

華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵的探討 ——並以元代石屋清珙禪師為例

法鼓文理學院佛教學系 碩士生
江坤錫

摘 要

杜順認為要達到相即相入、圓融無礙的境界，就必須實踐修行觀門，令自性清淨圓明的心體顯現，因此建立「法界三觀」。禪宗實修目的，也是欲求本心的澄明，而避免迷失本心。本心的澄明，也就是令自性清淨圓明的心體顯現，所以華嚴宗和禪宗的修行目標雷同。杜順最早提出法界三觀：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」。法藏運用智儼《華嚴一乘十玄門》發揮為新十玄門。澄觀以《華嚴法界玄鏡》來詮釋《法界觀門》，即以杜順「法界觀」為基礎，安立「四法界」：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」的名相，而「事事無礙法界」則相當於「周遍含容觀」。南嶽石頭希遷的《參同契》，可見到禪學的華嚴化影子；宗密兼修禪宗、華嚴宗，成為華嚴宗五祖。元代琮湛《註華嚴經題法界觀門頌》更指出，禪宗禪師兼學華嚴義理，對於開悟而言應有其助益性。筆者以「法界觀」義理為中心，考察《福源石屋珙禪師語錄》內容，由清珙接化學人的機鋒內容，證實華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵是有交集的。為了發揚杜順《法界觀門》的禪觀部分，筆者將從禪師上堂普說的內容切入，掘出華嚴義涵，提供後人更了解《法界觀門》的實修情形。而本論文探討的成果，適可略供參考之用。

關鍵詞：法界觀、四法界、參同契、清珙、禪觀

一、前言

「法界觀」，是隋代華嚴初祖杜順（558-641）於華嚴三昧中，見到華嚴世界中一切諸佛、一切眾生，若身心，若國土，一一此法界體用；由於法界如是義境——無量無邊，杜順將其義類，繫束合集為三重：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。¹並且，杜順認為要達到相即相入、圓融無礙的境界，就必須實踐修行觀門，令自性清淨圓明的心體顯現，因此建立「法界三觀」。²而杜順本身就是禪師³，唯有在禪觀的實際修行中，才體現「法界三觀」。考察「法界觀」原典材料，從杜順《法界觀門》的周遍含容觀，演變成智儼《一乘十玄門》的事事無礙觀；法藏《發菩提心章》是組織了杜順《法界觀門》，而澄觀《法界玄鏡》及宗密《註法界觀門》都是闡明杜順思想之著述。⁴所以，智儼、法藏、澄觀及宗密的思想，無不受到杜順禪師的影響。為了發揚杜順《法界觀門》的禪觀部分，筆者將從禪師上堂普說的內容切入，掘出華嚴義涵。

另外，依《禪源諸詮集都序》（《禪源諸詮集》原書已佚失），宗密提倡教禪一致，以教三種，證禪三宗。所謂教禪一致即是「備教於禪」——提供禪法合理的佛教經論根據，又是「證禪顯教」——提供教法實際的佛教實踐境界，兩者相資和會，相得互彰而成立。⁵並且，隨著華嚴禪觀的理論——「法界觀」發展，建構四法界、十玄無礙、六相圓融等哲學體系，對禪宗思想、禪宗機鋒公案產生了深刻的影響。⁶

本文主要探討華嚴「法界觀」義理，對於禪師實修影響的內涵。筆者考量元代推行「崇教抑禪」的方針，有意壓低禪宗，而在漢地各宗派中，華嚴宗受到重視。⁷元代處於禪宗發展由興盛走向衰頹的過渡期，可針對近代學人較少研究元代

¹ 參見《註華嚴法界觀門》：「（華嚴法界觀門），京終南山釋杜順集，姓杜，名法順……今云集者，以祖師約自智，見華嚴中一切諸佛、一切眾生，若身心、若國土，一一此法界體用。如是義境，無量無邊，遂於此無量境界，集其義類，束為三重……真空第一。……理事無礙第二。……周遍含容第三。」《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684c10-24。

² 劉貴傑，《華嚴宗思想史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年），頁50。

³ 《華嚴五教止觀》後附有〈終南山杜順禪師緣起〉，並且《梵網經菩薩戒本疏》戒條「若自身手過酒器與人飲酒者，五百世無手，何況自飲。」有杜順禪師釋云。

《梵網經菩薩戒本疏》卷4：「杜順禪師釋云：『以俱是腳，故云無手，即畜生是。二沉自飲者，沉重也。三正制中，亦先舉他後沉自。前中一切眾生者，通畜生等亦不令飲，以失利他故四，故違結犯可知。』」《梵網經菩薩戒本疏》，CBETA, T40, no. 1813, p. 636b10-13。

⁴ 沈謙，《中國歷代思想家：陶弘景、智顛、吉藏、杜順》（台北：臺灣商務印書館，1999年），頁326。

⁵ 黃連忠，《宗密的禪學思想》（台北：新文豐出版股份有限公司，1995年），頁179。

⁶ 吳言生，《禪宗思想淵源》（北京：中華書局，2001年），頁201。

⁷ 陳高華，《元代佛教史論》（上海：上海古籍出版社，2021年），頁10。

禪師⁸，選擇清珙禪師（1272-1353）作為研究對象，探討華嚴「法界觀」影響禪宗實修的內涵。並且，元代其他禪師，如中峰明本、天如惟則，是當時禪淨融合，向世俗功德方向轉化的代表人物。⁹清珙於當時叢林流輩荒逸，行者終日無所用心，百丈清規不肯奉行，而他的禪風平易而無怪誕，頗具批判當時叢林的意義。¹⁰而本論文研究的途徑，是以「法界觀」義理為中心，從《福源石屋珙禪師語錄》裡，參考禪僧接化學人的機鋒內容，用來證實華嚴「法界觀」與禪宗實修內涵是有交集的。

二、「法界觀」義理之研析

華嚴「法界觀」思想的原典材料，由初祖杜順《法界觀門》；二祖智儼（602-668）《華嚴一乘十玄門》；三祖法藏（643-712）《華嚴發菩提心章》、《華嚴經探玄記》；四祖澄觀（738-839）《華嚴經疏》、《華嚴法界玄鏡》；到五祖宗密（780-841）《註華嚴法界觀門》。¹¹杜順最早提出法界三觀：「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」。法藏運用智儼《華嚴一乘十玄門》發揮為新十玄門。¹²澄觀以《華嚴法界玄鏡》來詮釋《法界觀門》，即以杜順「法界觀」的內容，安立了「四法界」名相：「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」。其中「事事無礙法界」，則相當於「周遍含容觀」。

依三祖法藏《華嚴經探玄記》云：「因果緣起，必無自性；無自性故，即理實法界。法界理實，必無定性；無定性故，即成因果緣起。是故此二無二，唯一無礙自在法門，故以為宗。」¹³謂因果緣起，必無自性；由於無自性的緣故，所以即是理實法界¹⁴。並且，無一法不是「理實」的顯現，所以無定性。無自性的緣故，即緣起因果，而萬德紛然。由於理實法界與因果緣起諸法，是相即不二；亦即世間事物物，皆是理實的呈現；一切諸法都是圓融無礙的。

到了四祖澄觀則完備了法界觀相關思想，如《大華嚴經略策》云：「法界者，是總相也，包事、包理及無障礙皆可軌持，具於性分。緣起者，稱體之大用也。理

⁸ 近代以來的禪宗研究，將元代以後視為「禪道衰退時代」（孤峰智璨），或者「禪道衰退時代」（忽滑谷快天），使得研究元代禪宗的人很少，成果也十分薄弱。參見於龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》（上海：復旦大學出版社，2009年），頁182。

⁹ 麻天祥，《禪宗文化大學講稿》（北京：中國人民大學出版社，2007年），頁120。

¹⁰ 蔣九愚，〈石屋清珙禪法思想探論〉，《池州師專學報》2007年第2期，頁48。

¹¹ 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8期（1995年7月），頁373-396。

¹² 法藏《華嚴探玄記》，繼承二祖智儼的十玄門，而作了部分改進，將「諸藏純染具德門」改為「廣狹自在無礙門」、「唯心回轉善成門」改為「主伴圓明具德門」。

¹³ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 120a24-28。

¹⁴ 理實法界，係「因果緣起」為事，「理實」為理，因這理、事都是法界緣起的實德，以故理也是法界、事也是法界。參見月溪法師，《佛教的人生觀》（新北：水星文化，2015年），頁210。

實者，別語理也。因果者，別明事也。」¹⁵澄觀認為「法界」，是宇宙萬有的「總相」，包含事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界；緣起能生起一切法，則是理體之大用。「理事無礙觀」須奠基於「真空觀」，如澄觀云：「謂此所觀真空，不可言即色不即色、即空不即空；一切法皆不可，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。」¹⁶指出觀真空的義理，所觀的是「行境」，並且強調「解絕」的必要性，只要生起心的動念，即乖離清淨的自性心。這如同禪僧喜用「紅爐片雪」，表示纖塵不立的悟心，當片雪投入彤紅的爐中，一切執見和虛妄如雪一般，立即融化。¹⁷由於，不可說是色、不是色；不可說是空、不是空；甚至，「一切法皆不可說」之語，也不可執取。這種「非言所及、非解所到」的「行境」，就是「真空觀」裡「泯絕無礙觀」，破除一切所有施設的執著。而「禪宗不二法門，泯除揀擇，截斷意路，對邏輯性指義性的語言，採取了懸擱的態度，以使人回到言語道斷、心行處滅的前語言境域。」¹⁸由於言語道斷、心行處滅的「行境」，才足以展開「理」與「事」，兩者是圓融無礙，即「理事無礙觀」。而事事無礙法界，指現象界中每一事物，以真如平等的理體，所以彼此圓融無礙。

五祖宗密《法界宗五祖略記》云：「法界者，一切眾生身心之本體也。從本已來，靈明廓徹，廣大虛寂，唯一真境而已。」¹⁹及《註華嚴法界觀門》云：「理法界也，原其實體，但是本心。」²⁰，則更明白指出，「靈明廓徹、廣大虛寂」真心本心，為法界本源之所在，亦即本心真心即一真法界。²¹

三、禪宗禪師兼學華嚴義理之情形

（一）禪學的華嚴化影子

南嶽石頭希遷（701-791）的《參同契》云：「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。」²²，指出靈明清淨靈明清淨一法界心²³，此「靈源」即是理、即是體，如同源泉不斷湧

¹⁵ 《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737, p. 702a7-9。

¹⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 585b24-28。

¹⁷ 吳言生，《經典禪語》，頁 133。

¹⁸ 吳言生，《經典頌古》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002 年），頁 86。

¹⁹ 《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530, p. 624a10-12。

²⁰ 《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884, p. 684c20。

²¹ 蔣九愚，〈石屋清瑛禪法思想探論〉，頁 48。同註 10。

²² 《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076, p. 459b9-11。

²³ 參見《華嚴原人論發微錄》：「凡夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。」《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031, p. 734c3-4。

現，是萬事萬物的根源、出發點。而源泉潛伏流動著，分布在各分支流派；此「枝派」，指物、事，即現象。²⁴由於事事物物，皆奠基於法界緣起，而此「靈源」即理體，則隨緣顯現，故為事事無礙法界。但是退一步言，事物本具各自的差別性，對於理與事的關係，如果堅持、執著於事，則迷離理；如果契合理而離去事相，亦非悟性，此種理與事的關係，如四祖澄觀《華嚴經疏》〈世主妙嚴品〉云：「眾生性有，若性非金玉，雖琢不成寶器，良以眾生包性德而為體，依智海以為源，但相變體殊、情生智隔。」²⁵澄觀以眾生的性德（真如本性），來說明理與事的關係，指性德的重要性，如不是金玉的體性，雖然已經加工琢磨，仍然不能變成寶器。眾生是以真如為體性、般若智慧為本源。而眾生六道中，同一道的形相，皆個別不同；不同道的形相，也有差異；這是說明事的變化。希遷則以迴互、不迴互，闡明一切事物間體性與事相，儘管界限分明，同時又保持其獨立的個性。²⁶此說明了：希遷「理」、「事」兼帶回互的思想，與華嚴「事事無礙」的圓融思想，有共通之處。

雲巖曇晟（782-841）的《寶鏡三昧》云：「銀碗盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。」²⁷則以譬喻的方式，來說明華嚴「理事無礙」的圓融思想。指如銀碗盛著白雪、明月隱匿著白鷺的情景，映入眼簾也是這樣的情景，本無理體與事相，勉強而稱之，則亦是理、亦是事（理事相即）。理體與事相，本來是無分離、黏合，勉強而稱之，則亦分離亦黏合（理事相遍）。將銀碗的顏色與白雪、明月的亮度與白鷺等看成相似，他們又不一樣（理事相奪）；但攙雜在一起，則又可知白雪盛於銀碗、白鷺隱匿於明月（理事相成關係）。²⁸由此可知：曇晟對於「理」、「事」的看法，和華嚴「理事無礙觀」的論點，是十分相近的。

（二）禪師兼學華嚴義理

1. 兼學華嚴義理的助益性

元代琮湛（生卒年不詳）《註華嚴經題法界觀門頌》云：

²⁴ 參見《經典禪詩》：「靈源」，指心、理，即是體。「枝派」，指物、事，即現象。吳言生，《經典禪詩》（臺北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁79。

²⁵ 《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735, p. 504c10-12。

²⁶ 參見《經典禪詩》：「迴互者，謂諸根境互相涉入，如帝網珠也；不迴互者，謂諸根境各住本位，未嘗混雜也。雖互相涉入，而實各住本位；雖各住本位，而實互相涉入，此非意識之境。」吳言生，《經典禪詩》，頁80。

²⁷ 《五家宗旨纂要》，CBETA, X65, no. 1282, p. 271c9-10。

²⁸ 參見《永覺元賢禪師廣錄》：「如是之法，本非正非偏，強而名之，則亦正亦偏。此正偏之法，本非分非合，強而言之，則亦分亦合。先聖不得已，乃有銀盃盛雪、明月藏鷺之喻，類之弗齊，混則知處，即是詮釋上二句意也。學者於此，能弗滯於言句，神而明之，則洞上無遺旨矣。」《永覺元賢禪師廣錄》，CBETA, X72, no. 1437, p. 537a14-18。

深明杜順旨，何必趙州茶；通明妙觀玄網，何必參禪問道？……何必趙州茶？若也點檢得出，便見掃除玄妙塵埃，吐盡佛法氣味。苟或未究玄宗，應須仔細淘汰參教，宗說俱通，方是溥融無礙智矣。²⁹

琮湛認為只要深切明白杜順《法界觀門》義涵，何須「趙州茶」公案，並且於通明禪觀中，妙觀帝釋珠網般的無窮法界，那何必要參禪問道？琮湛本指「趙州茶」參禪問道，難以跟華嚴法界觀之溥融無礙媲美。³⁰但是，他也補充說明，學人如果能仔細參學教下，並且宗說俱通，才是廣大圓融的「無礙智」。而此處「宗」是指離於言詮的實修心得，「說」是指言詮的《法界觀門》要義。如果不能宗說俱通，必陷於錯誤，故必宗說俱通方為達了。³¹琮湛只是再次重申「苟或未究玄宗，應須仔細淘汰參教，宗說俱通，方是溥融無礙智矣。」強調宗說俱通，才是廣大圓融的「無礙智」。藉由琮湛的觀點，禪宗禪師兼學華嚴義理，對於開悟而言應有其助益性。

2. 兼學的禪師

宗密兼修禪宗、華嚴宗，成為華嚴宗五祖。依宗密宗自述：「遇遂州大雲寺圓和尚法門，即荷澤之裔也。言下相契，師資道合，……方始落髮披緇，服勤敬事。」³²宗密於元和二年（807）跟道圓出家，受具足戒，並成為荷澤宗的傳承。又據《宋高僧傳》云：「末見上都華嚴觀，觀曰：『毘盧華藏，能隨我遊者，其唯汝乎？』」³³可知宗密受到澄觀極高的讚賞。後來因緣際會，宗密在襄漢的恢覺寺，遇到澄觀的弟子靈峯，因而能受教於澄觀，學習《華嚴經疏》、《華嚴經隨疏演義鈔》。³⁴宗密是先學習荷澤宗禪法，後來值遇澄觀又學習華嚴思想，進而成為華嚴宗五祖。

宗密本於禪宗實修和華嚴義學的基礎，針對當時禪、教互相抵毀的時弊，提出以教三種，證禪三宗，主張禪教一致的學說，如《重刻禪源諸詮集都序》云：

謂依性說相，即息妄修心。破相顯性，即泯絕無寄。顯示真心，即直明心性。江漢殊流而同歸智海，酸醎異調而共臻禪味；至於空宗性宗之別，頓修漸修之殊，莫不會其指歸開示正覺。³⁵

²⁹ 陳英善，《華嚴與諸宗之對話》（臺北：法鼓文化，2020年），頁303。引《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885, p. 707b11-28。

³⁰ 參見陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁304。

³¹ 月溪法師，《神會大師證道歌顯宗記溯源》（新北：水星文化，2015年），頁83。

³² 《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 576c15-18)

³³ 《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, pp. 741c29-742a1。

³⁴ 參見《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》：「跋涉江山至于襄漢，於恢覺寺遇靈峯闍梨……願以同聲之分經及疏鈔，悉蒙授與。」《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795, p. 577a7-10。

³⁵ 《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 397c5-9。

宗密將當時的禪宗諸家分成三宗，有息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗，而這三宗又殊流同歸、異調共臻，無論空宗性宗、頓修漸修，皆指歸於正覺，並且應該以教來扶持。³⁶由此可知，宗密早就看出禪宗實修與華嚴思想交集的重要性，應首實修在匹配義理，來扶助開悟。³⁷

南嶽惟勁（生卒年不詳，約五代十國時代），福州長溪人，操守堅定、精勤刻苦，自奉儉樸，以補綴破布掩身，僧衣亦非繒帛與絲綿，所以別號為頭陀。初參石頭宗雪峰義存（822-908），於後梁乾化年間（911-915）進入南嶽，暫時住於報慈東藏。³⁸依《宋高僧傳》的記載內容，惟勁於報慈東藏，看到一座賢首大師的鏡燈，因而頓悟法界的重重無盡之義。如《宋高僧傳》云：

（惟勁）入嶽住報慈東藏（亦號三生藏），中見法藏禪師鏡燈，頓了如是廣大法界重重帝網之門……乃作五字頌，頌五章，覽者知其理事相融，燈有所屬，屬在乎互相涉入，光影含容，顯華嚴性海主伴交光，非道家之器用也。³⁹

由此可知，惟勁於道教觀中，見到華嚴法藏禪師鏡燈，由於為利來者知悉，法界理事相融、事事無礙，惟勁因此作五字頌，以讓後人知道此鏡燈並非道家所用法器。並且，惟勁詮釋法藏禪師鏡燈的內涵——「在乎互相涉入，光影含容」。鏡燈之光和其他燈火，伴隨而生如重重帝網明珠一般。這些燈光之間是互相涉入，也是互相為主伴的關係，其光影含容的情形，彰顯了華嚴性起、無窮盡法海的主伴具德交光。由此可知，惟勁也是兼學華嚴思想的禪宗禪師。

四、清珙語錄內法界圓融思想的研析

華嚴三祖法藏云：「唯是無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入，如因陀羅網，重重無際，微細相容，主伴無盡。」⁴⁰指出此靈明清淨的自性心，緣起無礙

³⁶ 《禪源諸詮集都序》：「禪三宗者：一息妄修心宗、二泯絕無寄宗、三直顯心性宗。教三種者：一密意依性說相教、二密意破相顯性教、三顯示真心即性教。右此三教，如次同前，三宗相對，一一證之。」《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015, p. 402b17-20。

³⁷ 參見陳英善《華嚴與諸宗之對話》云：「若就禪宗所破斥執著而言，可說不外乎《法界觀》之真空觀……若就禪宗所要表顯意境或妙用而言，可說不外乎《法界觀》之理事無礙觀、周遍含容觀。」陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，頁 305。

³⁸ 參見《宋高僧傳》：「釋惟勁，福州長溪人也。節操精苦，奉養棲約，破納擁身，衣無繒繡，號頭陀焉。初參雪峰，便探淵府。乾、化中，入嶽住報慈東藏。」《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061, p. 818b21-23。

³⁹ 《宋高僧傳》，CBETA1, T50, no. 2061, p. 818b23-c6。

⁴⁰ 《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733, p. 116a6-8。

又相即相入，理事圓滿融通，如因陀羅網一般，珠珠相含相映，重重無際，交互為主伴關係，又無窮無盡。而心真如者，是理即真諦也，一切現象、事物皆是理（法）體的顯現；當心生滅為事者，即是俗諦。空有無二、真俗二諦，是圓滿融通、隱顯俱同，終無障礙。⁴¹由此可知，圓滿融通，應是法界觀的主要特徵。

清珙的禪學思想一部分，應有華嚴法界圓融的概念。在元代之前，宋代對華嚴的研究形成風氣，許多僧人都是從華嚴經典處得悟，圓悟克勤和大慧宗杲（1089-1163）師生倆，都吸收了華嚴思想。⁴²而克勤於政和年間（1111-1118）出游，在荆南與丞相張商英談《華嚴》旨要，深得讚賞，以師禮留居碧巖。⁴³

在時代背景方面，元代忽必烈推行「崇教抑禪」的方針，有意壓低禪宗，抬高佛教中的其他宗派，在漢地各宗派中，華嚴宗受到重視。⁴⁴而清珙的偈內出現或參考運用，圓悟克勤和大慧宗杲以華嚴思想呈現的語錄內容。並且整體而言，就元代的宗教政策而論，華嚴思想弘揚的機會應大其他教派，清珙多多少少受其影響。許可借用華嚴的「法界觀」義理，來詮釋他的部分語錄內容，可以比較接近清珙的原意。而禪宗對於「法界觀」的圓滿融通，在時空的圓融境上，依吳言生《禪宗思想淵源》分類，有空間的互攝、時間的互攝、時空的互攝等三類。⁴⁵筆者將依此分類，來研析清珙的語錄內容。

（一）空間互攝

禪宗常以「無位真人」、「本來真面目」，來呈現那個不思善、不思惡的本性出來。⁴⁶而這個清淨不動的真如本性，就是靈明清淨一法界心，是天地與我同根，萬物與我一體，如《石屋清洪禪師語錄》云：

上堂。進以禮，退以禮，天地與我同根，萬物與我一體。爛生薑，陳皂角、舊箕籬，破木杓，東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。夜來無位真人，提金剛圈，點飛龍馬，走徧四天下，却與寰中和尚，在螻蛄眼裏，

⁴¹ 參見《華嚴遊心法界記》：「第三入事理兩門，圓融一際方便者，復有二門：一者心真如門、二者心生滅門。言心真如者，是理即真諦也。心生滅者，是事即俗諦也。此即明空有無二，自在圓融，隱顯俱同，竟無障礙。」《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877, p. 644a1-5。

⁴² 董群，《佛教倫理與中國禪學》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁417。

⁴³ 洪修平，《中國禪學思想史綱》（南京：南京大學出版社，1994年），頁235。

⁴⁴ 陳高華，《元代佛教史論》，頁10。

⁴⁵ 參見吳言生，《禪宗思想淵源》，頁225-233。

⁴⁶ 參見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》：「上堂云：『赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看看。』時有僧出問：『如何是無位真人？』師下禪床把住，云：『道道。』其僧擬議，師托開，云：『無位真人是什麼乾屎橛？』便歸方丈。」《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1985, p. 496c10-14。

共賞元宵。天曉起來，依然即在赤肉團上。卓拄杖一下云：我見燈明佛本光瑞如此。⁴⁷

清珙云「進以禮退以禮，天地與我同根，萬物與我一體。」天地與我同根，萬物與我一體，應指清淨本心。早在清珙之前，宋代圓悟克勤（1063-1135）云：「天地與我同根，其根深固；萬物與我一體，其體虛凝。」⁴⁸另外，對於肇論「天地與我同根」，桂琛曾二次問文益，山河、大地與他自己是同、還是別呀？文益兩次的回應都不同。⁴⁹此「天地與我同根，萬物與我一體。」都是指自心的真如本性。

清珙云「進以禮退以禮」，應是指在自心上用功，來對應真如本性，如《六祖大師法寶壇經》云：「各自觀心，自見本性」⁵⁰慧能所提的修行方式，是在自心上用功，才能彰顯佛性，體證真如本性，應是相同的道理。而清珙所云「進以禮退以禮」的修心方式，如依楊儒賓、張再林《中國哲學研究的身體維度》云：「人與人之間進退有據的秩序形式，必然會銘刻在身體內，體現出從容和諧的風貌。」⁵¹那清珙心中進退有據的秩序形式，應指清淨本心。因為，夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。⁵²

清珙又云：「爛生薑、陳皂角、舊筮籬、破木杓，東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。」來象徵理體（真如本性）的存在，此種用法類似《五燈會元》〈永州太平安禪師〉云：「上堂。有利無利，莫離行市。鎮州蘿蔔極貴，廬陵米價甚賤……不用北頭買賤，西頭賣貴，自然物及四生，自然利資王化。」⁵³指商人做生意，不管貨物種類，有無利潤可圖，還是無法跳脫市場的行情。這些東西不管貴賤，依舊源自天然生成或天子的德化，自他皆能受用。而清珙所云，爛生薑、陳皂角、舊筮籬、破木杓，不管如何？東頭買賤，西頭賣貴，有利無利，不離行市。這是，彰顯法界「圓融不礙行市」的妙有相。

接續，清珙指出「夜來無位真人，提金剛圈，點飛龍馬，走遍四天下，却與寰中和尚，在螻蛄眼裏，共賞元宵。天曉起來，依然即在赤肉團上。」段內「無位」

⁴⁷ 《石屋清珙禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 658b13-19。

⁴⁸ 《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997, p. 759c23-24。

⁴⁹ 《金陵清涼院文益禪師語錄》：「同三人舉肇論：『至天地與我同根處。』地藏云：『山河大地，與上座自己，是同是別？』師云：『別。』地藏豎起兩指。師云：『同。』地藏又豎起兩指，便起去。」《金陵清涼院文益禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1991, p. 588b5-8。

⁵⁰ 《六祖大師法寶壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 351a15-16。

⁵¹ 楊儒賓、張再林，《中國哲學研究的身體維度》（台北：臺灣大學出版中心，2017年），頁437。

⁵² 參見《華嚴原人論發微錄》：「凡夫聖賢根本，悉是靈明清淨一法界心。」《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031, p. 734c3-4。

⁵³ 《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565, p. 368a4-7。

沒有所在或所佔的地方，此處應指沒有「住相」；無位真人，則借指澄明的本心自性、佛性。

「焦螟」古代傳說中的一種極小的蟲子，清珙指「却與寰中和尚，在焦螟眼裏，共賞元宵。」此種用法類似《大慧普覺禪師語錄》云：「今日或有人問徑山，如何是透法身句？即向他道：『焦螟眼裏放夜市，大蟲舌上打鞦韆。』」⁵⁴焦螟眼裏與夜市、大蟲舌上與盪鞦韆的空間，應是禪宗裡空間互攝的悟境裡，而空間互攝——打破大小的相狀，是法界事事無礙的圓融觀。有關法界的圓融相攝，在禪宗裡的運用，可分成時空圓融境（包含時間的互攝、空間的互攝、時空的互攝）、生佛圓融境（撥塵見佛，在世出世、即塵即佛在世出世，非塵非佛，無出無入）、理事圓融境、事事圓融境。⁵⁵清珙指「却與寰中和尚，在焦螟眼裏，共賞元宵。」則應是空間的互攝。

又《石屋清洪禪師語錄》云：「草鞋底北鬱單越，拄杖頭南瞻部洲。」⁵⁶是指空間互攝，同樣是一如的，如《正法眼藏》：「鹿門譚和尚，僧問：『如何是實際理地？』曰：『南瞻部洲、北鬱單越。』云：『怎麼，則事同一家。』曰：『隔須彌在。』」⁵⁷指以，僧人問鹿門譚和尚：「地域，如何才是實際理體所顯現？」譚和尚答：「南瞻部洲、北鬱單越。」僧人：「這樣子，則事同一家，萬法平等。」譚和尚答：「相隔須彌山而在。」這是說，譚和尚認為，僧人是無的放矢，多此一問。由此可知，「草鞋底北鬱單越，拄杖頭南瞻部洲。」是指空間方的相入無礙。

（二）時間的互攝

《石屋清洪禪師語錄》云：「上堂。一塵起，大地收，四月十五日，結却布袋頭。一葉落，天下秋，七月十五日，解却布袋頭。⁵⁸」文內「一塵起大地收」、「一葉落天下秋」，相當於法藏新十玄門的托事顯法生解門。所謂托事顯法，指託寄一事，則能顯現一切事法，如託寄一塵起來顯示大地收、一落葉起來顯示天下秋，此種用法類似《宏智禪師廣錄》云：

上堂云：「一塵起大地收；一花開天下春。」衲僧變態，須是怎麼始得？便乃一切時一切處，任運自在，應用無方，諸人還委悉麼！風行草偃，水到渠成。⁵⁹

⁵⁴ 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, pp. 828c29-829a2。

⁵⁵ 參見吳言生，《禪宗思想淵源》，頁34。

⁵⁶ 《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 660c13。

⁵⁷ 《正法眼藏》，CBETA, X67, no. 1309, p. 594c6-7。

⁵⁸ 《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 660c11-16。

⁵⁹ 《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 10b17-20。

「一塵起大地收」、「一花開天下春」，也屬托事顯法生解門，能託寄一事，顯現一切事法，而在禪宗的悟境裡，屬時間圓融境。宏智正覺（1091-1157）指出，「一切時一切處，任運自在，應用無方，諸人還委悉麼！」因為，一切法皆是因緣所生，只要因緣俱足後，便自然而然產生果報。而因果現象的變化，是超越「一切時一切處」，呈現「任運自在」、「應用無方」的狀況，人們豈能詳細知曉！因此，一葉落天下秋、一塵起大地收，應是周偏法界的呈現；此緣生，是不受限於地域，無時無地，變化自如；不要迷失自己而追逐外境，反而能回到靈明清淨的「本然」。⁶⁰

《石屋清洪禪師語錄》云：「一塵起大地收，四月十五日，結却布袋頭。一葉落天下秋，七月十五日，解却布袋頭。」當中，「一塵起大地收，四月十五日」、「一葉落天下秋，七月十五日」，可看出在清珙的悟境內，由事物的變化——一塵起大地收、一葉落天下秋，而推求而知時間——四月十五日、七月十五日。從時間的融通角度而觀，如澄觀云：「九世時無別體，唯依緣起。緣起無性，即真法性，理融通故，今時融通無礙自在」⁶¹指過去、現在、未來；此三世中，每世又有過去、現在、未來，合為九世。此九世並無其他體性，唯依緣起；而緣起無自性，是真如法界性，因為理體融通的緣故，所以今時能融通過去、未來，無礙而自在，而在禪宗的悟境裡，「一塵起大地收，四月十五日，結却布袋頭」、「一葉落天下秋，七月十五日，解却布袋頭」，也是一如的。「結却布袋頭」、「解却布袋頭」，是指不離生死，得涅槃之境。

（三）時空的互攝

有一種情況，因為事物隱顯的狀況，而被看成事事不同。此如農曆八、九月時的夜月，月光的隱顯圓缺，有半隱半顯，正顯即隱、正隱即顯；而又不同於晦月隱時無顯、望月顯時無隱。當以一攝多，則一顯多隱；以多攝一，則多顯一隱。⁶²因為法界緣起的緣故，諸法相入相即、圓融無礙。對於這種相攝的情形，筆者暫將之歸類於時空的互攝，如《石屋清洪禪師語錄》云：

復舉為山開田次。仰山云：「這頭得怎麼低，那頭得怎麼高。」為云：「水能平物，但以水平。」仰云：「水也無憑，但高處高平，低處低平。」為山然

⁶⁰ 參見《宏智禪師廣錄》「一葉落天下秋，一塵起大地收，拈起也周偏法界，應用無方，放下也清淨本然。」《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001, p. 16b9-11。

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 639b7-9。

⁶² 參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》：「如八九夜月半隱半顯，正顯即隱、正隱即顯，不同晦月隱時無顯、不同望月顯時無隱。以一攝多，則一顯多隱；以多攝一，則多顯一隱。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 10b16-19。

之。頌云：「片段高低總是田，為山父子見何偏？福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」⁶³

清瑛舉以為山與仰山開田的公案，用來開示學人悟道。早在清瑛之前，宋代大慧宗杲也曾舉過本公案。⁶⁴為山指一丘田，對著仰山說：「田的地勢，這頭那麼高、那頭那麼低。」而仰山卻回應說：「是那頭高、這頭低。」為山因此接著說：「你若不信，只要朝向田，站在中間，分別看兩頭。」幸好，仰山未落入世人衡量的標準，反而說：「不必站在中間，也不用視線停留在兩頭。」為山乃說：「如果是這樣子，在田裡貯蓄著水，藉著觀看水平，就能測出地勢的平坦。」仰山最後則說：「水平也沒有固定，只是高處高平，低處低平。」為山聽了之後，便停止諍辯。

雖然，本公案無法直接看出，是華嚴思想的運用，但是「法界觀」中的周遍含容觀，却有助於參禪學人跳脫二元對立，避免用分別心去行事，反而喪失了清淨無染的本心。清瑛更從事事無礙的角度切入，諸法每每同時俱備隱顯二性。顯性，是表面的；隱性，是隱藏的。由「法界觀」中的周遍含容觀，顯隱兩者是相即相入而俱成的。故清瑛頌云：「片段高低總是田，為山父子見何偏？福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」清瑛認為「片段高低總是田」，這是因為無論田地勢的高低，田性仍然存在，相當於華嚴《法界觀》中的周遍含容觀，即澄觀四法界的事事無礙法界。田的高、低地勢，雖然各具差別，而田性是法界的隨緣顯現。依此標準、法則來看，高田、低田，應是相入相即、圓融無礙，只是世人習以自以為是價值觀，去審度計量諸法，於是有了高、低；淨、穢；生、死。

禪宗向來著重遣除執著分別心，如三祖僧璨（生年不詳-606）《信心銘》云：「至道無難，唯嫌揀擇。」⁶⁵指追求至道並不難，因為心本是佛體，只要一念不生，即是佛；如果妄念一起，即為眾生。⁶⁶再進一步而言，就是應避忌挑揀，遣除執著分別心，眾生對於諸佛及菩薩，佛法、世間法，若見其真實，一切無差別。⁶⁷反而，揀擇生死與涅槃、眾生與佛、煩惱與菩提的區別，追求至道益加困難，就像仰山未落入世人衡量的標準，反而說：「不必站在中間，也不用視線停留在兩頭。」這樣

⁶³ 《石屋清瑛禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399, p. 657c11-15。

⁶⁴ 《大慧普覺禪師語錄》卷3：「上堂舉，為山與仰山行次，為山指一丘田謂仰山云：『這頭得恁麼高，那頭得恁麼低。』仰山云：『却是那頭高、這頭低。』為山云：『爾若不信，但向田中立，看兩頭。』仰山云：『不必中間立，亦莫住兩頭。』為山云：『若如是著水看，水能平物。』仰山云：『水亦無定，但高處高平，低處低平。』為山便休。師云：『顯諸仁，藏諸用，鼓萬物，而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。喝一喝。』《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 824b9-16。

⁶⁵ 《信心銘》，CBETA, T48, no. 2010, p. 376b20。

⁶⁶ 參見《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷8：「言一念不生，即是佛者，即心本是佛體，妄起故為眾生。」《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736, p. 61c9-10。

⁶⁷ 參見《大方廣佛華嚴經》：「諸佛及菩薩，佛法世間法，若見其真實，一切無差別。」《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 261a12-13。

才有開悟的可能性。最後，清珙頌以「福源手不沾泥水，坐看禾收勝去年。」總結了瀉山與仰山開田的公案，以彰顯「理事無礙法界」與「事事無礙法界」的境界。

五、結論

華嚴「法界觀」說明法界緣起無盡、圓融思想，提供追求解脫者修行的理論基礎。「法界觀」的起源，最早相傳杜順造有《法界觀門》，杜順是禪師出身，兼俱禪學與義學的特色。到了華嚴宗五祖宗密，更提出「禪教一致」的說法，將華嚴宗的理論，對應了禪宗的修行。雖然，禪宗微妙法門，不立文字，教外別傳，但在本文內所舉石頭希遷，南嶽惟勁、大慧宗杲、宏智正覺，以及石屋清洪等禪師等人，已深感對於迷失的本心，返回本來面目，實際修行的內涵，與華嚴「法界觀」的理論，有密切的關係。

本文探討華嚴「法界觀」與禪宗實修交集的情形，比較偏重於周遍含容觀。因為，法界三觀，最終收攝在周遍含容觀。但是，真空觀之泯絕無寄觀，即泯絕一切施設、無寄於言語等執取情形，而究竟之真理，是言語之道斷而不可言說，吻合禪宗不立文字，教外別傳的特色，這一部分將成為筆者日後繼續探討的方向。

引用書目

（一）藏經資料（依經號排列）

- 〔東晉〕佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T09, no. 278。
- 〔唐〕實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no. 279。
- 〔唐〕法藏述，《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。
- 〔唐〕澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，CBETA, T35, no. 1735。
- 〔唐〕澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no. 1736。
- 〔唐〕澄觀述，《大華嚴經略策》，CBETA, T36, no. 1737。
- 〔唐〕宗密述，《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》，CBETA, T39, no. 1795。
- 〔唐〕法藏撰，《梵網經菩薩戒本疏》，CBETA, T40, no. 1813。
- 〔唐〕法藏撰，《華嚴遊心法界記》，CBETA, T45, no. 1877。
- 〔唐〕宗密註，《註華嚴法界觀門》，CBETA, T45, no. 1884。
- 〔宋〕本嵩述，琮湛註，《註華嚴經題法界觀門頌》，CBETA, T45, no. 1885。
- 〔宋〕紹隆，《圓悟佛果禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1997。
- 〔宋〕蘊聞編，《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A。
- 〔隋〕僧璨作，《信心銘》，CBETA, T48, no. 2010。

- 〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》，CBETA, T48, no. 2015。
〔宋〕集成等編，《宏智禪師廣錄》，CBETA, T48, no. 2001。
〔宋〕贊寧等撰，《宋高僧傳》，CBETA, T50, no. 2061。
〔宋〕道元纂，《景德傳燈錄》，CBETA, T51, no. 2076。
〔宋〕淨源述，《華嚴原人論發微錄》，CBETA, X58, no. 1031。
〔清〕性統編，《五家宗旨纂要》，CBETA, X65, no. 1282。
〔宋〕宗杲集並著語，《正法眼藏》，CBETA, X67, no. 1309。
〔元〕至柔等編，《石屋清洪禪師語錄》，CBETA, X70, no. 1399。
〔明〕道霈重編，《永覺元賢禪師廣錄》，CBETA, X72, no. 1437。
〔清〕續法輯，《法界宗五祖略記》，CBETA, X77, no. 1530。
〔宋〕普濟集，《五燈會元》，CBETA, X80, no. 1565。

（二）近人論著或二手研究（依作者姓氏筆畫排列）

- 月溪法師，《神會大師證道歌顯宗記溯源》，新北：水星文化，2015年。
月溪法師，《佛教的人生觀》，新北：水星文化，2015年。
沈謙，《中國歷代思想家：陶弘景、智顛、吉藏、杜順》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
吳言生，《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2001年。
吳言生，《經典禪語》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002年。
吳言生，《經典禪詩》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002年。
吳言生，《經典頌古》，臺北：東大圖書股份有限公司，2002年。
洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學出版社，1994年。
麻天祥，《禪宗文化大學講稿》，北京：中國人民大學出版社，2007年。
陳英善，《華嚴與諸宗之對話》，臺北：法鼓文化，2020年。
陳高華，《元代佛教史論》，上海：上海古籍出版社，2021年。
黃連忠，《宗密的禪學思想》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1995年。
楊儒賓、張再林，《中國哲學研究的身體維度》，臺北：臺灣大學出版中心，2017年。
董群，《佛教倫理與中國禪學》，北京：宗教文化出版社，2007年。
劉貴傑，《華嚴宗思想史》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年。
龔雋、陳繼東，《中國禪學研究入門》，上海：復旦大學出版社，2009年。

（三）期刊論文（依作者姓氏筆畫排列）

- 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8期，1995年7月，頁373-396。
蔣九愚，〈石屋清瑛禪法思想探論〉，《池州師專學報》2007年第2期，頁48-53。