

※文哲譯粹※

大慧宗杲論禪悟

荒木見悟 * 著 廖肇亨 ** 譯

在解明朱子的哲學之際，有必要先檢視大慧宗杲的禪法，這是因為朱子在全面對禪宗進行超克之際，腦海裏最明顯浮現的禪宗對手當即是大慧宗杲的禪法。因此，事先對宗杲的主張加以考察，對理解朱子學「本來性——現實性」的處理內容可以有更明確的概念。此外，大慧宗杲的法脈傳承，到了明代¹，在教界仍舊占有

此文為荒木見悟先生《佛教と儒教》第三章第一節部分的中譯，係為學界目前關於大慧宗杲禪悟觀念最詳細的研究，學界對此書的中譯盼望已久，筆者正屢勉斯役。特先摘出，以饗讀者。

* 荒木見悟，日本九州大學名譽教授。

** 廖肇亨，本所助研究員。

¹ 《大明高僧傳》卷五〈虎丘紹隆〉傳下說：「北宋三佛（佛果克勤、佛眼清遠、佛鑿慧勤）並唱演公（五祖法演）之道，惟佛果得其髓也。而入佛果之室，坐無畏床，師子吼者，又不下十餘人。獨後法嗣之繩繩，直至我明嘉隆，猶有臭氣，觸人巴鼻者，妙喜（大慧）與睦睡虎（紹隆）之裔耳。他則三四傳，便乃寂然無聲。然此二老可謂源遠流長者也。當時稱二甘露門，不亦宜乎。」見《大正藏》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第50冊，頁916c。

另外，關於南宋時期楊岐派的流行，從「今天下多楊岐之派」（《叢林盛事》，卷下，收錄於《卍續藏》〔臺北：新文豐出版公司，1983年〕，第148冊，頁90）一語可以窺其大概。特別是關於大慧與士大夫之間真摯熱烈的交往，如是說道：「近世張無垢侍郎、李漢老參政、呂居仁學士，皆見妙喜老人，登堂入室，謂之方外道友。愛憎逆順，雷揮電掃，脫略世俗拘忌。觀者斂衽辟易，罔窺涯涘。然士君子相求於空閑寂寞之濱，擬棲心禪寂，發揮本有而已。後世不見先德楷模，專事諂媚，曲求進顯。凡以住持薦名為長老者，往往書刺以稱門僧，奉前人為恩府，取招提之物，苞苴獻佞。識者憫笑而恬不知恥。」云云（《叢林盛事》，卷上，頁70），此與圓悟：「近世佛法雖澆漓，而衣冠貴胄深信者極夥。」（〈示同龕居士傳申之〉，《圓悟心要》，卷上，收錄於《卍續藏》，第120冊，頁742）這等的自負與期待，可以說完全吻合。另外日本的道元禪師也說：「今大宋國，無可及杲公（大慧）。」（《正法眼藏·說心說性章》，卷48，收錄於《大正藏》，第82冊，頁181b）另外也請參照《朱子語類》（卷126，頁3037）。順便看李卓吾以下的說法，可以當作理解明代思想家一般對《大慧語錄》的反應的資料。其曰：「世間講學讀書，明快透髓，自古至今，未有如龍溪先生者。弟舊收得頗

重要地位。正如「宗杲擅名一代，為禪林之冠。所以保護佛法者，皆無所不用其心」^[1]所說的一樣，具有重要的影響力。如此一來，大慧宗杲的立場必須經常置諸腦海，在理解朱子以後的儒學發展與曲折的時候，具有重大的啟發。由於影響實在太大，一旦談及禪門末流的弊病時，將此責任轉嫁到大慧宗杲頭上也時有所聞²。為了釐清這些誤解，就他的禪法直接加以檢視也就格外重要。

朱子在年輕時曾有相當歲月傾心於禪，其曰：「某年十五六時，亦嘗留心于此（禪）。」^[2]，他曾經師事開善道謙也是毋庸置疑的事實³。〈大慧語錄序〉^[3]當中所記載的朱子與《大慧語錄》的因緣之說，不過只是一個傳說。之後朱子的立場形

全，今俱為人取去。諸朋友中，讀經既難，讀《大慧法語》又難。惟讀龍溪先生書，無不喜者。以此知先生之功，在天下後世不淺矣。」（〈復焦弱侯〉，《焚書》〔北京：中華書局，1961年〕，卷2，頁44）顧憲成也說：「（程）伊川若肯參禪，何必在大慧、中峰諸人之下。所謂能之而能不為者也。」（《小心齋劄記》，卷1，《顧端文公遺書》，收錄於《四庫全書存目叢書·子部》〔臺南：莊嚴文化，1997年據中國科學院圖書館藏清光緒三年（1877）刻本影印〕，第14冊，頁253）

[1] 譯註：羅欽順：《困知記·續卷上》（北京：中華書局，1990年），頁62。

[2] 例如陳清瀾雖然說：「宗杲不信看經念佛，而務無事省緣、靜坐體究。」（《學部通辨·續編》，卷上，收錄於《和刻影印近世漢籍叢刊·思想三編》〔京都：中文出版社，1977年據寬文三年（1663）刊本影印〕，第16冊，頁281），但大慧禪法的特色全不在此，因此朱子與大慧思想的思想糾葛中並不存在這點，以下的論述將會充分說明這點。

[2] 譯註：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷104，頁2620。

[3] 關於朱子與道謙的關係，參考《李延平集》（卷1〈與羅博文書〉，《正誼堂全書》〔清同治五年（1866）福州正誼書院刊本〕，第33冊，頁5a）、《雲臥紀談》（卷下，《叚續藏》，第148冊，頁35）、《枯崖漫錄》（卷中，《叚續藏》，第148冊，頁160）等書。《晦庵先生朱文公文集》（卷30〈答汪尚書第二書〉，頁464）「熹於釋氏之說，蓋嘗師其人、尊其道，求之亦切至矣」中提到的「師」，應該就是指道謙。另外《朱子語類》（卷126，頁3034）中也曾引用道謙之語，關於道謙，其師大慧宗杲曾說：「道謙上座，已往福唐。不識已到彼否。此子參禪，喫辛苦更多，亦嘗十餘年入枯禪，近年始得箇安樂處。」（《大慧普覺禪師書問·答富樞密第三書》，頁55）

根據《古尊宿語錄》（卷48〈佛照禪師奏對錄〉，《叚續藏》，第118冊，頁824），孝宗與道謙（佛照）之間曾有以下的問答。其曰：「上曰：『長老見大慧，幾年後打徹？』師云：『臣癸亥年有個發明了，卻被禪道佛法礙，又做十五年工夫。後到育王，一見大慧便打徹。』」

[3] 譯註：尤焄作：《大慧普覺禪師語錄》，《叚正藏》（臺北：新文豐出版公司，1980年），第59冊，頁696。

成與禪正面對決的決定性契機，作為「禪家之俠」（《朱子語類》，卷 126，頁 3037、3038），其氣概鼓動一時風潮的大慧禪，如同往復來回的波濤，擊打著朱子、陸象山及其周圍的學人腳下，聲勢十分驚人，沛然莫之能禦，對於那些為其聲勢所折服，幻想著儒釋一致的學人們，朱子如是忠告曰：

夫讀書不求文義，玩索都無意見，此正近年釋氏所謂看話頭者。世俗書有所謂《大慧語錄》者，其說甚詳，試取一觀，則其來歷見矣。若曰儒釋之妙，本自一同，則凡彼之所以賊恩害義，傷風壞教，聖賢之所大不安者，彼既悟道之後，乃益信其為幻妄，而處之愈安，則亦不待他求，而邪正是非，已判然於此矣。（〈答許生〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷 60）^[4]

這裏將看話禪所帶來的弊病大致列舉了出來，那麼看話禪到底是什麼呢？看話禪為什麼又禁止人們尋文解義呢？何以茫昧一心，住不可知地，卻又期待恍然大悟？大慧倡導儒釋一致的根據是什麼？被視為「賊恩義、傷風教」的禪為何又在士大夫階層風行一時呢？這裏面包含了太多問題。朱子如是批評看話禪的方法道：

禪只是一箇呆守法，如「麻三斤」、「乾屎橛」，他道理初不在這上，只是教他麻了心，只思量這一路，專一積久，忽有見處，便是悟。大要只是把定一心，不令散亂，久後光明自發。（《朱子語類》，卷 126，頁 3029）⁴

禪確實是在心上孤注一擲（先不論這是為了使心麻木，還是為了使其光明顯赫）「一超直入如來地，但得本，莫愁末」（《永嘉證道歌》，收錄於《大正藏》，第 48 冊，頁 396a）這詩句深受歷來禪僧的喜愛⁵。但從儒家的角度來看，或許將斥之為粗豪空洞吧！而且，不能忽視的是：此處將常人所不能及的猛利機鋒、博大氣

^[4] 譯註：收錄於《和刻影印近世漢籍叢刊·思想初編》（京都：中文出版社，1985 年），第 10 冊，頁 1087。

⁴ 參考以下的說法，其曰：「今之禪家，多是『麻三斤』、『乾屎橛』之說，謂之『不落窠臼』，『不墮理路』。妙喜（大慧）之說，便是如此。然又有翻轉不如此說時。」（《朱子語類》，卷 126，頁 3018）

⁵ 「汝等諸人，各自迴心達本，莫逐其末。但得其本，其末自至」（《景德傳燈錄》，卷 7，《大正藏》，第 51 冊，頁 254c，「大梅法常之語」）。「如今且要識心達本，但得其本，不愁其末」（《袁州仰山慧寂禪師語錄》，《大正藏》，第 47 冊，頁 586a）。「但得本，莫愁末，空卻此心是本」（〈示智通居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁 6）。另外，亦請參照《朱子語類》，卷 23，頁 548。

概、無礙自在的本分發揮得淋漓盡致⁶。這是以什麼為基礎而發現的呢？這既不是從教相佛教煩瑣的理論陳述產生，也不是從專事富貴利達的俗學中產生。禪之所以不可及之處就在於將全部人格收約體現本來的真實面目。看話禪無他，終極來說，就是通過過去的公案，將本來人的面目以頓速的效果體現出來。讓我們把這樣的說法暫時放在心上，接著就大慧的立場重新考察。

第一項 悟境的實在

禪，就是悟。悟，就是見性成佛，也就是本來性人格的顯現。因此，如果禪的傳統存在的話，必定以悟為極則。「可中頓悟正因，便是出塵階漸。古人無枝葉，一悟便徹底去」（《大慧普覺禪師普說》，卷2，收錄於《卍正藏》，第59冊，頁857）。然而從大慧的角度看當時教界的情形，卻是許多不講悟門的邪禪橫行的時代（參照同前註，頁858及卷5上，頁985-987）。說他們「卻要一時颺悟門，求速效」，在這些「曲指人心，說性成佛」（同前註，頁850）的眾人當中，格外讓大慧憂心的是：誤解達磨的面壁靜坐為閉禁於無言無說寂湛之境，以為此即保持昭昭靈靈的本性，稱此得到佛祖宗師的印證，以悟不過是作為的建立、攝化誘引的方便之極則的默照禪一派。其曰：

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，以悟為落第一頭，以悟為枝葉邊事。自己既不曾有證悟之處，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。逐日噉卻兩頓飯，事事不理會，一向背盧都地打坐，謂之休去歇去。纔涉語言，便喚作落今時，亦謂之兒孫邊事，將遮黑山下鬼窟裏底為極則，亦謂之祖父從來不出門。以己愚返愚他人。釋迦老子所謂，譬如有人自塞其耳，高聲大叫，求人不聞。此輩名為可憐愍者。（〈示呂機宜〉，《大慧普覺禪師法

⁶ 從朱子引用大慧「寸鐵殺人」（《朱子語類》，卷8，頁137、卷115，頁2769）的話頭，以及善財童子發菩提心（同前註，卷118，頁2838），還有廣額屠兒立地成佛（同前註，卷42，頁1078）等典故砥礪學人一事可以看出：朱子也曾被禪宗發心行道熾熱的氣魄深深打動。其中，雖然善財童子的典故在華嚴學中經常提及，但《大慧普覺禪師普說》（卷1，頁803、卷3，頁893、907）也經常引用。另外廣額屠兒之典故，本來出自南本《涅槃經·梵行品》，《大慧普覺禪師普說》（卷1，頁803、卷2，頁875、卷3，頁894）也常常出現（參照李通玄：《新華嚴經論》，卷7，《大正藏》，第36冊，頁761b）。

語》，卷中，收錄於《卍正藏》，第 60 冊，頁 20）⁷

案默照禪之所以強調沉潛向靜謐之境，或許因為希冀超越世俗妄緣的熱鬧，徹照不偏不動源初的法際，以追求探究森羅萬象的實相。這如果也是悟，或許也可稱為一種悟吧！但是「真實做處，唯靜坐默究。深有所詣，外不被因緣流轉」（《宏智禪師廣錄》，卷 6，《大正藏》，第 48 冊，頁 73c）這種推崇靜坐的說法，與「學佛究宗家之妙，須清心潛神默游內觀，徹見法源。無芥蒂纖毫作障礙，廓然亡像，如水涵秋，皎然瑩明，如月奪夜」（同前註，頁 75c）這樣的說法一樣，都是經由與靜默的工夫用心相結合，到達一種創造「枯寒大休」（同前註，頁 74b）一般溫和細密的風格。原來這樣的境地正如其所宣稱「默而照」、「虛而靈」、「豁然瑩淨」的那樣，強調並不是停留在偏禪枯寂無色澤的層次，雖然如此，但是仍然不免有在日常生活中喪失靈活應處的高明作用，靈機妙運也有逐漸消滅退化之虞。為了超越波瀾重疊、靜鬧不定的現實界，打破淵湛寂默，類似「落空亡底外道，魂不散底死人」⁸的窠窟，應該在日常動相之中，建立確定堅固的主宰。在俗世間，即使是工匠的技藝，只要掌握悟門，就能得其精妙，同樣地，經營文章也是如此。「況出世間法，如何不要悟門？」（《大慧普覺禪師普說》，卷 3，頁 883）如此，對大慧來說，脫離黑山下鬼窟裏，吞下栗棘蓬。於是有必要特別的用心與體驗的證明。因此大慧所謂的悟，是就恆存於人類所聳立的本來性驀然一發的體現，因為如此，必須無所懼畏地滅除現實界一切煩瑣的組織、自由自在的超越一切障礙。

禪不在靜處，不在鬧處，不在思量分別處，不在日用應緣處。然雖如是，第一不得捨卻靜處、鬧處、日用應緣處、思量分別處參。忽然眼開，都是自家屋裏事。（〈示妙證居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁 7）

⁷ 佛果圓悟也說：「最難整理，是半前落後認得瞻視光影，聽聞不隨聲，守寂湛之性，便為至寶，懷在胸中，終日昭昭靈靈，雜知雜解，自擔負我亦有見處，曾得宗師引證，惟只增長我見，便離黃古今，印證佛祖，輕毀一切。」（〈示華藏明首座〉，《圓悟心要》，卷上，頁 699）

⁸ 玄沙師備說：「今時人不悟箇中道理，妄自涉事涉塵，處處染著，頭頭繫絆。縱悟則塵境紛紜，名相不實。便擬凝心斂念，攝事歸空，閉目藏睛。終有念起，旋旋破除。細相纔生，即便遏捺。如此見解，即是落空亡底外道，魂不散底死人。溟溟漠漠，無覺無知，塞耳偷鈴，徒自欺誑。」（《玄沙師備禪師廣錄》，卷中，《卍續藏》，第 126 冊，頁 379、《大慧普覺禪師書問·答宗直閣書》，頁 73）另外，參照〈示妙心居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷中，頁 23、《大慧普覺禪師普說》，卷 4，頁 967。

從默照禪的立場來看的話，正是「圓悟——大慧」這一派的立場，企圖超越現實卻反而墮入機境，不免覺得此輩經由刻意膨脹的自我意識，恣意橫行胡說；相反地，從大慧來看默照禪的話，在究明「一大事」因緣的時候，世俗的聰明、道理、文字、語言、情意、心識都構成了重大的障礙，徒然處於無作無為的泯默之處，如同死人一般閉目闔眼，美其名為「默然常照」，可以感受到禪的生命正是在此處遭到扼殺。悟，固然沒有定相，不是固定的實體。而是人類存在的即今當下，即使造次顛沛也是安身立命的依據，因為悟是人境主賓與奪自在，超宗出格的立處，也就是真實的禪。若想真正絕滅心之生死、浣盡心的垢濁、斲伐心之茂林，與其懼怕猢猻的跳躍而硬把捉韁繩，倒還不如一棒打殺猢猻來得省事。（〈示妙心居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷中，頁23），在這個意義之下，首先應該追求的不是默照之靜，而是超越動靜的悟。「靜為根本，悟乃枝葉」完全應該說是本末顛倒的說法。其曰：

如今諸方不信有妙悟者，返言悟是建立。……既言悟是建立，只恁麼教人堆堆坐，硬差排教靜，謂靜是根本，悟是枝葉。且從你說悟是枝葉，枝葉豈不從根株上來，豈有根株而無枝葉。枝葉尚自不會，更理會甚麼根株。……古人一悟便了，說甚麼枝葉根本。（《大慧普覺禪師普說》，卷2，頁855）

如此一來，大慧將悟與靜的順序顛倒了過來。

諸方說靜了方悟，我是悟了方靜。不敢相瞞，未悟時心識紛飛，悟了方貼貼地。（同前註，頁849）

大慧倒也不是一味排斥靜坐，也承認這具有心身不放逸動搖的效果。但他的本意是「行亦禪，坐亦禪，語默動靜，體安然」（同前註，及《大慧普覺禪師書問·答張提刑》，收錄於《卍正藏》，第60冊，頁63所引《永嘉證道歌》之句），何也？因為「若執寂靜處便為究竟，則被默照邪禪之所攝持矣」（〈示清淨居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁3）的緣故⁹。

⁹ 參照以下之語：「雲門（文偃）尋常不是不教人坐禪，向靜處做工夫。此是應病與藥，實無恁麼指示人處。」（《大慧普覺禪師書問·答曾侍郎第三書》，頁48）「應接時但應接，要得靜坐但靜坐，坐時不得執著坐底為究竟。今時邪師輩，多以默照靜坐為究竟法，疑誤後昆。山野不怕結怨，力詆之，以報佛恩，救末法之弊也。」（《大慧普覺禪師書問·答陳少卿第二書》，頁57）另外，大慧在修行時代，曾經費盡苦心尋找可以超越坐禪的安心立命之所，詳見於《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁822。

綜上所述，大慧的立是以悟為第一義門，而且明顯地是在現實的鬧動中加以確立。並且說：「佛法元來只在眾生日用中，光明烜赫，不曾間隔一絲毫。」（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁791）愈是在現實中沉潛，愈是需要斬斷盤根錯節，壞世間相而談實相，捨魔性而談佛性，這不是大慧的期望。虛堂智愚如是稱讚大慧：

前無釋迦，後無達磨。罵雨罵風，祇要做大。黑漆竹篋，胡打亂打。是佛是魔，劈面便唾。因茲天降其咎，衡陽梅陽，十七年吞飢忍餓。將謂萬里生還知非。元來一星子，不曾改過。者般瞎禿得人憎。天上人間無兩箇，咄！
（〈佛祖讚·大慧禪師〉，《虛堂和尚語錄》，卷6，收錄於《大正藏》，第47冊，頁1032a-b）¹⁰

大慧宗杲威風堂堂、超佛越祖的風格，乃是經過多年流離的艱辛，終於造就鎔鑄熱鐵般穩固的基盤。

那麼，大慧眼中所見的現實界又是怎麼一回事？悟又對現實界採取什麼樣的對應方式？現實界又當如何投入於證悟界呢？這是下一節要討論的問題。

第二項 日用應緣處

排斥默照邪禪，高舉悟門大義，以此為真正禪者極則的大慧宗杲，對一般社會人士的攝化中最值得注意的是：對當時最有能力，而且擁有豐富人才的士大夫階級（讀書人階層）的生活態度，採取猛烈批判的態度¹¹。在科舉試驗、與其相關的官僚制度種種配合之下產生了前所未有的尊重學問、言論自由與晉用人才的風氣。但從大慧來看，他們讀書學問、探求真理的態度，大抵只是通過經史的訓詁記誦求取功名、不過一心想著榮華富貴而已。至於「腳跟下一段大事因緣」，往往疏闊無知，空費人生。其曰：

¹⁰ 虛堂稱讚天童正覺曰：「金鳳初鳴，玉人啟戶。露冷風高，子歸就父。」（〈佛祖讚·宏智禪師〉，《虛堂和尚語錄》，卷6，頁1032a）

¹¹ 《大慧普覺禪師法語》中雖然曾說：「今時學道人，不問僧俗，皆有二種大病。」（〈示真如道人〉，卷上，頁10）「多學言句，於言句中，作奇特想」。接下來即論證學問文章之士何以陷於此弊者多矣。其二即默照禪。

今時有一種士大夫，被世間名利所奪，腳跟下一段大事因緣，往往闕略，日往月來，不覺不知。相將到結交頭，便手忙腳亂。若是這一片田地知得下落，了了分明底人，任從生死變遷，直是移易他一絲毫不得。如未知得，須是回光返照。每日自家纔下床來洗漱了，便與世間相酬酢。或好或惡，折旋俯仰。這箇道理，從甚麼處來。妙喜常說，士大夫家，九經十七史裏面興亡治亂、逆順邪正，纔舉起滔滔念將去，稍一事不知，便以為恥，恐人嗤笑為孤陋寡聞。（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁832）

像這樣，甘於世俗的榮華富貴，對於未來沒有一些警覺意識，是不可能期待有真實證的。有什麼東西可以打破關於現實常態的怠惰呢？那就是「無常迅速，生死事大」此一嚴正的事實。其曰：

無常迅速，生死事大。念念做好事尚恐遲，豈況塵勞業識，不覺不知刹那造罪殃，墮無間（地獄），一失人身，萬劫不復。你看諸佛菩薩道眼，觀眾生造罪，可驚可怖。眾生被日用塵勞只管輓（混）將去，只見眼前受用之具，喚作樂。眾生顛倒，迷已逐物，諸佛菩薩喚作苦。（同前註，頁790）¹²

平常世俗以為種種具有重大價值的事物，在面臨臘月三十、五陰諸苦、生死禍福一起現前的時候，一點也發揮不了任何作用。大慧告誡士大夫：「汝未託母胎之時，本命元辰何處安頓，今日歷歷，與人酬酢時又不知落在何處？不辨此即生大，汝壽命盡時，六識停止活動，至於十二處十八界，一時俱空，不知此即死大。」故儒者亦曰：「死生亦大矣。」（參考《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁832-833、卷4，頁936、〈示羅知縣〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁14）¹³ 然而聰明伶俐者

¹² 針對功成名就的士人，大慧曾經給與以下的忠告。其曰：「一箇汪彥章，聲名滿天下，平生安排得，計較得，引證得底，是文章，是名譽，是官職。晚年收因結果處，那箇是實？做了無限之乎者也，那一句得力？名譽既彰，與匿德藏光者相去幾何？官職已做到大兩制，與作秀才時相去多少？而今已近七十歲。儘公伎倆，待要如何？臘月三十，作麼生折合去。無常殺鬼，念念不停。」（《大慧普覺禪師書問·答汪內翰第一書》，頁65-66）

¹³ 此語出自《莊子·德充符篇》中孔子之語，在朱子《論語集註·里仁篇》中引用程明道的話中也出現過（參照《二程全書》，卷12，《和刻影印近世漢籍叢刊·思想初編》，第3冊，頁102），由此可知，不管這句話的出處為何，在儒家之間似乎廣為引用。（參照〈答潘謙之〉，《黃勉齋先生文集》，卷3，頁8b，引自《正誼堂全書》，第37-40冊）另外，參看林希逸以下之語：「死生亦大矣，此五字乃《莊子》中一大條貫。釋氏一大藏經，只從此五字中出。所謂『死生事大，如救頭然』是也。」見《莊子虞齋口義校注》（北京：中華書局，1997年），卷2，頁82。

一旦被問及生死二大時，惘然不知，遂一時空了，累讀九經十七史的主人公何處去也？不知此即死大也。故儒者以《論語》中「未知生，焉知死」一語為出發，引證《莊子》、《孟子》（《大慧普覺禪師普說》，卷3，頁884）的種種說法，如同隔窗看騎馬，一眨眼，便過去了。任何實相皆不得而明，亦不能得其力。其曰：

諸子百家纔聞人舉著一字，便成卷念將去，以一事不知為恥。及問著佗自家屋裏事，並無一人知者。可謂終日數佗寶，自無半錢分，空來世上打一遭。
（《大慧普覺禪師書問·答呂郎中》，頁68）

本來，士大夫賴以為生的是知識、技能，為生活帶來生氣的是富貴利達，而與此相應的是精神的安定與社會的榮譽，傳統的文化、法度、禮節都有一個精美的包裝。但是這種種的意識、事象一旦推到生死岸頭時，當世俗繁華紛紛擺落之際，聰明伶俐、百家知識又從何得力耶？不，應該說，人類構築的學術、文化越是偉大，那空無虛幻流轉生滅的威力，越是在人心中痛徹心扉。問生來死去之所，其實被一種無常之感所包圍，固然這也是原始的、本能的心理反應，但是大慧在與士大夫的意識對決之中，特別將生死問題標舉出來，不只是單純的從本能、生理階段去追求而已。而是指出支撐士大夫文化本質性的危機，正是希望對此堅若磐石的基盤重新加以調整¹⁴。

大慧宗杲猛烈抨擊默照禪的偏靜主義，認為這樣的禪風無法引導現實的文化現象加以再生變革，並不是真正的禪。要解決文化的危機必須親自負荷文化的使命，迴避責任是不可能確實激起救度危機的悲心。大慧宗杲投入士大夫階層當中，鼓吹看話禪的理由就在於此。因此大慧宗杲說：「日用應緣時，常以無常迅速生死二字貼在鼻孔尖頭上。」（〈示妙明居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷下，頁

¹⁴ 佛教的生死觀，儒家經常批判其為天地晦暗，純為一己之私。例如胡五峰說：「釋氏之學，必欲出生死者，蓋以身為己私也。」（《胡子知言》，卷1，頁4b，引自《粵雅堂叢書·初編》〔清道光三十年（1850）南海伍氏刊本〕）云云，陸象山也說：「釋氏立教，本欲脫離生死，惟主於成其私耳，此其病根也。」見《陸象山全集·語錄》（臺北：世界書局，1962年據明嘉靖江西刊本校印），卷34，頁255；另外參照〈與王順伯〉，卷2，頁10-14。但是佛教徒所謂生死，係以三世輪迴、因果報應為基礎，確實有些是在功利的、個人的層次談論。但也有透過文化的危機、社會的不安所構成的「人類——世界」的基底，亦有基於嚴肅的宗教性反省形成的理念。關於各個不同的人，還需要充分徹底的檢討。不愧是王龍溪，眼力精到，他就說：「苟從軀殼起念，執吝生死，務求長生，固佛氏之所呵也。」見〈天柱山房會語〉，《王龍溪全集》（臺北：華文書局，1970年據道光二年刻本影印），卷5，頁378。

35)，他嚴格地告誡學人，對負債百萬貫的人來說，債主守在門口，就不可能有還錢的手段，必須想盡千方百計才可。如同將日常生活的一舉手、一投足而與不同層次的生死比較計量之下，如果將大慧宗杲的意思解釋為捨前者而取後者的話，那就是從根本誤解了大慧禪。登第、立身、榮達、富貴，不只是潤一己之身與家，也可以一舉達到治國平天下的效果。士大夫經世濟民的宏願，需要先找出自我實現的方式，以及與此相應的成果。但是在維持一定的制度、規範的傳承進行當中，文化事象在量的不斷積累之下，也將導致喪失質能變化的力量，以至於徒守形骸，而只是保存自我陶醉的狀態之下種種醜態畢露。於是假學問、文化、國家、人倫之名，進行種種恣意橫行、壓抑人性的行為也不以為忤。針對這種社會的弊害，大慧宗杲說：

士大夫讀得書多底無明多，讀得書少底無明少。做得官小底人我少，做得官大底人我大。自道我聰明靈利，及乎臨秋毫利害，聰明也不見，靈利也不見，平生所讀底書，一字也使不著。蓋從上大人丘乙己時便錯了也。只欲取富貴耳。取得富貴底，又能有幾人肯回頭轉腦，向自己腳跟下推窮。我遮取富貴底從何處來，即今受富貴底，異日卻向何處去。既不知來處，又不知去處，便覺心頭迷悶。（《大慧普覺禪師書問·答呂郎中》，頁68）

另外也指出，傳統的學術一旦離脫心術，便只是一個裝飾物。其曰：

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，學花言巧語以相勝，而以聖人經術為無用之言，可不悲夫。《孟子》（〈告子上〉）所謂不揣其本而欲齊其末，方寸之木可使高於岑樓，是也。（〈示羅知縣〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁14）

士大夫的知識教養雖然是扮演創造歷史、推展文化、人性革新的原動力，此時反而招致學問的枯竭、文化停滯、政治墮落的反效果逐漸顯現出來。為了一洗這種虛偽幻妄的世俗文化，洞察學問的實態，期待自主的調整功能，捨棄模糊當下不徹底的方法，一舉回歸人類存有的「源初——本來」的基底，於此創造縱橫無盡、殺活自在，真正脫卻歷史的束縛、社會的因襲，而獲得創造的生命。若要矯正世俗文化的腐敗、歪曲，卻依然使用同一平面的知識、伎倆，宛如希望用污濁的水洗淨身軀，沒世窮年也不可能達到目的。士大夫意識將此種根源來處蒙塞不見的同時，對於現

實世界中四處出現的各種事象，不論好壞，都必須打破固有的樣相。然而，像這樣被窮追猛打，卻仍然頑強地拒絕向放身捨命方向翻轉，這樣的想法在士大夫的意識中根深蒂固，這不過是知識、伎倆的誇耀，只是對名聞利養的憧憬，這既是士大夫的面目所繫，但也同時消滅了士大夫真正的資格。在士大夫面前，大慧宗杲提出「悟」來作為解決這個充滿傷害矛盾之道。大慧就真正士大夫的存在樣式如下說道：

若理會得出生離死底一路子分曉時，便是世出世間真士大夫。何以故？世間事有窮極，惟此一段大事，一明了時，所謂萬年即是一念，一念穿過萬年，無古無今，無前無後，皆吾心常分，非假於他術。（《大慧普覺禪師普說》，卷3，頁883）

為早日進入了生脫生的境界，盡知娑婆世界種種事象虛妄之種種，專心一意照顧自己腳跟之下，理解其來處去向，從來平板持續流動的意識流驀然截斷，必須突然有噴地一發的翻轉。但離開生死世界進入無生死的世界，若只是從現實世界轉過身去，在孤高寂滅的世界中閉目安居，另外別立一個玄妙世界的話，那就是無視於生死大事，逃避承擔文化的責任，無法與撼動世界的具體生死進行果敢的正面對決，即使是獲得暫時的拯救與解脫，那不能稱之為士大夫，不過只是無智蒙昧的瞎漢而已。在生死之外，別立一生死；在世間之外，經營另外一個出世間，事實上，依然膠著於「無生死」的境界，可以說實際上仍然懷抱著「無生死」一物，在生死界中不停流轉。現實界固然必須超越，卻絕不是捨棄不顧。是故大慧反覆強調離開「日用應緣處」就不可能有真的開悟。其言曰：

但於日用應緣處不昧，則日月浸久，自然打成一片。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。（〈示鄂守熊祠部〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁16）

又說：

欲決破生死關，但日用應緣處時時自警自覺，自提自掇。日久月深，忽然墜著磕著也。（〈示了然居士〉，《大慧普覺禪師普說》，卷4，頁966）

為了滌除士大夫意識中牽纏圍繞的垢染污穢，並沒有特別中止士大夫生活形態的需要。「既為士人，仰祿為生。科舉婚宦，世間所不能免者，亦非公之罪也」（《大慧普覺禪師書問·答曾侍郎第一書》，頁46）。因此沒有說一定非得去妻孥、退

官職、咬菜根、苦形劣志，避喧求靜，之後入枯禪鬼窟裏除盡妄想以後方能悟道的道理。古人也說：「自無心於萬物，何妨萬物常圍遶。」（〈示徐提刑〉，《大慧普覺禪師法語》，卷中，頁 17）其云：

苟能於此箇門中翻身一擲，何止「腰纏十萬貫，騎鶴上揚州」而已哉。昔楊文公大年三十歲，見廣慧璉公，除去礙膺之物。自是已後，在朝廷，居田里，始終一節。不為功名所移，不為富貴所奪。亦非有意輕功名富貴，道之所在，法如是故也。趙州云：「諸人被十二時使，老僧使得十二時。」（《大慧普覺禪師書問·答汪狀元第二書》，頁 72）

又云：

日用應緣處，便恢張此箇法門，以報聖主求賢安天下之意，真不負其所知也。願種種堪忍，始終只如今日做將去，佛法世法打作一片。且耕且戰，久久純熟，一舉而兩得之。豈非腰纏十萬貫，騎鶴上揚州乎？（《大慧普覺禪師書問·答榮侍郎第一書》，頁 84）¹⁵

類似這樣的說法，大慧宗杲總是諄諄告誡在萬物環繞的日用應緣的當處，既沒有悟的場所也沒有無生死的世界，千萬不要以為「悟」是什麼「奇特玄妙」的東西。（參照《大慧普覺禪師普說》，卷 2，頁 866、卷 4，頁 966、976 等）世間法即佛法，治生產業皆與實相不相違背，只有如此，才有擔荷時代機運，從現實環境中超脫出來的「悟」。

然而有一派禪法想從現實界的動相狂亂中沉靜下來，刻意逃入靜處，無言無說、閉目闔眼、一意靜坐，希望能夠成佛。以此效用希望對動處變轉加以明快的應對，這就是之前提到的默照禪。對那些久為世事塵勞束縛，而急著尋出一種脫落繫

¹⁵ 圓悟也說：「我宗尤洞明出沒，窮深極奧，楊大年內翰、李駙馬都尉，便可與龐居士並驅。蓋具大力量，在仕路，不捨宰官，游方之外，提佛祖巴鼻，鉗錘世人，操同事攝，向鴛鴦行中，出作方面，與大宗師，為內外護。豈非夙昔承靈山記別，發百劫千生煉磨願行，而闡如是機緣耶。」（〈示同龕居士傳申之〉，《圓悟心要》，卷上，頁 742）。另外，以下這段話，對「圓悟——大慧」一系所說的「悟」全體大用的內在意涵有更清楚的說明。其曰：「所以立處既真，用時有力，況總領英雄，驅貔虎之士，攘巨寇，撫百姓，安社稷，佐中興之業，皆只仗此一著子。」（〈寄張宣撫相公〉第二書，同前註，頁 701）。「纔覺日用塵勞中，漸漸省力時，便是當人得力之處，便是當人成佛作祖之處，……便是當人致君於堯舜之上之處，便是當人起疲民於凋瘵之處，便是當人覆陰子孫之處」（〈示張提刑〉，《大慧普覺禪師普說》，卷 4，頁 963）。

絆方法的人而言，很容易將安處靜默的工夫、當下胸中無事的默照體驗錯認為究竟安樂的境界，這可能潛伏著忽略了煩惱根本還未根除的危險。如此，「靜處無失，鬧處有失」，將第一義置於在靜處安住鍛鍊，勝於貫串動靜閑鬧的悟，可以想見：即使在保持心境的清明靈覺，畢竟是立動、靜二義，壞世間相而求實相。一意抑制意識、思量的結果，到頭來，形成一種「活死人」的人格特質。是以了生脫死的工夫，並不是一味拒絕靜處的工夫，而執著於鬧處的工夫。而可以看作是：如果一開始就區分為靜、鬧二層，然而歸納為安居靜處因應動時，結果必將同時失去靜、鬧二面。其曰：

眾生狂亂是病。（故）佛以寂靜波羅蜜藥治之。病去藥存，其病愈甚。拈一放一，何時是了。生死到來，靜鬧兩邊都用一點不得。莫道「鬧處失者多，靜處失者少」。不如少與多、得與失、靜與鬧縛作一束，放送佗方世界。卻好就日用非多非少、非靜非鬧、非得非失處略提撕看，是箇甚麼。（《大慧普覺禪師書問·答劉通判第一書》，頁62）

綜上所述，大慧的悟道明顯地始終一貫與日用應緣處息息相關。而且日用應緣處就是不完美世界，因為它的不完美，所以需要追求悟道。這種「悟」並不是對不完美世界的部分加以填補修復，而是將構成不完美世界主體的價值觀念顛倒過來。也就是「生處使熟，熟處使生」¹⁶，悟並不是就經世濟民的個別的、具體的方法的對策，而是與產生這些對策的主體之根本的、本來的存在樣式相關連。如果悟是對不完美部分的補充物的話，那不過只是為了臨時緊急處置的預備物而已¹⁷。對持有這樣想法的人而言，禪不過就是「於世事上不如意，則火急要參禪。忽然世事遂意，則便罷參（禪）」（〈示妙證居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁7）這般

¹⁶ 「妙喜常教人，生處放教熟，熟處放教生。何謂熟處？一切眾生現行無明，徇一切境，造無間業，豈不是熟處？何謂生處？菩提涅槃，真如解脫，是諸佛菩薩甚深境界，而眾生念念與之相違，豈不是生處？」（《大慧普覺禪師普說》，卷2，頁863）「世間塵勞事，拈一放一，無窮無盡。四威儀內，未嘗相捨，為無始時來與之結得緣深故也。般若智慧，無始時來與之結得緣淺故也。乍聞知識說著，覺得一似難會。若是無始時來塵勞緣淺，般若緣深者，有甚難會處。但深處放教淺，淺處放教深，生處放教熟，熟處放教生」（《大慧普覺禪師書問·答趙待制》，頁58）。

¹⁷ 「福德既有限，智慧亦有限。如何將有限身心，要充他無限境界。只益自勞，終無是處」（《大慧普覺禪師普說》，卷2，頁863）。

的利用價值而已。但是悟是以生死為賭注，追求價值觀的重新省思。以不完美世界的常理來看，這是不可能的，離開不完美世界，就沒有任何成立的根據。因此，悟必須如何離開不完美世界，進而如何加以活用，這些課題將在下一節中繼續討論。

第三項 超越日常的方法

在上一節中，曾經提到：離開日常性就沒有悟境，佛法固然與世間法打成一片，但是若要在一心之上，以「悟」此一事物顛覆固有的價值觀念、並從原始的法際希冀重新構築新的文化意識，這些世間通用的態度、工夫、思考，若要無條件地持以適用出世間種種，顯然是不可能的。必須是全然異質的用意與工夫——必須是超越世間事物的延長與類推。對於世間知識、技能的信賴與自負，反而是入道的障礙。有「痛掃除之」的必要。其曰：

士大夫以博聞強記為己任，事事要知，事事要會。會盡世間法了，又要會出世間法。殊不知，出世間法與世間法不可比倫。唯無念無為，杜絕一切語言文字，將平昔所習學者，痛掃除之，百不能，百不解，如土木偶人，方可入作。入作得了，然後可說入得世間法出世無餘。若一向作聰明說道理，識情安排工夫造作，求人印證，復印證他人，黃面老子謂之增上慢人，斷佛慧命，謗大般若，千佛出世，不通懺悔者。（〈示等觀居士〉，《大慧普覺禪師普說》，卷4，頁970）¹⁸

是故「悟道」是不順人情，必須打破多年積累多年世俗習氣的面皮乃可。

大丈夫漢，決欲究竟此一段大事因緣，一等打破面皮，性燥豎起脊梁骨，莫順人情，把自家平昔所疑處，貼在額頭上。（〈示徐提刑〉，《大慧普覺禪師法語》，卷中，頁17，參照《大慧普覺禪師書問·答許司理》，頁58）

如果說離開日用應緣，便沒有悟道之處的話，士大夫意識是否仍然可以無條件適用？或者剛好相反，因為莫順人情，所以必須要求將士大夫意識放在一邊。一旦立於悟道之門，士大夫意識到底應該膨脹，還是應該縮小。被迫進入半明半暗、半信半疑的狀態，位處於世間性與出世間性微妙錯綜複雜的中間位置。士大夫內心的支柱最重要的是豐富的知識、技能，俊敏的才能、手腕，士大夫對於世間性效用極限

¹⁸ 參照《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁807、《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁11。

逐漸感到窘迫，想要以古典教養為基礎尋出各種美麗的語言，在世間性與出世間性中間尋求一種巧妙的平衡¹⁹。但是，出世間的安定畢竟無法通過世間知識、技能的相互補充、相互調停而獲得，因為兩者明顯不同的範疇。就此觀之，可以說「聰明伶俐」的士大夫身上的古典教養反而成為士大夫決定入道的最大障礙。

此事許聰明靈利漢擔荷。若用聰明靈利擔荷，則背馳矣。何以故？為聰明靈利人多思量、多計較，將謂此事可以思量計較得成，只管在裏許頭出頭沒。殊不知返被此障，卻無入頭處。（〈示妙明居士〉，《大慧普覺禪師普說》，卷4，頁967）

又說：

汝欲究竟此事，應是從前作聰明說道理，文字語言上記持，於心意識內計較搏量得底，颺在佗方世界，都不得有絲毫頭許頓在胸中，掃除得淨盡也。然後向心思意想不及處，試進一步看。（〈示妙心居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷中，頁22）

又說：

聰明靈利人多被聰明所障。以故道眼不開，觸塗成滯。眾生無始時來，為心意識所使，流浪生死，不得自在。果欲出生死，作快活漢，須是一刀兩段，絕卻心意識路頭，方有少分相應。（《大慧普覺禪師書問·答王教授》，頁75）

大慧宗杲認為根性駑鈍比根性猛利更值得慶賀（《大慧普覺禪師書問·答陳少卿》，頁55），因為大慧宗杲發現只有他們不拘泥於思量計較，不滿足於半調子式的悟入工夫，超越了世俗規矩準繩，才是真正自由人的姿態，方有徹底轉身的可能。因此捨棄學識、經驗的狀態，大慧宗杲屢屢使用「土木偶人」、「土木瓦石」（〈示等觀居士〉，《大慧普覺禪師普說》，卷4，頁970、〈示張通判〉，頁

¹⁹ 關於這一點，《大慧普覺禪師書問·答劉寶學》（頁61）中指出當時的風潮。另外，「如參禪人，讀得《滄仰語錄》、《曹洞宗派》、《法眼語錄》、《修山主偈頌》，乃至《傳燈》、《廣燈》、《續燈》，更念得《莊子》、《孟子》、《茄子》、《瓠子》，腳跟下依舊黑漫漫地」（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁810）等這些夾揜玩笑的說法，可以看出大慧的志向。大慧之師圓悟也說：「就中，士大夫尤難。以其從事世務，勤勞家國，所以悟入稍難。」（《圓悟佛果禪師語錄》，卷13，《大正藏》，第47冊，頁773b）

972、《大慧普覺禪師書問·答呂舍人第一書》，頁 70 等）這樣的表現方式。這絕不是接近默照禪式的凝然兀坐，正是老婆心切，希望能夠滌淨那種以對待俗世塵勞的方式，以限量得失之心進入無限量、無得失的境界當中的謬見。試看大慧宗杲以下這段教誨，其言曰：

決定要超越，先須杜絕理路，思想不行，一點聰明莫拈出。如初生孩兒，雖情識俱備，而六用不行，觸境遇緣，如聾若啞。苟實得如此，不可只恁麼便以為是。直須猛著精神，轉身一擲，躍過太虛。當此之時，儘用聰明、儘說道理，都不相妨。借聰明道理助發揮之。若未得如是，觸目遇緣，且暫將作聰明說道理底一時放下，只就這裏，看箇話頭。（《大慧普覺禪師普說》，卷 4，頁 961）

也就是說，大慧宗杲並不是希望建立有別於聰明道理，如「土木偶人」的悟境。而是強調必須斬斷聰明道理之中的盤根錯節，脫卻桶底，悟境才能如實呈現。因此一旦翻身投入的話，聰明道理如同春花秋月、增添本地風光，土木偶人如同活佛活人格。關於無心，他特別就和「世間土木瓦石無心」有所不同的「活底無心」加以說法，也是出於同樣的用意（《大慧普覺禪師普說》，卷 2，頁 843、〈示清淨居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁 2、〈示張太尉〉，卷中，頁 27）。

一般士大夫意識、世間常識都是透過見聞覺知傳達接受。見聞覺知不僅是生活的生理證據，也可以說是所有文化開花結果的原動力。然而大慧宗杲說：

法不可見聞覺知。若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也。元來箇法不在見聞覺知處。如今纔教你離卻見聞覺知，你便空勞勞地無摸索處，無著意處。何故？當爾時，眼耳鼻舌身意都不到。若是眼耳鼻舌身意到底、思量得底、覷得見底，這箇是生滅法。要你塞卻眼耳鼻舌身意，如木頭忮怛相似。（《大慧普覺禪師普說》，卷 1，頁 820）

塞卻見聞覺知，是否是滅卻生機、如同槁木死灰一般呢？如果是這樣的話，就沒有必要特別就日用應緣之處另外追求行道場所的必要。這是否是大慧思想的矛盾之處呢？但是就是在這個解決矛盾的方向，可以看出大慧宗杲思想的重要特色。

案日用四威儀中塞卻見聞知覺，並不是壓抑六根門頭的活動，而使生命的根源枯竭，相反地，是讓六根、六識最大限度的作用，排除定著於淺處、明處的可能，而使其燃燒於鑊湯爐炭當中。對世俗生命的殺戮，卻喚醒了超俗的生命。生命之所以真正帶來「活著」的表現不是在於知識、技能、見聞覺知在量上的積累，而是將

生命所有的一切在本分田地一併消除。此也就是禪宗所謂「死後重甦」的境界。其言曰：

要得真正寂滅現前，必須於熾然生滅之中，驀地一跳跳出。不動一絲毫，便攬長河爲酥酪，變大地作黃金，臨機縱奪，殺活自由，利佗自利，無施不可。……豈非真大丈夫之能事也。然亦非（故）使然。皆吾心之常分耳。

（《大慧普覺禪師書問·答富樞密第二書》，頁54）

原本已然死去的東西不能自殺，另外如果一開始就從現實界抽身，閉目闔眼，凝然枯坐，見聞覺知，灼熱的自我燃燒也是了不可得。只有現在活著，才有可能死去，自我了卻生命卻是「活著的標誌」最血淋淋的表現方式。在「生即死，死即生」這樣的境界中，才是真正超越生死。只有超越生死，見聞覺知才能百花繚亂，身心國土更加莊嚴。因此在前一段引文之後，大慧宗杲就行到水窮處以後，忽然開展的自在無礙的風景，接著說：

忽然木頭忤怛會作聲，智到這裏，如獅子王遊行自在，不求伴侶，如象王渡水直下，截流而過，更無周由者也。……當知，見聞覺知亦能令人入道，亦能令人障道。何故？你若於見聞覺知處得殺人刀、活人劍時節，便能使得見聞覺知。你若不得殺人刀、活人劍，卻被見聞覺知使得來七顛八倒，障卻道眼，腳跟下黑漫漫地，不得自在。（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁820）

像這樣，為了拯救知識伎倆的停滯，見聞覺知的扭曲，結果，必須全心投入在出發點、基地的生命自身的噴地一發，只是在枝微末節上頭打掃整理，而不將魔雲疑團集結在問題的根本時，只能頭出頭沒，無有盡時。苦難、不如意的經驗，如果是通過知解來感受的話，只將問題的處理限定在知解分上，責任主體躲避在八識的陰影之中，金剛圈、栗棘蓬的透過是不可能的。這就是為什麼說：「但得本，勿愁末。」的原因。而且離開當下的知識伎倆、見聞覺知，主體的生命也就不存在了。因此大慧宗杲舉起拂子，說：

這箇拂子遍在諸人眼睛裏，諸人眼睛遍在拂子上。（同前註，頁811-812）

又說：

此聲亦在諸人耳根中，諸人耳根亦在此一聲中。同時同處，同見同聞，一道圓明，更非前後。炳然齊現，理事兩分。聞則聞諸人自家自心，見則見諸人自家自性。性外無見，聞外無心。心性一如，見聞不二。見聞既爾，諸法皆

然。(同前註,頁812)²⁰

於是在自家而言,這就是主客能所、體用動靜同一法味,就個別各人行住坐臥的當下便是菩提寂滅的道場。一知一解、一機一境是自家自性的全體展露。情與知、知解與本體都沒有分割的餘裕,應接的剎那之間都是法界自爾一如的存在。因此知識伎倆、見聞覺知如果妨礙此人當下頓證菩提的話,並不是因為存在知解的原因。也不是因為偏向知解的原因。因為知解的當體並無寂滅之故,針對「為知解障,未有一悟入處。欲知日夕體道方便」的質疑,大慧如下說道:

少許只遮求悟入底,便是障道知解了也。更別有甚麼知解為公作障?畢竟喚甚麼作知解?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。只遮三顛倒,便是生死根本。直須一念不生,顛倒心絕。(《大慧普覺禪師書問·答富樞密第一書》,頁53)

障道的責任並不在於他人,而求諸自身的知解,確實可以說是一種進步。作為障礙的知解,與被障蔽的自性成為對立的兩者。迷失於知解的處理中,因為尚殘存著自己逃離真正迷惑問題的所在,並未意識到體用動靜一如的問題。汲汲追尋知解,永遠無法得救。企圖逃離知解,與一意背過身去,同樣都是被知解所束縛。將知解實體化、對象化,與把為知解所苦的自己實體化,若是以定法拒絕定法,那麼迷惑也只將誘發迷惑。如果打破執著定法的顛倒心,「知解底心」進行當相即空、噴地一發的自我回轉,知解反而成為傳道之具,既沒有障道的人,也沒有被妨礙的人。其曰:

從上大智慧之士,莫不皆以知解為儔侶,以知解為方便,於知解上行平等慈,於知解上作諸佛事。如龍得水,似虎靠山。終不以此(知解)為惱,只為佗識得知解起處。既識得起處,即此知解便是解脫之場,便是出生死處。既是解脫之場、出生死處,則知底解底,當體寂滅。知底解底既寂滅,能知知解者,不可不寂滅。菩提、涅槃、真如、佛性不可不寂滅。更有何物可

²⁰ 參照以下一節:「大道只在目前,要且目前難睹。欲識大道真體,不離聲色言語。舉起拂子云,這箇是色。擊禪牀云,這箇是聲。山僧只今口吧吧地,是言語。那箇是大道真體?喝一喝云,即此見聞非見聞,無餘聲色可呈君。箇中若了全無事,體用無妨分不分。」(《大慧普覺禪師語錄》,卷1,頁699)

障？更向何處求悟入？（同前註）

所謂「識得知解起處」，當然不是指探究知解的心理起源與生理的因果關係。不過即使用宗教的反省意識來探問知解的來處，若不能於八識田中一刀切，只知道將知解實體化、客體化，那是生死場，而不可能是解脫場。為了讓知解真正成為解脫場，知解的主體必須寂滅。也就是「知知解」的當體必須寂滅，將知解一物實體化以後，然後轉過身去，視若無睹，「心識暫停，如石壓草，不覺又生」（同前註，頁 53-54），於是，由於超越了主客動靜的實體對待，終究必須「遮一念子曝地一破」（同前註，頁 54），這就是「悟」，以下我們討論悟入的樣態。

第四項 悟入的樣態

關於悟入的方法，大慧宗杲屢屢採用、推薦的是：看古則公案。公案是用「公府案牘」來比喻佛祖機緣，中峰明本對此定義為：「公者，乃聖賢一其轍，天下同其途之至理也。案者，乃記為聖賢為理之正文也。」（《天目中峰廣錄》，卷 11 上，《卍正藏》，第 60 冊，頁 193），大凡有天下者，以公府案牘為法斷天下之不正，因此將佛祖機緣稱之為公案。這也是因為「非一人之臆見，乃會靈源，契妙旨，破生死，越情量，與三世十方百千開士同稟之至理」（同前註）的緣故。本來，禪悟不可以義解、不可以言傳、不可以文詮、不可以意識揣度。像銀山鐵壁一樣難以通透，若不是大根器明眼衲子極難參透，偶而參透便志得意滿，安坐於自作自受的窠臼當中，恐怕這樣便自我陶醉在法王意識當中。於是，叢林長老編傳燈、集語錄、記佛祖激揚提倡之語，如同案牘一般，「待悟心之士取以為證據」（同前註），此即公案是也。禪悟以成為法界大自在王為目標，雖然鑑定證悟真假虛實主要在於行道主體，必須嚴格拒絕求諸其他外物，但是經由老練熟參的師家印可，或求諸公案的商量，通過對於過往先賢典型的玩味參悟，內化成為自我的一部分，成為確認悟境內在的普遍妥當性，確實是真參實悟的機緣。「蓋痛思大法之將弊，故曲施方便，開鑿後昆智眼，欲俾其共證之爾。言公者，防其己解。案者，必期與佛祖契同也」（同前註，頁 193-194）。如果公案是長老接引後學的方法門之一，可以說並不是悟入的必要條件。佛果圓悟也說：「初機晚學乍爾要參，無捫摸處，（故）先德垂慈，令看古人公案。蓋設法繫住其狂思橫計，令沉識慮到專一之地。驀然發明心，非外得。向來公案乃敲門瓦子矣。」（〈示印禪人〉，《圓悟心

要》，卷下，收錄於《卍續藏》，第 120 冊，頁 769）公案誠然只是敲門瓦子，那為什麼大慧禪還這麼熱心倡導看話頭（公案）的工夫呢？如前所述，大慧禪法重要的立足點在於聰明伶俐的士大夫意識所構成的日用應緣處，現實的情況卻是：在那裏，世間塵勞總是如同永無止境的漩渦一樣，縱使偶而立下發心入道的志向，亦往往為「聰明伶俐」所誤，難以自「有所得心」脫離出來，這樣上不上、下不下的不安定狀態往往將士人導入默照禪或其他邪禪，距離真參實悟卻是愈來愈遠。於是必須一面與現實界的顛倒錯亂徹底作戰。一面必須將世俗的計較、安排、思量在瞬間完全燃燒，故而將心專注一處的工夫不得不端上檯面，負責這種作用的就是看話。因此對大慧來說，並不是將心從現實界抽離而定著於悟之一物上，也不是表現為一種玩弄擊石火電光的機鋒手段，它更不是教導追隨模仿先德入悟類型。試觀以下的說法，其曰：

日用四威儀中，涉差別境界，覺得省力時，便是得力處也。得力處極省力，若用一毫毛氣力支撐，定是邪法，非佛法也。但辨取長遠心，與狗子無佛性話。廝崖崖來崖去，心無所之。忽然如睡夢覺，如蓮花開，如披雲見日。到恁麼時，自然成一片矣。但日用七顛八倒處，只看箇無字，莫管悟不悟、徹不徹。（《大慧普覺禪師書問·答宗直閣》，頁 74）

不論得力省力，在日用四威儀當中都深深根植了看話的工夫，這是顯而易見的，再來看以下的說法。

未得如此，且將遮思量世間塵勞底心，回在思量不及處，試思量看。那箇是思量不及處。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」只遮一字，儘你有甚麼伎倆，請安排看，請計較看。思量、計較、安排無處可以頓放。只覺得肚裏悶，心頭煩惱時，正是好底時節，第八識相次不行矣。覺得如此時，莫要放卻，只就遮無字上提撕。提撕來提撕去，生處自熟，熟處自生矣。（之下接批判默照禪一節）（《大慧普覺禪師書問·答榮侍郎》，頁 83）

又說：

乾屎橛（之公案）如何覺得。沒巴鼻、無滋味、肚裏悶時，便是好底消息也。第一不得向舉起處承當，又不得颺在無事甲裏。不可舉時便有，不舉時便無也。但將思量世間塵勞底心，回在乾屎橛上，思量來思量去，無處奈何。伎倆忽然盡，便自悟也。（《大慧普覺禪師書問·答呂舍人》，頁

70-71)

如同這裏看到的，「肚裏悶」、「心頭煩」的時候，就是看話頭的「好時節」，如果不是這樣充滿疑情、無氣力的狀態，再怎麼樣投與公案，也不會有任何效果。但是如果一旦感受到思量、計較走不通「肚裏悶」的時候，因為身在日用塵勞界，才會積極地燃燒。而且只要在日用塵勞界，士人身上因於古典教養、三藏十二分教的知識所構成的「聰明性」，到處構築可以躲避的洞窟，於是形成一個永無止境的惡性循環。為了切斷這個惡性循環，將所有的思量、計較集中一處，直參先德悟入的胸懷。醞釀完遂行道主體當下瞬間的轉身與投入，這就是看話的目的。對於世間紅塵紛擾視而不見，將思量、計較在瞬間定止，或許可以暫時消滅「肚裏悶」，但這是默照的窠臼，這種禪法無法湧現擔荷現實的威力。看話禪所採取的進路是：以思量世間塵勞的心，一意放在公案上頭。若是思量、計較可行的話，試試也無妨。但最後終究遭逢無處安頓的關口，此時，看話禪將發揮讓你徹底轉身投入的威力。是故他說：

纔覺思量塵勞事時，不用著力排遣。只就思量處，輕輕撥轉話頭。省無限量，亦得無限量。（《大慧普覺禪師書問·答趙待制》，頁 58）²¹

固然在開發自性的過程中，公案的牽引力與世間塵勞、思量的逆牽引力一進一退的相互克制，原本就如如火如荼地進行著。一面持續忍受著內在的煎熬，內心的熱度一面漸漸逼近爆發的臨界點，時節因緣成熟之際，逆牽引的鐵鍊便為之切斷。行道主體一舉投入公案之中，不，是突破公案，進入悟門當中。於是，才會自覺到思量、意識對於入悟來說都是無干涉的東西。

果欲出生死作快活漢，須是一刀兩段，絕卻心意識路頭，方有少分相應。故永嘉（證道歌）云：「損財法，滅功德，莫不由茲心意識。」豈欺人哉？頃蒙惠教，其中種種趣向，皆某平昔所訶底病。知是般事，颺在腦後，且向沒巴鼻處、沒撈摸處、沒滋味處，試做工夫看。如僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」尋常聰明人，纔聞舉起，便以心意識領會博量引證，說得有分付處。殊不知，不容引證，不容博量，不容以心意識領會。縱

²¹ 「忽爾舊習瞥起，亦不著用心按捺。只就瞥起處，看箇話頭。『狗子還有佛性也無』？『無』。正恁麼時，如紅爐上一點雪相似。眼辨手親者，一連連得」（《大慧普覺禪師書問·答劉通判》，頁 61）。

引證得，搏量得，領會得，盡是骷髏前情識邊事，生死岸頭定不得力。
（《大慧普覺禪師書問·答王教授》，頁 547a-b）

那麼，公案為什麼具有這種牽引、迴旋的力道呢？公案記載了歷代祖師因應各種各樣情境而發，無可取代的體驗與應酬的精髓，這些公案雖然多數都象徵在不同的時、處、位的情境下獨一無二的道理，但是若根據自身的立場，抉擇先賢的五臟六腑時，這些看似個別的一機一境就會忽然泯滅各自的界限性、差別性，而同時進入洋洋大海之中。於是圓悟說：「但一則公案上，透頂透底信得及，到無疑之地。餉間千種萬端，改頭換面，長句短句，多句少句，有句無句，一時透脫，豈有兩種也。」（〈示琛上人〉，《圓悟心要》，卷下，頁 759）大慧也說：「方寸若鬧，但只舉狗子無佛性話。佛語、祖語、諸方老宿語，千差萬別，若透得箇無字，一時透過，不著問人。」（《大慧普覺禪師書問·答呂舍人》，頁 68）²²

各則公案之所以可以超越時、處、位具有相當程度的公共性、普遍性，乃是各個祖師懷抱的本來面目，本來面目就是個即全、全即個、一即多、多即一、一念萬年、萬年一念的發露，後來機根成熟處，常能穿越時空而創造自我顯現。但是公案是將祖師熱情洋溢生命最銳利的一角就中截斷，在於其基底勃發的生命力，關於其周遭附屬的各項條件未必有清楚的說明。關於當時的情境在當下重新呈現它那生機活潑的氣氛，若是不能就其自在構成的言外之意得其旨趣的話，不過就是一堆十分抽象的符號而已。眼明者來看認為這是最具體的躍動，從鈍漢的眼裏來看，不過只是反映出一些抽象的類型而已²³。因此公案的記持、分類、下語等定型化行為的發生，終必招來人類癡呆化的到來。或者對一個公案特別花工夫去討論特定下語的方法，或者以無關涉的無語對此公案輕輕看過，而自以為當機透脫，或者將他們的入

²² 《佛果圓悟禪師碧巖錄》曰：「應時應節，一言一句，一點一畫，不妨有出身處，所以道：一句透，千句萬句一時透。」（見卷 5，《大正藏》，第 48 冊，頁 183b）又說：「一處透，千處萬處一時透。」（卷 6，頁 188a、189c，卷 8，頁 205b）

²³ 《傳燈錄》與其他禪籍所記載的各則禪者的問答，問者的重點與答者的真意，到底相合到什麼地步？師徒之間的傳承又是如何進行，門外漢多不能了解。時有疑情不切，而故意提示一些千篇一律的問題（例如問祖師西來意）。不難想見不過是重複一些形式上的問答而已，胡致堂曾經如下指責這些流弊，其言曰：「學必有疑，疑必有問。問必資賢智于我者。問非所疑，答不酬問，與夫不待問而自告之，此師弟子之失也。《傳燈錄》所載釋子以葛藤目之，其失在此矣。」見〈傳燈玉英節錄序〉，《斐然集》（北京：中華書局，1992 年），卷 19，頁 399。

道因緣分類之後加以搏量卜度，類似將先賢甚深恩惠恩將仇報之輩亦不在少數。（〈示東峰居士〉，《大慧普覺禪法語》，卷上，頁 4、《大慧普覺禪師普說》，卷 2，頁 858、卷 5 上，頁 986 也曾指出）²⁴。

如前所述，看話禪徹頭徹尾在塵世紛擾當中發揮生命所有可能的機能，其精髓盡在於斯，世俗的障蔽一一灰飛湮滅，當此身已無處可寄，被逼到生死存亡的關口之際，剎那之間便得以轉身投入。「當念無常殺鬼，念念不停，百歲光陰只在一剎那。快著精彩一剎那悟去，不被生死輪轉」、「如斬一結亂絲，一斬一時斷，始信世界上真箇有禪」（參照《大慧普覺禪師普說》，卷 2，頁 837、卷 1，頁 791），正如「塵劫來事只在如今。如今會得，塵劫來事即時瓦解冰銷」（〈示清淨居士〉，《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁 2）一句說的。世俗時間在本來性當中消卻，其後本來人手中自由自在創造操作，固然最後一念來訪之時，由於個別主體所擔荷的命運不同，所以每個人的遭遇都不相同。一旦進入叢林之後，一言半句立刻領悟者有之，二、三十年隨眾而全然不知下落者亦有之。（《大慧普覺禪師普說》，卷 1，頁 797）但不論初心或是久參，終極境地仍然必須穿越一扇門。此即一念之門²⁵。「迷悟在眾生一念間。一念迷，便受沉淪。一念悟，當體寂滅」（同前註，頁 790），為了這種緊張的對決狀態，必須挺起脊梁，成為出世間的沒量漢，以熱鐵鑄就般的氣魄來承擔公案。

此事如大火聚，如按太阿，近之明燎卻面門，擬之則喪身失命。不擬不近，土木無殊。到這裏須是箇活漢始得。（同前註，頁 793）

繼承「臨濟正宗」的圓悟、大慧峻利猛烈的禪風便是從此而生。圓悟對大慧說：

臨濟正宗，自馬師、黃檗闢大機，發大用，脫籠羅，出窠臼。虎驟龍馳，星飛電激，卷舒擒縱，皆據本分。綿綿的的，到風穴興化，唱愈高，機愈峻。……大抵負沖天氣宇，格外提持，不戰屈人兵，殺人不眨眼，尚未髣髴其趣向。況移星換斗，轉天輪，迴地軸耶？（〈示杲書記〉，《圓悟心要》，卷上，頁 707）

²⁴ 參照〈示宗覺禪人〉，《圓悟心要》，卷上，頁 715。本章一開頭的地方引用朱子對於看話禪的批評，對已經完全空洞化的禪風形成衝擊。

²⁵ 大慧宗杲喜歡用李通玄「無邊剎境，自他不隔於毫端。十世古今，始終不移於當念」（《新華嚴經論·序》，頁 721a）一語。

在千辛萬苦、至難至峻、銀山鐵壁的地方，放身捨命的撥轉之處，小心翼翼不敢犯錯作惡，甘心沉溺於小智小成。在理道解路上玩弄淺識小見，是最該遭受抨擊的。不堪為惡之人亦不堪為善，無法噴地一發的迴轉。對於《大涅槃經》中廣額屠兒立地成佛的意義，大慧宗杲給與高度評價的理由在此。其曰：

廣額屠兒，來涅槃會上，見佛說涅槃妙性，忽然一念相應，便證阿耨多羅三藐三菩提。……渠本是箇屠兒，放下屠刀，即便成佛。信知，猛烈大丈夫，作惡既猛烈，作善亦猛烈。只貴當人末後一念，正與此事相應。若一念相應，從前所作底惡，如積乾草高須彌山，只用一芥子火，一時焚盡，無有遺餘。（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁803）²⁶

這裏不是說善惡沒有差別，也不是說拒絕倫理的感覺，而是直接參悟善惡對立以前的本分田地，天堂地獄皆在方寸之中成就，保持廣大無邊的心量。聞善不喜、遇惡不怖。佛魔一體、迷悟一致、全露堂堂、根塵獨脫、悠然漫步於法界之中不知停滯。關於這種即世法而離世法的徹悟風光，大慧宗杲如是說道：

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，便於一毛端現寶王刹，坐微塵裏轉大法輪。成就種種法，破壞種種法，一切由我。如壯士展臂，不借他力；獅子遊行，不求伴侶。種種勝妙境界現前，心不驚異；種種惡業境界現前，心不怕怖。日用四威儀中，隨緣放曠，任性逍遙。到得這箇田地，方始可說無天堂無地獄等事。（〈示張提刑〉，同前註，卷4，頁964-965）

應該注意的是：大慧禪這種高峻激切，不拘善惡差別的風格，不能看作是無視日常的規範、容許猖狂的妄行。大慧宗杲脫去情塵、不立窠臼、不立門戶。對於那些詢及古人因緣，便向舉起作擊石火、閃電光式的承當，排除一切語言，只會作瞠眉努眼方式提撕，故作驚人之舉的禪師之輩，大慧宗杲率皆抨擊為邪禪²⁷。大慧的看話禪本來就不是另外別立「禪」一個玄妙的層面，在此一領域當中成為亮眼練達的機

²⁶ 參照以下諸處。如《大慧普覺禪師普說》（卷2，頁875、卷3，頁894）、《大慧普覺禪師書問·答富樞密第三書》，頁55、〈答宗直閣〉，頁73。

²⁷ 以下這段問答，見於《朱子語類》（卷126，頁3020），值得注意的是：發言時未必以大慧宗杲的主張為預設，卻說明了一個時代思潮的趨勢。其云：「問：『禪家又有以揚眉瞬目知覺運動為弄精魂而訶斥之者，何也？』曰：『便只是弄精魂。只是他磨擦得來精細，有光彩，不如此粗糙爾。』」

略家。他最終的意圖仍然是希冀就士大夫那密接紅塵俗世、擔荷著護持文化、社會責任的意識心術的轉換。其根本在於他反對那種文化漠不關心、以及文化（名教）與宗教兩不相干的態度²⁸。此大慧禪所以高所以廣。沉醉於法王意識、徒逞虛飾炫耀非大慧所能理解。「《金剛般若（經）》乃為醉酒作奸保障之具乎？」（《崇正辯》，卷2）^[5] 雖然是儒家嚴格批判禪宗的話頭，但這種非難其實並沒有觸及大慧禪的核心，大慧宗杲以下的話可以為證，其曰：

若是隨語生解底，纔聞說空，便撥無因果，便言「飲酒食肉，不礙菩提，行盜行姪，無妨般若」。（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁800）

又曰：

夫叢林之廣，四海之眾，非一人所能獨知，必資左右耳目思慮，乃能盡其義理，善其人情。苟或尊居自重，謹細務，忽大體，賢者不知，不肖者不察，事之非不改，事或是不從，率意狂為，無所忌憚。此誠禍害之基，安得不懼。（〈與寶和尚書〉，《禪林寶訓》，卷3，《大正藏》，第48冊，頁1031c）²⁹

曾經有一位以瘋癲著稱的僧人到達大慧的僧堂，大慧聽到這個消息，不許他參堂。關於大圓禪師，大慧一開始聽到他「坦率而不事事」時亦不喜。（《叢林盛事》，卷下，頁77-78），說明他對野狐禪、猖狂禪抱持著高度的警戒。從他讚揚一位信徒生前的功德，用「造次顛沛，無不在規矩中」（《大慧普覺禪師普說》，卷1，頁829）這樣的說法，越發可以說明大慧禪的樣式。像「大用現前，軌則不存」、「錯認定盤星」這樣的說法雖然是當時禪門的常用套語，從大慧宗杲的立場來看，絕不是意味著無視定義人類存在的社會性格的秩序與規範，破壞傳統的文化遺產。相反地，由於念念不斷所保持的悟的力量，才能表現出真正的生命力。這也是當時許多聰明豪傑拜倒在大慧門下的原因所在。《朱子語類》以下這段話，明確地說明這點，其曰：

²⁸ 參照〈示真如道人〉（《大慧普覺禪師法語》，卷上，頁9）「俗人在火宅中」一節。

[5] 譯註：《和刻影印近世漢籍叢刊》（臺北：廣文書局，1972年據日本中文出版社影印日本刊本影印），第1冊，頁203。

²⁹ 稍後的時代，大慧警告逸欲的說法，收錄於《薌林集》（《大正藏》本，頁1032a、《大慧普覺禪師普說》，卷2，頁839）中。大慧又說因為無心即是無欲，並不是無條件地肯定貪欲瞋恚。

問：「士大夫末年多溺於釋氏之說者，如何？」曰：「緣不曾理會得自家底原頭，但看得些小文字，不過要做些文章，務行些故事，為取爵祿之具而已。卻見得他底高，直是玄妙，又且省得氣力，自家反不及他，反為他所鄙陋，所以便溺於他之說，被他引入去。」（《朱子語類》，卷 126，頁 3036）³⁰

針對禪宗的明心見性之說，儒家方面或批評「好高求速」、或批評「但務上達而無下學」、或批評「不過恐生死自私自利之說」、或批評「建玄妙一物」、或批評「以理為障礙而拂拭」種種不一而足。但是只將注意力過分集中於這些流弊，而忽略了禪（特別是大慧禪）在面臨各種社會的、歷史的情況，如果忽略了禪學具有一種積極的、奮進的原動力，最終亦將使得儒家本身的生命力面臨枯竭的狀況。（在朱子學末流，這種傾向格外明顯）「釋氏說空，不是便不是，但空裏面須有道理始得」（《朱子語類》，卷 126，頁 3015）必須注意的是：朱子的話雖然對佛教不懷好意，但是並不只是單純的厭惡抨擊佛教，企圖與之絕緣，以維護思想的純粹性而已。相反地，朱子希望能夠創造包容涵攝佛教，進而創造一個與新時代的歷史狀況息息相關的士大夫意識，這也是朱子哲學產生的時空條件。

³⁰ 針對「學者多溺於佛說，何也」的問題，回答道：「學而無所得，其年齒老矣，智力屈矣。其心欲遽止焉，則又不自安。一聞超騰侈大之說，是以說而入之。」（《二程全書》，卷 40，頁 339）但是，禪吸引士大夫的原因，不太可能只是「超騰」、「侈大」吧！參考朱子以下的說法，其曰：「所以鼓動得許多聰明豪傑之士，緣他是高於世俗。世俗一副當汗濁底事，他是無了。」（《朱子語類》，卷 126，頁 3035）