

私立南華大學哲學研究所碩士論文

指導教授：蔡昌雄 博士

# 禪宗教育思想及其實踐之哲學研究



研究生 / 楊馨綺 (釋大愚)

中華民國九十二年五月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲學研究所

禪宗教育思想及其實踐之哲學研究

研究生：楊馨綺

經考試合格特此證明

口試委員：

林安梧

蔡品雄

尤惠貞

指導教授：

蔡品雄

所 長：

蔡永春

口試日期：中華民國九十二年五月五日

# 謝 辭

一瓶一鉢暮山過，戴月孤身入薜蘿；  
覺路未開歸路近，芒鞋空踏白雲多。

由山城而台中，由台中而嘉南平原的「愛智」之路，一走就是漫漫三年餘！這一千多個日子以來，外境上經歷了九二一、九一一、美伊戰爭以及 SARS 蔓延等無常變異；求學過程經歷了初入愛智堂奧之喜悅、研究資糧不足之困頓以及撰寫論文時的與時間賽跑；就已身慧命而言則由山城遷居蘭若、由安頓常住而行腳娑婆。

一連串的無常變異中，感恩諸上善人的指導提攜，才有顛簸前行的自己。首先要感恩指導教授蔡昌雄老師的慈悲指導，無論是課堂上的講述、論文架構及內容的導引，魯鈍的自己雖然無法完整呈現老師的殷殷叮囑，但這個過程所學習到的不僅是宗教哲學的專業，而更是一位老師的悲心殷切。再者，兩位口委教授 尤惠貞老師及林安梧老師百忙中撥冗指導，無論在思考的面向、修辭用典的細節乃至論證的方法都悉心給予提點，讓學僧學習嚴謹的治學方式以及寬厚的提攜之情。不能或忘的還有哲研所的「愛智同修們」，由西哲讀書會、康德研讀小組到論文撰寫期的相互打氣，都是南華難忘的溫暖回憶。

在慧命方面，感恩堂上雙親成就出家修行的浩瀚親恩，在歧嶇的求學之路給予極大的鼓勵。感恩培育法身慧命的僧團以及法師、僧長、同修的包容與開示，讓週週往返於山城和嘉南平原間的自己能兼顧課業與道業，從中更堅定雲水自在的修學之路。此外，亦要感恩雲水蘭若的雲水人，面對一位要趕論文的師父仍以實際的護持給予最大的支持，讓自己能在關懷活動與課業研究中歡喜且隨緣地耕耘。

南華一千多個朝夕學習的日子，在論文完成的此時將畫下休止，但是，除了一瓶一鉢別無長物的遊方歲月則未休止；此後，芒鞋仍將踏雲逐水，修學之途才將漫漫開展，祈願每一個「廣學多聞」的日子都能緣遇善知識，步步踏實不空過。

# 摘 要

禪宗由惠能開啟「菩提自性，本來清淨」、「但用此心，直了成佛」的「平民佛教教化」先端之後，「人雖有南北，佛性本無南北。獼獠身與和尚不同，佛性有何差別」<sup>1</sup>的「平等思想」不僅在當時撼動了京城王公、禪德，爾後「一華開五葉」的南宗禪盛興所強調「以心傳心」、「自性解脫」的禪法更成了宗門教育的基石。以「真心灼見」為「禪悟」基礎的禪宗，破解了以「理智知識」代表（甚至取代）生命知識的傳統，打破「世智辯聰」、「文字知解」、「現象推論」等「外環知識」或「局部知識」之侷限，禪宗以「全人」、「非知識性覺觀」、「實現自我」以及「人人平等普及」的教育精神賦予教育新的意涵。

禪宗既重「師承」又重「自渡」、既重「個別」又未離「群眾（僧團）」的教育方式，再加上以「生命關懷」、「完整全人」之禪悟為理想的教育目標具有「在理論中踐行」之跨時空教育精神，這層對禪宗教育的體認促使學僧以「禪宗教育思想及其實踐之哲學研究」為題，嚐試探究禪宗教育的時代意義。

本論文共分為六章，第一章「緒論」先試就本論文所要討論的主題、範圍及研究法等作一釐清。希望在確定「禪宗與教育」、「禪宗與西方教育」以及「禪宗與全人教育」間的相互關連後，能為往後的章節論點做「文前聚焦」。

第二章「禪宗思想史要」的部份，以「印度禪法」過渡到「中國禪宗」的時空為背景，依「空」、「無」到「無心」的思想演變，探討「禪」在不同的思想土壤上如何被融攝及重新詮釋，以及如何落實到日用平常中融入生活世界。

第三章「禪宗思想的哲學分析」則由東西方哲學「認識論」和「身心理論」的比對來釐清禪宗的哲思層面，最後是由榮格的「個體化」及臨濟禪的「無位真人」來討論禪宗的人格理論以做為下一章「禪宗全人教育」的理論基礎。

第四章「禪宗全人教育」由教育哲學的角度來論證以「全人」為教育目標的禪宗如何教導人成為「完整的人」，以及禪宗教育意義下的「全人」具有何種時代意涵。

---

<sup>1</sup> 引見《六祖壇經流行本敦煌本合刊》行由品第一（台北：慧炬，1999年），頁8。

第五章「禪宗教育的方法與意義」則是由公案分析禪宗「身教」、「境教」與「覺教」之教育意涵，藉由「德山棒，臨濟喝」或「啐啄同時」、「迷時師渡，悟時自渡」等禪門獨特的教育方法，來檢視禪宗教育如何展現跨時空的「全人」關懷。

第六章「結論」則以禪宗教育如何與當今教育接軌為旨，提出實踐的具體建議；此外亦提出進行研究中的困難與己身不足之處，希望能做為明日繼續研究之參考。

關鍵詞：禪宗教育、禪宗全人教育、禪宗教育哲學

# 禪宗教育思想及其實踐之哲學研究

## 《目 次》

<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 研究主題、範圍與方法.....	3
一、 研究主題與範圍.....	3
二、 研究方法.....	4
第三節 近代研究成果.....	5
一、 禪宗教育方面.....	5
二、 宗教教育方面.....	6
三、 全人教育方面.....	6
第四節 章節架構簡述.....	7
<b>第二章 禪宗思想史要</b> .....	<b>9</b>
第一節 「空」與「無」的對話.....	10
一、 禪法的興起.....	10
二、 龍樹般若學談「空」.....	13
三、 禪學東傳.....	17
四、 禪道思想融攝說「無」.....	21
第二節 「無心」概念的形成.....	28
一、 達摩禪的心性清淨說.....	28
二、 東山法門之後.....	32
三、 惠能的「無心（無念）」祖師禪.....	35
第三節 在生活世界裡實踐.....	37
一、 「五家七宗」生活禪.....	37

二、	「默照」與「看話」實踐禪 .....	41
<b>第三章</b>	<b>禪宗思想的哲學分析 .....</b>	<b>44</b>
第一節	禪宗的認識論 .....	45
一、	心識問題及其侷限之認識 .....	45
二、	「空」的認識論 .....	54
三、	禪宗的「去本體論」思維 .....	60
四、	「心證」與「默會」 .....	65
第二節	禪宗的身心理論 .....	69
一、	西方對身心理論的爭議 .....	69
二、	身體力行的禪觀方式 .....	77
三、	「身心脫落」的禪悟境界 .....	80
第三節	禪宗的人格理論與精神成長 .....	83
一、	禪的「場所人」概念 .....	83
二、	禪的「個體化」與精神成長 .....	87
三、	禪的「無位真人」的人格典範 .....	88
<b>第四章</b>	<b>禪宗的全人教育 .....</b>	<b>94</b>
第一節	禪宗教育之「全人」觀 .....	95
一、	回歸「人」為主體之教育觀 .....	95
二、	身心不二之鍛鍊 .....	99
第二節	禪宗「全人教育」之終極關懷 .....	103
一、	健全圓滿人格之陶養 .....	103
二、	在「全人」中展現「真人」 .....	105
第三節	禪宗「全人教育」之現代詮釋 .....	109
一、	「整合性」的生命教育特質 .....	109
二、	「實踐性」的生活教育回應 .....	116
<b>第五章</b>	<b>禪宗全人教育的方法與意義 .....</b>	<b>121</b>
第一節	以覺為導的教學法 .....	123

一、 稟承傳統的「迷時師度」.....	123
二、 超越傳統的「悟時自度」.....	130
三、 「覺教」豐盈生命如實之內涵.....	133
第二節 以身為教的教學法.....	137
一、 八棒四喝內蘊慈悲啟發.....	137
二、 因材施教強調個別關懷.....	141
三、 「身教」揭示生命之學問.....	144
第三節 情境為教的教學法.....	149
一、 尋常日用之機會教育.....	149
二、 緣境內觀之自省教.....	155
三、 「境教」展現學問之生命.....	160
<b>第六章 結論.....</b>	<b>166</b>
一、 禪宗「教育方法」的殊妙意涵.....	167
二、 禪宗「教育倫理」的時代意義.....	168
三、 禪宗「宗教教育」的超越與實踐.....	168
四、 禪宗「全人教育」的落實與期望.....	169
五、 本論文之限制與建議.....	170
<b>參考文獻.....</b>	<b>172</b>



# 第一章 緒論

「教育」，一直是許多人關注的問題，固然每個人關注的面向不同，也許是由社會學的角度、教育學的角度、宗教學的角度，也可能是由哲學的角度或心理學的角度來探討，但是如何走出象牙塔從事創造性的學習，並進而讓知識與生命相互結合卻是近來不同關切立場下所共同確定的教育目標；在如是前題下，以「培育完整的人」為理想的「全人教育」極為自然地在眾人矚目中成了各界對於教育的「共識」。

廿世紀在哲學和教育上貢獻卓越的懷海德（A.F.Whitehead,1861-1946）曾在其著名的《教育目的論文集》<sup>1</sup>一書開章明義地點出「教育」、「思想文化」和「知識」間的關連：「文化是思想的活動，是美及人類情感的感受，這和零星知識無關。純然博聞的人，是地球上最無用的產品。我們所當產生的，乃是既有文化，復於某一特殊方面有專門知識的人。專門知識將成為他們出發的據點，而他們的文化，則將引導他們深入哲學，崇高如藝術之境界，我們必須知道：最有價值的智慧發展是自我認識與發展。」<sup>2</sup>懷海德在半個世紀前所提出的以培養兼具文化素養與專精知識為目標的教育理念，在邁入廿一世紀後的今日，依然是教育界的標的。

如此的教育標的若由「宗教哲學」的面向加以探討，不難發覺以「明心見性」為教育目的，以「覺」為開拓、以「完整的人」為終極教化的禪宗，在看似「無情」的棒喝交馳卻有著「婆心真切」的教育心，在看似「超乎邏輯想像」的「話頭」或「公案」中卻有著「因材施教」的教學法，禪宗教育不僅具備當今理想教育所涵括的自然科學、社會科學、人文知識、藝術美學等等知識性的範疇，更是讓吾人在「覺性開展」中找尋人生的意義與價值，具有亙古彌新之教育意涵。

禪宗具「人文性」、「整全性」、「時代性」的教育特色，促使學僧在眾多議題中擇定以「禪宗思想及其實踐之教育哲學」為論文題旨，期能藉由在行動中實踐的禪宗教育方法，重新認識超越界域、宗教的教育新生命。

---

<sup>1</sup> The Aims of Education and other essays，簡寫為「AE」。

<sup>2</sup> 引見懷海德，《教育目的論文集》（The Aims of Education. New York：Macmillan Publishing Co,Inc.1953）

## 第一節 研究動機與目的

在多變、繁忙的今日，社會的諸多現象甚至亂象概可歸咎於生命觀及價值觀的嚴重被扭曲及漠視，面對如此困境，有識之士極有默契地將解決亂源現象的重責大任置於教育之上。可惜的是，當今教育在「知、情、意、行」四個面向上，多以升學教育為唯一指標地強調「智育優位」，忽略了個別才能的發展、人我生命的珍惜及完整全人的成就；此一「智識至上」的教育因循，更輾轉造成個別差異的漠視、道德倫理的薄弱與生命深度關懷的匱乏。

誠如哈佛大學心理學家葛敦納（Howard Gardner）所提倡的「多元智慧論」（theory of multiple intelligence），將吾人的心理能力以「語文智慧、邏輯數理智慧、空間智慧、音樂智慧、體能智慧、人際智慧、內省智慧、」等七種不同的範疇來界定<sup>3</sup>，亦即「教育」不僅為了教導吾人如何以「智識」來解決知識上的問題，更重要的是如何以「多元智慧」來解決生命上的問題。

多年來努力在「教育」的場域中找尋「宗教」向度的學僧，在比較宗教研究所及哲學研究所修學的過程中，雖然學術關懷一直未曾離開東西文化、宗教及思潮比較之面向，但亦一直思維著「宗教」之於「教育」的意涵，以及如何以「宗教心」來彰顯教育的殊妙。

在比較宗教研究所及哲學研究所修學的過程中，個人之學術關懷一直未曾離開東西文化、宗教及思潮比較之面向，對於「如何將宇宙人生的真理落實於渺小無常的吾人身上」，一直抱持著高度的使命感，至於「該由哪個面向落實」，則更是在課堂上與東西方哲學家會遇時念茲在茲的問題。思惟既久，決定以「禪宗教育思想及其實踐之哲學研究」為題，探討以「開啟人類本覺」、「陶成人類本慧」為旨的禪宗所蘊涵的教育意涵，之於今日教界、學界的思想與實踐面，有何不容忽視的影響力。期能藉此深度探討，為廿一世紀的宗教、教育與學術界，開展一個「行解並重」的教育觀念，也許禪宗超越時空的教育哲學，能為亟待重新出發的當今教育，開啟嶄新的視窗。

至於本論文的研究目的，則可簡述如下：

- 一、 重返禪宗發展時空，分析禪宗思想如何融入並根蒂於中國思想中。
- 二、 由東西方思想之比對，釐清禪宗哲學的基礎與意涵。

- 三、 由西方教育演進史，確立禪宗「全人教育」之淵源與特色。
- 四、 依「身教」、「境教」與「覺教」等不同的面向，分析禪宗獨特的教育方式。
- 五、 將研究的場域與當今教育現況結合，試著為「覺之教育」如何落實提出針砭之道。

## 第二節 研究主題、範圍與方法

### 一、研究主題與範圍

屬中國佛教八大宗之一、「以『拈花』為濫觴，以達摩東渡為伊始」<sup>4</sup>的「禪宗」，自達摩東來至今千餘年間宗風鼎盛、習禪風行，對於中國文化教育、學術思想及人文風俗有著普遍而深遠的影響。

源自印度禪以「思惟修」和「靜慮」為原始意涵的禪法，除了在思惟修習和息妄止念上對於眾生有著極大的啟發之外，禪法傳入中國後以「不立文字」和「師承相授」為特色的禪風別樹，更具有超越傳統佛教教化方式的教育新義。尤其六祖惠能大師於曹溪開堂、示說頓法以後，禪宗主張頓悟成佛、反對繁瑣理論、強調眾生平等、推翻階級制、尤其反對當時中唐以後的貴族僧侶之風，讓「中國禪宗」開創了「以平民文字代替艱深難解文字，使佛法大眾化；強調人人都能頓悟成佛，以大乘佛教無階級性之原旨使佛法與社會大眾結緣」<sup>5</sup>的新紀元。

禪宗由惠能開啟「菩提自性，本來清淨」、「但用此心，直了成佛」的「平民佛教教化」先端之後，「人雖有南北，佛性本無南北。獼猴身與和尚不同，佛性有何差別」<sup>6</sup>的「平等思想」不僅在當時撼動了京城王公、禪德，爾後「一華開五葉」的南宗禪盛興所強調「以心傳心」、「自性解脫」的禪法更成了宗門教育的基石。以「真心灼見」為「禪悟」基礎的禪宗，破解了以「理智知識」代表（甚至取代）生命知識的傳統，打破「世智辯聰」、「文字知解」、「現象推論」等「外環知識」或「局部知識」之侷限，禪宗以「全人」、「非知識性覺觀」

---

<sup>3</sup> Thomas Armstrong 著，李平譯，《經營多元智慧》（台北：遠流，1997年），頁12-13。

<sup>4</sup> 蔡日新，《中國禪宗的形成》（台北：圓明，1999年），頁14。

<sup>5</sup> 周世輔，《中國哲學史》（台北：三民，1976年），頁277。

「實現自我」以及「人人平等普及」的教育精神賦予教育新的意涵。

禪宗既重「師承」又重「自渡」、既重「個別」又未離「群眾（僧團）」的教育方式，再加上以「生命關懷」、「完整全人」之禪悟為理想的教育目標具有「在理論中踐行」之跨時空教育精神，這層對禪宗教育的體認促使學僧以「禪宗教育思想及其實踐之哲學研究」為題，嚐試探究禪宗教育的時代意義。

擬訂了論題之後發覺，與中國思想緊密關連的禪宗教育之相關研究並未多見，即使以「禪宗教育」為題的論述亦多著重在公案中禪師與禪僧之間的教學互動，或以神秘經驗為主要落筆處。有了初步的文獻了解之後，便決定將討論的範圍設定為以禪宗思想源流、禪法傳演及禪教目標為主，旁及由西方教育與哲學的角度切入禪的哲理基礎、心意識作用及覺之開啟的部份，期能藉由東西方哲學比較與對話的機緣，讓禪的教育在數千年後的時空中嶄新呈現。

## 二、研究方法

為了一探在不同時代中，禪是如何實質肩起教化的工作，又禪宗的全人教育在當今有何時代性意義……等問題之究竟，在研究方法上，本研究採理論分析法。撰寫時，首先是以《新脩大正藏》及《佛光禪藏》等經典資料為基礎，依佛法東傳的時代背景及禪法興起的因緣，彙整禪宗哲學發展的緣起與內容。再者，亦大量閱讀近當代中外（尤其是日本）相關二手資料或文獻，期能由前人的研究成果中尋得禪宗教育之蛛絲馬跡，以補禪門典籍之「單向度」呈現。由於禪由印度輾轉來華的長期共融互攝期間，不僅相互影響且根植於中國文化的沃土中，因此本論文亦無法略過中印乃至中西文化相互激盪的過程。

綜合上述研究方法，可歸納方法次第如下：

- 一、 歷史脈絡探究方法 重回禪宗發展史的現場，探尋禪的演變及意義。
- 二、 哲學性分析方法 探討禪的精神和各家學說之起源與異同。
- 三、 文獻分析與比較方法 分別由教育和禪宗的角度，比較評析禪宗的全人教育意涵。
- 四、 詮釋方法 依研究的觀點，將前述研究置於當前的教育環境加以

---

<sup>6</sup> 引見《六祖壇經流行本敦煌本合刊》行由品第一（台北：慧炬，1999年），頁8。

綜合探討與詮釋，並試總結成更具積極性的實務建議。

至於，本論文的研究步驟方面，則大致依下述次第逐步進行的：

- 一、蒐集文獻 舉凡中外有關「禪」之論著專書，甚至「禪宗心理學」、「禪宗社會學」等，皆是涉獵之範圍。
- 二、閱讀文獻 咀嚼思惟文獻與本論文之間的關連。
- 三、整理分析文獻 依「禪」、「禪宗」、「教育」、「公案」等不同資料類別自製「哲思關連表」，以確定是否緊扣論文主旨。

綜而言之，方法論方面本論文是以「東西哲學比較」、「宗教與教育結合」、「全人教育之展現」為研究主軸，相關文獻方面則涵蓋「中印佛教」、「中國傳統哲學」、「西方教育史論」、「西方哲學思潮」、「禪宗史思」、「公案整理分析」與「生命教育」、「全人教育」等八大面向，期能橫面縱向兼具地探討禪宗教育哲學之內涵及其實踐之方法。

### 第三節 近代研究成果

學術界以「禪」為探討的論文雖時有所見，但論旨大抵著重在「禪史」或「禪思」的討論上，至於緊扣「禪宗教育」的探討並未多見。學僧在著手本論文的期間，將相關範圍擴及「宗教教育」或「全人教育」等範疇，勉力蒐集並閱讀的論述分為「禪宗教育」、「佛陀教化」及「全人教育」等三方面。

#### 一、關於禪宗方面之論述

- 一、蔡金濤，禪宗的教育思想與實施（文化大學哲研所碩士班論文），1966年6月。此篇論文是近年來唯一一篇以「禪宗教育」為主軸的論文，內容是以歷代禪宗祖師的語錄等原始資料為基礎，以現代教育之觀點加以整理發揮。文中對於禪宗教學方法及教學技術上的多有著墨，已將禪宗教育的獨特性加以釐清，提供不少寶貴的資料。
- 二、釋恆清，禪宗與杜威 教育思想和方法之比較（哲學評論 16期），頁77-96。恆清法師由「人成即佛成」的論點來探討「人格」（或「佛格」）圓成之形而上基礎，並論述「破執見」、「去無明」乃至轉

迷成悟的禪宗教育理想。由於是少數與西方教育思想比較之文章，在時代意義上不可忽略。

- 三、聶秀藻，禪覺獨耀（第九屆國際佛教教育研討會專輯，1995年），頁232-237。本文較偏重「正本清源之道」，就禪之實踐面、禪門規矩及宗門倫理方面略有分析，雖篇幅精簡但仍有其將禪宗教育與現實社會相連繫的努力之處。

## 二、關於佛陀教化或宗教教育方面

- 一、安京植，唐代淨土宗眾生教化之教育意義（台灣師範大學教育研究所博士班論文），1991年6月。作者由大乘佛教的觀點，提出注重內心覺醒及自我解脫的原始佛教，如何以自覺覺他、普利大眾的「完全教育」為教育目的。此篇是近來將佛陀教化與「全人教育」做一連結之論文，之於學僧在禪宗之全人教育理念具相當助益。
- 二、南後俊，佛陀教化眾生理念在現代教育上的意義（政治大學教育研究所碩士班論文），1994年6月。本篇由經律論三藏來研究分析佛陀慈悲教化之理念，文中提到世尊「三根普被」的教化方式包括言語、威儀、譬喻、問答、轉意、應機、講演、觀察、啟發等方式，上述分析在學僧撰寫論文時經常與禪師的禪教相互比對。
- 三、方永泉，西方當代宗教教育理論之評析——兼論對台灣教育的啟示（台灣師範大學教育研究所博士班論文），1998年1月。除了就台灣當前社會之需要探討宗教教育的重要性，另一方面亦針對西方當代宗教教育理論進行評析，致力於尋繹出適合台灣社會宗教教育理論的線索。

## 三、關於全人教育與生命教育方面

- 一、林治平主編，《全人教育國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光，1996年）本書為「中原四十邁向全人」研討會論文集，收錄的十三篇相關論文包含由理論架構、歷史經驗及當代實例等三方面來討論全人教育，其中又以基督宗教之全人教育為討論主軸。本書雖然和學僧所要探討的禪宗之宗教精神及立場有所不同，但不同宗教所關切的全人教

育內容仍是很值得參考的文獻。

二、文藻外語學院編，《全人教育研討會論文集》（高雄：文藻，2001年）雖是由天主教學校所主辦的「全人教育研討會」，但由各種宗教、學科、思潮所切入的「全人面向」，有著跨界域、跨宗界的廣大視野和可貴之處，亦是近幾年來很值得注意的一本全人教育研討彙集。

綜合以上宗教界及教育界研究禪宗或宗教教育之成果，可知就「禪宗教育思想及實踐之哲學」為旨的論題仍有待更多關心禪宗教育或宗教教育者的耕耘。學僧之所以不揣淺陋勉力為文，乃希望能在學界前輩師長的指點下，略盡「臨濟後人」在禪宗教化上探討之初心。

#### 第四節 章節架構簡述

本論文共分為六章，第一章「緒論」先試就本論文所要討論的主題、範圍及研究法等作一釐清。希望在確定「禪宗與教育」、「禪宗與西方教育」以及「禪宗與全人教育」間的相互關連後，能為往後的章節論點做「文前聚焦」。

第二章「禪宗思想史要」的部份，以「印度禪法」過渡到「中國禪宗」的時空為背景，依「空」、「無」到「無心」的思想演變，探討「禪」在不同的思想土壤上如何被融攝及重新詮釋，以及如何落實到日用平常中融入生活世界。

第三章「禪宗思想的哲學分析」則由東西方哲學「認識論」和「身心理論」的比對來釐清禪宗的哲思層面，最後是由榮格的「個體化」及臨濟禪的「無位真人」來討論禪宗的人格理論以做為下一章「禪宗全人教育」的理論基礎。

第四章「禪宗全人教育」由教育哲學的角度來論證以「全人」為教育目標的禪宗如何教導人成為「完整的人」，以及禪宗教育意義下的「全人」具有何種時代意涵。

第五章「禪宗教育的方法與意義」則是由公案分析禪宗「身教」、「境教」與「覺教」之教育意涵，藉由「德山棒，臨濟喝」或「啐啄同時」、「迷時師渡，悟時自渡」等禪門獨特的教育方法，來檢視禪宗教育如何展現跨時空的「全人」關懷。

第六章「結論」則以禪宗教育如何與當今教育接軌為旨，提出實踐的具體

建議；此外亦提出進行研究中的困難與己身不足之處，希望能做為明日繼續研究之參考。



## 第二章 禪宗思想史要

### 前言

兩漢時期，佛教由印度經西域東傳到中國，在千餘年的流傳發展中，佛教本有的教義思想與中國歷史文化及傳統思想相互衝突、影響與融合後，激盪出別具特色的中國佛教，禪宗即是中國化佛教的重要宗派之一。

佛教史哲學者多半將「佛教理論中國化」概分為「佛經譯介」、「義理鼎盛」、「佛法式微」等三個階段<sup>7</sup>，其中，上承漢魏以來佛教中國化傳統、下演宋明理學三教合一之風的第二階段，是將中國化佛教推向巔峰的重要關鍵，本章所要討論的禪宗思想即是在此佛教鼎盛的隋唐之際大興並影響至今的典型中國化重要宗派。

誠如太虛大師於民國三十二年秋在漢藏教理院以「中國佛學特質在禪」為講題時所揭示的：「比方南洋佛法之特質在律儀，西藏佛法的特質在於密咒，日本佛教特點在於聞慧及通俗應用，中國佛學的特質在於禪」<sup>8</sup>，「禪」在中國佛學發展史中深具影響力。值得吾人關切的是，由古印度時期單純的「禪修」，後經梵僧引介來華，歷受神仙道家呼吸吐納影響、以定攝禪的漢代禪數之學時期，發展到般若學盛行、重心轉向對宇宙實相證悟的魏晉時期，乃至佛性論興起、實相與自性趨於合一的南北朝時期<sup>9</sup>；雖然「禪這一宗教修持，與後世注重心性解脫、當下即得的禪宗思想，頗有一段距離」<sup>10</sup>，但是隨著佛教中國化的進程，「禪」究竟是如何以「玄學」為中介將老莊思想「融攝」於修持形式、義理探討與解脫方法等不同的面向上，並藉由不立文字、以心傳心、重體悟心證而不滯經教文句開展獨特的哲學，確有其值得探究之處。

<sup>7</sup> 在洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（台北：佛光，1999年初版二刷）緒論中，將「佛教理論中國化」分為三個階段：首先是「佛經譯介」階段，是指佛教初傳到兩晉時期，以安世高所譯的小乘禪學與支謙所譯的大乘般若學為主的階段，為魏晉玄佛合流時期；其次是「義理鼎盛」階段，是指南北朝到隋唐五代期間，除了佛經繼續大量譯出外，更是佛教義理研究的輝煌時期，其中尤以天台、華嚴和禪宗為佛教中國化的代表宗派；第三是「佛法式微」階段，指由北宋到近代，佛教不斷與傳統思想文化融合後，本有的思辨精華逐漸融會並隱匿於傳統思想中，佛教在中國的發展也日趨式微的階段。

<sup>8</sup> 張曼濤編，《禪學論文集》（台北：大乘，1976年初版），頁2。

<sup>9</sup> 關於中國早期佛教的發展，詳可見柳田聖山，《禪與中國》第三章「奇蹟的魅力」一文，針對慧皎《高僧傳》十四卷的高僧記載所做的歸納。

<sup>10</sup> 引見蔡日新，《中國禪宗的形成》引言（台北：雲龍，2000年），頁18。

本章之所以將研究方向緊扣「禪宗思想史要」，乃期許能在「禪宗哲思演進史」的架構下，整理出以「以禪命宗」、融合佛典精髓及道家思想的禪宗，是如何在實際生活中藉由禪者的事跡與傳承，展現禪宗思想與實踐哲思根基。

## 第一節 「空」與「無」的對話

### 一、禪法的興起

就中國佛教的發展過程而言，雖然禪宗是一個較為後興、直到唐朝才盛行的宗派，但是禪宗的思想、實踐以及強調冥想、坐禪等的修行方式並非全然始創於禪宗，我們可由古印度的《吠陀》、《奧義書》發覺，以禪觀靜慮為內涵的「禪法」淵源於古印度的瑜伽術，或可視為瑜伽術「變體」的這種透過靜坐、安心、數息來修養身心的方法，隨著釋迦世尊將其和佛教教義加以融通後，繼而以三學、六波羅密、八正道等佛教德目隨著佛教在印度興起而迅速發展。

日本佛教學學者木村泰賢在《佛教思想之開展與禪的考察》一文中曾說：「凡佛教思想都是禪的考察之結果，因之知道佛教思想從禪的思維始得為體驗化。如離開祈禱就無生氣的基督教，離卻禪觀就無生命之佛教……」<sup>11</sup>。就印度佛教來說，釋迦世尊的暝想法、般若系的空思想、無住思想乃至《維摩經》的不二思想，都是「禪」日後蓬勃的養分；就中國佛教而言，無論是竺道生的佛性思想、天台宗的止觀工夫或華嚴宗的無礙思想，都可看到上述思想之於禪的深厚影響，可見無論是踐行的禪觀或立宗的義理，無不預設著「禪」為其行解的基調。要了解禪學為何在中國佛教史上具有如此舉足輕重的影響力，得先探究源自古印度的禪法。

#### （一）禪的意涵

起源於古印度「瑜伽」、可以追溯到遠古西元前廿世紀的「禪」本是梵文「禪那」(Dhyana)的音譯，意譯為「靜慮」、「思惟修」，《俱舍論》和《瑜伽師地論》更是將「禪」釋義為「心住一境」、「正審思慮」<sup>12</sup>，亦即主體透過集

<sup>11</sup> 木村泰賢著，李根源譯，《佛教思想之開展與禪的考察》《禪宗思想與歷史》，張曼濤編（台北：大乘文化，1978年），頁41。

<sup>12</sup> 參見《俱舍論》卷廿八云：「依何義故立靜慮名？由此寂靜能審慮故，審慮即是了意。」又云：「諸

中精神的思慮與修習，用以調伏內在情緒起伏及外在種種干擾，由痴而智、由染而淨的修行方法。「禪那」是屬於「三昧」的一種，在「心住一境」的行持下，根據身心苦樂憂喜捨等種種感受的程度，以及思惟的深淺麤細等可以分為四個層次，簡稱為「四禪」，又名「四色界定」。

柳田聖山在《禪與中國》對「禪」和「瑜伽」如此分析道：「禪意味著『冥想』；瑜伽（yoga）則是精神集中的意思。禪在廣義上，是瑜伽實踐的一個階段。」<sup>13</sup>羅喉羅·化普樂在《佛陀的啟示》一書則對「瑜伽」有不同的說明：「大多數人對於修習（或稱瑜伽）有興趣，其目的乃在獲得若干精神秘密的力量。……英文中所用以代表巴利原文 bhavana（修習）的 meditation（沉思、冥索）一詞十分不妥。肯定點說，佛教中的修習，正是百分之百的心智培育的意思。它的目的在滌蕩憎恚、怠惰、焦慮、不安、疑惑等心智方面的騷亂不淨，一方面又培育集中的注意力、清明的心智、知識、意志力、精進力等，以冀最後導致如實知見一切事物本性的最高智慧，而證入最後的真理、涅槃。」<sup>14</sup>由印度到中國這塊土壤上，「禪那」雖與日後注重心性解脫的禪宗思想有不小的差異，但以「心宗」為特色的禪宗，並未全然背離「禪那」的宗教修持。但是除了早在佛世之前即有以「冥想」為方法而使心得以專注集中的「三摩地」（止）的功夫外，未能滿足於透過瑜伽法門達到最高神秘境界的佛陀，更是親自踐行的「毗婆舍那」（觀）的修習法，此種深刻察照萬物的本性，使心靈完全解脫以證入最終真理、涅槃的，才是佛教真正心智培育的修習方法。

至於禪的類別，《楞伽經》將禪分類為愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣真如禪及諸如來禪等四種禪<sup>15</sup>；唐朝宗密在《禪源諸詮集都序》中將禪法分為外道禪、凡夫禪、小乘禪、大乘禪、最上乘禪等五類<sup>16</sup>；近代太虛大師則依禪的歷

---

等持內，唯此攝支，止觀均行，最能審慮。」

<sup>13</sup> 引見柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》（台北：桂冠，1992年），頁1。

<sup>14</sup> 引羅喉羅·化普樂（Walpola Rohula）著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》（台北：慧炬，1999年），頁125。

<sup>15</sup> 《楞伽經》卷二，集一切法品 中云：「復次大慧，有四種禪，云何為四？謂愚夫所行禪，觀察義禪，攀緣真如禪，如來禪。云何愚夫所行禪？謂聲聞緣覺外道修行者，觀人無我性，自相共相，骨肉無常，苦不淨相，計者為首，如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。云何觀察義禪？謂人無我，自相共相，外道自他無性已，觀法無我，彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。云何攀緣真如禪？謂妄想，二無我妄想，是名攀緣真如禪。云何如來禪？謂入如來地，行自觀聖智，三種樂住，成辨眾生，不思議事，是名如來禪。」（引見《大正藏》第十六冊，頁489）

<sup>16</sup> 宗密在《禪源諸詮集都序》（見《大正藏》第四十八冊，頁399中）曾云：「禪有淺有深，階級殊等。謂帶異計，欣上厭下而修者，是外道禪；正信因果，亦以欣厭而修者是凡夫禪；悟我空偏真之理而修者，是小乘禪；悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏習性，

史演變，將禪區分為依教修心禪和悟心成佛禪兩大種別，再把「依教修心禪」分為安般禪、五門禪、念佛禪和實相禪等四類<sup>17</sup>。以佛陀之自覺及教說為內涵的佛教禪觀，對於佛教思想之開展有極深的影響，其中尤以小乘禪和大乘禪對於佛教文化發展影響之鉅不容忽視。

## （二）小乘禪

「小乘禪」即小乘佛教所修習的禪法，小乘佛教將禪視為「三學」<sup>18</sup>之一，是以四禪、八定、九次第定為主要的修行方法。「四禪」所著重的是通過禪修超離「欲界」而入「色界」；「八定」是在上述色界「四禪」之外再加上無色界的「四無色定」；「九次第定」是在八定的基礎上再加「滅盡定」，最終徹底超越三界之外，得到涅槃解脫。中國佛教早期流行的小乘禪法以安世高所倡行的「安般守意法」為主，主張以數息觀讓浮動散亂的心趨向平靜。

## （三）大乘禪

「大乘禪」即指大乘佛教的禪法，由小乘禪基礎發展起來的大乘禪法以念佛禪和實相禪為主，不但不再侷限於靜坐冥想等形式，更是將大乘佛教主張萬法性空的「般若學」等的理論與禪法結合起來，此時的禪不僅繼承了小乘禪注重修行的特色，更由於禪成了體證佛理的重要法門，而賦予禪更豐富的內容。鳩摩羅什來華後，結合大小乘禪法編譯成《禪秘要法經》，倡導針對不同克治對象採不同相應禪法的「五門禪觀」，是中國佛教早期盛行的大乘禪法。

起源於古印度婆羅門的禪定之法，不僅當時的耆那教、數論師、瑜伽行者皆重視禪定修持，在同時盛行的佛陀大小乘教法更是衍用此斷煩惱、了生死、證無上菩提的禪定之法。在印度文化的土壤上，禪的種子雖然由於種種文化的限制而未能繼續萌芽茁壯<sup>19</sup>，但隨著印度佛教的東來，兩漢之際安世高和支謙

---

本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。」

<sup>17</sup> 參見《太虛大師全集》第三冊中有云：「禪宗（達摩禪）以前的禪，是依教修觀的禪。依教就是依教理，如天台教觀，即可說為依教修禪，即依教理解攝心修定之謂。……悟心成佛禪，是不立文字、教外別傳的禪。他們主張直指人心，見性成佛，故亦可名見性成佛禪，或即心是佛禪。」

<sup>18</sup> 「三學」又稱「三勝學」，意指「戒定慧」三學。

<sup>19</sup> 參見洪修平、吳永和，《禪學與玄學》異源同流（台北：揚智，1994年），頁13如是分析道：「古印度社會所固行的種姓制度以及當時諸多文化限制，都是禪的種子之所以無法在印度文化的土壤上萌芽茁壯的原因，也是日後印度佛教文化東漸華夏並在中國生根的契機。」

等佛典譯僧首將蘊含禪法禪義之典籍引入，無論是安世高系屬於漸法的禪學或是支識側重般若屬於頓法的禪學，都是中國禪學史上不容忽視的先河。

## 二、龍樹般若學談「空」

「影響中國禪，特別是『南禪』的第一個佛教思想，是《般若經》裡的『般若』思想」<sup>20</sup>，楊惠南在《禪史與禪思》一書開宗明義地點出了般若思想之於「禪宗」的重要性，也點出了入龍宮閱藏且請得《八千頌般若》<sup>21</sup>及《十萬頌般若》的「八宗之祖」-龍樹菩薩提出以《般若經》為主的大乘空觀思想，不僅破斥了當時小乘佛教說一切有部、婆羅門及六師外道等思想，更是以闡揚大乘般若空義、發揮一切法空以顯緣起性空深義的《中論》等論述，為印度佛教乃至中國佛教帶來新的視野，「般若空義」也正式成為當時佛教的顯學，在西土僧人來華的引進和中土譯僧的努力下，隨著以禪學理趣為主的佛教經典大量傳入中國，「般若學」與「禪學」有了緊密的結合。

因此，對於「般若空觀」的認識，無疑是對於禪宗思想史由「空」到「無」的演進更進一步了解的助緣。

### （一）龍樹與般若經

關於龍樹菩薩<sup>22</sup>的生平事蹟，由於古印度是個不重視歷史的民族，因而龍樹生涯的諸多記載或有符於史實或有出自附會，可謂眾說紛紜<sup>23</sup>；本章節且以鳩摩羅什在長安所譯的《龍樹菩薩》<sup>24</sup>漢譯本為參考藍本，試將龍樹如何將般若經典引介到婆羅門及小乘佛教說一切有部盛行的歷史中做適度的釐清和還

---

<sup>20</sup> 引自楊惠南，《禪史與禪思》（台北：東大，1995年），頁1中云：「影響中國禪，特別是『南禪』的第一個佛教思想是《般若經》裡的『般若思想』。另外一個影響中國禪的佛教思想，是《楞伽經》裡的『佛性』思想。」

<sup>21</sup> 《八千頌般若》即《小品般若波羅密經》，在西藏佛教史家多羅那的述中記載：「諸聲聞等以為《八千頌般若》乃龍樹菩薩所造」，此一觀點可參見蒲桑著、萬金川譯，中觀與中觀論著一文，收於《中國文化》月刊58期，1984年8月，頁116。

<sup>22</sup> 龍樹菩薩（Nāgārjuna）約西元150-250年間。

<sup>23</sup> 除了鳩摩羅什《龍樹菩薩》的漢譯本之外，尚有元魏·吉迦夜、曇曜合譯的《付法藏因緣傳》卷五龍樹菩薩傳（收於《大正藏》第五十冊），內有關於龍樹神行異跡的描述；德國史學家瓦里色所著的《龍樹的一生》，更有以西方史學家的觀點質疑龍樹菩薩存在之可信度之討論；藏傳薩迦派學僧布頓大師（Bu-ston 1290-1364）的《布頓佛教史》及爵南派僧多羅那大師的《印度佛教史》等著作中，亦有龍樹菩薩的生平傳記。

<sup>24</sup> 鳩摩羅什所譯的兩篇《龍樹菩薩傳》分別收錄於《大正藏》第五十冊，184及185兩頁，內容頗為相似。

原。

「南天竺梵志種」<sup>25</sup>的龍樹從小即智慧高於常人<sup>26</sup>，年輕未出家前不但精通外道之術且身懷隱身之技，「縱意自在，常入王宮」地迷戀欲樂。直到僥倖逃過國王的捕殺令後始警醒「欲為苦本，眾禍之根，敗德危身」，並當下誓願：「我若得脫，當詣沙門，受出家法」，而終「入山詣一佛塔，出家受戒」。

出家受戒後的龍樹<sup>27</sup>「於九十日中誦盡三藏」<sup>28</sup>，由於感嘆「更求異經，都無得處」<sup>29</sup>，「遂入雪山，山中有塔，塔中有一老比丘，以摩訶衍經典<sup>30</sup>與之，誦受愛樂。雖知實義，未得通利。」<sup>31</sup>關於龍樹菩薩與般若經及大乘佛教間的關係，在《龍樹菩薩傳》中曾有「南天竺諸國，為其立廟，敬奉如佛」<sup>32</sup>的記載，在印順法師《空之探究》一書中亦曾有「初期大乘是興起於南方，而大盛於北方」<sup>33</sup>的提出，上述兩說交互比對下可得一結論：「在龍樹之前，印度小乘佛教已有南北之分，活潑的大眾系分布於南方，保守的上座系多在北方」<sup>34</sup>，一生幾乎以南印度為主要活動中心的龍樹菩薩在雪山佛寺中讀到大乘經典亦說明了，《般若經》成立於南印度漸向北印度流布的事實。由「說一切有部」小乘經典開始閱讀的龍樹菩薩，「其後來的著作與活動，都有一個意圖，首先要批判說一切有部等的小乘學派的阿毗達磨哲學」<sup>35</sup>。

四處求閱大乘經典的龍樹菩薩雖明瞭其中意趣，卻未能悟入更深層的義理，於是「周遊諸國，更求餘經，於閻浮提中，遍求不得」<sup>36</sup>，再加上與外道或論師相互論難時又「咸皆摧伏」<sup>37</sup>，龍樹便以「一切智人」自居<sup>38</sup>，甚至想「立

<sup>25</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁184上。

<sup>26</sup> 《龍樹菩薩傳》中形容為：「弱冠馳名，獨步諸國，天文、地理、圖緯、秘識及諸道術，無所不悉綜。……在乳哺之中，聞諸梵志，頌四圍陀典，各四萬偈，偈有三十二字，皆諷其文，而領其義……」。

<sup>27</sup> 關於龍樹出家學佛，亦有諸多版本。《龍樹菩薩傳》認為弱冠以前的龍樹所受的是正統的婆羅門教育，在隱身入王宮縱欲，「始悟欲為苦本，眾禍之根」而出家。《布頓佛教史》則認為龍樹在七歲以後即受到佛法熏陶，而從小體弱多病、幾度瀕死的他，是在那爛陀寺的婆羅門薩惹哈大師的勸說下決定出家以延年益壽的。

<sup>28</sup> 《龍樹菩薩傳》及《付法藏因緣傳》中皆有龍樹遍讀小乘部派三藏經典的記載。

<sup>29</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁184中。

<sup>30</sup> 「摩訶衍經典」(Maha-yana)指大乘經典。

<sup>31</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁184中。

<sup>32</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁185中。

<sup>33</sup> 引見印順法師，《空之探究》(台北：正聞，1990年)，頁203。

<sup>34</sup> 參見陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》(台北：佛光，1998年)，頁46。

<sup>35</sup> 引見山雄一著，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》，頁52。

<sup>36</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁184中。

<sup>37</sup> 引見姚秦·鳩摩羅什譯，《龍樹菩薩傳》，《大正藏》第五十冊，頁184中。

<sup>38</sup> 起大驕慢的龍樹便自念言：「世界法中，津塗甚多，佛經雖妙，以理推之，故有未盡。未盡之中，可

施教戒，更造衣服」地對佛教有所興革。大龍菩薩哀憫龍樹的僑肆，引龍樹到海底龍宮「開七寶藏，發七寶華函，以諸方等深奧經典，無量妙法授之」<sup>39</sup>、使其閱讀「十倍閻浮提」的大乘經典。雖然學界對於「龍宮」的認定各異，<sup>40</sup>但見解一致的是所謂「大乘經典」應以初期《般若經》為主<sup>41</sup>，龍樹菩薩之於《般若經》的開展和闡揚，為佛教的哲學思考帶來頗大的沖擊和深遠的影響。

## （二）般若經與空觀

身處小乘佛教說一切有部盛行、婆羅門教及六師外道亦頗風行的時代，精通婆羅教典的龍樹以大乘初期的《般若經》緣起性空的思想為依據，澈底且嚴厲地深入批判早期所接受的婆羅門教及阿毗達磨哲學。在《中論》一書中，龍樹菩薩更是將《般若經》思想理論化與系統化，以佛教「緣起說」為基礎，大力闡揚大乘般若空義並批判說一切有部的「實在論」（法有論），澈底破除執有、執空兩種極端的學說。

到底龍樹菩薩所「破」為何？又為何而「破」？由陳學仁「從因果（緣起）關係上說有無，進而推論出生滅、常斷、一異、來去等現象，都是從我執產生實在的自性見（戲論）。真正緣起說，是對這八個方面都不能執著，其中最重要的是不能執著『生滅』見」<sup>42</sup>的論述可知，龍樹菩薩的緣起性空思想，超越了將概念與語言所指涉的現象被「實在化」的執著，而以「一切法空」的立場在諸端異說林立的當時，樹立以《般若經》「性空」思想為主的哲學。

## （三）「空」之於禪的影響

由大乘佛典的發展史，可推得「般若部」諸經的先後次第為：《道行般若》、

---

推而演之，以悟後學，於理不違，於事無失，斯有何咎？」（參見《大正藏》第五十冊，《龍樹菩薩傳》，頁184中。）

<sup>39</sup> 《龍樹菩薩傳》，頁184下的這段記載和《付法藏因緣傳》所記載的一致，但和《布頓佛教史》中所云：龍樹在他所出家的那爛陀寺犯了戒律，被逐出寺門後在四處流浪時獲得世出世間的諸悉地，並與正理學派學者商羯羅進行辯論，方有機會遇到龍族的兩個小孩，在這兩個小孩的引導和龍王的禮請下入龍宮說法，並廣閱人間未曾讀過包括《十萬頌般若經》等的大乘經典。

<sup>40</sup> 關於「龍宮」的研究，人類學家姚孝彥在「關於龍樹生平的探討」一文中提到：「龍樹菩薩所到之龍宮，正是土著那族酋長的王宮，由於族長的神秘性非外人可得窺知，故需由大龍而為引進」（見《菩提樹》第358期，1982年9月，頁10）；印順法師則在《印度佛教思想史》中分析道：「龍樹在龍宮讀到大乘經，應有事實成分。……極可能經典是從龍王祠廟中得來」。

<sup>41</sup> 蒲桑著，萬金川譯，中觀與中觀論者 中云：「從鳩摩羅什譯《龍樹菩薩傳》來看，龍樹菩薩一生的經歷和大乘經典的結集出世，顯然有著極為密切的關係。而且在布頓與多羅那他這兩位西藏佛教史家的著作裡，也分別地記述龍樹菩薩請得《八千頌般若》與《十萬頌般若》的事蹟。」（收錄於《中國文化》月刊58期，1984年8月，頁116。）

<sup>42</sup> 引見陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》（台北：佛光，2000年），頁77。

《小品般若》<sup>43</sup>為最早，其次為《大品般若》、《金剛般若》等，最後才陸續出現《大般若經》及其餘諸部般若<sup>44</sup>。除了「般若經典」外，早期還有《維摩詰經》、《阿彌陀經》及《妙法蓮華經》等大乘經典同時期出現；在這樣的佛典結集環境中，龍樹菩薩初期所接觸的大乘般若經典除了《十萬頌般若經》和《小品般若》外，更有《維摩經》等其他大乘佛典，這些同樣提倡「一切法空」思想的典籍都是龍樹菩薩做為批判婆羅門與外道思想的依據，也是龍樹菩薩「破除邪見」的養分。<sup>45</sup>龍樹菩薩處在這樣的時代背景中，一方面吸收《般若經》大乘佛教的思想，一方面省察過去所接受過的婆羅門教外道學問或小乘佛教說一切有部的阿毗達磨哲學「法體實有」的實在論說，形成了針對「有部」反動的《中論》「一切法空」思想。

其實，「空」的思想在原始佛教中早以「諸行無常，諸法無我，寂靜涅槃」廣為人所知，此依緣起說而有的否定實體的思想中已有空的思想逐漸萌芽，只是，「原始佛教中，緣起說與空思想仍素樸地結合在一起」<sup>46</sup>。龍樹菩薩的《中論》所表現的「無自性空觀」本即是佛教哲學的基本觀念，只是大乘般若文獻所言的「法無自性」、「諸法皆空」則連有部視為實有的「五蘊」都是「空」，龍樹所嚴厲批判的正是婆羅門教、數論、勝論等六師外道以及小乘佛教說一切有部的「法有」思想，而以更徹底的形式確立「體空觀」的思想。

一般佛教學者對於龍樹菩薩所提出的「一切法空」和原始佛教的「無我」、「無常」之間的關聯性有如是分析：「龍樹在基本上雖是採取回歸佛陀精神的立場，但這不是停止於隨從佛陀的教義而只把它再現而已。而是具有要答覆時代與社會所要求的新的思想課題之積極意義的。」<sup>47</sup>由此可見，龍樹所詮釋的

<sup>43</sup> 《小品般若》共有八千頌，故亦稱《八千頌般若》，稱為「方等部」或「方廣部」。

<sup>44</sup> 引見陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》（台北：佛光，2000年），頁94。

<sup>45</sup> 在 K.V.Ramanan 著，曇昕譯，龍樹之生平與著作述要 一文中，有這麼一段敘述：「除了《般若波羅蜜經》以外，龍樹菩薩尚讀過為數不少的其他大乘佛典，其中有一部分佛典對其哲學思考的深化暨形式有相當深遠的影響。其中有一部相當短小，可是卻極具深遠法義，是相當吸引讀者的佛典，那就是《維摩詰經》。此經充滿『不二』絕對哲學。此經的極甚深法義足以與《般若經》相埒，又能要言不煩，不似《般若經》中有一再重複出現的文句，同時亦不似《般若經》過分以否定的手法表詮空義。」（收錄於《諦觀》第50期，1987年7月25日，頁46）

<sup>46</sup> 阿部正雄著，吳汝鈞譯，《佛學研究方法論下冊》從「有」「無」問題看東西哲學的異向 中提到：「自覺到空思想，而將之置於教說的中心位置的，是阿毗達磨佛教，……因此阿毗達磨佛教的空思想可說是立足于分析的觀察中的空思想，被稱為析空觀，至此，對於實體以至『有』的觀念的否定仍未徹底。……由《般若經》開始的大乘佛教思想家們，則越過這阿毗達磨佛教的析空觀，樹立後來所謂的體空觀的立場。」

<sup>47</sup> 引見瓜生津隆真等著，李世傑譯，中觀派的形成 《中觀思想》，頁122。



「空」不只是將對於宇宙人生本質真相的體悟加以呈現，而是以「論證」的形式在《中論》中闡述空理，使空理更加系統化、論理化；換言之，《中論》的空義，一方面上承原始佛教「緣起」與「無我」的教義為基礎，一方面徹底批判阿毗達磨的法有觀念，開展為大乘「一切法空」的般若思想。

龍樹《中論》源自《般若經》的空性思想，對後世佛教的發展影響頗鉅，吳汝鈞在《印度中觀哲學》中曾這麼分析：「印度唯識學派雖強調現象在某種程度的實有性，但畢竟還歸於空。……中國天台學與龍樹的空觀及其思考方法更有密切的關聯。智者大師把《中論》的空、假、中三個概念發展成三諦的理念，他的實相論的中道佛性基本上由龍樹的空與中道開出，其四句與四句否定的應用，也是上承《中論》。……禪宗說無住心，以心體的無住性格而說它在世間的妙用，這無住心實來自般若經典的無住思想與《中論》的『空空』或『空亦復空』的說法。可見龍樹空觀的深遠影響，各重要派系莫不謹遵之。……」<sup>48</sup>，有「八宗之祖」美譽的龍樹菩薩在《中論》中所闡述的「見（空性）而不見（實體），不見（實體）而見（空性）」的般若不二智慧，被視為禪宗「超越對待」、「一即不二」、「無分別」、「無住」等思想資糧，龍樹的般若空觀亦是禪宗哲學重要的基礎。

### 三、禪學東傳

若將中國禪學史依「傳來」、「興盛」、「衰退」等三個時代劃分為「禪經傳譯」（148-519）、「正傳參禪期」（520-675）、「分派期」（676-959）、「持續期」（960-1279）、「漸衰期」（1280-1616）、「衰頹期」（1617-1912）等六個時期<sup>49</sup>的話，我們可看到，屬於「第一傳來時代」的「禪經傳譯期」不僅是東漢明帝夜夢金人、佛法傳來中國的重要時期，更是直到梁武帝天監十八年達摩西來為止的「前禪宗興盛期」。換言之，以菩提達摩為東土初祖的中國禪宗，早在達摩之前已有七十餘人或從事禪經翻譯、或修持禪業、或傳授禪法地在中國悄然奠基。

在兩漢相交之際，佛教思想與經典譯介同步來到中國，當時以安世高和支

<sup>48</sup>引見？山雄一著，吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》譯者前言，頁3-4。

<sup>49</sup>曾普信，《禪宗思想與歷史》中國禪學小史，張曼濤編（台北：大乘文化，1978年），頁233。

識為首的佛典翻譯家，除了在佛教典籍漢譯方面為日後的漢傳佛教打下相當的基礎，另一方面更是不遺餘力地將與華夏文化相契的禪學部份帶入中國。禪學在中國發展的軌跡中，達摩之前的禪經翻譯家有著舉足輕重的影響力，下述以其中最具代表的幾位來說明「前禪宗興盛期」的禪思想之演進。

### （一）安世高

禪學傳來中國，以後漢時期安息國王子安世高為最早<sup>50</sup>，安世高不僅「外國典籍及七曜、五行、醫方、異術，乃至鳥獸之聲，無不綜達」<sup>51</sup>而且內學的造詣與貢獻咸皆卓越的安世高更「譯出三十餘部」<sup>52</sup>小乘經典<sup>53</sup>，其中最具代表性的是以「坐禪時如何行數息觀」為主要內容，闡述「凝心入定」法門的《安般守意經》；雖說此經屬小乘禪法，但其中的「數息觀」被後人尊為「二甘露門」之一，這也說明了此經的譯出奠定了中國早期禪法的基礎，日後楞伽師的禪法亦可由其中找到理論之源。此外，安公所譯的《十二門經》，其中著重克制禪者情欲的經義，被視為後世「不淨觀」、「白骨觀」等法門之濫觴。

安世高系禪學以倡導修煉精神、守意明心為主，特點是將禪定、禪觀與數法結合，後人稱之為「善開禪數」<sup>54</sup>。其後繼者史傳不明，梁僧傳曾載吳康僧會「注安般守意、法鏡、道樹等三經，並製經序，辭趣雅便，義旨微密，並見於世」，西晉釋道安、謝敷等亦曾為安世高譯典作注釋或序文，故安公禪法雖未成宗立派，但在漢魏兩晉二百餘年間頗為盛行。

### （二）支婁迦讖

中國早期禪經傳譯在安世高之後，和其並稱為漢代兩大譯師的還有精通大

---

<sup>50</sup> 梁慧皎在《高僧傳》卷一中有關於安世高的記載：「高雖在居家，而奉戒精峻，王薨，便嗣大位。乃深惟苦空，厭離形器，行服既畢，遂讓國與叔，出家修道。博曉經藏，尤精阿毗曇學，諷持禪經，略盡其妙。既而遊方，遍歷諸國，以漢桓之初，始到中夏。才悟機敏，一聞能達，至止未久，即通習華言。於是宣譯眾經，改胡為漢，出《安般守意》、《持陰入》、大小《十二門》及《百六十品》。」（引見《高僧傳》卷一，《大正藏》第五十冊，頁323上-中）

<sup>51</sup> 見《高僧傳》卷一，《大正藏》第五十冊，頁323上。

<sup>52</sup> 梁慧皎，《高僧傳》卷一中曾引道安經錄云：「安世高以漢桓帝建和二年（148）至靈帝建寧中廿餘年，譯出三十餘部經。」（見《大正藏》第五十冊，頁324中）

<sup>53</sup> 安世高所譯的小乘禪經典以西北印度所流行的薩婆多部禪法為主，內容多為五停心、四念處等小乘禪數學。

<sup>54</sup> 《小十二門經序》云：「安世高，善開禪數。」

乘禪法的支婁迦讖<sup>55</sup>。由於時世久遠，支讖的行狀已不可考，但於後漢桓帝末年抵達洛陽的支讖和安世高所傳部派小乘佛學不同的是，支讖是以大乘般若學為弘傳主力，其所譯介的《道行般若品經》、《般舟三昧經》和《首楞嚴經》等諸經皆廣受重視<sup>56</sup>。可惜的是，「支讖所翻譯的經典是屬於初期的大乘般若，須具有高度的哲學思想始能夠洞察其中的曲折奧義，在漢朝時並未受到應有的重視。而後《道行般若經》支謙重新翻譯，並根據中國傳統的老莊思想予以比附理解，才逐漸受到了知識份子的關注。」<sup>57</sup>因此，雖然支讖努力在中國播撒大乘佛法的種子，但支讖的譯文如支愍度所言「讖所譯者，辭質多梵音」<sup>58</sup>、慧皎亦在《高僧傳·朱士行傳》文中批評《道行般若經》「文句簡略，意義未周」<sup>59</sup>，故而在初期般若經譯文過於質樸的緣故下，當時國人較難契入大乘般若思想。

綜括而言，安世高和支讖譯介的《佛說大安般守意經》與《道行般若品經》奠定了中國禪法的兩大支：前者結合禪定、禪觀與數法，後人稱為「善開禪數」的安世高系禪學以《安般守意經》、《十二門經》為代表，著重「律己」及「修持定學」，屬於「漸法」，可說是楞伽禪法的源頭；後者側重「本無」思想，以探究「俱無所有」境界般若學的支讖禪系，以《道行般若品經》為代表，著重在觀空悟緣起的法門，可說是禪門頓法「慧學」一派的源頭。

無論是安世高系或是支讖派，在中國禪宗史一千多年的衝突與融合中，都具有舉足輕重的地位，「譯經事業」正是中國禪學的基石。

### （三）鳩摩羅什

繼安世高和支讖之後，在西土僧人和中土譯僧的努力下，以禪學理趣為主的佛教經典大量地傳入中國，到了兩晉時期，佛教史上已有了「習禪」的相關

---

<sup>55</sup>梁慧皎在《高僧傳》卷一中，有關於支婁迦讖的記載：「支婁迦讖，亦直云支讖，本月支人。操行純深，性度開敏，稟持法戒，以精愍著稱。諷誦群經，志存宣。漢靈帝時，遊於雒陽，以光和中平之間，傳譯梵文，出《般若道行》、《般舟》、《首楞嚴》等三經，又有《阿闍世王》、《寶積》等十餘部經，歲久無錄。」（引見《大正藏》第五十冊，頁324中）

<sup>56</sup>其中，《首楞嚴三昧經》通過禪定獲得神通和不滅等思想，與中國長生成仙的思想近似，因而在漢晉年間最為盛行。另外一部頗具代表的《道行般若經》的譯出，更是將以般若緣起性空思想為基礎的大乘學說帶入中國。

<sup>57</sup>引見楊俊誠，《般若與玄學》（高雄：佛光，1993年），頁21。

<sup>58</sup>參見釋道安，《出三藏記集卷七》道行經序言支讖之譯文「譯為漢文，因本順旨，轉音如己，敬順聖言，了不加飾。」

記載。而讓禪學更契合於華夏民族傳統的關鍵是距安世高後約二百六十年，鳩摩羅什和佛陀跋陀羅來華，將中國禪學引入了新的進路。

後秦弘始三年到長安的羅什，應僧叡等人之請譯出《禪秘要法經二卷》《坐禪三昧經二卷》《禪要經二卷》及《思惟略要法一卷》等禪經數卷，但都是「抄撰眾家禪要」<sup>60</sup>、「其道未融」<sup>61</sup>之作，其中以《坐禪三昧經》和《禪要經》最為重要<sup>62</sup>。

致力於禪學與大乘般若學相互結合的鳩摩羅什所闡發的是「般若性空說」<sup>63</sup>，主張世間萬相皆虛妄不真、無不是「空」，由於「空」故，吾人無須有所執著。這種非有非無的大乘空宗思想，很自然地在其譯介的《坐禪三昧經》、《法華經》等經文中呈顯離言絕相的般若性空思想，羅什也是以這種思想來融貫大小乘禪法，更由於羅什及其弟子的大力弘揚，龍樹中觀「不落兩邊」的思想對於中國化佛教的諸家各宗幾乎都有或深或淺的影響，而般若空觀與禪法的結合，更是中國禪宗基本理論與修行實踐不容忽視的重要依據。

#### （四）佛陀跋陀羅

在羅什之後，曾受學於佛大先<sup>64</sup>的佛陀跋陀羅於東晉義熙四年來到長安，由於不滿當時中土禪學「無系統」、「無師承」的狀況，並強調禪學須依師傅才能通透了悟<sup>65</sup>，這個論點對於注重師承傳統的中國人而言具有相當的影響力，因而佛陀跋陀羅在長安「大弘禪業」時，「四方樂靖者，並聞風而至」<sup>66</sup>，許多好樂習禪者紛紛親近，希望能受教於據稱是佛陀嫡傳僧人的門下。

佛陀跋陀羅所譯的禪經「泥洹及修行方便論等，凡一十五部，一百十有七卷」<sup>67</sup>，以廬山出達摩多羅禪經二卷最為重要，近代學者咸認為此經為五世紀

---

<sup>59</sup>引見梁慧皎，《高僧傳》卷四，《大正藏》第五十冊，頁346中。

<sup>60</sup>參見僧叡，《觀中出經序》。

<sup>61</sup>參見慧遠，《廬山出修行方便禪經統序》中云：「每慨大教東流，禪數尤寡，三業無統，斯道殆廢。頃鳩摩耆婆宣馬鳴所述，乃有此業。雖其道未融，蓋是為山於一簣。」

<sup>62</sup>《坐禪三昧經》以抄集諸家禪法要點為內容，著重「五門禪法」之闡明，並論大小乘經綜合之禪觀；《禪要經二卷》內容與《坐禪三昧經》大體相同，對當時禪學乃至南宗禪不立文字皆有深遠的影響。

<sup>63</sup>鳩摩羅什的「般若性空說」包含了六家七宗及僧肇的般若思想，可說是禪學發展重要的啟蒙之一。

<sup>64</sup>佛大先即覺軍，為達摩多羅的門人。

<sup>65</sup>在佛陀跋陀羅所譯的《達摩多羅禪經》序中提到其傳承可遠溯到釋迦世尊。

<sup>66</sup>引見梁慧皎《高僧傳》卷二，《大正藏》第五十冊，頁335上。

<sup>67</sup>引見梁慧皎《高僧傳》卷二，《大正藏》第五十冊，頁335下。

佛大先與達摩多羅所共抄集<sup>68</sup>。

由於和當時鳩摩羅什門派意見相左，與觀觀等四十餘人南向廬山慧遠處的佛陀跋陀羅所傳禪法雖以小乘五種觀法為主，但亦「道冠三乘，智通十地」、「搜集經要，勸發大乘」<sup>69</sup>，其貫通大小乘禪法的思想不僅使盛行義理之學的南方興起習禪之風，對中國佛學的發展亦影響頗鉅。

#### （五）竺道生

到了晉宋時期，慧遠大師之大弟子竺道生提出了「涅槃佛性說」，其頗受爭議的「一闡提人皆得成佛」的主張成了禪學中國化更直接的助力。這個主張對於強調諸法皆虛妄不真的般若性空論有相當程度的修正作用，禪學也因而能依「佛性人人本具」的理論，重新尋得理論依據。此外，道生「頓悟成佛」的說法，更是和「心性論」的觀點一樣，亦被視為「禪學中土化」的重要助緣。

由形而上的觀點來體證佛經的竺道生，在兩晉以來比附老莊的「格義佛教」影響下，無可否認地可見多處援用老莊玄學思想；但與其說生公是「以老莊玄學來理解佛典」，不妨說是道生法師為中國信眾搭起一座「禪玄之橋」，尤其「一切眾生皆有佛性」的說法，更是日後禪宗「眾生皆可成佛」的基礎。由此觀之，中國禪宗「不立文字」、「頓悟成佛」等思想並非始於達摩或創於惠能，而是生公的體悟和見地。

由安世高的禪數、支識的禪教、支謙的禪經、康僧會的習禪到廬山慧遠的念佛禪、鳩摩羅什的般若大乘禪與佛陀跋陀羅的小乘禪、道生的佛性論，都是禪法由印度而中土的重要立論；至於「佛性論」和「般若學」這兩種學說如何與當時中國既有的思想相融並開出璀璨的「禪道之華」，則在下個單元繼續探討。

### 四、禪道思想融攝說「無」

在中國思想史的發展過程中，玄學和禪學是華夏傳統文化二個備受矚目的思想，其特殊之處在於兩者雖各有迥異的發祥、獨特的學理，但在中國這塊

---

<sup>68</sup>如《達摩多羅禪經》卷一所云：「今之所譯，出自達摩多羅與佛大先，其人西域之，禪訓之宗，搜集經要，勸發大乘，弘教不同，故有詳略之異。」

文化的沃壤上，卻交織成流傳千年的思想學說。

源於古印度文明的佛教，之於中國是外來的文化，故而在地理、風俗、語言等差異上有諸多困難亟待克服，這也使得佛教在東來之初不得不依附當時的時代因緣、社會習俗而行。於是架構於漢民族固有文化基礎之上的佛教，在漢代尊崇儒教學術、嚮往老莊隱逸生活、神仙方術盛行的文化背景下，由外國沙門傳入中國的佛教，很自然地被視同黃老之術。即便漢末的安世高、支謙等高僧曾譯講般若經典，但都以比附的方法解經，未能盡暢佛意；直到魏晉玄學大興之際，般若學者以玄學義理解經，玄學化的佛學較為社會大眾所接受，佛學也自然而然地被涵納在中國文化之中。

從二世紀末到四、五世紀間大乘佛教經典陸續由印度傳入中國後，禪學即隨著般若學者所譯的《般若經》之盛行漸融入中國固有的思想中<sup>70</sup>，在當時的玄學思潮影響下，禪學與源自中國老莊思想的玄學有了會遇的契機，這份文化交融的機緣，使得禪學與玄學在華夏文化的土壤上紮下了千年的深根。發皇於中國本土的魏晉玄學，由於著重對宇宙本體問題的探索，因而將民族固有的思惟引入形上思惟的新境界；來自印度文化的禪學，在其東漸融合的過程中，將固有的文化導向超越的境界。

### （一）禪玄會遇之歷史背景

佛教自西漢傳入中國後，為了與當時中國封建社會固有的意識形態相融合，因而在傳入之初多結合傳統假托黃老的神仙方術思想，宣揚的省欲去奢、無為無欲、精靈起滅等思想，所以漢代的佛教被認為是「佛教方術時期」。

到了魏晉時期，玄學思潮幾可說在整個思想界居領導地位，著名的魏晉玄學學者湯用彤曾說：「蓋玄風之始，雖崇自然，而猶嚴名教之大防。……清談者，原篤於君父之大節，……然則其形上學，雖屬道家，而其於立身行事，實仍賞儒家之風骨也。」<sup>71</sup>在魏晉動盪黑暗的社會中，士人為逃避天下亂局，多信奉老莊無為的學說，以手執拂塵、口頌清談，藉嬉笑怒罵抒發拯救社會的形象在當時蔚為時潮。如《晉書·阮籍傳》裡云：「籍本有濟世之志，屬魏晉之際，

---

<sup>69</sup> 參見 廬山出修行方便禪經統序。

<sup>70</sup> 此一世紀推論可參見柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》（台北：桂冠，1992年），頁57。

<sup>71</sup> 參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》。

天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」玄學就在惡敗的政治環境中因應而生且盛行，其原因可歸納為兩點：「第一個原因乃由清議而形成對抽象人物進行評論品鑑，使用辨名析理的方式，因而討論抽象的玄理之學即大大地得到發展。其次從氣化宇宙的學說，進而欲推究氣化之上的根源，繼而發展出以『無』為本的本體論思想。第一種原因形成玄談之風氣，第二種原因產生形上本體問題，此二種原因的結合，造成了玄學之興起」<sup>72</sup>。

始於曹魏正始之音的玄學，由王弼提出「名教出於自然」<sup>73</sup>的命題，將對「自然」的理解等同於其做為哲學本體之「無」的概念開始，經玄學第二階段竹林時期的嵇康提出「越名教而任自然」<sup>74</sup>，到了第三階段元康時期的郭象提出「名教即自然」<sup>75</sup>的命題為止，融合道家老莊與儒家孔孟思想而成的魏晉玄學之學說發展以「獨化於玄冥之境」的命題為終結的同時，一方面是「般若性空學繼玄學之未竟事業」，另一方面「以探討人生解脫的禪學融攝了玄學有關名教與自然的爭論，為世人從實踐意義上提供出消除矛盾的思路」<sup>76</sup>，在此種時空背景下，佛教徒開始以玄學哲學來解釋並宣揚佛教的般若空學，此時稱為「佛教玄學化時」，這一時期的佛教思想亦可稱為「佛教玄學」。關於玄學與般若思想互為影響的說法，呂澂曾分析道：「玄學受般若的影響，並不是不可能的。……王弼提出得意忘象，得象忘言的命題雖出自《易經》、《莊子》，但王弼的這種思想與《易經》、《莊子》都有所不同，他特別提出了忘象來，這就是一種新的說法，很有可能是受到了般若無相的啟發。」<sup>77</sup>

發端於印度佛教的禪學之所以能融攝且繼代玄學，除了玄禪初會即逢兩晉血光飛濺的動亂時期之時代因素外，由「禪學之所以能夠接過玄學手中的『接力棒』，決非是中土文化思想發展史上的偶然巧合，而是在於作為外來文化之

<sup>72</sup> 引見楊俊誠，《般若與玄學》（高雄：佛光，1993年），頁35。

<sup>73</sup> 提出「名教出於自然」的王弼認為「自然者，無稱之言，窮極之辭也」，將「有」與「無」視為一體，名教亦即本於自然。

<sup>74</sup> 在嵇康提出「越名教而任自然」的命題時，另一位竹林名士向秀則以「儒道為一」之前題，力圖調和「名教」與「自然」。

<sup>75</sup> 「名教即自然」將現存的禮法制度、綱常名教、倫理規範等都視為天理自然，除此之外，郭象還論證「適性逍遙」的理論，提出真正逍遙並非逃逸現實或背棄名教，而應是「聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中」，此一論證將老莊的自然情趣與孔孟的道德教化予以統一。

<sup>76</sup> 參見洪修平、吳永和著，《禪學與玄學》（台北：揚智，1994年），頁52。

<sup>77</sup> 引見呂澂，《中國佛學源流略講》第二講。

一的佛教禪學在其中國化的過程中，始終注意著自身入鄉隨俗的轉變」<sup>78</sup>的說法，可以更確定注重與本土思想融合的佛教特質，正是玄禪交融的一大契機。

## （二）早期格義談空論無

佛教依附於道術流傳的來華初期並未受到士人注意，直到魏晉時期玄學興起、清談盛行，大小品般若經相繼譯出，佛門高僧所擅長的般若義理與老莊思想多有相契處，隨著東晉時期般若經與玄學交流日頻，清談名士與高僧間的往來方見密切。

佛教般若學雖與兩晉以「易老莊三玄」為主要的思想不同，但當時的僧人為了讓佛法廣傳，遂援引老莊「論無」和般若「談空」加以比附，開始了「格義」學風。使用中國傳統概念來了解佛教義理概念，以消泯文化隔閡所造成的學理隔閡。《高僧傳·竺法雅傳》裡有關於「格義」一辭之解：

法雅，河間人，凝正有氣度，少善外學，長通佛義，衣冠士子咸附諮稟。時依門徒並世典有功，未善佛理，雅乃與康法朗等以經中事數擬配外書，為生解之例，謂之格義。……<sup>79</sup>

以「經中事數，擬配外書，為生解之例」的格義方法，將佛典名相以合於中國古書既有詞彙概念加以詮釋雖是當時時潮，但亦有認為這僅是為了加深佛教的義理深入中土社會而所使用的不得已的手段，如《僧傳卷五》釋僧先傳裡即有道安排斥格義的記載：

……安（道安）曰：「先舊格義，於理多違。」先（釋僧先）曰：「且當分析逍遙，何容是非先達？」安曰：「弘贊理教，宜令允愜。法鼓競鳴，何先何後？」……<sup>80</sup>

常以外典和佛書相互比附且提出「本無」詮釋「般若」理論的道安，所排斥的是違反曲解佛教義理的格義方式，至於諸如其弟子慧遠以《莊子》來弘傳

<sup>78</sup> 引見洪修平、吳永和著，《禪學與玄學》（台北：揚智，1994年），頁45。

<sup>79</sup> 引見梁慧皎《高僧傳》卷四，《大正藏》第五十冊，頁347上。



佛教，道安倒是讚嘆有加，「安公特聽慧遠不廢俗書。安有弟子法遇、曇徽，皆風才照灼，志業清敏，並推伏焉。」<sup>81</sup>在「格義」風潮下，東晉時興般若學思潮，形成兩種「談空」的型式，一者純然由佛經推演「空」的思想理論，以于道邃的「緣會宗」、于法開的「識含宗」及釋道壹的「幻化宗」為代表；一者則受到當時玄學風氣的影響，綜合佛理和玄學提出空義，以溫法師的「心無宗」、支遁的「即色宗」及道安的「本無宗」為代表。「六家七宗」以格義的方式、藉道玄名詞概念對於大乘般若學有種種紛論歧解，茲綜合僧肇的「不真空論」、劉宋曇濟的「六家七宗論」、陳代小招提寺慧達的「肇論序」略述如后：

1.「緣會宗」：以于道邃為代表，認為世間現象的「有」乃因緣和合而生，此屬「世諦」；若原本和合的因緣散去即成「無」，此是「第一義諦」。此觀點或可通於佛教般若學說的空宗理論，確非中國玄學曾提出的主張。<sup>82 83</sup>

2.識含宗：以于法開為代表，受到早期印度誰識說一切有部心識之說的影響，認為現象皆由心識所生之幻象是為俗諦，覺時悟到諸法皆空則為真諦，此說未相應於般若空宗的理論，亦未相應於玄學。<sup>84</sup>

3.幻化宗：以釋道壹為代表，此宗引印度般若宗的說法，多以迷悟之角度來論般若經中的譬喻言現象的不實如幻如化，但其「心神不空」的命題與般若實相義有些違背。<sup>85</sup>

4.本無宗：以道安為代表，基本觀點為「諸法本性自無」<sup>86</sup>。道安所謂的「無」是指佛教的涅槃寂滅，與道家「無為而無不為」的「無」仍有距離；其缺點是過份強調「無」這本體，將一切現象歸根於「無」，易使人落入虛無的斷見，泯滅了現世成就的意義。<sup>87</sup>

5.「本無異宗」：以竺法琛為代表，以「從無出有」、「無能生萬物」之觀點

---

<sup>80</sup> 引見梁慧皎，《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十冊，頁355上。

<sup>81</sup> 引見梁慧皎，《高僧傳》卷五，《大正藏》第五十冊，頁352上。

<sup>82</sup> 參見吉藏所引述的：「緣會故有，名為世諦，緣散故即無，稱第一義諦」。

<sup>83</sup> 參見楊俊誠，《般若與玄學》（高雄：佛光，1993年），頁114。

<sup>84</sup> 參見吉藏所引述的：「三界為長夜之宅，心識為大夢之王」。

<sup>85</sup> 參見吉藏所引述的：「世諦之法皆如幻化，是故經云：從本已來，未始有也。」

<sup>86</sup> 參見吉藏，《中論疏·因緣品》所引述的：「釋道安明本無義，謂無在萬化之，前空為眾形之始。夫人之所滯，滯在未有；若宅心本無，則異想便息。安公明本無者，一切諸法，本性空寂，故云本無。」

<sup>87</sup> 此處參見僧肇「不真空論」裡對本無宗的批評：「本無者，情尚於無，多觸言以實無，故非有，有即無，非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳，何必非有無此有，非無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉？」

解釋般若之「空」<sup>88</sup>，乃直接引用道玄「貴無」之旨。「本無宗」與「本無異宗」的差異在於「本無宗為具本體論的主張，本無異宗則具宇宙生成的理論，此在玄學裡，也正相應於『以無為本』、『從無生有』的二種不同理論。」<sup>89</sup>

6.「心無宗」：據吉藏在《中觀論疏》中所云，此宗以溫法師（即竺法蘊）<sup>90</sup>為代表；但亦有後世學者根據《世說新語》，認為此宗為支愨度所創<sup>91</sup>。心無宗主張心無而物有，頗受裴頠「崇有」思想影響的此宗是以無的心量認識有的萬物來了解般若，其結果是雖然空了「我執」卻也增加了「法執」。<sup>92</sup>

7.「即色宗」：以支遁為代表，主張「夫色之性也，不自有色」、「色不自色」等論點來否定現象的真實存在，此與「心無宗」的理論相反。<sup>93</sup>

受玄學影響頗深的六家七宗由於皆是「以玄解佛」，因而對般若空觀的詮釋多有謬誤，直到南北朝時期的僧肇，建立了「即萬物之自虛」、非有非無、不真故空的般若空觀，才有了更上一層的禪玄融攝。僧肇擅用道玄基本的「無」與「有」來闡釋般若學的「空」與「假」，既承繼道家的基本概念和思維，又以般若思想做為道家道原論與禪宗心原論關連的中介，對於日後禪宗有相當程度的影響。<sup>94</sup>

### （三）禪與道之融攝

禪法在譯經期之後，經鳩摩羅什的高足僧肇、僧叡、竺道生等人的發揚光大，對後世禪宗的影響極大。被譽為「秦人解空第一者」<sup>95</sup>的僧肇由於深諳老莊玄學等中國傳統文化，所以擅於糅合並運用傳統思想來闡述般若空義，不但

<sup>88</sup> 參見吉藏《中觀論疏》云：「次琛法師云：本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無。」

<sup>89</sup> 引見楊俊誠，《般若與玄學》（高雄：佛光，1993年），頁128。

<sup>90</sup> 根據陳寅恪《支愨度學術考》的考證，「溫法師」乃竺法琛的弟子竺法蘊；《高僧傳·竺潛傳》亦附有竺法蘊的簡介云「悟解入玄，尤善《放光般若》」。

<sup>91</sup> 《世說新語·假譎篇》中有關於支愨度立心無說的原因：「愨度道人始欲過江，與一僮人為侶，謀曰：『用舊義往江東，恐不辦得食。』便共立心無義。既而此道人不成渡。愨度果講義積年。後有僮人來，先道人寄語云：『為我致意愨度，無義那可立，治此計，權救饑耳，無為遂負如來也。』」

<sup>92</sup> 參見蔡日新，《中國禪宗的形成》（台北：雲龍，2000年），頁42。

<sup>93</sup> 支遁的「即色理論」雖較近於般若「緣起性空」義，但兩者有所不同的是：「即色宗」著重「色非自色，因緣而成」的緣起面，其所云「色復異空」仍肯定「假有」的存在，尚未能全然了解「色之非色」；就般若學的觀點，支遁尚未全然了解「假有」的俗諦性及「色不異空」的般若中觀空論。

<sup>94</sup> 此論點參見李霞，《道家與禪宗》（合肥：安徽大學，1996年）頁69-73。

<sup>95</sup> 見吉藏，《百論疏》，《大正藏》第四十二冊，頁232。

影響了中國化佛教宗派體系之建立，更讓普遍大眾能接受禪法。<sup>96</sup>習以老莊語句說佛教的僧肇，雖受到當時依文解義者所譏罵，但其所註釋之《維摩經》，確實對於禪門有深遠的影響。<sup>97</sup>

此外，僧肇系統化的佛學著作《肇論》，更是在《般若無知論》、《物不遷論》、《不真空論》等篇章深入探討涅槃、頓漸等問題，提出「有非真有」、「萬物自虛」以及「立處即真」、「觸事而真」的觀點，前者試圖將本質與現象分開以證明「性空假有」的般若空觀，後者則力圖融會道玄本末觀與佛教般若空觀，此種引《莊子》「有無齊物」、「物我一體」來解釋佛教「立處即真」（即本質與現象統一）的觀點，對禪宗有極重大的影響<sup>98</sup>，日後馬祖道一和石頭希遷都深受僧肇「立處即真」及「觸事而真」的觀點之影響而有「隨處任真」、「即心即佛，心佛眾生，煩惱菩提，名異體一」之說的提出，爾後五祖弘忍的「一真一切真」、六祖惠能的「一切般若智，皆從自性而生，不從外入，莫錯用意，名為真性自用。一真一切真，心量大事，不行小道」<sup>99</sup>等視「真」為純主觀的範疇 - 心，將「心」視為萬象萬法得以顯現的本原，且提出萬法現象雖異、一心本質則同的思想看來，「以心為萬法本質」的觀點由弘忍、惠能乃至禪宗以降各派<sup>100</sup>，皆代代承續此一看法，並發展至「道等同於心」的思想。

與六家七宗的格義佛教相較，僧肇《肇論》等著作無可否認地與般若思想較契合，但亦有學者認為僧肇的論述是以中國傳統玄學思想，融合印度般若空論所綜合的玄佛思想。比如湯用彤曾以「肇論重要論理，如齊是非，一動靜，

---

<sup>96</sup>據《高僧傳》卷六中的描述：「京兆人，家貧，以傭書為業。遂因繕寫，乃歷觀經史，備盡墳籍。志好玄微，每以莊老為心要。嘗讀老子道德章，乃歎曰：美則美矣！然期棲神冥累之方猶未盡善。後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋翫味，乃言：始知所歸矣。」

<sup>97</sup>關於僧肇譯《維摩經》與禪門之間的關係，在李孝本所著《早期禪學思想史述略》中云：「僧肇所影響禪門，不但是其肇論，其註維摩經的弘通亦甚有力。今舉數條於下：『夫說法者無說無示，其聽法者無聞無得。肇曰……終日說而未嘗說也。……終日聞而未嘗聞也。』這是禪家的『不以一法示人』。『若彌勒得阿耨多羅三藐三菩提者，一切眾生皆亦應得。所以者何？一切眾生即菩提相。』這是禪家的『生佛同性、迷悟不二』的要旨。」（收錄於《禪宗思想與歷史》·禪學專集之六），頁 207。

<sup>98</sup>參見僧肇《涅槃無名論》中云：「然則玄道在於妙悟，妙悟在於即真，即真即有無齊觀，齊觀即彼己莫二。所以天地與我同根，萬物與我一體。……於外無數，於內無心，彼此寂滅，物我冥一，泊爾無朕，乃曰涅槃。」

<sup>99</sup>引見《六祖壇經》般若品第二，《大正藏》第四十八冊，頁 350 中。

<sup>100</sup>比方：牛頭玄挺的「一切處而顯一心」、牛頭禪的「青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若」、洪州繼而提出「觸類是道而任心」、曹洞宗的「即事而真」……等思想，都與僧肇「觸事而真」、弘忍惠能「一真一切真」等觀點互有關連。

或多由讀《莊子》而有所了悟，因此肇論仍屬玄學之系統」<sup>101</sup>，唐君毅認為「此佛學之流之思想，其連于中國固有思想之流，則由佛經之初譯，即用中國典籍中辭語，以為格義，已可見之。至於佛家思想，加以消化，更加論述者，如僧肇，乃由其妙善老莊與王弼等之注，而後有其論述」<sup>102</sup>，呂澂亦曾為文提到「僧肇的說法仍有局限，思想亦與玄學劃不清楚，未能擺脫所受玄學的影響」<sup>103</sup>，學僧亦認為僧肇雖然得到其師鳩摩羅什對於龍樹學的體認，但卻仍深受魏晉玄學的學風影響，而採「以玄會佛」的方式重新詮釋印度佛學「空」的思想；但若就「僧肇的思想理論兼容玄學與佛學，正扮演著中土文化與外來文化交流溝通者的角色」<sup>104</sup>這點而言，僧肇在「中外文化交流」與「禪玄合流」上的貢獻不僅是魏晉思想重要的一頁，更是禪宗「無住生心」內蘊般若性空思想所無法忽略的關鍵。

## 第二節 「無心」概念的形成

### 一、 達摩禪的心性清淨說

淵源於印度、形成於中國傳統思想文化中的禪宗，一方面以佛陀重視宗教實踐及心的解脫為基本精神，一方面將中國儒家的人文精神與老莊玄學的自然主義加以融會及超越，遂成了既出世又入世的宗教。

在魏晉時期便具雛形的中國禪宗，看似受老莊玄學的影響崇尚自然之化，但禪學與玄學卻又有著本質上的絕對差異。老莊道家所重視的是「天道自然」的「道」；魏晉玄學所重的是以「自然」來指涉的「本體」；禪家「萬法盡在自心」所重的「人心」，是以「自然」來指吾人永恆絕對、無所不在、靈明不昧的「宇宙本然之心」。

雖然魏晉時期的禪學與「玄學化」的「般若學」相結合後，已發展出「擺脫了早期小乘禪學形式化傾向，也不再強調苦修苦行以達到神通，而是突出了

<sup>101</sup> 參見湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》第十章（台北：駱駝，1987年），頁338。

<sup>102</sup> 參見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇第一章》中國固有哲學中之道與佛道之交涉（上），

<sup>103</sup> 參見呂澂，《中國佛學源流略講》第五講 關河所傳大乘龍樹學。

<sup>104</sup> 參見楊俊誠，《般若與玄學》僧肇及其學說，頁187。

主觀精神的修鍊，注重般若空觀，追求精神超脫」<sup>105</sup>的新禪風；但是龍樹中觀學非有非無的「不二」觀念及玄遠虛無的思辨缺乏與實際生活的聯繫，實難以慰藉希冀能由現實苦難中解脫的人們，因此「涅槃佛性說」繼「般若性空說」匯合成中國特有的禪學。幾經和中國文化「糅和」的禪在「身」與「心」的安頓中增添了「人文主義」的關懷，更加注重「人」如何在「存在」的價值中圓滿「究竟解脫」的修持。

圍繞著「心」開展的中國禪宗，值得探討的是無論是東土初祖菩提達摩倡導「安心」禪法，五祖弘忍的「守本真心」，神秀的「攝心入定，住心看淨」或是惠能的「無念無住」、馬祖的「即心即佛」，就禪宗而言誠如神秀在《觀心論》所云：「心者，萬法之根本」，禪宗一直是由反觀心源、隨心任運的角度立論；但此既可迷妄顛倒又可明心見性的「心」，在禪宗的不同傳承中各被賦予何等甚深意涵，應是禪宗思想發展值得關切的主軸。

#### （一）達摩「安心禪法」

被尊奉為東土初祖<sup>106</sup>的菩提達摩在梁代<sup>107</sup>（亦有一說是宋末<sup>108</sup>）來華，初到魏地時以般若禪為主，但由於當時北方盛行的是佛陀跋陀羅和僧稠一系以四念處為中心的禪法，話語艱深難以窮達的達摩所提出的「南天竺一乘宗」並未受到歡迎；<sup>109</sup>再者達摩禪法的「遣蕩」否定了一切，連因果罪福都捨棄，當然受到倡行福罪觀的佛教大傳統相違而遭受排斥；因而達摩轉而以四卷《楞伽經》做為「傳佛心印」的契機。依牟宗三先生在《佛性與般若（下）》一書中的分析：「就達摩來華之史實言，初是楞伽傳心。就此而言，則禪宗之來源元是屬於『如來藏自性清淨心』系者，乃是荊溪所謂『唯真心』」<sup>110</sup>，以「安住自性清淨心」<sup>111</sup>為主軸而展開的達摩禪法特點是「理入」和「行入」<sup>112</sup>，在「行入」

<sup>105</sup> 參見洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（台北：佛光，1999年初版二刷），頁60。

<sup>106</sup> 淨覺的《楞伽師資記》為維護北宗的正統地位並抬高《楞伽經》的地位與影響力，故列譯經者求那跋陀羅為初祖，菩提達摩為二祖。

<sup>107</sup> 參見滑谷快天，《禪學思想史》上卷（日本東京：玄黃社，大正十二年版），頁302。

<sup>108</sup> 參見胡適《中國禪學之發展》。

<sup>109</sup> 《續高僧傳》中載有：「有菩提達摩者，神化居宗，開導江洛。大乘壁觀，功業最高。……然而誦語難窮，厲精蓋少。審其慕則，遣蕩之志存焉。觀其立言，則罪福之宗兩捨。」（引見《大正藏》第五十冊，頁596下）

<sup>110</sup> 引見牟宗三，《佛性與般若（下）》（台北：台灣學生書局，1997年），頁1039。

<sup>111</sup> 達摩所傳的「大乘安心之法」，據曇林所記，道育、慧可跟隨達摩數年後，達摩「感其精誠，誨以真道」，此「真道」即大乘安心之法，《略辨大乘入道四行及序》中云：「如是安心，如是發心，如是順物，如是方便。此是大乘安心之法，令無錯謬。如是安心者，壁觀。如是發行者，四行。如是順物者，

方面，達摩不再延續以往禪法所重視的靜坐和調息等繁瑣形式，而是以安心為宗旨，期能在契悟「真性」、「與道無違」、「冥順於法」的基礎上隨緣而行<sup>113</sup>、任運自然，此一主張對後代禪宗影響所及的是反對執著坐禪等「形式」，而強調「飢來吃飯，睏來眠」隨緣任運的修行方法；在「理入」方面，道宣的《續高僧傳》中可看到達摩的主張：「藉教悟宗。深信含生同一真性，客塵障故。令捨偽歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教。與道冥符，寂然無為，名理入也。」<sup>114</sup>《楞伽經》中亦有云：「理入者，謂藉教悟宗」<sup>115</sup>，達摩繼竺道生會通般若實相與涅槃佛性之後，又將心性本淨與般若掃相加以結合的禪法理論基礎，可說是後代禪宗宗門、教下之分，以及教外別傳、不立文字之源。

## （二）慧可「身佛不二」

在達摩祖師門下的二祖慧可<sup>116</sup>「外覽墳素，內通藏典」<sup>117</sup>，四十歲時得遇達摩並從學六載，達摩入滅後開始傳法，其門下禪風以頭陀行為尚<sup>118</sup>。惟慧可並未墨守達摩的禪法，而在達摩禪「與道冥符」的境界上更進一步提出「萬法皆如」、「身佛不二」的思想，雖仍以《楞伽經》為立論之依憑，但在強調修行實踐上自證自度、自我解脫的前提下，慧可的禪學已朝向體現魏晉以來思辨哲學本末體用一如的思想特點，以及大乘佛學以《維摩經》等為代表的生死涅槃不二、煩惱解脫不二思想的方向發展。

禪思重心在於自覺本來清淨之自性的慧可，其「身佛不二」與達摩的「凡聖等一」之差異在於：達摩禪法之基礎是「道」，意指宇宙人生普遍的真理，亦是眾生的真性 - 佛性，此「道」乃外在於心性，依達摩的安心法門須凝住壁

---

防護譏嫌。如是方便者，遣其不著。」

<sup>112</sup>所謂的「理入」是行入的理論基礎與所證得的禪境，近似於傳統禪學的「觀」、「慧」；所謂的「行入」則指修禪的形式與方法，近似於傳統禪學的「止」、「定」。

<sup>113</sup> 達摩禪法的「深信含生同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了……」是如來藏系自性清淨心的思想，承印度部派佛教「心性本淨，客塵所染」說而來，與《楞伽經》「雖自性淨，客塵所覆故，猶見不淨」的性說相近。

<sup>114</sup> 引見道宣，《續高僧傳》卷十六，《大正藏》第五十冊，頁551下。

<sup>115</sup> 引自《楞伽師資記》。

<sup>116</sup> 由於史籍所載不詳、後世學界亦眾說紛紜，故其生寂之年爭議頗大，多以北魏孝文帝太和十一年（四八七）為其生年，隋開皇十三年（五九三）為其圓寂之年。

<sup>117</sup> 此乃道宣在《續高僧傳》卷十六（《大正藏》第五十冊，頁551下）中的讚詞。

<sup>118</sup> 引見《續高僧傳》卷十六 僧可傳（《大正藏》第五十冊）中載有慧可的弟子那禪師「唯服一衣一鉢一坐一食，以可常行，兼奉頭陀，故其所往，不參邑落」，至於從那禪師學道的慧滿禪師則是「一衣一食，但畜二針，冬則乞補，夏便通捨，覆赤而已。……往無再宿，到寺則破柴造履，常行乞」，由

觀使心性返歸清淨以與道冥符；慧可禪法的特點是將「道」拉向了心性，提出「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然」<sup>119</sup>的修境，慧可視心性為真如、將三寶統一於心的思想，亦即將清淨之心視為所觀對象的思想，直到北宗神秀的「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」<sup>120</sup>都依慧可此一思路發展。<sup>121</sup>更值得重視的是慧可「本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠」<sup>122</sup>的思想，為禪宗六祖以降「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」<sup>123</sup>的理論奠定了思想基礎，對於提升僧侶自覺意識、培養獨立人格上有不容忽視的影響。

### （三）僧璨「不二信心」

道宣律師的《續高僧傳》中未為僧璨作傳，「璨禪師」一名亦僅在《法沖傳》中驚鴻一瞥，<sup>124</sup>僧璨於四十歲時往參二祖並從學「是心是佛，是心是法」之禪學思想，爾後方悟得「罪性不在內、外、中間，如其心然，法佛無二也」、以「心」為「不二」基礎的「心地法門」。

學界雖有《信心銘》乃後人偽託之作的說法<sup>125</sup>，但由傳統認為《信心銘》乃僧璨所作的說法觀之，僧璨應是在慧可思想的基礎上強調不取不捨、絕言絕慮，並提倡取不捨、任性逍遙的修行生活，將萬法一如、即心即佛的佛法與老莊玄學巧妙結合。

以《楞伽經》為思想核心的《信心銘》，不僅承繼自性清淨如來藏思想，更結合了中道空觀及《維摩經》「不二法門」，將達摩禪法中無自無他的思想歸結為本心的自足自然而無所得，如《信心銘》中云：「真如法界，無他無自，要急相應，唯言不二。不二皆同，無不包容」<sup>126</sup>，僧璨將真如法界視為至道，但此「至道」與達摩所談的道有所不同的是，它既不在心外亦不在心內，而是

---

此可知慧可及其門下的禪風仍重頭陀行。

<sup>119</sup>引見《景德傳燈錄》卷三，《大正藏》第五十一冊，頁220下。

<sup>120</sup>參考胡適校定的神會《菩提達摩南宗定是非論》之見解。

<sup>121</sup>慧可的這個路數是將「所觀之境」和「可觀之心」一分为二，含有分別之意。

<sup>122</sup>引見《續高僧傳》卷十六《僧可傳》云：「說此真法皆如實，與真幽理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。」

<sup>123</sup>引見敦煌本《壇經》第十九節。

<sup>124</sup>依《寶林傳》、《楞伽師資記》、《傳法實記》、《神會語錄》、《祖堂集》和《景德傳燈錄》等文獻可推知三祖僧璨約生於梁武帝普通七年（519），於四十歲（559）時參學二祖，是年三月十八日到光明寺受具足戒，二年後（561）慧可授衣予僧璨。

<sup>125</sup>印順法師在《中國禪宗史》（台北：正聞，1970年），頁114-115中曾提到，《信心銘》在淨覺的《楞伽師資記》及《神會和尚語錄》中均無記載，故應是百丈懷海等後世門徒附會之作。

與心本來就是一如，僧璨這種思想在日後馬祖門下臨濟義玄「擬心即差，動念即乖」、「覓著轉遠，求之轉乖」<sup>127</sup>的觀點中可看到相當的發揮。

在吾人之清淨心本自具足的理念上，僧璨提出「不用求真，唯須息念」

至道真如無須追求，只需息除妄見，心之真性便自然顯現的觀點；同時亦蘊含有「繫念乖真」的思想 因為無真可求，故不需起念求真，也因為息妄見即顯真，故不起念即為真。

## 二、東山法門之後

### （一）道信「觀心看淨」

達摩禪法在北方弘傳時尚無固定的禪林，二祖慧可以後的楞伽師均以遊化為務，三祖僧璨幾是隱蹤藏地教化，到了四祖道信<sup>128</sup>才以黃梅縣雙峰道場接引了五百餘，此為後世禪宗開創叢林之始。由於道信說法契理契機，四方龍象赴聚禪師門下受學，在叢林中聲望如日中天，唐太宗曾多次詔其進京，但道信寧「引頸就刃」而一再遜謝<sup>129</sup>。

道信的禪學思想既能堅持達摩「藉教悟宗」的宗旨，又能融會江南的佛學思想，並主張持「一行三昧」，將般若智融攝念佛於禪門之中，開了「禪淨雙修」理論之先河；其由僧璨《信心銘》中清淨本心、圓滿自足、自然顯現的思路進一步提出「念佛心是佛，妄念是凡夫」的主張，既是慧可倡導「眾生自度自了」的深入說明，亦是惠能禪「前念迷即凡，後念悟即佛」的理論依據。

此外，力倡般若性空思想的道信，提出以般若實相說融攝楞伽心性論的論點，使得達摩以來的安心法門有了重大的變化 被視為在真空妙有的思想上會通般若與楞伽的禪門里程碑。更值得一提的是道信立下「坐作並重」<sup>130</sup>的叢林規矩，在《傳法寶記》中載有道信「每勸門人曰：『努力勤坐，坐為根本。』能作三五年，得一口食寒饑瘡，即閉門坐」，此風可視為後世百丈禪師在江西

---

<sup>126</sup> 引見《景德傳燈錄》卷三十，《大正藏》第五十一冊，頁457。

<sup>127</sup> 引見《古尊宿語錄》卷四 鎮州臨濟慧照禪師語錄。

<sup>128</sup> 道信生於隋文帝開皇元年（581），於永徽二年（652）圓寂。

<sup>129</sup> 《景德傳燈錄》卷三有如下的記載：

後貞觀癸卯歲（643），太宗嚮師嚮道味，欲瞻風采，詔赴京師。上表遜謝，前後三返，竟以疾辭。第四度致命曰：「如果不起，即取首來。」使至山諭旨，師乃引頸就刃，神色儼然。使異之，迴以狀聞。帝彌加歎慕，就賜珍繒，以遂其志。

<sup>130</sup> 「坐作並重」之「坐」是指「坐禪」，而「作」是指「作務」。



大雄山、滄山靈祐在湖南寧鄉集結禪眾之發祥。

## （二）弘忍「東山法門」

中國禪宗在四祖道信時期已初具宗門特點，繼由五祖弘忍完成禪宗的創建，爾後再由南能北秀加以發展。

弘忍<sup>131</sup>繼承道信在山林幽居的清修原則<sup>132</sup>，以踏實無華的作風普接群機，以圓融止觀二學開顯心地妙法，更以修行在日常生活中落實的禪法創立「東山法門」<sup>133</sup>，此重行持不重言說的教法，感得門下僧才濟濟，亦為達摩以來的禪法培育了後代無數弘化一方的禪師。

由達摩的壁觀到弘忍的守心，可以看到達摩系禪法由「萬法一如」到「萬法唯心」的發展，更可由《最上乘論》了知弘忍禪對後世極顯著的二點影響：一者是關於迷悟的論述，一者是對於經教的看法。在迷悟方面，弘忍以「識心故悟」、「識心者，守之則到彼岸」、「迷心者，棄之則墮三途」將自性迷悟提到極其重要的地位，可視為日後「迷即佛眾生，悟即眾生佛」<sup>134</sup>的思源。在經教方面，原本達摩系禪法以經教為方便來證悟佛法的「藉教悟宗」，到了弘忍不再局限在以經教為證悟之法的籬籬中，而以「一切萬法不出自心，所以諸佛廣說，如許多言教譬喻者，只為眾生行行不同，遂使教門差別。其實八萬四千法門，三乘八道位體七十二賢行宗，莫過自心是本也」<sup>135</sup>，開了「藉師悟心」之惠能禪先聲，並確立「以心立宗」<sup>136</sup>的禪門根本。

## （三）神秀「體用禪法」

弘忍東山門下的十大弟子之一玉泉神秀<sup>137</sup>對於《老》、《莊》、《書》、《易》等中國傳統典籍涉略頗廣，曾應武則天之詔入京應供，使禪宗在京師紮根使之

<sup>131</sup> 根據《宋高僧傳》的說法，弘忍生於隋文帝仁壽二年（602），圓寂於上元二年（675）；《楞伽師資記》則記載弘忍生於隋文帝仁壽元年（602），圓寂於咸亨五年（674），春秋七十四。

<sup>132</sup> 參見《大正藏》第八十五冊，《楞伽師資記》卷一中載有弘忍回答學人「為何不住邑落」的一段話：又問：「學問何故不向城邑聚落，要在山居？」答曰：「大廈之材，本出幽谷，不向人間有也。以遠離人故，不被刀斧損斫，一一長成大物，後乃堪為棟樑之用。故知栖神幽谷，遠避囂塵，養性山中，長辭俗事，目前無物，心自安寧，從此道樹花開，禪林果出也。」

<sup>133</sup> 弘忍據以傳法的馮墓山在雙峰山東去不遠，故此山又被稱為東山，弘忍的禪法也因而被稱為「東山法門」。其實，東山法門應包括道信與弘忍人的禪法，《宋高僧傳，神秀傳》中也說：「忍與信俱住東山，故謂其法為東山法門。」

<sup>134</sup> 參見敦煌本《壇經》第五十二部。

<sup>135</sup> 引自《宗鏡錄》卷九十七，《大正藏》第四十八冊，頁940。

<sup>136</sup> 依宗密在《禪源諸詮集都序》卷下之二中說：「以心傳嗣，唯達摩宗。心是法源，何法不備？……所傳心宗，實通三學」，禪宗亦稱「佛心宗」或「心宗」。

<sup>137</sup> 神秀生於隋大業中（607），圓寂於神龍二年（706）

演化為「官禪」。

在弘忍門下「勤服六年，不舍晝夜。大師歎曰：『東山之法，盡在秀矣！』命之洗足，引之並坐，於是涕辭而去，退藏於密」<sup>138</sup>的神秀將《楞伽經》義與《老》、《莊》玄學相互融通，雖未反對「一念而頓受佛身」，但力主「時時勤拂拭」的他亦強調專念息想、極力攝心、觀身是空、觀心為幻等的重要性，且在制心、息妄等禪理上又帶有幽玄之色彩。

承繼達摩以來依持《楞伽經》傳統，且以《大乘起信論》為依據，再融入般若思想而形成的神秀禪法，其禪法理論基礎由《觀心論》可看到對於弘忍「守本真心說」繼承與發揮，由《大乘無生方便門》等本子中可清楚看到對道信以來禪法的發展。

以「觀心」來統攝修行的神秀，對於「修伽藍、鑄形像、燒香、散花、燃長明燈」等外在的學佛形式頗為反對，<sup>139</sup>常言「是故求解脫者，心身為爐，以法為火，智慧為二匠，三聚淨戒六波羅蜜以為畫樣，鎔煉身心真如佛性，遍入一切戒律模式中，如教奉行，以無缺漏，自然成就真容之像」，和惠能所言「造寺布施供養，只是修福，不可將福以為功德。……自修身是功，自修心是德。功德自心作，福與功德別」<sup>140</sup>的說法一致。

至於「北漸南頓」的逐漸形成，依宗密《禪源諸詮集都序》就頓漸的分析：「就教有化儀之頓漸，應機之頓漸。就人有教授方便之頓漸，根性悟入之頓漸，發意修行之頓漸。……或云先因漸修功成，豁然頓悟。或云先須頓悟方可漸修。或云由頓修故頓悟。或云悟修皆漸。或云皆頓。或云法無頓漸，頓漸在機」<sup>141</sup>看來，神秀北宗屬「漸修頓悟」，惠能南宗雖主張「法無頓漸」但亦屬「悟修皆頓」。

綜括神秀北宗禪，在經教的會通方面，神秀和惠能所主張的「心轉法華」一樣，是採「六經注我」的態度；就定慧觀上是強調得憑藉一定的禪修形式，經過觀心看淨的漸次修習，方能達到離念、定慧雙等。北宗的觀心離念、定慧雙等仍未離可觀之心、可修之定、可發之慧；此和南宗「直了見性，不言階漸」

<sup>138</sup> 引自《張燕公》卷十四，《中國佛教思想資料選編》第二卷第四冊，（中國：中華書局，1983年），頁351。

<sup>139</sup> 神秀曾說：「竊見今時淺識，唯事見相為功，廣費財寶，多積水陵，妄營像塔，虛役人夫，積木壘泥，圖丹畫綠，傾心盡力於己迷他，未解慚愧，何曾覺悟。」

<sup>140</sup> 引見敦煌本《壇經》第三十四節。

最大之不同在於北宗仍執有一可修可得之心，而南宗則以不修為修、無證為證，將禪修不拘形式地融入日常行事之中；若就本覺心性之理解來看兩者，分別為北宗強調自性清淨心、南宗則直指當下現實的每一念心。

### 三、惠能的「無心（無念）」禪法

#### （一）南宗之興

在弘忍「廣開法門，接引群品」、「一生教人無數」<sup>142</sup>的大開禪門下，中國禪宗在弘忍時期已正式形成，並由其門下分頭弘化。

關於弘忍座下弟子，淨覺的《楞伽師資記》與宗密的《禪門師資承襲圖》和《圓覺經大疏鈔》所列雖有不同，但弘忍入滅後其將東山法門傳向各地的弟子無數，其中影響較大且現今可考者有：法如系（安徽、河南）、神秀系（由荊州入兩京）、惠能系（廣東曹溪）及智詵系（四川）等<sup>143</sup>。

其中稟承東山法門「觀心、守心」漸修禪法的神秀北宗<sup>144</sup>，與倡導直了心性、頓悟成佛的惠能南宗<sup>145</sup>，是禪門傍正之爭的兩大派別。直到神會於開元廿年在滑台大雲寺設無遮大會，與山東崇遠法師進行關於南北禪宗是非邪正的大辯論，再加上安史之亂、兩京淪陷時神會協助唐王朝置戒壇度僧、收香油錢以助軍需，神會受肅宗詔入供養並立為禪宗第七祖<sup>146</sup>，史書所載「能大師滅後二十年中，曹溪頓旨，沉廢於荊吳；嵩岳漸門，熾盛於秦洛」的局面才得有轉機。

保有山林禪風的南宗向來受到王室政治影響較小，後傳江西馬祖和湖南石頭兩大系演變成五家七宗，惠能南宗終於「凡言禪，皆本曹溪」地成了中國禪宗的主流。

#### （二）惠能「無相空宗」

和稟承東山法門觀心、守心漸修禪法的神秀北宗相較之下，倡導直了心

---

<sup>141</sup> 引見《禪源諸詮集都序》卷下之一，《大正藏》第四十八冊，頁 402-408。

<sup>142</sup> 參見《歷代法寶記》，《大正藏》第五十一冊，頁 182-183。

<sup>143</sup> 參見《楞伽師資記》，《大正藏》第八十五冊，頁 1289，弘忍在入滅前曾曰：「如吾一生，教人無數，好者並亡，後傳吾道者，只可十耳。我與神秀論《楞伽經》，玄理通快，必多利益。資州智詵、白松山劉主簿兼有文性；莘州惠藏、隋州玄約憶不見之；嵩山老安深有道行；潞州法如、韶州惠能、揚州高麗僧智德此並堪為人師，但一方人物。越州義方，仍便講說。……」。

<sup>144</sup> 弘忍入滅後，曾為武則天詔請入京的神秀和應中宗詔請入西京的玄曠，雖受到帝王的禮遇，但並未排斥南方惠能一系，更曾介紹自己的弟子前去從學，亦向帝王舉薦惠能。

<sup>145</sup> 拒絕帝王詔請的惠能，一直只在曹溪弘化。

<sup>146</sup> 參見《宋高僧傳》卷八（神會傳），《大正藏》第五十冊，頁 756。

性、頓悟成佛的惠<sup>147</sup>能南宗的發展更大，到了唐朝中期以後則完全取代了北宗的地位；這不僅由於神會居中推波助瀾，更重要的是惠能禪更契合當時的社會因緣。<sup>148</sup>

根據《神會和尚語錄》所載，惠能禪學思想大致是由下述三個部份組成：一是以空融有，空有相攝的教理是其哲學基礎；二是即心即佛、自在解脫的解脫論；三是識心見性、頓悟成佛的修行觀。<sup>149</sup>

惠能在依般若空宗的前提下，進一步提出了「無念為宗<sup>150</sup>，無相為體，無住為本」的禪學主張<sup>151</sup>，除依《金剛經》破一切法相而達到「但離一切相，是無相」究竟空境界的無相空宗思想外，惠能還提出了「善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在寺不修，如西方心惡之人；在家若修行，如東方人修善。但願自家修清淨，即是西方」的觀點，引發了後世「人間佛教」的思想。

惠能南宗禪的思想中，「心」不但有真如佛性的意義，亦是直指當下妄起執著的人心，此將當下妄起執著之心與真如佛性聯繫在一起正是惠能禪的特色。吾人可看到禪宗自奠基、創始到形成的過程中，「心、佛、眾生」有著逐漸明朗的開展：達摩禪說「心」有染淨之分、不可等而視之，慧可說「是心是佛」，僧璨說「契心平等」，東山法門說「即心即佛」，直到惠能才確立「心佛平等」。惠能以「心」來指涉佛性、般若智乃至佛，將「心」上提至與「覺」平等，亦即凡心、佛心之差別僅在「迷悟」之不同；即便如此，惠能仍強調心佛之間有迷悟的差別——「佛心乃了悟之心，眾生心則未悟之心」；至於，「眾生心即佛心，佛心即眾生心」<sup>152</sup>的說法，此乃日後神會將惠能以前歷代禪師所云「心的平等性」理解為「我心與佛心平等」而有的詮釋。

<sup>147</sup> 惠能生於貞觀十二年（638），圓寂於先天二年（713）。

<sup>148</sup> 北宗自從神秀入京以後，得到天子相當的禮遇，經過了近五十年的時間，最終成為統理天下禪林的官禪。但是成為官禪以後，遠離叢林的北宗也遠離了弘忍所說的「大廈之材，本出幽谷」之祖訓，最終消息在發祥於曹溪、崛起於湘贛的南宗禪的巨大洪流之中。另一方面是「安史之亂」使得兩京均被判軍所佔據，北宗弟子遭滅頂之難的同時，南宗僧人遠離了戰亂的災禍其不依賴官方供給與檀越信施的「自作自成佛道」的作風，延續了中國禪宗的命脈。

<sup>149</sup> 參見洪修平，《禪宗思想的形成與發展》（台北：佛光，1999年），頁283-284。

<sup>150</sup> 惠能南宗所謂的「無念為宗」是以自己當下之心念為宗，爾後的自心是佛、見性成佛都是「無念為宗」的衍伸。

<sup>151</sup> 參見《壇經》中解釋道：「無相者，於相而離相；無念者，於念而離念；無住者，為入本性。念念不住，前念、今念、後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即是離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切上，念念不住，即無縛也，此是以無住為本。……」

<sup>152</sup> 參見《神會語錄》。

惠能禪宗的理論核心 - 解脫論並未涉及宇宙生成或構成等問題，即使本體論和認識論只在解脫論中有所體現並未另有論述，這個意義下的解脫論和修行實踐緊密結合。把真心與實相相結合後，惠能雖主張「人人皆有佛性」卻是「佛是自性作，莫向身外求」，強調自證自悟、眾生自心圓滿具足、人人皆能成自成佛道的正是惠能禪宗中國化的一大特點。

此外，在人文鼎盛的當時，主張「佛法在世間」的惠能非僅不鼓勵捨離人文的「世外解脫」，更是在《壇經》中積極倡行「解脫於人文生活中」：

法元在世間，於世出世間；  
勿離世間上，外求出世間。<sup>153</sup>

惠能在《在家修行無相頌》中強調，惟有能在生活日用中實踐佛法才能真正展現出世的解脫智慧。此一「非出世求解脫」的修行理念撼動了「念佛生西」、「離世求悟」的思想，將禪學引導到依般若而立的空觀，徹底破斥執著外在形式上的坐禪、看經等，而以直下見性、徹了心源此一終極目標將「一華開五葉」的禪佛教帶往吾人如何在「生活世界」中「實踐」的禪的精神。

### 第三節 在生活世界裡實踐

#### 一、「五家七宗」生活禪

唐末五代，禪宗的北宗已幾衰微，惠能南宗禪傳其學者有南嶽懷讓、青原行思及荷澤神會。神會一系數傳即絕，懷讓、行思二系綿延再傳：南嶽以下分出以瀋山靈祐、仰山慧寂為代表的瀋仰宗，以臨濟義玄為代表的臨濟宗；青原下分出以洞山良价、曹山本寂為代表的曹洞宗，以雲門文偃為代表的雲門宗和以清涼文益為代表的法眼宗。此五家<sup>154</sup>分燈的局面到了北宋初年，臨濟又分出黃龍、楊歧兩派，總稱為「五家七宗」，而有圓悟勤克禪師「滿地流行分五家

<sup>153</sup> 見《六祖壇經流行本，敦煌本合刊》在家修行無相頌（台北：慧炬，1999年），頁98。

<sup>154</sup> 「五家」之說引自法眼文益《宗門十規論》。

七宗」<sup>155</sup>之說。

形成「五家七宗」的南宗禪，隨著彼此勢力的消長，各派間亦時有對立或融合。「釋與釋爭」<sup>156</sup>的南宗禪「五家七宗」，由於開創者的心性願力、教學方法的個別差異，而各顯不同的「禪風」、「家風」、「宗風」或「門風」，各家之間的分裂並不盡然是思想上的分歧，可歸於教學「風尚」的不同<sup>157</sup>及「得人不得人」<sup>158</sup>的差別。

### （一）親切示教「曹洞宗」

由洞山良价（807 - 869）及其弟子曹山本寂（840 - 900）所開創的曹洞宗宗風平和，誠如《人天眼目（卷三）·曹洞門庭》中云：「曹洞宗者，家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人」<sup>159</sup>，其宗風既不用棒喝亦不以苦參公案為主，而是以寓意深遠的平實對話啟迪學僧，以覺察其中消息。

與臨濟禪相形之下較為沉著的曹洞宗，較著重在靜坐中默照內心的變化，使心中種種雜想妄念得以淨化。至於禪學理論上，曹洞宗建立「三種滲漏」、「三種墮」、「三句」、「五位君臣」<sup>160</sup>、「偏正互回」等學說，輔以詩歌、圖相來教導弟子。前三者旨在說明萬物只是假名，本質為空、不可執著；「五位君臣」在說明本體與現象之間具有內在關連，但往往或偏於現象或偏於本體；「偏正互回」則強調理事不二、體用無礙的思想。

<sup>155</sup> 引見《圓悟佛果禪師語錄》卷十六，《大正藏》第四十七冊，頁786。

<sup>156</sup> 引自《四庫全書總目》中華書局影印本，1965年版中云：「蓋禪宗自惠能而後，分派滋多。……學徒傳授，幾遍海內。宗門撰述，亦日以紛繁，名為以不立語言文字為不二法門，實則鞳鞳紛紜，愈生障礙。蓋唐以前各尊師說，儒與釋爭；宋以後機巧日增，儒自與儒爭，釋亦自與釋爭。人我分而勝負起，議論所以多也。」

<sup>157</sup> 參見楊惠南，《禪史與禪思》（台北：東大，1995年），頁120的分析。

<sup>158</sup> 宋，契嵩，《傳法正宗記》卷七云：「正宗至大鑿（即惠能）傳既廣，而學者遂各務其師之說，天下於是異焉，競自為家。故有為仰云者，有曹洞云者，有門云者，有臨濟云者，有法眼云者；若此不可悉數。……然其盛衰者，豈法有強弱也？蓋後世相承得人不得人耳。」（引見《大正藏》第八十一冊，頁605下）

<sup>159</sup> 引自《大正藏》第四十八冊，頁300下。

<sup>160</sup> 《瑞州洞山良价禪師語錄》（《大正藏》第四十七冊，頁525下）有云：

（洞山良价禪）師作五位君臣頌云：「正中偏，三更初夜月明前，莫怪相逢不相識，隱隱猶懷舊日嫌。偏中正，失曉老婆逢古鏡，分明覲面別無真，休更迷頭猶認影。正中來，無中有路隔塵埃，但能不觸當今諱，宛勝前朝斷舌才。兼中到，不落有無誰敢和，人人盡欲出常流，折合還歸炭裡坐。」

洞山良价的弟子曹山本寂禪師則曾就「五位君臣頌」略作解說（引自《撫州曹山本寂禪師語錄》卷上，《大正藏》第四十七冊，頁536下、537上）：

（曹山本寂禪）師因僧問五位君臣旨訣，師曰：「正位即空界，本來無物。偏位即色界，有萬象形。正中偏者，背理就事。偏中正者，合事入理。兼帶者，冥應眾緣，不墮諸有，非染非淨，非正非偏。故曰虛玄大道，無著真宗。從上先德，推此一位最妙最玄，當詳審辨明。君為正位，臣為偏位。臣向君是偏中正，君視臣是正中偏，君臣合道是兼帶語。」

## （二）孤峻奇語「雲門宗」

由雲門文偃（864 - 949）所開創的雲門宗向以「出奇言句」為名，禪風更是孤險聳峻，雲門文偃曾自寫一首描寫禪風的詩：「雲門聳峻白雲低，水急遊魚不敢棲；入戶已知來見解，何煩再舉轆中泥」<sup>161</sup>，《五家參詳要路門》曾以「擇言句論親疏」<sup>162</sup>來描寫雲門宗風，《人天眼目（卷三）·雲門門庭》亦曾以「雲門宗旨，絕斷眾流，不容擬議。凡聖無路，情解不通。大約雲門宗風，孤危聳峻，人難湊泊。非上上根，熟能窺其彷彿哉！」<sup>163</sup>來評論雲門不輕易以言句教導弟子，即便不得不假藉言說示教，亦多以奇想、簡要之句說法。雲門文偃向把語言文字視為體悟禪理的障礙，認為禪理並不存在於「三乘十二分教」中，對於以「現成公案」來究禪法者，更只是「食人涎唾」<sup>164</sup>罷了。

在禪學理論方面，雲門宗特別注著「一切現成，即事而真」。著名的「雲門三句」<sup>165</sup>「函蓋乾坤」意為真如佛性為宇宙本體，此一本體函蓋乾坤；「截斷眾流」意為真如佛性不可言說，故要遏止言論、截斷眾流；「隨波逐流」意為教化學人應「因語識人」，依不同的根機採不同的方法。

## （三）因材施教「法眼宗」

由清涼文益（885 - 958）所開創的法眼宗，誠如《人天眼目（卷四）·法眼門庭》中所云：「法眼宗旨，箭鋒相拄，句意合機。始則行行如也，終則激發，漸服人心。……觀其大概，法眼家風，對病施藥，相身裁縫。隨其器量，掃除情解。要見法眼麼？人情盡處難留跡，家破從教四壁空」<sup>166</sup>，法眼宗強調盡一切努力、把握時節因緣來教導弟子。

法眼宗受到華嚴圓融思想的影響，在《宗門十規論》裡建議以「禪教合一」來破除當時的禪宗時弊。禪學理論上，法眼宗是以「三界唯心，萬法唯識」為綱宗，以華嚴宗「六相圓融」來論證世界「同異同濟，理事不差」之理，且大力融合儒家「五倫」的君臣之禮。

<sup>161</sup> 引自《景德傳燈錄卷十九·韶州雲門山文偃禪師》，《大正藏》第五十一冊，頁359上。

<sup>162</sup> 詳見《五家參詳要》卷二，《大正藏》第八十一冊，頁608中。

<sup>163</sup> 引自《大正藏》第四十八冊，頁313上。

<sup>164</sup> 《景德傳燈錄卷十九·韶州雲門文偃禪師傳》中云：「或時云見成公案，自餘之輩，合作麼生？若是一般掠虛漢，食人涎唾，記得一堆，一擔骨董，到處逞。……」

<sup>165</sup> 參見《人天眼目》，文偃的弟子德山緣密，把文偃的三句「函蓋乾坤，目機銖兩，不涉春緣，作麼生承當」改為「函蓋乾坤句，截斷中流句，隨波逐流句」（見《景德傳燈錄》卷廿二·緣密傳）。

<sup>166</sup> 引自《大正藏》第四十八冊，頁325上。

#### (四) 溫文儒雅「滄仰宗」

由仰山慧寂(814 - 890)所開創的滄仰宗是以「父慈、子孝，上令下從。爾欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船」<sup>167</sup>及「舉緣即用，忘機得體」為其宗風，特重由事物外在的功能作用，來探究其內在的本質，並善以「圓相」- 各式各樣的圓來表達深奧的禪理<sup>168</sup>。

在禪學理論上，滄仰宗將世界分為「想生」、「相生」、「流注生」等「三種生」，「想生」是指「能思之心」，「相生」是指「所思之境」，「流注生」是指「客觀世界的無常變異」，滄仰宗惟有遠離三種生，方得解脫。<sup>169</sup>

#### (五) 激烈嚴峻「臨濟宗」

由臨濟義玄(? - 1049)所開創的臨濟宗有著「白拈手段，勢如山崩，機似電卷。赤手殺人，毒拳追命，棒喝交馳」<sup>170</sup>出人意表、不可思議的宗風，又以「臨濟四喝」<sup>171</sup>最為有名，以「四料揀」<sup>172</sup>方便度眾。

在禪學理論上，臨濟義玄將「一念心」視為解脫的根源，由「心佛平等」的觀點提出「佛即清淨心」、「法即心光明」、「道即所思所行處處無礙」，不但徹底否定客觀世界，且強調主觀精神的力量。教學方法上，多以棒喝斥之，亦未鼓勵學僧勤讀經典，把禪宗精神和日常生活相結合。

#### (六) 臨濟宗下「黃龍派」

由黃龍慧南(? - 1069)繼承臨濟宗嚴厲宗風而創的黃龍派，由於黃龍禪師「風度凝遠，叢林中有終身未嘗見其破顏者」<sup>173</sup>、「門風壁立，佛祖喪氣」<sup>174</sup>，

<sup>167</sup> 引自《大正藏》第四十八冊，頁323中。

<sup>168</sup> 滄仰宗的「圓相示教」並非始於滄山、仰山禪師，而是始於南陽慧忠國師，在《人天眼目》卷四載有圓相弘傳的經過：「圓相之作，始於南陽忠國師，以授侍者耽源。源承識記，傳於仰山，逐目為仰宗風。……」

<sup>169</sup> 參見李霞，《道家與禪學》，頁24。

<sup>170</sup> 引自《卍字續藏》第一一四冊，頁414c。

<sup>171</sup> 《鎮州臨濟慧照禪師語錄》(《大正藏》第四十七冊，頁504上)有載：

(臨濟義玄禪)師問僧：「有時一喝，如金剛王寶劍；有時一喝，如踞地金毛師子；有時一喝，如探竿影草；有時一喝，不作一喝用。」

《人天眼目》(卷二)臨濟門庭(《大正藏》第四十八冊，頁311中)對於臨濟四喝有如下的解釋：金剛王寶劍者，一刀揮盡一刀情解。踞地師子者，發言吐氣，威勢振立。百獸恐悚，眾魔腦裂。探竿者，探爾有師承、無師承？有鼻孔、無鼻孔？影草者，欺瞞做賊，看爾見也不見？

<sup>172</sup> 臨濟義玄將吾人所執之對象分為「人、境、法」三種，再以奪與不奪等「四料揀」加以分論。《人天眼目》卷一(《大正藏》第四十八冊，頁300中)有載：(臨濟義玄禪)師示眾云：「如諸方學人來，山僧此問，作三種根器斷。如中下根器來，我便奪其境，而不除其法。或中上根器來，我便境、法俱奪。如上上根器來，我便境、法、人俱不奪。如有出格見解人來，山僧此問全體作用，不歷根器。」

<sup>173</sup> 引自《卍字續藏》第一四三冊，頁282d。

<sup>174</sup> 引自《卍字續藏》第一四三冊，頁281c。



其禪風尤為艱深，特別是以「我手何似佛手」、「我腳何似驢腳」、「生緣何處」為主的「黃龍三關」<sup>175</sup>更為代表。

此「黃龍三關」所要提問的「在《涅槃經》眾生皆有佛性的前提下，我們凡夫的手何以和佛手無有二樣」、「既然眾生皆有佛性，為何應與佛無二的吾輩仍有六道輪迴之苦，而佛陀卻感得清淨莊嚴的淨土」、「在《楞伽經》萬法皆由如來藏（佛性）所生的前提下，既然佛性是吾人之『生緣』，那麼身為弟子的你『生緣』又何在呢」，既是黃龍派禪學的特色，亦顯黃龍慧南試圖在當時「文字禪」的時潮中開創「觸機即悟」的明快禪風。

### （七）臨濟宗下「湯岐派」

由楊岐方會（？ - 1046 或 1049）所繼創的楊岐派較之黃龍派的粗暴更為溫文許多，特別善用拄杖表達禪境及提綱挈領地開演禪法。和黃龍派吸取當時各家特色而成體系龐雜的禪法更為不同的是，楊岐派的禪法簡單明瞭、易於理解，故其弟子個個功夫真修。

禪學理論上，楊岐派堅持臨濟宗「立處即真」的宗旨，並綜合臨濟、雲水兩家之禪風，採靈活自然的接引方式，成了當時激烈的派系之爭中的優勢，臨濟宗也在黃龍法脈斷絕後，承繼臨濟法傳，臨濟宗後期的歷史亦是楊岐派的歷史。

## 二、「默照」、「看話」實踐禪

### （一）天童正覺的「默照禪」

屬於曹洞宗下的天童正覺（1091 - 1157）主張默默靜坐的「默照禪」，強調吾人心性本自「靈然獨照」，在「默默忘言」中具有「照鑑萬物」能力<sup>176</sup>，重點是「默」、「照」合一，方能呈顯「照鑑」之用。

由於「默照禪」具有「在靜室中修行」、「注重靜坐」、「內泯雜念、外斷塵緣即可澈見心性」的特色，故後人多以為偏重靜坐的默照禪不重在日常生活中修行。事實上，天童正覺曾勸告其弟子：「百草頭、鬧市裡，飄飄揚身，堂堂運步。自然騎聲跨色，超聽越眺。恁麼混成，方是衲僧門下事」<sup>177</sup>，可見天童

<sup>175</sup> 參見《人天眼目》卷二，《大正藏》第四十八冊，頁310。

<sup>176</sup> 引見《大正藏》第四十八冊，頁100。

<sup>177</sup> 引自《大正藏》第四十七冊，頁912上。

禪師亦認為修行須在聲色當中歷練，須在尋常生活中觀照，只是「默然宴坐」為基礎功夫，不得躡越。

師承與政治背景不同的情況下，大慧宗杲和天童正覺的禪法似是有著無可跨越的差距，但詳究其禪理則不難發現兩者的本質差異不大，無論「看」或「默」，都是體現佛性的方便。

## （二）大慧宗杲的「看話禪」

屬於臨濟宗楊岐派下的大慧宗杲(1089 - 1163)提倡參究公案的「看話禪」，反對「希求功德」的看經、禮佛、持咒之禪法，因為這和「不得下語、不得思量、不得向舉處會、不得去開口處承當」的禪法背道而馳。大慧宗杲最常採用前人的現成公案「狗子無佛性」，試著透過全神參究話頭來到妙淨明心的境界。

大慧宗杲批判默照禪是「寒灰枯木」乃至「冷湫湫」的禪法，是教導平日忙碌的士大夫如何「休歇身心」的不究竟的禪法，更是違背「不語不默中道原理」的禪法；而其所提倡的是重視「看」（即觀察）話頭的功夫，須在日常生活中求得的禪理，故大慧宗杲熱衷和政界人士往來，大器能容地將儒、道二家思想納入禪法裡。

## 第四節 小結

由印度佛教文化與中國傳統文化融合而成的禪宗，經歷了佛法由印度「移栽」到中國這塊文化沃壤上以及與中國本土文化相融合的過程，由南北朝時期的禪經漢譯到隋唐時期的宗派爭鳴，禪宗一直以獨特的方式和中國傳統封建制度文化融攝著，並激盪出特殊的中國禪宗發展史。

就禪宗思想的發展脈絡觀之，「禪宗蘊藉期」的佛教般若學六家七宗之興起，與魏晉玄學當時對於「本體論」之探討互有交集和影響，繼而佛教涅槃學的佛性思想之提出，又與中國學術界由本體論進入心性論的研究路數同步；此中由本體論而心性論的轉移，之於禪宗各宗各派皆以心性問題為探討主軸且又能與中國哲學演進結合有極密切之關連。

「凡言禪，皆本曹溪」，惠能南宗禪將禪宗思想中國化的菁華加以融會，不只是帶領禪宗向新的階段發展，亦不僅是對於中國哲學有極大的影響，最不

容忽視的是南宗禪將「宗教實踐」與「禪行生活」緊密結合在人文關懷中，且之於南嶽懷讓與青原行思乃至日後分燈的五家七宗皆有深遠之影響。禪思想在中國數世紀的發展，無論是重「寂知之性」的荷澤系、重「全體之用」的南嶽系、重「心物一統」的青原系或是機鋒棒喝、公案語錄，無不由「回歸人本」的自我發現與自我實現，在現實的生活中找尋自我解脫之道。

本章由「禪宗思想史之概要」為核心的史料彙整與概要綜述，是為釐清禪宗如何在中國發展成具「本土特質」的宗派，並和中國哲學思想相互影響、撞擊且深植於中國歷來的思想中；其中「人文」的禪宗特質，很值得與禪宗教育哲思做連結性的思惟，也正因為「人」為內修外化主軸的緣故，禪之教育處處未離「人」的「完全教化」。

### 第三章 禪宗思想的哲學分析

#### 前言

肯恩·威爾伯<sup>178</sup>在《靈性復興》一書中曾這麼感慨道：「……真正的危機和病態，是因為現代性很快便讓獨白科學蔚為強勢，藉著全盤否定其他領域的真實存在，殖民和宰制其他領域（包括審美表達和道德宗教的領域）。……如果現代的精細分化如火如荼地在十六、七世紀展開，到了十八世紀末和十九世紀初，這種精細分化已轉變成令人苦惱的病態分裂。藝術、科學和道德開始分道揚鑣，在這些領域之間的對話變得越來越少，甚至完全沒有對話。……」<sup>179</sup>的確在「現代性」成為近幾世紀西方思潮之「趨勢」以來，肯恩·威爾伯界定為「獨白科學」的實證主義、經驗分析理性、動態過程理論、系統論、混沌理論等完全「主導」甚或「主宰」了西方世界的論述，「相信世間除了科學能揭露現實外，別無他物；除了科學宣布的真相外，別無真相」<sup>180</sup>的經驗科學主義將道德、藝術、內省、靈性、冥想覺識、意義、價值等內在的向度視如敝屣，「獨白科學對這些都不屑一顧，只因為它們都無法在肉眼或實證儀器下留下記錄」。<sup>181</sup>

禪宗在千餘年的發中，除了歷經中國本土思想的融攝外，更是在近來與西方現代文明相抗衡下淬鍊出屬於禪宗特有的「認識論」與「身心理論」。其中最大的差異在於，西方強調在「分裂」中以分別意識來「認識」，而禪宗則以不二直觀來認識。吾人可以看到，在西方以唯物為基調的現代性（modernity）思想中，無論藝術、倫理或科學都在精細區分（differentiation）的趨勢下逐漸決裂，亦即原本應該相互融合或相輔相成的領域因為現代性精細分化而產生了意識分裂、片斷化與人際疏離等問題而陷入「我 - 我們 - 它們」<sup>182</sup>之間的鴻溝。禪宗則採公案參究或禪修慧觀的方式，透過持續而密集的實修

<sup>178</sup> 肯恩·威爾伯（Ken Wilber）為美國當今哲學家與思想家，以整合西方心理學與東方靈修著稱。

<sup>179</sup> 引見肯恩·威爾伯著，龔卓軍譯，《靈性復興》（台北：張老師，2000年），頁105。

<sup>180</sup> 參見肯恩·威爾伯著，龔卓軍譯，《靈性復興》（台北：張老師，2000年），頁106。

<sup>181</sup> 參見肯恩·威爾伯著，龔卓軍譯，《靈性復興》（台北：張老師，2000年），頁106。

<sup>182</sup> 依肯恩·威爾伯在《靈性復興》一書中對於「我、我們和它」的分析是為：「美存在於觀賞者的『我』之中。這個主體界域呈現了自我和自我表達、審美判斷和最廣義的藝術表現，也呈現了當下意識中無法化約的主體內涵。倫理則是以『我們』的語言來陳述，屬於互為主體的界域，在集體互動、社會覺

體證非二元的實際超個人覺識或真正參破我的實相；在去本體論、非二元對立及覺性開啟上解決吾人異化和苦惱意識的困頓，以「超越意識層次」的內在體驗讓二元區分的自我回歸純粹。

本章以「禪宗的哲學基礎」為研究方向，以西方哲學之「認識論」及「身心理論」為比對與檢證之方法，期能在釐清東西方哲學之異同中，探討禪宗教育思想的哲學理論之根基。

## 第一節 禪宗的認識論

### 一、心識問題及其侷限之認識

#### (一) 識心的作用與侷限

身處「心智科學」與「佛教心意識」激烈對話的世代，<sup>183</sup>藏傳佛教學者亞倫·華勒斯<sup>184</sup>曾表示：「我相信，有愈來愈多的人像我一樣，覺得現代神經科學與佛教可以彼此學習而獲得很多，兩者皆無法獨自探索出心或身的真相」<sup>185</sup>的這段話，清楚點出東西方在迥異的思想發展中各自如何努力探討「心意識」的問題且面臨了「對話膠著」的窘境。之所以陷入「各自表述」而「尋找交集」的情境，最主要的原因在於無論關於「意識與思想」、「意識與情緒」或「意識與行為」的探究，雖然心智科學和佛教都不否認「意識」位居「主導」的地位，且將此視為各自探討的中心課題；但回歸到兩個不同傳統的思想架構下，由於對於「意識的本質、根源和表現」的觀點各有所執，因此「意識」真正的作用和侷限成了「跨世紀」、「跨領域」、「跨地域」的課題。

吾人在面對生滅多變的外境時，之所以在生理失去平衡時，會有痛、疼、

---

察、公平、善的典範世界裡，都是以『我們』的語言陳述。而以客觀意味來陳述事情的真相時，採用的是『它』的語言。其中涉及了對象的現實世界，如原子、大腦、太陽系等等可以用經驗實證和獨白形式加以理解的現實，都以『它』的語言陳述。」

<sup>183</sup> 頗受眾人矚目的「西方心智科學」與「東方佛教心學」的對話早在一九八七年透過北美企業家亞當·英格（R.Adam Engle）和旅居巴黎的神經科學家法蘭西斯科·瓦瑞拉（Francisco J. Varela）博士所催生的第一屆「心與生命會議」召開時便展開了，至今已舉辦過八屆由達賴喇嘛和當代科學家就「生命科學」、「倫理學」、「人生哲學」等不同議題作深度探討的會議。

<sup>184</sup> 亞倫·華勒斯（B.Alan Wallace），史丹福大學宗教研究所博士，曾出家當過喇嘛，研究藏傳佛教廿餘年（參見《意識的歧路》，頁18譯者簡介之部份）。

<sup>185</sup> 引見朱迺欣，世紀的東西方對談，超世紀的心靈探索，收於Zara Houshmand,Robert B.Livingston,B.Alan Wallace 著，鄭振煌譯，《意識的歧路》序（台北：立緒，2002年），頁3。

勞、逸等程度不等的不適感覺出現；心理失去平衡時，又會有喜、怒、哀、樂等悲喜不一的感受出現；「意識作用」到底在種種身心變化中扮演什麼樣的角色？

由西方的角度來分析「意識」的作用，早在十七世紀笛卡兒提出二元論後的數百年間，經歷了進化論、經驗哲學與心理學等學科的高度被重視與發展，到了廿世紀末、廿一世紀初的今日，認為「意識是腦活動的自然狀態」的「實質一元論」被西方思想界奉為圭臬，並肯定「腦活動才是意識存在和表現的必要且基本條件」。<sup>186</sup>

被稱為「心的科學」的佛教對於「意識觀」的探討並未讓西方專美於前，二千多年來無數高僧大德以「科學實證」的精神由「粗意識」和「微細意識」就吾人心識作用做深度且廣泛的研究，發覺吾人所經驗到的心理或外在現象非但受到知覺和概念的響，更是「因緣所生法」的「產物」。<sup>187</sup>在內觀或觀照的驗證下，佛教全盤否定笛卡兒的二元論，當然也未接受現代腦科學的本質一元論。

著重在「心地」下功夫的禪宗，對於「有情眾生如何對於客觀存在現象產生主觀經驗」的「心意識」作用有著高度的關切和省察；換言之，藉由對「識」、「心」的了解，可以進一步由禪宗「以心意識為人生宇宙中心」的認識論來探討東西方對於「心意識」的詮釋和侷限。

### (1) 西方的「意識心」

對於當今多數西方心智科學研究者而言，之所以深信「心靈不可能獨立於腦而存在」或者甚至斷言「心實際上就是腦的組織和運作」，<sup>188</sup>此種站在物質論的立場認定「意識是腦的物質性組織的附屬品」的思想最早可以上溯到柏拉圖、亞里斯多德等希臘哲學時期。當時傳統希臘哲學家將研究的對象集中在時間、空間和物質間的相互作用與關係上，對於宇宙的本質、人類的宇宙觀之諸多探討影響了日後在天文學、自然科學的開演與發展，此可由十五世紀哥白尼

---

<sup>186</sup> 關於由古希臘哲學到理性主義、經驗主義一路演變至今的西方思想是如何界定意識的本質與作用，本段乃參考《意識的歧路》一書中的分析。

<sup>187</sup> 參見 粗意識與微細意識，收於 Zara Houshmand, Robert B. Livingston, B. Alan Wallace 著，鄭振煌譯，《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁4中的一段引言：「佛教心理學認為意識有粗細不同的層次，粗意識相當於西方科學家所說依賴於腦的意識層面，微細意識則最不受腦的控制。」

<sup>188</sup> 參見派翠西亞·喬琪蘭，邁向心靈的自然科學《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁11和達賴喇嘛的一段對話：「多數研究腦的科學家大概都覺得：第一，意識不能獨立於腦；其次，記憶是腦為了自我組織所發展出的一種功能；第三，認知決定於腦的某些部份如何組織與互動。」

的「地球非宇宙中心論」的反轉，伽利略的機械論、牛頓的物體運動原理……的提出得到證明，古希臘時期屬於自然哲學的議題也在「實證」為前提的研究方法論中成了自然科學的一環。

至於心意識層面的討論，笛卡兒由傳統二元論的立場提出「心理狀態和大腦是截然不同的兩種東西」的理論「大腦如同身體一般，屬於物質的，是具有體積、空間和質量；而心則不然」<sup>189</sup>，笛卡兒強調靈魂（the soul）精神（the spirit）和心（the mind）具有分開且相互作用性，所謂的「心」或「靈魂」是指能思考、感覺、覺察、意識者，上述論點為西方理性主義數百年來的學說打下了堅若磐石的理論基礎。面對笛卡兒將「心理狀態」和「大腦反應」二分區隔的觀點，雖然當時亦有一些哲學家提出「身心這兩個迥然不同且無法相提並論的東西，彼此間如何交互作用」、「一個完全由非物質原料組成的心或靈魂，如何能與物質性的某種東西交互作用」……等等反問<sup>190</sup>；但誠如當代神經科學學者羅伯·李文斯頓教授<sup>191</sup>曾在第二屆「心與生命會議」中向達賴喇嘛進一步說明時談到：「笛卡兒把神經系統當成自動機器。他指出位於腦中央的松果腺，事實上就是人類的理性靈魂。它接收知識以認識世界。從松果腺中產生身體的自動、『理性』控制，命令身體做出行為。其他方面的行為皆是自動的。他認為這與動物具有動態但非理性的心完全不同」<sup>192</sup>，笛卡兒所堅持「意識與腦是可以分開」的二元論思想，後續開展了「身與心、精神與物質世界是個別存在」的觀念，其影響不僅是支配了西方思想達數世紀之久，之於西方宗教或西方文明亦有持續的影響力。

由十六世紀文藝復興時期、十七世紀笛卡兒首開「現代之風」直到十八世紀啟蒙運動開花結果為止，雖然笛卡兒以松果腺的假設勉強解釋心物之間必然具有交互作用之可能性的論點無異是更顯發心物二元論的不夠周延，但在笛卡兒以後的哲學家幾乎不假疑慮地以心物二元世界觀為理論基礎來建構各自的

---

<sup>189</sup> 參見派翠西亞·喬琪蘭，邁向心靈的自然科學《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁19曾就「心與腦：一與同？」提出心理狀態和大腦狀態之間「非有必然之關連性」的看法。

<sup>190</sup> 參見派翠西亞·喬琪蘭，邁向心靈的自然科學《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁23談到與笛卡兒同時代的某些人對於「身心二元」的看法提出許多大哉問。

<sup>191</sup> 羅伯·李文斯頓教授（Robert B. Livingston, M.D.）是聖地牙哥哥州大學神經科學榮譽退休教授，為第二屆「心與生命會議」科學界召集人，亦曾參與第一屆「心與生命會議」，詳見《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁16作者簡介的部份。

<sup>192</sup> 引見羅伯·李文斯頓，邁向心靈的自然科學《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁31。

哲學論點，比方：英國經驗主義的洛克（John Locke,1632-1704）雖批判笛卡兒本有觀念之說卻援用心物實體概念，主觀觀念論的柏克萊（George Berkeley,1685-1753）更是依據笛卡兒的心物二元劃分規定外界事物非物即心，理性主義的斯賓諾賽（Baruch de Spinoza,1623-1677）為了克服笛卡兒二元論的困境而提出了汎神論體系，萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz,1646-1716）以單子論的唯心論立場駁斥二元論所產生的心物鴻溝……，<sup>193</sup>笛卡兒以降的「現代哲學家」站在「自然之鏡」的立場，強調「終極實在乃是感官自然，而哲學工作就是精確無誤地刻劃或反映此一實在（reality）」的觀點，<sup>194</sup>直至康德的「先驗哲學」提出後方有所修正，此一部份將在本章第三節「身心理論」再做更進一步的討論。

綜而言之，西方哲學無論是柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒乃至康德所提出形而上思惟的「ratio」、「vernunft」或「human reason」，雖已俱跳脫一般情感思惟的「理性」或「直觀能力」之意味，但由於仍帶有對象性的思惟色彩（仍陷在「知性」的固沼中），故仍未離「分別意識作用」的侷限。達賴喇嘛曾在第二屆「心與生命會議」中鄭重區別東西方對於「意識」的詮釋：「佛教不談腦，只談心王（能知覺的意識）和心所（心王的能量）。因此，我們分辨不同層次的心王及心所。熟睡時，眼、耳、鼻、舌、身五識不活躍，與它們有關的五根也不活潑。這些都是比較粗的改變。在進入熟睡無夢的過程中，比較粗的五識作用也變得不活躍，而純粹的第六意識作用則明顯增強。禪修時尚未調伏的心，其過程比較不明顯……」<sup>195</sup>；將達賴喇嘛這番說明和西方所謂「理性」的心靈活動對照起來會發覺，西方科學所認定的意識作用是指「覺醒時在表層意識上能盡其可能地拒絕情感意志擅起反應」的作用，但是對於處於睡夢或不覺狀態時含藏此生甚或過去世生活經驗的深層意識的呈顯，由於無法以科學實證方式檢視其作用及作用之所依，所以即使今日神經科學家和心理學家經由「腦細胞在腦中的反應及互動等過程」的實驗對於知覺作用已有了相當的研究，但

---

<sup>193</sup> 參見傅偉勳，《西洋哲學史》（台北：三民，1996年第十四版），頁277-280。

<sup>194</sup> 參見肯恩·威爾伯（Ken Wilber）著，龔卓軍譯，《靈性復興》（台北：張老師，2002年），頁87中針對「現代性」之於哲學所引領的潮流分析道：「現代哲學家通常採『再現論』（representational）立場，意謂現代哲學企圖為世界建立一套正確的再現表象。這種再現論觀點又稱為『自然之鏡』，因為現代哲學通常相信，終極的實在乃是感官自然，而哲學工作就是精確無誤地刻劃或反映此一實在（reality）」。

<sup>195</sup> 參見達賴喇嘛，微細意識的顯現《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁143中對西方觀點的回應。



對於意識或思想的進行及機轉的情況卻未能提出任何說明。

## (2) 佛教的「心意識」

佛教，尤其是大乘佛教，多以「心性論」做為思想體系的中心，由這個角度觀之，佛教可謂是「心性之教」，探討的是「心性之學」。比如南北朝時流行的《大乘起信論》十分強調心的作用：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法，依於此心顯示摩訶衍義」<sup>196</sup>，地論學派主張「三界虛妄，但是一心作」<sup>197</sup>，天台智者大師言：「一念無明法性心」<sup>198</sup>，法相宗提出「三界唯心，萬法唯識」<sup>199</sup>，禪宗《六祖壇經》云：「萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性」<sup>200</sup>，日本臨濟宗開祖榮西云：「大哉心乎」<sup>201</sup>；佛教各宗派多由「心」來探究萬法，亦是出世間法之所依憑。

在探討心性問題時，佛教對於人的心理和精神現象有極細微的剖析，提出了「八識」之說。《大乘起信論》把八識分為心、意和意識三類，「真如心與生滅和合、不一不異」即指第八阿黎耶識，「意」指第七末那識，「意識」是前六識的統稱。《大乘起信論》中所謂的「第七末那識」，依淨影慧遠之見「第七識『體是無明痴闇心』」<sup>202</sup>，亦即第七識之體是根本無明，其功用是妄執「我」與「相」是實有；此識的體、用相結合，即成善惡因果報應、生死流轉的根源。《大乘起信論》中所謂的「第六意識」，是指「依諸凡夫取著轉深，計我、我所，種種妄執，隨事攀緣，分別六塵，名為意識，亦名分離識，又復說名分別事識」<sup>203</sup>的第七之相續識，屬第七識妄境相續不斷的深入發展和現實化。

至於「第八阿賴耶（阿黎耶）識」，則以「阿賴耶識是真是妄」成為大乘佛教各派爭議的焦點。《大乘起信論》與地論師南道派皆認為阿賴耶識自性清淨、與如來藏無異；地論師北道派與攝論師則認為阿賴耶識是妄識，又在其上列第九阿摩羅識為真常淨識<sup>204</sup>；法相唯識宗認為阿賴耶識的性質是「無覆無記」

<sup>196</sup> 引自《大正藏》第三十二冊，頁575。

<sup>197</sup> 《十地經》的這段經文，及世親的解釋：「但是一心作者，一切三界唯心轉故」，成為日後天台、華嚴、法相、禪宗等諸宗的思想。

<sup>198</sup> 引見《法華玄義》卷二上，《大正藏》第三十三冊，頁693。

<sup>199</sup> 引見窺基，《成唯識論述記》卷十四，《大正藏》第四十三冊，頁488。

<sup>200</sup> 引見《六祖壇經·般若品》，《大正藏》第四十八冊，頁351上。

<sup>201</sup> 見榮西所著《興禪護國論》。

<sup>202</sup> 參見《大乘義章》卷三，《大正藏》第四十四冊，頁524。

<sup>203</sup> 引自《大正藏》第三十二冊，頁577。

<sup>204</sup> 「真常淨識」是攝論師在阿賴耶識上所立之第九識。

卻含藏諸法的種子，具有生起宇宙萬有的潛在勢力。含藏染淨種子的阿賴耶識若為第七識所執持，則以為有我、有法，是污染之，源同時亦是斷除煩惱之所依，故又稱「染淨識」。依西方哲學的角度來分析，能各自緣取事物之一境而起作用的「前五識」相當於感性認識；能綜合緣取一切境、亦能與第五識同時生起的「第六識」相當於含義較廣的理性認識；「第八識」則是諸識之源，轉到第七識才分染淨，轉到前六識才有善惡。<sup>205</sup>

佛教「八識說」，對於人性論善惡根源的澈究有了更進一步的突破，誠如魏常海在《佛教心性論及現代意義》一文中所道：「大乘佛教的八識之說，在對人的心性分析方面，遠比中國傳統哲學中的其他學派要精緻、細微、深刻得多了，例如儒家的人性論，在佛教的影響下，到宋明新儒學時建立起了本體論的性善論，但對人之所以會起惡念惡行，其回答卻仍然只停留在『私欲障礙』一類，從未對人的心性做過更具體的分析」<sup>206</sup>，大乘佛教的八識分析不僅突破西方哲學的認識論或人性論對於人的心性、意識僅限於前六識分析的侷限，更超越弗洛伊德由精神分析的角度將意識的深層結構分為意識、前意識和潛意識的剖析。

不僅法相唯識宗對於八識之說論述得頗為詳細，禪宗亦對此說大加發揚，比如六祖惠能曾教導門人：「自性能含萬物，名含藏識（第八識）；若起思量，即是轉識（第七識）；出六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若惡用即眾生用，善用即佛用。用由何等？由自性有。」<sup>207</sup>來強調，牟宗三先生在《判攝禪宗》一文中曾分析道：「『自性能含萬法，名含藏』，即第八識。第八識即心也，『心是地』之心。心生萬法含萬法，是『生』與『含』之實義。心不離空，法不出如。『性是王』故，故以自性真空作統綱，遂說『自性能含萬法』，或『能生萬法』。在此說生與含是生含之虛義。實生實含只在含藏識，而自性亦即轉名為含藏識。自性轉名為含藏識即自性之在迷。自性雖在迷，而畢竟仍是王，故云『自性含

<sup>205</sup> 參見魏常海，《佛教心性論及其現代意義》，收錄於《1992年佛學研究論文集》（台北：佛光，1998年），頁298-299。

<sup>206</sup> 引見魏常海，《佛教心性論及其現代意義》，收錄於《1992年佛學研究論文集》（台北：佛光，1998年），頁300。

<sup>207</sup> 引見《大正藏》第四十八冊，《六祖壇經·付囑品》，頁360。

萬法』」<sup>208</sup>若吾人能將此含攝萬法的自性、成佛作祖之本源，依人性的自覺、修為，再加上意識的提昇、心靈的轉依，則其獨特的實踐本質將在真俗染淨的境界中展現融通現實、自益利他、教化有情的覺之生活。

## （二）心性本覺論

在《禪與心理分析》一書中，日本禪學大師鈴木大拙曾以日本十七世紀有名的詩人芭蕉（1644-1649）所寫的一首俳句和西方但尼生（Tennyson）所寫的一首短詩作比較，<sup>209</sup>鈴木大拙由「但尼生採取連根帶花拔下來滿足自己對於花的好奇或擁有的渴望，芭蕉則無話可說地以一個驚嘆來涵蓋豐富又深沉的想像」來分析東西方思想的差異為：「西方的心靈是：分析的、分辨的、分別的、歸納的、個體化的、智化的、客觀的、科學的、普遍化的、概念化的、體系的、非人性的、合法化的、組織化的、應用權力的、自我中心的、傾向於把自己的意志加在他人他物身上等等。東方的心靈則是：綜合的、整體化的、合一的、不區分的、演繹的、非體系的、獨斷的、直觀的（或者寧可說是情意的）、非推論的、主觀的、精神上個體化的、而社會上則是群體心理的」<sup>210</sup>，訴諸分析和理解的但尼生是西方理性（Logos）主義以智力為尚的典型，即使以科學客觀的角度也只能了解事物的構成元素，而無法了解或融入事物的本身或其世界。

禪即是扭轉西方科學文明停留在實體表象的研究，將吾人關切的焦點由外在知識的追求轉移至事物本身，鈴木大拙將「由外在知識回歸內在感知」稱之為「禪的趨近法」，並進而分析道：「禪的趨近法，是直接進入物體本身，而可以說是從它裡邊來看它。……我把這種對實體的趨近法稱為禪的方法，是前科學的，或後科學的，或甚至是反科學的方法」<sup>211</sup>；有別於停留在意識作用的「識心」，禪宗所指的「真心」是「非意識活動」、「非執染淨」的「真心」，是虛靈圓豁、不雜一物的「非習心」，是慧光綻現、無有虛妄的「非執心」。如此真如之心，佛教諸宗所重的是「治心」功夫，一方面斷除生活中的分別法執，一方

<sup>208</sup> 引見牟宗三，《佛性與般若（下）》（台北：學生，1997年），頁1060。

<sup>209</sup> 芭蕉所寫的這首著名的俳句為「當我仔細看／啊，一捆薺花／開在籬牆邊！」

但尼生的短詩為「牆上的花／我把你從裂縫中拔下／握在掌中，拿到此處，連根帶花，／小小的花，如果我了解你是什麼，／一切一切，根帶花，／我就能夠知道神是什麼，／人是什麼。」

<sup>210</sup> 引見鈴木大拙·佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文，1998年再版），頁23。

面斷除深層意識的我執，藉斷除一切習心讓真心顯露；禪宗則捨「治心」採「觀心」，雖並不否定吾人表層意識和深層意識的各種作用，卻更注重當下如何迴光慧照，如何將表層意識（前六識）和深層意識（七、八兩識）收攝於覺識中，以「覺」作為「識心」的前導，以無所住心作為生命的指南。

### （1）佛教的「心性論」

特別重視「心」與「宇宙萬象」關係的佛教，將「心」確立在六道四聖或輪迴解脫的根本區別上，突顯「心性」對於一個人是否能夠薰陶成就有著關鍵性的影響。接下來，將藉由佛教大乘經典來探討「心」之形成與力量。

南北朝時期盛行的《大乘起信論》特別著重「心的作用」的義理，以「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法」<sup>212</sup>的詮釋，將眾生心往上拉提到等同於宇宙萬有的本源。

《大乘起信論》中開「一心」為「二門」——「心真如門」與「心生滅門」，並云：「心真如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅……；心生滅者，依如來藏故有生滅心。」<sup>213</sup>依上述「真如是一切法的共同本質，心真如是眾生心的共同本質」來看，此一共同本質若體現在吾人心中即是心性，若因無明妄念而變異遷動的心性即是如來藏，由此推知吾人心中本有真如、如來藏，只因無明所染而愚昧不覺。《起信論》又說「一心」含「二義」——「覺義」與「不覺義」，再云：「本覺義者，對始覺義說，以始覺，即同本覺。始覺義者，依本覺故而不覺，依不覺故說有始覺」<sup>214</sup>，依上述「始覺是對心性本體的覺悟，一旦覺悟到心性本體，始覺即同於本覺」來看，倘若在始覺覺悟本心的過程中未能覺知「心源」，則仍屬「不覺」。佛教即由「不覺與始覺，都是基於心性之本覺」，而確立心性本覺論。如經中云「真如本一，而有無量無邊無明，從本以來，自性差別，厚薄不同故」<sup>215</sup>，因而吾人心中雖都有一心性本體的真如本性，但不同的薰染自有不同的差別，由此更可顯出薰修與學習的重要性及教育啟迪的必要性。

天台宗智者大師的「一念無明法性心」、法相宗的「三界唯心，萬法唯識」

<sup>211</sup> 引見鈴木大拙·佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文，1998年再版），頁32-33。

<sup>212</sup> 《大乘起信論》以「心」來詮釋大乘的法與義：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間法出世間法，依於此心顯示摩訶衍（大乘）義」（引見《大正藏》第三十二冊，頁575）。

<sup>213</sup> 引見《大正藏》第三十二冊，頁576。

<sup>214</sup> 引見《大正藏》第三十二冊，頁576。

<sup>216</sup>、華嚴宗賢首大師的「遠近世界，佛及眾生，三世一切事物，莫不皆於一念中現」<sup>217</sup>……等諸多宗派皆以「心法」為學說之本；心之覺或不覺被視為凡夫境界與佛境界區別之關鍵，「心性論」亦成了佛教理論之樞。

## （2）禪宗的「本覺論」

自從東晉竺道生提出「一闡提人皆得成佛」，中國大乘佛教界曾引發「本覺」與「始覺」之爭辯。竺道生的「性本是真，舉體無偽」<sup>218</sup>，顯然是佛性本有、心性本覺論；地論宗南道派以阿賴耶為真常淨識，是為本有論；天台智者大師的「佛之知見蘊在眾生也」<sup>219</sup>、「佛如、眾生如、一如無二如」<sup>220</sup>，亦是佛性本有、心性本覺論；華嚴宗法藏曾云「佛即眾生之佛，眾生即佛之眾生，縱有開合，終無差別」<sup>221</sup>，此亦心性本覺論。

至於與《大乘起信論》向來淵源頗深的禪宗，在《宗鏡錄》中載有：「弘忍大師云：『但守一心，即心真如門』」<sup>222</sup>，《六祖壇經》中「世人性淨，猶如青天」、「故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛」<sup>223</sup>……；由此可知自竺道生提出佛性論後，一直是中國佛教關切的「心性」問題，其中歷經《大乘起信論》的流行、諸宗諸派的論證以及禪宗的宏揚，形成了「心、佛、眾生」平等的心性本覺論。

「心性本覺論」對於禪宗直指的吾心，有極大的影響，比方《六祖壇經》有云：「萬法盡在自心，何不從自心中，頓見真如本性」<sup>224</sup>與《起信論》中的：「心生，種種法生；心滅，種種法滅」<sup>225</sup>以及大家所熟悉的「慧可斷臂求法」的公案相互比對後，可以看到禪宗祖師如何深入詮釋「我心即是佛，自佛是真佛。自若無佛心，向何處求佛」的心性本覺思想：

慧可語達摩祖師云：「我心不寧，乞師與我安心。」

---

<sup>215</sup> 引見《大正藏》第三十二冊，頁578。

<sup>216</sup> 引見窺基，《成唯識論述記》卷十四，《大正藏》第四十三冊，頁488。

<sup>217</sup> 《華嚴經義海百門》卷四，引見《中國佛教思想資料選編》卷二第二冊，頁116。

<sup>218</sup> 引見《涅槃經集解》卷五十一，《大正藏》第三十七冊，頁532。

<sup>219</sup> 引見《法華玄義》卷二，《大正藏》第三十三冊，頁693。

<sup>220</sup> 引見《法華玄義》卷七，《大正藏》第三十三冊，頁756。

<sup>221</sup> 引見《華嚴義海百門》卷一，《中國佛思想資料選編》卷二，第二冊，頁109。

<sup>222</sup> 引見《宗鏡錄》卷九十七，《大正藏》第四十八冊，頁940。

<sup>223</sup> 引見《大正藏》第四十八冊，頁339-345。

<sup>224</sup> 引見《六祖壇經·般若品》《大正藏》第四十八冊，頁351。

師云：「將心來，與汝安。」

慧可云：「覓心了不可得。」

師云：「覓得豈是汝心？與汝安心竟。」又云：「為汝安心竟，汝今見不？」惠可言下大悟。

慧可白和尚：「今日乃知法性空如，今日乃知菩提不遠，是故菩薩于一切法不起妄念分別而至薩般若海，不動念而登涅槃岸。」<sup>226</sup>

這則「斷臂求法」的公案，慧可所關切「如何安」的那顆「心」，是有意識、有知覺、能作用的「識心」；而達摩在當下所「安心竟」的，是讓那顆客觀對待、經驗取向「心」停止向外追逐和攀求，回到真如之心。對於此種由外觀世界歸返的禪境，鈴木大拙曾如是描述：「科學家、神學家與哲學家喜歡談客觀而避免主觀，因為他們堅定的認為，一項陳述只有經過客觀的評價，或在客觀上認為確當有效才是真實的，而僅是主觀或個人的經驗不足為憑。……那些只談相繼的感像或印象，或只談理念，或談結合原理，或整體主觀經驗的動力學，或人類活動的螺形線之非實存的軸的那些心理學或神學家，乃是與禪背道而馳。……因此，科學或邏輯是客觀的或離心的，而禪則是主觀的或是向心的。」<sup>227</sup>禪所要「尋回」或使其「呈顯」的是，跳脫虛構與幻象的意識世界、不再被語言文字切割、不再以智性分析或歸納來面對生命困頓、亦不再以記憶和思考來滿足意識上的認知的「真心」。

## 二、「空」的認識論

### （一）對本體空理的體認

只要是具足「勤勇」、「憶念」、「梵行」三種殊勝的吾人，由古至今、自西方而東方，少有滿足於眼前現況的，總希冀逝去的能不滅，不圓滿的能超越，匱乏的能擁有，擁有的能永恆；這種尋求超越現實境界的形而上追求，造成了現實與理想、內在與超越、個別與普遍、有限與永恆、事與理的對峙，這些無

---

<sup>225</sup> 引見《大正藏》第三十二冊，頁575。

<sup>226</sup> 引自《雪峰義存禪師語錄》卷下，《禪藏·語錄部》（台北：佛光，1994年），頁100。

<sup>227</sup> 參見鈴木大拙·佛洛姆著，孟祥森譯，《禪與心理分析》（台北：志文，1998年再版），頁55-57。

止盡的對峙也貫串成生命嚴重的焦慮與困頓。

達賴喇嘛在「心與生命會議」中曾說：「由於科學研究，我們已或多或少否定了自我真實存在的觀點。我們找不到靈魂或人。你可以找到人身，卻找不到人的自性、人的元素、我們對其感到慈悲與關愛的實體。離開腦，也找不到意識或知覺。……」<sup>228</sup>，依佛教的觀點來看構成吾人經驗世界的任何現象都未曾獨立存在過，這個觀點不但否定了吾人所經驗的物質現象有獨立存在的可能性，更是與西方唯物主義主張「真實的世界是由物質本身所組成，心理現象僅是顯相、本身並無任何實質」<sup>229</sup>的論點相悖。

### （1）西方的「有無觀」

在西方哲學領域中，以「事」為基礎來把握如何理解理事對峙關係的是站在經驗論的立場，反之，以「理」為原理來把握如何理解理事對峙關係的是站在觀念論的立場，而這兩者由於皆以「對立」的觀點來把握理事，故皆未能超越理事對峙的層面，更遑論根本解決兩者間的對峙。

亦即，無論是古希臘思想高峰的亞里斯多德提出「存在」確立為形上學的基本原理，或是康德「哥白尼轉向」地認為自亞里斯多德以來「存在」的形上學全是獨斷，至今廿一世紀的漫長西洋哲學思想就是在亞里斯多的「存在」與康德的「當為」兩種對峙中擺盪。吾人可以由肯定精神和物質兩種不同實體同時存在的二元論者笛卡兒、只承認神性實體的一元論者史賓諾莎……等哲學發展上看到理性主義哲學家深受數學推理模式之影響，以數學所提供的明白性、確實性和有次序的演繹模式來思惟，至於個人的因素、感情、知覺等主觀成分則全然被抽離，使得哲學具有數學所具有的普遍性、必然性和客觀真理之特性。另外又可以由肯定觀念最後起源於經驗但知識並非受制於經驗的洛克( John Locke,1632-1704 )、取消了物質實體而保留了精神實體的柏克萊( Berkeley,1685-1753 ) 物質和精神一併取消且認為觀念是從印象導衍而來的休謨( Hume,1711-1776 ) ……等哲學進路看到文藝復興時期的科學偏重於經驗資料與實驗證明上的實際觀察。西方以經驗論心理學和行為主義心理學為尚的思想趨勢，就如此主導了近三百年的認知科學，將心智視為一塊白板( tabula rasa ) 上面刻滿了感官動作、感覺經驗等。

---

<sup>228</sup>參見達賴喇嘛，佛教如何解心？《意識的歧路》(台北：立緒，2002年)，頁209。

雖然這期間，尼采和海德格對於「存在」與「當為」之中不明確的「虛無」曾有過高度的關注，尼采試圖突破康德一勞永逸的哲學解決法，海德格則致力於將焦點投注在「存有者的存有」( the Being of being ) - 「存有」( Being ) 上<sup>230</sup>；但將斷絕有、無兩極，並把「虛無」確立為形上學基本原理的是印度龍樹提出的「空觀」。

## (2) 禪宗的「本體空觀」

早在佛陀時代「諸法無我」的緣起說所探討的即有「空」的概念，蘊涵有否定萬物具有獨立存在的實體性；到了阿毗達磨佛教，開始自覺到「空」的思想不應是實體的觀念，否定「實體」乃至「有」的觀念，主張一切皆空。接著，奉持《般若經》的大乘佛教思想家則反對「把各種現象分析為要素來闡明現象之空理」的阿毗達磨佛教「析空觀」，而主張「一切現象在原理上其自體即是空」的「體空觀」<sup>231</sup>，不僅否定「有」，且否定做為有之否定的「無」，以「非有非非有」的雙重否定將不執「有」、「無」兩邊的「空」的自覺，並展現般若智慧。

代表印度大乘佛教頂峰的龍樹，則是將《般若經》的神秘直觀提昇為自覺，使《般若經》的「空」思想邏輯化，並將此「空」視為「非虛無」的「妙有」，原本困惑著吾人的「理」、「事」對峙也在超越「有」、「無」對立的「空」中自然消解，且確立了自由的主體立場。這種既非亞里斯多德「存有」立場，亦非康德主體「當為」立場的龍樹空觀，隨著《般若經》對於禪宗的影響，其立足於主體性無分別智、堅決排斥對一切實體對象思惟、否定世出世間一切事物存在真實性的觀點，在中國禪宗史中的發展亦是有跡可循，也是禪者不以虛無主義的灰身滅智，而以「不厭生死苦，不欣涅槃樂」為解脫境界的重要原因。

## (二) 空的論證

禪宗發展的過程中，印度佛教《楞伽經》中「如來藏」思想，以及《般若經》中「空」的思想，對於禪宗（尤其是「南禪」）有著舉足輕重的影響力。「如來藏思想」之於禪宗人格理論及精神成長的關係，擬於第三節「禪宗的身心理

---

<sup>229</sup> 參見亞倫·華勒斯，《意識的歧路》 佛教徒的回應（台北：立緒，2002年），頁35

<sup>230</sup> 參見 Frederick Copleston 著，林如心翻譯，《西洋哲學史（七）》《菲希特到尼采》（台北：黎明，1991年），頁608。



論」中再予以探討；本節則先站在禪宗認識論的角度，就《般若經》「空」的思想傳統，如何為禪宗帶來超越有、無對待的「絕對無」的思想衝擊加以探討。

### (1) 空的「八不」否定

要深入了解《般若經》的「空」思想，首先得先探討龍樹的《中論（頌）》中兩首偈頌：

眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。<sup>232</sup>

龍樹在這兩首偈中，將「空」（無）定義為「因緣生」，而因緣所生的事物之所以「空」，由青目的註釋可得到釋義：

眾緣具足，和合而生物；是物屬因緣，故無自性；無自性，故空。空亦復空，為引導眾生故，以假名說。離有、無二邊，故名為中道。……<sup>233</sup>

青目清楚地說明「空之所以是空，乃由於萬法無內在本質的緣故」，如此一來龍樹所「空」的是諸如「自我」、「靈魂」、「常住」、「神我」等自稱具有內在真實不變本質的事物；原本有「虛無」、「沒有」、「不存在」、「不真實」等義的「空」成了「否定詞」，至於「空」所否定的對象在《中論》「皈敬頌」中龍樹如是說：

不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出。能說是因緣，善滅諸戲論，我稽首禮佛，諸說中第一。<sup>234</sup>

對於龍樹「八不」的意涵，早期的《中論》註釋家視「八不」為總破一切邪論，如鳩摩羅什的譯文、青目的註釋和後來吉藏的「八不中道」，都可看到他們認為「皈敬偈」裡的「八不」是以佛陀的「緣起正見」來破斥各種外道的

---

<sup>231</sup> 天台宗以小乘佛教的空觀為「析空觀」，以大乘佛教的空觀為體空觀。

<sup>232</sup> 引見《中論》卷四，觀四諦品 第廿四，《大正藏》卷三十，頁 33。

<sup>233</sup> 引見《中論》卷四，觀四諦品 第廿四，《大正藏》卷三十，頁 33。

非緣起的不正見。月稱和早期《青目釋》或《無畏論》等註解不同的是，其在《明句論》中以更系統化的觀點將「八不」視為「非特定八項」地釐清「緣起」的真義，並將「戲論止息」與「寂靜安穩」視為龍樹撰寫《中論》的目的是為了讓世人能透過此書的研究達到戲論止息且寂靜安穩的解脫狀態 - 涅槃。<sup>235</sup>至於印度後期的中觀哲學，如寂護論師更將「八不」的否定界定在彰顯「緣起性空」之理，認為「不一亦不異」即足以展現「空」的否定。

綜觀上述各家不同的「空」的詮釋，可以看到龍樹以「八不緣起」來論證《般若經》中「一切法空」的法要，呈顯萬法生成變化無常的如實狀態，對於以空立宗的禪宗有極直接的影響。

## （2）禪宗的究極空義

原本由菩提達摩開始即受到《楞伽經》深厚影響的禪宗，到了四祖道信採《文殊說般若經》的「一行三昧」法門後，《般若經》繼《楞伽經》後開始受到禪門弟子的重視。真正把《般若經》「空」的思想引入禪宗的，則應是五祖弘忍改以《金剛經》做為傳法給六祖惠能的「心印」<sup>236</sup>，六祖惠能又多引「般若思想」為禪修法要，以「空」為主的《般若經》對於六祖以降的禪宗有著深遠的影響。

以「直指人心」為法要的禪宗原本是偏於性宗的，但就其特有的超越性而言，則既建立在真假二諦又超越二諦。禪師有時談空有時談有，有時空有皆否定，有時空有都承認，為的是要遣去執情；禪師既不主張著相修行，又不肯定沉空滯寂，為的是要不執兩邊、不落有無、不著體用。誠如雲峰禪師云：「觀色即空，成大智而不住生死；觀空即色，成大悲而不住涅槃」，此「不住生死」亦「不住涅槃」的大悲大智，正是禪家以「空」為展現的實踐精神。

和西方認知中「有即存有 ( being )」、「無即非存有 ( non-being )」，「無是有的否定」、「有是無的否定」的相互背反、矛盾有所不同的是，禪宗所究極的並非「無」、「有」或「絕對的存有」，而是克服有無背反後無形無相的空，為了揀別於「相對無」，故將此不落入有無的稱之為「絕對無」。禪宗「絕對無」的

<sup>234</sup> 引見《中論》卷一，觀因緣品 第一，《大正藏》卷三十，頁 1。

<sup>235</sup> 此一觀點參見萬金川，《中觀思想講錄》，頁 76-77。

<sup>236</sup> 宋·蔣之奇的楞伽阿跋多羅寶經序（《大正藏》卷一六，頁 479 中）載有：昔達摩西來，既已傳心印於二祖，且云：「吾有《楞伽經》四卷，亦用付汝。即是如來心地要門，令諸眾生開、示、悟、入。」……至五祖，始易以《金剛經》傳授。

空觀跳脫了「有」與「無」的二元關係，不僅要空掉「對於空的虛妄理解」，要空掉「對於無的僵化了解」，要空掉「對於斷滅虛無的妄執」，更重要的是真正的「空」連本身的「空」也要「空掉」，不再陷於肯定與否定、正面與負面、有與無的吊詭中，而是在「空」中「妙有」自然應現。

《百論》中所云：「有無一切無故，我實相中，種種法門，說有無皆空。何以故？若無有亦無無，是故有無一切無」的空觀，到了禪宗更是以無相的立場，以沒有任何執取、「絕對思量」的「非思量」來開展內具積極意義、包容兩邊、不刻意求善避惡的禪觀。以《指月錄》卷九中定山、夾山和其師父大梅禪師間的對話為例：

定山曰：「生死中無佛，即無生死。」夾山曰：「生死中有佛，即不迷生死。」互相不肯，同上山見（大梅禪）師。夾山便舉問：「未審二人見處，那個較親？」師曰：「一親，一疏。」夾山復問：「那個親？」師曰：「且去，明日來。」夾山明日再上問。師曰：「親者不問，問者不親。」<sup>237</sup>

夾山認為「要不受生死輪迴之苦，必須心中有佛」，大梅禪師卻苛斥這種執佛、落入兩邊的想法；反而讚許認為一切皆空的定山能夠連「佛」也「空掉」，能以寬大的心懷包容善惡，才是真正般若「空」的思想。同樣表禪法不近善避惡、不厭惡希善的還有六祖惠能大師評臥輪師的一段對話：

有僧舉臥輪禪師偈曰：「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長。」

師聞之曰，此偈未明心地，若依而心之，是加緊縛。因示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長！」<sup>238</sup>

惠能以般若空觀的思想，化解了諸種對立和矛盾，也是「絕對無」、「非思量」般若禪觀活潑潑的透徹展現。

<sup>237</sup> 引自《指月錄》卷九，（《卍續藏經》一四三冊），頁96左下、167右上。

<sup>238</sup> 引自《六祖壇經》機緣品第七《大正藏》第四十八冊，頁358上-下。

### 三、禪宗的「去本體論」思維

#### (一) 緣起無自性

佛教對於宇宙本體的稱呼依因緣而異，或稱為心地、法界、如來藏、法身，或稱為正眼、妙心、主人翁，其名雖異但皆指能生萬法的宇宙本體。此萬物之所從出的宇宙本體，非經驗界之物，更非可思惟之對象，故而無法由感官認知，亦無法以言語形容之，誠如三祖《信心銘》中云：「大道玄曠，非有非無，真心幽微，絕思絕義」，這個湛然常住、絕諸戲論的宇宙本體，一旦落於名言便落入相對的有限中，更不是吾人以分別意識妄加推究計度可得的。

中觀空宗亦強調吾人所經驗的心理和生理現象皆是因緣所生，亞倫·華勒曾如是回應西方二元論或唯物論的論點：「中觀宗宣稱我們所經驗的所有心理和生理現象看似自性存在，但在實際上它們是因緣所生。它們的緣起性分為三方面：一是現象依於前因而生起，二是現象以其部分或屬性而存在，三是構成我們經驗世界的現象是依於名言假立」<sup>239</sup>，「空觀」不墮空、有二見的論點正是佛教「緣起無自性」思想的根基。

#### (1) 「空」之於「實體本有」的回應

龍樹在《中論》第十五章一開始，便對於「本體」並非依多種因緣條件而有，亦非依存其他東西被制作而成的觀點再三強調：

眾緣中有性，是事則不然；性從眾緣出，即名為作法。<sup>240</sup>

性若是作者，云何有此義；性名為無作，不待異法成。<sup>241</sup>

龍樹反對有部和勝論學派所主張的「事物可被分為本體與現象兩個概念」的說法，亦即反對如果以燃燒的火為例，「燃燒著的火」只能視為作為現象的第二義的存在性，在其之前必需先有一個恆常的本體存在。因為，倘若把一事實區分為本體與現象，由於現象不是本體，本體又與現象對立，故而兩者間必有矛盾產生。

<sup>239</sup> 參見亞倫·華勒斯，佛教徒的回應《意識的歧路》(台北：立緒，2002年)，頁36。

<sup>240</sup> 《中論》(15.1)

若法實有性，後則不應異；性若有異相，是事終不然。<sup>242</sup>

若法實有性，云何而可異？若法實無性，云何而可異？<sup>243</sup>

龍樹雖然了知為何說一切有部乃至一般人在概念地理解事物的變化時，為了有所比較而不得不在事實的背後設想一「本體」。只是，倘若本體具有第一義的存在性，吾人將更不了解事物的變化；況且，變化若只是自己同一性的否定，為了要理解變化而設定一與變化相矛盾的同一性的概念，本就是思惟上的謬誤。

諸法不自生，亦不從他生；不共不無因，是故知無生。<sup>244</sup>

「數論學派」認為萬物有一個「質量性」的根本原因，此根本原因無論以任何姿態出現都恆常不失其自身的本質，無論存在任何東西中，永遠不變其本質，亦即萬物是「由自身而生」。「勝論學派」則認為當諸多原因會集成結果時，此結果是全新且本來未曾存在的，亦即萬物是「由他物而生」。龍樹針對數論學派的「自因說」以及勝論學派的「他因說」，提出「在此集合全體的個個部份中若都找不到結果，那麼原本不存在的結果又是如何產生的呢？」的問難，且對於「既不是自身又不是他物」、依「非存在」而生起的提出因果上的辯證。

龍樹認為本體不依存其他東西，而是自立存在的，由於本體不能分裂為主體與客體，是故站在本體的立場時，事物無論是自己作用或是對他作用都是無法成立的。在這個論點上，龍樹全然否定了本體的立場；此種由前後謬誤來論證本體的非依緣生、非依緣而具有存在性的思想，不僅對於當時數論、勝論乃至耆那教都有不小的思想衝擊，之於禪宗的「去本體論」更有關鍵性的影響。

## (2)「無自性」的緣起論證

龍樹在《中論》中提出「八不」思想，不但以緣起性空的真理否定萬法的真實性或客觀性，更是將生滅、常斷、一異、來去等所謂「戲論」根源歸咎於

---

<sup>241</sup> 《中論》(15.2)

<sup>242</sup> 《中論》(15.8)

<sup>243</sup> 《中論》(15.9)

「自性執」，其用意是為了破除眾生的執著、消弭諸多戲論，藉由自性的終極否定來確立超脫生死之縛的緣起觀。針對龍樹這個論點，印順法師亦曾在《中觀論頌講記》中指出：「空是空相（性），離一切錯亂、執著、戲論，而現覺諸法本來寂滅性。……空是空無自性，自性不可得，所以名空，不是否認無自性的緣起。世間假名的一切法，是不礙空的幻有。性空者的空，是緣起宛然有的。」<sup>245</sup>因此，透過龍樹的「八不」否定，並非為了證實萬法的「不存在」，而是要證成萬法的「存在無自性」。

承上述，建立在「緣起性空」命題上的龍樹「八不」思想，是要在不斷「否定」的過程中證得萬法無自性故空，不但否定世間一切有為法都無實在的自性，即便「八不」所呈顯的絕對真理、涅槃境界亦無自性可言。《大智度論》卷三亦強調「空」本身之不可得：

問曰：空與空空有何等異？答曰：空破五受眾，空空破空。……空破一切法，唯有空在。空破一切法已，空亦應捨。……空緣一切法，空空但緣空。……以空捨空，是名空空。<sup>246</sup>

當吾人能如實觀察到「生滅、常斷、一異、去來」等與外在現象界相應的概念皆是我執的自性見，世間存在的真相是如幻如化<sup>247</sup>，更要留心的是龍樹並未否定世間現象的存在，而是要我們由現象界體悟一切存在的本質，以更積極的態度去踐行真理。

## （二）非二元對立

禪宗在龍樹《中論》的影響下，對於「本體」和「現象」間的關係，展現出迥異於西方哲學的觀點。以柏拉圖為例，其「理型說」是將存在於另一世界的「理型（Idea）」視為現象的本體，吾人日常所面對的是有別於「理型」的感官、經驗世界，這樣的認知使得柏拉圖的形上學存在於現象世界（World of

---

<sup>244</sup> 《中論》（1.1）

<sup>245</sup> 引見印順，《中觀論頌講記》，頁 452-453。

<sup>246</sup> 引見《大智度論》卷三，《大正藏》第二十五冊，頁 288。

<sup>247</sup> 參見《中論》卷二 觀三相品 第七云：「如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。」

Phenomena) 及理型世界 (World of Ideas) 這兩個不同的世界中，因而衍生出疏離的體用關係，這和東方體用關係密切的形上學理論大異庭逕。

### (1) 二諦無別

龍樹《中論》的緣起說是由「空假中」相互論證一切存在的自性了不可得的緣起真相，龍樹一方面透過雙非的「遮詮否定」破斥「有、無」二見，一方面在積極肯定世界存在中延伸二諦真義。龍樹依《大般若經》：「菩薩摩訶薩修行般若波羅密多時，安住二諦為諸有情宣說正法。何謂二諦？謂世俗諦及勝義諦。」<sup>248</sup>等般若經中的二諦思想，在《中論·觀四諦品》中將二諦分為世方面的真理層次及究極方面的真理層次：

諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。<sup>249</sup>

而這兩個截然不同層次的真理 「世俗諦」是指世俗一切假名施設、言說意表、具經驗性的世俗層次的真理，「勝義諦」是指最高、超越的真理如佛教的空理，這兩者看似截然不同的層次真理，以菩薩解脫的立場來看虛幻不實、隨緣而起的世間萬象，在這幻現世界所依緣而起世俗諦即是第一義諦。因此，龍樹說：

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。<sup>250</sup>

若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。<sup>251</sup>

龍樹亦在《迴諍論》中云：

若離世諦，法不可說。佛說偈言：「若不依世諦，不得證真諦；若不證真諦，不得涅槃證。」<sup>252</sup>

<sup>248</sup> 引見《大般若經》卷三九二，《大正藏》第六冊，頁 1026 下。

<sup>249</sup> 引見《中論》卷四，觀四諦品 第二十四，《大正藏》第三十冊，頁 32 下。

<sup>250</sup> 引見《中論》卷四，觀四諦品 第二十四，《大正藏》第三十冊，頁 32 下。

<sup>251</sup> 引見《中論》卷四，觀四諦品 第二十四，《大正藏》第三十冊，頁 33 上。

<sup>252</sup> 引見《迴諍論》，《大正藏》第三十二冊，頁 18 下。

青目在註釋《中論》時也道：

若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？

第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說。

若不得第一義，云何得至涅槃？<sup>253</sup>

為了要證得至高無上的涅槃境、要獲得身心的自在解脫，把握最高的真理第一義諦是極其重要的。向來關懷世間、不離世間的龍樹指出，此第一義諦的把握，須透過在世俗諦中下工夫，在日常生活、語默動靜中實踐。此一「世俗諦外不能證得第一義諦，第一義諦內亦不能離開世俗諦」的觀點，推到極致即是大乘佛教常住娑婆、大乘菩薩不厭離世間的思想。六祖惠能大師的「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」<sup>254</sup>更是《中論》「二諦不離」思想的終極展現。

## （2）主客無二

禪宗所云本然清淨、遍滿虛空的自性本體，既未曾以「創造者」之姿「從生」出森羅現象，亦未曾以斷裂之勢和現象界對立；而是「不執於本體」地無論在任何情況下都不以具體或唯一的名言來指涉本體，進而避免語詞言說的執著性，打消生命環繞本體的葛藤羈絆，讓生命以更真切的面貌呈現。西方建立在對峙上的主客關係，禪宗已將其提昇到主客互攝，或超乎主客對待的絕對境界。神秀與惠能兩首悟境截然不同的偈頌，或可更釐清不同的「本體論」正是不同行門之所依。

神秀偈云：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」

<sup>255</sup>

神秀在偈中將身體比作清淨無染的菩提樹，心或主體性喻為明淨亮潔的明鏡，這只可鑑照萬物的明鏡無可避免地會有許多塵埃覆在上面，所以得「時時

<sup>253</sup>引見《中論》卷四，觀四諦品 第二十四，《大正藏》第三十冊，頁 32 下-33 上。

<sup>254</sup>引見《六祖大師法寶壇經》般若品 第二，《大正藏》第四十八冊，頁 351 下。

<sup>255</sup>引自《六祖壇經》行由品第一，《大正藏》第四十八冊，頁 348。



勤拂拭」才能讓明鏡般的心不被染污。很顯然地，神秀是將「心」視為一清淨的主體，超越的心體與經驗的現象界區隔開來而形成二元對立的情勢，如此一來，在主體性對象化、心體與身體決裂、世界被分裂成清淨的超越界與染污的經驗界之後，「本體性」的存在造成了「修」與「悟」的對立，「拂拭」反倒將清淨無染的內在體向外推，慧日更是無法朗現。

惠能偈云：「菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃？」

256

惠能未如神秀那般強調菩提樹與身之間的關係，亦並未將心體向外推成一個如明鏡般需要勤加拂拭的「對象物」或是曾讓心體與生命分割、超越界與現象界分裂；而是將心體與萬法安頓在同起同寂、同進共退的關係裡，主體性以不取不捨之姿面對萬法，且在諸法中保持任運流動的特質，應機隨緣發揮妙用。

惠能禪「本來無一物」的「去本體論」，消解西方長久以來二元對立的本體論思想，所顯現的是萬象皆隱、泯絕無寄的境界，此時，超越主客對待的本體具備了源源無窮的可能性，在矛盾中展現和諧，在不相干中呈現親切，進而「動」與「靜」、「自」與「他」、「是」與「否」都不再以對立的方式會遇，而是以最無拘最自在的形貌，展現生命的靈動與力道。比如善慧禪師的詩偈：

空手把鋤頭，步行騎水牛；人在橋上過，橋流水不流。<sup>257</sup>

這首意境與現實看來扞格不諧調的禪詩，所透顯的是非智性思惟、非主客對立的全新視野，其「遣蕩兩邊」的「悟境」即是打破世界成規後，再透過超越主客對待的主體，以更活潑的方式加以重組，這也是由般若空觀所開顯禪宗獨特的認識論。

#### 四、「默會」與「心證」

<sup>256</sup>引自《六祖壇經》行由品第一，《大正藏》第四十八冊，頁348。

<sup>257</sup>引見《卍字續藏經》第一四三冊，頁22。

## (一) 默會致知

禪宗認識論除了「不二思惟」、「空的認識」與「非意識心的作用」外，另外尚有一重要的基礎——捨「客觀認知」而採「主觀體證」的「默會致知」。在探討「默會」與禪宗認識論間的關係之前，先以邁克·博藍尼(Michael Polanyi)的一段話做為之於認識論的「對象」-「知識」的再定義：「人類知識有兩種；通常大家描述為知識的東西，如文字或地圖，或者如數學公式所指之物，只是知識的一種；未成形的知識（例如我們做一件事之際對該件事所具的知識），則是另一種知識。如果把第一種稱為明示知識（explicit knowledge），第二種為默會知識（tacit knowledge），那麼，我們可以說我們『一向是默會地知道自己正在信自己的明示知識為真理』。……」<sup>258</sup>可惜的是實證科學經常以外在符號來判定知識的「真偽」或「價值」，所得到的只是無知覺、簡化且片斷的機械式知識。

一九六九年春天，博藍尼教授在德州大學與芝加哥大學以「意義：一項博藍尼計畫」為題的系列演講中曾如是提到的：「默會致知其實是一切知識的主宰原則，拒斥默會致知，將會自動牽連到拒斥一切知識」<sup>259</sup>。並不排除藉由語言、文字、圖象、音聲等不同的溝通符號來獲取知識的「默會」與「科學證成」的知識有所不同的是，屬「前語言層次」的「默會」能夠毫不拘泥地由日新月異的觀察點中認識我們的知識，並在行動中深度探索並熟悉知識。

### (1) 明言知識

西方自啟蒙運動之後，「知識」的價值或意義被不斷重新賦予著，吾人可以看到「實證主義」竭盡所能地消滅一切形上知識成立的可能性，「行為主義」將一切人類思想比擬為機器的運作，佛洛伊德領軍的心理學則將人的道德化簡為欲望合理化的展現；原本不應與「知識」分隔的「真理」或「道德」在「學術取向」的知識追求中不斷被漠視，甚至，以「懷疑」或「批判」做為「獲取知識」的良途捷徑。

近代「科學至上」、「強調實證」的思想美其名是為「啟蒙」後的「進步」，但實證主義懷疑論的「每個進步的步伐」都是人類道德熱情更加世俗化的推

<sup>258</sup> 引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》（台北：聯經，1985年），頁6。

<sup>259</sup> 引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》（台北：聯經，1985年），頁6。

手，亦即以實證科學為目標的知識讓知識失去了其存在的意義。關於這一點，博藍尼教授如此分析道：「中心問題就在機械的『化約主義』。今天我們深受其害的科學蒙昧主義( scientific obscurantism)，其整個系統的本源就是化約主義。這是我們對人的觀念所以走上歧途的原因，我們把人化簡成一具沒有知覺的自動機械。……」<sup>260</sup>；「化簡」後的人在科學理性主義的訓練下，只相信能觸摸得到、可以被分析的資料，這樣的認知即陷入「明言知識」的侷限中。

由於「明言知識」雖能以批判性的方式反省明示陳述出來的事物，但卻無法以這個方式反省我們對生命經驗的默會知覺，因此，可被視為「工具箱」的「明言裝備」<sup>261</sup>充其量只是知識的部份，另外超乎言語範疇的部份則有待「默會致知」的探入了。

## (2) 默會知識

以建立嚴然超脫、客觀的知識為目標的近代科學，很遺憾地習於將一切知識形式化，反倒因而導致了「準確科學的理想顯然根本誤人、而且可能是害人謬誤的來源」<sup>262</sup>的後果；究其因，乃由於「明示的整合無法取代默會整合」。博藍尼教授在一場以「默會致知」為題的講演中如此例說著：「明示的整合無法取代默會整合。汽車理論的透徹教養無法代替駕駛者的技術；我對我自己身體的知識殊異於我對它的生理的知識；對於絲毫不知道一首詩之規則的我，格律規則告訴我的事不同於這首詩告訴我的事。」對於知識周全性地了知，在演講中教授還如是強調：「對於一條理論，我們要把它內化而應用於詮釋經驗以後，對它才有真正的知識，也只有在默會致知的行動之內才有理論的功能。」<sup>263</sup>

「非明言知識」的「默會」著重在「內歛」的觀察，不再以「世智思惟」來「檢視」知識，而是以敏銳的身心去「感觸」和「感動」，藉由「內化」的探得真正的知識。

## (二) 心證攝悟

由沒有一門知識能夠全然單單依賴科學明示的的預測，甚至「科學知識的

<sup>260</sup>引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《意義》(台北：聯經，1985年)，頁 26。

<sup>261</sup>引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》(台北：聯經，1985年)，頁 13。

<sup>262</sup>參見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》(台北：聯經，1985年)，頁 184。

<sup>263</sup>引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》(台北：聯經，1985年)，頁 184-185。

取得，一步步都需要個人的、默會的估計和評價」<sup>264</sup>的論述，我們可以再回到禪宗認識論「在行動中心證」的方法論。

禪僧如何在禪師的「禪示」或「禪行」中體會修行禪要呢？無非是身體的效學與心智的會通。博藍尼教授在以「突現」為題的講演中有很切適的比喻：「一個人如何了解另一人的技術表演？他必須設法在心靈上把表演者在實際上合併起來的運動合併起來，而且他併成的樣式必須與表演者的運動樣式類同。兩種內斂就這樣會合了。……觀者是把那些動作內化而內斂於那些動作，靠著這種探索式的內斂，學生感悟其師的技術的感覺，而可能學到與其師比美的程度。」<sup>265</sup>禪僧也必須在禪師的「言外」尋其「非言傳」的知識，再經由「內化」的自省讓禪境在「行動」中顯現。

內斂本身即是一種「洞識」，所謂「洞悉的知識」無關乎科學新知的探索或科學新實相的發現；「禪」即是要「喚醒」被文化中明言架構所遮蔽的覺性，讓注意力的焦點由外在意識回歸到「明示知識」所不易觸及的默會部份。

由許多禪詩、俳句或偈頌中，我們可以看到禪者放棄繁複、系統化的表達方式，以最直接、不假修飾的行動或言語，單純地詮釋深化、活化了了的意義。在卡蘇勒（T.P.Kasulis）所著的《Zen Action Zen Person》一書第九章最末，作者以日本芭蕉所寫的俳句來說明禪如何著重當下的直接經驗，這首俳句是這麼寫道：

鐘消??（The temple bell dies away）

花? 側??（But the fragrance of flowers resounds--）

昨夜??（Evening.）<sup>266</sup>

在芭蕉以鐘聲遠逝和花綻無常的喟嘆，寓喻「光陰」由「今朝」流逝成「日昨」的心境，展現「意在言外」地「默會之示」。詩末的「??（……吧）」有著獨自喟嘆的無奈與等待有緣契入禪境的心情，禪的認識論亦如這句含有臆想意味的「??（吧）」一般，雖然「明示」著甚深意境，但意境之內蘊卻還有待

<sup>264</sup>參見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《意義》（台北：聯經，1985年），頁 34。

<sup>265</sup>引見 Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》（台北：聯經，1985年），頁 189-190。

<sup>266</sup>參見 T.P.Kasulis，"Zen Action Zen Person" p.141。

心靈無限延伸與融入的「默會」。

## 第二節 禪宗的身心理論

### 一、西方對身心理論的爭議

#### (一)「意識優位」的西方傳統

「身體」在一般西方傳統的哲學定義中，含有濃厚的「物質性概念」(material conception)色彩，「它」一直被視為與「心」對立的一種生命元素，因此，注重「智覺」或「識覺」開發的哲學世界中，「身體」之於吾人的意涵仍處於「被忽略」、「待觀察」或「待開發」的議題。

眾所周知的，西方的哲學傳統向來是以「觀念論」和「經驗論」兩大系統為前瞻，「觀念論」者主張吾人的知識建立在人類理性的展現上，「理性」才是知識成立的先決條件；「經驗論」者則認為吾人的知識建立在人類經驗的承繼上，「經驗」才是知識成立的先決條件。但無論「觀念論」或是「經驗論」者，都未曾留意過「身體」之於「攝取知識養分」的重要性，與「理性」和「經驗」相關的哲學論述相形之下，「形體哲學」在西方思潮中一直不是眾人最為矚目的「顯學」。

安東尼奧·達馬修<sup>267</sup>曾分析道：「神經科學的觀點是：腦和意識是自我組織、自我啟動的系統，關係著一切的經驗。身軀是它的殼。外在世界和身體正是腦之重現」<sup>268</sup>，由西方認定的「種種內心情緒變化都可被視為身體對於這些狀態及源自不同反應的認知」之觀點看來，安東尼奧·達馬修進一步以「當我們在禪定中覺得身心分離時，腦部裡面發生某些變化，讓意識和知覺分離。這似乎會讓覺知運作功能去改變身體意象和其他的連結。某些事情很明顯地發生了，因而讓我們對身體的覺知和我們對其他事物的覺知有所區別……」<sup>269</sup>來說明，

---

<sup>267</sup>安東尼奧·達馬修醫師 (Antonio R. Damasio, M.D.) 是愛荷華醫學院神經學教授，對於腦解剖和心智功能關係上極有研究 (參見《意識的歧路》，頁 16 作者簡介之部份)。

<sup>268</sup>參見安東尼奧·達馬修，與生俱有的覺知能力和記憶《意識的歧路》(台北：立緒，2002年)，頁 91。

<sup>269</sup>參見安東尼奧·達馬修，細說腦功能《意識的歧路》(台北：立緒，2002年)，頁 81。

東西方對於「身」與「心」的作用有極為殊異的認知，西方是以「能觀察」、「量化」的腦部狀態來說明難以察覺的心理狀態，東方則是由「概念意識」(conceptual awareness)與「感覺意識」(sensory awareness)進入目前科學儀器所無法測知的「微細意識」中重新認識「心之活動」與「身之能動」間的關連。

### (1) 笛卡兒的身心二元論

處於十七世界科學進步、受經院學派教育的笛卡兒 (Descartes)，自從在其著作《方法論》中提出「我思故我在」，將「我思」比擬為猶如亞基米德所尋求的力點用以舉起地球般是「全部哲學和物理的第一原則」後，「我思」即成了真理的第一存在原理：

由於感官屢次欺騙了我們，我便假定藉助感官而想像的對象，沒有一樣是真實存在。……………最後，我觀察到清醒時所有的思想，能同樣地在睡夢中出現，雖然沒有一個是真實的，於是我堅決假定從前住入我心靈中的一切事物，無一比我夢中的幻覺更為真確。但是正當我作如此思想，一切皆偽之時，我立刻理會到那思想這一切的我，必須為一事實。由於我注意到：「我思故我在」這個真理是如此確實，連一切最荒唐的懷疑假定都不能動搖它。於是我斷定，我能毫無疑惑地接受這真理，視它為我所尋找的第一原則。<sup>270</sup>

在《方法論》之後，笛卡兒亦在《沉思錄》和《哲學原理》中相繼提到「我思考，所以我存在」的這個想法並堅持「我存在」這個命題為「真」。笛卡兒所自明且預設的是「我們必須存在方能思考」甚或「凡思考者必存在」，由此推得《哲學原理》中「設想思考之物在他思考之時不存在是矛盾的」的主張。

笛卡兒不僅肯定「我」的本質是思想，且進一步確定只有「思想」是「我」真正的屬性能和自己密不可分，他在《沉思錄》中寫道：

最後要談到思想，在這裡，我發現了它才是我真正的屬性，只有思

---

<sup>270</sup> 引見笛卡兒著，錢志純、黎惟東譯，《方法論·沉思錄》形上學提綱，頁96。

想與我密不可分。有我，我存在，這是毋庸置疑的，可是，我能存在多久呢？我思想多久，就存在多久，換言之，只有當我思想時才存在。因為如果我完全停止了思想，則我或許就會完全不存在了。我現在既然一律不承認任何虛妄的事物，因此，嚴格說來，我只是一個思想物( thinking thing )，也就是說，我是一個心靈( mind )，一個靈魂( soul )或是一個理解( understanding )，一個理性( reason )，……無論如何，我是一個思想的東西。<sup>271</sup>

在《沉思錄》第二章我們可以看到，笛卡兒明確指出：吾人對於可感的對象、想像的對象都無法確定知識，惟有對「心靈」才有確定的知識，因此沒有比心靈更容易被認知的。關於這想法，笛卡兒以三個論證來證明心靈與物體的區分是實在的：「第一個論證是，從懷疑的觀點來看，我能懷疑物體存在，但不能懷疑心靈存在。所以，心靈不同於物體。第二，從清晰的觀念方面來看，我對心靈有清晰的觀念，對物體也有清晰的觀念，我看出來它們彼此不同。第三，從思想之不可分的觀點言，思想是不可分的，物體是可分的，所以思想不同於物體。」<sup>272</sup>依照這三個論證，可以清楚看到笛卡兒是絕對的「心物二元論」者，且將「心」置於「身」所無法取代的地位，誠如他所強調的「我不承認自己除了心靈之外，還有任何別的東西」<sup>273</sup>、「即使是物體，並不是感官或想像力所認識，而只是被理智所認識、被思想所掌握」<sup>274</sup>。

到了《沉思錄》第六章，笛卡兒特別強調思想（靈魂）與身體的截然不同及分別存在性：

因此，我可以正確地下結論：我的本質只在於我是一個思想物（或者我是一個只以思想為全部本性或本質的實體）。雖然我馬上會說，我確實有一個身體與我緊密地連在一起，可是因為一方面，我既然有一個明白而清晰的「自我」觀念，而且我只是一個有思想而無擴延的事物，另一方面，我對物體又有清晰的觀念，知道物體只有擴延而沒有思想。因此我（亦即

---

<sup>271</sup> 引見笛卡兒著，錢志純·黎惟東譯，《方法導論·沉思錄》形上學提綱，頁118。

<sup>272</sup> 引見孫振青，《笛卡兒》，頁68。

<sup>273</sup> 引見笛卡兒著，錢志純·黎惟東譯，《方法導論·沉思錄》沉思錄，頁184。

我之所以為我所依據的心靈)是完完全全、確確實實地與我的身體分開的、互相獨立的；沒有身體，我仍然可以存在。<sup>275</sup>

笛卡兒的「心物二元論」以「心」為惟一本質的論點，雖然在當時引起不少爭議，但這也代表由西元五世紀奧古斯丁 (Augustine, 354-430)「有什麼東西像心靈 (思想) 那樣被我們如此密切的認識」，以及蒙田 (Montaigne)「認識自己和自己的內在狀態」的思想，不僅一脈相傳且影響西方在「心」與「身」之間有一難以跨越的鴻溝，且造就了西方以「智能發展」為取向的原理。

## (2) 意識本位

由於「身體」所傳遞的多和物欲、物質等「負面」意義相聯結的概念，自然而然在以開顯世界恆久、積極意義的心靈或意識的開發相較之下，「身體」是顯得那般難以端上哲學智性思惟的台面上加以探討，甚而是「漠視」它。綜觀整個西方哲學史，由帕門尼得斯 (Parmenides) 柏拉圖 (Plato) 康德 (Kant) 到黑格爾 (Hegel) 這一路徑順演下來的西洋哲學「主流」思想體系，著重的是如何「以思想界定存在」、「以理想代替現實」、「以意識決定人類的存有」；至於個人的具體存在與內心感受，則不是主流探討的哲學課題，直到以齊克果 (Søren Kierkegaard) 為首的存在主義興起後，才重新評估「個人真實感受」之於「存在」的意涵，也才將「存在」的概念由形而上的思想界定中抽離，而以「個人」的種種來界定「存在」。「存在主義」的此舉雖然對於西方長久以來輕忽「個人覺知」有點撥之功，但也直到海德格、梅洛龐蒂等才將此派思想加以發煌。

在建構知識時強調「意識精神」為主導的西方傳統思想中，笛卡兒的「心物二元論」以及經驗主義及理性主義「主體 - 客體」間相互對立、抗衡的現象，都無可避免地讓「形而上的身體」與「物理的身體」有了「主從互別」的關係，所謂的知識也不再是蘇格拉底當年提出的「認識你自己」，不再是藉由返回最深層的「自我」來返回真理，反而採取笛卡兒「透過懷疑的方法論，將『我』這個主體以外的部分全然排除」的思想方式，把「知覺」轉變為「知覺的思想」，使得哲學的本質充塞著對抽象的自我主體的追求，至於具體生活如何，那已是

---

<sup>274</sup>引見笛卡兒著，錢志純、黎惟東譯，《方法導論·沉思錄》 沉思錄，頁 185。



「我」之外的「後話」了。

十八世紀末、十九世紀初，黑格爾提出「精神現象學」開始從事「意識史」的研究，向來反對二元論和機械論的黑格爾<sup>276</sup>由自然的、非科學性的意識探溯此意識的辯證運動，提出「若我們所考察的是心靈及其活動本身，沒有將之關聯於任何對象，則我們所關心的是心理狀態。然而若我們考察的是，在本質上與一外在或內在對象相關聯的心靈，則我們所關心的是意識」<sup>277</sup>的論理，以「實然主體論」來反對「後笛卡兒」(post-Cartesian)哲學傳統(包括經驗主義在內)的二元論，駁斥笛卡兒式二元論「把主體當作是意識的核心，具有對外在世界和它自身加以知覺的作用；同時這個核心是非物質性的，所以它和物體世界(包含主體自己的肉體在內)是異質的(heterogeneous).....」<sup>278</sup>的物質性的體現。在黑格爾「主體及他的一切機能，不論這些機能具有何種程度的『精神性』，全是必須被體現」<sup>279</sup>的論點下，生命與意識之間不再存在著笛卡兒主義或經驗主義式二元論將動物視為「複製的機器」的斷裂性，且恢復了笛卡兒早先曾經毀壞的各類生命之間的連續性(continuity of living things)及生命機能與心靈機能之間的連續性。<sup>280</sup>

雖然黑格爾力駁笛卡兒的身心二元論，但為了成全「人類所要達到的理性思惟的清明和自足(clarity and self-sufficiency)」的目標，不得不將人加以分割使能擺脫種種心靈欲望的羈絆，如此「理性意識與生命對立」的立場，並未全然褪下笛卡兒二元論的色彩。西方哲學界數個世紀以來的這股主流風，影響所及還包括生理學和心理學等多門學科。西方生理學家把身體視為僅是物理對象的一部分或一個特例，無法賦予身體主動創造的能力，在這種情況之下的身體只是一個「對象」；心理學家則相反地賦予身體一種主動建構能力以及形上學的優先性，但同時也讓身體由其所知覺的對象領域中抽離出來，使得身體的建構只落於觀念的作用。

---

<sup>275</sup> 引見笛卡兒著，錢志純、黎惟東譯，《方法導論·沉思錄》 沉思錄，頁 230。

<sup>276</sup> 參見徐文瑞譯，Charles Taylor 著，《黑格爾與現代社會》(台北：聯經，1999 年)，頁 27 中作者的註文：「事實上，黑格爾是現代哲學人類學思想傳衍中重要的一個支脈，反對二元論和機械論。同時我們看到，馬克思主義與現代現象學以不同的方式繼承了此脈思想。」

<sup>277</sup> 參見 Frederick Copleston 原著，林如心翻譯，《西洋哲學史(七)·菲希特到尼采》(台北：黎明，1991 年)，頁 245。

<sup>278</sup> 參見 Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》(台北：聯經，1999 年)，頁 27。

<sup>279</sup> 參見 Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》(台北：聯經，1999 年)，頁 30

<sup>280</sup> 參見 Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》(台北：聯經，1999 年)，頁 30-31。

許多心理或生理上的困室，以西方傳統的研究方式，不但未能根本解決，且帶來了更多「身」與「心」的衝突；這也正是強調行動與知覺主體亦即「身體主體」的現象學家梅洛龐蒂所不能認同的。梅洛龐蒂在改變了對「意識」的定義下，認為身體的主動建構能力不應是建立在塵世上的形上學概念，而應是建立在這個「活生生」的塵世中，這也揭示著西方哲學走入「身體自覺」的時代。

## （二）梅洛龐蒂修正身心二元論

一九〇八年生於法國的現象學家梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）曾師事沙特（Sartre），對於謝勒（Scheler）現象學和馬塞爾（Marcel）存在哲學有過長時間的研究，爾後更是在胡塞爾現象學下了一番功夫。一九四二年開始，梅洛龐蒂陸續出版了《行為的結構》、《知覺現象學》、《兒童與他人的關係》及《辯證的冒險》等著作，由於對胡塞爾現象學的探究，梅洛龐蒂開始思惟「身體」的「超越性」意義，提出以「身體 - 主體」（body-subject）取代經驗主義和理性主義「客體 - 主體」（object-subject）的主張，甚至直接主張：我即我的身體<sup>281</sup>。

### （1）梅洛龐蒂對於笛卡兒的批判

在笛卡兒哲學蔚為風潮後，接著有康德和休謨這兩位理性主義傳統和經驗主義傳統的極端推動者，針對笛卡兒未能克服「客觀主義」偏見 - 「忽略主動的主體性」，而提出了笛卡兒哲學的反思；比方康德在先驗的觀念裡將笛卡兒哲學修正為：「笛卡兒的『我思』終於揚棄而為一種『先驗的統覺』或即『意識一般』，當做說明人類知識如何可能的絕對預設」<sup>282</sup>即是一例，但若仔細審視，又不難發現康德「物自身」與「先驗統覺」的兩大預設，亦未脫離心物二元論的基形。

到了廿世紀的胡塞爾，由一九二九年在巴黎大學以「笛卡兒《沉思錄》」的研究，已直接影響到現象學的發展形成……就這個範圍而言，現象學可以稱之為二十世紀的新笛卡兒主義」<sup>283</sup>，轉而藉由《危機》一書「建立『使哲學再度

<sup>281</sup> 參見鄭金川，《梅洛 - 龐蒂的美學》（台北：遠流，1993年），頁13。

<sup>282</sup> 參見傅偉勳，《西洋哲學史》（台北：三民，1996年十四版），頁278。

<sup>283</sup> 引見胡塞爾《巴黎演講錄》，頁3。

轉向先驗現象學』這個不可避免的必然性」<sup>284</sup>的敘述來證明現象學補救了笛卡兒的失誤，重新肯定主體的作用——反對客觀主義。標榜「意識自我（心）」為理性優位的笛卡兒對於歐陸哲學無論是之於「唯心」或「唯物」的影響皆鉅，這些直接或間接的影響使得笛卡兒依心物二分法所建立的外在宇宙機械論系統廣被接受，讓「心」與「物」（亦即「心」與「身」）之間的鴻溝日深，傅偉勳教授的一段話也許可做為以東方的角度來審視「心物二元論」的代表：「笛氏一旦建立了機械論的立場，乃將目的因予以排除，且將動物生命視如機械裝置，而抹殺了生命本身的價值意義。十八世紀法國啟蒙運動時期，自然主義甚至唯物論的思想泛濫一時，採其根源，似乎可在笛氏的機械論主張發現理論的肇端。」<sup>285</sup>這個將主體「一分為二」的「肇端」，到了廿世紀初終於有梅洛龐蒂提出「重尋主體」的修正。

深受「非笛卡兒主義的胡塞爾」<sup>286</sup>所影響的梅洛龐蒂，在胡塞爾《危機》、《觀念》、《邏輯研究》等著作中發現了與胡塞爾不同的「現象學」，終於在《知覺現象學》一書中和胡塞爾正式決裂，並認為「主智主義哲學家布隆施維希、拉格紐等人的致命錯誤，在於他們企圖在知識論的主體中發現一切心理活動，從而他們沒有認識到，主體性始終存在於世界之中……」<sup>287</sup>，梅洛龐蒂堅持：「真正的『我思』，不能根據他對存在活動所具有的思想來定義『主體的存在』」，認為笛卡兒對於「我思」經驗的誤解是在於「沒有看到身體是我們把握世界的媒介，也是我們與世界溝通的手段」<sup>288</sup>。

由笛卡兒的「我思」回歸「身體主體」的梅洛龐蒂，質疑傳統哲學思想中「身體」（或形體）與「心」對立的物質性概念，提出「身體為思想核心，具『超越性』意義」的想法，且將此既可感知外在世界，亦可打破外在與人內在隔閡的，使外物與心靈形構成一體的「知覺」稱之為「生成之理」（nascent logos），開展了梅洛龐蒂「即經驗、即先驗」、「即形式、即內容」的「超越性身體觀」。<sup>289</sup>

## （2）修正身心二元論

<sup>284</sup> 參見胡塞爾《巴黎演講錄》，頁3。

<sup>285</sup> 引見傅偉勳，《西洋哲學史》（台北：三民，1996年十四版），頁280。

<sup>286</sup> 參見詹姆斯·施密特著，尚新建、杜麗燕譯，《梅洛龐蒂》，頁44。

<sup>287</sup> 引見尚詹姆斯·施密特著，尚新建、杜麗燕譯，《梅洛龐蒂》，頁51。

<sup>288</sup> 參見梅洛龐蒂，《知覺現象學》，頁181。

梅洛龐蒂打破以往西方對於「身體」物質化的詮釋傳統，他將作為主體存有的「我」與作為物質存在的「身體」視為不可分的一個「整體」，「身體」在這樣的前提下不再是一個外在認識的「對象」，而是具有知覺功能的主體，梅氏的新觀點將「身體」由「純物質概念」提昇至具有「知覺優越性」的身體主體。<sup>290</sup>同時，梅格龐蒂也提出「知覺」的優位性才是世界的「第一真實」，能夠開顯身體與世界的存有結構，成就吾人存有與世間萬物的緊密關係，這在《知覺的優越性》一書中有更進一步的說明：

「知覺的優位性」實意謂著知覺裡的經驗，能夠在我們建構事物、真理、價值時「呈現」出來，知覺是一個「生成之理」，它教導我們脫離獨斷，而達到真實客觀化的條件之自身上。它提振了我們在知識及行動之事件，而不是要還原人類的知識到感覺上，乃是要幫助知識之誕生，使得它和可感覺事物的可感覺一樣，重新去發現理性之意識。<sup>291</sup>

梅洛龐蒂所要傳達的是吾人的身體是一個「生活意義之結聚」，這個佈滿了「意向的組織」、「意向的線索」、「意向弧」及「意向的網路」<sup>292</sup>的主體，得在其「行動」中展現出來。這已經跳脫笛卡兒「我思」(I think)式哲學思惟，而是在現實的生活中強調吾人身體的「我能」(I can)，強調應將關懷的焦點由「純思想」轉入具體的生活情境所引發的具體行動。其中很重要的「情境」將人與世界的關係推入「動態的辯證」關係，具有主動、創新性的身體不斷以「身體 - 主體」的方式賦予現存世界更內在性的意涵。

「身體 - 主體」的思想將「身體」的豐富性展現出來，試圖彌補西方傳統哲學對「身體」研究的匱乏，同時又可以兼顧如何結合主體存有的「我」和物質肉身的「身體」，避免陷入心物二元論的困境。以「身體」做為自覺主體後，梅洛龐蒂將其早期所使用的「格式塔 (Gestalt) 原理」的「圖形 / 背景」(figure/background) 知覺理論運用到主體與互為主體性的關係上，而且藉由格式塔原理「部份乃是整體觀點下的部份，而不是由片斷的部份組成一個整體」

---

<sup>289</sup> 參見鄭金川，《梅洛 - 龐蒂的美學》(台北：遠流，1993年)，頁 8-9。

<sup>290</sup> 參見鄭金川，《梅洛 - 龐蒂的美學》(台北：遠流，1993年)，頁 8。

<sup>291</sup> 引自鄭金川，《梅洛 - 龐蒂的美學》(台北：遠流，1993年)，頁 16。

來說明主體與互為主體性，人與世界的關係。在此意涵下的主體不再是認識論上的「意識主體」，而是一個身體與意識不可分、強調行動與知覺的身體主體。

並不是因為我思我在，我才能確定我的存在；相反地，我思想的確實性乃來自於它們真正的存在。（同樣地）我的愛恨意欲並不只是關於它們的確實思想；相反地，這些思想的整個確實性都來自於我實行這些愛恨意欲的行動中。所有的內在知覺都是不足的，因為我並非被知覺的對象，因為我只有在行動中才能成為自己並發現自己。<sup>293</sup>

做為現象學家的梅洛龐蒂，為西方哲學傳統開啟了一扇由外在回歸內在的窗，為我們指引出 主體只有在其與事物或世界真實往返互動中才能發現自己、掌握自己，因為意識惟有藉由和事物之間的關係才能返回到自身並意識到自己。梅洛龐蒂「身體 - 主體」的哲學大翻轉，也為西方「以意識為優位」的思想傳統，打開通往著重「在行動中驗證」的東方思惟之路。

## 二、身體力行的禪觀方式

### （一）禪非智性思惟

日本當代禪學大師鈴木大拙曾提出「禪即無意識」的說法，並在《禪與日本文化：禪與俳句》一書中，以五個層次來說明吾人的心理活動。二元意識層：指能分別你我、是非、美醜等二元對立的心理活動，即「二元對待心」或「分別識」。半意識層：即記憶層。一般心理學家所定義的無意識層。聚集無意識：指更深的「無意識」，相當於佛經中的「阿賴耶識」。宇宙無意識：是「達到實在本體去把握藝術及宗教生活的秘密」，必須要有「創造原理」。<sup>294</sup>鈴木大拙認為，西方文化所強調的「理智」是「強調主體和客的分開」，而禪正好與此相反，他在《禪與生活》一書中更進一步說：「禪悟最大的敵人是理智……如果要展開禪的意識，便要減少起分別作用的理智……」<sup>295</sup>，這與西方重理性、邏輯、

---

<sup>292</sup> 引自鄭金川，《梅洛 - 龐蒂的美學》（台北：遠流，1993年），頁17。

<sup>293</sup> 引自蔡錚雲，知覺現象學家，沈青松編《時代心靈之鑰》（台北：正中，1992年），頁144。

<sup>294</sup> 參見楊惠南，《禪史與禪思》（台北：東大，1995年），頁320-323。

<sup>295</sup> 引見鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（台北：志文，1995年再版），頁146。

知識的傳統顯然相違。

將能夠分別「感官」與「智力」的能力視為二元對立「分別識」的鈴木大拙，不斷地強調「般若是整體對其自身的自我知識，而分別識則忙碌於各個部分。般若是統合原理，分別識卻總是分析性的」<sup>296</sup>，因此在《東西哲學》曾刊載一篇「禪：答胡適」的論文，來確定禪的「反智」及「非思惟性」：

我的辯駁可以分為兩點：1. 僅從智性分析是不能解釋禪的。由於智性是關乎語言文字與觀念的，它永遠不接觸到禪。2. 即使把禪做歷史性的研究，胡適把它放入歷史框架中的方法也是不正確的。因為他未能了解什麼是禪。我必須堅持的說，禪必須先從內在來領會；只有在做過這種領會之後，才可以像胡適那般，去研究禪的正史外觀。<sup>297</sup>

鈴木大拙所謂「禪是反智」的論點，在禪門各宗都可看到禪超脫語言文字和思惟的桎梏，以實際的「身體力行」來活潑潑地詮釋。李世傑亦在「禪的哲學」一文中分析過禪的直觀重「體驗」的五項特色：.禪，不認定經驗外的任何事實，一切事實和思維都是經驗性的.禪，重視體驗先於思維.吾人的論理思維亦是生命體驗的一種間接現象.體驗之外，別無實在（Reality），體驗的本身亦是實在.在體驗界裡面，也可以認定超越的實在性。<sup>298</sup>由此不難推斷，超越主客二元的禪，必定不是思維意識所能判別，而須在實際的行動中呈現。

「根據中觀宗的看法，個人不可能僅僅只是心、腦或是身體的其他部位，分析之後，也不可能從身/心得到個人。在這種本體論的觀察下找不到『我』或是『人我』，因此，如同現今的許多神經科學家，中觀宗認為人我並非客觀或自性存在，純粹是假名安立。然而，中觀宗補充說明，當我們都是無自性時，我們依因緣而生。所以，我們並非異於其他有情世間和器世間而獨立存在；反之，我們依深厚的緣起而存在，這個認知，比起人我執和自性執，更能產生深廣的慈悲。」<sup>299</sup>亞倫·華勒斯綜合東西方思想的差異時曾經下了如此的結論，也正由於東方特有的「非表層分析」的思惟方式，禪宗才更加著重在「力行」

---

<sup>296</sup> 引見鈴木大拙，《禪學隨筆》，頁 89。

<sup>297</sup> 引見《禪學隨筆》，頁 148-191。

<sup>298</sup> 參見李世傑，「禪的哲學」，收錄於《禪宗思想與歷史》（禪學專集之六），頁 3-4。

中以「身」為「覺」的獨特修學方式。

## （二）禪在行動中

「禪之一字，非凡聖所能測」的中國禪宗，是以絕對的「心」的體驗為立宗之根本，以非客觀言說所能探得的為其立宗之精神。中峰禪師語錄中云：「禪者何物？即吾心之名也；心者何物？即禪之體也。」這段話明明白白地點出：超越認識的「心」之所以是禪的中心主體，緣於那是超越吾人意識分辨、超越主客對待的「當下體驗之心」。由於注重體驗，「法」不一定在經教之中，《碧巖錄》中有這麼一段須菩提與帝釋關於「法不在經中」的問答：

須菩提岩中冥坐，入空三昧時，諸天雨花讚歎。

尊者問：「雨花讚歎，復是何人？」

答曰：「我是天帝釋。」

「汝何讚歎？」

「我重尊者，善說般若波羅密多。」

尊者曰：「我於般若，未嘗說一字，汝云何讚歎？」

天曰：「尊者無說，我乃無聞；無說無聞，是真般若。」<sup>300</sup>

這「無說無聞」的真般若透顯出真理並不在語言文字中，而是在如實的生活體驗，真實與生命的律動中呈現。日本聖一和尚也曾說：「若學習經論而得智，名為見聞覺知，是對愚癡凡夫之智，非是真智」，此中「無智之智」是依學解無法學得、相傳授受無法教得的「真智」；「禪」所蘊藏的正是此大覺與體驗的妙旨。

達摩西來之初，見當時中國佛教以學理研究為務，少有在生活中實踐佛陀教誡者，感慨之餘曾對慧可說：「知道者多，行道者少」、「知理者多，悟理者少」；中國禪宗初祖的這番話點出禪宗獨特的「禪行」風格，禪並不是要行者以「禪」為客觀對象加以研究，而是「活」在禪的當下，以呼吸脈動的身體去感知覺悟。禪宗公案中不乏如下的記載：

---

<sup>299</sup>參見亞倫·華勒斯，後記：佛教界的意見 《意識的歧路》（台北：立緒，2002年），頁252的總結。

僧問趙州：「學人乍入叢林，乞師指示。」

州云：「喫粥了也未？」

僧云：「喫了。」

州云：「洗 盂去。」<sup>301</sup>

趙州禪師並未以抽象的概念分析來開示學人，而是以「吃粥」和「洗鉢」這兩個動作來提醒禪僧——可曾意識到「可動作者」的自己，可曾在尋常日用中如實覺知到身體的動作即是禪的體現。另一則是仰山禪師到遠方避暑後回來探望師父滄山禪師的公案：

師夏罷，問訊滄山，山云：「一夏不見上來，在下面作何所務？」

師云：「某甲在下鋤得一片畝，下得一籬種。」

滄云：「子今夏也不空過。」

師卻問滄山：「和尚今夏作得箇甚麼？」

滄云：「日中一食，夜後一寢。」

師云：「和尚今夏也不空過。」<sup>302</sup>

仰山禪師的夏天是在耕種的作務中，以砍柴、除草、犁田的身體力行來體證禪境；滄山禪師簡單的「日食夜寢」，在安然的生活中亦不離禪味。

「禪」不止是概念範疇中的一個「客體」，而是「饑來喫飯困來眠」如實的生命體驗——以非物體客觀化、非智力思惟的身體覺觀，來印證主觀、向心的禪。這種對自性「非智性」的洞察，要由對立、客觀的外在走入當下、主觀的內在，尋求不假任何知性疏離的外力所能觸及的生命的本質。這個「觸及」的重要憑藉——身體的自覺能力，正是通往禪的不二入口。

### 三、「身心脫落」的禪悟境界

---

<sup>300</sup>引自《碧巖錄》卷六，

<sup>301</sup>引自《從容錄》卷三，第三十九則。

<sup>302</sup>引自《聯燈會要》卷八，第一八五則。



## （一）西方「身心同一」的哲思演進

西方傳統哲學多認為主體與現象是分割的二者，以為主體之「體」是常住不變、超越現象且不受時空限制的，現象之「用」則是變化不歇、存在於特定時空中受限制的。

到了十九、廿世紀，現象學與存在主義等風靡歐美之後，西方哲學亦開始對於「本來面目」的追尋。比如，胡塞爾把該「括起來」的都「括起來」，海德格把該「否定」的都「否定」，以期真理能由隱而顯地呈現在吾人面前。再比方，存在主義提出所謂的「存在」，既不是在時空中的事實（客體），亦不是超時空的主體，而是在主、客尚未分化前絕對的本源狀態。

誠如甘陽曾在「從「理性的批判」到「文化的批判」」一文中說道：

從康德主義以來，已提出而為現象學所倡導的口號「回到事物本身」，正是要克服主體與客體的分立局面。黑格爾的「絕對」，卡西爾的「符號」，胡塞爾的「體驗」，海德格的「Dasein」都是為了適應這種需要而提出來的學說。<sup>303</sup>

西方哲學一直致力於「主客」、「身心」差異或對立性的消弭，但此與禪宗「泯滅對立」、「物我一如」，甚至「身心脫落」的境界，尚有一段無法「絕聖棄智」的迷思難以超越。

## （二）「身心一如」到「身心脫落」

西方「主體和現象二分」的傳統與東方體用思想，尤其是禪宗截然不同。由宗密在《圓覺經大疏鈔》對於馬祖道一的論述，或可知其一二：

起心動念、彈指、擊欸、揚扇，因所作所為，皆是佛性全體之用，更無第二主宰。如麵作多般飲食，一一皆麵，佛性亦爾。全體貪瞋癡，造善惡，受苦樂故，一一皆性。……貪瞋、煩惱並是佛性，……故云觸類是道

---

<sup>303</sup> 引見卡爾西《語言與神話》中譯本，甘陽序「從「理性的批判」到「文化的批判」」，頁17。

也。<sup>304</sup>

我們日常生活中的一切，無論是再小的動作——彈指、擊欸、揚扇，無不是體用的整體呈現，而且「觸類是道」——凡吾人所看所聞所接觸的一切都包含著真理。就實踐面，宗密又接著論道：

不起心造惡修善，亦不修道，道即是心，不可將心還修於心。惡也是心，不可以心斷心。不斷不造，任運自在，名為解脫人。<sup>305</sup>

禪法並未揭立一個「能修的心」以及「所修的身」，並未在應機接物中妄立好壞、凡聖、染淨的二元觀點，誠如馬祖所云：「若欲直會其道，平常心是道」，此無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡聖的「平常心」，將禪和平常生活打成一片，現實生活即不離禪的悟境，當下即是纖塵不染。

老僧三十年前參禪時，見山只是山，見水只是水；及至後來親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水；而今得個體歇處，依然見山是山，見水只是水。<sup>306</sup>

青原惟信禪師這則悟道三階段的公案中，第一階段「見山是山，見水是水」是將山、水視為主、客二元對峙的兩個不同的物體，禪師以有分別的意識來肯定山與水的存在；第二階段「見山不是山，見水不是水」的山、水未被對象化，由於「無我」的體現而克服了主客立峙的分別；第三階段「見山還是山，見水還是水」則以徹底的雙重否定回歸真實的本身，此時已非線性思考地陷入山、水二元對立的迷思，達到任運不僵滯、不取著無障礙的禪悟境界。此番悟程，亦是由身心兩般到身心脫落的禪悟過程。

---

<sup>304</sup>引自宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

<sup>305</sup>引自宗密《圓覺經大疏鈔》卷三之下。

<sup>306</sup>引自《五燈會元》卷十七，《青原惟信禪師》。

### 第三節 禪宗的人格理論

#### 一、禪的「場所人」概念

##### (一)「純粹經驗」與禪觀

談到「場所」概念，當代日本哲學家、亦是京都學派創始人 - 西田幾多郎（1870-1945）以「場所」邏輯來加以詮釋和發展的「絕對無」的哲學是很值得做為探討的切入點。

深受宗教影響的西田，由早期的《善的研究》、中期的《一般者的自覺體系》到晚期的《場所的論理和宗教的世界觀》，所開展出來無寧說是一種「宗教哲學」。前兩期主要是西田為解決個人內在的衝突，而藉由自力的禪宗來探討的生命課題；晚期則是以外在的時代因緣為背景，在絕望與挫折中由自力轉向他力，試圖藉由淨土宗，特別是親鸞<sup>307</sup>的「末法<sup>308</sup>思想」及「惡人正因說<sup>309</sup>」來突破生命的困境。

由明治四十四年一月出版《善的研究》，到昭和廿年四月最後的論文《場所的論理和宗教的世界觀》脫稿為止的四十年間，誠如吳汝鈞在《絕對無的哲學》一書中曾提到，西田哲學與禪有一定的關係，雖然西田本人很少談起，但無論是重概念運用的哲學或重當前直觀的禪，所探討的重心都是終極實在的追尋，由此不難推知，參禪工夫深厚的西田，無可避免地是在「禪」的思維模式下建構其哲學體系，或更可說是西田一直致力於把禪經驗化為哲學的答案。<sup>310</sup>

有人認為西田之所以能以「臨危拼命攀爬斷崖」或「音樂家彈奏熟練的曲子」時那種全神貫注、心無旁騖、活在當下的情況為例，來說明凡未妄加分別、超越主客對立的二元論、單純且直接的經驗都可稱為「純粹經驗」，是有其「見性」的禪修背景；也有人認為這是西田在禪修前即蘊釀了十多年的思想，更有人認為西田是受到當時經驗批判論或根本經驗論的影響而開展出來的學

<sup>307</sup> 親鸞（1173-1262）是日本淨土真宗的開祖。

<sup>308</sup> 大乘法苑義林章卷六云：「如來滅後，教法住世，依教修行即能證果，稱為正法。雖有教法及修行者，多不能證果，稱為像法。教法垂世，人雖有秉教，而不能修行證果，稱為末法。」

<sup>309</sup> 是日本淨土真宗開祖親鸞所提倡的思想，意指阿彌陀佛的悲願本懷是度人往生、不分善惡，尤其惡人更當度之使其往生，此稱為「惡人正因」或「惡人正機」。

<sup>310</sup> 吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務，1998年，頁4。

說……；無論哪一種說法，其實就純粹經驗「未有主體和對象」、「在知情意三者統合的狀態中體證出終極實在」的本質而言，都無法避免觸及禪「當下直觀」的本質。

西田所提出的「純粹經驗」可分為四個階段<sup>311</sup>（1）意識嚴密的統一狀態或主客未分的狀態，此時的純粹經驗和直接經驗同義，是指無意識或潛在的意識或感覺、知覺的階段（2）經過意識不斷分化，屬廣義的純粹經驗階段（3）意識呈理想、究竟的統一狀態，並不是嬰兒時期主客未分的狀態，而是「神來」或「忘我」境界的意識統一，屬「知的直觀」的階段（4）所有的過程就是一個純粹經驗。上述可歸納成「經驗論」、「認識論」、「實存境界」、「終極實在論的形而上學」四個階段的純粹經驗，和「超越一切對立與界限，是純一絕對之心」<sup>312</sup>的禪，所強調的都是的消解主客對立，在不斷否定假我的同時讓真我朗朗顯現。換言之，西田深刻的宗教體驗，使其在《善的研究》中所提出的純粹經驗與「以個人經驗為一切」<sup>313</sup>的禪有極為近似的本質。

繼「純粹經驗」之後，受到柏格森（H.Bergson）和新康德哲學影響的西田，在《自覺中的直觀與反省》一書中提出了「自覺」的觀念<sup>314</sup>，對於直觀、反省與自覺做了如是的說明：「直觀」是指「主客未分之前，所知與被知渾然一體，現實如實展現並不斷進行的意識」；「反省」是指「在這進行之外，還有一個反轉觀照的意識」；將相對立的上述二者結合的「自覺」是指「自己以自己的作用為對象，在反省的同時，每個反省的動作都是自己發展的作用，如是無限地進展著」。西田將「自覺」的特徵界定在「自己映照自己的內在」，換言之，自覺不再只是《善的研究》中「經驗」的概念，而是經驗（直觀）與反省的共通的根源。

在「直觀」、「非分別經驗」的判斷中，西田「絕對無的場所」哲學也愈見分明，置定於「場所」中的「個人」也愈發鮮明了起來。

## （二）「場所」中的「個人」

---

<sup>311</sup> 這是參考小阪國繼在《西田哲學與宗教》一書中的說法。

<sup>312</sup> 芝峰法師譯，《禪學講話》，台北：東大圖書，1991年，頁1。

<sup>313</sup> 芝峰法師譯，《禪學講話》，台北：東大圖書，1991年，頁1。

<sup>314</sup> 雖然看似西田發展了一個新的哲學思想，但實際上「自覺」除了綜合了《善的研究》中的「純粹經驗」與「反省的思惟」，同時也綜合了柏格森（H.Bergson）「純粹持續」的的教說和利格爾特（H.Rickert）

早期的西田哲學，是以「純粹經驗」來呈現終極實在，而後深入到經驗本身的「自覺」，再轉向自覺的極限 - 「絕對自由意」。但是，超越一切反省思惟的非合理主義的「絕對自由意」具有濃厚的神秘直觀主義的特質；於是西田在大正六年一月寫完《自覺中的直觀與反省》的第三十九節後，經過十年漫長的思惟與沉澱，直到大正十五年六月才繼而提出「絕對無的場所」，使立論更為完整。

由《從動作到見》一書可知，向來以「自我」做為哲學思考出發點的西田，到了第三個階段，不再以超越的觀念論為本，而是在觀念論背後找到一個與自己神秘經驗相應的實在領域，即「無我」的領域。西田所提出的「無我」，克服了主客對立，具終極實在之義，故又稱為「無」或「絕對無」。<sup>315</sup>此時，「個體」和「物自身」成了西田哲學的主要關懷，西田不再採用現代西方哲學「以知解作為思考起點」的方式，而是回歸到柏拉圖和亞里斯多德「由主客體分裂的格局中解放開來」的方式，並由此建立「絕對無」的場所哲學。

「絕對無」雖是因襲「自覺」而有的概念，也都有「自己映照自己的內在」的涵義，但兩者的根本不同處是「絕對無」時期的認識主觀由「意識現象的結合點」或「統一點」，轉成「意識的包容面」，這不僅是主客體的合一，而是在自我內在的自身直觀，也就是「場所」。這個超越了「對立無」和「相對無」的工夫，與禪宗的「無」有極高的同質性。

與武內義範、上田閑照同屬於京都學派第三代的阿部正雄<sup>316</sup>曾在西田的場所哲學（Nishida's Philosophy of "Place"）一文中由意識與判斷來說明西田的「場所觀」：

當我們提到意識，或稱為意識的現象，我們通常指那對象化了的意識，或作為意識的對象而被反思的意識，因此便忽視了那當下的或直接的意識。我們通常由外面來思考這意識，但當我們停止把它對象化，還歸到它的根柢，那是意識的真主體，這時意識便是純粹經驗。西田所視為真正

---

的「論理主義」。

<sup>315</sup> 吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，台北：台灣商務，1998年，頁189。

<sup>316</sup> 將京都學派分為三代的說法參見吳汝鈞所著《絕對無的哲學——京都學派哲學導論》之自序（台北：商務，1998年），頁4-5。

的實在，正是這從一切對象化中解放開來的純粹經驗。<sup>317</sup>

此一「意識不被對象化，而還歸其當下的自己，超越時空與一切知性範疇的決定」<sup>318</sup>時所產生的直覺式、當下且神秘的意識狀態，在西田《善之研究》一書中曾以「純粹經驗」做如下的解釋：

意識的真正統合，是一種純粹的和簡單的活動，由自身而來，不為個人所滯礙。這是獨立的、自足的意識的本來狀態，沒有知識、情感、意志的區分，也沒有主體與客體的分野。在這種情況，我們的真正的人格全體地展示它自己。<sup>319</sup>

由西田上述定義下的「純粹經驗」，再與該書中亦以「場所」( Basho ) 來指稱此「直觀的意識」看來，吾人不難推知西田之所以提出「意識呈空寂、一無所有」狀態之「絕對無的場所」觀點，目的是要為終極實在建立一邏輯的基礎，而此基礎正是讓「感官作用」由「意識察覺」之後「還原」至心意識作用前的「真如」狀態。此一在「真如場所」中「如實存在」的個人才是「整全的人」。

至於「完整的個人」如何在「場所」中體驗並實踐禪的精神，蔡昌雄老師在西田的場所哲學與禪的空間覺識一文中以「場所人」的概念如是說明道：「在自己實存處境中體證『絕對無場所』空間的禪者，我們稱之為『場所人』。簡言之，『場所人』是不再受制於二元對立認識架構下的空間侷限者，也就是能不二的體現出絕對無場所的空間動能者。」<sup>320</sup>承上述，「不立文字」的禪所著重的是由「人如何安頓在環境中」、「人如何與環境有所互動」等問題的解決與否來定義「人」的完整性，此中的考察以「人在『行動』( action ) 中，如何與環境互動」做為解脫的禪者 - 「場所人」體證禪的檢視與印證。

<sup>317</sup> 引見吳汝鈞，《絕對無的哲學 京都學派哲學導論》(台北：商務，1998年)，頁17。

<sup>318</sup> 參見吳汝鈞，《絕對無的哲學 京都學派哲學導論》(台北：商務，1998年)，頁17。

<sup>319</sup> 引見吳汝鈞，《絕對無的哲學 京都學派哲學導論》(台北：商務，1998年)，頁13。

<sup>320</sup> 引見蔡昌雄，西田的場所哲學與禪的空間覺識《兩岸當代禪學研討會論文集》(嘉義：南華宗教

## 二、禪的「個體化」與精神成長

### (一)「自我」與「本我」的衝突

以西田哲學為基礎所提出的「場所人」是站在東方甚至是禪的立場，對於「完整的人」所做的詮釋；倘或站在西方哲學的角度，「禪」又具備什麼樣的特質能符應「完整的人」的形貌呢？

在《榮格心靈地圖》一書中，作者 Murray Stein 曾如此概述榮格心理學中「個體化」的意涵：「榮格用個體化來說明心理的發展；他對心理發展的定義是，成為一個統合而獨特的個人，一個不可分割的整合的個人」<sup>321</sup>，其中值得深思的是原本「一統」的人「何時」且「為何」會被「分割」，再者，究竟是什麼樣的生命歷程或學習讓吾人迷惑亦迷失在二元對立的意識分別中？

依榮格的分析，「生命階段」的發展是隨著心理的發展而不斷與「原我」分裂，榮格所採的比喻是「當嬰兒的自我從無意識的淵藪中浮現出來時，意識更像早晨太陽的升起一樣，而它的成長、擴延以及增長的複雜性與力量，則和裝載它的身體成長與發展同時發生。當身體成長、大腦成熟、學習能力發展擴張時，自我也發展它的力量和能力。……」<sup>322</sup>當「自我」與社會結構「形成妥協」且依其「一般準則」修正行為時，很顯然地為了能融入周遭的文化、也為了保全個人在大環境下的利益，開始朝著獨立個體運作的「自我」發展出了「人格面具」<sup>323</sup>。

在學習自立自足的過程中，「自我」與「人格面具」不斷地由「生命根源的依賴」解放出來，藉由與內在無意識母體的分隔，「自我」逐漸獨立於真實具體的世界中，但是，「發展」所伴隨而來的「分割」卻讓許多心理的質素遺留在意識圖像之外，「人」不再是「整合」、「統一」的，而是遍滿「陰影」與「衝突」的。

### (二)「個體化」的精神成長

---

研究中心，2000年），頁93。

<sup>321</sup> 引見莫瑞·史坦著，朱侃如譯，《榮格的心靈地圖》（台北：立緒，1999年），頁221。

<sup>322</sup> 引見莫瑞·史坦著，朱侃如譯，《榮格的心靈地圖》（台北：立緒，1999年），頁224。

<sup>323</sup> 參見莫瑞·史坦著，朱侃如譯，《榮格的心靈地圖》（台北：立緒，1999年），頁225。

關於「自我」與「本我」衝突中殘留在意識圖像外的陰影如何被超越的問題，榮格提出「個體化」(individuation) 做為解決之道。在 Robert H. Hopcke 所著的《導讀榮格》一書中有關於「榮格個體化」的敘述：

榮格相信，在意識和無意識之間建立起合理的關係，對於心靈的健康至關重要。意識和無意識間的這種關係又被榮格建構和描繪為個人自我 (ego) 情結與本我 (self) 原型之間的關係，……當意識和無意識、自我和本我之間存有良性的互動時，人們感受到自己獨特的個性，同時也與人類存深處無際無涯的經驗之洋相通，從而使自己的生活真正地具有創造性、象徵性和獨立性。<sup>324</sup>

由這一段「個體化」的敘述，可以看到以「心靈自我完善平衡」為基本構思的榮格心理學所致力的是「將真正人生實存當中的各個對立面，在人類心靈深處得到統一」的努力，亦即如果想要獲得一個健全又獨具個性的人格，使其各種心理對立面都能在協調中得到統一，那麼榮格「與己合一」的「個體化」之說，即是實現真正自我的不二過程。

榮格「個體化」的提出亦可對照至禪宗「完整的人」之教養與培育，禪所強調的「小我」與「大我」之間的融合、「自我」與「本我」之間的協調乃至「內在我」與「外顯我」之間的同一，都是藉由自我主體與客體之間不斷的分合撞擊，直到突破因「我 - 他」之間的「區隔」而造成的「意識與無意識之間的相互壓抑或迫害」後，「不可分割的個人」(individual) 才由此產生。

此處「不可分割的個人」才是參究「父母未生我之前的本來面目」的「禪者素顏」，當「原初之我」不再受到二元思想的侷限後，「禪」就在生命的流程中不斷被踐行與驗證著，而禪者的精神也在不斷參究中活化與成長。

### 三、禪的「無位真人」的人格典範

#### (一)「佛性本具」的人格自覺

在印度，「佛性本具」、「一切眾生皆有佛性」說是《大般涅槃經》等中、



後期大乘經論的主張，比如《大般涅槃經》中云：

一切眾生悉有佛性。以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好。<sup>325</sup>

一切眾生定得阿耨多羅三藐三菩提故，是故我說一切眾生悉有佛性。

326

達摩如來禪的安心禪法一方面遠承印度佛教「心性本淨，客塵所染」的心性論，另一方面深受中國傳統心性學說的影響，特別強調依持如來藏自性清淨心修禪，主張通過止觀二門以除妄轉淨、達到「心淨觀明，得一切智」的心解脫境界。「如來禪」將「心」視為生命、解脫之根本的漸修漸悟思想，內蘊有佛教心性學說經般若掃相兼融老莊玄趣之旨，由達摩「安心契悟真性」、二祖慧可「是心是佛，是心是法，法佛無二，僧寶亦然」<sup>327</sup>、三祖僧璨「信心銘」確立在清淨本心自然自足的基礎上、四祖道信強調「百千法門，同歸方寸，可沙妙德，總在心源」<sup>328</sup>、五祖弘忍的「守本真心」、神秀的「息妄修心」等達摩系禪修演變過程觀之，其依心修禪、以禪明心的禪法特色，所呈顯的正是「如來禪」重視心性「本覺」、以開發本心智慧為目標的教育自覺。關於「如來禪」，圭峰宗密在《禪源諸詮集都序》中曾提到：

源者，是一切眾生本覺真性，亦名佛性……此性是禪之本源，故名禪源……依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪。……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。<sup>329</sup>

太虛大師曾說明如來禪與祖師禪之相異處：「如來禪是講究修證的階段性，亦即是漸修的；而祖師禪則是本來現成、當下即是的，亦即是頓悟、本然

---

<sup>324</sup> 引見羅伯特·霍普克著，蔣韜譯，《導讀榮格》（台北：立緒，1998年），頁59。

<sup>325</sup> 引自《大正藏》第十六冊，頁457。

<sup>326</sup> 引自《大正藏》第十六冊，頁524。

<sup>327</sup> 引見《景德傳燈錄》卷三。

<sup>328</sup> 引見《景德傳燈錄》卷四。

<sup>329</sup> 引自宗密，《禪源諸詮集都序》卷上之一，《大正藏》第四十八冊，頁399。

的」<sup>330</sup>，此外再綜合諸尊宿之分析可見兩者大抵還有下述的別：一、如來禪重言說、重學理思辨；祖師禪則超越語言文字、直指人心。二、如來禪多藉「四句」<sup>331</sup>來解釋佛教義理；祖師禪則強調「離四句，絕百非」，認為修行必須超越四句和百非。三、如來禪是以成就佛果為修行是最高境界；祖師禪則力主超越祖，以成就具體圓滿之人格為理想。四、如來禪所追求的是外在眾生自心的佛；祖師禪所修證的是將外在佛拉入眾生自心之中，以成就一個真正現實的人做為成佛。

印度與中國文化交融之後而發展的「如來禪」，在六祖惠能之後非但「具普遍客觀性之至淨至靜之心」已轉為「具體主觀性之眾生之心」<sup>332</sup>，且由如來禪「調心漸入」的功夫轉由「人心之本質 - 性」入手，功夫則由「漸」轉「頓」。「祖師禪」尤重「佛性」之發露，視「成佛可能性」是為悟道之潛能，進而起「般若智」之「正見」，才能煩惱塵勞不染，悟境顯現。六祖惠能大師曾云：

善知識！不悟，佛即眾生，一念悟時，眾生是佛。……一念愚即般若絕，一念智即般若生。……前念迷即凡夫，後念悟即佛，前念著境即煩惱，後念離念即菩提。<sup>333</sup>

此「一念迷」或「一念悟」端看「佛性」發露與否。中國二祖慧可在承繼達摩禪法時，特別注重對禪者心性的深入省思，提出了以「無明智慧等無異，當知萬法即皆如」的平等一如禪觀基礎上的「本迷摩尼是瓦礫，豁然自覺是真珠」主張，特重對此「心」的修持，訓練此「心」使具有涵蓋萬有的深廣之心，並得到永恆的心靈自由。

禪宗所重的即是如何將人由自卑怯弱的思想中解放出來，期望每個人都能樹立起與佛陀無二無別的獨立人格。大珠慧海禪師參訪馬祖一禪師時，有這麼一段問答：

---

<sup>330</sup> 參見太虛大師，《中國佛學》超佛祖師禪。

<sup>331</sup> 所謂「四句」即有句、無句、亦句（亦有亦無）、非句（非有非無）。

<sup>332</sup> 此「普遍客觀性至淨至靜之心」與「具體主觀性之眾生心」說法引自董群所著《祖師禪》（台北：圓明，1999年）之分析，雖學僧認為超越主客觀的禪是難以以「客觀精神」或「主觀精神」來說明吾人之「心」，但仍援引以區分如來禪所謂的心是至淨至靜，而祖師禪所謂的心是染淨俱含。

祖曰：「從何處來？」

曰：「越州來。」

祖曰：「來作什麼？」

曰：「求佛法。」

祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我這裡一物也無，求什麼佛法？」

曰：「哪個是慧海自家寶藏？」

曰：「即今問我者是；一切具足，使用自在，何假外求？」

師於言下識自本心，作禮而去。

成佛作祖的「佛性」果真是「自家寶藏」，禪宗清楚明示吾人個個具足覺照之本能，具足諸佛慈悲喜捨等諸種相好細行，但能在當下提起覺性慧觀，毋須向外馳求即能讓佛性「明珠出塵」、「慧照破黯」。

## （二）「行解相應」的自我實踐

禪悟經驗除了上述的徹見自性、開發自性、自覺本具佛性外，將自內證的表現出來成為現實實踐行為的「行解相應」，應可說是「一如」的人格展現，「一如」的生命實現。誠如達摩祖師所說：「知理者多，悟理者少；悟道者多，行道者少」，能將自內證的真理全體活現到日常生活中確非易事。

夫身心方寸，舉足下足，常在道場。施為舉動，皆是菩提。<sup>334</sup>

二六時中無不是參禪時，山河大地無不是參禪處，以「古經照心」的方式在生命中深層體驗禪法。《華嚴經》中云：

文殊一日，令善財去採藥：「不是藥者採將來！」

善財所採，無不是藥；卻來白雲：「無不是藥者。」

文殊云：「是藥者採將來！」善財乃拈一莖草度與文殊。

文殊提起示眾曰：「此藥，亦能殺人，亦能活人。」

---

<sup>333</sup> 引自《六祖壇經》般若品。

<sup>334</sup> 引自道信《入道安心方便》，收錄於《楞伽師資記》。

「盡大地是藥」亦即「盡大地是法」，了知禪法的吾人是否可在身邊隨手即拈起法藥，對症下藥，依藥解病？甚深微妙的法要若只是藥單一張，或是珍貴藥材一帖，吾人無論如何了知此藥之珍貴，藥仍是藥、疾仍是疾。法要如何轉換成生命的能量，如何滋養法身慧命，得讓法要在行動中有驗證的機會，所謂的「成長」就是在嚐試、失敗、困頓與多舛錯中，還能「以行會解」、「以解印行」，也惟有「解行並重」、「行解相應」才能真正實踐純真無雜染的自我！

中國禪宗最特別的是以「般若」的精神看待世間萬物，站在「一切法無非是道」的體悟點上，依龍樹在《十住毗婆沙論》中斥責一心求生西方者是「懦弱怯劣，無有大心，非是丈夫志幹之言」地行「易行道」的論點，到了六祖惠能特別引《維摩詰經》佛國品的思想，在《壇經》中強調「不厭世間苦，不欣涅槃樂」的救度精神：

迷人念佛往生於彼，悟人自淨心。所以佛言：「隨其心淨，即佛土淨。」使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西；悟人在處一般。……使君心地但無不善，西方去此不遠。若懷不善之心，念佛往生難到。<sup>335</sup>

禪宗「行解相應」的實踐，並不在於欣求外在殊國勝土，而在於當下一念覺起的淨土成就。誠如道信曾引古禪師之訓，強調解行相扶的重要性：「古時智敏禪師訓曰：學道之法，必須解行相扶，先知心之根源及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成。」禪宗的體證須在尋常實踐中圓滿，本具的佛性更是要在解行相應中才得以彰顯。

#### 第四節 小結

兩漢時時期自印度傳來中國的佛教，在不斷中國化的過程中，逐漸形成了具有中國特色的中國佛教，禪宗即是頗具代表的中國化佛教宗派之一。由「拈

花公案」為初傳、「達摩東渡」為伊始的禪宗，其教外別傳、直指人心的禪法，雖有異於佛教的其他宗派，但其思想核心、基本精神又未脫佛教在中國傳佈弘演的軌道。在小乘禪學、大乘般若學乃至涅槃佛性說等中國化大乘義理之學的影響下，中國禪宗是在禪法與義學相結合、以解脫為修學要旨、探究解脫境界與解脫主體間相互關連性為脈絡的佛教發展沃土中，開敷出世尊當年於靈鷲山登座、拈花默然，惟獨摩訶迦葉破顏微笑的那朵禪宗之華，且歷千百年仍莊嚴未凋零。

禪宗一脈由達摩祖師的「安心禪法」到六祖惠能大師的「無相空宗」，乃至南宗禪繼而衍分的「五家七宗」，禪宗無論在「心識問題」或「空的認識論」上皆有其有別於西方哲學的獨特思想基礎，尤其在「去本體論」的立論上，更是打破了二元對立、主客對峙的哲學傳統。

消弭了主客對立的僵局後，強調行動與實踐的禪宗提出了與生命直接撞擊的「觀行並重」的法門，此不僅重新安頓「身」與「心」，更由中發展出圓滿的人格理論與精神成長方式。藉由本章「禪宗思想的哲學基礎」之探討，期能做為跨入下一章「禪宗全人教育」的橋樑，期能藉此窺知禪宗迥異於西方的教育哲學理論。

---

<sup>335</sup> 《六祖大師法寶壇經》 疑問第三，引見《大正藏》卷四十八，頁 352 上。

## 第四章 禪宗的全人教育

### 前言

縱觀中外教育發展史，隨著不同時代因緣，所各自發展出來的教育史程亦不盡相同；其中的共通處是隨著知識分工的日愈細密，各學門亦如同《莊子·天下篇》所云：「耳目鼻口，皆有所明，不能相通」一般愈造就出不整全之人。之於教育的這份憂心，早在廿世紀初即有王國維（1877-1929）以《論教育之宗旨》為題，提出「全人教育」的理想教育之藍圖：

教育之宗旨何在，在使人為完全之人物而已。何謂完全之人物？謂人之能力無不發達且調和是也。人之能力分為內外二者：一曰身體之能力，一曰精神之能力。發達其身體而萎縮其精神，或發達其精神而罷敝其身體，皆非所謂完全者也。……完全之人物不可不備真美善之三德，欲達此理想，於教育之事起。教育之事亦分為三部：智育、德育、美育是也。……此三者不可分離而論之也，故教育之時，亦不能加以區別。三者並行而得漸達真善美之理想，又加以身體之訓練，斯得為完全之人物，而教育之能事畢矣。<sup>336</sup>

近一世紀前的全人教育理想在跨入新世紀的今日更是引起關注，廣納博雅、專精、通識等教育精華的全人教育，把教育的主體由「課本」回歸到「人」身上，打破了昔日「求學問」的形而上迷思，而以「學作人」的生命落實為教育主旨。

在台灣，仍屬啟蒙階段的「全人教育」，超先開跑的以宗教創辦的學校為多，以基督教立校的中原大學為例，該校將教育的主體明訂為「人」，將教育的最高目標設定為「教人成人」，誠如在其創校理念中所強調「教育不是為『社會』這部大機器，把『人』訓練成一個有用的『東西』；教育將提供給『人』最好的機會以及最高的可能性，使人成為一個『凡事興盛，身體健壯，靈魂興

---

<sup>336</sup> 參見王國維，《王國維哲學美學論文輯佚》（上海：東華大學出版社，1993年），頁251-253。

盛的人』，享有圓融美滿的快樂人生」<sup>337</sup>，中原大學向所堅持的「全人教育」，不在巍巍房舍、遼闊校園中，而是在「吸納人文氣質，心曠神怡；感受人性尊嚴，昂首邁步；踐履篤實，竭力尋求真知；互愛互敬，共同追求成長」中。

在「全人教育」成為新世紀教育方向的今日，向來著重「生活教育」及「身體力行」的禪宗，其「以人為本之教育主體回歸性」及「以全人教育為終極關懷之前瞻性」的教育特色，在科技掛帥、生命空虛與失落感日愈嚴重的當今更有其值得探討處。藉由禪師「將教育的內涵由外在的追求回歸到內心的省思與觀照」的教育方式，也許可為新世紀的教育趨勢注入新的生命力，將長久以來以專業訓練為導向的教育傳統重新帶回以生命實踐為主軸的全人教育新紀元。

本章將以「禪宗教育之『全人』觀」及「禪宗『全人教育』之終極關懷」兩節，來了解教育史上由「博雅教育」、「實用教育」、「通識教育」直到「全人教育」嬗變的過程及發展的因緣，再由禪宗跳脫傳統窠臼、不受制式拘限的教育特質，來探究其中所內涵的「全人教育」意蘊，以及由「全人」而「真人」的教育發展，對於當今教育具有何種影響力。

## 第一節 禪宗教育之「全人」觀

### 一、回歸「人」為主體之教育觀

#### (一) 以「人」為教育的對象

在不同的時代所形成的教育思想，雖然相異的時代因緣及世界觀下所凝聚的智慧結晶不盡相同，以適度整合個人在通才教育、專業育和心智能力為主的優質全人教育亦有其獨特的時代意義，但在以「人」做為教育唯一對象的意涵上，全人教育所要面對和解決的是「人」成為教育主體時，此本應歷時彌新的教育本質之回歸，如何在「教育是為了人，而不是人為了教育」<sup>338</sup>的前提下確實踐行。

這個徹底打破古希臘以來將「身與心」、「物質與精神」二分對立、過度物

<sup>337</sup> 引自中原大學網站「關於全人教育館」(<http://www.cycu.edu.tw/History/HISTORY5-2.HTML>)

<sup>338</sup> 引見林耀堂，全人教育與生命教育的關連及實踐 發表於「文藻全人教育研討會」(2001年10月18-19日)

化機械化的教育回歸到以「人」為主體的教育方式，對於數千年來的教育史而言是很重要的「反響」；這一條漫長的「教育回歸之路」看似頗有新意，但如果與禪宗千年來的教育特質相對照，不難發覺今日所謂回到以「人」為出發點的教育突破，其實早在數世紀之前的禪門即已實踐「人是教育唯一的主體」的全人教育。

禪宗教育的重心在於讓禪者找到天然本具的自我，這和全人教育強調回歸教育的主體性有異曲同工之妙，更獨特的是禪師在教導禪者如何實現自我、開展自我的同時，更著重讓禪者尋得本自具足的耀然自性。以洛浦元安禪師為其弟子所開示的為例：

問：「如何是本來事？」

師曰：「一粒在荒田，不耘苗自秀。」<sup>339</sup>

在尋得本來面目、悟得自性光明的參禪悟道過程中，禪師對學僧的期許是讓不需雕琢的佛性自然圓滿，就好比荒田中的粒苗不耘自秀般。參禪的「本來事」不在教說點示了些什麼，而在於禪者能否由生活中體悟勘驗了些什麼。因此，禪師的教育是將學僧由外在推回禪者本身，以自性琢刀來琢磨出本自具足的光采，所體證的禪法亦要由自性胸臆中流露，方是真正的禪悟。巖頭禪師對雪峰禪師大喝「從門入者不是家珍」的公案，或可窺出禪師「家珍本具」的教育特質：

雪峰和巖頭同行至湖南時，遇雪不能前進。巖頭整天不是閒散便是睡覺，雪峰總是坐禪。雪峰責備巖頭不該睡覺，巖頭責備雪峰不該坐禪。

雪峰指著自己的胸口說：「我這裡還不夠穩定，怎敢自欺欺人呢？」

巖頭聽了很是驚訝，雪峰又說：「實在是因為我心有未安啊！」

巖頭說：「果真如此，你把所見的一一告訴我。對的我為你印證，不對的我替你破除。」

雪峰把自己的修行經過說了一次後，巖頭大喝道：「你沒有聽過嗎？從門入者不是家珍。」



雪峰苦惑地問道：「那我以後該怎麼辦呢？」

巖頭說：「假如你宣揚大教的話，必須一切言行都從自己胸中流，去頂天立地而行。」<sup>340</sup>

應有不少人和當年的雪峰禪師一樣，以為看得見的修行方式或儀式才能契入悟境，以為深入三藏、引經據典才能宣揚大教；這在看似無修無證的巖頭禪師眼中卻是一大「禪誤」，巖頭禪師要雪峰禪師放下向外馳求的心，試著以「心」為「禪悟」的基礎，這不僅能在閒散或寢睡間無時不契合佛法，更可以擔起頂天立地的禪門大任。

禪宗教育首重的便是將教育的主體回歸到活生生的「人」身上，強調所學習的一切知識都得和「人」以及「人的經驗」相互連繫，這也是全人教育重要的精神之一。

## （二）由「我 - 它」到「我 - 你」的教育反轉

所謂「物化」的教育觀是將教育的目標設定在較高收入的工作獲得，或是較高社會評價的滿足上，在這樣的教育目標下，教育者與受教育者是「我 - 它」（I - It）的關係<sup>341</sup>，亦即受教育者在教育者的心目中只是一個不具有主體意義的對象，這個對象的存在甚可視為只為了滿足自己教學目的的一個「工具」，所衍生出來的也是物化的教育觀。

全人教育其中一個很重要的理念是將「我 - 它」（I - It）的教育者與受教者的關係反轉回「我 - 你」（I - Thou）的關係，在這樣的教育目標下，教育者與受教育者的生活是多交集常互動的，生命是可對話可傾聽的，相互疊映的教育關係下，教育是主動且直接觸及對方心靈的整體，至於教育的「高收入」或「高評價」等外在成就，則是非預設、非牽強下所「附加」的。

林安梧老師在清華大學講授「教育哲學」一門課中曾如是分析「我 - 它」與「我 - 你」之間的差異：「I-it relation 的 it 和 I 的關係是經由一個名言、概念、語言文字、符號系統的方式把它推出去說，隱含了主體對象化的活動，隱含了對於那個對象的控制、操作。但是 I-Thou relation 最大的不同是，it 是沒有生

---

<sup>339</sup> 引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁232。

<sup>340</sup> 引自周中一，《禪話》（台北：東大，1990年），頁131。

命主體的，Thou 是具有生命主體的。……」<sup>342</sup>，由「我 - 它」到「我 - 你」的「拒物化」反轉，在禪宗教育史中是禪師向來的教育風骨，無論「教」或「學」都是生命的互動與慧命的撞擊，互動或撞擊的內涵則無關世俗的價值觀或被附會過的學習成就，反而竭力消除學僧的社會性，還其自然之真面貌：

昔有老宿，畜一童子，並不知軌則。有一行腳僧到，乃教童子禮儀。晚間見老宿外歸，遂去問訊。

老宿怪訝，遂問童子：「阿誰教你？」

童子曰：「堂中某上座。」

老宿喚其僧來，問：「上座傍家行腳，是什麼心行？這童子養了二三年了，幸自可憐生，誰教上座教壞伊，快束裝回去。」

黃昏雨淋淋地，被趕出。<sup>343</sup>

雖然對多數人而言，「不知軌則」無異於「缺乏教養」；但是老宿對童子的教養不在於使其「學習」什麼，而在於如何「免於學習」什麼。多年來童子與老宿的互動是建立在自然與信任中，這種生命與生命的真會遇早已超越世俗繁文縟節的表現或約束，又何須身為「外人」的行腳僧多事教規矩呢？老宿的教育重心由「禮儀的熟練與否」反轉到「熟練禮儀的人學習到什麼」，這即是全人教育由「我 - 它」回到「我 - 你」的教育理念，再引述林安梧老師課堂上的提醒：「I-Thou relation 是真正教育的學習，它是一個總體的生長，不是一個方格一個方格的堆積」<sup>344</sup>，Martin Buber<sup>345</sup>提出「I-it」和「I-Thou」兩種理解世界或融入世界的型式，將「人師」以「人」為教育主體作透徹的詮釋。

---

<sup>341</sup> 引自林建福，師生關係，歐陽教主編，《教育哲學》（高雄：麗文，1999年），頁313-342。

<sup>342</sup> 參見林安梧，《教育哲學講論》當前中小學教育目標的哲學思考（台北：讀冊文化，2000年），頁76-77。

<sup>343</sup> 引自顧偉康，《拈花微笑》（香港：中華，1993年），頁171。

<sup>344</sup> 引見林安梧，《教育哲學講論》當前中小學教育目標的哲學思考（台北：讀冊文化，2000年），頁79。

<sup>345</sup> 馬丁布伯(Martin Buber 1878-1965)為出生於維也納的猶太裔哲學家，於一九二三年出版《I and Thou》一書，談到吾人是生活在「我 - 它」與「我 - 你」的交替中，惟有「我 - 你」的「會遇」，人才能成為真正的「人」。

## 二、身心不二之鍛鍊

### (一) 著重心意志的鍛鍊

並非以知識傳授或技能培訓做為教育終極關懷的禪宗全人教育，之所以將「如何讓人被教育成為『完整的人』」設定為教育目標，為的是期望門下禪僧不僅具有以一己之力維持生存的本能，更重要的是要陶養成一位在道德上自主自律，在人格上均衡健全，在心靈上從容自在，在團體中融入和合的知能整全、身心健全、涵養完全的人。如是教育前提下，生活意境要比生活內容來得重要，生命潛能要比生活展現要來得被重視，禪師對弟子的教誨雖然不離現實生活，但卻漠視任何「機能性」的物化教育，而以心靈層次提昇、深度潛能開發、心性意志鍛鍊做為教育主旨。被南嶽懷讓禪師譽為「彼石頭真獅子吼，必能使汝眼清涼」的石頭希遷禪師，對於弟子的教育尤重非現實考量、非物化的心性磨練：

問：「如何是佛？」

師曰：「汝無佛性。」

曰：「一切眾生都有佛性，何以卻無？」

師曰：「為汝不肯承當。」<sup>346</sup>

希遷禪師並未羅列「是佛」的「必要條件」，卻一語點醒若未能直下承當，即使佛性是人人皆有、一切現成，吾人仍舊是與佛不相干的凡夫眾生。此教育方式非僅未為學僧開出一個人人欽羨的「修學高標」，反而在妙覺圓成的佛和憾陷諸具的眾生之間搭設一座「行門」的橋，行門的要件是「直下承擔」。石頭希遷禪師的教育方式，著重在考驗對佛法高度的信任和由衷的信受；日後的葉縣歸省禪師，亦以琢磨門人心性著稱：

法遠、義懷與眾同參葉縣歸省。

歸省一見，即呵之曰：「汝輩踏州縣僧，來此何為？我那有閒飯養你閒漢

---

<sup>346</sup>引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁219。

耶？」

叱之去，眾不為動；遂取水潑之，眾又不散；復以灰撒之，眾皆怒而去；惟義懷、法遠二人，端坐如故。

歸省曰：「彼皆去矣，爾胡不去？」

法遠曰：「久慕和尚道德，不遠千里而來，豈因一杓水，一把灰，遽即去耶？」

歸省曰：「爾二人既真為佛法，此間缺典座，能為之否？」

法遠曰：「弟子願為。」義懷為參堂。

一日歸省他出，眾不堪枯淡，乞煮佳粥。法遠因為六和粥。

粥熟，歸省還。共赴堂竟召問知事：「今日有施主設齋耶？」

答曰：「無。」

「堂中納襯耶？」

曰：「無。」

「如此，則此粥從何所得？」

曰：「問典座。」

於是法遠自首云：「某甲見大眾枯淡，實自為之。」

歸省曰：「汝如此好心，待他日為住持時，為之不晚。何得私盜常住物做人情耶？」

令知事估法遠衣鉢值幾何，悉歸之常住。逐法遠出眾。法遠懇求再三，皆不之允。

法遠曰：「但願上堂時，容某一聽法。」

歸省頷之。

法遠寓山下他寺廊房。

歸省一日見之，問曰：「爾住此幾時耶？」

曰：「已半年矣！」

曰：「還常住房錢否？」

曰：「無。」

曰：「此常住房，爾何敢盜住？速須還他去！不爾，我當告官。」

法遠即化緣還之，別住城中。每見歸省，則轉加敬容。

歸省告眾云：「葉縣有古佛。」

眾云：「古佛是誰？」

歸省曰：「法遠公，真古佛也。」

一眾始驚，盛排香花，入城迎歸。

歸省特為上堂，面付佛法。<sup>347</sup>

看似無情的歸省禪師對門僧的教育非呵即罵、非趕即逐，一方面是禪師不擔心「門下禪僧羅雀」，一方面是希望付法弟子求法之心堅如須彌，求法心切八風不侵，才會以不留情面、不以佛法做人情的嚴格甚或嚴苛方式來「陶鑄」法器，當然經歷如此千錘百鍊後，禪門必添一尊可付法的「古佛」。

在今日，即使只是一句真誠的勸勉、一個責備的眼神，都可能讓學人和明師失之交臂，更別說是一杓水潑趕、一把灰灑逐了。但是，禪門這番嚴格的教誨，所造就的正是可以續承法脈的真正龍象。

## （二）身心整合的教育方式

上述以「人」為終極關懷，以「培育整體的人」為終極目的的全人教育，無論是強調「精神勝於物質」的全人觀點，或是強調身心靈都與社會文化乃至大宇宙息息相關的全人世界觀，都可看出全人教育將自我實現、社會和諧互動納入教育那份用心，以及試圖在「身 - 心」、「精神 - 物質」的二元對立中找到二分謬誤的調和點的那份努力。這種不向過分簡化人心的科學實證之思維方式低頭，不和物化、機械化的教育慣性妥協的全人教育，誠如阿多諾<sup>348</sup>所認為的，吾人如果能以「非同一性思維方式來探討事物的本身」，進而教育者亦能要求自我主體在教育過程中持續否定與提昇，那麼不再一勞永逸地採「配套」的制式課程，才真正能朝「培育整體的人」之學習目標邁進。

以當代美國著名學者米勒為首的全人教育學家，對於未來更重視心靈、情意、身體、創造力與藝術需求的教育新趨勢，有數點共識：

1. 全人教育的理念強調吾人一切學習得來的知識和經驗都是有整合性的。
2. 全人教育重視心靈層次的世界觀，對宗教和生命尤為尊重。
3. 全人教育強調人的獨特性，鼓勵吾人發揮潛能，開創內在、深刻的自我。

<sup>347</sup> 引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁383。

<sup>348</sup> 阿多諾（T. Adorno）1903-1969。

全人教育的上述以「人」為教育對象、與尊重個體發展為教育目標的禪宗教育特質不謀而合，或可說是早在全人教育實際開展的千餘年前，禪宗即以富含生命彈性的教育方式，在「成就全人」的教育宗旨下，活潑潑地讓禪的教育與禪者的生命相互結合與輝映。禪師之教所蘊涵的全人教育

林清江在其 中正大學的通才教育<sup>349</sup>講稿中曾談到惟有將人教育成「博古通今、心胸開闊、理想遠大、判斷成熟、毅力堅定」的人，亦即「融合專精教育、通才教育，重視知識、價值與行為三者諧和」的教育，才是真正完整並符合今日之所需的教育。以林清江這番對完整教育的期許不難了知，身心並重的教育已然是新世紀的教育趨勢，至少，已不再是「偏智力輕勞力」的保守世代了。禪宗教育雖亦和當今的教育「新趨勢」一樣都是以「身心整合」為主要訴求，但大有不同的是，禪宗的身心整合並非「新趨勢」，而是數十世紀未曾或變的「向來趨勢」。讓我們來看看下面的公案：

問：「如何是和尚為人句？」

師曰：「拈柴擇菜。」

曰：「莫祇這便是也無？」

師曰：「更須仔細。」<sup>350</sup>

以朽床為法座、自甘枯淡的神鼎洪諤禪師向來清苦自持，而且正是在枯淡清苦的生活中宣講甚深禪妙。禪師所強調的禪遍一切處，既不執著非得要有古澗寒泉才是禪修之處，亦不排斥將滾滾紅塵做道場，而是在拈柴擇菜間無處不是道。由於禪就在平常心中體現，因此禪師的教導重點就是讓禪僧學習如何以最輕安的身心狀態來體會無處不在的禪法，其中的關鍵是 所有的學習都是身與心的整合學習。

師云：「龍門道只有二種病：一是騎驢覓驢，二是騎卻驢了不肯下。你道騎卻驢了更覓驢，可殺是大病？山僧向你道：不要覓！靈利人當下識得，除卻覓底病，狂心遂息。既識得驢了，騎了不肯下，此一病最難醫。山

<sup>349</sup> 林清江， 中正大學的通才教育 ，國立中正大學文化專題討論演講稿（尚未出版），1990年。

<sup>350</sup> 引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁385。

僧向你道：不要騎！你便是驢，盡大地是個驢，你作麼騎？你若騎，管取病不去；若不騎，十方世界廓落地。此二病一時去，心下無事，名為道人，復有什麼事！所以趙州問南泉和尚：『如何是道？』南泉云：『平常心是道。』』<sup>351</sup>

龍門清遠禪師對於禪僧的教育十分著重在尋常日用中體會超然物外、物我兩忘的禪法，即是禪法若以「騎驢找驢」的心情向外覓尋的話，心外必定無禪，身外亦無法體現禪。禪師將禪法的傳授定位在身與心的深度體驗與高度融合上，且惟有身心整合才能識得真禪法。

## 第二節 禪宗「全人教育」之終極關懷

### 一、健全圓滿人格之陶養

#### （一）不迷信「世學增益」

和一般教育多著眼在知識的傳授與知見的增進有所不同的是，禪師的教育以「去知見」、「不執世學」為教學核心，誠如報恩禪師所云：「不能離諸見，則無以明自心，則不能知正道矣」，參禪悟道是知見愈多，則去道日遠。此與老子「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無」及莊子「至人之用心若鏡，不將不迎，應物而不藏」相互輝映，禪師們參禪是為了以更超越的視野來面對經驗與料的後天知見，此即「有見即為垢，此則未為見；遠離於諸見，如是乃見佛」的禪境。汾州無業禪師面謁馬祖道一禪師時，便堂皇上了「不執世學增益」的一堂課：

汾州無業，初見馬祖時，馬祖見其身材偉岸，聲音響亮，便說：「外形巍巍堂堂，裡面卻沒有佛。」

無業云：「我粗研三乘之學，稍有所得，可是對於禪宗的即心即佛之說，不能了解。」

<sup>351</sup>引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁447。

馬祖說：「這個不能了解的心就是佛，並沒有其他的了。」  
無業不悟，問曰：「如此說，什麼是祖師西來所傳的秘密法印呢？」  
馬祖說：「這位大德，現在糊塗得很，且先回去，等下再來。」  
無業正要離開時，馬祖在後面喊著「大德！」  
無業轉過頭來，馬祖問：「是什麼？」無業聽了，立刻大悟。<sup>352</sup>

閱遍三藏十二部經教，如果未能看到佛法與生命的結合，那麼經藏永遠是生命中「所嚮往」的莊嚴部份，永遠不會是生命能呈現的莊嚴全部。禪師重視心靈層次的世界觀，以及對於宗教和生命尤為尊重的教育方式，讓禪者不再迷失在三乘之學的追求上，而是迴光內觀心靈與生命真實的撞擊與互動，進而展現更深刻的生命力。

## （二）由人性關懷到覺性開啟

全人教育有一個很重要的主張——「教育是為了人，而不是人為了教育」，對於「完整的人」的教育，禪師所關懷的不僅是禪僧有限生命的延續而是無限的慧命開展；禪師所著重的不是表面的知識傳遞而是隱潛的覺性開啟。因此，禪師「老婆心切」的教導不一定是溫言婉語的「循循善誘」或「殷切叮囑」，亦有可能是當頭棒喝或兀自默然；亦即，禪師教學的重點並不在於事相上給予禪僧什麼樣的「實質教導」，而是將心力關注在「如何開啟」人人本具的覺慧。

僧參曰：「承聞諸佛出世，為一大事因緣，如何是大事因緣？」

師曰：「著衣喫飯，屙屎放尿。」

僧不肯，不禮拜而出。

師喚回，示以偈曰：

諸佛出於世，唯為大因緣；

屙屎並放尿，饑餐困打眠。

目前緊急事，人只欲上天；

談玄共說妙，遭罪復輸錢。

---

<sup>352</sup> 引自周中一，《禪話》（台北：東大，1990年），頁130。



僧慚惶，作禮而去。<sup>353</sup>

笑巖德寶禪師受具後曾前往隨州關子嶺參謁龍泉寺無聞明聰卻未能契悟，禪師發奮寢食俱廢，一日攜籃到澗邊洗菜，見一莖菜葉隨水旋轉而有所省悟。這個省悟的經驗讓禪師將禪修的重點回歸到生活中，對學僧開示法要亦不離生活日用，即便如「諸佛如何為一大事因緣出世」等「大事」，禪師亦未殷切就佛學上多所指點，而是以屙屎撒尿等「尋常到不值得一提」的日常生活來為禪僧解惑。也許，禪師並未「針對」學僧的問題開示；但禪師要學僧在屙屎放尿中體會甚深禪法的那份心意，正是開啟覺慧的無盡慈悲。如是以覺慧開啟為本懷的教育方式，谷隱蘊聰禪師亦有一段有名的公案：

次參首山，問：「學人親到寶山，空手回時如何？」

首山曰：「家家門前火把子。」

師於言下大悟。呈偈曰：

我今二十七，訪道曾尋覓；

今朝喜得逢，要且不相識。<sup>354</sup>

初參洪州大雄山百丈道恆，次參汝州首山省念的谷隱蘊聰禪師，雖然親炙善知識，但對於是否真能「入寶山不會空手而回」仍心存不確定。首山省念禪師知道門下禪僧有這番疑惑，並未依世俗之習「保證」既已入寶山必定有所收獲而回；反而提醒禪僧要燃亮門前火把子，才不會空手寶山回，如果未能體會佛性本就在自己心中，即便坐擁寶山依舊與寶山無緣。

## 二、在「全人」中展現「真人」

「全人教育」將傳統教育中高遠難攀的「聖人嚮往」拉回到現實的「個人呈現」，實現「教育是為了人，而不是人為了教育」的教育理想，對於數千年來的教育史而言是很重要的「反響」，至少，回到「人」為出發點的教育方式之於傳統是一大突破。

<sup>353</sup>引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁615。

<sup>354</sup>引自水月齋主，《禪宗師承記》（台北：圓明，2000年），頁387。

## （一）不可分割的全人呈現

誠如郭為藩在《科技時代的人文教育》一書中所提到的，所謂「完整教育」的實施必須在三方面保持均衡，即（1）教師教學以「人」為中心，而非以「課本」為中心（2）重視學校整體教育環境（3）學生必須主動積求知和進取<sup>355</sup>；在上述前提下所實施「教人成人」的全人教育，無論是為了成就一位康德所謂的理性人、道德家所謂之道德人、儒家所讚頌的聖人或是宗教信仰所孺慕的神人，教育的主旨必定是「將人教育成真正的『人』」。當然，具全人教育意涵的禪宗，亦是以「人」為教育對象，禪師非但捨傳統的經教之教，且不以「聖人他者」為禪僧效學的「標竿」，而是以陶成真正、獨一無二的完整的自我為教育的宗旨。在「教人成人」的教育氛圍中，禪師給予學僧相當大的「自我體證」空間，不在事相或問題上給予肯定或否定的回應，亦不在修學或證悟的過程中輕易印以經教典籍；而是讓學僧無從遁形地面對得以真實生命學習的自己。且以法眼宗的公案一則，來看看以「人」為唯一教育對象的禪門風範：

僧問：「如何是羅漢一句？」

師曰：「我若向汝道，便成兩句也。」

問：「如何是第一義？」

師曰：「我向你道是第二義。」<sup>356</sup>

禪師所著重的教育是內在親證、圓滿具足的真如體驗，即使是給予一句「善巧方便」的反詰，亦是傳遞著不能說、無法說的真實體會，就惟恐一旦付諸語言文字，原本整體、全部的禪修體驗會在「義理符號化」的表述下由「第一義」淪為「第二義」。禪師教育的內容是「一句」或「第一義」而非「二句」或「第二義」，同樣地禪師教導的對象亦是以禪僧為主體而非典籍或經本，禪師所關切的是禪僧這個「人」當下能否體證源自自性的禪悟，而不是「拾人牙慧」或「鸚鵡學話」式地「覆誦」禪師的禪境。由法眼宗的另一則公案，可看出禪師對於「人」的教育堅持：

<sup>355</sup> 引自郭為藩，《科技時代的人文教育》（台北：幼獅，1987年），頁13。

<sup>356</sup> 引自顧偉康，《拈花微笑》（香港：中華，1993年），頁194。

問：「師居寶座，說法度人，未審度什麼人？」

師曰：「汝也居寶座，度什麼人？」

問：「古人傳衣，當說何人？」

師曰：「汝什麼見古人傳衣？」<sup>357</sup>

這段公案裡，禪僧提出的「師居寶座」所指的是形相上的外在寶座，而羅漢桂琛回答的「汝也居寶座」卻指人人本具的佛性。既然人人皆有佛性，人人皆居「寶座」，何須「人度人」，又何勞「祖師傳衣」呢？在「自性自度」、自我調伏教導的理念下，禪師至高的教誨是「任禪僧自度足已」，這正與全人教育尊重並給予學生完整的學習空間不謀而合。

## （二）身心一如的「真人」境界

全人教育所強調「全人」的典範，意指一個具有豐富知識、恢宏器識、文化素養、道德意識以及完整人格的教育過程，其中心思想是在於「非分割」、「非分化」的教育理念上，亦即受教育者的學習不再是部份或狹隘的，教育者的教導不再是偏執或框限的。要達到如是教育境界，教育者的言談警歎、揚眉瞬目無不是教育學生成為「全人」的學習典範，本節所要探討的禪師更是以活生生的面貌做為教學的「教材」，期望禪僧在活潑潑、真實具體的面貌中，悟到身心一如的真境界，以盤山寶積禪師的公案為例：

師（盤山寶積）將順世，告眾曰：「有人邈得吾真否？」

眾將所寫真呈，皆不契師意。

普化出曰：「某甲邈得。」

師曰：「何不呈似老僧？」

化乃打筋斗而出。

師曰：「這漢向後掣風狂去在！」

師乃奄化。<sup>358</sup>

<sup>357</sup>引自顧偉康，《拈花微笑》（香港：中華，1993年），頁196。

<sup>358</sup>引自顧偉康，《拈花微笑》（香港：中華，1993年），頁199。

寶積禪師在捨壽之前要眾人「寫真」，所要求的並非錄寫他有形具相的形貌之「真」，而是要求呈寫禪師契佛密意的精神風範之「真」。可惜的是絕大多數的弟子都誤以為禪師是要他們為禪師留張畫像以資紀念，因此竭盡可能地臨摩繪像，當然都「不契師意」。惟一例外的是捨任何符號，以翻筋斗來向老師說明自己確實掌握般若佛性之「真」的普化和尚，真正以實際的行動來詮釋禪以「不立文字」為基礎那份真實存在，終蒙寶積禪師的讚許，也讓禪師安然順世。禪師不立文字的教育無法在畫布上展現或以任何符號掌握，惟有在身與心絕對調和下如實展現的一如狀態，才是真正的「契合師意」。這在《臨濟錄》中有另一番記載：

一日上堂曰：「汝等諸人赤肉團上有一無位真人，常向汝諸人面門出入，未證據者看看。」

時有僧問：「如何は無位真人？」

師下禪床把住云：「道！道！」

僧擬議，師托開云：「無位真人是什麼乾屎橛？」便歸方丈。<sup>359</sup>

佛教一般修行次第分為十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺等階位，「無位真人」指不住於上述任何階位之「自由人」，亦即人人本具之佛性。對於用功禪修的僧人向外尋覓「真人」，臨濟禪師猛喝「乾屎橛」，即欲令其迴光返照，以呈現真人之面目。禪宗全人教育終極關懷之極致是，讓禪僧向內尋得人人本具、成為完整的人的那份可能性，那無關乎言詮語釋，無關乎科目教材的教育，在真正讓「人」找到圓滿無有缺憾的「真人」的過程中，「教人成人」的教育理想於斯落實。

---

<sup>359</sup> 《臨濟錄》 上堂 第一。

### 第三節 禪宗「全人教育」之現代詮釋

#### 一、「整合性」的生命教育特質

##### (一)「整合性」的全人教育背景

任何一種教育學說的理念形成或思想建立，都是在不同時代因緣以及世界觀下所凝聚的智慧結晶，全人教育的提出亦是如此。若就整個教育演進的過程而言，原本人的教育就應是「全人」的教育，只是受制於不同時代的社會背景與文化思潮，而遲遲未能落實在「全人」上。

雖然全人教育看似是在通識教育之後提出，實際上在博雅教育、人文主義教育以及通識教育中皆可看到「全人教育」的教育理想；但誠如黃壬來教授在

全人教育理念的再思考與師範教育的發展取向 一文中所分析：「基本上，以五育均衡發展作為全人的內涵，尚不失為一可接受之觀點，但是當這五育的內涵被數值化且被割裂分立以後，其原義漸失，同時易被曲解為教育的全部即是學校的成績單。……」<sup>360</sup>可見，多層面的全人教育除了就教育學的觀點具有適才適性、潛能啟發、志趣培養等特點之外，最有別於其他教育的是全人教育尤重各學門之間的統整與一貫性，以及人文精神教育和整合人格的養成，「讓他們懂得價值而不是價格，讓他們懂得生命而不只是生活，讓他們懂得努力事業而不只是職業，讓他們懂得追求幸福而不只是財富，促其成為識大體、明大義、才德兼備、器識恢宏、有為有守、堪擔大任之才」<sup>361</sup>是教育者的方向。

就上述全人教育的特質，在探討其為何被視為當代教育的新課題，又如何貫穿古今、不分中外廣被施行之前，先就全人教育興起之背景做一了解：

##### (1) 傳統全人教育理念

###### 1. 外國傳統的全人教育：

希臘時期：希臘先哲蘇格拉底認為教育的目的是培養道德在知識之上的「完人」，他堅持「假設美德即知識，那麼無可懷疑的，美德是由教育來的」，蘇格拉底的這番假定是教育史上最早指出教育之於知識與德行

<sup>360</sup> 引見黃壬來，全人教育理念的再思考與師範教育的發展取向 《國教天地第 114 期》，頁 32。

<sup>361</sup> 引見李登輝，「全人教育培養」(對大專院校校長精神講話)《聯合報》(1990 年 10 月 26 日)。

的作用<sup>362</sup>。羅馬時期的昆體良<sup>363</sup>亦提出，道德高尚的人才有可能成為優秀的演說家，換言之，好的演說家首先得具備完美的人格，因而昆體良格外注重道德教育<sup>364</sup>。

.文藝復興時期：宣揚以「人」為中心的文藝復興時期，恢復了「人」的主體性，以培養身心健康、知識廣博的學生為教育目標。當時反對經院教育的伊拉斯謨<sup>365</sup>，主張教育應以陶冶「行善的人」為目的；無獨有偶的是法國的蒙田<sup>366</sup>亦嘲諷封建教育的陳腐，認為教育的目標應是培養通情達理、道德具足、懂得生活藝術的人，亦即注重身心均衡發展、成為健全的人才算是完整的教育。<sup>367</sup>

.啟蒙運動時期：特別強調理性抬頭的啟蒙運動時期，仍有許多教育學家提出全人教育的理念，比如捷克的教育家柯美紐斯<sup>368</sup>主張每個人都該接受教育，學習「百科全書式」的知識，不僅知識要學得完善和徹底，且要成為學識、道德和信仰三方面均衡發展的「全人」<sup>369</sup>。以《愛彌兒》一書廣受矚目的盧梭，所強調的全人教育是「自然人的培養」，特別提出如何讓真實自我開展以及兒童自然成長的教育理念，將教育的重點回歸到人類主體性及之於理性方面的重視。

.工業革命之後：十八世紀工業革命以後的教育雖多以「實用」為出發點，但仍有關心「完整教育」的教育家以全人教育為方向，比如瑞士教育家裴斯泰洛齊<sup>370</sup>由一七七四年開始所從事的教育實驗，試著把教育和生產勞動加以結合，讓孤兒院的院童一方面參與農業和紡織業的勞動，一方面學習閱讀、書寫和計算的課程，並接受道德教育。裴斯泰洛齊認為教育應是「有機的」，教育的重點是如何讓智、德、體三育融會一體，使智力、心力和勞力能充分發展，從中塑造一個完全的人。

## 2. 中國傳統的全人教育：

.儒家教育思想：自孔子以降，孟子、荀子乃至宋朝的程頤、朱熹，以及

---

<sup>362</sup> 徐宗林，《西洋教育思想史》（台北：文景，1985年），頁11。

<sup>363</sup> 昆體良（Marcus Fabius Quintilianus）35-96。

<sup>364</sup> 徐宗林，《西洋教育思想史》（台北：文景，1985年），頁47-66。

<sup>365</sup> 伊拉斯謨（Desiderius Erasmus）1467-1536。

<sup>366</sup> 蒙田（Michel Eyquem de Montaigne）1533-1592。

<sup>367</sup> 徐宗林，《西洋教育思想史》（台北：文景，1985年），頁100。

<sup>368</sup> 柯美紐斯（Johann Amos Comenius）1592-1670。

<sup>369</sup> 參見邱兆偉，柯門紐斯的教育思想《西洋教育思想（上）》（台北：偉文，1979年），頁168。

<sup>370</sup> 裴斯泰洛齊（Johann Heinrich Pestalozzi）1746-1827。

明朝的王陽明等人，皆受到「教育以培養『聖人』為目的」的儒家思想所影響。所謂的「聖人」或「君子」之教，其特質是以品德陶冶和心性修養為主的教育方式，惜較忽略知識教育和實用教育，因此儒家傳統的全人教育仍有待與多元多變的社會多做連結，才能更具有時代性。

墨家教育思想：以培養「賢士」或「兼士」為主的墨家，其教育理念是以「德」為首地培育出「厚乎德行，辯乎言談，博乎道術」之士，除了邏輯概念的啟迪、名理辨析的訓練外，主張教師須「不扣必鳴」地採取主動積極的教學態度，更重要的是以言說身教、生活感化為道德教育之基礎，以示範帶頭的精神在實踐中讓品教育、論辯教育和科技教育在行動中落實。

道家教育思想：以老莊為代表的道家特別強「人性復歸」和「絕聖棄智」之說，認為宇宙的真理是無法以言語解說的，施教為學只會將人引導向錯誤；惟一贊成的教育是「行不言之教」，在《老子》第四十三章中言：「不言之教，無為之益，天下希及之」，惟有一切順其自然，才是最好的教育。莊子則以「不以心捐道，不以人助天」<sup>371</sup>、忘仁義、忘禮樂、忘掉客觀世界的「真人」為人生至極之境，亦即莊子也不鼓勵世俗學問利祿的追求，所施行的是和儒家背道而馳之教。

## （2）現代全人教育理念

### 1. 外國現代的全人教育：

新人文主義運動：十八世紀後半葉，融合多種不同教育理念為元素的新人文主義興起，受到萊布尼茲形上學、盧梭教育學以及康德批判哲學所影響的新人文主義教育，以如何讓「人」發展成一個「完整的人」為目標，所著重的是「人」的教育。以洪保德<sup>372</sup>為例，他強調關於人的教育應都是「普通教育」，其他的技職教育或特殊教育都只能算是普通教育的「補充」。另外，同是新人文主義教育哲學家的斯普朗格<sup>373</sup>則認為透過知識、技藝、道德、宗教等的薰陶，所教育出來的才算是一個知情意三者均衡發展的「完人」，亦即斯普朗格是以「全人格的穩定發

---

<sup>371</sup> 引自《大宗師》。

<sup>372</sup> 洪保德（W. Von Humboldt）。

<sup>373</sup> 斯普朗格（E. Spranger）。

展」做為教育的終極目標。

通識教育運動：新人文主義整整一個世紀的影響下，廿世紀初的美國教育界掀起了以芝加哥大學校長何欽斯為首的通識教育省思風潮，他提出「通識教育的目的在培養人之卓越能力，使人成為人」<sup>374</sup>的教育理念，很清楚地揭示教育的目標是為了「培育一個完整的人（the whole man）」。一九七二年美國哈佛大學校長包克教授（Professor. Derek Bok），在年度報告中指出「哈佛大學與美國其他大學的教育，缺乏人文教育及缺乏一般知識，大學教育應注意生活之所需與均衡兼顧」，一九七八年包克更進一步以《核心課程報告書》來積極建言如何培養成一個「有教養的人（an educated person）」，這份報告書雖然以「通識教育」為方向，但其中已蘊涵全人教育的核心理念。

## 2. 中國現代的全人教育：

由三育並重到五育並進：中國傳統的全人教育理念，在清末民初由於西學東漸而有明顯的不同。起初是梁啟超提出知育（智）、情育（仁）、意育（勇）三育並重的教育理念，強調以「教人學做人，學做現代人」的教育目標造就出三育均衡、人格健全、注重時代特色和需求的「現代人」。接著蔡元培提出了軍國民教育、實利主義、公民道德、世界觀、美育等五育並進的說法<sup>375</sup>，其心目中的「全人」已經不再是儒家所說的「聖人」，而是道德具足、時代性足夠又有見解獨到的「新全人」。雖然蔡氏當時所提出的距離完備的全人教育思想體系仍有一段差距，但其對於「承接」新舊教育中的全人教育理念，卻有舉足輕重之影響。

完全教育：我國近代較為完整的全人教育主張，首推提倡「現代化新人文主義」的吳康，在其所著的《人文教育哲學概論》<sup>376</sup>中曾談到：「吾人所『現代新人文主義教育』，其實施程序，在求身體與精神、知識與技術為平均調和之發展，而以廣濬智慧，為其致力之終極趣嚮，其目的在造成『新人文主義之理想人格』，即所謂『完人』或『全人』，故

<sup>374</sup> 引自陳照雄，《當代美國人文主義教育思想》（台北：五南，1986年），頁407。

<sup>375</sup> 此是蔡元培於民國元年七月教育部召開的全國臨時會議中所提出的五育並進說，主要的教育思想體系是以軍國民教育、實利主義教育為急務，以道德教育為中心，以世界觀教育為終極目的，以美為橋樑。

<sup>376</sup> 吳康，《人文教育哲學概論》（台北：商務，1969年），頁14。



亦可目此種教育為『完全教育』，吳康所規劃的「崇道德」、「研學術」及「廣智慧」的「完全教育」架構<sup>377</sup>，為日後的全人教育確立了淬礪身心以尊崇仁義道德、學習兼顧科學藝術與體育等各種面向、啟發邏輯思辨及理性判斷能力的等全人教育的基礎架構，豎立了教育的「全人」新指標。

## (二)「整合性」的生命教育

教育理念之形成可遠溯至傳統博雅教育的全人教育，一方面吸取歷來各時期教育思想之菁華，在時代不斷的演變中穩定發展；另一方面則在當今大環境的需求和促成下，就傳統全人教育的理念加以省思、改進，繼續開展成適用於廿一世紀的當代全人教育。

字義源自希臘文「holo」的「全人」一詞由字面看來意指「整體的人」，但這個「整體」不僅是「人」看得到的部分「相加」的「總和」，而是得依希臘哲學「一個存有者（being）的『部分』不等於『整體』」的形上學思辯來理解，所謂的「全人」是把可以看得到的各部分集合在一起，再加上一些看不到但卻確實存在的加以合併整合<sup>378</sup>，才算是一個完整的人。「全人」（holistic person）教育依上述「解字」的方式來理解的話，其內涵應以對一個「完整的人」的教導培育為主，其目的應是協助學生建立「整合的人格」（an integrated personality），在學習上不能有所偏廢，在教育觀點上則如同當代美國全人教育學者米勒（Ran Miller）在其全人典範（holistic paradigm）理念中所云：「所謂全人觀點，本質上是『靈性』（spiritual）勝於『物質性』（material）」<sup>379</sup>，全人教育的著眼點是關切人內在的創造力、想像力、悲憫心、情感等的開發，教導「人之所以為人」的可貴以及「身為人」的應有的理想和目標。

全人教育所要努力的是，想要徹底打破古希臘以來將「身與心」、「物質與精神」二分對立的哲學錯謬，讓過度物化、機械化的教育回歸到以「人」為主體的教育方式，不再讓過分簡化人心或人性的科學實證思惟方式，限制了吾人本具的智能及發展的潛能。這種「回歸『人』本身」的教育新方向，誠如米勒在其學說中一再提及的「全人

<sup>377</sup> 吳康的「完全教育」架構引自《人文教育哲學概論》（台北：商務，1969年），頁11-14。

<sup>378</sup> 參見林治平、王蕙芝、張光正，以全人教為本的通識教育理念及其落實實施——以中原大學為例說明之，1996年11月。香港中文大學，華人地區大學通識教育學術研討會論文，頁13。

教育是以人文教育 ( humanistic education ) 的方法，達到全人發展的目標」<sup>380</sup>，米勒將這樣的教育以兩大主題來涵括：「一者，全人教育是要知性認知 ( intellectual cognitive ) 領域與情意感知 ( emotional affective ) 領域相互『整合』後成為『平衡』的學習經驗，提供給受教育者去發展自我；二者，全人教育的基礎在於『信任』，信任人類的發展經由『整合』後的教育方式與內容，一定能引導人邁向良善、和諧與不斷的成長」，這也點出了全人教育有別於傳統教育的是，傳統教育多以知識及專業技能為主要的學習情境，但全人教育的趨勢是更照顧到學習者的心靈、情感、身體、創造力等的開發，讓學習不是「斷裂」而是「整合」的。

### (1) 學科的整合

全人教育所指的並非是單一學科的教授，而是多種課程整合的學門，這和過去所謂整合課程 ( integrated curriculum ) 最大不同的是，過去是將知識加以分化後再予以整合，現在的全人教育則是對分科教育的反動，而以多學門、跨領域來做為教育的主軸。

以專業為主訴的知識分化易模糊知識累積對文化所產生的影響，因此全人教育的提出亦可視為對抗知識專業化的結果。以全人為前提的學科整合可以讓知識在生活中不斷被活化與落實，一方面既可以符應社會對於專業化知識的需求，另一方面則可以開拓知識的廣度與生命的深度。

### (2) 身心的整合

除了學科間的整合之外，全人教育另一個重意涵是身心的自我整合。倘若由「所謂完整的人，是指一個人認知發展 ( cognitive development )、社會發展 ( social development )、感情發展 ( affective development ) 與道德發展 ( moral development ) 的均衡」<sup>381</sup>來定義「完整的人」( the whole person ) 的話，舉凡思想觀念、人群關係感情交流與道德行為之表現皆可視為身心是否健全發展之基準，則以「個人完整性」為關懷的全人教育，「就一個人的認同發展而言，它一方面是指認同的多元性，另一方面又強調認同的整合或整體」<sup>382</sup>。

---

<sup>379</sup> 引自林耀堂，全人教育的教育哲學基礎 《哲學雜誌第35期》(台北：業強，2001年)，頁35。

<sup>380</sup> 引自林耀堂，全人教育的教育哲學基礎 《哲學雜誌第35期》(台北：業強，2001年)，頁38。

<sup>381</sup> 參見王連生，文化新生統合與全人教育策略 《教師天地》(1991年6月)，頁49。

<sup>382</sup> 引見 John M. Hull 主講，張淑慧、劉曉春翻譯，「談廿一世紀的全人教育」，收錄於《全人理念與生

以現象社會學家阿佛列蘇茲（Alfred Schutz）所提出的「意義的有限性」的概念來看，人的生活世界可粗略分為好幾個不同的領域，這些領域之間各自有清楚的界限提供吾人可以扮演不同角色的場域。過去的教育罕有將不同領域（時空）中所呈現的自我加以統整的課程，直到致力於身心整合成為一個整體的榮格提出「將所延伸的自我拉回並將多樣性、多層次的自我整合在一個中心」<sup>383</sup>的研究，吾人才真正正視整合之於人格發展、生命開拓的重要性。

### （3）生命的整合

「一切以功利為導向的教育體系中，『實用』、『數字』、『條文』乃成為幾乎是所有學科領域的共同內涵」<sup>384</sup>，全人教育所要突破的就是被簡化、矮化為技術訓練班的教育模式，而由過度窄化的生活向所造成的經濟我與靈性我的衝突中找尋一條生命整合之路。

現代靈性學者大衛·翰（David Hay）曾說過：「卓越的生命，是在自然狀態中，察覺出生命的完整；然而，這個完整已經被現代社會的科技本質所壓抑並模糊化了」<sup>385</sup>，讓人憂心的是如果教育是以被分割的學門呈現，而且所有的學門只是知識性的傳遞而並未兼及個人的完整、生命的完整以及人類的完整的話，所有的教育都將是片斷的知識堆積。全人教育意涵下的生命整合，不單是知識涉略的完備性，而更是由認識論觀點下的知識完整、本體論觀點下的個人統整以及宇宙論觀點下的人類完整等三者缺一不可。

綜觀上述以學科的、身心的、生命的整合為前提的全人教育，不再以訓練「沒有受過育專家」（un-educated expert）或「快樂的、技術純良機器人」<sup>386</sup>的專門科技訓練（Special technical training）為目標，而是以「成人化」（humanization）的教育方式彌補唯物理性思考或侷限經驗範疇的教育傳統；也惟有全人的整合教育，才能將吾人由馬庫色所說的「單面向的人」（one-dimensional man）所熟悉的非人化（de-humanization）、去位格化

---

命教育》（台北：宇宙光，2001年），頁40。

<sup>383</sup> 參見 John M. Hull 主講，張淑慧、劉曉春翻譯，「談廿一世紀的全人教育」，收錄於《全人理念與生命教育》（台北：宇宙光，2001年），頁43。

<sup>384</sup> 引見姜保真，大學的全人教育。

<sup>385</sup> 參見 John M. Hull 主講，張淑慧、劉曉春翻譯，「談廿一世紀的全人教育」，收錄於《全人理念與生命教育》（台北：宇宙光，2001年），頁44。

<sup>386</sup> 語出英國政治學家 James Bryce，參見林治平，找人 - 全人理念與生命教育 《中原大學宗教學術

( de-personalization ) 自我物化 ( self-reification ) 的世界中帶離。

時值文化社會面臨巨變的廿一世紀初，以身、心、靈之平衡為基礎的全人教育又具有怎樣的時代意義呢？

## 二、「實踐性」的生活教育回應

### (一) 全人教育實踐在今日的必要性

無論由核心理念來考量，或由終極目標來觀察，在著重科際整合、通才識性教育的今日，全人教育在實踐面上確有其合理的必要性。過去以「知性」為重的教育方式逐漸被「開展理想全人」的理念所替代，教育重點不再只是啟智的知性教育，而是情感教育、勵志教育、道德教育與社會教育並重，文化教育、科普教育、美學教育與環境教育兼具的「全方位」教育漸被主流教育所認同並施行。涵蓋層面極深、蓋括範圍極廣的全人教育，由下述四點可知其在今日實踐之絕對合理必要性：

1. 循序漸進的實踐哲學：跳脫「專精」教育框架的全人教育，雖然所著重的教育範圍極廣，但並非「跳躍式」的知識傳授，而採循序漸進的方式先普及廣博之學，待基固根深之後再向高深的知識邁入；整個先重奠基再重進階的學程，皆以人類心智成長的進程為依據。
2. 會通合一的統整實踐：雖然隨著社會分工精細化的趨勢，教育亦不得不朝專精化發展；但過度專精分化的結果是，完整的個體也被「分化」。全人教育不僅依專精教育實際之所需設計合宜的教育與訓練，更兼顧如何統整讓不同的學科有適度的交流或溝通，在知識統整的前提下，可以以更宏觀的角度來判斷事物。
3. 兼顧正式與潛在課程的施行：教育並不侷限於課堂上知識的傳授，其實潛在的師生互動、同儕共處、團體學習等都是很重要的成長課程。全人教育特別著重「非計劃性」課程的施行，鼓勵教師運用自然的教材、創意的教法，讓學生在「計劃外」自在學習。
4. 終身一貫的教育實踐：教室不一定只能設在學校裡，即使多變的社會或

溫暖的家庭，都可以是全人教育的場域。全人教育將其教育實踐的層面由學校教育擴展到終身教育，由自身學習迴入社會教育，所開展的是以不斷自我充實為目標的永續學習，這不僅對於個人成長有正面的助益，更是日新月益的時代之所需。

## （二）全人教育實踐在生活的時代性

全人教育雖然和通識教育一樣，都是以培養一個健全的人為教育目的，但與強調「會通知識」、「通達見識」的通識教育有所不同的是，著重「整全」、「完全」的全人教育在培養一位具有富豐知識、恢宏器識、文化素養、道德自律與社會責任的完整的人，其重點在於「人」，在於「教育應該把人教成什麼樣的人」，而非知識的傳授或技能的學習。這樣的終極理想，之所以在今日具有積極的前瞻性，可由下列三點來檢視：

- 1.全人教育能契合人性需求：人活著，能呼吸能言語能勞動是基本的「活著」現象，但是除了基本的生活外，如何活出生命的價值與意義，如何在短暫的生命中實現理想、開創未來，則是活著的意義之所在。全人教育所培養的「全人」，不僅教導如何自食其力或滿足生理、安全及愛<sup>387</sup>的基本需求，更是在自我實現、自我開展和意境提昇上給予更高層次的引導。因此，契合人性需求的全人教育具有積極的前瞻性。
- 2.全人教育重塑「完人」典範：過去無論博雅或實用教育所強調的「完人」，是以高遠不可及的「聖人」之姿出現；全人教育的「完人」則將人由「聖境」拉回「凡境」，所要教導的並非遙不可及的理想完人，而是能迴入尋常生活中，兼具器識與素養學識的完整的人。如此完人之重塑，當然非任何專精或片斷的教育所能及；而得由全人教育來陶塑具有完整人格的全人。
- 3.全人教育以「教人成人」為目的：制式的教育以「量產」的方式培養一模一樣的「全人」，忽略了每個人獨一無二的殊異性；全人教育則為每個人「量身訂作」自由與合理的學習環境，依不同的資質稟賦給予不同的教導，使其能「成為他自己」，而不是成為別人眼中理想的「他人」。

---

<sup>387</sup> 此是心理學家馬斯洛（A. Maslow）的教育觀點。

當代哲學家海德格曾在《存有與時間》( Sein und Zeit ) 一書中提出「要從人的日常性 ( Alltagslichkeit ) 與平庸性 ( Durchschnittlichkeit ) 中開始掌握人的存在」<sup>388</sup>，海德格所強調的「此有」( Dasein ) 是一「在世存有」( In-der-Welt-sein )，與此後提出「此有」轉入「己身」( corps propre ) 藉此得以進入人和世界的原初接觸點的梅洛龐蒂有所不同<sup>389</sup>。無論什麼意義下的「在世存有」，都肯定了生命哲學的實踐須從日常性開始，但由於「日常生活可以成為把人提昇到更高境界的跳板，也可以使人停留在膚淺與庸俗中的嚴重危機」<sup>390</sup>，因此人除了要俱有發自內在邁向完美與成全的動力之外，更是要在不斷自我走出、自我超越、自我成全中安頓「人與他者的相關性」，這個可以將吾人由封閉的人文主義及其虛無主義的後果中帶出的教育，正是全人教育精神之所在。

禪宗的全人教育理念得以與當今全人教育對話之處在於，禪師對於禪僧的教育全然未離開尋常生活的實踐，而且在平常日用中修行實踐所汲取的智慧與其說並非一般課堂知識所能涵蓋的表層知識，不如說是以「全人」為目標的教育下所預期能夠涵蓋的深層體證。如是深刻體證絕對無法在生活之外獲得，惟有將全部的生命投入生活中，不得分割的全人教育才能在生命中落實。

#### 第四節 小結

經歷博雅、專精、通識等教育發展史而在廿一世紀成為教育新趨勢的「全人教育」，無論在教育主體由「課本」回歸到「人」或「教人成人」等方面，都與著重「生活教育」及「身體力行」的禪宗有其共通之處。惟禪宗更進一步「將教育內涵由外在的追求回歸到內心的省思與觀照」的教育方式，無可否認地可視為全人教育意涵無限延伸的表現，亦即若以當代美國知名的全人教育學者米勒 ( Ran Miller ) 在其全人典範 ( holistic paradigm ) 理念中所指出的「所謂的全人教育觀，本質上是『靈性』( spiritual ) 勝於『物質性』( material )」<sup>391</sup>加

<sup>388</sup> 引見沈清松，有關宗教理論與宗教育的三個哲學問題，收錄於《宗教教育理論現況與前瞻》(台北：五南，2001年)，頁23。

<sup>389</sup> 參見沈清松，有關宗教理論與宗教育的三個哲學問題，收錄於《宗教教育理論現況與前瞻》(台北：五南，2001年)，頁23。

<sup>390</sup> 引見李震，《人與上帝》卷一，(台北：輔仁大學出版社，1986年)，頁13。

<sup>391</sup> 參見林耀堂，全人教育的教育哲學基礎《生命教育論叢》(台北：心理，2001年)，頁59。

以對照的話，禪宗的全人教育不僅在「內在特質」<sup>392</sup>上著重或顯發，更是在覺性的啟發上給予禪者更多自覺的空間，而禪師所指導的亦不在於生活技能的傳授而在於安頓身心的指點。

曉明女中的朱南子校長曾指出該校倫理教育的目的「在於貫徹全人教育，使學生能將正確的知識化為行動；而且透過不斷的行動，形成一種自覺和自發性的行為。……使知、情、意、行能相互結合，培育『智慧、健康、自信、快樂、懂得生活、又懂得奉獻自我』的全人」<sup>393</sup>，這個說法清楚地點出四點：第一，全人教育與倫理教育有著不可分的因果關連，第二，全人教育必定是在生活中實踐，第三，知識在全人教育的基本內涵上只佔微不足道的比重，第四，以一所天主教教會所屬中學的曉明所力倡的全人教育看來，宗教教育在全人教育的教育實行上具有絕對的貫徹力。

再來看看目前國內教育的現況，雖然國內宗教教育之貧乏可以追溯到清末民初蔡元培發表「以美育代替宗教」的說法，使得宗教教育在我國教育體系中長久缺席；但到了一九八〇年末，治安和社會風氣等問題不斷衍生引起政府高層相當程度的關注，當時內政部和教育部皆對宗教能就上述問題提供相關協助寄以無限期望下，在中學施行宗教教育一度成了教育部有意嘗試的途徑。雖然至今廿多年來該案仍在研議階段，但可見做為人類文化極重要一環的宗教，在社會文化之提昇以及精神修養的薰陶上必定有相當積極的貢獻和影響，才會讓各界不約而同地將學校教育及社會教化的重責託予宗教教育。將宗教教育納入教育體制內的想法不僅在上個世紀末的台灣教育有這樣的共識，鄰邦新加坡更早在一九八二年正式在中學施行宗教教育，誠如其教育部長吳慶瑞所說：「據他所知，世界上沒有一個地方有用世俗道德教育法教育成功的例子，……宗教教育可以彌補一般道德教育之不足……」<sup>394</sup>，試圖將教育由智識教導深化到人格養成的宗教教育，這不但是全人教育實踐的首步，更是積極避免「唯我」的個人主義讓人性日愈淪喪<sup>395</sup>。

---

<sup>392</sup> 「內在特質」包含情感、創造力、想像力、自我實現、社會和諧互動等特質。

<sup>393</sup> 引見瞿海源，《宗教教育之國際比較及政策研究》國內宗教教育現況之分析（教育部委託研究，1995年），頁59-60。

<sup>394</sup> 引見瞿海源，《宗教教育之國際比較及政策研究》國內宗教教育現況之分析（教育部委託研究，1995年），頁42。

<sup>395</sup> 新加坡教育部長吳慶瑞博士曾說：「缺少道德性之后，一個國家必會亡滅。缺乏為公共服務的精神，永遠就把自己放在第一位。……墮落的個人主義文化會把人帶到極端，一昧自顧追求自己的快樂。」

本章之所以試著由全人教育的角度的來了解禪宗教育以「人」為中心的教育理念，又試著由禪宗教育的內涵來檢討全人教育可更究極之不足處，乃期望「全人教育可視為禪宗教育終極關懷」的本章結論，能做為第五章「禪宗教育的方法與意義」的研究基礎，為禪宗教育的新時代意涵做更深入的探究。



## 第五章 禪宗教育的方法與意義

### 前言

「超越一切對立與界限，以『心』為宗」<sup>396</sup>的禪宗和西方教育方式極為不同的是，在達摩祖師「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的宗門教育主張下，禪宗向來予人「宜默不宜說」或「禪之一字，非聖凡所測」地具有玄秘特色。但是，「禪」之所以「超越認識論的存在」且「非分別意識所能掌握」的主要原因是，「以心傳心」的禪所呈現的本質是「超認識」、「純體驗」且「非理論所能涵蓋」的知識，因此以「悟」做為「學習目標」的禪宗，誠如白隱禪師偈云：

畢波羅窟裡，未結集此經；童壽譯無語，阿難豈得聽。北風吹窗紙，南雁雪蘆汀；山月苦如瘦，寒雲冷欲零。千佛縱出世，不添減一丁。

397

非得在生命如實的、活生生的經典中，才能結集出不為概念所侷限、有待如實體驗的「非文字」教育。

在如是前提下，歷來禪師在舉示禪法時無不秉持著世尊「吾如良醫，應病與藥」的教化精神，依不同的根機因緣，活潑潑地、不拘形式地給予個別的教導，於是我們在公案中可以看到「棒」、「喝」、「拂」、「拳」等別具特色的禪師丰采，也可以看到視經典如魚兔之筌蹄、指月之手指般只是「參考教材」的禪師教學理論，更可以看到強調「古經照心」的禪師實踐原則。

「不以經教為唯一的立足點，而是以自己本來絕對的佛心為立足點」<sup>398</sup>的禪宗，從未在尋常生活以外另覓真理，也未曾在喫茶洗鉢以外另示真諦，禪師多在揚眉瞬目、運柴搬水間以如實的生命揭示語彙言詮所無法傳遞的般若空

<sup>396</sup> 參見芝峰法師譯，《禪學講話》，頁1，及中峰禪師語錄云：「禪者何物？即吾心之名也；心者何物？即禪之體也。」

<sup>397</sup> 引見白隱禪師，《毒語注心經》。

相。在《碧巖錄》第六則 雲門日日好日 中佛果圓悟禪師有麼一段對於「般若」的評唱：

豈不見須菩提巖中宴，坐諸天雨花讚嘆，尊者曰：「空中雨花讚嘆復是何人？」

天曰：「我是天帝釋。」

尊者曰：「汝何讚嘆？」

天曰：「我重尊者善說般若波羅密多。」

尊者曰：「我於般若未嘗說一字，汝云何讚嘆？」

天曰：「尊者無說，我乃無聞，無說無聞，是真般若。」又復動地雨地。<sup>399</sup>

以學習「無智之智」，強調「若學習經論而得智，名為見聞覺知，是對愚癡凡夫之智，非是真智」<sup>400</sup>的禪宗，既不依理性辯聰來獲取世智學識，亦不依非理性情感信仰來得到宗教依託，而是依禪師的智慧開啟，重新尋得心靈的大覺與體驗。

本章擬由「覺教」、「身教」與「境教」三個面向來探討禪宗不落言詮、直指人心的教育方法，其中「以覺為導」的「覺之教育」是「身行為教」以及「情境為教」之前導，期能在禪師「覺性啟發」的教育前題下，探討看似不近人情的棒喝交馳、強調因材施教的個別關懷或直探生命底層的疑情提起等禪之教育方式，重新檢視禪宗別樹一格的「覺之教育」如何讓「教育」有更深刻的啟發與實踐意涵。

---

<sup>398</sup> 參見芝峰法師譯，《禪學講話》，頁 11，

<sup>399</sup> 引見《碧巖錄》卷一，《佛光大藏經·禪藏》（雜集部），頁 42。

<sup>400</sup> 引自日本聖一禪師法語。

## 第一節 以「覺」為導的教學法

### 一、稟承傳統的「迷時師度」

#### (一)「藉教悟宗」如來禪

談到禪宗教育，「如來禪」與「祖師禪」這兩個互有淵源又各有所宗的教育法是很值得探討的。就義理方面而言，「如來禪」是指迥異於外道和二乘菩薩所行的「諸佛如來禪」；就思想史方面而言，「如來禪」是指達摩門下輾轉相傳的禪，多半是指由菩提達摩到神秀的禪法，而後再由惠能開展出「祖師禪」。

關於「如來禪」，唐代宗密在《禪源諸詮集都序》中有明確的說明：

若頓悟自心，本來清淨，元無煩惱，無漏智性，本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧。達摩門下，輾轉相傳者，是此禪也。<sup>401</sup>

即便後人經常相較於「祖師禪」，對於「如來禪」有相對的「貶義」，但依經教起修的如來禪仍為中國禪宗史帶來傳統的學風。

#### (1) 融會中國文化

源之於印度的如來禪被譽為證入如來境的最上乘禪，傳到中國後除了依舊以出世和解脫為基本精神，但在儒、道等傳統思想文化的影響下，將佛教出世的精神融入現實生活中，形成了以入世來追求精神上超越的中國化如來禪的特色。

首先引人注目的是如來禪對於佛教空、有兩大系思想的會通，亦即將四禪、四無量、八解脫等小乘禪，與實相禪、念佛禪等大乘禪相互兼容與融攝，形成了包含了掃相顯性及心性解脫的中國如來禪。

除了融攝大小乘禪法外，受到儒家性善論思想影響的中國如來禪，特別重視依本覺之自心修禪，並提出只要在行住坐臥之中隨緣修行，則「人人皆可為

堯舜」、「一切眾生皆可成佛」。在受到老莊玄學思想影響方面，吸收了老莊「適性逍遙」及「應物而無累於物」的精神，特別融會出「放之自然，體無去住，任性合道，逍遙絕惱」<sup>402</sup>、一無所求與任性逍遙的自然修行方式，此由達摩的「安心無為，隨緣而行」，慧可、僧璨的「身佛不二，任性逍遙」以及神秀的「自然無礙解脫」等主張可見一斑。

如來禪雖然源自印度禪，但來到中國「去繁瑣化」的改造一番後，不但更符合中國人「崇尚簡易」的民族性，也從而發展出惠能南禪「不假修習，直指人心」的思想。

## （2）藉教悟宗

以《楞伽經》為主要奉持的如來禪，雖然依世尊在《楞伽經》中「不執文字」<sup>403</sup>的開示而行，但並非全然排斥經論，而是主張在不執迷於語言文字的前提下，得以藉助於語言教法來悟道。最先提出「藉」助語言來「教」導禪僧

「藉教悟宗」的達摩祖師，一方面並不迴避語言文字的重要作用 and 侷限性，一方面強調惟有跳脫邏輯層面的「智性思惟」，方得以真正掌握佛法的梗概且經由佛陀的言教來體悟甚深法義。

其實早在印度佛教中，「禪」與「教」向來關係密切，佛教禪觀即是根據佛陀的教說，經由實際修行而觀悟佛理。佛教來到中國後，原本南方佛教偏重義理研究，北方佛教偏重禪法修習的情況，在南北朝時期有了融合與互補，中國佛教各宗派皆有崇奉的教理和特定的禪觀<sup>404</sup>，禪宗亦不例外地亦有所依之教法。

若就「禪」乃至「禪宗」發展的歷程來看，印度來華弘傳禪法的梵僧多有所宗之經典與所依據之理論，在中國本土的禪師雖看似不以講經為主，但亦多依教而修，此由太虛大師將達摩宗門禪以前的禪統稱為「依教修心禪」可見一斑。至於達摩以後的宗門如來禪，雖強調「不隨言教」或「不立文字」，但菩提達摩「藉教悟宗」或神秀的「方便通經」都是未脫離經教「以教印心」。

菩提達摩「藉教悟宗」成為如來禪對禪教看法的代表，有其歷史背景上的

---

<sup>401</sup> 引見《禪源諸詮集都序》。

<sup>402</sup> 引見《信心銘》。

<sup>403</sup> 參見《楞伽經》中云：「名身與句身，及形身差別，凡夫愚計著，如象溺深泥。」

<sup>404</sup> 關於中國化佛教各宗派皆有崇奉的教理和特定的禪觀，可由天台宗的「一心三觀」、「法華三昧」，華嚴宗的「四重法界觀」和「十重唯識觀」，以及法相唯識宗的「五重唯識觀」……等，可印證太虛大

意涵。早期來華僧人多以譯經為主要的弘化方式，也由於梵僧致力於經典譯介，使得佛教教義漸為華人所接受。隨著佛教典籍的廣為流傳，中國僧人修持的重心逐漸傾向佛教義理的探究，其中經歷東晉六家七宗及魏晉玄學的洗禮，佛學雖然大興但卻也流於名相概念的解析與玄談風氣的盛行。在如此「重言教，輕體證」的時潮中，菩提達摩提依據《楞伽經》中的「宗通」與「說通」，提出了「藉教悟宗」。

「宗通」和「說通」在《楞伽阿跋多羅寶經》卷三中有載：「一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通，謂宗通及說通」：

宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說、文字、妄想，趨無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趨光明暉發，是名宗通相。

云何說通相？謂說九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順眾生，如應說法，今得度脫。<sup>405</sup>

所謂「宗通」是離文字言說的自證、自覺，亦即緣本覺之心、離念而起智慧觀照，進而契悟佛教真理；所謂「說通」則是學習佛陀之言教，善以種種方便為眾說法、使其得度。達摩根據「宗通」與「說通」而提出「藉教悟宗」，旨在指示學人依佛陀之言教證悟真理，並藉由「安心禪法」的修習使自心真性「與道冥符」。達摩此番「依義不依語」的主張，在《楞伽經》中亦有其經文根據：

真實者離文字故。大慧！如為愚夫以指指物，愚夫觀指不得實義，如是愚夫隨言說指，攝受計著至竟不捨，終不能得離言說指第一實義。……是故應當善修方便，莫隨言說，如視指端。<sup>406</sup>

達摩大力整頓自佛教經典東傳以來，翻譯文字普及後執於文句的修學態度

---

師所云的「中國佛教特質在於禪」的看法。

<sup>405</sup> 引見《楞伽阿跋多羅寶經》卷三。

<sup>406</sup> 引見《楞伽經》卷三。

造成離佛法大義日遠的時弊，提出「藉教悟宗」讓學人由「指月的手回歸到月本身」，拉開中國佛教史上「教外別傳，不立文字」的禪宗，以及「依經教傳法」的其他各宗派分野的序幕。達摩系如來禪早期以四卷本《楞伽經》為印證之據，後又漸引入《金剛經》及其他各種經教，中國習禪之風轉為既不全然脫離經教亦不以講習經論為意，而是以「領宗得意」為業。此一轉折，不僅抬高「悟宗」的地方，開啟後世「宗門」與「教下」之分的先聲，更是在「凡聖同一真性」與「不隨言教」的前提下融會空有，奠定如來禪的教育特色。

## （二）「藉師自悟」祖師禪

在禪學教育中，禪師多以一部或幾部禪經做為指導學人的理論依據，並自成一門獨特系統化的禪修方法。無論是如來禪或祖師禪，中國禪學向來重視師資傳授，例如《般舟三昧經》中云：「當敬於師，承師供養，視當如佛。視善師不如佛者，得三昧難」，僧叡的《關中出禪經序》中云：「無師道終不成」，對於師承相傳的強調形成了中國禪宗的教育特色。

禪僧由參禪乃至悟道的過程中，皆不離指導思想方法的經典或禪師，其中以「嚴師」居多的禪門老師以拄杖、拂子等讓譯經不全、語義不周的經典相形失色，也讓「禪教」由「經教」走出了一條「師教」的禪門特殊教育方式。

### （1）脫胎自如來禪

達摩系如來禪開演至東山法門後出現了南能北秀兩大系，由神秀北宗以「觀心看淨」、「方便通經」承繼如來禪「安心守心」、「藉教悟宗」的特點；由惠能南宗以「頓悟心性」、「不立文字」承繼了如來禪的「隨緣任性」、「不隨言教」，並將如來禪的「藉教悟宗」發展成「藉師自悟」的祖師禪。

原本「如來禪」出自印度佛教典籍《楞伽經》是指「如實入如來地」之禪，依唐代宗密的分法是將達摩所傳的如來藏禪視為最上乘禪，惠能亦推崇如來禪為最高的禪法<sup>407</sup>，永嘉玄覺在《永嘉證道歌》中云：「頓覺了，如來禪，六度萬行體中圓」，繼承惠能禪般若思想的神會亦曾說：「無念即是一念，一念即是一

<sup>407</sup> 曹溪大師別傳 中載有薛簡奉詔前往迎請惠能，惠能以疾相辭，薛簡問惠能對於坐禪的看法時，惠能答曰：「道由心悟，豈在坐耶！《金剛經》：若人言如來若坐若臥，是不解我所說義。如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。無所從來曰生，亦無所去曰滅，若無生滅，而是如來清淨禪，諸法空即是坐。……」

切智，一切智即是甚深般若波羅蜜，般若波羅蜜即是如來禪」<sup>408</sup>；由此可知無論是印度佛教或中國佛教，「如來禪」皆指證得佛智的最上乘禪。

但是「如來禪」的崇高地位在惠能南宗大興以及「祖師禪」的提出後，相對於「更究竟」的「祖師禪」，「如來禪」的「崇高性」日減，最終，非不再而是「最上乘禪」的表徵，且成了禪宗（尤指惠能南宗）以外各種「非究竟禪」的代稱，「惠能禪」一躍成為佛陀心法真傳的最上乘禪。相對於「如來禪」，「祖師禪」是由惠能門下第四代法嗣滄山靈佑的門下所創始的。

曾初參百丈懷海的香巖智閑雖性識聰敏，但在懷海門下久參不得，後又往參滄山靈祐，滄山問道：「我聞汝在百丈先師處，問一答十，問十答百。此是汝聰明靈利，意解識想、生死根本。父母未生時，試道一句看」，無言以對的智閑慨嘆「平日知解只是畫餅，不能充饑」，乞求滄山為之說破，但滄山總以「我若說似汝，汝已後罵我去。我說底是我底，終不干汝事」為應，智閑燒竟平日所研讀之文字，悲嘆「此生不學佛法也，且作個長行粥飯，免役心神」，黯然辭別滄山，獨自開山種地。

一日，芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟。遂歸沐浴焚香，遙禮滄山。讚曰：「和尚大慈，恩逾父母。當時若為我說破，何有今日之事？」乃有頌曰：「一擊忘所知，更不假修持。動容揚古路，不墮悄然機。處處無蹤跡，聲色外威儀，諸方達道者，咸言上上機。」

409

滄山聽說此事後，對另一位弟子仰山慧寂說：「此子徹也」，但仰山卻說：「此是心機意識，著述得成，待某甲親自勘驗過。」仰山前去請智閑再次說明所悟之境，智閑將自己「一擊忘所知」的偈頌再說一遍後：

仰曰：「此是夙習記持而成，若有正悟，別更說看。」

（智閑禪）師又成頌曰：「去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年貧，猶有卓錫之地；今年貧，錫也無。」

<sup>408</sup> 引見《神會語錄》，第四十二節。

<sup>409</sup> 引見《五燈會元》卷九，香巖智閑禪師。

仰曰：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在。」

（智閑禪）師復有頌曰：「我有一機，瞬目視伊。若人不會，別喚沙彌。」

仰山報滄山，曰：「且喜閑師弟會祖師禪也。」<sup>410</sup>

引用這一段首度提出「如來禪」之外尚有「祖師禪」的公案，是為了探討兩者之間的差異。原本欲透過文字求解脫的智閑，在體悟到「文字知解」不過是「畫餅充饑」後燒盡平日所讀的文字，放棄對文字教法的追求和智性的思辨後，反而在尋常勞作中「一擊忘所知，更不假修持」地忽有所省，但這亦是「心機意識」所流露的「夙習記持」；至於「今年貧，錐也無」看似「一無所執」，但也是藉由文字來作表述，因此還是不離「藉教悟宗」的「如來禪」境界。但當智閑「我有一機，瞬目視伊」，不經由任何語言文字地呈現當下自心，則已進入不受語言文字所羈的「祖師禪」境界。智閑禪師證悟後，曾上堂說法云：

道由悟達，不在語言。況是密密堂堂，曾無間隔。不勞心意，暫借回光。日用全功，迷徒自背。<sup>411</sup>

依仰山為香巖智閑所認可的，所謂「如來禪」是指破我執法執的的「教內之禪」，「祖師禪」是以明心見性為主的「教外別傳之禪」；在禪門中對於「如來禪」和「祖師禪」具體予以區分的說明少見，但極其顯然的是，「不勞心意」和「不在語言」是「祖師禪」在五家分燈之後被視為取代「達摩如來禪」的「最上乘禪」。

## （2）無師道終不成

「藉教悟宗」的如來禪過渡到「藉師自悟」的祖師禪，太虛大師對於兩者的差異有一番剖析：

如來禪與祖師禪相差之點，究在何處，大家可以考究下。不過要略為點明，也不甚難。「去年貧，未是貧；今年貧，始是貧」，這是道出修

---

<sup>410</sup>引見《五燈會元》卷九，香巖智閑禪師。



證的階級；而所謂「若還不識，問取沙彌」，這指明了本來現成，當下即是。所以如來禪是落功勳漸次的，祖師禪是頓悟本然的。仰山抑揚之意，也就此可知。不過這不是口頭上講的，是要自己契悟的。<sup>412</sup>

將「祖師禪」提高在「如來禪」的悟境之上，這與惠能強調自心自悟和禪師指點並重極有淵源。原本依《楞伽經》等經教而修的禪門學人，在惠能以後多以「如何是祖師西來意」為參究，從中顯見達摩以來歷代祖師的地位在禪門中日趨重要，也明確區別出惠能以後的「祖師禪」較之出自經文的「如來禪」更能顯現禪宗「以心傳心」、「教外別傳」的特色。

十分重視體悟祖所傳心法的祖師禪，不再固守達摩以來以《楞經》為印心主要經典的傳統；「不識文字」的惠能在自性般若、生佛平等的基礎上，進一步將「藉教悟宗」發展為「藉師自悟」，在「起智慧觀照，自開佛知見」<sup>413</sup>、「眾生本性般若之智」<sup>414</sup>的前提下，「不假文字」的修學方式促使閱讀經教不再是開悟解脫的關鍵。

惠能雖同強調心轉經而不是經轉心，但認為「教是先聖所傳，不是惠能自知」的他，更強調明師的指點是契入菩提之道：

菩提般若之知，世人本自有之，即緣心迷，不能自悟，須求大善知識示道見性。<sup>415</sup>

雖然祖師禪和如來禪一樣都承認藉助相當程度的外緣，是覺悟自己本性的增上緣，其中的區別在於如來禪以「經」為增上，祖師禪以「師」為增上；亦即惠能雖承認人人本有菩提般若之知，但並非人人都能天生自悟，還得需要大善知識示道見性：「自性不能明，故遇善知識開真法，吹卻迷妄」<sup>416</sup>。在這樣的前提下，「經文」非但未必是悟道的增上緣，反倒可能是遠離自性的障礙；但是「藉師」還得加上「自悟」的自主可能性，「藉師」這個證得菩提之智的「外

---

<sup>411</sup> 引見《五燈會元》卷九，香巖智閑禪師。

<sup>412</sup> 引見太虛，《佛學入門》，頁33。

<sup>413</sup> 引見敦煌本《壇經》，第四十二節。

<sup>414</sup> 引見敦煌本《壇經》，第二十八節。

<sup>415</sup> 引見敦煌本《壇經》，第十二節。

因」才能「內化」為修學的證悟的動力。惠能在《壇經》中如是示道：

今學道者頓悟菩提，令自本性頓悟。若不能自悟者，須覓大善知識示道見性。何名大善知識？解最上乘法，直示正路，是大善知識。<sup>417</sup>

惠能這段開示強調識心見性、頓悟成佛的禪法，在「藉師」與「自悟」中蘊含對人身的肯定，將禪僧學習的觸角由「經教」引回禪僧在禪師的語默動靜中聽聞啟發，相對的禪師亦以更靈活的禪機來接引學人，「師者」成了「道成就」的必要條件。

## 二、超越傳統的「悟時自度」

### （一）自性自度

在談到由如來禪「藉教悟宗」而祖師禪「藉師自悟」一路禪門教育的進程下，緊接著如何跨入「迷時師度，悟時自度」，亦或「自性自度」、「大悟不存師」的至高禪門教育方式之前，先以漢月法藏對如來禪和祖師禪的區別來作為探討：

祖師禪者，透十法界之外，不墮如來之數，故曰出格；如來禪者，起於九種法界，墮在佛法界之頂，猶是格內。欲知格內格外之分，須在一事一物上分清，十法界諸種之見，直到極頂，方是如來地位；祖師禪，又從佛頂上透出，出格之外，又越兩種禪師外道。<sup>418</sup>

吾人可以看到禪宗由如來禪著重「漸修」、「言說思辨」、「以佛境界為最高理想」演變至祖師禪「頓悟」、「超越語言文字」、「超佛越祖」的「破除外在偶像或權威」的禪思想，已然將原本外求的佛拉入眾生自心之中，「修學」不只是不假外求、不拘經教，甚至在相當的程度上亦可「超越師教」或「不依師教」。

「祖師禪」的特點，十分強調「生佛無二」的佛性思想，也正因為每個人

---

<sup>416</sup>引見敦煌本《壇經》，第二十節。

<sup>417</sup>引見敦煌本《壇經》，第三十一節。

心中都本具佛慧，才有可能憑自力來實現自我解脫——自性自度，依祖師禪所詮釋的是，以智慧度越生死苦海的「智度」，所度達的「彼岸」、解脫的智慧都在內不在外，此即惠能所謂的「自性自度」：

何名自性自度？自色身中，邪見煩惱，愚癡迷妄，自有本覺性，將正見度。即悟正見，般若之智，除卻愚癡迷妄，眾生各各自度，邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，煩惱來菩提度。如是度者，是名真度。<sup>419</sup>

「自度」的禪修法門在敦煌本以後的《壇經》諸本中有更細節的描述：

五祖弘忍送惠能到九江驛時，令惠能上船，把櫂自搖。

惠能對弘忍說：「請和尚坐，弟子合搖櫂。」

弘忍說：「祇合是吾度汝，不可汝卻度吾，無有是處。」

惠能說道：「迷時師度，悟時自度，今吾悟矣，過江搖櫂，合是弟子度之。度名雖一，用處不同。」<sup>420</sup>

師徒區區數語中，一方面可以看到惠能藉由搖櫂渡江來強調自己的道路靠自己走，任誰也無法替代；另一方面可以看到經由禪師接引的「他度」，終須在學人願意「自度」的基礎上，才有可能入佛正見。換言之，有「悟前是他度，悟後是自度」的意味，但並非將祖師禪區分為「他度」和「自度」的兩個階段，倘若如此則祖師禪並非「一念相應即當下覺」的頓教了；而是如惠能所云：「若自心邪迷，妄念顛倒，外善知識即有教授，教不可得」<sup>421</sup>，學禪修道若禪僧缺乏內在自覺的準備，即便禪師再再示教亦無益處。

在上述的學習條件下，「師」、「徒」是「教學」成果缺一不可的要素，迷時則「古經照今心」地依師教起修，悟時則「請和尚坐，弟子搖櫂」；無論是迷或悟，無論師教或自悟，「過江」證得般若智是修學的終極目標。

---

<sup>418</sup> 引見《三峰和尚語錄》，卷六。

<sup>419</sup> 引見《壇經》。

<sup>420</sup> 引見《壇經》。

## （二）大悟不存師

可說是徹底「宗通」的南禪，由於主張「不存在彼岸的、外在於『我』的『佛』」<sup>422</sup>，堅絕排斥「說通」，因此不僅不再如前輩祖師們自由解經，更是連祖師們在傳統與宗門中取得「折衷」的「以經註禪」或「以禪註經」方式也拋棄，採取不禮佛、不讀經、不強調「悟由事師中得」的方式。這在惠能以「字即不識，義即請問」來請教無盡藏比丘尼時，無盡藏尼答以：「字尚不識，曷能會義」的一段公案引發惠能的「識」與無盡藏比丘尼的「不識」之間的爭論中，北宗神秀的持平之評可略窺「大悟不存師」之端倪：

古州志誠禪師初參神秀禪師，後因兩宗盛化，秀之徒眾往往譏南宗曰：「能大師不識一字，有何所長？」

秀曰：「他得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖親付法衣，豈徒然哉？吾所恨不能遠去親近，虛受國恩。汝等諸人無滯於此，可往曹溪質疑。他日迴復，還為吾說。」<sup>423</sup>

北宗門人以「不識字」來譏評惠能，是落入世俗知識知解；神秀以「無師之智」來稱許惠能，是站在「智非業識」的立場來，日後「大悟不存師」亦可視為神秀譽惠能「無師之智」的延伸。

「大悟不存師」在禪門中是「自性自度」的究極，依「悟處由內不由外」的觀點，禪師總習於將門人推到「百尺竿頭」，看似無情地「坐視」弟子的學習與成長，以破除「僅靠禪師開示即能得到終極解脫」的迷思。大珠慧海曾如是告誡弟子：

眾生自度，佛不能度。若佛能度眾生時，過去諸佛如微塵數，一切眾生，總應度盡，何故我等至今流浪生死，不得成佛？當知眾生自度，

---

<sup>421</sup> 引見《壇經》。

<sup>422</sup> 參見《五燈會元》卷三，有禪僧向馬祖道一說「來求佛法」時，馬祖道一答：「我這裡一物也無，求什麼佛法？自家寶藏不顧，拋家散走什麼！」

<sup>423</sup> 引見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁 134。

佛不能度。努力努力，自修、莫倚他佛力。<sup>424</sup>

禪門獨特的「無師可以證覺」，是肯定人人本具的真如有如埋藏在心地的珍寶，只要假以時日地深掘，必定有真如顯露的一日，這樣的教育原則在禪門中俯拾皆是。比如青原宗下夾山善會禪師上堂時曾開示：「見性不留佛，悟道不存師」，夾山的弟子月輪禪師亦曾說：「從門入者，不是家珍；認影迷頭，豈非大錯」，曹洞宗師虔禪師更曾以「靈苗生有地，大悟不存師」來教示弟子；在「不存師」的「自悟」過程中，所開展的師者氣魄以青原系下本空禪師覆弟子之問時云：「若指示你，我即迷源」為例，一方面脫離「好為人師」的「師業」，一方面更是讓學人如最庵禪師所云：「若究此事，如失卻鎖匙相似，只管尋來尋去，忽然撞著，喝！在這裡，開箇鎖了，便見自家庫藏，一切受用，無不具足，不假他求」地，有充分發揮「獨立思惟」、「絕境學習」的機會。

### 三、「覺教」豐盈生命如實之內涵

#### （一）「明心見性」

向來以「自覺」為宗，以「明心見性」為教育目標的禪宗教育，所教導禪者的是如何由眾生自己的心性發明自心之佛性，依惠能之語是「不識本心，學法無益，識心見性，即悟大意」<sup>425</sup>，其中成為日後禪界盛行的「明心見性」說法之源的「識心見性」，一語道破禪者習禪的目的皆為了識自本性、明自本心，在「認識自我」中發覺自心本有的佛性。

禪宗由外向內的認識，如惠能在《壇經》中的問句：

一切萬法盡在自身中，何不從於自心頓現真如本性？<sup>426</sup>

和傳統教育的認識論迥異的是，傳統多以自心為主體，將自心以外的對象設定為認識的客體，再由自心向外分析研究這些客體的本質；而惠能在這經文

---

<sup>424</sup> 引見《大珠禪師語錄》，卷上。

<sup>425</sup> 引見《壇經》。

<sup>426</sup> 引見《壇經》。

中所云的是，若要談禪門頓悟則不得預設主客對立的認識概念，反而是要由外返內自照，以自心智慧觀照自性，當內外明徹時方是「自性心地，以智惠觀照，內外明徹，識自本心」<sup>427</sup>地「明心見性」。

此「明心見性」的認識論，是一種「不向外求」、「內省式」的認識，這也是禪宗「覺之教育」實現和超越之處。

### （1）見性頓法

所謂「明心見性」所「明」的是本源之性，亦即「明」妄心為空、「見」本性為有，抑或「明」第七識妄心、「見」第八識本性。此在印宗和惠能間的對話可知其源：

印宗問惠能曰：「黃梅付囑，如何指授？」

惠能曰：「指授即無，唯論見性，不論禪定解脫。」<sup>428</sup>

強調「本性是佛，離性別無佛」的禪宗，對於不增不減、不去不來、不滅不住、不生不死、不染不淨之「性」，在《大涅槃經》中早有相關的敘述：

昔善星比丘，雖誦得十二部經，猶自不免輪迴者，為未見性故。<sup>429</sup>

《達摩血脈論》中亦有曰：

若要覓佛，直須見性，性即是佛。佛是自在人，無事無作人。若不見性，終日忙忙，向外馳求，覓佛示來不得。<sup>430</sup>

禪宗由初時的「觀心看性」到惠能開始提出「見性」一詞，原本將「本具之佛性」視為「可觀看」之「對象」的思想，轉變為「見」與「性」二合為一，「即見即性，即性即見」後，「頓教」讓「成佛」在「見性」的當下得以成就。

在惠能之前，亦有竺道生提出「一闡提人皆有佛性」、「成佛是頓不是漸」

---

<sup>427</sup> 引見《壇經》。

<sup>428</sup> 引見《壇經》。

<sup>429</sup> 引見《大涅槃經》。

的觀點，但竺道生「夫稱頓者，明理不可分，性語極照。以不二之悟，符不分之理，理智慧釋，謂之頓悟」<sup>431</sup>的「頓法」，雖反對部份體悟的小頓悟，而提倡依無差別智與不二本體相符的大頓悟，但道生所釋析的頓悟是屬於學理、不離經教的，與惠能絕諸思辨、直接由人的本性出發的頓法顯有不同。關於「頓法」，惠能嘗向學人示其悟道經驗：

善知識！我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本性，是故將此教法流行後代，今學道者頓悟菩提，令自本性頓悟。<sup>432</sup>

「明心見性」此一「頓法」的特色在於「頓」字，所強調的是瞬間閃念之中、剎那「見性」的當下，染心不再流注、悟心當下現前的狀態，《壇經》中「一念智即般若生」、「一念若悟，即眾生是佛」、「剎那間，妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即知佛也」<sup>433</sup>等都是「頓成正覺」的描述。這在禪門而言是極歷史性的發覺，由「時時勤拂拭」渡向「凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷，即凡夫；後念悟，即佛。前念著境，即煩惱；後念離境，即菩提」的南宗禪乃至五家分燈禪的「即心即佛」世代。

## （2）悟入本來面目

「明心見性」所「見」的是吾人的「本來面目」，此一名相在禪宗史上最早見於《壇經》，惠能在大庾嶺初轉法輪時對惠明所說的一段話：

不思善，不思惡，正與麼時，哪個是明上座的本來面目？<sup>434</sup>

依六祖惠能對惠明所開示的，惠能認為惟有在「善惡二分法」起作用前，才能見到「本來面目」；倘若在人情世故中生起是非好醜的分別心來，本來面目亦將蒙受塵垢。

由認識論的角度探討，或許可藉禪宗「見山見水」的公案做進一步的了解。

---

<sup>430</sup> 引見《達摩血脈論》。

<sup>431</sup> 引見《肇論疏》。

<sup>432</sup> 引見《壇經》。

<sup>433</sup> 以上皆引自《壇經》。

<sup>434</sup> 參見郭朋，《壇經校釋》，頁23。

第一階段的「見山是山，見水是水」，吾人是以渾沌的心來「粗看」周遭一切，山和水皆是眼根與色塵相攝的映現；到了第二階段的「見山不是山，見水不是水」，吾人的自我意識起作用，山和水成了獨立於「我」之外可被觀察的客體，此時的山和水已不「純粹」於山水，而是摻雜了吾人的識能分別；最後第三階段的「見山還是山，見水還是水」，則是在意識分別的知識退居幕後時，以主客不二的立場來與山水融為一體，從中認識、了解並進入山水中，此時的山與水依舊，卻已還其本來面目。

佛洛姆對於這則公案的詮釋是：「一般人就如同柏拉圖的洞窟人，只看到影子，而誤以為是本質。一旦他察覺到這個錯誤，他就知道那只是影子而不是本質。但是，當他開悟之後，他就離開了洞窟，離開了洞窟的黑暗，走入光明，於是，他看到的是本質而不是幻象。……」<sup>435</sup>以認識自己自性、尋求「知汝自己」為目標的禪宗，對於自性的洞察並非任何一種智性的察覺，亦非站在「己身之外」來加以洞察，而是如鈴木大拙所說：「禪的基本理念是觸及一個人生命中內在的運作，並且用最直接的方法去做，而不依靠任何外在的或加添的力量」<sup>436</sup>，禪宗教育所要「還原」的那個「面目」，正是吾人隨著自我意識作用，與純然世界合一狀態分離之前的那個「非二元式」的、未受染污的本源之心。

和西方以邏輯思考為目的的教育方式不同的是，禪宗教育之所以要「把弟子逼入困境，讓弟子在非邏輯思考中逃離困境」，是為了讓門人重新尋回未受世染時的原本初心，重現相對知識休歇之後的生命源頭。廓庵禪師《牧牛圖頌》第九首 返本還源 所云的，正是徹見「本來面目」的境界：

返本還源已費功，爭如直下如盲聾？

菴中不見菴前物，水自茫茫花自紅！

禪師教導門人泯滅一切對立，將自己的身分由「婆娑觀察者」進入「塵世參與者」，恢復清明純然的本來面目。這也是禪門覺之教育與傳統教育最為殊異之處。

---

<sup>435</sup> 引見孟祥森譯，鈴木大拙．佛洛姆著，《禪與心理分析》，頁 180-181。

<sup>436</sup> 引見孟祥森譯，鈴木大拙．佛洛姆著，《禪與心理分析》，頁 182。



## （二）「行解相應」的自我實踐

以「覺」為終極啟發的禪門教育，除了要徹見自性、開發自性、自覺到本來具有的佛性，更重要的是要將經典中的理想內化為心證，再將自心內證的覺照力外顯為現實的實踐，結合心證於行為後的禪悟經驗，才能構成真正完整的人格活動。

由所謂「行解相應，名之曰祖」與達摩的「知理者多，悟理者少；悟道者，行道者少」，可知禪宗「覺的啟發」是以圓成「道的實踐」為目標，惟有在日常生活中體驗並展現悟境，才是真正了悟。

中國禪宗自達摩傳心以來乃至唐末的五家分燈，各家傳心之法或見本來面目、或講時節因緣，或舉棒、或用喝，或參公案、或看話頭，其中互常不變的宗風是「實踐力行」，此由法眼文益苦口婆心的開示「行」之重要性可見一斑：

問：「如何是真正之道？」

（法眼文益）師曰：「不願也教汝行，二願也教汝行。」<sup>437</sup>

精通傳統典籍的法眼雖然十分博學亦勤於禪修，但仍以「力行」為依皈，也惟有在「實踐」中才能「活化」禪境，讓生命中豐盈著活潑潑的禪教內涵。

## 第二節 身行為教的教學法

### 一、八棒四喝內蘊慈悲啟發

#### （一）八棒

禪門常云：「德山棒，臨濟喝」，可見以德山禪師和臨濟禪師為首的歷代禪師或擅棒或長喝，常以「瞬間阻斷妄想識心」的棒打或喝斥，來讓禪僧由紛飛妄想、分別意識中提起正念。《五燈會元》中有一則「德山賜棒」的公案，可

---

<sup>437</sup> 引見《傳燈錄》。

看出「不由言說」的「禪棒之教」：

（德山宣鑿）示眾曰：「道得也三十棒，道不得也三十棒。」臨濟聞得，謂洛浦曰：「汝去問他：道得為什麼也三十棒，待伊打汝，接住棒送一送，看伊作麼生。」浦如教而問，師便打，浦接住，送一送，師便歸方丈。浦回舉似臨濟，濟曰：「我從來疑著這漢，雖然如是，你還識得德山嗎？」浦擬議，濟便打。<sup>438</sup>

德山的「棒」不僅「道得也三十棒，道不得也三十棒」，亦有「今夜不答話，問話者三十棒」、「未跨船時，便好與三十棒」……，其用棒的目的「一種是截斷學人的識心活動，使你在急遽間不假思索，能於當下見性。一種是不許學人直接說出悟境，以免觸犯自性不可說忌諱。同時用棒也可能是一種測驗學人的方法，看你的反應如何。……」<sup>439</sup>，終是為了非語言式地禪門設施。

祖源禪師在《萬法歸心錄》中將禪門用棒約略歸納為「賞棒、罰棒、縱棒、奪棒、愚痴棒、降魔棒、掃跡棒、無情棒」等八種，茲分別敘述其中不同的啟發。

### （1）賞棒

祖源禪師曾云：「如有學人，道一句子最親切語與道相契，師家便打，此名賞棒。」所謂的「賞棒」是指師徒問答之際，禪僧的應對或見解得到禪師的認可而「賞棒嘉許」。此相當於宗門玄鑑圖<sup>440</sup>中載臨濟所謂的「印順宗旨棒」，在禪師舉示宗旨、學人會意應答中，禪師以棒打來印證來機。

### （2）罰棒

祖源禪師云：「如有學人，與師問答，隨意亂答，獨犯當頭，師家便打，此名罰棒。」所謂的「罰棒」是禪僧在見解有誤時，禪師當下賜棒修正；亦或禪僧妄念熾盛、執著外緣時，禪師當頭一棒，助其妄念冰銷、真常獨露。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「解令支玄棒」，即禪師提起話頭，禪僧不知迴避、觸犯當頭，宗師當下棒打為罰。

<sup>438</sup> 引見《五燈會元》。

<sup>439</sup> 引見周中一，《禪話》，頁164。

### (3) 縱棒

祖源禪師云：「如有學人，一知半解，道一句子，少有相應，師家便打，此名縱棒。」所謂「縱棒」是學僧工夫雖未臻悟境亦非全然不解，既未能以「賞棒」讚許亦不能以「罰棒」警惕，禪師便施以縱棒，一方面讚許禪僧的見地，一方面鼓勵更上層樓。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「接機從正棒」，即禪師接引學僧順其來機，不在賞罰之類。

### (4) 奪棒

祖源禪師云：「如有學人，雜毒入心，道句合頭，以為得意，師家便打，此名奪棒。」所謂「奪棒」是學僧以不成熟的見解為自滿，或自恃甚高、負氣過盛時，禪師先施棒以奪其傲慢，後方引導以入悟境。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「靠玄傷正棒」，即禪僧故意標新立異，禪師一見即棒打慢心。

### (5) 愚痴棒

祖源禪師云：「如有學人，賓主不分，邪正不辨，信口亂統，師家便打，名愚痴棒。」所謂「愚痴棒」是指體用不分、理事不明的學僧信口開河、胡言說悟，禪師為化愚為智便施之一棒，以破其痴愚。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「苦責愚痴棒」，即禪僧不明是非、不堪策進，禪師棒責其痴心愚念。

### (6) 降魔棒

祖源禪師云：「如有學人，認魔境界，顛狂鬼語，以謂證道，師家痛打，名降魔棒。」所謂「降魔棒」是針對禪坐是誤執魔境的學僧，禪師秉持「寧可千日不悟，不可一日著魔」的古言，施以降魔棒為使其棄假求真、遠離魔境。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「取驗虛實棒」，即為使禪僧遠離魔擾，禪師重棒以辨驗學僧修行功夫之真偽，並遏止顛倒夢想。

### (7) 無情棒

祖源禪師云：「道是也打，道不是也打，開口也打，不開口也打，一切不存，名無情棒。」所謂「無情棒」看似不近情理，但禪師不由分說的棒打，正可收「置之死地而後生」之效，以免學僧任意識起作用、落入無記。此相當於

---

<sup>440</sup> 參見明·虛一，《禪宗集成》第四冊，頁 2091。

此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「盲加瞎棒」，指禪師接引禪僧時不分皂白地盲棒亂打，為的是讓禪僧在萬念具遣時能夠桶底脫落、大澈大悟。

### (8) 掃跡棒

祖源禪師云：「如有學人，不落凡情，便墮聖解，不離窠臼，師家便打，名掃跡棒。」所謂「掃跡棒」是為提醒執空執有、偏執不覺的學僧，禪師以棒促使學僧早日離偏得中。此相當於此相當於宗門玄鑑圖中臨濟所謂的「掃除凡聖棒」，在臨濟宗屬至高無上的「正棒」，若能蒙禪師棒打掃盡凡情聖解，已近明心見性之途已。

### (二) 四喝

《五家宗旨纂要》云：「臨濟家風，全機大用，棒喝齊施」<sup>441</sup>，《萬法歸心錄》云：「臨濟家風，白拈手段，勢如山崩，機似電卷」<sup>442</sup>，與德山棒齊名的是「臨濟喝」，臨濟常以「喝」來提點禪僧，《五燈會元》中這麼一則「臨濟四喝」的公案：

師（臨濟義玄）謂僧曰：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會」僧擬議，師便喝。<sup>443</sup>

在師徒問答之際，禪師突如其來的大聲一喝，和前述的「禪棒之教」一樣具收攝妄心、擺脫大機大用之效。依《人天眼目》<sup>444</sup>所載將臨濟四喝分述如后：

#### (1) 一喝如金剛王寶劍

《人天眼目》中云：「金剛王寶劍者，一刀揮斷一切情解」，吾人念念遷流、善惡相繼的意識最難勘破，臨濟的第一喝有如金剛寶劍般鋒利無比，能斬斷禪僧的攀緣意識及執著情解。正如祖源禪師所謂：「金剛王寶劍，能斬意識，凡聖情亡，真常獨耀」，在金剛寶劍快刀斬情執後，方能去妄歸真。

#### (2) 一喝如踞地獅子

<sup>441</sup> 引見《五家宗旨纂要》，頁 3712。

<sup>442</sup> 引見《萬法歸心錄》，頁 71。

<sup>443</sup> 引見《五燈會元》。

<sup>444</sup> 參見《人天眼目》卷一，頁 3014。

《人天眼目》中云：「發言吐氣，威勢振立，百獸恐懼，眾魔腦裂」，將禪師喻為有如百獸之王，具有「踞地一吼，群獸懾服」之威震，臨濟的第二喝和第一喝互為呼應，皆為了進入悟性世界而以「喝」截斷意識流。正如祖源禪師所謂：「斷常二見，一切滲漏，踞地一吼，瓦解冰消」，在威猛獅子吼之後，方能阻遏情解妄生。

### （3）一喝如探竿影草

《人天眼目》中云：「探竿、漁者用具。束鷄羽插竿頭，探水中，聚群魚於一處，然後以網漉之。影草者，刈草浸水中，則群魚潛隱，然後以網漉之。是皆漁者聚魚之方法也。善知識於學者亦復如是」，意為禪師藉一喝之便將禪僧的凡情妄念一網打盡，此時「喝」有如以竿探草，具有勘驗禪僧功夫深淺之作用。正如祖源禪師所謂：「探竿影草，如鏡照像，妍醜真偽，自呈本面」，為了了解禪僧之見解、根器、功夫和誠意，禪師當面一喝以知悉如何指導。

### （4）一喝不作一喝用

《人天眼目》中云：「威震一喝，非有非無，起本無起，落本無落，如是會得，強名正覺」，此時一喝既如踞地獅子能使意識冰消、凡聖情亡，又如掃跡棒能使喝亦不存。誠如祖源禪師所謂：「才動意識，一喝冰消，轉尋一喝，喝也不用」，此喝含有「不敢觸諱」的妙用。

## 二、因材適性強調個別關懷

### （一）四料揀

在接引學人上，禪宗向來著重「因材適性」的個別指導，最為代表的是臨濟義玄的「四料揀」<sup>445</sup>：

至晚小參，（臨濟）曰：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪。」

克符問：「如何是奪人不奪境？」

師曰：「煦日發生鋪地錦，嬰兒垂髮白如絲。」

---

<sup>445</sup> 「四料揀」亦可名「四料簡」。

符曰：「如何是奪境不奪人？」

師曰：「王令已行天下遍，將軍塞外絕塵。」

符曰：「如何是人境兩俱奪？」

師曰：「并汾絕信，獨處一方。」

符曰：「如何是人境俱不奪？」

師曰：「王登寶殿，野老謳歌。」

符於言下領旨。<sup>446</sup>

至於何謂「料揀」，三山禪師有如下的解釋：「料者，材料之謂，譬如材料作舍，有大小曲直不同；揀者擇取之謂，譬如作舍材料，揀取何者謂樑，何者謂緣桶，因材而用，不致混淆，接人之法，因人而異。」<sup>447</sup>亦即臨濟義玄以這四種方法來接引學人，不同根機的禪僧皆能得到適切的教導。

所謂「奪」，有「奪去」或「否定」義；所謂「不奪」，則有「接受」或「肯定」義；禪師乃依學人心境及見解而定存奪。臨濟又嘗示眾，說明如何以根根斷人：「如諸方學人來，山僧此間作三種根器斷：如中下根器來，我便奪其境而不除其法。或中上根器來，我便境、法俱奪。如上上根器來，我便境、法、人俱不奪。如有出格見解人來，山僧此間便全體作用，不歷根器。大德，到這裡學人著力不通風，石火電光即過了也。學人若眼定動即沒交涉，擬心即差，動念即乖，有人解者不離目前」<sup>448</sup>，茲就臨濟應機應時、辨機接物所設之此「四奪」分述如下：

#### (1)「奪人不奪境」

祖源禪師曰：「自證分中，但自心空，何礙外境，為師接人，下下根來，奪人不奪境」，句中的「人」是指「我執」，因此「奪人不奪境」是對於我執重者令其遣消執我的觀念，乃「存境泯心」的境界。

#### (2)「奪境不奪人」

祖源禪師曰：「自證分中，不住外境，唯心獨照，為師接人，中下根來，奪境不奪人」，句中的「境」是指「法執」，此是針對法執重者令其遣消法執的

<sup>446</sup>引見《人天眼目》卷一，《大正藏》卷四十八，頁300中。

<sup>447</sup>引見引見《人天眼目》卷一，《大正藏》卷四十八，頁300下。

<sup>448</sup>引見普陀嗣法門人性統編，《禪宗大成》第六冊，《三山來禪師五家宗旨纂要》卷上，頁3692。

觀念，乃「存心泯境」的境界。

### (3)「人境兩俱奪」

祖源禪師曰：「自證分中，心境俱空，妄從何有，為師接人，中上根來，境法人俱奪」，此是為了讓禪僧徹底證入「真空」境界，而採「人境俱泯」法。

### (4)「人境俱不奪」

是物我一如、體用不二的境界，相當於《指月錄》中「山是山，水是水，飢則喫，困則睡」，心境歷然、兩不俱奪的「存心存境」之境界。

## (二) 四照用

「四照用」是參禪以求自證的境界，亦是禪師接引學人的善巧方法。所謂「照」是觀照、照鑒、觀察之義；「用」則是機用，凡師家對學人拈槌豎拂、或棒或喝之行動皆謂之用。禪師對於前來參學之禪僧，依個別不同的因緣或先觀察再施以教誨，或先教導再漸觀察，或觀察與行動同時進行，或二者分別為之，總之是依禪僧因緣示教。《臨濟錄》中收有「臨濟四照用」原文：

（臨濟）示眾云：「我有時先照後用，有時先用後照，有時照用同時，有時照用不同時。先照後用有人在，先用後照有法在。照用同時，驅耕夫之牛，奪饑人之食，敲骨取髓，痛下針錐。照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，塵機接物。若是過量人，向未舉以前，撩起便行，猶較些子。」<sup>449</sup>

臨濟依不同根機給予不同照用，各具不同的接引原則，茲分述如下：

### (1)「先照後用」

祖源禪師曰：「自證分（即本體）中，以智應物，用慧辨邪，若驗學人，先云速道，待擬便喝」，比如石頭禪師接引藥山禪師，先詢問以勘驗其根機，知其因緣不在此方，便命其往馬祖處參學，此即「先照後用」。

### (2)「先用後照」

祖源禪師曰：「自證分中，先用慧辨，後用智泯，若驗學人，先豎一指，

---

<sup>449</sup> 引見《五燈會元》卷一。原本《臨濟錄》中並無「臨濟四照用」，乃入矢義高根據明版《古尊宿語

復云會麼」，此意謂著禪師在接引學人之際，或先提問、或先豎指、或先棒喝，再依禪僧的反應施以適當的教導方式。

### (3)「照用同時」

祖源禪師曰：「自證分中，智不離慧，慧不離智，若驗學人，打一棒云，還知痛痒麼」，意指禪師對於來訪學人，一方面觀察其人品、態度、根機，一方面施以適當的教誨，亦即照用同時行之。

### (4)「照用不同」

祖源禪師曰：「自證分中，智是智鑒，慧是慧用，若驗學人，良久，僧擬，復歸方丈」，禪師在接引學人時或是以觀察為主，或是以機用為主，兩者互不干涉，是為「照用不同」。

## 三、「身教」揭示生命之學問

### (一)「三玄三要」應機契理

主張「人人皆有佛性」、「人人皆可成佛」的禪宗，雖然強調在「成佛的可能性」上是「人人平等」的，但是亦著重每個人不同的差別因緣和宿昔根機，因而禪師接引學人多隨順機緣、無有定則，依不同的根器因緣給予不同的點撥，有的或棒或喝，有的或拂子喝拄杖，為的是要學僧能跳脫「情關未透，識關難開，法見不清，通身窠臼」的凡情中，在禪師變化莫測的「身」教中，得以破壁而、頓悟本性。

禪家此番用心，約可以儒家「可與言而不言，失人；不可與言而與之言，失言」的接人概念比擬，禪師為接引上根大用，在「喝道」、「說法」上的循循善誘已近羅掘俱盡之地步了。如雲門文偃亦在上堂時開示諸如「禪杖」亦透顯佛法消息：

(雲門)上堂：我看汝諸人二三機中尚不能構得，空披衲衣何益；汝還會麼？我與汝註破。久後到諸方，若見老宿舉一指，豎一拂子云：是禪是道？拽拄杖打破頭便行。若不如此，盡落天魔眷屬壞滅吾宗，

---

錄》所增補；亦可見於《人天眼目》卷一。



汝若實不會，且向葛藤社裡看。我尋常向汝道：微塵刹土中，三世諸佛、西天二十八祖、唐土六祖，盡在拄杖上說法，神通變現，聲應十方，一任縱橫<sup>450</sup>

禪師擅以各種肢體動作為學人說法，讓禪僧由原本根深蒂固的「文字禪」中「脫縛而出」。

「三玄三要」是臨濟宗師接引學人的三個原則和要點，《人天眼目》中舉義玄之語：「師云：大凡演唱宗乘，一語須具三玄門，一玄門須具三要，有權有實、有照有用」，關於「三玄」、「三要」各是為何，義玄並無具體的說明，後世禪家亦看法不一、解釋各異。臨濟第五世孫汾州善昭對於「三玄三要」拈出頌云：

三玄三要事難分，得意忘言道易親，  
一句明明賅萬象，重陽九日菊花新。

### (1) 三玄

大抵「三玄」意指「體中玄」、「句中玄」及「玄中玄」，茲就分述如下：

1. 「體中玄」，「因言顯理，以顯玄中之體；雖明此理，乃是機不離位故」<sup>451</sup>，意為以發於真體之語言顯示真實之理，亦即發自真實的心體、使用無有修飾的語言，以顯示真實的道理。在此階段，學人雖明白其中道理，但因機用而窒著悟境，未能得到真正自由。

2. 「句中玄」，「如張公吃酒李公醉……，雖是體上發，此一句不拘於體故」<sup>452</sup>，意即不拘泥語言表淺的概念，而直接體悟佛教絕對的真理。在此階段，學人漸能了解真如之理是離言絕相、非言語所能表達，因此已超越巧言妙說而進入相對自由境界。

3. 「玄中玄」，「此語於體上又不住於體，於句中又不住於句。妙玄無盡，

<sup>450</sup> 引見黃炳寅，《參禪，知禪，破解禪》，頁385-386。

<sup>451</sup> 引見《五家宗旨纂要》。

<sup>452</sup> 引見《五家宗旨纂要》。

事不投機。如雁過長空，影沉寒水」<sup>453</sup>，意即語言出自心體又離於心體，禪師雖然有所言示卻又未具體明說，學人須由切身體驗、隨機應變，方能體會言外之意、進入禪悟境界。

## (2) 三要

與「三玄」配合的「三要」，「一玄須具三要」乃著重在言說中應有此三種要點。《心燈錄》載有：「如人要自救，但須明得一玄三要。若能為人天師，須明得兩玄六要。又若能明得三玄九要，則可為佛祖之師。」總而括之，「三玄」是由縱向而言，即由法的表面透入，方能洞見本體；「三要」則是由橫面來說，即法必有其關連性，所謂「法不孤起，仗緣方生」，其用意在於破除參學者對主觀和客觀世界的執迷，並教示學人須離言絕相、得意而忘言，在破除我法二執後才能悟入禪的意境。

1. 「體中玄三要」，「妙到極處反而淡，為初要，淡雖無味，而有至味，非色非香，非一非萬，非有非無，非凡非聖，非境非物，非有為非無為，而歷歷孤明，如朗月當空，推不去攬不來，總無絲毫接續滅影響之象，為中要，到無可以言語形容時為上要」<sup>454</sup>，意為擯絕一切客觀事物之對立，而在破除我法二相上下功夫。

2. 「句中玄三要」，「離相知我為初要，知我加以保任為中要，以我保我，則有想像光影，思欲離，離而不忘，為上要」<sup>455</sup>，意為強調隨機應變、不執文句，在靈活應用中進入玄妙殊境。

3. 「玄中玄三要」，「因保任工夫綿密，離卻光影，而猶有離在，為初要，更進忘離，入無為正位，為中要，久之無所謂工夫，無所謂無為，為上要」<sup>456</sup>，意即強調在隨機發動中反照一心，即便有所言說，也須超越肯定、否定等各種具體形式。

## (二) 棒喝交馳慈悲切

禪門當中以臨濟宗的門庭設施最為峻烈，所謂「臨濟家風，全機大用，棒喝齊施，虎驟龍奔，星馳電掣。負氣沖天意氣，用格處提持。卷舒縱橫，殺活

---

<sup>453</sup>引見《五家宗旨纂要》。

<sup>454</sup>引見《五家宗旨纂要》。

<sup>455</sup>引見《五家宗旨纂要》。

自在，掃除情見，迴脫廉纖。以無位真人為宗，或棒或喝，或豎拂明之。」<sup>457</sup>為了讓禪僧能「隨處作主，立處皆真」，於日常生活中隨處體現禪境，禪師不惜以棒或喝截斷凡夫知見。

禪師在行棒喝時有數點特色：

### (1) 棒喝為提點

禪師之所以「棒喝」之教，以「提醒點撥」為主要目的，因此倘若施棒，雖多為直接打在禪僧身上，但亦有凌空一揮、地上一擊或落在桌椅等物上以示施棒，只要學人能自知「吃棒受教」即可。比如臨濟義玄初參黃檗希運的一段公案，即是「虛擬棒」的印可：

師栽松次，黃檗問：「深山裡栽許多松作什麼？」

師云：「一與山門作境致，二與後人作標榜。」道了將鑊頭打地三下。

黃檗云：「雖然如是，子已吃吾三十棒了也。」

師又以鑊頭打地三下，作噓噓聲。

黃檗云：「吾宗到汝，大興於世。」<sup>458</sup>

為了提醒或讚許禪僧，禪師會以棒喝截斷學人的識心活動，使其在瞬間不假思索地當下見性。至於對於禪師的棒喝，則亦有「還棒供養」的禪悟回應。以慧顥禪師和風穴禪師的對話為例：

一次慧顥禪師問襄州新到的風穴禪師：「南方人對於一棒作何商量？」

風穴答曰：「作奇特商量。」

風穴又反問慧顥云：「此間一棒作何商量？」

慧顥拉棒云：「棒下無生忍，臨機不讓師。」

風穴大悟。<sup>459</sup>

上句的「棒下無生忍」意指若能一棒打斷禪僧的妄想識心，即證得無生忍；

---

<sup>456</sup>引見《五家宗旨纂要》。

<sup>457</sup>引見《五家宗旨纂要》。

<sup>458</sup>引見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁 297。

<sup>459</sup>引自周中一，《禪話》，頁 169。

下句的「臨機不讓師」則意指禪僧還以一棒表心有所悟。由上述二例可知，禪門的棒喝多為提點之用。

## (2) 嚴峻示悲心

禪師的「棒喝」之教，雖「棒」多是木製竹編之棒，但亦可以揚眉瞬目、舉手投足或書信往返的「寄你三十棒」等來表示。創立「洪州宗」的馬祖道一曾以「一踏之教」來接引學人，亦可視為另類棒喝的教導：

洪州水老和，初問馬祖：「如何是西來的意？」祖乃當胸蹋倒。（水老禪）師大悟，起來撫掌，呵呵大笑云：「大奇！百千三昧，無量妙義，只向一毛頭上，便識得根原去！」便禮拜而退。師往後告眾云：「自從一喫馬師蹋，直至如今笑不休！」<sup>460</sup>

無論洪州宗的「一踏之教」或是臨濟宗的「棒喝之教」，都是禪師慈心施教，在《人天眼目》中亦載有法眼宗如何「因材施教」：

法眼宗旨，箭鋒相拄，句意合機。始則行行如也，終則激發，漸服人心。削除情解，調機順物，斥滯磨昏。種種機緣，不盡詳舉。觀其大概，法眼家風，對病施藥，相身裁縫。隨其器量，掃除情解。要見法眼麼？人情盡處難留跡，家破從教四壁空。<sup>461</sup>

「法眼宗」以「對病施藥，相身裁縫」及「隨其器量，掃除情解」來因材施教，所強調的是「盡一切人情（努力）來教導弟子」，正如曹洞宗綿密宗風下的「一劍揮盡」：

僧問：「沙門豈不是具大慈悲底人？」

師（曹山）云：「是。」

僧云：「忽與六賊（即六識）來時如何？」

師云：「亦須大慈悲。」

<sup>460</sup> 引見《景德傳燈錄（卷八）·洪州水老和尚傳》，《大正藏》卷五十一，頁 262 下。

<sup>461</sup> 引見《大正藏》卷四十八，頁 325 上。

僧云：「如何具大慈悲？」

師云：「一創揮盡。」<sup>462</sup>

禪師的語默動靜乃至棒喝，無不是為了慈悲接人，此與一般「打罵教育」千差萬別。為人所垢病的「打罵教育」，是針對學生的錯處施以責罰；而棒喝卻不僅只於懲罰，更有鼓勵、惕示或提醒之意，在不近人情的嚴峻中，所顯現的正是禪師的慈悲惜才和殷殷教誨。

### 第三節 情境為教的教學法

#### 一、尋常日用之機會教育

##### （一）提起疑情

載東原曾說：「疑乃有思，思乃有進，在可疑而未嘗疑者，不曾學」，這不僅是為學之道，亦是參禪看話時的基本功。或有人會疑惑 佛教以及其他宗教不都是以「信」為前提，比如吾人熟知的淨土宗的「信願行」、《華嚴經》的「信為道源功德母」、《金剛經》的「斷疑生信」或耶教的「信我者得永生」等，皆以「信」為「入道」之門，為何惟獨禪宗不然？

禪門的「疑」字並非指六根本煩惱（貪瞋癡慢疑邪見）中的「疑」字，而是在「信」的基礎下對於自己所已起信的佛法生起「徹底參究」之心，為的是黑漆桶脫落、大明親見。

明末無異元來（1575-1603）所作的「博山和尚參禪警語」中，對於「疑情」有進一步的說明：

做工夫，貴在起疑情，如生不知何來，不得不疑來處；死不知何去，不得不疑去處，生死關竅不破，則疑情頓發，結在眉睫上，放亦不下，趁亦不去，忽朝撲破疑團，生死二字，是甚麼閑家具。<sup>463</sup>

<sup>462</sup> 引見《禪宗集成》第十三冊，《撫州曹山元證禪師語錄》，頁 9076。

<sup>463</sup> 參見無礙，看話與疑情，收錄於《禪宗思想與歷史》，頁 118。

行者要脫卻生死羈絆、體會禪的真理，「提起疑情」是不得躡越的功夫，之所以如此重要，緣於具有兩層意涵：

### （1）直觀啟發

一般師徒授受，多以「單方教授」的講述為主，以「明心見性」為旨的禪宗教育，除了講述佛法禪理外，更重視在「疑」與「問」之間激盪出由迷返悟的創意與智慧，因此「問答」亦是禪師接人的方法，由此禪師勘驗學人、學人澈悟禪機。只是，禪宗的「疑情教育」或「問答教學」，所著重的並非學人的思辯的考驗或知識的增進，而以「能斷意識，凡聖情亡，真常獨耀」為目標，因而，對於禪僧的「疑情」，未必以世俗的知解給予所謂的「標準答案」或回覆，而多以「截斷情識思想之流」為前提地給予看似「荒謬離奇」、「不合情理」的引導。

類似「問答法」的疑情提起，是當時禪師為尋求真理者所明示的一條去除妄執情染、分別意識的道路，比如日本的白隱禪師的「隻手音聲」的公案：

白隱云：「兩掌互擊能發出聲音，隻手的話能聽到什麼樣的聲音？」<sup>464</sup>

十五歲出家、廿二三歲發大心日夜參究「無」字，廿四歲春在英巖寺夜半聞鐘聲大悟的白隱禪師，經常舉起一隻手要學人聽聽一隻手的聲音。在面對「隻手」時，禪僧必定在日常經驗的思惟中陷入「不是要兩手相擊才可能發出聲音，單手又能有什麼樣的音聲呢」的迷思中；而白隱所要摧毀的正是這種「以所謂科學或邏輯為基礎的通常經驗」<sup>465</sup>，讓禪僧在疑情中悟入直觀的境界。

### （2）大疑大悟

在學習的過程中，能夠有「問題意識」是突破所學、更上層樓的不二法門。禪師之所以要求學人由疑情現前而疑中大悟，由古音淨琴<sup>466</sup>的一段示言可知一二：

---

<sup>464</sup> 引見秋月龍？，《白隱禪師》，頁140。

<sup>465</sup> 參見鈴木大拙，《禪的畏義》，收錄於《禪的世界》，頁71。

<sup>466</sup> 十五世紀末葉禪師。

凡作工夫，當離喧鬧，截斷眾緣，屏息雜念，單提本參話，至於行住坐臥，苦樂逆順，一切時中，不得忘失。念茲在茲，專心正意，切切思思，念念自究，返觀自己，這個能追能問底，是個什麼人，若能如是下疑，疑來疑去，疑到水窮山盡處，樹倒藤枯處，擬議不到處，心忘境絕處，忽然疑團迸散，心華朗發，大悟現前。<sup>467</sup>

為了讓學人了脫生死，禪師以種種方便讓學人「疑情不斷」、「切切用心」不只以分析或智解的方式來理解禪，而是懇切且不斷凝思內觀，以免落入「以情識妄想心，勉強拼湊出澄湛禪境」或「藉由意識知解來分別古人公案內容」等禪修功夫的死胡同裡。

「向內探求」是在佛性的自主肯定中向內探索佛性自體存在的可能性及作用，所謂「信有十分疑有十分，疑有十分悟有十分」或「大疑大悟，小疑小悟，無疑無悟」，在集中心力探究的過程中，對於生命的種種無明攀執漸能由意識的領域被掃蕩殆盡。

## （二）參話頭

在疑情提起後，「理性思考」或「引經據典」並無法解決生命的疑惑或困頓，惟有將疑情置於「話頭」上，才能夠開發「妙明心印」<sup>468</sup>。誠如提倡「看話禪」的大慧宗杲，即在為妙淨居開示時提到「參話頭」的重要性：

行、住、坐、臥，造次顛沛，不可忘了妙淨明心之義。妄念起時，不必用力排遣。只舉「僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無！』」舉來舉去，和這話底亦不見有。只這知不見有底，亦不見有。然後此語亦無所受。驀地於無所受處，不覺失聲大笑。一巡時，便是歸家穩坐處也。<sup>469</sup>

禪宗在宋元之際，一方面由於距六祖惠能以來二、三百年間的發展已漸趨

<sup>467</sup> 參見無礙，看話與疑情，收錄於《禪宗思想與歷史》，頁115-116。

<sup>468</sup> 「妙明心印」是大慧宗杲用以比擬「如來藏」之禪語。

<sup>469</sup> 引見《大慧普覺禪師語錄（卷二十一）·示妙淨居士》，《大正藏》卷四十七，頁901上。

形式化且日漸衰微，另一方面禪門語錄公案浩如湮海，禪的精神反倒被知解分別所障蔽，因而禪門盛行依據學人的個別因緣和根機，以適合的話頭令其參究。

至於所參的話頭，無論是吾人耳熟能詳的諸如「父母未生前的本來面目」、「念佛是誰」、「南泉斬貓」、「趙州茶」……等，都是「參那未說出的話之頭，而不是參那已說的話之尾」<sup>470</sup>。亦即就話頭的歸趣而言，參話頭是返照意識未動之前的禪境；就參究的方便而言，參話頭是以一句看似無意義的話頭，讓參者從中無法建立概念或分別思維，進而截斷眾流、悟明禪機。

### (1)「啐啄同時」參本心

宗門雖有近二千則公案，皆是造就無數古德超凡入聖的話頭，但究竟是如何「參究」，又參究的為何呢？清順治皇帝曾和天童山道忞禪師及朝廷諸臣論禪的一段對話，或可讓吾人進一步了解「參話頭」得下何種功夫，能參得何種境界：

一日，大學士問：「做工夫還是看什麼話頭？」

道忞禪師解釋道：「話頭之說，無有定法，但是去不得處，便是話頭。古人於後學初機，無處著力，不得已，教他看一無意味話，如萬法歸一、一歸何處之類。著令咬嚼不破，橫不得，豎不得，如一座鐵壁銀山，頓在面，前孜孜汲汲，廢寢忘食，有一天撞透銀山鐵壁，方是得力處。」

學士又問：「如何得到廢寢忘食？」

禪師說：「廢寢忘食，非是勉強，如學士有一急切事在心，不知不覺，廢寢忘食，蓋欲罷自不能耳。」<sup>471</sup>

由道忞禪師為大學士的開示可知，強調「無有定法」、著重「晤見本心」的參話頭，之所以以「無」字或「隨他去」、「念佛是誰」等話頭做為提起正念之機用，是為了讓禪僧二六時中都能萬緣放下、「反照自性」，直到參透或開悟為止。

這一門中國禪宗獨創的漸修頓悟法法門，不但是禪門修學的一帖良方，參

---

<sup>470</sup> 此為虛雲老和尚對於「參話頭」的示要。



禪悟道過程中特有的「啐啄同時」功夫，更具有現代教學的精神。《佛光大辭典》中關於「啐啄」的解說為：「啐啄，比喻禪林師家與學人二者之機宜相應投合。學人請求禪師啟發，譬之如啐；禪師啟發學人，譬之如啄。據禪林寶訓音義載，啐啄，如雞抱卵，小雞欲出，以嘴吮聲，名為啐；母雞欲小雞出，以嘴嚙殼，名為啄。故禪林師徒之間機緣相投，多以『啐啄』一詞喻稱之。若修行者、師家機鋒相應投合，毫無間隙，稱為『啐啄同時』；而與禪者機鋒相應之機法，則稱為『啐啄機』」<sup>472</sup>，當師徒同時「參」與探「究」話頭（問題）時，有時也許在「無意義」的話中打轉，有時在「鐵壁銀山」的困境中膠著，但在禪師的拂塵、拄杖或棒喝的重重提醒下，師徒雙方一方面修正或改變個人的思考方式或原則，一方面在共同讓思惟沉澱孵化的過程中，醞釀出嶄新的創意格局。《碧巖錄》中有一段「啐啄同時」很生動的描述：

大凡行腳人，須具啐啄同時眼，有啐啄同時用，方稱衲僧。如母欲啄，而子不得不啐。子欲啐，而母不得不啄。……所以啐啄之機，皆是古佛家風。<sup>473</sup>

藉著禪僧之「啐」及禪師之「啄」，禪門的參究不僅跳脫「單向授受」的教學方式，且有「師生共同研究」的現代精神。

## （2）大死一番「破三關」

在禪門參究的過程中，由「疑團」生起，藉由參禪和攝心來激發自我，經過無數的內外衝突以及如何跨越傳統自縛的自我矛盾和突破，才終於提起慧劍斬除如草寇盜賊的根塵，達到《碧巖錄》所云：「須是大死一番，卻活始得」<sup>474</sup>的境界後，禪門學習才真正在「大死大活」、「絕後再甦」中達到無有罣礙的境界。

為了協助禪僧認識及調整自我，禪師或先以一言兩語破除眾生的無明，又惟恐習於執著的眾生又執此一言兩語，遂又另以數言加以破除，由此輾轉相破，禪宗有名「三句」（三關）於焉分立，早先以雲門文偃的「雲門三句」最

<sup>471</sup> 引見黃炳寅，《參禪·知禪·破解禪》，頁 208-209。

<sup>472</sup> 引見《佛光大辭典》，頁 4414。

<sup>473</sup> 引見《碧巖錄》第十六則，《大正藏》第四十八冊，頁 156 上。

為有名：

文偃曾上堂云：「函蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣。作麼生承當？」  
眾無對。

文偃代眾曰：「一鏃破三關。」<sup>475</sup>

「雲門三句」後由其弟子德山緣密再析為三句，曾在上堂時云：「我有三句言示汝諸人，一句函蓋乾坤，一句截斷眾流，一句隨波逐浪。作麼生辨？若辨得出，有參學分，若辨不出，長安路上鞦韆地。」德山緣密以「函蓋乾坤」表宇宙萬象本空，萬事萬物悉皆現成；以「截斷眾流」表接引學人的方法重在截斷情識意念，而不是以語言文字知解真如；以「隨波逐流」表真正禪師當應機說法、應病與藥。雲門文偃及德山緣密所謂的「三句」，可謂是禪門的「三關教學法」，到了宋朝的黃龍慧南更發展成有名的「黃龍三關」：

（黃龍慧南禪）師室中常問僧：「出家所以？鄉關來歷？」復扣問：「人人盡有生緣處；那箇是上座生緣處？」又復當機問答，正馳鋒辯，卻復垂腳云：「我腳何似驢腳？」三十餘年示此三問，往往學者多不湊機；叢林目為三關。<sup>476</sup>

在《人天眼目（卷二），黃龍三關》中亦有相似的記載：

（慧）南禪師問隆慶閑禪師云：「人人有箇生緣；上座生緣在什麼處？」  
閑云：「早晨喫白粥，至晚又覺饑。」  
又問：「我手何似佛手？」  
閑云：「月下弄琵琶。」  
又問：「我腳何似驢腳？」  
閑云：「鷺鷥立雪非同色。」

<sup>474</sup> 引見《碧巖錄》第四十一則，《大正藏》第四十八冊，頁179上。

<sup>475</sup> 參見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁335。

<sup>476</sup> 引見宋·惠泉集，《黃龍慧南禪師語錄·附：黃龍慧南禪師語錄續補》，《大正藏》卷四十七，頁636

黃龍以此三轉語垂問學者，多不契其旨。而南州居士潘興嗣延之，常問其故。龍云：「已過關者掉臂徑去，安知有關吏？從關吏問可否，此未過關者。」復自頌云：「我手何似佛手？禪人直下薦取，不動干戈道，當處超佛越祖。我腳驢腳並行，步步踏著無生，會得雲收月皎，方知此道縱橫。生緣有路人皆委，水母何曾離得蝦？但得日頭東畔出，誰能更喫趙州茶？」<sup>477</sup>

「初關」、「重關」與「牢關」此「三關」，依黃懺華的解釋為：「所謂三關者，由參話頭引出無漏慧，由無漏慧，明自本心，見自本性，名為初關。既見性已，乃以無漏慧對治煩惱，到煩惱伏而不起現行，方名重關。然煩惱之伏猶賴對治功用，必至煩惱淨盡，任運無功用時，斯透末後牢關。」禪家的「三關」旨在以不同的提示教導不同根機的禪僧，由「前後際斷」的「初破本參」、「得大自在」的「透重關」到「大死大活」的「破牢關」三種不同境界，學人可依自己的因緣，循序漸進地突破與學習。

## 二、緣境內觀之自省教育

### （一）隨機教育

「隨機教育」可視為禪門的「重點教育」，其特點在於禪師的教學不拘泥於經典文句、亦不侷限於課室禪堂，而是隨時會之不同、見機行事，或者隨地點之不同、就地取材，所隨之「機」是禪僧平日生活的點滴。

活潑、活用的禪，不在於讓禪僧讀遍內典或朗誦抽象悟境，而是在尋常生活中，依緣隨機給予提點或「臨門一腳」。禪師靈活的隨機教育，可由龍潭禪師的「隨機吹燭」略知一二：

（德山宣鑒）一夕侍立次。潭（龍潭崇信）曰：「更深何不下去？」師（德山宣鑒）珍重便出，卻回曰：「外面黑。」潭點紙燭度與師，師擬接，潭復吹滅，師於此大悟，便禮拜。潭曰：「子見個什麼？」

---

下。  
<sup>477</sup> 引見《大正藏》卷四十八，頁 310 中。

師曰：「從今向去，更不疑天下老和尚舌頭也。」<sup>478</sup>

禪僧在修學的過程中，對於禪師的「明示」總有程度不一的「需要」或「依賴」甚至「執著」，龍潭崇信就在燭火一引一滅中為德山宣鑒隨機說法。外境的「黑」所需要的「照明」除了燭火外還需澄澈的心，只要心境澄明，無論白晝黑夜都無「外面黑」的問題。德山在「黑漆桶」脫落後，翌日在法堂前將過去所專研的金剛經疏鈔燒掉，云：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機，似一滴投於巨壑」，藉由龍潭的「隨機吹燭」，德山修學的境界方能更向上一著。

歷來禪師著重隨機教育，乃希望平日用功於誦經坐禪、聞法鍛鍊的禪眾，能在「隨機」點撥中，透破情關、頓開識關，進而破壁而出。禪師或近取諸身（彈指、垂足等）或遠取諸物（挑柴、運水等），只要能點破禪僧通身窠臼，無不殺活自在、縱橫如意。

#### （1）揚眉瞬目間

禪門中倡行「平常心是道」，主張「無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡聖」、「行住坐臥，應機接物，盡是道」的馬祖道一，主張「觸類是道，任心為修」，因此揚眉瞬目、哈欠咳嗽皆是佛事。馬祖道一的禪風驗證了《楞伽經》中所云：「非一切佛國土言語說法，何以故？以諸言語，唯是人心，分別說故。是故有佛國土，直視不瞬，口無言語，名為說法；有佛國土，直爾示相，名為說法；有佛國土，但動眉相，名為說法；有佛國土，唯動眼相，名為說法；有佛國土，笑名說法；有佛國土，欠喏，名說法；有佛國土，咳，名說法……」，此由馬祖和禪僧間的酬對可知一斑：

藥山問石頭：「三乘十二分教，某甲粗知，嘗聞南方直指人心，見性成佛，實未能了。」

石頭答曰：「恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得。子作麼生？」

藥山罔然不知所以，石頭言：「你的因緣不在此，還是去參馬大師吧！」

藥山遂前見馬祖，述以前因緣。

---

<sup>478</sup> 引見《五燈會元》。

馬祖云：「我有時教伊揚眉瞬目；有時不教伊揚眉瞬目。有時揚眉瞬目的是伊；有時揚眉瞬目的不是伊。子作麼生？」

山便禮拜。

馬祖云：「見個什麼道理便禮拜？」

藥山云：「某甲在石頭處如蚊子咬鐵牛。」

馬祖云：「這是直指人心，見性成佛的榜樣。這裡有殺有活，有縱有奪。我宗須具這手段，方纔得為人。山僧今日為汝諸人注破。恁麼也不得，不恁麼也不得，恁麼不恁麼總不得，甕裡何曾走卻鼈。我有時教伊揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目，有時揚眉瞬目的是伊，有時揚眉瞬目的不是伊。海闊從魚躍，天空任鳥飛。大眾會麼？」<sup>479</sup>

馬祖道一由「有時教伊揚眉瞬目」的「有活有縱」的肯定法，而「有時不教伊揚眉瞬目」的「有殺有奪」的否定法，乃至「有時揚眉瞬目的是伊，有時揚眉瞬目的不是伊」的「殺活縱奪」並用法，無非說明禪就在揚眉瞬目間，當下即是自性，無需遠求。

## （2）生活日用中

禪師在應機接人中，如何將會通佛法、融會空有的獨特禪法教予學人，如何將觸目是道、立處皆真的禪法示人呢？除了或正面引導或側面譬喻，或藉助眼神或施以棒喝地破除學人對空、有之執，但由各家公案、語錄所透顯的，禪師向學人所啟示的無非：道在生活日用中。雲門文偃曾在語錄中云：「彈指警欬，揚眉瞬目，拈槌豎拂，或即圓相，盡是撩釣搭索。佛法兩字未曾道著，道著即撒屎撒尿。」<sup>480</sup>很難以言語表述的禪法即使藉助眼神表情或符號動作仍是離覺悟之道相去甚遠，依雲門文偃之見，禪法就在凡聖無別的日常生活中。《廣錄》卷上，有一段生動的對話：

問：如何是正法眼？

師云：粥裡氣。

問：如何是三昧？

---

<sup>479</sup> 引見《景德傳燈錄》卷六。

師云：到老僧一問，還我一句來。

問：如何是諸佛出身處？

師云：東山水上行。

問：乞師指個入路。

師云：吃粥吃飯。

問：如何是佛法大意？

師云：一佛二菩薩。

問：如何是一切法皆是佛法？師云：三家村裡老婆盈衢溢路。

問：如何是諸佛出身處？

師云：佛前裝香，佛後合掌。<sup>481</sup>

雲門文偃以「熱粥冒氣」、「山下流水」、「吃粥飯」、「寺中佛像」、「小村落的婦女往來」和「上香禮佛」等尋常生活現象來說明解脫之道就在平日吃飯行事中。禪師的教育未曾離開生活日用，禪僧的開悟之機更是在著衣吃飯之外別無捷徑，惟有把握日常禪機，方有悟得本性之日。

## （二）「不立文字」

自從世尊在靈山會上示道：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉」，爾後，「不立文字，直指人心，見性成佛」成了禪宗修行的最高原則，三藏十二部經被視為「指月之指」，真正成佛的體驗和悟境無法已超脫語言描述的框限。

禪宗之所以可以迥異於一般教育需以語言文字為「知識傳達之工具」，其差異點在於一般教育多以「傳播知識」為目的，而禪宗教育則以明心見性、悟道成佛為目標。在此前提下，證悟「佛性人人本具、不假外求」已非「智性思惟」的範疇，更非文字語言等「表達思想之符號」所能涵蓋，誠如惠能所云：「諸佛妙理，非關文字」，因此言語道斷、心行處滅，正是禪宗教育的入手處。

以世尊「說法四十九年，未曾說過一字」的精神教育徒眾的，達摩祖師可謂是其代表：

---

<sup>480</sup> 引見《大正藏》四十七冊，頁 559 中。

<sup>481</sup> 引見《大正藏》四十七冊，頁 554。

師將示寂，乃命門人曰：「時將至矣，汝等何不各言所得？」  
門人道副曰：「如我所見，不執文字，不離文字，而為道用。」  
師曰：「汝得吾皮。」  
尼總持曰：「我今所解，如阿難見阿閃佛國，實相非相，虛空寂靜。」  
師曰：「汝得吾肉。」  
道育曰：「四大本空，五蘊非有，而我見處，無一法可得。」  
師曰：「汝得吾骨。」  
最後慧可禮拜後，依位而立。  
師曰：「汝得吾髓。」<sup>482</sup>

依《法華經》云：「諸法寂滅相，不可以言宣」之旨，惟有如慧可禮拜退立、迦葉尊者笑而不言或維摩詰居士不語答覆不二法門，才真的能體解第一義諦。禪宗「不立文字」的教育方法，別具下述二種意涵：

#### (1) 直指人心

就禪門的教育方法論而言，「直指」是頓悟的惟一途徑。由禪師的教授方法而言，所「直指」的是學人的心性，全然不假其他途徑地一針見血、疾直指路；由禪僧的體悟之道而言，所「被直指」的是不依語言文字解析的心地功夫。

無論是直接指示吾人心中本有智慧，或是直接指出人人心中本具萬法，抑或直接指明生佛平等、異在迷悟；禪師的「直指人心」教學法，是為了斷除學人向外求索的妄念，進而迴光返照、尋得自家寶藏，此教學法在禪門屢見不鮮：

僧問大珠慧海：「即心即佛，那個是佛？」  
大珠問道：「汝疑那個不是佛，指出看？」  
僧無言。大珠又云：「達即遍境是，不悟永乖疏。」<sup>483</sup>

所謂「直指」，意謂凡藉助語言文字、通過理性思考、依次第循序的修行方法，都非「直指」而是「曲指之徑」；在禪師「直指」當中，禪僧一念悟知

---

<sup>482</sup> 引見《五燈會元》卷一，初祖達摩祖師。

自性，便是「直指」所得之「生佛不二」之心。

## (2) 不落言詮

和近代強調智性知識的教育方式不同的是，禪宗教育不任由文字來取代體驗，視三藏十二分教為「葛藤」，注釋為「黃門裁鬚」，無有是處。鼓山神晏曾直言語言和文字無法準確表達禪機，更無法彰顯事物真相：

曰：「經有經師，論有論師，律有律師，有函有號，有部有帙，各有人傳持。且佛法是建立教，禪道乃止啼之說。他諸聖興來，蓋為人心不等，巧開方便，遂有多門。受疾不同，處方還異。在有破有，居空叱空。二患既除，中道須遣。鼓山所以道：句不當機，言非展事。承言者喪，滯句者迷。不唱言前，寧談句後？」<sup>484</sup>

「不落言詮」的教育法，將對禪的體認由「言前句後」提昇至「佛無知見，知見乃是魔見」<sup>485</sup>，誠如大珠慧云：「如鸚鵡只學人言，不得人意，經傳佛言，不得佛意，而但誦，是學語人，所以不許」<sup>486</sup>，惟有在「絕思絕慮」<sup>487</sup>中才得識諸佛本源、本具佛性。

## 三、「境教」展現學問之生命

### (一) 有情眾生為說法

由王維為六祖惠能所撰的碑銘中可以看到，惠能主張「道遍四生，常依六趣，一切有情眾生，都有佛性」，劉禹錫更是認為惠能所主張的是「至人之生，無有種類」，此可視為南北朝時期「一闡提人皆有佛性」之說的延伸；但惠能的主張和淨土宗「是心是佛，是心作佛」的「佛在西方世界」、唯識宗「一切眾生都有佛性（除無種姓者外）」的「佛在兜率天」、甚至華嚴宗在心外有一清淨莊嚴的華藏世界……等說法皆有所不同的是，惠能認為佛並非在心外、亦非

---

<sup>483</sup> 引見《大珠禪師語錄》卷下。

<sup>484</sup> 引見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁 267。

<sup>485</sup> 慧朗謁大寂禪師。師問：「汝來何求？」慧朗曰：「求佛知見。」師曰：「佛無知見，知見乃魔界。」

<sup>486</sup> 引見《指月錄》。

<sup>487</sup> 四祖云：「大道虛曠，絕思絕慮。」



在不可及處，而是眾生本即皆具佛性。

既然眾生皆有佛性，禪師在散步閒談中，以「有情」為「師」，啟悟學人例亦不少見，比如僧往翠巖處參學之公案：

僧到翠巖，值翠巖不在，乃下看主事。

主事問：「參見和尚也未？」

僧云：「未。」

主事指一狗云：「要見和尚，但禮拜這狗子。」

僧無語。<sup>488</sup>

「禮拜狗子」等同於「禮見和尚」的說法，顯然說者已體會到「物我一如」之境界，至少打破「狗子非吾師」的固著之見。馬祖道一的禪風，亦將「悟道之機」託予現成有情：

（百丈懷海禪）師侍馬祖行次，見一群野鴨飛過。

祖曰：「是甚麼？」

師曰：「野鴨子。」

祖曰：「什麼處去？」

師曰：「飛過去也。」

祖遂把師鼻扭，負痛失聲。

祖曰：「又道飛過去也。」

師於言下有省。卻歸侍者寮，哀哀痛哭。<sup>489</sup>

在極為平常的散步閒談間，馬祖道一以「野鴨子的去處」來詢問百丈心中「緣境之妄心」的去處，百丈卻以「空中的野鴨飛過去了」做為回覆時，見身旁侍者「大事未明」的馬祖，只得猛扭百丈的鼻頭讓其在痛徹於心之際重新思惟「生死大事」。馬祖的「行動開示」，除可看出洪州禪教峻烈作風之端倪，以及日後臨濟一系承繼洪州禪「踢、打、喝」等施教作風外，更可看出禪宗自馬

---

<sup>488</sup> 引見周中一，《禪話》，頁51。

祖道一以來，將「有情」定位在「師教」，並影響百丈禪教「舉足舉手，常在道場；是心是情，同歸性海」<sup>490</sup>的作風。

## （二）山河大地是吾師

關於佛性的問題，六祖惠能的祖師禪雖明確指出佛性遍於一切有情之物，然卻未肯定佛性遍於山河大地、日月星辰等無情萬物之中；即便常謂「心含萬法」、「性含萬法」，但此「萬法」是指「法性」而非「佛性」。惠能之後的荷澤神會和大珠慧海亦都承繼「佛性只遍於有情、不遍於無情」之說，直到五家分燈禪，將佛性泛化為一切無情之物，形成佛性論上的「泛性論」<sup>491</sup>，才会有日後牛頭宗「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」的觀點，乃至於南陽慧忠國師以「如今一切動用之中，但凡聖兩流都無少分起滅，便是出識，不屬有無，熾然見覺，只聞無其情識繫執」<sup>492</sup>來支持其「無情說法」論。

在禪門的大課室裡，「師者」不只限於拂塵彈指的禪師，即便吾人所處的自然環境亦是吾師。揚州石塔宣秘禮禪師曾云：「長亭涼夜月，多為客鋪舒」，所有的山河大地、自然環境，皆與吾等眾生有密切的關係；禪門中以「山河大地為師」者不勝枚舉，例如長沙景岑曾以「牆壁瓦礫」來比擬文殊、以「音聲語言」來比擬觀音，嚴陽尊者以「土塊」來比擬佛，夾山善會以「百草頭上薦取老僧，鬧市裡識取天子」來比擬無情有性，皆印證了雲門文偃曾提出「一切處無不是說法，無情萬物皆說法」的觀點。

關於「山河大地」是修學之引進處，玄沙師備曾如是示道：

問：「學人乍入叢林，乞師指個入路。」

師曰：「還聞溪水聲否？」

曰：「聞。」

師曰：「是汝入處。」<sup>493</sup>

---

<sup>489</sup> 引見《五燈會元》卷三，懷海傳。

<sup>490</sup> 引自王維，《六祖碑銘》。

<sup>491</sup> 參見董群，《祖師禪》，頁454-455。

<sup>492</sup> 引見《景德傳燈錄》，卷五。

<sup>493</sup> 引見《景德傳燈錄》卷十八。

玄沙師備為學人示道：「偃溪水聲潺潺，清澈自然，猶如暮鼓晨鐘，發人省思」，是為「悟道之路」。此「觸目會道」、「即事而真」的禪法體會有別於儒家將「道」嚴格視為人與禽獸之根本區別，反倒較近似於老莊的「道」在螻蟻、稊稗、瓦礫、尿溺中，「道」無所不在的說法；依「道無所不再」的禪理所演伸出「以大自然為師」的理念亦擺脫了傳統的教育模式，超越了主、客之分界，將惠能所復歸到人身上的「佛」再更進一步復歸到「物自身」上。

身為六祖門人的南陽慧忠提出與三論吉藏「草木亦有佛性」相通的「無情有性」說，更是援引《華嚴經》為此說作註腳：

問：「古德曰：『青青翠竹，盡是法身，郁郁黃花，無非般若』。有人不許，言是邪說；亦有人信，言不可思議。不知若為？」

師曰：「《華嚴經》云：『佛身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座。』翠竹既不出於法界，黃花既不於色，豈非般若乎？」<sup>494</sup>

南陽慧忠認為「萬物能說法」是文殊普賢的境界，非根淺智薄的凡夫所能信受，此與東坡居士「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身；夜來八萬四千偈，他日如何舉似人」的詩境有異曲同工之妙。其後，確定曹洞宗的洞山良价前往瀉山靈祐門下請和尚開示「無情說法」之究竟未果，再往潭州攸縣雲巖曇晟處參謁：

問：「無情說法，什麼人得聞？」

雲巖云：「無情得聞。」

師云：「和尚聞否？」

雲巖云：「我若聞，汝即不聞吾說法也。」

師云：「某甲為什麼不聞？」

雲巖豎起拂子云：「還聞麼？」

師云：「不聞。」

---

<sup>494</sup>引見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁151。

雲巖云：「我說法，汝尚不聞，豈況無情說法乎？」

師云：「無情說法，該何典故？」

雲巖云：「豈不見《彌陀經》云：『水鳥、樹林，悉皆念佛念法。』」

師於此有省，乃述偈云：

也大奇，也大奇，  
無情說法不思議；  
若將耳聽終難會，  
眼處聞聲方得知。<sup>495</sup>

「無情說法」或由《華嚴經》、《彌陀經》等大乘經典中可以得到印證，禪師每每亦喜舉「無情」為師，其中透顯出潭州諍禪師答宰官之禪問：「寂寂無一事，惺惺亦復然，森羅及萬象，法法盡皆禪」<sup>496</sup>的禪機，在「法法盡皆禪」、「法法皆自性」中，禪師為學人開顯清淨本然、隨處說法的山河大地。

#### 第四節 小結

「以心為宗」的禪宗在達摩祖師「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的宗門教育主張下，和西方教育截然不同的除了禪宗向來予人「宜默不宜說」或「禪之一字，非聖凡所測」的玄秘特色，抑或「超越認識論的存在」且「非分別意識所能掌握」的特點以及「以心傳心」的「超認識」、「純體驗」、「非理論所能涵蓋」的認識論本質，促使以「悟」為「學習目標」的禪宗別具傳統教育所未能觸及的教育方法與內涵。

由歷來禪師依不同根機因緣，活潑潑地、不拘形式地給予個別的教導，由公案中以「棒」、「喝」、「拂」、「拳」等別具特色的禪教丰采，「不以經教為唯一的立足點，而是以自己本來絕對的佛心為立足點」的禪宗，在禪師揚眉瞬目、運柴搬水、喫茶洗鉢中間如實揭示語彙言詮所無法傳遞的生命真諦，是有別於傳統又頗值得當今教學界參考的教育方式。

本章由「身教」、「境教」與「覺教」三個面向來探討禪宗直指人心的教育方法，以及看似不近人情的棒喝交馳、強調因材施教的個別關懷或直探生命底

---

<sup>495</sup>引見水月齋主人，《禪宗師承記》，頁313。

層的疑情提起等等，或可在重新檢視禪宗別樹一格的「覺之教育」的過程中，重新認識「教育」如何內蘊更深刻的啟發與實踐意涵。

---

<sup>496</sup> 引見周中一，《禪話》，頁 52。

## 第六章 結論

兩漢時期佛教自印度經西域傳入中土，直到梁武帝時達摩祖師渡江來華的數百年間，雖然隨著與中國歷史文化及傳統思想不斷融會，佛教在中國也漸成為中國重要的思想之一；但原本重實踐的佛法在和中國故有思想激盪的過程中，卻逐漸偏向學理上的研究，直到達摩「知道者多，行道者少」地力矯時風，又有唐代六祖惠能將禪法落實在尋常日用中，禪宗馬祖創叢林、百丈立清規等宗風大演，強調「實踐」的禪宗，才真正對中國文化影響深遠且在中國落地生根。

就思想演變的過程觀之，注重心性解脫的禪宗首先和道家思想融合說無、繼而禪玄會遇談空，促使淵源於印度、形成於中國傳統思想文化中的禪宗逐漸形成既出世又入世的宗教。既崇佛陀重視宗教實踐及心的解脫為基本精神，又納儒家人文精神與老莊玄學的自然主義加以融會超越。以「心」為主軸開展的禪宗，無論是東土初祖菩提達摩倡導的「安心禪法」、五祖的「守本真心」、神秀的「攝心入定，住心看淨」或是惠能的「無念無住」、馬祖道一的「即心即佛」，皆是在「心」字下功夫。

就「宗教教育」以「修行」為主的特質而言，美國哲學家保羅·田立克(Paul Tillich)曾說：「宗教是人們的終極關懷」<sup>497</sup>，林安梧老師特別就「終極關懷」作深入的詮釋：「所謂的終極關懷是有別於現實的關懷，什麼是現實的關懷呢？現實的關懷也就是有利害、有計較的一種關懷，終極關懷是跳脫出利害、計較之上的，一種關連到我們生命來自生命深處的一種不可自己的關懷，……這是作為人所以有別於動物生存的層次，而進到生活的層次而更高的生命理想層次」<sup>498</sup>，宗教教育就如此以喚醒吾人深層之終極關懷為目的。

日本學者水野弘元曾在《佛教的原點——釋尊的生涯與思想》一書中指出：「佛教是為了完成人格而說的教育，教育的目的是朝向人格的完成。……它並不是斷除一時的、部份的煩惱，而是止息相續及整體的惑苦，以提昇人格」

<sup>497</sup> 參見林安梧，《教育哲學講論》「宗教教育」的哲學思考（台北：讀冊文化，2000年），頁204。

<sup>498</sup> 引見林安梧，《教育哲學講論》「宗教教育」的哲學思考（台北：讀冊文化，2000年），頁204-205。

<sup>499</sup>，屬佛門一宗的禪宗具有「在行動中的實踐」的特質，因而以心立宗的禪宗及其教育之實踐更具有深入探討性。

由於禪宗尤重如何在生活世界實踐，因此本論文除了第二章和第三章分別以「禪宗思想史要」及「禪宗思想之哲學分析」做哲學思想之耙梳外，主要是扣緊禪門教化、禪宗全人教育為主要的探討方向，希望在「宗教與教育結合」及「全人教育之展現」的研究中能讓禪宗教育與當今教育有接軌的機會。茲試將「以覺為宗旨」的禪宗全人教育研究，歸納以下數點做為本論文之總結。

## 一、禪宗「教育方法」的殊妙意涵

「超越一切對立與界線，以『心』為宗」<sup>500</sup>的禪宗和西方教育方式極為不同的是，「超越認識論的存在」且「非分別意識所能掌握」的禪之教育本質是以「悟」做為「學習目標」，佛陀「吾如良醫，應病與藥」的教化精神亦是禪師教育徒眾的方法。此別樹一格以「全人」為終極關懷的「覺之教育」，可以歸納為「身行為教」、「情境為教」以及「以覺為導」三大教學法。

「以覺為導」方面，由「迷時師度」到「悟時自度」的教學過程，禪宗特重人人本具之覺性，誠如最庵禪師所云：「在這裡，開箇鎖了，便見自家庫藏，一切受用，無不具足，不假他求」，禪師的種種示教無非為了「啟迪眾生迷」，一旦「覺性」開啟後，即是禪僧「自性自度」之時。

「身行為教」方面，「德山棒」或「臨濟喝」等非語言式的身教，所強調的是「因材施教」的個別關懷，無論是「棒喝為提點」或「嚴峻示悲心」看似不近人情的教導中，正是禪師慈悲教誨的顯現。

「情境為教」方面，尋常日用的機會教育是禪門的特色，藉由「直觀啟發」以期「大疑大悟」的「疑情教學」，或是「啐啄同時」、「大死一番」的「話頭參究」，禪師著重在揚眉瞬目、生活日用中機會教育，此也打破了「以文字做為知識傳達之工具」的教育傳統。

在迥異於西方的認識論和身心理論的哲學基礎下，禪宗為當今教育做了「動中學習」的示範。藉由禪師直指人心的教誨，以及禪僧在日用平常中的學

<sup>499</sup> 參見水野弘元著，釋達和、陳淑慧譯，《佛教的原點——釋尊的生涯與思想》，1998年。

<sup>500</sup> 參見芝峰法師譯，《禪學講話》頁1，以及中峰禪師語錄云：「禪者何物？即吾心之名也；心者何物？即禪之體也。」

習的示範，足以為當今教育提供不拘泥文本知識、以覺性為啟蒙的教育典範，其中蘊藏著的即是禪宗以「全人」為目標的教育內涵。

## 二、禪宗「教育倫理」的時代意義

《說文解字》中云：「教，上所施，下所效也；育，養子使作善也」<sup>501</sup>，以「明心見性」為教育目的的禪宗，無論是「頓悟漸修」的教學過程，或是棒喝交馳的教學方式，其以「覺」為開拓、以「完整的人」為終極教化的特色，皆由禪師慈悲示教、禪僧依教起修，其中師生互動與默契，是當今高喊「教改」者所忽略的。

一般，多將「教育」的「成敗與否」歸咎於「教案設計」、「教材擇定」或「教學方法」的得當與否，但是在撰寫本論文的過程中卻深深體會到，「師者」與「弟子」之間的互動卻更是「悟」之關鍵。禪僧惟有「全然依止」才能在禪師以生命或棒或喝的指導中「入佛知見」、「開啟佛慧」；反之，倘若「上者慈悲施，下者未能效」的話，即便參究再知名的話頭、修學再殊妙的法門，都可能與「悟境」失之交臂。

印度哲人 Krishnamurti 在《教育與人生》一書中曾指出：「要成為正確的教育者，教師必須隨令自己由書本和實驗室之中解脫」、「對於真正的教師來說，教育不是一項技術，而是他的生活方式」<sup>502</sup>，身為人師除了得具備教學專業的知識基礎（knowledge base）之外，以充實的生命來教導學生如何成為真正的人、以充分的尊重和體諒來接納秉賦天性的個別差異、以啟發引導替代學習測驗的任教者自我態度（self-attitudes），更是教育核心之所在。

禪宗特殊的「教育倫理」值得「師生關係如履薄冰」的今日重新檢視的是，身為「師者」以幾分悲心「上施」，身為「徒者」又有幾分用心「效學」，而「上施下效」除了成就「教育」應履行的「責任義務」外，禪門「老婆心切」的教育悲心是否也是「禪悟」的「增上助緣」呢！

## 二、禪宗「宗教教育」的超越與實踐

---

<sup>501</sup> 《段氏說文解字注》（台北：宏業，1971年），頁92、530。

<sup>502</sup> 引見高強華，師資培育課程中的情意學習 收錄於《師資培育與情意教育學術研討會論文集》（台北：輔仁大學教育學程中心，1997年），頁98。



國內「宗教教育」之所以一直在體制外、屬非主流的原因，一方面可以溯及民初陳獨秀、胡漢民等人發起「以人道主義，去君臣之專制，以科學知識，去神權之迷信」為目的的「社會改良會」<sup>503</sup>，力主一切宗教都是迷信的偶像，對於當代中國的宗教給了重重的一擊；再者有民初我國正式西式大學教育之始，當時執教育界牛耳的蔡元培提出「以美育代替宗教」的說法，使得我國宗教教育被合理地排除在教育體系之外，並造成「美育未能被正確認識、大眾對宗教未能有正確的判準、宗教教育研究起步嚴重落後」等讓人遺憾的結果<sup>504</sup>。

近來，宗教系所的成立以及宗教對話備受關注下，如何在宗教復興與宗教亂象並陳的大環境中找到宗教之於社會的教化方式及功能成了學界積極探討的教育面向。沈清松教授曾在輔仁大學「宗教與教育學術研討會」中提出關於「宗教教育」基本觀點：「顯然，肯定人的內在動力是一不斷自我走出、自我超越、自我成全的動力；肯定人性的本然就是即內在而可超越，即有限而可無窮，此一真理並不只是基督宗教的真理，也是各正信宗教的真理。這一點肯定使人不至於自我封限，而能使人自我超越、自我完成。這是宗教對人生之所以能有意義的脈絡所在，也應是宗教教育之所以成為可能的基礎所在。」<sup>505</sup>由禪門公案典籍中可看到宗門禪師以開啟吾人內在本即如是的可超越性與可完成性為教育本懷，以圓滿人格的超越以及日常生活的落實之實踐精神為宗教教育特質，正是禪宗教育在當今宗教教育議題中的值得探究之處。

#### 四、禪宗「全人教育」的落實與期望

強調且實踐教育主體由「文本」回歸到「人本」的禪宗，與歷經博雅、通識等教育發展而在廿一世紀以「全人」為趨的當今教育，在「生活教育」與「身體踐行」上皆有其共通之處；然而禪宗「將教育內涵由外在的追求回歸到內心的省思與觀照」的教育本質卻又「更上一層」地揭示「人」本具修學禪悟的完整性，而此內隱之「完整」則有待更多的啟發。

---

<sup>503</sup> 參見沈清松，倫理道德與價值體系 《中華民國史社會誌》（台北：國史館，1998年），頁761-819。

<sup>504</sup> 此一研究結果參見沈清松，有關宗教教育的三個哲學問題 《輔仁宗教研究創刊號》（台北：輔仁大學，2000年），頁4-5。

<sup>505</sup> 引見沈清松，有關宗教教育的三個哲學問題 《輔仁宗教研究創刊號》（台北：輔仁大學，2000年），頁13。

禪宗全人教育之「完整性」可由幾個面向觀之：

1. 以「不可分割」的全人為教育之主體
2. 以身心整合為教育之理念
3. 以理論和實踐整合為教育之設施
4. 以身心一如之「真人」為覺之教育的目標

由上述歸納可以了知，以關懷「人的生命之全程發展」為旨的禪宗教育，將「完成人格」的教育目標建立在「自我對生命的覺醒與實踐」之基礎上。印順法師在《佛在人間》一書中將佛教以「全人」為目標的教育意涵詮釋如下：

就佛教的意義而言，佛的教育，不外本著自己圓滿的覺悟內容，適應眾生根機，來教育大家，引導大家來修學，同登正覺成佛的地步。所以佛教是「先覺」覺「後覺」的「覺」的教育。學佛，是向佛學習，成佛就是人格的究竟完成。佛教是最圓滿的完人教育。<sup>506</sup>

印順法師所言「佛教是最圓滿的完人教育」中的「完人」即指「全人教育」中「完整的人」，雖然本篇論文試著要以「全人之教」來綜結禪宗教育之殊妙與具時代意義的想法並未全竟，但期此篇以「禪宗教育思想及實踐之哲學」為旨的論題能引發更多關心禪宗教育或宗教教育的前輩大德之關心耕耘。

## 五、本論文之限制與建議

由於禪宗體系極為龐大，禪宗的相關典籍論述又十分豐富，在研究時間、能力皆有限的情況下，一方面難以遍覽群籍，一方面又在東西方哲學比較上不夠嫻熟，因此除了文獻或典籍援引上難免有遺珠之憾外，研究的角度亦可再多元或深入些。

雖然由於研究者本身種種不具足而使得本論文的研究成果有所侷限，但經過撰寫期間的思惟與探討，學僧十分確定禪宗教育之於當今以「全人教育」為標的教育方向深具正面影響與貢獻。值得後續探究的是，禪的教化設施在什麼樣的因緣下能成為當今教育的核心思想而不只是「參考值」，此方面的探究

---

<sup>506</sup> 引見印順法師，《佛在人間》（新竹：福嚴精舍，1976年），頁321。

所需要的不僅是長時間對教育或禪宗的觀察或了解，而更需要將禪宗「直指人心」、「見性成佛」的圓融生命觀，以及「以心傳心」、「師度自悟」的教育觀確實落實在生命中咀嚼與體會，如此前題下所書寫的「禪宗教育」必能在「哲學」言外別具「實踐」之生命力。

## 參考文獻

### 一、佛教經論典籍

1. 《大正新脩大藏經》(台北：新文豐，1983 影印)
2. 《禪藏》(台北：佛光，1994)
3. 《六祖壇經流行本敦煌本合刊》(台北：慧炬，1999 年)。

### 二、禪宗相關專書與論文

1. 印順，《中國禪宗史》再版(台北：正聞，1975 年)。
2. 印順，《中觀論頌講記》(台北：正聞，1975 年)。
3. 月溪禪師，《禪宗源流與修持法》(台北：天華，1982 年)。
4. 芝峰法師，《禪學講話》(台北：東大，1991 年)。
5. 牟宗三，《佛性與般若(上)(下)》(台北：學生，1997 年)。
6. 水月齋主，《禪宗師承記》(台北：圓明，2000 年)。
7. 周中一，《禪話》(台北：東大，1990 年)。
8. 周裕鍇，《禪宗語言》(台北：宗博，2002 年)。
9. 杜繼文、魏道儒合著，《中國禪宗通史》(江蘇：古籍，1995 年)。
10. 李霞，《道家與禪宗》(合肥：安徽大學出版社，1997 年)。
11. 吳汝鈞，《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》(台北：學生，1993 年)。
12. 董群，《祖師禪》(台北：圓明，1999 年)。
13. 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》(台北：佛光，1999 年初版二刷)。
14. 洪修平、吳永和著，《禪學與玄學》(台北：揚智，1994 年)。
15. 洪修平、孫亦平著，《如來禪》(台北：圓明，1999 年)。
16. 唐君毅，《中國哲學原論》(台北：學生，1980 年)。
17. 陳學仁，《龍樹菩薩中論八不思想探究》(台北：佛光，2000 年)。
18. 曾普信，《禪宗思想與歷史》(台北：大乘文化，1978 年)。

19. 傅偉勳，《道元》（台北：東大，1996年）。
20. 黃炳寅，《參禪，知禪，破解禪》（台北：正中，1992年）。
21. 張曼濤主編，《禪宗思想與歷史》（台北：大乘文化，1978年）。
22. 張曼濤主編，《禪學論文集》（台北：大乘文化，1976年初版）。
23. 蔡日新，《中國禪宗的形成》（台北：雲龍，2000年）。
24. 楊惠南，《禪史與禪思》（台北：東大，1995年）。
25. 楊俊誠，《般若與玄學》（台北：佛光，1993年）。
26. 劉果宗，《禪宗思想史概說》（台北：文津，2001年）。
27. 賴永海，《中國佛性論》（北京：中國青年，1999年）。
28. 顧偉康，《拈花微笑》（香港：中華，1993年）。
29. 關世謙，《中國禪宗史》（台北：東大，1999年）。
30. 鈴木大拙著，《禪與心理分析》（台北：志文，1998年）。
31. 鈴木大拙著，陶剛譯，《禪與日本文化》（台北：桂冠，1997年）。
32. 鈴木大拙著，劉大悲譯，《禪與生活》（台北：志文，1995年再版）。
33. 鈴木大拙，，，《禪的世界》（台北：志文，1997年）。
34. 柳田聖山著，毛丹青譯，《禪與中國》（台北：桂冠，1997年）。
35. 阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》（台北：桂冠，1992年）。
36. 滑谷快天，《禪學思想史》（日本東京：玄黃社，大正十二年版）。
37. 羅喉羅·化普樂（Walpola Pohla）著，顧法嚴譯，《佛陀的啟示》（台北：慧炬，1999年）。
38. 小倉玄照，《禪????》（東京：誠信書房，2000年）。
39. 秋月龍?，《白隱禪師》（日本：講談社，昭和60年）。
40. 蔡昌雄，西田的場所哲學與禪的空間覺識 《兩岸當代禪學研討會論文集》（嘉義：南華宗教研究中心，2000年）。
41. 財團法人佛光山文教基金會主編，《1992年佛學研究論文集》（台北：佛

光，1998年）。

42. 南後男， 佛陀眾生教化理念在現代教育上的意義（台北：政治大學哲學研究所，1994年），碩士論文。
43. 釋恆清， 禪宗與杜威 教育思想和方法之比較（哲學評論 16期）。
44. 安京植， 唐代淨土宗眾生教化之教育意義（台北：台灣師範大學教育研究所，1991年），博士論文。
45. 楊素英，《阿含經》中有關佛陀教學之研究（台北：華梵大學東方人文思想研究所，2000年），碩士論文。
46. 蔡金濤， 禪宗的教育思想與實施（台北：文化大學哲學研究所，1966年），碩士論文。

### 三、教育相關專書與論文

1. 任鴻年譯，斯賓塞著，《教育論》（台北：商務，1968年）。
2. 李園會編著，《小原國芳與全人教育論》（台北：國立編譯館，2000年）。
3. 李園會，《杜威的教育思想研究》（台北：文史哲出版社，1977年）。
4. 沈清松，《宗教教育理論現況與前瞻》（台北：五南，2001年）。
5. 吳志宏譯，懷德海著，《教育的目的》（台北：桂冠，1997年）。
6. 吳康，《人文教育哲學概論》（台北：商務，1969年）。
7. 林安梧，《教育哲學講論》（台北：讀冊文化，2000年）。
8. 林治平，《全人教育國際學術研討會論文集》（台北：宇宙光，1996年）。
9. 林治平，《全人理念與生命教育》（台北：宇宙光，2001年）。
10. 林思伶，《生命教育的理論與實務》（台北：寰宇，2000年）。
11. 陳照雄，《當代美國人文主義教育思想》（台北：五南，1986年）。
12. 邱兆偉，《西洋教育思想》（台北：偉文，1979年）。
13. 徐宗林，《西洋教育思想史》（台北：文景，1985年）。
14. 郭為藩，《科技時代的人文教育》（台北：幼獅，1987年）。

15. 詹棟樑，《現代教育哲學》(台北：五南，1999年)。
16. 詹志禹等合著，《探索教育》(台北：台灣書店，2000年)。
17. 詹德隆等著，《宗教教育》(台北：五南，2001年)。
18. 靳建國譯，羅素著，《教育論》(台北：遠流，1991年)。
19. 劉易齋，《生命學簡綱初探》(台北：高立，2001年)。
20. 歐陽教，《教育哲學》(高雄：麗文，1999年)。
21. 簡成熙主編，《哲學和教育》(高雄：，1980年)。
22. 簡成熙，《教育哲學導論》(台北：五南，1999年)。
23. 瞿海源，《宗教教育之國際比較及政策研究》教育部委託研究，1995年。
24. John M. Hull主講，張淑慧、劉曉春翻譯，談廿一世紀的全人教育 《全人理念與生命教育》(台北：宇宙光，2001年)。
25. 文藻外語學院編，《全人教育研討會論文集》(高雄：文藻，2001年)。
26. 王連生，文化新生統合與全人教育策略 《教師天地》，1991年。
27. 沈清松，倫理道德與價值體系 《中華民國社會誌》(台北：國史館，1998年)。
28. 沈清松，有關宗教理論與宗教教育的三個哲學問題 《輔仁宗教研究》(台北：輔仁大學，2000年)。
29. 林清江，中正大學的通才教育，國立中正大學文化專題討論演講稿(尚未出版)，1990年。
30. 林治平、王蕙芝、張光正，以全人教育為本的通識教育理念及其落實實施 以中原大學為例說明之，香港中文大學，華人地區大學通識教育學術研討會論文，1996年。
31. 林治平，找人 全人理念與生命教育 《中原大學宗教學術研討會論文集一》(台北：宇宙光，2001年)。
32. 林耀堂，全人教育的教育哲學基礎 《哲學雜誌第35期》(台北：業強，2001年)。

- 33.黃壬來，全人教育理念的再思考與師範教育的發展取向 《國教天地》第 114 期。
- 34.高強華，師資培育課程中的情意學習 《師資培育與情意教育學術研討會論文集》(台北：輔仁大學教育學程中心，1997 年)。
- 35.方永泉，《西方當代宗教教育理論之評析》(台灣師範大學教育研究所博士論文，1998 年)。

#### 四、哲學相關著述

1. Alan Bullock 著，董樂山譯，《西方人文主義傳統》(台北：究竟，2002 年)。
2. Charles Taylor 著，徐文瑞譯，《黑格爾與現代社會》(台北：聯經，1999 年)。
3. Frederick Copleston 著，陳潔明、關子尹譯，《西洋哲學史》(台北：黎明，1993 年)。
4. Hugh J. Silverman, *Philosophy & Non-Philosophy since Merleau-Ponty*, New York,1988。
5. Murray Stein 著，朱侃如譯，《榮格心靈地圖》(台北：立緒，1999 年)。
6. Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《博藍尼講演集》(台北：聯經，1985 年)。
7. Michael Polanyi 著，彭淮棟譯，《意義》(台北：聯經，1984 年)。
8. Robert Wilkinson, *Minds and Bodies*, Open University, 2000。
9. Robert H. Hopcke 著，蔣韜譯，《導讀榮格》(台北：立緒，1998 年)。
10. T.P. KASULIS, *Zen Action Zen Person*, UNIVERSITY OF HAWAII, 1986。
11. Zara Houshmand, Robert B. Livingston, B. Alan Wallace 編，鄭振煌譯，《意識的歧路》(台北：立緒，2002 年)。
12. 王國維，《王國維哲學美學論文輯佚》(上海：東華大學，1993 年)。



13. 沈青松編，《時代心靈之鑰》(台北：正中，1992年)。
14. 李震，《人與上帝》(台北：輔仁大學，1986年)。
15. 莫瑞·史坦著，朱侃如譯，《榮格的心靈地圖》(台北：立緒，1999年)。
16. 笛卡兒著，錢志純、黎惟東譯，《方法導論·沉思錄》(台北：志文，1999年)。
17. 肯恩·威爾伯著，龔卓軍譯，《靈性復興》(台北：張老師，2000年)。
18. 吳汝鈞，《絕對無的哲學》(台北：台灣商務，1998年)。
19. 吳汝鈞譯，《龍樹與中後期中觀學》(台北：文津，2000年)。
20. 吳汝鈞，《佛學研究方法論上下》(台北：學生，1996年)。
21. 栗山茂久著，陳信宏譯，《身體的語言》(台北：究竟，2001年)。
22. 詹姆斯·施密特著，尚新建、杜麗燕譯，《梅洛龐蒂》(台北：桂冠，1996年)。
23. 楊惠南，《龍樹與中觀哲學》(台北：東大，1992年)。
24. 萬金川，《中觀思想講錄》(嘉義：香光，1998年)。
25. 鄭金川，《梅洛—龐蒂的美學》(台北：遠流，1993年)。
26. 傅偉勳，《從創造的詮釋到大乘佛學》(台北：東大，1990年)。
27. 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》(台北：東大，1991年)。
28. 傅偉勳，《西洋哲學史》(台北：三民，1996年)。
29. 孫振青，《笛卡兒》(台北：東大，1990年)。
30. 鷲田清著，劉績生譯，《梅洛-龐蒂》(河北：教育出版社，2001年)。
31. 羅伯特·霍普克著，蔣韜譯，《導讀榮格》(台北：立緒，1998年)。