



从“心性本净”到“心性本觉”

2005年12月13日 来源:《法音》2002, 9 作者:周贵华

作者其他文章

无为依唯识学在印度的发展
起信与唯识(上)
起信与唯识(下)

栏目广告6, 生成文
件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

从“心性本净”到“心性本觉”

周贵华

心性问题在印度佛学中, 是一个很重要的问题, 在中国佛学中, 更成为了核心问题。中国佛学相对于印度佛学的转折性发展, 正是围绕一种新的心性说展开的。吕澂先生曾经对印度佛学和中国佛学心性说的特质予以总结。他认为, 印度佛学关于心性的思想是“心性本寂”, 即“性寂说”; 而中国佛学关于心性的思想是“心性本觉”, 即“性觉说”^[1]。在这样的区分下, 吕先生本着印度佛学唯识学的立场, 认为“性觉说”是对佛教的背离, 对之进行了激烈的批评^[2]。吕先生的观点, 作为支那内学院对中国佛学进行反省的努力之一, 对现代中国佛教界乃至思想界影响甚大。本文试对吕先生“性寂说”与“性觉说”的划分作一分析, 并由此考察以《大乘起信论》为基础的中国佛学心性说是否与唯识学乃至印度佛学必然势不两立。

“心性本寂”与“心性本觉”说

吕先生在谈印度佛学与中国佛学心性说时, 是围绕“心性明净”进行论述的。“心性明净”的一般说法是“心性本净”。从源流看, “心性本净”说(可简称为“性净说”)在原始佛教时就已经提出, 在部派佛教时形成了其基本的含义。到大乘佛教时期, “心性本净”的思想有了进一步的发展。特别是佛教传入中国后, “心性本净”被阐发出“本觉”的含义, 奠定了中国佛学的思想基础。由于“心性本净”说与中国佛教思想的紧密联系, 吕先生将印度佛学与中国佛学对“心性本净”思想的不同发展, 归纳出相应的不同特征, 这就是著名的“性寂说”与“性觉说”的区分(请注意, 下文提到的印度佛学与中国佛学心性说除了特别指出外, 皆指“心性本净”说即“性净说”影响下的心性思想, 本文称“性净义”心性说)。

在论及中国佛学时, 吕先生说:“隋唐时代先后成立的佛学派别, 如天台宗、贤首宗、禅宗等, ... 它们关于心性的基本思想自然也有共同之点, 都采用了性觉说。”^[3]此中, 吕先生指出了中国佛学的代表性教派天台、华严、禅宗的心性说具有共同特征, 即为“性觉说”。由于作为中国佛学心性说基础的“性觉说”的基本思想模式是《大乘起信论》最初建立的, 一般以《大乘起信论》的心性说作为中国佛学心性说的代表。据此, 他叙述道:“现在即从《起信论》所说, 可以了解中国佛学有关心性的基本思想是: 人心为万有的本源, 此即所谓‘真心’。它的自性‘智慧光明’遍照一切, 而又‘真实识知’, 得称‘本觉’。此心在凡夫的地位虽然为妄念(烦恼)所蔽障, 但觉性自存, 妄念一息, 就会恢复它本来的面目。”^[4]即凡夫心, 法尔离念(分别), 实是真心、本觉, 但被妄念所障蔽而不自知, 妄念一息, 则明现在前。他又进一步解释道, 心性说皆是对印度佛学古义“心性明净(即心性本净)”的发挥: 对“心性明

净”，“从性觉上说来，则等同‘现实的’、‘已然的’一般。”^[5]换言之，“性觉说”谈“心性明净”，是说“心性本觉”，即心性本来觉悟，而此本觉是现实地存在着的，法尔如是的。这样，“本觉说”就有两点基本含义：第一，心性是本觉的；第二，本觉性是现实的、已然的。

按照吕先生的观点，印度佛学对“心性明净”思想的发展，有共同的特点，就是“心性本寂”说。他说，“印度佛学对于心性明净的理解，是侧重于心性之不与烦恼同类。它以为烦恼的性质器动不安，乃是偶然发生的，与心性不相顺的，因此形容心性为寂灭、寂静的。这一种说法可称为‘性寂’之说。”^[6]即是说，印度佛学谈“心性明净”，侧重于心性与烦恼的不相应，不管在染位还是在净位，心性法尔一如，而烦恼器动不安，可来可去，如同飘尘。从心性与烦恼客尘不相应角度，说心性是本寂、寂静的。染位的心性，虽本来明净，但有烦恼覆障，故众生心呈杂染相，明净性不显现。这样，“从性寂上说人心明净，只就其‘可能的’、‘当然的’方面而言。”^[7]只有在净位，远离烦恼杂染，明净性才能彰显出来。由此，“性寂说”亦有两点基本含义：第一，心性是本寂的；第二，本寂性是可能的、当然的。

吕先生对中印佛学心性说的区分受到了唐代佛学大师宗密（780—841）的见解的启发^[8]。宗密大师在比较空宗（三论宗代表的中观学派）与性宗（天台、华严代表的中国佛学）的差别时，认为空宗所说的心性只是空寂，而性宗所说的心性“不但空寂，而乃自然常知”；而且，空宗“以诸法无性为性”，性宗则“以灵明常住不空之体为性”^[9]。吕先生在评论宗密大师的上述说法时，认为造成差异的原因，是对“性”义的不同理解。空宗的心性即法性，是空寂的，故是无知与不觉的；而性宗的心性与法性不同，是有知的、本觉的^[10]。他用此二分观点去观照全部的印度与中国佛学，注意到：中国佛学的主要宗派天台、华严、禅宗的心性说以《起信论》的心性说为基础，故具有共同的特质，即说心性是本觉的；而印度佛学的心性说大为不同。印度佛学关于心性的最早说法是“心性本（明）净”的思想。经过部派佛学、大乘佛学的发展，本净的心性，或被看作凡夫凭以成佛的质地即“佛性”；或被视同孕育如来（即佛）的胎藏即“如来藏”；最后还被认为是含藏着发生一切认识和一切行为的潜在能力（所谓“习气”）即“藏识”。与此相应，“心性的意义也由原来只从它和烦恼的关系上去作消极的理解，渐变为从具备成佛的因素方面去作积极的理解”^[11]，但心性与烦恼不相应（且是无知与不觉）的特点没变。他用“性寂说”来表示这种特点，但“寂”的含义由空宗的无自性的空寂换成了与烦恼不相应的寂灭、寂静。在下文将看到，此“性寂说”其实就是古老的“心性本（明）净”思想。

在吕先生眼里，中印佛学心性说形成了鲜明对照：“性寂说”谈心性本然不与烦恼相应，而“性觉说”谈心性法尔离念（即离分别）；本寂是就可能性与当然性而言，而本觉却具有现实性与已然性。二者相殊悬远，简直可说是背道而驰。由此，吕澂先生作为上世纪印度佛学（唯识学）的主要提倡者之一，对中国佛学的心性说持强烈批评态度。但本文认为，吕先生的“性觉说”准确概括了中国佛学的心性说，但其“性寂说”立说疏略，不能代表印度佛学心性说，再加上他对印度佛学与中国佛学心性说关系的错误理解，其批评是偏颇的。

印度佛学的心性说是“性寂说”吗？

吕先生的“性寂说”不能代表印度佛学心性说，是因为印度佛学心性说在各个阶段有不同的特点，不能笼而统之。在印度，佛学心性说的发展是有轨迹可寻的，其起点是原始佛学“心性（citta-prakṛti）本净”的思想。“本性清净心，心本性清净，是渊源于《增一阿含经》的...^[12]。部派佛学时期的《舍利弗阿毗昙论》卷二十七说：“心性清净，为客尘染。凡夫未闻故，不能如实知见，亦无修心。圣人闻故，如实知见，亦有修心。心性清净，离客尘垢。凡夫未闻故，不能如实知见，亦无修心；圣人闻故，能如实知见，亦有修心。”^[13]此等关于“心性说”的最初论述，给出了“心性本净”说的基本含义。心（性）本性如一，是内在性的，如主；烦恼飘忽来去，是外在性的，如客；故心性本然不与烦恼相应，即本然离烦恼尘垢。由此，不论染位、净位，皆说心性是本然清净（明净）的。在染位，明净的心性被客尘所染，而呈染相；在净位，脱离尘垢，而呈净相。与此相应，修行的目的就是去除烦恼客尘，让本来清净的心性圆

满显现出来。《异部宗轮论》叙大众部的宗义时说：“心性本净，客尘随烦恼之所杂染，说为不净。”^[14]《大毗婆沙论》卷二十七说：“谓或有执心性本净，如分别论者，彼说心本性清净，客尘烦恼所染污，故相不清净。”^[15]故知此时，大众部、分别论者（或者分别论者包括大众部，但迄今无定论）等是主张“心性本净”之说即“性净说”的。

另一大部派说一切有部，则反对“心性本净”的观点。据《异部宗轮论》记载，大众部说心性与随眠不相应，而有部说心性与随眠相应，明确指出了二者的分歧。如说，“一切随眠皆是心所，与心相应，有所缘境。”^[16]由于随眠（烦恼）与心相应，凡夫的心本性就不再是清净的，而为杂染。凡夫的心性是染的，就与圣人的清净心性完全不同。圣人的清净心性，是通过修行从凡夫的杂染心性转换而来的。这样，有部的心性观，谈心性与烦恼相应，心性无始以来皆是染性，可称为“心性本染”说或“性染说”。后来，“性染说”被瑜伽行派的唯识思想吸收，在那里得到了完备的发展。不过，“心性本净”说是吕先生关注的对象，故本文只追溯“心性本净”说的发展。

此“心性本净”的“性（本性，prakṛti）”，在部派佛学时期，与自性（svabhāva）相通，突出了心性的不变。在大乘初期，《般若经》谈本性空（prakṛti-s/u^nyata），由此，龙树大师“依本性空而说无自性空”^[17]。这样，在龙树大师那里，由本性空与自性（自体性）空相当，知本性与自性（自体性）相当。又《解深密经》概括第二时教时说：“一切诸法无有自性，无生无灭，本来寂静，自性涅槃”^[18]，则知自性寂静与无有自性的意义一致。据此来谈此时期的心性说，可称为“心性本寂”。这里的“心性本寂”，是心无自性、空之义，即“寂”是“空”义。这与部派佛学时期实有不同，强调心性本空。此时由“心性本寂”，而说“心性本净”，即心性由本然是空，是寂静性，而说本净。前面所引的宗密大师关于“空宗”的话，亦讲的是同样意思。但吕先生所谈的“心性本寂”不是此义，强调心性与烦恼的不相应，反映的是“心性本净”的原始含义。

在瑜伽行派时期，“心性本净”的性，指实性，即空性真如，是无二取所显者。这时谈“心性”，就如《辩中边论》所说，有空与不空二义：离二取，故说“空”；有无二取所显之性，即空性，故说“不空”^[19]。这样，“心性本净”在瑜伽行派的义境中就具有三层意思：第一，“本净”义，即原始佛学和部派佛学时的原义，与烦恼不相应，烦恼为客，心性为主，客可来去，而主不动，法尔清净光明。此义是印度大小乘佛学“性净义”心性说的共同主张。第二，“本寂”义，即如中观行派的义境所释，指心性本空、无有自性之义，而在瑜伽行派是说离二取之义。故此“本寂”是说心性的空义，这是随顺中观见的义。第三，“本有”义，即心性虽离二取说为空，但离二取所显之空性，法尔是有，即“本有”。故此“本有”义是说心性的“有”义。“心性本有”是瑜伽行派特别强调的，可认为是瑜伽行派的不共义。

原始佛学及部派佛学主要解决烦恼问题，涅槃就是完全地息灭烦恼。因此，“心性本净”说强调心性不与烦恼相应也就容易理解了。到了大乘佛教时期，大乘佛学就不再囿于息灭烦恼，而更关注成佛的问题。这样，“心性本净”说就从相对消极的强调不与烦恼相应方面，而转向相对积极的强调成佛的内在根据方面。至少从《大般涅槃经》始，大乘心性说就与佛性说、如来藏说联系起来。佛性作为成佛的内在根据，是成佛的可能性。进一步，在《胜鬘经》、《大方等（广）如来藏经》等经^[20]中，因性的佛性渐渐具有了果性的品质，转变为如来藏，甚至说具三十二相的如来就藏于众生身中。这样，如来藏虽然为烦恼客尘所染，但自性（本性）清净，常住不变，在凡不减，在圣不增，含藏一切如来智慧功德。此如来藏就是在缠的法身，出缠就是如来法身的圆满显现。可看出此法身智慧功德不论在染位净位，皆是现实地存在着的（但印度佛学并不强调这一点）。在《胜鬘》等经中，认为此如来藏就是自（本）性清净心。

《大般涅槃经》等的佛性如来藏思想，及《胜鬘经》的如来藏“自性清净心”思想，在瑜伽行派中，与真如结合起来。在《辩中边论》卷上中，空性真如就是心性；在《庄严经论》卷六中，真如直接被称为心，亦即自性清净心；在该论及世亲《摄论释》、《佛性论》及《成唯识论》中，还认为真如就是如来藏（吕先生认为唯识学所

说的“如来藏”指藏识即阿赖耶识^[21]，非也），含藏一切净法^[22]。故在瑜伽行派那里，发展出了“心性本净”的第四义，也就是本藏义，即“心性本藏”，心性真如是如来藏，法尔含藏一切如来智慧功德，在凡不减，在圣不增，是转凡成圣的内在根据。以心性真如为如来藏，就导致了如来藏思想与唯识思想的合流，最终竟演变出蔚为大观的“真常唯心”思想。这里不谈唯识学以阿赖耶识为心体的“性染说”，因为它与“性净说”的思想性质完全不同。

综上所述，印度佛学的“性净义”心性说经历了一个漫长的演变过程。原始佛学与部派佛学的“心性本净”说，是心性说的雏形，注重心性与烦恼是主、客关系，心性不与烦恼相应。此后，此义成了大小乘佛学心性说的通义。在大乘根本中观行派时期，主张一切诸法无有自性，本来寂静，故此时心性也就是本来空、本来无有自性义，由此，中观心性说有了“心性本寂”的不共义。发展到瑜伽行派阶段，以依他起性为中心，既强调遍计所执自性完全没有，亦强调破遣遍计所执自性后所显之圆成实性实有，由此提出了其“性净义”心性说的不共义，即“心性本有”说。在此基础上，瑜伽行派结合《大般涅槃经》、《胜鬘经》等的如来藏思想，又提出其心性说的另一要义，即本藏义。这样，“心性本净”或“心性明净”说，在印度共发展出四义，即本净义、本寂义、本有义、本藏义。此四义是印度佛学不同发展阶段对“心性本（明）净”说的发展，而且四义按顺序后者能含括前者，比如本藏义就含括了前三义。

根据前面的分析，印度佛学“性净义”心性说的通义，是强调心性与烦恼客尘的不相应。在此意义上，可说各个阶段的心性说皆可称为“心性本净”说。但各个发展阶段都有自己不共的特点，即别义，如本净义（在原始佛学及部派佛学时期，此义是通义，亦是别义）、本寂义、本有义、本藏义。因此，当说印度佛学心性说是“心性本净”时，仅指其不与烦恼相应的通义。但当其用于指称特定阶段的心性说时，“心性本净”既有通义，亦包括本阶段的别义。吕先生归结的“心性本寂”的“性寂说”，实际上只是“心性本净”的通义。从下一节可以看到，中国佛学心性说也同样具有“心性本净”的通义，即强调心性与烦恼客尘的不相应。这样，强调心性与烦恼客尘不相应的“心性本净”义，既是印度佛学“性净义”心性说的通义，亦是中国佛学心性说的通义。因此，在中印佛学心性说的比较中，真正重要的是别义，即不共义，而不是通义。故而吕先生“性寂说”不足以说明印度佛学“性净义”心性说的特质。

“本觉说”是否为印度佛学心性说的合理发展？

印度大乘佛学传入中国后，心性说的发展呈现出新的特点。《大般涅槃经》的佛性论，地论师的真心妄心说，宋译、魏译《楞伽经》的如来藏思想，摄论师的第九阿摩罗识，等等，这些都对中国佛学心性说的建立产生了影响。直到《大乘起信论》的流行，才可说中国佛学心性说的基本模式得以形成。《起信论》的真如（心性），在真如门中为真心，在生灭门中为如来藏、本觉，其最引人注目之处是心、真如、如来藏合一及“本觉”的提出。其中，心、真如、如来藏合一的提法，在《庄严经论》中已有，即法性心——以法性真如为心，如“说心真如名之为心，即说此心为自性清净。”亦即真如是自性清净心，并说为如来藏^[23]。但正如吕澂先生所说，这只是“假名为心”，此心仍偏重法性义^[24]。《起信论》将真如说为心性、心体、心，说为如来藏，强调真如心不仅是法性，而且具有本觉性。如说：“离念相者，等虚空界，无所不遍。法界一相，即是如来平等法身。依此法身说名本觉。”此句即将心性真如、如来藏、本觉的一体性清楚地表达了出来。这样，《起信论》的心性说最显著的特征就是心性的本觉义。

在《起信论》中，心性（体）本然离念，就是本觉^[25]。其中，念，即分别。离念，即离分别。故心性本然离分别，不与分别相应，说为本觉。虽然因无明熏习，心相呈染性，但心性（体）的觉性不变。无明熏染，妄念不断，本觉的心性不显，说为不觉。待去除无明染法，心性本具的觉性彰显，即是始觉。此始觉正是本觉，不增不减。由此，说心性本来觉悟。“本觉说”的进一步发展可以《大方广圆觉修多罗了义经》为例说明。该经说：“一切众生，种种幻化，皆生如来圆觉妙心。”即众生本来觉悟，而且此觉就是如来的圆满觉悟（即圆觉），称为如来圆觉妙心。“本觉说”在中国佛教的天台、华严、禅宗三大教派中皆有发展，但基本思想不变，这里不赘述。

“心性本觉”说具有几个特点：第一，心性本来清净，与一切染法不相应，故说空；此即是中印佛学心性说的通义——“心性本净”义。第二，此空所显之实性不空，法尔存在，含藏一切如来净法。第三，由离念（分别）所显，即是如来圆满智慧，众生本具，称本觉。可知“心性本觉”说含括印度佛学心性说的四义，而又独出一“本觉”义。

但此“本觉”义，是否为印度佛学心性说的合理发展？回答是肯定的。这里不去作学说源流的梳理，仅考察一下印度佛学心性说是否有蕴涵“本觉”说的可能性。下面从三点来谈可能性问题。第一，“心性本净”的梵文训释。“（清）净”的梵文为 *prabha^svara*，原义有“光明”的意思，在藏文中就译为 'odgsal，即“光明”义。传统汉译“（清）净”，较好地体现了心性不与烦恼相应的含义，但已是意译。若论直译，“心性本净”可译为“心性光明”。吕澂先生就称“心性本净”为“心性明净”^[26]，印顺法师亦注意到“净”有“光明”之义^[27]。心性本具光明性，故不与烦恼杂染相应。众生虽不觉知，但光明性现实地存在着。此“光明性”是从“能”的方面的一种譬喻，非如法性是从“所”的方面说的，故暗示心性觉性的，也就是本觉性的。

第二，按照瑜伽行派心性说的“本藏”义，心性真如即是如来藏，含藏一切如来智慧功德。如来藏所含藏的如来智慧功德净法，并非仅是因义或可能性，而可说是一种现实存在性。如来藏指在缠的法身，法尔存在，在凡不减，在圣不增。即因位的净法，与果位的净法，平等是一。故如来藏说的因净法与果净法，完全是一。果净法是现实存在，这样，因净法亦是现实存在。说在缠法身是因位，而出缠法身是果位，此中所说的因与果与通常所说的因与果完全不同。比如说种子，并非是苗，种子与苗从现实性的角度看，截然不同。当我们说苗，就不是指种子，反之亦然。除非是果中说因，或因中说果。但如来藏思想强调如来法身就在众生身中，强调凡圣的不增不减性，故不能是因中说果，而是指果位的现实存在性。这样，如来藏所含摄的智慧与功德，即使在染位也应是一种现实性的存在。因此，作为如来藏的光明心性，就有两种基本含义：从所知（所）的角度说，是平等法性真如；从能知（能）的角度说，是本具的智慧，即本觉。此本觉法尔存在，无有分别，凡夫不知，破除垢障乃现。

第三，从唯识学的重要经典如《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《成唯识论》等可解读出“本觉”的义趣来。在《瑜伽师地论》中强调五种姓，尅实皆以本有种子为依据。在《摄大乘论》中，引《阿毗达磨大乘经》中的一颂：“无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。”^[28]此中，界即种子，颂意明示有无始时来的种子，可引轮回与涅槃，即有本有有漏与无漏种子。在《成唯识论》中，护法唯识亦立本有种子。这是引唯识大师的教示。从唯识学的道理上看，亦应有本有无漏种子。圣道最初生起是由无漏种子现行，而在此前，圣道从没有生起过，不可能熏生无漏种子，故必有本有无漏种子。此本有无漏种子，为客位，寄在阿赖耶识，与阿赖耶识和合俱转。由于杂染种子是阿赖耶识的功能差别，本有无漏种子就不能是阿赖耶识的功能差别。本有无漏种子应有自己的识体，可称为非阿赖耶识^[29]，本有无漏种子就是此非阿赖耶识的功能差别。此非阿赖耶识非是染污性，是清净依他起性，即是属后得智。因为只有根本智获得后，才有后得智。故后得智的存在，意味着根本智的存在。由此可知，本有无漏种子的存在即意味根本智与后得智的法尔存在。这就是本有智慧，即本觉。但此本觉在凡夫位不见，被阿赖耶识为根本为种子的虚妄分别诸识所障蔽，见道时乃见。因此，根据唯识学，亦可看出有“本觉”的义趣。当然，唯识学并没有将之开发出来。

从前面的分析可看出，从印度佛学的“心性本净”说到中国佛学的“心性本觉”说是有一发展路线的，特别是瑜伽行派将真如、自性清净心、如来藏思想合一，并与唯识学结合起来，给“本觉说”的建立提供了可能^[30]。这一点是包括吕先生在内的中国佛学的批评者所未注意到的。针对本觉说，支那内学院反对的主要有真如、心、如来藏合一及本觉的观点。比如欧阳竟无先生与吕澂先生皆反对真如与如来藏为一的主张。吕先生认为此说是受魏译《楞伽经》错译的影响而将错就错建立的，实际上真如不是如来藏，如来藏是染性的阿赖耶识^[31]。欧阳先生亦认为真如非如来藏，主张如来藏就是

客寄在阿赖耶识的本有无漏种子^[32]。二师对如来藏虽有染净的不同说法，但均认为如来藏是有为法，是因性的，是当然性的。在前文已说过，唯识学的一些重要经典说如来藏即是真如，故吕先生及欧阳先生的说法不能代表唯识学，只是他们自己的见解。他们还反对真如如来藏是本觉的观点。但唯识学认为，真如是二无我之所显，是圆成实性的异名。这样，真如，如同圆成实性，不仅是如如不动的法性，而且还摄一切清净有为法^[33]。同样，如来藏亦含藏一切清净法，故如来藏与真如是完全可以合一的。在前文已经论述过，在唯识学的义境中，是容有“本觉”现实地存在着的。因此，说真如如来藏现实地、而非因性地是本觉，在唯识学中，完全是容许的。吕澂先生指责通过真如与如来藏合一而建立的本觉说是真如与正智不分，认为作为正智所缘与正智实性的真如与作为能缘的正智不同，不能混淆。但根据前面的分析，吕先生的批评是偏颇的。真如、自性清净心、如来藏合一，及由此而成立的本觉说，并不与唯识学相违。当然，此结论无论如何是出乎部分唯识学者的意料的。

结 语

应当说，吕先生对印度佛学和中国佛学心性说的概括是极重要、极具启发性的，他用“性觉说”描述中国佛学心性说之特征非常精当，并且正确地指出了两种心性说具有明显的差异性，凸显了中国佛学据此发生的转折性发展。但用“性寂说”笼统概括印度佛学复杂的心性说，却有失片面。如前所述，吕先生的“性寂说”强调的是心性与烦恼不相顺即不相应的问题，这实际上是包括“性觉说”在内的印度佛学和中国佛学心性说的共同思想，因为“性觉说”的“如实空”义讲的就是与染法不相应的问题。因此，吕先生的“性寂说”所谈只是中印佛学心性说的通义，而不是印度佛学心性说的不共特质。在佛学心性说的通义“心性本净”的基础上，从印度原始佛学的“心性本净”，到中国佛学的“心性本觉”，各个阶段的心性说展现出不同的特征。如果说中国佛学心性说可以概括出一个不共特征的话，那印度佛学“性净义”心性说就很难概括出一个不共的特征来。在此意义上说，吕先生用“心性本寂”说来概括印度佛学“性净义”心性说是不妥当的。

虽然中印佛学心性说具有不同特质，但中国佛学“性觉说”完全是印度佛学“性净义”心性说合乎逻辑的发展。印度“性净义”心性说从心性与烦恼不相应的“心性本净”义（本净义）出发，在不同的阶段，发展出不同特色的学说。在原始佛学与部派佛学时期，心性说是后来成为中印佛学心性说通义的“心性本净”说（本净义），即强调心性不与烦恼相应。在龙树中观时期，是“心性本寂”说（本寂义），强调的是心性无有自性，为空。在瑜伽行派时期，是“心性本有”说（本有义）与“心性本藏”说（本藏义），强调心性作为真如法尔存在，并作为如来藏含藏一切如来智慧功德。在佛教传入中国后，又由“本藏义”开发出心性真如如来藏本来觉悟的“心性本觉”说（本觉义）。此五义是佛教“性净义”心性说在不同阶段的别义，而其通义是不与烦恼相应的“本净义”。此五义可看成是一个连续的合理的发展过程。因此，吕先生认为“本觉说”背离了印度佛教、是相似佛法的观点，是错误的。

吕先生对印度佛学心性说与中国佛学心性说的区分除了性寂与性觉这点外，还有另外一点，也是他对二者的区别把握得最准确的地方，用他的话说，就是“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。”^[34]虽然吕先生将印度佛学心性说的不共特征概括为“心性本寂”是错误的，但他认为印度佛学谈人心明净，只就其“可能的”、“当然的”方面而言，却非常到位。印度佛学心性说的“本净”、“本寂”、“本有”说，确实偏重从因上谈，从可能性、当然性角度谈。换言之，虽染净位心性不变，但因位却被烦恼杂染所覆障，而不显现，只有在离染的果位，才能明现在前。就是“本藏说”，亦是注重其作为“胎藏”的一面，即本具的一切净法被烦恼杂染所覆障，众生不知，唯待去障才能彰显。这完全不同于中国佛学的“性觉说”。后者强调如来一切智慧功德现实地、已然地存在着，即众生实际上就是一个果位的佛，但众生不知，而虚妄分别，造诸恶业，轮转生死。就像穷人怀宝，宝现实地存在于他的身上，而不觉知本是富人，却去过着贫穷潦倒的生活。前面讲过，瑜伽行派的“本藏说”实亦容有如来一切智慧功德现实地存在着，但它并没有将此义趣开发出来，还是就因性的、可能性的、当然性的方面立说。

而中国佛学就在“本藏说”的基础上，将如来藏所含摄的一切净法的现实存在性揭示了出来，特别是强调真如如来藏的本觉性。由此，中国佛学的心性说与印度佛学的心性说表现出完全不同的特征，并最终导致中国佛学整体发展转向觉、圆、顿的方向。

【注 释】

[1]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》一文，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

[2]他认为“性觉说”是在真如、心、如来藏合一的错误思想的基础上建立的，而合一说纯粹是伪说，源于魏译《楞伽经》的错译。见吕澂《起信与楞伽》等文，载于《吕澂佛学论著选集》卷一，齐鲁书社1991版。

[3]见[1]所引文p1418。

[4]见[1]所引文p1417。

[5]见[1]所引文p1418。

[6]见[1]所引文p1417。

[7]见[1]所引文p1418。

[8]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》p1418—p1419，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

[9]见宗密《禅源诸论集都叙》卷下。

[10]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》p1419，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

[11]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》p1415，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

[12]见印顺《如来藏之研究》第六章第四节（光盘版）。

[13]见《大正藏》卷28。

[14]见《大正藏》卷49。

[15]见《大正藏》卷27。

[16]见《大正藏》卷49。

[17]见印顺《如来藏之研究》第六章第四节（光盘版）。

[18]见《解深密经》卷二“无自性相品”第五，《大正藏》卷16。

[19]见《大正藏》卷31。

[20]见《大正藏》卷12、16。

[21]见吕澂《起信与禅》及《起信与楞伽》等文，载于黄夏年主编的《吕澂集》，中国社会科学出版社1995年版，及《吕澂佛学论著选集》卷一，齐鲁书社1991版。

[22]见《大正藏》卷31。

[23]见《庄严经论》卷六“随修品”第十四及卷三，《大正藏》卷31。

[24]见吕澂《论庄严经论与唯识古学》一文，载于《吕澂佛学论著选集》卷一，齐鲁书社1991版。

[25]见《大正藏》卷32。

[26]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》p1414，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

[27]见印顺《如来藏之研究》第六章第四节（光盘版）。

[28]见《摄大乘论本》“所知依分”第二，《大正藏》卷31。

[29]见《摄大乘论本》“所知依分”第二，《大正藏》卷31。无著大师以非阿赖耶识为闻思修种子体。

[30]这里认为瑜伽行派的根本思想提出在前，而《楞伽经》出现在后。印顺法师认为《楞伽经》在无著、世亲大师的著作中没有被引述，在《成唯识论》等中才开始提到，说明《楞伽经》是在瑜伽行派的根本思想出现后才传出的。见印顺法师《印度佛教思想史》p283—320。我赞同此说。确实，结合思想史的比较分析，可以看得更为清楚。

[31]见吕澂《起信与禅》及《起信与楞伽》等文，载于黄夏年主编的《吕澂

集》，中国社会科学出版社1995年版，及《吕澂佛学论著选集》卷一，齐鲁书社1991版。

[32]见欧阳竟无《支那内学院院训释》释教训第三之释义二，载于黄夏年主编的《欧阳竟无集》，中国社会科学出版社1995年版。

[33]见《摄大乘论本》“所知相分”第三，《大正藏》卷31。

[34]见吕澂《试论中国佛学有关心性的基本思想》p1418，载于《吕澂佛学论著选集》卷三，齐鲁书社1991版。

文章添加: [slowzhaoxia](#) 最后编辑: [slowzhaoxia](#)

点击数:6653 本周点击数:16 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号