

儒理與禪法的合流

以大慧宗杲思想為中心的考察

林義正

佛學研究中心學報第四期

1999年07月出版

頁 147-168

頁 147

提要

佛教自傳入中土以來，就一直與中土的儒道思想彼此發生既融合又批判的局面，但總的方向是走向三教合一，此一趨勢，盛於唐宋之際，至宋明而大成。本文以南宋大慧宗杲禪師對儒釋的見解為考察的中心，透過以下章節：（一）前言，（二）大慧宗杲所面臨的時代問題，（三）大慧對時代問題的回應，（四）大慧對儒釋的看法，（五）大慧的看話禪，（六）結論，來論述。大慧的看話禪是本著大乘佛教的精神，關心世間，接受儒家的忠孝倫理。究竟他是如何來論證「儒即釋，釋即儒」？他常採用所謂的「殊途同歸」、「名異體同」等策略，其實均只是表面而非究極，其極歸本於悟，於悟中現其不分別也。此儒釋合流的禪法，正好與當時天童正覺走道釋合流的默照禪法相對照。他們各自代表臨濟宗與曹洞宗在宋代二大禪宗的流別，其一偏主禪儒合一，另一偏主禪道合一，其間的互諍，似乎又映現了先秦儒道互諍的影子。由於本文的目的僅在論及大慧儒釋合流的思想，所以，有關天童正覺的默照禪法，僅在行文時略為提及，以便對照而已，其詳有待後續研究。

一、前言

佛教自東漢明帝年間（60A.D.）正式傳入，從適應到成長，歷經了五、六百年之久，最後轉化成中國佛教。禪宗是中國佛教中繼天台、華嚴二宗而成立，它標示著「教外別傳」的「宗」，以「不立文字，直指人心，見性成佛」為宗旨。依學者們的研究，中國禪宗雖以菩提達摩為東土初祖，但主要是由初唐時道信（580-651）、弘忍（601-674）奠定基礎，經神秀（606-706）、慧能（638-713）南北的開展。後來，南宗慧能一系獨盛，五家（漚仰、曹洞、雲門、臨濟、法眼）陸續成立，到了北宋，臨濟宗分裂成楊岐、黃龍二派，合前五者，後世稱作「五家七宗」。[註1](#)但事實上，自唐武宗會昌（841-846）毀佛之後，佛教義學受嚴重打擊，而山林的禪宗因能自力更生，反而得到發展，不過到了北宋，禪宗也衰落了。在南北宋之際，為了挽救時代，振興禪宗，其代表人物當屬臨濟宗楊岐派下的大慧宗杲（1089-1163），與曹洞宗一系的天童正覺（1091-1157）了。佛教從傳入到在中土生根，彼此之間既有融合又有批判，但總的方向是走向三教合一。[註2](#)以禪宗的發展而論，從如來禪到祖師禪，由祖師禪再到分燈禪。如來禪尚不失印度佛教色彩，而祖師禪、分燈禪已是道地的中華禪了。有學者說祖師禪主要是受到儒家心性論的影響，而影響分燈禪的主要是老莊的自然學說，[註3](#)這似乎有先儒後道之別。其實，佛教的傳入是以道家為橋樑的，禪宗最後成立，與中土儒、道思想相融合，其融合當不分先後，只有融合形態有別而已。以分燈禪而言，分別代表宋代禪宗的二大支，即臨濟宗楊岐派下的大慧宗杲，偏主禪儒合一；而曹洞宗一系的天童正覺偏主禪道合一。[註4](#)

大慧宗杲的禪儒合一思想對宋代理學的影響不小，值得關注。面對當時整個社會文化的問題，大慧禪師有何因應？他對儒釋有何看法？有沒有會通的見解？其看話禪的主張如何？這是本文所要論述的焦點所在。

二、大慧宗杲所面臨的時代問題

依宋祖詠所編《大慧禪師年譜》，[註5](#)大慧宗杲生於北宋哲宗元祐四年（1089），卒於南宋孝宗隆興元年（1163），享年七十五歲。從他三十七歲在圓悟克勤處悟道開始，分坐訓徒，便展現出他卓拔的禪

思，而這個時候正是金人南侵，徽、欽二帝被擄，史稱「靖康之難」，北宋亡後，高宗即位南京。在面對國難當前的情況下，如何來對付金人，不免有不同立場的政治考量，於是形成主戰與主和二派。在二派的政爭中，大慧因應和主戰派張九成，以議論朝政同遭論列，被削僧籍。於五十三歲時，流放衡州，後移梅州共約十五年之久。至六十八歲始復僧籍，詔主明州阿育王山，後遷徑山。孝宗即位，賜號「大慧禪師」，隔年八月初十去世。

從以上簡略的說明，他所處的正是國難當前，如何抵擋外敵侵逼，避免宋王朝滅亡的時刻。禪師本來是以了脫生死為第一要事，鮮少以現實政治的得失為考量的，但是當面臨民族存亡的大義時，具有文化意識的禪師，很難不加以正視，而他正好是這樣一位禪師，他自己曾說：「予雖學佛者，然愛君憂國之心，與忠義士大夫等。」[註6](#)對他來說，個人生死解脫的真諦誠然是第一等大事，但國家興亡的俗諦亦同樣是件大事。

另外，因宋王朝的建立是有見於唐朝藩鎮亡國之鑑，故立國之初即有意削弱地方勢力，走向中央集權，採行重文摠武的策略。為了防止官吏擅權而進行行政改革，不幸未能解決小人擅權的問題，反而形成機構腫脹，冗員太多，彼此牽制，幹才有志難伸。在改革過程中，黨爭頻繁，官場變換，宦海浮沈，生活的不安定感，促使士大夫轉向禪法，尋求精神寄托。[註7](#)再者，國家為了苟和，歲貢異族，加重稅賦，百姓苦難之餘，亟求宗教的

頁 150

慰藉，就往道、佛尋求精神支援了。[註8](#)當時士大夫普遍參禪的舉動，正反映了當時上層人士內心的苦悶，而宋王朝也知道利用道佛的信仰來安定人心，對佛、道兩教採取扶植的政策，這就是當時社會的實際狀況。

在這個時期，提供這項精神慰藉的主要來源是禪宗、淨土宗。對知識份子而言，主自力解脫的禪宗最受歡迎，而當時的禪宗不外流行曹洞宗的默照禪法與臨濟的公案禪法。但是這二者，大慧都不以為然，因為前者溺靜，後者僵化，無法能令人真正開悟，了脫生死。所以，他在面臨禪法衰敗之際，便時時思考如何改絃易轍，中興臨濟，提出他認為有效的「看話」禪來。

三、大慧對時代問題的回應

依作者的考察，以上所列的三大問題，將是理解大慧一生思想與行動的重點所在。這三大問題是彼此環繞在一起的，大慧對國家存亡、社會安危具有深切的關懷，甚至他晚年還不忘孝道。他的一生，除被削籍的那段時間以外，均積極投入普說，開示僧俗，革除禪弊，廣交士大夫，給予精神的鼓舞，這對國家、社會具有安定的貢獻，晚年得到孝宗皇帝賜號「大慧禪師」，顯示極大的尊寵。凡此種種，從其弟子所編《大慧普覺禪師年譜》及《大慧普覺禪師語錄》三十卷中得其大略。現收錄於《大正藏》中的三十卷語錄，其實是包含了秉拂、示眾、上堂語、頌古、偈頌、讚佛祖、普說、法語、書等，還附上了張浚的〈大慧普覺禪師塔銘〉，值得提及的是大慧的〈普說〉、〈法語〉不只於《大正藏》中所載，《中華大藏經》第三輯第四冊卍字藏中尚有慧然、蘊聞、道先錄，祖慶校勘，黃文昌重編的《大慧覺禪師普說》五卷，除第五卷大同於《大正藏》之〈普說〉外，其餘四卷均不載於其中，此甚可貴。另外，要了解大慧的禪法是不能不注意到他這本以「述而不作」的方式來表現的《正法眼藏》，這是他在削籍流放衡州期間，僧人向他請教問題，推託不得，引些古德機緣法語代為作答，弟子冲密、慧然隨手記錄，後呈其題名，此書有宗杲的「著語」，當不可忽視。至於《辯邪正說》乃其四十六歲時在福建洋嶼時見「示徒撥置妙悟，使學者困於寂默」[註9](#)而作，此書今不傳，其要或當不外於《語錄》中對默照禪所批

頁 151

判諸要點吧！其他像《宗門武庫》或是《禪宗雜毒海》僅聊備參考。

大慧廣交士大夫、官僚，這從回信的對象中得知，其人物有丞相、參政、樞密、司理、給事、侍郎、內翰、提刑、待制、通判、運使、宗丞、直閣、郎中、舍人、狀元、教授、判院、知縣、太尉、和尚、長老、居士等。日本學者阿部肇一就說他是「當世致力向官場去展開弘揚佛法的第一人」，[註10](#)在以上人物當中，最值得注意的是當時主戰派的張浚、張九成，大慧跟他們關係顯然是比較密切的。丞相張浚奏請大慧任徑山住持，大慧主徑山，法席隆盛，宗風大振，號稱「臨濟再興」，寺中坐夏者有一千七百餘眾，而張九成便是他法席中的常客。不巧政局改變，主和派抬頭，張浚被黜，朝廷方面對大慧這股正盛的宗教力量不放心。時主戰派的張九成以父卒哭，登山修崇，請大慧說法，會中因大慧的言論有贊張九成為「神臂弓」，隔日，又有回答臺州了因禪客致問之語又涉及了「神臂弓」語，在朝廷有意整肅張九成的情況下，以大慧應和他，一並加以論列，追牒，流放衡州。《年譜》記云：

是年（紹興十一年）四月，侍郎張公九成以父卒哭，登山修崇。師陞座，因說「園悟謂張徽猷昭遠為鐵禪，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。」次日，侍郎請說法，台州了因禪客致問，有「神臂弓一發，千重關鎖一時開；吹毛劍一揮，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。[註 11](#)

「無垢」是張九成的居士稱號，大慧以「無垢禪如神臂弓」等於推贊主戰派張九成是如神臂弓般地克敵人物，在偈中把主和派的敵方秦檜當作「臭皮[革+蔑]」，當然在政治整肅的環境中，被視作同黨，以訕謗朝政遭削籍。另外，在張浚所作的〈塔銘〉[註 12](#)中，有這樣的記述：

（大慧）始應給事江公少明之請，住小谿雲門菴；而浚在蜀時，勤親以師囑謂真得法髓；浚造朝，遂以臨安徑山延之，道法之盛冠于一時，百舍重趼，往赴惟恐後拜其門，惟恐不得見，至無所，敞千僧大閣以居之，凡二千餘眾。所交皆俊艾，當時名卿，如侍郎張公子韶，為莫逆友，而師亦竟以此遇禍。蓋當軸者恐議己，惡之也。毀衣焚牒，屏居衡州，凡十年徙梅州，梅州瘴癘寂寞之地，其徒裹糧從之，雖死不悔。噫！是非有以真服其心而然耶？

張九成在《宋史》中被說「早與學佛者游，故其議論多偏。」[註 13](#)，此中「學佛者」恐當指大慧宗杲吧！大慧是一位極有主見、積極、富於批評的禪師，對當時國難當前，民心不安，士大夫逃禪的現象有深切的感觸，他力圖扭轉消極心理，改革文字禪、溺於靜坐和依靠他力信仰的佛法，就與那些積極有為的士大夫同氣相求，難怪深得士大夫的爭相參學與推許。阿部肇一說：「宗杲的禪宗教化，就是在突破這些流弊，與積極地現實的教化運動，以實踐道的途徑，來達到救國行動的目的。」[註 14](#)，說的極為真確。

大慧對於來書求教的士大夫，給予多層面的指引。以下援引數段法語如下：

士大夫學先王之道，止是正心術而已。心術既正，則邪非自不相干，邪非既不相干，則日用應緣處，自然頭頭上明，物物上顯。心術是本，文章學問是末。近代學者多棄本逐

末，尋章摘句，學華言巧語以相勝，而以聖人經術為無用之言，可不悲夫！〈示羅知縣孟弼〉 [註 15](#)

光從以上這段話看，這與儒者的教導沒有什麼不同，可是他畢竟是位禪師，他要引導人學「出生死法」。所以，又說：

頁 153

孟弼正是春秋鼎盛之時，瞥地得早能回作塵勞惡業底心，要學出生死法，非夙植德本，則不能如是信得及，把得住，作得主宰。時時以生死在念，真火中蓮華也。

對士大夫來求禪道者，他有許多批評，譬如在〈法語〉中云：

1. 近世士大夫多欲學此道，而心不純一者，病在雜毒入心。雜毒既入心，則觸途成滯；觸途成滯，則我見增長；我見增長，則滿眼滿耳只見他人過失。……士大夫學此道，多求速效，宗師未開口時，早將心意識領解了也。〈示鄂守熊祠部叔雅〉 [註 16](#)
2. 士大夫要究竟此事，初不本其實，只管要古人公案上求知解，直

饒爾知盡一大藏教，臘月三十日生死到來時，一點也使不著。〈示

徐提刑敦濟〉 [註 17](#)

3. 士大夫多以有所得心，求無所得法。何謂有所得心？聰明靈利、

思量計較者是。何謂無所得法？思量不行，計量不到，聰明靈利

無處安著者是。〈示徐提刑敦立〉 [註 18](#)

以上指出士大夫學道的毛病：在心思不純，求速效，於公案上求知解，不知道以無所得心求無所得法。針對士大夫的毛病，他提出只要時時以生死事為念，心術已正，日用應緣，不著用力排遣，心意識不須按捺，自然貼適。若有心求無所得法，則離道愈遠。他提出「趙州狗子有無佛性」話，參一「無」字即可令世間情念自然怏怏地。總之，他不贊

成士大夫遠離人倫，拋卻事務，以求禪道。他指出一切法皆對症之藥，病去藥除，切忌執藥成病，故指出：

世間、出世間法，不得言一，不得言二，不得言有，不得言無。一二有無，於光明藏中亦謂之毒藥，亦謂之醍醐。醍醐毒藥本無自性，作一二有無之見者，對病醫方耳。 [註 19](#)

頁 154

大慧身為一位臨濟楊岐派下的禪師，對當時叢林中的禪法有敏銳的觀察，他一再指出弊端，思予改革。現舉出以下幾點，作為他對此問題的回應。

1. 近世叢林有一種邪禪，執病為藥，自不曾有證悟處，而以悟為建立，以悟為接引之詞，以悟為落第二頭，以悟為枝葉邊事，自己既不曾有證悟處，亦不信他人有證悟者，一味以空寂頑然無知喚作威音那畔、空劫已前事。 [註 20](#)

2. 近世學語之流，多爭鋒逞口，快以胡說亂道為縱橫，胡喝亂喝為宗旨，一挨一撈，如擊石 火，似閃電光，擬議不來，呵呵大笑，謂之機鋒俊快，不落意根，殊不知正是業識弄鬼眼睛，豈非謾人自謾，誤他自誤耶？ [註 21](#)

3. 近代佛法可傷，為人師者，先以奇特玄妙蘊在胸襟，遞相沿襲，口耳傳授以為宗旨，如此之流邪毒人心，不可治療。 [註 22](#)

4. 近年以來，禪有多塗：或以一問一答，末後多一句為禪者；或以古人入道因緣，聚頭商榷（榷）云：這裡是虛，那裡是實，這語玄，那語妙；或代或別為禪者；或以眼見耳聞，和會在三界唯心、萬法唯識上為禪者；或以無言無說，坐在黑山下鬼窟裡，閉眉合眼，謂之威音王那畔、父母未生時消息，亦謂之默而常照為禪者；如此等輩，不求妙悟。 [註 23](#)

以上第一則乃第四則中所列的第四種默照邪禪，第二則指自誤誤人的機鋒禪，第三則所指乃第四則中的第二種落入文字、按語代別的文字禪，其他第四則中的第一種指落入末後一句的言語禪，第三種指落入和會教相的禪，一共有五種。其實大慧所批評的當不只這些， [註 24](#) 不過

其中以批評默照禪為最多而嚴厲，當時他對文字禪發展認為有違背禪的真實體悟時，毅然

頁 155

焚毀其師的名作《碧巖錄》。

四、大慧對儒釋的看法

佛教自以道家為橋樑，輸入中土以來，自來就與中土的二大教發生既交流又競爭的局面。從三教交流史的觀點上看，自《牟子理惑論》開始，就走向三教合一論，到了唐代，官方大體上還是採取三教並行發展的政策，宋代亦然。可是隨著三教之彼此競爭，不免相互批判，因此其會通的理論層面也不斷地提高。基本上宋代的佛教是以融入儒、道，肯定世法，再引向末後一著的解脫生死為主，其最後的理念是世、出世無別，僧俗交參，釋儒相即，凡聖等一。

作者從其傳記中得知，大慧在面臨國難當前的情況下，雖身為一出家僧人，卻以實際行動來穩定民心，開導習儒的士大夫隱退消極的心態，在苦難中給予精神上的支援。對儒釋會通的看法，他沒有專門論著來討論，但是，從他與當時某些士大夫的書信或開示語錄中略知一二。

北宋在繼五代亂局之後，思求安定，新儒學相應而起。錢穆先生說此時的學術骨幹是尊王與明道，[註 25](#)而尊王一項，就禪宗來講，大慧依循其師圓悟克勤，甚至是楊岐方會以來的傳統，譬如在法會升座前拈三瓣香云：第一瓣香是祝延今上皇帝聖壽無窮，第二瓣香是奉為知府龍圖，駕部諸官，伏願常居祿位，第三瓣香是奉酬其師法乳之恩，[註 26](#)這就是以佛教容受儒教的具體例子。至於明道一項，三教各道其道，但有的士大夫主張儒釋立教雖異，而勸人為善則同；有的士大夫仍然堅持韓愈以來新儒家的排佛路線，故不免與佛教相衝突。大慧對以上二種態度，前者予以贊賞，後者予以澄清或辯解。有一次，在〈喻知縣請普說〉中，他說：

常記得馮濟川說他作侍講時，主上問：「卿學釋氏與儒教為同？為不同？」對曰：「若論立教，則有不同；若論勸人為善，則同。」餉間下來，後省諸公問其所以對，濟川曰：「若謂其同，則說不行；若謂

頁 156

不同，卻說得行。然於理則同，於事則不同。何故？名教要相生，男要婚，女要嫁，又要有後，所以嗣香火，故有君君、臣臣、父父、子子，此萬不可廢卻。到釋迦老子教人不得殺生，不得食肉，又不許娶，既不許娶，則不相生，不食肉則不殺，此所以為不同。然而釋氏主出世間教，儒主名教，後世聖人依孔子之說，則天下治，違之則亂。釋氏之道亦復如此，悟之則超凡入聖，迷之則生死流轉，此所以為同。」山僧聞說，甚賞音他。 [註 27](#)

馮濟川的看法顯然不脫唐以來儒釋一致論的見解，今大慧贊賞他，正表示與他站在同一立場。而最正面的言論，則見〈湯丞相請普說〉：

釋迦老子說一大藏教，只是醫眾生心病底藥方，至於九經十七史，亦只是正心術底藥方，世、出世間初無二致。 [註 28](#)

大慧的主張簡潔的說，就是「三教聖人所說之法，殊途同歸」。 [註 29](#) 至於後者，他以為這是士大夫的誤解，他們不但不了解佛，亦不了解老。此點可見他「示張太尉益之」的法語：

士大夫不曾向佛乘中留心者，往往以佛乘為空寂之教，戀著箇皮袋子，聞人說空說寂，則生怕怖；殊不知，只這怕怖底心，便是生死根本。佛自有言：「不壞世間相而談實相」，又云：「是法住法位，世間相常住」，《寶藏論》云：「寂兮寥兮，寬兮廓兮，上則有君，下則有臣，父子親其居，尊卑異其位。」以是觀之，吾佛之教，密密助揚至尊聖化者亦多矣，又何嘗只談空寂而已。如俗謂李老君說長生之術，正如硬差排佛談空寂之法無異。老子之書元不曾說留形住世，亦以清靜無為，為自然歸宿之處；自是不學佛老者以好惡心相誣謗爾，不可不察也。愚謂：三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義，然雖如是，無智人前莫說，打爾頭破額裂。

[註 30](#)

頁 157

大慧認為那些批佛老的新儒家沒有深入了解佛老，其實佛教不只談空寂，而且也與儒教相同，肯定世間倫理，《老子》並不談「留形住世」，而是談「清靜無為」，其實佛教多有密密助揚儒老之功。三教在說法上固然有別，但其「道」是同歸一致，「太（大）底世間法即佛法，佛法

即世間法」，[註 31](#) 這對沒有智慧理解到這一層的人而言，簡直是不可思議的事。因此，為澄清世人對佛教的誤解，他援引三段佛教經論來證明，最重要地是，佛教如何說「不壞世間相而談實相」？他說：

妙喜為爾說破：奉侍尊長，承順顏色，子弟之職當做者，不得避忌；然後隨緣放曠，任性逍遙，日用四威儀內，常自檢察，更以「無常迅速，生死事大」，時時提撕。無事亦須讀聖人之書，資益性識，苟能如是，世間、出世間俱無過患矣。[註 32](#)

總說一句，就是學佛未必一定要出家，甚至居家修行，反而更為得力。他說：

士大夫學道，與我出家兒大不同。……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。[註 33](#)

可見他的禪法不認為世法與出世法為二，因此，僧俗可以交參而同會一處。同理，學儒與學佛亦可不二。為了說明儒學與佛學可以相通，他說：

三教聖人所說之法，無非勸善誠惡、正人心術。心術不正則姦邪，唯利是趨；心術正則忠義，唯理是從。理者理義之理，非義理之理也。如尊丈節使，見義便為，逞非常之勇，乃此理也。圭峰禪師云：「作有義事是惺悟心，作無義事是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業。」亦此理也。佛云：「理則頓悟，乘悟並銷。事則漸除，因次第盡。」亦此理也。李長者云：「圓融不礙行布，即一而多；行布不礙圓融，即多而一」亦此理也。永嘉云：「一

頁 158

地具足一切地，一法遍含一切法，一月普現一切水，一切水月一月攝。」亦此理也。《華嚴》云：「佛法世間法，若見其真實，一切無差別。」亦此理也。其差別在人不在法也。[註 34](#)

以上說明三教聖人所說之法都在勸善誠惡，正人心術，目標一致。他以「忠義」即理，此理是「理義」之理，非「義理」之理。就「理義」之理而言，是三教一致的，此與「義理」之理不同，因「義理」之理乃依人各自的主張而有所不同。「理義」之理是「法」，是指真實之法，沒有佛法與世間法的差別。他又進一步說，為學、為道其實也是一致的。他說：

大率為學、為道，一也。而今學者往往以仁義禮智信為學，以格物忠恕、一以貫之之類為道，只管如搏謎子相似，又如眾盲摸象，各說異端，釋不云乎：「以思惟心，測度如來圓覺境界，如取螢火燒須彌山，臨生死禍福之際都不得力。」蓋由此也。楊子云：「學者所以修性」，性即道也。黃面老子云：「性成無上道」，圭峰云：「作有義事，是惺悟心。作無義事，是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業。」所謂義者，是義理之義，非仁義之義。而今看來，這老子亦未免析虛空為兩處。仁乃性之仁，義乃性之義，禮乃性之禮，智乃性之智，信乃性之信。義理之義，亦性也。作無義事，即背此性；作有義事，即順此性。然順背在人，不在性也。仁義禮智信在性，不在人也。 [註 35](#)

本段之要旨在批評當時的學者妄分「為學」與「為道」為二，及漢代揚雄妄分「學」與「性」，圭峰宗密妄分「義理之義」與「仁義之義」。他認為學者分別「○○為學」與「○○為道」，各說異端，簡直如瞎子摸象。根據他的了解，揚雄言「學者所以修性」，此性即道，所以此話等於說「學者所以修道」，是把「學」與「道」區分為二；同樣地，圭峰亦把「義」區分為佛儒各自表敘之義。根據大慧後來的理解，認為圭峰宗密此說猶不免於虛妄中強生分別。因此他不願意苟同宗密採用「義理」 [註 36](#)（專指佛理）這

頁 159

樣的用法，而採用「理義」（不分儒釋之理），所以才說「理者理義之理，非義理之理」。他的「理義」說是統合宗密的「義理」說與儒家的「仁義」說、「恩義」說。作者通觀其前後文，推知其所謂「理義」之「理」亦即儒家所謂「仁義禮智信」之「性」與宗密所謂「義理」之「義」，簡言之，「理」、「性」、「義」三者，一也。對人而言，賢愚同具此

仁義禮智信之性，可是之所以有忠義、姦邪之別，完全在人之順背其性而來。大慧說「性」以《華嚴經》之「性起」說為前提，再合會孟子「性」說，他說：「若識得仁義禮智信之性起處，則格物忠恕、一以貫之在其中矣。」所以「為學、為道，一也」。然後論及「法」，他說人們以為三教聖人所說之「法」有別，其實「法」本身無別，就像「姦邪忠義二人同讀聖人之書，聖人之書是法，元無差別；而姦邪忠義讀之，隨類而領解，則有差別」[註 37](#) 這個差別是因人而起，其誤在人，與法無關；若真正見法，理當一致。又說性是人人具有，在聞聖教後，每因個人因緣不同，見性的時節亦不同，如春行草木。他說：

大率聖人設教，不求名，不伐功，如春行花木。具此性者，時節因緣到來，各各不相知。隨其根性，大小、方圓、長短，或青或黃，或紅或綠，或臭或香，同時發作。非春能大能小，能力能圓，能長能短，能青能黃，能紅能綠，能臭能香，此皆本有之性，遇緣而發耳。[註 38](#)

頁 160

根據作者所知，大慧提及「為學為道、一也」凡四次，[註 39](#) 依此來接引士大夫，認為佛道與儒道不二，所謂「學到徹頭處」便是「這個消息」，「這個消息」便是「使得十二時」或云「轉物」，亦即達「物我一如」之聖人境界。他以自身的體悟說：「菩提心則忠義心也，名異而體同。」[註 40](#) 一般以為菩提心即佛心，忠義心即儒心，世間與出世間是相背離的，可是他認為這僅是稱謂不同而已，其實所指是一樣的。

對士大夫在奔走勞塵之時，能回來學無上菩提，予以嘉許，並認為應堅固此心，落於學儒之中，他曾在給成季恭的信上說：

季恭立志學儒，須是擴而充之，然後推其餘，可以及物。何以故？學不至，不是學；學至而用不得，不是學；學不能化物，不是學；學到徹頭處，文亦在其中，武亦在其中，事亦在其中，理亦在其中。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。但聖人所讚者，依而行之；聖人所訶者，不敢違犯；則於忠於孝、於事於理，治身治人，無不周旋，無不明了。[註 41](#)

他認為學儒學到徹頭處，無不與道相契，則文、武、理、事、忠、義、孝、道具在其中。在示莫潤甫的書信中，他要士大夫博覽群書，但不要被語言文字所轉。他說：

近世學者多棄本逐末，背正投邪，只以為學為道為名，專以取富貴、張大門戶，為決定義；故心術不正，為物所轉；俗諺所謂：「只見錐頭利，不見鑿頭方」，殊不知，在儒教則以正心術為先；心術既正，則造次顛沛，無不與此道相契。前所云「為學為道一」之義也。在吾教則曰「若能轉物，即同如來」，在老氏則曰「慈」、「儉」、「不敢為天下先」。能如是學，不須求與此道合，自然默默與之相投矣！佛說一切法，為度一切心；我無一切心，何用一切法。當知讀

161 頁

經看教，博極群書，以見月亡指，得魚亡筌，為第一義，則不為文字語言所轉，而能轉得語言文字矣！[註 42](#)

大慧對儒釋經典義理之會通是有他的尺度的，如上所說，他主張讀經要得意忘言，不要為文字語言所轉，但也不是師心自用，妄加和會。在此，作者找到大慧給劉寶學子羽（字彥修 1097-1146）的一封信，[註 43](#)信中對其弟子翬（字彥沖 1101-1147），不顧文義脈絡，牽合《金剛經》與《易傳》中的句子甚為可笑。此兩兄弟因為均受到默照禪法的影響，故偏溺於靜，所以大慧在信中予以開導，認為靜只是手段，不是目的。當他提及其弟彥沖給他的信中引孔子稱「易之為道也屢遷」和會佛書「應無所住而生其心」為一貫，又引「寂然不動」與土木無殊，表示不敢相許。大慧說如此和會「非但不識佛意，亦不識孔子意。」為何這樣說呢？他說：

向渠道：「欲得不招無間業，莫謗如來正法輪」，故經云：「不應住色生心，不應住聲香味觸法生心」，謂此廣大寂滅心，不行以色見聲求。「應無所住」，謂此心無實體也。「而生其心」，謂此心非離真而立處，立處即真也。孔子稱「易之為道也屢遷」，非謂此也。屢者荐也，遷者革也。吉凶悔吝生乎動，屢遷之旨，返常合道也。如何與「應無所住而生其心」，合得成一塊？

可見大慧對《易傳》與《金剛經》的義理均有深入的理解，他認為義理之和會可以比觀，但不必牽合。他認為圭峰禪師的和會儒釋，就很得當。他說：

圭峰云：「元亨利貞，乾之德，始於一氣。常樂我淨，佛之德也，本乎一心。專一氣而致柔，修一心而成道。」此老如此和會，始於儒釋二教，無偏枯，無遺恨。

他很認同圭峰把佛老放在同一義理的高度，不妄加比附，若依劉彥沖的差排，就把兩大聖人拉到未開悟的參學者的地位，想到他把孔子之「屢遷」，佛之「無所住」視同一義，那是把勝義當成俗義，就有「想讀至此，

頁 162

必絕倒也。」的訝異。

以上所提及的，都是大慧對他人有關儒釋和會見解的評論。其基本立場正如他自己一再宣稱的「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致」。但要找到有關他自己直接和會儒釋經義的例子就非常不易，作者在《嘉泰普燈錄》卷二十三中勉強提出了二則，首先看他如何理解《大學》的「格物」之旨，其次是如何解釋《中庸》前三句。張九成有一回奉祠還里，至徑山，與馮給事諸公議格物，此事《年譜》繫於紹興十年庚申（1140），即大慧被削僧籍前一年。

慧曰：「公只知有格物，而不知有物格。」公（九成）茫然。慧大笑。公曰：「師能開諭乎？」慧曰：「不見小說載：唐人有與安祿山謀反者，其人先為闡守，有畫像在焉。明皇幸蜀見之，怒，令侍臣以劍擊以像首，時闡守居陝西，首忽墮地。」公聞，頓領深旨，題不動軒壁曰：「子韶格物，妙喜物格，欲識一貫，二箇五百。」慧始許可。 [註 44](#)

從這對話中，吾人無法得知大慧對格物是如何理解的，在此他只是順著張九成的理解而許可他，但大體上，兩者都認為「格物」與「物格」是一貫的。後來朱熹批評張九成的格物說，指出「張氏之云，乃釋氏看話之法，非聖賢之遺旨也。」 [註 45](#) 奇特的是大慧引了唐人這樣神奇的小說，令張九成頓領深旨，究竟大慧是不是真的相信有此事？今參見《宗門武庫》中亦有類似神奇的記載， [註 46](#) 看來大慧是相信有此等神祕事。

另一事在丙子（1156）春，張九成蒙恩北還時，其外甥于憲來接，路過新淦，見大慧，令其甥拜見請益。

憲知其嘗執卷，遂舉子思《中庸》「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句以問。慧曰：「凡人既不知本命元辰下落處，又要牽好人入火坑，如何聖賢打頭一著不鑿破？」憲曰：「吾師能為聖賢鑿破否？」慧曰：「天命之謂性，便是清淨法身。率性之謂道，便是圓滿報身。修道之謂教，便是千百億化身。」憲得以告。舅氏曰：「子拜

頁 163

何辭？」 [註 47](#)

本段對話極不易解，如果從儒家立場來考慮，當知《中庸》開宗明義三句實表貫通天人之聖賢成道語。在于憲問下，大慧先是說如果一個人本身未見性，卻又好為人師，豈不是導人入火坑？所以說，對成聖成賢之道不能沒有真切的把握。於是于憲再問如何能真切把握這個要點？大慧打開了儒釋會通之鑰，他以法身、應身、報身來詮釋性、道、教。儒為世間教，佛為出世間教，而各有其理論來支持，今在理論上作此一詮釋，其合理之基礎何在？實令人難以思議，但從唐以來三教一致論的趨勢下，如北宋明教大師契嵩（1007-1072）就以五戒同體於五常，那麼其後的大慧如此說也就不足為奇了。

大慧主張儒釋合一，有他接引當時士大夫一時苦悶逃禪的用意，他不認為儒釋是不相融的，他在「張侍郎請陞座」的法會上最直截的表示是：

還知徑山落處麼？若知徑山落處，禪狀元即是儒狀元，儒狀元即是禪狀元。即今拈卻禪與儒，且道：當面一句作麼生道？要知死底張宣教便是活底狀元爺。 [註 48](#)

另外在「答汪狀元聖錫」第一書中，更明白地表示：

頃在山頭每與公說這般話，見公眼目定動領覽得九分九釐，只欠地一下爾。若得地一下了。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，餅盤釵釧鎔成一金，在我不在人。得到這箇田地，由我指揮，所謂我為法王，於法自在，得失是非，焉有罣礙？ [註 49](#)

就先前所說，大慧在說明儒釋會通上，或引佛說、李長者說、永嘉真覺禪師說、《華嚴經》，無非依其所示圓融無礙之理境來證成世法與出世法之不二，但對未達至明心見性的凡夫而言，的確太不可思議了。對儒釋會

頁 164

通的課題，如前述劉彥沖般地和會一樣，尋章摘句，或以語言解析，理論比較均不免永在真法之外徘徊。這對已開悟的大慧禪師而言，為了提供禪和子、士大夫真正領悟禪，不惜焚毀其師的名著《碧巖錄》，不惜力排當時溺靜的默照禪，而開發禪的新形式 看話禪，作者從以上二段得知，大慧真正的儒釋會通不在他的言說與書信，而在他的親證。如何才能親證呢？這等於說要如何才能明心見性一樣，故以下將論他的看話禪。

五、大慧的看話禪

作者以為要論大慧看話禪必得先知「徑山落處」，其實「徑山落處」當是大慧的悟處。《語錄》所謂「地一下」、「噴地一發」或云「忽然打破漆桶」、「忽然打失布袋」都同指開悟的那一剎那，開悟即是見到自己的本來面目，或云證到自己本地風光。此時當下即入佛地、不可思議大解脫境界。從這個境界看來，儒釋本來就是通而為一的，其實豈僅如此，「佛地上本無疑，無悟無迷，無生無死，無有無無，無涅槃無般若，無佛無眾生，亦無恁麼說者，此語亦不受，亦無不受者，亦無知不受者，亦無恁麼說不受者」。 [註 50](#)

問題是如何悟入此等境界？大慧曾在示妙明居士（李知省伯和）的法語中說：

道由心悟，不在言傳。近年以來學此道者，多棄本逐末，背正投邪，不肯向根腳下推窮，一味在宗師說處著到，縱說得盛水不漏，於本分事上了沒交涉。古人不得已，見學者迷頭認影，故設方便誘引之，令其自識本地風光，明見本來面目而已。 [註 51](#)

那麼究竟有什麼方便善巧？有的，那就是參個話頭（公案）！像「乾屎橛」、「竹篋子」話、「露」話等等，[註 52](#)不過他最常用的是趙州「無」字公

頁 165

案。他說：

疑「生不知來處，死不知去處」底心未忘，則是生死交加；但向交加處，看個話頭「僧問趙州和尚：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』」但將這「生不知來處，死不知去處」底心移來「無」字上，則交加之心不行矣！交加之心既不行，則疑生死來去底心將絕矣！但向欲絕未絕處，與之廝崖，時節因緣到來，驀然噴地一下，便了教中所謂「絕心生死、止心不善、伐心稠林、浣心垢濁」者也。[註 53](#)

大慧以為眾生受制生死煩惱，在於疑情未破，疑情若破了，生死心絕，無佛見法見。疑情千千萬萬，但歸結亦只是一疑，只要能破此一疑就能解決此一問題。他在答呂居仁、呂隆禮兄弟的信當中均重覆了以下一段話：

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。[註 54](#)

可見大慧以為疑情妄念起時，勸人但從看個話頭入手，以話頭來定住疑情。那個話頭最為常用？他常舉「僧問趙州和尚：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』」公案，看個「無」字，只這一字便是斷生死路頭底刀子。[註 55](#)但是如何看？他說：

看時不用博（搏）量，不用註解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裡，但行住坐臥提撕「狗子還有佛性也無？無。」，提撕得熟，口議心思不及，方寸裡七上八下，如

頁 166

咬生鐵橛沒滋味時，切莫退志，得如此時，卻是箇好底消息。[註 56](#)

大慧以看話為入道的方便法門，其主要用意是在將眾生諸多妄念以一「話」（公案）來拴住它，但千萬不要任由心意識再起思量分別，探求此一公案是誰說的？是什麼時候說的？是什麼情境下說的？是對誰說的？它的真正意思是什麼？為什麼說它的真正意思是這樣而不是那樣？這話有什麼作用？能否達到它的作用？此話之意境如何？是那一層意境？為什麼是那樣的意境？我參此話頭是否會開悟？什麼時候會開悟？開悟的境界是怎樣呢？等等，總之，這一切疑情都是隨外境轉，即使不是隨外境轉，也是任由自己意識思量卜度，這一切都與以「無」字拴住妄念無干，甚至背道而馳。大慧主張用「無」字話頭的目的就在對治隨順文字起念者（文字禪就有死在句下的毛病），同時也對治著不思不想，一任靜坐而墮於空寂者（默照枯禪就有錯把手段當目的，忘了立處即真的毛病）。在行住坐臥裡，意識無時無刻無不傾全力集中提撕於此一「無」字話頭上，久久行之，則由話頭之「無」，進入思維之「無」，再由思維之「無」進入體驗之「無」，「無」已成無念的體驗境地，它已斷離了主客對待的認識格局，斷離了能所對待的思維格局，一切還歸自然，立處即真。大慧在此有他更深刻的說法：

若得心智路絕，說種種事，皆此法也。此法既明，即此明處便是不思議大解脫境界，只此境界亦不可思議。境界既不可思議，一切譬喻亦不可思議。種種事亦不可思議，只這不可思議底，亦不可思議，此語亦無著處。只這無著處底，亦不可思議。如是展轉窮詰。若事若法。若譬喻若境界，如環之無端，無起處無盡處，皆不可思議之法也。所以云：菩薩住是不思議，於中思議不可盡。入此不可思議處，思與非思皆寂滅。然亦不得住在寂滅處。若住在寂滅處。則被法界量之所管攝。教中謂之法塵煩惱。滅卻法界量。種種殊勝一時蕩盡了。方始好看庭前柏樹子、麻三斤、乾屎橛、狗子無佛性、一口吸盡西江水、東山水上行之類。忽然一句下透得，方始謂之法界無量回向。如實而見，如實而行，如實而用，便能於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪，成就種種法，破壞種種法，一切由我。[註 57](#)

頁 167

上段中，有「入此不可思議處，思與非思皆寂滅。然亦不得住在寂滅處。」因為住在寂滅處，尚有「法塵煩惱」，故必要再向句下透得，

才能回向無量法界。如實而見，如實而行，如實而用，成就種種法，破壞種種法，一切由我。到此一境界真是生死由我，得大自在也。

針對大慧在儒理與禪法合流的見解，如上所論，他以「理義」來泯除儒釋的「仁義」與「義理」，以「名異體同」來說「菩提心」即「忠義心」，以《華嚴經》的「性起」說來融通儒家五常之性，說明忠義與姦邪乃在順背此性而已，其分在人不在性。他曾說過：「三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義。」更簡潔地說就是：「儒即釋，釋即儒」。問題是這樣的「即」法含藏著諸多不可思議處，因為要論斷這一點，在哲學上必然要求澄清兩者終極目標是否一致？「理」、「心」與「性」三概念之指謂是否真的無別？儒釋兩系統真的能「相即」麼？這在世間法上，恐怕不能無疑。依作者的研究，大慧證成此一論點的最終根據，不在哲學論證，而在訴諸他個人的禪悟。但是哲學的思考畢竟是理性的分析，其特質是主客對立、能所對立、動靜對立……終究還是分別的。然而，在禪的終極體驗下，解脫了一向不自覺的「分別對立」意識的束縛，呈現一多相即、主客合一、能所合一、動靜合一……的不可思議境界。若順此一境界看來，恐怕連大慧所說的「儒即釋，釋即儒」，也會是多餘的。

六、結論

自佛教傳入中土以來，就一直與中土的儒道思想發生既相互吸收又彼此競爭的局面，在發展上，其主流仍是走向三教合一之路。但是如何合一呢？只要有人從儒、道的立場視佛教為異端，佛教為了適應在中土的生存，就必得設法與儒道思想相融合，隨著批判層面的提高，佛教的融通力也要不斷地增強。本來小乘佛教是以生死解脫之出世法為主要關懷，但是接受大乘佛教精神的中國佛教就不同了，它還要關心世間，接受儒家的忠孝倫理。大慧禪師的看話禪走的就是禪法與儒理合流的路子，而與當時天童正覺的默照禪走禪法與道家融合的路子正好相對，這樣似乎又映現了先秦儒道互諍的影子，這是不是意謂著兩者更高一層的融通課題又會是中土儒道會通的再現呢？這在儒道釋三教交流史上是頗為有趣而又值得研究的課題。

頁 168

附記：

本文初稿曾在華梵大學哲學系主辦「第三次儒佛會通學術研討會」（民國八十七年十二月廿六日）上宣讀，現經補充、訂正後定稿。本次補充能順利完成承蒙中國文化大學

歷史系蔣兄義斌教授提供有關《中華大藏經》中《大慧覺禪師普說》五卷的影印資料，謹此致謝。(1999-4-2)

[註1](#) 參閱印順《中國禪宗史》(台北：正聞，民國 72.10)序頁 1。魏道儒《宋代禪宗文化》(鄭州：中州古籍，1993.9)頁 9，24。楊惠南《禪史與禪思》(台北：東大，民國 84.4 頁 119。

[註2](#) 參見郭朋《中國佛教思想史》上卷(福州：福建人民，1994.9)前言，頁 9-12。就佛教而論，其思想欲在中土生根勢必要同儒家、道家思想相融合，其融合的方式有從同歸論，有從互補論，有從判教論等等不一，但無不以謀求三教兼容、融通為上策，凡此均可納入「三教合一」一語所指涉的範圍。

[註3](#) 賴永海〈祖師禪與分燈禪〉，見《禪學研究》(南京：江蘇古籍，1992.8)第 1 輯頁 16，22。

[註4](#) 參見石井修道《宋代禪宗史 研究 中國曹洞禪 道元禪》(大東出版社，1987)。石井教授說宏智正覺的思想受老子思想影響很深(頁 508)，其〈默照銘〉、〈至游庵銘〉中充滿著《莊子》、《列子》的用語(頁 347)。石井的說法啟發作者進一步作此推斷，以與大慧的儒釋合流思想相對照，頗具新意。

[註5](#) 見《中華大藏經》第二輯二冊，頁 1688-1720。

[註6](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，見《大正藏》第 47 卷，頁 912 下(以下僅標《語錄》卷數及頁碼)。

[註7](#) 參見錢穆《國史大綱》下冊(台北：臺灣商務，民國 69.11 修訂 7 版)頁 391-452。杜繼文、魏道儒《中國禪宗史》(南京：江蘇古籍，1993.8)頁 378-9。

[註8](#) 郭朋《宋元佛教》(福州：福建人民，1985.4)頁 1-2。李養正《道教經史論稿》(北京華夏，1995.10)頁 183-4。

[註9](#) 見《年譜》(《中華大藏經》第二輯二冊，頁 1702 上)。按《辯邪正說》依《年譜》作《辨正邪說》，《朱子語類》卷 126「釋氏」類有一則：「昔日了老專教人坐禪，杲老以為不然，著《正邪論》排之。」亦同，但依大慧答曾侍郎天游第五書，云「今諸方漆桶輩，只為守方便而不捨，以實法指示人，以故瞎人眼不少，所以山野作《辨邪正說》以救之。」(見《語錄》卷 25，919 上)，則《年譜》及朱子所說恐均訛誤，當依大慧親書為準。

[註 10](#) 阿部肇一《中國禪宗史》，關世謙譯本（台北：東大，民國 77.7）頁 705。

[註 11](#) 見《年譜》（《中華大藏經》第二輯二冊，頁 1708 上）

[註 12](#) 《大慧禪師語錄》卷 6，頁 837 上。

[註 13](#) 宋史卷 374，見《新校本宋史并附編三種》（台北：鼎文，民國 67.9）第 14 冊，頁 11579。

[註 14](#) 同註 10，頁 711。

[註 15](#) 《大慧禪師語錄》卷 20，頁 898 上。

[註 16](#) 《大慧禪師語錄》卷 21，頁 898 中下。

[註 17](#) 《大慧禪師語錄》卷 21，頁 899 中。

[註 18](#) 《大慧禪師語錄》卷 23，頁 907 下。

[註 19](#) 《大慧禪師語錄》卷 21，頁 898 下。

[註 20](#) 《大慧禪師語錄》卷 21，頁 901 下。

[註 21](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 915 中。

[註 22](#) 《大慧禪師語錄》卷 23，頁 910 下。

[註 23](#) 《大慧禪師語錄》卷 30，頁 941 中下。

[註 24](#) 開濟《華嚴禪 大慧宗杲的思想特色》（台北：文津，民國 85.6）頁 166-171 中曾歸納大慧為時人的禪取綽號，共有四十八個，其中帶有負面字眼者，如老婆禪、相似禪、枯禪、口鼓子禪、葛藤禪、蝦蟆禪、廝禪、過頭禪、無事禪等等均可參考。

[註 25](#) 錢穆《國史大綱》頁 418。

[註 26](#) 見《大正藏》第 47 卷中之楊岐方會《楊岐方會和尚後錄》頁 646 中，五祖法演《法演禪師語錄》卷上頁 649 上、圓悟克勤《圓悟佛果禪師語錄》卷 3 頁 725 中、卷 4 頁 727 下有「恭祝南山聖壽，奉為今上皇帝萬歲萬萬歲」句，《大慧普覺禪師語錄》卷 1，頁 811 中，829 中，大慧在他處亦有「上祝吾皇億萬春」「皇恩佛恩一時報足」（833 中）。

[註 27](#) 《中華大藏經》第三輯第四冊《大慧覺禪師普說》卷四，頁 1460 下。

[註 28](#) 同上卷四，頁 1450 上。

[註 29](#) 同上卷三，頁 1435 下。

[註 30](#) 《大慧禪師語錄》卷 22，頁 906 上中。

[註 31](#) 《中華大藏經》第三輯第四冊《大慧覺禪師普說》卷三，頁 1411 上。

[註 32](#) 《大慧禪師語錄》卷 22，頁 906-7 下上。

[註 33](#) 《大慧禪師語錄》卷 21，頁 900 上。

[註 34](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 912 中下。

[註 35](#) 《大慧禪師語錄》卷 28，頁 932 下。

[註 36](#) 依大慧語錄，「理義」與「義理」之用法是有不同的，大慧依宗密八句偈之自注「義

謂義理，非謂仁義恩義，意明。」（見《景德傳燈錄》卷 13 末）而引述說「所謂義者，

是義理之義，非仁義之義。」所以，「義理」是宗密專指佛理的用語，有意與儒家仁義

恩義分開，但是大慧不以為然，認為即此恩義即仁義，仁義即性，亦即他所特「理義」

之義。可惜此微意竟少有人能辨明。《朱子語類》卷 126「釋氏」類有一則：郭（德元）又問：「圭峰云：『作有義事，是惺悟心。作無義事，是狂亂心。狂亂由情念，臨終被業牽；惺悟不由情，臨終能轉業。』又自注云：『此義非仁義之義，乃理義之義。』甚好笑。」（朱子）曰：「它指仁義為恩愛之義，故如此說。他雖說理義，何嘗夢見，其後杲老亦非之，云：『理義之義，便是仁義之義，如何把虛空打做兩截。』」按朱子師生均錯把圭峰所言「義理」作「理義」，這是用大慧宗杲的「理義」作為圭峰的「義理」，但其述圭峰之分別儒佛與大慧之不分別儒佛，其義無差，只不過混同其間的用語，沒有辨出大慧用語之精審處罷了。

[註 37](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 912 下。

[註 38](#) 《大慧禪師語錄》卷 28，頁 933 上。

[註 39](#) 見語錄中「示莫宣教潤甫」（頁 913 上中）二次，「答汪狀元聖錫」第二書（頁 932-3）二次。

[註 40](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 912 下。

[註 41](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 913 上。

[註 42](#) 《大慧禪師語錄》卷 24，頁 913 上。

[註 43](#) 《大慧禪師語錄》卷 27，頁 925 下-6 上。

[註 44](#) 大藏新纂《卍續藏經》第 79 冊，頁 431。

[註 45](#) 《朱子集》（成都：四川教育，1996.10）第七冊，卷七十二，頁 3784。此段亦可參見鄧克銘《張九成思想之研究》（台北：東初，民國 79.10）頁 19-20、92-97。

[註 46](#) 見《大正藏》47 卷《大慧普覺禪師宗門武庫》，頁 945 上。

[註 47](#) 大藏新纂《卍續藏經》第 79 冊，頁 431。

[註 48](#) 《大慧禪師語錄》卷 4，頁 828 下。

[註 49](#) 《大慧禪師語錄》卷 28，頁 932 中。

[註 50](#) 《大慧禪師語錄》卷 28，頁 932 上。

[註 51](#) 《大慧禪師語錄》卷 23，頁 910 上。

[註 52](#) 依日本市川白弦《大慧》（東京：弘文堂，昭和 16.8）頁 177，曾歸納大慧對弟子提示的話頭有二十個：1.趙州無字。2.趙州柏樹子。3.首山竹篋。4.雲門露字。5.玄沙三種病人。6.國師三喚。7.國師圓相。8.香巖上樹。9.不是心，不是佛，不是物。10. 名甚麼。11.禪還受教也無。12.路逢逢道人，不將語默對時如何。13.不與萬法為侶者，是甚麼人。14.恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，作麼生。15.一切智清淨，無二無三無分別無別無斷故， 作麼生會。16.道不用修，但莫污染，如何。17.巖頭纜跨德山門，便問是凡是聖云云。18.馬大師道：自從胡亂後三十年，不曾少鹽醬，意作麼生。19.六祖不思善惡乃至密語密意盡在汝邊。20.五祖道：趙州狗子無佛性也勝拈兒十萬，如何。

[註 53](#) 《大慧禪師語錄》卷 23，頁 911 上。

[註 54](#) 《大慧禪師語錄》卷 28，頁 930 上、下。

[註 55](#) 《大慧禪師語錄》卷 22，頁 903 下。

[註 56](#) 同上，頁 901-2 下上。〈法語〉中「博」字，依大慧〈書〉，頁 930 中、934 下校之當作「搏」為確。

[註 57](#) 《大慧禪師語錄》卷 27，頁 927-8 下上。