

趙州「無」字公案的疑與參

(收錄於 91.5. 清雲技術學院《佛學學術研討會論文集》)

歐陽宜璋

【論文提要】

唐末五代的趙州從諗禪師(ad.778-897)公案中，「狗子無佛性」(一稱「無」字公案或「趙州無」)公案屢為當時叢林及後代參學之資，而公案的來源、真偽及其中所牽涉的語言邏輯，有諸多疑點和值得參究之處。

論文中就「無」字公案相關的歷史原典進行爬梳考察，並以語言結構的方式去析解其中正反互動的模稜特質。希望經由歷史及形式的系統化分析，對歷代傳唱已久的「趙州無」公案，進行多元的理解和認識。

(關鍵字) 趙州無、公案、疑、參、話題述題

一、研究緣起

一如近世西方解構主義對理性中心主義所作的諸多反思與批判，汗牛充棟；在東方一向標榜「不立文字」的禪宗，也留下了佛經中高占各部之首的浩瀚典籍。¹如果語言無法表達意義，解釋無法令人明瞭意圖，那麼為何還要不斷地去解釋、闡述和批評？

對此一矛盾，北宋的圓悟禪師在禪門經典《碧巖集》中，有如下的啟示：²

此事雖不在言句中，若非言句，卻不能辨。

以下的文字，即以唐末·趙州禪師「狗子無佛性」的公案為敲門瓦子，嘗試尋求在「有無」之外的沈默之音……

¹ 轉引自拙著《碧巖集的語言風格研究·前言二》：據會性法師《大藏會閱》的統計，禪宗在諸藏經中所傳留的文字記載，均為諸經之冠。台北圓明出版社，1994初版。

² 參《碧巖集》二十五則，本評部分。

二、「狗子無佛性」公案的出現和提唱

（一）禪宗語錄中的「公案」和「話頭」

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

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

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

（二）「狗子無佛性」公案之出現

「狗子無佛性」公案，在趙州禪師之前，曾有一則相似公案，由馬祖道一禪師的弟子興善惟寬禪師（755—817）所提出⁹：

³ 據南懷瑾《禪與道概論》〈禪宗概要〉中有關「語錄」來源的觀點，禪宗對話式語錄體的形成，有兩個遠因，一是從佛經脫胎而來，因為佛經本身即為問答的對話；二是源於中國傳統的《論語》、《世說新語》等對話體裁。台北·老古出版社，1968年初版。

⁴ 參該書頁126〈什麼是人文〉與〈新式對話的發現〉。桂冠出版社，1992年初版。

⁵ 引自拙著《碧巖集點校》頁47，台北圓明出版社，1994年初版。

⁶ 參注3引書，頁78。

⁷ 並參袁賓主編《禪宗詞典》頁99，湖北人民出版社1994年初版；吳汝鈞《佛教思想大辭典》頁160，台北·台灣商務印書館1992年初版。

⁸ 參太虛法師《中國佛學特質在禪》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。

⁹ 參考《景德傳燈錄》《五燈會元》馬祖一禪師法嗣·興善惟寬禪師。

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¹⁰，據《嘉興藏》第二十四冊，及宋·頤藏主所編之《古尊宿語錄》¹¹卷十三所收載之趙州真際（從諗）禪師（778－897）語錄，原文如下：

（其一）

問：「狗子還有佛性也無？」
師云：「無。」
學云：「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」師云：「為伊有業識性在。」（《趙州禪師語錄》283則）

（其二）

問：「狗子還有佛性也無？」
師云：「家家門前通長安。」（《趙州禪師語錄》363則）¹²

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

¹⁰ 「趙州禪師語錄」在傳統藏經中，多稱《趙州和尚語錄》，為唐代南嶽下僧趙州從諗說，文遠編，三卷，全稱《趙州真際禪師語錄》、《趙州諗禪師語錄》、《真際大師語錄》，略稱《趙州錄》；內容輯錄上堂·示眾·問答·對機·勤辨·偈頌。卷首載重刻序、趙王與師作真讚、哭趙州和尚二首，卷末附錄趙州真際禪師行狀。今收錄於《嘉興藏》第二十四冊、《古尊宿語錄》卷十三—十四，本文所引原文之編排則次以淨慧法師編《趙州禪師語錄》為主，內容文字則以《古尊宿語錄》為據，並酌參明刻《嘉興藏》。

¹¹ 《古尊宿語錄》於A.D.1131-8，南宋紹興年間刊行，南宋·頤藏主編集。此引版本為北京·中華書局，1994初版。

¹² 以下引自趙州錄的部分，主要參考淨慧法師編《趙州禪師語錄》 台北·圓明出版社，1993初版。並參前引《趙州禪師語錄》及續藏經一一八冊，一五七頁。又五燈會元卷四亦有相同記載，續藏經一三八冊，六六頁。

（三）「無」字話頭引用之始

相傳最早引用趙州和尚這則公案的是黃檗希運禪師（？－849），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：¹³。

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。（《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），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：¹⁴

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¹⁵：

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，也不要爾道有不無。爾作麼生道？珍重！（《古尊宿語錄》卷二十二）

¹³ 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。

¹⁴ 並參魏道儒《宋代禪宗文化》，鄭州·中州古籍出版社，1993初版，頁113，〈六、宗杲的看話禪〉。

¹⁵ 柳田聖山著·毛丹青譯《禪與中國》（無的探求--中國禪），台北·桂冠圖書公司，1992初版；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初版。

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。

三、「狗子無佛性」公案之疑情

「疑」是宋代大慧宗杲禪師所標榜的參悟關鍵；而對「無」字的質疑，則指向著一條通往覺悟的大道。

（一）「狗子無佛性」公案來源與時代的疑問

1. 公案真偽之疑

承上文所提，「狗子有無佛性」的話題，始自惟寬禪師：

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。」

在日本忽滑谷快天的《中國禪學思想史》¹⁶中，稱此段公案為「吾門有狗子佛性之話之始」，而趙州有關狗子佛性的問答，在較早的燈錄中則未見登載，造成後人的質疑。例如，鄧克銘《大慧宗杲之禪法》一書¹⁷中，論及大慧的看話禪，參趙州「無」字公案時，即指出趙州無字公案來源的疑點，認為此公案在較早編集之《祖堂集》（952 A.D.，五代南唐保大十年，泉州靜·筠二師所編南宗禪史）、《景德傳燈錄》（1004 A.D.，北宋景德元年，東吳僧人道原撰）等書中均未收錄，

¹⁶ 參該書第三編〈禪機時代〉第十一章〈佛光如滿與章敬懷暉之見解〉，頁183，上海古籍出版社，1994初版。

¹⁷ 參鄧克銘《大慧宗杲之禪法》（頁60-61），台北·中華佛學研究所·1986初版。並參楊惠南先生《禪史與禪思》〈看話禪和默照禪的融和之道〉的當頁注頁198所提，台北·東大圖書，1995初版。

因而判斷有可能為後人所加。

而屬於馬祖道一法嗣的惟寬禪師的「狗子佛性」的公案（如前），是否與趙州公案有密切的相關性？鄧克銘先生上引書中，認為二者的問答重心似有不同。就原文視之，惟寬禪師的問答重在「狗子有佛性」，而「我無佛性」的破除我執過程；而趙州則以同一問題「狗子還有佛性也無？」作了看似矛盾而模稜兩可的回答。因此，趙州禪師的無字公案，應該既不是惟寬禪師公案的誤錄，也不是同一思想的師承。這個風格獨特的公案，其來源頗具爭議性。

另外的一大疑點，出自和同時代禪師黃檗希運教學人看此公案的記錄。此段引文，出自黃檗禪師《傳心法要》書末的〈示眾〉。

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。（《傳心法要》）

在忽滑谷快天上引書中¹⁸，就趙州和尚開始說法接眾的年齡（80歲）和黃檗生卒的年代（相當於黃檗希運遷化後八年）相較而考證，認為黃檗不可能有此言論，因而判斷其「恐為後人妄添」；書中又引黃檗現傳版本《傳心法要》的例言為證，說明此段記載是「據明藏補」，對於其真偽的考證作了幾乎不可置疑的有力論斷：

此（指黃檗令學人看無字公案語）¹⁹為看話禪之純乎純者。然而希運以宣帝大中四年（850）入寂既已言之，又趙州從諗以昭宗帝乾寧四年（897）閱世百二十而化。諗揚化於趙州城東觀音院，接眾時相當其齡八十，即先乾寧四年之四十年，宣宗帝大中十一年（857）希運遷化之後八年。果然則如從諗狗子佛性之話，希運在世之時無暄傳於世之理。同書實全，有例言云：「一、卷末上堂示眾一篇，五百六十一字，舊本闕之，今據明藏補。」即知其為明代以後之蛇足。……

近人楊曾文《唐五代禪宗史·第七章 南宗禪的迅速興起》²⁰一文中，也提出了時代與出處的疑點：

¹⁸ 見該書頁235，第十七章〈黃檗希運之禪〉十五節〈看話禪始於黃檗說之偽妄〉。

¹⁹ 忽滑谷快天引此一版本《傳心法要》出處為：曹洞大學林藏版冠注《傳心法要》頁35－36頁。

²⁰ 參此書頁382，〈黃檗希運的禪法〉。

明藏本《宛陵錄》後面所載希運勸人「看個公案」，可以看「僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：『無。』」中的『無』字的說法，是否為原來希運所說，甚為可疑。

文中可疑的理由雖未明言，但應該和前引忽滑谷快天的疑點相似。

（二）公案異文之疑

除了公案真偽之疑以外，有關趙州「狗子有無佛性」的書面記錄也有不少文字上的出入，諸如：

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。」（《趙州禪師語錄》283則）

②問：「狗子還有佛性也無？」師云：「家家門前通長安。」

（《趙州禪師語錄》363則）

③僧問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「無。」

五祖演頌云：「趙州露刃劍，寒霜光焰焰；更擬問如何，分身作兩段。」

妙喜頌云：「有問狗佛性，趙州答云無；言下滅胡族，猶為不丈夫。」

僧云：「上至諸佛，下及螻蛄，皆有佛性，狗子為甚麼卻無？」

師云：「為伊有業識在。」²¹（《聯燈會要》卷六·趙州禪師行誼，52則）

④趙州和尚因僧問：「狗子還有佛性也無？」州云：「無！」（《無門關》第一則）

⑤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。」

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）

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》；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》卷十三一十四，內容差異不大。

而以上所錄有關「趙州無」的語錄資料，①②源於趙州公案，第③則中有後人加入的評唱，並省略了原文「業識」後的「性」字。而④無門關的敘述增加了

²¹ 參前引《趙州禪師語錄》第132則。二則異同在於：其一，此則問答中摻有後人評唱（著語）；其二，趙州答語中，附一有業識「性」一字之增。而宋·普濟《五燈會元》所錄「狗子無佛性」的記載全同此則，但無後人評唱文字。

「趙州和尚因僧問」這樣的後人敘事語氣，²²從容錄則將兩則公案並舉，是最完整的版本；但從容錄的成書時間最晚（元·曹洞宗禪師萬松行秀編（1106—1246）），錄中「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。』」這段引文，在較早的語錄中不見，因此，有可能是後人所增補。

此外，從全宋詩中，亦可看到「趙州無」廣為流傳的線索。僧侶或居士的頌詞中，提及「趙州無」的比例相當高（在個人目前著手的博士論文附錄的整理中，全宋詩中有關禪宗公案主題的拈唱詩篇，此則公案為引用最多的一個），其引文多只引用無門關所錄者（即五祖—宗杲—無門體系的看話禪提倡者），可見在宋代以降的趙州無，因為臨濟僧人提倡，別有一番詮釋的空間。

（三）對於「趙州無」公案真偽及異文的考察

綜上所述，趙州是否真的提出了「無」字公案？基本上雖有疑點，但是正面支持的例證也不少。例如，完整記載趙州回答有、無佛性公案的《古尊宿語錄》²²，（A.D.1131-8，南宋紹興年間刊行，南宋·蹟藏主編集）收錄的禪師人數雖不及《五燈會元》收錄得多，但對禪師的言行記述則比較詳盡，有行跡、拈古、偈頌、奏文、與帝王的對答等，彌補了其它燈錄之不足。且南宋紹興年間第一次編印的《古尊宿語要》，其第一冊即錄有「趙州語要」，其可信度極高。²³

此外，若就內容相近而較為完整，可用來對照藏經的《聯燈會要》（A.D.1183出刊，南宋孝宗淳熙十年，悟明禪師編）來看，書中採摭《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》等語錄六百餘家之機緣問答，並蒐羅古今拈提，其中有關「趙州狗子無佛性」的敘述和「古尊宿語錄」幾乎全同，可見在宋代所集結的燈錄中，此則公案多已明確收錄（《景德傳燈錄》除外），並且已在禪林廣為流傳。

若從趙州從諗禪師的法嗣：光孝慧覺禪師的語言風格上來考查，我們可以發現其答語慣用否定詞「無！」。這些日常生活應機接物的方式，和「狗子無佛性」公案的問答似乎有一衣帶水之妙：

²² 在中國燈錄文體中，以甲《景德傳燈錄》·乙《聯燈會要》·丙《五燈會元》三者對趙州公案記載相較，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。

²³ 參《古尊宿語錄》，北京中華書局，1994初版。蕭蓬父、呂有祥〈前言〉，引柳田聖山對該書刊行過程的考辨。認為此書先後經過南宋紹興年間、南宋咸淳三年、明永樂十一年（1414）三次改版。

師到崇壽，法眼問：「近離甚處？」師曰：「趙州。」眼曰：「承聞趙州有『庭前柏樹子』話，是否？」師曰：「無！」眼曰：「往來皆謂僧問：『如何是祖師西來意？』州曰：『庭前柏樹子。』上座何得言無？」師曰：「先師實無此語，和尚莫謗先師好。」（五燈會元·趙州諡禪師法嗣）²⁴

至於黃檗希運禪師有關「無」字公案的示眾，是否實如上述日本忽滑谷快天所言，為「明代以後之蛇足」，筆者分析如下：

1. 據趙州從諗禪師宏法接眾的時間點（唐宣宗大中十一年，西元857年）來考查，的確是黃檗希運逝世之後八年的事；然而趙州和黃檗禪師生前並非沒有往來交涉，其問答內容亦因富於禪機，被引錄於不少禪錄中，例如：

師（趙州）到黃檗，檗見來便閉方丈門。師乃把火於法堂內，叫曰：「救火！救火！」檗開門捉住曰：「道！道！」師曰：「賊過後張弓！」²⁵

那麼，希運在世之時，「狗子佛性之話」可能在趙州尚未入主觀音院之前，曾和某些參學者提及，而黃檗深覺契心，遂引之為修行的進程，並普示學人。至於忽滑谷快天所斷言的「無喧傳於世之理」的推論，就並非無懈可擊了。

2. 單據今本《傳心法要》例言一所述：「卷末上堂示眾一篇，五百六十一字，舊本闕之，今據明藏補。」即判斷闕文是偽造的，也不盡然可靠。例如，宋代的禪學名著《碧巖集》經大慧宗杲禪師焚毀後，一度失傳於中土，元張明遠的刊本，即據日本藏書校補；後學者是否因此而認為《碧巖集》是偽書，全無參考價值呢？

此外，從無門關及從容錄的引文和後人的傳唱，可以看見此則公案的廣受肯定；也因為詮釋方式的翻新，後人多有頌古、著語及個人評論的闡發，其「多元釋義」之歧義與模稜性耐人尋味，亦因其精緻化和多重引涉，成為宋代看話禪的經典名句；其後，在日本禪學者的致力提倡中，「趙州無」更得到了文字與生活實踐的同步詮解。其研究價值應遠超於存在或不存在的疑點上。

²⁴ 此處引用之版本為蘇淵雷點校《五燈會元》頁244，台北·文津出版社，1991年初版。此外，楊曾文《唐五代禪宗史》的趙州和尚部分，提及其弟子有嚴陽、慧覺、泰禪師、從朗以及文遠等人。而而在五燈會元中相關趙州法嗣的言行記載中，主要以光孝慧覺—長慶道欒（頁252）的法脈為主。

²⁵ 此公案引自《五燈會元·南泉願禪師法嗣：趙州從諗禪師》部分，頁199。

（二）「狗子無佛性」公案本身的矛盾與歧義

1. 語言形式的歧義²⁶

據北宋贊寧《宋高僧傳》²⁷之記載，趙州從諗禪師「凡所舉揚，天下傳之，號趙州法道。語錄大行，為世所貴。」在弟子傳抄及後世流傳的語錄中，趙州「狗子無佛性」公案的答語，散見於數則之中。在假定這些回答確實為趙州所言的前提下，加以比較，可以發現同樣的問題，即使是相同的回答，也有不同的說法：

（句一）問：「狗子還有佛性也無？」師云：「家家門前通長安。」

（《趙州禪師語錄》363則）

（句二）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）

以上二句中，（句一）的禪問答中，趙州禪師的答語並未直接回答「有」或「無」，而是使用了譬喻法間接回覆；其完整句應為：「眾生皆有佛性，就如家家門前通長安一般；狗是眾生，因此狗也有佛性。」而（句二）的第二輪禪問答：僧云：「既有，為什麼卻撞入這個皮袋？」州云：「為他知而故犯。」和以下（句三）解釋「狗子無佛性」的原因，適可互相照應。

相對於「有佛性」的回答，「趙州無」的答語更具有「非論理性」的特質²⁸：

（句三）問：「狗子還有佛性也無？」師云：「無。」學云：「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」師云：「為伊有業識性在。」

（《趙州禪師語錄》283則）

在（句三）中，弟子的疑問「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」和趙州在（句一）的答語「家家門前通長安」語義相近；而趙州的答語「為伊有業識性在。」則和（句二）狗撞入皮袋的原因「為他知而故犯」類似（因為狗的佛性被一念無明蒙蔽，因而撞入狗的皮囊中）。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。

相較以下的問答，柏樹是否有佛性，在問答循環的矛盾與模稜中，重點便不

²⁶ 此處的語篇分析酌參M.A.K. Halliday & Ruqaiya Hasan “Ambiguity between indirect statements and indirect questions”之觀點，pp.220-221.

²⁷ 參賴永海、張華釋譯《宋高僧傳》（又稱《大宋高僧傳》或《高僧傳三集》）〈三·習禪〉中「唐趙州東院從諗」頁223，高雄·佛光出版社，一版。

²⁸ 互見本文第三章第二節，頁23，楊惠南先生《禪史與禪思·從般若到分別智》²⁸一文中，引述了中村元《中國人的思维方式》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。

再是苦思草木是否有佛性，而是一種語出驚人，解黏去執的幽默了：

（句四）問：「柏樹子還有佛性也無？」師云：「有。」云：「幾時成佛？」師云：「待虛空落地。」云：「虛空幾時落地？」師云：「待柏樹子成佛。」

（趙州禪師語錄，12則）

此外，在禪史及燈錄的記載中，趙州的弟子有嚴陽、慧覺、泰禪師、從朗以及文遠等人。而在《五燈會元》²⁹相關趙州法嗣的言行記載中，主要以光孝慧覺—長慶道巘（頁252）的法脈為主；在此亦引錄其相關的言論，追溯趙州禪問答的思維脈絡：

（句五）趙州諗禪師法嗣：光孝慧覺禪師

師到崇壽，法眼問：「近離甚處？」師曰：「趙州。」眼曰：「承聞趙州有『庭前柏樹子』話，是否？」師曰：「無！」眼曰：「往來皆謂僧問：『如何是祖師西來意？』州曰：『庭前柏樹子。』上座何得言無？」師曰：「先師實無此語，和尚莫謗先師好。」（五燈會元·趙州諗禪師法嗣）

在上文中，慧覺禪師否認先師曾有聞名天下的「庭前柏樹子」公案，和趙州禪師斬釘截鐵回答「狗子無佛性」的「無」如出一轍，在禪問答的模稜性上可見師承。

而南宋·大慧宗杲禪師所集之《正法眼藏》³⁰卷一之下中，亦特別收錄庭前柏樹子及光孝覺禪師問答：

（句六）趙州和尚示眾云：「此事的的，沒量大人出遮里不得。老僧到偽山，見僧問：『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？」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！」

2. 語意邏輯的歧義

在閱讀禪師和弟子的問答語錄時，通常我們會立刻以一般語言邏輯的認知去思考其中的意涵，但也往往發現對話的內容嚴重違反了邏輯及常識，因而深覺悵然。那麼此類禪問答是否就全無意義可言呢？在成中英〈禪宗的詭論與邏輯〉³¹

²⁹ 此處引用之版本為蘇淵雷點校《五燈會元》頁244，台北·文津出版社，1991年初版。此外，楊曾文《唐五代禪宗史》的趙州和尚部分，提及其弟子有嚴陽、慧覺、泰禪師、從朗以及文遠等人。而而在五燈會元中相關趙州法嗣的言行記載中，主要以光孝慧覺—長慶道巘（頁252）的法脈為主。

³⁰ 此引版本為張天昱等《正法眼藏注釋》，吉林·長春出版社1995出版。

³¹ 參附錄成中英〈禪的詭論和邏輯〉，中華佛學學報第三期(1990.04 出版)頁185-207。

中指出，正因為提出問題的參學者認為他們的問答乃是頓悟入道的良方；如果要尋找契合於「覺悟」的方法，即要承認在充滿模稜性的禪問答中，有所謂的詭論和疑惑的存在。因此，我們面臨了禪之詭論的疑惑——這些問答涉及了「邏輯詭論」，造成了語義和語境的模稜。

羅素（Russell）所說之邏輯詭論（Logical Paradox）的例証，可稱為說謊者的語意詭論（Semantic Paradox）。在當代邏輯哲學中，此等詭論的形式大致是：

（A）P是真，若且唯若P是假。

此處的P（狗子無佛性）是一含有一隱藏真值述詞（truth-predicate）或是對不同集合（sets）的指涉³²（狗子無佛性是真或假、眾生均無佛性）。如眾所知（A）的真假乃是源於P中隱藏的真值述詞中語意上的意義。此處可以更進一步地延伸此詭論的架構，以某些語句的述詞（sentential predicate）來代替「真」與「假」二詞：如「有意義的」、「可理解的」、「有關連的」（就某關係而言）等等語意學上的名詞；以及「可接受的」、「滿足的」、「有關係的」（就某種目的而言）等等日常生活的語詞亦然。

在此，我們可依照成中英〈禪的詭論與邏輯〉的分析，將趙州狗子無佛性公案歸納至第二類型的詭辭：**對話關係中表現其詭論性，對話或答有一為詭論**（在此指趙州禪師回答弟子問「眾生皆有佛性，狗子為什麼卻無」的答語：「為伊有業識性在。」）。如果以「Q」符號代表問題，以「R」代表其陳述，以「X」代表其對話關係，最後以「P」代表詭論的存在，則吾人可以「Q Xp Rp」的形式代表「狗子無佛性」回答的詭論（按：在此表示：正常的問題＋有詭論的回答，導致詭譎模稜的對話關係）。

此外，假設X與Y為兩個邏輯上或語意上不相干的語意架構，而基於「本體無承諾原則」³³的運作，X與Y即指涉著同一本體：Z，從而X與Y在本體上是

³² 參上文原註（註10）：在某種角度看來，這種邏輯暨語意上的詭論或許是有限的，因為它已預設了P的真值。另一方面，它又顯得太過於概括化，因為它並沒有區別如奎恩所說的「真詭論」（veridical paradox）與「假詭論」（falsidical paradox）。「真詭論」的特性之一就是它預設P之中存在著被指涉X者，而「假詭論」則否。關於此點請參閱奎恩（W.V.Quine）所著「詭論的方法及其他論文集」，一九六六年，紐約。吾人將此一形式的詭論予以概化，其目的在於以「真值」來代換交談語句及敘述中的其他的「值」。

³³ 本體無承諾原則（the principle of ontic non-commitment）意為：語言從指涉全體到指涉非存在或空、空類，而且指涉的所有語言形式即因而能自由代換，任意轉形。此一原則要件有二：（1）對於某一語意上不相干的話句或綜合語句，必須捨棄一切語義的本體指涉。（2）吾人必須承認語言的一切語意架構所具有的「無指涉本體架構」ontological structure of

同一的。並由此一本體的同一，X與Y並列在一起時，它們在語意上變成是相干的。這就是「意義呈現」的具體意義。成中英先生將之歸納公式如下（ $X \rightarrow Y$ ）（原本不相甘） $\Rightarrow$ （ $X0 = Y0$ ）（兩者成為空類） $\Rightarrow$ （ $X \rightarrow Y$ ）（兩者成為相關的）。據以分析狗子無佛性公案，思考進程如下：

X（狗子有無佛性） $\rightarrow$ Y（無 or 有）（答語和問話並不相應）

X（狗子有無佛性） $\rightarrow$ Y（無 or 有）（二者均無意義）

$\Rightarrow$ 此一問答造成的語義矛盾，成為引起疑情的參禪手段；而「無」字的有力否定，是一塊悟道的敲門磚。

透過前述「意義呈現原則」的說明，禪詭論的消解以及邏輯暨語意詭論的消解此二者相較之下，可得出相當有趣的結果。如前所述，禪詭論可透過「本體無承諾原則」予以消解，但是此一消解並沒有同時把引起詭論之公案語言予以重組。相反的，在以「意義呈現原則」的助緣下，事實上這些公案仍舊保持原貌，甚且還益形多元化，而且對其語言的運用亦沒有任何限制。可是在消解語意或邏輯上詭論的情形，即與之不同。

此外，據杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》的分析³⁴，此一趙州公案也是佛教哲學上的「二律背反」。禪宗普遍承認「一切眾生皆有佛性」，狗子是眾生，所以狗子必然有佛性。而禪宗祖師趙州卻說「狗子無佛性」，他的話語不容置疑，於是發生了邏輯矛盾。據語錄的記錄，趙州另有解釋：因為狗子「有業識在」故無佛性——這解釋更加重了矛盾，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。

而在日種讓山著·芝峰法師譯《禪學講話》中，以為從趙州的立場言，雖然對同一問題而答以有、無，卻也並不相違——這是因為趙州因應問者立場不同而回答之故。其目的不是要使問者理解，卻是使他起疑，再因疑而得解脫。書中也提及上文中趙州所答「無佛性」的原因，著重於「業識在」；這個回答就佛教教義的理解上雖成為問題，實際成為問題的卻是「無」這個回答，禪師認為，這正是「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。」³⁵

reference)。一旦吾人承認了詭論性，且詭論性能作為認識此原則所由生之實在的工具，則任何禪詭論的詭論性即會消解。

³⁴ 引自該書〈第六章 兩宋社會與禪宗巨變〉，頁441，

³⁵ 參該書頁111－128，〈第三章 見性成佛〉（七·狗子無佛性）。台北文津出版社，

四、「狗子無佛性」公案之參究

關於「狗子無佛性」公案，古今多有詮解，在此亦嘗試以語言分析的方式去理解、參學。

(一)「狗子無佛性」的語義探索

1. 「無」的詞義詮釋

從語音上分析，「無」是一個閉口雙唇鼻音（M 系明母字），在世界宗教的秘密音中，如印度的唵（Om），基督教的阿們及回教的口密等，均有類似的發音方式；在日本，「無」已成為禪宗修行時常用的真言（或咒語）。或許因為在發音時容易凝聚精神，因此成為諸多公案中被引用最多的話頭之一。

就哲學的角度言，在經驗之先，知識之先的超越的境界，這是無一切相對形狀的絕對的無相的境地。這種境界為禪宗所強調；相當於西方哲學的絕對無（absolute nothingness）。日本的思想界，特別是京都學派的思想家，都很強調無，以之代表禪、佛教，以至東方精神。³⁶

按無的本義，就禪來說，是對一切二元性、相對性(duality)的否定之意。《壇經》提出的無念為宗，無相為體，無住為本，都是這個涵義來提出。即使是有與無的相對性，亦要超越。在這個脈絡下，無的絕對義，便很明顯地顯示出來。

此外，佛教的無不能與道家（特別是老子）的無相混淆。後者的無，是一形而上的原理。現象界的種種事象都依這原理而運轉。佛教的無則與空義相近，亦是否定自性、相對性以至一切執見之意。《無門關》趙州狗子：「將三百六十骨節，八萬四千毫竅，通身起箇疑團，參箇無字。晝夜提撕。莫作虛無會，莫作有無會。」

2. 「狗子有無佛性」的相關思維背景

討論「狗子無佛性」公案的主題，首先，要從佛經原義去探討有無佛性的涵意：³⁷

1985 初版。

³⁶ 此處有關有無及佛性等的字詞解釋，參吳汝鈞編著《佛教思想大辭典》，台北·臺灣商務印書館，1992年初版及袁賓主編《禪宗詞典》，武漢·湖北人民出版社，1994初版。

³⁷ 在日種讓山禪師著·芝峰法師譯的《禪學講話》中（頁111－127），對狗子無佛性公案

我所說涅槃因者，所謂佛性。佛性之性，不生涅槃；是故我言：涅槃無因。能破煩惱，故名大果。……眾生佛性，亦復如是；雖處五道，受別異身，而是佛性，常一無變。（大涅槃經二十七曇無讖譯獅子吼菩薩品三）

照上文看，眾生均有佛性，狗自然也具有佛性；而趙州所答的「知而故犯」及「為伊業識在」的思路來源，亦可從上文得到了解。而有關佛性的有無，說法如下：（大涅槃經三十二迦葉菩薩品二）

故佛性非有非無。所以者何？佛性雖有，非如虛空；何以故？世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見，佛性可見；是故雖有，非如虛空。何以故？世間虛空，雖以無量善巧方便不可得見，佛性可見；是故雖有，非如虛空。佛性雖無，不同兔角；何以故？龜毛兔角，雖以多量善巧方便不可得生，佛性可生；是故雖無，不同兔角。是故佛性，非有非無，亦有亦無。云何名有？一切悉有，是諸眾生不斷不滅，猶如燈燄；乃至阿耨多羅三藐三菩提，是故名有。云何名無？一切眾生現在未有，一切佛法常樂我淨，是故名無。有無合故，即是中道。是故佛說：佛性非有非無。

以上引文是《涅槃經》中討論佛性的要點。然而以非有非無的中道為第一義者，在本質上可稱為有——悉有佛性說；但在尚未具備四德的階段，即是無。所以若缺乏修行，便不得具備四德。以上是《涅槃經》中有關佛性的清晰說明。但在趙州無公案中的問題，是趙州的「無」。假使把趙州無解為無四德義，將「有」解為悉有佛性；因為有「業識在」所以四德不現，因此稱狗子無佛性；而狗子雖然本有佛性，但今日「知而故犯」而為狗子；祇要這樣解釋，似乎已可盡其意而作詮釋。然而，用以上的理解，去分析黃檗、五祖、大慧、無門的闡述，公案的無似乎就不可解了。故應該考察趙州的無和涅槃經的有無，是否具有特別意義存乎其間？若說趙州是全盤接受涅槃經的佛性說，那便是完全失了禪的真義。所以從禪的立場來看，趙州的無，具有趙州家風的獨創特質。

在荷澤神會大師（670—762）語錄中，有如下關於佛性「本有今無」的問答，亦可視為南宗禪相關的佛性思想闡述：³⁸

作本法師問「本有今無」偈。……

問：「本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。其義云何？」……

答：「《涅槃經》云：『本有者，本有佛性；今無者，今無佛性。』」

問：「既言本有佛性，何故復言今無佛性？」

作了典據引用、意義闡釋及參究過程分析，台北·文津出版社，1985初版。

³⁸ 引自月溪法師《神會大師證道歌、顯宗記溯源》，頁289-346〈荷澤神會大師語錄〉，台北·圓明出版社，1996初版。

答：「今言無佛性者，為被煩惱蓋覆不見，所以言無。『本無今有』，本無者，本無煩惱；今有者，今日具有煩惱。……」……

問：「既言本自有之，何不自見，要藉因緣？」

答：「…《涅槃經》云：『一切眾生，不因諸佛菩薩真善知識方便指授，終不能得。』若自見者，無有是處。以不見，謂言本無佛性。佛性者，非本無今有也。」

就神會的說法，所謂「本有今無」的「本有」，意指眾生本具佛性，而「今無」則指暫時為煩惱所蔽。又因狗落入畜生道，不易遇佛聞法，因而不見佛性，於是被稱為「本無佛性」。這段詮釋，似乎和《從容錄》裡，收錄趙州答弟子再問「既有，為什麼卻撞入這個皮袋？」之語：「為他知而故犯。」理由十分近似。

此外，從同時代禪者黃檗答弟子問佛性與眾生性的異同中，可以看出兩位禪師的理念近似，在此酌引為參考：³⁹

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。所以云：『唯此一乘道，無二亦無三，除佛方便說。』」

以上黃檗從禪宗「唯指一心」的角度言，佛性與眾生性其實非同非異；所謂「一乘二乘三乘」的佛法次第，或是「狗子有無佛性」的說法，都是佛菩薩的方便說而已。從這個觀照角度來看，在「狗子佛性」公案中，並沒有受業識障蔽的畜生，也沒有佛和眾生的差別，說「狗子無佛性」，或許即為「我無佛性」，意在打破對立與執著。

3. 道元：佛性與無佛性的統一⁴⁰

日本·道元法師（1200－1253）將《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易」解讀為：

一切即眾生，悉有（all being(s)）即佛性；「如來常住」即無，即有，即變易。

道元一方面強調悉有即佛性，另一方面又強調「無佛性」⁴¹，並進一步指出

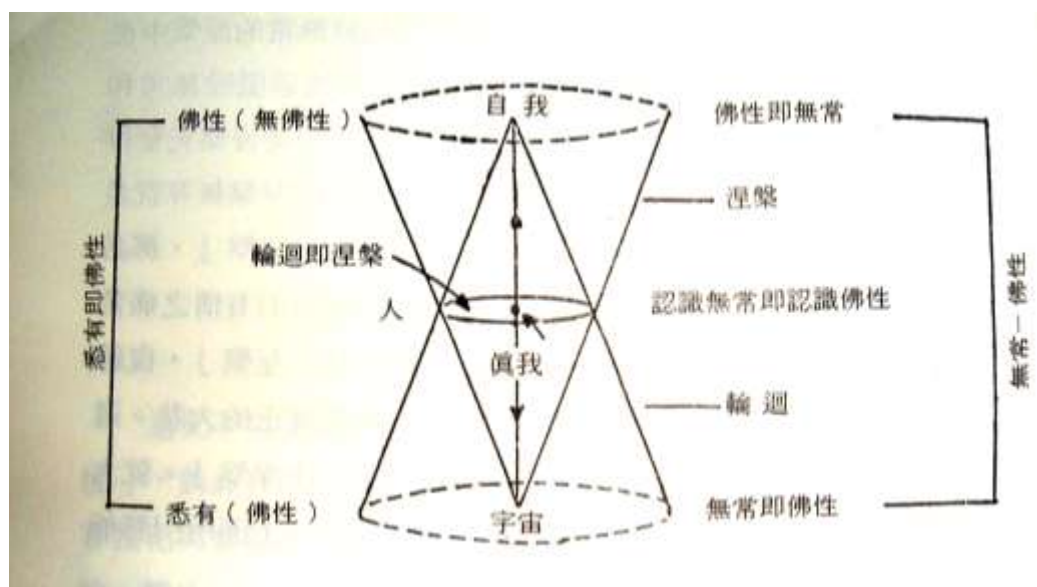
³⁹ 此文引自《古尊宿語錄》卷三〈黃檗斷際禪師宛陵錄〉，頁39·北京中華書局版。

⁴⁰ 參阿部正雄《禪與西方思想》〈第二章 道元論佛性〉，台北·桂冠出版社，1992初版。

⁴¹ 道元觀點中的「無一佛一性」（no-Buddha-nature），並不是一般所謂佛性的反面意義，而是擺脫「有」或「無」的束縛，不可客體化的佛性。

「無常即佛性」。一如黑格爾哲學中，有無的矛盾推動了辯證過程，而有無的統一就是變易（Werden）。⁴²對於道元，無常——佛性就是佛性與無佛性的統一。下圖即為「悉有即佛性」或「無常—佛性」的動態和非二元性的構架：⁴³

表 1-1 無常—佛性的動態和非二元性構架



在圖中，表示了兩個對立錐體的交叉：直立的錐體，以「悉有」或「宇宙」作底部，以「自我」做頂點，表示輪迴的領域。倒立的錐體，以「佛性」作底部，表示涅槃的領域。而輪迴、涅槃的交叉，表示佛性與悉有彼此完全貫通，也表示佛性與無常的動態一體性。佛性的非實體性與悉有的無限性，在圖中做為錐體的底部，以虛線表示；它們可以自由翻轉——這是通過人的自覺而展現的。

而道元和黑格爾不同的是，黑格爾的辯證運動按正—反—合而發表，「有」先於「無」，成為變易的正題和歸結；而道元的「無佛性」則脫離了佛性與無佛性的矛盾。「佛性」比「無佛性」優先的可能性已被克服；也否定了在「無佛性」概念中，隱藏著「無佛性」優先於「佛性」的可能性。任何形式的二元論都化解了，這是真正的變易。

(二)「狗子無佛性」公案的語言分析

1. 「狗子無佛性」公案的詞語分析

(1)「無」的語義—否定與疑問

⁴² 參上節中，黑格爾對於有無辯證的理論。

⁴³ 參阿部正雄上引書，頁 52，圖 2—5。

從語音上分析，「無」是一個閉口雙唇鼻音（M 系明母字）⁴⁴，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）；古來有「反唇相譏」一語，其中「反唇」即在表達否定和反對。⁴⁵

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」（相當於現代漢語的「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」。

(2) 狗子「有」佛性「也無」一句末正反問句：Vp 也 Neg⁴⁶

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。⁴⁷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測點。

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」表示：

NP VP NP 也 Neg

狗子 有 佛性 也 無 ？

⁴⁴ 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。民國87年，政大中研所博士論文。

⁴⁵ 參上論文中，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。

⁴⁶ 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。

⁴⁷ 參范曉主編《漢語的句子類型》第十七章疑問句，頁277，1998太原·書海出版社初版。而張皓得上引論文則分類如下：

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

在上句中，標黑體的「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。《趙州禪師語錄》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。」（《趙州禪師語錄》1 1 則）

問：「狗子有佛性也無？」師云：「無」（《趙州禪師語錄》1 3 2 則）

問：「柏樹子還有佛性也無？」（《趙州禪師語錄》3 0 5 則）

問：「狗子還有佛性也無？」（《趙州禪師語錄》3 6 3 則）

在趙州禪師語錄中，值得注意的答話習慣是：通常「也無」的答案是肯定的，或是迴避問題，以實物或實際情境作答；而趙州肯定的答話，又往往是違反一般的思維和常理，在下文的話語形式、意義分析中，將作深一層的探討。

(3) 州云：「無」——省略的否定句：(Np) Neg (Np) 結構

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。⁴⁸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⁴⁹。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辯的心念。《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！」（《趙州禪師語錄》5 6 則）

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。

此外，如果答語中否定一種動作狀態，則在動詞前加上「不」字作答⁵⁰，如：

問：「善惡或不得底人，還獨脫也無？」師云：「不獨脫。」（《趙州禪師語錄》6 5 則）

問：「世界變為黑穴，未審此箇落在何路？」師云：「不占。」（《趙州禪師語錄》6 7 則）

⁴⁸ 參上引《漢語的句子類型·第二十一章 句法成分的省略》。

⁴⁹ 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》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，台北·五南出版社，1999初版。

⁵⁰ 據業師陳良吉教授補充：「不」字的功能，有表示未完成貌、將來時貌、意願意向等。

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

(4) 「狗子無佛性」問答：三切分法與邏輯演繹

(1) 三切分法

丹麥語言學家葉斯泊森（Otto Jespersen）的《語法哲學》⁵¹中，有關於否定法的闡論中，提出了「三切分理論」（Some Tripartitions）：

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」的對應否定——（B 1）「狗子（真的）有佛性嗎？」、（B 2）「狗子（真的）無佛性嗎？」。依照三切分理論，「趙州無」的公案具有三種可能的表意層次：

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：B 1、B 2，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？（既然狗有佛性，為何成為狗？）

而趙州禪師分別回答狗子有、無佛性的公案中，「三切分法」呈現的次序如下：

（其一）狗子無佛性

甲 · 問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「無。」

學云：「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」師云：「為伊有業識性在。」（《趙州禪師語錄》（283則））

乙 · 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，B 1 → 因為「有業識性在」，故佛性不顯，為C。

（句型2）B → C，B 1 → 因為「有業識在」，故佛性不顯，為C。

⁵¹ “The Philosophy of Grammar”，1924.引文參傳一勤譯本頁482，第24章 否定法，台北學生書局，1994初版。

(其二) 狗子有佛性

甲·問：「狗子還有佛性也無？」

師云：「家家門前通長安。」(《趙州禪師語錄》(363則))

乙·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)。故為A。

問 答 再問 再答

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

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，又說狗無佛法，用命題邏輯(或稱述語邏輯(statement-logic)⁵²)來分析，便造成了思維三定律中的矛盾律($P \wedge \sim P$)，在同一命題中，不能同時肯定又是否定的，因此，如果我們把P和 $\sim P$ 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**」的矛盾話語，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⁵³。他認為在西方主流的亞里士多德邏輯中，P和 $\sim P$ 不可能同時存在，但是在「困思邏輯」(Paradoxical Logic)裡，P和 $\sim P$ 在做為X的表詞時，並不互相排斥。⁵⁴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P，又可說X不是P(X是 $\sim$ 在P)。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

⁵² 在楊士毅《語言·演繹邏輯·哲學》第四章，將之稱為「命題邏輯」，又稱語句邏輯(sentential logic)。

⁵³ 關於禪超越邏輯或反邏輯的思辯，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。

⁵⁴ 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，台北志文出版社，1983年版。

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。」⁵⁵這一類型的邏輯，據楊惠南先生論述所示，在中國禪宗史上，主要呈現於六祖惠能以後，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。

楊惠南先生認為，「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（Aristotles）的「二值邏輯」（Law of Excluded-middle）時才會產生⁵⁶，而般若經（或禪宗）的「非A」與「非非A」並沒有任何矛盾可言，它採用了一種與「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 Excluded Middle）——「P或非P」視為自明的真理，因而「非非P， $\therefore$ P」也成為有效的論證。但直覺主義邏輯則認為，當P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P， $\therefore$ P」也成了可疑的論證。楊惠南先生在〈龍樹的中論用了辯證法嗎？〉一文中（參上注），即認為龍樹的中論有很濃厚的直覺主義傾向。這樣的推論，也可運用在六祖之後紹承般若體系的禪宗公案中。⁵⁷

而馮耀明先生〈佛理、禪悟與邏輯〉⁵⁸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

⁵⁵ 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。

⁵⁶ 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。並參楊惠南先生《龍樹與中觀哲學》一書中〈龍樹的《中論》用了辯證法嗎？〉一文，頁91-129，台北東大圖書公司，1988年初版。

⁵⁷ 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, Vol.1 No.1)，pp18-25，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。

⁵⁸ 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〉。

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。

在該文中，馮耀明先生運用一般邏輯的原則來分析禪宗公案觸及矛盾律（ $P \wedge \sim P$ ）的問題（如狗子有無佛性）；他認為，鈴木大拙認為禪宗「超越邏輯」的論旨，常見句式為「A不是A，因此A是A」而且「A是A，因此A不是A」可以簡化為「 $\sim Q$ ，因此Q」以及 $\sim (\sim Q, \text{因此} Q)$ ；而「Q，因此 $\sim Q$ 」在常理上並不能表示或涵蘊 $\sim (\sim Q, \text{因此} Q)$ 。若進一步將以上的兩個句式再簡化為「P」以及「 $\sim P$ 」，鈴木大拙原先所主張的「P，因此 $\sim P$ 」（P表示或涵蘊著 $\sim P$ ）就陷入了無窮後退的困境了。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或束縛，而是必須用到的啟發性支助。

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》⁵⁹一文，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：

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。」

中村元因而以為：對於同一質問，作完全不同的回答，完全是基於實踐的顧慮。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。

楊惠南先生在《禪史與禪思·從般若到分別智》中引述上文，並以為歷代禪宗大德的禪法，多半也繼承了二元對立、主客分割的「分別智」來修習禪法。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

⁵⁹參日·中村元著，徐復觀譯《中國人之思惟方法》，台北·學生書局，1991初版，頁89〈五、禪宗非論理的性格〉；並參楊惠南《禪史與禪思》頁341－343，台北·東大1995初版。

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」「喫茶去」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。

60

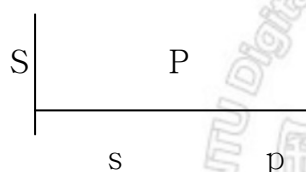
2. 「狗子無佛性」公案的問答模式分析

問：「如何是急切處？」師云：「一問一答。」（《趙州禪師語錄》283則）

透過趙州禪師本人的現身說法，可以理解「悲智雙運」⁶¹的禪問答過程，是禪門參學悟道的重要工夫。本單元即嘗試從話語分析的理論出發，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。

(1) 分析基礎：「主謂謂語結構」

從單一句子的句法結構言，「主謂謂語句」是指由主謂結構作謂語，以表述全句主語的句法結構⁶²，可以用下列符號來表示：



其中 S 是全句的主語，P 是全句的謂語；s 是主謂結構的主語，p 是主謂結構的謂語。而將「主謂謂語句」延伸於其他語法單位中（如短語、小句、語段或篇章），即成為「主謂謂語結構」，它所指稱的範疇，是具有主謂結構關係的各種語法單位的形式。

由「主謂謂語結構」構成的語段，其中各個主謂結構，一般都是從不同的側面，對大主語進行分述，再經由分述所得的結論，構成一個由話題、述題（若干分述）、結論所組成的基本語義模式。如下圖所示：

表 1-2 話題、述題、結論的基本語義模式

話／主	分述 1（主謂結構 1）
	分述 2（主謂結構 2）

⁶⁰ 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，沿續了慧能—馬祖—南泉以來的禪法，而「喫茶去」等風趣禪語，則反映了趙州獨特的「家風」。

⁶¹ 在阿部正雄《禪與西方思想》〈第三章 鈴木大拙對臨濟和趙州的評價〉中，提及趙州錄是鈴木評價最高的禪宗言行集，鮮明地表現了禪宗慈悲的一面。台北桂冠出版社，1992 初版。

⁶² 「主謂謂語句」是以朱德熙《語法講義》（商務印書館，1982 年版）中對主謂謂語句的劃分理論為基準點，作進一步的延伸分析。

題／語

分述 n（主調結構 n）

結論

(2) 修正模式：「問答結構」

由「主調謂語結構」的基本語義模式中，可看出它在形式和意義上的整體性，進而分析趙州公案的師生對話中，學生發出話題——趙州禪師從不同側面對話題進行表述——徵詢結論的對話情境的過程和內涵。其中包括了話題、述題、結論三個要素，以便從形式及內涵上分析、掌握趙州公案的教學過程、教學策略及教學旨趣。因而發展了「問答結構模式」如下：

問 答	
問	答
話／主 題／語	分述 1（問答層次 1） 分述 2（問答層次 2） 分述 n（問答層次 n）
結論	

其中的「話題主語」是一段問答中的主題，「分述」代表不同學生詢問同一主題的分別答覆，「問答層次」則是在同一場問答情境中，針對話題主語的幾次問答。以下即針對「狗子無佛性」主題，進行問答模式的形式分析。

（1）「狗子有佛性也無」問答結構的形式分析

狗子 有佛性 也無？	問答層次 1 問答層次 2
結論	

話題主語 1：問：「狗子還有佛性也無？」

第一層回答：師云：「無。」

第二層話題：學云：「上至諸佛，下至蟻子，皆有佛性，狗子為什麼無？」

第二層回答：師云：「為伊有業識性在。」

話題主語 2：問：「狗子還有佛性也無？」

第一層回答：師云：「家家門前通長安。」（異文：師云：「知而故犯。」）

【說明】

在話題主語 1 中，問答結構的二層內容層層遞漸；而在第二層的問與答之間空白點較大，因為弟子在第二層分述中，引佛教基本理解質疑，卻得到了「有業識性」，故無佛性的荒謬回答；因此第二層的問答之間，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。

在話語主題二中，趙州不答「有」「無」，而以「家家門前通長安」為答，其意同於「萬物皆有佛性」，這是自《涅槃經》以來的一般認知；而相較於話語主題一的回答，又形成了正反兩極化的矛盾分述。

2. 比較：「庭前柏樹子」問答結構的形式分析

柏樹子
有佛性
也無？

問答層次 1
問答層次 2

結論

話題主語 2：問：「柏樹子還有佛性也無？」

第一層回答：師云：「有。」

第二層話題：云：「幾時成佛？」

第二層回答：師云：「待虛空落地。」

第三層話題：云：「虛空幾時落地？」

第三層回答：師云：「待柏樹子成佛。」

（附：原文）

問：「柏樹子還有佛性也無？」師云：「有。」云：「幾時成佛？」

師云：「待虛空落地。」云：「虛空幾時落地？」（《趙州禪師語錄》305則）

【說明】

在話題主語 1 中，問答結構的二層內容層層遞漸；而在第二層的問與答之間相關的公案在禪林傳唱不絕，蔚為佳話，諸如：

「柏樹子」的禪話：

時有僧問：「如何是祖師西來意？」師云：「庭前柏樹子。」

問：「如何是學人自己？」師云：「還見庭前柏樹子嗎？」

問：「柏樹子還有佛性也無？」師云：「有。」云：「幾時成佛？」「待虛空落地。」云：「虛空幾時落地？」師云：「待柏樹子成佛。」（《古尊宿語錄·趙州

語錄》)

在趙州觀音院的前庭長有柏樹，因此從諗常用柏樹子作比喻，認為對於達摩西來傳法的目的之類的問題是不應提出，也是不能回答的；對於從諗所說柏樹子有佛性的話也是不能用「有」與「無」真實含義來思慮的。他實際也沒有對柏樹子能否成佛做出回答。

按照傳統大乘佛教的佛性論，眾生皆有佛性，包括貓狗在內的動物當然也有佛性。但從諗為了打斷某些人對於此類問題的執著，竟出乎人們意料的給予否定的回答。一如「狗子無佛性」公案中，學人說佛與包括螞蟻在內的一切動物都有佛性，是符合佛性論的，但從諗卻借口狗有「業識性」而否認它有佛性。在《大乘起信論》中，對「業識」的詮釋為：此識與所謂「轉識、現識、智識、相續識」皆以第八識「阿黎耶識」為體，是就意識所具有的不同分位和功能所起的名稱。業識相當於無明識或妄識，是指能驅使眾生產生認識和行為的精神功能。按照佛教一般的說法，人自然有業識。所謂「業識性」這裡只是指業識本身，而如果指「業識」之性，則應與「法性」、「真如」等同，因為性體無二。從諗之所以否認狗有佛性，並非不知道一切眾生皆有佛性，而是別有用意。他是用反常識的答語來中斷問者的世俗思辨。後一句「家家門前通長安」的答語也是出於這個用意。

五、結語

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⁶³。對於這種獨特的「趙州家風」，北宋臨濟宗的圓悟克勤禪師，也在《碧巖集》的評唱中論及：⁶⁴

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

此外，圓悟克勤禪師也闡述了趙州「以本分事接人」，隨問隨答的語言機趣和背

⁶³ 在李天命《語理分析的思考方式》裡，把偏離習慣用法的語辭使用稱為「癖義」(idiosyncratic sense)，認為佛家哲學在其漫長的發展過程中，夾雜了大量似是而非的詭論，其根源每每在於違反慣常用法來用字；並主張癖義須在通義不足以表達思想經驗的情況下方可使用；並應將此處的特殊用法作合宜的界定和聲明。頁62－68，第二篇〈語言的陷阱〉。台北鵝湖月刊1993年台四版。

⁶⁴ 參歐陽宜璋《碧巖集點校》第九則〈趙州四門〉頁91，頌評部分。

後的用心：⁶⁵

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

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

從西方理性主義的觀點來看，也許類似「趙州無」公案的禪問答，比基督教神學的悖論更不合邏輯；而約翰·麥奎利《神學的語言和邏輯》（John Macquarrie: "GOD-TALK: AN EXAMINATION OF THE LANGUAGE AND LOGIC OF THEOLOGY"）則提供了另一種省思——在所有「不合邏輯」的談論方式中，或許有基本上的共同點：此一「折射表達法」，是深入人際交往範圍中，表達某種體驗的客觀語言之折射方式。這些謎語般的言談，或許提供了擴展一般語言的途徑，使它能闡明某些特別經驗，而不是以感官呈現現實客體的領域。⁶⁶

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，不斷以妙語俗話給人方便，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。其中最著名、最流行的，即是「趙州無」。⁶⁷

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。狗子有佛性、無佛性都是通往沈默之聲的橋樑，彰顯無言的真實！或許也因此，《趙州和尚語錄》是禪學大師鈴木大拙評價最高的禪宗言行集，認為它不僅具有與《臨濟錄》同樣卓越的禪之知見，也鮮明地表現了禪宗慈悲的一面。⁶⁸

⁶⁵ 參上引書第五十九則〈趙州無難〉頁264，本評部分。

⁶⁶ 參該書頁21－22，鍾慶譯本，成都·四川人民出版社，1992初版。

⁶⁷ 引自 Heinrich Dumoulin, 1990. The Development of Chinese Zen". (pp8-13) 台北：南天書局並參徐進夫編譯《禪的公案探究》，台北武陵出版社，1983 初版。頁20－25，〈唐代的禪學黃金時代〉。

⁶⁸ 在阿部正雄《禪與西方思想》〈第三章 真人與慈悲——鈴木大拙對臨濟和趙州的評價〉中，引大正藏81冊，607頁《五家參詳要路門》的說法，以《趙州錄》《臨濟錄》並稱「禪宗語錄之王」。

