

禪問答中的模稜——趙州公案的語篇分析

歐陽宜璋

第一章 緒論

你自己也說不清楚你為什麼到這裡來，你只是偶然在火車上，閑談中聽人說起這麼個叫靈山的地方。這人就坐在你對面……你們不約而同笑了笑……你問他哪裡去？

「靈山。」……（高行健：《靈山》）¹

至道無形、大音希聲，而往往藉由問答的形式流傳至今。自語錄而公案而學案而公案劇……，既是傳心法要、也是語言的智慧，更是藝術的篇章。² 探討趙州禪問答中的模稜，是個人治學途中，嘗試由語言文字趨近靈山的實證歷程。

¹ 節引自高行健：《靈山》（台北：聯經出版社，1990年），頁2-3。

² 何大安：〈論「案」、「按」的語源和案類文體的篇章構成〉，「讓證據說話：案類在中國」學術研討會論文，[台北：中央研究院]，(2000年)，頁6，以為禪宗語錄至公案的體裁，在唐宋以降踵事增華的演變過程，經過了開放式的巢聚式篇章結構，如實反映了中國典型的文獻形態，也是經典註疏、官修史傳、個人文集和話本小說的重要特徵，其中以禪宗公案的文獻尤為明顯。

1.1 從禪問答到趙州公案

禪宗，作為中印文化匯通的奇葩，自達摩一葦東來（時約 520 A.D.）、惠能（638-713 A.D.）「無住生心」後，³ 成為佛教中國化的指標；到了馬祖道一（?-788 A.D.）標榜「平常心是道」，禪者的言行語默，尤其表現出自在隨緣的遊戲三昧。⁴ 其中，趙州從諗（778-897 A.D.）的巧言若訥、殺活臨機，更是古今傳揚的奇景。

以現代禪學大師鈴木大拙（1870-1966 A.D.）為例，即特別標榜眾家分宗之前的禪學以彌縫芥蒂，尤其對唐末五代著名禪師趙從諗推崇備至：不但以《趙州錄》為禪宗言行之極則，而其一生引用頻率最高的公案即是「趙州無字」（即狗子無佛性的公案，詳見第二章分析），可說趙州禪對大拙生平產生了一以貫之的影響。一如橫跨東西的「趙州石橋」，「無」字公案的參學也成了由日本引渡至歐美的顯學。⁵

然而，相對於柏拉圖（Plato, 427-347 B.C.）的對話體成為西方理性思辨的權輿，東方的禪問答卻往往成為不可理喻之代稱。在中國語言學家錢冠連的《漢語文化語用學》中，即大幅析論禪門公案已成中國

³ 五祖弘忍（638-713 A.D.）以《金剛經》深夜傳心，六祖惠能聽到「應無所住而生其心」後，當下徹悟。並參流行本《六祖壇經》（台北：慧炬，1999 年影佛學書局校印本），頁 12 及敦煌本《六祖壇經》（台北：慧炬，1999 年影東京森江書店本），頁 79。尤指禪宗自五祖以下，惠能、神會（668-770 A.D.）等開啟的南方頓教（後稱「南禪」），有別於北方神秀（671[?] -706 A.D.）的漸修一派。

⁴ 吳汝鈞：《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》（台北：台灣學生書局，1993 年），頁 I-II。書中詮釋「三昧」為梵語 *samādhi* 的音譯，意為禪定；「遊戲三昧」則指藉由遊戲轉化的方式，進入動靜一如的境界。

⁵ 參劉毅：《悟化的生命哲學——日本禪宗今昔》（瀋陽：遼寧大學出版社，1994 年），頁 233。並參阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯：《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》（台北：桂冠，1992 年），頁 75-89，

文化獨特的標幟，以為不易自西方的語言文化去理解分析，在〈導論〉部分，有如下的引言：⁶

……禪門氣勢磅礴，奇偉輩出，偉大的禪人在心靈的高峰留下智慧的對話（機鋒），直到如今仍一叩即鳴，且久叩久鳴，在歷史的長空光焰不滅，燦如星辰。對於國人，理解公案的三個障礙是：不立文字、教外別傳和直指人心。……上述這些特殊的傳達手段，國人尚且丈二金剛摸不著頭腦，如何企望西方人能夠解讀？

因而，透過對語言符號中言外之意的解讀，將話語匯入人文社會的文化氛圍，是錢先生的期待；趙州問答的隨機化用和模稜多變，在當時如何融通各家畛域，法道大行？在今日又如何蔚為禪林風尚、啟迪文壇？也是筆者藉由趙州的解讀，管窺全豹的嘗試。

1.1.1 禪問答模式的淵源

孕育生長於東土的思想沃壤，並標榜教外別傳、不立文字的禪宗，就宗教體驗而言，確為頓悟及教外別傳；而在紹承佛心、不二法門的立意上，則為教禪一致。在禪宗史觀的相關論著中，一般認為禪宗的禪法理論的基礎，一是般若學說；二是涅槃佛性學說。禪宗從《般若經》的般若學說中吸收「空觀本體論」，及觀察世界、構建禪法體系的方法論——二諦論和不二法門；從《楞伽經》的涅槃佛性學說中吸收「人人皆可成佛」的心性論，然後加以會通融合，構成自己的禪法理論體系。下文即概略追溯歷來禪問答中，重要語言、思辨模式的前承。⁷

⁶引自錢冠連：《漢語文化語用學》（北京：清華大學，2002年），頁7-8。

⁷參楊惠南：《禪史與禪思·禪宗的兩大思想傳承》（台北：東大，1995年），頁1-55。楊惠南以為中國禪的佛性思想更多於般若空觀，《般若經》的中心主題：諸法皆空在中國並未真正為禪師所重，反而吸收了此經的另一特質：世間一切皆為美善、不落窠臼的自在精神，為適合於中國文化的必然發展。並參該書〈論禪宗公案的矛盾與不可說〉頁269-270，提及達磨西來以《楞伽經》的佛性（如來藏）思想印心，

1.1.1.1 東土語言特質與老莊思辨形式

自語言學觀之，漢字單音獨體，在口說或書寫時，要透過句子及篇章中的語序，才能了解其間彼此互動的文法關係。據日·中村元《中國人之思惟方式》的觀察，漢語之特質，缺乏明確的詞類區別，也未能區別具體事物和抽象概念之間的差異（如「濕即是水」的敘述，混淆了水的名稱和水的性質：潮溼；「白馬非馬」的論斷，也混淆了馬的通稱和個別屬性），使得形而上學不夠發達。⁸因而在佛教傳入中國後，禪宗的直觀取代了繁複的因明思辯，其語言的使用充分呈現了東土特質的前承與創新。

早在先秦時代，老、莊哲學中的矛盾句法，即以反諷之語調，透過異常的方式肯定「不常」之為常，「常」之為不常。對「主客、此彼、有無、成毀、美醜、善惡、盈沖」等相對的概念嘗試予以消解而超越，例如老子以循環變化觀證入常道：⁹

常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。（《老子》第一章）
有之以為利，無之以為用。（《老子》第十一章）

又如莊子之會通天人、物我、有無之際，在奚密〈解結構之道〉中以德希達(Jacques Derrida)的解結構主義(deconstruction)與莊子思想

至五祖弘忍始易以《金剛經》的般若空觀傳授，因而許多禪宗公案的矛盾和不可說，都可以用一般邏輯思維推測其空觀現象，並非只強調實踐佛性的不可說與超邏輯。並參魏道儒：《宋代禪宗文化·楊曾文〈序〉》（鄭州：中州古籍，1993年），頁6。

⁸ 並參日·中村元：《中國人之思維方法》第二章〈在單純的判斷與推理之表現形式上所表現的思維方法的特徵〉（台北：台灣學生書局，1991年），頁15-56。及同作者：《東方民族的思維方式》第十二章〈現實主義的傾向·形而上學的不發達〉（台北：淑馨，1990年），頁206-221。

⁹ 並參老子之言：難易相成、長短相形，高下相傾。引自余培林註譯：《老子讀本》（台北：三民，1978年），第2章。

相較，¹⁰認為莊子極度關切語言本質的問題。也試圖消解充布在語言中的種種二分律 (conceptual dualism) 對立。而「道」作為語言和觀念中二分律的根本，非有亦非無，但卻可使有無相生。〈齊物論〉中以「道樞」詮之：¹¹

物無非彼、物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。…是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。¹²

此外，《莊子》中的故事、寓言（如大鵬與學鳩·庖丁解牛等）幾乎無一不具模稜多義性。有關中國由道家至禪門公案的語言顛覆性，葉維廉近來的論著也有清晰而宏觀的闡述：¹³

道家思想是觸及根源性的一種前瞻精神，最能發揮英文字 radical 的雙重意義：其一是激發根源問題的思索，從而打開物物無礙的境界，其二是提供激進前衛的顛覆性的語言策略。……包括矛盾語法、模稜多義的詞字以及「以惑作解」。發展到玄學時期，又進而以行動來調侃現行的囚制生活。……禪宗異言異行不僅直追老莊言語故事和玄學名士的灑脫，而且往往有過之而無不及。

¹⁰ 參奚密：〈解結構之道：德希達與莊子比較研究〉，鄭樹森編《現象學與文學批評》（台北：東大，1991年），頁201-238；以及卡尼：〈德希達簡論〉，收附於德希達：《立場》（台北：桂冠，1998年），頁117-138。

¹¹ 引自《莊子·齊物論》（台北：藝文，1983年），頁42-43。

¹² 參郭象註：《莊子·齊物論第二》（台北：藝文，1983年），頁43。其中郭象在「彼是莫得其偶，謂之道樞」下的注解為：偶，對也；彼是相對，而聖人兩順之，故無心者與物冥而未嘗有對於天下也；此居其樞要，而會其玄極，以應夫無方也。」

¹³ 參葉維廉：〈道家顛覆語言的策略與中國美學〉，《第六屆文學與美學國際學術研討會集刊》，淡江大學中文系所主辦（1997年），頁87-114。並參葉維廉：〈道家精神、禪宗與美國前衛藝術：契奇和卡普羅〉，《中外文學》第29卷第6期（2000年），頁139-182。

禪門中，首以四祖道信（580-651 A.D.）門下之牛頭法融（593-656 A.D.）所開創的「牛頭禪」，最具道家色彩；法融曾開示學人「無心合道」之旨：

……汝但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心；莫起貪嗔，莫懷愁慮；蕩蕩無礙，任意縱橫。不作諸善、不作諸惡。行住坐臥，觸目遇緣，是佛之妙用。快樂無憂，故名為佛。（《五燈會元》卷第二·四祖旁出法嗣·牛頭山法融禪師）

其後道家化的「牛頭宗」又影響了六祖惠能(638-713 A.D.) 以降的「石頭宗」以及「洪州宗」（又稱洪州禪，見下文〈趙州行誼〉一節所釋）。其中，趙州師承馬祖道一(709-788 A.D.) 一系，極能契合道家「以森羅萬象為本體」的自然之道。¹⁴

1.1.1.2 空有相攝的教法淵源¹⁵

自唐以後的中國禪（五祖弘忍以降的南宗禪），其佛法淵源主要承傳自《般若經》（特別是《金剛般若波羅蜜經》）。《般若經》迥異於其他佛說大小乘諸經典之處。¹⁶

¹⁴ 參阿部肇一著、關世謙譯：《中國禪宗史·第二章》（台北：三民，1988年），頁33，提及馬祖系禪「以森羅萬象為本體」，因而引胡適在《胡適論集》第三集卷四〈論禪宗史的綱領〉之言，以為「至唐之惠能、道一，才可說是中國禪之中，道家自然主義的成分最多，道一是好代表。」並參楊惠南：《惠能·第五章 惠能後的禪宗》（台北：東大，1993年），頁127-132，以為馬祖洪州禪的「平常心是道」暗合牛頭禪之「無心合道」與道家的「無為」。

¹⁵ 此節之思想論述，綜引洪修平：《禪宗思想的形成與發展》（高雄：佛光，1991年）第四章〈佛性與實性〉，以及傅偉動《從創造的詮釋學到大乘佛學·壇經惠能頓悟禪教深層義蘊試探》（台北：東大，1990年），頁209-242等論述。

¹⁶ 參牟宗三：《中國哲學十九講》第十六講〈分別說與非分別說以及「表達圓教」之模式〉（台北：台灣學生書局，1983年），頁354。據其所言，其他經教可以用一法門乃至無量法門詮釋，屬於「分別說」；而說《般若經》則是無所說，一法不立，其目的是使一切方便說法皆歸於實相，而實相即無相，亦即「非分別說」之法門。

在《般若經》中，釋迦佛以辯證的詭辭（或矛盾對立的方式）來詮釋般若思想：「佛說般若波羅密，即非般若波羅密，是名般若波羅密。」此方式乃否定的展示，意謂：般若所指稱的事物是不存在的，也是不可說的現象。

而大乘佛教各宗教義的「最勝義諦」（或第一義諦），亦在泯絕二元對立的「不二法門」；而被公認為八宗（三論·唯識·天台·華嚴·禪·淨·密·律）共主的龍樹 (Nagarjuna, 150-250 A.D.) 則創造性地詮釋了不二法門的中道之義：在《中論·卷一觀因緣品》之始即云：

不生亦不滅，不常亦不斷；不一亦不異，不來亦不出。

其中破除了二元對立，旨在強調不二法門，乃最勝義諦之根本佛法，點明佛陀緣起性空之教示。

在大乘經論中，發揮不二法門理趣者，首推《維摩詰所說經·不二法門品》。此品中針對維摩居士發問「云何菩薩入不二法門？」的主題，三十一位菩薩各由不同角度切入，其後文殊菩薩總結云：

於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。
而當文殊師利反問維摩詰時，維摩詰則默然不語，於是文殊讚歎：善哉！善哉！乃至無有文字語言，是真入不二法門。

此品中，維摩詰以默然體現不二法門之真諦，和初期禪宗藉以印心的《楞伽經》所云——佛陀說法四十九年，乃「不說一字·不答一字」（求那跋陀羅譯本卷四）不謀而合，亦為後世禪問答的常見情境。

因此，屢見於禪師教示中的「非心非佛」，即屬於「離四句（有·無·亦有亦無·非有非無），絕百非」的不二法門——不但超越一切言詮與思議，也點出了此不二法門在語言上的弔詭。

綜上所述，自魏晉時玄學與般若之交會，至中觀學傳，使般若學從道家玄學抽離而出，而《老》、《莊》思想卻轉換成另一種生命情調及人生態度，形成了佛教中國化最為出色的禪宗。¹⁷

1.1.1.3 二道相因的付囑宗旨

承前所言，禪家為了表達「真俗不二」，其相對概念的教學設施遂應運而生；而楊惠南〈論禪宗公案的矛盾與不可說〉中，亦以為《般若經》及相關禪宗公案中，採用了矛盾的句法和對立的意象，完全起於詮釋「空」和「不可說」的方便；亦可以用日常語言思惟加以省視分析。¹⁸

禪宗自惠能以下，其基本的理論依據，主要為其自五祖得悟之《金剛經》不二門思想。從《壇經》以般若思想之「定慧不二」始，至臨終付囑「三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊」之不二法(the dharma of nonduality)止，維持著一貫教授的宗旨。

在唐宋禪問答的教學設施中，最典型者應來自惠能《六祖壇經》的教授法門¹⁹。下引文分見於敦煌本及通行本的《六祖壇經》：²⁰

汝等不同餘人，吾滅度後，汝各為一方頭，吾今教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切

¹⁷ 參羅因：《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》（台北：台大出版中心），頁 379。

¹⁸ 參楊惠南：《禪史與禪思》（台北：東大，1995 年），頁 261-280。

¹⁹ 其言首見於《壇經》敦煌本，其後歸入《壇經》流行本〈付囑品第十〉。參《六祖壇經流行本敦煌本合刊》（台北：慧炬，1999 年），二書均見於《大正藏》，此處所引兩種版本，已經比對、補校和增注。並參及呂徵：《中國佛學源流略講》（台北：里仁，1985 年），頁 238，認為「二道相因，生中道義」之說，顯然受到了《維摩經》不二法門的影響。

²⁰ 敦煌本及通行本的《六祖壇經》，見《六祖壇經流行本、敦煌本合刊》所錄，頁 59 及頁 121，並參其後附辨證本書，以為敦煌出土之唐本壇經，乃六祖圓寂後，神會北上為爭祖位而竄改的偽本。

法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。（敦煌本《六祖壇經·四五、三科法門》）

汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師，吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。（通行本《六祖壇經·付囑品第十》）

在六祖教付「不失本宗」的三科法門、三十六對中，包括外境無情對五、語言法相對十二、自性起用對十九。此三十六對可通一切法、一切經，不管什麼論題，均可找出和其相反的對立面，指出二者都是「邊」，離開二邊，才是中道。

而就趙州的師承馬祖一系而言，祖承六祖源於《金剛經》的「無念、無相、無住」思想，開展出「觸類是道」、「平常心是道」等禪法，也提供了正統儒家之外，「異質倫理觀」的生活現場與文化空間。²¹

1.1.2 白話的語錄體裁與「趙州無」公案

1.1.2.1 禪宗語錄的白話色彩

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。²² 日·柳田聖山的

²¹ 參楊惠南上引書〈論中國禪的「平常心是道」與新儒家之「增益的執著」〉一文，頁 292。

²² 據南懷瑾：《禪與道概論·禪宗概要》（台北：老古，1968 年）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。

《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。²³

而唐代以降禪宗僧侶群起採用的語錄體，是中國文體發展史以及白話文學史上之重要端緒，而文學史上的白話文學，多側重於敦煌變文和唐代白話禪詩；事實上，唐、五代蔚為風潮的禪宗語錄，以及全宋詩中的禪詩（詳筆者博士論文《趙州公案語言的模稜性研究》附錄六），無論數量或白話程度上，都遠超過敦煌變文及王梵志詩等唐白話創作。甫於 2004 年底重刊之臺靜農先生《中國文學史》，即以專章特論佛典翻譯文學對近代純文學之深厚淵源：²⁴

自禪宗語錄興，宋儒效焉，實為中國文學界一大革命，此殆為翻譯文學之直接產物也。蓋禪宗之教，只有說法，不事著書，其見於文字者，但以喻俗辯才為尚，故純粹的「語體文」完全成立，其動機實導自翻譯，試讀什譯《維摩詰》等編，最足參此間消息也。……吾為說於此曰：「我國近代之純文學——若小說，若歌曲，皆與佛典之翻譯文學有密切關係。」

在趙州和尚的語錄中，即有極具北方口語特色的〈十二時歌〉，表現定居在觀音院早期的刻苦清修（參《趙州錄》則 522）：²⁵

(1) 雞鳴丑，愁見起來還漏逗；裙子褊衫箇也無，袈裟形相些些有；禪無腰、禪無口，頭上青灰三五斗。比望修行利濟人，誰知變作不唧溜？²⁶

²³ 參該書〈什麼是人文〉與〈新式對話的發現〉（台北：桂冠，1992年），頁 126。

²⁴ 參臺靜農：《中國文學史·第八章 佛典翻譯文學》（台北：臺大出版中心，2004年），頁 315-348。臺先生闡釋佛典翻譯以口傳為主，蓋因印度佛經無寫本，因而大規模譯場之組織，帶動了譯體及語錄體的文學創造風尚，至於佛曲彈詞及講唱章回，皆其濫觴。

²⁵ 張子開：〈趙州和尚、趙州語錄與趙州禪〉，吳言生主編《中國禪學》第一卷（2002），頁 160，認為此作乃趙州化語中，最具北地色彩及文學風采者。

- (2) 平旦寅，荒村破院實難論。解齋粥米全無粒，空對閑窗與隙塵。唯雀噪，勿人親，獨坐時聞落葉頻。誰道出家憎愛斷，思量不覺淚沾巾！
- (3) 日出卯，清淨卻翻為煩惱；有為功德被塵慢，無限田地未曾掃。攢眉多、稱心少，叵耐東村黑黃老。供利不曾將得來，放驢吃我堂前草。
- (4) 食時辰，煙火徒勞望四鄰。饅頭鈍子前年別，今日思量空咽津！持念少，嗟嘆頻，一百家中無善人。來者只道覓茶吃，不得茶曠去又嗔。
- (5) 禺中已，削髮誰知到如此；無端被請作村僧，屈辱飢淒受欲死。胡張三、黑李四，恭敬不曾生些子。適來忽爾到門頭，唯道借茶兼借紙。
- (6) 日南午，茶飯輪還無定度。行卻南家到北家，果至北家不推注。苦沙鹽、大麥醋，蜀黍米飯萆蒿苣。唯稱供養不等閑；和尚道心須堅固。
- (7) 日昃未，者回不踐光陰地。曾聞一飽忘百飢，今日老僧身便是；不習禪、不論義，鋪箇破度日裡睡，想料上方兜率天，也無如此日炙背。
- (8) 晡時申，也有燒香禮拜人；五箇老婆三箇癩，一雙面子黑皺皺。油麻茶，實是珍，金剛不用苦張筋，願我來年蠶麥熟，羅侯羅兒與一文。²⁷
- (9) 日入酉，除卻荒涼更何守？雲水高流定委無；歷寺沙彌鎮常有，出格言，不到口，枉續牟尼子孫後。一條拄杖粗樹藜，不但登山兼打狗。
- (10) 黃昏戌，獨坐一間空暗室；陽焰燈光永不逢，眼前純是金州漆；鐘不聞，虛度日，唯聞老鼠鬧啾啾，憑何更得有心情，思量念箇波羅蜜。

²⁶ 「漏逗」為常見禪林口語，有失誤之意。「唧溜」原作「鯽溜」，杭人常以二字反切一字以成聲，如以秀為鯽溜，不鯽溜就是「不秀」，即是鈍。

²⁷ 據張子開上引文所釋，「羅喉羅兒」在無著道忠的禪門俗諺考證中，以為源於民間七夕供養的土偶，引伸為鬼魅之意。

- (11) 人定亥，門前明月誰人愛；向裡唯愁臥去時，勿箇衣裳著甚蓋；劉維那，趙五戒，口頭說善甚奇怪；任你山僧囊罄空，問著都緣總不會。
- (12) 半夜子，心境何曾得暫止，思量天下出家人，似我住持能有幾？土榻床，破蘆廢，老榆木枕全無被。尊像不燒安息香，灰裡唯聞牛糞氣。

這首歌謠融合了北方俗語及趙州個人的語言風格，在禪師作品中堪稱獨樹一格。在歌詩中，以一日的十二時概括了住持數年甚至數十年間的時光，真實反映出荒涼無文、安貧固窮的生活場景和心境。

而泛覽《祖堂集》《古尊宿語錄》及《五燈會元》等典型的禪宗語錄中（可參本書附錄二：〈趙州問答句式的傳承線索〉），在在呈現了當時第一線的語言、思想和教學實況，也可具體得知：唐五代的禪僧早已在佛教語言觀的如實呈現中，實踐了言文一致、「我手寫我口」的現代文學構想。

時至宋明，理學家也紛紛以語錄的方式呈現教學的思辯以及一己所得，例如南宋朱熹的《近思錄》以及明代王陽明的《傳習錄》都是其中典範。這些儒家講學的記載，為我們提供了當時語言的現場語料；而在禪宗公案的啟迪下，儒者也相繼有學案的編纂。

然而，即使唐宋以降，語錄、學案浸潤成風，而卻日益重文輕言；真正的白話記錄和創作反而離開了廟堂，在民間講唱以及小說戲曲中發揚光大。以被引為學案經典之作的《明儒學案》為例，黃宗羲在〈明儒學案發凡〉即明示「是編分別宗旨，如燈取影……是編皆從全集纂要鉤玄」，而為了宗旨的爬梳和理路的切要，常常造成言文的分途；在一番濃縮提煉之後，學案的記載就遠離了生活場景，難以觀文而知言。²⁸

²⁸ 上引文摘自黃宗羲《明儒學案》凡例部分（台北：臺灣中華，1984年影清鄭氏補刻本《四部備要》）。

1.1.2.2 「公案」「話頭」的產生和「趙州無」公案的歷史溯源

「案」原為「按」的名語化形式，乃是一種假借用法，意為「查驗後的記錄」。據何大安先生考證，禪家首以「公案」一詞作為禪門教材之名，其對公案的界定與流布，不但使「案」的語意外延持續擴大，也賦予了「案」類文體的新內涵。這種名語化的用法，遂成為後世各種案類文獻名義的來源。²⁹

而由熊秉真先生在「讓證據說話——案類在中國」的引言中，客觀地描述了案類文體的流布過程中，禪宗公案由實證文獻到學術典範的淵源定位和文化互動關係：

自古以來，中國所發展出的實證文獻，寫實記錄，種類及形式相當繁多，歷史性記載及官府文獻是最明顯的例子。然而唐宋而明清，有數種實證文獻均以「案類」為名問世，展現其對建立某種述說表達，與樹立特定知識權威之雄心。最常見的，是流傳市面的醫案、刑案，前之已有的禪宗公案，和隨之而興的學案。這些不約而同，以案類為名的各色載記，各有其由實而名的誕生過程，亦有相互援引，彼此爭競的文化互動關係。

據《碧巖集·元三教老人序》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訊息。³⁰

參究公案的工夫，始於唐而盛於宋；當參引公案時，公案中之一則或一節也被稱為「話頭」（頭表要領）、「話」或「因緣」。據南

²⁹ 參何大安：〈論「案」、「按」的語源及案類文體的篇章構成〉，頁14。與下引文同見於「讓證據說話——案類在中國」論文。

³⁰ 引自拙著《碧巖集點校》（台北：圓明，1994年），頁47。

懷瑾先生的詮釋，「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。³¹ 通過語言而交流領會禪理的過程，則稱「話會」。³² 近代的太虛法師更認為禪宗徹頭徹尾是一個大話頭³³，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。³⁴

「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（755-817）所提出：³⁵

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，據《嘉興藏》第二十四冊，及宋·頤藏主所編之《古尊宿語錄》卷十三所收載之趙州真際（從諗）禪師（778-897 A.D.）語錄，原文如下：³⁶

³¹ 參注 17 引書，頁 78。

³² 並參袁賓主編：《禪宗詞典》（漢口：湖北人民，1994 年），頁 99；吳汝鈞：《佛教思想大辭典》（台北：台灣商務印書館，1992 年），頁 160。

³³ 參太虛法師：《中國佛學特質在禪》（高雄：佛光，1997 年），頁 92-107〈第六節 宋元明清禪〉，以為自達摩渡海，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。

³⁴ 即趙州「狗子無佛性」公案的簡稱，或稱「趙州無」、「無」字公案。

³⁵ 參考《景德傳燈錄》《五燈會元》馬祖一禪師法嗣·興善惟寬禪師。

³⁶ 「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。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

(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。」（《趙州錄》則 134）

(其二)

問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」（《趙州錄》則 367）³⁷

類似的問答，尚有馬祖弟子鹽官齊安 (750-842 A.D.) 所提倡的「眾生皆有佛性」以及馬祖再傳弟子潯山靈祐 (771-853 A.D.) 所說的「眾生皆無佛性」等。

相傳最早引用趙州和尚這則公案的是黃檗希運禪師 (?-849 A.D.)，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：³⁸

淨慧法師編《趙州禪師語錄》（台北：圓明，1993年）及張子開點校之《趙州錄》（鄭州：中州古籍，2002年）為主，內容文字則以《古尊宿語錄》為據，並酌參明刻《嘉興藏》。而《古尊宿語錄》於南宋紹興年間 (1131-1138 A.D.) 刊行，南宋·蹟藏主編集。此引版本為北京中華書局版（1994年）。

³⁷ 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》。並參前引《趙州禪師語錄》及續藏經一一八冊，頁 157。又五燈會元卷四亦有相同記載，續藏經一三八冊，頁 66。

³⁸ 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。

若是個丈夫漢，看個公案。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」但去二六時中看個無字，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。守個無字，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。（黃檗希運：《傳心法要》）

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（1024-1104 A.D.），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。³⁹ 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⁴⁰：

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）

³⁹ 並參魏道儒《宋代禪宗文化·六、宗杲的看話禪》（鄭州：中州古籍，1993年），頁113。

⁴⁰ 柳田聖山著·毛丹青譯《禪與中國——無的探求--中國禪》（台北：桂冠，1992年）；並參吳汝鈞所譯的同一本書《中國禪思想史》（台北：臺灣商務印書館，1982年）。

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。

1.1.3 趙州禪師的法系與趙州禪風

本節將以知人論世的方式，初步呈現趙州的禪問答的時空背景。在《禪學的黃金時代》裡，吳怡肯定這位幽默的古佛為唐代最後也是最重要的一位大禪師，書中也陳述了他的問答策略：⁴¹

趙州對於相同的問題，很少以相同的答案回答。這並不是因為他酷愛新奇，而是他那純真的心只為了一個目的——就是引對方走向覺悟。由於這目的，使他在各種不同的情況裡，運用不同的答案。也只有這些回答才是活潑的，才是自然的從心中流出；從另一方面來說，假如你以同樣的答案回答同樣的問題，那便變成了死板的格式、機械的記憶，和單調的陳述了。

因而，在趙州的問答情境中，簡單的語法結構、有意重覆的句式、把問題中的主語推向問者的突兀……看似不經意，事實上也正因為這些機趣橫生的問答效應，才能在問答的當下因病與藥、一針見血。以下即簡述趙州的行誼。

1.1.3.1 趙州禪師的生平

在張子開《趙州錄》所附之〈趙州從諗研究〉及杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史·第五章 晚唐五代十國的形勢與禪宗五家的分立》中，均對趙州行誼作了詳而可徵的考述；而趙州禪師在各僧史及語錄中，可供考察的資訊並不一致，其生平的記載有兩個系統：一是以《祖堂集》為依歸的《宋高僧傳》等，一是源於《行狀》的《景德

⁴¹ 參吳怡上引書，頁 126-128。

傳燈錄》、《祖庭事苑》、《聯燈會要》等；兩個系統之差異，乃因《祖堂集》據趙州門人文遠所錄而撰，而《行狀》則參考了其他資料。⁴²

趙州行誼的記載最早見於《祖堂集》：「（趙州）諱全諡，青社緇丘人」，《宋高僧傳》則改為「釋從諡，青州臨淄人」；而《景德傳燈錄》則記載為「從諡禪師，曹州郝鄉人也，姓郝氏……不味經律，遍參叢林；一造南泉，便無他往。」⁴³自《景德傳燈錄》以後，才記他卒於唐乾寧四年（897 A.D.），壽一百二十，後謚為「真際大師」。而《古尊宿語錄》則依據南唐保大十一年（953 A.D.）惠通禪師之〈趙州行狀〉，述及趙州卒於戊子歲（即唐懿宗咸通九年，868 A.D.）。這些記載的迥異，《中國禪宗通史》一書認為是因為晚唐五代戰亂、音訊隔絕有關；而就史傳所載：凡趙州玄言，傳布天下，人皆信服之說，可以得知趙州的行誼多為人引述，因此也會有較多誤傳與被神化的可能。

在此並摘錄及重敘《趙州禪師語錄》中，廬山栖賢寶覺禪院住持澄諤所詳定之〈趙州真際禪師行狀〉及散木圓澄〈重刻趙州禪師語錄〉中，其重要行誼及評述大致如下：⁴⁴

為南泉門人，俗姓郝氏，諱從諡。

初隨本師行腳到南泉，其後自攜瓶錫遍歷諸方，年至八十，方住趙州城東觀音院，去石橋十里。住持四十年來，未嘗齋一封書告其檀越。

⁴² 參張子開點校《趙州錄》所附〈趙州從諡研究〉（鄭州：中州古籍，2001年），頁183-217及後書頁304。

⁴³ 由此處所載「不味經律」，可與趙州日後弘法時生活化、少用典鍊字的語言風格相比較；而「一住南泉，便無他往」，似可印證其傳承體系之純粹。而趙州長期駐錫北方，亦恐為其教化語言樸質的原因之一。

⁴⁴ 參淨慧法師編《趙州禪師語錄》，頁11-12，散木圓澄撰〈重刻趙州禪師語錄序〉及頁13-21，〈趙州真際禪師行狀〉。

南泉真子，馬祖的孫，其惟此老一人而已；其垂跡也，騰蛇入口，而糠食自安；轉現報也，明珠出海，而二王（指燕、趙二王）供養。

一個老實頭，殺活臨機，頓超他動棒用喝；三寸綿軟舌，縱橫自在，何嘗用怪語奇言？其猶水上按葫蘆，垂手東捺西捺；室中懸寶鏡，任教凡聖來。拈提向上宗乘，念佛則漱口三日；善解拖泥帶水，隨問隨答有無。

而在下文中，宋僧贊寧所撰的《宋高僧傳》對趙州的介紹裡，可知趙州平日應接問答的言談，在當時已廣為天下所重，蔚為趙州家風；我們亦可透過《趙州禪師語錄》中時常有學人問「如何是趙州家風」之語以及《景德傳燈錄》、《五燈會元》等燈錄中所載「師之玄言，布於天下，時謂趙州門風，皆悚然信服。」⁴⁵的實錄，側面了解趙州法道的影響力。⁴⁶

釋從諗，青州臨淄人也。童稚之歲孤介弗群，越二親之羈絆，超然離俗。乃投本州龍興伽藍從師剪落，尋往嵩山琉璃壇納戒，師勉之聽習於經律，但染指而已。聞池陽願禪師道化翕如，諗執心定志、鑽仰忘疲。南泉密付授之。滅跡匿端，坦然安樂。後於趙郡開物化迷，大行禪道。以真定帥王氏阻兵，封疆多梗，朝廷患之。王氏抗拒過制，而偏歸心於諗。諗嘗寄塵拂上王氏曰：王若問何處得此拂子？答道：老僧平生用不盡者物。凡所舉揚，天下傳之，號趙州法道。語錄大行，為世所貴也。（《宋高僧傳·四 習禪部分》）

⁴⁵ 參宋·普濟著《五燈會元·趙州從諗禪師》（台北：文津，1991年），頁207。

⁴⁶ 引自該書〈四·習禪 唐趙州東院從諗〉，並參《禪藏·宋高僧傳》卷十一及賴永海·張華釋譯《宋高僧傳》（高雄：佛光，1998年），頁222。

1.1.3.2 趙州之法系與師承

禪宗自達摩東渡以降，經由二祖慧可 (487-593 A.D.) → 三祖僧璨 (?-606 A.D.) → 四祖道信 (580-651 A.D.) → 五祖弘忍 (602-675 A.D.)，再傳至六祖惠能 (638-713 A.D.)，下開南宗禪。而趙州從諗禪師 (778-897 A.D.)，乃隸屬禪宗六祖惠能所傳之法系：惠能傳南岳懷讓 (677-744 A.D.)，懷讓傳馬祖道一 (709-788 A.D.)，道一傳南泉普願 (748-834 A.D.)，普願傳趙州從諗 (778-897 A.D.)，是為南岳下三世法嗣，如下法系簡圖所示：

達摩→慧可→僧璨→道信→弘忍→惠能（南宗禪）……牛頭法融（牛頭宗）

表 1-1 南宗禪以下之法系與師承

大鑒惠能禪師			級次
青原行思	荷澤神會	南嶽懷讓	永嘉玄覺 1
石頭希遷		馬祖道一	2
天皇道悟		百丈懷海 南泉普願	3
龍潭崇信		黃檗希運 趙州從諗	4
德山宣鑑		臨濟義玄 ⁴⁷	5

如上趙州法系所示，趙州禪師承嗣曹溪以下，南嶽懷讓、⁴⁸ 馬祖道一⁴⁹ 以至南泉普願之法嗣；在宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下，

⁴⁷ 臨濟宗下開楊岐派之「五祖法演—克勤圓悟—大慧宗杲」法嗣。

⁴⁸ 依阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史·第二章 初期南宗禪的動向》（台北：東大，1991年），頁 31-3，懷讓主張「一切萬法，皆從心生，心無所住，法無能住」，此「無住法」遂成為馬祖發展禪道的具體型態。；並參《古尊宿語錄卷第一》（北京：中華書局，1994年），頁 2-3。

⁴⁹ 承上注，馬祖道一禪師的思想以《楞伽經》為依歸（以心為宗，無門為法門），並以「心外無別佛、佛外無別心，不取善，不取惡，淨穢兩邊俱不依怙」，並參《古尊宿語錄·卷第一》。

將馬祖一系的洪州宗⁵⁰視為禪門七宗之一，並以「觸類是道而任心」概括此宗禪法；而在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中對洪州宗也有類似的介紹。「觸類是道」即是馬祖所謂「即心是佛」、「一切法皆是心法」，特別強調一切世俗之物皆為佛性之顯現。所謂「任心」則是馬祖所言「道不用修」和「平常心是道」。宗密又特別指出馬祖的禪法以《楞伽經》為理論依據。在傳法方式上，自馬祖、石頭等第三代禪師後，南宗禪的傳播即由「機緣問答」——正面的說法和引導，漸漸轉化為間接的接引傳授。其思想和教化在中唐後，成為南宗禪的主流，並將道家之無和般若之空充分融合，被胡適稱為「道家自然主義的成分最多」。⁵¹

馬祖的傳法，如上堂示眾的普說、暗示隱喻、反詰語、動作等，在趙州的語錄中都可見其類似的教法；但不用棒喝，則是趙州不同於馬祖的接人應物之風。⁵²此外，同屬馬祖門下的百丈懷海——黃檗希運——臨濟義玄下開之臨濟一派，和趙州的關係雖非直系傳承，但卻可觀察其中相似、相連的脈絡；尤其以五祖法演下，圓悟弟子大慧宗杲所提倡之「趙州無」字公案，乃至其後無門慧開禪師《無門關》之

⁵⁰ 據楊曾文《唐五代禪宗史》（北京：社會科學，1999年），頁9-11〈序言〉所述，馬祖和石頭法系為南宗獨盛期，最活躍的流派。而馬祖住錫洪州（今江西南昌）開元寺傳法時，弟子達139人，各為一方宗主；故後世將馬祖系禪稱為「洪州禪」。

⁵¹ 據柳田聖山著、毛丹青譯《禪與中國》（台北：桂冠，1992年），第七章〈本知的立場〉第八章〈從體到用〉，提及宗密上引書基於自性本用與隨緣應用的區別，將荷澤神會的南宗視為正統，而以馬祖的洪州禪為旁系。柳田認為，事實上，中國禪宗主流之本質不在荷澤的本知，而存於徹底體現在日常生活的作用中，因此洪州禪才是唐代以降，禪宗發展的主軸。

⁵² 以上馬祖禪法之敘述，主參楊曾文《唐五代禪宗史·第七章 南宗禪的迅速興起》，頁316-320；下文中趙州的歷史考證，參該書頁382-385。並參蕭麗華上引書，頁155-156，引孫昌武〈詩與禪〉、葛兆光〈禪思想史的大變局〉所論，以為洪州禪真正發展了南宗禪的思想體系，且在中唐後取代了荷澤禪，成為南宗禪的主流。又綜述學者之言，獲致了洪州禪的禪道結合現象之公論。

參學，為後世所傳唱！⁵³ 在本書中，對此公案的模稜性分析，即承此而開展。⁵⁴

承上引文，趙州禪師攜瓶負鉢廣參學，行到八十方始休，又因從諗在趙州住院接眾四十年，「趙州」因而成為他的代稱。趙州在唐代屬河北道，治所在今河北省的趙縣，歸河朔三鎮之一的成德鎮管轄。唐末據有此地的都是王氏子孫；而趙州禪師在住院期間，先後受到成德鎮節度王紹懿、王景崇、王鎔（在唐末稱趙王）等禮遇，尤以王鎔對趙州最為崇信與支持。在武宗的會昌法難後，河朔三鎮未執行毀佛的禁令；因而在鎮州節度使的轄區內，趙州從諗得以盛傳洪州禪法、臨濟義玄亦得以創立臨濟宗。

綜合各家記載，趙州和尚行腳的歲月裡，至少到過今天的河北、江西、湖南、湖北、浙江、安徽；而他尋訪的師友不僅遍及惠能門下的青原系和南嶽系，也包括了北宗神秀的足下，不拘輩分；這在極重師承的禪門中，委實不易。其一生行跡，據張子開先生綜述如下：⁵⁵

⁵³參德杜默林 (Heinrich Domoulin), *The Develop of Chinese Zen* (New York: The First Zen Institute of America, Inc., 1953), Table III, The Rinzai Sect into the Sung Dynasty, 引錄宋代臨濟宗法系資料，概覽臨濟以至無門的傳承狀況：

臨濟義玄		黃龍慧南 (?-1113)	(1184-1260)
		楊岐方會-五祖法演	
		(?-1104)	圓悟克勤-大慧宗杲 (1063-1135) (1089-1163)

⁵⁴ 以上趙州禪師自六祖以下的相關法系，並參淨慧法師編《趙州禪師語錄》所附劉連辰〈趙州門風〉（台北：圓明，1993年），頁180-181，及聖嚴法師《禪門驪珠》〈本書所集諸師傳承系統表〉（台北：圓神，1991年），頁415。

⁵⁵ 趙州行誼的考述，以張子開點校《趙州錄》所附〈趙州從諗研究〉最為詳盡，見頁183-217。並參陳星橋〈趙州和尚、趙州禪與柏林禪寺〉，《中國禪學》第一卷（2002年），頁474-488。

唐大曆十三年戊午生 (778 A.D.) → 童稚時，於山東故鄉出家 → 隨本師游歷，去池州（今安徽貴池）參見南泉 → 返回故里，旋又行腳南方，逗留達數十載 → 唐宣宗大中十二年戊寅 (858 A.D.) 始，住趙州觀音院 → 唐昭宗乾寧二年乙卯 (895 A.D.)，與趙、燕二王會面，住竇家園（後稱真際禪院） → 乾寧四年丁巳 (897 A.D.) 十一月二日（一日「十日」），示寂。

趙州禪師的門徒，《祖堂集》未錄，《景德傳燈錄》載有法嗣十一人，七人見錄，其中多行道於江南（分別是洪州的嚴陽善信尊者、揚州的光孝慧覺禪師、隴州的國清院奉禪師、婺州的木陳從朗禪師、婺州的新建禪師、杭州多福和尚、益州西睦和尚）。⁵⁶

在杜繼文、魏道儒的《中國禪宗通史》中，以為馬祖道一、南泉普願有關「平常心是道」的主張，是通過趙州一系而大行的；又認為趙州所理解的「平常心」，帶有更多不可知論的傾向，以致開啟了晚唐五代玄虛化的禪風。⁵⁷ 至兩宋以後，其聲名特高，其法語公案中尤以「狗子無佛性」傳頌尤多，為後來的禪眾所參。

從趙州禪師行誼以及開示語錄的記載，可知趙州是個苦參而成、開示有方的風趣古佛；⁵⁸ 而在趙州的期許中，弟子若要有成，須「向衣鉢下坐，窮理好」，專一心志，參個五年十年未為分外；而一旦「有事商量」，便要箭鋒相拄，以使宗師眼目能為當機立斷，使學人藉言契機。⁵⁹

⁵⁶ 參《五燈會元》卷第四 趙州禪師法嗣（台北：文津，1991年），頁243-246。

⁵⁷ 參該書頁306-309。

⁵⁸ 並參吳怡《禪學的黃金時代·第七章·風趣的古佛—趙州從諗》，提及趙州直至八十歲才定居在趙州東郊的觀音院，生活清苦，四十年沒有添過家具和領過津貼。又參《趙州錄》則22、26。

⁵⁹ 並參《碧巖集·五十七則》評唱：「宗師眼目，須至恁麼；如金翅鳥，擘海直取龍吞。」及《趙州錄》則23：上堂云：「兄弟莫久立，有事商量，無事向衣鉢下窮理好。老僧行腳時，除二時粥飯是雜用心，餘外更無別用心處，若不如此，出家大遠在。」《趙州錄》則

1.1.3.3 趙州的語言風格

早在唐末五代，趙州弘法說禪的模稜巧妙即為禪林所傳唱；及至宋代，提倡看話禪的大慧宗杲及默照禪的天童正覺 (1091-1157 A.D.)，在修行次第和體悟呈現上雖畛域分明，然二派無不將趙州公案視為重要的參學契機。例如，下引天童正覺禪師小參的問答中，禪師即針對趙州「至道無難」一則公案作反覆推究，並就趙州的言談與作風作了頗為切要的評論：⁶⁰

小參。僧問：「趙州云，至道無難，唯嫌揀擇。纔有語言，是揀擇，是明白。老僧不在明白裡，是汝還護惜也無？趙州既不在明白裡，向甚麼處去也？」師云：「尋常無孔竅，箇處絕光芒。」僧云：「恁麼則處處踏著趙州鼻孔。」師云：「又是特地來，隔越三千里。」僧云：「趙州意作麼生？」師云：「無稜縫漢方知。」……「州云，問事即得，禮拜了退。趙州釘嘴鐵舌，為什麼卻麼羅而休？」師云：「我也分疏不下。」僧云：「到這裡還有分疏處也無？」師云：「莫道天童無分疏，洎乎趙州也被靠倒。」僧云：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」師云：「只這一句卻較些子。」僧云：「只如和尚與趙州相去幾何？」師云：「天童卻是隰州人。」僧云：「葵花向日，柳絮隨風。」師云：「平常無事好，特地作清訛。」

師乃云：「衲僧！做得到，放得穩，自然步步踏著，無虛棄底工夫……者僧又道，和尚既不知，為什麼不在明白裡？州云，問事即得，禮拜了退。趙州到極則處便能推過。這老漢，尋常直然。無稜縫絕芒角。到此幾被者僧拶得上壁，似乎有稜縫有芒角。」

「後來雪竇頌道，至道無難，言端語端。一有多種，二無兩

27：示眾云：「爾若一生不離叢林，不語十年五載，無人喚爾啞漢，已後佛也不奈爾何。」

⁶⁰參杜寒風釋譯《天童正覺禪師語錄》中〈宏智禪師廣錄卷第五——小參〉（高雄：佛光文化事業公司，1998年），頁273，

般。天際日上下，檻前山深水寒。觸躄識盡喜何立？枯木龍吟消未乾。難難！揀擇明白君自看。它道難難，揀擇明白君自看。這裡脫揀擇脫明白，要與趙州合去。兄弟！既透過揀擇，便道，天際日上下，檻前山深水寒。既透過明白，便道，觸躄識盡喜何立，枯木龍吟消未乾。這兩句，卻是洞下透明白時節。趙州做處，直是摸稜。……若是通方底人，其間自有做處。珍重！」（引自《天童正覺禪師語錄》〈宏智禪師廣錄卷第五——小參〉）

從以上摘錄的南宋曹洞宗大師天童正覺的小參中，可以擷取兩個重要的資訊，為本書中趙州模稜的語言風格作個說明：

- a· 這老漢，尋常直然。無稜縫絕芒角。
- b· 趙州做處，直是摸稜。

首先，天童認為趙州獨特的言教並非故弄奇特，而是平直純粹的自然表現；其次，以平常心隨問隨答的趙州，並不針對問題作唯一的回覆，他模稜的答語唯有「無稜縫漢方知」。以下即就其「摸稜」之玄言及「直然」之鄙語粗言，分作說明。

1. 玄言遍天下

從上文對趙州的言行評述中，可知趙州禪師語言風格之獨特和影響深遠之一般；在《景德傳燈錄》中，記載了趙州從諗禪師「玄言布於天下，時謂趙州門風」，認為他被視為一代之玄言大師。⁶¹ 而西哲

⁶¹ 參該書下編〈葛藤閑話·第二章 繞路說禪：禪語的隱晦性〉討論自晚唐起禪宗語言玄虛化的現象。並參下引魏道儒《宋代禪宗文化》，認為「玄言」即活句：活句也稱「玄言」，是指本身沒有任何意義的句子，它們經常是反語或隱語，不是對問話的正面回答。宋代禪僧們普遍認為，只有活句才具有啟悟的功能，因此，重視活句已成為宋代禪學的一個主流。

杜默林《中國禪的發展》中也評述了趙州生動獨特的「奇言畸行」，顯示了滑稽突梯的古佛家風：⁶²

……在禪師中，奇言畸行最多的，大概要推趙州了。其中如為答覆請益而說「洗鉢盂去！」（見《無門關》第七），最有深意。但他在許多言教中，往往把沒有交涉的無意味語推至極點。……這位大師機鋒峻峭，言行迥異，語錄中隨處可見。可是，儘管他已妙語如珠，不絕如縷，但直到百廿高齡，仍然不斷地創造奇言奇語。趙州和尚在他的言教中表現了一切歧異的超越：「不二大道」，將佛與眾生、菩提與煩惱等相對語合而為一。佛與眾生不二，眾生與佛無殊。《無門關》四十八則公案中，計有五個（第一、第七、第十一、第十九、第三十一）述及趙州。其中第一個公案，即是最著名、最流行的「趙州無」。

在此所謂的「奇言畸行」，是否和各家學者所論的「何曾用怪語奇言」互相抵觸？事實上，趙州乃以遊戲三昧的幽默，體現「直心」的風範。吳汝鈞先生專論《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》中，即以為「不取不捨的無住心是就本質言，遊戲三昧是就表現言」；並肯定《無門關》中祖述趙州「狗子無佛性」公案，即體現了遊戲三昧的極致。⁶³

趙州語言的玄妙，可透過《碧巖集》二則〈趙州至道〉公案的圓悟評唱略見一二。克勤認為「此是大手宗師，不與你論玄論妙、論機論境，一向以本分事接人。」（《碧巖集》第二則〈趙州至道〉），由此可知趙州的「玄言」絕大部分是平常語言，在語錄中也可看出趙州並不很認同玄虛化的禪風；因此，在周裕錯的《禪宗語言》中認為其言句所以被稱為「玄言」，「乃是由於日趨玄虛化的禪宗各派的誤讀」。而就筆者所見，趙州無心的玄言（可以定義為「與眾不同的言

⁶² 並參 Dumoulin, pp. 8-13, 及徐進夫編譯：《禪的公案探究·唐代的禪學黃金時代》（台北：武陵，1983年），頁 20-25 以及吳經熊：《禪學的黃金時代》，頁 113-126。

⁶³ 參該書自序（台北：臺灣學生書局，1993年），頁 III-IV。

談」)之所以成為後來各派玄言者的圭臬,是因為其自然言教中,已蘊涵著此後各宗各派有意設計的玄言,因而備受推崇!

2. 鄙語粗言——禪問答的表現形式

在從諗的語錄中,常以各種各樣的日常生活俗語表述「佛」與「道」一類的概念是不可講,不可聞,不可修的。有僧問他:「如何是佛?」他說:「殿裡底。」意為殿堂裡的泥塑佛像。此僧困惑不解,繼續問。從諗則問:「吃粥也未?」僧答已經吃過粥了。他命他:「洗鉢去!」據說此僧由此省悟。這是用題外的話將提問者的正常思路打斷,讓對方體會此類問題是超言超相的。

在此基礎上,從諗在回答:「何為祖師西來意」、「佛性」、「成佛」之類的問題時,都答以不相干的話,或示之以無意義的動作。例如:「下禪床」、「水牯牛生兒也好看取」、「床腳是」、「東壁上掛葫蘆多少時也」、「如不喚作祖師意,猶未在」、「欄中失卻牛」、「罵老僧」等等。而如「萬法歸一,一歸何處」意指萬有在本體上歸屬真如,而真如又歸向那裡呢?趙州答云:「我在青州做一領布衫重七斤。」

1.1.3.4 趙州禪問答的思想背景

從諗讓弟子「窮理」、「識心見性」,基本沿續六祖惠能、馬祖道一、南泉普願以來的禪法;而他蘊藏禪機的「柏樹子」、「吃茶去」等饒有風趣的答語,卻生動地反映了趙州和尚的「家風」。

時人常當面問他:「如何是和尚家風?」但他的回答或說「不說似(按:相當於「於」)人」,或說「無大無小」,或說「老僧自小出家,抖擻破活計」,或說「茫茫宇宙人無數」,或說「我法妙難思」、「老僧這裡即易見難識」等等,均非正面作答。

由於從諗禪風超越了門派畛域，因而在應機設教時，也不特意強調自己的門風。這種「以無家風為家風」的氣度，正印證了其超越與涵容。從現存語錄中約略可見其思想脈絡：⁶⁴

1. 不二之大道

忽滑谷快天《中國禪學思想史》以為，「諗法道無多子，不二之大道即是。」並以為自西來諸祖至東土禪德，惟此不二之真訣，從諗的唱和亦不出其外。其中「不二之大道」，可以用王志躍《分燈禪》中所言「禪宗試圖把兩重化的世界在證悟禪理的前提下加以整合」來詮釋，因此其證悟境界消解了凡聖、僧俗等對立，也提昇了自性自在的精神。⁶⁵ 其《趙州錄》相關的言說如下（以下有關趙州言談的引錄，主要依據本書《趙州錄》，簡稱《趙州錄》）。

○問：「如何是佛真法身？」師云：「更嫌什麼？」（《趙州錄》則 19）

有俗官問：「佛在日，一切眾生歸依佛；佛滅度後，一切眾生歸依什麼處？」師云：「未有眾生！」學云：「現前次。」師云：「更覓什麼佛？」（《趙州錄》則 59）

○問：「如何是佛？如何是眾生？」師云：「眾生即是佛，佛即是眾生。」（《趙州錄》則 72）⁶⁶

⁶⁴ 參張子開：〈趙州和尚、趙州語錄與趙州禪〉，《中國禪學》第一卷（2002年），闡述趙州禪風的獨特之處，頁 165-167。

⁶⁵ 並參忽滑谷快天：《中國禪宗思想史》（上海：上海古籍，1994年），頁 268 及王志躍《分燈禪》第七章〈兩宋禪風〉（杭州：浙江人民，1997年），頁 193，評述大慧看話禪風時所論。另參楊惠南《禪史與禪思·禪宗的兩大思想傳承》（台北：東大，1995），頁 11：「中國禪善待世間事物的般若精神，不但表現在『一切法無非是道』的體悟上，而且還表現在尊重世間美德上。」

⁶⁶ 「佛」與「眾生」、「煩惱」與「菩提」之辨，源自《六祖壇經·般若品第二》「凡夫即佛，煩惱即菩提；前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提。」（參丁福保箋注本，台北：天津，1990年），頁 107。並參《六祖壇經敦煌本·三〇 一切法盡在自身中》（台北：慧炬，1971年），頁 91：「故知不悟即是佛是眾生，一念若悟即眾生是佛，故知一切法盡在自身中。」

- 師上堂云：「此事如明珠在掌，胡來胡現、漢來漢現。」師又云：「老僧把一枝草作丈六金身用，把丈六金身作一枝草用，佛即是煩惱，煩惱即是佛。」（《趙州錄》則 77、78）
- 問：「如何是趙州？」師云：「東門、西門、南門、北門。」（《趙州錄》則 102）
- 問：「如何是定？」師云：「不定。」學云：「為什麼不定？」師云：「活物活物！」（《趙州錄》則 103）
- 師示眾云：「大道只在目前，要且難睹。」（《趙州錄》則 117）
- 問：「如何是法身？」師云：「應身。」（《趙州錄》則 135）
- 問：「如何是目前佛？」師云：「殿裡底！」云：「者箇是相貌佛，如何是佛？」師云：「即心是！」云：「即心猶是限量，如何是佛？」師云：「無心是。」學云：「有心、無心，還許學人揀也無？」師云：「有心、無心，總被你揀了也，更教老僧道什麼即得？」（《趙州錄》則 146）
- 問：「三身中，那個是本來身？」師云：「闕一不可。」（《趙州錄》則 179）
- 師示眾云：「未有世界，早有此性；世界壞時，此性不壞。」僧問：「如何是此性？」師云：「五蘊、四大。」云：「此猶是壞，如何是此性？」師云：「四大、五蘊！」（《趙州錄》則 451）

從以上所列的問答中，可以分析學人心中的本體界與趙州眼中的現象界，兩俱無差。其對應詞彙如下：「佛—眾生」、「佛—煩惱」、「佛真法身—自己」、「未有眾生／不需覓佛」、「趙州此人／趙州此城」、「定／不定」、「在目前／難睹」、「法身／應身」、「本來身／闕一不可」、「五蘊四大／佛性」、「目前佛／相貌佛」、「有心／無心」等。若就語意學而言，上述的各組詞彙，應屬於同一語義場中，依程度差別而兩兩相對的「對立組」，並非真正的「反義組」（如生／死、男／女、日／夜）等。趙州答語的目的常是泯除二分，若就以上詞彙的對應關係而言，先否定（或迴避）學人對事物或概念的揀擇、分別，並將其統攝於總目的大類中；其融通涵

攝之意應多於先破再立的辯證。

2. 直心的體現

趙州參南泉，自「平常心」入道；透露禪宗語錄的記載，可以窺知趙州「平常心」師承之線索：⁶⁷

馬祖「平常心是道」——南泉—趙州「以本分事接人」
——百丈—黃檗—臨濟
——大慧「看話禪」⁶⁸ ——無門「無門關」

我們亦可依據馬祖的語錄示眾中（參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 3(6)），一探趙州「平常心」的師承：

道不用修，但莫污染。何為污染？但有生死心，造作趨向，皆是污染。若欲直會其道，平常心是道。何謂平常心？無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。經云：「非凡夫行，非聖賢行，是菩薩行。」只如今行住坐臥，應機接物，盡是道。
（《正法眼藏》3(6)）

而在趙州師承南泉的參學悟道過程中，南泉的開示也透露出趙州思想家風的重要線索：

師問南泉：「如何是道？」泉云：「平常心是。」師云：「還可趣向否？」泉云：「擬向即乖。」師云：「不擬爭知是道？」泉云：「道不屬知不知。知是妄覺、不知是無記。若真

⁶⁷ 參楊惠南：《禪史與禪思·附錄二 禪師上堂詩中的平常心是道》，頁 396：「從『萬法皆佛性之顯靈』這一《楞伽經》中的佛性思想，開展出馬祖道一之『觸類是道』以及石頭希遷『觸目會道』的禪思。其，馬祖道一之『觸類是道』更進而開展出平常心是道的實踐法門，成了宋明兩代的禪學巨流」。

⁶⁸ 參周裕鐸：《禪宗語言·上編·第六章 默照禪與看話禪：走向前語言狀態》，頁 204-205。述及大慧宗杲極力提倡的「話頭」，其共同特徵在於它們都是答非所問的「活句」；而他認為活句的特點並不在玄妙，而在於直接。

達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可強是非也！」師於言下，頓悟玄旨，心如朗月。（《趙州錄》則1）

因而，趙州上堂時，常用「久參底人莫非真實，莫非亙古亙今。」（《趙州錄》則49）的朗然平懷，作「以本分事接人」（《趙州錄》則79）的幽默對答，其影響是超越一宗一派的；而由其話語衍生的公案，也成了後世循環詮釋的參禪重心。

此外，宋代提倡看話禪的大慧宗杲禪師，之所以選擇趙州「狗子無佛性」公案作為主要的參究話頭，主要也基於趙州語言風格的直接平易（如下引文中「忒殺直」的讚歎），符合他心目中無須擬議、直觀隨意的原則；這種直觀隨意的語句，即是平常無事的「直心」：

……此事決定不在言語上，若在言語上，一大藏教、諸子百家遍天遍地，豈是無言？更要達磨西來直指作麼？畢竟甚麼處是直指處？爾擬心早曲了也。如僧問趙州：「如何是祖師西來意？」州云：「庭前柏樹子。」這個忒殺直！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！」這個忒殺直！爾擬將心湊泊，他轉曲也。法本無曲，只為學者將曲心學，縱學得玄中又玄，妙中又妙，終不能敵他生死，只成學語之流。（《正法眼藏》9（3）《大慧普覺禪師語錄》卷一三〈普說〉）

因此，周裕鍇的《禪宗語言》中，以為宋代對公案的諸多解釋中，只有宗杲真正抓住了唐代禪宗「直下便是」的精神。從宗杲對上述三番問答「忒殺直」的讚賞中，也可間接了解趙州禪師的遺風餘思——善用「活句」，一種殺活自在的直心之體現。⁶⁹

3. 「窮理」和「識心見性」

⁶⁹ 並參魏道儒《宋代禪宗文化》〈六、宗杲的看話禪〉（鄭州：中州古籍，1993年）。宗杲曾說：「夫參學者，須參活句，莫參死句。活句下荐得，永劫不忘；死句下荐得，自救不了。」（《大慧普覺禪師語錄》卷十四〈普說〉）

在趙州從諗的語錄中，很少正面講述如何達道、達道後之悟境，然而在向弟子開示和應答話語中，多次提示修行者應當「窮理」，可將之視為趙州對解脫之道的一種體驗：

一日，從諗上堂開示：「兄弟，莫久立，有事商量；無事，向衣鉢下坐，窮理好。」（《趙州錄》則 23）

這是叫弟子通過坐禪來體悟「理」——包括作為覺悟的內在依據的自性和達到解脫的道理（禪法）等。從諗沿續惠能以來的思想，引導信眾通過所謂「窮理」、「識心見性」來認識自己的本性，建立信心，自修自悟。在此，本來源自《周易·說卦》的「窮理見性」，其意涵已經與《六祖壇經》的「識心見性」大致等同了。⁷⁰

趙州既強調窮理盡性，又以為窮理之法不外乎坐禪觀心。此一修行方式，可上溯其師南泉普願在說法中，多次強調應當通過靜心禪觀達到「冥理自通，無師自爾，本自無物」，「潛通密理」；「窮理盡性，一切全無」。（《古尊宿語錄》卷十二〈南泉語要〉）下文即肯定了坐禪久參的重要性：

一日上堂謂眾云：「若一生不離叢林，不語十年五載，無人喚你作啞漢，已後佛也不奈你何！你若不信，截取老僧頭去。」（《趙州錄》則 27）

一心不生，萬法無咎。但究理而坐，二三十年若不會，截取老僧頭去！（《趙州錄》則 228）

這段開示，和趙州常提及的三祖〈信心銘〉之理念與修行層次（至道無難，唯嫌揀擇；但莫憎愛，洞然明白）頗有異曲同工之妙。此外，入門者若心有疑惑，趙州仍鼓勵「有事商量」；但是趙州也認為「一問一答」是參學契入的「急切處」；兩者應該均為悟道的必要

⁷⁰ 參《周易·說卦》（台北：地球，1994年），頁 587：「聖人之作《易》也，……和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」

進程。而「內無一物、外無所求」則為久坐衣鉢下的工夫進程中，所呈現的「和尚家風」，廓如太虛。⁷¹

1.2 語言與文學中的模稜

1.2.1 「模稜」的中西語源

本書的研究主題「模稜性」(ambiguity) 在中、西文的定義中，有「模(原字為摸)稜性」、「歧義性」等不同的稱謂，茲就本書之研究方向與範疇，釋義如下：

「模稜」原作「摸稜」，出處在《唐書·蘇味道傳》：「決事不欲明白，誤則有悔；摸稜持兩端可也。」用來表示蘇味道不置可否、圓滑不得罪人的行政、處世態度。後來流傳為「模稜兩可」的成語。

而英文中的“ambiguity”一詞之主要文學意涵，則主要來自安普生《模稜七型》(William Empson, *Seven Types of Ambiguity*, 1930)。安普生認為，一個語言成份，只要在文中有幾種和主題相關的作用，都可以算作“ambiguity”。⁷² 因此，廣義的模稜其實包括一切語言的示意作用。

錢鍾書先生的《管錐篇》中有關漢語多義性的論述，將「一字多義」的現象分為兩類：一曰並行分訓(如「空空如」可訓為虛無或誠

⁷¹ 並參《趙州錄》22 則「師上堂云：「兄弟！莫久立，有事商量，無事向衣鉢下坐，窮理好。……」283 則「問：「如何是急切處？」師云：「一問一答。」《趙州錄》389 則「問：『如何是和尚家風？』師云：『內無一物，外無所求。』」此外，蕭麗華《唐代詩歌與禪學·第五章 白居易詩中莊禪合論之底蘊》〈四·莊禪合流與洪州禪〉(台北：東大，1997 年)，頁 163，亦提及洪州禪有「戒禪合一」的路徑，可為趙州開示學人窮理久坐的參考理據。

⁷² 參該書：“I propose to use the word ambiguity in an extended sense, and shall think relevant to my subject and verbal nuance, however slight, which gives room for alternative reactions to the same piece of language” (p. 3); “effective in several ways” (p. 46)。

懇），二曰背出或歧出分訓（如「亂」兼訓治），與上說適相呼應。⁷³ 其中的第二類更為常見，又稱「含混」或「模糊」。唐代司空圖的《詩品》以〈雄渾〉開端，以「返虛入渾，積健為雄」的境界描繪出文學中的模糊美；此種「超以象外，得其環中」的氣象，是詩品的極則，也是體道及學文之資。⁷⁴

在中國的語言學界，對於「語言模糊性」的問題頗為重視，根據伍鐵平《模糊語言學》的界定及魯苓《語言 言語 交往·第七章 語言模糊性》的增益，⁷⁵「語言模糊性」可簡明地表述為「詞語的所指範圍邊界的不確定」。而對語義的模糊性，可以就語義場理論、語義成分的分析、動向和定量的描述方式加以探測；無論就語言和文學而言，語言模糊性均扮演著重要角色，它促進而語言的交際，拓展了語言表達的信息容量。諸如「兩可、含混、比喻、反諷……」等非精確的表意方式，都說明了語言模糊性（本書稱為「模稜性」）的深刻影響力。

而近來數理的「模糊性」以及「混沌理論」，亦轉化於文學創作理論之中。周慶華《文學理論》針對「怎樣化解文學的邏輯與混沌之間的矛盾」提出了對策，以為：⁷⁶

混沌理論建議：反諷、隱喻和幽默有助於我們從二元論中超脫出來，邁入澄澈的新視野。藝術、音樂、戲劇和祭典儀式，一如世界上許多古老智慧傳統的修養，都掌握了豐富且曖昧的形式，以脫離二元論的陷阱。

⁷³ 參錢鍾書：《管錐篇》（台北：書林，1988年），頁1-2。

⁷⁴ 並參陸元熾：《詩的哲學 哲學的詩》（北京出版社，1989年），頁78-79 以及王明居：《模糊藝術論》（合肥：安徽教育，1991年），頁6-8。

⁷⁵ 參伍鐵平：《模糊語言學》（上海外語教育出版社，1999年）及魯苓：《語言 言語 交往》（北京：社會科學文獻，2004年），頁152-177。

⁷⁶ 引述自該書（台北：五南，2004年），頁153。

而梅祖麟先生〈文法與詩中的模稜〉⁷⁷一文，則主要繼承安普生《模稜七型》及杭士基之變換律語法 (Noam Chomsky, *Syntactic Structures*)⁷⁸的基本觀點，認為模稜是「語言中文法或語意兩種可能同時存在，而不可抉擇的現象」，也是造成詩中深邃意境的一種基本因素。而其相似詞「曖昧」與「雙關」，前者多意指不可告人的邪惡，後者則常指由同聲字所造成的歧義，意義與範圍均不如模稜廣泛而精確，因此在本書中，以通用的「模稜」一詞代替《唐書》中的原詞「摸稜」，來表示語文的歧義性。⁷⁹

1.2.2 本書中「模稜」的界定

本書的分析素材為趙州公案語言。禪宗公案素有不立文字、直指人心的特質，在禪問答情境的書面記錄中，少有刻意對仗與言思雕琢的痕跡；而在趙州公案語言的問答情境中，屬於趙州本人的語句多為簡單句式，其模稜性的產生主要源於句法的省略、雙關的修辭與表達的錯置等因素。因此，本書的分析角度，主要從對話語境中展現的歧義現象著手（即語篇功能分析）；而不同傳釋所引起的語言·書寫及本質上的變化（即篇章研究），也是本書研究的範疇。

吳言生禪學三書的《禪宗詩歌境界》中，曾引季羨林之言，以為作詩與參禪的關係，屬於我國文學史、美學史、藝術史、思想史等的重要問題；而「這些機鋒的語言，看來五花八門，但綱只有一條：中國漢語的模糊性。」而「模糊性」中的禪悟內涵，則是研究者想要解

⁷⁷ 引文見中央研究院歷史語言研究所集刊（第三十九本，上冊，1969年），頁83-124。

⁷⁸ The Hague: Mouton, 1957。中譯本為王士元、陸孝棟編譯《變換律語法理論》。

⁷⁹ 在梅祖麟的上引文中，主要使用律詩中兩兩對仗的結構，來比較文法的假平行，並使用變換律語法來適當切入並詮解此種現象。梅祖麟先生在上引文中，特別強調在駢比的律絕形式下，語法模稜的雙重印象；此外，由於有些基本問題非文法學所能解決，梅先生也嘗試著超越文法學的領域，從美學文藝心理學中求解。以上大致說明了梅祖麟先生在上引文中的分析界定方式與範疇。

讀的關鍵。理和悟的統一，可鑄成理性悟性兼利的雙刃劍。⁸⁰而禪問答的歷時循環現象，更增添了研究主題本身的多重對話模稜特質，因而書中希望透過語篇的分析，更周延地解讀禪師的機鋒轉語，了解其答非所問的用心；並從而體會在平常心的觀照下機智應答的對話藝術。

本書中模稜的研究，主要採廣義的定義，並將模稜的分析層面置於語篇功能的分析上。⁸¹在對話中，模稜性常是潛存於交談者心中，在對話的書面記載中，自然交談以及特定的獨白語篇，意義模稜的上下文常導致讀者對訊息的重新詮釋；而當重新界定的線索已難以掌握時，吾人為了再次確認正確的意旨，消除歧義的解碼過程也將應運而生。基於以上的概念，在進行《趙州公案語言的模稜性》研究時，一方面從不同情境的立場，提供語意解釋的多重可能性，另一方面也經由語意相反相成的觀點，一窺禪家觀機逗教、來去相因的設施。因而也認同艾柯在《符號學原理》中，有關於美學信息中「模稜」的轉化歷程：⁸²

……接受者必須參與填充語義裂隙，以減少或增多所提出的多重解讀，去選擇他自己編好的讀解路徑，去同時考慮若干條路徑（即使他們並不相容），去反複讀解同一本文，每次都檢驗

⁸⁰ 參吳言生：《禪宗詩歌境界·導言》頁 2-3，引季羨林〈作詩與參禪〉之言（北京：中華書局，2001 年），並參阿部正雄《禪與西方思想》（台北：商務，1996 年）。

⁸¹ 模稜的範疇，此處的語言層次概念，主要參考並拓展自王維成〈從歧義看句法·語義·語用之間的關係〉及張寧〈語境等級與歧義〉·王建華〈語境歧義分析〉和呂叔湘〈歧義類例〉等專文（引自西楨光正編《語境研究本書集》（北京語言學院，1992 年）。此一界定詳待後續歸納，並參本頁之注釋引書，及實際分析時主要運用的界定方式。

⁸² 引述自 Eco, *A Theory of Semiotics* (Bloomington: Indiana UP, 1976), p. 276: “On the one hand the addressee seeks to draw excitement from the ambiguity of the message and to fill out an ambiguous text with suitable codes; on the other, he is induced by contextual relationships to see the message exactly as it was intended, in an act of fidelity to the author and to the historical environment in which the message was emitted.” 以及李幼蒸：《哲學符號學》（台北：唐山，1997 年），頁 102-103 的譯介。

不同的和矛盾的前提……於是美學本文變為不可預測的「言語行為」的多重源泉，其作者始終不確定，有時他為信息發出者，有時他又為信息接收者。

綜上所述，經由語境、篇章的整體視角，觀察趙州禪問答中的銜接與照應，進而嘗試解讀趙州模稜中的機趣，即為是書「模稜性」的探索途徑及用心：⁸³

表 1-2 禪問答中模稜性的解碼途徑

禪問答 → 悟道 ⇨ 模稜 ⇨ 文化語境 ⇨ 不模稜 → 遊戲三昧的呈現

1.2.3 《趙州錄》語篇功能的模稜性探索

在本書中，主要以系統功能語法中的語篇功能為研究方法，針對趙州公案的模稜特質，以趙州公案語言為素材，分析其中具有代表性的詞彙、語法及修辭的模稜特質；此外，同時代相關禪者及不同時代的禪典中，相關公案偈頌之比較，也透過語篇功能的視角，一探歷時傳釋之模稜及歧義。

謹以下表的模稜類別歸納中，對趙州在一問一答之間，以簡單的語言素材，運用語法不完整的地帶，達成模稜而「展轉不失宗旨」⁸⁴的用心，作概括地呈現：

⁸³ 此表之概念延伸自徐立新：《幽默語篇研究》（開封：河南大學，2003年），頁177。

⁸⁴ 參《壇經·付囑品第十》中，有關說法不失本宗的二道相因之教授。

表 1-3 模稜類別的形式結構與內容特質

模稜類別	形式結構	內容特質
問答句式	一、問答的輪次 組織分析	○插入序列與分岔序列 ○重要問答特質 ○重要提問與回答形式 ○常用疑問詞及回應類型分布
主述結構	二、問答的主位推移 與述位對應	○問答中的主位推移現象 ○問句、答句的模稜對應
語篇銜接	照應：主述銜接的主題 省略：主詞或受詞	○問答中的替代與省略
修辭功能	(一) 問答語序岔出與 回應類型的錯置 (二) 主位推移中 句式的循環和反覆 (三) 回應類型中 否定與反問的模稜效應	○問答中的替代與省略 1. 問答的循環性 回應的重覆性 2. 陳述式與反問式的否定 3. 反語的運用：以贊許表現非難 4. 以選擇式詰問作答，引起下一 輪問答
傳釋歧義	歷代禪師的語言傳承 歷時循環傳釋的歧義現象	1. 詞彙銜接：對比詞組 2. 句子銜接：主述推移 3. 回應類型：反問與否定

在以上的模稜類型中，前四類（問答句式、主述結構、語篇銜接、修辭功能）屬於共時結構的分析（主要參見本書第參、肆章），而第五類（傳釋歧義）則屬於歷時結構的考察。在共時、歷時的分析中，均先經由形式的觀測，延伸至內容的詮釋；一方面展現趙州公案語言的模稜現象，一方面推求其模稜語言的用心。進而，由公案模稜性之特質，上溯相關師承，下推後世禪風，以觀趙州公案模稜性的語

言傳承；此外，在禪錄的展轉流通中，真偽與異同的考辨，其重要性亦不可忽視；因而在本書中將列舉「歷時循環傳釋的歧義現象」的幾個重要案例，以為思考和後續研究之資。

因應前述「模稜性」的形式與內涵之銜扣，在本書中除了形式之外，對於公案的內涵詮釋也試作地毯式的處理，用意是在語篇功能之外，一探趙州禪師在語言的戲謔中，「平常心是道」的用心。

萬松老人評唱《請益錄、二十三則 趙州有無》⁸⁵ 即曾精確地描敘趙州語言的戲謔特質：

【評唱】……趙州道：「有佛處不得住，無佛處急走過。」雖治其沈空滯跡、立玄附物之病，而不除把定放行、隨流得妙，游戲神通自在之法。

此種語言的戲謔特質，在趙州公案語言中，顯示的形式特質為：問答語序岔出與回應類型的錯置、主位推移中句式的循環和反覆、回應類型中否定與反問的模稜效應等。在禪宗語錄中，呈現了靈活自在而又不失純粹忠厚的語言風格。而以上老婆心切的策略運用與詼諧戲謔的語言遊戲，其實是以深切的用心和真實的悟境為背景，無怪乎趙州眼見其同代禪者徒務言詞葛藤之失，上堂示眾：

師又云：「老僧九十年前，見馬祖大師下八十餘員善知識，箇箇俱是作家，不似如今知識，枝蔓上生枯蔓，都大是去聖遙遠，一代不如一代。只如南泉尋常道：『須向異類中行。』且作麼生會？如今黃口小兒，向十字街頭說葛藤、博飯腫、覓禮拜、聚三五百眾，云：『我是善知識，你是學人。』」（《趙州錄》則 14）

⁸⁵ 引自該書（台北：廣文書局，1971年），頁 53，其先評唱的公案原文及天童拈古為：「舉：趙州云：『有佛處不得住，無佛處急走過。』天童拈云：『沈空滯跡、犯手傷鋒，俱未是衲僧去就。真須莫入人入市，坐他床榻，正不立玄、偏不附物，方能把住放行，有自由分。』」。

推此可知，吳怡在《禪學的黃金時代》中，認為趙州晚年時，禪的黃金時代已過，並推崇趙州禪師為唐代最後一位大禪師——也是最重要的一位；這樣的論斷，的確並非空穴來風！⁸⁶

1.3 語篇分析的進行方式

1.3.1 從「篇章」到「語篇分析」

本書中「語篇」一詞，則源自語言學中 *text*、*discourse* 兩個同源詞，為實際的語言表達中，呈現完整思想的基本單位。和傳統修辭學的篇章定義，略有其異。

在南朝梁·劉勰的《文心雕龍·章句》中，提出了文章構成的基本層次：「夫人之立言，因字而生句，積句而為章，積章而成篇。」又分析了章句之間啣扣組合法則：⁸⁷

夫裁文匠筆，篇有大小；離章合句，調有緩急；隨變適會，莫見定準。句司數字，待相接以為用；章總一義，須意窮而成體。……然章句在篇，如繭之抽緒，原始要終，體必麟次。啟行之辭，逆萌中篇之意；絕筆之言，追媵前句之旨；故能外文綺交，內義脈注，跗萼相銜，首尾一體。

傳統的辭章學，結合了「形象思維」與「邏輯思維」。前者將辭章經由聯想表現其技巧者，涉及了立意、取材及措詞等問題，屬修辭學之範疇；後者則客觀訴諸語文材料，按秩序、變化等原則加以布局，則可分別歸屬「語法學」和「章法學」之範疇。⁸⁸ 上引文中的銜接概念，和現代語言學中語篇的定義與分析方式若合符節。

⁸⁶ 參吳怡《禪學的黃金時代·第七章 風趣的古佛—趙州從諗》，頁128。

⁸⁷ 引自王更生注譯：《文心雕龍讀本》（台北：文史哲，1985年），頁

⁸⁸ 參陳滿銘：〈論章法與邏輯思維〉，《修辭論叢》第四輯（台北：洪葉文化，2002年），頁2。

在西方語言學中，當說話者將詞、句組合成語篇時，詞句的功能才得以實現，語言與語境 (context, 指話語及文句的上下文, 及其反映的外在世界) 也因此產生聯繫。⁸⁹ 「語篇」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。

「語篇分析」(text/discourse analysis) 原來主要由歐、美兩派理論互動而生, 美國的話語分析較重視較長篇的交際話語, 而歐洲學者慣用「篇章」(text) 表示非交際的獨白, 只要是完整的表意單位, 即不拘長短。據李幼蒸先生指出, 70 年代以來德國語言學家首先將之合併, 統稱為「本體科學」(text linguistics), 而「語篇」之名廣為大陸語言學者使用, 故筆者以之代稱。在 80-90 年代, 這門學科已漸漸形成一種考察語言在社會、歷史語境中運作的重要方式; 許多文學批評家將文學語篇視為一種話語方式來解讀, 經由形式結構的系統化分析, 體現其具體的意涵。同樣的, 在中國古籍中, 一些運用當時口語記載的歷史文獻: 如禪宗語錄、儒家學案或戲曲腳本等, 也可以嘗試用語篇分析的方式, 體現其會話現場的真實感, 並建構古代白話典籍中, 動態語言研究的重要據點。⁹⁰

本書之所以從語篇分析的角度, 切入主題「趙州公案語言的模稜性研究」, 主要動機為: 透過系統化的語言特質切入禪問答的主軸, 可以較客觀地去理解趙州公案言意之間的模稜性; 而此「模稜性」在趙州禪問答中營造的修辭效應, 也可以由同一公案中問答的層次分析、不同公案中相關語意、語法的比較, 獲得較為精確的觀照。

⁸⁹ 並參胡壯麟《語篇的銜接與連貫》第一章〈語篇研究的發展〉及黃國文《語篇分析概要》1.1〈關於術語“語篇”〉。

⁹⁰ 並參李悅娥、范宏雅:《話語分析》(上海外語教育, 2004 年), 頁 2-3 及丁建新、廖益清〈批評話語分析介紹〉「隨著語言學方法引入文學批評, 特別是對文學語篇的語用、社會、歷史層面的重視, 文學批評家更樂意將語篇視為一種話語方式, 因為文學語篇與非文學語篇一樣, 它們的結構形式經過社會符號來體現世界, 都是社會語境下的一種交際活動。」(《當代語言學》第 3 卷第 4 期, 2001 年), 頁 305-310。

由於趙州公案語言的內容，是學人記錄的禪問答對話情境；而後世師徒又援引昔日對話實錄，進行第二次的禪問答；因此，本書分析素材的形式特質，介於口頭的話語（discourse）和書面的篇章（text）之間；乃承韓禮德（Halliday）等觀點，以「語篇」之術語涵蓋口頭及書面語言。⁹¹

據胡壯麟《語篇的銜接與連貫》所下之定義，「語篇」意指任何不完全受句子語法約束的，在一定語境下表示完整語義的自然語言；並以之涵括話語分析（discourse analysis）和篇章語言學（text linguistics）的研究範疇。

此外，范代克（Teun A. van Dijk）⁹²在其為《符號學百科全書》撰寫的 text 條目中，則引用了如下三種定義，將「語篇」作了更精確的描述：⁹³

- (1) 韓禮德、哈山的定義：語言學中使用的本文一詞包括任何長度的、構成統一整體的、口頭的或書寫的片段。一個本文即一在語言使用中的單元，它不是一個像詞或句子般的語法單元，而且它的規定與長短無關。⁹⁴

⁹¹ 並參 Halliday, *An Introduction to Functional Grammar* (London: Edward Arnold, 1985), Halliday & Hasan (哈山), *Cohesion in English* (London: Longman, 1995) 及李幼蒸《語義符號學·5·話語層的結構分析》（台北：唐山，1997年），頁 315-354 及胡壯麟《語篇的銜接與連貫》第一章〈語篇研究的發展〉、黃國文《語篇分析概要》1·1〈關於術語「語篇」〉。

⁹² Van Dijk, 李幼蒸上引書翻為梵·迪克，胡壯麟則翻為范代克；據陳良吉教授分析，其名乃以荷蘭語音讀之，以後者為宜。

⁹³ 錄自李幼蒸上引書（頁 328）的敘述。

⁹⁴ 並參韓禮德與哈桑上引書 (1976: 1) Chapter 1. Introduction 1.1.1. Text: "The word TEXT is used in linguistics to refer to any passage, spoken or written, of whatever length, that does form a unified whole. ...A text is a unit of language in use. It is not a grammatical unit, like a clause or a sentence; and it is not defined by its size."

- (2) 范代克的定義：作為通常稱為話語者之基礎的抽象理論構造物。
- (3) 貝爾提尼托 (Bertinetto) 的定義：任何言語記號序列，只要我們為它發現適當之語境，不管彼此看來如何不相關，都可形成一個語篇。

在李幼蒸《語義符號學·話語層的結構分析》中，評論上述語篇定義，認為以上三種語言學的本文概念中，(1) 強調了整體性，(2) 區分了語用的話語及理論的篇章，(3) 則強調語用學之境。

1.3.2 分析進程：語篇功能與歷史傳釋

承上所論，本書中「趙州公案語言的模稜性研究」，其語篇分析即界定於口頭、書面雙重特質的範疇上，自語言結構的角度切入，分析其形式與內容；至於禪問答之文化領域探索，在本書中屬於輔助說明性質，也有待於後續研究之延伸。以下，即從趙州公案語言的語篇分析及公案的歷史循環傳釋兩種層次，說明本書分析之進程。

1.3.2.1 語篇功能的系統分析

本書的研究方式，主要上承韓禮德一書之「語篇功能」展開，該書以小句為中心去分析語篇內部結構，為系統功能主義的語篇研究典範。由於本書的研究素材，雖是書面記載，但卻屬於趙州禪師與學人問答的現場實錄。而在實際的對話裡，有許多暫行的意念，經由雙方的往來互動，才能構成一個脈絡清楚的單元。在一般問答的對話情境中，常見的答話常出現：包含問句的可能回答、問句的真回答、問句的回避和問句的回答等情況；在韓禮德與哈山《英語中的銜接性》中，就「問答中的省略——回答及其他回應脈絡」的情境，作了如下的說明：⁹⁵

Not all questions have an answer; but no less significant is the fact that not all answers have a question.

⁹⁵ 參該書 4.4.3 Ellipsis in question - answer and other rejoinder sequences 一節，p. 206。

（並非所有問題均有答案，但同樣重要的是：並非每個答案都有相對應的問題。）

以上引文之意，可以詮釋為：並非所有答案都會針對問題作敘述，但相對的，許多敘述也並非被人引發而表達。它說明了：在一次成功的對話中，受訊者對問題的回應、上一輪與下一輪對答之間的承接，常常是整個問答的重心所在⁹⁶。在看似零散無體系的問答記錄中，其實仍可看出參禪對答的語脈網絡；若由系統功能語法（*systemic functional grammar*）的語篇功能之角度切入主軸，對趙州公案言意之間形成模稜性的關鍵可以有較為客觀的理解；而模稜性在整體禪問答中的造成的修辭效應，也可以透過功能語法的觀點，獲得較具系統的觀照。

由於趙州禪師的問答記錄用語十分簡明直接，相較當時許多禪師常以工巧駢儷的詩語為答，趙州禪師的公案語言更適合以實況對話的方式來分析。下面即簡介本書主要的研究方式：系統功能語法的語篇功能。

1. 系統功能語法簡介⁹⁷

「系統功能語法」包括了「系統語法」和「功能語法」，「系統語法」的重心在經由基層的語言與意義結合，組織成層層遞進的子系統，進而形成語言的系統網絡。而「功能語法」則著重於觀察語言系統在社會的運作中，是為了達成何種功能而產生的。經由系統描寫的分析，可以對聚合關係（*paradigm*）的特徵進行有等級的不斷選擇；⁹⁸

⁹⁶ 參黃國文《語篇分析概要·第八章 會話分析》〈8·4 會話規則〉中，引拉波夫的觀點，指出會話分析的根本問題，是如何發現前後兩句話聯繫起來的規則，頁 179。

⁹⁷ 參考韓禮德上引書以及其弟子胡壯麟等編著之《系統功能語法概論·第一章 概述》（長沙：湖南教育，1989 年）。並參張伯江、方梅合撰的《漢語功能語法研究·第五章 對話語體的主位形式：易位現象分析》（南昌：江西教育，1996 年），頁 52-72。

⁹⁸ 據上引《系統功能語法概論》頁 13 介紹韓禮德的系統思想時，述及「語言系統」的概念，最早由瑞士語言學家索緒爾（*Saussure*, 1915）提出，他以二分法由上而下區分了外部、內部語言學，內部中分為歷

進而由較宏觀的視野，掌握話語的功能及語篇的價值。近年來，以韓禮德為代表的系統功能語言學理論，因為能將社會與交際的動態因素納入分析，屢為引用於話語分析的論著中，而成為此一科目之基石。

99

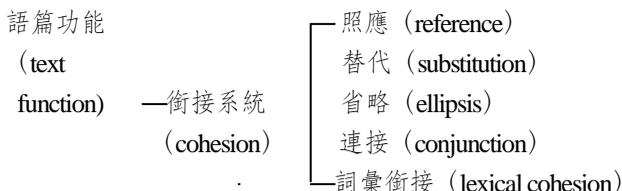
韓禮德認為，實用語言的基本單位，不是詞、句等語法單位，而是表達完整思想的「語篇」。當說話者將詞、句組成語篇時，詞句的功能才得以實現，語言與語境也因此產生聯繫，這就是「語篇功能」。

2. 語篇功能的基本網絡

韓禮德所創系統語法中的系統網絡，主要由三個功能組合而成：概念的 (ideational)、人際的 (interpersonal)、語篇的 (textual) 功能，這三大功能又各自包含一些子系統，而層層涵攝、匯歸於一，也是構成語義層的三大成分。¹⁰⁰ 其中，「語篇功能」的基本網絡為：

表 1-4 語篇功能的基本網絡表

主位結構 (thematic structure) 信息結構 (information)
<p>時、共時語言學，共時中分為言語、語言，語言再二分為聯想（聚合，paradigm）關係與組合（句法，syntagma）關係。其重心偏向組合關係，而系統的概念經由倫敦學派的弗思（Firth, 1957）重新界定，分別將聚合關係、組合關係稱為「系統」和「結構」。韓禮德再綜合哥本哈根學派的說法，將語言系統解釋為在聚合關係的意義潛勢下，可進行語義選擇的網絡，而相關系統的選擇層層實現後，便可產生結構。</p>
<p>⁹⁹ 參上引〈批評話語分析介紹〉，提及系統功能語法的特點，認為它不僅描述了語篇的語言結構，而且力圖了解為什麼會出現此結構，並從語篇所完成的社會和交際功能來解釋原因。</p>
<p>¹⁰⁰ 參韓禮德《功能語法入門》第三章 “Clause as message” 3.5 Multiple Themes, p. 53: “The three kinds of meaning that are embodied in human language as a whole, forming the basis of the semantic organization of all natural languages. We shall refer to these as ‘metafunctions’, and use for them the terms IDEATIOAL, INTERPERSONAL and TEXTUAL.” 並參照韓禮德及哈山《英語中的銜接》，頁 29，語意系統中的功能成分之整體圖示。</p>



其中的「信息結構」，在韓禮德「語篇功能」的基本網絡中，屬於語音系統的層次，乃憑藉著會話現場的音調作為已知、未知訊息的判斷依據。¹⁰¹ 而本書的語料「趙州公案語言」屬於會話的書面記錄；雖然語錄中有語氣詞及身體語言的輔助，但是較不易作精確的量化分析。因此本書的研究方法，即以主位結構¹⁰² 與銜接關係¹⁰³ 為主。

(1) 主位結構（一稱主述結構）

主位結構由主位 + 述位構成。若由發話者的立場言，主位是指談話內容的起點與談論的題目，屬於聽者、說者的交會處；述位則環繞著主位作說明，呈現內容及信息的核心。主位一般位於句首，其他的成分均為述位。下面就以《趙州錄》的答語口氣，舉例說明主述位有別於文法中主謂語之處：¹⁰⁴

(甲) 慧超，吃粥也未？		(乙) 吃粥也未，慧超？	
主語	謂語	謂語	主語
主位	述位	主位	述位

¹⁰¹ 參胡壯麟《語篇的銜接與連貫·第八章 語音系統》，頁 153-166，提及語言包括語義層、詞匯層、句法層、音系層等層次；而「聲調群」(tone group, 指口語中最大的音韻單位)中，常以重音的分布，區分信息結構的新信息和已知信息。而楊惠南先生曾論及非語言的信息部分，容待另文再作分析。

¹⁰² 參上引書 3.1 Theme and Rheme.

¹⁰³ 參胡壯麟等《系統功能語法概論》〈6.3 銜接〉，頁 150-163。

¹⁰⁴ 參胡壯麟主編：《語言學教程》（北京：北京大學，2002 年），頁 312；所引述捷克功能學派的論點，以句子的出發點（或共同認知）為主位，而話語的核心（聽者的重要信息）為為述位。

韓禮德 (1985) 又將主位分為簡單主位 (simple theme)、多重主位 (multiple theme) 和分句主位 (clause as theme)。¹⁰⁵ 其中簡單主位不能分成更小的功能單位，多重主位則為一個以上的成分組成的主位，分句主位則指整個分句充當主位。其中，多重主位可包含三類成分：語篇的、交際的、概念的，在進行分析時，可分別以 T- text、T- int、T- top 表示。以下即以趙州公案為例，分析其主位、述位及多重主位的成分：



¹⁰⁵ 三種主位的譯名，各書不一。此按黃國文《語篇分析概要·第四章 語篇與信息》之譯名，頁 74-75。

表 1-5 語篇分析代號一覽表

Q: question, 發話 (原作 initiation, I)

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 (或主題主位)

分別以 T-text、T-int、T-top 表示, 只作重點標示。)

R: Rheme, 述位

/: 主、述位的切分

|: 小句的區隔

||: 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)

【按】1. 此處的語篇功能分析, 只限於公案的對話部分。

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。

【分析實例】

○師問南泉(Q1): || 「心(T1) / 不是佛(R1)、智(T2) / 不是道(R2), (T) | 還有過也無(R)? 」 || 泉云(A1): 「有。」師云(Q2): 「過(T) / 在什麼處(R)? 請(T) / 師道(R)。」泉(A2) 遂舉, 師便出去。 (《趙州錄》則 12)

○師上堂云: 「兄弟(T)! | 莫久立(R), || 有事(T) / 商量(R), | 無事(T1) 向衣鉢下坐(R1), (T) | 窮理好(R)。|| 老僧(T) / 行腳時(R), 除二時齋粥(T) / 是雜用心處(R), 餘外(T) / 更無別用心處也(R)。若 (T-text) 不如此 (T-top), (T) | 出家大遠在(R)! 」 (《趙州錄》則 23)

上二句的主位結構中, 可以藉由前後各句的主位、述位的互動關係, 去掌握語篇的主旨和全文的重心。如第 12 則的「過」是第一句的述位, 又是第二句答語和第三句再問的主位; 而 23 則中, 「向衣鉢下坐窮理好」的動態敘述, 在前二句為述位, 最後一句則特別以相關的

主位「若不『如此』」（以替代「向衣鉢下坐・窮理」）去加以強調，顯示出「禪坐窮理」的工夫進程在趙州心目中的重要性。

韓禮德在倡導系統功能語法研究時，十分重視由主位結構去分析語篇的方式，他認為透過小句與小句的繫聯與內在張力的分析，可以較周延地掌握作者的意圖，並涵攝全篇的要旨：

主述結構中的主位位居主導之地位，經由語篇中一個個小句的主位結構的分析，吾人可以領略其中文理，並得知作者最關切的意念所在。¹⁰⁶

(2) 銜接系統

在禪師與弟子的交談之間，答非所問的表象下，是否存在有似斷實連的語意銜接與照應？由於本書的分析素材：趙州公案的問答部分，多為簡化、省略完整句的主述銜接關係；而在禪師演說體式的「示眾」及較長段落的參學問答中，則可明顯的看出整體篇章中，詞彙銜接的外在線索。而透過相關禪師的上堂開示及問答比較，進行銜接系統的分析，可以更清晰的掌握、理解趙州公案模稜的特質與用心。以下，即介紹語篇功能中的銜接與連貫。¹⁰⁷

銜接關係是語篇功能內部的次系統，它是運用照應、替代、省略、連接和詞彙銜接的方式，把語篇中結構互不相關，但語義相連的

¹⁰⁶ 參韓禮德上引書第三章“Clause as message” 3.9 Thematic interpretation of a text, p. 67。並參胡壯麟等編著之《系統功能語法概論》〈6. 1. 4 研究主位結構的意義〉，頁 142：「研究主位結構的意義，主要在於了解和掌握有關中心內容的信息在語篇中的分布情況。」

¹⁰⁷ 答非所問的邏輯語用及語意分析，參朱作俊〈淺析「答非所問」與「巧妙回答」〉，引自中國邏輯學會編《邏輯語用學與語義學》，上海：新華書店，1994 年）。此外，在胡壯麟《語篇的啣接與連貫·10. 3 鄰近配對》（上海：外語教育，1994 年）一節中，提及舍格夫和塞克斯 (Schegloff & Sacks, 1973) 合作研究的鄰近配對理論 (adjacency pair) 表明人際互動的輪次（如問答，授受等）的有機結合；而頁 221 的注 1 則補充王宗炎的論述，認為舍氏應考慮「答其所問、答非所問、問而不答、以不答為答、以行動為答」五種不同的語境現象。

成分聯成一體之潛能。在韓禮德及哈山《英語中的銜接》一書中，將英語語篇中成分關係「銜接」之語意基礎圖示如下：¹⁰⁸

	語意的	詞彙語法的 (典型的)
連接	附加的，轉折的， 原因的和時間的關係； 外部和內部的	話語修飾成分：and, or 狀語詞組：at first 前置詞（介詞）詞組：for
照應	辨識性： 由言語角色、由鄰近 性、由特定性（only） 參照點	人稱的（I, you,） 指示詞（his, theirs） 定冠詞（the） 比較的（such, else）
詞彙銜接	搭配（詞彙環境的相似 性） 重複性（詞彙所指關係的 辨識）	相同或相關的詞項 相同的詞項 同義詞；上座標詞； 普通詞
替代 ¹⁰⁹	潛在所指關係的辨識（詞 類意義）、在語境中， 真實的（即時的）所指關	動詞的，名詞的或子句的 替代（do, ones, so, not） 動詞的，名詞的或子句的

¹⁰⁸ 並參韓禮德及哈山 (1976) pp. 322-324。而張德祿、劉汝山：《語篇連貫與銜接理論的發展與應用》（上海：上海外語教育，2003年），頁201則補充了語篇銜接的後續動向：在韓禮德與哈桑新著的《語言、語境、語篇》(1985: 82)中，哈桑擴大了銜接概念的涵蓋範圍，把銜接分為結構銜接和非結構銜接。結構銜接包括平行對稱結構、主位述位結構、已知信息—新信息結構；非結構銜接則包括成分關係銜接和有機關係銜接。以下所列即屬於成分關係的銜接，而有機關係又包括連接關係、相鄰對及延續關係等，大致及以銜接關係總括了本書語篇分析的各主要範疇。

¹⁰⁹ 韓禮德及哈山《英語中的銜接》，頁88中，以語義的、語法的（字詞關係）語言層次，區隔照應與替代：“The distinction between substitution and reference is that substitution is a relation in the wording rather than in the meaning.”

係之不可辨識性

省略¹¹⁰ (WH-¹¹¹, yes/no)

至於漢語（唐末五代的中古漢語）中的銜接關係，其語言特質和英語有同有異，在實際分析時將視狀況增刪表中的項目。以下即以趙州公案的開示情境中，實際出現的語篇銜接語句為例作說明：

【分析實例】

○師又云：「老僧九十年前，見馬祖大師下八十餘員善知識，箇箇俱是作家(1)。不似如今知識，枝蔓上生枯蔓；都大是去聖遙遠，一代不如一代(2)。只如南泉尋常道：『須向異類中行。』且作麼生會(3)？如今黃口小兒，向十字街頭說葛藤、博飯瞳、¹¹² 覓禮拜、聚三五百眾(4)，云：『我是善知識，你是學人。』(5)」（《趙州錄》則 14）

¹¹⁰ 胡壯麟《語篇的銜接與照應》主張將省略與替代合併，參該書頁 76，〈4.3 省略〉。

¹¹¹ WH 指英文的疑問詞，通常以 WH 起頭，如 which, what, where, why, when 等。

¹¹² 「瞳」指吃，且具有斥責、調侃的意涵。

編號	銜接類型	對應的詞語
1.	詞彙銜接 替代	(師—老僧) (善知識—作家) (八十餘員—箇箇)
2.	照應	(枝藤上生枯蔓)——指打葛藤，陷入 情識思惟中
	連接	(不似、都、不如)
3.	連接	(只如、且)
4.	連接	(如今、向)
	詞彙銜接	(如今知識—黃口小兒)
5.	詞彙銜接	(我—你) (善知識—學人)

由上表的列舉，可看出趙州在上堂開示時，呈現出平易通俗的口語風格。其句式完整、句子間的銜接順暢，用詞也少有佛教的專業術語；另外，相較於一些禪師以兩兩駢儷的詩句作收或作為通篇眼目，趙州的語言風格是較為平實淺近的。以下再以交叉圖表的方式，將趙州公案語言的銜接系統，作綜合性的歸納：

表 1-6 趙州公案語言的銜接系統

	語意的	詞彙語法的 (典型的)
連接	附加的，轉折的， 原因的和時間的關係； 外部和內部的	不似…都 只如……且 如今…，向…
照應	辨識性： 由言語角色、由鄰近 性、由特定性 (only) 參照點	「你」老僧要個什麼？ (38 則) 未審「此 箇」(68 則) 「此 事」如明珠在掌 (77 則)
詞彙銜接	搭配 (詞彙環境的相似 性)	相同或相關的詞項：如 善知識——作家，學人、

	重複性（詞彙所指關係的辨識）	禪和子（14則） 同義詞；上座標詞；普通詞：如佛法大意（333則），自家本意（334則）物外道（352）/道（339則）
替代	潛在所指關係的辨識（詞類意義） 在語境中，真實的（即時的）所指關係之不可辨識性	動詞的替代：如「還有惑不得也無？」師云：「有。」（120則） 子句的省略：如八十餘員——箇箇（14則）

在系統功能語法的語篇功能分析中，本書將先由一段禪問答的對話語境中，觀察其句法和語義的特質；再由雙方互動中觀察其問答銜接的線索及語意，以逐步探索禪問答語境中，不「模稜」的意義與「模稜」的技巧。

1.3.2.2 篇章結構的傳釋模式

正如趙州回答學人：「如何是趙州？」所言：「東門、西門、南門、北門」（《趙州錄》102則），其禪法四通八達，其語言簡要幽默，形成歷代傳釋的開放式結構。因此，以趙州的代表性公案為起點，概觀趙州公案語言模稜性之特質，對於歷時模稜性的分析，具有較客觀具體的觀測角度，也兼具了分析的可行性。以下，先介紹本文中引用範疇：燈錄·評唱文體。

1. 燈錄文體

以甲《景德傳燈錄》·乙《聯燈會要》·丙《五燈會元》三者對趙州案記載相較，甲書的趙州公案和嘉興藏的版本大致無異；乙書則除了少數幾則類似的公案外，另集了一些軼聞，且後多附宋代禪者的簡單評述；丙書則大致與甲書編次、體例相若，且敘述較完整，近似《古尊宿語錄》以及嘉興藏的面貌，已是趙州公案的定型版式。而《祖堂集》成書較早，其公案較少而文字較簡，但仍可見嘉興藏趙州語錄之雛型；是以本書亦引為歷時書寫模稜性之資。

就歷代禪錄中，趙州禪師語錄的出處言，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》；¹¹³ 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，內容差異不大。

2. 評唱文體

在圓悟克勤禪師所評唱之《碧巖集》，相關的趙州公案有：

(以下參《碧巖集》)

2 趙州至道 9 趙州四門 30 趙州蘿蔔 41 趙州問死 45 趙州布衫 52 趙州石橋 57 趙州田庫 58 趙州分疏 59 趙州無難 64 趙州草鞋 85 趙州孩子 96 趙州轉語

而在圓悟弟子大慧宗杲禪師拈提之《正法眼藏》裡，趙州的相關公案卻不多卻也占是全書的重要比例：

(以下參《正法眼藏》。下列章次為筆者依各則主題而訂)

12 趙州洗鉢 18 趙州東司 21 趙州放下 29 趙州雲居 143 趙州柏樹 200 趙州枝草 215 趙州問死

由該書所引錄之趙州公案主題以及評唱方式觀之，相當近似圓悟《碧巖集》的手眼，惟評唱部分未逐字拈題詮解；而以較口語的教示，集眾家之意並附上自我的短評。

以南宋無門慧開禪師的《無門關》為例，該書所拈提的古德公案四十八則，其中有六則有關趙州的公案：

¹¹³ 以下行文中簡稱的《趙州錄》，其依據為筆者本書《趙州錄》校注分析之版本。

(以下參《無門關》)

1 趙州狗子 7 趙州洗鉢 11 州勘庵主 14 南泉斬貓 31 趙州勘婆 37 庭前柏樹

此外，相較於臨濟宗下的看話起疑，標榜默然守靜、理事圓融的曹洞宗，其頌古、評唱之作亦風格卓越，至元萬松行秀評唱的《從容錄》，為上承天童正覺禪師頌古的百則公案評唱文體，和《碧巖集》的形式結構十分近似。有關趙州的公案六則亦有精要的引介與評述。

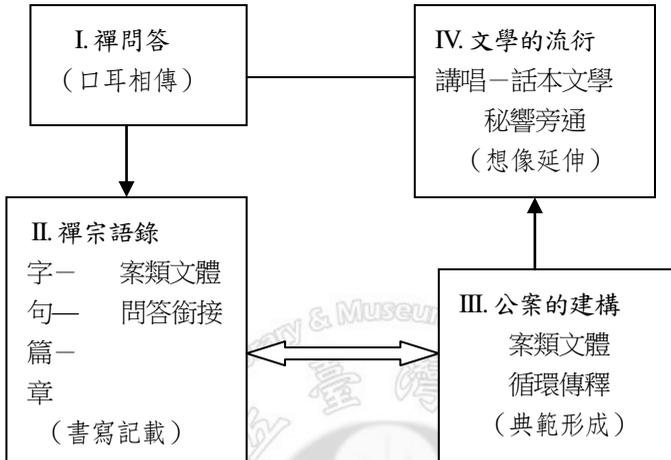
9 南泉斬貓 10 臺山婆子 18 趙州狗子 39 趙州洗鉢 47 趙州柏樹 31 趙州勘婆 63 趙州問死

就以趙州公案為主體的則次觀之，上述禪林評唱的經典作品在形式的異同外，也可看出禪師拈提重心的迥異，及書面記錄者撰述風格之模稜，較一般史傳之作更為耐人尋味。

本書的歷時分析，主要以趙州及相關公案之相似主題為軸，分析其歷時循環模式，以探測其語言模稜性；其中各層書寫文體的模稜現象，將分別從語彙的增刪、敘事的增減以及詮釋的歧義等角度進一步加以分析，其概念層次可表示如下：¹¹⁴

¹¹⁴ 禪問答之循環傳釋概念，引伸自 Basil Hatim & Ian Mason, *Discourse and the Translator*. (London: Longman, 1990), p.134, 以及葉維廉：《歷史、傳釋與美學·秘響旁通》（台北：東大，1988年），頁 89-114。其中「秘響旁通」意指文意在字、句間的交相生派與迴響，是中國文學理論與批評所重視的整體活動。如傳統的「箋註」乃箋註聲音之交響。

表 1-7 禪問答的模稜傳釋圖表



第二章 趙州公案的語篇分析

2.1 趙州公案語言的觀測起點：「趙州無」公案

在趙州禪師語錄的歷時公案分析中，我們則將前修→後學的循環傳訊模式，以發訊者·收訊者的概念分析之，下面茲引「狗子無佛性」的公案多重詮釋為說明，並以之為本書的觀測起點：

- 1· 問：「狗子還有佛性也無？」師（趙州）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。」（《趙州錄》則 134）
問：「狗子還有佛性也無？」師（趙州）云：「家家門前通長安。」（《趙州錄》則 367）
- 2· 【舉】僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「有。」僧云：「既有，為什麼卻撞入這箇皮袋？」州云：「為他知而故犯。」
又有僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」僧云：「一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？」州云：「為伊有業識在。」（引自《從容錄》十八則公案部分）¹¹⁵
- 3· 【（天童正覺）頌】狗子佛性有，狗子佛性無；直釣元求負命魚，逐氣尋香雲水客。嘈嘈雜雜作分疏，平展演、大鋪舒，莫怪儂家不慎初！指點瑕疵還奪壁，秦王不識蘭相如。（引自《從容錄》十八則頌古部分）
- 4· 【（萬松行秀）評唱】師云：「狗子佛性有，狗子佛性無」，兩段不同，一併拈出，正如雪竇道：「一有多種，二無

¹¹⁵ 此段引文本自元·萬松行秀（1166-1246）評唱、宋·天童正覺（1091-1157）頌古百則的禪門評唱作品《從容錄》，第十八則〈趙州狗子〉（台北：廣文書局，1971年）；並參董群釋譯《從容錄》（高雄：佛光，1997年）。

兩般。」天童要與趙州相見，故如是頌。（引自《從容錄》十八則評唱部分）

表 2-1 公案循環傳釋表

歷時分析 ¹¹⁶	
主題：狗子佛性	問（發訊者）————→答（收訊者）
一重公案	學人————→趙州
二重公案	趙州禪問答公案————→天童頌古
三重公案	天童頌古————→萬松評唱

這樣的公案詮釋循環過程，會隨文化的傳承，織就一個循環相生的語意網路。在上引原文中，就以《從容錄》第十八則〈趙州狗子〉為例，此則公案中，記敘了趙州與學人禪問答的內容；在天童的頌古中，則又引「狗子佛性」之語，作為頌古的開端。而萬松禪師則針對頌古作評，如此「狗子佛性」之語，在公案、頌古、評唱中的使用已達三次，共同形成了三個複合層次的循環傳播網。以上經由趙州「狗子無佛性」相關公案為中心，而形成的禪家歷時循環網路，除了可以作為評唱風格之說明，也可成為詮釋禪宗公案語言模稜性的時間切入軸線；在不同時空與風格迥異的禪者詮釋下，相同意義的不同用語、同一事件的不同意見、對同一評論的先後補充，都是公案流傳過程中，形成多重指涉的原因。

¹¹⁶ 並參葉維廉有關「傳釋」的概念——據葉維廉《歷史、傳釋與美學·與作品對話—傳釋學諸貌》頁 17 的說法，不用「詮釋」而用「傳釋」，是因為「詮釋」往往只從讀者的角度了解作品，而未兼顧到作者通過作品傳意、讀者通過作品釋意（詮釋）這兩軸間所存在的微妙現象。該文中，葉維廉把「傳釋」定義為「作者傳意、讀者釋意這既合且分、既分且合的整體活動。」及拙著碩士論文：歐陽宜璋《碧巖集的語言風格研究——以構詞法為中心》（台北：圓明，1994 年），頁 41-47，以亞伯拉姆斯的「宇宙、作家、作品、讀者」的文學批評模式，說明禪家語言的循環傳播過程及解碼方式。

2.2 「狗子無佛性」公案的語言分析

2.2.1 詞語分析

2.2.1.1 「無」的語義—否定與疑問

承前所述，「無」在中古是一個閉口雙唇鼻音（**m** 系明母字）。¹¹⁷ 據楊聯陞先生所言，漢語否定詞全是唇音（包括雙唇音和唇齒音）；自漢代《史記·平準書》中，「反唇」即有表達否定和反對的意義。¹¹⁸ 而在古漢語中，「無」的語義功能有二：

其一：否定——「有的否定」、「無指」和「命令的否定」。

其二：疑問——「正反問句」和「是非問句」（近於現代漢語的「嗎」）。

以上否定的語義中，「有的否定」相當於現代漢語中「沒有」的用法。而「無」和「沒有」的相同處，在於兩者都具有否定「存有」的語義，當動詞用；而兩者的不同處是：古漢語的「無」具有「無指」和「禁止」的語義，現代漢語「沒有」則具有助動詞的功能，如「完成態」和「經歷態」。

依上述的字義分析，在趙州「狗子無佛性」公案中「無佛性」的「無」，其語義功能屬於「有的否定」，當動詞用，其字義相當於現代漢語的「沒有」。而「狗子有佛性也無」的句末疑問語氣詞「無」，則屬於「正反問句」。

¹¹⁷ 參張皓得《祖堂集否定詞之邏輯語義研究》〈第四章 **m** 系否定詞之語義分析—「無」〉對各家有關「無」字釋義的歸納。政大中研所博士論文，1998年。

¹¹⁸ 參上文中，楊聯陞〈漢語否定詞雜談〉，引《史記·平準書》「初令下，有不便者，（顏）異不應，微反唇」，以證用反唇表否定，在漢朝已有記載。並參百衲本二十四史《史記·平準書第八》，三十卷（台北：台灣商務印書館，1981年），452頁。

2.2.1.2 狗子「有」佛性「也無」一句末正反問句

依照疑問句的表達方式，可分為特指問句、是非問句、正反問句和選擇問句。¹¹⁹ 在張皓得《祖堂集否定詞之邏輯語義研究》裡，推論漢語中否定和疑問詞關係密切，也指出疑問語氣詞「嗎」是由否定詞「無」演變產生的。在《趙州禪師語錄》中，具有否定和疑問意義的「無」字句比例甚高，可以作為漢語疑問句的演變史中的一個觀點。

本文的切入點「狗子有佛性也無」，屬於否定詞（無）出現在句尾的「正反問句」。其句型可用「VP 也 Neg」¹²⁰表示：

NP	VP	NP	也	Neg
狗子	有	佛性	也	無？

在上句中，「有…也無」是近古漢語的常用句式，其中的有、無意義相對，造成正反問句。「也無」出現在句末成為疑問句，是唐宋禪語錄的常見現象。在趙州語錄的問答中，「…也無」的句子是參學者常提出的問句，其中的句尾疑問詞「無」字和前面的動詞相對，形成『VP 也無』的句式，例如：

師（趙州）問南泉：「心不是佛，智不是道，還有過也無？」

泉云：「有。」（《趙州錄》則 12）

問：「狗子有佛性也無？」師云：「無。」（《趙州錄》則 132）

¹¹⁹ 參范曉主編《漢語的句子類型》第十七章疑問句（太原：書海，1998年），頁 277。而張皓得上引書則分類如下：

特指問句

非特指問句—是非問句

—非是非問句—正反問句、選擇問句

¹²⁰ 在本文的文法標誌中，NP=noun phrase（名詞片語），VP=verb phrase（動詞片語），而 Neg 代表否定詞 negation。此處的歸納參上引張皓得論文。

問：「柏樹子還有佛性也無？」（《趙州錄》則 305）

問：「狗子還有佛性也無？」（《趙州錄》則 363）

在趙州禪師語錄中，值得注意的答話習慣是：通常疑問句式「也無」的答案有二：其一是肯定的「有」，另一是迴避問題，並以實物或實際情境作答。而趙州在禪問答中表示肯定的答話，又往往違反了一般的思維和常理。在下文的話語形式、意義分析中，將作深一層的探討。

2.2.1.3 州云：「無」——省略的否定句

從句法而言，「省略」是指句法結構中的必要成分沒有出現在具體的語境中。因此，省略句是完整句在實際語言運用上的變體。¹²¹在趙州「狗子有佛性也無」的會話語境中，答句「無」是個省略句，它上承會話語境及學人問句，省略了主語「狗子」和賓語「佛性」——表示「狗子無佛性」的完整語義。¹²²其基本句型可用下表說明：

(Np)	Neg	(Np)
(狗子)	無	(佛性)

這一類省略的否定句，常見於禪問答的答語，禪師的回答斬釘截鐵，有力地切斷了學人思辨的心念。《趙州禪師語錄》中相關的例句，可以看出其運用之妙：

問：「如何是趙州一句？」師云：「半句也無！」（《趙州錄》則 56）

上文中的「半句也無」是「趙州無半句」（(NP) Neg NP）的省略，「也」字在無之前，表示「連…都」的強調語氣。

¹²¹ 參上引《漢語的句子類型·第二十一章 句法成分的省略》。

¹²² 此處「主語」「賓語」的省略，在吳競存、梁伯樞《現代漢語句法結構與分析》（台北：五南，1999年）一書中，將之列為聯合結構的邏輯省略，並將主賓語稱為「施事」、「受事」，見該書頁 404。

此外，中文的答語中若否定一種動作或狀態，常常在動詞前加上「不」字，如：¹²³

問：「鎮府來趙州多少？」師云：「**不**隔。」（《趙州錄》則 45）

問：「善惡或不得底人，還獨脫也無？」師云：「**不**獨脫。」（《趙州錄》則 65）

上引二則公案的趙州答語中，「不隔」則是「不隔（道路）的省略」，而「不獨脫」是「（善惡或不得底人）不獨脫」的省略。

2.2.2 語言邏輯

2.2.2.1 三切分法

丹麥語言學家葉斯泊森（Otto Jespersen）在其《語法哲學》（*The Philosophy of Grammar*, 1999）〈第 24 章 否定法〉中，以為「三切分理論」有助於理解交談中的疑問和否定。以下針對交談雙方的語氣，分為三類：

- A · 肯定 (Positive)
- B · 有疑問 (Questionable)
- C · 否定 (Negative)

其中 A 和 C 是絕對的極端，含有確定性；而 B 則暗示不確定性。以「狗子有佛性」一語為例，B 乃是「狗子有佛性」和「狗子無佛性」的對應疑問，其中的語意包含了：（B1）「狗子（真的）有佛性嗎？」、（B2）「狗子（真的）無佛性嗎？」。因此，依照三切分理論，「趙州無」的公案具有三種可能的表意層次：

¹²³ 據陳良吉教授指導博士論文時補充：「不」字的功能，有表示未完成貌、將來時貌、意願意向等。

- A · 狗子有佛性
- B · 狗子有佛性也無
- C · 狗子無佛性

相對於 A（肯定）、C（否定）的對應否定：B1、B2，依《從容錄》所述為：

- B1：一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？
- B2：既有，為什麼卻撞入這個皮袋？（既然有佛性，為何成為狗？）

而趙州禪師分別回答有、無佛性的公案中，所呈現的次序如下：

(1) 狗子無佛性

○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。」（《趙州錄》則 283）

○又有僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」

僧云：「一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？」州云：「為伊有

業識在。」（《從容錄》卷二第十八則）

問 答 再問 再答

（句型 1）B→C，B1→因為「有業識性在」，故佛性不顯，為 C。

（句型 2）B→C，B1→因為「有業識在」，故佛性不顯，為 C。

(2) 狗子有佛性

○問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」（《趙州錄》則 363）

○僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「有。」

僧云：「既有，為什麼卻撞入這個皮袋？」州云：「為他知而故犯。」（《從容錄》卷二第十八則）

問 答

(句型 1) B → 因為「家家門前通長安」，故 A (人人皆有)。

問 答 再問 再答

(句型 2) B → A, B2 → 因為狗子「知而故犯」，雖有佛性而不見，故為 A。

2.2.2.2 邏輯演繹

在上述語法哲學的三切分理論中，肯定(A)、否定(C)的語氣依語境而有絕對互斥和程度不同的對比的狀態；但如果將上述公案合而觀之，趙州既說狗有佛性，又說狗無佛性，將造成了傳統邏輯裡，思維三定律中的「非矛盾律」(Law of Non-contradiction, NC)：沒有命題能既真同時又假(沒有同時為A又不為A的事物)。¹²⁴ 因此，如果我們把A和~A分別以「有佛性」、「無佛性」代換，則上述趙州有關狗子佛性的公案合而視之，會得到「狗子有佛性而且狗子無佛性」的矛盾句，顯然是不合乎邏輯的。

關於此點，心理分析學者弗洛姆有另一番詮釋。¹²⁵ 他認為在西方主流的亞里士多德邏輯中，A 和~A 不可能同時存在，但是在「困思邏輯」(又稱「悖論邏輯」, Paradoxical Logic)裡，A 和~A 在做為X的表詞時，並不互相排斥。¹²⁶ 而所謂「做為X的表詞」(as predicates of X)意為：做為X這一事物的描述。因此楊惠南先生在〈從般若到分

¹²⁴ 參考裴森、奧康納原著，劉福增編譯的《現代邏輯引論·第三章 命題演算》(台北：臺灣商務印書館，1995年)，頁55所引。

¹²⁵ 關於禪超越邏輯或反邏輯的思辨，在楊惠南《禪史與禪思·般若智與分析智》、香港科技大學人文學部主編《邏輯思想與語言哲學》都有深入的思考，而在楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》一書中，對中國人的思考特質，也有切當的分析。

¹²⁶ 此處的論述，參考楊惠南《禪史與禪思·從般若到分別智》，頁329，中引弗洛姆《禪與心理分析·心理分析與禪佛教》，頁156、159-160，台北志文，1983年版。錢冠連先生審評時建議加注：「困思邏輯」一詞，大陸學者常以「悖論邏輯」一詞代之。

別智〉中引述困思邏輯的特色時說：當我們要描述某事物 X 時，我們既可說 X 是 A，又可說 X 不是 A（X 是非 A）。弗洛姆也說到：「困思邏輯在中國與印度思想中，在赫拉克里圖（Heraclitus）的哲學中以及後來的黑格爾與馬克思思想中，都佔著主要的成分。」

楊惠南先生認為上述理論其實來自鈴木大拙所提出的「般若邏輯」：「……禪另有它自己的推理方法，卻是一般人所根本不接受的。禪會說：A 是 A，因為 A 不是 A；或者，A 不是 A，所以 A 是 A。」¹²⁷ 此類邏輯主要呈現於六祖惠能後中國禪從論理性走到非論理性的現象中，尤以臨濟宗及其相關禪師為最（其中也包括趙州禪師），而並非中國禪的全體特質；他更進一步地推論，鈴木所稱禪宗的非邏輯或反邏輯，事實上可以用「直覺主義邏輯」來詮釋。

此類非論理現象：「非 A」與「非非 A」之間的矛盾（在本文中即「狗子有佛性」和「狗子無佛性」），只有在預設亞里士多德（Aristotle's）的「二值邏輯」（two-valued logic or bivalence）時才會產生¹²⁸，而般若經（或禪宗）的「非 A」與「非非 A」並沒有任何矛盾可言，則採用了一種與「直覺主義」（Intuitionism）很相近的邏輯。而這種邏輯，主要建立在傳統亞里士多德邏輯的懷疑上。亞里士多德邏輯把排中律（Law of the Excluded Middle, EM）——「A 或非 A」視為自明的真理，因而「非非 A， \therefore A」也成為有效的論證。但直覺主義邏輯則認為，當 A 是一個全稱命題（universal proposition），而且討論界域（domain of discourse）是一個無限集合（infinite set）時，排中律變成了不是自明的定律，而上述「非非 A， \therefore A」也成了可疑的論證。楊

¹²⁷ 參考上引書中所注，鈴木大拙著，孟祥森譯《禪學隨筆·禪：答胡適博士》，頁 178。

¹²⁸ 在楊惠南先生的上引書〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉中，提及《般若經》的矛盾句法，是為了詮釋「般若」或「空」的不可說而已。上文頁 275 的注 28 中，提及在亞里士多德的邏輯中，「排中律」「矛盾律」及「雙重否定律」都成立的情況下，「非 A」與「非非 A」才是矛盾的。並參楊惠南《龍樹與中觀哲學》（台北：東大，1988 年）一書中〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉，頁 91-129。

惠南先生在〈龍樹的中論用了辯證法嗎？〉一文中，即認為龍樹的中論有很濃厚的直覺主義傾向。¹²⁹

承前所言，關於禪語言的反智傾向，日·中村元《中國人的思惟方式》一文，曾作過歷時性的客觀分析。他引述了中國禪由論理走到非論理的歷程，提出中國禪確曾由智性或論理性的時期走上反智路數，並非如鈴木所言全然的「內在」和「超越時空」。該書引趙州禪問答為例來說明非論理的特質：¹³⁰

中國民族非論理的性格，在禪宗尤為顯著。但初期的禪宗絕非如此。……非論理的性格，在禪宗問答的場合特為顯著。同一人的趙州和尚，有人「問狗子有佛性否」，有時答謂「無」，有時答謂「有」。馬祖道一，也先謂「即心即佛」，後答以「非心非佛」。

「一日謂眾曰：汝等諸人各信自心是佛。此心即是佛心。……僧問：和尚為什麼說即心即佛？師云：為止小兒啼。僧云：止啼時如何？師云：非心非佛。」

¹²⁹ 參上注〈論禪宗公案中的矛盾與不可說〉頁 275-276。

並參圓覺文教基金會《佛學與科學》第一卷第一期(2000年)，pp. 18-25，陳家成·林杜娟〈金剛經的數學模型及其解之探討〉，將金剛經的主要句型「X，即非X，是名X」改寫為數學模型：「設：A表一切敘述，若： $A = \sim A$ 有非虛無解，則：其解就是A」。因而「 $A = \sim A$ 」在此有其具體非虛無的解存在，此解是超越邏輯的。此外，馮耀明先生〈佛理、禪悟與邏輯〉（參香港科技大學人文學部主編《邏輯思想與語言哲學》頁 25-58，馮耀明〈佛理、禪悟與邏輯〉則針對不少以超越邏輯或另類邏輯的論點詮釋禪理的說法提出反駁，他尤其質疑鈴木大拙所定位的禪之邏輯和「超越邏輯」的論旨：「A是A，A不是B」——禪悟者的語言，是否真的超越了日常二元性思考方式？他認為要「超越邏輯」和「超越語言」時，一定要針對邏輯和語言。因此，禪語言可以透過日常的邏輯和語言去理解，而二元性思考方式下的語言也並非禪悟者的障礙，而是必須用到的啟發性支助。

¹³⁰ 參日·中村元著，徐復觀譯：《中國人之思惟方法·五、禪宗非論理的性格》（台北：學生書局，1991年），頁 89；並參楊惠南：《禪史與禪思》（台北：東大，1995年），頁 341-343。

中村元因而以為：對於同一質問，作完全不同的回答，完全是基於實踐的考慮。所以在這種不同問答之中，理論上雖然有矛盾，實踐上則無矛盾存在。由此可見佛教的方便思想。在日種讓山《禪學講話》中，也以為從趙州的立場言，對同一問題予以有、無的不同回應，是因應問者立場不同之故。目的不是要使問者理解，卻是使他起疑，再因疑而得脫。書中也提及所答「無佛性」的原因，著重於「有業識性在」；這個回答就佛教教義的理解雖有爭議，實際上成為問題的卻是「無」的答語，而此回答正是「打破禪關牢門的鐵槌，是截斷煩惱及文字上種種葛藤的利斧。」¹³¹

此外，楊惠南《禪史與禪思·從般若到分別智》中也以為歷代禪宗大德的禪法，多半繼承了二元對立、主客分割的「分別智」來修習禪法。而馬祖後非論理的禪門家風，一如胡適所言：「這種方法，包括它所採取的瘋狂技巧，並不如一般所說的那樣不合邏輯和不合理性。……在所有看似瘋狂和混亂的表面之下，存著一種可意識的且理性的方法。」胡適稱之為「困學教育法」，那是一種「讓學者自己努力，通過自己日漸廣闊的生活體驗，去發現事物之真理」的方法，由此觀趙州「狗子無佛性」「柏樹子有佛性」「吃茶去」等的問答，用反常識的答語來中斷問者的世俗思辨，並非掉弄玄虛，反而深具日常生活中隨機應變的妙用和窮理見性的真誠。¹³²

2.2.3 語篇功能分析

問：「如何是急切處？」師云：「一問一答。」（《趙州錄》則 287）

¹³¹ 參該書〈第三章 見性成佛〉（七·狗子無佛性）（台北：文津，1985年），頁 111-128。

¹³² 楊曾文《唐五代禪宗史》頁 386，將趙州門風歸為窮理見性及機鋒禪話兩部分；認為窮理·識心見性部分，沿續了惠能—馬祖—南泉以來的禪法，而「吃茶去」等風趣禪語，則反映了趙州獨特的「家風」。

透過趙州禪師本人的現身說法，可以理解「悲智雙運」¹³³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。

承上研究方法之「主述結構」，可較宏觀地呈現趙州禪問答在形式和意義上的同異，進而分析趙州公案的師徒對話中，學人發出話題—趙州禪師從側面對話題進行表述—徵詢結論等對話的情境。其中包括了主位——述位，發問——回應——後續等系統結構。其中「發問——回應——後續」等結構與過程，在修辭學中稱為「設問」（或詰問格、問答法等），其定義據蔡宗陽的《修辭學發微·論設問的分類》，乃指「在語文中，故意採用詢問語氣，藉以引起對方注意的一種修辭方法」，若就內容而言，可分為提問、激問及懸問三種。

在本書中，則以「提問」一詞來泛指對話中的問句，以利於語言分析的表述。¹³⁴其定義如下：

提問，指發話者S在言語交際過程中，向聽話者H提出問題，以生成一個問句。

在易洪川〈影響提問的社會文化因素〉一文中，認為影響發話者向聽話者提問內容的主要社會因素如下：兩者的社會關係、問句話題的社會認可度，以及發話者的社交目的等。而早在佛教原始經典中，佛陀即提出了他對學人提問的回答方式：

佛言：善男子！如來世尊為眾生故有四種答——一者定

¹³³ 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〉（台北：桂冠，1992年）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。

¹³⁴ 參蔡宗陽上引書頁199-217，文中並依問數而分類，可分為「一問一答、一問多答、一問不答、多問一答、多問多答、多問不答、連問連答」等七型，在下文問答輪次的分析中，可看出趙州公案兼具多種問數的類型，十分活潑生動。

答，二者分別答，三者隨問答，四者置答。（《大正藏卷十二·大涅槃經迦葉菩薩品頁 278 上》）

其中佛陀「定答」為肯定的答覆，「分別答」為分析的答法，「隨問答」屬隨順問題的回答，「置答」則分為用言說阻止問者、以沈默令問者不執著二種方式。據此可推，在禪問答中，有些富有禪機的言外之意，可能會自對話「清楚精確」的原則中逸出，尋求「隱喻」、「反語」、「言之無物」、「雙關語」等可能的逃脫路線，因而產生了問答之間的模稜性。¹³⁵

以下，即以「狗子無佛性」公案為切入的起點，並以《趙州錄》的趙州語錄語篇功能分析為基礎，在下節中進行綜合歸納與評述：¹³⁶

表 2-2 語篇分析代號一覽表

Q	: question, 發話 ¹³⁷ (原作 initiation, I)
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

¹³⁵ 參陳建民等編：《語言與文化多學科研究》（北京語言學院，1993年）中，易洪川〈影響提問的社會文化因素〉及趙起〈語言的雙重約束與單項突出〉二文。

¹³⁶ 錢冠連先生在審議意見中，以為主述位結構亦可稱為「信息結構」；而在此主要以語篇功能的概念為主要脈絡，故仍以「主位結構（或主述位結構）」稱之。

¹³⁷ 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)（上海外語教育，1994年）中提及三部交換理論——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）重覆，因此將「發話」、「反應」改為「發問」（question, Q），「回應」（answer, A）。

- | : 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。¹³⁸
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。

2.2.3.1 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。」¹³⁹

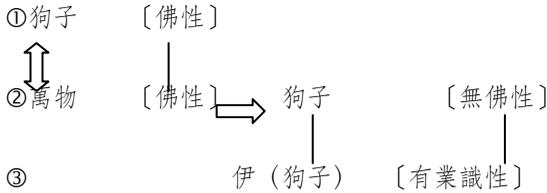
第二次發話: 學云(Q2): 「上至諸佛下至蟻子(T1) / 皆有佛性(R1), (T) | 狗子(T1) / 為什麼無(R1)? (R) ||」

第二次回應: 師云(A2): 「為(T-Top)伊(T-Top) / 有業識性在(R)。」 (《趙州錄》則 134)

¹³⁸ 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。

¹³⁹ 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 上引文對省略句式的主、述位分析: (4) Elliptical clauses。這類的詞語, 還有是、否、好的等。

(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，可參下文「模稜的語用及修辭效應」的分析¹⁴⁰。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。

2.2.3.2 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)。」

(《趙州錄》則 367)

¹⁴⁰ 下文中提及：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。

(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，乃應時應機的方便說法，其中學人聽聞的疑問，是趙州接引學生的言語設施，而並無矛盾可言；故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。¹⁴¹

2.2.4 相關語篇比較：「柏樹子有無佛性」

2.2.4.1 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)。」

¹⁴¹ 「四句」之出處及意涵，參見萬金川：《中觀思想講錄》，（嘉義：香光書鄉，1998年），頁117-123：龍樹以四句之教，總括佛陀在各處對不同人所開示的有關『我』與『法』的種種教說，其重心不在於何者為真？何者為假？而是在四者中是否有高低、權實之別。

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)。」

(《趙州錄》則 309)

2.2.4.2 主位的銜接與發展



2.2.4.3 綜合評述

在「柏樹子還有佛性也無」的問答裡，三個輪次的禪問答，主位述位環環相扣；¹⁴²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。在問答循環的矛盾與模稜中，重點便不再草木是否有佛性，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，認為對於達摩西來傳法的目的之類的問題是無法提出及回答的。

¹⁴² 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《系統功能語法概論》第三章稱之為「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)。

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。但從認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；但從認卻藉口狗有「業識性」而否認它有佛性。¹⁴³ 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。趙州否認狗有佛性，並非不知道一切眾生皆有佛性，而是藉用反常合道的模稜問答，中斷問者的邏輯思辨和執著，引導他走向直觀的領悟。

2.3 趙州公案語言的語篇功能分析

2.3.1 語篇功能的分析進程：以「庭前柏樹子」為例

2.3.1.1 分析實例

師上堂謂眾曰：「此事的的(T)，沒量大人出這裡不得(R)。||老僧到為山，僧問：『如何(T)／是祖師西來意(R)?』為山云：『與我(T)／將床子來(R)。』||若是(T1)／宗師(R1)(T)，|須(T2)／以本分事接人始得(R2)(R)。||」

時有僧問(Q1)：「如何(T)／是祖師西來意(R)?」師云(A1-1)：「庭前柏樹子(T)！」學云(F)：「和尚(T)／莫將境示人(R)。」師云(A1-2)：「我(T)／不將境示人(R)。」云(Q2)：「如何(T)／是祖師西來意(R)?」師云(A2)：「庭前(T)柏樹子(R)。」（《趙州錄》則13）

第一次發話：時有僧問：「如何是祖師西來意？」

第一次回應：師云：「庭前柏樹子。」

第二次發話：學云：「和尚莫將境示人。」

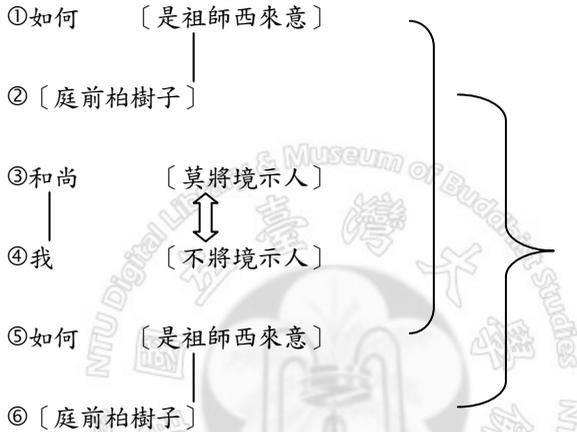
¹⁴³ 並參《趙州禪師語錄》附文張文良〈庭前柏子翠依然〉，頁232-233；及上引《禪學講話》。

第二次回應：師云：「我不將境示人。」

第三次發話：云：「如何是祖師西來意？」

第三次回應（結論，呼應第一輪次回應之主位）：師云：「庭前柏樹子。」

2.3.1.2 主位的銜接與發展



2.3.1.3 綜合評述

在本則的禪問答結構中，第三層問答的內容雖全同於第一層，但是基本立場是涵攝在第二層——弟子語趙州：「和尚莫將境示人」、趙州答弟子：「我不將境示人」之下的提問與答覆。因此，問答結構的三層內容層層遞漸；而最後一層的問題與答之間空白點較大，因為弟子在第二層分述趙州保證「不將境示人」（不引用目前情境作答覆，以免在境上生執著）的基礎上，再慎重的詢問話語的主題，結果卻得到相同的回答，因此第三層的問題與答之間，學人心中的預期落差是很大的。藉由這種突兀的回答，打破了一般直線進行的思考模式，有促成學人放下執著·釋脫開悟的功效。

這一段問答，也正好呼應了前引趙州示眾中，「以本分事接人」的宗師氣度與手腕。因而，朱自清先生在〈禪家的語言〉一文中，認為「庭前柏樹子」公案之所以「流傳宇宙、震鑠古今」，是因為答話裡是個常物，卻出乎常情；但又不出於禪家「無多子」的常理，這種活潑無礙地運用想像力和語言的方式，就是所謂「機鋒」。¹⁴⁴

「如何是祖師西來意」是禪林非常流行的公案，自表面看，達摩西來確有其意——感於東土多大乘根器，特來傳播自己的禪法。而學生真正要的答覆，則是感覺自己的心不安，欲得禪師的點撥與明示。因此，趙州禪師對「西來意」的禪問答主題，就有以下的 N 種的分述方式。因為學人所問是抽象的義理，而禪師所答則是不相干的具體事物，學人也不易從中得到相關的信息，所以可說禪師沒有回答，或是「沒有對題的回答」。¹⁴⁵

2.3.2 問答的輪次與組織分析

2.3.2.1 問答的輪次

在附錄一的《趙州錄》（《趙州和尚語錄》）點校中，第 1 至 521 則公案，主要為對話（或開示、演說）性質；而其後 522 則為〈十二

¹⁴⁴ 參《朱自清全集·禪家的語言》，頁 224-227，其中引顧隨於北京《世間解》月刊第五期發表的〈揣籥錄〉，第五節中提及「如何是祖師西來意」的許多答語。

¹⁴⁵ 並參淨慧法師編《趙州禪師語錄》（台北：圓明，1994 年）附錄：張文良〈庭前柏子翠依然〉，其中說明分析式思惟及語言不能真正達意的缺失：因為思維是構架性的、靜態的，但語言不但更形式化，而且是平面展開的，是一維的；思維與語言間的維度轉換，使在思維中不同層次的概念或思想在語言中疊加在一起，正像一個立體結構投影到平面上各部分會紐結在一起一樣。這在語言中表現為大量歧義和悖論。看似平常的「西來意」，其中潛藏的信息量很大，其「意」是在不同層次上被使用的，而若在思惟領域上加以區分會離目標愈來愈遠。所以趙州用種種不對題的回答截問者的思路，解除日常語言及思維模式對修行者的精神束縛。

時歌〉，523 則為四首偈頌。因而對話分析止於 521 則。在分析中，將一次發話和回應視為一輪，在全篇中，問答少則一輪，多至八輪。其出現之次數與比例（計算至小數第一位）統計如下：

表 2-3 問答的輪次

輪數	出現次數／則數	比例	輪數	出現次數／則數	比例
1 輪：	239 次／521 則	45.9 %	2 輪：	174 次／521 則	33.4 %
3 輪：	44 次／521 則	8.4 %	4 輪：	17 次／521 則	3.3 %
5 輪：	1 次／521 則	0.2 %	6 輪：	1 次／521 則	0.2 %
7 輪：	1 次／521 則	0.2 %	8 輪：	1 次／521 則	0.2 %

其中，一輪問答和二輪問答的總比例，占 79.3 %；可知趙州禪問答中，多為一至二輪次的簡單問答；但從 4 至 8 輪問答的脈絡相貫、反覆循環看來，趙州除了善於在「一問一答」之急切處當機敲唱外，對長篇問答的主軸也能掌握清楚、能縱能收，因而其隨問隨答的日常話語，常成為禪林引為圭臬的篇章。

經由《趙州錄》的對話形態分析，可觀測趙州與學人互動的特殊風格。以下的歸納，1 至 4 屬於分析的客觀原則，5、6 則屬於輪次的分布結構與內容：

1. 問答的輪次，以二人輪番對答的次數來計算；
2. 各則內容可能針對同一主題，記載著不同場景中人物的應對，其中趙州與學人的問答，可能是基於前修的公案再加以評述，在此的問答輪次，只計算和趙州相關的部分。
3. 若一則公案中列有二回以上的問答，則以問答輪次較多者為代表。
4. 無答之問及以動作為覆者，在校注中列入標示，但不列於問答輪次的計算分析之內。
5. 輪次的序列，通常依發話- 回應- 後續的順序加以標號：Q-A-F；而在二輪次（或以上）的問答中，出現不少跳離線性結構的變體，其中問答形式較完整的稱為「插入序列」（insertion sequence）及「分岔序列」（side sequence）——其中「插入序列」在 Q1-A1 中，嵌入了 Q2-A2 的第二次問答，而成為“Q1-Q2-A2-A1”的形式；而「分岔序

列」則在對話中，受話者突然中止發話者的對答，提出疑問、補充或要求澄清，例如 Q1-Q2-A2-F 的輪次序列，岔開了原來的問題重心。¹⁴⁶ 6. 在《趙州錄》中，許多問答結構屬於「提問」→「回答」的類型。由發話者提出問題，而受話者給予答覆。在趙州公案語言中，提問常以「如何是」為開端，而「有…也無」的回答則常出現省略句的「有」或「無」等。

以下，先就第 5 項的問答變體，進行輪次的分布的統計分析；再就第 6 項的問答類型，進行重點歸納與類型統計：

2.3.2.2 趙州禪問答的插入序列與分岔序列

表 2-4 插入序列的則數與輪次分布

	問答兩輪次（共 14 則）	三輪次（共 1 則）
插入序列的則數	34,47,108,130,136,155,156, 163,168,188,192,196,230,352	99
輪次分布	Q1-Q2-A2-A1	Q1-Q2-A2-Q3-A3-A1

表 2-5 分岔序列的則數與輪次分布

	問答兩輪次（共 9 則）	三輪次（共 2 則）
分岔序列則數	51,166,220,295,296,308, 321,365,458,476	338,343
問答輪次分布	Q1-Q2-A2-F	Q1-Q2-A2-Q3-A3

	七輪次（共 1 則）
「分岔序列」則數	454
問答輪次分布	Q1-A1-Q2-A2, Q3-Q4-

¹⁴⁶ 有關語篇分析中的話輪替換和插入序列，黃國文《語篇分析概要·第八章 會話分析》（長沙：湖南教育，1988 年）較為詳盡。並詳《趙州錄》則 46。

以上問答輪次分布的統計中，「插入序列」或「分岔序列」共計 28 則；二序列中兩輪次的「插入序列」則數最多（14 則），屬於較有軌則可循的問答變體；其次為兩輪次的「分岔序列」（共 10 則）；另外，從三輪次和七輪次的等分岔序列中，可以看出趙州深諳語言彈性與問答表裡；長短掌控自如，綿密不盡與峻烈短截兼而有之。

在一輪次的公案中，也常見跳離一問一答的線性結構，在對話中止前未回到原問題點的現象；但是，從上下文語境和語意中，仍可看出模稜的語言策略中，巧妙穿插的工力和一語雙關的幽默。下面即透過常見的問答形式：「提問與回答」之統計分析，來觀測趙州公案語言中答非所問的形式和模稜回答的內容。

2.3.2.3 趙州公案語言的重要問答特質

在一般的語序中，問答的形式是相對應的。例如英文中，若提問屬是非問句，則回答也是肯定或否定的（Yes or No）；而若屬 wh-問句，則回答要包含其提問成分，如 **where** 之後為場所副詞，**when** 之後則為時間副詞。

《趙州錄》中，最常見的學人提問詞語如「如何」、「在什麼處」；而「有……也無」等無問句也常出現，趙州的大都是「有」或「無」的省略句，但常常不是學人預料中的、合乎常理的答案。

值得注意的是，趙州的答語在形式、內容上，常常未跟隨著相關的提問成分；而學人回覆老師則多為嚴謹、直接的回答。此外，《趙州錄》的 1-12 則為南泉與趙州的互動，可以看出南泉回答趙州的教示十分直接而明確，顯示禪師的言教並不必然是模稜的。因應學人根器之不同和語境的差異，各有其適當的教學方式。由於趙州是南泉的法嗣，透過前 12 則有關南泉啟示的法語，可以側面了解趙州門風特質，切入模稜背後的用心。

在下一節〈回應的組織〉中，將以圖表進行重點式的列舉，對問答模稜性的脈絡作延伸分析。

2.3.3 回應的組織

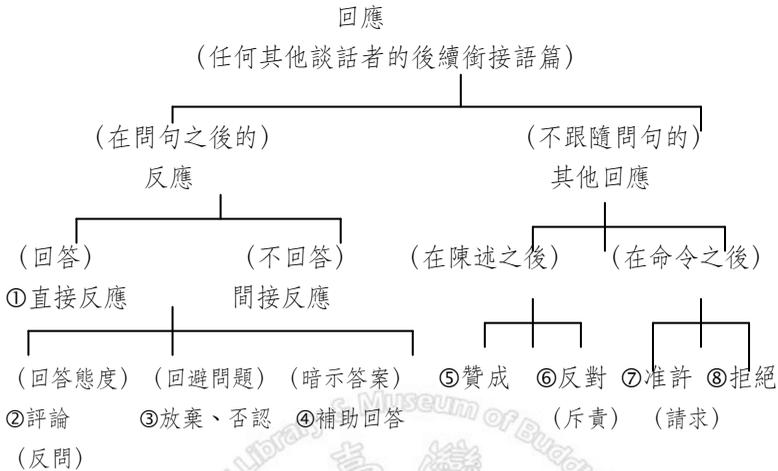
2.3.3.1 問答結構及回應脈絡

在韓禮德及哈山《英語中的銜接》一書中，將問答結構及其他回應脈絡，系統性地表列如下：¹⁴⁷

表 2-6 問答結構及回應脈絡表



¹⁴⁷ 參韓禮德、哈山（1976），頁 206-207 “4.4.3 Ellipsis in question-answer and other rejoinder sequences”。此表附於子句省略一節中，原為說明省略的重要類型：問答中的省略而設。其中②評論（反問）、⑥反對（斥責）、⑦准許（請求）中，括號內的回應類型，乃依《趙州錄》的內容性質而調整增加，其餘均依上引書原文譯出。



下文中對趙州公案回應類型之歸納，原則以趙州答語的語脈中，與文意銜接程度的鬆緊程度而定；如③放棄、否認的答語與提問完全無關；而④補助回答則可由前後答語的脈絡中，尋得一些暗示性的線索。

在上表中，說明了在語篇的問句之後，除了形式上完整對應的「直接反應」外，還有評論問題、回避問題、暗示答案等間接反應；此外，在語篇中承接發話者的其他回應，還分就陳述句、命令句進行回應分析。在下表《趙州錄》主體部分的問答分析中，可看出不少跟隨在問句之後的回應類型，並未跟隨著問答的一般形式，反而跨類分入敘述或命令句的回應類型中。諸如此類回應類型的有意錯置，及回應內容的倒反突兀、直指問者的語言風格，都是呈現趙州公案語言模稜性的形式、內涵與效應的重要依據。

在趙州公案的禪問答與上堂開示之後的答問中，以上的「回應類型」可以提供對應良好的問答模式。因而承續上節進行的問答分析，進行問答類型的重點分析及統計。由於趙州公案語言的提問與回應，在句式上，有其固定推移的模式；因而下表中茲以《趙州錄》主體部分為素材（《趙州錄》第 1 至 222 則，《古尊宿語錄》卷十三），就

各則中的問答部分擇要分析，之後再進行趙州錄全文的提問常用疑問詞及回應類型分析：

表 2-7 《趙州錄》的重要提問與回答形式¹⁴⁸

則次	提問	→回應	回應類型
1	(趙州—南泉)「如何」是道?	→平常心是。	①直接反應
3	(師—南泉)知有底人向「什麼處」去?	→山前檀越家作一頭水牯牛去。	①直接反應
12	(趙州—南泉)心不是佛、智不是道，「還有過也無」?	→有。	①直接反應
13	(學人—趙州。以下相同者省略) 「如何」是祖師西來意?	→庭前柏樹子。	③放棄
15	「如何」是清淨伽藍? 「如何」是伽藍中人?	→丫角女子。 →丫角女子有孕。	④補助回答
16	承聞和尚親見南泉，「是否」?	→鎮州出大蘿蔔頭。	④補助回答
17	和尚生緣「什麼處」?	→西邊更向西。	①直接反應
18	法無別法，「如何」是法?	→外空、內容、內外空。 ¹⁴⁹	①直接反應
19	「如何」是佛真法身?	→更嫌什麼。(暗示自己)	④補助回答
20	「如何」是心地法門?	→古今榜樣。	④補助回答

¹⁴⁸ 提問欄中之括號(A-B)表示「A問B答」。問句、答句分別列於提問、回應欄內。引文前未標注者，均屬學人問→趙州答。

¹⁴⁹ 此問答結構，在下個節次的主位推移分析中，可以將答語視為省略主位的述位句：「(法是)(T)／內空外空內外空(R)」，其語意銜接則上承問句主位「法無別法」，使用「無」、「空」等近義詞，進行詞彙銜接。

-
- 21 「如何」是賓中主？ →山僧問婦。 ④補助回答
「如何」是主中賓？ →老僧無丈人。
- 22 「如何」是一切法常住？ →老僧不諱祖。 ④補助回答
- 24 萬物中「何物」最堅？ →相罵饒汝接嘴， ④補助回答
相唾饒汝潑水。
- 25 曉夜不停時「如何」？ →僧中無與麼兩稅 ③否認
百姓。
- 26 「如何」是一句？ →若守著一句老卻 ③否認
你。
- 29 十二時中「如何」用心？ →你被十二時使， ②評論
老僧使得十二時，
你問「哪箇」時？
- 30 「如何」是趙州主人公？ →這箍桶漢！ ②評論
- 31 「如何」是學人本分事？ →樹搖鳥散、魚驚 ④補助回答
水渾。
- 32 「如何」是少神底人不占勝。 →老僧不如你！ ②評論
→你因「什麼」少神？ ②反問
- 33 至道無難、唯嫌揀擇，「是」時人窠窟？ →曾有問我，直得 ②評論
五 年
分疏不下。
- 36 (尼—趙州)「如何」是沙門行？ →莫生兒！ ②評論
- 37 「如何」是趙州主人公？ →田廩(舍)奴！ ②評論
- 38 「如何」是王索仙陀婆？ →你老僧要箇「什 ②反問
麼」？
- 39 「如何」是玄中玄？ →說「什麼」玄中 ③否認
玄 ，
七中七，八中八！
- 40 「如何」是仙陀婆？ →靜處薩婆訶。 ④補助回答
-

-
- | | | | |
|----|--------------------------|-----------------------|--------------|
| 41 | 「如何」是法非法？ | →東西南北。 | ④補助回答 |
| 42 | 「如何」是玄中玄？ | →這僧若在，今年七十四五。 | ③放棄 |
| 44 | 「如何」是道？ | →不敢！不敢！ | ③放棄 |
| 45 | 「如何」是法？ | →敕敕！攝攝！ | ③放棄 |
| 46 | 趙州去鎮府「多少」？ | →三百。 | ①直接反應 |
| | 鎮府來趙州「多少」？ | →不隔。 | |
| 47 | （趙州一學人）玄來「多少時」也？ | →玄來久矣！ | ①直接反應 |
| 48 | 「如何」是學人自己？ | →「還」見庭前柏樹子「麼」？ | ②反問 |
| 50 | （趙州一學人）「什麼處」見老僧？ | →請和尚說！ | ⑦請求 |
| 51 | （趙州一學人）「誰教你來問？」 | →更不是別人 | ①直接反應 |
| 52 | （此事）「如何」辨得？ | →我怪你不辨！ | ⑥斥責 |
| 53 | 「如何」是無知解底人？ | →說「什麼」事？ | ②反問 |
| 55 | 佛法久遠，「如何」用心？ | →你見前漢後漢把攬天下，臨終時半錢也無分！ | ②評論
④補助回答 |
| 57 | 「如何」是趙州一句？ | →半句也無！ | ③否認 |
| | 「豈」無和尚在？ | →老僧不是一句！ | |
| 59 | （俗官一趙州）佛滅度後，一切眾生歸依「什麼處」？ | →未有眾生……更覓「什麼」佛！ | ③否認
④補助回答 |
| 60 | 「還有不報四恩三有者也無」？ | →有 | ①直接反應 |
| | 「如何」是？ | →這殺父漢，自你只少此一問！ | ②評論 |
| 61 | 「如何」是和尚意？ | →無設施處！ | ③否認 |
| 63 | 忽遇禪師到來，向伊道 | →千鈞之弩，不為 | |
-

	「什麼」？	鼯鼠而發機。	④補助回答
66	善惡或不得底人，「還獨脫也無」？	→不獨脫。	①直接反應
	「為什麼」不獨脫？	→正在善惡裡。	②評論
68	世界變為黑穴，未審此箇落在「何路」？	→不占。	③放棄
	不占是「什麼人」？	→田厝奴	②評論
69	無言無意，始得稱句。		
	既是無言，喚什麼作句？	→高而不危，滿而不溢。 ¹⁵⁰	④補助回答
	即今和尚「是」滿	→「爭」奈你問	②反問
	「是」溢？	我？	
70	「如何」是靈者？	→淨地上屑一堆	④補助回答
	請和尚的旨！	屎。	③拒絕
		→莫惱亂老僧！	
71	「還」許道「也無」？	「作麼生」道？	②反問
72	「如何」是佛？「如何」是眾生？	→眾生即是佛，佛即是眾生。	①直接反應
73	大道無根，「如何」接唱？	→你便接唱！	②評論
	無根又「作麼生」？	→既是無根，什麼處繫縛你？	②反問
74	正修行底人，莫被鬼神測得也無？	→測得。	①直接反應
	過在什麼處？	→過在覓處。	①直接反應
	與麼即不修行也	→修行。	①直接反應
75	孤月當空，光從何生？	→月從何生？	②反問
76	「如何」是不染污？	→檢校內外。 ¹⁵¹	②評論

¹⁵⁰ 此問答結構，在下個節次的主位推移分析中，可以將答語視為省略主位的述位句：「(法是) (T) / 內空外空內外空 (R)」，其語意銜接則上承問句主位「法無別法」，使用「無」、「空」等近義詞，進行詞彙銜接。

¹⁵¹ 「檢校內外」指修行，與「不染污」——超越修與不修之意頗相矛盾，此處有以反語為答，使學人越脫言意思辨的用心。

-
- 78 佛與「誰人」為煩惱？ →與一切人為煩惱。 ①直接反應
「如何」免得？ →用免「作麼」 ③否認
- 79 即心是佛。
不即心，「還」許學人 →即心且置，商量 ③放棄
商量「也無」？ 個「什麼」？ ③否認
- 81 古鏡不磨，「還」照 →前生是因，今生 ④補助回答
「也無」？ 是果。
- 83 「如何」是出三界底 →籠罩不得！ ②評論
人？
- 85 白雲自在時「如何」？ →「爭」似春風處 ②反問
處閑？
- 86 「如何」是露地白牛？ →月下不用色。 ④補助回答
食噉「何」物？ →古今嚼不著¹⁵²。 ③否認
請師答話！ →老僧答與麼¹⁵³。 ①直接反應
- 88 凡有問答，落在意根；
不落意根，師「如何」 →問！ ②評論
對？ →莫向這裡是非。 ⑧拒絕
便請師道！
- 91 觸目是謗和尚，「如 →若道不謗，早是 ③否認
何」得不謗去？ 謗了也！ ②評論
- 92 「如何」是正修行路？ →解修行即得。若 ②評論
不解修行，即參差
落他因果裡。
- 93 （師示眾時，假設學人
—趙州對話）¹⁵⁴
趙州說「什麼」法？ →寒即言寒，熱即 ①直接反應
-

¹⁵² 此則趙州答語中「色」呼應問句 1 之「白」，「嚼」呼應問句 2 之「噉」。除了暗示禪法為一色邊事，其微妙處猶如明白蘆花，只可自知；另外也有迴避直接回答的用意。

¹⁵³ 此答話之意，表示「老僧已經這麼回答過了，還要回答什麼？」「與麼」指前二答語，屬於指稱代名詞。

¹⁵⁴ 此則為趙州開示門人如何回答問題時的假設問答，極能顯現趙州門風模稜性的進程。

- 言熱。
- 不問者箇事！ →問「什麼」事？ ②反問
- 趙州說「什麼」法？ →和尚來時，不教 ③放棄
傳語上座；若要知
趙州事，但自去問
取！
- 94 不顧前後時「如何」？ →不顧前後且置， ③放棄
你問阿誰？ ②反問
- 98 上上人一撥便轉，下下
人來時「如何」？ →汝是上上下下？ ②反問
請和尚答話！ →話未有主在。 ②評論
某甲七千里來，莫作心 →據你者一問，心 ②反問
行！ 行莫不得麼？
- 100 「如何」是納衣下事？ →莫自瞞！ ①直接反應
- 101 真如、凡聖，皆是夢
言；「如何」是真言？ →更不道者兩箇。 ③放棄
兩箇且置，「如何」是
真言？ →唵部林發。¹⁵⁵ ④補助回答
- 102 「如何」是趙州？ →東門西門南門北
門。¹⁵⁶ ④補助回答
- 103 「如何」是定？ →不定。 ③否認
「為什麼」不定？ →活物、活物。 ④補助回答
- 104 不隨諸有時「如何」？ →合與麼！ ⑤贊成
「莫」便是學人本分 →隨也，隨也。¹⁵⁷ ②評論

¹⁵⁵ 趙州在此，以特定的真言咒語 (mantra) 來回答學人所問真言的意義，一方面迴避了正式的思辨，一方面也暗示了「真言」即是日常言行。

¹⁵⁶ 趙州此則的答話乃針對「趙州城門」而答，因而迴避了學人所問「趙州門風」；但也暗示著趙州家風不離日用，以本分事接人之意，故歸入間接反應中「暗示答案」的「補助回答」。

¹⁵⁷ 此則第一輪回答原屬於陳述的回應，卻用以回答提問，為有意的回應功能錯置，藉以側面點出問題之不可言說。第二輪回答有諷學人「隨趙州語脈轉卻」之意。因為以思惟卜度「本分事」，正落於「諸有」之中。

- 事？
- 106 和尚既不在明白裡，護
惜「什麼」？ →我亦不知！ ③放棄
和尚既不自知，「為什
麼」道不在明白裡？ →問事即得，禮 ②評論
拜，退。
- 108 『至道無難，唯嫌揀
擇』，才有言語是揀
擇。和尚「如何」示
人？ →何不盡引古人 ②反問
語？ ①直接反應
某甲只道得到者裡。 →只這「至道無
難，唯嫌揀擇」¹⁵⁸
- 110 利劍鋒頭快時「如
何」？ →老僧是利劍， ②評論
快在什麼處？ ②反問
- 111 大難到來，「如何」回
避？ →恰好！ ②評論
- 113 只如不生不滅時「如
何」？ →我許你這一問！ ⑤贊成¹⁵⁹
- 115 「如何」是通方？ →離卻金剛禪 ②評論
- 116 坐斷報、化佛頭，是
「什麼」人？ →非你境界。 ③否認
- 117 目前有「何」形段，令
學人睹（大道只在目
前）？ →任你江南江北 ③否認
（亦不能睹）
和尚「豈」無方便為
人？ →適來問什麼？ ③放棄
- 118 入法界來，「還」知有
「也無」？ →誰入法界？ ②反問
與麼即入法界不知去 →不是寒木死灰， ④補助回答

¹⁵⁸ 此段末尾的回答為省略句，屬於第一輪問句「和尚如何示人」的直接回覆：「我只引這『至道無難、唯嫌揀擇』示人」。整個問答結構屬於插入序列的內嵌結構：Q1-Q2-A2-A1。

¹⁵⁹ 此處的回應錯置，分析同於第 101 則「合與麼！」的注解。

- 也？ 花錦成現百種有。
- 「莫」是入法界處用
- 「也無」？ →有什麼交涉？ ③否認
- 119 若是實際理地，「什麼處」得來？ →更請闡梨宣一遍。 ③放棄
- 120 萬境俱起，「還有惑不得者也無」？ →有。 ①直接反應
- 「如何」是惑不得者？ →你還信有佛法 ②反問
- 信有佛法，古人道「否」？
- 了。「如何」是惑不得者？ →「為什麼」不問 ②反問
- 老僧？
- 問了也。 →惑也！ ②評論
- 121 未審古人與今人，「還相近也無」？ →相近即近，不同一體。 ①直接反應
- 「為什麼」不同？ →法身不說法。¹⁶⁰ ②評論
- 法身不說法，和尚為人 →我向惠裡答話。 ②評論
- 「也無」？ →我向惠裡救你阿 ④補助回答
- 「爭」道法身不說法？ 爺，他終不出頭。
- 126 白雲不落時，「如何」？ →老僧不會上象。 ③放棄
- 「豈無賓主」？ →老僧是主，闍梨是賓，白雲在什麼處？ ②評論
- 127 大巧若拙時「如何」？ →喪卻棟梁材！ ②評論
- 128 和尚「還為人也無」？ →為人。 ①直接反應
- 「如何」為人？ →「不識玄旨，徒勞念靜。」 ②評論
- 既是玄，「作麼生」是旨？ →我不把本。 ③否認
- 者箇是玄，「如何」是 →答你是旨。¹⁶¹ ①直接反應

¹⁶⁰ 參《趙州錄》本則注引黃檗《斷際心要》：「法身說法，不可以言語音聲形相文字而求」，本則問答中，趙州意謂古今悟境雖似，卻需各各親身實證。即使禪師慈悲為人，也無法以口耳傳。

- 旨？
- 130 如何是學人自己念
（佛、法）？ →念者是誰？ ②反問
→無伴。 →者驢！ ②評論
- 134 狗子「有」佛性「也
無」？ →無。 ①直接反應
上至諸佛，下至螻
子，皆有佛性；狗子 →為伊有業識性 ①直接反應
「為什麼」卻無？ 在。
- 135 「如何」是法身？ →應身。¹⁶² ①直接反應
學人不問應身。 →你但管應身。 ②評論
- 136 朗月當空時「如何」 →闍梨名「什麼」？ ②反問
某甲。 →朗月當空在「什 ②反問¹⁶³
麼處」？
- 137 正當二八時「如何」 →東東、西西。 ④補助回答
「如何」是東東西 →覓不著。 ②評論
西？
- 138 學人全不會時「如
何」？ →我更不會。 ②評論
和尚「還」知有「也 →我不是木頭， ②反問
無」？ 「作麼」不知？ ⑤贊成
大好不會！ →（師拍掌笑之）

¹⁶¹ 此答語在形式上的語法銜接完整，而在內容上則與學人的預期相矛盾：其中主位「答你」屬於應事接物的方便，並非禪悟之真「旨」。藉由矛盾的對答，暗示了事理相融，體用不二之境界。

¹⁶² 此答乃「應身即是法身」之省略句，其寓意與上注「答你是旨」相似。

¹⁶³ 此問答屬於插入序列。趙州在二輪次答語的兩次反問中，一次反問學人自身、一次反觀問句，使問題在循環後回到原點（所在的現實界），不答自見。

2.3.3.2 《趙州錄》提問的常用疑問詞及回應類型之分布

(1) 提問的常用疑問詞統計分析

透過上節的問答形式與類型分析，可以看出在禪問答中，疑問詞出現的比率很高，且常常出現在發話的主位（「如何」出現在主位／述位的比例為 67 %：33 %），尤其是「如何」一詞。除了某些省略疑問詞的問句外，疑問詞幾乎出現在每一則公案問答中。在盧烈紅《古尊宿語要代詞助詞研究》中，對此現象作了相當合理的解釋¹⁶⁴：

禪家日常的師徒授受活動，大量採用問答形式，又必須大量使用疑問代詞作主語來提問。「如何」作主語，正是以主力軍的身份（另還有「作麼生」也作主語）填補語法空檔，適應了這種現實的表達需要。……而它（如何）又被大量、高頻率地使用，因此……這個詞應是當時一個活的語言成分。

以上引文的重心在分析唐宋時期疑問代詞中雙音詞「如何」在主語（或語篇的主位）中大量出現的語法背景；而在《趙州錄》裡，除了「如何」、「作麼生」每在主位出現外，「什麼（人、處）」、「還…也無」、「為什麼」（前面附有一主詞）、「那箇」、「豈」、「莫」等疑問代詞也頻頻出現在句首的主位處，顯示出鮮明的提問特質，亦可見禪學者急切求道之心。除了問答句式外，趙州示眾的敘述句中，也常用疑問詞來強調論旨，如下引文：

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。……實際理地「什麼處」著？…心若不異，萬法亦如。既不從外得，更拘「什麼」？如羊相似，更亂拾物安口中「作麼」？……佛法向「什麼處」著？……從一見老僧後，更不是別人，只是箇主人公。者箇更向外覓「作麼」？（《趙州錄》則 228）

¹⁶⁴ 參該書第四章〈代詞（下）——疑問代詞〉，將疑問代詞按意義粗分為六組：1·指人的誰、孰 2·表事的什麼、甚、何等 3·雙音詞如何等 4·新生詞作麼（生）、爭等 5·表詢問反詰的那、阿那 6·表詢問度量的幾、多少等。下引文參該書（武漢：武漢大學，1998年），頁 163。在本書中統計者不僅於代詞，亦兼含其他疑問慣用語。

上文的示眾中，什麼處、什麼、作麼等層層出現，通過一再反問的形式，其回答最後均指向——主人公的自覺；事實上，「真佛內裡坐」、「只是個主人公」也是趙州答問時，一再強調的宗旨。而趙州答問及引發下一輪次問答的模稜語言策略，透過疑問詞的貫串，也呈現出形式靈活、內部聯繫緊密的趙州語言風格。以下即按《趙州錄》中疑問詞之性質與類型，統計其出現次數如下：

表 2-8 趙州疑問詞之次數統計

疑問詞項	如何（主／述位）	什麼	為什麼 ¹⁶⁵
出現次數	356 次 (239/117) ¹⁶⁶	176 次	32 次
位置功能	主位：述位內容 述位：主位進行	主位：什麼處、人、地 述位：VP+什麼，如作什麼	句首表原因

疑問詞項	作麼生／作麼	何	甚
出現次數	24 次／7 次	56 次	8 次
位置功能	句首：如何 句末：反問	句首：為什麼 句中、末表「什麼」，後常(+N)., 少獨立使用	用法同「什麼」，常在較文言的語境中出現（如詩偈中）

疑問詞項	誰／（阿誰）	那箇／那、哪	豈
出現次數	24 次／(3)	7 次／2、2 次	8 次
位置功能	指人的疑問詞。阿屬前綴詞，常用於補足、加	指人 = 誰 指物 = 什麼	用於句首表「那裡」的反詰語氣

¹⁶⁵ 「為什麼」之詞項用法、意義同於「因什麼」、「因甚」、「因何」，以出現次數較多，故單獨提出，亦可合併於「什麼」詞項之下。

¹⁶⁶ 出現次數欄，（ ）中的次數表已包含在大項中的小項次數；未括號者，表分別計算之次數

	強語氣	「那」常+N 或 =「哪」	
--	-----	------------------	--

疑問詞項	爭	幾	多少時
出現次數	25次	5次	8次
位置功能	於主位表詢問、反詰，後常接「奈…何」 167	和「多少」均+N. 或作省略形式，以測量程度	同左

疑問詞項	也無、也未	否	麼
出現次數	73、2次	20次、	30次
位置功能	表示疑問的正反語氣，前有肯定詞；請求答覆的意味較為強勢	句末疑問語氣，句首常附有肯定詞或「莫、還」	句末疑問語氣，相當於「嗎」？

疑問詞項	也（耶）	是？是？	請和尚道 ¹⁶⁸
出現次數	14次	5次	33次
位置功能	句末疑問語	選擇問句，如 69 則「是滿是溢？」	在問句主題之後出現

(2) 回應類型的分布情況

¹⁶⁷ 「爭」，盧烈紅《古尊宿語要代詞助詞研究》觀察其作疑問代詞始於隋譯佛經，常出現於詩詞中，並不常出現，和「作麼、作麼生、怎生」等疑問詞意義近似。

¹⁶⁸ 此詞項非疑問代詞，但為《趙州錄》的問句中，常出現的引起疑問語氣之句式，相關的子句如：請師道、請師指示、請和尚的旨等，一併列入本欄的次數中。

針對重要提問與回答形式的分析，在此統計重要的回應類型在《趙州錄》主文（《古尊宿語錄》第十三卷，《趙州錄》則 1 至 222）中出現的次數如下：

表 2-9 回應類型之出現次數總表

回應類型	次數	比例
①直接反應	56 次	18 %
②評論 (反問)	82 次 42 次	27 % 14 %
③放棄	43 次	14 %
否認	22 次	7 %
④補助回答	52 次	17 %
⑤贊成	3 次	1 %
⑥反對 (斥責)	5 次	2 %
⑦准許 (請求)	1 次	0 %
⑧拒絕	2 次	1 %
總次數	308 次	

綜上統計，可見在趙州禪問答的回應形式上，完整回應問句的只占全部問答比例的 18 %；而針對問句作評論（或表示想法、態度）的回應比例最高，共占 41 %。此外，回避作答或否認問句主題的，占總則數的 21 %；而以詩偈或現場情境暗示答案的「補助回答」，占 17 %。

另外，在韓氏的回應類型分類中，原屬於不跟隨問句形式的敘述、命令句回應，在《趙州錄》主文中也有將近 5 % 的比例，出現於問句的回應中，在筆者上表的說明註腳中，將這些回應類型視之為回應功能的有意錯置。除了有意避免承接問句作答外，回應語氣的短截突兀，和處處與問句思惟相對立的内容（通常是由抽象的哲理拉至具象的事物），也是禪師應機教唱與模稜修辭的一種措施。

2.3.4 問答中的主位推移與述位對應

2.3.4.1 問答中的主位推移現象

在一個完整的語篇裡，各句的主、述位交替銜接，是扣合語篇、繫連全文意旨的重要環節。而從篇章結構看，掌握主位的發展脈絡與順序，是理解篇章構成的重要關鍵。因而在語篇研究中，學者們歸納出許多主位發展的進程，而胡壯麟先生則將總括為以下三種形式：¹⁶⁹

- 1· 重複前句的主位：T₁→T₂
- 2· 從前句述位中的一部分發展出新的主位：R₁→T₂
- 3· 前句的主、述位一起產生新的主位：T₁+R₁→T₂

在趙州公案的問答對話中，問句的主位常為疑問代詞（大部分是「如何」），問句的述位則常是回應句中主位結構呈現的主題。顯示出《趙州錄》的主軸是以學人求道參禪的疑問為中心，以對話互動的方式作環繞主題的開示。趙州的回應部分上承問句，突顯了問句的主題；但也以特殊的問答策略與不相應的語篇功能，展現了趙州門風中語言的模稜性。主位的推移則有如下的趨向：

2.3.4.2 問句之述位常推移至答句主位或述位。

茲以下例（111則）作說明：

- (1) 趙州問：明又未明，道昏欲曉(T)， | 你在阿哪頭(R)?
- (2) 僧答：不在兩頭(R)。
- (3) 師再問：與麼(T) / 即在中間也(R)?
- (4) 僧答：若在中間，(T) | 即在兩頭(R)。
- (5) 師再問：這僧…不出得三句裡；然直饒出得，也在三句裡。(T) | 你作麼生? (R)

¹⁶⁹ 主述位的推進模式，並參黃國文《語篇分析概要》4·3·1 〈主位推進的六種模式〉，頁 81-86；及胡壯麟《語篇的銜接與連貫》7·3 〈主位—述位與語篇銜接〉，頁 144-148。

(6) 僧答：某甲(T)／使得三句(R)。

上引文中，可以看出述位—主位的推移：哪頭→不在兩頭→中間→不出三句→使得三句等推論。在主述位形式的推移與銜接中，不難看出禪家三關（或三句：空、有、中）的修證軌跡。

2.3.4.3 述位結構常在回應句再現，但詞彙意涵相對

承上而論，趙州的回應中，主述位的形式結構常與問句的述位句型相應，以逆勢操作而實無所答。最常見的詞彙替換，是將問語的主述位替換為第二人稱的「你」和「老僧」，或將抽象概念拉至近景。例如：

(1) 第 37 則：

(形式) 主位 T	／	述位 R (S. V. O.)
問句：如何是	／	王 索 仙陀婆？
主位 T (S.)	／	述位 R (V. O.)
答句：你老僧／		要箇 什麼

(2) 第 142 則：

(形式) 主位 T	／	述位 R (S. V. O.)
問句：一問一答是起／		如何 是 不起？
主位 T (S.)	／	述位 R (V. O.)
答句：禪床／		是 不起底。

以上二例，例一將問句述位「王」推至答句主位「你老僧」；例二將問句主位「一問一答」推至答句主位「禪床」。二例的答語「老僧」、「禪床」均以眼前人事物回答學人的抽象宗教問題；從句型和語法觀之，問答二者互相扣合，其語法功能相當，而問句述位轉至問句主位時，二者詞義場（相關詞彙集合）的性質卻是懸殊的。

2.3.4.4 運用反問進行的主位推移常暗示主題答案

此一開示之設施，顯示出趙州平易而靈活的回應策略，往往使學人「換卻眼睛」，凝心看話而開釋心結。例如第 96 則：

問(Q1)：「不紹傍來者(T)／如何(R)?」

師云(Q2)：「誰(T)?」學云(A2)：「惠延(T)。」

師云(Q3)：「問(T)／什麼(R)?」學云(A3)：「不紹傍來者(R)。」師(F,A1)以手撫之。

在上文的分岔序列中，第二輪趙州的問句主位「誰」和第三輪趙州的問句主位「問」，串接成暗示性的回答：「誰問（不紹傍來者）？」，藉由反問的方式，將問端指向學人，表現出——「汝即是不紹傍來者，更不加外求」的意味。

2.3.4.5 示眾時大主位呈現二元對立，再以述位的問句作選擇

此一問答的結論常是二者俱非，例如《趙州錄》則 90：

問句背景：忽有人問：「什麼處(T)來(R)?」

問句主位：若向伊道趙州來(T)又謗趙州(R)；若道不從趙州來(T)又埋沒自己(R)。

問句述位：諸人(T)且作麼生對他(R)?

相應於本項的主述位特質，趙州回應句的述位亦常呈現兩個對立概念，使學人在再次問話的主位中，呈現此兩難式的疑問；最後再由趙州以生活化的詞彙答而揚之。其中趙州的回應與學人的再問，呈現出如上則的大主位／疑問述位形式，如《趙州錄》則 286：

問答背景：學人擬向南方學些子佛法去，如何？

趙州回答：你(T1)去南方(R1)(T)，| 見(T2)有佛處急走過，無佛處不得住(R2)。(R)

學人再問：與麼(T)／即學人無依也(R)?

趙州總結：柳絮、柳絮(R)。(暗示無須執於一端)

上引文中以括號相連的答問，可以視為本項特質的延伸：

(省略主位，以「與麼」替代)

述位(1) 有佛處急走過，無佛處不得住 即學人無依也？

(省略主位)

述位(2) (大好學人無依!) (一如)

↓
柳絮、柳絮!

上引文中，句(1) 述位的「無依」和句(2) 述位的「柳絮」互為詞彙照應，以省略與照應的形式，間接達成語篇的銜接。

2.3.4.6 將問句的主題(主語/述語)巧為析離，成為答句的主位/述位。或利用諧音及詞義，將問句的述位置換於答句主位。

例如：

1. 《趙州錄》則 110

學人問：「利劍」鋒頭「快」時(T)/如何(R)?」

趙州答：老僧是「利劍」(T)，/「快」在什麼處?(R)」

2. 《趙州錄》則 316

問(Q)：「如何(T)/是伽藍(R)?」

師答(A)：「三門、佛殿(T)。」

3. 《趙州錄》則 321

問(Q1)：學人有「疑」時(T)/如何(R)?

師答(Q2)：大「宜」小「宜」(R)? → 學云(A2)：大「疑」(R)。

師答(F)：大「宜」(T)/東北角(R)，小「宜」(T)/僧堂後(R)。

4. 《趙州錄》則 446

問(Q)：「如何(T)/是趙州關(R)?」

師答(A)：「石橋(T)/是(R)。」

以上四例中，例(1)藉由析離形式上問句的主位至答句的主、述位中，將學人敘述的至道境界轉化至自己身邊。例(2)藉由「疑」、「宜」的諧音迴避正式作答，卻引入生活中事以代之。例(3)、例(4)的回應模稜，則同屬詞彙意涵不同層次的錯置：例(3)以僧院的建築回應僧侶修持的請益、例(4)則藉趙州城的一景回應趙州家風的提問。此類模稜的主述位銜接方式，重心多置於答語的主位，造成了十分突兀的效果；當下契悟者固然有之，但亦有語終不解，憤而一宿便去者。¹⁷⁰

2.3.4.7 直接答覆多為倒反語

若《趙州錄》中，答句的主位上承問句的述位，作出形式、意義上相對的直接回應（即一般反應），真正的答案多在答語的反面。例如：

1. 《趙州錄》則 134
問：狗子有佛性(T)／也無(R)？
答：無。（為「狗子無佛性」的省略句）
2. 《趙州錄》則 135
問：如何(T)／是法身(R)？
答：應身(T)。（為「應身(T)／即是法身(R)」的省略句）
3. 《趙州錄》則 141
問：和尚(T1)既不修行(R1)(T)， | 教(T2)什麼人修行(R2)(R)？
答：大夫(T)／是修行底人(R)。
4. 《趙州錄》則 187
問：如何(T)／是不睡底眼(R)？ →答：凡眼、肉眼(T)。
問：如何(T)／是睡底眼 →答：佛眼、法眼(T)／是睡底眼(R)
5. 《趙州錄》則 309
問 1：柏樹子(T)／還有佛性也無(R)？ 答 1：有。
問 2：幾時(T)／成佛(R) 答 2：待／虛空落地

¹⁷⁰ 參《趙州錄》則 98：問：「上上一撥便轉，下下人來時如何？」師云：「汝是上上下下？」云：「請和尚答話！」師云：「話未有主在。」云：「某甲七千里來，莫作心行。」師云：「據你者一問，心行莫不得麼？」此僧一宿便去。

問3：虛空(T)／幾時落地(R)

答3：待／柏樹子成佛

以上的直接回答，除了例(3) 為完整句式外，多為省略句式。其中例(5) 的結構較為複雜，其問答中的問2、問3分別針對答1、答2的主題作詢問，三輪次的問答銜扣完整，但答語並非真正的答覆，而是拿捏著問者的語脈與層次在迴繞；頗能體現《六祖壇經·付囑品》「二道相因，生中道義」的教學立意。

2.3.5 問句、答句的模稜對應

在本節中，擇定了句末疑問語氣詞「也無」為觀測點，希望由小見大的方式作語篇模稜的觀測。一是因為「也無」在《趙州錄》中出現比例頗高，其所形成的疑問句型具有公案語言中觀測問答結構的代表性；二則因為疑問語氣詞「也無」前接動詞，按正常語序，其回答必為該動詞的正反義；從回應句型的角度去掌握問答的動向，較易觀測形式中模稜的內涵特質，以下的分析中，引文除了包含「也無」的問答句式外，還兼顧該則公案的上下文，是因為單一問答句式中不易看出全篇的照應關係；趙州在簡短答語中運行的動勢和引起的反饋，通常要在問答的環節中，作整體的觀照。

2.3.5.1 對照組與分析組的回應原型與變化

下列各組含有疑問詞「也無」的公案問答分析中，先列舉了四則對照組，說明一般問答進行的方式（即「回應的原型」），再對趙州的問答模稜對應（回應的變化）進行分析。

表 2-10 趙州問答對應的對照組及分析組

【對照組】

則數	問	答	回應的原型 → 變化
1	(趙州—南泉) 心不是佛、智不是道，還有過「也無？」	→有	以下南泉示趙州、學人答趙州之言，均為正面作答的動詞原型
123	(師示眾) 教化得底人是今生事，教化不得底人是第三生冤。若不教化恐墮卻一切眾生。教化亦是冤。 (趙州—學人) 是你還教化也無？ 一切眾生還見你也無？	→教化。 →不見。	(有 or 無、教化 or 不教化、見 or 不見、來 or 未來、有 or 無等)。可以作為分析組的參照。 ※引文劃底線者，為包含疑問詞「也無」的問答句式。其中粗楷體表示問答的動詞原型。
296	(趙州—學人) 白駝來也無？	→來也。	
484	(趙州—學人) 堂中還有祖師也無 →喚來與老僧洗腳	→有！	

【分析組】

則數	問	答	回應的原型→變化
56	(學人—趙州) 合口還得也無？	→口若不合，爭能辨得？	原型「得」 → 以反問語氣強調「得以合口」，以無言分辨至道。
60	還有不報四恩、三有者也無 如何是？	→有。 →這殺父漢，自你只少此一問。	原型「有」，直接反應。此處有意將問話主題推向學人自己。
66	善惡或不得底人還獨脫也無？ 為什麼不獨脫？	→不獨脫。 →正在善惡裡	原型「不獨脫」，直接反應。藉倒反的語意引起學人疑義，以

			推至不離不即的中道義。 ¹⁷¹
71	法身無為，不墮諸數，還許道也無？ →與即不道也。	→作麼生道？	原型「不許道」 → 反問語氣，激發學人問端
74	正修行底人，莫被鬼神測得也無？ 過在什麼處？ 與麼即不修行也？	→測得！ →過在覓處。 →修行。	原型「測得」，以肯定的直接反應引導學人進行無念之修行。
80	從上至今即心是佛，不即心還許學人商量也無？	→即心且置，商量箇什麼？	原型「不許（學人商量）」。答語中先放棄學人的選擇問句，再否定其動向（商量），因道不屬修。
118	入法界來還知有也無？ →與麼即入法界不知去也？ →莫是入法界處用也無？	→誰入法界？ →不是寒灰死木，花錦成現百種有。 →有什麼交涉	原型「不知有」、 「不是」。二輪次「也無」的答語，均以反問語氣，去模糊學人有意分辨施動和動作狀態的趨向。
120	萬境俱起，還有惑不得者也無？ 如何是惑不得者？ →信有佛法，古人道了。如何是惑不得者？ →問了也。	→有。 →你還信有佛法否？ →為什麼不問老僧？ →惑也。	原型「有」，趙州作了肯定的直接回應後，藉由連續的間接提問，迴避「惑不得者」的境界陳述；末句再以學人被萬境所惑，繞回主題。
121	未審古人與今人還相近也無？	→相近即近， 不同一體。	第一輪原型「相近」是直接反應；但後附

¹⁷¹ 類似的三句旨趣，可參《趙州錄》則 165：「問：『不離言句，如何得獨脫？』師云：『離言句獨脫。』」

	<p>→為什麼不同？ 法身不說法，和尚為人也無？</p> <p>→爭道法身不說法？</p>	<p>→法身不說法。 →我向惠裡答話！ →我向惠裡救你阿爺，他終不出頭。</p>	<p>條件「不同一體」，引起後續問答。 第二輪原型「為人」，趙州以陳述應答的現狀表肯定，再藉救父將主題拉近至生活，啟示「法身」「應身」無別。</p>
1	<p>學人道：不相見時，還回互也無？ 測他不得，回互箇什麼？ 和尚還受測也無？ 和尚為什麼自隱去？ 爭道不轉？</p>	<p>→測得回互。 →不與麼是你自己。 →人即轉近，道即轉遠也。 →我今現共你語話。 →合與麼著。</p>	<p>原型「（測得）回互」、「不受測」。由第一輪「測得」引發學人「測他不得」的問端，回答再拉至學人自己，也將「轉近」、「轉遠」的思辨模糊掉，泯除對立。</p>
122	<p>只如無佛無人處，還有修行也無？</p>	<p>→除卻者兩個，有百千萬億。</p>	<p>原型「有」。藉由摒除「佛、人」二者修行的矛盾敘述，除卻問者對「修行」的偏執。</p>
128	<p>→和尚還為人也無？ →如何為人？</p> <p>→既是玄，作麼生是旨？ →者箇是玄，如何是旨？</p>	<p>（師示眾）佛之一字吾不喜聞。 →為人。 →「不識玄旨徒勞念靜」 →我不把本。 →答你是旨。</p>	<p>原型「為人」，直接反應。再藉引三祖〈信心銘〉對玄旨的反向詮釋（以玄釋旨）來回叩現實「答你」的動作，以呼應「為人」的答語。</p>
129		<p>（師示眾）是他不是不將來，老僧不</p>	

	和尚將什麼祇對？ →和尚將者箇祇對， 莫辜負學人也無！	是不祇對。 →（師長吁一聲） →你適來肯我，我即辜 負你；若不肯我，我 即不辜負你。	原型「辜負、不辜 負」，直接反應； 但以選擇問句作逆 向的回應，有除卻 兩頭、不立中間之 旨
134	狗子有佛性也無？ 上至諸佛，下至螻 子，皆有佛性；狗子 為什麼無？	→無。 →為伊有業識性在。	原型「無」，直接反 應，因其答違反佛教 常情，引起學人疑 問，再答亦然；有泯 一切法之勢。
138	學人全不會時如何？ 和尚還知有也無？ →大好不會。	→我更不會。 →我不是木頭，作麼 不知！ （師拍掌笑之）	原型「知有」，此以 反問語氣表示自己 「知有」，以引學人 扣題評述趙州「不 會」，獲師首肯。
141	和尚還修行也無？ 和尚既不修行，教什 麼人修行？	→老僧若修行即禍 事。 →（馬）大夫是修行 底人！	原型「不修行」。 此處以否定修行的 評論語氣為答，進 而引起誰是修行 者、修行何事之討 論，以側點修行之 不可造作。
146	如何是目前佛？ 者箇是相貌佛，如何 是佛？ 即心猶是限量，如何 是佛？ 有心、無心，還許學 人揀也無？	→殿裡底！ →即心是！ →無心是。 →有心、無心，總被 你揀了也；更教 老僧道什麼即 得？	原型「不許（學人 揀）」。此問句由一 連串「佛」實相的探 尋出發，趙州再以有 無雙破作收。
152	平常心底人，還受教 化也無？	→我不歷他門戶 →大好平常心。	原型「不（須）受教 化」。趙州以迴避問

	與麼則莫沈卻那邊人麼?		題作答，再順學人之疑，回扣「平常心」乃順其自然，不擬思議
161	如何是毗盧圓相? 和尚還為人也無?	→老僧自小出家，不曾眼花。 →願你長見毗盧圓相。	原型「為人」，承前以事答理的迴避態度，此答則以祈願語氣，表肯定「為人」但不欲說理。
178	如何是佛心? 師即不無，還奉得也無?	→你是心，我是佛，奉不奉自看! →你教化我看。	原型「奉不奉自看」。前番問答以事顯理；本回問答則置換主客位置（我是心、你是佛），超越對立。
181	未審有家可出也無? 向什麼處安排他?	→直須出家。 →且向家裡坐。	原型「有家可出」。答語以評論表肯定，而二輪次的問答又令人「向家裡坐」，來去相因。
182	明眼人見一切，還見色也無?	→打卻著。	原型「見色即打卻」，以喻參悟者不滯於物。
184	了事底人如何? 未審和尚還修行也無? 著衣吃飯尋常事，未審修行也無?	→正大修行。 →著衣吃飯。 →你且道我每日作什麼!	原型「修行」，趙州有意以日常作息示修行之無相，引起學者的疑問，進而抽釘拔楔。
185	大善知識選入地獄也無?	→老僧未上入!	原型「入（地獄）」，直接反應。

			以此下啟入地獄救俗官之問答。
191	明珠在掌，還照也無？	→照即不無，喚什麼作珠？	原型「照」，先肯定修證，再以反問作證入佛道（明珠入掌）的超越
199	空劫中還有人修行也無？ →無一物是。	→喚什麼作空劫？ →者箇始稱修行，喚什麼作空劫！	原型「有無自看」。以問為答，有道不屬修，不擬心趨向之寓意。
201	不指一法，如何是和尚法？ 不說茆山法，如何是和尚法？ →莫者箇便是也無？	→老僧不說茆山法 →向你道不說茆山法。 →老僧未曾將這箇示人。	原型「不是」，三輪次的否定均環繞主題「不指一法」（以茆山法為例）作答，喻至道無言
202	如何是目前獨脫一路？ 目前有路，還許學人進前也無？	→無二亦無三。 →與麼即千里萬里。	原型「不許」。本則的二次回應均以敘述句否定問者的揀擇之心。
216	十二時中如何淘汰？ 還得見文殊也無？	→奈河水濁，西水流急。 →者矇矓漢！什麼處去來？	原型「得見、不得見自看」，此以斥責模糊學人「揀擇」之心
222	如何是混而不雜？ 還得超然也無？	→老僧菜食長齋 →破齋也。	原型「無得無不得」，答話暗示若計較得與不得，即差。
241	無為寂靜底人莫落在	→落在沈空。	原型「落在沈空」，

	沈空也無？究竟如何？	→作驢、作馬。	直接反應。此則寓由聖入凡，由真空境入草度眾
247	初生孩子，還具六識也無？	→急流水上打毬子。	原型「具」，此答以水上毬子波動，表示肯定答覆：具，念念不停流。
271	大海還納眾流也無？因什麼不知？	→大海道不知 →終不道我納眾流。	原型「納而不有」，趙州替海作答，以「不知」反應真如佛性的無住而生心。
273	諸佛還有師也無？如何是諸佛師？	→有。 →阿彌陀佛，阿彌陀佛。	原型「有」，直接反應。而下一輪次的回應則以念佛號模糊學人思辨。
275	諸方盡向口裡道，和尚如何示人？莫便是也無？	→（師腳跟打火爐示之） →恰認得老僧腳跟。	原型「不是」，答語諷學人執相以求，咫尺千里。
284	不具形儀還會也無？	→即今還會麼	原型「會不會自看」。以現象界的此刻，反問為答。
288	不藉三寸，還假今時也無？	→我隨你道，你作麼生會？	原型「假（今時）」。趙州迴避作答，並反問學人自己，側點「至道無言，唯嫌揀擇」之意。
295	如何是學人自己？ →吃粥也。	→吃粥了也無 →洗鉢盂去。	原型「吃粥了」，趙州此一提問，啟迪學人由生活次第中，反觀自性。
299	不借口，還許商量也	→正是時。	原型「許」。趙州以

	無? 便請師商量。	→老僧不曾出	評論表示肯定問話，又以「不曾出(言)」回應「不借口」。
309	柏樹子還有佛性也無? 幾時成佛? 虛空幾時落地?	→有。 →待虛空落地。 →待柏樹子成佛	原型「有」，是倒反回答，之後二輪次的問答循環相生，藉以將柏樹佛性的思辨模糊化。
341	與麼來底人，師還接也無? 不與麼來底人，師還接也無?	→接。 →接。	原型「接」。趙州的異問同答或同問異答，常帶泯除對立之旨。
350	大眾雲集，合談何事? 莫只者個便是接學人也無?	→今日拽木頭，豎僧堂。 老僧不解雙陸、不解長行。	原型「是」，答語藉老僧不會弈棋，回避集會談話的主題。
367	狗子還有佛性也無?	→家家門前通長安。	原型「有」，此引俗諺表示肯定眾生皆有佛性。
368	覲面相呈，還盡大意也無? 收不得處如何?	→低口! →向你道低口	原型「盡大意」，本則以勸學人「低口」的口吻回應「覲面相呈」時的問答態度，藉以模糊「盡(佛法)大意」的思辨。
388	和尚還為人也無?	(師示眾)佛之一字吾不喜聞。 →佛，佛。	原型「為人」。趙州以稱「佛」迴避作答，並參 118.125 則「為人」之答，有聖凡雙泯之意。

434	還有不報四恩三德者 也無? 如何是?	→有。 →者辜恩負德漢!	原型「有」，直接反應。藉由學人再問不報者是誰，將話題推向學人自己，和 59 則同。 ¹⁷²
480	(師因在簷前立，見燕子語。) 未審他還甘也無?	者燕子喃喃地招人言語。 →依稀似曲才堪聽，又被風吹別調中。	原型「甘不甘自看」，趙州引詩作答，暗示言語應不落甘旨滋味，需隨波逐浪、應機隨緣。

以上「V...也無」問答對應中，總分析的則數共 51 則（含對照組 4 則），而其中包含「V...也無」的問答句數共計 58 句。從前面 4 則對照組中，可以看出南泉對趙州的回應與學人對趙州的回覆，多屬於直接明顯的肯定或否定語意。相對而言，趙州開示學人的言句常是模稜多變化的。

2.3.5.2 「也無」問答句式的重要對應關係

上列各則的分析組中，右側回應→變化欄中，進行了模稜的形式運作與內涵分析，茲承上所論，綜述「也無」問答句式的重要對應關係如下：

1. 直接反應的部分

以動詞原型（肯定或否定，如有、無，獨脫、不獨脫）為答，共計 21 句。其答語多有言外之意（參各則評述），需從前後對答的語意去理解。

¹⁷² 依巴壹天《藝海微瀾·禪宗的開導法》（台北：廣文書局，1971年），頁 119 所詮釋「用言語的間接方法」之原則，可試分析本則：能證悟佛理，並「將此深心奉塵刹」，由聖解入凡塵之人，是為報佛恩者。趙州以倒反的方式說學人是不報恩者，其意即指學人本有佛性但不肯承當，因為至道是不須向外探問執求的。

2. 反問及評論

「也無」問答中，以反問為答者為數不少，在 47 則中共計 11 句。從反問的語意中可以明顯看出趙州對問話的肯定或否定，其解讀的精確度，近似直接反應。而以評論語氣作答者，亦不難從中推測言下意旨，共計 14 句。

3. 象徵暗示及迴避作答

趙州答語中，較難理解的是暗示象徵（如「家家門前通長安」）與迴避作答（如「即心且置」、「照即不無」等）的類型，共約 12 句。其中第 118 則趙州藉詢問入法界者為誰，將人與我、佛與眾生的焦距模糊化，但又不執於空無，並引「不是寒灰死木，花錦成現百種有」，象徵真空妙有的境界。其理不易單就單一問答中理解；因而解讀此類的答語，需要有較深廣的禪文化認知和相關句式比對，才能趨近當時問答的用心。

4. 繞路說禪：

從整體語篇而言，「也無」的相關問答中，出現了一些多輪次問答的公案。趙州在問答之初，常以簡單卻突兀的答語開啟學人問端；而問答的末句，又每每扣緊學人問句的主題作精確的回應。可見趙州禪師在模稜應機之外，也表現了思路之縝密與問答布局的周延。

2.3.6 主述位銜接中的主題照應

承前的「主位推移」小結中，第一點所得：「問句之述位常推移至答句的主位與述位」，在本節中將作進一層的分析，以學人常詢問的「趙州門風」或「親切一句」為切入點，觀察問答中主題銜接的脈絡和語篇特質。其相關的則次及論題如下：

2.3.6.1 趙州一句

《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

上述問答中的主題（一句）銜接，是通過人稱代詞「你」、「我」和指示代詞「這、此」（在文中被省略）構成照應關係。而主題「一句」，意即趙州一句。而趙州禪師的相關詞彙，在答語中為自稱的「我」、「老僧」，而相對的發話者為「你」；針對於主題「一句」的指稱詞則是「這裡」（在《趙州錄》中出現過，如 13 則上堂語：此事的的，沒量大人出「這裡」不得）。在以上引文 8 次問答中，列於原文的有：「趙州」之照應詞語「老僧」1 次，學人的「你」2 次；而在各句中語意完足，而形式省略的稱代詞，如「你」、「我」、「這」在 8 次問答中共計 7 個，其問答語脈的照應是十分綿密的。在語意中，趙州並未直接回答「如何是一句」的問題，而處處將問答拉近至交談雙方和近距離的場景，是趙州公案習見的模稜風格。¹⁷⁶ 而問話主題的迴避：如將抽象拉至具象、語言歧義的運用、問題的消解等，亦可從下文有關趙州門風本色的問答中，一見端倪。

2.3.6.2 趙州門風

《趙州錄》諸方與學人參禪問道的記載中，「趙州門風（家風）」是屢被提及的主題；而就《景德傳燈錄》、《五燈會元》等燈錄中所載「師之玄言，布於天下，時謂趙州門風，皆悚然信服。」，¹⁷⁷ 吾人可將「趙州門風」詮釋為趙州的宗師風範及語言風格。學者意圖領略趙州的宗風，亦即希望獲得省力直截的入道契機。

下文趙州的答語中，出現了許多和日常生活及應答雙方相關的詞義場，如罵人愚鈍的「箍桶漢」、「田舍奴」（鄉巴佬之意），城市建築「東門、西門、南門、北門」，以及人稱代詞「你—我」或相關的稱謂「學人—老僧」等，頗有六祖「問聖以凡對」的特色，亦顯現了樸質澄明的趙州家風。

¹⁷⁶ 在周裕鍇《禪宗語言·第二章 祖師禪》頁 36，提及禪家「直下即是」的精神，類似德·海德格的「存在即此在」。以為許多禪門師徒問答，都自覺或不自覺地遵循上述模式，即凡是僧徒追問「存在」的終極意義時，祖師都答以「此在」的現實生活。

¹⁷⁷ 參前引宋·普濟著：《五燈會元·趙州從諗禪師》，頁 207。

(1) 原文的問答¹⁷⁸

表 2-12 趙州家風的問答一覽表

問	答
30 則. 問：「如何是趙州主人公？」	師咄云：「這箇桶漢！」
37 則. 問：「如何是趙州主人公？」	師云：「（你是）田廩（舍）奴。」
102 則. 問：「如何是趙州？」	師云：「（趙州是）東門、西門、南門、北門。」
144 則. 問：「如何是和尚家風？」 僧再問，	師云：「老僧耳背，高聲問！」
147 則. 問：「遠遠投師，未審家風如何？」 學云：「為什麼不說似人？」	師云：「（我）不說似人。」
157 則. 問：「如何是和尚大意？」	師云：「（此事）無大無小。」
205 則. 問：「如何是和尚的的意？」	師云：「止止不須說，我法妙難思。」
249 則. 問：「如何是和尚家風？」	師云：「老僧（我）自小出家，抖擻破活計。」
289 則. 問：「如何是和尚家風？」	師云：「茫茫宇宙人無數。」
318 則. 問：「如何是趙州主？」	師云：「大王是（趙州主）。」
326 則. 問：「如何是和尚家風？」	師云：「屏風雖破，骨格猶存。」
344 則. 問：「一問一答，總落天魔外道； 設使無言，又犯他匡綱，如何是趙州家風？」	師云：「你不解問。」
391 則. 問：「如何是和尚家風？」	云：「內無一物，外無所求。」
415 則. 問：「如何是和尚示學人處？」	師云：「目前無學人。」
436 則. 問：「如何是趙州正主？」	師云：「老僧是從諗。」

(2) 問答中的主題銜接

上承「一句」的主題銜接分析，「趙州門風」的語篇形式較為複雜。原文左側的問句部分，可歸納為「趙州集合」（包括甲組：「趙州」、「趙州主」、「趙州正主」、「趙州主人公」、「和尚家

¹⁷⁸ 方框中的字為構成問句述位與答句主位銜接關係的照應詞語。

風」，乙組：「和尚大意」、「和尚的的意」、「和尚示學人處」）
例如甲組集合中，問句答句的替換情形：¹⁷⁹

- | | |
|---------------|----------------|
| ◎30 則問句 | 37 則答句 |
| 問：「如何是趙州主人公？」 | → 云：「你是田舍奴！」 |
| ◎436 則問句 | 318 則答句 |
| 「如何是趙州正主？」 | → 師云：「大王是趙州主。」 |

上述問答中的主題（趙州主人公）銜接，是通過人稱代詞「你」和對問者的稱謂「大王」構成照應關係。而甲組集合中，其他各則趙州及和尚家風的主題，回應的詞語包括生活的人（田舍奴、籬桶漢）、物（城門、屏風）、交談雙方（如老僧、學人，你、我，大王）；也有完全放棄問句語境及目前情境，吟詩為覆者（茫茫宇宙人無數）或自述身體近況者（「老僧耳背，高聲問！」、「老僧自小出家，抖擻破活計」）。由於和主題的形式與內容均不相應，因此可以將甲組的答語任意錯置銜接。在答語中，唯一可扣題理解者，是 386 則的回應：「內無一物，外無所求。」頗為符合《趙州錄》首則中，師於南泉言下頓悟玄旨之境界：

（南泉言）「若真達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可強是非也！」師於言下，頓悟玄旨，心如朗月。

乙組集合的替換，限制性較強：

- | | |
|----------------|--------------------|
| ◎157 則問句 | 205 則答句 |
| 問：「如何是和尚大意？」 | ⇒ 師云：「止止不須說，我法妙難思」 |
| ◎415 則問句 | 205 則答句 |
| 問：「如何是和尚示學人處？」 | ⇒ 師云：「止止不須說，我法妙難思」 |

¹⁷⁹ 此一概念，並參韓禮德、哈山（1976），頁“2.3 Personal reference”，43-59，及黃國文《語篇分析概要》，頁 92-3，引述其對照應關係的論述。他們認為，一個句組中的句子可能很複雜，但不難找到代詞所指的對象，進而構成照應關係。

由於此集合的性質限定為語言意旨，因而和右側的答語的組合，須視詞義及語法功能加以組合，以構成照應關係。例如第 157 則「如何是和尚大意」，其答語呼應問句的「大」字：「無大無小」，415 則「如何是和尚示學人處」又扣緊了問端「學人」而言：「目前無學人」；其問答之間的語篇銜接較為緊密。

就「趙州」主題的銜接與照應關係中，可以看出答語中最普遍的人稱代詞「你——我」或相關的稱謂「學人——老僧」等，仍然出現在句句回覆中；而問答句的詞彙銜接及詩文徵引較為精密，可以看出趙州對於自我門風主題的特別重視，下面就以趙州示眾之言，側面了解趙州回應學人有關「趙州主人公」時的用心：

從一見老僧後，更不是別人，只是箇主人公。者箇更向外覓作麼？（《趙州錄》則 228）

據此以觀趙州的迴避問題，是要學人反觀內心，領略各人自家風景，無須另向趙州求言覓道。

2.3.7 問答中的替代與省略

替代（substitution）、省略（ellipsis）和照應（reference）關係，在語篇中扮演著樞紐的功能；其中替代、省略屬於語法關係（在上下文中有其替代、省略的詞語），而照應屬於語義關係（該詞語的意義或解釋存於上下文中）。替代和省略的性質頗為類似，吾人可將「省略」視為沒有替代詞語的「零替代」（substitution by zero）。¹⁸⁰ 據李訥和湯普森（Li and Thompson, 1979）的研究，認為漢語的「零式指稱」使用頻繁，且不受句法限制。胡壯麟上引書也引近代小說為例，說明零式指稱的現象：¹⁸¹

一丈青大娘站在籬笆外的傘柳蔭下，（0-1）放鴨子，（0-2）
一見幾個絳夫赤身露體，（0-3）只繫著一條圍腰，褲子卷起來

¹⁸⁰ 並參韓禮德（1985），“Ellipsis and substitution,” pp.295-302，以及黃國文上引書 5.6〈照應、替代與省略〉，頁 113。

¹⁸¹ 參胡壯麟上引書，頁 66，引劉紹棠〈蒲柳人家〉。

盤在頭上，(0-4)便斷喝一聲：「(0-5)站住！」

上例中的代號，0-1、0-2、0-4都指「一丈青大娘」，0-3、0-5則指「幾個繹夫」。

在趙州公案的問答中，省略運用之普遍，可以說是構成趙州「玄言」之靈活性與模稜性的一大要素，如下引文：¹⁸²

問：「如何是目前佛？」師云(A1)：「殿裡底(0-1)！」云：「者箇是相貌佛，如何是佛？」師云(A2)：「即心是(0-2)！」云：「即心猶是限量，如何是佛？」師云：「無心是(0-3)。」學云：「有心(0-5)、無心(0-6)，還許學人揀也無？」師云：「有心(0-7)、無心(0-8)，總被你揀了也；更教老僧道什麼即得？」（《趙州錄》則146）

以上趙州公案143則中的代號，0-1、0-5、0-6、0-7、0-8都指「是目前佛」，0-2、0-3、0-4則指「目前佛」。可見此則禪問答，乃環繞著第一句問話的述位結構「目前佛」而展開的；由於問答雙方具有共同的主題意識，因此四重問答中，一來一往多而不雜，最後趙州再歸納對話中的重要成分「有心」、「無心」的刻意揀擇，以不答為答，簡單有力。又如以下的一問一答：

問：「如何是平常心？」師云：「狐狼野干是(0-1)。」（《趙州錄》則149）

其中(0-1)即為「平常心」的零式指稱，或從語篇銜接功能的角度，稱之為零替代。若從主、述位結構的角度，回應句的述位「是平常心」省略了，更加突顯了主位「狐狼野干是」的突兀與荒謬。此外，「狗子有無佛性」的著名答語「無」——則是「狗子無佛性」的子句式省略（*clausal ellipsis*）。將答語中的重心「無」字特別拈出，格外能吸引學人游離的注意力，消解相對的執著。一如趙州善用博引的

¹⁸² 參韓禮德、哈山（1976），“4.4 CLAUSAL ELLIPSIS”，頁196-225。

〈信心銘〉所言：「有即是無，無即是有；若不如是，必不須守。」

183

此外，在語篇功能中表現邏輯關係的「連接」(conjunction)，在簡單的公案對話中較少出現(許多公案中的連接屬於零形式連接或意合連接，以表示因果關係)；而體現語篇中語義聯繫的「詞彙銜接」(lexical cohesion)，在全文中則呈現了幾種基本的表達類型(重複、同反義與詞彙同現)，不需要逐句分析；因而將只在相關的分析中，進行補充性的說明。

2.3.7.1 「是」字句中的零式替代與詞彙銜接

在《趙州錄》中，繫詞「是」為聯繫主語和賓語的重要環節，通過語錄中含有繫詞「是」的句子，觀測趙州問答中常見的省略現象，可以略見其語言模稜性之一般。茲擇要分析如下：¹⁸⁴

表 2-13 「是」字句中的零式替代與詞彙銜接

則數	繫詞「是」的 語篇原文	零式替代句型的 詞彙銜接	省略詞語 ()		
			S	V	O
1	師問南泉：「如何是道？」泉云：「平常心是。」	平常心→道	平常心	是	(道)
146	問：「如何是目前佛？」師云：「殿裡底！」云：「者箇是相貌佛，如何是佛？」師云：「即心是！」云：「即心猶是限量，如何是佛？」師云：「無心是。」	目前佛／相貌佛 即心／無心	殿裡底 即心 無心	是	(目前佛) (佛) (佛)

¹⁸³ 參下文中引三祖〈信心銘〉。

¹⁸⁴ 下表第二欄原文中的繫詞「是」字句，其省略的詞語及詞性列在第四欄；而第三欄為經由「是」銜接的相關詞語，「／」表兩兩相對相當，「→」表詞意的推移。

154	問：「如何是大修行底人？」師云：「寺裡綱維是。」	大修行人／寺裡綱維	寺裡綱維 是（大修行人）
167	問：「不見邊表時如何？」師指淨瓶，云：「是什麼？」	不見邊表→淨瓶	（這） 是 什麼
177	問：「如何是法主？」師云：「州裡大王是。」云：「和尚不是？」	法主→州裡大王／和尚	州裡大王 是（法主） 和尚 不是（法主）
199	師云：「喚什麼作空劫？」云：「無一物是。」	空劫／無一物	無一物 是（空劫）
208	秀才云：「佛不奪眾生願，是否？」師云：「是。」	佛／眾生	（佛） 是（不奪眾生願） （全句省略）
217	問：「如何是道場？」師云：「…脫體是道場，何處更不是？」	道場→脫體是	何處 更不是（道場）
229	問：「如何是佛向上人？」師云：「只者牽耕牛底是。」	佛向上人／牽耕牛底人	者牽耕牛底 是（佛向上人）
242	問：「如何是祖師西來意？」師云：「床腳是。」云：「莫便是也無？」師云：「是即脫取去。」	祖師西來意→床腳	床腳 是（祖師西來意） 莫（此）便是（祖師西來意） （若此）是（西來意） ／即… ¹⁸⁵
318	問：「如何是趙州主？」師云：「大王是。」	趙州主／大王	大王 是（趙州主）
390	云：「者箇是和尚分上事？」師云：「恰是。」	者箇／和尚分上事	（者箇）恰是（和尚分上事）

¹⁸⁵ 此句「是」則脫取去中，「是」承上句主述結構：此是祖師西來意，推移至本句的主位。故「是則脫取去」中的「是」為「若此是西來意」的主位子句之省略。

446	云：「如何是趙州關？」師云：「石橋是。」	趙州關／石橋	石橋 是 （趙州關）
456	師云：「那箇是維摩祖父？」云：「某甲是。」	維摩祖父／某甲	某甲 是 （維摩師父）
507	師與首座看石橋，乃問首座：「是什麼人造？」云：「李膺造。」	石橋→ 什麼人／李膺	（石橋） 是 什麼人造
512	師云：「鴉子見你為什麼卻飛去？」院主云：「怕某甲。」師云：「是什麼語話？」	鴉子→ 飛去／怕	（這一怕某甲） 是 什麼語話

2.3.7.2 由「是」字句分析語篇銜接之模稜

通過上列 16 則「是」字句型的語篇銜接分析，去觀測趙州應答時的句子使用習慣，可以看出其回應的句式，有許多省略的現象。

就以上表含繫詞的「是」字句而言，16 則的例文中，有 20 個「是」字句，其替代關係均屬於零式替代—亦即省略的語篇銜接。其中答語上承問句的主題，省略主語（S.）者 5 句，省略賓語（O.）者 13 句，全句省略（只以「是」作答者）2 句。其中以省略賓語的現象為最多。這種賓語省略的句式：A 是／B，其中主位 A 多為問句之答覆，一方面承上省略，加強了語篇內在的銜接；另一方面則藉由舊訊息 B 的省略，強化了主位 A 的新訊息。在對話中，此種省略具有強調主題的效果，特別是在答話 A 不合平常的思維習慣時，更能凝聚對話的焦點、進而轉化學人對言句的執著。



第三章 趙州禪問答的模稜謀篇與修辭

3.1 趙州問答組織的模稜特質

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》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。¹⁸⁶

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秘碼。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。

由於趙州禪師祖述「洪州禪」中遊戲三昧的傳統，又光大了南泉普願「平常心是道」的禪觀，相對而言，其語言的遊戲性及語意的模稜性也更突出。¹⁸⁷ 在《碧巖集》中，佛果圓悟禪師評唱五十七則〈趙州田庫〉、五十九則〈趙州無難〉二公案時，曾分別有如下的評論：

爭奈這老漢是作家，向動不得處動、向轉不得處轉。若透得，一切惡毒語句，乃至世間戲論，皆是醍醐上味；若如此著實，

¹⁸⁶ 參該書（成都：四川人民，1992年），頁21-22，鍾慶譯本。

¹⁸⁷ 參周裕鍇《禪宗語言·下編·第四章 打禪通禪：禪語的遊戲性》，指出「遊戲三昧」（指進入超脫自在的定境）是南泉六祖以降，尤其是洪州禪的重要傳統。如南泉「扣大寂（馬祖道一）之室，頓然忘筌，得遊戲三昧」，提倡無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖的「平常心」。

方知趙州老漢赤心片片。（《碧巖集》五十七則）

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，喚作不有不無句亦不得。「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。（《碧巖集》五十九則）

在圓悟禪師精到的評唱中，可見趙州提唱禪門宗要的教學策略。以下即承此二則評唱，綜述趙州語言的戲謔性與應答的迂迴策略。

3.1.1 基本原則：出語盡雙·二道相因

禪門主要的教學設施，如前所論，可依《六祖壇經》通行本及敦煌本中「不失本宗」的說法要旨，作一宏觀之理解：

汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師，吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因；究竟二法盡除，更無去處。……師言此對法，若解用，即道貫一切經法，出入即離兩邊。自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。

此一正反並陳的教學方式，在南禪的主要經典論據《金剛經》中，可以如下的句式標識：「X，即非 X，是名 X」。¹⁸⁸ 在《古尊宿語錄卷一·百丈懷海大智禪師》中也引百丈三句（即三關）之說：

¹⁸⁸ 此文引自圓覺之友季刊第十期（台北：圓覺文教基金會，1994年），頁5。在梁乃崇〈金剛經主要句型與黑格爾辯證法異同〉一文中，將之與黑格爾的正反合辯證法相較，認為黑格爾辯證法中的「正反合」全在被知的範疇裡，而《金剛經》裡面的“是 X，即非 X，是名 X”，其中的「是名 X」則打通了被知的範疇與知覺者的整體關係，屬於中觀的狀況—其一是“亦空亦有”，有被知者及知覺者；其二則為“非空非有”，既不屬被知，也不屬有知。

夫教語皆三句相連：初，中，後善。初須教渠發善心，中破善心，後始名好善，菩薩即非菩薩，是名菩薩法，非法非非法，總與麼也。……鑑覺自己是佛，是初善；不守住如今鑑覺，是中善；亦不作不守住知解，是後善。（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4(5)）

此一禪門心傳、問答接引的原則，趙州在示眾時，曾有十分清晰的應答步驟說明和舉例：

師示眾云：「我教你道，若有問時，但向伊道趙州來。忽問：『趙州說什麼法？』但向伊道：『寒即言寒，熱即言熱。』若更問道：『不問者箇事。』但云：『問什麼事？』若再問：『趙州說什麼法？』便向伊道：『和尚來時，不教傳語上座；若要知趙州事，但自去問取。』」（《趙州錄》則 91）

承上語篇功能分析的主述位循環推移的分析，此一宛轉回環、三句相連的教唱特質，可以從詞語的矛盾對立、句型的循環迂迴中觀測而得，由此以觀趙州語言的模稜特質，其形式和內容是環環相應的。

3.1.2 語篇銜接度低者

在詞彙模稜上，就實詞的同反義及否定詞的比較而言，經由代表性詞彙的切面，可以概覽趙州公案語言的詞彙模稜特質。¹⁸⁹ 在趙州公案語言中，常以不答而答，自問自答的否定、不置可否的方式來迴避問題；也常以疑問句式如「還……也無」、「是…是…」等詞語構成的選擇問句，觀測這些代表性詞彙的分布與運用，是理解《趙州錄》參學與應答特質的重要環節。

¹⁸⁹ 依據郝慰光《唐朝禪宗語錄語法分析》統計分析，唐代禪宗語錄為研究當時口語的關鍵資料；由其中可見唐朝口語的複音詞之豐富，語詞結構也日趨複雜；而選擇問句則以「還……也無」句型使用最廣。

3.1.3 語篇銜接度高者

在張美蘭《禪宗語言概論》一書中，對禪宗慣用句型的分析，可以作為本節問答循環的參照：¹⁹⁰

禪宗語言表示為句式的交錯回環，多交錯句，常常三句蟬聯，多用否定句，且肯定句、否定句在上下文中並列使用。……哲學上不沾於一端，不住於一邊所表的語義常是模糊的，故其語義也是模糊的。

以下趙州一連串的提問，即可看出趙州解粘去縛的作略和提問模式：

○師因參次，¹⁹¹云(Q1)：「明又未明，道昏欲曉(T)，| 你在阿哪頭(R)?」僧云(A1)：「不在兩頭(R)。」師云(Q2)：「與麼(T) / 即在中間也(R)。」云(A2)：「若在中間，(T) | 即在兩頭(R)。」師云(Q3)：「這僧多少時(T1)，在老僧者裡作與麼語話(R1)，(T) | 不出得三句裡(R)。|| 然直饒出得(T)，也在三句裡。192(R) | 你(T)作麼生? (R)」僧云(A3)：「某甲(T) / 使得三句(R)。」 (《趙州錄》則 114)

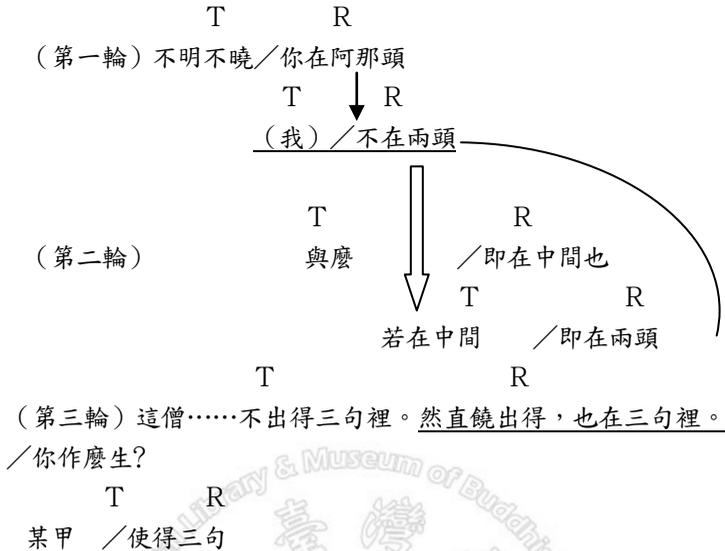
以上引文包括三輪次的師徒對答，分析如下：

表 3-1 趙州三輪次問答的模稜策略

¹⁹⁰ 參該書〈第一章 禪宗語言概論〉(台北：五南，1998年)，頁10。

¹⁹¹ 據《禪林象器箋》引《敕修清規》云：「凡集眾開示，皆謂之參」；又引《祖庭事苑》：「禪門詰旦升堂謂之早參，日晡念誦謂之晚參，非時說法謂之小參。」引自佛光大藏經·禪藏·雜集部《禪林象器箋二》(高雄：佛光，1994年)，頁810。

¹⁹² 「三句」，據巴壺天《藝海微瀾·禪宗三關與莊子》所析，即「空有中」三關。作者以為肇始於《六祖壇經·付囑品》所言之問答中有、無生中道(或出語盡雙、來去相因以至二法盡除)；又引《從容錄》萬松行秀言「三句(即三關)之作，始於百丈大智，宗於金剛般若。……夫教語皆三句相連，初中後善。初須教渠發善心，中破善心，後始名善。…法、非法，非非法，總恁麼也。」



上述的代號表示第一輪的答句上承問句的述位，整句「我不在兩頭」成為了第二輪的主位指稱的對象（與麼）。第二輪問句的述位「在中間」又成了答句的主位；第三輪問句的選擇式主位「（不出得／出得）也在三句裡」，則直接推移至答句的述位「使得三句」。其間的循環交錯、否定肯定並行的形式，充分顯示了上引「禪宗慣用句型」中禪宗語言模稜的特質。

3.2 語篇功能中的修辭效應

「修辭」一詞初見於《周易·乾文言》引孔子之言：「修辭立其誠，所以居業也。」在黃慶萱的《修辭學》中，以為此語兼具修辭的方法（修）、內容（辭）、原則（誠）和效果（居業）。¹⁹³ 在本節中，除上承傳統修辭的定義：「修治或修飾言辭和文辭，使其潔淨、美妙」外，也酌參語言學之訊息溝通理論，以為修辭是「一種有效溝

¹⁹³ 並見《周易·乾卦·文言》（台北：地球，1994年），頁13。蔡宗陽先生前引《修辭學探微·仲華師論中國修辭學探析》，頁364-365，黃慶萱《修辭學》（台北：三民，2004年），頁2。

通的藝術和技巧」。希望由語篇功能的結構組成中，觀察趙州禪問答的修辭；進而透過訊息符號的解讀，一探趙州門風中，語言的溝通和運用之妙。

3.2.1 問答語序岔出與回應類型的錯置

在上一章的問答序列分析中，提及了二輪次以上的禪問答，有岔出主題的跳接狀況；在一輪次的公案中，也常見脫離一問一答的線性結構，在對話中止前，尚未回到問題原點的現象。而由《趙州錄》重要回應類型的分析中，亦可見原應直接答覆的問題，趙州卻有評論式的、迴避問題的、暗示答案的回應；或是根本使用敘述句或命令句的回應作答。如下文中「A且置，B什麼」的句式，即屬於典型迴避問題的修辭策略。

3.2.2 主位推移中句式的循環和反覆

趙州禪問答的主位結構中，問答問語篇的銜接，有兩種常見的模式：循環和反覆。¹⁹⁴ 趙州禪師「平常心是道」的禪觀，在語言形式上的對應，一方面更為突顯了馬祖「洪州禪」以降的語言遊戲三昧，更為突顯；而本小節所述之循環、反復的問答形式，亦屢為後來禪門問答之典範。

「反復」是漢語傳統的重要修辭方式，在修辭專著中亦稱「覆疊」（陳介白、陳望道等）或「類疊」（黃慶萱等）。其定義為：為了強調語意，將詞語或句子作接二連三的重覆，又分連續的和間隔的反復。¹⁹⁵ 在趙州公案中，循環反復的教學策略，多運用於問與答之間、前問和後答之間、前答與後答之間，作巧妙的意念複製和迴旋，進而營造出其不意的幽默與禪機。

¹⁹⁴ 參周裕錫《禪宗語言·下編 第四章 打禪通禪：禪語的遊戲性》，頁 308-310。

¹⁹⁵ 此定義參成偉鈞等《修辭通鑒》（台北：建宏，1996年），頁 838。

3.2.2.1 問答的循環性

承接上述六祖的〈付囑品〉中，以相對法立教、二道相生，趙州也善用問答的空隙，製造來去相因的循環性。透過上述的主位結構分析，對趙州禪問答的循環性，可以掌握較清晰的視角。例如上文曾引述的「柏樹子有佛性」公案：¹⁹⁶

問(Q1)：「柏樹子(T)／還有佛性也無(R)？」答(A1)：師云：「有。」
 云(Q2)：「幾時(T)／成佛(R)？」
 師云(A2)：「待(T)／虛空落地(R)。」
 云(Q3)：「虛空(T)／幾時落地(R)？」
 師云(A3)：「待(T)／柏樹子成佛(R)。」

以上三個輪次的禪問答中，主位述位環環相扣；而在第二、三輪次的問答中，柏樹子成佛的前提是虛空落地，而虛空落地的前提是柏樹子成佛，二者互為因果，形成無盡的循環。此一循環可以視為一種問答句式——答句的述位不斷回歸問句的主位；這種循環不竭的語言遊戲，也因而彰顯了繞路說禪、二道相因的幽默。

3.2.2.2 回應的重覆性

(1) 同一問題的重覆回答

(基本結構) 問：如何是A 答：B
 問：B不是C嗎？ 答：是
 又問：如何是A？ 答：B

【例一】問：「如何是法身？」師云：「應身。」
 云：「學人不問應身。」師云：「你但管應身。」（《趙州錄》則 135）

¹⁹⁶ 參《趙州錄》則 309，及本書第二章、四章的引介。

【例二】問：「如何是畢竟？」師云：「畢竟。」學云：「那箇畢竟是？」師云：「老僧是畢竟，你不解問者話。」學云：「不是不問。」

師云：「畢竟在什麼處？」（《趙州錄》則 171）

在例二中，除了以重覆問句主題作答外，也巧妙地變換了重覆詞彙「畢竟」的詞性：名詞—語助詞—動詞—名詞。

(2) 異問同答

（基本結構）問：A如何？ 答：B

問：C如何？ 答：B

【例】師問二新到：「上座曾到此間否？」云：「不曾到。」師云：「吃茶去！」又問那一人：「曾到此間否？」云：「曾到。」師云：「吃茶去！」院主問：「和尚！不曾到，教伊吃茶去即且置；曾到，為什麼教伊吃茶去？」師云：「院主。」院主應諾，師云：「吃茶去！」（《趙州錄》則 462）

在上述結構的第一種回應模式裡，學人的第一次提問得到不滿意的回答，因此產生對禪師回應的質疑，而趙州對此質疑也表認同；當學人再次提問時，趙州的答案卻沒有改變。第二種回應模式中，學人從相反的立場論述主題，趙州的答覆卻是一致的。據周裕鍇《禪宗語言》的分析，這些重複的戲言藉由回應學人追問 ABC 的執著分別，暗示了禪宗的「無差別境界」。

以上兩個回應類型，有時演變為複合的形式，如下例：

問(Q1)：「萬境俱起時(T)／如何(R)?」

師云(A1)：「萬境俱起(T)。」

云(Q2)：「一問一答是起(T)，| 如何是不起(R)?」

師云(A2)：「禪床(T)／是不起底(R)。」

僧(F)才禮拜次，師云(Q3)：「記得問答(R)?」

云(A3)：「記得(R)。」師云(Q4)：「試(T)／舉看(R)。」

僧(A4) 擬舉，師問 (Qn)。(《趙州錄》則 145)

上引文中，第一輪次的答語中，重覆了問句的主位：萬境俱起；第二輪次中，師以禪床回覆「如何是不起底？」，從三輪以降至 n 輪，學人與趙州以下的問答一再循環：

學人問	趙州答
○一問一答是起，如何是不起？	禪床是不起底。記得問答？
⇨記得。	試舉看！
○一問一答是起，如何是不起？	禪床是不起底。記得問答？
⇨記得。	試舉看！…………

這種問答的無盡循環，除了暗示問題的無可言說外，也以問答的起落象徵「萬境俱起」時不起不滅的自性，在不立言說中方見真空妙有。

3.2.3 回應類型中否定與反問的模稜效應

《趙州錄》和其他禪宗語錄相同的，在參禪對話中，大量運用「反語」為答。承前所言，反語與六祖付囑之「二道相因，生中道義」的教學策略有關。以下即列舉趙州禪問答中常見的否定與反問特質。

3.2.3.1 陳述式與反問式的否定：模糊問者意旨、強化回應焦點

以否定的語氣來強調回答的焦點，是漢語古今常見的特色，尤以禪門問答為然。¹⁹⁷ 若將一般陳述式的否定與反問式的否定相比，後者的否定強度和聚焦的功能顯然較高。

¹⁹⁷ 參張伯江、方梅《漢語功能語法研究·第九章 焦點的強化：反問和否定》，頁 130 至 136，以為問話人在認為答話人對預設不持異議的前提下發問，答話人先做了一個一般的否定回答，再進而把預設也否定了；這對問話者當然是意外的打擊，否定效果也因而得以強化。

在《趙州錄》中，陳述式的否定與反問式的否定（或質疑）兼存，其用意除了對參學者問話主題的有意模糊化外，也藉此強化了回應的強度與對話的張力，並間接體現解執去縛的禪門意旨。以下即引二式之例句，分別呈現其特質：

(1) 陳述式的否定

○學云：「（此事）如何辨得？」師云：「我怪你不辨。」
（《趙州錄》則 52）

○問：「如何是趙州一句？」師云：「半句也無。」（《趙州錄》則 57）

○問：「……如何是自照？」師云：「不稱他照。」（《趙州錄》則 175）

(2) 反問式的否定

○有俗官問：「佛在日，一切眾生歸依佛；佛滅度後，一切眾生歸依什麼處？」師云：「未有眾生。」學云：「現問次。」師云：「更覓什麼佛？」（《趙州錄》則 59）

○問：「如何是道場？」師云：「你從道場來，你從道場去；脫體是道場，何處更不是？」（《趙州錄》則 217）

上文的(1)型的陳述式否定，除了直接否定外，還附帶了責備的語氣，強化了答語否定的語氣；而(2)型的反問式否定，更有透過否定疑問句，推出答案的氣勢，不容擬議。

3.2.3.2 反語的運用：以贊許語氣表現非難的立場

「反語」一詞的使用範疇十分廣泛；從語意學的角度立論，本文酌參湯廷池《英語認知語法》中，所引述 Cutler (1974) 之言，從語意的角度探求「反語」的必要條件如下：¹⁹⁸

「反語」的字面意義（言內之意）必須表示贊許（approbation）

¹⁹⁸ 參湯氏該書〈英語詞句的「言外之意」：語用解釋〉（台北：學生書局，1988年），頁 369。

或合意的事態 (a desirable state of affairs)；而其反面意義 (言外之意) 則必須表示非難 (disapprobation) 或不合意的事態 (an undesirable state of affairs)。

在《趙州錄》裡出現的反語，多為回答問句時的單純直述句。上引書中將之視為「引發的反語」(provoked irony)，在此類反語中，藉由重複對方全部或部分的言語，並以調侃的口氣表達對方的失誤。下面即以相關的銜接詞彙，引入分析：

(1) 「大好+問句」的主題

○問：「學人才到，總不知門戶頭事如何？」師云：「上座名什麼？」學云：「惠南。」師云：「大好不知。」（《趙州錄》則 155）

○問：「不見邊表時如何？」師指淨瓶，云：「是什麼？」學云：「淨瓶。」師云：「大好不見邊表。」¹⁹⁹（《趙州錄》則 167）

○問：「不掛寸絲時如何？」師云：「不掛什麼？」學云：「不掛寸絲。」師云：「大好不掛寸絲。」（《趙州錄》則 172）

○問：「靈苗無根時如何？」師云：「你從什麼處來？」云 (A2)：「太原來。」師云：「大好無根。」（《趙州錄》則 192）

以上的「大好」相關反語，通常在二輪插入問答的末句，以內嵌不相干的問答為模糊主題的手段，最後再以肯定問句主題的方式，暗示主題的不可言傳。

(2) 含有明喻 (simile)、暗喻 (metaphor) 的反語²⁰⁰

¹⁹⁹ 「邊表」為表露於外的、依言句生解的。而「淨瓶」是現實界的物象，師指此答彼，也有暗示學人勿執外象與言句之意，故反讚「大好不見邊表」。

a. 含明喻（似、如）的反語

○問：「如何是趙州主人公？」師咄云：「這箇桶漢！」學人應諾。師云：「如法箇桶著！」（《趙州錄》則 30）

○既不從外得，更拘什麼？如羊相似，更亂拾物安口中作麼？（《趙州錄》則 228）

○取我是垢，不取我是淨，一似獵狗相似，專欲得物吃。佛法向什麼處著？（同上）

b. 含暗喻的反語

○問：「如何是靈者？」師云：「淨地上屑一堆屎！」（《趙州錄》則 69）

○學云：「和尚（家風）既不說似人，爭奈四海來投？」師云：「你是道，我不是海。」（《趙州錄》則 147）

上文中含有明喻、暗喻的反語，其比喻的具體事象，多為動物的動作或趣向。如 228 則反諷學人向外馳求，如羊取物、狗覓物放口中一般；而 30 則以被法桶套牢，寓主人公的蒙蔽不見。147 則倒反的譬喻：表示學人是道人、老僧無海量……，均能使人產生印象鮮明，生動易解的表現張力。

3.2.3.3 以選擇式的詰問作答，引起下一輪次的問答

(1) 以「A即不無，B是什麼」為例

○問：「明珠在掌，還照也無？」師云：「照即不無，喚什麼作珠？」（《趙州錄》則 191）

○問：「用處不現時如何？」師云：「用即不無，現是誰？」（《趙州錄》則 198）

²⁰⁰ 「明喻」、「暗喻」之定義，參湯廷池上引書，頁 379。該文中，先定義比喻為：將兩不相關之事物加以比較，指出其相似性（兩種形象的內在關聯）。其中「明喻」直接點明甲像（如）乙，而「暗喻」則將明喻加以濃縮，以各種句式結構來代替單純的比較句結構。

○問：「諦為什麼觀不得？」師云：「諦即不無，觀即不得。」云：「畢竟如何？」師云：「失諦。」（《趙州錄》則 281）

以上的學人問句，多以一事項的體用相生為主，表現在詞性上，為名詞和動詞：如明珠光照、用處不現、諦觀不得等。趙州答語的相應形式，則肯定其一，反問另一。如肯定名詞「用」、「諦」，反問動作者「現是誰」「觀即不得」，或肯定動作「照」，反問本體「珠」等，均有二道相因，泯除對待之意。

(2) 以「A且置，B箇什麼」為例

○問：「從上至今，即心是佛；不即心，還許學人商量也無？」師云(A)：「即心且置，商量箇什麼？」（《趙州錄》則 80）

○問：「不顧前後時如何？」師云：「不顧前後且置，你問阿誰？」（《趙州錄》則 94）

○問：「作何方便，即得聞於未聞？」師云：「未聞且置，你曾聞箇什麼來？」（《趙州錄》則 150）

本項的擱彼答此法，通常置放不論者屬於較遠的或較抽象的狀態，而激問學人作答的，則是眼前的人事物。此種問答的引導句式，是趙州禪問答的巧妙策略，除了加強了問答輪次的流暢度外，也是把論點焦距引至生活現場的常見設施。

第四章 趙州禪問答的循環傳釋

4.1 由「趙州無」到公案禪

4.1.1 禪門話頭參學之流變

在太虛大師《中國佛教的特質在禪》一書中，提出「禪宗徹頭徹尾就是一個大話頭」²⁰¹的觀點。以此觀察禪宗的代表性語錄，也可用「參話頭」來貫串歷時的變遷。

自禪宗東土初祖達磨渡江而來，梁武帝問達磨：「對朕者誰？」這一「誰」字，便是「參誰」之祖。當時達磨回答「不識」，至少林面壁九年。而達磨對慧可言：「將心來，與汝安。」²⁰²惠能對惠明說：「不思善，不思惡，正與麼時，阿那個是明上座本來面目？」²⁰³黃檗說：「大唐國裡無禪師，不是無禪，只是無師。」²⁰⁴太虛法師認為均可視為一個大話頭。而成為後來參話頭的模範者，首推為山門下的香巖。為山告訴香巖閑：「父母未生時，試道一句看！」²⁰⁵智閑遂至香巖寺苦參數年，始由大疑而大悟。

至於本書所論之趙州無公案，據前述禪門記載，曾為黃檗引為學人參學之資；至北宋臨濟宗五祖法演亦有提倡無字話頭的參學，至大

²⁰¹ 參該書〈第六節 宋元明清禪〉二、話頭之疑參，頁 92-107。

²⁰² 參宋·普濟編：《五燈會元·東土祖師·初祖菩提達磨大師》（台北：文津，1991年），頁 44。

²⁰³ 參丁福保：《六祖壇經箋註·行由品第一》（台北：文津，1990年），頁 17。

²⁰⁴ 同上《五燈會元·卷四·南嶽下三世·黃檗希運禪師》，頁 190。

²⁰⁵ 同上《五燈會元·卷九·南嶽下四世·香巖智閑禪師》，頁 536。

慧宗杲，始正式提倡參話頭，所參「狗子有佛性否？趙州曰無」；及「手拈竹篋，喚竹篋則觸，不喚竹篋則背，如何始得」的話頭，遂成為後來專門參話頭的參學方法。此後，從參話頭得悟的禪者（特別是臨濟下）漸多，參話頭遂大為盛行。

據太虛法師所述，在元、明間所參的話頭多為「萬法歸一，一歸何處」。而明秀天琦瑞禪師則提倡參「誰」字：「須是一切處，起大疑情，將高就下，將錯就錯，一絲一毛，毋令放過。行時便看行的是誰，住時便看住的是誰，坐時便看坐的是誰，臥時便看臥的是誰；乃至你道不會，只看不會的是誰，現今疑慮，看這疑慮的是誰，如是看來看去，看到豁然爆地一聲，方知非假他求。」天琦禪師倡參「誰」字話頭，當時普遍蔚成風尚。至明末清初的蓮池大師後，淨土宗念佛之風大行，行住坐臥皆不離一句阿彌陀佛，故入清則又以參「念佛是誰」為最普遍了。

4.1.2 宋代「無」字公案的拈頌與評唱

若以「趙州無」字公案為觀測點，檢視五代以降至宋、元等公案的詮釋與再創過程，可以約略掌握由唐至宋禪門參學中，對語言價值觀之演變。原本屬於趙州應機敲唱，短截有力的「無」！（狗子無佛性）之對答記錄，展轉流注於宋代的拈古、頌古、評唱等禪錄中，其中經歷了對話記錄→引為公案→頌古呈解→綜合評述等過程。而宋臨濟宗大慧宗杲的力倡看話禪、曹洞宗宏智正覺舉唱狗子「有無」佛性之公案，則可視為「狗子無佛性」公案的再創過程。本節即對「無」字公案循環傳播的現象作歷時的觀測，並以之切入趙州公案語言模稜性的時間軸心。

4.1.2.1 公案禪中頌古、評唱文體之闡釋——《碧巖集》《無門關》及《從容錄》的詮釋軌跡

承上所言，禪宗由唐至宋，經歷了由俗至雅的參學演變：由不立文字到公案的典範化，唐代禪者自證自悟的精神，被一種尊崇典範的觀念所取代，參究、詮釋公案遂成為宋代宗門最重要的活動。本節的

立意，即為透過「無」字公案在宋元評唱文體中的呈現形式與內涵，來觀測趙州公案在典範化後的多元詮釋及歷時性的模稜面貌。²⁰⁶

1. 《碧巖集》評唱中的趙州門風

將宋代公案禪推向頂點，號稱「宗門第一書」的《碧巖集》，在語言形式和繞路說禪方式上，一方面保存了禪宗語言的本色，一方面又使其典範化、系統化。而其作者圓悟克勤禪師（1062-1135 A.D.）的弟子大慧宗杲禪師（1089-1163 A.D.）所著《正法眼藏》，其評唱體系不如《碧巖集》的完整（每則內容包括列舉古人原始公案、相關公案及評唱三部分），但其法性深、波瀾闊（據該書大慧自述），舉古則公案有其立意重心，亦不限於一宗一派之說，因而足以列入考量參照之資。兩書中雖未直接對「狗子無佛性」公案加以評唱闡述，但均列有多則趙州公案（如《碧巖集》第二則「至道無難」等）。其中尤以《碧巖集》對趙州言教旨意的精要評述，提供了趙州禪問答立意的極佳觀測點。

圓悟克勤禪師《碧巖集》一書中，有關趙州的公案則數共 12 則（2 趙州至道 9 趙州四門 30 趙州蘿蔔 41 趙州問死 45 趙州布衫 52 趙州石橋 57 趙州田廩 58 趙州分疏 59 趙州無難 64 趙州草鞋 85 趙州孩子 96 趙州轉語）。而大慧宗杲的《正法眼藏》裡，趙州的相關公案有七則（下列編目依各則主題而訂：12 趙州洗鉢 18 趙州東司 21 趙州放下 29 趙州雲居 143 趙州柏樹 200 趙州枝草 215 趙州問死。）由該書所引錄之趙州公案主題以及評唱方式觀之，相當近似圓悟《碧巖集》的手眼，惟評唱部分未逐字拈題詮解。以下即引圓悟《碧巖集》對趙州門風、旨趣的重要評述如下：

二則〈趙州至道〉：「此是大膽宗師，不與你論玄論妙、論機論境，一向以本分事接人，所以道，相罵饒你接背、相唾饒你

²⁰⁶ 參周裕鍇《禪宗語言·第四章 公案禪：闡釋時代的開始》，頁 115，敘述自晚唐五代起，祖師公案就成了禪宗關心的話題，至宋代，禪門一切的語言文字則幾乎都圍繞著公案展開。

潑水。殊不知這老漢，說他行腳時，平生不用棒喝，唯以尋常語言。只是天下人不奈他何，蓋為他平生無許多事計較，所以橫拈倒用、逆行順行，得大自在。」

九則〈趙州四門〉：「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。這僧也敢捋虎鬚，致箇問端，大似無事生事，爭奈句裏有機？他既呈機來問，趙州也不辜負他，所以亦呈機答。不是他特地如此，蓋為透得底人，自然合轍，一似曾問來相似。……古人自是血脈不斷，所以道：問在答處，答在問端。」

三〇則〈趙州蘿蔔〉：「趙州老漢，是箇大無事底人，你才輕輕問著，便換卻你眼睛。若是知底人，細嚼來嚙；若是不知底人，一似渾崙吞箇棗相似。」

四十一則〈趙州問死〉：「趙州老漢，是箇大無事底人，你才輕輕問著，便換卻你眼睛。若是知底人，細嚼來嚙；若是不知底人，一似渾崙吞箇棗相似。」

四十五則〈趙州布衫〉：「看他恁麼，向極則轉不得處轉得，自然蓋天蓋地；若轉不得，觸途成滯。且道，他有佛法商量也無？若道有，他又不曾說心、說性、說玄、說妙；若道無，又不辜負你來問。……趙州示眾：你若向北來，我與你上載；你若向南來，與你下載……上載者，與說心、說性、說玄、說妙，種種方便，接引初機。若下載，無許多義路。有底擔一擔禪，到趙州前，一點也使不著，一時與他下載打疊，教洒洒落落，無一星事。」

五十二則〈趙州石橋〉：「趙州不似德山、臨濟，行棒行喝，他只以言句殺活。者公案只是平常鬥機鋒相似。雖然如此，也不妨難湊泊。……他到平實安穩處，為人不傷鋒犯手，自然孤峻，用得此機甚妙。……看他具眼宗師，等閒垂一語、用一機，不釣蝦蜆螺蚌，直釣巨鼈，也不妨是作家。」

五十九則〈趙州無難〉：「趙州隨聲拈起便答，不消計較。古

人謂之『相續不斷』。他定龍蛇、別休咎，還他本分作家。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、喚作不有無句亦不得，離四句絕百非。」

上引《碧巖集》各則對趙州應答作略的評述，十分精微地勾勒出趙州接引後學的設施、用心與語言風格。尤以四十五則的評論「向極則轉不得處轉得，自然蓋天蓋地；若轉不得，觸途成滯」最能賅括本書主題「趙州公案語言的模稜性」，其中「向極則轉不得處轉得，自然蓋天蓋地」顯示了趙州公案語言風行天下的教學效應；而「若轉不得，觸途成滯」，則反應了錯誤解讀者的模稜兩可、無以把捉。所謂「趙州關也難過」（《趙州錄》則 446）、「諸方難見易識，我這裡易見難識」（《趙州錄》則 65），要過「趙州關」，先要自度驢度馬的「石橋」領略不二之道。

2. 《從容錄》的評唱風格及「無」字公案的敘述闡釋

相較於臨濟宗圓悟克勤的評唱經典《碧巖集》而言，南宋曹洞宗下天童正覺（1091-1157）頌古百則、元代萬松行秀（1166-1246）評唱的《從容錄》，在書寫體裁上更具系統性和一致性，有與《碧巖集》相抗顏之勢²⁰⁷。在《從容錄》百則公案中，有六則有關趙州的公案（9 南泉斬貓 10 臺山婆子 18 趙州狗子 39 趙州洗鉢 47 趙州柏樹 31 趙州勘婆 63 趙州問死）。其中第 18 則〈趙州狗子〉（如本書緒論所引）兼引了《趙州錄》原文中，趙州二次答僧問「狗子還有佛性也無？」的正反面回應（原分見於《趙州錄》134、367 則），且增添了趙州答「有」一則中，第二輪次的問答（「既有，為什麼卻撞入這個皮袋？」→「為他知而故犯」）；由於此組問答不見於之前的燈錄記載，但卻在《全宋詩》中出現於兩則頌古的公案敘述中。因此該則全

²⁰⁷ 參阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史—南宗禪成立以後政治社會史的考證》〈第十五章 宗門武庫與從容錄〉（台北：東大，1988 年），頁 635，認為此二書可以呈現當時臨濟——曹洞對峙的思想與宗風；而〈第十九章 萬松行秀與湛然居士集〉，頁 823，則述及萬松兼容雲門、臨濟、曹洞之特色，並以之匯入曹洞宗之血脈，具有再興洞門之意義。

文或可視為宋代文人為求公案語脈周延，因而酌予增補的共同創作。而萬松行秀對「無」字公案的評唱筆法詳實，頗具洞下宗風綿密回互之特色。

3. 《無門關》中「無」字公案的闡釋與修行

在南宋臨濟門下無門慧開（1184-1260 A.D.）所著《無門關》四十八則公案中，有六則有關趙州的公案（1 趙州狗子 7 趙州洗鉢 11 州勘庵主 14 南泉斬貓 31 趙州勘婆 37 庭前柏樹）。而「無」字公案列於全書之始，俱有主導全書參學契機的關鍵地位：

趙州和尚因僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」

無門曰：「參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕。祖關不透、心路不絕，盡是依草附木精靈！且道，如何是祖師關？只一個『無』字，乃宗門一關也。遂目之曰：『禪宗無門關。』透得過者，非但親見趙州，便可與歷代祖師把手共行、眉毛廝結，同一眼見、同一耳聞，豈不慶快？……頌曰：「狗子佛性，全提正令；才涉有無，喪身失命。」（《無門關》1）

上引《無門關》的首則，先錄趙州「無」字公案的基本問答（趙州和尚因僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」），再敘無門的入門闡示及頌詞。值得注意的是，狗子無佛性公案從引為看話禪的警策之句後，其本文被刪減成最精簡的形式；自此之後，在宋代臨濟門下禪林評唱殿軍《無門關》以及《全宋詩》的相關頌古前，均引錄此一關鍵言句。在省略之後，「無」字的語言張力和聚焦性更形強化，因而成為看話破疑的重要敲門磚。

4.1.2.2 《全宋詩》中「趙州無」的公案敘述與頌古特質

有宋一代對禪林公案的頌古評唱之風頗盛，在《全宋詩》中即有趙州禪師的 354 首頌古整理列舉，以下即統計重要主題之舉唱次數：

狗子無佛性公案：29 首

庭前柏樹子公案：20 首

- 吃茶去公案 : 16 首
至道無難公案 : 11 首
平常心是道 : 6 首

在以上舉唱次數的統計中，明顯可見「狗子無佛性」公案的引用之多與傳釋之廣。其次如「庭前柏樹子」、「吃茶去」，和「無」字公案同樣俱有直截有力的「無義語」特質，一如《碧巖集》之評述，有「換卻眼睛」的將軍作略，殺活自如。

從這項統計中，亦可看出在宋代傳唱轉引不絕的趙州公案中，確實已將「無」字公案視為趙州語言的代表及參學的軸心。下文即就「無」字公案頌古中，相關作品在《全宋詩》中的分布與內涵進行分析。

(1) 「無」字公案頌古詩一覽

(詳參《碧巖集》、《全宋詩》中的趙州公案頌古)

○第二十冊·卷一九三·釋心道(一〇五八~一一二九)

狗子佛性無，老蚌吐明珠。西川鳴杜宇，江南啼鷓鴣。

○第二十冊·卷一二八八·釋元靜(一〇六五~一一三五)

趙州狗子無佛性，七佛如來合掌聽。須彌岌岌舞三臺，海水騰波行正令。

○第二七冊·卷一五七四·釋士珪(一〇八三~一一四六)

趙州因僧問：狗子還有佛性也無？師曰：無。

宣德門前過，回頭便招禍。若要無事時，且歸堂裡坐。

○第二七冊·卷一六五一·釋自回(石頭和尚)

趙州因僧問：狗子還有佛性也無？師曰：無。又問：狗子還有佛性也無？師曰：有。曰：既有，為什麼入這皮袋子裡來？師曰：知而故犯。

狗子無佛性，全提摩竭令。纔擬犯鋒鋦，喪卻窮性命。

○第二七冊·卷一七二一·釋宗杲(一〇八九~一一六三)

趙州狗子無佛性。頌云：

有問狗佛性，趙州答曰無。言下滅胡族，猶為不丈夫！

○第三一冊·卷一七八三·釋正覺(一〇九一~一一五七)

舉僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：有。僧云：既有，為什麼卻撞入這箇皮袋？州云：為佗知而故犯。又有僧問：狗子還有佛性也無？州云：無。僧云：一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？州云：為伊有業識在。頌曰：

狗子佛性有，狗子佛性無，直釣元求負命魚。逐氣尋香雲水客，嘈嘈雜雜作分疏。平展演，大鋪舒，莫怪農家不慎初。指點瑕疵還奪壁，秦王不識蘭相如。

○第六八冊·三六〇五·釋原妙（一二一六～一二八七）

趙州狗子佛性無，十分春色播江湖。幾多摘葉尋枝客，空使洛陽花滿途。

（頌趙州無字示陳太尉）

澄潭千載毒龍蟠，倒嶽傾湫誰解看？直下一刀成兩段，虛空粉碎羈體乾。

(2) 頌古詩的重要結構與內涵

以上摘錄，為《全宋詩》趙州頌古中，頌唱「狗子無佛性」的重要篇目，其結構大致分為主題的拈舉（以詩歌標題或一段公案的敘述標出）與頌古的詩歌。其中多半的主題敘述，均以「狗子有佛性也無？州云無」的方式出現，只有以下二者兼引有無二則公案：

○卷一六五一·釋自回（石頭和尚）

「趙州因僧問：狗子還有佛性也無？師曰：無。又問：狗子還有佛性也無？師曰：有。曰：既有，為什麼入這皮袋子裡來？師曰：知而故犯。」

○卷一七八〇·天童正覺的拈舉：

「舉僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：有。僧云：既有，為什麼卻撞入這箇皮袋？州云：為佗知而故犯。又有僧問：狗子還有佛性也無？州云：無。僧云：一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？州云：為伊有業識在。」

其中天童於《從容錄》頌古百則中的公案敘述，饒富語篇結構的完整性；天童的古詩亦獨見繁複精緻，頗合洞下綿密回互之旨。

在頌古詩的形式上，多以五言、七言古詩為主，多半是五言四句的詩偈，有絕句的體裁，也有似禪門白話詩者（如釋士珪「宣德門前過，回頭便招禍。若要無事時，且歸堂裡坐。」）。就整體的「無」字公案頌古言，精緻合律的遠多於原始直樸的禪詩；由此可以看出宋代禪宗公案流傳的層面漸至文人高第；而以俗言為雅韻的典範化過程，也可略見軌跡。

4.1.3 看話禪的「無」字話頭與默照禪之禪風銜接

4.1.3.1 看話禪與「無」字話頭

承上太虛法師所言，禪宗徹頭徹底即是一大話頭；而有關「看話禪」，具體修行次第的記載，最早出現於五祖弘忍的語錄中：

爾坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初心人攀緣多，且向心中看一字。證後坐時，狀若曠野澤中，迴處獨一高山；山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔。」（《楞伽師資記》）²⁰⁸

弘忍通過「向心中看一字」，無限擴充心性，排除外界一切干擾，以體驗禪悟的境地，這與宗杲提倡的看「無」字話頭在形式上十分接近。

弘忍之後，黃檗希運在《傳心法要》中已正式提到看「無」字公案而得悟的參學方式：「但去二六時中看個『無』字！晝參夜參」，久之即可悟佛祖之機。這段以趙州「狗子無佛性」公案為核心而得悟的敘述，為九世紀初的事，以之為偽者不乏其人。而對大慧宗杲的「看話禪」產生直接影響的，據日本學者柳田聖山的研究，當是北宋臨濟宗禪師的五祖法演。在法演的語錄中，有如下一段話：

舉，僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」僧

²⁰⁸ 參潘桂明釋譯：《大慧普覺禪師語錄·源流》（高雄：佛光，1997年），頁368。

云：「一切眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無？」州云：「為伊有業識在。」師云：「大眾，爾諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉『無』字便休。爾若透得這一個字，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？」

（《法演禪師語錄》卷下）

柳田聖山認為：「五祖法演之後的公案禪運動，突破了公案的變質和宋代禪的沈滯空氣，恢復了唐代禪的豪放粗獷的風格。他們共同利用的是著名的『趙州無字』公案，這個公案的發現，建立了中國禪的『無』的立場。」²⁰⁹

法演提倡的看「無」字話頭，基本上就是他的法孫宗杲「看話禪」的原型；只是前者沒有把它重點發揚，視為自己禪學的核心，而後者則作了全面、系統地闡述，並以之為自己禪學的根本。

大慧宗杲對於當時風行的「公案禪」及「文字禪」，有著深刻的了解及相關論著，可見他受到當時叢林主流話語的影響之深。一如杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》所言²¹⁰：「宗杲善作拈古、頌古、小參、普說，即善於說禪。」而宗杲在吸收了各派精華後，對當時的禪病也深有所知，除了不遺餘力地批判文字禪和默照禪外，也提出了「看話禪」。其參究的話頭有個共同的特色——都是答非所問的「活句」。他所理解的活句，是直接的、蘊涵著活生生的禪經驗的「話頭」（在此指公案的答語部分）。以下的引文，可代表其重要的看話禪主張：

所以此事決定不在言語上。

如以下他對「庭前柏樹子」一公案，諸方下語的不滿：

或問：「如何是祖師西來意？」「庭前柏樹子。」即下語云：

²⁰⁹ 參《禪與中國·第十章 什麼是人文》（台北：桂冠，1992年），頁129。

²¹⁰ 參該書（上海：江蘇古籍，1993年），頁432。

「一枝南、一枝北。」或云：「能為萬象主，不逐四時凋。」已上盡在瞠目努眼提撕處，然後下合頭語，以為奇特。

因而，當他在推行看話禪，引話頭作解說時，也常以一連串的禁止詞，反對任何對話頭的注解與評論，其中以「狗子無佛性」話頭的看話禪的開示格外周密，堪稱「看話禪」各話頭參學方式的典範：

常以生不知來處，死不知去處，二事貼在鼻孔尖上……心胸煩回避無門，求生不得，求死不得。當恁麼時，善惡路頭，相次絕也。覺得如此時正好著力，只就這裡看個話頭。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」看時不用博量，不用注解，不用要得分曉，不用向開口處承當，

不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師處領略，不用掉在無事甲裡。但行住坐臥，時時提撕：「狗子還有佛性也無？」「無！」……此一個字子，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，不得颺在無事甲裡，不得向舉起處承當，不得向文字中引證！（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 9 (3) 《大慧普覺禪師語錄》卷二十五〈答富樞密〉）

在魏道儒《宋代禪宗文化》²¹¹中，提及上文中在論述如何看話頭時，以為其中八個「不得」，正是對以機鋒棒喝為禪，以及對默照禪的批判。所謂「不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度」以及「不得向語路上作活計」四種，是對專門崇尚機鋒的批判。關於「不得作有無會」這一點，五祖法演已經講過，是針對趙州狗子無佛性這則公案具體來講的。宗杲在此基礎上又加上三個「不得」，則普遍適用於對一切話頭都不作解釋的主張。此種參究公案答語，並讓學人擬議不得的一連串「不用」、「不得」的否定禁止詞，在其他參學話頭中也可得見，例如大慧常舉著竹篋對來人說：

²¹¹ 同上。

喚作竹篋則觸（滯）、不喚作竹篋則背（違），不得下語、不得無語、不得思量、不得擬議、不得於意根下卜度、不得於舉起處承當。（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 9(3)）

諸如此類的禪門作略，是針對當時種種禪病而採行的方便手段，其中各個否定詞的背後，有著禪師「解粘去縛」的一片赤心。

看話禪的真正特色還不是專重「無」字公案方面，而是在參究這一「無」字的疑團上。²¹² 宗杲在他的許多書信中一再指出，「疑」乃是看話的條件和得悟的前提。〈答呂舍人（居仁）書〉寫道：

千疑萬疑，只是一疑。話頭上疑破，則千疑萬疑一時破；話頭不破，則且就上面與之廝崖。若棄了話頭，卻去別文字上起疑，經教上起疑，古人公案上起疑，日用塵勞中起疑，皆是邪魔眷屬。」（《聯燈會要》卷六·趙州禪師行誼 9(3)）。

可見，宗杲的看話禪為了擺脫文字禪的繁瑣形式，以對「無」字的質疑開始，另闢悟道之蹊徑。自宗杲以後，看話禪遂為禪宗主流。

4.1.3.2 與默照禪風的銜接

1. 默照禪的旨要概述²¹³

宋代相對於看話禪的另一禪學主流：默照禪，倡導自曹洞宗下的宏智正覺，和看話禪均針對文字禪的缺失而產生。其宗旨著重回歸達摩禪靜坐觀心的本源，又融攝了惠能南宗禪的般若空觀，其禪法以靜坐守「默」為參悟禪理的基本前提，由禪坐中產生般若智慧的觀「照」，呈現出心無所住的狀態，進而由泯除主客的體會中得見真如佛性。

²¹² 參潘桂明釋譯《大慧普覺禪師語錄》〈題解〉（高雄：佛光，1997），頁 6。

²¹³ 此段評述綜合了阿部肇一《中國禪宗史》、王志躍《分燈禪·第七章 兩宋禪風》以及《天童正覺禪師語錄》及聖嚴法師《禪門解行》、魏道儒《宋代禪宗文化》的引論。

秉承著曹洞宗「家風細密，言行相應。隨機利物，就語接人」²¹⁴的宗風，正覺標榜默然之教的「空心」進程，仍藉由法語的書面形式，詳予說明：

田地虛曠，是從來本所有者。當在淨治，揩磨去諸妄緣幻習，自到清白圓明之處。空空無像，卓卓不倚。唯廓照本真，遣外境界。……無心體得無心道，體得無心道也休。進可寺承，意清坐默；游入環中之妙，是須怎麼參究。²¹⁵

上述「默默忘言，昭昭現前；鑒時廓爾，體處靈然」²¹⁶的默照工夫進程與悟境，據聖嚴法師的解讀，其工夫應與天台的止觀類似，亦與三祖僧璨〈信心銘〉「絕言絕慮，無處不通；歸根得旨，隨照失宗；須臾返照，勝卻前空。」的境界相應。在宋代倡看話禪的大慧宗杲，以為默照工夫是邪禪；而正覺也視執於看話者為「看話石頭」；事實上，話頭默照若能應機適時，均為定慧合一的修行良方。²¹⁷

2. 趙州言教與默照禪的銜接

曹洞宗親切綿密的宗風，與天童的默照禪法，和趙州法道是否有影響或師承的線索？茲就以下史傳及語錄的線索，作為趙州門風與默照禪間相關點的思考：

甲、上引天童正覺的默照禪法中，自述悟道時「空心」的進程，與趙州在南泉門下開悟時，「猶如太虛，廓然虛豁」、「心如朗月」及示眾時自陳：「若是久參底人，莫非真實、莫非互古互今。若是新入眾底人，也須究理始得。」（《趙州錄》則 49）的境界相較，頗為契合。

乙、趙州在示眾時屢次強調窮理盡性，又以為窮理之法不外乎坐禪觀心。其中兼含觀「照」與「默」然而坐的立意。如下引文中對學人的深切期勉：

²¹⁴ 引自智昭《人天眼目》卷第三。

²¹⁵ 引自《宏智禪師廣錄卷第六·明州天童覺和尚法語》。

²¹⁶ 參上引書卷八〈默照銘〉。

²¹⁷ 參聖嚴法師《禪門解行·公案禪與默照禪》，頁 39-45。

實際理地什麼處著？一心不生，萬法無咎。但究理而坐二三十年，若不會，截取老僧頭去。（《趙州錄》則 228）

丙、據《趙州錄》的應答或對辯中，引用三祖〈信心銘〉次數甚多（參下節的引文）；而〈信心銘〉中述及的工夫進程與修行境界，和默照禪的宗旨正若合符節。

丁、曹洞宗「家風細密，言行相應。隨機利物，就語接人」的門風，十分近似趙州日常言教：平常心是道的風範。一如圓悟在《碧巖集》中的口碑：

此是大膽宗師，不與你論玄論妙、論機論境，一向以本分事接人……平生不用棒喝，唯以尋常語言。只是天下人不奈他何（《碧巖集》2）

此外，在《天童正覺禪師語錄》之〈宏智禪師廣錄卷第五——小參〉中，評述趙州禪風的精確嚴謹（引文見〈貳、趙州公案語言的研究背景〉·趙州的語言風格部分），及《從容論》中析論趙州「狗子無佛性」公案的文風綿密、評述切當，可見洞下重視趙州言教之程度，並不亞於臨濟門人。

由於趙州禪風在當時及後世均大為風行，各宗派引述闡釋者甚多；以上的推論雖未足以證明趙州與臨濟宗看話禪或曹洞宗默照禪有必然的師承，但趙州禪法的開闊前瞻與超越宗派，足可以此為證。

4.2 公案主題的循環傳釋

禪林的評唱之作，在北宋蔚為主流。而自南宋以降的古文、詩詞及戲曲、小說之評點，未始不受其啟迪而生。如清初金聖歎評《重刻繪像第六才子西廂記》文首之〈讀第六才子書西廂記〉羅列了八十一種讀法，其中自第廿九至四十三則，即以「趙州無」為中心，力陳其體悟：²¹⁸

²¹⁸ 參該書卷首（台北：文光，1965年影清康熙庚子呂世鏞重刻本），頁29。

二十九、子弟解得「無」字，亦能為一章。因而回思初布之十來多句為一章盡成撒吞，則其體氣便自然異樣高妙，其方法便自然異樣變換，其氣色便自然異樣姿媚，其避忌便自然異樣滑脫，西廂記之點化子弟不小！

三十、若是字，便只是字；若是句，便不是字；若是章，便不是句。何但不是字，一部西廂記真乃並無一字，豈但並無一字，真乃並無一句！一部西廂記只是一章。

三十一、若是章，便應有若干句；若是句，便應有若干字；今西廂記不是一章，只是一句，故並無若干句，乃至不是一句，只是一字，故並無若干字。西廂記其實只是一字。

三十二、西廂記是何一字？西廂記是一無字。趙州和尚，人門問：狗子還有佛性也無？曰：無！是此一無字。

三十三、人問趙州和尚：一切含靈，具有佛性，何得狗子卻無？趙州曰：無！西廂記是此一「無」字。

三十四、人若問趙州和尚：露柱還有佛性也無？趙州曰：無！西廂記是此一「無」字。

三十五、若又問釋迦牟尼佛：還有佛性也無？趙州曰：無！西廂記是此一「無」字。

三十六、人若又問「無」字還有佛性也無？趙州曰：無！西廂記是此一「無」字。

三十七、人若又問「無」字還有無字也無？趙州曰：無！西廂記是此一「無」字。

三十八、人若又問某甲不會！趙州曰：你是不會，老僧是「無」！西廂記是此一「無」字。

三十九、何故西廂記是此一「無」字？此一「無」字是一部西廂記故。

……

四十二、趙州和尚，人不問：狗子還有佛性也無？他不知道有箇「無」字！

四十三、趙州和尚，人問過狗子還有佛性也無？他也不記道有個「無」字！

事實上，在金聖歎藉由「無佛性」表現《西廂記》之立意脫俗的則次中，只有卅二、卅三則見於趙州語錄，其他則均為金聖歎的創意的延伸。禪宗的機趣流布至此，不僅脫化為應世治文的才情；還頗寓有當今歐美解構、後現代的前衛色彩。

而張素卿〈「評點」的解釋類型——從儒者標抹讀經到經書評點的側面考察〉則將評點文類正式定位為經典詮釋領域的一環：²¹⁹

評點關注於本文，運用標示符號、語言文字分析其脈絡，展示一種定型的閱讀，通達特定之理解，使此一解釋的可能性由隱蔽而彰顯。……從閱讀以及引導閱的傳遞性質而言，評點的流傳，未嘗不是經典延續和流行的一個歷程。

若以趙州公案開始觀測點，審視（尤其是宋代）禪林評唱作品，可以看出在公案敘述形式的異同外，歷代禪師拈提重心的迥異，及書面記錄者撰述風格之模稜，較一般史傳之作更為耐人尋味。

下文的歷時分析，主要以趙州及相關公案之相似主題為軸，分析其循環傳釋現象，以探測趙州公案在歷時的書寫下，呈現的詮釋歧義與模稜效應。

4.2.1 〈庭前柏樹〉公案

○原文及出處：

序列	原文	出處
1	時有僧問：「如何是祖師西來意？」師云：「庭前柏樹子！」學云：「和尚莫將境示人。」師云：「我不將境示人。」云：「如何是祖師西來意？」師云：「庭前柏樹子。」	《趙州錄》則 13。
2	【（大慧）舉】卷一下	《正法眼藏》143

²¹⁹引自該文結語，鄭吉雄、張寶三合編：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》（台北：台大出版中心，2005年），頁 79-126。

	<p>趙州和尚示眾云：「此事的的，沒量大人出遮裡不得。老僧到為山，見僧問：『如何是祖師西來意？』為山云：『與我過床子來。』若是宗師，須以本分事接人始得。」</p> <p>時有僧問：「如何是祖師西來意？」</p> <p>州云：「庭前柏樹子。」</p> <p>僧云：「和尚莫將境示人。」</p> <p>曰：「我不將境示人。」</p> <p>云：「如何是祖師西來意。」</p> <p>曰：「庭前柏樹子。」</p> <p>後法眼問光孝覺和尚：「近離甚處？」</p> <p>曰：「趙州。」</p> <p>云：「承聞趙州有『柏樹子』話，是否？」</p> <p>曰：「無。」</p> <p>云：「往來皆謂：『僧問：如何是祖師西來意？州云：庭前柏樹子。』上座何得道無？」</p> <p>曰：「先師實無此語，和尚莫謗先師好。」</p>	
2	<p>【（無門）舉】趙州因僧問：「如何是祖師西來意？」</p> <p>州云：「庭前柏樹子。」²²⁰</p>	《無門關》37
3	<p>【（無門）評唱】無門曰：「若向趙州答處見得親切，前無釋迦、後無彌勒。」</p>	《無門關》37
4	<p>【（無門）頌】頌曰：</p> <p>「言無展事，語不投機；</p> <p>承言者喪，滯句者迷。」</p>	《無門關》37
2	<p>【（天童）舉】僧問趙州：「如何是祖</p>	《從容錄》47則

²²⁰ 並參《趙州錄》12及《聯燈會要》卷六·趙州禪師行誼21則。

	師西來意？」州云：「庭前柏樹子。」	
3	【（天童）頌】岸眉橫雪，河目含秋；海口鼓浪，航舌駕流。撥亂之手，太平之籌。 老趙州，老趙州！攪攪叢林卒未休；徒費工夫也，造車合轍，本無伎倆也塞壑填溝。	《從容錄》47則
5	【（萬松）評唱】天童用河眸海口故事，成四句偈，如見活趙州指柏樹子相似！眉如蘆花岸，眼如秋水碧，古句野水淨於僧眼碧，遠山濃似佛頭青。……	《從容錄》47則

○歷時分析

主題柏樹	問（發訊者）	→	答（收訊者）
一重公案	學人	——	趙州
二重公案	趙州問答	——	大慧舉為公案
二重公案	趙州問答	——	無門舉為公案
三重公案	趙州公案	——	無門評唱
四童公案	無門評唱	——	無門頌古
二童公案	趙州問答	——	天童舉為公案
三重公案	趙州公案	——	天童頌古
四重公案	天童頌古	——	萬松評唱

以上由趙州禪問答，至各方舉唱，以至形成公案、頌古及評唱的公案詮釋循環過程，會隨文化的傳承，織就一個循環相生的語意網路。在上引原文中，就以《趙州錄》則 13〈庭前柏樹子〉為例，此則公案中，記敘了趙州與學人禪問答的內容；在大慧的《正法眼藏》中，就此事之前因後果作了完整的敘述。之後，又經歷了無門禪師及《從容錄》的評唱過程，——包括引為公案、發為頌古，再針對頌古作評的過程，如此「庭前柏樹子」之語，在公案、頌古、評唱中的使用已達八次，在八次中，各形成了二重、四重的多元複合循環傳釋網。

在此多元複合層次的循環傳釋網中，第一重、無門的二重及天童的二重公案，分別屬於趙州當時、南宋、元代等歷時的公案敘述，因而可比對出其敘事的增減和語彙的變化。例如，《趙州錄》開頭的「時有僧問」，在《無門關》、《從容錄》中分別變為「趙州因僧問」、「僧問趙州」；其後原文的第二輪對話：學云：「和尚莫將境示人。」師云：「我不將境示人。」也因後代參究的重心在公案上，而予以省略。而作為話頭參究核心的「庭前柏樹子」，其文字語義在各方引述時，均無改變。

以上經由趙州「庭前柏樹」的相關公案為中心，而形成的禪家歷時循環網路，除了可以作為各家評唱風格之說明（如上無門的三重公案之評、萬松的四重公案之評，可比較峻烈和綿密典雅的不同家風），也可成為詮釋禪宗公案語言模稜性的時間切入軸線；在不同時空與風格迥異的禪者詮釋下，相同意義的不同用語、同一事件的不同意見、對同一評論的先後補充，都是公案流傳過程中，形成多重指涉的原因。

4.2.2 〈至道無難〉公案

○原文及出處：

序列	原文	出處
1	三祖〈信心銘〉： 「至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白…」	引自《五燈會元》卷一，東土祖師，三祖僧璨鑑智禪師部分。
2	師示眾云：「至道無難，唯嫌揀擇，才有言語是揀擇，是明白，老僧卻不在明白裡，是你還護惜也無？」	引自《趙州錄》則106
3	【舉】趙州示眾云：「『至道無難，唯嫌揀擇。』才有語言，是明白、是揀	以下引自《碧巖集》二則

	擇，是汝還護惜也無？」	舉、頌古及評唱部分
4	【（雪竇）頌】「至道無難」（圓悟著語）三重公案，言端語端；一有多種，二無兩般。天際日上下，檻前山深水寒；觸體識盡喜何立，枯木龍吟消未乾。難，難！「揀擇」明白君自看！	引自《碧巖集》一則頌古部分
5	【（圓悟克勤）評唱】「『至道無難』，言端語端」，雪竇知他落處，所以如此頌。……。	引自《碧巖集》一則評唱部分

○歷時分析

主題：至道無難	前修（發訊者）	後學（收訊者）
一重公案	三祖僧璨	趙州
二重公案	趙州	學人
三重公案	趙州問答	雪竇舉為公案
四重公案	趙州公案	雪竇頌古
五重公案	雪竇頌古	圓悟評唱

本則歷時公案的主題，自趙州示眾時，引用三祖僧璨〈信心銘〉中「至道無難，唯嫌揀擇」之言，作為啟發學人的話頭；而趙州與學人又曾引用討論五次（參上文統計《趙州錄》中信心銘的引文）。在圓悟《碧巖集》二則〈趙州示眾〉雪竇的頌古之前，先引此段問答為公案；頌古中，又引「至道無難」之語，作為頌古的開端。而頌古第一句「至道無難」之下，圓悟禪師的著語是「三重公案」，表示「至道無難」之語，在公案、頌古中的使用已達二次，加上此語的原創者，共同形成了三個複合層次的循環傳播網。

除了上述「三重公案」外，圓悟禪師亦針對針對此則公案及雪竇的頌古，分別作了評唱的回應；若就訊息的授受而言，在《碧巖集》第二則中，「至道無難」最少經歷了「五重公案」的歷時傳釋過程。

4.2.3 〈趙州洗鉢〉公案

○原文及出處：

序列	原文	出處
1	問：「如何是學人自己？」師云：「吃粥了也無？」云：「吃粥也。」師云：「洗鉢盂去。」	《趙州錄》則 295
2	【(大慧)舉】卷一上 僧問趙州：「學人乍入叢林，乞師指示。」 州云：「吃粥了也未？」 云：「吃粥了也。」 州云：「洗鉢盂去。」其僧因此大悟。 雲門云：「且道有指示、無指示？若言有，趙州向伊道個甚麼？若言無，遮僧甚悟去？」 雲峰悅和尚云：「雲門不識好惡，恁麼說話，大似為蛇畫足；雲峰則不然，遮僧恁麼悟去，入地獄如箭射。」 妙喜曰：「雲門老漢大似阿修羅王搬動三有大城諸煩惱海。」隨後喝云：「寐語作甚麼？」復云：「雲峰雖善背手抽金鏃，翻身控角弓，爭奈蹉過雲門何？」	《正法眼藏》 12
2	【(無門)舉】 趙州因僧問：「某甲乍入叢林，乞師指示！」州云：「吃粥了也未？」僧云：「吃粥了也。」州云：「洗鉢盂去。」其僧有省。	《無門關》 7
3	【(無門)評唱】 無門曰：「趙州開口見膽，露出心肝，這僧總事不真，喚鐘作甕。」	《無門關》 7
4	【(無門)頌】頌曰：	《無門關》 7

	只為分明極，翻令所得遲； 早知燈是火，飯熟已多時。	
2	【(天童)舉】 僧問趙州：「學人乍入叢林，乞師指示！」州云：「吃粥了也未？」僧云：「吃了。」州云：「洗鉢盂去。」	《從容錄》39 則〈趙州洗鉢〉
3	【(天童)頌】頌云： 粥罷令教洗鉢盂，豁然心地自相符； 而今參飽叢林客，且道其間有悟無？	《從容錄》39 則〈趙州洗鉢〉
4	【(萬松)評唱】 ……這僧乍入叢林，稱大悟大徹，飽叢林禪客。且道有悟無悟，此謂之徵問。……	《從容錄》39 則〈趙州洗鉢〉

○歷時分析

主題：趙州洗鉢 前修（發訊者） → 後學（收訊者）

一重公案	趙州	學人	
二重公案	趙州問答	大慧舉為公案	}
二重公案	趙州問答	無門舉為公案	
三重公案	趙州公案	無門評唱	
四重公案	無門評唱	無門頌古	}
二重公案	趙州問答	天童舉為公案	
三重公案	趙州公案	天童頌古	
四重公案	無門頌古	萬松評唱	

在「趙州洗鉢」主題中，包含的傳釋過程有：趙州問答→《正法眼藏》舉古兼短評，趙州問答→無門評唱，趙州問答→《從容錄》評唱等多重公案的詮釋歷程，可見其在禪林中被廣為討論的盛況。

在上述四書的公案本事敘述中，文字的差異較小，主要不同處在趙州開示以洗鉢盂去後，僧人反應的敘述：其僧大悟、其僧有省，從容錄則未述反應。而各家的評唱風格的差異，充分表現在大慧《正法眼藏》拈古、無門頌古及《從容錄》的頌、評中。大慧在舉公案後，附了雲門、雲峰悅及自己的三則短評，值得注意的是，此類的短評，

禪者在時空上均有距離，但能充分進行同一主題的循環推論；三人對僧人「為什麼悟去」的討論，也直接影響萬松行秀的《從容錄》，使本則的頌古、評唱均以「有悟無悟」為中心。而《無門關》的精簡頌古，生動直截、不容擬議，是廣為傳頌的詩評：「只為分明極，翻令所得遲；早知燈是火，飯熟已多時。」

4.2.4 〈趙州四門〉公案

○原文及出處：

序列	原文	出處
1	問：「如何是趙州？」 師云：「東門、西門、南門、北門。」	《趙州錄》則 102
2	【（雪竇）舉】僧問趙州：「如何是趙州？」州云：「東門、南門、西門、北門。」	《碧巖集》9
3	【（雪竇）頌】「句裏呈機劈面來，爍迦羅眼絕纖埃。 東南西北門相對，無限輪鎚擊不開。」	《碧巖集》9
4	【（圓悟克勤）評唱】雪竇見得徹底，便道：「句裏呈機劈面來」，句裏有機帶兩意，又似問「人」，又似問「境」。趙州不移一絲毫，便向他道：「東門、南門、西門、北門。」……	《碧巖集》9

○歷時分析

主題：趙州四門	前修（發訊者）	後學（收訊者）
一重公案	趙州	學人
二重公案	趙州問答	雪竇舉為公案
三重公案	趙州公案	雪竇頌古
四重公案	雪竇頌古	圓悟評唱

趙州四門的公案循環，出現在《趙州錄》、《碧巖集》中，亦散見於《全宋詩》的多則頌詩中。在趙州對答記錄到公案記載的二重循環過程中，其差異是敘事者不同而造成的指稱差異：「問一僧問趙州」、「師云一州云」。

而關於內涵的循環詮釋上，被尊為宗門第一書的《碧巖集》，其中雪竇頌古、圓悟評唱均能精闢剖析，又能曲盡側點旁敲之妙。例如，雪竇頌古首句「句裡呈機劈面來」，圓悟詮釋為：「句裏有機帶兩意，又似問人，又似問境。」此即對僧問「如何是趙州」的分析，此句本來一語雙關，兼含如何是趙州的宗師風範、如何是趙州的地理環境二意；而「趙州不移易一絲毫」，因為在悟道的境界裡，並無人／境的對立，所以雪竇讚歎趙州的回答「四門相對」，雖是答境，卻也寓含著趙州和尚心中無比堅固的至道，是無限敲擊都無法擊破的。

4.2.5 〈趙州勘婆〉公案

○原文及出處：

序列	原文	出處
1	臺山路上有一婆子，要問僧。僧問：「臺山路，向什麼處去？」云：「蕎直去！」僧才行，婆云：「又與麼去也！」師聞後，便去問：「臺山路向什麼處去？」云：「蕎直去！」師才行，婆云：「又與麼去也。」師便歸，舉似大眾云：「婆子今日被老僧勘破了也。」	《趙州錄》則 466
2	【（無門）舉】趙州因僧問婆子：「臺山路向甚處去？」婆云：「蕎直去！」僧才行三五步，婆云：「好個師僧，又怎麼去。」後有僧舉示州，州云：「待我去與爾勘過這婆子。」	《無門關》31

	明日便去，亦如是問，婆亦如是答。州歸謂眾曰：「台山婆子，我與爾看破了也。」	
3	【（無門）評】無門曰：「婆子只解坐籌帷幄，要且著賊。不知趙州老人，善用偷營劫寨之機，又且無大人相，檢點將來，二俱有過。且道，那裡是趙州勘破婆子處？」	《無門關》31
4	【（無門）頌】頌曰：問既一般，答亦相似；飯裡有砂，泥中有刺。	《無門關》31
2	【（天童）舉】臺山路上有一婆子，凡有僧問：臺山路向什麼處去？婆云：「驀直去！」僧纔行，婆云：「好個阿師，又恁麼去也。」僧舉似趙州，州云：「待與勘過。」州亦如前問，至來日上堂云：「我為汝勘破婆子了也。」	《從容錄》10 則〈臺山婆子〉
3	【（天童）頌】頌云：年老成精不謬傳，趙州古佛嗣南泉；枯龜喪命因圖象，良駟追風累纏牽；勘破了！老婆禪，說向人前不直錢。	《從容錄》10 〈臺山婆子〉
4	【（萬松）評唱】……南泉趙州乃佛祖向上人，那堪年老？所以道「年老成精」也。趙州古佛嗣南泉、馬祖道，經入藏、禪歸海，唯有南泉獨超物外。趙州…以南泉為師，故勘辨中非得失勝負之可品格，天下謂之「趙州關」也不妨難過。……」	《從容錄》10 〈臺山婆子〉

主題：	前修（發訊者）	→	後學（收訊者）
趙州勘婆			
一重公案	趙州	——	學人
二重公案	趙州問答	——	無門舉為公案
三重公案	趙州公案	——	無門評唱
四重公案	無門評唱	——	無門頌古
二重公案	趙州問答	——	天童舉為公案
三重公案	趙州公案	——	天童頌古
四重公案	天童頌古	——	萬松評唱

本則主題的敘述部分很多，而婆子的關鍵句，三重公案中分別作「又與麼去也」（《趙州錄》）、「好個師僧，又恁麼去。」（《無門關》）、「好個阿師，又恁麼去也。」（《從容錄》），顯示了故事流傳過程中的創意增添（狗子無佛性公案亦可同等視之）。而本則公案的眼目在「勘破」二字，《從容錄》評唱言趙州關難關，其「飯裡有沙」究竟在何處？

此勘破處，據巴壺天《禪骨詩心集》一書所釋，亦引多位禪者的循環傳釋而解讀，認為老婆子只停在真空界，而不知向後向上別有洞天。唯有不隨境轉者、不被語脈轉卻者，方能直下承當。²²¹ 下面圓悟禪師之言可為小結：

趙州勘破婆子，叢林議論千萬，多作見解，殊不知他古人在乾淨處立，看你向泥坑子裡，頭出頭沒！

4.3 趙州公案語言的問答思辨歷程

承前所述，自馬祖提倡平常心是道起，不述經教的洪州禪道蔚然成風；而由馬祖再傳弟子的趙州從諗禪師上堂示眾之語：「金佛不度爐，木佛不度火，泥佛不度水，真佛內裡坐。」²²² 中，亦可略識中晚

²²¹ 參歐陽宜璋點校：《碧巖集點校》，頁 43-45。

²²² 參《趙州錄》則 228。

唐以降，呵佛罵祖禪風之一般。而自一問一答中消經解教、直指人心，則是禪宗「語妙天下」的特質。在周裕鍇的《禪宗語言》中，對禪門問答的策略，有如下精要的敘述：

晚唐五代禪宗的機鋒，最常見的形式就是問答之間的語言矛盾與衝突，或是答非所問，或是問答脫節，或是問答背反，或是重複問題，或是反題作答，或是答語倒序，或是循環答覆，或是循環肯定，或是循環否定，利用無意義的言句讓人覺悟到語言的荒謬性質，發現那個絕對本體「第一義」只有通過與語言、思辨的衝突或隔絕才能領會和把握。²²³

以下即以趙州相關法系的禪問答及示眾的史料為據，探索禪門問答形式的歷史淵源及問答句型的傳承線索：

4.3.1 教學設施與用心：目前生死、意句殺活

禪宗語言的「模稜性」，其用心原出於禪者的體悟是超越知見意解的層面的；而一旦涉及宗教的傳承，又不得不借助語言來表述。因而禪師若想破除人們對語言邏輯的執著，只有用背離常規的言句來誇大語言的荒謬和虛幻。這樣的「模稜性」語言，在一些禪師的語錄中表現為純真的隨問隨答，而有些則呈現出有意的和人為的思考痕跡。在此略舉其特色如下：

4.3.1.1 參活句不參死句

「活句」意指有語言形式而無語言指義功能的句子，宗門或稱之為「無義語」（參洞山守初禪師之言：「語中有語，名為死句；語中無語，名為活句。」），²²⁴如夾山善會禪師回答僧問「如何是夾山

²²³ 參周裕鍇《禪宗語言·第三章 分燈禪：禪門宗風的確立》，頁64。

²²⁴ 引自宋惠洪編《林間錄》卷上引洞山守初語錄、《禪林僧寶傳》卷一二《荐福古禪師傳贊》。

境？」曰：「猿抱子歸青嶂裡，鳥銜華落碧巖前。」²²⁵ 問答之間，至少從字面看來毫無邏輯關係；此種不舉提宗門話語、不稱述佛祖言句的傳法方式，是晚唐五代以來的時尚；尤以臨濟、雲門二家最為突出。諸如「如何是祖師西來意」或「如何是和尚家風」等「問頭」，答案可能有千百個，只有一個不成答案，就是死死扣住問題的、合乎邏輯的直接回接。因為這種回答容易使人將重心轉移到言辭表面的意義；而不著邊際的、不相應的答案，則較能讓人警覺到問題的虛妄性。

自宋代以降，「但參活句，莫參死句」成為宗門的典則，和宗師傳道的基本技巧；同時也成為後世詩歌創作及詩評的重要圭臬（參嚴羽《滄浪詩話·詩法》「須參活句，勿參死句」）。而對禪宗而言，對理性語言的長期顛覆，使無理性的語言漸漸有了自己的規則，解構本身成了結構，致使許多參禪者仍然未脫離語言的窠臼。

4.3.1.2 反語：問有答無

「反語」是禪門另一語言特色。當學人正面提出一個問題時，禪師故意從反面作回答，答與問之間形成了尖銳的矛盾，可稱為「反語」。

「反語」的矛盾不合理處，產生於問答的上下文之間。例如：問：「如何是佛？」師曰：「乾屎橛。」（《景德傳燈錄》卷一五〈雲門文偃禪師〉）相對於西方修辭學的「反諷」（irony）而言，反諷的基本性質是假相與真實間的矛盾，和對這矛盾的無所知，反諷者口非而心是；而禪宗的反語則是宗教概念在修辭學上的體現。²²⁶

²²⁵ 參《五燈會元》卷五（台北：文津，1991年），頁295。

²²⁶ 參沈謙《修辭學》（台北：空中大學，1991年）定義，頁261-263：「反諷，即表象與事實相違的表達方式，包括言辭、場景的反諷」，在本書中，主要研究趙州公案語言的「言辭反諷」（言與意反的矛盾語）；而自陳望道《修辭學發凡》（台北：文史哲，1987年）列「倒反」辭格後，一般分為「倒辭」（正意反說，無嘲諷意味）、「反語」（語意相反，且含有嘲弄譏刺之意）二類。在本書中的「反語」，兼具二者之義。

如前所述，「反語」的宗教背景，首先和禪宗「二道相因」的思維方式有關，其次，它和佛教的二諦（真諦、俗諦）思想有關。其三，禪宗吸收了華嚴宗萬法平等的觀點，如圓悟克勤禪師所言：「心、佛、眾生，三無差別，卷舒自在，無礙圓融」（《羅湖野錄》卷上）。禪師之所以用背反的話回答問題，用意暗示矛盾對立的雙方本來毫無差別，因為一體的真如是通過語言的命名才出現諸多矛盾。最後，某些反語和禪宗「一即一切，一切即一」的觀念有關。如永嘉玄覺《證道歌》「一性圓通一切性，一法遍含一切法；一月普現一切水，一切水月一月攝。」（《景德傳燈錄》卷三 0）即展現了趙州一以貫之的不二之道。

因此，禪宗的反語可看作正話反說，似非而是；或是反言以顯正，並非真正的悖謬。而大慧宗杲《正法眼藏·卷一上》中引錄羅山和尚的開示，則可詮釋禪者在反語開示、泯絕心跡之上，老婆心切的用心：²²⁷

臨時布取，意句有主宰。所以道：意中句，句中意；意中不停句，句中不停意。意句不同倫，合麼生會？意能劇句，句能劇意，意句交馳，是為可畏！意句不明，事理不通，只是個無孔鐵鎚，古人喚作流俗阿師。

上士相逢，如擊石火，如爆龜紋，迅速如風，捷辯如電。……聲前有路，從汝洞明；句後不來，猶虧一半。……大凡唱教，須會目前生死、意句殺活，方可褒揚殺人刀、活人劍。²²⁸

其中的「目前生死·意句殺活」是禪問答應機施教的關鍵點，同樣的，在該書的引錄中，也強調泯絕「兩頭句」的概念：

²²⁷ 參見南宋·大慧宗杲著，董群譯釋：《正法眼藏·卷一上 7·羅山道閑》（高雄：佛光，1997年），頁 53。由於大慧禪師在摘錄禪德懿言之初，即有「無尊宿前後次序·宗派殊異之分，但取徹證向上巴鼻，堪與人解黏去縛，具正眼而已」之申明，由此可見其引文的不偏不黨，具禪門思想的代表性。

²²⁸ 引自上引《正法眼藏·卷一上-7·羅山道閑》部分。

辟觀辟句，外不放入，內不放出，截斷兩頭，自然光煇地，不與一物作對……欲出不出，便須轉；一口咬斷後，不用尋伊去住底，遠近但放卻，自然露裸裸地。²²⁹

此段巖頭和尚的示眾中，揭示以禪問答對治「是病非禪」的設施——學道者要避開刻意觀心與言句知解，由根本處體會到將出而不出之境；兩頭截斷，自然得悟。

4.3.2 問答形式中的經教消長

早期禪宗尊經以釋禪，雖有別於教下的疏解經教的傾向，但仍奉行佛典以開宗立派。如達摩以《楞伽經》傳宗，六祖惠能雖提倡頓悟自性，但仍勸人奉持《金剛經》，並廣引《維摩》、《法華》、《涅槃》諸經以明宗旨。惠能門下的法達禪師雖盛讚「經誦三千部，曹溪一句亡」；但覺悟後仍堅持讀經，不輟誦持。神會一系「荷澤宗」亦主張禪教合一。

中晚唐以降，禪師務為消解經教。如南嶽懷讓、青原行思二系，尤其是馬祖道一，將禪宗傳統的「即心即佛」改造為「非心非佛」，更促使呵佛罵祖、離經慢教蔚成趨勢，在此解構運動中，形成了鄙語俗言的風格。²³⁰

懷讓一系馬祖的弟子百丈懷海制定禪門規式：「不立佛殿，唯樹法堂」，把佛教的外在信仰徹底地轉變為向內修持及自心覺悟。以簡樸的傳教方式體現農禪一貫、自證自悟的精神。而大珠慧海禪師《頓悟入道要門論》的語言風格，很接近早期的祖師：一面引證佛經原典本身來說明語言文字的虛幻，另一面則引伸莊子「得意而忘言」的觀點，提出拋開佛經、直契佛理的習道方式。書中重新解讀佛法僧三寶的含義：「心是佛，不用將佛求佛；心是法，不用將法求法；佛法無二，和合為僧，即是一體三寶。」²³¹ 而懷海弟子黃檗希運則進一步表

²²⁹ 參上引書卷一上一·2·巖頭全歲，頁 36。

²³⁰ 參上引書〈第二章 祖師禪：走下如來聖殿〉。

²³¹ 參上引書卷下，頁 71。

述：「不著佛求，故無佛；不著法求，故無法；不著眾求，故無僧。」（《古尊宿語錄》卷三〈黃檗希運禪師宛陵錄〉）以無佛、無法、無僧消解了三寶的一切價值。

至晚唐五代，禪林離經慢教。其時青原行思一系石頭希遷（700-790）的門徒蔑視佛法的傾向，更落實在行動表現上。如丹霞天然（739-824）取木佛焚燒以禦寒。又如德山宣鑒（780-865）曾精研律藏，後卻成為「呵佛罵祖」的先鋒。其上堂云：

這裡無祖無佛！達磨是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢。等覺妙覺是破執凡夫，菩提涅槃是繫驢橛，十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙。四果三賢、初心十地是守古冢鬼，自救不了！（《五燈會元》卷七〈德山宣鑒禪師〉）

其所說的每一個判斷句的主語都是佛菩薩和經教名相等外來名詞，而謂語則是污穢粗鄙、低賤卑下的侮辱性的本土名詞。諸如此類「呵佛罵祖」的言詞，在中晚唐禪師的語錄裡隨處可見。而上述丹霞天然（石頭希遷的弟子）燒木佛烤火的行徑和趙州的上堂示眾「木佛不度火」如出一轍；由禪師傳記中可追溯希遷的湖南禪與馬祖的洪州禪有密切的聯繫（如《祖堂集》裡希遷曾問道懷讓，丹霞曾參拜馬祖），其後百丈懷海的再傳弟子臨濟義玄也有德山式的言詞：

十地滿心猶如客作兒，等妙二覺擔枷鎖漢，羅漢辟支猶如廁穢，菩提涅槃如繫驢橛。（《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》第四十七卷）²³²

臨濟義玄禪師進而在上文開示中號召「毀佛毀祖，是非天下，排斥三藏教，罵辱諸小兒，向逆順中覓人。」較德山的言詞更為激烈。

其後，雲門文偃禪師（864-949）也繼承了臨濟的作風。臨濟曾答僧問「如何是無位真人」以「無位真人是什麼乾屎橛」；而雲門亦回

²³² 周裕階《禪宗語言》詮釋此段文義，以「十地滿心」等修行境界為迷失自性的雇工、自縛心性的囚徒、污染心性的糞便、拘執心性的木椿。

答「如何是釋迦身」以「乾屎橛」（《雲門匡真禪師廣錄》卷上，《大正藏》第四十七卷）。

在下面引文（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4·百丈懷海禪師之(7)）中，百丈懷海禪師反覆強調，一切「有無知見」都是農禪必須清除的「糞」：「只如今作佛見，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。」之後其弟子黃檗禪師亦將佛經視為「戲論之糞」，將探求佛的見解視為「運糞入」。²³³

4.3.3 唐宋禪宗語言價值觀的轉換

從早期楞伽師時代開始，禪宗祖師就有「口出玄理，不出文記」的傳統，到後來南宗禪及其主流洪州禪的祖師，基本上也遵循了不撰寫理論著作的原則。²³⁴ 編纂始自唐代的禪宗語錄不屬個人著作，僅僅是師徒問答言談及場景的記錄以及案例（公案）的記載。

到了宋代，禪師對語錄編纂的態度，已由唐代祖師的「不立文字」演變為重視文獻、尊崇祖師了。就由趙州「無」字公案的演變上，亦可發現其中變化的軌跡。

在周裕鍇《禪宗語言·第四章 公案禪：闡釋時代的開始》²³⁵中，列舉了大量的事例，來說明宋代禪宗語錄中，師徒之間的主要話題是如何理解闡釋祖師的公案。例如下文中對趙州禪師「吃粥了也未」公案的思辨，可以看出問答中引用古人公案，並用偈頌作評的宋代禪風：²³⁶

²³³ 參下引文 5·黃檗希運禪師之(3)宛陵錄末二段。

²³⁴ 據周裕鍇《禪宗語言·第四章 公案禪：闡釋時代的開始》所注，馬祖弟子大珠慧海雖撰有《頓悟入道要門論》，但在燈錄中，他是沒有法嗣的非主流的禪師。

²³⁵ 參該書頁 109。

²³⁶ 引自《古尊宿語錄·卷二八〈舒州龍門佛眼和尚語錄〉》。

上堂，舉僧問趙州：「學人乍入叢林，乞師指示。」趙州曰：「吃粥了也未？」僧云：「吃粥了也。」州云：「洗鉢盂去！」其僧言下便悟。「大眾，山僧今朝吃粥也洗鉢盂，只是不悟。既是為善知識，為什麼卻不悟？還會麼？」

豈可喚鐘作甕，終不指鹿為馬。善人難犯，水銀無假。冷地忽然覷破，管取一時放下！（《古尊宿語錄》卷二八《舒州龍門佛眼和尚語錄》）

以上的「舉古」（舉古德公案作示眾教學的切入點），是宋代禪宗語錄中最普遍的現象。因而，參究公案或闡釋公案便成為宋代宗門的重要活動。如上文中的評唱文體：圓悟克勤禪師的《碧巖集》，除了影響金、元諸多的頌古、評唱（如《從容錄》等），也可在明、清的小說詩文評點中，探知禪門評唱一衣帶水的風格。這種禪宗表達方式的演變，可以同步觀測趙州「無」字公案至宋大行於世，並演變為「看話禪」中心的歷史現象。

4.3.4 問答句式的傳承線索

以下將由趙州的師承及同門的對答中，探究其問語言特質的異同，並追溯其禪問答教學的設施與淵源：²³⁷

依前所述，「南宗禪」的傳承而論，自五祖弘忍寂後，由門下弟子神秀與惠能開創「北漸」、「南頓」二派。惠能弟子以南嶽懷讓和青原行思兩系繁衍最盛。南嶽一系中，懷讓傳馬祖道一，再傳百丈懷海及南泉普願，百丈門下由臨濟義玄嗣黃檗希運，創「臨濟宗」，流傳最廣；而南泉則有子湖利蹤和趙州從諗禪師的傳承。此外，宋代倡導看「狗子無佛性」（或「無」字公案）話頭的大慧宗杲禪師，其禪風語脈與趙州的相關法系有一衣帶水之同質性，因而並列於法系的語言分析中。

²³⁷ 以下的問答記載，主要參考《古尊宿語錄》，該書的資料保存了較原始的語錄記載，且對禪師的言行記述周詳，可觀察禪宗代表人物的思想全貌。

趙州禪師承嗣曹溪以下，南嶽懷讓、²³⁸馬祖道一²³⁹以以南泉普願之法嗣；在晚唐五代五家分燈之際，趙州法道大行；因而其人其語形成了立場中立而影響普遍的趙州門風。在宗密的《圓覺經大疏鈔》卷三之下，將馬祖一系的洪州宗²⁴⁰視為禪門七宗之一，並以「觸類是道而任心」概括此宗禪法；在傳法方式上，自馬祖、石頭等第三代禪師後，南宗禪的傳播即由「機緣問答」——正面的說法和引導，漸漸轉化為間接的接引傳授。馬祖的傳法，如上堂示眾的普說、暗示隱喻、反詰語、動作等，在趙州的語錄中都可見其類似的教法；但不用棒喝，則是趙州異於馬祖的接人應物之風。²⁴¹

依此法系，再簡列相關禪師的時間序列如下：

表 4-1 南禪問答句式的傳承線索

①六祖惠能（638-713）⇨②南嶽懷讓（677-744）⇨③馬祖道一（709-788）⇨④百丈懷海（720-814）——⑤黃檗希運（?-849）——⑥臨濟義玄

²³⁸ 依阿部肇一著、關世謙譯《中國禪宗史·第二章 初期南宗禪的動向》（台北：東大，1991年），頁31-3。懷讓主張「一切萬法，皆從心生，心無所住，法無能住」，此「無住法」遂成為馬祖發展禪道的具體型態。並參《古尊宿語錄卷第一》（北京：中華，1994年），頁2-3。

²³⁹ 承上注，馬祖道一禪師的思想以《楞伽經》為依歸（以心為宗，無門為法門），並以「心外無別佛、佛外無別心，不取善，不取惡，淨穢兩邊俱不依怙」。

²⁴⁰ 據楊曾文《唐五代禪宗史》〈序言〉（北京：社會科學，1999年），頁9-11所述，馬祖和石頭法系為南宗獨盛期，最活躍的流派。而馬祖住錫洪州（今江西南昌）開元寺傳法時，弟子達139人，各為一方宗主；故後世將馬祖系禪稱為「洪州禪」。

²⁴¹ 以上馬祖禪法之敘述，主參楊曾文《唐五代禪宗史·第七章 南宗禪的迅速興起》，頁316-320；下文中趙州的歷史考證，參該書頁382-385。並參蕭麗華上引書，頁155-6，引孫昌武〈詩與禪〉、葛兆光〈禪思想史的大變局〉所論，以為洪州禪真正發展了南宗禪的思想體系，且在中唐後取代了荷澤禪，成為南宗禪的主流。又綜述學者之言，獲致了洪州禪的禪道結合現象之公論。

(?-866) —⑦南泉普願(748-834)——趙州從諗(778-897) —⑧子湖利蹤(800-880) ⑨大慧宗杲(1089-1163)

承前所述，在唐代趙州法道遍天下，其原因除了趙州禪師本人的禪風機趣外，從以上師承中當可看出其語脈來源之一端；而一同紹承南泉的子湖，其言直理深，較趙州之應答為繁瑣，或許也正是其言無聞於世之因。²⁴²

茲列諸禪師的重要言句於附錄二趙州問答句式的傳承線索，並於本文中加以比較分析。

4.3.4.1 詞彙銜接：出語盡雙的對比詞組

詞語分析的「對比組」概念，為劉叔新《漢語描寫詞彙學》所創。此類組群是以意義對立的詞語為聚合體，和反義組在結構形式上是一致的，但由於對比組的對照映襯關係較反義組為和緩，因而詞語的包容度較高，在實際分析時可行性較高。

由於禪家語言設施，多取於六祖之說法宗旨：「忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因；究竟二法盡除，更無去處。」教示禪者的答問詞語，應以「對法」為主：回應詞語的性質相當而意義需相對，且兩者互補相依；此一觀點，相當切合「對比組」的詞語分析（在分析中「對比組」取廣義的範疇，亦包含「反義組」的比較）²⁴³，因而以此觀測禪問答的詞彙銜接。以下是趙州相關的傳承法系所

²⁴² 參北宋慧覺禪師〈衢州子湖山定業禪院第一代神力禪師語錄序〉：「……所居法席，廢來久矣。所示徒語言，亦無聞於世。其所傳者，唯犬語耳。余自元豐三年來主是席，遂探其語……開覽玩味，見其言直，其理深。若醍醐之一滴，能散其六斛之驢乳，真南泉之的嗣也。」（《古尊宿語錄》卷十三〔北京：中華，1994年〕，頁208。）

²⁴³ 此引劉氏上引書之概念，在本書的分析中兼容對比、反義之特質。頁310，北京：商務印書館，1990年。

用的對比詞組的列舉與同異比較，並參附錄二趙州問答句式的傳承線索引錄的全文：

1. 禪師慣用的對比詞組 【按：／表示前後為對比關係的詞語】

①六祖惠能：修證／污染·生死事大／體取無生／體即無生，無常迅速／了無速／了本無速·天／地，日／月，明／暗，陰／陽，水／火·語／法，有／無，有色／無色，有相／無相，有漏／無漏，色／空，動／靜，清／濁，凡／聖，僧／俗，老／少，大／小·長／短，邪／正，癡／慧，愚／智，亂／定，慈／毒，戒／非，直／曲，實／虛，險／平，煩惱／菩提，常／無常，悲／害，喜／瞋，捨／慳，進／退，生／滅，法身／色身，化身／報身。

②南嶽懷讓：取／捨·成／壞·聚／散。

③馬祖道一：善／惡·淨／穢·即心即佛／非心非佛·修道／造作。

④百丈懷海：即此用／離此用·佛／魔·有句／不有句，無句／不無句·有／無·（兩頭句）不佛／不眾生，不親／不疏，不高／不下，不去／不來·苦／樂·明／暗·清／濁·善纏／惡纏·佛纏／眾生纏·有佛／無佛·實語／虛妄。

⑤黃檗希運：多知／無求·有／無，長／短，彼／我，能／所·忘機／分別·佛性／眾生性·同／別（異）·因／果·善（提）是處／無知解處·應緣／正應·本不有／今不無·緣起／緣滅·法／非法·有／不有·眾生／佛·生死／涅槃·有為／無為·世間／出世間·有性／無性·非有限量／非無限量／非非有無限量。

⑥臨濟義玄：會／不會·佛／魔·無佛／無眾生·無古／無今·生／死·去／住。

⑦南泉普願：即心是佛／心不是佛·凡／聖·因／果·明／暗。

⑧子湖神力：凡夫／聖人·善語／惡語·千般美食／一頓粗餐·冬寒／夏熱，夜暗／日明。

◎大慧宗杲：即心即佛／不即心即佛·粗言／細語·善／惡·背／向·理／事·凡／聖·量／無量·體／用·邊／表·大解脫法門／塵勞煩惱·不曾得／不曾失·不可取／不可捨。

2. 各禪師對比組詞語的使用比較

以上各禪師所慣用的對比組的詞語，大致按其傳承先後及時間順序排列。其中將教學策略與詞語對比的架構融為一體，且說明最清晰者，應屬①六祖惠能。在其慣用的對比組中，除了「無情五對」、「法相語言十二對」、「自性起用十九對」等動用三十六對（詳參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 1）外，還有應答學人時，呼應前後文的整句對比組，如下分析：

（永嘉玄覺）生死（T1）／事大（R1），
無常（T2）／迅速（R2）！

（六祖問）何不（T）／體取無生，了無速乎（R）？

（永嘉玄覺答）體（T1）／即無生（R1），
了（T2）／本無速（R2）。

（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 1(2)）

以上的問答銜接中，首句的主位 1「生死」和述位 2「迅速」成了整個問答語篇循環對立、進而超越的關鍵詞語，也暗含禪家「空有中」三關的推移進程。

其後的諸位禪德使用對比組的情況，以④百丈懷海、⑤黃檗希運的語錄中出現最為頻繁。從這類詞語出現的場景，多為長篇的示眾或法語，可知此二位禪者較多原則性的論述，其禪學理論架構亦以六祖惠能的三十六對為起點，作更有系統的闡發。而◎大慧宗杲的對比詞語，其詞類與句型的變化明顯地增加了，一方面可充分見證大慧宏法的活潑無礙；另一方面也可看出宋代禪門應答語言發展得更為精緻之軌跡。

4.3.4.2 句子銜接：二道相因的主述位推移

承上所述，禪門問答中，詞語的意義每成兩兩相對的現象；而問、答句中的主述位分布，也有循環推移的模稜特質，尤其是祖述六祖惠能的禪門法系下，問答中主位的推移循環尤為清晰。謹說明如下：

③馬祖道一：（參考附錄二：趙州問答句式的傳承線索 3(1)）²⁴⁴

1. 僧問：「和尚為甚麼(T)／說即心即佛(R)？」
師曰：「為止小兒啼(T)（省略：／故說即心即佛(R)）。」
R1⇨T2（問句述位⇨答句主位）
（上一輪次的答句主位「為止小兒啼」⇨下一輪次的問句主位「啼止時」）
2. 曰：「啼止時(T)／如何(R)？」
師曰：「（省略「啼止時」），向伊道(T)／非心非佛(R)。」
R1⇨T2／R2（問句述位⇨整個答句）
（上二輪次的答句述位「即心即佛」、「非心非佛」⇨下一輪次的問句主位「此二種人」）
3. 曰：「除此二種人來(T)，|如何指示(R)？」
師曰：「向伊道(T)：|不是物(R)。」
R1⇨T2／R2（問句述位⇨整個答句）
4. 曰：「忽遇其中人來時(T)／如何(R)？」
師曰：「且教伊(T)／體會大道(R)。」
R1⇨T2／R2（問句述位⇨整個答句）

這段禪林著名問答的主述位分析中，有四輪次的問答，前二輪的馬祖答語直接承接問句的主位述位，而作對比的回應；第三輪的回應

²⁴⁴ 依胡壯麟先生所示，以下原是按小句主位 (clausal Theme) 分析的。如分析到小句以下面，結構如下：

- 僧問：「和尚 (T1) 為甚麼 (R1) (T)／說 (T2) 即心即佛 (R2) (R)？」師曰：「為 (T-Top) 止 (T-Top) (T1) 小兒啼 (R1) (T)（省略：／故 (T-Top) 說 (T-Top) (T2) 即心即佛 (R2) (R)）。」

「不是物」乃承前二輪的答語「心」－「佛」，作第三層的否定與對立的超越。而末句「其中人」代表已透生死、悟至道者，馬祖卻反教其「體會大道」。此種應答風格，據巴壺天《藝海微瀾》的觀點，為禪家「解粘去縛、抽釘拔楔」的慣技。²⁴⁵

④百丈懷海：（參考附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4(3)）

○問：「依經解義（T1），三世佛冤（R1）；|離經一字（T2），如同魔說時如何(R2)？」

師云：「固守動靜（T1），三世佛冤（R1）；|此外別求（T2），如同魔說(R2)。」

由附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4 所錄的百丈禪師言教中，可看出分量頗多的書面敘述或是長篇應答的語句中，百丈對於禪理和禪門心法有較理論性的整體闡述；而在回答中側重分析、理解的講述方式，使百丈的言句較為明晰易懂，少有模稜的戲謔傾向。就上例而言，答句的兩個主／述位結構，分別回應了問句的二個小句中的主／述位；其重點分別置放於小句的主位：「固守動靜」、「此外別求」兩種不當的解讀佛經態度上。重點明確而有力，但在問答間，二道相因的六祖付囑宗旨卻也分明可辨。

⑤黃檗希運：（參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 5(3)）

○問：「佛性與眾生性(T1)／為同為別(R1)？」

師云：「性(T2)／無同異(R2)。」

若約三乘教，即說有佛性有眾生性，(T2-1) | 遂有三乘因果，即有同異(R2-1)。

若約佛乘及祖師相傳(T2-2)，即不說如是事(R2-2)。

唯指一心(T2)，| 非同非異、非因非果。(R2)」

²⁴⁵ 參巴壺天：《藝海微瀾》頁 140：「其中人」為已體會大道者，再令其體道是倒反之說法，意在教人不執一邊。

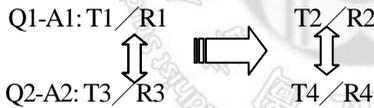
以上的問答，是以合於一般語言習慣的推理方式進行的，其主—述位的對應十分精確： $T1 \Rightarrow R1$ ， $T2 \Rightarrow R2$ 。而其對應的模稜處，不在句式的循環（答語的述位推向問句的主位，亦即由新信息反轉至舊信息），而在於詞語本身相對概念的超越：佛性、眾生性 \Rightarrow 唯指一心，同、別 \Rightarrow 無同異、非同非異。

從黃檗論理性高、表意精確的特質中，可以找到趙州回應模稜的對照比較組；而真正趙州門風的直系師承，明顯地取法自南泉普願應答示眾的形式與內容。

⑦南泉普願：（參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 5(3)）

- 師刈茆次，有僧問(Q1)：「南泉路(T1)／向甚麼處去(R1)？」
 師豎起鎌云(A1)：「我這鎌子(T2)／是三十文買(R2)。」
 僧云(Q2)：「我不問這箇。南泉路(T3)／向甚麼處去(R3)？」
 師云(A2)：「我(T4)／用得最快(R4)！」

上文中，二輪次的主述位推移現象圖示如下：

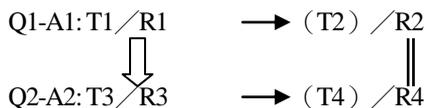


以上的圖示，表示在兩輪次的禪問答中，南泉的答語都未扣合學人問的「南泉路向」，所以兩輪次的問答都並未構成語篇（因此以虛線的箭號標示）。但是兩輪次的問句和回應卻構成了對應關係：兩輪次的發話形式全同（第二輪問話前還加上了否定前一輪答語的判斷），兩輪次回應的形式結構與意涵亦同：均描敘刈茆工具的實用現狀。此種以現象界的事務回應本體界的禪境之問答風格，亦是趙州的慣用教學設施。而下面與趙州同門的子湖神力，其問答句式很明顯地具有類似趙州應答策略的特質：

⑧子湖神力：（參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 5(3)）

- 僧問(Q1)：「如何(T1)／是南泉不變句？(R1)」師云(A1)：「(省略：汝)(T2)／道什麼(R2)？」
進云(Q2)：「如何領會(T3)／(省略：南泉不變句)(R3)？」師云(A2)：「(省略：汝)(T4)／道什麼(R4)？」

以上二輪次的問答中，主述位推移現象圖示如下：



其中第一輪次問句的述位(R1)「南泉不變句」，其語勢的重心分別推移至子湖答話「(汝)」(T2)和第二輪再問的主位「領會」(T3)；可以分明得知子湖意在令學人自證自知；而學人亦能掌握「南泉不變句」或是「學人分內事」的關鍵——自我如何領會「不變句」。

- 僧問(Q1)：「一塵之內大千世界(T1)，|如何是一塵(R1)？」
師云(A1)：「即汝是(T2)／(省略：一塵)(R2)。」
主云(Q2)：「如何(T3)／是大千(R3)？」師云(A2)：「(省略：汝)(T4)／但識取一塵(R4)。」

上文問答結構中，二輪次的主述位推移現象圖示如下：



其中由第一輪問句述位「如何是一塵」推向答句的主位「即汝是(一塵)」而至第二輪的答句「但識取一塵」，其語意即循環推至第一輪主位「一塵之內大千世界」。茲將 R1- T2- T4 的意涵表述如下：「汝即是一塵，但識取一塵即是大千世界。」

如上歷來禪德的問答句式之分析，其中由引申述位推向原發話主位的問答結構，是禪問答中「循環相因之模稜性」的一大特質。而宋代提倡參「趙州無」的臨濟宗將大慧宗杲，其應答的設施更為峻烈，但基本用心則與趙州若合符節：坐斷千差，不通凡聖；粗言及細語，皆歸第一義。

4.3.4.3 回應類型：反問、否定與反語的運用

在《趙州錄》的語篇功能分析中，曾提及否定及反問等修辭是趙州常用的教學策略；而這類修辭，多用於回答問句時的單純直述句。藉由重複或否定對方全部或部分的言語，去解粘去縛，以一重破一重；從語篇功能的主位角度言，「反問」、「反語」等修辭還能使下一句中述位的主題轉回前一句（R2→T1、R1），使學人向外馳求之心——還原，消歸自己。以下即為各相關禪師此類修辭的傳承線索。

①六祖惠能：

○覺（永嘉玄覺，665-713）曰：「**生**死事大，**無常迅速**。」師曰：「何不**體取無生，了無速**乎？」曰：「**體即無生，了本無速**。」（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 1(2)）

以上永嘉玄覺與六祖惠能的問答中，方框中的生→無生，迅速→無速，經歷了三層否定及反問的運用：六祖先藉反問的口氣，以「無生」破除「生死」的執著、以「無速」替代「迅速」的世間現象；而永嘉又藉否定修辭，將「體」、「了」二動詞轉品為名詞：由悟道的工夫轉為悟後的本體，以強調道不屬修，無趨向分別之意。²⁴⁶

②南嶽懷讓：

²⁴⁶ 胡壯麟：《認知隱喻學》（北京：北京大學，2004年），頁171-172中提及語法隱喻，引介有關韓禮德的語法隱喻（grammatical metaphor）之名詞化現象（nominalization），以其為詞匯語法中最常見的隱喻現象。以此說明「體」、「了」由修行次第轉為認知本體的語言現象，可以扣合語法形式與思想觀念。

(南嶽懷讓)云：「磨(磚)作鏡。」馬祖云：「磨磚豈得成鏡？」師云：「磨磚既不成鏡，坐禪豈能成佛？」……(師)又云：「汝學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨……」(附錄二：趙州問答句式的傳承線索 2(2))

以上南嶽懷讓開示馬祖道一的記載中，南嶽先以磨磚的動作引起馬祖的疑問，再反問「坐禪豈能成佛」以暗示馬祖「唯習坐禪」的執著。最後再以「禪非坐臥」、「佛非定相」做雙重否定，破除修行時取捨的分別。

③馬祖道一：

- 問：「如何是西來意？」師曰：「即今是甚麼意？」(附錄二：趙州問答句式的傳承線索 3(1))
- 問：「如何是修道？」師云：「道不屬修。」(附錄二：趙州問答句式的傳承線索 3(2))
- 僧問：「如何得合道？」師曰：「我早不合道。」(附錄二：趙州問答句式的傳承線索 3(4))

以上的三組問答中，馬祖分別以反問及否定的方式來迴避直接回應，並暗示「於善惡事上不滯」的工夫和境界，其中已可看出趙州教學策略的前承軌跡。

④百丈懷海：

- 馬祖令人馳書並醬三甕與師，師令排向法堂前，乃上堂。眾纔集，師以拄杖指醬甕云：「道得即不打破，道不得即打破。」眾無語，師便打破，歸方丈。(附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4(4))

此則公案中「道得即不打破，道不得即打破」乃反語修辭的運用，和南泉斬貓的「道得即不斬，道不得即斬」，兩者立意皆為「道不得即是，道得即非」，因為至理無以言傳，因而禪師多只破不立，

一如百丈所言：「但割斷兩頭句，割斷有句不有句，割斷無句不無句」。（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4(5)〈廣錄〉）

◎黃檗希運：

○他一切法且本不有，今亦不無。緣起不有，緣滅不無。本亦不有，本非本故。心亦不心，心非心故。相亦非相，相非相故。所以道：無法無本心，始解心心法。法即非法，非法即法，無法無非法，故是心心法。……心即不無，不無即妙有。有亦不有，不有即有，即真空妙有。（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 5(3)〈宛陵錄〉）

以上禪門宗旨的立論，藉由一連串的否定，突顯「當處自住，當處自真……千途異說，皆不離你之本心」之理念。在引文的 121 個字中，共有 10 個「不」字及 7 個「非」字、7 個「無」字；藉由非有、非無、非非有無的層次，超越限量對待，達至真空妙有之境。

◎臨濟義玄：

○上堂，僧問：「如何是劍刃上事？」師云：「…若與麼來，恰似失卻；不與麼來，無繩自縛。一切時中，莫亂斟酌。會與不會，都來是錯。」（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 6(1)）

○問：「如何是佛魔？」師云：「……約山僧見處，無佛無眾生，無古無今。……道流，即今目前孤明歷歷地聽者，此人處處不滯，通貫十方，三界自在。」（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 6(4)）

○到翠峰，峰問：「甚處來？」師云：「黃檗來。」峰云：「黃檗有何言句指示於人？」師云：「黃檗無言句。」峰云：「為什麼無？」師云：「設有，亦無舉處。」（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 6(9)）

上引臨濟接眾應機的三則問答，首則的回應重在不立兩頭，二則先破除佛／眾生、古／今的對立，再將重心引至學人自己。三則藉由迴避師教內容，暗示至道的不滯言句、融通自在。

⑦南泉普願：

○（僧）曰：「請和尚說。」師曰：「老僧自不知！」曰：「何故不知？」師曰：「教我作麼生說？」曰：「可不許學人會道？」師曰：「會什麼道？又作麼生會？」曰：「某甲不知。」師曰：「不知卻好！……」

在上文中，南泉的回應包含了否定「不知」、反問「會什麼道？」「作麼生會？」和反語「不知卻好！」，和趙州在問答句式，慣用的回應策略若合一契。若再和趙州錄的趙州參學南泉時期，二人言行及問答的互動、對應作一比較，其形式和立意的傳承均歷歷可辨。不過，趙州更靈活地運用了問答間的形式縫隙和對話語境的媒介；在問答形式和修辭策略上，表現了更豐沛的創造力。

⑧子湖神力：

○僧問：「如何是一心三觀？」師云：「我尚不見有一心，你喚什麼作三觀？」進云：「如何是三觀一心？法身還吃飯也無？」師云：「鉢盂鑊子什麼人受持？」進云：「未會，請師慈誨！」師云：「未會幾許法身。」。（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 8(2)）

○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。進云：「如何領覽？」師云：「縱饒領覽，也祇箇吠聲。」（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 8(4)）

和趙州同樣師承南泉的子湖禪師，所留下的語錄不多，但其中禪問答的部分，出現了許多和趙州類似的詞語及主位結構。

(1) 析離詞語：例如首則學人提出的佛教概念「一心三觀」中²⁴⁷，子湖先否定了「一心」的存在，進而「三觀」（空假中三觀）的分別亦以反問。

(2) 問句的述位銜接答句的主位：承上則，下二輪次的問答中，子湖再藉由反問學人的食具是誰的，暗示自身即法身，表示能反「觀」自己即是法身。

(3) 善用迴避與否定的回應方式

次則禪林著名的「子湖狗」公案中，子湖以狗的犀利直截比喻自己的禪風；其中狗取人頭、心、足的描敘，暗示著禪意之不容擬議；而其回應「吠三聲」更以行動表現了不立言說的宗旨。頗類趙州「問：『離卻言句，請師道。』師咳嗽。」（《趙州錄》則 270）相較於趙州石橋的度驢度馬、趙州庭前柏樹子、趙州四門等譬喻和暗示，其相同處是「繞路說禪」——把言談思維的推理過程減至最小的限度；再經由物象的輔佐，以相因相成的詞句，破除學人對物我、言句以至於抽象法道的依附與執著。

◎大慧宗景：

○州云：「無！」看時不用博量，不用注解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師處領略，不用掉在無事甲裡。
（附錄二：趙州問答句式的傳承線索 9(3)）

此段對於看「無」字公案的方法建議，連用了九個「不用」，來強調看話頭之不容擬議、不假空觀。在否定詞的連續使用後，大慧禪師充分表達出參學「無」字話頭時不假思慮的境界。而在一切意圖趨向的否定後，參學的宗旨被強化、突顯了；但相對的，在言論中所含有的新信息也被弱化或阻止了（此一功能主義的語用觀察，正可說明

²⁴⁷ 其解釋參附錄二：趙州問答句式的傳承線索 8，本則之注腳。其中「三觀」包括語法上一個主語的三種行動過程，或思想上一種境界的三重表現。

禪宗消解語言文字的意旨和策略)。在峻烈宗風下，「無」字的疑與參，逼使學人親身體驗「由疑而破」的顛覆歷程。²⁴⁸

以上自六祖、馬祖以降的禪門應對，在用詞立意的兩兩相對、問答句式的來去相因、反問否定與反語的逆反修辭等，都呈現了與《趙州錄》公案語言十分神似的語言傳承脈絡；藉由問答句式的異同分析，也更突顯了趙州本人的語風和宗風：廣博而不失淺易，更多的反語和重複句，更多的短問短答及生活用語等。此種親切家常中的般若智慧，應是趙州「凡所舉揚，天下傳之」的一大原因。

4.3.5 私淑三祖的詩化思惟與形式

禪家公案中，常用具象語言回答抽象問題，如趙州答學人問「如何是祖師西來意？」以「庭前柏樹子」，答「如何是趙州主人公？」以「田廬(舍)奴」，答「狗子還有佛性也無？」以「家家門前通長安」。此一禪語言特質，和詩歌中的意象語言十分類似：詩歌語言中的具象性、多義性與語法邏輯的跳接性等特質，在禪宗公案的問答中往往可見；關於此，周裕鍇《中國禪宗與詩歌》認為二者均有藉著言外之意達到妙悟的功效，二者在思惟的模糊性上有一致之處；常因語言邏輯功能的淡化或消解，而跳脫語言的枷鎖，使人體驗文字外的真趣。²⁴⁹

²⁴⁸ 此處對反問與否定策略的詮釋，參張伯江、方梅編：《漢語功能語法研究焦點的強化：反問和否定》，頁 136：「功能主義的語言觀認為，相同語義的不同表現形式，在共時系統裡並存，必有其各自的功能價值。」若同義的不同表現形式兩兩並行，後者將使前者的表達效果得以加強，其前提是：後者不帶有更多的新信息——其基本信息的內容等同於前者。因此，否定形式的連用，從語用角度而言，是個否定效果的強化過程；從語意上講，卻是個下文信息度降低的過程。並參 Robert-Alain de Beaugrande & Wolfgang Ulrich Dressler, *Introduction to Text Linguistics* (London: Longman, 1981), VII Informativity, Negation, pp. 139-161。

²⁴⁹ 參該書第九章〈詩禪相通的內在機制〉(上海：上海古籍，1994年)，頁 312-314。並參蕭麗華《唐代詩歌與禪學·第一章 論詩禪交

趙州禪師的語言，平實口語的成分很多，相較於同時代許多禪者有意鍊句用典的禪問答，趙州的語言風格更接近上文中的「田廩（舍）奴」。但其問答中，常以具象名詞喻抽象禪理，且其中亦偶現對比及引用詩句。在忽滑谷快天的《中國禪學思想史》中，即列舉了趙州問話或答語中的對句，指出趙州的教學情境中常引三祖的〈信心銘〉，使我們獲得了對趙州禪師造語出典與師承線索的另一省思，也可以作為研究趙州詩化語言的輔助之資：

忽滑谷快天以為，據《古尊宿語錄》卷十三所載語錄，從諍在師學問對之間，引用銘文最多，可見趙州私淑三祖〈信心銘〉；而由下文及其〈信心銘〉的出處觀之，可以發現不僅是趙州本人以其文答問，趙州師徒之間的禪問答廣引〈信心銘〉，其他禪錄中亦不乏徵引問答，可見〈信心銘〉廣為禪人熟誦精讀的事實，其影響力已普及於趙州師徒及當時之禪林，以下即為《趙州錄》中的引用情形與三祖僧璨〈信心銘〉的原文對照：²⁵⁰

4.3.5.1 《趙州錄》引用〈信心銘〉的情況

（以下引文中，畫底線者為〈信心銘〉文句。引錄的先後茲按原文在〈信心銘〉中出現的順序為準）

(1) 至道無難，唯嫌揀擇

○問：「至道無難，唯嫌揀擇，是時人窠窟？」師云：「曾有問我，直得五年分疏不得。」（《趙州錄》則 33）

涉》（台北：東大，1997 年），頁 22，提及中唐禪師的對話語言已具詩化語言的典型；並指出《景德傳燈錄》中所載唐高僧示法之詩語極多，如石頭希遷、龐蘊、大梅法常、南嶽懷讓、馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運、臨濟義玄等，其師弟之問答多假詩句。

²⁵⁰ 有關〈信心銘〉的形式，參蕭麗華上引文頁 20，言此銘為近哲理化的古體詩，相傳為三祖僧璨撰，最早見於《景德傳燈錄》卷三〇，為四言有韻詩，凡 146 句，584 字。內容歌頌信心不二、不二信心，強調遠離對立差別，提倡一即一切、相互融通的華嚴境界。

○師示眾云：「至道無難，唯嫌揀擇，才有言語是揀擇，是明白，老僧卻不在明白裡，是你還護惜也無？」（《趙州錄》則 106）

○問：「至道無難，唯嫌揀擇，才有言語是揀擇，和尚如何示人？」師云：「何不盡引古人語？」學云：「某甲只道得到這裡。」師云：「只這至道無難，唯嫌揀擇！」（《趙州錄》則 108）

○問：「至道無難，唯嫌揀擇，如何不揀擇？」師云：「天上天下，唯我獨尊。」云：「此猶是揀擇。」師云：「田廩奴，什麼處是揀擇？」（《趙州錄》則 406）

(2) 毫釐有差，天地懸隔

○問：「毫釐有差時如何？」師云：「天地懸隔。」云：「毫釐無差時如何？」師云：「天地懸隔。」（《趙州錄》則 186）

○問：「毫釐有差時如何？」師云：「粗。」云：「應機時如何？」師云：「屈。」（《趙州錄》則 423）

(3) 不識玄旨，徒勞念靜

○師示眾云：「佛之一字，吾不喜聞。」問：「和尚還為人也無？」師云：「為人。」學云：「如何為人？」師云：「不識玄旨，徒勞念靜。」（《趙州錄》則 128）

(4) 歸根得旨，隨照失宗

○問：「歸根得旨、隨照失宗時如何？」師云：「老僧不答者話！」云：「請和尚答話。」師云：「合與麼！」（《趙州錄》則 361）

(5) 纔有是非，紛然失心

○師示眾云：「才有是非，紛然失心，還有答話分也無？」有僧出撫侍者一下，云：「何不祇對和尚？」師便歸方丈。後侍者請益：「適來僧是會不會？」師云：「坐底見立底，立底見坐底。」（《趙州錄》則 338）

○師示眾云：「才有是非，紛然失心，還有答話分也無？」後有僧舉似洛浦，洛浦扣齒；又舉似雲居，雲居云：「何必？」僧舉似師，師云：「南方大有人喪身失命。」僧云：「請和尚舉。」師才舉，僧便指傍僧云：「者箇師僧，吃卻飯了，作什麼語話！」（《趙州錄》則 442）

(6) 一心不生，萬法無咎

○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。菩提涅槃真如佛性，盡是貼體衣服，亦名煩惱，不問即無煩惱。實際理地什麼處著，一心不生，萬法無咎，但究理而坐二三十年，若不會截取老僧頭去！」（《趙州錄》則 228）

(7) 夢幻空花，何勞把捉……心若不異，萬法一如

○夢幻空華，徒勞把捉，心若不異，萬法亦如。既不從外得，更拘什麼？如羊相似，更亂拾物安口中作麼？」（《趙州錄》則 228）

○夢幻空花，徒勞把捉。心若不異，萬法一如。既不從外得，更拘執箇甚麼？如羊相似，亂拾物安口裡。」（《聯燈會要》卷六·趙州禪師行誼 18）

(8) 虛明自照

○問：「承古有言，虛明自照，如何是自照？」師云：「不稱他照。」學云：「照不著處如何？」師云：「你話墮也。」（《趙州錄》則 175）

(9) 不見邊表

問：「不見邊表時如何？」師指淨瓶，云：「是什麼？」學云：「淨瓶。」師云：「大好不見邊表。」（《趙州錄》則 167）

問：「不見邊表時如何？」師云：「因什麼與麼？」（《趙州錄》則 396）

4.3.5.2 與三祖〈信心銘〉原文及出現次數之對照²⁵¹

表 4-2 趙州語錄中引用〈信心銘〉一覽表

(以下畫方框者為《趙州錄》中徵引〈信心銘〉的詩句。)

引文的分布	引文的次數
<u>至道無難，唯嫌揀擇</u> ；但莫憎愛，洞然明白。	5 次
<u>毫釐有差，天地懸隔</u> ；欲得現前，莫存順逆。	3 次
違順相爭，是為心病； <u>不識玄旨，徒勞念靜</u> 。	1 次
圓同太虛，無欠無餘；良由取捨，所以不如。	
莫逐有緣，勿住空忍；一種平懷，泯然自盡。	
止動歸止，止更彌動；唯滯兩邊，寧知一種。	
一種不通，兩處失功；遣有沒有，從空背空。	
多言多慮，轉不相應；絕言絕慮，無處不通。	
<u>歸根得旨，隨照失宗</u> ；須臾返照，勝卻前空。	1 次
前空轉變，皆由妄見；不用求真，唯須息見。	
二見不住，慎莫追尋； <u>纔有是非，紛然失心</u> 。	2 次
二由一有，一亦莫守； <u>一心不生，萬法無咎</u> 。	1 次
無咎無法，不生不心；能由境滅，境逐能沈。	
境由能境，能由境能；欲知兩段，元是一空。	
一空同兩，齊含萬象；不見精粗，寧有偏黨。	
大道體寬，無易無難；小見狐疑，轉急轉遲。	
執之失度，必入邪路；放之自然，體無去住。	
任性合道，逍遙絕惱；繫念乖真，昏沈不好。	
不好勞神，何用疏親；勿取一乘，勿惡六塵。	
六塵不惡，還同正覺；智者無為，愚人自縛。	
法無異法，妄自愛著；將心用心，豈非大錯？	

²⁵¹ 據聖嚴法師《禪門修證》(台北：圓神，1991)，頁 21 於三祖〈信心銘〉後的禪師介紹，三祖僧璨(?-606 A.D.) 在《楞伽師資記》中有云：「隱於司空山，蕭然靜坐，不出文記，秘不傳法。」而《隆興編年遍論》卷十八，獨孤及撰〈賜謚碑〉則稱：「……以一相不在內外中間故，必言不以文字。其教大略以寂照妙用攝群品，流住生滅觀四維上下。」似可與宋天童正覺的默照禪相比較。

迷生寂亂，悟無好惡；一切二邊，良由斟酌。
夢幻空花，何勞把捉；得失是非，一時放卻。
 眼若不睡，諸夢自除；心若不異，萬法一如。 2次
 一如體玄，兀爾忘緣；萬法齊觀，歸復自然。
 泯其所以，不可方比；止動無動，動止無止。
 兩既不成，一何有爾；究竟窮極，不存軌則。
 契心平等，所作俱息；狐疑盡淨，正信調直。
 一切不留，無可記憶；虛明自照，不勞心力。 1次
 非思量處，識情難測；真如法界，無他無自。
 要急相應，唯言不二。
 不二皆同，無不包容；十方智者，皆入此宗；
 宗非促延，一念萬年；無在不在，十方目前。
 極小同大，忘絕境界；極大同小，不見邊表。 3次
 有即是無，無即是有；若不如是，必不須守。
 一即一切，一切即一；但能如是，何慮不畢。
 信心不二，不二信心；言語道斷，非去來今。

4.3.5.3 相關之形式與意涵分析

從以上的禪問答中，〈信心銘〉屢為引述的現象，可以觀察在禪問答的跳接式語體裡，尋找詩化語言的線索。原來在詩偈中互相對稱的形式與相反相成的歌詠主題，經過禪門問答的拈提而巧為點化，使得哲理化的四言古詩和唐代的口語巧妙結合，成為形式結構緊密的語篇，如下文的示眾：

夢幻空華，徒勞把捉，心若不異，萬法亦如。既不從外得，更拘什麼？如羊相似，更亂拾物安口中作麼？」（《趙州錄》則 228）

上引文的前四句是詩偈形式的對句兼引文，兩兩相對、字數整齊，後四句則是口語化，兼用了反問和譬喻的修辭。這種形式正是禪師上堂示眾時常用的表現方法。趙州藉由學人熟悉的〈信心銘〉之轉引與再創過程，使淺白的表達內容中，拉遠了一些時空距離，增多了

一些玄奧的禪機；而在趙州上堂請學人提問前的開示語之始，引用〈信心銘〉文句（如《趙州錄》則 338「『才有是非，紛然失心』，還有答話分也無？」），用意常是以其為當天主參的話題，而其答語往往又繞回銘文，有意形成無義語，進而轉化和釋除學人的主觀與偏執。

4.3.5.4 趙州詩化語言的能指符號與表達內容：羅蘭·巴特觀點

羅蘭·巴特在《符號禪意東洋風》裡，分析禪之俳句（即禪語錄中的偈頌部分），肯定了其形式的精確性——能指符號（signified）與所指內容（signifier）有恰當的配合，使詩偈表達的意義通過了語言而被發現，進而了解其中的深刻意涵。羅蘭·巴特將禪宗思想與語言學的觀點相結合，將二者加以比較，並進行了對應詮釋；可說把握了禪宗某些基本特質，亦可作為趙州禪問答的符號學研究中，有關詩化語言分析的基礎點：²⁵²

整個禪宗都在進行一場戰爭，反對把意義褻瀆。我們知道，佛教對任何因肯定（或否定）引入的死胡同加以堵塞；它勸說人永遠不要被下面這四種命題所纏繞：這是A——這不是A——這既是A也是非A——這既不是A也不是非A。現在，這四種可能性結構語言學所建立起來的完美範式（A——非A——既不是A也不是非A（零度）——A與非A（複合度））是一致的；……含義這種秘訣（即範式）被看成是不可能的。當禪宗六祖對「問答」加以指導時，為了在一個概念提出來的時候更徹底地攪亂範式的功用，他轉移一個與此相反的概念，這樣就可達到愈發明確地嘲弄範式，嘲弄意義的機械性本質。……其所針對的是符號的建立，亦即分類（無明）。在最典型的分類（語言分類）制約下，俳句冀望至少能獲得一種不以外加的層迭意

²⁵² 參索緒爾《普通語言學教程·第四章 語言的價值》（北京：商務印書館，1980年），頁159-161，認為語言是表達觀念的符號系統，語言符號的本質是所指（表概念 concept）和能指（表音響形象 sound-image）的結合。並參羅蘭·巴特《符號禪意東洋風》〈18 揚棄意義〉（台北：臺灣商務印書館，1993年），頁107-111。

義為基礎的平面性的語言。……全部禪宗表現為一種巨大的實踐力量，使之欲語忘言，或稱之為悟。這種語言的空白推倒了符碼對我們的統治。……在所有這一切實驗中，並不是一個把語言粉碎在神秘的沈默腳下的問題，而是斟酌它的問題，把旋轉著的言語加以阻遏的問題。……俳句並不是一個縮小為一種簡潔形式的豐富思想，而是一個驀然找到自己的合適形式的簡單事件。……俳句的精確性具有某種音樂的因素：俳句有著純淨性、圓體性和音樂調子的空靈性。……讀這種語言多次，那就會得出這樣的結論——意義將會從這種語言本身裡被發現，而且還會學到那種深刻性。

引文的重心有二，一為禪宗詩偈的立意背景，源自六祖付囑品的禪門教唱宗旨：二道相因，展轉傳授不失宗旨；二為禪宗詩歌語言的空靈與隨機性，致使「意義將會從這種語言本身裡被發現」，在某種固定形式（如四言有韻的銘文）中自在的呈現悟道的內涵。一方面「把旋轉著的言語加以阻遏」，另一方面又將詩句自然有機的啣扣組合，成為「一個驀然找到自己的合適形式的簡單事件」。

本節除了承敘羅蘭·巴特對禪詩的品賞外，也要延伸視角，觀測趙州對話中引用銘文的現象。趙州及學人引〈信心銘〉為問答之資，在當時或為禪林普遍的現象；但趙州的問答中，偏向將銘文和口語巧以組織應用，而非自造駢儷警句、美文變弄。在此謹引下面的問答，呈現趙州模稜而不失直截的語言風格：

師問周員外：「什麼處來？」云：「非來非去。」師云：「不是老鴉，飛來飛去。」（《趙州錄》則 441）

在《趙州錄》上引文中，周員外的答語暗引〈信心銘〉末段銘文：「言語道斷，非去來今。」而明明熟讀銘文的趙州，卻應以「飛來飛去」。在此組問答中，趙州運用了否定與諧音的修辭，以迴避正式的回答。而生活中老鴉的飛行與「不二信心」之至道的對應，原屬於現象界與本體界之不同層次的混淆，在此卻可視為一即一切、理事

不二的自然呈現。從此也可看出趙州一向以本分事接人的自我期許²⁵³，和質實親切的和尚家風，在模稜中不失圓融。

4.4 公案語言的現代禪劇視野：高行健的《八月雪》

南禪的不假修持、不立文字，可以造就何等文化？開啟何種文學面相？在周慶華《佛學與文學的系譜》書末，提出了未來可能的思考模式，認為「貞定或開發新實相世界，也就是未來的文學佛教化的新方案所在」；周先生將禪門不可說的阻斷，理解為「佛教所提出的這個絕對義上的實相世界，最多只能存在於個別的經驗中」；因而依個人契悟的程度，正視詮釋的差異，而賦予該實相世界可憑人領會的彈性，即可開啟文學佛教化的無限可能。²⁵⁴

千禧年的諾貝爾文學獎得主高行健(1940~ A.D.) 近十餘年來的創作，往往饒富禪機；其近作《八月雪》(1997 作於巴黎)²⁵⁵的主人翁慧能(638-713 A.D.)，則適為此一創作理念的起點。2002 年 12 月，《八月雪》隆重地在國家劇院首演，並於全球巡迴演出，從中不難發現此劇誠為高行健實驗性濃厚的「全能戲劇」的體現。²⁵⁶

此節即嘗試從《八月雪》的劇作出發，以作品的形式解析為基礎點，一探在趙州遊戲三味的禪風之下，可能拓展的禪劇的面貌。

²⁵³ 參《趙州錄》78 則，師示眾云：「老僧此間即以本分事接人。若教老僧隨伊根機接人，自有三乘十二分教，接他了也。……」

²⁵⁴ 引述自周慶華：《佛教與文學的系譜》(台北：里仁，1999 年)，頁 221-226。

²⁵⁵ 該書於 2000 年聯經出版，2002 年 12 月 19 日於台北國家劇院首演。大陸旅英學者趙毅衡即在《建立一種現代禪劇·一個新的戲劇美學》(台北：爾雅，1999 年)，頁 236 中表示，高行健「為我們的時代發明了禪宗戲劇美學」。

²⁵⁶ 參周美惠：《雪地禪思·楔子》(台北：聯經，2002 年)。「全能戲劇」被作者界定為一個「現代的東方式歌劇」的新劇種，既不拘泥於京劇或西方歌劇的格式，又兼融話劇的張力、舞蹈及功夫。因既像話劇、京劇、歌劇和舞劇，又都不是，因而被稱為「四不像」。

禪與中國詩書畫之圓融結合，較少進入現代文學藝術之門類，一如佛教各宗把宇宙分層作為最主要立論方式之一，層次觀對禪思惟而言也影響至深。在禪宗文獻中，公案以故事喻層次，高行健的劇作則以表演呈現層次，是一個長公案，即戲劇轉向自身。它可以是禪的迷／悟，疑／慧，見惑／真如的層次觀之推演發展，所謂「眾生諸佛」、一念之隔。當劇情在二個互相隔斷的層次中呈現時，突然隔斷、匯流時，往往不落窠臼而發人深省。

高行健這樣的戲劇觀，非常類似禪門的參禪或觀話頭：舞台上的主體，只是觀眾自心的投影。

1997年高行健的六祖慧能傳記劇《八月雪》，是其劇作中，不依傳統程式而寫的唯一一齣京劇。在三幕八場的現代戲曲中，從一代宗師慧能的開悟、弘法、圓寂，轉向世間眾生相的描繪；其中無盡藏的出現，緩和了純男性宗教劇的單調；而無盡藏和其化身的歌伎形象，始終困於解不脫的因緣，認為生命之痛無人能解！相對的，劇中也出現了跨越二百五十年的作家，相當於慧能或高行健自我投影，諷刺性地求慧能給一個光圈，在劇中自由穿梭、冷眼觀照。最後，全劇終結於佛堂貓叫、後殿火起的喧囂，此時慧能從容圓寂，滿山林木瞬間變白，似為八月下雪！

《八月雪》以三幕八場的大歌劇，演唱從盛唐至晚唐，二百五十年間禪的歷史和傳說。劇中以主角慧能的生平為線索，進而演唱唐末大狂大俗的參禪場景；為了使這齣「和尚劇」有戲可看，安排了女尼無盡藏及橫跨二百五十年的歌伎為對比，形成參照；而「作家」的角色除了是慧能的精神代表外，也代表了高行健，對全劇作出乎其外的「距離的關注」。²⁵⁷

4.4.1 《八月雪》的主述結構分析舉隅

○主述推移的模式：句子的主位選擇和排列，組成了話語和篇章

²⁵⁷ 參周美惠：《雪地禪思·劇中人》，頁96。

主位 (Theme, 句子起始成分) 述位 (Rheme, 句子後續發展)

(按) 以下的T表主位, R表述位; T1 表第一個小句主位, R1 表第一個小句述位。

- | | |
|---|--------------------------------|
| { | 曹山 (T1) 本寂 (R1) (T) / 影弄青風(R) |
| | 石頭 (T1) 希遷 (R1) (T) / 個中透消息(R) |
| | 皇天 (T1) 悟道 (R1) (T) / 一片虛無(R) |

上例為《八月雪》三幕大鬧參堂的情境中, 歌伎為狂禪的劇情演唱序曲, 以簡單的語法構造: 主語+述語的方式展開, 顯現出單純主位-述位的形式, 由忠於禪宗法系的陳述, 演唱出史詩般的語言風格。

4.4.2 對話的語境分析

4.4.2.1 簡單的主述結構與宗教劇的指向

在一個完整的語篇裡, 各句的主、述位交替銜接, 是扣合語篇、繫連全文意旨的重要環節; 因而掌握主位的發展脈絡與順序, 是理解篇章構成的重要關鍵。而《八月雪》的劇本中, 主述位的分布多半呈現敘事方式的直接推衍, 例如:

(下引文無劇本起迄關係, 但具有意義的相關, 其中「煩惱、菩提、涅槃」的主位, 具有重複前句主位, 從述位 2 發展出主位, 及前句主述位發展新主位的特質)

劇中對白	主述對應	
	T	R
1 慧能: 聽師父頌經	聽師父	/ 頌經
2 無盡藏: 無盡藏我無盡的煩惱啊	無盡藏	/ 我無盡的煩惱啊!
3 慧能: 前念繼後念, 念念不斷	前念繼後念	/ 念念不斷。
4 慧能: 煩惱即菩提, 涅槃即彼岸	煩惱	/ 即菩提
	涅槃	/ 即彼岸

而三幕〈大鬧參堂〉的部分，則展現了較具臨場隨機感的對話互動，分就幾則公案做環繞主題的開展，其中又以「斬貓失火」一段的對話機制最為縝密。主位的推移則有如下的趨勢：

劇中對白	主述對應
	T R
俗人甲：別叫那廝溜跑了！	(我們) / 別叫那廝溜跑了
瘋禪師：就是他，這鬧貓漢！	(禍首) / 就是他
	(同位語：這鬧貓漢)
一禪師：抓賊了！抓賊了！	(我們) / 抓賊了！抓賊了！
又禪師：賊還是貓？究竟抓個什麼？	(我) / (抓) 賊還是貓？
	(我們) / 究竟抓個什麼？

以上的主述結構，普遍呈現出命令、祈使及疑問句中省略主位的現象，一種劇場詠歎調的風格；而述位的名詞有共同的指向：造成紛鬧的來源，或是「鬧貓漢」、「貓」或是「賊」，造成了同中有異，混淆模稜的禪式諧趣。

4.4.2.2 表演三重性與非言語的銜接照應

在高行健的禪式創作中，主位的成分常有「你我他」三種稱代詞的轉化現象，呈現出主述位模式中「重複前句的主位：T1→T2」（或述位 R1→R2）的內涵，而 T1.T2.T3 則以你我他的人稱作觀察視角的轉換，例如三幕抓貓場景（頁 124）：

劇中對白	主述對應
	T R
眾人：別叫他跑了！	(我們) / 別叫他跑了
俗人甲：倒看你們哪去找？	(我) / 倒看你們哪去找
眾僧俗：(唱) 你也狂來我也狂，	(你) / 也狂來
	(我) / 也狂

這種人稱的變化轉換，在高行健的理念和西方劇場的理論中，有「淨化自我」的效應，高行健稱之為中性演員的狀態；而表演藝術的

成功關鍵，他認為在於如何處理「我——中性演員——角色」（表演三重性）的關係。²⁵⁸高行健以為在舞台上，演員的動作距離，若能跟說話者之間拉開得愈遠，愈有滋味和張力。此處的「距離」與其說是手勢，毋寧說是內心的態度——即建立內心的距離感。通過表演、編舞和配樂，共同呈現一個角色。在此先引西方舞台動作和指稱詞的理論與圖示，再進而延伸至高行健「表演的三重性」之理念。而高行健的禪劇演出建議中，常提出一種「距離的關注」，主張觀察者和被觀察者有一段距離，二者之間才有真正的互動。因而演員應關注自我和其他演員及一台觀眾的互動關係，在很緊張的戲裡造成餘裕回轉的空間。此一模式，和高行健《八月雪》第三幕大鬧參堂中，表現方式的建議，適可互為參照：²⁵⁹

「大鬧參堂」並非在那裡胡鬧，而是說「看眾生相胡鬧，我也在其中」。人生如戲，參堂也就是人間，……人人都在其中，雖然在其中，但我悟道了，我觀察到了：「我也在其中」，因此，我得有個態度「如此這般」！你就會有所醒悟，有所抽身，有所距離，所以「大鬧」而遊戲，「大鬧」非真鬧，是遊戲、做戲的大鬧，而從中觀察而得趣，最後抽身、昇華。……剛開始，鬧貓鬧狗大家還有點在裡頭，等到最後完全靜止，希望作曲家再給二十秒空白……不是做胡鬧狀二十秒鐘，而是靜觀這胡鬧的人世和我們身在其中，你瞧，人生如戲，這麼一個靜觀，它就有很大的張力。

基於《八月雪》的史劇性質，呈現了較文言的劇作風貌，你我他的口語稱代較不多見，但此一人稱的三種轉化視角，卻在此劇排練時，成為演員必修的暖身課程與觀照訓練。²⁶⁰

²⁵⁸ 有關人稱與人物心理感受的關係，在高行健各類文學創作的闡述中，析論極多，此引高行健：《沒有主義·第四輯 劇作法與表演理論》〈劇作法與中性演員〉（台北：聯經，2001年），頁208-301。並參周美惠：《雪地禪思》（台北：聯經，2002年），頁133。

²⁵⁹ 參周美惠：《雪地禪思》頁132-133。

²⁶⁰ 此段的語篇分析，將於後續之公案劇研究，自兩篇身體語言的文本分析闡釋發揮：Victoria Lee and Geoffrey Beattie. "The Rhetorical Organi-

4.4.3 《八月雪》的雪地禪思

4.4.3.1 由詞義的對比到劇場的參照體系

由於高行健向來不喜他人套用學理分析其創作，因而在本文的語言或戲劇分析中，許多假設都架構在高行健自我評論的基礎上。在周美惠採訪編輯的《雪地禪思》裡，高行健提出了角色和劇情的對比意涵：²⁶¹

……慧能死了，無盡藏也不在了，歌伎卻變成一個世俗女性的另一面，她可以跨越二百五十年。……這戲的劇作法表面上看上去非常古典，但它背後的东西實際上很現代。

……這就形成一個參照系，一個是慧能的解脫、一個是人的苦惱，兩者的對比貫串全劇，這兩種的對比是：你悟道了就是佛，沒悟道就是眾生。其實這兩個都是存在的。慧能並非超凡脫俗，只是一念之差，開悟了就是佛，沒開悟就是眾生。慧能是超越的，而無盡藏和歌伎所構成的女性，始終在現實的苦惱之中。……要構成戲，我的前題是不能違背史實，其他算是藝術加工、藝術的手法了。

就高行健的自我陳述，我們可以推行出本齣劇情的兩大參照系：慧能——無盡藏，而「非具象人物」的作家與歌伎，則分別是二者的延伸或分身。此一理念，當可溯自六祖在《壇經·般若品》中，有關迷悟的雙重辯證：²⁶²

善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

在般若品末所附的偈語中，有「佛法在世間，不離世間覺，離世

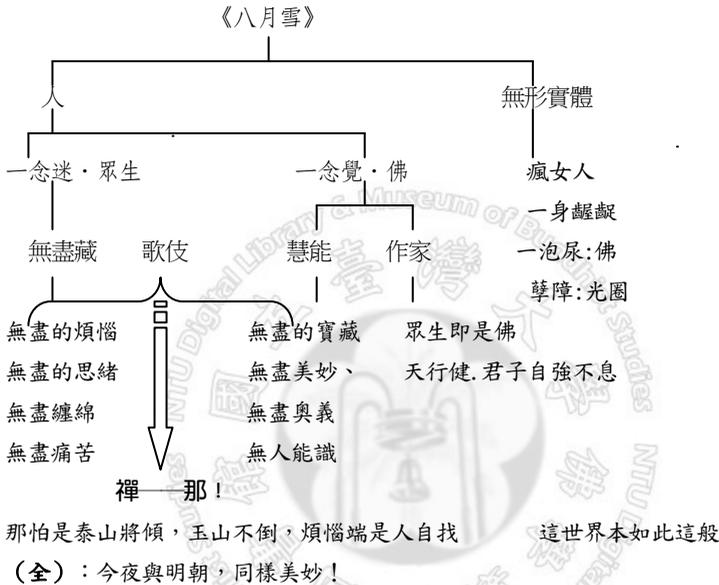
zation of Verbal and Nonverbal Behavior in Emotion Talk” (*Semiotica* 120-1/2 [1998]), pp. 39-92.; Radan Martinec, “Cohesion in Action” (*Semiotica* 120-1/2 [1998]), pp. 161-180。

²⁶¹ 參周美惠：《雪地禪思》，頁 95-96。

²⁶² 參敦煌本《六祖壇經·般若第二》（台北：慧炬，1999年），頁 18。

覓菩提，恰如求兔角」；相信這也是《八月雪》的劇情編寫時，想要傳達給觀眾的禪家智慧。以下即透過符號學的象徵體系來回溯作家的創作理念：

表 4-3 《八月雪》的角色參照與象徵



上表中，重點式的勾勒了整齣劇作的角色特質，與第三場狂禪中正反相形之意象。從《八月雪》的作家手眼下，從角色兩兩相反相成，最後合一的布局中，可看出聖凡雙泯的禪機；而在右方的狂禪演示中，對禪者「無念、無相、無住」的境界，則可作更全面的觀照。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：「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；也迴映了此一劇作的平凡與從容。²⁶³

4.4.3.2 禪宗公案的化用與戲裡禪機

本齣劇作的主題《八月雪》，其原本為慧能圓寂後，天地示寂之象；而劇本第三幕開場，歌伎演唱著：（在此省略作家頌詞部分）

八月雪，好生蹊蹺，看曹山本寂，影弄清風；望青原尋思，雪峰存義；好一個石頭希遷，個中透消息；原來是皇天悟道，竟一界虛無。

在歌伎「禪那」的弦音基調中，演示著各家禪風：其中的「曹山本寂」，既融用禪宗五家中曹洞宗的創始人曹山本寂禪師(840-901 A.D.)之名，也暗合慧能圓寂之意。下文中的「青原尋思」、「雪峰存義」在語義上兩兩相對：S (N/a+n) - V - O, S (N/a+n) - V - O。

其禪史的原名分別是青原行思(?-740 A.D.)和雪峰義存(822-908 A.D.)；之後的石頭希遷(716-790 A.D.)和天皇悟道(748-807 A.D.)，亦以語法結構的 S-V-O 的方式將名字融入劇情，其中「天皇」改為「皇天」，「道悟」化為「悟道」，藉以表述天之虛無。其主述位分布的基本方式如下：

(按) 以下的 T 表主位，R 表述位；T1 表第一個小句主位，R1 表第一個小句述位。

²⁶³ 此一對照組，在就此，王義雄先生也在〈高行健《八月雪》文本之研究〉裡以「情節邏輯的刻意離散」來詮釋劇作中的參照關係：他認為高行健在文中以陌生化的方式，來造成情節的離散。但有趣的是，雖然離散，卻有助於劇情向前推展，而目的在說明「禪」在你我正常生活中處處可見其生機，而「眾生即是佛，佛便是我等」，「發平常心即是大慈悲」。

曹山 (T1) 本寂 (R1) (T) / 影弄青風 (R)
石頭 (T1) 希遷 (R1) (T) / 個中透消息 (R)
皇天 (T1) 悟道 (R1) (T) / 一片虛無 (R)

以上的唱詞，兼顧了語義和禪史；以頗具技巧的化用手法，組合成駢儷的詠嘆調，一如歌劇及交響樂中，眾角色的熱鬧登場，並以「禪——那」之間奏貫串全場（第三幕大鬧禪堂）。

依照前引禪宗的傳承法脈，吾人可以理解《八月雪》中，由五祖傳法至五家分宗的分布，其中將馬祖一系的洪州宗可以「觸類是道而任心」概括其禪法，徹底在日常生活中體現，為唐代以降禪宗發展的主軸，極具遊戲三昧的教法特質。而就劇中呈現的禪俗互動場景（包括無盡藏及歌伎的鬧場，及三幕的狂禪所化用的公案），即貼切地詮釋了洪州禪的遊戲之風。值得注意的是，第三幕中化用的公案，趙州禪師的相關公案占了將近一半的比例。在劇本的設計中，第三幕中，自禪那聲歇，歌伎作家下場，隨即「舞台大亮，眾禪師各方陸續上」標幟了禪史的演變：舞台燈光之前，呈現出六祖滅度後各宗的陸續開創，舞台亮後，則展現了百家齊鳴的參禪盛況。下文即就化用《六祖壇經》與各家公案的狀況展開分析。

4.4.3.3 公案化用的隱形線索及表面張力

《八月雪》中的公案化用，主要即在第三幕〈大鬧參堂〉中，歌伎與作家的唱頌之後。此時，各個非具象的角色，先後以一問一答的方式雙雙上場，先後有這禪師—那禪師，一禪師—又禪師，還禪師—可禪師，是禪師—非禪師，老禪師—作家，俗人甲乙丙丁戊己庚辛……，瘋禪師—老婆子等人的對話，暗引公案，饒富禪機。

其後，兩兩對比的舒徐次序打亂了：歌伎再以急撥高腔演唱「八月雪，好生蹊蹺」等駢儷史詩，其後，眾禪者的兩兩互動次序被打散了，在舞台上呈現紛亂快板、僧俗不分的鬧劇，最後再以作家、歌女和眾僧俗的詠歎收場。王義雄〈高行健《八月雪》文本之研究〉中，認為此幕極富後現代特質：大鬧參堂一幕，把禪宗語錄，慧能的弟子

與再傳弟子，那些「五宗七家」各種接引眾生的簡易教法，融合在一起。其編寫技巧與後現代主義的藝術作品形式有著異曲同工之妙——任意、折衷、雜糅、去離中心、流動、斷斷續續和拼湊式的。後現代主義忠於現代性的教條，摒棄形上的深度，追求某種刻意營造的無深度、玩笑與無感情，呈現愉快、表相與短暫強烈事物的藝術。……高行健的作品充滿了「現代性」和「實驗性」，應該是無庸至疑的。²⁶⁴

以下即列舉明顯化用唐宋公案的典故如下：²⁶⁵

1. 野鴨飛去與非來非去

劇本原文：²⁶⁶

一禪師：說，佛究竟在哪裏？

又禪師：大德，腳下！（一禪師看腳）

又禪師：飛啦！

一禪師：兩邊都不見，飛個甚麼？（一動不動，直視前方。）

公案（甲）師（百丈懷海）侍馬祖行次，見一群野鴨飛過，祖曰：「是什麼」？師曰：「野鴨子」。祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也」。祖遂把師鼻扭，負痛失聲，祖曰：「又道飛過去也」。²⁶⁷（《碧巖集53則·百丈野鴨》）

（說明）當馬祖用手扭百丈的鼻子罵說：「又道飛過去也」時，其實是在暗示：「難道自性也跟著飛走了嗎？」此時百丈恍然覺悟「佛性自在」的道理。

²⁶⁴ 摘自王義雄：〈高行健《八月雪》文本之研究〉，《復興崗學報》第77期（2003年），頁256。

²⁶⁵ 本章《八月雪》引文均參高行健：《八月雪》（台北：聯經，2001年）。並參周美惠：《雪地禪思·劇中人》（台北：聯經，2002年），頁97訪談筆記，作者自謂：「第三幕的狂禪（大鬧參堂）這場戲，就取材自禪宗各個分支，留下的一千八百個有文字記載的公案，把它編成戲。這些公案登錄有禪宗開悟的方式，集中在禪宗經典《五燈會元》、《古尊宿語錄》等禪宗大部頭的典籍中」。

²⁶⁶ 引自高行健：《八月雪》，頁108。

²⁶⁷ 引自歐陽宜璋點校：《碧巖集點校》，頁244。

公案(乙)1·師問周員外：「什麼處來？」云：「非來非去。」師云：「不是老鴉，飛來飛去。」（《趙州錄》則 441）

（說明）

在《趙州錄》上引文中，周員外的答語暗引〈信心銘〉末段銘文：「言語道斷，非去來今。」而明明熟讀銘文的趙州，卻應以「飛來飛去」。在此組問答中，趙州運用了否定與諧音的修辭，以迴避正式的回答。而劇中的「兩邊都不見，飛個什麼」，不見兩邊即不見邊表，放棄執著的參悟境界。「飛」則如趙州之語，有「非」去非來的諧音。

(2) 趙州無：狗子無佛性

劇本原文：²⁶⁸

是禪師：（笑道）狗子可有佛性無？

非禪師：水在鉢裡，雲在天上。（把鉢中水倒在對方頭上。）

公案：

①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。」（《趙州錄》則 134）

②問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」（《趙州錄》則 367）

（說明）趙州的著名話頭「狗子無佛性」是一句違反常理的話，因為在佛教教義中，佛性是眾生皆具有的，他回答的「有」「無」並不含有真實意義，只是借此達到轉移思辯，放下執著的目的。

(3) 趙州吃茶去

劇本原文：²⁶⁹

²⁶⁸引自高行健：《八月雪》，頁 109。

²⁶⁹引自高行健：《八月雪》，頁 110。

老禪師：做甚麼勞什？

作家：可有茶喝？

老禪師：客人可是串錯門了！

作家：這門倒是不錯，只不知有沒有菩薩？

公案：

師問二新到：「上座曾到此間否？」云：「不曾到。」師云：「吃茶去！」又問那一人：「曾到此間否？」云：「曾到。」師云：「吃茶去！」院主問：「和尚！不曾到，教伊吃茶去即且置；曾到，為什麼教伊吃茶去？」師云：「院主。」院主應諾，師云：「吃茶去！」（《趙州錄》則 462）

（說明）「吃茶去！」在個別參禪的討論中，對身分不同的學人給予同樣的回答「吃茶去！」，這種反應可能隱含著「至道無所不在」或「平常心是道」的訊息，因此，在參禪的語境中，每個「吃茶去！」的話題，原本是十分單純的句式；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，成為實現話題的機制。

而劇作中則一反禪師主動奉茶，呈現作家要茶，禪者不給的反面情境。二者分就正反立論，而禪理依然為解粘去縛、放下思辯。

(4) 南泉斬貓

劇本原文：²⁷⁰

一禪師：哪來的野貓？

又禪師：大德，找個甚麼？

（俗人甲悄悄上，懷中揣一物，捏一下，一聲貓叫）

那禪師：（大喝）業障！

可禪師：打將出去！

（可禪師一棒，俗人甲滿台跑，貓叫聲卻此伏彼起……）

…大禪師：拿過來！

（俗人甲遞上布包，大禪師接過，按在木椿上，一斧斬了。靜場，眾人散開）

²⁷⁰引自高行健：《八月雪》，頁 119-120。

公案來源：

南泉東西兩堂爭貓兒，泉來堂內，提起貓兒，云：「道得即不斬，道不得即斬卻。」大眾下語，皆不契泉意，當時即斬卻貓兒子。至晚間，師從外歸來，問訊次，泉乃舉前語子，云：「你作麼生救得貓兒？」師遂將一隻鞋戴在頭上出去。泉云：「子若在救得貓兒。」（《趙州錄》則6）

（說明）「貓」在第三幕時貫穿全場，所引「南泉斬貓」的故事，道得即斬是顛倒，而南泉為了破除物執而開殺戒，豈不也是顛倒了。高行健在此，將「大禪師」所斬的改我一個暗指「我執」的「布包」，以象徵動作代替斬貓的公案事實。

(5) 趙州救火

劇本原文：²⁷¹

是禪師（突然高喊，也跑）：不好啦！宅子裡廂起火啦！

非禪師：抓住他！縱火的狂徒！

還禪師：誰燒的誰家的宅子？

那禪師：誰燒的誰自己知道！

歌伎：（彈唱）禪那！

作家：（高頌）要玩就玩，要鬧就鬧，自家宅子裡誰又管得著？

公案來源：

師在南泉作爐頭，大眾普請擇菜。師在堂內叫：「救火！救火！」大眾一時到僧堂前，師乃關卻僧堂門，大眾無對。泉乃拋鑰匙，從窗內入堂中，師便開門。（《趙州錄》則4）

（說明）此公案中南泉和趙州上演了一齣默劇：趙州喊禪堂失火，卻關門讓他人不能進入，暗有自證自救的禪機，而南泉自外丟鑰匙給趙州開門，自己卻爬入堂中，也象徵著自我的智慧需要自己找尋、開

²⁷¹ 引自高行健：《八月雪》，頁121-122。

啟，不是他人所能給予的。在劇中作家高頌之言：「要玩就玩，要鬧就鬧，自家宅子裡誰又管得著？」正呼應了自性應用之妙，也為壇經中「萬法盡是自性」之智慧運用下一注腳。²⁷²

在《八月雪》中，公案以不具名的方式，成為舞台上的隨機應答，更以眾聲喧嘩的方式此起彼落；在大鬧參堂中，古德的公案確有出處，而又參以作家的自我解嘲與政治社會的感觸，組合成一幕「後現代拼貼」式的圖景，但卻仍以歌伎的「禪那」為節；最後無論聖賢凡愚，均獲致禪悟的法喜。

4.4.4 後續研究：趙州公案的啟迪與傳承

一如旅英文學評論家趙毅衡先生所言，高行健「為我們的時代發明了禪宗戲劇美學」，他以為：「中國詩與畫在許多世紀前就在禪的啟示下走向寫意，高行健的成就是在現代中國首次自覺地把這種美學運用到一種現代藝術中，而且是公眾性最強的藝術之一。」²⁷³

在此，謹引高行健《對話與反詰》劇作之後，〈有關演出《對話與反詰》的建議與說明〉所言，作為禪式寫意劇的回顧和對照：

本劇中的對話，借鑒了中國禪宗公案問答的方式。劇作無意借此弘揚佛法，導演也無需費心闡釋禪宗精義，作者只不過認為這類對話與反詰同樣可以有戲。²⁷⁴

相對於《對話與反詰》有意以答非所問的禪語入戲，《八月雪》除了成為一代思想家慧能的傳記劇外，在劇作的布局與意涵中也飽含禪機，更將自我的「作家」形象與惠能的思想家角色作了創意疊合。

²⁷² 參釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經·般若品第二》，頁 103：「心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。」

²⁷³ 參趙毅衡：《建立一種現代禪劇·第五章 一個新的戲劇美學》，頁 225-236。並參周美惠：《雪地禪思·楔子》，頁 3。

²⁷⁴ 引自高行健：《對話與反詰》（台北：聯合文學，2001 年），頁 124。

當聯合報記者周美惠詢問劇中「作家」的角色是否為慧能分身時，高行健引禪家之言，認為「凡是有新的開悟方式，都可以是作家」；這個泛指作家，在劇中是個舞台形象的呈現，他跨越了二百五十年，在第二幕三場中，作家和慧能還彼此嘲遣對方。以為「作家既有玩世的一面，又有驚醒的一面」，參諸高行健的其他劇論，此一作家不啻為高行健本人自我省視的投影。²⁷⁵ 一如圓悟禪師的《碧巖集》評唱中所言：²⁷⁶

……這老漢是作家，向動不得處動、向轉不得處轉。若透得，一切惡毒語句，乃至世間戲論，皆是醍醐上味；若如此著實，方知趙州老漢赤心片片。（五十七則〈趙州田廩〉）

此篇的「戲論」，亦是宗教與文學上，「赤心片片」的呈現。

單就劇本的風格而言，《八月雪》一劇由於忠於禪史的考量，許多對白以較文言、史詩式的詠歎調呈現，但是，在劇本的設計上，六祖與無盡藏及歌伎之間，禪與俗之間……等的詭異辯證，依然如其他實驗性質濃厚的禪劇般，形成強大的劇場張力，透過時空、人我、敘述和意義的轉換，交織出獨特的創意，也為近年來他所致力的禪式美學，提供了極其重要的理論和實踐依據。而從舞台的實際表現來看，這齣「現代的東方式歌劇」也兼顧了話劇的張力及舞蹈功夫。在舞台意象的營造、劇情與人物特質的對應間，在在可見如詩似畫的設色布局與禪風。²⁷⁷

「雲冉冉，水漫漫，明月蘆花君自看」，²⁷⁸ 八月雪，好生蹊蹺！在雪與光的自覺間，一一微塵中出一切世界。《八月雪》，作為高行健心目中全能戲劇的體現，其構思有其濃厚的象徵寓意，也表現出作

²⁷⁵ 參考周美惠：〈一齣全能的戲〉，《聯合文學》218 期（2002 年），頁 48-49。

²⁷⁶ 引自歐陽宜璋點校，宋圓悟克勤評唱：《碧巖集點校》，頁 260。

²⁷⁷ 參杜十三：〈高行健藝術的啟示〉，《文訊雜誌》163 期（2002 年），頁 29-31。

²⁷⁸ 語見前引《碧巖集·六十二則雲門一寶 雪竇頌古部分》，頁 275。

者一貫的創作精神。作為高行健的人格碑石——精神囚徒的逃亡是飛昇的唯一途徑；在逃亡中，可以得到人生的大自在。²⁷⁹

此節中，符號學的象徵意象捕捉，是透過語篇分析體現的。經由劇作中代表性之句式和用詞的分析，作者的敘述轉化為功能語法的系統理解和象徵式的符號學模式。而除了呈現劇作的外在啣接性外，也經由慧能—作者，無盡意—歌伎等的二分概念，探測其內在的戲劇張力與言外之意——一種遠超過「實驗性」的內在特質。品賞此一劇作風格，哲思於焉萌生，或亦即唐宋的禪錄、公案之外，另一種禪之解讀。以下僅引趙毅衡〈大狂大俗，意在言外——談八月雪〉之評論作結：²⁸⁰

……必須在大狂大俗之中，才感到自在；必須在禪的「自我解構」——不是否定自，我而是洞察自——我才能從容涅槃。而這樣的理解，並沒有違反禪的基本精神，相反卻是其現代推理。這就是《八月雪》作為宗教哲理劇之精華所在。

這段評議，適足以鋪陳出佛教與文學會通的遠景，也有待後續的參學與創作。

²⁷⁹ 參劉在復：〈高行健的人格碑石——精神囚徒的逃亡〉，《聯合報·副刊》2004年12月26、27日。

²⁸⁰ 該文引自《聯合文學》196期（2001年），107-110頁。



第五章 結論

直心和玄言，交織出趙州古佛；模稜和問答，構築了宗教美學。是書透過語言篇章的問答線索，來審視趙州公案的模稜傳釋。以下，即勾勒輪廓，並審視所得：

首先，禪門既是不立文字，而豐富的禪問答語料，卻呈現出運用語言的方便智慧，在錢冠連先生《漢語文化語用學》中，針對語用的體現關係，對禪門的宣言（不立文字）與事實（立了文字）有切要的詮釋。書中以為，禪門的巧言妙說、機鋒轉語及動作暗示，呈現了非常規的語言現象，具有無限輻射的個人解碼空間（以大慧宗杲參話頭為例，有解可參即為死語，無解者方是活句）；其次，禪宗至道唯嫌揀擇，而禪門問答卻講究「揀擇」（辨別悟境高下與道心精微的智慧），這正好和語用學的選擇和藝術審美的選擇互相契合，也啟迪了話語分析、語篇研究的另一種可能。²⁸¹

因而，趙州禪問答中的模稜，首先可以被理解為不言之教，因應禪門的教學而生。由於當時的禪林背景，重修行而輕義解；經教的思索在看似平凡的答語中，被轉化為當下即是智慧。其次，趙州極具化用問話為答的機智；在語言的運用中，饒富變化，呈現了恰如其分的轉變機智為世所傳，被稱為「玄言遍天下」。

而趙州禪問答的廣為徵引，傳為公案；作為融通各家的宗師，趙州的問答簡捷俐落，不愧為指引後學的典範；而趙州善於運用大主位和新述位的結構，在問答的互動過程中無限延伸，因而也造就了文學鑑賞與創作的空間，這可被視為模稜美學。

²⁸¹ 參錢冠連：《漢語文化語用學——人文網絡言語學》（北京：清華大學，2002年），頁268-276。

本書的主軸，乃試圖就趙州的問答語境，作形式和內涵的解讀；其中包括公案語言的話語分析、及書面篇章研究。此外，趙州禪問答之承先啟後，也分就語義場結構及傳釋歧義的角度，概述其歷時的語言風格及價值。在形式結構的觀照下，可以觀測到趙州公案的模稜性，表現在以下各個向度：

- 一、詞彙的模稜：否定與疑問
- 二、句式的模稜：省略句式的模稜：以「無」為切入點
- 三、問答組織的模稜：
 - (一) 基本原則：出語盡雙、二道相因
 - (二) 語篇銜接度低者：
不答而答、自問自答的否定、不置可否的回避、選擇問句
 - (三) 語篇銜接度高者：解粘去縛的作略和提問模式
- 四、語篇功能的模稜性：
問答句式、主述結構、語篇銜接、修辭功能、傳釋歧義
- 五、趙州公案歷時性的模稜效應：以語義場結構為中心

上述趙州公案對話語言的形式、語意分析，到書寫流傳的不同詮釋，分別在〈趙州公案的語篇分析〉及〈趙州禪問答的循環傳釋〉中呈現。其中的共時分析是本書的主體，而歷時的考察中，仍上承共時語篇分析的方式，將語言分析的結論帶入歷史比較之中；而歷時循環詮釋的重要公案選擇，一方面以後世拈提的出現次數作考量，一方面也回應了共時語言分析的重要例據。如「庭前柏樹」公案、「至道無難」公案，均扣合著趙州「無」字公案中，有無佛性、「有」「無」之揀擇分別，作延伸式的比較分析。最後以三祖〈信心銘〉及羅蘭·巴特的詩化語言、高行健《八月雪》的劇場效應，作為在趙州公案問答的非論理歷程中，涵攝藝術與人生的參照點。

而縱貫其模稜特質的內涵特質，則可藉由模稜的解碼、歷時的循環及美感的聯想來加以整合、融會：

5.1 禪問答中模稜之解碼

5.1.1 趙州問答模稜的用心：遊戲三昧

如前所述，趙州禪師在「洪州禪」中遊戲三昧與「平常心是道」的師承之下，又擁有豐富的南北參學體驗，因而其語言的機變融通、語意的模稜運用也更為自然而出色。²⁸² 在二、三章的分析中，對趙州語言的戲謔性與應答的迂迴策略進行了具體可徵的分析。其間循環交錯、否定肯定並行的形式，運用了語言的模稜，以化解學人支離破碎的教義參讀；而「趙州無」在歷代傳唱中，以南宋無門慧開禪師的《無門關》舉為開宗要旨，對於遊戲三昧闡述尤詳。書中第一則要學人盡平生氣力，晝夜提撕「無」字，久而久之則內外打成一片，驚天動地，「於生死岸頭，得大自在；向六道四生中，遊戲三昧」。²⁸³

在緒論中，曾援引吳汝鈞《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》的理解，以「三昧」為梵語 *samādhi*（或譯為三摩地）之音譯，意為「禪定」；而「遊戲三昧」意為禪在無住的妙用中，轉化眾生、成就世間的表现，它概括了禪的實踐與終極關懷，藉由三昧之貞定，不使遊戲泛濫，因而它是禪門全體實踐的表现。²⁸⁴ 此種特質，在趙州語錄中勉學人參禪、窮理的教示中，特別顯著；因而在禪問答的模稜解碼中，除了語義的解讀外，學人更要「向衣鉢下坐，窮理好。」（《趙州錄》則 23），而在 27 則、228 則中的相關開示，在在印證了趙州對自我修行的持恆與專注。

²⁸² 參周裕鍇《禪宗語言·下編·第四章 打禪通禪：禪語的遊戲性》，頁 307-310，指出「遊戲三昧」（指進入超脫自在的定境）是南宗六祖以降，尤其是洪州禪的重要傳統。如南泉「扣大寂（馬祖道一）之室，頓然忘筌，得遊戲三昧」，提倡無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖的「平常心」。

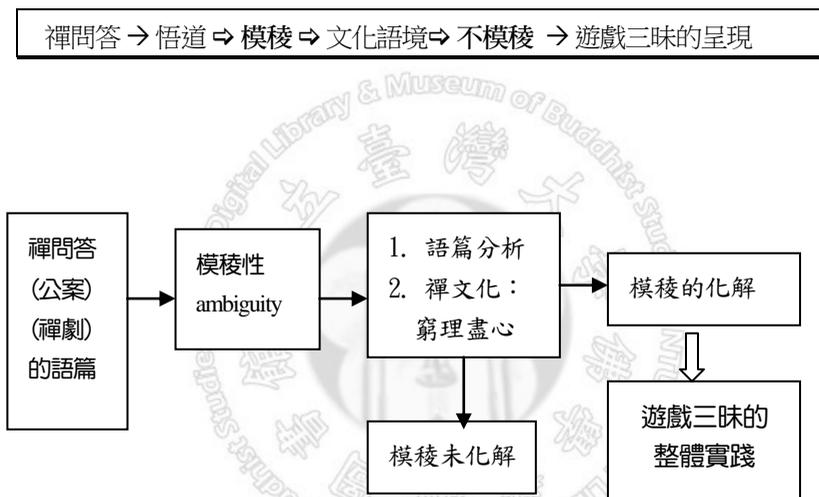
²⁸³ 引自《佛光大藏經·禪藏》〈雜集部·碧巖集外一部〉（高雄：佛光，1994年），頁 447。

²⁸⁴ 參吳汝鈞上引書自序，頁 I-III。

5.1.2 模稜性的雙重解碼

在本書首章「模稜性」的介紹時，曾闡釋書中模稜的概念及解碼途徑，現在，進而匯入語篇分析及文化情境的整體概念，來理解禪門參學的遊戲三昧與玄言妙語的相關性：²⁸⁵

表 5-1 禪問答中模稜性的雙重解碼



在上表中，所謂模稜性的雙重解碼，意謂趙州問答的文化語境有二：一是當時禪林的隱語和方言，可以透過相關禪籍和中古、近古語言的考察比較得知；二是禪門的參學工夫和境界，若能經由焦點意識的凝聚，了解禪師的言外之意，自能擺脫文字的符號糾葛，解粘去縛。²⁸⁶

²⁸⁵ 此表酌參徐立新：《幽默語篇研究》頁 177 及 240: Fig. A General Model of Humor Appreciation and Failure (幽默接納與失誤之基本模式)。

²⁸⁶ 參林湘華：〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉，《普門學報》第二十八期（2005 年），頁 55。

本書中，綜引了趙州語錄及相關案類文獻或文學創作的理念，是將禪問答、公案話頭以及禪劇等視為超越文字表象之外，另一種的修行與自我抒解的文化指標；基本上也認同「不立文字」代表不執著於物象；因為「語錄」、「公案」、「評唱」、「話頭」或戲曲、小說評點及現代禪劇，在一個文化意識特別敏銳的族群中，將理念符號化的趨向是無可避免的；透過了這些直覺感知藝術符號，聽者、讀者也全人參與了惠能「定慧不二」的實踐與中國人遊戲三昧的會心。

5.2 禪問答的歷時語義傳釋

本書的歷時軸線：篇章結構的傳釋模式中，嘗試以趙州的公案為基礎，旁及不同時空中，相關公案的模稜特質。在本節的綜合分析中，嘗試以語義系統的分析方式，來統合本書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。²⁸⁷而義大利符號學家艾柯（Eco）則引述了傳統語義分析的樹形圖解。茲依本書的適用性，修訂如下：

²⁸⁷ 參伍謙光《語義學導論·4·4 語義場理論》（長沙：湖南教育，1988年），頁94-95。

傳統語義分析的樹形圖解²⁸⁸

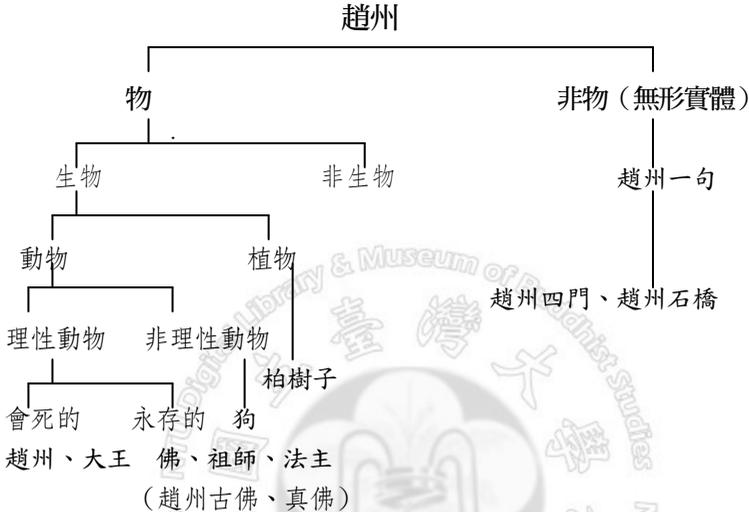


²⁸⁸ 並參 Umberto Eco, *Semiotics and the Philosophy of Language*, (Bloomington: Indiana UP, 1986), pp. 60-65, 及李幼蒸《語義符號學·語義層的結構分析》(台北:唐山, 1997年), 頁 242。李提及亞里士多德的範疇邏輯學中, 諸範疇被應用於一主詞的方式之樹形範疇分類圖。

5.2.1 《趙州錄》及相關公案的語義場分析

5.2.1.1 「趙州」禪師風範的語義場結構分析²⁸⁹

表 5-2 趙州禪風的語義場結構分析



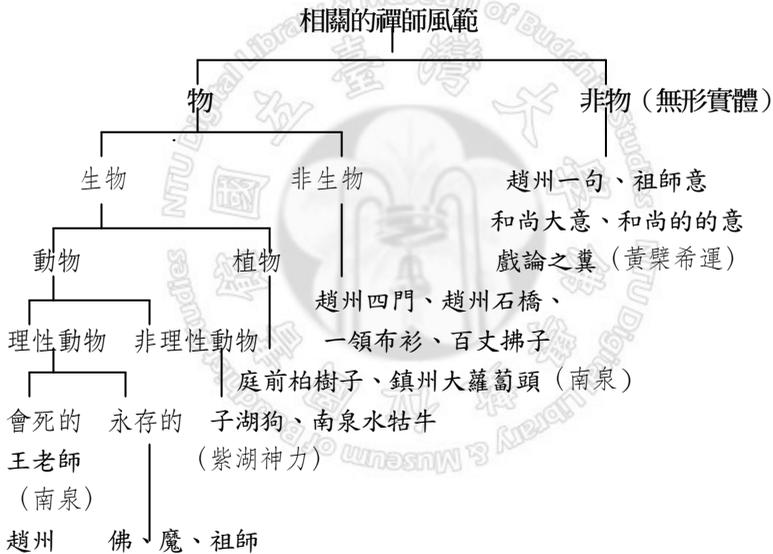
在上圖相關的語義場結構中，可以看到在物／非物，生物／非生物，動物／植物，理性／非理性動物，會死的／永存的等等二分法中的詞語，在趙州公案的回應中常以對等的回應方式出現，如回答「祖

²⁸⁹以上趙州的語義場分析，其詞語的出處分別如下：1. 「趙州」、「大王」、「法主」：《趙州錄》則 173，問：「如何是法主？」師云：「州裡大王是。」《趙州錄》則 313，問：「如何是趙州主？」師云：「大王是。」2. 「趙州古佛」：參《趙州錄》則 510，有秀才見師，乃贊嘆師云：「和尚是古佛。」師云：「秀才是新如來。」並見後人評，如《全宋詩》卷一七二三·釋宗杲第 25 首〈趙州和尚讚〉詩末所讚。3. 「真佛」：《趙州錄》則 223，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」：《趙州錄》則 131，問：「狗子有佛性也無？」師云：「無。」5. 「庭前柏樹子」：《趙州錄》則 304，問：「柏樹子還有佛性也無？」師云：「有。」6. 「四門」：《趙州錄》則 99，問：「如何是趙州？」師云：「東門、西門、南門、北門。」7. 「石橋」：《趙州錄》則 331，云：「如何是石橋？」師云：「度驢度馬。」。

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（本書中分析趙州答「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。

5.2.1.2 相關禪師風範的語義場結構分析

表 5-3 相關禪風的語義場結構分析



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。²⁹⁰

²⁹⁰表 5-2 中趙州及相關禪師的語義場分析，在前注中未提及者，其出處如下：1·王老師：南泉自稱，參《佛光大藏經·禪藏》《聯燈會要》卷

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。

六（高雄：佛光，1994年）趙州禪師行誼 5. 師打侍者一擱，云：「這一擱，合是王老師吃。」· 2. 「魔」：附錄二：趙州問答句式的傳承線索 6 (4) 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」：附錄二：趙州問答句式的傳承線索 8 (3) 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」：附錄二：趙州問答句式的傳承線索 7 (1) 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」：《趙州錄》16. 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」：《趙州錄》225. 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」：附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4 (1) 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」：附錄二：趙州問答句式的傳承線索 4 (7) 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。」

5.2.2 趙州公案詞語集合舉要

若由近義和反義詞語觀之，趙州運用的名詞也較無專業的詞彙範疇，一如他在宗門教義和教法上的融通一般，許多詞彙可以作同意的代換如下：

(1) 有關「佛性」的集合

{佛性、煩惱、菩提涅槃、真如佛性、貼體衣服、不疑之道}²⁹¹

(2) 有關「趙州一句」的集合²⁹²

{趙州一句、和尚大意、和尚的的意、和尚法、親切一句、目前一句、宗乘中道一句子、和尚示人處}

(3) 有關「學人本分事」的集合

{學人自己念、學人本分事、自家本意、學人珠}²⁹³

由趙州的相關詞語集合中，可以發現趙州詮釋佛與眾生、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。

5.3 語錄、公案與公案劇的接軌

在本書中，透過趙州公案問答中，字詞句及篇章的遞進分析，以及其傳釋循環的歷時效應；可看出唐宋所萌芽的「語錄體」文字，其特質基本上介於現實會話與藝術隱喻的過渡地帶，正由於言與意／悟

²⁹¹ 參《趙州錄》228：師上堂，示眾云：「金佛不度爐……菩提涅槃、真如佛性，盡是貼體衣服，亦名煩惱。」並參《趙州錄》1·師問南泉：「如何是道？」泉云：「平常心是……若真達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁……」

²⁹² 此一系列之學人請示，可以趙州示眾（《趙州錄》228）「更不是別人，只是箇主人公，者箇更向外覓作麼？」作為趙州較正面的回應。上述相關語句並參《趙州錄》則 30、57、246、260、261、270、298、369、379。

²⁹³ 上述相關語句並參《趙州錄》則 48、130、224、295、334、348。

與執之間，形成了參悟間的轉語特色，也格外顯現出遊戲三味的模稜風格。²⁹⁴ 由唐末五代的語錄記載，至宋代成為參學之資的公案，趙州老人的智慧話語在千百年後，漸層匯入文學與生活，而有金聖歎評點的化用及高行健《八月雪》的禪劇美學。

5.3.1 言談傾向的語句結構：就禪問答的交流言

在本書的語篇功能分析中，主述位的推移占了很大的比例，事實上主述位的先後順位，也反映了中國語文的「主題」、「評論」；而語文的主述位，也常與篇章中的「敘事」、「評議」互為表裡，這種漢語特質，何大安〈論「案」、「按」的語源與案類文體的篇章構成〉中，認為這種句型與篇章同步的現象，反映了漢語類型和中文敘事傳統的共同特徵。²⁹⁵

上文中，何大安就案類文體的篇章構成，進行字句篇章的分層解讀，特別提及漢語的語句結構，常有高度的言談傾向；由於漢語是孤立語：諸如較少詞性變化及詞序決定句意等，因而語詞的層次和邏輯性較低，造成了漢語較強的模稜性；而另一方面，漢語卻極符合訊息聚焦的要求，它強調訊息的傳遞而非動作的完成。因而敘事的評論也恰好是句子的焦點，因而漢語最適合作言談訊息的交換。

例如《趙州錄》則 2：「這老和尚(T1)/被我一問(R1) (T)，| 直得無言可對 (R)！」從上文中言談的圖像性而言，訊息的焦點，也就是新訊息，往往出現在段落尾端「被我一問」(R1) → 「無言可對」(R)，上述的主位和述位，可因其後的新加述位，轉變成小主位，並形成一串主題鍵（本書中可視為大主位結構）；而新增的評論（即本書的新述位）永遠是訊息的焦點，可以 [(T1 / R1) T | R] 來表現，而其中的 R 是可以無限擴展的評論。例如《趙州錄》則 114：

……明又 (T1)/未明(R1)，道昏(T2)/卻曉(R2) (T) | ，你(T3)/在

²⁹⁴ 參俞建章·葉舒憲《符號：語言與藝術》第七章〈符號應用：對話與解釋〉（台北：久大，1992年），頁288。

²⁹⁵ 參該文，頁1-7。

阿那頭？(R3) (R)

其中的「明又未明，道昏卻曉」是兩個並列的主述結構，而合成一個大主位；「你在阿那頭」是其評論及述位；此對話後又有一連串趙州與學人的問答，此一[(T1/R1) + (T2/R2)] T | (T3/R3) R]的主述結構，隨時都可因問話的加入，而使原本的主述結構形成大主位，進而延伸無限的新述位，也可視為不斷拓展的新訊息。此類開放性的語句結構，不但有助於溝通互動、教學相長，也有助於案類文體的踵事增華。

5.3.2 開放式的案類文體：就公案的循環傳釋言

早自敦煌變文的轉換舊形、改寫改編，至禪門公案頌古與評唱的開放式結構，延伸至金聖歎的小說戲曲評點及高行健的現代禪劇，「變」字總括了佛教中國化的禪宗美學。²⁹⁶ 這些傑出的禪林法將、人間作家「筆端有刺、舌底翻瀾，亦爽快，亦敏妙」，兼有古史家的譎諫與滑稽，這種舉重若輕的能量，一一呈現在禪門公案以降的言談智慧中，值得再三品味！²⁹⁷

在上述漢語句式的開放性結構之下，由句式的主題——評論到內容的敘事——評議不但屢見於中國的經傳，也是唐宋以後庶民作品的重要現象——藉由公案故事的創意激盪，相關的頌古、評唱和二重公案、評點及戲劇隨之而起，所使用的評議方式也跨越了文類的畛域，形成了豐富多樣、雅俗並陳的案類文體。

²⁹⁶ 在羅宗濤：《石窟裡的老傳統：敦煌變文》（台北：時報，1987年），頁16述及敦煌變文的起源，以為創作變文的俗講僧，在形式與精神上，都是東傳佛教的突破之舉。

²⁹⁷ 參陳萬益：《金聖歎的文學批評考述》（台北：台灣大學，1976年），頁44引徐珂《清稗類鈔》有關小說盛行之語，以證金聖歎在批書史上承先啟後的地位。

在首章定義禪問答的模稜時，對趙州的禪問答——形成語錄——引為公案——創為禪劇的開放式結構，曾繪製一個循環流行、秘響旁通的迴路（參第一章表 1-8，頁 58）；而此一循環的變貌，經由了神秘化的宗教語篇至口頭傳述的民間故事，以至被人吟詠、搬上舞台的過程，雖然面貌大有不同，然而在開放傳釋的過程中，不難看出趙州藉模稜以涵融異端的智慧與風範，燭照千古。

作為雲居南北八十餘年的修行者，趙州遍參各家，而最後駐足河北，因而其語言和宗門作風上，較同時的禪者更具有融合性及代表性。在筆者的觀測中，趙州的語錄，簡單有力而饒富思考空間，因而「吃茶去」、「狗子無佛性」等答語才震古爍今，引為經典；一如學人所問「如何是趙州？」之答語：「東門，西門，南門，北門」（《趙州錄》102 則）同時透露出趙州禪法的多元性和模稜性，簡易而深刻！²⁹⁸

5.3.3 多元互涉的模稜視野：宗教文學的形成

經由禪師的智慧，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，又隔者時空的差距，運用了更多的空白點，造成更多元互涉的模稜視野。²⁹⁹

²⁹⁸ 參吳經熊：《禪學的黃金時代》，頁 132，暗示其禪如城門一般，四通八達，任何人只要具有平常心便可從城門進去；但這並不是說城門是常開的；常它們閉著的時候，任何外在的力量也無法把它們打開，這就是趙州的禪風——這是個公開的秘密。

²⁹⁹ 「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，可以叫做「尚未決定的地帶」(area of indetermination)。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

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。³⁰⁰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》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。³⁰¹

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；而在浩瀚的宗教篇章與生動的傳唱形式啟迪下，中國文學也出現了轉機和新意。其中，日僧人空海的《文鏡秘府論》是由古詩到律詩的過渡期間，重要的詩歌理論文獻；其中〈東卷〉即以「論對」為主，共分「名對、隔句對、雙擬對、聯綿對、互成對、異類對……」等二十九種；其來自《六祖壇經·付囑品》三科十二對的淵源極為清晰；是由佛家不二法門的不立不住，延伸至中國文字、聲韻之美的一段軌跡；而嚴羽的《滄浪詩話》，力主妙悟熟參；以為「須參活句，勿參死句」，亦為兩宋參究話頭的流行與融匯。³⁰²

³⁰⁰ 在李天命《語理分析的思考方式》第二篇〈語言的陷阱〉（台北：鵝湖月刊，1993年）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。，頁 62-68。

³⁰¹ 參該書頁 21-22。

³⁰² 並參空海：《文鏡秘府論》（台北：金楓，1987年），頁 112-139〈東〉篇及嚴羽：《滄浪詩話》（台北：金楓，1986年），頁 71〈詩法〉部分。

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；直到百廿高齡，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。³⁰³

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！³⁰⁴ 謹引趙州之言為結：

問：「如何是恰問處？」師云：「錯。」云：「如何是不問處？」師云：「向前一句裡辨取。」（《趙州錄》則 298）

³⁰³ 引自 Dumoulin (1953), pp. 8-13; 並參徐進夫編譯：《禪的公案探究》〈唐代的禪學黃金時代〉（台北：武陵，1983年），頁 20-25。

³⁰⁴ 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《五家參詳要路門》（大正藏 81 冊，607 頁）的說法，以《趙州錄》《臨濟錄》並稱「禪宗語錄之王」，頁 87。



跋

你拖著沈重的思緒在語言中爬行，總想抽出一根絲線好把自己提起，越爬卻越加疲憊，被語言游絲纏繞，正像吐絲的蠶，自己給自己織一個羅網，包裹在越來越濃厚的黑暗中，心裡的那點幽光越趨暗淡，到頭來網織的無非是一片混沌……怎麼才能找到有聲響，又割不斷，且大於旋律，又超越詞法和句法的限定，無主謂賓語之分，跨越人稱、甩掉邏輯，只求一味蔓延……能將生之痛苦與死之恐懼，苦惱與歡喜，寂寞與欣慰，迷茫與期待……與詭異與驚奇，與倦怠與昏瞶，與恍然大悟，與總也不明白，與弄也弄不明白，與由它去了，統統加以表述？（高行健：《靈山》）³⁰⁵

當開始接觸一千兩百多年前的趙州老人時，覺得百廿高齡的禪師，與學人的應答言辭格外溫柔簡易；因而有知人論世的嘗試。而在語言分析時，發現並不如想像中的容易。原來趙州老漢在簡單幽默之中，寓涵幾多玄機；遊戲修行之間，懷抱始終如一。

生命的實踐與文學的想像，可以藉由趙州開放式的言談延伸而出，在石橋上渡驢渡馬；但是百千年來，東西方引為參學契悟之機的趙州無，卻源自赤心片片的人性關懷。這些禪問答的記錄，諸如：「如何是玄中玄」（《趙州錄》則 39）、「如何是賓中主、主中賓」（《趙州錄》則 21）、「直饒出得，也在三句裡」（《趙州錄》則 114）暗含當時禪門的熱門話題；「不見邊表時如何」（《趙州錄》則 167）、「非來非去」（《趙州錄》則 435）則暗引三祖〈信心銘〉的詩句；「小疑大疑」亦與當時的白話「小宜大宜」（《趙州錄》則 321，指大小解）諧音。此外，特殊的擬人法運用，如：趙州石橋的渡驢渡馬，待虛空落地則柏樹子成佛，大海終不道：我納細流……，也令人會心於趙州老和尚的童心未泯；而宗教的專有名詞「祖」「佛」「道」等，屢為人稱代名詞「你」「我」取代，如：「你教化我看」

³⁰⁵ 節引自高行健：《靈山》，頁 358-359。

（《趙州錄》則 178），「老僧在你耳裡」（《趙州錄》則 180），更以遊戲的口吻，彰顯出不二之道的圓融。

千禧年諾貝爾文學獎巨作《靈山》中的語言真實之境，在趙州古佛的提按揮灑之間，得到了最佳的見證。³⁰⁶

是禪師：（笑道）狗子可有佛性無？

非禪師：水在鉢裡，雲在天上。（把鉢中水倒在對方頭上）

趙州的禪機運用，猶如曹溪一滴水自天而降，泠泠在目在耳在衣。這一縷洗淨世情的清音，柔軟卻又清亮，照徹山河萬朵。

「風格」的晦澀，來自不同讀者多向度的想像和解讀，而形成語言文字的創意延伸；禪問答的模稜，一如禪劍之鋒芒，既是殺人刀，也是活人劍。在直指人心的氛圍裡，天竺的佛語一步步匯入中國文化的底層；一如大師潑墨、禪思縷縷，渲染瀰漫於生活方式與生命對待之間……。³⁰⁷

古佛與露柱，可以交參；佳茗與朱墨，可以契機；藝術與哲理，可以會通。趙州石橋，渡驢渡馬；倒著草鞋，密在汝邊！

³⁰⁶ 同上，頁 109。

³⁰⁷ 引自歐陽宜璋：《碧巖集的語言風格研究》（台北：圓明，1994年），頁 23-25。

附錄

【凡例】

1. 附錄部分為趙州語錄的點校分析及其問答句式的傳承線索。除了提供本書引述的完整依據，也試圖由趙州公案的傳承中，客觀呈現禪問答循環傳釋的網路。其中附錄一的趙州公案，作了語篇功能的完整分析；希望藉由趙州公案的語言網絡，進行模稜公案語言的有機解讀。
2. 在本書中，趙州禪師及相關的公案之引述，在引用時，先列出附錄的名稱，後列出附錄的則數。如：《趙州錄》則 6，代表附錄一（《趙州錄》）第 6 則。
4. 《趙州錄》的語篇功能分析，其分析的代號列於附錄一之首；相關注語多為異文校對、語篇分析的理據及重要禪宗術語的解釋。
5. 附錄中專書及論文的引用格式，為了使眉目清晰，多標於注腳。

附錄一：《趙州和尚語錄》點校及語篇功能分析308

【語篇分析代號一覽表】：³⁰⁹

Q: question, 發話 (原作 initiation, I)

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 R-text、T-int、T-top 表示, 只作重點標示。)

R: Rheme, 述位

/: 主、述位的切分

|: 小句的區隔

||: 句子的區隔 (此處之區隔加於複句前後, 以為明顯區隔句子用)

³⁰⁸ 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》等, 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、吳趙州和尚二首, 卷末附錄趙州真際禪師行狀。今收錄於《嘉興藏》(1988)第二十四冊、《古尊宿語錄》(1994)卷十三—十四, 點校之編排方式以淨慧法師(1993)編《趙州禪師語錄》以及張子開點校《趙州錄》(2001)為主, 並旁參《古尊宿語錄》及明刻《嘉興藏》之文字內容。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。

³⁰⁹ 1. 此處的語篇功能分析, 只限於公案的對話部分。 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。 3. 此篇的語篇功能分析, 經由審閱者胡壯麟教授的逐句校對, 謹致謝忱!

1. 師問南泉(Q1)：「如何(T) /是道(R)?」泉云(A1)：「平常心(T) /是(R)。」師云(Q2)：「還可(T) /趣向否? (R)」泉云(A2)：「擬向(T) /即乖(R)。」師云(Q3)：「不擬(T) /爭知是道(R)?」泉云(A3)：「道(T) /不屬知不知(R)。||知(T) /是妄覺(R)、|不知(T) 是無記(R)。||若(T1)/真達不疑之道(R1), (T) |猶如太虛 (T2) /, 廓然虛豁 (R2), (R) ||豈可(T)/強是非(R)也!」||師於言下, 頓悟玄旨, 心如朗月。
2. 南泉上堂, 師問(Q)：「明頭(T)/合(R), |暗頭(T)/ (R) 合?」泉(A) 便歸方丈。師便下堂, 云(F)：「這老和尚(T1)/被我一問(R1), (T) |直得(T2)/無言可對(R2)。(R)」||首座云(Q)：「莫道(T)/和尚無語(R), 自是(T)/上座不會(R)。」師便打(A)。又云(F)：「這棒子(T)/合是堂頭老漢吃(R)！」
3. 師問南泉(Q)：「知有底人(T), /向什麼處去(R)?」泉云(A1)：「山前檀越家(T), /作一頭水牯牛去(R)！」師云(F)：「謝(T)/和尚指示(R)！」泉云(A2)：「昨夜三更(T)/月到窗(R)。」
4. 師在南泉作爐頭, 大眾普請擇菜。師在堂內叫(Q1)：「救火(R)！救火(R)！」³¹⁰ 大眾(A1) 一時到僧堂前, 師(Q2) 乃關卻僧堂門, 大眾 (A2-1) 無對。泉 (A2-2) 乃拋鑰匙, 從窗內入堂中, 師(F) 便開門。
5. 師在南泉樓上打水次, 見南泉過, 便抱柱懸卻腳, 云(Q)：「相救!(R) 相救!(R)」南泉上糊梯, 云(A)：「一二三四五(T)。」||師少時間, 卻去禮謝, 云(F)：「適來(T) |謝(T1)/和尚相救(R1)。(R) ||」
6. 南泉東西兩堂爭貓兒, 泉來堂內, 提起貓兒, 云(Q1)：「道得 (T1) /即不斬 (R1), 道不得 (T2) 即斬卻(R2)。」大眾(A1) 下語, 皆不契泉意, 當時即 斬卻貓兒子。至晚間, 師從外歸來, 問訊次, 泉乃舉前語子, 云(Q2)：「你 (T1) 作麼生(R1)(T) /救

³¹⁰ Halliday (1994), p.49, 認為祈使句的主位有兩種處理方式, 一是把隱略的主語(在此指「大眾」)視為隱藏的主位; 一是將首先出現的動詞(在此為「救」)直接標為主位。並參胡壯麟(1994年), 頁138-140, 有關簡式主位的區別與例證。

- 得貓兒(R)？」師(A2)遂將一隻鞋戴在頭上出去。泉云(F)：「子(T1)若在(R1)，(T) | 救得貓兒(R)。」
7. 師問南泉(Q1)：|| 「異(T1) / 即不問(R1)，(T) | 如何(T2) / 是類(R2)？」(R) || 泉(A1)以兩手托地，師便蹋倒，卻歸涅槃堂內，叫(F)：「悔悔(R)！」泉聞，乃令人去問(Q2)：「悔箇(T) / 什麼(R)？」師云(A2)：「悔(T) / 不剩與兩蹋(R)。」
8. 南泉從浴室裡過，見浴頭燒火，問云(Q1)：「作(T) / 什麼(R)？」云(A1)：「燒(T)浴(R)。」泉云(F)：「記取來(R)，喚(T) / 水牯牛浴(R)。」浴頭應諾。至晚間，浴頭入方丈；泉問(Q2)：「作(T) / 什麼(R)？」云(A2)：「請(T) / 水牯牛去浴(R)！」泉云(F)：「將得(T) / 繩索來否(R)？」浴頭無對。
9. 師來問訊泉，泉(Q3)舉似師。師云(A3)：「某甲(T) / 有語(R)。」泉便云(Q4)：「還(T) / 將得繩索來麼(R)？」師(A4)便近前，薰鼻便拽。泉云(F)：「是(T) / 即是(R)，太粗生(R)。」³¹¹
10. 師問南泉(Q1)：|| 「離四句、絕百非外(T)， | 請師道(R)。」 || 泉(A1)便歸方丈。師云(F)：|| 「這老和尚(T) / 每常口爬爬地(R)， | 及其問著(T)，一言不措(R)。」 || 侍者云(Q2)：「莫道(T) / 和尚無語好(R)。」師(A2)便打一掌。
11. 南泉一日掩卻方丈門，便把灰圍卻門外，問僧云(Q)：「道得(T) / 即開門(R)。」多有人(A1)下語，並不契泉意。師云(A2)：「蒼天(T)！蒼天(T)！」泉便開門(F)。
12. 師問南泉(Q1)：|| 「心(T1) / 不是佛(R1)、智(T2) / 不是道(R2)，(T) | 還有過也無(R)？」 || 泉云(A1)：「有。」師云(Q2)：「過在什麼處？(T) | 請師道。(R)」 || 泉(A2)遂舉，師便出去。
13. 師上堂謂眾曰：「此事的(T)，沒量大人出這裡不得(R)。」老僧到為山，僧問：『如何(T) / 是祖師西來意(R)？』為山云：『與我(T) / 將床子來(R)』 || 若是(T1) / 宗師(R1)(T)， | 須(T2) / 以本分事接人始得(R2)(R)。 || 「時有僧問(Q1)：「如何(T) / 是祖

³¹¹ 引文中的「太粗生」，在韓禮德的承前省略(anaphoric)原則中，是承前問句的部分結構省略；因此，若還原為完整句，應為「(你)太粗生！」主位省略，留下了述位。參 Halliday (1994), p. 63 對省略句式的主、述位分析(Elliptical clauses)。

- 師西來意(R)？」師云(A1-1)：「庭前(T)柏樹子(R)！」學云(F)：「和尚(T)／莫將境示人(R)。」師云(A1-2)：「我(T)／不將境示人(R)。」云(Q2)：「如何(T)／是祖師西來意(R)？」師云(A2)：「庭前(T)柏樹子(R)。」
14. 師又云(Q)：「老僧(T)／九十年前(R)，|見(T)／馬祖大師下八十餘員善知識(R)，箇箇(T)／俱是作家(R)。||不似如今知識(T)，枝蔓上生枯蔓(R)；|都大是去聖遙遠(T)，一代不如一代(R)。||只如南泉尋常道(T)：『須(T)向異類中行(R)。』|且(T-*Tex*)作麼(T-*Top*)生會(R)？||如今黃口小兒(T)，|向十字街頭(T-*text*)說(T-*top*)／葛藤(R1)、博(T2)／飯瞳(R2)、覓(T3)／禮拜(R3)、聚(T4)／三五百眾(R4)，云(T5)：『我(T1)是善知識(R1)，你(T2)是學人(R2)。』(R5)(R)||」³¹²
15. 僧問(Q1)：「如何(T)／是清淨伽藍(R)？」師云(A1)：「丫角女子(T)。」云(Q2)：「如何(T)／是伽藍中人(R)？」師云(A2)：「丫角女子(T)／有孕(R)。」
16. 問(Q)：「承聞(T1)／和尚親見南泉(R1)，(T)|是否(R)？」師云(A)：「鎮州(T)／出大蘿蔔頭(R)。」
17. 問(Q)：「和尚(T)／生緣什麼處(R)？」師以手指云(A)：「西邊(T)／更向西(R)。」
18. 問(Q)：「法(T1)無別法(R2)(T)，|如何(T2)是法」R2)(R)？」師云(A)：「外空、內空(T)，|內外空(R)。」
19. 問(Q)：「如何(T)／是佛真法身(R)？」師云(A)：「更嫌什麼(R)！」
20. 問(Q)：「如何(T)／是心地法門(R)？」師云(A)：「古今榜樣(R)。」
21. 問(Q1)：「如何(T)／是賓中主(R)？」師云(A1)：「山僧(T)／問婦(R)！」問(Q2)：「如何(T)是主中賓？」師云(A2)：「老僧(T)／無丈人(R)！」
22. 問(Q)：「如何(T)／是一切法常住(R)？」師云(A)：「老僧(T)／不諱祖(R)！」其僧再問(F)，師云(A)：「今日(T)／不答話(R)。」

³¹² 「瞳」為動詞，指吃。在此「瞳酒糟漢」有斥責、調侃的意味。

23. 師上堂云(Q)：「兄弟(T)！| 莫久立(R)，|| 有事(T) / 商量(R)，| 無事(T1) / 向衣鉢下坐(R1)，(T) | 窮理好(R)。|| 老僧(T) / 行腳時(R)，除二時齋粥(T) / 是雜用心處(R)，餘外(T) / 更無別用心處也(R)。若(T1) / 不如此(R1)，(T) | 出家大遠在(R)！」
24. 問(Q)：「萬物中(T) / 何物最堅(R)？」師云(A)：「相罵(T) / 饒汝接嘴(R)，相唾(T) / 饒汝潑水(R)。」
25. 問(Q)：「曉夜不停時(T) / 如何(R)？」師云(A)：「僧中(T) / 無與麼兩稅百姓(R)！」
26. 問(Q)：「如何(T) / 是一句(R)？」師云(A)：「若守著一句(T)，| 老卻你(R)！」
27. 師上堂，謂眾云：「若一生(T1) / 不離叢林(R1)，(T) | 不語十年五載(R)，| 無人(T) / 喚你作啞漢(R)，已後(T) / 佛也不奈你何(R)！|| 你若不信，(T) | 截取老僧頭去(R)。」
28. 師上堂云：「兄弟(T)！你正在第三冤裡(R)。| 所以道(T) / ；『但改舊時行履處，莫改舊時人。』(R) || 共你(T) / 各自家出家(R)，比來無事，更問禪問道；(T) || 三十二人聚頭來問，恰似欠伊禪道相似。(R) || 你(T) / 喚作善知識(R)，我(T) 是同受拷(R)。|| 老僧(T1) / 不是戲好(R1)，| 恐帶累」(T2)他古人(R2)(T)， / 所以東道西說(R)。||」
29. 問(Q)：「十二時中(T) / 如何用心(R)？」師云(A)：「你(T1) / 被十二時使(R1)， / 老僧(T2) 使得十二時(R2)。(T) | 你問哪箇時(R)？ ||」
30. 問(Q)：「如何(T) / 是趙州主人公(R)？」師咄云(A1)：「這(T) / 籬桶漢(R)！」學人應諾(F)。師云(A2)：「如(T) / 法籬桶著(R)！」
31. 問(Q)：「如何(T) / 是學人本分事(R)？」師云(A)：「樹搖(T) / 鳥散(R)，魚驚(T) / 水渾(R)。」
32. 問(Q)：「如何(T) / 是少神底人(R)？」師云(A1)：「老僧(T) / 不如你(R)！」學云(F)：「不占勝(R)。」師云(A2)：「你(T) / 因什麼少神(R)！」
33. 問(Q)：「至道無難(T1)，唯嫌揀擇(R1)，(T) | 是時人窠窟(R)？」師云(A)：「曾有問我，(T) | 直得五年分疏不得(R)。」

34. 有官人問(Q1)：「丹霞」(T1)燒木佛(R1)，(T) | 院主(T2)為什麼眉鬚墮落(R2)(R)？」師云(Q2)：「官人宅中(T1)，變生作熟(R1)，(T) | 是(T2)什麼人(R2)(R)？」云(A2)：「所使(R)。」師云(F,A1)：「卻是(T) / 他好手(R)。」
35. 問(Q)：「毗目仙人執善財手(T1)、見微塵佛時(R1)(T) / 如何(R)？」師遂執僧手，云(R)：「你(T) / 見箇什麼(R)？」
36. 有尼問(Q)：「如何(T) / 是沙門行(R)？」師云(A1)：「莫(T) / 生兒(R)！」尼云(F)：「和尚(T) / 勿交涉(R)。」師云(A2)：「我若(T1) / 共你打交道(R1)，(T) | 堪作什麼(R)？」
37. 問(Q)：「如何(T) / 是趙州主人公(R)？」師云(A)：「田廩(舍)奴(T)。」
38. 問(Q)：「如何(T) / 是王索仙陀婆(R)？」師云(A)：「你老僧(T) / 要箇什麼(R)？」
39. 問(Q)：「如何(T) / 是玄中玄(R)？」³¹³師云(A)：「說什麼(T) / 玄中玄，七中七，八中八(R)！」
40. 問(Q)：「如何(T) / 是仙陀婆(R)？」師云(A)：「靜處(T) / 薩婆訶(R)。」
41. 問(Q1)：「如何(T) / 是法非法(R)？」師云(A1)：「東西南北(T)。」學云(Q2)：「如何會去？」師云(A2)：「上下四維(T)。」
42. 問(Q)：「如何(T) / 是玄中玄(R)？」師云(A)：「這僧若在(T)， | 合年七十四五(R)。」
43. 問(Q)：「王索仙陀婆時(T) / 如何(R)？」師(A) 驚起，打躬叉手。
44. 問(Q)：「如何(T) / 是道(R)？」師云(A)：「不敢！不敢！(R)」
45. 問(Q)：「如何(T) / 是法(R)？」師云(A)：「敕敕，攝攝！(R)」
46. 問(Q1)：「趙州去鎮府(T) / 多少(R)？」師云(A1)：「三百(R)。」學云(Q2)：「鎮府來趙州(T) / 多少(R)？」師云(A2)：「不隔(R)。」

³¹³ 「如何是玄中玄」之問句在趙州錄中出現次數頗多，可見此論題在當時禪林盛行之一般。「玄中玄」在臨濟宗為三玄（體中玄、句中玄、玄中玄，相當於三關之初、重、牢關或三諦之空、假、中諦）之一，是真實的本相，真理的本質；相對於從言說顯現的「句中玄」和實踐體現的「體中玄」而言。

47. 問(Q1)：「如何(T)／是玄中玄(R)？」師云(Q2)：「玄來(T)／多少時也(R)？」學云(A2)：「玄來(T)／久矣(R)！」師云(A1)：「賴遇老僧(T)，| 洎合玄殺這屢生(R)。」³¹⁴
48. 問(Q)：「如何(T)／是學人自己(R)？」師云(A)：「還見(T)／庭前柏樹子麼(R)！」
49. 師上堂云(Q)：「若是(T-text)久參底人(T-top)，(T)|莫非真實、莫非互古互今。(R) || 若是(T1)新入眾底人(R1)，(T)|也須(T2)究理始得(R2)。(R) || 莫趁者邊三百、五百、一千，傍邊二眾叢林，稱道：『好箇住持』，(T)|洎乎問著佛法，恰似炒砂作飯相似，無可施為、無可下口。(R) || 卻言他非我是(T-top)，面赫赤地(T-int)，(T)|良由世間出非法語(R)。|| 真實欲明者意，(T)|莫辜負老僧。(R) ||」
50. 問(Q1)：「在塵為諸聖說法，(T)|總屬披搭。(R) || 未審(T)／和尚如何示人？」師云(A1)：「什麼處(T)／見老僧(R)？」學云(Q2)：「請和尚(T)／說(R)。」師云(A2)：「一堂師僧(T)，|總不會這僧語話(R)。」 || 別有一僧問(Q3)：「請和尚(T)／說(R)。」師云(A3)：「你說(T)，|我聽(R)。」 ||
51. 問(Q1)：「真化(T)／無跡(R)。無師、弟子時(T)／如何(R)？」師云(Q2)：「誰教你(T)／來問(R)？」學云(A2)：「更不是(T)／別人(R)。」師便打之(F)。
52. 問(Q1)：「此事(T)／如何辨(R)？」師云(A1)：「我(T)／怪你(R)。」學云(Q2)：「如何(T)／辨得(R)？」師云(A2)：「我怪你(T)／不辨(R)。」學云(Q3)：「還(T)／保任否(R)？」師云(A3)：「保任、不保任(T)／自看(R)。」
53. 問(Q)：「如何是(T)／無知解底人(R)？」師云(A)：「說(T)／什麼事(R)！」
54. 問(Q)：「如何是(T)／西來意(R)？」師(A1)下禪床。學云(F)：「莫(T)／便是否(R)？」師云(A2)：「老僧(T)／未有語在(R)。」

³¹⁴ 本則會話結構中出現插入另一對話，再回答原來問題的情況，參胡壯麟(1994: 208)有關鄰近配對的討論，認為對話的輪次之間，存在有機的結合，如問一答，陳述一確認等，而問話和答話不一定緊鄰，因而舍格洛夫提出「插入序列」(inserted sequence)的概念，結構如下：問1—問2—答2—答1。

55. 問(Q)：「佛法久遠，(T) | 如何用心(R)」 || 師云(A)：「你見(T) / 前漢、後漢把攬天下(R)，臨終時(T) / 半錢也無分(R)。」
56. 問(Q1)：「時人(T) / 以珍寶為貴(R)，沙門(T) / 以何為貴(R)？」
師云(A1)：「急合取口(R)。」學云(Q2)：「合口(T) / 還得也無(R)？」師云(A2)：「口若不合(T)， | 爭能辦得(R)？」
57. 問(Q1)：「如何(T) / 是趙州一句(R)？」³¹⁵ 師云(A1)：「半句(T) / 也無(R)。」學云(Q2)：「豈(T) / 無和尚在(R)？」師云(A2)：「老僧(T) / 不是一句(R)！」
58. 問(Q)：「如何(T) / 得不被諸境惑(R)？」師(A1)垂一足，僧(F)便出鞋，師(A2)收起足，僧(F)無語。
59. 有俗官問(Q)：「佛(T1)在日(R1)(T)， | 一切眾生(T2)歸依佛(R2)(R)； || 佛(T1)滅度後(R1)(T)， | 一切眾生(T2)歸依什麼處(R2)(R)？」師云(A1)：「未有眾生(R)。」學云(F)：「現(T) / 問次(R)。」師云(A2)：「更覓(T) / 什麼佛(R)！」
60. 問(Q1)：「還有(T) / 不報四恩、三有者也無(R)？」師云(A1)：「有。」學云(Q2)：「如何(T) / 是(R)？」師云(A2)：「這殺父漢(T)， | 自你只少此一問(R)。」³¹⁶
61. 問(Q)：「如何(T) / 是和尚意(R)？」師云(A)：「無施設處(R)。」
62. 師上堂云：「兄弟(T)！ | 但改往修來(R)； || 若不改(T)， | 大有著你處在(R)！」 || 師又云：「老僧(T) 在此間三十餘年(R)， | 未曾有一箇禪師(T) / 到此間(R)。 || 設有來(T)， | 一宿一食急走過， 且趁軟暖處去也(R)。 ||」
63. 問(Q)：「忽遇(T1)禪師到來(R1)(T)， | 向伊(T2)道什麼(R2)(R)？」師云(A)：「千鈞之弩(T)， | 不為鼯鼠而發機(R)。」

³¹⁵ 《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」。

³¹⁶ 「四恩三有」一作「四恩三德」，「四恩」指父母、眾生、國王、三寶恩；「三德」指佛的德性包括恩德、斷德、智德三方面。《古尊宿語錄》(1994)作「三有」：地獄、餓鬼、畜生等三種眾生生存之最低境界、苦痛無窮。

64. 師又云：「兄弟(T)！||若從南方來者(T)，即與下載(R)；||若從北方來(T)，即與裝載(R)。||所以道：『近上人問道(T)，即失道(R)；|近下人問道者(T)，即得道(R)。||』」
65. 師又云：「兄弟(T)！|正人(T1)說邪法(R1)，邪法(T2)亦隨正(R2)(R)；邪人(T1)說正法(R1)，正法(T2)亦隨邪(R2)。(R) ||諸方(T) /難見易識(R)，|我者裡(T) /易見難識(R)。」
66. 問(Q)：「善惡或不得底人(T)，|還獨脫也無？(R)」師云(A1)：「不獨脫。(R)」學云(F)：「為什麼(T) /不獨脫(R)？」師云(A2)：「正在善惡裡(R)。」
67. 尼問(Q)：「離卻上來說處(T)，|請和尚指示(R)！」師咄云(A)：「煨破鐵瓶(R)。」尼將鐵瓶添水來，云(F)：「請和尚(T) /答話(R)。」師(F)笑之。
68. 問(Q1)：「世界(T1)變為黑穴(R1)(T)，|未審此箇(T2)落在何路(R2)(R)？」師云(A1)：「不占(R)。」學云(Q2)：「不占(T) /是什麼人(R)？」師云(A2)：「田廛奴(R)。」
69. 問(Q)：「『無言無意(T)，|始稱得句(R)』||既是無言(T)，|喚什麼作句(R)？」師(A1)：「高而不危，滿而不溢。(T)」³¹⁷||學云(F)：「即今和尚(T) /是滿是溢(R)？」師云(A2)：「爭奈(T) /你問我(R)。」
70. 問(Q1)：「如何(T) /是靈者(R)？」師云(A1)：「淨地上(T) /扇一堆屎(R)！」學云(Q2)：「請和尚(T) /的旨(R)。」師云(A2)：「莫(T) /惱亂老僧(R)。」
71. 問(Q)：「法身無為，不墮諸數，(T) |還許道也無(R)？」師云(A)：「作麼生(T) /道(R)！」學云(F)：「與(T) /即不道也(R)。」師(F)笑之。
72. 問(Q1)：「如何(T) /是佛(R)，|如何(T) /是眾生(R)？」師云(A1)：「眾生(T) /即是佛(R)，佛(T) /即是眾生(R)。」學云(Q2)：「未審兩箇(T) /那箇是眾生(R)？」師云(A2)：「問、問(R)。」

³¹⁷ 語出《孝經·諸侯章第三》：「在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。」

73. 問(Q1)：「大道(T1)無根(R1)(T)，|如何(T2)接唱(R2)(R)?」師云(A1)：「你(T) / 便接唱(R)！」云(Q2)：「無根(T) / 又作麼生(R)?」師云(A2)：「既是(T1)無根(R1)(T)，|什麼處(T2)繫縛你(R2)(R)！」
74. 問(Q1)：「正修行底人(T)，|莫被鬼神測得也無(R)?」師云(A1)：「測得(R)！」云(Q2)：「過(T) / 在什麼處(R)?」師云(A2)：「過(T) / 在覓處(R)。」云(Q3)：「與麼(T) / 即不修行也(R)?」師云(A3)：「修行(R)。」
75. 問(Q)：「孤月(T-top)當空(T-text)，|光從何生(R)?」師云(A)：「月(T) / 從何生(R)?」
76. 問(Q)：「承和尚有言(T)，|道不屬修，俱莫染污(R)。||如何(T) / 是不染污(R)?」³¹⁸師云(A)：「檢校內外(R)。」
77. 師上堂云：「此事(T1) / 如明珠在掌(R1)，(T) | 胡來胡現、漢來漢現。(R)」||
78. 師上堂云：「老僧(T) / 把一枝草作丈六金身用、把丈六金身作一枝草用(R)。||佛(T) / 即是煩惱(R)，|煩惱(T) / 即是佛(R)。||」問(Q1)：「佛(T) / 與誰人為煩惱(R)?」師云(A1)：「與一切人(T) / 為煩惱(R)！」云(Q2)：「如何(T) / 免得(煩惱)(R)?」師云(A2)：「用免(T) / 作麼(R)?」
79. 師示眾云：「老僧此間(T)，|即以本分事接人(R)。||若教老僧(T1)隨伊根機接人(R1)(T)，|自有三乘十二分教(T2)，接他了也(R2)。(R) || 若是不會(T)，是誰過歟(R)！||已後遇著(T1)作家漢(R1)(T)，|也道(T2)老僧不辜他(R2)(R)。||但(T-Text)有人(T-Top)(T1)問(R1)(T)，|以本分事(T2)接人(R2)(R)。」
80. 問(Q)：「從上至今(T)，|即心是佛(R)；||不即心(T)，|還許學人商量也無(R)?」師云(A)：「即心(T) / 且置(R)，|商量箇什麼(R)?」

³¹⁸ 「道不屬修」為馬祖語：「道不屬修。若言修得，修成還壞；…若言不修，即同凡夫。參《古尊宿語錄》(1994: 3)

「莫染污」為南嶽懷讓答六祖惠能語：(六)祖云：「還假修證也無?」師(南嶽)云：「修證即不無，污染即不得。」參《古尊宿語錄》(1994: 1)

81. 問(Q)：「古鏡(T1)不磨(R1)(T)，還照(T2)也無(R2)(R)？」師云(A)：「前生(T)／是因(R)，| 今生(T)是果(R)。」
82. 問(Q1)：「三刀未落時(T)／如何(R)？」師(A1)：「森森地(R)。」云(Q2)：「落後(T)／如何(R)？」師云(A2)：「迴迴地(R)。」
83. 問(Q)：「如何(T)／是出三界底人(R)？」師云(A)：「籠罩不得(R)！」
84. 問(Q)：「牛頭(T1)未見四祖(R1)(T)，| 百鳥(T2)銜花供養(R2)(R)；
|| 見後(T)，| 為什麼百鳥不銜花供養？(R)」|| 師云(A)：「應(T)世(R)，| 不應(T)世(R)。」
85. 問(Q)：「白雲自在時(T)／如何(R)？」師云(A)：「爭似(T)／春風處處閑(R)。」
86. 問(Q1)：「如何(T)／是露地白牛(R)？」³¹⁹師云(A1)：「月下(T)／不用色(R)。」云(Q2)：「食(T)／噉何物(R)？」師云(A2)：「古今(T)／嚼不著(R)！」云(Q3)：「請師(T)／答話(R)！」師云(A3)：「老僧(T)／答與麼(R)！」
87. 師示眾云：「擬心(T)／即差(R)。」僧便問(Q)：「不擬心時(T)／如何(R)？」師打二下，云(A)：「莫是(T)／老僧辜負闍梨麼(R)？」
88. 問(Q1)：「凡有問答(T)，／落在意根(R)；| 不落意根(T)，師如何對(R)？」³²⁰師云(A1)：「問(R)。」學云(Q2)：「便請師(T)／道(R)！」師云(A2)：「莫向這裡(T)／是非(R)！」
89. 問(Q)：「龍女親獻佛(T)，| 未審將什麼獻(R)？」師(A)以兩手作獻勢。
90. 師示眾云：「此間佛法(T)，| 道難即易、道易即難(R)。|| 別(T)難見易識(R)，| 老僧者裡(T)，即易見難識(R)。|| 若能會得(T)，天下橫行(R)。忽有人問(T)／『什麼處來？』(R) | 若向伊道趙州來

³¹⁹ 「露地白牛」指置於露天的白牛，在《法華經·譬喻品》中比喻大乘教法，而禪宗語錄多以喻微妙禪法。

³²⁰ 「意根」為六根（眼耳鼻舌身意）之一，相對於六塵（色聲香味觸法）中的「法塵」（世間萬事萬物），根塵相對而產生意識。若執著於此種日常思維，即不契禪機，故禪家主張不落意根。

- (T) ， | 又謗趙州(R) ；若道不從趙州來(T) ， | 又埋沒自己(R) 。 || 諸人(T) 且作麼生對他(R) ? 」
91. 僧問(Q) : 「觸目(T) / 是謗和尚(R) ， | 如何(T) 得不謗去(R) ? 」
師云(A) : 「若道不謗(T) ， | 早是謗了也(R) ! 」
92. 問(Q) : 「如何(T) / 是正修行路(R) ? 」師云(A) : 「解修行(T) / 即得(R) ， | 若不解修行(T) | 即參差落他因果裡。(R) || 」
93. 師示眾云 : 「我教你道(T) ， | 若有問時，但向伊道趙州來(R) 。 || 忽問(T) | : 『趙州說什麼法? (R) 』但向伊道(T) | : 『寒即言寒，熱即言熱。』(R) || 若更問道(T) : 『不問者箇事。』(R) | 但云(T) : 『問什麼事? 』(R) || 若再問(T) : 『趙州說什麼法? 』(R) | 便向伊道(T) : 『和尚來時，不教傳語上座；若要知趙州事，但自去問取。(R) 』」
94. 問(Q) : 「不顧前後時(T) / 如何(R) ? 」師云(A) : 「不顧前後(T) / 且置(R) ， | 你(T) / 問阿誰(R) ? 」
95. 師示眾云(Q) : 「迦葉傳與阿難(T) ， | 且道達磨傳與什麼人(R) ? 」問(A) : 「且如二祖得髓(T) ， | 又作麼生(R) ? 」師云(F) : 「莫謗(T) / 二祖(R) ! 」
96. 師又(Q) 云 : 「達磨 (T1) 也有語(R1)(T) | : 『在外者得皮，在裡者得骨。』(R) || 且道(T) 更在裡者得什麼? (R) 」 || 問(Q1) : 「如何 (T /) 是得髓底道理(R) ? 」 || 師云(A1) : 「但識(T) 取皮(R) 。 | 老僧者裡(T) ，髓也不立! (R) 」 || 云(Q2) : 「如何(T) / 是髓(R) ? 」師云(A2) : 「與麼(T) / 皮也摸未著(R) ! 」
97. 問(Q) : 「與麼堂堂(T) ， | 豈不是和尚正位(R) ? 」師云(A) : 「還知(T) / 有不肯者麼(R) ? 」學云(F) : 「與麼(T) / 即別有他(R) ? 」師云(Q) : 「誰(T) / 是別者(R) ? 」學云(A) : 「與誰(T) / 是不別者(R) ? 」師云(F) : 「一任叫(R) 。」
98. 問(Q1) : 「上上人(T) / 一撥便轉(R) ， | 下下人(T) / 來時如何(R) ? 」 || 師云(A1) : 「汝(T) / 是上上下下(R) ? 」云(Q2) : 「請和尚(T) / 答話(R) ! 」師云(A2) : 「話(T) / 未有主在(R) 。」云(Q3) : 「某甲七千里來(T) ， | 莫作心行(R) 。」師云(A3) : 「據你者一問(T) ， | 心行莫不得麼(R) ? 」此僧一宿便去。

99. 問(Q1)：「不紹傍來者(T)／如何(R)？」師云(Q2)：「誰(T)？」
學云(A2)：「惠延(T)。」師云(Q3)：「問(T)／什麼(R)？」學云
(A3)：「不紹傍來者(R)。」師(F,A1)以手撫之。
100. 問(Q)：「如何(T)／是衲衣下事(R)？」師云(A)：「莫(T)／自瞞
(R)。」
101. 問(Q1)：「真如、凡聖(T)，皆是夢言(R)；|如何(T)是真言
(R)？」師云(A1)：「更不道(T)|者兩箇(R)。」學云(Q2)：「兩
箇(T1)且置(R1)(T)，|如何(T2)是真言(R2)? (R)」師云(A)：「唵
部林發。」
102. 問(Q)：「如何(T)／是趙州(R)？」師云(A)：「東門、西門、南
門、北門。(T)」
103. 問(Q1)：「如何(T)／是定(R)？」師云(A1)：「不定(T)。」學云
(Q2)：「為什麼(T)／不定(R)？」師云(A2)：「活物、活物
(R)。」
104. 問(Q)：「不隨諸有時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「合與麼
(R)！」學云：(F)「莫便是(T)／學人本分事(R)？」師云(A2)：
「隨也，隨也(T)。」³²¹
105. 問(Q)：「古人三十年(T1)，一張弓兩下箭，只射得半箇聖人
(R1)|；今日(T2)請師全射(R2)！」³²²||師(A)便起去。
106. 師示眾云(Q)：「至道無難(T1)，唯嫌揀擇(R1)；/才有言語
(T2)，是揀擇(R2)。|老僧(T)卻不在明白裡(R)。||是你還護惜(T)
/也無?(R)」³²³問(A,Q1)：「和尚(T1)既不在明白裡(R1)，
(T)|護惜(T2)什麼(R2)?(R)」師云(A1)：「我(T)／亦不知
(R)。」學云(Q2)：「和尚(T)／既自不知(R)，|為什麼道(T)／不
在明白裡(R)?||」師云(A2)：「問事即得，(T)|禮拜，退。(R)
||」

³²¹ 此處的第二輪答語「隨也」是「(你)隨/諸有」的省略句型；依註
193中 Halliday (1994), p.63 對省略句式 (Elliptical clauses) 的主、述位分
析，將「隨」標識為主位成分。

³²² 此處的「一張弓兩下箭」，屬於述位中「射得」之副詞，有耗盡心力
之意，屬於發話者的主觀估計，為主位中的「人際功能」。

³²³ 此句嘉興藏本作「是你向什麼處見祖師？」今依上下文意，據《古尊宿
語錄》(1994年)，頁219和《碧巖集點校》(1994b)，頁58校改。

107. 師云眾云(Q1)：「法本不生(T1)，今則無滅(R1)；更不要道(T2)：才語是生，不語是滅(R2)。(T) | 諸人(T3)且作麼生是不生不滅底道理(R3)?(R)」||問(A,Q2)：「草(T)／是不生不滅麼(R)?」師云(A2)：「者漢(T)／只認得箇死語(R)。」
108. 問(Q1)：「至道無難(T1)，唯嫌揀擇(R1)；才有言語(T2)，是揀擇(R2)；(T) | 和尚(T3)如何示人(R3)?(R)」||師云(Q2)：「何不盡引(T)／古人語(R)?」學云(A2)：「某甲(T)只道得到者裡(R)！」師云(A1)：「只(T-Int)／這至道無難，唯嫌揀擇(R)。」
- 109.(Q1) 上堂，示眾云：「看經(T1)也在生死裡(R1)，不看經(T2)也在生死裡(R2)，(T) | 諸人(T3)且作麼生出得去」(R3)(R)?」僧便問(A1,Q2)：「只如俱不留時(T)／如何(R)?」師云(A2)：「實(T)／即得(R)，| 若不實(T)，／爭能出得生死!(R)」
110. 問(Q)：「利劍鋒頭快時(T)／如何(R)?」師云(A)：「老僧(T1)是利劍(R1)(T)，／快(T2)在什麼處(R2)?(R)」
111. 問(Q)：「大難到來(T)，／如何回避(R)?」師云(A)：「恰好(T)。」
112. 上堂，良久云(Q1)：「大眾(T)／總來也未(R)?」對云(A1)：「總來也(R)。」師云(Q2)：「更待一人來(T)，| 即說話(R)。」僧云(A2)：「候無人來(T)，| 即說似和尚(R)。」師(F)：「大難(T)得人(R)。」
113. 師示眾云(Q1)：「心生(T1)即種種法生(R1)，心滅(T2)即種種法滅(R2)。(T) | 你諸人(T)作麼生?(R)」僧乃問(Q2)：「只如不生不滅時(T)／如何(R)?」師云(A2)：「我(T)／許你者一問(R)。」
114. 師因參次，³²⁴云(Q1)：「明又未明，道昏欲曉(T)，| 你在阿哪頭(R)?」僧云(A1)：「不在兩頭(R)。」師云(Q2)：「與麼(T)／即在中間也(R)。」云(A2)：「若在中間，(T) | 即在兩頭(R)。」師云(Q3)：「這僧多少時(T1)，在老僧者裡作與麼語話(R1)，(T) | 不

³²⁴ 據《禪林象器箋》(1994年)，頁810引《敕修清規》云：「凡集眾開示，皆謂之參」；又引《祖庭事苑》：「禪門詰旦升堂謂之早參，日晡念誦謂之晚參，非時說法謂之小參。」引自佛光大藏經·禪藏·雜集部《禪林象器箋二》。

- 出得三句裡(R)。||然直饒出得，也在三句裡。³²⁵(T) | 你作麼生?
(R)」僧云(A3)：「某甲(T) / 使得三句(R)。」師云(F)：「何不(T)
/ 早與麼道(R)。」
115. 問(Q)：「如何(T) / 是通方(R)？」師云(A)：「離卻(T) / 金剛禪
(R)。」
116. 師示眾云：「衲僧家(T)，| 直須坐斷報、化佛頭始得。(R) ||」問
(Q)：「坐斷報、化佛頭(T) / 是什麼人(R)？」師云(A)：「非你
境界(R)。」
117. 師示眾云：「大道只在目前(T)，| 要且難睹(R)。」僧乃問(Q1)：
「目前有何形段(T) / 令學人睹(R)？」師云(A1)：「任你(T) / 江
南江北。(R)」學云(Q2)：「和尚(T) / 豈無方便為人(R)？」師云
(A2)：「適來(T) / 問什麼(R)？」
118. 問(Q1)：「入法界來(T)，| 還知有也無(R)？」師云(Q2)：「誰(T)
/ 入法界(R)？」學云(A2, Q3)：「與麼(T) / 即入法界不知去也
(R)？」師云(A3)：「不是寒灰死木(T)，| 花錦成現百種有
(R)。」學云(Q4)：「莫是(T) / 入法界處用也無(R)？」師云
(A4)：「有什麼(T) 交涉(R)？」
119. 問(Q)：「若是實際理地(T)，³²⁶ / 什麼處得來(R)？」師云(A)：
「更請闍梨(T) / 宣一遍(R)。」
120. 問(Q1)：「萬境俱起(T)，| 還有惑不得者也無(R)？」師云(A1)：
「有。」學云(Q2)：「如何(T) / 是惑不得者(R)？」師云(Q3)：
「你(T) / 還信有佛法否(R)？」學云(A3)：「信有佛法(T)，古人
道了(R)。| 如何(T) 是惑不得者? (R)」師云(Q4)：「為什麼(T) /
不問老僧(R)？」學云(A4)：「問了也(R)。」師云(F)：「惑也
(R)。」

³²⁵ 「三句」，據巴壹天《藝海微瀾·禪宗三關與莊子》所析，即「空有中」三關。作者以為肇始於《六祖壇經·付囑品》所言之問答中有、無生中道（或出語盡雙、來去相因以至二法盡除）；又引《從容錄》萬松行秀言「三句（即三關）之作，始於百丈大智，宗於金剛般若。……夫教語皆三句相連，初中後善。初須教渠發善心，中破善心，後始名善。…法、非法，非非法，總恁麼也。」

³²⁶ 「實際理地」指真實無二、清淨無染的禪悟境界。

121. 問(Q1)：「未審古人與今人(T)，| 還相近也無(R)?」師云(A1)：「相近即近(T)，| 不同一體。」學云(F,Q2)：「為什麼(T) / 不同(R)?」師云(A2)：「法身(T) / 不說法(R)。」³²⁷ 學云(F,Q3)：「法身(T1)不說法(R1)(T)，| 和尚(T2)為人也無(R2)(R)?」師云(A3)：「我向惠裡(T) / 答話(R)！」學云(Q4)：「爭道(T) / 法身不說法(R)?」師云(A4)：「我(T1)向惠裡教你阿爺(R1)(T)，| 他(T2)終不出頭(R2)(R)。」
122. 問(Q1)：「學人道不相見時(T)，| 還回互也無(R)?」³²⁸ 師云(A1)：「測得(T) / 回互(R)。」學云(F,Q2)：「測他不得(T)，| 回互箇什麼(R)?」師云(A2)：「不與麼(T) / 是你自己(R)。」學云(Q3)：「和尚(T) / 還受測也無? (R)」師云(A3)：「人(T) / 即轉近(R)，³²⁹ | 道(T) / 即轉遠也(R)。」|| 學云(Q4)：「和尚(T) / 為什麼自隱去(R)?」師云(A4)：「我今現(T) / 共你語話(R)。」學云(Q5)：「爭道(T) / 不轉(R)。」師云(A5)：「合與麼著(R)。」
123. 師示眾云(Q1)：「教化得底人(T1) / 是今生事(R1)，| 教化不得底人(T2) / 是第三生冤(R2)。|| 若不教化(T1) / 恐墮卻一切眾生(R1)。| 教化(T2) / 亦是冤(R2)。(T) || 是你(T)還教化也無? (R)」| 僧云(A1)：「教化(R)。」師云(Q2)：「一切眾生(T) / 還見你也無(R)?」學云(A2)：「不見(R)。」師云(Q3)：「為什麼(T) / 不見(R)?」學云(A3)：「無相(R)。」師云(Q4)：「即今(T) / 還見老僧否(R)?」學云(A4)：「和尚(T) / 不是眾生(R)。」師云(F)：「自知罪過(T) / 即得(R)。」
124. 師示眾云：「龍女心親獻(T)，| 盡是自然事(R)。」問(Q)：「既是自然(T)，| 獻時為什麼(R)?」師云(A)：「若不獻(T)，| 爭知自然(R)?」

³²⁷ 「法身」為佛三身(法身、報身、化身)之一。意謂其身具備一切佛法。黃檗禪師《斷際心要》：「法身說法，不可以言語音聲形相文字而求」。

³²⁸ 「回互」，有「交雜融匯」之義，在曹洞宗裡和正偏五位之說相聯繫，形成了「理事相融」的體系。其中「回互」指理事、體用、空色、淨染間的內在合一。

³²⁹ 原嘉興藏本作「人轉近，道即轉遠也」，此據《古尊宿語錄》(1994)。

125. 師示眾云：「八百箇作佛漢(T)，| 覓一箇道人難得(R)。」問(Q1)：「只如無佛無人處(T)，| 還有修行也無(R)?」師云(A1)：「除卻者兩個(T)，| 有百千萬億(R)。」學云(Q2)：「道人來時(T) / 在什麼處(R)?」師云(A2)：「你與麼(T) / 即不修行也(R)。」其僧禮拜。師云(F)：「大有處(T) / 著你在(R)。」
126. 問(Q1)：「白雲不落時(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「老僧(T) / 不會上象(R)。」³³⁰ 學云：(Q2)「豈(T) / 無賓主(R)?」³³¹ 師云(A2,A1)：「老僧是主、闍梨是賓，(T) | 白雲在什麼處(R)?」
127. 問(Q)：「大巧若拙時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「喪卻(T) / 棟梁材(R)。」
128. 師示眾云：「佛之一字(T) / 吾不喜聞(R)。」問(Q1)：「和尚(T) / 還為人也無(R)?」師云(A1)：「為人(R)。」學云(Q2)：「如何(T) / 為人(R)?」師云(A2)：「『不識玄旨(T)，| 徒勞念靜(R)』。」³³² (Q3) 學云：「既是玄(T)，| 作麼生是旨(R)?」師云(A3)：「我(T) / 不把本(R)。」學云(Q4)：「者箇(T1)是玄(R1)(T)，| 如何(T2)是旨(R2)(R)?」師云(A4)：「答你(T) / 是旨(R)。」
129. 師示眾云(Q1)：「各自有禪(T)，各自有道(R)。忽有人問你(T1)：作麼生是禪是道(R1)? (T) | 作麼生(T2)祇對他(R2)? (R)」僧乃問(Q2)：「既各有禪道(T)，| 從上至今語話為什麼(R)?」師云(A2)：「為你(T) / 遊魂(R)。」學云(Q3)：「未審(T) / 如何為人(R)?」師(A3) 乃退身不語。
130. 師云眾云：「不得閑過(T)，| 念佛、念法(R)。」僧乃問(Q1)：「如何(T) / 是學人自己念(R)?」師云(Q2)：「念者(T) / 是誰(R)?」學云(A2)：「無伴(R)。」師叱 (F,A1)：「者驢(T)！」

³³⁰ 「象、數、理」為《易經》三要素，而洞山五位偏正等禪門修行次第，常取意於象數的精神。

³³¹ 臨濟、曹洞宗各有四賓主之說。臨濟四賓主重在學人與禪師在相互勘驗時的應對關係，曹洞四賓主則自體用關係立論：「主」指體、理，「賓」指用、事。其共同點在於均有破除客觀物象與主觀知見的精神。

³³² 參本論中，三祖〈信心銘〉之原詩。

131. 上堂，示眾云：「若是第一句 (T1) / 與祖佛為師 (R1)；第二句 (T2) / 與人天為師 (R2)；第三句 (T3) / 自救無療 (R3)。」
132. 師示眾云：「是他(T) / 不是不將來(R)，老僧(T) / 不是不祇對(R)。」僧云(Q1)：「和尚(T) / 將什麼祇對(R)？」師(A1)長吁一聲，云(Q2)：「和尚將者箇祇對(T)，| 莫辜負學人也無(R)！」師云(A2)：「你適來肯我 (T1)，我即辜負你 (R1)。| 若不肯我 (T2)，我即不辜負你(R2)。」³³³
133. 師示眾云(Q)：「老僧(T1)今夜答話去也(R1)(T)，| 解問者出來 (R)！」有僧(A)才出禮拜，師云(F)：「比來拋磚引玉(T)，| 只得箇鑿子(R)。」
134. 問(Q1)：「狗子(T) / 有佛性也無(R)？」師云(A1)：「無。」學云(Q2)：「上至諸佛，下至螻子(T1)，皆有佛性(R1)；(T) | 狗子(T2) 為什麼無(R2)(R)？」師云(A2)：「為伊(T) / 有業識性在(R)。」
135. 問(Q)：「如何(T) / 是法身(R)？」師云(A1)：「應身(R)。」云(F)：「學人(T) / 不問應身(R)。」師云(A2)：「你(T) / 但管應身 (R)。」
136. 問(Q1)：「朗月當空時(T) / 如何(R)？」師云(Q2)：「闍梨(T) / 名什麼(R)？」學云(A2)：「某甲(R)。」師云(A1)：「朗月當空(T) / 在什麼處(R)？」
137. 問(Q1)：「正當二八時(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「東東，西西。(R)」學云(Q2)：「如何(T) / 是東東西西(R)？」師云(A2)：「覓不著(R)。」
138. 問(Q1)：「學人(T1)全不會時(R1)(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「我(T) / 更不會(R)。」云(Q2)：「和尚(T) / 還知有也無(R)？」師云(A2)：「我(T1)不是木頭(R1)(T)，| 作麼不知(R)！」云(F)：「大好不會(R)。」師(F)拍掌笑之。
139. 問(Q)：「如何(T) / 是道人(R)？」師云(A)：「我(T) 向道 / 是佛人(R)。」

³³³ 此則的倒反策略，有如《趙州錄》6 南泉勘辨東西二堂之語：「道得即不斬，道不得即斬卻！」

140. 問(Q)：「凡有言句，舉手動足(T1)，盡落在學人網中(R1)；(T) | 離此外，請師道！(R)」師云(A)：「老僧(T) / 齋了，未吃茶。(R)」
141. 馬大夫問(Q1)：「和尚(T) / 還修行也無(R)？」師云(A1)：「老僧(T1)若修行(R1)(T)，| 即禍事(R)。」云(Q2)：「和尚(T1)既不修行(R1)(T)，| 教什麼人(T2)修行(R2)(R)？」師云(A2)：「大夫(T)是修行底人(R)！」云(Q3)：「某甲(T) / 何名修行(R)？」師云(A3)：「若不修行(T)，| 爭得撲在人王位中(T1)！餓得來赤凍紅地，無有解出期(R1)。(R) ||」大夫(T)乃下淚拜謝(R)。
142. 師示眾云：「闍梨(T1) / 不是不將來(R1)，| 老僧(T2) / 不是不祇對(R2)。」又云：「闍梨莫擎拳合掌(T)，| 老僧不將禪床、拂子對(R)。」
143. 問(Q1)：「思憶不及處(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「過者邊來(R)。」云(Q2)：「過者邊來(T) / 即是及處(R)；| 如何(T) / 是思不及處(R)？」師豎起手云(Q3)：「你(T) / 喚作什麼(R)？」云(A3,Q4)：「喚作(T1) / 手(R1)，| 和尚(T2) / 喚作什麼(R2)？」 || 師云(A4)：「百種名字(T) / 我亦道(R)。」云(Q5)：「不及和尚百種名字(T)，| 且喚什麼(R)？」師云(A5,A1)：「與麼(T) / 即你思憶不及處(R)。」僧(F)禮拜。師云(F)：「教你(T) / 思憶得及者(R)。」云(Q6)：「如何(T) / 是(R)？」師云(A6)：「釋迦教、祖師教，(T) | 是你師(R)！」云(Q7)：「祖與佛(T1) 古人道了也(R1)，| 如何(T2) / 是思憶不及處(R2)？」 || 師再舉指云(A7,Q8)：「喚作什麼(R)？」僧(A8)良久。師云(F)：「何不當頭道著(T)，| 更疑什麼(R)」
144. 問(Q1)：「如何(T) / 是和尚家風(R)？」師云(A1)：「老僧耳背(T)，高聲問(R)！」僧再問(Q2)，師云(A2)：「你問我(T1) / 家風(R1)，| 我卻識你(T2) / 家風(R2)。」
145. 問(Q1)：「萬境俱起時(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「萬境俱起(T)。」云(Q2)：「一問一答是起(T)，| 如何是不起(R)？」師云(A2)：「禪床(T) / 是不起底(R)。」僧(F)才禮拜次，師云(Q3)：「記得問答(R)？」云(A3)：「記得(R)。」師云(Q4)：「試(T) / 舉看(R)。」僧(A4)擬舉，師問(Q5→n)

146. 問(Q1)：「如何(T) / 是目前佛(R)？」師云(A1)：「殿裡底(T)！」云(F,Q2)：「者箇(T1)是相貌佛(R1)(T)，| 如何(T2)是佛(R2)(R)？」師云(A2)：「即心是(T)！」云(Q3)：「即心(T1)猶是限量(R1)(T)，| 如何(T2)是佛(R2)(R)？」師云(A3)：「無心(T) / 是(R)。」學云(Q4)：「有心、無心，(T) | 還許學人揀也無(R)？」師云(A4)：「有心、無心，(T1) | 總被你揀了也(R1)；(T) || 更(T-Text)教(T-Top)(T)老僧道什麼即得？(R) ||」
147. 問(Q1)：「遠遠投師(T) / 未審家風如何(R)？」師云(A1)：「不說似人(R)。」學云(Q2)：「為什麼(T) / 不說似人(R)？」師云(A2)：「是我家風(R)。」學云(Q3)：「和尚(T1)既不說似人(R1)(T) | ，爭奈(T-Int)四海(T-Top)(T2)來投(R2)？(R) ||」師云(A3)：「你(T1) / 是道(R1)，| 我(T2) / 不是海(R2)。」學云(Q4)：「未審(T-Int)海內事(T-Top)(T)如何(R)？」師云(A4)：「老僧(T) / 釣得一箇(R)。||」
148. 問(Q1)：「祖佛近不得底(T) / 是什麼人(R)？」師云(A1)：「不是祖佛(R)。」學云(Q2)：「爭奈(T) / 近不得何(R)？」師云(A2)：「向你道(T1)，不是祖佛，不是眾生，不是物(R1)，(T) | 得麼(R)？」學云(Q3)：「是什麼(R)？」師云(A3)：「若有名字(T)，| 即是祖佛、眾生也(R)。」學云(Q4)：「不可(T) / 只與麼去也(R)！」師云(A4)：「卒未與你去在(R)。」
149. 問(Q)：「如何(T) / 是平常心(R)？」師云(A)：「狐狼野干(T) 是(R)。」
150. 問(Q)：「作何方便(T)，| 即得聞於未聞(R)？」師云(A)：「未聞(T1) / 且置(R1)，(T) | 你(T1) / 曾聞箇什麼來(R2)？(R) ||」
151. 問(Q1)：「承教有言(T)：隨色摩尼珠(R)。³³⁴ | 如何(T) 是本色(R)？」師召僧名，僧應諾。師云(A1)：「過(T) / 者邊來(R)！」僧便過，又問(Q2)：「如何(T) / 是本色(R1)？」師云(A2)：「且隨色(T) / 走(R)。」

³³⁴ 「摩尼」為梵語珠玉總稱。「摩尼珠」體色透明，卻能映照青黃赤白黑五色，故云「隨色摩尼珠」，以寓佛性離諸相，而隨緣無礙，以寓人人本具之佛性與清淨心。

152. 問(Q1)：「平常心底人(T)，| 還受教化也無(R)？」師云(A1)：「我(T) / 不歷他門戶(R)。」學云(Q2)：「與麼(T) / 則莫沈卻那邊人麼？(R)」³³⁵ 師云(A2)：「大好平常心(R)。」
153. 問(Q)：「如何(T) / 是學人保任底物(R)？」師云(A)：「盡未來際(T) / 揀不出(R)。」
154. 問(Q)：「如何(T) / 是大修行底人(R)？」師云(A)：「寺裡綱維(T) / 是(R)。」
155. 問(Q1)：「學人(T1)才到(R1)(T)，/ 總不知門戶頭事如何(R)？」師云(Q2)：「上座(T) / 名什麼(R)？」學云(A2)：「惠南。(R)」師云(A1)：「大好不知(R)。」
156. 問(Q1)：「學人欲學，又謗於和尚；(T) | 如何得不謗去(R)？」師云(Q2)：「你(T) / 名什麼(R)？」學云(A2)：「道皎(R)。」師云(A1)：「靜處去(T)，/ 者米囤子(R)！」
157. 問(Q1)：「如何(T) / 是和尚大意(R)？」師云(A1)：「無大無小(R)。」學云(Q2)：「莫便是(T) / 和尚大意麼(R)？」師云(A2)：「若有纖毫，(T) | 萬劫不如(R)。」
158. 問(Q)：「萬法本閑(T)，而人自鬧(R)。(T) | 是什麼人語？(R)」³³⁶ 師云(A)：「出來(T) / 便死(R)。」
159. 問(Q)：「不是佛、不是物、不是眾生，(T) | 這箇是斷語(R)。」如何(T) / 是不斷語(R)？」
160. 師云(A)：「天上天下(T)，| 唯我獨尊(R)。」
161. 問(Q1)：「如何(T) / 是毗盧圓相(R)？」師云(A1)：「老僧(T1)自小出家」(R1)，(T) | 不曾眼花(R)。」學云(Q2)：「和尚(T) / 還為人也無(R)？」師云(A2)：「願你(T) / 長見毗盧圓相(R)。」
162. 問(Q1)：「佛祖在日 (T1)，佛祖相傳 (R1)；| 佛祖滅後 (T2)，什麼人傳(R2)？」師云(A1)：「古今(T) / 總是老僧分上(R)！」學云(Q2)：「未審 (T-Int) 傳箇(T-Top)什麼(R)？」師云(A2)：「箇箇(T) / 總屬生死(R)！」云(F)：「不可埋沒卻(T) / 祖師也(R)！」師云(Q3)：「傳箇(T)什麼(R)？」

³³⁵ 宗門中常稱凡為「這邊」，聖為「那邊」。

³³⁶ 此處省略主位，「此」是什麼人語？

163. 問(Q)：「凡聖(T1)俱盡時(R1)(T)／如何(R)？」師云(A)：「願你(T1)作大德(R1)，(T) | 老僧(T2)是障佛祖漢(R2)(R)。」||
164. 問(Q)：「遠聞趙州(T)，| 到來為什麼不見(R)？」師云(A)：「老僧(T)／罪過(R)。」³³⁷
165. 問(Q1)：「朗月當空(T)，| 不審室中事如何(R)？」師云(A1)：「老僧自出家(T)，| 不曾作活計(R)。」學云(Q2)：「與麼(T)／即和尚不為今時也。(R)」師云(A2)：「自疾不能救(T)，| 焉能救諸疾(R)？」學云(Q3)：「爭奈(T)／學人無依何(R)？」師云(A3)：「依(T1)／即蹋著地(R1)，| 不依(T2)／即一任東西(R2)。」³³⁸
166. 問(Q1)：「在心心不測時(T)／如何(R)？」師云(Q2)：「測(T)／阿誰(R)？」學云(A2)：「測(T)／自己(R)。」師云(F)：「無(T)／兩個(R)。」
167. 問(Q1)：「不見邊表時(T)³³⁹／如何(R)？」師指淨瓶，云(Q2)：「是(T)／什麼(R)？」學云(A2)：「淨瓶(R)。」師云(A1)：「大好(T)／不見邊表(R)。」³⁴⁰
168. 問(Q)：「如何(T)／是歸根(R)？」師云(A)：「擬(T)／即差(R)。」
169. 問(Q1)：「不離言句(T)，| 如何得獨脫(R)？」師云(A1)：「離言句(T)／獨脫(R)。」學云(Q2)：「適來(T)／無人教某甲來(R)。」師云(A2)：「因什麼(T)／到此(R)？」學云(Q3)：「和尚(T)／何不揀出(R)？」師云(A3)：「我(T)／早箇揀了也(R)。」

³³⁷ 這類問話，多見於諸學人初至禪師處，如《碧巖集點校》(1994)第四則〈德山挾復〉評唱：……婆遂指令去參龍潭。纔跨門，便問：「久嚮龍潭，及乎到來，潭也不見，龍也不現。」龍潭和尚於屏風後引身云：子親到龍潭！師乃設禮而退。

³³⁸ 並參 448 則：云：「如何得不惑去？」師云：「自作活計，莫取老僧語。」

³³⁹ 「邊表」為表露於外的、屬於言句知解的。《臨濟語錄》言「只如十二分教，皆是表顯之說。學者不會，便向表顯名句上生解，皆是依倚，落在因果。」

³⁴⁰ 此則和 168 則「不掛寸絲」的套問方式十分類似，並均以「大好不A」作結。

170. 問(Q)：「非心不即智(T)，| 請和尚一句(R)。」師云(A)：「老僧(T)／落你後(R)。」
171. 問(Q1)：「如何(T)／是畢竟(R)？」師云(A1)：「畢竟(R)。」學云(Q2)：「那箇(T)／畢竟是(R)？」師云(A2)：「老僧(T1)／是畢竟(R1)，| 你(T2)／不解問者話(R2)。」學云(F)：「不是(T)／不問(R)。」師云(Q3)：「畢竟(T)／在什麼處(R)？」
172. 問(Q1)：「不掛寸絲時(T)／如何(R)？」師云(Q2)：「不掛(T)／什麼(R)？」學云(A2)：「不掛(T)／寸絲(R)。」師云(A1)：「大好(T)／不掛寸絲(R)。」
173. 問(Q1)：「如救頭燃底人(T)／如何(R)？」師云(A1)：「便學(R)。」學云(Q2)：「什麼處(T)？」師云(A2)：「莫(T)／占他位次(R)。」
174. 問(Q1)：「空劫中(T)／阿誰為主(R)？」師云(A1)：「老僧(T)／在裡許坐(R)。」學云(Q2)：「說(T)／甚麼法(R)？」師云(A2)：「說(T)／你問底(R)！」
175. 問(Q)：「承古有言(T1)：『虛明自照』(R1)，(T) | 如何(T2)是自照(R2)(R)？」|| 師云(A)：「不稱(T)／他照(R)。」
176. 問(Q)：「如何(T)／是的(R)？」師云(A)：「一念(T)未起時(R)。」
177. 問(Q1)：「如何(T)／是法主(R)？」師云(A1)：「州裡大王(T)是(R)。」云(Q2)：「和尚(T)／不是(R)？」師云(A2)：「你(T1)／擬造反去(R1)，| 都來(T2)／一個王不認(R2)！」
178. 問(Q1)：「如何(T)／是佛心(R)？」師云(A1)：「你是心，我是佛，(T) | 奉不奉自看(R)！」學云(Q2)：「師即不無，(T) | 還奉得也無(R)？」師云(A2)：「你(T)／教化我看(R)。」
179. 問(Q)：「三身中(T)，／那箇是本來身(R)？」師云(A)：「闕一(T)／不可(R)。」
180. 問(Q1)：「未審此土(T)／誰為祖師(R)？」師云(A1)：「達磨(T)／來這邊總是(R)。」學云(Q2)：「和尚(T)／是第幾祖(R)？」師云(A2)：「我(T)／不落位次！」學云(Q3)：「在(T)／什麼處(R)？」師云(A3)：「在(T)／你耳裡(R)。」
181. 問(Q1)：「不棄本、不逐末，(T) | 如何是正道(R)？」師云(A1)：「大好(T)／出家兒(R)。」學云(F)：「學人(T)／從來不曾出家

- (R)！」師云(F)：「歸依(T1)／佛(R1)，歸依(T2)／法(R2)。」學云(Q2)：「未審(T)／有家可出也無(R)？」師云(A2)：「直須(T)／出家(R)。」學云(Q3)：「向什麼處(T)／安排他(R)？」師云(A3)：「且向(T)／家裡坐(R)。」
182. 問(Q1)：「明眼人(T1)見一切(R1)，(T) | 還見色(T2)也無(R2)(R)？」師云(A1)：「打卻著(R)。」學云(Q2)：「如何(T)／打得(R)？」師云(A2)：「莫(T)／用力(R)。」學云(Q3)：「不用力(T)／如何打得(R)？」師云(A3)：「若用力(T)／即乖(R)。」
183. 問(Q1)：「祖佛大意(T)，| 合為什麼人(R)？」師云(A1)：「只為(T)／今時(R)。」學云(Q2)：「爭奈(T)／不得何(R)？」師云(A2)：「誰(T)／之過(R)？」學云(Q3)：「如何(T)／承當(R)？」師云(A3)：「如今(T)／無人承當得(R)！」學云(Q4)：「與麼(T)／即無依倚也(R)？」師云(A4)：「又不可(T)／無卻老僧(R)。」
184. 問(Q1)：「了事底人(T)／如何(R)？」師云(A1)：「正大修行(R)。」學云(Q2)：「未審和尚(T)／還修行也無(R)？」師云(A2)：「著衣吃飯。(R)」學云(Q3)：「著衣吃飯尋常事(T)，| 未審修行也無(R)？」師云(A3)：「你且道(T)／我每日作什麼(R)！」
185. 崔郎中問(Q1)：「大善知識(T)，| 還入地獄也無(R)？」師云(A1)：「老僧(T)／末上入(R)！」崔云(Q2)：「既是大善知識(T)，| 為什麼入地獄(R)？」師云(A2)：「老僧(T1)／若不入(R1)，| 爭得(T2)／見郎中(R2)！||」
186. 問(Q1)：「毫釐有差時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「天地(T)／懸隔(R)。」云(Q2)：「毫釐無差時(T)／如何？」師云(A2)：「天地(T)／懸隔(R)。」
187. 問(Q1)：「如何(T)／是不睡底眼(R)？」師云(A1)：「凡眼、肉眼(T)。」又云(F)：「雖未得天眼(T)，| 肉眼力如是(R)。」學云(Q2)：「如何(T)／是睡底眼(R)？」師云(A2)：「佛眼、法眼(T)／是睡底眼(R)。」
188. 問(Q1)：「大庾嶺頭趁得及(T)，| 為什麼提不起(R)？」³⁴¹ || 師拈起衲衣，云(A1)：「你(T)／甚處得者箇來(R)？」云(Q2)：「不問(T)／者箇(R)。」師云(A2)：「與麼(T)／即提不起(R)。」

³⁴¹ 此則問話暗引六祖南下傳法的故事。

189. 問(Q1)：「不合不散(T)／如何辨(R)？」師云(A1)：「你(T1)有一箇(R1)，我(T2)有一箇(R2)。」云(Q2)：「者箇是合(T)，|如何是散(R)？」師云(A2)：「你(T)／便合(R)。」
190. 問(Q)：「如何(T)／是不錯路(R)？」師云(A)：「識心見性(T)／是不錯路(R)。」
191. 問(Q)：「明珠在掌(T)，|還照也無(R)？」師云(A)：「照即不無(T)，|喚什麼作珠(R)？」
192. 問(Q1)：「靈苗無根時(T)／如何(R)？」師云(Q2)：「你(T)／從什麼處來？(R)」云(A2)：「太原來(R)。」師云(A1)：「大好(T)／無根(R)。」
193. 問(Q1)：「學人(T)／擬作佛時如何(R)？」師云(A1)：「大煞費力生(R)。」云(Q2)：「不費力時(T)／如何(R)？」師云(A2)：「與麼(T)／即作佛去也(R)。」
194. 問(Q1)：「學人(T1)昏鈍在一浮沈(R1)，(T)|如何得出？(R)」師(A1)只據坐。云(Q2)：「某甲(T)／實問和尚(R)。」師云(A2)：「你(T)／甚處作一浮一沈(R)？」
195. 問(Q1)：「不在凡，不在聖，(T)|如何免得兩頭路(R)？」師云(A1)：「去卻兩頭(T)／來答你(R)。」僧(F)不審。師云(Q2)：「不審(T)，|從什麼處起？(R) || 在者裡(T)，從老僧起(R)；|在市裡(T)，從什麼處起？(R)」 || 云(Q3)：「和尚(T)／為什麼不定(R)？」師云(A3)：「我教你(T)，|何不道『今日好風』？(R)」
196. 問(Q1)：「如何(T)／是大闡提底人(R)？」師云(Q2)：「老僧(T)／答你還信否？(R)」云(A2)：「和尚重言(T)，|那敢不信？(R)」師云(A1)：「覓箇闡提人(T)／難得(R)！」³⁴²
197. 問(Q1)：「大無慚愧底人(T)，|什麼處著得(R)？」師云(A1)：「此間(T)／著不得(R)。」云(Q2)：「忽然出頭(T)／爭向(R)？」師云(A2)：「將取去(R)。」
198. 問(Q)：「用處不現時(T)／如何(R)？」師云(A)：「用即不無(T)，|現是誰(R)？」

³⁴² 「一闡提」指斷善根、信不具足的眾生，不能成佛；「大悲闡提」則指立下悲願使一切眾生成佛者，自己竟不能成佛。

199. 問(Q1)：「空劫中(T)／還有人修行也無(R)?」師云(Q2)：「喚什麼(T)／作空劫(R)?」云(A2)：「無一物是(T)。」師云(F)：「者箇(T)／始稱修行(R)，喚什麼(T)／作空劫(R)！」
200. 問(Q)：「如何(T)／是出家(R)?」師云(A)：「不履(T1)／高名(R1)，|不求(T2)／垢壤(R2)。」
201. 問(Q1)：「不指一法(T)，|如何是和尚法(R)?」師云(A1)：「老僧(T)／不說茆山法(R)。」云(Q2)：「既不說茆山法(T)，|如何是和尚法? (R)」師云(A2)：「向你道(T)／不說茆山法(R)。」云(Q3)：「莫者箇(T)／便是也無(R)?」師云(A3)：「老僧(T)／未曾將這箇示人(R)。」
202. 問(Q1)：「如何(T)／是目前獨脫一路(R)?」師云(A1)：「無二亦無三(R)。」云(Q2)：「目前有路(T)，|還許學人進前也無(R)?」師云(A2)：「與麼(T)／即千里萬里(R)。」
203. 問(Q1)：「如何(T)／是毗盧向上事(R)?」³⁴³師云(A1)：「老僧(T)／在你腳底(R)。」云(Q2)：「和尚(T)／為什麼在學人腳底? (R)」師云(A2)：「你元來不知(T)／有向上事(R)。」
204. 問(Q1)：「如何(T)／是合頭(R)?」師云(A1)：「是你(T)／不合頭(R)。」云(Q2)：「如何(T)／是不合頭(R)?」師云(A2)：「前句(T)／弁(辨)取(R)。」³⁴⁴
205. 問(Q)：「如何(T)／是和尚的的意(R)?」師云(A)：「止止不須說(T)|，我法妙難思(R)。」
206. 問(Q1)：「澄澄絕點時(T)／如何(R)?」師(A1)云：「墮坑落壑(R)。」云(Q2)：「有什麼(T)／過(R)?」師云(A2)：「你(T)／屈著與麼人(R)。」
207. 問(Q)：「未審出家誓求無上菩提時(T)／如何(R)?」師云(A)：「未出家(T1)，被菩提使(R1)；|既出家(T2)，使得菩提(R2)。」
208. 有秀才見師手中拄杖，乃云(Q1)：「佛(T1)不奪眾生願(R1)(T)，|是否(R)?」師云(A1)：「是。」秀才云(Q2)：「某甲(T1)就和尚乞取手中拄杖(R1)(T)，|得否(R)?」師云(A2)：「君子(T)／不

³⁴³ 「毗盧」為「毗盧遮那」之略稱，佛的法身。

³⁴⁴ 「合頭」指相應、相符合。參《景德傳燈錄》卷二九，龍牙和尚〈居遁頌〉：「夫人學道莫探求，萬事無心道合頭。」

- 奪人所好(R)。」秀才云(F)：「某甲(T)／不是君子(R)。」師云(F,A1)：「老僧(T)／亦不是佛(R)。」
209. 師因出外。見婆子插田。云(Q1)：「忽遇猛虎(T)／作麼生(R)?」婆子云(A1)：「無一法(T)／可當情(R)。」師云(Q2)：「唵。」婆子云(A2)：「唵。」師云(F)：「猶有(T)／者箇在(R)。」
210. 有秀才辭去，云(Q)：「某甲在此括撓和尚多時(T1)，無可報答和尚(R1)；(T) | 待他日作一頭驢(T2)來報答和尚(R2)(R)。」師云(A)：「教老僧(T)／爭得鞍(R)。」
211. 師到道吾處，才入僧堂，吾云(Q1)：「南泉(T)／一隻箭來(R)。」師云(A1)：「看(T)／箭(R)。」吾云(Q2)：「過也(R)。」師云(A2)：「中也(R)。」
212. (師上堂，示眾云：「……莫轉頭換面即失卻也。）」³⁴⁵
213. 問(Q)：「百骸俱潰散，一物鎮長靈時(T) | 如何(R)?」師云(A)：「今朝(T)／又風起(R)。」
214. 問(Q1)：「三乘十二分教即不問(T)，| 如何(T1)是祖師西來意(R1)(R)?」師云(A1)：「水牯牛(T1)生兒也(R1)(T)，| 好看取(R)！」云(Q2)：「未審(T)／此意如何(R)?」師云(A2)：「我(T)／亦不知(R)。」
215. 問(Q)：「萬國來朝時(T)／如何(R)?」師云(A)：「逢人(T)／不得喚(R)。」
216. 問(Q1)：「十二時中(T)，| 如何淘汰(R)?」師云(A1)：「奈河水濁(T)，| 西水流急(R)。」云(Q2)：「還得見(T)／文殊也無(R)?」師云(A2)：「者矇瞳漢(T)，| 什麼處去來(R)?」
217. 問(Q)：「如何(T)／是道場(R)?」師云(A)：「你從道場來，你從道場去；(T) | 脫體是道場，何處更不是? (R)」||
218. 問(Q1)：「萌芽未發時(T)／如何(R)?」師云(A1)：「嗅著(T)／即腦裂(R)。」云(Q2)：「不嗅時(T)／如何(R)?」師云(A2)：「無(T)／者聞工夫(R)。」

³⁴⁵ 此則示眾之原文，除淨慧法師編《趙州禪師語錄》（1993）置於此處，餘皆在 228 則位置，其中嘉興藏為《趙州和尚語錄》卷上、卷中之起訖；而《古尊宿語錄》則為卷十四與卷十三之間。可知《趙州禪師語錄》列於 212 則應為誤置；在此酌予刪除，並置於原出處。

- 219.問(Q1)：「如何(T)／數量(R)？」師云(A1)：「一二三四五(R)。」云(Q2)：「數量不拘底事(T)／如何(R)？」師云(A2)：「一二三四五(R)。」
- 220.問(Q1)：「什麼世界(T)／即無晝夜(R)？」師云(Q2)：「即今(T)／是晝是夜(R)？」云(A2)：「不問(T)／即今(R)。」師云(F)：「爭奈(T)／老僧何(R)？」
- 221.(Q)問：「迦葉上行衣，不踏曹溪路，(T) | 什麼人得披(R)？」師云(A)：「虛空(T)／不出世(R)， | 道人(T)／都不知(R)。」
- 222.問(Q1)：「如何(T)／是混而不雜(R)？」師云(A1)：「老僧(T)／菜食長齋(R)。」云(Q2)：「還得(T)／超然也無(R)？」師云(A2)：「破齋也(R)。」
- 223.問(Q)：「如何(T)／是古人之言(R)？」師云(A)：「諦聽、諦聽(T)。」
- 224.問(Q)：「如何(T)／是學人本分事(R)？」師云(A)：「與麼(T)／嫌什麼(R)？」
- 225.問(Q)：「萬法歸一(T)， | 一歸何所(R)？」師云(A)：「我(T1)在青州作一領布衫(R1)，(T) | 重七斤(R)。」
- 226.問(Q)：「如何(T)／是出家兒(R)？」師云(A)：「不朝(T1)／天子(R1)， | 父母(T2)／返拜(R2)！」
- 227.問(Q)：「覲面事(T)／如何(R)？」師云(A)：「你(T)／是覲面漢(R)。」
- 228.師上堂，示眾云：「金佛(T1)不度爐(R1)，木佛(T2)不度火(R2)，泥佛(T3)不度水(R3)，(T) | 真佛(T4)內裡坐(R4)。(R) || 菩提涅槃、真如佛性，(T) | 盡是貼體衣服，亦名煩惱。(R) || 不問(T)，即無煩惱(R)。 || 實際理地(T1)什麼處著(R1)? | 一心不生(T)，萬法無咎。(R) || 但究理而坐(T1)二三十年(R)，(T) | 若不會(T2)，截取老僧頭去(R2)。(R) || 夢幻空花(T)，徒勞把捉(R)。 | 心若不異(T)，萬法亦如。(R) || 既不從外得(T)，更拘什麼?(R) | 如羊相似(T)，更亂拾物安口中作麼?(R) || 老僧見藥山和尚道(T)：『有人問著，但教合取狗口。』(R) 老僧(T)亦道合取狗口(R)。 | 取我是垢(T1)，不取我是淨(R1)，一似獵狗相似(T2)，專欲得物吃。(R2) || 佛法(T)向什麼處著(R)? 一千人萬人(T1)盡是覓佛漢子(R1)(T)，覓一箇道人無。(R) | 若與空王為弟子(T)，莫教心病最難醫。(R) || 未有世界

- (T1)，早有此性(R1)；世界壞時(T2)，此性不壞(R2)。| 從一見老僧後(T)，更不是別人，只是箇主人公(R)。者箇(T)更向外覓作麼？(R) || 與麼時(T)，莫轉頭換面，即失卻也(R)。||」
229. 問(Q)：「如何(T) / 是佛向上人(R)？」師云(A)：「只者牽耕牛底(T) / 是(R)。」
230. 問(Q1)：「如何(T) / 是急(R)？」師云(Q2)：「老僧與麼道(T)，| 你作麼生(R)？」云(A2)：「不會(R)。」師云(A1)：「向你道(T)，| 急急著靴水上立，走馬到長安，靴頭猶未濕。(R) ||」
231. 問(Q)：「四山相逼時(T) / 如何(R)？」師云(A)：「無路(T) / 是趙州(R)。」
232. 問(Q1)：「古殿無王時(T) / 如何(R)？」師(A1)咳嗽一聲，云(Q2)：「與麼(T) / 即臣啟陛下(R)？」師云(A2)：「賊身(T) / 已露(R)。」
233. 問(Q)：「和尚(T) / 年多少(R)？」師云(A)：「一串數珠(T) / 數不盡(R)。」
234. 問(Q)：「和尚(T) / 承嗣什麼人(R)？」師云(A)：「從諗(R)。」
235. 外方忽有人問(Q)：「趙州(T) / 說什麼法(R)？」如何(T) / 祇對(R)？」師云(A)：「鹽貴米賤(R)。」
236. 問(Q)：「如何(T) / 是佛(R)？」師云(A)：「你(T) / 是佛麼(R)？」
237. 問(Q)：「如何(T) / 是出家(R)？」師云(A)：「爭得(T) / 見老僧(R)。」
238. 問(Q)：「佛祖不斷處(T) / 如何(R)？」師云(A)：「無遺漏(R)。」
239. 問(Q1)：「本源(T) / 請師指示(R)。」師云(A1)：「本源(T) / 無病(R)。」云(Q2)：「了處(T) / 如何(R)？」師云(A2)：「了人(T) / 知(R)。」云(Q3)：「與麼時(T) / 如何(R)？」師云(A3)：「與我(T) / 安名字著(R)。」
240. 問(Q)：「純一無雜時(T) / 如何(R)？」師云(A)：「大煞(T) / 好一問(R)。」
241. 問(Q1)：「無為寂靜底人(T)，| 莫落在沈空也無(R)？」師云(A1)：「落在沈空(R)。」云(Q2)：「究竟(T) / 如何(R)？」師云(A2)：「作驢、作馬。(R)」

242. 問(Q1)：「如何(T)／是祖師西來意(R)？」師云(A1)：「床腳(T)是(R)。」云(Q2)：「莫便(T-Int)是(T-Top)(T)／也無(R)？」師云(A2)：「是(T)／即脫取去(R)。」
243. 問(Q)：「澄澄絕點時(T)／如何(R)？」師云(A)：「老僧者裡(T)，|不著客作漢(R)。」
244. 問(Q)：「鳳飛不到時(T)／如何(R)？」師云(A)：「起(T)／自何來(R)？」
245. 問(Q)：「實際理地(T)，|不受一塵時如何(R)？」師云(A)：「一切(T)／總在裡許(R)。」
246. 問(Q1)：「如何(T)／是一句(R)？」師(A1)應諾。僧再問(Q2)，師云(A2)：「我(T)／不患聾(R)。」
247. 問(Q)：「初生孩子(T)，|還具六識也無(R)？」師云(A)：「急流水上(T)／打毬子(R)。」³⁴⁶
248. 問(Q)：「頭頭到來時(T)／如何(R)？」師云(A)：「猶較老僧(T)／百步(R)。」³⁴⁷
249. 問(Q)：「如何(T)／是和尚家風(R)？」師云(A)：「老僧自小出家(T)，|抖擻破活計(R)。」
250. 問(Q)：「請和尚(T)／離四句道(R)？」師云(A)：「老僧(T)／常在裡許(R)。」
251. 問(Q)：「扁鵲醫王(T)，|為什麼有病(R)？」師云(A1)：「扁鵲醫王(T)，|不離床枕(R)。」又云(A2)：「一滴甘露(T)，|普潤大千(R)。」
252. 問(Q)：「如何(T)／是露地白牛(R)？」師云(A)：「者畜生(T)。」

³⁴⁶ 參拙著《碧巖集點校》(1994: 343)，本文後有其僧復問投子，將「急水上打毬子」釋為「念念不停流」。圓悟並引《楞嚴經》：「如急流水，望為恬靜，流急不見。非是無流，如遠望水。水本流急，為水紋細，故似恬靜。」另參《六祖壇經》(1990)「先立無念為宗」，於諸法上，念念不住即無縛也。並參宋·普濟《五燈會元》(1991)卷第一〈西天祖師·二十二祖摩訶羅尊者〉之偈：「心隨萬境轉，轉處實能幽；隨流認得性，無喜復無憂。」

³⁴⁷ 禪門慣用「猶較些子」等小句，有「稍好一些」之意。

253. 問(Q1)：「如何(T)／是大人相(R)？」師(A1)側目視之。云(Q2)：「猶是(T)／隔階趨附在(R)。」師云(A2)：「老僧(T)／無工夫趨得者閑漢(R)。」
254. 問(Q)：「才有心念(T1)，落在人天(R1)；|直無心念(T2)，落在眷屬時如何(R2)？」師云(A)：「非但老僧(T)，|作家亦答你不得(R)。」
255. 問(Q)：「凡有施為(T1)，盡落糟粕(T2)，(T)|請師(T2)不施為答(R2)(R)。」師叱尼云(A)：「將水來(T)，|添鼎子沸(R)。」
256. 問(Q)：「如何(T)／是般若波羅蜜(R)？」師云(A)：「摩訶般若波羅蜜(R)。」
257. 問(Q)：「如何(T)／是咬人獅子(R)？」師云(A)：「歸依(T1)／佛(R1)、歸依(T2)／法(R2)、歸依(T3)／僧(R3)，|莫咬(T4)／老僧(R4)。」
258. 問(Q)：「離卻言句(T)，|請師道(R)。」師(A)咳嗽。
259. 問(Q)：「如何(T)／得不謗古人，不負恩去？(R) ||」師云(A)：「闍梨(T)／作麼生(R)。」
260. 問(Q)：「如何(T)／是一句(R)？」師云(A)：「道(T)／什麼(R)？」³⁴⁸
261. 問(Q)：「如何(T)／是一句(R)？」師云(A)：「兩句(R)。」
262. 問(Q)：「唯佛一人(T)／是善知識如何(R)？」師云(A)：「魔語(R)。」
263. 問(Q)：「如何(T)／是菩提(R)？」師云(A)：「者箇(T)／是闍提(R)。」
264. 問(Q)：「如何(T)／是大人相(R)？」師云(A)：「好箇兒孫(R)。」
265. 問(Q)：「寂寂無依時(T)／如何(R)？」師云(A)：「老僧(T)／在你背後(R)。」
266. 問(Q1)：「如何(T)／是伽藍(R)？」師云(A1)：「別(T)／更有什麼(R)？」云(Q2)：「如何(T)／是伽藍中人(R)？」師云(A2)：「老僧與闍梨(T)。」

³⁴⁸ 並參 241 則「如何是一句」。

- 267.問(Q)：「二龍爭珠(T)，|誰是得者(R)？」師云(A)：「老僧(T)／只管看(R)。」
- 268.問(Q)：「如何(T)／是離因果底人(R)？」師云(A)：「不因闍梨問(T)，|老僧實不知(R)。」
- 269.問(Q)：「眾盲摸象(T1)，各說異端(R1)，(T)|如何(T2)是真象(R2)？」師云(A)：「無假(T)，|自是不知(R)。」
- 270.問(Q1)：「如何(T)／是第一句(R)？」師(A1)咳嗽，云(Q2)：「莫(T)／便是否(R)？」師云(A2)：「老僧(T)／咳嗽也不得(R)。」
- 271.問(Q1)：「大海(T)／還納眾流也無(R)？」師云(A1)：「大海(T)／道不知(R)。」云(Q2)：「因什麼(T)／不知(R)？」師云(A2)：「終不道(T)／我納眾流(R)。」³⁴⁹
- 272.問(Q)：「如何(T)／是毗盧師(R)？」³⁵⁰師云(A)：「毗盧、毗盧(T)。」
- 273.問(Q1)：「諸佛(T)／還有師也無(R)？」師云(A1)：「有。」云(Q2)：「如何(T)／是諸佛師(R)？」師云(A2)：「阿彌陀佛，阿彌陀佛(T)。」
- 274.問(Q1)：「如何(T)／是學人師(R)？」師云(A1)：「雲(T)有出山勢(R1)，水(T2)無投澗聲。(R2)」||云(Q2)：「不問(T)／者個(R)。」師云(A2)：「是你(T)／師不認(R)。」
- 275.問(Q1)：「諸方(T1)／盡向口裡道(R1)，|和尚(T2)如何示人(R2)？」師(A1)腳跟打火爐示之，云(Q2)：「莫便是(T)／也無(R)？」師云(A2)：「恰認得(T)／老僧腳跟(R)。」
- 276.問(Q1)：「不行不道時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「者販私鹽漢(T)。」云(Q2)：「卻行大道時(T)／如何(R)？」師云(A2)：「還我(T)／公驗來(R)。」
- 277.問(Q1)：「如何(T)／是本來身(R)？」師云(A1)：「自從識得老僧後(T)，|只者漢更不別(R)。」云(Q2)：「與麼(T)／即與和尚隔生去也？」師云(A2)：「非但今生(T)，|千生萬生亦不識老僧(R)。」||

³⁴⁹ 此則與《金剛經》反覆申明之「若菩薩有我相人相眾生相壽者相，即非菩薩。」一脈相承。

³⁵⁰ 「毗盧」為佛的法身「毗盧遮那」之略稱。

278. 問(Q)：「如何(T)／是祖師西來意(R)？」師云(A)：「東壁上掛葫蘆(T)，|多少時也(R)？」
279. 問(Q1)：「方圓不就時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「不方不圓(R)。」云(Q2)：「與麼時(T)／如何(R)？」師云(A2)：「是方是圓(R)。」
280. 問(Q)：「道人(T1)相見時(R1)(T)／如何(R)？」師云(A)：「呈(T)／漆器(R)。」
281. 問(Q1)：「諦(T)／為什麼觀不得(R)？」師云(A1)：「諦(T1)即不無(R1)，|觀(T2)即不得(R2)。」云(Q2)：「畢竟(T)／如何(R)？」師云(A2)：「失諦(R)。」³⁵¹
282. 問(Q1)：「行又不到、問又不到時，(T)|如何(R)？」師云(A1)：「到以不到(T)，|道人(T1)看如涕唾(R1)(R)。」云(Q2)：「其中事(T)／如何(R)？」師(A2)唾地。
283. 問(Q1)：「如何(T)／是祖師西來意(R)？」師云(A1)：「如你不喚作祖師(T)，|意猶未在(R)。」云(Q2)：「本來底(T)／如何(R)？」師云(A2)：「四目相睹(T)，更無第二主宰(R)。」
284. 問(Q)：「不具形儀(T)／還會也無(R)？」師云(A)：「即今(T)／還會麼(R)？」
285. 問(Q)：「如何(T)／是大無慚愧底人(R)？」師云(A)：「皆具(T)／不可思議(R)。」
286. 問(Q1)：「學人(T)擬向南方學些子佛法去(R1)(T)，|如何(R)？」師云(A1)：「你(T1)去南方(T)，|見有佛處(T2)，急走過(R2)；無佛處(T3)，不得住(R3)。(R)。」³⁵²云(Q2)：「與麼(T)／即學人無依也(R)？」師云(A2)：「柳絮、柳絮(R)。」

³⁵¹ 天台宗有三諦三觀之說。「三觀」(又稱一心三觀)就主體面而言，「三諦」則就客體面言。指同一心靈，可同時表現空(一切法本性空)假(一切法惟緣起假名)中(一切法非空非假)的三重觀法。若以二諦看三觀，真諦相當空義，俗諦相當於假名，屬於分解說法；而「中」則排解了空、假，使其圓融不二。

³⁵² 巴壹天《禪骨詩心集》(1988: 18)分析此句為「空有中」三關的層次：首先不得住「有」，其次不得執於「空」；有空雙破，乃生中道(以柳絮無依為喻)。

- 287.問(Q)：「如何(T)／是急切處(R)？」師云(A)：「一問一答(T)。」
- 288.問(Q)：「不藉三寸(T)，|還假今時也無(R)？」師云(A)：「我隨你道(T)，|你作麼生會(R)？」
- 289.問(Q1)：「如何(T)／是和尚家風(R)？」師云(A1)：「茫茫宇宙(T)人無數(R)。」云(Q2)：「請和尚(T)／不答話(R)。」師云(A2)：「老僧(T)／合與麼(R)？」
- 290.問(Q)：「二龍(T1)爭珠(R1)(T)，|誰是得者(R)？」師云(A)：「失者(T1)／無虧(R1)、得者(T2)／無用(R2)。」³⁵³
- 291.問(Q)：「如何(T)／是大人相(R)？」師云(A)：「是什麼(R)？」
- 292.問(Q)：「有俗士獻袈裟，(T)|問：『披與麼衣服，莫辜負古人也無？』(R) ||」師拋下拂子，云(A)：「是古是今(T)。」
- 293.問(Q)：「如何(T)／是沙門行(R)？」師云(A)：「展手不展腳(R)。」
- 294.問(Q1)：「牛頭(T1)未見四祖時(R1)(T)／如何(R)？」師云(A1)：「飽柴飽水(T)。」云(Q2)：「見後(T)／如何(R)？」師云(A2)：「洗(T)鉢盂去(R)。」
- 295.問(Q1)：「如何(T)／是學人自己(R)？」師(Q2)云：「(T省略)／吃粥了也無(R)？」云(A2)：「吃(T)粥也(R)。」師云(F)：「洗(T)鉢盂去(R)。」
- 296.問(Q1)：「如何(T)／是毗盧師(R)？」師云(Q2)：「白駝(T)／來也無(R)？」云(A2)：「來也(R)。」師云(F)：「牽去(T)／餵草(R)。」
- 297.問(Q)：「如何(T)／是無師智(R)？」師云(A)：「老僧(T)／不曾教闍梨(R)。」
- 298.問(Q)：「如何(T)／是親切一句(R)？」師云(A)：「話墮也(R)。」³⁵⁴
- 299.問(Q1)：「不借口(T)，|還許商量也無(R)？」師云(A1)：「正是時。(R)」云(Q2)：「便請師(T)／商量(R)。」師云(A2)：「老僧(T)／不曾出(R)。」

³⁵³ 此則和 267 則同問異答，可相比較。

³⁵⁴ 「話墮」即為論墮負，指在論義的爭辯中，居於劣勢（屬佛家邏輯論辨的七因明之一）。

300. 問(Q1)：「二祖(T1)斷臂(R1)(T) / 當為何事(R)？」師云(A1)：「粉骨碎身(R)。」云(Q2)：「供養(T) / 什麼人(R)？」師云(A2)：「來者(T) / 供養(R)。」
301. 問(Q)：「無邊身菩薩(T) / 為什麼不見如來頂相(R)？」師云(A)：「你(T) / 是闍梨(R)。」
302. 問(Q)：「晝是日光，夜是火光，(T) | 如何是神光(R)？」師云(A)：「日光火光(T)。」
303. 問(Q1)：「如何(T) / 是恰問處(R)？」師云(A1)：「錯(T)。」云(Q2)：「如何(T) / 是不問處(R)？」師云(A2)：「向前一句裡(T) / 弁取(R)。」³⁵⁵
304. 問(Q)：「如何(T) / 是大人相(R)？」師(A)以手摸面，叉手斂容。
305. 問(Q)：「如何(T) / 是無為(R)？」師云(A)：「者箇(T) / 是有為(R)。」
306. 問(Q)：「如何(T) / 是祖師西來意(R)？」師云(A)：「欄中(T) / 失卻牛(R)。」
307. 問(Q)：「學人(T1)遠來(T)，| 請和尚(T2)指示(R2)(R)？」師云(A)：「才入門，(T) | 便好蕎面唾(R)。」
308. 問(Q1)：「如何(T) / 是直截一路(R)？」師云(Q2)：「淮南船子(T) / 到也未(R)？」云(A2)：「學人(T) / 不會(R)。」師云(F)：「且喜(T)到來(R)。」
309. 問(Q1)：「柏樹子(T) / 還有佛性也無(R)？」師云(A1)：「有。」云(Q2)：「幾時(T) / 成佛(R)？」師云(A2)：「待(T) / 虛空落地(R)。」云(Q3)：「虛空(T) / 幾時落地(R)？」師云(A3)：「待(T) / 柏樹子成佛(R)。」
310. 問(Q1)：「如何(T) / 是西來意(R)？」師云(Q2)：「因什麼(T) / 向院裡罵老僧(R)？」云(Q3)：「學人(T) / 有何過(R)？」師云(F)：「老僧(T) / 不能就院裡罵得闍梨(R)。」
311. 問(Q)：「如何(T) / 是西來意(R)？」師云(A)：「板齒生毛(T)。」

³⁵⁵ 並參第 204 則的套語方式：問：「如何是合頭？」師云：「是你不合頭。」云：「如何是不合頭？」師云：「前句弁(辨)取。」

- 312.問(Q1)：「貧子來(T)，|將什麼過與?(R)」師云(A1)：「不貧(R)。」云(Q2)：「爭奈(T)／覓和尚何(R)?」師云(A2)：「只是守貧(R)。」
- 313.問(Q)：「無邊身菩薩(T)／為什麼不見如來頂相(R)?」師云(A)：「如隔羅縠(R)。」
- 314.問(Q)：「諸天甘露(T)／什麼人得吃(R)?」師云(A)：「謝你(T)／將來(R)。」
- 315.問(Q)：「超過乾坤底人(T)／如何(R)?」師云(A)：「待有與麼人(T)，即報來(R)。」
- 316.問(Q)：「如何(T)／是伽藍(R)?」³⁵⁶師云(A)：「三門、佛殿。(T)」
- 317.問(Q)：「如何(T)／是不生不滅(R)?」師云(A)：「本自(T1)不生(R1)，|今亦(T2)／無滅(R2)。||」
- 318.問(Q)：「如何(T)／是趙州主(R)?」師云(A)：「大王是(T)。」
- 319.問(Q)：「急切處(T)，|請師道(R)。」師云(A)：「尿(T1)是小事(T)，|須是(R1)老僧自去始得(R)。」³⁵⁷
- 320.問(Q1)：「如何(T)／是丈六金身?」師云(A1)：「腋下打領(T)。」云：「學人(T)／不會(R)。(F)」師云(F)：「不會(T)，|請人裁(R)。」
- 321.問(Q1)：「學人(T1)有疑時(R1)(T)／如何(R)?」師云(Q2)：「大宜小宜(R)?」學云(A2)：「大疑(R)。」師云(F)：「大宜(T)／東北角(R)，小宜(T)／僧堂後(R)。」
- 322.問(Q)：「如何(T)／是佛向上人(R)?」師下禪床，上下觀瞻相，云(A)：「者漢(T1)如許長大，截作三椽也得(R1)，(T)|問什麼(T2)向上向下(R2)(R)！」
- 323.尼(Q)問：「如何(T)／是密密意(R)?」師(A)以手掐之，云(F)：「和尚(T)／猶有者箇在(R)！」師云(F)：「是你(T)／有者(R)。」
- 324.師示眾云：「老僧三十年前在南方(T1)，火爐頭有箇『無賓主』話，(R1)(T)|直至如今(T2)，無人舉著(R2)。(R)||」³⁵⁸

³⁵⁶ 「伽藍」，僧園，佛教寺院。

³⁵⁷ 此答語省略了主位「急切處」。

325. 問(Q)：「和尚(T1)受大王如是供養(R1)(T)，| 將什麼(T2)報答(R2)? (R) ||」師云(A)：「念佛。(R)」云(F)：「貧子(T) / 也解念佛(R)。」師云(F)：「喚侍者(T) / 將一錢與伊(R)。」
326. 問(Q)：「如何(T) / 是和尚家風(R)?」師云(A)：「屏風雖破(T)，| 骨格猶存(R)。」
327. 問(Q)：「如何(T) / 是不遷之義(R)?」師云(A)：「你道者野鴨子，(T) | 飛從東去西去(R)。」
328. 問(Q)：「如何(T) / 是西來意(R)?」師云(A)：「什麼處(T) / 得者消息來(R)?」
329. 問(Q)：「如何(T) / 是塵中人(R)?」師云(A)：「布施(T) / 茶鹽錢來(R)。」
330. 問(Q)：「大耳三藏(T1)第三度覓國師不見(R1)，(T) | 未審國師(T2)在什麼處(R2)(R)?」師云(A)：「在三藏(T)鼻孔裡(R)。」
331. 問(Q)：「盲龜值浮木孔時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「不是偶然事(R)。」
332. 問(Q)：「久居巖谷時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「何(T) / 不隱去(R)?」
333. 問(Q)：「如何(T) / 是佛法大意(R)?」師云(A)：「禮拜著(T)。」僧(F)擬進話次，師喚沙彌文遠，文遠到，師叱云(F)：「適來(T) / 去什麼處來? (R)」
334. 問(Q)：「如何(T) / 是自家本意(R)?」師云(A)：「老僧(T) / 不用牛刀(R)。」
335. 問(Q1)：「久響(響)(T) / 趙州石橋(R)，到來(T) / 只見掠豹子(R)。」³⁵⁹師云(A1)：「闍黎(T1)只見掠豹子(R1)，(T) | 不見(T2)趙州石橋(R2)(R)。」云(Q2)：「如何(T) / 是石橋(R)?」師云(A2)：「過來過來(R)。」
336. 又僧問(Q1)：「久響(響)(T) / 趙州石橋(R)，到來(T) / 只見掠豹子(R)。」師云(A1)：「你(T1)只見掠豹子(R1)(T)，| 不見(T2)

³⁵⁸ 「賓主」中，「賓」指參禪學人、「主」指禪師宗匠，依賓主間不同的交接情況而作分辨；為臨濟宗所重，有「四賓主」的設施。在此「無賓主」有泯除分別之境。

³⁵⁹ 獨木橋，又作「略約」，略意為路，約指容量小的盛湯器，以此指乘載量很小的橋。

- 趙州石橋(R2)(R) 〓。」云(Q2)：「如何(T) / 是石橋(R)?」師云(A2)：「度驢度馬(R)。」
337. 問(Q1)：「和尚(T) / 姓什麼(R)?」師云(A1)：「常州有(R)。」云(Q2)：「甲子(T) / 多少(R)?」師云(A2)：「蘇州有(R)。」
338. 師上堂云(Q1)：「才有是非，紛然失心；(T) | 還有答話分也無?(R)」有僧出撫侍者一下，云(Q2)：「何不(T) / 祇對和尚(R)?」師(A2) 便歸方丈。後侍者請益(Q3)：「適來(T) / 僧是會不會(R)?」師云(A3)：「坐底 (T1) / 見立底 (R1)，立底 (T2) / 見坐底(R2)。〓」
339. 問(Q1)：「如何(T) / 是道(R)?」師云(A1)：「牆外底(T)。」云(F)：「不問(T) / 者箇(R)。」師云(Q2)：「問(T) / 什麼道(R)?」云(A2)：「大道(R)。」師云(F)：「大道(T) / 通長安(R)。」
340. 問(Q)：「撥塵見佛時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「撥塵 (T1) / 即不無 (R1)，| 見佛 (T2) / 即不得(R2)。〓」
341. 問(Q)：「如何(T) / 是無疾之身(R)?」師云(A)：「四大五陰(T)。」
342. 問(Q1)：「如何(T) / 是闍提(R)?」³⁶⁰ 師云(A1)：「何不問(T) / 菩提(R)?」云(Q2)：「如何(T) / 是菩提(R)?」師云(A2)：「只者(T) / 便是闍提(R)。」
343. 師有時屈指，云(Q1)：「老僧(T1)喚作拳(R1)，(T) | 你諸人(T2)喚作什麼(R2)(R)?」僧云(Q2)：「和尚(T) / 何得將境示人(R)?」師云(A2)：「我(T) / 不將境示人(R)，| 若將境示闍梨(T)，即埋沒闍梨去也(R)。〓」云(Q3)：「爭奈(T) / 者箇何(R)?」師(A3) 便珍重。
344. 問(Q1)：「一問一答(T1)，總落天魔外道(R1)；設使無言(T2)，又犯他匡綱(R2)，(T) | 如何(T3)是趙州家風(R3)? (R)」師云(A1)：「你(T) / 不解問(R)。」云(Q2)：「請和尚(T) / 答話(R)。」師云(A2)：「若據你，(T) | 吃二十棒。(R) 〓」
345. 師示眾云(Q1)：「才有是非(T1)，紛然失心(R1)；(T) | 還有(T2)答話分也無(R2)? (R) 〓」有僧出(A1)將沙彌打一拳，便出去，師便歸方丈。至來日，問侍者(Q2)：「昨日(T) / 者師僧在什麼處(R)?」

³⁶⁰ 「闍提」譯自梵語，指非佛種性，終不能成佛的眾生。

侍者云(A2)：「當時(T)／便去也(R)。」師云(F)：「三十年弄馬騎，(T) | 卻被驢子撲(R)。」

346. 問(Q1)：「與麼(T1)來底人(R1)，(T) | 師(T2)還接也無(R2)(R)？」
師云(A1)：「接(T)。」云(Q2)：「不與麼來底人，(T) | 師還接也無(R)？」師云(A2)：「接(T)。」云(Q3)：「與麼來(T)， | 從師接(R)； | 不與麼來，(T) | 師如何接(R)？」師云(A3)：「止止不須說(T)， | 我法妙難思(R)。」
347. 鎮府大王問(Q1)：「師尊年(T)， | 有幾箇齒在(R)？」師云(A1)：「只有(T)／一箇牙(R)。」大王云(Q2)：「爭吃得(T)／物(R)？」師云(A2)：「雖然一箇(T)， | 下下咬著(R)。」
348. 問(Q1)：「如何(T)／是學人珠(R)？」師云(A1)：「高聲問(R)。」僧禮拜(F)，師云(Q2)：「不解(T)／問(R)！ | 何不道：『高下即不問，如何是學人珠？』(T) || 何不與麼問？(R) ||」僧(A2)便再問，師云(F)：「洎合(T-int)放過(T-top)／者漢(R)。」
349. 問(Q)：「二邊(T1)寂寂(R1)(T)， | 師(T2)如何闡揚(R2)(R)？」師云(A)：「今年(T)／無風波(R)。」
350. 問(Q1)：「大眾(T1)雲集(R1)(T)， | 合談(T2)何事(R2)(R)？」師云(A1)：「今日(T)／拽木頭，豎僧堂。(R) ||」云(Q2)：「莫只者個(T)／便是接學人也無？(R)」師云(A2)：「老僧(T)／不解雙陸，不解長行。(R) ||」³⁶¹
351. 問(Q1)：「如何(T)／是真實人體(R)？」師云(A1)：「春夏秋冬(T)。」云(Q2)：「與麼(T)， | 即學人難會(R)！」師云(A2)：「你(T1)問我(R1)(T)／真實人體(R)。」
352. 問(Q1)：「如何(T)／是佛法大意(R)？」師云(Q2)：「你(T)／名什麼(R)？」云(A2)：「某甲(R)。」師云(A1)：「含元殿裡，金谷園中。(R) ||」³⁶²
353. 問(Q)：「如何(T)／是七佛師(R)？」師云(A)：「要眠即眠，要起即起。(R) ||」

³⁶¹ 「雙陸」又稱握壘或長行，另名「波羅塞戲」，是三國以來中國的棋類活動，尤其流行在唐代的宮庭。

³⁶² 此答語應為「佛法大意(T) 在含元殿裡，金谷園中(R)」之省略句，故判為述位。

354. 問(Q)：「道非物外，物外非道，(T) | 如何是物外道(R)?」師(A)便打，云(F)：「和尚(T1)莫打某甲(R1)，(T) | 已後錯打人去在(R)。」師云(A)：「龍蛇易辨(T)，衲子難瞞(R)。」
355. 師見大王入院，不起，以手自拍膝云(Q)：「會麼(R)?」大王云(A)：「不會(R)。」師云(F)：「自小出家(T1)今已老(R1)(T)，| 見人(T2)無力下禪床(R2)(R)。」
356. 問(Q)：「如何(T) / 是忠言(R)?」師云(A)：「你娘(T) / 醜陋(R)。」
357. 問(Q)：「從上至今 (T-Text) 不忘底人 (T-Top) / 如何(R)?」師云(A)：「不可得繫心(T)，| 常思念十方一切佛(R)。」
358. 問(Q)：「如何(T) / 是忠言(R)?」師云(A)：「吃鐵棒(R)。」³⁶³
359. 問(Q)：「如何(T) / 是佛向上事(R)?」師(A)便撫掌大笑。
360. 問(Q)：「一燈燃百千燈(T)，| 一燈未審什麼處發(R)?」師(A)便趂出一隻履，又云(F)：「作家(T) / 即不與麼問(R)。」
361. 問(Q1)：「『歸根得旨，隨照失宗』時(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「老僧(T) / 不答者話(R)。」云(Q2)：「請和尚(T) / 答話(R)。」師云(A2)：「合與麼(R)。」
362. 問(Q)：「如何(T) / 是不思處(R)?」師云(A)：「快道、快道(R)。」
363. 問(Q1)：「夜升兜率，晝降閻浮，(T) | 其中為什麼摩尼不現?(R)」師云(A1)：「道(T) / 什麼(R)?」僧(Q2)再問，師云(A2)：「毗婆尸佛早留心，(T) | 直至如今不得妙(R)。」
364. 問(Q)：「非思量處(T) / 如何(R)?」師云(A)：「速道，速道!(T) ||」
365. 問(Q1)：「如何(T) / 是衣中寶(R)?」師云(Q2)：「者一問(T) / 嫌什麼(R)?」云(A2)：「者箇是問，(T) | 如何是寶(R)?」師云(F)：「與麼(T) / 即衣也失卻(R)。」
366. 問(Q)：「萬里無店時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「禪院裡(T) / 宿(R)。」
367. 問(Q)：「狗子(T) 還有佛性也無(R)?」師云(A)：「家家門前(T) / 通長安(R)。」

³⁶³ 此則與 356 則同問異答。

368. 問(Q1)：「靚面相呈(T)，| 還盡大意也無(R)？」師云(A1)：「低口(R)。」云(Q2)：「收不得處(T) / 如何(R)？」師云(A2)：「向你道(T) / 低口(R)」
369. 問(Q)：「如何(T) / 是目前一句(R)？」師云(A)：「老僧(T) / 不如你(R)。」
370. 問(Q)：「出來底(T) / 是什麼人(R)？」師云(A)：「佛菩薩(R)。」
371. 問(Q1)：「靈草未生時(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「嗅著(T) / 即腦裂(R)。」云(Q2)：「不嗅時(T) / 如何(R)？」師云(A2)：「如同(T) / 立死漢(R)。」云(Q3)：「還 (T-int) 許學人 (T-top) / 和合否(R)？」師云(A3)：「人來(T)，| 莫向伊道(R)。」
372. 問(Q)：「祖意與教意(T) / 同別(R)？」師云(A)：「才出家未受戒(T)，| 到處問人(R)！」
373. 問(Q1)：「如何(T) 是聖(R)？」師云(A1)：「不凡(R)。」云(Q2)：「如何(T) / 是凡(R)？」師云(A2)：「不聖(R)。」云(Q3)：「不聖不凡時(T) / 如何(R)？」師云(A3)：「好箇禪僧(R)。」³⁶⁴
374. 問(Q)：「兩鏡相向(T)，| 那箇最明(R)？」師云(A)：「闍梨眼皮(T) / 蓋須彌山(R)。」
375. 問(Q)：「學人(T1)近入叢林(R1)(T)，| 乞(T2)師指示(R2)(R)。」師云(A)：「蒼天，蒼天！(T)」
376. 問(Q1)：「前句已往，後句難明時(T) / 如何(R)？」師云(A1)：「喚作(T) / 即不可(R)。」云(Q2)：「請師(T) / 分(R)。」師云(A2)：「問問(T)。」
377. 問(Q)：「高峻難上時(T) / 如何(R)？」師云(A)：「老僧(T) / 不向高峰頂(R)。」

³⁶⁴ 此則有關聖凡之答，和《六祖壇經·付囑品》之教授，句法與語意均十分近似：「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。如一問一對，餘問一依此作，即不失理也。設有人問：何名為暗？答云：明是因、暗是緣，明沒則暗，以明顯暗、以暗顯明，來去相因，成中道義——餘問悉皆如此。」

- 378.問(Q)：「不與萬法為侶者(T)／是什麼人(R)？」師云(A)：「非人(R)。」
- 379.問(Q1)：「請師宗乘中(T)／道一句子(R)？」師云(A1)：「今日(T)／無錢與長官(R)。」問(Q2)：「學人(T1)不別問(R1)(T)，|請師(T2)不別答(R2)(R)。」師云(A2)：「奇怪(R)。」
- 380.問(Q)：「三乘教外(T)，如何接人(R)？」師云(A)：「有此世界來(T)，|日月不曾換(R)。」
- 381.問(Q)：「三處不通(T)，³⁶⁵|如何離識(R)？」師云(A)：「識(T)／是分外(R)。」
- 382.問(Q)：「眾機來湊(T)，|未審其中事如何(R)？」師云(A)：「我眼本正(T)，|不說其中事(R)。」
- 383.問(Q1)：「淨地不止(T)／是什麼人(R)？」師云(A1)：「你(T)／未是其中人在(R)。」云(Q2)：「如何(T)／是其中人(R)？」師云(A2)：「止也(R)。」
- 384.問(Q)：「如何(T)／是萬法之源(R)？」師云(A)：「棟梁椽柱(T)。」云(F)：「學人(T)／不會(R)。」師云(F)：「拱斗叉手(T)／不會(R)。」
- 385.問(Q)：「一物(T1)不將來時(R1)(T)／如何(R)？」師云(A)：「放下著(R)。」
- 386.問(Q)：「『路逢達道人，不將語默對』(T)，³⁶⁶|未審將什麼對(R)？」師云(A)：「人(T1)從陳州來(R1)(T)，|不得(T2)許州信(R2)(R)。」

³⁶⁵ 「三處」在此指三界：欲界、色界、無色界，有情眾生在此生死輪迴。離識指離開妄情妄識，以求解脫。

³⁶⁶ 此則公案至宋，成為頌古的用典來源及評唱的素材。參宋·《雪竇百則頌古》與《碧巖集》所附雪竇頌古，第六十六則《大龍法身》（見拙著點校本(1994)，通行版（張本）為八十二則），轉引此則所引詩句：“問曾不知，答還不會；月冷風高，古巖寒檜。堪笑「路逢達道人，不將語默對」，手把白玉鞭，驪珠盡擊碎。……”，而圓悟在《碧巖集》對頌古的評唱中，又轉加詮釋：“「路逢達道人，不將語默對」，雪竇引用「僧問趙州：不將語默對，未審將什麼對？州云：呈漆器。」這箇便同適來話，不落情塵意想，一似「手把白玉鞭，驪珠盡擊碎」，祖令當行，十方坐斷。”

387. 問(Q1)：「開口是有為(T)，| 如何是無為(R)?」師以手示之，云(A1)：「者箇(T) / 是無為(R)。」云(Q2)：「者個(T) 是有為(R)，| 如何(T) 是無為(R)?」師云(A2)：「無為(R)。」云(F)：「者箇(T) / 是有為(R)。」師云(F)：「是(T) 有為(R)。」
388. 師示眾云：「佛之一字(T)，| 吾不喜聞(R)。」問(Q)：「和尚(T) / 還為人也無(R)?」師云(A)：「佛，佛。(T)」³⁶⁷
389. 問(Q1)：「盡卻今時(T)，| 如何是的的處(R)?」師云(A1)：「盡卻今時(T)，| 莫問那箇(R)。」云(Q2)：「如何(T) / 是的(R)?」師云(A2)：「向你道(T) / 莫問(R)。」云(Q3)：「如何(T) / 得見(R)?」師云(A3)：「大無外，小無內。(R)」
390. 問(Q1)：「離四句絕百非時(T)，| 如何(R)?」師云(A1)：「老僧(T) / 不認得死(R)。」云(Q2)：「者箇(T) / 是和尚分上事(R)。」師云(A2)：「恰是(R)。」云(Q3)：「請和尚(T) / 指示(R)。」師云(A3)：「離四句絕百非，(T) | 把什麼指示(R)?」
391. 問(Q)：「如何(T) / 是和尚家風(R)?」師云(A)：「內無一物，| 外無所求。(R) ||」
392. 問(Q)：「如何(T) / 是歸根得旨(R)?」師云(A)：「答你(T) / 即乖(R)。」
393. 問(Q)：「如何(T) / 是疑心(R)?」師云(A)：「答你(T) / 即乖也(R)。」
394. 問(Q1)：「出家底人(T)，| 還作俗否(R)?」師云(A1)：「出家(T) / 即是(R)。座主(T1) 出與不出(R1)，(T) | 老僧(T2) 不管(R2)(R)。」云(Q2)：「為什麼(T) / 不管(R)?」師云(A2)：「與麼(T) / 即出家也(R)。」
395. 問(Q)：「無師弟子時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「無漏智性，(T) | 本自具足(R)。」又云(F)：「此(T) / 是無師弟子(R)。」
396. 問(Q)：「不見邊表時(T) / 如何(R)?」師云(A)：「因什麼(T) / 與麼(R)?」
397. 問(Q1)：「澄而不清、渾而不濁時(T)，| 如何(R)?」師云(A1)：「不清不濁(R)。」云(Q2)：「是(T) / 什麼(R)?」師云(A2)：「也可憐生(R)！」

³⁶⁷並見 128 則。

398. 云(Q1)：「如何(T)／是通方(R)？」師云(A1)：「離卻(T)／金剛禪(R)。」問(Q2)：「如何(T)／是囊中寶(R)？」師云(A2)：「嫌(T)／什麼(R)？」云(Q3)：「用不窮時(T)／如何(R)？」師云(A3)：「自家底(T)／還重否(R)？」又云(F)：「用者(T1)即重(R1)，|不用(T2)即輕(R2)。」³⁶⁸
399. 問(Q1)：「如何(T)／是祖師的的意(R)？」師(A1)涕唾，云(Q2)：「其中事(T)／如何(R)？」師(A2)又唾地。問(Q3)：「如何(T)／是沙門行(R)？」師云(A3)：「離行(T)。」
400. 問(Q)：「真休之處(T)，|請師指(R)。」師云(A)：「指(T)／即不休(R)。」
401. 問(Q)：「無問時(T)／如何(R)？」師云(A)：「乖常語(R)。」
402. 問(Q1)：「四山相逼時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「無出跡(R)。」
403. 問：「到者裡道不得時(T)／如何(R)？(Q2)」師云(A2)：「不得道(R)。」云(Q3)：「如何(T)／道(R)？」師云(A3)：「道不得處(R)。」
404. 問(Q)：「但有言句(T1)，盡不出頂(R1)，(T)|如何(T2)是頂外事(R2)(R)？」師(A)喚沙彌文遠，文遠應諾。師云(F)：「今日(T)／早晚也(R)？」
405. 問(Q)：「如何(T)／是毗盧師(R)？」師云(A)：「莫(T)／惡口(R)。」
406. 問(Q1)：「『至道無難(T1)，唯嫌揀擇(R1)』，(T)|如何(T2)得不揀擇(R2)(R)？」師云(A1)：「天上天下(T)，唯我獨尊(R)。」云(Q2)：「此(T)／猶是揀擇(R)。」師云(A2)：「田廛奴(T)，|什麼處是揀擇(R)？」³⁶⁹
407. 問(Q1)：「如何(T)／是三界外人(R)？」師云(A1)：「爭奈老僧(T)／在三界內(R)。」
408. 問(Q2)：「知有、不有底人(T)／如何(R)？」師云(A2)：「你若更問(T)，|即故問老僧(R)。」

³⁶⁸ 與第 365 則問語類似，答法相關。寓含《壇經》“用即了了分明，應用便知一切”之理。

³⁶⁹ 此則與 106·108 則均以三祖〈信心銘〉「至道無難，唯嫌揀擇」為討論中心。

409. 師示眾云：「向南方趨叢林去(T)，| 莫在者裡(R)。」僧便問(Q)：「和尚者裡(T) / 是甚麼處(R)?」師云(A)：「我者裡(T) / 是柴林(R)。」
410. 問(Q)：「如何(T) / 是毗盧師(R)?」師云(A)：「性(T) / 是弟子(R)。」³⁷⁰
411. 問(Q1)：「『歸根得旨』時(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「太慌忙生(R)！」云(F)：「不審。(R)」師云(Q2)：「不審(T) / 從甚麼處(R)?」
412. 劉相公入院，見師掃地，問(Q)：「大善知識(T)，| 為什麼卻掃塵(R)?」師云(A)：「從外來(R)。」
413. 問(Q1)：「利劍出匣時(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「黑(R)。」云(Q2)：「正問之時(T)，| 如何辨白(R)?」師云(Q2)：「無者閑工夫(R)。」
414. 云(Q1)：「叉手向人前(T) / 爭奈何(R)?」師云(A1)：「早晚(T) / 見你叉手(R)。」云(Q2)：「不叉手時(T) / 如何(R)?」師云(A2)：「誰(T) / 是不叉手者(R)?」
415. 問(Q1)：「如何(T) / 是沙門得力處(R)?」師云(A1)：「你什麼處(T) / 不得力(R)?」問(Q2)：「如何(T) / 是和尚示學人處(R)?」師云(A2)：「目前(T) / 無學人(R)。」云(Q3)：「與麼(T) / 即不出世也(R)?」師(A3) 便珍重。
416. 問(Q1)：「祖意與教意(T) / 同別(R)?」師(A1) 作拳安頭上。云(Q2)：「和尚(T) / 猶有者箇在(R)！」師(A2) 卸下帽子，云：「你道老僧(T) / 有箇什麼(R)?」
417. 問(Q1)：「心(T1) 不停不住時(R1)(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「(T (者箇) 省略) / 是(T1) 活物(R1)(R)。是(T) / 者箇正被心識使在(R)。」云(Q2)：「如何(T) / 得不被心識使(R)?」師(A2) 便低頭。
418. 問(Q1)：「道(T) / 從何生(R)?」師云(A1)：「者箇(T) / 即生也(R)，| 道(T) / 不屬生滅(R)。」云(Q2)：「莫(T) / 是天然也無(R)?」師云(A2)：「者箇」 / (T) 是天然(R)，| 道(T) / 即不與麼(R)。」

³⁷⁰ 並參 296 則「如何是毗盧師」之問答。

- 419.問(Q)：「祖意與教意(T)／同別(R)？」師云(A)：「會得祖意(T)，|便會教意(R)。」
- 420.問(Q)：「如何(T)／是異類中行(R)？」師云(A)：「唵啍、唵啍(T)。」
- 421.問(Q1)：「高峻難上時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「老僧(T)／自住峰頂(R)。」云(Q2)：「爭奈(T)／曹溪路側何(R)？」師云(A2)：「曹溪(T)／是惡(R)。」云(Q3)：「今時(T)／為什麼不到(R)？」師云(A3)：「是渠高峻(R)。」
- 422.問(Q)：「如何(T)／是寶月當空(R)？」師云(A)：「塞卻(T)／老僧耳(R)。」
- 423.問(Q1)：「『毫釐有差』時(T)／如何(R)？」師云(A1)：「粗(R)。」云(Q2)：「應機時(T)／如何(R)？」師云(A2)：「屈(R)。」
- 424.問(Q)：「如何(T)／是沙門行(R)？」師(A)展手拂衣。
- 425.問(Q)：「祖佛(T1)命不斷處(R1)(T)／如何(R)？」師云(A)：「無人(T1)知(R1)(R)。」
- 426.問(Q)：「未審權機(T)／喚作什麼(R)？」師云(A)：「喚作(T)權機(R)。」
- 427.問(Q1)：「學人(T1)近入叢林，不會(R1)，| (T2 (學人) 省略) 乞師指示(R2)。」師云(A1)：「未入叢林(T)，|更是不會(R)。」
- 428.問(Q2)：「從上古德(T)，|將何示人? (R) ||」師云(A2)：「不因你問(T)，|老僧也不知有古德(R)。」云(Q3)：「(T (學人) 省略)／請師指示(R)。」師云(A3)：「老僧(T)／不是古德(R)。」
- 429.問(Q1)：「佛花(T1)未發(R1)，|如何(T2)辨得真實(R2)?」師云(A1)：「是真是實(R)。」云(Q2)：「是什麼人(T)分上事(R)？」師云(A2)：「老僧(T1)有分(R1)，|闍梨(T2)有分(R2)。」
||」
- 430.問(Q)：「如何(T)／是佛(R)？」師云(A)：「你(T)／是什麼人(R)？」
- 431.問(Q)：「蕎直路時(T)／如何(R)？」師云(A)：「蕎直路(R)。」
- 432.問(Q)：「如何(T)／是玄中不斷玄(R)？」師云(A)：「你問我(T)／是不斷玄(R)。」

433. 問(Q1)：「覺花未發時(T)，|如何辨得真實(R)?」師云(A1)：「已發也(R)。」云(Q2)：「未審(T) / 是真是實(R)?」師云(A2)：「真(T1) / 即實(R1)，實(T2) / 即真(R2)。」
434. 問(Q1)：「還有(T) / 不報四恩三德者也無(R)?」³⁷¹ 師云(A1)：「有。」云(Q2)：「如何(T) / 是(R)?」師云(A2)：「者辜恩負德漢!(T)」
435. 問(Q)：「貧子來(T)，|將什麼物與他(R)?」師云(A)：「不欠少(R)。」
436. 問(Q)：「如何(T) / 是趙州正主(R)?」師云(A)：「老僧(T) / 是從諗(R)。」
437. 有婆子問(Q)：「婆(T1)是五障之身(R1)，(T) | 如何免得(R)?」師云(A)：「願(T1)一切人升天(R1)(T)，| 願(T2)婆婆永沈苦海(R2)(R)。」
438. 問(Q1)：「朗月當空時(T) / 如何(R)?」師云(A1)：「猶是階下漢(R)。」云(Q2)：「請師(T) / 接上階(R)。」師云(A2)：「月落了(T)，| 來相見(R)。」
439. 師有時示眾云：「老僧(T1)初到藥山時，得一句子(R1)，直至如今(T2)齟齬地飽。(R2) 〓」
440. 師因在室坐禪次，主事報和尚云：「大王(T) / 來禮拜(R)。」大王禮拜了，左右問(Q)：「列土王(T1)來(R1)，³⁷² | 為什麼(T2)不起(R2)?」師云(A)：「你(T) / 不會(R)。老僧者裡(T)，| 下等人來，出三門接；中等人來，下禪床接；上等人來，禪床上接。(R) 〓不可喚大王作中等、下等人也(T)，| 恐屈大王(R)。」大王歡喜，再三請入內供養。
441. 師因問周員外(Q1)：「你(T) / 還夢見臨濟也無(R)?」員外(A1)豎起拳，師云(Q2)：「那邊(T) / 見(R)。」外云(A2)：「者邊(T) / 見(R)。」師云(Q3)：「什麼處(T) / 見臨濟(R)?」員外(A3)無對。師問周員外(Q4)：「什麼處(T) / 來(R)?」云(A4)：「非來非去(R)。」師云(F)：「不是老鴉(T)，| 飛來飛去(R)。」

³⁷¹ 「四恩三德」或作「四恩三有」，並參第60則。

³⁷² 《古尊宿語錄》中「列土王」作「土王」，校語中，疑「土」為「大」之誤。

442. 師示眾云(Q1)：「『才有是非，紛然失心』，(T) | 還有答話分也無(R)?」後有僧舉似洛浦，洛浦(A1)扣齒；又舉似雲居，雲居云(A2)：「何必(T)?」僧舉似師，師云(F)：「南方(T) / 大有人喪身失命(R)。」僧云(Q2)：「請和尚(T) / 舉(R)。」師(A3)才舉，僧便指傍僧云(F)：「者箇師僧，(T) | 吃卻飯了，作什麼語話!(R) ||」師休去。³⁷³
443. 師因看《金剛經》次，僧便問(Q)：「一切諸佛及諸佛阿耨菩提，皆從此經出；(T) | 如何是此經(R)?」師云(A)：「《金剛般若波羅蜜經》：如是我聞，一時佛在舍衛國。(T) ||」僧云(F)：「不是(R)。」師云(F)：「我自理經，(T) | 也不得(R)?」
444. 因僧辭去，師云(Q1)：「闍梨(T1)出外(R1)，忽有人(T2)問(R2)：『還見(T3)趙州否?(R3)』你(T4)作麼生祇對?(R4)||」云(A1)：「只可道(T) / 『見』(R)。」師云(Q2)：「老僧(T1)是一頭驢(R1)，(T) | 你(T2)作麼生見(R2)(R)?」僧(A2)無語。
445. 師問新到(Q1)：「從什麼處(T) / 來(R)?」云(A1)：「南方(T) / 來(R)。」師云(Q2)：「還知(T) / 有趙州關麼(R)?」云(A2)：「須知(T) / 有不涉關者(R)。」³⁷⁴師叱云(F)：「者販私鹽漢(T)！」
446. 又云：「兄弟! 趙州關(T) / 也難過(R)。」云(Q)：「如何(T) / 是趙州關(R)?」師云(A)：「石橋是(T)。」
447. 有僧從雪峰來，師云：「上座(T1)莫住此間(R1)，老僧者裡(T2)只是避難所在(R2)，佛法(T3)盡在南方(R3)。」云(Q1)：「佛法(T) / 豈有南北(R)?」師云(A1)：「直饒你(T1)從雲居、雪峰來(R1)，(T2(你)省略)也只是箇擔板漢(R2)!(R) ||」云(Q2)：「未審(T) / 那邊事如何(R)? ||」師云(A2)：「你因什麼(T) / 夜來尿床(R)?」云(Q3)：「達後(T) / 如何(R)?」師云(Q4)：「又是屙屎(R)。」
448. 示眾云：「我此間(T1)有出窟獅子(R1)，亦有在窟獅子(R2)，只是(T3)難得獅子兒(R3)。」時僧彈指對之，師云(Q)：「是什麼

³⁷³ 末三字「師休去」於嘉興藏本及《趙州禪師語錄》俱無，此依上下文意據《古尊宿語錄》本。

³⁷⁴ 《趙州禪師語錄》及嘉興藏俱作「須知趙州關者」，此依文義據《古尊宿語錄》。

- (R)？」云(A)：「獅子兒(R)。」師云(F)：「我(T1)喚作獅子兒，早是罪過(R1)，你(T2)更行趯踏(R2)。」
449. 問新到(Q1)：「離(T)／什麼處(R)？」云(A1)：「離(T)／雪峰(R)。」師云(Q2)：「雪峰(T)／有什麼言句示人(R)？」云(A2)：「和尚(T)／尋常道(R)：『盡十方世界(T1)，是沙門一隻(R1)，(T) | 你等諸人向什麼處屓？(R)』」師云(F)：「闍梨(T1)若迴(R1)，| (T2)寄箇鋤子去(R2)。||」
450. 師因捨衣儀大眾次，僧便問(Q)：「和尚(T1)總捨卻了(R1)，(T2(和尚)省略)用箇什麼去？(R2) ||」師召云(A1)：「湖州子(T)。」僧應諾，師云(A2)：「用箇什麼(R)？」
451. 師示眾云：「未有世界(T1)，早有此性(R1)；| 世界壞時(T2)，此性不壞(R2)」。||」僧問(Q1)：「如何(T)／是此性(R)？」師云(A1)：「五蘊、四大。(T)」云(Q2)：「此猶是壞(T)，| 如何是此性(R)？」師云(A2)：「四大、五蘊(T)。」
452. 定州有一座主到，師問(Q1)：「習何業(R)？」云(A1)：「經律論(T)／不聽便講(R)。」師舉手示之(Q2)：「還講得(T)／者箇麼(R)？」座主(A2)茫然不知。師云(F)：「直饒你(T)不聽便講得(R)，也只是箇(T)講經論漢(R)；| 若是佛法(T)，未在。(R) ||」云(Q3)：「和尚(T1)即今語話(R1)，(T) | 莫便是(T1)佛法否(R1)(R)？」師云(A3)：「直饒你(T)問得答得，總屬經論，佛法未在(R)。」主(F)無語。
453. 師因問一行者(Q1)：「從什麼處(T)／來(R)？」云(A1)：「北院(T)／來(R)。」師云(Q2)：「那院(T)／何似者院(R)？」行者(A2)無對。有僧在邊立，師令代行者語，僧代云(A2)：「從那院來(R)。」師(F)笑之。師又令文遠代之，文遠(A2)云：「行者(T)／還是不取師語話(R)。」
454. 師問座主(Q1)：「所習(T)何業？(R)」云(A1)：「講(T)《維摩經》(R)。」師云(Q2)：「《維摩經》：『步步(T1)是道場(R1)』，(T) | 座主(T2)在什麼處(R2)(R)？」主(A2)無對。師令全益代座主語，全益(A2)云：「只者一問，(T) | 可識道場麼？(R)」師云(Q3)：「你(T)身在道場裡(R)，心(T)在什麼處？(R) | 速道取！(R)」云(Q4)：「和尚(T)／不是覓學人心(R)？」師云(A4)：「是。」云(Q5)：「只者一問一答(T)／是什麼(R)？」師云

- (A5)：「老僧(T1)不在心所裡(R1)，(T) | 法過眼耳鼻舌身意而知解。(R)」云(Q6)：「既不在心數裡(T)，| 和尚為什麼覓(R)？」師云(A6)：「為你(T) / 道不得(R)。」云(Q7)：「法過眼耳鼻舌身意而不解，(T) | 作麼生道不得(R)？」師云(A7)：「吃我涕唾(R)！」
455. 師問僧(Q1)：「你(T) / 曾看《法華經》麼(R)？」云(A1)：「曾看。(R)」師云(Q2)：「經中道：『衲衣在空閑，假名阿練若，誑惑世間人。』(T) | 你作麼生會(R)？」僧(A2)擬禮拜，師云(Q3)：「你(T) / 披衲衣來否(R)？」云(A3)：「披來(R)。」師云(F)：「莫(T) / 惑我(R)。」云(Q4)：「如何(T) / 得不惑去(R)？」師云(A4)：「自作活計，(T) | 莫取老僧語(R)。||」
456. 師問座主(Q1)：「所習何業(R)？」云(A1)：「講(T) / 《維摩經》。(R)」師云(Q2)：「那箇(T) / 是維摩祖父(R)？」云(A2)：「某甲是(T)。」師云(Q3)：「為什麼(T) / 卻為兒孫傳語(R)？」主(A3)無對。
457. 師一日上堂，僧才出禮拜，師乃合掌珍重。又一日僧禮拜，師云：「好！好！(R)」問云(Q)：「如何(T) / 是禪(R)？」師云(A)：「今日天陰，(T) | 不答話(R)。」
458. 問新到(Q1)：「從何方來(R)？」云(A1)：「無方面來(R)。」師(Q2)乃轉背，僧(A2)將坐具隨師轉。師云(F)：「大好(T-int)無方面(T-top)。」
459. 問新到(Q1)：「從(T) / 什麼處來(R)？」云(A1)：「南方(T)來(R)。」師云(Q2)：「三千里外逢(T)，| 莫戲(R)！」云(A2)：「不曾(R)。」師云(F)：「摘揚花，摘揚花。(T)||」
460. 豐干到五臺山下，見一老人。干云(Q)：「莫(T-Int) / 是(T-Top) / 文殊也無(R)？」老人云(A)：「不可有(T) / 二文殊也(R)！」干(F)便禮拜，老人(F)不見。
461. 有僧舉似師，師云：「豐干(T) / 只具一隻眼(R)。」師乃令：「文遠(T1)作老人(R1)(T)，| 我(T2)作豐干(R2)(R)。」師云(Q)：「莫是(T) / 文殊也無(R)？」遠云(A)：「豈有(T) / 二文殊也(R)？」師云(F)：「文殊！文殊(T)。」
462. 師問二新到(Q1)：「上座(T) / 曾到此問否(R)？」云(A1)：「不曾到(R)。」師云：「吃(T)茶去(R)！」(F)又問那一人(Q2)：「曾到

(T) 此問否(R)?」云(A2)：「曾到(R)。」師云(F)：「吃(T) 茶去(R)！」院主問(Q3)：「和尚！不曾到(T)，教伊吃茶去即且置(R)；³⁷⁵ | 曾到(T)，為什麼教伊吃茶去？(R) ||」師云：「院主(T)。」院主應諾，師云(A3)：「吃(T) 茶去(R)！」

463. 師到雲居，雲居云(Q1)：「老老大大(T)，| 何不覓箇住處(R)?」師云(Q2)：「什麼處(T) / 住得(R)?」雲居云(A2)：「前面(T) / 有古寺基(R)。」師云(F)：「與麼(T) / 即和尚自住取(R)。」師又到茱萸，茱萸云(Q1)：「老老大大(T)，| 何不覓箇住麼去(R)?」師云(Q2)：「什麼處(T) / 住得(R)?」茱萸(A2)云：「老老大大(T)，| 住處也不識(R)！」師云(F)：「三十年弄馬騎(T)，| 今日卻被驢撲(R)。||」
464. 師又到茱萸方丈，上下觀瞻，茱萸云(Q)：「平地吃交(T) / 作什麼(R)?」師云(A)：「只為心粗(R)。」
465. 師一日將拄杖，上茱萸法堂上，東西去來，萸云(Q1)：「作(T) 什麼(R)?」師云(A1)：「探(T) 水(R)。」萸云(Q2)：「我(T) 者裡一滴也無(R)，| 探箇(T) 什麼(R)?」師(A2)將杖子倚壁，便下去。
466. 臺山路上有一婆子，要問僧。僧問(Q1)：「臺山路，(T) | 向什麼處去？(R)」云(A1)：「驀直去(R)！」僧才行，婆云(F)：「又與麼(T) / 去也(R)！」師聞後，便去問(Q2)：「臺山路(T) / 向什麼處去(R)?」云(A2)：「驀直去(R)！」師才行，婆云(F)：「又與麼(T) / 去也(R)。」師便歸，舉似大眾云(F)：「婆子(T) / 今日被老僧勘破了也(R)。」
467. 師見僧來，挾火示之，云(Q1)：「會麼？(R)」僧云(A1)：「不會(R)。」師云：(F)「你(T1)不得喚作火(R1)(T)，| 老僧(T2)道了也(R2)(R)。」師挾起火云(Q2)：「會麼(R)?」云(A2)：「不會(R)。」師卻云(F)：「此去舒州有投子山和尚(T)，你去禮拜問取；(R) | 因緣相契(T)，不用更來(R)；不相契(T)，卻來。(R) ||」其僧便去。才到投子和尚處，投子乃問(Q3)：「近離(T) / 什麼處(R)?」云(A3)：「離趙州(T)，| 特來禮拜和尚(R)！」投子云(Q4)：「趙州老人(T) / 有何言句(R)?」僧(A4) 乃舉前話，投子

³⁷⁵ 即且「置」，嘉興藏及《趙州禪師語錄》均誤作「致」，此據《古尊宿語錄》改。

- 乃下禪床，行三五步，卻坐云(Q5)：「會麼(R)？」僧云(A5)：「不會(R)！」投子云(F)：「你歸(T)／舉似趙州(R)。」其僧卻歸，舉似師，師云(Q6)：「還會麼(R)？」云(A6)：「未會(R)。」師云(F)：「也不教多也(R)！」
468. 洞山問僧(Q1)：「什麼處(T)／來(R)？」云(A1)：「掌(T)／鞋來(R)。」山云(Q2)：「自解(T)，依他？(R) 〓」云(A2)：「依(T)他(R)。」山云(Q3)：「他(T)／還指闍梨也無(R)？」僧(A3) 無對。師代云(A3)：「若允(T)／即不違(R)。」
469. 普化吃生菜，臨濟見云：「普化(T)／大似一頭驢(R)。」普化(Q) 便作驢啼。臨濟(A) 便休去。普化云(F)：「臨濟小廝兒(T)，| 只具一隻眼(R)。」師代云(F)：「但與(T)／本分草料(R)。」
470. 保壽問胡釘教(鉸)(Q1)：「莫便是(T)／胡釘教否(R)？」云(A1)：「不敢(R)。」保云(Q2)：「還釘得(T)／虛空麼(R)？」云(A2)：「請打破(T)／虛空來(R)！」保壽便打，卻云(F)：「他後(T)／有多口阿師與你點破在(R)。」胡釘教(鉸)後舉似師，師云(Q1)：「你因什麼(T)／被他打(R)？」云(A1)：「不知(T)／過在什麼處(R)？」師云(F)：「只者一縫尚不奈何(T)，| 更教他打破！(R) 〓」³⁷⁶釘教(鉸)便會。師又云(F)：「且釘(T)／者一縫(R)。」
471. 師因行路次，見一婆子問(Q1)：「和尚(T)／住什麼處(R)？」師云(A1)：「趙州(T)／東院西(R)。」師舉問僧云(Q2)：「你道(T)／使那箇西字(R)？」一僧云(A2)：「東西字(R)。」一僧云(A2)：「依棲字(R)。」師云(F)：「你兩人(T)／總作得鹽鐵判官(R)。」
472. 師與侍郎遊園，見兔走過，侍郎問(Q)：「和尚(T1)是大善知識(R1)(T)，| 兔子(T2)見為什麼走(R2)(R)？」師云(A)：「老僧(T)／好殺(R)。」
473. 師因見僧掃地次，遂問(Q1)：「與麼掃(T)，| 還得淨潔也無(R)？」云(A1)：「轉掃(T)／較多(R)。」師云(Q2)：「豈無(T)／撥塵者也(R)？」云(A2)：「誰(T)／是撥塵者(R)？」師云(Q3)：「會麼(R)？」云(A3)：「不會(R)。」師云(F)：「問取(T)／雲居

³⁷⁶ 「尚」不奈何，《趙州禪師語錄》、嘉興藏俱作「上」，此據《古尊宿語錄》校改。

去(R)。」其僧乃去問雲居(Q4)：「如何(T)／是撥塵者(R)？」雲居云(A4)：「者瞎漢(T)！」

474. 師問僧(Q1)：「你在此間(T)／多少時也(R)？」僧云(A1)：「七八年(R)。」師云(Q2)：「還見(T)／老僧麼(R)？」云(A2)：「見(T)。」師云(Q3)：「我(T1)作一頭驢(R1)，(T) | 你(T2)作麼生見(R2)(R)？」云(A3)：「入(T)法界見(R)。」師云(F)：「我(T1)將為你有一著(R1)(T)，| 枉吃了(T2)如許多飯(R2)(R)！」僧云(Q4)：「請和尚(T)／道(R)。」師云(A4)：「因什麼不道(T) | 『向草料裡見』(R)？」

475. 師問菜頭(Q)：「今日(T)／吃生菜熟菜(R)？」菜頭(A)提起一莖菜，師云(F)：「知恩者(T)／少(R)，| 負恩者(T)／多(R)。」

476. 有俗行者到院燒香，師問僧(Q1)：「伊(T)在那裡燒香禮拜(R)，我(T)又共你在者裡話語(R)，(T) | 正與麼時(T)，生在那頭？(R) ||」僧云(Q2)：「和尚(T)／是什麼(R)？」師云(A2)：「與麼(T)，| 即在那頭也(R)。」云(F)：「與麼(T)，| 已是先也(R)。」師笑之(F)。

477. 師與小師文遠論義，不得占勝，占勝者輸餠餅。³⁷⁷ 師云(Q1)：「我(T)／是一頭驢(R)！」遠云(A1)：「我(T)／是驢胃(R)。」³⁷⁸ 師云(Q2)：「我(T)／是驢糞(R)。」遠云(A2)：「我(T)／是糞中蟲(R)。」師云(Q3)：「你(T1)在彼中(R1)(T)／作麼(R)？」遠云(A3)：「我(T)／在彼中過夏(R)。」師云(F)：「把將(T)／餠餅來(R)！」

478. 師因入內回，路上見一幢子無一截。僧問云(Q1)：「幢子一截，(T) | 上天去也？入地去也？(R) ||」師云(A1)：「也不上天(R)，| 也不入地(R)。」云(Q2)：「向什麼處去(R)？」師云(A2)：「撲落也(R)。」

479. 師坐次，一僧(Q1)才出禮拜，師云(A1)：「珍重(R)。」僧(Q2)伸問次，師云(A2)：「又是也(T)。」

³⁷⁷ 「占勝」，指在論議中占優勢，與居於劣勢的論「墮負」相對。

³⁷⁸ 「胃」於嘉興藏、《趙州禪師語錄》作「紂」，應是同音假借。「胃」本義為胤，後代子孫。

480. 師因在簷前立，見燕子語。師云：「者燕子(T)／喃喃地招人言語(R)。」僧問(Q)：「未審他(T)／還甘也無(R)?」師云(A)：「依稀(T1)似曲才堪聽(R1)(T)，|又被風(T2)吹別調中(R2)(R)。||」
481. 有僧辭去，師云(Q1)：「什麼處(T)去(R)?」云(A1)：「閩中(T)去(R)。」師云(F)：「閩中(T1)大有兵馬(R1)(T)，|你(T2)須迴避(R2)(R)。||」云(Q2)：「向什麼處(T)／迴避(R)?」師云(Q2)：「恰好(R)。」
482. 有僧上參次，見師(Q) 衲衣蓋頭坐次，僧(A) 便退。師云(F)：「聞梨(T)／莫道老僧不祇對(R)。」
483. 師問僧(Q1)：「從什麼處(T)／來(R)?」云(A1)：「南方(T)／來(R)。」師云(Q2)：「共什麼人(T)／為伴(R)?」云(A2)：「水牯牛(R)。」師云(Q3)：「好箇師僧(T)，|因什麼與畜生為伴(R)?」云(A3)：「不異故(R)。」師云(F)：「好箇畜生(R)！」云(Q4)：「爭肯(T)?」師云(A4)：「不肯(T)，|且從還我伴來(R)。」
484. 師問僧(Q)：「堂中(T)／還有祖師也無(R)?」云(A)：「有。」師云(F)：「喚來(T)／與老僧洗腳(R)。」
485. 堂中有二僧相推，不肯作第一座，主事白和尚。師云：「總教他(T)／作第二座(R)。」云(Q)：「教誰(T)／作第一座(R)?」師云(A)：「裝香著(R)。」云(F)：「裝香了也(R)。」師云(F)：「戒香、定香。(R)」
486. 師問僧(Q1)：「離(T)／什麼處(R)?」云(A1)：「離(T)／京中(R)。」師云(Q2)：「你(T)／還從潼關過麼(R)?」云(A2)：「不歷(T)。」師云(F)：「今日(T)／捉得者販私鹽漢(R)。」
487. 因送亡僧，師云：「只是一箇死人(T)，|得無量人送(R)。」又云：「許多死漢(T)，|送一箇生漢(R)。」時有僧問(Q1)：「是(T)／心生(R)? |是(T)／身生(R)?」師云(A1)：「身心(T)／俱不生(R)。」云(Q2)：「者箇(T)／作什麼(R)?」師云(A2)：「死漢(R)。」³⁷⁹
488. 有僧見貓兒，問云(Q)：「某甲喚作貓兒(T)，|未審和尚喚作什麼(R)?」師云(A)：「是你(T)／喚作貓兒(R)。」

³⁷⁹ 本句為「者個是死漢」之省略。

489. 因鎮州大王來訪師，侍者來報師，云(Q1)：「大王來(T)。」師云(A1)：「大王(T)／萬福(R)。」侍者云(Q2)：「未在(T)，|方到三門下(R)。」師云(A2)：「又道(T)／大王來也(R)。」
490. (Q) 因上東司召文遠，文遠(A) 應諾。師云(F)：「東司上(T)，|不可與你說佛法也(R)。」
491. (Q1) 因在殿上過，乃喚侍者，侍者(A1) 應諾。師云(Q2)：「好一殿功德(R)！」侍者無對(A2)。
492. 師因到臨濟，方始洗腳，臨濟便問(Q1)：「如何(T)／是祖師西來意(R)?」師云(A1)：「正值(T)洗腳(R)。」臨濟(F)乃近前側聆，師云(Q2)：「若會(T1)便會(R1)，若不會(T2)更莫啗啄(R2)，(T)|作麼(R)? ||」臨濟(A2)拂袖去。師云(F)：「三十年行腳(T)，|今日為人錯下注腳(R)。」
493. 師因到天台國清寺，見寒山、拾得，師云(Q1)：「久嚮寒山、拾得，(T)|到來只見兩頭水牯牛(R)。」寒山、拾得(A1)便作牛鬥，師云(Q2)：「叱叱!(T)」寒山、拾得(A2)咬齒相看，師便歸堂。二人來堂內，問師(Q3)：「適來(T)／因緣作麼生(R)?」師(A3)乃呵呵大笑。一日，二人問師(Q4)：「什麼處(T)／去來(R)?」師云(A4)：「禮拜(T)／五百尊者(R)。」二人云(F)：「五百頭水牯牛^漸耳³⁸⁰(T)!|尊者(R)。」師云(Q5)：「為什麼(T)／作五百頭水牯牛去(R)?」山云(A5)：「蒼天蒼天(T)！」師(F)呵呵大笑。
494. 師行腳時，見二庵主，一人作丫角童。師問訊，二人殊不顧。來日早晨，丫角童將一鑊飯來，放地上，分作三分。庵主將席子近前坐，丫角童亦將席子近前相對坐，亦不喚師。師乃將席子近前坐，丫童目顧於師。庵主云：「莫言(T1)侵早起(R1)(T)，|更有(T2)夜行人(R2)(R)。」師云(Q)：「何不教詔(T)／這行者(R)?」庵主云(A)：「他(T)／是人家男女(R)。」師云(F)：「洎合(T)放過(R)。」丫童便起，顧視庵主，云：「多口作麼(R)?」丫童從此入山不見。

³⁸⁰ 漸耳，據盧烈紅(1998: 275 - 6)，音「你」，為語氣助詞，可代換為「你」、「尼」等書寫形式，禪錄一般用於「特指問句中表達疑問語氣」或嘆詞。

495. 師因看經次，沙彌文遠入來，師乃將經側示之，沙彌乃出去。師隨後把住，云(Q1)：「速道，速道。(R) 〓」文遠云(A1)：「阿彌陀佛！阿彌陀佛！(R) 〓」師(F)便歸方丈。
496. 因沙彌童行參，師向侍者道：「教伊(T)／去(R)。」侍者向行者道(Q2)：「和尚(T)／教去(R)。」行者(A2)便珍重。師云(F)：「沙彌童(T1)／行得入門(R1)，|侍者(T2)／在門外(R2)。」
〓」
497. 師行腳時，到一尊宿院，才入門相見，便云(Q)：「有麼？有麼？(R) 〓」尊宿豎起拳頭，師云(A)：「水淺(T)／船難泊(R)。」便出去。又到一院，見尊宿，便云(Q)：「有麼？有麼？(R) 〓」尊宿(A)豎起拳頭，師云(F)：「能縱能奪，能取能撮。(R) 〓」禮拜便出去。
498. 師一日拈數珠，問新羅長老(Q1)：「彼中(T)／還有者箇也無(R)？」云(A1)：「有。」師云(Q2)：「何似(T)／者箇(R)？」云(A2)：「不似(T)／者箇(R)。」師云(Q3)：「既有(T)，|為什麼不似(R)？」(A3)無語。師自代云(A3)：「不見道(T)／新羅、大唐(R)。」
499. 問新到(Q1)：「什麼處(T)來(R)？」云(A1)：「南方(T)來(R)！」師豎起指，云(Q2)：「會麼？(R)」云(A2)：「不會(R)。」師云(F)：「動止萬福(T)，|不會(R)？」
500. 師行腳時，問大慈(Q)：「般若(T)／以何為體(R)？」慈云(A)：「般若(T)／以何為體(R)？」師(F)便呵呵大笑而出。大慈來日見師掃地次，問(Q)：「般若(T)／以何為體(R)？」師(A)放下掃帚，呵呵大笑而去。大慈(F)便歸方丈。
501. 師到百丈，百丈問(Q1)：「從什麼處(T)／來(R)？」云(A1)：「南泉(T)來(R)。」百丈云(Q2)：「南泉(T)／有何言句示人(R)？」師云(A2)：「有時道(T)：|『未得之人亦須峭然去(R)。』」百丈(F)叱之，師容愕然。百丈云(Q3)：「大好峭然(R)。」師(A3)便作舞而出。
502. 師到投子處，對坐齋。投子將蒸餅與師吃。師云：「不吃(R)。」不久下餠餅，投子教沙彌度與師。師接得餅，卻禮沙彌三拜。投子默然。

503. 因僧寫師真呈師，師云：「若似老僧(T1)，即打殺我(R1)；| 若不似(T2)，即燒卻(R2)。||」
504. 師因與文遠行次，乃以手指一片地，云：「這裡(T) / 好造一箇巡鋪子(R)。」文遠便去彼中立，云(Q)：「把將(T) / 公驗來(R)。」師(A)便打一擱，遠云(F)：「公驗(T) / 分明過(R)。」
505. 師問新到(Q1)：「近離(T) / 甚處(R)?」云(A1)：「臺山(R)。」師云(Q2)：「還見(T) / 文殊也無(R)?」僧(A2)展手。師云(Q3)：「展手頗多(T)，| 文殊誰睹(R)?」云(A3)：「只守(T) / 氣急殺人(R)。」師云(F)：「不睹(T1)雲中雁(R1)，(T) | 焉知(T2)沙塞寒(R2)(R)?」
506. 問：「遠遠投師(T)，| 請師一接(R)。||」師云(Q)：「孫臏門下(T)，| 因什麼鑽龜(R)? ||」僧(A)拂袖出去。師云(F)：「將為當榮(T)，| 折他雙足(R)。||」
507. 師與首座看石橋，乃問首座(Q1)：「是什麼人(T) / 造(R)?」云(A1)：「李膺(T)造(R)。」師云(Q2)：「造時(T) / 向什麼處下手(R)?」(A2)無對。師云(F)：「尋常說石橋(T)，| 問著下手處也不知(R)。」
508. 有新羅院主請師齋，師到門首，問(Q)：「此(T) / 是什麼院(R)?」云(A)：「新羅院(R)。」師云(F)：「我與你(T) / 隔海(R)。」
509. 問僧(Q1)：「什麼處(T) / 來(R)?」云(A1)：「雲居(T) / 來(R)。」師云(Q2)：「雲居(T) / 有什麼言句(R)?」云(A2)：「有僧問：『羚羊掛角時如何?』(T) | 雲居云：『六六三十六。』(R) ||」師云(F)：「雲居師兄(T) / 猶在(R)。」僧卻問(Q3)：「未審和尚(T) / 尊意如何(R)?」師云(A3)：「九九八十一(R)。」
510. 有一婆子日晚入院來，師云(Q1)：「作(T)什麼(R)?」婆云(A1)：「寄宿(R)。」師云(Q2)：「者裡(T) / 是什麼所在(R)?」婆(A2)呵呵大笑而去。
511. 師出外，逢見一個婆子提一箇籃子，師便問(Q1)：「什麼處(T) / 去(R)?」云(A1)：「偷(T) / 趙州^竹尹去(R)。」師(Q2)云：「忽見(T1)趙州(R1)(T)，| 又作麼生? (R)」婆子(A2)近前，打一掌。
512. 師因見院主送生飯，鴉子見便總飛去，師云(Q1)：「鴉子(T1)見你(R1)(T) / 為什麼(T2)卻飛去(R2)(R)?」院主云(A1)：「怕(T) / 某

- 甲(R)。」師云(Q2)：「是(T)什麼／語話(R)？」師代云(A2)：「為某甲(T)／有殺心在(R)。」
513. 師問僧(Q1)：「什麼處(T)／來(R)？」云(A1)：「江西(T)／來(R)。」師云(Q2)：「趙州(T)／著在什麼處(R)？」僧(A2)無對。
514. 師從殿上過，見一僧禮拜。師打一棒，云：「禮拜(T)／也是好事(R)。」師云：「好事(T)／不如無(R)。」
515. 師因參潼關，潼關問師云(Q1)：「你(T)／還知有潼關麼(R)？」師云(A1)：「知(T)／有(R)。」潼關云(F)：「有公驗者(T1)／即得過(R1)，|無公驗者(T2)／不得過(R2)。」師云(Q2)：「忽遇鑿駕來時(T)／如何(R)？」關云(A2)：「也須檢點過(R)。」師云(F)：「你(T)／要造反(R)！」
516. 師到寶壽，寶壽見師來，遂乃背面而坐。師便展坐具，寶壽起立，師便出去。
517. 師在南泉時，泉牽一頭水牯牛，入僧堂內，巡堂而轉。首座乃向牛背上三拍，泉便休去。師後將一束草安首座面前，首座無對。
518. 有秀才見師，乃贊嘆師云(Q)：「和尚(T)／是古佛(R)。」師云(A)：「秀才(T)／是新如來(R)。」
519. 有僧問(Q1)：「如何(T)／是涅槃(R)？」師云(A1)：「我(T)／耳重(R)。」僧再問(Q2)，師云(A2)：「我(T)／不害耳聾(R)。」乃有頌(F)：騰騰大道者，對面涅槃門；但坐念無際，來年春又春。
520. 有僧問：「生死二路(T)，|是同是別(R)？」師乃有頌：道人問生死，生死若為論。雙林一池水，朗月耀乾坤。喚他句上識，此是弄精魂；欲會箇生死，顛人說夢春。
521. 有僧問：「諸佛有難(T1)，火焰裡藏身(R1)；|和尚有難(T2)，向什麼處藏身(R2)？」師乃有頌：渠說佛有難，我說渠有災；但看我避難，何處有相隨？有無不是說，去來非去來；³⁸¹為你說難法，對面識得來。
522. 十二時歌：

³⁸¹ 「有無不是說，去來非去來」二語暗用三祖〈信心銘〉詩末：「有即是無，無即是有」，「言語道斷，非去來今」之寓意。

- (1) 雞鳴丑，愁見起來還漏逗；裙子褊衫箇也無，袈裟形相些些有；禪無腰、禪無口，頭上青灰三五斗。比望修行利濟人，誰知變作不唧溜？³⁸²
- (2) 平旦寅，荒村破院實難論。解齋粥米全無粒，空對閑窗與隙塵。唯雀噪，勿人親，獨坐時聞落葉頻。誰道出家憎愛斷，思量不覺淚沾巾！
- (3) 日出卯，清淨卻翻為煩惱；有為功德被塵慢，無限田地未曾掃。攢眉多、稱心少，叵耐東村黑黃老。供利不曾將得來，放驢吃我堂前草。
- (4) 食時辰，煙火徒勞望四鄰。饅頭鎚子前年別，今日思量空咽津！持念少，嗟嘆頻，一百家中無善人。來者只道覓茶吃，不得茶曠去又噴。
- (5) 禺中已，削髮誰知到如此；無端被請作村僧，屈辱飢淒受欲死。胡張三、黑李四，恭敬不曾生些子。適來忽爾到門頭，唯道借茶兼借紙。
- (6) 日南午，茶飯輪還無定度。行卻南家到北家，果至北家不推注。苦沙鹽、大麥醋，蜀黍米飯萆蒿苣。唯稱供養不等閑：和尚道心須堅固。
- (7) 日昃未，者回不踐光陰地。曾聞一飽忘百飢，今日老僧身便是；不習禪、不論義，鋪箇破度日裡睡，想料上方兜率天，也無如此日炙背。
- (8) 晡時申，也有燒香禮拜人；五箇老婆三箇瘦，一雙面子黑皺皺。油麻茶，實是珍，金剛不用苦張筋，願我來年蠶麥熟，羅侯羅兒與一文。³⁸³
- (9) 日入酉，除卻荒涼更何守？雲水高流定委無；歷寺沙彌鎮常有，出格言，不到口，枉續牟尼子孫後。一條拄杖粗樹藜，不但登山兼打狗。

³⁸² 「漏逗」為常見禪林口語，有失誤之意。「唧溜」原作「唧溜」，杭人常以二字反切一字以成聲，如以秀為唧溜，不唧溜就是「不秀」，即是鈍。

³⁸³ 據張子開上引文所釋，「羅侯羅兒」在無著道忠的禪門俗諺考證中，以為源於民間七夕供養的土偶，引伸為鬼魅之意。

- (10) 黃昏戍，獨坐一間空暗室；陽焰燈光永不逢，眼前純是金州漆；鐘不聞，虛度日，唯聞老鼠鬧啾啾，憑何更得有心情，思量念箇波羅蜜。
- (11) 人定亥，門前明月誰人愛；向裡唯愁臥去時，勿箇衣裳著甚蓋；劉維那，趙五戒，口頭說善甚奇怪；任你山僧囊罄空，問著都緣總不會。
- (12) 半夜子，心境何曾得暫止，思量天下出家人，似我住持能有幾？土榻床，破蘆廢，老榆木枕全無被。尊像不燒安息香，灰裡唯聞牛糞氣。

523. 【偈頌】

- (1) 見起塔，乃有頌：本自圓成，何勞疊石；名邈雕鏤，與吾懸隔。若人借問，終不指畫。
- (2) 因見諸方見解異途，乃有頌呵：趙州南、石橋北，觀音院裡有彌勒。祖師遺下一隻履，直至如今見不得。
- (3) 因魚鼓有頌：四大猶來造化功，有聲全貴裡頭空；莫怪不與凡夫說，只為宮商調不同。
- (4) 因蓮花有頌：奇異根苗帶雪鮮，不知何代別西天；淤泥深淺人不識，出水方知是白蓮。

明·嘉興藏《趙州和尚語錄》書影



附錄二：趙州問答句式的傳承線索

1. 六祖惠能³⁸⁴

(1) 懷讓（南嶽懷讓）禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參叩。讓至禮拜，師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「什麼物，怎麼來？」曰：「說似一物即不中。」師曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，污染即不得。」師曰：「只此不污染，諸佛之所護念；汝既如是，吾亦如是。」（機緣品第七）

(2) 覺（永嘉玄覺）曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如是如是。」玄覺方具威儀禮拜，須臾告辭。師曰：「返太速乎！」曰：「本自非動，豈有速耶？」師曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別。」師曰：「汝甚得無生之意！」曰：「無生豈有意耶？」師曰：「無意誰當分別？」曰：「分別亦非意。」（機緣品第七）

(3) 吾今教汝說法，不失本宗：先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙、來去相因，究竟二法盡除，更無去處。……無情五對：天與地對、日與月對、明與暗對、陰與陽對、水與火對，此是五對也。法相語言十二對：語與法對，有與無對，有色與無色對，有相與無相對，有漏與無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大與小對，此是十二對也。自性起用十九對：長與短對，邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，慈與毒對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，常與無常對，悲與害對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，法身與色身對，化身與報身對，此是十九對也。師言：此三十六對法，若解用，即道貫一切經法，出入即離兩邊；自性動用，共人言語，外於

³⁸⁴ 下文引自丁福保《六祖壇經箋註》(1990)。

相離相，內於空離空。……汝等若悟，依此說、依此用，依此行、依此作，即不失本宗。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。
(付囑品第十)

2. 南嶽懷讓³⁸⁵

(1) 唐先天二年，始往南嶽，居般若寺。示徒云：「一切萬法，皆從心生；心無所生，法無能住。若違心地，所作無礙。非遇上根，宜慎辭哉！」

(2) (南嶽懷讓)云：「磨(磚)作鏡。」馬祖云：「磨磚豈成鏡？」師云：「磨磚既不成鏡，坐禪豈能成佛？」……(師)又云：「汝學坐禪？為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨…」馬祖聞斯示誨，豁然開悟，禮拜，問云：「如何用心，即合無相三昧？」師云：「汝學心地法門，如下種子。我說法要，譬彼天澤；汝合故，當見其道。」馬祖云：「道非色相，云何能見？」師云：「心地法眼能見乎道，無相三昧亦復然矣。」祖云：「有成壞否？」師云：「若以成壞聚散而見道者，非也。聽吾偈曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧華無相，何壞復何成？』」馬祖一蒙開悟，心地超然。

3. 馬祖道一

(趙州主要思想淵源。以下篇章主要引自《五燈會元》卷第三，江西馬祖道一禪師，頁128-9，第(6)示眾則引自《景德傳燈錄》卷二八，江西大寂道一禪師語。)

(1) (唐)大曆中，隸名鍾陵開元寺。時連帥路嗣恭聆風景慕，親受宗旨。由是四方學者，雲集座下。一日謂眾曰：「汝等諸人，各信自心是佛。此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地。恐汝顛倒，不自信此心之法，各各有之。故《楞伽經》以佛語心為宗，無門為法門。夫求法者應無所求，心外

³⁸⁵ 以下各禪師之引文，出自《古尊宿語錄》(1994)。

無別佛、佛外無別心。不取善、不捨惡，淨穢兩邊，俱不依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界惟心，森羅萬象，一法之所印。凡所見色，皆是見心。心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙。菩提道果，亦復如是。於心所生，即名為色；知色空故，生即不生。若了此意，乃可隨時。著衣吃飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？汝受吾教，聽吾偈曰：『心地隨時說，菩提亦祇寧；事理俱無礙，當生即不生。』」僧問：「和尚為甚麼說即心即佛？」師曰：「為止小兒啼。」曰：「啼止時如何？」師曰：「非心非佛。」曰：「除此二種人來，如何指示？」師曰：「向伊道：不是物。」曰：「忽遇其中人來時如何？」師曰：「且教伊體會大道。」問：「如何是西來意？」師曰：「即今是甚麼意？」

(2) 問：「如何是修道？」師云：「道不屬修。若言修得，修成還壞，即同聲聞。若言不修，即同凡夫。」云：「作何見解，即得達道？」云：「自性本來具足，但於善惡事上不滯，喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。……前念，後念，中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧，攝一切法。」

(3) 上堂，龐居士問：「不與萬法為侶者，是什麼人？」師云：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」……問：「如何是佛？」師云：「即心是佛。」

(4) 僧問：「如何得合道？」師曰：「我早不合道。」問：「如何是西來意？」師便打曰：「我若不打汝，諸方笑我也。」

(5) 洪州遣使問曰：「吃酒肉即是？不吃即是？」師曰：「若吃是中丞祿，不吃是中丞福。」

(6) 示眾云：「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……只如今行、住、坐、臥，應機接物，盡是道。」

4·百丈懷海

(1) 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。

(2) 一日師謂眾曰：「佛法不是小事，老僧昔被馬大師一喝，直得三日耳聾」。黃檗聞舉，不覺吐舌。師曰：「子已後莫承嗣馬祖去麼？」檗曰：「不然，今日因和尚舉，得見馬祖大機大用，然且不識馬祖；若嗣馬祖，已後喪我兒孫。」師曰：「如是，如是。見與師齊，減師半德，見過於師，方堪傳授。子甚有超師之見。」

(3) 問：「依經解義，三世佛冤；離經一字，如同魔說時如何？」師云：「固守動靜，三世佛冤；此外別求，如同魔說。」

(4) 馬祖令人馳書並醬三甕與師，師令排向法堂前，乃上堂。眾纔集，師以拄杖指醬甕云：「道得即不打破，道不得即打破。」眾無語，師便打破，歸方丈。

(5) (廣錄)不是無，是本有，亦云此理是諸人本有。諸佛菩薩喚作示珠人，從來不是箇物。不用知渠解渠，不用是渠非渠。但割斷兩頭句，割斷有句不有句，割斷無句不無句。兩頭跡不現，兩頭提汝不著，量數管汝不得。……祇如今但不依住一切有無諸法，亦不住無依住，亦不作不依住知解，是名大善知識。……如今祇是說破兩頭句，一切有無境法但莫貪染，及解縛之事，無別語句教人。

若欲免見翻覆之事，但割斷兩頭句。量數管不著，不佛不眾生，不親不疏，不高不下，不平不等，不去不來。但不著文字，隔渠兩頭，捉汝不得，免苦樂相形，免明暗相酬。……夫教語皆三句相連：初，中，後善。初須教渠發善心，中破善心，後始名好善，菩薩即非菩薩，是名菩薩法，非法非非法，總與麼也。……鑑覺自己是佛，是初善；不守住如今鑑覺，是中善；亦不作不守住知解，是後善。……問：「如何是有情無佛性，無情有佛性？」師云：「從人至佛是聖情執，從人至地獄是凡情執。祇如今但於凡聖二境有染愛心，是名有情無佛性。祇如今但於凡聖二境及一切有無諸法都無取捨人，亦無無取捨知解，是名無情有佛性。祇是無其情繫，故名無情，不同木石太虛黃華翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何故經中

不見受記而得成佛者？祇如今鑑覺，但不被有情改變，喻如翠竹。無不應機，無不知時，喻如黃華。」又云：「若踏佛階梯，無情有佛性。若未踏佛梯，有情無佛性。」

(6) (語錄之餘)問：「從上祖宗，皆有密語遞相傳授，如何？」師曰：「無有密語。如來無有秘密藏。祇如今鑑覺，語言分明，覓形相了不可得，是密語。……但有語句，盡屬不了義教。」

(7) 問：「年中常令除糞，如何？」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，求一切有無等法，是名運糞入，不名運糞出。祇如今作佛見、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。……說者辨清濁，名戲論。教文都總有二十一般空，淘擇眾生塵累。沙門持齋持戒，忍辱柔和，慈悲喜捨，尋常是僧家法則，會與麼會，宛然依佛教，祇是不許貪著依執。若希望得佛得菩提等法者，似乎觸火。……無善纏，無惡纏，無佛纏，無眾生纏，量數亦然，乃至都無一切量數纏，故云佛是出纏過量人。貪愛知解義句，如母愛子，唯多與兒酥吃，消與不消都總不知。……唯貪義句知解，不知卻是繫縛煩惱，故云見河能漂香象。」「……佛出世度眾生，則前念不生，後念莫續。前念業謝，名度眾生。前念若瞋，即將喜藥治之，即名為有佛度生。但是一切言教祇如治病，為病不同，藥亦不同。所以有時說有佛，有時說無佛。……實語是虛妄，語生見故；虛妄是實語，斷眾生顛倒故。為病是虛妄，祇有虛妄藥相治。佛出世度眾生，是九部教語，是不了義教語。瞋及喜、病及藥，總是自己，更無兩人。何處有佛出世？何處有眾生可度？如(金剛)經云：實無眾生得滅度者。」

5·黃檗希運

(1) 云：「既無依執，當何相承？」師云：「以心傳心。」云：「若心相傳，云何言心亦無？」師云：「不得一法，名為傳心。若了此心，即是無心無法。」

(2) 上堂云：「百種多知，不如無求最第一也。道人是無事人，實無許多般心，無事亦無，散去！」問：「如何是世諦？」師

云：「說葛藤作什麼？本來清淨，何假言說問答！但無一切心，即名無漏智。……你但離卻有無諸法，心如日輪，常在虛空，光明自然，不照而照……便是應無所住而生其心。……你如一切時中行住坐臥，但學無心，久久……自然會去。」

(3) (宛陵錄) (丞相裴公) 問：「如何是佛？」師云：「即心是佛，無心是道。但無生心動念，有無長短，彼我能所等心。心本是佛，佛本是心，心如虛空，所以云佛真法身猶如虛空。不用別求，有求皆苦。……有之與無，盡是清見，猶如幻翳。所以云：見聞如幻翳，知覺乃眾生。祖宗門中，祇論息機忘見，所以忘機則佛道隆，分別則魔軍熾。」

問：「佛性與眾生性，為同為別？」師云：「性無同異。若約三乘教，即說有佛性有眾生性，遂有三乘因果，即有同異。若約佛乘及祖師相傳，即不說如是事，唯指一心，非同非異、非因非果。」

問：「『本來無一物』，無物便是否？」師云：「無亦不是。菩提無是處，亦無無知解。」

上堂云：「即心是佛……無有相貌，亦無方所。亦不一向是無，有而不可見故。若應緣之時，不可言其有無；正應之時，亦無蹤跡。既知如此，如今但向無中棲泊，即是行諸佛路。經云：『應無所住而生其心。』……誌公云：『本體是自心作，那得文字中求！』如今但識自心，息卻思惟妄想，塵勞自然不生。……如今但一切時中，行住坐臥但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著。終日任運騰騰，如癡人相似。世人不識你，你亦不用教人識。不識之人如頑石頭，都無縫罅。一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應。……不起一切心，諸緣盡不生，即此身心是自由人。不是一向不生，祇是隨意而生。」

師行腳到南泉。一日齋時，捧鉢向南泉位上坐。南泉下來見便問：「長老什麼年中行道？」師云：「威音王已前。」南泉云：「猶是王老師孫在。」師便下去。師一日在茶堂內坐，南泉下來問：「定慧等學，明見佛性，此理如何？」師云：「十二時中不依倚一物。」泉云：「莫便是長老見處麼？」師云：「不敢。」泉云：「漿水錢且置，草鞋錢教什麼人還？」

師便休。後為山舉此因緣問仰山：「莫是黃檗構他南泉不得麼？」仰山云：「不然。須知黃檗有陷虎之機。」為山云：「子見處得與麼長。」

他一切法且本不有，今亦不無。緣起不有，緣滅不無。本亦不有，本非本故。心亦不心，心非心故。相亦非相，相非相故。所以道：無法無本心，始解心心法。法即非法，非法即法，無法無非法，故是心心法。……心即不無，不無即妙有。有亦不有，不有即有，即真空妙有。……故眾生即佛，佛即眾生。眾生與佛，元同一體。生死涅槃、有為無為，元同一體。世間出世間，乃至六道四生、山河大地、有性無性，亦同一體。言同者，名相亦空。有亦空，無亦空，盡恆沙世界元是一空。既若如此，何處有佛度眾生！何處有眾生受佛度！何故如此？萬法之性自爾故。……當處自住，當處自真。以身空，故名法空。以心空，故名性空。身心總空，故名法性空。乃至千途異說，皆不離你之本心。如今說菩提涅槃、真如佛性、二乘菩薩者，皆指葉為黃金，拳掌之說。若也展手之時，一切大眾若天若人，皆見掌中都無一物。

問：「如『王庫藏內都無如是刀。』伏願誨示。」師云：「王庫藏者，即虛空性也。能攝十方虛空世界，皆總不出你心，亦謂之虛空藏菩薩。你若道是有是有無、非有非無，總成羊角。羊角者，即你求覓者也。」

問：「見法頓了者，見祖師意否？」師云：「祖師心出虛空外。」云：「有限劑否？」師云：「有無限劑，此皆數量對待之法。祖師云：且非有限量、非無限量、非非有無限量，以絕待故。你今學者未能出得三乘教外，爭喚作禪師？分明向汝道：一等學禪，莫取次妄生異見。如人飲水，冷暖自知。一行一住，一剎那間念念不異。若不如是，不免輪迴。」

「……所以佛出世來，執除糞器，躡除戲論之糞。祇教你除卻從來學心見心，除得盡，即不墮戲論，亦云搬糞出。祇教你不生心。心若不生，自然成大智者。決定不分別佛與眾生，一切盡不分別，始得入我曹谿門下。……祇是一心門。一切人到者裡，盡不敢入。不道全無，祇是少人得。得者即是佛，珍重。」

問：「如何得不落階級？」師云：「但終日吃飯，未曾嚼著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人無我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。念念不見一切相，莫認前後三際。前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」

(4) (勘辨) 趙州行腳時參師，遇師洗腳次。州便問：「如何是祖師西來意？」師云：「恰值老僧洗腳。」州近前作聽勢。師云：「更要第二杓惡水潑在！」州便下去。

6. 臨濟義玄

(1) 上堂，僧問：「如何是劍刃上事？」師云：「…若與麼來，恰似失卻；不與麼來，無繩自縛。一切時中，莫亂斟酌。會與不會，都來是錯。分明與麼道，一任天下人貶剝。久立，珍重！」

(2) 師示眾云：「道流，切要求取真正見解，向天下橫行，免被這一般精魅惑亂。無事是貴人，但莫造作，祇是平常。你擬向外傍家求過覓脚手，錯了也。祇擬求佛，佛是名句。你還識馳求底麼？三世十方佛祖出來，也祇為求法……法者是心法。心法無形，通貫十方，目前現用。……道流，把得便用，更不著名字，號之為玄旨。」

(3) 師示眾云：「道流，佛法無用功處，祇是平常無事。……你且隨處作主，立處皆真，……須辨得平常真正見解。」

(4) 問：「如何是佛魔？」師云：「……約山僧見處，無佛無眾生，無古無今。……道流，即今目前孤明歷歷地聽者，此人處處不滯，通貫十方，三界自在。」

(5) 問：「如何是真正見解？」師云：「……你若欲得生死去住脫著自由，即今識取聽法底人。無形無相、無根無本、無住處，活潑潑地，應是萬種施設。用處祇是無處，所以覓著轉遠，求之轉乖，號之為秘密。」

(6) 師云：「……古人云：『平常心是道。』大德覓什麼？現今目前聽法無依道人，歷歷地分明，未曾欠少。你若欲得與祖佛不別，但如是見，不用疑誤。你心心不異，名之活祖。心若有異，則性相別。心不異故，即性相不別。」

- (7) 問：「如何是心心不異處？」師云：「你擬問，早異了也。性相各分。道流，莫錯！世出世諸法皆無自性，亦無生性，但有空名，名字亦空。你祇麼認他閑名為實，大錯了也。」
- (8) 師問僧：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會？」僧擬議，師便喝。師問一尼：「善來，惡來？」尼便喝。師拈棒云：「更道，更道！」尼又喝，師便打。
- (9) 到翠峰，峰問：「甚處來？」師云：「黃檗來。」峰云：「黃檗有何言句指示於人？」師云：「黃檗無言句。」峰云：「為什麼無？」師云：「設有，亦無舉處。」峰云：「但舉看！」師云：「一箭過西天。」

7·南泉普願

- (1) 師寄書與茱萸云：「理隨事變，寬廓非外；事得理融，寂寥非內。」僧問茱萸：「如何是寬廓非外？」茱萸云：「問一答百也無妨。」云：「如何是寂寥非內？」萸云：「睹對聲色，不是好手。」又問趙州，州作吃飯勢；僧進後語，州作拭口勢。又問長沙岑，岑瞪目視之。僧進後語，岑閉目示之。僧舉似師，師云：「此三人不謬為吾弟子。」趙州問：「和尚百年後向甚麼處去？」師云：「山下作一頭水牯牛去。」州云：「謝師指示。」師云：「昨夜三更月到窗。」
- (2) 師刈茆次，有僧問：「南泉路向甚麼處去？」師豎起鎌云：「我這鎌子是三十文買。」僧云：「我不問這箇。南泉路向甚麼處去？」師云：「我用得最快！」
- (3) ……時有僧問：「從上祖師至江西大師皆云：『即心是佛，平常心是道。』今和尚云：『心不是佛，智不是道。』學人悉生疑惑，請和尚慈悲指示。」師乃抗聲答曰：「你若是佛，休更涉疑。卻問老僧何處有恁麼傍家疑佛來。老僧且不是佛，亦不曾見祖師。你怎麼道，自覓祖師去。」曰：「和尚怎麼道，教學人如何扶持得？」師曰：「你急手托虛空著。」曰：「虛空無動相，云何托？」師云：「你言無動相，早是動也。虛空何曾解道我無動相！此皆是你情見。」曰：「虛空無動相，尚是情見。前遺某甲托何物？」師曰：「你既知不應言托，擬何

處扶持他？」曰：「即心是佛既不得，是心作佛否？」師曰：「是心是佛，是心作佛，情計所有。斯皆想成佛，是智人心，是采集主，皆對物時，他便妙用。大德，莫認心認佛。設認得是境，被他喚作所知愚。故江西大師云：『不是心，不是佛，不是物，且教你後人怎麼行履！』今時學人披箇衣服，傍家疑怎麼閑事，還得否？」……（僧）曰：「請和尚說。」師曰：「老僧自不知！」曰：「何故不知？」師曰：「教我作麼生說？」曰：「可不許學人會道？」師曰：「會什麼道？又作麼生會？」曰：「某甲不知。」師曰：「不知卻好！……」

(4) 師示眾云：「真理一如，潛行密用，無人覺知，呼為滲智。亦云無滲，不可思議。等空不動性，非生死流。道是大道，無礙涅槃，妙用自足，始於一切行處而得自在。故云於諸行處無所而行，亦云遍行三昧，普現色身。祇為無人知他，用處無蹤跡，不屬見聞覺知。真理自通，妙用自足……」僧問：「大道不屬見聞覺知，未審如何契會？」師云：「須會冥契自通，亦云了因，非從見聞覺知。有見知屬緣，對物始有。者箇靈妙不可思議，不是有對。……故江西老宿云：『不是心，不是佛，不是物。』先祖雖說即心即佛，是一時間語，空拳黃葉止啼之說。如今多有人喚心作佛，喚智為道，見聞覺知皆是道。若如是會者，何如演若達多迷頭認影。設使認得，亦不是汝本來頭。故大士呵迦旃延以生滅心，說實相法，皆是情見。若言即心即佛者，如免馬有角；非心非佛，牛羊無角。汝心若是佛，亦何用非他！……所以智不是道，心不是佛。如今且莫喚心作佛，莫作見聞覺知會。者箇物且本來無許多名字，妙用自通，數量管他不得，是大解脫。所以道，人心無住處，蹤跡不可尋，故云無滲智、不思議智。」

(5) 師示眾云：「佛出世來，祇為眾生不會道。若不因善知識聞，名無師自爾；若因善知識聞，忽引經論作證。若自作得主，不引經論，最省心力；若引經論，將他眼作自己眼，不得自由。大道一如，無師自爾。若能如如不變，故不曾迷。報化非真佛，莫認法身。凡聖果報皆是影，若認若，即屬無常生滅也。粗細而論，纖毫不立。窮理盡性，一切全無。如世界未成時，洞然空廓，無佛名無眾生名，始有少分相應。直向那邊會

了，卻來者裡行履，不證凡聖果位。據本而論，實無少法可得。豈況三乘五性差別名數！但是有因有果，盡屬無常生滅也。並是出世安立假名相說，非關本來事。道不是明暗物，一切莫認著。大道冥通，智莫能測。故云：『相逢不相識，共語不知名。』好去，無事珍重！」

(6) (北宋圓悟禪師克勤〈題南泉和尚語要〉) 王老師，真體道者也，所言皆透脫，無毫髮知見解路。祇貴人離見聞覺知，自透本來底，方得自由。若著法、報、化，便是依他，無自由分。是故發明虛行者不會佛法，祇是體道，所以得衣鉢。此皆過量人行履處，千萬人中難得一箇半箇。真藥石諦當，直貴無事行履處也。

8·子湖神力

(1) 師示眾云：「諸法蕩蕩，何絆何拘？汝等於中自生難易。心源一統，綿互十方，上上根人，自然明白。不見南泉道：如斯癡鈍，世且還稀；歷歷分明，有無不是。祇少箇丈夫之志，致見如斯疲勞。汝今欲得易麼？自古及今，未曾有一箇凡夫聖人出現汝前，亦無有一箇善語惡語到汝分上。為什麼故？為善善無形，為惡惡無相。既以無我，把什麼為善惡？立那箇是凡聖？汝信否？還保任否？有什麼回避處？恰似日中逃影相似，還逃得麼？」

(2) 僧問：「如何是一心三觀？」³⁸⁶ 師云：「我尚不見有一心，你喚什麼作三觀？」進云：「如何是三觀一心？法身還吃飯也無？」師云：「鉢盂鑊子什麼人受持？」進云：「未會，請師慈誨！」師云：「未會幾許法身。」

(3) 僧問：「如何是大圓鏡？」師云：「一切物著不得。」進云：「為什麼一切物著不得？」師云：「汝是一切物，還著得汝否？」僧問：「如何是南泉不變句？」師云：「道什麼？」進云：「如何領會？」師云：「道什麼？」僧問：「一塵之內

³⁸⁶ 「一心三觀」，天台宗的觀想法，指同一心靈，可同時表現空、假、中觀的三重作用。其觀想內容如下：空觀——觀一切法本性空，假觀——觀一切法惟是緣起假名，中觀——觀一切法非空非假，即此即是。

大千世界，如何是一塵？」師云：「即汝是。」主云：「如何是大千？」師云：「但識取一塵。」師復云：「說得千般美食，不如一頓粗餐。能奇能異，省徑省心。還假如是疲勞馳求趨逸也無？本自非有，誰強言無？與麼道，可謂虛空之心，合虛空之理。……仁者如醫，隨方與藥。先識彼病，然後施方。」

(4) 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。進云：「如何領覽？」師云：「縱饒領覽，也祇箇吠聲。」僧問：「如何是祖師西來意？」師云：「你道祖師西來有意？」進云：「既無意，用西作麼？」師乃云：「祖師西來，也祇箇冬寒夏熱，夜暗日明。祇為你徒無意立意，無事生事，無內外強作內外，無東西謾說東西，所以奢摩不能明了，以至根境不能自由。」僧問：「如何得不被諸境惑去？」師云：「如何得不被諸境惑去？」師云：「你試點惑你境出看！」進云：「某甲不見。」師云：「你既不見，惑境何來？」僧禮拜。師云：「又見妄想去也。」師云：「心源朗朗，無物莫疑，直下承當，不勞功用。」

(5) (北宋慧覺撰〈衢州子湖山定業禪院第一代神力禪師語錄序〉) 神力禪師……所居法席，廢來久矣。所示徒語言，亦無聞於世。其所傳者，唯犬話耳。余自元豐三年來主是席，遂探其語，未之得也。一日住大雲真師院，乃獲一小策。開覽玩味，見其言直，其理深；若醍醐之一滴，能散其六斛之驢乳，真南泉之的嗣也。

9. 大慧宗杲禪師³⁸⁷

(1) (《正法眼藏》卷第一之下)「世尊才生下，乃一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方，云：『天上天下，唯我獨

³⁸⁷ 大慧宗杲禪師提倡之看話禪，以「趙州無」為主要切入話頭，雖然是一句方便語句，但從以下言句中，多少可以看出趙州「狗子無佛性」答語之用心和教唱精神。引文主要參考張天昱注釋，大慧宗杲集并著語之《正法眼藏注釋》以及周裕鍇《禪宗語言》中有關看話禪之引文。

尊。』雲門云：『我當時若見，一棒打殺與狗子吃，貴圖天下太平。』……趙州和尚示眾云：『此事的的，沒量大人出遮裡不得。老僧到瀉山，見僧問：“如何是祖師西來意？”瀉山云：“與我過床子來。”若是宗師，須以本分事接人始得。』時有僧問：『如何是祖師西來意？』州云：『庭前柏樹子』僧云：『和尚莫將境示人。』曰：『我不將境示人。』云：『如何是祖師西來意？』曰：『庭前柏樹子。』後法眼問光孝覺和尚：『近離甚處？』³⁸⁸曰：『趙州。』云：『承聞趙州有柏樹子話，是否？』曰：『無！』云：『往來皆謂：僧問“如何是祖師西來意？”州云：“庭前柏樹子。”上座何得道無？』曰：『先師實無此語，和尚莫謗先師好。』五祖演和尚示眾舉：『藥山問石頭：“三乘十二分教，某甲粗知。承聞南方直指人心、見性成佛，實未明了，伏望和尚慈悲指示！”石頭云：“恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得。”山僧在眾日，聞兄弟商量道“即心即佛亦不得，不即心即佛亦不得。”若恁麼說話，敢稱禪客，何故？殊不知石頭老人文武兼備，韜略雙全，若是五祖見處，也要諸人共知。只見波濤湧，不見海龍宮。』

馬祖示眾云：『汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛。達摩大師從南天竺國來至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》，以印眾生心地，恐汝顛倒，不自信此一心之法，各各有之。故《楞伽經》以佛語心為宗，無門為法門。夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善，不捨惡，淨穢兩邊，俱不依怙。……』³⁸⁸

(2) (《正法眼藏》卷第三之下) 妙喜示眾云：「古人道：『大智無分別，大用無理事。如月印千江，似波隨眾水。』且那個是無分別底大智？那個是無理事底大用？莫是問一答十、辯瀉懸河是大智麼？莫是粗言及細語，皆歸第一義，抓倒繩床、喝散大眾，攔腮贈掌、拂袖便行，擬議思量，劈口便拄之類是大用麼？若作遮般見解，莫道我是衲僧，便做他衲僧門下提破草

³⁸⁸ 在本書中提及慧覺為趙州法嗣，故其言能紹述師旨，具有代表性。並參原書註：「即光孝慧覺師，承趙州從諗法嗣，詳見《五燈會元》卷四」。

鞋、挈骨董袋底奴子，也未得在！……若於心無所起，於法無所著，則無所重。無所重，則自然赤骨力地，無欲無依，於法自在。你即便便要怎麼相應亦不難。但於心平等，無所染著。如何是染著？作眾生想、佛想、世間想、出世間想、求出離想、求佛智想，皆名染著。你但向欲起未起時，猛著精彩，一躍跳出來，此心朗然獨脫，才覺怎麼便轉向上面去，自然頭頭上明、物物上顯。得到怎麼田地，亦不得采顧著；若采顧著，則有所重。才有所重，此心即滲漏矣。只名滲漏心，不名平等心，謂平等者善與惡等，背與向等，理與事等，凡與聖等，量與無量等，體與用等。……若心不證，向心外取證，此名出家外道，不堪為種草。此心廣大無分別、無邊表，塵沙諸佛成正覺。山河大地，萬象森羅，皆不出此心。……所以僧問馬祖：『如何是佛祖？』曰：『即心是佛。』你若實證實悟，有何差別？你若不悟，求奇特解會，不實證實悟，不信此心決定是佛，只此『即心是佛』，便是差別因。……汝但不起諸見，認取此心種種差別，亦自識得矣。……你莫記我說底，便以為是今日怎麼，明日又卻不怎麼說。你才怎麼，我卻不怎麼；你不怎麼時，我卻怎麼。……你莫見怎麼道了，便撥無因果，作地獄業，以平常無事，喚作無佛法知見，飢來吃飯，困來即眠，以此為無修證，以此為無功用，且莫錯會好。荷擔此事，也須是個渾鋼打就、生鐵鑄成底漢始得。豈容你小根小器，造次承當？……此事如青天白日，有甚麼遮障？……佛祖得之，喚作大解脫法門；眾生失之，喚作塵勞煩惱。然得亦不曾得，失亦不曾失，得失在人不在法。故祖師云：『至道無難，唯嫌揀擇；但莫憎愛，洞然明白。毫釐有差，天地懸隔；欲得見前，莫存順逆。』……祖師安個名字，謂之信心銘。只要諸人信此廣大寂滅妙心，決定不從人得。……你但信此一心之法，不可取、不可捨，便好向遮里放身命。若放不得，是你根性遲鈍。」

(3) 看話禪與「趙州無」的相關法語³⁸⁹

³⁸⁹參大慧宗杲著·潘桂明釋譯《大慧普覺禪師語錄》(1997)。

○……此事決定不在言語上。若在言語上，一大藏教、諸子百家，遍天遍地，豈是無言？更要達磨西來直指作麼？畢竟什麼處是直指處？爾擬心早曲了也。……如僧問趙州：「如何是祖師西來意？」州云：「庭前柏樹子。」這個忒殺直！又僧問洞山：「如何是介？」山云：「麻三斤。」……爾擬將心湊泊他，轉曲也。（《大慧普覺禪師語錄》卷十三〈普說〉）

○……哪個是生而知之者？如趙州作沙彌時，同本師行腳到南泉。值南泉臥次。本師禮拜了，趙州方禮拜，南泉問云：「近離甚處？」州云：「近離瑞像。」泉云：「還見瑞像麼？」州云：「瑞像則不見，面前只見臥如來。」南泉遂起，問：「爾是有主沙彌，無主沙彌？」州云：「是有主沙彌。」泉云：「哪個是爾主？」若是如今禪和家，便近前彈指，打個圓相，喝一喝，拍一拍，拂袖便行，放出這般惡氣息。

爾看他趙州，緩緩地近前，道：「孟春猶寒，伏惟和尚尊候萬福。」泉乃喚維那，云：「此沙彌別處安排。」次日卻來問：「如何是道？」南泉也不行棒，也不下喝；也不談玄，也不說妙；也不牽經，也不引，也不舉古人公案；亦不說事，亦不說理，只實頭向他道：「平常心是道。」為他趙州已理會得「平常心」了，便卻問：「還假趣向也無？」泉云：「擬向即乖。」州云：「不擬，爭知是道？」泉云：「道不屬知，不屬不知。知是妄覺，不知是無記。若真達不疑之道，猶如太虛，廓然蕩豁，豈可於中強是非耶？」趙州於言下千了百當。

南泉道：「道不屬知，不屬不知。」圭峰謂之「靈知」；荷澤謂之「知之一字，眾妙之門」；黃龍死心云：「知之一字，眾禍之門。」要見圭峰、荷澤則易，要見死心則難。到這裡須是具超方眼，說似人不得，傳與人不得。所以圓悟先師說：「趙州禪只在口脣皮上，難奈他何。」（卷十六〈普說〉）

○須知，人人有此一段大事因緣，互古互今，不變不動。也不著忘懷，也不著著意，但自時時提撕。妄念起時，亦不得將心止過。止動歸止，止更彌動。只就動止處看個話頭，便是釋迦老子、達磨大師出來也。只是這個。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」

爾措大家，多愛穿鑿，說道：「這個不是有無之無，乃是真無之無，不屬世間虛豁之無。」怎麼說時，還敵得他生死也無？既敵他生死不得，則未是在。既然未是，須是行也提撕，坐也提撕；喜怒哀樂時，應用酬酢時，總是提撕時節。提撕來，提撕去，沒滋味，心頭卻如頓一團熱鐵相似，那時便是好處。不得放捨，忽然心華發明，照十方刹，便能於一毛端，現實王刹；坐微塵裡，轉大法輪。（卷十七〈普說〉）

○古德有言：「尋牛須訪跡，學道訪無心；跡在牛還在，無心道易尋。」所謂「無心」者，非如土木瓦石頑然無知，謂觸境遇緣，心定不動，不取著諸法，一切處蕩然。無障無礙，無所染污，亦不住在無染污處，觀身觀心，如夢如幻，亦不住在夢幻虛無之境。到得如此境界，方始謂之真無心，且非口頭說底無心。若未得真無心，只據說底，與默照邪禪何以異哉！（卷十九〈法語〉）

○示妙明居士（李知省伯和）

……疑生不知來處、死不知去處底心未忘，則是生死交加。但向交加處看個話頭。僧問趙州和尚：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」但將這疑生不知來處、死不知去處底心，移來「無」字上，則交加之心不行矣。

交加之心既不行，則疑生死、來去底心將絕矣。但將欲絕未絕處與之廝崖，時節因緣到來，驀然噴地一下，便了教中所謂絕心生死、止心不善、伐心稠林、浣心垢濁者也。（卷二十三〈法語〉）

……又真淨和尚有言：「不擬心，一一明妙，一一天真，一一如蓮華不著水。迷自心故，作眾生；悟自心故，成佛。然眾生本佛，佛本眾生，由迷悟故，有彼此也。」（卷二十三〈法語〉）

○常以生不知來處，死不知去處，二事貼在鼻孔尖上……心胸煩悶、回避無門，求生不得，求死不得。當怎麼時，善惡路頭，相次絕也。覺得如此時正好著力，只就這裡看個話頭。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」看時不用博量，不用注解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師處

領略，不用掉在無事甲裡。但行住坐臥，時時提撕：「狗子裏有佛性也無？」「無！」……此一個字子，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，不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裡，不得向舉起處承當，不得向文字中引證！（卷二十五〈答富樞密〉）



引用文獻

中文書目

一 文獻史料

- 《周易正義》 台北：藝文，1981年影清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本十三經注疏。
- 《論語注疏》 台北：藝文，1981年影清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本十三經注疏。
- 先秦：老聃：《老子》 台北：三民，1978年。
- 先秦·莊周：《莊子》 台北：藝文，1983年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》 北京：中華，1983年。
- 明·王守仁：《傳習錄》 台北：臺灣商務，1980年。
- 清·黃宗義：《明儒學案》 台北：臺灣中華，1984年。
- 明成祖集注：《明永樂內府刻本金剛經集注》 上海古籍出版社，2002年影復旦大學圖書館藏明永樂內府刻本。
- 南懷瑾講述：《楞伽大義今釋》（附原文） 台北：老古，1991年。
- 陳慧劍譯註：《維摩詰經今譯》 台北：東大，1999年。
- 佛光編輯部：《佛光大藏經·禪藏》 台北：佛光，1994年。
- 南唐·靜筠二師：《祖堂集》 台北：廣文，1972年。
- 宋·蹟藏主編：《古尊宿語錄(卷13-14)》 北京：中華，1994年。
- 宋·普濟編：《五燈會元》（三冊） 台北：文津，1991年。
- 李淼編：《中國禪宗大全》 長春：長春出版，1991。
- 唐·釋法海撰、丁福保註：《六祖壇經箋註》 台北：文津，1990年影1919年無錫丁氏藏版。
- 唐·慧海：《頓悟入道要門論》 台北：菩提印經會，1991年。

- 明·《嘉興大藏經》第24冊卷137〈趙州和尚語錄〉 台北：新文豐，1988年影明萬曆十七年紫柏於五臺創刻（又名徑山藏）。
- 淨慧法師編：《趙州禪師語錄》 台北：圓明，1993年據1961年鈴木大拙校閱之版本重校。
- 張子開點校：《趙州錄》 鄭州市：中州古籍，2001年。
- 圓悟克勤評唱、歐陽宜璋點校：《碧巖集點校》 台北：圓明，1994年。
- 佛光大藏經編委：《碧巖錄外一部·無門關》 高雄：佛光，1994
- 宋·大慧宗杲集：《正法眼藏》 長春：長春出版，1995年。
- 宋·大慧宗杲集：《正法眼藏》，董群譯釋 高雄：佛光，1997年。
- 南朝梁·劉勰：《文心雕龍讀本》，王更生注譯 台北：文史哲，年。
- 唐·空海（遍照金剛）：《文鏡秘府論》 台北：金楓，1987年。
- 宋·嚴羽：《滄浪詩話》，黃景進撰述 台北：金楓，1986年。
- 北京大學古文獻研究所編：《全宋詩》（七十二冊） 北京：北京大學，1991年。
- 清·金聖歎：《第六才子西廂記》 台北：文光，1965年影清康熙庚子呂世鏞重刻本。

二 近人著作

（以下依作者姓氏之筆劃排序）

- 王力：《中國文法理論（上、下）》 台北：藍燈文化，1987年。
- 王一川：《語言烏托邦——20世紀西方語言論美學探究》 昆明：雲南人民，1994年。
- 王志躍：《分燈禪》 杭州：浙江人民，1997年。
- 王明居：《模糊藝術論》 合肥：安徽教育，1991年。
- 王得杏：《英語話語分析與跨文化交際》 北京：北京語言文化大學，1998年。
- 王夢鷗：《文學概論》 台北：藝文，1989年。
- 巴壺天：《藝海微瀾》 台北：廣文，1987年。
- 巴壺天：《禪骨詩心集》 台北：東大，1988年。
- 太虛大師：《中國佛學特質在禪》 高雄：佛光，1997年。

- 印順法師：《中國禪宗史》 台北：慧日講堂，1978年。
- 申小龍：《中國句型文化》 長春：東北師範大學，1988年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》 台北：臺灣學生書局，1983年。
- 向覺民：《俗講變文與白話小說》 台北：西南書局，1980年。
- 西楨光正編：《語境研究論文集》 北京：北京語言學院，1992年。
- 伍鐵平：《模糊語言學》 上海：上海外語教育，1999年。
- 成偉鈞等編著：《修辭通鑑》 台北：建宏，1996年。
- 全佛編輯部：《佛教的真言咒語》 台北：全佛文化，2000年。
- 呂叔湘：《語文常談》 香港：三聯書店，2001年。
- 呂徵：《中國佛學源流略講》 台北：里仁，1985年。
- 李幼蒸：《語義符號學—意義的理論基礎》 台北：唐山，1997年。
- 李天命：《語理分析的思考方法》 台北：鵝湖月刊，1993年。
- 李悅娥、范宏雅：《話語分析》 上海：上海外語教育，2002年。
- 李宗芹：《與心共舞》，台北：張老師文化，1996年。
- 杜繼文、魏道儒：《中國禪宗通史》 江蘇：江蘇古籍，1993年。
- 沈謙：《修辭學》 台北：國立空中大學，1991年。
- 吳汝鈞：《佛教思想大辭典》 台北：臺灣商務印書館，1992年。
- 吳汝鈞：《游戲三昧：禪的實踐與終極關懷》 台北：臺灣學生書局，1993年。
- 吳言生：《禪學三書》 北京：中華書局，2001年。
- 吳怡：《禪與老莊》 台北：三民，1999年。
- 吳經熊著：《禪學的黃金時代》，吳怡譯 台北：臺灣商務印書館，1969年。
- 周裕鍇：《中國禪宗與詩歌》 上海：上海人民，1992年。
- 周裕鍇：《禪宗語言》 杭州：浙江人民，1999年。
- 周慶華：《佛教與文學的系譜》 台北：里仁，1999年。
- 周慶華：《文學理論》 台北：五南，2004年。
- 屈大成：《大般涅槃經導論（上下）》 台北：全佛文化，1999年。
- 邵敬敏主編：《句法結構中的語義研究》 北京：北京語言文學大學，1998年。
- 邵曉芒：《靈之舞：中西人格的表演性》 北京：東方，1995年。
- 洪修平：《禪宗思想的形成與發展》 高雄：佛光，1991年。

- 胡壯麟、朱永生、張德祿編著：《系統功能語法概論》 湖南：湖南教育，1989年。
- 胡壯麟編著：《語篇的銜接與連貫》 上海：上海外語教育，1994年。
- 胡壯麟：《功能主義縱橫談》 北京：外語教育與研究，2000年。
- 胡壯麟主編：《語言學教程（修訂版中譯本）》 北京：北京大學，2002年。
- 胡壯麟：《語言學—中國與世界同步》 北京：外語教育與研究，2003年。
- 胡壯麟：《認知隱喻學》 北京：北京大學，2004年。
- 南懷瑾：《禪與道概論》 台北：老古文化事業，1968年。
- 俞建章、葉舒憲：《符號：語言與藝術》 台北：久大，1992年。
- 袁賓主編：《禪宗詞典》 武漢：湖北人民，1994年。
- 高行健：《八月雪：三幕八場現代戲曲》 台北：聯經，2000年。
- 高行健：《靈山》 台北：聯經，2003年。
- 高有工：《中國美典與文學研究論集》，台北：臺大出版中心，2004年。
- 徐立新：《幽默語篇研究》，開封：河南大學，2003年。
- 徐良：《二十世紀西方美學精神》 武威：敦煌文藝，1994年。
- 梁乃崇：《金剛經主要句型與黑格爾「辯證法」的異同》 台北：圓覺文教，1994年。
- 陳平：《現代語言學研究——理論、方法與事實》 重慶：重慶出版社，1991年。
- 陳建民、譚志明主編：《語言與文化多學科研究》，北京：北京語言學院，1993年。
- 陳望道：《修辭學發凡》 台北：文史哲，1987年。
- 陳榮波：《禪海之筏》 台北：志文，1993年。
- 陳萬益：《金聖歎的文學批評考述》 台北：台灣大學，1976年。
- 陸元：《詩的哲學 哲學的詩》 北京：北京出版社，1989年。
- 淡江大學中文研究所主編：《文學與美學第六集》 台北：文史哲，1998年。
- 開濟：《華嚴禪—大慧宗杲的思想特色》 台北：文津，1996年。
- 黃國文：《語篇分析概要》 湖南：湖南教育，1988年。

- 黃慶萱：《修辭學（增訂三版）》 台北：三民，2004年。
- 張宗正：《理論修辭學——宏觀視野下的大修辭》 北京：中國社會科學，2004年。
- 張美蘭：《禪宗語言概論》 台北：五南，1998年。
- 張美蘭：《祖堂集的語法研究》 北京：商務印書館，2003年。
- 張素卿：《敘事與解釋——《左傳》經解研究》 台北：書林，1997年。
- 張錫坤等：《禪與中國文學》 長春：吉林文史，1992年。
- 莊因：《話本楔子彙說》 台北：聯經，1978年。
- 聖嚴法師：《禪門修證》 台北：圓神，1991年。
- ：《禪門解行》 台北：圓神，1991年。
- ：《禪門驪珠》 台北：圓神，1991年。
- 楊曾文：《唐五代禪宗史》 北京：中國社會科學，1999年。
- 楊惠南：《龍樹與中觀哲學》 台北：東大，1988年。
- 楊惠南：《惠能》 台北：東大，1993年。
- 楊惠南：《禪史與禪思》 台北：東大，1995年。
- 楊惠南：《禪思與禪詩：吟詠在禪詩的密林裡》 台北：東大，1999年。
- 楊儒賓·黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》 台北：正中，1996年。
- 臺靜農：《中國文學史》 台北：臺大出版中心，2004年。
- 魯苓：《語言 言語 交往》，北京：社會科學文獻，2004年。
- 萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998年。
- 鄭志明主編：《兩岸當代禪學論文集（上）、（下）》 嘉義：南華大學宗教文化研究，2000年。
- 鄧克銘：《大慧宗杲之禪法》 台北：中華佛學研究所，1986年。
- 賴永海：《中國佛性論》 上海：上海人民，1988年。
- 葉維廉：《歷史、傳釋與美學》 台北：東大，1988年。
- 蔡宗陽：《修辭學探微》 台北：文史哲，2001年。
- 魏道儒：《宋代禪宗文化》 河南：中州古籍，1993年。
- 顧偉康：《禪宗六變》 台北：東大，1994年。
- 趙元任：《中國話的文法》，丁邦新譯 香港中文大學，2002年。。

- : *A Grammar of Spoken Chinese*, 《趙元任全集》第3卷 北京:商務印書館, 2004年據加利福尼亞大學出版社1968年版重排。
- 趙毅衡:《建立一種現代禪劇》 台北:爾雅, 1999年。
- 鄭吉雄、張寶三合編:《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》 台北:台大出版中心, 2005年。
- 劉堅、蔣紹愚主編:《近代漢語語法資料彙編·宋代卷》 北京,商務印書館, 1992年。
- 劉毅:《悟化的生命哲學——日本禪宗今昔》 瀋陽:遼寧大學, 1994年。
- 劉康:《對話的喧聲:巴赫汀文化理論述評》 台北:麥田, 1995年。
- 錢冠連:《漢語文化語用學》 北京:清華大學, 1997年。
- 錢鍾書:《談藝錄》 台北:書林, 1988年。
- :《管錐篇》 台北:書林, 1988年。
- 盧烈紅:《古尊宿語要代詞助詞研究》 武漢大學, 1998年。
- 歐陽宜璋:《碧巖集的語言風格研究—以構詞法為中心》 台北:圓明, 1994年。
- 羅因:《「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究》 台北:臺大出版中心, 2003年。
- 羅宗濤:《石窟裡的老傳統:敦煌變文》 台北:時報文化, 1987年。
- 譚帆:《金聖歎與中國戲曲批評》 上海:華東師範, 1992年。
- (日)中村元著:《東方民族的思維方法》, 林太譯 台北:淑馨, 1990年。
- (日)中村元著:《中國人之思維方法》, 徐復觀譯 台北:臺灣學生書局, 1991年
- (日)日種讓山著:《禪學講話》, 芝峰法師譯 台北:文津, 1985年。
- (日)志村良治著:《中國中世語法史研究》, 江藍生、白維國譯 北京:中華書局, 1995年。
- (日)阿部正雄著:《禪與西方思想》, 王雷泉·張汝倫譯 台北:桂冠, 1992年。

- (日)阿部肇一著：《中國禪宗史—南宗禪成立以後政治社會史的考察》，關世謙譯 台北：東大，1988年。
- (日)忽滑谷快天著：《中國禪學思想史》，朱謙之譯 上海：上海古籍，1994年。
- (日)柳田聖山著：《中國禪思想史》，吳汝鈞譯 台北：臺灣商務印書館，1982年。
- (日)柳田聖山著：《禪與中國》，毛丹青譯 台北：桂冠，1992年。
- (日)種讓山著《禪學講話》，芝峰法師譯 台北：文津，1995年。
(以下依原作者的姓氏之英文字母排序)
- (法)羅蘭·巴特 (Barthes, Roland) 著：《寫作的零度：結構主義文學理論文選》，李幼蒸譯 台北：久大，1991年。
-
- (法)尤瑟夫·庫爾泰 (Courtes, J.) 著：《敘述與話語符號學》，懷寧譯 天津：天津社會科學院，2001年。
- (法)德希達 (Derrida, Jacques) 著：《立場》，楊恆達、劉北成譯 台北：桂冠，1998年。
- (法)杜默林 (Dumoulin, Heinrich) 著：《禪的公案探究》，徐進夫譯 台北：武陵，1983年。
- (法)西格蒙特·佛洛伊德 (Freud, Sigmund) 著：《機智及其與無意識的關係》，張增武、閻廣林譯 上海：新華書店，1989年。
- (丹)葉斯柏森 (Jespersen, Otto.) 著：《語法哲學》，何勇等譯 北京：語文出版，1987年。
- ：《語法哲學》，傅一勤譯 台北：臺灣學生書局，1994年。
- (美)李·湯普森 (Li, Charles N. & Thompson, Sandra A.) 著：《漢語語法》，黃宣範譯 台北：文鶴，1983年。
- (美)約翰·麥奎利 (Macquarrie, John) 著：《神學的語言與邏輯》，鍾慶譯 成都：四川人民，1992年。
- (德)曼弗雷德·普菲斯特 (Pfister, Manfred) 著：《戲劇理論與戲劇分析》，周靖波、李安定譯 北京：北京廣播學院，2004年。
- (瑞士)索緒爾 (de Saussure, Ferdinand.) 著：《普通語言學教程》，高名凱譯 北京：商務，1980年。

三 論文部分

- 丁建新、廖益清：〈批評話語分析介紹〉，《當代語言學》第3卷第4期（2001年），頁305-310。
- 王立文、蕭麗華：〈禪宗公案的創造性思維〉，《第四屆佛學與科學研討會論文集》（台北：圓覺文教基金會，1996年），頁119-136。
- 王義雄：〈高行健《八月雪》文本之研究〉，《復興崗學報》77期（2003年），頁247-266。
- 王瓊玲：〈書評：《永遠的說書人：現代中國說唱文學》〉，《漢學研究》第18卷第1期（2000年），頁331-338。
- 成中英：〈禪的詭論和邏輯〉，《中華佛學學報》第三期（1990年），頁185-208。
- 何大安：〈論「案」、「按」的語源和案類文體的篇章構成〉，「讓證據說話：案類在中國」學術研討會（台北：中央研究院，2000年）論文。
- 林湘華：〈從菩提達摩到大慧宗杲——一個禪學認識架構的歷史形成〉，《普門學報》第二十八期（2005年），頁37-72。
- 奚密：〈解結構之道〉，鄭樹森編：《現象學與文學批評》（台北：東大，1984年），頁201-238。
- 郝慰光：《唐代禪宗語錄語法分析》，輔大語言學所碩士論文，1985年。
- 梅祖麟：〈文法與詩中的模稜〉，《中央研究院歷史語言所集刊》第三十九期（1969年），頁83-123。
- 陳良吉：〈談語文教學與文化教學的相關——時代精神和意識形態的啟發〉，《翻譯學研究集刊》第5期（2000年），頁23-62。
- 陳家成、林杜娟：〈金剛經的數學模型及其解之探討〉，圓覺文教基金會《佛學與科學》第一卷第一期，2000年，頁18-25。
- 陳星橋：〈趙州和尚、趙州禪與柏林禪寺〉，《中國禪學》第一卷（2002年），頁474-488。
- 陳滿銘：〈論章法與邏輯思維〉，《修辭論叢》第四輯（台北：洪葉文化，2002年），頁1-32。
- 舒兆民：〈從語用面向分析中英「設問」修辭〉，《修辭論叢》第四輯，頁171-208。

- 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》六十九期（1992年），頁 64-81。
- 張子開：〈《趙州語錄》和趙州禪風〉，《中國禪學》第一卷（2002年），頁 147-167。
- 張皓得：《祖堂集否定詞之邏輯語義研究》，政大中文所博士論文，2001年。
- 趙毅：〈結構主義與現代漢語修辭學〉，《修辭論叢》第四輯，頁 99-116。
- 趙毅衡：〈大狂大俗，意在言外：談《八月雪》〉，《聯合文學》第 196期（2001年2月），頁 107-110。
- 葉維廉：〈道家顛覆語言的策略與中國美學〉，《文學與美學》第 6集（1998年），頁 87-114。
- ：〈道家精神、禪宗與美國前衛藝術：契奇 (John Cage) 和卡普羅 (Allan Kaprow)〉，《中外文學》第 29卷第 6期（2000年），頁 139-182。
- 劉再復：〈高行健的人格碑石——精神囚徒的逃亡〉，《聯合報》聯合副刊（2004年12月26、27日），E7版。
- 歐陽宜璋：《趙州公案語言的模稜性研究》，政大中文所博士論文，2002年。
- ：〈趙州公案語言的主位推移與問答結構分析〉，《圓光佛學學報》第七期（2002年），頁 213-245。
- ：〈「趙州無」的語言符號〉，《普門學報》第十四期（2003年），頁 135-174。
- ：〈高行健現代禪劇《八月雪》的意涵探索與形式分析〉，《玄奘佛學與文學學術研討會論文集》（2004年），頁 E1-37。
- 錢新祖：〈佛道的語言觀與矛盾語(上、下)〉，《當代》第十一期（1987年），頁 63-71、十二期（1987年），頁 101-108。
- 羅因：〈中國佛教徒對於《金剛經》「無我」、「無相」思想的詮釋〉，《臺大中學報》第二十二期（2005年），頁 313-358。
- （俄）洛特曼：〈文本與功能〉（沈治譯），趙毅衡編選：《符號學文學論文集》（天津：百花文藝，2004年），頁 150-168。

西文書目

- Dressler, Wolfgang U., ed. *Current Trends in Textlinguistics*. Berlin: Mouton, 1978.
- Dumoulin, Heinrich. *The Development of Chinese Zen*. New York: The First Zen Institute of America, Inc., 1953.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana UP, 1976.
- . *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana UP, 1986.
- Empson, William. *Seven Types of Ambiguity*. New York: New Directions, 1966.
- Greetham, D. C. *Theories of the Text*. New York: Oxford UP, 1999.
- Halliday, M. A. K. *An Introduction to Functional Grammar*. London: Edward Arnold, 1985.
- Halliday, M. A. K. & Ruqaiya Hasan. *Cohesion in English*. London: Longman, 1995.
- Hatim, Basil & Mason, Ian. *Discourse and The Translator*. London: Longman, 1990.
- Jennings, Sue et al. *The Handbook of Dramatherapy*. New York: Routledge, 1994.
- Kempson, Ruth M. *Semantic Theory*. New York: Cambridge UP, 1977.
- Leech, Geoffrey N. & Michael H. Short. *Style in Fiction: A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. New York: Longman, 1981.
- Lee, Victoria and Geoffrey Beattie. "The Rhetorical Organization of Verbal and Nonverbal Behavior in Emotion talk," *Semiotica* 120: 1-2 (1998): 39-92.
- Martinec, Radan. "Cohesion in Action," *Semiotica* 120: 1-2 (1998): 161-180.
- Nunan, David. *Introducing Discourse Analysis*. London: Penguin, 1993.
- Ou-yang, Yi-chang. "A Discourse Analysis of Gao Xingjian's Play *Snow in August*." *8th IASS Congress Proceedings*. Lyon: Univ-Lyon2, 2005. 1-7.
- Simpkins, Alexander & Annellen Simpkins. *Simple Zen*. Hongkong: Tuttle Publishing, 1999.
- Van Dijk, Teou A. *Text and Context: Explorations in the Semantics and Pragmatics of Discourse*. New York: Longman, 1980.



主題索引

一 語言、文學及宗教術語索引

四劃

反語, 40, 72, 97, 104, 136, 137, 139, 170, 171, 185, 187, 188, 190

五劃

主位推移, 40, 41, 99, 101, 116, 132, 328

十劃

案類文體, 13, 227-229, 326

十一劃

問答結構, 70, 78, 81, 83, 105, 184, 185, 328

十二劃

評唱, 55-57, 143, 175

評點, 155, 157, 175, 221, 227, 228, 229

循環傳釋, 40, 41, 45, 60, 141, 155, 157, 160, 168, 218, 228, 235

十三劃

摸稜, 26, 35, 37,

頌古, 57, 59, 60, 142, 143, 145-149, 151, 159-162, 164, 165, 168, 175, 228, 229

十四劃

模稜, 1, 3, 5, 25, 26, 35-41, 44-46, 55-58, 60, 72, 74, 75-77, 82-84, 96, 99, 100, 103, 105, 115, 116, 122, 125, 131, 136, 142, 143, 145, 157, 160, 169, 180, 182, 183, 185, 198, 202, 217-222, 225, 227, 229, 230, 234, 327, 328, 336

銜接, 37, 40, 43, 44, 46, 48, 51-55, 73, 76, 78, 83, 84, 99, 100, 102, 103, 116, 117, 119, 122, 123, 125, 129, 130, 132, 137, 150, 153, 154, 178, 180, 189, 201, 218, 322, 355

語篇分析, 42-45, 50, 59, 72, 215, 218, 220, 235, 236, 323

十七劃

講唱文學, 10, 13, 58

二十二劃

變文, 10, 228, 321, 324



二 重要公案及禪師、作家索引

三劃

大慧宗杲, 14, 22, 25, 32, 56, 142, 143, 150, 151, 154, 171, 176, 177, 179, 180,
185, 190, 217, 313, 320, 323, 324, 326

四劃

不二法門, 3, 7, 8, 231

中道, 7, 9, 104, 107, 136, 226, 288, 302

五劃

玄言, 19, 20, 26, 28, 118, 122, 217, 220

平常心是道, 2, 9, 22, 24, 31, 32, 41, 127, 132, 147, 155, 168, 211, 219, 304, 309,
310, 316

四句, 8, 75, 128, 145, 149, 159, 196, 238, 267, 181

八劃

金聖歎, 155, 157, 227, 228, 320, 323, 324

狗子佛性, 2, 15-17, 24, 27, 32, 57, 59, 60-63, 65-70, 72-77, 94, 104, 109, 114,
122, 142, 143, 146-150, 152, 155-157, 168, 176, 191, 209, 210, 229-231, 234,
254, 278, 313, 317, 318

九劃

信心銘, 34, 123, 154, 155, 161, 162, 191, 192, 194, 196, 198, 209, 218, 233, 315

庭前柏樹子, 28, 32, 56, 57, 63, 70, 73, 75-78, 85, 87, 104, 113, 133, 144, 146,
147, 151, 158-160, 189, 191, 218, 223, 224, 233, 239, 242, 273, 314, 316

南泉, 19-21, 24, 28, 31-34, 41, 50, 53, 57, 63, 83, 85, 106, 115, 120, 123, 127, 146,
154, 167, 176, 177, 179, 183, 184, 187-189, 211, 212, 224, 237-239, 264, 295,
297, 307, 310, 311, 313, 316

十劃

高行健, 1, 199, 200, 202-205, 208, 213-215, 218, 227, 228, 233, 322

家風, 20, 27-29, 32, 34, 70, 103, 118-121, 139, 154, 155, 160, 170, 198, 255, 156,
167, 271, 274, 276, 281

馬祖, 2, 6, 9, 15, 16, 19, 21, 22, 24, 28, 31, 41, 53, 69, 70, 133, 167, 168, 173, 176,
177, 179, 181, 186, 187, 190, 207, 209, 239, 302, 304, 314, 315

十二劃

惠能, 6, 8, 21, 23, 28, 33, 67, 141, 153, 172, 176, 177-179, 181, 186, 187, 190,
207, 209, 239, 302, 304, 314, 315

無門(關), 22, 27, 31, 57, 143, 146, 147, 152, 159, 160, 163, 164, 166-168, 219,
303, 314, 320

十三劃

遊戲三昧, 2, 27, 39, 127, 133, 199, 207, 219, 220, 221, 227

審核意見

(以下審議意見，以審議者之姓名筆劃為次)

審議之一

胡壯麟 前北京大學英語系教授、外語學院院長

論文從兩個方面，考察趙州公案中所涉及的話語表述方式之模糊性、及其表述意圖之潛在語用機理和獨特邏輯性，這兩個方面是：文獻考據和相關話語的語言學和符號學分析，前者為後者服務。選題是有意義的。

從這兩個方面之論述，可見作者之學養功力。從文獻考據梳理看，作者對有關文本理解貼切，對有關文獻掌握較為全面，遠非一時之功。從語言學之分析看，作者在分析中主要運用了系統功能語言學中的語篇理論，尤其是從主述位推進和銜接角度，考察趙州公案（文本）之內在邏輯性，從而說明公案話語推進之相關性以及說話人之話語意圖；從語用推理和相關符號學理論角度，對相關話語之歷時機理，做了分析和解讀。分析正確中肯，理論運用合理。

作者在考證和梳理方面所花工夫，應予以充分肯定。

……本論文稍做修改以後，是一篇上乘之作。

審議之二

錢冠連 廣東外語外貿大學文科基地教授

本書稿有接受出版價值。理由如次：

第一，恰當地描寫了趙州公案語言的模稜性。

第二，文獻檢索精細而有說服力。

第三，論證工夫深厚。論證過程中，時時有隨機應緣式的精彩見解流出。

審議之三

羅宗濤 玄奘大學宗教研究所所長

歐陽宜璋君在十幾年前撰寫碩士論文《碧巖集的語言風格研究—以構詞法為中心》時就先將《碧巖集》仔細點校，打了堅實的基礎，然後才著手。這篇博士論文《趙州公案語言的模稜性研究》從規畫研究計畫到論文殺青，前後十年，涉獵更廣博，用心更深沈，「學」與「思」的工夫都下得極為紮實。只要看她那七篇〈附錄〉，就可約略知道基礎工夫的博厚。再談章節的安排與安容的闡述，則可見她思惟的縝密和深刻。這是一篇極具學術價值的論文，值得表揚與推廣。

本卷學術編委

- | | |
|------|-----------------------|
| 陳界華 | 中興大學外國語文學系 |
| 陳淑娟 | 新竹教育大學語文學系 |
| 林蒔慧 | 東華大學民族語言與傳播學系暨民族發展研究所 |
| 黃偉雄 | 國科會人文學研究中心 |
| 歐陽宜璋 | 作者 |

