

禪宗對教育的啟示

一、禪宗的教育目的

教育的範圍很廣，分類亦繁，可從不同內容或不同角度，分出各種不同的教育。從宗教情操的培養來說，便有宗教教育；從德性的培養來說，便有倫理教育。禪宗既是中國佛教的一支，一方面培養信徒的宗教情操，一方面又培養信徒的德性，所以禪宗的宣教工作，自然可歸到宗教教育或倫理教育的範疇去。

近人談論教育，多喜歡以 ACME 來統攝教育工作所面對的問題。「A」是 Aims 的簡寫，表示「目的」義；「C」是 Content 的簡寫，表示「教材」義；「M」是 Method 的簡寫，表示「方法」義；「E」是 Evaluation 的簡寫，表示「評鑑」義。本文就從 ACME 這四方面，試談禪宗教育的特質，希望從探索中，發現到一些啟示，以供讀者參考。今先談禪宗的教育目的。

禪宗自稱「宗門」，號他宗為「教下」。教下諸宗，無論從屬印度佛教或中國佛教，只不過是「三乘」或「五乘」之別。三乘教中，有分「聲聞」、「緣覺」與「菩薩」三大類。聲聞與緣覺亦名「小乘」，目的在追求銷毀一切我執煩惱的徹底自我解脫。修聲聞乘的求證「阿羅漢」果；修緣覺乘的求證「辟支佛」果。從發心、修行以至得證上述兩種「無學」果位，決非一生可辦，依經論所說，最快也要六十四世然後可以達至「所作成辦，不受後有」的目的。菩薩乘亦名「大乘」，以求透過三大無量劫的修行，證得「佛果」為最終目的，其所經歷的時間的悠久長遠，決非算數所能演算出來。此三乘之說，到了《妙法蓮華經》流行時，依法華「三車之喻」（以「羊車」、「鹿車」喻聲聞、緣覺二教，以「牛車」喻菩薩乘教），於是便有「會三歸一」，把三乘都歸到「一佛乘」去。此種思想在中國佛教中更獲得進一步的發揮。至於「五乘」說，是由於

世間有某類眾生，缺少了解脫的潛在功能（「法相唯識宗」名之曰「無姓有情」），歷劫無法可證佛果、阿羅漢果或辟支佛果，雖曠世修行，也只能獲致人天福報而已；因此於「三乘」之外，別加「人、天乘」，便成「五乘」。此「五乘」中，除前三乘的修行各有其目的外，「人、天乘」的宗教教育，便是啟導信眾多修十善，以求取天、人福報為其目的。禪宗的教育目的，在求見性成佛。禪宗為教外別傳，稱為「宗門」；宗門諸人，多不談三世之說，無徵信故，徒增我、法執故。是故以見性成佛的目的，非於三大無量劫達成之，應於當世透過日常生活，實實際際地，識自本心，見自本性以求達成之。如《壇經·行由品》惠能的參見黃梅五祖，即明確地表白此來目的在「惟求作佛，不求餘物」。「成佛」是禪門宗教教育的極高明處，此與教下的求成佛來說似無大差別，其實不然，其可證者萬端，今聊取其兩例：

一者、《壇經·般若品》言：「一念修行自身等佛。……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。」

二者、《壇經·般若品》言：「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。」

於此可見，成佛這目的非待當來的三大無量劫，亦不待小乘證果的要六十四世，見性成佛只在當下的一念，而所作的工夫就是於「一切處所，一切時中，念念不愚（即「不著境」），常行智慧」而已。此與儒家「我欲仁，斯仁至矣」（見《論語》）同一平易，同一與生活相結合，這也是禪門教育方法上的「道中庸」處，下文自當詳為言之。

依上文所見，禪宗教學目標的釐訂，不驚虛無縹緲、高不可攀給人神化了的佛，而祇是踏實地求當下一念的不愚；這當下一念的不愚就是「不著境」，就是化煩惱為菩提覺性，也就是「一念修行，自身等佛」。這種宗教教育目標的釐訂具備了幾種特性：第一，它是結合中華民族的傳統，而不作橫的移植，把印度的思想硬搬過來；第二，它是結合日常生活的實際，不作虛渺之想；第三，它結合理

想，標示「作佛」這鮮明的目標，物物而不物於物，「極高明而道中庸」，把「高明」與「中庸」這貌似矛盾的觀念統一起來——固然它亦需一個「基設」，那就是涅槃學所主張的「一切眾生皆有佛性」，在禪宗語則是「人雖有南北，佛性本無南北」作為前提，所以禪宗終究還是佛學，而不是儒學或道學。

二、禪宗的教材

教下諸家，取佛典三藏十二分教作為戒、定、慧的施教資料，此是天經地義之事，從來沒有引起懷疑，縱或有某些宗派，對某些經論較為著重，如天台之於《妙法蓮華經》，華嚴之於《大方廣華嚴經》，法相唯識之於他們的六經十一論，三論之於《中論》、《百論》等，雖在印土有大乘經是否佛說之爭，但於中土諸宗，所弘揚光大的唯是大乘教義，「大乘非佛說」的問題，根本就不存在，更從來沒有把佛教的經典，排除於宣教教材之外。

可是禪宗的教材卻是一個例外。雖云達摩以《四卷楞伽》授慧可，曰：「我觀漢地，惟有此經，仁者依行，自得度世。」（見《續高僧傳·慧可傳》），如是隨說隨行，至五祖弘忍還有在廊壁上，「畫楞伽變」之議（見《壇經·行由品》），而弘忍為六祖惠能說法，則易以《金剛經》，故《壇經》有「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」的記載，但禪宗傳世有的是語錄，而有關《楞伽》與《金剛》的注文疏記卻隻字不見，（六祖《金剛經注》實不足信），此與他宗大師講經必有注述大異其趣，所以禪宗前五祖是否真以《楞伽》與《金剛》為講授的教材是值得我們懷疑的，何況淨覺的《楞伽師資記》強調達摩以「理入」、「行入」的「二人四行」來指導學人，到了四祖道信，則制「入道安心要方便」。這都從修行方法上著眼，而不重視經教的解說。若依現代西方教育家魯姆（Bloom）的 Taxonomy of Educational Objectives 來分類，他們要達到的是「態度培養」（Affective Domain）的目標，而不是「知識傳授」（Cognitive Domain）的目標。

這個方向，再從六祖惠能開始，還有更大的轉變。《楞伽》、《金剛》不說了，也不用來「印心」（即作為評鑑學人修行證悟的尺度準則）了，指導學人的修行方式既非「二入四行」，亦非「入道安心要方便」，而是以實際生活，作為體證人生、培養德性的活生生的教材。雖則在《壇經》中，也提及《金剛》、《維摩》、《涅槃》、《法華》、《菩薩戒》等等經目，但六祖惠能早已賦予他們以更新的意義而與實際生活合得天衣無縫了。茲舉其要者數則以為例證：

證一：「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。……此（般若）

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。」（見《般若品》）

證二：「佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。」（見《般若品》）

證三：「一行三昧者，於一切處，行、住、坐、臥，常行一直心是也。」（見《定慧品》）

證四：「於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，自見心佛，自度自戒……」（見《懺悔品》）

證五：「（長坐觀心，是病非禪，因為）生來坐不臥，死去臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課？」（見《頓漸品》）

證六：「勸善知識，歸依自性三寶，……凡夫不會，從日至夜，受三歸戒；若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸？」（見《懺悔品》）

證七：「思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂。」（見《懺悔品》）

由此可見六祖能開壇說法，不在講經，而在化經義為日常之談，如《維摩》、《金剛》都是說般若的，而惠能卻教人不重口念，而重身行；身行不離日用常行的世間實際生活，所以佛法「不離世間覺」，而覺悟之道，只是常行「一直心」；「一直心」者，無他，只是「莫心行詭曲、口但說直」便是，這就是「一行三昧」（按：

此依《淨名經》，即《維摩經》立，見《壇經·定慧品》），行、住、坐、臥，無所有間。至於實踐課程，所有教派都不離止觀的禪法，惠能雖是禪宗的六祖，卻反對枯坐冥想的禪定修持，認為「長坐觀心，是病非禪」，對於體悟自性，根本沒有益處；惠能主張的是行、住、坐、臥都「念念自淨其心，自修其行」的活工夫，活的禪定。上文言「般若」，這是「慧」的功夫，不離自見；「禪」是「定」的功夫，不離自行；至於「戒」的功夫，惠能亦主張自修，所謂「自度自戒」即是，故不必歸依住持三寶（按：惠能從五祖繼承衣鉢，還沒有歸依，便成禪宗六祖）；如要皈依，祇好皈依「自性三寶」，因為就本質來說，眾生的「自性」就是「佛」，所謂「本性是佛，離性無別佛」（按：那顯然是受了《華嚴經》「心、佛、眾生，三無差別」的影響）。依惠能的新義，「佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也」。正淨的覺，都是心內由迷轉悟之事，不假外求，向外求三歸戒者，實在愚不可及。這反對受三歸依的思想，真可說是前無古人；不特如此，惠能更進而反對捨近圖遠而求生淨土的主張。他以譏諷的語調，嘲笑求生淨土的愚昧說：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」（見《疑問品》。）按：此雖僅斥西方彌陀淨土，實斥一切淨土都不應妄求，因為「凡夫不了自性，不識身中（按：有一心中「義」）淨土，願東願西。……使君心地但無不善，西方去此不遙……念念見性，常行平直（按：即前述「一行三昧」的「一直心」），到如彈指，便睹彌陀。……若此處見，何須更願往生？」（見《疑問品》。）惠能教人還是實事求是好，所以「心平何勞持戒？行直何用修禪，恩則孝養父母，義則上下相憐……菩提只向心覓，何勞向外求玄。聽說依此修行，天堂（按：作「淨土」解）只在目前。」（亦同見《疑問品》）

今姑且不論禪宗所說的淨土是否「唯心淨土」，但惠能重視日用常行中的「自修、自行、自度、自戒、自見」，從日用常行的生活去反省作為教材，則是信而有徵的了。六祖惠能以後，南禪諸師都走這個路向：

證一：有一次，巖頭、雪峰、欽山閒話。雪峰突指一盆清水，欽山卻道：「水清月自現。」雪峰則說：「水清月不現。」巖頭默然不語，把盆踢翻而去。（見《五燈會元》，文字略有改動）

證二：東西兩堂的和尚，為了一隻貓兒爭執起來。南泉禪師知道了，便抓起貓兒，說道：「說對了，貓兒得救，否則我就把牠斬掉。」結果大家默然，貓兒便掉了性命。那時恰好趙州從外來，南泉問他有甚麼話。趙州只脫了鞋子，放在頭上走了去。南泉補充道：「假若他早在場，貓兒便得救了。（見《傳燈錄》；文字略作改動，下同）

證三：百丈禪師，定下清規，「一日不作（事），一日不食（飯）。後來一次病倒了，弟子替他作了務，百丈果然在這天不肯吃飯。（見《五燈會元》）

證四：僧向趙州乞示。趙州道：「吃粥了也未？」

僧云：「吃粥了也。」

趙州道：「洗鉢盂去！」

證五：有問馬祖弟子大珠慧海說：「老人家修行至今，還須用功否？」

答：「用功！餓來吃飯，困來即眠。」

問：「這與一切人何別？」

慧海答道：「他人吃飯時不肯吃飯，百種思索；睡不肯睡，千般計較。」（見《五燈會元》）

上述的引例，都很值得讀者去參悟一下它們所含有的、發人深省的哲理，可是本章所證明的卻是禪宗所選取的教材與一般宗教教育所特異之處：

一者、他們揚棄了以經教為教材，打破了經典的權威性。他們不重視經典的知識，經典所給予學人的「聞所成慧」是不易變化人的根本氣質，從迷過渡到悟，從煩惱過渡到菩提去的。為重建人的自尊自信，禪宗大師不惜給予經教以新的意義，甚而為了激勵眾生的方便，呵佛罵祖，自度自戒，發揮佛教教育絕對的自力精神。

二者、禪宗大師為了打破了教條主義，以日常生活作為主要教材，於是飲茶、吃飯、洗鉢、睡眠，都成為實實際際的人道之門，何必一定要採取高不可攀的經教來詮表真理？真理是無處不在的，何況是宗教教育，是倫理教育。真理根本不是空的語言概念，而是存在於日用常行的生活之中，莊子所謂「道在螻蟻」、「道在稊稗」乃至每下愈沉，「道在屎溺」。（見《莊子，知北遊》。）馬祖禪師也有同一體驗，提出了「平常心是道」的主張，正是這個道理（見《五燈會元》）。

三者、在捨經教，採實際生活作教材後，更把生活與修養結合起來，使學人固然不要攀緣外物，亦不要執著外在的經教，而於生活中，作內在的反省，念念不愚，不計較，不著相（按：如是不思善、不思惡，使自性任運顯現，如是可以應萬物而不過，在儒家名之為「誠」——《中庸》語；在六祖說之「以無念為宗」——見《壇經》）。這種事上內修的功夫，宋明理學所謂「尋孔顏樂處，所樂何事」就是這個意思；禪門無盡尼也寫了一首詩，也可作禪宗取材的注腳；詩云：

「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲；
歸來笑撚梅花嗅，春在枝頭已十分。」

佛家的「思所成慧」，內省中得之！

三、禪宗的方法

佛教教下諸派的宣教方式都在講理，繼之以止觀修行的指導，唯識家所謂「多聞熏習，如理作意」，就是指導學人，從「聞慧」進而產生「思慧」，從「思慧」而晉於「修慧」，如是拾階而登以至於「見道」、「登地」，成聖成佛；「從聞、思、修，到三摩地」，斯過半矣。此之謂漸修。至於宗門，在教材上先揚棄了經教，在方法上不立枯坐冥想的靜止的禪觀，而主張隨機接引，頓悟成佛。「頓悟」法門早在達摩初祖便已開始，如《景德傳燈錄》所載：

光（慧可）曰：「我心未寧，乞師與安。」

師（達摩）曰：「將（拿）心來，與汝安。」
曰：「覓心了不可得。」
師曰：「我與汝安心竟。」

到了六祖惠能，隨機開悟學人的教學方法運用得更純熟，如《壇經·頓漸品》載：

神會問六祖言：「和尚坐禪，還見不見？」

師以拄杖打三下，云：「吾打汝，是痛不痛？」

對曰：「亦痛亦不痛。」

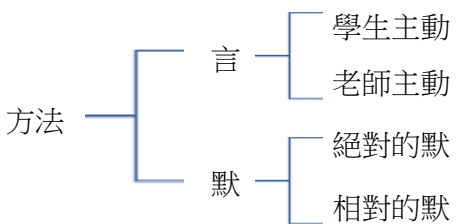
師曰：「吾亦見亦不見。」

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，如同凡夫，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。（按：文字微有改動）

是後這啟發式的教育方法，便成為禪門諸大師的接引主流，而且順應實際的生活，契會不同的眾生根器，創出各種各樣的特殊法式，於是千門萬戶，百花齊放，因病與藥，藥到而病除，而別具藝術的特質。不過禪門那些日新不已的教學方法，總合起來也不過兩大類別：



就「言」的方面來說，菩提達摩的度慧可，六祖惠能的度神會，都是這種方式的典型。不過「言」的方式，又有「學生主動」與「老師主動」的區別。學生作主動的，如《五燈會元》卷四記趙州從諗禪師其中的一個接引方法，可說是好例子：

問曰：「萬法歸一，一歸何所？」

師曰：「老僧在青州作得一領布衫重七斤。」

其實這是華嚴宗以「一切即一，一即一切」的方法，闡釋「四法界」中「事理無礙法界」的思想。趙州所採取的，一方面是日常具體事例的方式（按：「一領布衫」是「一」，「重七斤」是「多」，「一歸何所（處）」的問題便解決了；一方面又運用「答非所問」的方式，因為「造布衫」在表層意義上對「一歸何所」的問題並沒有直接的回答，要待問者自我反省，意會語言的深層意義，然後開悟，這正是禪門大師常用的「言在此，意在彼」的方法。在教學效果上，不直說，讓學生自己去體會，一般都要比直述高得多。

至於「老師主動」方法也不乏例證，如雲門宗的開山祖文偃法師便常愛用此法：

（一日，文偃）示眾曰：「十五日以前不問汝，十五日已後道將一句來。」

眾無對。

自代曰：「日日是好日。」

（見《五燈會元》）

老師主動，必須對機，故《論語》說：「不憤不啟，不悱不發。」不憤而啟，不悱而發，必深知學人的根機意向，然後及鋒而對，始能收效。「十五日」是月圓，暗示體悟自性，「十五日前」則無所悟，是迷的境界，「十五日後」已見本心，已明本性，無日不在悟的境界，故說「日日是好日」，即德山偈云：「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閒事掛心頭，便是人間好時節。」正是這個意思。

至於禪門運用「默」的方法，可有「絕對」與「相對」兩種。「絕對的默」，顯示真理非語言文字所能詮表，開口便錯，說出便不是。如果《付法傳》的記錄屬實，則釋迦拈花，迦葉微笑，可說是默教之始；但此種默還有動作來代表語言（按：其實在某種特定的意義上，某些行為卻能發揮語言的效果）。如果要求真正「絕對的默」，則《維摩經》的「默然無言」可以說得上典型。在禪宗的公案中也未嘗沒有「絕對的默」，如德山不答洛浦，直回方丈室便是：

（禪門中臨濟擅於用喝，德山擅於用棒，故有「臨濟喝，德山棒」之說。）

有一天，德山示眾曰：「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，道得為甚麼也三十棒？待

伊打汝，接住棒送一送，看伊怎樣？」

洛浦如教而問，師便打。浦接住送一送，師便歸方丈室。

（見《五燈會元》卷七；文字微有改動）

德山的「道得三十棒，道不得也三十棒」這顯示語言局限性，但棒打還有打的動作，故非「絕對的默」。「絕對的默」固屬離言，當洛浦接棒向德山送去時，如果德山有所言說，有違自宗，故默然回室，反顯最高的真理是忘言絕慮的，因此臨濟也不能不予以信服。

至於「相對的默」，則可輔以語言，或其他「語言的代用者」（按：其實上述公案中，前半大段還是「相對的默」，這包括德山的示眾、德山的棒打、洛浦的回送等，唯有默然回丈室始是「絕對的默」。）「相對的默」可有種種方式，舉其大者，亦有四類：

一者、「以動作代語言」：如上章中欽山說「水清月自現」，雪峰說「水清月不現」，而巖頭默言不語，把盆踢翻便是。又如南泉斬貓，趙州置履頭上亦然。

二者、「以棒打代語言」：如上述的德山三十棒便是，今不重贅。

三者、「以掌擗代語言」：如老人問百丈懷海「大修行人還落因果也無？」百丈回答：「不昧因果」（按：不從正面作答，如從正面答，非肯定，則否定，必落語言桎梏，亦落因果中，故轉以「不昧因果」），老人於言下大悟……（其徒）黃檗便問：「……轉轉（轉語）不錯，合作箇甚麼？」師（百丈）曰：「近前來，向汝道。」檗近前，（反而）打師（百丈）一掌（按：這表示自己悟出師意，不待師言，唯求印證而已——此正是「以掌擗代語言」）。師（百丈）拍手笑曰：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」（按：「胡鬚赤」者，像達摩這胡子一般，顯快要開悟；「赤鬚胡」者，讚黃檗簡直就是達摩，已悟其中「不昧因果」之理。（事見《五燈會元》卷三）

四者、「以喝代語言」：如臨濟義玄對僧曰：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子……有時如探竿影草，不作一喝用……」如是可一「喝」應機而行，在不同實際生活環境中，發揮不同的語意作用，好待學人自我領會。

「相對的默」除上述四品類外，還有各種不同的形式，有時用抽，有時用掣，有時斬貓，有時指雨，如是乃至燒像、豎指、叉手、垂足、揚眉、瞬目，千門萬類，不一而足。其變化之多，運用之廣，安排之妙，既生動，又靈活，在世界的教育史中，談教育方法者，恐怕唯禪門而獨尊了。探禪學的方法論，可歸納為幾種特色。

其一、不僅不主文字，根本就不重視語言，深深體會到語言的局限性，不足以正確地、圓滿地詮表真理。

其二、語言雖不能詮表真理，但有時又不能不利用它作入道的媒介，所以當禪師運用語言的時候，往往是言在此而意在彼，師生之間，問非所答，問體以用對，問用以體對，問有以無對，問無以有對，問凡以聖對，問聖以凡對。目的在使學人反省自悟，識自本心，見自本性，不受外在一切紛紜事象的熒惑，不受內在先天後天的種種概念的纏縛；為了這個方便，所以不惜向裏向外，逢著必殺，所謂「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親

屬殺親屬」，好像不近人情，但若能體會其真意所在，則教學的實效自可得見。

其三、禪宗往往採取各種不同的行為，以取代語言的地位。這樣既可以打破語言局限，又可增加教學的靈活性，使師生之間，教與學之間，足以融成一體，對氣氛的營造，可說好得未曾有。此種方法更足以啟迪學人自我發現真理，而全不接受任何教條的規範，於是能夠知得深，認得切，而教與學化為一種藝術。這是一種寶貴的啟示，有心教育的工作者自可心領而神會。茲錄志勤禪的詩句來結束本章吧：

「三十年來尋劍客，幾回葉落又抽枝；自從一見桃花後，直至如今更不疑。」

四、禪宗的教育評鑑

宗教教育一如其他類型的教育，有其獨特的目的、教材與方法，同時亦有其獨特的評鑑，然後可以論定此種教育，對其一獨特的學人，能收到其應有的預期成果。佛教教下諸家，其接受教育的方法不外兩種：一者是「隨信行」，二者是「隨法行」（按：此依《俱舍論》立）。「隨信行」是依導師指引而修行，故其教學的評鑑亦依導師的經驗來作考察評估；「隨法行」是依經教內容的指引修行，故其學習成果的評鑑亦祇有隨所依的經典尺度來評定。嚴格地說，禪門的宗教教育或倫理教育屬「隨信行」所攝，其採取的評鑑依歸自然亦是以施者或「接引者」作準；不過宗門卻給予它一個特殊的名稱，叫它做「印證」。今試舉兩個例子以見其特色所在：

例一：（大梅法常禪師）初參大寂，問：「如何是佛？」

寂曰：「即心是佛。」（大梅禪）師即大悟。（按：「即心是佛」與「非心非佛」都是馬祖道一語，大寂代為轉述而已，故《五燈會元》把大梅列為馬祖的法嗣，亦有其故。）……

大寂聞（大梅法常）住山，乃令僧問：「和尚見馬大師得箇甚麼，便住此山？」（按：文字隱寓大梅嘗見馬祖。）

（大梅）師曰：「大師（馬祖）向我道：即心是佛。我便向這裏住。」

僧曰：「大師（馬祖）近日佛法又別。」

（大梅）師曰：「作麼生？」

（僧）曰：「又道：非心非佛。」

（大梅）師曰：「這老漢惑亂人，未有了日。任他非心非佛，我祇管即心即（是）佛。」

其僧回舉似馬祖，祖曰：「梅子熟也。」（見《五燈會元》卷三）

例二：温州淨居尼玄機，常習定於大日山石窟中。

一日忽念曰：「法性湛然，本無去住。厭喧趨寂，豈為達

耶？」乃往參雪峰（禪師）。

峰問：「甚處來？」

曰：「大日山來。」

峰曰：「日出也未？」（按：問見性沒有。）

師（淨居尼）曰：「若出則溶卻雪峰。」

峰曰：「汝名甚麼？」

師（淨居尼）曰：「玄機。」

峰曰：「日織多少？」（按：機所以織布，故以雙關問，問證會故。）

師（淨居尼）曰：「寸絲不掛。」（按：雙關語，煩惱淨盡意。）遂禮拜退，纔行三五步，峰召曰：「袈裟角拖地也。」

（淨居尼）回首。（按：仍有執著。）

峰曰：「大好寸絲不掛！」

（見《五燈會元》卷三，文字微有刪改）

例一是教者對學者的評鑑方法，例二則是學者自修，以求有識者給予一個評鑑。兩者所採的方式是不同的，其效果亦各異。在例一中，大梅透過馬祖「即心即佛」一語而得開悟，自此住山，為師

的為了考查大梅是否開悟（按：因為開悟是自度自證之事，不易於外表考察得來），於是另使他人杜撰「非心非佛」這個馬祖新說以迷惑其心，動搖他的自信。結果大梅絲毫無所動，這反映出自己確有會心，而非徒靠語言信條為準則的——不然，信條與準則變了（即由「即心即佛」改變為「非心非佛」），真假難分，進退失據，鮮有不動搖其心者。今大梅果不為所動，難怪馬祖給予他一個「梅子熟了」這樣的美好肯定的評價。

淨居尼則不然，她是透過禪定自學（按：枯坐冥想，本非南禪之所宗），為求印證而參雪山的。可惜淨居尼只學得滿口機鋒，實則還沒有實際的體會，所以矛盾處處：一者、既說「大日山之日尚未出來」（按：「出則溶卻雪峰」一語已涵此意），又說「寸絲不掛」（按：「寸絲不掛」已涵見性，「若無閒事掛心頭，便是人間好時節」故，煩惱已盡故）；二者、既是「寸絲不掛」，又要回頭看看拖地的衣角；三者、出言不遜，已失悟者風範。如是一言一行，俱反應出淨居尼所學仍未到家，故只能獲得一句「大好寸絲不掛」之譏，對淨居尼當時所得的成果來說，這確實是一個非常公允的評價，固然對淨居尼後來的成就，自然可有不同的估計。

由此可見禪宗的宗教教育是重視評鑑的，學者可主動求印證以加強其內證所得的信念，教者可透過評鑑以考察學者的根器，檢討自己在當時的特定環境中，所運用的接引方法是否得宜。禪宗的評鑑一如其施教的方法，其特色在於對於不同的接引對象、不同的根器、不同的時間、不同的空間、不同的施教者的風格、乃至同一施者的不同心境、不同的突發的靈感，自有不同的評鑑方式，以收取準確的評鑑效果。

五、小結

禪宗的宗教教育與倫理教育有其成功的一面，亦有其失敗的一面，我們對佛教在中國的發展來個回顧，不難發現繼承印度佛教的純粹傳統的不外「三論宗」與「唯識宗」。「三論」自鳩摩羅什立

宗而還，至嘉祥吉藏而大盛，此後便日漸式微，一蹶不振；「唯識宗」雖有梁朝真諦等初傳中土，但至玄奘歸來然後成宗，五十年間，旋即幻滅。此無他，宗教不同於科技以知識、技能為主，而是以思想態度為主；思想態度是不能作橫的移植的，它必須與傳統文化有相融相通之處，然後可以生根結果。「三論」、「唯識」便犯了橫的移植的大病，其宗祚不長，已是先天決定的了。而與中華文化真正相融相通的，祇有天台、華嚴、禪門三宗。天台、華嚴，唐武之厄以後，亦難光復。此後獨步於中土的，祇有宗門一枝而已（至於淨土宗，能符合一般人性對未來生命憧憬的具普遍性之要求，更適宜於知識較低的階層人士，故能至今不替）。不過禪宗到了趙宋以後，大師輩出的情況不能復見，接引方式，宣教方法，陷入參話頭的死衲衲中，往日的光輝，便不知不覺地淡出了去。所能造的功夫不過兩方面，一者是禪師語錄、公案、銘記、箴偈、心要等名僧所遺下來的資料的輯錄，一者是把禪與別宗相結合，如唐有圭峰，宋有延壽，至於明代禪師，憨山德清、靈峰智旭等，無一不以融會諸宗以為己任。——禪淨合一思想生發之日，便是禪宗真義寢息之期了。

從教育觀點審察，禪宗興盛的年代，就是禪宗宗教教育成功的年代，禪宗沒落的時日，就是禪宗宗教教育失敗的時日。究竟禪宗教育的成敗因素何在，試讓我們來個探索。

從上文的分析，禪宗教育的成功，在教育目的方面，捨縹緲的三世因果之說，而直取當下急待解決的人生問題而解決之，這是中華民族傳統文化重視的大方向，這是人文精神的高度的發揮，當時宗教教育簡直就與倫理教育結合起來，不作橫的移植，沒兜歪了路向，所以便奠下了成功的根基。何況在教材方面，不取經教而以實際生活為基礎，縱使在經典中有某些觀念可以詮釋人生的真理，但也賦以一種可接納的新的意義，使宗教教育與倫理教育可活生生地與人生的實際相應，而不至受到經典教條的束縛，不至與人生需要格格不入。因為宗教教育與倫理教育不在知識的傳授，更不在經典語言的記誦與教條規則的默守，因為這些東西都外在於我們的生命，不是我們生命所急需必要的；就教育態度的培養而言與教育的成效，

而論，這些東西誦了等於未誦，守了等於不守，不與我們的生命體結合起來故。禪宗大師無不深切地懂得宗教教育是道德理性的自我發現，道德規律的自我建立與自我遵守（如前文所說的「於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，自見心佛，自度自戒……」），故不必重視外燦於我的經教，而千方百計創建了各種施教與評鑑的方式，以啟導學人自見其所固有、本自具足、本自清淨的「自性」；何況此種施教方法是與生活結合的，是與環境結合的，是與大自然結合的，所謂「蒼蒼翠竹俱是法身，鬱鬱黃花無非般若」。「道德理性」既是生命的一部份，而眾生的生命稟賦分殊，所以禪宗的施教方式是千差萬別，因人制宜，因事制宜，因病與藥的，其評論已見第三章，故今不贅。除了注重學人的個別差異而外，禪宗還有一種施教特色，那就是宗教教育與倫理教育不是施與取的活動，不是示範與模仿的關係，而是學者內自體會，豁然貫通的心理變化。教者的工作只不過是一種催化的作用；此種方法，禪門名之為「悟」。現代教育家 Jerome Bruner 在 *The Process of Education* 一書中，也談過直覺思維的問題（Intuitive Thinking），他認為「發現的學習」（learning through discovery）是絕對可能的，而一切創見都是從直覺中來。用禪家的語言來說，也就是從「悟」中來，不過科學認知的直覺，必須透過實驗來評鑑，而宗教教育及倫理教育則須透過學人的言行之「印證」來評價。此外其他的教育可有較多人路（approaches），而禪宗的宗教教育與倫理教育的施教方式雖是萬殊，因人而異，但其入路卻只有一條，這就是「悟」的途徑。——「悟」便成功，「不悟」則注定失敗。

自宋、元以後，禪宗日漸式微，這也標誌著禪宗宗教教育與倫理教育的失敗。其失敗的緣由，總結來說，就是喪失了上述所列举的各種的成功因素。其中最顯著的致命傷是重新墮落到其他宗派的窩臼中去。那就是後期的禪宗日趨於空疏，再不從實際生活出發了，卻拿了祖師的公案來作教材；禪宗大師本來連經論也不講，今竟取公案、語錄、心要等等資料來作參話頭，那根本「悟」不出甚麼道理來。何以故？公案、語錄對的是他人的機，不是對百千年後的學人的「機」。不同時空，不同根器，應有不同的啟引方式，今人人

去參「狗子有佛性也無」、去參「祖師西來意」，哪會悟出甚麼？無怪王陽明格竹，七日大病，其理正同，與其束書不觀，以不適合的教材來作教材，不若走回頭路，重尋經教，解決了教學資源問題，這也許是德清、智旭等所以要重尋出路的原因。其中經教與生活間的本末問題、先後問題、輕重問題、得失問題，猶待我們細心予以探究。

宗教教育與倫理教育，其作用在建立自我的道德理性、人生觀、價值觀，發現人生的真正意義，重點不在知識，而在道德實踐。今簡述禪宗教育得失，正像一面澄明的鏡子，擺置在教育工作者的面前，有待諸位予以評鑑。