

圓悟克勤及其禪與華嚴思想的交涉

南京大學哲學系

孫少飛

摘 要

圓悟克勤是兩宋之際的著名禪師，出家之前，乃是以儒家為宗的駱氏之子；出家後，入成都學習經論講習，期間，從僧人圓明敏行學習《楞嚴經》；據其後來之語錄，從其開示說法等活動中，可以看出，他還對於《華嚴經》《般若經》《圓覺經》以及《大乘起信論》等大乘經典深有所悟，常常在其說法中信手拈來，這也足見其早年經論學習之廣泛、深入。在成都學習經論期間，因一次瀕於死亡的病患，使其開使對生死問題有了切身的體會，深覺解脫正道之趨向並非在於語言文字之中，於此若有真解脫、真體悟，則要放棄易落於言詮之經論研習，遠遊參訪叢林尊宿，以獲取生死之解脫、心性之明瞭。鑒於此，克勤離蜀而遊於吳楚之間，遍參禪門大德，據他自己後來的介紹，在其依止五祖法演之前，已經參訪了三十多位禪林大德。雖然遍參如此多的善知識，但在關鍵時刻，依然不能使其收益，這裏的關鍵即是他第一次離開五祖法演去金山寺，又因瀕死之病使其明瞭往昔所參訪的收穫微乎其微，不能使其在生死之關鍵時刻有所受益，於是待其病稍好轉，即刻前去禮拜五祖法演。後因聞雞鳴而開悟，從此名震禪林。圓悟克勤嗣法於五祖法演，由此開始了禪林四方弘化的時期。其禪思想也是在這一漫長時期逐漸完善、成熟的。

在其獨特生命歷程之中，克勤對於教下、宗門之說頗能融會貫通並予以發揮。於中最为重要的即是與華嚴思想的交涉，一方面他汲取《華嚴經》本身之思想，如以華藏世界來描述禪者之悟境，並以華嚴一多相即相入之思維模式來說明所悟之境不離日常生活之世間；另一方面收攝華嚴宗即華嚴教學之說，並做了禪化的、具有其個人特色的創造性的解釋，以此來表達自己的禪思想。如對於華嚴教學之

四法界的評說，顯示了禪者特有之立場；於四法界中尤為重視事事無礙法界，以其圓融無礙之思想來闡釋禪宗觸處皆真、一切現成之宗風特質。但，不管是《華嚴經》亦是華嚴教學，他依然保持著一種警惕或超越，認為，兩者有將理與事打作兩截的可能，並且依然是停留於概念世界的思辨形態，與究極之生死解脫、自由自在之生命境界不相干，因為禪者所追求的是於現實之日常生活世界中實現的精神解脫境界。所以究竟言之，雖然他有濃厚的華嚴思想色彩，但其本質依然是禪思想。

關鍵字：圓悟克勤、禪、華嚴思想

一、圓悟克勤生平事略

禪師名克勤（1063—1135），字無著。北宋彭州崇寧（今四川省成都市郫縣）人，俗姓駱氏，家族世代以儒學為宗。師年幼時「犀顱月面，骨象不凡」，¹天縱聰穎，日能誦記千言。

師嘗遊妙寂院（今四川省彭州市麗春鎮塔子山山頂），偶然獲得佛書，如同自己舊時之物，不禁反復悵然。自語曰：「或許我的前世就是一位出家人」遂依妙寂院僧人自省落發出家。之後，遊成都，從僧人文照學習講說；從僧人圓明敏行學習《楞嚴經》。多年的學習，克勤於經論頗能深入其堂奧。後來，師得病瀕於死亡，慨然歎曰：「諸佛涅槃正路，不在文句中。吾欲以聲求色見，宜其無以死也」²一番病痛之後，師才有所省悟，認為諸佛之涅槃之道不在於文字言語之中；如果沉溺於名相言詮，則不免緣木求魚、南轅北轍之譏，與了生脫死殊不相涉。鑒於此，克勤決定放棄經論之學，參訪禪林諸宿。

初拜謁真覺勝禪師³，求問心法。當時，勝禪師恰好手臂因創傷而流血，便指給克勤看：「此曹溪一滴也」⁴克勤驚詫不已。後來，禪師說：「道固如是乎？」⁵遂離蜀出峽，繼續遊於禪林訪道。關於克勤離開四川參訪的經歷，禪宗燈錄、僧史中記載頗有不同，大致有三種不同說法。第一種，宋僧悟明所集《聯燈會要》卷第十六記載克勤參訪歷程，初參北烏牙方禪師；再參東林照覺，得其平實之旨；後參大滄喆公；最後訪五祖法演禪師。第二種，宋僧祖琇所撰《僧寶正續傳》卷第四、元僧念常所集《佛祖歷代通載》卷第二十記載克勤參訪歷程，初參昭覺勝禪師；後訪真如喆公⁶，頗有所省；再從慶藏主，深窮曹洞之宗旨；又謁東林照覺，認為其風「平實而已」；後見太平演道⁷。第三種，宋僧正受編《嘉泰普燈錄》卷第十一、宋僧普濟所集《五燈會元》卷第十九、明僧通容所集《五燈嚴統》卷第十九、明僧明河所撰《補續高僧傳》卷第九、清僧超永編輯《五燈全書》卷第四十二、清僧通醉所輯《錦江禪燈》卷第五、清僧弘儲所著《南嶽單傳記》及《續傳燈錄》卷第二十九所載克勤參訪歷程，首謁玉泉皓；次依金鑾信；再為大滄喆；再為黃龍心，一稱晦堂心；再為東林總⁸；最後參訪五祖法演。從首參玉泉及到東

¹（宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

²（宋）普濟集：《五燈會元》卷第十九，《卍新續藏》冊 80。

³（宋）祖琇撰《僧寶正續傳》卷第四、（元）念常集《佛祖歷代通載》卷第二十作「昭覺勝禪師」。

⁴（宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

⁵同上書。

⁶按：《佛祖歷代通載》「喆」作「哲」，兩字通用。

⁷按：「太平演道」即「五祖法演禪師」。

⁸按：宋《嘉泰普燈錄》和明《補續高僧傳》均作「東林總」；而宋《五燈會元》、明《五燈嚴統》、清《南嶽單傳記》、清《錦江禪燈》、清《五燈全書》、《續傳燈錄》均作「東林度」。結合前兩種不同參訪歷程的記載來看，「東林總」應是正確的，系指東林常總照覺禪師；其他僧傳之所以作「東

林，這些禪師都一致認為克勤是禪門「法器」，晦堂心禪師甚至認為，克勤將是臨濟宗的中流砥柱，「他日臨濟一派屬子矣」。從以上三種詳略不同、人物記載不一的史料中可以看出，克勤大致參訪了真覺勝禪師即黃檗真覺惟勝禪師，該禪師系黃龍慧南禪師法嗣，為臨濟宗黃龍派；蘄州北烏牙方禪師，該禪師資料不詳；荊州玉泉寺承皓禪師（1012—1092），系北塔思廣禪師法嗣，雲門宗五祖戒禪師下二世；金鑾寺信禪師，該禪師資料不詳；潭州大漚山真如寺慕喆禪師（？—1095），系可真禪師法嗣，臨濟宗石霜楚圓下二世；洪州黃龍山晦堂祖心禪師（1025—1100），系臨濟宗黃龍慧南禪師法嗣，為慧南三大弟子之一，臨濟宗黃龍派；廬山東林寺常總禪師（1025—1091），系臨濟宗黃龍慧南禪師法嗣，臨濟宗黃龍派；慶藏主，資料不詳，史傳載其「尤善洞下宗旨」，蓋系曹洞宗的某位禪師；舒州白雲山寺五祖法演禪師（？—1104），系白雲守端禪師法嗣，楊岐方會下二世，為臨濟宗楊岐派。從克勤參訪的這些禪師的情況來看⁹，主要為臨濟宗（楊岐派和黃龍派）、曹洞宗和雲門宗。由此可見，克勤禪師在其早期禪林參訪問道期間，於禪門各宗派多有深入瞭解，其對各宗之禪風必有所獲，這為其以後禪法思想之開展可謂是奠定了重要基礎。¹⁰當然，禪僧的行腳參訪，其目的在於尋名師大匠以獲得開悟，亦即通過師父之引導而明心見性、了生脫死。圓悟克勤因瀕死之病的激發，盡棄經論之研習而出蜀參訪，雖拜謁多師，但真正的開悟、自明本心的機緣卻是在見了五祖法演之後才發生的。這亦說明，禪門的修行以達到明心見性並非是一蹴而就的，而是需要經歷一個量的積累過程，所謂的頓悟之前必有一番長期困惑、苦痛掙紮。這依然適用於圓悟克勤禪師。

五祖法演住於舒州（今安徽省安慶市潛山縣）白雲山寺，系臨濟宗楊岐方會下二世。克勤初參五祖時，騁其機用、侍其豪辯，與五祖爭鋒。面對克勤的如此舉動，五祖皆不允諾，且呵斥他說：「汝欲了生死大事，何以意氣得耶？」¹¹「是可以敵生死乎？他日涅槃堂孤燈獨照時，自驗看！」¹²因師徒機緣不相合，故克勤忿然離去。行前，五祖對他說：「待你著一頓熱病打時，方思量我在。」¹³克勤不顧五祖之言，遂到了鎮江（今江蘇省鎮江市）金山寺¹⁴，又逢傷寒疾病幾死。大病之

林慶」，應系「慶藏主」之誤。

⁹ 按：事實上，克勤不止參訪了八九為禪師，在《圓悟佛果禪師語錄》卷一的昭覺寺開堂說法中，克勤道：「在南中見三十餘員尊宿，末後撞著箇老作家，被他一槌擊碎。今日對眾說破，奉為見住蘄州五祖演和尚，以酬法乳。」由此可見，在其參訪五祖法演以前，已經拜謁過三十多位禪林尊宿了。

¹⁰ 按：《圓悟佛果禪師語錄》卷五、卷十有克勤回答「如何是五家宗派」之間的記載，足見其於禪門五宗之深解。

¹¹ （宋）正受編：《嘉泰普燈錄》卷第十一，《卍新續藏》冊 79。

¹² （宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

¹³ （清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卍新續藏》冊 86。

¹⁴ （宋）《僧寶正續傳》、元《佛祖歷代通載》作「蘇州定慧」「蘇州定惠」；宋《聯燈會要》、宋《嘉泰普燈錄》、宋《五燈會元》、明《五燈嚴統》、明《補續高僧傳》、清《五燈全書》、清《錦江

中的克勤「因念疇昔所參，俱無驗，獨老演不吾欺。」¹⁵「以平日見處試之，無得力者。」¹⁶在病中的這一番對自己過往參訪成果的勘驗，皆是不得力、俱無驗的，於生死關頭如何自處聊不相關；唯獨五祖法演真實不欺。克勤病稍微好轉，即刻返回五祖法演處。法演喜其複歸，就讓他做了自己的侍者。

從上面的生平略述中可知，兩次瀕於死亡之際的特殊經歷對於克勤來說都是其一生中的重要轉捩點。第一次的大病經歷，使其放棄了自己的經論研習之路，開始尋找真正能夠了生脫死的諸佛涅槃正道。它使克勤開始考慮一生真正的修行目的是什麼？瀕於死亡的生命體驗使他覺得生死問題是多麼切要而緊迫的問題，自由活潑的生命狀態又是多麼的重要，而一切問題的解決歸結到一點就是自我該以什麼樣的方式去做解決問題的努力，自我的突破口究竟在哪里？經論的研習，在克勤看來，是於生死等關聯生命的大問題絲毫無關的、是背道而馳的，可以說他之前犯了一個根本方向上的錯誤，他要轉變方向，重新確立新的關乎生命狀態的根本方向。於是，開始了他的叢林參訪歷程。克勤遍遊各方，領略了臨濟、曹洞和雲門諸宗的宗風家法，甚至頗有所省。但至五祖法演處，依然騁其豪辯之氣，意氣用事頗不為法演所許，五祖法演呵斥其意氣可以「敵生死乎？他日涅槃堂孤燈獨照時，自驗看！」本以為能夠契理契機使其反觀內省、明見此心。無奈時機不到，白費五祖一番慈悲之心。真正的機緣是第二次大病。克勤到金山寺，又遭一場傷寒大病，死亡又一次和他擦肩而過。第二次獨特的面臨死亡的生命歷程，使他重新反省了參訪以來的收穫，所有的收穫於他生死關鍵之時刻絲毫無用，那麼他的收穫不就是無果的嗎？此時才使他想起在法演處的種種，「孤燈獨照時自驗看」。

真正機緣的到來是有一解職返蜀的陳姓漕使官員進山拜訪五祖法演，因問佛法大意，五祖舉小豔詩「頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲」。克勤在旁仔細聽了，待客人走後，他以剛才主客問答之事問五祖法演，於是就有了如下的對機之談。清弘儲《南嶽單傳記》載：

問曰：「聞和尚舉小豔詩，提刑會否？」祖曰：「他祇認得聲。」師曰：「只要檀郎認得聲。他既認得聲，為什麼卻不是？」祖曰：「如何是西來祖師意？庭前栢樹子聲。」師忽有省，遽出。見雞飛上欄杆鼓翅而鳴，複自謂曰：「此豈不是聲？」遂袖香入室，通所得，呈偈曰：「金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸。少年一段風流事，只許佳人獨自知。」祖曰：「佛祖大事，非小根劣器所能造詣，吾助汝喜。」

禪燈》、清《南嶽單傳記》及《續傳燈錄》均作「金山」。

¹⁵（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

¹⁶（清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卍新續藏》冊 86。

克勤禪師因聞聲而有所悟，向五祖面呈參禪心得之偈頌，後得五祖法演印證，成為其嗣法弟子。五祖認為克勤已能造詣「佛祖大事」了，那麼，五祖所說、克勤能造詣的「佛祖大事」是什麼呢？正是克勤在大病幾死之後所尋找的「諸佛涅槃正道」，即「孤燈獨照」的本心本性。由此，眾人推舉其為上首。

宋徽宗崇寧（1102—1107）初年，克勤歸四川省親，成都官員郭知章禮請其開法六祖寺，後主持昭覺寺，凡八年。宋徽宗政和（1111—1118）年間，辭去昭覺後離蜀，於荊州（今湖北省荊州市）會見居士張商英（1044—1122），克勤禪師兩次「談華嚴要妙，逞辭婉雅，玄旨通貫。」¹⁷張商英聽後大喜曰：「美哉之論！豈易得聞乎？」¹⁸「每懼祖道寢微，今所謂見方袍管夷吾也。」¹⁹張商英以師禮居克勤於碧岩。於此可見，克勤對於華嚴教旨應有甚深的瞭解。後澧州（今湖南省常德市澧縣）刺史周公請克勤住持夾山（今湖南省常德市石門縣）。不久，遷往湘西道林寺（今湖南省長沙市嶽麓區），住山三年。太保、樞密使鄧子常（鄧洵武 1057—1121）以克勤之德行上奏皇帝，請賜紫衣、師號「佛果」。

宋徽宗政和（1111—1118）末年²⁰，有旨移住金陵蔣山，其時法道大振，學者無地以容，名震京師。

宋徽宗宣和（1119—1126）中，有詔住東都（今河南省開封市）天寧萬壽寺，皇帝召見，褒崇甚厚。

宋高宗建炎（1127—1131）初，克勤在高郵（江蘇省揚州市高郵市）乾明寺，丞相李伯紀（李綱 1083—1141）奏請移住金山寺。宋高宗建炎元年農曆十一月初六（1127年12月18日），高宗駕幸維揚，時克勤在鎮江浮玉山，有詔入對。至十七日朝見高宗，皇帝問西竺要道，克勤禪師對曰：「陛下以孝心理天下；西竺法以一心統萬殊。真俗雖異，一心初無間然。」皇帝大悅，賜號「圓悟禪師」。克勤請求住雲居山養老，朝廷賞賜甚厚。住雲居山的第二年，禪師又回到了四川。太師王伯紹迎請其居於昭覺寺。

宋高宗紹興五年農曆八月五日（1135年9月21日），圓悟克勤禪師示現微恙，趺坐寫偈以遺大眾，書曰：「已徹無功，不必留頌。聊示應緣，珍重珍重。」投筆而化。樹塔於昭覺寺之側。禪師春秋七十有三，坐夏五十有五²¹。高宗紹興六年（1136）三月，贈諡號「真覺」，塔曰「寂照」。

二、圓悟克勤禪與華嚴思想的交涉

¹⁷（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

¹⁸（清）弘儲編：《南嶽單傳記》，《卍新續藏》冊 86。

¹⁹（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

²⁰按：宋《嘉泰普燈錄》作「政和中」。

²¹按：宋《嘉泰普燈錄》作僧「臘五十有四」。

圓悟克勤是教宗兼通的一位大禪師。由上面所述的克勤參訪之經歷來看，他參訪過三十多位禪林尊宿，且對臨濟、曹洞、雲門、為仰和法眼等禪門五宗之宗風有頗為深刻的理解。由此可見，克勤對宗門之領會之深，以致使他能夠在融會宗門之基礎上形成自己的禪法特色。宋僧祖琇撰有《僧寶正續傳》，其中載圓悟克勤「凡應接，雖至深夜，客退必秉炬開卷，於宗教之書，無所不讀。」²²從這一則記載中可以看出，克勤日常於教下之典籍亦用力頗深。在弟子所集的語錄中，克勤經常開示學人所涉及到的經典有許多，比如《華嚴經》、《般若經》、《圓覺經》、《楞嚴經》等大乘經籍，亦涉及唯識思想。其中尤為其所樂道的是華嚴思想，亦可以看出其禪思想是與華嚴思想有很多交涉的。

克勤宗門、教下兩邊兼通的特色決定了其思想的圓融性，而華嚴思想自身所具有的圓融性使圓悟克勤更傾向於選擇華嚴思想來作為表達其自身禪思想的工具。在語錄之中，亦能看出其隨處闡述的與華嚴思想「一即一切，一切即一」相同或相似的表達模式。由此，從其與華嚴思想的交涉為切入口來瞭解圓悟克勤之思想，亦不失為一條正確的路徑。

首先要予以說明的是，華嚴思想包括兩個相對有所區別的部分，一者，《華嚴經》本身的思想；二者，華嚴教學的思想，亦即以《華嚴經》為經典基礎所形成的華嚴宗的思想。這兩者都對克勤有影響，而以後者的影響為大。我們即從這兩個方面看圓悟克勤和華嚴思想的交涉。

（一）、與《華嚴經》的交涉

《華嚴經》在漢地的傳譯大致有三種譯本，一為東晉佛跋陀羅所譯的《大方廣佛華嚴經》三十四品、六十卷，習稱「晉譯華嚴」「六十華嚴」；二為唐實叉難陀所譯的《大方廣佛華嚴經》三十九品、八十卷，習稱「八十華嚴」；三為唐般若所譯的《大方廣佛華嚴經》一品、四十卷，習稱「四十華嚴」。其中四十華嚴只相當於前兩者的《入法界品》部分。一般認為，「六十華嚴」是華嚴經學的成熟形態。《華嚴經》所包含的內容大致主要的有這幾個方面：（1）盧舍那佛。本經中將盧舍那佛作為人格化的法身，「是一種永恆而普遍的抽象存在，無形無象，不可名狀，不可思議。」²³他集法身、報身、化身於一體，十方微塵數世界的諸佛都是其化身；（2）華藏世界。亦稱「華藏莊嚴世界海」、「蓮花藏世界」。是盧舍那佛所教化之處。正如魏道儒所說「華藏世界即盧舍那佛的法界身，它在具有無限差別中又蘊含著統一性。」²⁴（3）一多關係。表現為兩點，一為一多相即或相是；一為一多相入或相攝；（4）法界與世間。法界是指「盧舍那佛所教化的整個世界，是對

²²（宋）祖琇撰：《僧寶正續傳》卷第四，《卍新續藏》冊 79。

²³ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 26。

²⁴ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 31。

全部世間和出世間、全部凡聖境界總概況。它既指輪回世界，也指解脫世界；既是本體界，也是現象界；既是可見世界，也是不可見世界。」²⁵（5）心佛眾生三者的關係。「心佛及眾生，是三無差別」可以說是最為簡明的對此三者關係的回答。佛與眾生代表著出時間與世間，而心則是世間的本源，所謂「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。」亦具有溝通出世間與世間的功能，所謂「諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。」亦具有成為出世間本源的趨向。²⁶

以上簡略介紹了《華嚴經》本身所包含的五個方面的主要思想內容，從《圓悟佛果禪師語錄》中可以隨處見到其對於這些方面的詮釋，並借此來開示學人。那麼，他是如何論及《華嚴經》思想的呢？在圓悟克勤所著《碧岩錄》第二十三則的評唱中記載：

教中說妙峯孤頂，德雲比丘從來不下山。善財去參，七日不逢。一日卻在別峯相見，及乎見了，卻與他說「一念三世一切諸佛智慧光明普見法門」。德雲既不下山，因什麼卻在別峯相見？若道他下山，教中道：「德雲比丘從來不曾下山，常在妙峯孤頂。」到這裏，德雲與善財，的的在那裏。自後李長者打葛藤，打得好，道：「妙峯孤頂是一味平等法門，一一皆真，一一皆全，向無得無失、無是無非處獨露，所以善財不見。」²⁷

從以上引文中可以看出，克勤引用了《華嚴經·入法界品》的一節及唐代李通玄的解釋。若從《華嚴經》文本來說，並沒有「德雲比丘不下山」之句，而德雲比丘所說之「一念三世一切諸佛智慧光明普見法門」在三種漢譯《華嚴經》文本中都沒有此種說法，該法門的正確說法，在「六十華嚴」中為「普門光明觀察正念諸佛三昧」；在「八十華嚴」中為「憶念一切諸佛智慧光明普見法門」；在「四十華嚴」中為「憶念一切諸佛平等境界無礙智慧普見法門」。還有，李通玄對此的解釋是注重於對於空性智慧的開顯，然而，克勤對其的引用闡釋在李的著作中是沒有的。

再從克勤評唱的文本自身來看，「妙峰孤頂」指的是人人本具的本妙覺心，即「本地風光」「本來面目」，用克勤自己的話來說就是「胸中不曾留毫髮許，蕩然如太虛空，悠久長養純熟，此即是本地風光本來面目也，到此亙古亙今之地。」²⁸既然德雲比丘安住於自心自性之中、安住在空性之中，哪里還有什麼上山和下山之分別呢？因為「妙峰孤頂是一味平等法門」，不立一絲毫、不著一絲毫。因這本妙

²⁵ 魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁 35。

²⁶ 以上五點的分類，參考了魏道儒《中國華嚴宗通史》。

²⁷（宋）圓悟克勤著：《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷第三，《大正藏》冊 48。

²⁸（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十五，《大正藏》冊 47。

覺心恒常發露、處處顯用、光明恒照，所以德雲比丘不下山卻與善財說法門、善財不見卻見了德雲比丘，不說而說、不見而見，說而不說、見而不見，這不正是禪門之風嗎？如語錄中所載：「處處真無回互，塵塵爾有鑒覺。萬象以不見而見，萬法以不聞而聞。不見見，其見逼塞虛空；不聞聞，其聞包含萬有。離卻見不見、聞不聞，別有一段奇特事，要須是箇大解脫機、大解脫用，然後方能曆落起處全真。」²⁹處處、塵塵皆是本妙覺心之發用，此種發用遍十方世界。當然，最後依然要強調的是不可執於見不見、聞不聞，時刻提撕檢點自家寶藏，不可有一絲執著。這樣的解釋恐怕早已離卻了《華嚴經》本身而打上瞭解說者自身的烙印。

由此可以看出，克勤對於《華嚴經》之引用詮釋已經相當的主觀化，是以《華嚴經》之思想創發性地表達、闡釋自己的禪思想。他所闡述的華嚴經學早已是經過了禪化了的，而並非單純地疏注、講說華嚴。這亦和其早期的經歷有關，他出家早期已經在成都隨僧人文照、敏行學習過大乘經論，因大病機緣而了悟到經論研讀與生死解脫了無相涉，故而入禪門做參禪的實踐修行。後於五祖處開悟，亦不放棄經論講說，只不過其有了講說之靈魂、主旨，即禪門明心見性、見性成佛、觸處現成、體用不二、圓融無礙的自由自在活潑生動的禪風特色。也正因為此，才使得其對《華嚴經》的相關解說、引用具有了禪化特徵，這是與其個人特殊生命經歷分不開的。

關於《華嚴經》，他亦常常引用「香水海」、「無邊香水海」、「浮幢王香水海」、「不可說不可說香水海」、「浮幢王寶剎」、「浮幢王華藏世界」等等，他對這些《華嚴經》中的世界又是怎麼看的呢？對於華嚴世界的論說在其語錄中分布十分廣泛，《圓悟佛果禪師語錄》卷二載：

又如華嚴法界無邊香水海、不可說浮幢王剎，盡向這裏一時開現，即此現成，即此受用。不以眼見、不以耳聞、不以口談、不以心知。還證得麼？若也證得，不必覺城東際初見文殊，樓閣門開方參慈氏。敢問大眾，且道：「即今是什麼人境界？」舉拂子雲：「盧舍本身全體現，當機直下沒纖毫。」

又載：

到洛浦上堂云：「萬木縈紆一逕遙，耽耽古屋枕山腰。今朝喜到深深處，幾度飛書辱見招。爍爍山桃似火，絲絲溪柳拖金。日暖風和，鶯吟燕語。所以不離普光殿、不出菩提場，遍遊華藏海無邊剎境，左穿右穴、重重無盡、一一交羅。且作麼生是洛浦深深處？覲面若無宗正眼，回頭只見翠山巖。」

²⁹（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第五，《大正藏》冊 47。

從材料中可以看到，「華嚴法界無邊香水海」即是指《華嚴經》中所描繪的毗盧遮那如來所居住、教化的「華藏世界」或「華藏莊嚴世界海」。而「盧舍本身」即《華嚴經》中諸佛菩薩之本體、合法身報身化身為一的「毗盧遮那佛」。這兩處的解釋基本上是合於《華嚴經》本義的。但這不是他的歸結處，其真正的目的在於借此而闡發自己的思想。在這則引文中，「這裏」、「即此」、「即今」等並不是簡單的表達時間、空間的狀語，而是指向「心佛及眾生，是三無差別」的「本妙覺心」，是禪者明心見性後的那個本體，也就是克勤所說的「本來面目」「本地風光」。「盧舍本身全體現，當機直下沒纖毫」即是虛妄情識頓斷、當下頓悟其本來具有之本心。而明體與發用又是一體的，並非兩截，體用一如，所以才有「即此現成，即此受用」，一切都是本心的妙用，「盡大地是般若光」。在這裏，克勤將「華嚴法界無邊香水海」、「毗盧遮那大法性海」看作是禪者當下的悟境，所謂的「毗盧遮那」即本妙覺心、禪者自身，毗盧遮那所居之華藏世界即是禪悟之境。另一種對於悟境的描述，更具有克勤自身的禪法特色，即將日常生活世界描繪於禪者悟境之中，使兩者有機地結合起來。如他在上則材料中所描繪的：古樹參天而茂密，古屋依山腰而枕，行人於此中愜意無比，以致忘記世俗之事；山桃似火、絲柳如金，日暖風和、鶯吟燕語，一派祥和氣象。這就是日常生活世界，在這樣的世界中，所有的一切都是本來如此、自然而然、生機勃勃。另一方面，在描述了自然的日常生活世界之後，克勤接著說這所有的一切「不離普光殿、不出菩提場，遍遊華藏海無邊剎境，左穿右穴、重重無盡、一一交羅。」生活的世界不離華藏世界的悟境，華藏世界的悟境也不離日常生活世界，華藏海中重重無盡交融、生活世界中亦是處處透漏真機。這樣的生活不離悟境、悟境不離生活，本是一體無二的境界就是圓悟克勤的禪思想特徵。他借用了《華嚴經》的華藏世界觀，又將這種圓融的世界觀收攝到人人本具之覺心上，並將它由彼岸世界拉回到現實的日常生活世界，使解脫不離世間，日常生活世界不再是禪者所拋棄的對象，而是處處皆真的悟境、禪悟的世界。

從以上的考察來看，圓悟克勤對於《華嚴經》的詮釋充滿了禪化特色，可以說是對《華嚴經》進行了標明其顯著個性特徵的創造性的發揮，當然這種發揮是完全站在禪者的立場進行的，這又是和他早期生命歷程的特殊性分不開的。另一方面，《華嚴經》自身所具有的圓融性特徵使得其能夠成為圓悟克勤發揮自己禪思想的經典依據，從本部分開始時對於《華嚴經》主要內容的簡單介紹中可以看出，「華藏世界」、「一多關係」、「法界與世間」等，這些具有圓融性的理論觀點，使其自身成為了克勤創發自己思想的重要資源。那麼，《華嚴經》與圓悟克勤禪法的交涉也就集中於圓融性這一點上了。

（二）、與華嚴教學的交涉

上面的部分主要討論了克勤禪與《華嚴經》之間的交涉；不可否認的是，在他的華嚴思想中，亦有華嚴教學的影響。所謂的華嚴教學就是華嚴宗的學說，它以《華嚴經》為主要思想依據，並「吸收了《楞伽經》、《維摩詰經》、《大乘起信論》等經論的思想，甚至在一定程度上還受到中國傳統思想的影響。」³⁰華嚴宗將《華嚴經》作為最為究竟的經典，它本宗的宗旨即奠基於此經典之上，「華嚴宗的宗旨根基於以法界緣起來詮釋《華嚴經》，並用『四法界』、『十玄緣起』、『六相圓融』等法門，來闡明圓融法界無盡緣起的内容。」³¹而對於華嚴宗「四法界」的闡述，最為完備的應該是華嚴宗五祖圭峰宗密，他在《注華嚴法界觀門》中明確闡述了「四法界」理論：「四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界。事法界，界是分義，一一差別，有分歧故。理法界，界是性義，同一性故。理事無礙法界，具性、分義，性、分無礙故。事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故。」「四法界」中的第一個就是「事法界」，指世間有不同形質、種類的事物。第二個是「理法界」，理是一切的本體，宗密解釋為「原其實體，但是本心。今以簡非虛妄念慮，故雲『真』。簡非形礙色相，故雲『空』。」理是真空，既非虛妄之念慮，又是緣起性空、無有自性的。第三是「理事無礙法界」，宗密的解釋是「以理鎔事，事與理而融合也。」理遍在於一切事中，相容無礙；事中函理，事雖有「分義」之區別，但種種事所函之理卻是同一的、完全的。第四是「事事無礙法界」，宗密的解釋是「由上一事含於理故，餘一切事與所合理體不異故，隨所合理皆於一事中現也。」有分之事之所以重重無盡，是因為同攝一理的原因。一事所含之理，與其他一切事所含之理本是同一的，所以，它們都隨此一理而顯現在此一事中，這就是「一一如性融通」。由宗密之引文材料中可以看出，四法界是本於「一真法界」或一「心」的，因「心融萬有」才有四法界，所以此本心理體是絕對、遍在的；有了它才使法界無盡緣起成為可能。

「四法界」說是華嚴教學的重要一環，也是華嚴宗的特色所在。圓悟克勤亦在不同的時間和地方談論過華嚴四法界說，那麼，他的基本見解是怎樣的呢？在《碧岩錄》第八十九則「君不見，網珠垂範影重重」的評唱中，克勤詳細介紹了華嚴教學的四法界說：

君不見，網珠垂範影重重。雪竇引帝網明珠，以用垂範，手眼且道落在什麼處？華嚴宗中，立四法界：一、理法界，明一味平等故；二、事法界，明全理成事故；三、理事無礙法界，明理事相融、大小無礙故；四、事事無礙法界，明一事遍入一切事、一切事遍攝一切事，同時交參無礙故。所以道：一塵纔舉，大地全收。一一塵含無邊法界，一塵既爾諸塵亦然。網

³⁰ 楊維中，《中國佛學》，頁 225。

³¹ 楊維中，《中國佛學》，頁 225。

珠者，乃天帝釋善法堂前，以摩尼珠為網。凡一珠中映現百千珠，而百千珠俱現一珠中。交映重重，主伴無盡。此用明事事無礙法界也。昔賢首國師，立為鏡燈喻。圓列十鏡，中設一燈。若看東鏡，則九鏡鏡燈層然齊現；若看南鏡，則鏡鏡如然。所以世尊初成正覺，不離菩提道場，而遍升忉利諸天，乃至於一切處，七處九會說華嚴經。雪竇以帝網珠，垂示事事無礙法界。然六相義甚明白，即總即別、即同即異、即成即壞，舉一相則六相俱該。但為眾生日用而不知，雪竇拈帝網明珠垂範，況此大悲話，直是如此。爾若善能向此珠網中，明得拄杖子，神通妙用，出入無礙，方可見得手眼。³²

從這則材料中可知，克勤於華嚴教學中來源自法藏、宗密的四法界說、六相說以及帝網珠、鏡燈譬喻有甚深得了解，³³所以才能運用自如。如前面所論，克勤對《華嚴經》之詮釋頗多自己禪化性、主觀性的特色，那麼，他對於華嚴教學的理解是否也有其基於禪者立場所進行的創解呢？

以此處所論的四法界說來看，排在第一的是「理法界」，而宗密是將四法界中的「事法界」作為第一的，克勤解「理法界」為「一味平等」；宗密解為「同一性故」。第二是「事法界」，而宗密將「理法界」排第二，克勤解「事法界」為「全理成事」；宗密解為「一一差別，有分歧故」。第三是「理事無礙法界」，與宗密的第三相同，克勤解「理事無礙法界」為「事理圓融，大小無礙」；宗密則解為「具性、分義，性、分無礙故」。第四是「事事無礙法界」，與宗密的第四相同，克勤解「事事無礙法界」為「明一事遍入一切事、一切事遍攝一切事，同時交參無礙故」；宗密則解為「一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故」。由比較中可以看出，克勤將位於第一和第二的「事法界」「理法界」進行了位置上的調整，以原來的第二「理法界」作為第一，原來的第一的「事法界」作為第二；第三和第四則是相同的。從兩者對四法界的解釋上來看，對於「理法界」和「理事無礙法界」的解釋基本上是相同的；而對於「事法界」，克勤以為事以理成，理是事的根據，著重於從普遍性上說；而宗密則注重事的特殊和差別義。對於「事事無礙法界」，克勤突出事與事之間的無礙圓融，一即一切，一切即一；而宗密更為注重殊別之事得以圓融之理，他看重的是理或一真法界。由此可以看出，他們兩者的主要不同即在於對「事法界」和「事事無礙法界」的不同詮釋上，圓悟克勤更傾向於從一事一物上悟入全體之「理」，而在事事圓融上消解「理」的存在，以圖事事更圓融無礙；宗密於一事一物上更注重於殊別、類別義，而在事事圓融上，則突出事

³² （宋）圓悟克勤著：《佛果圓悟禪師碧岩錄》卷第九，《大正藏》冊 48。

³³ 華嚴宗歷史上，法藏最先論及六相說、帝網珠和鏡燈譬喻；宗密則明確地論述了四法界說和十鏡一燈的譬喻。

事何以圓融之「理」。這樣的的不同理解，更說明瞭圓悟克勤在與華嚴教學進行交涉過程中所進行的取捨，而取捨的標準依然是禪者的獨特立場。克勤主張如果要想明心見性，找到自己的本來面目，就應該從一事一物中當下悟入心性本源，正如他所說「若是靈利底人，聊聞舉著，便知落處，更不紛紜。」³⁴在一言一行一舉一動之中，直下悟入；悟入之後即可於世出世間圓融無礙、任性自由，所謂「盡十方世界，若長若短、若縱若橫，以至香水海不可說不可說無邊剎海，盡在個一秋毫。有時現無邊身，東湧西沒、南湧北沒、中湧邊沒，作無量無邊神通變化，也只不出此一秋毫。」³⁵這也就是克勤「事事無礙法界」所最終指向的，在這樣的禪悟境界中，理事俱忘，不執著於一絲毫。值得一提的是，這也和圓悟克勤自身生命體驗的特殊歷程有關。他因聞雞鳴之聲而於五祖法演處開悟，自覺生死已無掛礙、牽絆，這樣的獨特歷程使其對於華嚴教學「事法界」「事事無礙法界」的理解完全加入了自己這種參禪悟道的心理歷程，使得這種圓融學說成為其表達禪者思想境界和藉以開悟的工具。如木村清孝所言：「克勤承接當時的一般傾向，以四法界為基本來把握華嚴教學，並主張其通於禪之世界。此事可看作是他將華嚴教學當作禪之實踐，邁向禪之悟境的工具，而加以重視。」³⁶而華嚴教學中的四法界說，雖也講事事圓融，但更突出的是何以圓融之「理」或一真法界，強調的是「理」或心的遍在性、絕對性，而這恰恰是作為一個尋求個體自由和解脫的禪師所不應允的，因普遍的遍在，往往有無視生命主體的可能性。

關於克勤與華嚴「四法界」說的材料還有兩則，亦可看出他與華嚴教學之間的界限與取捨中的不同。第一則為克勤禪師於宋徽宗政和年間（1111—1118）出峽，南遊至荊州張商英處，同其談華嚴旨要。宋僧普濟所集《五燈會元》卷第十九：

復出峽南遊，時張無盡寓荊南，以道學自居，少見推許。師艤舟謁之，劇談華嚴旨要。曰：「華嚴現量境界，理事全真，初無假法。所以即一而萬，了萬為一；一復一，萬復萬，浩然莫窮。心佛眾生，三無差別。卷舒自在，無礙圓融。」此雖極則，終是無風市市之波。公於是不覺促榻，師遂問曰：「到此與祖師西來意，為同為別？」公曰：「同矣。」師曰：「且得沒交涉。」公色為之慍。師曰：「不見雲門道：『山河大地無絲毫過患，猶是轉句；直得不見一色，始是半提；更須知有向上全提時節。』彼德山、臨濟，豈非全提乎？」公乃首肯。翌日復舉事法界、理法界，至理事無礙法界。師又問：「此可說禪乎？」公曰：「正好說禪也。」師笑曰：「不然，正是法界量裏在，蓋法界量未減；若到事事無礙法界，法界量減，始好說禪。如何是佛？幹

³⁴ （宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十一，《大正藏》冊 47。

³⁵ 同上書，卷第十。

³⁶ 木村清孝，《中國華嚴思想史》，頁 240。

屎橛；如何是佛？麻三斤。是故真淨偈曰：『事事無礙，如意自在。手把豬頭，口誦淨戒。趁出娼坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋』。」公曰：「美哉之論！豈易得聞乎？」³⁷

此則材料所記的是克勤與張商英討論華嚴旨要之事。他們有兩次討論，第一次論及華嚴理事全真的無礙圓融境界。先是張商英闡述了華嚴現量境界的無礙圓融，克勤則認為此境界雖為「極則」，但終究是「無風市市之波」。也就是說，華嚴現量境界雖極盡圓融，但有將「理」與「事」打作兩截之嫌，故難免「無風市市之波」的譏諷；風與波，本是相待而不相離的，無風即無波，無波即無風，譬喻「理事相融，小大無礙」的緣起世間。而華嚴宗「四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界」的主張，卻明顯帶有一種唯此一真心的本體論色彩。在遭到克勤批判之後，克勤接著問此種華嚴境界與祖師西來意是同還是異？當張商英答以「同」時，被圓悟克勤斷然否定，認為兩者毫無關聯，「且得沒交涉。」其實，若張商英明白剛才圓悟克勤的批判之後，就會明白此一問題的正確答案了。圓悟克勤接著提出的這個問題，是將他對華嚴現量境界的批判進一步的深入了。所謂「祖師西來意」是禪宗一直標榜的「教外別傳」之意，可以說是禪宗之根本宗旨；華嚴教學亦強調無盡圓融，並將其作為核心思想而代有解說，但這種思想與禪宗根本宗旨相比是聊不相關的、殊別大於相同。於此也體現出克勤的思想中華嚴與禪還是有很深的分界存在的，雖然其對華嚴教學的理解頗為深刻，並信手拈來靈活運用。克勤的理由何在呢？他在接著這個「且得沒交涉」，引用雲門禪師之言提出了自己的觀點：「轉句」和「半提」均不成，應須知還有「向上全提時節」。從引文材料中來看，所謂的「轉句」應是「事法界」，山河大地等種種殊別之事物；「半提」即是一切事物之空性之理，可相當於華嚴教學之「理法界」。這兩者雖沒什麼不對，但終究不是禪宗向上全提、當下契入之宗風，如上面所說，有落入兩截之嫌。他提出了禪宗的「向上全提」，是究竟圓融的、無絲毫蹤跡的。德山棒、臨濟喝即是全提時節，一棒一喝，由此自明本心、自見本性，全體現成、觸處皆是。

第二次論及了華嚴教學的「四法界」說。克勤以為，事法界、理法界和理事無礙法界不能夠用來「說禪」；只有到了「事事無礙法界」，才可以「說禪」。原因何在呢？他認為，前三者「正是法界量裏在，蓋法界量未滅」，前三者依然存在一個真理的世界，而事事無礙法界則沒有一個超越的真理世界存在。這裏，他將前三種法界和事事無礙法界畫了明確的界限，事事無礙法界雖被應允，但依然不是

³⁷ 明《續傳燈錄》卷第二十五、明《五燈嚴統》卷第十九、明《居士分燈錄》卷下、清《五燈全書》卷第四十二、清《錦江禪燈》卷第五、清《南嶽單傳記》卷下均記載了圓悟克勤與居士張商英談論華嚴旨要之事。

禪者所真正證悟的禪境，而只能是用來「說」明禪者之悟境的工具和手段。在這裏可以看出，克勤處處以禪解華嚴、以華嚴來服務於禪，尤其是對於四法界的解說。

第二則材料是克勤對僧人關於什麼是「四法界」問題的回答以及自己就此所進行的總結。《圓悟佛果禪師語錄》卷第十中記載了僧人分別向圓悟克勤提出了「如何是理法界」、「如何是事法界」、「如何是理事無礙法界」與「如何是事事無礙法界」等四個問題，克勤以禪者的方式分別給予了回答。如果說前面對於四法界的論說還帶有一些華嚴教學的色彩的話，那麼此處的回答卻是十足的禪門特色。且看他的回答：

問：如何是理法界？

答：不動一絲毫。

問：如何是事法界？

答：縱橫十字。

問：如何是理事無礙法界？

答：銅頭鐵額，鐵額銅頭。

問：如何是事事無礙法界？

答：重重無有盡，處處現真身。

對於第一個問題，他認為真理的世界是湛然常寂的；對於第二個問題，他認為充滿差別的日常世界是活潑自由的；對於第三個問題，他認為是純粹名相的思辨，以觀念的方式來把握理與事之間的辯證關係。但是，銅頭、鐵額這樣的確定性與明辨性又怎麼會與生命之活潑自由的旨趣相關涉呢？對於第四個問題，他認為真實的充滿殊別的現實世界是和主體之本心、生命之本源相聯系的，無盡的緣起世間觸處皆能透露出主體之本來面目。到這裏，似乎克勤更傾向於、更應允華嚴教學的事事無礙法界。然而，他接著上面的回答又進行了自己的總結：

若說理法界、事法界、事理無礙法界、事事無礙法界，正是沒交涉。直饒棒頭取證、喝下承當，向空劫那畔識破根塵，威音已前洞然明白，尚未免在窠窟裏。只如出窠窟一句作麼生道？千峰勢到嶽邊止，萬派聲歸海上消。

38

可以看出，他在此處將四法界全然否定，換之以禪門獨有的機鋒棒喝之方式。在以明心見性、自證本來為宗旨的禪宗立場上來看，四法界的論說都是概念性的，

³⁸（宋）虎丘紹隆編：《圓悟佛果禪師語錄》卷第十，《大正藏》冊 47。

是以言說的方式表達的觀念的世界，與禪宗所追尋的生機、活潑、自在的真實世界毫不相關，所以被克勤判為無價值的東西而予以否認。即便是換之以禪宗的那種獨特方式，也須要警惕主體自身陷入「窠窟」裏，否則就無法達到「處處常光現前，一一壁立千仞」的觸處現成、圓融自在的禪悟之境了，亦即是說主體對所處之生活世界的體悟依然是有所缺欠的，亦說明其對自身的內省體悟是不足的。當然，從這裏可以看出，克勤的思想是禪的思想。

三、結語

由以上之論述，我們可以知道圓悟克勤作為兩宋之際的著名禪師，其思想之特色是和其獨特之生命歷程分不開的。他早年出家，遊成都研習大乘經論，可以知道的有《華嚴經》《般若經》《圓覺經》《楞嚴經》以及《大乘起信論》等經論；另外從其語錄著作中可以看到他對佛教其他宗派如華嚴宗、唯識宗等宗派學說亦有了解。於此可見他對於當時教下之經典、學說頗能領會契入，為其以後融攝教下與宗門打下基礎。他第一次生病幾近死亡的獨特體驗，使其轉變了自己的為學之路，放棄經論之研習，開始追尋諸佛涅槃之正道，以解決於人生來說重要而迫切的生死問題。於是離開四川，遍歷叢林、拜謁耆宿，尋求生命解脫之道。他在參訪過程中，領略了臨濟、曹洞、沩仰、雲門和法眼等五宗之家風，於此頗能有所契入。這樣的經歷也為其以後融攝禪門五家七宗奠定了基礎。當其第二次大病將死之際，反省禪門參訪以來所獲極微，且自己意氣極盛，於生死問題之解決絲毫沒有任何幫助。於是重返五祖法演處，因聽雞鳴而開悟，明自本心、見自本性。繼而開始了遊化四方的人生歷程。

克勤禪思想的展開亦是在四方弘化的過程中進行的，因其有教下經論學習的經歷，所以在其禪法中亦多有引用、論述，於中最為常引用的是華嚴思想。在某種意義上說，圓悟克勤之思想是在其禪與華嚴思想相交涉的情況下開展的。所謂「華嚴思想」，有兩部分，一為《華嚴經》本身的思想；一為以《華嚴經》為主要學說來源而建立的華嚴宗，即華嚴教學。這兩者都於圓悟克勤的禪思想有所交涉。首先，對於《華嚴經》，克勤之引用詮釋已經相當的主觀化，是以《華嚴經》之思想創發性地表達、闡釋自己的禪思想。他所闡述的華嚴經學早已是經過了禪化了的，而並非單純地疏注、講說華嚴。其次，對於華嚴教學，主要集中於他對「四法界」說的詮釋上。他以禪者的立場對四法界進行了批判性地吸取，以他獨特的生命歷程，使其對於華嚴教學「事法界」「事事無礙法界」的理解完全加入了自己這種參禪悟道的心理歷程，使得這種圓融學說成為其表達禪者思想境界和藉以開悟的工具。他雖然贊同華嚴事事無礙法界，而認為其他三者有將「理」與「事」打作兩截的可能，但依然認為這種思想不及禪宗「向上全提」、圓融無礙、無絲毫

蹤跡的宗風旨趣。以至於他站在以明心見性、自證本來為宗旨的禪宗立場上，認為四法界的論說都是概念性的，是以言說的方式表達的觀念的世界，與禪宗所追尋的生機、活潑、自在的真實世界毫不相關，而將四法界判為無價值的東西並予以否認。因此，圓悟克勤的思想雖然在與華嚴思想的交涉過程中，染上了很濃厚的華嚴思想色彩，但從其本質上來說，依然是禪者的思想、禪宗的思想。

參考文獻

一、原典文獻

- 《佛果圓悟禪師碧岩錄》。《大正藏》冊 48。
《圓悟佛果禪師語錄》。《大正藏》冊 47。
《嘉泰普燈錄》。《卍新續藏》冊 79。
《五燈會元》。《卍新續藏》冊 80。
《僧寶正續傳》。《卍新續藏》冊 79。
《聯燈會要》。《卍新續藏》冊 79。
《佛祖歷代通載》。《大正藏》冊 49。
《佛祖綱目》。《卍新續藏》冊 85。
《禪燈世譜》。《卍新續藏》冊 86。
《補續高僧傳》。《卍新續藏》冊 77。
《續傳燈錄》。《大正藏》冊 51。
《五燈嚴統》。《卍新續藏》冊 81。
《居士分燈錄》。《卍新續藏》冊 86。
《雲山燕居申禪師語錄》。《嘉興藏》冊 41。
《五燈全書》。《卍新續藏》冊 82。
《錦江禪燈》。《卍新續藏》冊 85。
《南嶽單傳記》。《卍新續藏》冊 86。

二、中日文專書

- 賴永海（2010）。《中國佛性論》。南京：江蘇人民出版社。
楊維中（2009）。《中國佛學》。南京：南京大學出版社。
木村清孝（2011）。《中國華嚴思想史》。李惠英譯。臺北：東大圖書股份有限公司。
楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
魏道儒（1998）。《中國華嚴宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
閔孟祥（2013）。《宋代佛教史》。北京：人民出版社。