

圓悟克勤華嚴禪思想研究

四川師範大學文理學院 副教授
李萬進

提要

自唐代以降，中國佛學的發展出現了宗與教合一的趨勢，其具體體現則是華嚴宗思想與禪宗思想的合流，這在唐代以圭峰宗密為華嚴禪的代表。及至宋代，文字禪的開創者圓悟克勤禪師，在其文字禪的思想體系中，也體現了華嚴與禪合一的趨勢。在圓悟克勤的華嚴思想中，主要分析了以心性圓融一切諸法的思維模式，再以心性而論法界，最終完成了其獨特的華嚴禪思想理論。

關鍵字：圓悟克勤 圭峰宗密 圓融無礙 法界 華嚴禪

中國佛教思想發展的歷史上，自唐代始就存在著華嚴宗與禪宗思想合流的趨勢，這在當時的代表就是圭峰宗密，其通過融合華嚴宗及禪門各派的思想，體現出勘會的特色，“這種在批評基礎上的融合方法，也被稱為華嚴禪的方法。華嚴禪這個概念，在佛教中更多地指唐末以降，特別是宋代流行的禪學方法，以華嚴方法，特別是理事方法，闡發禪的意義。華嚴禪的實際創立者是宗密，當然還可以將此源頭推到澄觀那裏去，但真正使華嚴禪思想系統化、理論化、完善化的，是宗密。宋代叢林，則在宗教實踐中從某一角度體現華嚴禪。”¹宗密開創並予以完善的華嚴禪理論體系，逐漸成為了禪門傳法的一種手段，追根溯源，“從弘忍再傳弟子開始，禪宗受華嚴宗理論的影響日益加深。神秀立‘五方便法門’，其中宣導要依據《華嚴經》實現‘自然無礙解脫’。據宗密《圓覺經大疏鈔》介紹，他們把‘智慧’分開，認為‘智慧照理，慧能照事’。即把對‘理’的體認稱為‘智’，對‘事’的認識叫作‘慧’。這是用理事關係處理‘智慧’關係。淨覺（690—746）所作的《楞伽師資記》中有言：‘秘密緣起，帝網法界，一即一切，參而不同。所以然者，相無自實，起比依真；真理既融，相亦無礙。’這就不僅僅是吸收了華嚴宗的思想了，而是搬照華嚴宗的詞句。更為重要的是，自希遷開始，禪宗把華嚴宗的學說作為構造禪法體系的理論基礎，作為指導參禪實踐的原則，作為辨別迷霧是非的標準。”²圓悟克勤雖然作為宋代文字禪的開創者，不過作為禪門一代高僧，由於其秉承了歷代禪門祖師的思想，而“自馬祖道一以來，大珠慧海、臨濟義玄、楊岐方會等人都受過《華嚴經》的思想影響，尤其是受心、佛及眾生三無差別、相即相入、理事圓融等觀念的影響更深。”³故而圓悟克勤的禪學思想中或多或少、或隱或顯都流露出了華嚴思想的痕跡，這也是時代的反映。在圓悟克勤的禪學思想體系中，所體現出的華嚴思想，主要便現在圓融、法界以及圓悟克勤本人對於禪宗與華嚴宗思想的融匯貫通等方面。華嚴宗對於圓融理論的闡釋，集中體現在四法界的事事無礙法界的論述中，這種圓融無礙的思想，也是華嚴宗一再強調的相即與相入的理論，世間法與出世間法之所以能夠相即、相入而圓融無礙，其根據就在於清淨之心性，心性含攝了世間與出世間的一切淨染之法，所以一切法皆從清淨心性之中生成而流出，清淨心性可以收攝一切法，自然一切法也就可以達到圓融無礙之境。圓悟克勤對於華嚴宗圓融無礙理論的闡釋與運用，就是從清淨心性出發來展開的，以圓融無礙來闡釋心、佛、眾生三無差別的禪門理論。與之相應，圓悟克勤在闡述其具有禪宗意蘊的法界理論時，也是以清淨心性為中心

¹ 董群：《融合的佛教》，（北京，宗教文化出版社 2002 年），頁 41。

² 魏道儒：《中國華嚴宗史》，（南京，江蘇古籍出版社 2001 年），頁 202。

³ 方立天：《中國佛教哲學要義》（上），（北京，中國人民大學出版社 2002 年），頁 519。

來展開論述，以清淨心性而論法界，並以此演化為四法界的理論，是華嚴宗的一大創見，這種理論的思維模式，影響了宋明理學的產生。圓悟克勤弘法的時代，正是宋明理學盛行之際，因此圓悟克勤以此為契機，來闡述其禪宗與華嚴思想的結合體。更為重要的是，圓悟克勤秉承了圭峰宗密以來禪門的一個特點，那就是以華嚴的理論來闡釋禪宗的思想，將圭峰宗密開創的華嚴禪思想進一步予以發揮。

一、圓融

華嚴宗作為中國佛教哲學中思辨極強，理論體系極為成熟的宗派，在宣導與弘傳其圓融無礙的思想時，表現出了極強的理論思辨性。華嚴宗的這種圓融思維，是將世間一切法收攝于一心一念之際，以一心一念去統攝世間萬法，故而法法無礙、事事圓融。關於圓融理論的闡釋，華嚴宗相應地進行了一多相攝、一即一切、一切即一、相即相入等多重思辨模式的論證，通過一與多關係的分析與論證，華嚴宗建構了一種世間法與出世間相統一、互為含攝的圓融無礙的理論，這種圓融無礙的理論模式，構成了華嚴宗思想的一大特質。正是從這種圓融無礙的思維模式出發，華嚴宗建立了六相、十玄門、相即相入、性起等理論，形成了一套完整的獨具思辨特色的華嚴哲學體系。而圓悟克勤受到了華嚴宗這種圓融思想的影響，從禪門妙法的基本點出發，論證了世間一切法收攝于一心一念的模式，將世間法與心性之間的關係界定為圓融無礙，眾人參禪悟道就是要在世間法與出世間法之間尋得一個圓融無礙的模式，以此為基礎來進行禪門妙法的參悟，這樣圓悟克勤將這一模式運用到了參禪悟道的修行實踐中，因為參禪悟道者需要參悟世間法與出世間法的圓融無礙之關係，從而才能夠於其中無所牽掛與分別、執著，這樣才是悟入禪境的妙法：

上堂雲：不生不滅亙古亙今，圓融無際應用無差。佛祖由茲圓成，人天因其發現。至於千聖萬聖出來，移易一絲毫不得。其識文殊普賢釋迦彌勒觀音勢至，盡在這裏。不起纖毫情念。不拘得失是非境界，直下全真更非他物。且薦嚴一句作麼生道，還委悉麼，彌陀非外得，遍界是西方。

上堂雲：一切無收攝，觸處圓成。應用絕參差，莫窮形相。向千聖面上，有時露出祖佛莫窮底機關。于一毫端中，有時演出主賓互換底文彩。經天緯地，玉轉珠回，即且置。拳拂子作點勢雲：這一點落在什麼處？海神如貴不知價，留與人間光照夜。⁴

在圓悟克勤的思想理論體系中，承認了有一個“不生不滅亙古亙今，圓融

⁴ 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 371。

無際應用無差”的本體存在，這個本體就是清淨的心性，所以因其清淨無染就是諸佛諸祖的境界，若是客塵雜染就是人天六道輪回的境界。清淨無染的諸佛諸祖的境界是出世間法，而六道輪回則是世間法，出世間法與世間法看似是相去甚遠，差異極大，但是世間與出世間卻在於一念之間，這就是說心性可以收攝一切法，這種收攝就是圓融無礙的體現。所以，從這一心性與成佛及六道輪回的圓融無礙而言，一切世間法、出世間法都是由這一圓融無礙的心性本體顯現出來的，故而“千聖萬聖出來，移易一絲毫不得。其識文殊普賢釋迦彌勒觀音勢至，盡在這裏”，而淨土宗宣導的西方極樂淨土，其實質也是可以作為本體的清淨心性所收攝，證得了清淨心性，自然顯現西方淨土勝境。圓悟克勤闡釋其華嚴思想影響下的圓融無礙的理論，除了從成佛與六道輪回收攝於心性的角度予以論證外，還將論證的重點放在了參禪者如何在人世間修行而成就佛果的具體實踐中，即通過修證與參悟最終悟得世間法的圓融無礙即世間與出世法的圓融無礙是一致的，這種圓融無礙的一致性即是：“一切無收攝，觸處圓成。應用絕參差，莫窮形相”，也就是說，如若從世間法的層次來看，那麼就是萬象森然，就無法達到圓融無礙的境界；但是，如若從出世間法的層次來看，那麼就是一切法、一切事都是可以收攝于一心之中，於此而言就是事事無礙、法法無礙的圓融無礙。圓悟克勤在論述其圓融理論時，其重點在於闡明，一切事與一切法可以收攝于一心之中，於此就可以說芥子納須彌，毫端之間即可顯現三千大千世界：“於一毫端中，有時演出主賓互換底文彩。經天緯地，玉轉珠回，即且置”，圓悟克勤對於毫端之間顯現一切法的論述，既有華嚴宗圓融無礙的思想，同時也融入了禪宗的參禪悟道的思想，所以圓悟克勤主張從毫端間去參禪悟道，其悟道之要旨則在於要領悟到華嚴宗所說的事事無礙的圓融無礙之真諦。參禪悟道者能夠領悟到圓融無礙之真諦，那麼就是禪宗所說的“經天緯地，玉轉珠回”之大丈夫。從這裏可以看出，圓悟克勤的圓融理論，在很大程度上是對於華嚴宗宣導的融萬法於微塵，於一微塵中顯無邊大千世界理論的發揮，華嚴宗對於此的論證極為深刻，圓悟克勤的理論思維模式，即是借鑒了華嚴宗的以小見大，於毫端而現一切法的理論：

上堂雲：千聖不同轍，正體獨露。萬象無所覆，妙用常真。法隨法行無處不遍，心隨心用無處不周。若能上絕攀仰下絕已躬，放出人人常光目前，各各獨露，便可以於一塵中現寶王刹，坐毛端裏轉大法輪。以無轉而轉，即一切皆轉。以無身現身，一切處無不是身，亙古亙今凝然寂照。所以道，唯一堅密身，一切塵中現。雖居塵中，而塵中收他不得，雖居四相，而四相籠不住。雖一切處覓其纖毫形相，了不可得。然而要用便用要行便行，亦不於一塵中覓塵，亦不尋其纖毫形相 謂之無生法忍。且只如截斷兩頭一句作麼生道？死死同一際，

萬化悉皆如。⁵

關於圓融無礙的思想，圓悟克勤首先指出了世間萬法的差異的存在，即“千聖不同轍，正體獨露。萬象無所覆，妙用常真”，隨之而來的就是“法隨法行無處不遍，心隨心用無處不周”，但是這種千差萬別的差異只是一種因為個人妄念之心而產生的假像，真實的情況確實世間萬法可以在一真心性的統攝中達到圓融無礙，這就是圓悟克勤主張的“若能上絕攀仰下絕已躬，放出人人常光目前，各各獨露，便可以於一塵中現寶王刹，坐毛端裏轉大法輪”，所謂“以無轉而轉，即一切皆轉。以無身現身，一切處無不是身，亙古亙今凝然寂照”，這就是化用了華嚴宗一即一切、一切即一得一與多互融互攝的一多相容的模式。所以說，“唯一堅密身，一切塵中現”，但是一與多的關係確實不一不異的，具體體現到心性與世間法的關係上，就是世間法由心性所顯現，世間法也可以被心性所收攝，但是心性卻不是世間法，而是可以顯現為世間法，這也就是圓悟克勤所說的“雖居塵中，而塵中收他不得，雖居四相，而四相籠不住。雖一切處覓其纖毫形相，了不可得”，在此基礎上圓悟克勤自然就得出“死生同一際，萬化悉皆如”的結論，這其實也是一種境界：

一切境界一切有無法門，但於一言下一念頃脫得情塵去。塵塵剎剎廓周沙界，大小長短方圓，青黃赤白，全是本心。於見處淨裸裸，于聞處八面玲瓏。無得失是非，無長短好惡，山是山水是水，僧是僧俗是俗，無異無別。若能實頭到這個田地，離情塵絕露布，不落勝妙，更須知有一塵中含一切境界，一切境界入一塵中，悉皆含攝，於一毫端現無邊剎海。直得恁麼，更須知有大用現前時節始得。且作麼生是大用現前時節？畢竟水須朝海去，到頭雲定覓山歸。

師雲：有作思維從有心起，一輪生滅行無間道，修無漏業萬古超然。拈一放一半開半合，未免在窠窟裏。殊不知，往復無間動靜一如，融大千沙界於一塵，會十世古今於一念。去來起滅甚處安排，春夏秋冬如何理論，到這裏淨裸裸赤灑灑，沒可把東西不辨，南北不分底，則故是未知落處。⁶

在這裏圓悟克勤已經明顯指出，一切境界與一切法門，可以在一念之間予以收攝，推而論之則是“塵塵剎剎廓周沙界，大小長短方圓，青黃赤白，全是本心”，一念與本心本質上就是一體的故而可以以一念收攝，可以以本心予以統攝。這種被一念與本心所收攝與所統攝的狀態就是“於見處淨裸裸，于聞處八面玲瓏”，在這種狀態中是非得失與長短好惡及山水與僧俗等對立的範疇統統失去了意義，這就是一種圓融無礙的境界。一旦參禪者達到了這樣一種境

⁵ 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 372。

⁶ 《圓悟克勤禪師語錄》卷九，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 420。

界，那麼自然不會有執著於分別的念頭，而是可以證知“一塵中含一切境界，一切境界入一塵中，悉皆含攝，於一毫端現無邊剎海”，這也就是一即一切、一切即一的一多相容互攝互含的圓融無礙的狀態：“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物。拈起也吒吒沙沙，放入也綿綿密密。三界長時獨露，十方無處容身。孤峰頂上倒行，十字街頭橫臥。”⁷在圓悟克勤論證一即一切時，是以心性統攝一切法，這是符合佛法主張的真諦第一義諦，故而是“實際理地”；與之相應，在論述一切即一時沒圓悟克勤強調的是世間萬法收攝于一心之中，故而可以認為世間的萬法其根本就是虛幻不實的，故而就是“本來無物”。這種心性收攝世間法的模式，其實與禪宗主張的以心性起滅色法的觀點是一致的，這樣圓悟克勤就將圓融無礙的理論思想，匯入了其禪門妙法之道的不可言說的模式中予以詳盡闡釋：

此道至玄妙邃，是以佛祖不容擬，要直截承當，超出見聞色聲之表，單契密領，謂之教外別行。然得之奧，用之徹，脫去理障，烹鍛淨盡，到極則之地，須遇大達善抉之士剔撥，猛咬斷線索，始能無佛無祖窠窟。只平白泛泛地，於日用之間，透頂透底擔荷，無一法當情，無一念可得，等閒作為，向一切境界之中，圓融無際，亦無圓可融，亦無融可圓，始行無間道中，遊歷絕功勳處，喚作平常心不可得，似此腳踏實地，無落虛底工夫，綿綿密密，便掃田掠地，拈筋把匙種種作為，皆入場屋。……惟貴心不易移，一往直前履踐將去，生死亦不奈我何，何況餘事。⁸

圓悟克勤明確指出禪門妙道“至玄妙邃，是以佛祖不容擬，要直截承當，超出見聞色聲之表，單契密領，謂之教外別行”，以心傳心、心心相印的妙法就是讓眾人去體認與回復本淨的心性，一旦回復了清淨的心性，那麼就不會存有千差萬別的妄念，這樣自然就在心性境界上消除了世間虛幻色法的不同與差異。而這種心性的境界是“，向一切境界之中，圓融無際，亦無圓可融，亦無融可圓”，其妙處就在於無圓可融，無融可圓，其實質就是圓融無礙。圓融無礙之境與去除了妄念與無明的平常心是一致的，因為平常心的實質也就是無差別，就是要消除人世間一切色法的不同與差異，故而“惟貴心不易移，一往直前履踐將去，生死亦不奈我何，何況餘事”。由此可以看出，圓悟克勤認為平常心與圓融無礙之境都是眾人超越世間虛幻色法，超脫生死的無上妙法。

華嚴宗關於圓融無礙的理論，是建立在緣起性空的基礎之上的，因此華嚴宗在論證其圓融的理論時，引入了“大緣起陀羅尼法”這一概念，由此可知“華

⁷ 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 243。

⁸ 《圓悟禪師心要·示明道》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 320。

嚴宗講成就‘大緣起陀羅尼法’，成就事事無礙法界，相應地，圓融也成為此宗宇宙觀的基本觀念。就‘大緣起陀羅尼法’，事事無礙法界來說，諸法都有緣成的作用，諸法相即相入，任何一法都不異、不離于其他諸法，彼此圓融，自在無礙。這是從緣起的角度肯定矛盾的融合論。”⁹緣起性空的基本教義就在於使得人們明白世間法的無常性與無我性，而無我性即是表明了你有我、我中有你的相即相入的理論模式，從這種意義上而言，“每一件事物都是緣，‘大緣起陀羅尼法’就是由眾多的緣和合而成。其間每一緣都與他緣相即，其他緣也與任何一緣相即，就‘大緣起陀羅尼法’來說，事物之間的關係，由此而能相即無礙。在‘大緣起陀羅尼法’中，一即一切，一切即一的相即關係，是真如實相的呈現，是眾多的空性的顯現，而不是由具體時空所規範的決定關係，是無特定相狀可言的。”¹⁰因此，圓悟克勤關於圓融無礙的闡釋，也遵循了一心收攝一切法，以及一切法解釋緣起法的理論，一心與緣起性空並不矛盾，而是圓融無礙的關係，因為由於一切法皆收攝于一心，由此即顯示出了一切法解釋緣起法的真諦。華嚴宗哲學在論證一與多的關係，其實已經顯示出了極強的圓融無礙的理論特質。華嚴宗的圓融無礙的理論，是以一心為體，再由一心之體作為世間法與出世間法的依止，來建構起一切法收攝于一心之中的思維模式，因此華嚴宗的圓融理論才外在而言是緣起性空，於內在而言就是一心之體，這樣合內外而言就是一個圓融無礙、重重無盡的華藏世界。圓悟克勤的圓融理論無疑受到了華嚴宗的影響，圓悟克勤也正是以此來建構自己融合禪宗與華嚴宗的理論體系。因為從內在的一心之體而言，禪宗對於自我真心的重視，堪稱中國佛教各宗派之最，圓悟克勤在弘揚其禪法理論時，也看到了圓融無礙思想的重要性，所以借助于華嚴宗的這一理論來建立起自我的文字禪的理論體系，以圓融無礙作為其文字禪理論體系的特質之一。

二、法界

法界這一概念，是華嚴宗思想的一個重要的內容，是華嚴宗哲學解釋世間法與出世間法的重要依止，在華嚴宗哲學看來，法界是顯現于生成一切諸法的本體依據，同時眾人修行成佛也必須通過對於法界的體認與領悟，相較於其他佛教宗派的理論而言，華嚴宗思想體系的特質之一即在於對於法界理論的闡釋與弘揚，以及由此而建立起的法界觀，法界成為了華嚴宗思想的一個立宗之根本。而‘法界’的‘法’原義是對人們行為的護持，‘界’是要素的意思。印度佛教

⁹ 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社2002年），頁693。

¹⁰ 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社2002年），頁695。

講的法界是指世界一切現象各有自體，分界不同。同時，界也有性質的意思，玄奘在譯經中就把法界寫為法性，使法界又有本質、本體的意義。也就是說，法界這一概念通於現象和本質兩個方面。與此相關，法界還作為法的根源而有宗教實踐的本原的意義。……法藏在《華嚴經探玄記》卷 18 中就舉出三種意義：一是生聖道的因，二是一切現象所依持的體性，三是一切現象的不同界限。總的來說，法界主要是包括現象與本體兩層意義。”¹¹從華嚴宗關於法界的闡釋中可以看出，法界具有本體意義，從而也就是成佛的依止，華嚴宗對於法界理論的建構與闡釋，相應地形成了華嚴法界觀。而圓悟克勤對於法界的理解與詮釋也是從這一角度入手展開分析與論證的，這就是說，從成佛的修行觀出發，圓悟克勤對於法界理論的闡釋，在本質上與華嚴宗有著一致處：

上堂雲：法界不容身，佛眼覷不見。聖智離言說，海口莫能宣。直截當陽已成階級，轉身吐氣轉見周遮。明明無覆藏，明明絕點翳，寬若大虛，清如古鏡。若以文殊橫身，若以耳聞觀音彰用，若以心知普賢當堂。且道，毗盧遮那在什麼處？眨上眉毛。¹²

全機大用觸處見成，溢目清光貫通古今，一塵含法界，一念遍十方。盡大地是真實人，總剎海為大解脫。只在當人略回光相自著眼看，可以克證無生頓超方便。是故諸佛出世為一大事因緣，祖師西來亦不出見性成佛。¹³

圓悟克勤的法界觀遵循了華嚴宗的法界理論，強調了“法界不容身，佛眼覷不見”，但是卻更加突出了禪宗的義理即“聖智離言說，海口莫能宣”的以心傳心、心心相印的心法，這種心法是不立文字、超言絕象的，故而任何言語名相的思辨與分析，於禪門妙道而言都是多餘的，禪門的妙道是“明明無覆藏，明明絕點翳，寬若大虛，清如古鏡”的，這種性質也是與法界的本性是一致的。禪門主張的以清淨心性起滅諸法的理論，在圓悟克勤看來類似于華嚴宗主張的以法界收攝諸法的思維，即“全機大用觸處見成，溢目清光貫通古今，一塵含法界，一念遍十方”，由於華嚴宗的法界含有本體之義，而禪宗的清淨心性也是含有起滅諸法的本體意義，從何這一角度而言，心性即是法界，法界既然可以遍含世間諸法，那麼心性也可以收攝一切色法，心性其實質也可以說包含了一即一切、一切即一的模式。華嚴宗主張的於法界之中尋求解脫的理論，就被圓悟克勤替換為於明心見性中見性成佛，這就實現了融心性入法界的理論建構，進而可以分析心性如何遍含無邊妙法的模式：“一塵含法界無邊，子細

¹¹ 方立天：《中國佛教哲學要義》（下），（北京，中國人民大學出版社 2002 年），頁 795。

¹² 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 342。

¹³ 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 344。

點檢，猶有空缺處在。百億毛頭師子。百億毛頭一時現，著實論量，未是極則之談。若論本分事，大人具大見，大智得大用。設使盡無邊香水海，越不可說不可說處。不犯鋒鋦不拘得失，不落二見不在中間。正當恁麼時如何？山中九十日，雲外幾千年。”¹⁴在這種法界圓融萬千色法的模式中，核心在於“一塵含法界無邊”，法界與諸法的關係，在華嚴宗的思想理論中，是一多關係的延續，而在這裏圓悟克勤明確指出了一塵與法界的關係，是以小顯現大的模式，一塵是小，小之中包含了無邊之大的內容，這在中國哲學史上有至大無外，至小無內的理論，可以看出圓悟克勤的這種一塵含無邊法界的思想其實是運用華嚴宗的佛學思想對於中國原有哲學的回應。在完成了對於中國原有哲學理論的佛學回應之後，圓悟克勤重申了華嚴宗的四法界理論，並作了一定的詮釋與發揮，形成了具有自我特色的四法界理論：

君不見，網珠垂範影重重，雪竇引帝網明珠，以用垂範，手眼且道落在什麼處？華嚴宗中，立四法界。一理法界，明一味平等故；二事法界，明全理成事故；三理事無礙法界，明理事相融大小無礙故；四事事無礙法界，明一事遍入一切事，一切事遍攝一切事，同時交參無礙故。所以道：一塵才舉大地全收，一一塵含無邊法界。一塵既爾諸塵亦然。網珠者，乃天帝釋善法堂前，以摩尼珠為網，凡一珠中映現百千珠，而百千珠俱現一珠中，交映重重，主伴無盡，此用明事事無礙法界也。昔賢首國師，立為鏡燈論，圓列十鏡，中設一燈，若看東鏡，則九鏡鏡燈曆然齊現，若看南鏡則鏡鏡如然，所以世尊初成正覺，不離菩提道場，而遍升忉利諸天，乃至於一切處，七處九會，說《華嚴經》。雪竇以帝網珠，垂示事事無礙法界，然六相義甚明，即總即別，即同即異，即成即壞，舉一相則六相俱該，但為眾生日用而不知。雪竇拈帝網明珠垂範，況此大悲話，直是如此，爾若善能向此珠網中，明得拄杖子，神通妙用，出入無礙，方可見得手眼。¹⁵

圓悟克勤對於四法界的闡釋是符合華嚴宗的理論思想的，圓悟克勤首先引述了雪竇闡釋引帝網明珠這一典故而論法界緣起的理論，與圓悟克勤的這一觀點相契合，華嚴宗的三祖法藏在《華嚴三寶章》已經明確指出：“夫法界緣起，如帝網眩羅。若天珠交涉。圓融，自在，無盡，難名。”而華嚴宗四祖澄觀在《華嚴法界玄鏡》中也指出：“言法界，一經之玄宗，總以緣起法界不思議為宗。”從華嚴宗三祖法藏與四祖澄觀的思想中去分析，在華嚴宗人的觀點中，法界具有圓融、自在、無盡、難名及不可思議的特質，這些特質也就是圓悟克勤所論述的“網珠垂範影重重，雪竇引帝網明珠，以用垂範”，以此而言圓悟克

¹⁴ 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 370。

¹⁵ 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社 2006 年），頁 193-194。

勤對於法界特質的把握與闡釋是與華嚴宗的思想是一致的。華嚴宗的法界理論是與法界緣起相一致的，在闡明法界緣起之時，是為了說明萬象森然的世間法，與本淨的出世間法之間的圓融關係。圓悟克勤對於法界理論的總體把握，也是基於世間法的緣起之義來展開自我的理論建構，圓悟克勤對於法界理論的基本界定上與華嚴思想並不想違背。緊接著，圓悟克勤闡釋了華嚴宗所宣揚的四法界，其對於四法界的論述與闡釋也是遵循了華嚴宗所闡釋的圓融無礙即歸攝一真心性的理論模式，從而得出了“一塵才舉大地全收，一一塵含無邊法界。一塵既爾諸塵亦然”的結論。華嚴宗五祖圭峰宗密，集華嚴與禪兩大理論於一身，在其所著的《注華嚴法界觀門》中明確闡明了四法界的理論：“四法界統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心；然心融萬有，便成四種法界：（一）事法界：界是分義，一一差別，有分齊故。（二）理法界：界是性義，同一性故。（三）理事無礙法界：具性、分義，性、分無礙故。（四）事事無礙法界：一切分齊事法，一一如性融通、重重無盡故。”圭峰宗密對於法界以及四法界的界定，皆是本於一真心體，從一真心體出發，展開四法界理論的建構，因此可以認為圭峰宗密的四法界理論是與其心性論密切相關的，這也與華嚴宗將法界以及四法界歸於一心的理論是一致的。華嚴宗的法界理論是經過了法藏、澄觀、宗密等華嚴大師的闡發而逐漸完成的，因此法藏、澄觀、宗密之間有著互相繼承與發揮的關係，這樣體現在法界、四法界理論的闡釋上，則是有同有異。對於這樣理論的繼承與發揮，圓悟克勤則在其關於法界的理論闡述中皆有所體現。圓悟克勤的法界理論，是在融匯了華嚴宗三祖法藏、四祖澄觀、五祖宗密的法界、四法界理論的基礎上而形成的，從而以華嚴宗法界理論來闡釋禪宗的妙法。並且還將華嚴宗的總別、同異、成壞的六相法門理論融入其中，以此來打通華嚴宗諸祖在法界上的理論。

可以說，圓悟克勤化用了華嚴宗的法界、四法界、圓融無礙、六相等理論，但是更為強調了一心與華嚴宗諸理論之見的相即相入的關係，這就顯示出了圓悟克勤的以華嚴解禪的理論特色。因為在中國佛教諸宗裏面，對於自我本淨心性的強調與重視，可是說以禪宗最為顯著，這也是禪宗被認為是中國化佛教代表的原因之一。由於唐代的禪宗，特別是六祖慧能所宣導的南禪是為了革新當時執著與拘泥於文字名相的弊端，所以進一步發揮了歷代禪門祖師主張的直指心性、見性成佛的禪法理論，這樣本淨之心性，就成為了六祖慧能之後歷代禪門祖師一再宣揚的重點，可以這樣說，禪宗在中國佛教宗派裏面，由於十分重視直指心性的問題，所以心與性無疑成為了禪門理論的核心。相較於禪宗理論而言，華嚴宗在理論的思辨以及理論建構的精深方面，堪稱中國佛教宗派之最，所以可以認為華嚴宗代表了中國佛教哲學理論的最高峰。到了圓悟克勤弘揚禪宗的時代，由於一些末流、末學只看到了禪宗直指心性、見性成佛的表

像，放棄了或者說是無法理解禪宗祖師門禪與教相合一的本質，於是才開創了文字禪，而圓悟克勤的文字禪由於不得不借助於文字來講禪，所以在不立文字與不離文字之間要尋得一個維度，這樣就使得圓悟克勤將闡釋文字禪的增上緣指向了華嚴宗的理論，因此可以說圓悟克勤的法界理論，是為了完成其華嚴禪思想而進行的一種理論準備。

三、華嚴與禪的關係

自唐代圭峰宗密始，華嚴禪的思想理論體系已經在佛學界蔚然成風，這種華嚴禪的思想理論，在禪門之中十分盛行。在圓悟克勤弘傳禪法的時代，華嚴禪的理論依然是一種較為時髦的話題，不少禪師與佛門居士談論第的話題仍然是華嚴禪。在圓悟克勤的禪學思想體系中“體現出的圓成、圓具的特徵，也是宗密所宣導的。對禪法的敘述，他大量運用護眼方法，這種方法，自然也和宗密的思想有關。華嚴之理事關係，他理解為一多關係，理一而事多，理為體事為用，用歸於體，多事歸於一理，‘事有千差，理歸一揆’。理事之間的融合，是互融，‘理隨事變，事逐理融’。理事圓融，也是一和一切和的融合，‘一處圓融一切處，無邊剎海更峻層’。這就是華嚴的一即一切之意。華嚴的圓融無礙，還涉及到時間和空間方面的問題，‘無邊剎海，自他不隔於毫端；十世古今，始終不移於當念’。他把華嚴的圓融之境，看作是禪悟之境，‘若構得去，一了一切了，一了一切成，一見一切見，一得一切得’。但克勤的禪僧品格，決定著他追求禪的超越性，所以他又認為，華嚴的融合論，並不圓滿，要得禪悟，應該超越華嚴的思想。‘一塵合法界無邊，子細點檢，猶有空缺處；百億毛頭師子，百億毛頭一時現，著實論量，未是極則之談’。這種說法，正說明其對華嚴方法的重視。”¹⁶正是基於這種以禪門妙法判攝華嚴宗思想的模式，圓悟克勤在與人縱論華嚴宗旨時，體現出了禪宗為中心的思想，其對於華嚴思想的理解不出禪宗的理論思維，同時圓悟克勤的華嚴禪與圭峰宗密的華嚴禪還有所不同，圭峰宗密因為身兼華嚴五祖與禪門宗師雙重身份，從而其禪與華嚴的思想理論的結合是自然水成的，而圓悟克勤的華嚴禪思想卻是以禪門妙道為最高境界，華嚴宗的思想理論，不過是對於禪門妙道的補充及其弘法的輔助而已：

時張無盡寓荊南，以道學自居，少見推許。師艤舟謁之，劇議華嚴要旨。曰：“華嚴現量境界理事全真，初無假法。所以即一而萬，了萬而一。一複一，萬複萬，浩然莫窮。心佛眾生，一二無差別。卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風幣幣之波。”公於是不覺促榻，師遂問：“到此與祖師西來意，

¹⁶ 董群：《融合的佛教》，（北京，宗教文化出版社 2002 年），頁 311—312。

為同為別？”公曰：“同矣。”師曰：“且得沒交涉。”公色為之慍。師曰：“不見雲門道，山河大地，無絲毫過患，猶是轉句。直得不見一色，始是半提。更須知有向上全提時節。彼德山、臨濟，豈非提乎？”公乃首肯。翌日復舉“事法界，理法界、至理事無礙法界。”師又問：“此可說禪乎？”公曰：“正好說禪也。”師笑曰：“不然，正是法界量裏在。蓋法界量未滅，若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪。如何是佛？幹屎橛。如何是佛？磨三斤。是故真淨偈曰：事事無礙，如意自在，手把豬頭，口說淨戒，趁出謠坊，未還酒債。十字街頭，解開布袋。”公曰：“美哉之論，豈易得聞乎！固嘗疑雪竇大冶煉金之語，今方知渠無摸索處。”師長有頌雲：“頂門直下轟霹靂，針出膏肓必死疾。”¹⁷

圓悟克勤肯定了華嚴現量境界，認為這一境界顯示了一即一切、一切即一的一多互含互攝的模式，“所以即一而萬，了萬而一。一復一，萬復萬，浩然莫窮”，這就是華嚴宗法界理論的重重無盡的圓融無礙法門。但是圓悟克勤論述重重無盡、圓融無礙的華嚴境界，卻是為了證明生佛不二的心即佛的禪宗心性論，在圓悟克勤看來眾生與諸佛不二的心性圓融差別的境界，是高於華嚴宗事事無礙法界的境界，是“卷舒自在，無礙圓融。此雖極則，終是無風幣幣之波”，在境界上仍然是禪宗高於華嚴宗，華嚴宗所推崇的四法界理論，最終還是無法與達摩祖師西來所傳禪門心法相提並論，終究是禪門妙法才是根本之道。在禪門妙法高於華嚴法界的問題上，圓悟克勤明確指出“蓋法界量未滅，若到事事無礙法界，法界量滅，始好說禪”，可見禪門境界必須在超越了四法界之後才能論及成佛之道，並且圓悟克勤在談論如何是佛這一參禪的話頭時，依然用的是禪門公案“幹屎橛”與“磨三斤”的形式去回答，而不是華嚴宗的四法界理論的思維，這也再次印證了圓悟克勤的華嚴禪思想是以華嚴合於禪門妙法之中。於此可以看出“根據克勤的解釋，到事事無礙，就不僅僅是一種對禪境的體驗，不僅僅是獲得一種真理性認識，而是在現實生活中的實踐（法界量滅）。這種實踐的特點，是能夠隨心所欲地行事，而一切有違戒律的醜態惡行，都是成佛的表現，都是拯救世人的行為（‘十字街頭，解開布袋’，喻五代的布袋和尚契此，他被認為是彌勒顯化，所以他的一切瘋癲行為被認為是徹悟的表現，也是拯救世人的表現）。”¹⁸而禪門中人所表現出的機鋒與棒喝的傳法模式，其中也有異於世間常事的變現，因此圓悟克勤在縱論華嚴與禪的關係時，更為看重的還是禪門不同於一般佛教法門的以心傳心、心心相印的妙法之道，一切圓融無礙的理論模式，都是為其所傳的禪法作輔助的傳法仲介。既然

¹⁷ 馮學成等編：《巴蜀禪燈錄》，（成都，成都出版社 1992 年），頁 192-193。

¹⁸ 魏道儒：《中國華嚴宗史》，（南京，江蘇古籍出版社 2001 年），頁 260。

運用華嚴宗的理論來闡釋禪門的境界，因此圓悟克勤注重於尋求華嚴境界與禪門境界想一致之處，特別圓悟克勤的文字禪是對於雪竇重顯禪法理論的直接的詮釋，這樣圓悟克勤對於華嚴境界與禪門境界的圓融則須追溯到雪竇重顯的禪法理論中：

三界無法，何處求心，雪竇頌得一似華嚴境界。有者道：雪竇無中唱出，若是眼皮綻底，終不恁麼會。雪竇去他傍邊，貼兩句道：白雲為蓋，流泉作琴。蘇內翰見照覺，有頌雲：溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身。夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。雪竇借流泉，作一片長舌頭，所以道：一曲兩曲無人會。不見九峰虔和尚道：還識得命麼，流泉是命，湛寂是身，千波競起是文殊家風，一互晴空是普賢境界。流泉作琴，一曲兩曲無人會，這般曲調，也須是知音始得。若非其人，徒勞側耳。古人道：聾人也唱胡家曲，好惡高低總不聞。雲門道：舉不顧即差互，擬思量，何劫悟，舉是體，顧是用，未舉已前，朕兆未分已前見得，坐斷要津，若朕兆才分見得，便有照用，若朕兆分後見得，落在意根。雪竇忒殺慈悲，更向爾道：卻似雨過夜塘秋水深，此一頌曾有人論量，美雪竇有翰林之才，雨過夜塘秋水深，也須是急著眼看。更若遲疑，即討不見。¹⁹

相較於具有思辨特色的華嚴宗理論而言，禪門理論所顯示的妙諦，更多地是以一些列機鋒、棒喝的公案之姓氏出現的，也就是說，華嚴宗理論所具有的思路清晰、思維嚴密的特質，在禪宗看來反而是一種文字名相的障礙，所以自六祖慧能之後，禪門宗師于文字名相上多持否定之態度，對於圭峰宗密所開創的華嚴禪在禪門中也是毀多譽少，對於這些圓悟克勤是十分了然於心。但是圓悟克勤之所以要開創文字禪這一風格，關鍵在於他已經看到了不立文字的弊端，即並無實修實證的狂禪之風日益盛行，這已經危及到禪門的發展，所以借助於華嚴宗的理論乃至於華嚴宗的境界來詮釋禪門的境界，或者是使得華嚴宗與禪宗互相詮釋其修證的境界，已經是時不我待的事情了。正是基於此種考慮，圓悟克勤對於雪竇重顯的《頌古百則》作了一個提綱挈領式的論述：“三界無法，何處求心，雪竇頌得一似華嚴境界”，顯然圓悟克勤一開始就將自己的以華嚴解禪門境界的模式予以闡明，建立起了一種基本的華嚴禪的理論模式。禪門的悟道境界多以自然景象為喻，通過參禪悟道者與自然風光的融為一體的關係，來闡述禪門的悟道境界。不過，華嚴宗的華藏世界之境界，卻是有著極為抽象的特質，同時也極具思辨之特色，對於此圓悟克勤明瞭於心，於是在闡釋雪竇重顯所說的《頌古百則》之義時，將華嚴宗的境界與禪門的自然景象之

¹⁹ 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁95-96。

喻相結合，雪竇重顯所說的行雲流水的自然景象，可以被詮釋為“千波競起是文殊家風，一互晴空是普賢境界”，這顯然是融華嚴境界入禪的理論模式。圓悟克勤的華嚴禪思想的重心在於闡釋禪門妙法，因此引入華嚴思想的目的不在於弘揚華嚴學，這樣圓悟克勤對於雪竇重顯《頌古百則》的闡釋，主要還是從禪門理論入手的，只是為了加強其文字禪的需要，所以才使用了華嚴境界來印證禪門妙法，這在圓悟克勤引述雲門宗人的禪門境界的論述中，可以看到圓悟克勤的華嚴與禪的關係模式，即華嚴理論是為了加強文字禪的理論分析之方便法門。雪竇重顯作為雲門宗的傳人，圓悟克勤對此的評論是“此一頌曾有人論量，美雪竇有翰林之才”，可見圓悟克勤並沒有因為引述華嚴的思想而放棄了禪門妙法的最終歸宿，這在圓悟克勤對於圭峰宗密與雪竇重顯的思想的綜合分析與闡釋中也可以看到端倪：

金剛般若性，外絕一纖塵，我聞並信受，總是假稱名。此頌最好，分明一時說了也。圭峰科四句偈雲：凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。此四句偈義，全同證佛地者名持此經。又道：若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。此亦是四句偈。晦堂雲：話墮也不知。雪竇於此經上指出，若有人持此經者，即是諸人本地風光本來面目。若據祖令當行，本地風光本來面目，亦斬為三段。三世諸佛十二分教不消一捏，到這裏設使有萬種功能，亦不能管得。如今人只管轉經，都不知是什麼道理？只管道我一日轉得多少，只認黃卷赤軸巡行數墨，殊不知全從自己本心上起，這個唯是轉處些子。大珠和尚雲：向空屋裏堆數函經，看他放光麼？只以自家一念發底心是功德，何故？萬法皆出於自心。一念是靈，既靈即通，既通即變。古人道：青青翠竹儘是真如，鬱鬱黃花無非般若。若見得徹去，即是真如。忽未見得，且道作麼生喚作真如？《華嚴經》雲：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。爾若識得去，逢境遇緣，為主為宗。若未能明得，且伏聽處分。雪竇出眼頌大概，要明經靈驗也。²⁰

《金剛經》的般若思想與禪宗理論的關係，早在六祖慧能是就已經融為一體了，也就是說在六祖慧能那裏般若空性與本淨的佛性二者已經被融合，因此禪宗的理論是般若理論與佛性理論結合之產物。而到了圓悟克勤這裏，則要解決的是華嚴宗與禪宗兩大理論體系的圓融問題。圭峰宗密已經開啟了華嚴禪之理論先河，所以圓悟克勤在這裏引述了圭峰宗密對於《金剛經》中關於般若理論的詮釋，以“全同證佛地者名持此經”予以總結；同時，圓悟克勤有引述了雪竇重顯的理論，雪竇重顯看來《金剛經》之要旨在於“若有人持此經者，即是諸

²⁰ 《碧岩錄》，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁208-209。

人本地風光本來面目”，顯然雪竇重顯與圭峰宗密的詮釋在本質上是一致的。圓悟克勤對於這一問題的詮釋在於一個轉語，即“殊不知全從自己本心上起，這個唯是轉處些子”，這樣就要求參禪悟道者去參悟般若空性與自我本心的關係。圓悟克勤對於此的總論是：“萬法皆出於自心。一念是靈，既靈即通，既通即變”，這就是說般若空性的實質就是本淨心性的顯現，同理本淨心性要得以顯現，就必須獲證般若空性，般若空性與本淨心性猶如手心與手背的一物之兩面的關係。當然，禪門妙法在處理般若空性與本淨心性時，更為重視的是本淨之心性，圓悟克勤也將二者關係的最終歸宿建立在真如之上，值得注意的是，圓悟克勤對於真如的詮釋，則引述了《華嚴經》中的那個著名的偈語：若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造，這樣就把華嚴宗的理論融入到了般若空性與本淨心性的關係模式中來，這當然是與圭峰宗密的華嚴禪理論模式息息相關，但是由於圓悟克勤在這之中有將雪竇重顯的理論融入其中，這樣他的文字禪理論體系就具有了以華嚴解禪的風格。這也是圓悟克勤最後的結論所在：“爾若識得去，逢境遇緣，為主為宗。若未能明得，且伏聽處分”。由此及可以看出，圓悟克勤的華嚴禪理論遵循了這樣一個師承的理論關係模式：六祖慧能——圭峰宗密——雪竇重顯，六祖慧能與雪竇重顯都是禪門祖師，所以其理論之歸宿必然是禪宗，而圭峰宗密由於融匯了華嚴與禪兩大體系，所以圓悟克勤在這裏顯然是在闡釋雪竇重顯的《頌古百則》的禪門理論時，有意識地借助了圭峰宗密華嚴禪的理論模式。遵循著這種理論模式，圓悟克勤的禪法理論也使用了一些華嚴宗思想的概念與範疇：“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物。拈起也吒吒沙沙，放下也綿綿密密。三界長時獨露，十方無處容身。孤峰頂上倒行，十字街頭橫臥。目視雲霄則且致，魚行酒肆，一句作麼生道？放憨作麼？”²¹在禪門中一直流傳著這樣一則公案：萬法歸一，一歸何處？圓悟克勤對於華嚴理論的運用與詮釋，即對於此有所闡釋。華嚴宗對於一即一切、一切即一的理論模式闡述得是漓淋盡致，而圓悟克勤則進而認為“一即一切，實際理地，一切即一，本來無物”，實際理地是華嚴宗的境界，而本來無物則是禪宗的境界，由此已經可以看出華嚴禪在圓悟克勤文字禪體系中的地位。以此而論萬法歸一、一歸何處的公案，則可以認為，也是華嚴宗一多相攝理論的一種禪法的解讀，所以圓悟克勤認為“三界長時獨露，十方無處容身”，這是融匯了華嚴與禪兩大宗派的一種結晶。只是圓悟克勤由於秉承了六祖慧能圓融世間法與出世法的禪法理論之傳承，所以華嚴境界與禪門境界最終都要落實到具體的日常生活中：“拈起也吒吒沙沙，放下也綿綿密密”與“孤

²¹ 《圓悟克勤禪師語錄》卷一，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁343。

峰頂上倒行，十字街頭橫臥”，則是圓悟克勤所闡釋的華嚴禪的至高境界之體現。華嚴在闡述了一多相攝的理論後，緊接著就將眾人修行的重心導入華藏世界，華藏世界無疑是華嚴宗理論的具體顯現，對於此，圓悟克勤的華嚴禪也做出了相應的回應：

師乃雲：目擊塵塵剎剎，同居華藏海中。頂門密密堂堂，渾是無生法忍。拈一莖草現丈六身，吹一布毛傳正法眼，離無離有絕聖絕凡，八字打開分明顯示了也。若委悉得去。遂舉拂子雲：東方妙喜世界，不離個裏。西方極樂世界，亦不離個裏。上方兜率世界，亦不離個裏。如是則一處通，千處百處一時通。一處圓，千處百處一時圓。且不離本有一句作麼生道？閻浮樹下親修處，九品蓮中妙果圓。²²

華藏海即是華藏世界，這一華藏世界是華嚴宗所追求的理想。圓悟克勤於此在闡述其華藏世界的理論時，融入了禪門的參悟之道的理論。從佛教本身而言，各宗各派皆是與佛陀所教之理本無變異的方便法門，因此各宗各派的理論與修行的方法也都是針對不同根基之人的接引之道，於此而言，圓悟克勤將禪宗的參禪悟道之理論與華藏世界予以圓融的弘法方式，其本身不違世尊之教，更為重要的是，圓悟克勤在對於華藏世界的理論闡釋中，顯示出了其文字禪與華嚴禪融為一體的傾向。從“頂門密密堂堂，渾是無生法忍。拈一莖草現丈六身，吹一布毛傳正法眼，離無離有絕聖絕凡，八字打開分明顯示了也”這些字句中，完全可以看出禪宗的家風，在這些充滿了機鋒與棒喝智慧的言語間，顯示出了圓悟克勤以禪宗解讀華藏世界的理論思維，華藏世界所具有的圓融無礙、超越世間的種種特質，在圓悟克勤的禪門風格的語言中被賦予了一種機鋒與棒喝的智慧，這顯然是華嚴與禪兩種理論相結合的產物。在圓悟克勤的理論視野裏，不僅僅是華嚴與禪是不相滯礙的，應該說通過華嚴禪理論的建構，所體現出的是佛教各宗派的圓融無礙：“東方妙喜世界，不離個裏。西方極樂世界，亦不離個裏。上方兜率世界，亦不離個裏”，華藏世界與東方妙喜世界、西方極樂世界以及上方兜率世界都是圓融無礙的，而禪宗則更是與一切淨土世界不相滯礙的，所以“如是則一處通，千處百處一時通。一處圓，千處百處一時圓”，圓融無礙的理論基點就在於一切宗派的最終歸宿即在於出世間法，於此而言，一切宗派的理論指向皆不離于修悟出世法。儘管圓悟克勤的華嚴禪思想對於華藏世界的闡述已經是淋漓盡致，但是圓悟克勤知道有人還是無法理解其華嚴禪的真諦，於此圓悟克勤進一步從心性本淨的角度，來闡釋其華嚴與禪的關係：

²² 《圓悟克勤禪師語錄》卷四，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁376-377。

若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。蓋此清淨本元，離去離來離聲離色。若以真實正見契寂如如，雖二六時中不思不量無作無為。至於動靜語默覺夢之間，無不皆是本地風光本來面目。現諸祥瑞現諸奇特，皆是從無量無邊劫海薰習種智，從清淨微妙根智，如是應現。正當恁麼時如何？無相光中千佛現，一道清虛亙古今。複舉，釋迦老子靈山會上說大般若。舍利弗於佛前問須菩提，夢中說六波羅蜜，與覺時是同是別？須菩提雲，此義幽深，吾不能說。此會中有彌勒大士，次補佛處，可往問之。彌勒雲，誰為彌勒？誰是彌勒者？師拈雲：還委悉麼？一句當機萬緣寢削，更聽一頌夢中說法，覺無殊妙用，神通不出渠。誰是誰名總彌勒，祥光起處現心珠。²³

圓悟克勤圓融與會通華嚴宗與禪宗兩大宗派理論的根據在於清淨之心，圓悟克勤首先引述了《華嚴經》中的“若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造”這一偈語，在這一偈語中，法界是華嚴宗理論所反復闡述的內容，而一切唯心造儘管是華嚴宗所闡釋的理論，同時更是禪門所強調的重點與核心。法界與唯心造可以說是同義語，因為華嚴宗有法界緣起之說，這就是法界之心變現而成的緣起性空之世間法，也就是唯心造，圓悟克勤引述《華嚴經》的這一偈語的目的在於論述清淨之心，“蓋此清淨本元，離去離來離聲離色。若以真實正見契寂如如，雖二六時中不思不量無作無為。至於動靜語默覺夢之間，無不皆是本地風光本來面目”，顯然這之中已經融入了太多的禪宗之元素，華嚴宗所闡述的法界其本質也就是如來藏清淨心，不過由於法界緣起的理論建構，從而使得華嚴宗的法界理論顯得更具有抽象性與思辨性，如來藏清淨心也是具有了理論的要素。圓悟克勤所宗奉的禪宗，則由於宣導直指心性與見性成佛，進而主張超越文字名相、不立文字，但是禪宗並沒有否定如來藏清淨心的依止作用，這恰恰成為了自圭峰宗密以來，華嚴禪理論的一大思維特色。可以說，圓悟克勤的文字禪，是以解釋與開示參禪悟道者去參悟禪門公案為其旨歸的，因此圓悟克勤的華嚴禪理論充滿了禪門機鋒與棒喝的智慧，圓悟克勤對於華嚴宗理論的闡述，時不時地借助於禪門公案的語言來予以顯示，“現諸祥瑞現諸奇特，皆是從無量無邊劫海薰習種智，從清淨微妙根智，如是應現”與“無相光中千佛現，一道清虛亙古今”，就是禪門歷代祖師慣用的公案語錄的風格，於其中來展現禪門的妙諦與心法，但是圓悟克勤無論如何在華嚴宗與禪宗之間進行互相闡釋的理論建構，其基本點仍然在於一心，由此圓悟克勤認為“誰是誰名總彌勒，祥光起處現心珠”，清淨心才是華嚴與禪的結合與融通之處。

²³ 《圓悟克勤禪師語錄》卷五，弘學等編：《圓悟克勤禪師》，（成都，巴蜀書社2006年），頁385。

圓悟克勤代表了宋代華嚴禪的一些風格，由此也可以看出是對於圭峰宗密的一種繼承與發揮。而宗密對於中國佛學、中國文化的貢獻，就是融匯禪宗與華嚴宗而建立了華嚴禪的理論體系。華嚴禪是在禪宗和華嚴宗的基礎上，把禪宗各派與天臺、華嚴、唯識各派進一步統一起來，提出“教禪一致”的主張。宗密建立的華嚴禪主張：“諸宗始祖，即是釋迦。經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違”。經教是佛所說教義的文字記述，而禪則是體現這種教義的靈修實踐。兩者完全相同，都屬於佛陀的親自咐囑。自禪宗創立以來，自稱是“教外別傳”，與以研究經論的宗派形成對抗，出現了“修心者（指禪宗）以經論為別宗，講說者（指天臺、華嚴、唯識等）以禪門為別法”的格局，這種格局不利於佛教的整體發展。針對當時禪宗偏離經論的狀況，宗密特別指出：“經論非禪，傳禪者必以經論為準”。宗密的華嚴禪是佛教中國化過程中的一個重要階段，它試圖以禪宗和華嚴宗思想的融會與統一為理論先導，在更廣泛的意義上調解佛教各宗各派的矛盾，以此為基礎，進而調節儒釋道三教之間的矛盾與衝突，這一理論建構的工作，所體現的基本手法和理論形式，不僅對宋明理學有著關鍵的影響，同時也決定了唐宋以來一千多年間，中國文化的基本走向與基本格局。圓悟克勤作為宋代文字禪的開創者與宣導者，秉承了圭峰宗密的華嚴禪風格，發揮了宗密的真心論，以宗密的真心論為基礎，以華嚴宗的思辨模式為論證，以此建立起了具有文字禪意蘊的華嚴禪思想體系，可以說圓悟克勤的禪宗理論的特色就是文字禪與華嚴禪的融合體。

四、圓悟克勤華嚴禪的特點

誠如前面所述，圓悟克勤弘揚禪法的時代，處於宋代儒學抨擊佛教理論的社會環境中，這時由於禪門內部存在一定的弊端，出現了一些與世俗相異的狂禪現象，所以圓悟克勤才在不立文字禪門中主張不離文字的文字禪。那麼如若要運用抽象的理論與思維來弘揚禪法，這樣就必然離不開佛教博大精深的思想，特別是由於華嚴宗的理論在中國化的佛教諸宗派裏面被公認為是極具思辨性的，因此圓悟克勤在弘揚文字禪的禪門妙法時，借用華嚴宗的思想就成為了首選的不二法門，於此而言成就了圓悟克勤的華嚴禪的理論地位。

華嚴禪的實際創立者，一般認為是唐代的圭峰宗密，作為隋唐時期中國佛學的殿軍人物，宗密在綜合了中國固有心性論體系與印度佛學心性論的基礎上，形成了獨具特色的心性論體系。其心性論，以融合華嚴宗與禪宗心性論為主要旨趣，既在心性的本體、心性與萬法的關係及心性本自圓明清淨等內容上沿襲了華嚴宗心性論的思想，又在心性與頓悟成佛、心性與淨染之心的關係諸方面闡釋了禪宗心性論的精義，故而宗密的心性論可從華嚴與禪二家的會通角度入手予以分析，誠如時人之評論：“或曰：密師為禪耶？律耶？經論耶？則

對曰：夫密者，四戰之國也，人無得而名焉，都可謂大智圓明，自證利他大菩薩也。”²⁴從這一評論中可以看出，宗密的整個佛學思想是“勘會”或“揀收”。“勘”是鑒別、批評，不是一般的比較，而是批評性的；‘會’是會通、融合。先有勘，再有會，先經過批評，再加以融合。‘揀’是批評，‘收’是會通，宗密講‘全揀全收。’”²⁵對於宗密建構佛學體系的這一方法，與我們所謂的“批判地繼承”之提法也有所不同，因為“批判地繼承的方法，有其取，亦有其去，取其精華，去其糟粕，而宗密的方法不可以簡單地用取去來衡量，要說去，會去，要說取，全取，亦去亦取，即去即取。”²⁶基於這種“勘會”與“揀收”的方法，也是把握與研究宗密心性論體系的一大重要內容，宗密正是在評判與“勘會”華嚴宗及禪宗各派得失的過程中，形成了其心性論體系。

通過對於圭峰宗密理論與思維的特色分析不難看出，圭峰宗密之所以能夠將華嚴與禪兩者理論體系融為一體，其關鍵在於宗密以一心為基礎，從而來展開華嚴與禪理論體系的融合。在這方面，圓悟克勤不僅繼承了圭峰宗密的理論特點，還予以發揚光大，以禪門的參悟心法理論為基礎，進而展開其關於圓融理論的闡述，因為本淨的心性含攝了一切世間與出世間法，一切法皆源於心性，所以一切法必然也就在心性之中圓融無礙。更為重要的是，圓悟克勤對於四法界的解釋，既有華嚴宗的思維，更融入了禪宗的參悟心法的理論，華嚴宗對於四法界的論述與闡釋，以至於修行，更多的是行解合一，也就是對於華嚴宗理論的研究與修行二者是合一的，這就是說學與修二者是並行不悖的。而在禪門中，特別是到了圓悟克勤的時代，則是偏重於行而輕視乃至於否定瞭解，於是就出現了一些狂禪的現象，針對這種弊端，圓悟克勤才宣導文字禪，因此就有了借用華嚴思想來糾正輕視與否定佛法理論與思想的歧途之舉，這就是圓悟克勤的華嚴禪與其宣導的文字禪之關係。

值得注意的是，圓悟克勤的華嚴禪與圭峰宗密在闡釋圓融問題上存在著一定的關係。圭峰宗密的一大理論貢獻在於，不僅融合了佛教內部各宗派的理論，還融合了儒釋道三教的關係。僅就圓融無礙的理論而言，華嚴宗是通過對於華嚴判教、四法界、相即相入、六相等理論的論述來展開，通過這些理論模式的闡述，構建了一個圓融無礙的世間與出世間的合一、圓融的模式。從圓悟克勤華嚴禪思想的理論構建的特點來看，禪宗主張的不立文字與不離文字在圓悟克勤的理論體系中，得到了一種合理維度的融合，不離文字的最終指向就是

²⁴ 《宋高僧傳·宗密傳》，石峻等編：《中國佛教思想資料選編》，第二卷第二冊，（北京，中華書局，1983年），頁473。

²⁵ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社2002年），頁39頁。

²⁶ 董群：《融合的佛教——圭峰宗密的佛學思想研究》，（北京，宗教文化出版社2002年），頁39。

不立文字，所以就禪門內部的理論之爭的融合來看，圓悟克勤就運用了華嚴宗的圓融理論，以一心為圓融的基礎，從而展開不立文字與不離文字的合理維度之圓融。相應地，圓悟克勤對於四法界的闡釋，也是運用了禪門妙法的理論來進行的。就以一心為基礎而言，華嚴宗與禪宗是一致的，從參悟本淨的心性而言，華嚴宗與禪宗也是一致的，只是華嚴宗在對於心性的論證上，其抽象的思辨性較於禪宗而言則是更為深入與詳盡。唐代禪宗的產生，是針對當時佛門教義繁瑣，修證偏失的弊病而提出的。但是，到了圓悟克勤的時代則是正好相反，是口頭上的修證叫的漫天響，實際的實修實證以及對於佛法本身的玄妙之理論的體悟，則流於空疏，所以圭峰宗密時代建構的華嚴禪是為了調和佛教內部各宗派，以及儒釋道三教的關係。而到了圓悟克勤宣導文字禪而建構華嚴禪的時代，則是更多地是為了糾正禪門的學修偏離，狂禪現象有所抬頭的問題，這樣圓悟克勤的華嚴禪的圓融理論，更多地是為了解決世間法與出世間的關係，反映到禪法理論上則是如何圓融與統一不立文字與不離文字的合理維度的問題。

通過圓悟克勤華嚴禪思想的分析還可以看出，華嚴宗的圓融思想模式，是中國佛教各宗派的一種共識，中國各宗派都有各具自我特色的判教理論，儘管各宗各派的判教理論差異較大，但是都具有圓融的特色，都是在肯定諸宗的前提下而進行的，=不能不說這種判教的理論思維與華嚴宗的圓融無礙之思想有著不解之緣。華嚴宗的四法界理論，是獨具特色的解釋紛繁蕪雜的世間法與出世間法的思想，四法界與圓融的理論是緊密相關的，這種理論模式在圓悟克勤的華嚴禪思想中得以展開，同時也為中國佛教各宗派所認同。宋代之後中國佛教的發展，更多地是在於處理儒釋道三教的關係，這種文化格局一直延續到了今日，儒釋道三教的鼎立，其實質就是儒釋道三教的交流與圓融的過程，所以圓融無疑成為了三教的共同點，而這種共同點的就在於華嚴宗的圓融思想，圓悟克勤在宋代已經做了有益的嘗試。

不過，圓悟克勤如若只是僅僅局限于圭峰宗密開創的華嚴禪，那麼就無法體現出宋代華嚴禪的理論特色，圓悟克勤的華嚴禪相較于圭峰宗密的華嚴禪而言，更多地表明出圓悟克勤弘法的重心在於禪而不在於華嚴，這是與圭峰宗密有著不同之處。誠如前面對於圭峰宗密華嚴禪思想的分析那樣，圭峰宗密被宗奉為華嚴宗五祖，可以看出其歸屬最終在於華嚴一系。儘管圭峰宗密留下了不少禪門的理論著作，但是從禪門對於圭峰宗密的評價來看，似乎不如華嚴宗。圭峰宗密的華嚴禪，其價值取向與最終歸屬儘管顯示出了華嚴與禪並舉的傾向，但是從華嚴宗人對於圭峰宗密奉為華嚴宗五祖這一歷史事實來看，圭峰宗密應該更多地被歸入到華嚴宗一系。而圓悟克勤則不然，圓悟克勤在禪門中的地位，歷代禪門燈錄中，無不推崇與尊奉圓悟克勤為禪門宗師，由此也就印證

了圓悟克勤的華嚴禪是以華嚴宗的抽象思維與思辨理論來建構其文字禪，華嚴宗的理論與思想對於圓悟克勤而言，不過是一種方法論而已，其根本的價值取向與最終歸屬還是在於禪。這樣就決定了圓悟克勤在闡述其華嚴禪的理論時，不象圭峰宗密那樣，其語言風格極具禪門機鋒與棒喝的智慧，於此中顯示出了圓悟克勤在參禪悟道方面的修為與境界，所以圓悟克勤的華嚴禪與文字禪一樣，體現了禪宗不立文字與不離文字的統一之關係。

參考文獻

- 土屋太佑（2008）。《北宋禪宗思想及其淵源》。成都：巴蜀書社。
- 方立天（2002）。《中國佛教哲學要義》。北京：中國人民大學出版社。
- 石峻等編（1983）。《中國佛教思想資料選編》。第二卷第二冊。北京：中華書局。
- 印順（1990）。《中國禪宗史》。南昌：江西人民出版社。
- 弘學等整理（2006）。《圓悟克勤禪師》。成都：巴蜀書社。
- 杜繼文、魏道儒（1993）。《中國禪宗通史》。南京：江蘇古籍出版社。
- 呂澂（2009）。《中國佛學源流略講》。北京：中華書局。
- 洪修平（1994）。《中國禪學思想史綱》。南京：南京大學出版社。
- 洪修平（2000）。《禪宗思想的形成與發展》。南京：江蘇古籍出版社。
- 陳來（2006）。《宋明理學》。上海：華東師範大學出版社。
- 楊曾文（1999）。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。
- 楊維中（2007）。《中國佛教心性論研究》。北京：宗教文化出版社。
- 董群（2002）。《融合的佛教》。北京：宗教文化出版社。
- 潘桂明（1992）。《中國禪宗思想歷程》。北京：今日中國出版社。
- 賴永海（1999）。《中國佛性論》。北京：中國青年出版社。
- 魏道儒（2001）。《中國華嚴宗史》。南京：江蘇古籍出版社。