



南禪「頓悟」說的理論基礎——以「衆生本來是佛」爲中心

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》等印度理論中的「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 638—713 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？法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。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，之於大智之人亦無差別，因何聞法即不悟？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，即是小根人。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；我人稱之爲「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 688—762 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。

有關神秀的修行法門，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 85 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、自然無礙解脱（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」門共分爲兩部分，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：（1）「令發四弘誓願」；（2）「請十方諸佛爲和尚等」；（3）「請三世諸佛菩薩等」；（4）「教受三歸」；（5）「問五能」；（6）「各稱己名懺悔」^⑫。從這些井然有序的次第，我人可以了解爲什麼神會說神秀的禪法是落入「階漸」了。

「總彰佛體」門的第二部分是傳授禪法，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『尙』；此處指神秀）擊木，一時念佛。和（尙）言，一切相總不得取。（殘缺；應爲『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（尙）問言，見何物？（弟）子云，一物不見。和（尙）言，看淨，細細看。即用淨心眼，無邊無涯除（疑爲『際』）遠看。……和（尙）問，見何物？答，一物不見。和（尙）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的是否需要「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」理論爲「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^⑯。

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，卽心卽佛，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^⑰！

在百丈這段話裏，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，卽心卽佛」。這種修行方式是「不了義教語」，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「地位人前語」，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「犯戒」（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，建立在衆生根器的「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——「衆生本來是佛」

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「一切衆生本來是佛」的理論基礎之上。這是目前我人所要說明的。說明中，大分爲兩個部分：(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「一切衆生本來是佛」的說法：「迷人若悟心開，與大智人無別。故知不悟，卽佛是衆生；一念若悟，卽衆生是佛²¹。」

又如：「佛是自性作，莫向身(外)求。自性迷，佛卽衆生；自性悟，衆生卽是佛²²。」

在這兩段經文當中，都暗示一個不悟自性的衆生就是佛；也就是說，一個處於凡夫位的衆生，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，但識衆生，卽能見佛。若不識衆生，覓佛萬劫不得也²⁴！

更有一段經文，明言衆生的「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「一切衆生本來是佛」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，「一切衆生本來是佛」這一命題，越來越顯得明確。例如，有一首題爲「南宗讚」的「五更調」，疑爲神會所作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，明白說到衆生的「自身本是佛」；說到衆生的肉體(地、水、火、風等「四大」)，是供奉佛的「佛堂」。——南禪弟子主張「一切衆生本來是佛」，可以從這首「五更調」，明顯地看出來。

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

諸佛與一切衆生，唯是一心，更無別法。……惟此一心卽是佛，佛與衆生更無差異。但是衆生著相外求，轉失。使佛覓佛，將心捉心，竊刦盡形，終不能得。不知息念忘慮，佛自現前²⁸。

黃櫟接着又說：「此心卽是佛，佛卽是衆生，衆生卽是佛，佛卽是心。爲衆生時，此心不減；爲諸佛時，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。此心卽是佛，更無別佛，亦無別心²⁹。」顯然，黃櫟的話，是從「心、佛、衆生，是三無差別」的唯心論(華嚴經)觀點，來談「衆生本來是佛」；也就是說，這是在「理論」上，而不是「實際」上論定「衆生本來是佛」。但是，這也可以說，黃櫟爲「衆生本來是佛」這一命題，給了一個更基礎性的說明³⁰。所以，他緊接着說：「若觀佛作清淨光明解脫之相，觀衆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³¹。」

黃檗的這些話，不但讓我知道，它在「理論」上，已經給予「衆生本來是佛」一個更基礎性的說明，而且更重要的，它還說明：為什麼「衆生本來是佛」，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「衆生本來是佛」這一理論之上。就黃檗看來，由於「佛與衆生更無差異」，所以衆生不可「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^②。」——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「衆生本來是佛」的理論基礎之上。

也許，正如上文所說，黃檗的「衆生本來是佛」說，是建立在唯心論的「理論」基礎之上，而不是就「實際」的現實情況而說。但是，他的弟子，南禪兩大宗派之一——臨濟宗的開創者，臨濟義玄（西元867年寂）的語錄，應該很難就「理論」上來解釋，而非得在「實際」上說明不可；他說：

如今學者不得，病生甚處？病在不自信處。你若自信不及，即便忙忙地，徇一切境。被他萬境回換，不得自由。你若能歇得念念馳求心，便與祖佛不別。你欲識得祖佛麼？只你面前聽法底是^③！

臨濟的這段話（特別是「病在不自信處」，「自信不及」），明顯地從「實際」的現實情況中，指示他的弟子（聽法底）是「祖佛」。有一次，有人請教馬祖道一的弟子——大珠慧海「如何是佛？」大珠回答說：「清談對面，非佛而誰^④！」這與臨濟的「只你面前聽法底是（祖佛）」，具有同一旨趣，那就是：就「實際」的情況而言，一切衆生（清談對面）本來是佛。

在南禪的諸多文獻當中，不但原始的（敦煌本）『壇經』，強烈地暗示「衆生本來是佛」；後代弟子所遺留下來的語錄、公案，明言「衆生本來是佛」；而且，在某些文獻當中，還收錄南北朝時代一些高僧的「衆生本來是佛」說。這些高僧並非南禪弟子，而他們的這種主張，却被收錄在南禪的文獻當中，足見「衆生本來是佛」，確實是南禪的重要理論之一。例如，《景德傳燈錄》卷29，就收有梁·寶誌和尚的「大乘讚」。其中有底下幾句：「若言衆生異佛，迢迢與佛常疎。佛與衆生不二，自然究竟無餘^⑤。」再如，同書同卷，收有梁·善慧大士的一首詩：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起。起坐行相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲識佛去處，祇這語聲是^⑥。」這兩首詩，無疑地都說到「衆生本來是佛」。而後面一首，保寧禪師更站在後代南禪的立場，以底下的詩頌來附和它：「要眠時卽眠，要起時卽起。水洗面皮光，啜茶濕却嘴。大海紅塵飛，平地波濤起。呵呵呵呵呵，囉哩囉哩^⑦！」

以上是就文獻來證明南禪的「頓悟」說，乃建立在「衆生本來是佛」的理論基礎之上。底下將更進一步從邏輯上，來證明這個結論的正確性。不過，在沒有展開邏輯的論證以前，我們先來探究一下南禪所說的「頓悟」，到底「悟」到了什麼？到底「悟」到什麼程度^⑧？依原始的（敦煌本）『壇經』，無疑地，那是悟到了佛地；換句話說，不悟則已，一悟卽究竟解脫、澈底成佛。例如，前引經文說：「故知不悟，卽佛是衆生；一念若悟，卽衆生是佛^⑨。」又說：「自性迷，佛卽衆生；自性悟，衆生卽是佛^⑩。」而元代的宗寶本『壇經』^⑪，說得更清楚：

修此行者，是般若行。不修卽凡；一念修行，自身等佛。善知識！凡夫卽佛，煩惱卽菩提。前念迷卽凡夫，後念悟卽佛^⑫。

又說：「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟卽至佛地^⑬。」這些經文，在在都證明南禪的「頓悟」說，所悟的是佛境界，所入的也是澈底解脫的佛地。後代禪師，也許由於根器的漸鈍、明師的難求，以致無法像『壇經』所說的那樣，「一悟卽至佛地」，而需要像『十牛圖頌』^⑭，把悟境分割成許多步驟；但是，原始的、真正的「頓悟」，應該是『壇經』所說的才對。

另外，筆者還要再次提醒讀者的是：「一切衆生本來是佛」乙句，雖有許多文獻（例如黃檗的語錄）告訴我人，是就「理論

「上來說的，但也有不少文獻明言是就「實際」的現實情況來說的。而且，當我們在展開底下的邏輯論證之後，我人即可肯定，南禪的「一切衆生本來是佛」乙句，是就「實際」的現實情況，而非就「理論」來說的。底下是邏輯論證的展開：

前文說過，南禪的「頓悟」說可大分為三個階段：（1）迅速地體悟；（2）沒有次第地體悟；（3）以平常的生活方式來體悟。現在，因為「頓悟」是「一悟即至佛地」，因此（1）應詳為「迅速地體悟而成佛」；（2）應詳為「沒有次第地體悟而成佛」；而第（3）則應詳為「以平常的生活方式來體悟而成佛」。由於這三個意義是依南禪的發展年代而分的，因此，第（1）個意義不必然包含第（2）、第（3）個意義；第（2）個意義也不必然包含第（3）個意義。但是，反過來，第（3）個意義一定含有第（1）、（2）個意義嗎？乃至第（2）個意義一定含有第（1）個意義嗎？我們似乎也沒有充分的文獻來回答這兩個問題。因此，南禪的「頓悟」說，不管是早期或晚期，無非是底下幾個意義當中的某一個：

（一）迅速地體悟而成佛；

（二）沒有次第地體悟而成佛；

（三）以平常的生活方式來體悟而成佛；

（四）迅速而且沒有次第地體悟而成佛；——（一）而且（二）；

（五）以平常的生活方式，迅速地體悟而成佛——（一）而且（三）；

（六）沒有次第而且以平常的生活方式來體悟而成佛——（二）而且（三）；

（七）以平常的生活方式，沒有次第地迅速體悟而成佛——

而筆者所謂要在論理上證明，「頓悟」說建立在「衆生本來

是佛」的基礎上，意思是要證明底下的事實：如果南禪的「頓悟」說成立，那麼「一切衆生本來是佛」亦必成立；也就是說，

「一切衆生本來是佛」乃南禪「頓悟」說成立的「必要條件」（necessary condition）^⑮。由於南禪的「頓悟」說，無非是上述

（一）—（七）等七個意義之一，因此，要證明這個事實，等於要證明底下的命題：

如果（一）—（七）中有一成立，那麼「一切衆生本來是佛」成立。……（I）在邏輯上，（I）等值於底下的（II）；因此，要證明（I），等於要證明（II）：

如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼（一）—（七）都不成立……（II）。

其次，由於（四）—（七）都只是（一）—（三）的組合，因此，（II）等值於底下的（III）；所以，要證明（II），等於要證明（III）。如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼（一）—（三）都不成立……（III）。

總之，要證明：南禪的「頓悟」說，建立在「衆生本來是佛」的必要條件之上，等於要證明（III）成立。底下就是（III）的詳細證明：

首先，讓我們先來證明：如果「一切衆生本來是佛」不成立，那麼（一）也不成立。所謂（一）不成立，有兩種情形：其一是，雖然迅速悟入但却未成佛；這如『俱舍論』所說的，小乘人雖「頓悟十六行（相）」，但却只是「見道」，而非澈底的解脫（參見註釋^⑯）；又如晉·惠達『肇論疏』卷上所說的「小頓悟」義，雖說「三界諸緣……一時頓斷」，但却只證入「七地」的「無生（忍）」，七地之後還有八、九、十等三地，第十地後才成佛^⑰。所謂（一）不成立的另一情形是：雖然究竟成佛但却慢慢地悟入。這如一般經論、一般宗派所闡揚的法門；而惠達『肇論疏』卷上所說的「大頓悟」義，也應屬於這一情形^⑱。那麼，為什麼「一切衆生本來是佛」不成立，一定會得到這兩種情形之一呢？這是由於，既然衆生本來不是佛，換句話說，在「實際」上而非「理論」上，（此前文已經說過）衆生有許多煩惱缺陷，那麼他如何可能在一轉念之間（『壇經』所說的「一念修行」），就迅速地把這些「實際」上存在的煩惱缺陷去除掉呢？即使能夠迅速地把某些煩惱缺陷去除掉，又如何可能把所有的煩惱缺陷去除

掉呢？所以，必須在「實際」上（而非「理論」），預設衆生已經是佛，只是他不知道自己是佛（有虛妄的煩惱故），才有可能在一轉念之間開悟成佛。這是我人之所以認為，第(一)種「頓悟」義必須預設「衆生本來是佛」的原因。

其次，我人還要進一步證明：第(二)種「頓悟」義，也必須預設「衆生本來是佛」。換句話說，我人要證明：如果「衆生本來是佛」不成立，那麼(二)也不成立。

(未完)

註釋

- ① 本文原題爲：「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，咸認本文應改題爲「南禪頓悟說的理論基礎」，因爲本文所謂的「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；因爲她以爲，南禪的「頓悟」說，不只建立在「衆生本來是佛」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『南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經』，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』咸認是現今最古的版本，葉阿月教授會批評本文原稿，未對『壇經』的版本有所交代。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—323，台北，東大圖書公司，民國七一年版。）
- 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（『彙續藏經』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』有底下的那段話，正是駁斥神秀「看心」、「看淨」的禪法：「善諸（疑爲「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 48，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(5)「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、「能讀誦大乘經聞甚深義不？」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」。引見『大正藏』卷 85，頁 1273。
- ⑬ 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」。

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，台大歷史系的周伯戴先生，會要求對這段歷史做更詳細的描述，因此補註如上。

所謂「不用修」的修行法門，在「東方宗教討論會」上，是一個討論得最為熱烈的問題，因為這似乎是一個矛盾的概念。幾乎所有與會的人，都認為所謂的「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』卷一；引見『陀羅尼續藏經』卷 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，不過却略有修改。『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）爲什麼說卽心卽佛？（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 246。）

〔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，周伯戴先生也說，日本的鈴木大拙（D. T. Suzuki），在其『楞伽經之研究』（Studies in the Lankavatara Sutra; Routledge and Kegan Paul LTD, London & Boston, 1975）頁 206-207 畫冊，已經注意到『

〔15〕

〔16〕

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，卽衆生是佛」，原文誤爲『一念若悟，卽衆生不是佛』。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』經未有一首『毘盧佛解脫頌』（『大正藏』卷 51，頁 344），也有相似的詩句。

〔24〕
引見『大正藏』卷 51，頁 344。

引見前書，頁 339。

〔25〕
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 460 下。目前我人所引用的是第三首『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。

〔26〕
引見胡適『神會和尚遺集』頁 477。

〔27〕
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。

同前書。

〔28〕
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」。藍先生還以爲，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

同註釋²¹。

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，他們以爲，如果衆生在「實際」上已經是佛，爲什麼他們不知道？即使後來知道了，爲什麼還要參公案、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，爲什麼他們不知道？爲什麼還要努力地，慢慢地參話頭、參公案？這個問題在下文我將引

同前書，頁351。引見『大正藏』卷48，頁350。

所謂「十牛圖頌」，是古代禪師用圖畫與詩頌，來說明南禪修行的十個步驟。『大正藏』卷113，頁917-941中，收有兩本『十牛圖頌』（缺圖）。依兩本的序文，第一本的圖是清居禪師所繪，頌爲則公禪師所作；第二本有明·雲棲株宏的序文，說明頌是普明禪師所作，但他還說：「普明末詳何許人，圖頌亦不知出一人之手否？」

李文原稿宣讀於台大哲學系的例行討論會時，曾肯定地說到：「衆生本來是佛」不但是南禪「頓悟」說的必要條件，而且是「充分條件」（sufficient condition）。但是葉阿月教授認爲，南禪的「頓悟」說不只預設「衆生本來是佛」，而且預設「般若經」中的「空」，甚至其他經論中的「自性（Prakṛti）清淨」；而劉福增教授、趙之振先生等人，也都懷疑「衆生本來是佛」是「頓悟」說的充分條件。因此，筆者當場修正了我的看法，僅僅把它限制在「必要條件」之上。但是，顯然我的說明不够清楚，原稿的論證也不够詳密，因此劉教授及徐佐銘先生更進一步懷疑「必要條件」之說。會後，郭博文、陳文秀教授等人，也都一致要求筆者做更詳盡的分析。由於這些批評與建議，使得修改後的本文，在論理上顯得比較充實，我要感激這些人；但是，也使得本文變得繁雜而瑣碎，這是應向讀者致歉的。

參見『大正藏』卷150，頁858，其中，七、八、九、十地都是未成佛前修菩薩行的階位；「無生忍」是一種禪定的工夫，達到這種禪定工夫的，一般稱爲「不退轉地」菩薩。而「小頓悟」是指支道琳、道安、（匡山）慧遠、真安垂、僧肇等之主張。

同前書，此中，「大頓悟」是指竺道生的主張。

引見『大正藏』卷51，頁449。

同前書。

『指月錄』卷二；引見『正續藏經』冊143，頁44。

在台大哲學系的例行討論會上，劉福增教授會要求筆者對這些問題作答，他以爲這些問題的釐清，有助於邏輯論證的展開。筆者要感謝他的這個建議。

(31) (32) (33)

(34)

一指月錄》卷14；引見『正續藏經』冊143，頁328。另外，在『景德傳燈錄』卷28（『大正藏』卷51，頁446）中，也有相似的文句。所可注意的是，撰於明朝的『指月錄』中的「祖佛」兩字，在撰於宋代的『傳燈錄』中，作爲「祖師」。這似乎可以說明：越是後代的南禪，越有主張「衆生本來是佛」的傾向。

同前書，頁197。又『景德傳燈錄』卷6（『大正藏』卷51，頁246），也有相似的問答，唯一的不同是，「清談對面」的「談」作爲「潭」字。

引見『大正藏』卷51，頁449。

(35) (36) (37) (38)

同前書，此中，「大頓悟」是指竺道生的主張。

在台大哲學系的例行討論會上，劉福增教授會要求筆者對這些問題作答，他以爲這些問題的釐清，有助於邏輯論證的展開。筆者要感謝他的這個建議。

同註釋²²。

即『六祖大師法寶壇經』。刊行於元朝至元年間，經後附有南海釋宗寶的跋，因此稱爲「宗寶本」。詳見楊惠南「壇經的作者及其中心思想」乙文。

同前書，頁351。引見『大正藏』卷48，頁350。

所謂「十牛圖頌」，是古代禪師用圖畫與詩頌，來說明南禪修行的十個步驟。『正續藏經』冊113，頁917-941中，收有兩本『十牛圖頌』（缺圖）。依兩本的序文，第一本的圖是清居禪師所繪，頌爲則公禪師所作；第二本有明·雲棲株宏的序文，說明頌是普明禪師所作，但他還說：「普明末詳何許人，圖頌亦不知出一人之手否？」

李文原稿宣讀於台大哲學系的例行討論會時，曾肯定地說到：「衆生本來是佛」不但是南禪「頓悟」說的必要條件，而且是「充分條件」（sufficient condition）。但是葉阿月教授認爲，南禪的「頓悟」說不只預設「衆生本來是佛」，而且預設「般若經」中的「空」，甚至其他經論中的「自性（Prakṛti）清淨」；而劉福增教授、趙之振先生等人，也都懷疑「衆生本來是佛」是「頓悟」說的充分條件。因此，筆者當場修正了我的看法，僅僅把它限制在「必要條件」之上。但是，顯然我的說明不够清楚，原稿的論證也不够詳密，因此劉教授及徐佐銘先生更進一步懷疑「必要條件」之說。會後，郭博文、陳文秀教授等人，也都一致要求筆者做更詳盡的分析。由於這些批評與建議，使得修改後的本文，在論理上顯得比較充實，我要感激這些人；但是，也使得本文變得繁雜而瑣碎，這是應向讀者致歉的。