

「趙州無」的語言符號解讀

歐陽宜璋

政治大學中文系博士

提要：唐末五代，趙州從諗禪師（七七八一八九七）的禪問答如「吃茶去」、「庭前柏樹子」、「趙州石橋」等公案，每為當時及後世傳唱；而其中「狗子無佛性」（一稱「無」字公案或「趙州無」）公案，尤為宋代禪林及當代日本、歐美參學之樞紐。日本禪宗大師鈴木大拙（一八七〇—一九六六）特加推崇，他言必稱趙州、舉例必提「趙州無」，可見趙州公案語言超越時空的價值。

本論文就趙州「無」字公案進行分析，以趙州及相關禪師的語錄作同時的分析及歷史的考察：前者包括語篇（text / discourse, 指話語和篇章結構）中的語篇功能分析及符號現象觀測；後者則由歷代公案轉相詮釋的角度著手，對趙州公案語言的模稜特質進行輔助觀察。希望經由形式結構的系統化分析，體現其會話現場的真實感；並進而從語言符號的角度，對歷代傳唱已久的「趙州無」公案，進行另一層次的解讀。

楔子

遠在一千兩百多年前，中國北方的戰火頻仍中，一百二十高齡的趙州禪師（七七八一八九七）曾在禪寺裡、柏林間，與學人展開一場又一場智慧的對談^[註 1]。由於他的言辭格外溫柔敦厚、簡易活潑；因而個人嘗試以趙州為主題，對其人其語作進一步的認識。

「狗子無佛性」公案（簡稱「無」字公案或「趙州無」），為趙州公案中極具代表性者，歷來多有詮解。日本禪宗泰斗鈴木大拙（一八七〇—一九六六）尤其對趙州推崇備至，他曾於一九六二年親自校訂《趙州禪師語錄》（拙著博士論文即承此校訂版加以重校、撰文），並屢於講解禪宗公案時，引用「趙州無字」公案，認為是禪者必參的經典。從鈴木言必稱趙州、舉例必提「趙州無字」的程度，日本學者一致認為趙州禪「對大拙的生涯產生了一以貫之的影響」。^[註 2]在本文中，則嘗試以語言符號分析的方式，對「無」字公案進行另一層次的解讀；期望經由形式結構的系統化分析，體現其會話現場的真實感和教學之間的互動性。

一、「狗子無佛性公案」的淵源

(一) 禪宗語錄中的「公案」和「話頭」

早在先秦，孔子與弟子的問答記錄，成為儒家奉為圭臬的經典；而禪宗的思想史，也肇始自活潑而有生趣的對話。^[註 3]日·柳田聖山的《禪與中國》(原名《無的探求——中國禪》)，對於此種對話形式給予高度的重視，認為它足以標誌中國佛教發展的轉機。^[註 4]

據《碧巖集·元三教老人序》^[註 5]的闡釋，以為禪宗公案「倡於唐而盛於宋」，又推究「公案」的語源為「吏牘語」，原本用途為「老吏據獄讞罪，底裡悉見，情款不遺」，因而「具方冊，作案底，陳機境，為格令」，成為日後法官判案的參照範例。流傳在禪宗語錄中的公案，則記錄了古代禪德上堂開示、與人對談或答問的內容，以為接引初機和勘辨機用的依據。值得注意的是，這些典型的機緣語句，無論一言一動，都隱含著古來祖師們深刻的覺悟資訊。

參究公案的工夫，始於唐而盛於宋；當參引公案時，公案中的一則或一節也被稱為「話頭」(頭表要領)、「話」或「因緣」。據南懷瑾先生的詮釋^[註 6]，「話頭」是一句話、一個問題的開端，「參話頭」是參究這句話的來源和方法。通過語言而交流領會禪理的過程，則稱「話會」。^[註 7]近代的太虛法師更認為禪宗徹頭徹尾是一個大話頭^[註 8]，而「參話頭」或「看話頭」的工夫，又以宋代的大慧宗杲禪師提倡的「無」字話頭最具代表性。^[註 9]

(二) 「狗子無佛性」公案之出現

「狗子無佛性」公案，在趙州禪師之前，曾有一則相似公案，由馬祖道一禪師的弟子興善惟寬禪師(七五五—八一七)所提出^[註 10]：

問：「狗子還有佛性否？」

師云：「有。」

曰：「和尚還有否？」

師曰：「我無。」

曰：「究竟是何物？」

師曰：「亦不是物。」

曰：「可見可思否？」

師曰：「思之不及，議之不得，故曰不可思議。」

而趙州禪師此則公案的記載[註 11]，據《嘉興藏》第二十四冊，及宋·頤藏主所編之《古尊宿語錄》[註 12]卷十三所收載之趙州真際（從諗）禪師（七七八一—八九七）語錄，原文如下：

（其一）

問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「無。」

學云：「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」

師云：「為伊有業識性在。」（《趙州禪師語錄》第二八三則）

（其二）

問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」（《趙州禪師語錄》第三六三則）[註 13]

類似的問答，尚有馬祖弟子鹽官齊安（七五〇—八四二）所提倡的「眾生皆有佛性」以及馬祖再傳弟子馮山靈祐（七七—八五三）所說的「眾生皆無佛性」等。

（三）「無」字話頭引用之始

相傳最早引用趙州和尚這則公案的是黃檗希運禪師（？—八四九），他與趙州從諗的時代相當。在《黃檗斷際禪師宛陵錄》中，希運提出了看「無」字話頭，並且對看話頭作了說明。此為最早有關此則公案的評論：[註 14]。

若是箇丈夫漢，看箇公案。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」**但去二六時中看箇無字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩。守箇無字，日久月深，打成一片。忽然心花頓發，悟佛祖之機，不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。**

在當時，趙州從諗禪師的問答機語雖廣為流傳，而「狗子無佛性」公案並未受到特別的重視；成書於五代末的《祖堂集》和北宋初年的《景德傳燈錄》，也都沒有記載這則公案。

此外，唐中葉以後直到五代，禪宗內部機鋒棒喝盛行，看話頭也並不是禪學的主流。直到北宋臨濟宗著名僧人五祖法演（一〇二四—一一〇四），承接了黃檗希運所提出的「看話頭」禪法，並賦予了這則公案一種新的參學角度，看話頭的風氣才被正式提倡開來。[註 15]

關於法演舉唱「趙州無字」的公案，在《五祖法演禪師語錄》中，有如下的記錄[註 16]：

上堂，舉——

僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」

州云：「無。」

僧云：「一切眾生皆有佛性，狗子為甚麼卻無？」

州云：「為伊有業識在。」

師（五祖法演）云：「大眾，爾諸人，尋常作麼生會？老僧尋常只舉無字便休。爾若透得這一箇字，天下人不奈爾何。爾諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看。我也不要爾道有，也不要爾道無，也不要爾道不有不無。爾作麼生道？珍重！」（《古尊宿語錄》卷二十二）

從希運和法演的論述來看，他們所倡導的看話頭有一大特色——「看」話頭可以脫離公案的上下文，不對話頭作立刻、明確的詮釋。關於此一前提，臨濟宗的五祖法演比黃檗希運闡述得更為明確：「我也不要爾道有，也不要爾道無，也不要爾道不有不無。爾作麼生道？」只舉個「無」字便休，丟個疑團給學人，如人飲水，冷暖自知。

二、「狗子無佛性」的語義探索

（一）「無」的相關詞義詮釋

1. 「無」

從語音上分析，「無」是一個閉口雙唇鼻音（M 系明母字），在世界宗教的秘密音中，如印度的唵（Om），基督教的 Amen、回教的 Amīn 等，均有類似的發音方式；在日本，「無」已成為禪宗修行時常用的真言（一稱咒語、曼陀羅，Mantra）。或許因為發音時容易使人凝聚精神，因此成為諸多公案中被引用最多的話頭之一。[註 17]

按無的本義，就禪來說，是對一切二元性、相對性（duality）的否定之意。《壇經》提出的無念為宗，無相為體，無住為本，都自此涵義引申，顯示出無的絕對義。

此外，佛教的無與空義相近，亦是否定自性、相對性以至一切執見之意。

如《無門關·趙州狗子》：「將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇無字。晝夜提撕。莫作虛無會，莫作有無會。」

就哲學的角度言，在經驗之先，知識之先的超越、無相境界，為禪宗所強調；相當於西方哲學的絕對無（absolute nothingness）。日本的思想界，特別是京都學派的思想家，都很強調無，以之代表禪、佛教，以至東方精神。[註 18]

2. 「有」

(1)與無、空相對，表存在之意，所謂實有、假有、妙有。梵語的表示方式有多種，如 bhava, astitva, sat, satta, sattva, sadbhava.

(2)生存的境地，由迷妄而來的結果。眾生依善惡之因而在這個迷妄的世界中召感或樂或苦的果報，以生死輪迴的方式來感受這無盡的因果流，因而亦在這個意義下安立這個存在的世界。《阿毘曇心論》卷二：「一切生死，無窮可得，故有。」

(3)十二因緣中的有的階段，這即是個別自我或靈魂的形成，由有而生、而老死、而後再生……，顯示個別自我形成後一連串的生命歷程。故「有」是生死輪轉的焦點，由此而生「我」執；必須將「有」破掉，才能得解脫。

3. 「四句」一有、無、亦有亦無、非有非無[註 19]

源於龍樹《中論》裡的第一種「四句」（catuskoti），也可稱為「真實四句」。後世所謂的「四句分別」，是用四種層次來規範現象的存在模式：有、無、亦有亦無、非有非無。下面以龍樹《中論》的一偈，呈現真實的四句：

一切實非實，亦實亦非實；非實非非實，是名諸佛法。

上偈之四句，即為：(1)一切實（A）

(2)一切非實（非 A）

(3)一切亦實亦非實（A 且非 A）

(4)一切非實非非實（非 A 且非非 A）

(1) 「無」句、「有」句

見前(一)「無」的相關詞義詮釋項下。

(2) 「亦有亦無句」

四句中的第三句，表示既是 A 又非 A，是雙重肯定之綜合；楊惠南〈中論裡四句之研究〉以為可以標識為「A 且非 A」。是第一句中「A」與第二句中「非 A」的結合；而下句中的「非 A 且非非 A」則是前二句中否定之結合。[註 20]

(3) 「非有非無句」

不是有也不是無；超越有與無的相對相，而臻於絕對之境。而「不有不無句」也指超越於有無的相對性的絕對的一句。指不依於任何相對格局的絕對的心靈狀態。有無的意義，依相對關係而建立，它亦只能應用到相對的現實世界。否定了有無一類概念的相對性，才能顯示絕對的理地。[註 21]

(二) 「無」和「狗子有無佛性」的相關思惟背景

本節討論「狗子無佛性」之公案主題，先追溯《六祖壇經》中之「無」字思想，再由佛經原義去理解佛性的涵意：[註 22]

1. 南宗禪的思想特質——無

中國禪宗分為南北二宗，南宗禪創自惠能（六三八—七一三）；其思想表現在《六祖壇經》中，因而書中反映的思想，也代表著南宗禪的重要思想特質。

《六祖壇經·行由品第一》[註 23]中，記載了五祖弘忍（六〇二—六七五）見惠能之偈「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」後，深夜為講《金剛經》，惠能當下開悟的情境：

……（五祖）為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟一切萬法不離自性，遂啟祖言：何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法！

弘忍當下印可，並謂：「若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」由此可見，南宗禪的具有兩種重要特質：一是「無住」——常保心靈的自在無礙，不取不捨；一是「佛性」——成佛的潛能（參下小節所釋）。在《壇經》中發揚佛性不取不捨的妙用，並常用「自性」一詞代替「佛性」，更昭顯了成佛潛能的內在性。惠能曾以「自性能含萬法是大」解釋「摩訶」一詞：

何名摩訶？摩訶是大，心量廣大，猶如虛空；……無是無非、無善無惡……，世人妙性本空，無有一法可得。……世界虛空，能含萬物色像，……總在空中；世人性空亦復如是。善知識，自性能含萬法是大，萬法在諸人性中，若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。（丁福保註，《六祖壇經·般若品第二》，第一〇一——〇三頁）

因而，《壇經》中的基調，乃以「自性」為主體，透過「無」的實踐而彰顯其隨機變化的妙用：

我此法門從上以來，先立無念為宗、無相為體、無住為本。……無住者……於諸法上念念不住，即無縛也。（同上引《壇經·定慧品第四》，第一四四——四五頁）

綜上可知，自惠能呈法偈的關鍵語「本來無一物」，到「於一切法不取不捨」的開示，使其禪法超越了二元對立的層面，而證悟自性（或佛性）。在吳汝鈞〈壇經的思想特質——無〉[註 24]中，認為其後南宗禪的發展，主要環繞著「無」的主體對萬法不取不捨之妙用而展開；乃至於公案禪階段，「無」字也成爲一個核心公案。而南宋·無門慧開禪師的《無門關》，以「趙州狗子」爲首的公案中，即提示「無」之參學妙悟法門：

如何是祖師關？只者一箇無字，乃宗門一關也，遂目之曰禪宗無門關。……莫有要透關底麼？……參箇「無」字，晝夜提撕，莫作虛無會，莫作有無會……盡平生氣力，舉箇「無」字！（《無門關·第一則趙州狗子》）

上文的開宗明義語中，體現了南宗禪自惠能以來，無之理念與實踐的動感與力量，也爲南宗禪的發展歷程作了鮮明的註腳。

2. 由「佛性說」到「狗子有無佛性」之辨

依佛典所載，眾生均有佛性，狗自然也具有佛性；而趙州所答的「知而故犯」及「爲伊業識在」的思路來源，在佛經中亦有其理論根據。

「佛性」的梵文，有佛的性質、成佛之因二義；《涅槃經》亦然，主張一切眾生皆有佛性。或說佛性為「常樂我淨」等，或以佛性為「一切諸佛阿耨多羅三藐三菩提中道種子」（《大正藏》第十二冊，《大涅槃經》卷十二〈師子吼菩薩品第十一之一〉），如下引文之分析：

一切無明煩惱等結，悉是佛性，何以故？佛性因故。（曇無讖譯，《大正藏》第十二冊，《大涅槃經》卷十二〈迦葉菩薩品第十二之三〉）

如上引文中，中印度人曇無讖所譯經文，前十卷為其東來涼州，約在北涼玄始三年（四一四）時所譯，後三十卷又於玄始十年（四二一）搜訪譯出，共四十卷。其中前十卷、後三十卷通稱「前分、後分」。其中「前分」以眾生本具佛性，但為煩惱所累；「後分」則不時以雙遣的方式描述佛性，其意似在打消眾生對佛性的執著。如「佛性無生無滅、無去無來」（《大正藏》第十二冊，《大涅槃經》卷十二〈聖行品第七之四〉），其中有關佛性的有無，說法如下：

佛性非有非無。所以者何？佛性雖有，非如虛空；何以故？世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見，佛性可見；是故雖有，非如虛空。佛性雖無，不同兔角；何以故？龜毛兔角，雖以無量善巧方便不可得生，佛性可生；是故雖無，不同兔角。是故佛性，非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈焰；乃至阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有，一切佛法常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道。是故佛說：眾生佛性非有非無。（《大正藏》第十二冊，《大涅槃經》卷十二〈迦葉菩薩品第十二之三〉）

以上引文是《涅槃經》中討論佛性的要點。然而以非有非無的中道為第一義者，在本質上可稱為「有」——悉有佛性說；但在尚未具備四德的階段，即是無。所以若缺乏修行，便不得具備四德。以上是《涅槃經》中有關佛性的清晰說明。

其後，前引僧肇門下·三論宗的吉藏又大力主張「眾生有佛性，草木亦有佛性」之說[註 25]，牛頭禪的法融（五九三—六五六）也有「無情成佛」之說。印順法師《中國禪宗史》以為，此一草木有佛性的泛神論思想，乃受道家思想的影響而生。[註 26]

但「佛性說」在趙州無字公案中產生的問題，是趙州的答語「無」。假使把趙州答語中的「無」解為無四德義，將「有」解為悉有佛性；因為「有業識在」所以四德不現，因此稱狗子無佛性；而狗子雖然本有佛性，但今日「知而故犯」而為狗子；此解似乎已可盡詮趙州

之意。然而，用以上的說法，去分析黃檗、五祖、大慧、無門禪師對趙州「無」的闡述，即似乎不可解。故應該考察趙州的無和《涅槃經》的有無，是否具有特別意義？若說趙州是全盤接受《涅槃經》的佛性說，那便是完全失了禪的真義。所以從禪的立場來看，趙州的無，具有趙州家風的獨創特質。

三、「狗子無佛性」公案的語篇功能分析

問：「如何是急切處？」師云：「一問一答。」（《趙州禪師語錄》第二八三則）

透過趙州禪師本人的現身說法，可以理解「悲智雙運」[註 27]的禪問答過程，是禪門參學悟道的重要工夫。本單元即嘗試從語篇功能的理論出發，探討趙州無公案中「問答結構」的句法類型，並對其句型作形式及意涵的探測。以下，即以「狗子無佛性」公案為切入的起點，並以語篇功能分析[註 28]為基礎，進行綜合歸納與評述：

本節的語言分析方式，上承韓禮德 (M.A.K.Halliday) 的《功能語法入門》"A Introduction to Functional Grammar" (1985) 一書中，系統功能語法中的「語篇功能」分析，所提出「主位結構」的概念而來。其中主位結構由主位 (Theme) + 述位 (Rheme) 構成。若由發話者的立場言，主位是指談話內容的起點談論的題目，述位則環繞著主位作說明，呈現內容的核心。主位一般位於句首，其他的成分均為述位。

表一：語篇分析代號一覽表

Q : question , 發話 (原作 initiation, I) [註 29]
A : answer , 回應 (原作 response, R)
F : follow-up , 後續
T : Theme , 主位 (其中多重主位的語篇功能、交際功能、概念功能分別以 T- text、T- int、T- top 表示)
R : Rheme , 述位
/ : 主、述位的切分
: 小句的區隔 [] : 述位和上下文相關的詞語
: 句子的區隔 (此處的區隔，一般加於複句前後，以為明顯區隔句子用)

【分析原則】

1. 此處的語篇功能分析，以公案的對話部分為主。其中主、述位的區隔，需視前後文意的重點分布及銜接性而定。一句中若含小句，依其重要性而決定標示其主述位與否；而主語

省略的句子，亦可作主述位的分隔。如下文「幾時成佛」省略主語「柏樹子」，「待虛空落地」省略主語「成佛之日」。但是本文中，將文意中所強調的時間性「幾時」、「待」標為主位，以顯示句與句間的對應關係。[註 30]

2.對話分析的回應部分若為動作，亦以（A）示之，但不列入分析。

(一)禪問答「狗子有佛性也無」的語篇功能分析

1.狗無佛性

(1)語篇功能分析

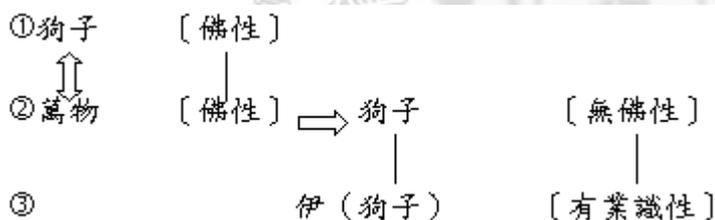
第一次發話：問（Q1）：「狗子（T）／還有佛性也無（R）？」

第一次回應：師云（A1）：「無。」[註 31]

第二次發話：學云（Q2）：「上至諸佛下至蟻子（T1）／皆有佛性（R1），（T）|狗子（T1）／為什麼無（R1）？（R）||」

第二次回應：師云（A2）：「為伊（T）／有業識性在（R）。」（《趙州禪師語錄》第二八三則）

(2)主位的銜接與發展



(3)綜合評述

在禪問答 1.中，會話結構的問答環繞著「狗子」而生。第一次回應中，趙州的回答是一種全句否定的省略形態：「無」（相當於「狗子無佛性」）；第二層問話中，則以「眾生皆有佛性」的中土佛教思想為主位和前提，而趙州的答語「狗子無佛性」則成了疑問形式的述位。趙州針對問句的述位「狗子為什麼無？」作回應，其完整句應為「因為狗子（T1）／有業識性在（R1），（T）|故狗子無佛性（R）」。二次問答的形式銜接緊密，其疑問與模稜性在於內容寓意的矛盾[註 32]。事實上，依上下文語意分析，所謂「無」佛性應隱含著「不見」佛性之意。在語言形式上，省略了完整的句子作有力的回答，達到了激發學人省思的效果，也造成了語言形式以及語意的模稜。

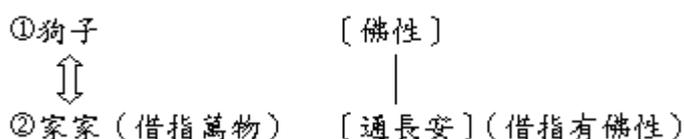
2.狗有佛性

(1)語篇功能分析

第一次發話：問 (Q) : 「狗子 (T) / 還有佛性也無 (R) ? 」

第一次回應：師云 (A) : 「家家門前 (T) / 通長安 (R) 。」 (《趙州禪師語錄》第三六三則)

(2)主位的銜接與發展



(3)綜合評述

在禪問答 2. 中，趙州不答「有」、「無」，而以「家家門前通長安」為答。表面上看來，問和答缺少形式上的相關，不像語篇結構；但細加分析，趙州答句中屬於主位的「家家」相對於「狗子」而言，指萬物；而述位「通長安」則象徵條條大路可至彼岸（成佛）。因而屬於對問題的肯定回應。其意同於「萬物皆有佛性」，這是自《涅槃經》以來的一般認知；而相較於禪問答 1. 的回答「無」，則形成了有趣的矛盾，製造了模稜。

綜而言之，狗子有無佛性，可以龍樹之四句為答：

一切實非實，亦實亦非實；非實非非實，是名諸佛法。[註 33]

(二)相關語篇比較：「柏樹子有無佛性」

1. 語篇功能分析

第一次發話：問 (Q1) : 「柏樹子 (T) / 還有佛性也無 (R) ? 」

第一次回應：答 (A1) : 師云：「有。」

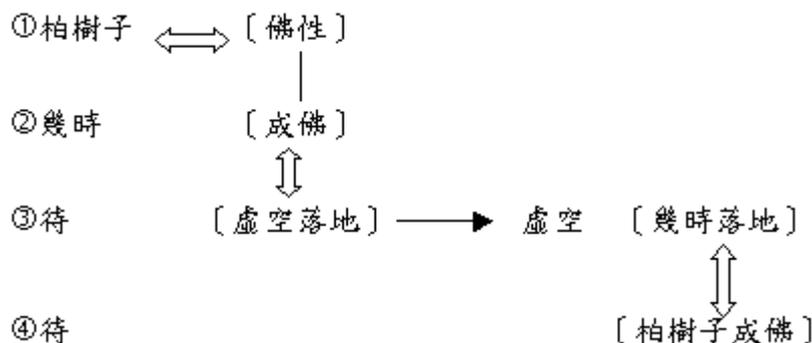
第二次發話：云 (Q2) : 「幾時 (T) / 成佛 (R) ? 」

第二次回應：師云 (A2) : 「待 (T) / 虛空落地 (R) 。」

第三次發話：云 (Q3) : 「虛空 (T) / 幾時落地 (R) ? 」

第三次回應：師云 (A3) : 「待 (T) / 柏樹子成佛 (R) 。」 (《趙州禪師語錄》第二八三則)

2. 主位的銜接與發展



3. 綜合評述

在主題主位(1)[註 34]中，三個輪次的禪問答的形式，主位述位環環相扣；而在第二、三次的問與答之間：「幾時成佛？」——「待虛空落地。」「虛空幾時落地？」——「待柏樹子成佛」，也有十分突兀的概念跳接。相較於「狗子無佛性」一文中，趙州的答語「為伊有業識性在」，可順此思路分析，所謂「無」佛性應隱含著「不見」佛性之意。在語言形式上，省略了完整的句子作有力的回答，達到了激發學人省思的效果，也造成了語言形式以及語意的模稜。由此對應「柏樹子有佛性」的問答，柏樹是否有佛性，在問答循環的矛盾與模稜中，重點便不再是苦思草木是否有佛性，而是一種隨物應機、解黏去執的幽默了。

此則公案在當時和後世，和「狗子佛性」屢為相關的引用焦點，原因是在趙州觀音院的前庭長有柏樹，因此從諺常用柏樹子作比喻，認為對於達磨西來傳法的目的之類的問題是無法提出及回答的；而對於從諺所說「柏樹子有佛性」的話也不能用一般的認知來判其是非。實際上，趙州並未對柏樹子能否成佛做出回答。

按照傳統大乘佛教的佛性論，眾生皆有佛性，包括貓狗在內的動物當然也有佛性。但從諺為了打斷學人對於此問題的執著，竟給予否定的回答。一如「狗子無佛性」公案中，學人說佛與一切動物都有佛性，是符合佛性論的；但從諺卻藉口狗有「業識性」而否認它有佛性。[註 35]按照佛教一般的說法，人自然有業識。所謂「業識性」這裡只是指業識本身，而如果指「業識」之性，則應與「法性」、「真如」等同，因為性體無二。從諺之所以否認狗有佛性，並非不知道一切眾生皆有佛性，而是藉用反常合道的答語，中斷問者的邏輯思辨和執著，引導他走向模稜直觀的思惟方式。

四、「狗子無佛性」公案的符號學探測

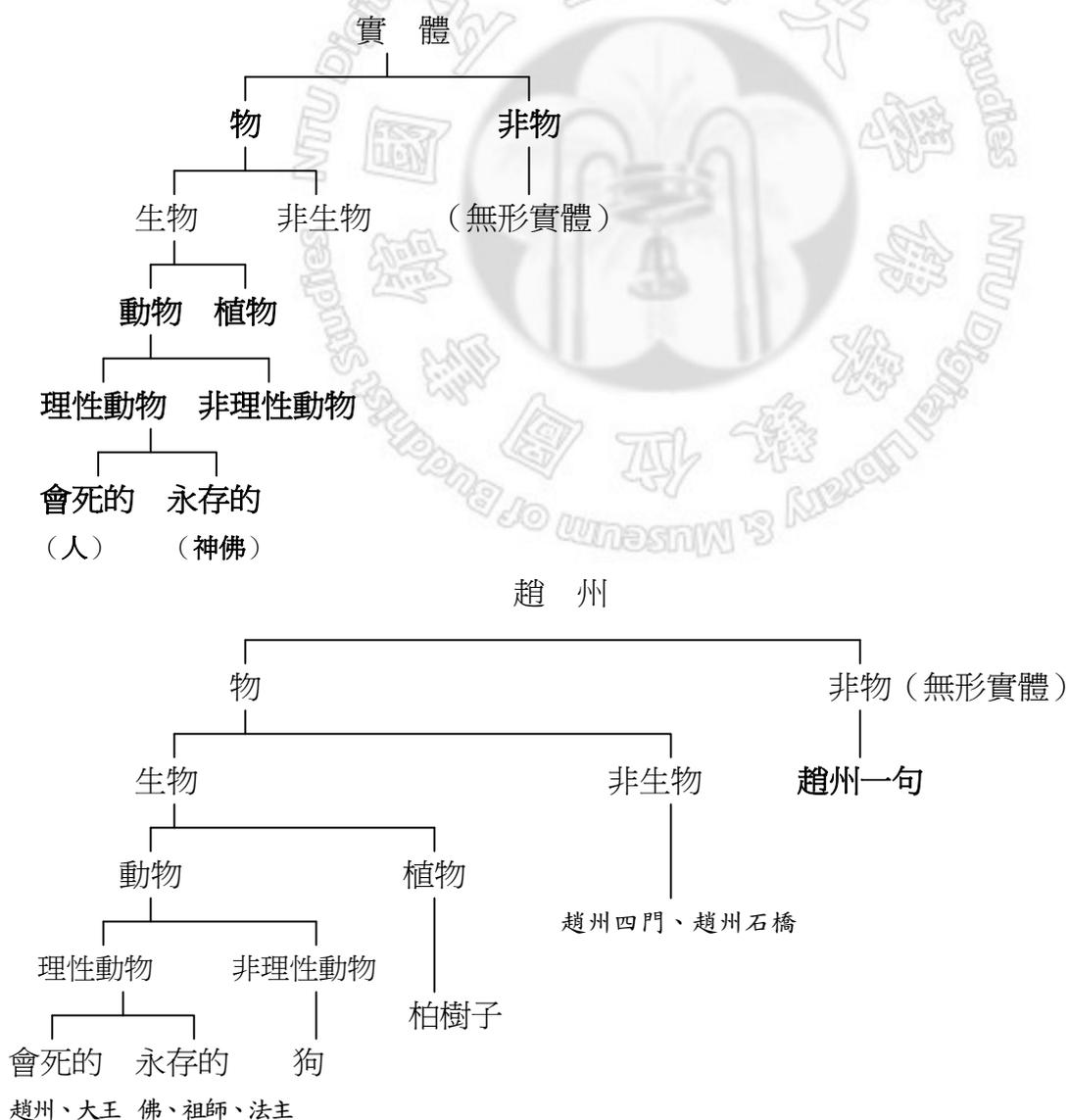
自二十世紀起，出現了系統的符號學理論；而今日最通行的一般符號學理論體系，據李幼蒸《人文符號學·卷一之二 符號學研究現狀》分析，共有了四家：美國皮爾士系統、瑞士索緒爾系統、法國格雷馬斯系統和義大利艾柯一般符號學。[註 36]其中皮爾士符號學的內容廣泛，綜合性色彩強，且表現出邏輯中心主義的傾向；而索緒爾派及丹麥葉爾姆斯列夫和後

葉爾姆斯列夫派的格雷馬斯派的歐陸符號學家，則表現出語言中心論和概念系統的同—性。此外，另一大系統的艾柯則企圖兼取兩大派之長，另創以語用學通訊論為基礎的普遍記號代碼論，並完成了一般符號學的代表性著作。在論文中，將側重艾柯在文化描述的普遍性的特點，作為趙州公案語言分析的輔助；此外，俄·巴赫汀的話語理論，超越了語言學而進入文化意識形態的範疇，可以描摹出禪語言特質的另一側面，也在此一併引為宏觀性的省思。

(一)「趙州無」與相關公案之語義場分析

在本節中，嘗試以語義系統的分析方式，來統合論文中語篇功能的內在關聯性。其中「語義場」的概念來自德·特雷爾 (J. Trier)，表示相關聯的詞語 (在此節中包涵字、詞、句的範疇)，在語義上共同構成完整的詞語系統。通過此一範疇內，詞語互動關係的分析，可以確定詞語的確切涵義。[註 37]而義大利符號學家艾柯 (Eco,1932-) 則引述了傳統語義分析的樹形圖解[註 38]。茲依論文的適用性，修訂如下：

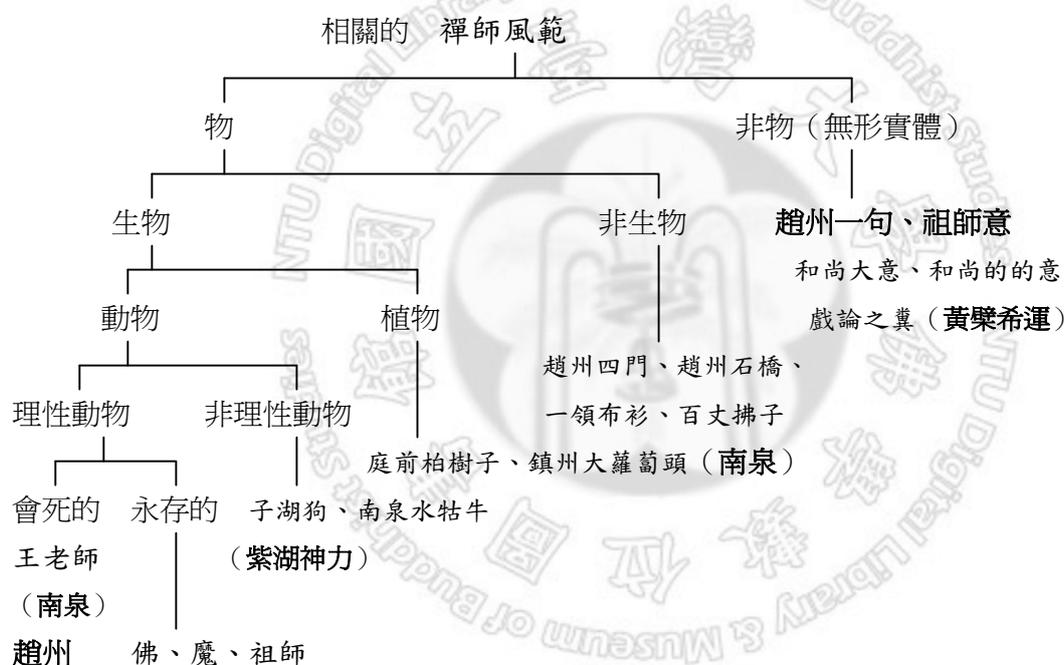
【傳統語義分析的樹形圖解】



1. 「趙州」禪師風範的語義場結構分析[註 39]

在上圖相關的語義場結構中，可以看到在物／非物，生物／非生物，動物／植物，理性／非理性動物，會死的／永存的等等二分法中的詞語，在趙州公案的回應中常以對等的回應方式出現，如回答「狗子（或庭前柏樹子）有佛性也無」以「有」或「無」；回應「祖師西來意」以「庭前柏樹子」，回答「如何是趙州」以「四門」、「石橋」等。屬於形而上的佛、祖師與屬於現象界的大王、趙州四門、石橋、狗等，在趙州回應問題時，均視為等同者而輪流替換。此點由問答組織中回應的類型（迴避問題或暗示答案），與主位的照應關係（論文中分析趙州答「趙州門風」、「一句」的答語均可互相替換）分析中，可以得到具體的詞語線索和語篇脈絡。

2. 相關禪師風範的語義場結構分析[註 40]



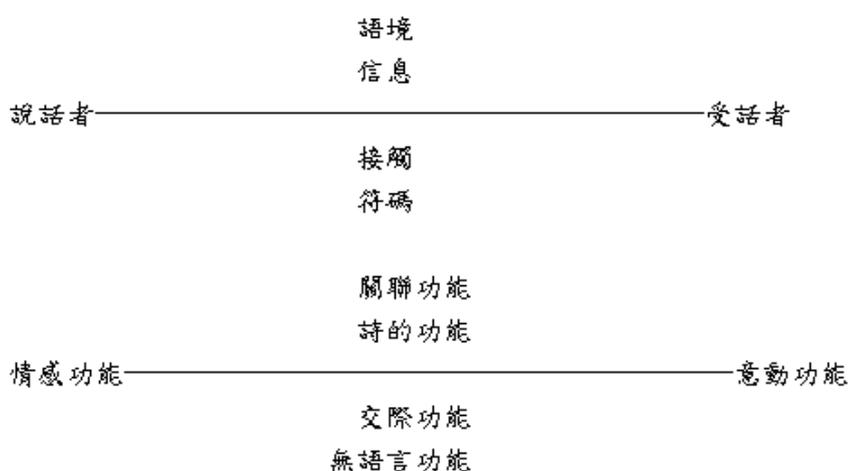
由以上歷時的語義場分析中，可以對禪者「無念、無相、無住」的境界，作更全面的觀照。而「天下同歸而殊途」（《周易·繫辭傳下五章》）的現象，也未嘗不可由老莊「道通為一」的觀點，進行文化的比較和省思。

道家中，老子體察了有無相生的變化，而莊子則以萬物為一，是非、美醜亦齊一。因而莊子所言「道通為一」，可藉環中、道樞以消解彼此的對立：

……道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。夫物無成與毀，復通為一。（《莊子·齊物論》）

在此觀照下，萬物互相流轉、相互貫通，其中蘊含無窮的自然造化與禪機；也迴映了趙州不二之道的平凡與從容。而趙州在詮釋佛與眾生、佛性與煩惱的不一不二——這些原來屬於對比組或反義組的詞語，在趙州的概念中被統一了，這是趙州語言用詞的模稜性，也是不二之道的包容與泯除對立的自在。

此外，艾柯在《符號學理論》（一九七六）[註 41]中，對雅各布遜「不同信息交際的功能特徵」（如下）也作了某種推進的論述，他認為符號學包括意指作用理論和交際理論兩大部分，但他關注的是前者，也把焦點投注在審美本文的特徵而非接受問題上。



Eco 認為，審美本文（aesthetic text）不僅具有雅各布遜所謂自我指涉特徵，而且具有模稜性（ambiguity）。「從符號學的角度說，模稜必須確定為一種違反符碼規則的方式」，它有助於說明審美本文的特徵。「模稜是一種非常重要的手段，因為它行使著審美體驗的一種導引功能」，他進而指出，審美上的模稜並不能只從句法或文體上理解，應看到「在審美本文裡，表達平面上的模稜必引發內容平面上的相應模稜」。也就是「**由破壞一定規則而受到震驚迫使聽者重新思想內容的整個組織方式**」。由此以觀趙州對「狗子佛性」問題的相反回答，其模稜手法和審美效應是類似的。

(二) 巴赫汀的對話理論與語境氛圍說

上述禪宗公案的歷史循環傳釋，其實也是不同空間、時間中，無限對話的意義轉變過程。以下巴赫汀開放式的對話理論，提供了在禪林參學、循環傳釋的過程中，公案語言現象的很好說明，簡介如下：

蘇聯語言哲學家巴赫汀（一八九五—一九七五）的思想，自六〇年代起在蘇聯被重新重視，引介至西方，到八〇年代末已成為當代西方文論的重要討論焦點之一。其超語言學（translinguistics）與一般語言學理論的根本區別，據劉康《對話的喧聲——巴赫汀文化理論

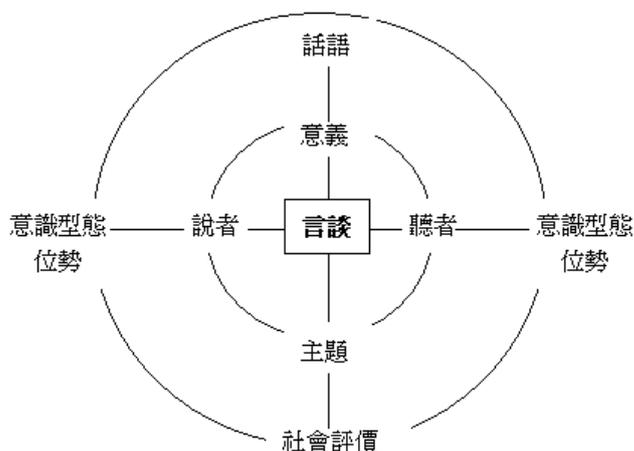
述評》中所言，在於「它突出了語言在社會交往過程中的歷史與意識型態性」[註 42]，屬於「意識型態的符號學」（李幼蒸將其歸類於「文化符號學」中）。他主要的研究對象是人類社會交流過程中的話語（discourse），並以言談（utterance）作為其語言學的核心。由於巴赫汀的理論十分適用於解讀文化轉型期中，中心化與非中心傾向的相互制衡與互動的關係，可以用來省視趙州禪問答的對話關係與互動張力，因此也在論文中作為趙州禪問答語言的輔助觀察之用。

1. 語境與對話決定主題與意義

在趙州的禪問答記錄中，我們很難單純透過趙州答話的內容去理解整體對話及語篇的意涵；但是，一問一答的空白處，呈現出似斷實連的啣接痕跡，透露出「官不容針，私通車馬」的豐富禪門資訊與高度幽默，這一點，巴赫汀有關主題和意義的觀點，十分切近禪問答的設施用心：[註 43]

根本上，意義位於對話者之間。意義只能在積極的、對應的互相理解過程中產生。意義不存在於講者的心中或口中，也不存在於聽者的心中或口中。意義是講者和聽者由特殊的聲音系統的物質材料所進行相互交流的效果。意義如同電光花，在兩個電極碰撞的一剎那迸發出來。

此外，巴赫汀在〈語言、言語和表述〉裡，也提及：「話語的涵義完全是由它的上下文語境所決定的。其實，有多少個使用該話語的語境，它就有多少個意義。」在上述二引文中，巴赫汀一方面認為語境足以決定對話的意義，認為話語是一種聽、說互動的兩面性行為；一方面也強調對話的重要，以為主題和意義都需要藉對話和交流加以實踐，而且「意義只是主題實現過程的技術輔助而已」。因而劉康在《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》一書中，也將巴赫汀的語言模式和文化模式圖示如下：



在圖中，經由對話式的、雙向的解析，這種互動互補的關係，會逐漸推衍至文化、社會歷史的整個範疇。

若將此圖示的中心：「言談」，替換以各則趙州公案的主題（或話頭）如「狗子無佛性」公案，無論聽、講雙方，主題、意義，都在對話和交流的互動中實踐；此一觀點，和論文的語篇分析中，問答的插入序列、主位述位的銜接的分析，適可互相啣扣，形成語篇功能的有機脈絡。

2. 參究公案的語境與表述話題的具體氛圍說

巴氏在上引《馬克思主義與語言哲學·第四章語言中的話題與意義》一文中，認為「表述」的本身是不能重複的，它是具體歷史環境的產物。此一觀念很能說明歷來的禪語錄中，同一個禪師在進行禪問答時，對同樣問題常有不同的回答；以及後世禪德評論參究同一公案，也常有不同的看法。巴氏首先定義「話題」為統一而整體的表述，再分析其特質如下：[註 44]

表述的話題是個人的，而且表述的本身是不可重複的，它是產生表述的具體歷史環境的表現。……表述的話題是具體的，具體得就像該表述所屬的那一歷史瞬間。表述只有被放置在完全具體的氛圍中，就像一個歷史現象，才能擁有話題。

而巴氏也強調，吾人不必只局限於每個具體表述及話題的不可重複性，因為話題內部，還有屬於表述的不變意義。例如，趙州回答學人「狗子有佛性也無？」的提問以「無！」的著名公案，其中答語「無」（狗子無佛性）本身的意義是不變的，其句法是——（主）+述+（賓）——主語、賓語省略的有無句，再加上現場令人錯愕的否定語氣「無！」而成。然而，在個別參禪的討論中，對持有同樣疑問「狗子有佛性也無」的學人給予不同的回答「有！」、「無！」，這種反應可能隱含著「至道不在言句中」的資訊，因此，在參禪的語境中，每個「無」字公案的話題，因為提供了觸發的契機，因此應機而發，具有複雜而活躍的符號體系；而原本十分單純的句式「無！」，就成為實現話題的技術裝置，並構築成禪林中過去和未來相繫連的參學途徑。

因而，在對話主導的觀點中，巴氏強調「意義的多重性，就是詞語的構成特徵」。儘管每次的話題吞噬、融合了意義，但只要是一點點的穩定，意義便隨著社會的主要話題為線索，穩定下來。我們可以從這個角度，省視「無」字公案在歷史循環、重覆引用的情形下的時空變貌；而禪林中的機鋒應答，變質為宋代文字禪的經典的現象，是否也錯失了當面提倡，「擊石火、閃電光」的互動呢？在此謹引錄巴赫汀的觀點：

意義就其本身而言，屬於說話者之間的詞語，即它只有在回答的、積極理解的過程中得以實現。……意義是說話者與聽話者憑藉該語音綜合體來相互作用的結果。……誰忽視只能針對積極回答理解的話題，並試圖對意義作較為深層而穩定的統一界定，誰就是想斷了電源來開電燈。只有言語交流的電流，才能給予詞語以意義之光。[註 45]

其實文字書寫與口語流傳均是文化重要的印記。我們應把握趙州禪問答當下的意義之光，不作過度的引伸；但是語妙天下的禪門智慧，未嘗不能以書寫的方式來尋求跨時空的多重聯想，以另一種「意義之光」，延伸古人公案的現代價值。

五、結語

在進入「禪問答」的特殊對話情境時，我們感受到禪者企圖在一般完整對話中，發訊者—收訊者的互動過程中，設計一些錯愕跳接的「空白點」；而後學在閱讀前人的公案語境時，又隔著時空的差距，運用了更多的空白點，造成更多元互涉的模稜視野。[註 46]

在狗子有無佛性的公案中，狗無佛性或我無佛性，眾生與佛、煩惱與菩提，似乎作了「概念偷換」的處理，以最平凡的言句表達禪的真諦[註 47]。對於這種獨特的「趙州家風」，北宋臨濟宗的圓悟克勤禪師，也在《碧巖集》的評唱中論及：[註 48]

趙州臨機，如金剛王寶劍，擬議則截卻你頭，往往當面換卻你眼睛。……不是他特地如此，蓋為透得底人，自然合轍，一似曾問來相似。

此外，圓悟克勤禪師也闡述了趙州「以本分事接人」，隨問隨答的語言機趣和背後的用心：[註 49]

趙州換卻這僧眼睛，不犯風煙、不著安排，自然恰好。喚作有句也不得，喚作無句也不得，喚作不有不無句也不得。「離四句絕百非」，何故？若論此事，如擊石火、似閃電光相似。急著眼看，也方見；若忽擬議躊躇，不免喪身失命。

在圓悟對趙州公案的評論中，解釋趙州回答學人問題的方式既自然又斬釘截鐵，是因為「此事」（至道或生命的真理）是迅速無常而不容擬議的，因而自然的轉換話題，或是引眼前事物作答，都是「句裡呈機」，希望學人能「急著眼看也方見」，在暫停思慮的瞬間獲得心靈的釋脫。

從西方理性主義的觀點來看，也許類似「趙州無」公案的禪問答，比基督教神學的悖論更不合邏輯；而約翰·麥奎利《神學的語言和邏輯》(Macquarrie, John. *God-talk: An Examination of the Language and Logic of Theology*) 則提供了另一種省思——在所有「不合邏輯」的談論方式中，或許有基本上的共同點：此一「折射表達法」，是深入人際交往範圍中，表達某種體驗的客觀語言之折射方式。這些謎語般的言談，或許提供了擴展一般語言的途徑，使它能闡明某些特別經驗，而不是以感官呈現現實客體的領域。[註 50]

以上所說謎語般的言談，若由修辭功能的角度去觀察，並綜合實際語言溝通及言語交際行為所需具備的條件和所涵蓋的範圍，掌握動態的語言環境與實際的言語行為，或許可以掌握看似非理性溝通中的解讀密碼。例如，文學修辭中常見的隱喻、聯想、反諷、誇飾、象徵、倒反敘述等現象，在禪語錄中也隨處可見。

同理可知，儘管禪門一向標榜言語道斷、心行處滅；但作為禪宗代表人物的趙州從諗卻在苦參的同時，以妙語俗言給人方便；直到百二十高齡，仍然不斷地創造奇言奇語。在他的言教中，體現了一切歧異的超越：「不二之道」，將佛與眾生、菩提與煩惱等相對概念合而為一。佛與眾生不二、眾生與佛無殊。其中最著名而大行於世的，即是「趙州無」公案。[註 51]

在趙州的禪問答中，至道需要透過言說啟發，但禪師的回答卻沒有唯一的答案。狗子有、無佛性，曾到者、不曾到者的吃茶去，都是通往沈默之聲的橋樑，彰顯無言的真實！[註 52]

【註釋】

[註 1] 趙州從諗禪師（七七八—八九七）生於唐末五代的青州臨淄，八十歲後弘法於河南趙州城東的觀音院。在當時的禪宗各宗分流前，其禪風即為世所重；其語錄至後世也成為參學及徵引之資。

[註 2] 參考劉毅，《悟化的生命哲學——日本禪宗的今昔》〈十、日本禪學博士鈴木大拙〉，第二三三頁，轉引古田紹欽《鈴木大拙集解說》，前引《鈴木大拙集》（瀋陽市：遼寧大學出版社，一九九四年）第三八〇頁。

[註 3] 據南懷瑾，《禪與道概論》，〈禪宗概要〉中有關「語錄」來源的觀點，禪宗對話式語錄體的形成，有兩個遠因，一是從佛經脫胎而來，因為佛經本身即為問答的對話；二是源於中國傳統的《論語》、《世說新語》等對話體裁（台北：老古出版社，一九六八年）。

- [註 4] 參該書〈什麼是人文〉與〈新式對話的發現〉（桂冠出版社，一九九二年）第一二六頁。
- [註 5] 引自拙著《碧巖集點校》（台北：圓明出版社，一九九四年）第四十七頁。
- [註 6] 同 [註 3]，第七十八頁。
- [註 7] 並參袁賓主編，《禪宗詞典》（湖北人民出版社，一九九四年）第九十九頁；吳汝鈞，《佛教思想大辭典》（台北：台灣商務印書館，一九九二年）第一六〇頁。
- [註 8] 參太虛法師，《中國佛學特質在禪》〈第六節宋元明清禪〉，第九十二—一〇七頁。以為自達磨渡海，梁武帝問曰：「對朕者誰？」達磨云：「不識。」此一「誰」字，即為後世「參誰」之祖。
- [註 9] 即趙州「狗子無佛性」公案的簡稱，或稱「趙州無」、「無」字公案。
- [註 10] 參考《景德傳燈錄》、《五燈會元》，馬祖一禪師法嗣興善惟寬禪師。
- [註 11] 《趙州禪師語錄》在傳統藏經中，多稱《趙州和尚語錄》，為唐代南嶽下僧趙州從諗說，文遠編，三卷，全稱《趙州真際禪師語錄》、《趙州諗禪師語錄》、《真際大師語錄》，略稱《趙州錄》；內容輯錄上堂、示眾、問答、對機、勤辨、偈頌。卷首載重刻序、趙王與師作真讚、哭趙州和尚二首，卷末附錄趙州真際禪師行狀。今收錄於《嘉興藏》第二十四冊、《古尊宿語錄》卷十三—十四，本文所引原文之編排則次以淨慧法師編《趙州禪師語錄》為主，內容文字則以《古尊宿語錄》為據，並酌參明刻《嘉興藏》。
- [註 12] 南宋·蹟藏主編集，《古尊宿語錄》於南宋紹興年間（一一三一—一一三八）刊行（北京：中華書局，一九九四年）。
- [註 13] 以下引自趙州錄的部分，主要參考淨慧法師編，《趙州禪師語錄》（台北：圓明出版社，一九九三年）。並參前引《趙州禪師語錄》及《叢書集成》第一一八冊，第一五七頁。又《五燈會元》卷四亦有相同記載，《叢書集成》第一三八冊，第六十六頁。本論文中所引之版本，為拙著博士論文《趙州公案語言的模稜性研究》附錄一所校註之版本，其編排方式以淨慧法師編《趙州禪師語錄》為主，內容文字則以《古尊宿語錄》為據，並酌參明刻《嘉興藏》。而各則的段落起迄，此依語篇的照應而酌予分合，因而與前引書的則數不盡相符。
- [註 14] 參日種讓山禪師，《禪學講話》中，提及「無」字公案與佛性論的普及：趙州的「無」作為一種公案而給學者的，似乎是黃檗。黃檗的傳記不很明白，大概是唐宣宗大中年間示寂，是和趙州同時代的，但從那先於趙州入寂的黃檗已使用了「無」字公案這件事看來，便證明古來的佛性論，在當時的禪界也成為重要研究的問題。實際上，無佛性的話題，在趙州之前已成為禪林商討的主題，從《景德傳燈錄》及《五燈會元》裡，即可明顯得知（台北：文津出版社，一九九五年）。
- [註 15] 並參魏道儒，《宋代禪宗文化》，〈六、宗杲的看話禪〉（鄭州：中州古籍出版社，一九九三年）第一一三頁。
- [註 16] 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》，（無的探求——中國禪）（台北：桂冠圖書公司，一九九二年）；並參同書另一譯本，吳汝鈞譯，《中國禪思想史》（台北：台灣商務印書館，一九八二年）。

- [註 17] 「無」字和相關神秘音的發音比較，為業師陳良吉老師所提示。並參全佛編輯部主編，《佛教的真言咒語》，「阿彌陀佛」（梵名 Amitabha，意為無量光、無量壽佛）亦有類似的音讀（台北，全佛文化公司，二〇〇〇年）第五十一頁。
- [註 18] 此處有關有無及佛性等的字詞解釋，參吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》（台北：台灣商務印書館，一九九二年）；及袁賓主編，《禪宗詞典》（武漢：湖北人民出版社，一九九四年）。
- [註 19] 四句之詮釋，參楊惠南，《龍樹與中觀哲學·中論裡的四句之研究》一文（台北：東大圖書，一九八八年）；並參吳汝鈞上引書，第一六六頁上「四句分別」。
- [註 20] 參楊惠南，《龍樹與中觀哲學》（台北·東大出版社，一九八八年）第一三四頁上引文。
- [註 21] 同 [註 20]，第一四〇、三二二頁。
- [註 22] 在日種讓山禪師著，芝峰法師譯，《禪學講話》中，對狗子無佛性公案作了典據引用、意義闡釋及參究過程分析（台北：文津出版社，一九九五年）第一一一—一二七頁。
- [註 23] 參丁福保，《六祖壇經箋註》，此段敘述不見錄於敦煌本（台北：文津出版社，一九九〇年）第七十九頁。
- [註 24] 本文引自《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（台北：學生書局，一九九三年）第二十九—五十七頁。
- [註 25] 參楊惠南，《吉藏》（台北：東大圖書，一九八九年）第二五〇頁，所引吉藏《大乘玄論》卷三，引見《大正藏》第四十五冊，第四十頁。
- [註 26] 參印順，《中國禪宗史》第三章第三節。印順法師將之視為中華禪的建立者（台北：慧日講堂，一九七八年）。此外，孫金波〈牛頭禪與般若空觀的關涉〉亦以牛頭法融提倡「無修不修，無佛不佛」，繼承了僧肇思想，並貫徹了般若空觀。錄於《普門學報》第十期（高雄：佛光山文教基金會，二〇〇二年七月）。
- [註 27] 在阿部正雄《禪與西方思想》「第三章鈴木大拙對臨濟和趙州的評價」中，提及趙州錄是鈴木評價最高的禪宗言行集，鮮明地表現了禪宗慈悲的一面（台北：桂冠出版社，一九九二年）。
- [註 28] 本文的切入方式，主要上承韓禮德 (M.A.K.Halliday) 的《功能語法入門》"A Introduction to Functional Grammar" (1985) 一書之「語篇功能」展開。並參胡壯麟，《語篇的銜接與連貫》「第一章語篇研究的發展」（上海：上海外語教育出版社，一九九四年）。黃國文，《語篇分析概要》（湖南：湖南教育出版社，一九八八年）。1.1〈關於術語「語篇」〉，「語篇」(text / discourse, 包括話語和篇章) 一詞在大陸語言學界，已成為代替過去「篇章」的通稱；其分析方式，乃以符碼化的系統結構，呈現口語和書面脈絡中，謀篇布局的另一種解讀。
- [註 29] 參胡壯麟，《語篇的銜接與連貫·第十章 語篇結構》(10.3·鄰近配對)中提及(Goffman 1976, Tsui 1989) 的三部交換理論——即每次會話交談的第一部分為「發話」(initiation, I)，第二部分為「反應」(response, R)，第三部分為「後續」(follow-up, F)。由於(response, R)的代碼和述位(Rheme, R)重複，因此將「發話」(initiation, I)、「反應」(response, R)改為「發問」(question, Q)、「回應」(answer, A)。

[註 30] 主述位的判別，參 Halliday (1985) p.63 "the details (of the thematic structure) will depend on which part is presupposed." 主位結構的內容為何，將視那個部分屬於會話語篇的先決條件而定。

[註 31] 此處的答語「無」，在韓禮德的承前省略 (anaphoric) 原則中，是承前回答全部問句「狗子無佛性」的省略；因此，並無主述結構可言，即不屬於主述結構的分析範疇。參 Halliday (1985) p.63 對省略句式的主、述位分析：(4) Elliptical clauses。這類的詞語，還有「是、否、好」的等。

[註 32] 因為佛教教義中，一切眾生均「有業識在」；如果狗因有業識在而無佛性，則一切眾生皆無佛性，其推論同樣令人困惑。

[註 33] 「四句」之引文出處及意涵，參第八頁「無的詞義分析」註十九。

[註 34] 一個句子的主位，屬於句子結構的主語者，相當於美國學派的主題 (topic)，韓禮德稱之為「主題主位」(topical theme)，體現了主位三種語義功能中的「概念功能」(T-top)。

[註 35] 並參《趙州禪師語錄》附文張文良〈庭前柏子翠依然〉，第二三二—二三三頁；及上引《禪學講話》。

[註 36] 參該書第十四頁；並參《哲學符號學》、《語義符號學》、《文化符號學》的相關論述 (台北：唐山出版社，一九九六年)。

[註 37] 參伍謙光，《語義學導論·4.4 語義場理論》(長沙：湖南教育出版社，一九八八年) 第九十四—九十五頁。

[註 38] 並參 Umberto Eco, 1968. *Semiotics and the Philosophy of Language*. pp.60-65, Dictionary vs. Encyclopedia, 2-2-2 The Porphyrian tree" (Bloomington: Indiana University Press.) 及李幼蒸《語義符號學·語義層的結構分析》，第二四二頁。其中提及亞里士多德的範疇邏輯學中，諸範疇被應用於一主詞的方式：Predicables，由波爾費里 (二三二—三〇五) 以之圖解並體現當時新柏拉圖的存在系列分析。本文所引為其「實體」範疇的樹形範疇分類圖 (台北：唐山出版社，一九九七年)。

[註 39] 以上趙州的語義場分析，其詞語的出處分別見於《趙州禪師語錄》如下則數：

1. 「趙州」、「大王」、「法王」：第一七三則一問：「如何是法王？」師云：「州裡大王是。」第三一三則一問：「如何是趙州主？」師云：「大王是。」
2. 「趙州古佛」：參第五一〇則一有秀才見師，乃讚嘆師云：「和尚是古佛。」師云：「秀才新如來。」並見後人評，如《全宋詩》卷一七二—三—釋宗杲第二十五首〈趙州和尚讚〉詩末所讚。
3. 「真佛」：第二二三則一師上堂，示眾云：「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛內裡坐。」
4. 「狗子」：第一三一則一問：「狗子有佛性也無？」師云：「無。」
5. 「庭前柏樹子」：第三〇四則一問：「柏樹子還有佛性也無？」師云：「有。」
6. 「四門」：第九十九則一問：「如何是趙州？」師云：「東門、西門、南門、北門。」
7. 「石橋」：第三三一則一云：「如何是石橋？」師云：「度驢度馬。」
8. 「一句」：參拙著博士論文，〈趙州公案語言的模稜性研究〉第一〇八頁，說明《趙州錄》中學人請示「如何是趙州一句」的次數很多。「一句」為令人見性悟道的活句，具有向上直指的作用；而趙州常迴避作答，乃因墨守一句亦為法執，禪家常稱為「一句合頭語，萬劫繫驢橛」。

[註 40] 以下趙州及相關禪師的語義場分析，在前註中未提及者，其出處如下：1. 王老師：南泉自稱，參附二十五—師打侍者一攔，云：「這一攔，合是王老師吃。」2. 「魔」：附七十六(4)一問：「如何是佛魔？」

師云：「……約山僧見處，無佛無眾生，無古無今。」3.「子湖狗」：附七十八(3)一師示眾云：「子湖一隻狗，上取人頭，中取人心，下取人足。」僧便問：「如何是子湖一隻狗？」師乃吠三聲。4.「南泉水牯牛」：附七十七(1)一趙州問：「和尚百年後向甚麼處去？」師云：「山下作一頭水牯牛去。」5.「鎮州大蘿蔔頭」：附一一五—問：「承聞和尚親見南泉，是否？」師云：「鎮州出大蘿蔔頭。」6.「一領布衫」：附一二二〇—問：「萬法歸一，一歸何所？」師云：「我在青州作一領布衫，重七斤。」7.「百丈拂子」：附七十四(1)一師再參馬祖，祖豎起拂子。師云：「即此用，離此用？」祖掛拂子於舊處。良久，祖云：「你已後開兩片皮，將何為人？」師遂取拂子豎起，祖云：「即此用，離此用？」師亦掛拂子於舊處，祖便喝，師直得三日耳聾。8.「戲論之糞」：附七十四(7)一師云：「但息一切有無知覺，但息一切貪求，箇箇透過三句外，是名除糞。祇如今求佛求菩提……作佛見、作佛解，但有所見所求所著，盡名戲論之糞，亦名粗言，亦名死語。」

[註 41] 引自王一川，《語言烏托邦》（昆明：雲南人民出版社，一九九四年）。

[註 42] 參劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評·引言 巴赫汀對話論》（台北：麥田出版社，一九九五年）。

[註 43] 並參《巴赫汀全集第二卷·馬克思主義與語言哲學》，「第二章語言言語和表述」以及「第四章語言中的話題與意義」，（石家莊·河北教育出版社，一九九八年）第四一〇—四六〇頁。以及劉康上引書「第三章 對話性——文化理論的基石」。

[註 44] 同 [註 43]，第四章，第四五三頁，並參「第三章言語的相互作用」中，有關表述及話語的功能說明：「無論任何一個表現——表述的因素，它都是由該表述的現實環境所決定的，首先是由最直接的社會氛圍所決定的……表述在兩個社會組織的人群之間構造起來……話語是針對對話者的，……話語是一個兩面性的行爲……是說話者與聽話者相互關係的產物；任何話語都是在對他人的關係中來表現一個意義的。」

[註 45] 參上引《巴赫汀全集第二卷·馬克思主義與語言哲學》，「第四章語言中的話題與意義」，第四五六頁。

[註 46] 「空白點」的概念，參俞建章、葉舒憲，《符號：語言與藝術》，「讀者與作者之間有著不可克服的差異——來自於藝術作品的聯想結構，來自於藝術表現符號的多義與含混，當然更來自於作者難以對作品的語境給以直接的限定與指示。在這種情況之下，讀者便會面對一片空白；用波蘭美家英伽頓（Roman Ingarden）的話說，也可以叫做「尚未決定的地帶」（area of indetermination）。這些空白地帶又誘使讀者去進行新的期待——構思，並且為這種構思再一次提供了用武之地（台北：久大文化，一九九二年）第三二二頁。

[註 47] 在李天命《語理分析的思考方式》裡，把偏離習慣用法的語辭使用稱為「癖義」（idiosyncratic sense），認為佛家哲學在其漫長的發展過程中，夾雜了大量似是而非的詭論，其根源每每在於違反慣常用法來用字；並主張癖義須在通義不足以表達思想經驗的情況下方可使用；並應將此處的特殊用法作合宜的界定和聲明。（台北：鵝湖月刊，一九九三年）「第二篇語言的陷阱」，第六十二—六十八頁。

[註 48] 參歐陽宜璋，《碧巖集點校》，第九則〈趙州四門〉頌評部分（台北：圓明出版社，一九九四年）第九十一頁。

[註 49] 同 [註 48]，第五十九則〈趙州無難〉本評部分，第二六四頁。

[註 50] 參該書鍾慶譯本（成都：四川人民出版社，一九九二年）第二十一—二十二頁。

[註 51] 引自 Heinrich Dumoulin, 1990. "The Development of Chinese Zen". (台北：南天書局) 第八—十三頁；並參徐進夫編譯，《禪的公案探究》（台北：武陵出版社，一九八三年）第二十一—二十五頁；〈唐代的禪學黃金時代〉。

[註 52] 在阿部正雄《禪與西方思想》「第三章真人與慈悲——鈴木大拙對臨濟和趙州的評價」中，引《大正藏》第八十一冊，第六〇七頁《五家參詳要路門》的說法，以《趙州錄》、《臨濟錄》並稱「禪宗語錄之王」（台北：桂冠出版社，一九九二年）。

