

The Formation of the Chan of "Observing the Phrase" (kanhua chan) under the Song: An overview

Chao Zhang

▶ **To cite this version:**

Chao Zhang. The Formation of the Chan of "Observing the Phrase" (kanhua chan) under the Song: An overview. International Zen Studies , 2022, 9, pp.7-40. hal-03609495

HAL Id: hal-03609495
https://hal.science/hal-03609495

Submitted on 5 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

宋代看話禪形成史綜述

張　超*

一　唐代禪和宋代禪

南宋理學大家朱熹（字元晦，1130-1200）曾在青年時代向大慧宗杲（1089-1163）的弟子開善道謙學禪。他對中國禪思想作過如下概述：

> 因語禪家，云：當初入中國，只有四十二章經。後來既久，無可得說，晉宋而下，始相與演義。其後義又窮。至達磨以來，始一切埽除。然其初答問，亦只分明說。到其後又窮，故一向說無頭話，如“乾矢橛”、“柏樹子”之類，只是胡鶻突人。既曰不得無語，又曰不得有語，道也不是，不道也不是；如此，則使之東亦不可，西亦不可。置此心於危急之地，悟者為禪，不悟者為顛。雖為禪，亦是蹉了蹊徑，置此心於別處，和一身皆不管，故喜怒任意。然細觀之，只是於精神上發用[1]。

這段話實際上將直至南宋的中國佛教思想史分為三個階段：1）從佛教初傳到達摩以前的佛典教理時期，2）達摩以後“分明說”，即有意義的“問答”時期，3）說“無頭話”，即無意義的“公案”時期。這一看法與日本中世禪僧夢窗疎石(1275-1351)將禪史三分為1）馬祖(709-788)、百丈(720-814)以前的“理致”時代，2）馬祖、百丈以後的“機關”時代，3）圜悟克勤(1063-1135)、大慧的“公案”時代不謀而合[2]。這兩種觀點中的第二和第三時期可以說分別對應了今天歷史學意義上的禪史分期中的唐代禪和宋代禪，

*Permanent Research Associate, École pratique des hautes études (Université PSL)

兩者間的重要差別之一正在於有無公案的使用[3]。接化技法上的轉向往往折射出修行思想的嬗變。石井修道借用大慧所用“始覺—本覺”這對概念，將唐代禪向宋代禪的發展解釋為由“本覺門”向“始覺門”的過渡[4]，得到小川隆沿用[5]。土屋太祐也以此為前提描述了大慧看話禪[6]的歷史性格：

> 看話禪是通過“看”“公案”獲得“悟”的修行方法。成為參究對象的“公案”，是將唐代禪師的“問答”記錄逐步抽離文本背景，作為表達唯一絕對開悟的語言抽象化而成的。此外，“悟”的概念是為了克服唐代禪重視“平常無事”的弊害而從北宋中期開始受到重視的。“公案”和“悟”都是宋代禪師在接受消化唐代禪且克服其弊害的過程中，不斷摸索而產生的新的思想要素。將這些要素合而為一而成的看話禪，不同於唐代，可以說是宋代禪思想活動的成果之一[7]。

一方面，具象而有含義的問答逐漸變為抽象而脫離含義的公案，另一方面，打破“平常無事”追求“悟”的禪法成為主流。這兩股潮流可以說構成了宋代禪思想的核心，而大慧看話禪正位於二者的交會點之上。這一觀點頗具說服力，在今日學界似已成定論。以下，我也將順著這兩股思潮的展開，嘗試將看話禪在宋代形成的整個過程重構出來。

二　宋代禪的“無事”批判和“悟”的追求

（一）唐代的“平常無事”

以上石井基於大慧之說而命名的本覺門，在以馬祖系為主流的唐代禪中通常以“平常”、“無事”等用語來表達[8]，其主旨為：因為自己本來是佛，所以無需為了成佛而修行，祇須保持當下現成的自我就好。比如馬祖這樣說到：

> 道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道[9]。

“道”不需要修持。人為加工的努力“造作”，或是朝著成佛之道而去的有意

識的“趣向”，都是“污染”，不要受它們的影響，自己普通自然的“心”即是所謂“道”的東西。此後，馬祖的子孫們多以“無事”一詞來表達同樣的思想。如馬祖法嗣大珠慧海曾說道：

> 諸人幸自好箇無事人，苦死造作，要擔枷落獄作麼？每日至夜奔波，道我參禪學道，解會佛法，如此轉無交涉也。只是逐聲色走，有何歇時？貧道聞江西和尚（馬祖）道：“汝自家寶藏，一切具足，使用自在，不假外求”。我從此一時休去，自己財寶，隨身受用……若不隨聲色動念，不逐相貌生解，自然無事去。莫久立，珍重[10]！

馬祖所言“自家寶藏，一切都已具備，什麼都不需向外索求”，在大珠這裡成為“諸人幸自好箇無事人”，而且他認為如果不向外求索，就可以“自然而然地進入無事的狀態[11]”。以下這段馬祖法孫臨濟義玄（？-866）的話更為著名，表達的也是一樣的精神：

> 道流，佛法無用功處，祇是平常無事。屙屎送尿，著衣喫飯，困来即臥。愚人笑我，智乃知焉。古人云：向外作工夫，總是痴頑漢。你且隨處作主，立處皆真……[12]

此處，“平常”和“無事”作為同義詞並置，具體表現便是“屙屎送尿，著衣喫飯，困来即臥”。而這裡的“無用功處”和“向外作工夫，總是痴頑漢”，即是上述馬祖所說的“道不用修”，大珠所說的“不假外求”，意謂排除人為的“造作”和“趣向”。臨濟在別處還說過“無事是貴人，但莫造作，祇是平常”[13]。

（二）宋代的“無事禪”批判和“悟”的追求

然而，進入宋代，“無事”一詞卻成了貶義詞。宋代禪林隨筆《大慧普覺禪師宗門武庫》（以下略為《武庫》）中有一則“翠巖真點胸（翠巖可真，？

-1064，臨濟宗）嘗罵舜老夫（雲居曉舜，？-1064，雲門宗）說無事禪”的軼事，用“無事禪”來命名他人的禪法，這在當時往往帶有強烈的非難口吻[14]。大慧之師圜悟在回憶他修行之初所接觸的“無事禪”時，也頗有微詞：

> 舊時在眾參，見說無事禪底相傳云：山是山，水是水，平實更無如許事。撥去玄妙理性，免得鑿空聒撓心腸……[15]

看山祇見山，看水祇見水，因為“平實”而沒有這樣那樣擾亂心神的事。而看山見水，看水見山，則是所謂“玄妙理性”[16]的超驗開悟世界，完全拋開這種追求的話，心就不必被枉然打亂。這便是“無事禪”的核心思想。“無如許事”是“無事”的另一種說法[17]，此外這裡還出現了作為“無事”同義詞的“平實”一詞。這個詞也是北宋禪門形容黃龍惠南（1002-1069）一系宗風的常用語。特別是惠南的高徒之一——東林常總（1025-1091，賜號“照覺禪師”），他的禪法被稱為“照覺平實之旨”，在當時極具影響力，但也遭到最終成為宋代禪主流的異議者們的猛烈抨擊。這些異議者的代表是圜悟和同門佛鑑慧懃（1059-1117），二人一開始都是領悟了“照覺平實之旨”的，卻因臨濟宗楊岐派五祖法演（1018-1114）的糾正而倒戈相向，破除了這種見解，最終邁向大悟（詳見後文）。大慧對東林常總禪法的特質是這樣概括的：

> 蓋照覺以平常無事不立知見解會為道，更不求妙悟，却將諸佛諸祖德山臨濟曹洞雲門真實頓悟見性法門為建立……[18]

這段話雖然沒有使用“平實”一詞，但可以說是批判東林常總的典型言論。在這裡大慧將“平常無事”或“平實”之旨的問題，歸結為不承認“妙悟”或“真實頓悟見性”。這是宋代禪“無事禪”和“平實禪”批判的一貫主張，也將由大慧在之後展開的“默照禪”批判中繼承。大慧的這一觀點一方面可能是通過研讀真淨克文（1025-1102）的語錄而來，另一方面他在師事真淨法嗣湛堂文準（1061-1115）期間，後者也很可能對他產生類似的影響[19]。真

淨與東林常總同嗣黃龍惠南，而二人立場大相逕庭。大慧在上一條批判“照覺”的引文之後，還引用了真淨在小參時所說的一段法語，雖然沒有指明批評的對象，但矛頭顯然指向東林常總一系：

> 今時有一般漢執箇平常心是道，以爲極則。天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗。大盡三十日，小盡二十九。並是依艸附木，不知不覺，一向迷將去。忽若問他我手何似佛手，便道是和尚手。我脚何似驢脚，便道是和尚脚。人人有箇生緣，那箇是上座生緣，便道某是某州人事。是何言歟！且莫錯會！凡百施爲，秖要平常一路子以爲穩當，定將去，合將去，更不敢別移一步，怕墮落坑塹。長時一似生盲底人，行路一條杖子，寸步拋不得，緊把著，憑將去[20]。

以“平常心是道”為“極則”，正是與大慧所言“以平常無事不立知見解會為道”的東林之旨相對應。真淨的這段小參話在《古尊宿語錄》卷四十四“寶峰雲庵真淨禪師住金陵報寧語錄三”中也可以看到，在同一段法語中還有他的另一些言論，描述被“照覺平實之旨”排斥的“妙悟”或者說“頓悟見性”的體驗：

> 知音者少。所以此箇事，論實不論虛，參須實參，悟須實悟。若纖毫不盡，總落魔界。
> 一日，若道眼豁開，頓覺前非，拋却杖子，撒開兩手，十方蕩蕩，七縱八橫，東西南北，無可不可[21]。

不容許安於“平實”的真淨禪必然走向超越當下現成自我的“悟”的體驗。大慧自己的說法中有下述主張，其措辭和文風與真淨如出一轍，真淨對大慧的直接影響可見一斑[22]：

> 可笑近代有一般說平實禪底盡作無事會去。只道山是山，水是水，僧是僧，

> 俗是俗，大盡三十日，小盡二十九，盡向平實上作伎倆。如有問：“甚處來?”曰：“僧堂中來。”又問：“還見聖僧麼?”曰：“見。”又問：“聖僧向你道甚麼?”曰：“聖僧不說話。”又問：“聖僧還有口麼?”曰：“有。”又問：“你還有口麼?”曰：“有。”又問：“你有口會說話，聖僧亦有口，因甚麼不說話?”曰：“聖僧是泥做。”只管平實祇對……這箇謂之全是全不是。何故？只為不曾悟。你若有真實悟處，則七顛八倒，無有不是[23]。

這段話最末部分強調“悟”必不可少，對大慧而言“有真實悟處”也是修行的根本。石井的本覺門轉向始覺門之說，具體而言即是打破“平實”追求“悟”[24]。

三　從“問答”到“公案”

（一）從唐代的“問答”到宋代的“公案”

那麼，到底如何才能達到“悟”呢？唐代禪人借助修行生活中一次性、偶發性的“問答”進行參悟活動。到了宋代，先人的“問答”記錄成為禪門的集體經典得到收集整理，並作為修行課題指定給學人。這樣使用的先人“問答”記錄便是“公案”[25]。雖說宋代禪人並非都因公案而悟，但他們的修行和開悟往往和公案密切相關，因為公案已經自然而然地滲透到他們宗教生活的肌理之中。對先人問答的批評和討論，早在五代時的《祖堂集》中已初露端倪，而當時的重要禪師雲門文偃（864-949）則表示出對問答收集分類和品評之風的不滿[26]。到了北宋，這類文字運動的規模更為龐大，編纂公案集和創作“頌古”“拈古”的活動——或者說公案的系統化進程——趨於白熱化，而在這一過程中，問答的敘事背景逐漸模糊剝落，文字變得十分簡潔[27]。但此後，臨濟宗楊岐派的五祖法演和其法嗣圜悟、佛鑑等人則完全否定了公案分類的合理性，因為他們堅信一切公案都彼此等同，都是真實的直截指示。不僅如此，他們甚至還否定了公案的所指（signifié[28]）本身，聲稱公案文字毫無涵義，僅僅是用來開悟的文字引發劑——所謂“敲門瓦子”——而已[29]。因此可以說，

宋代禪是從以公案為參究對象的禪，走向了以公案為參究工具的禪。

（二）用“公案”打破“平實”

上文提到圜悟和佛鑑一開始都是“照覺平實之旨”的信徒，《武庫》中有如下記錄[30]：

> 圓悟和尚嘗參蘄州北烏牙方禪師，佛鑑和尚嘗參東林宣祕度禪師，皆得照覺平實之旨。同到五祖室中，平生所得，一句用不著，久之無契悟。皆謂五祖強移換他，出不遜語，忿然而去。祖云：“汝去遊浙中，著一頓熱病打時，方思量我在。”
>
> 圓悟到金山，忽染傷寒困極。移入重病閒，遂以平生參得底禪試之，無一句得力。追繹五祖之語，乃自誓曰：“我病稍閒，即徑歸五祖。”
>
> 佛鑒在定慧，亦患傷寒極危。圓悟甦省，經由定慧，拉之同歸淮西。佛鑒尚固執，且令先行。圓悟亟歸祖山。演和尚喜曰：“汝復來耶！”即日參堂，便入侍者寮[31]。

在此之後，圜悟因“小豔詩”頓悟，這段故事被傳為禪林佳話：

> 經半月，偶陳提刑解印還蜀，過山中問道。因語話次，祖曰：“提刑少年曾讀小艷詩否？有兩句頗相近：‘頻呼小玉元無事，秖要檀郎認得聲’。”提刑應喏喏。祖曰：“且子細。”圓悟適自外歸侍立次，問曰：“聞和尚舉小艷詩，提刑會麼?”祖曰：“他秖認得聲。”圓悟曰：“秖要檀郎認得聲。他既認得聲，為什麼却不是?”祖曰：“‘如何是祖師西來意？庭前柏樹子’聲?”圓悟忽有省。遽出去，見雞飛上欄干，鼓翅而鳴，復自謂曰：“此豈不是聲?”遂袖香入室通所悟。祖曰：“佛祖大事非小根劣器所能造詣，吾助汝喜。”祖復遍謂山中耆舊曰：“我侍者參得禪也！”[32]

圜悟的開悟雖然由“小艷詩”而起，但決定性的引發劑則在趙州“庭前柏樹

子”公案。在開悟後的圜悟的勸導下，佛鑑也前往五祖處參修，遊山之際，五祖舉出唐代禪師東寺如會（744-823）和仰山慧寂（807-883）的公案，而有所悟[33]。關於佛鑑的心路歷程，《武庫》中還有另一則記錄：

> 佛鑑平時參平實禪，自負，不肯五祖，乃謂：“秖是硬移換人。”圓悟云：“不是這道理，有實處。你看，我從前豈有恁麼說話來?”徐徐稍信。後來因舉“森羅及萬象，一法之所印”，驀然便道：“祖師西來，直指人心，見性成佛。于今諸方多是曲指人心，說性成佛!”[34]

起初滿足於“照覺平實之旨”的圜悟和佛鑑，都將五祖的強硬鉗鎚視為“移換”，拒絕接受，甚至憤然“出不遜語”反駁他。所謂“移換”是指改變平常無事自我的努力，從“無事禪”的立場來看，顯然會遭到批判。然而，二人最終無法抗拒“移換”，向著“悟”的方向駛去。造成這一轉變的契機都是公案，但他們並不是參究公案的含義，而是以公案爲工具達到開悟。圜悟後來在感嘆這樣開悟的價值時說道：

> 苦哉！苦哉！頓却山僧在無事界裏得二年餘，然胸中終不分曉。後來驀地在白雲（五祖法演）桶底子脫，方猛覷見這情解死殺一切人，生縛人家男女，向無事界裏，胸中一似黑漆，只管長無明業識，貪名取利作地獄業，自謂我已無事了也[35]。

“桶底子脫”一般用來比喻徹底大悟，此處意味著圜悟藉由開悟體驗從“無事禪”中完完全全擺脫出來。批判“無事禪”和憑藉公案開悟，在圜悟自身的經歷中已合為一體。

(三)“鐵酸餡”—“活句”禪

那麼，五祖是使用了什麼樣的高明手段才將圜悟和佛鑑從“平實禪”中拉出來的呢？對此，圜悟有以下描述[36]：

> 五祖老人平生孤峻，少許可人，乾噪噪地壁立。只靠此一著。常自云：“如倚一座須彌山，豈可落虛弄滑頭謾人?”把箇沒滋味鉄酸賺，劈頭拈与学者令咬嚼……[37]

“乾噪噪地”是描繪乾燥硬脆狀態的擬態詞，引申爲不帶有任何智性或情感的樣子[38]，常被用來描述五祖的禪風[39]。五祖這樣“乾噪噪地”指導學人，圜悟在這裡稱之為“劈頭拈与学者令咬嚼”一個“沒滋味鐵酸賺（餡）”。五祖回憶自身開悟經歷時，也說“咬破一個鐵酸餡，直得百味具足”[40]。將二人的說法合起來看，即是咬嚼一個“沒滋味鐵酸餡”直到“咬破”，而那就是開悟之時[41]。“沒滋味”意謂“鐵酸餡”毫無含義指向，類似於圜悟在《碧巖錄》中所引的洞山守初之語“無味”[42]。而“鐵酸餡”（“酸餡”類似於現代漢語中的“菜包”）是宋代禪門常見的“活句”——即脫去語義和邏輯的言辭——的一種比喻[43]。唐代問答，初見覺得不可理喻，但其實是具有思想性內涵的，這一內涵即是師家不將“即心是佛”的真理直接教授給學人，而是促使學人自發地認識到這一點[44]。但在宋代，公案成了真正不可理喻的一團文字符號。比如對於促成圜悟大悟的“庭前柏樹子”公案，大慧曾這樣說明它的參法：

> 所以五祖師翁有言：“‘如何是祖師西來意？ 庭前柏樹子。’恁麼會，便不是了也。‘如何是祖師西來意？ 庭前柏樹子。’恁麼會方始是。爾諸人還會麼?”這般說話，莫道爾諸人理會不得，妙喜也自理會不得。我此門中無理會得理會不得。蚊子上鐵牛，無爾下嘴處[45]。

小川隆將此段話解釋為：唐代的“庭前柏樹子”問答是有思想內涵的對話，用意在於對現成活生生的自身產生自覺。而在五祖這裡，此問答中的問與答被連結成一句，構成了不包含任何意義和上下文，無法插入任何分析或解釋（不用說理解，連不理解也不行）的、像鐵塊一樣不能分節（articulation）的語塊。這樣不能分節的語塊，常被宋代禪者稱為“活句”，並以“鐵”來打

比方，如鐵饅頭（“鐵酸餡”），鐵椿（“鐵橛子”）等。此處的鐵牛也是這類比喻的一例[46]。

五祖使用的作為“活句”的公案中，有一則在大慧看話禪教學中頻繁出現，這就是著名的“狗子無佛性”。五祖曾介紹自己如何使用該則公案：“老僧尋常只擧‘無’字便休，爾若透得這一箇字，天下人不柰爾何”[47]。也就是說，五祖要求學人拋棄公案的一切敘事背景，單單參究其中的“無”字[48]。圜悟也採用同樣“斷章取義”的接引手法，如以下筆記所示[49]：

> 西蜀表自禪師參演和尚於五祖。時圜悟分座攝納，五祖使自親炙焉。圜悟曰：“公久與老師法席，何須來探水？脫有未至，擧來品評可也。”自乃擧德山小參話。圜悟高笑曰：“吾以不堪為公師，觀公如是則有餘矣。”遂令再擧，至“今夜不答話”處，圜悟驀以手掩自口曰：“止！只恁看得透，便見德山也。”自不勝其憤，趨出，以坐具撼地曰：“那裏有因緣只教人看一句？”於是朋儕競勉，自從圜悟指示，未幾有省[50]。

宋初時，唐代禪師德山宣鑑（782-865）的“今夜不得問話，問話者，三十拄杖”是一段較長的問答[51]。但此處禪僧表自才引了開頭的一句，就被圜悟打住，並讓他“只恁看”。被這樣唐突地堵住思緒，表自莫名其妙怒火中燒，責問對方“那裏有因緣只教人看一句”，可見對他而言參究公案需從頭到尾掌握文本，一字一句瞭如指掌。而圜悟竟然將第一句孤零零地拽出，如語言殘片，冷不防塞入表自口中。換言之，就是將公案文字的碎片，或者說“鐵酸餡”式的“無味之談”，“劈頭拈与”表自，“令咬嚼”，將他逼向開悟。然而，就是在圜悟這種不容分說的接化下，表自從公案闡釋的思路中走了出來，徑直走上以公案為參究工具的開悟之路。

四　大慧的“默照”批判和“看話”的形成

（一）大慧看話禪的特徵

從以上介紹可知，以真淨為代表的“無事禪”批判和以五祖為代表的“活句”使用，這兩股北宋禪的潮流已經在圜悟身上匯合起來。以下三個論點在他的《碧巖錄》中貫徹始終，反映了他本人的求道歷程：

1．全盤肯定當下現成自我的想法是迷妄。

2．想要消除迷妄，必須獲得決定性的大悟體驗。不經歷這種體驗，“現成自我即是佛”無從談起。

3．為了獲得大悟體驗，必須捨棄根據字義理性闡釋公案的態度，必須超越公案的邏輯內涵，將它當作絕對的一句來參究[52]。

將以上三個論點串連成一句即是——以“活句”打破“無事”到達“大悟”。這也是圜悟接化學人的實際手段。將這種接化技術確立為一種標準化的教學法——即並非師徒間一次性的事件，而是可以反覆操作的技法——並將其在大眾中普及開來的，是大慧所創的看話禪。以下《大慧書》中《答富樞密（季申）第一書》對這種參禪法作了明確的介紹，可以看作典型的看話禪：

若要徑截理會，須得這一念子嚗地一破，方了得生死，方名悟入。然切不可存心待破。若存心在破處，則永劫無有破時。但將妄想顛倒底心，思量分別底心，好生惡死底心，知見解會底心，欣靜厭鬧底心，一時按下，只就按下處看箇話頭“僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無”。此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處採根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不得向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中四威儀內，時時提撕，時時舉覺“狗子還有佛性也無？云：無”，不離日用。試如此做工夫看，月十日便自見得也[53]。

一切思考和感情都要捨去，“看箇話頭”，在“十二時中四威儀內，時時提撕，時時舉覺”，最終“這一念子曝地一破”，獲得大悟。這便是大慧的看話禪，一種“在特定公案上集中全部意識，逼近意識臨界點，進而產生意識爆發，獲得戲劇性大悟體驗”的禪[54]。上引大慧書信中，起初較長的“僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無”，在文末被濃縮成“狗子還有佛性也無？云：無”這樣一個句塊，看話禪即是一心“看”這樣絕對的一句話。這種禪法顯然與上述五祖和圜悟的禪法是一脈相承的。

然而我們也應注意到，大慧的看話禪和之前的禪法存在著顯著不同。首先，大慧以前的宋代禪師雖然頻頻利用公案接引學人，但並未像看話禪那樣將參究公案作為開悟的唯一途徑。其次，五祖和圜悟雖然也主張將公案作為無意義的絕對的文字塊來參究，但他們所用的公案還較為多樣，尚未集中在固定的幾則[55]。此外，從傳播學角度來看，大慧的看話禪不同於其他需要面授機宜的禪法，無需師家現場指導，祇需通過“書”“法語”等書面媒介傳達給學人後，由學人在自己的日常生活中自主地看話頭。這樣的禪法如同今天的函授課程，使得身處遠方無法定期親炙禪師的學人也能獲得學習和畢業的機會。同時，這一禪法也將禪修深入普及到學禪的俗眾特別是士人階層中，因此大慧在這一人群中的影響力極度提升。換言之，我們可以將大慧看話禪在實際操作時與其他禪法的差異歸納為三點：1）頻繁使用固定的公案，特別是“狗子無佛性”話；2）就現存資料來看，受眾並非僧人，而為處於宋代中上層社會的士人及家屬；3）主張看話禪的同時往往伴有對“默照禪”的激烈抨擊。我將在下文具體介紹這些特徵。

（二）大慧和曹洞宗

大慧總結前人經驗創新禪法有其特殊的宗教史背景，其中極為重要的一個因素是從十二世紀上半葉開始崛起的曹洞宗僧團，而在圜悟活動時期這一動向還不甚清晰[56]。可以說正是在對“默照”禪[57]或者說曹洞禪的批判過程中，大慧完成了看話禪的構建[58]。據宋代僧傳資料所載，曹洞法系在北宋中期一

度中斷，最後一位禪師大陽警玄（943-1027）因為在有生之年沒有找到理想的法嗣，而在臨終前託付已受臨濟之法的禪師浮山法遠（970-1045）代為物色法脈繼承人,浮山此後不負所托將曹洞之法傳與名為投子義青(1032-1083)的僧人。這就是日本曹洞宗所謂的“代付”[59]。此後投子義青—芙蓉道楷(1043-1118）—丹霞子淳（1064-1117）三代相傳，丹霞之下出現兩位使曹洞宗派感大增的法嗣：真歇清了（1088-1151）和宏智正覺（1091-1157)。十二世紀初，大慧在修行初期也深受曹洞禪風剔染。在二十一歲（1109年）開始師事真淨法嗣湛堂文準以前，他曾在大陽山（湖北）跟隨芙蓉道楷弟子“洞山微和尚”“堅首座/侍者”等潛心學習曹洞宗旨[60]。以下是《武庫》中的相關記錄：

> (大慧）復遊郢州大陽，見元首座、洞山微和尚、堅首座。微在芙蓉會中首衆，堅為侍者十餘年。師周旋三公座下甚久，盡得曹洞宗旨。受授之際皆臂香，以表不妄付授。師自惟曰：“禪有傳授，豈佛祖自證自悟之法?”棄之依湛堂[61]。

不僅如此，在他此後的臨濟生涯中，大慧其實也與曹洞禪保持了較長時間的親密接觸。以下是他本人的兩段自述：

> 山僧最是參禪底精，五家宗派都理會來。初行脚時曾參洞山微和尚，二年之間曹洞宗旨被我一時參得。又參渤潭準和尚。其時會中有箇堅侍者,久依揩(楷)和尚，盡得洞下要領。我當時道他是則是，然裏面有些不是處。如何見得？不曾悟在。若實有悟由，不妨一時得受用。其或未然，只是箇傳言語漢，不干他曹洞事，況言悟是建立，落在第二頭，故不在說也[62]。

> 妙喜這裏無蜜室傳授底禪，亦不共學者低聲商量，纔言低聲商量便是惡口。我最是參禪底精，溈仰下耽源授仰山九十六圓相，以至洞下功勳五位偏正回互五王子之類，都理會得。待無事時從頭說與諸人。昔在渤潭有箇堅侍者，

乃湛堂準和尚族弟，為楷和尚侍者十餘年，盡得其道。我也共他理會來。又洞山微和尚亦是芙蓉高弟。此人即有悟門，只是不合把許多家事來傳。山僧參他兩年，也曾燒頂煉臂發擔來。被我一傳得了，寫作一牒榜在僧堂前[63]。

石井曾指出，文中的“堅侍者”可能因為和湛堂的親戚關係，也和大慧一樣來到湛堂門下學習，兩人得以共同切磋曹洞禪[64]。但大慧對他不甚認可，認為他缺乏開悟的體驗，而且堅侍者聲稱“悟是建立，落在第二頭”，即否定了“悟”的必要性。湛堂之師真淨以來對“平實禪”“無事禪”的批判其實為大慧的曹洞禪批判打下了伏筆，因為很可能在大慧看來，遁入坐禪為宗旨的曹洞禪也滿足於本覺而排斥始覺，因而和“無事”“平實”成為一丘之貉。而大慧對芙蓉高弟“洞山微和尚”的不滿在於其禪法的密傳特徵，說“此人即有悟門，只是不合把許多家事來傳”。以上《武庫》引文最末也談到這些曹洞禪師“受授之際皆臂香，以表不妄付授”，似乎表明這些禪師受法之際發誓此後不隨便付法。“悟”的欠缺和排他的密傳性質，這兩點成為此後大慧批判曹洞宗的重點[65]。反過來說，大慧看話禪之所以能風靡一時，正得益於它所強調的“悟”的實效性，以及可以隨處複製的開放性。大慧自豪地將自己光明磊落的禪法比作“海蚌禪”：“開口便見心肝五臟，差珍異寶都在面前，閉却口時何處覓（覓）伊縫罅[66]。”

（三）批判真歇清了

1115年大慧二十七歲之時，老師湛堂遷化，他隨後前往圜悟處參修。有關大慧師事湛堂的意義，石井曾總結為以下三點[67]：

1．通過對其禪風和生涯產生重大影響的湛堂了解到湛堂之師真淨。

2．在湛堂的勸說下，投到之後成為嗣法師的圜悟門下。

3．湛堂去世後，為求塔銘，與宋代佛教最重要的外護之一無盡居士張商英（1043－1121）相遇相識；張商英也勸說大慧跟從圜悟參修。

1125年，三十七歲的大慧在圜悟住持的東京開封天寧萬壽寺大悟。由於當時金軍不斷逼近，政治形勢動盪，師徒二人都逃離京城南下，圜悟回到故里蜀地，大慧則由江西轉輾進入福建。1134年，四十六歲的大慧來到長樂（福州），曹洞名僧真歇清了此時也在相鄰不遠的雪峰山（福州）住持，大慧特地前往拜訪[68]。當時大慧的說法記錄《師到雪峯值建菩提會請普說》中有如下嚴厲批評：

> 既不識方便語，便向然燈佛肚裏坐，黑山下鬼窟裏不動。坐得骨臀生胝，口裏水漉漉地，肚裏依前黑漫漫地，驢年夢見麼[69]？

這段貌似對真歇門下弟子的忠告，實際上直指真歇，從中已經可以看到日後“默照”禪批判的常用修辭。在此則普說中，大慧也提出了另一種迥然不同的禪法[70]：

> 所以此事決定不在言語上。若在言語上，一大藏教、諸子百家，徧天徧地，豈是無言？ 更要達磨西來直指作麼？ 畢竟甚麼處是直指處？ 你擬心早曲了也。如“僧問趙州：如何是祖師西來意？州云：庭前栢樹子”，遮箇忒殺直！ 又“僧問：洞山如何是佛？ 山云：麻三斤”。又“僧問：雲門如何是佛？ 門云：乾屎橛”，遮箇忒殺直！ 你擬將心湊泊，佗轉曲也…… 遮箇如何將知見解會計較得失玄妙是非底心去學得？ 你要真箇參，但一切放下，如大死人相似，百不知百不會。驀地向不知不會處得遮一念子破，佛也不奈你何。不見古人道：“懸崖撒手，自肯承當。絕後再蘇，欺君不得”[71]。

這裡引用了趙州“庭前柏樹子”、洞山“麻三斤”、雲門“乾屎橛”三則公案，但參修的關鍵不在於理解這些文字的含義，而是如雲門所言“此事（終極真理）決定不在言語上”。它們是一種“活句”，用以“直指”“此事”，對它們的參究，要“一切放下，如大死人相似，百不知百不會”，最終得以“遮一念子破”。這種禪法在繼承五祖圜悟之餘，也為此後即將誕生的看話禪定下

了憑藉具體公案開悟的基調。此外，結合上一條引文我們還可以看到，這種禪法的確立是與批判真歇等曹洞禪法聯繫在一起的。

這一年的夏安居期間，一位名為妙道（定光大師）的尼僧破夏（提前結束他處的夏安居)前來參訪大慧。她此前正是在雪峰山真歇處修行，“也不信有悟”，但在大慧的指導下以南泉“不是心，不是佛，不是物”話[72]大悟，而成為大慧的首位法嗣[73]。此後，在住持洋嶼庵（福州）時，大慧進一步打擊真歇等人“困於寂默”的禪法，專門撰寫《辯正邪說》一文“救一時之弊”[74]。在大慧的這種教學下，跟隨他開悟的人數劇增：“菴居纔五十三人，未五十日(十五日)，得法者十三輩”[75]。大慧這樣回憶當時的盛況：

> 後來住洋嶼庵。從三月初五至三月二十一，連打發十三人。又接得箇八十四歲老和尚，喚作大悲長老。問他：“不與萬法為侶者是甚麼人?”云：“喚不起。”又問：“喚不起者是甚麼人？速道！速道!”他豁然省，浹背汗流。元初盡是不信悟底，忽然一時悟。山僧從此話頭方行[76]。

“元初盡是不信悟底”十三人，之前可能和尼僧妙道一樣，也是真歇的信徒，不承認“悟”的實在，現在卻都“忽然一時悟”，轉入了大慧陣營。在這些高效的成功案例的鼓舞下，大慧“從此話頭方行”，以“話頭”悟入的接化法就此正式登上他的人生舞台。

(四)“狗子無佛性”與“默照”批判的萌芽

然而在此時，大慧所用的話頭尚未定型，甚至未使用“狗子無佛性”話；接化對象都是出家人；接化的模式，如上條引文中的大悲長老，也是傳統的師徒間雙向直接交流。這就與上一節中介紹的五祖和圜悟的禪法相類似。所以我認為,此時大慧的禪法還不是嚴格意義上的看話禪。很可能是在翌年(1135年)，四十七歲的大慧開始使用“狗子無佛性”話接引士人信徒，《大慧普覺禪師年譜》(後略為《年譜》)中錄有一段士人蔡楹（字子應，1115年進士）

自述的開悟心得：

> 蔡子應郎中亦以書通所得於師，略曰：某近看“狗子無佛性”一語，恰似平地釘箇鑿驢橛子，一除除卻，頓覺廓然，本無罣礙，一切文字語言已沒交涉。故見得竹篦子徹底分明……[77]

雖然由於資料的缺乏，我們無從得知大慧接引蔡樞的具體細節，但從這裡提到的“狗子無佛性一語”和“竹篦子”可以看出此後面向士人群的看話禪肇始於此[78]。而大慧看話禪的另一項顯著特徵——“默照”批判，也在此時（紹興四、五年福建時期）發端。對此，大慧在1156年六十八歲時的一段普說中回憶道：

> 往往士大夫多是掉舉。而今諸方有一般默照邪禪，見士大夫為塵勞所障，方寸不寧怗，便教佗寒灰枯木去，一條白練去，古廟香爐去，冷湫湫地去。將遮箇休歇人，你道還休歇得麼？殊不知遮箇猢猻子不死，如何休歇得？來為先鋒去為殿後底不死，如何休歇得？此風往年福建路極盛。妙喜紹興初入閩住菴時，便力排之，謂之“斷佛慧命，千佛出世，不通懺悔”[79]。

在該段普說中，大慧還追憶起1134年閩士鄭昂（字尚明，1115年進士）聽說他“力排默照為邪”，義憤填膺前來與其辯駁的情景：

> 彼中有箇士人鄭尚明極聰明，教乘也理會得，道藏也理會得，儒教則固是也。一日持一片香來妙喜室中，怒氣可掬，聲色俱厲，曰：“昂有一片香未燒在，欲與和尚理會一件事。只如默然無言是法門中第一等休歇處，和尚肆意詆訶，昂心疑和尚不到遮田地，所以信不及。且如釋迦老子在摩竭提國三七日中掩室不作聲，豈不是“佛默然”？毗耶離城三十二菩薩各說不二法門，末後維摩詰無語，文殊讚善，豈不是“菩薩默然”？須菩提在巖中宴坐無言無說，豈不是“聲聞默然”？天帝釋見須菩提在巖中宴坐乃雨花供養，亦無言說，

> 豈不是“凡夫默然”？達磨游梁歷魏，少林冷坐九年，豈不是“祖師默然”？魯祖見僧便面壁，豈不是“宗師默然”？和尚因甚麼却力排默照以為邪非?”[80]

後來成為大慧法嗣的鄭昂，最初對三教都“理會得”，“極聰明”，而且特別傾倒於“默然無言”，認為這是“第一等休歇處”，因而向“肆意詆訶”默照的大慧提出了一連串咄咄逼人的辯護詞，可見“默照”在福建地區的士人中深得人心。另一位對大慧批判“默照禪”提出挑戰的士人是李邴（字漢老，1085-1146），大慧如是回憶道：

> 李參政頃在泉南初相見時，見山僧力排默照邪禪瞎人眼，渠初不平，疑怒相半。驀聞山僧頌“庭前柏樹子”話，忽然打破漆桶，於一笑中千了百當，方信山僧開口見膽，無秋毫相欺，亦不是爭人我，便對山僧懺悔[81]。

李邴一開始對大慧“默照”批判心懷不滿，“疑怒相半”，但在聽到大慧頌“庭前柏樹子”話後，“打破漆桶”大悟，而成為大慧法嗣。促使李邴開悟的公案並不是“狗子無佛性”，他的開悟也並非通過“看話”法，但開悟後的他堅信大慧的禪法不僅“開口見膽，無秋毫相欺”，而且“不是爭人我[82]”，即並非為了打擊“默照”派，而是出於匡正修行法本身的意願。儘管如此，這一評語還是透露出頗為濃烈的宗派競爭氣氛，李邴和其他不少士人很可能和上述鄭昂的事例一樣，原本拜倒在“默照”系禪師腳下，但在大慧高調的批判狂潮下，紛紛轉入看話禪旗下[83]。

就以上僅有的大慧本人的回憶資料來看，他至少主觀上將批判“默照”的起點定在這一時期[84]。Morten Schlütter指出，這些記載看“狗子無佛性”話和批判“默照”的資料，幾乎均出自面向士人的說法[85]。也就是說，典型的大慧看話禪是在以少數俗眾為指導對象的特殊教學中產生的。

（五）“看話”教學法的確立

緊接下來的1136年，大慧接到圜悟在前一年遷化的訃報。次年1137年，四十九歲的大慧依照由士人張浚（字德遠，封魏國公，1097-1164）轉達的圜悟遺願，出世徑山[86]。這次住持徑山期間的相關資料中，可以觀察到如上述第四部分第一節中所述的典型看話禪，比如上引寫於1138年的《答富樞密(季申)第一書》，及以下1139年所作的《答陳少卿(季任)第一書》，其中“狗子無佛性”話與“默照”批判明顯結合在一起：

> 近年以來有一種邪師，說默照禪，教人十二時中，是事莫管，休去歇云，不得做聲，恐落今時。往往士大夫為聰明利根所使者，多是厭惡鬧處，乍被邪師輩指令靜坐，却見省力，便以為是，更不求妙悟，只以默然為極則。某不惜口業，力救此弊，今稍有知非者。願公只向疑情不破處參，行住坐臥不得放捨。僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無！這一字子，便是箇破生死疑心底刀子也。這刀子欛柄，只在當人手中，教別人下手不得，須是自家下手始得[87]。

這些書信都是大慧“不惜口業”親自接化士人的例子。這種直接的函授教學在這一時期還衍生出一種間接的模式，可以在大慧法嗣、曾向朱熹說禪的僧人開善道謙的經歷中看到。道謙是相伴大慧身邊最久的弟子之一，從大慧在圜悟會下時就隨他參修，一直到此時的徑山住持時期。可能正是因為對老師的熟悉，他也是匯集眾多大慧和相關派系珍貴資料的隨筆《武庫》的編撰者。有關道謙的開悟經過，據另一位長期追隨大慧的法嗣僧人仲溫曉瑩[88]的隨筆《感山雲臥紀譚》所載，在徑山的某天，時任寺院首座的道謙被大慧派往零陵（湖南）探望張浚，在途中出現了思想突破：

> 大慧老師先住徑山日，遣謙首座往零陵問訊張魏公。是時，竹原菴主宗元者，與謙有維桑契分。元於道先有所證。謙因慨然謂元曰：“一生參禪見知識，不得了當。而今只管奔波，如何則是?”元笑而語之曰：“不可路上行便參禪不

得也。你但平日參得底、悟得底及長靈、圜悟、佛日三老為你說底，都不須理會。我今偕行，途中可替底都替你了。其替不得有五件事，你自管取。”謙曰：“何謂五事？”元曰：“著衣、喫飯、屙屎、送尿、馱箇死屍路上行。”謙未逮半途，忽有契悟。元賀曰：“今日且喜大事了當！我已見清河公竟，兄當獨往。”宗元從此歸鄉矣[89]。

此則開悟案例中，不用說“狗子無佛性”話，就連公案都沒有使用。道謙甚至被要求不理會“平日參得底、悟得底及長靈、圜悟、佛日三老為你說底”，也就是說忘卻一切公案禪，祇需執行“著衣、喫飯、屙屎、送尿、馱箇死屍路上行”這五件事，即返回到日常經驗世界中現成的自我。這樣的參修方式似乎回歸到了唐代禪的路子[90]。

在抵達張浚處後，道謙被留住一段時日，在此期間他接引了張浚之母秦國太夫人計法真（？-1156）[91]。太夫人是一位長年師事圜悟的女居士，尚未開悟，由此她向道謙詢問大慧如何指引學人。道謙作了如下回覆：

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、竹篦子話，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！’只恁麼教人看。”[92]

於是太夫人按著這一指導，將看經禮佛一時放下，一心鑽入“狗子無佛性”話，以至大悟[93]。這裡值得注意的是，道謙在接引太夫人時，沒有照搬他自己悟入的方式，即憑藉自身獨有的日常經驗；相反，他所傳授的開悟法正是大慧以“狗子無佛性”為引子的看話禪，而這可能並不是因為他認為自己缺乏道眼而屈就模仿老師。上文已經說明了大慧看話禪與五祖圜悟等前代禪師禪法的區別之一在於可以通過書面函授指導。從秦國太夫人的事例來看，這種禪法甚至可以不需要大慧本人指導，祇須由法嗣道謙代為傳授就能令俗家弟子成功開悟。如此，大慧的看話禪實踐越過了師家和學人本人的直接交涉，憑

藉書信或第三者說明等中間媒介,成為了極其有利於複製和傳播的標準化“教育法”。

道謙在承嗣大慧之法後回到故里福建，出世接眾，吸引了包括朱熹在內的眾多南宋士人前來參修。另一部宋代宗門隨筆《枯崖漫錄》中的如下記錄廣為流傳：

> 江西雲臥（曉）瑩庵主曰：徑山謙首座歸建陽，結茅于仙洲山。聞其風者，悅而歸之。如曾侍郎天游、吕舍人居仁、劉寶學彥脩、朱提刑元晦，以書牘問道，時至山中。有“答元晦”，其略曰：“十二時中，有事時隨事應變，無事時便回頭。向這一念子上提撕，‘狗子還有佛性也無？趙州云：無’。將這話頭只管提撕，不要思量，不要穿鑿，不要生知見，不要強承當。如合眼趒（跳）黃河，莫問趒得過趒不過，盡十二分氣力打一趒。若真箇趒得，這一趒便百了千當也。若趒未過，但管趒，莫論得失，莫顧危亡，勇猛向前，更休擬議。若遲疑動念，便沒交涉也。”謙嘗從劉寶學請住建之開善。向與雲臥同侍大慧甚久。劉朔齋云：“文公朱夫子初問道延平，篋中所携惟《孟子》一冊、《大慧語錄》一部耳。”[94]

道謙在此處傳授朱熹的參禪法無非還是使用“狗子無佛性”的標準化的“看話”法。本文開篇所引朱熹對“無頭話”的看法，也是在這種修行下的心得吧。

（六）不壞世間相而談實相

以上的考察表明，修行大慧看話禪可以不需要師家和學人的直接交涉，由學人通過函授或第三者間接傳授進行。這樣的禪法實際上為無法獲得師家親自指導的學人獨自一人進行參修提供了可能和保障，這就讓人想起同樣祇需獨自一人修行的“默照禪”。唐代和宋初少有居士從事嚴肅的禪修活動，南宋時出現了一定數量對禪修感興趣的知識人居士。新興曹洞宗的禪師們捕捉到

士人不斷增長的禪修興趣，成為可能是最早的向俗眾傳授坐禪法的禪師。北宋強調修習公案禪開悟，使得人們以為祇有僧人才能從事正規全面的禪修，而且祇有開悟的那一刻才是成功，此前都是失敗。“默照禪”向士人提供了另一種可能：這是一種俗人也能加入的禪修，即使他們不能經常向開悟的禪師請教[95]。因此，這就像兩家公司在同一個市場中以相近的商品爭奪同一類客戶，大慧的看話禪可以說是在與曹洞“默照禪”爭奪無法時常親自指導的士人信眾的競爭中創出的新興修行產品。但是我們也應看到，這兩種修行法在相似點以外，有著根本的不同：不同於“默照禪”追求切斷與現實生活的聯繫而潛入內在的靜寂，看話禪主張積極參與現實世界，以世間生活為修行。大慧不斷對“默照禪”缺乏“悟”進行批判，就是由於不追求“悟”的靜寂狀態類似於一種將自我封鎖在內心世界的永遠的自閉。大慧在給士人曾開(字天遊，1103年進士）的兩封書信中如是警示：

> 今時有一種剃頭外道，自眼不明，只管教人死獦狙地休去歇去。若如此休歇，到千佛出世，也休歇不得，轉使心頭迷悶耳。又教人隨緣管帶，忘情默照，照來照去，帶來帶去，轉加迷悶無有了期[96]。

> 若以靜處為是，鬧處為非，則是壞世間相而求實相，離生滅而求寂滅。好靜惡鬧時，正好著力。驀然鬧裏撞翻靜時消息，其力能勝竹椅蒲團上千萬億倍[97]。

排斥“鬧”而執著於“靜”的“默照”，追求的是“壞世間相而求實相，離生滅而求寂滅”。大慧在別處也批判過這樣“壞世間相而求實相”的作法，代之以“不壞世間相而談實相”的入世觀[98]。這種“不壞世間相而談實相”的參修，具體該如何操作呢？在上引《答富樞密(季申) 第一書》中，大慧提出“但向十二時中四威儀內，時時提撕，時時舉覺，‘狗子還有佛性也無？ 云：無！’不離日用”。在寫給另一位士人鄧伯壽（太虛居士）的法語中，他強調：“但日用行住坐臥處，奉侍至尊處，念念不間斷，時時提撕，時時舉覺，驀

然向‘柏樹子’上，心意識絕氣息，便是徹頭處也”[99]。對大慧而言，開悟必須在不破除“世間相”的日常經驗（即所謂“日用”“應緣處”“日用應緣”等）中追求。在以下法語中，他列舉了這種日常經驗的具體場景：

> 若有進無退，日用二六時中應緣處不間斷，則噴地一下亦不難……何者為應緣處？喜時怒時、判斷公事時、與賓客相酬酢時、與妻子聚會時、心思善惡時、觸境遇緣時，皆是噴地一發時節。千萬記取，千萬記取！世間情念起時，不必用力排遣。前日已曾上聞。但只舉“僧問：趙州狗子還有佛性也無？州云：無！”纔舉起這一字，世間情念自怗怗地矣。多言復多語，由來返相誤。千說萬說，只是這些子道理。驀然於“無”字上絕却性命，這些道理亦是眼中花[100]。

> 茶裏飯裏，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覺底時節[101]。

如果說對唐代禪僧而言，“日用”的代名詞是“運水搬柴”、“著衣喫飯”、“屙屎送尿”等生活勞作活動，宋代士人的“日用”則更多地與政務、社交、學問和家庭生活聯繫在一起。然而，大慧並未停留在認可“日用”中參禪這一步，而是走得更遠，即宣揚在世相中的士人比出家人更適於參禪：

> 士大夫學道，與我出家兒大不同。出家兒，父母不供甘旨，六親固以棄離。一瓶一鉢，日用應緣處，無許多障道底冤家。一心一意體究此事而已。士大夫開眼合眼處，無非障道底冤魂。若是箇有智慧者，只就裏許做工夫。淨名所謂“塵勞之儔為如來種”。怕人壞世間相而求實相，又說箇喻云：“譬如高原陸地不生蓮華，卑濕淤泥乃生此華”。若就裏許，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！[102]

出家人沒有世俗的牽累，翛然世外求道。相對於他們，在障礙重重的世間求

道的士人們，用來打破障礙的力量更為強大，他們的修行至善至美，猶如從卑濕淤泥中生出的蓮花[103]。

結語

從本覺門轉向始覺門，從問答轉向公案，北宋時期的這兩股潮流由五祖門下圜悟等禪師加以綜合，形成了“以‘活句’打破‘無事禪’而到達開悟”的新禪法。這種接化法主要針對寺院之內的出家者，通過師徒間雙向的直接交流展開。繼承了這一教學法的圜悟法嗣大慧，面臨從南宋起社會影響不斷擴大的曹洞宗和其默照禪，將該教學法進一步簡化為“通過看公案到達開悟”，使之成為一種“將全部意識集中於特定公案直到意識臨界點，而於此產生意識爆發，並戲劇性地獲得大悟經驗”的禪法。它無須師徒當面授受，且拋棄密傳，是祇需通過師家書信函授或他人代授即可展開的單一恆定的標準化教學法。並且，它不脫離世俗生活，使得學禪士人可以在職業和家庭生活中時時操練精進，確保他們以俗人之身快速開悟。因此，綜合本文以上所述各家觀點，我建議將大慧看話禪重新定義為一種“防止士人自閉於‘默照’、在紛紜複雜的現實生活中參看‘狗子無佛性’等公案、由此獲得真實開悟體驗”的禪。

【注】

1 野口善敬, 廣田宗玄, 本多道隆, 森宏之《『朱子語類』訳注・巻百二十六・釈氏》(汲古書院，2013年）下，353頁。另見小川隆《唐代禅から宋代禅へ—馬祖と大慧》(《駒澤大学禅研究所年報》32，以下略為《唐代禅から宋代禅へ》)，59頁。

2《夢中問答》(川瀬一馬校注《夢中問答集》，講談社学術文庫，2000年）81，218頁：“馬祖・百丈以前は、多くは理致を談じ、少しきは、機関を示す。馬祖・百丈よりこのかた、多くは機関を用ひ、少しき理致を示す。”同書55，157頁：“古へは知識の方より我が語を公案にして、提撕せよとすすめたることもなし。.....今時の人は、.....これをあはれむ故に、圓悟・大慧よ

りこのかた、公案提撕の方便を設け給へり。”

3 現代禪史學中，朱熹和夢窗的三階段說演變為以史料時期為區分標準的三段論：1）初期禪（敦煌文獻），2）唐代禪或古典禪（《祖堂集》等五代宋初文獻），3）宋代禪（宋代起的傳世文獻）。見拙論《書評『中国禅宗史—「禅の語録」導読』》(《唐研究》26，2021年，621頁)。

4 見石井修道《北宋末・南宋初の曹洞宗と臨済宗—「沂州道楷塔銘」の発見をてがかりとして》(《駒澤大学禅研究所年報》32，以下略為《沂州道楷塔銘》)，38頁。這一論點也見於石井《宋代禅宗史の研究》(大東出版社，1987年)第四章《宏智正覚と黙照禅の確立》，343頁，《道元禅の成立史的研究》(大蔵出版，1991年)第四章《道元の宋代禅批判》，318頁，和《大乘仏典中国・日本編12禅語録》(中央公論社，1992年)，484頁中。

5 小川《唐代禅から宋代禅へ》，58頁。

6 據Morten Schlütter之調查，大慧本人從未使用過“看話禪”一詞，該詞也未在任何前近代資料中出現過。這一稱謂很可能是現代日本禪學的產物。Morten Schlütter, *How Zen became Zen* (University of Hawaii Press,2008)，215頁註27。

7 土屋太祐《宋代禅宗における看話禅の形成》(《駒澤大学禅研究所年報》32)，77頁。

8 以下有關唐代“平常”“無事”的思想，見小川《唐代禅から宋代禅へ》，51頁。更詳細的介紹見小川《語録の思想史—中国禅の研究》(岩波書店，2011年；中文版：何燕生譯《語錄的思想史——解析中国禪》，復旦大学出版社，2015年)第一章，第一節之四。

9 《景德傳燈錄》(CBETA,T51, no. 2076) 卷二十八,440a 3 - 5 。

10 同上，440c20-441a 5 。

11 古代漢語中“無事”一詞的反義詞為“有事”(災害戰亂等)，而禪籍中有“道本無事，強生多事”(《祖堂集》，禅文化研究所基本典籍叢刊影印本，1994年，卷三《司空山本淨和尚章》，頁68下)，因此“無事”的反義詞也可以是“多事”(多餘沒有必要的事)。“多事”即是馬祖所言的“造作趣向”。

12 入矢義高譯注《臨済録》(岩波文庫，1989年)，50頁。“困来即臥，愚人笑我，智乃知焉”和“向外作工夫，總是痴頑漢”是懶瓚《樂道歌》中的句子。

13 同上，46頁。

14 土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，73頁。土屋在以下的系列論文中詳細闡述了宋代“無事”禪批判，特別是真淨克文的“平實”禪批判和對大慧的影響：《眞淨克文の無事禪批判》(《印度學佛教學研究》51-1，2002年)、《北

宋期禪宗の無事禪批判と圜悟克勤»（《東洋文化》83“特集 中國の禪”，東京大學東洋文化研究所，2003年），《公案禪の成立に關する試論—北宋臨濟宗の思想史》（《駒澤大學禪研究所年報》18，2007年），《北宋禪宗思想及其淵源》（四川出版集團巴蜀書社，2008年）第六章。另見土屋研究之前提的石井論文：《真浄克文の人と思想》（《駒沢大学仏教学部研究紀要》34，1976年）和《大慧宗杲とその弟子たち（七）——真浄克文と大慧宗杲》（《印度學佛教學研究》48，1976年）。此外還可以參考小川依據土屋論點所討論的圜悟“無事”思想：《語録の思想史》第二章第四節。

15《佛果克勤禪師心要》(CBETA, X69, no. 1357)卷四，《示悟侍者》，494c13-15。

16 如《圓悟佛果禪師語錄》（CBETA, T47, no. 1997）卷七，《上堂七》，743a11。

17《黃檗山斷際禪師傳心法要》(CBETA，T48, no. 2012A)，383b：“道人是無事人。實無許多般心，亦無道理可說。”《臨濟録》，101頁：“約山僧見處無如許多般，祇是平常著衣喫飯，無事過時。”

18《大慧普覺禪師宗門武庫》(CBETA，T47，no. 1998B，以下略為《武庫》)，第三十六則，948a。

19 石井《大慧宗杲とその弟子たち(七)——真浄克文と大慧宗杲》，787頁。

20《武庫》第三十六則，948 b 。

21《古尊宿語錄》（中華書局，1994年），848頁。

22 大慧在自己的法語中表達過自己和師翁五祖對真淨的推崇。《大慧普覺禪師普說》(CBETA, M059卍正藏新文豐, no. 1540) 卷五，《禮侍者斷七請普說》，1008a18-b18：“老漢（大慧）常愛真淨和尚道：‘如今人多是得箇身心寂滅，前後際斷，休去歇去，一念萬年去，似古廟裏香爐去，冷湫湫地去便為究竟。殊不知却被此勝妙境界障蔽，自己正知見不能現前，神通光明不能發露。或又執箇一切平常心是道以為極則，天是天，地是地，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗，大盡三十日，小盡二十九。凡百施為，須要平常一路子以為穩當，定將去，合將去，更不敢別移一步，怕墮坑落塹。長時一似雙盲底人行路，一條拄杖子，寸步拋不得，緊把著，憑將去，步步依倚。一日若道眼豁開，頓覺前非，拋却杖子，撒開兩手，十方蕩蕩，七縱八橫，東西南北，無可不可。’到遮裏方得自在。如今人能有幾箇放得杖，撒得手？昔因新開《真淨和尚語錄》，其時我老和尚（圜悟）在五祖堂中作首座。五祖一日廊下見僧把一冊文字，祖曰：‘你手中是甚文字？’僧曰：‘是《真淨和尚語錄》。’祖遂取讀，即讚歎曰：‘慚愧！末世中有恁地尊宿！’乃喚首座。我老和尚時在後架洗鞾，聞呼狼忙走出來。祖曰：‘我得一本文字，不可思議，所謂善說法要。你試看。“休去歇去，一念

萬年，前後際斷”，諸方如今有幾箇得到遮田地？佗却喚作“勝妙境界”！’”

23《大慧普覺禪師普説》卷三，《照起二大師請普説》，899b 4 -14。土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，76頁。

24 值得注意的是，真淨大慧等批判的是“平實”禪缺乏“悟”，而並非“平常無事”這一境地本身。比如湛堂修行之初，真淨曾以“黃龍三關”考問他，最後向他開示“一切現成，更教誰會?”(《武庫》第三則，943c)。大慧也有“一切現成，便請直下承當，不用費力”的法語（《大慧普覺禪師語錄》(CBETA, T47, no. 1998A）卷十三，《定光大師請普説》，865c 9 -10)。另外，圜悟還主張由“悟”而上達到更高層次的“無事”的理想境地。詳見土屋《北宋期禪宗の無事禪批判と圜悟克勤》，223頁；《北宋禪宗思想及其淵源》，180頁。小川《語録の思想史》第二章第四節。

25 小川《唐代禅から宋代禅へ》，53頁。

26《景德傳燈錄》卷十九，《雲門文偃章》，358b11-17：“待老和尚口動，便問禪問道，向上向下，如何若何。大卷抄了，塞在皮袋裏卜度。到處火鑪邊三箇五箇聚頭，口喃喃舉更道：‘這箇是公才語。這箇是從裏道出。這箇是就事上道。這箇是體語。’體你屋裏老爺老孃。噇却飯了，只管說夢便道：‘我會佛法了也。’”

27 土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，62—66頁，《北宋禪宗思想及其淵源》，191—212頁。

28 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*（Payot, 1971），97-103頁。

29 土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，66—71頁，《北宋禪宗思想及其淵源》，212—225頁。

30 沈迷於“照覺平實之旨”的圜悟和佛鑑經五祖指引後打破“平實”走向大悟的經緯，詳見土屋《北宋期禪宗の無事禪批判と圜悟克勤》，《北宋禪宗思想及其淵源》第六章第三節；小川《語録の思想史》第二章第四節。

31《武庫》第二十七則，946a。

32 同上。

33 同上，946b：“一日同圓悟侍祖，因遊山話次舉：東寺和尚問仰山：‘汝是甚處人?’仰山曰：‘廣南人。’寺曰：‘我聞廣南有鎮海明珠，曾收得否?’山曰：‘收得。’寺曰：‘珠作何色?’仰曰：‘白月即現，黑月即隱。’寺曰：‘不呈似老僧?’仰山叉手近前曰：‘慧寂昨到溈山，被索此珠，直得無言可對，無理可伸。’顧謂佛鑒曰：‘既曰收得，逮索此珠時又曰無言可對，無理可伸，是如何?’佛鑒無語。忽一日謂圓悟曰：‘仰山見東寺因緣，我有語也：東寺當時只索一顆珠，仰山當下傾出一栲栳。’圓悟深肯之。”此後，圜悟又重提佛鑑對該公

案所下之語，使得佛鑑最終大悟。《聯燈會要》(CBETA, X79, no. 1557), 140c 5 -12：“師一日造方丈，未及語，被祖呵罵，懍懼而退。歸寮閉門而睡，恨祖不已。悟已密知，即往扣門召云：‘懃兄。’師云：‘誰?’悟云：‘我也。’師即開門。悟問：‘儞見老和尚，如何?’師云：‘我本不去，被儞賺累。我遭這老漢垢罵。’悟呵呵大笑云：‘儞記得前日下底語麼?’師云：‘是甚麼語?’悟云：‘儞又道：東寺只索一顆明珠，仰山傾出一栲栳。’師當下釋然。悟遂領師同上方丈，祖纔見，遽云：‘懃兄且喜大事了畢!’”

34《武庫》第一百一十一則，956ｃ。

35《佛果克勤禪師心要》卷四，《示悟侍者》，494c20-24。

36 有關五祖用“鉄酸餡”進行接化，詳見小川《中国禅宗史——「禅の語録」導読》(ちくま学芸文庫，筑摩書房，2020 年)第三章。

37《佛果克勤禪師心要》卷一，《示隆知藏》，456a24-b 2 。

38 張美蘭《近代漢語後綴形容詞詞典》(貴州教育出版社，2001年)，88頁：乾燥硬脆的樣子。形容禪人質直枯淡，少言寡語。

39 圜悟回憶最初見到五祖時的情景：“只被此老子〔五祖法演〕舉乾曝噉兩句云：‘有句無句，如藤倚樹’”(《佛果克勤禪師心要》卷一，《示普賢文長老》，458b18-19)。大慧也這樣描述老師圜悟等人的修行時代：“圓悟佛眼佛鑑同在五祖，一日相謂曰：‘老和尚祇是乾曝曝地，往往説心説性不得’”(《武庫》第五十六則，950b)。

40《法演禪師語錄》(CBETA，T47，no.1995)，649。

41 宋代禪師的這類比喻被夢窗疎石繼承下來，他曾用類似“鐵酸餡”的“鐵饅頭”來說明公案：“用一切分別意識之所不及，故言“公案”。它被比喻為“鐵饅頭”，只是在情識之舌頭所不能下嘴的地方，咬了再咬，直到咬破為止，這時，才知道這個“鐵饅頭”既與世間的味道相異，也與出世間的味道不同”(《夢中問答》32，107頁)。見小川《唐代禅から宋代禅へ》，54頁注 5 。

42 圜悟在《碧巖錄》(CBETA，T48，no.2003，157b) 第十七則本則評唱中引用洞山守初之語：“言無味，句無味。無味之談，塞断人口，無爾出氣處。”

43 有關“活句”思想，見小川《語録の思想史》第二章第五節。

44 小川《唐代禅から宋代禅へ》，50頁。

45《大慧普覺禪師語錄》卷十六，《悅禪人請普説》，881b。

46 小川《唐代禅から宋代禅へ》，54頁。本文開篇所引朱子“無頭話”評論即是針對“活句”禪的一種批判。在日本，道元將其稱為“無理會話”加以攻擊，也是眾所週知的事。見《正法眼蔵》(岩波文庫，1990年)，《山水経》卷，189

頁。小川《語録の思想史》，319頁。

47《法演禪師語録》卷下，665c。

48 土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，67頁，《公案禅の成立に関する試論——北宋臨済宗の思想史》，15頁，《北宋禅宗思想及其淵源》，213頁。小川《語録の思想史》，324頁(中文版215頁)。

49 土屋《宋代禅宗における看話禅の形成》，68頁，《公案禅の成立に関する試論——北宋臨済宗の思想史》，17頁，《北宋禅宗思想及其淵源》，216頁；小川《中国禅宗史——「禅の語録」導読》，116頁。

50《羅湖野錄》（CBETA，X83, no. 1577）卷上，381c24-382a 7 。

51《景德傳燈錄》卷十五，317c15-20：“師上堂曰：‘今夜不得問話，問話者三十拄杖。’時有僧出方禮拜。師乃打之。僧曰：‘某甲話也未問，和尚因什麼打某甲?’師曰：‘汝是什麼處人?’曰：‘新羅人。’師曰：‘汝未跨船舷時便好與三十拄杖。’”這段話的釋義，詳見小川《中国禅宗史——「禅の語録」導読》，99-104頁。

52 小川《中国禅宗史——「禅の語録」導読》，293頁。

53《大慧普覺禪師語錄》卷二十六，921c 2 -16。該信寫於紹興八年（1138），大慧五十歲，前一年出世徑山。

54 小川《語録の思想史》，289頁（中文版188頁）。

55 Schlütter, *How Zen became Zen*, 112頁。

56 有關曹洞宗在宋代的法系和教團史，詳見石井《宋代禅宗史——中国曹洞宗と道元禅》第三章；《沂州道楷塔銘》，20-29頁。Schlütter，*How Zen became Zen*，第四章。

57“默照”一詞由大慧同時代禪師宏智正覺的《默照銘》而來。見石井《沂州道楷塔銘》，32頁。

58 這一觀點首先由石井提出，得到Schlütter沿用和發展。見石井《南宋禅をどうとらえるか》(鈴木哲雄編《宋代禅宗の社会的影響》，山喜房仏書林，2002 年)；《大慧宗杲の看話禅の成立について》(《駒澤大學禪研究所年報》29，2017 年)；《沂州道楷塔銘》，15頁。Schl ü tter, *How Zen became Zen*，105頁，213頁註 2 。

59“代付”一詞似乎沒有在宋代禪籍中出現過，而多見於明清時期。如清代紀蔭編纂的《宗統編年》(CBETA, X86, no. 1600)卷三十二，《諸方略紀》下，306a23-24：“藥山得悟於馬祖而仍嗣石頭，太陽寄託於浮山而代付投子。兩枝又何嘗非一派也。”

60 石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，40-42頁。

61《武庫》第八十二則，953ｂ。該條紀錄也為《大慧普覺禪師年譜》(CBETA, JA042)“大觀二年”(1108年) 條所引，當時大慧二十歲。

62《大慧普覺禪師普說》卷二，《錢承務同眾道友請普說》，850a20-b 6 。

63 同上，《方敷文請普說》，855b13-856a 1 。

64 石井《沂州道楷塔銘》，28頁。更詳細的說明見其《大慧宗杲の看話禅の成立について》，40-42頁。

65 石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，50-51頁。

66 唐代語録研究班《『正法眼蔵』巻三下末示衆訳注》(《禅文化研究所紀要》27，2004年)，106頁。

67 石井《沂州道楷塔銘》，28頁。

68 同上，33頁；《大慧宗杲の看話禅の成立について》，49頁。

69《大慧普覺禪師普說》卷五，978b17-19。此段話以前還有以下一段：“只如真歇，尋常見學者多認目前鑑覺，求知見覓解會，無有歇時，不得已教人向劫外承當。據實而論，這一句已是多了，此是一期方便”(978b13-15)。

70 石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，46頁。小川在《唐代禅から宋代禅へ》(55頁) 也對這段話進行了翻譯和解釋。

71《大慧普覺禪師普說》卷五，977b10-978a 5 。

72《景德傳燈錄》卷八，《池州南泉普願禪師》，257c12-15：“師有時云：‘江西馬祖說即心即佛。王老師不恁麼道。不是心，不是佛，不是物，恁麼道還有過麼?’趙州禮拜而出。”

73 石井《沂州道楷塔銘》，31頁；《大慧宗杲の看話禅の成立について》，45頁；《大慧普覚禅師年譜の研究(上)》，140頁上。妙道開悟的詳細經過見《大慧普覺禪師普說》卷三，《方敷文請普說》，885a19-20。大慧是宋代擁有女性法嗣最多的禪師，這一點可以說契合了上文指出的看話禪的公開性和開放性。有關大慧女法嗣，見拙論《禪林筆記与大慧派禪僧仲温曉瑩》(《国際禅研究》2，2018年；伊吹敦日譯《禅林筆記と大慧派の禅僧仲温暁瑩》同刊)。此外，拙論《宋代禅門と士大夫の外護》(《駒澤大学佛教学部論集》50，2019年)中討論了圜悟大慧系的宦官弟子，同樣反映了該系禪法的開放性。

74 見石井《沂州道楷塔銘》，33頁；《大慧宗杲の看話禅の成立について》，49頁；《大慧普覚禅師年譜の研究(上)》，140頁上、下。《辯正邪說》也作《辯邪正說》。見石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，50頁。廣田宗玄《大慧宗杲の邪禅批判の諸相——「弁邪正説」の検討を通して》(《禅文化研究所紀要》27、2004年)。唐代語録研究班《『正法眼蔵』巻三下末示衆訳注》。

75 石井《大慧普覚禅師年譜の研究 (上) 》(《駒澤大学佛教学部研究紀要》37，1979年) ,140頁下。

76《大慧普覺禪師普説》卷三，《方敷文請普説》，885b18-886a 5 。

77《大慧普覺禪師年譜》，800a10-13。石井《大慧普覚禅師年譜の研究 (中)》(《駒澤大学佛教学部研究紀要》38，1980年)，97頁下。

78 雖然我們不清楚大慧是如何開始以這種手法接化的，但對“狗子無佛性”話的重視無疑受到“師翁”五祖的影響。上文已經介紹了五祖使用該公案的方式。另外，在《大慧普覺禪師年譜》建炎四年 (1130) 條有如下記錄：“一日師曰：‘香嚴悟道頌“一擊忘所知”五字，曲盡其妙。後七句皆注腳耳。’佛性曰：‘五祖師翁頌狗子無佛性，只消“趙州露刃劍”足矣。餘皆剩語。’二人欣慰，各以為然”(798b15-18)。《大慧普覺禪師語錄》卷三十，《答鼓山逮長老》中也有：“五祖師翁住白雲時，嘗答靈源和尚書云：‘今夏諸莊，顆粒不收，不以為憂。其可憂者，一堂數百衲子，一夏無一人透得箇狗子 無佛性話。恐佛法將滅耳”(942c23-26)。見石井《大慧普覚禅師年譜の研究 (上) 》，136頁下；《大慧宗杲の看話禅の成立について》，54頁。

79《大慧普覺禪師普説》卷五，《錢計議請普説》，1012b15-1013a 1 。見石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，54頁。“默照”禪批判的具體對象為真歇的觀點為日本學界普遍接受。這一觀點最先由武田忠在《大慧の黙照禅批判と曹洞禅》(《東北福祉大学論叢》 6 ，1966) 中提出。柳田聖山也在《看話と黙照》(《花園大学研究紀要》 6 ，1975) 中論及。石井在《大慧宗杲とその弟子たち (六) 眞歇清了との関係をめぐって》(《印度学佛教学研究》45，1974 年)中進一步深入展開。Schlütter是該論點的主要反對者，他認為大慧不僅打擊真歇，而且打擊包括宏智在內的全體十二世紀曹洞宗。此外，他還舉出當時其他臨濟宗禪師批判默照禪的事例，並進一步指出這些臨濟宗的批判還針對新興曹洞宗的法系。見Schlütter, *How Zen became Zen* ，第六章。

80《大慧普覺禪師普説》卷五，《錢計議請普説》，1012b15-1013a13。石井《大慧普覚禅師年譜の研究(上)》，140頁下。

81《大慧普覺禪師語錄》卷二，《答富樞密 (季申)第三書》，922b 8 -13。石井《大慧普覚禅師年譜の研究(中)》(《駒澤大学佛教学部研究紀要》38，1980)，97頁上、下。

82 人我：一決勝敗優劣的競爭心。項楚注《寒山詩注》(中華書局，2000年)，588頁注 2 「人我」條。

83 另一例子是士人吳偉明 (字元昭，1106年進士)。《嘉泰普燈錄》(CBETA, X79,

no. 1559)卷二十三，432b14-17：“提刑吳偉明居士字元昭。久參真歇了禪師，得自受用三昧為極致。後訪大慧於洋嶼庵，隨眾入室。慧舉狗子無佛性話問之，公擬答。慧以竹篦便打，公無對。遂留咨參。”

84 這些回憶中使用的極具攻擊性的蔑稱“默照邪禪”可能是後來的立場所致。在回覆士人曾開的“答曾侍郎（天游）第三書”（詳見後文第四部分第六節）中，大慧使用的是“忘情默照”一詞。大慧與曾開的書信往來起於1134年，這一用語可以說是他早期描述“默照”的例子。在該信中，他將默照禪信徒稱為“剃頭外道”，而沒有點明曹洞宗或是具體僧人名號。這些都顯出他批判初期較為婉轉的風格。石井《大慧宗杲の看話禅の成立について》，55頁。

85 Schlütter, *How Zen became Zen*, 181頁：“The most abundant evidence that the new Caodong tradition taught meditation in a silent illumination style to literati, however, is found in the writings of Dahui. Dahui’s attacks on silent illumination almost exclusively occur in his writings directed to members of the literati or in sermons requested by literati, where the attacks are usually accompanied by advocacy of kanhua meditation. This is true in the material from Dahui’s first tenure at Jingshan, which he took up after he had been in Fujian and had begun his criticism of silent illumination, and it is also true of his later letters and recorded sayings dating to after his exile. In those of Dahui’s sermons that seem to be mainly directed to monastics, he rarely mentions silent illumination. It is obvious that Dahui was especially concerned about the ill effects of silent illumination on literati, and it is also clear that he saw silent illumination both as a particular understanding of Buddhist doctrine and, even more important, as a method of meditation (albeit a heretical one). The frequency of Dahui’s attacks, which, beginning 1134, he continued through his entire career, shows that the Caodong tradition must have had a substantial number of literati followers who practiced meditation in silent illumination style. At the same time, Dahui’s letters and sermons directed to literati show that a number of laypeople also were studying meditation under Dahui’s tutelage.”

86 石井《沂州道楷塔銘》，34頁；《大慧宗杲の看話禅の成立について》，52頁；《大慧普覚禅師年譜の研究(中)》，101頁上。

87《大慧普覺禪師語錄》卷26，923a 5 -16。石井《大慧普覚禅師年譜の研究(中)》，104頁上。

88 有關曉瑩生平著作，見拙論《禪林筆記與大慧派禪僧仲溫曉瑩》。

89《感山雲臥紀譚》（CBETA, X86, no. 1610）卷下，676a23-c11。

90“著衣、喫飯、屙屎、送尿”等最基礎的日常活動時常出現在唐代禪師的語錄中，如上文（第二部分第一節）所引臨濟的示眾法語中就有“屙屎、送尿、著衣、喫飯”。又如雲門上堂曰：“除却著衣喫飯屙屎送尿，更有什麼事?”(《雲門匡真禪師廣錄》CBETA,T47,no.1988，卷一，548b16-17)，或是趙州在某僧問“急切處，請師道”時回應：“尿是小事，須是老僧自去始得”(《趙州和尚語錄》，CBETA,J24,no.B137,卷二，365b27-28)。

91 大慧和張浚及秦國太夫人的往來，詳見石井《大慧禅における禅と念仏の間題》(《道元禅の成立史的研究》，266頁)。下文所引《秦國太夫人請普說》，石井在《大慧の看話禅と「磨磚作鏡」の話》(《駒澤大学禅研究所年報》９，1998年)中作有詳細的註釋。

92 該段為大慧回憶。《大慧普覺禪師普說》卷五，《秦國太夫人請普說》，989a８-11。

93 同上，989a17-18：“專專只是坐禪，看狗子無佛性話。聞去冬忽一夜，睡中驚覺，乘興起來，坐禪舉話，驀然有箇歡喜處。”

94《枯崖漫錄》（CBETA,X87,no.1613）卷二，32b15-c３。

95 Schlütter, *How Zen became Zen*, 179-180頁。

96《大慧普覺禪師語錄》卷二十五，《答曾侍郎（天游)第三書》，918a21-25。

97 同上，《答曾侍郎（天游)第四書》，918c19-23。

98 如《大慧普覺禪師語錄》卷二十七，926b15-18：“杜撰長老輩，教左右靜坐等作佛，豈非虛妄之本乎？又言：‘靜處無失，鬧處有失。’豈非壞世間相而求實相乎?”又如《大慧普覺禪師語錄》卷二十二，《示曾機宜(叔暹)》，906c25-907a２：“如何是不壞世間相而談實相？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，世出世間俱無過患矣。”

99《大慧普覺禪師語錄》卷二十三，《示太虛居士(鄧直殿伯壽)》，910a14-17。

100《大慧普覺禪師語錄》卷二十一，《示鄂守熊祠部(叔雅)》，899a４-17。

101 同上，《示徐提刑（敦濟)》，899c23-26。

102 同上，900a11-25。

103 有關大慧對士人在世間參禪的高度認可，詳見拙論《宋代禅門と士大夫の外護》，173-176頁。

後記

二零二零年二月底，在COVID-19病毒席捲全球和法國全面禁足之前夜，由駒澤大學石井清純教授和我本人共同組織的“宋代禪——一種東亞佛教傳統”國際研討會在巴黎召開。雖然在會議的籌辦組織過程中受到防疫部門的多方壓力情勢嚴峻，但日法美十多位學者還是在三天的會議期間發表了十分精彩的研究成果。特別是日方學者圍繞宋代禪思想的一系列論文彼此呼應形成一個有機整體，將中國禪在唐宋之間過渡承接的各個環節完整地呈現出來。其他論文也深入探討了禪和宋代文化之關聯、宋代禪在其他東亞國家和西方的本土化問題。目前，會議論文正在編輯整理中，不久將於法蘭西學院以英法雙語出版成書，以饗讀者。

而在此之前的二零一九年夏天，受到東洋大學国際禅研究プロジェクト「中国・韓国・日本　看話禅の諸相」國際研討會發表邀請之際，我在深感榮幸之餘，也很猶豫，因為本人研究重點多在宋元時期中國禪的史傳書寫和寺院生活，尚未專門涉獵“看話禪”思想研究，恐怕難為無米之炊。然而，在去年巴黎學會上聆聽各位學者研究，並負責編輯會議論文之後，讓我有幸對宋代禪思想史產生了諸多新認識新收穫。因此，藉此中韓日看話禪國際學會之契機，我將目前所掌握的看話禪在宋代成立過程的諸家之論匯總起來，附以自己的理解，以便釐清這一禪學核心命題的現狀。我想再次感謝在這篇綜述寫作和發表過程中給予我無私幫助的各位良師益友，特別是再次不辭辛勞將拙文日譯的東洋大學伊吹敦教授，以及始終在禪思想史領域為莘莘學子傳道受業解惑的駒澤大學小川隆教授。

2021年12月5日