
華嚴法界觀與禪宗公案會通之初探

盧致新

法鼓文理學院佛教學系博士三年級

摘要

華嚴宗初祖杜順和尚（557-640）之《法界觀門》，含攝整部《華嚴經》的教理及觀法，以真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三重觀法表達之，實則是同時頓觀。而禪宗公案，是禪師最具特色的教學範例，指禪宗祖師、大德在接引參禪學徒時所作的禪問答，或某些具有特殊啟迪作用的動作語。自中唐以來，中國佛教諸宗相互論爭的中心問題之一，就是禪與教的關係。面對佛教發展過程中內外環境的種種變化，北宗神秀禪師與華嚴宗法藏大師為「教禪合一」奠定了思想基礎，而傳承禪門荷澤宗與華嚴宗的宗密，首先提出了將華嚴與禪融會於一體的「華嚴禪」，到了宋代，永明延壽禪師則對其進行了深化。後來惠洪提出了「文字禪」，它的出現亦是佛教「禪教合一」發展趨勢的必然產物。

本論文重點在於華嚴法界三觀與禪宗公案的會通上，因為這方面的研究，目前還比較少。筆者首先以宗密《注華嚴法界觀門》中的「法界觀」為底本，分述華嚴法界三觀，說明三觀各具十門，凸顯三觀三十門之特色，以烘托華嚴「無盡法界緣起」之核心思想。其次，分述真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀與《六祖大師法寶壇經》以及禪宗五家有代表性的公案進行會通。同時，筆者留意到，華嚴與禪會通的歷史進程中，華嚴本身所具有的特色越來越模糊了，因此，筆者在會通華嚴法界觀和禪宗公案的時候，特別留意區分二者之不同，強調注意保持華嚴和禪宗各自之特色。

關鍵詞：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀、禪宗公案、會通

壹、前言

自中唐以來，中國佛教諸宗相互論爭的中心問題之一，就是禪與教的關係。教家主要有華嚴、天台、法相、三論諸宗，以理論、法義為重；禪家則主要有荷澤、洪州、牛頭等禪派，以實踐、證悟為重。禪教各有其特色，如何會通佛教諸宗理論，調和論爭，就成為佛教發展中一個需要直面的問題，禪教會通成為當時中國佛教發展的一個法流。

關於禪宗與賢首宗的契合，北宗神秀禪師與華嚴宗法藏大師已經奠定了教禪一致的思想基礎¹。同時傳承禪門荷澤宗與華嚴宗的宗密，首先提出了「禪教合一」的理論。他調和禪教的路徑是立足於華嚴與禪宗學說並進行會通，提出了將華嚴與禪融會於一體的「華嚴禪」，其著作《禪源諸詮集都序》、《中華傳心地禪門師資承襲圖》等在這方面影響巨大。到了宋代，對於「禪教合一」在理論上產生重大影響者，首推永明延壽，其佛學思想重視佛教內部諸派的融通，《宗鏡錄》即集中了賢首、慈恩、天台三家的精義，而以「一心」統攝，對宋代禪教合一影響甚深。後來，惠洪提出「文字禪」，它的出現亦是佛教「禪教合一」發展趨勢的必然產物。²

顯然，宗密等大師「禪教合一」的理論，是基於時代的「應機」選擇，對於佛教思想融合方面確實起到了莫大的作用。但是，對於純粹的華嚴宗哲學而言，也帶來了傷害，如魏道儒所述：「華嚴在禪化過程中，加之唐武宗會昌年間（841—846），排佛運動發展到頂峰，從而導致華嚴哲學的終結。其後的華嚴宗或華嚴學的歷史隨之呈現出另一種風貌。」³陳英善亦指出：

在整個時代的大趨勢之下，尤其是禪宗的興起，整個中國佛教不得不上心性論。於澄觀本身無法避免此趨勢，尤其宗密更是如此。澄觀、宗密大師雖深明華嚴經與諸經教之差別，但為了適應時代潮流，著眼於性相融通或一心上來詮釋，此也導致了後代對華嚴的瞭解，以一心、唯心來解讀華

¹ 具體研究，可參見印順《中國禪宗史》第四章「東山法門之弘佈」神秀部分的論述。

² 以上關於禪教合一的詳細論述，可參考左志南，〈「禪教合一」發展的必然產物〉，《中國宗教》4，2010年，頁45-47。

³ 魏道儒，《中國華嚴宗史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁168。

嚴，而模糊了華嚴本身所具有的特色。⁴

限於篇幅，筆者對於「禪教合一」及華嚴思想之禪化過程不詳細展開討論，本文重點在於論述華嚴法界觀與禪宗公案之會通。

華嚴宗初祖杜順和尚之《法界觀門》，含攝整部《華嚴經》的教理及觀法，以真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀等三重表達之，實則同時頓觀。而禪宗公案，是禪師最具特色的教學範例，指禪宗祖師、大德在接引參禪學徒時所作的禪問答，或某些具有特殊啟迪作用的動作語。此類接引參禪學徒的過程，往往可資後人作為判定迷悟之準繩，猶如古代官府之文書成例，故謂之為公案。筆者之所以選擇探究華嚴法界觀與禪宗公案之會通，有二個原因：

其一，「華嚴禪」是佛教教家與禪宗乃至儒道的大融合，而學界以華嚴來解釋禪宗公案的文章還不多見，其實華嚴法界三觀與禪師體證的悟境是有著內在的關聯的，故筆者嘗試作初步的探究。如董群指出：

華嚴禪體現出融華嚴理事方法論，理事分析和理事無礙，事事無礙的方法入禪的禪法。……華嚴禪體現出一個核心的特徵是融合，不同思想流派之間的交流、溝通的整合。⁵

從實行上，華嚴提出「行起解絕」，真正的「解」，在於「行」，而禪宗最擅長「行」，這是二宗會通的基礎。如陳英善所說：

華嚴宗於「行」之所強調，在於「行起解絕」，如所謂的「行起解絕」、「絕解實修」、「離言絕解」、「亡言絕解」、「亡言慮絕」、「超情離見」、「超情離念」、「語觀雙絕」等，而此等與禪宗所強調的「言語道斷，心行處滅」，實有異曲同工之妙。⁶

⁴ 陳英善，〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究》1，北京：宗教文化出版社，2017年，頁43。

⁵ 董群，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介關係〉，《中國哲學史》2000年第2期，頁35。

⁶ 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，台北：法鼓文化，2020年，頁290。

其二，華嚴法界觀有其獨特之處，在與禪宗會通之時，必須注意保持兩者的特色，特別是華嚴哲學的特色，因為宗密之後，大多以「性相融通」或「一心」上來詮釋華嚴哲學，這對華嚴哲學是某種傷害。因此，筆者在論述華嚴法界觀與禪宗公案會通的同時，特別注重華嚴和禪宗各自之特色。

本文分為兩個主要部分：首先，簡述華嚴法界觀，探討法界三觀之特色，以呈現華嚴普容無礙、窮窮無盡、事事無礙之法界觀；其次、筆者從《六祖大師法寶壇經》和禪宗五家的公案中，挑選了一些頗具代表意義的公案，分別以華嚴真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀與之會通，闡述並分辨華嚴和禪宗各自之特色。

貳、華嚴法界觀概述

華嚴宗是中國唐代高僧杜順和尚（557-640）所開創的宗派。此宗依《大方廣佛華嚴經》建立一宗的義理，故名華嚴宗。復以發揮無盡法界緣起的思想為宗旨，又稱法界宗。華嚴宗的主要學說是以無盡法界緣起作為一家教觀的宗旨，認為宇宙萬法都是互相依持，相即相入，圓融無礙的，猶如因陀羅網，重重無盡。此宗對諸法的觀察，由淺入深有四種不同的差別，分為四法界（即事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界）。杜順和尚在四法界的基礎上建立了三觀（即真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀），作為修行的核心。筆者現以宗密《注華嚴法界觀門》中的杜順和尚「法界觀」作為底本，參考宗密的注釋以及陳英善所著《華嚴無盡法界緣起論》一書對「法界觀」的解釋，先將簡述法界三觀，以作為禪宗公案會通之基礎。

一、真空觀

《法界觀門》第一重「真空觀」，不離有而說空，是名真空。真空觀即四法界中的理法界觀。

理法界的「界」字是體性的意思，即無窮無盡的事法都是同一體性，是一切事相所依，所以又名法性真如。杜順和尚以會色歸空觀、明空即色觀、空色無礙觀、泯絕無寄觀等四句十門以泯除吾人知見與情執，彰顯緣起無自性之真空道理。陳英善指出：

《法界觀門》於「真空觀」之論述，採遮情顯理之方式，如「會色歸空」

與「明空即色」之所明，透過幻色、實色、斷空、真空之對比，讓吾人確切把握色即空與空即色之道理。其表達模式是相當特別的，如論述「會色歸空」時，前三門皆以「色不即空，以即空故」為前提，於第四門才直明色即空之道理。這也是如《法界觀門》所言的前三門是以法簡情，故特以「色不即空，以即空故」來論述，然後再加以說明色不即斷空，由此而顯色即真空。⁷

所謂的「會色歸空觀」，即當吾人觀察事物的究竟實況，就是本性空寂，即真空，也是法無我理。這真空不同於斷滅空，也不是事物的現象，只是諸法緣起性空，故名真空。

所謂的「明空即色觀」，在「會色歸空觀」的基礎上，說明此空是「色即是空，空即是色」的空，並不是虛無的空，故名真空。它不是事物的現象，但被萬物所依，因此真空不在事物的外面，無相的真空是森羅萬象的。

所謂的「空色無礙觀」，就是說真空是萬物所依，所以真空當中就有一切事物，事物即是真空，真空即是事物，在事物顯現的時候，就觀察事物全體與真空一樣，觀察真空時，真空即是全體事物，所以見事物即見真空，見真空即見事物。

所謂的「泯絕無寄觀」，就是說不能用言語文字所能表達的，但是，假若受於不可言說，也是一種有受，有受則有念，有念都是心跡，所以應泯絕無寄。應離有無二邊，連中道也不存在，心境兩亡，般若即見。心與境合，智與神會，亡言虛懷。⁸

由此可見，真空觀前二句（「會色歸空觀」、「明空即色觀」）是以簡情顯解，來顯示「色即空」與「空即色」之道理，第三句「空色無礙觀」則顯示解終趣行，以闡明「色舉體不異空」與「空舉體不異色」之色空平等一味之道理，第四句「泯絕無寄觀」則顯示行境。陳英善總結道：

⁷ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，台北：財團法人華嚴蓮社，1996年，頁24-25。

⁸ 以上關於「真空觀」四句的詳細論述，可參考釋誠信，〈華嚴宗的法界觀〉，《閩南佛學院學報》7，1992年，頁5-6。

此明真正的行來自於真正的解；真正的解來自於真正的行。若無真正的解則無法成行，反之，若無行亦無法顯示真正之解，所謂「行由解成，行起解絕」，此即是「行境」。⁹

此處華嚴真空觀之「行境」與禪宗「言語道斷，心行處滅」之境界是相契合的，下文將詳述之。

二、理事無礙觀

理事無礙觀，即理事無礙法界觀，是說明宇宙的差別事相和如如不動的本體界之間的關係，是相即相入、一體不二。事由理成，即理是事，理由事顯，即事是理。所以事理無礙就是空有、體用無礙的另一表述。理與事的關係如水和波，所以理事無礙，體相圓融。

理事無礙觀有五對十門，簡述如下：

（一）理事相遍對

分別是「理遍於事」與「事遍於理」，即是真空之理不可分，不可限量，但事相有種種分位差別。只因真理平等不可分割，所以一一事相當中，真理都是全遍。並且事相無體，全同真理而遍法界。

（二）理事相成對

分別是「依理成事」與「事能顯理」，即由無自性的性空之理，成緣生無自體之事，如波依水才有動相。並且由於有事，才會顯理，全事當中，真理默然顯現，如於波相中顯現水體之真理。

（三）理事相奪對

分別是「以理奪事」與「事能隱理」，即事既依理而成，遂事相全盡，唯一真理平等顯現，離真理之外無事可得。如水奪波，波無不盡。並且真理隨緣而成諸法事相，就便事顯而理隱，如水成波時，波現水隱。

⁹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁 31。

(四) 理事相即對

分別是「真理即事」與「事法即理」。真理既然不在事外，所以真理即是事物，如水即波。緣起事法本身即是真理，所以事法就是法無我理，如波即水。

(五) 理事相非對

分別是「真理非事」與「事法非理」。事之理並不是事，真與妄不同，理真而事假，理實而事虛，理是所依而事是能依，如波之水並不是波。同時，由於相與性不同，全體之事不是真理，事是相而理是性，事是能依，理是所依，如全水之波，波非全水。¹⁰

以上十門同時頓觀，即是理事無礙法界觀。陳英善說：

以上乃是就十門來論述理與事之關係，亦顯示此十門乃是同一緣起，且此十門逆順自在無障無礙同時頓起，亦即是成、壞、即、非是同時頓起的，無有前後之別。若能如是解法，令觀明現，則能契入理事無礙。¹¹

此處華嚴理事無礙觀與禪宗之體中起用、用在體中，體用不二是相契合的，下文將詳述之。

三、周遍含融觀

周遍含容觀，即事事無礙法界觀，是因為法界宇宙的萬有，都由法性的理體所顯現，但所顯現的諸法，也是含融無礙。因事依理，所以事無大小之分，又因全體即理，理遍於每一事物，所以事事都遍而不相礙，如海水與衆漚根本一體，但波浪的千差萬別現象確實存在，一即一切，一切即一，於是事理無礙，事事無礙，如《華嚴經》所說：「觀見如來一毛孔，一切眾生悉入中，眾生亦無往來想，是名諸方照法門。」¹²因此，萬事萬物，相即相入，相互含容。「周遍含容觀」有五重（含十門），

¹⁰ 以上關於「理事無礙觀」的詳細論述，可參考參考釋誠信，〈華嚴宗的法界觀〉，《閩南佛學院學報》7，1992年，頁6-8。

¹¹ 陳英善，《華嚴無盡法界緣起論》，頁43。

¹² 《大方廣佛華嚴經》卷1，CBETA 2021.Q3, T09, no. 278, p. 400a23-24。

下面以五重分列十門的方式，簡述如下：

（一）事理相望三門

一是「理如事門」，事法是虛相，理性是實體，所以全事即現，見事即見理。理外無事，事外無理。理不自顯，借事而顯，事不自成，由理而成。猶如水不自顯，借波而顯，波不自成，由水而成。是故菩薩雖復看事，即是觀理。

二是「事如理門」，一切事法與理性非異，所以事法隨理性周遍法界，法界全體也遍諸法，此理性全遍一切法時，此一塵亦如理性一樣，全遍一切法。猶如波相是假，實無波相，以波全是水故。所以水遍一切波時，此一波亦全遍一切波，因為波不異水故。

三是「事合理事門」，一一事都含有事與理，一一事中含全法界，所以事與事之間，有融即的關係，在微塵當中現一切法，事法的相不加大而能容攝無邊法界。此事理融通，非一非異，總有四句：一者一塵含容一塵，二者一切塵含容一塵，三者一塵含容一切塵，四者一切塵各各含容一切塵。雖然各存其相，而互不相礙，是之謂周遍含容。

以上三門，是後面七門的基礎。以下七門，皆不離周遍、含容二義。¹³

（二）一與多遍容二門

四是「通局無礙門」，釋第二門「事如理門」，遍是普遍十方，局是局居定位。一切事法得理性非一非異，所以事法不離當處而全遍十方，一切塵中又非異即非一，所以事法全遍十方而不動定位。即遠即近，即遍即住，無障無礙者，總明通局無礙也。

五是「廣狹無礙門」，釋第三門「事合理事門」。廣是含容，狹是局室。事法與理性非一即非畢，事法不壞本相而廣容十方剎海，非異即非一，事法廣容十方世界而本相不大。一塵之事，即廣即狹，即大即小，無障無礙。

¹³ 以上關於「周遍含容觀」前三門的詳細論述，可參考釋海雲，《華嚴學導論》，台北：空庭書苑，2009年，頁2-7。

(三) 一與多遍攝二門

六是「遍容礙礙門」，此第六門收第四、第五門，它站在「一」的角度，來遍容。遍即普在十方一切事物之中，容是含容一切事法人己。因為一塵望於一切，普遍即是廣容，所以遍在一切事中，能攝一切法全住自己之中；反之，廣容即普遍，就攝一切法全在自己之內，即遍在一切事法之中。所以，一塵能使自遍他，也能使他遍自，能容能人，遍容無礙。

七是「攝入無礙門」，此第七門收第四、第五門，它是站在「一切」的角度，來攝入。入他即是攝他，一切法全入一法時，就使這一法同時在自內一切法中，而同時無礙。由於攝他即是入他，所以一法全在一切法中時，即令一切法恒在一法之內，也同時無礙。

(四) 一與一切交涉相在二門

八是「交涉無礙門」，此第八門結合第六、第七門，它是一望多、多望一同時交涉。通有四句：

第一句：一攝一切，一入一切。

第二句：一切攝一，一切入一。

第三句：一攝一法，一入一法。

第四句：一切攝一切，一切入一切。

如是之法，無有先後，俱時而起。故曰同時交參無礙。

九是「相在無礙門」，此第九門結合第六、第七門，何謂「相在」？宗密云：「我攝餘法在他法中，他又攝餘法在我法中，此彼互在，故云相在也」。¹⁴「『亦有入有攝，亦有四句』。此與前句不同，前但此彼同時攝入，今則欲入彼時，必別攝餘法，帶之將入彼中，發起重重無盡之勢也。」¹⁵此四句曰：

第一句：一攝一入一。如釋迦攝文殊菩薩，入普賢中。

第二句：一攝一切入一。如一佛攝一切佛、一切眾生，入一眾生中。

第三句：一攝一入一切。如一佛攝一眾生，入一切佛。

¹⁴ 《注華嚴法界觀門》，CBETA, 2020.Q1, T45, no. 1884, p. 691c1-2。

¹⁵ 《注華嚴法界觀門》，CBETA, 2020.Q1, T45, no. 1884, p. 691c5-7。

第四句：一攝一切入一切。如一佛攝一切佛入一切佛。

同時交參，無障無礙。

（五）普融無礙一門

十是「普融無礙門」，此第十門結合第八、第九門，謂一切及一普皆同時，更相互望。一切法中的每一事物，都遍一切容一切，又遍一切又容一切……∞，展現窮窮無緣起諸法實相。一切及一，普皆同時，一一具前兩重四句。普融無礙。這一門是總融其它門，所以相當於同時俱足相應門。此兩重四句曰：

初	次
一法攝一入一。	一切法攝一入一。
一法攝一切入一。	一切法攝一切入一。
一法攝一入一切。	一切法攝一入一切。
一法攝一切入一切。	一切法攝一切入一切。

宗密云：「如是二門交絡配屬，即重重無盡，主伴互融之門豁開也。將此十門，遍配一切法義，方成十玄之義。若但將此十以配於十玄，即文勢別也。」¹⁶普融無礙，窮窮無盡、事事無礙。

此處華嚴周遍含容觀與禪宗之「入塵垂手恣遨遊」¹⁷、事事無礙之大作家作略相契也，下文述之。

叁、華嚴法界觀與禪宗公案之會通

如前言所述，華嚴與禪的會通前人已做了無量的功德，「法界觀」是重要的理論基礎。首先，注釋《法界觀門》的宗密是會通禪教的重要人物，他提出將華嚴與禪融會一體的「華嚴禪」，影響很大。到了宋代，對於禪教合一在理論上有重要建樹、並產生重大影響者，首推永明延壽，慧洪覺范等。歷代禪師運用禪法時，其契會通法界三觀之處，在在可見。正如陳英善指出：

¹⁶ 《注華嚴法界觀門》，CBETA, 2020.Q1, T45, no. 1884, p. 692b2-5。

¹⁷ 《十牛圖和頌》，CBETA, 2020.Q1, X64, no. 1271, p. 785b22-23。

若以破除執著而言，種種的破執而至迥絕無寄，此可以「真空觀」來表達之；若就種種呈現而言，此可對應「理事無礙觀」、「周遍含容觀」。¹⁸

由此，筆者分別以法界三觀與禪宗公案之會通展開初步的探討。但必須指出，禪師運用禪法時是「應機開示」、「大機大用」，絕不會在「心意識」上思擬。如果非要說「觀法」，一定是三觀「同時頓觀」，以致迥絕無寄，當下從真空之理體中起大用，理事無礙，事事無礙。

在此，筆者僅以學術研究之方式，分述真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀與《六祖壇經》¹⁹及禪宗五家有代表意義的幾則公案進行會通，同時闡釋說明華嚴和禪宗各自之特色。自古以來講解宗門裡的公案，不出兩種模式：或直解——將古人意趣之精要——指陳，和盤托出；或曲示——截斷解路，逼拶學人於孤峰顛頂落魄崖下，以促其迷途知返，絕後重生。在此，筆者簡單講解宗門公案的軌范，結合法界三觀，以直解或曲示會通之。

一、真空觀與禪宗公案之會通

《法界觀門》第一重「真空觀」，不離有說空，是名真空。此等皆不離《般若心經》所言：「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」。²⁰禪宗不僅破凡解，亦破聖解，所謂「但盡凡情，別無聖解」²¹。如此之破斥及親證，可與真空觀會通。茲列舉公案明之。

如《六祖大師法寶壇經·行由品第一》云：

惠能遂出，坐盤石上。惠明作禮云：「望行者為我說法。」惠能云：「汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念。吾為汝說。明良久。惠能云：「不思

¹⁸ 陳英善，〈華嚴禪之關係——深明法界觀 好喫趙州茶〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，2017年，頁285。

¹⁹ 本文所使用的《六祖壇經》為通行的宗寶本，因為本文重點在於說明唐宋的禪宗與法界觀的會通，雖然相比於敦煌本，通行的宗寶本不完全代表惠能的思想，但更能反映唐宋禪宗的特色。

²⁰ 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, 2020.Q1, T08, no. 251, p. 848c8-10。

²¹ 《注大乘入楞伽經》卷5，CBETA 2021.Q3, T39, no. 1791, p. 465b16。

善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」惠明言下大悟。復問云：「上來密語密意外，還更有密意否？」惠能云：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」²²

此是惠能為惠明說法，教其證取自性。不思善、不思惡，不在「心意識」上造作，即還他本來面目。惠能所說的「汝若返照，密在汝邊」，說明心外無別佛，佛外無別心，若能返照觀察，心物一如，窮明本源，佛意就在汝邊，「見性」就是體證到空性。此處與「真空觀」泯除一切種種情見，達到泯絕無寄，實相無相，空性現前，具有相同之意趣。

又如《六祖大師法寶壇經·機緣品第七》云：

僧智常，信州貴溪人，髫年出家，志求見性。一日參禮，師問曰：「汝從何來？欲求何事？」曰：「學人近往洪州白峯山禮大通和尚，蒙示見性成佛之義。未決狐疑，遠來投禮，伏望和尚慈悲指示。」師曰：「彼有何言句？汝試舉看。」曰：「智常到彼，凡經三月，未蒙示誨。為法切故，一夕獨入丈室，請問：『如何是某甲本心本性？』大通乃曰：『汝見虛空否？』對曰：『見。』彼曰：『汝見虛空有相貌否？』對曰：『虛空無形，有何相貌？』彼曰：『汝之本性，猶如虛空，了無一物可見，是名正見；無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨，覺體圓明，即名見性成佛，亦名如來知見。』學人雖聞此說，猶未決了，乞和尚開示。」師曰：「彼師所說，猶存見知，故令汝未了。吾今示汝一偈：

不見一法存無見，大似浮雲遮日面。
不知一法守空知，還如太虛生閃電。
此之知見瞥然興，錯認何曾解方便。

²² 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008, p. 349b21-28。

汝當一念自知非，自己靈光常顯現。」

常聞偈已，心意豁然。乃述偈曰：

「無端起知見，著相求菩提。

情存一念悟，寧越昔時迷。

自性覺源體，隨照枉遷流。

不入祖師室，茫然趣兩頭。」²³

此是惠能與智常應機說法：「彼師所說，猶存見知，故令汝未了……不見一法存無見，大似浮雲遮日面。不知一法守空知，還如太虛生閃電。」慧能指出，大通和尚所言，無論是「不見一法」，還是「不知一法」，都是對真空的不當知見，不見一法是存無見；不知一法是守空知，如南泉云：「道不屬知不屬不知，知是妄覺，不知是無記。」²⁴無見和空知，都是「心意識」裡頭的境界而已，不是真空之本來面目。惠能所說的「汝當一念自知非，自己靈光常顯現」，即提出離「心意識」，親證「本來面目」。慧能的開示與真空觀之「會色歸空觀」、「明空即色觀」，「空色無礙觀」，以致「泯絕無寄」是會通的。智常聞已，心意豁然，說：「自性覺源體，隨照枉遷流。不入祖師室，茫然趣兩頭。」此刻，智常言下大悟，不再「茫然趣兩頭」，即不再存無見、也不守空知，亦不執空有，悟得「色即是空」、「空即是色」、「空色無礙」，達至「泯絕無寄」，與真空觀相應無礙也。

又如《六祖大師法寶壇經·頓漸品第八》云：

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面。諸人還識否？」神會出曰：「是諸佛之本源，神會之佛性。」師曰：「向汝道：『無名無字』，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茆蓋頭，也只成箇知解宗徒。」

25

²³ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008, p. 356b23-c18。

²⁴ 《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA 2020.Q1, T47, no. 1997, p. 803c22-26。

²⁵ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008, p. 359b29-c4。

如上所述，道不屬知亦不屬不知，知是妄覺，不知是無記，故頓門禪宗從上相承以來，不曾教人求知求解。宗門的所謂修正，只是自性上直覺直觀、直悟直證的現量境界，是無功用智而不是有為的功行，不是關於演繹歸納或分析綜合等思維的比量，連聖解都需透過，哪肯退作知解宗徒？慧能呵斥神會，忒是老婆心切。此處與「泯絕無寄」，完全相應。如《華嚴法界玄鏡》云：

泯絕無寄觀者，謂此所觀真空，不可言即色不即色，亦不可言即空不即空，一切法皆不可，不可亦不可，此語亦不受，迥絕無寄。非言所及，非解所到，是謂行境。何以故？以生心動念，即乖法體，失正念故。²⁶

「生心動念」之文字解，即知解宗徒也，此是慧能所呵之。而「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面」，正是泯絕無寄之本來面目，此與華嚴真空觀相契會通也。

又如《潭州瀉山靈祐禪師語錄》云：

師（瀉山靈祐）睡起，與仰山說：「我適來得一夢，汝試原看。」

仰山取，一盆水，與師洗面。

少頃香巖，亦來問訊。

師云：「我適一夢，寂子原了，汝更與我原看。」

香巖乃點一碗茶來。

師云：「二子見解，過於鶩子。」²⁷

此是瀉仰宗公案。瀉山靈祐禪師試讓徒弟「解夢」來勘驗他的二個徒弟。仰山和香巖的確是功夫到家，不落師父設定之「心意識」的語言圈套裡，而是以作「夢中佛事」回應他的師父。所以，瀉山靈祐禪師盛讚他們：「二人見地，超過鶩子（即智慧第一的舍利弗）」。因為舍利弗證得的是聲聞道果的「人我空」，而未證得「法

²⁶ 《華嚴法界玄鏡》卷1，CBETA 2021.Q3, T45, no. 1883, p. 675a24-28。

²⁷ 《潭州瀉山靈祐禪師語錄》，CBETA, J21, no. B109, p. 587, c13-20。

空」，更未證得「中道空」，即泯絕無寄觀之真空；而仰山和香巖的作略，呈現出泯絕無寄觀者之深機大用，正所謂「臨機不費纖毫力，任運分身千百億」。此與華嚴真空觀是相契會通的。

二、理事無礙觀與禪宗公案之會通

《法界觀門》第二重「理事無礙觀」，是說明宇宙的差別事相和如如不動的本體界之間的關係，是相即相入一體不二，事由理成，即理是事；理由事顯，即事是理，所以理事無礙就是空有、體用無礙。此與禪宗遵循體用不二之原則，從體起用，體在用中，用在體中，相應會通。茲列舉公案以明之。

如《六祖大師法寶壇經·機緣品第七》云：

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師，問曰：「即心即佛，願垂指諭。」師曰：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。」²⁸

此是慧能為法海說法，開示何為「即心即佛」？慧能的意思是，前念不起妄想是心，後念通達無斷滅是佛；能變成萬法一切相的是心，能遠離萬法一切相的是本來清淨佛。心者，成事也；佛者，理體也。事即理，理即事，理事無礙也。此與「理事無礙觀」之十門相應會通。

不同之處是，禪宗的特色是「法性融通」，而華嚴的特色是「緣起相由」。事法界是華嚴法界三觀成觀的「相由」，它的範圍非常廣，一一事都可以成觀。事法界是顯現在我們眼前有生滅起伏的一切現象，亦指一切差別無量的事相，各有分際，如宇宙存在的每一法，都可以把它定觀而下判斷，有彼此的分際。禪宗與華嚴各自的特色在於，禪宗擅長於「心性」來表達，華嚴擅長於真空觀、理事無礙觀及事事無礙觀來呈現。

又如《袁州仰山慧寂禪師語錄》云：

²⁸ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008, p. 355a27-b1。

佑問曰：「汝是有主沙彌？無主沙彌？」

師（慧寂）曰：「有主。」

曰：「在什麼處？」

師（慧寂）從西過東立。

佑知是異人，便垂開示。

師（慧寂）問：「如何是真佛住處？」

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（慧寂）於言下頓悟。自此執持。²⁹

此是為仰宗公案。靈祐接引慧寂，問：「汝是有主沙彌？無主沙彌？」慧寂曰：「有主。」靈祐又問：「在什麼處？」慧寂從西過東立，此與真空觀之「行起解絕」會通。

慧寂問：「如何是真佛住處？」靈祐曰：「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。」慧寂言下大悟。此處之「無思」，就是「無念」。「無念」是慧能禪法的一貫主張，而靈祐用「無思」這一概念重新發揮，他認為慧能攜衣法南遁，於大庾嶺對追來的慧明所說的上來「密語」，即究竟之默照，不思善，不思惡，正與麼時，還明上座本來面目。可知，慧能之「無念」說，就是禪宗頓悟入理門的意旨。為仰宗要求禪師們於物無念，於事無心，自會「思盡還源，性相常住，事理不二，真佛如如。」此處，「性相常住，事理不二」，正與「理事無礙觀」相契會通。

又如《潭州為山靈祐禪師語錄》云：

師摘茶次。謂仰山云：「終日摘茶，祇聞子聲，不見子形。」

仰山撼茶樹。

²⁹ 《袁州仰山慧寂禪師語錄》，CBETA, 2020.Q1, T47, no. 1990, p. 582b6-12。

師云：「子祇得其用·不得其體。」

仰山云：「未審。和尚如何？」

師良久。

仰山云：「和尚祇得其體，不得其用。」

師云：「放子三十棒。」

仰山云：「和尚棒，某甲喫；某甲棒，阿誰喫？」

師云：「放子三十棒！」³⁰

此是為仰宗公案。父子（師徒）喝和，如深山鳥語、如高山流水，如寒潭古月，格調極高，為當時禪林所推重。所喝所和，對參禪極有啟發。宗門裡的祖師在發大悟，識得「末後」之後，並不會就此罷手，還會多方參訪，在打磨凡情蕩除習氣的同時，長養後得，以透出末後之句。這樣的公案在燈錄裡比比皆是，在南泉與趙州、雪峰與玄沙師徒之間的酬唱詆對中，更是屢見不鮮。現在這則為山父子摘茶，就是從體起用的公案，與理事無礙觀相應會通。茲分段說明。

師摘茶次。謂仰山云：「終日摘茶，祇聞子聲，不見子形。」

此問話者正是師父以本分事勘驗弟子。

仰山撼茶樹。

仰山慧寂用力搖動茶樹來表示其「形」。

師云：「子祇得其用·不得其體。」

師父見仰山終日性用，未得空理，欲與他參透理事體用之道理。

仰山云：「未審。和尚如何？」

仰山聰明伶俐，知「失機」，但又故意反問師父，怎樣才能得到「體」？此是

³⁰ 《潭州為山靈祐禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1989, p. 578, b7-12。

師徒間相互勘驗。

師良久。

在《維摩經》中，文殊菩薩問維摩居士如何是不二法門，維摩默然，於是文殊讚歎維摩是「真入不二法門。」此處為山的「良久」裡既有體也有用，既含權也含實，他雖然沒說一句話，但答得驚天動地！

仰山云：「和尚祇得其體，不得其用。」

師云：「放子三十棒。」

師徒勘辨，機鋒互換。

師云：「放子三十棒。」

為山老婆心切，既是對徒弟調教，也是顯現「活體」，從體起用。

仰山云：「和尚棒，某甲喫；某甲棒，阿誰喫？」

或許仰山已透出末後句，此刻父子意氣相合，啐啄同時，旗鼓相當。

師云：「放子三十棒。」

再揚為山綿密宗風，體用圓融；「放子三十棒」，也足以體現養子之緣。

汾陽無德禪師對則公案的贊頌為：「摘茶更莫別思量，處處分明是道場。體用共推真應物，禪流頓覺兩前香。」³¹「體用共推真應物」即理事無礙，此與法界「理事無礙觀」完全會通也。

三、周遍含融觀與禪宗公案之會通

《法界觀門》第三重「周遍含容觀」，即事事無疑法界觀，是因為宇宙的萬有，都由法性的理體所顯現，但所顯現的諸法，也是含融無礙。因事依理，所以事無大小之分，又因全體卽理，理遍於每一事物，所以事事都遍而不相礙，如海水與眾漚

³¹ 《汾陽無德禪師語錄》卷2，CBETA 2021.Q3, T47, no. 1992, p. 613b3-4。

根本一體，但波浪的千差萬別現象確實存在，一即一切，一切即一，於是事理無礙，事事也無礙，因此，萬物顯現在一真法界上，就好比天空月輪，映現在萬江水中，相互含融無礙。

在禪教合一的進程中，禪師們充分吸收了華嚴的思想，譬如，石頭希遷禪師所作的《參同契》，是禪宗全面吸收華嚴學說的代表作。他考察了一切事物（門門一切境），並對這一切事物間的相互關係予以概括，無非是「回互」和「不回互」兩種，「回互」指事物因有共同的「理」而存在「相涉」關係，「不回互」指具體事物又具個性而相互區別，保持自身獨立。徹底的「回互」同時「不回互」，這實際上是講認識事物間的統一與對立的關係，³²此與華嚴「周遍含容觀」完全契合會通；南宋宏智正覺所作的《默照銘》，其中也是充分吸收了華嚴「周遍含容觀」的思想。吾人從禪宗的公案，也能體會到與「周遍含容觀」的契合與會通，茲列舉公案以明之。

如《六祖大師法寶壇經·般若品第二》云：

善知識！心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切。去來自由，心體無滯，即是般若。善知識！一切般若智，皆從自性而生，不從外入。莫錯用意，名為真性自用，一真一切真。心量大事，不行小道。口莫終日說空，心中不修此行，恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。³³

此是慧能向韋刺史等眾人所作的開示。其中「一即一切，一切即一」、「一真一切真」，即是華嚴「周遍含容觀」之理論，華嚴對此發揮得最多。譬如：「一破一切破、一立一切立、一權一切權、一實一切實」之說；「一塵一切塵、一毛孔一切毛孔、一相一切相、一身一切身」之說；「一門一切門、一種一切種、一智一切智、一理一切理、一究竟一切究竟」之說。

又如《景德傳燈錄》卷 15 云：

³² 參考魏道儒，《中國華嚴宗史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁185-186。

³³ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008, p. 350b8-15。

遂辭雲巖。雲巖曰：「什麼處去？」師（洞山）曰：「雖離和尚未蔔所止。」曰：「莫湖南去。」師曰：「無。」曰：「莫歸鄉去。」師曰：「無。」曰：「早晚卻來。」師曰：「待和尚有住處即來。」曰：「自此一去難得相見。」師曰：「難得不相見。」又問雲巖：「和尚百年後忽有人問還貌得師真不，如何祇對？」雲巖曰：「但向伊道，即遮箇是。」師良久。雲巖曰：「承當遮箇事，大須審細。」師猶涉疑。後因過水覩影，大悟前旨。因有一偈曰：

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。
應須怎麼會，方得契如如。³⁴

此是曹洞宗公案。洞山良介禪師，曾到滄山那裡參訪，但未破參，就指定他到雲岩禪師那裡去。他在雲岩那裡悟了一點，不徹底，當時他要走了。洞山曰：「待和尚有住處即來」，洞山這一句問得險峻，吾人生生死死，住處在什麼地方？雲巖曰：「自此一去難得相見。」一語道破天機，「難得相見」指的是什麼？可惜那時洞山不會。洞山曰：「難得不相見。」還在世俗的情感裡，錯會了師父意。雲巖曰：百年後「遮箇是」，又是什麼意思？洞山當時尚未言下大悟，尚有「涉疑」，還在「心意識」的疑惑裡，所以雲岩鄭重囑咐他：「承當遮箇事，大須審細。」

「後因過水睹影，大悟前旨。」後來洞山離開師父，過一條溪水，看到水中自己的影子，當下徹悟。他作了一首非常有名的悟道偈子。

「切忌從他覓，迢迢與我疏」，心外求法，都是「從他覓」，越「從他覓」，越與「本來面目」相差十萬八千里。

「我今獨自往，處處得逢渠。」靈光獨耀，迴脫根塵時，「獨自」即「絕待」，「不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙。」³⁵「處處得逢渠」，即處處會

³⁴ 《景德傳燈錄》，CBETA 2020.Q1, T51, no. 2076, p. 321c12-25。

³⁵ 《宏智禪師廣錄》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2001, p. 98b1-2。

得法性在動，會得法性之變化。這個「渠」即法性之緣相，也就是華嚴講的「無盡法界緣起」之緣相，即「本來面目」也。

「渠今正是我，我今不是渠。」「渠」即萬事萬物，是法界緣起之緣相，「我」也是法界緣起之一個緣相（即五蘊之我），皆含有事與理，一一事中含全法界，所以事與事（包括五蘊之我）之間，有融即之關係，故此，「渠今正是我」，此即華嚴「緣起相由」之思想也；又或者說，「渠今正是我」，即「渠」（六根所顯萬法）與「真我」（真性）不二，如《心經》曰：「色不異空，空不異色，色即是空，空即是色，受想行識，亦復如是。」³⁶這是禪宗「真性」之思想也。可見，華嚴與禪宗表達的側重點不一樣，各顯特色，但殊路同歸，皆指「渠今正是我」。但是，平等即差別，差別即平等，「我今不是渠」，即從差別相來講，「我」又不是「渠」。

「應須恁麼會，方得契如如。」無己時無非己，視宇宙為一枚鏡，則事事物物無一非鏡，胡來胡現，漢來漢現。此刻，親證「無盡法界緣起」，或謂之「本來面目」，證而無證。至此，才能會得佛講的真正要旨，佛法的大意即「遮箇事」，所謂契如如也。

此公案與華嚴周遍圓容觀（即事事無礙觀）完全相應會通。宇宙的萬有（包括五蘊之我），都是由法性的理體所顯現，一一事都含有事與理，一一事中含全法界，故此「處處得逢渠」。所以事與事（包括五蘊之我）之間，有融即的關係，此為「渠今正是我」之意涵，即是華嚴「緣起相由」之思想也；若從禪宗思想來講，「渠今正是我」，即「渠」（六根所顯萬法）與「真我」（真性）之不二，「法性融通」是也。又因全體卽理，理遍於每一事物，不壞假相，所以事事都遍而不相礙，如海水與衆漚根本一體，但波浪的千差萬別現象確實存在，此即「我今不是渠」，所以理體與現象是一體兩面性，於是事理無礙，事事無礙也。

又如《雲門匡真禪師廣錄》云：

師因喫茶了，拈起盞子雲：「三世諸佛聽法了，盡鑽從盞子底下去了也。」

「見麼？見麼？若不見，且向多年歷日裡會取。」³⁷

³⁶ 《般若波羅蜜多心經》，CBETA, 2020.Q1, T08, no. 251, p. 848c8-10。

³⁷ 《雲門匡真禪師廣錄》，CBETA, T47, no. 1988, p. 555, c3-14。

此是雲門宗公案。雲門文偃為徒弟開示，到底誰在說法？誰在聽法？如《默照銘》云：

萬象森羅，放光說法。彼彼證明，各各問答。問答證明，恰恰相應。³⁸

萬象森羅，正在放光說法，同時正在聽法。彼彼證明，各各問答。問答證明，恰恰相應。此即一一事相，如理融通，遍攝一切，遍入一切，交參無礙，帝綱重重。所以，雲門文偃云：「三世諸佛聽法了，盡鑽從盞子底下去了也。」此謂一切及一普皆同時，更相互望。一切法中的每一事物，都遍一切容一切，又遍一切又容一切……∞，展現窮窮無緣起諸法實相。此與事事無礙周遍含容觀相契會通。

又《楞嚴經宗通》卷5云：

有僧問法眼：「如何是曹溪一滴水？」眼曰：「是曹溪一滴水。」僧惘然而退。師於坐側豁然開悟。平生疑滯，渙若冰釋。至此方得七穿八穴。嘗有偈曰：「通玄峯頂，不是人間；心外無法，滿目青山。」法眼聞云：「即此一偈。可起吾宗。」³⁹

此是法眼宗公案。有一天，法眼文益禪師上堂，有僧人來問：「如何是曹溪一滴水？」法眼文益禪師答曰：「是曹溪一滴水」。德韶禪師站在他的法座旁邊，聽到了這一句回應豁然開朗。德韶禪師後來住到了通玄峰頂，作了一首偈頌：「通玄峰頂，不是人間；心外無法，滿目青山。」意思大概是，參禪人抵達頂峰，自然與人間不同；由於心外無法，觸目會道，青山都是禪意」。他這首偈頌後來傳到了法眼文益禪師的耳朵裡，文益禪師曰：「僅此一偈，可起吾宗。」就憑著這一首偈頌，他（德韶禪師）就可以把吾宗法脈擔當起來。

此處，法眼文益禪師之「是曹溪一滴水」和德韶禪師之「心外無法，滿目青山」同出一轍。諸佛眾生，山河大地、曹溪一滴，滿目青山，與我同一法身。法身者，即人本有之自性也，周遍十方，彌倫萬有。此與周遍含容觀相契會通也，它們的特

³⁸ 《宏智禪師廣錄》，CBETA 2020.Q1, T48, no. 2001, p. 100a26-b14。

³⁹ 《楞嚴經宗通》，CBETA 2020.Q1, X16, no. 318, p. 836a9-b13。

色不同在於：禪宗強調，宇宙萬有，皆由一心所顯現；華嚴強調，宇宙萬有，皆由無盡法界緣起，但所顯現（或緣起）的諸法，也是含融無礙。因事依理，所以事無大小之分，又因全體卽理，理遍於每一事物，所以事事都遍而不相礙。一卽一切，一切卽一，周遍含融無礙。

又《羅湖野錄》卷1云：

圓悟禪師，政和間，謝事成都昭覺。復出峽南遊，時張無盡公寓荊南。以道學自居，少見推許。圓悟艤舟謁之，劇談華嚴旨要曰：「華嚴現量境界，理事全真，初無假法。所以卽一而萬，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，終是無風匝匝之波。」公於是不覺促榻，圓悟遂問曰：「到此，與祖師西來意，為同為別？」公曰：「同矣。」圓悟曰：「且得沒交涉。」公色為之慍。圓悟曰：「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。圓悟又問：「此可說禪乎？」公曰：「正好說禪也。」圓悟笑曰：「不然。」正是法界量裏在，蓋法界量未滅。若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪。如何是佛？乾屎橛。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，趁出淫坊，未還酒債，十字街頭，解開布袋。」公曰：「美哉之論，豈易得聞乎？」夫圓悟融通宗教若此，故使達者心悅而誠服。非宗說俱通，安能爾耶。⁴⁰

此是臨濟宗公案。圓悟克勤為張商英以華嚴說禪，當他開示華嚴旨要時曰：「華嚴現量境界，理事全真。初無假法，所以卽一而萬，了萬為一，一復一，萬復萬，

⁴⁰ 《羅湖野錄》，CBETA 2020.Q1, X83, no. 1577, pp. 377c13-378a7。

浩然莫窮。心佛眾生，三無差別，卷舒自在，無礙圓融。此雖極則。終是無風匝匝之波。」到此，華嚴理論與禪宗還是不同，「始是半提，更須知有向上全提時節」，即只有在德山棒、臨濟喝下「解絕」，才能超越華嚴理論證入禪門。筆者認為，此與華嚴「行起解絕」、「泯絕無寄」是相契會通的。

第二天，圓悟為張商英開示華嚴「四法界」，至理事無礙法界時，圓悟又問：「此可說禪乎？」張商英答：「正好說禪也。」圓悟笑曰：「不然，正是法界量裏在，蓋法界量未滅。若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪。如何是佛，乾屎橛。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，趁出姪坊，未還酒債，十字街頭，解開布袋。」

根據圓悟的開示，到事事無礙的境界，就不僅是一種窮極究竟的法界觀，而是禪者在現實生活中的踐行。這種踐行的特點，就是能事事無礙地行事，譬如，「十字街頭，解開布袋」（喻五代的布袋和尚，他被認為是彌勒佛顯化），⁴¹此與《十牛圖和頌》曰：「賣弄閒閒白牯牛，入廛垂手恣遨遊。同流九界慈風度，心佛眾生無別求」等大作家之作略是一致的，所以他們的一切行為被認為是徹悟的表現，也是大菩薩的表現，都是拯救世人的行為。此與事事無礙周遍含容觀契合會通也。

肆、結語

本文通過論述華嚴法界觀與《六祖大師法寶壇經》和禪宗五家中一些代表性公案之會通，筆者得到以下三個結論：

其一，真空觀，此即破種種之執著而至泯絕無寄，可與禪宗「言語道斷、心行處滅」相契會通；理事無礙觀，此即事由理成，即理是事，理由事顯，即事是理，可與禪宗從體起用，體在用中，用在體中，相應會通；法界周遍含容觀，此即一一事相，如理融通，遍攝一切，遍入一切，交參無礙，帝綱重重，可與慧能之「應用便知一切，一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若」相容會通，亦可與石頭希遷《參同契》之「回互不回互」等禪宗思想會通。其實，法界三觀是全體頓觀的，為方便解而作三，所以，歸根到底，華嚴法界三觀同時頓觀皆可以與禪宗公案會通。

⁴¹ 參考魏道儒，《中國華嚴宗史》，南京：鳳凰出版社，2008年，頁237。

其二，華嚴法界觀與禪宗公案會通時，吾人不要模糊了華嚴圓教與禪宗之間的差別，華嚴特質之「緣起相由」，是以「無盡法界緣起」為核心思想，以真空觀、理事無礙觀和周遍含容觀來呈現之；禪宗擅長於「法性融通」，以「一心」、「自性」、「本來面目」等表達之。

其三，華嚴法界三觀與禪宗公案之會通，在《六祖壇經》中處處可看見相應的公案或開示，慧能之後，「一花開五葉，結果自然成」⁴²，禪宗五家皆俱與華嚴法界觀相契合之公案，只是五家接引學人的手段不同而已。宗風各異，相得益彰，同時，禪家不囿一宗，與華嚴等教家相資，會通圓融。

⁴² 《人天眼目》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2006, pp. 327c18-328a3。

參考文獻

所引用藏經，採用 CBETA 版本如下：

- 《十牛圖和頌》，CBETA, 2020.Q1, X64, no. 1271。
《人天眼目卷》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2006。
《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
《六祖大師法寶壇經》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2008。
《宏智禪師廣錄》，CBETA, 2020.Q1, T48, no. 2001。
《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。
《華嚴法界玄鏡》，CBETA 2021.Q3, T45, no. 1883。
《注華嚴法界觀門》，CBETA, 2020.Q1, T45, no. 1884。
《注華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885。
《袁州仰山慧寂禪師語錄》，CBETA, 2020.Q1, T47, no. 1990。
《般若波羅蜜多心經》，CBETA, 2020.Q1, T08, no. 251。
《雲門匡真禪師廣錄》，CBETA, T47, no. 1988。
《景德傳燈錄》，CBETA, 2020.Q1, T51, no. 2076。
《楞嚴經宗通》，CBETA, 2020.Q1, X16, no. 318。
《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, 2020.Q1, T47, no. 1997。
《潭州瀉山靈祐禪師語錄》，CBETA, J21, no. B109。
《羅湖野錄》，CBETA, 2020.Q1, X83, no. 1577。
《中國禪宗史》，CBETA 2021.Q3, Y40, no. 38。

專書、論文

- 陳英善（1996）。《無盡法界緣起》。台北：財團法人華嚴蓮社。
——（2017a）。〈華嚴・禪之關係——深明法界觀 好喫趙州茶〉，《華嚴專宗國際學術研討會論文集》，頁 259—286。
——（2017b）。〈華嚴不見了——近百年來有關法藏大師思想研究之反思〉，《華嚴學研究》1，北京：宗教文化出版社。

-
- （2020）。《華嚴與諸宗之對話》，台北：法鼓文化。
- 王頌（2016）。《華嚴法界觀門校釋研究》，北京：宗教文化出版社。
- 左志南（2010）。〈「禪教合一」發展的必然產物〉，《中國宗教》4，頁 45-47。
- 釋海雲（2009）。《華嚴學導論》，台北：空庭書苑。
- 董群，〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介關係〉，《中國哲學史》2000 年第 2 期，頁 35-43。
- 釋誠信（1992）。〈華嚴宗的法界觀〉，《閩南佛學院學報》7，頁 5-6。
- 魏道儒（2008）。《中國華嚴宗史》。南京：鳳凰出版社。