莲池贤净圆融思想研究 ——以《阿弥陀经疏钞》为例

林啸

(陕西师范大学宗教研究中心, 陕西西安, 710062)

摘要: 在明末佛教诸宗交融与整合的背景下, 云栖株宏以极具圆融思想的《华严经》及华严宗思想诠释、发显净土之义, 开贤净圆融之先河。他通过对《入法界品》性质的厘定、对华严圆顿教的发挥、对理事概念的新解、对一即一切的演绎等分别对净土宗的历史渊源、持名念佛、圆通内涵、心佛不二等理论进行了具体的疏通和解释, 不仅为贤净会通塑造了成功的范例, 而且构建了思辨高深的理论与务实践行的修法统一起来的致思模式, 对明清以来探索中国佛教现代转型与复兴的实践具有重要的借鉴意义。

关键词: 株宏; 华严; 净土; 圆融思想; 《阿弥陀经疏钞》

中图分类号: B948

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2012)04-0058-07

株宏(1535~1615), 字佛慧, 别号莲池, 被拥为净土宗第八代祖师, 又与紫柏真可、憨山德清、藕益智旭并称为明清四大师。莲池早年参访过华严宗匠真圆遍融, 深受其以华严融会禅净的思想影响。莲池弟子吴应宾在《塔铭》中说:“华严之祖, 马鸣逮圭峰而七, 莲宗之祖, 匡山逮永明而七, 师皆设像供焉。”^{[1](198)}可见, 除了净土, 莲池对华严学也是十分推崇的。事实上, 在其弘法生涯中, 他便是以华严学作为理论宗依的, 后观佛教之弊, 专弘净土, 强调持名念佛, 以华严义理诠释净土念佛, 博综诸教, 重开戒律之风, 援儒入佛, 发聩社会道德, 别开贤净圆融之始, 推参究念佛以缓禅、净之争, 被尊为一代高僧。学界关于株宏的研究基本集中于其净土思想、戒律改革等宏观上的探讨, 从微观上对其净土思想的理论构架的研究则较为薄弱。而莲池以华严十玄、判教等理论对净土思想进行会通, 可以说是明末佛教转型这个特殊背景下, 不同宗派思想之间相入、相即、相摄的范例, 对其展开研究既有助于考察华严与净土在历史上的具体关系, 又可以丰富莲池及华严研究的系列成果, 同时对当下思考和实践传统佛教的现代转型具有积极的启发意义。恰如荒木见悟所言:“株宏的信仰和行履, 不仅是探究万历佛教的核心秘键, 也是确认他对后世具有重大影响力的关键, 和研究中国佛教的重要课题。”^{[2](19)}

一、贤、净圆融背景与莲池佛学倾向

明末是中国思想史上一个特殊的历史时期, 说它特殊, 是因为在这短短几十年间, “一方面是从宋明道学转向清代朴学的枢纽, 另一方面又是中西两方文化接触的开端。其内容则先之以王门诸子的道学革新运动, 继之以东林派的反狂禅运动, 而佛学、西学、古学, 错综交织于其间。”^{[3](1)}由于社会结构的调整 and 国家的宗教政策发生变化, 社会也处于一种近于沉闷的调试状态中。这一时期的佛教诸宗除净土外, 均因不适应社会转型的变化而逐渐式微呈衰败之相, 如方立天先生所说:“在宋、元、明、清时代, 虽然佛教的各个宗派、佛教在不同地区的发展变化并不平衡, 但是总的趋势是花开花落, 每况愈下了。在这漫长的历史阶段中, 主要是禅宗还在流传, 其次是净土宗。”^{[4](42)}禅宗虽有影响, 却不免于狂禅之嫌, 弊病丛生, 除此之外, 西方天主教明末再次传入中国且伴随着西方先进科学技术的引进, 其规模和影响上都对当时社会产生了剧烈的冲击, 在这种内忧外患的境况下, 佛教自身不得不进行自救。面对这一情况, 莲池应运而起, 力挽颓风, 以华严教理弘扬净土法门, 开贤净圆融之风。方立天先生指出:“净土宗, 成为各宗的共同指归, 佛教各宗派也趋向于融合, 这与佛教本身的衰微以及

儒家的批评有着密切的关系。”^{[4](42)}其实华严会通净土由来已久，北宋时期就有省常曾将《华严经·净行品》纳入净土经典当中，并吸收了华严宗的佛菩萨来弘扬净土。南宋义和则广搜华严经、疏中念佛法门汇集而著《华严念佛三昧无尽灯》（今已佚）。但是这些毕竟都不是建立在华严教义基础上的自觉行为。

此外，华严融通念佛也是有根据的，在《华严经·入法界品》中记述善财童子五十三参的过程中，从初参德云比丘教以“忆念诸佛三昧”即是《念佛圆通章》中所说的“若众生心忆佛念佛，现前当来，必定见佛，去佛不远，不假方便自得心开”^{[5](521)}，第五参解脱长者教以“唯心念佛门”，强调欲见佛则净自心，这便是净土宗念佛强调的“净念相续”；第三十二参普德净光夜神教以观想佛形像，这便是净土宗四种念佛之一的观想念佛。其实，《华严经》中也多有念佛、发愿求生净土等与净土宗类似的思想。尤其是后译出的四十卷《华严经》的最后一卷《普贤行愿品》，作为整部《华严经》内容的总结部分，更被称为整部经之浓缩，因末后普贤导归善财与四十一位法身大士往生极乐，莲池也首次将此品勘定为净土经典，作为华严与净土思想交汇的主要经典依据。另据《佛祖统纪》记载从华严初祖杜顺开始就有提倡念佛、称赞净土的传统，“……师每游历郡国劝念阿弥陀佛，著《五悔文》，赞咏净土”^{[6](292)}。四祖澄观对此继续秉持和发扬，作《观经疏》就是很好的证明（今已佚），^{[7](402)}足可见二宗渊源之深。

莲池之所以将华严思想与净土思想进行汇通，一方面是基于佛教当时所处的现状急需改革而融合诸宗的趋势考虑，另一方面则是本身对华严就情有独钟，如在疏钞中说：“夫华严具无量门，求生净土，华严无量门中之一门耳。就时之机，盖由此一门而入华严。”^{[8](118)}因此即便其后专弘净土，自然也极力融合二宗，《法汇》说到：“今人但知华严广于极乐，而不知弥陀即是遮那也。又龙树于龙宫而出华严，而愿生极乐。普贤为华严长子，而愿生极乐。文殊与普贤同佐遮那，号华严三圣，而愿生极乐。咸有明据，皎如日星。”^{[8](118)}近代名僧太虚说：“由贤教修净土，须至云栖莲池袞宏始卓然为一代大师，《云栖法汇》百余卷皆教宗贤首，行专净土而融通禅律及各家教义之至文。”^{[9](295)}

明末佛教以“复兴”的形式，完成了由宋明佛教向近代佛教过渡的历史使命。之所以在中国佛教发展史上具有重要的地位，这是因为晚明佛教处于中国社会转型期，因此各宗派不断调整自己的结构，与之前比较相互融合、彼此会通的发展趋势体现的更加明显，从而促成了延续至今的融合型中国汉传佛教体系的最

终确立。这一状况与当下中国佛教的发展具有诸多的共通性，而莲池作为这场复兴运动中的中流砥柱，独树一帜清修化世、慈悲济生之宗风，以云栖寺为弘法中心，为明末佛教的振兴做出了种种努力，并取得了卓有成效的成绩。他的思想不仅在明代佛教史上占有重要的地位，对近世佛教的发展也产生了颇为重大的影响。考察其思想的内容和特质，不仅于佛教史研究有着积极的意义，且对当代佛教的改革和发展亦有着重要的参考价值。故对此进行个案研究，发掘其中的有效经验，可以为传统佛教向现代转型提供重要的理论借鉴。

二、以华严思想判释净土

华严宗之判教，其纲目分为“五教十宗”，所谓“五教”指小、始、终、顿、圆。莲池在《弥陀疏钞》中认为“今此经者，顿教所摄”^{[10](613)}。所谓顿教也是华严判教中较为特别的，也就是人们透过顿然的方式去把握真理，而超越一般世俗的文字、概念等所附带的相对性和种种约定性的惯性思维模式。钞中解说“正属顿义者，以博地凡夫，欲登圣地，其事甚难，其道甚远。今但持名，即得往生。既往生已，即得不退。可谓弹指圆成，一生取办。如将宝位直授凡庸，不历阶级，非渐教迂回屈曲之比，故属顿义”。^{[10](613)}莲池认为通过念佛发掘自性本自具足弥陀光明藏海，开显真理之门，顿超十地，不历阶级而往生极乐，一生成佛，乃顿教，依照净土宗修行即生（当生）就可去往净土，不经历一般渐教的长劫的、反复的进修次第，可以称做“顿”。但是华严判教中的顿教并非“一生成办”的意思，而是“一念不生，即名为佛”的意思。考虑到或有人以此发难，便自设问：“顿教一念不生，即名为佛。五法三自性皆空，八识二无我俱遣。今持名念佛，是为有念，云何名顿？”^{[10](613)}这种问法颇具禅门的味道，类似于《维摩诘经》中维摩诘以“无言”回答文殊的“何为不二法门”之例。提出念佛仍执“有念”，“有念”则还落于“有相”，并未达到顿然的真理正观。

就此问，莲池大师紧接答：“以一心不乱，正谓无念。若有念者，不名一心。但得一心，何法不寂。五法者，谓一名、二相、三妄想、四正智、五如如。三自性者，名、相、是妄计性。妄想，是缘起性。正智，如如。是圆成性。八识者、赖耶、末那、及眼等六，合之成八。二无我者，人无我、法无我，以上亦皆入五法中。详见入楞伽诸经，悉空悉遣。所谓佛身无为，不堕诸数。一念不生，即名为佛者，顿教之旨也。今

言念佛,则所称佛号属名,所对佛身属相,忆念彼佛属妄想,纵使净念相继,入三摩地,亦属正智如如。而复分别是佛,属识情;能念所念,属人法。尚未遣有我,况无我亦遣耶?彼教所空所遣,此皆有之,以其有念,故难非顿,正谓无念者。”^{[10](613)}莲池大师将净土经典中的“一心不乱”作为巧妙调摄两种矛盾的枢机,以和“一念不生”相对应,认为念佛“一心不乱”的境界即设“一念不生”。他进一步分析说:“良繇一心不乱,则不以有心念,不以无心念,不以亦有亦无心念,不以非有非无心念,离此四句,更有何念?虽名念佛,盖无念之念也。念而无念,是名一心。如是之心,心无其心,强名曰一,尚无一相,安求所谓五者、三者、八者、二者?然则一心不乱,不异一念不生,焉得非顿!”^{[10](613)}有“念”则产生“见”,由“见”进而对境界生善、恶诸缘,而起言、行之造作,使众生因妄想起“无明”,使八识染尘造业而流转生死,使八识染尘造业流转而生死,故“无念”即是出三界顿教之妙法。而所谓的“一念不生”,其实并不是一点思虑的念头都没有,正如《永嘉证道歌》所言:“不除妄想不求真”,是说剔除了包含贪、嗔、痴的无明妄念后所剩下的清净之念,念念与佛之觉性无异,而莲池认为念佛正是通过念诵佛号、观想,久而久之,达身、口、意三业清净圆满之果地佛来克制、转变自心本体之无明妄念,进而达“无念”,入真如门,所谓的“净念相继”实际上就是“一心不乱”之“无念”。另还明确指出佛乃超越三界之清净本体,所以持佛名、观想佛像纵算妄想、着相,也能够念念佛界而不落九界,证入念佛三昧后达全佛是念,佛我不二之境。莲池认为“不以有心念”,则能念之心本体自空,所念之佛了不可得;“不以无心念”,则能念之心惺惺不昧,所念之佛历历分明;“不以亦有亦无心念”,则有处全空,空处全有,互夺两亡,故非双亦;“不以非有非无心念”,则因有念显无念,因无念显有念,互成双立,故非双非。虽念佛,实乃无念之念(由体起用),念而无念(摄用归体),是名一心。故这样看来,莲池认为判净土为顿教诚为恰当。

除了正论顿教,又兼统终教与圆教:“通前终教,以一切众生念佛,定当成佛。即定性阐提皆作佛故,通后圆教者。”^{[10](613)}大乘终教开显中道妙有,说真如具生灭、不生灭二义,随缘生万法,森罗万象,三性同一际,多谈法性,少及法相差别,纵说法相,亦会归性,定性阐提皆当作佛,称合大乘至极之说。莲池认为净土法门以一切众生(蠕动蛄飞乃至阿鼻众生)念佛,定当往生成佛,即是终教定性一阐提皆当做佛义。对于圆教,《钞》中说:“已知此经摄于顿教,少

分属圆”,“圆全摄此,此分摄圆,得圆少分,分属圆故”。^{[10](614)}也就是将《阿弥陀经》判为圆教,将其提升到与《华严经》与《法华经》一样的圆教地位上。莲池还通过《华严经》中的象征圆满的“十”及经中内容列举了十点来证明其“圆”的特性:

今谓分摄乎圆者,以华严全圆,今得少分。略说有十:一、华严器界尘毛,形无形物,皆悉演出妙法言音,此则水鸟树林,咸宣根力觉道诸法门故。二、华严一微尘中,具足十方法界。无尽庄严,此则如大本云,于宝树中见十方佛刹,犹如镜像故。三、华严不动寂场,遍周法界,故云体相如本无差别、无等无量悉周遍。此则如大本云,阿弥陀佛常在西方,而亦遍十方故。四、华严喻药王树,若有见者,眼得清净,乃至耳鼻六根无不清净。众生见佛,亦复如是。以见圆觉佛,闻普门法,神力乃尔。此则阿弥陀佛道场宝树,见者闻者,六根清净故。五、华严八难超十地之阶,此则地狱鬼畜但念佛者,悉往生故。六、华严一即一切故,如来能于一身现不可说佛刹微尘数头,一一头出尔所舌,一一舌出尔所音声,乃至文字句义,充满法界。此则如大本云,彼国无量宝华,一一华中出三十六亿那由他百千光明,一一光明出三十六亿那由他百千佛,普为十方说一切法故。七、华严舍那、释迦双垂两相,此则如《观经》云,阿弥陀佛现六十万亿那由他恒河沙由旬之身,而又见丈六之身于池水上故。八、华严以卢舍那佛为教主,此则如清凉云,阿弥陀佛即本师卢舍那故。九、华严名大不思议,《净名》诸经名小不思议,此则亦名不可思议功德故。十、华严为教,即凡夫心便成诸佛不动智。此则不越称名,佛现前故。是则齐等《净名》诸经,同为华严流类。圆教全摄此经,此经分摄圆教,以少分义,故名分圆也。^{[10](614)}

所谓圆教,即是释迦牟尼佛圆满的教法,圆满乃圆满无缺之谓。此教依《华严经》义,说性海圆融,相即相入,缘起无尽法界。如因陀罗网,重重无际,于中明一位即一切位,一切即一位,事事无碍之十玄缘起,为一乘最圆之教。莲池将净土经典与《华严经》进行创造地梳理归类,总结起来可归纳为以下十项:

“无情说法同”“一含无量同”“不动周遍同”“见闻获益同”“八难顿超同”“出生无尽同”“两垂两相同”“教主法身同”“不可思议同”“顿齐佛境同”。按华严宗之判教,莲池将《阿弥陀经》与《华严经》圆融会通,拈出二经十种相同之处,用以佐证《华严》全圆、《阿弥陀经》分圆之判教,这对宋明以来宗门教下轻贱净土的强势偏见,不啻当头一棒。伊时有位精研《华严》的曹鲁川居士反对此种说法,便致书莲池:“佛《华严》

乃无上一乘圆教，如来称性之极谈，非教非宗，而即宗即教；不空不有，而无垢无净。是在《法华》，犹较一筹，若余乘似难与之较长比短也者。尊者乃与《弥陀经》并称，已似未妥。”^{[8](118)}莲池也对此类见解，予以慈悲而严正的辩驳：“又龙树于龙宫诵出《华严》，而愿生极乐。普贤为华严长子，而愿生极乐，文殊与普贤同佐遮那，号华严三圣，而愿生极乐，咸有明据，皎如日星。居士将提唱《华严》以风四方，而与文殊、普贤、龙树违背，此又不肖之所未解也。况方山列十种净土，极乐虽曰是权，而华严权实融通，理事无碍，事事无碍。故淫房、杀地无非清净道场，而况七宝庄严之极乐乎！婆须无厌皆是古佛作用，而况万德具足之弥陀乎！居士游戏于华严无碍门中，而碍净土，此又不肖之所未解也。”^{[8](119)}按华严宗之判教，莲池将净土经典提升到分圆的地位，而通于华严圆教，大大提高了净土宗的地位。以此作为铺垫，就可以圆义为支柱，广泛采用华严的理论从不同的角度和层次上继续开拓新义理的诠释和修行的构建，不得不说是十分巧妙的。按华严教法中认为：《华严经》乃释尊成佛之初，于海印三昧的甚深境界中为四十一位法身大士称性直谈的大不可思议妙典。华严独具的事事无碍法界能够具摄十玄门，彰显圆教秘密精髓，而《华严》十玄门亦体现在净土经典《无量寿经》及《阿弥陀经》中。莲池以上的十点正是基于此而对比例举出，故《华严经》全圆，《弥陀经》分属圆教也确实有其理论根据。

莲池在力弘净土之前也曾专精华严思想，所以对华严思想自然青睐有加，不时地加以赞咏和推崇，他说：“华严”具无量门，诸大乘经，犹是华严无量门中之一门耳。《华严》，天王也。诸大乘经，候封也。诸小乘经，候封之附庸也，余可知矣。”^{[8](27)}实际上，佛教诸宗中普遍认可为释迦牟尼讲的最圆满高深的经典也莫过于《华严经》。再由于净土宗缺少如华严宗丰富的理论构架体系，因此，援华严入净土、引华严诠净土，贤净圆融，既是莲池袞宏对于时代命题所做的积极响应，又是他自己学术历程的必然归趣。受他的影响，贤净合流也蔚然成风，如之后的袁宏道著《西方合论》、彭际清著《华严念佛三昧论》、为霖道霈著《续净土生无生论》等，均从华严圆义出发，阐发一真法界，主心佛众生同体无别，直到近代的杨仁山、印光等人，亦受莲池影响，对华严、净土十分推崇，如杨仁山说：“菩萨行门，不出二种：一者上求佛道，二者下化众生……见佛闻法……是上求功极……，二观想九品往生，是下化之行，前之观法，全以自心投入弥陀愿海；后之观法，全摄弥陀愿海归入自心，如是重重涉入，周遍含容，谁得谓华严极乐有二致？”^{[11](174)}

三、引华严理事圆融会通净土念佛

唐宋以来，禅宗盛行，不屑西方净土之士大有人在，甚者净土宗内部也出现高唱“唯心净土、自性弥陀”的声音。明末受禅门影响兴起的阳明心学，促使此风愈盛，莲池大师欲救此执理废事之偏，为顺宗门体悟、参究之义，借用华严思想中理（本质）、事（现象）圆融的思想将净土持名念佛所要求达到的“一心不乱”的境界分为“事一心”与“理一心”二种，来诠释净土的一心念佛之义，调和禅、净纷争，开禅宗“参究念佛”之风，别显净土念佛之义。“一心不乱”是念佛行者要追求的境界，莲池大师在《阿弥陀经疏钞》中认为：“华严重重法界，不出一心”^{[10](668)}，认为华严重重无尽的法界，乃不出四法界，而四法界不出一真法界，而一真法界即当人妙明真心。故由自性发起的念佛亦是由心所念，故众生因无明缠绕故，念念堕九法界，唯佛证一乘；故一心即造作十法界，心起佛号之时即住佛法界：“以弥陀即是全体一心，心心包众德，常、乐、我、净。本觉、始觉，真如、佛性，菩提、涅槃，百千万名，皆此一名，摄无不尽……一持名即是持此一心，心该百行，四谛六度，乃至八万四千恒沙微尘一切行门，摄无不尽。”^{[10](606)}理一心则深，即事即理，则即浅即深，所以持名彻前彻后，直贯四种念佛，故将“一心”分“事一心”和“理一心”：“一心系念，正所谓一心不乱也，而事理各别。专事一心者，过前亿念，念念相续，无有二念，信力成就，名事一心，属定门摄，未有慧故理一心者，如前体究，获自本心，故名一心。于中又二，一者了知能念所念，更非二物，唯一心故；二者非有非无，非亦有亦无，非非有非无，离四句，唯一心故。”^{[10](661)}又以“归命”义，而显事理一心：“一者归投义，执持名号，一心向往，即事一心。二者归元义，执持名号，还归一心，即理一心。”^{[10](659)}

此二义，似二实一。以“一心向往”，自能“还归一心”，净土唯心故，钞中解释为：“此华藏庄严世界海中，若山河，乃至树林、尘毛等处一一皆是称真如法界，具无边德。是故当知净土唯心，更无外境。”^{[10](661)}极乐即真如的事相境界，乃一真法界之本体，此“唯心义”也就是所谓的“因往生而入无生，籍有念而入无念”。即钞中所说：“若言其有，则能念之心，本体自空，所念之佛了不可得；若言其无，则能念之心灵灵不昧，所念之佛历历分明；若言亦有亦无，则有念无念俱泯；若言非有非无，则有念无念俱存；非有则

常寂，非无则常照，非双亦非双非，则不寂不照，而寂而照，言思路绝，无可名状，故唯一心。此纯理观，不专事相，观力成就，名理一心。”^{[10](661)}“事一心”为事相上的一心不乱念佛。此一念佛较理念者为简易，层次较浅。如莲池自己所言：“念念念佛，更无杂念，是名一心。一心念佛，又一心修余种种法门，是二心也。夫无杂念者，止得事之一心。”^{[10](225)}事一心还未彻见理体，亦即未明心见道。“理一心”在事一心不乱的基础上自然深入到理一心而了明心性的阶段。通过这种“体察究审”进而“极其根源”时，于自本心契合，亦即始觉与本觉的契合，这便是明心见道，亦即念佛三昧。

虽然莲池将其分事持、理持，却又常言“理事无二”的说法，如：“著事而念能相继，不入虚品之功，执理而心实未明，反受落空之祸。”“宁知理无分限，事有差殊。理随事变，则无取舍处。取舍宛然，事得理融，则正取舍时了无取舍，故菩萨虽知一切法平等不二，而示苦乐境，开取舍门，权实双行，理事无碍。”^{[10](637)}

莲池认为讲“理一心(理法界)”时要联系“事”，讲“事一心”(事法界)时要联系“理”，这种体(理)、用(事)圆融的思维模式，其实与华严宗“理事无碍法界”表达现象界与真理相即不离、圆融无碍关系时所采用的致思模式并无二异。强调持名念佛有专事者，有专理者，“机亦互通，不必阻碍”。仅能事念者不必自疑理性不明，所为无益。事实上事亦能通理，纯一念去，自然由所悟处，所谓“不假方便，自得心开”。唯勤理念者亦不必自疑称佛名号少而致落空，事实上理亦能通事，念念理一即是念念弥陀。莲池认为无论事持、理持，执持至极，即可达到一心不乱的境界。莲池将念佛往生西方极乐世界描绘成既是本体世界又是现象世界，认为净土宗成佛可能性内化于自心的同时也就是由本体开展到现象的过程，“因而在不离世间的同时又超越世间、超越个体之自身，二者是相即不二的”。^[12]《疏钞》中还认为“理一心”不乱即是实相，并与华严诸经进行了会通，认为《华严经》中的一行念佛及一时念佛、乃至《华严经》之十心，无不具此“理一心”之中。另《华严经·入法界品》中德云比丘所开示的二十一种念佛门，亦不出此“理一心”之外。从中不难发现，莲池还在这其中加入了“法界缘起”理论的特质，所谓“法界缘起”就是把把“一真法界”看成世间、出世间的一切事物和现象的本体和本源。莲池大师认为众生此“一心”既囊括世间、出世间一切，从生死到涅槃，都在自性圆满具足的内在而无须外求，念佛即以果地功德之名转因地凡夫之

心，即修即果。当然莲池这种说法是针对一部份特定的人群而言，然后他自己也在论述中认为通过专心的念佛，而“至于一心”，自然可以达到“念极而空，无念之念”，进一步达到“终日念佛，终日念心，炽然往生，寂然无往矣。心佛众生者，经云心佛及众生是三无差别。盖心即是佛，佛即是生，诸佛心内众生念众生心中诸佛也，故云一体”，^{[10](606)}显然这种观念和表述就是对于《华严经》中“心佛众生三无差别”^{[13](612)}思想的继承。此则不修理观，唯凭信力具足则也可达到一心，虽然还是事持，却等同于理持，无论现象的性质相同还是不同，由于他们都包含着相同的理，所以他们之间可以互相融通，都存在互入的关系，这与华严宗“事事无碍法界”所说的撇开真理的层面，纯粹就现象界来论，事物之间仍可以达到一种圆融无碍的思想如出一辙。我们知道华严思想中的四法界说，“事法界、理法界、事理无碍法界”都属其它各宗各教所共有，“事事无碍法界”独属《华严经》。由于净土本身理论层面的欠缺，加之持名念佛、礼佛之功课多数数据“事”之范畴，故莲池认为念佛可通于此，从事一心方面修持能够渐渐契入理一心的境界，而理一心的证入又不碍事一心，就净土宗而言，事一心上的修持可为往生净土的资粮，理一心的修持可囊括读诵大乘。这种将华严理、事圆融无碍的思想运用于净土思想的实践，不仅丰富了净土本身的理论特色，也为净土之后的兴起奠定了很好的基础。莲池继承了华严这种圆融的思想，坚持禅净双修，念佛不碍参禅，在称名的基础上作深层的返观参究，进而明见心性，使事融于理，理融于事，理事相即无碍。从事一心之有念到理一心之无念。念而无念，无念而念，这种“事依理起，理得事彰，事理交资，不可偏废”的思想，也从侧面反映出莲池大师思想中华严思想的印记。

此外，《华严经》帝释的因陀罗网珠圆融无碍、相摄相入的思想也被莲池大师用于阐发净土念佛，如《疏钞》中说：“十方诸如来，同共一法身，一身一智慧，力无畏亦然。则弥陀即诸佛，诸佛即弥陀，故不曰弥陀而曰诸佛盖该弥陀在诸佛中，下言诸佛，亦弥陀与诸佛同赞释迦也。”^{[10](678)}莲池认为弥陀即是诸佛，即是法界藏身，故念弥陀即是念遮那，这显然是受华严经中“千珠摄于一珠，一珠遍摄千珠”思想的影响。莲池运用华严思想中“一即一切”的圆融理念诠释念佛法门，可谓有其独到之处。而这种一即一切的思想则被净土宗加以吸收演变为“一修一切证”的理论构架，强调通过修习佛教的一种法门可以代替其它的一切法门，也就是一切法门无不从此法门处出，而就净土宗而言即指念佛行，这种思维倾向和径路模式也成

为近代以来净土宗修行实践中很重要的一个指导思想。《疏钞》中说到：“华严二十二，经云：一切诸佛庄严清净，莫不皆以一切智故，则知阿弥陀佛亦以此智成就净土功德。而诸众生修净土者，以智生信，则为正信；以智发愿，则为弘愿；以智起行，则为妙行，乃至成佛。”^{[10](633)}又说到：“准华严宗，表三法门，曰信、行、智。妙首者，信也。信为万行万德之头首故。”^{[10](631)}净土宗倡导的西方极乐世界教主阿弥陀佛，意思即是无量光、无量寿，为法界藏身，十方法界诸佛功德，阿弥陀佛一佛，全体具足千珠摄于一珠，一珠遍于千珠。所以念阿弥陀佛即是念毗卢遮那佛，也即是念十方诸佛。以《华严》这种一即一切的圆融理念诠释念佛法门，提出念佛是大总持法门，通过念佛摄菩萨六度万行，含摄一切功德，囊括一大藏教理的精义。由此，莲池认为净土宗念佛是即修即果，从果起修，并运用“一切智”来论证净土宗“信、愿、行”三资粮的重要性及成佛的可能性，念佛即依佛之微妙功德圆满的三密（三无漏业）而流入诸佛圆满自性功德海中，故不主张阅藏，应一心念佛，不仅将阅藏这一行门统摄进去，而且将一切行门之共基的“戒、定、慧”三学囊括其中，进一步体现了净土宗受华严经思想中“一修一切修”思想的印记，如《示藏要语》云：“大藏经所诠者，不过戒定慧而言……，此戒定慧即是念佛法门，何也？戒乃防非为义，若能一心念佛，诸恶不敢入，即戒也；定乃除散为义，若一心念佛，心不异缘，即定也；慧乃明照为义，若观佛声，字字分明，亦能念所念，皆不可得，即慧也。如是念佛，即戒、定、慧也，何必随文逐字，阅此藏经。”^{[14](3)}莲池对华严学的纯熟运用，以华严理论构建自己的学说体系，弘扬净土，在明末实际上起到了振兴华严学的良好效果。净土宗第十三祖印光大师，便将莲池和雪浪洪恩（1545~1607）同列为明末复兴华严宗的重要人物^{[15](17)}，清代守一的《宗教律诸宗演派》中，又奉莲池为华严圭峰下第二十二世。

四、结语

华严宗思想突出的圆融无碍特征及《华严经》中广大无边的境界和内容，历史上广为他宗所采摘和援引，禅、净、密、律各宗均有体现。诚如魏道儒先生所言：“圆融思想是华严宗教理的核心内容，逐渐得到佛教各宗派的共识，渗透到中国佛学的各个方面，并且成为佛教各派进行理论和实践融合的不竭动力。”^{[16](320)}莲池的《阿弥陀经疏钞》，援用《华严疏钞》注释形式，

并以华严思想诠释和架构净土的理论体系，尤其是莲池大师将净土法门提升到华严圆教的程度上，使传统观念中纯信仰且理论略显单薄的净土法门也具有华严圆融无碍义，其注解不仅为诸宗融合做出了成功的范例，也促进了净土宗逐渐走向兴盛，亦使净土法门具有通宗（禅宗）通教（华严学）的特性。这是在中国佛教史中所不曾有的新开展，也是净土法门的新开展。从经典的互相连释的可能性来说，以华严义来注释诸经，虽然都有可能成功，……但是以华严义学来与实践法门结合，莲池大师可以说是仅有的成功范例。”^[17]此外，陈兵先生也说“圆融”，乃“中国化”佛学一天台宗、华严宗、禅宗等诸宗思想的重要内容。霍韬晦先生也认为：“绝对与圆融，乃中国佛学的特质，中国佛教的整个方向都是向圆融之路而趋，此言可谓如实。”^[18]明末佛教的复兴，一方面是对传统佛教精神的追求和回归，表现在佛教自身建设方面，如戒律重修、诸宗圆融等；同时亦是在特定历史条件下，寻找一种契合时机和众生之机而救世觉世的新精神。在这种新精神指导下，一方面，净土思想作为修行成佛和具体实践的有效补充和保障，得到广泛地认可，并奠定了明末佛教的转型和中国化主体基调，主要体现在世俗化（修行方式的简化）或普世化（信仰人群的扩大）。另一方面，明末佛教在入世与出世之间，体现了高度的圆融性，莲池运用华严圆融无碍的思想会通净土思想演绎《弥陀经疏钞》，宗华严圆旨，阐西方之教，依华严五时教判，将弥陀经判为顿教，兼通终教与圆教。并以华严理事无碍之理融通禅、净二宗，以一即一切的圆融理念阐发净土念佛法门，以持名一法为总该四谛、六度，乃至一切行门的大总持法门。株宏的思想包罗万象，恢宏广大，具有圆融无碍、和而不同之特点，这显然得益于他高深的华严造诣。明末佛教对历史的追溯与回归，将其与现代转型的结合运用在现实性的进程上，佛教的圆融思潮不得不说是自救的良药，超越宗派界限和门派分歧，将不同学说体系及经典类别的融合、重组，从社会实践的效果来看，具有强烈的号召力和感染力。^{[16](324)}这些对于当下人间佛教高唱，其转型过程中所产生的诸多问题，也同样需要借鉴和吸收华严这种圆融无碍精神、开放包容的心态，在倾听中寻求众缘和合的交叉点与化解之道。处于明末背景下贤净圆融的产生亦能看成是中国传统文化选择、消化、吸收和转化外来佛教文化的一种形式表现。唯有如此，传统佛教在新的社会条件下才能恳切有为，面对时代问题的嬗变，才能地做出积极地响应，同时也才能保障自身不断焕发出旺盛、持久的生命力。

参考文献:

- [1] 吴应宾. 莲宗八祖杭州古云栖寺中兴尊宿莲池大师塔铭并序[C]//云栖法汇·嘉兴藏·卷25·第33册.
- [2] 荒木见悟. 近世中国佛教的曙光—云栖株宏之研究[M]. 台北: 慧明文化公司, 2001.
- [3] 裕文甫. 晚明思想史论[M]. 上海: 东方出版社, 1996.
- [4] 方立天. 佛教哲学[M]. 北京: 中国人民大学出版, 2006.
- [5] 般刺密帝. 大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经·卷7[C]//中华大藏经·第23册.
- [6] 志槃. 佛祖统记·卷29[C]//大正藏·第49册.
- [7] 陈扬炯. 中国净土宗通史[M]. 南京: 凤凰出版社, 2008.
- [8] 株宏. 云栖法汇·卷19[C]//嘉兴藏·第33册.
- [9] 太虚. 太虚大师全集[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2005.
- [10] 株宏. 阿弥陀经疏钞[C]//已续藏·第22册.
- [11] 杨仁山, 周继旨点校. 佛说观无量寿佛经略论[C]//杨仁山全集. 安徽: 黄山书社, 2000.
- [12] 林啸. 《大乘起信论》对净土宗及其修行思想影响初探[J]. 西安电子科技大学学报(社会科学版), 2012, 97(01): 93-97.
- [13] 澄观. 大方广佛华严经随疏演义钞[C]//大正藏·第36册.
- [14] 株宏. 云栖净土汇语[C]//已续藏·第62册.
- [15] 印光. 与佛学报馆书[C]//印光法师文钞. 北京: 宗教文化出版社, 2008.
- [16] 魏道儒. 中国华严宗通史[M]. 江苏: 凤凰出版社, 2008.
- [17] 法军. 华严与净土—从云栖株宏到为霖道霈[J]. 法光杂志, 2002, 57(151): 56-60.
- [18] 陈兵. 中国佛教圆融精神的当代意义[J]. 中华文化论坛, 2004, 116(03): 116-122.

HuaYan and pure land school intersection by Lian Chi —Taking 《Namo Amitabha note》 for example

LIN Xiao

(Religious Research Center in Shaanxi Normal University, Xi'an 710062, China)

Abstract: At the end of Mingm, Buddhism sectarianism was blended and integrated into the background, Lian Chi put to use most harmony thought the Flower Adornment Sutra and HuaYan Zong thought interpretation of the meaning of the pure land, created a precedent of the Perefct-fusing of Huayan and the Pure Land School. He defined the nature of the Characteristics in Dharmadhatu, interpreting HuaYan's concept of principle and matter. To the pure land Buddhism relating to history origin, calling yuantong connotation, heart Buddha, he made clear second-class theory to the specific mediation and explanation, not only for perfectly successful examples, and at the same time, he speculated advanced theory and practice of the law to the practical unified change model, and since Ming and qing of China Buddhism explored the modern transformation and Renaissance practice which has important significance important significance.

Key Words: Lian Chi; HuaYan; Pure Land; harmony thought; Namo Amitabha note

[编辑: 颜关明]