

宋元禪師對「趙州勘婆」公案 的接受與多重闡釋**

黃 敬 家*

摘 要

宋代以來禪師透過整理和重新詮釋公案而產生頌古、評唱等文體形式。宋元時期多數禪師都有頌古之作，《禪宗頌古聯珠通集》所收公案以趙州從諗為最多，其中又以「趙州勘婆」公案最多人頌古。可見「趙州勘婆」形成禪宗勘驗悟境的一個經典互動模式，被後代禪師不斷地引用、評唱和重新詮釋，他們雖已脫離趙州與婆子當時的對話語境，但公案本身意蘊的開放性，使得後來的師徒仍能不斷藉此公案，創造更多的對話觀點。本文主要從此公案在宋元禪門的傳播與多重闡釋，觀察禪師對此公案的接受與運用情形，以見後代禪師如何藉由各種頌評活動，進入祖師公案對話的語意脈絡或時空情境中，參與公案意義的開發，挖掘宋元禪師對於過去公案深刻、獨特、創意的詮釋話語。

關鍵詞：趙州勘婆、公案、頌古、評唱、宋元、禪宗

2012年9月25日收稿，2013年9月9日修訂完成，2013年11月28日通過刊登。

* 作者係國立臺灣師範大學國文學系副教授。

** 本文為國科會專題研究計畫：「《禪宗頌古聯珠通集》研究」（NSC 100-2410-H-003-162）之部分成果。《漢學研究》兩位匿名審查者提供明確翔實的補充和修訂意見，以及可作為延伸補強的論題提示，對筆者的研究裨益良多，在此特申謝忱。

一、前 言

較之棒喝交馳、機鋒相對的唐五代禪林，入宋之後，禪師更多是利用語言文字作為表述其參悟內涵或實踐傳法活動的工具；大量語錄、燈錄的結集，使得唐代祖師千姿百態的機緣問答，被整理成一則則典範「公案」，¹作為提點學人參禪的媒介；通過參究典範公案以獲得啓悟，形成系統性的教示模式。其次，宋代以來禪師透過文字來表述其參究前人公案的心得，而發展出各種延展公案意蘊的文體，包括拈古、頌古、代語、別語、評唱等的製作，²形成一種對古德公案所進行的多重闡釋，《碧巖集》即是評解前代公案的代表作。目前學界關於宋元禪師的各種公案頌評文字研究，多集中在雪竇等大禪師的頌古與其禪法的關係上。³由於拈頌評唱本身不是禪師個人悟境的

-
- 1 「公案」猶如公府的案牘，乃因應傳法需要而設，作為一種公共教學的模式。引導弟子從參究前人公案當中獲得啓悟的教示方式，唐已有之，至文字禪盛行的宋代而大盛。《新版禪學大辭典》（東京：大修館書店，2003），頁 303。關於禪門公案的起源，或謂晚唐黃檗希運（？-850）已經在上堂開示大眾時，運用趙州「狗子還有佛性也無？」公案為例作為教示弟子的範本。參見《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正新脩大藏經》第 48 冊（東京：大藏經刊行會出版，臺北：新文豐出版公司影印，1983），頁 387 中。以下簡稱《大正藏》。然而，根據鄧克銘研究指出，這段記載遲至明代才出現，其他版本的黃檗文獻並未見相應的表達，而《景德傳燈錄》中已有多位禪師運用「公案」一詞之例，可見此詞應為唐末禪門共通用語，其內涵為「具有促進或啓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。」參見氏著，〈禪宗公案之經典化的解釋——以《碧巖錄》為中心〉，《臺灣大學文學院佛學研究中心學報》8(2003.7): 138-142。
 - 2 拈古是以散體文句對前人公案加以解釋，提撥心要；頌古是以韻文形式，利用詩語的暗示性和多義性特質，婉轉地闡發公案意蘊；代語、別語是以簡略話語對公案進行補充、解釋、提點、回應；評唱則是將前人頌古內容再詳加說明、注解，以發明禪理。
 - 3 如：無言〈雪竇百頌講座〉，擇要講解雪竇頌古精義；黃卓越〈經典的設置與消解——論重顯頌古的歷史意義及文本策略〉，探究雪竇如何通過公案遴選和頌古，樹立合適其時代禪學精神的經典樣式。日文學界針對個別禪師的頌古研究，有永井政之〈雪竇頌古の展開について〉；柳田聖山〈雪竇頌古の世界〉；入矢義高等《雪竇頌古》；石井修道〈丹霰子淳の宗風——頌古を中心として〉；佐藤秀孝〈虛堂智愚の頌古・代別編纂をめぐって〉等。而樽林皓堂〈雪竇頌古と宏智頌古——宏智頌古製作の意義〉；黑丸寬之〈道元禪師における公案拈提の特質宏智頌古と對比して〉則對不同禪師的頌古意蘊進行比較。黃繹勳英文論文“Chan Master Xuedou and His Remarks on Old Cases in the Record of Master

直接表詮，而是對祖師公案意蘊的再詮釋，其內涵包含了後代禪人以個人的禪學修養和悟力基礎，對於祖師的公案提出個人的詮釋，或者藉由闡發祖師公案妙義，以點撥學人的一種創作。從接受理論（Reception Theory）的觀點而言，文本語言本身包含許多意義的空白和未定性，有待於閱讀者或接受者透過自己的經驗、想像，來填補文本的意義空白，或賦予文本新的意義。⁴禪宗的公案本身就是一個未完成的、無固定意指的、開放性的對話結構，這使得後代禪師得以藉由各種文字表述方式，積極參與公案意義的建構活動。

趙州和尚（778-897），⁵其禪法源於曹溪以下，從南嶽懷讓、馬祖道一，而出於南泉普願門下。他擅長以對話機鋒接引學人，因此，留下許多引導弟子的主題對話，「趙州勘婆」便是其著名的公案之一。筆者統計宋元禪師透過頌古回應「趙州勘婆」公案的成果，在《禪宗頌古聯珠通集》所收錄的頌古數量為全書之冠，可見在文字禪盛行的宋元禪林，「趙州勘婆」似乎成為不同法系的禪師熱烈回應的公案之一。當然，禪師針對公案所作頌古，乃至評唱等文字闡發，仍是一本提點悟境之旨，其闡釋立場都有其時機因緣，無論是否後出轉精，確實在前人基礎上，努力從不同的視角提出新解，因而擴大了整個公案意涵包覆的容量。

那麼，宋元禪師對「趙州勘婆」公案的詮釋意蘊，究竟有哪些開創和新意呢？本文藉由聚焦於「趙州勘婆」這個經典性的公案作為例證，來觀察宋元禪師如何從不同的角度對同一公案進行詮解而延展其意義，作為了解宋元禪師對前代公案的接受和運用情形的一個側面考察，挖掘這種融合主體實踐

Xuedou at Dongting: A Preliminary Study”，探討《雪竇和尚住洞庭語錄》中拈古的體例和內容。其他有郭廷立的碩士論文「萬松行秀《從容錄》研究」，探討萬松行秀的默照禪法特色和思想。（以上論文出處，參見文末之「引用書目」。）

4 參考羅勃 C·赫魯伯（Robert C. Holub）著，董之林譯，《接受美學理論》（臺北：駱駝出版社，1994），第四章〈模式選擇與論爭〉，頁 115。

5 趙州和尚的法名，《祖堂集》作「全諗」，〈趙州真際禪師行狀〉、《宋高僧傳》等作「從諗」。趙州的生卒年，陳垣，《釋氏疑年錄》（臺北：鼎文書局，1977），卷 5「趙州觀音院真際從諗」云：「青州臨淄郝氏。唐乾寧四年丁巳卒，年一百二十。《宋高僧傳》十一無卒年，語錄附行狀，作戊子歲卒，《佛祖綱目》作光化元年戊午卒，《宗統編年》因之，今據《景德錄》十。」（頁 154）大陸學者張勇編，《趙州從諗研究資料輯注》（成都：巴蜀書社，2006），收錄趙州圖像、傳記，及其弟子、交涉禪師、後代禪師等的語錄中與趙州相關的文獻，對於研究趙州歷史面貌提供便捷的史料。

意趣的提點文字本身的表述深度和價值。其次，筆者對於宋元禪師的公案頌評成果的理解，並非僅將之視為知識客體來客觀認識，而儘量考慮到禪宗公案文字的主體實踐性格和情境性的基礎加以論述；重點在意義的闡釋，而非禪師相關歷史的真偽考證。

二、「趙州勘婆」公案在宋元燈錄中的傳寫變化

目前所見最早收錄「趙州勘婆」公案的是五代時期的《祖堂集》，以至宋元所輯的禪宗燈錄，敘述文字和情節略有變化，表列如下：

表一 「趙州勘婆」公案各出處所見本文

出處	文本
《祖堂集》	有人問老婆：「趙州路什摩處去？」婆云：「蕎底去。」僧云：「莫是西邊去摩？」婆云：「不是。」僧云：「莫是東邊去摩？」婆云：「也不是。」有人舉似師。師云：「老僧自去勘破。」師自去問：「趙州路什摩處去？」老婆云：「蕎底去。」師歸院，向師僧云：「勘破了也。」 ⁶
《景德傳燈錄》	有僧遊五臺。問一婆子云：「臺山路向什麼處去？」婆子云：「蕎直恁麼去！」僧便去。婆子云：「又恁麼去也。」其僧舉似師。師云：「待我去勘破遮婆子。」師至明日便去問：「臺山路向什麼處去？」婆子云：「蕎直恁麼去！」師便去。婆子云：「又恁麼去也。」師歸院，謂僧云：「我為汝勘破遮婆子了也。」 ⁷
《聯燈會要》	臺山下有婆子。凡有僧問：「臺山路向甚麼處去？」便云：「蕎直去。」僧纔行。婆云：「好箇師僧，又恁麼去。」每每如斯。僧舉似師。師云：「待我與汝勘過。」明日便去，亦如是問，婆亦如是答。師歸，謂眾云：「婆子，我為汝勘破了也。」 ⁸

6 南唐·靜、筠二禪師編撰，孫昌武、(日)衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》(北京：中華書局，2007)，卷18〈趙州和尚〉，頁793。

7 宋·道原纂，《景德傳燈錄》，卷10〈趙州東院從諗禪師〉，《大正藏》第51冊，頁277中。

8 宋·悟明編，《聯燈會要》，卷6〈趙州觀音從諗禪師〉，《卍新纂大日本續藏經》第79冊(東京：國書刊行會出版，臺北：白馬精舍印經會影印，1989)，頁60中。以下簡稱《卍新纂續藏經》。

《五燈會元》	有僧遊五臺。問一婆子曰：「臺山路向甚麼處去？」婆曰：「驀直去！」僧便去。婆曰：「好箇師僧又恁麼去。」後有僧舉似師。師曰：「待我去勘過。」明日，師便去問：「臺山路向甚麼處去？」婆曰：「驀直去！」師便去。婆曰：「好箇師僧，又恁麼去。」師歸院，謂僧曰：「臺山婆子為汝勘破了也。」 ⁹
《五家正宗贊》	有僧游五臺。問婆子曰：「臺山路向甚麼處去？」婆曰：「驀直去。」僧便去。婆曰：「好箇師僧又恁麼去。」後僧舉似師。師曰：「待我去勘破。」明日便去。問：「臺山路向甚麼處去？」婆曰：「驀直去。」師便去。婆曰：「好箇師僧，又恁麼去。」師歸，謂僧曰：「臺山婆子為汝勘破了也。」 ¹⁰

靜、筠二禪師編撰《祖堂集》的態度嚴謹，凡所記禪師事蹟非出於實錄者，必加註明，但卷 18〈趙州和尚〉未另加註，難以確知其所本為何？對照《趙州錄》中的「趙州勘婆」有相當多的差異：

臺山路上有一婆子要問僧。僧問：「臺山路向什麼處去？」云：「驀直去！」僧纔行，婆云：「又與麼去也。」師聞後，便去問：「臺山路向什麼處去？」云：「驀直去！」師纔行，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。」¹¹

首先，《趙州錄》的開頭是：「臺山路上有一婆子要問僧。」臺山婆與禪僧的

-
- 9 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》（北京：中華書局，2006），卷 4〈趙州從諗禪師〉，頁 201。
- 10 宋·紹曇記，《五家正宗贊》，卷 1〈趙州真際禪師〉，《已新纂續藏經》第 78 冊，頁 580 上。
- 11 引自《趙州錄》第 464 則，吳言生，《趙州錄校註集評》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁 583。本書以日本春秋社 1964 年出版，鈴木大拙校閱、秋月龍珉校譯《校訂國譯趙州禪師語錄》為底本（頁 79），參照明版嘉興藏中的《趙州和尚語錄》，永樂南藏和徑山藏本《古尊宿語錄》卷 13、14。復經詳密校勘，並蒐集與《趙州錄》相關的評論資料，按時代先後編排，方便讀者考察趙州公案在後代的傳播情形。其實趙州語錄的版本流傳頗為複雜，今所見主要有兩種版本系統，一是由門人文遠記錄的單刻本《趙州和尚語錄》三卷，收於《徑山藏》中。二是《古尊宿語錄》卷 13、14 所收錄趙州語錄，可能是三卷本《趙州和尚語錄》，經澄諦重詳定刊行本。而《古尊宿語錄》中的《趙州和尚語錄》又可釐為無著道忠手抄本、永樂南藏本和徑山藏本三種版本分支，但內容差異不大。參見秋月龍珉，《趙州錄》（東京：筑摩書房，1972），「解說」，頁 455-457；張子開點校，《趙州錄》（鄭州：中州古籍出版社，2001），附〈趙州從諗研究〉，頁 183-217。

互動是採取主動的姿態，顯示她作為禪門逗機對論主體的立場，這個態度在燈錄中完全看不到。其次，《趙州錄》中，遊方僧所遊之地明指為五臺山，所問之路為「臺山路」如何去，則婆子所在地點自是往五臺山的路上。而《祖堂集》中，僧人問老婆的問題為「趙州路什麼處去」，婆子的所在地點未明指是「臺山路」，故事較為簡略單純；至《景德傳燈錄》以下則皆作「臺山路」。僧人追問「莫是西邊去摩？」「莫是東邊去摩？」婆一一否認，然後才有人將此事舉向趙州。這段對話與《趙州錄》、《景德傳燈錄》以下燈錄皆不同。在《祖堂集》時，婆子並無對按照她的指示驀直而去的僧人作任何回應，但《趙州錄》中，當僧按婆指示驀直而去，婆所云「又怎麼去也」，似乎隱含遊方僧處於心頭無主的狀態，且更進一步描述趙州依婆子指示去了，較《祖堂集》更明確點出趙州同前遊方僧一樣的動作驀直而去，卻宣稱已經勘破婆子，引發此中差別何在的疑情。所以，若《祖堂集》所據為當時流通的趙州語錄，那麼，若非早期流通本的《趙州錄》與今所見之本子內容有極大差異，便是《祖堂集》另有所本。

再對照《趙州錄》與《景德傳燈錄》以下諸燈錄的內容，《趙州錄》開頭是：「臺山路上有一婆子要問僧。」《景德傳燈錄》開頭是「有僧遊五臺。」然後由僧人主動請問婆子。其餘內容大致相同，僅詳略之異。《景德傳燈錄》較之《趙州錄》，多了弟子將臺山婆之事舉以告師，趙州回應：「待我去勘破這婆子。」隔日便也去向婆問路。整個故事情節承接完整，更具有戲劇性，並賦予某種暗示性。《聯燈會要》的敘述方式，顯然是承襲前人的情節，以客觀、概述的語氣說臺山婆的作為「每每如斯」，這種敘述語氣完全不像禪宗燈錄重視歷史語境的模式，而是簡潔濃縮地以後設角度記錄公案始末，這可能跟《聯燈會要》本身的結集特點有關。¹² 其後，《五燈會元》與《景德傳燈錄》的內容大致相同，僅敘述語句略有差異。《景德傳燈錄》的結句，趙州是說：「我為汝勘破遮婆子了也。」強調勘破者趙州自身；《五燈會元》中，

12 石井修道認為在五燈錄中，《聯燈會要》與其他四種燈錄不同，此書不重視歷史性記載，而僅重視公案的關鍵內容。參見氏著，〈大慧宗杲とその弟子たち（二）『宗門聯燈會要』の歴史の性格〉，《印度学仏教学研究》38(1971.3): 322-324。土屋太祐研究認為，頌古集中的公案記載，比燈史更為簡潔，並且脫離燈史中的歷史脈絡，具有高度的獨立性。參見氏著，〈禪宗公案的形成和公案禪的起源〉，《社會科學研究》2006.5: 30-32。

趙州是說：「臺山婆子爲汝勘破了也。」強調爲了弟子才去勘破婆子；而《趙州錄》中，趙州是用被動語態說：「婆子被老僧勘破了也。」強調婆子已然被勘破的事實。主賓敘述位置的變化，帶動語氣有強弱差異，但意義差別並不大。

這位婆子的身分、師承不詳，卻常在五臺山附近出沒，對那一帶地理環境應該相當熟悉，乃至地緣之故多有接觸來往於五臺山朝禮參方的僧人。臺山婆指示遊方禪僧「驀直去」，表面語意是直截行去，卻隱含直心、當下即是，不容思議的禪門機鋒。¹³ 而禪門機鋒往往應機而設，趙州再去問路，婆子卻仍指示「驀直去」，似乎只以一個模式指點來人，既無真工夫，也分辨不出前來問路的禪人工夫淺深，所以趙州說他已經「勘破」婆子。¹⁴ 此中趙州如同前行僧人一樣問：「臺山路向何處去？」婆子亦同回答前行僧人般回趙州：「驀直去！」趙州亦同前行僧人一樣「驀直」而去。亦即趙州去勘婆子，婆子的回答並無二致，兩造對話表面看來完全一樣，趙州卻說他已識破這婆子。所以，玄覺（生卒年不詳）評云：「前來僧也恁麼道，趙州去也恁麼道，什麼處是勘破婆子？」¹⁵ 禪師在公案中的一言一行，都隱藏其帶來覺悟訊息的暗示，趙州自己當演員，重複相同的問話，得到相同的答案，這當中與禪人所希望的答案一定有某種落差，卻說已勘破婆子。此中值得思量的所在，是趙州重複勘婆的動作和問答，與前面的禪人與婆子的問答的關係是什麼？公案的對答形式常常是循環性問答，答案又回到問題上，根本沒有推展，這種循環對答，必待禪人跳脫慣性邏輯思維模式，才能走出循環圈。表面上禪婆

13 吳怡，《公案禪語》（臺北：東大圖書公司，1995），頁 225。

14 巴壺天以禪門三關（初、重、牢）境界評婆子悟境，認爲她概以相同答話應對人，尙停滯於初關真空界，而不知向後向上別有洞天，才會作相同的回答。參見氏著，《禪骨詩心集》（臺北：東大圖書公司，1988），頁 40-41。

15 玄覺點出此公案的問題癥結和關鍵疑情。宋·道原纂，《景德傳燈錄》卷 10〈趙州觀音院從諗禪師〉中的「玄覺云」，《大正藏》第 51 冊，頁 277 中。玄覺者，南唐報慈行言禪師，泉州人，參法眼文益得悟，南唐國主建報慈院，命開堂說法，署玄覺禪師。參見比丘明復編，《中國佛學人名辭典》（臺北：方舟出版社，1974），頁 123 上。《景德傳燈錄》中常以雙行夾注方式，保留晚唐五代至宋初禪師對公案的拈評文字。參考馮國棟，「《景德傳燈錄》研究」（上海：復旦大學中國古代文學博士論文，2004），第三章〈《景德傳燈錄》注文研究〉，頁 77-86。

的答話和趙州的問話都是重複上一回的問答，似乎沒有增進彼此的理解，事實上，他們相互交流的內容絕不同於上一回，因為對話者主體不同，感悟程度不同，所傳之意亦截然不同。¹⁶ 因此，「趙州勘婆」成為後代禪人可以一再討論的公案，並逐漸成為禪宗勘驗悟境的一個互動模式的經典，被後代禪師不斷地引用和重新詮釋。

三、「趙州勘婆」公案在宋元禪門中的傳播與循環運用

禪門師徒間的逗機對話，有當下時空性，隨個人修持體悟境界不同而有不同的展現和詮釋；後代禪師藉由引用公案來引發學人禪機，是已抽離了過去公案的當下時空，也不可能重新營造前人機感所應的情境，來對舊公案進行引用、頌評；換句話說，後代禪師是在自己的時空情境中，引用前人公案的，透過話語中所經營的語境和音調，可能是暗示、反諷、扭曲等，繼續創造公案的意義。後人解讀公案時，必須同時了解公案發生的原始情境，和後代引用該公案的禪師所處的歷史情境，此中引用者與被引用的公案之間，可能因互相滲透而界線逐漸模糊，形成一個循環呼應的詮釋模式。

宋代禪師站在自身的文化背景基礎，透過公案文字和經驗感知理解前代禪師的教示風格，進而接續前代禪師公案的語意脈絡，與自身當下時空中的弟子針對過去公案進行對話的活動，就是一種創造性的詮釋。例如：曾會居士（952-1033），曾任集賢殿修撰，他移守四明後，迎重顯（980-1052）補雪竇寺住持之位。二人曾討論「趙州勘婆」公案的勘破處。

公曰：「某近與清長老¹⁷ 商量趙州勘破婆子話，未審端的有勘破處也無？」
顯曰：「清長老道箇甚麼？」曰：「又與麼去也。」顯曰：「清長老且放過

16 參見劉康，《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》（臺北：麥田出版社，1995），頁 89。巴赫金（M. M. Bakhtin）在〈語言、言語和表述〉中云：「話語的涵義完全是由它的上下文語境所決定的。其實，有多少個使用該話語的語境，它就有多少個意義。」參見李輝凡等譯，錢中文主編，《巴赫金全集》（石家莊：河北教育出版社，1998），第 2 卷《周邊集》，頁 428。

17 雲門下三世明州天童懷清禪師（生卒年不詳）。參考楊曾文，〈雪竇重顯及其禪法〉，《中國禪學》第 1 卷（北京：中華書局，2002），頁 182。

一著。學士還知天下衲僧出這婆子圈不得麼？」公曰：「這裏別有箇道處。趙州若不勘破婆子，一生受屈。」顯曰：「勘破了也。」公大笑。¹⁸

曾會將他與清長老討論「趙州勘婆」公案一事，拿來詢問重顯，清長老回應「又與麼去也」，是站在婆子的立場，拿婆子當初評趙州的話來回應重顯。如重顯所言，天下衲僧出不得這婆子的圈套，可見「趙州勘婆」已成為當日禪林普遍流傳的公案。所以曾會說趙州如果沒有勘破這婆子，將一生受屈；同樣地，天下禪僧若無法勘破這個公案，也將一生理沒。那麼，關鍵就在怎樣算是勘破了婆子呢？重顯能一舉放下這個疑團包袱就是勘破。也許眾禪僧懷有一個婆子家若不勘破，禪門臉面何處擺放的罣礙，這其中就有僧俗、男女等差的觀念，一旦放下「非勘破婆子不可」的擔子，說勘破就是徹底勘破，何等輕鬆自在。曾會聞之，了然大笑以相應。由於原始公案中的臺山婆與趙州表現出勢均力敵的悟道氣勢，則如何勘破婆子，便成了後代禪人勘驗悟境的標竿。

黃龍慧南（1002-1069）初投於泐潭懷澄（生卒年不詳）門下學雲門禪法，經臨濟禪師雲峰文悅（998-1062）指引而往依慈明楚圓（986-1039），開展出臨濟宗黃龍派。當日楚圓就是以「趙州勘婆」公案質問慧南哪裡是勘破處而使之大悟。

（黃龍）即投誠問道，三往三被罵而退，不勝忿。業已歸之，明日復往，慈明罵如故。因啓曰：「某唯以不解故來問，善知識宜施方便。不蒙開示，專以罵爲，豈從上所以授法之式耶？」慈明驚曰：「南書記，我謂汝是箇人，乃作罵會耶？」黃龍聞其語，如桶底脫，拜起汗下，從容論趙州因緣。呈偈曰：「傑出叢林是趙州，老婆勘破沒來由。如今四海清如鏡，行人莫與路爲讎。」慈明閱之，笑曰：「偈甚佳，但易一字。曰：『老婆勘破有來由。』」其機智妙密又如此。¹⁹

慧南因楚圓詰問：哪裡是趙州勘破婆子處，無法回應而汗下難安，尙未把握

18 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》卷 22〈修撰曾會居士〉：「修撰曾會居士，幼與雪竇重顯禪師同舍。及冠，異途。」《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 423 中。曾會，字宗元，《宋史》無傳。然曾會年長雪竇近三十歲，幼年同舍的可能性恐不高。

19 宋·惠洪集，《林間錄》，卷上，《卍新纂續藏經》第 87 冊，頁 253 中。無論慧南所言「沒來由」，或楚圓所言「有來由」，兩人意思原無矛盾，有、無來由亦非重點，都指向同一心意，以期從趙州、婆子兩邊的相對立場中超脫。

機鋒要領，隔日再去問法，卻為楚圓詬罵不已。由於禪宗的對話往往是在師徒當下照面的具存時空中，以問答語意的交通來勘驗悟境，以擺落中介干擾，問答之間必須當機把握，不然聲滅即逝；有時一言半語即可啓悟，有時則一再複問，此中關鍵在當機者的悟力。悟得靠自己，祖師再老婆心切也不可能說得更多，只是換個角度去說而已。然而慧南並不因詬罵受挫而退心，甚至被罵還捫摸不著頭腦，反質問楚圓：善知識豈能以詬罵作為慈悲法施？看似魯鈍，然而這種篤厚穩定的心性，正適合參禪。楚圓再次提點慧南當他是塊能參究的料子才願意罵他的，從而一語點醒慧南而呈偈以表所悟。趙州已然勘破老婆，衆家禪和直須認取，何須自起疑情。那麼，四海本自清明，臺山路只依趙州所行「驀直而去」，無須分別猶疑便是。

楚圓以「趙州勘婆」公案詰問慧南，逼顯其悟境，這件公案又成為出生於南宋末年，主要弘法活動於元代的元叟行端（1255-1341）與其弟子古鼎祖銘（1280-1358）參究的案例。

一日，參罷，銘復進曰：「黃龍南傾心請益於慈明，慈明屢詬罵之。何也？」端曰：「趙州道：『臺山婆子被我勘破！』與慈明咲曰：『是罵耶？』為復肝膽相似？為復鼻孔不同？」銘曰：「一對無孔鐵鎚。」曰：「南立悟去，又且如何？」銘曰：「病眼見空花。」端曰：「金沙混雜，政未得在。」銘又擬進語，端震聲喝之。²⁰

禪門師徒之間的交談，是在彼此共許達到開發悟性的目標下進行，語言運用純粹是針對特定對象，依機而設。行端藉詰問來提示祖銘，趙州說的：「臺山婆子被我勘破！」與楚圓回應的：「是罵耶？」兩人是一個意思而非意見兩歧。接著又質問祖銘：慧南當下所悟為何？當日慧南悟後，即呈偈頌論趙州搬演一場勘婆因緣，是學人起疑，方有後面一而再的扣問。若當體接受趙州勘破了婆子，則疑情頓消，四海太平，後代學人再不必在這個疑情上苦參而過不去。這種對話內容都是存在於一個相互理解的意義脈絡中，不能抽離語言情境之外作分析，所以，祖銘說「病眼見空花」，病眼所見不真，空花存在非實，無論趙州或婆子都是在一場無中生有的虛擬對話中。由於祖銘認為慧

20 清·自融撰，性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，卷 11〈古鼎銘禪師〉，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 634 中。

南當日所悟尚偏於視「趙州勘婆」為假戲的一面，行端聽完祖銘的註解，或許是擔心祖銘落於偏空的一方，因而評祖銘所言「金沙混雜」。當祖銘擬再進一步解釋時，行端以震聲大喝，當場斬斷祖銘繼續作理性尋思。

合州釣魚臺石頭自回（生卒年不詳），亦是因大隨元靜（1065-1135）教他參「趙州勘婆因緣」而得悟：

（自回）世為石工，雖不識字，志慕空宗，每求人口授法華，能誦之。棄家投大隨，供掃洒。寺中令取崖石，師手不釋鎚鑿，而誦經不輟口。隨見而語曰：「今日磴磕，明日磴磕，死生到來，作甚折合？」師愕然，釋其器。設禮，願聞究竟法，因隨至方丈。隨令且罷誦經，看趙州勘婆因緣。師念念不去心，久之，因鑿石，石稍堅，盡力一鎚，瞥見火光，忽然省徹。走至方丈，禮拜呈頌曰：「用盡工夫，渾無巴鼻。火光迸散，元在這裏。」隨忻然曰：「子徹也。」復獻〈趙州勘婆頌〉曰：「三軍不動旗閃爍，老婆正是魔王腳，趙州無柄鐵掃帚，掃蕩煙塵空索索。」隨可之，遂授以僧服。人以其為石工，故有「回石頭」之稱也。²¹

自回以鑿石出身，如同慧能一般，雖不識字，但因勞動作務鍛鍊而心地特別老實專注，元靜但教其看「趙州勘婆」因緣，他在心識與勞動齊一的動作中，電光石火的剎那而得悟，因而呈偈揭示禪人得悟的心路歷程，用盡工夫卻渾無消息，然而，沒有歷經山窮水盡，也不可能有瞬間迸發的頓悟出現。自回獻頌云：自性若能如三軍如如不動，魔王亦是由心而生，自然敗陣下來；趙州鐵帚用來對付老婆拋出的障眼煙塵，然而鐵帚無柄，如何掃蕩無實體的煙塵？因此，趙州掃蕩老婆所引起的一切障眼煙幕，也只是一場假戲表演，如同以如幻之帚，掃徹非真的魔王腳，又替趙州勘破了婆子。

臨濟楊岐派方山文寶（1255-1335）舉「趙州勘婆」公案詰問弟子鳳山一源真靈（生卒年不詳）。真靈云：「盡大地人，不奈趙州何。」文寶則回以「我則不然。」乃云：「盡大地人，不奈婆子何。」真靈於是言下有省。²²其實，文寶僅是順著真靈的話語，對舉強調與趙州相對的婆子的處境，以免其落於對立的分判當中。其後，真靈又舉當年他從文寶處參「趙州勘婆」公案的話語，拿來提點前來問法的恕中無愠（1309-1386）。

21 宋·普濟撰，《五燈會元》，卷 20〈石頭自回禪師〉，頁 1322。

22 元·先觀等錄，《方山文寶禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊，頁 578 上。

予（無愠）天歷間參一源靈禪師于湖之鳳山，因究趙州勘臺山婆子話不破。一日，侍次，舉以問師（真靈），師云：「我早年在台州瑞岩方山和尚會中充維那，亦曾扣以此公案。山云：『靈維那，備下一轉語看。』我當時隨口便道：『盡大地人無奈者婆子何！』山云：『我則不然，盡大地人無奈趙州何！』我當時如饑得食，如病得汗，自覺慶快。」乃云：「侍者，備別下一轉語看。」予當時打個問訊便行。²³

真靈將他從文寶處參「趙州勘婆」公案的故事本末原原本本敘述一遍，試圖讓無愠以旁觀者的視角，從聆聽當中領悟當年文寶提點自己的話語的作用。其實，文寶僅是以隨機的語言，將真靈同樣的回應，略加變化循環利用，使真靈頓時體悟婆子與趙州並無根本的差別，因此當下如病而癒，通體慶快，並藉此欲無愠再下一轉語。只見無愠問訊而去，可能他並無法從真靈的描述中，進入當年趙州勘臺山婆，乃至文寶勘真靈的公案情境中，成為公案對話語脈的一員；或者，無言以對，問訊離開，便是其跳脫相對法的一種立場宣示。

由以上所舉宋元禪師透過參究「趙州勘婆」公案來提點弟子的例子，可見禪師擅於從既有的對話語意予以對反，使弟子從對該公案熟爛的認知中掙脫，從而使禪人的心識，從散亂、理知和向外攀緣，轉向內在的主體覺照。所以，一則公案被後代禪師一再引用，形同對該公案的再詮釋或翻案，使公案意蘊在不同的時空情境下，不斷被創新和延伸。

四、宋元禪師對「趙州勘婆」公案之頌古的詮釋面向

頌古詩有四言、五言、七言、雜言不等，而以七言居多；句數有四句、六句、八句，乃至單數句，然以四句居多。其組合相當靈活，多採隔句押韻，有些甚至音韻和諧，意蘊優美，合於近體詩的平仄格律。《佛果圓悟禪師碧巖錄》云：「大凡頌古，只是繞路說禪。」²⁴ 因為詩的語言具有意象化、凝練含蓄而多義性的特質，於語言表達形式中最能符合「繞路」的目地。所以，禪師頌古多以各種意象隱喻，對過去的典範公案加以評讚，迂迴間接地

23 明·無愠錄，《山菴雜錄》，卷上，《卍新纂續藏經》第 87 冊，頁 116 上。

24 宋·重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》第 48 冊，頁 141 上。

暗示機鋒，作為指點弟子見性的拄杖子。

為凸顯宋元禪師對「趙州勘婆」公案頌古意蘊的歧義而多重對話的樣貌，以下不依禪師所屬法系，而以該頌古所著眼的主旨意涵來歸類和討論。至於作頌者所屬法系參見附錄「本文涉及之禪師傳承法系圖」。²⁵當然，將頌古從禪師作頌的具體語境；或者，從前人對公案頌評文獻的編輯脈絡中單獨抽出，可能斬斷頌古在原始情境和文獻中的語意連結，僅剩下文字表面支離的意蘊。因此，本文配合前一節宋元禪師引用「趙州勘婆」公案的情境，和下一節從頌評文獻脈絡討論宋元禪師對此公案的闡釋，以儘量消解這種疑慮，同時又能聚焦於「頌古」體製。

（一）讚趙州而貶婆子不具道眼

白雲守端（1025-1072）因參訪楊岐方會（992-1049）而悟道，其頌云：「干戈中立太平基，塊雨條風勝古時。婆子為君勘破了，趙州腳跡少人知。」²⁶盛讚趙州以相同的問話和行動去勘破婆子，使得禪門內干戈停止，進入太平時節，如同即時而至的春風，但其行動的機鋒內蘊卻少人能解。圓悟克勤（1063-1135）嗣法於五祖法演（?-1104），進一步指出趙州已勘破婆子的深義，其頌云：「善繫無繩約，善行無轍迹。不戰屈人兵，直面當機疾。老婆勘破五臺山，有誰參透趙州關？」²⁷善繫者無繩，善行者無迹，也就是趙州之勘破婆子，不是用常態邏輯可以理解的，正是臺山婆與趙州覲面悟力旗鼓相當，兩人對話交通的語意只有當機的彼此能默會，不在對話的圈外人，就很難從兩人對話的語境中理解趙州自言已經勘破婆子的底蘊。

照覺常總（1025-1091）是黃龍慧南的弟子，其頌云：「趙州一勘老婆也，千古英風價轉新。南去北來猶未薦，臺山從此長荊榛。」²⁸認為趙州勘破婆子的方式，成為後代禪師教示悟境的典範，使其禪門家聲威震千古，其

25 因篇幅所限，從禪師不同的法系背景和禪法思想來討論其對「趙州勘婆」公案頌古的表達方式和詮釋觀點的差異這部分，筆者將另文討論。

26 宋·處凝等集，《白雲守端禪師廣錄》，卷4「趙州勘婆子」，《卍新纂續藏經》第69冊，頁322上。

27 宋·法應集，元·普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》，卷18，《卍新纂續藏經》第65冊，頁586上。

28 同上註，頁585上。

他穿梭於道途的禪和再難超越，只怕臺山從此荒蕪。真淨克文（1025-1102）亦嗣法於黃龍慧南，其頌亦站在肯定趙州的角度，云：「似狂不狂趙州老，或凡或聖人誰曉。是非長短任君裁，婆子被伊勘破了。」²⁹ 正面肯定趙州同樣去問臺山路向什麼處去，卻已勘破婆子的箇中蹊徑，只因趙州的作風似狂似真，一時難辨，使得旁人難測其凡聖，而對勘破婆子的內在底蘊之是非擾攘爭論不休。

草堂善清（1057-1142）是黃龍下晦堂祖心（1025-1100）之法嗣，其頌云：「婆指臺山路不差，遊人恁麼去無涯。趙州勘破歸來後，四海五湖同一家。」³⁰ 臨濟下普融道平（?-1127）參大滙慕喆（?-1095）而澈悟得旨，其頌云：「高握金鞭出禁城，霜風凜凜馬蹄輕。烟塵掃盡歸來後，四海行人賀太平。」³¹ 善清和道平同樣讚譽趙州一舉輕取婆子，勘破婆子的虛張作略，為一去不返的眾家禪和扳回一城，掃蕩對婆子作為的理解紛擾，使得四海禪門終歸太平。禾山慧方（1073-1129）嗣法於死心悟新（1043-1114），其頌云：「兩重問答絕誑訛，趙老於中卻勘婆。若不全身探虎穴，安能徹底驗仙陀。」³² 讚趙州具備參禪者不入虎穴，焉得虎子的冒險氣魄，通過同樣的問答和行動，摸清婆子底細，究竟是悟道人，還是虛張聲勢而已。

盛讚趙州勘破婆子，相對而言，往往貶婆子不具道眼。趙州以同樣問題，同樣驀直而去的行動，卻宣稱他已經勘破婆子，其葫蘆裡到底賣什麼藥？洪州景福上藍順（生卒年不詳）得法於黃龍慧南，接機作風親切，人稱順婆婆，其評云：「趙州問路婆子，答云直恁麼去。皆言勘破老婆，婆子無爾雪處。」³³ 直接以婆子無立足之境，否定其悟力境界，來解除勘破婆子這道難關。佛國惟白（生卒年不詳）是雲門宗法雲法秀（1027-1090）之法嗣，編撰《續燈錄》三十卷，其頌云：「是箇遊臺發問端，婆婆指路盡顛顛。可憐

29 同上註，頁 585 中。

30 同上註，頁 585 中。

31 同上註，頁 585 下。大滙慕喆評云：「天下衲僧只知問路老婆，要且不知腳下深泥。若非趙州老人，爭顯汗馬功高。」宋·正覺頌古，元·行秀評唱，《從容錄》，卷 1 第 10 則「臺山婆子」，《大正藏》第 48 冊，頁 233 中。同樣肯定趙州勘破婆子。

32 同上註，頁 585 下。

33 同上註，頁 585 中。

眼裏無筋骨，卻把時人一樣看。」³⁴ 惟白站在趙州的立場，對婆子發出討伐之鳴，認為婆子不管來問路者何人，一律答以驀直而去，這是因為她缺乏悟道的正法眼；也就是說婆子認不出趙州，仍教以驀直去，是婆子不具道眼。

（二）肯定婆子而貶趙州勘婆為虛妄

臺山婆的真實身分是個謎，但從燈錄中還可以找到類似的禪婆子與禪師逗機論禪的故事，如：凌行婆、傾茶婆、燒庵婆、點心婆等，³⁵ 這些婆子師承不詳，其悟力和膽識甚少受到注意和肯定，然而從其話語和行動宛然可見其與禪師機鋒相對的睿智形象。因此，亦有禪師從肯定臺山婆的角度進行翻案式的頌古。

圓通可僊（生卒年不詳），嗣法於黃龍以下照覺常總（1025-1091），其頌云：「本欲平夷道路，反成土上加泥。而今五湖四海，剛被勘婆話迷。」³⁶ 可僊謂趙州去勘破婆子，本欲廓清迷情，掃蕩宗門禪和對婆子話語的疑惑，無奈趙州一樣怎麼去了，卻說已經勘破婆子，也就是完全一樣的語言和行動，卻自言已經勘破婆子，以致令宗門徒眾如霧裡看花，反而無法把握此中虛實。所以，對五湖四海的禪和而言，趙州走這一遭，卻是雪上加霜，頭上安頭，仍困在婆子的話語圈套裏。其次，都說趙州勘破婆子，這是站在禪宗叢林圈內人的角度所形成的當然見解，然而這個結論也可能僅是一種人云亦云，盲目跟從的結果。勝因禪院戲魚咸靜（生卒年不詳），為泐潭應乾（1034-1096）法嗣，其頌云：「趙州老老大大，不解山中打坐。自言去勘婆子，倒被婆子勘破。」³⁷ 趙州與婆子究竟是誰勘破誰？咸靜認為主動立言欲

34 同上註，頁 585 中。玄覺又云：「非唯被趙州勘破，亦被這僧勘破。」宋·道原纂，《景德傳燈錄》，卷 10〈趙州觀音院從諗禪師〉「玄覺云」，《大正藏》第 51 冊，頁 277 中。

35 參見《景德傳燈錄》，卷 8、27，《大正藏》第 51 冊，頁 262 下、435 下；《五燈會元》卷 6、7，頁 366、371。參考黃敬家，《詩禪、狂禪、女禪——中國禪宗文學與文化探論》（臺北：臺灣學生書局，2011），第七章〈智慧的女性形象：禪門燈錄中禪婆與禪師的對話〉，頁 206-216。

36 宋·法應集，元·普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》，卷 18，頁 585 下。

37 同上註，頁 586 上。咸靜另有一頌云：「婆子只知指路，雞犬被人偷去。直得趙州勘了，這回緊閉門戶。」（頁 586 上）則謂趙州用偷營劫寨的方法勘破了婆子。可見禪師對公案的頌古方向，端視當機對象和情境而作調整，並無固定的評價立場。

勘破婆子的趙州，反因「勘破」概念所執而被婆子勘破，所以「趙州勘破婆子」本身，就是應該顛覆破解的概念。佛心本才（生卒年不詳），嗣法於靈源惟清（?-1117），其頌云：「趙州親勘破，臺山勿兩岐。只這老婆子，蹤跡少人知。」³⁸ 本才肯定趙州出手，使眾禪和對「臺山路向什麼處去」的意義紛擾從此消歇。然其重點應在後兩句，眾家禪和或因趙州這等大禪師說他已勘破婆子，便遵從不疑，卻很少人能突破前人認知窠臼，注意到臺山婆能與趙州交手的悟力和她在這個公案所扮演的角色價值。

雲門宗地藏守恩（生卒年不詳），從慧林圓照（1020-1099）得法，其頌云：「趙州勘破事非真，走殺臺山路上人。要識婆婆親指處，一回舉首一回新。」³⁹ 趙州自言勘破婆子，根本是一場虛妄，無端惹事，枉費臺山路上來往的禪和前仆後繼去親見趙州勘破婆子處。事實上，悟道的經驗絕無法複製，欲識婆子指點的箇中意蘊，應該視每一次的機鋒照面為獨一無二的語境。

楊岐一系下的大慧宗杲（1089-1163）得法於圓悟克勤（1063-1135），倡行「看話禪」。其頌云：「天下禪和說勘破，爭知趙州已話墮。引得兒孫不丈夫，人人點過冷地臥。」⁴⁰ 直指趙州說「勘破」，反而落下話柄，使得後代禪和一再地討論哪裡是趙州勘破處，反困在過去的問題牢籠，而非從當下語境中獲得啓悟。所以，趙州勘婆的戲碼中，婆子同樣教趙州驀直而去，是真的不識趙州，還是故意考驗趙州呢？五臺聖地的路上出現這麼一位膽識不凡的婆子，可與趙州並肩表演一齣禪戲，恐怕亦是凡聖難測。

（三）同讚或通破趙州與婆子

前兩類的頌古，無論是讚趙州或讚婆子，其作頌情境不免是站在對立面的某一邊，這關乎作頌者當時所面對的禪門普遍認知意識，及其所欲調和提點的對象之立場，以致其頌古看起來有排他性。另外，也有禪師同時從趙州與禪婆兩面觀點互相參照。

遯菴宗演（生卒年不詳），嗣法於楊岐一系大慧宗杲，其頌云：「一按牛

38 同上註，頁 585 下。

39 同上註，頁 585 中。

40 同上註，頁 586 上。

喫草，一與賊過梯。早知燈是火，飯熟也多時。」⁴¹ 此詩借用的意象和作者所欲表達的主題之間並無明確的對應關係，兩組意象之間也是風馬牛不相關。宗演似指禪婆和趙州，一個是按牛吃草，只管餵飽牛肚；一個是與賊過梯，令賊能順利脫身。意即婆子餵給所有禪和一樣的回答，使眾人的疑團愈加擴大；趙州則重複前行禪和的問題和行動，而不點破弟子，只是以同樣的表演，使前行禪和能夠因趙州的表演，從當事者變成旁觀者而獲得啓悟。或菴師體（1108-1179）是此菴景元（1094-1146）法嗣，其頌云：「村婆暴富，誑說閭閻。趙州賣俏，矢上加尖。」⁴² 意即婆子挺身指路，僅是在欺瞞眾人的眼睛；趙州重複問話的表演，亦是頭上安頭，以使旁觀的禪和疑情愈加擴大。然趙州這麼做，到底是有助於眾禪和從而獲得啓悟的契機，還是反而雪上加霜，使眾人愈加困惑，恐怕亦因人而異。所以，宗演和師體的頌古，均視趙州與禪婆兩邊一問一答如唱雙簧，默契十足地共同搬演一齣挑逗學人機鋒的戲碼，學人若能及早認得悟入處，認火爲火，飯早煮熟多時。

妙慧寺尼慧光淨智（生卒年不詳），嗣法於曹洞下枯木法成（1071-1128），其頌云：「趙州舌頭連天，老婆眉毛覆地。分明勘破歸來，無限平人瞌睡。」⁴³ 也以爲趙州、婆子兩人悟力相當，一搭一唱，瞞天蓋地，內行人一勘即得門道，無甚稀奇；外行人卻如霧裡看花，無法得著箇中消息。

南堂了菴清欲（1292-1367），爲楊岐下虎丘系古林清茂（1262-1329）法嗣，其頌通破趙州與婆子：「衲僧腳下路通天，舉目臺山總是煙。婆子趙州俱勘破，不教空費草鞋錢。」⁴⁴ 婆子一句「驀直去」，忙殺古今多少禪人，若能將趙州、婆子是非勝負一時放下，諸家禪和就不必來往奔波於臺山路卻徒勞無功了。所以，仰山祖欽（?-1287）曾對「趙州勘婆」公案下註腳云：「婆子心肝，趙州五臟，一捏捏碎，撒在諸人懷裏了也。且道是有勘破無勘破？錯會者多。」⁴⁵ 他兩人不過是爲提點禪機而施設，不如打破趙州與婆子的二元存在，至於誰勘破誰，以及勘破了什麼的問題，自然瓦解冰消。

41 同上註，頁 586 中。

42 同上註，頁 586 下。

43 同上註，頁 586 下。

44 明·一志等編，《了菴清欲禪師語錄》，卷 5，《卍新纂續藏經》第 71 冊，頁 345 下。

45 宋·昭如等編，《雪巖祖欽禪師語錄》，卷 1，《卍新纂續藏經》第 70 冊，頁 596 上。

其次，在禪宗師徒的對話中，有時會以世俗知己之間的默契關係來譬況悟道心境。訥堂梵思（生卒年不詳），從楊岐一系圓悟克勤受法，其頌云：「婆子幾年尋劍客，趙州勘破有誦訛。解使不由來富貴，風流何在著衣多。」⁴⁶ 劍斬無明之用，所以「劍客」在禪宗裡往往指透過參方而得悟的禪人，而婆子在臺山路上等待的，正是這般行走於江湖，可以切磋較量悟境的劍客。也就是婆子和趙州其實是站在同一陣線，爲了啓發禪人的悟境，假戲假作，障人眼目。所以說趙州已勘破婆子的，其實是霧裡看花，搞不清楚實況的局外人；若能掌握悟境而體解自性自足，不假裝飾，風流韻致自然流露。

楊岐派虎丘系劍關子益（生卒年不詳），參無準師範（1178-1249）得法，其頌云：「盡道趙州勘婆子，不知婆子勘趙州。有意氣時添意氣，不風流處也風流。」⁴⁷ 恕中無愠（1309-1386），嗣法於竺元妙道（1257-1345），其頌云：「婆婆偏要逞風流，越格風流遇趙州。各向人前誇意氣，豈知白盡少年頭。」⁴⁸ 二人頌古正可與梵思之頌相呼應。前者正面盛讚趙州、婆子互勘戲碼精彩，使得整個公案處處玄關，也處處禪機，留得人間無限風流佳話。後者反面調侃婆子意欲逞能，竟遇勢均力敵的趙州，二人各演各的戲，縱然精彩，豈知誤殺多少參方求悟的少年禪子的黃金歲月。

有禪師甚至以情人之間微妙的情意互動，來作爲提點或傳達悟境的暗語，顯示其超越聖凡、淨穢二元對立批判的境界。⁴⁹ 黃龍下龍鳴在庵賢（生卒年不詳），嗣法於心聞曇賁（生卒年不詳），其頌云：「冰雪佳人貌最奇，常將玉笛向人吹。曲中無限花心動，獨許東君第一枝。」⁵⁰ 以冰雪佳人喻證悟真空界的婆子，隨機在臺山勘驗禪人而吹皺一池春水；又以佳人獨許東君，

46 宋·法應集，元·普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》，卷 18，頁 586 中。

47 宋·善珙等編，《劍關子益禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊，頁 363 中。

48 明·宗翻等編，《恕中無愠禪師語錄》，卷 3，《卍新纂續藏經》第 71 冊，頁 421 下。

49 例如北宋臨濟宗五祖法演以「頻呼小玉元無事，祇要檀郎認得聲。」妙喻師徒之間的精神交通。其弟子昭覺克勤亦以豔詩呈示悟境：「金鴨香銷錦繡幃，笙歌叢裏醉扶歸。少年一段風流事，祇許佳人獨自知。」宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》下，卷 19〈昭覺克勤禪師〉，頁 1254。

50 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》下，卷 18〈龍鳴賢禪師〉，頁 1227。巴壺天認爲此頌表婆子滯於冰雪酷寒般的真空界，如同無限心動之曲，她卻總是吹「東君第一枝」的調子。參見氏著，《禪骨詩心集》，頁 47。

警況婆子和趙州的關係，如同當年世尊拈花，獨得迦葉微笑，因而默然獨許一般。楊岐下大慧系率菴梵琮（生卒年不詳），是佛照德光（1121-1203）法嗣，其頌云：「婆子孤窮要嫁人，趙州聞得便相親。歸來只說恩情話，堪笑無端惹客塵。」⁵¹ 將婆子與趙州喻為一對愛侶，在宗門內是非常前衛的解釋角度，婆子與趙州確實是行動與語言都呼應相通的一對璧人，只因旁人難以契會，而使趙州勘婆成為各自表述的一樁公案罷了。蓋色、空本無二相，而悟道境界如人飲水，只可親證而難於言詮，如同情人之間聲氣相通，不須語言中介即默契相照。

（四）警策千古禪和免話墮

在這個公案中，臺山婆與趙州交手的意蘊，後代衆多禪和往往無法參透，或者囿於評論高下輸贏的框架，是以有禪師見徒孫總在是非兩端中選邊站，不免由衷發出警語慨嘆。

臨濟汾陽善昭（947-1024），得法於首山省念（926-993），可說是宋代禪師中最早作頌古者，他的頌古語義明確直接，用詞簡潔，風格平實，客觀對整個公案發展概括下註。其頌云：「臺山路上老婆禪，南北東西萬萬千。趙州勘破人難會，來往草鞋徹底穿。」⁵² 指出自從臺山婆子出現後，四方禪和莫不以參破婆子為要務，然而，趙州按婆子指示驀直而去，此中如何是參破婆子的關戾，實令十方禪子如丈二金剛摸不著頭腦，以致仍然往來奔走，簡直白忙一場。慈明楚圓（986-1039）嗣法於汾陽善昭，門下開出黃龍慧南和楊岐方會兩支，使臨濟禪法各領一方。其頌云：「趙州勘破婆子，葉落便合知秋。天下幾多禪客，五湖四海悠悠。」⁵³ 讚趙州勘婆如見葉落之兆，便知入秋時節已至，也就是能見微知著，適然掌握勘破婆子的時機；可惜天下禪客滔滔，仍只知四海五湖盲目行腳。海印超信（1246-1312），嗣法於瑯琊慧覺（生卒年不詳），其頌云：「撥動干戈老趙州，坐觀勝敗有良謀。婆婆勘破人誰委，多少禪流錯路頭。」⁵⁴ 曹洞宗枯木法成（1071-1128），嗣法於芙蓉道楷

51 宋·了見等編，《率菴梵琮禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第69冊，頁659下。

52 宋·法應集，元·普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》，卷18，頁584下。

53 同上註，頁584下。

54 同上註，頁585上。

(1043-1118)，其頌云：「臺山有路是人過，兩兩三三借問多。要識趙州親勘破，舌頭無骨奈渠何？」⁵⁵ 超信和法成所頌，均以眾家禪和不具道眼，盡往臺山尋趙州勘破婆子的遺跡，然而或舌頭無骨，或不識路頭而學舌亂走，能識得趙州意趣者寥，徒然送死而已。

圓覺宗演（生卒年不詳），是雲門宗元豐清滿（生卒年不詳）的弟子，其頌云：「撥動煙塵老古錘，坐觀勝負有誰知。從來古路平如掌，自是行人不見歸。」⁵⁶ 謂趙州自言勘破婆子，攪動禪林一池春水，從此臺山之路只見禪子前仆後繼，卻不曾有生還者。事實上，臺山之路本來平夷如掌，只是禪人太容易為道聽塗說所混淆而蒙蔽了自性。

由以上主旨分類討論，可見宋元禪師透過對公案一再翻案和重新詮釋，如同「同題共作」的創作模式。⁵⁷ 各家禪師的頌古意蘊頗多歧異，或認為趙州已勘破婆子；或謂趙州竟被婆子耍；或認為婆子非見性之人，故無可勘處；或肯定婆子悟力不凡；或以趙州、婆子聯手，搬演一場遮人眼目的假戲；或提點天下禪和勿被整齣戲法所蒙蔽。當然，禪師作頌有其當下時空和對境，未必堅持某種立場或評判，只是對症下藥而已。

五、宋元禪師對「趙州勘婆」公案的註解和評論

「趙州勘婆」公案流傳到宋代，禪師透過上堂法語、拈、頌、評唱等方式，或者拆解該公案的內在意蘊，有時作詳密的解說，或者透過翻案賦予其新義。評註主體意識明確，但語言表達方式仍是本著禪宗不說破的原則以暗示意蘊。當然，並不是所有的公案評頌結集皆有收錄此公案。⁵⁸

開福道寧（1053-1113）是臨濟楊岐派五祖法演（?-1104）的法嗣，其評「趙州勘婆」公案云：

55 同上註，頁 585 下。

56 同上註，頁 585 中。

57 參考歐陽宜璋，「《碧巖集》的語言風格研究——以構詞法為中心」（臺北：政治大學中文所碩士論文，1993），第一章第三節〈公案偈頌的循環傳播模式〉，頁 12-18。

58 圓悟克勤所著《碧巖錄》收錄與趙州相關公案共 12 則，其弟子大慧宗杲所著《正法眼藏》（《卍新纂續藏經》第 67 冊），收錄趙州公案共 7 則，均無收「趙州勘婆」一案。

蕩蕩無迂曲，明明透古今。問無別語，答豈異音。那裏是勘破處，還委悉麼？一人張帆，一人把柁。鐵笛橫吹，漁歌唱和。啐呀同時，知音幾個？順水逆流歸去來，到岸方諳不恁麼。不恁麼，爲君宣，甜如砂蜜，苦似黃連，若不同牀臥，焉知被底穿？⁵⁹

趙州與婆子，所問和所答都和前一輪問路禪和與婆子的對話完全一樣，一人張帆，一人把柁，演一齣趙州勘破臺山婆的戲碼，兩人如漁歌唱和，卻不知知音幾個？能解者方知趙州如婆子指示驀直而去，婆子口說趙州又恁麼去了實非只恁麼。禪行者最重要是不作第二念，即使婆子指著前邊的斷崖說驀直去，相信趙州一樣會不作第二念地縱身前往。趙州與禪婆真正是知音人，箇中冷暖酸甜只有兩人相知，所以，若不是同蓋一條被子裡，怎能知被底裡兩心相照是一條心。

楊岐下虎丘一系無準師範，嗣法於破菴祖先（1136-1211），他拈「趙州勘婆」公案註解云：

一人鬧市裏颺碌磚，傷中者方知疼痛；一人慣施無病藥，解服者始覺輕安。注也注了，解也解了，諸人還知勘婆處麼？洎合停囚長智。⁶⁰

鬧市裡隨機擲磚的是婆子，中傷的是往來的禪和；慣於無病給藥的是趙州，只是慰藉那些不知所措的禪人。這裡苦口婆心道破「趙州勘婆」只是一齣戲碼，被十字街頭的婆子話語唬住者，便以爲問題大了；趙州跑這一趟，一樣驀直而去地勘破婆子，所施非藥之藥，能解者方能從問題圈套中跳脫。那麼，古來大德表演的表演了，解釋的解釋了，剩下的都是禪人自己份內事了。師範如此點撥，但望禪人擺落理性的琢磨思考，當即有所領悟。

楊岐下無門慧開（1184-1260），嗣法於月林師觀（1143-1217），所著《無門關》，評唱古德公案四十八則，關於趙州公案有六則，「趙州勘婆」便是其中第三十一則。慧開評唱具直截簡明的實踐性格，他對於趙州重複前僧問話，卻自言已經勘破婆子，評曰：

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。且道那裏是趙州勘破婆子處？

59 宋·善果集，《開福道寧禪師語錄》，卷上，《卍新纂續藏經》第69冊，頁331下。

60 宋·宗會等編，《無準師範禪師語錄》，卷4，《卍新纂續藏經》第70冊，頁260中。

看來他對兩人都有意見，反面反諷婆子只想以一個模式捉賊，也就是婆子只一貫以「驀直去」的招式，早已被人識破；而趙州身段柔軟，不顧大丈夫相，出其不意偷襲婆子的軍營，親自上場勘婆，步步進逼。然而，趙州為何要多跑這一趟，把問題搞得更糊塗呢？最後頌云：「問既一般，答亦相似；飯裏有砂，泥中有刺。」⁶¹ 也就是禪婆與趙州的問答雖然無甚新意，其中卻有玄機在，就看弟子能不能吃出飯裡有沙，挑出泥中有刺的機關。

曹洞宗萬松行秀（1166-1246）評唱《從容錄》百則公案中，收錄趙州公案有六則，包括第十則臺山婆子。其評頌結構承襲《碧巖錄》，先有垂示綱要，次列出公案並加以評唱，再次為頌古，末則對該頌古加以評述。他對本則公案的宗綱提示云：「有收有放，干木隨身；能殺能活，權衡在手。塵勞魔外，盡付指呼；大地山河，皆成戲具。且道是甚麼境界？」⁶² 行秀盱衡「趙州勘婆」公案全局，視此公案為指點禪人趨向悟境的拄杖，而禪師的拄杖往往隨手拈來，乃至山河大地，都可是標月之指，但看弟子心眼是否能容下。

接著，行秀評唱此公案云：

臺山路上婆子，慣隨無著，出寺入寺，飽參文殊，前三後三。凡見僧問：「臺山路向什麼處去？」便當陽指出長安大道，云：「驀直去。」其僧不作疑阻便行，婆云：「好箇阿師，又怎麼去也。」這婆子也鉤錐在手，從來觸誤多少賢良。這僧既不奈伊何，拈來舉似趙州，州云：「待與勘過。」疑殺天下人。這老漢老不歇心，圖箇甚麼？也要定箇宗眼。⁶³

行秀順著整個公案內容節奏提出個人的評註，指出臺山婆慣性指路的作法，誤殺多少禪和慧命。如同無著和尚到北方的五臺山參拜文殊菩薩一樣，文殊菩薩問他南方佛法傳揚的現況，而無著也問文殊所在佛法如何？文殊回答：「前三三，後三三。」聖嚴法師解釋「三三」意味差不多，亦即北方佛法和南方差不多。有人千里迢迢從南方到五臺山去求佛法，文殊菩薩卻說這裡和南方情形都一樣，也就是說若真的懂得佛法，不必向外去求；那些到處追隨名

61 以上兩段引文，引自宋·宗紹編，《無門關》，《大正藏》第 48 冊，頁 297 上。

62 宋·正覺頌古，元·行秀評唱，《從容錄》，卷 1 第 10 則「臺山婆子」，示眾云，《大正藏》第 48 冊，頁 233 上。《從容錄》又稱《天童覺和尚頌古從容庵錄》，侍者離知筆錄。

63 同上註，頁 233 中。

師的人，一樣見不到佛法。⁶⁴ 趙州不歇心，為定宗門法眼，親自去勘斷天下禪和疑惑，實在用心良苦。

宏智正覺（1091-1157）頌云：

年老成精不謬傳，趙州古佛嗣南泉。枯龜喪命因圖象，良駒追風累纏牽。
勘破了，老婆禪，說向人前不直錢。⁶⁵

神龜因龜殼能透露吉凶之兆而喪命，駿馬因能行神速而為人所役，二者皆以洩漏行跡反誤其本然之天命；同樣的，趙州勘婆一案，若是說破了，禪機頓失，公案就成了破銅爛鐵。行秀最後評唱云：「此頌婆子能勘僧，而不免趙州勘破；趙州雖能勘婆，而不免瑯琊點檢。⁶⁶ 參禪謂之金屎法。不會如金，勘破如屎。所以道：說向人前不直錢。汝但離卻得失勝負情量，自然平欺婆子，下視趙州。若到萬松門下，不得點胸檐板。」⁶⁷ 亦即沒有誰能永遠站在制高點，勘人者亦必將被勘破，只有能從「勘破」概念中跳脫，方能體悟「金屎」之法；未悟前為金，悟後成屎。所以，公案參不破時是個大疑團，彌天蓋地；參破了，拄杖子就該隨手丟棄。

林泉從倫（1223-1281），嗣法於萬松行秀，他認為諸方商量趙州勘婆者多，然「皆不出勝負常情」的對立判斷。其評云：

其實權衡在手的人，低也在他，高也在他。汝諸人等，大抵總被妄情繫綴，得失相謾，寵辱牽纏，名位羈絆。此生死之根本，輪轉之媒絲。故古人興一言、立一法，令一切眾生向直截穩當處，超生死此岸，達涅槃彼岸。以尋常家長裏短，你來我去，不濟要話，方便提攜。假以得失，令離得失；假以勝負，令離勝負。此亦以楔出楔，以毒去毒之謂也。若也將虛作實，認影迷頭，恣意縱情，尋言逐句，非止於道遠矣，其實負我多焉。

64 參考聖嚴法師，《聖嚴說禪·前三三，後三三》（臺北：法鼓文化公司，2011），頁 440。

65 宋·正覺頌古，元·行秀評唱，《從容錄》，卷 1 第 10 則「臺山婆子」，《大正藏》第 48 冊，頁 233 中。

66 瑯琊慧覺（生卒年不詳）得法於汾陽善昭。其評云：「大小趙州去這婆子手中喪身失命。雖然如是，錯會者多。」宋·悟明集，《聯燈會要》，卷 6，《卍新纂續藏經》第 79 冊，頁 60 中。亦即趙州同其弟子依臺山婆指示驀直而去，看起來好似居於劣勢，因此，錯解整個公案情勢者多。所以，行秀評云：「切忌以己方人。」《從容錄》，卷 1 第 10 則「臺山婆子」，《大正藏》第 48 冊，頁 233 中。

67 《從容錄》，卷 1 第 10 則「臺山婆子」，《大正藏》第 48 冊，頁 233 下。

且休說婆子勘破這僧，趙州勘破婆子，你還知三世諸佛、六代祖師、天下老和尚總被林泉勘破處麼？一朝權在手，看取令行時。⁶⁸

所謂分別妄想執著，此生死大海之根源，古來祖師棒喝立言等，都是爲了藉假得真，並令離真假，乃至以楔出楔，以毒去毒。過去禪師令弟子參公案，總令其無論吃飯睡覺都包覆在整個公案的疑情裡，等到疑情彌天蓋地，時機成熟，禪師一出手，或棒或喝，使弟子破疑情之繭而出。因此，公案底蘊之謎也只是個影子，若執影爲實，一直就這公案參究終極意義，不得個水落石出的真義不肯善罷干休，亦是迷途不返。反之，能掌握天下公案勘破關戾，則一破通破。

楊岐下虎丘系海印昭如（1246-1312）拈「趙州勘婆」公案，云：「盡謂趙州眼光燦破四天下，卻被者婆子倒用箇翳睛法謾了。今夜莫有爲趙州雪屈者麼？也知你只在古人語脈裏做窠臼。」⁶⁹ 趙州、婆子的對話，重點不在於誰輸誰贏，所以，若有想替趙州雪屈的人，肯定是無法掌握他們對話的內在意義，只是落入前人選邊站的窠臼裡。黃龍派心聞曇賁（生卒年不詳）對於禪人淪於賣弄文字語言的光影，早已痛心陳過。⁷⁰ 他對禪門叢林於今掉入趙州勘婆之是非，感慨遂深而頌云：「婆子因行掉臂，趙州因事長智。無端一句誚訛，惹得四海鼎沸。勘破了，有誰知？春風過後無消息，留得殘花一兩枝。」⁷¹ 亦即婆子隨機一語，將叢林禪子和大禪師趙州一網打盡，真是一舉兩得；而趙州經這一勘，反而引來四海禪和沸騰。這個公案一再傳頌，多方作解，甚至落在文字解會的泥沼中，而如今真正從中入得實際理地之門者，恐怕亦寥寥可數。

以上宋元禪師對「趙州勘婆」公案的評解，仍是禪門慣用的提點、警悟

68 宋·義青頌古，元·從倫評唱，《空谷集》，卷 6 第 93 則「趙州勘婆」，《卍新纂續藏經》第 67 冊，頁 318 上。

69 元·行純等集，《海印昭如禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊，頁 649 中。

70 元·淨善重集，《禪林寶訓》卷 4，引心聞曇賁語云：「天禧間，雪竇以辯博之才美意變弄，求新琢巧，繼汾陽爲頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圓悟又出己意，離之爲《碧巖集》。彼時邁古淳全之士，如寧道者、死心、靈源、佛鑒諸老，皆莫能迴其說，於是新進後生，珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者。痛哉！學者之心術壞矣。」《大正藏》第 48 冊，頁 1036 中。

71 宋·師明集，《續古尊宿語要》，卷 4〈心聞賁〉，《卍新纂續藏經》第 68 冊，頁 459 中。

話語。圓悟克勤亦云：「趙州勘破婆子，叢林議論千萬，多作見解。殊不知他古人自在乾淨處立，看你向泥坑子裏頭出頭沒。」⁷² 後代禪師若無法掌握前人公案所應之機緣，淪入公案理路尋伺的陷阱，於悟道並無助益。回歸自性檢證的原則，「趙州勘婆」也只是一種方便施設，要的只是一個「本分人」。⁷³ 所以，佛鑒慧懃（1059-1117）曾對唐代禪門大德為教化所施設的方便，總評云：「其他德山棒、臨濟喝、雪峰棍毬、俱胝豎指、道吾作舞、祕魔擎叉、丹霞燒木佛、趙州勘婆子，種種多端較量，將來與釋迦老子一手指天，一手指地，如合符契，毫髮無差。」⁷⁴ 亦即，「趙州勘婆」只是一個藥引，他的作用如同德山棒、臨濟喝、俱胝豎指一般，指示一種誘導的方便；亦同於世尊出世時，一手指天，一手指地，云：「天上天下，唯我為尊。」⁷⁵ 能悟者自性圓俱，毫釐無差。

六、結 語

本文透過「趙州勘婆」公案在宋元禪宗燈錄中的傳寫變化，以及此公案在禪門廣泛傳播，從而被禪師引用、頌古、評唱，使其意義產生異代延展的考察，作為理解宋元禪師如何運用唐代公案教示弟子的一個例證。他們雖已脫離趙州與婆子當時的對話語境，但公案本身意蘊的開放性，使得後來的師徒仍能不斷藉此公案，創造更多的對話機緣。

其次，禪師從事頌古和評論活動，所面對的不是個人真實的參悟體驗，而是過去公案的文字記錄，當他們透過頌古或評唱對此公案做出回應時，必然已經將公案的原始語境，前輩禪人的詮釋語境，及其對應的時空機緣，都融會於其當下的解會中，進而通過不同的詮釋形式與前代禪師進行對話。宋元禪師頌古下手處，或自陳見解，或為勸喻後學，因此，從「趙州勘婆」的

72 宋·子文編，《佛果克勤禪師心要》，卷上，《卍新纂續藏經》第69冊，頁470上。

73 宋·紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》卷6：「所以趙州勘破處為方便，玄沙磋過處驗作家，雪峰棍毬，雲門顧鑑，睦州見成，俱胝一指，如生鐵鑄就，通上徹下，只要箇本分人。」《大正藏》第47冊，頁741上。

74 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》，卷25〈佛鑑懃〉，《卍新纂續藏經》第79冊，頁446上。

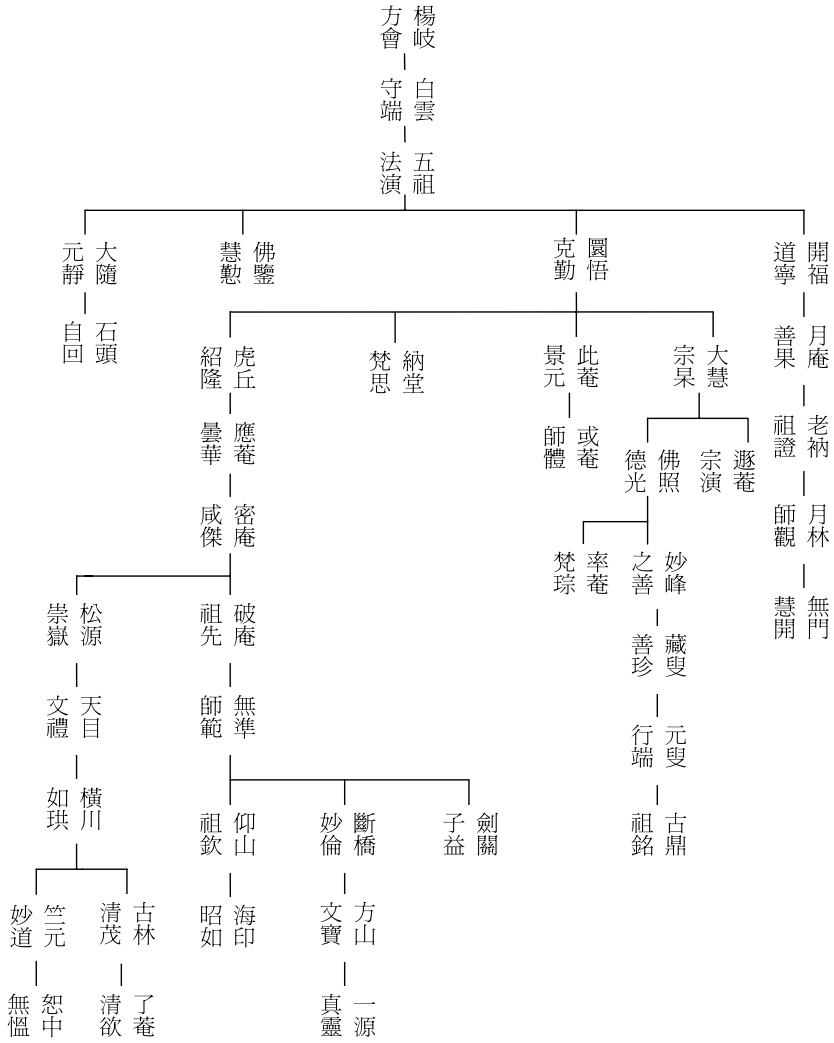
75 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，卷1，《大正藏》第1冊，頁4下。

各種頌古面向，可以看到後代禪師多麼努力想盡辦法透過各種不同的語言形式和對舊觀點的翻案，進入過去祖師的公案話語系統中參與對話。從另一個角度而言，可以說後代禪師終於在各種表述方式的嘗試中，找到以頌古來與前代祖師進行對話。

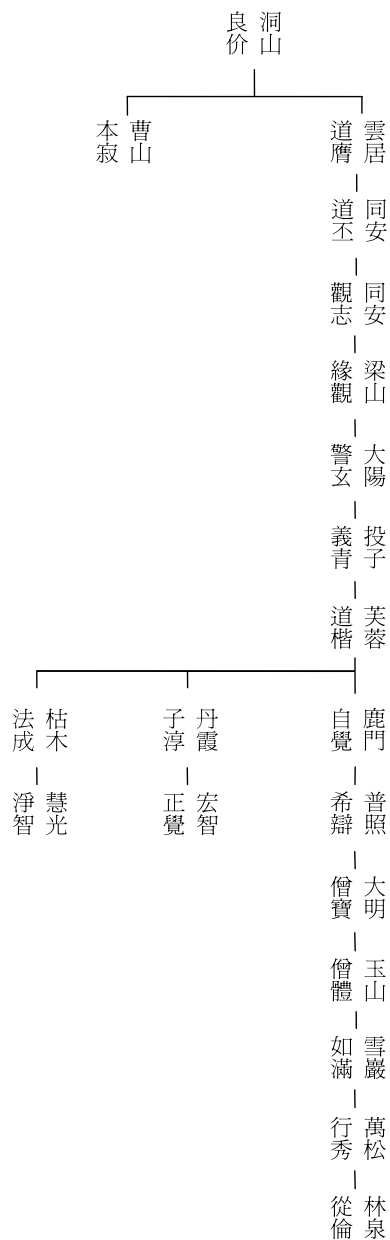
然而，在我們日常的對話中，有多重文化、意識型態交互作用，匯合於語言意涵當中，所以即使是個人語言，也充滿整體社會共許的語意概念在內，這也是話語一旦形成意涵共識，便進而熟濫、僵化的原因。那麼，後代禪師為何要一再引用過去眾所周知的公案來教示弟子呢？主要運用典範公案作為提點後學啓悟、參照的一把鑰匙，通過對前代重要公案的揀擇、運用和頌評，來完成對典範公案意義的開發，作為後代禪人探索公案意蘊的引導。所以，相同的公案隨著不同時代的禪師，因其個人或時代文化的轉變而產生不同的詮釋意見；因為詮釋主體和時代環境不斷變動，公案意義也就可以源源不絕地被開發。這種循環詮釋的傳播模式，在禪門內部自然形成一種互相含攝的語意系統和環環相扣的詮解模式。因此，後代禪師的身分，既是公案的閱讀者，也是公案的創作者，他們不僅接受原始公案的內涵意蘊，乃至於接受在他之前所有對該公案再詮釋的成果，自己亦進入整個公案的閱讀或再創作的活動之中，成為這個公案意義創造活動的一員，並且，創造別出於所有前作者不同的公案意義，這個循環詮釋系統將可以不斷地擴展下去。只要後代的禪師有足夠的創造力，透過這種方式，使所有異代的禪師彷彿打破時空的隔閡而能進行對話，一方面回溯原始公案的語境，一方面在自身所處的文化時空中創造新的公案語境，從而保持公案的活力和生命。

從「趙州勘婆」公案的傳播與宋元禪師的多重闡釋，便會發現每位頌評者深刻、獨特、創意性的詮釋話語；亦可見出宋代以來禪師藉由解釋公案，形成獨特的文字禪風氣的盛行。他們一方面透過遴選和重新詮釋公案來樹立其時代的禪法精神和自身的禪法特色；一方面在詮釋的方式上，又透過各種新創體製重新詮釋公案，顛覆對既有公案意義的典律性認知。並且由於其類似「同題共作」的創作方式，使得禪師的闡釋角度愈加細膩多元，推陳出新，就此點而言，實可視為一種高度創意性的文學成果。然而，諸家頌評是由自性流出對前人公案的體悟，還是為翻案而落得僅是在詞義上刻意鑽研，求新變弄，就不得而知了。

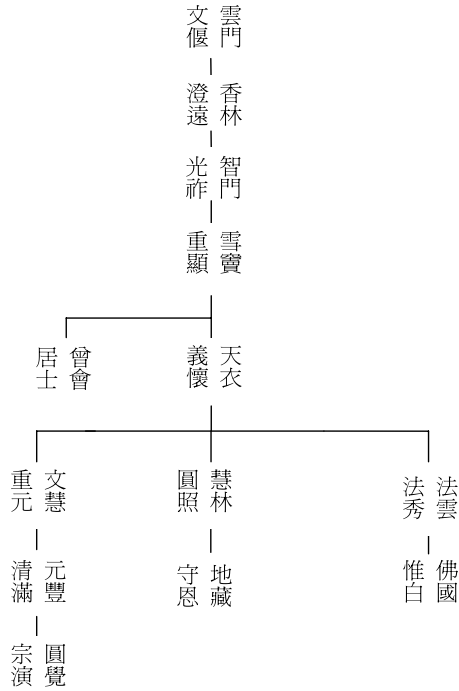
二、臨濟楊岐派



三、曹洞宗



四、雲門宗



引用書目

一、傳統文獻

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正新脩大藏經》第 1 冊，東京：大藏經刊行會出版，臺北：新文豐出版公司影印，1983。（以下簡稱《大正藏》）

唐·裴休集，《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》第 48 冊。

唐·文遠記，《趙州和尚語錄》，《嘉興大藏經》第 24 冊。

唐·文遠記，張子開點校，《趙州錄》，鄭州：中州古籍出版社，2001。

南唐·靜、筠二禪師編撰，孫昌武、（日）衣川賢次、西口芳男點校，《祖堂集》，北京：中華書局，2007。

宋·紹隆等編，《圓悟佛果禪師語錄》，《大正藏》第 47 冊。

宋·重顯頌古，克勤評唱，《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正藏》第 48 冊。

- 宋·淨善重集，《禪林寶訓》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·宗紹編，《無門關》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·正覺頌古，元·行秀評唱，《從容錄》，《大正藏》第 48 冊。
- 宋·道原纂，《景德傳燈錄》，《大正藏》第 51 冊。
- 宋·法應集，元·普會續集，《禪宗頌古聯珠通集》，《卍新纂大日本續藏經》第 65 冊，東京：國書刊行會出版，臺北：白馬精舍印經會影印，1989。（以下簡稱《卍新纂續藏經》）
- 宋·宗杲集並著語，《正法眼藏》，《卍新纂續藏經》第 67 冊。
- 宋·義青頌古，元·從倫評唱，《空谷集》，《卍新纂續藏經》第 67 冊。
- 宋·師明集，《續古尊宿語要》，《卍新纂續藏經》第 68 冊。
- 宋·子文編，《佛果克勤禪師心要》，《卍新纂續藏經》第 69 冊。
- 宋·善果集，《開福道寧禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 69 冊。
- 宋·了見等編，《率菴梵琮禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 69 冊。
- 宋·處凝等集，《白雲守端禪師廣錄》，《卍新纂續藏經》第 69 冊。
- 宋·宗會等編，《無準師範禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊。
- 宋·善珙等編，《劍關子益禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊。
- 宋·昭如等編，《雪巖祖欽禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊。
- 宋·紹曇記，《五家正宗贊》，《卍新纂續藏經》第 78 冊。
- 宋·正受編，《嘉泰普燈錄》，《卍新纂續藏經》第 79 冊。
- 宋·悟明編，《聯燈會要》，《卍新纂續藏經》第 79 冊。
- 宋·惠洪集，《林間錄》，《卍新纂續藏經》第 87 冊。
- 宋·贊寧撰，范祥雍點校，《宋高僧傳》，北京：中華書局，1993。
- 宋·蹟藏主集，蕭蓬父等點校，《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1996。
- 宋·普濟著，蘇淵雷點校，《五燈會元》，北京：中華書局，2006。
- 元·先覲等錄，《方山文寶禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊。
- 元·行純等集，《海印昭如禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 70 冊。
- 明·一志等編，《了菴清欲禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 71 冊。
- 明·宗黼等編，《恕中無慍禪師語錄》，《卍新纂續藏經》第 71 冊。
- 明·無慍錄，《山菴雜錄》，《卍新纂續藏經》第 87 冊。
- 清·自融撰，性磊補輯，《南宋元明禪林僧寶傳》，《卍新纂續藏經》第 79 冊。

二、近人論著

- (日) 入矢義高、梶谷宗忍、柳田聖山等 1981 《雪竇頌古》，東京：竺摩書房。

- (日) 土屋太祐 2006 〈禪宗公案的形成和公案禪的起源〉，《社會科學研究》2006.5: 28-32。
- 巴壺天 1988 《禪骨詩心集》，臺北：東大圖書公司。
- (日) 永井政之 1973 〈雪竇頌古の展開について〉，《印度学仏教学研究》43: 140-141。
- (日) 石井修道 1971 〈大慧宗杲とその弟子たち(二)『宗門聯燈會要』の歴史的
性格〉，《印度学仏教学研究》38: 322-324。
- (日) 石井修道 1976 〈丹霞子淳の宗風——頌古を中心として〉，《宗教研究》230: 164-165。
- 李輝凡等譯，錢中文主編 1998 《巴赫金全集》，石家莊：河北教育出版社。
- (日) 佐藤秀孝 1980 〈虛堂智愚の頌古・代別編纂をめぐって〉，《印度学仏教学研究》56: 321-323。
- 明復編 1974 《中國佛學人名辭典》，臺北：方舟出版社。
- 吳 怡 1995 《公案禪語》，臺北：東大圖書公司。
- 吳言生 2008 《趙州錄校註集評》，北京：中國社會科學出版社。
- (日) 秋月龍珉 1972 《趙州錄》，東京：筑摩書房。
- (日) 柳田聖山 1978 〈雪竇頌古の世界〉，《禪文化研究所紀要》10: 11-87。
- 郭廷立 2005 「萬松行秀《從容錄》研究」，嘉義：中正大學中國文學所碩士論文。
- 無 言 1980 〈雪竇百頌講座〉，現代佛教學術叢刊《禪宗典籍研究》，臺北：大乘文化出版社，頁 139-192。
- 陳 垣 1977 《釋氏疑年錄》，臺北：鼎文書局。
- 黃卓越 1995 〈經典的設置與消解——論重顯頌古的歷史意義及文本策略〉，《佛學研究》1995.1: 188-195。
- 黃敬家 2011 《詩禪、狂禪、女禪——中國禪宗文學與文化探論》，臺北：臺灣學生書局。
- 張勇編 2006 《趙州從諗研究資料輯注》，成都：巴蜀書社。
- (日) 黒丸寛之 1979 〈道元禪師における公案拈提の特質宏智頌古と對比して〉，《印度学仏教学研究》54: 33-36。
- 馮國棟 2004 「《景德傳燈錄》研究」，上海：復旦大學中國古代文學博士論文。
- 楊曾文 2002 〈雪竇重顯及其禪法〉，《中國禪學》第 1 卷，北京：中華書局，頁 180-194。
- 聖嚴法師 2011 《聖嚴說禪·前三三，後三三》，臺北：法鼓文化公司。
- (日) 鈴木大拙校閱，秋月龍珉校譯 1964 《校訂國譯趙州禪師語錄》，東京：春秋

社。

(日) 樽林皓堂 1957 〈雪竇頌古と宏智頌古——宏智頌古製作の意義〉，《日本仏教学会年報》22: 69-80。

羅勃 C·赫魯伯 (Robert C. Holub) 著，董之林譯 1994 《接受美學理論》，臺北：駱駝出版社。

鄧克銘 2003 〈禪宗公案之經典化的解釋——以《碧巖錄》為中心〉，《臺灣大學文學院佛學研究中心學報》8(2003.7): 133-162。

劉 康 1995 《對話的喧聲——巴赫汀文化理論述評》，臺北：麥田出版社。

歐陽宜璋 1993 「《碧巖集》的語言風格研究——以構詞法為中心」，臺北：政治大學中文所碩士論文。

(日) 駒澤大學內禪學大辭典編纂所 2003 《新版禪學大辭典》，東京：大修館書店。

Huang, Yi-hsun (黃繹勳). 2009. "Chan Master Xuedou and His Remarks on Old Cases in the Record of Master Xuedou at Dongting: A Preliminary Study." *Chung-Hwa Buddhist Journal* (中華佛學學報) 22: 69-96.

The Reception and Multiple Interpretations of the “Zhaozhou Kan Po” Koan by Song-Yuan Chan Buddhist Masters

Huang Jing-jia*

Abstract

In the Song-Yuan dynasties, Chan masters began to summarize and reinterpret koans 公案, producing literary forms such as *songgu* (頌古 verses praising old cases) and *pingchang* (評唱 critical retorts). More *songgu* were composed for the koan known as “Zhaozhou sees through an old woman 趙州勘婆” than any other koan, which has been continually cited, used as a retort, and reinterpreted by later generations of Chan masters. Even though the contextual dialogue was discarded, the openness to interpretation of the koan itself enabled later Chan masters and disciples to use it to create new dialogues and perspectives. This article primarily aims to investigate the dissemination of this koan, ways in which it was explained, and its reception and application by Chan masters during the Song and Yuan dynasties, in order to observe how later Chan masters entered into the semantic or spatio-temporal context of their lineage masters’ koan dialogues through commentarial activities and participated in the development of the meaning of koans, thus unearthing their profound, unique, and creative interpretations of koans of the past.

Keywords: Zhaozhou kan po 趙州勘婆, koan 公案, verses praising old cases (*songgu* 頌古), critical retorts (*pingchang* 評唱), Song-Yuan dynasties, Chan Buddhism.

* Huang Jing-jia is an associate professor in the Department of Chinese at National Taiwan Normal University.