

中華佛學學報第 07 期 (p191-212)：(民國 83 年)，臺北：中華佛學研究所，<http://www.chibs.edu.tw>  
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 07, (1994)  
Taipei: The Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies  
ISSN: 1017-7132

## 看話禪和南宋主戰派之間的交涉

楊惠南  
台灣大學哲學系

p. 191

### 提要

北宋至南宋年間，宋、金交戰，宋朝出現主和與主戰兩派；前者以秦檜為主，後者則以文臣趙鼎、胡銓，以及武將韓世忠、張俊、岳飛等人為中心。屬於主戰派的張浚和看話禪的倡導人——大慧宗杲禪師，同為禪門臨濟宗楊岐派下祖師——圓悟克勤禪師的弟子，二人時有往來。張浚的同黨——張九成、李邴、呂本中等朝中大臣，也都是宗杲的「方外道友」或入室弟子。宗杲禪法的特色有三：簡單易行、不荒廢俗事、融合儒學，史稱「看話禪」。這和宗杲同一時代，親近主和派的曹洞宗高僧——天童正覺禪師，所推行的「默照禪」，形成強烈的對比。本文試圖透過這些主戰派巨匠和大慧宗杲之間的交往關係，以及宗杲和正覺二人之間的禪法差異，來探討看話禪的形成經過及其內涵。

p. 192

北宋·政和五年( 1115 )，屬於女真族的阿骨打( 金太祖 )稱帝，國號金。北宋·宣和七年，亦即金·天會三年、遼·保大五年( 1125 )，遼主天祚為金人所擄，遼亡。從此，宋朝頓失北方屏障，進入了爭戰連年、烽火不息的局面。北宋·靖康二年，亦即金·天會五年( 1127 )，金兵擄宋·徽宗、欽宗二帝北去，史稱「靖康之禍」。隨即，康王趙構南渡即位，改元建炎，是為南宋高宗。

建炎元年至紹興十一年( 1127~1141 )的十三、四年之間，宋、金一直處在且戰且和的不安定局面。因此，雙方朝廷都有和議的願望。<sup>[1]</sup>然而，由於民族主義的激昂，南宋的大臣和民間之中，卻也出現了主戰的強烈聲音；其代表人物有：文臣趙鼎( 1085~1147 )、胡銓( 1101~1180 )，以及武將韓世忠( 1089~1151 )、張俊(1068~1154)、岳飛( 1103~1141 )等人。心裡一直主張和議的高宗，於是利用秦檜( 1090~1155 )，陸續解除了韓、張、岳三人的兵權，並且指控趙鼎、胡銓等文臣「朋黨」、「謗訕朝政」，乃至採取「右文」、「禁史」等文字獄的方式，排除異己，以達到和議的既定「國策」。<sup>[2]</sup>

在這一連串的政治變局當中，和秦檜敵對，主張對金用兵的張浚( 1097~1164 )，雖然不是最重要的人物，卻也是一位關鍵性的人物。他和看話禪的倡導人——大慧宗杲禪師( 1089~1163 )，同為禪門臨濟宗楊岐派下祖師——圓悟克勤禪師( 1062~1135 )的弟子。因此，他和宗杲之間也時有往來。他的同黨，例如侍郎張九成( 無垢居士，1092~1159 )、參政李邴(李漢老，1085~1146)、中書舍人呂本中( 呂居仁，1084~1145 )等人，也都是宗杲的「方外道友」<sup>[3]</sup>或入室弟子。本文試圖透過這些主戰派巨匠和大慧宗杲之間的交往關係，探討看話禪的形成經過及其內涵。

## 一、大慧宗杲和政界人士的交往

p. 193

大慧宗杲是一位善於也樂於和政界人士交往的禪師，前面提到的張浚，只是其中一個而已。事實上，當時隸屬於臨濟宗楊岐派下的禪師，似乎都喜歡結交權貴；<sup>[4]</sup>宗杲的師父圓悟克勤，即是一個明顯的例子。明·朱時恩，《居士分燈錄》卷下，即把樞密徐俯、郡王趙令衿、侍郎李彌遜、右僕射兼知樞密院事張浚等人，列入克勤的門下。其中，《居士分

燈錄(卷下)·張浚傳》,曾說:「張魏公浚,字德遠,南軒(張栻)之父,官右僕射兼知樞密院事,嘗問道於圓悟」。[\[5\]](#)

克勤不但和張浚交往,還和曾於北宋徽宗大觀四年(1110)入相,並且屬於王安石所領導之「新黨」的張商英(無盡居士,1043~1122),相交甚篤。《居士分燈錄(卷下)·張商英傳》,

p. 194

曾這樣記載這件事情:「圓悟克勤謁之於荆南,劇談《華嚴》旨要。」[\[6\]](#)

在楊岐派喜歡結交權貴的風氣之下,大慧宗杲自然也不例外。其中,張商英應該是宗杲第一個主動求見,而後影響他一生的政界人物。宗杲主動求見張商英是在二十八歲(1116);當時,他的啓蒙師父——隸屬臨濟宗黃龍派的湛堂文準禪師(1061~1115)剛逝世不久,爲了禮請張商英撰寫塔銘,宗杲因而主動求見張商英。《大慧普覺禪師年譜》,曾這樣描寫宗杲求見的原因和經過:

政和乙未七月二十二日,洪州寶峰住山準公入滅.....建塔于南山之陽。其徒志端、宗杲與同志李彭等,相與議曰:「孰能銘吾師之塔?」彭曰:「無盡張公,於真淨父子有大法緣,吾師行解相應。非張公之文,不足取信後世。眾中有可往見公者乎?彭願錄行狀以獻。」(宗杲禪)師曰:「某甲雖不識公,聞公定風,先行業而後機辨。願請以行!」[\[7\]](#)

引文一開頭的「政和乙未」,即政和五年,西元1115年。洪州寶峰住山準公,指的是宗杲的第一位啓蒙師父——臨濟宗黃龍派下的湛堂文準禪師。志端,是指宗杲的師兄弟——光孝志端;李彭,則是文準的在家弟子。而真淨,是指文準的師父——真淨克文。雖然沒有直接證據,證明張商英(無盡居士)曾和真淨克文來往;但是,明·朱時恩,《居士分燈錄(卷下)·張商英傳》,卻說:張商英在和宗杲、宗杲師父——圓悟克勤二人談論禪法的時候,曾數度提到真淨克文的詩頌;另外,張商英也曾和克文的弟子——覺範慧洪(1071~1128),談論禪法。[\[8\]](#)也許,這就是引文爲什麼說張商英和「真淨父子有大法緣」的原因吧!

依照《居士分燈錄·張商英傳》、《大慧普覺禪師年譜》等史籍的記載,宗杲後來之所以前去親近圓悟克勤,也是經由張商英的推薦。[\[9\]](#)然而,張商英逝世於北宋·宣和四年(1122),對於大慧宗杲後來主張對金作戰的「主戰派」政治立場,還來不及影響。[\[10\]](#)因此,真正影響大慧宗杲

之主戰派立場的人物，是以趙鼎及其好友張浚等人所領導的一批人士，包括前面所提到的張九成、李邴、呂本中等宗杲的「方外道友」。其中尤以張九成（無垢居士），對於宗杲的關係最為親密，影響也因而最為明顯。

p. 195

這可以從《宋元學案·橫浦學案》中的一句話看出來：「先生(張九成)與宗杲為莫逆交。」

依照《宋史（卷 374）·張九成列傳》的記載，張九成曾受趙鼎的推薦，因而步步高升，曾任禮部侍郎、刑部侍郎等職。後來，在朝廷熱烈討論是否對金用兵的政治鬥爭之中，張九成由於站在主戰派的趙鼎這邊，因而開罪了一向主和的高宗皇帝和宰相秦檜，而且，當趙鼎被罷黜之後，張九成「因在經筵，言西漢災異事」，以致「(秦)檜甚惡之，謫守邵州」。不久，又因為大慧宗杲一首諷刺秦檜的詩歌，而謫居南安軍，共十四年。《宋史(卷 374)·張九成列傳》曾簡單地記載這一事件：「先是徑山僧宗杲善談禪理，九成時往來其間。檜令司諫詹大方論其與宗杲謗訕朝政，謫居南安軍，凡十四年。」《宋史》的作者還說(卷 374，〈張九成列傳〉)，張九成之所以言論偏激，乃是受了佛教的影響：「九成經學多訓解；然早與學佛者游，故議論多偏。」[11]

這一事件發生在南宋高宗紹興十一年（1141）四月，大慧宗杲五十三歲時。是年四月，秦檜解除了韓世忠、張俊、岳飛等主戰派三大將的軍權；十月，岳飛下獄；十一月宋、金和議成功；十二月岳飛被殺。其他主戰派人士下監獄、被放逐，自不在話下；張九成只是其中一個而已。《大慧普覺禪師年譜》對這事件有比較詳細的記載：

p. 196

是年（紹興十一年）四月，侍郎張公九成以父卒哭，登山修崇，（宗杲）師因說圓悟謂張徽猷昭遠為鐵垢禪，山僧卻以無垢禪，如神臂弓。遂說偈曰：「神臂弓一發，透過千重甲；子細拈來看，當甚臭皮襪！」次日，侍郎請說法，台州了因禪客致問，有「神臂弓一發，千里關鎖一時開；吹毛劍揮，萬劫疑情悉皆破」之語。未幾，遭論列，以張坐議朝廷，除三大帥事，因及徑山主僧應而和之。五月二十五日，准敕九成居家持服，服滿別聽指揮。徑山主僧宗杲追牒，責衡州。[12]

引文中說到了幾件重要的事情：(1)紹興十一年(1141)，張九成父卒；張九成來到宗杲所居住的徑山(浙江餘杭)，為亡父「修崇」。(2)宗杲藉機為張九成說明：圓悟克勤曾經稱讚張徽猷昭遠(張浚之兄長，曾任臨川知州)[13]為「鐵剗禪」。相對地，宗杲則稱讚張九成為「神臂弓」，並且宣唱了一首有關「神臂弓」的四句詩偈：「神臂弓一發.....當甚臭皮襪」；第二天，還以另外幾句有關「神臂弓」的話語(「神臂弓一發.....萬劫疑情悉皆破」)，回答來自台州之了因禪客的問題。(3)由於這首四句詩偈和第二天的對話，有「坐議朝廷」的嫌疑，因而遭到「論列」。張九成因為「坐議朝廷除三大帥(韓世忠、張俊、岳飛)事」，而被謫居南安軍；[14]而徑山主僧——宗杲，

p. 197

則被追回度牒，失去了國家頒給的出家僧人資格，並且被流放到衡州(湖南長沙)。宋·志磐，《佛祖統紀》卷 47，也曾簡略地記載這件事情：

(紹興)十一年五月，宰相秦檜以徑山宗杲為張九成黨，毀衣牒，竄衡州。.....(紹興)十三年，右司諫詹大方奏曰：『頃者鼓倡倖言，張九成實為之首，徑山宗杲從而和之。今宗杲已竄，為之首者豈可不問？』詔張九成南安軍居住。[15]

在這整個有關文字獄的事件當中，圓悟克勤稱讚張徽猷昭遠為「鐵剗禪」，而大慧宗杲稱讚張九成為「神臂弓」，乃事件的中心。鐵剗，譬喻能夠斷除煩惱的利器。鐵剗禪，不過是克勤稱讚張昭遠努力修禪，有所成就罷了。[16]而神臂弓，依照宋·沈括，《夢溪筆談(十九)·器用》，乃熙寧元年(1068)，北宋神宗命令張若水開始製造的一種兵器，可射二百四十步，又稱鳳凰弓。紹興年間又加以改造，稱為克敵弓。宗杲以這種厲害的兵器，來譬喻主戰派的健將——張九成；並把主和派的大臣——秦檜，譬喻為被神臂弓射殺的「臭皮襪」。這自然得罪了當時正以「朋黨」、「謗訕朝政」、「右文」、「禁史」等文字獄的方式，來排除異己的秦檜；甚至也得罪了同樣主張和議的高宗皇帝。

## 二、大慧宗杲的禪法

大慧宗杲的禪法，在本體論(Ontology)的思想面向之上，是「華嚴禪」；而在方法論的面向之上，則是「看話禪」。[17]不管是本體論或是方法論，宗杲的禪法都和南宋初年主戰派士大夫之間，有著密切的關聯。

## (一)大慧宗杲與《華嚴經》

在本體論的思想面向之上，宗杲的禪法是華嚴禪；這點可以從下面幾個事實得到證明：(1)宗杲師父——圓悟克勤，曾和張商英討論過「《華嚴》旨要」(詳前文)；也就是說，宗杲的「華嚴禪」乃直接繼承了克勤的禪法。(2)《大慧普覺禪師年譜》當中，

p. 198

曾多次提到宗杲和《華嚴經》之間的關係，而且和他的家人有關：

(宗杲)師嘗謂侍者道先了德曰：「吾家因我生之後，家道日微。及十歲，忽罹回祿，一夕蕩盡。父母以余命破祖業，親族間以『善財』呼之。余雖心知其戲，實未審何等語。後因閱《華嚴經》，至〈入法界品〉，不覺失笑耳。」[18]

另外，當宗杲三十六歲時，曾「贖清涼《華嚴疏鈔》一部，齋之天寧」。[\[19\]](#)其中，「清涼」是指唐朝華嚴宗的高僧——清涼澄觀(738~839)；而「天寧」則指浙江天寧寺。其次，當宗杲四十歲居住在江蘇虎丘時，曾閱讀《華嚴經》而有所悟入。[\[20\]](#)五十八歲時，有一位名叫解空居士的侍郎——劉季高，手寫《華嚴經》一部，獻給了宗杲；並且禮請宗杲「為眾普說，發明奧旨」。而宗杲則「以衣盂建閣於花樂寺之方丈」，並且「以所施《(華嚴)經》奉安其上」。[\[21\]](#)六十一歲時，「跋周子充手書《華嚴經》」。[\[22\]](#)而在七十五歲，也就是南宋孝宗隆興元年(1163)3月，「聞王師凱旋.....出衣盂，命闔山清眾閱《華嚴經》七百餘部，用祝兩宮聖壽，保國康民」。[\[23\]](#)

事實上，宗杲不但在形式上和《華嚴經》甚至華嚴宗具有密切的關係，而且在思想上也和《華嚴經》具有實質上的關係。《大慧普覺禪師語錄》卷6，即曾記錄宗杲再住徑山能仁禪院時，[\[24\]](#)傳法的生動過程：

復有僧出，(宗杲)師云：「問話且止！縱饒問處如百川競注，答處似巨海吞流，

p. 199

直得維摩結舌、鶩子無言。於本分事上，了無交涉。且道本分事上，合作麼生提持？」乃舉拂子云：「還見麼？」又擊禪床云：「還聞麼？聞見分明是箇甚麼？當今聖主於此得之。於妙明心印，印十方華藏世界海，只在一塵中。於一塵中，垂衣治化，演出無量無邊廣大如虛空不可

思議殊勝功德，利益法界一切有情。所謂聖壽廣大如虛空不可思議，聖量廣大如虛空不可思議，聖德廣大如虛空不可思議，聖學廣大如虛空不可思議，乃至聖智、聖慧、聖慈、聖聰皆悉廣大如虛空不可思議……。」

[25]

在這段引文當中，我們看到再次受到高宗皇帝青睞，而進住徑山的宗杲，以滿懷感恩的心情，教導他的弟子。一開頭，宗杲阻止想要提出問題的弟子問話。宗杲阻止弟子提出問題的理由是：禪宗的真理——「本分事」，無法用語言文字來加以表達；這就像《維摩經》裡的維摩居士「結舌」——不回答文殊菩薩的問題一樣，也像鶩子（舍利弗）「無言」一樣。但是，「本分事」的禪宗真理，卻分明真實存在著；因此，緊接著，宗杲以「舉拂子」、「擊禪床」等「身體語言」，來表達(所謂「提持」)禪宗真理的真實性。然後還說：當今的「聖主」(高宗皇帝)，「於此(禪宗真理)得之」！

這種禪宗的真理——「本分事」，是什麼呢？宗杲最後說：那即是稱為「妙明心印」的心體。這一「(美)妙」、「(光)明」的心體，可以把廣大無邊的「十方華藏世界海」，印入「一塵中」。更奇妙的是，在這一粒含攝著十方華藏世界海的灰塵當中，「妙明心印」還可以「演出……殊勝功德」，來「利益法界一切有情」。

值得注意的是，在這裡，宗杲採用了許多《華嚴經》裡的用語；例如「華藏世界海」、「法界」、「印入」、「一塵」等。可見宗杲深深受到《華嚴經》的影響。《華嚴經》所強調的是一多相即、大小含容、遠近互攝等時間和空間的無礙思想；這樣的思想，也同樣出現在宗杲的語錄當中。例如，《大慧普覺禪師語錄》卷 21，即說：

我以妙明不滅不生，合如來藏。而如來藏唯妙覺明，圓照法界。是故於中一為無量，無量為一；小中現大，大中現小；不動道場，遍十方界；身含十方無盡虛空；於一毛端，現寶王刹；坐微塵裡，轉大法輪。[26]

總之，宗杲在本體論的思想上面，提倡「華嚴禪」。以為人人都有一顆本性美妙、光明的「妙明心印」(又稱「如來藏」)；不管是時間或是空間，都無法阻礙這顆心體，

p. 200

去展現(所謂「演出」)普度眾生的無量功德。而禪，就是一種可以開發這顆心體的方法。

宗杲所提倡的這種「華嚴禪」，對於和他交往的士大夫，必然具有某種程度的影響。《居士分燈錄（卷下）·張九成傳》，即曾記載，張九成因爲依照《華嚴經》所說的方法，供養「緇流」（出家僧人），以致有所感應：「因取《華嚴》善知識日供其二回食，以飯緇流；又嘗供十六大天。而諸供茶盃（盃茶？），悉變為乳。」[27]可見宗杲的「華嚴禪」，確實有形無形地影響著和他交往的士大夫。

## (二)大慧宗杲的「看話禪」

如前所述，大慧宗杲以爲，禪是一種可以開發「妙明心印」（如來藏）的方法。基本上，這是禪宗各派所共同承認的說法。問題是：什麼樣的禪，才能有效地開發這顆心體？大慧宗杲以爲：看話禪！有關這點，可以從下面這段宗杲指示妙淨居士的話看出來：

行、住、坐、臥，造次顛沛，不可忘了妙淨明心之義。妄念起時，不必用力排遣。只舉「僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無！』」舉來舉去，和這舉話底亦不見有。只這知不見有底，亦不見有。然後此語亦無所受。驀地於無所受處，不覺失聲大笑。一巡時，便是歸家穩坐處也。[28]

引文一開頭，宗杲叮嚀妙淨居士，「不可忘了妙淨明心之義」。「妙淨明心」，無疑地，即是前面所說的「妙明心印」或「如來藏」；那是一種帶有《華嚴經》之思想內涵的心體。

然而，「不可忘了」這顆心體的方法是什麼呢？宗杲以爲：必須參究「狗子無佛性」這則「公案」；這是趙州從諗禪師所留給後代的一則「公案」。[29]也就是說，當一個參禪者，在參究「狗子無佛性」的「無」字公案時，必須參究到主客雙泯、人（舉話底）法（「無」字公案）俱忘的境界；亦即，必須參究到：「舉話底亦不見有」、

p. 201

「知不見有底，亦不見有」（這是主體之「人」的泯忘），乃至「此語（指『無』字公案）亦無所受」（這是客體之「法」的泯忘）。這時，即是開悟解脫（歸家穩坐處）的時候，也是「妙淨明心」顯現出來的時候。

在這段引文當中，我們看到了宗杲禪法的特色：參究「狗子無佛性」的「無」字公案。這種禪法，後人稱爲「看話禪」。[30]下面這段引文，相信可以讓我們更清楚什麼是「看話禪」：

一日問謙：「徑山和尚尋常如何為人？」謙云：「和尚只教人看『狗子無佛性』話.....。只是不得下語，不得思量，不得向舉起處會，不得去開口處承當。『狗子還有佛性也無？』『無！』只怎麼教人看。」.....謙云：「和尚尋常道：『要辦此事，須是輟去看經、禮佛、誦咒之類。且息心參究，莫使工夫間斷。若一向執著看經、禮佛，希求功德，便是障道。』」 [31]

引文中的「謙」，應該是指宗杲的弟子密庵道謙(開善道謙)，而「徑山和尚」則是宗杲。(宗杲曾二度住徑山。)引文還說，宗杲只教導弟子們參究「狗子無佛性」這樣的一句「話頭」。[\[32\]](#)當一個修禪的弟子，正在參究這句「話頭」時，必須「不得下語」乃至「輟去看經、禮佛、誦咒」這類「希求功德」而又有礙專心參究「話頭」的雜務。而所謂「參究」話頭，即是在「(狗子爲什麼)無(佛性?)」這句話上起「疑情」(懷疑心)。但是，疑情並不是做理性的思考或引經據典式地探究；只是把疑情放在「(狗子)無(佛性)」這個話頭上而已。[\[33\]](#)所以，《大慧普覺禪師語錄》卷 28，說：

p. 202

千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破。話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。[\[34\]](#)

### 三、大慧宗杲之禪法的特色

從以上的分析，我們可以把大慧宗杲的「華嚴禪」和「看話禪」，歸納爲下面的三個重要點：(1)簡單易行；(2)不必荒廢世俗事務；(3)融合儒學。

首先是簡單易行：只要把疑情集中在「無」字公案之上，不管行、住、坐、臥都可參究。也不必看經、禮佛、誦咒。就像淨土宗的信徒，口唸「南無阿彌陀佛」一樣的容易。這對於公務忙碌的達官貴人和士大夫，顯然最適合學習。想來，這也是宗杲之所以能夠廣交高官和士大夫的原因吧？

其次，不必荒廢世俗的事務，是宗杲禪法的第二個特色。當時，和宗杲看話禪同時流行於南宋初期的禪法，還有曹洞宗天童正覺禪師（宏智

禪師，1091~1157) 所提倡的「默照禪」。宗杲曾極力批判這種禪法。這種禪法強調必須在淨室當中默然而坐；正覺曾撰有〈默照銘〉，即在推廣一種「默默忘言」、「妙存默處」乃至「靈然獨照」的禪法。[35] 另外，正覺還撰有短文〈淨樂室銘〉，其中有幾句是：「淨中之樂，默中之照。默照之家，淨樂之室。」[36] 正覺顯然是在提倡下面這種禪法：在清淨安樂的雅室之中，默默禪坐，並用智慧觀照禪理。這種禪法不但必須在淨室中才能修習，不但必須安靜地禪坐才能修習，而且有深陷空寂、不問世事的特色。正覺在《宏智禪師廣錄》卷 6 當中說：「吾家納子將以超脫生死，須槁身寒念，徹鑒淵底。」又說：「田地穩密處，活計冷湫湫時，便見劫空，無毫髮許作緣累，無絲髮許作障翳。」[37] 這些片段都在說明，正覺的默照禪是一種孤高又遠離世俗的禪法。這種禪法，對於一個熱衷權勢而且忙碌的達官貴人和士大夫來說，顯然並不適合修習。事實上，

p. 203

前文已經論及，隸屬曹洞宗的天童正覺，比起臨濟宗楊岐派的大慧宗杲來說，乃是一個不善也不喜結交高官和士大夫的禪師；相信這和他的禪法有關。

對於默照禪這樣的禪法，宗杲曾給以極其嚴厲、刻薄的批評。宗杲指責那是「斷佛慧命」，是「墮在黑山下鬼窟裡」的「默照邪禪」。[38] 宗杲以為，不必處在淨室之中，而在紛亂、雜沓的世俗事務之中，同樣可以修禪。就這點而言，宗杲顯然是一位重視「慧」而輕忽「定」的禪師。[39] 《大慧普覺禪師語錄》卷 21，曾舉李文和( 李遵勗 )、楊文公( 楊億 )和張無盡( 張商英 )三人為例，來說明這點：

茶裡、飯裡，喜時、怒時，淨處、穢處，妻兒聚頭處，與賓客相酬酢處，辦公家職事處，了私門婚嫁處，都是第一等做工夫提撕舉底時節。昔李文和都尉，在富貴叢中參得禪，大徹悟。楊文公參得禪時，身居翰苑。張無盡參得禪時，作江西轉運使。只這三大老便是箇不壞世間相而談實相底樣子也！又何曾須要去妻拏、休罷官職、咬菜根，苦形劣志，避喧求靜，然後入枯禪鬼窟裡作妄想，方得悟道來！[40]

事實上，宗杲看話禪和正覺默照禪之間的對立，恐怕還有更加錯綜複雜的原因。其中，值得特別注意的是：曹洞宗和金國之間，一直保持著友好關係。金國熙宗皇統三年 (1143)，「詔海慧大師，於上京，宮側創造大儲慶寺..... 次年，詔留海慧、清慧二禪師，居大儲慶寺」。[41] 金世宗大定二年 (1162)，「建大慶壽寺於燕都城北，詔玄冥禪師

顛公主之，為開山第一代。敕皇子燕王降香，賜錢二萬緡、沃田二十頃」。  
[42]金章宗明昌四年（1193），「詔（曹）洞宗禪派萬松長老，於內殿說法，

p. 204

章宗躬親迎禮」。[43]其中，萬松長老即萬松行秀禪師（1165～1246），入元後，由於他和元朝宰相耶律楚材（1190～1244）之間的情誼，使他對於元朝的佛教，具有重大的影響力。其次，海慧、清慧大約是師兄弟。海慧禪師，《大明高僧傳（卷7）·海慧傳》雖然一方面說他「學不由師」，但是另一方面又說他「攜錫燕都，遍歷禪寺」。[44]筆者不清楚海慧所「遍歷」的「禪寺」，到底屬於哪一個派別，但推測是曹洞宗的寺院。這是因為海慧「攜錫於燕都」，而燕都即是北京，那是當時曹洞宗禪師活動的地方。[45]另外，宋·志磐，《佛祖統紀》卷47，也曾記載：當金兵攻打天童正覺所住錫的浙江天童山時，正覺竟然自信滿滿地對那些驚慌失措的弟子們說：「虜（兵力）不至此，無用避！」結果，正如正覺所預測的，金兵並沒有攻打天童山。但是，另一方面，金兵卻攻打、燒殺宗杲曾經在六十八歲（1156）住持過的浙江阿育王山。[46]

總之，由以上這些點點滴滴，可以證明金國和活動於華北地區的曹洞宗禪師之間，具有友善而又親密的關係。而在政治立場上，金國和曹洞宗人之間的這種關係，多少會影響曹洞宗人對於金國用兵的意見之上，這樣看來，曹洞宗人天童正覺之所以主張和議，似乎不是偶然的。

還值得一提的是，天童正覺的默照禪強調在淨室中禪坐；這和天台宗的「止觀」，有著異曲同工之妙。湊巧的是，主和派的大臣秦檜，也曾和天台宗的僧人討論過天台止觀。[47]另外，紹興三十二年（1162）——宗杲七十四歲時，曾阻止張浚對金用兵，因此似乎也是屬於主和派的史浩（1106～1194），也和天台宗的高僧智連等人多所往來。

p. 205

[48]這些事實，使得阿部肇一在其《中國禪宗史の研究》當中推測說：天童正覺所代表的曹洞宗，和主和派乃至金國之間，確實存在著友善、親密的關係。這或許也和天童正覺之所以不主張對金用兵有關。[49]

事實上，入宋以後，天台宗分裂為山家、山外兩派，互相指責攻擊。山家派固守天台宗的舊傳統；而山外派卻吸收了華嚴宗的思想，來詮釋天台宗的傳統哲理。元·義瑞，〈重刻四明十義書序〉，即曾站在山家派

的立場，批評山外派的創始人——慈光晤恩(912~986)，「兼講《華嚴》，不深本教(指天台宗)，濫用他宗(指華嚴宗)」，以致「今宗(指天台宗).....大壞矣！」[50]到了山家派的四明知禮(960~1028)和山外派的孤山智圓(976~1022)、梵天慶昭(980~1017)之間，更是達到了辯論的高潮。南宋後，儘管兩派之間不再有新思想、新歧見的出現，但其分裂的鴻溝仍然無法填平；連帶著，天台宗(山家派)和華嚴宗之間的相互對立，也就成了必然的局面。大慧宗杲的禪法含有極其濃烈的《華嚴》成分，那是重「慧」輕「定」的禪法；相反地，天童正覺的禪法則相似於天台止觀，那是先「定」後「慧」的禪法。而且，這兩派禪法的背後支持者——張九成、秦檜等人，分別也和《華嚴》、天台有關。這似乎只是湊巧，卻不得不讓人有所聯想。

大慧宗杲禪法的第三個特色是：融合世俗的儒學。無疑地，這也是他廣結儒家人士的自然結果。在他的《語錄》當中，常常出現儒家倫理的文句；例如「上祝吾皇億萬春」、「祝延今上皇帝聖壽無疆」等等。[51]又如「上則有君，下則有臣。父子親其居，尊卑異其位，起教敘其因，然後國分其界，人部其家，各守其位。豈非是法住、法位，世間相常住者耶？」[52]再如「.....忠義孝道乃至治身、治人、安國、安邦之術，無有不在其中者。釋迦老子云：『常在於其中，經行及坐臥。』便是這箇消息也。未有忠於君而不孝於親者，亦未有孝於親而不忠於君者.....。」[53]可見宗杲受到儒家價值觀之影響，非常深重。

事實上，大慧宗杲所隸屬的臨濟宗禪師，和當時具有影響力的大儒之間，存在著密切的關係。《居士分燈錄·張九成傳》曾說：張九成「從龜山楊時學」。張九成和宗杲初次見面時，

p. 206

所談論的話題也是儒家的「格物之旨」。[54]楊時(楊龜山，1053~1135)和謝上蔡(謝良佐)，同為程顥(程明道，1032~1085)、程頤(程伊川，1033~1107)兩位大儒的弟子。但是，楊、謝二人卻都「夾雜異學」。[55]而所謂的「異學」，即是禪學。《朱子語類》卷101，曾說：胡文定(胡安國，1074~1138)所主張的「性」，乃「得之龜山」；「龜山得之東林常總」。[56]而東林常總(1024~1091)，則是臨濟宗黃龍派開宗祖師——黃龍慧南(1002~1069)的弟子。[57]黃龍派和楊岐派都源自臨濟宗，二派之間也時有往來。例如，前面說到的張商英，原為黃龍派兜率從悅禪師的弟子；但卻和楊岐派的圓悟克勤禪師乃至大慧宗杲之間，有著密切的情誼。楊時的弟子張九成，則是另一個例子。

比起朱熹，( 1130~1200 )來說，楊時並不是一位澈底的儒學改革者；[58]朱熹是楊時的「三傳」弟子，[59]但卻嚴厲地批判佛教。儘管這樣，朱熹( 早年 )還是和大慧宗杲及宗杲的弟子——密庵道謙(開善道謙 )之間，有著某種程度的往來。《居士分燈錄(卷下)·朱熹傳》，

p. 207

即說：

朱熹.....因聽一尊宿談禪直指本心，遂悟照照靈靈一著。年十八，從劉屏山游；山意其留心舉業，搜之篋中，惟《大慧語錄》一帙而已。熹嘗致書道謙，曰：「向蒙妙喜開示，從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中；但以『狗子話』，時時提撕。願投一語，警所不逮。」[60]

引文中說到，十八歲時，朱熹的書篋中，「惟《大慧語錄》一帙而已」；又說，朱熹曾寫信給宗杲的弟子——道謙，信中說到自己曾經「蒙妙喜(宗杲)開示」有關「狗子話」(「狗子無佛性」的話頭)。可見激烈闢佛如朱熹者，還是和宗杲、道謙有所往來。這再次說明宗杲，乃至整個臨濟宗人，比起曹洞宗人，喜於也善於結交儒家人士。而其主戰的政治見解，必然也和這些儒者相同。

當時主戰一派之所以強調對金用兵的理由，最主要的是「義理」，[61]也就是儒家人士所重視的國家、民族的大道理，紹興十一年( 1141 )，宋、金達成了和議，而其和議條件主要有：

p. 208

- (1) 宋奉表稱臣於金；
- (2) 以淮水中流為界，宋以唐、鄧二州及商、秦之半割於金，並割和尚、方山二原，以大散關為界；
- (3) 每年金主生辰、正旦，宋遣使稱賀；
- (4) 宋歲貢銀、絹二十五萬兩、匹於金，自壬戌年( 1142 )為首。[62]

在這幾個和議條件當中，以儒家人士為主的主戰派人士，最不能忍受的是(1)和(3)；因為它們有損國家、民族的尊嚴，這從儒家的倫理看來，

乃無法忍受的事情。《春秋》學者——胡銓( 1102 ~ 1180 )，曾於紹興八年( 1138 )、上疏力排和議之說，可謂這種「義理」說的最佳代表：

夫天下者，祖宗之天下也；陛下所居之位，祖宗之位也。奈何以祖宗之天下，為金虜之天下？以祖宗之位，為金虜藩臣之位？陛下一屈膝，則祖宗廟社之靈，盡汙夷狄；祖宗數百年之赤子，盡為左衽；朝廷宰執，盡為陪臣；天下士大夫，皆當裂冠毀冕，變為胡服！……孔子曰：「微管仲，吾其被髮左衽矣！」夫管仲，霸者之佐耳，尚能變左衽之區，而為衣裳之會；秦檜大國之相也，反驅衣冠之俗，而為左衽之鄉。則檜也，不唯陛下之罪人，實管仲之罪人矣！[63]

由此可見當時主戰而反對和議的原因之一，乃是基於儒家所重視之民族主義的考量；而這些反對和議的人士，也大都是具有濃烈民族主義信念的儒家人士。大慧宗杲和這些儒家人士多所往來，自然受到他們的影響；他的主戰立場，一點也不會讓人覺得意外。

p. 209

## 四、結論

禪法是文化的一支，往往受到特定時代中之特定政治、經濟、思想的影響。南宋初年，離「靖康之禍」不久，民族主義在以漢人為中心的南宋朝野之間，如野火一般地燃燒起來。新儒家哲學之所以適時出現，以及後來之所以取代佛教而蓬勃發展，顯然和這種大環境有關。同樣地，大慧宗杲的看話禪，之所以盛極一時，成了後代禪宗的主流，也和這種大環境有關。宗杲所結交的士大夫，是一群具有濃烈民族主義信仰的新儒家人士，以及主戰派的朝廷官僚；因此，他的禪法也就自然具有濃烈的批判性和攻擊性。他以極為嚴厲，甚至刻薄的語詞，攻擊天童正覺的默照禪，想來並不是偶然的。

然而，在批判、攻擊之後，是否有新的思想或新的禪法形成？答案顯然是否定的。由於宗杲所結交的是一群忙錄於政治鬥爭的人物，因此，他所開展出來的看話禪，乃是一種強調不妨礙世俗生活而且簡單易行的禪法。這種禪法的主要特色，是在採取古人所遺留下來的「現成公案」( 例如「無」字公案 )，做為教導弟子們的方便。像這種參究古人現成公案的禪法，和當時流行的淨土宗，口唸「南無阿彌陀佛」，並沒有本質上

的差別。淨土宗以一句佛號，試圖阻斷人們紛亂的思緒，以達到「一心不亂」(《阿彌陀經》語)的目的；而看話禪則是以古人的現成公案，試圖杜絕禪者雜沓的念頭，以臻於「明心見性」的禪境。二者手段儘管有異，目的卻是相同。

禪，原本是活潑、自在的。「因緣時節」[64] 往往是禪師在教導弟子時，所必須把握的；另外，像「脫羅籠、出窠臼」[65] 這種出人意表的教學方法，也往往是禪師們最善於應用的。然而，宗杲的看話禪卻把禪法限定在「現成公案」的參究之上；禪的活潑、自在的特性，完全喪失殆盡！

p. 210

大慧宗杲因為結合新儒家人士和主戰派官僚，使得他的禪宗似乎興盛了起來；在他被取消戒牒、被迫流放之前，弟子有一千七百多人。[66]張浚，〈大慧普覺禪師塔銘〉，則說；「道法之盛，冠於一時..... 凡二千餘眾。」[67]然而這只是表相，禪宗從此失去了它的生命力，而被新儒學所取代。[68]

**關鍵詞：**1.默照禪 2.公案禪 3.朱熹 4.大慧宗杲 5.張浚

## 後記

本文 1993 年 8 月，口頭發表於：「第十三屆中國學國際學術大會：遼金元時代的學術與文化」，大韓民國·漢城：韓國中國學會主辦。寫作期間，承蒙台北·台灣大學哲學系林義正教授、台北陽明山·文化大學史學系蔣義斌教授、新竹·清華大學歷史研究所張元教授等諸友人的提供資料和提供意見，特此致謝！

**林義正教授的主要意見是：**

本文曾說到，大慧宗杲與華嚴宗(華嚴禪)之間，具有密切的關係；而天童正覺的默照禪，則類似天台宗的禪法；隨著華嚴與天台二宗在宋朝的對立態勢，宗杲和正覺在禪法上，也因而採取敵對的姿態，並進而影響其主戰、主和的政治取向。林教授以為：這種說法證據不足，需要有更多的文獻才能證明。

其次，大慧宗杲與《華嚴經》乃至華嚴宗之間的關係，可以透過他的《語錄》等著作的比對工夫，特別是宗杲對其他佛典的態度，而做進一步的分析和證明。如此才能突顯宗杲確實特別重視《華嚴經》。

而蔣義斌教授的主要意見則是：

宗杲的看話禪，所背負的時代使命有二：(一)調和禪、淨和禪、教之間的矛盾；(二)調和儒、

p. 211

佛之間的矛盾。就這兩來說，宗杲的禪法有其時代意義和貢獻。有關這點確實是筆者所忽略的地方，值得改進。

其次，以「參話頭」、「參公案」等方式，做為教學方法的看話禪，並不是大慧宗杲所最先發明。宗杲的師父—圓悟克勤，即曾著有《碧巖集》，大量收集「公案」，而加以分析解說。有關這點，筆者有不同的看法：《碧巖集》，雖然收集了大量「公案」，但主要的工作卻是：透過語言文字的概念分析和解說，來（概念地）了解「公案」的「意義」；而不是用來「參（究）」。「這和宗杲把「公案」僅僅拿來「參（究）」，而不做哲理的、概念的分析、解說，甚至反對弟子們研讀經典（當然包括古人公案）的作法，顯然有很大的不同。相信這也是為什麼宗杲一方面推行「參公案」的看話禪，另一方面卻又把他師父的《碧巖集》付之一炬的原因。（參見三教老人，〈碧巖集序〉；《大正藏》卷 48，頁 139 上～ 140 上。）

蔣教授還指出若干本文可以加強之處：(1) 北宋新黨的領導人—王安石，曾把他的宅院捐給真淨克文禪師；這也是臨濟宗人善於也樂於和政要往來的另一個證明。(2) 秦檜原本是極端的主戰派，金人北擄而再度釋回之後，卻轉變為議和派；其中原因，可能和他被擄期間居住在曹洞宗盛行的北方有關。(3) 金人曾將大慧宗杲列入主戰派的「黑名單」之中，並試圖逮捕；這更強而有力地證明宗杲主戰派的政治立場。蔣教授所提供的這三點寶貴新訊息，只有留待以後有機會時，再做補充說明了。特此感謝！

p. 212

# The Interaction Between Kan-hua Ch'an and the Hawks of the Southern Sung

Yang Huei-nan

Professor, National Taiwan University

## Summary

When the ear broke out between the Sung and Jin Dynasties at the end of the Northern Sung, there appeared two groups of the doves and the hawks. The former was represented by Ch'in Kuei, and the latter by civil officials Chao Ting, Hu Chyuan and generals, Chang Chun, Yueh Fei.

Chang Chun, one of the hawks, and Ch'an Master Ta Huei Tsung Kao, the founder of the Kan-hua Ch'an, were both disciples of Ch'an Master Yuan Wuh Keh Ch'in, who was patriarch of the Yang-chi branch of the Lin-chi, School. They kept close contacts. The high officials Chang Chiu-ch'eng, Li Biing, and Lu Been Jong are the comrades of Chang Chun and also friends or disciples of Tsung Kao.

There are three special features of the Kan-hua Ch'an: easy to practice, engaging in secular affairs, and sycrizing with Confucianism. These features show sharp contrast with the "Mo-chau Ch'an" (Silently Contemplating Ch'an) advocated by Ch'an Master Tien Torng Jeng Jyue of the Tsaur Dong School, Who, on the other hand, kept close contacts with the doves.

This article tries to investigate the formation and content of the Kan-hua Ch'an through the relation between the hawks and Ta Huei Tsung Kao, and the different ch'an teaching between Tsung Kao and Jeng Jyue.

[1] 金國大約是由於無法一時之間消化這麼大的新版圖，因此希望議和。而南宋則有多種理由，使得不得不求取和議：(1)國力不足；(2)諸將專橫而又互不協調；(3)財力不足；(4)高宗畏懼被擄二帝還朝，以致失去皇位。(參見林天蔚，《宋代史事質疑》第五章，台北：臺灣商務印書館，1987。)

[2] 有關秦檜利用「朋黨」、「謗訕朝政」、「右文」、「禁史」等手段，而達到排除異己以施行和議的過程，請參見黃寬重，〈秦檜與文字獄〉；該文口頭發表於 1993 年 3 月，由中華人民共和國杭州大學在杭州舉辦的「岳飛暨宋史國際學術研討會」之上。

[3] 「方外道友」一詞，乃宋·道融，《叢林盛事》卷 2 當中的用語：「近世，張無垢侍郎、李漢老參政、呂居仁學士，皆見妙喜老人（即大慧宗杲），登堂入室，謂之方外道友……。」（引見《卍續藏經》冊 148，頁 35，c。）

[4] 阿部肇一，《中國禪宗史の研究》，東京：本誠信書房，昭和 38 年，第三篇，第十二、十三章，即曾比較分析臨濟宗楊岐派（圓悟克勤、大慧宗杲等人）和曹洞宗（天童正覺禪師）結交權貴的情形。他的結論是：楊岐派比起曹洞宗，要來得善於結交權貴。事實上，《大慧普覺禪師年譜》曾列出一連串在宗杲逝世時，前來悼念士大夫名單：參政李邴、侍郎曾開、侍郎張九成、吏部郎中蔡樞、給事中江安常、提刑吳偉明、給事中馮楫、中書舍人呂本中、參政劉大中、直寶文閣劉子羽、中書舍人唐文若、御帶黃彥節、兵部郎中孫大雅、編修黃文昌、楞伽居士昂、秦國夫人計氏法真、幻住道人智常、超宗道人普覺、內翰汪藻、參政李光、樞密富直柔、侍郎劉岑、侍郎曾幾、侍郎徐林、樞密樓炤、尚書汪應辰、左丞相湯思退、侍郎方滋、提舉李琛、侍郎榮薊、尚書韓仲通、內都知昭慶軍承宣使董仲永、成州團練使李存約、安慶軍承宣使張去爲、開府保信軍節度使曹勛、中書舍人張孝祥、御帶寧遠軍節度使黃仲威、直殿鄧靖、無住居士袁祖巖。（參見《中華大藏經》2 輯 2 冊，頁 1719，下。）另外，市川白弦，《大慧》，東京：弘文堂書房，昭和 16 年，頁 138 ~139，曾依據《大慧書》、《大慧語錄》、《大慧普說》、《羅湖野錄》、《雲臥紀譚》、《叢林盛事》等文獻，歸納出大慧宗杲交友的情形：禪人二十八人，道人十一人，居士十一人，通判七人，侍郎、知縣、教授各五人，機宜、提刑、郎中各四人，丞相、寶學、道者、夫人各三人，樞密、舍人、太尉、宜教、令人學士、庵主各二人，參政、大夫、少卿、給事、待制、司理、邵王、內翰、計議、運使、直閣、宗丞、判院、門司、顯謨、司諫、縣尉、祠部、講主、司理、主簿、監務、檢察、提官、計議、舍生、詩人各一人。

[5] 詳見《卍續藏經》冊 147，頁 458，a。另外，值得一提的是，張浚參見克勤的記載，只出現在上引《居士分燈錄·張浚傳》當中；其他史書，例如《五燈會元》、《佛祖歷代通載》、《佛祖統紀》、《雲臥

紀譚》、《羅湖野錄》、《碧巖錄》等，都未記載。阿部肇一，《中國禪宗史の研究》，頁 446，曾推測說：張浚和克勤可能是在建炎元年（1127 年），在金山（江蘇鎮江）見面。

[6] 引見《卍續藏經》冊 147，頁 450，b。

[7] 引見《中華大藏經》2 輯 2 冊，頁 1692，上～下。

[8] 以上皆見《卍續藏經》冊 147，頁 450，b～451，a。

[9] 詳見《卍續藏經》冊 147，頁 451，a。又見《中華大藏經》2 輯 2 冊，頁 1695，下。

[10] 一般史家以為，北宋哲宗元祐年間(1086～1093)，司馬光所領導的舊黨和王安石所領導的新黨之間的政爭，影響了南宋初年主戰派和主和派之間的關係。大概說來，舊黨大都屬於主戰派；相反地，新黨則屬於主和派。張商英屬於新黨；因此，如果他活到南宋初年的話，很可能也是主和派的一員大將。這樣一來，大慧宗杲的主戰派立場，是否會因為張商英而改變，則未可知。

[11] 引文中的「九成經學多訓解」一句，是指張九成在儒學方面的研究態度。《宋史（卷 374）·張九成列傳》曾說：「張九成……嘗從楊時學。」《居士分燈錄（卷下）·張九成傳》也說：張九成「從龜山楊時學」；而且，「心慕楊文公、呂微仲諸名儒」。另外，張九成也曾和大慧宗杲討論儒家的「格物之旨」。(以上皆詳見《卍續藏經》冊 147，

頁 459，a～b。)《宋史》作者說：張九成「議論多偏」；這似乎不僅限於政論。儒家人士也批評他的儒學偏於佛教。《宋元學案·橫浦學案·全祖望案語》即說：「龜山弟子以風節光顯者，無如橫浦（張九成）；而駁學亦以橫浦為最。晦翁（朱熹）斥其書，比之洪水猛獸之災，其可畏哉！」可見張九成的「議論多偏」，並不只限於政論；而是旁及儒學。

[12] 引見《中華大藏經》2 輯 2 冊，頁 1708，上。另外，宋·曉瑩，《雲臥紀譚》卷下，對於宗杲和了因禪客的對話，有更詳細的記載。(參見《卍續藏經》冊 148，頁 23，d～24，a。)

[13] 宋·曉瑩，《雲臥紀譚》卷下，曾說：「……張魏公(張浚)之兄昭遠……。」(引見《卍續可藏經》冊 148，23，d。)見張昭遠是張浚的兄長。另外，《大慧普覺禪師年譜》曾說：「(宗杲)師責衡州，七月至貶所。時，昭遠知臨川，師以偈戲之曰：『小邵知州說大禪，因官置到氣衝天；常攜剗子勘禪客，誰知不直半分錢！』昭遠亦戲以偈酬師曰：『小菴菴主放憨癡，愛向人前說是非；只因一句臭皮襪，幾乎斷送老頭皮！』」(引見《中華大藏經》2輯2冊，頁1708，下。)可見張昭遠曾任臨川(江西)知州。

[14] 事實上，這整個事件是南宋高宗和秦檜二人精心策劃的。這可以從下面的三件記載看出來：(1)〈張子韶答中丞伯壽書〉，曾說：張九成四月十四日登上徑山，十八日下山，而「除帥在月末」。(2)《大慧普覺禪師年譜》在夾註中說：「二十八日除太保韓公世忠、少師張公俊，充樞密使；少保岳公飛充樞密副使。」也就是說，主戰派的三大將韓世忠、張俊和岳飛，都在四月二十八日被解除軍職。(3)宗杲〈答馮給事濟川書〉，曾評論說：「張子韶(即張九成)四月十四，以父卒哭；十六日請陞座；十八下山。除三大帥卻在四月末。今坐此罪，事體昭明，豈偶然哉！」(以上皆見《大慧普覺禪師年譜》；《中華大藏經》2輯2冊，頁1708，上。)

[15] 引見《大正藏》卷49，頁425，中~下。

[16] 宗杲曾讚美張昭遠「常攜剗子勘禪客」(詳見註釋13)。

[17] 把宗杲的禪法分爲本體論的華嚴禪和方法論的看話禪這兩個面向來探討，是李開濟〈禪宗生命觀的現代論釋——以大慧宗杲爲例〉一文的作法。(該文口頭發表於1993年7月，台北：中華民國世界和平教授學會所舉辦的「宗教與哲學組研討會」之上。)

[18] 引見《中華大藏經》2輯2冊，頁1689，上。

[19] 引見前書，頁1696，下。

[20] 參見前書，頁1698，下。

[21] 參見前書，頁1710，上。

[22] 參見前書，頁1711，上。

[23] 參見前書，頁1718，下。

[24] 依照《釋氏稽古略》卷 4 的記載，宗杲在紹興七年（1137 年），「詔住徑山」。十一年（1141）五月，「為張九成上堂言『神臂弓』，朝廷毀其衣牒，竄衡州」。二十一年（1151 年）十一月，「移梅州」；不久又「詔復形服，蒙恩北歸」。同年十二月，「詔住明州阿育王山廣利禪寺」。二十八年（1158 年），「詔再住徑山」。（以上皆見《大正藏》卷 49，頁 891，中。）因此，宗杲是在 1158 年，七十高齡時，再住徑山能仁禪院；離 1141 年「竄衡州」，已經過了十六、七年。

[25] 引見《大正藏》卷 47，頁 833，下。

[26] 引見前書，頁 901，中。

[27] 引見《卍續藏經》冊 147，頁 459，b~c。

[28] 《大慧普覺禪師語錄(卷 21)·示妙淨居士》；引見《大正藏》卷 47，頁 901，上。

[29] 有關趙州從諗禪師的「無」字公案，《五燈會元（卷 4）·趙州觀音院從諗禪師傳》，曾這樣記載：「問：『狗子還有佛性也無？』（趙州）師曰：『無！』曰：『上至諸佛，下至螻蛄，皆有佛性；狗子為甚麼卻無？』師曰：『為伊有業識在。』（引見《卍續藏經》冊 138，頁 66，b。）

[30] 「看話禪」一詞中的「看」，是觀察、看守、盯住不放的意思；而「話」字，則指「(狗子)無(佛性)」這一句「話」（語詞）。在宗杲的看話禪中，「無」這一句「話」，可以用其他的「話」來代替；最常代替的「話」是「竹篋子」話。禪宗認為，宇宙中的萬事萬物，都由「如來藏」（妙明心印）這一源頭而來；包括「無」、「竹篋子」這些「話」。而且，修禪的目的即在開發這一萬物的源頭——如來藏。也就是說，參究「無」、「竹篋子」等等「話」（公案）的目的，乃在開發這些「話」的源頭——如來藏。因此，參究這些「話」的目的，乃在參究這些「話」的源頭——如來藏；所以又稱為「參（究）話頭」。

[31] 《大慧普覺禪師語錄》卷 14；引見《大正藏》卷 47，頁 869，下。

[32] 「話頭」一詞，請參見註釋 30。

[33] 蔣義斌，〈大慧宗杲看話禪的疑與信〉(刊於《國際佛學研究》創刊號，台北：國際佛學研究中心，1991年12月，頁49~67)，曾說：疑情是宗杲看話禪的重要特色，也是看話禪不可或缺的內涵。並說：這是繼承宋代儒學的懷疑精神。(例如：蘇軾疑《尚書》；王安石疑《春秋》；司馬光撰《通鑑》，並不以《春秋》的褒貶為主，並疑《孟子》；歐陽修疑《易》十翼並非孔子所作。)

[34] 引見《大正藏》卷47，頁930，上。

[35] 《宏智禪師廣錄(卷8)·默照銘》；引見《大正藏》卷48，頁100，上。

[36] 《宏智禪師廣錄(卷8)·淨樂室銘》；引見《大正藏》卷48，頁100，中。

[37] 《宏智禪師廣錄》卷6；引見《大正藏》卷48，頁76，上；頁78，上~中。

[38] 《大慧普覺禪師語錄》卷17；引見《大正藏》卷47，頁884，下~885，上。

[39] 明·株宏，《禪關進策·徑山大慧杲禪師答問》，曾這樣評論宗杲的禪法：「宗杲)師自云：『他人先定而後慧，某甲先慧而後定。』蓋話頭疑破，所謂休去、歇去者，不期然而然矣！」(引見《大正藏》卷48，頁1099，上。)可見宗杲自認為是個重「慧」輕「定」的人。

[40] 引見《大正藏》卷47，頁899，下~999，上。另外，《大慧普覺禪師語錄(卷21)·示徐提刑濟敦》，也有類似的說法：「如楊文公、李文和、張無盡三大老，打得透其力，勝我出家兒二十倍！何以故？我出家兒在外打入，士大夫在內打出。在外打入者，其力弱；在內打出者，其力彊。彊者謂所乖處重，而轉處有力；弱者謂所乖處輕，而轉處少力。雖力有彊弱，而所乖則一也。」(引見《大正藏》卷47，頁900，上。)

[41] 參見明·覺岸，《釋古稽古略》卷4；《大正藏》卷49，頁890，上。

[42] 參見前書，頁892。

[43] 參見前書，頁897，上。

[44] 參見《大正藏》卷50，頁929，中一下。

[45] 阿部肇一，《中國禪宗史の研究》，頁 487 ~ 488，曾說：曹洞宗原本是在揚子江沿岸的江西、湖南北部、湖北、安徽南部等地方發展。但是到了第七代弟子，例如天童正覺的師公——芙蓉道楷( 1042~1118 ) 等人，不管是出生地或是後來的活動地，卻有移往河南、河北、山東等華北地區的跡象。甚至連活動於明州( 浙江 )的天童正覺，也出生於北方的隰州 ( 山西 )。

[46] 參見《大正藏》卷 49，頁 424，中。

[47] (註釋氏稽古略》卷 4，曾說：「宋詔台州東掖山圓智住上天竺，太師秦檜問曰：『止觀一法耶？二法耶？』智曰：『一法也。譬之於水，湛然而清者，止也；可鑿鬢眉者，觀也；水則一耳。……』檜悅首，施錢五萬緡，以建法堂。」( 引見《大正藏》卷 49，頁 892，上。)可見秦檜確實和天台宗的高僧圓智，討論過有關天台止觀的事情。

[48] 參見蔣義斌，《史浩研究——兼論南宋孝宗朝政局及學術》，台北：中國文化大學史學研究所，1980 ( 碩士論文 )，頁 114~115，205~206。

[49] 參見阿部肇一，《中國禪宗史の研究》，頁 457。

[50] 引見《大正藏》卷 46，頁 831，上。

[51] 參見《大慧普覺禪師語錄》卷 6；《大正藏》卷 47，頁 833，中 ~ 834，上。

[52] 參見前書，卷 18；《大正藏》卷 47，頁 888，中。

[53] 參見前書，卷 24；《大正藏》卷 47，頁 913，上。

[54] 參見《卍續藏經》冊 147，頁 459，a~b。

[55] 《宋元學案·龜山學案·全祖望案語》說：「明道喜龜山，伊川喜上蔡；蓋其氣象相似也。……然龜山之夾雜異學，亦不下上蔡。」

[56] 《朱子語錄》卷 101，曾詳細說明常總和龜山之間的來往：「總龜山人，與之往來。後主廬山東林，龜山赴省，又往見之。……龜山問：『孟子道性善，說得是否？』總曰：『是。』又問：『性豈可以善惡言？』總曰：『本然之性，不與惡對。』此語流傳自他。」

[57] 參見《五燈會元( 卷 17 )·東林常總傳》；《卍續藏經》冊 138，頁 328，a~b。

[58] James T.C. Liu，曾把宋朝的儒學改革者，分成三大流派：

(1) 只是觀念的充實(Re-energizeIdealsOnly)，例如北宋的孫復、司馬光、蘇軾、南宋的楊時；

(2) 選擇性的革新(RenovateSelectively)，例如北宋的范仲淹、歐陽修、程頤，南宋的陳亮、陳傅良、葉適、陸九淵；

(3) 根本的改革 (ImproveFundamentally)，例如北宋的王安石，南宋的朱熹。

(Cf. James T.C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century* Cambridge (Massachusetts) and London: Council on East Asian Studies, Harvard Univ., 1988, p. 47.)

[59] 《宋元學案·龜山學案·黃百家案語》說：「.....龜山之後，三傳而有朱子，使此道大光，衣被天下。」而所謂「三傳」，指的是楊龜山傳羅從彥（羅豫章，1072~1135），羅從彥傳李侗（李延平，1093~1163），李侗傳朱熹。（參見熊琬，《宋代理學與佛學之探討》，台北：文津出版社，1985，頁 132~133。）

[60] 引見《卍續藏經》冊 147，頁 463，c。另外，《朱子語錄》卷 104，也說：「某年十五、六時，亦嘗留心於此(禪)。一日，在病翁所會一僧，與之語。其僧只相應和了說，也不說是不是。卻與劉說，某也理會得箇昭昭靈靈底禪。」其次，清·洪去蕪，《朱子年譜》，庚辰年（朱子三十一歲）之下，收錄了李延年寫給友人羅博文的一封信，信上說：「渠（朱熹）初從謙開善處下工夫來，故皆就裡面體認。」以上這兩段引文當中，第一段的最後一句——「理會得箇昭昭靈靈底禪」，也許就是《居士分燈錄·朱熹傳》中所謂「遂悟照照靈靈一著」吧？病翁，劉病翁（劉子翬，1101~1147），乃朱熹父親臨終咐囑朱熹前往參學的三位老師之一。（另二位是劉勉之、胡憲。）而朱熹在劉病翁家裡

見到的禪僧，應該就是《居士分燈錄·朱熹傳》中所提到的「尊宿」；但到底是誰，已無稽可考。友枝龍太郎，《朱子の思想形成》，東京：春秋社，1979，頁 44~45，以及劉述先，《朱子哲學思想的發展與完成》，台北：臺灣學生書局，1982，頁 41，都說：朱熹在劉病翁家見到的禪僧，即「謙開善」。陳榮捷，《朱子新探索》，台北：臺灣學生書局，1988，頁 643，似乎也相信了友枝氏的說法。不過，這三人的說法都只是猜測之詞而已。謙開善，乃大慧宗杲的弟子——開善道謙（密庵道謙）。《居士分燈錄·朱熹傳》起先說朱熹見到「一尊宿」，後來又說「致書道謙」。前面略去姓名，後面卻又指名道姓；如果所指的是同一人，顯然有違常理。因此，劉病翁家中的禪僧，不應該是李延年所說的「謙開善」。

[61] 林天尉，《宋代史事質疑（第五章）·義理與時勢之爭》，曾把南宋初年主戰派和主和派之間的爭執，分別解釋為「義理」與「時勢」之爭。義理指的是儒家所強調的民族、國家的大道理；而時勢則指當時的國家局勢，無可用之兵，無可用之財。事實上，林天尉的這一說法，乃是根據清·趙翼，《廿二史劄記》卷 26 的分析而提出來的。該書說：「義理之說與時勢之論，往往不能相符，則有不可全執義理者……自胡銓一疏，以屈己求和為大辱；其議論既愷切動人，其文字又憤激作氣，天下之談義理者，遂群相附和……然試令銓身任國事，能必成恢復之功乎？不能也！」

[62] 參見金毓黻，《宋遼金史》，台北：臺灣商務印書館，1991(4 版)，頁 80。

[63] 引見《宋史(卷 374)·胡銓列傳》。

[64] 「時節因緣」一詞，大約是由法眼宗的清涼文益禪師（885~958）所首先提出來的。他曾對他的弟子們說：「出家人但隨時及節，便得寒即寒、熱即熱。欲知佛性義，當觀因緣時節。」（《景德傳燈錄》卷 24；引見《大正藏》卷 51，頁 399，中。）注重因緣時節，意味著注重不同時空，不同對象的「因材施教」。因此，「對病施藥」、「相身裁縫」，也成了法眼宗所重視的教學方法——「家風」。宋·智昭，《人天眼目》卷 4，即說：「法眼家風，對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解。」（引見《大正藏》卷 48，頁 325，上。）

[65] 「脫羅籠，出窠臼」一句，是《人天眼目》卷 2，對於臨濟宗的描述：「臨濟宗者，大機大用，脫羅籠，出窠臼。虎驟龍奔，星馳電激。」

轉天關，幹地軸。負衝天意氣，用格外提持。卷舒、擒縱、殺活自在。」  
(引見《大正藏》卷 48，頁 311，中。)

[66] 參見《大慧普覺禪師年譜》；《中華大正藏》2 輯 2 冊，頁 1706，  
下。

[67] 《大慧普覺禪師語錄》卷 6；引見《大正藏》卷 47，頁 837，  
上。

[68] 有些學者認為，宋代佛教(包括禪宗)由於失去了活力，只一味地  
強化對於弟子們的行為和思想上的控制，因此開始走向沒落之路。

(Cf. James T.C.Liu, *China Turning InwardIntellectual-Political Chang*

*es in the Early Twelfth Century* pp. 38~39)事實上，看話禪在宗杲逝世  
之後，即開始沒落，並由倍受宗杲壓迫的虎丘紹隆(宗杲同門師兄弟)  
一系列的禪法所逐漸取代。虎丘派後來在日本曾有重大發展。玉村竹二，  
《五山文學》，東京：至文堂，昭和 30 年，即曾評論說：「大慧派與  
有勢力的官僚相結合，討好於政治權力，以此作背景，壓制其他的宗派。  
對此採取對抗態度的虎丘派，因為對抗失力，以致失去發展的地盤。所  
以，當時東渡日本的拓荒僧，幾乎都屬虎丘派。」