

論禪佛水月與“理一分殊”[※]

張軼男（北華大學）

陳金華（英屬哥倫比亞大學）

摘要：近來有學者對佛教與朱熹理一分殊的影響關係提出異議，使這個已為學界廣泛接受的案頭習見有了重新討論的必要。通過對《朱子語類》中水月三喻的再解讀，可以確認傳統認識對於兩者關係的事實判斷沒有問題，問題在於止於兩者“有”關係，而對兩者關係究竟“如何”又“為何”如此，並無深談。現代思考應該做的，是將傳統理論放在現代的坐標系中，對其事實判斷予以價值重估，進而探索傳統未到之處。為此，需解決華嚴水月的禪化與詩化、理一分殊的禪學因數以及理一分殊的華嚴、禪宗影響說等幾個問題。要之，禪佛水月以其詩學象徵，承載著華嚴圓融辯證的禪理，融入朱熹理一分殊的思辨哲學中；水月之喻從宗教意象、到詩學意象、到哲學意象的嬗變，彌補了舊儒學思辨哲學與形象思維的先天不足，使“盛極而衰”的禪學借理學之體得以新生，對中國文化產生了存在而不可見的影響，此或可為佛教中國化的另一種解讀。從階段性歷史的角度看，援佛入儒推動了中國哲學的昇華，這一推陳出新帶給中國思想的，是積極的和進步的；然而，從大歷史高處考量，其後果和影響卻是複雜而一言難盡的。

關鍵字：禪佛教、水月、意象、詩學、理一分殊、理學、《朱子語類》

[※] 本文為2019年度吉林省社會科學基金資助項目“古代中國月象史料集成及其研究”（2019B155）的成果之一。

《朱子語類》中幾例取譬禪佛水月之喻以詮釋理一分殊思想的話錄，最初引起了馮友蘭¹、錢穆²、楊榮國³、魏道儒⁴、陳來⁵等少數慧目學者的注意。遺憾的是，對兩者關係的論述，上述大家持論雖高，其說未盡⁶。後世學界在談到朱熹理一分殊思想時，雖常以“月印萬川”印證佛教為理一分殊思想的理論來源之一（理一分殊因而成為佛教影響理學的一個顯例），然而，通檢現有研究成果⁷，絕大多數論文在談論這一問題時，皆以之為案頭習見，把它作為“所當然之則”來接受，而對二者關係“所以然之故”，卻少有問津者⁸。進一步從行文上檢視近三十年來的成果，總體未出前人的研究範疇⁹：一，研究視角多從佛學、哲學（如上述諸家）角度出發；二，論證過程或

¹ 馮友蘭《中國哲學史》下冊，上海：華東師範大學出版，2000年，第258頁。

² 錢穆《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1988年，第207頁。

³ 楊榮國《簡明中國哲學史》，北京：人民出版社，1975年，第268頁。

⁴ 魏道儒《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年，第331頁。

⁵ 陳來《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年，第117頁。

⁶ 馮友蘭、錢穆、楊榮國或數句或一語；魏道儒在比較理一分殊與儒釋異同時略提及此；陳來亦僅千餘字。下文詳述。

⁷ 以中國知網檢索為例，以“理一分殊”和“水月”為聯合檢索詞，共檢索到相關論文30篇，包括1篇博士論文和1篇碩士論文。其中，內文提及水月之喻與理一分殊關係的約20篇。

⁸ 在中國知網檢索到的相關論文中，未見對兩者關係的論述超過千字者。從文題上看，僅一篇論證兩者關係：吳小麗、王曉巍《從“月印萬川”觀朱熹“理一分殊”思想》。然，此文除了題目，內文中只一句涉及兩者關係：“‘理一分殊’思想的出現以及最終形成還受到了佛教思想的影響，最明顯的是佛教禪宗哲學中的‘月印萬川’的思想和華嚴宗哲學的‘理事無礙’的論題”（《民族論壇》2015年第2期，第77頁）。文不對題，令人費解。

⁹ 其中有一特例：許偉《朱熹“理一分殊”思想的形成》（《江南大學學報》人文社會科學版2016年第2期，第11-15頁，文中所引許文皆出自此文）。許文對理一分殊的傳統解釋提出了質疑與否定，在眾多大同小異之論述中顯得卓爾不群，對此，下文將詳述。

一語帶過¹⁰，或對章句做簡單比對羅列¹¹，或在資料上修補完善¹²；三，研究方法仍是“哲學方法佔據著主導地位”¹³。

綜上，從馮友蘭、錢穆，到20世紀80年代以至當下，對禪佛水月之喻與朱熹理一分殊之關係究竟“如何”以及為何“如此”，尚未有專文論述。本文將在綜合前人成說的基礎上，以習而不察的禪月意象為切入點，將理學與詩學聯繫在一起，不惟提供一種補充流行的哲學、佛學、史學等研究方法的新路徑，更將深入、系統地探汲《華嚴經》、華嚴宗、禪宗對朱熹理一分殊思想的詩學影響。儘管對於兩宋理學家們來說，以詩化的禪學入易理之學未必有意為之，然，正因為這不自覺的偶合，使得這一具體而微的學術現象在某種意義上富有大歷史文化的暗示和啟示。

¹⁰ 如：洪漢鼎《“理一而分殊”命題的意義變遷》（《北京行政學院學報》2002年第2期，第66頁）；張祥浩《中國哲學的一多論》（《江蘇社會科學》2003年第2期，第88頁）；權相佑博士論文《朱熹理一分殊思想研究》（2003年，第40頁）；董文學《論朱熹對形而上體系的構建》（《齊齊哈爾大學學報》哲學社會科學版2007年第2期，第31頁）；王廣《朱熹“理一分殊”視野下的〈西銘〉詮釋》（《朱子學刊》2009年第一輯，第85頁）；康宇《“理一分殊”再解讀》（《知與行》2017年第1期，第24頁）；沈順福《論程朱理學之異同》（《中州學刊》2017年第4期，第105頁）。

¹¹ 如：張榮明《朱熹思想與佛教哲學》（《華東理工大學學報》文科版1997年第3期，第41頁）；黃世福《朱熹思想與佛禪》（《安徽農業大學學報》社會科學版2002年第6期，第39頁）；張慧遠《〈朱子語類〉“理禪交融”思想探微》（《學術界》2007年第2期，第136頁）；許瀟《〈永嘉證道歌〉中禪化的華嚴思想探析》談及《證道歌》的華嚴思想對朱熹理一分殊思想的影響，然既未深入（如對兩者的聯繫與區別的闡釋），又未展開（約600字），且對朱熹理一分殊的理解模糊而含混（參見：《中南大學學報》社會科學版2013年第1期，第60頁）。

¹² 如：何靜《儒佛道交融的朱熹天理論》在闡釋“朱熹‘理一分殊’借鑒了華嚴學的一多關係論”（《浙江社會科學》2009年第12期，第65頁）時，所引法藏《華嚴經師子章》等資料，於本文有啟示。

¹³ [美] Hoyt Cleveland Tillman 田浩《余英時：〈朱熹的歷史世界〉》，《湖南大學學報》（社會科學版）2004年第5期，第35頁。

一、從傳統到現代：《朱子語類》水月三喻的再解讀

南宋理學家朱熹（1130–1200年）在闡釋其理一分殊思想時，援引了三個水月之喻¹⁴：

行夫問：“萬物各具一理，而萬理同出一源，此所以可推而無不通也。”曰：“近而一身之中，遠而八荒之外，微而一草一木之眾，莫不各具此理。如此四人在座，各有這個道理，某不用假借於公，公不用求於某。……然雖各自有一個理，又卻同出於一個理爾。如排數器水相似：這盃也是這樣水，那盃也是這樣水，各各滿足，不待求假於外。然打破放裡，卻也是個水。此所以可推而無不通也。所以謂格得多後自能貫通者，只為是一理。釋氏云：‘一月普現一切水，一切水月一月攝。’這是那釋氏也窺見得這些道理。濂溪《通書》只是說這一事。”¹⁵

問：“理性命”章注云：‘自其本而之末，則一理之實，而萬物分之以為體，故萬物各有一太極。’如此，則是太極有分裂乎？”曰：“本只是一太極，而萬物各有稟受，又自各全具一太極爾。如月在天，只一而已；及散在江湖，則隨處而見，不可謂月已分也。”¹⁶

問：“理性命”章何以下“分”字？曰：“不是割成片去，

¹⁴ 《語類》中還有一處水月之喻，然其並非出自朱熹之口。下文另談。

¹⁵ 朱熹《朱子語類》卷十八，黎靖德編，王星賢點校，北京：中華書局，1986年，第398–399頁。

¹⁶ 朱熹《朱子語類》卷九十四，第2409頁。

只如月印萬川相似。”¹⁷

第一例中引用的“一月普現一切水，一切水月一月攝”，出自初唐永嘉玄覺禪師（665〈或675〉-713年）的《證道歌》：“……一性圓通一切性，一法遍含一切法。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。一地具足一切地，非色非心非行業。……”¹⁸《證道歌》以天月為真如佛性，以水月為人人皆有之佛性；以天月、水月的聯合意象闡揚佛性圓通一切、遍含一切的禪理。其作為華嚴禪化初期的重要代表作品，後來成為表達華嚴理事圓融思想的名言。朱熹借永嘉水月以明“萬物各具一理，萬理同出一原”之理，透露出多重消息：一，盛於不同盃中的水，其本身卻沒有不同，因其所稟承的“理”是同一個，並因此而具足自性，不假外求；二，“一月”是體，“一切月”是用；貫通“一月”是理一分殊的目的和結果，瞭解“一切月”是理一分殊的方法和前提；“一月”與“一切月”並非是本末上的定義，故不必軒輊哪一個；三，格萬物之分理，而後自然能窮至極之一理，因萬物原本一理；四，認同釋氏之說（雖言辭於釋氏略有不屑），且承認了周敦頤的思想也與釋氏密切相通。

第二例“月散江湖”乃釋氏常用之喻，比體用之關係，這在初唐時就已經比較普遍了。如：慧琳《辯正論》卷一曰：“靈山有攝末歸本之訓。在用如水分千月；為體若鏡鑒萬形。”¹⁹ 荷澤神會（684-758年）《顯宗記》曰：“知見分明不一不異。故能動寂常妙理事皆如如。即處處能通達，即理事無礙。……六根不染，……

¹⁷ 同上。

¹⁸ 《大正藏》編號2014，第48冊第396頁，中欄第7-10行。

¹⁹ 《大正藏》編號2110，第52冊第492頁，中欄第12-13行。

六識不生，……心如境謝境滅心空。心境雙亡體用不異。真如性淨慧鑒無窮。如水分千月能見聞覺知。”²⁰又如清涼澄觀（738–821年）《華嚴經疏》卷十三曰：“猶並安千器，數步而千月不同。一道澄江萬里，而一月孤映。”²¹慧琳、神會皆以“水”喻清淨佛性，即“體”，以“千月”代指所見、所聞、所覺、所知之萬物，“分千月”指能見、能聞、能覺、能知，即“用”。謂真如之性清淨，智慧照鑒沒有窮盡，就像一水能分映千輪明月，頓悟無生即知體用不異。澄觀則以“一月”“千月”比一多無礙。朱熹此處以“月散江湖”說明理一分殊之“是萬為一，一實萬分”之理，雖將“水分千月”做了肢解性的發揮，卻恰到好處地為己所用：宇宙只有一個至理“太極”（“一月”），萬物稟受這一終極之理而各具其理（“千月”），然終極之理並沒有因此而稍減（月未分）。意謂從“分理”（每一個具體事物的本質、規律）的角度看，萬物本質各有不同；從“性理”（“太極”在每一個具體事物上的體現）上看，萬事萬物所包含的太極與宇宙本體的太極完全相同。這裡強調的是“一”與“萬”同，理不可分，事雖萬殊，理卻無異。

第三例“月印萬川”乃華嚴熟語，《華嚴疏鈔》有“皎性空之滿月，頓落萬川”“如長空明月，列宿圍繞。萬器百川，星月炳現。月如主佛，列宿如伴。一一水中遠近皆現”²²等句，謂佛性圓滿光明，普照萬物。禪僧常用此語表豁然澄明之悟境。朱熹以“月印萬川”比喻太極在一切物中，自身卻並未損減，仍是強調理不可分：分殊之“分”是

²⁰（北宋）道原《景德傳燈錄》卷三十，《大正藏》編號 2076，第 51 冊第 459 頁，上欄第 17–22 行。

²¹《大正藏》編號 1735，第 35 冊第 598 頁，下欄第 2–4 行。

²²《大正藏》編號 1736，第 36 冊第 4 頁，下欄第 2 行；第 6 頁，上欄第 23 行。

指“稟受”，而不是分割。故一月雖映於萬川，自身卻並不損減，而萬川之月亦與空中之月沒有絲毫差別。

正如本文開篇所說，上述比喻皆為朱子學界所熟知，雖深入論述者少，但基本都認為禪佛教對朱熹理學的影響是無需多言的（或許正因如此而少有論證者）。然，近期許偉《朱熹“理一分殊”思想的形成》一文對此提出異議，使這個習以為常的約俗有了重新討論的必要。巧合的是，許偉的論據剛好涉及《語類》中的兩處水月之喻。其一為：“陳幾道存誠齋銘，某初得之，見其都是好義理堆積，更看不辦。後子細誦之，卻見得都是湊合，與聖賢說的全不相似。其云：‘又如月影散落萬川，定相不分，處處皆圓。’這物事不是如此……”²³許偉征以朱子之言，提出朱熹並非認為一理完全同於分理：“對‘月影散落萬川’、‘處處皆圓’這種籠統說法，朱熹未必認同，如此處‘處處皆圓’即為其所非。……簡單用‘月映萬川’等比喻解釋理一分殊，實有問題。”許偉又引語錄永嘉水月一段，說：“‘某不用假借於公，公不用求於某’，這是‘已經稟受的理也相同’所必然推出的結論，即自己在現實性的意義上已經具備了完全的理。”並以此推出“傳統判定為朱陸分野的格物方法的根基就被動搖了”，等等。繼而，許偉又提出，若要“論證理一分殊來自佛教，需先追問朱熹對於‘月映萬川’的理解本身是否是佛教的”這個問題，他接著說：“永嘉兼具華嚴和禪兩說，但朱熹說‘釋氏也窺見得’的卻未必是此兩義……如果不能指出佛教的特有理論的影響何在”，則理一分殊的“‘佛教影響’需要謹慎考慮”。

許偉的說法乍看使人一震，仔細推敲卻其論難立。其最致命處

²³ 朱熹《朱子語類》卷一百三十九，第3316頁。

是對理一分殊的理解存在偏差。朱熹之“理”有這樣幾個層次：最高一層是終極之理“太極”（即“一理”），在這個終極之理下，萬事萬物有“物理”；“物理”又分為“性理”和“分理”，“性理”與“一理”完全相同，此謂“一”；“分理”（屬於事事物物各自本性）則各個不同，此謂“殊”。也就是說，“一理”與“性理”同而與“分理”異。然而，許文通篇都沒有注意到“性理”與“分理”之別，只拿“一理”與“分理”並舉而談：“朱熹認為一理完全同於分理”，“‘分理’和‘一理’完全相同”，“朱熹認為已被稟受分理仍然相同”……可見，其對理一分殊學說的概念尚未厘清。

下面分別就許偉所引的兩條語錄依次討論。對“月映萬川”喻，許偉以朱熹在此處未必認同“月映萬川”這種籠統說法，而否定其在彼處（如本文開篇所論水月三喻）的認同，這在邏輯上是不成立的。首先，假如此處的“月映萬川”是出自佛經，那麼只能推出兩種結論：一，朱熹思想有自相矛盾處，即：朱子在某些時候認同佛理，而某些時候又表現出不屑²⁴；二，朱熹在此一語境下有特別用意²⁵。除此，不能得出佛教於朱熹思想沒有影響的結論。其次，許偉沒有證明（或者忽視了）此處“月影散落萬川”等語是否源自佛經²⁶。此段語錄出自《語類》一百三十九卷《論文上》，是朱子對天下古今文章的

²⁴ 事實上，朱子與佛教的因緣糾結在《語類》中表現十分明顯，且已是學界公認的事實。

²⁵ 許文指出，對《語類》的分析“要討論各條記錄本身的記錄人、時間和情境”，遺憾的是，作者並未就上述兩條水月之喻語類做出“記錄人、時間和情境”的考證和分析。又，正如許文所說，“《語類》和《論語》等文本一樣”，《語類》本是朱子與其弟子問答的語類彙編。若孔子因材施教，對不同弟子說“仁”總不甚相同、甚至完全不同，朱子何以不能因地制宜，對“理”有不同的表述呢？

²⁶ 正如許文反復強調資料對於理一分殊研究的重要性，指出“僅以《語類》為據有失偏頗，這也是舊時代研究的最大問題”，然而許偉自己在論證時卻忽視了辨別資料的來源。

評議之語。本段所論議的是與朱熹同時代的文學家楊萬里(1127-1206年)的文章,“月映萬川”句是“誠齋銘”上所寫,或是楊萬里對佛經的理解也未可知。朱熹不以為然的物件是楊文,並不是佛語²⁷。既然如此,以朱熹對這句話的態度來否定理一分殊思想與佛教的關係,是無據之談。

對永嘉水月喻,許偉以朱熹所見釋氏的道理與永嘉水月所蘊含的禪理不同,以及“後來朱熹在‘一於何理’的層次明顯賦予了理一分殊不同於佛教的含義”為由,否定佛教對理一分殊思想的影響。這個觀點最大的問題,在於許偉對“影響”一詞的理解有誤。首先,若說兩者存在影響關係,則影響者與被影響者一定不是完全相同的兩個,否則就不成其為“影響”,即:如果說A影響B,則B一定不能完全等於A,但B一定具有A的影響因數。永嘉以天月和水月談佛性義,朱熹以水月討論一理萬殊,兩者所談之事固不同;然而,正如禪僧對華嚴水月的簡化與詩化並非建立在對華嚴教義的理解或闡釋上,朱熹借“象教”水月之意更是為己所用:不在“教”(佛性義),而在“象”(意象與象徵),取其生動形象之功與所含哲理之用。也就是說,理一分殊即使斷章取義地植入了永嘉水月的基因片段,也不能否定佛教對其的影響(雖然這種影響的大小、深淺、方式以及內容等,最終取決於儒家的選擇和發揮——佛教中國化的本質不是佛教“化中國”,而是佛教“為中國所化”)。其次,影響有多種程度、多種方式、多種途徑,若征以文獻,朱熹明確援引禪語已是事實,僅從語言上看,已經存在影響了,又何需“謹慎考慮”? 複次,語言的影響表現為直接影響與間接影響兩個層次:直接影響

²⁷ 筆者分別以“月影散落萬川”“處處皆圓”“月映萬川”為檢索詞,在大藏經全文檢索網站上檢索,沒有檢索到相應的經文,則至少不能確認楊文來自佛教。

表現為語言自身（即許偉質疑“朱熹對於‘月映萬川’的理解本身是否是佛教的”這個層面）；間接影響指語言所承載的意義和功能（如言外之意的象徵、思維的方式、思想的內涵等）。總體說來，後者的影響更高明、更具深意、更耐人尋味，也更不易察覺，甚至造成誤會。禪佛水月之於理一分殊的影響屬於後者。無論理一分殊的水月之喻多麼地不合佛教本義，這種影響的存在是不能否認的。所以，許偉也承認“朱熹對於‘世界一於一理’的理解確實來自佛教”。但是，許文結尾以朱熹理一分殊思想源自先秦儒學、漢唐經學以及魏晉玄學（佐以王弼對“一貫”的解釋）為由，“作為朱熹理一分殊思想非佛教來源的另一證”，就更加不合邏輯。朱熹理學集多家思想學說於一身（唯此方可稱其為“集大成者”），其理一分殊的理論自覺固未必完全來自佛教，然以儒道淵源否定佛學影響，在邏輯上是說不通的：因為成就理一分殊的每個思想來源都是同存而非排他的關係，是亦此亦彼而不是非此即彼的關係。

由此可見，許偉對理一分殊的傳統認識所提出的質疑和否定，無論從其對理一分殊概念的理解，還是其對影響說的認識，都使其觀點在根本上產生了動搖；而論證過程既缺乏足信的證據，也缺少合理的邏輯，實難令人信服。現代思想對傳統理論的重新審視，固要首先進行事實判斷，進而進行價值判斷。就本題而言，傳統理論在事實判斷上沒有問題，問題在於傳統認識止於水月喻像與理一分殊“有”關係，而對兩者關係究竟“如何”又“為何”如此，並無深談。現代思考應該做的，不是全盤否定傳統、一味求新，而是將傳統理論放在現代的坐標系中，對其事實判斷進行價值重估，進而探索傳統未到之處。本文正是沿著這一指導思想，試圖從華嚴水月的禪化與詩化、理一分殊的禪學因數以及理一分殊的華嚴、禪宗影

響說等幾個問題，來實現“傳統能帶給我們的正面建構性的價值”²⁸。

二、從《華嚴經》到華嚴宗：宗教水月意象的禪化

固有“象教”之稱的佛教善於以象說教。月是印度佛教最具代表性的意象之一，佛典中的月喻數不勝數、引不勝引。然而在中國佛教形成之前，佛典中月亮的象徵意義較為單純（多以之喻佛性清淨無翳、普在恒常、周遍法界，沒有秘密之藏等），且對月意象的解讀也具有濃厚的宗教意味。自隋唐華嚴、禪宗等立宗以來，隨著佛教的隆盛、禪機的爛熟、禪理闡釋的不斷豐富與延展，指月示法、因月悟道氾濫風行，月意象的豐富蘊藏遂得以充分發揮，一朝風月涵攝了萬古長空，月意象愈益趨向詩意和思辨，最終形成了兼具詩性與理性的文化象徵。

在佛教諸多月象中，影影相攝，重迭交映的水月²⁹意象最富深意，也最為詩家、禪家所看重。佛教水月意象概言之有四類：一，喻世間法虛幻不實，如鏡花水月：“妄見而生，如水中月；如穀中響，如焰如幻；如水上泡，從分別生”³⁰；二，喻佛性真空：“諸師等於白月晝手執方珠，承月中水。此水為複從珠中出？空中自有？為從月來？”³¹大珠水月之說以月映水中而水中無月、摩尼寶珠照映

²⁸ “傳統能帶給我們的正面建構性的價值越來越少”（許偉《朱熹“理一分殊”思想的形成》，《江南大學學報》人文社會科學版2016年第2期，第15頁）。

²⁹ 據筆者搜索：“水中月”出現在《大正藏》的748卷中，共計923次；“水月”在《大正藏》的1819卷中，共計2748次；“月落百川”出現在12卷中，共計12次；“水分千月”出現在5卷中，共計5次。

³⁰（唐）地婆訶羅譯《方廣大莊嚴經》卷五，《大正藏》編號187，第3冊第567頁，下欄第14-16行。

³¹（宋）許洞撰《楞嚴經》卷三，《大正藏》編號945，第19冊第118頁，上

水月卻自體清淨、月不從珠中出而空中自有，喻性空本然，隨眾生心；三，喻佛性清淨，無所染著：“譬如淨日月，皎鏡在虛空。影現於眾水，不為水所雜”³²；四，喻“一多相攝”的辯證關係及“理事圓融”的無礙境界，此以《華嚴經》為顯例。

有著“眾經之王”美譽的《華嚴經》，不僅體系恢弘，亦富有詩意。其水月交映的妙喻反映了一多相攝的辯證思想，也提出了理事圓融的重要命題。以大家熟知的一段經文為例：“譬如淨滿月，普現一切水。影像雖無量，本月未曾二。”³³其以本月喻法身，以水月喻化身，本月之於水月如真如本性之於森羅萬象的影現，圓融互攝，是一非二；佛性之於萬物如本月之於水月，月映無窮水中，影像雖無窮盡，卻與本月沒有不同。華嚴水月之喻對以《華嚴經》為宗經的華嚴宗產生了深刻影響，極大地啟發了華嚴宗人“理事無礙”“事事無礙”“十玄無礙”“六相圓融”等學說，創造出一個廣大和諧的圓融觀念和帝網³⁴交輝的圓融境界³⁵。

欄第 5-7 行。

³² (唐)實叉難陀譯《華嚴經》卷五十九，《大正藏》編號 279，第 10 冊第 316 頁，中欄第 24-25 行。

³³ (唐)實叉難陀譯《華嚴經》卷二十三，《大正藏》編號 279，第 10 冊第 122 頁，下欄第 20-21 行。

³⁴ 華嚴的圓融勝境，以帝釋天宮殿的珠網上珠珠輝映、影影相攝，呈現出帝網交光、博大圓融的絢麗景象，彰顯重重無盡、相即相在的圓融妙境。

³⁵ 華嚴宗圓融學說，始自初祖杜順(557-640年)，經三祖法藏(643-712年)，至四祖澄觀、五祖宗密(780-841年)而完善成熟。具體而言，杜順提出的法界緣起、法界三觀(“真空觀”“理事無礙觀”“周遍含容觀”)，詳盡闡釋了理融於事、事融於理，理事無礙、雙融雙即之理。法藏創立的“新十玄”從各個角度強調圓融，謂理在事先，理體是一，事事合理，故理事無礙。法藏《華嚴發菩提心章》曰：“能遍之理，性無分限，所遍之事，分位差別，一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理不可分故，是故一一纖塵，皆攝無邊真理，無不圓足。”(《大正藏》編號 1878，第 45 冊第 653 頁，上欄第 1-3 行。)澄觀在此基礎上發展出“四法界”說(“事法界”“理法界”“理事無礙法界”“事事無礙法界”)，其中

華嚴法系在闡揚圓融無礙觀時，四祖澄觀對水月之喻的特別運用，對禪宗及後世理學產生了極大的影響。澄觀所著的《華嚴疏抄》及《華嚴經疏抄玄談》裡，頻繁出現“水月”“水中月”“水分千月”“月落百川”等喻³⁶：“性空之滿月，頓落萬川”“如長空明月，列宿圍繞，萬器百川，星月炳現。月如主佛。列宿如伴。一一水中遠近皆現”“法之身為化身，謂如水分千月故”³⁷……恕不一一列舉，僅以其中“月落百川”一例，做簡要分析：“皎性空之滿月，頓落百川者，第二對明能應之身。此之兩句，惟‘性’字是法，余皆是喻。以性該之，皆含法喻。謂若秋空朗月皎淨無瑕，萬器百川不分而遍。‘性空’即所依法體，‘滿月’即實報智圓，‘百川’即喻物機，‘影落’便為變化。故佛之智月全依性空，惑盡德圓無心頓應。故出現品云：譬如淨月在虛空，能蔽眾星示盈缺，一切水中皆現影，諸有觀瞻悉對前；如來身月亦復然，能蔽餘乘示修短，普現天人淨心水，一切皆謂對其前。智幢菩薩偈云：譬如淨滿月，普現一切水；影像雖無量，月未曾二；如來無礙智，成就等正覺；普現一切刹，佛體亦無二。此則水亦喻刹。……偈云：譬如淨月輪，皎鏡在虛空；影現於眾水，不為水所雜；菩提淨法輪，當知亦如是；現世間心水，不為世所雜。

事事無礙法界是華嚴至境，謂萬事萬物都是同一理體的隨緣顯現，因而可以相互呈現，即事事相入相即、圓融無礙，圓融遂成華嚴密旨。宗密對“四法界”加以簡化概括，使華嚴圓融之理更具象徵性和普遍性，更易為社會民眾所接受。

³⁶ 筆者在《大正藏》中檢索的結果顯示，“水月”“水中月”等語在藏經裡不計其數，其中出自清涼澄觀之作者亦難以計數；“月落百川”在藏經裡出現12次，其中3次出自澄觀（2次喻化身，1次喻無差別之圓融）：“今是圓融無差別之法。即能遍故，名為圓也。前之別，如列宿遍九天，此之別，如一月落百川。”（唐澄觀《華嚴疏鈔》卷二十九，《大正藏》編號1736，第36冊第221頁，下欄第20-27行。）“水分千月”在藏經裡出現5次，2次出自澄觀之語，皆以之喻化身。

³⁷ 《大正藏》編號1736，第36冊第4頁，下欄第2行；第6頁，上欄第23行、中欄第21行。

則亦以月喻所說法。”³⁸此大段文字旨在以“月落百川”闡釋其“四法界”。謂：佛性（空中明月）圓明普施，世間一切事物與現象（水中月相）都是它的隨緣顯現，而佛性並未因遍分萬物而被分裂或減小，如月映無窮水中，影像雖無窮盡，卻與本月沒有不同。

澄觀對水月的闡釋與運用雖仍出於宗教目的，但與《華嚴經》比較起來，已經有哲學的轉向。值得注意的是，澄觀、宗密這兩位推動華嚴學禪化實質性進展的人物，與永嘉《證道歌》的產生處於同時先後期，且這一時期“禪學成為中國佛學中的主流”³⁹，此為華嚴與禪宗相互滲透、汲取的歷史機緣。澄觀將《華嚴經》中賦有濃郁宗教意象的水月加以禪化的發揮，禪宗師徒又進一步將華嚴水月加以詩化的凝練，並引向人生日用；理學家們在此基礎上，將富含辯證思想與圓融觀念的詩化水月拈出以補儒學，並最終成為朱熹理一分殊思想一個重要的思辨方法和理論來源。

蓋朱熹理一分殊雖繼承了程頤理一分殊“基本的道德原則表現為不同的具體規範”⁴⁰這一點，但較程頤提出的“理一而分殊”⁴¹有一個重要的不同：即二程理一分殊重點落在萬物歸於一理⁴²，而朱熹理一分殊的建構，既強調“理一”，又重視“分殊”，強調的是兩者（宇宙本體之理與萬物分殊之性）的關係，並將二程理一分殊這一命題的意義從具體的倫理學意義拓展到本體論、本原論、認識論、

³⁸ 《大正藏》編號 1736，第 36 冊第 4 頁，下欄第 2-19 行。

³⁹ 魏道儒《中國華嚴宗通史》，第 168 頁。

⁴⁰ 陳來《朱子哲學研究》，2000，第 112 頁。

⁴¹ 《二程集》，北京：中華書局，1981 年，第 609 頁。

⁴² 二程承認他們提出的“天下只有一個理”“有理而後有象”的思想是受華嚴的影響，因其指出《華嚴經》要旨不過“萬理歸於一理也”（程頤、程頤《二程集》，第 1027、第 609 頁）。

方法論等全方位的思想領域，“包含了若干更普遍的哲學意義”⁴³。這一“更普遍的哲學意義”的淵源之一，便是華嚴“天月”“水月”喻像所承載的一多相攝、理事圓融的啟發和影響。然理學既然不可能直接接受佛教的思想、教義和主張，則其對釋氏的吸收和接納只能限於哲學層面及說理方式上，而這兩方面（來自印度的因明學與以象說教）恰是佛教最擅長且最異於中國傳統哲學之處。故兩晉以降，中國士大夫傾心佛教皆緣於此⁴⁴。賦有詩意的水月意象為朱熹理學所用，亦是微小一例：水月意象以詩學的象徵，完成了華嚴帝網的理學滲透。此或是馮友蘭在分析朱熹禪月之喻時所指出的，其“與華嚴宗所謂因陀羅網境界……之說相似”⁴⁵之意。

三、從華嚴學到禪學：禪學水月意象的詩化

華嚴水月意象及其所承載的華嚴宗一多之辨、理事之說，為中國佛教各宗派提供了豐贍的啟示，其中尤以禪宗為最。而禪師們在汲取華嚴精華的同時，對其進行了詩化處理，借助詩歌這一藝術形式，不僅把華嚴全理即事、全事即理的理事無礙觀、事事無礙觀發揮到極致，而且較華嚴的超越更進一步，主張超越超越之念本身，從相即相入的華嚴世界進入到脫落自在、大用現前的一元禪境。

禪學水月意象的詩化與禪宗法系吸納華嚴學說密不可分，故以禪宗一多、理事觀的發展歷程為線索，即可洞悉華嚴水月的詩化嬗

⁴³ 陳來《朱子哲學研究》，第113頁。

⁴⁴ 正如湯用彤先生所謂：“溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼。”（湯用彤《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年，第182頁）

⁴⁵ 馮友蘭《中國哲學史》下冊，第258頁。

變。對於禪學華嚴化的起點，有學者認為禪宗三祖僧粲（？-606年）的《信心銘》⁴⁶已“烙上華嚴理事無礙的印痕”⁴⁷。然鑒於僧粲其人的真實性⁴⁸，此說暫且存疑。可以肯定的是，自四祖道信（580-651年）以來的東山法門，“在‘藉教悟宗’的經教部分，就已包括了《般若》《維摩》《法華》《思益》《華嚴》等經。”⁴⁹深受華嚴薰染的永嘉玄覺在其《證道歌》中，兩提“圓頓教”；其《永嘉集》中立“事理不二”門（題目即來自華嚴宗），謂：“窮理在事，了事即理。故次第八明事理不二，即事而真，用祛倒見也。”⁵⁰淨覺（683-？750年）的《楞伽師資記》也深得華嚴精髓：“祕密緣起，帝網法界。

⁴⁶ 《信心銘》曰：“萬法一如”“極小同大忘絕境界。極大同小不見邊表。……一即一切一切即一。”（《景德傳燈錄》卷三十，《大正藏》編號2076，第51冊第457頁，中欄第12行、第20-22行。）

⁴⁷ 吳言生《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2007年，第264頁。

⁴⁸ 有關禪宗三祖僧粲在歷史上是否確有其人，歷代記載、傳說和故事已有無數，所說不一，總體上看傳說多而事實少。中國當代佛學家對此的解釋也略有不同。呂澂認為確有僧粲其人，但載於《景德傳燈錄》裡的《信心銘》不足為信（參見：呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年，第205-206頁）。杜繼文、魏道儒認為僧粲及其《信心銘》皆不可信（參見：杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年，第52頁）。陳金華對此做了進一步的考證，指出作為禪宗三祖的僧璨可能是虛構人物，《信心銘》也不太可能是其親作：“將僧璨描繪為三祖（慧可的弟子，道信的老師）的後期禪宗故事都可視為缺乏歷史根據的傳說。”（“……we do have sufficient evidence against the assumption that Sengcan the Meditator was one of Daoxin’s two mentors at Wangong. Accordingly, all the later Chan stories which depicted Sengcan as the third patriarch [i.e. a disciple of Huike and a master of Daoxin] must be viewed as legends without any historical basis.”）參見：Jinhua Chen 陳金華，“Fact and Fiction: The Creation of the ‘Third Chan Patriarch’ and His Legends” Eds. Bangwei Wang 王邦維, Jinhua Chen 陳金華, and Ming Chen 陳明, *Studies on Buddhist Myths: Texts, Pictures, Traditions and History* (佛教神話研究：文本、圖像、傳說與歷史) (Shanghai: Zhongxi shuju 中西書局, 2012), pp. 249-299.

⁴⁹ 呂澂《中國佛學源流略講》，第223頁。

⁵⁰ （唐）玄覺著《禪宗永嘉集》，《大正藏》編號2013，第48冊第388頁，上欄第11-12行。

一即一切，參而不同。所以然者，相無自實，起必依真；真理既融，相亦無礙故。”⁵¹石頭希遷（700-790）吸收了華嚴“十玄門”等思想做《參同契》，認為理事應該匯通：“靈源明皎潔，枝派暗流注，執事元是迷，契理亦非悟。門門一切境，回互不回互。回而更相涉，不爾依位住。”⁵²謂自性真如（“靈源”）流注在萬事萬物（“枝派”）之中，而每一物、每一事雖是殊相、個體，卻反映了真如的實相、整體；滲透在千差萬別的事物中的理體與被法性滲透的千差萬別的事物本是一體，故偏於任何一面都是迷妄；事理融合的境界應該貫通於各個門類中，事物之間互相依存、相依相涉，又界限分明、各住本位。《參同契》將理事對舉，其主旨雖“在會通南北宗，但也提出了佛學的理論問題——理事的關係。他對於理的理解比較深刻，把它分成物理與性理。並認為從物理上看，事各住一方，而從性理上看，則是統一的。他還用回互不回互來解釋理與事的關係。這一些，對以後特別對宋明理學家是有影響的。宋明理學家也談到事理問題，還進一步講到理一分殊的問題，……這些在此小品中都涉及到了。”⁵³呂澄所論確屬灼見。唐代禪師皆深受華嚴影響⁵⁴，他們把華嚴思想以凝練簡潔、朗朗上口的詩歌表達出來，“把義學僧人皓首窮經創造出的學說體系，簡化為偈頌中的幾句詩文”⁵⁵。中唐惟勁禪師（生

⁵¹（唐）淨覺著《楞伽師資記》，《大正藏》編號 2837，第 85 冊第 1286 頁，下欄第 3-6 行。

⁵²（宋）普濟著《五燈會元》卷五，《卍續藏經》編號 1565，第 80 冊第 108 頁，下欄第 9-11 行。

⁵³呂澂《中國佛學源流略講》，第 240 頁。

⁵⁴魏道儒指出：“從弘忍再傳弟子開始，禪宗受華嚴宗理論的影響日益加深。……自希遷系開始，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，作為辨別迷悟是非的標準。這成為晚唐五代禪宗各家禪法理論的共同特徵。”（魏道儒《中國華嚴宗通史》，第 184-185 頁。）

⁵⁵魏道儒《中國華嚴宗通史》，第 188 頁。

卒年未詳)《覺地頌》處處透露出華嚴消息,曰:“智身由從法身起,行身還約智身生。智行二身融無二,還歸一體本來平。萬有齊含真海印,一心普現總圓明。……珠鏡頓印無來往,浮雲聚散勿常程。出沒任真同水月,應緣如響化群情。”⁵⁶慧琳禪師的《一多歌》更表達了對理事無礙、事事無礙的超越,甚至超越超越之念本身:“一即多,多即一。毗盧頂上明如日。也無一,也無多,現成公案沒淆訛,拈起舊來託拍板,明時共唱太平歌。”⁵⁷道吾和尚(769-835年)以華嚴一多關係入詩做《一鉢歌》:“多中一一中多。莫笑野人歌一鉢,曾將一鉢度娑婆。青天寥寥月初上,此時影空含萬象。”⁵⁸謂一在多中多在一中,一在多中而不失其為一,多在一中而不失其為多。

從《證道歌》《參同契》《覺地頌》,到《一鉢歌》《一多歌》,可以見出禪宗對華嚴水月所蘊含的一多關係、圓融意境的把握與華嚴縝密的思辨不同,它是以形象思維反映邏輯概念,以詩的形式表達哲學思考與禪悟境界。後世禪門雖有五宗七家⁵⁹之分,各有大同小異之主張,然以詩參禪、以詩示法卻是基本一致的宗風:

“水無蘊月之意,月無分照之心。水月兩忘,方可稱斷。”⁶⁰(謂當水月相攝又兩忘之際,則萬理自現、一理不彰,

⁵⁶ 《景德傳燈錄》卷二十九,《大正藏》編號2076,第51冊第453頁,下欄第27行至第454頁,上欄第4行。

⁵⁷ (宋)正受撰《嘉泰普燈錄》卷十三,《卍續藏經》編號1559,第79冊第373頁,下欄第9-11頁。

⁵⁸ 《景德傳燈錄》卷三十,《大正藏》編號2076,第51冊第462頁,上欄第16-18行。

⁵⁹ 五代時期禪宗分裂為五個支派,即:為仰宗、臨濟宗、雲門宗、曹洞宗、法眼宗;宋初臨濟宗又分出兩小派,即:黃龍宗和楊岐宗,但黃龍後來無何發展,唯楊岐獨盛。(參見呂澂《中國佛學源流略講》,第256頁。)

⁶⁰ 《五燈會元》卷十四,《卍續藏經》編號1565,第80冊第294頁,中欄第15-16行。

一切聲是佛聲，一切色是佛色。)

僧問：“三家同到請，未審赴誰家？”師(道隱禪師)曰：“月印千江水，門門盡有僧。”⁶¹(謂佛法三乘之說皆為方便說法，唯當不做分別，才是向上一路。正如月分千水，三乘都是修行地。“門門”用華嚴“十玄門”典。)

問：“從上諸聖向甚麼處去？”師(清剖禪師)曰：“月照千江靜，孤燈海底明。”⁶²(謂此心明覺，全體通明，如千江明月、海底孤燈，其明無不到。)

“以一統萬，一月普現一切水。會萬歸一，一切水月一月攝。”⁶³(這是對永嘉水月的進一步詮釋，與朱熹一實萬分、萬物一理說一般無二。)

寒山詩云：“岩前獨靜坐，圓月當天耀。萬象影現中，一輪本無照。”⁶⁴(一月周遍含容而萬象自現，喻豁然澄明的禪悟境界。)

……

可見，禪師們眼中的水月已經不僅是超離現實的逋逃藪，其與宇宙人生本來是一非二，既沒有一多之別，亦沒有超越與被超越之分。正如青原惟信那個著名的山水之見⁶⁵，經過否定之否定，“我”

⁶¹ 《五燈會元》卷十四，《卍續藏經》編號 1565，第 80 冊第 286 頁，上欄第 13-14 行。

⁶² 《五燈會元》卷十四，《卍續藏經》編號 1565，第 80 冊第 290 頁，中欄第 9-10 行。

⁶³ 《五燈會元》卷二十，《卍續藏經》編號 1565，第 80 冊第 435 頁，下欄第 10-11 行。

⁶⁴ 陳貽焮主編《增訂注釋全唐詩》卷八〇一，北京：文化藝術出版社，2001。第五冊第 378 頁。

⁶⁵ “老僧三十年前未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有

與山水皆以本來面目相對，自由交流無礙，人與自然不再疏離，更與自我不再分裂，這才是禪的真如妙境。禪的真理是追求絕對卻不被絕對淹沒，明覺自性卻不被自性吞噬；不捨棄形而上的超越而活在人間，不放棄成佛的誓願而踏實地做人；變有限為無限的唯一辦法就是毫無保留地擁抱有限，與有限合而為一，卻並不為此失彼……這是禪的至境，而唯有詩能助其抵達至境、表達至境。

然，凡事極則必反。從超越差別世界，到進入相即相入的華嚴世界，再到進入脫落自在、大用現前的一元境界，禪宗超越到極至必然轉身回向、垂手入塵，回歸到穿衣吃飯、擔水劈柴的人間日用。禪宗主張解脫不在學理中求，而是要落實到此生的行動中，承擔人的責任，完成人的使命，於是，“禪宗的世俗化使之成為一種非宗教的宗教在中國發生影響，它把人們引向在現實生活中實現超越現實的目的，由出世轉向了入世。”⁶⁶兩宋禪家沿著這條“去宗教化”的道路越走越遠，反復強調禪在“日用做工處”，“不離日用”“時時提撕”，乃至提出：“儒即釋釋即儒，僧即俗俗即僧，凡即聖聖即凡，我即爾爾即我，天即地地即天，波即水水即波。酥酪醍醐攪成一味，瓶盤釵釧鎔成一金……”⁶⁷大慧宗杲（1089–1163年）這種泯卻一切差別對立的一元禪論，已經遠遠超出慧能的一元禪法，他要徹底消除禪佛與世間的一切界限，將佛教與世俗完全等同起來。這一極端的一元論使禪宗遠離了佛教，也使禪學與理學、詩歌走到

個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。”（《五燈會元》卷十七，《卍續藏經》編號 1565，第 80 冊第 361 頁，下欄第 12–15 行。）

⁶⁶ 湯一介《佛教與中國文化》，北京：中國宗教出版社，1999年，第 214 頁。

⁶⁷（宋）大慧宗杲著《大慧普覺禪師語錄》卷二十八，《大正藏》編號 1998A，第 47 冊第 932 頁，中欄第 13–16 行。

了一起。於是，頗具經院哲學思辨氣質的華嚴水月也具有了人間煙火的氣息——其引起宋代理學的迴響，當不是偶然的。既見月亡指是禪家本意，則因月悟道如何不可以從一多相攝、理事圓融到理一分殊？

四、從北宋諸子到南宋朱熹：理一分殊的禪學因數

無論從理一分殊之“理”的思想內涵及其內在的辯證關係，還是從理學之先進以至朱熹問道禪師、得其啟示之行跡看，這一哲學命題都帶有濃郁的禪學色彩。儘管程顥說“天理二字卻是自家體貼出來”⁶⁸，然而，正如人類歷史上任何思想學說都不是無中生有，理學繼往而開來，集中國歷史上多家菁華學說於一身，尤不例外。

自宋明理學的源頭李翱（772–841）“以佛理論心”，至理學開山者北宋周敦頤（1017–1073），以及張載（1020–1077）、二程（程顥 [1032–1085]，程頤 [1033–1107]）諸子，皆與佛教關係密切，深受禪學的薰染浸漬。通檢朱熹一生，其青年時曾學佛，“出入於釋老者十餘年”⁶⁹，熟讀佛經，且不限於一宗一派，自曰：“某舊時亦要無所不學，禪、道、文章、楚辭、詩、兵法，事事要學。”⁷⁰朱熹精研的佛典見於記載的有：《四十二章經》、《大般若經》、《金剛經》、《華嚴經》、《維摩經》、《法華經》、《圓覺經》、《壇經》、《傳燈錄》、《華嚴合論》、《楞嚴經》、《肇論》等。

⁶⁸ 《程氏外書》卷十二，程顥、程頤《二程集》，第424頁。

⁶⁹ 《朱文公文集》卷三十八，朱熹《朱子全書》，朱傑人、嚴佐之、劉永祥主編，劉永祥、朱幼文校點，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第21冊第1700頁。

⁷⁰ 朱熹《朱子語類》卷一百四，第2620頁。

考朱熹語錄，其講學常常取譬釋氏之言及禪宗公案，無論是說“佛家好處”，還是指責“釋氏之失”，或以釋氏為靶的進行駁論或比照，每每能在肯綮處見禪之殊味，此皆可征朱熹不惟通曉禪理，且識禪甚深。而從朱熹自幼的家庭濡染⁷¹、師承淵源⁷²與讀書交遊⁷³看，其受華嚴、禪宗影響尤深，自言：“某年十五六時，亦嘗留心於禪，……也理會得個昭昭靈靈底禪。”⁷⁴若說去佛乃得真禪髓，則作為詩人哲學家的朱熹頗得禪學三昧。味朱熹“理卻無情意，無計度，無造作……若理，則只是個淨潔空闊的世界，無形跡，他卻不會造作”⁷⁵之語，甚有“無念，無相，無住”之禪意，無怪錢穆謂朱熹之“理”“像釋氏所言涅槃佛性”⁷⁶。

朱熹之“理”即“天道”“天理”，是產生天地萬物的本原、本體，一切萬物都是它的外化；“太極”是最高的“理”的總稱，宇宙只有一個太極，是謂“理一”。朱熹說：“事事物物，皆有個極，是道理極至。……總天地萬物之理，便是太極。太極本無此名，只是個表德。”⁷⁷“合天地萬物而言，只是一個理。”⁷⁸“理”字作為真

⁷¹ 朱熹父親朱松耽好佛典，曾與淨悟、大智禪師交往甚密；朱熹的母親、外祖父、舅舅等人也多虔誠信佛。

⁷² 少年朱熹遵父遺訓，師從劉白水、胡籍溪、劉屏山三先生，而三先生皆雜於禪；“初師屏山、籍溪。籍溪學於文定，又好佛老。”（屏山）讀儒書，以為與佛合。”朱熹《朱子語類》卷一百四，第2619頁）

⁷³ 《答江尚書》云：“熹於釋氏之說，蓋嘗師其人，尊其道，求之亦切至矣。”“其人”指大慧宗杲與道謙二禪師。朱熹早年曾與宗杲及其弟子道謙往來密切，或說宗杲禪法是朱熹汲取華嚴思想的仲介，史載宗杲因讀《華嚴經》“證無生法忍”句而頓悟（【宋】詠《大慧普覺禪師年譜》，《嘉興藏》第1冊第797頁）。

⁷⁴ 朱熹《朱子語類》卷一百四，第2620頁。

⁷⁵ 朱熹《朱子語類》卷一，第3頁。

⁷⁶ 錢穆《中國思想史》，第209頁。

⁷⁷ 朱熹《朱子語類》卷九十四，第2375頁。

⁷⁸ 朱熹《朱子語類》卷一，第2頁。

實存在、永恆不變的宇宙及萬物的規律、秩序解，固於先秦哲學中已有體現，如：“易簡而天下之理得矣”（《繫辭》），“天地之理，萬物之情”（《莊子·秋水》），“可以知，物之理也”（《荀子》）等。然宋明理學不僅特別拈出一個“理”字代表其學，並非將“理”作為一個孤立的觀念提出，而是將其放在一個哲學思想體系中加以辯證發揮，將“理”與“事”“分”統籌思辨，此乃其與中國傳統儒道之學之不相同處。先秦儒家既強調“謹言慎行”“巧言令色鮮矣仁”“君子訥於言而敏於行”，則知其主張少言，反對辯言、巧言；道家更以道不可道、得意忘言而著稱，可見，中國本土文化不喜言談，更少說理、辯證之傳統。這一情況自佛教東漸後，發生了改變——魏晉玄辯清談之風多承佛教之力。佛家善辯，言“理”甚多，且釋氏從不孤立地說理，其“理”總是被放在關係中，或與“事”並舉，或在時空之中，尤以《華嚴經》為著。以《華嚴經》立宗的華嚴宗，將一理貫通萬事萬物等思想一再闡明發揮，“四法界”“十玄門”等學說更將萬物一理、理事無礙發明盡致。深受華嚴影響的禪宗（禪宗之“不立文字”的主張後實變為“不離文字”，中國佛教各宗屬禪宗典籍多不勝數），將華嚴之“理”予以詩化表達，使高處不勝寒的宗教義理普及流布於社會各層、生活處處。考朱熹之理一分殊，遠紹先秦儒道，近承隋唐禪佛，既得自深受華嚴、禪宗影響之周、程諸子，集理學之大成，更將性理說、理氣說、格物窮理說⁷⁹等與禪佛融會貫通，借禪佛之“理”說太極易理⁸⁰。

⁷⁹ 宗杲謂：“理則頓悟，乘悟並銷；事則漸除，因次第盡。”（《大慧普覺禪師語錄》卷二十四，《大正藏》編號1998A，第47冊第912頁，下欄第1行）此直是朱熹格物窮理論的濫觴。

⁸⁰ 通途以為“朱子道、陸子禪”，渲染兩位理學與心學大師分別對道家與禪門的倚重。此說有一定的道理。但也不可極而言之，畛域過明。正如上文所顯示的，

五、從禪佛教到朱熹理學：詩學水月意象的哲理化

既已確證朱熹理學體系汲取了佛學思想，那麼，能否從其所引禪佛月喻判斷理一分殊究竟吸收的是哪一宗佛學思想呢？對此，學界大抵有四種看法：一，華嚴宗說。錢穆的《中國思想史》提到朱熹“極受華嚴影響”⁸¹；楊榮國認為理一分殊“即是佛教華嚴宗所謂‘一多相攝’的觀點”⁸²；魏道儒指出“朱熹繼承了華嚴宗的理事關係說，並且繼承了理不可分的思想（不可謂月已分也）”⁸³；二，禪宗說。以陳來為代表，下文詳述；三，天臺說。曾其海認為：“朱熹‘理一分殊’的整體主義認識方法，是對天臺宗‘一念三千’的整體主義認識方法的繼承。”⁸⁴但文章並沒有從正面闡釋兩者的繼承關係，且駁論華嚴與禪宗影響說的論據、論證都不充分，有感情用事之嫌。四，綜合說。馮友蘭指出朱熹引月散江湖與月印萬川“與華嚴宗所謂因陀羅網境界，及天臺宗一一事物，是如來藏全體，其中有一切法性，之說相似。朱子想亦受其說之影響。”⁸⁵馮友蘭同時指出，朱熹所謂每一具體事物具有一切事物之理，與華嚴每一具體事物含有一切具體事物（事事無礙觀），及與天臺每一具體事物含有一切事物之潛能不同。

朱子之學，受用於道家者固然濃重；其出入於釋學者，亦不可謂不多。朱熹一生深諳佛道，卻終於棄佛老而歸儒，究其根源與宋代士大夫參禪的境況沒有兩樣：不是作為宗教崇拜，而是帶著理性的懷疑，以一個精神探索者的心態汲取佛學智慧。

⁸¹ 錢穆《中國思想史》，第207頁。

⁸² 楊榮國《簡明中國哲學史》，第268頁。

⁸³ 魏道儒《中國華嚴宗通史》，第331頁。

⁸⁴ 曾其海《朱熹理學與天臺佛學的關係》，《台州師專學報》1996年第1期，第68頁。

⁸⁵ 馮友蘭《中國哲學史》下冊，第258頁。

正如本文開篇指出的，近三十年來對此一問題的研究幾乎無出上述諸說，而上述說法只有陳來做了較為詳盡、確鑿的論證，其餘則只有觀點，沒有闡釋，所以，這裡簡要分析一下陳來的看法。陳來在對朱熹理一分殊中的一多關係與華嚴一多相攝思想進行比較後，傾向於“朱熹所說的一個與萬個的關係與禪宗‘月印萬川’相近，而與華嚴宗‘一多相攝’的思想是有差別的”⁸⁶；然從總體上看，陳來認為理一分殊思想在內容上更多來源於儒家傳統的性善觀念，並不特別認同禪佛對其的影響：“朱熹其實只是借用佛教月印萬川處處圓的比喻以加強性善論的論證而已”⁸⁷。陳來對佛教與理一分殊關係的研究較前人有明顯的進展，然而，正如所有坦率而有意義的論證一樣，陳先生的觀點也蘊含著值得進一步討論的空間。

陳來對禪佛影響理一分殊這個問題上的判斷，關鍵在兩者“一”“多”概念的界定和關係的梳理上。對此，陳來首先對理一分殊的一多關係從“質”與“量”兩個層面進行說明，指出“理一”與“分殊”在質（內容）上沒有差別，差別僅僅在量（一與萬）上；其次對理一分殊的“一”與華嚴宗一多相攝的“一”予以概念上的厘清：即朱熹的“一”是指普遍的一理，是宇宙一般規律；而華嚴的“一”是指個別，是具體事物⁸⁸，故華嚴的一多關係就不僅在質上而且在

⁸⁶ 陳來《朱子哲學研究》，第117頁。

⁸⁷ 同上，第118頁。

⁸⁸ 對於華嚴的“一”究竟指具體事物還是普遍規律，學界也有不同理解。如魏道儒即認為“一即一切，一切即一”的“一”謂同一本體，即真如法性，“一切”謂現象界的一切事物（參見：魏道儒《中國華嚴宗通史》，第331頁）；劉貴傑也認為這裡的“一”表示“理”，“一切”象徵“事”（參見：劉貴傑《禪宗哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2013年，第117頁）。若此，則華嚴與禪宗的“一”與朱熹的“一”皆指“理一”，只是“理”的具體所指不同。

量上也是沒有差別的，此即一法遍含一切法之義⁸⁹。可見，陳來認為華嚴的“一”與朱熹的“一”，所指是截然相反的。其次，兩者的“多”與“殊”也不盡相同。華嚴的“多”指一切具體事物，這些事物可以是無差異的多，也可以是有差異的多，也就是不需分別的萬事萬物。對於朱熹的“殊”，陳來指出，“無論從本體還是從本原的角度，朱熹用理一分殊論述作為宇宙本原與本體的一理與萬物性理的關係時，這個殊都不是指萬物之理的差別而言。”⁹⁰就是說，“殊”只有無差異的多之義。朱熹借用月印萬川之喻“主要是從內容上強調一與萬同，並不是說每一湖中的月亮不但與天上及其他江湖的月亮相同，而且包含了所有的月亮。”⁹¹“‘一物各具一太極’，這裡的太極指性理而不是分理。……總起來看宇宙萬物的本體只是一個太極，同時每一事物之中也都包含著一個與那‘為一太極而一’的太極完全相同的太極作為自己本性。在這種關係中，‘理一分殊’實即指‘理一分多’，多之間並無差別。”⁹²這又與華嚴有異。華嚴的“多”既可涵蓋一切同與不同，故其一多相攝的理論認為，理體涵攝事相，事相當下即是理體，每個具體事物都具有一切事物：“一多相由成立，如一全是多，方名為一；又多全是一，方名為多。多外無別一，明知是多中一；一外無別多，明知是一中多”⁹³；“一多無礙，主伴相攝，一即一切，一切即一”⁹⁴；“一攝一切，一入一切；

⁸⁹ 陳來《朱子哲學研究》，第 117 頁。

⁹⁰ 同上，第 119 頁。

⁹¹ 同上，第 117 頁。

⁹² 同上，第 116 頁。

⁹³ (唐)法藏著《華嚴經義海百門》，《大正藏》編號 1875，第 45 冊第 630 頁，下欄第 21-25 行。

⁹⁴ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》編號 1875，第 45 冊第 630 頁，上欄第 16-17 行。

一切攝一，一切入一。”⁹⁵

陳來的分析在方法與切入點上極具啟發性。不過，似乎仍有可商榷處。我們首先討論華嚴的“一”與朱熹的“一”是否一定不同。固然，《華嚴經》的“一”多如陳先生所說，是指具體事物，如：“能遍之事是有分限，所遍之理要無分限。此有分限之事於無分限之理，全同非同。何以故？以事無體，還如理故。是故一塵不壞而遍法界也。如一塵一切法亦然。”⁹⁶經文裡的“一塵”是具體事物，而“一切”才是朱熹的“一”。中國佛教各宗經錄裡的“一”也多指具體事物，如《大慧書》曰：“一了一切了，一悟一切悟，一證一切證”⁹⁷等。然而，中國傳統思想對“一”卻有不同的理解，即數之始，為絕對極至之意。如《老子》曰：“道生一”，王弼注之曰：“萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？”⁹⁸《莊子·齊物論》曰：“道通為一”，郭象注之曰：“各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。”⁹⁹可見，老子以“一”生萬物，莊子以萬殊歸一，王弼以“無”解“一”，郭象將“一”作為“道”在量上的表述。再如《淮南子·俶真訓》曰：“道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉。”高誘注曰：“一者道本，得其本，故能連理千枝萬葉，以少正多也。”¹⁰⁰……可見，先秦魏晉時，以“道”為“一”或以“一”解“道”已經頗為流行，

⁹⁵ 《華嚴經義海百門》，《大正藏》編號 1875，第 45 冊第 630 頁，上欄第 17 行。

⁹⁶ 法藏《華嚴發菩提心章》，《大正藏》編號 1878，第 45 冊第 653 頁，上欄第 5 行。

⁹⁷ 《大慧普覺禪師語錄》卷二十七，《大正藏》編號 1998A，第 47 冊第 925 頁，下欄第 19-20 行。

⁹⁸ 王弼注，樓宇烈校釋《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年，第 117 頁。

⁹⁹ 郭慶藩、王孝魚點校《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 年，第 71 頁。

¹⁰⁰ 劉安著，高誘注《淮南子》上海：上海古籍出版社，1988 年，第 18 頁。

兩者都有統一性、普遍性的涵義。複次，中國佛教形成後，“一”在中國佛教經論中亦有整體、普遍之義，如：華嚴初祖杜順提出的“一真法界”，就是指宇宙本體，是真實不虛、如常不變的真如，也就是永恆存在的“理”，世間出世間的一切事物都是其隨緣的產物，這與朱熹的“理一”意義完全相同。再以華嚴三祖法藏為例。法藏《華嚴發菩提心章》曰：“事既攬理成，遂令事相皆盡，唯一真理平等顯現。”¹⁰¹此處稱“唯一真理”，則是以“理”為“一”，這個“一”即代表全體。又，法藏嘗以“一”代表“總相”，即整體，“多”代表“別相”，即部分¹⁰²；還以椽（板、瓦）和舍來說明“別相”和“總相”（部分和整體）的同一關係：“椽即是舍也……若不即舍不是椽，若不即椽不是舍。”¹⁰³朱熹也曾以屋舍為例說明各分殊之理間存在著整體和部分、一般和個別等關係：“如一所屋，只是一個道理，有廳，有堂。如草木，只是一個道理，有桃，有李。如這眾人，只是一個道理，有張三，有李四；李四不可為張三，張三不可為李四。”¹⁰⁴從兩段文字具有極大的相似性看，朱熹顯然受到了法藏的影響，朱熹的“一”與法藏的“一”義同，其理一分殊亦與華嚴的理事無礙一致（所不同的是，朱熹認為“李四不可為張三，張三不可為李四”，這就不是華嚴宗的事事無礙了。馮友蘭、魏道儒¹⁰⁵都指出了這個問題）。

¹⁰¹ 《大正藏》編號 1878，第 45 冊第 653 頁，中欄第 23 行。

¹⁰² （唐）法藏著《金師子章》，《大正藏》編號 1880，第 45 冊第 666 頁，中欄第 7-9 行。

¹⁰³ （唐）法藏著《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》編號 1866，第 45 冊第 508 頁，上欄第 14-29 行。

¹⁰⁴ 朱熹《朱子語類》卷六，第 102 頁。

¹⁰⁵ 馮友蘭語見上文。魏道儒語：“朱子學接受不了‘事事無礙’的全部內容。”（魏道儒《中國華嚴宗通史》第五章“華嚴哲學的終結與禪化過程”，第 333 頁。）

另外，需要特別注意的是，《朱子語類》中所引的“一”並非佛經中抽象的一多相對的“一”，而是禪典中富含詩意的“一月”。“一月”雖是一個具體的事物，但卻與“一塵”有本質的不同，尤其當它與“水”並用，成為一個“水月”整體意象時，“一月”就不是那一個具體的事物，而是一切水中之月的統攝，成為一切水中之月的依據、秩序、規律。也就是說，此時的“一月”既有詩性又具哲理，代表著本體太極，是那個終極之理。可見，印度原始佛典裡“一”的概念經由中國禪家詩意的發揮，意義發生了根本的改變。身為詩人哲學家的朱熹，正是借禪月這一詩意的象徵把握了中國禪學的特質——詩是哲學，因為它表達了普遍的真理（禪學、理學無不要把握這個真理）；詩又不是哲學，因為它最忌直說（禪家“不立文字”又“不離文字”的千古公案也正為忌諱直說）——中國禪學自唐宋以後自覺不自覺地走進詩學與理學，此為一玄機。

再來討論華嚴的“多”與朱熹的“殊”。陳來認為兩者的區別在於，“殊”只有無差別的“多”之義。然而，陳來此說似乎與理一分殊之“理”有衝突。據陳來對朱熹“理”的闡釋：至理之下的“物理”有“性理”和“分理”之別；性理與至理完全相同，即“理一”；“分理”則各個不同，即“分殊”。也就是說，從本體或本原的角度看，“殊”指萬物之理的同—；而從倫理學的角度看，物物各具分理，即“人人有一太極，物物有一太極”¹⁰⁶，則“殊”指“分理”的差異。以故，“殊”亦應含有有差別的多之義。當然，無論有差別還是無差別，“殊”都統一在終極一理，即宇宙的普遍規律、萬物存在的依據上：“萬個是一個，一個是萬個。蓋統體是一太極，然又一物各具一太極。”¹⁰⁷

¹⁰⁶ 朱熹《朱子語類》卷九十四，第2371頁。

¹⁰⁷ 同上，第2409頁。

在這個終極意義上，“一”與“殊”是一與同的關係，而不是一與異的關係（陳來對“殊”的解釋應是指這個層面的）。

如果上述說法成立，則陳來所說朱熹“與華嚴宗‘一多相攝’的思想是有差別的”，則可商榷。但是，我們仍然傾向理一分殊與禪宗相近之說，原因有四：一，上述《語類》所舉之水月禪喻雖皆現於禪宗、華嚴典籍，但禪典成文早於華嚴¹⁰⁸，且此喻於唐後禪宗語錄、燈錄中極為普遍，以致水月已成禪宗專有意象¹⁰⁹，今日提及水月之象，人們仍然首先聯想到禪宗。二，較中國佛教其他宗門，禪宗回歸人生日用的主張及其趨向於簡易的實踐作風，最接近宋明理學；而華嚴宗徒竭力闡揚的圓融無礙等觀，卻“不自覺地停止在靜觀的階段，實際的意味很為淡薄，說得厲害一些，僅僅構成一精緻的圖式而已”¹¹⁰。三，中國佛教自唐末法難¹¹¹後，禪宗一宗獨大，華嚴雖曾深刻地影響過禪宗，但此時已被禪宗融而化之¹¹²；至兩宋五家七宗，社會上有影響的幾乎都是禪僧，與宋初周、程諸子、朱熹等直接接觸的亦多是禪宗法師。四，盛極的禪宗在發揮殆盡之時，

¹⁰⁸ 《華嚴經》裡雖亦有水月說，但正如呂澂指出的，理學是“通過禪學特別是所謂華嚴禪而間接受到的影響，並非是直接研究而得之《華嚴》的”（參見：呂澂《中國佛學源流略講》，第249頁）。華嚴水月經過禪師們詩意地發揮後，才將其從宗教說理中抽離出來，具有了普遍的哲學意味而為理學所用。

¹⁰⁹ 唐人已將水月之典故指禪宗。如中唐詩人楊巨源《贈從弟茂卿》詩曰：“叩寂由來在淵思，搜奇本自通禪智。王維證時符水月，杜甫狂處遺天地。”（陳貽燦主編《增訂注釋全唐詩》卷三二二，第二冊第1294頁。）

¹¹⁰ 呂澂《中國佛學源流略講》，第367頁。

¹¹¹ 唐末武宗會昌年間（841-846年）的毀佛事件使佛教義學諸派受到嚴重打擊，接踵而至的唐末五代動亂更使經院派佛教一蹶不振。

¹¹² 有關華嚴禪化，參見魏道儒《中國華嚴宗通史》第五章“華嚴哲學的終結與禪化過程”（第166-192頁）。又，華嚴義學在宋代雖也相當活躍，但總體上看，禪淨兩宗最為流行。參見呂澂《中國佛學源流略講》，第384-393頁。

積極向社會各階層浸漬、滲透，兩宋詩學¹¹³和理學因之應運而生——理學正是在這樣一個歷史時刻，順應了這一文化趨合之大勢，登上了歷史舞臺。雖然，若進一步講，唐宋之際（尤其宋代）佛教本就宗派相涉、界限模糊，華嚴禪化與禪學華嚴化幾乎同時發生，且既然“儒即釋，釋即儒”，則釋氏門內又何勞強做分別？朱熹理學固沉澱著華嚴的圓融思想，也蘊含著禪宗的超越意識，然華嚴與禪宗的界限如水中著鹽——故華嚴、禪宗影響等說實屬見仁見智之說。

需要說明的是，我們對於理一分殊到底受何宗影響的辨析，絲毫不減陳來先生《朱子哲學研究》這部著作的重要性。這部集精細考證與思想洞見於一體的專著，在朱熹研究中具有里程碑式的意義，且為本文的寫作提供了最可信賴的依據與理論支援。借此一併向陳先生致謝！此外，我們的議論或因一斑窺豹難免有失偏頗，但我們相信陳先生博學慎思、明辨篤行，定會為後學大膽假設、小心求證的治學態度感到欣慰。

六、餘論

禪佛教發展到南宋，已經融入了大量實質性的儒、道等中國本土思想，其所表現的意識形態雖是宗教的，落腳點卻在人間。理學的出現是從儒家的立場出發，對中國既往思想的一個清算。無論是禪佛與儒、道，還是理學和心學，都有著共通的空間領域與精神資源，只是出發點不同而已，故這種思想的合流是自然而必然之事。

關於宋明理學的援禪入儒，學界關注較多的是理學汲取佛學成

¹¹³ 宋代禪文學尤其禪詩、偈頌繁興，漸而禪學自身也呈現詩化面貌，與其自覺尋求出路和生機關係密切。

熟的心性之學的一面，事實上，禪佛的思辨方法和詩學氣質也對理學產生了重要影響。本文所論即為一例：禪佛水月從華嚴的宗教象徵、到禪宗的詩學象徵、到理學的哲學象徵，並最終融入朱熹新儒學的哲學闡釋中，彌補了舊儒學思辨哲學與形象思維的先天不足，鑄造出一個影響元明清七百年的兼收並蓄的哲學體系。至此，中國文化三教合一的局面真正形成，而禪學在“盛極而衰”之際，借理學之體得以新生，對中國文化產生了持久深遠、存在而不可見的影響——佛教徹底為中國所化。

從階段性歷史的角度看，援佛入儒推動了中國哲學的昇華，這一推陳出新帶給中國思想的，是積極的和進步的。然而，從大歷史高處考慮，其後果和影響卻是複雜而一言難盡的。如，從文化發展的角度看。援佛老入儒之朱熹理學，所謂三教既合，實則儒學一枝獨秀¹¹⁴，佛老因此而化於無形。然而，長時期的思想一統使得原始儒學本身所具有的包容性質受到破壞，漸趨自閉、保守、固化；同時，佛道兩家亦因失去了自身原有的依據而日漸式微，中國文化有機體遂因缺少異類的刺激而停止了生長——理學至朱熹而成熟，到王陽明（1472-1529）後則趨於瓦解，期間並未有實質性的創建與發展，可為一征。而“近代儒家文化缺乏一種在西方挑戰面前進行自我更新的內部機制，難以實現從傳統觀念向近代觀念的歷史轉變。從而只能繼續以傳統的自我中心的文化心理和陳舊的認識思維框架，來被動地處理種種事態和危局。”¹¹⁵亦非過甚之責。近代中國文化內部不可回避的自身缺陷，或可從理學“集大成”之時檢討。再如，

¹¹⁴ 朱熹理學雖在其生前被視為“偽學”，但死後不久就被定為“官學”，且由於朱子的人格魅力與道德學問，理學遂一統天下數百年。

¹¹⁵ 蕭功秦《儒家文化的困境》，成都：四川人民出版社，1988年，序言第3頁。

從宗教發展的角度看。禪佛教自宋末元初即衰微分解以至清代終結，與理學一統關係千萬重。固然，禪佛教內部自宗密以來即主張禪教合一、三教合流，但理學官學化後，由於政治力量的介入，佛教很難只通過自身的力量維繫生長，不得不附庸於道統。兩宋理學的完成，或許使中國喪失了形成自己宗教的最後時機，致使中國本土思想中最具哲學氣質與超越精神的禪學，也為中國泛倫理性文化所“化”。佛教或禪學獨立性的喪失，破壞了中國文化多樣性的生態系統。又如，從經濟、科技發展的角度看。13世紀後，當中國一步步強化道統的時候，英國已經產生了憲政史上兩個重要的基礎——《大憲章》和議會；當中世紀即將結束的時候，英國封建制度的基礎已經在無意中被撼動，歐洲也迎來了文藝復興的前夜。同時期的中國不僅沒能讓明中葉出現的資本主義萌芽繼續發展，而且喪失了發展科學技術的歷史良機——“李約瑟之問”或可從宋明理學一統中國數百年中，找到些許答案……當然，援佛入儒的歷史價值以及儒釋間間或一寸的微妙關係，既非題中應有之義，容另文再述。

參考文獻

原始文獻

- 《二程集》十六卷，程顥（1032–1085）、程頤（1033–1107）著，王孝魚點校，北京：中華書局，1981年。
- 《大正藏》，東京：大藏出版株式會社，1988年。
- 《大慧普覺禪師語錄》三十卷，大慧宗杲（1089–1163）著，《大正藏》第1998A號，第47冊。
- 《五燈會元》二十卷，普濟（1179–1253）著，《卍續藏經》第1565號，第80冊。
- 《方廣大莊嚴經》十二卷，《大正藏》編號187，第3冊。
- 《全唐詩》九百卷，彭定求（1645–1719）等奉敕編成於1706年。見陳貽焮主編註釋本，《增訂注釋全唐詩》，北京：文化藝術出版社，2001年。
- 《卍續藏經》，臺北：新文豐出版公司，1968–1970年。
- 《朱子全書》第21冊，朱熹（1130–1200）著，朱傑人、嚴佐之、劉永祥主編，劉永祥、朱幼文校點，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 《朱子語類》一百四十卷，朱熹著，黎靖德編，王星賢點校，北京：中華書局，1986年。
- 《老子道德經注》，王弼（226–249）注，樓宇烈校釋，北京：中華書局，2008年。
- 《金師子章》，法藏（643–712）著，《大正藏》編號1880，第45冊。
- 《淮南子》二十一篇，劉安（前179–前122）著，高誘（？150–？220）注，上海：上海古籍出版社，1988年。

《莊子集釋》十卷，郭慶藩（1844–1896）、王孝魚（1900–1981）點校，北京：中華書局，1961年。

《景德傳燈錄》三十卷，道原（北宋僧人，生平未詳）編成於景德年間（1004–1007年），《大正藏》第2076號，第51冊。

《華嚴一乘教義分齊章》，法藏著，《大正藏》第1866號，第45冊。

《華嚴疏鈔》八十卷，澄觀（738–821）著，《大正藏》第1736號，第36冊。

《華嚴發菩提心章》，法藏著，《大正藏》第1878號，第45冊。

《華嚴經》，《大正藏》第279號，第10冊。

《華嚴經疏》六十卷，澄觀著，《大正藏》第1735號，第35冊。

《華嚴經義海百門》，法藏著，《大正藏》第1875號，第45冊。

《楞伽師資記》一卷，淨覺（683–?750）《大正藏》第2837號，第85冊。

《嘉泰普燈錄》三十卷，正受（生卒年不詳）著，《卍續藏經》第1559號，第79冊。

《禪宗永嘉集》一卷，玄覺（665〈或675〉–713）著，《大正藏》第2013號，第48冊。

《證道歌》，玄覺著，《大正藏》第2014號，第48冊。

《辯正論》八卷，慧琳（572–640）著，《大正藏》第2110號，第52冊。

《顯宗記》一卷，神會（684–758）著，《景德傳燈錄》卷三十，《大正藏》第2076號，第51冊。

東亞語研究

田浩 (=Hoyt Cleveland Tillman)《余英時：〈朱熹的歷史世界〉》，《湖南大學學報》（社會科學版）2004年第5期，第35–38頁。

- 吳言生《禪宗思想淵源》，北京：中華書局，2007年。
- 呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年。
- 杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。
- 許偉《朱熹“理一分殊”思想的形成》，《江南大學學報》人文社會科學版 2016年第2期。
- 陳來《朱子哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- 曾其海《朱熹理學與天臺佛學的關係》，《台州師專學報》1996年第1期。
- 湯一介《佛教與中國文化》，北京：中國宗教出版社，1999年。
- 湯用彤《隋唐佛教史稿》，武漢：武漢大學出版社，2008年。
- 馮友蘭《中國哲學史》，上海：華東師範大學出版，2000年。
- 楊榮國《簡明中國哲學史》，北京：人民出版社，1975年。
- 劉貴傑《禪宗哲學》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 蕭功秦《儒家文化的困境》，四川人民出版社，1988年。
- 錢穆《中國思想史》，臺北：臺灣學生書局，1988年。
- 魏道儒《中國華嚴宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008年。

西文研究

- Chen Jinhua 陳金華, “Fact and Fiction: The Creation of the ‘Third Chan Patriarch’ and His Legends”, eds. Bangwei Wang 王邦維, Jinhua Chen 陳金華 and Ming Chen 陳明, pp.249-299, *Studies on Buddhist Myths: Texts, Pictures, Traditions and History* 佛教神話研究: 文本、圖像、傳說與歷史, Shanghai: Zhongxishuju 中西書局, 2012.