



從宗密和會華嚴與禪看法眼文益六相圓融 思想的成立與應用*

釋依空*

摘要

華嚴宗發展至第五祖的圭峰宗密，提倡禪教合一，華嚴宗和禪宗的會通屢見於兩家諸師的著作之中。宗密著《禪源諸詮集都序》，將三教配三宗，教以顯示真心即性教的華嚴宗為最上乘，宗則以直顯心性宗的荷澤宗為依歸，並且以荷澤宗為最高優位。

宗密的禪教一致思想，宋代永明延壽、元代中峰明本、明代雲棲株宏，乃至朝鮮的知訥、日本的明惠都受其影響。禪宗的五家七宗也好引用華嚴經教，其中最晚成立的法眼宗，其開創者法眼文益著有《宗門十規論》，試圖從華嚴的六相圓融義，來裨補禪學界內紛爭不斷的時弊。華嚴宗將事事無礙法界視為最高的境界，一乘十玄門、六相圓融義都是為了論證事事無礙法界而施設的道理。但是唯有通過理事無礙、空有不二的體悟，才能達到事事無礙法界。文益的六相圓融思想正是著眼於理事無礙的不二空義，主張一切現成，肯定當下即是證得，將源自《華嚴經·十地品》，歷經世親、法藏開展的六相義，作出禪家的不同闡釋。

關鍵詞：法眼文益、禪教一致、六相圓融、理事無礙、一切現成

* 收稿日期：2009.06.13，接受刊登：2009.07.02。

* 南華大學文學系暨宗教學研究所助理教授

電子郵件：yk@fgs.org.tw



從宗密和會華嚴與禪看法眼文益六相圓融 思想的成立與應用

釋依空

一、前言

佛教發展至隋唐，形成空前興盛的情勢，宗派林立，衍生出八大宗派，其中有承繼自印度佛教的中觀學派、法相唯識，另有開創自中國的天台宗、華嚴宗、淨土宗、禪宗等大乘派別，以及俱舍、成實等小乘派別。雖然成立了許多的宗派，嚴格而論，在中國佛教的諸宗祖師以及門徒觀念中，並沒有強烈的宗派意識，也沒有刻意建立門派的舉動，不像日本佛教各宗派之間壁壘分明，認為本宗宗義最為上乘，如道元禪的只管打坐、日蓮宗之於稱誦《法華經》經題，強調創派祖師的神聖性，進而發展出祖師佛教。因此，日本的伽藍，祖師堂的重要性大於佛殿。寺院巡禮時，信徒不一定要去大雄寶殿禮拜本師釋迦尊，往往被引導到祖師堂禮祖，縱然是不同宗派的檀信也不能倖免。尤有甚者，各宗派之間的弟子，不僅彼此不相往來，更攻詰對方，宗派佛教是日本佛教的特色之一。

相對於日本佛教的宗派觀念，中國佛教的八大宗派，與其稱為宗派，稱之為學派更為恰當。中國佛教的各宗祖師因為鑽研某一經教，師徒相承，蔚為門庭，後代研究佛教史者遂稱之為宗派。事實上，宗派之間相互融合，甚至轉益多師，師承彼宗教法者亦時有多見。譬如法相宗的玄奘，在印度所學雖然以有相唯識為主，相宗的一本十支，玄奘個人就譯有一本的《瑜伽師地論》和八支的《顯揚聖教論》、《中邊論》、《五蘊論》、《百法明門論》、《雜集論》、《唯識二十論》、《攝大



乘論》、《成唯識論》等論書。雖然如此，他不偏執於一宗教義，更譯出和法相宗相對的法性宗根本經典—六百卷的《大般若經》，以及華嚴系經典《顯無邊佛土功德經》等。華嚴宗第四祖清涼澄觀，融貫各宗，曾依潤州棲霞寺體律師學相部律，從曇一學南山律，詣金陵玄璧法師學三論，就蘇州湛然習天台止觀及《法華》、《維摩》等經疏，謁牛頭慧忠、徑山法欽參南宗禪，見慧雲究北宗玄理。其思想體系融會華嚴、天台、三論、律、南宗禪、北宗禪於一爐，出入各宗之間，不拘泥於某一宗派。華嚴宗第五祖宗密，《祖堂集》卷六〈草堂和尚傳〉記載：「磁州如禪師嗣荷澤，益州惟忠和尚嗣磁州如，遂州圓禪師嗣惟忠，草堂和尚嗣圓禪師。」¹其傳承圖表如下：荷澤神會—磁州智如—益州惟忠—遂州道圓—圭峰宗密，宗密認為自己上承荷澤神會的法系。由於具有華嚴宗和荷澤宗的雙重宗派身分，宗密援引禪學入華嚴教義，大力倡導禪教一致思想，在他的主要著作《禪源諸詮集都序》最能見其端倪。華嚴宗發展至宗密，和禪宗緊密地融通在一起，影響所及，華嚴與禪、華嚴與唯識、華嚴與如來藏等學派融合之風盛行不衰，興於晚唐五代的法眼宗創始人法眼文益就是主張禪教融合的代表人物之一。

二、華嚴與禪的融涉

佛教的全面禪宗化始自中唐，三論宗與雙峰融涉，轉化成牛頭禪；晚唐不少禪師涉獵唯識論典《瑜伽師地論》、《成唯識論》等，「唯識無境」的思想融入禪學之中；華嚴宗第五祖、自稱是荷澤宗傳人的圭峰宗密，撰述《禪源諸詮集》一百卷，可惜已佚，從現存四卷的《都序》，

¹ 淨、筠，《祖堂集》，《佛光大藏經·禪藏·史傳部·祖堂集一》，高雄：佛光，1994年，頁280。



仍可一窺中唐佛教各宗的發展形勢。宗密在《都序》卷上之二²中將禪家分為三類：(一)、息妄修心宗，(二)、泯絕無寄宗，(三)、直顯心性宗。將當時流行的教家概括成三派：(一)、密意依性說相教，(二)、密意破相顯性教，(三)、顯示真心即性教。密意依性說相教又分為人天因果教、斷惑滅苦教、將識破境教。宗密另一主張儒釋融合的著作《華嚴原人論》³則將一代教法判為五種：(一)、人天教，相當於人天因果教；(二)、小乘教，相當於斷惑滅苦教；(三)、大乘法相教，相當於將識破境教；(四)、大乘破相教，相當於密意破相顯性教；(五)、一乘顯性教，相當於顯示真心即性教。《都序》進一步將三教對應三宗：第一、密意依性說相教中的將識破境教，主要包括《阿含經》、《俱舍論》、《解深密經》、《瑜伽師地論》等法相唯識宗的經教，與禪宗的息妄修心宗相配，南侏、北秀、保唐、宣什屬此類，尤其以北宗神秀為典型代表。第二、密意破相顯性教，主要依據經典為《般若經》、《中論》、《百論》、《十二門論》，中觀學派、三論宗屬於此教，與泯絕無寄宗全同，此宗以為「凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂」，「凡有所作，皆是迷妄，如此了達，本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。」⁴石頭、牛頭、徑山皆屬此派，以牛頭宗為代表。第三、顯示真心即性教，所宗經典有《華嚴經》、《圓覺經》、《勝鬘經》、《法華經》等四十餘部經，以及《寶性論》、《佛性論》、《起信論》、《十地論》等十五部論，主要指華嚴諸宗的「空寂真心」、「如來藏」、「佛性」思

² 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之二，大正新修大藏經第 48 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 402 中。

³ 宗密，《原人論》，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 708 下~710 上。

⁴ 宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之二，大正新修大藏經第 48 冊，頁 402 中。



想，此教全同禪門直顯心性宗，主張「天真自然」、「任運自在」的洪州宗，以及「空寂之心，靈知不昧」的荷澤宗為代表。綜合以上，圖表如下：

<u>《原人論》</u>	}	<u>《禪源諸詮集都序》</u>
人天教……人天因果教	}	密意依性說相教（法相宗）……息妄修心宗（北宗）
小乘教……斷惑滅苦教		
大乘法相教……將識破境教		
大乘破相教……密意破相顯性教（三論宗）……泯絕無寄宗（牛頭宗）		
一乘顯性教……顯示真心即性教（華嚴宗）……直顯心性宗（洪州宗、荷澤宗）		

宗密《原人論》中的五教，其實未超出法藏的五教判，只是少了大乘頓教，而把如來藏系的大乘終教包含在華嚴的一乘圓教之中。另外，在三教三宗的體系中，宗密將華嚴宗——洪州宗、荷澤宗判為最高的圓教，並且援教入禪，高唱禪教一致。直顯心性宗雖然包含洪州宗和荷澤宗，最後會歸於荷澤宗，確立荷澤宗的最高優位。《中華傳心地禪門師資承襲圖》一書中，宗密曾比較荷澤宗和洪州宗的勝劣：

真心本體有二種用，一者自性本用，二者隨緣應用。猶如銅鏡，銅之質是自性體，銅之明是自性用。明所現影，是隨緣用。影即對緣方現，現有千差，明即自性常明。明唯一味，以喻心常寂是自性體，心常知是自性用。……今洪州指示能語言等，但是隨緣用，闕自性用也。⁵

洪州宗以語言動作為心性作用，譬如映現於銅鏡之中千差萬別的

⁵ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年，頁 874 下。



影相，只是隨緣應用。相對於此，荷澤宗則主張自性本用，常寂不昧的真心，就像銅鏡明淨的本質，二宗差別此其一。其二，從比量、現量觀之：

洪州云心體不可指示，但以能語言等驗之，知有佛性，是比量顯也。荷澤直云心體能知，知即是心，約知以顯心，是現量顯也。洪州闕此。⁶

洪州宗認為心體不可指示，通過語言動作，可以推知佛性的存在，是為比量；而荷澤宗則主張直指心體，知即此心，直接知覺以見心性，是為現量。其三，從頓漸來較量諸宗的特質，洪州宗「於頓悟門雖近而未的，於漸修門有誤而全乖（乖）」⁷；牛頭宗「於頓悟門而半了」、「於漸修門而無虧」⁸；北宗「但是漸修，全無頓悟；無頓悟故，修亦非真」⁹；荷澤則「必先頓悟，依悟而修」¹⁰。洪州宗的馬祖道一主張：「諸人各信自心是佛，此心即是佛心。」¹¹又說：

一切法皆是心法，一切名皆是心名。萬法皆從心生，心為萬法之根本。……若於教門中，得隨時自在：建立法界，盡是法界；若立真如，盡是真如；若立理，一切法盡是理；若立事，一切法盡是事。舉一千從，理事無別，盡是妙用；更無別理，皆由心之回轉。譬如月影有若干，真月無若干。……種種成立，皆

⁶ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 874 下。

⁷ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 875 下。

⁸ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 875 下。

⁹ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 875 下。

¹⁰ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 875 下。

¹¹ 道原，《景德傳燈錄》卷六，大正新修大藏經第 51 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 246 上。



由一心也。建立亦得，掃蕩亦得，盡是妙用，妙用盡是自家。非離真而有立處，立處即真，盡是自家體。……諸法不出於真如，行住坐臥悉是不思議用，不待時節。經云：在在處處則為有佛。¹²

馬祖引用僧肇〈不真空論〉：「不動真際為諸法立處，非離真而立處，立處即真」¹³的文字，來闡述自己即心是佛、即心即佛的佛性思想。一切萬物萬象皆由心生，皆是心法。若將一切萬法說成是法界、真如、理、事，也沒有差別，因為這一切都是心的妙用呈現，如同千江有水千江月，天上真月唯有一輪。心為萬法本源，卻未離萬法而存在。佛即真如，因此處處在在有佛，而佛則不離一心的證悟。

既然人人皆有佛性，佛性不假外求就在自心，馬祖道一提出「道不用修」的理論：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取舍，無斷常，無凡無聖。經云：非凡夫行，非賢聖行，是菩薩行。只如今，行住坐臥，應機接物盡是道。¹⁴

道不屬修。若言修得，修成還壞，即同聲聞；若言不修，即同凡夫。……自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。¹⁵

¹² 道原，《景德傳燈錄》卷二十八，大正新修大藏經第 51 冊，頁 440 上。

¹³ 僧肇，《肇論》，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 153 上。

¹⁴ 道原，《景德傳燈錄》卷二十八，大正新修大藏經第 51 冊，頁 440 上。

¹⁵ 蹟藏主集，《古尊宿語錄》卷一，卍續藏經第 118 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年，頁 159 下。



第一義諦的解脫之道超越言詮意象，只要保持不染污，便不用假予修治。染污就是心有所造作，因此凡有修善行、去惡業、入禪定、觀空想的既定想念，都屬於對清淨自性的造作污染。只有抱持平常心才能體悟真道。平常心就是超越造作、是非、取捨、斷常、凡聖等相對知見，只在日常生活中自然應機接物，不必刻意修行，保持不造作、無所得的心。馬祖的「道不必修」、「平常心是道」的修道論，沒有漸修的次第階位，比較接近慧能「行住坐臥皆是禪」的禪風。宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》評斷馬祖的洪州宗說：

洪州意者，起心動念、彈指動目，所作所為皆是佛性全體之用，更無別用。全體貪嗔癡，造善造惡，受樂受苦，此皆是佛性。……經云：或有佛剎，揚眉動睛，笑吹警欬，或動搖等，皆是佛事。既悟解之理，一切天真自然。故所修行理宜順此，而乃不起心斷惡，亦不起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心，不斷不造，任運自在，名為解脫人。無法可拘，無佛可作。……心性之外，更無一法可得故。故但任心即為修也。¹⁶

批評洪州宗根據《楞伽經》的理論，特別注重世俗生活的教材，任心為修，既不用誦經禪坐，也不必斷惑修善，因此宗密批評說：

洪州常云：貪嗔慈善皆是佛性，有何別者？如人但觀濕性始終無異，不知濟舟覆舟，功過懸殊。故彼宗於頓悟門雖近而未的，於漸修門有誤而全乖（乖）。¹⁷

¹⁶ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 870 下~871 上。

¹⁷ 宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏經第 110 冊，頁 875 上。



指摘洪州宗認為煩惱亦是佛性的全體作用，迷悟之間沒有差別，因此頓悟門既不徹底，漸修門也付之闕如。繼而指出牛頭宗雖有漸修門，然而頓悟門卻不完備。北宗則只有漸修門，完全沒有涉及頓悟門。相對於此，荷澤宗強調以頓悟為先，漸修為後，頓悟漸修兼持。以上三點，宗密總結荷澤宗比洪州宗殊勝。

宗密的禪教一致思想，其門派後無繼承者，直到唐末五代的永明延壽撰著一百卷的《宗鏡錄》，折衷法相、三論、天台、華嚴諸宗教義，尤其大量引用華嚴經典，融合禪宗，倡導教禪一致，甚至形成所謂華嚴禪的系譜。影響所及，元代的中峰明本、明代的雲棲株宏、朝鮮的知訥、日本的明惠都大大舉揚禪教一致的學說。其實一般的禪者喜好援引賢首宗四祖澄觀以及李通玄的華嚴著作，以印證自己的悟境，從日本學者鎌田茂雄《禪典籍內華嚴資料集成》一書中，五家七宗的各派語錄沒有不引用華嚴文獻者，甚至五家之前的達摩、北宗、洪州宗、黃檗，雪峰等禪籍，可見此種風氣。完成於五代之際的南宗禪「一花五葉」，其中最晚成立的法眼宗，其開創者法眼文益，面對雖為主流，但是紛爭不斷的禪學界內部，興觸感發，乃著《宗門十規論》，試圖以禪教一致的思想，倡言「苟或未經教論難破識情」¹⁸，以裨補禪宗時弊。

三、華嚴教學的六相義

六相的名稱出自於《華嚴經》卷二十三的〈十地品〉初歡喜地十大願的第四修行願：

一切菩薩所行廣大無量不可壞無分別，諸波羅蜜所攝，諸地所

¹⁸ 宗密，〈宗門十規論自敘〉，卍續藏經第 110 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年，頁 877 下。



淨生，諸助道法。總相別相，有相無相，有成有壞。¹⁹

六相為一切菩薩行的諸助道法之一，因此又稱六相方便。世親在《十地經論》卷一解釋六相義云：

一切所說十句中，皆有六種差別相門。此言說解釋應知除事，事者謂陰界入等。六種相者，謂總相、別相、同相、異相、成相、壞相。總者是根本入，別相者餘九入。別依止本，滿彼本故；同相者入故，異相者增相故；成相者略說故，壞相者廣說故，如世界成壞。²⁰

世親菩薩以六相義來闡明自利利他的菩薩行人，十入分別為根本入、攝入、思議入、法相入、教化入、證入、不放逸入、地地轉入、菩薩盡入、佛盡入。其中根本入為總相，其餘九入為別相。對於賢首大師而言，六相論則是華嚴教學繼一乘十玄門之後，更進一層表顯宇宙萬有相即相入、事事無礙的根本立論。《華嚴五教章》明確指出：「此教為顯一乘圓教，法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融。」²¹強調四法界中的事事無礙法界。

華嚴六相為總相、別相、同相、異相、成相、壞相。法藏《華嚴五教章》解釋六相云：

總相者，一含多德故；別相者，多德非一故；別依止總，滿彼總故。同相者，多義不相違，同成一總故；異相者，多義相望，

¹⁹ 佛馱跋陀羅譯，《華嚴經》，大正新修大藏經第 9 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 545 中。

²⁰ 世親菩薩造、菩提流支等譯，《十地經論》卷一，大正新修大藏經第 26 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 124 下~125 上。

²¹ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 507 下。



各各異故。成相者，由此諸緣起成故；壞相者，諸義各住自法，不移動故。²²

六相分為總別、同異、成壞三對，總相為包含差別萬象的全體，別相為構成「一」的萬差之多，一真法界之體名為總相，理體雖一，而有種種差別之意，是為別相。總相即別相，別相即總相，這就是華嚴「一即一切，一切即一」的教義。此一又為一切之一切，即入更大之一，乃至無窮擴大之世界。法藏《探玄記》卷一：

一一微塵之中，各皆並現無邊剎海。剎海之中，復有微塵。彼諸塵內，復有剎海。如是重重不可窮盡，非是心識思量所及。如帝釋網，天珠明徹，互相影現，影復現影，而無窮盡。……如因陀羅網世界。²³

因陀羅網是懸掛於帝釋天宮的珠網，每個網目綴有明燦的寶珠，網目無量，寶珠無量。無量無數之寶珠彼此相互映照，每一珠中映現一切諸寶光影，無量無數寶珠照耀無量無數其他一切珠光，重重無盡，光光相涉，互映無礙。藉以闡明法界緣起，相即相入，一珠之光為一切珠光，乃至無窮無盡之一切珠光，珠珠交輝，影影重疊。旨在說明舉一則一切張，一之理即萬法之理，萬法之理即一之理。一切現象不離真如，現象即真如實體，一切皆為真如實在的顯現。因此六相雖有三對，實以總別為綱目。同相是諸緣互不相悖，同為總相之別相；異相則指別相之間各具其差異性；成相是差別的諸緣（別相）和合成就總相；壞相則指諸緣各住本位，緣滅散壞。六相圓融義之中，總相即

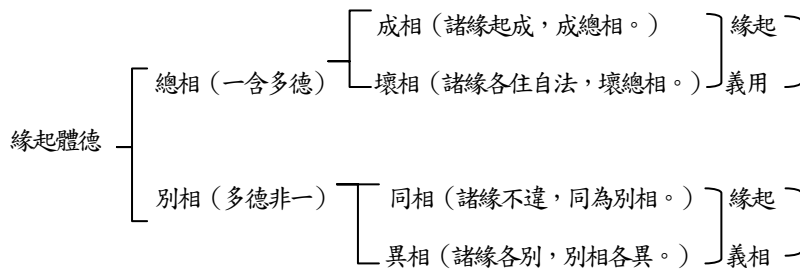
²² 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正新修大藏經第 45 冊，頁 507 下。

²³ 法藏，《華嚴經探玄記》卷一，大正新修大藏經第 35 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 123 下。



別相，別相即總相；同相即異相，異相即同相；成相即壞相，壞相即成相。六相三對各自相即相成。其中，總別為體，同異為相，成壞為用。同異一對乃針對別相而言，意指諸緣同為別相，諸緣之別相各自差異；成壞一對則指涉總相而立論，諸緣（別相）和合成辦總相，是為成相，諸緣離散，不成總相，是為壞相。若以屋舍瓦椽為譬喻，總相為房舍之全體，別相為組成房子之磚瓦椽柱。磚瓦椽柱共同組成房屋而不相違背，同為別相，磚瓦椽柱各有其性質功能，各住本位，且不失其差別相，別相各異名為異相。磚瓦椽柱和合成就房舍，名為成相，磚瓦椽柱崩壞分散不成房舍，名為壞相。

六相圖表如下：



除了《五教章》之外，法藏在《華嚴金師子章》以金師子為喻，說明六相的內容：

師子是總相，五根差別是別相；共一緣起是同相，眼耳各不相到是為異相；諸根合會是成相，諸緣各住自位是壞相。顯法界中無孤單法，隨舉一相，具此六相緣起。²⁴

獅子的全體為總相，獅子的眼、耳、鼻、舌、身等五根為別相；

²⁴ 法藏述、承遷註，《華嚴金師子章註》，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 670 中。



五根同為獅子的一部分，互不相違是為同相，五根的相狀、功能各不相同，是為異相；五根和合齊力，成就獅子的整體，是為成相，五根離散敗壞，各住本位，是為壞相。如果沒有部分的五根，無法成就總相的獅子；反之，五根獨立於總相的獅子，亦不可稱之為五根，因此說總相即別相，顯示法界緣起中，孤緣不生，諸法互相融攝。法藏在《華嚴五教章》說：

法界緣起，無盡圓融，自在相即，無礙鎔融，乃至因陀羅無窮理事等。此義現前，一切惑障，一斷一切斷，得九世十世惑滅。行德即一成一事成，理性即一顯一切顯，並普別具足，始終皆齊，初發心時便成正覺，良由如是法界緣起六相鎔融，因果同時，相即自在，具足逆順。²⁵

法藏認為六相圓融義是為了彰顯華嚴一乘圓教法界緣起無盡圓融的教義而施設，也就是說六相圓融是為了明示十玄緣起的事事無礙、相即相入、重重無盡的教義而成立的，六相圓融是總合性地闡述緣起諸法的無礙無盡關係，強調事事無礙的大義。六相互含其他五相，並且各守其分，法界緣起方得成立。明白此六相圓融義，依之而修行，一切惑障，一斷則一切斷，行德則一成一事成，理性即一顯一切顯，因果同時相即自在，這就是《華嚴經·梵行品》：「初發心時，便成正覺。」²⁶一即一切，一切即一的思想。

四、法眼文益的六相圓融思想

²⁵ 法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷四，大正新修大藏經第45冊，頁507下。

²⁶ 佛馱跋陀羅譯，《華嚴經》，大正新修大藏經第9冊，台北：新文豐出版公司，1987年，頁449上。



清涼文益（885～958），傳記資料見於《景德傳燈錄》卷二十四、²⁷《宋高僧傳》卷十三、²⁸《金陵清涼院文益禪師語錄》、²⁹《五燈會元》卷十³⁰等典籍。綜合以上資料，得知其生平略傳如下：文益，餘杭（浙江杭州府餘杭縣）人，俗姓魯，年甫七歲，投智通院全偉禪師披剃，受戒於越州開元寺。時希覺律師弘化於明州阿育王寺，文益前往聽習，兼學儒典，遊心文墨，希覺曾讚歎他為「我門子夏、子游」。後飛錫南詢，參福州長慶院慧稜，慧稜為雪峰義存法嗣，未契法旨。尋與紹修、法進三人欲出湖湘（《語錄》作「出嶺」），遇暴雨不進（《語錄》作「阻雪」），於是暫寓閩城西地藏庵，因參羅漢桂琛。二人的對話在各篇傳記資料中略有不同：《景德傳燈錄》記載桂琛問文益：「何往？」「行腳去。」「行腳作什麼？」「不知。」「不知最親切。」不起見聞覺知的了別思辯，最能契道，文益於是豁然開悟。《文益禪師語錄》除了上述「不知最親切」的對話之外，桂琛又舉《肇論》，至「天地與我同根」的觀點時，桂琛追問道：「山河大地與上座自己是同是別？」文益先答「別」又答「同」，羅漢桂琛皆豎起兩指。這意味著文益對華嚴六相圓融理論的曾經涉獵。雪霽辭去，桂琛送至門口，指庭下片石，再次問難：「上座尋常說三界唯心，萬法唯識，此石在心內在心外？」當文益答在心內時，羅漢終於棒喝道：「行腳人沒來由安片石頭在心頭。」《宋高僧傳》則另有一段重要的訊息說：「羅漢素知益在長慶穎脫，銳意接之，

²⁷ 道原，《景德傳燈錄》卷二十四，大正新修大藏經第 51 冊，頁 398～400。

²⁸ 贊寧，《宋高僧傳》卷十三，大正新修大藏經第 50 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 788 上。

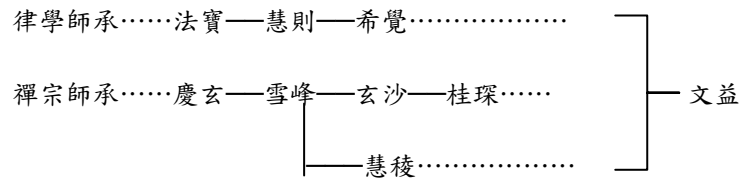
²⁹ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年，頁 588 上～594 上。

³⁰ 普濟，《五燈會元》卷十，卍續藏經第 138 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年，頁 339～343。



唱導之由玄沙與雪峰血脈殊異。」³¹

綜合以上資料，文益的師承如表：



文益的參學老師皆重戒律，或通儒釋經典。希覺為律師，雪峰曾依慶玄律師出家，《祖堂集·玄沙師備傳》中，義存稱玄沙為備頭陀：「(師)衣唯布納，道在精專，語默有規，不參時倫。雪峰見師器質粹容，亦多相接，乃稱師為備頭陀。」³²義存經歷會昌法難，遭逢沙汰，至宣宗即位才恢復僧籍，因此對於重整僧團律儀，保持佛法與王法的融合互動，成為宗門重要課題。法眼文益圓寂前三年的周世宗顯德二年，北方政權再次發動毀佛事件，法眼文益有感時勢的嚴厲，著《法眼禪師宗門十規論》，略稱《十規論》。全書一卷，計分十條：(一)自己心地未明，妄為人師。(二)黨護門風，不通議論。(三)舉令提綱，不知血脉。(四)對答不觀時節，兼無宗眼。(五)理事相違，不分觸淨。(六)不經淘汰，臆斷古今言句。(七)記持露布，臨時不解妙用。(八)不通教典，亂有引證。(九)不關聲律，不達理道，好作歌頌。(十)護己之短，好爭勝負。本書對於當時禪門叢林好鼓舌搖唇，誑惑檀信的混亂情形，提出嚴正的批判。並且把華嚴理事圓融理論作為評判標準之一。

³¹ 贊寧，《宋高僧傳》卷十三，大正新修大藏經第 50 冊，頁 788 上。

³² 《祖堂集》卷十，《佛光大藏經·禪藏·史傳部·祖堂集二》，高雄：佛光，1994 年，頁 497。



〈黨護門風不通議論第二〉：「相繼子孫，護宗黨祖，不原真際，竟出多岐，矛盾相攻，緇白不辨。」³³〈對答不觀時節兼無宗眼第四〉：「近代宗師失據，學者無稽，用人我以爭鋒，取生滅為所得，接物之心安在？」³⁴顯示五代禪宗各派之間，門戶之見嚴峻，彼此互相攻伐，矛盾對立現象日深。〈不關聲律不達理道好作歌頌第九〉中，法眼文益提到宗門歌頌形式有長短、古今之分，其功能「或托事以伸機，或順理以談真，或逆事而矯俗」，可以收「假聲色而顯用」的效果。可知以偈頌作為接引群機的方便，法眼文益是持肯定態度的。晚唐五代禪宗的逐漸走向「不離文字」，發展至宋代禪宗好作頌古、拈古的文字禪，在《宗門十規論》已見端倪。

在《宗門十規論》第五，文益強調理事不違的道理說：「具理具事，事依理立，理假事明，理事相資，還同目足。若有事而無理，則滯泥不通；若有理而無事，則汗漫無歸。欲其不二，貴在圓融。」³⁵

抽象的真如理體，要透過具象的萬事萬物來呈現；紛紜差別的事相，在彰顯緣起性空之理，緣散則滅，體性皆空。文益歸納說：「如法界觀，具談理事」³⁶，有事無理，便拘執相狀，不知通達；有理無事，則漫然不知所指，要能理事圓融，全理成事，全事成理。

文益初見桂琛時，桂琛曾啟示他對「華嚴六相義」的探究。長慶慧稜曾作悟偈云：

萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。

³³ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年，頁 878 下。

³⁴ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 879 上。

³⁵ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 879 下。

³⁶ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 879 下。



昔時謬向途中覓，今日看如火裏冰。³⁷

第一句「萬象之中獨露身」成為桂琛門派參究的話頭。《文益禪師語錄》中，法眼曾以此偈問子方上座：「萬象之中獨露身，還撥不撥萬象」的公案。³⁸ 身指法身、心真如，萬象為從心真如所變現的萬法，法身、真如的理法界，只能經由萬象的事法界顯現，理因事顯，因事見理，法身與萬象不能分離為二，因此不能說撥與不撥，這是華嚴宗理事不二的法界觀。

為了強調理事無礙的道理，文益作〈華嚴六相義〉頌：

華嚴六相義，同中還有異；異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。³⁹

他認為六相彼此同中有異，異中有同，表現一種相即相成的關係。他又指出「異若異於同，全非諸佛意」，「異」不異於「同」，不超出「同」的範圍，「事」是為顯現「理」，「理」不能離「事」而明，他強調說：「理無事而不顯，事無理而不消，事理不二，不事不理，不理不事。」⁴⁰ 強調理事圓融無礙。文益認為如果把六相割裂開來，便失去六相彼此相即的關係，體會不到諸佛的妙意。「諸佛意總別，何曾有同異」⁴¹，

³⁷ 道原，《景德傳燈錄》卷十八，大正新修大藏經第 51 冊，頁 347 中。

³⁸ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 588 中。

³⁹ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 591 上。

⁴⁰ 道原，《景德傳燈錄》卷二十八，大正新修大藏經第 51 冊，頁 449 上。

⁴¹ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 591 上。



六相只是「假名虛設」契入實相的方便，因此又稱六相方便，若從禪悟的境界來看，法爾平等，無有同異，不能於無同異中，強生同異之見。森羅萬象，山河大地只是本然如此地呈現在我們眼前，既無同異之別，更不落理事的意識思惟。文益的六相思想，是即六相，又超越六相。

文益在接引弟子時，也著力於掃蕩同異有別的知見。《文益禪師語錄》說：

永明道潛禪師，河中府人。初參師，師問云：「子於參請外，看甚麼經？」道潛云：「《華嚴經》。」師云：「總別同異成壞六相，是何門攝屬？」潛云「文在〈十地品〉中，據理則世出世間一切法，皆具六相也。」師云：「空還具六相也無？」潛懵然無對。師云：「汝問我，我向汝道。」潛乃問：「空還具六相也無？」師云：「空。」潛於是開悟。⁴²

從師徒二人的對話中，可以看出幾點端倪：第一、文益接引學僧除了禪門修持之外，更鼓勵弟子閱藏經典，《景德傳燈錄》裏，他上堂要「諸人各曾看《還源觀》、《百門義海》、《華嚴論》、《涅槃經》諸多策子，阿那個教中，有這個時節？」⁴³《妄盡還源觀》、《義海百門》是法藏的著作。閱讀前賢著作是為了能在這個「時節」起用，不離禪宗「明心見性」、「觸目是道」的宗旨，回歸達摩禪「藉教悟宗」⁴⁴理論和實踐統一的禪風，展現宗密以來禪教一致的一脈精神。《宗門十規論》第八，他主張要通曉經典，引證有據，他說：「凡欲舉揚宗乘，援

⁴² 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 591 中。

⁴³ 道原，《景德傳燈錄》卷二十四，大正新修大藏經第 51 冊，頁 398 中。

⁴⁴ 道原，《景德傳燈錄》卷三十，大正新修大藏經第 51 冊，頁 458 中。



引教法，須是先明佛意，次契祖心。……修多祕藏，盡是指蹤；圓頓上乘，悉同標目。」⁴⁵

《十規論》第四云：「曹洞則敲唱為用，臨濟則互換為機，韶陽則函蓋截流，為仰則方圓默契。」⁴⁶第五：「曹洞家風，則有偏有正，有明有暗；臨濟有主有賓，有體有用。然建化之不類，且血脈而相通，無一不該，舉動皆集。又如法界觀，具談理事，斷自色空。」⁴⁷

面對國家政權對佛教的嚴厲毀佛舉動，文益認為佛教僧團應該泯除門戶之見，走向融合，不僅禪教要合一，禪宗一花五葉更需要會通。南宗禪五宗可以保有其本宗禪法特性，是為別相，但是不妨礙彼此的融會，成一大總相。法眼文益是繼宗密之後，五代時期極力倡導禪教合一思想的禪者。

其次，從道潛與文益的小參對話中，道潛開始以為世間、出世間一切諸法皆具有六相，文益則主張以「空」來統攝六相，「空」是對萬有諸法本質的概括，沒有六相之分，同異之別。「空」本身是絕對的、無待的，即空性之理體，直接了當對一切色法徹底了悟。《文益禪師語錄》上堂開示云：

恐伊執著。且執著什麼？為復執著理？執著事？執著色？執著空？若是理，理且作麼生執？若是事，事且作麼生執？著色著空亦然。⁴⁸

⁴⁵ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 880 下。

⁴⁶ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 879 上。

⁴⁷ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第 110 冊，頁 879 下。

⁴⁸ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 590 中。



執著事、執著色固然愚癡，執著空、執著理也是偏執。文益要弟子色空俱泯、理事無礙。《文益禪師語錄》說文益曾和南唐中宗李璟同賞牡丹花，師曾賦云：

擁毳對芳叢，由來趣不同。髮從今日白，花是去年紅。

豔冶隨朝露，馨香逐晚風。何須待零落，然後始知空。⁴⁹

不管花朵的零落與否，在繁花嬌艷欲滴的當前，便知道一切色法
是空性的，即色知空，因事顯理。相對於賢首對事事無礙法界的重視，
法眼文益對六相圓融義的體認，著眼於理事無礙，並且容攝了般若空
義，可見禪宗運用華嚴宗旨時，有不同的開展，轉出一路。《古尊宿
語錄》文悅作六相義云：

成壞總別同異，帝網交參六義。拈起大地山河，透出過現末世。

文殊夢裏揚眉，普賢空中彈指。三十年後自看，且恁和泥合水。⁵⁰

從禪者來看，華嚴因陀羅網法界、華嚴三聖文殊普賢揚眉彈指所
宣示的六相妙旨固然意義深奧，但是只不過是悟入禪境的方便而已，
不及禪宗拈起大地山河的大機大用，直截利落。從空義觀之，連六相
的意念都要遣蕩，對六相圓融義的把捉，禪門和教下展現出截然不同的
對應態度。

五、結語

文益的禪學源自青原系統，但是對於經教卻非常深入，並且有斐
然成就。他廣泛吸收了《楞嚴經》、《維摩經》、《般若經》、《圓覺經》、
《華嚴經》，乃至唯識法相等經典的精義，融攝成自家獨特的思想，尤

⁴⁹ 清涼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，頁 590 下。

⁵⁰ 蹟藏主集，《古尊宿語錄》，卍續藏經第 118 冊，頁 693 下。



其注重華嚴。⁵¹收於《人天眼目》卷四，文益在其〈論華嚴六相義〉中論述六相義的重要性說：「若究竟欲免斷常邊邪之見，須明華嚴六相義門。……此六相義，是辨世間法，自在無礙，正緣顯起，無分別理。若善見者，得知總持門，不墮諸見，不可廢一取一，雙主雙忘。」⁵²六相圓融義是辨別世間緣起法，契入一總持相的重要法義，究竟覺知六相圓融義可以免於墮入常、斷、邊、邪等見惑魔障。

同樣倡導六相圓融義，禪家的文益和華嚴諸祖對六相的理解有不同的觀點和論釋。法藏以思辨方式，從意識、觀念的二元對立論述六相圓融，而文益則藉由六相來打破事物的差異性以及概念的相對性，泯滅事相與理體的對立，達到理事的圓融無礙。⁵³前舉《文益禪師語錄》：「執著理，執著事，執著色，執著空」，執著事、色固然是纏縛，執著理、空也是一種障礙，從畢竟空義來看，兩者皆要遣蕩。六相既是說明世間出世間一切事物緣起的道理，其體性本空，體性雖空，萬象緣起而有，呈現森然六相。《人天眼目》卷四〈論華嚴六相義〉進一步論述：「欲論大旨，六相還同夢裏渡河；若約正宗，十地猶如空中鳥跡；若約圓修，斷惑對治習氣。非無理行相資，缺一不可。」⁵⁴文益認為六相義「如夢裏渡河」，是引渡眾生趨向佛道的方便權巧，是說明實相的假名施設。文益說：「諸佛意總別，何曾有用義」，因此不可將六相視為絕對存有。禪宗的文益以般若空義來闡述六相，主張「何須

⁵¹ 吳言生，《禪宗詩歌境界》，北京市：中華書局，2001年6月，頁216。

⁵² 晦巖智昭，《人天眼目》卷四，大正新修大藏經第48冊，台北：新文豐出版公司，1987年，頁324上。

⁵³ 莊白珍，《法眼文益「禪」、「教」思想研究》，花蓮：慈濟大學，2007年，頁50。

⁵⁴ 晦巖智昭，《人天眼目》卷四，大正新修大藏經第48冊，頁324中。



待零落，然後始知空」，森羅萬象並沒有六相之別，當體即空，這是他和華嚴學派不同的地方。

文益的六相義著眼在理事圓融的思想上，學者呂澂甚至認為文益的禪學完全建立在理事圓融的基礎之上，並且以理事圓融為中心來概括其餘四宗的學說。⁵⁵文益在《十規論》第五，對此有進一步論述：「大凡祖佛之宗，具理具事。事依理立，理假事明，理事相資，還同目足。」⁵⁶理事圓融譬如目與足的關係，目如智，足是行，解行兼具，悲智雙運，互相和諧協力，一切成辦。《人天眼目》卷四評論法眼門庭說：「法眼家風，對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情節。……人情盡處難留跡，家破從教四壁空。」又說：「亘古今而現成，即聖凡而一致。」⁵⁷六相義、理事圓融都是為了破除眾生執著而施設的藥方，諸法本來如是，不待分別，森羅萬象即是法性理體的呈現，無須刻意設立「理」「事」，便能達到真正的圓融，此即「萬象明明無理事」的真意，理事圓融本來如此，不假人為安排，一切只是「現成」。文益的弟子德韶解釋「一切現成」說：「佛法現成，一切具足。古人道：圓同太虛，無欠無餘。」⁵⁸「一切諸法現前。何故如此？為法身無相，觸目皆形；般若無知，對緣而照。」⁵⁸「法界無邊，心亦無際，無事不彰，無言不顯，如是會得喚作般若。現前理極同真際，一切山河大地、森羅萬象、牆

⁵⁵ 鄧克銘認為法眼文益的「萬象明明無理事」，是其獨創一格的宗風所在，相近於華嚴宗之「事事無礙法界」。參見鄧克銘《法眼文益禪師之研究》，台北：東初，1987年。而呂澂則認為理事圓融是文益創法眼的宗眼所在，並以理事圓融為中心來概括禪宗其餘四派的宗旨。參見呂澂《中國佛學思想概論》頁268~269，台北：天華出版事業有限公司，1982年。

⁵⁶ 宗密，《宗門十規論》，卍續藏經第110冊，頁879下。

⁵⁷ 晦巖智昭，《人天眼目》卷四，大正新修大藏經第48冊，頁325上。

⁵⁸ 道原，《景德傳燈錄》卷二十五，大正新修大藏經第51冊，頁409上。



壁瓦礫，並無絲毫可得虧闕。」⁵⁹法身、法界、真際具有共同本質，無形無相，超越時空，雖然如此，卻又「無事不彰，無言不顯」，無法言詮的理法界，可以從山河大地、牆壁瓦礫的事相中，一切現成地表露無餘。從羅漢桂琛的「若論佛法，一切現成」，一脈相承至文益、德韶等禪師，「一切現成」成為法眼宗的重要宗眼，注重當下性，強調對眼前一切日用的修行，圓滿當下即是生命體證。

⁵⁹ 道原，《景德傳燈錄》卷二十五，大正新修大藏經第 51 冊，頁 409 下。



參考文獻：

專書

1. 古代

世親菩薩造、菩提流支等譯，《十地經論》，大正新修大藏經第 26 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

佛跋跋陀羅譯，《華嚴經》，大正新修大藏經第 9 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

宗密，《禪源諸詮集都序》，大正新修大藏經第 48 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

宗密，《原人論》，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

宗密，《中華傳心地禪門師資承襲圖》，卍續藏第 110 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年。

法眼文益，《金陵清涼院文益禪師語錄》，大正新修大藏經第 47 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

法眼文益，《宗門十規論》，卍續藏第 110 冊，台北：新文豐出版公司，1992 年。

法藏，《華嚴經探玄記》，大正新修大藏經第 35 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

法藏述、承遷註，《華嚴金師子章註》，大正藏第 45 冊，頁 670 中。

法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，大正新修大藏經第 45 冊，台北：新文豐出版公司，1987 年。

道原，《景德傳燈錄》，大正新修大藏經第 51 冊，台北：新文豐出版公



司，1987年。

淨、筠，《祖堂集》，《佛光大藏經·禪藏》，高雄：佛光，1994年。

晦巖智昭，《人天眼目》，大正新修大藏經第48冊，台北：新文豐出版公司，1987年。

僧肇，《肇論》，大正新修大藏經第45冊，台北：新文豐出版公司，1987年。

贊寧，《宋高僧傳》，大正新修大藏經第50冊，台北：新文豐出版公司，1987年。

蹟藏主集，《古尊宿語錄》，卍續藏第118冊，台北：新文豐出版公司，1992年。

2.近代

呂澂，《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業有限公司，1982年。

杜繼文、魏道儒，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1993年3月。

吳言生，《禪宗詩歌境界》，北京市：中華書局，2001年6月。

莊白珍，《法眼文益「禪」、「教」思想研究》，花蓮：慈濟大學，2007年。

湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1986年12月。

楊曾文，《唐五代禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，1999年5月。

鄧克銘，《法眼文益禪師之研究》，台北：法鼓文化，1970年1月。

期刊

方立天，〈華嚴宗的現象圓融論〉，《文史哲》，第5期，1998年。

蔣海怒，〈唐五代「禪教一致」思潮的深層結構變遷〉，《中國文化月刊》，



233 期，1999 年 8 月。

陳兵，〈圓融精神在宗教對話中的意義〉，首屆世界佛教論壇論文，2006 年。



From Zongmi's Adopting Huayan and Chan Schools' Teachings to See the Establishment and Usage of Fayuan Wenyi's Mutual Compatibility of the Six Characters

Yi-kung Shih *

Abstract

The Huayan school was one of the eight prominent Buddhist schools in China. The fifth patriarch, Guifeng Zongmi, of the Huayan school promoted the ideal that Chan meditation and teaching should be combined together. The works of the Huayan school often saw the teaching of the Chan school, and vice versa. Zongmi wrote the Preface to the Collection of Chan Sources which categorized the teachings of the Yogacara school, Madhyamaka school, and the Huayan school as the school of diminishing delusions and cultivating the mind, school of diminishing discriminations to follow the middle way, and school of directly realizing the nature of mind. The Huayan school's teaching was considered the foremost because its teaching aims to reveal the true mind. The Heze school which emphasized directly realizing the nature of mind was regarded as the top school.

Zongmi's ideal of combining meditation and teaching

* Department of Literature, Nanhua University



together had a great impact on Yongming Yanshou of the Song dynasty (960-1279 C.E.), Zhongfeng Mingben of the Yuan dynasty (1271-1368 C.E.), Yunqi Zhuhong of the Ming dynasty (1368-1644 C.E.), and even Chinul of Korea and Myoe of Japan. The five (or seven) divisions of the Chan school tended to mention about the teaching of the Huayan school. Among the five (or seven) divisions, Fayan division was the last one established. Its founder, Fayan Wenyi, authored the Commentary on the Ten Directives. He tried to make use of the mutual compatibility of the six characters of the Huayan school to correct the mistakes of the Chan community that was filled with disputes. The Huayan school regards the Dharma realm where everything does not hinder one another as the highest state of cultivation. The ten mysterious gates of the Buddhayana and the mutual compatibility of the six characters are teachings made to prove the existence of the Dharma realm where everything does not hinder one another. However, it requires the realization of non hindrance between the theory and phenomena, and of the non-duality of emptiness and existence to reach the Dharma realm where everything does not hinder one another.

Wenyi's thinking of the mutual compatibility of the six characters focused on the non-duality of emptiness between the theory and phenomena. He advocated that practitioners



should seize every moment to cultivate and realize the teaching because everything is ready. Therefore, he made a new interpretation of the mutual compatibility of the six characters, which originated from the Chapter of the Ten Bhumis of the Avatamsaka Sutra, and further expounded by Vasubandhu and Fazang.

Key Terms: discernment Man Yi, Chan taught the same, six-phase and harmony of the boundlessness, all ready-made.

