

北宋居士對華嚴思想的接受

——以蘇軾、張商英為觀察核心

國立屏東大學中文系 副教授
黃惠菁

摘 要

《華嚴經》乃華嚴宗的重要典籍，向有眾經之王的美譽。華嚴宗正是據此大乘經典建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系。它以法界緣起作為主要教義，以四法界、六相、十玄等思想闡釋法界緣起的意義；透過理、事關係的論證，闡明「圓融無礙」的勝境。宋代文士與叢林關係向來密切，文士接受佛教思想的洗滌，廣為吸收各法門思想，自許為居士。居士佛教發達，居士信仰的具體表現，或結交僧友，或施捨佛門，或抄經刊布，或研析經論，或以禪入詩，或為寺院題記，或為經論作序及為法師作塔銘。而宋代佛教信仰風氣日盛，除了得利於政局與社會經濟相對穩定外，主要也是建立在僧侶的積極推動與士大夫躬身實踐的基礎上。蘇軾及護法大臣張商英兩人皆是虔誠的佛教徒，不論在政界或教界甚至文學藝術領域，均有極大的影響力，乃當代指標性人物。兩人佛學造詣精到，對各法門思想皆有交涉，其中，有關《華嚴經》的參究、吸收亦極其深刻。兩人或藉由支持宣講，或藉由研究發明，乃至心得創作，表達個人對法界緣起、平等無二及萬法圓融無礙等相關思想的興趣，充分反映出個人對華嚴的理解與悟入。透過宋代史傳、方志、佛教經論及作家詩文的整理及研究，洵然可以了解到華嚴思想對宋代居士的影響。

關鍵詞：居士、華嚴、蘇軾、張商英

一、前言

《華嚴經》是一部描繪、闡揚佛的境界的大乘經典，向有眾經之王的美譽，而以《華嚴經》作為宗經的華嚴宗，正是據此大乘經典建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系。華嚴宗雖是以《華嚴經》作為立教的依據，但是，它對《華嚴經》也作了創造性的解釋與發揮，從而創立了具有濃厚法界思想的學說。它以法界緣起作為主要教義，以四法界、六相、十玄等思想闡釋法界緣起的意義；透過對理事關係和事事關係論證，闡明「理事無礙」、「事事無礙」即為華嚴理想境界，尤其是「事事無礙法界」反映的正是「現象圓融」，所謂「無礙鎔融，盧舍那之妙境」¹，這種勝境，實際上也是華嚴宗思想中最高境界之美。

《華嚴經》為華嚴宗的主要經典，其中語及法界事理圓融部分，對士大夫立身處世有很大的啟發，特別受到宋代居士的青睞。如王安石除著《維摩詰經註》三卷，《楞嚴經解》十卷外，又著《華嚴經解》；²蔣之奇亦撰《華嚴經解》三十篇；³傳聞歐陽修晚年亦從投子修顯禪師讀《華嚴經》，觀看《華嚴》，未終而逝；⁴周敦頤曾與常總禪師討論華嚴理法界、事法界；⁵程顥亦曾觀《華嚴合論》；⁶楊傑嘗作〈華嚴一乘分齊章義苑疏敘〉及〈義苑後序〉；陳瓘早年留心內典，特愛《華嚴經》，號華嚴居士；⁷護法宰相張商英更與克勤禪師劇談《華嚴》旨要；⁸陳師道亦曾因佈施寺院而買《華嚴經》一部；⁹吳則禮〈閑居〉詩則稱：「大部《華嚴經》，字字要

¹（唐）釋法藏述：《華嚴經旨歸》，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T45，No.1871，頁589c。

²〈跋王氏華嚴經解〉，見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月）卷66，頁2060。

³（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷下：「樞密蔣公穎叔。與圓通秀禪師為方外友。公平日雖究心宗。亦泥于教乘。因撰華嚴經解三十篇。頗負其知見。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X83，No.1577，頁394a。

⁴（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（歐陽修）：「穎州因穎守極。道修顯禪師德業。……借華嚴經。讀至八卷乃安坐而逝。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X86，No.1607，頁594b。

⁵（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「又嘗與總論性及理法界、事法界。至於理事交徹，冷然獨會。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X86，No.1607，頁600b。

⁶（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「嘗曰：佛說光明變現，初莫測其旨。近看華嚴合論，却說得分曉。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X86，No.1607，頁600b。

⁷（明）朱時恩輯：《居士分燈錄》卷下（周敦頤）：「陳瓘。字瑩中。號了翁。又號華嚴居士。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X86，No.1607，頁601b。

⁸（宋）釋曉瑩集：《羅湖野錄》卷上：「時張無盡公寓荊南。以道學自居。少見推許。園悟艤舟謁之。劇談華嚴旨要曰。華嚴現量境界。理事全真。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X83，No.1577，頁377c。

⁹〈華嚴證明疏〉：「弟子陳師道與妻郭悟同心共施，因慧嚴大師宗永買《大方廣福華嚴經》一部八十一策并櫃二隻。」見（宋）陳師道撰：《後山集》卷17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>

飽觀」；¹⁰李綱更傳聞精通《易》與《華嚴》二經¹¹等等。至於廣為接觸佛經的蘇軾，亦是不例外，取覽其詩歌，更可發現其對華嚴法界思想的喜愛與信仰。¹²他對《華嚴經》參究頗深，不論援義發明，或取其典故，信手拈來，俱為深刻。雖然宋代佛教發展以禪宗最為興盛，並與各宗各派相互融攝，但居士對華嚴的接受，顯然仍具有普遍性的意義。

二、北宋居士佛教概況

根據《維摩詰經》中提及「居士」身份：「憶念我昔入毘耶離大城，於里巷中為諸居士說法。時維摩詰來謂我言：『唯，大目連！為白衣居士說法，不當如仁者所說。』」¹³可知其所指本是一般在家學佛的平民百姓。慧遠繼而解釋，認為「居士有二」：「一廣積資財，居財之士，名為居士；二在家修道，居家道士，名為居士。」¹⁴其後智顛亦言：「居士者，多積賄貨，居業豐盈，以此為名也。」¹⁵由上可知，廣義而言，居士泛指在家修道的佛教徒；狹義上，則指在家信徒中，較具經濟基礎或社會地位的人，因為他們具有影響力，通指官僚士大夫等上層階級。本文所指，正是這些士大夫居士。

自佛教傳入東漢後，奠基於魏、晉，至唐、宋而愈盛，而其於不同歷史階段，則有不同特點。由於北宋政府大多維護佛教，朝臣、文士亦予以支持與贊助，加以緇褐論述傳道，不遺餘力，卒使北宋尚佛風氣日熾，佛徒日眾，佛寺日增，高僧大德不計其數。正因為這股風氣所熾，佛教對宋代社會的影響，輒比前代更為深刻與寬廣，其中奉佛的士大夫亦較前朝為多。清人彭際清所編的《居士傳》，含專傳、合傳及附傳，一共收錄 312 人，其中宋代計有 83 位，超出唐代甚多。¹⁶這些官僚士大夫卒成為北宋居士佛教的主體核心，對於宋代居士文化的發展有深遠的影響。

¹⁰ (宋)吳則禮撰：《北湖集》卷 1，「中國哲學書電子化計劃」《宋人集乙編》 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>

¹¹ (清)彭際清述：《居士傳》卷 29 (李伯紀傳)：「則發憤求出世法。研佛書。聞伯紀通易、華嚴二經。」見《卍新纂續藏經》，CBETA, X88, No.1646, 頁 235b。

¹² 以上參見周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》「第二章『文字禪』的闡釋學語境：宋代士大夫的禪悅傾向」「第一節參禪學佛與文化整合」(上海：復旦大學出版社，2017 年 10 月)。

¹³ (姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，見《大正新脩大藏經》，CBETA, T14, No.0475, 頁 540a。

¹⁴ (隋)沙門慧遠撰：《維摩義記》卷 1，見《大正新脩大藏經》，CBETA, T38, No.1776, 頁 441b。

¹⁵ (隋)天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》卷上，見《大正新脩大藏經》T34, No.1728, 頁 934c。

¹⁶ (清)彭際清述：《居士傳》，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X88, No.1846, 頁 182b-182c。《居士傳》卷 20 至 34 乃所收宋代居士，共 83 位。而同書唐人僅三十多位。

居士佛教所以在宋代特別繁榮發達，潘桂明先生嘗研究指出其中深刻原因。所謂「儒門淡薄，收拾不住」。《大慧普覺禪師宗門武庫》則嘗記載：

王荊公一日訪蔣山元禪師，坐間談論品藻古今。山曰：「相公口氣逼人，恐著述搜索勞役，心氣不正，何不坐禪體此大事。」公從之。一日謂山曰：「坐禪實不虧人，余數年要作胡笳十八拍不成，夜坐間已就。」山呵呵大笑。王荊公一日問張文定公曰：「孔子去世百年生孟子，亞聖後絕無人何也。」文定公曰：「豈無人！亦有過孔孟者。」公曰誰？文定曰：「江西馬大師坦然禪師、汾陽無業禪師、雪峯巖頭丹霞雲門。」荊公聞舉意不甚解，乃問曰：「何謂也？」文定曰：「儒門淡薄，收拾不住。皆歸釋氏焉。」公欣然嘆服，後舉似張無盡。無盡撫几嘆賞曰，達人之論也。¹⁷

說明宋代文士在全面投入政治的參與後，其中精神的壓力、心理的苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡，而佛教的心性思辨、修行止觀的特色，一新士大夫耳目，因此向其靠攏，可謂自然不過。以北宋政治為例，黨爭傾軋，國是屢變，做為參政主體的士大夫，處於權力角力的漩流中，其一生命運輒與政治錯綜糾葛。許多士大夫在貶居窮處時，不僅得應對生活的困境，更需重整精神，突破思想困境，才能具備生存的動力。以蘇軾為例，《宋史》本傳記載：「自為舉子至出入侍從，必以愛君為本，忠規讜論，挺挺大節，群臣無出其右。但為小人忌惡擠排，不使安於朝廷之上。」¹⁸誠為如此，因此「鬱懣無聊之甚，轉而逃入于禪。斯亦通人之蔽也。」¹⁹蘇軾人生態度的擇處，正反映了許多宋代官僚士大夫與佛教交涉的某種必然性。而其他如富弼、張方平、歐陽脩、王安石及黃庭堅等人，亦不例外。

北宋士大夫、居士接近佛教，傳播佛教，除了政治的促因外，也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，或詩文相酬，或道藝交流，或論辨心性，或體證禪悟。《叢林盛事》曾記述：

楊大年侍郎、李和文都尉見廣慧璉、石門聰并慈明諸大老，激揚酬唱，斑斑見諸禪書。楊無為之於白雲端，張無盡之於兜率悅，皆扣關擊節，徹證

¹⁷（宋）釋道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T47，No.1998，頁954c。

¹⁸（元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》（臺北：鼎文書局，1980年5月，再版），卷338，列傳第97〈蘇軾傳〉，頁10817。

¹⁹（清）黃宗義輯：《宋元學案》卷99〈蘇氏蜀學案〉，見「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>

源底，非苟然者也。近世張無垢侍郎、李漢老參政、呂居仁學士皆見妙喜老人，登堂入室，謂之方外道友。²⁰

文中引述楊億和廣慧元璉禪師、李遵勗和谷隱蘊聰禪師以及石霜楚圓禪師之交游；²¹以及之後楊傑和白雲守端禪師、張商英和兜率從悅禪師的互動，均強調「非苟然者也」。乃至南宋高宗朝的張九成和李邴、呂本中等人和當時聲譽日隆的大慧宗杲的往來密切，直是「登堂入室」，可謂「方外道友」。上述士大夫，個個位極人臣，不論是政治界或思想圈，皆有舉足輕重地位。諸人與禪僧間的密集交結，正說明當時風氣之盛。

居士與叢林間的交游，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。禪僧中精通文藝者，亦不在少數，例如明教契嵩、辨才元淨、佛印了元及覺範惠洪等。這些禪僧往往「能文，善詩及歌辭，皆操筆立成，不點竄一字。」²²僧俗唱和，互相溝通禪思，成就禪趣，蔚為風氣。即使早年曾經排佛的歐陽脩也與禪師往來密切，其游歷廬山時，亦曾拜望圓通居訥禪師，作〈贈廬山僧居訥〉詩。甚者，宋初排佛甚堅的李覲，也留下不少有關寺院的文記，如〈修梓山寺殿記〉、〈新城院記〉、〈承天院羅漢閣記〉等。²³

除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗精深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。士大夫為佛經作注疏，乃至為僧人語錄作序者，比比皆是。例如楊億，與廣慧遊從日密。遂嗣其法。翼護法門，多著洪力。曾致書李維勉，述及遇見廣慧法師後，一切混沌遂轉清明：「請扣無方，蒙滯頓釋，半歲之後曠然弗疑。如忘忽記，如夢忽覺。平昔礙膺之物，爆然自落。積劫未明之事，廓然現前。繼紹之緣其在是矣。」²⁴緣此，屢奉詔編製大藏目錄，校勘《景德傳燈錄》。又如駙馬李遵勗，得心法於谷隱禪師，與楊億及慈明禪師為法門好友。嘗與達觀禪師處之，朝夕咨參，乃至廢寢忘食。進而勅編《廣燈錄》，獻予仁宗，仁宗賜「天聖」二字並序。又如黃庭堅則曾為翠巖可真、雲居元祐、大滄慕喆、翠巖文悅及福州西禪暹老等禪師語錄作序；²⁵張商英亦著作頗豐，包括：《宗禪辯》、《法華經

²⁰ (宋)釋道融撰：《叢林盛事》，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X86, No.1611, 頁 694b。

²¹ 石霜楚圓禪師與李遵勗交游甚深，由石霜楚圓禪師留下的語錄中，有大量贈予李氏的偈頌，可見一斑。(宋)釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》見《卍新纂續藏經》，CBETA, X69, No.1338, 頁 194b。

²² 〈仲殊〉，見(宋)蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，卷 72, 頁 2301。

²³ 見羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報(人文社會科學版)》第 29 卷第 6 期，2007 年 11 月，頁 99。

²⁴ (清)彭際清述：《居士傳》，見《卍新纂續藏經》X88, No.1646, 頁 218b。

²⁵ (宋)黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷 16, 見《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

合論》、《護法論》及《續清涼傳》；南宋龍舒居士王日休，亦嘗校輯《佛說大阿彌陀經》，歷三年始成，又著《龍舒淨土文》十卷。總體而言，北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，也充滿理性的思考態度。在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，洵為如此，許多居士後來便成為當代護法的主要力量。

三、北宋華嚴思想的發展

華嚴初祖法順，嘗依《華嚴經》而立，提出「華嚴三觀」，所謂真空觀、理事無礙觀及周遍含融觀。之後，華嚴三祖法藏將世界本體和事物本質概括為「理」，將代表現象世界的個別事物概括為「事」，「理」為諸法之體，「事」乃一體之用，「理」為全體，「事」為別相。法界理事雖二分，但一體的最高境界是「圓融無礙」。後來四祖澄觀將法藏的法界緣起思想系統化，進而提出「四法界」之說：「然法界之相要唯有三，然總具四種。一事法界。二理法界。三理事無礙法界。四事事無礙法界。」²⁶

四祖澄觀的「事事無礙法界」相當於初祖杜順的「周遍含融觀」，謂世間萬事、萬物為同一理體的隨緣顯現，故在本體上相同，相即相入，圓融無礙，重重無盡。法界緣起，無盡圓融，一切對立，得到消解，便能自在無礙。從社會學的層面來看，華嚴宗這種「事事無礙」的論點，正反映了人類渴望消除痛苦、追求理想以及協調自我與他人、個體與社會相互關係的深刻思想。²⁷如果再從哲學美學的角度觀察，由華嚴宗的「事事無礙」論所建構的華嚴境界，雖是一種宗教理想，是佛陀的境界，但也凸出地表現為一種人生境界的美學，反映出人類的願望，如何從人生痛苦的逆境中解脫出來，追求人生的價值與意義，建立一種理想的、圓融和諧的人生境界。²⁸

儘管唐代的智儼、法藏創立了獨特的華嚴思想體系，而澄觀和宗密可能也具備了宗派意識，²⁹但是在唐代並沒有形成真正的華嚴宗教團。一直到宋代，在禪宗

²⁶ (唐)釋澄觀述：《華嚴法界玄鏡》卷上，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T45，No.1883，頁672c。

²⁷ 參考方立天撰：〈華嚴宗的現象圓融論〉，見《文史哲》1998年第5期，頁71。

²⁸ 皮朝綱撰：〈華嚴境界與中國美學〉，見《普門學報》第13期，2003年1月，頁8。

²⁹ 宗密在《圓覺經略疏之鈔》卷3中嘗云：「此師是華嚴宗主，即康藏和尚也。姓康，名法藏，為帝師，敕諡號賢首大師。當今天下所傳《華嚴》新舊二疏，皆出大師，門下皆宗承大師義門。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X09，No.0248，頁849b。《圓覺經略疏之鈔》卷八又稱「姓杜名法順，是華嚴宗源之師，即文殊化身也。」見《卍新纂續藏經》，CBETA，X09，No.0248，頁899c。在《注華嚴法界觀門》中宗密又稱：「京終南山釋杜順集。姓杜，名法順。唐初時行化，神異極多，傳中有證。驗知是文殊菩薩應現身也。是《華嚴》新舊二疎初之祖師，儼尊者為二祖，康藏國師為

和天台宗的刺激下，才產生了華嚴宗。但此時的華嚴宗所展示的思想特色，其實是「華嚴禪」³⁰，是宗密所創立融合華嚴宗與荷澤宗的思想體系，將華嚴理事觀與荷澤心識觀緊密結合下的思想產物，而「理事無礙」、「圓融無盡」乃是其思想核心。這條思想路線雖由宗密創始，但因受安史之亂動盪、寺院沒落、武宗滅佛和典籍散佚等因素影響，傳承中斷，直到宋初，朝鮮半島攜入我華嚴典籍，華嚴信仰始得復甦。³¹

入宋後，華嚴教觀的中心逐漸往江南遷移。從靈光洪敏開始，江南華嚴教之宗由長水子璿開其端，而其門下即為晉水淨源。子璿本身即是融會華嚴與禪的代表人物，而淨源被稱為華嚴宗的「中興教主」³²：「住泉之清涼、蘇之觀音、杭之祥符、湖之寶閣、秀之善住。左丞蒲公守杭，尊其道，以慧因院易禪為教。」³³他師承長水子璿，修習《楞嚴經》、《圓覺經》及《大乘起信論》等經論，表現殊出，誠如《武林西湖高僧事略》所稱：「初見華嚴承遷，次見橫海明覃，後見長水子璿，盡得華嚴奧旨，聲譽籍甚。」³⁴淨源收集整理華嚴典籍，修訂重校唐代華嚴文獻，重新刊刻唐代華嚴祖師典籍，針對唐代華嚴教典、特別是法藏、澄觀、宗密等祖師著作進行疏釋，並以華嚴教義解釋其他佛教典籍。³⁵曾旻〈宋杭州南山慧因教院

三祖。」見《大正新脩大藏經》，CBETA, T45, No.1884, 頁 684c。雖是如此，但是澄觀、宗密所說的華嚴宗的含義是指尊崇《華嚴經》，以華嚴為「宗趣」（宗旨）的人，其「宗」的含義與後世所說的宗派有明顯不同。宗密的提法對淨源具有啟發意義，但是從思想史的外部環境來看，作為宗派譜系「五祖說」的提出，完全是淨源在禪宗的刺激下獨創的，所以宗密的觀點僅可視為宋代淨源的「七祖說」的伏筆。王頌撰：〈從日本華嚴宗的兩大派別反觀 中國華嚴思想史〉，見《世界宗教研究》2005年第4期，頁12。

³⁰ 據王頌〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉研究指出，「華嚴禪」此一概念名稱並未見諸古籍，最早探討華嚴與禪的關係者為日本學者吉津宜英教授《華嚴禪思想史的研究》，而高峰了州《華嚴與禪的通路》則是代表作。見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。董群亦曾對「華嚴禪」概念進行過系統分析，梳理為廣義與狹義兩種：「廣義而言，華嚴禪是宗密所代表的以真心為基礎，內融禪宗之頓漸兩宗、佛教之禪教兩家。外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系。這一體系的最核心的融合內容，是華嚴宗和荷澤禪的融合，宗密以荷澤思想釋華嚴，又以華嚴思想釋荷澤禪，視兩者為完全合一；狹義而言，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。」〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，見《中國哲學史》2000年第2期，頁35。

³¹ 以上內容主要依據王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018年第4期，頁100。

³² （明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷3〈晉水法師〉，見《中國佛寺史志彙刊》，CBETA, GA020, No.0017, 頁38a。

³³ （宋）釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X77, No.1526, 頁586c。

³⁴ （宋）釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X77, No.1526, 頁586c。

³⁵ 據義天《新編諸宗教藏總錄》等相關記載，淨源撰著成果包括華嚴文獻類，修證禮懺類、經論疏釋類等，相關之著作有19種，收錄在義天所錄《圓宗文類》淨源短篇之著作有4種，但從傳記所載錄著作與現存藏經目錄比對，發現有不少著述已失佚，現在尚有保存的著作僅有13種，仍有見存之著述序文有13篇，參見陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，見《吳越佛教》（第五卷）北京：宗教文化出版社，2010年3月）、釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大

晉水法師碑〉曾簡要記述了北宋華嚴的紛雜情形，及淨源如何闡釋華嚴，推原其本過程：

圓融一宗，經觀論章與其疏記鈔解，凡數百萬言。名義既多，科條亦博，有終身不能卒業者。故近世總持者，罕能該徧。講《雜華》者，則曰清涼教；講《圓覺經》者，則曰圭峰教。宗途離析，未有統紀。法師於是推原其本，則教宗雖始於賢首，法義實出於《起信》。乃以馬鳴大士為始祖，龍樹、帝心、雲華、賢首、清涼、圭峰以次列之。七祖既立，由是賢首宗裔，皆出一本。又離合五教以為十，皆清涼、圭峰之遺意。其發明之，則自法師始焉。³⁶

文中淨源弘闡華嚴教觀，具有鮮明的本宗意識。並且推原其本，推崇法藏「賢首教」。除上，他還提出新的傳法世系，確立了華嚴傳承祖師譜系，創立「華嚴五祖」說，在杜順、智儼、法藏三祖外，立澄觀、宗密為五祖；³⁷又將馬鳴、龍樹置於杜順之前，而有所謂「華嚴七祖」說。

對於淨源的弘法成就，《武林西湖高僧事略》嘗贊曰：「法界無盡，一心洞明。奮厥餘力，詮釋群經。作式垂範，聿有駿聲。慕法者眾，海國揚舲。」³⁸可見淨源在北宋華嚴思想發展過程中的地位。而其影響與貢獻亦如學者所歸結：

其一，建立了永久弘揚華嚴宗的基地慧因寺。其二，終生致力於華嚴典籍的收集和整理。其三，提出華嚴宗新的傳法世系。其四，以華嚴教義解釋其他較流行的佛教典籍，促動華嚴學在整個佛學的運行。³⁹

由此可知，不論是建立華嚴祖庭或整理華嚴教典、詮釋華嚴教義，乃至創設華嚴祖譜，淨源在振興華嚴偉業上，均有不凡的成就。

專學生佛學論文集》（臺北：華嚴專宗學院，2011年），頁236。

³⁶（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷8，見《中國佛寺史志彙刊》，CBETA，GA020，No.0017，頁148a。

³⁷（明）李翥撰、（清）丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》卷6記述：「賢首教者，世傳《華嚴經》之學始於帝心杜順，次尊者智儼，次賢首國師法藏，次清涼國師澄觀，次圭峰禪師宗密。帝心有《法界觀》、尊者有《搜玄記》、賢首有《探玄記》皆釋晉經而已。至清涼為唐經作疏，而證聖、正元之二譯始備。圭峯復為清涼作講義，源師因以五師為華嚴五祖。以其判教自賢首始，故謂之賢首教。」此為「五祖」之說，見《中國佛寺史志彙刊》GA020，No.0017，頁76a。

³⁸（宋）釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，見《卍新纂續藏經》，CBETA，X77，No.1526，頁586c。

³⁹魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》（蘇州：江蘇古籍出版社，2001年5月），頁225。

除了南方的淨源在華嚴思想闡揚上，發揮最大影響力外，北方也出現了將禪與華嚴融合為一體，大力弘揚華嚴思想的本嵩。

本嵩又稱廣智大師，生卒年不詳，有關他個人的史傳資料鮮少：

師本京人也。始聽華嚴大經深通玄奧，終歷諸祖禪林洞明宗旨。於神宗元豐六年甲子，罷參隱嵩。少間無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，謹率群賢邀師入京，請講此觀。被禪、教二種學徒，造《通玄記》三卷。剖文析義，映古奪今；述七字經題并三十觀門頌。紀綱經觀節要，顯出禪門眼目。⁴⁰

文中指本嵩元豐六年歸隱嵩山宣講華嚴經教。元祐三年(1088)宰相張商英，廣邀群賢達，禮請本嵩到京師宣講華嚴，將華嚴觀法與禪法相互融通。本嵩在開封，除了講經說法外，亦致力著述工作。包括《通玄記》以及《華嚴七經題法界觀三十門頌》兩部。《通玄記》有三卷，其中解釋、分析文義、相當詳盡精彩；至於《華嚴七經題法界觀三十門頌》，主要是闡述「大方廣佛華嚴經」經題的旨趣，以及華嚴法界三觀，即真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀，其對大眾宣講華嚴法界觀時，則是以禪釋教，以教釋禪，提綱契領，將華嚴觀法與禪法互為詮釋的運用，使聽者明瞭觀法。

雖然北宋時期，華嚴學者的活動大多偏重在南方，然對於華嚴觀法的弘傳仍不餘遺力。而本嵩在北方的活動，就顯得較為突出。自唐人宗密將禪法融於華嚴後，華嚴禪的思想逐漸地廣泛的運用，發展至宋代，華嚴禪的發展趨於更成熟、穩定的狀態。而本嵩將華嚴與禪相互融合，可謂是北宋華嚴代表人物之一。但是根據《三十門頌》禪教並修法則來看，本嵩雖亦主張禪教可互釋，但是有關華嚴法界觀部分，本嵩認為「深明杜順旨，何必趙州茶；通明妙觀玄網，何必參禪問道。」⁴¹強調華嚴本身即為修行法門，無需再假藉禪門教法。換言之，本嵩以禪詮釋華嚴，援禪入華嚴，但並不想徹底以禪替代、消解華嚴。此點與宋代華嚴諸家，欲將華嚴融於「禪教」，或於各經典之中做詮釋的立場而言，是一個比較特殊的例子，可見本嵩隱隱間存在著強烈的華嚴意識。⁴²

⁴⁰ (宋)釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷上，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T45，No.1885，頁692c。

⁴¹ (宋)釋本嵩撰：《華嚴七字經題法界觀三十門頌》卷下，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T45，No.1885，頁707b。

⁴² 參考王頌撰：〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，見《世界宗教文化》2018年第4期，頁101；陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，見《全國佛學論文24屆(2013)論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy51ZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

四、蘇軾對華嚴的接受

從許多筆記小記及經藏、史傳的記載中，可知宋代士大夫頗愛《華嚴經》，⁴³認為「華嚴具無量門，諸大乘經猶是華嚴無量門中之一門耳。華嚴天王也。諸大乘經侯封也，諸小乘經侯封之附庸也。」⁴⁴廣涉佛教經典的蘇軾，也不例外地接受了華嚴思想的影響。

蘇軾(1036-1101)一生親炙佛教，參禪問道，學界夙知。⁴⁵但詩人思想並不止於禪宗，包括華嚴或天臺，乃至淨土的接受，都是有迹可尋的。⁴⁶其佛學思想或緣於家世背景、抑或僧友往來等等，⁴⁷但主要還是來自其大量接觸佛教經典。從其作品的引用與含括中，發現詩人不止喜讀禪宗燈史、語錄，對《維摩詰經》、《楞嚴經》和《華嚴經》等，也極為熟悉。

《華嚴經》體系雄闊，義海宏瞻，卷帙浩繁，流通最廣的，乃是唐代于闐實叉難陀的譯本，共八十卷三十九品，近七十萬字。⁴⁸傳蘇軾曾有意抄寫此經，可惜未能如願。據李之儀記載：「(蘇軾)在中山時，謂予曰：『早有意寫《華嚴經》，不謂因循，今則眼力不逮矣！良可惜者，子能勉之否？』」⁴⁹許是手抄念想一直未能遂願，所以當蘇軾得知孫元忠為其父手書《華嚴經》一事時，特發出讚語，並指出其中的抄寫之功：

⁴³ 例如(宋)葉夢得撰：《避暑錄話》卷上載歐陽脩晚年從問顯華嚴：「顯使觀《華嚴》，讀未終而薨。」見《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=5911&page=29> 除上，其餘可參考「前言」所述。

⁴⁴ (明)朱時恩輯：《居士分燈錄》卷上，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X86, No.1607, 頁 576b。

⁴⁵ 據蕭麗華先生根據馮應榴《蘇軾詩集合注》的注文資料，統計東坡詩與佛經的關係，發現東坡凡用《大毘婆娑論》2次、《大般若涅槃經》10次、《景德傳燈錄》144次、《六祖壇經》2次、《心經》3次、《四十二章經》4次、《法苑珠林》10次、《法華經》38次、《金光明經》2次、《金剛經》17次、《阿彌陀經》9次、《高僧傳》22次、《智度論》3次、《華嚴經》25次、《圓覺經》18次、《楞嚴經》113次、《維摩詰經》78次。見《從王維到蘇軾——詩歌與禪學交會的黃金時代》(天津：天津教育出版社，2013年1月)，頁207。以上統計數據尚不包括蘇軾的散文。

⁴⁶ 〈與章子厚參政書二首〉(之一)，見(宋)蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷49，頁1412。

⁴⁷ 可參閱梁銀林撰：《蘇軾與佛學》，四川大學博士學位論文，2005年3月，頁6-52。

⁴⁸ 《華嚴經》在中國有三個漢譯本：分別為「六十華嚴」：(東晉)佛馱跋陀羅譯，六十卷。又稱《舊華嚴》、《晉經》。收於大正藏第九冊。「八十華嚴」：(唐)于闐(新疆)實叉難陀譯，八十卷。又稱《新華嚴》、《唐經》。收於大正藏第十冊。總成七處，九會，三十九品。此譯本品目完備，文筆流暢，因此在中國受到歡迎。「四十華嚴」：(唐)般若譯，四十卷。全稱《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，略稱《普賢行願品》，為該經《入法界品》的全譯本。因在貞元十二年譯出，故又稱《貞元經》。收於大正藏第十冊。自實叉難陀譯出八十卷《華嚴經》後，後人遂多取此卷本。如宗密所著《華嚴經疏》、《華嚴大疏鈔》。蓋八十卷本文義最為暢通，故依據者眾。

⁴⁹ 〈跋東坡書多心經〉，見(宋)李之儀撰：《姑溪居士前集》卷38，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=56>

其子元忠，為公親書《華嚴經》八十卷，累萬字，無有一點一畫，見怠墮相。人能攝心，一念專靜，便有無量感應。而元忠此心盡八十卷，終始若一。⁵⁰

雖然蘇軾卒未能抄寫竟書，但事實上，其對於《華嚴經》的參究還是頗深，尤其是對法界緣起思想感到高度興趣。在〈和子由四首·送春〉一詩中，他充分傳達了個人對華嚴法界思想的喜愛與接受：

夢里青春可得追？欲將詩句絆餘暉。酒闌病客惟思睡，蜜熟黃蜂亦懶飛。
芍藥櫻桃俱掃地，鬢絲禪榻兩忘機。憑君借取法界觀，一洗人間萬事非。⁵¹

施注云：「《華嚴經·法界觀》，清涼澄觀禪師述，以明華嚴品中法界大旨。」⁵²蘇詩中所稱的《法界觀》，其實是指五祖宗密所作的《註華嚴法界觀門》，是闡述華嚴宗圓融法界無盡緣起的觀法的重要典籍。其中為了對應「四法界」，而有所謂的「三重觀法」——真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀。「依這種觀法，萬法都是一真法界的體現，諸緣依恃，相互具足，平等無二。這實際上是佛教宇宙觀融合了中國傳統的『天人合一』和『天地與我同根，萬物與我同體』的觀念的產物。」⁵³蓋其時蘇軾在密州任上，而子由在齊州，當下北宋朝廷新舊黨爭，氣氛詭譎，新法如火如荼展開，年近四十的蘇軾已然經歷了親人生死變故，加以宦海浮沈，對人生早有一層體悟。因此在感傷青春虛度、逝去之時，想要取資華嚴法界觀的思想來泯除是非，忘懷得失，希冀在精神上得到最大的平衡。

其實，在華嚴宗人的思想裡，所有事物都是一真法界的體現，諸緣依恃，相互具足而平等。蘇軾感悟良深，故在〈南都妙峰亭〉一詩中，特別寫道：「孤雲抱商丘，芳草連杏山。俯仰盡法界，逍遙寄人寰。」⁵⁴一旦明白法界緣起後，萬有之法在真如法界雖現出種種差別，但本體卻無分別；一切對立消解，知其一即知一切。當「了諸世間及一切法平等無二」⁵⁵時，便能「心量廣大，遍周法界」⁵⁶，所以作者也就能心安理得，任性逍遙。

⁵⁰ 〈書孫元忠所書華嚴經後〉，見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷 69，頁 2208。

⁵¹ 見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷 13，頁 628。

⁵² 見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷 13，頁 628。

⁵³ 孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，見《文學遺產》1994 年第 1 期，頁 67。

⁵⁴ （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷 25，頁 1325。

⁵⁵ （唐）實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 31，見《大正新脩大藏經》，CBETA, T10, No.0279，頁 168c。

⁵⁶ （元）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，見《大正新脩大藏經》，CBETA, T48, No.2008，頁 350b。

元豐二年，蘇軾得知友人劉行甫手寫《華嚴經》，立刻給予高度的肯定：

中和堂後石楠樹，與君對床聽夜雨。玉笙哀怨不逢人，但見香煙橫碧縷。
 謳吟思歸出無計，坐想蟋蟀空房語。明朝開鎖放觀潮，豪氣正與潮爭怒。
 銀山動地君不看，獨愛清香生雪霧。別來聚散如宿昔，城郭空存鶴飛去。
 我老人間萬事休，君亦洗心從佛祖。手香新寫《法界觀》，眼淨不覷登伽女。
 餘姚古縣亦何有，龍井白泉甘勝乳。千金買斷顧渚春，似與越人降日註。⁵⁷

隨著生活境遇的轉變，蘇軾對佛理的融通、體悟也就益為深刻。詩中四句「我老人間萬事休，君亦洗心從佛祖。手香新寫《法界觀》，眼淨不覷登伽女。」透露蘇軾已認識到無所不容的法界乃是「心」的造作，這項觀點正反映出禪宗與華嚴的合流，也說明蘇軾對華嚴「法界」大義已有較深入的理解和感悟。

華嚴的圓融觀與禪悟思惟的交涉由來已久，自從五祖宗密一身兼傳荷澤禪與華嚴後，許多祖師均是以華嚴緣起真如法界的體性，統合禪教。因此，蘇軾的禪觀中，融入華嚴法界觀念也就不足為奇。⁵⁸《華嚴經·升夜摩天宮品》曾載覺林菩薩偈：「若人欲了知，三世一切佛。應觀法界性，一切唯心造。」⁵⁹即是說明法界唯心所造。蘇軾的〈地獄變相偈〉就反映了同樣的思想：

我聞吳道子，初作酆都變。都人懼罪業，兩月罷屠宰。此畫無實相，筆墨假合成。譬如說食飽，何從生怖汗。乃知法界性，一切唯心造。若人了此言，地獄自破碎。⁶⁰

這首偈詩作元豐六年黃州之時。蘇軾認為地獄之苦，亦惟心所造，一念清淨，便能解脫。這種體悟也同時反映在〈水陸法像贊·下八位·一切地獄眾〉：「汝一念起，業火熾然。非人燔汝，乃汝自燔。觀法界性，起滅電速。知惟心造，是破地獄。」⁶¹兩首偈詩均是以華嚴法界觀來說明心造地獄，此與《六祖壇經》也曾說到天堂地獄唯在心念，洵為同理：

⁵⁷ 〈送劉寺丞赴餘姚〉，見（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷 18，頁 952。

⁵⁸ 孫昌武先生認為蘇軾的禪觀融入華嚴法界觀念乃其特色，見《禪思與詩情》（增訂本）（北京：中華書局，2006 年 8 月）頁 458-463。

⁵⁹ （唐）實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》卷 19，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T10，No.0279，頁 102b。

⁶⁰ 見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷 22，頁 644。

⁶¹ 見（宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》卷 22，頁 634。

自性起一念惡，滅萬劫善因；自性起一念善，得恒沙惡盡。直至無上菩提，念念自見，不失本念，名為報身。何名千百億化身？若不思萬法，性本如空，一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂。⁶²

所謂「天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空中。……自心地上覺性，如來放大光明；外照六門清淨，能破六欲諸天；自性內照，三毒即除；地獄等罪一時銷滅，內外明徹不異西方。」⁶³也是一樣的道理。蘇軾在偈中將華嚴真一法界思想與禪宗自性內照，即心即佛結合，破除世人對地獄的恐懼。

總理蘇軾的作品，輒能發現有不少是對華嚴圓融或禪宗啟悟思想的體悟，例如〈題東林總長老〉（溪聲便是廣長舌）、〈題西林壁〉（橫看成嶺側成峰）及〈瀑布亭〉（廬山煙雨浙江潮）等幾首為世人熟知的詩歌，均具備華嚴大千世界的悟入。南宋施元之註解蘇詩〈題西林壁〉時，曾引《華嚴經》云：「於一塵中，大小剎種種差別如塵數，平坦高下各不同，佛悉往詣，各轉法輪。」⁶⁴宇宙世間雖有這些大大小小的無數差，但在華嚴圓融的思想裡，所有大小相得無礙，諸法互具，時空互融，而蘇軾正本於如此的認識，了解到世間無情萬有，雖有遠近高低相對存在，但本體依然是不變的。就像〈東坡居士過龍光，求大竹作肩輿，得兩竿。南華珪首座，方受請為此山長老。乃留一偈院中，須其至，授之，以為他時語錄中第一問〉一詩所云：

斫得龍光竹兩竿，持歸嶺北萬人看。竹中一滴曹溪水，漲起西江十八灘。⁶⁵

詩中亦採用了華嚴法界「因陀羅網」的概念，一珠現珠珠，珠珠映照，彼此互為隱顯，代表萬物之間的相即相入，重重無盡。其中境界直如永嘉禪師所云：

一切圓通一切性，一法便捨一切法，一月普現一切水，一切水月一月攝，諸佛法身入我性，我性同共如來合。⁶⁶

⁶²（元）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T48，No.2008，頁354c。

⁶³（元）釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T48，No.2008，頁350b、352b。

⁶⁴（宋）蘇軾著、（宋）施元之註：《蘇詩施註》卷21，《欽定四庫全書》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3435&page=73>

⁶⁵（宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷45，頁2423。

⁶⁶（宋）釋子昇錄、釋如祐錄：《禪門諸祖師偈頌》卷1，見《卍新纂續藏經》，CBETA，X66，No.1298，頁732b。

蘇軾將曹溪一滴水帶到西江，讓它成為「十八灘」漲水之源，暗示著佛法的無窮無盡。⁶⁷其中理路正與法藏的「攝一入一，攝一切入一，攝一入一切，攝一切入一切，同時交參，無障無礙」⁶⁸相通。蓋一即一切，一切在一。一與一切，一切與一，重重包含，萬物融通。這種萬法平等觀，使得蘇軾的思想更為圓融自在。晚年他出知潁州時，也作詩點出：「散為百東坡，頃刻復在茲。」⁶⁹作者不僅寫出真相，還寫出變相；東坡本是一，風吹水動，身影搖晃，水中東坡便「散為百」，風平水靜後，影像又「復在茲」，回復一個東坡。「一是一切，一切是一」。正體現了華嚴法界隨緣而生萬法、萬法復又歸於一真法界的思想。⁷⁰蘇軾以影像的成滅分合之妙，表露萬物含融的平等觀，這般奇想，與法藏《華嚴金獅子章》中用立於上下十方的鏡中金獅子影像無盡，來指示諸法界含容無盡，兩者間是有密切關係的。⁷¹

蘇軾作品中所呈現的華嚴學說、思辨方式，詩人或在立意上，與《華嚴》接近，或在內容上具有佛家三昧。蓋因詩歌本身並非純粹的世諦文字，因此，不僅具有哲理的深度，也多了生活的情味。而有關蘇詩與華嚴之間聯結，王士禛在〈古夫于亭雜錄〉中即言，蘇軾得於《華嚴》者，主要為詩歌：「慶曆文章宰相才，晚為孟博亦堪哀。淋漓大筆千年在，字字《華嚴》法界來。」⁷²之後，服膺漁洋詩學的翁方綱，也持相同的見解：「世以蘇詩目奔放，三藏法界標華嚴。倒垂銀河注滄海，變眩百怪包洪纖。」⁷³、「華嚴圓頓義安歸，眼界空花浩昨非。拈向鬢絲禪榻畔，柳橋烟重泥斜暉。」⁷⁴另外，詩學家方東樹也認為蘇詩的說理方式「全從華嚴來」。⁷⁵可知，學者們對於蘇詩不論是思想的反映或思辨的內容，得助於《華嚴》處，是有相當的共識。

⁶⁷ 蕭麗華撰：〈佛經偈頌對東坡詩的影響〉，見《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，國立中興大學，2003年12月，頁577。

⁶⁸ (唐)釋法藏述：《華嚴發菩提心章》，見《大正新脩大藏經》，CBETA, T45, No.1878, 頁654a。

⁶⁹ 〈泛穎〉，(宋)蘇軾撰、(清)王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》卷34，頁1794。

⁷⁰ 張君梅撰：〈《佛教文選》王維和蘇軾禪詩比較-禪機與境界〉，《人間福報》電子報，2007年7月8日 <http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=53922>

⁷¹ 孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，見《文學遺產》1994年第1期，頁68。

⁷² 〈冬日讀唐宋金元諸家詩，偶有所感，各題一絕于卷後〉，見(清)王士禛撰，李毓芙、牟通、李茂肅整理：《漁洋山人精華錄集釋》(上海：上海古籍出版社，1999年12月)，頁641。

⁷³ 〈次答冶亭、閩峰二學士論詩之作〉，見(清)翁方綱撰：《復初齋詩集》卷32，《續修四庫全書》集部第1454冊(上海：上海古籍出版社，1995年)，頁657。

⁷⁴ 〈石濤畫坡公別歲送春二首〉其二，見(清)翁方綱撰：《復初齋詩集》卷51，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=39635&page=47>

⁷⁵ 見(清)方東樹撰、汪紹楹校點：《昭昧詹言》(北京：人民文學出版社，2006年1月)卷12，頁299。

五、張商英對華嚴的接受

張商英，字天覺，號無盡居士。一生與佛教界交遊極廣泛，其對象不限於一宗一派，被視為北宋護法有功的重要居士。

元祐六年(1091)張商英與江西兜率從悅遊，參禪論道，尊其為師，得其認可，成為南岳下十四世、兜率從悅禪師的法嗣，自此，他與叢林長老間的聯繫更為緊密，更堅定其外護之志。身為佛教外護，張商英最重要的貢獻之一，是著書立說，完成《護法論》，表達其護法之誠。護法之論中，張商英多引用佛經，發抒教義，以作辯解。以《華嚴經》為例，從各方資料來看，張商英接觸華嚴思想可能早於元祐時期：「至元祐戊申歲。無盡居士張商英漕江左，出按壽陽。因齋戒至謁，於破屋之下散帙間，得華嚴修行決疑論四卷。疾讀數紙，疑情頓釋。」⁷⁶依《嘉泰普燈錄》記載，元祐三年(1088)⁷⁷，張商英⁷⁸以這次巧合機緣對照張商英〈太原府壽陽方山李長者造論所昭化院記〉所言，更能確認其研讀華嚴已有一段時間：

夫華嚴之為教也，其佛與一乘菩薩之事乎？始終一念也，今昔一時也，因果一佛也，凡聖一性也，十方一剎也，三界一體也，正像末一法也，初中後一際也。當處現前，不涉情解，以十信為入佛之始，以十地為成佛之終。……至於一字含萬法而普徧一切，其汪洋浩博，非長者孰能判其教、抉其微乎？⁷⁹

文中抉發《華嚴》旨要，切中要義。又據《雲臥紀譚》記載，張商英曾向大洪報恩禪師徵詰禪教之要：「無盡因謂之曰，華嚴註釋，古人各有所長。如題目七字，大清涼得之妙矣，始成正覺。李長者所具，勦絕佛智，既無盡無量，信乎名句，文字所不能詮。」⁸⁰顯見張商英見到李通玄《華嚴修行決疑論》之前，即對華嚴註釋相當熟悉，因此，見到李氏之作，始疑情頓釋，心領神會。

除了昭化院之奇遇外，元祐三年另有一事，也反映張商英對華嚴經教的關注。按《註華嚴經題法界觀門頌引》記載，這一年張商英因聽聞本嵩在嵩山宣講華嚴經教事，立即率領群賢，邀請本嵩入京，請講「法界觀」：

⁷⁶ (宋)釋正受編：《嘉泰普燈錄》卷24，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X79, No.1559, 頁436b。

⁷⁷ 《嘉泰普燈錄》言「戊申」，元祐朝並無「戊申」，但有「戊辰」或「壬申」，據黃啟江考證，其時張商英在漕江左前，曾出使河北，應於此時至方山，故時間宜作「戊辰」，即元祐三年(1088)。詳見黃啟江撰：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》第9期，1996年7月，頁145。

⁷⁸ (宋)釋正受編：《嘉泰普燈錄》卷24，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X79, No.1559, 頁436b。

⁷⁹ (宋)張商英撰：〈太原府壽陽方山李長者造論所昭化院記〉，見曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》(上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月)，冊102，卷2231，頁182-184。

⁸⁰ (宋)釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》卷下，見《卍新纂續藏經》，CBETA, X86, No.1610, 頁678c。

師本京人也。始聽華嚴大經，深通玄奧，終歷諸祖禪林，洞明宗旨。於神宗元豐六年甲子罷參隱嵩。少間無盡居士響師德，於元祐戊辰歲，謹率群賢邀師入京，請講此觀，被禪教二種學徒，造《通玄記》三卷。剖文析義，映古奪今。述七字經題并三十觀門頌，紀綱經，觀節要，顯出禪門眼目。天覺群賢皆展卷而時時聽之，大異其辯耳，乃輒出疏帖，強請出世住開封夷門大刹。又奏特賜廣智大師佳號。⁸¹

記述中提及本嵩在開封除了宣講華嚴經教外，也致力於相關著作，分別完成《通玄記》和《華嚴七字經題法界觀三十門頌》兩部，成果斐然。書中剖析文義，鞭辟入裡，又能提綱挈領，相互融通。本嵩宣講期間，張商英和群賢均前往聽講，對於本嵩的論辯能力，相當折服。誠為如此，張商英乃強請本嵩安住於開封的夷門大刹講法，並上奏朝廷，賜封為「廣智大師」。

雖然有上述的因緣，顯見張商英接觸華嚴思想甚早，然其對華嚴義理的討論，仍是晚年罷相與當時圓悟克勤的一段激辯，最為人津津樂道。政和年間，圓悟克勤出川游峽南，知張商英寓居在荊南，於是艤舟謁之。張商英其時在教界聲望甚隆，圓悟克勤來訪，兩人遂以華嚴要旨辯論禪機，十分精彩：

圓悟曰：「華嚴現量境界，理事全真，初無假法。所以即一而萬，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。」無盡於是不覺促榻。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。翌旦，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。』」無盡公曰：「美哉之論，豈易得聞乎！」⁸²

圓悟克勤縱論華嚴「無礙圓融」，吸引張商英的興趣，「不覺促榻」。兩人繼而再深入問答，進一步討論「事法界」、「理法界」、「理事無礙法界」及「事事無礙法界」

⁸¹ (宋)釋本嵩述、釋琮湛註：《註華嚴經題法界觀門頌》卷上，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T45，No.1885，頁692c。

⁸² (元)釋覺岸編：《釋氏稽古略》卷4，見《大正新脩大藏經》，CBETA，T49，No.2037，頁882a。

含義，設問到達何種層次，才能說禪？一問一答中，圓悟克勤透過否定、點化，最後使張商英口服心服。「四法界」是澄觀大師將法藏大師的法界緣起思想系化之後所提出的說法，其中「理」為本體，「事」為現象，任何現象乃是隨緣理體的產物，因此理事無礙是本體與現象的圓融無礙境界，如同水與波的關係；但更高境界乃是「事事無礙」，每一事相具足理體，法法平等，相互涵攝，事事圓融，達到周遍含容，是波與波的關係。⁸³而張商英原先主張只要到達「理事無礙法界」層次，即可說禪，卻遭圓悟克勤否定，指出只有到了「事事無礙法界」，法界量已滅，才好說禪，圓悟並舉出「乾屎橛」、「麻三斤」等禪門公案以印己說。這一段回環往復的問答，十分精彩，最後張商英深深折服於圓悟克勤的解說，忍不住由衷感佩道：「美哉之論，豈易得聞乎！」儘管圓悟克勤此次問答主要是勘驗張商英的禪悟境界，但從其引說華嚴法界觀導入問題，可見圓悟克勤也了解到張商英對華嚴思想的接觸，是有一定的程度。

六、結語

華嚴宗正是據《華嚴經》建構了四法界、十玄無礙、六相圓融等思想體系，整個論述系統表述的其實就是一種圓融無礙、平等無二的思想；是一種「用於出世間、了生死之瑜伽實踐的工具」⁸⁴。這種理事圓融的無礙關係，其實就是「一即一切，一切即一」，強調本體世界與現象世界的統一性；換言之，當「法界緣起」，無論事、理，宇宙的萬事萬物，作為整體的部分存在，均處於交融、交徹之中。

居士佛教所以在宋代特別繁榮發達，與文士參與政治後，處於權力角力的漩渦中，面對排山倒海而來的精神壓力、心理苦悶，無法從傳統的儒家思想中得到平衡有很大的關係。而佛教的心性思辨、修行止觀的特色，一新士大夫耳目，足以安頓其精神，因此不由自主向其靠攏。許多居士在貶居窮處時，藉由信仰、佛學義理的引領，重整精神，突破思想困境，卒能具備生存的動力。

除了政治的促因外，北宋士大夫親近佛教，也與當時藝文界與僧人交遊互動頻繁有關。文士與禪僧交遊，居士與叢林互動，留下大量的詩文酬唱，相與論道，形成居士文化的雅化。僧俗唱和，互相溝通禪思，成就禪趣，蔚為風氣。除了詩文唱和，宋代士大夫、居士林的佛學造詣亦頗深，不乏專注於佛學著述，表現不凡者。北宋居士對佛學的投入，不僅僅是信仰，在身居要職下，其所展示的佛學修養別為凸出，其中猶有深刻的思辨精神，洵為如此，許多居士後來便成為當代護法的主導力量。

⁸³ 參考羅凌撰：《無盡居士張商英研究》，四川大學博士論文，2006年3月，頁69。

⁸⁴ 陳兵撰：〈中國佛教的圓融精神及其當代意義〉，《中華文化論壇》2004年第3期，頁122。

蘇軾一生廣涉佛教經典，也深刻地接受了華嚴思想。他對《華嚴經》參究頗深，尤其是對法界緣起思想感到高度興趣，作品中反映華嚴法界思想者，清晰可見，足知華嚴學說對他的影響。「本來中唐的宗密就一身而兼承華嚴與荷澤（南宗禪神會一系）二宗，其論著即兼容禪與華嚴思想。華嚴構想一圓融無礙的宇宙體系，禪則發明人的主觀心性，二者均成為構築宋代理學的重要因素。蘇軾習禪而兼習華嚴，也正代表了一時思想潮流。」⁸⁵

檢視蘇軾詩歌，可以發現，有些作品不論在立意上，與《華嚴》接近，或在內容上，均具有佛家三昧特色，雖然詩歌本身一般並非純粹的世諦文字，但其中對生命的悟識與人生境界的追求，借資於《華嚴》法界思想處，則是不爭的事實。

張商英一生與佛教界交游極廣泛，其對象不限於一宗一派，被視為北宋護法有功的重要居士。元祐年間，他曾率領群賢，邀請本嵩入京，請講「法界觀」；也曾因齋戒至方山昭化院，因緣看到李通玄所著的《華嚴修行決疑論》四卷，疑情頓釋，立即「移文令廢淫祀，置長者像為民祈福」，顯見其對華嚴註釋的熟悉。至於晚年，與圓悟克勤以華嚴要旨辯論禪機，兩人回環往復的問答，十分精彩。圓悟克勤勘驗張商英的禪悟境界，但從其自華嚴法界觀引入問題，可見其時張商英對華嚴思想的接觸已非泛泛。

蘇軾與張商英的佛學造詣皆十分精到，對各法門思想亦皆有交涉，其中，有關《華嚴經》的參究、吸收亦極其深刻。兩人或藉由交遊互動，或支持宣講，或研究發明，乃至心得創作，表達個人對法界緣起、平等無二及萬法圓融無礙等相關思想的興趣，充分反映出個人對華嚴的理解與悟入，洵為北宋居士文化對華嚴接受模式的兩種代表。

引用文獻

（一）古籍

- （宋）蘇軾撰、孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年3月
- （宋）蘇軾撰、（清）王文誥輯註、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1987年10月
- （宋）宋太祖等撰、曾棗莊、劉琳主編：《全宋文》，上海：上海辭書出版社、合肥：安徽教育出版社，2006年8月
- （元）脫脫撰：《新校本宋史并附編三種》，臺北：鼎文書局，1980年5月，再版

⁸⁵ 孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，見《文學遺產》1994年第1期，頁64。

- (清)王士禎撰，李毓芙、牟通、李茂肅整理：《漁洋山人精華錄集釋》，上海：上海古籍出版社，1999年12月
- (清)翁方綱撰：《復初齋詩集》，《續修四庫全書》集部第1454冊，上海：上海古籍出版社，1995年
- (清)方東樹撰、汪紹楹校點：《昭昧詹言》，北京：人民文學出版社，2006年1月

(二) 近人論著

1. 專著

- 周裕鍇撰：《文字禪與宋代詩學》，上海：復旦大學出版社，2017年10月
- 孫昌武撰：《禪思與詩情》(增訂本)，北京：中華書局，2006年8月
- 曾棗莊主編：《蘇文彙評》，成都：四川文藝出版社，2000年1月
- 曾棗莊主編：《蘇詩彙評》，成都：四川文藝出版社，2000年1月
- 潘桂明撰：《中國居士佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2000年11月
- 蕭麗華撰：《從王維到蘇軾——詩歌與禪學交會的黃金時代》，天津：天津教育出版社，2013年1月
- 魏道儒撰：《中國華嚴宗通史》，蘇州：江蘇古籍出版社，2001年5月

2. 期刊

- 方立天撰：〈華嚴宗的現象圓融論〉，《文史哲》1998年第5期
- 王頌〈十一世紀中國北方廣泛流行的華嚴禪典籍與人物〉，《世界宗教文化》2018年第4期
- 皮朝綱撰：〈華嚴境界與中國美學〉，《普門學報》第13期，2003年1月
- 周游撰：〈世諦文字中的華嚴樓閣——論蘇軾文與《華嚴經》之關係〉，《天府新論》2017年第6期
- 孫昌武撰：〈蘇軾與佛教〉，《文學遺產》1994年第1期
- 陳兵撰：〈中國佛教的圓融精神及其當代意義〉，《中華文化論壇》2004年第3期
- 黃啟江撰：〈張商英護法的歷史意義〉，《中華佛學學報》第9期，1996年7月
- 董群撰：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》2000年第2期
- 羅凌、王作新撰：〈宋代居士文化特點探微〉，《寧夏大學學報(人文社會科學版)》第29卷第6期，2007年11月

3. 論文集

- 蕭麗華撰：〈佛經偈頌對東坡詩的影響〉，《第四屆通俗文學與雅正文學研討會論文集》，國立中興大學，2003年12月

陳永革撰：〈論晉水淨源與北宋的華嚴中興〉，《吳越佛教》（第五卷），北京：宗教文化出版社，2010年3月

釋法幢撰：〈華嚴中興教主淨源所撰懺儀之略探〉，《大專學生佛學論文集》，臺北：華嚴專宗學院，2011年

4.碩博論文

梁銀林撰：《蘇軾與佛學》，四川大學博士論文，2005年3月

羅凌撰：《無盡居士張商英研究》，四川大學博士論文，2006年3月

（三）電子資料

（宋）蘇軾著、（宋）施元之註：《蘇詩施註》卷 21，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3435&page=73>

（宋）黃庭堅撰：《豫章黃先生文集》卷 16，《四部叢刊初編》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=78346&page=53>

（宋）陳師道撰：《後山集》卷 17，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=6299&page=36>

（宋）李之儀撰：《姑溪居士前集》卷 38，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=3001&page=56>

（宋）葉夢得撰：《避暑錄話》卷上，《欽定四庫全書》本，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=5911&page=29>

（宋）吳則禮撰：《北湖集》卷 1，《宋人集乙編》，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=82621&page=74>

（清）黃宗義輯：《宋元學案》卷 99〈蘇氏蜀學案〉，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=23361&page=33>

（清）翁方綱撰：《復初齋詩集》卷 51，「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=39635&page=47>

張君梅撰：〈《佛教文選》王維和蘇軾禪詩比較-禪機與境界〉，《人間福報》電子報，2007年7月8日 <http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=53922>

陳文華撰：〈《華嚴七字經題法界觀三十門頌》之略探〉，《全國佛學論文 24 屆(2013)論文集》，網址：<https://docs.google.com/a/ddbc.edu.tw/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGRiYy5lZHUudHd8Y29uZmVyZW5jZXxneDo5YjBiMmI3NzRlNjU2ODA>

(四) 佛典、佛寺資料

本文佛典、佛寺援引，主要是採用「中華電子佛典協會」CBETA 2018 《電子佛典集成》。各本如下：

- (姚秦)三藏鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經·弟子品第三》，《大正新脩大藏經》T14，No.0475
- (隋)沙門慧遠撰：《維摩義記》，《大正新脩大藏經》T38，No.1776
- (隋)天台智者大師說、弟子灌頂記：《觀音義疏》，《大正新脩大藏經》T34，No.1728
- (唐)實叉難陀譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正新脩大藏經》T10，No.0279
- (唐)釋法藏述：《華嚴經旨歸》，《大正新脩大藏經》T45，No.1871
- (唐)釋法藏述：《華嚴發菩提心章》，《大正新脩大藏經》T45，No.1878
- (唐)釋法藏述：《華嚴一乘教義分齊章》，《大正新脩大藏經》T45，No.1866
- (唐)釋澄觀述：《華嚴法界玄鏡》，《大正新脩大藏經》T45，No.1883
- (唐)釋宗密注：《注華嚴法界觀門》，《大正新脩大藏經》T45，No.1884
- (唐)釋宗密撰：《圓覺經略疏之鈔》，《卍新纂續藏經》X09，No.0248
- (宋)釋本嵩述、釋琮湛註：《註華嚴經題法界觀門頌》，《大正新脩大藏經》T45，No.1885
- (宋)釋曉瑩集：《羅湖野錄》，《卍新纂續藏經》X83，No.1577
- (宋)釋曉瑩錄：《雲臥紀譚》，《卍新纂續藏經》X86，No.1610
- (宋)釋道謙編：《大慧普覺禪師宗門武庫》，《大正新脩大藏經》T47，No.1998
- (宋)釋道融撰：《叢林盛事》，《卍新纂續藏經》X86，No.1611
- (宋)釋慧南重編：《石霜楚圓禪師語錄》，《卍新纂續藏經》X69，No.1338
- (宋)釋元敬、元復同述：《武林西湖高僧事略》，《卍新纂續藏經》X77，No.1526
- (宋)釋正受編：《嘉泰普燈錄》卷24，《卍新纂續藏經》X79，No.1559
- (宋)釋子昇錄、釋如祐錄：《禪門諸祖師偈頌》卷1，《卍新纂續藏經》X66，No.1298
- (元)釋覺岸編：《釋氏稽古略》卷4，《大正新脩大藏經》T49，No.2037
- (元)釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正新脩大藏經》T48，No.2008
- (明)李翥撰、(清)丁丙補：《玉岑山慧因高麗華嚴教寺志》，《中國佛寺史志彙刊》GA020，No.0017
- (明)朱時恩輯：《居士分燈錄》，《卍新纂續藏經》X86，No.1607
- (清)彭際清述：《居士傳》，《卍新纂續藏經》X88，No.1646

