

马祖道一禅学思想探析

黄 德 昌

提 要：文章以宗密对洪州宗禅法的概述和评价为依据，通过对马祖道一“即心即佛、非心非佛”这一矛盾命题的阐幽发微，揭示了以马祖道一为代表的洪州宗禅法的本质、特征及其在中国禅宗发展史与中国哲学发展史上的地位、作用；对马祖道一“万法心生、立处即真”思想的解读和剖析，重新评估了洪州宗禅法的价值。

黄德昌，四川大学工商管理学院教授。

主题词：马祖道一 即心即佛 非心非佛 万法心生 立处即真

马祖道一（709——788），唐代著名禅师，是继惠能之后，大弘六祖禅法，开创洪州宗，力掬一代新风，被南岳怀让誉为“一人得吾心，善古今”的禅门巨匠。马祖道一，汉州什邡（今四川什邡市）人，幼年在本县罗汉寺出家，后依资州处寂和尚削发，又依渝州圆律师受戒。唐开元中，习禅定于南岳衡山，经怀让开示而悟道。马祖慧根独具，传法江西，门叶最为繁茂，禅风因“马驹踏杀天下人”而大盛。马祖禅风与时俱进，尤贵创新，厉行改革，适应社会变迁，满足信众需求，在禅宗发展史上是一位举足轻重的人物，值得大书特书。唐人权德舆在《洪州开元寺石门山马祖塔碑铭》中，对马祖弘法之功，作了高度赞颂：

达摩心法，南为曹溪。顿门巍巍，振拔沉泥。禅法宏之，俾民不迷。九江西部，为一都会，亦尽戾止，元津横沛，慈哀摄护，为大发砾。五浊六触，翳然相蒙，真心道场，决之则通。随器受益，各见其功。真心无方，妙道不竭，顾兹幻梦，亦有生灭。微言密用，焕炳炳晰。过去诸佛，有修多罗，心能悟之，在一刹那，何以置哀，兹率堵波。

从权德舆的《塔铭》中，可以看出，马祖道一弘扬曹溪禅法的殊胜之功，集中体现在“真心道场，决之则通。随器受益，各见其功”上。马祖道一认为，人之本心即佛心，一悟即透彻；众生根机、器量有别，教化之方亦应多样、而不拘

一格。前者因循惠能法门，后者独树“机锋”，“棒喝”之风，最能彰显马祖道一所创立的洪州宗的禅法特色。唐代蜀中又一高僧宗密（780——841），在其所撰写的《中华传心地禅门师资承袭图》中，对以马祖道一为代表的洪州宗法门，作了如下概述：

洪州意者，起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用。全体贪瞋痴，造善造恶，受乐受苦，此皆是佛性。如面作种种饮食，一一皆面。意以推求此身，四大骨肉，喉舌牙齿，眼耳手足，并不能自语言见闻动作。如一念命终，全身都未变坏，即便口不能语，眼不能见，故知能言语动作者，必是佛性。且四大骨肉，一一细推，都不解贪瞋烦恼，故知贪瞋烦恼，并是佛性。佛性体非一切差别种种，而能造作一切差别种种。体非种种者，谓此佛性，非圣非凡，非因非果，非善非恶，无色无相，无根无住，乃至无佛无众生也。能作种种者，谓此性即体之用故，能凡能圣，能因能根，能善能恶，现色现相，能佛能众生，乃至能贪瞋等。若覆其体性，则毕竟不可见，不可证，如眼不自见眼等。若就其应用，即举动应为，一切皆是，更无别法而为能证所证。彼意准《楞伽经》云：“如来藏是善不善因，能遍兴造一切趣生，受苦乐，与因俱。”又，佛语心。经云：“或有佛刹，扬眉

动睛，笑欠馨欬，或动摇等，皆是佛事。”既悟解之理，一切天真自然。故所修行理，宜顺此而乃不起心断恶，亦不起心修道。道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可将心还断于心。不断不造，任运自在，名为解脱人。无法可拘，无佛可作，犹如虚空，不增不减，何假添补？何以故？心性之外，更无一法可得故，故但任心即为修也。

宗密对洪州宗禅法的概括，可以归纳为两点：众生一切行为，如“起心动念，弹指动目所作所为”，全是佛性的完整体现，世间诸法，全是佛性所为，离此佛性，则无世间诸法。诸法自有种种差别，而佛性清静，“不增不减”，永恒不变，有鉴于此，心无执著和刻意造作，“不断不造，任运自在”，“任心”即是修行。融世间法与出世间法为一体，使禅修与自然相即充满浓郁的生活气息，从而“一切皆真”。应该说，宗密的概述，抓住了马祖道一禅法的精髓和核心，是我们研究马祖道一禅法的重要依据和参照体系。现以权德舆和宗密的评论为津梁结合马祖道一及其弟子的论述，对马祖道一的禅法和主要特色作一管窥，以就教于方家。

一、即心即佛 非心非佛

自惠能倡导“菩提般若之知，世人本自有之”“佛性常清静”，“直心是道场”，“直心是净土”（《坛经》校释，郭朋著），以来，佛性与众生心性相即不离，本为一体的观念，已成禅门多数僧俗大众的共识。马祖道一在南岳衡山传法院习禅之时，经怀让禅师开示，顿悟此理。据《古尊宿语录卷第一，大监下一世（南岳怀让大慧禅师）》载：

马祖居南岳传法院，独处一庵，唯习坐禅，凡有来访者都不顾。师往彼亦不顾。师观其神宇有异，遂忆六祖谶，乃多方诱导之。一日将砖于庵前磨，道一亦不顾。时既久，乃问曰：“作什么？”师曰：“磨作镜”。道一云：“磨砖岂能成镜？”师云：“磨砖既不成镜，坐禅岂能成佛？”道一离座云：“如何即是？”师云：“譬牛驾车，车若不行，打牛即是？打车即是？”又云：“汝学坐？为学佛？若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，即是杀佛；若执坐相，非达其理。”道一闻斯示诲，豁然开悟。

这一生动而富禅理的“磨砖”开悟的公案，
万方数据

在禅门广泛流传而脍炙人口。马祖道一从中“开悟”到佛非任何相状，乃是清静本心，若执著“坐相”，即与佛性相违，正如牛车不行，必须由驾车之人自任其责，打牛、打车都无用。由此可见，“明心，见性”，“自净其心”才是禅门悟道成佛之人。这段公案，正是惠能所说的“外离相曰禅，内不乱曰定……见自性自净，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道”（《坛经》校释，郭朋著）思想的艺术表现，亦是禅门机锋的先河。

马祖道一的禅学思想，不仅与惠能所传心法一脉相承，而且更有自己的独创见解。他明确地提出和阐发了“即心即佛”和“非心非佛”的思想，构成了洪州宗禅门旨趣的特色。马祖道一认为，众生之心与佛心本为一体，不可离心而求佛，亦不可离佛而求心，他说：

汝等诸人，各信自心是佛，此心，即是佛心。达摩大师从南天竺国来，躬自中华，传上乘一心之法，令汝等开悟，又引《楞伽经》文，以印众生心地。恐汝颠倒，不自信此心这法各各有之，故《楞伽经》云，佛语心为宗，无门为法门。又云，夫求诸法者，应无所求，心外无别佛，佛外无别心。（《景德传灯录》卷6，《大正藏》第51卷）

马祖道一在此段教化之文中，一方面引用达摩和佛经原典，阐明佛性与众生心地本同一体，“佛语心为宗”；另一方面，又提出“心外无别佛，佛外无别心”的命题，反对离心而求法，离法而证心的任何析心、佛为二的偏执谬误。马祖道一的这一命题，不仅在中国禅宗发展史上，而且在整个中国哲学发展史上，都具有承上启下，继往开来的创新意义。这一命题，既是对南禅心、佛关系的深化与相融，又是吸取中国传统儒学的性善论和心性观，对外来佛学的“格义”，从而使之更具中土民族特色的结果，可以说，这一命题的提出，是马祖道一对佛学中国化的一大贡献。马祖道一的“即心即佛”，除佛典的思想渊源外，还直接与先秦儒学，特别是孟子的心性论相关。孟子力倡“性善”论，宣称“人皆可以为尧舜”，并明确指出：“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之”（《孟子·告子上》）。在孟子看来，作为“性善”的“仁义

礼智”之心，乃是人之本心所固有，而非外在力量所强制纳入。这心、性合一的观念，实为马祖道一“即心即佛”命题的张本。马祖道一“即心即佛”命题还直接启迪了陆九渊、王守仁的心学思想。陆王心学，虽然以儒家道统思想自居，宣称其思想直接上承孟子，但他们都是“出入佛老，返求六经”的理学大师，撇开其儒学义理内核，其思维模式与禅学，尤其是马祖道一的思想，即是如出一辙的。陆九渊讲学，“常居方丈。每旦精舍鸣鼓，则乘山笑至。……首海以收敛精神，涵养德性，虚心听讲……非徒讲经，每启发人之本心也”（《陆九渊集》卷36《年谱》），颇有高僧大德的风范，他主张“四端者，即此心也；天之所与我者，即此心也”，“人皆有是心，心皆具是理，心即理也”（《陆九渊集》卷11《与李宰》）。这“即此心”，“心即理”的用语和内涵，与“即心即佛”之说，何其相似乃尔！因此，朱子称他“近禅”，全不为过。明代心学大师王守仁更是直接沿袭马祖的“即心即佛”，“心外无别佛”，“佛外无别心”的命题，大声疾呼“心即理也，天下又有心外之事、心外之理乎”（《传习录》上）？心外无物、心外无事、心外无理，这些提法为王守仁所津津乐道。若就思维模式，反对析心、理为二而言，马祖道一为代表的洪州宗禅学，的确是陆王心学重要的理论来源之一。

马祖道一在提出“即心即佛”之后，对“心”这一概念，也进行了独具特色的阐幽发微。惠能在《坛经》中，引《净名经》语，提出“直心是道场”，“直心是净土”的观点，这可以看成“即心即佛”思想的雏型。但何谓“直心”，《坛经》却语焉不详。马祖道一将此“直心”诠释为“平常心”，并指出“平常心是道”，他说：

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趣向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。谓平常心无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。经云：非凡夫行、非圣贤行，只是菩萨行。只如今行住坐卧，应机接物尽是道。道即是法界，乃至河沙妙用，不出法界。

（《景德传灯录》卷28，《大正藏》第51卷，440页上）

马祖道一所说的“平常心”，是对“直心”或“真心”的新解，明确指出“平常心”是“无

万方数据

造作、无是非、无取舍，无断常，无凡无圣”、超越一切分别而无任何执著的纯任自然的本心，这一“平常心”没有任何“机心”与刻意追求，完全凭天然、本能的日常活动，即“行住坐卧，应机接物”而体现出来，只有经验事实的陈述而无任何二元对立的判断。马祖道一关于“平常心”的界定，既与惠能所说的“于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心是……于一切法，无有执著”（《坛经》校释，郭鹏著）的思想一脉相承，又与庄子所说的“道”“在蝼蚁”，“在稊稗”，“在瓦甓”，“在屎溺”（《庄子·知北游》）的“吊诡”之说，有异曲同工之妙。可以说，马祖道一的“平常心是道”的命题，既是六祖禅学宗风的激扬，又是对道家思想进行文化整合的结果，为禅宗生活化、人世化奠定了理论基石。

马祖道一在提出“即心即佛”这一命题的同时，又提出一个与此相反的命题——“非心非佛”：

问：“和尚为甚么说即心即佛？”师曰：“为止小儿啼。”曰：“啼止时如何？”师曰：“非心非佛。”曰：“除此二种人来，如何指示？”师曰：“向伊道：不是物。”曰：“忽遇其中人来时如何？”师曰：“且教伊体会大道。”

（《古尊宿语录》卷第1，上册，第5页）

马祖道一与学佛之人的这一段对话，饶有禅机与趣味，颇耐人寻味。马祖道一认为，对渴望学佛，而又无门可入之人，其焦急，彷徨，有如“啼叫不住”的“小儿”，必须立即与他指点迷津，破除其向外追逐的痴迷，应向他点破：“即心即佛”，不可外其心而求佛；但学人明此理之后，即“啼止时”，又不可对“即心即佛”文句执著，应“以心传心，不立文字”，忘言绝象，“体会大道”，进入无拘无缚，自由自在的更高境界，那就必须以“非心非佛”为津樑而使境界升华。这就是马祖道一所说的“对迷，说悟”——“即心即佛”；“本既无迷，悟亦不立”——“非心非佛”（《古尊宿语录》卷第1，上册，第4页）。换言之，讲“即心即佛”，是对治“小儿啼”的“药方”。谈“非心非佛”，是病去药除的结果，病已去而仍服药，非但无利反而有害，去一偏执而又生一偏执也。马祖道一有鉴于此，同讲一正一反之命题，即是般若中观“非有非无”妙旨的活用，又是因材施教，渐悟至顿悟的飞跃。

马祖道一所说的“即心即佛”与“非心非佛”，其思维模式与玄学名士王弼（226——249）的“得意忘象”，“得象忘言”是相通而无碍的。王弼用言简意赅的辞句，鞭辟入里地阐发了自己的言意见：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。

（《周易略例·明象》《王弼集校释》下册，第605页）

王弼认为，言由象而生，象由意而起，所以言、象是达意之工具，“尽意莫若象，尽象莫若言。”但言、象作为达意工具，乃是有形之个别，而“意”是无形境界之一般。由言、象而达意之后，不能执著言、象，必须“忘言，忘象”，才能全面、准确、深刻地领会“意”；不受具体言、象的束缚。这如同“蹄、筌”仅是捕兔、捕鱼的工具，一旦兔、鱼到手，那就无须再专注于“蹄、筌”。马祖道一的“即心即佛”与“非心非佛”的命题，可以说是马祖道一援道入佛，将王弼言意见引入禅门教化之机的典型范例。“即心即佛”，是以文字相为喻，阐发那本不可以言喻的“心、佛”之意，使根机尚浅的众生摆脱向外之偏执而直悟“本自有之”的真心；“非心非佛”，是惟恐众生痴迷，又沉溺于文字相中，不悟佛法之大意，故又以否定之语句扫除其执著“空见”的妄念。可以说，前句犹如言象，后句犹如真意，无言象不可达意，执言象，不可明意。无“即心即佛”之语，不了佛性根本，执“即心即佛”之语，又生“空见”之偏，故“非心非佛”，乃是去除偏执之病，“以心传心，不立文字”，直达佛心的“棒喝”警句，犹如“得鱼忘筌”，“得兔忘蹄”一般，前句与后句，看似相反，实则相成，殊途同归，都是领悟“心即佛，佛即心”的不二法门。马祖道一的这一机权大用，为元代道士牧常晁所窥破，他说：

或曰：“佛教有曰即心即佛，又曰非心非佛，其言得无反乎？”答曰：“即心即佛是得鱼得兔也；非心非佛是忘筌忘蹄也。”

（《玄宗直指万法同归》卷4，《正统道藏》第40册）

万方数据

马祖道一的这一机权大用，其高足弟子亦是心领社会，并受到马祖道一的赞赏。大梅常禅师（752——839）参禅悟道的公案，就非常有趣而生动地再现了马祖道一的“机锋”和大用：

大梅法常禅师初参，问：“如何是佛？”

师曰：“即心是佛”。法常当即大悟。后法常住山，师乃令僧问曰：“和尚见马大师得个甚么？便住此山？”常曰：“大师向我道：‘即心是佛’，我便向这里住。”僧曰：“大师近日佛法又别。”常曰：“作么生？”僧曰：“又道非心非佛。”常曰：“这老汉惑乱人心，未有了时。任他非心非佛，我只管即心即佛。”其僧回举似师，师曰：“梅子熟也。”

（《景德传灯录》卷7，《大正藏》第51卷，254页下）

大梅法常禅师参见马祖，马祖向他讲“即心即佛”，他立即省悟，便到浙江余姚大梅山独自修行，当马祖派人去考验他的悟性，并又讲了“非心非佛”时，他斩钉截铁地说：“我只管即心即佛”。马祖一听此语，知道他已领悟禅机，便大加赞赏，由衷地说道：“梅子熟也”！为什么马祖对不理睬“非心非佛”的法常，并说了“这老汉惑乱人未有了时”这样大不敬之语的大梅禅师，不但不怒，反而特别赞赏呢？这是因为法常已领会马祖的意图，“即心即佛”是洪州宗修持的宗旨、出发点和归宿，而“非心非佛”乃是去除文字执著，“得意忘象”的机权大用，“体会大道”的权宜方便之门，“即心即佛”是根本，“非心非佛”是机锋，割裂二者是偏执，不一不二是中道。

马祖对恪守“即心即佛”宗旨的法常大加赞赏，对领会“非心非佛”机权的智藏、怀海也同样称道。庞居士问马祖：“如何是佛？”马祖答道：“即心是佛”。庞居士仍穷追不舍地发问：“离四句，绝百非，请师直指西来意”。马祖知他悟性低，根机浅，叫他去问怀海和智藏。他问智藏，智藏以手指头说：“我今日头痛，不能为汝说得，汝去问海兄。”而怀海却对他说：“我到这里却不会。”马祖道一听到智藏、怀海的回答，立即说道“藏头白，海头黑”。（《古尊宿语录》卷第1，上册，第4页）。这段公案颇为费然，其实洞察马祖“即心即佛”与“非心非佛”的奥秘旨趣，马祖的称道即一目了然。对于“即心即佛”的大意，智藏、怀海都不回答，智藏称“头痛”，“不能为汝说”，怀海称“却不会”。马祖认

为，二僧不用语言文字阐发“即心即佛”，已离文字相，但智藏讲“不能为汝说”，而怀海只称“却不会”说，这“不能”与“不会”，仅一字之别，正好反映了二僧对“非心非佛”领悟的高低，“不能”，指“即心即佛”是任何语言不能表述的真谛，只能默察体悟，绝言忘象，进入“非心非佛”境界，方可悟得；而“不会”是指“即心即佛”很难寻找恰当用语去阐发，尚未完全否定文字相，所以马祖称智藏“头白”（成熟），而怀海“头黑”（幼稚）。

马祖道一讲“即心即佛”与“非心非佛”，最终目的是要禅众“独超物外”，去除任何执著与偏见。马祖道一利用赏月之机，对智藏、怀海、普愿进行教化，从中窥测三人的根机与境界：

一夕，西堂，百丈、南泉随侍玩月次。
师问：“正恁么时如何？”堂曰：“正好供养”。丈曰：“正好修行”。泉拂袖便行。师曰：“经归藏，禅归海，唯有普愿独超物外。”

（《古尊宿语录》卷第1，上册，第5页）

皓月当空，银辉遍地，马祖道一师待四人眺望长空，赏月论道。马祖道一问他们：当此良辰美景，正好作什么？智藏回答：“正好供养”。怀海讲“正好修行”。而普愿一言不发，“拂袖便行”。针对三人的言行，马祖得出了“经归藏，禅归海，唯有普愿独超物外”的结论与评价。三人都将“碧海青天”的一轮圆月作为佛法的象征，智藏认为应当“供养”（读经礼佛）；怀海认为应当“修行”（参禅静坐）；普愿认为应当离一切相（文字相，坐禅相），既不“供养”，又不“修行”，任心自在，无拘无束，“独超物外”，这和马祖所说的“向伊道，不是物”，“我早不合道”的神韵是合拍的，所以受到马祖的高度评价，认为他的慧根超越智藏与怀海。马祖道一师徒“赏月论道”公案，与孔子同弟子“各言其志”的风雅颇为神似。孔子针对子路“可使有勇，且知方”的治国目标，再求“比及三年，可使足民”的为政理念，公西赤“愿为小相”的礼仪修养，都不给予最高评价，唯有曾皙所描绘的“莫春者，春服既成，冠者，五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归”（《论语·先进》）的“沂水春风之乐”的境界大加赞赏，情不自禁地说道：“吾与点也”！由此可见，马祖道一的随缘施教与孔子的“各言其志”，就其追求

万方数据

超然物外的旨趣而言，是心有灵犀，一点即通的。马祖道一的禅风深深地浸透了儒门气息。

二、万法心生 立处即真

马祖道一在阐明心、佛不一不二的关系之后，反对求法之人向外追逐、迷失本心，但并不否认万法与心的联系，更不离万法而修行，强调“万法皆从心生”，出世间与世间诸法与心是相依而立，待缘而有，不可割裂的，人们的一切行为，“行住坐卧，应机接物，尽是道”（《景德传灯录》卷28，《大正藏》第51卷，440页上）若要领悟禅门大旨，“明心见性”，“体会大道”，必须不离不舍万法，从万法上磨炼、体悟，从而达到“触类是道”，“立处即真”的境界，即禅门修行，不执万法又不舍万法。

马祖道一激扬惠能“心生则种种法生，心灭则种种法灭”的义旨，认为一切法（指宇宙间一切事物及其现象）都是由心而生。他说：“一切法皆是心法，一切名皆是心名。万法皆从心生，心为万法之根本”（《景德传灯录》卷第28，《大正藏》第51卷，440页上）。马祖道一在阐述心与万法的关系时，不是简单沿袭禅宗固有的提法论证，而是对佛门其他宗派，如唯识宗，华严宗的思想进行有机整合，提出了自己别具一格的想法。尤其是华严宗“理事无碍”的命题，更是马祖心、法一体的思想渊源和随机妙用。他旁征博引，侃侃而谈：

识心达本，故号沙门。名等义等，一切诸法皆等，纯一无杂。……若立真如，尽是真如；若立理，一切法尽是理；若立事，一切法尽是事。举一千从理事无别，皆是妙用更无别理。皆由心之迴转。譬如月影有若干，真月无若干；诸源水有若干，水性无若干；森罗万象有若干，虚空无若干；说道理有若干，无碍慧无若干。种种成立，皆由一心也。建立亦得，扫荡亦得，尽是妙用，妙用尽是自家，非离真而有立处。立处即真，尽是自家体。

（《景德传灯录》卷28，《大正藏》第51卷，440页上）

马祖道一运用华严宗“一多相即”，“理事无碍”的妙旨，对本心与万法的关系，作了精彩的淋漓尽致的阐发。他认为，“真月”为一，月影为多；水性为一，源水为多；虚空为一，森罗万象为多；佛智为一，道理为多。这一与多是相即

相入，体用无二，圆融无碍的。这“一”指真心（理），而“多”指万法（事、色），既然二者不即不离，那么，“一”融于“多”，而多必显一，一切万法“皆由一心”，万法多样，物是真心显现，“皆由心之回转”，心与万法，一与多自然融通，“一即一切，一切即一”，那么“非立真而有立处，立处即真”便是题中应有之义。这“真”，乃指真心、本心，“处”指一切诸法。马祖道一这种观点，是巧借僧肇《不真空论》中的名句，并与华严宗“理事无碍”的思想妙合而成的结果，令人耳目一新。

马祖道一还利用唯识宗“三界唯心，万法唯识”的命题，对“心”与“色”（一切诸法）的关系作进一步敷演。他在向大众传法时说道：“故三界唯心，森罗万象，一法之所印。凡所见色，皆是见心。心不自心，因色故有。汝但随时言说，即事即理，都无所碍。菩提道果，亦复如是。于心所生，即名为色。知色空故，生即不生”（《五灯会元》上册《江西马祖道一禅师，第128—129页》）。马祖道一在阐扬“凡所见色，皆是见心”时，又强调“心不自心，因色故有”，这就是说，虽然色由心生，心为色之本，但“心”亦不可离“色”，而是因色而有的，心、色不仅是体与用，一与多，源与流的关系，而且也是“此有故彼有，此无故彼无”的相依共存的关系。在洞察此理之后，那么“即事即理”，“即心即佛”，心、佛、理、事名殊而实同的上乘佛法，就不难领悟而贯通一体了。

以马祖一为代表的洪州宗，根据其禅学思想，特别是心与色，心与万法的关系，注重“立处即真”，或者说：“起心动念，弹指动目，所作所为，皆是佛性全体之用，更无别用”，“朝暮分别动作，一切皆真”（宗密《中华传心地禅门师资承袭图》第2）。这一思想，被宗密认为只注重心体的“随缘用”，而不知心体的“自性用”，将“随缘用”的妄念与“自性用”的正念混为一谈，视为一切皆真。宗密是这样评论洪州宗的心性观：

问：洪州以能语言动作等，显于心性，即当显教，即是其用，何所阙耶？

答：真心本体有二种用：一者自性本用，二者随缘应用。犹如铜镜，铜之质是自性体，铜之明是自性用，明所现影，是随缘用。影即对缘方现，现有千差，明即自性常

明，明唯一味。以喻心常寂，是自性体，心常知，是自性用。此能语言能分别动作等，是随缘应用。今洪州指示能语言等，但是随缘用，阙自性用也。

（《中华传心地禅门师资承袭图》第3）

宗密从荷泽宗的立场出发，对禅宗各派的思想进行评判和批评，认为荷泽禅是禅宗最高境界，“是释迦降世，达摩远来之本意也”，而其他各宗，如北宗、洪州宗、牛头宗无物有偏颇，或主“一切皆妄”，或主“一切皆真”，或主“一切皆无”，唯有荷泽宗才从心性体用的角度，正确处理了心与万法的真妄关系。宗密以“铜镜”喻“心”（佛性）；以“铜之质是自性体”喻“心本体”；以“铜之明是自性用”喻心常寂“心常知”、“佛性常清静”；“明所现影，是随缘用”喻“心体”因缘而生万法、诸般色相。宗密看来，洪州宗讲“触类是道”，“立处即真”，只看到“心体”随缘而产生的万法（“能语言能分别动作等”，而未看到来“心体”自性常明，“心常知”而不执著“假有”万法的“自性用”，用宗密的话说，那“但是随缘用，阙自性用也”。宗密对洪州宗的批评，如果仅指洪州宗某些门人而言，也许有其针对性和依据，但就马祖道一的心性观而言，未必就一矢中的。马祖道一虽然没有明确划分心体的“自性用”和“随缘用”，但他依据《起信论》“心，真如门；心生灭门”的“一心，开二门”的观点，同样以“明镜”为喻，阐发了自己的禅门心性观。他说：“心生灭义，心真如义。心真如者，譬如明镜照像。镜喻于心，像喻诸法。若心取法即涉外，因缘即是生灭义。不取诸法即是真如义”（《景德传灯录》卷第28，440页）。马祖道一认为心如“明镜”，这实际上是承认了心体常明而清静，但心体有“真如心”和“生灭心”之别。“真如心”是心之本性、自体，常用而不执妄相；“生灭心”是“心取法”，即本心自迷而执取外境妄相；“真如心”是“不取诸法”，即本心自悟而不执外境妄相，简言之，“真如心”与“生灭心”之别，就在于是否“取法”，“取法”即生灭，“不取法”即真如。此处的“真如心”相当于宗密的“自性用”，“生灭心”相当于宗密的“随缘用”，就其思维缜密程度而言，宗密显然高于马祖，但据此而说马祖“阙自性用”，那就失之偏颇，言过其实。

（责任编辑：俞然）