四祖《入道安心要方便法門》的解讀與運用

台大哲學系杜保瑞

摘要：

　　本文針對四祖《入道安心要方便法門》進行解讀與運用，道信此文，繼承達摩禪直接實踐的精神，談種種工夫實踐的方法，以念佛開始，成了無念之旨，故而又有《金剛經》無相工夫的宗旨，文中又有天台宗「一行三昧」的觀念，發揮般若工夫的宗旨。筆者以為，本文之作，重視工夫是其宗旨，工夫就是般若智慧的任運，至於表達方式，從各經論及宗派中引用皆無不可，而道信就在這個氛圍中，多方取用，但自己的特色就不甚明顯了。道信此文，工夫論說得多，但相對的形上學依據則全未說明，討論的議題不少，但很不成系統。本文之作，以全文文本疏解為主軸，盡量將其文義落實在可以實踐操作的理解上，以成可用之文，至於本文在學術史研究上，有一些思想史線索的問題可說，但就理論而言，就沒有太重要的創作了。

關鍵詞：道信、四祖、入道安心要法門、念佛、坐禪、

1. 前言：

 本文之作，針對四祖道信的《入道安心要方便法門》做討論[[1]](#footnote-1)，本書已遺佚甚久，近年被發現於敦煌藏卷中，迭經學者整理比對，而有了較為清楚的版本[[2]](#footnote-2)。印順法師從其意旨風格，認可此文確實是道信之作[[3]](#footnote-3)。本文之討論，以意旨解讀與實際運用為進路，其實意旨解讀就是要求其得以實際運用，若不能在實際運用上得其意旨，自己不受用，就變成只是死學問了。死學問並非無益，只是一個學問的生命，不在作為歷史遺跡被考證，而應是在現實生活上被運用，唯其仍有生命，才可能有文化的繼承與發展。禪宗哲學從達摩重《楞伽經》以來，以「如實法」而非「言說法」要求自證聖智境界，就定下了直接實踐的工夫論中心的性格，講工夫要知本體，即知實相，佛學以般若為實相，工夫以證入般若智慧為標的，雖然當代佛教標「人間佛教」宗旨，倡導發菩提心、行菩薩道，但比對傳統上的中國禪宗修行法門，以般若思想為主，再結合菩薩道渡眾精神，才是主要進路，道信此書的精神亦是如此。本文以下的討論，依據筆者的理解，進行了若干主題的標示，純為便於討論，並不企圖綱領化道信的文字思路。印順法師說此書有三大特色，戒與禪合一、《楞伽》與《般若》合一、念佛與成佛合一[[4]](#footnote-4)。是否如此？我們討論後再說。

1. **道信著作簡述：**

　　本書前言：「唐朝蘄州雙峰山道信禪師，承璨禪師後。其信禪師，再敞禪門，宇內流布，有《菩薩戒法》一本，及制《入道安心要方便法門》，為有緣根熟者說。」道信在達摩三傳之後，已是弟子眾、有明確教法的禪師，其思想的特徵，仍是講工夫為主，並以般若智慧運用其中，此處前言開題，說明其有意引導智慧成熟的後學，作一印證。依華嚴五教觀，般若思想為大乘始教，實是原始佛教苦寂滅道思想的再提高一層的實相智慧，然其不易理解，因此也就難以操作受用，道信本文，即為教導修學已有程度的弟子，如何在心法上實施運用。本文之作，亦為此一目標而討論其操作意旨。

1. 一行三昧的般若工夫

　　道信標出自己禪法的宗旨，就是，一行三昧，其言：

我此法要，依《楞伽經》「諸佛心第一」，又依《文殊說般若經》「一行三昧，即念佛心是佛，妄念是凡夫」。《文殊說般若經》云：「文殊師利言：『世尊，云何名一行三昧？』佛言：『法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若善男子、善女人欲入一行三昧，當先聞般若波羅蜜，如說修學，然後能入一行三昧，如法界緣，不退不壞，不思議，無礙無相。善男子、善女人欲入一行三昧，應處空閑，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨佛方所，端身正向，能於一佛念念相續，即是念中，能見過去、未來、現在諸佛。何以故？念一佛功德無量無邊，亦與無量諸佛功德無二，不思議佛法等無分別，皆乘一如，成最正覺，悉具無量功德、無量辯才，如是入一行三昧者，盡知恆河沙諸佛法界，無差別相。』」

 道信要講修心之法，此法當然是以佛心修心，便集中以《文殊般若經》的「一行三昧」為其宗旨所本。道信便引《般若經》文，依《般若經》中之佛所說，首須了解般若意旨，那當然是諸法空性、不生不滅，現象界的一切，隨緣來去，各有因緣，迷時執著故苦，悟時自在得樂，欲悟，便是知因緣所生法、一切盡是空，空非無所有，即現象不執是空，空而不執即自由自在。凡人於日常生活中不易體此，那就提供一特殊法門，進行禪修吧。在禪修時，找個靜謐之處，把雜念放捨，意識專注於一佛之名號上，念念相續，其結果，能見過現未諸佛，這是因為，念一佛功德甚大，並等同於諸佛功德，因而使自己得具無量功德辯才。可以說「一行三昧」就是念佛號一行得證、入佛境界的工夫心法。此一行之法，似無分禪坐或經行。

　　此說能成立，當然還有太多理論須待補上，但佛經經經相續，後經預設前經，故而本經直接講述本旨，以專心念佛而修行成佛而等佛，其中，經典本身提到「法界一相」，意旨諸佛法界無差別相，此說是嚴肅的形上學議題，現象世界在佛心中是一相無別，這是境界論旨，但佛身即法界，故佛心一相之旨亦會是法界一相之義。又，經文中有以念佛得見佛而等佛的論述，這是工夫論問題，本經未有申說。關鍵是，念佛收心一念，六根互用，神通發用，隨己定力，得見該定力所及微細程度的佛身形貌，若繼續定力功深，身心全部改變，功德等佛，境界等佛。本文就道信之後續發揮為討論主軸，就不再申述，後文涉及時再作討論。文末、道信申說：「夫身心方寸，舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提。」意旨在禪堂道場的日用常行，都要守在菩提佛心中，具體意旨，以下發揮。

1. **第一懺：**

　　道信先引《普賢觀經》講懺悔一段文字做討論：

《普賢觀經》云：「一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相。」是名第一懺。摒除三毒心、攀緣心，以覺觀心念佛，心心相續，忽然澄寂，更無所緣念。

　　學佛成佛，從原始佛教言，便是解脫輪迴之苦，輪迴因有業障，因此首需除此業障，然業障以意識之習染蟄伏心中，緣來遭報，若不明輪迴之因與除執之法，則將仍世世輾轉遷流不已，《普賢觀經》所說，不是講積累善業以化除惡報，而是從根本上淨化心識，使心田海中妄識雜習盡除之法。文主一切業障從妄想生，都是迷惘之念造業攀緣所致，故宜懺悔過往妄念。然懺悔之法，則是端坐念實相。道信評為「是名第一懺」。如何謂之端坐念實相呢？首先，是否坐臥經行尚非重點，能端坐當然最好，示專行於此法，重點是，行者此時自明於心，屏除貪嗔癡三毒，日常生活中所有三毒之念一概放下不起，起而不攀緣，隨即放捨。起是必然，尚未盡淨故，但不攀緣即是，同時，自己察覺自己，專注於一佛名號，覺觀於佛號並心心相續，則三毒諸念慢慢緩歇，而有一跳躍的成長，「忽然澄寂」，得入一三昧境中，而「更無所緣念」。無所緣念何義，繼續說明於後。

1. **無所念：**

　　道信繼續說明為何專念佛名能忽然澄寂，得無所緣念，引《大品經》而討論如下：

《大品經》云：「無所念者，是名念佛。」何等名「無所念」？即念佛心，名「無所念」。離心無別有佛，離佛無別有心，「念佛」即是「念心」，「求心」即是「求佛」。

　　《大品經》講「無所念者，是名念佛。」，道信講「即念佛心，名無所念」，關鍵即在，佛心即是眾生心，佛心智運，眾生心在迷則雜染。佛心即是眾生心，這又是一套形上學理論問題，依《大乘起信論》可解，此不多論。就眾生言，求佛學佛者自心中事，無此心即無佛可成，即此心以成佛，在成佛境中，除了清淨菩提心外，無別有心，無別有念矣。故所謂念佛即是清淨此心之事，以般若智空諸所執即是清淨此心，故欲念佛，即是起般若智而無所念，亦不執著於是否念佛名號矣。總之，眾生心上清淨其念而無所念即是念佛矣。此時念佛即是念心，求自心之清淨即是求佛之意境。

所以者何？識無形，佛無形，佛無相貌，若也知此道理，即是「安心」。常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。入此位中，憶佛心謝，更不須徵。即看此等心，即是如來真實法性之身，亦名正法，亦名佛性，亦名諸法實性實際，亦名淨土，亦名菩提、金剛三昧、本覺等，亦名涅槃界、般若等。名雖無量，皆同一體，亦無能觀、所觀之意。

　　道信再解釋所以者何？因為，識無形、佛無形、佛無相貌，不過，為何識、佛無形相呢？論存在，盡虛空遍法界盡皆是佛，論作為，只是智慧之任運，於《金剛經》中，一切行為有菩提心般若智卻無形無相才是真菩提心般若智矣。故說為無形無相，其實還是不著相之義，並非無作為、無事業。知此義者，即是「安心」，憶佛念佛之時就是直在此心，攀緣不起、泯然無相、平等不二。何事攀緣不起？自心貪嗔癡三毒起而不攀緣者。何事敏然無相？一切如法之行泯然無相者。何事平等不二？外緣諸事大小美醜優劣善惡皆不起心分別者。以此觀心，亦無需執著於憶佛念佛，即是「如來真實法性之身、亦名正法、亦名佛性、亦名諸法實性實際、亦名淨土、亦名菩提、金剛三昧、本覺等，亦名涅槃界、般若等」，諸名等義。以此觀心，亦無能觀所觀之分別矣。

如是等心，要令清淨，常現在前，一切諸緣，不能干亂。何以故？一切諸事，皆是如來一法身故。住是心中，諸結煩惱，自然除滅。於一塵中，具無量世界；無量世界，集一毛端，於其本事如故，不相妨礙。《華嚴經》云：「有一經卷，在微塵中，見三千大千世界事。」

 念佛就是以佛心佛智佛念為心為智為念，時時提起自心於佛心境中，以為應對酬酢的主導，則日用常行中一切應對進退便不能擾亂己心，因已住佛心中矣。關鍵是，一切諸事皆是如來法身，這又是形上學命題了，萬化是佛身顯現，這是《華嚴經》所揭露的思想，自然眾生可執迷不反，但令心清淨之後，種種煩惱自然化除，若在佛位，無量世界皆在心顯，自然事事無礙，喻眾生清淨心可應對萬事而自在自如。至於眾生修行至佛，那還是無數劫上的事業，並非一蹴可及。

1. **如來法身現世說法：**

略舉「安心」，不可具盡，其中善巧，出自方寸。略為後生疑者，假為一問：「如來法身若此者，何故復有相好之身，現世說法？」　　信曰：「正以如來法性之身清淨圓滿，一切像類悉於中現，而法性身，無心起作，如玻璃鏡懸在高堂，一切像悉於中現，鏡亦無心，能現種種。經云：『如來現世說法者，眾生妄想故。』今行者若修心盡淨，則知如來常不說法，是乃為具足多聞。聞者，一無相也。是以經云：『眾生根有無量故，所以說法無量；說法無量故，義亦名無量義。』無量義者，從一法生。其一法者，則無相也。無相不相，名為實相，則泯然清淨是也。斯之誠言，則為證也。」

 以佛心為心即得安心，安心之後種種善巧，亦得釋疑。道信假問：依華嚴，如來法身遍在而無形無相，為何有三十二相、八十種好之說？道信自答：如來法身清淨圓滿，故無需形象，唯一切萬象悉於中現，如鏡顯像，鏡自身無相，亦不拒絕萬象，因此佛之相好，反應的只是眾生心的心境，眾生心淨，即見相好佛身，當然，最終亦無佛身需見可見。佛身如此，說法亦然。因眾生妄想紛紜故有佛之說法，若眾生清淨亦無佛之說法矣。雖不說法，卻仍具足多聞，因為一切皆其顯現，萬象皆非實，故所聞亦無相，喻不以實相受所聞。佛所聞者，眾生遷流輾轉萬千現象，悉知其不實故空，如能隨緣無執，一切相是空，不能無執。既然一切相假空為實，皆非實相，眾生不知，且根有無量，所以佛為之說法亦無量，義亦無量，唯此無量義，悉從一法生，此一法，般若智而已，以般若智破除眾生無量根塵境之雜染，此一法以空智破萬相，空智無相，無相不相，名為實相，欲見實相即就眾生無量妄識泯然清淨之矣。

坐時當覺，識心初動，運運流注，隨其來去，皆令知之，以金剛慧徵責，猶如草木，無所別知。知所無知，乃名一切智。此是菩薩一相法門。

　　如何落實前說無相之法？於蒲團坐下時，自心起妄雜諸念，當下覺知，隨其去來，皆不攀緣，自心一如草木，不取諸念，無所別知，知無所知，即以般若智慧放捨諸念，乃名一切智。坐時如此，日用常行更應如此，學習、助人、日常生活，其餘貪嗔癡慢疑諸事，皆以般若智斬斷之。

1. 何者是禪師：

　　道信繼續假問第二個問題：

問：「何者是禪師？」　　信曰：「不為靜亂所惱者，即是好禪師。用心人常住於止，心則沉沒；久住於觀，心則散亂。《法華經》云：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生。』」

　　設問何者是真禪師，自答，不住於靜、不惱於亂是好禪師。若常靜坐不起，或於日常生活中為免煩惱，捨諸萬事，則缺乏慈悲度眾之功德行，心則沉沒。若重義理，思維力索，則心易散亂。應如佛心，自住大乘，即自心般若任運，又有慈悲力，定慧等持，以度眾生。禪師不能不度眾生，佛菩薩即是度眾生的智慧存有者，禪師以佛菩薩救度之行為己行，故不能耽止於靜，也不能耽止於義學，要持平任用，才能自度度人。

1. 云何悟得法相：

　　道信第三設問：

問：「云何能得悟解法相，心得明淨？」　　信曰：「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行，亦不散亂，直任運；亦不令去，亦不令住，獨一清淨，至究竟處，心自明淨。或可諦看，心即得明淨，心如明鏡；或可一年，心更明淨；或可三五年，心更明淨；或可因人為說即悟解，或可永不須說得解。

　　道信再度設問得悟法相之法，前說持佛名號而念佛心，今說亦不念佛，實際上念佛之心已是般若智慧，念亦無相，故不念佛，以下不捉心等等諸語，皆是般若無念的作風，重點是，即以此空諸所有的清淨心作法，得至究竟處而心自明淨，一年三年五年直行不止，即得開悟得解。此處開悟得解，應為凡心雜染久止不動，且肆應周遭，能以般若智菩提心度人。

經道：『眾生心性，譬如寶珠沒水，水濁珠隱，水清珠顯。』為謗三寶，破和合僧，諸見煩惱所污，貪嗔顛倒所染，眾生不悟心性本來常清淨。故為學者，取悟不同，有如此差別。今略出根緣不同，為人師者，善須識別。

　　引經文說眾生心本來即是佛心，寶珠在己，惜沒入貪嗔癡諸毒海水中而混濁，應清濁水顯清水，則寶珠復現，佛心呈顯。諸毒包括：破和合僧、煩惱諸見、三毒諸染，眾生既所染諸緣不同，故其破迷取悟的因緣亦將有所不同，禪師度眾時應對機破迷。

《華嚴經》云：『普賢身相，猶如虛空，依如如，不依佛國。』解時佛國皆亦如，即『如』、『國』皆不依。《涅槃經》云：『有無邊身菩薩，身量如虛空。』又云：『有善光故，猶如夏日。』又云：『身無邊故，名大涅槃。』又云：『大般涅槃，其性廣博。』故知學者有四種人：有行有解有證，上上人；無行有解有證，中上人；有行有解無證，中下人；有行無解無證，下下人也。」

　　道信引諸部經言，皆其調佛菩薩身如虛空，以此義喻，說明修行者於解行證三門的四種境界。有行應指有救度眾生之行，故有行解證者上上人，有救度眾生之行但智不及悟、救不及度者下下人，但畢竟在行菩薩道已。至於中上人及中下人之分辨，筆者不能解。如何有證卻不行？

1. 西方淨土：

　　道信第四設問：

問：「臨（命終）時，作若為觀行？」　　信曰：「直須任運。」　　又曰：「用向西方不？」　　信曰：「若知心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方。《華嚴經》云：『無量劫一念，一念無量劫。』須知一方無量方，無量方一方。佛為鈍根眾生，令向西方，不為利根人說也。」

　　道信再設問命終作何觀行？自答還是原來的安心法。再問需向西方否？以華嚴思維答之，則虛空無方所，何來東西方？乃為頓根人說，不為利根人說。華嚴以佛法身遍在，一念無量劫，一方無量方，故無需念西方。此說顯然是不假淨土之路。

1. 菩薩度眾：

深行菩薩入生死，化度眾生，而無愛見。若見眾生有生死，我是能度，眾生是所度，不名菩薩。度眾生如度空，何曾有來去。《金剛經》云：「滅度無量眾生，實無有眾生得滅度者。」所以初地菩薩初證一切空，後證得一切不空，即是「無分別智」。亦是色即是空，非色滅空，色性是空。所以菩薩修學，「空」為證。新學之人，直見空者，此是見空，非真空也。修道得真空者，不見空與不空，無有諸見也。善須解色空義。學用心者，要須心路明淨，悟解法相，了了分明，然後乃當為人師耳。復須內外相稱，理行不相違，決須斷絕文字、語言、有為聖道，獨一淨處，自證道果也。

　　大乘菩薩道中，菩薩即是救度眾生之行者，但以《金剛經》精神視之，化度眾生需無愛見，若有愛見，亦是執著，不能般若，以己為度者而眾生是被度者時，則有我見眾生見，亦不般若。度眾生只如度空，無有去來，不以為有眾生得度。意指操作上以眾生為己，無有人我見，否則救度眾生而成大力天神，貪受供養，則失道矣。菩薩初證一切空，即於一切我執放捨不取，而又深入眾生群體中救度眾生，實有眾生得度救助，故一切不空，確有功德，但仍不起念執著，即實有事功卻無分別，是無分別智。現象不執即是空，不是無現象而得空，無現象即無功德事業，一切皆無，此斷滅空，非大乘般若智。一切現象本質是眾生因緣來去，不執即自由自在，執著即起念造業受苦。所以現象本質是無，色即是空。新學之人，以為空即無一切意義，只能捨不能取，此非真空。筆者以為，操作上即是涉及自我的好惡盡皆不取是空，但涉及眾生苦難之事則要布施相助故不是空，但救度之事是實固然，自己的救度之念則是空不實，亦即要再化除，這才是真正不見空與不空，無有諸見。禪師救人助人度眾，需要心路明淨了解法相，才能操作得宜。此是心行，不在知解，故需斷絕文字、語言、且不能自以為行聖道，清心獨處，一行直行而證道。

 以上這段文字，意旨跳躍不已。試解如上。

1. 何人大壞佛法：

 禪師度眾印人應有原則，道信講了一些不當的做法：

或復有人，未了究竟法，為於名聞利養教導眾生，不識根緣利鈍，似如有異，即皆印可，極為苦哉！苦哉！大禍！或見心路似如明淨，即便印可，此人大壞佛法，自誑誑他。用心人有如此同異，並是相貌耳，未為得心。真得心者，自識分明，久後法眼自開，善別虛之與偽。或有人計身空無，心性亦滅，此是「斷見人」，與「外道」同，非佛弟子。或有人計心是有、不滅，此是「常見人」，亦與「外道」同。今明佛弟子，亦不計心性是滅，常度眾生，不起愛見；常學智慧，愚智平等；常作禪定，靜亂不二；常見眾生，未曾是有，究竟不生不滅；處處現形，無有見聞，了知一切，未曾取捨；未曾分身，而身遍於法界。

　　道信指出，師父教導弟子，應以實修實得為其印可，不可貪求弟子供養及自得名聞而廣授眾徒，輕易為其印可，應深求弟子根性，確有證量才印其所證，不可似有改變便為印可，亦不可似如明淨即為印可，這是自欺欺人，將大壞佛法，將使一群無證妄知之徒侵入佛教門庭。這些未能真證的弟子，只是表面上有得心的相似而已。真得心者，自己知道，心已安住，智慧法眼慢慢自開，現象世界一切真偽善惡了了分明。即是以道信前說之安心法門自修之行者，自住安心，心力逐漸猛利，現象世界見之即明，亦不起念動心，仍然安住而已，不亂取見。有人取斷見，有人取常見，皆同外道。真佛弟子，雖常安住，卻不取滅見，常度眾生，指隨緣安他人之心以為度，仍無度人之想念，不執著於度眾之功，不貪愛此功。自心常住般若，智慧猛利，卻對眾生一切智愚視為平等。自心常住於淨，不受外緣動靜所擾。常接眾生種種因緣，無種種執著之見，視一切進退接引，不來不去不生不滅。處處動止現形，不執外相，卻了了分明，而不取不捨。因為智慧動見澈照一切，未曾分身，卻智及法界。佛弟子學道，需至此等境界，才有禪師為其印可的實行，否則就是禪師貪圖弟子的供養與自己的名聞，而廣收濫證而已。

1. 智敏禪師訓：

　　道信引古禪師語以討論之，印順法師認為此處智敏禪師即智頤之誤[[5]](#footnote-5)，道信言：

又古時智敏禪師訓曰：「學道之法，必須解行相扶，先知心之根源及諸體用，見理明淨，了了分明無惑，然後功業可成。一解千從，一迷萬惑。失之毫釐，差之千里。」此非虛言。

智敏禪師講學道要解行並重，就是要知體用，見理明淨之餘，還能在心上面對事事了了分明，才能處事得宜，即有救度眾生之事，而有功業可成，般若心智一起，一解千從，執迷一起，一迷萬惑。

1. 是心作佛五種：

　　道信引《觀無量壽經》講是心是佛五義：

《觀無量壽經》云：「諸佛法身，入一切眾生心想，是心是佛，是心作佛。」當知「佛」即是「心」，「心」外更無別「佛」也。略而言之，凡有五種：一者「知心體」，體性清淨，體與佛同；二者「知心用」，用生法寶，起作恆寂，萬惑皆如；三者「常覺不停」，覺心在前，覺法無相；四者「常觀身空寂」，內外通同，入身於法界之中，未曾有礙；五者「守一不移」，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。

　　《觀無量壽經》講佛法身成為眾生心識中唯一一念，以此做工夫，即眾生此心即是佛心，即此眾生心，做佛功德業，便是是心是佛、是心作佛。道信講，佛即是眾生心自我明淨、具廣大智慧、行度眾事業之心，所以眾生求佛念佛，就在自心中提起即是，而無別法可求可念。道信並以五義說此。知心體，講眾生主體即本來是佛，本質同佛。知心用，以佛心為眾生心之發用時，恆守不對萬緣起意而住寂滅之境的作法，一切過去迷惑之事，不再迷惑，以佛心對之，一切皆如，皆仍安住於心，因不再起分別，故無一切惑。常覺不停，講眾生心主體，始終明察覺知，周遭一切了了分明，但仍如如自在，不起念分別而如其本來。常觀身空寂，講泯滅主體自我的見識執著，以萬象法界為我所，在任何環境場合中自在無礙。守一不移，以己心即佛心，動靜皆住於此佛心之中，時刻砥礪，必能早見佛性，自心中開顯，早入定門。

1. 守一不移：

　　道信接著對守一不移提出了系列的說明，

諸經觀法，備有多種。傅大師所說，獨舉「守一不移」。先當修身審觀，以身為本。又此身是四大五陰之所合，終歸無常，不得自在，雖未壞滅，畢竟是空。《維摩經》云：「是身如浮雲，須臾變滅。」又常觀自身空淨如影，可見不可得，智從影中生，畢竟無處所，不動而應物，變化無有窮。空中生六根，六根亦空寂，所對六塵境，了知是夢幻。如眼見物時，眼中無有物。如鏡照面像，了了極分明，空中現形影，鏡中亦無物。當知人面不來入鏡中，鏡亦不往入人面。如此委曲，知鏡之與面，從本以來，不出不入，不來不去，即是「如來」之義。如此細分判，眼中與鏡中，本來常空寂，鏡照、眼照同，是故將為比鼻舌諸根等，其義亦復然。知眼本來空，凡所見色者，須知是他色。耳聞聲時，知是他聲。鼻聞香時，知是他香。舌別味時，知是他味。意對法時，知是他法。身受觸時，知是他觸。如此觀察知，是為「觀空寂」。見色，知是不受；不受色，色即是空。空即無相，無相即無作。此是解脫門，學者得解脫，諸根例如此。

　　守一是守心於佛心中，但佛心即是不執於己身、不執於功德等作法之心，所以道信從身體觀切入，此身不過是地水火風及色受想行識的組合，最終會壞滅，未壞滅前亦是變化不已，無常我可親，本身是空。這個無常故空的我身，雖然不實，卻仍有根有塵，但一切仍是夢幻，以鏡喻身、以象喻物，以眼耳鼻舌說我，以種種感知說外在事物，則外在事物不論如何進入眼耳鼻舌都仍是外在事物，我身既已是空，我的感官知覺所體察的一切又與我身不是一體之事，因此我們的日常生活中的一切外在感知都不必執著為實，不過一空相而已，空即無相，故不再攀緣造作，如此得解脫。解脫者，解脫對外在事變的情緒牽染。

1. 以空淨眼守一：

　　道盡續發揮：

復重言說「常念六根空寂而無聞見」。《遺教經》云：「是時中夜，寂然無聲。」當知如來說法，以「空寂」為本，常念六根空寂，恆如中夜時。晝日所見聞，皆是身外事，身中常「空淨」。「守一不移」者，以此「空淨眼」，注意看一物，無問晝夜時，專精常不動。其心欲馳散，急手還攝來，如繩繫鳥足，欲飛還掣取。終日看不已，泯然心自定。《維摩經》云：「攝心是道場。」此是攝心法。《法華經》云：「從無數劫來，除睡常攝心，以此諸功德，能生諸禪定。」《遺教經》云：「五根者，心為其主。……制之一處，無事不辦。」此是也。

　　道信繼續發揮守一不移的意旨，主張就是以空淨眼守一，空淨眼就是常見六根空寂，根既空寂，外境就更不實了，也就更不會執著了。所謂每日見聞之事都是些甚麼事呢？勝負優劣貪欲愛戀忌妒仇恨榮譽地位諸事吧，這就是空淨眼要去除的諸事。道信之法中，專注一物，也許就是一佛名號，意識始終注意及此，一旦注意力被外在見聞諸事吸引過去時，要立刻察覺，立即收回，如此終日用功，久之自然心定。道信認為這就是《維摩經》及《法華經》的攝心之法，《法華經》甚至說這樣可以生諸禪定，《遺教經》講可以無事不辦。就《法華經》所講的生諸禪定而言，這是很合理的認識，心念既已攝受於一物一名一事上，又能久住不離，則根器自然漸生猛利，而有禪定境界得入其中。就《遺教經》說諸事不辦言，既心繫一念又不理外事，則諸事是何事？其實，外境諸事都是閒事虛事非事之事，這些閒事不入心中之後，心念之力將漸漸轉強，所要做的有價值有意義如救度眾生或勤學向上諸事，就能專注效率，迅速辦成。即道業速成之意。不論修何攝心之法，最終都還是要入世度眾，否則不是大乘精神，其工夫能力，就從空淨眼觀心做起。

1. 大乘正理：

　　道信說前五事都是大乘正理。

前所說五事，並是大乘正理，皆依經文所陳，非是理外妄說。此是「無漏業」，亦是「究竟義」。超過聲聞地，直趣菩薩道。聞者宜修行，不須致疑惑。如人學射，初射大準，次中小準，次中大的，次中小的，次中一毛，次破一毛作百分，次中百毛之一分，次後箭射前箭，筈筈相拄，不令箭落。喻人習道，念念住心，心心相續，無暫間念，正念不斷，正念現前。又經云：「以智慧箭，射三解脫門，筈筈相拄，勿令落地。」又如鑽火，未熱而息，雖欲得火，火難可得。又如家有如意珠，所求無不得，忽然而遺失，憶念無忘時；又如毒箭入肉，竿出鏃猶在，如此受苦痛，亦無暫忘時。念念常在心，其狀當如是。

　　以上知心體、心用、常覺、觀身、守一五事，道信認為都是大乘正理。是無漏業、是究竟義，超過聲聞乘，而是菩薩道，修行者應以此旨，精進修行，念念安住於佛心淨心之中，無一時之暫停，使自己正念現前，而此正念佛心是自己本來心內的寶藏，必須拿出來做自己的主導。

1. 不傳非人：

　　道信討論傳人的問題，主張非人不傳。

此法秘要，不得傳非其人。非是惜法不傳，但恐前人不信，陷其謗法之罪。必須擇人，不得造次輒說。慎之！慎之！法海雖無量，行之在一言。得意即亡言，一言亦不用，如此了了知，是為得佛意。

　　不傳非人，非是惜法，而是憂法濫傳。關鍵在此法深奧，一般人沒有足夠的境界是不得體會真知的，乍聽之下甚至可能會否定此法，則害其遭謗法之罪。此處，筆者以為此不得傳非其人之旨，重點更應在傳法於下一代的主持者之事而言，法再奧秘，說出之後隨人各自得解，不說則永無可解之人，不說亦不知何人能解，法總是當傳，不可密收而致令斷喪。因此重點應不在教授此法，而是主持傳法事業的傳承對象，必須慎擇其人。此人，必是深得佛意、不需言傳指授而且已達悟境之者。

1. 初學坐禪：

　　道信說明一般坐禪之法：

若初學坐禪時，於一靜處，直觀身心、四大、五陰、眼耳鼻舌身意及貪嗔癡，若善若惡，若怨若親，若凡若聖，及至一切諸法，應當觀察：「從本以來空寂，不生不滅，平等無二；從本以來無所有，究竟寂滅；從本以來清淨解脫。」不問晝夜，行住坐臥，常作此觀，即知自身猶如水中月，如鏡中像，如熱時炎，如空谷響。若言是有，處處求之不可見；若言是無，了了恆在眼前。諸佛法身，皆亦如是。即知自身從無量劫來，畢竟未曾生；從今已去，亦畢竟無人死。若能常作如是觀者，即是「真實懺悔」，千劫萬劫，極重惡業，即自消滅。唯除疑惑，不能生信，此人不能悟入。若生信，依此行者，無不得入「無生」正理。

　　坐禪之時，首先需知，自我之身心，以及一切人生的感受，本來空寂、本來寂滅、本來清淨、一切平等，行住坐臥常做此觀。所以，這並不是坐下來打坐的坐禪而已，而是以禪觀修行的法門，實際上就是以佛法佛心過智慧生活的方法。不執著於己身，則自我之名聞利養、生死榮辱一切放捨，這也是懺悔法門，則千萬劫之惡業即自消滅。此處，惡業之消滅需做討論。筆者以為，業力不會消滅，但是主體自身智悟澄清之後，業來承擔，無有抗拒，隨其來去，自由自在，以此謂之消滅。此法，無惑而信者得益，不信者不能得益。若生信，能得無生正理，無生者，無生其心之大般若智者，無生一切我執法執妄念之無生者。

1. 住心解脫：

　　前此坐禪之法，需有持續不亂之功，道信對於一旦心生異念時該如何處理進行討論：

復次，若心緣異境，覺起時，即觀起處畢竟不起。此心緣生時，不從十方來，去亦無所至。常觀「攀緣」，覺觀妄識、思想、雜念，亂心不起，即得「粗住」。若得住心，更無緣慮，隨分寂定，亦得隨分息諸煩惱畢，故不造新業，名為「解脫」。若心結煩熱，悶亂昏沉，亦即且自散適，徐徐安置，令其得便，心自安淨。唯須猛利，如救頭燃，不得懈怠。努力！努力！

　　行淨心禪法時，不意雜念復起，自心察覺，一開始就看管住此雜念，不再繼續攀緣它，使其無來無去，不再為亂己心，這就達到粗住。能住於此，隨所起念而寂滅之，如此亦隨所現事而惜其煩惱，遂不造新業。就是說，初學者自己心中還有社會應對種種外緣會隨時於心中興起，若跟著想下去，心中會起煩惱，像是非要去做甚麼不可，而當人們沒有足夠智慧的時候，想做的事多半是好勝傷人、傲慢傷己之事，或自慚退縮、懶惰放棄之舉，那就又回到沒有在禪修的人的日常生活中了，因此，禪修之時，就是對於自己身心諸事要有寂滅空無的認知，對於過往諸事升上心頭時要有住止不繼續著想的處置。做到這樣，就是得到解脫之法了。此法若一時不得力，反而更是想起人生種不得意之事而心頭煩悶，那就暫時放輕鬆一些，不要刻意對治，暫做它事，則煩心自除，復得淨心。總之，此法之使用，仍以猛利為原則，如救頭燃，片刻不能懈怠。一旦矢志學禪，就是從今往後任何時空都在淨心境界中。道信苦口婆心，努力努力。

1. 初學坐禪看心：

　　道信正式談打坐意義的坐禪要點：

初學坐禪看心，獨坐一處，先端身正坐，寬衣解帶，放身縱體，自按摩七八番，令腹中嗌氣出盡，即滔然得性清虛恬淨，身心調適然。能安心神，則窈窈冥冥，氣息清冷，徐徐斂心，神道清利，心地明淨。觀察分明，內外空淨，即心性寂滅；如其寂滅，則「聖心」顯矣。「性」雖無形，志節恆在，然幽靈不竭，常存朗然，是名「佛性」。見「佛性」者，永離生死，名「出世人」。是故《維摩經》云：「豁然還得本心。」信其言也。悟「佛性」者，是名「菩薩人」，亦名「悟道人」，亦名「識理人」，亦名「達士」，亦名「得性人」。是故經云：「一句染神，歷劫不朽。」初學者前方便也，故知彼道有方便，此聖心之所會。

　　此處談打坐，一般要點皆同，特別處在於按摩自己，使濁氣溢出，之後處理呼吸，則至心地清明，當禪觀猛利，內外空淨，則聖心顯。聖心仍是佛心，永離生死，為出世人，為菩薩、為達士種種美名當之。看來，道信不守靜坐打坐一法，淨心禪觀才是根本，坐不坐不太是重點，若坐，則清除濁氣使身體乾淨利於成就而已。

1. 捨身之法：

　　前守一之法從觀身是空做起，道信此處再以捨身之法討論之。

凡「捨身」之法，先定空空心，使心境寂淨，鑄想玄寂，令心不移。心性寂定，即斷「攀緣」，窈窈冥冥，凝淨心虛，則夷泊恬平，泯然氣盡，住清淨法身，不受「後有」。若起心失念，不免受生也。此是前定心境，法應如是。此是「作法」。法本無法；無法之法，始名為「法」。法則「無作」；夫「無作」之法，真實法也。是以經云：「空、無作、無願、無相，則真解脫。」以是義故，實法無作。捨身法者，即假想身根，看心境明地，即用神明推策。

　　此處對捨身之法的討論意旨較深，差不多是原始佛教得入阿羅漢境界的意思了。心淨寂滅之後，斷攀緣，或於命中氣盡之時，神識即住清淨法身，得一高級境界，不受後有，即不再入此世界而輪迴矣。反之，捨身不淨，即將繼續輪迴。總之，捨身之法，以身根為假，守淨心之法，則能上升至阿羅漢境界。[[6]](#footnote-6)

1. 批評莊老：

　　道信以守一淨心捨身之法辯論莊老：

大師云：莊子說：「天地一指，萬物一馬。」《法句經》云：「一亦不為一，為欲破諸數。」淺智之所聞，謂「一」以為「一」。故莊子猶滯「一」也。老子云：「窈兮冥兮，其中有精。」外雖亡相，內尚存「心」。《華嚴經》云：「不著二法，以無一二故。」《維摩經》云：「心不在內，不在外，不在中間，即是證。」故知老子滯於精識也。《涅槃經》云：「一切眾生有佛性。」容可說牆壁瓦石而非佛性，云何能說法？又《天親論》云：「應化非真佛，亦非說法者。」

　　莊子講一，道信批評滯於一，老子講精，道信批評滯於精。其實，道家非佛家，道家宗旨非佛教議題，這樣的批評都無意義，因為定義都是自己下的，與它家的問題意識、概念使用、及理論主張都沒有真正的交涉。最後似乎是反對一切眾生皆有佛性之說，否則瓦石亦得說法了，道信引《天親論》即是區分能說法的有情眾生、和不能說法的無情瓦石。關鍵還是，道信重視能做工夫成佛境的主體。

1. 小結：

 本文前言中，引用順法師說此文有三大特色，戒與禪合一、《楞伽》與《般若》合一、念佛與成佛合一 。其中，戒禪合一部份不是太明顯之外，後兩點都是成立的。印順法師又於章節結尾處說此文受到天台影響[[7]](#footnote-7)，這些，筆者都能同意。其中，在說《楞伽》與《般若》合一時指出：近代學者每以為：達摩以四卷《楞伽經》印心，慧能改以《金剛經》印心，因而有人說：禪有古禪與今禪的分別，楞伽禪與般若禪的分別。達摩與慧能的對立看法，是不對的。依道信的「入道安心要方便門」，可以徹底消除這一類誤會。」筆者以為，道信的此文，許多地方，意旨跳躍，定位不明，印順法師說其有楞伽、般若因素是對的，成為楞伽與金剛的中間型也是正確的，但楞伽型中有金剛經旨、金剛經旨中有楞伽精神也是可說的。道信禪法就是包含了這許多因素，但是特徵不一，論述不深，重要環節漏掉很多。可以說，《楞伽經》經旨明確，就是要以如實法去實踐，而《金剛經》於實踐方法上也是宗旨明白，就是直接進入最高無相境界中，這兩大要素在道信文中都有呈顯，但是，天臺宗「一行三昧」的觀念，淨土中念佛法門的概念，也都在此書中出現，且甚為強調。筆者認為，道信此文是修行工夫觀點之著作，但在形上學普遍原理上沒有著墨，至於工夫入路，則是淨土、天台、禪宗的要素都有，但畢竟朝向《金剛經》無相淨界之路為主，故而由弘忍、慧能大開《金剛經》無相工夫的禪風是合理的。

1. 本文使用之原典節自：<http://www.anhsiangchan.org.tw/treasuredesc.php?articleid=422> , 日期：2014年11月22日 星期六 甲午(馬)年十月初一。網站名稱: 安詳禪。筆者撰文之初、想利用網路上的原典、搜索了幾個版本之後，發覺本網站的版本，有標點、有分段，便於閱讀及理解。該網站表示無償流通，十分感謝。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 參見楊曾文先生按語：據《楞伽師資記》的記載，道信著有《菩薩戒法》一本，並有禪法著作《入道安心要方便法門》傳授弟子。此書在《楞伽師資記》的〈道信傳〉中有所記載，其篇幅約占全書的2/5，是否是原著的全部已不可考。《楞伽師資記》一卷，唐淨覺撰，是對《楞伽經》的譯者南朝宋求那跋陀羅和提倡以《楞伽經》心性思想指導坐禪修行的菩提達摩及其後繼弟子慧可、僧璨、道信、弘忍、神秀等人的簡歷和禪法的集錄。如果把其中涉及到的達摩、弘忍以及神秀的弟子（包括淨覺）都計算在內，共有8代24人。此書與《傳法寶紀》都是禪宗北宗史書，對研究中國早期禪宗歷史具有重大學術價值。然而此書久已佚失。從本世紀20年代中日學者開始從敦煌遺書中發現它的殘本以來，直到60年代經過陸續發現和研究才拼湊成一個基本完整的本子。胡適在1926年最初從倫敦大英博物院和巴黎國立圖書館的敦煌遺書中分別發現此書的三個抄本（S2054、S4272、P3436），回國後忙於其他事務久久未能整理。日本鈴木大拙及其在北京的學生朝鮮人金久經處得知胡適有此書的抄本，請他借去抄寫。金久經從胡適處借到此三種抄本後，將它們對照校勘，1831年以《校刊唐寫本楞伽師資記》的書名由北京待曙堂出版。此後又加以修訂，收入他在1934年于瀋陽出版的文集《薑園叢書》之內（下簡稱金本）。日本矢吹慶輝也在倫敦發現S2054抄本，在1930年由岩波書店出版的《鳴沙餘韻》的圖版中影印介紹，後來以此本為底本，校之以金久經的刊本，把它收在1932年出版的《大正藏》第85卷之中（下簡稱大正藏本）。1949年後，日本京都大學人文科學研究所對《楞伽師資記》進行會讀，對《大正藏》本和金久經校本重加審定，其成果由筿原壽雄整理後以《楞伽師資記校注》的標題發表在1954年出版的《內野台嶺先生追悼論文集》之中（下簡稱筿原本）。1971年柳田聖山綜合利用以往的發現和研究，編撰《初期的禪史Ⅰ》，將他新校訂的漢文本和日譯的《楞伽師資記》、《傳法寶紀》編在一起，由築摩書房出版。柳田所校訂的《楞伽師資記》是迄今最完備的校本（下簡稱柳田本）。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 參見：「《楞伽師資記》所傳的《入道安心要方便門》，代表了道信的禪門，是確實的、難得的珍貴資料！」《中國禪宗史》印順，正聞出版社，1998年1月出版，頁52。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 《中國禪宗史》頁53~57。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 印順法師主張此處之智敏禪師就是智者大師，一方面材料相近，另方面顗敏兩字草書易為誤\混。《中國禪宗史》頁66。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 印順法師說此捨身法有「出神」的意旨在。《中國禪宗史》頁70。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 參見：「依入道安心要方便而論，道信的禪法，受過天臺禪觀的影響，是不容否認的。」《中國禪宗史》頁70。 [↑](#footnote-ref-7)