# 華嚴哲學與曹洞禪風的交涉
# ——以宏智正覺與萬松行秀禪學思想為考察中心

高苑科技大學通識教育中心　助理教授
黃連忠

## 一、前言

中國禪宗的曹洞宗發展史裡，以洞山良价（807～869）為此宗之宗祖，倡正偏五位之說，並作〈寶鏡三昧歌〉闡述偏正回互綿密妙用的禪風。[1]洞山良价後來下傳八世為芙蓉道楷(1043～1118)，芙蓉道楷門下兩世對後世影響最大，一為丹霞子淳（1064～1117），另一為鹿門自覺（？～1117）。丹霞子淳下傳宏智正覺（1091～1157）。鹿門自覺下傳 5 世為萬松行秀（1166～1246），[2]萬松行秀為曹洞宗 14 世之禪僧，得法於磁州大明寺雪巖滿禪師。[3]宏智正覺弘法於南方之南宋，萬松行秀則弘化於金元之際的北方，皆為曹洞宗之祖師，兩人前後南北而相互光輝印照，特別是宏智正覺作《頌古百則》，萬松行秀對此書加以闡釋、評述與提唱而成《從容庵錄》。[4]

在石頭希遷（700～790）的〈參同契〉與洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉裡，已可略見曹洞宗五位君臣的禪法心訣。其中〈參同契〉的「門門一切境，迴互不迴互」，[5]已與華嚴思想的「一乘十玄門」中迴環交錯圓融無礙的思想可做比

---

[1] 〈寶鏡三昧歌〉源自於石頭希遷的〈參同契〉，闡述偏正迴互的妙義，偏正迴互後來傳藥山惟儼（751～834）、雲巖曇晟（782～841）繼傳至洞山良价而集其大成。有關於宏智正覺與萬松行秀的生平與文獻，筆者已有論文提及，在此不再重複敘述，詳見拙文黃連忠：〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉，收錄於黃夏年主編：《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社，2012年11月第1版，頁674-691。

[2] 萬松行秀生活於金朝時間為1166年至1234年金為元所滅，共68年。在1234年後至1246年圓寂，生活在元朝統治下12年。萬松行秀在歷史上可對應為南宋時人，但若以生活區域而言，則以稱金元時期為宜。

[3] 雪巖滿禪師嗣法於芙蓉道楷下之鹿門自覺下之普照一辨之大明寶下之王山體禪師，為芙蓉道楷世系。

[4] 《從容庵錄》又作《從容錄》或《天童覺和尚頌古從容庵錄》，全稱為《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》，收錄於《大正藏》第48冊。

[5] 南嶽石頭希遷和尚〈參同契〉原文，見《景德傳燈錄》卷30，《大正

較。〈寶鏡三昧歌〉中的「重離六爻，偏正回互」，亦說明交相疊錯的現象及其融和無間的禪學思想。[6]兩者都在闡明一心與諸法之間，以心為源，融攝萬法，本末顯隱、體用理事與交錯迴環的哲學特質。從曹洞宗到默照禪的成立，對於華嚴哲學的具體實踐，究竟具有何種的關係與影響，因此本文試從宋元之際曹洞宗兩位代表禪師，探討其禪學思想中對華嚴哲學的詮釋與應用。

在〈曹洞門庭〉一文中說：「曹洞宗者，家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人。」[7]在「家風細密」中，相較於臨濟宗棒喝截斷的禪風，曹洞宗對於儒道典籍、詩詞文學、佛教經典與禪門語錄公案等，在研讀與運用方面更為仔細，特別是在宏智正覺與萬松行秀的著作中，更能看出對於佛門內外典籍的靈活引用。然而，華嚴哲學對於重視生命實踐的曹洞宗而言，主要是義理的引導，抑或是實證的檢證，是否具備了理論與實踐之間的辯證關係，或是純粹只是禪學思想討論的題材，以上正是本文討論的重點。

## 二、宏智正覺與萬松行秀對華嚴思想的詮釋與應用

曹洞宗的遠祖為石頭希遷，在石頭法系中，對於華嚴教理的吸收與運用，顯然較多於其他禪宗系統，如楊曾文說：「中國禪宗各派，特別是石頭法系的曹洞宗、雲門宗、法眼宗，都深受《華嚴經》和華嚴宗思想的影響，在闡釋和傳授禪法過程中吸收華嚴圓融思想，論述作為世界萬物本源、本體的真如佛性（心、理、空性）與萬事萬物（色、事、萬有）是彼此會通，相即圓融無礙的。所謂天地同根、物我一體、色心一如、一多相容等說法，皆出自這種思想。」[8]不僅如此，從洞山良价開始的曹洞宗，更是或隱或顯的引用華嚴圓融思想的教理，融入在其禪宗教學的理論與實踐之中，此點亦是本文立論探究的基礎。

在《大方廣佛華嚴經》卷 17 中說：「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提，知一切法即心自性，成就慧身，不由他悟。」[9]就體用論的體性而論，「初發心」

---

藏》第51冊，頁459中。

6 見洞山良价：《筠州洞山悟本禪師語錄》，《大正藏》第47冊，頁515上。

7 見宋．晦巖智昭編著：《人天眼目》卷3〈曹洞門庭〉，《大正藏》第48冊，頁320下。

8 見楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年10月第1次印刷，頁625。

9 《華嚴經》在論證「梵行從何處來，誰之所有，體為是誰」時，說明「三世法皆空寂故，意無取著故，心無障礙故」與「知佛法平等故，具一切佛法故，如是名為清淨梵行」，並為「修習十種法」與「於如來十力，一一觀察」時，即能成就「若諸菩薩能與如是觀行相應，於諸法中不生二解，一切佛法疾得現前」，於是能夠「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提」。唐．實叉難陀（652～710）所譯之《大方廣佛華嚴經》（《八十華嚴》）卷17，《大正藏》第10冊，頁88下至89上。

是相應於「佛性」的本體，運動實踐於「初發心時」的「發起義」，「即得阿耨多羅三藐三菩提」中的「即得」有當下證悟成就之義，在此之時，時空如幻，具足一切時節因緣福慧果報，當下即是成佛。若以禪宗「言下大悟」的模式而論，亦相應於《金剛經》的「無住生心」或「生心無住」，禪宗開悟的當下即是「發心」（生心）而「證悟」（無住），「生心」時即是「初發心時」，「無住」即是「即得阿耨多羅三藐三菩提」的成佛。

在《華嚴經》卷 19 中說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」[10]法界的體性，即是眾生的「心」所化現，因此「法界本性」與「佛性」與「眾生心性」是一而三的論證模式。此點對於禪宗而言，所謂「明心見性」，即是「明眾生本然之心」與「見眾生本然之性」，所處所謂的「明」或「見」，是「描述義」而非六根感官之「狀態義」，若有相對之「明」或「可明」，或是「見」或「可見」，正如同「我」及「我所」一般的二元相對性，即非佛法之所論述。再者，「若人欲了知，三世一切佛」的真理，《華嚴經》所說的「應觀法界性，一切唯心造」，就實際說明了萬法的「實相」，就是一切宇宙萬法的真實相貌，應該實際深入的「觀照」法界的「體性」，一切都是眾生的「心識」所化現的。

筆者所引《華嚴經》的兩段經文，即在說明曹洞宗立論根據為「靈明本心」，實踐哲學為「迴互歸宗」，如曹洞宗遠祖石頭希遷的〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」，即指從釋迦牟尼佛到達摩之「正法眼藏」，其中的「靈源明皎潔，枝派暗流注」，就點出「靈明本心」如同明月皎潔，雖然也會開枝散派，但是其本源是不變的。尤其是「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」，正如「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」一般，說明一切境界的現象及其本質，都是迴環交錯與相涉相依，透過其迴環的細密禪定與觀照，透視現象中虛幻本質的察照，進而「本末須歸宗」以「迴互歸宗」的歸於「靈明本心」。此外，在洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉，延續並擴大詮釋了〈參同契〉的理論，以為「靈明本心」的「正法眼藏」是「如是之法，佛祖密付，汝今得之，宜善保護」，尤其是「銀盌盛雪，明月藏鷺」，這是現象與本質的一味相應，在體性上是「幻」，顯現的現象是「白」，但是實體的物質卻是「銀盌」、「雪」、「明月」與「鷺」等四種的不同，後面接著說明「類之不齊，混則知處」，是指四種不同物質的分類是不一致的，但是混同在一起時，則能分別其現象的差異。此點也是說明體性上的「幻」與現象上的「白」，都是清清楚楚明明白白的。此外，在後世宏智正覺

本文以下皆簡稱為《華嚴經》。

[10] 唐．實叉難陀譯《華嚴經》卷19，《大正藏》第10冊，頁102上至中。

的〈坐禪箴〉中，一開頭就講「佛佛要機，祖祖機要」，[11]正如同〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」與洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉的「如是之法，佛祖密付」一脈相承，說明佛陀與歷代禪宗祖師都是傳授「靈明本心」的「正法眼藏」，宏智正覺說眾生的本心是「不觸事而知，不對緣而照。不觸事而知，其知自微；不對緣而照，其照自妙」，這也是曹洞宗到默照禪的成立，一項重大的轉折。[12]從《華嚴經》哲學敘述模式來看，「佛性」本體的「本心」是佛佛祖祖傳承最緊要的關鍵，故能「不觸事而知」與「不對緣而照」，其「知」與「照」是本心覺知察照的基本功能，而且是「不觸事」與「不對緣」的內蘊。並且「其知自微，曾無分別之思」與「其照自妙，曾無毫忽之兆」是「無住」，體用一如的哲學，亦是「初發心時即得阿耨多羅三藐三菩提」的思路。筆者在拙文〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉中亦提及，宏智正覺有〈坐禪箴〉與〈默照銘〉兩篇重要文章，可以歸納出其默照禪法的特質有以下兩點：其一，強調「默之佛性本體」與「照之修行工夫」兩者之間的體用一如的關係。其二，強調「明暗因依」與「默照理圓」的圓滿及殊勝。[13]此外，在敘述「銀盌盛雪，明月藏鷺」的體性上的「幻」與現象上的「白」，清楚明白地對照。在宏智正覺〈坐禪箴〉有「水清徹底兮魚行遲遲，空闊莫涯兮鳥飛杳杳」的詮釋，「水清徹底兮」象徵了眾生本覺的心體，「魚行遲遲」則是象徵了觀照的妙用；相對的，「空闊莫涯兮」也象徵了眾生心體的無礙與空曠，「鳥飛杳杳」則是象徵了觀照的無執與無住。「默」的本體與「照」的功夫，兩者是相攝相涵與體用一如的。此處在《華嚴經》中說「知一切法即心自性，成就慧身」，即是相應於「默」之本體與「照」之功夫的體用一如，一切法的本體是「心自性」，透過曹洞默照禪的「用」之功夫，即能顯示「成就慧身」。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》中顯現的華嚴思想，主要體現在「理事圓融，法界無礙」與「借用典故，詮釋義理」等兩方面。

---

[11] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷8，《大正藏》第48冊，頁98上至中。另在宏智正覺〈默照銘〉中亦有「默默忘言，昭昭現前。鑒時廓爾，體處靈然」之說。見《宏智禪師廣錄》卷8，《大正藏》第48冊，頁100上至中。

[12] 芙蓉道楷法系傳至南方宏智正覺，曹洞宗禪法亦有較大的轉變，宏智正覺以「默照」為其禪風，故有「默照禪」之稱。

[13] 宏智正覺的〈坐禪箴〉中的「佛佛要機」即是佛性本體之根本與要旨，「祖祖機要」則是悟入的方法及手段。「不觸事而知」的「知」是靈明本覺而體證佛性的意思，「不對緣而照」的「照」是全體妙用而超越分別對立的思想。詳見拙文黃連忠：〈從宏智正覺《頌古百則》到萬松行秀《從容庵錄》的曹洞禪風〉，收錄於黃夏年主編：《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社，2012年11月第1版，頁674-691。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷 1 中說：「古人道：『盡十方世界是箇解脫門，把手拽不入。』今日覺上座意要普請諸人入門，還有得入者麼？若也入得，便向普光法堂上相見，可謂尊賓和合，理事圓融。且作麼生相見？還會麼？幢網寶珠無向背，自他光影一時周。」其中運用禪宗術語「尊賓和合」以顯示「理事圓融」，但運用的「盡十方世界是箇解脫門」是出自於《華嚴經》卷 4 的「得菩提樹下寂然不動而充遍十方解脫門」，[14]後經禪門宗師加以改用其典故而成。至於「普光法堂」一詞，最早出現在東晉佛馱跋陀羅譯之《六十華嚴》中：「佛在摩竭提國寂滅道場，初始得佛，普光法堂，坐蓮華藏師子座上。」[15]其中的「普光法堂」，又稱「普光明殿」，乃位於古代之印度摩竭提國的菩提道場之側。釋迦牟尼佛曾在此殿，宣講《六十華嚴》中八會的第二會及第七會。另依《八十華嚴》所譯之九會中如來宣講的第二會、第七會與第八會等，只是《八十華嚴》另譯為「普光明殿」。宏智正覺說「若也入得，便向普光法堂上相見」，即是若能契悟法要，就能在華嚴世界中的佛國境界中相見，這是一項十分明顯的象徵與譬喻。同時，藉著「尊賓和合，理事圓融」以喻禪悟心境與華嚴圓融思想的相應。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷 4 中說：「文殊手摩善財頂，普賢智滿法界身，箇是兩頭得用底，只如中間往來又作麼生？金雞啄破瑠璃卵，玉兔挨開碧落門。諸禪德！一句子有折合，無摸索；一句子難回互，沒忌諱；一句子通其變，使人不倦。」[16]其中文殊、普賢為《華嚴經》中的兩大菩薩，象徵般若妙智與廣大行願。[17]至於「箇是兩頭得用底，只如中間往來又作麼生」是指妙智與行願具足則無礙，若是兩者都不具足時該如何呢？宏智正覺以「金雞啄破瑠璃卵，玉兔挨開碧落門」形容若能放下分別之心，則得究竟解脫。至於一言之下的「有折合」、「難回互」，就是當下要能體證佛性的「無摸索」之本體與「沒忌諱」之妙用。還有「一句子通其變，使人不倦」則是指禪師手段高超，一言轉語之下，殺活自在，所以能夠誨人不倦。

---

[14] 見唐．實叉難陀譯《華嚴經》卷4，《大正藏》第10冊，頁20上。

[15] 見東晉．佛馱跋陀羅譯《六十華嚴》卷4，《大正藏》第9冊，頁418上。其原文為：「佛在摩竭提國寂滅道場，初始得佛，普光法堂，坐蓮華藏師子座上，善覺智無二念，了達法性、住佛所住、等諸如來至無礙趣具不退法無壞境界，住不思議等達三世，與十佛國土微塵數等大菩薩俱，盡一生補處，悉從他方世界來集，了眾生性，深入法界，常善思量世間涅槃，明了業報眾生心行，悉能解知諸法義味，觀察世間、離世間法，究竟分別為無為性，去、來、現在靡不貫達。」

[16] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷4，《大正藏》第48冊，頁46中。

[17] 在唐法藏的《花嚴經文義綱目》中有「自下普門城邊文殊師利遙申右手摩善財頂，得見三千大千世界塵數知識」句，見唐．法藏：《花嚴經文義綱目》，《大正藏》第35冊，頁501上。

宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷 4 中又說：「洞山示眾云：『秋初夏末，兄弟或東或西，直須向萬里無寸草處去。』天童道：『兄弟不東不西，亦須向萬里無寸草處去。』既不東不西，為甚麼向萬里無寸草處去？還會麼？去而不去，同風千里；住而不住，一念萬年。恁麼也住無住底功，去無去底相。空谷有神靜而應，孤雲無心動亦閒。所以道：佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感無不周，而常處此菩提座。如何得恁麼穩密去？偏正不曾離本位，無生那涉語因緣？」[18]這一段原是禪宗語錄公案中常見的「舉」，本是禪門公案的專門用語與體例。有舉出或舉起之意。[19]從其中洞山良价的「或東或西」與宏智正覺的「不東不西」，宏智正覺說明「去而不去，同風千里；住而不住，一念萬年」是澈底的解脫，並用「空谷有神靜而應，孤雲無心動亦閒」說明曹洞宗禪法修持的偏正道理。至於引出「佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感無不周，而常處此菩提座」，正是出自於《華嚴經》卷 6 的：「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。」[20]這一段話是宏智正覺詮釋靈明本心是本來無掛無礙的，說明「偏正不曾離本位，無生那涉語因緣」，所謂的「本位」即是「本心」，正因為「無生」故超越一切對立的因緣，而入於不生不滅充滿於法界，能夠隨緣赴感而恒處於菩提座中。此外，在《宏智禪師廣錄》卷 4 中另有：「只如教中道：『佛身充滿於法界，普現一切群生前。』一佛身既滿法界，只如千佛身著在什麼處？還相委悉麼？音聲不凝調和樂，光影相容互照燈。」其中的「教中」，即是指《華嚴經》卷 6 的同一段話。至於「千佛身著在什麼處」，其實是相涵相攝的華嚴境界，這也暗喻曹洞宗修持的極處，就是與華嚴境界相符，只是宏智正覺使用了文學描述的語言「音聲不凝調和樂，光影相容互照燈」以說明，其中的「音聲不凝」與「光影相容」皆指互相融攝而無分別。

在「音聲不凝」與「光影相容」的無礙中，宏智正覺在《宏智禪師廣錄》卷 6 中說：「真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉，其心虛則容，其照妙則準，內無攀緣之思，廓然獨存而不昏，靈然絕待而自得。得處不屬情，須豁蕩了無依倚，卓卓自神，始得不隨垢相，箇處歇得，淨淨而明，明而通，便能順應，還來對事，事事無礙，飄飄出岫雲，濯濯流澗月，一切處光明神變，了無滯相，的的相應，函蓋箭鋒相似，更教養得熟，體得穩，隨處歷歷地，絕稜角，勿道理，似白牯貍奴恁麼去，喚作十成底漢。所以道：無心道

---

[18] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷4，《大正藏》第48冊，頁52中。

[19] 古代禪師提示祖師語錄公案時，常提舉古則公案典故，藉以說明詮釋禪悟方法，並有舉拈、舉唱、舉示、舉古、舉則、舉話、舉向、舉似或舉著等類似用語。

[20] 唐．實叉難陀譯《華嚴經》卷6，《大正藏》第10冊，頁30上。

者能如此，未得無心也大難。」[21]其中有「還來對事，事事無礙」的修證目標，但要達成此目標，必須從「真實做處，唯靜坐默究，深有所詣，外不被因緣流轉」開始做起。所謂「真實做處，唯靜坐默究」，則是強調靜坐的基本工夫，「默究」二字是「默照」的轉語，以默照的工夫不斷向心性深處深入探究，便能「深有所詣」，其中的「詣」是「契合」之意，便是能與法性相契合，則「外不被因緣流轉」而不會流轉於生死。至於「其心虛則容，其照妙則準」，前者「心虛則容」為默，後者「照妙則準」為照，皆是默照工夫的具體實現。最後能夠達成「淨淨而明，明而通，便能順應，還來對事，事事無礙」的境界，所謂的「淨淨而明」，則是指默照工夫不斷潔淨心性超越有無而達於本心靈明的「明」，依此「明」而能通達順應萬事萬物，而能在現實生活中「對事」歷練而達於「事事無礙」的境界。換句話說，依曹洞宗宏智正覺默照禪的修持，最後亦能體證華嚴「事事無礙」的修證境界。

宏智正覺巧妙的融合了默照禪與華嚴圓融無礙的思想，卻不明確詳細的徵引其出處，不落痕跡，其他如對華嚴「海印」一詞的運用，亦是如此。在其《宏智禪師廣錄》卷 6 中說：「元元之本，沖而無像，動而有應。當須徹底覷破，孤峭峭，露堂堂，獨靈靈，明歷歷，都未帶一點子外緣，喚作單明時節。至如與萬像（萬象）同出同沒，諸塵三昧起處，淨如海印，轉若盤珠，落落地徧一切，釘釘地非異緣，可謂獨耀無私底時節。夜月出而水明，春風吹而花發，不假功用，自然圜具。因因緣緣，果果報報，在其間無分外底。」[22]所謂「元元之本」，是指萬物的本源，至於「沖而無像，動而有應」的「沖」為「盅」，是「空虛」的意思，《老子》有「道沖，而用之久不盈」，以「虛」為本體則無像，則相對於「動而有應」，一虛一動，動靜之間默而照之，即是其默照禪的修行工夫。至於「至如與萬像同出同沒，諸塵三昧起處，淨如海印」，則是以「海印」一詞詮釋修行過程中「萬像同出同沒」，在「諸塵三昧起處」中萬象森羅的心境。另在《宏智禪師廣錄》卷 7 中說：「默默傳真，如何指陳？性月不夜，心華長春。淨有容兮海印，應無爽兮谷神。覿面相呈諱不得，煩君為我洗清貧。」[23]其中的「默默傳真，如何指陳」是指靈明本心如何真實的描述？後面的「性月不夜，心華長春」，則是指「本性如月千載長照」與「心花發明萬古長春」，恆然如是。至於「淨有容兮海印，應無爽兮谷神」則是以華嚴的海印三昧形容「明淨而有萬象之容攝」，[24]另以《老子》的「谷神不死」為喻，

[21] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁73下。
[22] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷6，《大正藏》第48冊，頁76下至77上。
[23] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷7，《大正藏》第48冊，頁79上。
[24] 另見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷8中〈淨樂室銘〉亦有「空含海印，恰恰無虧」句，《大正藏》第48冊，頁100中。

原說「神得一以靈，谷得一以盈」，以其虛無為「道」之本源，所以「相應於道而無爽失」。雖然如此，「覿面相呈」是說明「當面相呈」卻也無法隱諱，「煩君為我洗清貧」即是說明一切萬法天然現成，萬象森羅，相應於道，如華嚴海印三昧之象。另在《宏智禪師廣錄》卷 9 中說：「炯炯寒瞳，絲絲衰鬢，丘壑之姿，煙霞之韻。據坐而心空，森羅而海印。中虛也，乾而成離；內動也，艮而變震。雲行而用閑，電掣而機迅。猞獠人不惹塵埃，黃梅祖親傳屈眴。」[25]其中「炯炯寒瞳，絲絲衰鬢，丘壑之姿，煙霞之韻」是說明靈明本心萬古不移的道理，實際入手時，便能呈現「據坐而心空，森羅而海印」的華嚴境界，至於運用到《易經》思想的「中虛也，乾而成離；內動也，艮而變震」，以其易卦之變，說明「明暗相依」的君臣偏正思想，再者以「猞獠人不惹塵埃」是以喻示六祖頓悟之機，「黃梅祖親傳屈眴」是以湖北黃梅禪宗四祖道信與五祖弘忍親傳達摩袈裟為喻，[26]這是祖師傳承下來的機要法門。

前文述及，宏智正覺作《頌古百則》，萬松行秀對此書加以闡釋、評述與提唱而成《從容庵錄》。因此，在曹洞宗史上可視兩人為前後相承，具有相當重要的研究價值。在明代淨柱輯錄的《五燈會元續略》卷 1「青原下二十二世」之「雪巖滿禪師法嗣」的〈燕京報恩寺萬松行秀禪師〉傳中說：「師於孔老莊周百家之學，無不俱通，三閱藏教，恒業華嚴。得法者一百二十人，壽八十一。」[27]其中的「恒業華嚴」，最值得深究，亦可詮釋為「以華嚴為業」，其中的「業」有學習與修行的雙重關係。綜其萬松行秀一生，思想精深博大，對於華嚴宗義理的研究，亦成就其圓融無礙相含相攝的思想，如楊曾文說：「行秀在說法中比較重視提倡華嚴宗的圓融思想，認為物我一體，到處可以入悟，同時強調佛法在世間，僧人在行表規範、處世等大的方面與普通人沒有根本差異。他雖然有較多禪法著作，但仍認為普通語言文字難以表達佛道的至高真理。」[28]

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 11 則「雲門兩病」的《從容庵錄》中為「光不透脫，有兩般病」的詮釋時，評唱為：「《法句經》云：『森羅及萬象，一法之所印。』一即萬，萬即一，即此物，非他物，一任崢嶸磊落。荒田不揀

---

[25] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷9，《大正藏》第48冊，頁104上。

[26] 屈眴是指一種由木棉心所織成的細布，依據古史傳說，達摩袈裟依此材料剪布所裁成。

[27] 見明代淨柱輯：《五燈會元續略》卷1，收錄於新文豐版《卍續藏經》第138冊，頁859。同時見於《卍新纂大日本續藏經》第80冊，東京：國書刊行會，1975-1989年版，頁456b。（CBETA,X80,no.1566,p.456）此項傳記中的「恒業華嚴」，亦見於《五燈嚴統》卷14、《五燈全書》卷61、《續指月錄》卷7、《宗統編年》卷25、《繼燈錄》卷1等。

[28] 見楊曾文：《宋元禪宗史》，頁625。

草，淨地卻迷人，直饒透脫無方，正是礙眼睛處。」[29]此處說明了默照禪的「默」與「照」，在靜默的禪境中印照萬象森羅的崢嶸，正如華嚴海印三昧般重重無盡而圓融無礙。在唐法藏的《修華嚴奧旨妄盡還源觀》中說：「一者，海印森羅常住用。言海印者，真如本覺也。妄盡心澄，萬象齊現，猶如大海因風起浪，若風止息海水澄清無象不現。《起信論》云：『無量功德藏法性真如海。』所以名為海印三昧也。經云：「森羅及萬象。一法之所印。」言一法者所謂一心也，是心即攝一切世間出世間法，即是一法界大總相法門體，唯依妄念而有差別。若離妄念唯一真如，故言海印三昧也。」[30]雖然，萬松行秀明確點出《法句經》的出處，相較於宏智正覺徵引經文的不著出處及不落痕跡，顯然萬松行秀更具學者廣博學問的學術精神，但其真正的思想內涵，在唐朝的法藏即以海印三昧，說明森羅萬象為一法所印，此一法即是一心，並攝一切世間出世間法，亦是一法界大總相法門體。如此明確以華嚴海印三昧思想為根源，可見萬松行秀對於華嚴思想的理解與應用等意義。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 37 則「溈山業識」的《從容庵錄》中為「但有業識茫茫，無本可據，子作麼生驗」詮釋說明時，明確徵引出：「僧問雲庵：『《華嚴論》以無明住地煩惱便為一切諸佛不動智。理極深玄，絕難曉達。』庵曰：『此最分明，易可了解。』時有童子方掃除，呼之迴首。庵指曰：『不是不動智。』仰山召，僧迴首，正是這箇時節。雲庵卻問：『如何是汝佛性？』童左右視，惘然而去。庵曰：『不是住地煩惱。若能了之，即今成佛。』童子惘然，與擬議不別，無明住地煩惱，業識茫茫亦同。雲庵、仰山勘僧驗人，剋的如此。萬松見處即不然，童子與僧，徹底皆不動智；雲庵、仰嶠，從頭業識茫茫。若人辨得，親見天童。」[31]其中談到「無明住地煩惱便為一切諸佛不動智」是「煩惱即菩提」的論證模式，萬松行秀說此理為「此最分明，易可了解」，其實極高明而道中庸，愈是高深玄理，愈是平易可人，萬松行秀以「時有童子方掃除，呼之迴首」的動作呈示，萬法皆由心性而生，以用顯體，所以萬松行秀以「萬松見處即不然」說明萬法同源，即能親見天童宏智正覺的意旨。此外，萬松行秀又對宏智正覺的「依俙（稀）蘿月又成鉤」，加以評唱解說成：「成鉤尖相也。駱賓王詩：『既能圓似鏡，何用曲如鉤？』華嚴宗名祕密隱顯俱成門。又教中說十地菩薩見性，如隔羅縠觀月，若作羅月亦可。然李白詩有『蘿月挂朝鏡，松風鳴夜絃』，蘿字義長。天童以朦朧新月隱映煙蘿，雖不圓明，已露圭角，頌出這僧半明半暗，若存若亡處。萬松大似鹽鐵判官，

[29] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷1，《大正藏》第48冊，頁234中。
[30] 見唐．法藏：《修華嚴奧旨妄盡還源觀》，《大正藏》第45冊，頁637中。
[31] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷3，《大正藏》第48冊，頁252上。

良以天童深細針線，若不絲頭不斷，難成織錦之文。」[32]其中，萬松行秀充份發揮其對詩詞文學的造詣，旁徵博引，但卻是以華嚴宗的「祕密隱顯俱成門」做為詮解宏智正覺禪法的底蘊，說明修持的過程中，如何以文學的「朦朧新月隱映煙蘿」及華嚴義理「十地菩薩見性，如隔羅縠觀月」解釋「依稀蘿月又成鉤」的隱喻，並以「天童深細針線」說明曹洞宗風深穩細密，藉由萬松行秀的詮釋才能「若不絲頭不斷，難成織錦之文」為剪斷疑惑的「絲頭」，最後完整呈顯天童正覺的「織錦之文」。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 40 則「雲門白黑」的《從容庵錄》中為「兩刃相逢時，如何迴互」詮釋評唱時，提出以下的說明：「交光相羅，事事無礙，頌乾峰恁麼那。《華嚴疏》：『帝釋殿貫珠成網，光影互現，重重無盡。』此頌公案大意，不必句句配屬，膠柱調絃也。」[33]萬松行秀以「帝釋珠網」為喻，說明「光影互現，重重無盡」的「交光相羅，事事無礙」，同時舉出「此頌公案大意，不必句句配屬」，即是不必拘泥在字句的詮解上，應該取華嚴圓融無礙之義以證成「如何迴互」的禪法道理。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 49 則「洞山供真」的《從容庵錄》中為「未審雲巖還知有也無」詮釋評唱時，說明了：「華嚴宗謂理圓言偏，言生理喪。此乃重玄復妙，兼帶叶通，不偏枯，無滲漏底血脉也。」萬松行秀以華嚴宗的「理圓言偏」說明曹洞宗五位君臣偏正之理，至於「言生理喪」則是直取上乘，還有「重玄復妙，兼帶叶通」是指本末相通，才是無漏正理。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 67 則「嚴經智慧」的《從容庵錄》中，兩人為華嚴思想做出最為具體的詮釋，宏智正覺的原文為：「舉：「《華嚴經》云：『我今普見一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著而不證得。』頌曰：天蓋地載，成團成塊。周法界而無邊，折鄰虛而無內。及盡玄微，誰分向背？佛祖來償口業債。問取南泉王老師，人人只喫一莖菜。」[34]其實宏智正覺原義即是以「我今普見一切眾生具有如來智慧德相」為論證主題，以「及盡玄微，誰分向背」說明眾生的靈明本心是無所分別的，萬松行秀則以「一塵含萬象，一念具三千」更是通透了華嚴思想與天台哲學，又以《華嚴大疏》（唐澄觀（784～787）撰《大方廣佛華嚴經疏》，略稱為《大疏》，有 60 卷）的說明，闡示「若離妄想，一切智、自然智、無礙智則得現前」的基本道理，又詳引「《清涼大疏》云」中：「眾生包性德而為體，攬智海以為源，但相變體殊，情生智隔。今令知心合體，達本忘情，故談斯經而為顯示。釋曰：此則兼明眾生迷真之由也。譬如福德智慧具足相貌之人，忽然夢見貧病苦身，即相變也；不見本

[32] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷3，《大正藏》第48冊，頁252中。
[33] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷3，《大正藏》第48冊，頁253下。
[34] 見宏智正覺：《宏智禪師廣錄》卷2，《大正藏》第48冊，頁24下。

身，即體殊也；執認云是我身，即情生也；不信自身福德端正，即智隔也。」[35]此中有「眾生包性德而為體，攬智海以為源」為眾生本源是佛性的性德與智海，又以「但相變體殊，情生智隔」是指在「相」（相變）與「用」（情生）則是「體殊」與「智隔」的，萬松行秀以為華嚴思想能為「知心合體，達本忘情，故談斯經而為顯示」宇宙萬法的終極原理，這是萬松行秀肯定華嚴思想較為周遍含容，能為曹洞禪法更為深入廣博的詮釋。其他如「相變」、「體殊」與「情生」與「智隔」等，都是枝末之論。

萬松行秀在宏智正覺《頌古百則》第 74 則「法眼質名」的《從容庵錄》中為宏智正覺的「白雲無根，清風何色？散乾蓋而非心，持坤輿而有力。洞千古之淵源，造萬像之模則。剎塵道會也，處處普賢；樓閣門開也，頭頭彌勒」加以評唱，萬松行秀引《華嚴・普賢行願品》：「佛說菩薩說，剎說眾生說，三世一切說。又普眼不見普賢。見與不見，俱普賢也。若不見處，無不名普也。」[36]其中的「見與不見，俱普賢也」，說明佛身遍滿法界之義，也是眾生本心無處不在的思想。至於萬松行秀引〈入法界品〉說：「『時彌勒菩薩前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。乃至悉見三千大千世界、百億四天下、兜率陀天，一一皆有彌勒。』又有頌云：『彌勒真彌勒，化身千百億，時時示時人，時人皆不識。』此皆立一切法之標榜也。還見法眼麼？常因送客處，記得別家時。」然而細考原文，《華嚴經》卷 79 中說：「時，彌勒菩薩前詣樓閣，彈指出聲，其門即開，命善財入。善財心喜，入已還閉。」[37]乃是取其簡義，也是回應「佛身充滿於法界」之華嚴思想，藉以說明「處處普賢，頭頭彌勒」的悟境，萬松行秀會通了華嚴哲學與曹洞禪風，可見一斑。

## 三、結論

宋元之際，曹洞宗前後兩位禪師的宏智正覺與萬松行秀，分別弘化於南方之南宋與金元之際的北方，兩人相互光輝印照於南北，特別是傳唱千古的《頌古百則》與《從容庵錄》，顯示一代高雅的禪風。在兩人著作中，不僅承續了石頭法系對於華嚴教理的重視，更擴展了洞山良价以來偏正迴互的禪法，以華嚴思想的圓融無礙詮釋了曹洞宗細密深穩的禪悟之境，這是中國佛教史上教禪互證的一個典型，值得深入的探討與研究。

筆者以為曹洞宗立論根據為「靈明本心」，實踐哲學為「迴互歸宗」，石頭希遷的〈參同契〉的「靈源明皎潔，枝派暗流注」，就明確點出「靈明本心」正如同明月皎潔的特質，尤其是「門門一切境，迴互不迴互」，正如華嚴思想

---

[35] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷5，《大正藏》第48冊，頁269上至中。
[36] 見萬松行秀：《從容庵錄》卷5，《大正藏》第48冊，頁274中。
[37] 唐・實叉難陀譯《華嚴經》卷79，《大正藏》第10冊，頁435上。

中「十玄門」的「同時具足」、「廣狹自在」、「一多相容」與「諸法相即」的圓融無礙，說明世間萬法的一切境界之現象及其本質，都是迴環交錯與相涉相依的，透過其交錯迴環的細密深穩的禪定與觀照，透視一切的虛幻，可以經由「迴互歸宗」而歸於眾生的「靈明本心」。此外，在後續洞山良价的〈寶鏡三昧歌〉裡，主要是延續並擴展闡釋了〈參同契〉的相關理論，成為曹洞宗立論發展的根由。

值得注意的是，宏智正覺的〈坐禪箴〉中的「佛佛要機，祖祖機要」，延續〈參同契〉的「竺土大仙心，東西密相付」與〈寶鏡三昧歌〉的「如是之法，佛祖密付」祖師傳承心要。除此之外，宏智正覺在其相關著作中顯示的華嚴思想，主要體現在「理事圓融，法界無礙」與「借用典故，詮釋義理」等兩方面。其中，宏智正覺以為學人若能契悟禪悟的法要，就能在華嚴佛國境界中相見，這是一項明顯的譬喻與象徵。宏智正覺也以為依據默照禪的修持，最後亦能體證華嚴事事無礙的修證境界，筆者以為宏智正覺是巧妙融合了默照禪與華嚴圓融無礙的思想，成為其禪法的特質。然而，相對於萬松行秀而言，宏智正覺在開示裡並不明確詳細的引證出處，展現通透而不落痕跡的敘述模式，萬松行秀則是引經據典。在其「孔老莊周百家之學，無不俱通，三閱藏教，恒業華嚴」的生平中，可見其治學之深與用功之勤。萬松行秀相較於宏智正覺而言，則更具有學者廣博學問的學者氣質。然而，萬松行秀有時詮解過於詳細，或有掉書袋之議。雖說如此，萬松行秀明確以華嚴海印三昧思想為其思想的根源，可見曹洞宗的萬松行秀對於華嚴思想的實際理解與充份應用等方面，展現了深刻的意義與價值。

## 參考文獻：

1.原典文獻

《六十華嚴》。《大正藏》冊 9。
《華嚴經》。《大正藏》冊 10。
《花嚴經文義綱目》。《大正藏》冊 35。
《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。《大正藏》冊 45。
《筠州洞山悟本禪師語錄》。《大正藏》冊 47。
《宏智禪師廣錄》。《大正藏》冊 48。
《人天眼目》卷 3。〈曹洞門庭〉。《大正藏》冊 48。
《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》。《大正藏》冊 48。
〈參同契〉。《景德傳燈錄》卷 30。《大正藏》第 51 冊。
《卍新纂大日本續藏經》冊 80。東京：國書刊行會。（1975-1989 年版）。
《五燈會元續略》。收錄於新文豐版《卍續藏經》冊 138。

2.中日文專書、論文

黃夏年主編（2012）。《遼金元佛教研究》，鄭州：大象出版社。
楊曾文（2006）。《宋元禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。