

經典轉向： 《圓覺經》在宋代禪林之盛行*

孔雁
上海社會科學院

摘要：唐、宋（尤其是宋代）是《圓覺經》流行的黃金時期。宋代天台宗、華嚴宗都表現出了對《圓覺經》的濃厚興趣，意圖將《圓覺經》納入本宗的理論體系。禪林也不例外，其“藉教悟宗”的經典到了宋代發生了新的轉向。至少自十二世紀開始，《圓覺經》在宋代禪林便已十分盛行。不論是雲門、臨濟、曹洞的禪門龍象，位列朝野高官的著名檀越，抑或是與禪門關係密切的教門中人都表現出了對於《圓覺經》的普遍關注和重視。該經常被用來註解更早流行的佛經、詩文，被當作僧眾和在家眾表達自己觀點的經證，得到諸多禪宗門徒為之作頌，甚至進入佛道交涉的視野，被“外道”視為佛教核心要義的代表。可以說《圓覺經》在兩宋之際廣泛而深入地進入了禪宗“藉教悟宗”的聖典系列，一度與《金剛經》並舉。而宋孝宗為《圓覺經》作御註更是《圓覺經》聖典化達到高潮的表達。

關鍵詞：《圓覺經》、宋代、禪宗、經典轉向

《圓覺經》，全名為《大方廣圓覺修多羅了義經》，傳為唐代佛陀多羅（生卒年不詳）所譯。具體譯出的時間仍無確切的記載。最早記載這部經的存世文獻是《開元釋教錄》。其中有言：“沙門佛陀多羅，唐云覺救，北印度罽賓人也。於東都白馬寺譯《圓覺了義經》一部。此經近出，不委何年。且弘道為懷，務甄詐妄。但真詮不謬，豈假具知年月耶！”¹宋代類書《事物紀原》提及說翻譯該經時的筆受官為房融（活躍於公元679-704年）²。儘管此經不知何時所出，《開元釋教錄》仍然充分肯定此經在佛教義理方面的真實性，而不詳究該經在歷史文獻方面的真偽。根據宗密（780-841）的記載，當時此經的註疏已有四家³。這四家在宗密的多部《圓覺經》註疏面世後相繼佚失。宗密對待此經的真偽問題，仍然保持了《開元釋教錄》的立場⁴。到了宋代，至少有十幾位禪師為《圓覺經》作註疏，乃至宋孝宗本人都有御註。

可見，唐、宋（尤其是宋代）是《圓覺經》流行的黃金時期。宋代天台宗、華嚴宗都表現出了對《圓覺經》的濃厚興趣，意圖將《圓覺經》納入本宗的理論體系⁵。以往學界對於《圓覺經》的研究成果

* 本文為國家社科基金青年項目“宋代曹洞宗復興運動研究”的階段性成果(21CZJ007)。

¹ 智昇《開元釋教錄》，《大正藏》編號2154，第55冊，第565頁上欄第1-4行。

² 高承《事物紀原集類》卷七《筆受》，國家圖書館藏明正統十二年（1447）刻本，第26頁。房融為房玄齡之孫，生卒年不詳，活躍於公元679-704年；河南洛陽人，曾任懷州刺史（697）、正諫大夫（704）、同鳳閣鸞臺平章事（704），後被貶至高州，並終於該地。

³ 宗密《圓覺經大疏》卷一，《卍新續藏》編號243，第9冊，第335頁上欄第12-13行。

⁴ 同上。“然入藏諸經或失譯主、或無年代者亦多，古來諸德皆但以所詮義宗定其真偽矣”。

⁵ 龔雋《唐宋〈圓覺經〉疏之研究：以華嚴、天台為中心》，《中國哲學史》2011年第2期，第71-83頁，第109頁。龔雋《從〈華嚴經〉到〈圓覺經〉：唐代華嚴教學中的經典轉移》，《世界宗教研究》2018年第1期，第87-95頁。

多集中在經典考辯⁶、註疏研究⁷、圓覺經變⁸、懺法思想研究⁹，以及天台和華嚴兩家對《圓覺經》的借鑒和吸收¹⁰幾個方面，很少關注該經對禪宗的影響¹¹，本文嘗試進一步補充這個角度。

從禪宗自身的“藉教悟宗”來看，達摩以四卷《楞伽經》印心，

⁶ 例如曹潤鏞《〈圓覺經〉解明の視点——經典成立史的觀點から》，《哲學仏教学研究》(4)，1996年12月，第54-66頁。曹潤鏞《〈圓覺經〉の成立と受容(思想的立場と関連して)》，《印度學佛教学研究》第45卷第1号，1996年12月，第59-62頁。

⁷ 例如鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》第二章附節，東京：東京大學出版會，1975年，第102-112頁；柳田聖山《中国撰述經典(仏教經典選13)圓覺經》，東京：筑摩書房，1987年；湯次了榮《圓覺經之研究》，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第91冊《經典研究論集》，臺北：大乘文化出版社，1981年，第251-332頁；龔雋《唐宋〈圓覺經〉疏之研究：以華嚴、天台為中心》，第109頁；王凱《宋代華嚴系〈圓覺經〉注疏特點叢考》，《宗教学研究》2023年第3期，第71-77頁；阿依達爾·米爾卡馬力、張戈《中國國家圖書館藏兩件回鶻文〈圓覺經〉注疏殘葉研究》，《宗教学研究》2022年第1期，第183-189頁；崔紅芬、文志勇《西夏遺存〈圓覺經〉科判、略疏及其相關問題考》，《西夏學》2021年第2期，第169-184頁；張鐵山、皮特·茨默《敦煌研究院藏回鶻文〈圓覺經〉注釋本殘片研究》，《敦煌研究》2015年第2期，第97-101頁；崔奧飛《宗密〈圓覺經大疏〉解釋思想的研究》，博士論文，中央民族大學，2013年；Kai Wang, “A Study of Chinese Commentaries on the *Sutra of Perfect Enlightenment*”, *Religions* 13, no. 11: 1099. <https://doi.org/10.3390/rel13111099>.

⁸ 例如童登金、胡良學《大足寶頂山大佛灣“圓覺經變”窟的調查研究》，《四川文物》2000年，第33-41頁；向世山《從“圓覺經變”石刻造像論宋代四川民間佛教的信仰特徵》，《中華文化論壇》1995年第1期，第87-92頁。

⁹ 例如聖凱《〈圓覺經道場修證儀〉與天台思想》，《佛學研究》2002年，第82-91頁；鎌田茂雄《宗密教學の思想史的研究》第七章，第499-608頁。

¹⁰ 例如龔雋《從〈華嚴經〉到〈圓覺經〉：唐代華嚴教學中的經典轉移》，第87-95頁；龔雋《唐宋〈圓覺經〉疏之研究：以華嚴、天台為中心》，第71-83頁，第109頁。

¹¹ 格瑞高睿(Peter N. Gregory)推斷《圓覺經》不僅流行於唐代禪宗的南宗門下，也流行於北宗門裏。冉雲華和鄭榮植則注意到宋代真淨克文和大慧宗杲兩位禪師對於宗密在《圓覺經》註疏中改寫經文感到不滿。見Peter N. Gregory, *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism* (Princeton: Princeton University press, 1991), pp. 56-57; 冉雲華《宗密》，臺北：東大圖書股份有限公司，2015年，第226-228頁；鄭榮植《〈大慧書〉における大慧宗杲の宗密理解—〈圓覺經〉の解釋を巡って》，《印度學佛教学研究》第51卷第2号，2003年3月，第765-763頁。

所傳“二人四行”含有《維摩》與《般若經》義¹²。後來道信向南方弘法，將“諸佛心第一”與《文殊般若經》的一行三昧融合起來，制為《入道安心要方便門》，更適應於南方人心，實現了《楞伽》與《般若》在禪門的統一¹³。在東山法門的弘傳中，《楞伽經》、《摩訶般若經》又逐漸為《大乘起信論》、《金剛般若波羅蜜經》所代，這是神秀與慧能時代的共同趨勢¹⁴。可知，禪宗在不同時期所弘傳的經典會根據所處時代流行的佛經趨勢而有所變更。那麼禪師們“藉教悟宗”的經典到了宋代發生了新變化，那就是對《圓覺經》的高度重視。

本文將通過梳理宋代禪宗燈錄所見《圓覺經》之流行情況、其他禪籍所見《圓覺經》之聖典化趨勢、禪門各宗龍象與著名檀越對《圓覺經》之信奉，來幫助瞭解《圓覺經》在宋代禪林的盛行狀況，同時也揭示宋代禪宗“藉教悟宗”的新趨勢。

一、宋代禪宗燈錄所見《圓覺經》之盛行概況

以下將按照宋代禪宗燈錄編纂流傳的時間順序，來梳理燈錄中對《圓覺經》有明確記載的部分，雖難以窮盡所有化用《圓覺經》經文的語句，但大抵可窺其面貌。

《景德傳燈錄》(1004)中對於《圓覺經》的記載不多。一是在“宗密”條提到他在出家之後不久，曾得《圓覺經》十二章，“覽未終軸，感悟流涕”¹⁵。這部經給他帶來了很大的衝擊，宗密感歎道：“吾禪

¹² 印順《中國禪宗史》，北京：中華書局，2012年，第155頁。

¹³ 同上書，第52-60頁。

¹⁴ 同上書，第150-155頁。呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，2011年，第211-219頁。

¹⁵ 《景德傳燈錄》卷十三，《大正藏》編號2076，第51冊，第305頁下欄第16行。

遇南宗，教逢《圓覺》。一言之下，心地開通。一軸之中，義天朗耀。”¹⁶他由此與《圓覺經》結下“緣法”，並陸陸續續撰述了《圓覺經大疏》、《圓覺經大疏鈔》、《圓覺經大疏科文》、《圓覺經小疏》、《圓覺經小疏鈔》、《圓覺經小疏鈔科文》、《圓覺經禮懺文》、《圓覺經道場修證儀》等作品。¹⁷二是“裴休”條提到他曾為宗密的《圓覺經疏》作序¹⁸，盛贊道：“世尊為闡教之主，吾師為會教之人”¹⁹。三是“金陵報恩院法安慧濟禪師”在開示中曾引《圓覺經》：

上堂。謂眾曰：“知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次。”諸上座且作麼生會？不作方便，又無漸次。古人意在什麼處？若會得，諸佛常見前。若未會，莫向《圓覺經》裏討。²⁰

“知幻即離，不作方便；離幻即覺，亦無漸次”出自《圓覺經》²¹。若要領會其中的道理，不能拘泥於經文。這裡與莫向“舌頭尋”、莫向“意識裏卜度”的意思差不多。這是首次禪師在上堂語錄中討論《圓覺經》經文的記載。

另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷十三，鄭州：中州古籍出版社，第341頁。

¹⁶ 同上書，第305頁下欄第24-26行。另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷十三，第341頁。

¹⁷ 冉雲華《宗密》，第40-50頁。

¹⁸ 《景德傳燈錄》卷十二，第293頁中欄第26-27行。另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷十二，第230頁。

¹⁹ 同上書，卷十三，第307頁上欄第1行。另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷十二，第300頁。

²⁰ 同上書，卷二十五，第415頁下欄第14-17行。另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷二十五，第745頁。

²¹ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》編號842，第17冊，第914頁上欄第20-21行。

此外，在“天台山德韶國師”條的僧問中有“六月降雪落紛紛，此是如來大圓覺”²²之語，在《永嘉真覺大師證道歌》中有“諸行無常一切空，即是如來大圓覺”²³之言。“如來大圓覺”似在燈錄中首次被賦予了無分別、空性的意味，成為修行境界的指代意象。

《天聖廣燈錄》(1036)中有一條記載。在“真州定山惟素山主”條，有僧引《圓覺經》發問，惟素山主(生卒年不詳)引《圓覺經》作答。

問：“承教有言‘無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺。流出一切清淨真如，菩提涅槃。’未審圓覺從什麼處流出？”師云：“山僧頂戴有分。”進云：“恁麼則信受奉行。”師云：“依稀似曲纔堪聽。”師又云：“將知佛法須是徹底悟得，方能始終一貫，作用施為，得其自在。若是學成者，終有劑限……所以教中云：何況能以有思惟心測度如來圓覺境界？如取螢火燒須彌山，終不能著。”²⁴

僧人問道：既然圓覺能流出一切清淨佛性、涅槃寂滅的智慧，那圓覺又從何處流出呢？惟素山主說自己也有分，其實就是提示僧人要向內尋求。該僧未能理解，便稱要信受奉行。於是惟素山主祇好再引《圓覺經》經文來說明，圓覺境界是不能以思維心來測度的，就像以螢蟲之火燒卻須彌山一樣不可能做到。圓覺境界雖沒有用心之處，但也並非懈怠所能獲得，需是“各自迴光返照，與道稍有相應”

²² 《景德傳燈錄》卷二十五，第410頁上欄第25-26行。另見釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷二十五，第727頁。

²³ 同上書，卷三十，第460頁上欄第25-26行。釋道原撰、馮國棟點校《景德傳燈錄》卷三十，第899頁。

²⁴ 李遵勗《天聖廣燈錄》卷三十，《卍新續藏》編號1553，第78冊，第571頁中欄第21行至下欄第8行。

纔行。這一問答被選擇記錄在燈錄中，應該是具有一定的代表性。可知，《圓覺經》在禪林僧眾中已經開始流行，故有僧眾引該經來問道。

根據《建中靖國續燈錄》(1101)，東京法雲寺圓通²⁵(1027-1090)、袁州仰山行偉²⁶(1019-1081)早年都曾學習《圓覺經》。此外，“台州天台山寶相元禪師”條有如下記載：

僧曰：“《圓覺》意旨又且如何？”師云：“桂輪孤朗於碧天。”僧曰：“祇如三世諸佛皆從此經中出。如何是此經？”師云：“長時誦不停，非義亦非聲。”僧曰：“如何受持？”師云：“若欲受持者，應順用眼聽。”²⁷

這似乎是燈錄中第一次討論《圓覺經》的總體意旨和受持方式。寶相元回答說“桂輪孤朗於碧天”，這是以“月”(桂輪)代指圓覺²⁸。而圓覺能流出一切清淨佛性、涅槃寂滅的智慧，何況“三世諸佛”²⁹！“長時誦不停，非義亦非聲”意為經中千言萬語祇教人悟道見性，不可執著於名相音聲。日常來說，經文應是用眼看(文字)耳聽(音聲)，所謂受持此經“應順用眼聽”，則是以這一不對稱的表達來說

²⁵ 惟白《建中靖國續燈錄》卷十，《卍新續藏》編號 1556，第 78 冊，第 699 頁下欄第 11 行。

²⁶ 同上書，卷十二，第 715 頁中欄第 23 行。

²⁷ 同上書，卷二十一，第 755 頁下欄第 1-2 行。

²⁸ 經中有“修多羅教如月標指，若復見月，了知所標畢竟非月，一切如來種種言說開示菩薩亦復如是”之語。佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第 913 頁上欄第 19-21 行。

²⁹ 經中有“無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如、菩提涅槃及波羅蜜教授菩薩”之語。同上書，第 917 頁上欄 27-29 行。

明受持此經不可拘泥於文字音聲，此是“指”而非“月”，與禪宗“不立文字，教外別傳”的精神相契。可知在這一時期，《圓覺經》也開始與《金剛經》、《華嚴經》等佛經一起成為禪門早年修習的經目，進入了僧眾普遍修習的權威聖典體系。

《聯燈會要》(1183)關於“如來大圓覺”的兩條記錄與上述《景德傳燈錄》中的相同。此外，大慧宗杲(1089-1163)在回答張九成(1092-1159)的問題時曾引《圓覺經》。

妙喜一日訪公，公云：“九成每於夢中必誦《論》、《孟》，師以謂如何？”妙喜云：“豈不見《圓覺經》云：‘由寂靜故，十方世界諸如來心於中顯現，如鏡中像。’”公拊几云：“奇哉！非老師，莫聞此論！”³⁰

大慧宗杲是宋代臨濟宗楊岐派的中興祖師，是著名的看話禪的創始者。張九成是紹興二年(1132)殿試狀元，官至禮部侍郎，是大慧宗杲的在家弟子。二人相交甚好，後因“神臂弓”事件得罪秦檜，雙雙被貶。當張九成向宗杲詢問自己為何經常在夢中背誦《論語》和《孟子》，宗杲用《圓覺經》關於“奢摩他”的經文來稱讚張九成自心寂靜，因此十方世界的如來覺心都能在其中顯現，就如同鏡中的影像。結合經文前文，取寂靜觀行，澄清一切妄念和覺識煩動，就能引發靜慧，得寂靜輕安。當此之時，心就像蒙塵的鏡子，在被擦乾淨後能如實地照見世間萬物。類似於《大學》“知止而後能定，定

³⁰ 悟明《聯燈會要》卷十八，《卍新續藏》編號1557，第79冊，第158頁中欄第21-23行。

而後能靜”之意³¹。

到了《嘉泰普燈錄》(1202)，關於《圓覺經》的記載明顯增多。一是早年修習或精通《圓覺經》的禪師增多。如蘄州開元子琦(? -1115)早年精通《楞嚴經》、《圓覺經》³²，慶元府東山全庵齊己(? -1186)早年久習《圓覺經》³³，遂寧府西禪文璉(1073-1144)在成都聽《圓覺經》深得其旨³⁴。二是首次在燈錄中出現了讀《圓覺經》而開悟的記載。如福州雪峰妙湛思慧(1071-1145)曾讀《圓覺經》至“知幻即離，不作方便。離幻即覺，亦無漸次”，豁然自契³⁵。三是陸續出有《圓覺經》相關著述(尤其是帝王御註)問世，比如筠州清涼寂音慧洪(1071-1128)著有《圓覺證義》二卷(佚)³⁶。宋孝宗(1162-1189在位)更是“游戲於圓覺大光明藏中”，親自為之作註³⁷，進一步擴大了《圓覺經》在朝野和叢林的影響。淳熙十年(1183)二月己未，徑山興聖萬壽禪寺西閣落成，宋孝宗賜住持僧寶印(1110-1191)《御註〈圓覺經〉》，“兩朝皆臨幸”。因賜書與建閣同時，故名“圓覺閣”，並命僧人寶印為該書作序³⁸。在眾人推舉下，寶印又請陸遊(1125-1210)為圓覺閣作記文³⁹。四是《圓覺經》不斷出現在著名禪師與知名士大夫的問答中。比如王

³¹ 關於佛教與儒家修身觀的比較，參見印順《我之宗教觀》，北京：中華書局，2011年，第37-97頁。

³² 正受《嘉泰普燈錄》卷四，《卍新續藏》編號1559，第79冊，第313頁上欄第8行。

³³ 同上書，卷二十，第412頁中欄第13行。

³⁴ 同上書，卷十六，第390頁下欄第4-5行。

³⁵ 同上書，卷八，第340頁中欄第7-8行。

³⁶ 同上書，卷七，第333頁下欄第8行。

³⁷ 同上書，卷二十二，第422頁上欄第15行至第423頁上欄第14行。

³⁸ 同上書，卷十九，第410頁上欄第6-7行。宋孝宗《御註圓覺經》，《卍新續藏》編號251，第10冊，第151頁下欄第4行至第152頁上欄第17行。

³⁹ 陸遊《圓覺閣記》，載宋奎光《徑山志》卷七，明天啟四年(1624)原刊本，杜潔祥主編《中國佛寺史志彙刊》第32冊，揚州：廣陵書社，2006年，第644-647頁。

安石(1021-1086)曾問真淨克文(1025-1102)《圓覺經》何以不首標說法時處一事⁴⁰。大慧宗杲引《圓覺經》回答張九成的提問與《聯燈會要》的記載一致⁴¹。五是在燈錄中出現不少化用《圓覺經》經文的表述，說明禪林對《圓覺經》的研習已日漸熟稔深入。例如在“西蜀仁王欽禪師”條，雖未提及《圓覺經》之名，然而“所謂一切眾生妙圓覺心，本無生滅，圓同大虛。如淨瑠璃，內含寶月。如大明鏡，照了萬殊，光體無二。如大摩尼寶珠，映於五色，隨方各現。如百千燈，光照一室，其光圓滿，無壞無雜”⁴²中分別化用了《圓覺經》“一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心”⁴³、“猶如虛空花，依空而有相。空花若復滅，虛空本不動。幻從諸覺生，幻滅覺圓滿，覺心不動故”⁴⁴、“法界海慧，照了諸相，猶如虛空”⁴⁵、“何以故？光體無二、無憎愛故”⁴⁶、“譬如清淨摩尼寶珠，映於五色，隨方各現”⁴⁷、“如百千燈光照一室，其光遍滿，無壞無雜”⁴⁸等經文。此外，冶父川(生卒年不詳)《參玄歌》中“阿呵呵，大圓覺，流出菩提遍寥廓”一句化用了《圓覺經》“無上法王有大陀羅尼門，名為圓覺，流出一切清淨真如、菩提涅槃及波羅蜜教授菩薩”的經文⁴⁹。

《五燈會元》(1252)提到宗密曾得《圓覺經》十二章，“覽未終軸

⁴⁰ 正受《嘉泰普燈錄》卷二十三《荊公王安石居士》，第428頁上欄第12-19行。

⁴¹ 同上書，卷二十三《侍郎張九成居士》，第431頁下欄第22-23行。

⁴² 同上書，卷二十五《西蜀仁王欽禪師》，第440頁下欄第12-15行。

⁴³ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第941頁上欄第10-11行。

⁴⁴ 同上書，第914頁上欄第26-29行。

⁴⁵ 同上書，第917頁中欄第7-8行。

⁴⁶ 同上書，第915頁上欄第15-16行。

⁴⁷ 同上書，第914頁下欄第6-7行。

⁴⁸ 同上書，第915頁上欄第10-11行。

⁴⁹ 同上書，第913頁上欄第19-21行。正受《嘉泰普燈錄》卷三十，第485頁下欄第2-3行。

感悟流涕”⁵⁰，以及裴休曾為宗密的《圓覺經疏》作序⁵¹，與《景德傳燈錄》的記載一致。又提到蘄州開元子琦早年精通《圓覺經》⁵²，與《嘉泰普燈錄》的記載一致。此外，雲峰文悅(997-1062)曾引用《圓覺經》“未出輪迴而辨圓覺，彼圓覺性即同流轉；若免輪迴，無有是處”⁵³的經文⁵⁴。大陽警玄(943-1027)早年曾對《圓覺經》很有研究，講習“無能及者”⁵⁵。法雲法秀(1027-1090)早年亦曾修習《圓覺經》⁵⁶。嘉州能仁默堂紹悟(生卒年不詳)上堂時曾引《圓覺經》“以大圓覺為我伽藍身”⁵⁷一句為僧眾開示⁵⁸。

綜上可知，《景德傳燈錄》(1004)中僅有五條《圓覺經》的相關記錄。《天聖廣燈錄》(1036)開始有僧眾引用《圓覺經》來向禪師問道的記載。自《建中靖國續燈錄》(1101)，《圓覺經》逐漸與《金剛經》、《華嚴經》等佛經一起成為僧眾早年修習的經目，進入了普遍禪門修習的權威聖典體系，並首次討論起《圓覺經》的總體意旨和受持方式。《聯燈會要》(1183)出現了著名禪師引用《圓覺經》回應檀越的故事。到了《嘉泰普燈錄》(1202)，不僅早年修習或精通《圓覺經》的禪師、著名禪師與知名士大夫有關該經的問答增多，相關著述(尤其是帝王御註)相繼問世，而且首次在燈錄中出現了讀《圓覺經》開悟的記載，以及出現不少化用《圓覺經》經文的表述，這些都說明禪林對《圓覺經》

⁵⁰ 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷二，北京：中華書局，2015年，第105頁。

⁵¹ 同上書，卷四，第237頁。

⁵² 同上書，卷十七，第1117頁。

⁵³ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第915頁下欄第3-4行。

⁵⁴ 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十二，第745頁。

⁵⁵ 同上書，卷十四《大陽警玄禪師》，第870頁。

⁵⁶ 同上書，卷十六，第1038頁。

⁵⁷ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第921頁上欄第23行。

⁵⁸ 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷二十，第1236頁。

的研習已日漸廣泛深入。《五燈會元》(1252)綜合上述記載，補充了幾個禪師的案例。根據《圓覺經》在禪宗燈錄中的記載情況，《圓覺經》自十一世紀開始在禪林流行，到了十二世紀已然大興於世，宋孝宗為《圓覺經》作御註正是該經聖典化達到高潮的表達。

二、其他宋代禪籍所見《圓覺經》之聖典化趨勢

上文僅整理了《圓覺經》在禪宗燈錄中的情況，更多的記載存在於其他禪宗典籍，尤其是禪師們的語錄中。這些可以補充我們對於該經在禪林流傳情況的認識。

一是用《圓覺經》注解經典詩文者。例如《智證傳》在注解《維摩詰經》“直心是道場，無虛假故”時，引《圓覺經》“眾生妄見流轉，厭流轉者妄見涅槃，由此不能入清淨覺。非覺違拒諸能入者，有諸能入非覺入故”來說明認攀援心為自性乃是妄見，直心則非垢非淨，不生不滅⁵⁹。這一觀點也出現於《叢林公論》中⁶⁰。《證道歌註》引《圓覺經》“一時，婆伽婆入於神通大光明藏，三昧正受，一切如來光嚴住持。是諸眾生清淨覺知，身心寂滅，平等本際，圓滿十方，不二隨順，乃至於不二境現諸淨土”一段經文來注解《永嘉證道歌》“默時說，說時默”一句，旨在說明佛陀說法時證入的境界並非語言文字所能表達⁶¹。

⁵⁹ 慧洪撰、覺慈編《智證傳》，萬曆十三年(1585)重刻本，《卍新續藏》編號1235，第63冊，第173頁中欄第5-8行。

⁶⁰ 惠彬《叢林公論》，《卍新續藏》編號1268，第64冊，第771頁下欄第3-7行。篇首序署為淳熙十六年(1189)。

⁶¹ 彥琪《證道歌註》，《卍新續藏》編號1241，第63冊，第273頁上欄第7-10行。卷首有知訥於紹興十六年(1146)所作《蘇州靈岩妙空佛海和尚註證道歌序》，以及紹

二是僧眾與在家眾引用《圓覺經》的神聖性來闡釋或證明自己的觀點。永明延壽在《心賦注》中引《圓覺經》來說明“心即是境，境即是心。能所雖分，一體常現”⁶²。《林間錄》中記載了雲菴和尚（即真淨克文）引用《大乘起信論》、《圓覺經》和《法華經》的經文對於眾生如何修行作出開示，其中就引用了《圓覺經》“末世眾生欲修行者，應當盡命供養善友，事善知識。彼善知識欲來親近，應斷瞋恨，現逆順境，猶如虛空”一句經文，強調修行者應該精進，而教授者不應太過嚴厲⁶³。此外，王安石曾引《圓覺經》中“三昧正受”來闡釋正定中所領受的境界是正受，區別於無明中所見的妄境⁶⁴。慧洪是宋代著述頗豐、以文學聞名於世的禪僧，他在《林間錄》中曾多次引用《圓覺經》。一次是記載曹山耽章⁶⁵(840-901)從洞山良价(807-869)受《寶鏡三昧》，引《圓覺經》“眾生為解礙，菩薩未離覺”一句來說明“脫生死於言下”⁶⁶。一次是慧洪鐘愛靈源(? -1117)“生死是大病，佛祖言教是良藥，染污心是雜毒。不能忌之，生死之病無時而損也”之說，於是追念《圓覺經》曰：“末世諸眾生，心不生虛妄。佛說如是人，現世即菩薩。”以此說明修禪者若要見道，須是莫生妄想，而非求玄求妙⁶⁷。此外，他還為《圓覺經》的神聖性進行辯護。在議

聖四年(1097)所作序《舒州梵天琪和尚註證道詩(并)序》。

⁶² 延壽《心賦注》卷一，《卍新續藏》編號1231，第63冊，第92頁中欄第4-5行。

⁶³ 慧洪集《林間錄》卷上，《卍新續藏》編號1624，第87冊，第249頁中欄第14-24行。

⁶⁴ 同上書，第250頁上欄第4-19行。

⁶⁵ 同上書，第252頁中欄第13行。據《五家正宗贊》和《禪林僧寶傳》記載，曹山耽章即曹山本寂。見紹曇《五家正宗贊》，《卍新續藏》編號1554，第78冊，第600頁下欄第23行。惠洪《禪林僧寶傳》，《卍新續藏》編號1560，第79冊，第492頁中欄第9-10行。

⁶⁶ 慧洪集《林間錄》卷上，第252頁中欄第1-2行。

⁶⁷ 慧洪集《林間錄》卷下，第264頁下欄第9-18行。

論元曉 (617-686) 所造《圓覺經疏》時，慧洪認為《圓覺經》以“皆證圓覺無時無性為宗”，所以經文篇首序文不標佛陀說法的時間和地點，考察史書亦無相關記載。不過他堅持認為《圓覺經》冥合佛陀本懷⁶⁸。

三是越來越多的禪宗門徒為《圓覺經》作頌。《禪宗頌古聯珠通集》中有 23 首偈，分別頌《圓覺經》中 10 句經文⁶⁹。《禪林類聚》記載了黃龍心 (1025-1100)、鼓山珪、天童覺 (1091-1157)、徑山杲、正堂辯 (1085-1157) 五位宋代禪門龍象對《圓覺經》“居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅，住妄想境不加了知，於無了知不辨真實”一句的頌⁷⁰。提倡默照禪的曹洞祖師真歇清了撰有《真歇了禪師頌〈圓覺經〉十四首》⁷¹，其師弟宏智正覺同樣以十四首偈頌相和⁷²。這些禪門龍象對該經的關注具有一定的代表性。

四是《圓覺經》開始進入了佛道交涉的視野。《人天寶鑑》收錄了《仙人遺事》所載的一個故事：道士吳契初一開始跟從石泰先生 (? -1158) 修煉內丹之術。後在西嶽邂逅紫陽先生 (1076-1155)，說他“不明性道，徒勞無益”，然後拿出《圓覺經》說道：“此是釋氏

⁶⁸ 同上書，第 255 頁上欄第 24 行。

⁶⁹ 法應集、普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷五《大乘經偈之餘》，《卍新續藏》編號 1295，第 65 冊，第 498 頁下欄第 4 行至第 499 頁下欄第 3 行。卷首有五篇序言，第一篇沒有署日期，其餘四篇分別寫作於元仁宗延祐五年 (1318)，明太祖洪武二十五年 (1392)、淳熙歲 (1174-1189) 和淳熙二年 (1175)。應是洪武二十五年 (1392) 重刻本。

⁷⁰ 道泰集《禪林類聚》卷八，《卍新續藏》編號 1299，第 67 冊，第 48 頁上欄第 18 行到中欄第 6 行。

⁷¹ 《真歇了禪師頌〈圓覺經〉十四首》，國家圖書館善本古籍庫藏明代嘉靖十一年 (1532) 刊本，無頁碼。《真歇了禪師頌〈圓覺經〉十四首》，國家圖書館善本古籍庫藏明代明隆慶五年 (1571) 刊本，無頁碼。

⁷² 正覺《次韻〈真歇和尚圓覺經頌一十四首〉》，載石井修道編《宏智錄 (下)》，東京：名著普及會，1984 年 5 月初版，第 414-416 頁。

心宗，宜熟味之，他日知所趨嚮，信吾不食言也。”吳道士聽從他的建議，熟讀此經。一日誦至“由寂靜故，十方世界諸如來心於中顯現，如鏡中像”，感歎說：“從前閉門作活，今日掉臂行大道。”“紫陽先生”即北宋著名高道張伯端，石泰得其真傳，二人被後世尊為道教金丹派“南宗”的初祖與二祖。他們活躍的時期剛好就是《圓覺經》流行的兩宋之際。這個故事不論真偽，都至少說明了那時《圓覺經》在佛教界十分流行，廣受讚譽，以至於在當時的“外道”眼中被視為是佛教的“心宗”，能代表佛教的核心要義。

此外，《宋高僧傳》還指出了該經翻譯和流行的區域。佛陀多羅傳記載他在洛陽白馬寺譯出《大方廣圓覺了義經》⁷³。宗密傳記載他在四川“因齋次受經”，得到《圓覺經》十二章，深入研究其義理旨趣，發誓弘傳此經，並且著有該經疏鈔。此外，還提到說該經在東京⁷⁴、太原、三蜀⁷⁵比較流行⁷⁶。

在其他宋代禪籍中，禪師們常用《圓覺經》來注解更早流行的佛經、詩文（如《維摩詰經》、《永嘉證道歌》等）；知名僧眾和在家眾常引用《圓覺經》的神聖性來闡釋或證明自己的觀點，乃至為《圓覺經》未標佛陀說法時空而產生的質疑進行辯護；越來越多的禪宗門徒為《圓覺經》作頌，反映出禪林對《圓覺經》的廣泛關注；該經不僅廣泛而深入地進入了禪宗“藉教悟宗”的聖典系列，甚至被“外道”視為佛教核心要義的代表。

⁷³ 贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》（上），北京：中華書局，2015年，第27頁。

⁷⁴ 唐代天寶元年（742）到上元二年（761），洛陽稱“東京”。

⁷⁵ 漢初分蜀郡置廣漢郡，武帝又分置犍為郡，合稱三蜀。

⁷⁶ 贊寧撰、范祥雍點校《宋高僧傳》（上），第124-125頁。

三、禪門各宗龍象與著名檀越對《圓覺經》之信奉

通過梳理禪宗燈錄和其他禪籍中《圓覺經》的記載情況，我們發現《圓覺經》在禪林的廣泛盛行和聖典化傾向是在十二世紀的北宋末南宋初。而繼續爬梳禪師們的個人語錄，也能夠進一步證明這一點。禪宗五家宗派至兩宋之際仍然盛行的是臨濟宗、曹洞宗、雲門宗，而諸宗禪師對《圓覺經》都非常重視。

(一) 禪門各宗龍象對《圓覺經》之推崇

1. 雲門宗

雲門宗初祖雲門文偃(864-949)曾為《圓覺經》“居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅。住妄想境不加了知，於無了知不辨真實”作頌曰：“荷葉團團團似鏡，菱角尖尖尖似錐。風吹柳絮毛毬走，雨打梨花蚊蝶飛”⁷⁷。本覺守一(生卒年不詳)乃北宋著名雲門宗禪師天衣義懷的法孫，他曾為《圓覺經》“我今此身四大和合，髮毛爪齒等皆歸地，唾涕膿血等皆歸水，煖氣歸火，動轉歸風。四大各離，今者妄身當在何處”而作頌曰：“今者妄身當在何，不應澹水更尋波。狂心誤認鑑中影，豈異迷頭演若多”⁷⁸。此外，上文提到早年修習《圓覺經》的法雲法秀(1027-1090)、讀《圓覺經》而開悟的妙湛思慧(1071-1145)都是雲門宗的禪師。

⁷⁷ 蹟藏主編集，蕭楚父、呂有祥、蔡兆華點校《古尊宿語錄》卷四十四《寶峰雲庵真淨禪師住金陵報寧語錄》，北京：中華書局，2014年，第838頁。

⁷⁸ 法應集、普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷五，第499頁上欄第23行至下欄第3行。

2. 臨濟宗

臨濟宗黃龍派初祖黃龍慧南(1002-1069)的高徒首開臨濟宗修習《圓覺經》之先河。東林常總(1025-1091)曾為《圓覺經》“居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅。住妄想境不加了知，於無了知不辨真實”作頌曰：“舉手攀南斗，翻身倚北辰。出頭天外看，誰是我般人”⁷⁹。晦堂祖心(1025-1100)曾為這句經文作頌曰：“黃花爛爛，翠竹珊珊。江南地暖，塞此天寒。遊人去後無消息，留得溪山到老看”⁸⁰。真淨克文(1025-1102)在結夏時引“以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性智”來說明當與十方如來及大菩薩三月安居⁸¹。前文提到多次在作品中引用《圓覺經》的慧洪和王安石都是真淨克文的弟子。可知真淨克文重視該經並影響到他的弟子們。

臨濟宗楊岐派著名禪師圓悟克勤(1063-1135)曾多次引《圓覺經》來說明自己的觀點。比如引“我今此身四大和合，所謂髮毛、爪齒、皮肉、筋骨、髓腦、垢色皆歸於地，唾涕、膿血、津液、涎沫、痰淚、精氣、大小便利皆歸於水，暖氣歸火，動轉歸風。四大各離，今者妄身當在何處？”來說明妄身不真，乃四大和合⁸²；引“以輪迴心生輪迴見入於如來大寂滅海，終不能至”⁸³一句來解釋為何過去金粟如來維摩詰

⁷⁹ 續藏主編集，蕭蓬父、呂有祥、蔡兆華點校《古尊宿語錄》卷四十七《東林和尚雲門庵主頌古》，第968頁。

⁸⁰ 法應集、普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷五，第499頁上欄第14行。

⁸¹ 續藏主編集，蕭蓬父、呂有祥、蔡兆華點校《古尊宿語錄》卷四十四《寶峰雲庵真淨禪師住金陵報寧語錄》，第838頁。

⁸² 重顯頌古、克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷四，《大正藏》編號2003，第48冊，第170頁下欄第14-20行。《佛果圓悟禪師碧巖錄》收集了著名的禪宗公案，簡介其內容，並加上圓悟克勤的唱評，是禪宗公案定型的重要語錄集，付印後風行禪林。但他的弟子大慧宗杲痛斥當時禪修風氣浮華，曾焚毀其版。

⁸³ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第915頁下欄第25-26行。

要在釋迦如來會中聽法⁸⁴，引“以有思惟心測度如來圓覺境界，如取螢火燒須彌山，終不能著”一句來說明佛法不是通過思量分別所能夠了解的⁸⁵。另外值得一提的是，在結夏和解夏日的上堂、小參中，克勤常舉《圓覺經》“以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性智”⁸⁶的經文⁸⁷，拈古⁸⁸中也提及過。《圓覺經》的這句經文常為宋代禪師們在結制日的說法中所引用⁸⁹。

聲名卓著的臨濟宗禪師大慧宗杲(1089-1163)是圓悟克勤的弟子，他曾說“《圓覺修多羅了義》，大千沙界一毫收。一毫收，不風流處也風流”⁹⁰，對《圓覺經》的奧妙讚歎不已⁹¹。

宗杲的弟子佛照德光(1121-1203)聽聞宋孝宗每日誦讀《楞嚴經》、《圓覺經》，回答說：“欲得徑捷，須離却語言文字，真實參究。所以

⁸⁴ 重顯頌古、克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷九，第210頁上欄第17-18行。

⁸⁵ 紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷八《上堂八》，《大正藏》編號1997，第47冊，第751頁中欄第22-23行。

⁸⁶ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第921頁上欄第23-24行。

⁸⁷ 紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷二《上堂二》，第722頁中欄第14行。卷九《小參二》，第752頁上欄第20-21行，第752頁中欄第15-16行。卷十《小參三》，第759頁中欄第7-8行。卷十一《小參四》，第762頁中欄第18-19行，第28-29行。卷十二《小參五》，第766頁中欄第13-14行。

⁸⁸ 紹隆等編《圓悟佛果禪師語錄》卷十八《拈古下》，第799頁上欄第9-10頁。

⁸⁹ 以《續古尊宿語要》為例，見師明《續古尊宿語要》卷四《小參》，《卍新續藏》編號1318，第68冊，第433頁中欄第19-20行；《應菴華和尚語》，第442頁上欄第5-6行；《破菴先禪師語》，第456頁上欄第2-3行。卷五《大慧杲禪師語》，第461頁中欄第18-19行；《此菴淨禪師語》，第465頁下欄第22-23行；《佛照光和和尚語》，第474頁上欄第23-24行；《混源密和尚語》，第486頁中欄第7-8行；《空叟印禪師語》，第489頁上欄第5-6行；《柏堂雅和尚語》，第492頁上欄第9行。卷六《金山退菴奇禪師語》，第506頁第11-12行。

⁹⁰ 蘊聞錄《大慧普覺禪師普說》卷三，《卍正藏》編號1540，第59冊，第904頁上欄第2-3行。

⁹¹ “《大方廣圓覺修多羅了義經》末上云……又曰：居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅，住妄想境不加了知，於無了知不辨真實。一部經之要妙無過於此。”蘊聞錄《大慧普覺禪師普說》卷三，第903頁中欄第16-17行。

古德道：‘念得《楞嚴》《圓覺經》，猶如瀉水響泠泠。有人問著西來意，恰似蚊蝱咬鍬釘。’⁹²”雖然此處是勸諫離卻語言文字，但從另一方面也反映出作為文字般若的《圓覺經》在當時禪林的尊貴地位，而“古德”更是說明了《圓覺經》的聖典化傾向開始於十二世紀以前。

此外，楊岐派的冶父道川（活躍於1127-1163年）、月林師觀（1143-1217）、雪堂道行（1089-1151）、或菴師體（1108-1179）、圓極彥岑（生卒年不詳）、密菴咸傑（1118-1186）、劬堂中仁（?-1179）、無庵法全（1114-1169）、石庵知韶（生卒年不詳）、朴翁義鈺（生卒年不詳）、無準師範（1178-1249）等人都為《圓覺經》的經文作過頌⁹³。

3. 曹洞宗

《圓覺經》對宋代曹洞宗也影響頗深，自其發展初始便烙下了深深的印記。曹洞宗明確提及《圓覺經》始自青原下九世大陽警玄（943-1027）。他早年曾對《圓覺經》很有研究，講習“無能及者”⁹⁴。他的弟子投子義青（1032-1083）所言“舉種種幻化，皆生如來圓覺妙心”⁹⁵便是引自《圓覺經》“善男子！一切眾生種種幻化皆生如來圓覺妙心”⁹⁶。投子義青的弟子芙蓉道楷（1043-1118）在注釋《心經》中“菩提薩埵依般若波羅蜜多”一句時引《圓覺經》“成道亦無得，

⁹² 續藏主編集，蕭楚父、呂有祥、蔡兆華點校《古尊宿語錄》卷四十八《佛照禪師奏對錄》，第974行。

⁹³ 法應集、普會續集《禪宗頌古聯珠通集》卷五，第498頁下欄第5行至第499頁下欄第2行。

⁹⁴ 普濟著、蘇淵雷點校《五燈會元》卷十四《大陽警玄禪師》，第870頁。

⁹⁵ 師明《續古尊宿語要》卷二《投子青和尚語》，第378頁下欄第24行。師明作序於嘉熙二年（1238），宗源作序於嘉熙三年（1239）。

⁹⁶ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第914頁上欄第10-11行。

本性圓滿故”⁹⁷來解釋說明六凡四聖一切皆空、無可分別的原因⁹⁸。芙蓉道楷的弟子丹霞子淳(1063-1117)所言“安居三月，以大圓覺為我伽藍實相住持”⁹⁹引用的是《圓覺經》“同入清淨實相住持，以大圓覺為我伽藍”¹⁰⁰。丹霞子淳的法嗣真歇清了(1088-1151)在受戒後前往成都大慈寺學習《圓覺經》¹⁰¹，後撰有《真歇了禪師頌〈圓覺經〉十四首》，集中闡釋了他對於《圓覺經》的理解。此外他還撰有鐘銘：“以大圓覺為我伽藍，十方剎海，真淨本安。眾生自妄，性昏擾擾。一聞此鍾，亂想俱掃。功流浩劫，圓音廓徹。誰苦誰辛，一時永歇”¹⁰²。其中“以大圓覺為我伽藍”便是《圓覺經》中之語。可見《圓覺經》對真歇清了的影響貫穿了他的僧侶生涯。他的師弟宏智正覺(1091-1157)住持泗州普照寺期間曾為《圓覺經》“居一切時，不起妄念。於諸妄心，亦不息滅。住妄想境，不加了知。於無了知，不辨真實”作頌¹⁰³。此外，他還撰有《次韻〈真歇和尚圓覺經頌一十四首〉》的偈頌¹⁰⁴。

⁹⁷ 同上書，第913頁下欄第20行。

⁹⁸ 慧忠注，道楷、懷深述《般若心經三注》，《卍新續藏》編號533，第26冊，第800頁中欄第9-11行。

⁹⁹ 慶預校勘《丹霞子淳禪師語錄》，《卍新續藏》編號1425，第71冊，第757頁中欄第22-23行。

¹⁰⁰ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第921頁上欄第23行。

¹⁰¹ 正覺《崇先真歇了禪師塔銘》，校點本見宗舜《真歇清了及其黑水城本〈劫外錄〉》，附錄二《新校本崇先真歇了禪師塔銘》，載吳言生主編《中國禪學》卷3，北京：中華書局，2004年，第69頁。

¹⁰² 張鉉《(至大)金陵新志》卷十一下《祠寺志二·寺院》“移忠報慈禪院”條，中華書局編輯部編《宋元方志叢刊》第6冊，北京：中華書局，1990年，第5712頁下欄。

¹⁰³ 石井修道編《宏智錄(下)》，第99頁。

¹⁰⁴ 同上書，第414-416頁。

4. 其他

除了以上有明確宗派身份歸屬的禪師，一些沒有明確宗派身份的僧人也對《圓覺經》推崇備至。譬如慈受子琳¹⁰⁵（生卒年不詳）曾在乾道元年（1166）被宋孝宗詔入宮廷問道。宋孝宗問他自己想讀佛經的話應該重點讀哪些。慈受子琳回答道：“《金剛》、《圓覺》最為要道。¹⁰⁶”這為後來宋孝宗親自註解《圓覺經》、每日常誦《圓覺經》，以及“以《圓覺》悟得法門¹⁰⁷”埋下了伏筆。可知，到了十二世紀後半葉，《圓覺經》在佛教經典中的地位一度與《金剛經》比肩！

除了上述修習《圓覺經》的士大夫王安石、張九成之外，著名檀越張商英（1043-1121）也很推崇《圓覺經》。他在《隨州大洪山靈峰寺十方禪院記》中談到律院與十方叢林的競爭。律院僧侶舉佛陀居於給孤獨園竹林精舍來說明律院的合理性時，他反駁道：“汝豈不聞‘以大圓覺為我伽藍，身心安居平等性智’。此非我說，乃是佛說。”語畢，“律之徒默然而去”¹⁰⁸。其中“以大圓覺為我伽藍，身心安居平等性智”就是《圓覺經》的經文。可見，張商英對《圓覺經》為“佛說”深信不疑，纔舉此經證以駁斥律院僧徒。

由此可知，宋代禪林中雲門宗的禪師率先關注《圓覺經》，然後是曹洞宗和臨濟宗黃龍派的禪師，後者在十一世紀時已經有多位禪師

¹⁰⁵ 生卒年不詳，最初依慈覺永堪，深悟諸法圓融妙旨。後參禮佛智裕，精研明達諸佛心要。他在山居住二十八年跡不入俗，講演諸法微妙大義不斷，一時禪風大振。大慧宗杲路經此山專程拜訪，相互談禪論道，不覺達旦，稱其為“老師”。可知他比宗杲略年長，且為同時代的人。

¹⁰⁶ 志磐《佛祖統紀》卷十一《慈覺堪法師法嗣》，《大正藏》編號 2035，第 49 冊，第 213 頁上欄第 13-14 行；卷四十七，第 427 頁中欄第 25-26 行。

¹⁰⁷ 同上書，卷十七，第 236 頁上欄第 28-29 行。

¹⁰⁸ 張商英《隨州大洪山靈峰寺十方禪院記》，載石井修道《宋代禪宗史の研究—中國曹洞宗と道元禪》附錄資料三，東京：大東出版社，1987 年，第 430 頁。

為《圓覺經》作頌。臨濟宗楊岐派則是到了十二世紀纔開始普遍關注該經，尤其是圓悟克勤及其門徒。他們大量引用《圓覺經》經文來闡釋佛教的基本義理，特別是在結夏和解夏日的上堂、小參中，引用“以大圓覺為我伽藍，身心安居，平等性智”來因應夏安居期間僧眾安禪靜慮的情境，為其開示悟入佛法知見。更有不吝讚歎《圓覺經》奧妙，將其與《楞嚴經》並舉為當時流行佛典的說法。曹洞宗對於《圓覺經》的引用、闡釋和修習似乎更為系統深入，展現出明顯的真常唯心系知見和坐禪實踐風格。總之，宋代雲門、臨濟、曹洞的禪門龍象，位列朝野高官的著名檀越，甚至與禪門關係密切的教門中人都表現出了對於《圓覺經》的普遍關注和重視。到了十二世紀後半葉，《圓覺經》在佛教經典中的地位已與《楞嚴經》、《金剛經》比肩。

結語

綜上所述，禪林“藉教悟宗”的經典到了宋代發生了新的轉向，那就是對《圓覺經》的高度重視。大量相關記載散見於宋代禪宗燈錄和其他禪籍中。至少自十二世紀開始，《圓覺經》在禪林便已十分盛行。不論是宋代雲門、臨濟、曹洞的禪門龍象，位列朝野高官的著名檀越，抑或是與禪門關係密切的教門中人都表現出了對於《圓覺經》的普遍關注和重視。該經常被用來注解更早流行的佛經、詩文，被當作僧眾和在家眾表達自己觀點的經證，得到諸多禪宗門徒為之作頌，甚至進入佛道交涉的視野，被“外道”視為佛教核心要義的代表。可以說《圓覺經》在兩宋之際廣泛而深入地進入了禪宗“藉教悟宗”的聖典系列，一度與《金剛經》並舉。宋孝宗為《圓覺經》作御註更是《圓覺經》聖典化達到高潮的表達。

禪林對於《圓覺經》的討論更多是圍繞個別文句展開，少有系統性的回應。除了闡釋佛法基本義理（諸如四大和合、輪迴、佛法境界不可擬議思維、解脫生死），也引該經來闡發禪宗本身重視的宗要，諸如不著於名相、悟道見性、迴光返照、心即是境、三昧正受、如月標指、本性圓滿等。如呂澂先生所言：“禪家雖也曾取《楞伽經》作過印證，又曾以《金剛經》、《法華經》、《維摩經》作憑借，乃至後世還採用到《楞嚴經》、《圓覺經》，似乎仍須遵從言教，但其實不盡然。他們引據經教大都斷章取義，並且別為之解，絕不能用文字去拘束它。¹⁰⁹”

禪門雖然不拘泥於文字去解經，但在解經的過程中仍然可以看到《圓覺經》本身的特點所留下的痕跡。《圓覺經》由《起信論》經《楞嚴經》而發展出來的。其要點在以圓覺附會靈知本覺，進而統一禪教¹¹⁰。其會通原理基於《起信論》“一心二門”，不但會通禪教，還包括禪宗內部各派系¹¹¹。《圓覺經》因應禪教合流的大趨勢而盛行開來，而且更偏於具體的修行實踐¹¹²，與禪定有著密切的關聯。在宋代經典的禪修指導手冊——宗賾的《坐禪儀》中就曾引用《圓覺經》“無碍清淨慧，皆依禪定生”一句來說明安禪靜慮的重要性¹¹³。細讀《圓覺經》經文，其中有不少與禪定有關。《圓覺經》說：“所謂奢摩他，三摩提禪那，三法頓漸修，有二十五種；十方諸如來，三

¹⁰⁹ 呂澂《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，2011年，第380-381頁。

¹¹⁰ 同上書，第203頁。

¹¹¹ 參見潘桂明《宗密論“圓覺”》，《佛學研究》，2007年，第127-134頁。

¹¹² “中國有兩部真常唯心的大乘經，受到中國佛教非常推重的，是《楞嚴經》與《圓覺經》……這與後出的《六波羅蜜多理趣經》、《大乘本生心地觀經》（北印的《般若》譯於七九〇頃），同樣為密乘興起以後，真常唯心論者從繁密的教學而轉向精簡持行的法門。”見印順《以佛法研究佛法》，第164頁。

¹¹³ 宗賾集、蘇軍點校《禪苑清規》卷八，鄭州：中州古籍出版社，第102頁。

世修行者，無不因此法，而得成菩提。”¹¹⁴ 奢摩他 (śamatha)、三摩鉢提 (samāpatti)、禪那 (dhyāna) 都是定的異名，與當時印度傳來的“秘密大乘”重定 (三摩地) 的傾向非常吻合¹¹⁵。《圓覺經》重定的傾向與宋代曹洞宗的默照禪密切相關，直接影響到曹洞禪師對於“悟”的看法，而這正是著名的看話禪與默照禪爭論的焦點所在¹¹⁶。

¹¹⁴ 佛陀多羅譯《大方廣圓覺修多羅了義經》，第 919 頁上欄第 22-25 行。

¹¹⁵ 印順《華雨集 (三)》，《印順法師佛學著作全集》第 12 卷，北京：中華書局，2009 年，第 132-133 頁。

¹¹⁶ 參見孔雁《宋代曹洞宗真歇清了禪師新材料的發現及其生平行履考》，《法鼓佛學學報》第 28 期，2021 年 6 月，第 39-82 頁。