從《華嚴法界玄鏡》與《寶鏡三昧歌》論華嚴思想與曹洞禪觀的交涉

圓光佛學研究所　教授
黃連忠

摘要

一、前言

佛教五智（梵語 pañca jñānāni）學說之中，有大圓鏡智（梵語 ādarśa-jñāna）一說，原指第八識從有漏之法轉為無漏時所證之智，亦是顯現法界萬象圓明圓滿如實無垢之佛智，正如大圓滿鏡映現萬法相融相攝之境智。此外，在華嚴宗與禪宗思想形成發展過程裡，以「鏡」為喻，說明華嚴法界重重無盡相涵相攝的思想，以及禪宗悟境通透明澈偏正回互的妙諦。因此，本文從澄觀（738-839）《華嚴法界玄鏡》與洞山良价（807-869）〈寶鏡三昧歌〉的鏡喻之說，論釋華嚴思想與曹洞禪觀的交涉與比較。

《華嚴法界玄鏡》在詮釋「十門」時，用了「九鏡入於一鏡」的說法，以一鏡攝九鏡之說，也是十鏡互攝之意，如此展現重重無盡，相攝無礙，亦是展現了以鏡像原理比喻事事無礙的融攝，證成「一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切」的迴互相攝相即的華嚴禪觀之基本原理。反觀禪宗以簡易快捷、直指人心與教外別傳開宗立派，雖然缺乏嚴密完整的理論系統，但是在生活中簡捷精要的修持方法，以及見地與實修融和開展的禪觀系統，特別展現在石頭希遷（700-790）法系發展裡，以洞山良价為主的禪觀與華嚴禪觀相互融攝的宗風特質之中。本文亦討論了同屬於石頭法系的五代禪僧南嶽惟勁〈讚鏡燈頌〉與〈覺地頌〉，其中提到的海印三昧與「圓光鏡像」及「珠鏡頓印」兩者類比，此亦為石頭法系禪悟之境與華嚴之境的融攝開展之思想，皆為本文討論的具體內容。

二、《華嚴法界玄鏡》與《寶鏡三昧歌》鏡喻思想之特質與意義

華嚴宗又稱法界宗、賢首宗、圓明具德宗。此宗為中國十三宗之一。本宗屬於教門派下，依據《大方廣佛華嚴經》樹立法界緣起、重重無盡、事事圓融無礙的思想要旨，並且以唐代杜順（法順）禪師（557-640）為此宗之初祖。杜順作《五教止觀》、《華嚴法界觀門》等根本宗典，至澄觀的《華嚴法界玄鏡》以「玄鏡」為名，其「玄」字表示玄妙深奧、妙明真心之理體，以「鏡」字喻示相含相攝、重重無盡之圓融，並藉此論釋華嚴初祖杜順法界三觀，而能體證「一心法界」之玄奧。澄觀的《華嚴法界玄鏡》主要是註釋杜順的《華嚴法界觀門》，澄觀以體相用三大哲學為其理論的基本架構，並且輔之以四法界說開展而為義理層面。同時，再將杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀，架構詮釋為法界觀門禪觀實踐修持的思想系統。

澄觀在《華嚴法界玄鏡》中，主要是確立「修大方廣佛華嚴法界觀門」的經題為詮釋意旨，並且以體相用思想範疇為主，[1]其中包含了實相的「本體」，修證的「境界」，以及華嚴的「妙用」。澄觀在《華嚴法界玄鏡》中，將「修大方廣佛華嚴」等七個字展開，而為「一題七字各有十義」，並且說明「大十義者，則七字皆大」的義理展面，其中的「大」，即是指法界實相原理的本體論，並且設立「大十義」的十項範疇，分別是「體、相、用、果、因、智、教、義、境與業」，這也是以「具十無盡故稱大」，為其主要內涵，其中又分為三組，分別是「體、相、用」、「果、因、智」與「教、義、境」，最後收攝在「業」中，此「業」為「以斯教旨橫遍豎窮無休息故」，在此已有後文「一鏡攝九鏡」之意。在此體相用是一組範疇，果因智是另一組範疇，教義境是又一組範疇，三組範疇個自獨立，但又互相含攝，因此三乘以三為九，此為澄觀所說的「九鏡」，此「九鏡」亦是互相相融，但最後回歸到「業」鏡，正好為「十」。華嚴宗以「十」為圓融的極則，亦如《法華經．方便品》說的「相、性、體、力、作、因、緣、果、報、本末究竟」等十如是，再如佛有十號，皆是象徵圓滿之功德與境界。由此可見，澄觀的主要用意是「華嚴十義者，以十度華嚴」，[2]此中的「十」即賦有終極圓融無礙而成佛之意。同時，澄觀所謂「無盡教海不出七字，故依此教以成觀門」，[3]意即一切佛教的教義思想，並不會離開「修大方廣佛華嚴」七字的修證系統，並且依此思想的理論而成就華嚴禪觀的架構。

澄觀拈出四法界之說，分別是一事法界、二理法界、三理事無礙法界與四事事無礙法界，這是以「理事」的範疇立義，甚為分明。其中的「理理」（即為理）與「事事」（即為事）的涵義相對，因此單以「理」或「事」而立名。至於「無礙」則是以「相」範疇為義，所以形成對開悟境界的詮釋，也是說明無礙而解脫，無礙而成佛之義，這是體相用範疇的「相」。至於體相用範疇的「用」，則是澄觀所言之「一一事相，皆可成觀故略不明。總為三觀所依體，其事略有十對」，[4]其中的「十對」，即是今日所謂的十組範疇，分別是：「一教義，二理事，三境智，四行位，五因果，六依正，七體用，八人法，九逆順，十感應。隨一一事皆為三觀所依之正體。」[5]在此看出澄觀雖以「十對」立名，實際上卻是十組範疇的思想，其中每一組範疇都可以看出都是相對性的範疇，以此說明妙用的層次，並且統攝在「三觀」（真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀）。可見澄觀以杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀為基本的禪觀核心，亦是主要修持的理論系統，開展出十組

---

[1] 所謂「範疇」（category）的定義與體相用範疇的形成，筆者已有專文討論，於此不再重複，詳見拙作：《禪宗公案體相用思想之研究》（第三章第一節），台北：台灣學生書局，2002 年 9 月出版。
[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 中。
[3] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。
[4] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。
[5] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 672 下。

範疇的事相觀照法門，進而證成四法界，從理法界說一切實相之理體，以事法界說明事相之境界，以理事無礙法界論釋圓融理體與事相的相攝，最後以事事無礙法界詮釋萬法相涵相攝的法界實相。

杜順原以為「理事鎔融存亡逆順通有十門」，澄觀卻進一步解釋為：「具下十門無礙之根鎔融，是總該下十門，似如洪鑪鑄眾像，故鎔謂鎔冶，即初銷義，融謂融和，即終成一義，以理鎔事，事與理和二而不二，十門無礙其義同故。」其中的「無礙之根鎔融」，即是以「鎔融」象徵了「無礙」，這是一種具象的比喻，澄觀以為「似如洪鑪鑄眾像，故鎔謂鎔冶」，以銷融之融和「終成一義」，主要的哲學結構是「以理鎔事，事與理和二而不二」。[1]杜順所拈出的「十門」，分別是：一理遍於事門、二事遍於理門、三依理成事門、四事能顯理門、五以理奪事門、六事能隱理門、七真理即事門、八事法即理門、九真理非事門與十事法非理門等。杜順原來解說十門的玄義，主要是詮釋圓融無礙的禪觀，澄觀記為：「此上十義同一緣起，約理望事，則有成有壞，有即有離；事望於理，有顯有隱，有一有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起深思令觀明現，是謂理事圓融無礙觀。」[2]所謂「約理望事」，是指以真空觀照之理察覺觀照，便會發覺一切諸法是「有成有壞，有即有離」的相對法。因此相對的，所謂「事望於理」，是指以事相歸空之理察覺觀照，便會發現一切諸法卻是「有顯有隱，有一有異」，兩者以回互交錯的禪觀觀照，因此才能夠「逆順自在，無障無礙，同時頓起深思令觀明現，是謂理事圓融無礙觀」，其中的「令觀明現」，就是能展現觀照之理圓融無礙境界，而成就此觀。這是華嚴禪觀的基本理論系統，能觀之心體察其真空，與所觀之事相因緣逆順歸空，兩者以空相應，以空相融，消泯圓融理與事，一切究竟圓滿。

《華嚴法界玄鏡》在論釋杜順「周遍含容觀第三」時，澄觀解釋為「即事事無礙法界也」，杜順又說「事如理融遍攝無礙，交參自在，略辯十門」，澄觀解釋為：「若唯約事則彼此相礙，若唯約理則無可相礙，今以理融事，事則無礙，故云事如理融。」[3]所謂的「十門」，分別為：一理如事門、二事如理門、三事含理事無礙門、四通局無礙門、五廣狹無礙門、六遍容無礙門、七攝入無礙門、八交涉無礙門、九相在無礙門與十普融無礙門等。其中，最值得注意的是，澄觀在詮釋「七攝入無礙門」中，用了「九鏡入於一鏡」的說法：

---

[1] 澄觀說：「依理成事理順事也，事能顯理事順理也，故此二句總攝十門，方為事理無礙之義成第二觀。」見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》第 45 冊，頁 676 上。

[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 679 下。

[3] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 680 上至中。意即在事相是彼此互相妨礙，但是若從真空之理的角度觀察，則是互不相礙。因此，「以理融事，事則無礙」，以真空之理與理事無礙之理，則是銷融其中，而顯示事事無礙之境。

> 在能入多中，如九鏡入於一鏡，還攝所入一鏡，在能入多鏡之中，後對但反前多能入為多能攝耳，謂多攝一時，多為能攝，一為所攝，而多即能入，故還將此多，入於所攝一法之中，如九鏡為能攝，還將九鏡入所攝一鏡之中。[1]

此為一鏡攝九鏡之說，也是十鏡互攝之意，如此重重無盡，相攝而無礙，從「九鏡入於一鏡，還攝所入一鏡」即是展現了事事無礙的鏡像原理，然而鏡體為色（物質），鏡像為空（理體），以理（空性）銷融，以鏡（虛像）攝為喻，事事得以無礙。同時，澄觀在詮釋「八交涉無礙門」時，繼續以鏡攝為喻，說明「一鏡攝九鏡」的原理：

> 若以十鏡為喻，一鏡為一，九鏡為多，謂初句云，一攝一切，一入一切者，應云一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡，謂上一鏡為能攝，則九鏡為所攝，而所攝九鏡亦為能攝故，上能攝之一鏡，卻入九鏡之中，云一鏡入九鏡，下三例然，第二句云一切攝一一切入一者，應云九鏡攝一鏡，九鏡入一鏡，謂上九鏡為能攝，則一鏡是所攝，以所攝一鏡亦為能攝故，上能攝之九鏡，卻入所攝一鏡中，云九鏡入一鏡，第三句一攝一法一入一法者，應云一鏡攝一鏡一鏡入一鏡，謂第一一鏡攝第二一鏡，第一一鏡亦入第二一鏡，第四句云，一切攝一切一切入一切者，應言十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡，而所入所攝但云九鏡者，留一為攝入故，言有本云後二句入在頭者，云一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切。[2]

澄觀以「十鏡為喻」為解析的方便，首先設立範疇「一鏡為一，九鏡為多」，從「一與多」的相對性立論，以一攝九，以十攝萬法，明顯具有哲學範疇分類論證的性質。因此，「一攝一切，一入一切者，應云一鏡攝九鏡，一鏡入九鏡」的立論，即在說明華嚴思想是從「一攝一切，一入一切」到「一即一切」的含融互攝的思想，如此證成三階段的「攝、入、即」的哲學架構與進程，同時也符應「真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀」的三重禪觀系統。其中的「真空觀」是「一攝一切」，「理事無礙觀」是「一入一切」，「周遍含容觀」是「一即一切」，層層轉深，相融相攝，所以「十鏡各攝於九鏡，十鏡皆入於九鏡」，因此證成「一入一法，一攝一法，一切入一切，一切攝一切」的迴互相攝相即的華嚴禪觀之基本原理。

禪宗以直指人心與教外別傳立宗，雖然缺乏嚴密完整的理論系統，但是在生

---

[1] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 681 下。
[2] 見澄觀《華嚴法界玄鏡》卷下，《大正藏》第 45 冊，頁 682 上。

活中簡捷精要的修持方法，以及見地與實修融和開展的禪觀系統，在師資道合的師徒相授下，成為中國禪宗形成與發展最大特色。然而，禪宗成為中國佛教唐宋以後發展中的主流，也面臨三大困境：其一，如何與佛教經典與教義相結合，進而得到佛教思想與理論的支持？雖然是教外別傳，但也不能脫離佛教根本的精神；其二，由於禪宗的悟道境界屬於個人主觀的體驗，缺乏客觀的檢證標準，亦無法精確的描述所證所悟境界的實況，這對禪宗的發展極為不利。因此，如圭峰宗密（780-841）在《禪源諸詮集都序》中即闡明了「禪教一致」的概念，這也是教禪互證的思想進路；其三，禪宗在六祖惠能以後的五家七宗，雖然各自發展出自己的禪法體系，如臨濟義玄（?-867）四料簡，洞山良价君臣五位，但也出現了禪悟境界如何契合佛教圓滿教義的法身境界之類的問題？同時禪宗本身過於簡約的語言型態，亦不足以說明從禪定到禪悟的精細過程與超越世間的境界。因此，禪宗不僅須要佛教經典理論的支持，也須要對禪悟修持過程及結果描述的客觀語言系統，以禪教互證來支持本身證悟與宗派的根本，這也形成了華嚴思想與曹洞宗禪觀交涉的基礎。

由於華嚴教觀的教門思想，精深博大，雖然理論體系周備詳切，尤其是從賢首法藏（643-712）之後，澄觀與宗密雖然被稱為華嚴四祖及五祖，但是兩人都曾大量涉獵學習華嚴宗以外的宗派，如澄觀學習天台《摩訶止觀》、《法華經》、《維摩經》等經疏於天台宗九祖荊溪湛然（711-782），又曾經學習牛頭宗禪法於徑山法欽（道欽）（714-792）。之後的宗密，尤其是提出「禪教合會」的理論體系，可見在中晚唐時期，華嚴宗的教門與禪宗的禪門祖師之間，在學習佛法的成長過程中，互有學習與思想交涉的情況。

禪宗雖然稱為教外別傳的宗派，但是每一位禪宗的祖師都是優異的出家僧眾，不僅持守嚴謹的佛門戒律，也普遍性地依持學習佛教的經論教理。禪宗祖師以「鏡」為喻本心或佛性，良有以也。如在《祖堂集》卷 2 中提到西天禪宗第 18 祖伽耶舍多尊者，曾經「手執銅鏡」而對第 17 祖僧伽難提尊者說：「諸佛大圓鏡，內外無瑕翳，兩人同得見，心眼皆相似。」這是禪宗語錄公案中首度出現的「圓鏡」為喻本心佛性，《祖堂集》引後代淨修禪師讚曰「手執寶鏡，面難提師」。從此開始，「以鏡喻心」成為禪宗傳承的一項重要內涵，遂有圓鏡、心鏡、明鏡、金鏡、古鏡與寶鏡之說。

在敦博本《六祖壇經》中說：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。……菩提本無樹，明鏡亦無臺，佛性常清淨，何處有塵埃？」北宗神秀與六祖惠能環繞著「明鏡」討論法義，以「心」象徵與譬喻之，顯示了禪宗善用生活實物為禪法詮釋或表述的特質。

在六祖惠能之後席捲天下的南宗禪五家七宗裡，石頭希遷的石頭法系是開啟了日後曹洞宗的先河，早年石頭希遷讀到僧肇的〈涅槃無名論〉:「覽萬像以成己者，其唯聖人乎！」乃感歎的說:「聖人無己，靡所不己。法身無量，誰云自他？圓鏡虛鑒於其間，萬像體玄而自現。境智真一，孰為去來？至哉斯語也！」其中引用「覽萬像以成己」句，顯然以心為鏡而顯諸萬法森羅之像。同時，石頭希遷融合了《老子》的「聖人無己」與佛法的「法身無量」而說明了「圓鏡虛鑒於其間，萬像體玄而自現」而成為石頭希遷覺悟的感慨，以本心虛鑒於圓鏡，體玄萬像而自然顯現，說明了「境智真一」的「一真法界」。筆者以為石頭希遷對於華嚴思想多有涉獵，並且融入其禪法的實踐與契證，其中的「境智」，亦是詮表了虛幻外境與真如內智的相融相即，這是石頭禪法的一大特色。

石頭希遷〈參同契〉為石頭法系的根本宗典，也是日後曹洞宗徒將其與洞山良价〈寶鏡三昧歌〉等兩部著作視為曹洞祖師的根本經典。[1]在〈參同契〉中與華嚴思想最為相關的，就是「門門一切境，迴互不迴互。迴而更相涉，不爾依位住」。然而，此段偈語，並未明示出自於華嚴的思想，更未點明華嚴典籍的出處，是否能與華嚴思想做一比較或論述其關係。宋代汾陽善昭（947-1024）在其語錄中有句:「（學僧）問:『門門一切境，迴互不迴互。如何是不迴互？』（汾陽善昭）師云:『今日過泥不易。』」[2]這是以公案語言模式回應問答，雖然未直接點明華嚴思想。然而在南宋的宏智正覺（1091-1157）卻將「門門」二字有了精彩的註解，收錄在《宏智禪師廣錄》卷第一中的〈泗州大聖普照禪寺上堂語錄〉裡提到:「（師云）藏身須要無蹤跡，碧眼胡僧難辨白；沒蹤跡處莫藏身，門門廓達了諸塵。」[3]其中的「門門廓達」，即有「法門」與「境界」兩者同時並存的雙重涵義，亦可看出指涉關聯了華嚴門門互具的思想。洞山良价〈寶鏡三昧歌〉中說:「銀盌盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處。……如臨寶鏡，形影相覩。汝不是渠，渠正是汝。」[4]從石頭希遷〈參同契〉的「門門一切境，迴互不迴互」到洞山良价〈寶鏡三昧歌〉的「如臨寶鏡，形影相覩」，都是在闡述一個相涵相攝的華嚴思想，也是將華嚴思想的「事事無礙」與曹洞禪的「鏡鏡相攝」連結在一起，這是一項值得深入探究的學術問題。

---

[1] 聖嚴法師認為:「石頭希遷所著的〈參同契〉與洞山良价所寫的〈寶鏡三昧歌〉，被公認為是禪佛教曹洞宗最重要的兩篇著作。」見釋聖嚴、釋果醒:《寶鏡無境——石頭希遷〈參同契〉、洞山良价〈寶鏡三昧歌〉新銓》，台北:法鼓文化出版社，2007 年 11 月，序文。

[2] 見《汾陽無德禪師語錄》卷上，《大正藏》第 47 冊，頁 601 中。

[3] 見《宏智禪師廣錄》卷 1，《大正藏》第 48 冊，頁 6 上。

[4] 見洞山良价:〈寶鏡三昧歌〉，收錄於《瑞州洞山良价禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊，頁 525 下至 526 上。另見收錄於《人天眼目》卷三中載「銀盌盛雪」一句，當知《大正藏》冊 47 的《瑞州洞山良价禪師語錄》中「銀怨盛雪」的「怨」應為「盌」字，即是白銀所製的碗。參見《人天眼目》卷三，《大正藏》冊 48，頁 321 上。

宋元之際的雲外雲岫（1242-1324）撰〈寶鏡三昧玄義〉中，對洞山良价的「如是之法，佛祖密付」有以下的註語：「心心相照如鏡對鏡，光光互融各不相借，豈非密用者哉？」[1]其中的「心心相照」與「光光互融」即是華嚴思想與曹洞禪境兩者之間說明相攝相融的意旨。然而，心心相照與光光互融是非常抽象的描述，雖然吾人都可以感受到心意，也能看到光線，但是當佛心與本心相應時，並不容易用語言文字來形容。同時，光線與光線互相融入，這是理解上可以知道的事，但是在現實生活中卻難以親見印證。因此，用「如鏡對鏡」的鏡像為喻，反而能夠理解「心心相照」與「光光互融」的意象。

洞山良价〈寶鏡三昧歌〉以「寶鏡」為喻，闡釋諸佛大圓鏡智即為眾生本心之鏡與一切智相融相即，其中蘊含了禪定三昧的修持方法與境界，也說明了洞山良价「如臨寶鏡，形影相覩」禪法的宗風，特別是呈顯了洞山良价「過水睹影，大悟前旨」的悟境，澈見本來面目之佛性，悟見萬法之實相。尤其是「銀盌盛雪，明月藏鷺。類之弗齊，混則知處」的現象及理論本體之間，如同明鏡互相映照，雖然相涵相攝，但是也能清澈分明地指出細微的分別，這是禪境的美學，曹洞禪的心法，也是洞山良价運用華嚴思想的巧妙轉換。以華嚴的佛陀本心之境與禪者修證之境，兩者互相契證而互相發明。

在與洞山良价同時代的圭峰宗密，兼有華嚴五祖及荷澤法系的傳承，在其〈史山人十問草堂和尚〉第五問曰：「若但修心而得佛者，何故諸經復說必須莊嚴佛土，教化眾生，方名成道？」師（宗密）答曰：「鏡明而影像千差，心淨而神通萬應。影像類莊嚴佛國，神通即教化眾生；莊嚴而即非莊嚴，影像亦色而非色。」[2]宗密說修心成佛與莊嚴佛土是依正莊嚴的具體呈現，舉出的「鏡明而影像千差」是以明鏡為喻本心，萬法相應而能顯現千差萬別的影像，這一點與洞山良价的「銀盌盛雪，明月藏鷺」有異曲同功之妙，筆者以為這是以現象的鏡喻，說明相涵相攝卻又分別清明的華嚴法界觀與曹洞禪觀的交涉。

五代禪僧南嶽惟勁（生卒不詳），乃雪峰義存（822-908）法嗣，亦為石頭法系的傳承，曾撰有〈讚鏡燈頌〉曰：

> 偉哉真智士！能開方便津。一燈明一體，十鏡現十身。
> 身身相映涉，燈燈作互因。層層身土廣，重重理事淵。

---

[1] 相關於〈寶鏡三昧歌〉的註釋典籍有三本，分別是：其一，在宋代僧慧霞編之《重編曹洞五位顯訣》中附有雲外雲岫所著之〈寶鏡三昧玄義〉一卷；其二，清代行策所著〈寶鏡三昧本義〉一卷；其三，清代雲淙淨訥著之〈寶鏡三昧原宗辨謬說〉一卷。本文所引為雲外雲岫：〈寶鏡三昧玄義〉，收錄於《卍續藏》第 111 冊，台北：新文豐出版公司，1983 年 9 月，頁 257b。

[2] 見圭峰宗密：〈史山人十問草堂和尚〉，《卍續藏》第 80 冊，頁 64 中。

儼睹微塵佛，等逢毘目仙。海印從茲顯，帝網義由詮。
一塵說法界，一切塵亦然。五蘊十八界，寂用體俱全。
圓光含鏡像，一異不可宣。達斯無礙境，遮那法報圓。[1]

南嶽惟勁提到「身身相映涉，燈燈作互因」，從「身身」類同於事事無礙，「燈燈」又喻為重重無盡。再提到「海印從茲顯，帝網義由詮」，詮釋修證的極致，即是海印三昧的具體呈顯。最後提到「圓光含鏡像」與「達斯無礙境」，即是以鏡為喻，詮釋了華嚴法界的相涵相攝與重重無盡。此外，惟勁另在〈覺地頌〉中說：

萬有齊含真海印，一心普現總圓明。湛光焰焰何依止？空性蕩蕩無所停。
處處示生無生相，處處示滅無滅形。珠鏡頓印無來往，浮雲聚散勿常程。[2]

南嶽惟勁明確地點出海印三昧之名，一心普現圓明之境界，並以「珠鏡頓印」形容重重無盡相涵相攝的華嚴法界，筆者以為南嶽惟勁承襲石頭法系的宗風，也相輝印於洞山良价的寶鏡之喻，為禪悟之境與華嚴之境，以「鏡」為喻地連結起來。

三、結論

華嚴思想富麗而周密，在澄觀《華嚴法界玄鏡》中，以「玄鏡」為喻，將杜順的《華嚴法界觀門》真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀三觀，深入詮釋並重組架構為法界觀門禪觀實踐修持的思想系統。洞山良价〈寶鏡三昧歌〉以「寶鏡」為喻，乃承襲於石頭希遷的〈參同契〉，將洞明深澈的禪觀與華嚴義理之境，巧妙地連結起來，形成以曹洞禪為入手之修持，卻證成華嚴禪觀之境的修證系統。

澄觀以杜順的真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀為禪觀核心，開展出十組範疇的事相觀照法門系統，進而證成四法界說，並且以事事無礙法界詮釋萬法相涵相攝的法界實相。然而，理論系統周備的同時，如何又能以修持方法深入其完備之修持系統呢？雖然澄觀提出了「一鏡攝九鏡」的哲學原理，層層轉深，相攝相融，然而從發起菩提心，修持菩薩六度萬行，或者廣修普賢菩薩十大行願，乃至學習善財童子五十三參的各項法門，或者學習杜順《華嚴五教止觀》、《華嚴法界觀門》等，筆者以為如何消化吸收精要地並且簡要地提取華嚴修行法門，提供給當代眾生能夠非常方便易學地學習，同時又能夠經得起檢證及提供清晰的次第，

[1] 見南嶽惟勁：〈讚鏡燈頌〉，原載於《祖堂集》第 11 卷，現收錄於《大藏經補編選錄》第 25 冊，頁 520 下。
[2] 見南嶽惟勁：〈覺地頌〉，收錄於《景德傳燈錄卷》卷 29，《大正藏》第 51 冊，頁 454 上。

將是華嚴教學從哲學理論系統，轉化為以實踐修持為核心的華嚴學，正是本文分析論證的結論之一。

石頭法系從石頭希遷開始，援引了華嚴思想的語詞及其境界的闡釋，由其是到了洞山良价〈寶鏡三昧歌〉為集大成者，形成「曹洞悟禪，華嚴證境」的禪教和會思想。然而，特別值得注意的是，〈寶鏡三昧歌〉運用了具有美學意味的字詞，以詩偈歌頌的方式呈顯了禪悟的境界與修持的要訣，一樣是提供了「虛玄」與「靈幻」的想像空間，對於入手的方便及次第，都缺乏嚴密的系統與清晰的步階。筆者以為「寶鏡三昧」即是以「空幻虛淡」的「寶鏡」為喻圓滿之佛性，又以「三昧」為喻大乘菩薩證契的佛地境界，並且連通了海印三昧的暗喻。此外，在同為石頭法系的南嶽惟勁，或是曹洞宗後起之秀的宏智正覺，都廣泛而深入的運用了華嚴思想。因此，將來筆者將繼續探討宏智正覺以後，有關於曹洞宗與華嚴思想的交涉。