

# 禪學參究者應具有的 條件與認識

臺大哲學研究所

巴壺天教授主講

我是在民國廿八年開始接觸這門學問的，首先看的是雍正「御選語錄」。那時我對佛教三論、法相、華嚴、天台等宗的理論已略有基礎，但對語錄中的公案，一則也不懂，不過我有個信念，覺得兩個禪師問答十句、八句，在外行人看來

梁任公曾說：佛學與學佛是兩回事。禪學與學禪亦然。學禪是實踐的工夫，禪學則是學禪的理論與禪境的表達。禪論與禪境，深晦玄妙，就是有名的學者都不一定能懂。

雖是驢頭不對馬嘴，但其中必有心同理同之處，若能尋得其中關鍵，必能豁然貫通。本此信念，雖看不懂，我仍繼續看下去。後來又讀了「類伽精舍藏」雲騰二帙（共廿本），全是禪宗語錄。看

完後，我就下了一番工夫，先用歸納的方法將所有看過的公案分門別類，鈔在一起，並揣摩其中旨意，再用比較的方法，研究它們的異同，於是漸有所悟。後來又陸續看完了大正藏、大正續藏、卍字續藏內所有的語錄，以及其他未入藏的有關禪學的書籍（如心燈錄等）仍用歸納，比較的方法研究，日積月累，對各種公案才得融會貫通。今天你們看我花幾分鐘的時間就講解一個公案，殊不知它也許是花了我幾年的工夫才悟通的，因此我覺得沒有任何一本書會比禪宗公案更難懂。

當年在我研究禪宗時，人們對禪學並不重視，更不熱中，而我只是出於好奇，看不懂却偏想弄懂，才研究它的，完全沒有名利的念頭。誰知自從日人鈴木大拙將禪宗用英文介紹到歐、美以後，原是冷門的東西竟成爲今日最熱門的學問，不過禪宗公案是學術界公認爲最難懂的語言，研究的人雖多，真正了解的人却很少。而我何以能夠懂得？並非我的智慧比別人高，可能是我正好具備了研究禪學的條件。據我看參究禪學應具備下列四種條件：

(一) 鐵的意志：德國哲學家叔本華（曾研究東方

小乘佛學）認爲世界的本體是意志，而佛學可以說就是一門意志哲學，也是一門實踐哲學。譬如「中阿含經」中有一篇「箭喻經」說到釋迦牟尼佛在南印度傳教時，有位鬻童子問道：「世界是有邊還是無邊？有始還是無始？」由於這個問題空疏而不切實際，佛回答說：「比方有個人，身中毒箭，命在旦夕，做醫生的應該急忙把箭拔出，敷上藥來救他，而不是說：且慢拔箭，先讓我問一下他姓名是誰？刹帝利種，吠舍種，還是首陀羅種？他的身材是高或矮，是胖或瘦？面色是黑或白？再讓我研究一下，射箭的弓是桑做的、柘做的，或是角做的？弓絃是牛筋、鹿筋、還是絲？箭羽是什麼毛？箭鏃是何種金屬做成的？不等你問清楚，那人早已死了。」由於人生來就有種種慾望，而且常常成爲慾望的奴隸，而慾望的追求有滿足與不滿足兩種，不滿足時感到痛苦，滿足後，時間久了又生厭倦，人生就好像鐘擺，永遠在厭倦與痛苦間擺動，故佛教的目的，是在解救衆生超脫慾



望的苦海，好像醫生的目的是在替人治病一樣。治病貴在對症下藥，佛教也是注重如何去普度衆生，而沒有閒工夫討論種種不切實際的問題。凡重實踐的學問，必重實踐的意志，若無堅強的意志，鏗而不捨，必難收效。禪宗是佛教十大宗派中最突出的一派，不立文字而貴體驗，故尤重實踐與實踐的意志。若參究公案，不懂就不看了，則永遠沒有看懂的機會。

(二) 神的悟性：無論研究何種學問，悟性很重要。中國哲學基礎是儒家，儒家就很重視悟性。論語述而篇記載孔子的話說：「舉一隅，不以三隅反，則不復也。」可見孔子頗重悟性。又如子夏問孔子：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以爲絢兮」是什麼意思？孔子說：「繪事後素」子夏因此聯想到「禮」的問題，說：「禮後乎？」孔子讚道：「起予者商也，始可與言詩已矣。」（八佾第三）。本來「巧笑倩兮」諸句是形容女子先天貌美，再加上後天的修飾，子夏因而聯想到一個人必須先有內心的真情感（仁），然後配合外在的形式（禮），與孔子所說：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？同一旨

趣，所以孔子很稱讚他。再如：子貢問孔子：「貧而無諂，富而無驕，何如？」孔子說：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢悟道：「詩云：『如切如磋，如琢如磨』其斯之謂歟？」孔子說：「賜也，始可與言詩已矣！告諸往而知來者。」（學而第一）不但儒教重視悟性，禪宗大師開導人更重頓悟，因而常說「小悟」、「大悟」、「一聞百悟」，所以我們看禪宗語錄，假如沒有特殊的悟性，就很難把它看懂。

(三) 深於佛學：禪宗是佛學的一宗，故要明瞭禪宗的語言，先要對佛學有相當的基礎。但是佛學博大精深，不易研究，而且派別多，經典多，教義的內容又具有層次性，所以在十大宗派中，天台宗有「化儀四教」、「化法四教」之稱，華嚴宗則將所有教義批判成五個層次：

- (1) 小乘佛教：講「有」（萬法皆有）。
- (2) 大乘始教：講「空」（萬法皆空）。
- (3) 大乘終教：講「非空非有」（不空不有）。
- (4) 大乘頓教：講「即空即有」。
- (5) 大乘圓教：講「不有而有，不空而空」。



而我們看各派經典，如果沒有人指導，自己隨便亂看，就會愈看愈迷糊，如果我們知道佛法具有層次性，其要旨就比較容易把握。至於禪宗，雖為佛教的教外別傳，但它常用其他各宗的結論作課題，故內容仍不離佛教的根本原則。我們想要看懂禪宗公案，勢必要對佛學有點基礎，最低限度也得對法相、三論、華嚴、天台等宗的理論有相當的認識，所以我們應該先接近佛學，並對佛學有相當基礎後才看公案。

(四)工於詩道：禪宗語錄多用詩的方法，此所謂詩的方法是指具有象徵性的比興體的詩而言。中國傳統詩的表現法多用比興，外國也是如此。希臘哲學家亞里斯多德在他所著的詩學中提及詩與哲學的不同說：「詩與哲學不同，哲學是把抽象的原理直接表述出來，而詩是將抽象的哲思，寄寓於具體的事物中。」德國文學家歌德也曾說過：「詩中不能不有哲學，但須隱藏着。」這與中國人講「詩貴比興」同理，都是耐人尋味的。由於禪宗公案每用比興體詩來表達，要了解公案，必先工於詩法。

然禪宗語言何以要用比興體的詩來表達？人類

的知識有三種：感性知識、理性知識和自性知識。禪宗公案所表達的絕對體的自性，言語道斷、心行處滅的，因而不得不藉重比興體詩——用可感覺的具體事物，象徵那不可感覺的與不可思議的自性。今析解於下：

(1) 感性知識：由人類的感覺器官與外物相接觸而獲得的經驗或知識。

(2) 理性知識：由人類的思維器官，依照推論、推理的法則而獲得的知識。

感覺對象是具體的、物質的東西，理知對象是抽象的、理論的東西，二者都有主、客，能、所的對待。如我眼見茶杯：「我」是能見的主體，「杯」是被見的客體。又如我研究「仁民愛物的道理」，「我」是能思維的主體，「仁民愛物」是被思維的客體。只有第三種的自性，猶如老子所說的「道」，宋明理學家所說的「理」是絕對的本體，是不可言說、不可思議的。因為一用感覺，言說或思議，則有「主」、「客」、「能」、「所」的對立，它就不是絕對的了。換句話說：本來「自性徧周沙界」是「至大無外」的，若我去言說它、思議它，則「我」

是言說或思議的主體，「它」是被言說或思議的客體。如此，我就在立它的外面而與它對立，它就不能說是大全了。由於自性知識不像感性知識與理性知識一樣，是可以感覺、言說或思議的，我們只能用一種「直覺」的方法，鑽入它的裏面，與它合而為一，親自體驗而不是站在外面來解說它，思議它。對於這種絕對的、不可感覺、不可思議的自性知識，要表現出來，自然相當困難，因而不得不具有象徵性的比與法，藉有限表無限，藉具體表抽象，藉特殊表普遍。又「絕對」或「大全」是不能以肯定的方式來表達的。因為「絕對」或「大全」就是一切，包含所有的東西在內，若具體地去列舉它，是永遠列舉不盡的，所以「絕對」的東西，在中國、西洋、印度，都是從負的方面來表達。如禪宗講的不是心，不是佛，不是物……這種境界就是司空圖在詩品內所說的「不著一字，盡得風流」。意謂我們不說話時反而可得到神髓，如果直接說出來就不行了。今以畫圖為例：如欲畫月亮，真畫它的輪廓，反不如用烘雲托月法，以不畫為畫的，又如畫「漢宮春曉圖」，從正面直繪寵妃之美，終不若只畫羅帳低垂，帳前的宮娥之美，反襯后妃之國

色天香。禪宗的表達方法多似此類，使能由旁敲側擊的方法悟知。既然禪宗語錄多從負的方面，用詩的比與法表現，故欲通禪，必先深於詩道。

以上四種條件，一、二種是先天的，三、四種是後天的。若先天具有堅強的意志與高度的悟性，又深於佛學，深於詩道，再研究公案，就容易多了。

其次說到公案的性質。依據我多年悟出的心得，公案的語言具有五種特性：(一)雙關性、(二)象徵性、(三)否定性、(四)層次性、(五)可取代性。

(一)雙關性：在碧巖錄、請益錄、空谷集中，都可以得到雙關性的啓示。佛家認為：「人身難得，佛法難聞」，每天修行以求解脫還怕來不及，那有工夫閒談？所以禪宗和尚在修行時是一分一秒都不放過的。如果兩個和尚碰面，必然句句話都在印證或考驗對方修行的境界或程度。請益錄云：

「大宗師或出或處、或語或默、都為佛事。」

但是修行的最高境界是絕對的，不可言說也不可思議的，只有藉語義雙關的語言來暗示，所以禪師們無論在何種機緣下碰面，都就眼前事問答，針鋒相對，句裏呈機，來勘辨對方的道行。換句話說，在佛法領域下，禪師們對答是句句不離世法，却

句句與佛法有關，也就是說世法與佛法打成一片。

如果兩個和尚都已開悟，則句句都在針鋒相對。「如果兩個和尚中有一個未曾開悟，聽不懂另一和尚的話，另一和尚就要。」舉個例說：江西廬山歸宗寺有位智常禪師很有名，一日江州刺史李渤問他說：「一大藏教說明個什麼邊事？」歸宗禪師舉起拳頭表示說：「還會嗎？」李云：「不會」。師云：「這個措大，拳頭也不識！」李云：「請師指示」。師云：「遇人即途中授與，不遇則世諦流佈。」這是什麼意思呢？禪宗重「明心見性」。此一自性就是佛性。它是絕對的東西，是「離絕名言分別」的現量，也就是所說的「只知爲這，不知爲何。」這種不可言說，不可分別的自性，屬純粹經驗，因此佛家常以「這個」代表自性。而舉拳即「這個」，即「自性」之意。如果懂得，則當場開悟，如果不懂，則世諦流佈，就當它是拳頭好了，是知禪宗句句都含有相關性與機鋒性。

(二)象徵性：因爲要語意相關，所以要用象徵的方法，美國哲學家杜威在他所著的哲學的改造中說：「禽獸住的只是一種物質的世界，人住的不僅是

物質世界，乃是一個充滿着符號與象徵的世界。」

「一個石頭不僅是堅硬礙人的東西，也許是一個祖先的墓碑。」而在詩人眼裏這世界所具有的象徵性，是更微妙、更豐富的。一粒沙也許是全宇宙的縮影。至於禪師們所住的世界，其象徵性較詩人所感覺的還要高，使用的語言自然更具有深度的象徵性。

譬如廬居士曾問他的老師馬祖：「不與萬法爲侶者，是什麼人。」馬祖說：「待汝一口吸盡西江水，再與汝道。」有人認爲這句答話的意義是「根本不可能告訴你」，但這只是表面意義而已。我們若進一步體會，佛教認爲「萬法唯心造」，假使一念不生，吞却萬象，豈不就像一口吸盡西江水一樣嗎？（可參看雪竈信、大隱修、玉林琇等語錄）而那時已證入了「不與萬法爲侶」的境界，所以馬祖說：「待汝一口吸盡西江水，再與汝道。」其實一個人真要證入這種境界，也就無須再問，更無須回答了。

再如：長沙景岑招賢禪師有次遊山回來，首座問他：「和尚什麼處去來？」長沙岑說：「遊山來」，首座又問：「到什麼處？」答曰：「始從芳草去，又逐落花回。」（五燈會元）。這首詩表面是



在描寫遊山，似與修道無關，其實句句都在象徵修道的歷程。何以故？我們都知道佛教主張「悲智雙修」——「以大智故，不住生死；以大悲故，不住涅槃。」大乘佛教認為人要成佛，必具「大智」、「大悲」兩個條件。因為他們覺得眾生所住的現象世界，有如生死海；在此現象世界裏的人所具有的慾念，有如生死海中的浪；而眾生常受慾望支配，做慾望的奴隸，就如同不會游泳的人，在生死海中載沉載浮，身不由己；如果遇到善知識，開了智慧，就如同學會了游泳，可以不住生死海中，而到達「涅槃彼岸」（「涅槃」原意為「止息慾望之火」）。但到彼岸以後，回望眾生仍在生死海中浮沉，因而興動大慈大悲之心，又回到生死海中普度眾生，此即佛家所謂的「自利利他」。至於禪宗則以「真空」表示涅槃彼岸，真空以後，由涅槃彼岸返回生死海中，這個境界叫「妙有」。它的教義是視「空」、「有」若車的兩輪，鳥的雙翼，缺一不可。假如一人六根清淨，已證涅槃真果，登彼岸而不入輪迴，永住於「空」，僅是個自了漢而已，對社會、眾生一無貢獻，禪宗將他比做「焦芽」「敗種」

或比做「在鬼窟裏討生活」，都有輕貶之意。所以大乘佛教與禪宗都認為成佛的步驟有二：一是「大死一回」，超凡入聖。這時根塵明淨，無慾無念，一如死人，直入有餘涅槃的真空境界。二是「絕後再蘇」，從聖入凡。即成佛後，重入妙有，進行救世的功德。這時的我雖重入生死海中，却與先前在生死海中的境界不同：一是原始的，被情慾奴役的假我；一是道成肉身，修成正果的真我。這種由凡入聖，由聖入凡的修道過程，若以具體事物為喻：在禪宗多以「入草」喻凡境，即回到妙有普度眾生；「孤峯」喻聖境，即達到真空之境，有如登上孤峯一樣困難。所謂「超凡入聖」，就是由芳草登上孤峯；「由聖入凡」就是復返於芳草落花中。是知長沙岑所說的：「始從芳草去，又逐落花回」這種象徵的語句，實際上是在自明修道的歷程。

又如：有一和尚向趙州請教修行的方法，趙州問他：「吃粥了也未？」和尚答道：「吃了也。」趙州說：「洗鉢盂去。」（指月錄）究竟這則公案有何象徵意義？可由別處旁證測知。在黃龍誨機公案中，有「救糞」一則，因糞有黏性，故巖頭對黃

龍誨機說「且救糞去」，即解黏之義；玄宗則放下皂角做洗衣狀，亦暗示解黏破執之義（參宗鑑法林），而粥也有黏性，故可推知趙州「洗鉢盂去」，就是教他解黏破執。

由上可知，禪宗公案的語言都具有象徵性。

(三)否定性：禪宗認為「應機與法，如應病與藥。」只在對症下藥，將病除去，並非真有一絕對佛法傳給人，所以禪師們常說：佛祖說法四十九年，未曾說得一字。雲門偃禪師也說：「終日說事，未曾挂着一唇齒，未曾道著一字。」（古尊宿語錄）。可是在婆娑世界上，衆生易生執著，爲了替他們解黏去縛，抽釘拔楔，以破「我」、「法」二執，所以禪師們多用否定法。

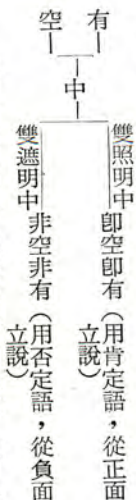
而其否定的方式有二：

(1)先後否定：自己第二句話把第一句話否定，這是自說自掃。

(2)彼此否定：就是乙禪師否定甲禪師的話，丙禪師又否定乙禪師的話。今舉例以明之：

譬如有一學生要離開趙州和尚，趙州對他說：「有佛處不得住，無佛處急走過。」下句就是否定

上句的。趙州首先教門徒不得住「空」，但又怕門徒棄「空」執「有」，所以次句就教門徒不得住「有」；「空」、「有」雙破，乃生中道。在這以前六祖慧能也曾對門人說：「若有人問汝義，問有，將無對；問無，將有對；問凡，以聖對；問聖，以凡對。二道相因，生中道義」（六祖壇經）而「空」、「有」、「中」，就是禪宗三關。試立一簡表舉例說明於下：



又譬如智通道人，在金陵開了閻深堂，門口掛了個牌子云：

「盡道水能洗垢，誰知水亦是塵，直饒水垢頓除，到此亦須除却」（五燈會元）

就禪宗而言：「水」喻聖解，「垢」比凡情，聖解雖可洗却凡情，捨去污穢，但若取淨執聖仍是污穢，所以次句就否定首句，說聖解也是塵穢；末兩句則更教人連「穢淨俱捨」，（即凡情聖解俱除）的觀念也須捨却。這就是用否定法教人不兩住邊



，也不住中間，突破三關，直入絕對無礙的境界。以上是我否定的例子。至於彼此否定，則放在第四點「層次性」來講，因為否定性與層次性有相當關聯。

(四) 層次性：佛教各宗都有三關。初關為「真空」、重關為「妙有」（與假有不同），牢關為「中道」。禪宗不但有此三關，而且還要破三關。如嵩山曾對他的徒弟仰山說：「兩頭俱不立，亦莫立中間」，就是「空」、「有」、「中」三關都要突破而不墜入一邊的意思。然突破三關是具有層次性的，若不明白禪語的層次性，但看禪師們互為駁斥，必覺莫明其妙；若知道禪語的特性，則易瞭然。譬如三位禪師相遇，所說必定是代表「空」、「有」、「中」三個層次，絕不會三句話都同在一個層次上立說，這就是「六耳不同謀」的意思。正因為禪語的境界具有層次性，自然以「破」為主，以否定為主；而禪語的否定性也正可顯出它的層次性，所以否定性與層次性對禪語而言是相因而生，互為依存的。試舉個例子來說明：

舉僧問雪峯義存禪師：「古澗寒泉時如何？」

雪峯道：「瞪目不見底」。又問：「飲者如何？」

答道：「不從口入」。此事後聞於趙州，趙州說：不從口入，就從鼻子進去好了。後來舉僧又以同樣問題問趙州：「古澗寒泉時如何？」曰：「苦」。

又問：「飲者如何？」曰：「死」。由這段話看來，趙州所說為「空」的境界，雪峯所說為妙「有」的境界。換句話說：雪峯是「隨波逐浪」說「有」，趙州是「截斷象流」說「空」，一空一有彼此否定。否定的結果，境界層層深入，空、有層次俱顯。

(五) 可取代性：我們平常都以言是心聲，我們通常都以為說話才是語言，其實語言是心靈的聲音，凡可以表達我們思想和情感的，都是語言，不一定要開口說話，而且開口說話有時反是心聲的糟粕。為了免落言詮，禪師多用二種方法表達我們內在的思想與情感：

(1) 沉默：就是以不說為說。剛才我們講過人類有三種知識：感性知識、理性知識、自性知識。自性知識是不可言說的，所以禪宗常用沉默代替言語。譬如有一次維摩詰居士病了，釋迦牟尼佛派弟子去慰問他，文殊菩薩於十大弟子中智慧第一，故佛

派他去。文殊與維摩詰談到「不二法門」，文殊說了許多話解釋不二法門後，反問維摩詰「何謂不二法門？」維摩詰不答，文殊因此嘆道：「善哉！善哉！乃至無有語言文字，是真入不二法門。」因為與萬法合一的絕對境界，是只能用直覺體會，而不可以言說的，所以在禪宗公案中問到「自性」、「本體」，對方如果是開悟的，就默不做聲。

(2) 以姿勢行動來表達：有一弟子欲離大隋他往，隋問往何處？答說：欲往四川峨眉禮拜文殊菩薩與普賢菩薩去。隋舉拂塵說：「文殊普賢，都在這裏。」因為自性能生萬法，一切事物皆是自性所生，它是其大無外的。所以文殊菩薩、普賢菩薩也是自性所生。而大隋將拂塵舉起來以表示自性，意即向外尋求，不若反求自性。誰知其弟子已經開悟，竟用兩手圍成圓相，拋向腦後。圓相即第一步「大智」的境界，拋向腦後即第二步「大悲」的境界。其弟子用姿勢行動表示他已突破空、有二觀的境界，於是大隋以侍者拿茶給他，表示嘉許。

最後我講一個綜合性的公案：

有一次勝光和尙鏝斷一條蚯蚓，蚯蚓兩頭都在動，這時子湖神力禪師走來，勝光問道：「今日鏝

斷一條蚯蚓，兩頭俱動，未知性命在那頭？」子湖禪師拿起圓鏝向蚯蚓左頭打一下，右頭打一下，中間打一下，然後把鏝一丟，回家去了（古尊宿語錄）。

現在我們看這則公案的意義：勝光問子湖蚯蚓的性命在那頭，表示猶有邊見存在，子湖用象徵的行動暗示他：「兩頭俱不立，亦不立中間」，也就是突破三關的意思。它的意義是雙關的，它是用象徵的行動代替語言；又是有層次的——一串動作，暗示突破三關。又是否定的——用打的方式暗示否定。所以這一則公案，是具有上述的五種特性。

因為禪宗公案多是一則一則的，上則與下則每無無關，而不得不用科學的歸納法去研究。然而也一般人認為禪宗公案好似「無孔鐵鎚」，其實只要找到它們的關鍵，是不難了解的，這好比電報局所拍發的密碼，唯解者知之。譬如有人問我：若第三次世界大戰爆發，是民主集團的美國勝呢？還是共產集團的俄國勝？如果我以禪宗的方式回答，則說：「今天天氣陰雨，你看明天會放晴嗎？」表面上我並未回答他的問題，其實我正暗示他：美、蘇的勝負，一如明日的天氣，陰晴未可預知。