

老莊的心齋靜默與楞伽禪的守心觀淨比較研究

徐小躍

南京大學哲學系兼宗教學系主任

提要：在修行觀上是否具有執著的特點，取決於其理論體系中是否預設一個實體化的絕對本體。老莊有關注重守持、洗滌和修養心靈，以便歸真返本的思想與楞伽禪學思想多有關聯。然而，由於楞伽禪學思想不是無有差別的，所以，它在修行觀上與老莊構成的關係呈現出較為複雜和殊異的情形。本文旨在揭示其思想的同中之異和異中之同。

一、老莊的「守靜篤」、「繕性」、「心齋」

一般來說，老莊是把「靜」也包容在最高範疇「道」之中。向道的回歸和與天的合一，以及去建立符合道的生活原則，在老莊那裡，往往又是通過對「靜」之問題的探討而得到具體體現。老子說：

夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命，復命曰常，知常曰明。（《老子》十六章）

莊子說：

夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平，而道德之至也。（《莊子·天道》）

可見，老莊是明確把虛靜視為道德的極至和根本，並認為人們一切認識的最終目的，就是要去認識這種「常」，也即老子所謂的「知常曰明」。實際上，在老莊那裡，靜的實質還是指自然的無意識性。老莊所謂道的精神也正是體現在這一神靜上。僧肇在評說老子之說時，就說過老子之說得在於神靜。但是，老莊之說，得於此，失也於此。因為他們都太執著於它，最後落入「棲神冥累」的境地。

老莊懸設和預定「道」以及道性的目的，是要以此去攝含、包容、吞食一切。換句話說，道的絕對本體性，決定了一切萬物，包括人，都要完完全全地去效法、順應、契合於它。由於老莊哲學所欲探討的最高問題是人與道、天、自然的關係問題，而人與它們的合一則是這一問題的終極目標，這就必然地要對「人」的一方作出符合最高本體屬性的種種規定。在老莊看來，這是達到天（道、自然）人合一的前提條件。據此，老莊竭力從消解和抹煞人的意識性入手，使心靈虛寂淳和無識，以便契合本然、自然的道體。老子認為，實現「靜」、「命」、「常」的復歸，應當量使心靈虛寂，並切實堅守清靜。他說：「致虛極，守靜篤。」（《老子》十六章）而這種心靈的虛寂清靜，又具體表現為根絕了欲望，消除了知識。這也就是老子所說的「不欲以靜」（三十七章），「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同」（五十六章）。即以「無心」去與本體契合。有關的思想，莊子比老子論述得更加完備。在莊子看來，欲洞見獨立絕對無待的道，就需做到心境清明洞徹，而心境清明洞徹，則是功利機巧之心的滅除，惑愚之無心的確立。莊子是這樣說的：

朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。（《莊子·大宗師》）

有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。……無為復樸，體性抱神。（《莊子·天地》）

有意識、有知識的心是談不上保全純潔空明之心的，它的存在即不可載道，即無法再返歸恬淡的性情而回復自然的本初。因此，要支除心機智巧，渾然不用心機，釋放心神，剔除其知覺之成心，達到心境的清明洞徹、心靈的淳和無識的境界，如此，才能見道、載道，並最終可與道會能融合，與天合一。

那麼，如何實現上述目的呢？換句話說，以什麼方法和途徑去實現上述目的呢？對此，莊子提出「守神」、「繕性」、「息心」、「心齋」等主張。他說：

純素之道，唯神是守；守而勿失，與神為一；一之精通，合于天倫。（《莊子·刻意》）

繕性于俗學，以求復其初。（《莊子·繕性》）

氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。（《莊子·人間世》）

從上面一系列的論述中，我們可以發現，老莊把實現天人合一的落點拉向了人的內心。他們所一貫奉持的超然精神，也最終落實到心靈的超越的層面上。這裡之所以說是最終落實處，因為我們知道，在老莊那裡，他們對超世間的最高本體的懸設，一般說來是具有外在的特點。其理論的重心是離世和超世的，認為實現與本體的合一絕不能在現實之中進行，相反地，現實社會中的一切，在他們的眼中全是污濁不堪，所以，他們就必然地要在其外、其上去構築一個理想境域，以供人們安身立命。於是便有了對小國寡民、至德之世這種遠離現世的原始素樸社會的嚮往和憧憬，便有了向著帝鄉、仙境這種超越現世的無待之域和逍遙之境的上遷和遨遊。儘管這種「去而上遷，乘彼白雲至于帝鄉」（《莊子·天地》）、「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」（《莊子·逍遙遊》）的行徑和歸宿是如此的飄逸和灑脫，並給人一種夢幻般的溫馨和滿足，但是，它畢竟又是一無所有的「無何有之鄉」（《莊子·應帝王》），不免玄秘、虛無和空洞而難以把握和企及。因而，老莊這種境域的構置具有極大的非現實性，而這種思想只是為宗教思想體系提供了某些吸收和借鑑的可能性。

老莊思想在以後的嬗變過程中，直接成為中國傳統宗教的道教思想體系的基礎這一歷史事實本身也證明了這一點。然而，我們又清楚地知道，老莊的思想不僅僅是專門為宗教所憑藉的方便之說，而是著意解決理想社會和完善人生的大學問。故而，他們沒有一味向上和向外去尋找出路，而是積極地從人的內心去尋找某種精神的寄託和超越，於是就出現了欲外契於道則又終歸內求於心的途徑。實際上，老莊所謂的在內心中獲得超越，達到天人合一的境界，是強調內外互合。它是基於主體之心攝含外在本體這樣一種前提，外在本體的顯現要通過內心的觀照和驗證。據此，老莊是那樣重視向內心用功。儘管在這一過程中尚存在許多非現實性的成分，如將人完全自然化，但是，在其道論的思惟框架中，則顯得比向外、向上的追逐來得現實些，可行的程度也大得多。老莊有關注重守持、洗滌和修養心靈，以便歸真返本的思想及言論，與楞伽禪學思想較為相似。

二、達磨、慧可的「凝住壁觀」、「安心入道」、 「蕭然靜坐」及其與老莊思想的異同

當然，由於楞伽禪學思想不是整齊劃一而無有差別的思想體系，所以，它與老莊思想的相似也不可能是一一對應的關係。我們知道諸位禪師的思想是那樣紛繁複雜，即便在對共同的主題「心性本淨，客塵所染」的探討過程中，也有各自所偏重的理論重心和思惟方法。與此緊密相連的是，在對《楞伽經》所主張的「諸佛心第一」的體驗中形成的修行方法，同樣呈現不同的特點。他們無一不重心尚淨，但是在如何安心、守心、息妄、顯真、觀淨、念佛等問題上，又各持獨見。

楞伽禪法的要旨是欲證得清淨本心的存在，因此就決定了諸位楞伽師不管所藉經教的差異，所重理論的不同，都程度不同地要對清淨本心來一番用功，或者說，他們都不可能完全置清淨本心於不顧。至於以「守心觀淨」去概括整個楞伽禪的修行方法，尚需要進行必要的具體說明和分析，但這一方法確實又皆被諸位楞伽師所論及。

菩提達磨正是以壁觀教人安心，除去妄想而返歸真心真性，從而與外在之道體契合。誠如宗密在其《禪源諸詮集都序》卷二中所指出的那樣：「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。」不管達磨是如何以「無有分別，寂然無為」（《佛祖歷代通載》卷九），「無自無他，凡聖等一」，「無染無著，無此無彼」（《景德傳燈錄·菩提達磨略辨大乘入道四行》）等大乘空宗義旨去規定和解釋他的「理入」和「行入」的思想，但其終的是要去論證他所奉持的「深信含生同一真性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀」（同上）這一楞伽禪的法要的。正因為如此，達磨禪法中懸設了一個本體的真性、真心，或稱之為「理」、「道」，並讓人去契合這一本體的存在，從而表現出與他的無相無著之空觀相矛盾的情況，這也是必然的結果。於是我們說，既然承認有真性和客塵的存在，這已經是明白無疑地執著於相了。同樣，捨妄歸真，凝住壁觀，安心入道，也實實在在地有所住了。也就是說，如果沒有妄的對象存在，就無所謂歸、安、入的問題。總之，如果沒有境的存在，何需又謂「凝住壁觀」呢？

然而，對達磨上述思想需要說明的是，由於他的捨妄歸真，凝住壁觀，安心入道的思想注入了大乘般若空宗思想，以及他獨特的「理入」和「行入」統一的思想，因而使他的修禪形式和方法一反以往禪法那種只重外在形式化的傾向。據此，達磨不把「凝住壁觀」與那種靜坐與調息的煩瑣禪法相提並論，而是通過壁觀而直接去安心、發行、順物。也就是說，壁觀的實質和最終目的不是一味去觀牆壁，而是強調心要像牆壁一樣色如一色，無有分別，無有執著，無有執見。這是要說明的第一點。另外，達磨走的是壁觀—安心—符道這種由外向內再向外的思惟途徑。具體說來，達磨是將本體的存在既外懸於心外，又內攝於心中。也可以說，他認為人是有外合於道的可能性，而這種能力需要挖掘和顯示，其方法即是通過外在的壁觀來完成，完成的表現就是心安。內部的心得到安定，並做到無自、無他、無此、無彼、無分、無別、無染、無著、無為、無求，一句話，與最高的宇宙實相之真性合符，那麼，人

冥順於道的至境便算實現了。由此可見，達磨是把外在的、最高的和普遍的本體視為人欲效法、遵順和契合的絕對對象。他的所謂壁觀、發行、順物、隨緣等思想都是基於上述理論前提，達磨全部的思惟秘密就在於此。當然我們又說，正因為他在宣稱從相斯空的同時又高揚實有的絕對本體，在倡導無染無著的安心之法的同時又堅住要與實有的絕對本體相契合，從而在空的名理下產生了有相，在無染著的法行下出現了有執，所以，他的即物順物、隨緣而行、任運自然的思想便不可能具有惠能禪以及後期禪宗在這些問題上所表現的那種真正自由和自在的意義。

達磨這裡所反映的特殊意趣，如果闢開其空的義旨，倒是與老莊的思惟途徑和修養方法頗為類似，因為他們都是熱衷於對外在的本體之道的懸設和追求，都把人與道冥符的條件和前提推至人的內心，根據最高本體的屬性來要求人心達到與它同樣的屬性。這實際上皆是以外在的絕對本體去吞食和同化人心。在老莊看來，絕對本體的「道」、「天」，其屬性是無意識的自然，那麼，人要與它們合一，則必須也要自然化，否則就不能實現天人合一的目標。老莊的滅有識有知的「成心」，立無識無知的「無心」的一系列論述，無一不是由此而發，以此為歸。達磨的壁觀安心之法又何嘗不是這樣。

另外，達磨與老莊一樣，任運自然的場所都主要不是在客觀的現實世界，而更多的是在心靈世界，只是老莊比達磨表現得更為徹底一些罷了。把老莊任運自然思想真正推至現實世界，主張在日常的現實生活中任運騰騰，騰騰任運，那是以後惠能禪宗和後期禪宗的事了。當然不可就此漠視，甚而否定老莊的任運自然思想，以及吸收了老莊這一思想的達磨有關隨緣、順物、發行的言論，對包括慧可、僧璨、道信在內的整個禪宗曾發生了極大的影響這一事實。如果再對老莊和達磨齋心和安心思想加以比較對照的話，其中又存在一些差別。老莊沒有像達磨那樣借助凝住外在的對象而達到安心，進而實現與道冥符的目的，而是直接對內心用功。換句話說，老莊雖然也有世界萬物皆念道性的思想，但是，在他們的眼中，現實中的一切都是有違道性而無有真性實情的存在，因此，他們不去選擇外在的、或以此作為比喻的對象來啟發和驗證心靈的無識空明之性，以期實現天人合一的境界。在他們看來，唯有在內心中才具備這種可能性。只要心修養到無心的程度，便可直接與外懸的本體之道合一了。因此，老莊強調的是內外互合。這與達磨強調的由外至內再達外的修行和體驗方法，其差別應該說是明顯的。

達磨在其捨妄歸真、凝住壁觀的安心之法中所反映的有所執住傾向，對慧可的修行方法的性質產生了影響。只是這種影響，由於慧可把楞伽禪所主張的清淨心性直接本體化，且將此由心外拉向了心內，所以才表現出他與達磨所執著的對象稍顯不同罷了。慧可雖然認為「真珠」的獲取、「佛性」的明見、「涅槃」的證得全繫於自心的豁然自覺。但是，這種自覺之心性的顯現，不是像以後惠能禪所認為的那樣，是不借助任何外在的或內在的形式而自然顯現，而是要靠「蕭然靜坐」、以心觀心的方法去顯現。關鍵的問題，在慧可看來，是有那麼一種本體存在著，所以才有所取、所見、所證的說法。可知，作為對象的本體究竟置於何處？

是否對它有所執著？這已經顯得無甚區別的必要。至於談到慧可思想與老莊思想關係問題，似乎能極其原則地說，他們皆承認有一本體的存在，並且要求與之合一，除在此問題上有某種相似性以外，很難再對彼此的思想作出比較。

三、僧璨、道信的「任性合道」、「直須任運」以及他們對老莊思想的批評

如果從執住與否的角度去考察和分析楞伽禪的修行觀，那麼，積極倡導一種無執無往、任性逍遙、自然任運的灑脫和明快的修行觀的，要推僧璨和道信了。當然，修行觀的特色，完全取決於其理論基礎的新異。

僧璨的整個禪學理論是建立在真如法界圓融玄同，本心圓滿清淨這樣一個基礎之上。僧璨是熟練地運用了實相無相以及「無……無……」、「即……即……」這一「不二法門」之道，來闡揚圓滿自足、自然無礙的所謂「一如」之真性的。面對這樣一個本心、真如、太虛、至道，你如何執得住得？據此，他在《信心銘》中反覆申辯著這一點：

違順相爭，是為心病。不識玄旨，徒勞念靜。圓同太虛，無欠無餘。良由取捨，所以不如。莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡。止動歸止，止更彌動。唯滯兩邊，寧知一種。……多言多慮，轉不相應。絕言絕慮，無處不通。……前空轉變，皆由妄見。不用求真，唯須息見。二見不住，慎勿追尋。纔有是非，紛然失心。二由一有，一亦莫守。一心不生，萬法無咎。……執之失度，心入邪路。放之自然，體無去住。任性合道，逍遙絕惱。繫念乖真，昏沈不好。……法無異法，妄自愛著。將心用心，豈非大錯。……夢幻空華，何勞把捉？得失是非，一時放卻。……一如體玄，兀爾忘緣。萬法齊觀，歸復自然。……啟（契）心平等，所作俱息，狐疑盡淨，正信調直。一切不留，無可記憶。虛明自照，不勞心力。……無在不在，十方目前。極小同大，妄（忘）絕境界。極大同小，不見邊表。有即是無，無即是有。若不如此，必不須守。一即一切，一切即一。但能如是，何慮不畢。信心不二，不二信心。言語道斷，非去來今。

道信唯恐不周而有所疏漏，愚人從各方面去束縛自己，故而不嫌勞神地規勸人們斬斷所有滯見，其用心確實良苦。你要紛鬥相爭嗎？這可是心之痼疾。你要念處寂靜嗎？然不能知曉玄旨，當為徒勞無益。你要獲取或捨棄什麼嗎？至道本已圓融得無欠無餘，又怎得損益？你要止住運動而歸於靜止嗎？千萬別這麼做，你越止它就越加動得厲害。你要孜孜去追求一種所謂的真實存在嗎？這可要慎之又慎，實際上你何需如此殫思竭慮，最簡單的且是唯一的辦法就是息滅掉你的妄見，因為你要知道「繫念乖真」。你要是是而非非嗎？這可是失掉本

心的危險之舉。你要持守唯一嗎？這未免又生惑心了，「元是一空」，哪來「唯一」？你要記住，面對夢幻空華的世界，不好勞神去把捉些什麼，包括以心求心，也是大錯特錯的。

如果將僧璨的上述思想歸納一下，不外包括以下幾點：第一，忘絕境界，明瞭「萬法齊觀，歸復自然」，「一即一切，一切即一」；第二，勿住勿執，了悟「泯然自盡」，「放之自然」，「虛明自照」；第三，絕言絕慮，悟解「任性合道，逍遙絕惱」，「繫念乖真」，「言語道斷」。當然，在僧璨的禪學體系中，以上幾點是緊密關聯而不可斷分的整體。一言以蔽之，僧璨在修行觀上力倡無得無證無念。就此而言，僧璨的思想顯然突破了楞伽禪的「守心觀淨」的範圍。

其後的道信，基本上是沿著僧璨所開闢的道路去闡發自己的修行觀。之所以說是「基本上」，而不是完全踏著僧璨的思想軌迹，是因為在道信的修行觀中又提出了曾被僧璨所反對的「守一」問題。我們知道，僧璨徹底主張「一切不留」，包括「一亦莫守」。而到了道信這裡，卻又明確地給「一」以一席之地。他把《文殊說般若經》所謂的「一行三昧」視作悟空入道的手段和方法。其目的是通過「繫心一佛」嚴格堅守住空清之心。因此，他說：「守一不移，動靜常住，能令學者明見佛性，早入定門。」（《楞伽師資記》卷一「道信禪師」條）具體的是通過觀空寂而攝心入定。它是明見佛性，證得清淨本心的方便法門。可見，道信的修行觀在一定程度上具有「守心觀淨」的傾向。正像有的學者指出的那樣，儘管道信將能緣所緣皆歸於空，但從要求攝心入定，照見佛性來說，仍留下了不空的清淨之本心，這正是道信的思想仍未脫離楞伽清淨心的反映。（參見洪修平《禪宗的形成及其初期思想研究》）

但是，我們這裡要強調指出的是，由於道信的理論重心在其空寂心，而且，把此心更多地理解成當下念佛的現實之人心。這就決定了他在修行觀上還是要以無執無住、隨心自在、任運自然為重點。在（《楞伽師資記》卷一「道信禪師」條）中，這樣的言論到處可見，他說：

常憶念佛，攀緣不起，則泯然無相，平等不二。不入此位中，憶佛心謝，更不須徵（徵）。

常住於止，心則沈沒；久於住觀，心則散亂。

亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心（念），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，究竟處心自明淨。

自心本來即泯然無相，平等不二，圓明清淨，因此它無需「念」、「捉」、「看」、「觀」。它無有定處和居所，因此它不能止和住於某地，包括內心。要使自心直顯圓明清淨之性，「直任運」而已，因為「身心方寸，舉足下足，常在道場，施為舉動，皆是菩提」。在道信看來，如果悟解了直須任運的道理，那些向西方和解脫的說教，實屬多餘。他說：「或可永不須說得解」，「若知此心本來不生不滅，究竟清淨，即是淨佛國土，更不須向西方」（《楞伽師資記》）。由此可見，道信和僧璨一樣，都是主張不執著境界，甚而完全忘絕境界的。至於道信禪觀中存留的「守一不移」這種守心觀淨的思想，按照他自己的說法，是根據學禪者的取悟不同和根緣有差，專為初學者入道提供一種方便而已，即「初學者前方便也」。他說：

若初學坐禪時，於一靜處，真（直）觀身心，四大五陰（陰），眼耳鼻舌身意，及貪瞋癡，為若善若惡，若怨若親，若凡若聖，及至一切諸狀（法），應當觀察，從本以來空寂，不生不滅，平等無二。（《楞伽師資記》）

由此可見，他的「守一不移」的守心觀淨思想是有所特指和有所範圍的，因此，是不能代表他的修行觀的重心所在，更不能以此概括其修行觀的特色。倒是「直任運」、「直須任運」才為他所強調，並由此構成他隨心任運的禪法特色。

我們從他對為整個禪學所普遍信奉和推崇的老莊自然主義敢於直接提出他們尚存不足和批評這點來看，也可證明道信是堅持一無所滯的思想的。例如，《楞伽師資記》就曾這樣記載他的這種批評：

大師云：莊子說：天地一指，萬物一焉。《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。

這裡對老莊的批評可謂一語中的。我們知道，老莊都將「道」抽象為一種本體的存在，並賦予其絕對的形上化性質。為了加強「道」的這一屬性，他們又曾具體地把「道」解釋為「一」。老子說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一靈，谷得一盈，萬物得

一以生，侯王得一以為天下正。」（《老子》三十九章）可見，「一」在老子那裡，是同「道」同等程度的概念。這種萬物皆歸「一」的思想，莊子除了以「天地一指，萬物一馬」來表述之外，他所謂的「天不得高，地不得廣，日月不得行，萬物不得昌，此其道與」（《莊子·知北遊》）也反映了這種思想。這就清楚地表明，老莊是「道」或「一」為實有。既為實有，便已經著相了。而此相或被理解成「精」，或被理解成「物」，已無關著相與否的問題。換言之，根據大乘般若空宗的思想原則去確定老莊道論的性質，那種糾纏老莊所預報的最高本體是物質的還是精神的做法，似乎完全失去意義而變得多余。因為在他們看來，凡是將本體視為實有的，皆是執著於相，因此，也就違背了空旨。道信也正是站在這種立場上，並藉諸種經論，去批評莊子「猶滯一也」和老子「滯於精識也」的思想，從而申明他的不著二法，一無所謂的「直任運」思想。

由此可見，道信、僧璨的自然任運思想，雖在一定程度上烙有老莊自然主義的印痕，但是，他們在此基礎上大大揚棄了老莊的思想，使自然任運思想真正具有了它所應該具有的一切不留、一無所滯、自由自在的含義。這是從總的思惟傾向來言僧璨、道信與老莊的差異性。

如果再去比較他們與老莊的具體思惟途徑的關係問題，同樣會發現僧璨、道信與老莊不是同路人。我們在前面論述達磨與老莊關於修行和體驗方法的時候，已經指出老莊是通過內心的修養去達到與外懸的絕對本體之道的契合。也就是說，他們把內心視為實現與道合一的場所，因此，老莊所強調的是內外互合，最終歸結內求的思惟途徑。而在僧璨和道信看來，不管外契也好，抑或內證也好，都是有所追尋和執住的表現，因而也都違背放之自然、任性合道、直須任運的原則。道信更是抓住老莊思惟方法的實質，指出他們「外雖亡相，內尚存心」。滯於精識，不但是老子思想的特點，也是莊子思想的特點。道信的這一批評，使我們聯想起僧肇曾對老子學說的評價：「得在於神靜」，也就是道信認為的「外雖亡相」；「失在於棲神冥累」，也就是道信所說的「內尚存心」。由此可以說，道信對老子和莊子思惟特質的揭示和批評，是受到了僧肇的影響。

僧璨和道信思想與老莊思想的同中之異性，也可視為是他們與達磨思想的同中之異性。具體來說，儘管老莊大談逍遙絕域，自然任運，但終究無法跳出合道修心的窠臼。同樣，儘管達磨力倡即物順物、隨緣而行、任運自然的安心之法，但終歸沒有越出入道守心的範圍。而僧璨、道信揚棄了老莊和達磨的逍遙、自然、隨緣的思想，真正去高揚和實踐那種任心自在、蕩蕩無礙、任意縱橫、觸目遇緣的自然意趣及其生活。

四、弘忍、神秀的「守心住境」、「息妄修心」及其與老莊思想的異同

由僧璨和道信開創的較為明快、簡練和自由自在的禪學風尚，並沒有直接被其後繼者所繼承和發揚。相反地，以後的弘忍和神秀禪師按照自己的路數，踐履著楞伽禪的精神，把思惟的觸角更多地引向對那真心真性的持守和把握之中。如果說守心觀淨的思想在其他幾位楞

伽師那裡只是程度有限地存在著，那麼，到了弘忍和神秀那裡，則一變而成爲他們禪法的重心，以致於完全可以用守心觀淨來概括他們整個的修行思想和生活。而由此展現的一切，又與老莊思想發生了較爲密切的聯繫。

弘忍是從實有的角度去規定「真心」的，他根據《大乘起信論》的「一心二門」思想，把真心和妄心統裝於自心。認爲自心中的真心顯現，萬法之真性便亦顯現；自心中的妄心生起，萬法之真性即隨之喪失。既然兩種心有如此不同的結果，那麼，持守本心、真心、淨心，而除卻無明心、妄心、染心，這將顯得多麼重要。由此可見，弘忍禪觀本身的特點，決定了其修行觀的範圍及其途徑不同於前人。

這種修行觀的範圍一定是不出自心的，而其途徑必然是內修內證的，這是由弘忍所謂的「萬法唯心」和「本心即佛」的思想所得出的必然結論。萬法之如性的問題，在弘忍那裡似已喪失了獨立的意義。也就是說，萬法性質的確定，或顯現，已不是萬法本身所具有的屬性和功能，完全靠自心的不同流動和變化而獲取。當然，由於自心的不同狀態所引起的兩種法性，又以真心、本心所變現的結果爲最上乘。因爲「此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖」（《最上乘論》，《大正藏》第四十八卷）。「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」。「守我本心，則到彼岸」（同上）。可見，弘忍把「入道」、「成佛」、「到彼岸」、「證涅槃」這些涅槃佛性解脫論的主旨大大地凸顯出來，並將獲得此終極和至境的前提歸結爲是否能守住本心。所以，他那樣重視對本心的守持，當在情理之中。此心至能，所現爲實，當慎守護，切莫疏漏。如何行之？方便爲是。對此有云：

爾坐時平面端身正坐，寬放身心，盡空際遠看一字，自有次第，若初心人攀緣多，且向心中看一字，證後坐時，狀若曠野澤中，迴處獨一高山，山上露地坐，四顧遠看，無有邊畔，坐時滿世界，寬放身心，住佛境界，清淨法身，無有邊畔，其狀亦如是。
（《楞伽師資記》）

「坐」、「看」、「住」在弘忍這裡已不是需要躲閃和忌諱的字眼，而正是他對如何守心所提出的具體方法，尤其是「住佛境界」，更是他孜孜追求的終的。

守心、看心、住境，在弘忍那裡都是在內心完成的工作。即便是妄心妄念，也不是由外境所生滅，而是自心的作用使然。因此，外求外索，那是你找錯了地方，其結果不免枉然。實有之本心、真心即是佛，即是道。也就是說，作爲絕對本體的心和絕對境界的佛、道，不是外懸於心之外的存在，而是記憶體於心的存在。如此，本體的把握，境界的證得，惟有內

求內證了，而返本還源自然成爲弘忍的心聲。我們從弘忍禪法的邏輯歸宿這點可以看出，著相著境，是產生執住的必然的理論前提。因爲，既然懸設和預定某種存在，那就從一開始便注定了要去求證和契合它，而且一定是專注不夠、樂此不疲。否則，你費那心幹麼。

如果說，萬法唯心、守心觀淨、返本還源的思想在弘忍那裡展開得尚嫌不充分的話，那麼，使這種思想達到體系化的，當推神秀。

首先，他在自心絕對化方面做了大量文章。在楞伽師中，沒有哪一位曾像神秀那樣去提高心的地位及其作用，以致於明確認定「心者，萬物之根本也」。若能了悟此心，萬物萬行無所不備。神秀推崇自心的目的，在於強調心變現外境的功能，而非如僧璨、道信那樣是從超言絕相、一如平等的角度提倡了悟自心。

其次，他在強調自心作用的同時，依據「一心二門」思想，著重渲染真心、淨心的本體地位，並通過清淨的、真實的心去改造和變換佛性，進而以「覺」釋「佛性」，從而達到凸顯本覺真心（真如、佛性）的本體性的目的。

無論是對自心的絕對化，還是對真心的本體化，最終皆要落實到對自心中本存的妄念妄心的離卻和對自心中本存的正念真心的顯了。

由此，自然要提出如何離卻妄心和顯了真心的問題。又由於在神秀那裡，所欲離卻的妄心乃是自心中的一種心，並且，在完成了離心（妄念、妄心、染心）過程的同時也隨之完成了顯現另一種心（正念、真心、淨心）的任務，所以，「觀心離念」，或謂「息妄修心」，又必然成爲他修行觀的重心之所在。我們又說，神秀之所以把離心息妄看作是顯真的前提條件，或者說，他之所以重視解脫過程的息妄工作，是因爲在他看來，眾生沈淪三界，倍受煎熬苦難，不得解脫，都是由於無明的染心障覆了真如本體。神秀在其《觀心論》中，把由無明之染心而引起的八萬四千煩惱與恒河沙數無量無邊的情欲惡念，歸結爲貪、瞋、癡這三毒，欲求得解脫，即在於除卻這三毒。此乃「但能攝心，離諸邪惡，……能滅諸苦，即名解脫」，「但能自覺，覺知明瞭，離其所覆，則名解脫」之謂也。

這樣，「觀心」、「攝心」都與離念離惡緊密關聯。換言之，覺觀常明、攝心內照是爲了亡絕三毒之心和六識賊門。如此，便能顯現諸根德樹，種種莊嚴，「無數法門，悉皆成就」，「涅槃之果，因此而成」。

雖然真如之自體絕不會因爲無自體的作用而喪失其本有的特性，如同沾滿灰塵的明鏡，並不意味著它就喪失照人的本性，但是，心靈的偶然妄動，也會影響本體之性的正常顯現，以及發揮它特有的性能。因此，欲使菩提之樹常青，明鏡之台常淨，一句話，要使身心常明，來一番「拂塵看淨」的功夫，是不可或缺的。這自然立刻使我們想到了那首神秀呈弘忍的著名偈文：

身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使有塵埃。（敦煌本《壇經》）

正像著名佛學家郭朋在其《壇經導讀》中對此偈所作的註釋那樣：「這一『心偈』，雖使神秀失去了充當弘忍繼承人的資格，但卻成了『北宗』一派的開端。所以，在佛教史上說來，它的關係自也非同不可。」（郭朋，《壇經導讀》，巴蜀書社，一九八七年版，第七十一頁）這說明此心偈足以反映出神秀北宗禪法的基本特色。對此，禪宗史上不同派別的禪師曾有過概括。宗密說：

北宗意者，眾生本有覺性，如鏡有明性；煩惱覆之不見，如鏡有塵暗，若依師言教，息滅妄念，念盡則心性覺悟，無所不知，如摩拂昏塵，塵盡則鏡體明淨，無所不照。（《中華傳心地禪門師資承襲圖》，《中國佛教思想資料選編》第二卷，第二冊，第四六四頁。）

息妄修心宗者，說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。諸佛已斷妄想，故見性了了，出離生死，神通自在。當知凡聖功用不同，外境內心各有分限，故須依師言教，背境觀心，息滅妄念。念盡即覺悟，無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。又須明解趣入禪境方便，遠離憤鬧，住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上齶，心注一境。（《禪源諸詮集都序》卷二，《中國佛教思想資料選編》第二卷，第二冊，第四三〇頁）

神會說：

若有坐者，凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證者，此是障菩提，未與菩提相應，何由可得解脫？解脫菩提若如是，舍利弗宴坐林間，不應被維摩詰訶。（《神會語錄》，《中國佛教思想資料選編》第二卷，第四冊，第八十九頁）

如果說宗密之論只是客觀地指出了神秀禪法所攝含的內容及其特點的話，那麼，神會之論則是批判性地概括了神秀禪法的錯誤。可以說，神會所作的批判是客觀、公允和得當的。這裡可以看出，神秀禪法的執著程度達到了無以復加的地步，以至於可稱得上執著大師了。而守心觀淨的思想，到神秀這裡似也達到了極至，同時也宣告了它的終結。

我們已經反覆指出，在修行觀上是否重視執著的思想，取決於其理論體系中是否預設一個實體化的絕對本體。縱觀楞伽系的禪學思想，去積極明確構建一個實體化的絕對本體，非弘忍和神秀莫屬。儘管達磨、道信提出了「安心」、「壁觀」、「入道」和「守一不移」的禪法思想，從有心可安、有壁可觀、有道可入、有一可守的角度看，他們尚存執滯因素，但是，這種思想卻不是建立在對「心」、「道」、「一」實體化和形上化的基礎之上的。他們充其量或在實相無相，或在方便的意義上對所入對象和境界稍有執住罷了。因此，他們禪法的重心不在住心觀淨，而在任心隨緣，自然任運。雖然達磨、道信等在自然任運的思想方面多少受到了老莊的影響，但他們又根據自己的禪學思想，在很大程度上揚棄了老莊的思想，因而更多地表現為形式上的相似性，而在本質內容和思惟途徑上卻離開了老莊，走著他們自己的道路。這種道路是無礙縱橫的無限空間，心內心外，任你馳騁，只是你千萬不要一味在內或在外流連往返而迷失了本性。這就是弘忍、神秀以前諸位禪師大發善心，向人們諄諄開示的道理。

到了弘忍、神秀這裡，他們與老莊所構成的關係則呈現出另一番情景。

就弘忍和神秀把最高範疇的「心」賦予了兩種屬性，是與老莊思想存在差異性的，然而，從他們將本體實體化、絕對化和形上化的角度來看，在楞伽禪觀中是獨標異幟，而趨同老莊的；拿佛教語言來說，在著相、住境上，弘忍、神秀和老莊同屬一類。

儘管老莊與弘忍、神秀將本體預設的方位有所不同，前者是亦外亦內，而後者是純粹內在，但是，就其把實現對本體的最終把握和契合都推至人的內心來說，他們又是相同的。因而，也就有了背境觀心、返觀心源此等相近的主張和心聲。只是由於老莊與弘忍、神秀在對待「境」的理解上有異，以及對「心源」的規定有差，才又使他們的這一思想呈現出同中之異。具體說，老莊所要背離和超越的「境」，是指那種完全喪失了道性、自然性的現實世界；弘忍、神秀所要背離和除卻的「境」，是指那種由自心中的無明之心而變現的虛妄外界。他們始終不曾把眼光移向現實社會本身，而是一味龜縮在內心去抽象地談論「境」的問題，因此，觀心的目的就是要離妄念和妄心，即所謂「背境」。可見，背境也好，觀心也好，都不離「心」。而老莊所要背離的、超越的，並不是什麼心，而是現實的外境。因為在他們那裡，只存在主客、內外的對應關係，而沒有將內心截然又分成兩種存在，並且就此以體用分之。所以，在老莊看來，只要在內心實現了對外境的超越，即已達到了內證本體的目的。返觀心源在老莊那裡是基於這樣一個前提：人的內心攝含著一個統一的、整體的本體，對內存的本體的觀照和證得，即是天人合一之境的實現。而返觀心源在弘忍、神秀那裡，由於他們只把「二門」中的一門，即「真心」當成心的體源，所以，要返觀的只是清淨圓滿的真心真性，

當然這裡根本談不上外契本體的問題。可見，雖然老莊和弘忍、神秀皆主返歸心源，恢復真性，契合本體，但其中仍然存在一定的差別。

由於他們在形式上都提倡「背境觀心」和「返觀心源」，所以，對內心提出一系列的修養功夫，則必然成爲他們共同遵循的原則。老莊主張通過心齋靜默去體論和領會恬淡、空明和虛靜的道體。弘忍、神秀（尤其是神秀）主張通過宴默靜坐、調身調息等坐禪入定的功夫去觀照和內證明淨、圓滿和寂靜的心體。但這裡要引起注意的是，老莊的天人之學始終是一種有關人與自然、人與社會的哲學體系，因此，在其統攝下的一切思想，包括我們這裡所談的心齋靜默的修養心性的方法，主旨是哲學的，而非宗教的。惟其如此，老莊所注重的，是在靜默中修養自然的狀態和境界，而非一味宣揚避世隱居山林修身養性。反觀以神秀爲代表的北宗者流，完全是一副宗教修行者的面孔，他們的修行觀，正說明其宗教的性質。可見，在這個層面上，老莊與他們的差別相當昭然。