

「以心求心」與「以禪抑禪」 ——論大慧宗杲思想對朱熹批評湖湘學派的影響*

鄭澤綿**

摘 要

朱子認為湖湘後學近禪，但他對後者的批評也借用了禪宗，採用以禪抑禪的方式。首先，朱子批評湖湘學派的「觀過知仁」會導致「一心三分」，筆者在《大慧語錄》中找到了類似「一心三分」的說法，還有朱子批評湖湘學派時引用的公案；其次，朱子批評湖湘學派的「以心求心」，認為：「即覺其失，覺處即心，何更求為？」轉而提倡「常惺惺」的主敬工夫；而大慧宗杲也說：「能知昏鈍者，決定不昏鈍」，緊接著引用瑞岩禪師「常惺惺」的公案。本文使用互證法：結合「思想結構相似性」與「人物交往、文獻閱讀史」，確證了從大慧到朱子的影響鏈。

關鍵詞：朱子、張栻、大慧宗杲、觀過知仁、湖湘學派

投稿日期：109年9月26日。接受刊登日期：110年1月26日。責任校對：楊雅婷。

* 筆者於2020年6月受邀在中山大學與廈門大學作了兩場關於朱子與大慧宗杲的講座，報告了本文的部分內容，非常感謝劉偉、謝曉東、劉澤亮、孔雁、沈庭、王林偉、傅錫洪等教授與兩位匿名審稿人為本文草稿所提出的寶貴意見！

** 香港中文大學哲學系助理教授

無論文獻整理、還是思想分析，學界對朱子與湖湘學派的「觀過知仁」之爭的研究已經碩果累累。「觀過知仁」之爭的重要性在於：(1) 辯論規模較大，往復討論的書信頻繁；¹ (2) 經過這場辯論，朱子與湖湘學派分道揚鑣，批評後者「以心求心」，而代之以居敬工夫論（特別是表彰謝良佐的「以常惺惺論敬」，取代湖湘的「以心求心」工夫，詳見第肆節）²。此辯對朱子工夫論之形成具有決定性。多數朱子學的名家與新秀都曾撰文研討此議題。不過，筆者無意間發現，還有一條極為重要的文獻線索：從大慧宗杲的《大慧語錄》中，不但可以找到朱子批評湖湘學派時引用的禪宗公案，甚至朱子駁斥湖湘學派的最關鍵的「一心三分」論證竟然也出現在《大慧語錄》中；朱子批評湖湘學派的「以心求心」，並轉而提倡常惺惺，這與大慧對治士大夫「禪病」的指點如出一轍。因此，我們通常所見的儒門辯論其實只是儒佛交流的大背景上的冰山一角。本文將補足佛教文獻，把這個故事講「全」。

其實，朱子、張栻與大慧禪的關聯比我們想像的要緊密：青年朱子曾參大慧的看話禪，曾從遊於大慧弟子道謙，且極熟悉《大慧語錄》；而湖湘學派代表人物之一張栻的家學完全浸淫在大慧看話禪之中。如果從人物交往和文獻閱讀的歷史出發，考察思想家所交往的人物和所閱讀的書籍，可以解釋為什麼朱子如此反對「觀過知仁」，甚至可以合理地猜想：張栻之所以很快地接受了朱子的批評，是因為他的家學讓他明白「觀過知仁」中的禪味，又諱其家學的禪學淵源，所以不欲再辯，而其它湖湘子弟皆排佛，反而不識其中禪味。本文將論證：朱子批評湖湘學派的「觀過知仁」、「以心觀心」說的方式是一種「以禪抑禪」的手法——借用禪宗（他所讀到的《大慧語錄》中對治禪病的方法）來駁斥禪宗（被他認定為禪的湖湘學派「觀過知仁」、「以心求心」說）。

限於篇幅，本文不考察經典詮釋的問題，如：朱子與湖湘學派對

¹ 對相關書信的編年考證，可參考陳來 (2007) 以及洪明超 (2019)。

² 對敬論的分析及朱子之批評湖湘學派「以心求心」，可參考吳震 (2011)。又收錄吳震 (2018: 164-243)。

「觀過知仁」的詮釋是否符合《論語》的本意？³ 而只考察：兩者的「觀過知仁」之辯中哪些更符合生活經驗？哪些與禪有關？爲了行文流暢，如無特殊說明，本文研究的是朱子的立場，所以難免顯得對湖湘學派太苛。讀者宜同時參考牟宗三、林月惠、陳立勝等學者對湖湘學派較同情的論述。⁴

壹、「觀過知仁」學說的來源與哲學問題意識

「觀過知仁」說來自《論語·里仁》：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」朱子注：「黨，類也。程子曰：『人之過也，各於其類。君子常失於厚，小人常失於薄；君子過於愛，小人過於忍。』」（朱熹，1983: 71）⁵ 朱子繼承詮釋傳統，認爲：所觀的是他人之過，所知的是他人之仁。但湖湘學派則認爲此章講的是通過觀己之過、轉而知己心之爲仁，即在仁心的不安中「逆覺」自己的超越的道德本心的存在。

這個轉變與宋代對「知仁」、「識仁」的關注有關。宋代理學復興孔孟之學，程顥倡導「學者須先識仁，仁者渾然與物同體」（〈識仁篇〉），而《論語》此章又有「知仁」二字，如果能解得通這一章，就提供了「知仁」的工夫途徑。這一步是由程顥後學完成的：程顥以「萬物一體」訓仁的思想被二程後學（包括呂大臨、楊時、謝良佐）所繼承，而謝良佐又「以知覺訓仁」。⁶ 謝良佐的弟子胡安國及其子胡宏開創了湖湘學派，並提出「觀過知仁」說。

胡宏《論語指南》釋「觀過知仁」曰：

³ 在先秦經典詮釋、觀過知仁學說的宋元明清影響史方面，可參考翟奎鳳（2020）。

⁴ 林月惠（2001）。牟宗三、陳立勝的文獻詳見下文。

⁵ 《四書章句集注》（下文簡稱《集注》）與《朱子語類》（下文簡稱《語類》）的中華書局單行本廣為流行，因此引用單行本便於讀者查找。本文除了《集注》、《語類》引用中華書局的單行本之外，其它朱子著作皆引用《朱子全書》。

⁶ 沈享民認爲程顥的「手足痿痺為不仁」只是指點語，而謝良佐的知覺訓仁卻接近「定義語」。參考沈享民（2013: 55）。

「聞諸先君子（案：即胡安國）曰：『黨，偏勝也。』有所偏勝，則過而不得其中。或敏慧而過於太察，或剛勇而過於太暴，或畏慎而過於退縮，或慈愛而過於寬施。人能內觀其過，深自省焉，則有所決矣。」（胡宏，1987: 304）

胡宏繼承了其父之說，而推廣成一種察識端倪的方法：通過觀察道德自我的直覺或情感生發，而體悟道德本心與天性的存在。如果一個人在觀過之時被開導去體驗其不安之情所由生發的良心，從而體悟道德超越的心性本體從未喪失，便有可能頓時豁然開朗。這種察識端倪的方法不限於「觀過」，也可以觀不忍之心（詳見第肆節）。而在朱子看來，這些工夫都是「以心求心」或者如〈觀心說〉所言的「以心觀心」（《文集》卷 67，頁 3278）⁷，其來源是禪，和追求頓悟的禪學一樣令人急迫、躡等，而忽略了涵養性情的工夫。

貳、朱子對「觀過知仁」說的批評

朱子批評湖湘學派的「觀過知仁」說的核心駁論如下：

若如所論，固若親切矣，然乃所以為迫切淺露，而去聖人氣象愈遠也。且心既有此過矣，又不舍此過而別以一心觀之；既觀之矣，而又別以一心知此觀者之為仁。若以為有此三物遞相看覷，則紛紜雜擾，不成道理。若謂止是一心，則頃刻之間有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？凡此尤所未安，姑且先以求教。（《文集》卷 43，頁 1911）

朱子批評湖湘學派的「觀過知仁」會導致「一心三分」：第一個心正在意識到自己犯了過錯，第二個心則觀察第一個心（從而有所觸動而不安）；第三個心則判斷第二個心是「仁」。

⁷ 《晦庵先生朱文公文集》（下文簡稱《文集》）引用自《朱子全書》中的第 20-25 冊，這六冊的頁碼是統一貫通的，因此下文僅標明《文集》的卷數與頁數。

牟宗三認為朱子的駁論不成立，因為「實只是本心與習心之兩層，即超越者與氣質者（感觸者、經驗者）之兩層」（牟宗三，2003: 347）。也就是說，只有兩個心：犯了過錯的經驗的習心，與對其進行反省的超經驗的道德本心，並無朱子所謂的第三心（「別以一心知此觀者為仁」）。陳立勝與田浩也都認為，朱子的「以心求心」的批評不成立，實則只是超越層的心靈的自照、自察；而不是以一心求另一個心（田浩，2002: 84；陳立勝，2019: 76）。

然而，從其它角度看，朱子的「一心三分」的批評並非無的放矢。他在論證中分出兩種情況，逐一歸謬：

甲（形而上學層面：檢驗其理論解釋力）：「若以為有此三物遞相看觀，則紛紜雜擾，不成道理。」

乙（道德心理描述層面：檢驗其實踐工夫效果）：「若謂止是一心，則頃刻之間有此三用，不亦匆遽急迫之甚乎？」

如果是甲：「三心」是存在論上不同的「三物」（或屬於形而上學的不同層面），則「紛紜雜擾，不成道理」。朱子沒有展開說明，我們可以為之補充論證如下：作為一個理論，「三心相觀」將背負過高的理論包袱，可能陷入「無窮倒退」：正如第三個「心」能跳出第二個「心」的格局而知其為「仁」（正如裁判能跳出球員的格局而判斷他是否犯規），那麼，還可以有第四個「心」作為超道德的意識，去肯定第三個「心」的超越性（正如觀眾跳出裁判的格局而判斷他是不是合格的裁判），這第四個「心」具有了俯瞰整個道德領域的超越視角（事實上，胡宏已經有肯定「性」超越善惡的理論傾向），再推下去，還可以有第五、第六個「心」，以至無窮。若借用《莊子·齊物論》的話說，便是「自此以往，巧歷不能得」。所以朱子才說「紛紜雜擾，不成道理」。

如果是乙：「一心三分」只是道德心理現象中的三種功能及其表現。與此相應，朱子評判它的標準也不再是理論本身的解釋成本（「不成道理」），而是這種說法的實踐效應（「匆遽急迫」）。可從兩個角度分析：

從同情湖湘學派的角度講，「觀過知仁」工夫論的妙處正是這「轉念一想」：它正是要人遵循這種工夫而明白這裏有三個意識活動的形態：(1) 常人往往過而不知或不改，因而有「過心」；(2) 湖湘學派就此提出「觀過之心」，作為一種道德的必要的修煉環節；(3) 雖然觀過而帶來的不安之感是仁的呈現，但是——我們可以為湖湘學派如此辯解——如果不安轉為悔恨，則又可能沉溺於另一種痛苦，因為「悔」是一種對自己的憎恨，此恨基於其過錯，而過錯發生在過去，無可挽回，即使我們可以彌補過錯，但是過錯定格在過去，這個事件本身無法抹去，因此，如果按直線的思維方式，則悔恨理應無窮無盡，而對人造成很大的傷害，但在儒家看來，「悔」本身不是目的，改過遷善才是，否則「悔恨」這一味道德的藥劑反而成了毒藥。因此，我們應該在恰當的時機寬慰一位懇切悔過者：此悔過之心本身就是仁心，只要依這仁心去行動，不貳過，就達到了「觀過」的目的。因此，從第二步的「觀過」中，再到第三步點出「知仁」，才能使人從悔恨的陷阱中自救，乃至豁然開朗。其妙處正在這「轉念一想」中。以上第三步關於悔恨的分析並不是出於湖湘學派文獻，而是筆者為湖湘學派所做的辯解，以免讀者受朱子的影響而將湖湘「觀過」說視為一種道德狂熱或自我陶醉。

如果從朱子的角度看，那麼，這個工夫論的實踐效應是消極的，其病在於「匆遽急迫」，理由如下：(1) 它忽略了優遊涵泳的工夫而急於洞徹本體，有躡等之嫌；(2) 它使修養者沉潛涵養時少、而省察求索時多，難免造成內心的紛擾；(3) 也是最嚴重的：動機不當。朱子批評「觀過知仁」近禪，他寫道：「然今所論亦但欲借此觀過而知觀者之為仁耳。則是雖云觀過，而其指意卻初不為遷善改過求合天理設也。然則與彼〔案：指禪宗〕亦何異邪」？〈答胡廣仲〉（《文集》卷 42，頁 1898）這個批判異常地嚴厲。朱子〈答胡伯逢〉曰：「今未加克復為仁之功，但觀宿昔未改之過，宜其方且悔懼愧赧之不暇，不知若何而遽能有以自得之邪」？〈答胡伯逢〉（《文集》卷 46，頁 2150）這個批評切中了宋明理學最常見的誤區，而這與其自身的基本定位和使命密不可分：宋明理學的使命是建設形而上的精神世界而與佛教抗衡，把精神修

煉的工夫拉到現世的倫理生活中進行。但這並不意味著倫理生活本身可以拿來當作參禪悟道的手段，因為倫理本身應該同時是目的，甚至是首要的目的。朱子批評陸九淵學生楊簡的「有時父召急趨前，不覺不知造淵奧」，說：「如此卻二了，有個父召急趨底心，又有個造淵奧底心，才二，便生出無限病痛。蓋這個物事知得是恁地，便行將去，豈可更帖著一個意思在那上？」（《語類》卷 124，頁 2984）這個「二心」不是指兩個心的實體，而是指兩個動機：在道德實踐中既把父親當作目的，又把自己頓悟心性本體當作目的，甚至後者才是自己關注的重點，那麼，其道德價值亦可疑。相反，一個人為父母好而對父母好，才是最本真的倫理狀態，而為了參悟本體去侍奉父母（或既侍奉父母又參悟本體），皆有弊端。

此外，尚有材料可以證明，朱子對「二心」的批判與大慧有關。他師從李侗時，曾批評受大慧影響的張九成：

頃年張子韶〔張九成〕之論以為：當事親，便當體認取那事親者是何物，方識所謂仁；當事兄，便當體認取那事兄者是何物，方識所謂義。某說：若如此，則前面方推這心去事親，隨手又便去背後尋摸取這個仁；前面方推此心去事兄，隨手又便著一心去尋摸取這個義。是二心矣。禪家便是如此。……某嘗舉子韶之說以問李先生曰：當事親，便要體認取個仁；當事兄，便要體認取個義，如此則事親事兄卻是沒緊要底事，且姑借此來體認取個仁義耳。李先生笑曰：不易，公看得好。（《語類》卷 35，頁 936-937）

總之，朱子對宋明儒者的某些融合精神生活與倫理生活的方案敲響了警鐘，這一點為朱子的「先涵養後省察」思想既提供了實踐效應上的論證，也提供了道德價值上的論證。

參、朱子對「觀過知仁」說的批評與大慧宗杲的關係

朱子認為湖湘學派的「觀過識仁」說會導致「一心三分」，令人

「匆遽急迫」，這個「一心三分」的分析很可能來自大慧宗杲。青年朱子在其師劉子翬那裏會一僧，因而好參「昭昭靈靈底禪」，陳榮捷先生認為此僧應指大慧弟子道謙，論據頗多，包括李侗說「渠（朱子）初從謙開善（道謙）處下工夫來」（陳榮捷，1989: 141-154）。朱子趕考時，行囊裏只有《大慧語錄》一部，可見其熱衷程度（《佛祖歷代通載》卷 20，頁 691 上）。⁸ 他後來回憶說，他用禪的意思去應答而得舉（《語類》卷 104，頁 2620）。《大慧語錄》中有大慧指導士大夫居士修禪的大量書信。大慧在〈答富樞密（季申）〉中指點一位追求頓悟但自歎「晚年為知解所障」的士大夫說：

只這求悟入底，便是障道知解了也。更別有什麼知解為公作障？畢竟喚什麼作知解？知解從何而至？被障者復是阿誰？只此一句，顛倒有三：自言為知解所障是一，自言未悟甘作迷人是一，更在迷中將心待悟是一。只這三顛倒，便是生死根本，直須一念不生顛倒心絕，方知無迷可破，無悟可待，無知解可障。……但就能知「知解」底心上看，還障得也無？能知「知解」底心上，還有如許多般也無？（《大慧普覺禪師語錄》卷 26，頁 921 上、中）

朱子之批評湖湘學派「一心三分」與大慧之批評富直柔（字季申）「顛倒有三」，兩者之間的同構性可列表說明如下：

	思想活動內容	朱子批評「一心三分」	大慧批評「顛倒有三」
第一層	心的非理想狀態	「且心既有此過矣」	「自言為知解所障是一」
第二層	心的觀過與反省	「又不舍此過而別以一心觀之」	「自言未悟甘作迷人是一」
第三層	從觀過進而追求超越的心性	「既觀之矣，而又別以一心知此觀者之為仁」	「更在迷中將心待悟是一」

⁸ 一說只帶了《大慧語錄》與《孟子》，見《枯崖漫錄》卷 2，頁 32 中下。

這絕非巧合。對於朱子與大慧的文獻關聯，以上材料絕非孤證。朱子在〈答胡廣仲〉中評論湖湘學派「觀過知仁」時說：

知仁之說前日答晦叔書已具論之，今細觀來教，謂釋氏初無觀過工夫，不可同日而語，則前書未及報也。……嘗聞釋氏之師有問其徒者曰：「汝何處人？」對曰：「幽州。」曰：「汝思彼否？」曰：「常思。」曰：「何思？」曰：「思其山川城邑、人物車馬之盛耳。」其師曰：「汝試反思『思底』，還有許多事否？」今所論因觀過而識觀者，其切要處正與此同。〈答胡廣仲〉（《文集》卷 42，頁 1898）⁹

這則公案也出現在《大慧語錄》卷 27〈答汪內翰（彥章）〉中：

[引述公案：] 我今問汝，汝是甚處人？曰：幽州人。山曰。汝還思彼處否？曰：常思。山曰：彼處樓臺林苑人馬駢闐。汝返思『思底』，還有許多般也無？曰：某甲到這裏一切不見有。山曰：汝解猶在境。信位即是，人位即不是。

[大慧引用公案之後解釋：] 妙喜已是老婆心切，須著更下個注腳：人位即是汪彥章，信位即是知根性陋劣。求入頭處底若於正提撕話頭時，返思『能提撕底』，還是汪彥章否？（《大慧普覺禪師語錄》卷 27，頁 929 中）

而上文關於「一心三分」的〈答富樞密〉則在《大慧語錄》卷 26，兩封信相距甚近，很可能朱子在辯論「觀過知仁」時，這些書信作為一個記憶整體被喚醒。在這兩封信中，大慧皆指點參禪者：「汝返思『思底』」、「但就能知『知解』底心上看」，兩者內容相似。《大慧語錄》卷 27

⁹ 這則公案來自仰山慧寂。雖然這則材料不僅出現在《大慧語錄》，也出現在其它的禪宗文獻，如《景德傳燈錄》卷 11，但是，就關鍵句而言，《傳燈錄》作「汝返『思底』」，《大慧語錄》作「汝返思『思底』」，朱子作「汝試反思『思底』」，傳抄解釋過程字數遞增，可見朱子很可能轉述自《大慧語錄》。

中有大慧寫給劉子翬(朱子早年老師)及其兄劉子羽(張浚的重要幕僚、少年朱子的扶養者)的書信,也有大慧寫給張栻之父張浚、張栻祖母秦國夫人的信,所以很可能朱子與張栻對這些材料都不陌生。

以上朱子兩封與大慧兩封書信,合璧以觀,既有概念結構相似性,又有人物交往與文獻閱讀的關聯,兩方面證據相結合,形成有力的支撐。除此之外,還有很多材料可以證明,朱子極可能讀過《大慧語錄》的這些信,一些旁證如下:

- (1) 朱子晚年曾回憶說:「昔日了老〔案:默照禪師真歇清了〕專教人坐禪。杲老以為不然,著〈正邪論〉排之。……杲舊甚喜子韶。及南歸,貽書責之,以為與前日不同。今其小師錄杲文字,去〈正邪論〉,〈與子韶書〉亦節」(《語類》卷 126,頁 3028-3029)。據〈朱子語類姓氏〉,此條是鄭可學「辛亥所聞」,其時朱子 62 歲,晚年猶保存青年的閱讀記憶,甚至知道不同版本的變化,可見其印象之深刻。現存《大正藏》30 卷版本的《大慧語錄》中還有大慧給張九成(子韶)的信,編在卷 29,但無朱子所說的後來被刪的內容,可見朱子對大慧書信閱讀之廣、印象之深。
- (2) 朱子〈答汪尚書〉:「熹於釋氏之說,蓋嘗師其人,尊其道,求之亦切至矣」。¹⁰事實上,朱子曾從遊於大慧的弟子道謙(參考郭齊,1995),東景南認為:「從弱齡(二十歲)以後到中年以前他一直往返於〔案:道謙的〕密庵,其中包括了紹興二十一年到二十五年的一段師事道謙時期,他的學禪確實『求之亦切至矣』」(東景南,2003: 113,亦可參考白壽彝,1936a: 79-93, 1936b: 75-102)。而道謙便是大慧文獻的主要編撰者之一,這應該使朱子有條件充分閱讀大慧的材料;此外,大慧在另一封〈答富樞密〉中說:「道謙上座已往福唐,不識已到彼否?此子參禪吃辛苦更多,亦嘗十餘年入枯禪〔案:即默照禪〕,近年始得個安樂處。相見時試問渠,如何做工夫?曾為浪子偏憐客,想必至誠吐露也」(《大慧普覺禪師語錄》

¹⁰ 汪尚書即汪應辰,師從張九成,二人皆狀元,皆從遊於大慧,《大慧語錄》中有《答汪狀元(聖錫)》。

卷 26，頁 922 中）。富直柔曾為默照禪師宏智正覺的《長蘆覺和尚語錄》作序，可見他也曾參默照禪，與道謙經歷相似，他正屬於大慧想要轉化、吸收的信徒，而道謙正是在福建一帶傳播大慧看話禪的重要人物，古代講學的書信經常被傳閱、傳抄，如大慧在〈答李參政別紙（漢老）〉中就叫李邴「試取答渠底葛藤一觀」（去讀大慧寫給富氏的信），叫他勸富氏放棄默照禪。朱子年少時在福建的老師們或修默照禪、或修看話禪，但都與道謙過從甚密，朱子習禪於道謙多年，因此，朱子能讀到這封書信的可能性應該大於當時其他士大夫。

- (3) 朱子曾經建議許中應（陸九淵的學生）：「世俗書有所謂《大慧語錄》者，其說甚詳，試取一觀」，便明白當世一些儒者（暗指陸九淵）的學說其實是禪。〈答許生（中應）〉（《文集》卷 60，頁 2876）。朱子在批評陸九淵的「克己」思想時，就連帶著說到大慧宗杲（《語類》卷 41，頁 1057）。此外，朱子認為陸九淵的學問受到禪宗的「作為是性」思想的影響（《語類》卷 116，頁 2798-2799）。梅約翰 (John Makeham) 已將「作用見性」聯繫到馬祖道一，而大慧屬於馬祖禪。梅約翰還引用了柳田聖山 (Yanagida Seizan) 的發現：朱子所陳述的「作用見性」的句子「在目曰見，在耳曰聞，在鼻曰嗅香，在口談論，在手執捉，在足運奔」，引用自大慧的《正法眼藏》。¹¹
- (4) 《朱子語類》中朱子回憶說，大慧曾批評宗密。朱子曰：「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！』」（《語類》卷 126，頁 3030）此語來自《大慧語錄》卷 28 的〈答汪狀元（聖錫）〉：「圭峰云：『……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」（《大慧普覺禪師語錄》卷 28，頁 932 下）。

此外，近年哈磊 (2019) 的〈朱熹所讀禪宗典籍考〉還提供了其它的文本關聯，可與本文互補。

¹¹ 兩條材料分別見《語類》卷 126，頁 3022；《正法眼藏》卷 1，頁 576 中。參考 Makeham (2018: 9-10) 與柳田聖山 (1976: 20-26)。

此處需要區分大慧的「返思『思底』」、「一心三分」和「作用見性」這三者。「返思『思底』」可以看成是「一心三分」與「作用見性」兩者共用的方法。「作用見性」的妙處在於：它通過「在目曰見，在耳曰聞」等指點語，把參禪者的注意力從外在事物驟然引回到虛靈的「能知覺者」自身上，以切斷其求索之念，而瞬間獲得自在的體驗。「一心三分」其實也是在使用「返思『思底』」的這個方法，但是不夠果決，還陷溺在「知解」、念慮的層面，蛻變成了一種自我反思；而且求悟心切，反而念念牽纏留滯，成了禪病。所以大慧批評富直柔的做法導致「一心三分」，但指點他再試試「返思『思底』」。而在朱子看來，湖湘學派的「觀過知仁」是「返思『思底』」的初級的、失敗的運用，誤入了連大慧都批評的「一心三分」的禪病；而陸九淵的「女（通「汝」）耳自聰、目自明，事父自能孝……」《象山語錄》上（陸九淵，1980: 399），則是「返思『思底』」的高級運用，接近於「作用見性」，是一種頓悟的途徑，因而朱子對此最為警惕。總之，「一心三分」與「作用見性」這兩者都在用「返思『思底』」方法，但是一漸一頓、一遲一速，在大慧看來有高下之分，但在朱子看來，都只是禪，唯一的區別是：「一心三分」則求索、待悟心切，反成障蔽。在朱子看來，湖湘的「觀過知仁」還是初階的毛病，而《大慧語錄》便以治療士大夫的「禪病」而著名，所以朱子順手就拿大慧的「藥方」去對治「觀過知仁」的「禪病」，這是一種巧妙的「以禪抑禪」的手法。朱子並不是刻意為之，只是讀其書太熟，便能信手拈來，渾然不覺。朱子青年時熟讀此書，至晚年猶熟記其內容，更何況他在駁斥「觀過知仁」說時還是中年，離其青年參禪也就十年左右時間，就像一個作曲家太熟悉前輩的音樂，不知不覺間便將其元素融入自己的創作中。

總之，朱子其實是拿出大慧的「顛倒為三」（一心三分），去批判湖湘學派的「觀過知仁」，這無異於以子之矛、攻子之盾，闖進了大慧禪學的「宗門武庫」（道謙所編大慧說法的書籍名稱）而入室操戈了。

肆、朱子批評湖湘學派「以放心求心」、朱子以「常惺惺」論敬，及其與大慧宗杲的關係

與「觀過知仁」相似的另一種「察識端倪」的工夫，是湖湘學派的「以心求心」或「求放心」（以下簡稱「以心求心」），它來自胡宏《知言》：

問曰：人之所以不仁者，以放其良心也。以放心求心，可乎？〔胡宏〕曰：齊王見牛而不忍殺，此良心之苗裔，因利欲之間而見者也。一有見焉，操而存之，存而養之，養而充之，以至於大。大而不已，與天同矣。此心在人，其發見之端不同，要在識之而已。
《知言疑義》（胡宏，1987: 335）

可見「以放心求心」與「觀過知仁」都是在道德情感發動的瞬間逆覺其道德本心。但朱子把這個學說誤解為以一心求另一心。朱子認為，平時的持敬涵養才是根本的工夫，「以心求心」只是一時地提撕那個放失了的良心，不必提倡為工夫的核心。他在〈答胡季隨〉中說：「近讀《知言》有問『以放心求心』者，嘗欲別下一語云：『放而知求，則此心不為放矣』」（《文集》卷 53，頁 2515）。他常提及這「別下一語」，頗為躊躇滿志，〈答呂子約〉也說：「嘗代之下語云：『知其放而欲求之，則不放矣』」（《文集》卷 48，頁 2213）。又曰：「蓋操之而存，則只此便是本體，不待別求。」〈答呂子約〉（《文集》卷 47，頁 2189）這個「別下一語」的事件應當發生在 1170-1171 年間朱子與張栻、呂祖謙編《知言疑義》之時，其中朱子曰：「夫心操存舍亡，間不容息，知其放而求之，則心在是矣」（胡宏，1987: 335-336）。

他以「敬」取代「以心求心」，他說：

以敬為主，則內外肅然，不忘不助，而心自存。不知以敬為主，而欲存心，則不免將一個心把捉一個心，外面未有一事時，裏面已是三頭兩緒，不勝其擾擾矣。〈答張敬夫〉（《文集》卷 31，頁 1345-1346）

用於取代「以心求心」的「敬」，是一種「常惺惺」（常常醒覺）的工夫：

或問：求放心，愈求則愈昏亂，如何？曰：即求者便是賢心也。知求則心在矣。今以已在之心復求心，即是有兩心矣。雖曰譬之雞犬，雞犬卻須尋求乃得，此心不待宛轉尋求，即覺其失，覺處即心，何更求為？自此更求，自然愈失。此用力甚不多，但只要常知提醒爾。醒則自然光明，不假把捉，今言操之則存，又豈在用把捉，亦只是說欲常常醒覺，莫令放失便是。（《語類》卷 59，頁 1407）

「常常醒覺」即「常惺惺」，朱子非常欣賞謝良佐以「常惺惺」論敬：

問：「敬」，諸先生之說各不同，然總而行之，常令此心常存，是否？曰：其實只一般。若是敬時，自然「主一無適」，自然「整齊嚴肅」，自然「常惺惺」、「其心收斂，不容一物」。但程子「整齊嚴肅」與謝氏、尹氏之說又更分曉。（《語類》卷 17，頁 371）

「常惺惺」借用自禪宗，朱子未嘗不知，卻格外欣賞，認為儒學在這方面需要學習禪宗。如：「大抵學問須是警省，且如瑞岩和尚每日間常自問：『主人翁惺惺否？』又自答曰：『惺惺。』今時學者卻不如此」（《語類》卷 12，頁 200）。¹² 不過，朱子只取其「常惺惺」作為一種精神上提撕醒覺的工夫，而批評禪宗捨棄父母親情的立場，他說：「向曾覽《四家錄》，有些說話極好笑、亦可駭。說若父母為人所殺，無一舉心動念，方始名為初發心菩薩。他所以叫主人翁惺惺著，正要如此。惺惺字則同，所作工夫則異，豈可同日而語？」（《語類》卷 126，頁 3019）

¹² 當然，朱子認為謝良佐的「常惺惺」與釋氏有別：「謝氏之說地步闊，於身心事物上皆有工夫。如禪者所見，只看個主人翁便了，其動而不中理者，都不管矣」（《語類》卷 126，頁 3019）。

總之，朱子從否定湖湘學派的「以心求心」，到指出「即覺其失，覺處即心，何更求爲？」，再到以「常惺惺」作為持守「敬」的要領之一，邏輯發展線索非常清晰。有趣的是，這個邏輯結構也出現在大慧書信〈答李寶文（茂嘉）〉中：

向承示諭：性根昏鈍，而毘勉修持，終未得超悟之方。宗杲頃在雙徑，答富季申所問，正與此問同。能知昏鈍者，決定不昏鈍。更欲向甚處求超悟？……蓋平昔知見多以求證悟之心，在前作障故，自己正知見不能現前。此障亦非外來，亦非別事，只是個能知昏鈍底主人公耳。

故瑞岩和尚居常在丈室中自喚云：「主人公。」又自應云：「喏。」「惺惺著。」又自應云：「喏。」「他時後日莫受人謾。」又自應云：「喏喏。」

古來幸有恁麼榜樣，謾向這裏提撕看。是個什麼？只這提撕底，亦不是別人，只是這能知昏鈍者耳。能知昏鈍者，亦不是別人，便是李寶文本命元辰也。此是妙喜應病與藥，不得已略為居士指個歸家穩坐底路頭而已。若便認定死語，真個喚作本命元辰，則是認「識神」為自己，轉沒交涉矣。（《大慧普覺禪師語錄》卷29，頁935中下）

朱子應當讀過這封信，因為同一卷裏面出現了唯一一封〈答張侍郎（子韶）〉，而朱子晚年回憶說〈答子韶書〉後來被刪減¹³。可見朱子不但讀過這一卷，而且印象極深。

¹³ 朱子說大慧〈與子韶書〉被刪節（《語類》卷126，頁3028-3029）。朱子在《雜學辨》中引用所刪內容，說它「見大慧禪師的〈與張侍郎書〉，今不見於《語錄》中，蓋其徒諱之也」（《文集》卷72，頁3473）。可見朱子必定是從《大慧語錄》較早版本中（而非從《正法眼藏》卷首的同樣內容的〈答張子韶侍郎書〉中）讀到相關內容。

朱子與大慧此論的思想同構性可列表說明如下：

	內容	朱子批評湖湘學派	大慧指點李茂嘉
第一層	所批評的內容	求放心（以放心求心）	求證悟
第二層	轉向自身	「即覺其失，覺處即心，何更求為？」	「能知昏鈍者，決定不昏鈍。」
第三層	持守的工夫	常惺惺、常常醒覺 （「敬」的要領之一）	「惺惺著」、提撕

朱子與大慧的區別是：(1) 朱子講「常常醒覺」是爲了使人保持一種自覺地自作主宰的道德主體意識，而大慧則只是將瑞岩的「常惺惺」當作一個「公案」，甚至警告切勿「認『識神』爲自己」（把生理、心理意義上的意識能力當作存在實體），因爲這會違背佛教的空義；(2) 大慧教人將「常惺惺」公案當作一個話頭去參，其原理仍然是朱子所批評的「作用見性」：讓參悟者在轉念一想時，忽然回歸到其虛靈之知（案：此處不能說「知本身」，因爲此知虛靈，當體即空）。當大慧說：「能知昏鈍者，亦不是別人，便是李寶文本命元辰也」。這不是命題或論斷語，而是指點語，這是在隔著信紙「直指人心」。相比而言，朱子的「即覺其失，覺處即心，何更求爲？」則導向了樸實的涵養工夫，只要時時提撕，便是居敬。¹⁴

無論區別多大，在中國儒學史、佛學史上，幾乎同步出現了這樣巧妙的「轉語」，而且觀念結構如此相似，恐怕不是巧合。上文已指出朱子對大慧文獻相當熟悉，我們有理由相信朱子所下的這一「轉語」是一種「以禪抑禪」的方式。朱子曾說：「胡氏子弟及它門人……拈槌豎拂，幾如說禪矣」〈答石子重〉（《文集》卷 42，頁 1923）。衆所周

¹⁴ 朱子之所以能以「敬」代「以心求心」，也受到李侗的影響。朱子於戊寅（1158）曾以「求放心」、「夜氣」等問題問於李侗，而李侗答曰：「恐不用如此說。大凡禮義之心何嘗無，唯持守之，即在爾。……若欲涵養，須於此持守可爾，恐不須說心既放，木既伐，恐又似隔截爾。如何如何？」《延平答問》（《朱子全書》第 13 冊，頁 321）。

知，《大慧語錄》便是一部治療士大夫的「禪病」的「藥方總匯」。因此，針對湖湘後學的禪病，朱子很自然便從閱讀記憶中拿出藥方加以對治，並且很巧妙地引向儒學的工夫上去，不露痕跡。張栻也被朱子說服。朱子曰：「以敬爲主，則……心自存。不知以敬爲主而欲存心，則不免將一個心把捉一個心，……儒釋之異，亦只於此便分了」〈答張敬夫〉（《文集》卷 31，頁 1345-1346）。張栻答書云：「所論釋氏存心之說，非特甚中釋氏之病，亦甚有益於學者也」〈答朱元晦秘書〉（張栻，2017: 685）。似乎每次朱子只要一提「儒釋之異」，張栻都會虛心接受，無心再辯。這很可能與張栻的舉家好佛的尷尬背景有關。

伍、張栻放棄「觀過知仁」、「以心求心」說可能與其家學的禪學淵源有關

行文至此，尚有一個儒學史公案需要破解：朱子之「一心三分」之譏一出，便說服了張栻這位湖湘學派的領袖。¹⁵ 張栻的轉變令其它湖湘同道甚爲不滿，以至張栻門人周奭（允升）致書詢問，書信往復如下：

〔周奭來書：〕「觀過斯知仁矣。」舊觀所作訥齋、韋齋記，與近日所言殊異，得非因朱丈「別以一心觀，又別以一心知，頃刻之間有此二用，爲急迫不成道理」，遂變其說乎？奭嘗反復紬繹此事，正如懸鏡當空，萬象森羅，一時畢照，何急迫之有？

〔張栻：〕後來玩伊川先生之說，乃見前說甚有病。來說大似釋氏講學，不可潦草蓋過；須是子細玩味，方見聖人當時立言意思也。〈答周允升〉（張栻，2017: 785-786）

¹⁵ 張栻〈答朱元晦秘書〉：「近伯逢方送所論『觀過』之說來。某前日《洙泗言仁》中亦有此說，不知如何？……嶽下諸公尚執前說，所謂簾窺壁聽者，甚中其病耳」（張栻，2017: 675）。可見張栻已與朱子觀點趨同，而批評其它同黨「尚執前說」。又說：「若如舊日所說，恐傷快了」〈與吳晦叔〉（示及元晦）（張栻，2017: 761）。

張栻為何如此輕易地放棄了湖湘學派的根本學說之一？固然周奭的「懸鏡當空」、「萬象森羅」確實是禪宗慣用語，張栻說他「大似釋氏講學」也不冤枉，但這不足以連累「觀過知仁」說。況且，如果朱子有意或者無意地借用了大慧的「一心三分」之譏以駁斥湖湘學派，則朱子涉禪的嫌疑應當大於湖湘學派才是，何故朱子能振振有詞地以「禪」（大慧的「一心三分」之譏）抑禪（「觀過知仁」這種朱子認為「近禪」的說法）呢？

解開這個謎團的線索，正是張栻的家學。筆者的假說是：朱子以「禪」抑「禪」，他對大慧禪學的嫻熟運用，只有張栻馬上看懂了，其它湖湘學者未必熟悉大慧思想，便不明其故，唯獨張栻則因此家學恰好浸淫在大慧禪之中，因此與朱子「高手過招」，心領神會，知道「觀過知仁」說確實近禪，而且即使擺在禪學中，也落了下風、未達究竟。張栻專注於儒學，不願多說禪；對其家學涉禪的歷史，更是諱莫如深，於是草草收兵，接受了朱子的批評。

就張栻家學而言，其父張浚乃抗金名將、南宋早期的中興二相之一、主戰派的領袖。《宋元學案·趙張諸儒學案》卷首全祖望案語：「魏公〔案：張浚〕則惑於禪學」（《宋元學案》卷 44，頁 720）。朱子曰：「魏公好佛，敬夫〔案：張栻〕無如之何」〈答程允夫〉（《文集》卷 41，頁 1890）。可見張浚、張栻父子之分歧。張浚及其母秦國夫人計氏、其兄張滉皆與圓悟克勤、大慧宗杲等臨濟宗楊歧派高僧交往甚密，甚至可以說，正是由於張栻之父張浚推舉大慧為杭州（即南宋都城臨安）徑山寺住持，才使大慧能在南宋初年掀起看話禪風，而撼動了青年朱子所在的福建士大夫圈子。張浚師從二程弟子、易學家譙定，譙定亦好佛；在禪學方面，張浚師從圓悟克勤，張、譙、圓悟皆四川人。大慧是圓悟克勤的法嗣，《嘉泰普燈錄》云：「圓悟在蜀。囑右丞張魏公浚曰：『杲首座真得法髓，苟不出，無支臨濟宗者。』」魏公還朝，以徑山迎之。道法之盛冠於一時」（《嘉泰普燈錄》卷 15，頁 382 上）。甚至〈大慧普覺禪師塔銘〉也是張浚所撰寫，〈塔銘〉曰：「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。道法之盛冠於一時。……

我秦國太夫人亦嘗於師問道焉」（《大慧普覺禪師語錄》卷 6，頁 837 上）。張浚之母秦國夫人也參大慧的徑山禪。《大慧語錄》、《大慧普覺禪師普說》與《指月錄》中皆有張浚與其母請大慧「普說」（開示、宣講）的詳細記載，一次為其母祝壽，一次為其母去世而追悼。普說記錄中大慧追憶了秦國夫人的身世、為人、參禪經歷與臨終氣象。《指月錄》編者總結說：「夫人計氏法真，張魏公浚母也。少寡居，屏居紛華，蔬食禮誦。師遣謙禪（案：道謙）過魏公，公因請謙為夫人指示」（《指月錄》卷 32，頁 757 中）。可見，大慧先派遣了其弟子道謙（即朱子早年從遊的禪師）去接引張浚之母，後有其母參大慧禪的經歷。《大慧語錄》中很多書信是大慧寫給張浚、其母及其同黨的。張浚還為《大慧語錄》作序。南宋末年目錄學家陳振孫《直齋書錄解題》：「《大慧語錄》四卷。僧宗杲語。其徒弟道謙所錄，張魏公序之」（《直齋書錄解題》卷 12，頁 359）。儘管這個四卷本《大慧語錄》今已不傳，但很可能已經融入更大規模的《大慧語錄》中去。¹⁶《大慧語錄》第 12 卷末有張浚案語：「宗師垂語，切忌錯會。要須識得真實受用處，方證大自在解脫安樂法也。隆興甲申，季夏十日，紫岩居士張浚書」（《大慧語錄》卷 12，頁 863 上）。

大慧為追悼張栻祖母去世而作的開示，既有華嚴的萬法互攝的思想，也有朱子最排斥的「作用見性」的思想：

「若向這裏撥得一線路，方知秦國太夫人只今在諸人眼裏、耳裏、鼻裏、舌裏、身裏、意裏。……」〔大慧〕以拂子擊禪床一下云：「說這個法，所以道：在眼謂之見：風卷浮雲幾千片；在耳謂之聞：一曲漁歌過遠村；在鼻謂之嗅：旃檀薝蔔無昏晝；在舌，謂之嘗：新茗烹來味轉長；在身，謂之觸：本來無垢何妨浴；在意謂之思：前塵落謝幾多時，秦國太夫人說如是法，汝等諸人當如

¹⁶ 例如現在《大正新修大藏經》的《大慧語錄》有 30 卷，題注說是蘊聞所編，但《宗門武庫》是道謙所編，《卍新纂大日本續藏經》第 69 冊中有《普覺宗杲禪師語錄》，題注云法宏、道謙所編，這個版本很短，只有兩卷，可參考許淑雅（2014: 37-78）。

是會，方知如是之法。……須是如他秦國太夫人臨終付囑一一分明，方始契得主峰道：『作有義事，是惺悟心。惺悟不由情，臨終能轉業。』……」（《大慧普覺禪師普說》卷1，頁829上至頁830上）

此段普說把思想、文學性和情境結合得天衣無縫：他運用華嚴思想說：「秦國太夫人只今在諸人眼裏」，孝子賢孫們聽了豈能不濕了眼眶？又借用詩歌，把「作用見性」表現為：佛法在眼、耳、鼻、舌、身、意，更以「前塵落謝幾多時」結尾，聽者能不感喟？最後又引用宗密「作有義事」之說，既能勸善，又能寬慰生者說：秦國太夫人已因積德而「臨終能轉業」。此段堪稱普說的最高水準。

張栻有沒有在現場聽過大慧為其祖母祝壽和追悼而做的開示呢？不得而知。但筆者在《南軒集》中發現有力證據說明：至少張栻很可能讀過大慧為其祖母所作的「普說」。《南軒集》中排斥禪學的態度與朱子無異。其中只有一處談到大慧：〈跋祖慶所藏其師宗杲法語〉：「觀慶之請以父母為言，而其師特為拈出。嗟乎！是非秉彝之所存，而不可以已者邪？（小字注：今祖慶刻石蔣山，改父母作生死字。）」（張栻，2017: 829）此跋文太短，但其關注儒家倫常（秉彝）而無意於參禪，明矣。他似乎借用僧人祖慶為父母請大慧普說的事例，替其父為其祖母請大慧普說辯解。祖慶是《大慧普覺禪師普說》的編者，此書中包括張浚和秦國夫人請普說的長達三千多字的語錄，也有祖慶請普說的語錄。雖然此書刊行時（1188）張栻已經去世，但是，既然張栻能看到祖慶所藏的祖慶為其父母請大慧普說的記載，豈會看不到自己家人請普說的記載？即使張栻不好禪，¹⁷ 出於盡孝，也該讀一讀其中所載的家人的身世、參禪經歷乃至臨終音容。《南軒集》中不見記述，不知是張栻諱言之，還是被朱子編輯《南軒集》時刪去？《大慧普覺禪師年譜》中「二十九年己卯，師七十一歲」下有「以頌代書，寄張欽夫（案：張栻）、

¹⁷ 雖然《居士分燈錄》（卷2，頁608下）載有張栻參禪的片段，但僅有孤證，恐不可信。

定叟（案：張栻之弟）」的條目（《大慧普覺禪師年譜》，頁 805 下），具體內容不詳，但足以證明張栻在其祖母去世三年之後仍然保持與大慧宗杲的書信來往。當然，關於張栻的禪學造詣，我們只能存疑。不過可以斷定：張栻應當了解大慧禪學，但他畢竟不像朱子一樣曾經篤好參禪。朱子曰：「今金溪〔陸九淵〕學問真正是禪，欽夫〔張栻〕、伯恭緣不曾看佛書，所以看他不破」（《語類》卷 124，頁 2973）。便說明張栻可能在禪學方面不如朱子。

總之，從文獻傳播、人物交往的角度上看，(1) 朱子通過道謙而了解大慧，陳榮捷甚至認為朱子曾當面向大慧問學（陳榮捷，1989: 141-154）。大慧與道謙與福建一帶的士大夫交往頗深，其中很多是朱子青少年時的老師，故朱子最了解；(2) 張栻有可能通過其家學而了解大慧；(3) 其它湖湘學者未必如張氏家族那麼了解大慧，大慧多結交當朝官宦與福建一帶的士人，他雖然曾遭貶謫至衡陽，但其《年譜》謂其在衡陽杜門不出，估計與湖湘子弟交往不多，因此，朱子借大慧「一心三分」之譏用於批評湖湘學派的觀過知仁說，唯有張栻心領神會卻也不欲再辯。

陸、餘論：理學與禪學的分岔路口——兩代人的精神生命之轉向

張浚師從好佛的二程弟子譙定，亦可算作二程後學。但朱子與張栻之前的二程後學往往雜糅禪宗，而從李侗—朱子與胡宏—張栻開始，風氣驟變，皆嚴辨儒釋，欲以粹然儒者自處。張栻的老師胡宏曾批評青年朱子的老師胡憲：「頃觀來書，頗推信釋氏，此誤之大者」〈與原仲兄書二首〉（胡宏，1987: 120）。¹⁸ 語氣如此嚴厲，則其弟子張栻之嚴辨儒釋，可知矣。

¹⁸ 田浩 (Hoyt Cleveland Tillman) 指出：胡宏對佛教有「不容調解的敵意」，並且在註腳中列舉了許多胡宏批評佛教的材料（可參考田浩，2002: 29）。

儒者的身分認同與參禪的精神生活相衝突嗎？朱子和正統理學往往認為佛教令人逃離人倫責任，但張浚及其母滿門忠義，足以彪炳史冊。不是恰好構成反例嗎？朱子應張栻之托而寫的張浚〈行狀〉曰：

公念檜〔案：即秦檜〕欺君誤國，使災異數見，彗出西方，欲力論時事，以悟上意。又念太夫人年高，言之必致禍，恐不能堪。太夫人覺公形瘠，問故，公具言所以。太夫人誦先雍公紹聖初對方正策之詞曰：「臣寧言而死於斧鉞，不忍不言而負陛下。」至再，至三，公意遂決。（《文集》卷 95，頁 4403）

這可與岳飛與其母的「精忠報國」的典故相媲美。對魏公，朱子惜其才小，而嘉其志正。朱子曰：「張魏公材力雖不逮，而忠義之心雖婦人孺子亦皆知之，故當時天下之人惟恐其不得用」（《語類》卷 131，頁 3150）。又曰：「有才者未必有志，有志則自然有才。人多言：張魏公才短，然被他有志後，終竟做得來也正當」（《語類》卷 131，頁 3150-3151）。在魏公及秦國夫人的身分認同裏面，參禪悟道並不耽誤盡忠盡孝。而同樣好佛的張九成與大慧也因為其主戰立場而遭迫害，因此更為士林所敬重。朱子論證重建儒家心性論的必要性時，往往舉例：韓愈、王安石等儒者晚年心服於禪。有一次也提到張浚（魏公）：

歐公好事金石碑刻，都是沒著身己處，卻不似參禪修養人猶是貼著自家身心理會也。宋子飛言：張魏公謫永州時，居僧寺，每夜與子弟賓客盤膝環坐於長連榻上，有時說得數語，有時不發一語，默坐至更盡而寢，率以為常。（《語類》卷 137，頁 3275）

我們不禁會想：此公謫居永州，遙夜沉沉，耿耿不寐，心裏在想些什麼？是肆虐中原的虜騎、江北父老的哭聲？還是金戈鐵馬的豪情、腥臊並禦的朝堂？恐怕每一念都是難以承受之重。幸有僧寺可以暫時卸下世網之念，暫得片刻解脫。如果知人論世，則對這樣雜糅儒佛的士大夫，恐不應太苛。當然，理學以其粹然純儒的定位，確實培養了南宋士大夫的氣節，功不可沒。但是否只有理學才能做到？是否這種氣節更多地來自儒

家家教禮俗的潛移默化，而未必來自哲學反思的層面？這是值得深思的問題。

張浚之母秦國夫人計氏的形象與家教在大慧的普說中也刻畫得非常鮮明，在《大慧普覺禪師語錄》卷 14「秦國太夫人請普說」一段中，大慧贊揚她說：「女流中有大丈夫」，又說：

這婆子平生行履處，川僧無有不知者，唯魯子僧未知。今日因齋慶贊舉似大眾：見說這婆子三十左右歲時，先太師捐館〔計氏的丈夫去世〕，徽猷〔張浚之兄張滉〕與相公〔張浚〕尚幼。卓卓立身，凜然有不可犯之色，東隣西舍望風知畏。極方教二子讀書，處事極有家法。尋常徽猷與相公左右侍奉，不教坐亦不敢坐，其嚴毅如此。相公常說：「今日做官，皆是老母平昔教育所致」。

（《大慧普覺禪師語錄》卷 14，頁 869 中下）

大慧描述的秦國夫人無疑是儒家的理想女性形象。在這些雜糅儒釋的士大夫群體看來，儒家齊家治國，禪宗養心，兩者可以互補。在人倫生活中盡忠盡孝之外，能在禪的世界是獲得片刻逍遙，亦無妨。

當然，至少在朱子看來，士大夫在治學的時候不可以禪入儒，因為那種只求證悟、不講文義的方式，最終只會使人偏向內求索，而無法打開一個公共的、可分享和積累的「理」的知識世界，也支撐不起有序的人倫世界；而在朱子看來，在大慧影響下的張九成等人把儒書當作禪宗「話頭」看的作法，更如洪水猛獸。

無論如何，理學用形而上的道德心性支撐形而下的人倫實踐，無疑是更直接的奠基。從朱子與張栻這一代人開始，嚴辨儒釋成了理學群體中的新定向。當朱子看到湖湘後學「以心求心」的工夫論具有禪宗頓悟傾向的時候，他有意無意間便拿出了《大慧語錄》這本醫治士大夫禪病的書加以對治，但引向更為樸實的理學涵養工夫，這不得不說是一種巧妙的「以禪抑禪」的手法。朱子多次說，只要讀佛書就能明白他對當時近禪的儒者的批評。這些文本關聯其實近在眼前，卻鮮為人知，這可能與研究視角和方法有關：視角方面，畢竟「觀過知仁」的討論直到近

幾十年才成爲研究的顯題；方法方面，需要兼讀儒書與佛書、兼取義理與考證，才能發現這些線索。本文提出一種研究思想家之間的相互影響的「互證法」：結合思想結構相似性（哲學層面）與人物交往與文獻閱讀的證據（歷史層面），基本上坐實了這條從大慧到朱子的影響因果鏈。

以朱子的性格，面對家學涉禪極深的張栻、和「幾如說禪」的湖湘後學，真的下得了「以禪抑禪」這一步險棋嗎？其實朱子常如此。試看《語類》如下材料，讀者諸君自可默會：

先生問壽昌：「子好說禪，何不試說一上？」壽昌曰：「明眼人難謾。」先生曰：「我則異於是，越明眼底，越當面謾他」。（《語類》卷 118，頁 2859）

參考文獻

- 正受撰〔宋〕。《嘉泰普燈錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年《卍新纂大日本續藏經》第79冊）。
- 田浩 (Hoyt Cleveland Tillman) (2002)。《朱熹的思維世界》。西安：陝西師範大學出版社。
- 白壽彝 (1936a)。〈朱熹底師承（待續）〉，《文哲月刊》，1, 8: 79-93。
- 白壽彝 (1936b)。〈朱熹底師承（續）〉，《文哲月刊》，1, 9: 75-102。
- 朱時恩撰〔明〕。《居士分燈錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年《卍新纂大日本續藏經》第86冊）。
- 朱熹〔宋〕。《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年）。
- 朱熹著〔宋〕、朱傑人、巖佐之、劉永翔主編。《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年）。
- 朱熹著〔宋〕、黎靖德編、王星賢點校。《朱子語類》（北京：中華書局，1986年）。
- 牟宗三 (2003)。《心體與性體（三）》（《牟宗三先生全集 7》）。臺北：聯經。
- 吳震 (2011)。〈略論朱熹「敬論」〉，《湖南大學學報：社會科學版》，1: 11-17。
- 吳震 (2018)。《朱子思想再讀》。北京：三聯書店。
- 束景南 (2003)。《朱子大傳》。北京：商務印書館。
- 沈享民 (2013)。〈朱熹批判「觀過知仁」與「知覺爲仁」之探討——對比於程明道與謝上蔡的詮釋進路〉，《國立臺灣大學哲學論評》，45: 39-60。
- 宗杲撰〔宋〕。《正法眼藏》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年《卍新纂大日本續藏經》第67冊）。
- 宗杲撰、蘊聞編〔宋〕。《大慧普覺禪師語錄》（東京：大藏出版株式會社，1988年《大正新修大藏經》第47冊）。
- 宗杲撰、蘊聞錄、祖慶校〔宋〕。《大慧普覺禪師普說》（臺北：新文豐，1980年《卍正藏經》第59冊）。

- 念常撰〔元〕。《佛祖歷代通載》（東京：大藏出版株式會社，1988年《大正新修大藏經》第49冊）。
- 林月惠（2001）。〈宋儒對於「仁」的詮釋——以〈論語〉「觀過，斯知仁矣」為例〉，《鵝湖學誌》，26: 35-66。
- 哈磊（2019）。〈朱熹所讀禪宗典籍考〉，《宗教學研究》，3: 103-113。
- 柳田聖山（1976）。〈仏教と朱子の周辺〉，《禪文化研究所紀要》(*Zen bunka kenkyujo kiyō*)，8: 20-26。
- 洪明超（2019）。〈朱子與湖湘學派辯「觀過知仁」諸書次序年代考〉，《朱子學研究》，33: 87-99。
- 胡宏〔宋〕。《胡宏集》（北京：中華書局，1987年）。
- 祖詠編〔宋〕。《大慧普覺禪師年譜》（臺北：新文豐，1987年《嘉興大藏經》第1冊）。
- 張栻〔宋〕。《張栻集》（長沙：嶽麓書社，2017年）。
- 許淑雅（2014）。〈大慧宗杲的著作情況與分類論析〉，《中華佛學研究》，15: 37-78。
- 郭齊（1995）。〈棄儒崇釋的真實寫照——關於朱熹的兩篇佚文〉，《人文雜誌》，2: 93-98。
- 陳立勝（2019）。〈「以心求心」「自身意識」與「反身的逆覺體證」——對宋明理學通向「真己」之路的哲學反思〉，《哲學研究》，1: 73-84。
- 陳來（2007）。《朱子書信編年考證》（增訂本）。上海：三聯書店。
- 陳振孫〔宋〕。《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年）。
- 陳榮捷（1989）。〈朱子與大慧禪師及其他僧人的往來〉，《朱子學刊》，1, 1: 141-156。
- 陸九淵〔宋〕。《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年）。
- 黃宗羲著〔明〕、沈善洪主編。《宋元學案（二）》（杭州：浙江古籍出版社，1985年《黃宗羲全集》第四冊）。
- 圓悟撰〔宋〕。《枯崖漫錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年《卍新纂大日本續藏經》第87冊）。

道原撰〔宋〕。《景德傳燈錄》（東京：大藏出版株式會社，1988年《大正新修大藏經》第51冊）。

翟奎鳳（2020）。〈《論語》「觀過知仁」章新詮——以朱子為中心的討論〉，《江蘇師範大學學報》（哲學社會科學版），46, 3: 80-89。

瞿汝稷撰〔明〕。《指月錄》（東京：株式會社國書刊行會，1975-1989年《卅新纂大日本續藏經》第83冊）。

Makeham, J. (Ed.). (2018). *The Buddhist Roots of Zhu Xi's Philosophical Thought*. New York: Oxford University Press.

“Seeking Heart by Heart” and “Refuting Chan by Chan”: Dahui Zonggao’s Influence on Zhu Xi’s Criticism of Huxiang School

Zemian Zheng *

Abstract

Zhu Xi criticizes that Huxiang School’s way of self-cultivation bears some resemblance to Chan, but his criticism also borrows Chan (especially Dahui Zonggao). His approach can be characterized as “refuting Chan by Chan”. First, Zhu Xi maintains that Huxiang School’s “understanding humaneness through observing one’s own moral failure” would lead to “dividing the heart into three (parts/functions)”. I found in Dahui’s writings a similar statement about “dividing the heart into three” and the Chan *Gong’an* (punchline story) that Zhu Xi quoted in a letter to Huxiang School, which suggests that Zhu Xi’s idea was borrowed from Dahui. Second, Zhu Xi criticizes Huxiang School’s “seeking (the lost) heart by heart” and remarks that “once you know that the heart is lost, such awareness is the heart, why do you need to seek it?” In place of the Huxiang method, Zhu Xi proposes “*jing*” (seriousness) as a way of “keeping awake and alert” (a method from a Chan master, Rui Yan). Similarly, Dahui wrote, “one who knows one’s own dimwittedness definitely is not dimwitted,” and also quote Rui Yan’s “keeping awake and alert”. I propose a research method that combines “structural similarity of thought” and “history of text reading and social networking.” In order to prove that Zhu Xi was influenced by Dahui, it does not suffice to merely point out their conceptual similarity, thus in this paper, I extensively draw on Zhu Xi’s social networking and text reading to prove that he had read Dahui’s text that contains the relevant thoughts.

Keywords: Zhu Xi, Zhang Shi, Dahui Zonggao, Chan Buddhism, Huxiang School

Received September 26, 2020; accepted January 26, 2021

Proofreader: Ya-Ting Yang

* Assistant Professor, Department of Philosophy, The Chinese University of Hong Kong