

凤凰文库·宗教研究系列

ZHONGGUO FOJIAO SIXIANG SHIGAO

中国佛教思想史稿

第二卷 隋唐五代卷（下）

潘桂明 著



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

凤凰文库·宗教研究系列

ZHONGGUO FOJIAO SIXIANG SHIGAO

中国佛教思想史稿

第二卷 隋唐五代卷（下）

潘桂明 著



凤凰文库
PHOENIX LIBRARY

凤凰出版传媒集团
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA GROUP

江苏人民出版社
JIANGSU PEOPLE'S PUBLISHING HOUSE

第七章 禅宗的建立及其早期思想

第一节 “东山法门”的思想特色

虽然楞伽师主张渐修的禅法,但由于《楞伽经》肯定了顿悟的思想,而达摩又对如来藏“自觉圣智”予以足够的重视,从而在早期楞伽师说内部业已潜在“顿悟”的因素。如慧可认为,“本迷摩尼谓瓦砾,豁能自觉是真珠;无明智慧等无异,当知万法即皆如”(净觉《楞伽师资记》,《大正藏》卷八五)。无明即智慧、万法即真如,这可以通过“豁然自觉”发现,而在这“豁然自觉”中已包含了顿悟的因素。神秀禅法中顿悟的因素更为突出,他的《观心论》说:“超凡证圣,目击非遥;悟在须臾,何须皓首。”(《禅宗全书》第36册)他的《大乘无生方便门》又说:“一念净心,顿超佛地。”(《禅宗全书》第36册)

自《楞伽师资记》诞生以后,达摩—慧可—僧璨—道信—弘忍—神秀这个楞伽师的传承体系便开始产生广泛影响,几乎成为定论。^①但其中也有不

① 由弘忍再传弟子净觉约于720年所撰的《楞伽师资记》记载了以《楞伽经》为禅法宗旨的八代13人的思想,他们是:求那跋陀罗、菩提达摩、慧可、僧璨、道信、弘忍和神秀、玄奘、(转下页)

甚确切的地方,那就是三祖僧璨是否实有其人的问题。

据道宣《慧可传》,慧可“末绪卒无荣嗣”,但在他晚年补作的《法冲传》中,载录了慧可众多弟子,云:

可禅师后,璨禅师、惠禅师、盛禅师、那老师、端禅师、长藏师、真法师、玉法师(以上并口说玄理,不出文记)。可师后,善老师(出抄四卷)、丰禅师(出疏五卷)、明禅师(出疏五卷)、胡明师(出疏五卷)。(《续高僧传》卷二五)

可见在慧可弟子中确有下列于首位的“璨禅师”。在另一传中,道宣又记载云:

(仁寿)四年春末,(辩义)又奉敕于庐州独山梁静寺起塔。……处既高敞,而恨水少,僧众汲难。本有一泉,乃是僧璨禅师烧香求水,因即奔注,至璨亡后,泉涸积年。及将拟置(塔),一夜之间,枯泉还涌,道俗欣庆。(《续高僧传》卷一一)

此处所载“僧璨禅师”,与《法冲传》中“璨禅师”应是同一个人。其理由如下。

《辩义传》所说“僧璨禅师”一语,可以分而读作“僧”“璨禅师”,故后面又有“至璨亡后”之说;辩义在《续高僧传》列入“义解篇”,为明确僧璨身份,作者特标“璨禅师”。既有“僧璨禅师之说”,后人便简而言作“僧璨”,“僧璨”即“璨禅师”之意。道宣作《辩义传》较早,当时也许尚未得知僧璨乃是慧可弟子,当道宣晚年作《法冲传》时,很可能已弄清其中传承关系,因而直言“可禅师后璨禅师”。此其一。

其二,道宣在《道信传》中曾说:

(接上页)慧安以及普寂、义福、景贤、惠福。“师资”,意即老师和弟子;“楞伽师资记”,就是以《楞伽经》为递相传承的一批师、弟子们的思想记录。其中载录了道信《入道安心要方便法门》的主要内容。因为求那跋陀罗是《楞伽经》的译者,所以作者把他视为初祖,以体现《楞伽经》在这个系统中的崇高地位。

又有二僧，莫知何来，入舒州皖公山静修禅业。（信）闻而往赴，便蒙授法。随逐依学，遂经十年。师往罗浮，不许相逐；但于后住，必大弘益。（《大正藏》卷二六）

这“二僧”指的是谁，道信“依学”的又是谁，由于作者没有明确交待，因而人们怀疑道信受法于僧璨的说法，进而否认僧璨其人的真实存在。但在杜朏的《传法宝记》中把这一问题回答了：

开皇中，（信）往皖山，归璨禅师，精勤备满，照无不至。经八九年，璨往罗浮，信求随去。璨曰：“汝住，当大弘益。”遂游方施化，所在为宝。至大业度人，配住吉州寺。（杨曾文校点本，见杨曾文《敦煌新本·六祖坛经》宗教文化出版社2001，第178页）

杜朏还明白指出，皖公山“二僧”，就是僧璨和“同学定禅师”。又说：

（皖公山）西麓有宝月禅师，居之已久，时谓神僧。闻璨至止，遽越岩岭相见，欣如畴昔。月公即岩禅师之师也。（《传法宝记》，见《敦煌新本·六祖坛经》第178页）

岩禅师当指智岩，据道宣记载，智岩原系隋末武将，武德四年（621）四十岁时出家，所谓“审荣官之若云，遂弃入舒州皖公山，从宝月禅师披缁入道”（《续高僧传》卷二五《智岩传》）。僧璨与宝月相见，时间大约在隋朝建立之前。由此可见，《传法宝记》有关“二僧”之说以及僧璨与道信关系的记载是有事实根据的，符合实际情况的。其后，《楞伽师资记》在《续高僧传》和《传法宝记》记述的基础上作过部分补充，但基本史实仍较可信：

舒州思空山璨禅师，承可禅师后。其璨禅师，罔知姓位，不测所生。按《续高僧传》曰：可后璨禅师。隐思空山，萧然静坐，不出文记，秘不传法。唯僧道信，奉事璨十二年，写器传灯，一一成就。璨印道信了了见佛性处，语信曰：《法华经》云：“唯此一事，实无二，亦无三。”故知圣道幽通，言诠之所不逮；法身空寂，见闻之所不及。即

文字语言,徒劳施設也。大师云:余人皆贵坐终,叹为奇异,余今立化,生死自由。言訖,遂以手攀树枝,奄然气尽,终于皖公山。寺中见有庙影。

《历代法宝记》进而说,慧可受达摩咐嘱后,四十年隐于皖山(即皖公山)及洛、相二州。他在付法与僧璨后,“入司空山隐”,其后“佯狂”。不久,“璨大师亦佯狂市肆,后隐舒州司空山。遭周武帝灭佛法,隐皖公山十余年”(《历代法宝记》,《大正藏》卷五一)

司空山即思空山,在今安徽省岳西县西南,它与皖公山(在今安徽省潜山县西)相连。又《辩义传》所说僧璨曾住庐州独山,独山在今安徽省六安县西南,与皖公山相连。这一带应视为僧璨禅法活动的中心。上述材料虽互有出入,但也可以相互印证。而道信及其弟子弘忍则住于蕪州黄梅的双峰山,这里距皖公山、司空山也并不太远。这一事实表明,慧可弟子辈因受北方禅学派系排斥,又遭周武帝灭法,开始向南方转移,进入江淮之间的山林地区。由于僧璨“萧然静坐,不出文记,秘不传法”,一生隐遁于深山密林,与其弟子道信“再敞禅门,宇内流播”(《楞伽师资记》),“大作佛事,广开法门,接引群品”(《历代法宝记》)的风格形成鲜明对照,所以慧可“末绪卒无荣嗣”之说在道宣之时是无可指责的。

由此可以认为,僧璨在禅宗史上的存在及其地位应是客观的历史事实。其实,早在公元689年撰成的《法如行状》中,已将达摩至弘忍的师承关系予以明确,说:

南天竺三藏法量菩提达摩绍隆此宗,武步东邻之国,传曰神化幽迹。入魏传可,可传璨,璨传信,信传忍,忍传如。当传之不可言者,非曰其人,孰能传哉! (《唐中岳沙门释法如禅师行状》,见《金石续编》卷六,见《金石萃编》第五册,北京中国书店1985)

不久,作成于708年的《唐玉泉寺大通禅师碑铭》(张说)重申了这一法统,云:

自菩提达摩天竺东来，以法传慧可，慧可传僧璨，僧璨传道信，道信传弘忍。继明重迹，相承五光。（《全唐文》卷二三一，上海古籍出版社 1990）

这说明，慧可、僧璨、道信之间的递相传承关系在 7 世纪末就已得到普遍承认。^①

有关道信生平及其思想最早的记载，当是道宣的《道信传》。《道信传》属于《续高僧传》后来补写的部分，离道信去世不远，应是最为可信的资料。《楞伽师资记》增加了道信禅法思想的许多重要资料，是研究道信禅学的主要材料。

根据《续高僧传》等有关资料，我们可以得知道信的生平及其思想。

道信（580—651），俗姓马，河内（今河南沁阳）人。七岁出家，师事一僧，历五载。隋文帝开皇十一年（591），入皖公山依学僧璨，经十年。隋文帝仁寿元年（601）起住吉州寺（在今江西吉安）等处，约经十年。隋炀帝大业七年（611）起住江西庐山大林寺，前后又经十年。唐高祖武德四年（621）起移住湖北蕲州黄梅破头山（又名双峰山，在今黄梅县西北），至唐高宗永徽二年（651）去世，其间三十年左右，足迹未曾离开蕲州。这一时期，是道信禅法思想的成熟期，也是他传法活动最为活跃的时期。由

① 需要指出的是，撰于公元 801 年的慧炬《宝林传》一书，曾载录有法琳（572—640）和房管（697—763）分别作成的慧可碑文和僧璨碑文。《宝林传》卷八法琳《慧可碑文》曰：“（达摩）大师印之，唯可禅师矣。继明踵迹，则僧璨得之。相承宝光，明明大照；导苍生而无尽，将万劫而无坠也。”房管《僧璨碑文》曰：“道信奔自双峰，领徒数百，葬大师于所居之处，时人始知道信得法于大师。”（《宝林传》卷八，蓝吉富主编《禅宗全书》第 1 册，文殊出版社 1988）但这两篇东西并不见载于《全唐文》。实际上，所谓法琳、房管的碑文，乃是在《续高僧传》、《传法宝记》、《楞伽师资记》、《历代法宝记》诸书有关记载基础上杜撰而成的。早在唐代神清所撰的《北山录》中，就曾严厉指出，《宝林传》一书“词失于当，援曲翳直”，缺乏史家态度，并说它“乖误极多”，希“后之学者宜更审之”（《北山录》卷六，《大正藏》卷五二）。近代学者陈垣在《中国佛教史籍概论》中，则对《宝林传》一书的舛误更予以具体揭露，其中包括慧可碑文之谬。《宝林传》的谬误后来为《景德传灯录》、《五灯会元》等禅宗史籍一再沿袭，并任加臆说。显然，这类史书中有关楞伽师说部分的某些记述是不足信的。虽说这样，我们对僧璨和道信之间师承关系的肯定也并不会因此而受到影响。

于他在传法过程中声誉渐广,引起上层统治者的重视。唐太宗于贞观年间(627—649)曾三次敕使遣请。^①道信卒后,唐代宗赐号“大医禅师”。道信曾为后世禅者留下《菩萨戒法》及《入道安心要方便法门》各一本。这两部著作现在都已不复存在,《楞伽师资记》中引述他的禅法,据认为即出自《入道安心要方便法门》。

道信在黄梅时期弟子众多,“于时山中五百余人”(《续高僧传》卷二六《道信传》)。临终付嘱弘忍,弘忍当是其嗣法弟子。

弘忍(601—674)^②,据比较可信的《楞伽师资记》的记载说:

大师俗姓周,其先寻阳人,贯黄梅县也。父早弃背,养母孝彰,七岁奉事道信禅师,自出家处幽居寺,住度弘愍,怀包贞纯。缄口于是非之场,融心于色空之境;役力以申供养,法侣资其足焉。调心唯务浑仪,师独明其观照。四仪皆是道场,三业咸为佛事。盖静乱之无二,乃语默之恒一。时四方请益,九众师横,虚往实归,月途千计。……春秋七十四。礼葬于冯茂山塔中,至今宛如平昔。

这一段话出自玄贇《楞伽人法志》,而玄贇自谓“以咸亨元年至双峰山,恭承教诲,敢奉驱驰,首尾五年,往还三觐”。

杜朏《传法宝记》则写道:

释弘忍,黄梅人,俗姓周氏。童真出家,年十二事信禅师。性木讷沈厚,同学颇轻戏之,终默无所对。常勤作役,以礼下人。信特器之。昼则混迹驱给,夜便坐摄至晓,未尝懈倦,精至累年。信常以意导,洞然自觉。虽未视诸经论,闻皆心契。既受付嘱,令望所归;裾履奏门,日增其倍。十余年间,道俗投学者,天下十八九。自东夏禅匠传化,乃莫之过。发言不意,以察机宜。响对无端,皆冥寂用。

① 此据《历代法宝记》所载,而据后出的《景德传灯录》(卷二),则作“四度命使”,不知何据。

② 这个生卒年代依据《楞伽师资记》和《法如行状》。若据《传法宝记》或《宋高僧传》,应为公元602—675年。

这一节有关弘忍生平,尤其是思想的记述,与《楞伽师资记》所说大体相同,两者可以互为印证。

道信及其弟子弘忍在思想上有许多默契,他们的禅法具有很强的连贯性和统一性,表现出与前三代楞伽师的若干差异,成为由达摩禅向惠能禅演变的关键性人物。

僧璨承慧可后,继续持《楞伽》以为心要,但有关记载过于贫乏,现在我们只能知道他“萧然静坐,不出文记,秘不传法”。因为在僧璨看来,“圣道幽通,言诠之所不逮;法身空寂,见闻之所不及”,文字语言只是徒劳施設。他不重说法,而重在观想;即使有所语言,也只属于“玄理”。他又不拘于经文字句,而贵在“领宗得意”的直观。这表明,僧璨的禅法遵循着楞伽师的基本原则,但不像慧可那样“奋其奇辩”,或如法冲那样数弘《楞伽》近二百遍。这是他对楞伽师不幸遭遇的深刻反思。当周武帝法难之时,僧璨正视现实,数十年隐迹山林,深自韬晦,一改慧可“言满天下”的作风,以便积蓄力量。但是在另一方面,僧璨又继承了由慧可开创的对《楞伽经》作自由理解的风范,这一点对后继者们不无影响。

经过达摩、慧可、僧璨三代楞伽师的艰苦努力,达摩禅争取到了部分僧众,在佛教界占据了一席之地。可以说,达摩系禅学的出现及其传播,在当时的思想界掀起了一阵波澜。但是,楞伽师们的社会力量还很薄弱,楞伽师禅的地位也还远远没有巩固,他们在宗教生活中不得不采取一种艰苦的“头陀行”。这种以乞食为主的“头陀”苦行,不仅反映了当时北方地区普遍存在的“末法”思想,而且也带有印度佛教所留下的乞食坐禅痕迹,它的主要局限,是使禅法思想无法得到广泛交流,从而难以取得重大突破,开创新的局面。

及至道信时代,客观环境发生明显变化。北周静帝大象二年(580),在杨坚支持下,朝廷复兴佛、道二教。接着,隋文帝受北周之禅(581),为巩固新王朝的政治统治,他充分利用佛教,奖挹佛法。隋文帝即位之初,即“普诏天下,听任出家,仍令计口出线,营造经像。而京师及并州、相

州、洛州等诸大都邑之处,并官写一切经,置于寺内;而又别写,藏于秘阁。天下之人,从风而靡,竞相景慕,民间佛经,多于六经数十百倍”(《隋书》卷三五《经籍志》)。而且,隋文帝的兴佛活动,因为“偏宗定门”(《续高僧传》卷二六《总论》),遂使禅法系统得以迅速发展,达摩系的楞伽师禅也借此而获得转机。隋文帝之后,隋炀帝也始终对佛教表示崇敬和支持。^①

道信在入皖公山依僧璨时,隋已统一大江南北,而在他住皖公山、吉州寺、大林寺前后约三十年的时间里,正是隋代两朝帝王大兴佛法的统治期。这一政治背景和社会条件,使他能“定住山林”,有安定的生活环境和充裕的时间研习禅学、传授禅法。唐王朝建立后,上层统治者也曾利用佛教为己所用,又使道信得以在黄梅双峰山三十年长期传法授教,广开禅门,培植人才,壮大队伍。正是在道信时代,达摩系禅法声誉大振,“徒众日多”,“四方龙象尽受归依”,渐渐压倒其他各家禅法,有取而代之之势。道信是使楞伽师禅由弱到强转化的关键性人物,这至少体现在以下两个方面:在传法形式上,此时已开始出现未来禅宗丛林的雏型;在禅法思想上,道信业已加入了一些新的内容,突破了达摩禅的基本思想。

道信住黄梅西北的破头山(双峰山)。他的弟子弘忍住冯茂山,在双峰山之东,名为“东山”,因而弘忍的禅法思想号为“东山法门”。这个“东山法门”形式上以“东山”命名,实际上是以道信禅学为基础,包含、容纳了道信、弘忍两代禅师的禅法思想。弘忍三十年不离道信左右,“得付法袈裟,居冯茂山,在双峰山东相去不远,时人号为‘东山法师’”(《历代法宝记》);“承信禅师后,忍传法,妙法、人尊,时号为‘东山净门’。又缘京

① 隋炀帝杨广为掩盖凶残暴逆的真实面目,也曾对佛教采取扶持态度。隋平陈时,身为晋王的杨广“深虑灵像尊经,多同煨烬;结缯绳墨,湮灭沟渠。是以远命众军,随方收聚”(《宝台经藏愿文》,《广弘明集》卷二五,四部备要本)。并自称“菩萨戒弟子”,表示对佛教的保护。平陈之后,杨广于扬州命人整理旧经,并写新本。

洛道俗称叹，蕲州东山多有得果人，故曰‘东山法门’也”（《楞伽师资记》）。据传，武则天后来曾问弘忍弟子神秀：“所传之法，谁家宗旨？”神秀明确答道：“禀蕲州东山法门。”（《楞伽师资记》）可见，“东山法门”的建立在当时已产生相当程度影响，加之弘忍受道信付嘱后，“令望所归，裾履凑门，日增其倍。十余年间，道俗投学者，天下十八九”，效果更可以设想。

道信和弘忍的禅法思想，集中体现于“东山法门”之中。“东山法门”的实际内容如何，成为我们关心的重点，现试作初步分析研究。据《楞伽师资记》称：

其信禅师，再敞禅门，宇内流布，有《菩萨戒法》一本，及制《入道安心要方便法门》。为有缘根熟者，说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫。

这就是说，“东山法门”有两个要点：一是“依《楞伽经》，诸佛心第一”；二是“依《文殊说般若经》，一行三昧”。

毫无疑问，东山法门仍然奉持《楞伽经》，并强调要依该经所说“大乘诸度门，诸佛心第一”（求那跋陀罗译四卷本《楞伽经》卷一，《大正藏》卷一六）来重视“心”。四卷本《楞伽经》共四品，均以“一切佛语心”为品名，标志着对“心”的高度重视，这也是“诸佛心第一”的意思。《楞伽师资记》说，弘忍曾向玄奘开示《楞伽经》的要义，云：“此经唯心证了知，非文疏能解。”可见道信和弘忍都重视内证功夫，强调“心”的地位。

道信又吸收《楞伽经》以外当时流行的《法华经》、《华严经》、《维摩经》、《般若经》等大乘经典思想，突出主观之“心”的作用，主张“念心”便是“念佛”，从而将念佛法门也纳入自己的思想体系，提出以“一行三昧”为核心的禅法思想。可以说，“一行三昧”与“诸佛心第一”是相互依存的东山法门的两个基本组成部分，它既表明道信和弘忍的禅学师承有据，

是达摩禅的嫡传,同时又反映出他们的禅学并非达摩禅的简单继承,而已经有所发展变化。也就是说,“东山法门”作为由达摩禅向惠能禅过渡的重要环节,既有它保守的一面,又有它进取的一面。况且,《楞伽经》与《文殊说般若经》也并非难以兼容,相反有某些可以相互借用的地方,如前者含有如来藏思想,而后者则表达般若空观精神,唯其如此,惠能创立禅宗时便能致力于这两个方面的融会,提倡“顿悟成佛”的禅法思想。

关于“一行三昧”,《文殊说般若经》、《大乘起信论》以及与《起信论》有密切关系的《占察善恶业报经》都曾谈到。吕澂认为,东山法门的一行三昧出自《起信论》,说:“北方《起信》既出,禅家以为道在是焉,黄梅道信闻其风而悦之,遂创出东山法门,亦唱一行三昧,虽则别含殊味,而大同《起信》。”(《禅学述原》,《吕澂佛学论着选集》卷一)这当然很有道理,因为《起信论》之作与《楞伽经》有关,而《楞伽经》乃东山法门所依。但是,我们又应该看到,《楞伽师资记》在说道信禅法思想时,曾明确指出“依《文殊说般若经》,一行三昧”;神秀答武则天问时,也未曾否认东山法门所依典故为“《文殊说般若经》,一行三昧。”

何谓“一行三昧”?据《文殊说般若经》回答:“法界一相,系缘法界,是名一行三昧。”“一行”即“一相”(唐译作“一相”),指法界一相,无有差别。“三昧”即三摩地、定。该经又说:

欲入一行三昧,当先闻般若波罗蜜,如说修学,然后能入一行三昧。如法界缘,不退不坏,不思議无碍无相。

欲入一行三昧,应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字,随佛方所,端身正向,能于一佛,念念相续,即是念中能见过去、未来、现在诸佛。何以故?念一佛功德无量无边,亦与无量诸佛功德无二、不思議。佛法等无分别,皆乘一如,成最正觉,悉具无量功德,无量辩才。如是入一行三昧者,尽知恒沙诸佛法界无差别相。(曼陀罗仙译《文殊量利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下,《大正藏》卷八)

意思是说,在实践一行三昧之前,先须研习般若波罗蜜,“如说修学”,即按经典所说修学,以领悟法界无碍无相之理(这一点仍带有达摩禅“藉教悟宗”色彩)。以一相为三昧的境界,即以法界为所系缘;法界无所不包,平等不二,无差别相,不退不坏。所谓“应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字”,是指坐禅念佛功夫,这种念佛既是唯心念佛,又是实相念佛。一行三昧的核心内容,就是唯心念佛和实相念佛的结合。

道信《入道安心要方便法门》引用《无量寿经》云:“诸佛法身,入一切从生心想,是心是佛,是心作佛。”这里阐述的是唯心念佛思想,意在念佛之时,心中现有一切佛,故而心即是佛。所以道信说:“当知佛即是心,心外更无别佛也。”(《楞伽师资记》)道信又引述《大品经》之意云:“无所念者,是名念佛。何等名无所念?即念佛心名无所念,离心无别有佛,离佛无别有心,念佛即是念心,求心即是求佛。所以者何?识无形,佛无形,佛无相貌。若也知此道理,即是安心。”又引述《普贤观经》之意云:“一切业障海,皆从妄相生。若欲忏悔者,端坐念实相,是名第一忏。”(《楞伽师资记》)这些,说的都是实相念佛。实相念佛的前提是以法界为一实相,万法无形相,佛也无形相,所以念佛实际无所念,即无对象或客体可言,唯有当下念佛之心是真实的。

若进而推论,心也并非实体性存在,“即看此等心,即是如来真实法性之身,亦名正法,亦名佛性,亦名诸法实性、实际,亦名净土,亦名菩提金刚、三昧本觉等,亦名涅槃界、般若等”(《楞伽师资记》)。正因为念佛之心与法界实相都系“泯然无相”,故能“平等不二”。唯心念佛和实相念佛的结果,达到念一佛而见一切佛,尽知诸佛法界无差别相,以致身心方寸、一切施为举动都是菩提、道场,念佛者与佛融为一体、平等一如。所以,道信特别重视部分大乘经典所表达的“即心即佛”精神,这种精神对尔后禅宗思想的展开具有极大影响。

由上述分析可知,道信《入道安心要方便法门》(以下简称《方便法

门》)所说一行三昧,与《文殊说般若经》是一致的,是按照《文殊说般若经》而成立的。从《方便法门》的篇名便可以看出,道信的禅法思想,是要通过念佛方便达到安心、入道的目的,而它的内容重点,也就在于具体论述这一原理和方法。比如,《方便法门》列举五种“方便”,以为由此可以安心入道,说:

一者,知心体,体性清静,体与佛同。二者,知心用,用生法宝,起作恒寂,万惑皆如。三者,常觉不停,觉心在前,觉法无相。四者,常观身空寂,内外通同,入身于法界之中,未曾有碍。五者,守一不移,动静常住,能令学者,明见佛性,早入定门。

这五种方便,既体现如来藏佛性思想,又包含般若空观内容,显然是对《楞伽经》和《般若经》的综合运用。所谓“安心”,是指通过坐禅念佛实践,使攀援之心泯然清静;所谓“入道”,则是在安心基础上获得对诸法实相和心性本觉原理的体悟。《方便法门》大量引述各种经典,从中看出道信十分重视大乘经教。安心、入道的原理和方法,体现了对禅定实践和大乘教理并重的风格,即道信所谓“内外相称,理行不相违”;“学道之法,必须解行相扶。先知心之根源,及诸体用,见理明净,了了分明无惑,然后功业可成”(《楞伽师资记》)。从这里也可以看到东山法门对达摩禅的继承和发展。

东山法门除了如来藏佛性思想,又加入了般若思想,这一点恐怕不会再有异议。道信除了提倡和实践“一行三昧”,接受《文殊说般若经》外,在《方便法门》中,他还至少三度引用般若经典,甚至以《金刚经》所说“我应灭度一切众生,灭度一切众生已,而无有一众生实灭度者”,来说明“修道得真空者,不见空与不空,无有诸见”的实相原理。另外,道宣在《道信传》中就曾写到,当道信住吉州寺时,城池被围,刺史向他求退敌之策,道信告诉他“但念般若”。于是刺史“令合城同时合声。须臾,外贼见城四角,大人力士威猛绝伦……群贼即散”。《传法宝记》和《历代法宝

记》也有相似记载：“但念般若，不须为忧”（《传法宝记》）；“大师入城，劝诱道俗，令行般若波罗蜜。狂贼自退，城中泉井再泛。”（《历代法宝记》）

四卷本《楞伽经》注重自性清净的如来藏思想，所说“心”即指自性清净之心，也就是东山法门按“诸佛心第一”而“安心”修习的心。道信对这个“心”反复强调，视之为“明净之心”，以为“安心”的直接要求，就是返观这一犹如明镜的“明净之心”。而在将这种思想与般若实相原理结合后，便实现了对“安心”说的发展。根据《大品经》蕴涵的“即心即佛”思想，道信提出：

亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计心，亦不思维，亦不观行，亦不散乱，直任运。亦不令去，亦不令住，独一无二，究竟处心自明净；或可谛看，心即得明净，心如明镜。（《楞伽师资记》）

这里展示的是一种任运自然的新型禅法，对于以往楞伽师相传的壁观坐禅和头陀守戒来说，这样的禅法无疑是一项重大突破，造成对传统意义“安心”说的极大冲击。虽说《楞伽经》已有关于禅的任运自然的启示^①，但在相当长时期内，《楞伽经》的这种启示未曾受到楞伽师们的注意，只有当它在与般若思想结合之后，才引起禅家的足够重视。后来，禅宗的洪州禅系尤其强调自然任运，把“即心即佛”思想推向极端。可见，《楞伽》学说和《般若》思想的结合是由达摩禅法通向惠能禅宗的必然途径，这条途径是由东山法门开辟的。只是在道信那里，任运自然之说还没有得到充分发扬，还没有发展成为东山法门的主流。

东山法门的主流由弘忍确立，这正是后来神秀等北方禅系坚持的道路，在个性特征上与惠能南宗禅表现有别。事实上，在东山法门内部，弘忍的禅法思想与其师道信也存在着某些细微的区别。

《楞伽师资记》认为，弘忍“萧然净坐，不出文记，口说玄理，默授与

① 四卷本《楞伽经》卷二云：“非一切刹土有言说，言说者，是作相耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或瞢咳，或念刹土，或动摇。”意思是说，人的一切行为举止都是佛事，而言说只是作相罢了。

人”，未曾有禅法著作传世；并认为“人间有《禅法》一本，云是忍禅师说者，谬言也”。《最上乘论》也有“弟子上来集此论者，直以信心，依文取义，作如是说”等语，表明该论由弘忍弟子編集，并加入了弟子们的意见。但现代学者多数还是主张，现存敦煌写本《修心要论》的主体部分当系弘忍所说。^①

《最上乘论》序言提出，“夫修道之本，体须识当，身心本来清淨，不生不灭，无有分别，自性圆满，清淨之心”（《禅宗全书》第36册，敦煌本《修心要论》作“夫修道之体，自识当身，本来清淨，不生不灭，无有分别，自性圆满，清淨之心”）。这可以看作《最上乘论》的核心精神，即以“自性圆满”的“清淨之心”为基本原理，展开渐进的“修道”。所以，《最上乘论》围绕“守本真心”命题，以宾主问答方式就此展开深入讨论。

在第一则问答中，弘忍依据《十地经》所说“众生身中有金剛佛性，犹如日轮，体明圆满，广大无边，只为五阴黑云之所覆，如瓶内灯光不能照辉”（敦煌本《修心要论》作《十地论》，但均未查得经论原文），回答“何知自信本来清淨”之问。他又说：“譬如世间云雾，八方俱起，天下阴暗，日岂烂也？何故无光？光原不坏，只为云雾所覆。一切众生，清淨之心，亦复如是，只为攀缘妄念、烦恼、诸见，黑云所覆。但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然显现。故知自心本来清淨。”这是对如来藏佛性概念的形象描述。弘忍沿着楞伽师的思维方式，首先阐明众生解脱的内在依据，然后讨论如何通过禅修而获得解脱，所以又说要“凝然守心，妄念不生”。所谓“守心”，也就是“守本真心”。

① 《修心要论》的敦煌写本，有北京图书馆、英国伦敦大英博物院、法国巴黎国立图书馆等多种，编号分别为：北字04（陈垣《敦煌劫余录》拟题为《一乘显自心论》）；S2669、S3558、S4064（题为《导凡趣圣悟解脱宗修心要论》）；P3434、P3559、P3777（题为《导凡趣圣悟解脱宗修心要论》）。朝鲜安心寺1570年题为《最上乘论》的刻本与北字04写本内容基本相同，并于1908年收入梵鱼寺出版的《禅门撮要》中。此《最上乘论》在《大正藏》（第48册）和《续藏经》（第110册）中都被收入，蓝吉富主编的《禅宗全书》（第36册）也收入此论。《最上乘论》具有通行本使用的实际意义。

在接下来的问答中,弘忍申述了“守本真心”的意义,说:“若愿自早成佛者,会是守本真心。三世诸佛,无量无边,若有一人,不守真心,得成佛者,无有是处。”为此,在回答“何知自心本来不生不灭”时,弘忍借助《维摩诘经》思想,把众生“清净之心”直接与真如佛性等同,以为“如者,真如佛性,自性清净;清净者,心之原也。真如本有,不从缘生。……一切众生皆如也”。根据如来藏概念,必须通过对“世间云雾”即各种妄念、烦恼的破除,才能体验“众生与佛,真体既同”的自心清净本质。所以《最上乘论》又认为,“十方诸佛,悟达法性,皆自然照,燎于心源,妄想不生,正念不失,我所心灭”,而“一切众生,迷于真性,不识心本,种种妄缘,不修正念故,即憎爱心起”。若“守本真心,妄念不生,我所心灭”,则“自然与佛,平等无二”。这涉及对如来藏佛性的返本还原,也就是说,如何“守本真心”乃是“涅槃之根本”、“入道之要门”、“十二部经之宗”、“三世诸佛之祖”,这是个根本性问题。

《最上乘论》又认为,佛说十二部经的核心精神是“心”,“一乘”法就是说“一心”,所以除了“守本真心”外别无所学。弘忍说:“我既体知众生佛性,本来清净,如云底日,但了然守本真心,妄念云尽,慧日即现,何须更多学知见,取生死苦。一切义理及三世之事,譬如磨镜尘尽,明自然现。……法性虽空,要须了然,守本真心,妄念不生,我所心灭。”从自心清净出发,弘忍还认为“三世诸佛皆从心性中生”,因此只要在“自识本心是佛”的基础上“守本真心”,不假外求,不生妄念,即可“自见佛性”,“一切功德自然圆满”。这里表达的是有似于“自心佛性”的观点。

在后面的几则问答中,弘忍重点阐明了“守本真心”的具体方法和步骤。如他说:

但能著破衣、殮粗食,了然守本真心,佯痴不解语,最省气力,而能有功,是大精进人也。世间迷人,不解此理,于无明心中,多涉艰辛,广修相善,望得解脱,乃归生死。若了然不失正念,而度众生者,是有力菩萨。分明语汝等,守心第一。