

自性清净心与本觉

陈 兵

(四川大学 宗教研究所, 成都 610064)

摘要:心性被解释为“自性清净心”,说此心“本觉”,乃印度如来藏系经论中的核心思想,中国佛学对此义进行发挥,成为华化佛学诸宗的理论基础,并有具体指本觉之“觉”为“灵寂之知”的说法。本觉及灵寂之知说乃佛学界长期争议不决的重要问题,本文对印度及中国自性清净心及本觉说的原义作了整理,并略作评议。

关键词:自性清净心;本觉;灵寂之知

中图分类号:B948 **文献标志码:**A **文章编号:**1000-5315(2010)03-0021-10

心性(梵 citta-prakṛti, cittada),语义为心的本性、实性、自性、自体、本来、本然,意为心识本然如是、真实不变者,可理解为心本来具有、不可变易的性质,或心未被主观认识和烦恼妄念遮蔽的本来面目(心本然),或心体(心自体)。大体而言,对心性的具体解释,有心之真如理及真心二义。大乘空有二宗一般将心性理解为心识无我、空的真如理,大乘如来藏系经论及依此阐释发挥的中国台、贤、禅、密诸宗,则倾向于将心性理解为真心,即心的本然清净状态,或本来真实的心,或净化后的心,或心识结构中的真常不变者(功能或本体)。

真心意义上的心性同义、近义词,有“本性心”、“性自性第一义心”、“真识”、“自性清净心”、“真心”、“心清净界”、“法性心”、“根本心”、“净菩提心”、“菩提心”、“如来藏心”、“佛心”、“本觉”、“本觉心”、“性觉”、“如来藏本圆妙心”、“阿摩罗识”、“一心”、“本心”、“中实理心”等,禅宗人称“自性”、“本来面目”、“秘密金刚体”、“心源”、“觉海”、“无位真人”等。

大乘如来藏学不仅说真心本空本寂本净,而且说真心本觉,“本觉”义成为中国化佛学“真常心论”的理论基础,禅宗的顿悟法门尤依此建立。神会、宗密等又将本觉义直指为“灵寂之知”。对心性本觉及

灵寂之知说,古人早有争议,近今唯识学界及学术界更多指摘,认为此乃被印度教梵化之说,或“中土伪说”。对此问题的讨论,延续已近一个世纪,迄今仍在进行,见仁见智,未有定论。此文拟对中印大乘如来藏系的真心心性论及本觉说之原义作一解读、整理,并略陈管见。

一 心性本净与自性清净心

以心性为真心,可以溯源于部派佛学的心性本净论。上座部分别论者等将本净的心性解释为未经污染、贯串全部心理过程的心体或基态,具体指无记心或有分心,这是心未起贪嗔等烦恼时的本原状态或心识结构中的一部分(体),谓之“本性心”,是心而非真如理。大乘如来藏系说为心性的自性清净心,其字面含义显然是本来清净的心,其心性清净之清净,指自性清净心而言,此系《胜鬘经》说有二法难可了知:

谓自性清净心难可了知,彼心为烦恼所染亦难可了知。^{[1]222}

在凡夫众生位,自性清净者是心性,被烦恼污染而不净者是心相,心性与心相特别是其关系,甚为微细难知。由何知心性本净?

刹那善心非烦恼所染,刹那不善心亦非烦

收稿日期:2009-06-26

作者简介:陈兵(1945—),男,甘肃武山人,教授,博士生导师,佛教文化研究中心主任。All rights reserved. <http://www.cnki.net>

恼所染。烦恼不触心,心不触烦恼,云何不触法而能染心也?^{[1]222}

《佛性论》卷三引证这段话,意译为:

善心念念灭不住,诸惑不能染;恶心念念灭,诸惑亦不染。^{[2]802}

有漏的善心及不善心、烦恼,皆刹那无常,念念生灭不住,无其自性,皆与本来清净的本心不能有真正相触、相混合的关系,因此说凡夫心虽然被客尘烦恼污染,实际上烦恼并不能污染自性清净心。《佛性论》称自性清净心为道谛,并说自性清净心之所以清净,在于人法二空,此心“本来妙极,寂静为性故,无增无减,离有离无,寂静相者,自性清净,诸惑本来无生”^{[2]802}。

这本来清净、无生、寂静、不增不减的自性清净心,即是作为众生成佛根据的如来藏、佛性。如来藏直译“如来胎”,既有佛果清净心所包藏,又有众生身中成佛之因性、可能性之义,与佛性实为同义语。《入楞伽经》卷一谓“寂灭者名为一心,一心者名为如来藏”^{[3]519},意谓寂灭的心性名“一心”(绝对心),此心即是如来藏、佛性。《楞严经》明言众生本有“常住真心性净明体”,此心即是如来藏。《佛性论》卷四称“心清净界”名如来藏。

如来藏系经论中,将自性清净心比喻为虚空、水、日月、泥模内宝像、莲花、矿中之金、瓶中灯等,如《究竟一乘宝性论》卷一偈谓“如虚空净心”,卷四比喻佛法身自性清净体为诸烦恼客尘所染污,如虚空中净日月为厚密云烟所覆。《央掘魔罗经》卷四比喻住于烦恼中的佛性如瓶中之灯,瓶破则现。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十说自性清净心“犹如金在矿,不堪作金用,若炼成真金,能作庄严具”^{[4]912}。《大乘密严经》卷中偈云:

心性本清净,不可得思议,是如来妙藏,如金处于矿。^{[5]752}

处于矿中的金,只具有炼成金的可能性,虽然具有金性却现实不是金,须经冶炼方能成为金;众生身中的如来藏、佛性、自性清净心虽然本性清净,但其心现实不净,须经过修行显现为清净。

就其清净性、空性而言,自性清净心在众生位、佛位是平等一如、因果一如的。《宝性论》卷一说如来之性乃至邪聚众生身中自性清净心皆“无异无差别”,喻如真金,本来无二。同论卷三说:

所有凡夫圣人诸佛如来,自性清净心平等

无分别。^{[6]832}

彼心于凡夫位有烦恼过失时、修道位功德时及成佛位功德清净毕竟时三时中“同相无差别”,如虚空在瓦、银、金三器中平等无差别。

在如来藏缘起论中,自性清净心乃绝对的本然实在,被看作世间、出世间一切法最根本的“所依”——产生、存在的终极因、依因或体性,亦即《阿毗达摩大乘经》偈所谓由之有生死及涅槃的“无始时来界(性)”,亦即法界。《佛说不增不减经》云:

我依此清净真如法界,为众生故,说为不可思议法自性清净心。^{[7]467}

自性清净心乃依真如、法界而言,有自性清净心即是真如、法界的意味。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十谓真性是佛与众生同具的“平等真法界”,法界(梵 dharma-dhātu),义为一切法所依的因,乃终极实在,涵盖一切法,又即是一切法。《占察善恶业报经》云:

一切众生六根之聚,皆从如来藏自性清净心一实境界而起,依一实境界以之为本,所谓依一实境界故,有彼无明,不了一法界,谬念思惟,现妄境界。^{[8]905}

谓如来藏自性清净心为绝对的终极实在(一实境界),乃一切众生的六根妄识及无明生起之本,也是一切众生得以发菩提心修菩萨行而证得真如之本。众生因不了此法界,起不如实的思惟,才显现虚妄境界。《究竟一乘宝性论》卷一偈云:

地依于水住,水复依于风,风依于虚空,空不依地等;

如是阴界根,住烦恼业中,诸烦恼业等,住不善思惟,

不善思惟行,住清净心中,自性清净心,不住彼诸法。

阴入界如地,烦恼业如水,不正念如风,净心界如空。^{[6]814}

追溯众生产生之根源,是依自性清净心起邪念(不正思惟),由邪念起烦恼业,依烦恼业起阴界入,依止阴界入有诸根生灭,如同外在世界成坏的程序:虚空→风→水→地。产生众生与世界的根本或终极因——自性清净心,如同虚空,“无因复无缘,及无和合义,亦无生住灭”^{[6]814},“如实不分别”^{[6]833},是超越因缘和合有为法的无为法。一切烦恼客尘以自性清净心为根本,不正思惟依于自性清净心而住。此说

出《陀罗尼自在王菩萨经》。《大乘起信论》则将无明之本归结于依本觉而有不觉,不觉者,不觉“法界一相”——不能如实觉知法界的绝对性而生虚妄的、相对的二元分裂。

大乘经中说自性清净心的出发点,是佛果净心,这也是《增一阿含经》中说心性清净的原义。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十谓真性“是真胜义谛,唯佛方证知”^{[4]812}。《大乘庄严经论》卷六说自性清净的心真如,直译“法性心”,释曰:

此中应知,说心真如名之为心,即说此心为

自性清净,此心即是阿摩罗识。^{[9]623}

点明心真如即是自性清净心,此心即佛完全净化了的心——第九阿摩罗识,唯识今学解释为成佛位被转依了的阿赖耶识。《摄大乘论》说菩萨登初地悟入唯识性、善达法界、见道时,得一切众生、菩萨、佛的“平等心性”——亦即自性清净心。

圣者证得或转依了的清净心、阿摩罗识,是本具还是修得?若言本具,则众生现实的心为何被烦恼污染而不见其本净?若说是修得,如《阿含经》和多种大乘经及唯识学要典《瑜伽师地论》等,说阿赖耶识是杂染的,通过修行转为清净心阿摩罗识,此阿摩罗识则有堕入因缘所生有无法之嫌。这成为自性清净心说面临的理论难题,一直到今天还有争议。

自性清净心也被指为阿赖耶识或第九识。关于有无第九识及第九识、如来藏与第八阿赖耶识的关系,是唯识学争议不决的一大问题,有主张第九识为自性清净心、如来藏和主张第八阿赖耶识即是如来藏两种观点,二说皆可在经典中找到依据。宋译《楞伽经》中有时说“如来藏、识藏(阿赖耶识)自性清净,客尘所覆故,犹见不净”(卷二),似乎以二者为一,有时又似乎以二者为二,如卷一说真识(自性清净心)、现识(阿赖耶识)、分别事识(前七转识)三种识。魏译《入楞伽经》卷七明确说:

如来藏识不在阿梨耶识中,是故七种识有生有灭,如来藏识不生不灭。^{[3]556}

说不生不灭的如来藏识非阿赖耶识,此“如来藏识”,亦即宋译《楞伽经》中的“真识”,应该算第九识了。《大乘密严经》卷中说“心有八种或复有九”,在生灭流转中,有作为世间因的“根本心”坚固不动,此“根本心”,应是第九识。但同经卷下又说阿赖耶识为如来藏,本性清净,将众生阿赖耶识与诸佛如来藏心的关系比喻为金与金指环,“无二亦无别”。金与

金指环,其体性(金性)是无二无别,但金条、金指环可以说就是金,却不能说金条就是金指环,凡夫与佛心性无二无别,却不能说凡夫就是佛,凡夫现前还不是佛,只具备成佛的可能性,可以修行成佛。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十偈云:

赖耶性清净,妄识所熏习,圆镜智相应,如日出云翳。^{[4]912}

谓众生被妄心所熏的杂染的阿赖耶识,本性清净,即是真如、法界,当成佛位转为大圆镜智时,其本具清净性便如日出云翳般显现。矿与金、金与金指环之喻,可谓印度大乘如来藏学心性论核心思想的最佳比喻。

作为如来藏、佛性的自性清净心,不生不灭、“坚固不动”、“常不动”,确是一种“真常心”,它虽与印度教的梵我一如说近似,但从理论上讲,实际上与作为佛法标志的诸行无常、诸法无我、涅槃寂静三法印并不相悖,是依三法印的内在逻辑推演至究极处的必然结论。正如印顺法师所言:真常心论主要是对三法印中涅槃寂静印的发挥。按原始佛学本义,涅槃寂静或涅槃寂灭,乃如实正观诸行无常、诸法无我的真实而证得的果境或解脱心。能观真实者唯有自心,能证涅槃者也只有自心。《阿含经》说涅槃是常、涅槃极乐,大乘经说涅槃有常、乐、我、净四德及常、恒、安、清凉等八味,是则从原始佛教到大乘,所说涅槃的实质,都是一种自内证的真常心。按照佛学的说法,涅槃是本然如是真实,心性本来不生不灭,本来涅槃,谓之“本来自性清净涅槃”。涅槃并非修造而作的有为法,唯其如此,才有证得涅槃的可能,涅槃也才可能真正不生不灭。本来自性清净涅槃只有落实于每一个众生的心,才有修证解脱的实际意义。说每一众生都有本寂、本净的自性清净心,于是逻辑地成为大乘佛学的最终结论。

二 印度经论说心性本觉

自性清净心除了无自性如虚空、清净如清水(无烦恼垢染)等性质外,还有“本明”、“本觉”的性质或功能,心性本觉,有多种印度经论为据,如《大乘理趣六波罗蜜多经》卷十称自性清净心为“本觉心”,亦为“诸佛法性身,本觉自然智”。《曼殊师利千臂千钵大教王经》卷六谓“本来清净故,是名本觉”。《无上依经》卷上云:

一切众生有阴界入胜相种类,内外所现,无始时节相续流来,法尔所得,至明妙善。

又说“是性明净”。《海意菩萨所问净印法门经》谓“心之自性本来明澈”。《胜天王般若经》卷二谓如如“自性明净”。《华严经》卷三十说真如“照明为体”、“能大照明”，真如涵盖万法，心之真如(心性)当然也应本明。《思益梵天所问经》谓心“性常明净”。《陀罗尼自在王菩萨经》谓“烦恼本无体，真性本明净”。龙树《大乘法界无差别论》谓“此心性明洁，与法界同体”。《究竟一乘宝性论》卷一偈谓“如虚空净心，常明无转变”；卷四谓自性清净心“光明明了，以离客尘诸烦恼故”。

“至明妙善”、“明澈”、“明净”、“明洁”、“光明明了”等描述，当皆为梵语 prabhāsvara (巴 pabhasvara) 的意译，此语多译“清净”，今译“极光净”，原意是“白净”、“遍净”，有光明、明净、光净之义，近世汉译藏文佛典常译为“光明”、“净光”、“明光”。光明、明净，用以描述心时，本有“能照”或“觉”的含义。将心识“能照”(直觉)的功能比喻为光明，可溯源于汉译《长阿含·坚固经》佛答比丘偈：“应答识无形，无量自有光”(今译“心识无形，光明无量”)。光、光明，喻心本具的觉知之性，从此可以引申出“心性本觉”——本来具有觉悟之功能，《华严经》卷三十即说真如“性常觉悟”。

心性本觉义最权威的经典依据，是晋译《华严经·如来出现品》的一段话：

无一众生而不具有如来智慧，但以妄想执着而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智，则得现前。^{[11]272}

本来具有佛的智慧——一切智、自然智、无碍智，当然是本来觉悟——本觉了。这段佛言，被作为中国禅宗等法门的经典依据，影响极大。经中还有几段话，明确说众生本来成佛，即心是佛：

如来成正觉时，于其身中，普见一切众生成正觉，乃至普见一切众生入涅槃，皆同一性，所谓无性。^{[11]275}

设一切众生于一念中悉成正觉，与不成正觉等无有异，何以故？菩提无相故。^{[11]275}

应知自心念念常有佛成正觉，何以故？诸佛如来不离此心成正觉故，如自心，一切众生心亦复如是。^{[11]275}

(如来智慧)无量无碍，普能利益一切众生，具足在于众生身中，但以诸凡愚妄想执着，不知不觉，不得利益。

《楞严经》更详说心性本觉，如卷三谓“性觉妙明，本觉明妙”，意谓心性本来具有奇妙的明觉作用，这种明觉能自明奇妙的心性本身，名为本觉。本觉是无明、不觉生起之所依，由觉生不觉，从明生无明，不觉、无明，是因不觉“法界一相”，误将本具绝对的觉性二元化而设立一个觉性之外的觉知对象(所觉)。本觉真心或“如来藏本圆妙心”超越因缘、时空，不在内外中间诸处，不在过去现在未来，非因非缘，非自然非不自然，非心，非地水火风空，非眼耳鼻舌身意，非色声香味触法，非一切世间有为法，亦非四谛、十二因缘、六度、涅槃、无上菩提等出世间法；而又即心、即地水火风空、即眼耳鼻舌身意、即色声香味触法等世间法，即四谛十二因缘乃至无上菩提等出世间法，“以是俱即世、出世故，即如来藏妙明心元，离即离非，是即非即”^{[12]121}。总之，本觉真心既非世间、出世间的一切，又即世间、出世间的一切，是包罗万有、超越时空和二元对立的唯一绝对、终极真实，乃万有的本体，超越色也超越心，假名曰“一心”，《起信论》称为“一法界大总相法门体”(总摄万有的本体)，华严宗名为“一真法界”(唯一绝对真实)。如来藏、佛性、法身、涅槃、阿摩罗识等，其实皆为此心的异称，菩提、般若、一切智等，皆就此心的作用立名。此心绝对不二，乃与世间一切现象性质相反的无为法，具有不生不灭、无障无碍、平等普遍、一切一味、圆满十方、不变不易、不增不减等性质，喻如虚空，这种描述终为不得已而说的“假名”，真心实际上不可言说、不可表示，只能离言说、妄念去“自内证”(自己以智慧去体验)。

总之，说真心本觉，具有常了知真如的自然智等，虽然不一定是印度大乘主体空宗、相宗的一般观点，乃如来藏系一家了义之谈，却可以在许多大乘经包括学界认为最原始的大乘经般若经中找到依据，尤其在空宗、相宗皆宗依的《华严》等经中说得很明确，决非“中土伪说”。

《大方等如来藏经》佛甚至说一切众生烦恼身中“有如来藏，常无染污，德相备足，如我无异”^{[13]457}，“一切众生贪欲恚痴诸烦恼中，有如来智、如来眼、如来身，结跏趺坐，俨然不动”^{[13]457}。不仅佛智本具，心性本觉，而且佛身庄严相也是本具，只是未能开发而已。密教的“即身即佛”——凡夫肉身中本具五佛庄严色身，也可以在这里找到依据。

三 中国佛学的“性觉”义

中国佛学对印度大乘经论中的心性本觉义进行了发挥,作为建立禅宗、天台宗、华严宗、密宗等法门的理论基础,宗密《禅源诸诠集都序》卷二称“显示真心即性教”,谓此教说一切众生皆有空寂真心,其说心性本净与空宗、相宗所解离垢而净不同,谓自心即是真性,本来“全同诸佛”,不过被妄念遮蔽而不能证得罢了,这是直截显示佛法究竟之谈,禅宗最上法门即依此理论建立。

对于真心为何本觉,中国佛学进行了论证,如《大乘止观》卷一谓自性清净心“中实本觉,故名为心”——因为它是具有本觉性的实在,故名心,为什么说此心本觉?因为:

既是无明自灭,净心自在,故知净心非是不觉;又复不觉灭故,方证净心,将知心非不觉也。^{[14]642}

从圣者灭无明后净心自在及以净心灭无明的事实,知自性清净心不是不觉。又,心体平等,没有任何二元化的分别,亦无觉与不觉的分别,故言非觉非不觉,为了阐明本来是佛,假名说为本觉。此心体具有《华严经·如来出现品》所谓无师智、自然智、无碍智三种大智慧,“故以此心为觉性也”。又,本觉,是心体之用,在凡夫位名佛性,亦名三种智性,出障名智慧,为佛;因为心体平等之义是体,故就体而言,凡圣无二,唯名如佛,甚至可说众生本来是佛,但不是就事而说众生现在就是佛。隋地论师慧远《大乘义章》卷一说:

若无真心觉知性者,终无妄知,亦无正知,如草木等。无智性故,无有梦知,亦无悟知。^{[15]472}

从众生具觉知的功能,推论其根本为真心本具的觉知之性。此觉知性即是智性,乃迷昧的妄心和觉悟之真心所依的根本。

中国佛学中,只有以我法二空所显理为真如的唯识今学,不说心性本觉,一般说众生非本觉,尤其非本来是佛,只有以阿赖耶识中寄附的正闻熏习无漏种子为因,经过历劫修行,如实观真如理,转识成智而成佛。慈恩宗西园寺派的圆测则认为:

以真如中具足一切恒沙功德性,随顺能生修生智等诸功德门,故名觉也,非缘照故名之为觉。^{[16]523}

虽然同意本觉,而以本觉为真如中具足的清净功能,不以能缘能照的灵知之性为本觉。

吕澂以“性觉”(心性本觉)为中国佛学心性论不同于印度佛学心性论“性寂”义的重要区别,其《试论中国佛学有关心性的基本思想》说:

从性寂上说人心明净,只就其“可能的”、“当然的”方面而言;至于从性觉上说来,则等同“现实的”、“已然的”一般,这一切都是中印佛学有关心性的思想所有的重要区别。^{[17]1417-1418}

实则“性觉”说尽管有中国化的成分,亦源出印度大乘经论,是对印度经论中心性本觉本明之说的阐释发挥。在中国佛教理论家看来,性寂与性觉,寂为体,为涅槃、法身,觉为用,为菩提、般若,寂、觉本一,体用不二。牟宗三《佛家体用义之衡定》认为“真常心”可溯源于世亲早年的《十地经论》^①,唯识学最初实与如来藏自性清净心相通,真常心可以说是中国佛教所创,表现出中华民族智慧心灵之一般倾向,也是大乘佛教发展的必然趋势,“中国佛教即居于此颠峰而立言,故亦可说超过印度原有之佛学传统”,批评贬斥中国性宗者为“崇洋自贬识见不开”^{[18]497}。实则真常心、本觉说也算不上中国佛教的“独创”,只能算“发挥”。

真常心、本觉说,自不无其理论难题和可能发生的弊端。真我与无我、客尘后起抑本有、为生死涅槃依持与轮回主体,被认为是真常心论的三大难题,古人对此进行过认真讨论。

真心如虚空遍一切处、不变不易的说法,与婆罗门教数论派等精神本质或灵魂“神我”(purusa)遍一切处、常存独在的说法表面相似,难免使一些人认为真常心论是数论派影响下的产物,与佛法的核心诸法无我相悖,有堕入“外道见”之嫌,甚而被斥为“中土伪说”。对这一问题,《楞伽经》卷二早就作过辨析:佛说如来藏,“不同外道所说之我”,是对畏惧无我的愚夫说诸法无我的一种善巧方便,“为离外道见故,当依无我如来之藏”,如来藏仍以无我为本性。《楞严经》卷二阿难请问:佛说“觉缘遍十方界,湛然常住,性非生灭”,与投灰外道等说遍满十方的真我有何差别?佛解答说:外道认真我自然本有,若自然本有者,必应有其自然的实体,然“精觉妙明,非因非缘,亦非自然,非不自然,无是非是,离一切相,即一切法”^{[12]112},是超越因缘与自然的唯一绝对者,并非在万有之外有一个真心的实体。《大乘止观》卷二云:

外道所计,心外有法,大小远近,三世六道。

历然是实。但以神我微妙广大,故遍一切处,犹如虚空。此即见有实事之相异神我,神我之相异实事也。设使即事计我,我与事一,但彼执事为实,彼此不融。佛法之内即不如是。知一切法悉是心作,但以心性缘起,不无相别。虽复相别,其唯一心为体,以体为用,故言实际无所不至,非谓心外有其实事,心遍在中,名为至也。^{[14]650}

外道所说的神我,终不离二元论的立场:一方面承认万物有离心识而本然的自性,一方面说有无所不遍的神我,此神我与万物为二。即便说神我不离万物,而执万物为实体,其神我与万物终非是一。佛法所立真心,独一绝对,不在万物之外,即是万物的体性,纷纭万象,全体为真心的相用,万有与真心一体不二、非一非异,与数论派等二元论的神我颇为不同。而且,佛法所说真心,以及真心所现万有,皆本来空寂,无实自性,不可言说,与执万物与神我皆实有的外道见地有关键性的区别。

真常心论的又一最容易令人迷惑的理论难题,是真心本明与无明妄心的关系问题:若真心本净本觉,众生本来是佛,那么无明妄念又从何而起?如果说无明妄念从真心生,那么它又怎能止息?说无明无始有终,岂非违背了无始则无终的缘起法则?唐复礼法师曾就这一问题请问天下学者:

真法性本净,妄念何由起?许妄从真生,此妄安可止?

无初则无末,有终应有始。无始而有终,常怀懵斯理。^{[19]464}

对此问题,澄观的回答是:“从来未曾悟,故说妄无始”^{[19]464}——就事实来说,因为众生从来未曾悟,无始以来迷昧不觉,故言无明妄心无始。知礼《四明教行录》回答:真性超越真与妄,经论说从真起妄,是就修证而言,“不如是,则无以显进修之人复本还源之道矣”^{[20]893}。若就现实而言,应说一切众生自无始来唯在迷不觉,只是潜在有能觉的可能性。

由从真起妄还容易引起另一个问题:既然说从真可以起妄,那么十方诸佛又何时起妄再堕为众生?《圆觉经》对这一问题的回答是:譬如金矿已冶炼成纯金,不会再回复为金矿;已成佛者,不会再堕为众生。

总之,中国佛学所谓本觉乃至本来是佛,也就是真如理及证得佛果的可能性而言,只是说矿中有金

而非谓矿即是金。说本来是佛,又常是一种打消众生与佛二元分裂根本法执的方便,若存有一个“我是众生,多劫方敢期望成佛”的念头,适成证悟佛性的障碍。何况承当本觉或本来是佛,并非真常心论的第一义,真常心论的第一义,仍然是离能觉所觉、是佛非佛,毕竟不可言说。马祖道一禅师常说“即心即佛”,但当学人认定一个即佛之心实有时,他不得不用“非心非佛”去否定,后来又说“不是心,不是佛,不是物”。即心即佛(心性本觉)的表诠与非心非佛非物的遮诠,都是破执的方便而非第一义。

真常心说可能产生的弊端,主要是其用于修证实践,是反本归根式的,可能会使人只内向参究自心,而忽视在众生中、社会生活中积极修六度万行,以禅宗为代表的中国传统佛教被批评为“教在大乘,行在小乘”,在主导思想上大概可以说主要是真常心导致的偏向。这是现代一些唯识学者批评真常心论乃至否定中国化佛学的重要理由。比起真常心论,唯识学有为缘起的实践是革新式的,确有鼓励人力修万行的积极精神,但也有难以满足急求解脱者宗教需求及理论上使涅槃陷入有为法的缺陷。

真常心论可能导致的另一弊端,是导致所谓“圆实堕”的“任病”,既然本来是佛,无修无证,烦恼即是菩提,则何妨放任自然,不持戒、不断烦恼、不修诸善,流于“狂禅”。这多分出于对真常心论的误解,古人对这种偏弊有许多批评。法性、真心本来不可言说,一落言诠,不论遮诠表诠,皆难免其弊端,需要学人多闻广学、善于解读,更需依善知识方便开导。

真常心论的无为缘起与唯识学的有为缘起,亦非不可融和,中国佛学家们通过性相、理事等一如不二的中道,及“体相用”三大范畴,融通二者,如《大乘止观》卷三云:

真心是体,本识(阿赖耶识)是相,六七等识是用。如似水为体,流为相,波为用。^{[14]653}

体谓体性、本质、本性,相谓现象,用谓作用,体相用一体不二,即是真心与妄心不二。又说心体具寂、用二义。寂,谓心体平等,离一切相,本不生灭,本来空寂。用,谓心体具顺、违两种用:凡夫由不识心性,违逆心性而起无明染心,造成三界六道生死轮回的苦果;诸佛圣众符顺心性而起净心,成就永出生死、常享涅槃、普利众生之乐果。就像一根金条,不识货者用它作搅屎棍,识货者将它打作价值连城的精美佛像,其价值(用)虽有天壤之别,金的本性并无

丝毫差异。心体与万有,也是如此,万有乃真心的相用,真心乃万有的体性,喻如波为水的相用,水为波的体性。相宗与性宗,也是如此,相宗从事相、相用方面谈有为缘起,多讲渐修;性宗从理、体方面谈无为缘起,旨在顿悟。二宗只是切入真如的角度不同,根本上并非矛盾。若论顿悟,自以性宗为直截快当,但顿悟后尚须渐修,则需相宗,何况并非所有人皆可顿悟。《楞伽经》虽说如来藏,而主张“渐净非顿”;《楞严经》卷十谓“理则顿悟,乘悟并销;事非顿除,因次第尽”。相宗虽精析法相,但泥于逻辑解析,易滋长法执,成顿悟的障碍,故需历劫渐修,难以速达法源。若求顿悟,则离了性宗,别无所依。性宗如来藏缘起论以一如来藏自性清净心或法界,通过体相用,从理论及实修上已将性相二宗、有为无为二缘起说整合、融通于一体,对它的否定,主要出于思维方式的不同:用唯识学属形式逻辑的思维方法,否定性宗辩证思维、直觉思维的成果,是乃悟性不足所致。

四 本觉与灵寂之知

中国佛学“性觉”说的特出点,是将“本觉”点明为真心本具的“灵知”,具云“灵寂之知”。以“灵明寂照”或“寂照”即空寂与灵知为真心的两大基本性质,几乎被中国化佛教诸宗共认。天台宗智者大师《法华玄义》卷八说实相“寂照灵知,故名中实理心”,二乘只得第一义空之寂,不得其照,故非实相,“菩萨得寂又得寂照,即是实相”。玄觉《禅宗永嘉集》以“寂照”二字为修定见性的诀要,也是对心性的描述,有云:“忘缘之后寂寂,灵知之性历历”^{[14]389},“以奢摩他故,虽寂而常照;以毗婆舍那故,虽照而常寂;以优毕叉故,非照而非寂”^{[14]391}。照,用作修习诀要时又称“惺惺”,后世禅师教人“常惺惺”,意谓不迷昧灵寂之知。惠能门下神会荷泽宗一系,尤突出“知”字,将心性表述为灵寂之知,《神会语录》有云:

即以本觉之智能知故,称为智证。^{[21]92}

无住体上,自有本智,以本智能知。^{[21]85}

即无物心,自性空寂,空寂体上,自有本智,

谓知以为照用。^{[21]107}

说心性有自性空寂及能知两大特性,能知之性,名为本智(本觉之智),亦即《华严经》所说自然智、无师智,其所知乃本来空寂之性,与藏传噶举派所言与空性同时而起能证知空性的“俱生智”(自然智)颇为相近。神会再传弟子华严宗四祖澄观有云:

此上无缘之知,斯为禅宗之妙。……此知,

知于空寂无生如来藏性,方为妙耳。^{[22]631}

说禅宗的要义在体认离一切认识对象的“无缘之知”,即纯粹知性,此性所知,乃空寂无生的如来藏性。澄观答唐顺宗问《心要笈》说心体“灵知不昧”、“任运寂知”。

此说被华严宗五祖宗密进一步发挥,其《圆觉经大疏》中将心体的性质归纳为寂(空寂无生)、知两个方面,谓“即寂而知,知即真智,亦名菩提、涅槃”,将心性之本觉描述为“灵明空寂”、“灵灵不昧、了了常知”。宗密特别强调心性“知”的一面,其《禅源诸论集都序》卷二明言达摩以来代代祖师相传的心印,是一个“知”字,所谓“知之一字,众妙之门”,为达摩以来禅宗诸祖心传之法要,述禅宗传心的方法说:禅师先令学人断绝诸缘,然后问:“诸缘绝时,有断灭否?”答:“虽绝诸念,亦不断灭。”问:“以何验证,云不断灭?”答:“了了自知,言不可及。”禅师于是印证:只此是自性清净心。若所答不契,即再令观察,直到自悟,绝不先为之说破“知”字,这叫做默传心印,“默者,唯默知字。”^{[23]405}宗密《中华传心地禅门师资承袭图》谓说空犹是遮遣之言,知,是当体表显,“唯此方为真心本体”。这种知性,从本以来如此,无论是迷是悟,无论在众生还是在诸佛,都是如此,没有差别:

任迷任悟,心本自知,不籍缘生,不因境起。^{[23]402-403}

宗密此说,容易导致误认见闻觉知之知为本心的弊端,受到禅宗界大德的批评。见闻觉知之知,不离第六意识的了别,属于妄心,如《楞严经》卷二所言:“此觉知性,离彼寤寐、生灭二尘,毕竟无体”,应是因缘所生妄心而非本有常住的真心。同经卷五谓“知见立知,即无明本”。又,若说真心“灵灵不昧,了了常知”,那么在人处胎、熟睡、昏迷等无意识之时,这本觉、常知或灵知到哪里去了?若谓其暂时断绝,既然能断绝,即是无常,又岂称得起真常?惠能弟子南阳慧忠国师早就说过:

若以见闻觉知是佛性者,《净名》不应云:“法离见闻觉知,若行见闻觉知,是则见闻觉知,非求法也。”^{[24]438}

这大概是对马祖道一以见闻觉知为本心说法的批评。因一般人多容易错认见闻觉知为真心,故禅师们多针对其执而破“知”。如法眼宗创立者文益禅师过地藏院,桂琛禅师问他:“作么生是行脚事?”答:

“不知。”桂琛云:“不知最亲切。”^{[25]588}谓不知为佛性(真心本无觉知)。僧问曹山:朗月当空时如何?师曰:犹是阶下汉。僧云:请师接上阶。师曰:月落后来相见。^{[26]539}意味灵明之知谢灭,方是佛性。玄沙师备禅师强调离却见闻觉知觅恒常不变异体,“佛法不是见闻觉知境界,应须是自彻去始得”。他明确批评神会一系的所谓空寂之知尚非心性:

更有一般便说:昭昭灵灵,灵台智性,能见能闻,向五蕴身田里作主宰。恁么为善知识,大赚人!我今问汝:汝若认昭昭灵灵,为什么瞌睡时又不成昭昭灵灵?若瞌睡时不是,醒来时为什么又有昭昭时?汝还会么?^{[24]345}

指出能见闻的昭昭灵灵之性是“生死根本、妄想缘气”,认此为佛性,是认贼作子。昭昭灵灵只因色声香等法而有分别,若无前尘,同于龟毛兔角。欲超出五蕴身田主宰(阿陀那识),须识取汝秘密金刚体,见山河大地、十方国土、色空明暗及身心,尽承圆成威光所现,如日周遍照耀,养育一切。长沙景岑禅师批评只认得个昭昭灵灵为错认识神,偈云:

学道之人不识真,只为从前认识神,无量劫来生死本,痴人唤作本来人。^{[27]768}

黄龙死心禅师更说“知之一字,众祸之门”。《大慧宗杲语录》卷十五认为“要见圭峰、荷泽易,要见死心则难”。

但宗密所言灵寂之知,也并非见闻觉知之知(其实应为“识”),其《禅源诸论集都序》卷二解释说:

真性了了常知。……此言知者,不是证知,意说真性不同虚空、木石,故云知也。非如缘境分别之识,非如照体了达之智,直是真如自性自然常知。^{[23]404-405}

明言灵寂之知非六识缘境所生之识,也非佛菩萨证知真如之智慧,而是佛菩萨及一切众生共同具有的最原始、最根本的觉知之性,乃无任何所知对象的纯粹能知之性,他认为此性乃真如自性所具有,禅宗开悟见性只是见此知性,并非证得佛果位无所不知的大智慧,这种知性,是参禅者不太难证悟到的。若将开悟见性理解为如佛菩萨之具足无所不知的大智慧及自在无碍的神通,则事实上不可能,无人能做到。

以无任何觉知对象的纯粹知性为心性,也不无经典依据,《楞严经》即层层辨析,说明作为心识本体的常住真心,非因非缘,非根非尘非识,非见闻觉知,

而为见闻觉知之本,乃剥离了六尘分别的纯粹觉知之性,所谓“识精之明,能生诸缘,缘所遗者”:

若汝执吝分别觉观所了知性必为心者,此心即应离诸一切色香味触诸尘事业,别有全性。……汝但于心微细揣摩:若离前尘有分别性,即汝真心;若分别性离尘无体,斯则前尘分别影事。^{[12]109}

说完全离六尘而有不生不灭自体的纯粹分别性,可以认作真心。此分别性,可言“知性”或“觉性”,与藏密大圆满等所谓心性“明空不二”、“觉空不二”之“明”、“觉”,大略同义。《宗镜录》卷二三说了了常知之知性非见闻觉知之知,然与太虚、木石、聋瞽、愚痴、癫狂、心乱、闷绝、昏醉、睡眠、无想定、灭尽定十一种断见无知不同。真心犹如明镜,无心为体,鉴照为用,又如明珠,体是珠,用是明。同书卷三说“真心以灵知寂照为心,不空无住为体,实相为相”。

另一方面,真心也不应离见闻觉知,黄檗希运禅师《传心法要》说:

然本心不属见闻觉知,亦不离见闻觉知。但莫于见闻觉知上起见解,莫于见闻觉知上动念,亦莫离见闻觉知觅心,亦莫舍见闻觉知取法,不即不离,不住不着,纵横自在,无非道场。^{[24]271}

这应是马祖原义,乃破除于见闻觉知心之外别觅真心的执着而言。见闻觉知之心,与真心实为体用关系二非别是一个心。南泉普愿禅师说:

道不属知,不属不知。知是妄觉,不知是无记。若是真达不疑之道,犹如太虚,豁然虚豁,岂可强是非耶?^{[24]276}

这可谓对心性灵寂之知的中道的表述。明永贤元觉禅师以真心具空寂与灵知之二义,补曰空寂之知,批评宗密取知遗空寂,不了真心。太虚《曹溪禅之新击节》批评宗密以为举一“知”字即得心体,此乃“不脱知解,不悟诸法离言自性”,认为若悟无性,方契真如,空寂之知始是真心。当代萧平实居士对宗密“知之一字,众妙之门”说也有批判,指出本心不是见闻觉知中的灵知心,不是一念不生时常寂常照的灵知心,这两种灵知心都还是意识,于睡着、昏沉、昏迷、入无心定、死亡时悉皆不现,故非常住、无分别之本心。

笔者以为,以离念的灵寂之知为真心、佛性,及以未生意识分别时的前五识或前六识现量心为真

心,或以前念已灭、后念未生之际及睡醒之间、死亡之际念头灭处呈露者为本心,皆属世俗谛意义上的本心,认此心为真,只是一种体认真实谛意义上现量见道之真心的入门方便,禅宗所谓“得个入处”。从唯识学看,前五识或前六识现量心、前念已灭后念未生之际的空白心体(一般属上座部佛学认为本性心的“有分心”),乃至死亡之际呈露的离念光明,虽无贪嗔嫉慢等粗重烦恼,而未必无作为烦恼根本的人法二我执尤其是意识层下末那识的俱生我见、我爱、我慢、我痴四根本烦恼,不无“三毒”中最重要的“痴”或十二有支的源泉——无明,或《胜鬘经》等所谓无始无明。这种心,显然称不起真正的本性心或心性。禅宗、天台止观及密法,皆不以仅仅体认此心为见道证果,皆说须进一步破除无始无明(禅宗说“掀翻八识巢臼”),方可真正见道,也各有破除无始无明、掀翻八识巢臼的诀窍。慧思大师《随自意三昧》、《诸法无诤三昧法门》既说未起念时的空白心地为自性清净心,又说斯际为无始无明,须以求无始法不可得的“无始空”破之。小乘也不以有分心为真如,须深观蕴处界苦空无常无我,方可见道证得真如。当然,也不是没有从六识现量心或前念后念中间即可见到真实心性乃至“一悟即至佛地”的上根利器,但斯人比凤毛麟角更为难得。一般人阅读心性本觉、灵寂之知即是真心、念头灭处即是法身等,不能仅仅认个别言句为究竟义,更忌误认祖师破执之片面言词为其真实本义,须通观其整个修证体系,方能准确把握其实际思想。古人今人,都有仅仅凭一言半语误读佛祖而陷入偏执邪见,互相诤论,乃至发狂入魔者,其责任应在自己。

说本净本觉、本来是佛,一切众生本具如来智慧、自然智等,其实都是佛菩萨、祖师证得真如时所

见,凡夫众生现前的事实,是迷昧不觉、具足烦恼,只能说具有觉悟的可能性,如矿中有金。故说灵寂之知为自性清净心,尚非诸佛之智慧,须经继续修行方成佛慧,如矿中之金须经提炼方成真金。密教说自性清净心在一切众生身中,其体为处于心间黄豆大阿赖耶识中如芥子大的不坏明点,其光明被脉结缠缚而不明,通过瑜伽修习达见道时,脉开心解,不坏明点扩散,超越时空,放大光明,才是一切智,即是《楞严经》所谓“心华发明,照十方刹”,也即是唯识学所谓转识成智。

从精神分析学的角度看,说一切众生皆有恒常证知真如、空性,从众生位至佛果位一如不异的自然智,此智也只是无意识而非显意识,故众生虽潜在有佛心、自然智,而从来迷昧,然即便迷昧,即便在睡眠、处胎、昏迷等时,无意识中的自然智也未尝失去,这样就可以解答凡夫为何不悟,无心时为何不“了了常知”的疑惑。佛与众生关键性的区别,不在无意识的自性清净心,而在第六意识的迷与悟。

依唯识学,所谓见性,是以清净的意识现量证知真如,转意识为妙观察智,或说是意识现量依止真心证知真如,此意识现量非寻常分别法尘的意识,而境智不二,“智与真如平等”,故多被看作意识之外的真心,说以真心证真如,或真心“离心意识”。

从精神分析学看,所谓见性,乃是将无意识中最深的自性变为显意识,此显意识因与寻常意识不同,归属于“意识转换状态”,用唯识学的语言,亦即“转识成智”。故就理说即心即佛,就事说转识成智,作为以言说方便示导的“安立谛”,其实并不矛盾。参禅者最好学通唯识,当甚有助于开悟,能避免迷于歧路;学唯识者最好学禅,唯识观才好落在实处,且修唯识观,真正现观真如,最后恐怕也必经参究。

注释:

①笔者认为应溯源于《楞伽》等经。

参考文献:

- [1]求那跋陀罗译.胜鬘师子吼一乘大方便方广经[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [2]真谛译.佛性论[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [3]菩提流支译.入楞伽经[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [4]般若译.大乘理趣六波罗蜜多经[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [5]地婆诃罗译.大乘密严经[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [6]勒那摩提译.究竟一乘宝性论[G]//高楠顺次郎,等.大正藏.台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.

- [7]菩提流支译·不增不减经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [8]菩提灯译·占察善恶业报经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [9]波罗颇蜜多罗译·大乘庄严经论[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [10]真谛译·无上依经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [11]佛陀跋陀罗译·华严经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [12]般刺蜜帝译·楞严经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [13]佛陀跋陀罗译·大方等如来藏经[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [14]慧思·大乘止观[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [15]慧远·大乘义章[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [16]遁伦·瑜伽论记[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [17]吕澂·吕澂佛学论著选集:卷三[M].济南:齐鲁书社,1991.
- [18]牟宗三·佛家体用义之衡定[M]//心体与性体:上·上海:上海古籍出版社,1999.
- [19]澄观·华严经随疏演义钞[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [20]宗晓·四明尊者教行录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [21]荷泽神会禅师语录[G]//楼宇烈,等·中国佛教思想资料选编·北京:中华书局,1983.
- [22]延寿·宗镜录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [23]宗密·禅源诸论集都序[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [24]道元·景德传灯录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [25]语风圆信·文益禅师语录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [26]郭凝之·抚州曹山本寂禅师语录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.
- [27]绍隆·圆悟佛果禅师语录[G]//高楠顺次郎,等·大正藏·台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1990.

Prakṛti-parisuddham Cittam and Innate Enlightenment

CHEN Bing

(Religion Research Institute, Sichuan University, Chengdu, Sichuan 610064, China)

Abstract: Disposition, interpreted as “prakṛti-parisuddham cittam”, meaning that this heart is “innate enlightenment”, is the core thought in the Indian Tathagata school, which Chinese Buddhist studies expound and develop into the rationale of all Chinese Buddhist sects, with the notion that the “enlightenment” in innate enlightenment is “subtle wisdom of Nirvāṇa”. The article sorts out and briefly comments on the original definitions of the Indian and the Chinese notions of innate enlightenment and subtle wisdom of Nirvāṇa, a controversy as well as an important issue in the Buddhist academia.

Key words: prakṛti-parisuddham cittam; innate enlightenment; subtle wisdom of nirvana

[责任编辑:李大明]