

禪宗公案之經典化的解釋 —以《碧巖錄》為中心—

暨南國際大學中文系副教授 鄧克銘

佛學研究中心學報

第八期 (2003.07)

頁 133-162

©2003 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

P.133

提要

《碧巖錄》係宋代著名之禪宗典籍，在禪門中具有重要的宗教實踐意義。若作為一般學問研究之對象，須考慮處理之方式及目的。

本文認為應先了解禪宗自我完成之實踐性，然後在合理範圍內依一般學問方式進行研究。首先說明禪宗公案之形成與發展，以確定《碧巖錄》之成立背景。其次，從禪與教典之關係及五家宗旨之闡述兩方面，說明此書之經典地位及其特色。最後說明道與語言文字之關係，以了解此書之理論基礎。經由以上討論，對此書在中國禪宗史或歷史文化上之貢獻，可有較清楚的認識。

【目錄】：

一、前言

二、禪宗公案之形成與發展

三、《碧巖錄》之經典的地位及其特色

四、「道本無言，因言顯道」—《碧巖錄》之理論基礎

五、結論

P.134

關鍵詞：雪竇重顯、圓悟克勤、碧巖錄、頌古、評唱、禪宗公案

P.135

一、前言

一般認為禪宗是最具有中國文化特色的佛教宗派。從其在中土產生、發展之歷程來看，經由無數禪僧的修道實踐與著述立說，構成了一個自成一宗之局面，迄今其宗門儀式與精神仍在現實人間耀動著。在「教外別傳，直指人心」之大旗下，歷代禪門人物朝此方向努力，早已闢出一條大道。其間雖夾有禪與教典、禪與淨土及禪與儒道等相關論題，但大方向可謂明確不變。

對屬於宗教實踐領域之禪宗而言，研習者若無相應之宗教心靈，是否有所妨礙？又是否可從一般研究歷史與思想及其他現代學問之立場，予以分析研討？關於此問題，如習者所知，日人鈴木大拙與胡適有關禪宗史研究之觀點的討論，至今仍有參考之價值。[\[1\]](#)約言之，如對禪宗作為學問之性質無充分的反省而漠視其宗教實踐之意義，將有鈴木所說隔靴搔癢或陷入主觀評價之虞。反之，若無合理的學問處理方式，則對屬於人類歷史文化之禪宗，不能

* 送審日期：民國九十二年四月十日；接受刊登日期：民國九十二年五月十日。

[1] 有關鈴木大拙與胡適對禪學研究之論爭的經過與主題，傅偉勳，〈胡適、鈴木大拙與禪宗真髓〉一文有較深入的評述，可供參考，收於《從西方哲學到禪佛教》，臺北：東大圖書公司，1986年。然關於禪學研究方法之評論，往往與作者本人對禪之理解有不可分之關係，傅文亦不例外。另近人巴壺天，〈禪學參究者應具有的條件與認識〉，《禪骨詩心集》，臺北：東大圖書公司，1990年。對參究禪宗公案有精要的提示，亦可供參考。

P.136

有正確的理解，胡適之看法在此方面具有重要的意義。由此討論，今日較為理想的研究方式，有賴研究者自覺地認知其處理方法、對象與目的，如此或可避免不必要的紛爭。參酌北宋楊億（974—1020）以居士兼朝廷高官之身分參與修訂道原之《景德傳燈錄》，對於禪師的開示說法、語錄等文獻，以其屬於實踐之心得或傳法之必要，認為「若乃別加潤色，失其指歸；既非華竺之殊言，頗近錯雕之傷寶。如此之類，悉仍其舊。」[2]顯示對於禪法本身特具價值之尊重。但對於非屬禪法本身之記事及文詞敘述則認為「其有標錄事緣，縷述軌迹，或辭條之糾紛，或言詮之猥俗，並從刊削，俾之綸貫。至有儒臣居士之問答，爵位姓氏之著明，校歲歷以愆殊，約史籍而差謬，咸用刪去，以資傳信。」[3]綜觀此序，可見楊億本人在宗教實踐與史實文詞間有一深刻的分別與理解，足供今日研究方法之參考。

另一方面，若貫徹禪宗「不立文字，直指人心」之立場，則縱使不合史實之禪門記載，只要具有啓悟人心之作用，亦不妨視為如有其事。如《碧巖錄》第一則載圓悟克勤自設問答，達磨祖師與志公（寶誌和尚，425—514）並不同時代，何以會同時出現在公案裏？云：「如今不論這事，只要知他大綱。」[4]有如《莊子》中之寓言，不必深究其史上有無其人其事，而須探討其背後之意義。此點在研究禪宗之義理思想方面，確有注意之必要，不必以為不合史實即否定其宗教上之價值。因此，宗教實踐與史實之間亦不必然可劃分清楚，其間分際如何，必須視研究對象而個別抉擇，難以一概而論。

關於禪宗公案之研究，涉及公案一詞之意義，與其形成之歷史淵源、實際呈現之方式及演變發展等。凡此，在屬於歷史文化之具體表現的範圍內，基本上可儘量運用文獻做一明確的說明。而公案在禪宗實踐

過程中之效果，因與禪師本人之教學風格及特定時空之條件有關，恐只能做到某程度之敘述，而難以做完全客觀的評價。至於禪宗公案之成立理據即其理論基礎部分，不可避免地涉及對禪宗整體之理解，實際上難以劃定研究上的特殊領域。此為研究禪宗或任何具有宗教性質之對象所必然具有的本質上問題，本文對此只能盡量做一學問上（而非必定是實踐上）合理的說明。

《景德傳燈錄》卷二七收錄之〈諸方雜舉徵拈代別語〉，均以禪師之悟

[2] 《景德傳燈錄》，臺北：新文豐出版公司，1981年，依民國普慧大藏經版刊行，頁13—14，楊億之序。

[3] 同前註，頁14。

[4] 《碧巖錄》，《大正藏》冊48，臺北：新文豐出版公司，頁140下。

P.137

道機緣或說法語句為說明及學習之對象。而此類悟道機緣或說法語句所以被當成一種範本，因其具有特殊之效果，符合禪宗「教外別傳，直指人心」之規定。此類範本，在禪宗亦稱之為公案（詳如第二章所述），依此公案而立之舉、徵、拈語、代語、別語，取徑及表達方式不同，但可說都以朝向開悟之第一義諦而設。再加上北宋初期開始盛行之「頌古」及北宋末期，南宋初期對公案之詳細解說的「評唱」，有關禪宗公案之運用達到最高峯。本文擬以北宋末、南宋初圓悟克勤禪師（1063—1135）對北宋中期雪竇重顯（980—1052）之頌古一百則所作評唱，即《碧巖集》或稱《碧巖錄》為討論對象。就此具有集禪宗公案大成之地位，或可說是禪宗公案經典化之禪門名著，從其型態及理論基礎兩方面說明其在歷史文化上之意義。[5]《碧巖錄》從南宋初刊行以來，經元明清迄今，在禪門中褒貶不一，今人有關禪宗史之撰述對此書之評價亦不一致。本文不能也無意從禪宗實踐的立場去分析評價，而是從上述能在學問上合理說明之範圍內進行研究，在此合先說明，以免滋生誤解。再則，關於理論基礎部分，本文著重在道與文字之關係，說明《碧巖錄》一書如何經由活潑的語言文字展現第一義諦之內容。表面上雖與禪宗「不立文字」之宗旨有違，但從更高一層之思惟而言，仍符合不立文字之要求。以下，

先檢討禪宗公案之形成與發展之相關問題，其次說明《碧巖錄》之經典地位及其特色，再進而探討道與語言之關係，期能從此側面了解《碧巖錄》一書之價值。

二、禪宗公案之形成與發展

提到禪宗公案，一般常引元代中峰明本禪師（1263—1323）之說明為依據。茲抄錄如下，再作討論。

有人問：佛祖機緣世稱公案者何也？曰：公案者，乃喻公府之案牘也。

[5] 有關《碧巖錄》之版本及歷代研究的情形，參閱日人入矢義高、溝口雄三、末木文美士、伊藤文生四人共同譯注之《碧巖錄》上中下三冊，東京：岩波書店，2000年，相關解題部分。日本近百年來之註釋書頗多。南宋，睦庵善卿之《祖庭事苑》內曾對《碧巖錄》中難解之字詞作解，收於《續藏經》冊113，臺北：新文豐出版公司。目前中文地區有關《碧巖錄》之研究，尚無明顯進展，此書之價值及研究途徑仍須待更詳細的分析與評估。

P.138

之所在，王道治亂，實係於斯。公者，乃聖賢一其轍，天下同其途之至理也。案者，乃聖賢為理記事之正文也。凡有天下者，未嘗無公府；有公府者，未嘗無案牘。蓋取以為法，而欲斷天下之不正者也。公案行則理法用，理法用則天下正，天下正則王道治。夫佛祖之機緣，目之曰公案，亦然。蓋非一人之臆見，乃會靈源、契明旨、破生死、越情量，三世十方開士所同稟之至理也。[6]

依其說，公案猶如官府之文書，可作為行事用法之依歸，以喻成佛作祖之指標或津梁。此係目前研究禪宗公案之意義時，常為人所樂於援用者。再則，《碧巖錄》裏所收作於元大德八年（1304）自稱三教老人者，於序文中亦以官府判案之文書說明公案之意義，並借此義引申說其三種功用，有如法吏之執法，促使參禪者能真實趨向證悟。^[7]三教老人之序文裏所說三種功用，嚴格言之，恐不盡合公案之本旨，但從修行實踐之立場而言，也非全無可取。中峰明本與三教老人均以禪宗公案猶如官府之判決文書為喻，就其作為行事標準之功用以觀，確有相似之處，以之為喻尚無不可。惟兩人上距宋代圓悟克勤已有二百年之久，其有關公案之解說，大體上雖符合宋以後禪宗公案之運用情形，但是否完全符合史實上禪宗公案之起源意義，則尚有探究之餘地。《碧巖錄》載圓悟克勤之一段話頗值注意，其云：

且如諸佛未出世，祖師未西來，未有問答，未有公案已前，還有禪道古人事不獲已，對機垂示，後人喚作公案。因世尊拈花，迦葉微笑，後來阿難問迦葉：世尊金闍外，別傳何法？迦葉云：阿難！阿難應諾。迦葉云：倒卻門前剎竿著。只如未拈花，阿難未問已前，甚處得公案來？

^[8]

^[6] 參閱石井修道，《宋代禪宗史の研究》，東京：大東出版社，1987年，頁93所引出自《中峰明本廣錄》裏之《山房夜話》卷上。

^[7] 同註4，頁139下，其文云：「謂之公案者，倡於唐而盛於宋，其來尚矣。二字乃世間法中吏牘語，其用有三：面壁功成，行腳事了；定槃之星難明，野狐之趣易墮。具眼為之勘辨，一呵一唱，要見實詣。如老吏據獄讞罪，底裏悉見，情款不遺，一也。其次則嶺南初來，西江未吸；亡羊之岐易泣，指海之針必南。悲心為之接引，一棒一痕要令證悟。如廷尉執法平反，出人於死，二也。又其次則犯稼憂深。繫驢事重；學弈之志須專，染絲之色易悲。大善知識為之付囑，俾之心死蒲團，一動一參。如官府頒示條令，令人讀律知法，惡念才生，旋即寢滅，三也。」又據註5《碧巖錄》譯注上冊，頁33，謂三教老人即如居士顏丙，日本京都建仁寺之兩足院內藏有《如居士三教大全語錄》二卷，刊於洪武19年（1386）。

圓悟明確指出公案乃是一種教學方式，因傳法之需要而設。從無所得之第一義諦而言，固無公案之名目，只因條件限制之故，不得不有種種方便以教導後學。而此種種教學手法即「對機垂示」部分，乃作為一般人參究學習之對象。依此了解，公案並不當然具有官府公牘之性質，而是作為一種公共的教學模式之意。公案之公字，可解為公共的、普遍的屬於形容詞。而案字，就其史上之用例以觀實際上不限於官方判決文書，也包括一般文書。^[9]在禪宗而言，即指傳授禪道之語言文字。故公案一詞，不必一定要解釋或比喻為官方文書乃至斷案之判決書。上引中峰明本所說：「公者，乃聖賢一其轍，天下同其途之至理也。案者，乃聖賢為理記事之正文也。」一段正與此相當。將公案視為一種具有公共性質的教學模式，實較官府之文書更能表達公案在禪宗教學上的意義。

關於歷史上禪宗公案之起源，圓悟克勤、中峰明本均未予說明，上引三教老人在《碧巖錄》序文中亦僅謂公案「倡於唐而盛於宋，其來尚矣。」^[10]有認為在中國禪宗史上第一次使用公案一詞者為唐之黃檗希運禪師（生卒年不詳，約卒於唐宣宗大中年間），因其上堂開示中有云：

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。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。^[11]

然而，此段記載遲至明代始出現，其他版本均未見此上堂開示一文。又所述參無字之過程，在黃檗希運現存文獻中未見有相應之表達。極有可能是在宋代參無字話頭流行後混入黃檗希運之《宛陵錄》內，不能據此即認黃檗

^[8] 《碧巖錄》第九八則，頁 221 中、下。

^[9] 案字可指官府處理一般公事的文書或斷罪之判決書，參見《漢語大辭典》（臺灣版），臺北：東華書局，1997 年，卷四，頁 1005。又《辭海》，臺北：中華書局，1967 年。上冊，頁 1500—1501。案也具有過去之文件可供來日參考之意，如檔案、案卷。又如黃宗羲之文集，稱之為《南雷文案》，即其文集作為過去文章之彙編有如檔案者。

[10] 同註 7。

[11] 《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》冊 48，頁 387 中。

P.140

希運爲首例。[12]其次，依《景德傳燈錄》一書所載公案之用例以觀，有卷十一，南嶽懷讓下四世之紫桐和尚與日容和尚，其文爲：

紫桐和尚。問：如何是紫桐境？師曰：阿你眼裏著沙得麼？曰：大好桐，境也不識。師曰：老僧不諱此事。其僧出去，師下禪床擒住云：今日好箇公案，老僧未得分文入手。曰：賴遇某甲是僧。師曰：禍不單行。日容和尚。上座參，師拊掌三下云：猛虎當軒，誰是敵者？曰：鷄沖天，阿誰捉得。師曰：彼此難當。曰：且休未斷者公案。師將拄杖舞歸方丈。無語，師曰：死卻者（這）漢也。[13]

此處之公案可視爲某件問答具有研商之可能性，其背後之意義仍在於禪道之體認。又卷十二，黃檗希運法嗣之陳尊宿（即睦州道明，約 780—約 877）傳文內有「師見僧來云：見（現）成公案，放汝三十棒。」一段話。其涵義爲何？因未有更詳細之相關記載，實難推測。[14]另卷十六載唐末巖頭全豁禪師（828—887，與雪峯義存爲同門）曾參德山宣鑒，「（巖頭）執坐具上法堂瞻視，德山曰：作麼（如何）？師咄之。德山曰：老僧過在什麼處？師曰：兩重公案，乃下參堂。德山曰：這個阿師，稍似個行腳人。」所說「兩重公案」字義上似指其與德山之兩番問答。[15]據上以觀，公案一詞應爲唐末當時禪門中共通之用語，具有一定之涵義。

[12] 日人宇井伯壽認爲此段爲明藏本所載，係後人添加非黃檗希運所說。參閱宇井伯壽註，呂寶水譯校，《黃檗斷際禪師傳心法要》，臺北：商務印書館，1967 年，頁 87。古田紹欽，〈公案の歴史的發展型態における真理性的問題〉，收於宮本正尊編《佛教の根本真理》，東京：三省堂，1975 年，頁 810，亦採同說。另外，明末蓮池大師在《禪關策進》前集裏，曾謂黃檗希運之參無字爲後代提公案看話頭之始，《大正藏》冊 48，頁 1098 上，中。日人日種讓山著，芝峯法

師譯《禪學講話》，臺北：東初出版社，1974年，頁98，亦認為黃檗希運曾提此參無字公案。魏道儒，《宋代禪宗文化》，中州古籍出版社，1993年，頁73，亦同。

[13] 同註2，頁204—205。

[14] 同註2，頁214。日人古田紹欽，〈現成公案の意義〉，《印度學佛教學研究》，卷5，1號，1957年1月，頁102—107。謂此句中之現成公案，在文獻上最早出現，其意思不明確，或指無媒介而直接悟入之處。《碧巖錄》第十則曾引陳尊宿此語，同註4，頁150。又第九則、第五十一則裏亦有「見成公案」之用例，可併參考。頁149上、頁185下。另頁185下之「理成公案」，應係「見成公案」之誤印。

[15] 同註2，頁300。《碧巖錄》第八八則，關於本則之著語裏亦有「兩重公案」之用例可供參考，同註4，頁212下。

P.141

從禪宗直指人心之特色而言，公案似可理解為具有能使人深刻地自省之語言動作等表徵。例如《六祖壇經》裏所載慧能對二僧爭執風動或幡動而直謂是心動一段故事，即具有作為公案之條件。[16]慧能之法嗣南陽慧忠國師（生年不詳—775）與西天竺大耳三藏關於他心通的一段問答，及南陽慧忠之無情說法與死後造無縫塔等，在後代均成為禪僧參究之對象，也可作為公案。[17]《景德傳燈錄》卷五，載僧問仰山慧寂與趙州從諗、玄沙師備有關南陽慧忠之他心通一事具有何種實踐上之意義？[18]顯示此段問答曾在禪門中流行。而此公案所以會在禪門中受人注意，有可能為僧徒四處行腳參訪，互相流通訊息，或禪門內已有相當程度之刻本、抄本之流通。蓋禪僧既不專注於經教，其往來參學者不外學有所成之著名禪師，因此不論過去已證悟或當今禪師之言教，均可成為活生生的教材。

從禪師援用古德之言句作為教學內容，依上述說明，此類古德之言句即可作為公案，具有特殊之意義。日人古田紹欽曾以此提出臨濟傳下二世之南院慧顛（生年不詳—952）為首次運用公案者。理由為南院以臨濟之四料揀即「奪人不奪境，奪境不奪人，人境俱奪，人境俱不奪」，作為教學之內容。[19]按臨濟義玄之四料揀的確為其教學上之特色，然若將公案限定為具有特殊型態之教學方式，是否妥適？不無疑問。如依上引圓悟克勤之「對機垂示」的說明，並未對公案之形式或內容有何限制，中峰明本亦未對公案有限制性的規定。換言之，只要具有促進或啟發明心見性之功用的言語文字或動作等，均可作為公案之內容。如果此說足以成立，則公案之運用的範圍可以擴大，不必以南院慧顛為運用臨濟公案之首例。如《碧巖錄》第八五則載馮山靈佑（771—853）問其徒仰山慧寂（807—883）有關百丈懷海與其徒黃檗希運之一段問答的意義，此段問答在教學參究上即可視

爲一段公案，而其在時間上更早於南院慧顛。[\[20\]](#)另外，如與仰山慧寂同年生之洞山良价（807—869）曾

[\[16\]](#)《景德傳燈錄》卷十六，載雪峯義存：「因舉六祖云：不是風動，不是旛動，仁者心動。師（雪峯）曰：大小（果然之意）祖師，龍頭蛇尾，好與二十拄杖。時太原孚上座侍立，聞之咬齒。師又曰：我適來恁麼道，也好與二十拄杖。」同註 2，頁 304。

[\[17\]](#)《景德傳燈錄》卷五，同前註，頁 100、頁 102。另《碧巖錄》第十八則爲有關無縫塔之公案，同註 4，頁 157 下—159 上。

[\[18\]](#)同註 2，頁 100。

[\[19\]](#)同註 12，頁 813—814。

[\[20\]](#)同註 4，頁 211 上、中。「百丈一日問黃檗云：什麼處來？檗云：山下採菌子來。丈云：還見大蟲（老虎）麼？檗便作虎聲。丈於腰下取斧作斫勢。檗約住便掌。丈至晚上堂云：大雄山下有一虎，汝等諸人出入切須好看，老僧親日親遭一口。後來瀉山問仰山，黃檗虎話作

P.142

參訪瀉山靈佑，《景德傳燈錄》卷十五載：「問曰：頃聞忠國師有無情說法，良价未究其微。」一段問答。[\[21\]](#)南陽慧忠國師之無情說法，在洞山良价看來具有公案之效果。從文獻上可以查知在唐末以古德之言句作爲參究對象之情形非常普遍，如稍後於仰山之雪峯義存禪師（822—908）曾遍參諸方，並積極參究古德言句，[\[22\]](#)觀其與門下長慶慧稜（854—932）之對話：

吾（雪峯）見瀉山問仰山，從上諸聖什麼處去？他（仰山）道：或在天上，或在人間。汝道仰山意作麼生（如何）？稜曰：若問諸聖出沒處，恁麼（這麼）道即不可。師（雪峯）曰：汝渾不肯（不同意），忽有人問汝，作麼生道？稜曰：但道錯。師曰：是汝不錯。稜曰：何異於錯？[\[23\]](#)

師（雪峯）問僧：近離什麼處？僧曰：離瀉山（靈佑），曾問如何是祖師西來意？瀉山據坐。師曰：汝肯他否？僧曰：某甲不肯他。師曰：瀉山古佛子，速去禮拜懺悔。[\[24\]](#)

以上所載雪峯義存借用並世之滄山靈佑的語句動作，作為教學的內容。長慶慧稜本人平日也「常舉古人公案商量」^[25]，其與雪峯之問答頗有驚人之舉，非無緣由。翻閱《景德傳燈錄》或《碧巖錄》，往往可見以古人之悟道機緣作為參究之公案的例子，而以同時人之語句動作為對象者亦不乏其例。此種現象反映了何種事實？在禪宗重視親自體證之宗旨下具有什麼效應？是一值得思考的問題。

就禪宗興起及發展之史實之觀，自唐中期迄唐末達於全盛，不可否認地與禪門巨匠能自由地發揮個人體證的風格有密切的關係。而五代及宋元以下禪宗由盛而衰，亦與禪僧之過度依賴現成的言教，不能獨自開創新局，陳陳相因致失禪宗本色有相當的因果關係。如以禪僧學習的過程與其環境作為比較的對象，五代以下，禪門言教之文字化的流傳有明顯增加的情況。原本不

[麼生？……」](#)

[21]同註 2，頁 289。

[22]參閱《景德傳燈錄》卷十六，雪峯義存語錄部分，同註 2，頁 302—305。另《碧巖錄》第二二則，頁 162 下—164 上。

[23]同註 2，頁 303。

[24]同前註，頁 303—304。

[25]《碧巖錄》第七六則，頁 204 上。

P.143

立文字之禪宗，一轉而與文字有密切的關係。雪峯義存法嗣活躍於五代之雲門文偃（864—949）即曾多次批評當時禪僧務求記誦、索解古德話語，妄自解說公案語句等弊病，^[26]然而雪峯與雲門師徒二人均是博通公案之能手。古人語句在實踐、修證上之深意，本來即需深入探討，問題在於是否能有真實的體會。按在唐末禪宗盛行時，已有雲門文偃所指摘之情形。如曾為雪峯義存之師的投子大同禪師（819—914）訓示僧徒道：「汝諸人來這裏擬覓新鮮語句，攢華四六，口裏貴有可道。」^[27]因此，禪門言教文字化之現象並不能作為五代以下禪宗衰頹的唯一理由。申言之，禪宗之自力解脫精神的消退，尚須考慮其他因素，舉其大

者如外在政治與文化情勢的巨變、出家求道僧徒之意志及能力等。若僅以禪宗公案之普遍流行來說，理論上應屬於教學上的一大方便，有了公共的教學模式，任何人均可依之向證悟之道上邁進。是故，可以看到當時禪師一方面批評禪僧沈迷公案而不思自悟，一方面則是大量地運用公案作為教學內容。

實際上，仔細觀察唐末迄宋，禪宗之教學方式並非一成不變。禪宗初興時，多賴特立之禪師發揮其獨具之精神構成一家門風，嗣經宣揚乃至風起雲湧，形成禪宗整體的特殊形象。惟在一般性的禪門宗風下，又包含無數禪師個人獨特的相貌。翻開《景德傳燈錄》可查知當時有許多關於禪師作風之描述，如問「什麼是和尚家風？」「什麼是某某禪師之境？」雖然在佛教理論上，一切悟境均同等無別，但在表達上卻可有千巖競秀，百花爭芳的意味。五代時，從文獻上已可看出對前人悟境的揣摩，將古德之悟道機緣作為一參究之對象，如上引雪峯義存、長慶慧稜、雲門文偃，及法眼文益與法眼文益傳下諸位禪師。^[28]亦即一些禪師個人獨具的風格已成為一種模範，是一個活教材能具體展現佛教所追求之解脫的內容。北宋承五代之餘緒，大體上仍延續此種參學之趨勢。如北宋初期以拈古、頌古著名之汾陽善昭（947—1024）與稍後之雪竇重顯（980—1052）均為叢林飽參之士，彼等熟習諸方語錄典故之能力，至為驚人。汾陽善昭本人在世時即被收錄在《景德傳燈錄》中，其禪法及著作得到禪林及朝廷之公認。其頌古之作，雖不一定是此形式的肇始

^[26]《景德傳燈錄》卷十九，同註 2，頁 372、頁 374—376。

^[27]同註 2，卷 15，頁 283。

^[28]尤其值得注意的是法眼文益一系，如《景德傳燈錄》卷十八，玄沙師備部分，附有法眼文益及其門下之代語或別語，可供查考。同註 2，頁 160—162。又卷二十七部分，法眼文益門下之記載尤多。參閱石井修道，《宋代禪宗史の研究》，同註 6，頁 95—100。

之舉，但對日後禪門卻有無比深遠的影響。^[29]雪竇工於文字，其頌古文采遠遠超過汾陽。^[30]在圓悟克勤加以評唱之前，圓悟之師五祖法演（生年不詳—1104，年八十餘），及法演之師白雲守端（1025—1072）均曾讀過雪竇之頌古。^[31]祖孫三代傳習此書，由此可知當時禪宗之教學內容的部分實態。頌古之題材及內容構成一個新的、自成天地的學問領域。圓悟克勤一方面對雪竇之頌古予以

評唱，一方面也自作拈古、頌古。^[32]由宋入元、明、清，歷代均有人從事於此，禪宗公案之於禪門與參禪可說幾成一體。

自《景德傳燈錄》於宋真宗大中祥符四年（1011）下詔編入大藏經流通天下，其後各種燈錄的編纂及諸家語錄的刊刻，使禪僧有學習參究之範本。禪宗公案之能為禪林所接受，此種共通的知識管道具有重要的功能。世尊以下被認為具有禪師特質的機緣語句，在宋代獲得最大程度之頌揚，禪林教學不可避免地圍繞著公案而展開。有人用「文字禪」形容宋代禪宗的面貌，^[33]宋代禪師偏好公案，並喜以語言文字加以解說，誠為一特殊的文化現象，然其內藏的精神動向為何？才是更為重要的課題。如《論語·衛靈公篇》載孔子

^[29]《景德傳燈錄》卷十三。汾陽善昭為南嶽下第九世，同註 2，頁 247—248。頌古是否以汾陽善昭為首例，尚無定論。楊曾文，〈汾陽善昭及其禪法〉，《中華佛學學報》第十五期，臺北：中華佛學研究所，2002 年，頁 247，認為善昭並非頌古之肇始者，在唐末五代叢林間已有頌古，又善昭之師首山省念也有頌古之作。杜松柏，《禪學與唐宋詩學》，作者自印博士論文本，1976 年，頁 248，則謂頌古詩應起於曹山本寂禪師。另外魏道儒，《宋代禪宗文化》，同註 12，頁 85，仍認善昭首創頌古。杜繼文、魏道儒合著，《中國禪宗通史》，江蘇古籍出版社，1995 年，頁 391，亦同。日人忽滑谷快天撰，朱謙之譯，《中國禪學思想史》，上海古籍出版社，2002 年，頁 393，以善昭為首創。嚴格而言，善昭可能非頌古此一形式之創始者，但其頌古之作多達百則，且係有目的的寫作，如其〈都頌〉對頌古之公案的挑選、功用等云：「先賢一百則，天下錄來傳。難知與易會，汾陽頌皎然。空花結空果，非後亦非先。普告諸開士，同明第一玄。」《汾陽無德禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 613 下。又因其禪法為禪林及朝廷所公認，故其頌古百則對當時及後世應有相當程度之影響。從此角度，亦可說頌古之形式自善昭開始風行。

^[30]南宋·慧洪覺範，《禪林僧寶傳》，卷十一，雪竇重顯傳內謂「（重）顯盛年工翰墨，作為法句，追慕禪月休公。」《續藏經》冊 137，頁 487。

^[31]《碧巖錄》裏載有白雲守端與五祖法演對雪竇頌古之心得，如第一則、頁 140 中、下。第七則，頁 148 上，引白雲守端之頌。另第一則，頁 140 中。第十八則，頁 158 下、159 上。第三七則，頁 175 中。第四七則，頁 183 下。第四九則，頁 185 上。第八三則，頁 209 上。第九六則，頁 219 中。引五祖法演之語。

^[32]《圓悟佛果禪師語錄》，《大正藏》冊 47，頁 788 下—798 上之拈古，頁 798 上—805 中之頌古。

^[33]例如呂澂，《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版社，1982 年，頁 282—284。魏道儒，《宋代禪宗文化》，同註 12，第五章〈文字禪的發展歷程〉，頁 75—104。

所說：「人能弘道，非道弘人。」道不是一固定之概念，其內涵及價值必須由人去體現。同樣地，在禪宗之領域，解脫或開悟也須由人自己去體會。從禪的目的而言，唐與宋乃至元明清、今日，均無改變，惟在不同時期因文化因素之影響而有不同的表達方式，應為自然之事。宋代禪師在公案上的學習與闡發，呈現異於唐代禪師之面貌，不能視為宋代禪師之不足。反之，應探討宋代在此方面所透顯出來的特殊成就。就公案作為公共的教學模式而言，禪宗之教與學之間有一更明顯的途徑可循，此點係今日探討禪宗公案之歷史意義時不能忽略的。以下以《碧巖錄》為主要對象說明其在禪宗史上之地位及其特色。

三、《碧巖錄》之經典的地位及其特色

圓悟克勤對雪竇重顯之頌古一百則加以評唱，經紀錄整理成《碧巖錄》一書。因圓悟在澧州（今湖南省北部澧縣）夾山靈泉禪院為僧眾解說頌古，而唐時夾山善會禪師（805—881）曾住持該院，並有「猿抱子歸青嶂裏，鳥銜花落碧巖前」之名句，即以「碧巖」為該院之別名，故稱之為《碧巖錄》，又稱之為《碧巖集》。圓悟另對雪竇之拈古一百則的解說稱之為《擊節錄》。頌古與拈古之別，據圓悟之說明：「大凡頌古只是繞路說禪，拈古大綱據款結案而已。」^[34]亦即頌古是間接、委婉的方式，而拈古則是直接的。此外在文體上，頌古文字多樣，或為短歌、或為詩句，文采斐然，帶有濃厚的文藝氣息。拈古則是據事直抒，點明其中要旨所在，文較質樸。然無論拈古、頌古均以古德之公案為前提，且如圓悟在《擊節錄》第一則〈德山示眾〉裏云：「古人或拈古、頌古，一則因緣須是出得他古人意方可拈掇。」^[35]必須深切體會古德公案之真意才能用自己的話表達出來，其目的不外經由古德悟道之機緣，指出參禪的方法與對道的驗證。圓悟曾贊美雪竇之頌古云：「雪竇頌一百則公案，一則則焚香拈出，所以大行於世。他更會文章，透得公案，盤礴得熟，方可下筆。」^[36]又「雪竇會四六文章，七通八達，凡是淆訛奇特公案，

[34] 《碧巖錄》第一則，頁 141 上。

[35] 《續藏經》冊 117，頁 451。

[36] 《碧巖錄》第四則，頁 144 中。

P.146

偏愛去頌。」[37]雪竇不僅嫻熟禪宗公案典故，更能運用其文學才華描述禪道之精妙，在當世即享有令名。而圓悟之評唱縱橫鋪陳，文詞語氣間起伏跌宕，使聽者或閱讀者在驚歎之中更添幾番風味。

《碧巖錄》對每一則公案之解說，大體上包括五個部分：（1）垂示，指出大綱。（2）本則，禪宗公案本身。（3）評唱，對公案之解說，包括人與事之典故。（4）頌古，即雪竇之頌古原文。（5）評唱，對頌古之說明。其中在本則與頌古部分，圓悟又另外穿插加入一些評語，一般稱之為「著語」，或一字、二字，或長十餘字不等；用語或文或白、或俗或雅、或褒或貶、或肯定或否定，或直敘或隱指，極盡變化多樣。因《碧巖錄》原係圓悟之口談筆記，並非親筆著作，在流傳中發生版本不一情形，此部分已有相關研究，此處不再縷述。[38]從內容以觀，雪竇博學多才，不僅遍參禪林老宿且通達世學，在一則則頌古中，以禪宗自由通透之精神，貫徹世及出世間。其所建立之世界可說是一自我充足飽滿的精神王國，禪宗教外別傳的特性在此得到一寬闊的舞台。而圓悟之評唱更擴大了禪的表現方式，與荒山古剎中老僧獨坐之景像迥然不同。

實際上，雪竇之頌古百則並無一定之內部發展理路，即每一則均為獨立的，圓悟之評唱也無前後之連續或發展關係。從禪宗之本旨而言，只要能啓發智慧，本不在於建立一井然有序之體系。因此，欲探討《碧巖錄》之特殊意涵，基本上仍須了解禪宗之意旨，再綜合各則有關之文字相互參照以尋得一較合理的說明。惟如何找出適當的觀察角度，可能見仁見智。本文僅暫從唐以來不斷被提起之禪與教的關係，及宋代特具教學意義之五家宗旨兩方面說明此書之特色。

（一）、禪與教之關係

禪宗雖號稱教外別傳，不立文字，但從《六祖壇經》裏可見慧能並不排斥教典與文字，而慧能以下在禪與教之間卻時生爭議。大體而言，至五代時法眼文益傳下二世永明延壽（904—975）著《宗鏡錄》一百卷，以一心統合諸教，努力溝

通禪與教之差異。入宋以後，明教契嵩（1007—1072）著有《傳法正宗記》與《傳法正宗定祖圖》等，積極鞏固禪宗自成一獨立宗派之地位。

[37]《碧巖錄》第十九則，頁 159 下。

[38]參閱入矢義高等人共同譯註《碧巖錄》，同註 5。此書分上、中、下三冊，在口語譯註方面，尤具特色。

P.147

然禪與教及禪與其他教派之間，如配合史實以觀，事實上一直處於波動不穩定的狀態。身為禪師如何堅定自己的信念，在一無依傍之情況下自力完成，可說是禪師在求法參禪時必須面對的問題。圓悟克勤曾在《碧巖錄》第二十則裏云：「古人參禪，多少辛苦！立大丈夫志氣，經歷山川，參見尊宿。」[39]明確指出參禪之條件及過程，並非輕易之事。一般常說禪宗為教外別傳，乃有漠視教理而以己意為是者。圓悟對教外別傳曾有如下的說明：

今人殊不知，古人意在言外，何不且看祖師當時初來底題目道什麼？明說道：教外別傳，單傳心印。古人方便也只教爾直截承當去。後人妄自卜度，便道那裏有許多事。寒則向火，熱則乘涼，飢則喫飯，困則打眠。若恁麼以常情義解詮註，達磨一宗掃土而盡。不知古人二六時中，念念不捨，要明此事。[40]

意即教外別傳只是一種方便語，實際上乃要人「直截承當」。以自己全副之身心去體證佛道，並非教人拋棄教理而任情為之。但從禪師的立場而言，無疑地係以禪悟作為最高目標。於此要求下，不可避免地對於佛教教典之地位及其意義會有另一種看法。在第四七則裏，圓悟舉雪峯義存之法嗣太原孚上座悟道的一段經歷云：

太原孚上座本為講師，一日登座講次，說法身云：豎窮三際，橫互十方。有一禪客在座下聞之失笑。孚下座云：某甲適來有甚短處，願禪者為說看。禪者云：座主只講得法身量邊事，不見法身。孚云：畢竟如何即是？禪者云：可暫罷講，於

靜室中坐，必得自見。孚如其言，一夜靜坐，忽聞打五更鐘，忽然大悟。遂敲禪者門云：我會也。禪者云：你試道看。孚云：我從今日去更不將父母所生鼻孔扭捏也。[\[41\]](#)

蓋由禪者看來，經教也是一種方便法門，其功用在於喚醒吾人本具之智慧。

[\[39\]](#)同註 4，頁 160 中。另第十七則引香林澄遠之語云：「凡示眾云：大凡行腳，參尋知識，要帶眼行。須分縑素，看淺深始得。先須立志，而釋迦老子在因地時，發一言一念，皆是立志。」，頁 157 中。

[\[40\]](#)同前註，第七四則，頁 202 上。

[\[41\]](#)同前註，頁 183 上、中。「父母所生鼻孔」喻「自性」或「本性」。

P.148

講經說法者若不能具有解脫之智慧，即陷於文字上之糾葛。又經教也只是應病與藥之方劑，若能直悟本心，亦不須泥於經教。第二八則中，圓悟引用馬祖道一法嗣汾州無業（759—820）之語：「諸佛不曾出世，亦無一法與人。但能觀眾生心，隨機應病，與藥施方，遂有三乘十二分教。」[\[42\]](#)顯示禪師對於經教之基本立場。然而觀《碧巖錄》裏出現之佛教經典如《維摩經》、《圓覺經》、《楞嚴經》、《金剛經》、《華嚴經》、《涅槃經》、《梵網經》等，可說圓悟與雪竇二人均不排斥經教，並從禪的立場去安排運用經教之義理。

雖然在運用經教以說明禪的內容上，不能說雪竇與圓悟兩人有首創之功，但禪與教在不同時期有不同的互動方式，在起伏不定的歷程中，如何調整角度求得最精準的禪的影像，正是禪師的本領與責任所在。對於禪與教之關係的考察，其焦點不在偏重何方，而在於如何正確把握兩者的一致性。如《碧巖錄》第九七則之本則為有關《金剛經》之一段公案：「舉《金剛經》云：若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道，以今世人輕賤故，先世罪業則為消滅。」雪竇之頌古為：「明珠在掌，有功者賞，胡漢不來，全無伎倆。伎倆既無，波旬（天魔之意）失途。瞿曇（釋迦牟尼之姓）瞿曇，識我也無？復云：勘破了也。」圓悟在本則之評唱中，謂此段經文「只據平常講究，乃經中常論。雪竇拈來頌這，意欲打破教家鬼窟活計。」¹「雪竇於此經上指出，若有人持此經者，即是諸人本地風光，本來面

目。若據祖令當行，本地風光，本來面目，亦斬為三段。三世諸佛，十二分教，不消一捏。到這裏，設使有萬種功能，亦不能管得。如今人只管轉經，都不知是個什麼道理，只管道，我一日轉得多少，只認黃卷赤軸，巡行數墨。殊不知全從自己本心上起，這個唯是轉處些子。」[43]按雪竇之頌古文字極簡又帶有佛教典故，其何以要舉《金剛經》這一段經文作為參究之公案？對照圓悟對此公案之解說，的確較為明白。參酌圓悟對雪竇頌古部分之評唱，除了解說波旬失途之典故外，更點出《金剛經》中一切相皆空，而心亦不可得之主旨，並舉洞山良价（807—869）之故事為證云：「洞山和尚一生住院，土地神覓他蹤跡不見。一日廚前拋撒米麩，洞山起心曰：常住物色，何得作賤如此！土地神遂得一見便禮拜。」[44]綜

[42]同前註，頁 168 下。入矢義高等合譯《碧巖錄》上冊，同註 5，頁 356，註釋中以此段話為馬祖道一法嗣汾州無業之語，並引《景德傳燈錄》卷二十八，汾州無業之語錄為證，應可採。又第九則雲門文偃之語云：「此事若在言句上，三乘十二分教豈是無言句，何須達磨西來？」同註 4，頁 149 中。

[43]同前註，頁 220 上、中、下。

[44]同前註，頁 221 上。

P.149

觀此則，由《金剛經》中一小節未盡重要之文字，引申發展出一大理論。其中引用昭明太子之科判、天台智者大師之三種般若及法眼文益、龐居士、圭峰宗密、晦堂祖心、大珠慧海、洞山良价等古德之言句，可說連珠成串，極具說明禪宗實踐之效力，在解說禪與教之關係部分應屬極佳之範例。

另外值得一提的是，一般均以古德之機緣語句作為公案之內容，但亦有例外者，如上舉第九七則為《金剛經》，第七八則及第九四則為《楞嚴經》，第八四則為《維摩經》。以教典之內容作為禪宗公案來參究，頗為特殊，也可視為雪竇頌古之一大特色。圓悟克勤在為公案及頌古作評唱時，亦大力說明經典之內容。按圓悟精通教典在當時即已為人所知，如其曾與居士身份之朝廷高官張商英討論《華嚴經》要旨，在《碧巖錄》第二三則及第八九則裏亦敘及華嚴思想。[45]其他主要如第八四則關於《維摩經》中之入不二法門，第九四則關於《楞嚴經》之見性，圓悟均有充分之說明。綜觀《碧巖錄》裏有關佛教經典之援用及解說，均以成就第一義諦為目標，與禪宗所強調的「向上一著」配合進行無礙。在傳法上

應具有較強之說服力，對禪者自身之體證也可提供檢驗，不致落入外道異端。一般對《碧巖錄》多認其特具文采，至於經教部分則未加注意。如果從北宋初中期承五代以來反省禪宗流弊之脈絡以觀，以佛教經典作為公案來參究，實具有特殊意義。在雪竇之頌古及圓悟之《碧巖錄》中，人、法（教）、義（理）合為一體，也可說以禪作為佛法最圓滿的表現形態。

（二）、關於五家宗旨

宋代禪宗之特色，除了上述文字禪之興起外，五家七宗之流行也是備受注意之重點。雪竇在作頌古一百則時，有無宗派偏好之情況？《碧巖錄》對五家宗旨如何評價？均值得探討。按雪竇屬雲門宗，其法系為雲門文偃—香林澄遠—智門光祚—雪竇重顯。據統計，頌古百則中雲門文偃本人之公案有十三則，涉及雲門的公案有三則，屬於雲門宗的有六則，合計二二則，約佔五分之一強。^[46]雪竇會多舉雲門一系之祖師言句，應屬自然之事。對於其他四家（臨濟、曹洞、滄仰、法眼），雪竇在頌古之文字上亦曾敘及其宗風特色，但與後世偏好分別諸家宗旨門風者有所不同。如第三二則有關臨濟義玄之禪

^[45]參閱本村清孝著，李惠英譯，〈圓悟克勤的禪與華嚴〉，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書公司，1996年，頁238—248。

^[46]魏道儒，《宋代禪宗文化》，同註12，頁87。

P.150

法，頌古云：「斷際全機繼後蹤，持來何必在從容，巨靈擡手無多子，分破華山千萬重。」^[47]肯定臨濟義玄能承繼黃檗希運（諡號為斷際禪師）峻烈之作風。第三八則之頌古中提及臨濟之「三玄」，但從頌古無法進一步得知臨濟宗之全部內容。^[48]第四三則有關洞山良价，頌文中雖曾提及洞山五位中之「正偏」，但係以象徵比喻之手法來表達。^[49]第三四則有關滄山靈佑與仰山慧寂，頌文使用比喻及典故，參酌圓悟之評唱，可以明瞭滄仰一系之親切的門風。^[50]第七則有關法眼文益，雪竇舉「僧問法眼，慧超咨和尚，如何是佛？法眼云：汝是慧超。」一段公案，頌古云：「江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏，三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水。」^[51]此頌詞美境佳，圓悟在評唱裏指出：

雪竇是作家，於古人難咬難嚼，難透難見，節角譎訛處，頌出教人見，不妨（相當）奇特。雪竇識得法眼關捩子，又知慧超落處，更恐後人向法眼言句下錯作解會，所以頌出。這僧如是問，法眼如是答，便是江國春風吹不起，鷓鴣啼在深花裏，此兩句只是一句。……雪竇第三第四句，忒煞（非常）傷慈，為人一時說破，超禪師當下大悟處，如三級浪高魚化龍，癡人猶辱夜塘水。[\[52\]](#)

依圓悟之理解，此頌古本身具有濃厚的禪意，也能表達法眼宗之宗風。最後有關雲門文偃，雪竇本係雲門傳下，對雲門宗之宗風有深刻的體會，在百則頌古中所佔份量亦最多。如著名之「雲門三句」，雪竇也曾頌出。[\[53\]](#)另須注意的是雪竇頌古並未完全針對五家而發，其餘尚有不屬五家傳法系統者。例如趙州從諗即佔有十二則，其他尚有馬祖道一、百丈懷海、南泉普願、德山宣

[\[47\]](#)同註4，頁171下、172上。

[\[48\]](#)同前註，頁177上。頌古云：「擒得盧陂跨鐵牛，三玄戈甲未輕酬，楚王城畔朝宗水，喝下曾令卻倒流。」

[\[49\]](#)同前註，頁180中。頌古云：「垂手還同萬仞崖，正偏何必在安排，琉璃古殿照明月，忍俊韓獹空上階。」

[\[50\]](#)同前註，頁173上。頌古云：「出草入草，誰解尋討。白雲重重，紅日杲杲。左顧無暇，右盼已老。君不見，寒山子行太早，十年歸不得。」

[\[51\]](#)同前註，頁147上、下。

[\[52\]](#)同前註，頁147下、148上。

[\[53\]](#)《碧巖錄》第二七則，雪竇之頌古，頁167下。圓悟克勤在評唱中對雲門三句有詳細之說明，如第六、十四、二七、四七、五〇、五五、九〇、一百則均曾述及「雲門三句」。又第六則提及「雲門尋常愛說三字禪，顧鑑叟，又說一字禪。」，頁146上，第八則謂「雲門大師」多以一字禪示人，雖一字中，須具三句。」，頁148下。

鑒、雪峯義存等多人。

大體而言，雪竇有關五家宗風之頌古已指出各家之特色。但其內涵則有如詠史之詩句，若非對該史實有充分的了解，則不易有清楚的體會。再就雪竇拈出有關五家之公案以觀，亦非率爾爲之。雪竇雖無意標舉五家門風，但其所拈提之公案與頌古，參照圓悟克勤之解說，實際上與後人所強調的五家宗旨並無差距。此點在研究禪宗史上五家宗旨之形成與發展，具有不可忽視之歷史意義，實有深入分析研討之價值。

從文獻上出現五家宗名以觀，最早見於明教契嵩於北宋仁宗嘉祐六年(1061)完成之《傳法正宗記》，契嵩並說明當時五家流傳之情形爲：「雲門、臨濟、法眼三家之徒，於今尤盛，滄仰已息，而曹洞者僅存，綿綿然若猶大旱之引孤泉。」^[54]此時距雪竇卒年(1052)僅九年，大致可視爲雪竇在世時五宗之流布的實況。雪竇雖嗣法雲門，當時並有「雲門中興」之美譽，^[55]惟就頌古以及拈古而言，並不拘限於五家，也未以雲門一宗爲依歸。時隔約八十餘年，圓悟爲頌古作評唱時，則「滿地流行五家七宗，遞立門戶提倡。」^[56]五家之宗派意識高昂，如圓悟自稱：「老漢生平久歷叢席，遍參知識，好窮究諸宗派。雖不十成洞貫，然十得八九，亦通會示徒，自不造次。」^[57]因此，在評唱裏遇有五家之公案時，圓悟均予充分之說明，較諸頌古之隱晦，大不相同。概要言之，如雲門宗之雲門三句、三字禪或一字禪。^[58]臨濟宗之四賓主、三玄三要。^[59]曹洞宗之三種滲漏、五位回互與玄路、烏道、展手。^[60]滄仰宗之機鋒。^[61]法眼宗之箭鋒相拄、啐啄同時等。^[62]在《碧巖錄》裏均有明確的敘述，今日吾人有關五家宗旨之了解，均可見於圓悟克勤之評唱，其重要性確實非凡。

圓悟本人屬於臨濟宗，但在說明諸家宗風時，並未見有獨尊臨濟之意。對屬於雲門宗下之雪竇，圓悟則曾屢次提及雪竇頌古之特殊手法。如第五五則頌古之評唱云：「雪竇偏會下注腳，他是雲門下兒孫，凡一句中具三句底鉗

^[54]《大正藏》冊 51，卷 9，頁 763 下。

^[55]《禪林僧寶傳》，同註 30，頁 488。

^[56]《圓悟佛果禪師語錄》，同註 32，頁 786 下。

^[57]同前註，頁 810 上。

^[58]同註 53。

[59]參閱《碧巖錄》第三八則。

[60]分別參閱第一五則、第四三則、第九九則。

[61]參閱第六八則。

[62]參閱第七則、第三四則。

P.152

鎚。向難道處道破，向撥不開處撥開，去他緊要處頌出。」第六二則頌古之評唱云：「若識得雲門語，便見雪竇為人處。」第六則本則之評唱云：「雲門一句中，三句俱備。蓋是他家宗旨如此。垂一句語，須要歸宗。若不如此，只是杜撰。此事無許多論說，而未透者卻要如此。若透得，便見古人意旨。看取雪竇葛藤。」[63]按雲門三句為「函蓋乾坤句、隨波逐浪句、截斷眾流句」[64]。而頌古既係「繞路說禪」，往往有旁敲側擊，迂迴轉進，或提或放之多樣形式。圓悟指出雪竇頌古之特殊表達手法，提醒閱讀時應注意其背後之意涵，不致拘泥於字面上之意思。若論其旨要，仍不出禪宗「不立文字」之基本立場，只是在實際運用時能使此原則更加明確可循。「雲門三句」在圓悟看來正足以表現語言之多層次的功用，尤其在頌古之體裁中，如何透過詩樣般的詞句去體會禪境，更有賴語言文字的高度技巧。

至於其他四家之門風亦各有千秋，如曹洞五位回互之緜密，臨濟之直下契入，滄仰之父子般相親，法眼之時節因緣，在《碧巖錄》裏各有其一席之地。圓悟克勤本人雖明白五家宗旨，但並不停留於此。觀其對當時禪門之批評云：「近世參學，多不本宗猷，唯持擇言句，論親疎、辨得失，浮漚上作實解。誇善淘汰得多少公案，解問諸方五家宗派語，一向沒溺情識，迷卻正體，良可憐愍。」[65]實際上，五家宗派均源於同一根本。圓悟云：「自曹溪散席已來數百年間，列刹相望，各各握靈蛇珠，人人抱荆山璧。有照有用，有權有實。提振向上宗風，傳持正法眼藏。要且百川異流同歸大海，千重百匝無出一源。」[66]雖然圓悟認為五家門風只是同一佛性之不同表現，不必有何軒輊，出家學道，亦不在分辨五家宗派語，但也不能不對當時所流行的五家宗派意識有一適當的說明。此是佛法或禪道在人間具體的歷史文化條件下之形態，只有抱持「人能弘道，非道弘人」之態度去面對，並將之導向正確的途徑。雪竇之頌古與圓悟之評唱在此方面都具有正當的認知，不僅是禪門實況的反映也是對禪道表現方式的反省。

按禪宗主張徹底的精神自由，對於文字之使用，應視其是否與禪的本旨相應，《六祖壇經》內對此已有很好的說明。[67]依《景德傳燈錄》所載，較著

[63]同註4、頁189下、頁194中、頁146中。

[64]參閱《碧巖錄》第一四則，頁154下。第九〇則，頁215上。

[65]《圓悟佛果禪師語錄》，同註32，頁781上。

[66]同前註，頁734上。

[67]《六祖壇經·付囑品》中云：「執空之人有謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合語言，只此語言便是文字之相。又云直道不立文字，只此不立兩字，亦是文字。見人所說，

P.153

名之禪門典籍有永嘉玄覺（665—713）之《永嘉集》與《證道歌》、大珠慧海（生卒年不詳）之《頓悟入道要門論》、黃檗希運之《傳法心要》、圭峯宗密（780—841）之《禪源諸詮集都序》等。又趙州從諗（778—897）之「玄言布於天下，時謂趙州門風，皆悚然信服矣。」[68]同時代滄山靈佑傳下香嚴智閑（生年不詳—898）有「偈頌二百餘首，隨緣對機，不拘聲律，諸方盛行。」[69]以及《景德傳燈錄》卷二七至卷三十所收諸家語錄偈頌等文獻。此等著述之體裁各有特色，從其最後目的而言，可說百川歸海，均朝向第一義諦。至宋代，無論是雪竇之頌古或圓悟之評唱，則在表現方式與內容上，更邁向另一新奇的世界。誠如圓悟之門人關友無黨於北宋宣和七年（1125），在《碧巖錄》後序中稱：「雪竇頌古百則，叢林學道詮要也。其間取譬經論，或儒家文史以發明此事。非具眼宗匠，時為後學擊揚剖析，則無以知之。」[70]《碧巖錄》之文字活潑，內容包含佛教經典，世學詩文與五家宗風等，以禪的洪鑪陶冶人間知識，鑄造了一個前所未有的巨著。宋代以來，即使有僧眾流連其間文辭而忘失第一義，致使此書連帶遭到批評，乃至有謂圓悟門人大慧宗杲為之毀版的傳聞，[71]但《碧巖錄》仍流傳至今。其間元代類似之著作如萬松行秀（1166—1246）之《從容錄》、行秀門人林泉從倫（1223—1281）之《空谷集》、《虛堂集》、更倣效《碧巖錄》。從形式與內容而言，《碧巖錄》可說是禪宗史上的經典之作。

四、「道本無言，因言顯道」—《碧巖錄》之理論基礎

從禪之實踐的立場而言，《碧巖錄》具有何種功用？此問題非本文所能處理。如從歷史文化之立場以觀，則應設定一可作合理思惟與敘述者為研究之對象，方能具有世間共通之學問性。就此要求下，參照中國傳統學術思想

便即謗他言著文字。汝等須知自迷猶可，又謗佛經。不要謗經，罪障無數。若著相於外而作法求真，或廣立道場，說有無之過患，如是之人，累劫不可見性。」《大正藏》冊 48，頁 360 中、下。

[68]《景德傳燈錄》卷十，同註 2，頁 181。

[69]同前註，卷十一，頁 196。

[70]同註 4，頁 224 中。

[71]同前註，頁 139 下，三教老人之序文。但遍閱現存大慧年譜、語錄等文獻，均未見有大慧宗杲毀版之記載。

P.154

之表達方式，《碧巖錄》一書所呈現出來之多樣豐富的語言文字與道的關係，實可作為此研究之題材。

就文字語言與禪宗之關係以觀，基本上須先考慮佛教自身之理論背景。如一般習者所知《維摩經》中之入不二法門，維摩詰居士之默然不言乃真正的不二法門。《金剛經》中的世尊云：「如來常說汝等比丘知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法？」[72]以及般若經類中一貫強調的以無所得智慧體證諸法之「實相」或「無相」等。據此而言，即使未出現具有中國特色之禪宗，印度傳來佛教對語言與佛道之關係早有其自成一系之見解。只是在中土有禪師以更激烈、突出的方式表達此種關係而已。要之，在根本原理上，兩者並無不同。就《碧巖錄》以觀，其文字的數量誠千百倍於雪竇之頌古，若頌古已足以使人趨向禪境，則無必要以水濟水，再作詮解。反之，若頌古尚有餘義未盡，或含義飽滿有待發揮，則依之作解乃屬自然之事。從禪的本質乃至佛教無所得之智慧而言，一切語言文字皆屬多餘，無論其為印度傳來教典或中土禪師著述皆然。惟從傳法之立場而言，則語言文字仍有必要。如《碧巖錄》之出入經典與世學、典雅與通俗，在語言文字之運用上尤為顯著。此部分是否有批評者所稱僵化禪機或窒人思惟之弊，

應就《碧巖錄》一書及圓悟克勤之見解做一通盤之檢討，方能有一接近事實之結論。

實際上，圓悟對道與語言文字之間有深刻的理解，相關的批評，只要循著圓悟自己的說明，大致可以得到回應。如《碧巖錄》第十二則謂：「言語只是載道之器，殊不知古人意，只管去句中求，有什麼巴鼻（線索）？不見古人道：道本無言，因言顯道。見道即忘言，若到這裏，還我第一機來始得。」^[73]第十六則：「垂示云：道無橫徑，立者孤危，法非見聞，言思迴絕。」^[74]及第二十一則：「古人一問一答，應時應節，無許多事。你若尋章逐句，了無交涉。你若能言中透得言，意中透得意，機中透得機，放令閑閑地，方見智門（光祚禪師）答話處。」^[75]其他相類似的說明頗多，散見於《碧巖錄》及圓悟之語錄中，不須一一列舉。^[76]據上以觀，很明顯地圓悟了解語言之功用及

^[72]《大正藏》冊 8，頁 749 中。另頁 751 下：「（世尊告）須菩提！汝勿謂如來作是念，我當有所說法。莫作是念。何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說法。須菩提！說法者無法可說，是名說法。」

^[73]同註 4，頁 153 上。

^[74]同前註，頁 156 上。

^[75]同前註，頁 162 上。

^[76]《圓悟佛果禪師語錄》卷二，「上堂云：禪非意想，立意乖宗，道絕功勳，建功失旨。聞

P.155

其限制。不能因禪僧有記誦《碧巖錄》之文詞，而謂《碧巖錄》阻礙禪機。上引「道本無言，因言顯道」，簡單而有力地表達了圓悟評唱雪竇頌古之基本態度。在禪宗教學上，為使燈燈相續，慧命不斷，更須使用一切可行的方式引導後學。第二十七則云：「大凡扶豎宗乘，也須是全身擔荷，不惜眉毛，向虎口橫身，任他橫拖倒拽，若不如此，爭（如何）能為得人？」^[77]一個證悟的禪師必須盡一切力量教導僧眾，不能作一自了漢。^[78]圓悟克勤對公案及頌古之評唱，或古或今，或雅或俗，意境及文采入人之深，非無緣故。其門人普照於南宋初高宗建炎二年（1128）所作序文中謂：「至道實乎無言，宗師垂慈救弊，儻如是見，方知徹底老婆。其或泥句沈言，未免滅佛種族。」^[79]確能體會圓悟評唱之苦心。

在中國傳統學術思想中，對語言文字與道或形上本體之關係已有深刻之認知，《老子》《莊子》及魏晉玄學家之著作裏均可見有相關之記載。禪宗在此方面之表達有相近似，也有獨特之處。蓋禪宗屬佛教之範圍，以追求人生之解脫為目標，具有十足的宗教意味，與老莊或魏晉玄學之人生觀有所不同。雖同樣有道屬不可言說之共同詮解，但道本身之內容仍有重大的差別。從道之具有宗教實踐的性格以觀，言與道不只是意義表達的程度問題，尚有更高層次的解脫上之意義。換言之，欲探討禪宗有關言與道之關係，必須了解其宗教內涵，並以此為出發點，才能正確地把握其特色。再則，禪宗一方面不立文字，一方面又不能不借用語言文字，在這種對立又統合的情況下，如何穿透文字而觸發自己的靈明本心，可說是歷代禪僧的共同課題。《碧巖錄》既係以詮注頌古之面目出現，其在語言文字上的鋪陳羅列，如何與禪道相應而不致成為一場文字遊戲？實有探討之價值，並可作為一實例以了解禪宗在言與道之關係上有何特殊看法。以下分別論述之：

清聲之句，莫向意中求。……」同註 32，頁 719 中。卷十三：「爾若只覓言句，覓玄覓妙，何時得了？千人萬人各說不同，爾用那個句則是？若見道了更用言語作麼？若不用言句，爾作麼生見？到這裏參須實參，悟須實悟。」頁 772 中。

[77]同註 4，頁 167 下。

[78]《景德傳燈錄》卷九，黃檗希運禪師條下載：「……後遊天台，逢一僧，與之言笑如舊相識。熟視之，目光射人，乃偕行。屬澗水暴漲，乃捐笠植杖而止。其僧率師同渡，師曰：兄要渡自渡，彼即蹇衣躡波，若履平地。迴顧云：渡來渡來。師曰：咄！這自了漢。吾早知，當斫汝脛。其僧歎曰：真大乘法器，我所不及，言訖不見。」同註 2，頁 152。

[79]同註 4，頁 139 上。

P.156

（一）、在語言文字之運用上，無論說者與聽者，均以禪道之正確體會為基本條件

《碧巖錄》第二十則載：「大凡激揚要妙，提唱宗乘，向第一機下明得，可以坐斷天下人舌頭。儻或躊躇，落在第二。」[80]蓋一位證悟的禪師為道之體現

者，其所使用之語言文字動作等可視為道之指標，對於生命之解脫具有非凡之效力，因此禪師在說法示法之際，必須以道之引導者的身份做最精確的判斷。所謂「第一機」或「第二機」係以其使用之語言文字是否足以使人當下自覺而言，此種自覺乃屬宗教上的覺悟，不同於一般知識上的理解或形而上世界的思惟。又第十七則云：「不見他古人得大自在處，他是腳踏實地，無許多佛法知見道理。臨時應用，所謂法隨法行，法幢隨處建立。」^[81]故就聽法者而言，對開悟的禪師之自由活潑的教示，必須以靈活的心去接受，不能拘泥不化。如第二十二則裏所說：「所以古人道承言須會宗，勿自立規矩。言須有格外，句須要透關，若是語不離窠窟，墮在毒海中也。」^[82]言句之外的深意才是參學的對象。要之，經教或語言文字都應在禪宗之自力完成解悟的基礎上，才能得到合理適當的安排。此點是禪門的通義，《碧巖錄》也不例外。第七三則關於馬祖道一之離四句絕百非之公案，圓悟「垂示云：夫說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得。說既無說無示，爭如不說；聽既無聞無得，爭如不聽。而無說又無聽，卻較些子（還差不多）。只如今諸人聽山僧在這裏說，作麼生（如何）免得此過？具透關眼者，試舉看。」^[83]意即說法與聽法者都須把握禪的本旨，相互透過對語言的有限性與工具性的了解，才能達到實踐之效果，此段垂示完全表達了禪宗教學上的基本要求。

按禪宗既不拘泥於任何形式的言與教，則其所以能具有解脫之實踐意義，完全在於說者與聽者之共同的宗教心理。亦即所使用之種種表達方式，都含有傳達或追求禪道之意欲。只有在雙方均出之以真實的體驗時，禪的語言才具有宗教上的解脫價值。此點在禪宗流傳過程中，往往因融入非宗教之因素，如一般歷史文化知識之擴展，單純的欣賞態度等而被忽略。圓悟克勤上引所稱「法隨法行，法幢隨處建立」、「言須有格外，句須要透關」，提醒參禪者應有自我深刻反省的認知，不能將禪門機緣語句當作一般世俗語言來看

^[80]同前註，頁 160 中。

^[81]同前註，頁 157 中。

^[82]同前註，頁 163 上、中。

^[83]同前註，頁 200 下。

待，實有重大之意義。

(二)、禪師間之問答舉動雖似一般人，但卻具有另一番意義，代表禪道之具體呈現，不可視為一般言語

《碧巖錄》第二十則云：「他古人，一言一句，不亂施為。前後相照，有權有實，有照有用，賓主歷然，互換縱橫。」[\[84\]](#)第二十三則云：「到稱性處，如眼不自見、耳不自聞、指不自觸；如刀不自割、火不自燒、水不自洗。到這裏，教中大有老婆相為處。所以放一線道，於第二義門，立賓立主，立機境，立問答。所以道：諸佛不出世，亦無有涅槃，方便度眾生，故現如斯事。」[\[85\]](#)達到解脫時，於第一義中一切相對相均不存在，如眼不自見，刀不自割等，進入完全獨一靜寂之地。但覺悟者為度眾生故，老婆心切（發大慈悲心）故於第二義門，「立賓立主，立機境，立問答。」設立各種接引方式。是故，對於第二義門中之種種語言動作，也不能不考慮其作用及價值。

《碧巖錄》第十三則中有句話「一切語言，皆是佛法。」[\[86\]](#)廣義地說，世俗語言與解脫境界在本質上並無根本之差別，只要語言有助於成就智慧，就具有無上之價值。禪宗公案之能成立，被認為是成佛之津梁，與此觀念有相當密切之關係。如第四六則公案只是關於雨滴聲之一段問答：「鏡清（道忞，868—937）問僧門外是什麼聲？僧云；雨滴聲。清云：眾生顛倒，迷己逐物。僧云：和尚作麼生（如何）？清云：泊（好不容易、勉強之意）不迷己。僧云：泊不迷己意旨如何？清云：出身猶可易，脫體道應難。」[\[87\]](#)鏡清問僧門外是什麼聲？此句話不是一般問話，圓悟克勤稱之為「古人一機一境要接人」。[\[88\]](#)透過此問答，使參學者能正確地理解禪道。雖然有人知道此公案之重要性，具有鍛鍊心智的功用，並一一舉出其效用。圓悟克勤對此公案所說：「這般公案，諸方謂之煨煉語，若是煨煉，只成心行，不見他古人為人處。亦喚作透聲色，一明道眼，二明聲色、三明心宗、四明忘情、五明展演。然（雖然之意）不妨（相當、非常之意）子（仔）細，爭奈有窠臼在。」[\[89\]](#)圓悟克勤認為此種說明「有窠臼在」，即仍屬於一般心知的範圍，不能完全掌握此公

[\[84\]](#)同前註，頁 161 上。

[\[85\]](#)同前註，頁 164 下。

[\[86\]](#)同前註，頁 154 中。

[87]同前註，頁 182 中。

[88]同前註。

[89]同前註，頁 182 下。

P.158

案之精神。鏡清禪師之因雨滴聲而提醒禪僧，基本上係屬禪宗自由教學或於日常生活中隨機指點的方式。此公案之價值，依圓悟所示不在於可由此分析出何種教學內容，如上引道眼、聲色、心宗、忘情、展演之五個層面，毋寧在於指出主客之間是否能達到完全合一的問題。禪宗公案雖然是一個公共的教學模式，但仍須從禪的角度去把握，才能得到完全相應的體會。其他如第八一則〈藥山射麈（鹿）中麈〉，圓悟克勤曾謂「這公案，洞下謂之借事問，亦謂之辨主問，用明當機。」[90]明白指出此段公案之本義。按汾陽善昭曾將各式公案問答彙整為十八問，圓悟克勤亦予援用，如第九則「僧問趙州，如何是趙州？」一段是「驗主問，探拔問」。第四五則之「編（偏）辟問」、第四九則之「呈解問」[91]等，各式問答有其特色。如從究竟解脫之境地言，此種分類方式有無必要？又種種問答是否必然可歸納為何種類型？恐有疑義。但就問答之指涉或目的而言，只要能提供一正確的方向，參學者可依之朝此方向前進，在此範圍內亦不能說此種分類毫無意義。《碧巖錄》在這方面的態度，頗有注意之必要。若不能肯定第二義門中所涵有的第一義因素，則禪法之傳授將有困難；但若過度執持第二義，則有喪失第一義之可能。如何調整兩者間的關係，正是圓悟在解說公案及頌古時的重心之一。

如何正確把握禪宗公案或古德語句之本旨，實際上並無一成不變之公式可循。無論是雲門之「雲門三句」、臨濟之「三玄三要」或曹洞之「五位偏正」，都只是一個原則性的提示。欲在語言文字之限定性的概念範圍內，表達一無限的理境，早在老莊之著作裏即有種種反省，圓悟對於公案或頌古之評唱也面臨同樣的問題。圓悟提出不落有無兩邊之看法，頗足以顯示禪宗對於語言表達之特殊處理方式。例如第三十一則謂：「古人著語，鎖斷要關，這邊也是，那邊也是，畢竟不在這兩頭。」[92]又第二三則圓悟解說雪竇對一段公案之著語云：「雪竇恁麼道，也不妨（真是）險峻。若不是同聲相應，爭得如此孤危奇怪。此謂之著語，落在兩邊，雖落在兩邊，卻不住兩邊。」[93]所稱「不住有無兩邊」，意指思惟之靈妙活潑，不束縛於限定性的語言概念。在《六祖壇

[90]同註 87。

[91]同註 4，頁 149 中、頁 182 上、頁 184 中。汾陽善昭之十八問，收入南宋·智昭所編之《人天眼目》一書中，《大正藏》冊 48，頁 307 下—308 上。日人鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》，臺北：志文出版社，1971 年，頁 159—161 有關禪學中各種問題之分類，也是就各種公案問答之類型予以歸納。

[92]同註 4，頁 170 下。

[93]同前註，頁 164 中。

P.159

經》裏已有三十六對之說法，〈付囑品〉中云：「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。」[94]《六祖壇經》之說法，乃是佛教中道實相之具體表達。在教學方法上，可使人之思慮不拘限在固定之概念內。圓悟所說之不住有無兩邊，也具有同樣的意義。

要之，《碧巖錄》一方面使用大量的語言文字，一方面又提醒參禪者不要執著語言文字，在技術面上有同於老莊之處，但在理論背景方面，則有禪宗第一義之特殊內容。

（三）、關於禪宗公案裏的「無味之談」，似最足以顯示禪宗用語之特色

一般認為語言須有所指，禪宗既然主張離言絕慮，則一切應保持沈默。但若一向如此，則有上述「住於有、無兩邊」之偏差。公案之問答裏屢屢出現遠離常識且不可理解之答話，圓悟曾說此乃「無味之談，塞斷人口」。如《碧巖錄》第三則之本則，「舉僧問趙州（從諗），承聞和尚親見南泉（普願）是否？州云：鎮州出大蘿蔔頭。」圓悟評唱道：「這也是個久參底，問中不妨（真是之意）有眼。爭奈趙州是作家（能手之意），便答他道：鎮州出大蘿蔔頭。可謂無味之談，塞斷人口。這老漢大似個白拈賊（意為鬼靈精）相似。你纔開口，便換卻你眼睛。若是特達英靈底漢，直下向擊石火裏，閃電光中，纔聞舉著，剔起便行。苟或佇思傍機，不免喪身失命。……」[95]趙州之鎮州大蘿蔔頭與其是否親見南泉普願有何關係？在語言之表達作用上，可說難以理會。另如第四四則之禾山無殷禪師（884—960）的「和山解打鼓」公案亦是「所謂言無味，語無味，欲明這個公案，

須是向上人，方能見此語不涉理性，亦無議論處。直下便會，如桶底脫相似，方是衲僧安穩處，始契得祖師西來意。……」^[96]此種「不涉理性，亦無議論處」之答話，其目的不在令人有所尋思，相反地，正是要人在不可思惟想像處，「直下向擊石火裏，閃電光中」，親見真實的自性。

此類公案不少，如《碧巖錄》第十二則：「僧問洞山（守初，910—990）如何是佛？山云：麻三斤。」第七十七則：「僧問雲門（文偃）：如何是超佛

^[94]同註 67，頁 360 上、中。

^[95]同註 4，頁 169 下。

^[96]同前註，頁 181 上。

P.160

越祖之談？門云：餠餅。」^[97]圓悟克勤在「洞山麻三斤」這一則裏，評唱道：「這個公案，多少人錯會。直是難咬嚼，無你下口處。何故？淡而無味。古人有多少答佛話，或云：殿裏底。或云：三十二相。或云：杖林山下竹筋鞭。及至洞山卻道麻三斤。不妨（真是之意）截斷古人舌頭。……只這麻三斤，一似長安大路一條相似，舉足下足，無有不是。這個話與雲門餠餅話是一般。不妨（真是）難會。五祖先師頌云：賤賣担板漢，貼秤麻三斤，千百年滯貨，無處著渾身。你但打疊（收拾之意）得情塵、意想、計較、得失、是非，一時淨盡，自然會去。」^[98]按禪宗語錄裏常見有僧問「如何是佛」之問答，而洞山守初之麻三斤的答話，的確出人意料之外。如果去推測洞山守初何以要回答「麻三斤」，將離旨越遠。惟如何體會此公案之意義？縱如圓悟所說應將一切意想計較、是非得失滌除淨盡，到心境一無片羽遮蔽，自能體會云云，實際上也只是間接的答覆。從禪宗實踐的立場而言，只要有助於開悟的均可援用。然而援用時，仍有「隨機」的因緣條件。上列有關「無味之談」的公案，在語言之運用上可說是一種特例，雖然無意味但卻具有催化之作用，而其作用之發生則須有相關的條件，不是任何情況下均可套用。禪宗在這方面的表現頗令人好奇，因之而來的種種解釋也不可理喻。若能回歸到禪宗之宗教實踐的基本立場，對此類無味之談方能得到相應的體會。

綜上所述，禪宗公案之頌古與評唱都不離語言文字，其與禪道之關係，圓悟有一精到之見解：

初機晚學，乍爾要參，無捫摸處，先德垂慈，令看古人公案。蓋設法住其狂思橫計，令沈識慮，到專一之地，驀然發明心非外得，向來公案乃敲門瓦子矣。只如龐居士問馬大師：不與萬法為侶底是什麼人？馬云：待汝一口吸盡西江水即向汝道。但靜默沈審，然後舉看。攸久之間，須知落處去。若以語言詮注語言，只益多知，無緣入得此個法門解脫境界。^[99]

公案只是敲門磚，則頌古、評唱所有解說公案之文字也只是一種工具而已。如不能朝向禪悟之目標，則以「語言詮注語言，只益多知」而已。《碧巖錄》

^[97]同前註，頁 152 下、頁 204 中。

^[98]同前註，頁 152 下—153 上。

^[99]《圓悟心要》，臺北：新文豐出版公司，1995 年。卷下，〈示印禪人〉，頁 44。

P.161

並非講述於一時一地，圓悟對百則頌古之評唱也無固定的說明方式。禪宗公案固不僅止於百則，且每一則就其朝向開悟解脫之目的而言均屬相同，因此只要能徹底體會其中一則，乃至一言一句即可貫通全體之禪道。此依禪宗直指人心，見性成佛之宗旨來說並非不可能。參照圓悟對此曾云：「古人機緣語句，不必盡要會之，但一著分明，則著著如此。」^[100]所稱「一著分明」，不外自己靈明心性的顯露開發。從而，對於《碧巖錄》之種種譬喻，引證經教、儒史詩文等語言文字，必須如圓悟所示持以活潑的心靈，把握正確的理解方向，才能體會其中所欲表達的解脫意義。

五、結論

《碧巖錄》為禪宗之典籍，歷代以來為禪門僧徒所習讀，其宗教上之意義無疑是最重要的。而今若將《碧巖錄》作為學問研究之對象，對於兼具宗教實踐與歷史文化兩種因素之作品，應採取何種處理方式？研究之目的為何？研究之結果能達到何種效力等，均屬必須考慮之問題。

本文認為在研究上應先了解禪宗自我完成之實踐性，並以此觀點探討《碧巖錄》之相關問題。首先說明禪宗公案之形成與發展，以確定雪竇之頌古與圓悟之評唱的成立背景。其次從禪與教典之關係及五家宗旨之闡述兩方面，分別說明《碧巖錄》在宋代禪宗史上之經典地位及其特色。再進一步處理此書之理論基礎，尤其是具有可與世間知識作對照之道與語言的關係，藉此顯示禪宗在此方面的特殊看法。

嚴格而言，能否明確劃分宗教實踐與語言文字之界線，尚屬見仁見智，因其中尚包含宗教上之意志、感情及對解脫之體會等，恐非一般學問方式所能完全處理。是以本文只就史實範圍及一般思惟能力所及之處，盡可能地做合理的說明。有關《碧巖錄》之各層面的研究，尚待發掘，本文或可供斯學參考。

[100]同前註，〈示韓朝議〉，頁 80。並見《圓悟佛果禪師語錄》，同註 32，卷十五，頁 781 下。