# 法眼文益華嚴禪思想研究

四川師範大學文理學院　副教授
李萬進

## 摘　要

作為法眼宗的創始人，法眼文益禪師開創了獨具自我特色的禪法理論體系，由此禪法體系奠定了自我在禪宗史上的地位。禪宗歷史上出現的華嚴與禪相結合的傾向，在法眼文益禪師的理論體系中也有所體現，法眼文益禪師正是通過借助於華嚴宗的理論與思維的模式，來詮釋自我的一些禪法理論，同時由此來引導門人弟子逐漸悟入禪門之妙法。只是法眼文益禪師並沒有停留於華嚴宗的理論與思維之模式中，而是不失時機地將參悟與修證的重心引向了禪門妙法的境界與見地之中。為了使得參悟禪門心法與妙法的弟子門人能夠有參悟禪法的入手之處，法眼文益禪師將華嚴教理融入到了開示參禪悟道者如何去參修禪法的工夫之中。這樣，法眼文益禪師對於華嚴禪理論的建構與詮釋，在理論思維上，與圭峰宗密建立的華嚴禪理論體系有著一致的地方，那就是以華嚴宗所闡釋的圓融無礙的模式，來融合華嚴教理與禪門妙法，從而將二者有機地融為一體，為自己傳授禪法理論提供有力的支撐。不過，法眼文益禪師的華嚴禪理論體系其最終的歸宿仍然是禪宗心法而不是華嚴教理，這就決定了法眼文益禪師在建構華嚴禪理論的體系時，其重心與核心理念傾向於禪門心法而不是華嚴教理的清淨心體。

**關鍵詞：法眼文益、華嚴禪、心法、禪門妙法、境界、工夫**

## 導言

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]正是在這種禪門教理與華嚴宗理論之結合的大背景之下，禪門中人在弘揚自己的禪法理論時，有一些禪師就會運用華嚴宗的思想與理論來詮釋自己的禪法體系，這樣與圭峰宗密的華嚴禪理論有所出入的是，這些弘揚華嚴禪的禪師們，幾乎都是站在禪門的立場上來融攝華嚴宗的理論，因此這些禪師們的所謂華嚴禪就是以華嚴之理論來詮釋禪門的教理。作為法眼宗的創始人——法眼文益禪師，在闡釋與弘揚自己的禪法理論體系時，在繼承歷代禪門祖師大德的禪風之基礎上，同時也受到了華嚴與禪兩大宗派之融攝之傾向的影響，在闡釋與弘揚自己的禪法理論時，建立了將華嚴與禪相融攝的模式。在這種理論體系中，法眼文益禪師將華嚴宗的而一些範疇與概念，運用到了對於禪法教理的解釋上，這就是禪門中人運用華嚴宗之理論思維來充實自我宗派的一種模式，同時由於禪法講求的是超言絕象與不立文字，因此法眼文益禪師在運用華嚴宗之理論思維來詮釋自己的禪法理論時，並沒有捨棄禪門妙法的宗旨，這樣在借鑒華嚴宗之理論過程中，時時將門人弟子不失時機地引入到不立文字與超言絕象的禪門妙法之中。

---

[1] 董群，《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社，2002 年，第 41 頁。

[2] 魏道儒，《中國華嚴宗史》，江蘇古籍出版社，2001 年，第 202 頁。

## 一、華嚴教理與禪門妙法的關係

禪宗的傳法體系並不是完全脫離佛教之教義與教理的無根之水，但是無可否認的是禪宗之妙法又重在傳授心法，而心法卻是又極為忌諱拘泥於名相之中，因此禪門妙法以傳授心法為其特質，但是由於傳法在傳承的過程中，不可避免地出現了末流曲解禪法，特別是以超言絕象為其依據，走向了完全無視乃至於否定佛教教理的地步，在這種情形下，如果任憑這種頹廢之禪門末流之現象發展下去，那麼禪門妙法將會出現為社會所淘汰的危機，正是基於這種拯救危機的意識，禪門中人才主張要以佛教教理來規範禪門妙法之開悟的標準。這即意味著，禪師們在弘揚與傳授禪法理論時，需要運用一套教理與教義來詮釋與印證禪門妙法的修持與參悟，否則就有墮入不著邊際的禪門末流之故弄玄虛的障眼法之中。在華嚴宗的祖師們運用華嚴教義與禪法理論相融合之時，禪宗也呈現出運用華嚴教義來闡釋禪門妙法的傾向。禪門中的這種援引華嚴教理來闡釋禪法理論的趨勢，必然會對歷代禪門祖師有著深遠的影響，這種影響就是禪門中人的華嚴禪理論。

作為法眼宗的創始人，法眼文益禪師一方面從禪法理論本身之體系中來弘揚禪法，另一方面則是通過借鑒理論思維體系較為完備華嚴宗之思想來弘揚與詮釋禪法的理論。法眼文益禪師對於華嚴教理的運用是基於對《華嚴經》等華嚴宗之經論的深入參究與修學的境界來展開的，因此在法眼文益禪師弘揚禪法理論時，在向弟子門人開示禪門妙法時，特別是在談到如何去印證參悟禪門妙法的階段與境界時，法眼文益禪師專門提到了華嚴宗所宗奉的經論以及華嚴宗祖師們修學華嚴教理的著作，這樣可以看作是法眼文益禪師原因華嚴教理來闡釋與印證禪門妙法的特例，這一特例既是禪門中人在參悟禪門妙法時，本著佛教諸宗在本質上是圓融無礙的宗旨而予以展開的；同時也是法眼文益禪師秉承之前的禪門祖師大德在傳授與開示禪法理論時，借助於抽象思維較為完備的華嚴教理來予以詮釋的傳統來開顯禪法與華嚴教理相融合的不二法門：

上堂，大眾立久，乃云：只恁麼便散去，還有佛法道理也無？試說看。若無，又來這裏作麼？若有，大市里人叢處亦有，何須到這裏，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。若有，試舉看，莫是恁麼經裏，有恁麼語，是此時節麼？有甚麼交涉？所以道：微言滯於心首，常為緣慮之場。實際居於目前，翻為多相之境。又作麼生得翻去，若也翻去，又作麼生得正去，還會麼？莫只恁麼念策子，有甚麼用處？僧問：如何披露，即得與道相應？師云：汝幾時披露，即與道不相應。問：六處不知音時如何？師云：汝家眷屬一群子。師又云：作麼生會，莫道恁麼來問便是不得，汝道六處不知音，眼處不知音，耳處不知音，若也根本是有，爭解無得，古人道：離聲色著聲色，

離名字著名字。所以無想天修得，經八萬大劫，一朝退墮，諸事儼然，蓋為不知根本真實，次第修行，三生六十劫，四生一百劫，如是直到三祇果滿。他古人猶道，不如一念緣起無生，超彼三乘權學等見。又道：彈指圓成八萬門，剎那滅卻三祇劫，也須體究，若如此用多少氣力。[3]

法眼文益禪師在闡釋禪法理論時，講到了要研讀佛教經論之事，其中還特別提到了華嚴宗的一些著作，這表明法眼文益禪師本人十分重視的佛教經論，而不是完全輕視乃至於否定佛教之經論。但是法眼文益禪師在主張研讀與體悟佛教之經論時，又怕參禪悟道者墮入文字與名相之執著與分別之中，於是將禪門妙法即是心法的要義在此予以申明。於是包括華嚴宗在內的一切佛教經論之典籍，都只是一種參禪悟道之工具，初入禪門者需要通過華嚴宗等典籍來進入禪門妙法之途徑，但是切記經典本身並不是佛法，也不是禪門妙法，禪門之妙法即是心法，所以法眼文益禪師認為參禪悟道者應該在心法上面去參悟。不過不可否認的是，對於心與性這兩個範疇的重視，是中國佛教個宗派的共識，華嚴宗更是從較為深邃的理論思維之角度建構了一套關於心的理論體系，這樣法眼文益禪師之所以會借助於華嚴宗之思想來詮釋自己的禪法，其玄妙之處就在於看到了華嚴宗對於心這一範疇之分析與解釋是極為詳盡的，這種極為詳盡的解釋，有助於參禪悟道者深入把握佛教之教理，從而為自己的參禪悟道奠定有力的修證與印證之基礎，這樣就可以避免由於不依經論而造成的禪門狂放、狂浪以及空疏、頹廢的不良風氣。禪門妙法之修證，並不是不依經教之空疏，更不是不守戒律之放蕩，而是禪門之教法依然是有修證之次第的，這個次第還是依於經教之理論與宗旨的，只是禪門末流曲解乃至於為自己的放浪行為找藉口，而不要經教之依據，針對於此，法眼文益禪師借助於華嚴宗之經教理論來詮釋禪門妙法的修證之次第問題。禪門妙法是心法，心法之修證與開悟，離不開對於自我之心的觀照與認識，對於自我之心的觀照與體認，必然是要與佛法之教理與教義相契應的，否則就成為了外道。但是不可否認的是，在禪宗傳法的過程中，禪門的末流人士根本沒有與禪法教理所說的清淨本心相應，就妄自宣稱自我已證無上境界，這樣世人對於禪門心法、妙心就有了質疑，為了糾正禪門末流以妄心為清淨本心，以及回應世人對於禪門妙心的質疑，法眼文益禪師在談論禪門心法、妙心時，借助了華嚴教理所開顯出的清淨心體來予以印證，也就是說華嚴教理所闡釋的清淨心體的理論體系成為了法眼文益禪師建構禪法妙心理論的增上緣。並且，值得注意的是，法眼文益禪師在開示與應答弟子門人時，一再強調了禪門心法是一心可以含攝世間、出世間一切法的依止，並且將世間法的看似對立的矛盾之範疇完全融入一心之中，這種以一心來融攝一切法包括對立法的理論思維模式，其實質就是華嚴教理著重詮釋的事

[3] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 588 頁。

事無礙的圓融無礙的法界之理論，可以說，法眼文益禪師在援引華嚴教理的心體理論以及圓融無礙的思維模式方面，體現出了華嚴教理與禪門心法的水溶交融、不一不異的了無二質的特色。

華嚴宗對於心性之闡釋是較為成體系與系統的，這種極為完備的心性理論體系，對於佛法修行時的觀心與明心見性、見性成佛具有指導的作用，佛教經論所闡釋的核心理念都可以在觀照自我的心性之體中找到最終的歸宿，於是佛教諸宗在創宗立派時，也是極為注重於對於心性之體理論的建構，這也是華嚴宗教理極為擅長的思維特色。華嚴宗的教理體系中，對於清淨心性之體的闡釋，著重於心性之體的清淨無染的屬性，此清淨無染的心性之體構成了華嚴宗闡釋事事無礙、圓融無礙的法界理論之基礎，這即意味著，華嚴宗的法界理論是與清淨心性之體密不可分的，或者可以說，法界理論可以歸攝到一心清淨的體性之中。在著重於闡釋心性本淨與心性清淨的體性層次而言，禪宗的心性論也是極為重視的，不過禪宗心性論在闡釋本淨的心性之體時，更多的是從心性的覺與迷之轉化的角度來進行的，這種以覺與迷來界定心性的清淨之體性的理論，與華嚴宗心性論圍繞著法界以及興起等理論來展開闡釋的思維模式有著一定的差異，因為華嚴宗心性論所顯示的更多的是具有抽象性質的思維，這也就符合了系統理論之建構的特質。禪宗心性論要借助於一系列的抽象思維，那麼華嚴宗的教理就成為了不二法門。所以法眼文益禪師在開示弟子門人如何觀照與體證自心時，所闡述的理論即是借助了華嚴宗之理論模式，這也可以看作是法眼文益禪師華嚴禪之弘法模式的一種體現，這種借助於華嚴宗心性論的理論來詮釋與印證禪門心法的模式，是基於禪宗所強調的需要證悟之心體，與華嚴宗所建構的心體，在本淨無染的本質上是一致的，這一本淨無染的心體是法眼文益禪師將華嚴教理與禪門心法能夠融合為一體的理論基石。同時，華嚴宗教理的核心與特質就在於理事不二的法界理論，法界理論又是與心性密不可分的，因此法眼文益禪師所建構的華嚴禪理論，既基於本淨的心性之體，更將理事不二的華嚴教理融入到了其中，這樣可以從法眼文益禪師運用理事不二的思維模式中窺見其以華嚴宗教理詮釋禪門妙法的理論特質：

上堂云：諸上座，時寒，何用上來，且道：上來好，不上來好？或有上座道：不上來卻好，什麼處不是，更用上來作什麼？更有上座道，是伊也不得一向，又須到和尚處始得。諸上座且道：這兩個人，於佛法中。還有進趣也未？上座實是不得，並無少許進趣。古人喚作無孔鐵椎，生盲生聾無異。若更有上座出來道：彼二人總不得，為什麼如此？為伊執著，所以不得。諸上座。總似恁麼行腳，總似恁麼商量，且圖什麼？為複只要弄唇嘴，為複別有所圖，恐伊執著，且執著什麼？為複執著理，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。山僧所以尋常向諸上座道：十方諸佛，十方善知

識，時常垂手。諸上座，時常接手。十方諸佛垂手時，有也什麼處？是諸上座時常接手處，還有會處會取好。若未會得，莫道總是都來圓取。諸上座，傍家行腳。也須審諦著些精彩，莫只藉少智能，過卻時光。[4]

法眼文益禪師正是通過運用華嚴宗的理與事這兩個範疇，來向門人弟子開示如何才能夠真正達到無分別與不執著的禪門妙法之境界。禪門中人在傳授禪門妙法之時，一般都會採用機鋒與棒喝的形式，因為禪門妙法即心法是無法用名言與名相來予以準確傳達的，但是法眼文益禪師在這裏卻極為巧妙地運用了華嚴宗之理與事的兩個範疇來開示與引導參禪悟道者悟入禪門之妙法，運用理與事來開示門人弟子如何超言絕象。法眼文益禪師在闡釋禪門妙法理論時，將華嚴宗教理的理、事與色、空相聯繫來進行開示，認為執著於理與事其實質就是和執著於色與空一樣，都是一種不合於佛法真諦的邪見，這樣法眼文益禪師旨在於破除世人對於一切名相的執著，並且以華嚴宗的理事不二之教理來印證色空不二的真諦。禪宗歷史上，祖師大德們在破除參禪悟道者的執著與分別之心時，多採用機鋒與棒喝的形式，展現禪門妙法與心法的不可言說與超言絕象的特質。而法眼文益禪師卻另闢蹊徑，將華嚴宗的理事不二之圓融無礙之教理來詮釋禪門心法的超言絕象、不立文字之妙法，卻是華嚴解禪的一種新思維。這種新的思維模式，凸顯了華嚴宗教理所強調的理事無礙乃至於事事無礙的一真法界之理論，對於華嚴教理詮釋禪門妙法的殊勝因緣。

華嚴宗之修學體系在於精研華嚴教理與修習華嚴之觀門，即運用所精研的華嚴之教理來指導自我之修習。但是，禪門之妙法卻是直指心性，講求的是明心見性、見性成佛，並且在禪門中人看來，華嚴宗之教理如若不能夠運用妥當的話，還有墮入名相之中的弊端，這就與修禪之道相去甚遠了。然而法眼文益禪師卻反其道而行之，以華嚴宗之理與事來個範疇來開示眾人在參禪悟道時，既要領悟透理與事之精義，但同時更要不墮入理與事的文字與名相之糾纏中，要在明瞭了理與事的精義後，真正達到超言絕象的境界。所以，在借用了華嚴宗的理與事之範疇後，法眼文益禪師仍然將開示的重點放在了如何回歸到禪門的妙法上面，這種開示的方式仍舊是機鋒與棒喝，看似是不著邊際，看似是問東答西的語言，透露出的卻是要修禪者超越文字與名相之桎梏，返求與返觀自我內在之心，這樣華嚴宗的理論體系，僅僅是作為法眼文益禪師弘揚自我之禪法的一種善巧方便法門而已，其落腳點或者說其修習之方式，即觀照與參悟之方式，不是基於華嚴宗理論建立起的修行法門，而是地道的禪門妙法：

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。若有

[4] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 590 頁。

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。且如曹洞家風，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，海性無邊，攝在一毫之上，須彌至大，藏歸一芥之中，故非聖量使然，真猷合爾。又非神通變現，誕生推稱，不著它求，盡由心造，佛及眾生，具平等故。苟或不知其旨，妄有談論，致令觸淨不分，譊訛不辨，偏正滯於回互，體用混於自然，謂之一法不明，纖塵翳目，自病未能剿絕，他疾安可醫治，大須審詳，固非小事。[5]

法眼文益禪師秉承了前面所說的以華嚴宗理事不二的教理來詮釋與印證禪門妙法的風格，在以理事不二破除參禪悟道者的執著與分別之心時，法眼文益禪師專門談到了色空不二的禪法境地，而在這裏則更是明確地指出，諸佛諸祖開宗立派的宗旨就是依於「具理具事」的理事不二之圓融無礙的一真法界之模式。從法眼文益禪師的這些開示中可以看出，理事不二的圓融無礙之華嚴教理是其弘揚禪門妙法與心法的不二法門。法眼文益禪師之所以如此重視華嚴宗所建構的理事不二、事事無礙與圓融無礙之教理，在於法眼文益禪師以華嚴宗理事不二的圓融無礙之教理來印證禪門的家風，這就是他所說的曹洞宗「有偏有正，有明有暗」與臨濟宗「有主有賓，有體有用」的圓融無礙的禪法理論之宗旨。禪門風骨與禪門的家風講究的是行雲流水、自然而然的了無掛礙之境，顯然法眼文益禪師看中了華嚴宗理事不二的圓融無礙之教理，以圓融無礙之華嚴教理來闡釋禪門妙法的了無牽掛的境界，這就是法眼文益禪師借助於華嚴教理解釋禪機的禪法理論之思維。與之相應，法眼文益禪師進而指出華嚴宗教理所闡釋的理事無礙之法界觀，超越了色空之滯礙，是色空不二的華嚴境界，並且法眼文益禪師專門援引了華嚴宗教理的一心含攝一切法的理論，強調了心佛眾生三無差別的重要性，這些都是華嚴宗教理的核心所在。[6]以華嚴宗建構的理事不二與圓融無礙之教理為理論評判之準則，法眼文益禪師認為如果不能夠真正明瞭華嚴宗的圓融無礙之法界教理，那麼就無法參悟曹洞宗與臨濟宗的禪門妙法，這就是「偏正滯於回互，體用混於自然」的禪病，所以法眼文益禪師的結論是「一法不明，纖塵翳目，自病未能剿絕，他疾安可醫治，大須審詳，固非小事」，此中的一法就是華嚴宗理事不二的圓融無礙之法界觀的教理，不能夠明瞭華嚴宗的這一教理，那麼就不能夠真正參悟臨濟與曹洞的禪門家風，自然也就無法真正悟得禪門妙法與禪門心法的真諦，這樣法眼文益禪師所闡釋的華嚴禪理論，最為顯著之處就是將華嚴宗的清淨心體與理事不二的圓融理論作為了參禪悟道的教理之指南。這種以華嚴教理來指導與印

[5] 《宗門十規論》，《卍續藏經》，第 63 冊，第 37 頁。

[6] 需要指出的是，法眼文益在這裏對於華嚴宗三觀理論的詮釋，是基於禪宗的立場而展開的，與華嚴宗本有的理論是有出入的，這表明了禪門華嚴禪的宣導者們，在以華嚴解禪的理論建構中，始終是站在禪宗的立場上來取捨與詮釋華嚴宗的思想，這也是在研究華嚴禪這一現象時需要區分是基於華嚴的立場還是基於禪宗的立場的一個分水嶺。

證禪門妙法與禪門心法的禪法理論，顯然是華嚴禪的一種方便法門。

## 二、華嚴禪的境界

佛教之教理講求的是一種參悟之境界，這也是中國佛教各宗派的共識，所謂的成佛之道即是一種與佛相契應的境界。對於境界之說，禪門妙法更是因為其立宗之根本，達摩初祖乃至於後世之歷代禪門祖師大德無不是在開示與弘揚禪門妙法之境界，因此法眼文益禪師作為法眼宗之開創者，之所以能夠開宗立派，必然是證成了一種禪門妙法之境界。而禪門妙法之境界，顯示出的卻是一種自然流露之風，不矯揉造作，無人為修飾之痕跡，行雲流水、隨任自然，了無掛礙，這是禪門妙法修證後自然而達到的一種境界，這是一般之人想學與模仿而不能夠真正學得的，只能夠模仿其表皮，只能夠是學步邯鄲、西施效顰之行跡。法眼文益禪師在顯示其達到與修證的禪門妙法之境界時，主要還是以禪門妙法之形式予以展現的：

師又云：見道為本，明道為功，便能得大智能力。若未得如此，三界可愛底事，直教去盡，才有纖毫。還應未可，祇如汝輩睡時，不嗔便喜，此是三界昏亂，習熟境界，不惺惺便昏亂，蓋緣汝輩雜亂所致，古人謂之夾幻，金即是真，其如礦何？若覷得徹骨徹髓，是汝輩力。脫未能如是觀察，他什麼樓臺殿閣，諸聖未必長把卻汝手。汝未必依而行之，古今如此也。[7]

禪門妙法最為重視的就是開悟之境界，關於開悟之境界的描述與論述，因人而異、因時因地而異，並沒有統一的標準與經歷，也無法完全用語言來予以表述，所謂超言絕象即是此意，但是禪門妙法開悟之境界卻可以通過非語言、文字與名相的模式來予以印證與顯現，這就是機鋒與棒喝之法門，同時從關於記載歷代禪門祖師大德的燈錄等禪門資料來看，禪門祖師大德的開悟境界是可以被予以展現的，這樣法眼文益禪師在闡釋華嚴宗與禪宗向結合的華嚴禪之境界時，也顯現出一種獨特的禪門風格。法眼文益禪師所顯現出的這種開悟的境界，其實質就是一種經歷了自我真修實證的體驗，這種體驗顯示出的是法眼文益禪師多年參禪悟道之力道的工夫，這種禪門開悟的境界是對於世間芸芸眾生昏沉、不覺悟的一種當頭之一棒喝，是對於昏沉、昏昧之世間法的一種超越與警醒，所以禪門祖師在開悟之後都會有不同於常人的一些舉動，透過這些舉動所顯示出的卻是對於世間法的真實之觀照與超越，而不是為世間法所迷惑與糾纏，無疑從這種禪門開悟的境界來審視法眼文益禪師的華嚴禪之境界，也是如此，這一點在法眼文益禪師的開示中被展現得時淋漓盡致。同時值得注意的是，法眼文益禪師所顯示出的華嚴禪

[7] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 590 頁。

之境界，在以展現禪門妙法之境界的特質之際，也融入了一些華嚴宗的元素，以此來達到融攝佛門諸宗的目的：

師有頌云：理極忘情謂，如何有喻齊，到頭霜夜月，任運落前溪。果熟猿兼重，山長似路迷。舉頭殘照在，元是住居西。

頌三界唯心云：三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色。色不到耳，聲何觸眼。眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻。山河大地，誰堅誰變。

頌華嚴六相義云：華嚴六相叉，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。[8]

在這些流傳於世的法眼文益禪師的偈語中，顯示出的正是他本人參悟禪法開悟時的境界與見地，而其中顯示出的融華嚴與禪法中的傾向也是十分明顯的。在第一首偈語中，法眼文益禪師以理與情的關係為喻來闡釋他所參悟的禪門妙法的境界，理可以被理解為佛法所說的出世間法，而情可以被理解為世間法，禪法卻是要解決好出世間法與世間法即理與情的關係，二者的關係在法眼文益禪師那裏就成為了一種賦予霜月等自然景物之禪意的模式，從歷代禪門祖師大德寄情於自然山水之間來比喻開悟境界可以看出法眼文益禪師的見地。而在第二首偈語中，法眼文益禪師則運用了佛教教理中較為著名的「三界唯心，萬法唯識」之說法，以此來闡明自己所悟得的禪門妙法即心法的境界與見地。禪門妙法即是心法，那麼三界唯心與萬法唯識的命題，就是將一切法收攝到一心之中，如果能夠在一心之中悟得一心與萬法的關係，那麼禪門妙法的心法就算是開悟之境界了，因此法眼文益禪師所開顯的境界與見地，就是收攝與融攝萬法於一心之中的模式。只有悟得了、證得了萬法不離一心，萬法即是一心之顯現，那麼禪門妙法的心法才是真正之開悟。相應地，與心識相關的而一切感官與感覺乃至於一切與之相應的認知系統與概念，都可以為一心所含攝，這樣無論是外在的萬法，還是內在的一切認知的概念與觀念，都不出一心之中，法眼文益禪師的這一首偈語所顯示出的正是禪門心法的境界。在第三首偈語中，法眼文益禪師顯然是融入了華嚴宗的六相理論來詮釋自己的禪法之境界與見地，華嚴宗的六相理論本來是為了論證華嚴宗所宣揚的萬法圓融無礙之境界，同時六相圓融的理論，顯示出的是同中有異、異中有同、同異不二的模式，並且這種六相相融的模式，以及圓融無礙的理論模式，都是基於一心含攝萬法的基點，正是因為圓融無礙之基點在於一心，這樣就成為了法眼文益禪師闡述自己開悟之境界的增上緣：

[8] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 591 頁。

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，踴躍禮謝。師云：子作麼生會？潛云：空，即然之。異日，四眾士女入院，師問潛云：律中道：隔壁聞釵釧聲，即名破戒，見睹金銀合雜，朱紫駢闐，是破戒？不是破戒？潛云：好個入路。師云：子向後有五百毳徒，為王侯所重在。[9]

華嚴宗所宗奉的經典正是《大方廣佛華嚴經》，在記載法眼文益禪師的語錄中提到了法眼文益禪師本人與另一位元禪師的對話，其中涉及到了對於《華嚴經》以及華嚴宗六相理論的看法，在兩位元禪師的對話與對答中，永明道潛禪師認為華嚴宗的六相理論含攝了世間法與出世間法，但是在法眼文益禪師看來道潛禪師的這種見地還是持有一種分別與執著的，所以才運用禪門的機鋒與棒喝去點撥道謙禪師，從而祛除對於六相理論的分別與執著。從法眼文益禪師與永明道潛禪師的對答之公案中可以看出，法眼文益禪師以空性之理論來祛除眾人對於華嚴宗六相理論的分別與執著，這之中所顯示的是，法眼文益禪師一方面主張借助於華嚴宗的六相圓融之理論，來顯示一心即禪門心法之殊勝性，另一方面又以空性來祛除眾人對於六相理論的執著，這就是法眼文益禪師所開顯出的華嚴禪之境界。這種華嚴禪的境界是以禪門的機鋒與棒喝之形式來予以展現的，因此法眼文益禪師的華嚴禪之境界其根本的宗旨仍然是禪門妙法與禪門心法的範圍。從法眼文益禪師開示與點撥求法者的機鋒與棒喝來看，法眼文益禪師並不排斥華嚴宗的六相等教理，認為這是參禪悟道者參悟禪門妙法的增上緣，是有助於參悟禪法的。關鍵在於，如果參禪悟道者不能夠從華嚴六相等教理中超越出來，而是拘泥於華嚴六相等教理的名言與名相之中，那麼就無法與禪門的妙心相契應，這自然就不是華嚴禪的境界。從法眼文益禪師的這些開示以及機鋒棒喝的點撥中完全可以看出，禪門妙法的境界不是玄虛飄渺的神秘，而是一種需要有教理與教義來印證的平實、真實之境地，這樣法眼文益禪師運用華嚴宗的教理來闡釋明禪門妙法的開悟之境界，就不啻為一種有效的參悟之法門，這也是後來歷代禪門祖師們有鑒於故弄玄虛的狂禪以及禪門末流的流弊，而予以對治的不二法門之良方，因此法眼文益禪師的以華嚴宗教理來印證禪門妙法境界的禪風，就是一劑有力清除禪門流弊的醫方良藥。

[9] 《金陵清涼院文益禪師語錄》，《卍續藏經》第 69 冊，第 591 頁。

## 三、華嚴禪的工夫

禪門妙法之參悟是一種修行的過程，這一過程就是禪門所說的工夫，要達到開悟的境界與見地，那麼就少不了參禪之工夫。禪門所說的工夫，其實就是對自我內在之心進行觀照與提撕，最終去親身證悟自我內在之心是清淨無染的。禪門中人歷來重視禪法工夫的修行，但是工夫之修行需要有教理與教義予以指導，並且還需要有教理與教義的印證。禪門中人在傳授修禪之人的工夫時，相應地也需要將修持禪法的理論予以傳授，這樣才能夠做到學與修的合一。禪法理論固然是修持禪法之人需要掌握的，但是在禪宗的歷史上，不少禪師在弘揚與傳授禪法理論的同時，還借助於華嚴宗的教理與教義，來指導禪法工夫的修持，由於佛法本身是平等而無高下的，這樣華嚴宗的教理與教義在本質上與禪門妙法也是不相質隔的，於是禪師們借助於理論體系較為完備的華嚴教理來指導與印證禪門工夫的修持也就成為了禪宗歷史上獨有的一種現象，這一現象就是華嚴禪的理論與華嚴禪之修行的合一。僅就禪門中人借助於華嚴宗對於心識之精湛的分析與論述之理論體系而言，華嚴禪即是通過華嚴宗的心性論來為自己的禪法之傳授尋得一種理論上的依據，在建立了這種借助於華嚴宗教理來解釋禪門妙法的基礎上，禪師們在傳授參悟禪門妙法的工夫時，自然也會與華嚴宗的教理髮生關涉。法眼文益禪師在借助於華嚴宗教理闡釋了自我禪法理論之後，則通過華嚴宗心性論的理論之思維方式，來向眾人開示禪門心法的重要性，以及如何從理論上建立起所要參悟之心法的直觀之概念，這樣參禪悟道者在參修與參悟禪門妙法與禪門心法時，就有了可以入手之處，這一參修禪法的入手處就是法眼文益禪師華嚴禪思想的工夫論：

大法眼文益禪師上堂曰：諸上座，時寒何用上來，且道上來好不上來好？或有上座道：不上來卻好什麼處不是，更用上來作什麼？更有上座道，是伊也不得一向，又須到和尚處始得。諸上座，且道遮兩個人於佛法中還有進趣也未，上座，實是不得並無少許進趣，古人喚作無孔鐵錘，生盲生聾無異。若更有上座出來道，彼二人總不得，為什麼如此，為伊執著所以不得。諸上座總似恁麼行腳，總似恁麼商量，且圖什麼，為複只要弄唇嘴，為複別有所圖，恐伊執著且執著什麼，為複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。山僧所以尋常向諸上座道，十方諸佛十方善知識時常垂手，諸上座時常接手，十方諸佛垂手時有，也什麼處是諸上座時常接手處，還有會處會取好，若未會得莫道，總是都來圓取。諸上座傍家行腳，也須審諦著些精彩，莫只藉少智慧過卻時光。山僧在眾見此多矣，更有一般上座，自己東西猶未知，向遮邊那邊東聽西聽，說得少許以為胸襟，仍為他人注腳。將為自己眼目，上座總似遮個

行腳，自賺亦乃賺他，奉勸諸上座，且明取道眼好，些子粥飯智慧不足可恃。若是世間造作種種非違之事，入地獄猶有劫數且有出期，若是錯與他人開眼目，陷在地獄冥冥長夜無有出期，莫將為等閒。奉勸且依古聖慈悲門好，他古聖所見諸境唯見自心。祖師道：不是風動幡動，仁者心動，但且恁麼會好，別無親於親處也。[10]

禪門妙法即心法是無法完全用名相來予以說明的，並且如果一旦落入到用名相與文字來說明心法，那麼就與心法相去甚遠了。同時，儘管華嚴宗之理論體系堪稱中國佛教宗派之中較為完備者，其抽象與思辨性也是至今為人們所稱道的，但是禪門妙法之心法也是不能夠用抽象與思辨來予以展現的，這些模式都是與禪門心法相背離的。但是，心法由於是需要參禪悟道者自我去參悟與親證的，由於個人的因緣與緣法之不同，根器之不同，所以就無法在親證與參悟禪法時，有整齊劃一的標準，但是禪師們在向門人弟子傳授禪法之工夫時，往往又不得不要有所說明，而不能夠完全讓參禪悟道者墮入五里霧之迷困中，所以禪門中流傳的華嚴禪從一定意義上而言就是要解決這麼一個難題。在一般禪師的開示中，常用的方式是指東答西、答非所問，這在馬祖道一所傳的傳法中就有即心即佛、非心非佛、不是物之開示。從法眼文益禪師的開示語錄中，看似也是有著這樣的理路，但是由於法眼文益禪師是緊緊圍繞著一心之開悟與修證來展開的，因此這之中就透露出法眼文益禪師本人對於心法之理論的重視，希望能夠在一定程度上規範對於心法之參悟，這樣心法修證之工夫就體現出了華嚴宗之理論與禪法修證之實踐的結合之傾向，或者說法眼文益禪師正是通過華嚴宗之理論來詮釋禪門的修證問題，如何運用理論來指導修行，禪門中人一直存在著華嚴與禪相結合與圓融的傾向，在法眼文益禪師的工夫論中得到了顯現：

師良久又云：諸上座貶也得剝也得，時僧問：學人不為別事請師直道，師曰：汝是不為別事，問：如何是不生不滅底心，師曰：那個是生滅底心，僧曰：爭奈學人不見，師曰：汝若不見不生不滅底也不是，問：如何是佛法大意，師曰：便會取，問：古人才見人恁麼來便叫失也古人意如何，師曰：汝不信但問別人，問：維摩與文殊對談何事，師曰：汝不妨聰明。問：法同法性入諸法故古意如何，師曰：莫作野幹鳴，問：識本還源時如何，師曰：謾語。問：明暗不分時如何，師曰：道什麼，問：如何是對境數起底心，師曰：恰道著。問：如何是學人本分事，師曰：謝指示。問：決擇之次如履輕冰如何決擇，師曰：待汝疑即道，曰：學人即今疑，師曰。嚇阿誰。問：從上宗乘如何履踐，師曰：雷聲甚大雨點全無。問：如何是末後句，師曰苦。[11]

---

[10] 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第 51 冊，第 448 頁。
[11] 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第 51 冊，第 448 頁。

修禪者要悟入禪門之妙法，至為重要的就是如何契入的問題，這就是門人弟子在向法眼文益禪師請益時一再請求開示與點撥的，而法眼文益禪師不失時機地將禪門的工夫予以顯示出來。門人弟子向法眼文益禪師問起如何是不生不滅之心體的問題，這應該說是禪門妙法之關鍵，禪門妙法即心法就是要證悟不生不滅之心體，但是心體玄妙而無行跡可求，所以二祖慧可向達摩初祖問心安之法門，達摩初祖反問二祖慧可將心拿出，與之安心，法眼文益禪師顯然深得達摩初祖之真傳，直接反問弟子門人哪個是不生不滅之心，這是在開示問禪者與修禪者，要根據自我之情況與根器尋覓到自己的心，然後再予以觀照與提撕，這就是禪門的參禪悟道之工夫。顯然，一般之人都屬於根器粗鈍者，不可能一下子就能夠點撥省悟，所以修禪者與問禪者才會在同一個問題上不斷糾纏與發問，而法眼文益禪師知道眾人的根器與根性之差異，所以也不怨其煩地通過各種方式來予以回應與點撥，希企能夠使得問禪者與修禪者能夠真正覓得安心之法，即切實地覓得符合自我根性的參禪悟道的用工夫之處：

問：如何是玄言妙旨，師曰：用玄言妙旨作什麼。問：如何是直道，師曰：恐難副此問。問：承教有言，佛真法身猶若虛空，應物現形如水中月，如何得恁麼，師曰：如何得恁麼。問：教云：佛以一音演說法，眾生隨類各得解，學人如何解，師曰：汝甚解，師又曰：此問已是不會古人語，也因什麼卻向伊道，汝甚解，何處是伊解處，莫是於伊分中便點與伊麼，莫是為伊不會問卻反射伊麼，且素非此理，慎莫錯會，除此兩會別又如何商量，諸上座若會得此語，也即會得諸聖總持門，且作麼生會。若也會得一音演說不會隨類各解，恁麼道莫是有過無過說麼，英錯會好，既不恁麼會，作麼生說。一音演說隨類得解，有個去處始得，每日空上來下去，又不當得人事，且究道眼始得。他古人道：一切聲是佛聲，一切色是佛色，何不且恁麼會取。[12]

在法眼文益禪師的視野中，禪門祖師之開悟的境界，就是一種真實而平實的顯現，不是什麼玄遠、神秘之故弄玄虛。同時，由於歷來禪師最怕參禪悟道者墮入名相糾纏之中，儘管法眼文益禪師有以華嚴解禪的傾向，但是華嚴之理論僅僅是一種仲介而已，猶如過河時用的渡船，這樣法眼文益禪師在開示弟子門人如何用功與下工夫之參悟時，堅持的「過河拆橋」與得意忘言的模式，華嚴宗的理論在修禪之工夫過程中還是需要的，但是華嚴宗的理論僅僅是過河時不得不借助的橋，過了河之後就要將橋拆掉，得意之後必須忘言，因此在法眼文益禪師的華嚴禪之工夫論中，既有華嚴宗之理論，同時又要最終捨棄與不執著於華嚴宗之理論，華嚴宗的理論僅僅是參禪悟道者進入修禪之境界的敲門磚而已，所以法眼文益禪師的華嚴禪之工夫論之完整表述應該是華嚴與禪，華嚴宗的教理在這裏就成為了

[12] 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第 51 冊，第 448 頁。

法眼文益禪師開示與傳授如何參悟禪門妙法之工夫論的理論指導，在學與修相合一的禪法理論體系中，華嚴宗的教理對於禪門工夫的修習具有理論指導的意義與作用：

僧問：遠遠尋聲請師一接，師曰：汝尋底是什麼聲，是僧聲是俗聲是凡聲是聖聲，還有會處麼，若也實不會，上座吵吵是聲吵吵是色，聲色不奈何，莫將為等閒，上座若會得即是真實。若不會即是幻化，若也會得即是幻化，若也不會即是真實。他古人亦向上座道：唯我能知，除此外別無作計校處，上座成不成從何而出，是不是從何而出。理無事而不顯，事無理而不消，事理不二，不事不理，不理不事，恁麼注解與上座，若更不會不如且依古語好，他古人見上座百般不得。所以垂慈向汝道，將聞持佛佛，何不自聞聞。[13]

華嚴宗關於理與事兩個範疇的分析與論證，堪稱中國佛教哲學理論體系的一個高峰，法眼文益禪師借助於這一對範疇來向眾人說明參禪悟道工夫之入手處。華嚴宗通過理與事關係的分析與論證，最終將理與事歸攝到一心之上，再以此來進行華嚴宗的觀心之法門的修行。從華嚴宗教理事不二的圓融無礙之教理來分析，華嚴宗既具有極為完備的教理與教義之理論體系，同時華嚴宗還將完備的教理與教義作為修行的指南，因此華嚴宗的理事不二的法界觀在具有完備的理論體系之同時，還有修行的一面，即運用華嚴宗之教理來進行「觀」之修習的層面，這樣可以說華嚴宗理事不二的教理是與修行之教法合二為一的。不過，法眼文益禪師借用了華嚴宗理與事這一對範疇的理論，但是並沒有接受華嚴宗的修法，而是將這一理論作為一種禪門修習的工夫之要訣，因為一切佛教之宗派在本質上都是圓融無礙的，因此一通則一切通，法眼文益禪師正是本著這一原則來借用華嚴宗的理與事之理論，但是如若不進行禪門心法之工夫的修證，那麼華嚴禪之工夫論就成為了用禪門之妙法去做華嚴宗的注腳，這是禪門中人不會採用的，法眼文益禪師的華嚴禪之工夫論堅持的工夫之修證還是禪門之妙法，因此不管在何種程度上法眼文益禪師借助了華嚴宗的理論體系，但是在實際的修法與印證之體系上還是禪門之妙法，這就是法眼文益禪師華嚴禪工夫論的特質。

## 四、華嚴解禪的特質

華嚴宗教理與禪門妙法的關涉，是中國佛教思想上的一樁歷史公案，時至今日依然是佛教界與學術界討論的一個熱門話題，因為華嚴教理與禪門妙法的關係，既有歷史的意義，同時也對於今日佛教理論之發展與修行之實踐都具有現實的作用，因此教界與學界共同關注華嚴禪的問題，也就是自然而然之事。

---

[13] 《景德傳燈錄》卷二十八，《大正藏》第 51 冊，第 448 頁。

根據學界的看法，華嚴宗五祖圭峰宗密堪稱華嚴禪的一個重要人物，在圭峰宗密的佛教理論體系中建構了一套較為完整的華嚴禪思想體系。不過，圭峰宗密雖然以華嚴禪之理論大師著稱於世，但是他的影響與歸宿卻更多的是在華嚴宗，而不是在禪宗，甚至於禪宗歷史上還有禪師將之視之為禪法的違逆者，這樣可以說圭峰宗密顯然是以華嚴來解釋禪法，但其最終歸宿是在華嚴宗的教理之中，這在圭峰宗密被公認為是華嚴宗五祖的歷史地位中得到了印證，而圭峰宗密卻沒有被公認為是禪門的祖師。

儘管圭峰宗密所建構的華嚴禪理論體系沒有被禪門中人完全接受，但是圭峰宗密調劑華嚴宗教理與禪門妙法的理論傾向卻在中國禪宗史留下了痕跡與影響，這就是有目共睹的後世禪師們借助於華嚴宗教理來闡釋禪法的現象，這種借助於華嚴宗教理來闡釋禪法的理論傾向，在法眼宗的創始人——文益禪師身上得以體現。文益禪師以華嚴教理解釋禪法的理論模式，主要體現在借助於華嚴教理的一些範疇、命題來闡明禪法的理論，因為相較於理論與思維體系均較為完備的華嚴宗教理而言，禪門修行在教理的闡釋與建構方面，由於更為注重於直指心性，從而視理論之建構與闡釋為參悟禪法的障道因緣，但是在法眼文益禪師弘法的時代已經看到了禪門不重視理論之系統建構的流弊，所以法眼文益禪師選擇了運用華嚴宗教理來完善禪法修行之路。不過，「文益對於禪學還有自己的看法，他原出於青原系統，對於教（禪宗後來也重視佛教）很有研究，但側重於《華嚴》。因此，他講的禪完全建立在理事圓融的基礎上，這就構成他的宗眼。」[14]「從他的門庭設施來看，可以說是『一切現成』，也就是說，理事圓融並非人為安排，而本來就是如此，所以他們的宗眼就是『現成』。」[15]禪門妙法的行雲流水般的不著痕跡之自然風流的境界，在法眼文益禪師借助於華嚴宗理事圓融不二的教理中得以體現，以圓融無礙的模式來詮釋禪門妙法的了無牽掛之境地，無疑是法眼文益禪師所傳禪法的一大亮點。從這一點上而言，也可以說法眼文益禪師「對《華嚴》的深義也能運用入化。他所講的禪，是會通教義來講，而不是淩空而談。同時他有不滯於文字，運用《華嚴》卻不露痕跡，故很巧妙。」[16]從法眼文益禪師不著痕跡運用華嚴宗教理來闡釋禪法的理論建構中可以看出，法眼文益禪師深得華嚴宗理事不二的圓融無礙教理之真諦，能將華嚴宗教理與禪門妙法有機地融為一體而又不露痕跡，這自然說明了華嚴宗圓融無礙之教理，與禪門妙法的不著一物之禪機，二者之間本質上是有一致處的，這樣才能夠為法眼文益禪師的華嚴解禪提供了理論支撐。

---

[14] 呂澂，《中國佛學源流略講》，中華書局，2006 年，第 244 頁。
[15] 呂澂，《中國佛學源流略講》，中華書局，2006 年，第 245 頁。
[16] 呂澂，《中國佛學源流略講》，中華書局，2006 年，第 247 頁。

通過上述分析可以看出，法眼文益禪師的華嚴禪理論，對於華嚴宗教理的取捨與會通，主要集中於理事不二的法界圓融教義上面。禪門妙法的實質是心法，修習與參悟心法的要訣則是要祛除執著與分別，華嚴宗圓融無礙的教理，就是建立在一真法界之上的，而一真法界的核心與實質又是本淨的心性之體，這樣禪門妙法與華嚴宗教理在本淨心性之體這一層面上是一致的，儘管禪門心法與華嚴宗強調的心性之體有著一些出入，但是將一切法歸攝到一心之中，卻是一致的，這也就是法眼文益禪師會通華嚴宗教理與禪門妙法的理論基礎與支撐點。

法眼文益禪師將華嚴宗理事不二的圓融無礙之教理融入到禪門妙法的參修之中，旨在闡明禪門妙法的核心及禪門心法所主張的內外無別之真諦。在援引華嚴宗教理的過程中，理事不二的法界觀固然是法眼文益禪師建構其華嚴禪理論的支撐點，同時華嚴宗六相圓融的教理也是法眼文益禪師關注的一個焦點。理事不二的法界圓融觀，其圓融無礙之中心在於一切法歸攝於一心，這是從個體的內在心識層面來展開禪門妙法的修證，那麼華嚴宗六相圓融的教理，則是從外在的一切法也是無分別與無執著的層面來展開的，這樣從內到外無不印證了禪門妙法所說的內外無別之真諦。所以，法眼文益禪師在選擇博大精深、理論繁複的華嚴宗之教理時，是有的放矢來進行華嚴教理與禪門妙法的會通，這與文益禪師所開創的禪門法眼宗之禪法理論的特質是息息相關的。這就是前面所述的法眼宗的宗眼體現了一切都是「現成」的這一特質，現成即是自然而然地顯現出來，也就是華嚴宗所強調的圓融無礙之無盡境界。

## 參考書目

方立天，《中國佛教哲學要義》（上、下），北京，中國人民大學出版社，2002 年。
方東美，《華嚴宗哲學》（上、下），北京，中華書局，2012 年。
任繼愈主編，《中國哲學發展史》（隋唐），北京，人民出版社，1994 年。
呂澂，《中國佛學源流略講》，北京，中華書局，2006 年。
呂澂，《印度佛學源流略講》，北京，中華書局，1979 年。
周貴華，《唯識、心性與如來藏》，北京：宗教文化出版社，2006 年。
湯用彤，《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008 年。
楊曾文，《隋唐佛教史》，北京：中國社會科學出版社，2014 年。
董群，《融合的佛教：圭峰宗密的佛學思想研究》，宗教文化出版社，2002 年。
魏道儒，《中國華嚴宗通史》，南京，江蘇古籍出版社，1998 年。