

南禪「頓悟」說的理論基礎

——以「衆生本來是佛」爲中心^①

楊惠南

「頓悟」是中國南方禪宗的基本主張。它的意義，以及它背後所假定的理論基礎，是本文所要探討的主題。筆者發現，中國南方禪宗的「頓悟」說，雖然建立在諸多理論基礎之上，但是，「一切衆生本來是佛」這一命題，却是最重要的基礎之一。「一切衆生本來是佛」的說法，明顯地，源自「涅槃經」等印度經論中的「佛性」說，但却與「佛性」說有不同的意義；這也是本文所要說明的。

一、「頓悟」的意義

中國南方禪宗的「頓悟」說，會隨其傳播的時代之不同，而大分爲三個意義：（一）萌芽期的意義；（二）開展期的意義；（三）成熟期的意義。茲依序說明如下：

首先，是萌芽期的意義。南禪的開創者——惠能（西元六三一—七一三年），在其《敦煌本》『壇經』^②當中，曾對「頓悟」做了底的說明：

何以漸頓？法卽一種，見有遲疾。見遲卽漸，見疾卽頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓^③。

在這段經文當中，惠能說明「漸」與「頓」，是建立在我們人的「見遲」、「見疾」，或「利」、「鈍」之上。也就是說，因爲衆生的根器有「利」（聰明）與「鈍」（愚笨）兩種連帶着，其「見法」（體悟道理）的速度就有「疾」（迅速）與「遲」（緩慢）兩種；

因此，衍生出來的就有「頓悟」與「漸悟」兩類。那些「利」根的衆生，因爲體悟道理（見法）比較「疾」，所以成了「頓悟」；而那些「鈍」根的衆生，因爲「見法」較「遲」，所以成了「漸悟」。顯然，惠能的「頓悟」說建立在人性的差異之上。

然而，人性爲什麼會有差異呢？這種差異是本質的，不可更改的呢？或只是枝末的，因此也是可改變的呢？爲了回答這些問題，讓我們再看一段《敦煌本》『壇經』的經文：

少根之人聞說此頓教，猶如大地草木，根性自少者，若被大雨一沃，悉皆自倒，不能增長。少根之人亦復如是，有般若之智，至於大智之人亦無差別，因何聞法卽不悟？緣邪見障重，煩惱根深。猶如大雲蓋覆於日，不得風吹，日無能現。般若之智亦無大小，爲一切衆生自有。迷心外修覓佛，未悟自性卽是小根人。聞其頓教，不信外修，但於自心，令自本性常起正見，煩惱塵勞，衆生當時盡悟^④。

從這段經文，我人知道：（一）利根（「大智之人」）與鈍根（「少根之人」），都具有相同本質的「般若之智」；因此，「頓悟」與「漸悟」的說法，並不是建立在「般若之智」的不同。（二）鈍根，亦即「少根之人」的定義是「迷心外修覓佛，未悟自性」，而其原因則是「邪見障重，煩惱根深」。相反地，利根，亦即「大智之人」的定義應該是「但於自心，令自本性常起正見」，而他之所以能夠這樣，無疑地，是因為他的「邪見障輕，煩惱根淺」。因此，所謂的「頓悟」與「漸悟」的說法，顯然是建立在「邪見」與「煩惱」的或輕或重與或淺或深之上。那些邪見、煩惱輕淺的「利根」人，就是「頓悟」人，因為他們「見疾」；那些邪見、煩惱深重的「鈍根」人，就是「漸悟」人，因為他們「見遲」。但是，這兩種人的「般若之智」却是沒有差別的。——這是南禪「頓悟」說的最原始意義。

但是，到了惠能的弟子輩，有關「頓悟」說却有進一步的開展；我人稱之為「頓悟說的開展期」。從前文我人知道，原始的「頓悟」說，是建立在人性的差異——「利根」與「鈍根」的不同之上。但是，「開展期」及其更後「成熟期」，却把「頓悟」說建立在修行方法的不同之上。例如，在開展期當中，惠能的弟子——神會（西元六八八——七六二年）^⑤，曾說：

見諸教禪者，不許頓悟，要須隨方便始悟。此是大下品之見^⑥。

從這段批評北禪的話，很明顯地可以看出，神會把「頓悟」了解成爲「不須隨方便始悟」的法門，也就是「不須要方便」的法門。這種「頓悟」說，顯然不是像惠能那樣，從人性的「利」與「鈍」着眼，而是從修行方式上來建立他的理論。但是，問題是：什麼叫做「不須要方便」的法門？這從神會與崇遠（北禪弟子）之間的一段問答，即可看出端倪：

（崇）遠法師問，未審（惠）能禪師與（神）秀禪師是同學不？答，是。又問，既是同學，教人同不同？答言，不同。又問，既是同學，何故不同？答，今言不同者，爲秀禪師教人凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。緣此不同。……從上六代已來，皆無有一人凝心入定，住心看淨，起心

外照，攝心內證，是以不同。……遠法師問，如此教門豈非是佛法？何故不許？和上（指神會）答，皆爲漸頓不同，所以不許。我六代大師一一皆言單刀直入，直了見性，不言階漸……所以不許^⑦。

從這段問答我人可以看出，神會所說的「不須要方便」的法門，是指一種「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種法門，正與北禪那種注重方法、次第（階漸），所謂「凝心入定」乃至「攝心內證」的法門，有很不一樣的地方。

有關神會的修行法門，一般傳說有「五方便」。也許，透過這「五方便」的探究，將有助於我人了解神會所要批判的「須隨方便始悟」，也將有助於我人了解他說的「頓悟」義。記錄神秀「五方便」的相關文獻，大都出自敦煌古本，其中最重要的有（一）『大乘無生方便門』（斯坦因 0735 號）；（二）『大乘五方便北宗』（伯希和 2058 號）；（三）無題（伯希和 2270 號）；（四）無題（斯坦因 2503 號）；（五）『觀心論』；（六）『大乘北宗論』^⑧。其中的第（一）、（五）、（六）本，都收錄在『大正藏』卷八五當中^⑨。特別是第（一）『大乘無生方便門』，在「五方便」中，只缺少第五方便，所以是比較完整的一本。我們從這一本殘卷，可以畧知神秀所傳的禪法，到底是個什麼景況？也可以了解神會所要批判的，到底是什麼內容。

『大乘無生方便門』一開頭就列出「五方便」的名字；它們是：第一、總彰佛體（門）；第二、開智慧門；第三、顯示不思議法（門）；第四、明諸法正性（門）；第五、自然無礙解脫道（門）^⑩。

其中，第一、第二門是最重要的；第三到第五門不過是前二門的發揮而已。特別是第一「總彰佛體」門，我們可以從中看出神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」，而這也是（敦煌本）『壇經』所駁斥的「看心」、「看淨」^⑪。因此，讓我們來看看「五方便」的第一門——「總彰佛體」門，到底是怎麼說的。「總彰佛體」門共分為兩部分，其一是教授菩薩戒，其二是傳授禪法。在教授菩薩戒這一部份當中，共有底下幾個次第：（一

「令發四弘誓願」；(二)「請十方諸佛為和尚等」；(三)「請三世諸佛菩薩等」；(四)「教受三歸」；(五)「問五能」；(六)「各稱己名懺悔」^⑫。從這些井然有序的次第，我們可以了解為什麼神會說神秀的禪法是落入「階漸」了。

「總彰佛體」門的第二部份是傳授禪法，這是這一門中最主要的部分。我們可以從這一部分看出神會所要批判的「須隨方便始悟」，也可以看出惠能所要駁斥的「看心」、「看淨」。例如，「大乘無生方便門」說：

次，各令結跏趺坐。(神秀)問(原文誤作「同」)，佛子！心湛然不動是沒？(弟子)言，淨。(神秀)說，佛子！諸佛如來有入道大方便，一念清淨，頓悟佛地。和(原文缺「尚」；此處指神秀)擊木，一時念佛。和(尚)言，一切相總不得取。(殘缺；應為「所」字)以金剛經云，凡所有相皆是虛妄。看心、看淨，名淨心地。莫卷縮身心。舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看。和(尚)問言，見何物？(弟子)云，一物不見。和(尚)言，看淨，細細看。即淨用心眼，無邊無涯除(疑為「際」)遠看。……和(尚)問，見何物？答，一物不見。和(尚)言，向前遠看，向後遠看，四維上下一時平等看，盡虛空看，長用淨心眼看，莫間斷，亦不限多少看。使得者然，身心調用無障礙^⑬。

從以上「大乘無生方便門」的敦煌殘卷當中，我人即可知道，神會所批判的「凝心入定」乃至「攝心內證」的「階漸」禪法，到底是個什麼情形。顯然，那是一種有固定次序，有固定方法(所謂「方便」)的修行法門。而他所說的「頓悟」，則是一種沒有固定次序、方法，所謂「單刀直入，直了見性，不言階漸」的法門。這種「頓悟」說，並不像原始的「頓悟」說，僅僅建立在衆生根器的「利」、「鈍」之上，而是進一步建立在修行方法是否需要「方便」之上。所以，我人說，惠能的弟子輩，所主張的是屬於「開展期」的「頓悟」說^⑭。

隨着南禪的道家化^⑮，神會的「頓悟」說有了更進一步的轉變。這就形成了惠能之徒孫輩的「頓悟」說。由於其後的「頓悟

」理論，看不出有更進一步的轉變，因此我人稱這一時期的「頓悟」理論為「成熟期」的理論。

「成熟期」的「頓悟」理論，也和「開展期」的「頓悟」理論一樣，並不僅僅像「壇經」那樣，建立在人性「利」、「鈍」的差異之上，而是進一步建立在修行方法的不同之上。但是，成熟期與開展期的相異是：前者強調一種任何時候、任何場合都可修行的法門；這却是後者所不會說到的。甚至很多文獻都告訴我們，成熟期的修行方法，是一種「不用修」的法門^⑯。這顯然與神會那種只強調沒有「階漸」的「頓悟」說不同。例如，惠能的再傳弟子——馬祖道一(西元709—788年)，即曾示衆說：

道不用修，但莫污染。……若欲直會其道，平常心是道。……只如今行住坐臥、應機接物盡是道^⑰。

像這種「道不用修」、「平常心是道」、乃至「行住坐臥、應機接物盡是道」的說法，無非是在強調一種隨時隨地都可修行的法門；換句話說，是在強調一種不必刻意修行，只用日常的生活方式即可頓悟的法門。這從道一的弟子——百丈懷海(西元720—814年)，更可看出來；他說：

說道修行得佛，有修有證，是心是佛，即心即佛，是佛說，是不了義教語，……是凡夫前語。不許修行得佛，無修無證，非心非佛，亦是佛說，是了義教語，……是地位人前語。……但有語句，盡屬不了義教。……了義教是持，不了義是犯，佛地無持犯。了義、不了義教盡不許也^⑱！

在百丈的這段話裏，共分成三段，說明了三種修行方式：第一種修行方式是「有修有證」乃至「是心是佛，即心即佛」。這種修行方式是「不了義說」，是「凡夫前語」，因此當然無法「頓悟」。第二種修行方式是「無修無證」、「非心非佛」，這雖然是「了義教語」，但仍然是不究竟的「地位前人語」，因此也無法依之而「頓悟」。只有最後一種修行方式，才可依之「頓悟」，那是一種「但有語句，盡屬不了義教」乃至「了義、不了義教盡不許」的法門；也就是一種超越任何「持」(守戒律)與「犯」(犯戒律)之對立的法門，在此法門當中，固然沒有犯戒可

言，但也沒有刻意地修行、刻意地持戒可言。顯然，那是一種「只用平常的生活方式」即可「頓悟」的法門^{①9}。

綜上所述，「頓悟」說在南禪的歷史發展當中，至少有兩次轉折。其一是從惠能的「利鈍」說，轉成弟子輩的「沒有方便，沒有階漸」說；其二是從「沒有方便，沒有階漸」說，進而演變成「道不用修」、「平常心是道」的說法。因此，「頓悟」一詞，在整個南禪的歷史文獻當中，至少有底下三個意思^{②0}：

- (1) 迅速地體悟：「萌芽期」的意義，惠能本意，建立在眾生根器的「利」、「鈍」之上。
- (2) 沒有固定階梯地體悟：「開展期」的意義，神會所說，建立在修行方法的「不須方便」之上。
- (3) 以平常的生活方式來體悟：「成熟期」的意義，後代禪師所說，建立在道家化的修行方法之上。

二、南禪「頓悟」說的理論基礎之一

——「眾生本來是佛」

以上的(1)、(2)、(3)是南禪「頓悟」說的三個主要意義；合乎這三個意義的頓悟說，乃建立在「一切眾生本來是佛」的理論基礎之上。這是目前我所要說明的。說明中，大分為兩個部分：(一)文獻的證明；亦即援引南禪的主要文獻，來證明這個說法。(二)論理的證明；亦即從邏輯上來證明這個說法。

首先是文獻的證明。例如最原始的南禪文獻——(敦煌本)『壇經』，處處都在暗示「一切眾生本來是佛」的說法：

迷人若悟心開，與大智人無別，故知不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛^{②1}。

又如：「佛是自性作，莫向身(外)求。自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛^{②2}」。

在這兩段經文當中，都暗示一個不悟自性的眾生就是佛；也就是說，一個處於凡夫位的眾生，已經是佛^{②3}。而底下的問答，更可證明這點：

法海又白，大師今去，留付何法？今後代人，如何見佛？六祖言，汝聽！後代迷人，但識眾生，即能見佛，若不識眾生，覓佛萬劫不得也^{②4}！

更有一段經文，明言眾生的「自色身中」有「三性佛」：(1)清淨法身佛；(2)千百億化身佛；(3)當來圓滿報身佛^{②5}。這在在都證明，原始的南禪文獻——(敦煌本)『壇經』，強烈地暗示「一切眾生本來是佛」這一命題。

其次，在記錄惠能的弟子輩，特別是徒孫輩的南禪文獻當中，「一切眾生本來是佛」這一命題越來越顯得明確。例如，有一首題為「南宗讚」的「五更調」，疑為神會所作^{②6}，而它的第一段是：

一更長，如來智慧心中藏。不知自身本是佛，無明障蔽自荒忙。了五蘊，體皆亡。滅六識，不相當。行住坐臥常作意，則知四大是佛堂^{②7}。

在這首詩裏，明白說到眾生的「自身本是佛」；說到眾生的肉體(地、水、火、風等「四大」)，是供奉佛的「佛堂」。南禪弟子主張「一切眾生本來是佛」，可以從這首「五更調」，明顯地看出來。

惠能的第四代弟子——黃檗希運(西元850年寂)，在其『傳心法要』中，雖不會明言「眾生本來是佛」，但却也和『壇經』一樣，強烈地暗示這個命題；如說：

諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。……惟此一心即是佛，佛與眾生更無差異。但是眾生著相外求，轉失。使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得。不知息念忘慮，佛自現前^{②8}。

黃檗接着又說：「此心即是佛，佛即是眾生，眾生即是佛，佛即是心。為眾生時，此心不減；為諸佛時，此心不添。乃至六

度萬行，河沙功德，本自具足，不假修添。……若不決定信此，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心²⁸。」顯然，黃檗的話，是從「心、佛、眾生，是三無差別」的唯心論（華嚴經）觀點，來談「眾生本來是佛」；也就是說，這是在「理論」上，而不是「實際」上論定「眾生本來是佛」。但是，這也可以說，黃檗為「眾生本來是佛」這一命題，給了一個更基礎性的說明²⁹。所以，他緊接着說：「若觀佛作清淨光明解脫之相，觀眾生作垢濁暗昧生死之相，此人作此解，歷河沙劫終不得菩提，即是著相之故³⁰。」

黃檗的這些話，不但讓我人知道，它在「理論」上，已經給予「眾生本來是佛」一個更基礎性的說明，而且更重要的，它還說明：為什麼「眾生本來是佛」，就不必刻意地修行，就不必透過固定形式、固定階梯地修行？換句話說，黃檗的話說明了：「頓悟」的確是建立在「眾生本來是佛」這一理論之上。就黃檗看來，由於「佛與眾生更無差異」，所以眾生不可「著相外求」，不可「將心捉心」，因為「六度萬行、河沙功德，本自具足，不假修添。」黃檗甚至還說：「無始來，無著相佛。修六度萬行，欲求成佛，即是次第。無始來，無次第佛³¹。」——黃檗的話，使我人在文獻上證明南禪的「頓悟」說，確實是建立在「眾生本來是佛」的理論基礎之上。

註釋

（未完）

① 本文原題為：「頓悟說的理論基礎」，曾在民國七二年四月初，宣讀於台灣大學哲學系的一次例行討論會上，講評人是系中的葉阿月教授。稍早，原稿又宣讀於藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上，綜合「東方宗教討論會」的批評意見，咸認本文應改題為「南禪頓悟說的理論基礎」，因為本文所謂的「頓悟」，僅限於中國南方禪宗的「頓悟」義。另外，副標題是葉阿月教授所建議的；因為她以為，南禪的「頓悟」說，不只建立在「眾生本來是佛」的理論基礎上，還建立在諸如「般若經」中所說的「空」等理論之上。

② 所謂「敦煌本『壇經』」，是指「南宗頓教最上乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經」，乃一九〇七年英國斯坦因爵士（Sir Aurel Stein），在敦煌洞窟中所發現者。原文現存於英國倫敦大英博物館，並收錄在「大正藏」卷48。一般相信，在敦煌本「壇經」成立之前，已有一到兩種更古的版本被編集起來，但目前都已散佚；因此，敦煌本「壇經」成認是現今最古的版本。葉阿月教授曾批評本文原稿，未對「壇經」的版本有所交待。事實上，有關「壇經」的版本，作者（編者）等問題，筆者都已在拙文「壇經的作者及其中心思想」乙文論及。（該文刊於「國立編譯館館刊」第十卷第二期，民國七十年出版；並收錄在拙著「佛教思想新論」乙書頁331至323，東大圖書公司，民國七十一年版）

③ 引見「大正藏」卷48，頁342。

④ 同前書，頁340。

⑤ 有關神會的生卒年月，主要的參考文獻有：（一）「宋僧傳」卷八的「神會傳」（「大正藏」卷50，頁756—757）。（二）「圓覺經大疏釋義鈔」卷三之下（「正續藏經」冊14，頁553—554）。（三）「景德傳燈錄」卷五（「大正藏」卷51，頁245）。在這些參考文獻當中，對於神會的生卒年月，都有相當分歧的說法。目前，我人採取的是印順「中國禪宗史」（頁281—284）的考證。⑥ 「南陽和上頓教解脫禪門直了性壇語」；引見胡適「神會和尚遺集」頁252。

⑦ 獨孤沛「菩提達磨南宗定是非論」卷下；引見胡適「神會和尚遺集」頁285—287。

⑧ 參見印順「中國禪宗史」（台北，慧日講堂，民國67年三版），頁138。

⑨ 其中，（一）本註有「大英博物館藏敦煌本，S.2503」；第（五）本註有「大英博物館藏敦煌本，S.2395，首題新加」；而第（六）本則註有「大英博物館藏敦煌本」。（詳「大正藏」卷85，頁1273、1270、1281。）

⑩ 引見「大正藏」卷85，頁1273。此中，依據印順「中國禪宗史」頁144，這「五方便」中的第一門又叫「離念門」；第二門又叫「不動門」；第五門又叫「無異門」。

⑪ 敦煌本「壇經」有底下的一段話，正是駁斥神秀「看心」、「看淨」的禪法：「善諸（疑為「知」）識！（我）此法門中，座禪

元不著心，亦不著淨，亦不言動。若言看心，心元是妄；妄如幻故，無所看也。若言看淨，人姓（疑爲「性」）本淨，爲妄念故蓋覆真如。……故知看者，却是妄也。」（引見『大正藏』卷88，頁338。）

- ⑫ 以上六個次第中的引文，皆見『大正藏』卷85，頁1273。其中，第（五）「問五能」是：第一、「能捨一切惡知識不？」第二、「（能）親近善知識否？」第三、「能坐持禁戒乃至命終不犯戒不？」第四、「能讀誦大乘經問甚深義不？」第五、「能見苦衆生隨力能救護不？」而在這五個問題底下，弟子都要回答「能」。

- ⑬ 引見『大正藏』卷85，頁1273。
- ⑭ 有關這點，我人還可以從神會的另外一些話得到旁證；例如，敦煌本『神會語錄第一殘卷』即說：「然此（頓悟）法門，直指契要，不假繁文。」（引見胡適『神會和尚遺集』頁102。）又說：「但莫作意，自當悟入。」（同前引。）這些觀點，都從修行方法來說明「頓悟」。

- ⑮ 南禪的道家化，主要是受到法融（西元593—657年）所開創之「牛頭禪」的影響。特別是南禪兩大支派之一的曹洞宗，受到「牛頭禪」的影響最深。這些論點，在本文原稿當中都未曾說明，主要的原因是筆者已撰有「壇經的作者及其中心思想」乙文（出版處及出版年月請參見註②最後所說），文中對於南禪的道家化會有詳細的舉證與說明。在藍吉富先生所創辦的「東方宗教討論會」上，台大歷史系的周伯戡先生，會要求對這段歷史做更詳細的描述，因此補註如上。

- ⑯ 所謂「不用修」的修行法門，在「東方宗教討論會」上，是一個討論得最爲熱烈的問題；因爲這似乎是一個矛盾的概念，幾乎所有與會的人，都認爲所謂的「不用修」，並不是「不必修行」或「沒有修行的方法」。徵諸史實，後代禪師有所謂的「參話頭」、「參公案」，或利用出奇的方式（例如看似沒有意義的問答，乃至「棒喝」等等），來達到開悟的目的，可見所謂的「不用修」，確是一種修行的法門。因此，下文所援引的文獻，都應該把「不用修」一詞，了解成「任何時候、任何場合都可修行」的意思。有關這點，本文原稿未曾注意到；這一論點應歸功於所有與會的朋友。

- ⑰ 『景德傳燈錄』卷28，引見『大正藏』卷51，頁440。
- ⑱ 『古尊宿語錄』卷1，引見『正續藏經』冊118，頁167。
- ⑲ 百丈懷海所說的這三種修行方式，顯然是來自他的師父馬祖道一

的思想，不過却畧有修改。『景德傳燈錄』卷六「江西道一禪師」條，會有底下一則有名的公案：「僧問，和尚（指馬祖道一）爲什麼說即心即佛？（馬祖道一禪）師云，爲止小兒啼。僧云，啼止時如何？師云，非心非佛。僧云，除此二種人來，如何指示？師云，向伊道不是物。僧云，忽遇其中人來時如何？師云，且教伊體會大道。」（引見『大正藏』卷51，頁346。）

- ⑳ 在台大哲學系的例行討論會，以及「東方宗教討論會」上，討論得最熱烈的主題之一是：「頓悟」到底是什麼意思？葉阿月教授批評說，中國禪宗的「頓悟」說，並非始自六祖惠能，四祖道信即已採用這一名詞。楊政河先生說，「頓悟」說早已出現在『楞伽經』以及成立於中國的某些宗派，例如華嚴宗。周伯戡先生也說，日本的鈴木大拙（D. T. Suzuki），在其『楞伽經之研究』（Studies in the Lañkāvatāra Sūtra: Routledge & Kegan Paul Ltd. London and Boston, 1975）頁206—207當中，已經注意到『楞伽經』也討論了「頓悟」與「漸悟」的問題。的確，「頓悟」這一概念並非始自惠能。在印度，部派佛教的論典，像『俱舍論』，在討論「見道」與「修道」時，已說到「見道」是「頓修十六行（相）」（引見『大正藏』卷29，頁128）。而大乘的經典，除了『楞伽經』，其他像『法華經』中的「娑竭羅龍王女」，「忽然之間……坐寶蓮華，成等正覺」（引見『大正藏』卷9，頁35）等等，都證明「頓悟」說不是始自惠能，甚至不是始自中國。但是，這些林林總總的頓悟說，不管是印度的或中國的，也不管是禪宗的或不是禪宗的，都不同時具備南禪頓悟說的三個意義，最多只具備三個意義的第一個——「迅速地體悟」。因此，這些批評，都不會影響本文的最主要結論之一——南禪的頓悟說是建立在「衆生本來是佛」的理論之上。

- ㉑ 引見『大正藏』卷51，頁340。此中，「一念若悟，即衆生是佛」，「原文誤爲「一念若悟，即衆生不是佛。」現依民國六五年台北慧炬出版社出版之『六祖壇經流行、敦煌本合刊』頁92的經文，更正如文。
- ㉒ 引見『大正藏』卷51，頁341。
- ㉓ 另外，（敦煌本）『壇經』經末有一首「見真佛解脫頌」（『大正藏』卷51，頁344），也有相似的詩句。
- ㉔ 引見『大正藏』卷51，頁344。
- ㉕ 參見前書，頁339。

亂心不得不佛」的境地。大勢至菩薩所謂「都攝六根，淨念相繼，入三摩地，斯為第一。」文殊菩薩所謂「反聞聞自性，性成無上道。」就是此種境界。

藕益大師選定的「淨土十要」中明袁宏道所撰的「西方合論」中介紹持名四淨念法：一、攝心念。就是當念的時候，必須攝念專注而念，如果妄念紛飛，不容易收攝，則可用一面在口裏念，一面在耳根聽的辦法，旋聽旋失，旋失旋聽。耳根被攝，則六根也自寂然。二、欣厭念。就是正念時要有意識地加以取捨，欣取極樂，厭捨娑婆，在無生中，熾然求之，念念之間，欣厭具足。久而久之，自然一句佛號提起，悲欣交集，渾身灑脫；且將自然漸漸入於不取不捨。三、勇猛念。凡自覺業習厚重，念力無法提起，這時勇猛着力，譬如大敵當前，只有奮勇抵抗，雖槍林彈雨，悲憶不止。「楞嚴經」說：「若衆生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。」總之，如能把全部心力，用在一句佛號上，日積月累，功夫純熟，自然心流入真覺果海，念念冥契客觀實相，將成就一行三昧，而滿九品往生的本願！

藕益大師還說過：「念佛法門，別無奇特，只是深信，切願，力行，為要耳。只貴信得及，守得穩，直下念去。或晝夜十萬，或三萬五萬，以決定不缺為准。畢此一生，誓無改變，而不得往生者，三世諸佛便成往生。一得往生，則永無退轉，種種法門，悉得現前。切忌今日張三，明日李四。……豈知念得阿彌陀佛熟，三藏十二部，極則教理，都在裏許。千七百公案，向上機關，亦在裏許。」故具縛凡夫，不怕念起，只怕覺遲。不怕妄念多，只怕覺念少，妄念是病，念佛是藥，以藥治病，自能藥到病除。念佛的人，只管把一句「無南阿彌陀佛」的名號執持好了，不但眼前能得到受用，而且將來能往生西方，入阿鞞跋致。「法華經」說：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆共成佛道。」衆生不必自疑障深業重，不能念佛。當知千年幽谷，一燈即能燭破。最後，勸請讀者與「要解」參照研究，深信切願，老實念佛！

（上接第18頁南禪「頓悟」說的理論基礎）

②6 有兩首「五更調」，已確定是神會所作，收錄在胡適「神會和尚遺集」頁420下。目前我所引用的是第三首「五更調」，胡適懷疑它是神會所作（見「神會和尚遺集」頁479）；但是，從它的名字——「南宗讚」，及其思想內容看來，無疑地是南禪弟子的作品。「東方宗教討論會」上，游祥洲先生批評筆者引用了作者可疑的文獻；但是，只要確定它是南禪的作品，作者是誰應該是無關緊要的。

②7 引見胡適「神會和尚遺集」頁477。

②8 裴休「黃檗希運禪師傳心法要」；收錄於「景德傳燈錄」卷九；引見「大正藏」卷51，頁270。

②9 同前書。

③0 在「東方宗教討論會」上，創辦人藍吉富先生以及游祥洲先生，批評本文原稿所引文獻，都無法證明在「實際」上，「一切衆生本來是佛」。藍先生還以為，所謂「衆生本來是佛」，可能只是禪師激勵弟子的方便語，並非「實際」上衆生真的已經是佛。同樣，在台大哲學系的例行討論會上，也有不知名的一位先生，提出類似的疑難；而楊政河先生更就一般化的觀點批評說，禪宗的語錄或公案，往往不能依其字面的意義來了解。綜合這些批評者的意見，他們以為，如果衆生在「實際」上已經是佛，為什麼他們不知道？即使後來知道了，為什麼還要參公案、參話頭，慢慢地修？這些疑難的確是這兩次討論會中，筆者所遭遇到的最大挑戰。首先，我不否認許多文獻所說的「衆生本來是佛」，是就「道理」上來說；例如上引黃檗的語錄。但是，却也有不少文獻（如本文已引數則以及底下所繼續要援引的數則），都是從「實際」上來說明「衆生本來是佛」。尤有進者，下文還要就論理上，以詳密的邏輯論證，來證明：南禪的「頓悟」說，是建立在「實際」上的「衆生本來是佛」說。因此，不管就文獻，或就論理上，都支持本文的看法；那就是：南禪主張「實際」上「衆生本來是佛」。其次，衆生既然本來是佛，為什麼他們不知道？為什麼還要努力地，慢慢地參話頭、參公案？這個問題在下文我人將引「圓覺經」和「楞嚴經」來回答。依這兩部經，這是無法回答的錯誤問題。

③1 同註②8。

③2 同前註。