



《楞嚴經》與唐宋禪門中的頓與漸

龔雋

廣州中山大學哲學系教授

摘要

本文就《楞嚴經》對唐宋禪門頓漸思想的影響進行了深入闡析。文章特別對北宗神秀系、南宗荷澤系禪法中的頓漸觀與《楞嚴》的複雜關係，作了詳密的思想史分析，並重新探討了神會頓漸思想與北宗的關聯。文章還對唐末到宋代禪宗思想中的楞嚴學，及其相關頓悟漸修的關係議題進行了全新的闡釋，指出了宋代楞嚴禪在頓漸觀念上與唐代禪的不同取向，並以此去觀察唐宋禪是如何在不同的思想史脈絡下，通過融通《楞嚴》等如來藏思想經典而中國化的。

關鍵字：楞嚴經 頓悟漸修 北宗 荷澤宗

前言

《楞嚴經》（又稱《首楞嚴》、《佛頂經》）的出現，伴隨著重重的歷史迷霧，如果我們暫時撇開該經的真偽問題，而就其在中國佛教思想史上所起的作用來觀察的話，可以肯定，《楞嚴》對於唐宋中國佛教思想的形成產生了深遠的影響。這部於唐中宗神龍元年（705）出現的經典，在唐代佛教不同宗派之間就已經有所流傳，有學者研究表明，儘管《楞嚴》的真實性時遭懷疑，但它卻成為中國最為流行的佛教經典之一，在禪宗傳統中尤有影響力。¹ 而到宋以後，《楞嚴》更為大行其道，蘇東坡就把該經奉為大乘中的經中之王，「故大乘諸經，至《楞嚴》則委曲精盡，勝妙獨出者」。² 像北宋大儒王安石、張無盡等都為之疏解，可見其影響之甚。³ 本文的探究只限於《楞嚴》對唐宋中國禪門頓悟思想的影響方面。

關於《楞嚴》的頓悟論，在《楞嚴》卷十中提出了「理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡」的觀念，⁴ 經文在這裡是以理、事來講於理頓悟，爾後就事上漸除習氣，頗有先悟後修之義。如果我們結合《楞嚴》卷四講到的「如阿難輩，雖則開悟，習漏未除」來看，⁵ 《楞嚴》顯然是主張頓悟在前，而後於事上漸除習漏的，

1. Robert H. Sharf: *Coming to Terms with Chinese Buddhism: A Reading of the Treasure Store Treatise*, University of Hawai'i Press Honolulu, 2002, P.312.

2. 蘇軾：〈書柳子厚大鑒禪師碑後〉，《蘇軾文集》卷66，北京：中華書局，1986年，頁2084。

3. 錢謙益《蒙鈔》卷首中就說：「有宋宰執大臣，深契佛學，疏解首楞者，文公與張觀文無盡也。文公之疏解，與無盡之海眼，平心觀之，手眼具在。」CBETA, X13, no.287, p.504。

4. 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（以下簡稱《楞嚴經》）卷10，CBETA 2020.Q1, T19, no.945, p.155。

5. 《楞嚴經》卷4，CBETA 2020.Q1, T19, no.945, p.119。

這可以說開啟了《楞嚴》特有的頓悟漸修的法流。關於這類觀念，楞嚴學史上的義學有不同的解釋，而中國禪門對於《楞嚴》這一頓悟漸修的觀念是如何加以運用與拓展的呢？

禪門對於《楞嚴》的闡發，有以經解，也有在語錄中透過不同方式的引證與發揮來加以融通的。但無論那種形式，禪師的注解與轉經，都表示要與義學的作風有所不同，所謂「以為禪有禪解，經有經義，不欲混為一門」。⁶這表示禪門的融通經教有自己獨特的心法為依歸，而對文字般若的解釋也有與教下不同的手法，可以說是延續了初期禪史以來「藉教悟宗」與「方便通經」的法流。

禪學史界有關初期禪宗與經典的關係多有討論，如關於《楞伽》、《金剛》、《維摩》、《文殊說般若》、《起信》等經論與初期禪門的關係，都已經出現了比較深入具體的研究成果，而關於《楞嚴》與禪門的關係雖有所論及，卻遠未深入，甚至有學者認為，《楞嚴》、《圓覺》作為弘揚禪教一致的經典，是到宋代以後才受到重視的。⁷我們應該承認《楞嚴》在唐代禪史中沒有像《楞伽》、《金剛經》、《文殊般若》、《起信論》等那樣流行，而實際的影響是一直存在，而且相當深刻的，特別是其有關頓漸的觀念，在唐代禪門的禪修思想中留下了深入的烙印。

一、《楞嚴經》與北宗門下的頓漸觀

初期禪一直發展到東山門下還是以《楞伽》為心要的，東山法

6. 錢謙益：《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA 2020.Q1, X13, no.287, p. 504。

7. 印順在他的禪史研究中專門討論了《楞嚴》與初期禪史的關係，詳見參見印順：《中國禪宗史》，南昌：江西人民出版社，1990年，頁126-129。日本禪學史家伊吹敦教授認為，《楞嚴》對中國禪的影響是到宋代才開展的。參考伊吹敦著，張文良譯：《禪的歷史》，北京：國際文化出版公司，2016年，頁15。

門本來是在《楞伽》舊傳的「觀心」裡融合了《起信》的新說，⁸《楞嚴》的早期流傳一直是缺乏直接文獻支援的。值得注意的是，印順的禪史研究中卻提出《楞嚴》的禪法「早在黃梅深密的傳授了」，在東山門下「《楞嚴》與北宗卻是共同的」。⁹印順的這一研究具有深刻的洞見，只是於史證方面有所未備，他可能過於簡單地相信了《宋高僧傳》中有關神秀在宮內獲得《楞嚴經》的傳說。¹⁰印順沒有留意到，這一傳說一直以來就受到學者們的懷疑。清代錢謙益作《楞嚴經蒙鈔》中就批判了《宋僧傳》的說法，而認為贊寧史傳「本非傳信之辭，故知其不足援據耳」。¹¹一直到胡適也指出，所謂神秀在宮內得《楞嚴經》本「似是不可信的傳說」。¹²

實際上，《楞嚴》可能與神秀沒有直接關聯，卻與神秀系有關。錢謙益在否認了神秀獲得內本《楞嚴》的說法後，又推斷《楞嚴》很可能是神秀門下的學人普寂所傳。¹³不管如何，這表示了《楞嚴經》與北宗之間還是存在密切的關聯。可以確認，印順所說東山門下密授《楞嚴》是有一定依據的，這一點從東山門下所傳四川系的

8. 參考拙著：〈第五章 中國禪宗歷史上的「方便通經」——從六到九世紀〉，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》，北京：三聯書店，2006年。

9. 印順：《中國禪宗史：從印度禪到中國禪》，頁128。

10. 《宋高僧傳》卷6中說：「一說《楞嚴經》初是荊州度門寺神秀禪師在內時得本，後因館陶沙門慧震於度門寺傳出，慧遇之著疏解之。後有弘洸法師者，蜀人也，作義章開釋此經，號資中疏。其中亦引震法師義例，似有今古之說。此岷蜀行之，近亦流江表焉。」CBETA, T50, no.2061, p.738。

11. 錢氏對此傳說的考證，詳見《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA 2020.Q1, X13, no.287, p.520。

12. 見胡適：「《楞嚴經》的來歷有七種不同的說法」，《胡適學術文集——中國佛學史》，北京：中華書局，1997年，頁564。

13. 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1中說：「或者北宗照寂之徒從內得本，傳歸度門。而館陶搜訪得之，遂訛傳為大通寫本也。」CBETA 2020.Q1, X13, no.287, p.520。

禪法中就可以獲得說明。保唐系的無住曾受《楞嚴經》的深切影響，也經常引證《楞嚴》為禪法的經證。¹⁴ 由於現有資料中還沒有論述到保唐系頓悟思想與《楞嚴》的關係，這裡暫且不作深論了。

如果我們從北宗禪法思想與《楞嚴》頓漸觀進行比照，不難發現《楞嚴》的頓漸思想確實深刻地影響了北宗禪，尤其是神秀一系的觀心思想。《傳法寶紀》說神秀的禪法是「銳志律儀，漸修定惠」的，¹⁵ 這給人的印像好像是神秀禪是漸修的法流。實際上神秀的禪法是有主張頓悟的一面，張說的《唐玉泉寺大通禪師碑銘》中就說神秀所承的禪法是「一念而頓受佛身」的。關於他的禪法，《碑銘》有這樣的記載：「爾其開法大略，則慧念以息想，極力以攝心。其入也品均凡聖，其到也行無前後。趣定之前萬緣盡閉，發慧之後一切皆如」。¹⁶

這裡所講的是攝心息念，定慧等持，無關乎頓漸。而神秀系的文獻《大乘無生方便門》中雖然有提到「看心若淨」的觀修方法，還特別借《起信論》「心體離念」的思想來講「遠離微細念，了見心性」的「無間修行」，這種的觀看淨顯然是傾向於「因中修得戒、定、慧」，「成就智慧大光明」，屬於漸修而後證的一門。¹⁷ 但《無生方便門》中也確實記錄了北宗觀心法門中具有「一念淨心，頓超



神秀大師的禪法其實也有主張頓悟的一面

14. 《歷代法寶記》中記載了保唐禪在訶毀小乘、禪修破魔、無念及呵斥多聞等思想方面引《楞嚴》的例子，這裡就不作具體討論。

15. 韓傳強：《禪宗北宗敦煌文獻錄校與研究》，南京：江蘇人民出版社，2018年，頁48。

16. 《全唐文》卷231，上海：上海古籍出版社，1990年，頁2334-2335。

17. 同註15，頁116-119。

佛地」的說法。¹⁸ 同屬於神秀系的文獻《大乘五方便》中還以法、報二身來論究頓悟漸修說，其中特別以報身說頓悟，而以化身說離念漸修：「知六根本來不動，覺體頓圓，光明遍照，是名報身佛。由心離念，境塵清淨，無礙自在，圓照十方，是名化身佛」。¹⁹

神秀門下的普寂也有宣導頓悟一面，照李邕為大照普寂所寫《大照禪師塔銘》的說法，神秀曾要求他學習《思益》、《楞伽》兩經，指出這兩部經才是「禪學所宗要者」。《塔銘》還說到普寂的禪法是「其始也攝心一處，息慮萬緣，或剎那便通，或歲月漸證」的，強調了其禪修法門是重視攝心看淨的，但這裡既有漸證，也有頓通。²⁰ 此外，敦煌文獻《大照和尚寂滅日齋贊文》中記載普寂的禪法有說到「形假塵俗，而頓悟真乘」的一面。²¹ 這些零散的禪法記錄都表示，神秀及其傳承的禪法並非只有攝心看淨，趣於漸進的傾向，而是明確包含了頓悟的思想。

我們從敦煌文獻有關北宗禪的記錄中，還隱約地發現了一些神秀系禪法中，有關頓悟漸修關係的說法。《大乘無生方便門》在頓漸關係方面的說法，就不是傳統所認為漸修定慧的那種，即經由漸修而逐步獲得頓悟，而恰恰是頓後漸修的法流。《無生方便門》中說「由先證離身心相為根本，知見自在，不染六塵。見聞覺知為後得，以先證為根本。若不以先證為先，所有知見隨染」。北宗還以根本、後得兩智來解說這種頓悟後之漸修思想：「明知知見自在於證後得，為諸後得智。根本、後得，處處分明，處處解脫，處處修

18. 同註 15，頁 114。

19. 同註 15，頁 165。

20. 《全唐文》卷 262，頁 2659。

21. 同註 15，頁 242。

行」。所謂根本智是「內照分明」的覺悟之智，而在北宗看來，開悟之後還需要透過保任修習的功夫，把內在智慧運用於雜染的世界，此即是後得智。《大乘五方便》中也有類似的表達，所謂「根本緣真，後得了俗。先以證六根不起，名根本智；後見聞覺知自在，名後得智，亦名了俗。了先以證為根本，若不以證為先，所有知見則隨染」。²²

神秀系禪法中最明確地引述《楞嚴》來闡明頓教的當屬摩訶衍了。摩訶衍於八世紀末從敦煌入藏，弘揚北宗禪法，與印度僧蓮花戒大師開展論辯，主題即與頓漸之爭有關。饒宗頤研究表明，摩訶衍於神秀為再傳，摩訶衍本出禪門北宗，又事神會，蓋兼習南北宗者。摩訶衍論究禪理，頗有北宗「方便通經」的門風，所謂「當見經義據理」，即廣引經教來究明禪理。從他所引經證來看，就包括《楞嚴》在內的經典。《頓悟大乘政理決》中就說「摩訶衍一生已來，唯習大乘禪，不是法師；若欲聽法相，令於婆羅門法師邊聽。摩訶衍所說，不依疏論，准大乘經文指示。

摩訶衍所修習者，依《大般若》、《楞伽》、《思益》、《密嚴》、《金剛》、《維摩》、《大佛頂》（即《楞嚴》）、《華嚴》、《涅槃》、《寶積》、《普起三昧》等經，信受奉行」。可見，摩訶衍引證經教保留了初期禪門特有的風格，「不依疏論」，直指心法，這是禪門通經的一貫作風。而他對《楞嚴》的引證，正表現在他論漸修習氣的方面，摩訶衍是主張頓悟而漸修習氣的。他提出「法身即頓現」，而論及漸修習氣時，就是引述《楞嚴》為經證的：「問曰：令看心除習氣，出何經文？謹答：准《佛頂經》云：一根既反源，

22. 韓傳強：《禪宗北宗敦煌文獻錄校與研究》，頁 125、211。

六根成解脫，則名諸佛。所以令看心，除一切心想妄想習氣」。²³

神秀系的禪法雖然是「持奉《楞伽》近為心要」的，²⁴這是東山門下「方便通經」的主流傳統，不過禪門的通經向來是不拘於一經一論的。而這種悟後起修的觀念，在《楞伽》的法流中是沒有被重視的。²⁵與初期禪門相關的其他經論，大都沒有明確提點出頓悟而後漸修的觀念，而這正是《楞嚴》的發明。北宗門下的頓悟漸修說很可能與當時《楞嚴》在北宗門內的流行有一定關聯。

二、南宗頓漸說中的《楞嚴》法流

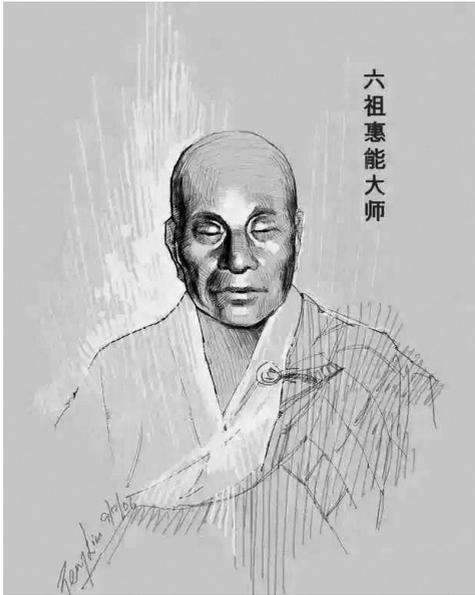
印順認為《楞嚴》不僅影響了北宗禪，惠能在《壇經》中所開展的禪法可以看成是《楞嚴》的法流之一。他推斷南宗禪之所以受到《楞嚴》的影響，是由於南方禪所流行的廣州，正是《楞嚴》的生產地。²⁶從頓漸的思想上來說，《壇經》似乎還沒有明顯《楞嚴》影響的痕跡。敦煌本《壇經》雖然重視頓悟，所謂「善知識！

23. 均見《頓悟大乘政理決》，CBETA 2020.Q1, B35, no.195, p.804、816、817、835。

24. 《全唐文》卷 262，上海：上海古籍出版社，1990 年，頁 2659。

25. 初期禪宗所依據的四卷本宋譯《楞伽》在卷 1 中提出了「四漸四頓」的觀念，宋正受的《楞伽經集注》指出，「漸」是就「淨除自心現流」而論，這相當於學行上伏累功夫；而「頓」乃就「不思議智」而言，是伏累後的見理。參考宋·正受：《楞伽經集注》，上海古籍出版社，1993 年，頁 22。關於這一點，宗密有很好的說明。他在《圓覺經大疏鈔》卷 3 下有這樣的解釋：「上之四漸，約於修行，未證理故；下之四頓，約已證理故。」也就是說，《楞伽經》中的漸頓分別指悟理前的學行和頓悟理體的兩段。《楞伽》的頓漸是傾向於漸修而後頓悟的。

26. 印順說：「傳說《楞嚴經》在廣州制旨寺譯出；而傳授《壇經》的，有特重南方宗旨傾向的志道，也正是廣州人。這決不是說，《楞嚴經》由此產生，而是說直從見聞覺知性去悟入的法門，初由不知名的梵僧，傳來廣州（這是原始的，通俗的如來藏說，與達摩的楞伽禪相通）。……而這一禪法，在廣州一帶，還在不斷的流傳」。印順：《中國禪宗史：從印度禪到中國禪》，頁 128-129。



惠能大師繪像

我於忍和尚處，一聞言下大悟，頓見真如本性。是故以頓悟教法流行後代，令學道者頓悟菩提，各自觀心，令自本性頓悟」。²⁷ 在惠能看來，真正的頓悟就是即成佛性，頓悟本性即是至佛境地，所謂「自性頓修，無有漸次」，²⁸ 這裡並沒有特別強調悟後漸修，而是「一悟即至佛地」，所謂「若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念」。²⁹

關於漸修，《壇經》中雖然多次提到，但不是就頓後消磨習氣而論，而只是單就根機上來講鈍根之人漸修悟道，「法無頓漸，人有利鈍。迷即漸勸，悟人頓修」。³⁰ 如其中論南能北秀時就說「世人盡傳南宗能、北宗秀，未知根本事由」，「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」。³¹ 這類針對根器不同而論究頓漸的禪法，絕對不能看做是《楞嚴》頓漸思想的法流。

實際上，《楞嚴》對於南宗禪的影響可以從荷澤系的發展中去

27. 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師于韶州大梵寺說法壇經》（以下簡稱《壇經》），CBETA 2020.Q1, T48, no.2007, p.340。

28. 《壇經》，CBETA 2020.Q1, T48, no.2007, p.342。

29. 同註 28，p.340。

30. 同註 28，p.338。

31. 同註 28，p.342。

加以觀察。與神會相關的文獻中雖然沒有直接引述《楞嚴》的經文，而禪法思想方面的關聯卻有著重要的表示。胡適認為神會的禪法只講頓悟而反對漸修，而且他試圖從道生頓悟說與神會頓悟禪之間去建立思想史的關聯。胡適認為漸修的說法是其後學宗密加上去的。³²胡適的這種推斷過於大膽假設，而疏於求證了。《景德傳燈錄》卷28中記神會的禪法就是「覺有淺深，教有頓漸」的，「其漸也歷僧祇劫猶處輪迴，其頓也屈伸臂頃便登妙覺」。³³

神會所謂「只顯頓門，唯在一念相應，實更不由階漸」的說法，乃是就頓悟本身之「一念相應，便成正覺」而言，這是就悟道而說不需要「向漸中而立漸義」。而頓悟的完成只是圓滿道行過程的一個起步，悟道之後還需要不斷保任和調煉習氣的漸修過程。神會還有從頓漸關係來論究禪門頓悟漸修的，而不是像胡適說的只講頓悟。神會主張對道的體悟必須是先「遇真正善知識」一念頓得，而無法漸證的。在神會看來，不悟而修終是盲修，只有先悟自性具足萬德，而後才可能隨事體驗，充實德用。而且，悟前的淨心不管如何的細密，其最多只能達成一種經驗上「量的跳躍」（quantumleap），³⁴無法實現對理的認識積累（理的認識根本上說，是無法積累的），習氣和理之間的距離是不能通過這種淨心的方式

32. 胡適認為神會「用頓悟來打倒漸修」，但在他的後學宗密的思想中，卻提出在「寂知」之後還需要「舉體隨緣，作種種門」，即主張頓悟之後仍需漸修。胡適指出，宗密所提出的漸修的觀念是神會頓悟說之後一種「調和論」的主張，已錯誤地歧出了慧能、神會頓悟思想的路線。參考胡適：〈荷澤神會傳〉，《胡適學術文集——中國佛學史》，頁345-346。

33. CBETA 2020.Q1, T51, no.2076, p.439。

34. Luis O.Gomez, *Purifying Gold: the Metaphor of Effort and Intuition in Buddhist Thought and Practice*. Peter N.Gregory, *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, P.67-165.

來填補的。於是，頓不僅在神會的思想中取得了一種價值的優先，同時也具有了時間上的優先。漸修必須是在頓悟之後而建立起的對於習氣的消磨。這就是他說的「今於頓中而立其漸者」。³⁵

神會還曾就藏經內的六處疑問求教於惠能，而其中就有關於頓漸關係的議題：「第四問：先頓而後漸，先漸而後頓？不悟頓漸人（人），心裡常迷悶。答曰：聽法頓中漸，悟法漸中頓。修行頓中漸，證果漸中頓。頓漸是常因，悟中不迷悶」。³⁶ 這裡明確表示禪修的過程是「頓中漸」，即頓悟之後再進行漸修。

神會在他著名的與北宗崇遠法師論辯南宗宗旨時，也明確提出南宗思想的頓悟漸修之義：「夫學道者須頓見佛性，漸修因緣，不離是生而得解脫。譬如其母，頓生其子，與乳漸養育，其子智慧，自然增長。頓悟見佛性者，亦復如是，智慧自然漸漸增長」。³⁷ 可見，神會反對的是由漸修而逐漸趨向於頓悟，而主張悟後起修的。宗密概括他的禪法為「若得善友開示，頓悟空寂之知」，之後又要「備修萬行，唯以無念為宗」，³⁸ 這應該說還是比較準確地概括了神會禪法的精義。雖然神會的頓悟漸修與《楞嚴》的關係還找不到確鑿的歷史材料，但從他與北宗的關係史上，我們可以找到一點線索。

北宗以《楞伽》作為立教的經典依據，而神會特別強調南宗思想中《金剛經》的傳承。表面看，他是有意識地以《金剛經》來對抗《楞伽經》的法流，以至於胡適認為神會的禪學革命即是以《金剛經》革了《楞伽經》的命，是般若對如來藏法流一次思想上的顛

35. 均見「南陽和尚問答雜征義」（石井本），《神會和尚禪話錄》，楊曾文編校，北京：中華書局，1996年，頁80-81。

36. 《景德傳燈錄》卷28，CBETA 2020.Q1, T51, no.2076, p.439。

37. 神會：〈菩提達摩南宗定是非論〉，《神會和尚禪話錄》，頁30。

38. 《禪源諸詮集都序》卷1，CBETA 2020.Q1, T48, no.2015, p.403。

覆。³⁹ 神會確實表示過他所傳承的南宗禪是般若學的傳統。當北宗崇遠法師問他的禪法依據時，神會說「修般若波羅蜜法，行般若波羅蜜行」，又說「修學般若波羅蜜者，能攝一切法。行般若波羅蜜行者，是一切行之根本。金剛般若波羅蜜最尊最勝最第一」，⁴⁰ 好像神會真的是把《金剛經》作為南宗禪法的至要了。不過，神會的頓悟漸修之說並不可能出於般若，特別是金剛般若的傳統。我們從《金剛經》中沒有找到頓悟漸修的論述，神會抬舉《金剛》來對抗北宗《楞伽》的傳統，顯然是宗派博弈中一種有意識的策略性行為。神會頓悟思想的來源仍然需要從如來藏，而不是般若的法流中去加以尋找。

胡適認為，神會頓悟不是《楞伽》的教義，其「來源別有所在」。⁴¹ 這個來源應該從神會與北宗的師承關係中去作推斷。神會曾經出入於北宗，特別在神秀門下學習過禪法，在神會入內受供養之際，才轉到嶺南惠能門下。⁴² 有關神會思想與北宗的關係，學界已經有了一定的討論，特別是有關其頓悟思想的來源，學界有一種意見，認為神會的頓悟論與北宗有關，受到北宗《頓悟正宗要訣》

39. 胡適：〈楞伽宗考〉，《胡適學術文集——中國佛學史》，頁 128-129。

40. 同註 37，頁 34。

41. 同註 39，頁 127。

42. 宗密所著《圓覺經大疏鈔》卷 3 中，說神會「先事北宗秀三年，秀奉敕追入，和尚遂往嶺南和尚」。見《圓覺經大疏釋義鈔》卷 3，CBETA 2020.Q1, X09, no.245, p.532。

（侯莫陳琰）、《大乘開心見性頓悟真宗論》（慧光）的影響。⁴³

但是此問題還需要深究，因為從《要訣》與《真宗論》的內容看，這兩個文本除了在標題上有出現「頓悟」一詞，而實際內容方面並沒有就頓悟以及頓悟與漸修的關係做出闡述。因此，我們無法確認這兩個文本對於神會頓悟漸修說產生的實際影響。《要訣》除了對《金剛經》的強調外，還對北宗門下的看心看淨禪法進行了《金剛經》式的解讀。如以《金剛經》「應無所住而生其心」解釋北宗觀心法門。⁴⁴ 又以《金剛經》之「凡所有相，皆是虛妄」一義解讀禪坐時出現的各種內相，指出這些內景「皆是有相，不實」，接著提出漸修用功，所謂「了了白日用功」，「咸須熟看，加功用力，莫使間斷」等等，⁴⁵ 這些都恰恰是講漸修而無論及頓悟。《真宗論》

43. 《真宗論》、《要訣》與北宗關係，最早由柳田聖山注意到，分別見其〈北宗禪的資料〉，《印度學佛教學研究》第19卷第2號，1971年3月；〈北宗禪的思想〉，《禪文化研究所紀要》第6號，1974年5月。稍後田中良昭也作了細緻的探究，參見其《敦煌禪宗文獻的研究》及其主編的《敦煌佛典與禪》的相關章節。柳田和田中都認為，這兩個文獻過去被錯誤地認為是南宗文獻，其實是北宗思想的作品，表現了北宗在受到神會批評以後所作出的反抗，其中的思想是說北宗的傳承本來就是頓悟的。馬克瑞的研究與他們有些不同，如，田中認為《要訣》比《真宗論》在學理上更進一步，二者都應該是神會《壇語》之後的作品，是北宗學者對於神會批判的反應。而馬克瑞則認為，《要訣》要早於《真宗論》，可能是《真宗論》的原本。而且《要訣》大抵產生於《壇語》之前，對於神會的頓悟論有過實際的影響。九〇年代以來，日本學者在此基礎上有新的成果，特別是隨著《侯莫陳大師壽塔銘》的發現，學者們的研究進一步肯定了馬克瑞的看法。如伊吹敦就認為，《要訣》的作者為侯莫陳琰，其於712年先完成《要訣》，《真宗論》是在《要訣》的影響下改寫的本子。神會的頓悟為晚出，其頓悟說恰恰受到這兩個文獻的影響。（見伊吹敦：〈頓悟真宗金剛般若修行達彼岸法門要訣〉和荷澤神會）隨後田中也修改了自己的說法，而重新發表了〈《神會塔銘》和《侯莫陳壽塔銘》的出現及其意義〉（《禪文化研究所紀要》24號，1998年）一文。

44. 如《要訣》中說：「一切心無，是名無/所；更不起心，名之為住。而生其心者，應者，當也；生者，看也。當無所處看，即是而生其心也。」韓傳強：《禪宗北宗敦煌文獻錄校與研究》，頁266。

45. 韓傳強：《禪宗北宗敦煌文獻錄校與研究》，頁270-271。

重於論究觀心禪定，「久習不已」而「本覺自現」，但其在講「返悟心源」三昧時，並沒有明確提到頓悟，反而主張「漸漸向真」的漸修論。⁴⁶所以我認為，從這兩個文獻去探究神會頓悟論與北宗的關係，都缺乏思想關聯的依據。

如果說神會的頓悟思想是北宗思想某種「抄襲」，⁴⁷那麼，並不能從學界所謂《要訣》與《真宗論》兩個文獻中去作闡釋，我們從敦煌北宗禪的其他文獻中可以看到一些線索。從禪法思想上來看，早期北宗文獻不僅提到頓悟的禪法，而且關鍵是頓悟與漸修的關係也經常被提點出來。問題是頓悟與漸修是由漸而頓，還是頓後漸修的。從現有北宗文獻看，兩種說法都存在。有主張漸修而後頓悟的，如《導凡趣聖心訣》中就主張對於「志力粗淺」者，需要透過觀修的方式「常令此心，緣虛妄理，住心得久」，這種「轉增轉明」的方式，以「如理作意，修所證處」，漸修而後證悟道體。⁴⁸而頓悟漸修的說法卻在神秀系有關頓悟的相關論述中出現不少，神會最有可能的是在神秀門下受到《楞嚴》法流的影響。

南宗門下，可以說是到了宗密才公開引證《楞嚴》來解說禪行中的悟修之義。作為荷澤禪的傳承，宗密幾乎完全沒有延續神會所宣導的《金剛》般若的法流，而鮮明地表示自己思想的重心即在《圓覺》。裴休說他「得《圓覺》十三章，深達義趣，遂傳《圓覺》」。⁴⁹

46. 同註 45，頁 245。

47. 佛爾認為，隨著這些新文書的發現，簡直就可以說神會的頓悟思想是從北宗頓教學說中「抄襲」（plagiarize）過來的。見 Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: A Epistemological Critique of the Chan Tradition*, Princeton: Princeton University Press, 1993, P118.

48. 同註 45，頁 54-56。

49. 裴休：「圭峰禪師碑銘並序」，《全唐文》卷 743，頁 7692。



荷澤神會禪師

他曾經用「一軸之內，義天朗照」來講《圓覺》法義的廣大，認為《圓覺》把「南北頓漸，兩宗禪門」都統括於內，「具足悟、修門戶」。⁵⁰也就是說，《圓覺經》把禪門中頓漸之法都包含在其中。在神會那裡，《金剛》般若用以策略性地對抗北宗《楞伽》為中心的如來藏思想傳統，雖然神會思想的本身含蘊著深入的如來藏法門，而作為宗派之爭的需要，神會旗幟鮮明地表示自己禪法之所尊在空（般若）不在有（如來藏）。宗密的時代則完全不同了，如來藏思想及其經典已經成為中國禪學思想中重要的法流，宗密的思想核心雖然重於《圓覺》，而可以說是《起信》、《圓覺》、《楞嚴》（《佛頂》）的統合，如他在解釋《圓覺》之「淨解之念」時，就先以《起信》中始覺之「相似覺」來解，接著就引《楞嚴》來做經證。⁵¹

宗密之於禪門頓漸取會通融合之義，所謂「顯頓悟資於漸修」，⁵²這種頓悟後以漸修來扶持保任的觀念，與《楞嚴》的思想是若合符契的。宗密明確引述《楞嚴》經文來講頓悟及悟後起修的意趣，如引《楞嚴》卷4佛答富樓那一段，講歇即菩提頓悟之義：「歇即菩提，勝淨明心本周法界，不從人得，何藉劬勞肯綮修證」。⁵³

50. 《圓覺經略疏鈔》卷2，CBETA, X09, no.248, p.838。

51. 《圓覺經略疏鈔》卷10中說：「謂淨解之念亦是粗分別等也，如論中說能知名義，亦是無明，厭苦欣樂是妄心也。正當此位者，即此覺異念之覺，是經中所住之見。覺此覺非真故，配為論中相似覺。疏結地前證覺者，《佛頂經》云：是彼四善根中頂地之文，亦是地前行相故取為證。」CBETA 2020.Q1, X09, no.248, p.926。

52. 《禪源諸詮集都序》卷1，CBETA 2020.Q1, T48, no.2015, p.399。

53. 《圓覺經大疏釋義鈔》卷1：CBETA 2020.Q1, X09, no.245, p.472。

又會通《起信論》、《楞嚴》講悟後漸修義，《圓覺經大疏》卷1中直引《楞嚴》卷10「理頓事漸」義說「《論》（《起信》）云：若人唯念真如，不以方便，種種熏修，終無得淨。《首楞》（《楞嚴》）云：理則頓悟，乘悟並消，事非頓除，因次第盡」。⁵⁴他在《都序》中特別闡明禪門裡的頓漸關係看似相反，實則相扶：「悟修頓漸似反而符者」，「言以反者，謂既悟即成，佛本無煩惱，名為頓者，即不應修斷。何得復云漸修？漸修即是煩惱未盡，因行未圓，果德未滿。何名為頓？頓即非漸，漸即非頓，故云相反。如下對會，即頓漸非唯不相乖，反而乃互相資也」。⁵⁵

宗密還批評了過去禪者講頓漸都過於含混籠統，缺乏分析，「比見時輩論者但有頓漸之言，都不分析」，⁵⁶所以他分別從教相與根機修證等方面，就頓漸關係進行了詳密的剖析，如他分別從「逐機頓」與「化儀頓」兩類來加以闡明。「化儀頓」，是指「為宿世緣熟上根之流，一時頓說性相理事」。⁵⁷這種頓教，單指《華嚴》之「圓頓教」，「圓頓」是只頓而無漸的。而在「逐機頓」中，他就援引《楞嚴》等（《佛頂》）為經證，而闡明頓後漸修：「然始同前二教中行門，漸除凡習，漸顯聖德。如風激動大海不能現像，風若頓息，則波浪漸停，影像漸顯也」，這類悟後漸除的法門，即出於「《華嚴》一分及《圓覺》、《佛頂》（《楞嚴》）、《密嚴》、《勝鬘》如來藏之類二十餘部經是也」。⁵⁸這裡依據根機不同，所謂「就機約悟修說者」，提出頓漸二法的相資方式可分為幾類，最有代表性

54. CBETA 2020.Q1, X09, no.243, p.353。

55. 同註 52，p.402。

56. 《禪源諸詮集都序》卷 2，CBETA 2020.Q1, T48, no.2015, p.408。

57. 同註 56，p.407。

58. 同註 56，p.407。

的是漸修頓悟、頓修漸悟、漸修漸悟、頓悟漸修四類。

而所謂頓悟方可漸修即出自《楞嚴》。宗密對於《楞嚴》的頓悟漸修有自己的解釋，他把頓悟解讀為「解悟」，而悟後漸修的過程即是「證悟」：「然悟與修，皆通頓漸。又悟有解悟、證悟，修有隨相、離相。謂初因解悟，依悟修行，行滿功圓，即得證悟，此為真正」。又說「此悟在初，故屬解悟。悟後之修，即具隨相、離相，理事雙修，故功行圓滿」。⁵⁹以解、證二悟來會釋《楞嚴》的頓漸，確實是禪學思想上新的發明。

宗密的推重《楞嚴》也表示了自己南宗一家的立場，他還有所偏向地闡述北宗漸頓的禪法，如《禪源諸詮集都序》卷2和《中華傳心地禪門師資承襲圖》中都把神秀系的禪法貶為「息妄修心」的漸教一類。《都序》就說其宗風是「背境觀心，息滅妄念」；⁶⁰《承襲圖》也說「此但是染淨緣起之相，反流背習之門，而不覺妄念本空，心性本淨」，⁶¹甚至有時完全否認北宗有頓悟之教，所謂「北宗但是漸修，全無頓悟」。⁶²但在《圓覺經大疏鈔》卷3之上，宗密又說北宗「雖漸調伏」，而「不住名言」的傾向也可以是「不出頓教」的一流。⁶³

宗密高抬南宗頓悟漸修，並以《楞嚴》頓漸觀批判北宗的漸頓禪法與天台觀法一樣，都是經由漸修而後頓悟，他批評這類禪法易流於二乘之境：「從初便漸，如諸聲聞因四十年漸。……天台數年修練，百日加功用行，忽然證得法華三昧旋陀羅尼門，於一切法悉

59. 《圓覺經大疏釋義鈔》卷3，CBETA 2020.Q1, X09, no.245, p.535。

60. CBETA 2020.Q1, T48, no.2015, p.402。

61. CBETA 2020.Q1, X63, no.1225, p.33。

62. 《承襲圖》，CBETA 2020.Q1, X63, no.1225, p.35。

63. CBETA 2020.Q1, X09, no.245, p.518。

皆通達，即其事也。北宗漸門之教，意見如此。然多人二乘之境，難得圓通證」。⁶⁴宗密無視北宗禪法的《楞嚴》法流，並高舉《楞嚴》的頓教思想來批判北宗，這也從一個側面表示《楞嚴》到了宗密的時代，已經逐步成為中國禪門內部的深密傳授與禪法宗旨了。

三、唐末宋代禪門中的楞嚴禪

晚唐五代以後，《楞嚴》大行，不僅《楞嚴》義疏諸家紛起，⁶⁵禪門以其獨有的方式來運用《楞嚴》，不少禪師就公開以《楞嚴》發明心地。如五代著名禪師玄沙師備禪師就是「乘《楞嚴》而入道，識見天殊」，⁶⁶他就透過《楞嚴》來「發明心地」的。⁶⁷五代禪宗楞嚴學的典範可以說是延壽的《宗鏡錄》。延壽著《宗鏡錄》以禪門心要折中諸家，而心法方面也是以《楞嚴》為宗旨的，所以錢謙益就說他「集錄大乘經論，諸家語錄，撰《宗鏡錄》100卷，折衷法門，會歸心要，多取證於《楞嚴》」。⁶⁸《宗鏡錄》在諸多方面發揮了《楞嚴》教義，而就頓漸方面來看，延壽仍然延續了唐代南宗禪的宗風，對《楞嚴》頓悟漸修的闡釋中，更傾向於對頓悟說的發揮。

一方面，延壽引《楞嚴》經說來講悟後起修，在論及頓漸四句時，⁶⁹他就推重《楞嚴》所宣導的頓悟漸修一義。他說「今取頓悟

64. 同註 59。

65. 參考拙著：〈宋明楞嚴學與中國佛教的正統性：以華嚴、天臺《楞嚴經》疏為中心〉，《中國哲學史》2008年第3期。

66. 《宋高僧傳》卷12，CBETA, T50, no.2061, p.782。

67. 《景德傳燈錄》卷18中也說他「閱《楞嚴經》發明心地，由是應機敏捷與修多羅冥契，諸方玄學有所未決必從之請益」。CBETA, T51, no.2076, p.344。

68. 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷1，CBETA 2020.Q1, X13, no.287, p.503。

69. 頓漸四句，即《宗鏡錄》卷36中所說：一漸修頓悟，二頓悟漸修，三漸修漸悟，四頓悟頓修。CBETA, T48, no.2016, p.626。

漸修，深諧教理。《首楞嚴經》云：理雖頓悟，承悟並消，事在漸修，依次第盡」。⁷⁰ 他還以《楞嚴》頓悟漸修義來闡明悟後的修行次第和還滅歸真的漸進過程：「如《首楞嚴經》云：佛告阿難及諸大眾，汝等當知，有漏世界十二類生，本覺妙明覺圓心體，與十方佛無二無別」。「汝等一人發真歸元，此十方空皆悉消殞，云何空中所有國土而不振裂？……如經（《楞嚴》）云：此五陰元重迭生起，生因識有，滅從色除。理則頓悟，乘悟並消，事非頓除，因次第盡」。⁷¹

對於悟後漸修，延壽更注重《楞嚴》禪法中頓悟理體的一面，而把漸修解釋為「權漸」的方便法門。他借《楞嚴》提倡頓悟成佛義，並通過重新解釋佛教的時間觀念來講頓悟。他借助於《起信》、《楞嚴》對頓悟說作了這樣的解讀：「成佛之旨且非時劫，遲速之教，屬在權宜。故《起信論》明為勇猛眾生成佛在於一念，為懈怠者，得果須滿三祇。但形教跡之言，盡成方便。《楞嚴經鈔》云：劫者是時分義，而有成住壞空，皆由眾生妄見所感」。「由四大故起六根，起六根故見六塵。見六塵故，有時分。若了無明根本一念妄心，則知從心所生三界，畢竟無有。且時因境立，境尚本空，時自無體，何須更論劫數多少。但一念斷無明，何假更曆僧祇。是以《首楞嚴經》云：如幻三摩提，彈指超無學。」⁷²

也就是說，對真心緣起論來說，時間的觀念（「劫數」）本於無明妄識而有，因此在時間序列中的漸修也只能存在於六根六塵所對待的現像世界（三界），如果能夠「一念斷無明」，即出塵境，就不需要「更曆僧祇」，歷經數劫的修煉來成就佛果了。這就是延

70. 《宗鏡錄》卷 36，CBETA, T48, no.2016, p.626。

71. 《宗鏡錄》卷 88，CBETA, T48, no.2016, p.898。

72. 《宗鏡錄》卷 17，CBETA, T48, no.2016, p.504。

壽所解讀《楞嚴》頓悟說的哲學旨趣：「若開悟時不隔剎那，便成佛果。所以《首楞嚴經》云：彈指超無學，如閻室中寶，蘭燭纔然，一時頓現。故云心開意解，得法眼淨，亦云心目開明」。⁷³

進一步說，塵境由「妄見所感」，即塵無體性，一切唯心。延壽於是提出頓悟之所以可能，就是因為《楞嚴》所建立的一心法門把萬境融於一心，因而只要「但了一心」就可以「頓斷成佛」，而「諦了自心」即是「當處便寂」、「速證無學」。⁷⁴這表示頓悟的完成並非遺世高遠，只需要於事上明理，如華嚴之境理（心）事無礙。延壽所謂達於塵處，即事而真，就可以「頓決群疑」。《楞嚴》的一心頓悟就這樣融合了華嚴的學說，而於一聞一見中「具足萬行」。延壽說「所言即者，現今平等。故此一心法門，如鏡頓現，不待次第。如印頓成，更無前後。一見一切見，一聞一切聞，不俟推尋。若待了達而成，皆為權漸。……又名大佛頂首楞嚴王具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路」。⁷⁵

延壽沿襲宗密的思想傳統，以《楞嚴》會通到《起信》與《圓覺》來作思想的開展。如他將依據《楞嚴》而闡明的頓悟說融合了《起信》的本覺義來進行解說，《宗鏡錄》卷 69 中說「如《首楞嚴經》云：性火真空者，古釋云性是本覺性。火是本覺火，皆是眾生心變，如第六識心熱，遍身即狹」。⁷⁶《宗鏡錄》卷 25 中也載：「如《首楞嚴疏鈔》云：若聞此經，即悟得微塵毛孔一切眾生，皆在我本覺中。推一切物皆無自性，則除無明。無明若除，一時頓證，

73. 《宗鏡錄》卷 24，CBETA, T48, no.2016, p.554。

74. 《宗鏡錄》卷 18，CBETA, T48, no.2016, p.511。

75. 《宗鏡錄》卷 9，CBETA, T48, no.2016, p.462。

76. CBETA, T48, no.2016, p.806。

宗鏡錄卷第四十三
慧日永明寺主智覺禪師述
夫初祖西來唯傳一心之法二祖求緣當不安之心不得即知唯一真心圓成周備當下言思道斷達摩印可遂得祖印大行迄至今日云何著於言說違背自宗義學三乘自有階等 荅前標宗門中已唯提大旨若決定信入正解無差則舉一例諸言思路絕竊見今時學者唯在意思多著言說但云心外無法念念當隨境生唯知口說於空步若恒遊有內已忘舉心之名字微細行相不知若論無重法門廣說窮劫不盡今所錄者為成前義終無別言妄有披陳此一心法門是凡聖之本若不先明行相何以深究根原故須三量定其是非真修匪濫四分成其體用正理無虧然後十因四緣辯深淨之生處三報五果鑿真俗之所歸則能斥小除邪剴情破執遂乃護法菩薩正義圓明西天大行敬傳此土佛日沉而再期慧雲散而重生遂得心境融通自他交徹不一不異觸境冥宗非有非空隨緣合道若不達三量真妄何分若不知四分體用俱失故知浪說心之名字微細行相惛然不知終不免心境緣拘自他見縛目下狐疑不斷臨終津濟何憑所以般若如是

《宗鏡錄》卷 43，元代徑山興聖萬壽禪寺刊本。

則是頓得，不從修得」。⁷⁷ 本覺說是《起信》的思想宗趣，而在《起信》的脈絡中，本覺是經歷了始覺漸修方便的不同次第，才逐步完成而回歸於本覺自身的。就是說，對於本覺的

「一念相應」，是到了究竟覺的程度才可能發生的頓悟，此前歷經漸行伏累的過程。⁷⁸ 延壽的會通《起信》，卻偏向地引申本覺一義，而有意識地輕忽了始覺漸修方便中的不同歷程。借經論而偏重頓悟，這是唐代南宗禪的遺風了。

進入宋代，《楞嚴》成為中國佛教思想的顯學之一。宋代以後中國佛教談玄論義，多襲取《楞嚴》為義。正如呂澂所發現的，「宋明以來，釋子談玄，儒者辟佛，無不涉及《楞嚴》也」。⁷⁹ 在唐五代時期，《楞嚴》雖然在禪門中流傳，但並沒有像《楞伽》、《金剛》、《維摩》、《思益》等那樣成為宗門「藉教悟宗」的典要。初期禪史階段禪教之間雖然間隙不斷，禪門一直堅持宗門獨有的通經方式，而貶斥義學解經。如作為初期禪宗典據的《楞伽》，禪師

77. CBETA, T48, no.2016, p.560。

78. 《起信》所說始覺包括了從不覺、相似覺、隨分覺、究竟覺等次第漸進的了悟過程，只有到了究竟覺的程度，才可能完成「一念相應」的頓悟，這是在「滿足方便」即經歷了漸修方便的不同過程，才最終到達「無念」之境界，只有到了究竟覺才能夠「實無有始覺之異」（即不同始覺的過程），純然本覺。這是從漸修而頓悟的。相關引文俱見梁譯本《起信論》，CBETA 2020. Q1, T32, no.1666, p.576。

79. 呂澂：《楞嚴百偽》，《呂澂佛學論著選集》第一輯，濟南：齊魯書社，1991年，頁370。

們就曾擔心成為義學一類的名相之學。⁸⁰

就《楞嚴》來說，唐五代時期有關《楞嚴》的義學注疏還沒有流行，禪講之間有關《楞嚴》的對峙尚不明顯。宋代的情況就有了鮮明的變化，宋代楞嚴義學有了很大的發展。於是宋代禪門參究佛理，雖然多會通《楞嚴》而為說，不過禪師們的《楞嚴》學一直有意識地要保持宗門旨趣，而與《楞嚴》義學進行區隔。

如雪竇重顯禪師勘驗學人就經常是「參以《楞嚴》符宗門語句」的，⁸¹ 就是說，禪師的參究《楞嚴》與義學的解經是不同的。即使禪門內部出現了以類似義學釋經來注疏《楞嚴》的，也經常會受到宗門內的批判。如禪門因為慧洪這樣以解經方式來疏通《楞嚴》，「乃疑以為教乘」而貶斥之。⁸²

宋代禪宗有意識地批判義學《楞嚴》，這在臨濟系表現得很突出。禪師們在解經方式上要區別於義學《楞嚴》，而結合了禪門特有的參究方式，如圓悟克勤就是這樣。有一位精通《楞嚴》「雅稱《楞嚴》獨步」的安民禪師曾經參學圓悟，被圓悟勘破，斥為義解楞嚴而已。「圓悟徐舉《楞嚴》，征其心之所在，民多呈義解。悟笑曰：座主他日入地獄，莫怨老僧不道。民愕然折節，胡跪求說前旨」。⁸³ 可見，宋代禪門對於《楞嚴》的應用是有意識在批判宋代流行的楞嚴義學。

《嘉泰普燈錄》卷 14 也記載了圓悟對這位安民禪師的勘驗，

80. 《續高僧傳》「慧可傳」中，記載了慧可關於楞伽傳承的一個「懸記」：「每可說法竟，曰：此經四世之後，變成名相，一何可悲。」《續高僧傳》卷 16，CBETA 2020.Q1, T50, no.2060, p.552。

81. 《嘉泰普燈錄》卷 22，CBETA, X79, no.1559, p.423。

82. 《楞嚴經疏解蒙鈔》卷 1，CBETA 2020.Q1, X13, no.287, p.504。

83. CBETA, X79, no.1562, p.606。

圓悟與他論究禪法都是圍繞著《楞嚴》中「菩提妙明真心」與「反聞自性」這些重要的觀念來開展，而參究《楞嚴》的方式也頗有禪門公案話頭之趣，這些都旨在破除義解之路。

初（安民禪師）講《楞嚴》於成都，為義學所歸。時圓悟居昭覺，師往扣，悟令看國師三喚侍者之語。趙州云：如人暗中書字，字雖不成，文彩已彰。那裡是文彩已彰處？但怎麼參取。後因悟普說，僧出請問十玄談，云：只如古人道，問君心印作何顏，意旨如何？悟曰：文彩已彰。師於言下有省，悟未之許。一日，造室白悟曰：和尚休舉語，待某說看，悟諾之。師曰：尋常拈槌豎拂，豈不是經中道。一切世界諸所有相，皆即菩提妙明真心。悟笑曰：你元來在這裡作活計。師又曰：下喝敲床時豈不是返聞聞自性，性成無上道？悟曰：你豈不見經中道，妙性圓明，離諸名相，本來無有世界眾生。師釋然。⁸⁴

安民禪師的省悟最初還有義學的色彩，所以沒有獲得圓悟的認同（「悟未之許」），並被批評為還「在這裡（義學）作活計」。

這一點，我們從大慧宗杲對《楞嚴》的闡釋中也可以明顯感受到。大慧主張依義不依文的方式來禪解《楞嚴》，《大慧普覺禪師語錄》卷 22 中就通過安民禪師一次斷錯《楞嚴》文句而悟道的案例，而宣導「不依經文」解經的法流。⁸⁵ 大慧後來在評論宋代最有典範性的《楞嚴》長水疏時，也特別要表示長水疏與「講人」（經論師）不同，「長水非無見識，亦非尋行數墨者，不以具足相故，得阿耨菩提」。⁸⁶

回到《楞嚴》與頓漸的主題來看，唐代南宗禪的應用《楞嚴》

84. CBETA, X79, no.1559, p.376。

85. CBETA, T47, no.1998A, p.905。

86. CBETA, T47, no.1998A, p.940。

雖然是主張頓漸相資的，而以荷澤系為代表的禪法，一方面會通《楞嚴》講頓漸，而同時要把北宗塑造為漸修的對立面，於是其禪法的論述策略上是偏於頓門的傳布。宋代禪對於《楞嚴》頓悟漸修的解讀與唐代禪門重頓悟的意趣不同，而是更傾向於強調以漸修來扶持理悟，這於宋代禪門中所出現的某種輕忽修行而致狂禪的現象有關。宋代隨著雲門禪的興起而出現了一類「無事禪」，這種「無事禪」以悟為宗，而主張「平常無事」，無修而自然。這種禪風稍有不慎，很容易墮入無修狂證的境地。圓悟、大慧對於《楞嚴》悟後漸修的重視，其實就與批判這類「無事禪」的狂妄有關。⁸⁷

在宋代禪林流行的楞嚴學也難免有口說玄悟，而缺少真實行證的作風。《南宋元明禪林僧寶傳》卷12中就說宋代禪門中的楞嚴學風有重理輕行的傾向，「日取《楞嚴》、《圓覺》研究，悉能貫之。然於日用之際，又不能得大自在」。⁸⁸在這一脈絡下，圓悟克勤的會通《楞嚴》就鮮明地表示了重於漸修的一面。學界有一種看法，認為克勤的頓悟漸修乃是在宗密影響下所形成的觀念。⁸⁹而實際上，克勤的頓悟漸修也同時淵源於《楞嚴》，《嘉泰普燈錄》卷11中說他曾經「從敏行授《楞嚴》」。⁹⁰宗密對圓悟的影響很可能表現在頓漸相資的觀念，而圓悟更突出了以漸行扶理，他強調《楞嚴》於事漸修而修善扶禪的一面，主張在肯認頓悟其心的基礎上必須廣修漸行來加以保任。

《佛果克勤禪師心要》卷2中說「要須先悟了此心，然後修一

87. 有關宋代「無事禪」，以及圓悟、大慧為代表臨濟宗對「無事禪」的批判，參考【日】土屋太祐：《北宋禪宗思想及其淵源》第五章，第一節。

88. CBETA, X79, no.1562, p.638。

89. 參考【日】土屋太祐：《北宋禪宗思想及其淵源》，頁227-234。

90. CBETA, X79, no.1559, p.359。

切善。……故應探過，正要修行，如目足相資」、「所謂理須頓悟，事要漸修。……卻須先悟了本來，明見即心即佛正體，離諸妄緣，翛然澄淨，然後奉行一切眾善，起大悲饒益有情。隨所作為皆是平等無我無著，妙智顯發通徹本體，善行豈不妙哉」。⁹¹ 圓悟楞嚴禪的重漸行，這些都可以從宋代禪的歷史情景中獲得理解。

大慧也批判這種「平常無事」的禪風對於漸行「都不理會，才說著佛法，說著悟處，便是發狂」，並借真淨禪師的話批判這類「無事禪」並沒有領悟到無事的真意，而恰恰被無事所困，所謂「無事困人心」。⁹² 在大慧看來，這正是狂禪輕視漸修的方式所致。宋代禪林楞嚴學的流行也難免有口說玄悟，而缺少真實行證的作風，所以他借助《楞嚴》悟修之說，而有意地發揮了事上漸修的旨趣。他這樣來解讀《楞嚴》：「往往利根上智者得之不費力，遂生容易心，便不修行，多被目前境界奪將去，作主宰不得。日久月深，迷而不返。道力不能勝業力，魔得其便，定為魔所攝持。臨命終時亦不得力，千萬記取前日之語：理則頓悟，乘悟並銷；事則漸除，因次第盡」。⁹³

宗杲的頓悟漸修，也是傾向於依事上行修來扶持道業。他一方面借《楞嚴》來講頓悟漸修義，如說「言理則頓悟，乘悟並銷；事非頓除，因次第盡。要識這些道理，便是善財聞彌勒彈指之聲」。⁹⁴ 這是行門的頓漸。而於教相上，大慧在頓漸觀方面還會通了華嚴一多理事無礙之義，而強調的仍然是以行事修而扶悟理，他特別解讀《楞嚴》之「理」不是教門所謂「義理之理」，而是「理義之理」。

91. CBETA, X69, no.1357, p.474。

92. 《大慧普覺禪師語錄》卷 14，CBETA, T47, no.1998A, p. 868。

93. 《大慧普覺禪師語錄》卷 25，CBETA 2020.Q1, T47, no.1998A, p.920。

94. 《大慧普覺禪師語錄》卷 22，CBETA 2020.Q1, T47, no.1998A, p.903。

所謂「理義之理」就是指各種善業義事，他認為悟理後多行善業，就是《楞嚴》的「乘悟並銷」與「事則漸除」之義。他這樣說：

理者理義之理，非義理之理也。如尊丈節使見義便為，逞非常之真勇，乃此理也。圭峰禪師云：作有義事是惺悟心，作無義事是狂亂心。……佛云：理則頓悟，乘悟並銷；事則漸除，因次第盡，亦此理也。

顯然，大慧這裡所謂的理乃是「事則漸除」，於事磨煉之理。⁹⁵宋代禪門中以行救理的這一轉向，可以說表示了宋代楞嚴禪有關頓悟漸修說的新潮流。克勤、大慧借《楞嚴》悟修之義而有意識地引申漸行扶宗的方面，這不能不說是對宋代禪門流弊的一次治療。宋代禪的會通《楞嚴》頓漸，其對於經義的解釋也是契理而又契機的。

可見，唐代《楞嚴》出現後對中國禪宗產生了深遠影響，而這一影響的內涵卻是隨時變遷的，我們對唐宋楞嚴禪的研究必須放置於不同歷史階段與思想史的脈絡中，才能夠獲得恰當的瞭解。唐宋時期《楞嚴》對於禪的涉入，並不像初期禪宗史上《楞伽經》與《金剛經》的對決那樣悲壯，卻是細物潤無聲地滲透在中國禪宗思想的基層。

如果說，中國初期禪的發展中，般若與如來藏兩大法流交互影響著中國禪的思想性格，⁹⁶那麼隨著中國禪的本土化過程，以《圓覺》、《起信》、《楞嚴》等為代表的如來藏思想，已經主宰了中國禪宗思想的某些方向。

95. 《大慧普覺禪師語錄》卷 24，CBETA 2020.Q1, T47, no.1998A, p.912。

96. 中外禪學史家有關初期禪的般若與如來藏思想屬性的不同意見，參考拙著：〈第五章 中國禪宗歷史上的「方便通經」——從六到九世紀〉，《禪史鉤沉：以問題為中心的思想史論述》。