

私立東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：陳榮波 博士

# 惠能的教育思想



研究生：高慈穗

中華民國九十二年六月

第一章 緒論	
第一節 本文研究動機與價值.....	4
第二節 本文研究方法與範圍.....	6
第二章 惠能大師與《六祖壇經》	
第一節 六祖惠能生平與影響	
1.生平背景.....	8
2.思想淵源.....	10
3.一花五葉.....	12
第二節《六祖壇經》的介紹	
1.《六祖壇經》的思想沿革.....	14
2.《六祖壇經》的思想架構.....	19
3.《六祖壇經》的內容義理.....	25
第三章 六祖惠能的教育哲學	
第一節《六祖壇經》中的教育思想	
1.教育理論基礎.....	28
2.教育理念與目標.....	31
3.教育方法與內容.....	35
4.小結.....	39
第二節 六祖惠能教育特色	
1.不二.....	41
2.活化.....	44
3.全人.....	48
4.輔導.....	52
5.實踐.....	56
6.小結.....	59
第四章 六祖惠能之教育思想與開放教育	
第一節 何謂開放教育	
1.開放教育淵源與沿革.....	62

2.開放教育之本質意義.....	64
3.開放教育之理念目標.....	66
4.開放教育之教學方法.....	68
第二節 開放教育與六祖惠能教育思想	
1.開放教育之特色.....	70
2.從六祖惠能的教育思想到開放教育.....	73
第五章 結論 六祖惠能教育思想研究之啟示.....	78

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與價值

六祖惠能大師是禪宗史上一位具舉足輕重影響力之人物，他是中國禪宗的真正創建者（惠能大師以前稱「楞伽師」）<sup>1</sup>，以「自性是佛」為基礎，倡「但用此心，直了成佛」的頓悟法門，並與中國文化相融攝，終於誕生了一整套富有中華禪特色的佛教理論。這套理論經其後世的傳播和發揮，掀起了一場影響極為深遠的革命，使禪宗成為籠罩佛教數百年的最大教派，「禪」成為佛教的代名詞。而隨著東西方文化交流的互動，一向為東方智慧的「禪」在全球各地蔓延開來。然而禪的精神卻也日漸僵滯，許多人把「禪」當作口號在使用，並曲解其真實涵義（例如鈴木大拙指出研究禪宗的人將禪的自在真義曲解成隨心所欲的自由放任）<sup>2</sup>，與禪求得自我人格的涵養以及離苦得樂的目的漸行漸遠了。人類心靈危機日愈深重，禪卻能使我們免於心靈扭曲，這是從主觀方面講，而從客觀來看的話，欲解決人的問題唯有從「教育」著手才是上策。有鑑於此，本文擬從當前社會種種之亂象欲圖由「禪」尋求一解決之道，故而返本溯源從中國禪之創始者六祖惠能之教育思想根源探訪起。

「菩提本無樹，明鏡亦非台；本來無一物，何處惹塵埃？」<sup>3</sup>這澈見人生本來面目便是六祖的人生目的，「佛」就是「覺」，覺知自性即是佛性，這自性或說是自心是清淨平等無污染的，而「不二」是六祖認為解決人生問題的其中方法。人們不再起分別心也沒有了執著，心靈是詳和平實的，既然沒了人我分際的念頭那麼汲汲營營的想從別人身上奪取利益的私心也不復存在，人們也從金錢、感情、身體乃至於知識的樊牢中解錮了，這是何等的令人心神嚮往！如果人人都致力於保持心靈的澄靜，以追求高尚的心靈為目標，那麼整個社會便滿是諧和之音少了暴戾之氣。這，也是「禪」的終極關懷，六祖認為擁有這神奇力量的能力是人皆有之的，不假外求。所以禪是絕不會脫離人生的，六祖也才又會說「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」<sup>4</sup>，從這兒又可知六祖是相當重實踐精神

<sup>1</sup> 參見呂澂著《中國佛學源流略講》第七講，台北：中華書局，1979年

<sup>2</sup> 參見鈴木大拙著、孟祥森譯《禪與心理分析》台北：志文出版社，1983年11月再版 頁11

<sup>3</sup> 《卮正藏》59冊，頁0007上-下 台北：新文豐出版社

<sup>4</sup> 《卮正藏》59冊，頁0011下 台北：新文豐出版社

的。

而六祖如此苦口婆心的勸戒世人其實都是因為「生死事大」<sup>5</sup>，人生是無常迅速，沒有任何人有特權可以不用死亡，也沒人可以預知它何時到來，死更不是上了年紀或生病了的人的專利，所以人活著就必須好好的為死亡做準備。凡此種種都只是準備工作罷了。「教育」的目的亦無非如此，只有當我們擁有澄明透澈的智慧之後(應該稱為「覺」與從知識取得的智慧不同)，才能了知宇宙人生的真相，而「教育」即是在此過程中的手段、方法，其中禪宗著名的「應機而教」的活潑教學方式以及不脫離現實重視實踐的旨趣等，在在激發了不少靈感，以此觀現今的社會問題，其解決的根本之道即是教育，是故本文試圖從六祖之教育思想之「覺悟」的智慧源頭，來參照並整合當代教育衍生之問題，希冀為現代人尋求一處可棲息之所。

---

<sup>5</sup> 《卮正藏》59冊，頁0006上 台北：新文豐出版社

## 第二節 研究方法與範圍

《壇經》是研究六祖思想的主要材料，它記載了惠能大師的言行思想及其行歷。但因其廣受大眾喜愛又流傳日久導致版本眾多，諸說紛紜，故一直以來都有不少學者對其進行考究。一般認為《壇經》乃是惠能大師說法而由其弟子法海所集錄再由神會或其弟子補充，但自胡適先生著《荷澤大師神會傳》標立新說、認為《壇經》乃是神會所作以來，又在學術界引起了一連串的論戰，為《壇經》研究提出了新的課題。

在諸多《壇經》中具有獨立價值的版本有四種，分別是中唐「敦煌本」(法海本)、晚唐或說宋初的「惠昕本」和北宋的「契嵩本」(曹溪古本)以及元以來的通行本也就是「宗寶本」。由「敦煌本」的不分品目，到後出版本的分門別品；且又從「敦煌本」的一萬兩千字到「宗寶本」的二萬一千字，這些在在都顯出各種版本在流傳過程中不斷被後人依當時禪宗的發展背景而有所增刪、修改。因而在眾多版本中我們可以藉由相同部份的記載確實了解到惠能大師的基本思想，而各種不同的記載也可以幫助吾人更能全面掌握住大師的懿行風範提供了可做參考的資料。

《壇經》是禪宗的重要經典，也是佛經中唯一一部由中國僧人也就是禪宗六祖惠能所說之而被稱作為「經」的。其內容思想蘊涵了佛教深刻的義理，更在貫通大乘佛教各派學說的基礎上融合了中國傳統的儒、道之學，中國始有大乘佛法的出現，創立了中國本土化的禪宗佛教廣流民間。正因為它的重要性使得從唐至今的一千三百多年流傳了不下數十幾種的版本。針對這些不同的版本、考究文獻來好好的校勘比對以其對大師的行歷能有更確實詳細的記載或弄清《壇經》版本派系記錄由來實屬考據範圍，不是筆者撰寫本文的目的，本文主要著墨在惠能大師之禪學思想的教育特點及其對現今教育之影響，因而就不再論述。在研究資料上選擇較能反映《壇經》原貌的早期的「敦煌本」以及「契嵩本」作為參照，而主要則採用的是「宗寶本」，因為它是明以後最為人們所熟悉的通行本，雖然內容較「敦煌本」增添許多，但其記錄仍與惠能大師的禪要精神是一致的，此外還有參考其他一些關於惠能大師的史料來探討大師的思想。這樣的做法較具有客觀性，也不致淪於偏頗。

本論文主要是期望能從惠能大師之教育思想給予當代教育新的思維與啟示為

旨趣。內容共分五章，第一章先闡明撰寫本文之動機與研究之範圍。第二章則從惠能大師與《六祖壇經》之思想研究為其進路。第三章介紹並分析惠能大師之教育哲學特色。第四章解釋何為開放教育，並試圖以六祖教育思想觀之。第五章反思當代教育之問題並期待以六祖之真知灼見能為這個社會教育激發出新生命。

## 第二章 惠能與《六祖壇經》

### 第一節 惠能生平與影響

#### 一、生平背景

禪的歷史依照學者的說法，可見於《大梵天王問佛決疑經》中的記載，本師釋迦牟尼佛在靈山開了個法會，人天百萬共襄盛舉，此時世尊拈花，然而卻無人懂本師釋迦牟尼佛的意思，只有頭陀迦葉尊者報以微笑。釋迦牟尼佛於是對已經體悟的迦葉尊者說：「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，今付囑摩訶迦葉。」<sup>6</sup>便印心秘傳給迦葉尊者，迦葉尊者再傳給阿難，一代代共傳了廿七代，直至第廿八代分傳了達摩祖師，以及兩師兄弟。由第一代傳至二十七代，都是一代傳給一人，到了二十八代傳了兩個人，一位是達摩祖師東來震旦，另一位則在印度。由達摩祖師下傳，一路傳至二祖慧可，慧可再傳道信，道信續傳僧璨，僧璨繼傳宏忍，宏忍傳給惠能，都是一代傳一個。六祖廣開禪門，旗下弟子四十幾人得法，中國禪終於大乘佛教始初成熟。

惠能大師，唐憲宗皇帝謚六祖曰大鑒禪師，宋太宗皇帝加謚大鑒真空禪師，宋仁宗加謚大鑒真空普覺禪師，宋神宗加謚大鑒真空普覺圓明禪師。於唐貞觀十二年二月八日生，出生時毫光騰空，馥香滿室。黎明時分，有二僧人造訪，為師安名，為上惠下能，惠者，以法惠濟眾生；能者，能作佛事。<sup>7</sup>

六祖少時，聽人誦金剛經，已經有多少開悟，後來上東禪寺參見五祖之後，就在修心養性上做工夫。《壇經》(行由品一)中記載：

五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。惠能曰：「惠能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務？」祖云：「這獼猴根性大利！汝更勿言！著槽廠去！」<sup>8</sup>

<sup>6</sup> 引見鈴木大拙著、孟祥森譯《禪學隨筆》台北：志文出版社，1993年5月再版 頁7

<sup>7</sup> 引見《全唐文》卷915，唐法海所撰六祖大師法寶壇經略序。惠能大師其名在唐文獻中又有見名為慧能，因為「惠」與「慧」二字在唐時是通用的。本文依法海所作均採用「惠能」。

<sup>8</sup> 《卮正藏》59冊，頁0006上。本文所引壇經原典接取自《卮正藏》59冊，由宗寶所編定六祖大師法寶壇經

直至五祖預備傳祖位，請門人各自獻偈，對其門人說：

「世人生死事大。汝等終日只求福田。不求出離生死苦海。自性若迷福何可救？等各去自看智慧。取自本心般若之性，各作一偈，來吾呈看。若悟大意。付汝衣法，為第六代祖。火急速去，不得遲滯。思量即不中用。見性之人，言下須見。若如此者，輪刀上陣，亦得見之。」<sup>9</sup>

神秀大師獻偈曰：「身是菩提樹，心是明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」此偈身是菩提樹之根，心是明鏡台，時時將明鏡台抹乾淨，莫使塵埃污染心。心是指自性。此偈本來亦可以，不過是慢慢漸修證悟，不能直指人心，因此五祖說他「只到門外，未入門內」此偈尚未見性。至於六祖誦的偈是：「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？」無上菩提是大覺悟，一切法空，哪裏有樹？明鏡都是夢幻泡影，哪裏有台？本來無一物，法性清淨，哪裏惹塵埃？此偈講到接近入門，將近見性，已經到了門檻，所以後來經五祖一點，為惠能大師講解《金剛經》中「應無所住而生其心」時，惠能大師即言下大悟靈明妙覺之自性了。《壇經》中記載：

祖以袈裟遮圍，不令人見，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，惠能言下大悟一切萬法不離自性。遂啟祖言：「何期自性。本自清淨。何期自性。本生不滅。何期自性。本無動搖。何期自性。能生萬法。」<sup>10</sup>

惠能大師由此接受五祖弘忍法師衣鉢而成為中國禪宗第六代祖師，弘法利生三十七年。頓教法門至此風行天下，一花開五葉，佛教中國化也從此確立，歷久不衰。

---

<sup>9</sup> 《卍正藏》59冊，頁0006上 台北：新文豐出版社

<sup>10</sup> 《卍正藏》59冊，頁0007下 台北：新文豐出版社

## 二、思想淵源

佛教是重視理性的信仰，故而有許多的經論為的就是讓我們去深入的了解，慎思明辨而非盲信。雖然深達實相的佛性、法性、或說自性，絕對無法以有限的言語文字來表達完全，也絕不能夠從由語文結構而成的教典中窺見其全貌，來加以親自體驗或印證；也因此，禪宗的大師們，便把經典中的理論，稱為葛藤絡束，也就是說這些經典語文文字凡此種種皆成了禪宗修行者一道道障礙。不過，禪宗既然視為佛教的一支，雖然號稱「教外別傳」，也並非一定要排除經典不可，因為還必須兼看當時的社會機緣才能將此法流傳承下去，也就是說有複雜的歷史淵源在裡頭。例如從西天初祖摩訶迦葉開始至東土初祖菩提達摩是以佛陀說法為憑，口傳釋迦法要，心付如來正印。而後達摩祖師開示二祖慧可，應依據四卷本的《楞伽經》來印心，是故從達摩祖師至四祖道信皆以《楞伽經》的思想為理論根據；而到了五祖弘忍大師時只是更改以《金剛經》來印心，並深深的影響了六祖惠能大師的思想言教。

六祖當時就是聽《金剛經》「應無所住而生其心」而開悟。「應無所住」就是破除執著，是一種空的顯現；「而生其心」是指離諸相之後所遷化流轉出無盡的大用，一言蔽之就是「真空妙有」的中道意涵。六祖之不執著於文字名相，以參契機，若一時了知自性，頓時開悟是以「直指人心，見性成佛」之說。此般若空觀之法即援用《金剛經》，又如《金剛經》的「遣相」思想；諸如「非」、「離」、「無」等詞就是顯示遣相的作用，以期消除吾人對外境之迷思，六祖即說：

「善知識，我此法門，從無上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」（定慧品第四）<sup>11</sup>

其中無念、無相、無住的「無」字，就是《金剛經》遣相之用法。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014上 台北：新文豐出版社

<sup>12</sup> 陳榮波博士《禪海之筏》一書中提到《金剛經》所使用的方法是一種遣相的方法。用「非」、「離」、「無」等詞顯示遣相的作用，以消除形象的執著性，發揮不二法門的中道義。此「雙遣雙遮」之法不是消極的否定意義，實際上是積極的肯定價值語法。參見陳榮波著《禪海之筏》台北：志文出版社，1993年11月再版 頁72-76

而另外一個影響六祖極為深遠的如來藏佛性思想則來自於《楞伽經》。如惠能大師的「自性本來清淨，在自性中求解脫」的觀點就是《楞伽經》中所一向主張的；其中雖然四祖道信還另融用了《文殊說般若經》「一行三昧」以及「止觀法門」的思想，但仍不離「一切佛語心」的楞伽宗旨，到了五祖，倡「守本真心」，回復達摩門風，六祖於此承襲「心體本淨」之觀念，故其「自性」思想的源流是清晰可見有一定脈絡為依據的。

綜上所言，惠能大師的思想淵源主要是以大乘佛法的般若空宗《金剛經》及如來藏性宗《楞伽經》為依據，兼採《起信論》、《維摩詰經》、《文殊說般若經》、《法華經》、《華嚴經》等等的諸多觀念，並融合了中國儒家的心性論與老莊的自然主義，於是在東漢魏晉以降的佛學與中華傳統文化相互激盪融攝的過程中，終於蘊孕出獨樹一幟的「南宗禪」（在中國禪宗發展史上，由於對心、性的本體看法不一，而導致南宗與北宗的分歧。南宗是以惠能大師之「無」的頓悟法門為首，北宗則以神秀大師之「有」的漸修法門為主），頓教法門至此風行天下並影響日後的宋明理學，惠能大師之德風懿行始在佛教中國化上開展了嶄新的一頁。

### 三、一花五葉

在人類文化發展中，每一次新的突破，都是人類革新意識湧動之結果，當這種意識符合於客觀的歷史發展進程，迎合了人們的精神需要，它就表現出極大的生命力。<sup>13</sup>同樣，惠能大師之南禪，但用此心，直了成佛，在修持上反對已經僵滯化的修行模式，主張禪法是於當下的日常生活之中能有所體悟；反對形式化的受戒儀規，主張「無相戒」之心戒；在教義上反對經院複雜化的義理研究，主張「死生為大」關注現實人生的佛法。如此，惠能大師終於完成了自魏晉隋唐以降的佛教弊端進行了一場劃時代的融革，大師的這種改革，以復歸佛陀之本懷為旨，兼附中國之國情為要，指出了日後佛教中國化發展的方向，此強大的生命力造成其門風能一直影響至今而不輟。惠能大師因而也成了中國乃至世界文化史上的偉人；他所開創的南宗自然也成為中國佛教史上各宗派中流傳最廣、影響最大的宗派。<sup>14</sup>

頓教是六祖惠能南宗禪的宗教旨趣，以此弘法利生、建立法系，同時受到王室公卿及文人學士的敬仰推崇。六祖的弟子得此法而「各為一方師」的共有四十三人。其中，弘揚頓教最得力的首推荷澤神會（668-760），開元二十二年（734），神會在河南滑縣大雲寺演說，將祖祖相傳信器的原委公諸於眾，同時說「秀禪師父曾指出第六代傳法袈裟在韶州，從來不稱自己是第六代」。貞元十二年（796），唐德宗詔立神會為禪宗第七祖，至此，南宗法系取得了禪宗的正統地位。頓教法脈經南岳懷讓（677-744）和青原行思（?-740）兩大支派的進一步分化之後又分成五家；南岳懷讓系下衍生臨濟、沩仰二宗，青原行思系下衍生曹洞、法眼、雲門三宗。而其中臨濟宗傳到宋初更盛，再分楊岐方會（996-1049）和黃龍慧南（1003-1069）兩派，因而又有五家七宗之說。

在這五家之中，沩仰宗成立最早，臨濟宗及曹洞宗次之，雲門宗和法眼宗為後。沩仰一宗在五代時便失傳了，雲門則是至北宋中斷，而法眼傳至日本、高麗，五家中流傳至今聞名的就只剩下曹洞與臨濟二宗。

禪宗在其教法上是「應機接法」的，所以五家為了引度眾生而各自有其不同特色的接引法，值得注意的是，五家並不是在思想禪理上有所不同或爭議，實際上各家都是以六祖禪旨為依歸的，只是因為各家派別的創立宗師的個人特色所呈現

<sup>13</sup> 參見洪修平、孫亦平《惠能評傳》南京：南京大學出版社，1998年 頁335

<sup>14</sup> 同上

出不同的教法而有不同的‘宗風’。也就是說‘雖因人施教，方式不同，但其目的，則在實證本體。’<sup>15</sup>此五宗門人雖然其門庭設施與接引後學有別，但其師承是一貫的而非脫離祖師的宗旨。由此看來我們可說五家‘宗旨’皆是以‘明心見性’為其宗旨而五家‘宗風’卻又是大異其趣的。除此之外這五家依據宗門的講法在《六祖壇經》中早被達摩祖師所預說了。

然據先祖達摩大師，付授偈意，衣不合傳。偈曰：吾本來茲土，傳法救迷情；一華開五葉，結果自然成。(付囑品第十)<sup>16</sup>

禪門的五家在以惠能曹溪‘悟自性’的宗旨之下，隨著學人的根器及當時的因緣而開出許多善巧方便之法，如為仰宗的宗風是‘溫文儒雅’，而常以‘出奇言句’斷學僧妄念的是雲門宗，還有‘激烈嚴峻’的臨濟宗，和相反的以‘親切綿密’穩健的態度來指引學人的曹洞宗，以及善於‘因材施教’的法眼宗等。<sup>17</sup>這些活潑生動又多元的教學法便成為人人津津樂道的‘禪宗公案’，如我們可從法眼宗的《景德傳燈錄》、臨濟宗的《五燈會元》、《禪林僧寶傳》等等可見一般。

---

<sup>15</sup> 參見周中一著《佛學研究》台北：東大圖書公司 1977年3月初版 頁301

<sup>16</sup> 《卮正藏》59冊，頁0027下 台北：新文豐出版社

<sup>17</sup> 參見楊惠南著《惠能》台北：東大圖書公司，1993年4月 頁133

## 第二節 《六祖壇經》的介紹

### 一、《六祖壇經》的思想沿革

中國的禪宗源自西元五二七年印度的菩提達摩東來中土，達摩成為中華禪的第一代祖師，之後再代代相傳至六祖惠能，因此惠能大師的思想是淵源於楞伽血脈的，當然是以《楞伽經》思想為主流。不過由於受到五祖弘忍的影響，六祖惠能雖也接受《楞伽經》思想的體系，但卻以《金剛般若波羅蜜經》為禪法的主要依據。因此吾人可從《六祖壇經》中觀察到很濃厚的空的般若思想。

《六祖壇經》的思想系統是沿襲如來藏佛性觀點，用般若空性的智慧，來証真如佛性，即明心見自性。而其中《六祖壇經》引用了二種般若系統的經，一是《金剛般若經》，二是《文殊說般若經》；引用《金剛般若經》者有七見，《文殊說般若經》者一處，其目的都是分別在闡發「般若三昧」的明心見性與「一行三昧」之知了無相。此外《維摩詰經》也引用不少，計有七例；共有不二、守心與直心、頓悟、平常心、動靜一體五種觀念，另外《六祖壇經》還援引《大涅槃經》、《楞伽經》、《觀無量壽佛經》、《華嚴經》、《法華經》、《阿彌陀經》、《大乘本生心地觀經》等諸思想。<sup>18</sup>而在《六祖壇經》中，這些經分別提顯出來的觀念，原本因為還與其它思想並列所以並沒有很顯著的論說，直到惠能大師將其呈露融攝之後才有了突出的展現，這不可不謂為《六祖壇經》之過人之處。

《六祖壇經》是以般若之法，藉用般若的空觀來破除執著煩惱，以達明心見性，即見清淨平等無差別的佛性。故將經中有提及到此般若思想的內容略做整理，現分述如下：

《六祖壇經》用了二種般若系統的經典，一是《金剛般若波羅蜜經》，二是《文殊說般若波羅蜜經》。

(1)經中引用《金剛般若波羅蜜經》的有下列七處：

1. 行由品 云：「惠能一聞經云：應所住而生其心。心即開悟，遂問

<sup>18</sup> 參見釋聖嚴 六祖壇經的思想 《中華佛學學報》第3期 1990年4月，頁149-151

客誦何經。客曰：金剛經。」

2. 行由品 云：「經云：凡所有相。皆是虛妄。」
3. 行由品 云：「祖以袈裟遮為不令人見。為說金剛。至應所住而生其心。惠能言下大悟。」
4. 般若品 云：「善知識。摩訶般若波羅蜜是梵語。此言大智慧到彼岸。此須心行。不在口念。口念心不行。如幻如化。如露如電。口念心行。則心口相應。」
5. 般若品 云：「摩訶是大。心量廣大猶如虛空。」
6. 般若品 云：「善知識。若欲入甚深法界及般若三昧者。須修般若行持誦金剛般若。即得見性。當知此經功德。無量無邊。經中分明讚嘆。莫能具說。此法門是最上乘。為大智人說。為上根人說。」
7. 般若品 云：「若最上乘人。聞說金剛經。心開悟解。故知本性自有般若之智。自用智慧常觀照故。不假文字。」

(2)經中引用《文殊說般若波羅蜜經》的一處：

定慧品 云：「善知識。一行三昧者。於一切處行住坐臥。常行一直心是也。」

(3)經中引用《維摩詰經》的有下列七處：

1. 行由品 云：「佛法是不二之法。」
2. 般若品 云：「淨名經云。即時豁然。還得本性。」
3. 疑問品 云：「所以佛言。隨其心淨。則佛土淨。」
4. 定慧品 云：「淨名經云。直心是道場。直心是淨土。」
5. 定慧品 云：「只如舍利弗宴坐林中。卻被維摩詰訶。」
6. 定慧品 云：「故經云。能善分別諸法相。於第一義而不動。」
7. 定慧品 云：「無住為本。」

此外本文再特別將經中引用較多的《法華經》思想略述於下：

1. 般若品 云：「一切草木。有情無情。悉皆蒙潤。」
2. 般若品 云：「一切處所。一切時中。念念不愚。常行智慧。即是般若行。」
3. 機緣品 云：「若悟此法。一念心開。是為開佛知見。」
4. 機緣品 云：「諸佛世尊。唯以一大事因緣故出現於世。」

而《壇經》中主要思想「無住」，與《文殊說般若經》、《維摩詰經》、《金剛經》中的「無住」思想也皆有其淵源。

(1) 《文殊說般若經》之無住義：

《文殊說般若經》亦見「無住」之思想：「佛告文殊師利：如是修般若波羅蜜時，當云何住般若波羅蜜？文殊師利云：以不住法為住般若波羅蜜。」

(2) 《維摩詰經》中「從無住本立一切法」之「無住」觀念：

「(文殊師利)又問：善不善孰為本。答曰：身為本。又問：身孰為本。答曰：欲貪為本。又問：欲貪孰為本。答曰：虛妄分別為本。又問：虛妄分別孰為本。答曰：顛倒為本。又問：顛倒孰為本。答曰：無住為本。又問：無住孰為本。答曰：無住則無本。文殊師利，從無住本立一切法。」<sup>19</sup>

此文見於《觀眾生品》中，本經文由「善不善」之立場而層層設問分得答案「身為本」，「欲貪為本」，「虛妄分別為本」，「顛倒為本」，至「無住為本」總稱「五住」，亦名「五住煩惱」。「無住」即無所依止，而「無住則無本」，此無住無本對前五住而言，是究竟說；而前列「五住煩惱」是方便說。既「無住」則「無本」，「無本」即「無住」。此無住無本所言即是「緣起性空」義。一切諸法本無自性，皆因業感而起，因緣化除，又復其空寂本性。故言「從無住本立一切法」。此「無住本」之解，在這段經文中，維摩居士指出了存在的一切法，都是基於無住，即基於無所依處（不斷變化）而存在。所有一切事物都有此性質，而我們卻將它固定下來

<sup>19</sup> 姚秦 鳩摩羅什譯 《維摩詰所說經》 大正藏 14 冊，頁 547 下 台北：新文豐出版社

認識，於是生起顛倒的判斷力，由此而生欲貪，起我執。其實一切法都是因緣所生，因此都是空幻不實。雖空幻不實，卻又顯現其現象。所以我們對於現象就不能滯住、攀緣、執著、著相。

(3)《金剛經》「應無所住而生其心」中「無住」之思想：以下列舉數段原文，來標指「應無所住而生其心」之說。

「世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心。云何應住？云何降伏其心？佛言：善哉！善哉！須菩提，如汝所說，如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩。汝今諦聽，當為汝說。善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住如是降伏其心。」善現啟請分第二

「是故須菩提，諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。」莊嚴淨土分第十

「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心。不應住聲香味觸法生心。應生無所住心。若心有住即為非住。是故佛說菩薩心，不應住色布施。」離相寂滅分第十四

「若菩薩心住於法而行布施，如人入闇即無所見。若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」離相寂滅分第十四

「爾時須菩提白佛言：世尊！善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心。云何應住云何降伏其心？佛告須菩提，善男子善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心，我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者。」<sup>20</sup> 究竟無我分第十七

---

<sup>20</sup> 姚秦 鳩摩羅什譯 《金剛經》 大正藏 8 冊 台北：新文豐出版社

此《金剛經》是佛陀付囑菩薩，菩薩之悲心是以眾生得度為其本懷，然若住於一切有為法，即離了真心。故「無所住」即無所相應之客體對象，使心念不染著於相，最後還要把「空」的觀念捨棄，破我執與法執二障然後最終目的在「生其心」的「真空妙有」大化眾生。如此圓滿之成就，所依憑者即為般若智慧之妙有大用。另外，「應無所住而生其心」亦是宗寶本《六祖壇經》中記載惠能大師因聞是語而有所悟。大師自述聞《金剛經》而尋五祖，且五祖為大師講《金剛經》並傳其衣鉢，足見「無住」觀念想當然為《六祖壇經》之思想特質。

## 二、《六祖壇經》的思想架構

惠能大師的學說概述約為如下幾個方面：

### (1)以「般若自性」為源頭

如《壇經》「般若品第二」中所記載，「菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟。」<sup>21</sup>什麼是般若，六祖的解釋為，「何名般若。般若者。唐言智慧也。一切處所。一切時中。念念不愚。常行智慧。即是般若行。一念愚即般若絕。一念智即般若生。世人愚迷，不見般若。口說般若心中常愚。常自言我修般若。念念說空。不識真空。般若無形相。智慧心即是。若做如是解。即名般若智」<sup>22</sup>般若是人的智慧的心性，也就是佛所具有的覺性，亦即自性，這是每個人都有的，關鍵點在於迷和悟。如果心中常被外境所轉，就是自性迷；如果心不沾染於外塵，智慧即生，也就不離自性了，就是開悟，所以說「凡夫即佛。煩惱即菩提。前念迷即凡夫。後念悟即佛」<sup>23</sup>，面對一件苦惱的事，透過般若智慧，清楚的認識與覺察，將煩惱轉成涅槃寂靜的快樂，自在與安祥，這就是體悟了煩惱即菩提、生死即涅槃，轉識成智、轉迷成悟的功夫。故我們可知，吾人之菩提自性本來就是清淨無污染的，而此清淨心即佛心，故《壇經》中一開始即說「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」<sup>24</sup>。

六祖在「頓漸品」更明確說出：「吾所說法。不離自性。離體說法。名為相說。自性常迷。須知一切萬法皆從自性起用。」<sup>25</sup>六祖所說一切法皆不離本心自性，離開本心本性說法，那只是在事相上說，著相，只說名相但不了解心性反而因執著名相而迷失了本性，自性當然就常執迷顛倒；若是離相，自性當是常悟。一切萬法皆從自性起用，正是所謂萬法唯心，一切萬法都從自己本有的心性所生，離開自性就沒有一法可得，也無一法可說了。然縱稱為自性也只是假立名相，僅為方便說；不於過去、現在、未來所繫縛，只有當下這清楚分明的一念，即自性也。

<sup>21</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009上 台北：新文豐出版社

<sup>22</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009下 台北：新文豐出版社

<sup>23</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010上 台北：新文豐出版社

<sup>24</sup> 《卍正藏》59冊，頁0005下 台北：新文豐出版社

<sup>25</sup> 《卍正藏》59冊，頁0023下 台北：新文豐出版社

## (2) 以「中道不二」為方法

六祖惠能說：「我此法門。以定慧為本。大眾悟迷。言定慧別。定慧一體。不是二。定是慧體。慧是定用。即慧之時定在慧。即定之時慧在定」<sup>26</sup>。定就是禪定，而慧則是由禪定而產生的智慧。惠能大師把定和慧的關係比作燈和光。他說：「有燈即光。無燈即闇。燈是光之體。光是燈之用，名雖有二。體本無一。此定慧法，亦復如是。」<sup>27</sup>就是說，如同燈和光是無法分開言說的一體一樣，定和慧也是相生的一體。除此之外，以往的修行者往往把定和慧割裂開來，只講禪定而不重視或不講智慧。這種修行所造成的結果就是心和行的脫離，口說善而心不善，定慧不等持。六祖認為這種修行不是佛弟子的修行，只有心懷善意，口出善言，於一切時中行住坐臥，常行直心，內外如一，這才是「定慧即等」的真正修行。所以《六祖壇經》中提到：「諸學道人。莫言先定發慧。先慧發定。各別。做此見者。法有二相。口說善語。心中不善。空有定慧。定慧不等。若心口俱善。內外一如。定慧即等。」<sup>28</sup>惠能大師的這種思想突出地強調自心的體悟，與「自性般若」的思想是一致的。

此外我們不難看出在《六祖壇經》中，由最初的行由品至最終的付囑品，講的都是中道法門，即中觀法門，也就是不二法門，希望學人能以此修心，沒有執著與得失心來修行。六祖以無二之性名為實性，即諸法之本體。無二是不二，實性就是實相。茲引經中原文示之：

「蘊之與界，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是佛性。」<sup>29</sup>

「學道之人，一切善念惡念，應當盡除，無名可名，名於自性，無二之性，是名實性。」<sup>30</sup>

「明與無明，凡夫見二，智者了達，其性無二，無二之性，即是實性。實性者，處凡愚而不減，在聖賢而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。」<sup>31</sup>

「外於相離相，內於空離空，若全著相，即長邪見，若全執空，即長無明。」<sup>32</sup>

<sup>26</sup> 《禪正藏》59冊，頁0013下 台北：新文豐出版社

<sup>27</sup> 同上

<sup>28</sup> 同上

<sup>29</sup> 《禪正藏》59冊，頁0008下-0009上 台北：新文豐出版社

<sup>30</sup> 《禪正藏》59冊，頁0025上 台北：新文豐出版社

<sup>31</sup> 《禪正藏》59冊，頁0025下 台北：新文豐出版社

<sup>32</sup> 《禪正藏》59冊，頁0026下 台北：新文豐出版社

### (3) 以「無念為宗，無相為體，無住為本」為要門

惠能大師說：「我此法門從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」<sup>33</sup>什麼是無念，六祖有兩種解釋，一云：「於念而不念。」一云：「於一切境上不染，名為無念。」這兩種解釋說的是同一個意思，即自己的思念遠離一切塵境，排除一切邪妄雜念；什麼是無相，六祖也有兩句話：「於相而離相」，或「外離一切相是無相」，說的是吾人雖面對一切萬事萬物，但不受其染著；什麼是無住，六祖的兩種解釋是：「無住者，為人本性」；「念念時中，於一切法上無住」。是說要念念不住並念及人的本性即自性、佛性，永不可斷絕，對於世間的萬事萬物無論在任何時候都不能有任何執著追求的意念。所以，不管是無念、無住、無相，都指出同一要點，即在境上不起念，念念不離自己的本性。由此不難看到，六祖的這一思想也是基於「自性般若」這一根本思想之上的。

「無念」、「無相」、「無住」此三大心要，其實就是一體三面的意思，彼此之間的關聯是密不可分的。聖嚴法師說《六祖壇經》的法門為「無念」或稱為「無相」法門，也可稱為「無住」法門。《六祖壇經》的修行叫無念行。如：在「般若品」有「無住無往亦無來」、「無念無憶無著」、「無相」；在「定慧品」中有「無念為宗。無相為體。無住為本」；在「懺悔品」裡有「無相懺悔」和「無相三歸戒」。

34

《六祖壇經》的無念是指前念、今念後念，念念不被愚迷、驕狂、嫉妒染。念念不被妄念所轉，過去、現在、未來通通置之不理，妄念起時，勿隨勿制，不要強加壓制念頭，也不可隨念頭流轉下去。

《六祖壇經》的無住是無執著，不執著我，亦不執於法。能所俱忘，自然找回清淨本心也就是佛心。即《六祖壇經》「般若品」的「無憶無著」及「無住無往亦無來。三世諸佛從中出」，意為去捨所有一切執著與妄念。故與「無念」可謂相通的。又《六祖壇經》「般若品」云：「以智慧觀照於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。」<sup>35</sup>

《六祖壇經》的無相是指對外境不起心，即是不起愛憎取捨，眼所見，耳所聞，鼻所嗅，身所觸，皆無動於衷，說的就是不動心。

<sup>33</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014上 台北：新文豐出版社

<sup>34</sup> 參見釋聖嚴 六祖壇經的思想 《中華佛學學報》第3期 1990年4月，頁158

<sup>35</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010上 台北：新文豐出版社

所以我們也可從《六祖壇經》中見到由此「三無法門」所延展出的其它教理，現分述如下：

### 1. 「坐禪元不看心，亦不看淨，亦不是不動」的思想

不著心就是坐禪時不要求專注一心，或觀想自心，因為心本來就是虛妄不實的，是觀想不到的；不著淨就是坐禪時也不要求靜慮思淨，即觀想自己清淨的心性。因為「人性本淨」，如果一定要觀想淨，就必然要產生一種虛妄的淨性，反而使自己不能認識自己本來清淨的心性；不言不動是說坐禪也不要求身體不動。六祖認為著心、著淨、不動，都是違背佛道的。那麼，什麼是六祖主張的坐禪？師云：「何名坐禪？此法門中無障無礙，外於一切善惡境界，心念不起名為坐；內見自性不動，名為禪」。<sup>36</sup>惠能大師認為，坐禪就是一切自由自在，無障無礙。於外，對於一切善惡不產生心念就是坐；於內，能自識本性如如不動，使內心不亂就是禪。又說：「何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定」，講的也完全是同一個意思，所謂禪定就是遠離世間萬事萬物，保持內心的平靜。總之，禪定就是自淨其心，自見本性，自成佛道，終而一念不生，安住中道實相，方為真正的禪修。

### 2. 「無相懺悔」「無相三歸依戒」思想

《壇經》「懺悔品」中這部分內容，惠能大師講了無相懺悔，發四弘誓願，以及授無相三歸依戒。其中無相懺悔，無相三歸依戒都含有「無」的精義在裡頭。現分述之：

#### 無相懺悔

《六祖壇經》：「今與汝等授無相懺悔，滅三世罪，令得三業清淨。善知識，各隨我語一時道：弟子等從前念、今念及後念，念念不被愚迷染，從前所有惡業愚迷等罪悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起。弟子等，從前念、今念及後念，念念不被憍誑染，從前所有惡業憍誑等罪，悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起。弟子等從前念、今念及後念，念念不

---

<sup>36</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014下 台北：新文豐出版社

被嫉妒染，從前所有惡業嫉妒等罪，悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起。善知識，以上是無相懺悔。云何名懺？云何名悔？懺者，懺其前愆。從前所有惡業、愚迷、憍誑、嫉妒等罪，悉皆盡懺，永不復起，是名為懺。悔者，悔其後過。從今以後，所有惡業、愚迷、憍誑、嫉妒等罪，今已覺悟，悉皆永斷，更不復作，是名為悔，故稱懺悔。凡夫愚迷，只知懺其前愆，不知悔其後過；以不悔故，前罪不滅，後過又生；前罪既不滅，後過復又生，何名懺悔？」<sup>37</sup>

「無相懺悔」所示即是：懺爾過去悔未來；心無須離念，僅於自念上常離境相，於境而無境相，即是無相。懺悔最重要的是將前念、今念、後念，即過去、現在、未來的念都要止。心要先入定，清淨了，將貪、瞋、癡、慢、妒的以前的念、現在的念、未來的念都止息住，以後不再做。這樣由懺悔入手，即可見性。來來去去不斷地息這個心，將前念、今念、後念，過去、現在、未來懺悔這個念，使不再起，不再作那個念。

### 無相三歸依戒

六祖云：「善知識！歸依覺，兩足尊。歸依正，離欲尊。歸依淨，眾中尊。從今日去，稱覺為師，更不歸依邪魔外道，以自性三寶常自證明。勸善知識，歸依自性三寶。佛者覺也，法者正也，僧者淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，離財離色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我、貢高、貪愛、執著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞愛欲境界，自性皆不染著，名眾中尊。若修此行，是自歸依。凡夫不會，從日至夜，受三歸依戒。若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸。言卻成妄。善知識！各自觀察，莫錯用心。經文分明言：自歸依佛，不言歸依他佛。自佛不歸，無所依處，今既自悟，各須歸依自心三寶，內調心性，外敬他人，自歸依也。」<sup>38</sup>

一切諸法本是實相，實相即無相。於無相中即無佛與畜生之別。「無相三歸依戒」所示即是：自心本是覺、正念、淨，所歸依者即是自心三寶。自性不染著即是兩足尊、離欲尊、眾中尊。戒是對佛教修行者不應該作什麼的行為規範，如五

<sup>37</sup> 《卍正藏》59冊，頁0015上-下 台北：新文豐出版社

<sup>38</sup> 《卍正藏》59冊，頁0016上 台北：新文豐出版社

戒、十戒、具足戒等，每一個佛教修行者都要受戒。而六祖有其獨特的對戒的解釋，六祖認為戒就是自己歸依自身中本有的心性。六祖說「世人性本清淨，萬法在自性」，只要從自己的心性中消除一切不善良的思念，同時也消除一切不善良的行為，這就是受「無相戒」。自己的心性本就是「無相的」般若智慧。這種心性就如同太陽和月亮，永遠是清淨明亮的，而愚昧和邪見就好比浮雲覆蓋了太陽和月亮，當雲霧消散，即消除了自己身上的愚昧和邪見，般若的智慧心性自然朗現。

《六祖壇經》實踐心的法門名為「無念法門」，也有無著，無相，無住等不同名稱。以無念得智慧，無住離煩惱，無相証佛性。實踐事法的實踐門則是以無相懺悔，發願，受無相三歸依戒為準則，以導入無相的佛性。<sup>39</sup>

綜合六祖的禪修法門，只有三個名詞，就是「無念」、「無相」、「無住」。也可以說整部《六祖壇經》的心要，用這三個名詞，就可以概括了。就是面對內外境界之時，心都不起一絲波動。外境是我們身外的環境，內境是心內的意識活動，就是我們的記憶、想像、思維和概念等。如果我們的心，能不受外境和內境所動，這時心中還有反映活動，但已不起煩惱念頭，那便是智慧的現前。

故六祖惠能教我們；要用「不思善、不思惡」的方法，便能無念，不起分別執妄之心就能發現眾生即佛。《華嚴經》所謂「心、佛及眾生，是三無差別」的境界，僅在一念之間，便能體驗。六祖的這種方法，就是頓悟法門，《壇經》中講「一念不生」，當下這念不思善、不思惡，就像一面明鏡，像來則現，像去則無，即能達到「無念」、「無住」、「無相」的功夫而明心見性，直了成佛。

---

<sup>39</sup> 引自釋聖嚴 六祖壇經的思想 《中華佛學學報》第3期 1990年4月，頁149

### 三、《六祖壇經》的內容義理

現先引《壇經》內三則公案來闡釋六祖的思想要義：

第一則公案引自「行由品」。話說當五祖將衣鉢傳給惠能大師後，即引起一些弟子的不服，很多人都要去追奪六祖的衣鉢，最早趕上眾人的是惠明，他一見衣鉢就拿，可是怎麼也拿不動，提不起來。於是心中便了知六祖是真得道了，所以便向六祖求得開示佛法。六祖便對他說：「你先屏除心中萬緣，善惡都莫思量，什麼都不要想。」過了一陣時間後，六祖在旁觀察，看他的心空了，就一契時機問他：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座的本來面目？」惠明聽了即言下契悟。即說：「如人飲水，冷暖自知。」

第二則公案則是「機緣品」中懷讓禪師的故事。南嶽懷讓是馬祖道一的師父，也是黃檗希運的師祖，也就是現在臺灣禪宗臨濟的第一代祖師。當他初見六祖，六祖問說：「什麼物？怎麼來？」他說：「說似一物即不中！」六祖再問他：「是否還需要修行證理了呢？」他即回說：「修正的話，就不是虛無，若有雜念污染的話，就無所得。」

第三段取自「頓漸品」神會篇。六祖有一個小徒弟，年紀最小的，叫神會，很聰明。有一次六祖說：「我有一個東西，無頭無尾，無背無面，無名無字，是什麼？」這神會很聰明，就說：「這是神會的佛性！」六祖即便說：「我已經說是沒有名字的了，你怎還稱作本源佛性，將來你縱然做個寺廟住持，也只是個知解宗徒。」所以說講道理不是佛法，道理跟佛法是兩回事。

這三則公案，一個是冷暖自知；一個是說似一物即不中！再一個是無頭無尾，無背無面，無名無字。這是真正禪的血脈所在。把這三段綜合起來看；說似一物即不中，即如果非要比擬說是有一個怎樣的東西是不可的，此物即是佛性，然此物是無名無字的，而佛性是個名詞，若把此當做佛性，變落入知解的文字障裡頭，所以佛性是言語道斷，心行處滅的。依此來看給我們的這種攝入就是一種覺受。總的來說，修行證悟的禪就只是一種覺受，是如人飲水，冷暖自知的。

此外，六祖在回答眾多弟子的提問中，也還闡述了許多重要的思想，例如何為功德的思想，身中淨土的思想，如何看待在家和出家的思想等。惠能大師針對梁武帝問達磨祖師：「朕一生以來造寺、佈施、供養，有功德否？」達磨答言：「無功德。」來解釋說「功德在法身，非在於福田」，功德是不同於福德的；又說：「見性是功，平等是德」<sup>40</sup>，真正認識自身的本性，平等地對待一切才是功德。如果虛妄不實，唯我獨尊，輕視他人，再作多少佈施，建造多少寺院也是沒有功德的。而對於一些佛教徒常以念佛以期在來世往生西方佛國淨土的修行，六祖惠

<sup>40</sup> 《卍正藏》59冊，頁0012上 台北：新文豐出版社

能也一針見血地指出：「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。所以佛言，隨所住處恒安樂。」<sup>41</sup>佛國淨土就在自己的身中，只要自淨其心，就離西方不遠。只是世人愚迷，不瞭解身中淨土的道理，所以盲目地去念佛，以期往生西方，那樣，到達西方的路就遙遠得很。那些有大智慧的人，因為認識到自己身中就有成佛的本性，所以無論在什麼地方都永遠安詳快樂。這也就是六祖惠能所說的：「若悟無生頓法，見西方只在剎那。」<sup>42</sup>最後關於在家還是出家，六祖講述了同樣的道理。他說：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。」<sup>43</sup>即真正的修行者出家和在家都是一樣的，那些出家的人如果心存邪惡，一樣修不成佛道。其關鍵處即在於自己是不是自淨其心，自識本性。

在形上學方面六祖提出「自性」（即本來面目），自性又稱為佛性或覺性，是為自己的本性。六祖認為自性的意義是無住、無相和無念。無住指任何事物是不會持續於下一剎那的，因此，並沒有什麼永遠長存的事物存在；無相指的是破除妄相的意思；無念指的是摒除心中的妄念。所以說六祖的教育是明心見性的教學，性指的就是自性，是為佛性。而法，就只有一個法，心法如如，就是指這一念無住心。人的根機有上根、中根、下根，乃至利根，但是法僅有一個，即「明心見性，見性成佛」，真正明白這些道理，這些文字、語言與自己所悟是完全一樣，當下這念心等同如來，不需另外求佛，不需向外求取菩提，當下即是解脫知見。見性之人，一切言語、動作，全都不離當下這一念心，所以立也可以，不立也可以，修行真正到家了，即得自在神通遊戲三昧。「明心見性，見性成佛」即是契悟當下這念清淨平等廣大之心，就與虛空同壽，虛空不壞，這念心也不壞，具足無量的壽命、光明與智慧。

最後以「付囑品」中最後一偈，來說明自性法門，此偈內容可說是把佛的八萬四千法門盡納於此四句精簡的偈語中。此偈如下：「兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。」<sup>44</sup>這是講四個門，第一個空門，第二個有門，第三個亦空亦有門，第四個非空非有門。「兀兀不修善」是講空門，自性不動。「兀兀」是不動意，如如不動，了了常明，是說明出世成佛的自性不動。「不修善」，即是說修善而不著相，所以是心不動。做一切善相，離開一切善相，不要住於有相，

---

<sup>41</sup> 《卍正藏》59冊，頁0012下 台北：新文豐出版社

<sup>42</sup> 同上

<sup>43</sup> 《卍正藏》59冊，頁0013上 台北：新文豐出版社

<sup>44</sup> 《卍正藏》59冊，頁0030上 台北：新文豐出版社

這是空門，走出世法。「騰騰不造惡」是入世法，屬有門。入世度眾生亦不作惡事，自在坦然，不造惡。「兀兀不修善」是出世，「騰騰不造惡」是入世。這個出世入世、入世出世，是佛的神通，一種遊戲神通的定，要來也自由，要去也自由，這是空門和有門。「寂寂斷見聞」這是亦空亦有門，是菩薩境界。「寂寂」是一切法空，「斷見聞」是雖然見聞覺知樣樣有，但我不著相。就是在一切見聞中，心是清淨的，心是不染著，寂然不動。這是亦空亦有門。「蕩蕩心無著」乃非空非有門，心中坦然、平等、清淨、慈悲一切，心量包括宇宙，充塞天地，蕩蕩然心無所著住，這是匯歸毘盧性海的境界。所以修行的門徑是四個門，一個空門，一個有門，一個亦空亦有門，一個非空非有門，而這也正是自性的四個本態。

### 第三章 六祖惠能的教育哲學

#### 第一節《六祖壇經》中的教育思想

##### 一、教育理論基礎

惠能大師在《壇經》「行由品第一」中就開宗明義講明：「菩提自性，本來清淨；但用此心，直了成佛。」<sup>45</sup>由此觀之，「自性」是《壇經》思想的核心所在，六祖的禪學理論都是圍繞著「心」展開的。我們可以從《壇經》多處提到的「性」、「佛性」、「自性」、「本心」可見一般。如六祖惠能得到五祖印可時說出的偈子：

何期自性。本自清淨。何期自性。本不生滅。何期自性。本自具足。何期自性。本無動搖。  
何期自性？能生萬法。<sup>46</sup>

這「自性」意涵依六祖見地是本自清淨、絕對、完美、永恆、普遍的，而且不生不滅，本來具有，如如不動並能起大妙用生萬法的。此外這佛性是人皆有之的，當初六祖上黃梅山參見五祖便直言，人雖有南北之別但是佛性卻是無南北之分的。「般若品」中惠能大師亦在說法前先云：「善知識，菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷，不能自悟，須求大善知識示導見性。」<sup>47</sup>方再開始說法。此處，很明顯地，惠能大師在正式傳法之前，即先點出「自性」之說，此一「自性」，不為他物，即是「佛性」，即是世人本自有之的「菩提般若之智」，而大善知識所說之法皆為「示導」以「見性」。

其後，在接下去「定慧品」中說道：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本」<sup>48</sup>，更直接的顯示了「自性」的說法，其云：「無者無何事？念者，念何物？無者，無二相；無諸塵勞之心。念者，念真如本性。真如即是念之體，念即是真如之用，真如自性起念，非眼耳鼻舌能念，真如有性，所以起念。」

<sup>45</sup> 《卍正藏》59冊，頁0005下 台北：新文豐出版社

<sup>46</sup> 《卍正藏》59冊，頁0007下 台北：新文豐出版社

<sup>47</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009上 台北：新文豐出版社

<sup>48</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014上 台北：新文豐出版社

真如若無，眼耳色聲當時即壞。」<sup>49</sup>這是說明「無念」是念而無念，無的是妄念，念的是真念，也就是真如起念，真如之用。

故吾人可推知無念是依「自性」而起用的，「自性」是無念之體。「自性」以「無住」為實質內涵，同時也就是以「無相」、「無念」為實質內涵。「無念」既為「般若」的不同觀念表示，「自性」因而也就是「般若」的意思。當說「自性」以「般若」、「無住」乃至「無念」等為內容時，由於「般若」或「無住」是不離經驗事物而呈現的智慧作用或實存狀態，「自性」無疑也同樣不離事物而存在。就在「自性」不離事物而存在的意義上，惠能大師說「自性能含萬法」(《大正藏》冊 48，頁 350 中)「萬法在自性」(《大正藏》冊 48，頁 339 上)或「自性能生萬法」(《大正藏》48，頁 349 上)。<sup>50</sup>

在惠能大師看來，一切眾生無不具有佛性<sup>51</sup>，其實也就是本自具足的自性(本心)。我們可再從「機緣品」中六祖對法海問何謂「即心即佛」的回答能得到更深一層的了解：某日法海禪師對六祖提出何謂即心即佛的義理，六祖答覆他說這個問題若要具體回答的話是說之不盡的，所以僅以四句話將其要點指出，這四句話就是：「前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。」<sup>52</sup>「前念不生即心」是從本體講的，真如本體之心是無念的，所以「不生」。「後念不滅即佛」是從真如本體之用說的，這是大化流轉，因而「不滅」。所以說覺知本體雖是清淨湛然但卻也是可起無限妙用的，故說「不生不滅」。「成一切相即心」也就是經論上說的「萬法唯心」，宇宙萬物的所有一切都是由我們的心所變現的，這是真心的作用。「離一切相即佛」，面對宇宙萬法皆能不動心，不起執取之念，看待一切萬物皆沒有分別，這就是佛之用。所以心佛是不二的，並且自性(佛性)是平等清淨無差別的，不執著「有」也不頑「空」，是「空有圓融」在「真空」之中起無限大有之妙用的。

所以六祖認為自性並非為與主體分裂而獨立存在之客體，更不是吾人之邏輯思維所能理解的，這是聖凡、內外一切法的基礎，只有在實踐的功夫裡頭才能體悟的，因此在《壇經》，總見六祖言如何如何是本心是佛性，如何在行住坐臥一切時中念念無著「自識本心，自見本性」或是「於自心頓現真如本性」等的言教。

<sup>49</sup> 《大正藏》59冊，頁 0014 下 台北：新文豐出版社

<sup>50</sup> 參見牟宗三著《佛性與般若(下冊)》臺北：臺灣學生書局，1989年2月 頁 1051 1062

<sup>51</sup> 在《般若品》中惠能大師說道：「愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。」

<sup>52</sup> 《大正藏》59冊，頁 0017 下 台北：新文豐出版社

那麼佛性應該又是怎樣的面貌呢？六祖認為「佛性非常非無常，佛性非善非不善，無二之性即是佛性」，「無名可名，名於自性，無二之性，是名實性」這種說法即是六祖在「付囑品」中交付門人的「出沒即離兩邊」之中道不二之法。而在「頓漸品」更是破除常人對「常」、「無常」之偏見，說明佛性之常就是體現在無常之中；換句話說諸法無常也就是佛性之真常的展現，基此之故佛性底蘊「真常、真樂、真我、真淨」才是真正呈露出來。

六祖的本體論觀點就在超越了傳統的二分法，「凡所有相皆是虛妄」，宇宙人生一切都是虛幻不實的，故而把一切主客對立當下泯滅於人的一念心之中，這「念」是不起妄念之「無念」是清淨的本然之心，不是「百物不思」的死念，這念是「無住」的，也就是說此念是「念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕」同時又不滯著在虛假的萬法之上，唯有如此當下之心才能任運隨行，內外不住，來去自由。

## 二、教育理念與目標

六祖在把佛性拉向人心的同時，也把佛拉回到了人自身，佛也就是「覺」之意，是每個人本來面目的自然顯現。所以在人們的本心自性就能夠成佛的理論基礎之下，人人都可以解脫生死輪迴之苦海，而得究竟涅槃為人生主要目標。所以惠能大師的教育理念是「頓悟」之後實踐的解脫論的，而以求臻於「明心見性」後的大覺者<sup>53</sup>(佛)為其教育目標。

### (1)覺悟 世人生死事大

《壇經》「行由品」中論及有一日五祖弘忍將其門人喚來，說道：「世人生死事大，汝等終日只求福田，不求脫離生死苦海。自性若迷，福何可救。」<sup>54</sup>由此吾人便可觀之，真正覺悟輪迴大苦者，無不兢兢業業急求出離，但奈何覺悟此事者並不多。常人多求今生之福田，以為人生只有此世，或下一世仍尚為人，殊不之此身不向今生度，更待何時度此身？「機緣品」裡頭永嘉玄覺禪師至曹溪參拜六祖時也說了「生死事大，無常迅速」<sup>55</sup>，古聖先賢都如此看重生死問題，更何況仍僅是凡夫的我們<sup>56</sup>，若還醉生夢死，自性不覺，則雖有大福報仍難逃生死無盡的苦海。

準此，六祖教學的方針也是要徹底破除「迷信」。佛門常講：破迷開悟，離苦得樂。迷是指對自己、對生活環境的真相不了解。因為不了解真相，就一步錯，步步錯，致使吾人在輪迴苦海中永無出期。如果一個人對於宇宙人生的真相能夠真正理解，沒想錯、沒看錯、沒做錯，所得的結果一定也是快樂<sup>57</sup>。所以「破迷開悟」，是從因上說；「離苦得樂」，是從果上說。為達到這個目的，教學的方針是「破除迷信，開啟真正的智慧」，讓我們有能力辨別一切是、非、善、惡、真、妄、邪、正，而不致起顛倒夢想，即可化煩惱為菩提，轉無常生死為永恆涅槃。

---

<sup>53</sup> 此處所述大覺者並非僅為主觀之覺悟的人，更涵攝了清淨的客體萬物，也就是「覺」的境界，是豎窮三際橫遍十方。

<sup>54</sup> 《正藏》59冊，頁0006上 台北：新文豐出版社

<sup>55</sup> 《正藏》59冊，頁0022上 台北：新文豐出版社

<sup>56</sup> 六祖說眾生皆有佛性差別僅在迷跟悟，前念迷則凡夫，後念悟即佛。

<sup>57</sup> 本文所述快樂之意非僅指短暫的心識狀態而言，此快樂是永恆寧靜的大樂也就是佛家所講的「涅槃」。

## (2)明心見性 見性成佛

要想直達解脫之道，則必究解脫之源，此活水源頭言即明心見性也。明此本心，徹見本性。《菩薩戒經》云：「我本元自性清淨，若識自心見性，皆成佛道。」，《淨名經》也說：「即時豁然，還得本心。」這都是在講清淨之本性是吾人所固有的，若了知自性即佛，自性是法，頓見本性，即還得本心，成就佛道。六祖更說：「智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即得解脫。」這句話把明心見性說的更白了，也正指出關鍵的地方，意即教我們再日常生活中時時提起智慧觀照本心，時間一到，對於身邊一切內外境皆通達明徹，識自本心，自然就得解脫了。

此外六祖也說明了「心」與「性」之間的關係，他說：「世人自色身是城，眼耳鼻舌是門，外有五門，內有意門。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無，性在身心存，性去身心壞。佛向心中作，莫向身外求。」<sup>58</sup>這是說心性離不開的，佛就是由心識中覺悟而成，故而不必向外求。「心」的意義在禪宗很多時是指我們身所有的思考，判斷、知覺等功能。「性」則指真正的本來性質，即法性。「性」有時指自性，即自己的本來面目也。「心」就是菩提心，「性」就是涅槃、空性。

禪宗又以傳心法門著稱，但六祖似乎並未系統地說明心的意義。不過六祖也多次提及自心，又言自心是佛。所謂自心，即是自性本心，此即使六祖所傳之心。心有染淨、迷悟、善惡，此分別心皆是妄心，禪宗所傳乃無分別之真心，心量廣大，遍佈虛空，無形無相，亦非語言所能描述。佛教各派都講真心，但什麼是真心，如何識取真心又很難說清楚。六祖對此作了簡捷直接的說明，真心即使自性本心，即人人所具之自心，心念自性時，心即性，性即心，心性合一而入諸佛境界，此心即是佛心。自心迷時，性即是心，自心若悟，心即是性。自心常念自性，自性即是自心，如此自心即得自性般若，自然覺悟，故曰：自心是佛。

「明心見性」的意義可再從「明心非心，見性非性」來說明之。意思即是：真正明白到自心是不斷變化，非實有的，因此求有永遠不變的心是不可得的。這就是「明心非心」之意，如《金剛經》中說：「如來說諸心，皆是非心，是名為心。所以者何。須菩提，過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」<sup>59</sup> 所以說明此心非彼心。而「見性非性」就是如實體証到自己的本性（事物的本性）是無

<sup>58</sup> 《卍正藏》59冊，頁0012下-0013上 台北：新文豐出版社

<sup>59</sup> 姚秦 鳩摩羅什譯《金剛經》大正藏8冊 台北：新文豐出版社

自性。這個「無自性」即是緣起性，乃一切事物的普遍性質。當我們細心觀察這個世界的現象時，便會發現——現象都並非單獨孤立而成，而是由眾多條件、因素（因緣）做成。再追尋下去時，此種種條件本身亦復由眾多其他條件做成。由此推知，整個世界的現象其實乃是一個錯綜複雜的和合體，一切都是由各種因緣條件而成就，事物如是，人亦如是，此變動不居的現象根本無一個獨立不變的實體，此謂之「無自性」。

能夠明白此理，就可了解「明心見性」的意義。換句話說，「明心見性」的意思就是能夠生起般若正見，真正體會到「自心本空，自性不實」的道理。「見性成佛」即是指若能生起般若正見，體會到一切事物皆無自性的境界，就可謂解脫成佛了。如《金剛經》云：「凡所有相皆是虛妄。若見諸相非相，即如來。」《阿含經》也說：「見緣起即見法，見法即見佛。」能夠見一切法皆空無自性時，煩惱自然不生。正如惠能大師亦說過：「但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。」<sup>60</sup>

「見性之人。立亦得。不立亦得。去來自由。無滯無礙。應用隨作。應語隨答。普見化身。不離自性。即得自在神通遊戲三昧。是名見性。」明心見性的人，徹悟了諸法實相，了無障礙，所以要建立菩提涅槃即解脫知見也可以，不建立也可以。因為真正明心見性就是生死獲得充分自由，空有圓融沒有阻礙。

### (3)覺行圓滿 實踐的解脫

「本來面目」是六祖於大庾嶺頭對惠明禪僧所宣說的，六祖問惠明道：「不思善，不思惡，正與麼時，哪個是明上座本來面目？」<sup>61</sup>這不思善，不思惡是吾人重現本來面目之前提，在不思善不思惡之時，也就是一念未生之時。也就見到了我們本來面目，即清淨無污染的原始自性(佛性)，如惠能大師所說的「本來無一物」是等同意涵，本來面目就是我們的本心(佛性)。在「頓漸品」中惠能大師在最後見許多學人問難佛法起了惡心，而升起悲愍之心直接的就跟大眾宣說：「學道之人，一切善念惡念應當盡除，無名可名，名於自性，無二之性，是名實性。於實性上建立一切教門，言下便須自見」<sup>62</sup>意思是說學道之人對於所有的善念惡念應當一律

<sup>60</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010下 台北：新文豐出版社

<sup>61</sup> 《卍正藏》59冊，頁0008上 台北：新文豐出版社

<sup>62</sup> 《卍正藏》59冊，頁0025上 台北：新文豐出版社

盡除，名義稱號本來都是無以自性名之的假名，而這無二的自性就是真如實性，能自悟實性即能建立一切教門。

所以說這也是六祖標舉出修行目的之旗幟。「直指人心」就是將實踐的道路，一切修行方法完全收歸自身。惠能大師強調：「道由心悟，不假外求。」<sup>63</sup>「佛向性中作，莫向身外求。」<sup>63</sup>且更將佛教以往的觀念，例如：佛、菩薩、三寶、淨土、三身、四弘誓願、三學等，全部收回在自性中，賦以新的意義，由此而明確地指出了實踐的目標。

六祖將心(性)視為萬法之本，萬化之源，把返本歸真視為生命真正的理想與實踐，而此當下足以解脫之心是人皆有之的，關鍵在於此心是圓滿自足故可以自證自悟，所以吾人生命之解脫權是自己能夠主動掌握而非消極等待外力資助。這種成佛成聖是人心的自在任運，是每個人本來面目的自然顯現，所以是不需要離群索居，苦心修行，而是在世間亦即吾人自身究竟解脫，覺行圓滿的真空妙有。

六祖在佛教中國化中受了儒家影響，再加上回歸佛陀本懷，其理念包含了「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」兼善天下之氣度，以及「我不入地獄，誰入地獄」與「地獄不空，誓不取正覺(成佛)」之高超情懷，是一慈悲濟世的教育人生觀。

---

<sup>63</sup> 《禪正藏》59冊，頁0013上 台北：新文豐出版社

### 三、教育方法與內容

#### (1) 不立文字

禪宗非由經教系統而開宗派，乃由實踐之路來開宗派，故有「教外別傳」之稱。禪宗不依靠經典的權威，亦沒有一套固定的系統理論，師弟相傳是以「悟」為主。悟由實踐而得，禪宗因此強調「以心傳心」，真理由得悟而傳遞，非由經典而傳遞，經典只有記載、方便條件的作用。因此六祖對弟子只有依原則在功夫上指點，而避免弟子對文字教相之執實，忘失實踐精神，成為知識哲學的追隨者。如在《壇經》「機緣品」有一公案是這樣的：

話說第一位在六祖會下開悟的人是無盡藏比丘尼。無盡藏比丘尼拿著《大涅槃經》向六祖請教，六祖說：「我不識字，若要問經中道理我可以為你解說。」比丘尼覺得奇怪問說：「您字尚且不識，怎能懂得經中的道理呢？」六祖便回她說了：「諸佛妙理，非關文字。」<sup>64</sup>六祖這兩句對學人而言正是當頭棒喝，禪宗「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛。」說的就是這個道理，「不立文字」是要不執著於文字，對文字要能不取不捨。文字、語言只是一種工具，是「權宜之計」。這種方法正是禪宗所謂的「指月之指」或說「因指見月」；「月」是道理，「指」則是文字，月亮和手指之間是毫無關聯可言，同樣的文字與道理彼此也無存在的必然關係。是故吾人只是假借語言、文字的手段來達到了知真正的般若智慧為目的。這種「藉事明理」的方式並不為大多數的人所能了解，所以才會有許多學人鎮日埋首於經卷中，期望能從經文內容中有所證悟，殊不知此種想法即已落入文字障裡頭，陷在名相文字的執著之中，就算勤苦終身終至無法開悟。

「不立文字」並非否定文字的存在價值，只是不拘泥於文字系統，不執著於文字表面意義，禪宗真正明白到文字只有引導性的方便作用，就好像渡河的筏一般。要把握真理時是自心掌握的，因此惠能大師說：「諸佛妙理，非關文字」機緣品。故惠能大師又強調不能摒棄文字，若完全排斥文字，則為著相、執空，亦謗佛經<sup>65</sup>。從一切法皆空，無自性，變化的角度上，可知一切事物是不斷地變動的。但當我們認識對象時，就會以文字、概念將流動性的對象改換成靜止性來把握，

<sup>64</sup> 《正藏》59冊，頁0017下 台北：新文豐出版社

<sup>65</sup> 六祖認為誹謗經典是會招來罪障罪業的，「汝等須知，自迷猶可，又謗佛經；不要謗經，罪障無數。」見《壇經》「付囑品」，《正藏》59冊，頁0026下 台北：新文豐出版社

由此不能與真實對應。所以一切文字、概念都不能指向真實，只不過是假立施設，方便認識事物而已。但我們又要通過文字、概念去認識事物，因此語言文字亦不能棄捨，自有其方便性的作用。禪宗基於此，因而強調「不立文字」。

## (2) 定慧一體

戒、定、慧三學是佛學的整體。而此「般若智慧」必須要通過「定」，在入定的狀態之下才能得到，因此定是慧的前提。然而若要有高深的「定」若無透過嚴密的「戒」則無以得之，於是戒又是定的基礎。所謂「由戒入定，由定發慧」即是說如此關係，然而六祖對「戒、定、慧」的看法又是如何的呢？六祖對神秀的弟子志誠說：

汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人；悟解不同，見有遲疾。汝聽吾說，與彼同否？吾所說法，不離自性，離體說法，名為相說，自性常迷，須知一切萬法，皆從自性起用，是真正戒慧法。<sup>66</sup>

這是說一切萬法都是從自性起作用，若離自性，則何有戒定慧？所以六祖認為戒定慧必須落實到自性起作用，才是真戒定慧法，而這自性的作用就是「定慧一體」的作用。六祖云：「我此法門，以定慧為本，大眾勿迷，言定慧別。定慧一體，不是二。定是慧體，慧是定用；即慧之時定在慧，即定之時慧在定。若識此義，則是定慧等學。」<sup>67</sup>又勸諸學道人莫言有先定發慧或先慧發定之別。就是說，我們一般人都以為定慧是不等的，這都沒有認識到真正的定慧意涵，最終仍落入定慧的法相分別。真正契入自性的定慧法應是般若智於一切時都在作用，定慧之間的關係就如燈光一般是不可分開看的。<sup>68</sup>六祖以當下念念無住的本覺之心為依持，將禪定融於日常生活之中就是定慧一體的具體表顯。

<sup>66</sup> 《卍正藏》59冊，頁0023下 台北：新文豐出版社

<sup>67</sup> 《卍正藏》59冊，頁0013下 台北：新文豐出版社

<sup>68</sup> 六祖於「定慧品」中說道：「定慧猶如何等？猶如燈光。有燈即光，無燈即暗。燈是光之體，光是燈之用，名雖有二，體本同一。此定慧法，亦復如是。」《卍正藏》59冊，頁0013下 台北：新文豐出版社

### (3) 自性自(頓)悟

六祖肯定人人皆有一顆清瑩明透之自性，而依此自性體證的覺；以六祖來講是著重在「頓悟」的法門上的。因為關鍵是在一剎那間，所以稱之為頓悟而與一般漸修漸悟的修行是大不相同。頓，是頓悟自心、直了成佛，不落階級，不落言傳；頓，就是明白當下這念心，明白菩提自性，本來清淨。悟，即是悟到菩提自性，所謂頓悟自心，直了成佛。那麼吾人是否可以用其他世間標準來衡量悟道與否了呢？其結果是沒有辦法的，因為頓悟是禪的內證體驗是如人飲水冷暖自知的，如《壇經》「機緣品」中六祖問懷讓禪師：「什麼物？怎麼來？」懷讓禪師的回答：「說似一物即不中。」因為頓悟之後的真如本性是「言語道斷，心行處滅」沒有物可以比擬，說什麼都不是的。

此頓悟是自性內照，自性自悟，所以要達到悟則必須恢復自性自知自見的作用。「若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見。」<sup>69</sup>不住著外相於自心中起真知見即是悟的修行觀。「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法，諸法寂滅有何次第。」<sup>70</sup>自性一定要自悟，自悟是直接了當一直證入的，頓悟頓修沒有次第所以不立一切法，這樣的教學法是最上乘人根器才接受的了。而一切法都是寂滅相，所謂次第都是人為的。故實際上頓修也就是無法可修，無次第才是真實的，次第是虛妄的，是以用虛妄之次第證得無次第之真實。六祖所提修的內容是修無念法，行般若行。六祖云：「悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。」<sup>71</sup>何謂般若行？「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行」<sup>72</sup>，意思是時時刻刻，無時無地，心心念念了達一切諸法實相，不迷不起分別，不愚不執取，常以智慧般若之心觀照，然般若實相是無形相可得的，因此般若行也就等於無念行，如《壇經》「般若品」中言：

智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫，即是般若三昧，即是無念。何名無念？知見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。<sup>73</sup>

<sup>69</sup> 《禪正藏》59冊，頁0010下 台北：新文豐出版社

<sup>70</sup> 《禪正藏》59冊，頁0024上 台北：新文豐出版社

<sup>71</sup> 《禪正藏》59冊，頁0010上 台北：新文豐出版社

<sup>72</sup> 《禪正藏》59冊，頁0009下 台北：新文豐出版社

<sup>73</sup> 《禪正藏》59冊，頁0011上 台北：新文豐出版社

由此得之六祖所謂頓見頓修，其實正是修而無修，以無修為修的。頓悟就是自識本心，自見本性於自心頓現真如本性，直了心性，開示悟入佛之見，一切都是圓滿具足的自性之展現。

## 四、小結

綜觀以上所談惠能大師教育思想之本體論、目的論和方法論，三者之間並無存在必然的先後關係，而是一個密切不可分的統一體。把它們逐一分開來討論分析僅只是為了方便而已，如同六祖認為文字語言的用法只是一權宜之計，用來輔助吾人了解事物，然對於萬事萬物的真實底涵實非能從文字言說所能通達透的。而此三論其實是水乳交融互相涵攝，並無分別，沒有既定範疇，就如同一面湛然空寂般若圓滿的大鏡一般。

六祖教育思想中心是以般若為主，在「明心見性」上行般若行，般若趨心量而起妙用，彰空性以顯實相，亦可為之頓悟。六祖的教育本懷是要人人見性成佛好脫離生死苦海，而要見性成佛必得要依恃著明心見性的頓悟功夫為其進路。而六祖更直接簡潔一語道破的告知學人此清淨之性是人皆有之，「凡夫即佛」，不須外求，關鍵處在於一念迷即是眾生，一念悟即佛。若識自性，則一悟直至佛地。

六祖的解脫論即是如此，將吾人解脫之源直指當下不起住著之無念、無相之自心本性，一念若悟即眾生是佛。所以說人人都有本來清淨佛性，人人都能解脫成佛。此佛性並不是一個外在於主體的客體，也不是靠理論思維可以去了解的對象，而是就顯露於實在的吾人心中。而眾生迷則是因為被世間物欲幻象所惑，清淨本心起了分別心而有愛惡，有了喜惡便會執取，執取則更加深吾人之妄心，於是不斷重複，週而復始，始有輪迴。

因此六祖以「見取自性，直成佛道」<sup>74</sup>，自心念念相續，又念念無著，即自是真如本性，即見性成佛。識本心就是無念，無念並不是百物不思，身如槁木，心如死灰，而是見一切法亦不染著一切法的無念行。無念就是於念而無念，無念而常念的正念，此正念是超越「真、妄」的「本念」，本然之念，實則吾人自身生命的顯現。修行與解脫也就同為一體之兩面，見性之人便是個自由自在於一切時中自性自如的人而已。

六祖所言之心與性都以人們當下之心為依持，識心見性是本心的自我觀照，是自心的隨運任行，其實沒有一個心可以見，也沒有一個心可以識；如六祖問其弟子說：

---

<sup>74</sup> 《禪正藏》59冊，頁0013下

吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？

神會則答道：

是諸佛之本源，神會之佛性。

六祖曰：

向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。<sup>75</sup>

六祖這三句，頭、尾是兩邊，名、字是兩邊，背、面也是兩邊，說這些皆無，亦即兩邊不立，而神會答道諸佛本源，自家本性，這「本源」、「佛性」都是名字，依然著了名相。

所以只有在內外無著之中才能顯現本自具足一切的無相無念無住的心之本然，因此六祖強調眾生與佛本來不二，只是迷悟不同而有凡聖的區別，而迷悟又只是有念與無念之別。即說：「悟此法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄。用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。」<sup>76</sup>這就是說，眾生自心圓滿具足，自性常起正見即是見性。識心、見性與開悟解脫具有相同的意義。識心見性是於「念念無著」中實現的。由此可見「識心見性」既是修行法又是解脫境，同時又不離現實的生活。六祖把心與性的統一，落實在人們當下的覺悟之中，「識心見性」並不是一個理論問題而是一個實踐問題。根據這種觀點，禪宗認為，生死是大，欲求脫離生死苦海，就沒有時間去對生死宇宙形而上之問題作理論的探究，而應該於日常的自然生活中，來了悟人從何處來又將從何處去這個既切身又陌生的問題，方為上上策。

---

<sup>75</sup> 《卍正藏》59冊，頁0025上

<sup>76</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010上 台北：新文豐出版社

## 第二節 六祖惠能的教育特色

### 一、不二

綜觀六祖之教育哲學，幾已「不二」為本而開展出「多元之法」。所謂不二也稱無二、離兩邊，就是中道之法，能夠超越個別，泯滅一切主客對立，能所雙忘。不二的意思是「不離」、「相即」、「攝入」，意即「言語道斷，心行處滅」而直達中道實相，此實相即無相。

而「不二」的表示名詞即是「無」，佛學中「無」的意思除了是空之外，還有不執著之意，以及蕩相遣執、破邪顯正之積極作用，如佛學上常見的「離四句，絕百非」也是此「無」之妙用，所謂四句就是：<1>常句<2>非常句<3>亦常亦無常句<4>非常非無常句。「一切實」為常句，「一切非實」為非常句，「一切實亦非實」為亦常亦無常句，「一切非實非不實」為非常非無常句<sup>77</sup>。所以說無、不二，並非是消極的否定意義，而是以消除形象的執著性來提升吾人心靈境界的朗現意涵。

六祖言說的「無」當然也是如此<sup>78</sup>，而不二之法其主要用意即是要破除吾人之執著，所以其中又有「不立文字」之說，認為語言只是工具，是一權宜之計的方便法門。設若需藉文字來輔助說理的話，其表達方式即是以矛盾句、疑問句、否定句或比喻句等來突破語言理性的有限性，而有「繞道說禪」、「以言遣言」、「以楔出楔」、「雙遮雙照」等之方法顯現。所以語言在六祖來講是指月「之指」的文字般若，是一種手段，來起觀照般若，為的就是要指出「月」這個目的，以了解實相般若，也就是「言在此，意在彼」。而所謂的參禪機也是在悟道了之後因為對事理的通達無礙，對於文字語言之應用自然臻於「句句朝宗，言言見諦」的境界了。

六祖的不二之教法，意即在於打破學人的執著妄見，以徹見本來面目，其中還對學僧說明三科、三十六對法就是要達顯中道實相的，六祖云：「吾今教汝說法，不失本宗，先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離自性。」

<sup>77</sup> 大智度論卷一緣起論的摩訶衍義偈說明：「語言盡竟，心行亦訖，不生不滅，法如涅槃。說諸行處，名世界法；說不行處，名第一義。一切實一切非實，及一切實亦非實，一切非實非不實，是名諸法之實。」

<sup>78</sup> 此「無」意依陳師榮波認為至少具有五大妙義：一、緣起性空的思想 二、平等的精神 三、至高尊貴的意義 四、圓融自在 五、破邪顯正的作用。請參見參見陳榮波博士著《禪海之筏》台北：志文出版社，1993年11月再版 頁221-223

忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處。」<sup>79</sup>此處所言「宗」並非單指禪宗而言，六祖是從大乘佛法的宗旨來說明。六祖告訴學僧，若對別人指導說法，則以不離自性為原則，以不落兩邊的中道為綱領。當有人請問佛法，出語皆要雙關，取來去因之對法，最後二法盡除，就是破「有」、「空」、「中」三關，而直達究竟。此教學要旨就是要人從中道第一義去領略，這種精關的觀點實屬六祖的教學特色。六祖本著心不住法之旨，以破除弟子的偏執為目的。由於人對事理偏執各有不同，因此施教手法亦因人而施。但總括而言，人的偏執不外是二邊之見，故六祖臨終前便教弟子動用三十六對的說法以破除眾人的執著，生起中道正見。六祖對三科三十六對法的說明如下原文開示：

三科：

「三科法門者，陰界入也。陰是五陰：色受想行識是也。入是十二入，外六塵：色、聲、香、味、觸、法；內六門：眼、耳、鼻、舌、身、意是也。界是十八界：六塵、六門、六識是也。自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識。生六識，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，走十八正。含惡用即眾生用，善用即佛用。用由何等，由自性有。」<sup>80</sup>

自性若邪，則十八界就變成邪了。自性若正，則十八界就正。<sup>81</sup>若用得不對，就是眾生用。若用得善，很圓滿，就是佛用。用從什麼地方來呢？都是從自性裡生出來的。這是三科之法。

三十六對：

「對法外境，無情五對：天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水與火對，此是五對也。法相語言十二對：語與法對，有與無對，有色與無色對，有相與無相對，有漏與無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大與小對，此是十二對也。自性起用十九對：長與短對，邪與正對，癡與慧對，愚與智對，亂與定對，慈與毒對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，常與

<sup>79</sup> 《禪宗寶鑑》59冊，頁0026上 台北：新文豐出版社

<sup>80</sup> 《禪宗寶鑑》59冊，頁0026上-下 台北：新文豐出版社

<sup>81</sup> 此地邪與正，不是相對的邪正。如果是相對的，即與六祖的教學相違背。因為「出沒即離兩邊」，邪是一邊，正是一邊，都沒有離開兩邊。沒有離開兩邊的都叫做邪，離開兩邊才叫做正。可見，這個標準是非常之高的。

無常對，悲與害對，喜與嗔對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，法身與色身對，化身與報身對，此是十九對也。師言：此三十六對法若解用，即通貫一切經法，出入即離兩邊」<sup>82</sup>

此三十六對包括了一切的自然現象和法的現象以及自性的起用，都是吾人日常生活所離不開的。若能真「悟」此三十六對法，則即能通徹明瞭一切經法的不二之法，亦即若我們對佛法的精義不夠覺悟通達，則無論學什麼都會落入兩邊起妄見，因為我們不能了解佛性不二，而又以此二心來學習當然就一步錯步步錯了。所以六祖才會說：「如果真正悟了，悟無住相法施，依這個原理原則去說法，依這個原理原則在日常中起作用、修行、種種行作，就不會失去根本宗旨。」<sup>83</sup>那麼若有人來問佛法精義，又該如何回答呢？六祖教說：「問有將無對；問無將有對；問凡以聖對；問聖以凡對。二道相因，生中道義，如一問一對，餘問一依此作，即不失理也。」<sup>84</sup>所以若有人問法義時，他問「有」的道理，就用「無」的道理來對，他問「無」的道理就用「有」來對。他問「凡夫」的道理，就用「聖人」的道理來對。他問「聖人」的道理，就用「凡夫」的道理來對。這是兩種道理，相因相循，一切言說，無不是二道相因，生中道義；換句話說，一切言說，皆不失本宗，都是無住稱性而說。見性之人，隨時隨地無不稱性，依此說，依此用，依此行，依此作，每一樁事情無不是在教眾生開悟？只是我們被外相所迷，只見大師們跟我們一樣吃睡痾尿，殊不知大師們的言行舉止時時處處都在教化著我們。這是大師們身教真實的慈悲情操。六祖這一番開示，後人確實是以此原理原則為教學的依據，我們可在禪宗語錄處處可見一般。

---

<sup>82</sup> 《卍正藏》59冊，頁0026下 台北：新文豐出版社

<sup>83</sup> 原文云：「汝等若悟，依此說，依此用，依此行，依此作，即不失本宗。」《卍正藏》59冊，頁0027上 台北：新文豐出版社

<sup>84</sup> 《卍正藏》59冊，頁0027上 台北：新文豐出版社

## 二、活化

六祖的教育是實實在在的生活教育，注重日常生活的體驗，如當初惠能大師參拜五祖時，五祖令隨眾作務。六祖也教示學人：「佛法在世間，不離世間覺」，使的後來的學僧人不再離世獨居，而是以入世為出世，不再閉門誦經，而是從一般尋常的生活中去做體驗，這裡在在都表顯六祖超越人生的生活境界。此外，其教學方法也是自然生動，活潑自在，不受限制的，所以特別容易激發學僧的心靈創造力。意旨在使學人能夠自動化，積極化，實踐化與生活化。例如上即所述的三十六對法，六祖以此三十六對為例，開示弟子施教時恆運於一切相對的兩邊概念之中，以彼顯此，以此顯彼，於相對中見其相互為因，由此遠離二邊，處中道義。然世間相對的語言，何止限此三十六對？惠能大師在此所言，乃是教示弟子不失本宗之道，務使教學者當機活用，針對學習者之偏執而或出或沒，或遮或表，使其理性無可著力之處，語言相銷，心領神會。由此而去除執著，無住於境，把握真實。

而在日常的修行中，六祖則非常強調「嚴以律己，寬以待人」的常慚愧精神。如他在《壇經》中說：

「世人若修道，一切盡不妨。常自見己過，與道即相當。若真修道人，不見世間過；若見他人非，自非卻是左。他非我不非，我非自有過；但自卻非心，打除煩惱破。憎愛不關心，常伸兩腳臥」<sup>85</sup> 般若品

「若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識：迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違背。」<sup>86</sup> 坐禪品

「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡。」<sup>87</sup> 頓漸品

惠能大師這種強調見己過的佛教修行方式，為後代禪宗弟子所普遍實行，亦

<sup>85</sup> 《卍正藏》59冊，頁0011下 台北：新文豐出版社

<sup>86</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014下 台北：新文豐出版社

<sup>87</sup> 《卍正藏》59冊，頁0025上 台北：新文豐出版社

因大師將修行融入日常生活中，後期禪宗便開出了「禪即生活」、「平常心是道」，等主張。也因為修行是從生活上修，所以對於所取用之教材也是相當生活化的，日常的身邊事物無一不是足供吾人取經的，無一不是教材，一草一木萬事萬物皆能一葉知秋，並不是只侷限在經典之上，故教學方式也不只從口說或書寫來表達，更有「無說之說謂之說」，此外還有肢體語言，例如有一次神會問六祖：「和尚坐禪，還見不見？」，六祖便以拄拐打三下問他說：「吾打汝痛不痛？」<sup>88</sup>。後來的禪師，蕭規曹隨以及本著上述的三十六對的精神，更有種種施教的方式產生，或捧或喝、或拂、或拳等的種種教材法的出現，也就是所謂的「禪機時期」，意即藉著「契機」的情境來教導弟子，以「當下情境」為教材，將生活中的小事「教材化」，以自然事法來呈顯境深意味的禪法。

也因為有如此旨趣所以便顯發出六祖接機的活化教學態度。《壇經》中的「機緣品」是六祖在曹溪山中與前來參學問道之學僧彼此之間的對話。來拜師學道的僧人因為根器利鈍的不同；又或者是學問背景的程度不一，大師必須「應機而教」，以慧眼覺知個人的實際狀況並針對問題施以善巧方便的種種接引法。「機緣品」裡頭有述及禪宗真正修持的問題，以及禪宗內師徒之間授受關係和方法的問題。本文其中即有採「機緣品」中的思想來加以論述。六祖雖說：「自性自悟，頓悟頓修。」是最上乘境界，然六祖亦並不否定根性有利鈍這一客觀事實，而說：「法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍。」<sup>89</sup>由於人有利鈍，也即障有深淺，故佛說八萬四千無量法門，隨機施教。人們在實踐中，或頓悟頓修，或頓悟漸修，或漸悟漸修，無有定法，最後同證菩提，無有差別。

現舉《壇經》機緣品中的法達與臥輪禪師二例來分別述說六祖不執著於經教與自在無礙的本性流露之教育觀。

「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。若依而行之。是加繫縛。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>90</sup>

<sup>88</sup> 此段六祖對神會所教請參見同上註的原文：「會乃問曰。和尚坐禪還見不見。師以拄杖打三下云。吾打汝痛不痛。對曰。亦痛亦不痛。師曰。吾亦見亦不見。神會問。如何是亦見亦不見。師云。吾之所見。常見自心過愆。不見他人是非好惡。是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何。汝若不痛同其木石。若痛則同凡夫。即起恚恨。汝向前見不見是二邊。痛不痛是生滅。汝自性且不見。敢爾弄人。神會禮拜悔謝。」

<sup>89</sup> 《正藏》59冊，頁0023上 台北：新文豐出版社

<sup>90</sup> 同上註

有一位和尚，他念臥輪禪師的偈頌說：「臥輪有一本領，能夠使百種念頭斷絕，不生一絲一毫的思想。對於外緣的一切順逆境，也都可以安住而不隨波逐流，所以自性菩提就一天一天的長大。」可是有這能斷百種思想，就已經落到第二、第三，而非第一義諦。所以六祖大師一聽就說：「此偈還未明白真正的心地法門。尚未明心見性，若依此偈修行，等於是自尋煩惱，自己把自己束縛住了。」故六祖大師據此說出另一偈頌：「惠能什麼本領也沒有，因為思想意識本來就不存在的，所以不需要去斷百思想，連斷百思想的念都沒有。對著什麼境就以什麼來應，就像是一面明鏡，物來則顯，物去則無，而心仍如明鏡般澄淨，不管它菩提長不長，菩提大道自然水到渠成，源遠流長。」這就如惠能大師所說「本來無一物，何處惹塵埃」的道理一樣，菩提自性本來就是清淨，具足、不滅，不動搖，能生萬法的，又何必拂拭(斷百思想)呢？六祖的這首偈其實就是針對臥輪禪師而作的，如果沒有臥輪禪師的偈，則也不需要六祖的偈來對治了。這兒表現出的是應機而作的活潑教學態度，以及生動無? 的自性顯露。

而另一例則是六祖對法達的教示。法達禪師雖然已經把整部法華經念了三千部之有，但仍然不解經中的真義而且還起了貢高我慢的心。六祖說：「汝須念念開佛知見。勿開眾生知見。開佛知見即是出世。開眾生知見即是世間。汝若但勞勞執念以為功課者。何異犂牛愛尾。」<sup>91</sup>意思是說要念念存正念，存善心，不要有貪、瞋、妒等種種不直的眾生心。這就是開佛的知見，不要開眾生的知見。佛的知見，就是出世法；開眾生的知見，就是世間法。假設只是勞勞碌碌固執的以誦法華經為功課，則與矇蔽自性之慧有何兩樣？法達聽了問道：「既然已了解經義了，是否就無須誦經了呢？」

六祖大師解釋說：「經本身有何過錯，怎會障礙念經呢？要知迷癡和覺悟在自己，有損有益或增或減也都由自己。若能口誦經文，並心行經文要義，這就是轉法輪。若單口誦經而心不照經的義理去修行，這就是被經轉了。」以下就是六祖給法達說的偈頌：「心迷法華轉，心悟轉法華。誦經久不明，與義作讎家。無念念即正，有念念成邪。有無俱不計，長御白牛車。」<sup>92</sup>所以說我們不可迷執在字理行間，若拘泥文字則便滯死於文字，若能由吾人之清淨自性而展顯出般若之智，則一切經文皆可以做為覺悟的註腳<sup>93</sup>。故而我們說六祖在文字上的取用也是很靈活

<sup>91</sup> 《卍正藏》59冊，頁0018下 台北：新文豐出版社

<sup>92</sup> 《卍正藏》59冊，頁0018下-0019上 台北：新文豐出版社

<sup>93</sup> 參見吳汝鈞著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》台北：學生書局，1993年2月 頁53-56

的，「不立文字」之意即對文字的不執著，不取不捨，通達無礙。

關於遊戲三昧，《六祖壇經》記載「見性之人。立亦得。不立亦得。去來自由。無滯無礙。應用隨作。應語隨答。普見化身。不離自性。即得自在神通遊戲三昧。是名見性。」<sup>94</sup>「善知識。智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧。般若三昧，即是無念。何名無念？知見一切法，心不染著，是為無念。」<sup>95</sup>所謂的般若三昧指的就是一個人能夠解脫，能夠化煩惱為菩提，如此即是為遊戲三昧。而無念就是指知見一切法，心不染著。禪宗提出遊戲三昧的用意就是要讓人們的心靈無拘無縛、自由自在。

---

<sup>94</sup> 《卍正藏》59冊，頁0024上 台北：新文豐出版社

<sup>95</sup> 《卍正藏》59冊，頁0011上 台北：新文豐出版社

### 三、全人

六祖認為見性之人，於一切法立亦得，不立亦得，要「去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通，游戲三昧，是名見性。」<sup>96</sup>意指見性的人徹悟諸法實相，了無障礙，非常自在，他要建立一個涅槃也可以，不建立這樣的一個目標也無不可。來去自由，一點妨礙都沒有。當用之時，可以隨心所欲，正所謂理事無礙、事事無礙。當說之時，能隨著其根機因材施教因人說法，這就是因為佛的化身不離自性，一切依著本有般若智慧，就如有自在的神通大化流行於此法界，自性彷彿遊戲一般幻化在這宇宙中，這就是諸佛菩薩所講的自在神通、游戲三昧，這叫做見性。這正像明鏡照物，物來影現，物去鏡空，即所謂「自由自在，縱橫盡得」。

而六祖的教育目標就是要眾生皆能轉迷成悟，也就是見自本性；用真如自性以智慧般若觀照，對於一切萬法事物都能不取不捨，自然就可以「見性」了。所以說學佛的目的即在於「見性成佛」而後再以菩提心於情器世間「圓成佛道」。而此自性卻又是本來清淨，本自具足，本不生滅，本無動搖，最終極意義還能生起萬法之妙用的，所以我們說此自性、佛性，或說是「覺」其顯發於外的特質就是「般若」、「慈悲」、「清淨」，將使吾人臻於「真」、「善」、「美」圓滿具足的健全人格、完美佛性。

因而六祖即是要學人以達全方位的自性為主要依歸，是致力於涵養「全人」的「無上正等正覺教育」。什麼是無上正等正覺意涵呢？佛在經論中常常提到一句話，「阿耨多羅三藐三菩提」，這句話是梵語，翻譯成中文，梵文中的「阿」字是「無」的意思，「耨多羅」是「上」，「三」是「正」，「藐」是等，「菩提」是「覺」，整句話翻成中文就是「無上正等正覺」。這就是教學的目的，就是佛教教育的目標，也就是佛對我們的期望。

為什麼又說是「全人教育」呢？首先要先了解六祖所謂「見性成佛」的佛是何意涵？其實亦即問說自性朗現於外應該是如何的樣貌？包括哪些意涵？「佛」這個字是從印度梵文翻譯過來的，它的意義是「智慧」，「覺悟」。為什麼不直接翻譯成為智覺？這是因為中國文字中沒有相當的字彙能夠對等的翻出來，因為「佛」

---

<sup>96</sup> 《卍正藏》59冊，頁0024上 台北：新文豐出版社

這個字含有多義；它所含的智慧之義絕對不是我們一般所指的智慧，而是究竟圓滿對宇宙人生徹底明瞭的智慧，對過去世，現在世，未來世，無所不知的智慧。通常講佛智有三種，一切智，道種智，一切種智，而這三種智分別就是六祖說的「無念」、「無相」、「無住」。這些都是佛學專有的名詞，這三種智，以現代哲學名詞來說，一切智就是宇宙萬有的本體，對於宇宙萬有「本體」徹底明瞭通達，這種智慧，佛教裡稱為「一切智」。第二種智叫做道種智，道種智是知道宇宙一切現象，也就是相對於吾人的客體而言，這個現象有太多，森羅萬象，無量無邊，這些東西從那裡來？依循何道理來的？怎樣演變的過程成為現在這個狀況？將來的演變又會變成什麼樣子，對這些「客體」現象完全明瞭與通達的智慧叫做「道種智」，也就是知道宇宙萬有的現象。第三種智慧講「一切種智」，就是本體與現象，並非哲學上所說的主客對立二元論；它是一不是二，它不是偏在一邊，而是對「整體」完全通達明瞭，這樣的智慧才是究竟圓滿的智慧。而智慧的作用就是令吾人轉迷成悟，對於人生宇宙、過去、現在、未來，通徹明瞭一點都不迷惑，這才做覺；所以說智是體，說覺是用。

既然起作用是覺，那麼覺必定有對象；所以覺是「能覺」，能覺是自己有智慧，大智大覺，而覺的對象就稱為「所覺」，用一個總代名詞來說就叫做「法」，「法」字的內容包含宇宙萬有，簡而言之共有四種：心、境、事、理，這四大類把宇宙萬法都涵蓋盡了，這就是我們覺的對象。在生活起作用，我們稱之為覺，覺是智的作用，故吾人須以清淨般若之心時常反聞觀照自身，真如自性自然會起無限妙用，是為「游戲三昧」也。

那麼要如何才能使吾人心(識)轉化，達到心靈的淨化呢？關於這「轉識成智」、「轉迷為悟」的問題，可由六祖在「機緣品」中解智通禪師所惑的「三身四智」這一要義得到答案。茲引其原文如下：<sup>97</sup>

師曰：三身者。清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智；若悟三身無有自性，即名四智菩提。聽吾偈曰：自性具三身，發明成四智，不離見聞緣，超然登佛地；吾今為汝說，諦信永無迷，莫學馳求者，終日說菩提。通再啟曰：「四智之義，可得聞乎？」

---

<sup>97</sup> 關於智通禪師問三身四智的問題原文皆引自《卍正藏》59冊，頁0019下 台北：新文豐出版社

師曰：「既會三身，便明四智，何更問耶？若離三身，別談四智，此名有智無身。即此有智，還成無智。」復說偈曰大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡；五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。

六祖首先解釋何謂大覺(佛)，說明各人自性具足此法、報、化三身：「清淨法身就是你的自性，圓滿報身就是你的智慧，千百億化身就是你的行持。」有這三身就可以轉識成智，轉前五識為成所作智，轉第六識為妙觀察智，轉第七識為平等性智，轉第八識為大圓鏡智。而擁有這三身四智就可以達到佛究竟圓滿的境地。從吾人本心分上說明三身是一不是二。若離開本性，我們另外說三身，就是有身無智。三身從一個自性而生，並不是三身各有一個自性。如果離開三身，別談四智，這叫有智無身。自性本來具足三身；換句話說，我們一切眾生各個都有自性，人人都具足三身。因為我們迷了自性，所以見不到三身，要是悟了自性，不但三身你見到，而且四智也朗現了，全人的佛性可由此證之。

接下來此兩首偈頌便在說明如何轉識成智。「大圓鏡智性清淨」，第八阿賴耶識又稱藏識或種子識，是染淨合併的，當它轉為大圓鏡智時，這個時候是自性清淨。何謂「自性清淨」？「心湛然空寂，圓明不動，即大圓鏡智」。「平等性智心無病」，轉第七末那識為平等智。觀自他一切平等，這平等性智是從無滯的心體流露出來，所以說平等性智心無病。末那識的性質是執著，即認為有所謂人我相，有人我執與法我執兩種。我相，是第七末那識執著第八識的見分一分，所現的一個假相。在唯識講「中間相分兩頭生」，所以它是虛妄不真的。只要把我執打破，能破人我執、破法我執，對於一切事物皆能平等待之，末那識就轉成平等性智，也就是時時處在不二之中，轉成無漏。「妙觀察智見非功」，妙觀察智是講第六意識，第六意識的作用是起分別，如果能在應機接物上分別一切法而不執取，即能在分別中得到自在，並善於觀察宇宙人生的現象，而起種種妙用智慧，這就是妙觀察智。「成所作智同圓鏡」，這是講前五識，即為眼識、耳識、鼻識、舌識和身識。前五識轉成智之後，都叫做成所作智，能事理通明，意志所到皆能無礙，成就一切功德。成所作智為何同大圓鏡智？因為它是在果地上轉。成所作智正是根本智之後的後得智(大圓鏡智是根本智，成所作智是後得智)。

「五八六七果因轉」，這是講轉識的次第，前五識、第八識是果地上轉，我們最著重的就是第六識、第七識，因為它是在因地上轉。簡單的說，我們在日常生活中，要練習六根接觸六塵境界不起分別(第六意識轉妙觀察智)、不執著(第七意識末那識轉平等性智)，這就是轉識成智的方法。「但用名言無實性」，縱上所言我們不要被名相文字所轉，以為有個實相存在，因為事實上自性是無有轉的，迷時為識，悟時成智，本體是如如不動的，轉的只是名相。

惠能大師雖然為禪宗的祖師，但對於「唯識」這至難至繁的學問，以如此至精至簡的方法來釋疑，真可說是一刀直入，深入淺出為人所易懂，此樸實妙用的風格殊為惠能大師的教育特色。所以說教育的目的即要獲取智慧以「開啟人類本覺，陶成人類本慧」為宗旨，自性是一切眾生的本心，又是佛所證的圓覺，禪的本質就是那無住的主體性，盡其表顯，揮灑自如，這實都是那無住心對世間不取不捨的妙用大智，與此同時禪也在游戲三昧中轉化了眾生，自覺覺他，覺行圓滿。由吾人之自性起三身發四智，所展現出的是完美佛性，這整個的進程都是真真實實的「般若行」。

#### 四、輔導

六祖所開設的是「不假外修，但於自心，令自本性常起正見」的頓教修行觀，而此法門是為最上乘，最大智，最上根人所宣說的，惠能大師認為只要於念念心中，自見本性清淨，以自性般若來觀照外境一切相，從而去除執妄即能直究佛境。這是條自修，自行，自成佛道的自證之路。然即便如此重視個人的修行功夫，六祖對於經典言教是持不取不捨的態度，從未排斥文字，甚而彼也可為吾人之輔助工具。六祖說：「執空之人有謗經。直言不用文字。既云不用文字。人亦不合語言。只此語言。便是文字之相。又云。直道不立文字。即此不立兩字。亦是文字。見人所說便即謗他言著文字。汝等須知。自迷猶可。又謗佛經。不要謗經。罪障無數。」<sup>98</sup>執著於空的人因為其無明愚痴的心識，而認為經教是不需要的，那都是邪見在起作用，若見善知識在為人講說佛經，就毀謗說他是執著於文相上，自己迷妄還不算，另外又謗了法，這毀謗佛經的危害是很大的。法達禪師也問過六祖若已經明瞭經義是否就可以不必誦經了呢？六祖給他的回答是這樣的：「經有何過。豈障汝念。只為迷悟在人損益由己。口誦心行。即是轉經。口誦心不行。即是被經轉。」<sup>99</sup>意思是說經本身並沒有過，怎會妨礙到自個兒的念頭呢？只因個人的覺悟與執迷，而若有獲益或損失的話也是自己造成的。所以說本心若悟，則經典皆可成為吾人之註腳，即為轉經。

下段這些話六祖又說的更貼切了「善知識。一切修多羅及諸文字。大小二乘十二部經。皆因人置。因智慧性方能建立。若無世人。一切萬法本自不有。故知萬法本自人興。一切經書因人說有。緣其人中有愚有智。愚為小智為大人。愚者問於智人。智者與愚人說法。愚人忽然悟解心開。即與智人無別。」<sup>100</sup>這是更深一層說明一切修多羅與文字，大小二乘十二部經都是為人所設置的，也只有真實的般若智才得以存在，故而如果這世上沒有人，也就無生萬法，所以說萬法是由人去宏揚呈顯的。又說人有愚智不同，若愚人向智人請求幫助為其講述道理，愚人忽然心開意解即與智人無別。所以說六祖雖開頓教法門，但若是無緣進門的學人，仍應該要向大智人請益，最後仍是

<sup>98</sup> 《卍正藏》59冊，頁0026下 台北：新文豐出版社

<sup>99</sup> 《卍正藏》59冊，頁0018下 台北：新文豐出版社

<sup>100</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010下 台北：新文豐出版社

能殊途同歸，頓悟本覺，同究佛地。大師說：「菩提般若之智。世人本自有之。只緣心迷不能自悟。須假大善知識示導見性。當知愚人智人佛性本無差別。只緣迷悟不同。所以有愚有智。」<sup>101</sup>

而《壇經》中我們也可於多處見六祖開示在修行之路上是需要靠善知識在一旁提攜扶持的。如說：

我於忍和尚處。一聞言下便悟。頓見真如本性。是以將此教法流行。令學道者頓悟菩提。各自觀心。自見本性。若自不悟。須覓大善知識。解最上乘法者。直示正路。是善知識有大因緣。所謂化導令得見性。一切善法因善知識能發起故。三世諸佛十二部經。在人性中本自具有。不能自悟。須求善知識指示方見。若自悟者不假外求。若一向執謂須他善知識方得解脫者。無有是處。何以故。自心內有知識自悟。若起邪迷妄念顛倒。外善知識雖有教授。救不可得。<sup>102</sup>

這是六祖以自己身教例子拿出來跟大眾說明當初他也是在弘忍大師那兒一聽《金剛經》後即刻頓悟，於剎那間徹見本來面目，而此心法自初祖達摩以來以至今後，皆要大大的流傳下去，務使後人皆能頓悟菩提本心，見自本性。

但是反過來說，雖然過去、現在、未來諸佛，以及微妙甚深的十二部經，是吾人自性本自有之的，若一時仍未能豁然通達，正悟菩提，則須藉著有大因緣的善知識從旁指導，以明示正道之路。然這些大聖人的幫助只是一種啟迪和輔助的作用，並不能直接的就代替我們頓悟解脫，因為自性是自悟的<sup>103</sup>，偷懶馬虎不得，若不明瞭這個道理即是邪見，而自心也妄見四起，在這種情況之下，就算有諸葛名師仍然還是扶不起的阿斗，無有用處。

所以說當六祖在跟法達解釋何為開佛知見時，也述及到佛對吾人而言僅是增上緣，修成正果這檔事還是得靠自己的，他說：「彼既是佛。已具知見。何用更開。

<sup>101</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009上 台北：新文豐出版社

<sup>102</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010下-0011上 台北：新文豐出版社

<sup>103</sup> 依《壇經》「坐禪品」中言要於念念相繼的過程中，徹見清淨的本性，從而自己實修實證，自己成就寂靜涅槃。見「善知識。於念念中自見本性清淨。自修自行自成佛道。」《卍正藏》59冊，頁0015上。六祖又在「懺悔品」明示學人「此事須從自性中起，於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒」，直示自性是佛之旨，並要學人歸依自性三寶，自度自戒，自成佛道。認為自性中有三身佛。自身本淨，即是清淨法身；自性不染善惡，即是本來實性，亦是圓滿報身；自心思量變化而成諸相，即是自性化身。所以歸依三寶亦是皈依自性，自性本來是佛，因而成佛也不能外求，只能內覓，成佛方式也只能是依靠自力，自悟自修，自度自成。如此六祖把成佛的責任和權利完全交付給了眾生自己。

汝今當信佛知見者。只汝自心。更無別佛。蓋為一切眾生自蔽光明貪愛塵境外緣內擾甘受驅馳。便勞他世尊從三昧起。種種苦口勸令寢息。莫向外求與佛無二。故云。開佛知見。」<sup>104</sup>這即在講明眾生知見與佛知見是無二的，只緣被煩惱妄執隱蔽了自性明光，所以才勞佛提醒認得本來面目，佛的教學只是在教我們恢復本來自性而已。

無獨有偶的，六祖也對對尚未明心見性，但聽了很多道理而開始說「口頭禪」的神會，說出如下的言教，六祖說：「汝若心迷不見。問善知識覓路；汝若心悟。即自見性。依法修行。汝自迷不見自心。卻來問吾見與不見。吾見自知。豈代汝迷。汝若自見。亦不代吾迷。何不自知自見。乃問吾見與不見。」<sup>105</sup>這是教說若是心迷不見性，就應當要問善知識，但是師父見性，師父自己曉得，豈能代自己見性？豈能代我破除迷障？而我若是自己明心見性，也代不了別人，所以六祖說：「你如何不自知自見？」這就是教導他方法。明心見性，要自覺自悟，是自己去見性的功夫。

由上可觀之六祖是以「覺」為導的教學法，以教育對象也就是自身為優位的考量。禪宗教育的特色不是一味「被動」填鴨式的知識，而是學習「自發式」的開啟覺慧，是以覺悟者的般若智應機而教的教導原則，禪師所扮演的是「引入悟入」的「引渡」角色。在《六祖壇經》中有這麼一則「引渡」的公案：話說當惠能大師接過五祖弘忍禪師所傳的衣鉢後，五祖要惠能趕快離開，以免有人因為嫉妒而加害於他。

惠能啟曰。向甚處去。祖云。逢懷則止。遇會則藏。惠能三更領得衣鉢云。能本是南中人。素不知此山路。如何出得江口。五祖言。汝不須憂。吾自送汝。祖相送直至九江驛。祖令上船五祖把艫自搖。惠能言。請和尚坐。弟子合搖艫。祖云。合是吾渡汝。惠能云。迷時師度。悟了自度。度名雖一。用處不同。惠能生在邊方語音不正。蒙師傳法今已得悟。只合自性自度。<sup>106</sup>

由此段「迷時師度，悟時自度」，可知禪師的教育是要以啟迪學人的「覺性」為其要旨。而其教育方式是，當學人在修道之路迷惘無明時，應由禪師引導指點

---

<sup>104</sup> 《卍正藏》59冊，頁0018下 台北：新文豐出版社

<sup>105</sup> 《卍正藏》59冊，頁0025上 台北：新文豐出版社

<sup>106</sup> 《卍正藏》59冊，頁0007下-0008上 台北：新文豐出版社

方向，而當學人已經心開意解有所領悟時，則要讓學僧自性自度的自主學習以達佛竟。

## 五、實踐

六祖大師為眾人宣說了許多的修行方法，而此修行觀所注重的精神就是實踐的解脫，六祖說「智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫」，由吾人智慧時刻觀照反省本身，自然會心有所悟，了知自心不住一切處，即「用即遍一切處，亦不著一切處」<sup>107</sup>，認識自己本來面目，即為見性即是解脫，而解脫之境正如《華嚴經》上所講「一即一切，一切即一」，是理事無礙，事事無礙的圓滿世間。

現再從《壇經》中看看六祖是如何說實踐的重要，「頓漸品」中有則六祖跟神會之間的公案：

「師曰。知識遠來艱辛。還將得本來否。若有本則合識主。試說看。會曰。以無住為本。見即是主。師曰。這沙彌爭合取次語。師又曰。汝若心迷不見。問善知識覓路。汝自迷不見自心。卻來問吾見與不見。吾見自知。豈代汝迷。汝若自見。亦不代吾迷。何不自知自見。」<sup>108</sup>

這是在訓示神會不要只是一位知解宗徒，要如《楞嚴經》「知見立之，即無明本；知見無見，斯是涅槃。」，六祖所開頓教法門承上以來，從不曾要學人求知求解，所謂修證，是指自性上直觀直悟直証的現量境界，是「無功用智」而非「有為功行」，而且是自修自證自度的般若行，無人能代。而「機緣品」中六祖答智常比丘對於《法華經》中所謂「三車」的問題，對於大乘佛法「解行相應」之要義亦有所著墨，這則公案是這樣說的：

智常一日問師曰。佛說三乘法。又言最上乘。弟子未解。願為教授。師曰。汝觀自本心。莫著外法相。法無四乘。人心自有等差。見聞轉誦是小乘。悟法解義是中乘。依法修行是大乘。萬法盡通萬法俱備一切不染。離諸法相一無所得。名最上乘。乘是行義。不在口爭。汝須自修。莫問吾也。一切時中自性自如。常禮謝執侍終師之世。<sup>109</sup>

這裡提到所謂大乘佛法，是不同於在目見耳聞下轉誦經典的小乘，也不是只

<sup>107</sup> 《卍正藏》59冊，頁0011上 台北：新文豐出版社

<sup>108</sup> 《卍正藏》59冊，頁0025下 台北：新文豐出版社

<sup>109</sup> 《卍正藏》59冊，頁0020下 台北：新文豐出版社

了解經義但卻沒有實修的中乘，是「信解行証」的依法修行，是修到無修證到無證而萬法全然盡通，卻又絲毫沒有可得者。最後六祖對智常開示所謂「乘」是運載以行之意，貴在實行而不為口頭上爭說的，所以要智常依法實修無須言問。此外「般若品」中亦多處提及心口相應，口念心行，言行合一的重要性，茲引原文如下：

「善知識。世人終日口念般若。不識自性般若。猶如說食不飽。口但說空。萬劫不得見性。終無有益。善知識。摩訶般若波羅蜜是梵語。此言大智慧到彼岸。此須心行。不在口念。口念心不行。如幻如化如露如電。口念心行。則心口相應。本性是佛。離性無別佛。」<sup>110</sup>

「善知識。迷人口說。智者心行。」<sup>111</sup>

「善知識。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。口莫終日說空心中不修此行。」<sup>112</sup>

「善知識。迷人口念。當念之時有妄有非。念念若行是名真性。悟此法者是般若法。修此行者是般若行。不修即凡。一念修行自身等佛。」<sup>113</sup>

以上種種都是在開示般若惟從自性而生，非由他力而來，故莫向外馳求，不要錯用心意。而迷人但知口說，卻不實行。有智慧的人就是真正躬親實踐，而不作口頭禪之戲論。若只口念般若，而心理不照般若智慧去做，無明當然依舊存在，就是因其心裡不實行，那就像虛妄幻化，像露水，像電光石火似的，畢竟無有是處。所以說迷人只知用口念，當口念時，心裡卻是妄念盡起，若念念依照般若而行，即不做愚妄之事，此即依照自己真性去修行，能明白這種法，即了知般若法真義。由此觀之，六祖並非只是特重智慧復歸的禪宗教育，亦為需付之實行的意志宗教。《六祖壇經》即開宗明義說：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」，「直了」就是真正做到，保任這念本覺心一直到底，不論順逆境，百年如一日，這一念心的心境即是如如不動，了了分明，不驚、不怖、不取、不捨。

而六祖的實踐方法可從下面兩方面來加以述之，一是心理實踐；二為生活實踐。心理實踐就是要幫吾人去除內心的執著，此也為修行的主要目的。那末心理實踐的依據為何呢？即以無念為宗，無相為體，無住為本。《壇經》「般若品」云：「若得解脫即是般若三昧。即是無念。何名無念。若見一切法心不染著。是為無

<sup>110</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009上 台北：新文豐出版社

<sup>111</sup> 《卍正藏》59冊，頁0009下 台北：新文豐出版社

<sup>112</sup> 同上註

<sup>113</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010上 台北：新文豐出版社

念。用即遍一切處。亦不著一切處。但淨本心。使六識出六門。於六塵中無染無雜來去自由通用無滯。即是般若三昧自在解脫名無念行。」<sup>114</sup>六祖亦因五祖弘忍大師為他解說《金剛經》至「應無所住而生其心」一句而得徹悟，《金剛經》裡頭講的就是「無住」。如能體悟自性本來不住，則於一切法上不去執著它，便得解脫自在，如《壇經》中說：「於諸法上念念不住，即無縛也。」<sup>115</sup>。「無住者」；人之本性，六祖說就是於諸法上，念念不住，念念之中，不思前境。而由「無住」的觀念引申，「無相」、「無念」也就因應而生。「無相」者；於相而離相，並不是要我們離開外相，只是此外相是假相，所以在面對外相時，了知此真相便不起貪愛或厭惡等煩惱；一言蔽之即是要離一切對事物執實的觀念。「無念」者；於念而無念，不是百物不思的念頭，而是捨棄邪念，所謂「邪念」是指對境上所起的顛倒妄想。總之無念即是無意識的妄念，存自性真如的正念。「無住、無相、無念」雖然名相上有所不同，但就其修行的過程而言，乃是連貫統一的。

六祖不立文字，但參契機的頓悟法門，是針對上上根人所設的，「若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞，常不能染，即是見性。」<sup>116</sup>若一時了知自性，頓時開悟，便無須外修，但此須根機已熟。除上上根人外，其他人悟後仍待漸修，所以在生活的實踐上面六祖在《壇經》「懺悔品」中教大眾懺悔、發願、還有受無相三歸依戒。佛教徒的生活實踐通常是用戒定慧三無漏學作依準；依戒攝身，依定攝心，依慧指導身心的行為。在受戒之前需要發願、懺悔，發願是願意接受佛法修行佛道，如《壇經》懺悔品，所舉的四弘誓願；懺悔是對於三世的罪障以至誠懇切心來懺悔。然其與一般經典所不同的，是強調「無相」的觀念。無相的意思是心外無法，一切法皆是從自己的心中所顯現，歸依三寶也即是歸依自心，以「自心」歸依「覺」、以「自心」歸依「正」、以「自心」歸依「淨」，便是歸依了自性三寶。六祖示人見性成佛，都教人自度自戒，從無相無住無念三原則上去體驗自性本體，達到實在解脫之門。

---

<sup>114</sup> 《卍正藏》59冊，頁0011上 台北：新文豐出版社

<sup>115</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014上 台北：新文豐出版社

<sup>116</sup> 《卍正藏》59冊，頁0010下 台北：新文豐出版社

## 六、小結

《六祖壇經》是中國佛教中明心見性的一本代表著作，《壇經》一書雖是佛家的一部經典，但其內容除了佛家之外尚包含了儒家和道家。在儒家方面，六祖惠能最注重的是為孝道，此外，亦重視禮節。在道家方面，六祖注重自然。道家的自然是指清靜無為，有純真、真誠、純淨的意思。而在佛學方面，六祖最為推崇《金剛經》，《金剛經》中記載「應無所住而生其心」，六祖惠能在開悟時即是受此句佛語的影響，此句中的「無所住」指的就是「真空」，而「生其心」指的就是「妙有」。

若是吾人將《六祖壇經》這部經典以教育思想的角度來看，那麼這部經典所注重的就是淨化吾人的心靈，使之純正，而其出發點是為吾人所本有之自性，此自性既然是為吾人之所本有，那麼，當然就是不假外求，且是即求即可得，人人皆可成佛。為其方便探討，吾人可將之分為以下幾點：

(1)教材方面：六祖認為世界上的任何事物都可以作為吾人在修身養性時的輔助工具，因而上至經典，下至河川流水，甚至是一草一木都可以當作啟發吾人心靈之機緣。由此可知，六祖在教材方面是不限於佛家的經典，因為教材的目的只是用以啟發人們的心靈，能夠達到目的的事物就可謂之正確的教材，反之，即使是佛經，能否幫助吾人開悟也得看修養者本身的智慧。

(2)教學方式：惠能大師的教學方式是自然、自由、自在且活潑生動的，既然目的是修身養性，那麼，當然就是要從一般的日常生活中修起，所以若有修身和不修身的分別，那麼，這種修行必然是虛假的。故日常生活就是修身養性，是自然而然，而非矯柔造作的。

(3)教學態度：六祖的教學態度是非常認真、專注的，無任何一刻是閒功夫，認為時時都是在修身養性，不論是喝茶或是吃飯時刻都要專於修行。

(4)教育目的：六祖的教育目的是使人明心見性，而這個「性」是指吾人所固有的清淨心，因為是清淨的，所以可作為吾人修身養性的基礎。有些類似於孟子的道德修養理論，認為人們所要操守的是吾人的本心，並且要能夠保持它，使之不為外物所惑。但當然兩者是不同的，例如孟子的目的是成聖，是屬於儒家的，而六祖惠能的目的是明心見性以成佛。

(5)教學方法：六祖的教學方式是啟發式的，因而禪宗重視悟性，而這種悟性

不同於西方的理性，因為理性是主客對立的，而悟性是超越理性的，包含了非理性的情欲部分。此外，禪宗也提出辯證法，是為正反合方式的思維，例如一個人講天，另一個人就要講地。對此，曹洞宗就非常注重。所謂的辯證法就是指吾人對一事物要有非常周詳的考量，一人提出正，另一人就提出反，以求達到合，如此才是中道的考量。而後來的禪師也常常以比喻式的手法來使門人了解其所欲表達的道理究竟為何。例如，有一次門人為求道而不解，其師就以蚯蚓做為比喻，在其兩端以鋤頭各敲一下，而後又在中間敲一下，表示不可執著於空和有的境界，也不可執著於非空非有的境界。而這種比喻式的手法可分為：1.明喻(metaphor)：即詩中的「賦」，是以直接的方式來表達，例如當吾人說地球的形狀像蘋果，這就是一種明喻的表達方式；2.暗喻(simile)：即詩中的「比」和「興」，是以暗示的手法來表達，又因其教學方式是非常地自在，因而這種教學法也不限於文字或語言，例如拿拂子、投足、動手、動眉毛或眨眼等，在別人眼裏看來只是平常的生活動作，但其實這些都隱藏了許多的含意，是禪師用以幫助門人開悟時所用的獨特教學法門。

(6)表達方式：禪宗的表達方式並不限於口說也不限於文字的書寫，尚有肢體語言，包括手勢和不說為說的沉默。由此可知，禪宗已打破了文字上的束縛，所做的純粹是心靈上的啟發、修養，因而不再執著於經典和義理的解說，只要能夠了悟才是最重要的。

(8)教學方面：禪宗的法門是師生不二的，有些類似於胡塞爾的「互為主體性」，即老師心中有學生，學生心中有老師，師生兩者是心心相印的，老師可以當作主體，而學生也可以當作主體，主體不再是只限於老師，而學生的學習也必須是非常地主動，不可處於被動的狀態。

(7)教育功能：六祖重視的層面包括了德智體群美，是五育均衡的。所以沒有限於知性方面的知識發展，六祖也非常注重情意的發展。他的語言常常是言在此，而意在彼。惠能大師強調健全的人是身心靈都要能夠發展的，例如在心靈方面，六祖非常地強調人們內心的念頭，這種念頭必須是常常純淨的，即使是一剎那間有所不正，那麼這就是修養不夠，而在身體方面，六祖認為人們要有良好的生活習慣，從平常的行、住、坐、臥中就可實行，如此便能活化人的生命價值，淨化人的心靈。

六祖的思想對後世的影響很大，例如百丈懷海大師(著有百丈清規，是為此派的法規)的叢林制度，此制度的思想為「一日不做，一日不食」，強調勞動的重要

性，而有「出坡」觀念的提出，所謂「出坡」指的就是要勞動，例如鋤草、劈柴等的身體運動，所以這種教育內容是與生活互相結合的，與生活息息相關。因而禪即生活，生活即禪。

## 第四章 六祖惠能之教育思想與開放教育

### 第一節 何謂開放教育

#### 一、開放教育淵源與沿革

當代的民主社會，強調了人性以及尊重個人的價值，此一風氣影響所及，教育亦如風行草偃般的也有了新意出現。學者根據自然主義與人文主義精神，在尼爾(A.S.Neill)思想於一九二一年所創建的以自由的態度、人性為訴求，來啟迪學生潛能的「夏山學校」(Summerhill school)之下，逐漸凝聚了關於「開放教育」的共識。

開放教育的觀念萌芽於古希臘哲人蘇格拉底的「產婆法」。蘇格拉底鼓勵學生透過自己的觀察與理解來尋求解答，並在追尋知識的過程中互相幫忙。而開放教育的思想淵源可上溯至十八世紀法國盧梭(Jean Jacques Rousseau 1717-1778)的自然主義思想，其中以盧梭所著的《愛彌兒》(Emile)為其思想代表作。盧梭所創始的自然主義，目的在保持人與生俱有的道德良善，並由此建構了其天賦人權的社會理論，而教育的目的即是讓社會的每一份子都具有平等、博愛、質樸自然等的良善品德。在其《愛彌兒》書中的第一句名言，說到「任何出於大自然之手的事物本來都是好的，但是一經過人的手就都變壞了。」當吾人在研究學家的言論思想之時，依維根斯坦認為必須先對其使用語言之背後的脈絡即時代背景，有所認識才不致犯了哲學方法論上的謬誤。所以盧梭所言其實也是針對當時上層社會的兒童之過度禮教的教育方式，所提出來的箴言。他希望人類能從權威禮教與社會束縛中獲得解放，能過著自由自在的「自然人」生活。他認為教學應該以兒童的本能、傾向、興趣、活動來順其自性自然發展，要以兒童天賦才能可以自由發展為其主要目的，所以甚而建議兒童應該遠離自然，生活在鄉下，如此與大自然接觸，才能使天賦獲得充分自然的發展。此即他所高呼的教育口號：「觀察自然，同時順著它所顯示給你的路線走。」教育就是，為了使人在一種自然狀態下生活著。

而巴斯鐸(Johann Bernard Basedow 1723-1790)是把盧梭自然主義的教育理論付諸於實行的第一人。以此理念開辦了一所以博愛為名的學校，雖然不久就失敗

了，但卻也為新型小學的建立開了先河。

真正將盧梭自然主義概念開展出一番天下的，是一九二一年尼爾所倡導的「開放教育」。開放教育起源之時間背景發生在二次大戰後的英國，它是一種基於實用需要由下而上，由點而面符合各地民俗風情個別化的草根運動 (grassroot movement)。由於戰火的影響，傳統需要用教科書，或是以考試為測量工具的學校，被師生一起走出戶外學習的活潑並有創造力精神的開放教育所取代。事實上這種教育模式在第一次大戰的時候，即以各種不同的草根模式在各國萌芽成長，直至六〇年代以主智主義為主的美國，因為其主智教育戕害了學生創造力的發展，壓抑學生的學習興趣，貶抑了學生的人格、自尊與價值，所以在人文主義學者的急呼下而成了當時的顯學，也成為當今教育的主流。<sup>117</sup>

而諸如開放教育學者們所開創的學校，其所使用的混齡學習，垂直是分組或是自由學習日等，均是受其影響。如「夏山學校」是尼爾秉持著人文主義的精神，以完整的「人」為教育的中心理念，使學生能在教育中陶冶完美的人格以及發揮本能的創造能力，是一所強調自由、民主、愛的學校。而其所謂「自由」是由學生經過自身的調適所獲得到的自由，「民主」則可在其學生自治會中所見一般，「愛」則是老師放下其權威的身段，去設身處地為學生著想，與學生進行良善的溝通。而尼爾在課程的設計上，也是開前人之所未見，他認為當今的課程設計太偏重智育，而且都是以單一學科課程排列出現，無法使學生獲得完整的生活經驗與知識，所以他特重情意學習，希望透過老師學生間以愛為出發點的相處生活經驗，能夠使學生了解自由就是責任的自我教育，使「學生成為人之所以為人，並生活與行動的像一個人。」

---

<sup>117</sup> 參見鄧運林著《開放教育新論》高雄：復文圖書出版社，1997年5月 頁4

## 二、開放教育之本質意義

由上文可知，開放教育觀念萌芽於蘇格拉底，淵源於盧梭，而真正化為行動並影響當代教育的，即為尼爾所創辦的夏山學校。開放教育的思想背景整體而言是融合學說、理論與實際，再配合時代教育思潮中的自然主義、杜威的經驗主義，皮亞杰的建構主義，以及人文主義的信仰發展而成。<sup>118</sup>所以開放教育乃是基於人文主義精神的現代化教育，是人性化的教育思潮。

開放教育源於自然主義，其本質底的蘊涵即是以「人」為主的人本思想。「人本」一詞是由西方字 Humanism 來的，這個字由人字 Human 而來，加上語尾 ism 成為主義，乃指以人為問題的中心，以人為研究的對象而言。而再從此字源來看，則是由希臘字 pais, paidos 演變而來，在古希臘時代的「派代亞」概念，到了羅馬時代便成了拉丁字「修曼尼塔司」(Humanitas)。

在教育學的意義內，人本教育的中心思想，認為所有的人都應該接受相同學科的訓練與人文學科的薰陶，也就是我們所稱的通識教育。<sup>119</sup>而開放教育的人文教育是指，任何關心人類幸福、理解的教育思想而言，尤指人文主義心理學，強調人的感受、知覺、意向、人的選擇與價值<sup>120</sup>，而其思想融合了自然主義、自由主義、實驗主義以及精神分析，(如尼爾的夏山學校即採用了心理分析學家佛洛伊德，萊希、藍恩的觀點)強調對人性的尊重，以及重視人學習動機之主體性與整體性，以情意陶冶和引導學生的創造力思考為要，肯定教育是價值的提升，生命意義的引發以及個人的自我實現。其教育本質觀點即是「使一個人更像一個人」，意即使人更能表現一個人的價值。

如尼爾說：「活著必須有他自己的目的與理想 不是為了功成名就，不是為了高級的轎車和洋房，我常告訴自己寧願做個快樂知足的司機，也不願意成為一個擁有萬貫家財的神經病。」又說：「我標榜快樂，因為我標榜生命。寧可讓孩子不知小數點的算法，也不要讓他不自由和痛苦一輩子。」<sup>121</sup>所以開放教育本質即是以人為本，意義即在於人格的陶冶，認為只注意知性的教育是不夠的，情意的教育遠比知識的傳授更重要，所以說開放教育的意義就是要統整人格，期望每個完整

---

<sup>118</sup> 參見鄧運林著《開放教育新論》高雄：復文圖書出版社，1997年5月 頁19

<sup>119</sup> 參見林寶山編譯《人文主義的教育改革計畫》高雄：復文圖書出版社，1984年 頁1

<sup>120</sup> 引見郭為藩著《教育的理念》台北：文景出版社，1979年 頁397

<sup>121</sup> 引見尼爾著、王克難譯《夏山學校》台北：遠流出版社，1984年 頁242

健全的個體皆能達到真正的自我實現。

開放教育的定義，據多位專家學者認為是一種哲學觀，無法明確界定，因為它是屬於為滿足各地風土人情、教育環境及社會需要的草根式的教育改革。不過吾人也可從字面的意義分析，其意即是相對於傳統的封閉教育而言，是一種擺脫刻板、僵化，反對權威、主智的教育方式。不論定義如何下，開放教育旨在培養孩子能夠自動自發學習，具有執行計畫的能力，並輔以「情境人性化、課程統整化、教材生活化、教學活動化、評量多元化」的教學方式，提供寬廣的發展空間，以愛來尊重孩子的學習與尊嚴，使孩子能夠發揮創造的潛力，學會自我成長，對生命充滿熱愛的全人終身教育。

### 三、開放教育之理念目標

如同尼爾在夏山學校所言：「教育的目的在適應兒童，而不是兒童來適應學校。」開放教育在培養一個能自我成長的人。而一般教育方式大都是利用操縱來達成兒童學習的目的，這僅是訓練而非教育，教育必須具備合認知性、合價值性、以及合自願性三個條件。「操縱」與「控制」是在超乎兒童意願的情況下，為了達到某些特定目的而勉強孩子去做事，所以常有害於孩子的身心健康與平衡。

教育的目的是希望孩子能在融洽的人際關係中，以其自由意志，能合情、合理與合法的把事情做有效的處理。唯有堅持這種理念，才能造就一個凡事有主張、做事有決心有毅力的人，這種人不必藉外在的力量，即能自覺地從日常生活週遭找尋解決問題的靈感，而且從多方面自我成長，終能自動自發的完成自己份內的工作，達成自我實現的價值。

因而開放學校是以學生能自行獨立處理自己的生活為第一要事，用意即是在培養一個真正的民主自治形式，開放教育的學者們認為，學校應該是一個能幫助學生學習如何運用自身的心智下判斷做決定，並將過去所學的經驗歸納統整，把這些所學活用於生活當中的地方。故何欽斯(R.M.Hutchins)亦謂：「教育在轉識成智，由此發揚人性，其目的是人格而非人力。」人本教育強調健全人格的養成遠比學會知識技能更重要，馬斯洛(Maslow)認為教育是使人發現他自身是何人，以及發現做人的義務。也就是說教育除了要使人認識到自己是怎樣的一個人之外，還要教導人成為一個這樣的人，做人不能僅是享權力，還要盡義務，在義務中完成人之所以為人。<sup>122</sup>尼爾也說：「外界對我批評太重情感教學而忽視智育，這只是部分事實，我認為孩子的心智發展與其情緒有著密不可分的關係。在這裡我要特別強調的是情緒部分，假如我們給予孩子情緒的自由，亦即不受外在環境的壓抑，那麼他的心思就會變的更靈敏。」<sup>123</sup>又說學問本身有時不如性格來的重要。

所以，尼爾認為教育的目的，亦即生命的目的，是愉快的工作和發現快樂；僅注意知性的教育是不夠的，教育應該包含知性和感性，注意孩子個別的需要以培養一個具有完美人格的個人，這種認識人的價值，並促進其自我實現的教育目標，即為人本主義思想的鵠的。人文主義的教育目的即在使人認識人性的價值、

---

<sup>122</sup> 引見陳照雄著《人文主義教育思想》高雄：復文圖書出版社，1983年 頁63

<sup>123</sup> 引見陳伯璋 盧美貴譯著《尼爾與夏山學校》台北：遠流出版社，1987年 頁22

了解人之所以為人的真理，突出人性的價值，最終要能完成人的價值。

開放教育的目的，即是為了改變傳統制式教育<sup>124</sup>的權威和灌輸，希望在學習的過程中，能還給孩子一個正常發展的空間。因此，「開放」的意義即為「心靈、時間、空間、資源、內容以及方法的開放」，也就是說不僅僅是教師的心胸需要學習寬大，學生角色的定位也可以活潑化、自由化，如學生應是學習的主人、主動的學習者，並且能有更多的選擇可以做決定，還有課程內容的統整化，不受傳統上課鈴聲設定與教室課桌椅排定的限制。開放教育不只是意味著彈性自主的學習、教室空間的開放而已，更重要的是對人性的尊重，除了知性的充實，不同學習的方法嘗試外，還有更多潛在課程情意層面的薰陶，以養成一個完整人格，成為有愛心，負責任，會獨立思考，富於人性，具有創造力的人，此即實現個人的價值。

---

<sup>124</sup> 參見郭為藩著《教育的理念》台北：文景出版社，1979年 頁400

#### 四、開放教育之教學方法

人本教育重視「情意教育」，並注重培養人的創造性與自發性，這種理念表現在教育上，則是重視追求知識的過程，亦即對事物的觀察、比較、推理比結論來的重要。在方法上則是，在教學過程中注重統整的能力、強調價值教學、重視環境的陶冶，倡導未來的導向教學等。質言之，人本教育在教學方面，特重創造力的啟發，經驗的學習以及情感的陶冶。<sup>125</sup>

開放教育是一種「經驗課程」或稱「活動課程」，此課程的特色是「情境人性化」、「課程統整化」、「教材生活化」、「評量多元化」以及「教學生動化」。

學校是實施教育的場所，教育情境除了硬體的環境，還包括無形的軟體部分，在多元多樣的學習活動中，陶冶孩子高尚情操，學習「如何學習」，與學習如何跟人相處，處處都是情境教育人性化的標的。其次開放教育主張孩子的學習須是統整的，不能單是縱向的分科，更要將學習與生活密切的結合在一起，把知識、經驗、生活以及社會做整合的完整學習。而教材方面則要從學習者的生活週遭去取材，讓他從生活的體驗中去學習，學習才不致落為封閉的狀態。評量多元化的原則是指評量方式多樣化，評量過程個別化，評量時機彈性化以及評量參與親師化。因為活動的安排是以孩子的生活經驗為重心，教學方法大都以活動方式進行，是趨向以兒童為中心的個別化教學，故教學方式為多元而生動的，教學過程也呈現出多樣活潑的不同面貌。

開放教育課程的核心是團體活動、分組活動以及個別化學習區的活動。分組活動可以讓孩子在人數較少的情況下接受教師的指導，學習區的自由選擇是為了適應孩子的個別差異，討論活動或自治會是要以此來培養孩子獨立自主與負責的精神。而潛在課程所注重的學校環境、人際關係與價值觀所產生的非預期性的經驗等，更是開放教育學習裡的重要素材。角色扮演透過自編、自導、自演的過程，一方面可以讓孩子宣洩感受，另一方面可經由角色的演出了解個人的能力、氣質、自我態度及各種價值觀。

開放教育的學習內容統整了教材和學生的活動。其統整的範圍包括：統整孩子過去的經驗，以應其興趣需要；統整孩子與空間，使孩子在限制內可以自由進

---

<sup>125</sup> 參見陳照雄著《人文主義教育思想》高雄：復文圖書出版社，1983年 頁85

出任何空間；統整校內外環境，開放性的設計；統整孩子興趣和教材；統整學校，採混齡編組或混班，增加個別化的學習；統整老師與孩子的生活，以愛和關心為出發點；統整孩子的學校與家庭生活。開放學校是以生活、戶外大自然、以及社會，做為孩子學習的大環境，所以孩子的學習不僅在課堂，也在校園或社區，是一個自由而適性的開放空間，這並非放縱孩子，其目的就是使孩子的學習與生活教育合而為一，這種環境可以減少權威的壓迫，並重視群體分享以及學會關懷他人。故開放教育不只是意謂著彈性的學習空間、開放的學習區、活動的桌椅而已，更重要的是它擴展了人性的層面，養成一個「知」、「情」、「意」全面發展的全人。

## 第二節 開放教育與六祖惠能教育思想

### 一、開放教育之特色

莫利生(G.S.Morrison)認為開放教育有三種特性，茲分別從態度(Attitude)、自由(Freedom)以及兒童中心(Child-Centered)三者說明之。

首先解釋何謂態度？開放教育的老師讓孩子可以依自己興趣，選擇學習的內容與學習的方式，鼓勵孩子熱衷於自主學習的態度，在開放教室中，此一態度是決定開放教育實施的成敗。開放教育的實施與否，存乎一心，所以無論學校或社會的情況如何，教師均可依此方向實行。其次，在開放教育中所謂的自由，並非放任，而是以不侵犯他人的自由為度。在此環境中，孩子有相當的自由，不用接受成人教條式的權威規範，也沒有一般教室的約束規則，並且可基於自己的興趣，在大家共商的行為指引範圍內，自由進出教室，自由交談，參與自己有興趣的活動，但是這並不意謂著孩子可以隨心所欲，對於基本的技能，如閱讀、書寫以及運算能力等，仍是必須要學習的。第三，開放教育以孩子為學習的中心，教師只是居於輔導的角色，依孩子的興趣喜好，在旁導引如何理解，分析，統整事物，並學會做計畫和下決定。

開放教育若就外在的形式來看，則有下列幾種特徵：

第一、開放的學習空間，沒有固定的課桌椅，學習空間可以靈活運用，以「學習區」、「興趣角」、「學習中心」取代固定功能的空間，各空間內有豐富的學習資源，能供孩子自由探索學習。

第二、彈性的課表，注重主動的參與，孩子可以依照個人的興趣或學習速度，安排適合自己的學習課程，並且負起安排與完成自己的學習責任。此外，校長也尊重教師的人格涵專業自由，教師也可自行從事實驗工作，自行負責教學，並有權選擇課程與教材。

第三、採分組或個別化的學習方式，較少採大班教學，大部分為小團體或個人學習活動。師生各依興趣或專長，彈性分組學習。

第四、統整學習，整體性的學習課程，排除分科學習方式。

第五、混班或混齡學習 取消分齡的編班方式，改採家庭分組(FamilyGrouping)

或垂直分組(Vertical Grouping)。此種方式可以促進孩子社會化的發展，同時也可以使學習的環境更為豐富，師生關係也愈形密切。

第六、重視各種創造性的活動。

第七、強調互信，彼此尊重以及培養孩子的責任感。讓孩子有決定學習活動的機會，以發展做決定的自主能力。

第八、重視師生間的互動與溝通。多種學習活動進行，允許學生自由交談與溝通，教師亦尋找機會與學生溝通。

第九、師生或同學之間具有開放關係，彼此互相信任，教師本身不會有武斷的教學，而且尊重學生之間的個別差異及多樣性，充滿悅納的氛圍。教師不再是傳統的權威角色，而是一位輔導者的立場，因此教師必須對教室內外自我負責，必須自我學習與自我充實，以提供學生學習機會，由於教師的真誠，溫暖與尊重，師生關係相當密切。

第十、教師取消評定等級的評分方式，改採質的評量，重形成性的評量，協助學生評量自己的學習。在開放教室中，學生必須學會記錄自己進步的情形，以發展其獨立心和責任感。

肯恩(R.C.King)認為開放教育不僅是以孩子為中心，教師和教材也都是很重要的，學習的目標、教材以及活動內容是由師生共同討論決定的，所以是兒童中心，教師中心及教材活動中心三者具備的。

開放教育並非可以完全取代其它教育理念，彼此之間是相輔相成的，因為開放教育只是讓教育回歸正常的改革，而非由某些特定人所選定的理論，另外附加的新招數。所以開放教育的內涵及特性歸納起來有三項，分別是；反對知識膨脹的教學；反對權威式的教育；反對溫室教育。具體而言就是全人教育，回歸教育的本質，培養能自我教育、終身學習的個人，教育還應包括影響孩子全面發展的因素，只要和孩子生活有關的整體內容，都不應屏除於學校之外，並強調整個孩子的觀點，師生彼此尊重，孩子之間的個別差異也相互學會尊重，更要營造一個有成功學習經驗的教學環境。<sup>126</sup>

開放教育給予學生很大的自由，即表示將其視為能思考、有感情、能行動，

---

<sup>126</sup> 參見鄧運林著《開放教育新論》高雄：復文圖書出版社，1997年5月 頁19

具有整體人性的獨立個體，而其教育的目的即在不斷開挖學生的內在潛能，達到自我實現的可能，圓滿健全的人格。所以說，開放教育之特色即是對個體自主性的尊重，提供孩子適性的發展空間，激發學生的創造能力，以達統整人格的教育理念，是始於快樂而終於智慧的學習。

## 二、從六祖惠能的教育思想到開放教育

六祖在教學上強調的是，講究悟解的教學。其教學方式和我們現在的社會教育方法不一樣，有以下幾點的不同：

1、沉默法：現在社會上，提倡愛語的教育，主張以溫言軟語循循善誘。禪師們則時有不發一言，沉默以對，禪不落在語言上，卻亦不在靜默處，言語靜默都不犯，自顯勝義真不動。

2、棒喝法：現今普遍提倡愛的教育，苦口婆心的教授；而禪門卻有棒喝之接引方式，看起來粗魯，其實也是用心良苦，禪師「明不說破」禪悟的契機，並不表示不給予學人適當的教化，相反的，時常在日常生活之中「暗設機關」，隨學人根機而設立種種機法，目的總是要學人收攝心念，照見自性真情。

3、問難法：現代教育提倡啟發式教育，一步步引導；而禪門講究問難，機辯的追究，一改被動啟發為主動探求。

4、勞苦法：開放教育的教學環境，主要提供一處舒適並在令人愉悅的氣氛中學習，然而禪門卻不只心靈上對寂靜涅槃的追求，更提倡在勞動、勞苦中參學。所以搬柴、運水是參禪，推磨、舂米也是參禪，生活勞動無一不是參禪，從勞苦裡面慢慢體會禪的意義，細細品嚐禪的法味。

5、頓悟法：禪宗修行的目標在於悟，終極用意即在了生脫死，與開放教育涵養全人格的目的並不相同，而禪師對於悟的相關主題亦幾乎不涉及言論的，因為這樣會帶給學人頭上安頭的執見，也會使學人落入知解的藤蔓中，六祖肯定人有如圓鏡般清瑩明澈的自性，是見一切法而不染於外相的根源，由此自性生悟的關鍵點，在於覺照靈光乍現的一瞬間，當下契悟禪機，此種悟即稱為頓悟。

六祖教育之特色，是以「不二」、「活化」、「全人」、「輔導」和「實踐」為理念所建構的禪宗教育哲學。開放教育秉持著以「學習者」為本位的教育理念，採「合科」的統整學習，引導人主動發現問題與自主學習，強調「學」重於「教」。現試著探討六祖教育方法與開放教育之共通特色。

### (1) 反經院傳統之教育

十八世紀自然主義的盧梭，認為傳統的教育，教師教導學生，就只是依照書中內容來授課，講解學生所不知道的事物，這種教學成了孩童與自然之間的障礙，因為給學生說教是空泛不實的，一切的學習經驗皆來自兒童自身的摸索。在《愛

彌兒》一書中也提出了「上帝所造的事物沒有不好的，但一經人手，就都變壞了」的想法，顛覆數千年注重經院的教育傳統後，主張「教育不必依賴學校和課本，而注重受教者實際生活上的操作」，愛彌兒所受的教育完全不受傳統教育的羈絆，其用意即在保持學生純真自然的心，不受傳統學科及教法的限制，順其自然，「觀察自然，同時順著它所顯示給你的路線走」。影響所及開放教育也是反對知識膨脹的教學，認為沒有必要把智識全部傳授給學生，而是要養成學生有獨立思考的自主能力，在教學方法論上是知、情、意三者並重，關心學生全人的涵養。

在六祖的時代，時人受到印度佛教的影響，執意以為需要透過禪定才能成道，遂產生種種修行之偏。如在「頓漸品」中有一次六祖問神秀大師的弟子平常是如何教導他們的？神秀弟子志誠答說：「住心觀靜，長坐不臥」。六祖即開示他云：「住心觀靜，是病非禪。長坐拘身，於理何益。」<sup>127</sup>心觀淨其實是病態而非禪，真如法性是不落兩邊的，不可能只靜不動或只動不靜，要超出動靜兩邊才是真正大定。而自性靈空妙有本來即不垢不淨，何來之觀？六祖會這麼說就是因為神秀大師有些弟子「執著」於「住心觀淨」之法，所以又說了一偈曰：「生來坐不臥，死去臥不坐。一具臭骨頭，何為立功課。」<sup>128</sup>其義就是要學人捨妄去執，六祖並不反對學人住心觀淨打坐，要知一但執著於禪坐，就障礙了明心見性之修行，而？成大錯，所以六祖說：「善知識，道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流。心若住法，名為自縛。若言坐不動是。只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶。善知識，又有人教坐。看心觀靜。不動不起。從此置功，迷人不會，便執成顛。如此者眾，如是相教，故知大錯。」<sup>129</sup>由此可知「心通」才能「道流」，六祖對於時下風靡的禪坐，做了如是的修正，一改打坐陋習，直接對弟子示導：「此門坐禪，元不著心，亦不著淨，亦不是不動。」<sup>130</sup>

六祖的教育和開放教育所謂的反對計劃詳盡而呆板固定的教育制度，皆有相近之處，如：教學的取材皆是學生尋常日用，而方法更是活潑、多元、不僵化。禪師不執礙於文字經典之講述，教育弟子的重點在於「識自本心，見自本性」當下的修行功夫上。如《六祖壇經》「機緣品第七」中六祖惠能大師對以誦念法華

<sup>127</sup> 《卍正藏》59冊，頁0023上 台北：新文豐出版社

<sup>128</sup> 同上註

<sup>129</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014上 台北：新文豐出版社

<sup>130</sup> 《卍正藏》59冊，頁0014下 台北：新文豐出版社

經三千遍為豪的僧人法達的教示：念誦法華雖已萬遍，若對經文要旨仍然不得其門而入，也是枉然。「不識文字」的六祖對「滿腹經文」的法達語重心長地開示道：「並無過錯，只有心迷法華轉，心悟轉法華之別而已」。由此可知，明心見性才是修行真功夫，道本無言，言說即虛妄，「心不住法，道即通流」。唯有識心見性才是真正悟得法華境界，一切經文皆可以為我所註腳。

六祖的教育是真實的生活教育，「不執經文、不執佛說」的「無住」思想，更是將禪者「自性」的覺醒，開通了任督二脈，直了佛竟。而其應機而作的活潑教學態度，與和生活打成一片的非課堂式的固定授課或制式規範，和開放教育提出的「教育應是一開放的態度與空間，不拘泥任何的形式和場所」有其相通之處。

## (2) 反制式權威之輔導教育

瑪斯威伯提到「權威」來自三個方面：傳統的、專業的和超人人格特質。真正教育所需要的是專業的權威；而禪師所擁有的就是超人人格的特質。這裡所提反制式權威即是指反傳統式的假威權主義。

開放教育論者認為教師所扮演的機能就是從旁輔導的角色，不強迫灌輸學生知識，容許個別性的學生依其特有的天性自然發展。以福祿貝爾(Froebel)為例，他認為學校有如一座花園，學生好比幼苗，教師則是園丁。每一株幼苗本能的都會依照其天生的屬性，選擇有利自己的環境，以最適當的形式成長；而園丁所扮演的角色僅是在了解每株幼苗的習性後，協助幼苗們在最佳的環境中以最理想的方式成長。質言之，教育的目的即在於開發孩子內在的最大潛能，順其自性發展，給予他適當的自由，使其免於成人威權或規範權威的壓制，教師的工作就是在旁輔佐孩子，適時給予提示或指導，以情意陶冶及啟發創意思考的引導為主，並使其在現實生活中認知生命的意義與尊重生命的價值，達到自我實現的終極關懷。

禪者把慈悲心視為教學的必要條件。慈悲的禪師肯定人皆有之的覺性，認為每一位學人皆能透過啟發和教導而修成正果。古時有一位圓頭禪師，平日有空就會去花園照顧花草。當他在埋首整理時，只見園頭禪師一剪在手將開的茂盛的枝幹修剪；或將盆子裡的花草連根拔起，移植另一盆中；對一些枯枝乾花澆水施肥，

給予特別的照顧；又在空地上鬆土。他的信徒不解地問道：「您為什麼將好的枝葉剪去，又將開的繁茂的花草移去搬來，枯的枝幹反而澆水施肥，沒種東西的空地也要鋤土？」園頭禪師則答說：「花的枝幹長的歪斜不正，所以要除去那些生長錯亂的枝蔓、雜葉，花株才能發育良好。就如同教育學人，學生犯錯，老師必須嚴加督促其改正，去其惡習；而將繁茂的花連根拔起植入另一盆中，是因為原來盆子裡的養分已經吸收殆盡，必須再給予沃壤才能繼續生長。所以教導學人也要提供不同的環境，好培養其多方面的能力；對那株枯花澆水，是因為那些看來已死的枯枝，其實仍蘊有生機，並非全枯。所以對於程度不良的學人不可灰心放棄，要懂得觀察其契機而好好把握；在空地上鬆動曠土，好等待泥土中的種子發芽。就如同要有效提供成長的機會環境，使學人皆能有機會學習成長。」<sup>131</sup>

由此看來，圓頭禪師的育才之道，與開放教育的園丁理論，在輔導學生的情境下，其所用的譬喻道理皆是如出一轍的。六祖對於修行的教示為：迷時師度，悟時自度。當學人在修道之路迷惘無明時，應由禪師引導指點方向，而當學人已經心開意解有所領悟時，則要讓學僧自性自度的自主學習以達佛竟。所以六祖的教育並非全然放任學人，仍是時刻在旁而應機隨教。開放教育所強調的「協助學習者依其本性法則來發展」與「讓兒童依其自然興趣，自由選擇其活動，而不加干涉也不加阻撓」的旨趣與六祖有亦其相通之處。其次要再說明的是，開放教育在學生與老師之間的互動中，也有六祖教學「不二」的概念在裡頭，不二，即是老師和學生互為主體性，師生彼此心心相印，老師學生之間的關係不是單一方向，而是雙向的交流與關懷，是主動積極的學習觀而不再是被動消極對教條權威的降服。

### (3) 貴實踐力行之教育

美國學者杜威認為「為求知而求知是毫無意義的」，強調唯有透過教育才有哲學之實踐的可能，教育即生活，學校即社會，所以反對傳統的溫室教育方式，其教學上的名言「做中學」(Learning By Doing)則更是說明了學習者應從日常生活

---

<sup>131</sup> 參見鄭石岩著《覺 教導的智慧》台北：遠流出版社，2002年11月3版 頁122-123

中取材，在實際的生活體驗中去學習，並累積經驗，學會對人我分際的尊重、勇於負責的精神，在當中省悟生命的意義與價值。

六祖也特別強調實踐力行的功夫，因為修證圓通的境界是無法以知識理性及文字言說的，修行的證量是「如人飲水，冷暖自知」，所以自我醒覺當是要從自己身體力行的實踐功夫才得以實現。其中「動中修」的理念亦與杜威「做中學」的務實教育有著相同意味，但其所落實的層面並非僅學得如何在社會上與人們和諧的相處，或謀得求生的技能，最重視的是以「無念為宗，無相為體，無住為本」的心法，在當下契入真如法性，斷絕煩惱，出離生死，即得清涼自在的無礙解脫。

## 第五章 結論 六祖惠能教育思想研究之啟示

「教育的任務既是偉大的，更是神秘的，但在某種意義上來說，它卻比許多人所想像的還要謙卑，如果說教育的目的在幫助和引導人自我實現，那麼教育就不能迴避哲學上的一些難題和糾紛。因為它由於其本質使然而提出了人的哲學，所以，從一開始教育就不能不回答哲學司芬克斯(philosophical sphinx)正在詢問的：人是什麼？此一問題。」<sup>132</sup>

在知識經濟的今日，整個世界結構及社會體制有了空前的巨大轉變，準此，當今教育的目的、制度、內容和方法亦必須面對此一嶄新的變局，加以調整或革新，否則不僅無法使孩子適應未來急劇變遷社會的需要，理想社會的締建也會淪為空中樓閣。在一片充斥著「物化」的價值觀中，開放教育的人本思想，宛如一股人心的清流，喚回人之所以為人的存在價值與生而為人的意義。

台灣近幾年來，亦跟隨開放教育的腳步而有許多的相關教育政策出籠，但是由於人為在操作面上的過失，或對開放教育本質意涵的曲解，種種因為不熟練的態度而導致各類問題的滋生，使得近來有些論點似乎又認為該恢復到傳統的管教方式，但即便目前看來的確是亂象叢生有待改進，卻不意謂著該走回頭路，因為唯有依循開放教育的人本思想才能達到人性的復歸。

開放教育強調，回歸教育本質，以學童也就是「人」，為學習主體，重視個性化、個別化的發展。也認為要以教育本質和學習權為思考依歸，承認學生是教育的主體，同時教育當以兒童為本位，還要作必要的鬆綁，以形成開放的心胸、解放的心靈，重視性情教育，傳揚民主、尊重、理性、愛的理念，提昇自律涵養，期許培養孩子自我教育的能力，形成終身開放、終身學習的可能。在這過程中老師僅是輔佐的角色，並且要不斷吸收新知，將本身心量開展，此外學校也不再是孩子單向適應之地，學校是必須配合孩子的。

正因為時下許多人並不真正了解開放教育的真正精神：給予孩子自由與尊重他們的興趣，而對自由、民主的定義與內涵產生誤解或誤用，如：以為所謂的自動、自治和創造是出於自然，而給孩子幾近放縱的自由，這其實是放任的錯誤觀念，所謂自由、尊重以及多元化的教學，是要有教師或家長在一旁輔導，並且藉

---

<sup>132</sup> 引見雅克 馬里坦著、高旭平譯《面臨抉擇的教育》台北：桂冠圖書公司，1998年4月 頁4

助完備的教育設施，才能使孩子受到完善適當的教育。所以依據這些人本精神的背反和落差的現象，本文即試作追本探源的功夫，期望除了將開放教育的真諦揭示之外，更主要的是寄望能從禪宗六祖惠能的思想中，直究人生命價值的教育底蘊。

六祖認為人存在的本身即為價值，經由明心見性，可以直了成佛。並且可以透過人的清淨心達到人與萬物共同原始空性，又說：「心平何勞持戒？行直何用修禪？」更說明其修行的功夫是「向上一著」的。人在透過般若智慧覺察自身後，日常生活無非皆是吾人成就因緣，並不需要靠持戒或所謂的修禪來清修。如董群所說，六祖對「戒」有其獨特的解釋，認為「心地無非自性戒」，戒是一種道德行為的自我約束，以自心的道德本性為戒的內容，強調歸向內心的準則，而非外在的規範，體現出六祖禪宗倫理的自律與道德自覺，重視內在自身的境界，從這反映出六祖對於道德修行和道德認識的內向性。<sup>133</sup>

六祖所開的是頓悟法門，「若識自性，一悟即至佛地」，也就是要了知「自性是佛」之旨，如六祖在講般若時提到「自性般若」，認為「一切般若智皆從自性而生，不從外入」，學人「本性自有般若之智」。所以這「自性般若」便是人人皆具的本覺之心；「自用智慧常觀照，故不假文字」，而這本覺之心非文字所能表達。「識自本心，見自本性」，唯有回歸識此本心見般若自性才能真正成佛。六祖這說法，用意在於勸學人勿捨本逐末，不識本心，學法無益；明自本性，與道相符，須在每一個當下，直接體認本具的無住心，從而去除妄想的束縛，真正獲得解脫的喜悅。

教育的目的在於藉助知識，並以智慧和愛，使個體獲得精神解放，並以此喚醒和釋放人本性中的精神渴望，提升心靈的層次。而六祖要世人運用自性寶藏，反觀自照的教育理念，正可以培養個人的自我醒覺，實現人生的價值意義。

六祖化世的本懷，是要學人認清自己本來就是佛，勿迷失了方向，顛倒知見，故而教導者只是在旁協助學習者，給予正確的知見，闡發人本自具足的般若自性(佛性)。而所謂機鋒、棒喝等那只是禪的手段方法，並非禪的自身，禪師只是「指月之指」之手指，指引學人契悟中道實相之「月」，所以儘管因為從不同方向的手指從而有許多不同的教法，但成道之路是如人飲水，冷暖自知的，禪師終究也只能指引學僧成就的境界為何，而無法顯現成果的境地，禪師只是幫助學人回復看到那境界的能力；也就是生命原本的狀態是主客不二、能所不二的，那即是清淨無

---

<sup>133</sup> 引見董群著《禪宗倫理》浙江：浙江人民出版社，2000年5月 頁152

染的自己，是真實永恆、自在無礙的實相真理。

人本教育亦應是如此，教師必須善於開拓心理生活空間，懂得消除對學生的偏見和成見，了解如何適性引導學生，使師生間互動彈性化與多元化，但這些過程並無預期的教育目的，也就是說在教學過程中，教師是與學生一起找連老師自己都不知道的答案。透過禪的訓練與智慧，可使教師與學生共同成長，一起追尋對生命的終極關懷。

六祖教育的本懷，目的是使我們能破迷開悟，轉識成智，離苦得樂，得到究竟涅槃，永恆的快樂，並在世間上生活自在清涼無礙，獲得真實的法益，除此之外還要有自覺覺他的願力，是講究覺行圓滿實踐的解脫功夫。一言以蔽之，六祖教育重在覺性的啟發，身體的力行與全人的涵養。所以六祖的教育是智慧的教育，也是慈悲的教育，是悲智雙運的人本教育。

六祖真空妙有「不二法門」之智慧，在教育上就整體而言；須找回人根本境界，也就是人皆有之的般若自性，以開顯源源不絕的創造力與真慧，而知識僅是參考的標月之指，因此知識結構亦必為多元化，故而教師本身成熟人格的境界更是一大重點。而就個體而言；六祖亦認為「法即一種，見有遲疾」，「法無頓漸，人有利鈍」，所以分別優劣是不適當的，學生根器本來就有頓漸，必須因材施教，所以現在教師須具慈悲之心，要有雅量承認學生會有激發不出的創造力，並以耐心、愛心和智慧協助學生尋找自我才能，肯定自我價值。基此，多元教育的結構就必須作整體的規劃與整合，俾使之更具彈性化，以隨時為學生的個別差異做調整。諸如凡此，六祖思想在當代教育的應用中，更可見其「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」之博大精深。

## 參考書目：

### 藏經部

1. 唐 法海集記 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師韶州大梵寺施法壇經》 大正藏 48 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
2. 姚秦 鳩摩羅什譯 《金剛經》 大正藏 8 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
3. 姚秦 鳩摩羅什譯 《維摩詰所說經》 大正藏 14 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
4. 劉宋 求那跋陀羅譯 《楞伽阿跋多羅寶經》 大正藏 16 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
5. 唐 宗密述 《禪源諸詮集都序》 大正藏 48 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
6. 唐 淨覺集 《楞伽師資記》 大正藏 85 冊，台北：新文豐出版社 大藏經刊行會編輯 1983 年 1 月修訂一版
7. 元 宗寶編定 《六祖大師法寶壇經》 大正藏 59 冊，台北：新文豐出版社
8. 宋 道原纂 《景德傳燈錄》 大正藏 58 冊，台北：新文豐出版社
9. 宋 普濟集 《五燈會元》 續藏經 138 冊，台北：新文豐出版社 民國 66 年

## 著作部

1. 杜繼文、魏道儒著《中國禪宗通史》江蘇：江蘇古籍出版社，1995年2月
2. 日種讓山著、芝峰法師譯《禪學講話》台北：文津出版社，1991年4月3版
3. 陳榮波著《禪海之筏》台北：志文出版社，1993年11月再版
4. 印順法師著《中國禪宗史》台北：正聞出版社，1994年7月8版
5. 巴壺天著《禪古詩心集》台北：東大圖書公司，1993年3月再版
6. 周中一著《佛學研究》台北：東大圖書公司，1977年3月初版
7. 楊惠南著《惠能》台北：東大圖書公司，1993年4月
8. 楊惠南著《禪史與禪思》台北：東大圖書公司，1995年4月
9. 吳經熊著、吳怡譯《禪學的黃金時代》台北：台灣商務印書館，1979年6月9版
10. 釋印順著《以佛法研究佛法》台北：正聞出版社，1992年修訂一版。
11. 牟宗三《佛性與般若(下)》台北：學生書局，1989年2月5版
12. 阿部正雄著、王雷泉、張汝倫譯《禪與西方思想》台北：桂冠圖書公司，1992年5月
13. 洪修平著《禪宗思想的形成與發展》江蘇：古籍出版社，2000年1月初版
14. 楊惠南著《佛教思想發展史論》台北：東大圖書公司，1997年8月再版
15. 吳洪激著《五祖傳燈錄》台北：漢欣文化公司，1991年2月
16. 董群著《禪宗倫理》浙江：浙江人民出版社，2000年5月
17. 吳汝鈞著《遊戲三昧：禪的實踐與終極關懷》台北：學生書局，1993年2月
18. 聖巖法師著、林清玄編《禪門解行》台北：圓神出版社，1991年9月
19. 吳怡著《公案禪語》台北：東大圖書公司，1995年8月4版
20. 聖印法師譯《六祖壇經今譯》台北：天華出版事業，2001年3月3版
21. 丁福保箋註《六祖壇經箋註》台北：天華出版事業，1992年2版
22. 吳汝鈞著《佛學研究方法論》台北：學生書局，1989年9月
23. 何國銓著《中國禪學思想研究》台北：文津出版社，1987年4月
24. 陳文新著《禪宗的人生哲學：頓悟人生》台北：揚智文化，1995年
25. 鈴木大拙著、孟祥森譯《禪學隨筆》台北：志文出版社，1993年5月再版
26. 鈴木大拙著、孟祥森譯《禪與心理分析》台北：志文出版社，1983年11月

27. 鈴木大拙著、劉大悲譯《禪與生活》台北：志文出版社，1983年11月再版
28. 卡普樂著、徐進夫譯《禪：西方的黎明》台北：志文出版社，1990年12月
29. 張曼濤主編《禪學論文集》台北：大乘文化出版社，1976年10月
30. 張曼濤主編《六祖壇經研究論集》台北：大乘文化出版社，1976年10月
31. 張曼濤主編《禪宗思想與歷史》台北：大乘文化出版社，1978年9月
32. 洪修平、孫亦平《惠能評傳》南京：南京大學出版社，1998年
33. 吳汝鈞著《佛教的概念與方法》台北：台灣商務印書館，1988年9月
34. 柳田聖山著、吳汝鈞譯《中國禪思想史》台北：台灣商務印書館，1992年9月2版
35. 顧偉康著《禪宗六變》台北：東大圖書公司，1994年12月
36. 蔡日新著《中國禪宗的形成》台北：圓明出版社，1999年3月
37. 牟宗三著《佛性與般若》台北：學生書局，1989年2月5版
38. 南懷瑾著《禪海蠡測》台北：老古文化出版社，1980年12月5版
39. 陳迺臣著《教育哲學》台北：心理出版社，1998年7月再版
40. 吳清山著《教育改革與教育發展》台北：心理出版社，1996年6月
41. 高敬文著《未來教育的理想與實踐》台北：心理出版社，1992年9月
42. 芬克著、簡水源譯《教育學與人生之道》台北：桂冠圖書公司，1999年
43. 雅克 馬里坦著、高旭平譯《面臨抉擇的教育》台北：桂冠圖書公司，1998年4月
44. 楊希震著《教育的起源與發展》台北：幼獅文化公司，1976年8月
45. 鄧運林著《開放教育新論》高雄：復文圖書出版社，1997年5月
46. 朱景行著《開放的教育》台北：龍年出版社，1976年
47. 黃昆輝著《開放社會的教育政策》台北：台灣書店，1990年
48. 鍾聖校著《情意溝通教學理論：從建構到實踐》台北：五南圖書，2000年
49. 鄭石岩著《覺 教導的智慧》台北：遠流出版社，2002年11月3版
50. 盧梭著、魏肇基譯《愛彌兒》台北：台灣商務印書館，1991年
51. 歐陽教著《教育哲學導論》台北：文景出版社，1994年
52. 賈馥茗等著《教育與人格發展》台北：五南圖書，1993年
53. 林玉體著《西洋教育史》台北：文景出版社，1993年
54. 陳照雄著《人文主義教育思想》高雄：復文圖書出版社，1983年
55. 林寶山編譯《人文主義的教育改革計畫》高雄：復文圖書出版社，1984年

56. 王文俊著《人文主義與教育》台北：五南圖書，1983年
57. 尼爾著、王克難譯《夏山學校》台北：遠流出版社，1984年
58. 陳伯璋 盧美貴譯著《尼爾與夏山學校》台北：遠流出版社，1987年
59. 郭為藩著《教育的理念》台北：文景出版社，1979年
60. 徐宗林著《西洋教育思想史》台北：文景出版社，1983年
61. 徐宗林著《現代教育思潮》台北：文景出版社，1983年
62. 高敬文著《開放的教育 中國文化的展望》屏東：東益書局，1988年

## 期刊論文

1. 陳榮波 中國禪宗的特質 《華岡佛學學報》第 5 期 1981 年 12 月
2. 李昌頤 壇經思想的源流 《華岡佛學學報》第 6 期 1983 年 7 月
3. 釋聖嚴 中國佛教的特色 禪與禪宗 《華岡佛學學報》第 4 期 1980 年 10 月
4. 杜松柏 禪宗的體用研究 《中華佛學學報》第 1 期 1987 年 3 月
5. 釋聖嚴 六祖壇經的思想 《中華佛學學報》第 3 期 1990 年 4 月
6. 李志夫 佛教中國化過程之研究 《中華佛學學報》第 8 期 1995 年 7 月
7. 王順民 人間佛教的遠見與願景 佛教與社會福利的對話 《中華佛學學報第 11 期 1998 年 7 月
8. 何照清 六祖壇經初探 自性與無住無念無相 《輔大中研所學刊》第 6 期
9. 高柏園 壇經頓漸品中的頓悟與漸修 《中華文化月刊》第 65 期 74 年 3 月
10. 馮煥珍 說無念為宗 《中華佛學研究》第 6 期 2002 年 3 月
11. 張德聰 完形治療與中國禪宗之探討 《諮商與輔導》第 103 期 1994 年 7 月
12. 盧美貴 夏山學校的輔導理念及其啟示 《國教月刊》33 卷第 9.10 期 1987 年
13. 陳照雄譯 開放教室對學生心理的影響 《國教月刊》1979 年 9 月
14. 林麗雲 孩子的夢想發芽了 《張老師月刊》第 143 期 1989 年
15. 黃武雄 教改怎麼辦 《教育研究月刊》第 106 期 2003 年 2 月
16. 陳芳明 創意，以自由之名 《教育研究月刊》第 106 期 2003 年 2 月