

華嚴專宗學院研究所第九屆畢業論文

南宗禪流派之禪法與華嚴思想的關係

指導教授：蔡伯郎教授

研究生：釋常雋

中華民國九十三年六月

南宗禪流派之禪法與華嚴思想的關係

釋常雋

華嚴專宗學院研究所第九屆

第一章 導論

一、研究動機與問題

佛學佛法趣向解脫道，是每一位修行者的目標，而佛法無邊，說有八萬四千法門，皆是以應無量眾生根機而設，因此翻經大德及為了方便教學的祖師們，就著手為佛的一代教說分門別類，用以幫助不同根機的修學者容易入門。而將佛法分判為小始終頓圓這五教的名目是到唐朝法藏大師才確定的，雖然法藏的弟子慧苑不認同此五教而另立四教說，但是經過澄觀的駁斥之後繼續延用此說。法藏對於頓教之判釋是依《維摩經》說離言絕相，一念不生即是佛，但是到了澄觀與宗密則對頓教的內容細分成種種頓，且多論述，其中兩人雖同為華嚴宗祖師，但思想背景不同，觀點亦不盡相同。

將《華嚴經》判為圓教是大部分古德的看法，而且是佛始成正覺自內證法之所流露，是一時頓顯，所以亦判屬頓教，因此說《華嚴經》為圓頓教。可是法藏判的圓教中亦分同圓與別圓，又在同教中立分諸乘說隨機差別，以明三一和合成同教義，以及融本末說諸乘法門皆由根本一乘所開展，本同一法界；別教中說分相門是藉由三乘與一乘之對比而顯出一乘之甚深義理，而該攝門是說一乘之外無別乘，也就是一乘已含攝三乘於其中了，以上乃是法藏《五教章》判釋的基本立場。總之，經由教判可概略地掌握佛法之輪廓。不過本論文並非要探討教判的問題，而是透過教判之方向來探討頓教之禪法與圓頓教華嚴思想的關係。

中國禪宗之發展傳至弘忍後，分裂為南北二宗，北宗以神秀為代表，主張漸悟；南宗則以慧能為起始，主張頓悟。然而，北宗所主張的漸悟禪不久隨即沒落，南宗禪在中唐以後卻成為中國禪宗的主流，並發展為五家七宗。為什麼頓悟禪能在中國取代漸悟禪而廣為流行？此是本文想要探究的第一個問題。

另外，在禪宗諸派別中，有的宗派雖活躍一時，但不久旋即衰微，其原因為何？與其所依經典之教法有無關係？譬如法眼宗偏重華嚴，至延壽之後即宗派不繼，原因為何？其與華嚴教法有直接關係嗎？又其他宗派有無華嚴的思想，其較之於法眼宗而能綿延不墜的原因為何？這是本文所要探討的第二個問題。

再者，禪所彰明的是心地法門，其所展現的禪法與華嚴禪之關係如何呢？這將是本文所要探究的第三個問題。

二、研究範圍與方法

當佛法初傳至中國時，來到中土教化的禪僧多以神通度眾，禪經的翻譯也大都拘於小乘的禪法，直到達摩東來開宗弘傳禪法，禪宗漸次融合了中國文化逐步地展開來，到了惠能之後禪宗在中國更加興盛，發展成五家七宗，皆各具方便度生之特色，形成各具一格的宗風。可以說禪宗在唐朝時代開出很燦爛的花朵並繼續影響後代，而至宋代更是成就了相當輝煌的成績。

一般人對禪宗的認識，大概就是從世尊靈山會上拈花，迦葉微笑，這種「以心傳心，不立文字，教外別傳」的方式開始的，可是經常有人會誤以為禪宗既不立文字，為何會有特別多的文獻留下來？其實不立並不是不用，而是超出文字相的束縛，如指月之指非月亮，但必須透過指而見月，這樣的說明在禪宗眾多祖師的言行錄中俯拾可得。本文擬就為山靈祐、仰山慧寂之為仰宗，臨濟義玄之臨濟宗，洞山良价、曹山本寂之曹洞宗，雲門文偃之雲門宗，法眼文益之法眼宗所發展留下來的《語錄》、《傳記》、《示眾法語》等基本文獻，來探討他們的禪法與華嚴思想交涉的部份。在這五宗裏面，為仰與臨濟二宗是南嶽懷讓傳洪州馬祖、百丈懷海下之開展，至宋代出於臨濟法嗣石霜之黃龍與楊岐二派，一併在此論述；另外青原行思一系由其門下石頭希遷漸開展為曹洞、雲門、法眼三宗，法眼宗是在五代繼起的，也是五家中最後成立的宗派。

這些宗派的祖師皆出於六祖惠能之源流，但各有接人之方便，因此，讓人以為每一家的禪是不同的，而產生法有高下之分別，以及對經教之菲薄。在此除了想探究各家禪法、思想之外，還有他們共同的基因。這不僅是從諸佛、諸祖乃至一切眾生都具有的共同性質，也是眾生成就佛道的素質。所以探討此五家或可釐清些許主張禪教二分的說法，並指出不二的佛性。

在華嚴宗方面，以澄觀（738~839）與宗密（780~841）皆受過禪法之薰習並重視禪法之實踐工夫，在他們的著作中亦對禪法提出其見地與評述，因此，在關涉華嚴思想中禪學的部份，將採澄觀之《華嚴經隨疏演義鈔》、《法界玄鏡》、《答皇太子問心要》，以及宗密的《註華嚴法界觀門》、《禪源諸詮集都序》、《圓覺經略疏》、《行願品疏鈔》、《禪門師資承襲圖》等為主，以探討華嚴之禪學思想。

本論文擬順思想史的研究進路，依南宗禪師創宗先後的次第，論述各宗之思想及其與華嚴思想之交涉，進而其後來發展興衰之關聯。

三、前人研究成果概述

研究「禪」的文章向來是很熱絡的，而且多半集中在對惠能思想的探討。不過從近幾年的一些專書及論文可以發現，愈來愈多學者對於其後所發展出的宗派之禪法與思想投以關注。但是，其中多以介紹的方式呈現其內容，或者將其分類，這樣的白描法當然是有助於思想史上的理解，但在深入的義理以及彼此思想之交涉與關係上卻有所不足。

對於華嚴方面的研究，大致上則是扣緊在宗密的禪教合一與三教會通的問題，其次則是法藏的判教與心識觀，以及澄觀著述的探討。而對於華嚴宗與禪宗交互影響的部份，以及其對後來中國佛教發展的影響則較少著墨。

現今有關於禪與華嚴思想之研究，大多是單就某一主題進行的，譬如黃連忠的《宗密的禪學思想》一書乃側著重於論述宗密的禪教一致思想之建構與判教之依據，從其文中可清楚了解到宗密學說的脈絡，但有關宗密的禪學思想卻尚未能完整表現出來。相對地在鄧克銘著《華嚴思想之心與法界》第六章〈宗密之靈知真心〉中對此則有比較深入的討論，此書深入探討華嚴諸祖對心與法界的看法與界定，對澄觀與宗密的禪法亦多所論究，甚值得參考。另外以論述宗密思想為主的論書還有冉雲華所著《宗密》，其書中論及宗密批評禪宗各教派及其主要思想與修行實踐等，但多為要略性地論述，而不能專一地呈現其特點，不過可資參考的地方還是很多。

另外，關於法藏思想方面有方立天著《法藏》，其中次第論述法藏的生平乃至創宗學說。第四、五、六章之〈法界緣起論〉，乃從三性同異、因門六義、六相圓融、十玄無礙與心造萬法等論述法藏之思想，而在第八章則是探討其法界觀、唯識觀與還源觀之認識論。作者並指出法藏特別提倡圓教思想，而此思想乃源於《華嚴經·入法界品》。又說法藏學說的直接來源是繼承地論學系的思想，判教思想則是吸取天台宗與唯識宗，於此法藏是將其熔冶於一爐的，且將《華嚴經》確立為最高的地位。此書論及的範圍廣泛，都是值得參閱的好材料。

澄觀以撰述註釋八十華嚴之疏鈔聞名，有關其禪思想方面的重要論作有日人吉津宜英的〈澄觀的禪宗觀〉。是以《行願品疏》中說「修證淺深」來討論所悟的內容、悟入的方法及種種悟相，對了解澄觀的禪宗觀亦有相當的幫助。

研究「禪」的論文相當的多，但是在論文及其與華嚴思想關係則很少，即便提及大多也只是略述性質。以禪與華嚴為主題論作中，目前較詳細的一篇是開濟討論宋朝大慧宗杲的《華嚴禪》，他把禪師對華嚴思想的深入與弘揚要點表現出來了，但對華嚴的義理論述卻相對地略顯不足。而鄧克銘《法眼文益禪師之研究》一書，部分討論到文益的六相圓融，其餘並未論及，稍見可惜。另外楊惠南著《禪史與禪思》是從思想史進路論述達摩以下禪宗各家之特色，然有關禪與華嚴思想

之交涉方面，僅見於大慧宗杲的部份，其探討範圍未出開濟一書，其餘諸家則未見有關禪與華嚴相涉之研究。

針對華嚴與禪之探討的論作，首推高峰了州之《華嚴と禪との通路》，此書分為二部，在此書中分從兩方面來探究華嚴思想與禪的交涉。在華嚴方面詳述了澄觀的禪思想、宗密的教禪一致論、李通玄的思想與禪乃至長水子璿的華嚴禪；在禪宗方面，則從初祖達摩一直到五家七宗，皆列出其華嚴思想並站在華嚴的立場加以述說。不過論每一家之禪法皆泛泛不深入，唯對曹洞宗多所論說。又吉津宜英著《華嚴禪の思想史的研究》是距離前者將近三十年後的作品，他的論點集中於澄觀、宗密的成佛論，並分別論述他們的華嚴禪。

在論文方面，楊曾文的〈唐代宗密及其禪教會通論〉¹是以歷史的方法來說明宗密的禪教會通，他根據多位學者對宗密的研究而提出宗密本身的傳承問題加以批駁，並根據文獻正之，其餘皆就宗密的意思論說其觀點，並無個己之意見。與此類同的另一篇論作是黃國清〈宗密合會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉²，此文以「融會」、「融通」、「和會」、「會通」等詞語，在不同時間有不同的代表意義，來探究宗密禪教一致、三教會通的方法，進而以此掌握宗密的思想理路。作者認為一般學者在使用這些詞語時，經常將其混同。而事實上這些詞語的運用，宗密在《圓覺經大疏》及《圓覺經疏鈔》、《禪源諸詮集都序》、《原人論》等著作中已有差異的進路，如《原人論》是以立體式的層層會歸疏通，而《大疏》與《禪序》則是平面式的和會，進路雖不同，但是在義理上卻少相左，可以看出宗密思想及作學問之縝密。

另外，在研究文獻目錄的匯整上有鎌田茂雄《禪典籍內華嚴資料集成》，收集了五家七宗的許多文獻，但並未依宗派成立先後而集中列出，其中列出最多的是法眼宗之百卷《宗鏡錄》，幾乎每一卷都選錄出有關華嚴的部份，其他宗則零散的錄出。除此，如《妄盡還源觀》、《華嚴演義疏鈔》、《新華嚴經論》、《義海百門》、《禪源諸詮集都序》、《人天眼目》、《正法眼藏》、《碧巖集》等等禪典籍中，皆錄出有關華嚴思想的部份。還有張國一博士論文《曹溪唐禪「心性」義涵探究》，依基本文獻、次要文獻、補遺文獻清析地依序列表，可簡易地查到出處並對文獻做適當的取捨。以及魏道儒、杜繼文之《中國禪宗通史》也提供了不少歷史資料，皆是不錯的參考資料。

四、論文架構

本論文分為五章。第一章導論說明文本文之研究動機、範圍與方法，並簡介前人研究的成果。第二章概述南宗禪傳承與流佈。第三章探討澄觀與宗密的禪思

¹ 楊曾文〈唐代宗密及其禪教會通論〉《中華佛學學報》第十二期。

² 黃國清〈宗密合會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉《圓光佛學學報》第三期。

想。第四章論述南宗禪諸流派之禪法及與華嚴思想之交涉部份。第五章結論，討論華嚴宗澄觀與宗密，以及禪宗為仰乃至法眼諸宗派的流傳與對未來的影響，並總結本文之研究結果。

第二章 南宗禪的傳承與流佈

第一節 南宗禪傳承概況

當神秀（606~706）與惠能（638~713）在世時，已有南能北秀之稱，但是並未將其定為南頓北漸二宗。有南北二宗之分，是在六祖惠能圓寂二十年後，由神會（688~762）³於洛陽滑台大雲寺設無遮大會，為天下學道者定宗旨、辨是非而成的定局，從此以後惠能受五祖正傳為六祖即被普遍接受。也因為惠能住曹溪，所以曹溪禪法被稱為「南宗禪」。可說南宗宗旨的建立是神會。神會之荷澤宗法脈傳承並不興盛，其中之一弟子叫無名，傳華嚴宗清涼澄觀（738~739）；另一弟子智如傳南印，南印傳道圓，道圓傳華嚴宗的宗密（780~841）。宗密之後，再傳不久，荷澤宗也就默默無聞了。而後南宗禪的傳燈乃由南嶽懷讓與青原行思二系門下繼續發展，並使唐朝禪宗比前更為發達。禪宗發達的原因除了禪師們具有實證工夫之外，更重要的是禪師們各自向一方弘化，以此使得京城的官禪逐步走向大眾，變成民間化的民禪。這一風氣的代表是洪州宗馬祖道一與南嶽石頭希遷。如唐代宗於大曆十三年（778），「詔兩京律師詳定新舊律條，開列持犯，頒行天下。時禪化大行，江西主大寂馬祖也，湖南主石頭，憧憧湊二大士之門。」⁴如劉軻為希遷寫的碑銘形容說：「往來憧憧，不見二大士為無知矣。」⁵禪宗這種盛況儼然為當時佛教之主流！

馬祖道一（709~788）被稱為禪宗奇才，其容貌奇偉，漢州（今四川省）什邡縣人，俗姓馬，人尊稱馬祖。幼歲出家本邑羅漢寺，依資州（今四川資中縣北）唐和尚落髮，渝州（重慶以下至江淮，江蘇、安徽之間）圓律師授具足戒，於玄宗開元間至南嶽習禪，受到懷讓（677~744）示以磨磚不能成鏡，坐禪豈能成佛

³ 神會俗姓高，湖北襄陽人。童年從師學五經，繼而研究老、莊，都很有造詣。後來讀《後漢書》知道有佛教，由此傾心於佛法，遂至本府國昌寺從顯元出家。參閱《宋高僧傳》卷8，《大正》50，頁756C。神會受完具足戒後，去親近神秀，神秀受詔入京，即往參惠能。參閱印順《中國禪宗史》，台北：正聞出版，1998，頁281~317。關於記載神會傳記的種類很多，印順於本書即列出二類，第一類就有五種不同說法，依序是①敦煌本《壇經》、②《別傳》、③《師資承襲圖》、④《景德傳燈錄》、⑤宗寶本《壇經》；第二類即《宋高僧傳》，這比較少人注意。關於神會的年齡也有七十五歲（688~762）與九十三（668~760）之說，依印順推論是七十五歲較合理，不過也有很多學者是依九十三歲為準。

⁴ 六祖惠能曾謂懷讓曰：「向後佛法從汝邊去，馬駒踢殺天下人。」此即預知其法嗣馬祖道一之禪法遍布於天下。《景德傳燈錄》卷6，《大正》51，頁246a；《釋氏稽古略》卷3，《大正》49，頁829b。

⁵ 《宋高僧傳》卷9，《大正》50，頁764a；《景德傳燈錄》卷6，《大正》51，頁245c。

之善巧激發，並開示三昧法要，因而悟入，後侍師十年得到懷讓之心印。他最初於天寶二年（743）到佛跡嶺（今福建建陽縣），不久即移到江西臨川，再遷至南康的龔公山，所到之處皆攝眾教化，從而建立頗具規模自給自足的禪林，立志修行成就佛道的道場，即成為選佛場。⁶在這期間，於天寶十四年（755）國家發生安祿山叛亂，長安、洛陽既陷，玄宗倉皇逃到四川，因此軍費倍需，財政困窘之時，請出年高德重的神會主持度僧，收錢支援軍用，幫助郭子儀收復兩京。京城方面的寺院大受影響，但反而成為促進南方寺院發展原因，尤其禪院湧入大量的流民。其原因無非國家經濟的崩潰與不斷的戰亂，社會的不安定造成人心惶惶且四處流浪，因此有些人就到能夠自給自足的地方安定下來，一方面可解決民生，另方面又能解除苦悶的心情。基於此，道一禪師常用巧妙不同的方法接引學人，由此而增加了接觸百姓的機會。如石鞏慧藏禪師之輩，原本以打獵為務，而且不喜歡出家人，可是有一天因為追逐群鹿而經過馬祖的庵前，馬祖出來相迎，並以一箭能射一群之機降伏他，因此石鞏即投馬祖出家。⁷在代宗大曆四年（769）連帥路嗣恭迎馬祖至鍾陵（洪州）開元寺，並「聆風景慕，親授宗旨，由是四方學者雲集座下。」⁸嗣法弟子眾多，皆各弘化一方，其中以百丈懷海⁹頗具建樹，其弟子靈祐後創為仰宗，另一弟子黃檗傳義玄成臨濟宗。

黃檗希運（？~855），福建福清人，幼於本州高安黃檗山出家。後遊京師，想參馬祖道一，時馬祖已遷化，因人啟發特往參百丈。¹⁰於是謁百丈問馬祖機緣，百丈說他過去被馬祖一喝，直得三日耳聾，黃檗聽了不覺吐舌。百丈便印可黃檗，讚其甚有超師之見，並在日常生活中互呈機峰。黃檗曾在南泉普願¹¹處當首座。一日捧鉢占泉座位。泉至，問：「首座，甚年中行道？」檗云：「威音王佛以前。」泉云：「猶是王老師兒孫，下去。」檗便退歸本位坐，南泉便休。¹²

⁶ 如丹霞天然（739~824）本來要進京考試選官的，因在路上遇著參禪的人向他說：「選官不如選佛」，於是決定出家。呂澂《中國佛學源流略論》，台北：大千出版社，2001，3，頁 555~556。

⁷ 《景德傳燈錄》卷 6：「撫州石鞏慧藏禪師本以弋獵為務，惡見沙門。因逐群鹿從馬祖庵前過，祖乃逆之。藏問：和尚見鹿過否？祖曰：汝是何人？曰：獵者。祖曰：汝解射否？曰：解射。祖曰：汝一箭射幾箇？曰：一箭射一箇。祖曰：汝不解射。曰：和尚解射否？祖曰：解射。曰：和尚一箭射幾箇？祖曰：一箭射一群。曰：彼此是命，何用射他一群？祖曰：汝既知如是，何不自射？曰：若教某甲自射，即無下手處。祖曰：遮漢曠劫無明煩惱今日頓息。藏當時毀棄弓箭，自以刀截髮投祖出家。」《大正》51，頁 248b。

⁸ 《釋氏稽古略》卷 3，《大正》49，頁 829c。

⁹ 百丈懷海（720~814），本姓王，福建長樂人，幼時隨母入寺拜佛，指佛像問母曰：「此為誰？」母曰：「佛也。」海曰：「形容與人無異，我後亦當作佛。」二十歲離塵，三學該練，聞大寂始化南康，乃傾心依附。《宋高僧傳》卷 10，《大正》50，頁 770c；《釋氏稽古略》卷 3，《大正》49，頁 832b。百丈懷海於馬祖座下開悟，後應檀越請住洪州新吳界（今江西省奉新縣）大雄山（以居處有山峻極約千尺許，故號之百丈山）闡揚宗風，修訂叢林清規制度，此為往後叢林之楷模（百丈制之叢林清規於唐、宋間已散佚，後來敕修之叢林清規已不見原貌，但可從北宋景德元年楊億作《古清規序》中見出其主要內容。）且實行「一日不作，一日不食」之規制。

¹⁰ 《景德傳燈錄》卷 9，《大正》51，頁 266a。

¹¹ 南泉普願與百丈懷海、西堂智藏被稱為馬祖道一門下三大士，南泉普願（748~834）於 795 年至安徽池州建禪院接眾。

¹² 參閱《袁州仰山慧寂禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 587c；《碧巖錄》卷 5，《大正》48，頁

黃檗希運在會昌初亦曾在浙江鹽官齊安¹³首座，時宣宗¹⁴避武宗之打殺，遂潛遁在河南鄧州香嚴智閑¹⁵和尚會下，後剃度為沙彌，未受具戒。與智閑遊方到浙江杭州鹽官齊安會中，安秘識之，請作書記。黃檗一日禮佛時，大中見而問曰：「不著佛求，不著法求，不著眾求，禮拜當何所求？」檗云：「不著佛求，不著法求，不著眾求，常禮如是。」大中云：「用禮何為？」檗便掌。大中云：「太麤生。」檗云：「這裏什麼所在，說麤說細。」檗又掌。¹⁶因此，黃檗有麤行沙門之名。黃檗平時的嚴峻可由此見出些許。得法弟子以義玄為出色，後創臨濟宗。

另外，與馬祖同時的石頭希遷（700~790），廣東端州高要人，俗姓陳。投六祖惠能出家，未受具足戒，六祖即圓寂，之後依青原禪師座下。他在唐天寶初至衡山南臺寺於寺東之石台上結庵，時人即稱之石頭和尚。¹⁷石頭傳藥山惟儼，再傳雲巖曇晟，雲巖傳良价創曹洞宗；石頭另一弟子天皇道悟（748~807）¹⁸傳龍潭崇信，再傳德山宣鑑，德山傳雪峰義存，義存傳文偃創雲門宗；義存另一弟子玄沙師備傳羅漢桂琛，再傳文益創法眼宗。

275b。馮仰師徒亦曾論及這件事，馮山認為黃檗「欺敵者亡。」但仰山更有見處，他說：「不然，須知黃檗有陷虎之機。」馮山稱讚仰山能看得深遠。

¹³ 釋齊安亦馬祖道一之弟子，本唐皇宗枝。大中謁齊安師，師預知告主事：「大禁雜言，止約橫事。」帝住久，忽辭。師密謂曰：「時至矣！無滯泥蟠，兼囑以佛法後事。」齊安在會昌二年十二月二十二日示寂，宣宗即位後將詔師歸宮供養。師化已久，帝惻愴追謚悟空禪師。《宋高僧傳》卷 11，《大正》50，頁 776c~777a；《從容錄》卷 2，《大正》48，頁 243b~c。

¹⁴ 當武宗崩，百官即迎宣宗即位。宣宗即帝名，大中為年號（847~859）。

¹⁵ 香嚴智閑，青州（山東益都）人，他原是學者，通曉佛法教典。初參百丈懷海，未悟。百丈遷化後，謁馮山靈祐。靈祐知其為法器，不問他生平在經論上所學，而問其未出胞胎之本分事。香嚴所答，師皆不認可。於是遍尋典籍也找不到可回答的一句話，因此，自歎說：「畫餅不可充飢。」就把經全燒了。還說：「此生不學佛法了。」泣辭馮山往南陽，見以前慧忠國師的遺跡，所以住下來。一日除草時，以瓦礫擊竹作聲，令他當下開悟。因此，作偈：「一擊忘所知，更不假修治，動容揚古路，不墮悄然機。」《景德傳燈錄》卷 11，《大正》51，頁 284a。仰山更來考驗香嚴師弟的悟境，其答：「去年貧，未是貧；今年貧，始是貧；去年貧，猶有卓錫之地；今年貧，錫也無。」同上，頁 283b。仰山認可他是如來禪，香嚴更答一頌：「我有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌。」《潭州馮山靈祐禪師語錄》卷，《大正》47，頁 580c。因此，仰山認可香嚴會祖師禪也。

¹⁶ 《佛祖統紀》卷 42，《大正》49，頁 387a~b；《碧巖錄》卷 2，《大正》48，頁 152c。依忽滑谷快天之看法，黃檗謚號斷際禪師，應是在他圓寂後，裴休奏屬而謚斷際之號。裴休契入黃檗之禪法，於「會昌二年（842）廉于鍾陵（今江西省進賢縣），自山迎請黃檗希運憩洪州龍興寺，旦夕問道；大中二年（848）遷往安徽宣州宛陵時，又迎請希運居開元寺，早晚咨參。」並將其心要集成《傳心法要》、《宛陵錄》。《景德傳燈錄》卷 9，《大正》51，頁 266b。

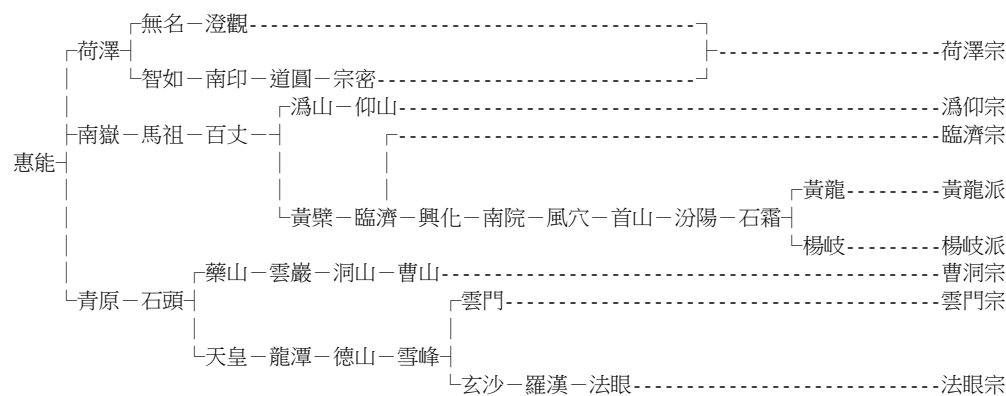
¹⁷ 參閱《景德傳燈錄》卷 14，《大正》51，頁 309b~c。石頭希遷的文獻很少，依近代學者研究，從文獻搜集上看，石頭並未見重於當時。留《草庵歌》、《參同契》傳後世。

¹⁸ 傳說江陵城西有天王寺的道悟，城東有天皇寺道悟各嗣法馬祖與石頭。不過依《人天眼目》後序並無城西天王寺，這可在《荊州舊圖誌》及《景德傳燈錄》考證，因此致祐認為只有一位天皇道悟嗣法石頭而已。現代很多學者之研究亦證明僅一位天皇道悟。如印順舉證天皇道悟參學過馬祖但終歸屬石頭；忽滑谷快天列出九點證明僅一位天皇道悟無疑。事實上，也可從其門下的禪風看出他們的傳承法脈。

三系諸禪師年代為：

- 一、荷澤神會（688~762）→洛陽無名（722~793）→清涼澄觀（737~838）；
神會→磁州智如（723~811）→益州南印（705~782）¹⁹→遂州道圓（？）
→圭峰宗密（780~841）
- 二、南嶽懷讓（677~744）→馬祖道一（709~788）→
百丈懷海（720~814）→潯山靈祐（771~853）→仰山慧寂（804~891）；
懷海→黃檗希運（？~855）→臨濟義玄（？~867）→興化存獎（830~888）
→南院慧顥（？~952）→風穴延沼（896~973）→首山省念（926~993）
→汾陽善昭（947~1024）→石霜楚圓（986~1039）→黃龍慧南（1002~1069）
；楚圓→楊岐方會（992~1049）
- 三、青原行思（？~740）→石頭希遷（700~790）→天皇道吾（748~807）→
龍潭崇信（？）→德山宣鑒（780~865）→
雪峰義存（822~908）→雲門文偃（864~949）；
義存→玄沙師備（835~908）→羅漢桂琛（867~928）→法眼文益（885~958）；
希遷→藥山惟儼（751~834）→雲巖曇晟（782~841）→洞山良价（807~869）
→曹山本寂（840~901）。²⁰

傳承表如下：



以上惠能門下三系中，因為繼承荷澤宗的二位門人身兼華嚴宗與禪宗的二重身

¹⁹ 神會有荷澤神會（俗姓高，襄州人 688~762 或 668~760）及淨眾寺神會（俗姓石，720~794）。因此就容易被人錯誤引用。這也關係到宗密的師承。以宗密《禪門師資承襲圖》記載，神會下即磁州智如（又名法如），法如傳益州南印（惟忠），南印傳道圓，道圓傳宗密。其中又有同名之法如（俗姓王，638~689），為北宗僧。因此，有些學者即認為宗密之師承應為淨眾神會—南印—道圓—宗密。這是因為根據不同的文獻而產生的不同結果。如胡適先生就認為宗密原是淨眾神會弟子所傳，因此批評他只為攀龍附鳳而抬高自己的身份才篡改為荷澤系弟子。但是這一論點經過冉雲華先生等學者之研究已推翻胡適先生之說，證實宗密為荷澤神會之弟子。參閱冉雲華《宗密》，台北：東大圖書，1998·8，頁 10~11。

²⁰ 以上所列禪師年代，參閱諸多著作，其中均有不同記載，若要考究並非易事，今暫且以《佛光辭典》與《中華百科》為據。

分，除了都是名人之外，也由於其表現風格不同於禪門之機鋒，可說是學者風範，因此，探討時不與南宗禪諸流派放在同一章，而另立一章討論。再者，黃龍慧南與楊岐方會已是宋時人，但因二者同屬臨濟派下，所以將其放在臨濟宗一節論述。

第二節 唐宋時期禪宗的發展

一、南嶽懷讓一系

（一）潯仰宗

靈祐，福建長谿人，本姓趙，十五辭親出家。依本郡建善寺法常律師剃髮，於杭州龍興寺受戒，究大小乘經律。據說參方時曾遇寒山逢拾得，²¹二十三歲遊江西參百丈禪師，百丈一見許之入室，遂居參學之首。²²侍百丈時，一日百丈示以深撥爐火令靈祐頓悟。之後任典座時，來自湖南懂天文、地理、命相的司馬頭陀，向百丈說湖南潯山是一處絕峭勝境，能聚一千五百修行人。但是若像和尚這樣瘦的人去住持就不能滿千人，於是百丈請他看弟子中有誰適合，初見首座華林和尚，認為他不可；次見靈祐即說他是潯山主。不過據說首座稍不平，因此，百丈召二人堪驗，指眼前之淨瓶不得叫作淨瓶，你們叫它作什麼？華林說：「不可叫作木頭。」百丈未加肯定。再問靈祐，祐不發一語即上前踢倒淨瓶便出去。百丈笑說：「首座輸卻一座山！」所以在憲宗和末（820）囑靈祐往之舉揚宗乘。

在那邈無人煙的深山地方，祐獨自住了六、七年，吃橡栗飲澗水與猿獠為伍，此種生活惟能自善，違利他之願，想捨庵他往，但山中虎狼諸獸示以續留，之後不到一年就有大安禪師等上山相助開田闢地，山下居民也才知道有出家人住在山中，因而漸有人來往，並協力建造寺院，來往參學問道者漸多。時連帥李景讓統攝湘潭，奏請朝廷命其處名同慶寺。但是在會昌年間（842~845）的毀佛法難，許多經典、寺院皆被破壞焚毀，僧尼被迫還俗。²³靈祐之寺亦被逐空，他「遽間把頭裹起充作普通農民。大中初（847），湖南觀察使裴休把他迎回原來所住的地方。大家建議他重削其鬚髮，師始不欲。戲其徒曰：『爾以鬚髮為佛耶？』其徒愈強之，不得已笑而從之。裴休嘗與咨問，深契玄旨，自此禪風大振。四方來山參問的禪人漸多，當時僧眾多到一千五百人。」²⁴得法弟子慧寂共振宗風。

慧寂（815~891）韶州懷化人，本姓葉，十五歲欲出家，父母不許。過了兩年，師斷小指、無名二指跪致父母前，誓求正法以答劬勞。遂依南華寺通禪師落髮，未登具即遊方。初謁耽源已悟圓相玄旨，後參潯山問：「如何是真佛住處？

²¹ 參見《宋高僧傳》卷 11，《大正》50，頁 777b。

²² 《景德傳燈錄》卷 9，《大正》51，頁 264b。

²³ 參見日本僧人圓仁《入唐求法巡禮記》《現代佛學大系》25，台北：彌勒出版社，1984。

²⁴ 參閱佛祖歷代通載 卷 16，《大正》49，頁 640c；《潭州潯山靈祐禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 577b。

祐曰：『以思無思之妙，返思靈焰之無窮，思盡還源，性相常住，事理不二，真佛如如。』師於言下頓悟，遂升堂奧。」²⁵慧寂悟得真佛不是經過分析可得的，它是常住不變，法爾如是的。自此執侍，前後十五載。初領徒住王莽山，後遷至江西袁州仰山闡揚宗風，後人稱為潯仰宗。所以潯仰宗是五家中最早成立的，在五代時仍興盛，宋代時慧寂之後四世，法系就不明了。²⁶

（二）臨濟宗

義玄（？~867），曹州南華人，俗姓邢。幼而穎異，長以孝聞，及落髮受具，居於講肆，精究毘尼，博蹟經論。俄歎曰：「此濟世醫方也，非教外別傳之旨，即更衣遊方。」²⁷初在黃檗隨眾參侍，已三年，首座（黃檗弟子道明，人稱陳尊宿）教他去請教佛法大意，結果三問三度被打。他向首座說自己障緣太深無法領納要旨並向他辭行，首座要他離去前須辭黃檗，檗教他去高安大愚處參訪。說自己三度被打，不知過在何處？大愚於告訴他：「黃檗真是老婆心切！為了你這麼疲累，你還問有過無過！」義玄於言下大悟，說：「原來黃檗佛法無多子！」²⁸在這當下他頓悟了佛法原來就在沒什麼了不起的平常事當中。因此再回黃檗處受印可。²⁹後即遊方，於大中八年（854）住河北鎮州臨濟院，弘揚大機大用之禪風，學侶無數。當他遇到兵革，亦棄此別去。³⁰後太尉默君和於城中捨宅為寺，迎師居之，仍以臨濟為額，後人即稱臨濟宗。之後再往南至河府，住不久再移住魏州（河北）大名府興化寺，弟子存獎嗣其法。再經南院慧顥、風穴延沼、首山省念、汾陽善昭，第六傳至石霜楚圓（986~1040）。楚圓，江西省全州（桂林）人，俗姓李，少為儒生，二十二歲在湘山隱靜寺出家。後，參訪西河汾陽善昭，並嗣其法。楚圓門下有楊岐方會（992~1049）、與黃龍慧南（1002~1069）分別創立楊岐、黃龍兩派。此二派興起於北宋，皆作大獅子吼。

黃龍慧南，信州（江西省）玉山人，俗姓章，十一歲出家，十九歲受具足戒。初依泐潭懷澄學雲門禪，經臨濟宗人雲峰文悅指出澄之禪未具雲門「點鐵作金、氣宇如王」³¹之本色。指點他往參石霜楚圓，途中聽說楚圓不事事，慢侮叢林諸方，因此後悔猶豫不想去而留在萍鄉。過數日登衡岳，寓止福嚴，領書記一職。不久老宿寂，郡守請楚圓領福嚴，他心想正好有機會驗證文悅的話是否真實。即

²⁵ 《景德傳燈錄》卷 11，《大正》51，頁 282b；《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《大正》47，頁 582a~b。

²⁶ 依印順的看法是，潯仰由南方人創立，迅速消失在石頭系統中。印順《中國禪宗史》，台北，正聞出版社，1998·1，頁 427。若依宋朝明教契嵩說，是得人與不得人而致能否延續法脈的重要關係。像這樣不同的看法實待深入探討。

²⁷ 《人天眼目》卷 1，《大正》48，頁 300a；《景德傳燈錄》卷 12，《大正》51，頁 299b。

²⁸ 《從容庵錄》卷 6，《大正》48，頁 282c；《傳法正宗記》卷 7，《大正》51，頁 754a。

²⁹ 若依《祖堂集》是說義玄受大愚棒而令他「入佛境界，假使百劫粉身碎骨，難報如此深恩。」因此侍奉大愚十餘年，至大愚臨終囑其以後出世傳心，第一勿忘黃檗。參見魏道儒、杜繼文《中國禪宗通史》，江蘇，古籍出版社，1995·2，1 版 2 刷，頁 316~317。但若依義玄的語錄說是喫黃檗三頓棒而大悟，這樣的出入應再予探討。

³⁰ 在義玄寂後，河北起了戰爭，一直延續至五代十國。同上，頁 317。

³¹ 《續傳燈錄》卷 7，《大正》51，頁 505c。

乞慈明施法以盡除疑，慈明詰「『聞棒聲便是喫棒，汝自旦及暮，聞鴉鳴鵲噪、鐘魚鼓板之聲，亦應喫棒，喫棒，何時當已哉？』」慧南瞠而卻。又說：如汝會雲門意旨，則趙州嘗言：『臺山婆子被我勘破，試指其可勘處。』」慧南面熱汗下，不知如何作答而離去。隔日詣之，又遭詬罵，慧南甚是慚愧，就說：『政以未解，求決耳，罵豈慈悲法施之式？』慈明笑說：『是罵耶？』慧南當下悟到活語之旨，因此呈偈：『傑出叢林是趙州，老婆勘處沒來由，而今四海清如鏡，行人莫以路為讎。』慈明以手點『沒』字看著他，慧南即改易之，而心服其妙密，留月餘，辭去。」³²總之，慧南經過一番錘鍊受到楚圓之印可，後（1036年）住江西隆興黃龍山接眾教化，法席興盛。設生緣、佛手、驢腳三轉語問學者，莫能契其旨，天下叢林目為「三關」。弟子黃龍祖心、寶峰克文、東林常總等皆傑出，形成了黃龍一派。

方會，江西袁州宜春人，俗姓冷，投潭州道吾山出家。據說自幼即敏警，是滑稽且談劇有味的人，於閱經聞法自然能心領神會妙旨。嘗遊方參訪依止諸方長老，當楚圓住南原時即發心輔佐之，安樂勤苦。又遷道吾石霜時，方會自請領監院執事。雖久參仍未發明，因為每次咨參，楚圓不是說去忙你的事就是說：「監寺異時兒孫遍天下去，何用忙為？」一日，楚圓在山中小徑經行忽逢下雨，方會看見他即捉住說：「這老漢今日須與吾說，不說打爾去！」圓說：「監寺知是般事便休！」語未卒，有省，即拜泥途。³³會於楚圓晚年遷興化時，即辭師回江西九峰萍實勤長老處領監寺，道俗迎請住楊岐山普通禪院弘化，遂成楊岐派。此派繼續演揚臨濟宗風，他在晚年移住潭州雲蓋，將臨濟正脈付囑弟子白雲守端，恢復臨濟舊稱。臨濟子孫至今不絕。

二、青原行思一系

（一）曹洞宗

良价（807~869），浙江會稽人，俗姓俞，幼從師誦《般若心經》，至無眼耳鼻舌身意時，忽以手捫面，問師：「我有眼耳鼻舌等，何故經言無？」其師異之，知其資稟異賦，遂令至五洩山從靈默披剃。二十一歲至嵩山受具足戒。後謁南泉普願，深領玄旨，南泉讚其雖為後生甚堪雕琢，他答：「和尚！莫壓良為賤。」³⁴因對慧忠之無情說法未明其微，而造訪潯山靈祐，靈祐不為說，卻指示往詣雲巖曇晟。逮至即再問「無情說法，誰聞？」巖舉起拂子說：「還聞麼？」价說：「不聞。」巖：「我說法汝尚不聞，豈況無情說法乎！」巖即舉教證，价省悟「若將耳聽終難會，眼處聞聲方得知」之不思議法。後欲辭雲巖他往，以一去難得相見不相見互呈機。又問巖如果百年後，忽有人問：「還貌得師真不？如何祇對？」雲巖說：「但向伊道：即遮箇是。」並囑曰：「承當這箇事，大須審細。」然价

³² 同上，頁 506a~b；《釋氏稽古略》卷 4，《大正》49，頁 871c。

³³ 忽滑谷快天著，郭敏俊譯《禪學思想史》4，頁 1059~1060。

³⁴ 此指自性本來具足無量功德寶，不須再經雕琢，所以說：「別壓良為賤。」

猶涉疑滯。後因過水睹影時，豁然大悟前旨。³⁵因有偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疏，我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠，應須恁麼會，方得契如如。」真如遍一切處，不須往外尋覓，欲尋覓欲是轉遠，良价悟此真理，因此承嗣雲巖「寶鏡三昧」的法門。大中末於新豐山大行禪法，後於江西高安洞山（今筠州）弘化³⁶，因稱其名洞山良价。

本寂（840~901），俗姓黃，泉州（福建）莆田人，其鄉邑儒風興盛，寂少慕儒學，十九歲入福州福唐縣靈石山出家，二十五歲受具足戒。咸通年間（860~873），因禪風興盛，遇洞山良价禪師坐道場，乃往來請益。洞山問：「闍梨名什麼？」對曰：「本寂。」洞山曰：「向上更道。」師曰：「不道。」洞山曰：「為什麼不道？」師曰：「不名本寂。」洞山深器之，師自此入室，密印所解，盤桓數載，乃辭洞山。洞山問：「什麼處去？」寂曰：「不變異處去。」洞山云：「不變異豈有去耶？」寂曰：「去亦不變異。」³⁷遂辭去，隨緣放曠。往曹谿禮祖塔，回吉水，眾嚮師名，乃請開法。師志慕六祖改名曹山。尋，值賊亂，乃之宜黃。有信士王若一捨何王觀請師住持，師更名何王為荷玉，由是法席大興。初受請止于撫州曹山，後居荷玉山，二處法席學者雲集，³⁸此二家後世稱為曹洞宗。

（二）雲門宗

雲門文偃（864~949），俗姓張，蘇州嘉興（浙江嘉興）人。童年依空王寺志澄律師出家，侍志澄數年，於常州受具足戒，窮究四分律。後往參睦州道明（陳尊宿一黃檗希遷之法嗣），以三日叩門說「己事未明，乞師指示。」至第三日，州開門，師乃拶入，州便擒住，曰：「道！道！」但不待其擬議，便推出，並示云：「秦時郛轢鑽。」遂掩門，文偃被損一足，³⁹從此悟入。州知其神器，即指示參見雪峰。

文偃到雪峰莊，見一僧將上山去謁雪峰，便託一則與之見面的因緣，即教其見和尚上堂，眾纔集，便出握腕立地曰：「這老漢項上鐵枷，何不脫卻？」雪峰

³⁵ 以呂澂先生的看法是說，良价在睹影時並未完全開悟，而是在雲巖過去後為他祭祀時看到遺像才真正懂「即這箇是」。徐文明先生認為他所有誤解，因為洞山睹影後即詠「契如如」之開悟偈，後依此作「寶鏡三昧歌」傳曹山。因此在祭祀時，他回答僧問：「先師道『只這是』，莫便是否？師曰：『是。』曰：『意旨如何？』師曰：『當時幾錯會先師意。』」這裏說的「當時」應是指辭行時，因他仍帶著懷疑離去的，而且「即這箇是」也並非指遺像，因兩人對話時無遺像，所以應是指「良价本人」，也就是要他當下承當自己本來是佛。

³⁶ 此段參閱《景德傳燈錄》卷 15，《大正》51，頁 321c；《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正》47，頁 519b；《宋高僧傳》卷 12，《大正》50，頁 780a；《佛祖歷代通載》卷 17，《大正》49，頁 644b~c。

³⁷ 不道、不名本寂、不變異處等，皆指無法用語言形容之佛性。

³⁸ 參閱《宋高僧傳》卷 13，《大正》50，頁 786b；《撫州曹山本寂禪師語錄》卷上，《大正》47，頁 536c；《景德傳燈錄》卷 17，《大正》51，頁 336a。

³⁹ 據忽滑谷快天說：「損一足」等語，僅《五燈會元》卷 15 記載，其餘之舊記全無此文，所以恐是畫蛇添足之語。

見這僧與麼道，便下座，攔胸把住。曰：「速道！速道！」僧無對。峰托開曰：「不是汝語。」僧曰：「是某甲語。」峰曰：「侍者將繩棒來。」僧曰：「不是某語，是莊上一浙中上座，教某甲來道。」峰曰：「大眾去莊上，迎取五百人善知識來。」偃次日上雪峰，峰纔見，便曰：「因甚麼得到與麼地！」乃低頭。從茲契合，鑽研經年，密付宗印。參罷出嶺遍謁諸方，覈窮殊軌，鋒辯險絕，世所盛聞。⁴⁰

後往曹溪禮六祖塔，順道到福州靈樹如敏處，知聖⁴¹如敏夙已憶其來，忽鳴鼓告眾迎接，請入推為首座。貞明四年（918）如敏將示滅，希望文偃踵其席，於是潛書祕函中，囑門弟子於其滅後，以之贈帝（廣主）。帝果至，啟函得書，云：「人天眼目，堂中上座」。帝乃敕刺史何希範具禮命師以襲法會。同光元年（923）徙居韶州雲門山（廣東乳源縣東北），鼎革廢址，大新棟宇，建光泰禪院⁴²，海眾雲集，法化四播。南漢劉王嘗迎至內廷叩問宗要，文偃酬答如流，帝欽美之，累召至闕，每所顧問，酬答響應，帝愈加敬仰佩服，遂賜紫袍及「匡真禪師」之號。⁴³

文偃示寂前，留遺表感恩龍庭之厚待並祝願王朝龍圖永固；另留給大眾的遺誡中，除了交待滅後之處理方式：將其「置於方丈中，上或賜塔額，祇懸於方丈，勿別營作」⁴⁴等等。還囑寺務及接眾必襲舊如常，若具明眼者，須保任⁴⁵。並勉勵較鈍根者，若不能會意，必須依佛之明教而行。此中還囑「凡係山門莊業什物等，並盡充本院支用，勿互移屬他寺。教有明旨，東西廊物尚不應以互用，汝當知矣！或能遵行吾誡，則可使佛法流通，天神攝衛，不負四恩，有益於世。或違此者，非吾眷屬。」⁴⁶對於這一點，魏道儒與杜繼文頗有意見，他們認為文偃是「一代宗師卻對名利如此深重，還說自己早已罷休意馬心猿，恐怕是言不由衷的。」⁴⁷兩位前輩豈不見文偃是位窮究四分律的比丘，因覺己事未明而發參禪之志乎？其雖涉南北數千里並行菩薩道度化眾生，終其一生都未離開守持戒律。對於常住物互用之問題及亡僧物之處置，在四分律中明文教示，若犯皆屬重罪。若佛所制戒不

⁴⁰ 歷訪洞岩、疏山、曹山、天童、歸宗、乾峰、灌溪等，困風霜十七年間，涉南北數千里外。忽滑谷快天著，郭敏俊譯《禪學思想史》3，頁892。

⁴¹ 據《宋高僧傳》卷21記載：「劉氏偏霸番禺，每迎召敏入請問多逆知其來，驗同合契。廣主奕世奉以周旋，時時禮見，有疑不決直往詢訪。敏亦無嫌忌啓發口占，然皆准的，時謂之為乞願。乃私署為之知聖大師。」《大正》50，頁849c。

⁴² 據說光泰禪院是南宗有史以來最具規模，也最富麗豪華的一座。如「構創梵宮，數載而畢；層軒宇邃而湧成，花界金繩而化出；雕楹珠網，莊嚴寶相，和雜香廚。贈額『光泰禪院』。魏道儒、杜繼文《中國禪宗通史》，頁354。」

⁴³ 參閱集賢殿雷岳錄《雲門山光泰禪院匡真大師行錄》卷3，《大正》47，頁575c；《佛祖歷代通載》卷17，《大正》49，頁654a；《五燈會元》卷15；《人天眼目》靈樹章。

⁴⁴ 同《雲門行錄》，頁575a。

⁴⁵ 開悟的人不是一悟即與諸佛同等，所以必須保任，即如鴻山靈祐說：「實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法。」《靈祐禪師語錄》，《大正》47，頁577c；又如曹山本寂說：「要像路過蠱毒之鄉，水也不得沾他一滴。」《萬松老人評唱》卷5，《大正》48，273b。

⁴⁶ 同《雲門行錄》，頁575b。

⁴⁷ 魏道儒、杜繼文《中國禪宗通史》，頁356。

能受持，仍具貪瞋無明的話，何來解脫耶？何得以預辭眾人且得真身耶？二位前輩自不知出家僧戒，何以妄作此言耶？此一代宗師正是因果分明，傳佛正宗之大士也！是眾人依止之明師也！

（三）法眼宗

文益（885~958），餘杭人，姓魯氏，七歲依新定（浙江嚴州府）智通院全偉禪師落髮。弱齡受具足戒於越州（浙江紹興府）開元寺。屬律匠希覺師盛化於明州（浙江寧波府）鄞山育王寺，師往預聽習，究其微旨，復傍探儒典，遊文雅之場，覺師目為我門之游夏也。文益以玄機一發，雜務俱捐，既而改習宗乘，振錫南游，抵福州參謁雪峰義存的法嗣長慶慧稜禪師，雖還未證悟，已為大眾所推許。後更結伴到各處參學，乃欲出嶺過漳州，遇雨暫時住在城西的地藏院，因而參謁玄沙師備的法嗣羅漢桂琛，羅漢知其在長慶穎脫，銳意接之。桂琛問：「上座何往？」他答：「邇遊行腳去。」桂琛問：「行腳事作麼生？」文益答：「不知。」桂琛說：「不知最親切。」文益豁然開悟。⁴⁸

及辭去，桂琛送之。問：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識（乃指庭下片石云），且道此石在心內？在心外？」師云：「在心內。」桂琛云：「行腳人著甚麼來由，安片石在心頭！」師窘無以對，即放包依席下，求抉擇。近一月餘，日呈見解，說道理。桂琛說：「佛法不恁麼。」益云：「某甲詞窮理絕也。」桂琛云：「若論佛法，一切現成。」文益於言下大悟。⁴⁹後來歷覽長江以南的叢林，到臨川撫州，州牧請住崇壽院，開堂接眾。南唐始建國，迎請他到金陵，住報恩禪院，署號淨慧禪師。既而遷住建康清涼寺，大振雪峰玄沙之道。於周顯德五年（958）示寂後，李後主諡曰大法眼禪師，後世因稱此宗為法眼宗。

第三節 諸宗往後發展情形與興衰

以上五家二派後世稱為五家七宗。五家中 沩仰宗、臨濟宗、曹洞宗成立於晚唐，雲門宗、法眼宗在五代十國期間成立。晚唐之會昌法難，不僅京城寺院受到嚴重毀損，南方也免不了遭殃，可說是全面性的災難。如 沩山遭澄汰，至宣宗復教由裴休禮請回寺，由於裴休勤於問道，促使 沩山學眾逐漸增加而成大道場。臨濟在北方亦遇戰亂，不得不他去，經太尉護持捨宅為寺，之後向南移住興化，得嗣法弟子存獎延伸法脈。曹洞弘化皆在江西，法席亦盛，但好棲隱。如曹山經「南平王鍾傳盡禮延招，而寫大梅法常之〈山居頌〉：「『摧殘枯木倚寒林，幾度逢

⁴⁸ 參見《宋高僧傳》卷 13《大正》50，頁 788a；《景德傳燈錄》卷 24《大正》51，頁 398b；羅漢琛禪師法嗣·法眼宗文益《五燈會元》卷十；《釋氏稽古略》卷 3《大正》49，頁 854a。

⁴⁹ 《金陵清涼院文益禪師語錄》徑山沙門郭凝之編集，《大正》47，頁 588a。這是明末集成的語錄，依鄧克銘《法眼文益禪師之研究》，台北，東初出版社，1990，頁 11，說此段文並未見於《宋高僧傳》及《景德傳燈錄》中。其可信度尚待斟酌，但因甚具啟發性，本文亦暫錄之。

春不變心，樵客見之猶不顧，郢人何得苦追尋。』贈與，辭卻不出。」⁵⁰由此似可看出其經歷風霜之後對世間榮華富貴不寄任何希冀之心，唯安於道業之決心是其志願矣。雲門、法眼在比較安寧的南方，各得到國主的信仰擁護，很平穩的發展其宗門。縱上所觀，從中唐、晚唐到五代十國不斷的戰亂中，君王、士大夫對宗教的關切與參予，實是寺院興衰之重要因素之一。經過摧殘的長安、洛陽兩京之經濟文化破壞無遺，進而轉向南方的杭州（吳越）等地，以致禪宗的發展也向南方集中了。

及至宋代，漚仰法系已不明；雲門至北宋佛日契嵩仍鼎盛，但是契嵩實已偏重文學著作，乃至到南宋時法脈已不可考；⁵¹法眼宗在宋初極其隆盛，但延壽後即逐漸衰微，在北宋中葉，法脈就斷絕了；⁵²曹山一脈也已中斷，僅洞宗雲居道膺一系傳燈，但始終不盛。在南宋，五家中僅臨濟與曹洞流傳，但是曹洞始終不及臨濟，因此「禪宗史上有『臨天下，曹一角』之說。」⁵³而且據說傳至郢州大陽警玄（943~1027），警玄年已八十卻未有嗣其法者，乃以洞上旨訣託臨濟宗人浮山法遠代求法嗣。及至投子義青參謁浮山法遠開悟後，法遠即交付洞山宗旨令嗣警玄宗風。曹洞傳至宏智正覺（1096~1156），提倡「默照禪」而漸趨興盛，⁵⁴並批評「看話禪」為石頭禪。正覺住持浙江寧波天童寺前後三十年，將其寺院建造一新，其中建有「盧舍那閣，旁設五十三善知識，燈鑑相臨，光景互入，觀者如游華藏界海，所以輝耀塵世，使生厭離，以發起善根。」⁵⁵從這段記載可見其對華嚴的喜愛與重視，也可從他的語錄中看出許多，如：「百城人已歸，彈指開樓閣，入門俱是佛家風，帝網光明相映奪……多身在一身中安居，一身在多身中辨道……佛身充滿於法界，普現一切群生前。」⁵⁶其中不乏說的都是一即一切，一切即一，法體遍一切處，因陀羅網之重重無盡的圓融無礙大緣起等思想，可見他是深入研究華嚴教海的。

至北宋間成立的黃龍、楊岐二派即承存獎續傳之臨濟法燈。黃龍系由祖心至第六傳之日本僧明庵榮西回去創臨濟宗，於內地則不繼，進入南宋即絕。由楊岐一派繼續興隆臨濟宗，至大慧宗杲（1089~1163）更被譽為劃時代的禪匠，盛倡「看話禪」，並對曹洞宗之宏智正覺提倡的「默照禪」評為邪禪。⁵⁷原因在他年

⁵⁰ 參閱忽滑谷快天著，郭敏俊譯《禪學思想史》3，頁798。

⁵¹ 目前在韓國仍有雲門宗道場舉揚宗門，或許應再從歷史資料找尋傳承之來龍去脈。

⁵² 如前說，法眼宗亦傳至高麗，但中國已不傳。

⁵³ 洪修平《中國禪學思想史》，台北，文津出版社，1998，4，頁289。

⁵⁴ 參閱《佛祖歷代通載》卷18，《大正》49，頁662c。北宋末正值戰亂，正覺提倡默照禪以安定人心，對治宗風不振之弊。

⁵⁵ 《中華佛教百科全書》四，頁1760，此書上說這段文是錄自〈宏智正覺禪師塔銘〉《宏智正覺禪師廣錄》卷九。但是在《大正藏》同卷中並未見此文，因此，直接標出《百科》書名以便查尋。

⁵⁶ 《宏智禪師廣錄》卷4，《大正》48，頁42b。

⁵⁷ 兩人在實踐方法上縱有不同，而目的是一樣的。但也不妨彼此知音，當宗杲住持阿育王寺而造訪天童時，二人即相得甚歡。正覺曾戲說，若我先去，你當為我主持後事。因此示寂前寫遺書請宗杲主禮一切。

輕時曾於郢州曹洞宗參學兩年，並得曹洞宗旨，但是心中仍自疑傳授之禪法豈合佛祖自證自悟之法？雖受傳付法卷，似乎不感相契，後終於離開曹洞。⁵⁸經過十多年後終在圓悟克勤座下大徹悟。⁵⁹他是位喜愛且是位深入研究《華嚴經》者，從其語錄中例舉一二：「如普賢菩薩從佛華莊嚴三昧起，普賢菩薩如雲興致二百問，普賢菩薩如瓶瀉以二千酬，又何曾思量計較來？蓋得法自在，稱法性說。」⁶⁰。又「善財童子至毘盧遮那大樓閣前舉體投地，從地而起作是念言：此大樓閣是解空、無相、無願者之所住處，是於一切法無分別者之所住處，是行一劫入一切劫，以一切劫入一劫而不壞其相者之所住處，是以一佛入一切佛，以一切佛入一佛而不壞其相者之所住處，乃至不著一切世間窟宅者之所住處。」⁶¹事實上，一入一切，一切入一的緣起無礙大圓融思想是南宗每位禪師語錄中皆可見的。這不僅是華嚴思想也是禪的實踐。

宗杲曾勸破學人死記《碧巖集》公案，實際並未開悟，因此為免再有其他學人專記語言之弊而把《碧巖集》之木刻板燒了，因為法離言說相、文字相、心緣相，所以他說：「此事唯親證親悟，始是究竟。」⁶²若依聖嚴法師的研究，大慧宗杲是承襲惠能「道由心悟，豈在坐」的頓悟方法，而宏智正覺則採「欲得會道，必須坐禪習定」的達摩禪風了。大慧宗杲所傳的徑山派數傳即息，因此，臨濟宗的傳承是圓悟克勤的另一弟子虎丘紹隆一派傳續不絕。而宏智正覺亦數傳即不明，續傳曹洞的是天童如淨一脈，如淨得日僧道元嗣法，將曹洞禪帶回日本發揚。

大致上兩宋的佛教政策延續以往的制度，並無多少改變，但刻經事業比前為積極，而且士大夫參禪者眾，因此文字禪的流行更為普遍。在此時代也曾因天災造成年荒而賣度牒籌經費做為賑濟而增加許多僧人，所以佛教各宗在兩宋間是發達繁榮的。尤其華嚴宗經過長水子璿（965~1038）以及晉水淨源（1011~1088）的發揚而再度活躍起來。總之，佛教在宋代更為繁榮了。

第三章 華嚴宗與禪宗之交涉

華嚴宗的五位祖師當中，明顯記載學禪並遊禪境者，有初祖杜順⁶³、四祖澄觀、五祖宗密，二祖智儼與三祖法藏並未明確記載其學禪生涯，但也不能因此說

⁵⁸ 參閱開濟《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》，台北：文津出版社，2001·5，頁205。

⁵⁹ 往參克勤前曾打算，若不契則以後專弘一經一論，於是帶著澄觀所著華嚴疏鈔前往。

⁶⁰ 《大慧普覺禪師語錄》卷13，《大正》47，頁863b。

⁶¹ 同上，頁888c。

⁶² 同上，頁892a。

⁶³ 杜順（557~640），唐代雍州萬年（陝西西安）人，俗姓杜，稟性柔和，不思惡事。辭親從學，備盡難辛。十八棄俗出家，投因聖寺僧珍禪師受持定業。後來在慶州、清河等地說教，所說都是直顯正理，當時也盛傳他有種種神異的事蹟。後住終南山，宣揚華嚴教旨，提撕道俗，唐太宗聞其德風，召之入宮，禮遇有加，並賜號帝心。誨法順，俗稱燉煌菩薩。參閱《佛祖統紀》卷29，《大正》49，頁292c。

其對禪無任何交涉或心得。然而本段文的重點並不打算逐一討論華嚴五祖思想之演變或與禪之關係，而是著重在與禪門深有淵源的澄觀和宗密二者身上。杜順原本就依禪師出家，而且成就高深的禪觀，並研究《華嚴經》而獲得深旨，因之作《法界觀門》及《一乘十玄門》等闡揚圓融無礙之法界大緣起。而後並經由澄觀及宗密作註予以發揚。杜順、澄觀及宗密同與禪有密切關係的華嚴論師、禪法對其華嚴思想的形構也有著相當的影響，然而澄觀與宗密傳揚之禪法究竟屬那一家呢？其交涉情形又如何呢？這是本章所要探討的問題。

第一節 澄觀的禪思想

廣學多聞的澄觀（737~838）俗姓夏，越州山陰（今浙江紹興）人，早在十一歲即依寶林寺霽禪師出家，十四歲得度。其後對《律藏》、《三論》、《起信》、《涅槃》、《華嚴》等皆深入研究，並親近天台行荊溪湛然法師研習《止觀》、《法華》、《維摩》等疏。既而參訪牛頭山慧忠禪師、徑山道欽禪師，荷澤宗洛陽無名禪師等，並嗣法荷澤無名禪師，還向神秀一系的慧雲禪師探究北宗禪理，皆深受影響。而且博習四韋五明、顯密儀軌以及世間經傳乃至咒術技藝悉皆旁通。⁶⁴澄觀在遍學諸家之後，知其各有所偏頗，因之撰寫《疏鈔》來融會各家之說，如：「……故製茲疏，使造解成觀，即事即行、口談其言，心詣其理，用以心傳心之旨，開示諸佛所證之門。會南北二宗之禪門，攝台衡三觀之玄趣。使教合亡言之旨，心同諸佛之心。」⁶⁵此中不但指出禪不離教，教不離禪，亦不離心，以「心同諸佛心」而主張融會諸宗、教禪一致，可說這是他深刻的心得。

澄觀雖參學許多禪師並嗣法「無名」⁶⁶，但他並不以此為究竟，反而以圓教的立場來實行融會，可見他對圓滿教義的肯定。若先從南北二宗之頓、漸來說，北宗提倡「拂塵看淨，方便通經」的特點即是漸修，是惠能之傍系，而主頓悟見性成佛的才是曹溪惠能正統的傳承。北宗隨著唐朝的沒落也隨之煙沒，而神會之荷澤系亦只傳至宗密後不久也無可考了，所以荷澤宗僅數傳即止。可是，事實上早在神會於滑台定是非之前，馬祖道一與石頭希遷已傳揚惠能之頓悟法門並得到一致之認可了。而且往後亦由此二支繼續發揚南宗頓禪。

⁶⁴ 參閱《宋高僧傳》卷5，《大正》50，頁737a；《佛祖統紀》卷29，《大正》49，頁293b。澄觀居京師大華嚴寺時，德宗召於內殿講經，因以妙法清涼帝心，所以賜號清涼法師，並禮為教授和尚，之後於元和五年，憲宗問華嚴法界宗旨，帝因豁然有得，即敕有司鑄金印，加號大統清涼國師。

⁶⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，《大正》36，頁17a。

⁶⁶ 荷澤無名禪師未見語錄流傳，但從澄觀的著作中見出其禪思想近於神會。

對於「漸頓」⁶⁷之看法，澄觀與宗密皆多論述，澄觀擬會通而列四種：

一、頓悟漸修：約解悟一頓了心性，即心即佛，無法不具，而須積功遍修萬行（如見九層之臺，則可頓見，要須躡階而後得昇）。

二、頓修漸悟：約證悟一如磨鏡，一時遍磨，明淨有漸；萬行頓修，悟則漸勝。

三、頓修頓悟：如利劍斬絲，千莖齊斬一時齊斷；亦如染千絲，一時齊染，一時成色，故萬行齊修，一時朗悟。

四、漸修漸悟：猶如斬竹，節節不同。⁶⁸

第一點的「解悟」是依言教理解之悟，雖悟理盡但習氣未淨，須藉境緣修習才能體驗真理。再者，頓修是心即用，明淨有漸是說證悟有淺深，若善用其心，悟則漸深。第三即說了真即用，悟理則萬行齊修，無前無後，所以說一時。對於第四點之漸修漸悟，澄觀說它「亦是證悟」⁶⁹，因為「悟」就像日照是頓照，並無先後，所以主張「解悟、證悟」都是頓，以此融會漸頓二者也。這是站在自性本淨以及「頓成諸行」⁷⁰的立場來說，所以他舉惠能直顯本性清淨之「明鏡本來明淨，何用拂塵埃」⁷¹來破除漸修。也就是說即使是「漸悟」亦隨「漸修」而漸「明」的，而其「明」即為「本明」，所以「明鏡本明」是指「無念體上自有真知，非別有知，知，心體也。」⁷²此「知」是即體之用，當然此「知」並非證知，而是指「真心自體任運之知」，⁷³「心體」性淨指即用之體，此即澄觀再以「知即心

⁶⁷ 若依《楞伽經》則有四漸四頓：「四漸，約於修行未證理：一、漸淨非頓，如菴羅果漸熟非頓（喻十信）。二、漸成非頓，如陶家作器（喻十住）。三、如大地漸生非頓（喻十行）。四、如習藝漸就非頓（喻十向）。四頓，約已證理：一、明鏡頓現喻（喻初地至七地）。二、日月頓照喻（喻八地已上）。三、藏識頓知喻（此喻報佛）。四、佛光頓照喻（亦喻法報、前喻頓成，此喻頓照）。」古今對此四漸四頓都順經文依地位之解釋，所以大都相同。而澄觀之解釋通於橫豎，所以位位之中皆有頓義，顯然這是圓教的立場。

⁶⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 21，《大正》36，頁 164c~165a。這四點，吉津宜英在〈行願品疏—修證淺深〉更詳說。《華嚴禪の思想史的研究》東京，大東出版社，1985，頁 250~251。

⁶⁹ 「漸修漸悟亦是證悟，則修之與悟並如登台，足履漸高，所鑑漸遠。」同上。事實上，「漸」有天台「漸家漸，漸家圓」與華嚴的「圓家漸，圓家圓」，也就是兩家各有「圓漸」。澄觀這裏說的「漸」即「圓漸」，乃表示圓家漸勝於漸家圓，即「圓家漸」猶「如初入海，雖則漸深，一滴之水已過大江，況濫觴耶。」勝過漸家之「如大江千里」的圓漸。參閱《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 21，《大正》36，頁 165a。

⁷⁰ 兩種勝行之一，即：「一、頓成諸行：一行一切行。故十住品云：『一即是多，多即一』等。普賢行品說：『一斷一切斷』等故。二、遍成諸行：此即行布。謂：自大菩提心的相功德，乃至等覺中行，此二無礙。」《大方廣佛華嚴經疏》卷 1，《大正》35，頁 504c。事實上他還是以圓教攝前四教的立場為最終目的，如百川不攝大海，大海必攝百川，橫收即全收五教之意。這是承自法藏判《法華》之圓為漸圓，《華嚴》為頓圓的看法，不過湛然並不同意此說，因此在《止觀義例》中多所破斥。

⁷¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 21，《大正》36，頁 164c。

⁷² 同上。

⁷³ 參閱《宗鏡錄》卷 34，《大正》48，頁 615b。

體」之體用不二來融會二家。其次，南宗以「了見心性」為真知，而真知須是「無念」方見，但是澄觀以「了」即識別之義，「識別」就不是真知，所以說「了別即非真知，故非識所識。」⁷⁴以遣除南宗之病；又北宗以「起心看心」為真知，因此，澄觀說「瞥起亦非真知，故非心境界。」⁷⁵以遣除北宗之病。⁷⁶雙遣之後，又以「性淨」⁷⁷雙會「北宗的離念與南宗的無念。」⁷⁸由以上觀之，可見澄觀進行融會的積極態度。

再者，對於「禪教合一」⁷⁹可從他的許多著作中看出，若約華嚴教義與禪宗心體的融攝來探討，則以澄觀「答皇太子問心要」與答憲宗問「華嚴法界」等為代表。如文云：

「法界者，眾生身心之本體也。從本以來虛明廣大，唯一真境而已。無有形貌而森羅大千，無有邊際而含容萬有，昭昭於心目之間而相不可睹，晃晃於色塵之內而理不可分，非徹法之慧目、離念之明智不能見自心如此之靈通也。故世尊初成正覺，歎曰：『奇哉！一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得。』於是，稱法界性說華嚴經，全以真空簡情，事理融攝，周遍凝寂。」⁸⁰是之謂法界大旨。⁸¹

「法界」⁸²是《華嚴經》的核心義理，總以緣起法界不思議為宗，所以說「法界」是《華嚴經》的玄宗。澄觀就指出「法界」是一切眾生之心體，此心體本來就虛明廣大，含容萬有。它遍在一切處，含容一切物，雖在心目之間、色塵之內，而未徹法明智者卻見不到自己有不離心體的靈明神通妙用，那是因為妄想執著而不證得。⁸³唯透過真空觀簡除妄情才能悟入事理相互融攝，周遍凝寂之圓融無礙法

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 15，《大正》35，頁 612b~c。

⁷⁵ 同上。

⁷⁶ 遣除此二家之病乃依〈菩薩問明品〉的「非識所能識，亦非心境界，其性本清淨，開示諸群生」偈文。《大方廣佛華嚴經》卷 13，《大正》10，頁 69a。

⁷⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 34，《大正》36，頁 261c。以他舉惠能的明鏡本淨來說，此「性淨」應指如來藏自性清淨，因為有如來藏性，所以有頓悟成佛的可能。

⁷⁸ 北宗宗於離念，所以南宗破斥云：「離念則有念可離，無念即本自無之。離念如拂鏡，無念如本淨。」為此，澄觀以《起信論》融會之，既云：「心體離念，亦本自離，非有念可離，亦同無念可無，即性淨也。非看竟方淨，若無看之看，亦猶無念，念者則念真如也。」同上。

⁷⁹ 自初祖杜順禪師作《五教止觀》，指五教中之任一教皆與禪觀有關，教觀合一的風氣即已形成，所以澄觀提倡禪教合一承襲並符合華嚴初祖之意。而且也是因為學者的偏頗，再讓他生起悲心導學人入正途之意願，他說：「然今學法之者，多棄內而外求。習禪之者，好亡緣而內照，並為偏執，俱滯二邊。」《大方廣佛華嚴經疏》卷 3，《大正》35，頁 526b。

⁸⁰ 《佛祖歷代通載》卷 15，《大正》49，頁 616c。此段文後來為裴休所引用發揮「註法界觀門序」。《註華嚴法界觀門》卷 1，《大正》45，頁 683b。

⁸¹ 此句在文中原無，今依楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁 328 補入。

⁸² 賢首法藏已指出行法師、裕法師、光統律師時，即以法界為宗趣。法界是所入，法有三義：一、持自性義，二、軌則義，三、對意義；界亦三義：一、因義，二、性義，三、分齊義。參閱《華嚴經探玄記》卷 1，《大正》35，頁 120a、440b。

⁸³ 此中即明白指出如來藏思想。其原文如下：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前。」《大方廣佛華嚴經》卷 51，《大正》10，頁 272c。

界。

引文中後面的三句即出自杜順領悟華嚴奧妙經義而作的《法界觀門》，澄觀更依之註解而作《法界玄鏡》，於中就說：「修法界觀門，略有三重」。三重即一、真空觀，二、理事無礙觀，三、周遍含容觀。更指出「修」這個字是很重要的，它總貫《大方廣佛華嚴經》的題目與止觀，所以「修」就是熏修習學造詣，在此所明悟入法界即經由修此三觀的途徑而達成。澄觀更將法界之相簡要歸納為三種，那是因為四種法界：「一、事法界，二、理法界，三、理事無礙法界，四、事事無礙法界。」之中的「事法界」歷別難陳，一一事相皆可成觀，所以略去不說，而只說後面三種觀，但這三觀一一不離事。真空觀就是理法界，理事無礙觀即理事無礙法界，周遍含容觀即事事無礙法界。這三觀的所依體，略有十對：「一、教義，二、理事，三、境智，四、行位，五、因果，六、依正，七、體用，八、人法，九、逆順，十、感應。隨一一事皆為三觀所依之正體。」⁸⁴這十對法，無法不包，所以任舉一事法即同時相應具足圓滿此十對，餘九門亦同此，譬如廣狹門，則有教廣狹、義廣狹、理廣狹、事廣狹等等，餘一一門皆如是，因而形成重重無盡之圓融法界。⁸⁵

在周遍含容觀中，以理有普遍、廣容二義融於諸事皆能周遍含容，因此眾多義門都由此二義而有。此觀更開「1.理如事門、2.事如理門、3.事合理事無礙門、4.通局無礙門、5.廣狹無礙門、6.遍容無礙門、7.攝入無礙門、8.交涉無礙門、9.相在無礙門、10.普融無礙門」等十門說明事事無礙的法界緣起。此中「理如事、事如理」是總，餘八門相互展轉，同時交參自在，遍攝融溶無礙。

澄觀於《法界玄鏡》末文更指出「十玄門」⁸⁶亦從「周遍含容觀」演出，以

⁸⁴ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，《大正》45，頁 672c。此十對又與「十玄門」中所立十對有些差異。

⁸⁵ 參閱《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10，《大正》36，頁 75a~76c。

⁸⁶ 十玄有新古之別，智儼承杜順所撰之《華嚴一乘十玄門》，法藏在《華嚴一乘教義分齊章》（五教章）仍依著發揮，但名目次第稍有變動，稱為古十玄；後期在《華嚴經探玄記》所立的是新十玄。澄觀即依新十玄之次第內容。新舊十玄之對照如下：

古（一乘十玄門）	古十玄（五教章）	新十玄（探玄記）
一、同時具足相應門	一、同時具足相應門	一、同時具足相應門
二、因陀羅網境界門	二、一多相容不同門	二、廣狹自在無礙門
三、秘密隱顯俱成門	三、諸法相即自在門	三、一多相容不同門
四、微細相容安立門	四、因陀羅網境界門	四、諸法相即自在門
五、十世隔法異成門	五、微細相容安立門	五、隱密顯了俱成門
六、諸藏純雜具德門	六、秘密隱顯俱成門	六、微細相容安立門
七、一多相容不同門	七、諸藏純雜具德門	七、因陀羅網法界門
八、諸法相即自在門	八、十世隔法異成門	八、託事顯法生解門
九、唯心迴轉善成門	九、唯心迴轉善成門	九、十世隔法異成門
十、託事顯法生解門	十、託事顯法生解門	十、主伴圓明具德門

《探玄記》將原十玄門之第六「諸藏純雜具德門」改成第二「廣狹自在無礙門」，以一行為純，萬行為雜等即事事無礙義。若一理為純，萬行為雜即事理無礙。恐濫事理無礙，所以改之。又主伴一門智儼所無，而有唯心迴轉善成門，今為玄門所以，故不立之，而列名次亦異於彼，即改原第九「唯心迴轉善成門」為第十「主伴圓明具德門」。

理如事等十門之義對應十玄門：「第十門即同時具足相應門，九即因陀羅網境界門，由第八交涉互為能所有隱顯門，其第七門相即相入門，五即廣狹門，四不離一處即遍有相即門，三事含理事故有微細門，六具相即、廣狹二門，前三總成諸門事理相如故有純雜門，隨十為首有主伴門，顯於時中有十世門。故初心究竟攝多劫於剎那，信滿道圓一念該於佛地，以諸法皆爾，故有託事門。」⁸⁷此中十玄名目新古交參，今作一簡表對應新十玄名義及其「譬喻」⁸⁸或較為清楚：

10. 普融無礙門	——	1. 同時具足相應門	——	如大海一滴即具百川之味
9. 相在無礙門	——	7. 因陀羅網法界門	——	若兩鏡互照傳曜相寫遞出無窮
8. 交涉無礙門	——	5. 隱密顯了俱成門	——	如片月點綴天空有明也有暗
7. 攝入無礙門	——	4. 諸法相即自在門	——	如金與金色不相捨離
6. 遍容無礙門	——	4、2		
5. 廣狹無礙門	——	2. 廣狹自在無礙門	——	如一尺鏡子裏見到千里景緻
4. 通局無礙門	——	3. 一多相容不同門	——	如一室內千燈並照光光涉入
3. 事含理事無礙門	——	6. 微細相容安立門	——	如琉璃瓶盛多芥子隔瓶頓見
2. 事如理門	}	10. 主伴圓明具德門	——	如北極星的居處被眾星圍繞
1. 理如事門		9. 十世隔法異成門	——	如一夕之夢翱翔百年
		8. 託事顯法生解門	——	如立像豎臂觸目皆道

此十玄門同一緣起無礙圓融，隨其一門即同時具其他九門，而會成百門。又此十玄門之一一門又各具所依體，「一、教義；二、理事；三、解行；四、因果；五、人法；六、分齊境位；七、法智師弟；八、主伴依正；九、逆順體用；十、隨生根欲性。」⁸⁹等十對，此十對亦各同時互具而成百門。因此，若舉同時相應門即同時具餘等而成千，所以重重取之則成無盡。能夠形成這混融無礙的無盡妙境，約列十無礙因：「一、唯心所現故。二、法無定性故。三、緣起相由故。四、法性融通故。五、如幻夢故。六、如影像故。七、因無限故。八、佛證窮故。九、深定用故。十、神通解脫故。」⁹⁰此十因中隨一即能令諸法混融無礙。不過，緣起相由與法性融通二大要因，更是經常被提出來論述法界緣起之圓融無礙關係。所以十玄在闡揚「自體因與果」之事事無礙法界大緣起，即說「良由緣起實德法性，海印三昧力用故得然。」⁹¹基於這些理論，澄觀奉勸修學者，觀之令圓明在心顯現。若久久觀行能令之圓明顯現在心，就能「依解生行，行起解絕，雖絕而

⁸⁷ 《華嚴法界玄鏡》卷 1，《大正》45，頁 683a。

⁸⁸ 參閱《大華嚴經略策》卷 1，《大正》36，頁 707；呂澂《中國佛學源流略論》，台北：大千出版，2003，頁 531。

⁸⁹ 《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁 515c。

⁹⁰ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正》35，頁 515a~517c。此「十因」於疏詳細論述，今恐非篇幅與時間允許，乃暫止於此。又，此亦可見於法藏諸多著作中，澄觀所列次序已不同法藏之十因，法藏所列之十因可見於《華嚴經旨歸》。

⁹¹ 《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁 515c。十玄門之依據主要即八十《華嚴經·賢首品》之佛的海印三昧一果與普賢的華嚴三昧一因。

現解行雙融，修而無修。」⁹²而達到三觀齊致，親證不離自己心體之法界，因此，修此觀為重要之行門。

此觀門確有其殊勝玄妙處，亦能由此悟入極境，但是修行終究不是易事。又此三觀與天台止觀在方法上有相通之處，是趣向證悟的助緣，所以應該是一般行者所採用的方法。如澄觀注解此文時已七十歲，當時他對這法門已很深入，那是經過長時間的努力而成就。所以他說：「余久深玄籍，注想華嚴，此之一觀，久而究盡，不鏡方寸，虛負性靈，故名法界玄鏡。時已從心之歲矣。」⁹³如上所說，禪行者因為教的指引，應該能更正確明快無誤地如實悟入法界，這或許也是澄觀教導之深意。

另外，可明顯看出澄觀受南宗荷澤禪法影響的，則在答順宗「心要法門」，如文云：

「至道本乎其心，心法本乎無住。無住心體，靈知不昧，性相寂然，包含德用，該攝內外。能深能廣，非有非空。不生不滅，無始無終。求之而不得，棄之而不離。」⁹⁴

念念不忘是人的本性，神會說「無住之心」是從祖師們一路傳承下來的思想，接受師承的人必須具有與諸祖一樣的根器，否則是不予傳授的。如文說：「自世尊滅後，西天二十八祖共相傳授無住之心，同說如來知見，至於達磨屈此為初，遞代相承於今不絕，所傳祕教要藉得人，如王髻珠終不妄與。」⁹⁵神會對「知見」頗多論說。如：「知即知心空寂，見即見性無生」⁹⁶是注重在自證的。澄觀承襲此宗「無住心體，靈知不昧」之思想明矣。不過，說心體「性相寂然，包含德用乃至棄之而不離」⁹⁷的自性清淨如來藏，似與神會之「無念般若波羅密的在纏如來藏」⁹⁸說有些差異，或許是澄觀認為以華嚴圓教為之融攝較圓滿的緣故，因為，既該攝內外又能深能廣，顯示其體用之不可思議。

若從一心的體用關係說：

「若一念不生則前後際斷，照體獨立，物我皆如。直造心源，無智無得。不取不捨，無對無修。若無心忘照則萬慮都捐；若任運寂知則眾行爰起。放曠任其去住，靜鑒覺其源流；語默不失玄微，動靜未離法界。言止則雙

⁹² 《華嚴法界玄鏡》卷 1，《大正》45，頁 683a。

⁹³ 同上。「從心」即指七十歲。

⁹⁴ 《景德傳燈錄·答皇太子問心要》卷 30，《大正》51，頁 459b。此篇「心要」宗密亦為注解，目前筆者手邊無資料可參考，殊為可惜。

⁹⁵ 《景德傳燈錄·顯宗記》卷 30，《大正》51，頁 459a。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 同上，頁 459b。

⁹⁸ 參閱張國一《曹溪唐禪之「心性」義涵探究》，2001·7，頁 60。

亡知寂，論觀則雙照寂知」⁹⁹

澄觀所說一念不生前後際斷、直造心源等皆頓悟義，與神會說自心從本以來空寂者、心無所得者、心無所住者、不取不捨，不由階漸即是頓悟義。¹⁰⁰全然一致。而親證此一心與佛性平等，於日用與物對應則能物我皆如。若無心忘照、任運寂知則能顯現如來藏恒沙萬德。¹⁰¹放曠、靜鑑、語、默、動、靜即說止觀，當雙照寂知時，體即用，用即體，體用皆顯；若知寂互奪雙亡即體同用，用同體。如此，知寂不二，定慧均等，皆不離一心之體用。不過，澄觀似有以圓融法界含攝頓悟義之意在內。

如下文中說：

「……以知寂不二之一心，契空有雙融之中道。無住無著，莫攝莫收。是非兩亡，能所雙絕，斯絕亦寂，則般若現前。般若非心外新生，智性乃本來具足，然本寂不能自現，實現由般若之功。般若之與智性，翻覆相成；本智之與始修，實無兩體。雙亡正入，則妙覺圓明；始末該融，則因果交徹。」¹⁰²

此一心即體之用自知，即用之體恆寂，寂照不二，空有雙融，自在無礙。契此境必是經過無住無著等功行才能現前的。此近似神會說：「有無雙遣，中道亦亡者，是無念。無念即是一念，一念即是一切智，一切智者即是甚深般若波羅蜜。」¹⁰³神會說有無雙遣而達到甚深般若智用，而澄觀以始修習與本智一體，並不是離開般若另有一智性存在，說有無雙融無礙，更由般若與智性之體用的相互交徹無礙，來說明法界緣起之無盡境相。神會又說：「空而不無，便成妙有，妙有即摩訶般若……心如境謝。境滅心空，心境雙亡，體用不異，真如性淨，慧鑒無窮，如水分千月……」¹⁰⁴由此看，神會是在去染顯淨之慧而有的無窮妙用，可是澄觀是說染淨該羅，真空妙有事理圓融，因果互徹的。雖然澄觀承神會的般若思想，但卻更重視以圓融的角度來說明一切。不過，在說般若智體時，二人所說都是依惠能之「一切般若智，皆從自性生，不從外入。」¹⁰⁵的思想。

至於強調一心妙用的情形，如文云：

「心心作佛，無一心而非佛心；處處成道，無一塵而非佛國。故真妄物我，舉一全收；心佛眾生，渾然齊致。」¹⁰⁶

⁹⁹ 《景德傳燈錄》卷 30，《大正》51，頁 459a。

¹⁰⁰ 參閱無礙《禪宗思想與歷史·頓悟禪的真面目》，台北：大乘文化，1977，頁 132。

¹⁰¹ 參閱《大方廣佛華嚴經疏》卷 55，《大正》35，919b。

¹⁰² 《景德傳燈錄·答皇太子問心要》卷 30，《大正》51，頁 459a。

¹⁰³ 印順《中國禪宗史》，頁 367。

¹⁰⁴ 同上。

¹⁰⁵ 《六祖法寶壇經》卷 1，《大正》48，頁 350b。

¹⁰⁶ 《景德傳燈錄》卷 30，《大正》51，頁 459b。心佛眾生三無差別，引自六十卷《華嚴經》：「心

強調心能作佛，眾生亦由心造，此唯自心體用，隨心迴轉。以迷惑即眾生，悟真理即名佛，雖有真妄之別，但以自性清淨心與佛同一體性，因此，說心佛眾生三無差別。此即以真妄性融，互入互遍，交徹無礙成一緣起而能舉一全收而說性起。但澄觀據此體性皆無盡、真妄交徹說，欲融和華嚴性起與天台之性具，如《疏》云：「若依舊譯云：『心佛與眾生是三無差別，則三皆無盡。』無盡即是無別之相，應云：『心佛與眾生體性皆無盡，以妄體本真故亦無盡，是以如來不斷性惡，亦猶闡提不斷性善。』」¹⁰⁷又說：「若論交徹，亦合言即聖心而見凡心，如濕中見波，故如來不斷性惡，又佛心中有眾生等。」¹⁰⁸所以天台以善惡二法同依真如而為其性。如果斷善性即是斷真如，所以真如不可斷。因為佛性即是真實之性，真實之性即第一義空，第一義空如何可斷？性惡不斷，即妄法本真，所以是無盡也。¹⁰⁹由以上見之，澄觀雖弘揚華嚴，但事實上已將其廣博的禪教心得融通成自己的思想特色了。

也就是說，澄觀大都以圓融的立場來看待各宗不同的思想，而且也實際地在其著作中或者教導學人時，表達了其以圓融的思想來融攝禪宗、般若、天台等其他宗派思想於一爐了。也許站在佛果的平等境界來看，正是澄觀所要呈現的吧。

第二節 宗密的禪思想

家本豪盛，少通儒書的宗密（780~841），俗姓何，果州西充縣人。因至遂州義學院求學，經過二年之後遇道圓禪師，言下相契而決定出家。經常向師咨參法要，所以道圓傳授他杜順的《華嚴法界觀門》，因不斷地與同學琢磨，使他對佛法寶藏，從此頓彰。¹¹⁰

宗密還在當沙彌時因赴齋而讀《圓覺經》，頓覺身心無比喜躍並感悟流泣，歸告其師經過，師撫之曰：「汝當大弘圓頓之教，此經諸佛授汝耳。」¹¹¹此時宗密雖在《華嚴法界觀門》及《圓覺經》義理上不斷鑽研而獲益不少，但仍未通達。因此，在受完具足戒後，想再尋訪善知識決疑。不久去謁見荊南張（即南印惟忠），「張曰：『汝傳教人也，當宣導於帝都。』」又去見洛陽神照，照曰：『菩薩人也，誰能識之。』」¹¹²可見宗密所參訪的善知識都對他很讚賞。他在遊方期間經襄陽住恢覺寺，遇病僧靈峰乃澄觀之弟子，靈峰贈與《華嚴經》及澄觀之《華嚴疏》、《隨疏演義鈔》，不久即病亡。因此宗密嘆說：「相見三日，纔通其情。願以同

如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」《大正》9，頁465c。澄觀重說一心，亦可由其改法藏的十重唯識而成十門一心的立場看出。

¹⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷21，《大正》35，頁658c。舊譯指六十華嚴。

¹⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1，《大正》36，頁8b。

¹⁰⁹ 參閱同上，頁323b~c。

¹¹⁰ 參閱《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷4，《大正》39，頁576c。

¹¹¹ 同上，卷1，《大正》39，頁523c。

¹¹² 《宋高僧傳》卷6，《大正》30，頁741c~742a。

聲之分，《經》及《疏鈔》，悉蒙授與。議論未周，奄然遷逝。斯則夙緣法會，忍死待來。」¹¹³好學的宗密除感恩宿世善緣得到這些珍寶，更由此努力深入研究，並得到身心內外的豁然貫通。其法喜正如他在〈遙稟清涼國師書〉中說：

「宗密渴逢甘露，貧遇摩尼，騰躍之心，手捧而舞。遂於此山，返關絕跡，忘餐輟寢，夙夜披尋。以疏通經，以鈔釋疏，尋文而性離，照理而情忘。偶之于心，會之于教，窮本究末，宗途皎如。一生餘疑，蕩如瑕翳。曾所習義，於此大通。外境內心，豁然無隔。」¹¹⁴

宗密研究的方法是以《華嚴經疏》來會解《華嚴經》，以《華嚴經隨疏演義鈔》來解釋《華嚴經疏》。經過他廢寢忘食地窮究研討，對於以前所學義理不通達的或有疑未解的，至此蕩然無存。

由於此，所以講經就能通達無礙，令人法喜充滿。就有一名叫泰恭的，在聽法感動之餘持刀斷臂，為宗密惹了官司麻煩，宗密情急下對官方謊稱是澄觀弟子，又擔心官方去探澄觀虛實害之受累，即差弟子玄珪、智輝馳書澄觀并附上自己研究前三書的心得，觀曰：「毗盧華藏能隨我遊者，其唯汝乎！」¹¹⁵由此因緣宗密得以親近而正式成為澄觀的弟子。且交往諸多名士，其中李訓因發動「甘露之變」反叛失敗，奔入終南山投靠宗密，宗密欲剃其髮藏匿之，但隨從阻止，李訓改圖趨鳳翔。當時仇士良知道這件事，遣人逮捕宗密入左軍，當面數落他不告之罪，即將害他。宗密怡然地說：「貧道識訓年深，亦知其反叛，然本師教法，遇苦即救，不愛身命，死固甘心。中尉魚恆志嘉之，奏釋其罪。」¹¹⁶宗密之悲心與超然之節操獲得人們的尊敬與讚揚。

從宗密自述所學經過來看，他「禪遇南宗，教逢圓覺，一言之下心地開通，一軸之中義天朗耀。今復偶茲絕筆，罄竭于懷。」¹¹⁷可見南宗禪、《圓覺經》、《華嚴疏鈔》這三者對他影響都很大。不過，雖然他已通達並講說《華嚴經疏》等，但是他仍致力《圓覺經》之製《疏》與弘揚。如《圓覺經大疏》說：

「良由此經具法性、法相、破相三宗經論，南北頓、漸兩宗禪門；又分同華嚴圓教，具足悟修門戶，故難得其入也。宗密遂研精覃思，竟無疲厭。後因攻《華嚴》大部，清涼《廣疏》，窮本究末。又遍閱藏經，凡所聽習、諮詢、討論、披讀，一一對詳《圓覺》，以求旨趣。至元和十一年(816)……遂取先所製《科文》及兩卷《纂要》，兼數十部經論，數部諸家章疏，課虛扣寂，率愚為《疏》，至(長慶)三年(823)夏終，方遂終畢。」¹¹⁸

¹¹³ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷4，《大正》39，頁577a。

¹¹⁴ 同上。

¹¹⁵ 《景德傳燈錄》卷13，《大正》51，頁306a。

¹¹⁶ 《宋高僧傳》卷6，《大正》50，頁742a。

¹¹⁷ 《景德傳燈錄》卷13，《大正》51，頁305c。

¹¹⁸ 冉雲華《宗密》，台北：東大圖書，1998，頁24~25。

宗密將此經的要目一一列出，並說其製疏過程參考諸多經論，前後花了八年的時間才完成。由此可見他的思考細緻謹慎，及關心教禪一致的程度。¹¹⁹這可從他的許多著作中見到。

如文說：

「經是佛語，禪是佛意。諸佛心口，必不相違。諸祖相承，根本是佛親付……今時弟子彼此迷源，修心者以經論為別宗，講說者以禪門為別法，聞談因果修證便推屬經論之家，不知修證正是禪門之本事，聞說即心即佛，便推屬胸襟之禪，不知心、佛正是經論之本意。」¹²⁰

指出眾生種種迷失，不知經論原本之意，這是宗密起悲心而行，撰經疏導正之目的，更為顯頓悟能資助漸修，使學者證得師說符合佛意。如他說：「自未解脫欲解他縛，為法忘於軀命。」¹²¹此正是為眾生的菩薩精神。但是，因為泛學的人雖多，有志成就者少。所以雖然佛說悲增是行，但是宗密自慮愛見難防，因此捨眾入山均習定慧，前後息慮相計十年之久。¹²²這是宗密定慧成就之主因吧。¹²³由此也可知宗密亦同惠能、神會一樣的注重定慧等持。

宗密也對荷澤「知之一字，眾妙之門」有所論說，如：

「空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是前達摩所傳空寂心也。任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。迷時煩惱亦知，知非煩惱；悟時神變亦知，知非神變。然，知之一字，眾妙之源。」¹²⁴

此心體之超然，非悟才有知，不藉他緣而起，這說法與神會說：「本空寂體上自有般若智能知，不假緣起。若立緣起，即有次第」¹²⁵相同。也就是說此心本具靈知，雖然迷而不覺其存在，但它亦不失。宗密說此「知」之妙用是無論迷悟都恆常知，這點似比神會約於般若能知之用更為廣泛，這可從他常用的全揀全收之立場看二者的差別。「全揀」即指靈知之心與木石相異，所以揀去其他妄法唯指此

¹¹⁹ 早在寫給澄觀的第一封信就說：「每覽古今著述，在理或當，所恨不知和會禪宗。」《大正》39，577b。

¹²⁰ 《禪源諸詮集都序》卷1，《大正》48，頁400b。

¹²¹ 同上，頁399c。

¹²² 參閱同上。依冉雲華指出鑣田茂雄推算宗密在長慶元年（821）正月，捨眾入山，退居草堂寺。太和二年至三年間（828~829）被文宗召入宮，到太和六年（832），正好是「相繼十年」。冉雲華《宗密》，頁30。

¹²³ 宗密圓寂前的「遺誡，令舁屍施鳥獸，焚其骨而散之，勿塔，勿得悲慕亂禪觀，每清明上山，必講道七日而後去，其餘住持儀則，當合律科，違者非吾弟子。師於會昌元年正月六日於興福塔院坐滅，二十二日道俗等奉全身于圭峰。二月十二日茶毘得舍利明白潤大，後，門人泣而求之皆得於煨燼，乃藏之石室。」《景德傳燈錄》卷13，《大正》51，頁307a。從宗密之遺誡可看出其承自六祖惠能圓寂前之遺風。

¹²⁴ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》，頁436下。

¹²⁵ 《荷澤神會大師語錄》，台北：慈心佛經，1998·4，頁72。

心；「全收」是指一切色心染淨諸法，法法無一不是真心，因此沒有可揀除的任何一法，這是以圓融角度和會禪諸宗。但是有的學者認為全揀全收是為和會而說的，並不一定是華嚴的一心，這問題似有待進一步探究的必要。

在《圓覺經大疏》中舉出七家禪法宗旨。如一、北宗之拂塵看淨，方便通經；二、淨眾之三句用心，調戒定慧；三、保唐之教行不拘而識滅；四、洪州之觸類是道而任心；五、牛頭之本無事而忘情；六、宣什之籍傳香而存佛；七、荷澤之寂知指體，無念為宗。¹²⁶雖然宗密推崇荷澤「知之一字，眾妙之門」的禪法，但是他也認為如果將七家宗旨和會起來才會是一圓融的整體。他從「遍離前非，統收俱是」二種立場來說：一、以第一家揀收前六，二、總判七家皆有收揀。如文云：

一、謂以寂知為本，而隨緣修前方便之行，即前六家皆是隨病對治之妙門也……

二、謂第七家中若一向揀卻緣慮妄心、色相塵境、頑凝虛空等法，偏立寂知而為究竟者，互來圓通，圓通見者，必須會前差別取捨等法，同一寂知之性；寂知之性，舉體隨緣作種種門，方為真見。寂知如鏡之淨明，諸緣如能現影像。荷澤深意本來如此，但為當時漸教大興，頓宗沉廢，務在對治之說，故唯宗無念，不立諸緣，如對未識鏡體之人，唯云淨明是鏡，不言青黃是鏡。今於第七家亦有揀者，但揀後人局見，非揀宗師。據此道理，即知於七宗中，若統圓融為一，則七者皆是；若執各一宗，不通餘宗者，則七皆非。¹²⁷

引中文明白地說：若以荷澤的寂知為本的話，餘六家就只是隨緣修。另外，也就是宗密認為七家各自宗旨都有所偏，若將各部份和會為一才是圓融的。¹²⁸若以其寂知之性舉體隨緣等才是本意，即宗密說的自性用與隨緣用。此中所以會說荷澤唯宗無念，是因為對治漸教的興盛，所以須揀，而且只是揀除後人局限狹隘的見解，並不是揀別人的過失。由此可知，為和會禪宗諸家，立無念為宗還只是方便說。宗密這說法似乎也不完全是，因為在惠能時，已立無念為宗旨了。

除此，他針對當時教禪發展的種種不調和情形，如「講者偏彰漸義，禪者偏播頓宗、南能北秀水火之嫌，荷澤洪州參商之隙。」¹²⁹等等許多問題而作《禪源諸詮集都序》，所集有上百家，而宗義差別約有「江西、荷澤、北秀、南僞、牛

¹²⁶ 參閱黃國清《圓光佛學學報·宗密和會禪宗與會通三教之方法的比較研究》第三期。

¹²⁷ 《卍續藏》14冊，頁279d~280a。

¹²⁸ 黃國清即指出文中的「統圓融為一」，不同於華嚴理事無礙、事事無礙的圓融思想，而是強調將各部份合起來的一個圓滿全體。就好像瞎子摸象各以為是，但總不離象的全體。《圓光佛學學報》第三期。

¹²⁹ 《禪源諸詮集都序》卷1，《大正》48，頁401b。

頭、石頭、保唐、宣什、稠那、天台」等十家立宗傳法彼此互相乖阻。¹³⁰因而以教三種—1.密意依性說相教，2.密意破相顯性教，3.顯示真心即性教；禪三宗—1.息妄修心宗，2.泯絕無寄宗，3.直顯心性宗，如次相配，配對相符才成圓融見解的禪教一味法。

若從悟的方面說，似乎頓漸問題在宗密時代已經不須爭論的事實了，只是有學人還是不能深入了解頓悟的境界，所以宗密再作一番解釋說「若因悟而修即是解悟；若因修而悟即是證悟。」¹³¹宗密更就佛約教說，將之分為逐機頓與化儀頓。他認為：

「逐機頓者，遇凡夫上根利智，直示真法，聞即頓悟，全同佛果。如華嚴中，初發心時即得阿耨菩提。圓覺經中，觀行成時即成佛道，然始同前二教中行門，漸除凡習，漸顯聖德。如風激動大海，不能現像。風若頓息，則波浪漸停，影像漸顯也。」¹³²

在文中明顯的說，利根眾生聞法頓悟了，一悟即成佛，這是從解悟說，此同《華嚴經》中說初發心得菩提；《圓覺》之觀行成就說，但是在頓悟之後的漸修就同於息妄修心與泯絕無寄二宗的方法了。看起來宗密是較同意頓悟漸修的，或許這也較適合於一般學人。但宗密認為圓滿的是化儀頓，如：

「化儀頓者，謂佛初成道，為宿世緣熟上根之流，一時頓說性相理事、眾生萬感、菩薩萬行、賢聖地位、諸佛萬德，因該果海，初心即得菩提；果徹因源，位滿猶稱菩薩。此唯《華嚴》一經及《十地論》，名為圓頓教，餘皆不備。」¹³³

如上引文所說，唯是《華嚴》之境界，如經「中所說諸法是全一心之證法，一心是全諸法之一心，性相圓融，一多自在，故諸佛與眾生交徹，淨土與穢土融通，法法皆彼此互收，塵塵悉包含世界，相入相即，無礙鎔融，具十玄門，重重無盡，名為無障礙法界。」¹³⁴這是說此事事無障礙法界是一心之大用的顯現，是普賢機或於一乘別教解行滿足已證入果海者所見之境界。¹³⁵如宗密說：「起不異性，故事事融通，通而互收，故重重無盡。悟此則全同佛果，方是圓因，隨緣造修，無非稱體。」¹³⁶也就是說修證體驗的與佛是同一無盡無礙的圓滿境界。這仍是從解悟而說。宗密認為從解悟入手進而修行成就應是理想的過程，他說：「若得善友

¹³⁰ 參閱《禪源諸詮集都序》卷1，《大正》48，頁400c。以上面所列十家來說，唯江西、荷澤屬直顯心性宗，石頭歸於泯絕無寄宗，關於宗密的禪教合一論，以及評判諸宗的問題已經不少學者研究，本文不再冗贅。

¹³¹ 《禪源諸詮集都序》卷1，《大正》48，頁408a。

¹³² 同上，頁407b。

¹³³ 同上，頁407c。

¹³⁴ 同上。

¹³⁵ 參閱《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正》45，頁483a~c。

¹³⁶ 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷4，《大正》39，577b。

開示，頓悟空寂之知，知且無念無形……寂照現前，應用無窮，名之為佛。」¹³⁷
但是有近代學者指出，禪宗諸祖師都是在日常生活中真參實修而證悟，而神會從言說文字知解上用力，宗密亦似於他。因此，證悟與解悟之差別成果應予重視。這樣的建議提出來，確實有助於學人加以分辨與實踐之良策。

第三節 小結

宗密會通禪教的用心與成績是被公認與肯定的。在修行證悟上他主張頓悟漸修，只要隨著各人的根性及諸善友的方便施設，其方式並不固定先後。這與神會是不同的，神會認為悟就像一把之絲，雖然其數無量，一刀盡斷，如煩惱一時頓盡，一切功得應時等備。而澄觀雖主頓悟頓修，卻喜從圓融無礙立場來說。因此三人之部份差異是可明顯看出的。

第四章 南宗禪諸流派之禪法及與華嚴思想之交涉

承惠能禪法的門人，其舉揚宗風與傳承是本章之重點，將分為三節。第一節分四點，分別介紹南嶽一系的潯仰宗之禪法與華嚴思想，其次是臨濟宗、再是黃龍派、第四楊岐派；第二節即青原一系，先曹洞宗、第二雲門宗、第三法眼宗。第三節本章小結。以下即依此順序論說。

第一節 南嶽一系之禪法與華嚴思想之交涉

平凡的日常生活，一一事皆含高深的義理，法爾如是，但此是凡夫所不能觀察了知的。而對了悟的修行者來說，卻無一不是佛法的展現，隨拈一法皆能契如。禪家即在這平常日用作務中勘驗悟道之淺深，此為禪行者的一貫作風。而其思想除了承襲傳統亦學習接受新的，從禪師們的語錄或著作中看出他們對大乘經典之引用包括《楞伽經》、《維摩經》、《金剛經》、《華嚴經》、《法華經》、《楞嚴經》乃至《起信經》等等，其教理範圍包括唯識、般若、如來藏及止觀等。其中《華嚴經》是彙集不同時地成立之單行本而成，教理廣博，因此有「不讀華嚴經，不知佛富貴」之謂。所以是習禪者多奉為思想與實踐之圭臬。

一、潯仰宗之禪法與華嚴思想

潯仰承嗣黃檗，卻給人「溫文儒雅」¹³⁸的印象。其禪法不見棒、喝、打等嚴厲手段，因此其門庭更被譽為「父慈子孝，上令下從。」¹³⁹宗風則是「舉緣即用，

¹³⁷ 《禪源諸詮集都序》卷1，《大正》48，頁403a。

¹³⁸ 楊惠南《禪史與禪思》，台北：東大圖書公司出版，1995，頁120。

¹³⁹ 如「爾欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船；隔山見煙，便知是火；隔牆見角，便知是

忘機得體。」¹⁴⁰也就是藉現象作用而探得其體，如 滬仰在摘茶時，滬山對仰山說：「『終日摘茶，祇聞子聲，不見子形！』仰山撼茶樹，滬山云：『子祇得其用，不得其體。』仰山云：『未審和尚如何？』滬山良久，仰山云：『和尚祇得其體，不得其用。』」¹⁴¹滬山以「默」答，代表「體」是無形無相不可言說，「默」之用亦具足不能用語言表達之體，但是仰山當時認為和尚只是得體不得用。若依維摩之「默答」來解說，此「寂無言說，名：入不二法門。」¹⁴²一切菩薩都了解維摩意，所以可說是體用全彰。也許就因慧寂不懂這道理，所以 滬山要打他三十棒！這樣的勘驗當然是要看是否已達到「理事不二，即如如佛」之境地了。

以上舉「撼茶樹」說明其宗風是清楚的，除此，若根據 滬山對仰山所說的宗要，還能進一步地了知修行者對解行並重開發心地的要求。

近人研究滬仰的宗要是以「鏡智為宗要」¹⁴³，其文獻出處有二種不同的內容，其一即「三種生」：

師謂仰山曰：「吾以鏡智為宗要，出三種生，所謂：想生、相生、流注生。《楞嚴經》云：『想、相為塵，識情為垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明。云何不成無上知覺？』想生，即能思之心雜亂；相生，即所思之境歷然；微細流注俱為塵垢。若能淨盡方得自在。」¹⁴⁴

滬山舉《楞嚴經》之說以明修行的次第，修行者不能成就無上佛道的原因在於思心雜亂，執著塵境，分別情見，即使粗分別已伏，但是「微細流注」¹⁴⁵之種子猶如瀑流，仍是障礙證道的塵垢，若能將其破除淨盡才能究竟自在。那麼要如何淨盡而成正覺？那是頓悟後的人所要修的。他說：

「如今初心，雖從緣得一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。」¹⁴⁶

「淨除現業流識」是修的要點。人的習氣由現行熏種子而無始輾轉相續，若當下

牛。」宋·智昭《人天眼目》卷4，《大正》48，頁323b。這些情形在《滬山語錄》中皆可見，今例舉一二。滬山睡醒，要寂子與香嚴圓夢，慧寂取水與師洗臉，香嚴點一碗茶來；又兩人做餅時，滬山云：「當時百丈先師親得這箇道理。仰山與香嚴相顧視云：甚麼人答得此話？滬山云：有一人答得。仰山云：是阿誰？師指水牯牛云：道！道！仰山取一束草來，香嚴取一桶水來，放牛前。牛纔喫，師云：與麼與麼，不與麼不與麼。二人俱作禮。師云：或時明，或時暗。」此二則見同卷，頁579c，580a。

¹⁴⁰ 宋·智昭《人天眼目》卷4，《大正》48，頁323c；

¹⁴¹ 《潭州滬山靈祐禪師語錄》卷1，《大正》47，頁578b。

¹⁴² 《華嚴遊心法界記》卷1，《大正》45，頁644c。

¹⁴³ 依張國一的研究是以文獻集成的時間順序深入論述法體的，而本文为了方便引用下文，暫將時序調換了。

¹⁴⁴ 《人天眼目》卷4，《大正》48，頁321b。

¹⁴⁵ 約《祖堂集》說「微細流注」即「浮漚識」，而「浮漚識」大抵就是第八阿賴耶識，因此淨盡賴耶浮漚識即轉賴耶成「大圓鏡智」。參閱張國一《曹溪唐禪之「心性」義涵探究》，頁135。

¹⁴⁶ 《景德傳燈錄》卷9，《大正》51，頁264c。

頓悟諸法原是虛妄幻化，此則一念成正覺也。¹⁴⁷對理的明白而不隨逐取著當前諸塵事，即為漸修也。因此，理雖頓悟，事須漸修也。既是不攀緣「現業」，則相續之生死「流識」也就能淨除了。這是相當不容易的事，如仰山問 滄山之「浮漚識」是否已寧？滄山雖然三生已五六年無來，但還不敢保任遇事時的情況，可見悟後的日常磨練與實際逐事體驗是淨盡習氣的最切要手段，因此他也說：「實際理地不受一塵，萬行門中不捨一法」。¹⁴⁸所以像仰山雖已伏想生、相生，但正處在流注裏是還沒得法眼力的人，仍大須修行。¹⁴⁹「汝大須修行」是滄山策勉仰山必需好好努力了，因此常常教導並考驗他。如 滄山要仰山迴光返照自己的解處，但仰山認為自己無圓位亦無一物一解可呈，滄山指出作無圓位解處是具足心境法，仍未脫我所心，只是信位顯，人位隱。¹⁵⁰清楚告訴仰山目前用功的成就僅於此，須再向前不斷加行始得。如此看來，滄山是注重頓悟漸修的。

其二：

「滄山一日索門人呈語，乃云：『聲色外與吾相見。』仰山凡三度呈語。第一云：『見取不見取底。』師云：『細如毫末，冷似雪霜。』第二度云：『聲色外誰求相見。』師云：『祇滯聲聞方外榻。』第三度云：『如兩鏡相照，於中無像。』師云：『此語正也。』仰山卻問：『和尚於百丈師翁處，作麼生呈語？』師云：『我於百丈先師處，呈語云：如百千明鏡鑒像，光影相照，塵塵剎剎，各不相借。』仰山於是禮拜。」¹⁵¹

仰山呈第一語的意思是說，向不可見的理體親自證悟，這種有求取之心不被 滄山認可，但相信他能有更深的見地，所以向上提撕「細如毫末，冷似雪霜」。¹⁵²仰山第二度呈語，心地拘執猶如聲聞之執，未契真如實相。第三度譬喻說諸法相即相入之無礙，滄山說「此語正也」來印可他。但是仰山想知道其師過去通過這關的內容，於是滄山也舉當時之呈語，即：「如百千明鏡鑒像，光影相照，塵塵剎剎，各不相借。」這句與仰山之語都是依據「十玄門」中出。

不論兩句中說「兩鏡」或「百千明鏡」，「鏡」就是比喻清淨光明之本性，具足照用，遍一切處。鏡之鑑照，像即頓顯。又其「光影相照，塵塵剎剎，各不相借。」其力用交參，主伴輝映，彼此不相妨礙，猶如「一室內千燈並照，燈隨

¹⁴⁷ 參閱《首楞嚴經》卷 8，《大正》19，頁 141c；《首楞嚴義疏注經》卷 14，《大正》39，頁 926a~b；《宗鏡錄》卷 17，《大正》48，頁 504c。

¹⁴⁸ 《潭州滄山靈祐禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 577c。

¹⁴⁹ 參閱張國一《曹溪唐禪之「心性」義涵探究》，頁 131；《佛祖歷代通載》卷 17，《大正》49，頁 648a。

¹⁵⁰ 參閱《潭州滄山靈祐禪師語錄》，《大正》47，頁 580a。

¹⁵¹ 同上。

¹⁵² 學人的擒縱自在的方法，如《碧巖錄》卷 8 說：「細如米末，冷似冰霜。逼塞乾坤，離明 絕暗。低低處觀之有餘，高高處平之不足，把住、放行，總在這裏許，還有出身處也無！」《大正》48，頁 203b。

盞異，一一不同；燈隨光遍，光光涉入，常別常入。」¹⁵³就像因陀羅網，珠珠互相交映，互現眾影，重重無盡，一多相容互為緣起，體用雙融自在無礙，諸法相即相入，三世圓融一攝一切，所以說一一微塵中各現三世間，無盡復無盡。¹⁵⁴而慧寂說「如兩鏡相照，於中無像」，兩鏡相照是彼此互存之相入；無像即隱己同他，如乳投水之相即。¹⁵⁵此相即相入亦法界自在緣起也，以其體性「成其無盡復無盡，故先後因果不失。雖不失先後，而先後相即復相入，故成其無盡。以先後相即復相入，故初發心時便成正覺。」¹⁵⁶從信滿成佛說一位攝一切位，是因為這一念初發心體與佛無異，直到成佛都不離此心體，所以在十信行中就具足一切位，這是以行攝位說：若初住以上位成，即名位佛，所以此處雖說成佛並非位佛而是行佛。

其實在滙仰的文獻中隨處可看到十玄門的實踐，如滙山驗寂子，問：「聲色之大事因緣」，寂子答：「一月千江，體不分水」之理，受滙山認可，又說「如金與金終無異色，豈有異名？」滙山問他：「作麼生是無異名底道理？」寂子答：「瓶、盤、釵、釧、券、盂、盆。」¹⁵⁷千江之月唯一月，大海之波唯一水，瓶、盤、釧、釵本一金，金與金色二不離，名相雖各各不同，其體無二。¹⁵⁸此一即是多，多即是一，彼即是此，此即是彼，圓通無礙遍滿一切，如「佛不離菩提樹而遍一切處故，既亦不離一切處而坐菩提樹。」¹⁵⁹從這些日常熟悉的千差萬象令人了解「眾生心體本來是一，用處不同故說一切法。」¹⁶⁰是多麼親切的自知！

另外，像「歸真何在？但云：眼裏、耳裏、鼻裏……」¹⁶¹這樣直指真如法體遍一切處，隱顯俱成自在無礙，既簡易明了又活潑生動。

除了十玄之外，也常見六相圓融義的引用。如：

「仰山問：百千萬境一時來，作麼生？滙山云：青不是黃，長不是短，諸法各住自位，非干我事。」¹⁶²

¹⁵³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，《大正》36，頁10b。

¹⁵⁴ 參閱《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁516b~517c。

¹⁵⁵ 參閱《景德傳燈錄》23卷，僧問：「兩鏡相對，為什麼中間無像？」師曰：「自己亦須隱。」《大正》51，頁396b；《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷2，《大正》36，頁9c、78b。同是十玄門中的還有仰山問石室善道：「月尖時圓相甚麼處去？圓時尖相又甚麼處去？室云：「尖時圓相隱，圓時尖相在。」雲巖云：「尖時圓相在，圓時尖相無。」道吾云：「尖時亦不尖，圓時亦不圓，成鉤尖相也。」駱賓王詩：「既能圓似鏡，何用曲如鉤。」《從容庵錄》卷3，《大正》48，頁252b。

¹⁵⁶ 《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁517c。

¹⁵⁷ 以上問答參閱《潭州滙山靈祐禪師語錄》，《大正》47，頁583c。

¹⁵⁸ 參閱《廬山蓮宗寶鑑》卷10，《大正》47，頁348c。

¹⁵⁹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷4，《大正》36，頁31a。

¹⁶⁰ 同註151。

¹⁶¹ 《潭州滙山靈祐禪師語錄》，《大正》47，頁583a。

¹⁶² 同上註，頁579c。

各各不同的百千萬境全體一時展現，此一即具多，是總相；而百千萬境各具有獨立的差別體相，所以多即非一，是別相；例如：青、黃、長、短皆從一緣起，是同相；但是青的就不是黃的，長的也不是短的，各各功能差別不同，各不相濫，是異相；由這種種不同的境相會合成一個全體，是成相；這青黃等百千萬境各住自位未動，是壞相，所以說「常不作」。¹⁶³即此諸法各住自位，我亦住自位，所以滄山說「非干我事」。事實上這些緣起的現象在說明法不孤起，必互相資成一大緣起，且隨舉一相即具此六相，圓融無礙。

如上所說，滄仰以第一則的「鏡智為宗」似乎還只是權說，若以第二則來看其重在說「理事不二」之法體才是較切近滄仰禪的本意，¹⁶⁴這是從以上例舉的表現看出他以華嚴為究竟。

滄仰宗的另一方便門可說是圓相的使用了，圓相有九十七種，據說是六代祖師相傳下來的，¹⁶⁵到南陽慧忠國師授與耽源，耽源付與仰山的，可是仰山看過之後就燒了，他認為只要會用就不要執本了。後來耽源告訴仰山要祕惜之。當他知道仰山把它燒了，才說這法門沒有人能會，只有慧忠國師及諸祖師、諸大聖人方可委託，你怎麼可以燒掉呢。這是大智慧者才會的法門，把它燒了，後來的學者怎信得及。因此，慧寂再重新集錄一本，其圓相與原來的一無差失，可見慧寂甚具天分。

由此○相推演出其餘不同的圓相，如畫○，在其中寫日、水、佛、卍等等，各代表著不同的意義，慧寂隨處自在使用而且能將「覺海變義海，體同名異」。¹⁶⁶也如他說：「有圓相便有賓主、生殺、縱奪、機關、眼目、隱顯、權實，乃是入廓垂手，或間暇師資，辨難互換機鋒，只貴當人大用現前矣。」¹⁶⁷縱然如此，慧寂認為這只是閑事，如果會此圓相，此圓相也不是從外來的，不會也不失。大底這只是個方便法門，會即可應用，不會也不影響悟道。因此，滄仰還是很少用它來接眾，其主要禪法著重在理事不二，事事無礙的實踐上。

二、臨濟宗禪法與華嚴思想

義玄以喝、打的峻烈手段接眾，¹⁶⁸應是由於自己深切的體驗。他說：「不是

¹⁶³ 參閱《金獅子章雲間類解》，《大正》45，頁666b；參閱周叔迦〈佛教的辯證法〉《現代佛教學術叢刊》21。

¹⁶⁴ 參閱張國一《曹溪唐禪之「心性」義涵探究》，頁136。

¹⁶⁵ 依忽滑谷快天的研究，從來祖師未聞有用圓相者，至慧忠始用。而且不同意明州五峰良和尚說圓相具「圓相、暗機、義海、字海、默論、意語」等六名之說法。《禪學思想史》3，頁678。

¹⁶⁶ 《人天眼目》卷4，《大正》48，頁322b；依萬松老人之評為：「涅槃心易得。差別智難明。」《從容庵錄》卷5，《大正》48，頁276c。也就是說，悟得覺體不難，而要由悟後從根本智起分辨千差萬別境界的智慧是不簡單的。

¹⁶⁷ 《人天眼目》卷4，《大正》48，頁322a。

¹⁶⁸ 「義玄問：僧什麼處來？僧便喝，師便揖坐，僧擬議，師便打。師見僧來便豎起拂子，僧禮拜，師便打。又見僧來亦豎起拂子，僧不顧，師亦打。」《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1，《大

娘生下便會，還是體究練磨，一朝自省。」¹⁶⁹就是因為遇到大善知識，道眼才分明。他認為只有大善知識「始敢毀佛、毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。」¹⁷⁰由此更起利生大悲心而老婆心切地設種種方便教導學人要真正見解。使用超越言說，令人出其不意的動作方法，讓學人截絕凡情，當下解黏去縛，悟入人人本具之清淨心是義玄之特色。如：「有定上座到參，問如何是佛法大意？師下繩床，擒住與一掌，便托開。定佇立。傍僧云：定上座何不禮拜？定方禮拜，忽然大悟。」¹⁷¹另一次，「僧來，舉起拂子。僧禮拜，師便打。別僧來，師舉拂子，僧並不顧，師亦打。又一僧來參，師舉拂子，僧曰：謝和尚見示，師亦打。」¹⁷²由其所設方便之多樣，因此，後人描述其宗風是：「大機大用，脫羅籠，出窠臼。虎驟龍奔，星馳電激。轉天關，斡地軸。負衝天意氣，用格外提持。卷舒、擒縱、殺活自在……」¹⁷³總之，他能觀機逗教，全體作用與奪自在引人入勝也。

他認為學人執著名相、信心不具之病是障礙證悟的主因，除了舉種種方法破斥執著之外，還不斷地強調每個人都有佛性而且就在目前作用，在諸根門自由出入，所以他將個人體證的，用不少方便例子指出這遍一切處又妙用無邊的佛。

信自身心中具足清淨佛性是達摩以來之說，如馬祖道一倡即心即佛，乃至臨濟亦示眾說：

「爾一念心上清淨光是爾屋裏法身佛；爾一念心上無分別光是爾屋裏報身佛；爾一念心上無差別光是爾屋裏化身佛。此三種身是爾即今目前聽法底人。」¹⁷⁴

此不向外馳求的心清淨、無分別、無差別的三種光即是法報化三種佛身，也就是現前正在聽法的人。義玄指出經論家以佛的法報化三身為極則，而實際上這三身只是心所現的光影，據他所看這三種身是在自性上施設安立名言，也是三種依變，如空拳黃葉誑初心小兒的方便而已，所以「識取弄光影底人，是諸佛之本源，一切處是道流歸舍處。」¹⁷⁵要識取本源就須分出賓主，辨別奴郎，於平常「辨佛、

正》47，頁 503b。義玄這種峻烈的手段，依印順法師的看法是因為北方人的性格使然。不過若依義玄自說，因三度喫黃檗棒子而後開悟，這可貴的經驗或許使他納入教學方式有關。但是也有例外，如「大覺到參，師舉起拂子，大覺敷坐具，師擲下拂子，大覺收坐具入僧堂。眾僧云：『這僧莫是和尚親故，不禮拜又不喫棒。』師聞，令喚覺。覺出。師云：大眾道，汝未參長老。覺云：不審。便自歸眾。」同上，頁 504a。

¹⁶⁹ 同上，《大正》47，頁 500b。

¹⁷⁰ 同上，頁 499b。

¹⁷¹ 同上，頁 504a。

¹⁷² 《景德傳燈錄》卷 27，《大正》51，頁 436b。

¹⁷³ 《人天眼目》卷 2，《大正》48，頁 311b。

¹⁷⁴ 同上，頁 497b。這與八十華嚴說：「無一眾生而不具有如來智慧德相。」之意是相同的。

¹⁷⁵ 同上，頁 497c。依杜寒風先生的看法，「弄光影底人」是只能看到客觀事物表面的現象，而不能徹見客觀事物的本質的愚人。《晚唐臨濟宗思想述評》台北：佛光出版社，1996·5月，頁 135。

辨魔、辨真、辨偽、辨凡、辨聖」，¹⁷⁶而不生憎愛，佛魔俱打，才不致在生死海裏浮沉，能「隨處作主，立處皆真。」¹⁷⁷又說此：

「聽法底人，無形、無相、無根、無本、無住處，活撥撥地，應是萬種施設，用處祇是無處。」¹⁷⁸

因為自性本寂無形相，所以其體能應萬物差別而施設，猶如虛幻亦如水中月。這樣說恐學人亦體悟不到，因此更指向人們熟悉的事物上。如赤肉團上有一「無位真人」¹⁷⁹，這無位真人「堂堂顯露，無絲髮許間隔，無形通貫十方，在眼曰見，在耳曰聞，在手執捉，在足運奔……」¹⁸⁰從眼見聞，揚眉瞬目，舉手投足等之差別作用去直接體驗不異之性，所以它就「祇是平常事，屙屎、送尿、著衣、喫飯，困來即臥」¹⁸¹之實際生活。顯然是說從現象作用入手是較容易識取的。

但是直接去認識體性是義玄不斷重複的，如：

「祇爾目前用處始終不異，處處不疑，此箇是活文殊；爾一念心無差別光，處處總是真普賢；爾一念心自能解縛，隨處解脫，此是觀音三昧法，互為主伴，出則一時出，一即三，三即一。如是解得，始好看教。」¹⁸²

¹⁷⁶ 同上，頁 498a。

¹⁷⁷ 同上。

¹⁷⁸ 同上，頁 497b。「撥撥」二字應是潑潑之誤，因為是在說明自性能隨萬緣施設之活潑性質。如「佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。」《大方廣佛華嚴經》卷 6，《大正》10，頁 30a。此亦顯一多無礙同時具足也。

¹⁷⁹ 有僧問：「如何是無位真人？」義玄即下禪床抓住學人，要他「道！道！」其僧擬議，師托開云：「無位真人，是什麼乾屎橛！」據楊惠南先生的研究，「乾屎橛」之意可能有二：（1）一小段乾屎；（2）古時農村窮人上廁所時，用來擦大便的短木片。此二意都在表示「無位真人」（佛性）是一種低賤之物。楊惠南《禪史與禪思》，頁 132 註③⑥；當下即是「無位真人」，此是義玄一再指出的。但是其僧卻在言句下擬議欲答，已落入分別，乖違法體也。這表現出他的真人未顯現作用，因此，義玄以低賤的乾屎橛來破除學人對佛性之高不可攀的分別執，並指出乾屎橛亦具足體相用。

¹⁸⁰ 參見《景德傳燈錄》卷 28，《大正》51，頁 447a。可明顯看出這思想承自馬祖道一，其內容亦可見於《馬祖道一禪師語錄》。義玄曾自說其傳承：「山僧佛法的的相承，從麻谷和尚、丹霞和尚、道一和尚、廬山拽石頭和尚，一路行遍天下，無人信得，盡皆起謗。如道一和尚用處純一無雜，學人三百、五百盡皆不見他意；如廬山和尚自在真正順逆用處，學人不測涯際，悉皆茫然；如丹霞和尚玩珠隱顯，學人來者皆悉被罵；如麻谷用處苦；如黃檗近皆不得；如石鞏用處，向箭頭上覓人，來者皆懼；如山僧今日用處，真正成壞，玩弄神變，入一切境，隨處無事，境不能換，但有來求者，我即便出看渠，渠不是我，我便著數般衣。」杜寒風《晚唐臨濟宗思想述評》，頁 63~64。

¹⁸¹ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 498a。

¹⁸² 同上，頁 498c~499a。與解縛說相似的有《六祖法寶壇經·頓漸品》志誠問惠能以何誨人？會能說：「吾若言有法與人，即為誑汝；但且隨方解縛，假名三昧。」《大正》48，頁 358c。若見李通玄的《決疑論》卷四之下，即可看出義玄雖在文字上及彌勒與觀音對象不同，但意即不離此。如：「文殊師利、彌勒如來、普賢菩薩三人，總通是五位及十信位中一理智妙行之體用法界之門。從初發心來至五位滿皆不離此三法，文殊是三空解脫之妙慧，妙簡正邪之理；彌勒如來寄同此教，一生至佛果故，是根本普光明智；普賢是根本普光明智中差別智利眾生行門。三法是一體用之門，即於諸法而能自在。此之三法成此一部經之教體，故名一乘圓教也。」《大正》36，頁 1046a。見後面二句，可知義玄為什麼會說「如是解得，始好看教」。

相用不離體，體外亦無相用，一即三，三即一，同時具足相應，舉一為主，一切為伴，彼此不相捨離。從文殊智體、普賢萬行、觀音自性無縛解脫說體用相徹無礙，理事融通，緣起相由之法界緣起，若解得此理看教才不會被凡聖之名所礙。所以他說十二分教皆是表顯名句，施設藥病而已，因此，對破斥執著名相的學人可說積極的。¹⁸³

但是眾生深刻的執著那肯一時放卻呢？因此更要學人「識取四種無相境，免被境擺撲。」¹⁸⁴即：

「爾一念心疑被地來礙，爾一念心愛被水來溺，爾一念心嗔被火來燒，爾一念心喜被風來飄。若能如是辨得，不被境轉，處處用境，東涌西沒，南涌北沒，中涌邊沒，邊涌中沒。履水如地，履地如水，緣何如此？為達四大如夢如幻故。」¹⁸⁵

順境來時掩不住心的歡喜，飄飄欲墜；逆境現前也耐不住瞋恚，大發雷霆；可意的事物禁不住愛慕擁有而沉溺其中；對環境人事的懷疑總猶豫不決而生障礙。這種種都是人之常情，也就是被境界所擺佈不斷地造業了。要了達地水火風四大僅是因緣的聚合，諸法如幻如化，唯辨別其障礙、沉溺、火燒、風飄的妄覺猶如夢幻全體非實就能不被境界所轉。斷了貪瞋痴疑等諸垢濁心就能無所障礙，神通自在，與佛無異了。

能夠神通變化無量身，於一切處出沒自在，亦能履水如地，履地如水。像這樣的自由境界，皆在《華嚴經》〈性起品〉、〈十地品〉之第三地及〈入法界品〉中說。¹⁸⁶這是說遠離了三毒所顯現之自在業用。

此僅於此，他還指出：

「入色界不被色惑，入聲界不被聲惑，入香界不被香惑，入味界不被味惑，

因為不解，看亦無益也。

¹⁸³ 如說殺父、害母、出佛身血、破和合僧、梵燒經像等五無間業。無明即是父，若爾一念心求起滅處不得，如響應空，隨處無事名為殺父；貪愛是為母。爾一念心入欲界中求其貪愛，唯見諸法空相處無著，名為害母；若向清淨法界中無一念心生解，便處處黑暗，是出佛身血；若一念心正達煩惱結使如空無所依，即是破和合僧。若是見因緣空、心空、法空一念決定斷，迴然無事，便是梵燒經像。由此破除執著唯向不生不滅處會取。義玄用「殺」這樣的字，讓人直覺當下就做到的迅捷，若用「遣」的話，感覺就有慢慢去做的次第。由此也可知義玄主張「頓悟頓修」之傾向。

¹⁸⁴ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1，《大正》47，頁498c。

¹⁸⁵ 同上。其實東涌西沒也含西涌東沒，南涌北沒也含北涌南沒，因此說的是六方出沒，所以說涌。

¹⁸⁶ 唐譯八十華嚴〈如來出現品〉說：「爾時！佛神力故，法如是故……六種震動，所謂：東涌西沒，西涌東沒，南涌北沒，北涌南沒，邊涌中沒。」《大方廣佛華嚴經》卷52，《大正》10，頁278a；晉譯《華嚴經》〈性起品〉之六種動同此說。在唐譯之〈十地品·第三地〉說：「此菩薩得無量神通力……入地如水，履水如地。」《大正》10，頁188b；〈入法界品〉說：「善男子！我以得此神通力故……入地如水，履水如地。」《大正》10，頁337a。

入觸界不被觸惑，入法界不被法惑。」¹⁸⁷

能夠通達色聲香味觸法之領域皆是空相就不會迷惑，即使「是五蘊漏質，便是地行神通。」¹⁸⁸這可看出他對人們以為神秘不可思議的即名為神通而加以破斥，進而提出清清楚楚透徹證知諸法唯空名之真理，自在進入任何領域而不被迷惑，如此的通達即能產生自在妙用的，就是神通。所以他也指出「一切諸天、神仙、阿修羅、大力鬼亦有神通……如阿修羅與天帝釋戰，戰敗，領八萬四千眷屬入藕絲孔中藏。」¹⁸⁹像這些天神等有這本事就是佛嗎？他說這是業通、依通，真正具足神通的是不被繫縛之「無依道人」。因此他呼籲，道流！可別錯會了，應該「切急要求真正見解，若達真正見解圓明，方始了畢。」¹⁹⁰

達到見解圓明才是究竟，這是體證悟入無盡法界真理的境界。如其說：

「爾但一切入凡、入聖、入染、入淨、入諸佛國土、入彌勒樓閣、入毘盧遮那法界，處處皆現國土成住壞空，佛出于世，轉大法輪，卻入涅槃，不見有去來相貌，求其生死不可得，便入無生法界；處處遊履國土，入華藏世界，盡見諸法空相，皆無實法，唯有聽法無依道人是諸佛之母。所以佛從無依生，若悟無依，佛亦無得，若如是見得者是真正見解。」¹⁹¹

義玄說頓悟一切法性空故，所以不見有去來相，這是不生不滅不來不去之無功用行，以十二因緣亦性空故，求其生死不可得，即得體悟無生法界，再進而悟諸法空相亦空之究竟無依智。此智是諸佛之母，能生起無邊大用，入無邊世界做大佛事。

據〈入法界品〉說，善財童子入彌勒樓閣中，見無量百千諸妙樓閣皆眾寶裝飾，「廣博嚴麗皆同虛空，不相障礙亦無雜亂。於一處中見一切處，一切諸處悉如是見。又見毘盧遮那莊嚴藏樓閣如是種種不可思議自在境界……自見其身遍在一切諸樓閣中，具見種種不可思議自在境界。」¹⁹²其中說三世間、四法界、一切凡聖、染淨、諸佛國土等無量法門，彌勒菩薩因修行成就得到的報果而居此毘盧遮那莊嚴樓閣，善財「觀果知因，三世所行境界同異、總別、一多無礙自在，同

¹⁸⁷ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 500a。依李通玄說：「入即齊佛所知，以明修行者入佛知見，故不令錯修。」《大正》36，頁 1013a。又在法藏著《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1 中更明白地說：「所言入者，性相俱泯體周法界，入無入相名為入也。《華嚴經》云：如來深境界其量等虛空，一切眾生入而實無所入……」《大正》45，頁 639b。所以義玄說「入」的意思是很明白的。

¹⁸⁸ 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 500a。

¹⁸⁹ 同上，此引《大方廣佛華嚴經》〈十定品〉卷 42，《大正》10，頁 220a。

¹⁹⁰ 同上，頁 498b。此處說「真正見解」還特別指出要「圓明」才是究竟，因為圓明是指彼此隱顯，主伴交輝之無礙而說。此意出自十玄門之「主伴圓明具德門」。

¹⁹¹ 同上，頁 498b~c。此意出自〈入法界品〉經文。

¹⁹² 《大方廣佛華嚴經·入法界品》卷 79，《大正》10，頁 435a。

時圓滿。」¹⁹³此明事事無礙法界也。

而華藏世界即是由毘盧遮那佛無量劫修菩薩行所莊嚴的。此世界有須彌山微塵數風輪所持，其最上風輪持一大香水海，在其海中有大蓮華名「種種光明蕊香幢」，華藏世界即住其中。在這華藏世界海中有十不可說佛剎微塵數香水海，一一海中皆有世界種安住其中，一一世界種復有十不可說佛剎微塵世界，如天帝網分布而住。此最中央有香水海，名：無邊妙華光，以現一切菩薩形摩尼王幢為底，出大蓮華，名：一切香摩尼王莊嚴，有世界種而住其上，名：普照十方熾然寶光明，以一切莊嚴具為體，有不可說佛剎微塵數世界於中布列。可說是「華藏世界所有塵，一一塵中見法界。」¹⁹⁴此一世界上下安立二十重，從下向上漸倍增廣，一一重中皆有佛果名號，第十三重即娑婆世界，是毘盧遮那佛所居。其種種境界於〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉¹⁹⁵中皆詳細描述。

對於大用現前是當下遍無邊法界的，所以他說此人處處不停留，能遍通十方三界，自在地入一切差別境界，積集地去教化一切眾生。如：

「一剎那間透入法界，逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼，向一切處游履國土，教化眾生。」¹⁹⁶

這是說隨機赴感周遍法界，不捨任何根機的眾生而教化的慈悲心如同諸佛菩薩一樣。義玄為根機不等的眾生再施設應病與藥之方便法門，有三玄三要、四料簡、四照用、四喝、四賓主等等。這些接機之方便也為後人所採用與稱道，但都比不上他直接指「任一事來顯示法法相容相遍之普融無礙」¹⁹⁷來的了當，尤其可發現義玄用一念心、一剎那等字都表無時間性的，就在當下的頓悟。但是為了較鈍根的眾生不得不設種種方便吧。

三、黃龍慧南的禪法與華嚴思想

慧南曾對眾說宗門要旨及其承繼法脈的重任，如文云：「有眼皆見，有耳皆聞，既見既聞，且道聞箇什麼？晚學初機，須得明明說破。我佛如來摩竭陀國親行此令，二十八祖遞相傳授洎後石頭、馬祖、馬駒蹋殺天下人，臨濟德山棒喝疾如雷電。後來兒孫不肖，雖舉其令而不能行，但逞華麗言句而已。黃龍出世，時當末運，擊將頽之法鼓，整已墜之玄綱。」¹⁹⁸當下體悟萬象真理顯耀於日常生活之眼見耳聞，這早在釋迦如來於摩竭陀國拈華微笑即已宣揚實行，乃至石頭、馬祖直到黃龍慧南都沒改變，其間只因繼承人僅逞華麗言詞而不能真實履踐以致宗

¹⁹³ 《新華嚴經論》卷 40，《大正》36，頁 1005a。

¹⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 8，《大正》10，頁 39b。

¹⁹⁵ 分別在唐譯《大方廣佛華嚴經》卷 8~10、11，《大正》10。

¹⁹⁶ 同上，頁 498b。

¹⁹⁷ 陳英善〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉，《中華佛學學報》第七期。

¹⁹⁸ 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 634b。

門頽靡，至此時再興將為己任。他對學人亦不斷指出各各具足如來寶藏，要人向內求，文云：「而今道泰昇平，返朴還淳，人人自有。」¹⁹⁹又說：「人人盡握靈蛇之珠，箇箇自抱荊山之璞，不自回光返照，懷寶迷邦。」²⁰⁰既自擁寶就不必勞神向外追求虛妄的東西而迷失方向。

而學人雖具信心但因情存智隔，所以「日從東邊出，月向西邊沒，一出一沒，從古至今，汝等諸人盡知盡見。毘盧遮那無邊無際，日月千差隨緣自在，汝等諸人為甚不見？」²⁰¹眾生不能見到真如乃被執著所障蔽，因此應以破執為前提。

從慧南禪師《語錄》中亦可尋出入門之鑰，他說：

「菩提離言說，從來無得人。須依二空理，當證法王身。且道：何名二空理？人空、法空、內空、外空，凡空、聖空，一切法空。二空之理總為諸人說了也。且道：何名法王身？四大五蘊，行住坐臥，開單展鉢，僧堂佛殿，廚庫三門，無不是法王身。若能於此薦得，乾坤大地，日月星辰穿過爾諸人眼睛。四大海水流入爾諸人鼻孔。方知釋迦彌勒授記，但是虛名。臨濟德山棒喝，權為假道。」²⁰²

利根者尚難得，所以離言說之菩提無得人，因此必須依著我法二空乃至一切法空修行，即能證入含藏於四大五蘊乃至僧堂佛殿等一切現象裏的如來清淨自性。這是破除我法執頓時體得的無障礙境界，因為乾坤日月大海等一切萬象以同一無相皆不可得，所以佛為授記是虛名，祖師棒喝亦權假。

若依智儼觀點，「人空通小乘而未清淨，至三乘方清淨。法空在三乘而未清淨，至一乘究竟淨。」²⁰³而且即使悟得「一切法空」皆不可得也還在頓門，²⁰⁴並未達到圓融境地。可是為什麼慧南說：「十方佛土中，唯有一乘法，頭上是天，腳下是地，作麼生說箇一乘法？良久云：『開單展鉢豈不是一乘法？拈匙把箸豈不是一乘法？』」²⁰⁵此二者說法不同，以下做一簡單的比較。

依《五教章》有別教一乘，同教一乘。²⁰⁶若依澄觀說：「一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故，二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同皆圓教攝。今顯別教一乘略顯四門：一、明所依體事，二、攝歸真實，三、彰其無礙，四、周遍

¹⁹⁹ 同上，頁 633b。

²⁰⁰ 同上，頁 638a。

²⁰¹ 同上，頁 632c。

²⁰² 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 639a。

²⁰³ 《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 3，《大正》45，頁 568b。

²⁰⁴ 同上，卷 2，《大正》45，頁 554a。原文為：「一切法空即是名，數不同據故，亦不可會一，唯在頓教一門，一切有無皆同一相，所謂：無相。」

²⁰⁵ 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 639a。

²⁰⁶ 教乘差別非本文論述重點，待後有因緣再進一步探討，不過慧南因住歸宗寺時遭祝融而入獄，他曾說在獄中時悟得法華三昧，從這則語錄看，前二句是取自《法華經·方便品》，但從其餘看來大都是闡揚華嚴之事事無礙，所以此處即採華嚴立場說之。

含容，各有十門以顯無盡。初中十者：一、教義……十、應感。」²⁰⁷又同別之差異在於「言同教者，謂：終頓二教，雖說一性一相無二無三，不辯圓融具德事事無礙，故非別教。而別教中有一性一相事理無礙言思斯絕，同彼二教。」²⁰⁸依以上的說明，慧南明由二空入，應是「三乘入一乘。」²⁰⁹若從「融本末，說諸乘等會融無二，同一法界，則三乘即一乘而不礙三，一乘即三乘而不礙一，是故一三融攝，體無二也。」²¹⁰所以慧南說的一乘即華嚴別教一乘。也就是證得法王身展現的圓融無礙境界。

此一乘圓融無礙重重無盡境界的樣貌為何？這由慧南禪師一語道出無餘，如文：

「華藏世界遊歷重重無盡，及至然燈佛所，一法也無，是故無中亦有；德山棒似撒星，有中亦無……」²¹¹

華藏世界重重無盡，能夠任運自在無礙地從一佛國至一佛國遊履及至燃燈佛所，卻不見有一法。那麼所謂「一法也無」，就是因緣所生法無自性是空，而萬象宛然幻有即「無中亦有」，再者「有中亦無」，雖其幻有而自性空。²¹²若能了知這妙理者就有進一步的境界。所以他說：

「若也從空放下，三千世界所有塵，一一塵中含法界。」²¹³

能證入空而知一塵中含一切境界，一切境界入一塵中之重重無盡境界，還「更須知有大用現前時節始得。」²¹⁴慧南禪師對大用的表現拈來即是。如文：

「即今拄杖豎也，十方世界一時豎。又橫拄杖云：即今拄杖橫也，十方世界一時橫。何也？不見道：極小同大，忘絕境界。極大同小，不見邊表。」²¹⁵

一時橫一時豎，即今日前十方遠近同時相應也，此方拄杖與差別萬端之十方世界一起同時起，一入多，多人一，融通無礙，一現一切，一切現一，帝網重重，互

²⁰⁷ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 2，《大正》35，頁 514a。此十門已在前章澄觀《華嚴法界玄鏡》中列出，此不再述。

²⁰⁸ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 10，《大正》36，頁 71a。

²⁰⁹ 從三乘入一乘即是一念始終具足。《華嚴一乘十玄門》卷 1，《大正》45，頁 518a。

²¹⁰ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，《大正》45，頁 479c。

²¹¹ 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 632c。此意亦同《義海百門》之「體用顯露」所說，如文：「四、明佛境者，謂：塵體不可得。此不可得，是佛得塵相無分齊無可依。此無依，是佛依塵體不生。此不生，是佛生塵無分別。是佛分別，由無得無依無生方能建立一切法，又，塵全見更不可見乃至不可聞皆是佛見聞。經云：『所見不可見，所聞不可聞。』」《大正》45，頁 631b。

²¹² 參閱《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中「示三遍」。

²¹³ 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 633c。「一一塵中含法界」出自〈華藏世界品〉、〈普賢三昧品〉、〈離世間品〉、〈入法界品〉等。

²¹⁴ 《碧巖集》卷 9，《大正》47，頁 754c。

²¹⁵ 《黃龍慧南禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 631b。

現無盡；極大極小，微細相容，相攝互入，一為主，餘為伴，主中亦主亦伴，伴中亦伴亦主，體用自在，交參無礙，舉體全彰。如此境界「非是方便緣修所成，良由緣起實德法性海印三昧力用故得然。」²¹⁶由以上觀之，黃龍慧南實踐之禪法乃依華嚴諸多論著之觀門得信解行證。

四、楊岐方會之禪法與華嚴思想

方會住筠州時，有僧問：「師唱誰家曲，宗風嗣阿誰？師云：有馬騎馬，無馬步行。」²¹⁷顯然是說承馬祖一系，但其平實的禪風卻與馬祖、臨濟之峻烈甚異而宗旨並未稍別。所以他說：「百千諸佛，天下老和尚出世，皆以直指人心，見性成佛。」²¹⁸學人若從此明白悟入就是百千諸佛的同參道友。若不能當下悟入者，他更提醒到，既然大家都同在靈山會上受佛囑付的人，那麼有誰還記得靈山會上的最後一句呢？這就是向來傳統參公案的手段，也是對未能當下體悟者的方便提撕。但誠如方會禪師說的「直指人心，見性成佛」，即是本宗法門。

既是直指，那麼就不離任一事了，如他說「霧鎖長空風生大野，百草樹木作大師子吼，演說摩訶大般若，三世諸佛在爾諸人腳跟下轉大法輪。」²¹⁹事事皆真實明白的呈現著原貌，無絲毫隱晦。

在方會的語錄中經常可看到他就這方面提撕勘驗學人，以下略舉一二探討。如師住雲蓋時上堂說：

「釋迦老子為先峰，彌勒大士為殿後，眾中還有著力者麼？出眾來與雲蓋著力看，如無，雲蓋自逞神通也，三五日出入相看。首座大眾！爾且道，於者裏還有隔礙底道理麼？上座僧堂裏展鉢時與上座同展，睡時與上座同睡，立地時與上座同立地，長者長法身，短者短法身，彌勒運用與去來，何處有間隔？」²²⁰

無論釋迦、彌勒、大眾僧，人人不因差別相而一切體用動作運為有先後，日常行住坐臥皆與之同時，任性長短方圓而無任何去來之隔礙，妙用神通自在，變化無窮。可是學人情滯，對於法身全體展露仍視而不見，所以說「彌勒真彌勒，分身千百億，時時示時人，時人皆不識。」²²¹因此，方會又於「何處有間隔」指為人處矣。

除此，方會仍不斷舉各種例子，用各種角度直指法體令之悟入。如云：

²¹⁶ 《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁515c~516a。

²¹⁷ 《楊岐方會禪師語錄》，《大正》47，頁640a。師住雲蓋時答僧：「隔江打鼓不聞聲。」

²¹⁸ 同上，頁646b。

²¹⁹ 同上，頁640b。

²²⁰ 同上，頁641c。

²²¹ 同上，頁648a。

「一即一切，一切即一。拈起拄杖云：『吞卻山河大地了也。過去諸佛，未來諸佛，天下老和尚，總在拄杖頭上。』」²²²

一法即一切法，一切法即一法，同時互具，互為緣起；如拄杖子吞卻山河大地，三世佛等總在拄杖子頭上顯現，小即是大，大即是廣；一即多，多即一，雖互相融即，而不相障礙；一顯一切隱，一切顯一隱，隱顯互攝無礙；舉一為主，餘為伴，更以它法為主，餘法為伴；一含多，多遍於一，彼此交參，重重無盡。此「無邊剎境，自他不隔於毫端，十世古今，始終不離於當念。」²²³形成無盡法界大緣起也。承此義，方會曾勘驗新到學人，問：

「欲行千里一步為初，如何是最初一句？僧云：『到和尚者裏爭取出手？』師以手劃一劃，僧云：『了。』師展兩手，僧擬議，師云：『了。』」²²⁴

想要走千里之路，必須踏出第一步，那麼如何是最初的一步呢？此僧已於方會以手一劃時即云「了」，之後又承和尚印證他的「了」與和尚的「了」是一樣的，也就是只要「了」一個，其他的也都「了」了。即「初步若到，一切步皆到，若有一步非到者，一切步皆非到。如經云：雖成等正覺不捨初發心。」²²⁵也就是一念初發心時，成佛果位已經在此一念裏頭了。此是華嚴一乘圓教所說一即一切，一切即一之一乘緣起法，述此理論乃「同時具足相應」等十玄門，此十門之一一門又具十門，這十門即：「一者、教義—教即是通相、別相、三乘、五乘之教。即以別教以論別義，所以得理而忘教；若入此通宗而教即義，以同時相應故也。二、理事—若三乘教辨即異事顯異理，如諸經舉異事喻異理；若此宗即事是理，如入法界等經文是，體實即是理，相彰即是事。三、解行—如三乘說，解而非行，如說人名字而不識其人；若通宗說者即行即解，如看其面不說其名而自識也，相顯為行，契窮後際為解。四、因果—修相為因，契窮為果。五、人法—文殊顯其妙慧，普賢彰其稱周，明人即法也。六、分齊境位—參而不雜各住分位，即分齊境位。七、法智師弟—開發為師，相成即弟子。八、主伴依正—舉一為主，餘即為伴，主以為正，伴即是依。九、逆順體用—即是成壞義也。十、隨生根欲性—隨緣常應也。」²²⁶此十對之關係是舉教即是義、是理、是事乃至不離眾生之根欲性，也就是只要能「了」一個的話，其他的也都在裏頭了，只要隨舉一個就攝其它九對。如果是三乘、大乘之緣起，則教未必是義乃至人法等等，因為說教時只是教，教是方便說，唯捨此才能進入義，所以不可能教就是義、理、事等等，這二者是完全差別的。因此，依一乘圓教是不應捨經教再另求一理事、因果等等，因為一已包括一切萬法了。也就是說，沒有一就不可能有一切，沒有一切也不可能有一。所以若了最初一步，則行千里之一切步盡在這裏了。

²²² 同上，頁 647c。

²²³ 同上。

²²⁴ 同上，頁 642b。

²²⁵ 《華嚴一乘十玄門》，《大正》45，頁 516a。

²²⁶ 參閱同上，頁 515c。

略窺楊岐方會之禪法，他著重在事事無礙之直指，若非上機亦不能了，因此，他還得「且向第二機中說些葛藤，繁興大用。」²²⁷再使學人能向立處即真會取，「當處發生，隨處解脫。」²²⁸

第二節 青原一系之禪法與華嚴思想之交涉

一、曹洞禪法與華嚴思想

一般學者對曹洞的研究大都著重在由易學重離六爻解釋「偏正五位」方面，然而曹洞學除此而外，似乎還有可待進一步探討其與其他思想交涉的部份。如《華嚴經》的圓融思想與惠能禪法的繼承等。

以修行成佛為目標的前提在於深信自己具足清淨無邊妙用佛性的如來藏，曹洞亦經常指出。如：「有一人在千萬人中，不背一人，不向一人。爾道此人具何面目？」²²⁹這正是人人要認識卻又不認識的如來。又「有一物，上拄天，下拄地，黑似漆，常在動用中，動用中收不得，且道過在什麼處？」²³⁰體由用顯，用在體中，體用不二，此一物該攝一切萬法，一入一切，一切入一，一即一切，一切即一，相即相入，同時具足，交參無礙，互不雜亂。這事事無礙法界的思想在他們的語錄中可看出其注重從體用證悟。

洞山的著作很多，其中〈寶鏡三昧歌〉、〈玄中銘〉、〈五位君臣頌〉、〈新豐吟〉等等常為學人所引用。他所說的義理莫不受到石頭希遷〈參同契〉的影響，²³¹且由曹山加以發揚而成曹洞之特色。

「鏡」有明淨之本質及照用含攝的功能，所以一般人喜以此為喻。如唐太宗曾說：「以古為鏡可以知興替，以人為鏡可以知得失。」²³²而在佛教中則將心譬喻為鏡，表清淨光明圓滿。如「心如淨明鏡，鑒物未嘗私。」²³³又在〈入法界品〉說善財童子得到諸三昧門後，「見一切諸寶鏡中種種形像，所謂：或見諸佛眾會道場，或見菩薩眾會道場……」²³⁴等三世間。這樣的境界猶如寶鏡明鑑，一時頓顯。「寶」是珍貴至上之意，那麼，洞山取「寶鏡三昧」之名是指成就的三昧就像寶鏡能遍照一切無前後時，也可以說他最基本的思想是由〈入法界品〉而來。

²²⁷ 《楊岐方會禪師語錄》，《大正》47，頁641b。

²²⁸ 同上。

²²⁹ 《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正》47，頁510a。

²³⁰ 同上，頁511a。

²³¹ 「靈源明皎潔，枝派暗流注。執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住……事存函蓋合，理應箭鋒拄。」《景德傳燈錄》卷30，《大正》51，頁459b。這是一般學者共同的想法。

²³² 《宗鏡錄》卷10，《大正》48，頁473a。

²³³ 四十華嚴〈入不思議解脫境界普賢行願品〉卷12，《大正》10，頁717a。

²³⁴ 《大方廣佛華嚴經》，卷79，《大正》10，頁436b。

〈寶鏡三昧歌〉是良价從其師雲巖處得到親印，而作付與本寂的，並囑之以三種滲漏²³⁵勘驗學人，若遇真法器者方可傳授。這首歌詞第一偈叮嚀付囑，餘皆明法。其中以體用、明暗、回互、偏正、君臣、事理等道理說明。對此荊溪行策作《寶鏡三昧本義》及一偏正回互的圖解，並釋其義：

「……所謂：黑者於位表正，於相表暗，於時分表夜，於界表內，於人倫表君父，於二家表主，於法界表理，於法門表體，於二德表性，於二嚴表智，於二智表實，於二門表本，於四十二位表果。所謂：白者為偏位，為明相，為晝分，為外界，為臣子，為賓家，為事，於法界為用門，為修德，為功勳，為權智，為跡門，為因位。此諸二法。雖各依位住，而非伏隱顯互相涉入，而又各住本位，未嘗混亂，此非意識之境，入此三昧，法如是故，此回互之義，為一家之要旨。」²³⁶

在這段文中已將曹洞宗的重點完全掌握表達。其中說的是十玄之回交參，六相之圓融無礙義理，雖然在文字上並不完全顯露，而比喻則很明白。上引文以簡表對示之：

	位	相	時分	界	人倫	二家	法界	法門	二德	二嚴	二智	二門	四十二位
黑	正	暗	夜	內	君父	主	理	體	性	智	實	本	果
白	偏	明	晝	外	臣子	賓	事	用	修德	功勳	權	跡	因

從這樣的對法看來，他實在是承襲六祖惠能的遺教：「……吾滅度之後，汝各為一方頭，吾教汝說法不失本宗。舉科法門動三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取法對來去相因，究竟二法盡除，更無去處……對外境無情對有五：天與地對、日與月對、暗與明對、陰與陽對、水與火對；語與言對、法與相對有十二對：有為無為有色無色對、有相無相對、有漏無漏對、色與空對、動與靜（靜）對、清與濁對、凡與性（聖）對、僧與俗對、老與少對、大大與少少（小小）對、長與短對、高與下對；自性居起用對有十九對：邪與正對、癡與慧（慧）對、愚與智對、亂與定對、戒與非對、直與曲（曲）對、實與虛對、峻與平對、煩惱與菩提對、慈與空對、喜與順對、捨與慳對、進與退對、生與滅對、常與無常對、法身與色身對、化身與報身對、體與用對、性與相有清（情）無親（情）對。」²³⁷洞山確實採用了六祖的教法，只是他用了許多儒家的名詞，而曹山本身因從小即在儒學興盛的家鄉耳濡目染，所以其所用的文字更與儒家相結合。

《寶鏡三昧》歌詞內容及釋如下：

²³⁵ 一、見滲漏：機不離位墮在毒海，妙在轉位；二、情滲漏：智常向背，見處偏枯；三、語滲漏：體妙失宗，機昧終始。《人天眼目》卷3，《大正》48，頁319a。

²³⁶ 杜松柏《中國禪學·中國禪詩析賞法》5，台北：金林文化，1984·6月，頁110~116。

²³⁷ 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正》48，頁343b~c。引文中括弧內校正參考黃連忠·敦煌寫本《六祖壇經》文字校訂的比較研究初探。

如是之法，佛祖密付，汝今得之，宜善保護。
銀碗盛事，明月藏鷺，類之不齊，混則知處。
意不在言，來機亦赴，動成窠臼，差落顧佇。

銀碗、雪、明月、鷺都是白色，也就是以一色表一體，但是銀碗不是雪、明月不是鷺，種類不同，各住自位，不相混雜。又銀碗盛雪、明月藏鷺比喻一體含容萬象，也直說了如來藏的思想了。其體離言說，一有言說即落窠臼，但能隨機赴感而不動本處。

背觸俱非，如火聚，但形文彩，即屬染污。

若執著有、無即違背中道之理，才作四句之解便失一乘之門，皆屬染污。所以並不是離邊才有中，也不是即邊就是中。若離邊求中，則邊見未泯；若即邊是中，中解猶存，所以四邊不可觸之。也唯有深般若如火聚能燒卻煩惱邪見薪。²³⁸

夜半正明，天曉不露，為物作則，用拔諸苦。

暗中有明，明中有暗，「暗」是指看不見摸不著的本體，而「明」是指一切萬物，本體由現象而顯，現象存在本體裏。本體產生作用能做為萬物的準則，也能拔除眾生諸苦。

雖非有為，不是無語。如臨寶鏡，形影相睹，汝不是渠，渠正是汝。
如世嬰兒，五相完具。不去不來，不起不住。
婆婆和和，有句無句，終不得物，語未正故。

體雖不是有為法，卻是無語中有語。就好像面臨寶鏡，從鏡體中顯現的影像正是你的形貌，但你的形貌卻不是鏡中的影像。

寶鏡中的影像又好像世間的嬰兒具足眼耳鼻舌身，雖有動作但無分別六塵之功用，而是自性之妙用。此鏡應機顯現，彼不曾來，鏡亦不曾去，就像自性本來就起不起来的。又如嬰兒牙牙學語，因為沒有分別意識，所以講了也不成句，更不知所指為何物。此喻離言說相，所以舉婆婆和和是在比喻「學道人離分別取捨心。」²³⁹才能達到無功用行，自在無礙的妙用。

重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五。如荳草味，如金剛杵。

「離」是卦名，具有光明與富麗的意思，又分成單卦與重卦。「卦」有乾、坤、震、艮、離、坎、兌、巽等八個，據說是文王觀察自然現象而作，後來覺得八卦不夠使用，因而重卦，變為八八六十四卦，重離卦即上下通明之象。從此卦中六

²³⁸ 參閱《宗鏡錄》卷 46，《大正》48，頁 688b。

²³⁹ 《從容庵錄》卷 1，《大正》48，頁 232b。

爻的結構變化即能深入五位偏正回互相輔相成之要旨。²⁴⁰也就是說此五位是重離卦的互爻。²⁴¹重離六爻，「初、開理智二門，理為所證，智為能證，故有初爻象生；次、理開體用二門，故有第四、第五爻象生，四是體，五是用……」²⁴²第一爻為體，元是理智未分，第二爻行普賢廣大行，如善財童子歷參五十三善知識；第三還源爻；第四爻，體同而用異，以體涉用；第五爻乃普賢圓滿行；第六爻是真如法界海，攝用歸體。²⁴³此即用易卦解釋華嚴義理者，而且說著相即相入的道理，這方式與李通玄是一樣的。

「偏正回互」是說偏正是相反的，但卻互相關連，相互含攝，所以偏中有正，正中有偏。「疊而為三」是將六爻分成三疊，每一疊有二爻，「初爻與二爻兩爻合成為初疊，順象為『正中偏』，互象為『偏中正』，這初疊代表般若德；以三和四兩爻合為第二疊，表示『正中來』一位，其爻都是純陽無陰，其中第四爻陽居陰居，顯示正偏互遍之作用，代表法身德；最後以五和六兩爻合為第三疊，互象為『兼中至』，順象為『兼中到』，表示解脫德。」²⁴⁴「變盡成五」，經過回互之後就變成了五位。曹山將其「作成黑白五種圓相，表示五位：表正中偏，表偏中正，表正中來，表兼中至，●表兼中到。」²⁴⁵「『如荳草味，如金剛杵。』其意是說重離一卦本具足五位，如同荳草本身具足五味（鹹、苦、甘、酸、辣），而且五位的排列形狀狀又如同金剛杵首尾俱闊而中狹、首尾俱虛而中實一樣，不僅使『正中來』位居其中，而且也使『正中偏』與『偏中正』，以及『兼中至』與『兼中到』等兩者雙雙彰顯回互之作用。」²⁴⁶為此洞山還作〈五位君臣頌〉，曹山並為之作〈五位旨訣〉。如曹山說：

「正位即空界，本來無物；偏位即色界，有萬象形；正中偏者，背理就事；偏中正者，舍事入理；兼帶者，冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏，故曰：虛玄大道，無著真宗。」²⁴⁷

本來無物喻空界，是正位，是體、空、理，猶如虛空具含容與周遍，是理法界。有萬象形指色界，是偏位，是用、色、事，即事法界。而背理就事又叫做「全理即事」²⁴⁸，指理如事之廣遍，如金與像俱時而顯，從體起用也。舍事入理，事隨理而圓遍，即一一事皆如理之普遍廣大，攝用歸體也。²⁴⁹此二為相即相入理事無

²⁴⁰ 參閱陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉《華岡佛學學報》第4期，頁226~228。

²⁴¹ 依陳榮波之研究，惠洪覺範用五卦配具五位是錯誤的，因為重離一卦本具五位之義。它可由一卦的六爻回互，變成五位，不必另立五卦。因此，五位在重離一卦的解釋中是一種互爻，而不是一種互卦。所以陳先生採用荊溪行策的解釋為正義。

²⁴² 鎌田茂雄《禪典籍內華嚴資料集成》，東京：大藏出版，1984·3，頁503~504。

²⁴³ 參閱同上。

²⁴⁴ 陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉《華岡佛學學報》第4期，頁235。

²⁴⁵ 聖嚴《禪門修證指要·洞山宗旨》，台北：東初出版，1984·1。

²⁴⁶ 陳榮波〈易經離卦與曹洞禪〉《華岡佛學學報》第4期，頁233。

²⁴⁷ 《撫州曹山元證禪師語錄》卷1，《大正》47，頁527a。

²⁴⁸ 杜松柏《中國禪學·中國禪詩析賞法》5，頁121。

²⁴⁹ 參閱《註華嚴法界觀門》，《大正》36，頁690a~c。

礙法界。「兼帶」是最妙最玄的一位，兼前後互相即入之法界，冥應眾緣而不墮諸有，非染淨偏正之事事無礙法界。

〈五位君臣頌〉及釋如下，小括弧內為曹山語，意思表達或較直接，因齊附：

(1) 正中偏：三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。
(心機泯，色空忘，更無覆藏，全體露現。)

三更、初夜、月明前是黑暗的，黑表自性是理是正。所以說即使與理相逢也認識不清，總在事上尋找真理，無法拋棄原來的習氣。此即全理即事。

(2) 偏中正：失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。
(水月鏡像本無生滅，豈有蹤跡。)

失曉、古鏡表暗中之明，老婆表白，是說已與自性相逢。所以古鏡中的影像就是自己，沒有再有其他更真的了，可別再迷失。這是捨事入理。

(3) 正中來：無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，也勝前朝斷舌才。
(全身獨露，萬法根源，無咎無譽。)

行者已證悟自性還沒普度眾生，雖然悟境不是言說可表達的，可是為了度眾生也需要語言的方便助緣，才能使眾生理解。也就是本體的妙用。

(4) 偏中至：兩刃交鋒不須避，好手猶如火裏蓮，宛然自有冲天志。
(隨物不礙，木舟中虛，虛通自在。)

證悟者於相對的境界已能自在的處置無礙，這樣的好手就像處在火中的蓮花，所以普渡眾生之際，與之相見即用明暗交參，縱奪往來不涉一毫擬議，自是不傷鋒犯手，宛然有一番冲天的氣象，也就是發揮大機大用之利益。即從體起用。

(5) 兼中到：不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裏坐。
(正不必虛，偏不必實，無背無向。)

超越有無一切對待之境界，心行處滅，言語道斷，理事俱泯，還歸本源，此即最高之境界。²⁵⁰依明朝永覺元賢的說法，這是禪者到達的自受用三昧，但依近人對曹洞宗禪詩研究的說法是，達到這境界之後不能一直留在悟的喜悅或只想超出“常流”，這是對佛法的誤解，所以應該回到灼如炭火的紅塵世間化導眾生。似乎後者較符合修行的精神與目的。

這五位是曹洞接機的基本方法，看起來他們很注重運用黑白體用來認識真理。正如古德所說，其家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人。若不是上上

²⁵⁰ 以上五位的釋文參閱杜松柏、俞梅隱、楊惠南等之解釋。

機，焉能契入呢？除此，還有四賓主、功勳五位、王子五位等許多，對此本文暫不再述。

正中妙挾，敲唱雙舉，通宗通途，挾帶挾路。錯然則吉，不可犯忤。

無論正中偏、偏中正之黑白明暗都是從正位中來，所以是妙挾通宗。又兼中至謂兼白、兼黑、兼偏、兼正而至亦能回互；而兼中到即兼前四位，皆挾妙而歸正位。²⁵¹這是雙舉偏正說明五位之相互配合無礙，助以了達其中之不同，這樣進行才是正行。

天真而妙，不屬迷悟。因緣時節，寂然昭著。

細入無間，大絕方所。毫忽之差，不應律呂。

勤行精進至迴脫根塵底因緣時節成熟，則不屬迷悟的寂靜微妙真如自性就會清楚展現。它無微不入，「多身入定一身起」²⁵²；無處不遍，「譬如虛空遍至一切色非色處。」²⁵³若有絲毫之差就不能相應和。

今有頓漸，緣立宗趣。宗趣分矣，即是規矩。

宗通趣極，真常流注。外寂中搖，係駒伏鼠，先聖悲之，為法檀度。

現在有頓漸差別因緣而建立宗趣，分別就是規矩。修離言之宗趣而開悟達到極致則似鏡之常明，至此外現寂靜，其實內心如馬奔騰如鼠躍動，因此，執此鏡明之境還需要降伏，若不打破此鏡明，則成執著繫縛。即由於此，諸佛先聖悲憫此歧路眾生而廣弘此法。

隨其顛倒，以緇為素，顛倒想滅，肯心自許。

要合古轍，請觀前古，佛道垂成，十劫觀樹，

如虎之缺，如馬之鼻。以有下劣，寶几珍御，以有驚異，鰲奴白牯。

隨著眾生的顛倒，以黑為白，必須滅除這種顛倒想念才能得到自肯自許。要達到古人的成就，就要觀看前人努力的事實，他們經過多少的失敗而歷十劫坐道場才成佛道。因為有如虎之缺點，如馬之特出等優劣的比較，才知道有寶几珍御，只因為有警覺心，所以不同鰲奴白牯的兀兀無知，而顯得可貴。

羿以巧力，射中百步，箭鋒相值，巧力何預。

木人方歌，石女起舞，非情識到，寧容思慮。

臣奉於君，子順於父，不順非孝，不奉非輔。

潛行密用，如愚如魯。但能相續，名主中主。²⁵⁴

²⁵¹ 《人天眼目》卷3，《大正》48，頁316c。

²⁵² 《大方廣佛華嚴經》卷42，《大正》10，頁219c。

²⁵³ 同上，頁266a。

²⁵⁴ 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷1，《大正》47，頁515a；《人天眼目》卷3，《大正》48，頁321a。

若如后羿以技巧熟練而能百步穿楊，可是若值遇鋒相柱時，巧力有何作用呢。這不是情識能分辨，思慮所能知的，而是要達到三昧境界，才能知道木人會唱歌，石女能跳舞。就像對於「臣奉於君，子順于父」如果只知道君王的富貴而奉承未將他放在心上就背離本分，不能承奉輔佐了，如同修行人只貪戀外境而不知修心就不能體用一如了。又如子承順父親，不得違背的情形是一樣的。這是說體用理事圓融，缺一則達不到結果。要依照這些法則如魯如愚似的潛行密用消除餘習，能相續不斷地行持即名主中主。

這首詞是由九十四句，三百七十六字組成，短短的文中包含廣博的義理。其實如〈玄中銘〉說：「入理深談以無功而會旨，混然體用宛轉偏圓，亦猶投刃揮斤輪扁得手，虛玄不犯迴互傍參……儻或用而無功寂而虛照，事理雙明體用無滯，玄中之旨其有斯焉。」²⁵⁵還有〈綱要頌〉、〈新豐吟〉等也都表達了相同的思想，而其主要所指也都是華嚴之圓融思想。可見他們的思想是一貫而且有些艱深的。這對於往後的傳承似乎有些許的影響。

二、雲門禪法與華嚴思想

文偃的禪法集合了許多前輩的精華於一身，這在《雲門匡真禪師廣錄》中隨處可見，但是接機以棒打、擗掌的峻烈方式則以臨濟，其「出奇言句」、「絕斷眾流」²⁵⁶，以及「一字關」²⁵⁷令學人不得擬議而悟入非經思慮推度，當體即是之自性亦為其特色。不過，這正是南宗禪直指的傳統法門，只是方法更「孤危聳峰，人難湊泊。非上上根，孰能窺其彷彿哉！」²⁵⁸但其實他還是很苦口婆心地一再重複指出人人皆具佛性，所以他說：「中有一寶，祕在形山」²⁵⁹、「人人盡有光明在，看時不見暗昏昏」，²⁶⁰要學人自己證悟，那是無人可替代的事，「老和尚出世，祇為爾證明」²⁶¹而已。

在雲門文偃的《廣錄》中，有點兒蛛跡可尋出他其實是依著《法界三觀》的步驟來教導學人，但是更側重於互攝互入之事事無礙來明示。

就「真空觀」²⁶²教導的，如文偃示眾云：

「真空不壞有，真空不異色。僧便問：作麼生是真空？師云：還聞鐘聲麼？」

²⁵⁵ 《瑞州洞山良价禪師語錄》卷1，《大正》47，頁515a。

²⁵⁶ 楊惠南《禪史與禪思》，頁126。

²⁵⁷ 問：如何是一句？師云：舉；如何是默時說？師云：噯。《雲門匡真禪師廣錄》卷2，《大正》47，頁564a。還有響、露、噫、普等等。

²⁵⁸ 《禪史與禪思》，頁126。

²⁵⁹ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，《大正》47，頁563c。此語原出《寶藏論》卷1。

²⁶⁰ 同上，頁563b。有時亦說：「人人一切具足，無欠無少。」

²⁶¹ 同上，頁547a。

²⁶² 真空觀是法界三觀的第一觀，有四句十門：「一、會色歸空有四門，二、明空即色亦四門，三、空色無礙觀一門，四、泯絕無寄觀一門。」

僧云：此是鐘聲。師云：驢年夢見麼？」²⁶³

真空是修證體驗的，不是用任何語言文字所能表達的，更不是思慮意解的，也不是毀壞色法而取空，所以非斷空；因為色是因緣合和無自性，所以非實色，因此色舉體即是真空；又凡是「真空必不異色」，因為既然色即是空，所以空舉體也不異色，色空平等不二。色空不二之外還彼此無障無礙，因此僧人說「此是鐘聲」而文偃答「驢年夢見麼？」是不肯定他的意思，因為在中國的十二生肖中無驢年，這回答即破他執著，以他起心動念即乖違他要知道的「真空」法體。「真空，不可言即色、不即色、即空、不即空、一切法皆不可、不可亦不可、此語亦不受，完全到達迴絕無寄，非言所及，非解所到，是謂行境。」²⁶⁴也就是揀除對色即空、空即色、色空無礙的情執而達到真正了解，對此真解也泯絕掉才是修行的境地，所以說「行由解成，行起解絕也。」²⁶⁵真空無所寄顯就是行境，這還只是「如金山礦，未為器用。」²⁶⁶即雖達真空之理但並未起真空妙用，如文偃說，到這地步就如：「道火不能燒口，終日說事，未嘗挂著唇齒、未曾道著一字；終日著衣喫飯，未曾觸著一粒米、挂一縷絲。雖然如此，猶是門庭之說，須是實得與麼始得。苦約衲僧門下句裏呈機，徒勞佇思，直饒一句下承當得，猶是瞌睡漢。」²⁶⁷因此如文偃所說，除了相應空理還必須完全實踐領旨，否則即使承當得，亦只是個不清不白的瞌睡漢。

所以再提示學人說：

「藥病相治，盡大地是藥，那箇是爾自己？」²⁶⁸

盡大地即遍一切處，藥有治病的功用，藥比喻「法」，病喻眾生的「煩惱」，也就是說遍一切處的法能治眾生的一切煩惱病。「藥病相治」仍在相對境界中，所說只是應病與藥止啼之說，並非真示法體。若把一切現象當藥來體會的話，是無法體達真如理體的，所以接著問「那箇是爾自己？」向那箇是自己會去是途徑，其目的要探究不用外求的無名、無相、無病、離言絕慮與佛平等不二之真如本源。

²⁶³ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，《大正》47，頁554a。一般學人不能當下悟入或仍有部份執著而不透徹者，文偃是不斷地提醒與破斥顯理，甚至指出還要更向上一竅，如：「師有時云：光不透脫有兩般病，一切處不明，前有物，是一；又透得一切法空，隱隱地似有箇物相似，亦是光不透脫。又法身亦有兩般病，得到法身為法執不忘，已見猶存坐在法身邊，是一；直饒透得法身去，放過即不可。子細點檢來，有什麼氣息，亦是病。」同卷，頁558a。

²⁶⁴ 《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正》，頁675a~c。

²⁶⁵ 同上，頁675c。

²⁶⁶ 《註華嚴經題法界觀門頌》卷2，《大正》45，頁701a。

²⁶⁷ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，《大正》47，頁545c~546a。

²⁶⁸ 同上，頁557b。依日種讓山的引文中，這句是從華嚴經「文殊一日，令善財去採藥，云：『不是藥者採將來。』善財遍採，無不是藥；卻來白云：『無不是藥者。』文殊云：『是藥者採將來。』善財乃拈一枝草度與文殊。文殊提起示眾云：『此藥，亦能殺人，亦能活人。』而來。但是經文不見相同者，有雷同者乃是耆婆之事，非善財也。事實上這引文皆見於汾陽無德、佛果圓悟之評唱裏的一則公案，所以或可說是取其思想依據吧。

如僧問雲門文偃：

「樹凋葉落時如何？師云：體露金風。」²⁶⁹

僧人想知道向來所得至今徹底瓦解冰消的樹凋葉落境界為何？文偃直是絲毫無差地答他恰到好處。在百尺竿頭更盡進一步之後，所展現的是淨裸裸赤灑灑的十方世界全貌。諸法遍界不藏，即理即事全體齊彰，一物一事皆俱妙用。可是雖然如此，「猶是粘皮著骨」。²⁷⁰顯然理不礙事，事不礙理，尚存理與事，所以落在第二機。這就實踐體驗之如實境來說未是徹底，所以文偃是直接以現象之當體來指出事事無礙的圓融境界。

如僧問雲門文偃：

「如何是塵塵三昧？師云：桶裏水，鉢裏飯。」²⁷¹

若從前面所理解的真空理體之特質是周遍一切處，含容一切事法，那麼理就不是離事法而存在，因為全理就在事上顯現了，事怎麼樣，理就怎麼樣，理怎麼樣，事就能怎麼樣，事如理，理如事，乃至一微塵就能容攝一切法而微塵沒有變大，微塵還是微塵而不與一切相混淆，事舉體全理而事相宛然。也就是說理事雖有差別，但卻不能離事而求理，因為任一事法的本身也是理，所以事含理事，一法普包容。此事法不離一處而遍於十方一切塵內，也不壞一塵而能廣容無邊剎海且各住自位。以此一塵遍一切法中，又含一切法在自塵中，同時遍容無礙；以一切入一時即攝一在一切之內，彼此交參涉入無礙；由每一法的遍容相涉相入而成一即一切，一切即一，一入一切，一切入一，互為主伴的普融無礙重重無盡法界。

如其理，從公案所依「一微塵中入三昧，成就一切微塵定，而彼微塵亦不增，於一普現難思剎」²⁷²之意來看，則「鉢裏飯、桶裏水」等塵塵萬象雖紛然差別，但各安住自位，參而不相雜亂，隨舉一法即一切法，一切法即一法，一入一切，一切入一，各顯其用，互具互攝，相即相入，遍容無礙。此即「以理融事，事得理融，則千差涉入而無礙」²⁷³之事事無礙法界。

除此，文偃還以《華嚴經》立十數互相為緣來表達其重重無盡，如文云：

「僧問：『如何是三乘教外別傳底事？』師云：『爾若不問，我即不答；爾若問，我即朝到西天暮歸唐土。』僧云：『乞師指示。』師云：『一不

²⁶⁹ 同上，頁 550c。

²⁷⁰ 《佛果圓悟禪師語錄》卷 18，《大正》47，頁 796c。但是昭覺紹淵禪師認為這不是理事無礙，而是凡聖體一的普融無礙境界，所以說：「落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色。」《景德傳燈錄》卷 34，《大正》51，頁 702a。這點應再有討論的空間。

²⁷¹ 《雲門匡真禪師廣錄》卷 2，《大正》47，頁 546a。

²⁷² 《華嚴經·賢首品》，《大正》10，頁 74a。

²⁷³ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 1，《大正》36，頁 9b。

成，二不是。』」²⁷⁴

教外別傳是否分三乘或一乘呢？也許是僧人不敢以一乘根器自居而說的吧！若是文偃則明白表示其一乘大根機，所以說「一不成，二不是。」在無盡法界裏，少了一法就不成立，因為它是一攝一切，此一不是孤立的。這在十玄門的異體門、同體門皆同說，是一切法都是相依的緣起，任舉一法即攝一切法的周遍含容。

在異體門中說：「一者，一中多、多中一。如經云：一中解無量，無量中解一，展轉生非實，智者無所畏，此約相說；二者，一即多，多即一……此約理說。今約十數明一中多、多中一者，若順數從一至十向上去，若逆數從十至一向下來。如一者，一緣成故，一中即有十，所以一成故。若無十，一即不成，無性緣成故，一中即有十，所以一成故，二三四等一切皆成也。若一住自性，十即不成，十若不成，一亦不成也。」²⁷⁵也就是在「一中多」的緣起一，一是本數，這本數一又給第二做為一，乃至做為十的一，這是十一，即此一之中就具有十個一，離一沒有十，十不是一。「多中一」，以緣成十，離開十就沒有一，所以說一是十中一。若約智說一多，即智者無所畏，就如文偃之智能自在無礙地變化無窮。

再者，「一即多，多即一」之順逆同前。一即多是說離一沒有十，十即是一，若一不是十，十即不成。若十不是一，一亦不成。因此，文偃說一不成二不是。文偃的用字總是很簡短，確包含無邊廣大之義理。

雲門禪法之表現幾乎全是華嚴的思想，但是他很少直接引用經文或前輩著作的語言，可說大都是出於公案，而且當他堪驗學人，學人很少能夠回答，所以都由他代答。語言出奇深奧，如果不是上上機，實難以契入。因此，他說：「函蓋乾坤，目機銖兩，不涉春緣。」²⁷⁶乾坤即指宇宙，不論天堂地獄，一切萬物皆含蓋在一心當中，此指體說。此心體不能見，乾坤大地又何處有？物物不可得。目機銖兩是說要能舉一明三洞察一切，即用上說：再者，不涉即不經歷階段，當前即是，如此還說什麼緣呢？這就是雲門三關，是否能夠「一鏟破三關」是學人應努力參究的目標。

即使非上根器的學人，在文偃處都會得到利益。他勉勵學子要不惜生命「辦取徹頭。莫愁不成辦，直是今生未得，來生亦不失人身，向此門由亦乃省力，不虛辜負平生，亦不辜負施主、師長、父母……莫將等閑，空過時光。一失人身，萬劫不復，不是小事，莫據月前。俗子尚猶道：『朝聞道夕死可矣！』況我沙門，合履踐何事？大須努力！」²⁷⁷如此殷切的叮嚀，誰不感動而安住於道！

²⁷⁴ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，《大正》47，頁551b。

²⁷⁵ 《華嚴一乘十玄門》卷1，《大正》45，頁514b。

²⁷⁶ 《雲門匡真禪師廣錄》卷2，頁563b。《人天眼目》記後句為「不涉萬緣」。文偃並未解釋此三句，其弟子德山緣密為此作三句：「函蓋乾坤，截斷眾流，隨波逐浪。」

²⁷⁷ 同上，頁547b。

三、法眼的禪法與華嚴思想

文益參學三十年後開堂接眾，很明顯的大量採用華嚴宗的經論，如他在示眾時說：「諸人各曾看《還源觀》、《百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》諸多策子？」²⁷⁸這是在文益的學團裏重視研究經論的現象，也被公認是禪教一致的主張。文益曾因僧看經而說偈：「今人看古教，不免心中鬧。欲免心中鬧，但知看古教。」²⁷⁹這是藉由深入研究教典而除去心中之分別執著體證心地本源之應機施設，因學人非上根器，一直不契會，「不如且依古教好」。²⁸⁰這樣藉教悟宗也原是達磨時就有的。而且也承襲深信自己具足清淨佛性之如來藏思想，如「諸佛玄旨，是汝也有。」²⁸¹、「但直指人心，見性成佛。」²⁸²等等。

關於眾生的執著與生俱來的多，文益對破除學人執著一事仍力行之。如：

「執著，且執著什麼？為復執著理？執著事？執著色？執著空？若是理，理且作麼生執？若是事，事且作麼生執？著色、著空亦然。」²⁸³

就像學人久參仍未證悟，於緣生即空之非色執為實色，執現象為真理等。若把理事色空等執著，就好像把寒熱時節顛倒了一樣，是不恰當的，而且就像癡狂的人迷失方向，所以怎樣執？要執什麼？這種反問將使學人塵消垢盡，心、法雙亡，體現「理無事而不顯，事無理而不消，事理不二。」²⁸⁴之圓融境界。

文益注重從遍一切處之一切現成法教導學人悟入，更以華嚴圓融理論為其禪門要旨，他在《宗門十規論》第五就說這是祖佛以來的共同宗旨：「大凡祖佛之宗，具理具事，事依理立，理假事明，理事相資，還同目足。若有事而無理，則滯泥不通；若有理而無事，則汗漫無歸。欲其不二，貴在圓融。」²⁸⁵這也是文益教學接機的著重點。而且以闡揚事事無礙，法界緣起之重重無盡為究竟，其略說即六相，廣則十玄。²⁸⁶六相是進一步地分析解說十玄緣起的無盡法界妙境，是華嚴宗的根本教理。

²⁷⁸ 《金陵清涼文益法眼禪師語錄》，《大正》47，頁588c。《妄盡還源觀》、《百門義海》為華嚴三祖法藏作，《華嚴論》指李通玄之《新華嚴經論》。

²⁷⁹ 《景德傳燈錄》卷29，《大正》51，頁454b。

²⁸⁰ 同上，頁449a。

²⁸¹ 《金陵清涼文益法眼禪師語錄》，頁589b。

²⁸² 鄧克銘《法眼文益禪師之研究》，台北，東初出版，1990·6，頁107。

²⁸³ 《景德傳燈錄》卷28，《大正》51，頁448a~b。

²⁸⁴ 同上，頁449a。

²⁸⁵ 鄧克銘《法眼文益禪師之研究》，頁109。

²⁸⁶ 壽靈法師即以六相會通十玄，如文說：「言應以六相方便而會通等者，初同時具足相應門，名為總相。餘九門為別相。九門緣起，故名同相也。九門互相望義各異，故為異相也。由九門而成初門故，名成相。九門外無初門，是故名壞相也。」楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁510。

「六相」²⁸⁷原是〈十地品〉中初歡喜地菩薩的修行助道法之一，是「顯法界中無孤單法，隨舉一相具此六相緣起，集成各無自性，一一相中含無盡相，一法中具無盡法。」²⁸⁸也就是說每一事物彼此相依，不能單獨地具有固定的性質，是隨舉一法皆具總、別、同、異、成、壞六相。²⁸⁹這六相是同時存在於每一事物中，而且在每一事物上展現互為緣起，遍融無礙。文益深體此旨而〈論華嚴六相義〉²⁹⁰，窮明華嚴六相義是免除墮斷、常、邊邪之見，達到究竟無過。其綱要有三，略表如下：

總	一舍	真如一心，攝世出世法	一合多德故
別	椽等諸緣	能生諸緣	多德非一故
同	諸緣和合作舍，各不相違，非作餘物	法法皆齊	多義不相違故
異	諸緣遞相互望，一一不同	隨相不等	多義不相似故
成	諸緣一多相成	建立境界	由此諸義緣起成故
壞	諸緣各住自法本不作	不動自位	諸緣各住自性不移動故

以上之綱要可從法藏之著作，如《金師子章》、《華嚴義海百門》、《華嚴一乘教義章》中得知，²⁹¹今依三書順序作一簡表與上表對照：

²⁸⁷ 六相出自晉譯《大方廣佛華嚴經·十地品》卷 23：「一切菩薩所行廣大無量不可壞，無分別諸波羅蜜所攝，諸地所淨生諸助道法。總相、別相、有相、無相、有成、有壞……心得增長。」《大正》9，頁 545b，以此法乃一位攝一切位之緣起無礙法門。又華嚴二祖智儼在智正法師座下聽受華嚴經，雖閱舊聞，常懷新致，炎涼亟改，未革所疑。遂遍覽藏經，討尋眾釋，傳光統律師文疏稍開殊軫，謂：別教一乘無盡緣起。欣然賞會，粗知毛目。後遇異僧來，謂曰：汝欲得解一乘義者，其十地中六相之義慎勿輕也，可一兩月間攝靜思之，當自知耳。言訖，忽然不現。儼驚惕良久，因則陶研，不盈累朔，於焉大啟。遂立教分宗，製此經疏」《華嚴經傳記》卷 3，《大正》51，頁 163c。

²⁸⁸ 《華嚴經金師子章註》卷 1，《大正》45，頁 670b。

²⁸⁹ 總別二相，標其法界緣起道理，以其別緣而起總德；同異二相，明其緣起相映道理；成壞二相，顯此緣起離邊道理。楊政河《華嚴經教與哲學研究》，頁 508~509。

²⁹⁰ 《人天眼目》卷 4，《大正》48，頁 324a。

²⁹¹ 依序為《大正》45，頁 670b、《大正》45，頁 632b、《大正》45，頁 507c。法藏更以金師子為喻說明圓頓教，如文云：「第四、大乘頓教者，謂：即此師子與金二相，互奪兩亡，以理奪事，事隱理顯，情偽不存，俱無有力，空有雙泯，名言路絕，棲心無寄，直辯真性本空。無一法可當情者，喻金與師子二相俱泯，內外無寄，故名大乘頓教。第五、一乘圓教者，謂：即此師子情盡體露之法渾成一塊，喻師子相盡，真金現前；繁興大用，起必全真，喻師子功用，事事皆金，萬像紛紜參而不雜，雖四像遷移，各住自位，一切即一，皆同無性，攝末歸本，不礙末也；一即一切，因果歷然，依本起末，不礙本也，力用相收，卷舒自在，力顯性起，圓融法門無礙，故名一乘圓教。」《華嚴經金師子章註》卷 1，《大正》45，頁 669a~b。

總	師子	今塵全以理事、解行、教義以成緣起	一含多德故
別	五根差別	由塵總義現前，方於塵處辨體用、解行、教義，各各差別	多德非一故，別依比總，滿彼總故
同	共一緣起	此一塵處，所辨諸義，各各無性，互不相違	多義不相違，同成一總故
異	眼耳各不相到	此一塵處，諸義體用性相，各各差別	多義相望各各異故
成	諸根合會	由此諸緣起成故。	由此諸緣起成故
壞	諸緣各住自位	此一塵處，諸義各各顯自性相，終不相成相作	諸義各住自法不移動故

如上二表，不論以何文字方便表達，皆說一切諸法皆具此六相才成緣起，而且是顯無盡緣起大法界。其中任一例子，以一為總，多為別，則總具別，別亦具總，一即多，多即一，互徹互遍，相即相入，離開總相要找別相不可得，離了別相也沒有總相了。以此總相廣演的就是十玄之初門—「同時具足相應門」，別相則具廣狹、一多、相即等等事事無礙。文益有如智儼、法藏等祖師對此思想的融會貫通，而能使用自在，不滯文字，更作一首〈華嚴六相頌〉來闡釋理事無礙乃至事事無礙的關係。頌云：

「華嚴六相義，同中還有異，異若異於同，全非諸佛意，諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意，不留意，絕名字，萬象明明無理事。」²⁹²

若以文益於前所提起的幾位前輩之著作內容來看，再將李通玄的二種「六相」文表示如下，可看出此頌在文字上比較接近李通玄的說法。「如一人身具足是六相，頭、身、手、足、眼、耳、鼻、舌等用各別，是別相；全是一身一四大，是總相；一空無體，是名同相，不廢如是，同無異性；頭、身、手、足、眼、耳、鼻、舌等用有殊，是為異相；頭、身、手、足、眼、耳、鼻、舌但隨無作緣有，各無自性，無體無相，無生無滅，無成無壞，名為壞相。又一切眾生名為總相，愚智區分名為別相，皆同佛智而有名為同相，隨執業異名為異相，所因作業受報得生名為成相，等共成一身，名為成相；心無所依業體無生名為壞相。」²⁹³李通玄以人、眾生、佛例說六相，文益亦以諸佛、男子、女子說六相之圓融無礙。

在六相義中，「同中有異，異中有同」，是體用二者互融。以一切眾生與佛體性是同，但有各自修行各自證得的愚智差別作用。若以分別意識心來覓佛，則變成有一另外的佛，這是完全不可得的，所以說「全非『諸佛意』」²⁹⁴。因為諸

²⁹² 《清涼文益禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 591a。

²⁹³ 《新華嚴經論》卷 24，《大正》36，頁 886a。

²⁹⁴ 與此相關的是在〈如來出現品〉，文中說：「云何是諸佛意？佛子！如來心意識俱不可得，但

佛的體性已經含攝一切眾生性，一切眾生性並不離佛性，所以離總則無別，離別則無總，總別互融，相即自在，因此說「諸佛意總別，何曾有同異？」能夠於「男子身中入定時，女子身中不留意」地自在出定入定此隱彼顯，非是意識分別所到，而是由無體無相，無生無滅，無成無壞，「絕名字」²⁹⁵之般若法體起作用，此亦顯無礙自在用之互融遍澈。這正是法藏所說：「……或以異境入定同境起，或以同境入定異境起，或以一身入定多身起，或以多身入定一身起」之「多身入一鏡像觀。」²⁹⁶此即事事無礙法界也。

雖然萬象明明白白地存在著，可是性常空寂，一切不可得。那麼，說「萬象明明無理事」，當然是對著事事無礙而說，以萬象的本來面貌說，即法爾如是的展現著緣起紛然之樣貌，不須再說理事，因此行者必須直下認取這一真實。²⁹⁷就像他說的「萬象之中獨露身」²⁹⁸，不能以「撥、不撥」去看到真理的顯現，因為法本如是，一切現成。

再者，文益作〈三界唯心頌〉：

「三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色，色不到耳，聲何觸眼？眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻？山河大地，誰堅誰變？」²⁹⁹

「三界唯心，萬法唯識」，這思想在《華嚴經》中不乏見到。此僅舉二例，如〈十地品〉第六地文云：「三界所有，唯是一心，如來於此分別演說十二有支，皆依一心，如是而立。」³⁰⁰又如〈夜摩宮中偈讚品〉說：「……若人欲了知，三世一

應以智無量故，知如來心。譬如虛空為一切物所依，而虛空無所依，如來智慧亦復如是，為一切世間出世間智所依，而如來智無所依。」《大方廣佛華嚴經》卷 51，《大正》10，頁 271a。

²⁹⁵ 承上〈如來出現品〉說，及依《淨名玄論》、《大乘玄論》說「般若體 絕名字」意，本處即採此說。

²⁹⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正》45，頁 640b。

²⁹⁷ 在《百門義海》立「體用開合」，說：「謂：塵不泯事相而常空寂，是為畢竟空也。今事相雖存，即相不可得，名亦不可得，理義不可得，以一切不可得，名為畢竟空，非無表說也。然畢竟空，空時不礙塵法宛然，塵法宛然，恒畢竟空。」《華嚴義海百門》卷 1，《大正》45，頁 635b。依前句說「絕名字」的般若體，接著一句的說法似應含有這裏的畢竟空之立場。或許再從文益與道潛的勘驗中可看出一絲相關脈，如「道潛初參師，師問云：『子於參請外，看甚麼經？』道潛云：『華嚴經。』師云：『總、別、同、異、成、壞六相，是何門攝屬？』潛云：『文在〈十地品〉中，據理則世出世間一切法皆具六相也。』師云：『空還具六相也無？』潛懵然無對。師云：『汝問我，我向汝道。』潛乃問：『空還具六相也無？』師云：『空。』潛於是開悟，踊躍禮謝。師云：『子作麼生會？』潛云：『空。』師即然之。」《清涼文益禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 591b。道潛依經，解任一法皆具六相，但仍滯於此相，因而文益以「空」遣除之，更進一步地讓道潛道出「空」，以泯除空去六相之「空」以為真象。這似乎說文益是站在般若立場說的，若如是，則此點有再進一步探討的必要。

²⁹⁸ 《清涼文益禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 594a。子昭訪文益論師承之對話。原文：「師云：『只如萬象之中獨露身，是撥萬象、不撥萬象？』昭云：『不撥。』師云：『兩箇也。』於時參隨一眾連聲道：『撥萬象。』師云：『萬象之中獨露身。』昭與一眾懺悔而退。師指住云：『首座！殺父殺母猶通懺悔，謗大般若誠難懺悔。』」

²⁹⁹ 《清涼文益禪師語錄》卷 1，《大正》47，頁 591a。

³⁰⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 37，《大正》10，頁 194a。

切佛，應觀法界性，一切唯心造。」³⁰¹這無非說明一切除了心的作用變現之外是沒有外境存在的。³⁰²此意即法藏說的「攝境歸心真空觀之三界所有法唯是一心造，心外更無一法可得。」之謂。³⁰³若這樣的話，實在難以讓一般人信解，古德善知識即為此輩作不少努力嘉惠後人，文益除了研經之外還透過祖師的著作而徹悟並自利利他。這可約教而知，此三界唯心，萬法唯識「是所證本理，能詮正宗，是可依憑教理，信解而知的。」³⁰⁴由於信解而能實踐修行能證真理。

「唯識唯心」是指如來藏性含藏一切諸法，³⁰⁵「眼聲耳色」指的是自在互用無礙，如經說：「能以眼處作耳處佛事；能以耳處作鼻處佛事；能以鼻處作舌處佛事……」³⁰⁶《還源觀》亦明此說：「或以眼處作耳處佛事，或以耳處作眼處佛事，鼻舌身意亦復如是。」³⁰⁷這是證得大止妙觀的力用，是說事事無礙法界。而「色不到耳，聲何觸眼？」³⁰⁸眼耳本來就不能見聞，聲色也本來就喧嘩的，諸法各住本位而不相雜，此即「境位分齊」。「眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻？」可是眼見色、耳聞聲就起了意識分別青黃、柔美等之萬法的成立。如果這些萬法不經由因緣生起，那還有緣生無體之如幻境界可觀的嗎？這其實在強調萬法是由自心所現，不是緣所生，因為法本如是。「山河大地，誰堅誰變？」既然山河大地萬法本如是，法住法位，一切如如，那麼是誰堅固不變，誰在變呢？由此參入，將可證得人人皆具的不變佛性。文益這一頌從果上說，其方式與《華嚴經》從果德說起是相同的。他除了依經論之外，最可稱讚的乃在於完成實踐的工夫。

第三節 小結

縱觀七位禪師為接機方便，門庭施設不同，因此形成差異的風格，然而宗旨則唯一理事圓融。諸家中唯法眼明白地說所依經論，並以之指導實修，餘家則雖用而不提。即使臨濟、雲門都曾說經藏是拭不淨故紙，那也是破斥滯溺文字無法藉此悟入的學人，因為從語錄中可知諸師大都對經論有深入的研究。惠能雖自說

³⁰¹ 同上，頁 102a~b。

³⁰² 因為篇幅及時間的關係，這裏不廣論說此心，唯以此頌略探文益之意耳。

³⁰³ 《妄盡還源觀》卷 1，《大正》45，頁 640a。

³⁰⁴ 參閱《宗鏡錄》卷 2，《大正》48，頁 424b。

³⁰⁵ 同上，卷 77，頁 842b。

³⁰⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 46，《大正》10，頁 245b。

³⁰⁷ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1，《大正》45，頁 640b。

³⁰⁸ 《大智度論》問：「若一切諸法空如幻。何以故？諸法有可見、可聞、可嗅、可嘗、可觸、可識者。若實無所有，不應有可見乃至可識。復次，若無而妄見者，何以不見聲聞色？若皆一等空無所有，何以有可見不可見者？答曰：諸法相雖空亦有分別可見不可見。譬如幻化象馬及種種諸物，雖知無實，然色可見，聲可聞，不相錯亂……」《宗鏡錄》卷 67，《大正》48，頁 794b。引《大智度論》卷 5，《大正》25，頁 101c。再從這點看，文益亦深究般若的，他將教理實踐在禪觀上，而且得到大成就，此為藉教悟宗之典範。不過「華嚴法界具一切，於一門中可演出大千經卷，般若經乃是華嚴中一門耳。」《大方廣佛華嚴經感應傳》卷 1，《大正》51，頁 178a。

不識字，但事實上他亦深究諸經論，其中當然含華嚴思想。若從諸家的前後時期說，越後來的人越採用華嚴經論觀法依之實踐。若再從達摩主張之理入與行入看，則又是學人所遵循之方式。而且達摩提倡「修道法依文字中得解者氣力弱；若從事上得解者氣力壯；從事中見法者即處處不失念；從文字中解者逢事眼即闇；經論中談事與法疏也，雖口談事、耳聞事，不如身心自經事，若即事即法者深。」³⁰⁹這或許是諸學人皆從事事上去親身體驗所得不失的佐證。因此，華嚴宗的無盡法界大緣起法門正是與禪學者息息相關的。關於諸家之同異與對往後的影響，將在結論中再作進一步說明。

第五章 結論

一、總述

綜合以上諸家禪風雖然各別，但其信解行證不因時代的變遷而不一。就信來說，信人人皆具佛性皆可成佛，此是諸家同說。但佛性不能用任何語言文字具體地形容其樣貌，所以諸家皆用不能名而強名之的文字來指它，這是可以很明顯看出的，而且同樣都是強調由自信、自力、自覺而達到自證。至於以什麼樣的方式去悟入，在中國禪宗初期雖有主張頓悟漸修、頓悟頓修等種種說法，但從惠能強調頓悟以來，頓悟的禪法逐漸成為中國禪宗的主流，而後連華嚴宗的澄觀在說明禪法時，更是以華嚴宗強調圓融的立場來說一切禪法都是頓悟，而這論點也為一般人所接受。

關於禪門諸宗對華嚴經、論之引用且結合在禪法上，如上所述明顯可考。而各宗所引用的華嚴經論中又以〈華藏世界品〉、〈毘盧遮那品〉、〈賢首品〉、〈十地品〉、〈普賢行品〉、〈如來出現品〉、〈入法界品〉：《法界觀門》、《修華嚴奧旨妄盡還源觀》、《義海百門》、《新華嚴經論》等為最多，而其所共取之理論與立場則是華嚴思想中之周遍含容觀、十玄、六相等行門。華嚴另一位祖師宗密其所繼承之禪法雖屬荷澤無念及定慧之思想，但其行門則仍以華嚴思想中的法界三觀為資助。另外，滄仰雖以楞嚴之三種生為保任工夫，但是若從平常的堪驗則以十玄六相為重。而曹洞之禪風，其用文雖側重儒家語，但參學對象卻大都是洪州系禪師，這與後來曹洞的宏智正覺提倡之默照禪是完全不同的。像臨濟、雲門都是要見便見，石火莫及之迅速，值得一書的是其中臨濟之傳承至後世仍未曾變容。法眼亦注重觀門，從其所列之經論可知。

如上觀之，諸家皆採華嚴之無盡無礙緣起為實踐中心，可是為何有些宗派早早沒落？或許得人與不得人是其中的原因之一，也就是說在當派門人中是否有根

³⁰⁹ 高峰了州〈禪に現われる華嚴〉《華嚴と禪との通路》，南都佛教研究會出版，昭和 31 年，頁 147。

機靈利的大徹悟者可以承襲並傳揚宗旨，若無的話，學人不免往明眼宗師處參學決疑，因此，該派便也就迅速沒落。另外，對解行並重是否要求徹底實踐。倘若僅止於解而未能如實地行，則不免落於知解宗徒之病而不能達至究竟。因此，避免增邪見長無明，除了解之外，實踐猶為重要。再者，行門是否專一契當。如果解門與行門不能合一，如何能證如實真理呢？譬如法眼宗傳至延壽（904~975）時，高麗國王仰慕其學德並派遣三十多名學僧親近他學教，雖然延壽弘揚華嚴教理，但是他的行門不僅以念佛為主，還加上其他行門，如咒語等。縱使《華嚴經》中亦有淨土法門，但終究異於禪家之行門，所以法眼宗旨自延壽即變容，此宗門也因此沒落了。這是不爭的事實。又觀前之各宗師，除了各自有真實見地之外，解行教觀一致，對於學人無不於一一事上緊緊盯著悟去，這樣的宗師除了具足方便智慧之外，悲心及耐心是很重要的。這也是延續法脈的重要因素之一。

二、澄觀與宗密

華嚴四祖澄觀與五祖宗密在學術領域的成就，影響後人至深是一件事實，另一方面，在禪法的教導與實踐上的成果亦相當豐碩。二人同對神會「知之一字，眾妙之門」多所吸收論述。

澄觀不論在教或禪都主張圓教思想，明顯的是悟修以及心與法界的關係。從心心作佛、處處成道之唯心迴轉的闡述，可見其重視心的體用。而強調悟入一即一切、重重無盡之無礙法界大緣起似為其重要的修證目標。

宗密雖嗣法澄觀，並深受《華嚴疏鈔》的影響，但其從《圓覺經》受益並為之作註，以及對禪教合一的諸多論述中，可知其對悟修以及心與法界的看法稍異於澄觀。如澄觀主張頓悟頓修，而宗密則主頓悟漸修。對心體的開顯則是《圓覺經》之真心，如和會禪教的三教之「顯示真心即性教」就說：「此教說一切眾生皆有空寂真心，無始本來性自淨，明明不昧，了了常知，盡未來際，常住不滅，名為佛性，亦名如來藏，亦名心也。」³¹⁰宗密說眾生之一心即空寂真心或自性清淨心，此心一被開顯，則法界亦同時呈現。如宗密對法界名之為「統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心。」³¹¹因此，一心之大用似為宗密強調之立場。

又宗密以全揀全收來分別真心，並不被一般學者認為合乎華嚴之一心，而認為他只是為調和禪教之說而已。雖然和會禪教之說從法藏時已明白地說，但由於宗密很用心地對禪教合一的問題加以比較整理，並評出當代諸家的同異以及優劣，而成為他個人著作的一大特色，此為後人提供良好的研究資料，因而為人所讚賞。總之，華嚴思想與禪宗之交涉在澄觀與宗密時，已然融溶無礙了。

³¹⁰ 《禪源諸詮集都序》，《大正》48，頁404c。

³¹¹ 鄧克銘《華嚴思想之心與法界》，頁134。

三、禪門諸家

禪師們以自己心中的體驗表現於行為，在日常生活中互相呈機勘驗彼此親身體悟的淺深，以證明徹悟與否。徹悟者堪為善知識，指導引導學人步向悟境並印可之。如懷讓以磨磚不能成鏡激發了馬祖道一的悟緣；百丈懷海以淨瓶驗靈祐，肯其悟境而令其住持潯山；又如仰山許香巖；黃檗印臨濟；洞山授曹山；睦州印雲門；地藏決疑法眼印心等等，如上諸師皆具明眼且各形成不同風格。以懷讓一系來說，潯仰宗風較為溫和，不像洪州、臨濟手段之峻烈。青原一系以雲門較孤峻迥異，曹洞則綿密，法眼指聞聲悟道。

文益不但不反對學人看經論，反而舉經論義要學人依之而觀。他的說法實似澄觀勸學人學「法界觀門」，觀之令在心圓明顯現。其實別的宗師反對或破斥學人看經論的用意乃在於眾生的執著，看一執一反增生死，離道愈遠，何來解脫呢？如臨濟有一次上山看黃檗，見其看經，就說他是黑豆和尚，黃檗回他機語，他才說和尚原來不失！可見看經是達到空性者可為之，也因此，臨濟常於接眾時出以非常手段奪其分別粗識。雲門亦不鼓勵學人看經，直從公案參去或直接截斷其妄識使其能悟入。潯仰在日常作務中不斷勘驗見地，並策勵道業日日增上，有的學者就認為潯仰早凋是因為他們比較注重自己修行，而導致不能照顧學人之故，這與印順的看法是不同的。曹洞二人接機以不斷提撕為進趣，並不見其要學人依經論而修，但是以洞山之《寶鏡三昧歌》的宗旨以及參學情形來看，似接近臨濟系，只是手段不同吧。如此，雖然各宗宗風有別，但心即一心，法即一法，宗旨則唯一，因此，能夠用臨濟則通曹洞，通此二家則潯仰、雲門、法眼已在其中了。如大陽警玄年高八十仍無法嗣，而請臨濟僧人代求嗣法子一事可知一二。其實從各家所依經論來看，亦可知其共同目標。

四、總結本文

一般人常將禪宗不立文字之意，以為禪宗的主張是不能看經論或不用經論，但是若細究禪宗各派諸位祖師之作，則不難發現其各自皆對經論有深入的研究。華嚴宗的澄觀、宗密自不待說，其餘禪門諸祖都是通達諸多經論的飽學之士。因此，禪教合一說乃對不達者說，因為，法本如是，何以可分呢？

在研究過程中也從中發現，《華嚴經》及法藏的論著最常為禪門宗師所引用，此外，李通玄之著作亦常被採用。特別是臨濟義玄與曹洞、法眼，其中又以曹洞在文字表達方式與李通玄所用易卦解經之法最為相近，可見當時除了朝廷的法藏大師之著作受到重視之外，在鄉野的李通玄著作亦同樣受到修行者的青睞。後來澄觀之《疏鈔》及《法界玄鏡》對往後的學人影響亦相當大，譬如大慧宗杲曾打算若不契宗門則唯講一經一論（《華嚴經》及《華嚴疏鈔》）而已。直至目前，

研究華嚴行門與禪宗思想之交涉的學者仍屬少數，但隨近年來禪宗思想愈越深入的討論與研究，注意到禪宗思想與華嚴行門關係的學者也愈來愈多，這樣的研究趨勢必將使對禪思想的研究與了解，注入一股新的活水。

行文至此，想再簡略地回顧五家的流傳興衰與華嚴是否有直接關係。以最早成立的漚仰宗來說，他也是最早沒落的，在前文已略說學者的兩點看法。除此，筆者也認為當時並無繼承法脈的明顯規定，學人都是行腳參學，若是根機靈利又遇到明師令其開悟，即可成其嗣法弟子。因此，本門徒眾將成為他家菁英，甚至變成興盛的派系。不過也可能因而產生爭人的現象，譬如天皇道悟就是一例。又，仰山慧寂得其師靈祐的不斷勘驗，所得成就自不待說，只要來求者索真金鼠糞，隨其根機皆能與，可見其方便智慧與神通。其中使用的圓相，曹洞宗也作五位君臣圖。但是仰山曾說會不會這圓相並不會影響見性，因為那只是表詮的方便法門之一。即使「說得、理會得，也是敵生死不得。」³¹²如果再從後來學者對圓相的研究解說而形成玄妙的禪理來看，已經離開南宗直了頓悟的法門，就此而說，漚仰的迅速沒落應該不是因為禪法中有華嚴的關係，因為，漚仰二人使用華嚴思想為行門的地方很多，甚至可以說，後來的學人不能專一地承襲師教而使本宗隱沒的主因吧。

再說雲門宗傳至北宋契嵩時仍興盛，契嵩有許多著作，其中《輔教篇》是闡明儒佛一貫的思想、《傳法正宗記》等是禪宗世系的考證，因受到仁宗的讚賞並賜「明教大師」之名。不過依此看其行門也早與雲門不同，如何能將雲門原貌呈現似已不可能，因而此宗終究於宋末時遭沒落的命運了。

又如法眼宗的延壽，即使著《宗鏡錄》闡揚宗門，但其行持的《百八門》也與宗門異。又如他說：「有禪無淨土，十人九蹉路……有禪有淨土，猶如戴角虎……」³¹³依延壽的主張應是禪淨並重，二法不分高下而且並行才是圓滿的。或許延壽當時又逢各見己是者，而不得不提倡的方便吧。但是，此念佛行門既在《華嚴經》中也有的法門之一，為何禪淨一致的實踐使得此宗不能延續而快速地沒落呢？是否與法眼以華嚴經論為依的頓悟修行法門不同，以及法門不能一味貫徹而產生的後果？若如此，也就不能說因為有了華嚴思想而導致本宗之興衰，是以應該檢討的應是行門的關鍵了。

如臨濟宗雖依很多華嚴思想為行門，但此宗一直未改其教授內容，即使往後接引學人的手段不似臨濟之猛烈，其宗師亦不斷地在一一事上指出令學人得以悟入之可能。曹洞之教授也因其要看其能學根器才授與法門，而宗門始終不盛，這有別於臨濟的接眾。總之，宗門的延續有所依之經論，有所行之法門，有指導之宗師，這些正確的因素是達到究極目標之共同助緣。由此觀之，華嚴經論是此中

³¹² 參見印順《中國禪宗史》，頁 415。

³¹³ 《淨土或問》卷 1，《大正》47，頁 302c。《皇明名僧輯略》，《叢續藏》第 84 冊，頁 365a。這段文並未見於延壽的著作中，但因為明朝的雲棲株宏引用而得知。

之一的原素，實是值得學人深入研究之。

參考書目

原典：

《大正藏》		
唐 實叉難陀譯	《大方廣佛華嚴經》卷6、8、10、11、13、37、42、46、50、51、52、73、79	T10.NO.279
唐 般若蜜帝譯	《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷8	T19.NO.945
姚秦 鳩摩羅什譯	《中論》卷1	T30.NO.1564
唐 法藏著	《華嚴經探玄記》卷1	T35.NO.1733
	《華嚴一乘教義分齊章》	T45.NO.1866
	《華嚴一乘十玄門》	T45.NO.1868
	《華嚴經旨歸》	T45.NO.1871
	《華嚴經義海百門》	T45.NO.1875
	《修華嚴奧旨妄盡還源觀》	T45.NO.1876
	《華嚴遊心法界記》	T45.NO.1877
	《華嚴經金師子章註》	T45.NO.1881
唐 澄觀著	《大方廣佛華嚴經疏》卷3	T35.NO.1735
	《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1、2、10、21、34、42	T36.NO.1736
	《華嚴法界玄鏡》	T45.NO.1883
	《大華嚴經略策》卷1	T45.NO.1737
唐 宗密註	《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》卷1、4	T39.NO.1795
	《註華嚴法界觀門》	T45.NO.1884
	《禪源諸詮集都序》	T48.NO.2015
唐 李通玄著	《新華嚴經論》卷40	T36.NO.1739
	《略釋新華嚴經修行次第決疑論》卷2	T36.NO.1741
	《解迷顯智成悲十明論》卷1	T45.NO.1888
唐 智儼	《華嚴經內章門等雜孔目章》卷2、3	T45.NO.1870
宋 長水子璿集	《首楞嚴義疏注經》卷14	T45.NO.1799
宋 晉水淨源	《金獅子章雲間類解》	T45.NO.1880
宋 歸德琮湛	《註華嚴經題法界觀門頌》卷2	T45.NO.1885
唐 臨濟義玄	《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷1	T47.NO.1985

唐	滄山靈祐	《潭州滄山靈祐禪師語錄》卷1	T47.NO.1989
唐	仰山慧寂	《袁州仰山慧寂禪師語錄》	T47.NO.1990
唐	洞山良价	《瑞州洞山良价禪師語錄》	T47.NO.1986B
唐	曹山本寂	《撫州曹山本寂禪師語錄》	T47.NO.1987A
		《撫州曹山元證禪師語錄》卷1	T47.NO.1987B
五代	雲門文偃	《雲門匡真禪師廣錄》卷2.3	T47.NO.1988
五代	法眼文益	《金陵清涼院文益禪師語錄》	T47.NO.1991
宋	黃龍慧南	《黃龍慧南禪師語錄》卷1	T47.NO.1993
宋	楊岐方會	《楊岐方會禪師語錄》	T47.NO.1993A
宋	圓悟克勤	《佛果圓悟禪師語錄》卷18	T47.NO.1997
		《佛果圓悟碧巖錄》卷8、9	T48.NO.2003
宋	大慧宗杲	《大慧普覺禪師語錄》卷13	T47.NO.1998A
宋	普度謹自	《廬山蓮宗寶鑑》卷10	T47.NO.1973
宋	宏智正覺	《宏智禪師廣錄》卷4	T48.NO.2001
宋	萬松老人	《萬松老人從容庵錄》卷3	T48.NO.2004
宋	智昭	《人天眼目》卷1、2、3、4	T48.NO.2006
宋	明教契嵩	《六祖法寶壇經》卷1	T48.NO.2008
宋	永明延壽	《宗鏡錄》卷2、3、34、46、67、77	T48.NO.2016
宋	志磐	《佛祖統紀》卷29	T49.NO.2035
宋	寶州覺案	《釋氏稽古略》卷3、4	T49.NO.2037
元	念常	《佛祖歷代通載》卷15、16、17、18	T49.NO.2036
宋	贊寧	《宋高僧傳》卷8	T50.NO.2061
唐	胡幽貞	《大方廣佛華嚴經感應傳》卷1	T51.NO.2074
宋	道原	《景德傳燈錄》卷6、9、11、12、13、 14、15、17、23、27、28、29、30	T51.NO.2076
宋	明教契嵩	《傳法正宗記》卷7	T51.NO.2078
明	圓極居頂	《續傳燈錄》卷7	T51.NO.2077
明	雲棲祿宏	《淨土或問》卷1	T47.NO.1972
唐	法海	《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜 經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇 經》	T48.NO.2007
《卍續藏》			
唐	宗密著	《圓覺經大疏鈔》	第14冊
		《中華傳心地禪門師資承襲圖》	第110冊
明	雲棲祿宏	《皇明名僧輯略》	第84冊

《佛光大藏經》

五代 靜、筠編著 《祖堂集》上、下

現代研究專書：

(一) 中文部分

- 釋印順 《中國禪宗史》台北：正聞出版社，1998・1月出版。
- 釋聖嚴 《禪門修證指要》台北：東初出版社，1994・1月五版3刷。
- 呂澂 《中國佛學源流略講》台北：里仁出版社，1998出版。
- 方立天 《法藏》台北：東大圖書公司，1991・7月初版。
- 俞梅隱 《華藏禪話》（上・下）台北：大信印書館，1971・7月初版。
- 杜寒風 《晚唐臨濟宗思想述評》高雄：佛光出版社，1996・5月初版。
- 楊政河 《華嚴經教與哲學研究》台北：慧炬出版社，1980・12月出版。
- 冉雲華 《中國禪學研究論集》台北：東初出版社，1990・7月出版。
- 《宗密》台北：東大圖書出版，1998・8月出版。
- 鄧克銘 《法眼文益的研究》台北：東初出版社，1990・6月二版。
- 《華嚴思想之心與法界》台北：文津出版社，1997・7月初版。
- 洪修平 《中國禪學思想史》台北：文津出版社，1998・4月2刷。
- 楊惠南 《禪史與禪思》台北：東大圖書公司，1995・4月初版。
- 杜松柏 《中國禪學・中國禪詩析賞法》5，台北：金林文化，1984・6月。
- 開濟 《華嚴禪：大慧宗杲的思想特色》台北：文津出版，2001出版。
- 張國一 《曹溪唐禪「心性」義涵探究》台北：2001年7月。
- 魏道儒・杜繼文 《中國禪宗通史》大陸：江蘇古籍。1995・2月1版2刷。
- 日種讓山・釋芝峰譯《禪學講話》台北：東大圖書公司，1991・4月3版。
- 忽滑谷快天・郭敏俊譯《禪學思想史》2、3、4，台北：大千出版，2003・12月。

(二) 日文部分

- 吉津宜英《華嚴禪の思想史的研究》日本：大東出版社，昭和60年3月。
- 高峰了州《華嚴と禪との通路》日本：南都研究會，昭和31年12月。
- 鎌田茂雄《禪典籍內華嚴資料集成》日本：大藏出版株式會社，1984年3月。

期刊、論文：

- 無礙 〈頓悟禪的真面目〉《禪宗思想與歷史》，現代佛教學術叢刊②台北大乘文化出版，1977・3月初版。
- 陳英善 〈就《華嚴法界觀門》論華嚴思想之演變〉《中華佛學學報》第七期，台北：中華佛學研究所發行。
- 楊曾文 〈唐代宗密及其禪教會通論〉《中華佛學學報》第十二期。
- 陳榮波 〈易經離卦與曹洞禪〉《華岡佛學學報》第四期，台北：中華佛學研究所發行。
- 黃國清 〈宗密合會禪宗與會通三教之方法的比較研究〉《圓光佛學學報》第

三期，中壢：圓光寺發行。