

巴壺天對「禪公案」的詮釋

邱敏捷*

提 要

戰後臺灣，禪學研究漸趨熱絡。其中，針對鈴木大拙的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物，應首推巴壺天。巴氏自信於禪與禪公案能探驪得珠，先後發表《藝海微瀾》（一名《禪與詩》）與《禪骨詩心集》。巴氏對「禪公案」的理解，主要就「禪公案」的「語言特性」加以析論，並分別採取「禪宗三關」以及哲學名詞「本體界」與「現象界」之區分詮釋禪公案義理。他提出禪宗公案語言之特性凡五：（一）雙關性，（二）象徵性，（三）否定性，（四）層次性，（五）可取代性。此外，他定義「禪宗三關」為「初關」、「重關」與「牢關」，即「空」、「有」、「中」三關，並以之解析「公案」之「空」、「有」雙破，乃生「中道」的義涵。同時他以「本體界」著不得語、「現象界」可論可議，解析公案。巴壺天強調禪宗「公案」是可以理解的，其一生致力於公案的解析、詮釋與推演，有其獨到之工夫，雖然不免存在亟待商榷之處，但亦有其影響及成就。

關鍵詞：巴壺天、禪公案、禪宗三關、禪宗語言、公案

2008.04.23 收稿，2008.11.12 通過刊登。

* 作者係臺南大學國語文學系教授。

一、前言

戰後，大陸學者與高僧紛紛來台，臺灣佛教學術研究起了質與量的變化，特別是在禪學研究上，尤其顯著。1949年6月，胡適（1891–1962）與鈴木大拙（1869–1966）二人在美國夏威夷大學召開的「第二屆東西哲學家會議」中爭辯禪學，可說是這一學術活動的起點。¹基本上，胡適出發於科學的見地和研究才能，是著重於考證方法的史學家。他在1950年代陸續發表了數篇具有突破性意義的初期禪宗史研究論文，在中日兩國間引起不少回應。²鈴木大拙則是承繼中日臨濟禪衣鉢而自成一家——所謂「鈴木禪（學）」的「世界禪者」。胡氏傾心禪宗信史的重建，鈴木氏則偏向禪學體驗的傳播，所重不同，但影響皆大。戰後臺灣對於胡適與鈴木大拙禪學研究的回應，主要代表為釋印順（1906–2005）1971年付梓的《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》，錢穆（1894–1990）1977年發表的〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉等多篇論文。³

¹ 邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》（嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年5月），頁155–178。

² 有關胡適的禪學研究，日本學者柳田聖山在1974年收集胡適的禪學研究著作，編成《胡適禪學案》，內容相當完整且深具參考價值。柳田氏並撰寫了〈胡適博士中國初期禪宗史研究〉（胡適著，柳田聖山編，《胡適禪學案》，臺北：正中，1990年1月二版，頁5–25），介紹胡適一生禪學研究的歷程與發現、對日本學界所造成的衝擊與回應。1994年江燦騰發表〈胡適禪學研究的開展與爭辯——第一階段（1925–1935）的分析〉（《清華學報》24卷1期）與〈胡適禪學研究公案〉（《當代》101期，1994年，頁112–123；102期，1994年，頁110–119）二文，重估七十年來海峽兩岸對胡適禪學研究的回應。江氏的意見完整的表現在〈從大陸到臺灣胡適禪宗研究七十年來的爭辯與發展〉（收錄於氏著，《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天，1996年3月，頁334–408）中。該文把胡適從1925年發表的第一篇禪學論文以來，逐漸在中國學界激起的研究反應狀況，作了長達六十八年（1925–1993）的回顧與探討，使胡適禪學研究的真正影響力，有了較全面性的系統評估。

³ 首先，陳之藩於1969年12月9日在中央副刊上發表〈圖畫式與邏輯式的〉（《中央副刊》，1969年12月9日，第9版）；翌年底，楊君實也撰文〈胡適與鈴木大拙〉（《新時代》10卷12期，1970年12月，頁41）。1972年元月，英人韓

此外，針對鈴木大拙的禪學觀點有所批判，並就「禪公案」提出詮釋觀點的代表人物應首推巴壺天（1905–1987）。他與當時之釋印順有所交往，⁴其在「禪公案」的論著對後輩晚學產生不少影響作用。⁵巴氏認為「禪」是可以理解的，他不苟同鈴木大拙《禪的生活》（*Living by Zen*）所提「禪是非邏輯的、非理性的、完全超乎人們理解力範圍」的觀點。⁶他指出：「自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐美以後，原是最冷門的東西，竟成爲今日最熱門的學問。不過，禪宗公案是學術界公認爲最難懂的语言，參究

瑞福（Christmas Humphreys）蒐集鈴木大拙有關禪的七篇文章，編爲《*Studies in Zen*》，由孟祥森譯，臺北志文出版社以《禪學隨筆》列爲新潮文庫之一發行問世。鈴木大拙的〈禪——答胡適博士〉，即係書中一篇。從此以後，鈴木大拙的禪學作品，自日文或英文本相繼譯成中文版。半載後，《幼獅月刊》特刊出「鈴木大拙與禪學研究專輯」，除了將上述的楊文載入外，又有邢光祖的〈鈴木大拙與胡適之〉。再過一個月，胡適用英文寫的〈中國的禪——它的歷史和方法〉由徐進夫譯出，刊在《幼獅月刊》總號 236 號。至此，胡適與鈴木大拙兩人所辯難的問題，才漸爲國內學者所關注，陸陸續續地出現了回應性的文章。1973 年朱際鎰〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉、1977 年錢穆〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉、1985 年傅偉勳〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉、1992 年馮耀明〈禪超越語言和邏輯嗎——從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，以及夏國安〈禪可不可說——胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉等數篇，均是回應胡適與鈴木大拙論辯而發。

⁴ 1953 年 9 月，印順在新竹青草湖的道場「福嚴精舍」竣工落成，巴壺天寫了題辭恭賀，其詞爲：「彈指何須待善財，幾重樓閣面湖開；出門便是青青草，誰解無情說法來。」（氏著，《禪骨詩心集》，臺北：東大，2004 年 10 月，頁 174）他在題名中稱印順爲「尊者」，並於詞下註說：「石霜禪師因僧舉洞山語『直須向萬里無寸草處去』云：何不道『出門便是草』。精舍門對青草湖，自然環境暗合禪機，亦一種無情說法也。」（同上）還有，巴壺天的禪趣詩〈慧日講堂爲印順法師題〉云：「花雨幡風護講臺，生公舌底妙蓮開，臺前杲杲朝陽影，併與閻浮破闇來。」（氏著，《藝海微瀾》，臺北：廣文，1971 年 10 月，頁 163–164）。將印順主持臺北慧日講堂的弘法行誼，比擬爲竺道生（355–434）。足見巴氏對當時已是佛學聞人印順的禪學及其道場極表肯定。

⁵ 受巴壺天影響而著有成就之後學者，當推曾受學於巴氏的杜松柏。杜氏著有《禪學與唐宋詩學》（臺北：黎明，1976 年）、《禪與詩》（臺北：弘道，1980 年）與編著《禪詩牧牛圖頌彙編》（臺北：黎明，1983 年）等，研究焦點從「禪公案」轉向「禪詩」。

⁶ 胡適著，徐進夫譯，〈中國的禪——它的歷史與方法〉，《幼獅月刊》總號 236 號（1972 年 8 月），頁 8。

的人雖多，真正了解的人卻很少。」⁷更評判道：「若從禪學而言，日本現已無人了解公案的實義。」⁸巴氏自信於禪與禪公案能探驪得珠，他說：「禪宗公案多是一則一則的，上則與下則各自獨立，了無關涉，因此一般人認為禪宗公案好似『無孔鐵鎚』，其實只要找到它們的關鍵，是不難了解的。」⁹巴氏所說的理解之「關鍵」何在？實有必要進一步探究。

巴壺天於 1971 年發表《藝海微瀾》(一名《禪與詩》)¹⁰1988 年他又完成《禪骨詩心集》(乃 1955 年至 1985 年間有關「禪與詩」研究的舊作重編之結集，為《藝海微瀾》之續集)，¹¹巴氏嘗言此集當為「傳世作品」。¹²這些是戰後臺灣有關「禪與詩」研究的著作。對於巴壺天的研究成果，孫昌武〈漢文佛教文學研究概況及其展望〉認為巴氏《藝海微瀾》對「禪語錄的藝術特徵」作了「基礎性研究工作」。¹³然孫氏卻略過巴氏《禪骨詩心集》一書。至於丁敏〈當代中國佛教文學研究初步評介——以臺灣地區為主〉、¹⁴蕭麗華〈近五十年(1949-1997)臺灣地區中國佛教文學研究概況〉¹⁵、林朝成與張高評合撰〈兩岸中國佛教文學研究的課題之評介與

⁷ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁 4。

⁸ 同上，頁 103。

⁹ 同上，頁 15。

¹⁰ 巴壺天《藝海微瀾》論述禪理、禪公案、禪趣詩的篇章有：〈談禪〉、〈禪筏〉、〈禪宗三關與莊子〉、〈禪宗的開導法〉、〈禪宗公案之透視〉、〈答友人問禪〉、〈禪學論叢序〉與〈禪趣雜詩八首〉等八文。

¹¹ 巴壺天《禪骨詩心集》之〈禪學參就者應具有的條件與認識〉、〈禪門三柱序〉、〈易學與禪學〉、〈佛教「緣起性空」的宇宙觀〉、〈禪宗要義釋疑〉、〈禪趣與哲思——發掘中國詩詞礦源裏的無盡寶藏〉與〈禪宗頌古詩舉隅〉等七篇，主要在於禪學、禪公案及禪趣詩的解析。

¹² 巴壺天，《禪骨詩心集》〈年表〉，頁 18。

¹³ 孫昌武，〈漢文佛教文學研究概況及其展望〉，收錄入林徐典編，《漢學研究之回顧與前瞻》(上冊)(北京：中華，1995 年)，頁 133-134。

¹⁴ 丁敏，〈當代中國佛教文學研究初步評介——以臺灣地區為主〉，《佛學研究中心學報》2 期(1997 年 7 月)，頁 233-280。

¹⁵ 蕭麗華，〈近五十年(1949-1997)臺灣地區中國佛教文學研究概況〉，《中國

省思——以詩、禪交涉為中心》¹⁶等文，對於巴氏在禪公案與禪文學的研究論著，則皆未論及，不無遺珠之憾。

巴壺天對於胡適與鈴木大拙在禪學詮釋上的分歧與爭辯的議題上，有其關注之處。何謂禪、禪不可理解、禪如何理解等問題，在巴氏著述中，都有所著墨，尤其是針對「禪公案」的理解，¹⁷有他獨到、新穎的詮釋角度。本文旨趣即就其對「禪公案」的「語言」與「思想」之詮釋觀點加以論述。

二、「禪公案」語言特性的分析

「禪公案」乃中國禪宗發展史上特有的思想載體。中國禪宗自慧能（638–713）直指人心、見性成佛的頓悟禪成為主流後，經過諸多繼起者的闡揚光大，發展出許多支流宗風。禪宗宗派雖然分化，但在皆重「禪機」而運用不拘形式、動作和語句以教化習禪者的模式中，一則則證入或印心的故事，流傳下來，記載成所謂的「禪宗語錄」，亦稱「公案」，如著名的、為大眾朗朗上口的「南泉斬貓」、「懷讓磨鏡」等記載。公案本是法庭案牘，用以判斷案情；而「禪公案」表現禪宗師徒之間機教相扣之往來，亦是為判斷迷悟，剖析底理，而開悟證入之用。

向前追溯，禪宗「傳燈錄」的簡式創作起軀於初唐，至中唐始有卷帙較大的著作，如唐·智炬《寶林傳》、¹⁸後梁·惟勁編《續

唐代學會會刊》9期（1998年11月），頁131–140。

¹⁶ 林朝成、張高評，〈兩岸中國佛教文學研究的課題之評介與省思——以詩、禪交涉為中心〉，《成大中文學報》9期（2001年8月），頁135–156。

¹⁷ 王進瑞（1913–）《碧巖錄講義》（自刊本，1972年4月初版）亦為註解禪公案之作；南懷瑾（1918–）《禪海蠡測》（臺北：老古，1978年）、《禪宗叢林制度與中國社會》（臺北：老古，1982年）與《禪話》（臺北：老古，1979年）等書，同樣對禪公案有所解說。

¹⁸ 《寶林傳》凡十卷，現存七卷，缺七、九、十等三卷，又稱《大唐韶州雙峰

寶林傳》等之問世。到了五代十國時期，南唐靜、筠合編《祖堂集》，綜合、彙整當時各家禪師傳略、語錄、軼聞，大部頭的「禪宗語錄」於焉形成。基本上，「語錄」乃禪宗祖師平日說法開示，或賓主彼此激揚，互相討論和啓發的記錄書。禪宗師徒或禪師與俗眾應對之間產生了所謂「機鋒」和「機用」，還有講家的所謂「機境」，隨著經驗的累積，這些機鋒、機用、機境等逐漸形成一定的句式。¹⁹大體而言，禪宗語錄多由禪師的侍者與參隨弟子記錄，再加以蒐集成冊，²⁰其用語力求通俗，不加藻飾，以直說宗旨爲本。中國禪宗叢林制度成立的時代，凡知名禪師多曾出任方丈，依制度，其下必設「書記」，職司記錄禪師之言行，日後輯成語錄，如《馬祖道一禪師語錄》、《趙州從諗禪師語錄》等。

對於「禪公案」的理解，巴壺天多方運用「歸納」、「比較」等方法切入。他在〈禪學參究者應具有的條件與認識〉中自言：

我是在民國廿八年開始接觸這門學問的，首先看的是清世宗的《御選語錄》。……後來又看了《頻伽精舍藏》雲騰二帙²¹（共廿本），全是禪宗語錄。看完後，我就下了一番功夫，先用歸納的方法將所有看過公案分門別類，鈔在一起，

山曹溪寶林傳》、《曹溪寶林傳》、《雙峰山曹侯溪寶林傳》。唐·智炬（或作慧炬）撰於貞元十七年（801）。韶州曹溪寶林寺爲禪宗六祖慧能宣揚禪法之道場，故以爲書名，以闡明六祖慧能之禪法。內容集錄有關之禪宗史料，如《六祖壇經》、《五明集》、《續法傳》、《光璨錄》、《歷代法寶記》等書，而主張二十八祖之傳承。其後遂有《祖堂集》、《景德傳燈錄》、《廣燈錄》、《續燈錄》等，下至宋·契嵩《傳法正宗記》、《宗祖圖》等，確定今日所傳二十八祖之說。

¹⁹ 呂澂，《中國佛學源流略講》（臺北：里仁，1985年1月），頁255。

²⁰ 「語錄」之中，將祖師法語作詳細之記錄者，稱爲「廣錄」，如《馬祖道一禪師廣錄》、《雲門匡真禪師廣錄》；僅記錄重要部分者，稱爲「語要」，如《百丈懷海禪師語要》。此外，僅集一人之法語者，稱爲「別集」；集多人之法語者，則稱「通集」。宋以降，儒道二家亦多有沿用者。同時，語錄之內容亦逐漸包括詩偈及文疏等。

²¹ 原誤作「軼」（巴壺天，《禪骨詩心集》，頁3）。

並參悟其中旨意，再用比較的方法，研究它們的異同，於是漸有領會。²²

根據其歸納、比較之心得，巴氏提出禪宗公案語言之特性凡五：（一）雙關性，（二）象徵性，（三）否定性，（四）層次性，（五）可取代性。²³依其觀點，參究禪學，務必對此等特性先有相當的認識。以下依序說明之。

首先，巴壺天強調「禪宗（公案）句句都含有雙關性」。²⁴他綜覽禪宗語錄發現：

兩個禪師見面時，句句話都是談修行的功夫和境界。但是修行的最高境界是證悟自性的絕對體，是不可說，不可思議的。要想表達那種境界，只有藉語義雙關的話來暗示。²⁵

第一義不可說，為闡述其證悟境地，只好以此喻彼。

基本上，「公案」是一則則禪宗師徒彼此機教相扣，並勘驗、印證的對話，其內涵幾全是無法言說、不可思議的體證。語言是表達的工具，所謂「以指標月」，語言是「指」，「月」才是指向的目標。巴壺天以李渤和智常禪師的對話為例敘述到：江州刺史李渤問：「一大藏教說明個什麼邊事？」智常禪師乃舉起拳頭答說：「還會嗎？」李云：「不會。」師云：「這個措大，拳頭也不識！」李云：「請師指示。」師云：「遇人即途中授與，不遇則世諦流布。」²⁶巴氏據此指出：

²² 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁3。

²³ 同上，頁8。

²⁴ 同上，頁9。

²⁵ 同上，頁8。

²⁶ 宋·釋道原纂，《景德傳燈錄》卷7，《大正藏》冊51，頁256中。

禪宗最重「明心見性」。……因此佛家常以「這個」代表自性。而舉拳即表示「這個」「自性」。如果懂得，則當場開悟，如果不懂，則世諦流布，就當它是拳頭好了，是知禪宗句句都含有「雙關性」。²⁷

所謂「雙關性」是言在此意在彼。禪宗語言不僅是雙關，禪師舉事示物之際，都是「當下」有什麼就舉用什麼，遇者會則是，不會則擬議即不得。

其次，所謂第一義不可說，既要表達，就只能是「象徵性」的點說，不能明詮。巴氏列舉下面兩則為證：一是，龐居士問：「不與萬法為侶者，是什麼人？」馬祖應答：「待汝一口吸盡江西水，再與汝道。」²⁸二是，首座問：「和尚什麼處去來？」長沙景岑招賢禪師說：「遊山來。」首座又問：「到什麼處？」答曰：「始從芳草去，又逐落花回。」²⁹巴壺天申論云：

「一口吞盡三世諸佛」和「一口吸盡江西水」的象徵意義是一樣的。……是知長沙岑所說的：「始從芳草去，又逐落花回。」這種象徵的語句，實際上是在自明修道的歷程。³⁰

「一口吸盡江西水，再與汝道」，意味絕對境界之不可說；而「始從芳草去，又逐落花回」，象徵「由凡入聖」、「迴真向俗」的修道歷程。

另外，禪宗為破除執著、解黏去縛，故用「否定性」語言——說「有」，旋再以「無」去之。最典型的例子就是：神秀（？-706）

²⁷ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁9。

²⁸ 宋·釋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》卷13，《大正藏》冊47，頁774上。

²⁹ 同上，卷4，頁172中。

³⁰ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁10-11。

「身是菩提樹」之「有」的偈句，慧能再以「菩提本無樹」之「無」的偈句破之。巴壺天徵引趙州從諗（778–897）所說：「有佛處不得住，無佛處急走過。」³¹說明這是先破「有」，再破「無」。接著，他又舉智通道人所說：「盡道水能洗垢，誰知水亦是塵，直饒水垢頓除，到此亦須除卻。」³²指出以「水」喻聖解，以「垢」比「凡情」，必須凡聖俱除，³³才能進入「無分別境界」。上面這些例證，都是禪宗語言否定之再否定的表現。

至於巴壺天所謂的「層次性」，和語意學所說的語言層次——對象語言和後設語言間的層次不同。他說：「禪宗語言的層次，是因為客觀事物（如修持境界）本身有層次，從而指謂它的語言也有層次。」³⁴上段所述從「有」到「無」，或從「凡」入「聖」，以至「凡聖俱解」，境界層層深入，其實就已透顯層次性。³⁵巴氏認為，「禪語的否定性正可顯出它的層次性」。在他看來，「否定性與層次性對禪語而言是相因而生，互為依存的。」³⁶

最後一個特性，巴壺天所謂「可取代性」，³⁷是說禪師師徒的對應，未必是文字語言，有時候係透過肢體——包括「沉默」和「姿勢行動」來表達。巴氏發現，禪師往往運用「沉默」和「姿勢行動」來表達其內在的思想與情感。沉默，就是以不說為說。他援引文殊菩薩與維摩詰居士的晤談為例，其情況如下：文殊與維摩詰談到「不二法門」，文殊說了許多話解釋「不二法門」後，反問維摩詰「何謂不二法門？」維摩詰不答，文殊因此嘆道：「善

³¹ 宋·釋行從集，《宏智禪師廣錄》卷3，《大正藏》冊48，頁29中。

³² 明·圓極居頂編，《續傳燈錄》卷23，《大正藏》冊51，頁625上。

³³ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁12。

³⁴ 同上，頁13。

³⁵ 同上，頁12。

³⁶ 同上，頁13。

³⁷ 同上，頁14。

哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。」根據此一公案，巴壺天詮釋說：

因為與萬法合一的絕對境界，是只能用直覺體會，而不可以言說的，所以在禪宗公案中問到「自性」、「本體」，對方如果是開悟的，就良久不作聲。³⁸

以不作聲——沉默，即可彰顯思想，完全無需言語諄諄，於眉睫之間，精蘊畢露，誠為禪宗公案語言之一大特色。

無可否認，禪宗公案語言確有其特殊表現手法，禪師往往「善巧方便」、「能近取譬」，以自身當下身邊物為素材，不加擬議的脫口而出。而在「表現技巧」上也有禪師的殊采，如運用「矛盾法」、「象徵法」，甚或方言、口語等之運用。禪宗公案語言特性除了巴壺天所論外，「運用方言」亦是其與眾不同之處。這是可以另文探究之處。

三、「禪公案」思想的詮釋

對於「禪公案」思想的詮釋，巴壺天論著中，主要是採取「禪宗三關——『空』、『有』、『中』」，以及哲學上「現象界」與「本體界」二分法等兩個角度來加以剖析。

（一）禪宗三關：「空」、「有」、「中」的理解

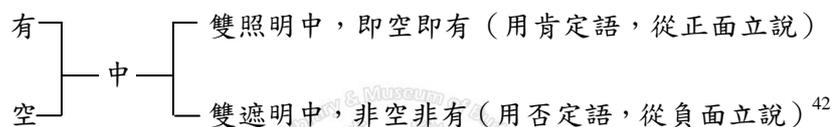
應用禪宗三關——「空」、「有」、「中」以詮釋公案，最早見於巴壺天在 1954 年（時年五十歲）應邀於中國佛教會所發表的專題講演——主講「禪學三關」，後增改為〈禪宗三關與莊子〉一文。他把禪宗之「三關」定義為「初關」、「重關」與「牢關」，即「空」、

³⁸ 同上，頁 14。

「有」、「中」三關。³⁹

巴氏認為禪宗各家宗旨，花樣百出，然其旨歸，不外乎三關。⁴⁰他進一步指出，禪宗「三關」源自慧能《六祖壇經》所說：「若有人問汝義，問有，將無對；問無，將有對；問凡，以聖對，問聖，以凡對。二道相因，生中道義。」⁴¹言下之意，巴氏「禪宗三關」之說，乃本於六祖的禪法。然，「二道」是「有」「無」、「凡」「聖」，離此「二道」則是「中道」；慧能是否離此「有」「無」、「凡」「聖」之「兩邊」而另立一「中道」，則待深究。

巴壺天之「禪宗三關」，雖淵源自慧能《六祖壇經》，但其詮釋，應得力於另一啓發。巴氏於1974年（時年七十歲）完成之〈禪學參究者應具有條件與認識〉一文，將「三關」結構更清楚的表列如下：



所謂「空」、「有」、「中」三關的詮釋理論架構，或許是模仿天台宗的「空」、「假」、「中」的三諦說而來。⁴³巴氏曾言：「我們想要看懂禪宗公案，……最低限度也得對法相、三論、華嚴、天台等宗的理論有相當的認識。」⁴⁴在〈禪宗三關與莊子〉一文中，非常

³⁹ 巴壺天，《藝海微瀾》，頁47-48。

⁴⁰ 同上，頁50。

⁴¹ 同上，頁49-50。

⁴² 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁12。

⁴³ 關於天台「三諦說」，隋·釋智顗《摩訶止觀》卷6下云：「三諦具足，只在一心。……若論道理，只在一心，即空即假即中……三諦不同，而只一念。」（《大正藏》冊46，頁84下-85上。）

⁴⁴ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁6。

清楚地把他所說的「禪宗三關」與「天台三諦」並列，其表如下：

45

天 臺 宗	空諦（泯一切法）	假諦（立一切法）	中諦（統一切法）	是謂三諦
禪 宗	初關	重關	牢關	是謂三關

巴氏未明言其「禪宗三關」與「天台三諦」有何直接關係。不過，由此表內容可見，巴氏以為慧能《六祖壇經》有「空」、「有」、「中」「三關」之意，應是受天台有「三諦」義之啓示而來。

關於天台宗三諦思想的創發來源，釋諦觀認為，三諦觀淵源於《仁王經》與《菩薩瓔珞本業經》，但經過龍樹空有無礙思想的引發，到天台宗才完成，所以說三諦思想曾受龍樹思想的啓發，一點也不錯；沒有二諦不礙說，不會有三諦無礙說。⁴⁶釋印順則進一步指出，天台三諦說取決於龍樹《中論》的「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁴⁷天台家對《中論》這段話的解說是：「眾因緣生法」，故「自性空」，是「空諦」；「眾因緣生法」，故是「假名有」，是「假諦」；「眾因緣生法」是「非空非有」的「中道義」，是「中諦」。此即為「即空」、「即假」、「即中」

⁴⁵ 巴壺天，《藝海微瀾》，頁 51。

⁴⁶ 釋諦觀，〈三諦三觀說的來源與發展〉，《海潮音》34 卷 5 號（1953 年 5 月），頁 12。

⁴⁷ 印順說：「天台家，本前一頌（即「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」），發揮他的三諦論。」（氏著，《中觀論頌講記》，臺北：正聞，1992 年 1 月，頁 474）。

之「三諦圓融」觀。針對此「三諦說」，釋印順說：

中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的，不是離空有外，另有一第三者的中道。天台家，本前一頌，發揮他的三諦論，在中觀家看來，實是大問題的。第一違明文：龍樹在前頌中明白的說：「諸佛依二諦，為眾生說法」，怎麼影取本頌，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。⁴⁸

言下之意，天台宗另立一「中諦」，是有可議之處。

巴壺天仿照天台宗三諦說，提出所謂禪宗三關作為詮釋「公案」之基礎。惟值得注意的是，巴氏所言之禪宗「空」、「有」、「中」三關，與天台宗之「空」、「假」、「中」三諦亦有所分歧。巴氏特言：「初關為『真空』，重關為『妙有』(與假有不同)，牢關為『中道』。」⁴⁹他以禪宗三關之「有」為「妙有」，與天台所說三諦之「假有」相異。⁵⁰禪宗之「有」為「妙有」，此乃禪宗「真常唯心論」的思想特質，⁵¹亦有所發展而來。然巴氏是否有必要另立一「中關」，如天台宗之另設一「中諦」，則有待商榷。

佛教思想如何從「空」推演出「不空」，乃至由「性空」到「妙

⁴⁸ 印順，《中觀論頌講記》(臺北：正聞，1992年1月)，頁474。

⁴⁹ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁12。

⁵⁰ 天台宗把諸法實相之真理分為「空」、「假」、「中」三諦。「假諦」，又作「俗諦」、「有諦」。諸法雖即本空，然因緣聚時則歷歷宛然，於空中立一切法，故稱「假諦」，其「有」是為「假有」。

⁵¹ 此「真常唯心論」之說，乃依據印順大乘三系「性空唯名論」、「虛妄唯識論」、「真常唯心論」的判教而來。(氏著，《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞，1989年8月，頁16)關於大乘三系之判攝，古德已有三系之說：唐·圭峰宗密已有「法相宗」、「破相宗」與「法性宗」之判，至明·永明延壽有「相宗」、「空宗」與「性宗」之稱。太虛也有「法性空慧宗」、「法相唯識宗」與「法界圓覺宗」的說法。

有」的軌跡，也是有路可尋。釋印順說：

般若法門的「一切皆空」，天臺學者說得好：或見其為空，或即空而見不空，或見即空即不空，非空非不空。換言之，《般若經》所說的空，有一類根性，是於空而悟解為不空的；這就是在一切不可得的寂滅中，直覺為不可思議的真性（或心性）。大乘佛教從性空而移入真常妙有，就是在這一意趣下演進的。⁵²

由此可見，禪宗「真空妙有」的思想即隨大乘佛法性空論的演變而興起。

巴壺天認為，「即一切公案，亦無不可演為三關」。⁵³他在〈禪宗三關與莊子〉一文中，表列多則以「三關」分析之公案。⁵⁴此不一一列舉。另在〈禪學參究者應具有的條件與認識〉一文，對於趙州所說：「有佛處不得住，無佛處急走過。」巴氏以「空、有、中」三關詮解之。他說：「趙州首先教門徒不得住『有』，但又怕門徒棄『有』執『空』，所以次句就教門徒不得住『空』；『空』、『有』雙破，乃生中道。」⁵⁵又說：「譬如三位禪師相遇，所說必定是代表『空』、『有』、『中』三個層次，絕不會三句話都同在一個層次。」⁵⁶言下之意，在「空」、「有」之外，有另一「中道」。

巴壺天又說：「三關中之中道，……一為雙照明中，一為雙遮明中。雙照之法，為空有相即，雙遮之法，為空有兩泯。故三關

⁵² 印順，《中國禪宗史——從印度禪到中華禪》（臺北：正聞，1987年4月），頁55。

⁵³ 巴壺天，《藝海微瀾》，頁70。

⁵⁴ 同上，頁71-93。

⁵⁵ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁12。

⁵⁶ 同上，頁13。

有時可演為四句。⁵⁷「空」與「有」是佛教核心課題，所謂「空」是「自性空」；「有」是「緣起有」；「空」即是「有」，「有」即是「空」。如此「空」、「有」的相待關係，已略可說明佛教的緣起觀點。一般所衍伸之「四句」的判斷、論議形式為：一「有」，二「空」，三「亦有亦空」（即有即空），四「非有非空」。巴氏之「雙照之法，為空有相即」，即「亦有亦空」、「即有即空」；「雙遮之法，為空有兩泯」，即「非有非空」。然如前所述，禪宗是否有必要另立「中關」，亦值得討論。

（二）「現象界」與「本體界」的解析

「現象界」與「本體界」是哲學名詞，「現象界」，謂吾人所能感覺或認識之世界；「本體界」，謂形成現象之根本實體。巴壺天除了引用他所說的「禪宗三關」詮解公案外，亦常借用「現象界」與「本體界」的分別來詮釋公案。巴氏在〈渾沌鑿竅錄〉（禪宗公案解析）一文，特別針對「南泉斬貓」、「香巖上樹」、「趙州勘婆」、「百丈野狐」與「寶壽虛空」加以詮解，其中「香巖上樹」與「百丈野狐」兩則，即運用「現象界」與「本體界」之區分。

其一，「香巖上樹」公案云：

香巖智閑禪師示眾云：「若論此事，如人上樹，口銜樹枝，腳不踏枝，手不攀枝，樹下忽有人問：『如何是祖師西來意？』不對他，有違他所問，若對他有喪身失命，當恁麼時，作麼生即得？」時有虎頭招上座出眾曰：「上樹即不問，未上樹請和尚道。」師乃呵呵大笑。⁵⁸

⁵⁷ 巴壺天，《藝海微瀾》，頁70。

⁵⁸ 宋·惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》卷3，《大正藏》冊47，頁685下。

對此，巴氏解道：

「此事」是指「見性成佛」。要了解這個公案，必先區分何謂樹上，何謂樹下？樹上即所謂向上門，這是本體界。樹下即是向下門，也就是現象界。在本體界中是「向上一著，千聖不傳」，著不得語。只有現象界，才立賓立主，有問有答。⁵⁹

依巴氏觀點，此「樹上」與「樹下」，即「本體界」與「現象界」之不同，前者不可言，後者方可議。然開悟證入既然是「打成一片」，何有「樹上」與「樹下」之分，所謂「樹上」是對「樹下」來說；所謂「樹下」是對「樹上」而言。故以「本體界」與「現象界」闡述之，似有所違。

其二，「百丈野狐」公案云：

百丈每上堂，有一老人常隨眾聽法，一日不去。丈乃問：「立者何人？」老人云：「某甲於迦葉佛時，曾住此山有學人問：『大修行人還落因果也無？』對他道：『不落因果。』墮野狐身五百生。今請和尚代一轉語。」師云：「不昧因果。」老人於言下大悟。師至晚上堂，舉前因緣。黃蘗便問：「古人錯對一轉語，五百生墮野狐身；轉轉不錯，合作個甚麼？」師云：「近前來，與汝道。」蘗近前，與師一掌。師拍掌笑曰：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」⁶⁰

對此，巴氏解道：

因果表示現象界，不落因果表示入聖，住在涅槃真空境界。

⁵⁹ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁22。

⁶⁰ 宋·釋宗紹編，《無門關》，《大正藏》冊48，頁293中。

不昧因果則從聖回凡，回到妙有境界。雖然大修行人自己已證無生忍，可以不落因果輪迴，但是為了普渡群生，再回到因果輪迴界中，故說不昧因果。此一轉語，實要老人不得住真空境界。⁶¹

依巴氏的觀點而言，因果表示現象界，不落因果表示入聖，不昧因果則從聖回凡，回到妙有境界。這一詮釋仍似有欠妥之處。

所謂「不落因果」而「墮野狐身五百生」的原因是：自以為「不落因果」，則因果對他似無可奈何；以為因果不存在，撥無因果論，故凡事不能正其見，直其行，引發流弊，才造成墮落旁生異熟果報的境地。佛教認為，一切都是「因果」，所謂「果從因生」，故教人「明因果」，不要「昧因果」。明因果則能「為所當為」、「止所不可不止」，「行善止惡」以致「罪福兩捨」，而臻至「如如平等」的境地。

詮釋理論架構是一種工具，運用得當，有助公案的理解。巴壺天認為，禪宗「公案」是可以理解的，其一生致力於公案的解析、詮釋與推演，有其獨到之工夫，雖然不免存在亟待商榷之處，但亦有其影響及成就。

四、結語

戰後臺灣「禪學研究」成績斐然，自胡適與鈴木大拙的禪學論戰起軀。「禪公案」是禪學研究的重要園地，然而若研究者於佛法、禪理造詣欠深，則往往只能依樣畫葫蘆而已。因此，欲研究「禪公案」者，若疏於佛法、禪理的知解與體會，也將事倍功半。「禪公案」，登峰入聖（入流），如谷響應，如鏡映像，胡來胡現，

⁶¹ 巴壺天，《禪骨詩心集》，頁 31。

恰如其分，佛來佛斬，不執著一切，魔來魔斬，超越世間情意，沒有對立、無有執著，無智亦無得，以無所得，得無所礙。只要對佛法、禪理之核心思想有一定的了解，當是不難詮解其公案義涵。

綜上可知，巴壺天關於禪宗公案「語言」的分析及義理的詮釋，有殊多成果。他歸納出禪宗公案語言五項特性，並提出「禪宗三關」以為詮解之理論架構，進而借用哲學上「本體界」與「現象界」的區別，以詮釋公案之要義。這些觀點，在當代禪學研究上有其一定的價值。

大體而言，巴壺天是戰後臺灣「禪公案」解讀的專家，對於公案的解讀有其貢獻。不過，除了公案義理的理解外，還在於對佛法、禪理有真實的體會才是真工夫，否則閱讀、參究公案，雖表面文字看得懂，但終不直接因此開悟成佛。



引用書目

一、原典

- 隋·釋智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- 唐·釋慧能說，釋法海錄，《六祖壇經敦煌本流行本合刊》，臺北：慧炬，1985 年 7 月。
- 唐·釋慧能說，釋法海錄，《六祖壇經》，《大正藏》冊 48。
- 唐·釋智炬，《寶林傳》，收錄於藍吉富主編，《禪宗全書》冊 1，臺北：文殊，1988 年 4 月。
- 南唐·靜、筠合編，《祖堂集》，收錄於藍吉富主編《禪宗全書》冊 1，臺北：文殊，1988 年 4 月。
- 宋·釋紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《大正藏》冊 47。
- 宋·惟蓋竺編，《明覺禪師語錄》，《大正藏》冊 47。
- 宋·釋宗紹編，《無門關》，《大正藏》冊 48。
- 宋·釋行從集，《宏智禪師廣錄》，《大正藏》冊 48。
- 宋·釋道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》冊 51。
- 明·圓極居頂編，《續傳燈錄》，《大正藏》冊 51。

二、專書

- 巴壺天，《藝海微瀾》，臺北：廣文，1971 年 10 月。
- ，《禪骨詩心集》，臺北：東大，2004 年 10 月。
- 巴壺天、林義正，《校補增集人天眼目》，臺北：明文，1982 年 4 月。
- 王進瑞，《碧巖錄講義》（自刊本），1972 年 4 月。
- 江燦騰，《臺灣佛教百年史之研究》，臺北：南天，1996 年 3 月。
- 杜松柏，《禪學與唐宋詩學》，臺北：黎明，1976 年。
- ，《禪與詩》，臺北：弘道，1980 年。

- ，〈《禪詩牧牛圖頌彙編》〉，臺北：黎明，1983年。
- 呂澂，〈《中國佛學源流略講》〉，臺北：里仁，1985年1月。
- 南懷瑾，〈《禪海蠡測》〉，臺北：老古，1978年。
- ，〈《禪話》〉，臺北：老古，1979年。
- ，〈《禪宗叢林制度與中國社會》〉，臺北：老古，1982年。
- 胡適著，柳田聖山編，〈《胡適禪學案》〉，臺北：正中，1990年1月。
- 鈴木大拙著，孟祥森譯，〈《禪學隨筆》〉，臺北：志文，1993年。
- 釋印順，〈《中國禪宗史：從印度禪到中華禪》〉，臺北：正聞，1987年4月。
- ，〈《契理契機之人間佛教》〉，臺北：正聞，1989年8月。
- ，〈《中觀論頌講記》〉，臺北：正聞，1992年1月。

三、論文

- 丁敏，〈當代中國佛教文學研究初步評介：以臺灣地區為主〉，《佛學研究中心學報》2期，1997年7月。
- 邢光祖，〈鈴木大拙與胡適之〉，《幼獅月刊》34卷1期，1971年7月。
- 朱際鎰，〈鈴木大拙答胡適博士文中有關禪非史家所可作客觀的和歷史性的考察之辨釋〉，《師大歷史學報》1期，1973年。
- 江燦騰，〈胡適禪學研究的開展與爭辯：第一階段（1925-1935）的分析〉，《清華學報》24卷1期，1994年3月。
- ，〈胡適禪學研究公案〉，《當代》101、102期，1994年9、10月。
- 林朝成、張高評，〈兩岸中國佛教文學研究的課題之評介與省思：以詩、禪交涉為中心〉，《成大中文學報》9期，2001

年 8 月。

邱敏捷，〈胡適與鈴木大拙〉，收錄於鄭志明主編，《兩岸當代禪學論文集》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000 年 5 月。

胡適著，徐進夫譯，〈中國的禪：它的歷史與方法〉，《幼獅月刊》總號 236 號，1972 年 8 月。

柳田聖山，〈胡適博士中國初期禪宗史研究〉，收錄於胡適著，柳田聖山編：《胡適禪學案》，臺北：正中，1990 年 1 月。

孫昌武，〈漢文佛教文學研究概況及其展望〉，收錄入林徐典編，《漢學研究之回顧與前瞻》（上冊），北京：中華，1995 年。

陳之藩，〈圖畫式與邏輯式的〉，《中央副刊》，1969 年 12 月 9 日，第 9 版。

夏國安，〈禪可不可說：胡適與鈴木大拙禪學論辯讀後〉，《當代》75 期，1992 年 7 月。

傅偉勳，〈胡適、鈴木大拙、與禪宗真髓〉，收錄於氏著，《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大，1986 年 6 月。

馮耀明，〈禪超越語言和邏輯嗎：從分析哲學觀點看鈴木大拙的禪論〉，《當代》69 期，1992 年 1 月。

楊君實，〈胡適與鈴木大拙〉，《新時代》10 卷 12 期，1970 年 12 月。

錢穆，〈評胡適與鈴木大拙討論禪〉，收錄於氏著，《中國學術思想史論叢》（四），臺北：東大，1978 年 1 月。

蕭麗華，〈近五十年（1949 - 1997）臺灣地區中國佛教文學研究概況〉，《中國唐代學會會刊》9 期，1998 年 11 月。

釋諦觀，〈三諦三觀說的來源與發展〉，《海潮音》34 卷 5 號，1953 年 5 月。

Interpretive Thinking of Ba Hu-Tian on “Zen’s Public Cases”

Chiu, Min-chieh*

Abstract

After the Second World War, the researches of Zen studies were getting more frequent and prosperous. Among them, the viewpoints of Daisetsu Teitaro Suzuki on Zen studies generally achieved criticisms. For “Zen’s Public Cases,” the most representative character proposing interpretive viewpoint should be Ba Hu-Tian. Ba himself was confident that he was able to develop some original opinions on Zen and “Zen’s Public Cases.” He successively published *Slight Waves in the Sea of Art* (also named *Zen and Poetry*) and *Collection of Zen’s Bones and Poetry’s Hearts*. Ba’s understanding of “Zen’s Public Cases” was mainly found in his analytic discussion on the “language characteristics” of “Zen’s Public Cases.” Adopting “Three Barriers of Zen Sect” as well as the difference between the two philosophical terms “ontological scope” and “phenomenon scope,” Ba interpreted the meaning and reason of Zen’s Public Cases. He proposed that the language of Zen’s Public Cases had five characteristics: (1) double meaning; (2) symbolic; (3) negative; (4) hierarchical; and (5) replaceable. Besides, he defined the “Three Barriers of Zen Sect” as

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National University of Tainan.

“initial barrier,” “layered barrier” and “imprisoned barrier,” implying to the three barriers of “emptiness,” “having” and “mean.” By using them, he analyzed the double solutions of “emptiness” and “having” in “Zen’s Public Cases,” and then brought out the meaning and implication of “the doctrine of mean.” At the same time, while analyzing Zen’s Public Cases, he thought that no speech should be made in the “ontological scope,” and discussion and arguments could be made in the “phenomenon scope.” Ba Hu-Tian emphasized that the “public cases” of Zen Sect were comprehensible. Ba spent his whole life on the explanation, analysis, interpretation and induction of the public cases. This was his unique skill all through his life. Although his works need further discussion and examination, they have contributive influence and accomplishments.

Keywords: Ba Hu-Tian, Zen’s Public Cases, Three Barriers of Zen Sect, language of Zen Sect, Public Cases



