

「頓」與「漸」的理路一致性解析 ——以慧能「頓悟」和神秀「漸修」為例

劉東

貴陽學院陽明學與黔學研究院研究生

摘要

「南頓北漸」在近代學界一直被認為是南北宗修行法門的對立，但隨著對禪宗義理和禪宗史的進一步研究，「頓」與「漸」問題逐漸得到消解。「頓」與「漸」在修行義理上並不構成對立關係，兩者具有內在的理路一致性。慧能重視「頓悟」，但也並未反對「漸修」，強調「法」本身沒有頓漸之別，而是根據人的根器不同方便施教。同樣，神秀主張「漸修」，但也沒有忽視「頓悟」，主張「漸修」是「頓悟」前的基礎功夫，只有通過漸修抵達一定境界，才有可能進一步「頓悟」實現禪宗的明心見道。「頓漸」差別事實上是針對不同的受眾以及不同的修行階段而方便設施的。

關鍵詞：慧能、神秀、頓悟、漸修、實踐

目次

- 一、前言
 - 二、慧能的「頓悟頓修」
 - (一) 慧能禪法的理論基礎
 - (二) 慧能禪法的實踐理路
 - 三、神秀的「漸修頓悟」
 - (一) 神秀禪法的理論基礎
 - (二) 神秀禪法的實踐路徑
 - 四、頓悟與漸修的實踐比較
 - (一) 慧能頓悟的實踐局限性
 - (二) 神秀漸修的實踐普遍性
 - 五、結語
-

一、前言

「南頓北漸」是指禪宗史上五祖弘忍的兩位弟子慧能和神秀對於修行法門的不同主張。自弘忍以後，慧能在兩廣地區傳道，主張頓悟法門；神秀在湖北荊州一帶弘法，後入長安，主張漸修法門，史稱「南頓北漸」。事實上，在慧能和神秀時期，「南頓北漸」並非劍拔弩張的對立狀態，慧能推崇頓悟，在《壇經》中對漸修雖有批評，但也不是完全否定漸修，而是強調「迷人漸修，悟人頓契」¹，針對不同根器的人而有頓漸之別。在慧能這裏，法本身無頓漸之分，頓漸只是針對明心見性過程的疾緩、時間的快慢而言的。神秀主張漸修，但也同樣沒有忽視頓悟，在神秀看來，明心見道是「一念淨心，頓超佛地」²，由凡到聖的開悟轉換也是頓時而成的，只是在那之前，需要長久的漸修功夫不斷提升。「南頓北漸」的實際對立是在慧能弟子神會和神秀弟子普寂那裏展開的。慧能逝後，神會北上傳法，此時弘揚漸修的北宗在長安一帶佔有絕對話語權，神會公開批評北宗「師承是傍，法門是漸」³，由此引發真正的南北之爭。「南頓北漸」到底是修行法門之爭，還是傳承法統之爭？這一問題在近幾十年的研究中逐漸有了明顯的轉變。

近幾十年學界對「南頓北漸」的深入研究主要結合兩個方面進行，一是對「頓漸法門」的如理認知；二是通過歷史文本的考據，從歷史學的角度根據史實進行分析。從馮友蘭、呂澂、王恩洋到楊曾文、方立天等，仍然承認南北「頓」「漸」法門的對立。楊曾文在《唐五代禪宗史》中道：

慧能所說的「一悟即至佛地」，是頓時豁然開悟，是頓悟，北宗禪法主張觀心看淨，時時勤拂拭，漸次達到覺悟。⁴

方立天在《中國佛教哲學要義》中認為：

神秀一系比較忽視持戒和讀經，而重視禪定，重視由定發慧。慧能、神會師弟則主張單刀直入，直了見性，認為了悟自心本性是一剎那的

* 收稿日期：2024/8/21，通過審核日期：2024/10/22。

¹ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353a9。

² 《大乘無生方便法門》，CBETA, T85, no. 2834, p. 1273b11。

³ 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，CBETA, X63, no. 1225, p. 31c6。

⁴ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁144。

事，不需經過種種階段，是頓然覺悟……慧能重智慧與神秀重禪定，表現出禪修方式上的差異。⁵

此中仍然堅持「頓」「漸」法門的基本對立。不過與此同時，也有一批學者對此持不同態度。羅香林提出神秀禪風「實兼顧頓漸」，「與南宗不相背馳」⁶的觀點；侯外廬主編的《中國思想通史》，舉證神秀《觀心論》、《大乘無生方便法》等說法質疑南北頓漸教義的絕對對立。宇井伯壽的《禪宗史研究》，認為「南頓北漸」的對立只是神會勢力之爭的「虛構性」主張。阿部肇一《中國禪宗史之研究——南宗成立以後的政治、社會史考察》則主要從政治、宗派等各種社會關係出發，探究了「南頓北漸」對立的歷史性因素，發現其歷史性因素遠大於頓漸本身的義理之爭，「南頓北漸」更像是南北宗之爭的一個具體切入點與導火索。馬克瑞的《神會與初期禪學中的頓悟說》一文得出「在禪學發展中，頓漸的二元對立在某種程度上是一個偽命題」⁷的結論，這一結論更符合禪宗修學的理論路徑，也符合慧能和神秀對頓漸之別的態度。伯蘭特·佛爾也對這一問題進行了系統深入的討論，其專著《正統性的意欲：北宗禪之批判系譜》提出了所謂「南頓北漸」從義理的層面只不過是以不同的方式表達同一個頓教。此外，洪修平的《禪宗思想的形成與發展》、杜繼文和魏道儒的《中國禪宗通史》、葛兆光的《中國禪思想史》等近些研究成果，都從北宗禪的「頓悟」入手，對傳統禪史的「南頓北漸」的對立問題作了不同程度的消解與統合。⁸

從歷史文本考據的角度得出的結果是比較明晰的，其結果爭議也較小，即神會北上傳法批評北宗法門，引起「南頓北漸」之爭，其首要目的是確立南宗正統，發揚頓教。後在「安史之亂」中，神會因幫助朝廷籌集軍費有功，南宗因此得到朝廷支持而得以迅速發展。這一史實雖然展現了神會挑起南北對立的目的性，但是並不能完全揭示「南頓北漸」在修行義理層面是否構成直接矛盾。以下本文將通過對慧能「頓悟」和神秀「漸修」的具體展開，來分析「頓漸」是否構成真正的法門對立。

⁵ 方立天，《中國佛教哲學要義》，頁 983-984。

⁶ 羅香林疏證，《舊唐書·僧神秀傳》，頁 185。

⁷ [美]馬克瑞著，馮煥珍，龔雋等譯，《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》，頁 228。

⁸ 宋荻，《楞伽禪思想脈絡中的禪宗「頓悟」研究》，頁 3-4。

二、慧能的「頓悟頓修」

（一）慧能禪法的理論基礎

慧能的頓悟法門是建立在大乘佛學如來藏思想體系上的。在如來藏思想體系中，人的自性本心便是佛性、真如、如來藏，此佛性人人皆有，聖凡同一。《大般涅槃經》有云：

佛密藏甚深經典，一切眾生皆有佛性，以是性故，斷無量億諸煩惱結，即得成於阿耨多羅三藐三菩提。⁹

佛性在大乘如來藏體系中，有兩層重要的含義：一是佛性本自清淨，自性涅槃；二是佛性也是眾生能夠成佛的內在根本原因。慧能的頓悟法門便是建立在此理論基礎上的，即人人皆有佛性，只是由於無明遮蔽，使得自性清淨本心不得顯現，故才有種種業障煩惱，如同浮雲遮日，不見其體。而同時人人皆有佛性，因此修行覓佛無需外求，本性自足，只需內證己心，識心見性，便可撥雲見日，自成佛道。其過程也無需假借漸次修行，「自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次」¹⁰，而是直契本心，見性成佛。可見，慧能根據如來藏思想的特性，追求的是剎那明心見性、瞬間頓悟成佛的方便法門。

頓悟即是頓然明悟諸法之實相，或謂之現證真如法性，此即禪宗所謂「明心」，也是唯識學所說的「見道」。¹¹之所以是頓悟，是因為證悟真如是指與真如一念相應，此過程是在剎那之間發生的，沒有時間上的先後次第。因此慧能強調一念頓悟，所謂「一念修行，自身等佛」¹²，而反對依照漸次修行的禪坐，批評其都是執著於法、執著於相，不是真正的修行，對此他說：

住心觀靜，是病非禪。長坐拘身，於理何益？¹³

與此同時，他對坐禪進行了新的闡釋：

⁹ 《大般涅槃經》，CBETA, T12, no. 374, p. 404c4–6。

¹⁰ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 358c28。

¹¹ 關於禪宗之「明心」即是唯識學所謂「見道」，詳見袁經文《見道與參禪》一文。

¹² 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 350b27。

¹³ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 358b22。

外於一切善惡境界，心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。善知識，何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。¹⁴

慧能所述的坐禪是一種不執著於身體等外境，而完全以「心」（此心非意識心，而是指如來藏）為對象、以「心」為功夫、體用一如、定慧等持的修行法門。

（二）慧能禪法的實踐理路

在慧能的體系裏，頓漸並非修行方法上的差別，只是見性上的遲疾，這是由人的根器利鈍所決定的，「法本一宗，人有南北；法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸」¹⁵。人因其根器的大小、智慧的利鈍而產生頓悟時間和過程的快慢差別，他強調他的頓悟法門是針對「大根利智」的上乘人說的，此法門具體展現為「無念、無住、無相」三個方面：

我此法門，從上以來，頓漸皆立無念為宗，無相為體，無住為本。何名無相？無相者於相而離相，無念者於念而不念，無住者為人本性。念念不住，前念今念後念，念念相續，無有斷絕，若一念斷絕，法身即離色身。念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛。於一切法上念念不住，即無縛也。此是以無住為本。善知識，外離一切相是無相，但能離相，體性清淨，此是以無相為體。於一切境上不染，名為無念，於自念上離境，不於法上生念……無者離二相諸塵勞，念者念真如本性，真如是念之體，念是真如之用。自性起念，雖即見聞覺知，不染萬境，而常自在。¹⁶

「無念」者，所謂「於念而不念」，這其中第一個「念」是名詞，念頭之意，第二個「念」是動詞，指在意識上不起念、不分別、不執取。具體而言，「無念」是於見聞覺知上不起染著和煩惱，也即不起任何分別相。一但起相，則墜兩邊，遠離不二。慧能弟子神會繼承了此「無念」法門，他將「無念」解為「不作意」，此「不作意」正是不起見聞覺知五蘊分別相之意。這裏需要強調的是，禪宗之「無念」、「離念」並不是什麼念頭都沒有，慧能批評徹底

¹⁴ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353b19-21。

¹⁵ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 358b8-9。

¹⁶ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353a11-b5。

的斷念說：「一念絕即死」¹⁷，正確的「無念」是要保持一種無雜念、離雜念的無分別「淨念」狀態，《大乘起信論》解釋「無念」為真如本無妄念，斷無始以來相續不斷的妄念即為「無念」，只是斷除妄念，而不是把所有念頭包括淨念也斷掉。這一點不論是在慧能還是後來的禪宗祖師那裏，都是共同認可的。因為在無念、離念的過程中，總得需要一個「念」去「無」去「離」。後世盛行的「話頭禪」，其所謂「話頭」就是指安住在念頭生起之前的「無念」或「淨念」狀態，但是在這「無念」或「淨念」中必須要有參禪的「疑情」，否則便沒有動力發起參禪之行為，而只是處在一種定境中。徹底的「無念」將墜入佛教所特別強調斷除的「惡取空」，佛陀在《佛說無上依經》中道：

阿難！若有人執我見如須彌山大，我不驚怪，亦不毀訾；增上慢人，執著空見，如一毛髮作十六分，我不許可。¹⁸

「無相」和「無住」皆是隨順「無念」而安立的，「無相」是反對各種意識層面的虛妄分別，「於相而離相」即是說，眼識見相而意識不起分別且不貪著。比如在日常行住坐臥中，人不可能不見相，總能看見山河大地等世間萬法，但是，慧能教示，看見但不要用思維去分別，看見山河大地看見就是了，不要再起意識分辨這山是大是小、是高是低、是美是醜等，不要停留在這個相上不動了，是謂「於相而離相」。「無住」則是進一步強調，於念上念念不住，於相上亦不住於相，即所謂於一切境上不執著、不停住、不分別，是為中道不二。《金剛經》云：「應無所住而生其心。」¹⁹所說的正是此理。慧能也正是聽弘忍講《金剛經》於此處而言下大悟，因無住，而真如心顯現，一念相應，頓悟明心。

綜上已述，不難看出，慧能禪法的核心在於「無念」法門，神會也正是吸收慧能禪法這一核心後，將其法門直接設為「無念」。「無念」在慧能這裏既是修行的方法，也是修證的境界結果，所謂「頓悟頓修」，皆繫於這「無念」之上。但是這一法門的實踐卻有極高的要求，慧能在《壇經》中也多次強調，「此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說」²⁰。結合後世「話頭禪」的修行步驟來看，「無念」作為一種修行方法時，其所對應的是「話頭禪」的「話

¹⁷ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353a22。

¹⁸ 《佛說無上依經》，CBETA T16, no. 669, p. 471b8-10。

¹⁹ 《金剛經》，CBETA T8, no. 235, p. 749c22-23。

²⁰ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 350c12-13。

頭」階段，當能常住「話頭」時，就可以進而參究了，這實際上已經屬於較高層次的修行階段的，放在普通中下根器的人身上，可能需要數年的修行功夫才能達到，因而對於普通根器的眾生來說，很難將「無念」直接作為一種修行法門。慧能提倡的「無念」、「頓悟頓修」對於普通人來說往往難以找到具體的切入點，因此慧能禪法的具體實踐只能局限在「大根利智」人身上，而普通中下根之人則無法將其作為切實的實踐道路。

三、神秀的「漸修頓悟」

(一) 神秀禪法的理論基礎

神秀對於「心」本體性的確立和慧能一般無二，皆是在如來藏思想體系中安立的。其所作《觀心論》²¹有云：

心者，萬法之根本也。一切諸法，唯心所生，若能了心，萬行具備。²²

可以看出，神秀和慧能一樣都肯定了心的本體性作用，故而在神秀看來修行的根本也就是對「心」的認識和作用，亦即「觀心」。「觀心」在神秀這裏分為了「知」和「行」兩部分，「知」是對「心」的如理認識，「行」是對「心」的觀照體用，但這兩者並不是分開獨立的，而是互相聯繫互相熏習的。對「心」體性的認識是為了更方便的觀照體用，對「心」的觀照體用能更清楚地認識「心」之本體，兩者互相補充，持續增益。對「知」和「行」兩方面的重視也是古代禪師修學佛法的共同特徵，所謂解行並重。「解」即理解、勝解，「行」即修行、實踐，也即如今所說的理論與實踐相結合。

在「知」的層面，神秀將心分為兩種本然狀態——「淨心」和「染心」。《觀心論》中神秀如是闡述：

菩薩摩訶薩行般若波羅蜜多時，了四大五蘊本空、無我，了見自心起用有二種差別，云何為二？一者淨心，二者染心，其淨心者即是無漏真如之心，其染心者即是有漏無明之心。此二種心，自然本來具有，

²¹ 《觀心論》亦名《破相論》，有學者認為乃達摩所作，本文這裏依據主流認為乃神秀所作，限於篇幅，此處不作論證。

²² 《破相論》，CBETA, X63, no. 1220, p. 8c11-12。

雖假緣和合，互不相生。淨心恒樂善因，染心常思惡業。²³

神秀在肯定心攝諸法的本體性前提下，本體之心分出二種特性，即「淨心」和「染心」兩種狀態，「淨心」是人的真如本體，是真、善、智的根本原因；「染心」是無明的具體表現，常思惡業，蔽障真如，使「淨心」不得顯現。「淨心」和「染心」兩者互不相生，只是因緣和合相聚在一起。神秀對心的這一認知與唯識學對第八識的體認較為相近，但其中也有不同之處。第八識阿賴耶識即清淨即雜染，清淨是其本然狀態，指向的是心性真如，是無為法，亦無記性，而第八識所攝「種子」有清淨有雜染，且以世間萬法之雜染種子為主，是有為法，亦有記性。在此第八識的角度看神秀的「淨心」與「染心」，則不難發現雖然神秀也強調「淨心」即是「無漏真如之心」，但同時對「淨心」的體認也出現了世間化、世俗化的傾向，將無為真如看作是有為之法，即所謂「淨心恒樂善因」，而慧能則認為心之本然是染淨不二、不一不異的，所謂「煩惱即菩提」，這一認知更符合唯識學第八識阿賴耶識的體性。

（二）神秀禪法的實踐路徑

認識了「心」的這兩種本然狀態後，就需要通過對「心」的觀照體用，去除「染心」對「淨心」的遮蔽和污染，使「淨心」顯示本來的清淨無垢狀態。

對「心」的觀照體用，是神秀漸修法門的根本，即神秀的「觀心」法門。此處之「心」並非人的意識覺知心，而是常自清淨的法性真如。「觀心」這一法門在大乘諸多經典中多有開示，如《華嚴經》中云：

菩薩觀心不在外，亦復不得在於內，知其心性無所有，我、法皆離永寂滅。²⁴

達摩祖師亦推崇「觀心」之法，神秀顯然是繼承了達摩祖師這一宗旨：

若復有人，志求佛道，當備何法，最為省要？答曰：唯觀心一法，總

²³ 《破相論》，CBETA, X63, no. 1220, p. 8c17-21。

²⁴ 《華嚴經》，CBETA, T10, no. 279, p. 165a13-14。

攝諸行，最為省要。²⁵

所謂「觀心」，就是以「心」作為觀想對象的禪定，將所有意識心念集中在此「心」上，住於一境，去除其他所有雜念妄念，只此一念，保持清淨，即所謂觀心看淨，離念不動。其目的是想要通過對「心」本然狀態的觀照以消除雜染心的遮蔽，達到時時處於清淨狀態的目的。這與他所作偈「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」²⁶的理論路徑是一致的。但是，「觀心」所觀的「心」是無形無相的真如心體，既然無形無相，是否具有可觀的可能性呢？

關於此疑問，在《入楞伽經》中有所開示：

以依阿梨耶識故，諸修行者，入自內身，聖行所證，現法樂行，而不休息。大慧，此如來心、阿梨耶識、如來藏諸境界，一切聲聞、辟支佛、諸外道等不能分別。何以故？以如來藏是清淨相，客塵煩惱，垢染不淨。²⁷

此中如來心、阿梨耶識、如來藏皆是真如的異名同義，即使說，真如可「觀」，但此「觀」乃是聖者現量所觀所證，即唯有已經「見道」或「明心」的覺悟者才可「觀」，而未悟道的凡夫和外道不能直「觀」。既然如此，神秀的「觀心」法門如何實踐呢？

神秀給出的答案是：離念淨心。離念淨心是神秀禪學理論實踐的核心內容，其依據是《大乘起信論》中：

所言覺者，謂心體離念。離念相者，等虛空界，無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。依次法身，說名本覺。²⁸

神秀同時也吸收了五祖弘忍的止觀法門：

爾坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第。若初

²⁵ 《破相論》，CBETA, X63, no. 1220, p. 8c9–10。

²⁶ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 348b24–25。

²⁷ 《入楞伽經》，CBETA, T16, no. 671, p. 557a1–6。

²⁸ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 576b11–14。

心人攀緣多，且向心中看一字。²⁹

神秀將其中內容吸收結合、簡化精練，在實踐中總結為：

莫卷縮身心。舒展身心，放曠遠看，平等盡虛空看……一物不見和向前遠看，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。³⁰

但能攝心內照，覺觀常明，絕三毒心，永使消亡，閉六賊門，不令侵擾，自然恒沙功德，種種莊嚴，無數法門，一一成就。³¹

這裡「平等盡虛空看」即是要人不起意識分別心，觀萬法皆空；「絕三毒心」是杜絕貪、嗔、癡之妄想雜念；「閉六賊門」是絕棄眼耳鼻舌身意六識之感，依此拋棄五蘊雜塵之妄想侵擾，而能常住一念，是為離念。離念則自心清淨，是為淨心。神秀這裏的「觀心」法門雖然無法直接觀照真如心體，但通過對萬法自性本空的無分別觀，是具有趨向真如的熏習和引導作用的，這是「明心見道」之前不可缺少的功夫修行，也即唯識學所謂的加行道修行，加行道資糧圓滿，方才有能力進一步做「見道」之參證。故神秀的漸修功夫，主要是針對「明心」前的準備功夫而言的，這與慧能直接針對「明心」的側重點不同，換言之，兩者法門所針對的修行階段不同。

神秀重視漸修，但也並沒有否認頓悟，而是認為「悟」就其性質而言必然是一念相應暫態性的，如其所言：

超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何凡皓首？³²

一念淨心，頓超佛地。³³

雖然神秀也講頓悟，但是其側重點在於漸修，所以神秀禪法可以總結為以漸修為主的漸修頓悟。

²⁹ 《楞伽師資記》，CBETA, T85, no. 2837, p. 1289c27-29。

³⁰ 《大乘無生方便法門》，CBETA, T85, no. 2834, p. 1273c5-12。

³¹ 《破相論》，CBETA, X63, no. 1220, p. 11c5-7。

³² 《破相論》，CBETA, X63, no. 1220, p. 11c7-8。

³³ 《大乘無生方便法門》，CBETA, T85, no. 2834, p. 1273c2。

四、頓悟與漸修的實踐比較

慧能主張以頓悟為主的頓悟頓修，神秀則堅持以漸修為主的漸修頓悟。兩者對修行法門的不同主張，跟他們各自的實際修行經歷有很大的關係，下面就結合他們不同的實踐經驗，略微分析其各自法門的實踐性問題。

（一）慧能頓悟的實踐局限性

慧能之所以提倡頓悟頓修，一方面是因為其理論根源：直指本心，一悟即佛；另一方面，則是由慧能自身實踐經歷所決定的。慧能自幼居於嶺南之地，年幼喪父，打柴為生，沒有接受過文字教育，但就是在這樣的情況下，路邊偶然聽聞《金剛經》便有所悟，而後遠去黃梅拜弘忍為師，受弘忍私下傳法進一步證悟，得弘忍印可。據《壇經》慧能自述來看，從其偶然聽聞《金剛經》，到明心見性頓悟本心，其間不過受弘忍一次點播，「我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性」³⁴。可見慧能頓悟的過程是極其迅速方便的。慧能自身的證法經歷說明慧能自身悟性極高，屬於極少數的最上乘根器，幾乎沒有經歷過系統的修行就開悟了。正是這樣的自身經歷，促使慧能特別推崇頓悟法門。但是頓悟法門有其適用的局限性，慧能在《壇經》中也多次強調自己的法門是有針對性的，「此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說」³⁵。那麼，在實踐過程中，如何判斷一個人的根器大小呢？《宗鏡錄》中永明延壽對上乘根器有過界定：

上根利智，宿習生知，才看題目，宗之一字，已全入佛智海中，永斷纖疑，頓明大旨，則一言無不略盡，攝之無有遺餘。³⁶

這是說，在佛教的視域裏，真正的上乘根器，是經過多世累計修行而達到的，再到此世一旦接觸佛法，則立刻心中有感，對其宗門宗旨有所明悟。丁小平在《禪悟與經教》一文中也提到：

慧能極其弟子，以及禪宗後來的大師們，例如馬祖、臨濟、趙州、圓

³⁴ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 351a13-14。

³⁵ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 350c12-13。

³⁶ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, p. 419c28-29。

悟克勤、大慧宗杲等人，都是如此，而絕非初機學佛者，乃是過去世多生多劫，久修菩薩行積累了極深的福智資糧的最上利根。³⁷

同時延壽大師對上下不同根器的人所適合的法門也有分別：

上上根人，一聞千悟，性相雙辯，理事具圓。若中下之徒，須假開演莊嚴之道、贊飾之門，格量其功，不可為喻……若上根直入者，終不立餘門。為中下未入者，則權分諸道。³⁸

這是說，對於上上根人，聽聞佛經教理或禪宗宗旨，則能瞬間明悟，理事具通，根本不需要立頓漸別門。而對於中下根器不能一念頓悟者，則需要假借各種方便開權演示，循序漸進。對照慧能的學法經歷，清晰可見慧能就屬於這類「上根利智」，但是現實中這種上根利智是極其少數的，否則在接觸佛法並不困難的今天，現實中頓悟的人也不會寥寥無幾。因而慧能的頓悟法門有其實踐的局限性，要麼是宿習生知的上根利智之人，要麼是《壇經》中提到的如智隍、志道、智常等人，都已經現世修行已久，只差臨門一腳，此時借助頓法接引，則可瞬間明悟，自見本心。

顯然，慧能這樣的「大根利智」之人，其自身的頓悟經歷具有特殊性，慧能依此開出的頓悟法門也有其局限性。對於慧能和少數「大根利智」者而言，頓悟法門所宣導的「一聞言下便悟」，「前念迷即凡夫，後念悟即佛」，³⁹嚴格來說，「悟」在這裏是一個結果而不是過程，悟了是佛，不悟是眾生，這樣一來，對於「一聞言下無法頓悟」的普通根器眾生而言，便完全沒有了實踐修行的切入點。禪宗有個說法：「見山是山……見山不是山……見山還是山。」⁴⁰慧能無疑是在「看山還是山」的境界，所以他說坐臥住行皆是佛法本性，不修即是修，這從悟後的角度來說沒有問題，因為悟後看待萬事萬物皆是如如法性，所謂「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」⁴¹。但問題是普通人大都處在「看山是山」的層次，他們沒有經歷過「看山不是山」的過程，自然也體會不了「看山還是山」的境界，所以對於普通人而言，「不修之修」並非真修，「坐臥住行」也只是坐臥住行，非大根利智之人無法越過

³⁷ 丁小平，《禪悟與經教》，頁 30。

³⁸ 《宗鏡錄》，CBETA, T48, no. 2016, pp. 422a24–427c3。

³⁹ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 350b28。

⁴⁰ 《御選語錄》，CBETA, X68, no. 1319, p. 641b4–6。

⁴¹ 《大慧普覺禪師語錄》，CBETA, T47, no. 1998A, p. 875a3–4。

漸修直接頓悟。

事實上，慧能也並未完全否定漸修，佛法本身沒有頓漸分別，只是因人而異：「迷自漸修，悟人頓契。」⁴²《壇經》中以頓悟為根本法門，除了跟慧能自身的經歷有關，可能還跟慧能傳法的受眾有關。眾所周知，不論是佛陀還是禪宗的歷代祖師，其傳法時都有一個原則：應緣隨機，方便施教。據《景德傳燈錄》和《傳法正宗記》記載，慧能的出眾弟子就有四十三人，其中耳熟能詳的例如青原行思、南嶽懷讓、荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺等，此外還有《壇經》中出現的智隍、志道、智常、志誠等人，皆無疑是「大根利智」者，所以在一定相似意義上來說，慧能傳法的受眾大多數是上乘根器，而《壇經》的記錄編纂也必然是其中之人，因此《壇經》及頓悟法門的適宜受眾也只有「大根利智」者，而並不適合普通中下根器者。

歷代祖師對《壇經》的受眾也有相關的言表，明朝袞宏認為，不宜向初機學人介紹《壇經》：

故《壇經》者，慎勿示之初機，苟投非器，便落狂魔，誠可歎惜。⁴³

明朝憨山德清也指出，中下根人均不宜研讀：

《六祖壇經》，最為心地法門之指南，但中下根人，不能湊泊，以無工夫，故耳。⁴⁴

可見，《壇經》雖然言語簡單樸實，但實際上是極難真正讀懂的禪門經典。與其速求頓悟「一念成佛」，不如穩穩當當從漸修入手，作為積累福德資糧之加行道的修行，待來日善根因緣齊備，頓法自然現成。

（二）神秀漸修的實踐普遍性

神秀推崇漸修有兩方面原因，一方面是自初祖達摩以來，禪宗各代祖師多以漸修為主，神秀師承五祖弘忍，其「觀心」法門正是結合了達摩和弘忍的教法。達摩所傳的教法以「二入四行」為主，「二入」指「理入」和「行入」。

⁴² 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353a9。

⁴³ 《阿彌陀經疏抄》，CBETA, X22, no. 424, p. 675c14。

⁴⁴ 《憨山老人夢遊集》，CBETA, X73, no. 1456, p. 568c22。

「理入」即：

藉教悟宗，深信含生凡聖，同一真性，但為客塵妄覆，不能顯了。若也舍偽歸真，凝住壁觀，自他凡聖等一，堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別，寂然無為，名之理入。⁴⁵

此中是說人人本具平等真如佛性，只因無明妄想遮蓋，而不顯了。若能去除無明，則與真如本心相應冥符，聖凡同一。其中提到「凝住壁觀」即是漸修觀心法門，史傳達摩就曾壁觀九年。

另一方面「行入」，即：

行入者，所謂四行，其餘諸行，悉入此行中。何等為四行？一者報怨，二者隨緣行，三者無所求行，四稱法行。⁴⁶

「抱怨行」是指所遇逆境無有抱怨，對治「嗔」；「隨緣行」是以緣起性空觀世間無常，對治「執」；「無所求行」是以「有求皆苦，無求則樂」對治「貪」；「稱法行」則是要求所行符合大乘法我皆無之空相，修行六度，與理相應。此中所示，皆是具體的漸修法門。此外，神秀學習弘忍之東山法門主要核心為「守心」，所謂：

既體知眾生佛性本來清淨如雲底日，但了然守本真心，妄念雲盡慧日即現，何須更多學知見所生死苦一切義理及三世之事……何知守本真心是三世諸佛之祖？答曰，三世諸佛皆從心性中生，先守真心妄念不生，我所心滅後得成佛。故知守本真心是三世諸佛之祖也。⁴⁷

此中也是以佛性真如本來清淨為根本依據，通過「守心」去除妄念遮蔽，則自性清淨了然顯現，與前文所述神秀法門的根本脈絡是一致的，可見，神秀正是直接繼承了弘忍的禪法要點，結合達摩禪法，而匯通成自己的「觀心」漸修法門。

⁴⁵ 《楞伽師資記》，CBETA, T85, no. 2837, p. 1285a12-16。

⁴⁶ 《楞伽師資記》，CBETA, T85, no. 2837, p. 1285a16-19。

⁴⁷ 《最上乘論》，CBETA, T48, no. 2011, p. 378a2-17。

另一方面是跟神秀的自身實踐經驗有關。神秀十三歲出家，二十歲受具足戒，四十八歲聽聞弘忍在蘄州東山傳法，遂前往禮拜投師。此時神秀已經出家三十餘年，精通大小乘經律論三藏經典，此後數年受法於弘忍處，因其精通禪法要義，表現突出，而為上座，經常代師為其他弟子傳法講學。慧能來東山學法也正是在此期間。以《壇經》中的記載來看，弘忍對神秀評價為：「汝作此偈，未見本性，只到門外，未入門內。如此見解，覓無上菩提，了不可得。」⁴⁸以此來看，神秀在弘忍處學法數年並未明心見道，相對於慧能言下見性的經歷，神秀的根器較慧能要普通許多，非是所謂的善根利器能「一聞言下便悟」，那麼只能踏踏實實地一步一步從漸修入手。依此自身經歷，神秀宣導漸修法門也就在情理之中了。

神秀漸修法門以「觀心看淨」為核心，從修行大的方向來劃分，應屬於「止觀」一系。「止觀」法門在大小乘佛學中皆是修行的重要法門之一，小乘的「四念處」、「五停心觀」等都屬於止觀法門，大乘的「一行三昧」、「般若三昧」、「念佛三昧」等也都是具體的止觀法門。可見「止觀」法門是在適用於大小乘不同種姓、不同根器眾生層面上安立的。同時「止觀」的修行切入點也比較明析方便，以《大乘起信論》中的「止觀」為例：

住於靜處，端坐正意，不依氣息，不依形色，不依地、水、火、風，乃至不依見聞覺知，一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。以一切法本來無相，念念不生，念念不滅。亦不得隨心外念境界，後以心除心。心若馳散，即當攝來，住於正念。是正念者，當知唯心，無外境界。即復此心亦無自相，念念不可得。⁴⁹

此中對於如何「觀」和「止」都有詳細明確地說明，通過這樣長久地練習，知其心無所住亦無所得，而入真如三昧。依真如三昧，進而證得法界實相，是為明心見道。

神秀的漸修之法，實際上是延承了印度佛教和禪宗歷代祖師的漸修之法。從禪宗初祖達摩，到後來的二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍，皆是以漸修為主，輔以頓悟，直至慧能，才將重心徹底放在頓悟上面。慧能確實是開啟了中國禪宗的新時期，但不可否認神秀所延承的漸修之法是經過了

⁴⁸ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 348c9–10。

⁴⁹ 《大乘起信論》，CBETA, T32, no. 1666, p. 582a16–23。

歷史考驗的實踐法門。北宗漸修法門從「理」和「行」兩個方面，皆展現了其渡世的普遍性：在「理」上，人人本性皆有佛性，為人人皆可成佛提供了理論依據和可能性；人人皆可通過漸修入手實踐修行，為人人皆可成佛提供了實踐方法和道路。由此，漸修法門才真正擁有普度眾生的實踐意義和實踐可能性。

五、結語

綜上已述，「南頓北漸」事實上並不構成修行法門的直接對立。慧能重視頓悟，是由其自身的根器和經歷所決定的，在慧能看來，法本身沒有頓漸之分，只是人有利鈍之差異。鈍根之人需要「漸修」，利根之人則不設次第之別，所謂「迷人漸修，悟人頓契」。⁵⁰同樣，神秀推崇漸修，但也沒有否定頓悟，而是認為漸修是頓悟前的基礎功夫，只有通過漸修抵達一定的修行層次，才能夠發起頓悟的實踐行為。印順法師在《中國禪宗史》中將其總結為：

頓與漸，是根機的利頓問題，不是「法」的不同。鈍根累劫漸修，等到悟入，還是一樣的「自性般若」。從應機的利鈍說，直捷的開示悟入，是頓；須種種方便，漸次修學而悟入的，是漸。⁵¹

就「明心見性」這一禪宗悟道標誌來看，確實只有頓悟才能夠成就，神秀也對此強調「一念淨心，頓超佛地」，但所謂「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海」⁵²，並不是所有人一學佛法就直接能進行參悟的，而是需要一點一點累積資糧慢慢進步的，到達一定的修行階段後，才能進行參悟，因緣時機具足的情況下，才能瞬間頓悟而明心見道。馬祖一脈弘辯禪師對頓漸之別解釋說：

禪宗「本無南北」，只是由於「開導發悟有頓漸之異，故曰南頓北漸」……因為人的根基深淺不同，才有念佛、念咒等不同修行方法，但是最後皆歸為「最上一乘」（禪宗）。⁵³

⁵⁰ 《壇經》，CBETA, T48, no. 2008, p. 353a9。

⁵¹ 《中國禪宗史》，CBETA, Y40, no. 38, pp. 315a15–316a1。

⁵² 方勇，李波譯注，《荀子》，頁5。

⁵³ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁282。

印順法師在《中觀今論》中亦說道：

依大乘佛法的共義，應該是從漸修到頓悟，再從頓悟到圓修，眾生最初發心，親近善知識，聽聞正法，修積功德，以及以大悲心作利他事。菩薩證悟以前，要有長時的漸修……若沒有福智資糧的積集，即夢想悟入空性，這是不可能的。⁵⁴

陳兵教授在《佛教心理學》中也同樣指出：

由止觀入門漸修，以期見道或見性，是佛教諸乘法修行的通途，適宜大多數中下根器修學者。⁵⁵

簡而言之，慧能「頓悟」和神秀「漸修」所針對的受眾和修行階段不同。在受眾方面，「頓悟」適合「大根利智」者，而「漸修」則對治普通根器者。在修行階段上來看，神秀「漸修」所對應的是唯識學的「資糧位」和「加行位」的修行，這是一個逐漸積累圓滿的過程，因此必然是通過漸修來實現的；而慧能「頓悟」所針對的是唯識學「加行位」圓滿後參悟「見道位」的階段，是在量上已經達標追求質的轉變的過程，這一質的轉變往往需要適當的外緣作為觸發條件，比如「德山棒」「臨濟喝」等，在外緣適當時，轉變也是頓時發生的，即所謂「頓悟」。以此，「頓悟」和「漸修」只是依據受眾根器差別而方便設施的針對不同修行階段的便宜法門，兩者不僅不對立，而且具有內在的理路一致性。

⁵⁴ 《中觀今論》，CBETA, Y9, no. 9, p. 232a3-7。

⁵⁵ 陳兵，《佛教心理學》，頁 601。

參考文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《金剛經》。CBETA, T8, no. 235。
《華嚴經》。CBETA, T10, no. 279。
《大般涅槃經》。CBETA, T12, no. 374。
《阿彌陀經疏抄》。CBETA, X22, no. 424。
《佛說無上依經》。CBETA, T16, no. 669。
《入楞伽經》。CBETA, T16, no. 671。
《破相論》。CBETA, X63, no. 1220。
《中華傳心地禪門師資承襲圖》。CBETA, X63, no. 1225。
《御選語錄》。CBETA, X68, no. 1319。
《憨山老人夢遊集》。CBETA, X73, no. 1456。
《大乘起信論》。CBETA, T32, no. 1666。
《大慧普覺禪師語錄》。CBETA, T47, no. 1998A。
《壇經》。CBETA, T48, no. 2008。
《最上乘論》。CBETA, T48, no. 2011。
《宗鏡錄》。CBETA, T48, no. 2016。
《大乘無生方便法門》。CBETA, T85, no. 2834。
《楞伽師資記》。CBETA, T85, no. 2837。

中日文專書、論文或網路資源等

- 丁小平（2014）。〈禪悟與經教〉。《宜春學院學報》2014（1）：29。
方立天（2005）。《中國佛教哲學要義》。北京：中國人民大學出版社。
方勇，李波譯注（2020）。《荀子》。北京：中華書局。
印順法師。《中國禪宗史》。CBETA, Y40, no. 38。
——《中觀今論》。CBETA, Y9, no. 9。
宋荻（2019）。《楞伽禪思想脈絡中的禪宗「頓悟」研究》。（湖南大學博論文）。
袁經文（2014）。〈見道與參禪〉。《深圳大學學報》2014（4）：111。

馬克瑞著，馮煥珍，龔雋等譯（2010）。《頓與漸：中國思想中通往覺悟的不同法門》。上海：上海古籍出版社。

陳兵（2015）。《佛教心理學》。西安：陝西師範大學出版社。

楊曾文（1999）。《唐五代禪宗史》。北京：中國社會科學出版社。

羅香林疏證（1979）。《舊唐書·僧神秀傳》。臺北：大乘文化出版社。

Analysis of the consistency of the rationale behind “epiphany” and “gradualism” ——Taking Huineng's “epiphany” and Shenxiu's “gradualism” as the basis

Dong Liu

Department of Research on Yangming and Guizhou Studies,
Guiyang University, Postgraduate

Abstract

The “Southern epiphany and Northern gradualism” is generally regarded as a dichotomy between the northern and southern sects of Zen School in modern academic circles, but with further research on Zen doctrines and history, the issue of “epiphany” and “gradualism” has gradually been dissolved. The relationship between “epiphany” and “gradualism” does not constitute an antithesis in terms of practice, but rather, there is an inherent consistency between the two. Huineng emphasized the importance of “epiphany” but did not oppose “gradualism” either, stressing that there is no difference between “epiphany” and “gradualism”, but rather that it is a convenient way to teach according to people's different aptitudes. Similarly, Shenxiu advocated “gradualism” but did not neglect “epiphany” either, emphasizing that “gradualism” is the basic work before “epiphany”, and that it is only through gradual cultivation to reach a certain level that one can experience an epiphany to realize the clear mind and see the way of Tao in Zen Buddhism. The difference between “epiphany and gradualism” is in fact a convenience for different audiences and different stages of practice.

Keywords: Huineng, Shenxiu, Epiphany, Gradualism, Practice

