

頓悟漸修與魚兔筌蹄

賴永海

南京大學中華文化研究院院長

提要：本文著重分析了頓悟的修行觀在中土佛教中的特殊地位。作者考察了頓悟成佛說發展的歷史，分析了這種修行方法的基本特徵為：不容階級、直觀會意。其理論基礎為本體、本性之學，即認為「理不可分，心性為一」。漸修論在中土佛教修行觀中居次要地位。作者結合這種修行觀的發展史，分析了「因緣見性」、「拂塵看淨」的特點。文章認為，這兩種修行方法雖是相資互濟的，但從總體上說，中土佛教重頓而輕漸，以頓悟為深、為實、為了義；而漸悟為淺、為權、為方便。最後，作者指出這種修行方法與中國古代不重邏輯分析而習慣於直觀體會的思惟方法有關，即所謂「得魚忘筌」、「得兔忘蹄」。

佛教的最終目的是成佛，因此，能不能成佛？怎樣才能成佛？這是每個佛教徒首先關心的問題，佛教學說也多是圍繞這個問題展開的。前一個問題體現為佛教的佛性理論，後一個問題則是佛教中的修行理論。本文擬對中國佛教史上的修行理論及其哲學根據作一些探討，旨在揭示中國佛教修行理論的歷史發展及思惟特點。

一、頓悟見性與直觀意會

與印度佛教比，中國佛教更崇尚平等、注重現實。體現到佛性學說上，「五種種姓說」在印度一直很流行，而中國佛教自晉宋之後，「一切眾生悉有佛性」的思想就成為佛性學說的主流。在修行方法上，與印度佛教多主張歷劫漸修不同，中國佛教自竺道生首倡頓悟成佛後，頓悟思想就日益為佛教界所推重，至六祖惠能之禪宗，頓悟見性的思想更上昇為修行學說之主流。頓悟思想在中土佛教中所占的至關重要的地位，決定了我們對修行方法的研究，應該給頓悟思想予以特別的重視。

頓悟思想始自竺道生，這種說法只是在特定意義上才是對的。因為在中國佛教史上，頓悟說並非竺道生首先提出來的，在竺道生之前，支遁、道安、僧肇諸名僧已有頓悟的思想，但由於支、安等法師的頓悟說與竺道生頓悟說在具體思想上不盡相同，故史上把這兩種頓悟說分為「小頓悟」與「大頓悟」。

所謂「小頓悟」，其主要思想是主張頓悟於「七住」。《祐錄》卷七載南齊·劉虬〈無量義經序〉曰：「尋得旨之匠，起自支、安。支公之論無生，以七住爲道慧陰足。十住則群方與能。在迹斯異，語照則一。安公之辯異觀，三乘者始簣之日稱，定慧者終成之實錄，此謂始求可隨根而三，入解則其慧不二。」照這些說法，支、安二法師主張六地非悟真性，至七地始悟無生。七地雖功行未滿，但因道慧已具足，故般若觀照與八、九、十地無異，因而可悟法性至理不可分。此中所說之七住、十住，亦即七地、十地。十地之說，有大小、一三之分，這裡所說的十地，係指大乘菩薩十地。此十地，佛教學說中向來認爲關鍵有三：初歡喜地，爲隔凡入聖之始；十法雲地，則功德圓滿，得大法身；七遠行地，斷有漏，始證無漏，已遠過一切世間及二乘，初得無生法忍。支、安二師就是抓住這關鍵之七地，認爲七地以前，學有階次，七地之後，便悟無生之理，由此立頓悟之義。

對於「小頓悟」七地悟無生之理，十地證究竟法身的說法，竺道生頗不以爲然，並起而反對，其理由是，既須進修八、九、十等三地，則未見全法性之理體。既未見理，何名爲悟？又，既須進修，則法性理體便屬可分。至理若可分，則入理之慧亦可分而爲二，這與理不可分之義不符。故在竺道生看來，支、安等師之頓悟義，仍屬漸悟非頓悟。

竺道生認爲，十住之內，無悟道之可能，皆是大夢之境，十住後之「金剛心」，才能豁然大悟，把一切結惑斷得乾乾淨淨，由此得正覺，證法身。嘉祥之《二諦義》說：「大頓悟義，此是竺道生所辨。彼云：『果報是變謝立場，生死是大夢之境。從生死至金剛心，皆是夢，金剛後心豁然大悟，無復所見也。』」

考竺道生之大頓悟與支、安等法師之小頓悟之差別，蓋在於一合悟理證體爲一，一分悟理證體爲二。支、安之小頓悟認七住可頓悟，主張「理唯一極」、「窮理乃睹」，故必至十地金剛心現方可言悟。慧達《肇論疏》述生公之義曰：「而頓悟者，兩解不同。第一竺道生法師大頓悟云，夫稱頓者，明理不可分，悟語照極。以不二之悟，符不分之理。理智悉釋，謂之頓悟。」《大般涅槃經集解》卷一也引竺道生序文之言曰：「夫真理自然，悟亦冥符。真則無差，悟豈容易？不易之體，爲湛然常照，但從迷乖之，事未在我耳。」此謂竺道生以法性理體，本有無差，涅槃佛性，湛然常照，以能悟之智，符不二之理，故爲頓悟。理既不可分，故悟則全悟，不容階級。

在《妙法蓮華經疏》中，竺道生從另一個角度說明既得無生法忍，則無須再進三地：「得無生法忍，實悟之徒，豈須言哉！……夫未見理時，必須言津，既見於理，何用言爲，其猶筌蹄以求魚兔，魚兔既獲，筌蹄何施？」意謂既得無生，則超乎言象，此猶魚兔既得，筌蹄可棄。如果於七住既得無生，後又須進修，此則是守指忘月，得筌忘魚。佛教史上稱道生之學爲「象外之談」，此是一例。《高僧傳》載有竺道生一段話：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」可見，道生之學，入理言息，貴在得意。用佛教的語言說，叫依法不依人，依了義不依不了義，依義不依語，依智不依識。史上對道生有四依菩薩之稱，此是其源之一。

據《高僧傳》及《宋史》記載，自道生倡理超象外，頓悟成佛後，時人多「推服之」。

《續高僧傳》載僧旻的話說：「宋世貴道生，頓悟以通經。」可見，道生之頓悟說於劉宋時已成爲時代之風尚。

道生之後，弘揚竺道生頓悟說的，宋有道猷、法瑗等法師，齊有劉虬父子及法京等法師。據說宋文帝亦很推重道生頓悟說，南齊劉虬也常述道生頓悟義。據稱「世莫能屈」。他曾評當時頓漸二家之短長曰：漸乃「接誘之言，非稱實之說」，「微文接粗，漸說或允」，然「妙得非漸，理固必然」，「忘象得意，頓義爲長」。申述弘揚道生頓悟義的，除以上諸法師外，就影響說，最著名的當推南朝劉宋時的大詩人謝靈運。謝靈運著〈與諸道人辯宗論〉一文，對道生之頓悟義極表推贊，而其特點則在於糅合孔釋之言，他說：

釋氏之論，聖道雖遠，積學能至，累盡鑿生，不應漸悟。孔氏之論，聖道既妙，雖顏殆庶，體無鑿周，理歸一極。有新論道士，以爲寂鑿微妙，不容階級，積學無限，何爲自絕？今去釋之漸悟，而取其能至，去孔氏之殆庶，而取其一極。一極異漸悟，能至非殆庶。故理之所去，雖合各取，然其離孔、釋矣。余謂，二談救物之言，道家之唱，得意之說，敢以折中自許，竊謂新論爲然。

這段話主要意思是說，釋教認爲成佛雖遙，然漸修積學則可達到，故「閉其頓了，開其漸悟」；儒教則認爲聖人很難通過學習達到，即便如顏子也只是「殆庶」，故「閉其累學，而開其一極」。今有新論道士（即竺道生）立「不容階級」之說，反對漸修積學，主張不容階級，私下頗以此說爲是。蓋釋氏雖有漸悟之談，然其有能至之旨，今可取其能至而去其漸悟；孔門雖有「殆庶」之說，然其有一極之論，今亦可去其「殆庶」而取其一極。如此折中而言，則既可成佛，又非漸悟，合而言之則是頓悟成佛也。謝靈運此一頓悟成佛說，糅合孔釋，這是他的發明，也是〈辯宗論〉的價值所在。但僅就頓悟立言，則承道生之道。

中土佛教於南北朝諸論師名僧競爭雄長之後，隋唐以降，就進入以統一之佛教宗派爲標幟的新階段。由此隋唐各宗派對佛教學說多取兼融匯合之態度，故其時之頓漸思想，不像南北朝那樣處於相互對立的兩端。而往往借助於判教，把頓漸兩種思想納入同一學說體系之中，但二者的地位並非完全平等，而是有高低深淺之分。一般地說，都是以頓悟爲深，爲實，爲了義；而以漸悟爲淺，爲權，爲方便說。天台是這樣，華嚴亦然。

天台有化法四教與化儀四教之分。其中化儀四教則是以眾生機緣不一，從形式上分全部佛說爲漸、頓、不定、秘密四教。所謂漸者，則是次第行，次第學，次第入道；所謂頓，則

是從初發心，即坐道場。《摩訶止觀》謂：「天台傳南嶽三種止觀：一漸次，二不定，三圓頓。……漸則初淺後深，如彼梯磴……圓頓初後不二，如通者騰空。……漸初亦知實相，實相難解，漸次易行」，因此主張先修歸戒，次修禪定，後修實相；「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實。繫緣法界，一念法界，一色一香，無非中道」[註 1]。非常明顯，天台是以圓頓為究竟，以漸次為方便。

華嚴宗吸取了天台的判教學說，以法分五教，曰「小乘教」、「大乘教」、「終教」、「頓教」、「圓教」。法藏有時又把中間的三教更分為漸、頓二教：「所謂漸教，以始終二教所有解行，並在言說，階位次第，因果相承，從微至著，通名為漸。」[註 2]「頓者，言說頓絕，理性頓顯，解行頓成，一念不生，即是佛等。」[註 3]

從法藏對漸頓二教位次的安排看，他無疑是視頓教比漸教高出一頭。澄觀也有同樣的思想，他在《大華嚴經略策》中說：「夫教有淺深，根有勝劣。從微至著，漸教誘於劣機；初心頓圓，圓教被於上士，既圓信圓解，萬行圓修，頓悟頓成，萬德圓備。」可見，澄觀也是把漸教視作誘於劣根之淺教，而視頓圓為極致。這與法藏於頓後更立圓是一致的。因為在華嚴宗人看來，頓教也非最究竟了義之教，究竟了義者，當是圓教。因此他們於頓漸之上更立圓融之教。在他們看來，理無深淺，何有頓漸？寄淺顯理，漸入漸深，故名為漸；直就體明，理不可分，故名為頓。頓外無漸，漸即頓收，漸頓該羅，非一非異，如斯證悟，漸頓兩亡，假以言說，名頓漸。按照這一說法，漸頓均為方便設施，圓教才是究竟義。

綜觀天台與華嚴對漸頓二種思想的論述，他們雖然也重視頓悟，但只是把它作為圓融理論中的一門，似還未把它作為創宗判教之綱骨，真正賦頓教以立宗之綱骨的，當推禪宗惠能的祖師禪法。

所謂祖師禪，是相對於傳統禪學的一種禪法。傳統之禪學，稱為如來禪。此禪有二個主要特點：一是以佛教經典為根據，宗密目之為「教內禪」，後人或稱之為「藉教悟宗」；二是在修行方法上主漸修，惠能之前的楞伽師多屬此列。祖師禪則反是：一是以教外別傳為標幟，宗密稱之為「教外禪」；二是在修行方法上立直指心源，頓悟成佛。六祖惠能是這種禪法的實際創始人。

佛教界、學術界一般都認為，惠能之前，有禪學而沒有禪宗，禪宗始創於惠能。這種說法是有道理的，因為只有在惠能之後，禪宗才具有較嚴格的組織形式和自宗之理論綱骨，此理論綱骨即是作為禪宗標幟的「即心即佛」、「頓悟見性」思想。

禪宗「頓悟見性」的思想，既承道生、天台、華嚴、禪宗之頓悟說，又與諸家思想不盡相同。道生之頓悟，是於十住之後，金剛心現而豁然開朗；天台、華嚴之說頓悟，又往往與「止觀雙修」和「離妄還源」的修行理論相結合；而禪宗所說的頓悟，主要不是指歷盡諸多階級，經過苦修證理之後的恍然大悟，而是指人們當下之每一念心，都可頓現真如本性，都

可悟得無生之理，與次第修習了不相關。例如《壇經》曰：「若悟無生頓法，見西方只在剎那。不悟頓教大乘，念佛往生路遙。」「迷來經累劫，悟則剎那間。」

不假修習的頓悟思想自惠能首倡之後，就成為禪宗佛性理論中的一條基本原則，其中，素有嫡傳之稱的荷澤一系對它弘揚最力。宗密說：「荷澤宗者全是曹溪之法，無別教旨。」[註 4] 這固然無錯，但曹溪之法，實假神會而光大發揚，這也是事實。據宗密之《承襲圖》記載：「能和尚滅度後，北宗漸教大行，因成頓門弘傳之障。……二十年中宗教沈穩。天寶初，荷澤之洛，大播斯門，方顯秀門下師承是傍，法門是漸。」[註 5]可見，頓法重振之功，當歸神會。

神會之說頓悟，曾有一形象的比喻，叫做「利劍斬束絲」。當一個叫無行的弟子問神會：「眾生煩惱，無量無邊，諸佛如來，菩薩摩訶薩歷劫修行，猶不能得，云何龍女剎那發心，便成正覺？」神會答道：「發心有頓漸，迷悟有遲疾。迷即累劫，悟即須臾。此義難知，為汝先以作事喻，後明其義，或可因此而得悟解。譬如一綫之絲，其數無量，若合為一繩，置於木上，利劍一斬，一時俱斷。絲數雖多，不勝一劍，發菩提心，亦復如是。」[註 6]

神會之後，南宗勢力逐步擴大，頓悟法門也逐漸成為禪宗的基本思想，並且隨著時間的推移，日益為佛教界所推重，進而衍為時代佛教之主流。

考察頓悟思想的歷史發展，從竺道生的一悟得意，到禪宗的直下頓了，儘管他們所說之頓悟含義不盡相同，但從入道成佛都是一剎那之豁然開朗、大徹大悟這一點上說是共同的。而造成這種相同的根本原因，並不是由於互相抄襲或偶然的巧合，而是由於諸說都有一個相同的理論基礎，都以理不可分為根據。

道生之頓悟說，其源蓋出於般若實相義，所謂實相，乃無相之相，諸法本體。所謂佛者，則「得本稱性」，「得本自然」。因為諸法本體是無相之相，故得本不可以形得，不可以言傳，而貴在得意，因此，道生有「象外之談」、「得意之說」；又因諸法實相超乎象外，乃是一純粹抽象之本體，其理實不可分，理既不可分，則得本悟體之慧不容有階級次第之差別，故道生倡以不二之悟，符不分之理。可見，道生「不二」之頓悟思想，實是以理不可分的思想為基礎。

竺道生頓悟思想另有一個重要特點，即強調悟者自悟，這種思想與道生把涅槃學視為本性之學的思想是分不開的。在竺道生看來，佛性者乃含生類之本性，佛者則是反本得性之謂，故倡悟須自悟，與信修聞解不同。這種思想之進一步發展，為後來禪宗的心性之學開闢了道路。禪宗佛性說最核心的東西，是把實相、本性、真理，均訴諸一心。心、性、理等，名異而實同。即性即理即心，心外更無一物，所謂佛者，乃是本心本體本來是佛。能直下頓了自心本來是佛，無一法可得，此是真如佛。「性即是心，心即是佛，佛即是法，……不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法，故學道人直下無心，默契而已」[註 7]。

也就是說，所謂直下頓了，乃直指自心爲本佛，心體乃一包羅萬有之整體，不可於心上更著一物，亦不可於心外另有所求。這種直下頓了說與竺道生的頓悟說雖然說法有異，其思想實質則無大殊。都是以理體（心體）爲一不可分之整體爲基礎，進而認爲對此一不可分之理體（心體）之悟非漸心頓。簡單地說，這就是中土佛性論中頓悟說的思想路數。

當然，如果從理論根據上看，禪宗與道生「得魚忘筌」說是不無差別的。在道生那裡，頓悟說是從本體、本性之學出發的。因爲佛性是一種抽象的本體、本性，因此，欲入欲見此本體、本性之理，非言教信修可及，唯有靠頓悟；在禪宗那裡，從它們的有關論述看，是從「經是佛語，禪是佛意」入手，因爲禪是佛意，故非聞教言傳可得，而須忘言會意，遺教悟理。當然，這種區別也只是在極其有限的範圍內才有意義，因爲所謂佛意者，實則指本心本體本爲是佛，不可於心體之外更求別佛，這種佛意背後，實隱藏著心爲本體的思想，因此，歸極而言，禪宗之頓悟說也是以本體說爲根據的。實際上，不僅道生、禪宗是這樣，考諸中國佛性理論，凡佛性思想屬本體論的，修行理論上多重頓悟，天台宗是這樣，華嚴宗也是這樣。天台之實相，華嚴之一真法界，如果不經過最後的頓悟，是無法從整體上去把握的，因而也就不能超凡入聖，成佛得解脫。可見，本體、本性之學乃是頓悟說之根據所在。

二、因緣見性與拂塵看淨

與頓悟相對的另一種修行方法是漸修。漸修的修行方法雖然在中土佛教中不占主導地位，但多數中國僧人亦不主張完全廢棄漸修，且以漸修爲入道成佛之基本方法者也不乏其人，因此，對於漸修的修行方法，也應考察、探討和研究。

所謂漸修，指通過逐步修行而轉凡爲聖、入道得解脫。在中國佛教史上，漸修說也隨著時代的變化而有諸多說法。例如有安世高一派的小乘禪法，側重於數息觀的精神修練；《四十二章經》所說的「爲道猶所鍛鐵，漸深去垢，成器必好」；有慧觀的理本無殊，差別在人的漸悟說；有六朝時期諸僧人、論師所說的「已有正因，須待緣因」；還有禪宗北宗的「拂塵看淨，方便通經」說，等等。從對中土佛性理論的影響程度著眼，這裡打算著重談談六朝時諸涅槃師的「因緣見性」說及禪宗的「拂塵看淨」思想。

涅槃師的「因緣見性」說，主要收集在《大般涅槃經集解》中。《大般涅槃經集解》涉及的問題雖多，但其中反覆論述的一個主題是：「既有佛性，何須說十二部經？」「既有佛性，何須修道？」涅槃師們在回答這些問題過程中，具體論述了他們的修道觀。

《涅槃經》中有一著名的「七人渡河喻」，僧亮解之曰：「七人皆具手足譬佛性，習浮者度，不習不度，譬修道也。」並說：「眾生亦爾，皆有佛性，不修聖道，不得涅槃。」[註 8]寶亮也說：「七人悉有手足，若不習浮，不能得度，眾生雖有佛性，要久習緣因善，方

乃得成佛。」[註 9]這是一個很通俗的比喻，意謂七人皆有手足，此喻眾生悉有佛性，然有佛性不等於能自然成佛，還須學道修行，這有如雖有手足，若不學習游泳，終渡不了河一樣。

因緣見性的思想在南北朝時表現為講階級、重次第，如《弘明集》中說：「拔愚以四禪為始，進慧以十地為階。」[註 10]地論師以《十地經論》為依據，大講修行之階級地位。此一講階級、重次第的現象至天台圓教的出現漸趨消沉，天台雖講止觀雙修，但其即空即假即中的圓融理論決定了它不會把漸修置於頓悟之上，至華嚴唱「初發心已過牟尼」，漸修更被視為無足輕重之方便設施，至禪宗南宗立不假修習之頓悟法門，漸修地位就更微不足道了。

與南宗不假修習之頓悟法門相對立的是北宗的漸修學說。神秀漸修說與惠能頓悟說的分歧，早在他們於弘忍門下共處時便顯示出來了。惠能著名的得法偈使他得到禪宗傳法衣鉢，而神秀為爭衣鉢所作的偈頌，也奠定了他日後的弘揚漸修法門的思想基礎。

宗密在《中華傳心地禪門師資承襲圖》中，評述北宗的基本思想曰：「北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之不見，如鏡有塵闇。若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟無所不知。如磨拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照，故彼宗主神秀大師呈五祖偈云：『身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫遣有塵埃。』」[註 11]此謂北宗禪法蓋以拂塵看淨為基本特點。該文稍後，宗密更明確地說：「北宗但是漸修，全無頓悟，無頓悟故，修亦非真。」[註 12]意思是說，北宗全主漸修，毫無頓悟思想可言。此說也許有些偏頗。蓋神秀禪法，亦非全然不講頓悟。例如，神秀在《觀心論》中說：「超凡證聖，目擊非遙，悟在須臾，何須皓首？」在《大乘無生方便門》中也說：「一念淨心，頓超佛地。」這顯然是頓悟思想。問題是神秀的頓悟，與南宗的單刀直入，直了見性不同，是通過種種方便後恍然大悟；加之，從總體上說，神秀禪法是以「時時勤拂拭」為特點，故總的說，屬漸修法門。

《壇經》中載有志誠說神秀的禪法是「住心靜觀，長坐不臥」；宗密在《圓覺經大疏鈔》也說神秀禪法的特點是「拂塵看淨，方便通經」。這種說法是合乎實際的。考神秀之禪法，係以「住心靜觀」、「拂塵看淨」為標幟，其後學基本上循著這條路子走，具體的做法是十六個字：「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證。」[註 13]這無疑均屬漸修法門。

北宗之漸修，實承接楞伽師之餘緒。楞伽師從達磨始，就倡捨偽歸真，凝住壁觀。《續高僧傳·達磨傳》曰：「入道多途，要唯二種，謂理、行也。藉教悟宗，深信含生同一真性；客塵障故，令捨偽歸真。凝住壁觀，無自無他，凡聖等一，堅住不移，不隨他教，與道冥符，寂然無為，名理入也。」此謂「理入」的內容是「藉教悟宗」，「捨偽歸真」，具體的做法是「凝住壁觀」。「壁觀」者，實乃「安心」之術。宗密在《禪源諸詮集都序》中說：「達磨以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」[註 14]如果把神秀的思想拿來與達磨所說相比較，可以發現，神秀的「住心觀靜」與達磨的「凝住壁觀」實在沒有多大區別。

神秀的老師弘忍也是主漸修的，在《最上乘論》中，弘忍說：「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，……譬如磨鏡，塵盡明自然現。」此磨鏡說很容易使人想起神秀「時時勤拂拭」的偈句。二者說法有小異，思想無大殊，均有拂塵看淨之義。

如果按思想淵源說，神秀及其北宗的漸修法門，實更近於「正統」。但佛性思想的發展如同其他社會意識形態的發展一樣，雖然有其相對的獨立性，但歸根到底還要受到代的制約，因此，神會有可能把神秀及其漸修法門推到「師承是傍」的境地。

三、頓悟漸修與魚兔筌蹄

頓悟與漸修，從一定角度看，是相互對立的兩種修行方法，一個講因緣見性，學有階漸；一個主一悟得意，不落階級。但是，從另一個角度看，二者又不無可相統一的地方，因為它們同是佛教的修行方法，而且常常是同一個佛教思想家或佛教宗派同時並用的兩種修行方法。因此，漸修與頓悟，有對立的一面，也有統一的一面。漸修與頓悟的這種既對立又統一的關係，決定了我們應該把這兩種修行方法作為一個對立統一的整體來進行考察（至於那種完全不假漸修的純直觀的頓悟則應另當別論）。

漸修與頓悟的統一關係，首先表現在二者的相資互濟，相輔相成，假漸修以成頓悟，雖頓悟不廢漸修。以歷史事實為例：

支道林是中土佛教史上倡頓悟之第一人，而他並不廢漸修。在〈大小品對比要抄序〉中，支說：「神悟遲速，莫不緣分。分闇則功重，言積而後悟。」此謂悟之遲速在於眾生根機之利鈍，分暗根鈍者，則用功德以漸進，既積至一定階段而後可悟。實際上，不單支道林是這樣，支、安、肇、遠諸法師小頓悟均然，所謂七住之前漸進，既至七住則悟無生法忍，此分明以漸修與頓悟為佛教認識的兩個階段。

竺道生以頓悟說著稱於中土佛教界，而在竺道生的學說中，也不乏漸修的思想。慧達《肇論疏》引道生之論頓悟曰：「見解名悟，聞解名信。信解非真，悟發信謝。理數自然，如果熟自零。悟不自生，必藉信漸。」此直言聞解之信修乃見解之頓悟的基礎。基於這個思想，道生反對謝靈運以假知為不知的思想，指出：「以為苟若不知，焉能有信，然則由教而信，非不知也。」但此謂聞教信修雖非真知，但藉助於此，則可達到自悟、頓悟，故聞教信修非無日進之功。

禪宗南宗更是以頓悟為一宗修行理論之綱骨，但全面考察惠能的佛性學說，亦非全然拋棄漸修。

《壇經》中曾載有惠能論及眾生若不能自悟，須覓善知識示道見性的話，從特定的意義上說，尋覓善知識示道見性，亦可視為達到頓悟前之修行，雖然在惠能那裡，這種修行僅是一種方便設施，但從特定意義上說，惠能亦不反對頓漸相資為用。

說漸修頓悟兩種修行方法在中土僧人的修行理論中往往相資為用，相輔相成，這絲毫不意味著中土的佛教思想家是把二者等量齊觀的。實際上，由於中土的佛性理論自晉宋之後一直是以一乘說為主流（法相唯識宗在短時間內的風行得勢，並沒能改變這一潮流），因此，在修行理論上多重頓悟，而視漸修方法為權便。用他們的話說，漸修與頓悟的關係猶如筌蹄之與魚兔，假筌蹄以求魚兔，魚兔既得，則筌蹄可棄。

據《高僧傳》記載，竺道生有感於當時佛教界的「闡提無性」說與漸修說，潛思日久，遂徹悟言外，乃喟然歎曰：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。」[註 15]此謂道生以言象譬教為入理之筌蹄，未見理時，必須言津，既見乎理，何用言為，此猶筌蹄以求魚兔，魚兔既得，筌蹄何施！

禪宗比道生走得更遠，漸修之筌蹄作用在禪宗那裡更顯得微不足道，他們往往認為，漸修只是枉受歷劫之苦，即便是三世精進修行，到頭來也只證自心原來是佛，絲毫不添個物。他們以阿難侍佛三十年到頭來也只是個多聞智慧為例，說明千日聞教信修，不如一日學道頓悟。作為結論，則是「得意者越於浮言，悟理者超於文字」；「得意而忘言，悟理而遺教」。[註 16]這與竺道生「得魚忘筌」、「入理言息」的思想是遙相契合的。

中國佛教在修行方法上所以注重頓悟，原因是多方面的，其中一個重要原因是與中國古代注重直觀的傳統思想有關。中國古代的思想家，不像西方古代的思想家那樣偏重於邏輯分析，而習慣於作直觀體會。早在戰國時期的《莊子》就有「得魚忘筌」、「得兔忘蹄」之談，至魏晉時期，此種「得魚忘筌」的直觀體會更成為一代風氣。時僧竺道生因之而有「得魚忘筌，始可與言道」的說法。禪宗把頓悟見性作為一種最根本的修行方法，這與中國古代注重會意的傳統思想也有密切關係。按宗密的說法，「經是佛語，禪是佛意」。中土佛教的特點乃在於禪，故自然多重直觀會意、頓悟見性，所謂「階級教愚之談，一悟得意之論」，實是中國佛教修行方法的一大特色。

【註釋】

[註 1] 《摩訶止觀》卷一。

[註 2] 《華嚴一乘教義分齊章》卷一，《大正藏》第四十五冊，第四八一頁中。

[註 3] 同 [註 2]。

[註 4] 《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《卍續藏》第一一〇冊，第八六七頁上。

[註 5] 同 [註 4]。

[註 6] 《荷澤神會禪師語錄》。

[註 7] 《筠州黃蘗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》第四十八冊，第三八一頁中。

[註 8] 《大涅槃經集解》卷六十一，《大正藏》第三十七冊，第五六九頁上。

[註 9] 同 [註 8]。

[註 10] 《弘明集》卷八，《大正藏》第五十二冊，第五十一頁上。

[註 11] 《卍續藏經》第一輯，第二編，第十五函，第五頁。

[註 12] 同 [註 11]。

[註 13] 〈答志德法師問〉，《神會和尚遺集》卷三。

[註 14] 《禪源諸詮集都序》卷二，《大正藏》第四十八冊，第四〇三頁下。

[註 15] 《高僧傳·竺道生傳》，《大正藏》第五十冊，第三六六頁下。

[註 16] 《大珠禪師語錄》卷下，《大正藏》第五十一冊，第四四三頁下。