福嚴推廣教育班第 34 期

# 《如來藏之研究》

## 〈第三章 心性本淨說之發展〉
## （pp. 67–88）

釋長慈（2018/1/2）

## 第一節 聲聞經論的心淨說（pp. 67–79）

### 一、前言

#### （一）「如來藏」與「心性本淨」起初沒關聯

如來藏（tathāgata-garbha）說，起初沒有與心性本淨（citta-prakṛtiviśuddhi）相關聯，然在如來藏說流傳中，眾生身中有清淨如來藏，與「**心性本淨，客塵所染**」說，有相似的意義，所以「**心性本淨**」，也就成為如來藏學的重要內容。[1]

#### （二）導師探究「如來藏」與「心性本淨」之關係的意趣

然早期的心淨說，在佛法中的意趣何在？與如來藏清淨說的內容，是否相同？如真的為了佛法而研求，在論究如來藏思想淵源時，就不能不加以深切的注意！不能由於推重如來藏說，發見了原始佛教以來的心性本淨，以為源本佛說，就可以滿足了！

### 二、聲聞經的心淨說——《增支部》中所集錄

#### （一）「心性本淨」與修「定」有關

「**心性本淨**」，是與定（samādhi）有關的，定學也稱為心（citta）學。[2]修定的要遠離五蓋，蓋（āvaranāni）是覆蔽的意思。貪、瞋等五蓋，有覆蔽的作用，使心不得澄靜、明淨。與定有關的五蓋說，啟發了心清淨的思想。

##### 1、引經——《雜阿含經》與《增支部》

《雜阿含經》卷 47（大正 2，341c）說：

---

[1] 印順法師，《印度佛教思想史》（pp. 175–176）：
在如來藏說流行中，與自性（或譯「本性」）清淨心（prakṛtipariśuddha-citta, prakṛtiprabhāsvara-citta），也就是與心本性清淨結合起來。《勝鬘經》稱如來藏為自性清淨藏（prakṛtipariśśuddhhi-garbha）。又說：「（自）性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知。」【《大寶積經》（48）《勝鬘夫人會》（大正 11，678a）。《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（大正 12，222c）。】《不增不減經》說：「我依此清淨真如、法界，為眾生故，說為不可思議法自性清淨心」【《不增不減經》（大正 16，467b）。】「心本清淨，為客塵所染」，出於《增壹阿含經》——大眾部（Mahāsāṃghika）、分別說部（Vibhajyavāda）系的誦本（說一切有部本，缺）。在部派中，如「前後一覺論者」，「一心相續論者」，心性本淨的「分別論者」，早已主張前後心相續的，是一是淨了【《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。卷 22（大正 27，110a）。卷 27（大正 27，140b）。】心性本淨為煩惱所染，與本有清淨如來藏而為煩惱所覆藏，意趣非常接近，所以如來藏也就被稱為自性清淨心了。如來藏而稱為自性清淨心，與[按：疑為「是」之誤]真我與真常心思想的合流。【導師《如來藏之研究》第五章（pp. 132–145）。】論師們是引向心性本淨的，說如來藏是真如的異名而色相莊嚴的如來藏我，仍在神秘、通俗的信仰中流行。」

[2] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 277）：「『三學』中，定學名『增上心學』（adhicitta-śikṣa），定與心有特殊意義。在定學中，除雜染而得內心清淨；依此才能發慧、發神通。」

「淨心進向比丘，麤煩惱纏，惡不善業，諸惡邪見，漸斷令滅；如彼生金，淘去剛石堅塊（p. 68）。復次，淨心進向比丘，除次麤垢，欲覺、恚覺，害覺；如彼生金，除麤沙礫。復次，淨心進向比丘，次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅；如彼生金，除去麤垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除滅，令心清淨；猶如生金，（以火冶鍊），除去金色相似之垢，令其純淨。……復次，比丘得諸三昧，不為有行所持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏；如鍊金師、鍊金師弟子，陶鍊生金，令其輕軟、不斷、光澤、屈伸，隨意（所作）」。

**2、說明：由通俗的譬喻引發「心性本淨」的思想**

本經，《巴利藏》編入《增支部》。[3]

(1) 金師的陶鍊生金（礦金），漸漸純熟，能做成種種莊嚴具，比喻修定（淨心）的比丘，漸漸的盡滅煩惱，得到四禪、六通自在。生金的本質是純淨的，只是夾雜些雜質，冶鍊只是除去雜質，使純淨的金質顯現出來。[4]

(2) 鍊金的比喻，還有**增火、灑水、不增火不灑水的方法，比喻修定的「思惟止相」、「思惟舉相」、「思惟捨相」——三相；**[5]

(3) **除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五銹（銹），而使純金光澤、堪用**的譬喻。[6]

(4) 鍊金的譬喻以外，還有水喻：貪、瞋、惛沈，掉悔、疑——**五蓋**蔽心，如缽水中有黃赤等色，熱氣沸騰，青苔覆蔽，風吹波動，泥土渾濁；離去了五蓋，心得安住，才能明解經書的義理，辯才無礙。[7]水性本來澄淨，如離去動亂、穢濁的因素，就能照出影像，正如**離五蓋**而**心得澄淨**，**能引發慧解**一樣。

(5) 還有浣頭、浣身、浣衣、**磨鏡**、鍊金（等）五喻，比喻修佛、法、僧、戒、天隨念的，能心離染污而（p. 69）得清淨。[8]

---

[3]〔原書 p. 78 註 1〕《增支部》「三集」（南傳一七・四一六——四二一）。【參考附表（一）】

[4]（1）《雜阿含經》卷 47（1246 經）（大正 02，341b25–342a2）。【參考附表（二）】

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》(p. 276)：「這比喻『增上心學』的，先除三惡業；次除三惡尋；再去三細尋；再去善法尋；最後心極光淨，三摩地寂靜微妙，得六通自在。在這鍊金喻中，金礦的金質，本來是純淨的，只是參雜了些雜質。鍊金，就是除去附著於金的雜質，顯出金的本質，輕輭、光澤、屈伸如意。依譬喻來解說，修心而達到清淨微妙、六通自在，也只是心本性的顯現。」

[5]〔原書 p. 78 註 2〕《雜阿含經》卷 47（大正 2，342a）。【參考附表（三）】《增支部》「三集」（南傳一七・四二一——四二四）。

[6]〔原書 p. 78 註 3〕《增支部》「五集」（南傳一九・二二——二六）。【參考附表（四）】《相應部》「覺支相應」（南傳一六上・二八五——二八七）。【參考附表（五）】

[7]〔原書 p. 78 註 4〕《增支部》「五集」（南傳一九・三二0——三二七）。【參考附表（六）】《相應部》「覺支相應」（南傳一六上・三二四——三三一）。【參考附表（七）】

[8]（1）〔原書 p. 78 註 5〕《增支部》「三集」（南傳一七・三三六——三四一）。

（2）《增支部經典》卷 3（N19，293a7–298a11）。【參考附表（八）】

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（pp. 276–277）：

這一類通俗的譬喻，都有引發「**心本淨**」的可能。[9]

**（二）心極光淨，客塵所染**

**1、引經——《增支部》**

《增支部》「一集」這樣（南傳一七・一五）說：

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱雜染，無聞異生不如實解，我說無聞異生無修心故」。

「比丘眾！此心極光淨，而客隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實解，我說有聞聖弟子有修心故」。

**2、說明**

這是《阿含經》中明確的心明淨說。

心是極光淨（pabhassara）的，使心雜染的隨煩惱（upakkilesa），是「客」，可見是外鑠的，而不是心體有這些煩惱。[10]

**3、小結**

心清淨而與客塵煩惱發生關係，是如來藏說的重要理論，<u>不能不說是淵源於《阿含經》的</u>！[11]

**三、聲聞論的心淨說——部派佛教中的「心性本淨」說**

**（一）大眾部、分別說部繼承「心性清淨，客塵所染」的教說**

「**心性本淨**」，在部派佛教中，是大眾部（Mahāsaṃghika）、分別說部（Vibhajyavāda）二大系所繼承宏揚的。[12]

---

雜染心由修治而清淨，《增支部》「三集」（70 經），與《中阿含經》《持齋經》同本，說到修「如來隨念」、「法隨念」、「僧隨念」、「戒隨念」、「天隨念」，心斷雜染而得清淨，舉了「洗頭」、「洗身」、「洗衣」、「拂去鏡面灰塵」、「鍊金」——五喻【《增支部》「三集」（南傳一七・三三六——三四二）。《中阿含經》卷 55《持齋經》（大正 1，771a–772b）。】這一思想，《增支部》大大的發展。「一集」第三品、一經起，到第六品、二經止，都以『修心』為主題。心的修、修顯、修多所作；心的調、守、護、防；心的謬向與正向；心的雜染與清淨；以水來比喻心的濁與不濁；以栴檀來比喻修心的調柔堪用；心的容易迴轉；心的極光淨為客隨煩惱所雜染，離客隨煩惱而心得解脫。

[9] 印順法師，《華雨集》第三冊（p. 147）：「從煉金、洗衣、磨鏡等譬喻，說明修定而得心淨，也就稱『**定**』為『**心**』。這種種修定的比喻，引出一項思想，對發展中的佛法，有極廣大而深遠的影響，那就是『**心性本淨**』說。」

[10] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 277）：「依此說，心雖為客塵煩惱所染汙，而心卻是與客塵煩惱相離的，也就是『心性本淨』的。《增支部》沒有說『本性』，但說『心極光淨』，而意義完全一樣。」

[11] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 363）：「心性本淨說，在後期大乘法中，是無比重要的教義。其實早見於《增支部》，在大眾部，分別說部中，不斷發揚起來。」

[12] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 417）：「分別論者的論義，近於大眾部，說明了在佛教學派思想的開展過程中，印度本土的學派，在同一區域，同一思想氣氛中，自然會有共同的傾向，同樣的理論。」

**1、大眾部**

**（1）引論**

《異部宗輪論》（大正 50，15b–c）說：

「大眾部、一說部、說出世部、雞胤部本宗同義者、……心性本淨，客隨煩惱之所雜染，說為不淨」。[13]

大眾部的心淨說，《隨相論》[14]曾有所解說：

「如僧祇等部說：眾生心性本淨，客塵所污。淨即是三善根；眾生無始生死以來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善（p. 70）根」。[15]

**（2）說明**

**A、心是本淨**

依《隨相論》說：大眾部等以為心是本淨的。

**B、善、惡根是與心不相應**

三善根，與三不善根一一隨眠一樣，是與心不相應的，類似種習那樣的善惡功能。

依三不善根而起煩惱，依三善根而起信智等善法。[16]

**C、心與善根（及善心所）相契應——「心性本淨」**

大眾部是但立善、惡二性的，心不是善不善心所法，不過不善的隨眠與不善心所，是可以離滅的，所以與善根（及善心所）相契應，而被稱為「**心性本淨**」的。[17]

---

[13] 印順法師，《印度佛教思想史》（p. 184）：「玄奘譯的《異部宗輪論》，共有三種譯本，也是世友造的。……世友是西北方的論師。」

[14] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（pp. 714–715）：「德慧《隨相論》：陳真諦（Paramārtha）譯，《隨相論》一卷，德慧（Guṇamati）造。是《俱舍論》「智品」十六行相的義釋。《論》末說：『十六諦義，出隨相論釋』，可見《隨相論》是《俱舍論釋》的全稱，而真諦所譯的，僅為論中解十六行相的一部分。據西藏所傳：德慧是德光（Guṇa-prabha）的弟子，造有《俱舍論》的註釋，與護法（Dharmapāla）的時代相當。」

[15]〔原書 p. 78 註 6〕《隨相論》（大正 32，163b）。

[16]《隨相論(解十六諦義)》卷 1：
如僧祇等部說：眾生心性本淨，客塵所污。淨即是三善根；眾生無始生死以來有客塵，即是煩惱，煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根。由有三善根故，生信智等，信智等生時，與三善根相扶，故名相應。由有三不善根故，起貪瞋等不善，不善生時，與三不善相扶，故言相應。若起邪見，斷三善根，三善根暫滅非永滅；後若生善，還接之令生。若斷三不善根者，斷則永不生。(CBETA, T32, no. 1641, p. 163, b8–16)

[17] 印順法師，《佛法概論》（pp. 118–119）：
據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……由有三不善根故起貪、瞋等不善」。這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，其實無記根不是經文所說的。四無記根的無明，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：我見即癡分，我愛即貪分，我慢——自恃凌他即瞋分。於隱微蒙昧的覺了中，有此我見，我愛，我慢，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。此

**2、分別說部**

印度本土的分別說部，如化地部（Mahīśāsaka）等，說一切有部（Sarvāstivāda）論師，是稱之為「分別論者」的。[18]

**（1）「分別論者」**

**A、引論**

如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，140b–c）說：

「有執心性本淨，如分別論者。彼說心本性清淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。……彼說染污不染污心，**其體無異**。謂若相應煩惱未斷，名染污心，若時相應煩惱已斷，名不染心。如銅器等未除垢時，名有垢器等；若除垢已，名無垢器等：心亦如是」。

分別論者的心淨說，《阿毘達磨順正理論》卷 72（大正 29，733a）也說：

「分別論者作如是言：唯有貪心今得解脫，如有垢器，後除其垢；如頗胝迦由所依處顯色差別，有異色生。如是淨心貪等所染，名有貪等，後還解脫。聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染」。

---

不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處。如經中說：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」(《順正理論》卷 18 引經)。從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。三昧即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

[18]（1）印順法師，《唯識學探源》(pp. 88–89)：

分別論者，是上座部三大系之一，它流出化地、飲光、法藏、紅衣四部。它在探索繫縛解脫的連鎖，和三世輪迴的主體時，已發現了深祕細心的存在。上座系的本典——《舍利弗阿毘曇》，已把六識與意界分別解說，並且說意界是「初生心」。規定初生心為意界而不是意識，這是非常有意義的。細心思想的最初倡導者，我認為是它。

分別論者在印度本土的，如《大毘婆沙論》所說，是一心相續論者。這相續的一心，還是心性本淨的，客塵所染的。從分別說而流出的學派，南方的銅鍱部，建立著名的九心輪。北方的化地部，卻轉化為窮生死蘊的種子說，與經部合流。唐玄奘說：上座學者，有離粗意識而別立同時細意識的。分別說系的細心說，與唯識學的本識，確是非常的接近。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》(p. 357)：

這部論（*《大毘婆沙論》），批評大眾部系的不多，而對上座部的別部，特別是印度的「分別說部」，以「分別論者」為名，而給以廣泛的破斥。

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》(p. 217)：

同屬上座系，而立義與說一切有對立的，是分別說部；法藏、飲光、化地（銅鍱部在南方，所以《毘婆沙論》中沒有說到），都屬於這一系，本論每稱為之「分別論者」。「分別論者」的立義，每與說一切有部阿毘達磨論義不合。

**B、說明**

「分別論者」的心性本淨，在煩惱未斷以前，是性淨[而]相染的；雖有染污相，而心的體性不變。

在「分別論者」說來，有染污心與不染污心，不是有兩類不同的心，而是「**其體無異**」的「一（p. 71）心」，只是相應煩惱斷與未斷的差別。有染污是客塵所染，是外鑠的，其體無異的心，本性是清淨的。

**（2）「一心相續論者」**

《大毘婆沙論》所說的「一心相續論者」，與「分別論者」的見解是一致的，如卷22（大正 27，110a）說：

「有執但有一心，如說一心相續論者，彼作是說：有隨眠心，無隨眠心，其性不異。

聖道現前，與煩惱相違，不違心性；為對治煩惱，非對治心。如浣衣、磨鏡、鍊金等物，與垢等相違，不違衣等，聖道亦爾。又此身中，若聖道未現在前，煩惱未斷故，心有隨眠。聖道現前，煩惱斷故，心無隨眠。此心雖有隨眠、無隨眠時異，而性是一。如衣、鏡、金等，未浣、磨、鍊等時，名有垢衣等。若浣、磨、鍊等已，名無垢衣等。有無垢等，時雖有異而性無別，心亦如是」。

「一心相續論者」所舉的譬喻，是出於《增支部》「三集」的。「**但有一心**」；「**而性是一**」；「**而性無別，心亦如是**」，與「分別論者」的「**其體不異**」，完全一致。[19]

[19] 印順法師，《華雨集》第三冊（pp. 149–150）：「分別論者」，就是分別說部（又分出四部）。依據經文，是有染心、不染心，善心、不善心等差別，但本淨論者，依譬喻而解說為本淨；而且不限於定心，更擴展為依慧得解脫的心了。大眾部，分別論者，還有「一心相續論者」，解說多少不同，而同樣以心為本來清淨的。

**（3）其他大同小異的「心性本淨論者」**

在《成實論》中，有「**相續心**」的「**一心論**」。[20]《大毘婆沙論》還有「**一覺論者**」。[21]這些，可能不屬於同一部，但是大同小異的「心性本淨論者」。[22]

**3、小結**

「**心性本淨**」，是大眾部及分別說部系所主張的。近於分別說部的《舍利弗阿毘曇論》，引用「**心性清淨，為客塵染**」的教說，也與《增支部》所說相合。[23]

**（二）說一切有部（及犢子部、經部）**

**1、說一切有部——論斷「心性清淨」為「非了義說」**

**（1）引論與說明**

但在說一切有部，是沒有「**心**（p. 72）**性本淨**」的經說，也否定了「**心性本淨**」的理論，如《阿毘達磨順正理論》卷 72（大正 29，733a–b）說：

---

[20]（1）〔原書 p. 78 註 7〕《成實論》卷 3（大正 32，258b）。

（2）印順法師，《唯識學探源》（pp. 90–91）：

這一心相續論者，論文雖沒有明白的說是分別論者，但它的心性無別，與分別論者，確是完全一致的。相續中的染心與不染心，有部等說體性各別，分別論者卻說心性是同一的。同一的本淨心性，依《成實論》（卷三）的解說，只是覺性。眼識也好，意識也好，有煩惱也好，無煩惱也好，這能知能覺的覺性，並沒有分別。

[21]（1）〔原書 p. 78 註 8〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。

（2）印順法師，《唯識學探源》（p. 102）：

一心相續論者的意見，有漏的念念生滅心，雖或善、或惡、或無記，但演變中的覺性，永遠是了了明知。這明了的覺性，就是淨心，與三性都不相礙。不過，在煩惱未斷時，覺知上出現了歪曲的認識；假使錯誤的成分愈少，心也愈逼近它的真相。這明淨的覺性，遍通三性，不能單說是善、是無記。

（3）印順法師，《印度佛教思想史》（p. 91）：

《婆沙論》卷 11，還有覺性是一論者，其實也就是分別論者一心論的異名，它說：「有執覺性是一，如說前後一覺論者。彼作是說：前作事覺，後憶念覺，相用雖異，其性是一。如是可能憶本所作，以前後位覺體一故，前位所作後位能憶」。這一覺論者，依前後一覺的理由，成立追憶過去的可能。它的「相用雖異，其性是一」，豈不與一心論者的「此心雖有隨眠無隨眠時異，而性是一」的見解相同嗎？從它的前後覺性是一，也可看出與一心論者的同一，何況《成實論》還明說本淨的心性就是覺性！

[22] 印順法師，《印度佛教思想史》（p. 175）：

在部派中，如「前後一覺論者」，「一心相續論者」，心性本淨的「分別論者」，早已主張前後心相續的，是一是淨了【《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 11（大正 27，55b）。卷 22（大正 27，110a）。卷 27（大正 27，140b）】。

[23]（1）〔原書 p. 78 註 9〕《舍利弗阿毘曇論》卷 27（大正 28，697b）。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（pp. 362–363）：「印度分別說者所傳的《舍利弗阿毘曇論》卷 27（大正 28，697b）說：『心性清淨，為客塵染。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心。心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心』。論文與《增支部》經說相同。」

（3）印順法師，《唯識學探源》（p. 99）：「《舍利弗阿毘曇》說心性本淨與離垢清淨，尤其把性淨看做有沒有修心的重要關鍵，成為出離生死必先理解的條件。」

「分別論者作如是言……聖教亦說心本性淨，有時客塵煩惱所染。……故不應說心本性淨，有時客塵煩惱所染。若抱愚信，不敢非撥言此非經，應知此經違正理故，非了義說。」[24]

各部派所傳的《阿含經》，有不少出入。「分別論者」所誦的經中，有「**心性本淨，客塵所染**」說，而說一切有部經中，是沒有的。[25]在宗教的傳統信仰中，要別人捨棄自宗的經文，是不容易的，所以只能論斷為「**非了義說**」，依正理而作解說與會通。總之，在說一切有部（及犢子部、經部），這是「**非經**」、「**非了義說**」。[26]

**（2）「非了義說」的意趣**

**A、《阿含經》的四種宗趣**

不過、「**心性本淨**」說在佛法中，是了義或不了義，方便說或究竟說，如以自宗的理論為標準，是不可能為人接受的！

集成的四部《阿含經》，有一古代傳來的判別準繩，就是約四部的特性說，有不同的四種宗趣。[27]

---

[24] 印順法師，《唯識學探源》（p. 98）：「《順正理論》主，是正理為宗的人物，它的內心上，當然要否認是經文。否認它的理由，是不合自宗的正理。它的解說，心性本淨是依無記心說的。它沒有依心性無記說，只說心住無記位中沒有染汙心所，所以稱為本淨。」

[25] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（pp. 277–278）：「離染心，得淨心，依衣、鏡、水、金等比喻，引出了「心本光淨」的思想，成為《增支部》的特色。不過這一經說，大眾部（Mahāsāṃghika）與分別說部（Vibhajyavāda）系經是有的，說一切有部（Sarvāstivāda）經卻沒有，所以引起義理的論諍。」

[26]（1）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 363）：依此論文，可見說一切有部，不承認「心性本淨」是佛說的。如不敢說他不是佛說，那就要說這是不了義教，不能依文解義的。

（2）印順法師，《華雨集》第三冊（p. 150）：依說一切有部說：心與煩惱俱起，心是「相應不善」；與有漏善心所俱起，是有漏的「相應善」心；心與聖道相應現前，也就成為無漏善心了。與善、惡心所相應，而說心是善是不善；這是被動的，心的自性是無記心。無記心不是不善，也就依此而假說為「本淨」，所以「心性淨」是不了義說。這是說一切有部的會通。

[27] **案**：列圖表如下

| 《雜阿含經》的三部分 | 四部《阿含經》 | 四種宗趣 |
|---|---|---|
| (1)「修多羅」<br>(2)「祇夜」<br>(3)「記說」（三部分）<br>(A)「諸天記說」<br>(B)「弟子記說」<br>(C)「如來記說」 | (iv)《雜阿含經》 | 「顯揚真義」，「第一義悉檀」 |
| | (i)《長阿含經》 | 「吉祥悅意」，「世界悉檀」 |
| | (ii)《中阿含經》 | 「破斥猶豫」，「對治悉檀」 |
| | (iii)**《增壹阿含經》** | **「滿足希求」，「各各為人悉檀」** |

**（A）四部《阿含經》依四種宗趣來說**

如赤銅鍱部（Tāmra-śāṭīya）的覺音（Buddhaghoṣa）三藏、初期大乘的龍樹（Nāgārjuna）菩薩，就有類似的傳說，那就是：

(i)《長阿含經》是「吉祥悅意」，「世界悉檀」；

(ii)《中阿含經》是「破斥猶豫」，「對治悉檀」；

(iii)**《增壹阿含經》——《增支部》是「滿足希求」，「各各為人（生善）悉檀」**；

(iv)《雜阿含經》是「顯揚真義」，「第一義悉檀」。[28]

**（B）《雜阿含經》的三部分依四種宗趣來說**

進一步說，古傳的《雜阿含經》，實綜合了修多羅（sūtra）（p. 73）、祇夜（geya）、記說（vyākaraṇa）——三部分而成。依四種宗趣來說，

(1)「修多羅」是原始結集的相應教，如蘊相應、處相應等，是第一義悉檀。

(2)「祇夜」是順俗的偈頌，起初是集十經為一頌的「結集文」。

(3)「記說」有(C)如來記說、(B)弟子記說、(A)諸天記說。

(A)「諸天記說」，後來也稱為祇夜，就是「八眾偈」部分，是世界悉檀。

(B)「弟子記說」，如舍利弗（śāriputra）說、目犍連（Mahāmaudgalyāyana）說等，是對治悉檀。

(C)**「如來記說」，如聚落主、婆蹉出家等，是為人生善悉檀**。[29]

**B、「心性本淨」依四種宗趣作判別準繩**

**（A）《增支部》主要是依「如來記說」擴編而成**

在原始聖典的考論中，知道《增壹阿含》——《增支部》，主要是依「如來記說」（如說三念、四念、六念，四不壞信，慈心，十善等），經《如是語》（itivuttaka）而擴編所成的。[30]「**心性本淨**」與鍊金等譬喻，《巴利藏》都在《增支部》中；漢譯《雜阿含經》，鍊金譬喻屬於「如來記說」部分。[31]

---

[28]〔原書 p. 78 註 10〕《原始佛教聖典之集成》（pp. 488–491）。

[29]〔原書 p. 79 註 11〕《原始佛教聖典之集成》（pp. 676–683）。

[30]〔原書 p. 79 註 12〕《原始佛教聖典之集成》（pp. 764–787）。

[31] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（pp. 275–276）：

本經（*《增一阿含經》）是依《如是語》（《本事經》）為依據，而遠源於《雜阿含經》的「如來記說」。「如來記說」特重於信——四證淨；念——三念、四念、五念、六念；布施；戒行——十善、十不善；慈心，導入出世的解脫【《原始佛教聖典之集成》（pp. 765–786）】。《增支部》多舉法數分別，對不善而說善，使人向善向解脫。古人說：「為諸天世人隨時說法，集為增一，是勸化人所習」【《薩婆多毘尼毘婆沙》卷 1（大正 23，503c）】。教化是一般的教化，使人信解。這是「各各為人悉檀」，古人稱為「為人生善悉檀」，表示了本經的特性。……《雜阿含經》有鍊金的比喻，《大正藏》編號 1246、1247；在《增支部》中，合為一經【《雜阿含經》卷 47（大正 2，341b–342a）。《增支部》「三集」（南傳一七・四一六——四二四）】。

**（B）「如來記說」與《增支部》所說，都是啟發人為善意趣的「非了義說」**

如考論沒有錯誤，那末「如來記說」與《增支部》所說，「**心性本淨**」與鍊金等譬喻，都是「**各各為人**」——啟發人為善的意趣；[32]不是第一義悉檀（顯揚真義），當然是「**非了義說**」了。[33]

**2、經部**

**（1）近於經部的《成實論》**

《成實論》卷 3（大正 32，258b）說：

「心性非是本淨，客塵故不淨，但佛為眾生謂心常在，故說客塵所染則心不淨。又佛為懈怠眾生，若聞心本不淨，便謂性不可改，則不發淨心，故說本淨」。

《成實論》的思想，近於經部（Sūtravādināḥ）。[34]《成實論》是不同意「**心性本淨**」的，[35]但對「**心性本淨**」的教說，從應機設教——對治的為人意義，加以解說。[36]

**（2）說明**

**A、對治常心的邪執說心不淨**

有些人以為心是常在（住（p. 74））的；在「原始佛教」中，常心是愚癡的邪見。對治常心的邪執，所以說心是可以成為不淨的。可以不淨，可見心是非常了。

**B、對治懈怠說心本清淨**

有些人自覺得心地不淨，煩惱重重，所以因循懈怠，不能勇猛的發心修行。為啟發這些懈怠人的善心，所以說：自心本來是清淨的，暫時為煩惱所染，為什麼不自勉而發淨心呢！[37]

---

[32] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 278）：
「心性本淨」，有一點是明確的，就是從「心」學的世間譬喻而來。另一點是：《增支部》對不善而說善，在誘人類向善的意義上，心淨說是有價值的！

[33] 印順法師，《華雨集》第三冊（pp. 150–151）：
本來，這是從修定的譬喻而來，不是般若的證知。在經典中，《增支部》的宗趣，是「滿足希求」，「為人生善悉檀」，而不是「顯揚真義」。但在佛法中發展起來，適應眾生的希求，深遠的影響著發展中的佛教。

[34] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 573）：
說一切有部中，深受阿毘達磨論風影響的譬喻師，改宗現在有，開展為經部譬喻師。論理精密，取反阿毘達磨的立場。對於當時的佛教界，發生了巨大的影響。……訶黎跋摩（Harivarman）的《成實論》，婆藪跋摩（Vasuvarman）的《四諦論》，都是通過經部而不限於經部的，對經部譬喻師的旁枝與末流，再為分別的論述。

[35] 印順法師，《唯識學探源》（pp. 98–99）：
《成實論》（卷三）說：「……心常在……心不淨……懈怠眾生，若聞心本不淨……，則不發淨心，故說本淨」。它們雖都解釋心性本淨，其實是心性無記論，和心通三性論者。

[36] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 278）：「《成實論》約『為人生善』說『本淨』，在修學的實踐上，是很有意義的。」

[37] 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》（p. 363）：「《成實論》主也以為是不了義說，但覺得對於懈怠眾生，倒不無鼓勵的作用。」

### （三）小結

為什麼為眾生說如來藏？《寶性論》舉出了五項理由，第一項就是「**以有怯弱心**」[38]，與《成實論》「**為懈怠者**」說相合；也與《增支部》的「各各為人生善」相合，這應該就是說「**心性本淨**」的根本意趣。

## 四、「心性本淨」以常識的譬喻為依據，但決不是深徹的

### （一）古代的「心性本淨論」者以世俗的譬喻來說明

「**心性本淨**」論者，並不是從義理的論究中，得出「心淨」的結論；也不是大乘那樣，以自己修持的體驗為依據。

古代的「心性本淨論」者，如「分別論者」，「一心相續論者」，主要是應用世俗的譬喻，以譬喻來說明「**心性本淨**」。

#### 1、主要三大類的譬喻

如上文所引的，「一心相續論者」，舉(1)浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）[39]、(2)日月為五事所覆、[40](3)頗胝迦等譬喻。

#### 2、譬喻的意義

##### （1）轉染還淨的「主」、「客」意義

這些譬喻，如浣衣、磨鏡、鍊金、除銅器垢，比喻了性本清淨，只是染上些塵垢，可以用浣、磨等方法來恢復本淨；這是轉染還淨的說明。這些譬喻，有自體與外鑠的「主」、「客」意義。

---

[38]（1）〔原書 p. 79 註 13〕《究竟一乘寶性論》卷 4（大正 31，840c）。《佛性論》卷 1（大正 31，787a）。

（2）《究竟一乘寶性論》卷 4〈7 為何義說品〉（大正 31，840b27–c5）：

處處經中說，內外一切空，有為法如雲，及如夢幻等，
此中何故說，一切諸眾生，皆有如來性，而不說空寂，
以有怯弱心，輕慢諸眾生，執著虛妄法，謗真如佛性，
計身有神我，為令如是等，遠離五種過，故說有佛性。

（3）《佛性論》卷 1（大正 31，787a8–12）：

問曰：「佛何因緣說於佛性？」
答曰：「如來為除五種過失，生五功德，故說一切眾生悉有佛性。除五種過失者：一、為令眾生離下劣心故，二、為離慢下品人故，三、為離虛妄執故，四、為離誹謗真實法故，五、為離我執故。」

[39]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，140c19–22）：「……分別論者。彼說染污不染污心其體無異。謂若相應煩惱未斷名染污心。若時相應煩惱已斷名不染心。如銅器等。未除垢時名有垢器等。若除垢已名無垢器等。心亦如是。……」

[40]《增支部經典》卷 4（N20，92a6–11）：

諸比丘！此等之四者，是日月之翳，為此翳所覆之日月，不光、不輝、不照。四者為何？諸比丘！雲是日月之翳，為此翳所覆之日月，不光、不輝、不照。諸比丘！霧是日月之翳……。諸比丘！煙與塵是日月之翳……。諸比丘！羅睺阿修羅王是日月之翳，為此翳所覆之日月，不光、不輝、不照。諸比丘！此等之四者，是日月所不照。」

**（2）心與煩惱的「相應相雜」**

日月為五事所覆，五事是煙、雲、塵、霧、羅睺羅手。雖譬喻的意義相近，但以日光與陰闇相關涉，說明心與煩惱的「相應相雜」，[41]可以引申出「道與煩惱同在」的理論。

**（3）自我與覺**

頗胝迦寶（sphaṭika），是「瑩淨通明」的，與紅色等物品在一起，就會成紅色等。[42]這一譬喻，本是數論（Sāṃkhya）外（p. 75）道用來比喻自我與覺的。[43]

---

[41]（1）〔原書 p. 79 註 14〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，141a）。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27（大正 27，141a2–29）：

世尊亦說苾芻當知，此日月輪五翳所翳，不明、不照、不廣、不淨。何等為五？一、雲，二、烟，三、塵，四、霧，五、曷邏呼阿素洛手。此中**雲**者，如盛夏時有少雲起須臾增長遍覆虛空。障日月輪俱令不現。**烟**者如林野中焚燒草木率爾烟起遍覆虛空，障日月輪俱令不現。**塵**者如亢旱時大風旋擊囂塵卒起遍覆虛空，障日月輪俱令不現。霧者如秋冬時山河霧起。又聞外國雨初晴時，日照川原地氣騰湧，雰霏布散遍覆虛空，障日月輪俱令不現。曷邏呼阿素洛手者謂阿素洛與天鬪時，天用日月以為旗幟，由日月威天常勝彼。時曷邏呼阿素洛常心忿日月欲摧滅之。由諸有情業增上力，盡其智術不能摧壞，遂以手障令暫隱沒。如契經說：「苾芻當知，無大身形端嚴殊妙如曷邏呼阿素洛者。」此說變化，非謂實身。如日月輪非與五翳相合相應相雜，彼翳未離此日月輪不明、不照、不廣、不淨。彼翳若離此日月輪，明照廣淨。如是非此心與貪瞋癡相合相應相雜，而貪瞋癡未斷心不解脫，貪瞋癡斷心便解脫。此中意說，如日月輪非與五翳從本已來相應相雜，後時離彼明照廣淨。心亦如是，非從無始與貪瞋癡相應相雜，後時離彼名得解脫。是故要離貪瞋癡心後彼斷時名得解脫，其理決定。

[42]《瑜伽論記》卷 20：（大正 42，774a15–17）：「頗胝迦者三藏云，此處無名可翻。似水精白珠、無定色。與四色合即似四色影像惑亂有情，邪心執實。」

[43]（1）〔原書 p. 79 註 15〕坂本幸男《心性論展開的一斷面》（〈印度學佛教學研究〉二卷一號）

（2）印順法師，《印度佛教思想史》（p. 305）：「現識，如明淨的頗胝迦寶（sphaṭika），受外色反映而現為雜染色。這種受熏而轉變，稱為不思議熏變（acintyavāsanā-pariṇāma）。現識與分別事識（vastu-prativikalpa-vijñāna）——前七種轉識（pravṛtti-vijñāna），俱時而轉，如海水與波浪一樣。」

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（pp. 422–423）：

《大毘婆沙論》所引的分別論者，舉銅器（頗胝迦）等喻；破瓶喻；折路迦緣草木喻；果從器出，轉入彼器喻。更明顯的，被指為：「彼依假名契經，及依世俗言論」，如《大毘婆沙論》卷 60（大正 27，312b）說：「彼非素怛纜，非毘抖耶，非阿毘達磨，但是世間麤淺現喻。世間法異，賢聖法異，不應引世間法難賢聖法」！說一切有部阿毘達磨者與分別論者，論理方法是不盡相同的。阿毘達磨論者，分別諸法，而達一一法自性。這一一法自性，是體用一如的。在前後同時的關係下，現起剎那（即生即滅的）作用。這是分析的，究理所成立的，或稱之為「道理極成真實」。而分別論者，依假名契經（佛的隨俗說法），世俗言論，世間比喻，以說明一切。所以，一法而可以體用不同：「心性本清淨，客塵煩惱所染」；「染汙不染汙心，其體無異」。一法而可以在此在彼：「要得生有，方捨死有」；「行行世時，如器中果」。近於常識的，通俗的論義，是分別論者的特色。這點，譬喻師一分相近，與大眾系更為切近。

**（二）譬喻被部分佛經廣泛的應用**

《順正理論》引用了頗胝迦喻，早一些的唯識學要典《解深密經》，也用來比喻三性的染淨。[44]「**心性本淨**」論者專憑譬喻來說明的學風，使我們想到了《如來藏經》[45]、《大般涅槃經》（前分）[46]的風格。古代的正理（Nyāya）學派，立譬喻量（upamāna-pramāṇa），以為譬喻有成立正理的力量。[47]在後起的論理學中，譬喻量沒有成立正理的力量而被取消了，然古代以為是可以成立的，所以部分佛經廣泛的應用。成立「**心性本淨**」的譬喻，是通俗的，合於常情的，在佛法普及化的過程中，容易為人接受而日漸光大起來。[48]

---

[44]（1）〔原書 p. 79 註 16〕《解深密經》卷 2（大正 16，693b）。

（2）《解深密經》卷 2〈4 一切法相品〉（大正 16，693b2–20）：

善男子！譬如清淨頗胝迦寶，若與青染色合，則似帝青、大青、末尼寶像；由邪執取帝青、大青、末尼寶故，惑亂有情。若與赤染色合，則似琥珀末尼寶像；由邪執取琥珀末尼寶故，惑亂有情。若與綠染色合，則似末羅羯多末尼寶像；由邪執取末羅羯多末尼寶故，惑亂有情。若與黃染色合，則似金像；由邪執取真金像故，惑亂有情。

如是，德本！如彼清淨頗胝迦上，所有染色相應；依他起相上，遍計所執相言說習氣，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、金等邪執；依他起相上遍計所執相執，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦寶；依他起相，當知亦爾。如彼清淨頗胝迦上，所有帝青、大青、琥珀、末羅羯多、真金等相，於常常時，於恒恒時，無有真實、無自性性，即依他起相上，由遍計所執相，於常常時、於恒恒時，無有真實、無自性性；圓成實相，當知亦爾。

[45] 參見印順法師，《如來藏之研究》〈第四節 如來藏經〉（pp. 110–113）。

[46] 印順法師，《如來藏之研究》（p. 251）：

《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義，如《大般涅槃經》【卷七（大正一二・四0七中）、卷九（大正一二・四一九上）、卷八（大正一二・四一0中）】說：

1、「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義」。

2、「一切眾生悉有佛性，以佛性故，眾生身中即有十力、三十二相、八十種好」。

3、「佛性如是不可思議，（具）三十二相、八十種好，亦不可思議」。

[47]（1）印順法師，《印度佛教思想史》（p. 350）：

從辯論術而來的論理學，是稱為正理——尼夜耶（naiyāyika）與因論（hetu-śāstra）的。「正理」，本是真理的意義，其後演化為思惟論究真理的方法。大抵由於種種沙門團興起，印度傳統的婆羅門（Brāhmaṇa）教徒，迫得發展辯論術。其中特重思辨以求真理得解脫的，形成尼夜耶派，有《正理經》；勝論（Vaiśeṣika）也以究理著名；數論（Sāṃkhya），彌曼薩（Mīmāṃsā）等，婆羅門教分流出的教派，都多少有論理的學風，西元一世紀起，漸漸的流行起來。尼夜耶派的《正理經》，明十六諦（或作十六句義）。一、量（pramāṇa），立現量，比量，譬喻 量，聲量（教量）。量是正確的知識，可作為知識的準量。正確的知識，依此四量而得，所以《方便心論》說知四量名「知因」。……

（2）印順法師，《印度之佛教》（p. 232）：

尼夜耶派之重視論法，意在深知事理之真以得解脫，故以量為初。量者，正確之知識也。正知因四事得：現見所得者曰現量，依現見而推比得者曰比量，引譬類而例證得者曰譬喻量，依聖典聖說而得者曰聲量（即聖教量）。以此四而得正知；正知（量）之所依，即是因也。《方便心論》以知四量為「知因」，以此。然印度論法，初意本在悟他，即研求論議之軌式，俾得依之以判是非，曉未悟。故論法中，不單為論理之是非，即論場，評證者，語言之巧拙，詭辯，咸在論求之列。

[48] 印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 278）：「《增支部》心本光淨的思想，

（三）後起論者以義理的論究中，得出「心淨」的結論

然佛法立二諦，依世俗而引向勝義；立四悉檀，方便誘化，而以第一義悉檀為究極。《瑜伽師地論》立四真實，在悟入的真實以外，立「世間極成真實」，「道理極成真實」。「道理極成真實」，是從叡智的觀察研究而來，與「世間極成真實」不同。[49] 這猶如科學的理論，與常識的見解不同一樣。

（四）小結

「**心性本淨**」說，始終以常識的譬喻為依據，是平易近人的，但決不是深徹的！這所以阿毘達磨論師要一再的說：「世俗法異，賢聖法異」[50]。

---

在部派中，大乘佛法中，有著最深遠的影響！」

[49]〔原書 p. 79 註 17〕《瑜伽師地論》卷 36〈4 真實義品〉（大正 30，486b–c23）：

云何真實義，謂略有二種：一者、依如所有性諸法真實性。二者、依盡所有性諸法一切性。如是諸法真實性一切性，應知總名真實義。此真實義品類差別復有四種。一者、世間極成真實，二者、道理極成真實，三者、煩惱障淨智所行真實，四者、所知障淨智所行真實。

云何世間極成真實？謂一切世間於彼彼事隨順假立。世俗串習悟入覺慧所見同性。謂地唯是地非是火等。如地如是；水、火、風，色、聲、香、味、觸，飲食、衣、乘諸莊嚴具，資產什物，塗香、華鬘、歌舞、伎樂種種光明，男女承事，田園、邸店、宅舍等事當知亦爾。苦唯是苦非是樂等，樂唯是樂非是苦等。以要言之：此即如此非不如此，是即如是非不如是。決定勝解所行境事，一切世間從其本際展轉傳來，想自分別共所成立，不由思惟籌量觀察然後方取，是名世間極成真實。

云何道理極成真實？謂諸智者、有道理義，諸聰叡者、諸黠慧者、能尋思者、能伺察者、住尋伺地者、具自辯才者、居異生位者、隨觀察行者，依止現、比及至教量極善思擇決定智所行、所知事，由證成道理所建立、所施設義，是名道理極成真實。

云何煩惱障淨智所行真實？謂一切聲聞、獨覺，若無漏智，若能引無漏智、若無漏後得世間智所行境界，……謂四聖諦……此諦現觀，聲聞、獨覺能觀唯有諸蘊可得，除諸蘊外我不可得，……發生如是聖諦現觀。

云何所知障淨智所行真實？謂於所知能礙智故名所知障，從所知障得解脫智所行境界，……謂諸菩薩、諸佛世尊入法無我，入已善淨於一切法離言自性、假說自性，平等平等無分別智所行境界。如是境界為最第一真如無上所知邊際。齊此一切正法思擇皆悉退還不能越度。

[50]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9（大正 27，43c6–7）：「不可以世俗現喻難賢聖法；賢聖法異，世俗法異故。」

## 五、「心性本淨」中的「心」的意義

### （一）「心」一般是與「意、識」同名而異實

心、意、識，一般是看作同名而異實的，所以綜合為「心意識」一詞。在經典的應用中，雖然並不嚴格、卻也表示出每一名字的特性；這在古代阿毘達磨論師，早就注意到了。[51]那末「**心性本淨**」的心，有什麼特殊的意義呢？[52]

#### 1、「心」的特義

##### （1）依種種的積集生起——並非單一性

心（citta）的特義，如古師說：

1、「心是種族義。……彩畫是心業。……滋長是心業」。[53]（p. 76）

2、「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」。[54]

---

[51]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371a19–21）：「經中說:『心、意、識』。如是三種差別云何?或有說者無有差別,心即是意，意即是識，此三聲別義無異故。」

（2）印順法師，《唯識學探源》（p. 82）：「經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。所以像《大毘婆沙論》卷 72，《俱舍論》卷 4，《順正理論》卷 11，《顯宗論》卷 6，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。」

（3）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 233）：「關於『心』，或稱為『意』，或稱為『識』；論師們雖有不同的解說，大致以『體性無別，約義有異』為正義，不外乎六識。」

[52] 印順法師，《華雨集》第三冊（pp. 141–142）：

這三個名詞，有什麼不同的意義？一般都以為可通用的；但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b）說：「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……復次、世亦差別，謂過去名意，未來名心，現在名識故。復次、施設亦有差別，謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。復次、義亦有差別，謂心是種族義，意是生門義，識是積聚義。復次、業亦有差別，謂遠行是心業……，前行是意業……，續生是識業……。復次、彩畫是心業……，歸趣是意業……，了別是識業 ……。復次、滋長是心業，思量是意業，分別是識業」。心，意，識三者的差別，論師是從字義，主要是依經文用語而加以分別的。」

[53]〔原書 p. 79 註 18〕《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b16–29）：

復次**彩畫是心業**，如契經說：苾芻當知，**諸傍生趣由心彩畫，有種種色，歸趣是意業。**如契經說：苾芻當知：如是五根各別所行各別境界，意根總領受彼所行境界，意歸趣彼作諸事業。了別是識業，如契經說：苾芻當知，識能了別種種境事。

復次**滋長是心業**，思量是意業，分別是識業。

脇尊者言：**滋長分割**是心業，思量、思惟是意業，分別解了是識業。

應知此中**滋長者是有漏心**，分割者是無漏心。思量者是有漏意，思惟者是無漏意。分別者是有漏識，解了者是無漏識，心意識三是謂差別。

[54]〔原書 p. 79 註 18〕《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，21c20–24）。

論曰：集起故名心，思量故名意，了別故名識。

復有釋言：淨、不淨界種種差別故名為心，即此為他作所依止故名為意，作能依止故名為識。故心、意、識三名所詮，義雖有異而體是一。

滋長、集起、種族，這些「心」的意義，都是種種的積集，依積集而有所生起。「彩畫」的譬喻，也是以種種色彩，畫成種種圖像的意思。所以，**對於種種的統一**，**不離種種而起的心**，**並不表示單一性**。[55]

**（2）「定」——於一境上，心心相續不亂**

[另外，]如三增上學中，稱定學為心學。由於「定」是持心不動亂，使散亂的歸於平靜，於一境上，心心相續不亂，名為「心一境性」，定也就名為「心」了。

**2、認識、執取作用名為「識」，引發行為發生諸識名為「意」，通泛的、總略的名詞是「心」**

後代大乘唯識學者，以心為阿賴耶識，正因為：「此識，色聲香味觸等積集滋長故」[56]；「種種法熏習種子所積集故」[57]；「由種種法熏習種子所積集故」[58]。[59]由

---

[55]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371b4–26），以圖表作說明：

| 差別解說 | 心 | 意 | 識 |
|---|---|---|---|
| 世 | 未來名「心」 | 過去名「意」 | 現在名「識」 |
| 施設 | 界中施設「心」 | 處中施設「意」 | 蘊中施設識」 |
| 義 | 種族義 | 生門義 | 積聚義 |
| 業 | 心業： | 意業： | 識業： |
| | 遠行<br>彩畫<br>滋長 | 前行<br>歸趣<br>思量 | 續生<br>了別<br>分別 |

（2）印順法師，《華雨集》第三冊（p. 142）：

其中，「心是種族義」，種族就是界（dhātu）。如山中的礦藏——界，有金、銀等不同性質的礦物，心有不同的十八界性，所以說「心是種族義」。又有「滋長義」，所以《俱舍論》說：「集起故名心。……淨不淨界種種差別故名為心」（大正 29，21 c）。《攝大乘論本》說：「何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故」（大正 31，134a），成為能生染淨法的種子心，也就是心種能生的唯識說。所以，「心是種族義」與「滋長是心業」，對大乘唯識學，是有重要啟發性的。」

[56]《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692b14–18）：「廣慧！此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心，何以故？由此識色、聲、香、味、觸等積集滋長故。」

[57]《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134a7–10）：「心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。」

[58]《成唯識論》卷 3（大正 31，13c7–22）：

第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名，謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故；或名所知依，能與染淨所知諸法為依止故；或名種子識，能遍任持世、出世間諸種子故。此等諸名通一切位。或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見、愛等執藏以為自內我故；此名唯在異生、有學，非無學位、不退菩薩有雜染法執藏義故。或名異熟識，能引生死、善不善業異熟果故；此名唯在異生、二乘諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故。或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故；此名唯在如來地有，菩薩二乘及異生位持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故，如契經說。

[59]〔原書 p. 79 註 19〕《解深密經》卷 1（大正 16，692b）。《攝大乘論本》卷上（大正 31，134a）。《成唯識論》卷三（大正 31，13c）。

於這一特性，除有關認識的、執取的名為「識」，引發行為，發生諸識的名為「意」而外，經中都泛稱為心，心是通泛的、總略的名詞。

### （二）「心」——與身相對，是內心的通稱

在經中，比起意與識來，心的應用不少，但都是不加分析的。如與身相對的心，身行與心行，身受與心受，身精進與心精進，身輕安與心輕安，身遠離與心遠離，都是內心的通稱。[60]

#### 1、一切內心作用，都是可以通稱為「心」

由於心為通稱，所以《雜阿含經》卷 10（大正 2，69c）說：

「比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種」。

眾生的惱——雜染與清淨，是以心為主導的，因心的雜染而成為雜染，心的清淨而成為清淨。

#### 2、「心」是表示集中、積聚、總略的種種統一

心是種種心，一切內心作用，都是可以稱為心的。如《相應部》等立十六心（他心智所知的心（p. 77））：有貪心，離貪心，有瞋心，離瞋心、有癡心，離癡心，攝心，散心，廣大心，非廣大心，有上心，無上心，定心，不定心，解脫心，不解脫心。[61]十六心的前六心，也許會被想像為：有貪心、離貪心等，似乎在貪、瞋、癡

---

[60] 印順法師，《華雨集》第三冊（pp. 142–143）：

從經文的用語去看，「心」，多數是內心的通稱。如與身相對而說心……，身遠離與心遠離：這都是內心通泛的名稱。一切內心種種差別，是都可以稱為心的，如善心，不善心等。……《相應部》分為十六心……。各經論所說，雖有出入，但泛稱為心，都是一樣的。由於心是內心（心心所）的通稱，也可說內心的統一，所以《雜阿含經》說：「心惱(染)故眾生惱(染)，心淨故眾生淨」（大正 2，69c、南傳一四・二三七）；心可說是染淨、縛脫的樞紐所在了！

[61]〔原書 p. 79 註 20〕《相應部》〈神足相應〉（S.51.11）。（南傳一六下・一一四）。

（1）《中阿含經》卷 19（大正 1，553b14–21）：「諸賢！我已得如是定心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動心，學他心智通作證。諸賢！我為他眾生所念、所思、所為、所行，以他心智知他心如真，有欲心知有欲心如真，無欲心知無欲心如真，有恚無恚、有癡無癡、有穢無穢、合散、高下、小大、修不修、定不定，不解脫心知不解脫心如真，解脫心知解脫心如真。」

（2）《中阿含經》卷 24（大正 1，584a5–14）：「云何觀心如心念處？比丘者，有欲心知有欲心如真，無欲心知無欲心如真，有恚，無恚，有癡，無癡，有穢污，無穢污。有合，有散，有下，有高，有小，有大，修，不修，定，不定，有不解脫心知不解脫心如真，有解脫心知解脫心如真。如是比丘觀內心如心，觀外心如心，立念在心，有知有見，有明有達，是謂比丘觀心如心。若有比丘、比丘尼如是少少觀心如心者，是謂觀心如心念處。」

（3）《增壹阿含經》卷 21（大正 2，658a16–23）：「彼云何名為誡三昧行盡神足？諸有三昧；知眾生心中所念，生時、滅時，皆悉知之。有欲心、無欲心、有瞋恚心、無瞋恚心、有愚癡心、無愚癡心、有疾心、無疾心、有亂心、無亂心、有少心、無少心、有大心、無大心、有量心、無量心、有定心、無定心、有解脫心、無解脫心一切了知。是謂名為誡三昧行盡神足。」

（4）《舍利弗阿毘曇論》卷 9（大正 28，595b4–14）：「復次他心智，若以智知他眾生他人心數

以外，別有心體的存在。然從攝心、散心、廣大心、非廣大心等而論，十六心的被稱為心，到底不外乎通稱。所以聖教所說的心，是表示集中的，積聚的，總略的，是種種的統一，純屬於現象論的立場。

**（三）「心」有種種統一的意義，在佛法的發展中，傾向於心的統一**

「心」有種種統一的意義，所以在佛法的發展中，學者的解說，傾向於心的統一。[62]

**1、「心王」與「心所」的作用分離**

一、如阿毘達磨論者的「心王」說：人心有或善或惡，或受或想或思等無數的作用，在分別的論究中，受、想等被分離出來，稱為「從心而有」，「依心而起」的「心所有法」。「心所」以外的，稱為心（王）——六識。分離了「心所有法」的心，近於現代心理學上的統覺作用。從種種心所而論到所依的一心（六識中的一識），也會被誤解為心體與心用。好在阿毘達磨論者不這麼說，認為心與心所是同樣的，只是總相知（是心）與種種別相知（是心所）的差別。[63]

---

及心。有愛心如實知有愛心，無愛心如實知無愛心；有瞋恚心如實知有瞋恚心，無瞋恚心如實知無瞋恚心；有愚癡心如實知有愚癡心，無愚癡心如實知無愚癡心；嫉心如實知嫉心，亂心如實知亂心，少心如實知少心，實心如實知實心，不定心如實知不定心，定心如實知定心；非解脫心如實知非解脫心，解脫心如實知解脫心，有勝心如實知有勝心，無勝心如實知無勝心。若智見解脫方便，是名他心智。」

[62] 印順法師，《唯識學探源》（pp. 92–93）：

把一覺論者、一心論者、分別論者的思想合起來研究，它是從心識無限差別的生滅中，發見了內在統一的心性。一心論者為什麼要建立一心？它從差別到統一，從生滅到轉變，從現象到本體，還是為了解決嚴重而迫切的問題——生命緣起。《成實論》卷五，曾說到一心論者建立一心的用意：「又無我故，應心起業，以心是一，能起諸業，還自受報。心死、心生，心縛、心解。本所更用，心能憶念，故知心一。又以心是一，故能修集。又佛法無我，以心一故，名眾生相」。

一心論的目的，在說明自作自受律，記憶的可能，被縛者與解脫者的關係，並且依一心建立眾生。一心論者，不像犢子系建立不同外道的真我，因為佛法是無我的；但不能不建立一貫通前後的生命主體，於是建立一心論。心理的活動與演變，不能機械式的把它割裂成前後獨立的法體。從現象上看，雖然不絕的起滅變化，而無限變化中的覺性，還是統一的。這一體的覺性，豈不是常住嗎？這在反對者的學派看來，一心只是變相的神我。像《成實論》（卷五）主的批評說：「若心是一，即為是常，常即真我。所以者何？以今作後作，常一不變，故名為我」。

反對者的意見，固然把它看成外道的神我；但在一心論者，卻認為非如此不能建立生命的連鎖。若剎那生滅前後別體，無法說明前後的移轉。《成實論》敘述它的意見說：「以心是一，故能修集。若念念滅，則無集力」。本著剎那生滅不能安立因果連繫的觀點，才考慮到心性的一體。這不但一心論者如此，犢子的建立不可說我，經量本計的一味蘊，也都是感到剎那論的困難而這樣的。但機械的統一論者，決不能同意，像《順正理論》（卷七）說：「或謂諸行若剎那滅，一切世間應俱壞斷。由此妄想，計度諸行或暫時住，或畢竟常」。

[63]（1）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 189）：「在同時共聚的動作中，有必然營為共同作用的，如心與心所法。而色與心不相應行，或是同的，或是異的，阿毘達磨論師，依不同的性質而作有精細的辨別。」

（2）印順法師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（p. 233）：「『心與心所』：眾生的內心活動，是複合而融和的活動，所以稱為『心聚』。簡要的說， 心與心所，心所與心所，是相應而起的；是同一所依，同一所緣，同一行相，同作一事的。」

**2、不同的六識，只是「一心」的差別**

二、如一心論者，引用「心遍行獨行」，而以為不同的六識，只是一心的差別。

**3、「心」雜染或離染，「心體」是清淨的**

三、如心性本淨論者：經上說：「**心極光淨，客塵所染**」，依世俗的譬喻，而解說為「性淨而相染」。心是內在的一心，雜染或離染，而心體是清淨的。

**（四）結說**

**1、傾於內在的統一，是與世間心境相應的**

佛教界傾於內在的統一，是與世間心境相應的。一般人的見解，總是這樣的：

**（1）有一貫通死生相續的存在者**

說到死生相續，就想到有一貫通前死後生者的存在，否則就不能說前後延續。

**（2）有一貫通從雜染到清淨的存在者**

說到從雜染到清（p. 78）淨，從繫縛到解脫，就設想為必有一貫通染與淨，貫通縛與脫的存在。[64]

**2、以世俗譬喻成立的「心性本淨」，有啟發人心向善的作用**

這是世間的知見，為成立一心，或神我的意識根源。心淨而有煩惱，煩惱除了而心還清淨，「**心**」就是貫通染淨的所依自體，正如洗衣的衣，磨鏡的鏡，鍊金的金一樣。以世俗譬喻而成立的「**心性本淨**」，確是適合於世間一般的見識，而富有啟發人心向善的作用。

[64] 印順法師，《唯識學探源》（pp. 104–105）：
心性本淨論者是一心相續論者，一心相續論者（參看分別論者的一心相續論）是在前後不斷的演化中，發見它相互一貫的不變性，前後不異的共同點。拿心來說，就是了了覺知性。常心與一心，不過是覺性不變的異名。

## 附表（一）：《增支部經典》卷 3〈第五 掬鹽品〉（100 經）

（N19，361a08–367a1）

| （N19，361a8–362a8） | （N19，362a8–363a4） |
|---|---|
| （一）諸比丘！**金鑛中，有泥砂、小石礫之垢**。然則，塵垢洗滌者或塵垢洗滌者弟子即將之散於桶中而洗、徧洗、完全洗滌。 | （三）諸比丘！正如是，修增上心之比丘有**身惡行、語惡行、意惡行之塵雜垢染**，有思慮而聰明之比丘當斷於此，排斥、祛除、令盡。 |
| 當金鑛斷其塵垢，脫離塵垢時，黃金〔尚有〕**微細小石與麤砂間之垢**。然則，塵垢洗滌者或塵垢洗滌者弟子即將之洗滌、徧洗、完全洗。 | 當修增上心之比丘斷於此，除於此時，即有**欲尋、恚尋、害尋中間之垢染**，有思慮而聰明之比丘，當斷離、排斥、祛除、令盡。 |
| 當金鑛斷其塵垢，脫離塵垢時，金鑛〔尚有〕**微細砂與黑粉微細之垢**。然則，塵垢洗滌者或塵垢洗滌者弟子即將之洗滌，徧洗，完全洗。 | 當修增上心之比丘，斷於此、除於此時，即有**親里尋、國土尋、不被輕相應尋之微細垢染**，有思慮而聰明之比丘當斷離於此、排斥、祛除、令盡。 |
| （二）當金鑛斷其塵垢，脫離塵垢時，更有**金砂之餘**。然則，黃金匠，或黃金匠弟子，即將其金鑛投入鎔治、徧鎔、完全鎔。**當金鑛尚未鎔、猶未徧鎔、猶未被完全鎔、猶未被蓄、猶未脫離濁穢**，則**不致軟，又不致堪任、又不極光淨、又易壞、又不適於正確之製作**。 | （四）當斷離於此，祛除此時，更有復法尋之殘，**彼雖是三摩地、卻未能寂靜未能妙**，而非伏除〔煩惱〕可得者，當得一趣性，由加行而抑止〔煩惱〕而防護。 |
| 諸比丘！彼黃金匠或黃金匠弟子，將金鑛鎔治、徧鎔、完全鎔之時，〔此時〕彼**金鑛即為所鎔、徧鎔、完全鎔、為蓄、離濁穢，又軟、又堪任、又極光淨、又不易壞，適於正確製作。或板、或耳璫、或頸飾、或金瓔珞，無論欲改造任何莊嚴具，彼皆可適應其目的**。 | 諸比丘！其心是**唯內而住、完全而住、趣於一，有等持之時**，〔此時〕**彼三摩地是寂靜、是妙**。伏除〔煩惱〕而得，得一趣性，非由加行抑止〔煩惱〕而防護者，凡為證知應證知法而引發心時，即可隨著〔彼定生起〕之原因，能得以實現。 |
| （N19，365a4–10） | （N19，365a11–366a12） |
| (十一)諸比丘！勤修增上心之比丘，應於適當之時**思惟三因**：應於適當時思惟**三摩地因**，於適當時思惟**精勤因**，於適當時思惟**捨因**。 | (十三)諸比丘！譬如金匠或金匠弟子造竈、作竈已，於竈口點火，於竈口點火已，以鉗插金鑛，投入竈口，於**適當時而以鞴吹**，於適當時**拂水**，於適當時**觀察**。 |
| (十二)諸比丘！若勤修增上心之比丘，只一向思惟**三摩地因**，其**心即趣於懈怠**之理。 | 諸比丘！若金匠或金匠之弟子，只**一向以鞴吹**金鑛，則其**金鑛應焚燒**。 |
| 諸比丘！若勤修增上心之比丘，只一向思惟**精勤因**，其**心即趣於掉舉**之理。 | 諸比丘！若金匠或金匠弟子，只**一向對其金鑛拂水**，即彼**金鑛應冷卻**。 |
| 諸比丘！若勤修增上心之比丘，只一向思惟**捨因**，其**心則為漏盡，有不正等待**之理。 | 諸比丘！若金匠或金匠弟子對其金鑛只**一向觀察**，則彼金鑛**不至正確成熟**。 |
| 諸比丘！勤**修增上心之比丘，於適當時思惟三摩地因，於適當時思惟精勤因，於適當時思惟捨因故，其心是軟，又堪任、又極光淨、又不易壞，為漏盡而正確得定**。 | 諸比丘！金匠或金匠弟子，對其金鑛於**適當時，以鞴而吹，於適當時以水拂，於適當時觀察故，由是而彼金鑛遂軟，又堪任，又極光淨，又不易壞，可正確用於製作或板或耳璫或頸飾或金瓔珞，無論欲改造任何莊嚴** |

| | |
|---|---|
| | **具，皆可適應其目的**。」 |
| | （十四）諸比丘！正如是，勤修增上心之比丘、於**適當時應思惟三因**——於適當時應思惟三摩地因，……若勤修增上心之比丘，只一向思惟三摩地因，……其心則為漏盡，有不正確等持之理。<br>諸比丘！勤修增上心之比丘，於適當時思惟三摩地因，於適當時思惟精勤因，於適當時思惟捨因故，**其心即軟，又堪任，又極光淨，又不易壞，為漏盡而正確得定，為知證所有應知證之法，引發心時，隨〔其起定〕原因，能得以實現**。 |

## 附表（二）：《雜阿含經》卷 47（1246 經）（大正 02，341b25–342a2）

| （大正 02，341b25–c7） | （大正 02，341c8–342a2） |
|---|---|
| 如**鑄金**者，積聚沙土，置於槽中，然後以水灌之，麁上煩惱、**剛石堅塊**隨水而去，猶有麁沙纏結。 | 如是，淨心進向比丘麁煩惱纏、惡不善業、諸惡邪見漸斷令滅，如彼**生金**，**淘去剛石堅塊**。 |
| 復以水灌，**麁沙**隨水流出，然後生金，猶為細沙、黑土之所纏結。 | 復次，淨心進向比丘除次麁垢，欲覺、恚覺、害覺，如彼生金除**麁沙礫**。 |
| 復以水灌，**細沙、黑土**隨水流出，然後真金純淨無雜， | 復次，淨心進向比丘次除細垢，謂親里覺、人眾覺、生天覺，思惟除滅，如彼生金**除去塵垢、細沙、黑土**。 |
| **猶有似金微垢**。 | 復次，淨心進向比丘有善法覺，思惟除滅，令心清淨，猶如**生金**除去金色相似之垢，**令其純淨**。 |
| 然後金師置於爐中，增火鼓韝，令其融液，垢穢悉除，然其**生金**猶故，**不輕、不軟、光明不發，屈伸則斷**。 | 復次，比丘於諸三昧有行所持，猶如池水周匝岸持，為法所持，不得寂靜勝妙，不得息樂，盡諸有漏。如彼金師、金師弟子陶鍊生金，除諸垢穢，**不輕、不軟、不發光澤，屈伸斷絕**，不得隨意成莊嚴具。 |
| 彼鍊金師、鍊金弟子復置爐中，增火鼓韝，轉側陶鍊，然後生金**輕軟、光澤，屈伸不斷**， | 復次，比丘得諸三昧，不為有行所持，得寂靜勝妙，得息樂道，一心一意，盡諸有漏。如鍊金師、鍊金師弟子陶鍊生金，令其**輕軟、不斷、光澤，屈伸隨意**。 |
| **隨意所作釵、鐲、鐶、釧諸莊嚴具**。 | 復次，比丘離諸覺觀，乃至得第二、第三、第四禪。如是正受，純一清淨，離諸煩惱，柔軟真實不動。於彼彼入處，欲求作證悉能得證。如彼金師陶鍊生金，極令輕軟、光澤、不斷，**任作何器，隨意所欲**。如是，比丘三昧正受，乃至於諸入處悉能得證。 |

附表（三）：《雜阿含經》卷 47（1247 經）（大正 02，342a3–21）：

| （大正 02，342a3–a11） | （大正 02，342a11–a21） |
| --- | --- |
| ……應當專心方便，隨時思惟三相……<br><br>若比丘一向**思惟止相**，則於是處**其心下劣**。<br>若復一向**思惟舉相**，則於是處**掉亂心起**。<br>若復一向**思惟捨相**，則於是處**不得正定**，盡諸有漏。<br><br>……彼比丘隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相故，心則正定，盡諸有漏。 | 如巧金師、金師弟子以生金著於爐中增火，隨時扇韝，隨時水灑，隨時俱捨。<br>若一向**鼓韝**者，即於是處**生金焦盡**。<br><br>一向**水灑**，則於是處，生金堅強。<br><br>若一向**俱捨**，則於是處**生金不熟**，則無所用。是故，巧金師、金師弟子於彼生金隨時鼓韝，隨時水灑，隨時兩捨。<br>如是生金，得等調適，隨事所用。如是，比丘！專心方便，時時思惟，憶念三相乃至漏盡。 |

附表（四）《增支部經典》卷 5（N21，20a3–21a4）：

| （N21，20a3–10） | （N21，20a10–21a4） |
| --- | --- |
| 諸比丘！黃金有如是等之五銹，為此等銹之所侵蝕，黃金不柔軟，又不堪加工，又無光澤，又脆弱，又不能作正當之使用。<br>何等為五？即：**鐵、銅、錫、鉛、銀**等。……<br>諸比丘！然而，黃金遠離是等五銹時，其黃金則柔軟，又堪加工，又有光澤，又不脆弱，又能作正確之使用。諸如希有之：戒指、耳墜、項鏈、金簪，欲造任何之莊飾物，亦能適合其目的。 | 諸比丘！心有是等之五銹，為是等銹侵蝕之心，則不柔軟，又不堪加工，又無光澤，又脆弱，又因漏盡而不能等持。<br><br>何等為五？**欲之欲求、恚、惛眠、掉悔、疑等**。……<br>諸比丘！心遠離是等之五銹時，其心柔軟，又堪加工，又有光澤，又不脆弱，又為漏盡而等持。<br>復次，若依諸證智而可引發作證之法，依證智而可引發作證之心，若依此原因〔即使何時〕於各〔法〕皆可得予滿足。 |

附表（五）《相應部經典》卷 46〈〔三三〕第三 煩惱（一經）〉[65]（N17，252a10–253a14）：

| （N17，252a10–253a10） | （N17，253a10–14） |
|---|---|
| （二）諸比丘！**金之隨煩惱**[66]有**五種**。被此隨煩惱染污時，**金則不柔軟、不堪任、不清淨、脆而不堪正用**。以何為五耶？ | （九）諸比丘！欲**貪**為心之隨煩惱，被**此隨煩惱染污時，心則不柔軟、不堪任、不清淨、脆而不能正盡諸漏**。 |
| （三）諸比丘！**鐵**為金之隨煩惱，被此隨煩惱染污時，金則不柔軟、不堪任、不清淨、脆而不堪正用。 | |
| （四）諸比丘！**銅**為金之隨煩惱，被此隨煩惱染污時，金……乃至…… | （十）**瞋**隨眠…… |
| （五）諸比丘！**錫**為金之隨煩惱，……乃至…… | （十一）**慳眠**隨眠…… |
| （六）諸比丘！**鉛**為金之隨煩惱，……乃至…… | （十二）**掉悔**隨眠…… |
| （七）諸比丘！**銀**為金之隨煩惱，被此隨煩惱染污時，金則不柔軟、不堪任、不清淨、脆而不堪正用。 | （十三）**疑**隨眠…… |
| （八）諸比丘！此五者為金之隨煩惱，**被此隨煩惱染污時，金則不柔軟、脆而不堪正用**。 | （十四）諸比丘！此五者為**心之隨煩惱，被此隨煩惱染污時，心則不柔軟、不堪任、不清淨、脆而不能正盡諸漏**。 |

[65] 《增支部經典》原典三・一六頁。

[66] 「金之煩惱」，為金之夾雜物。乃對後之心隨煩惱，今同原語，故用同譯語。

附表（六）《增支部經典》卷 5（N21，272a1–277a3）：

<table>
<tr><td colspan="3">傷歌邏婆羅門，白世尊言：「尊者瞿曇！<br>(A)是何因何緣，縱然於長夜讀誦真言，亦於其時不得辯才，況不讀誦？<br>(B)是何因何緣，於長夜不讀誦真言，亦於其時能得辯才，況且讀誦耶？」婆羅門！：</td></tr>
<tr><td rowspan="5">（A）</td><td>以纏縛於欲貪、隨逐於(1)欲貪心而住，且不如實知已生欲貪出離時，其時亦不如實知、不見己利，其時亦不如實知、不見他利，其時亦不如實知、不見俱利，於長夜讀誦真言，亦不得辯才，況不讀誦？</td><td>譬如有水鉢，〔鉢中之水〕或(1)渾濁為赤色、黃色、青色、真紅色，有眼之人，於其中凝視己之面貌，而不如實知、見。<br>以纏縛於欲貪、……況不讀誦？</td></tr>
<tr><td>以纏縛於瞋、隨逐於(2)瞋心而住……瞋恚出離之時，其時亦不如實知、不見己利……他利……俱利，……亦不得辯才，況不讀誦？</td><td>譬如水鉢，〔鉢中之水〕(2)以火加熱、沸騰、洋溢，有眼之人，於其中凝視己之面貌，而不如實知、見。<br>以纏縛於瞋、……況不讀誦？</td></tr>
<tr><td>以纏縛於惛眠、隨逐於(3)惛眠心而住，…<br>…且不如實知已生惛眠出離之時，……不見己利……他利……俱利，……亦不得辯才，況不讀誦？</td><td>譬如有水鉢，〔鉢中之水〕(3)為青苔所蔽，有眼之人於其中凝視己面貌，而不如實知、見。<br>以纏縛於惛眠、……況不讀誦？</td></tr>
<tr><td>以纏縛於掉悔、隨逐於(4)掉悔心而住，且不如實知已生掉悔出離之時……不見己利<br>……他利……俱利，……亦不得辯才，況不讀誦？</td><td>譬如有水鉢，〔鉢中之水〕(4)為風所吹動、漂盪，有眼之人於其中凝視己之面貌，而不如實知、見。<br>以纏縛於掉悔、……況不讀誦？</td></tr>
<tr><td>以纏縛於疑、隨逐於(5)疑心而住，且不如實知已生之疑出離之時……不見己利……他<br>利……俱利，……亦不得辯才，況不讀誦？</td><td>譬如有水鉢，〔鉢中之水〕(5)被擾濁，含泥且置於闇處，有眼之人於其中凝視己之面貌，而不如實知、不見。<br>以纏縛於疑、……況不讀誦？</td></tr>
<tr><td>（B）</td><td colspan="2">〔復次，〕婆羅門！以不纏縛於(1)欲貪【(2)瞋、(3)惛眠、(4)掉悔、(5)疑】不隨逐於欲貪心而住，且如實了知已生欲貪出離之時，其時亦如實知見已利，其時亦如實知見他利，其時亦如實知見俱利，於長夜不讀誦真言，亦能得辯才，況讀誦耶？婆羅門！譬如有水鉢，〔鉢中之水〕或(1)不渾濁為赤色、黃色、真紅色，【(2)以火不加熱、不沸騰、不洋溢，(3)不為青苔所蔽，(4)不為風所吹動、漂盪，(5)澄清無穢，置於明處】有眼之人於其中凝視己之面貌，而如實知見。……於長夜不讀誦真言，亦能得辯才，況讀誦耶？</td></tr>
</table>

附表（七）《相應部經典》卷 46〈〔五五〕第五 傷歌邏（一經）〉[67]（N17，287a5–292a3）：

<table>
<tr><td colspan="3">（一）舍衛城……<br>（二）時，傷歌邏婆羅門，詣世尊住處。詣已，與世尊互相交談慶慰、歡喜、感銘之語後，坐於一面。坐於一面之傷歌邏婆羅門，白世尊曰：<br>（三）(A)「尊瞿曇！有何之因、何之緣？有時長夜讀誦真言，不得成辯才耶？何況不讀誦耶？(B)尊瞿曇！又有何之因、何之緣？有時長夜不讀誦真言，得成辯才耶？何況讀誦之耶？」</td></tr>
<tr><td rowspan="7">（A）</td><td>（四）婆羅門！為欲貪所纏，以隨逐欲貪之心而住，對已生欲貪之出離，不能如實知時，則對己利不能如實知見、對他利不能如實知見、對俱利不能如實知見；<br><br>雖長夜讀誦真言，亦不得成辯才，何況不讀誦哉！」</td><td>婆羅門！譬如有水鉢，以赤、黃、青、茜色而濁之，有眼之人，對其中觀察己之面相，不得如實知見。婆羅門！如是為欲貪所纏，以隨逐於欲貪之心而住，對已生欲貪之出離，不能如實知時，則對己利不能如實知見、對他利不能如實知見、對俱利不能如實知見；<br>雖長夜讀誦真言，亦不得成辯才，何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td>（五）婆羅門！又為瞋恚所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td><td>婆羅門！譬如有水鉢，以火加熱，沸騰而汪溢，有眼之人，……如是為瞋恚所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td>（六）婆羅門！又為惛眠所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td><td>婆羅門！譬如有水鉢，為茗草所覆，有眼之人，……如是為惛眠所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td>（七）婆羅門！又為掉悔所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td><td>婆羅門！譬如有水鉢，為風煽動而起漂波，有眼之人，……如是為掉悔所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td>（八）婆羅門！又為疑惑所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td><td>婆羅門！譬如有水鉢，染以濁擾之泥，置於闇處，有眼之人，……如是為疑惑所纏，……以隨逐，……出離，不能如實知時……不能如實知見……何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td>（九）婆羅門！有此因、此緣，有時雖長夜讀誦真言，亦不得成辯才，何況不讀誦哉！</td></tr>
<tr><td>（B）</td><td colspan="2">〔十 ——十五〕婆羅門！不為(1)欲貪所纏【(2)瞋恚、(3)惛眠、(4)掉悔、(5)疑惑】不隨逐於欲貪心而住，對已生欲貪之出離，如實知時，則對己利如實知見、對他利如實知見，對俱利如實知見，長夜不讀誦真言，亦成辯才，何況讀誦哉？婆羅門！譬如有水鉢，(1)不為赤、黃、青、茜色所濁，【(2)加火熱之、未沸騰、未汪溢，(3)未被苔草所覆，(4)不為風煽動、不漂不波，(5)澄清無濁、置於明處】有眼之人，於其中觀察自己之面相，能如實知見……婆羅門！有此因、此緣，有時雖長夜不讀誦真言，亦成辯才，何況讀誦哉！</td></tr>
</table>

[67]《增支部經典》第三卷・二三〇頁。

附表（八）《增支部經典》卷 3（70 經）（N19，293a7–298a11）：

| 毘舍佉！將染污之心由修治而令清淨。毘舍佉！又如何將染污之心由修治而令清淨耶？ | | |
|---|---|---|
| 聖弟子**隨念如來**，如是彼世尊是應供……覺者、世尊。<br>隨念如來之彼**心是淨化**，並生歡喜，所有心之**染污即為所斷**。 | 猶如**污之頭**可由修治而清淨。<br>又如何而受污之頭可由修治而清淨耶？<br>是緣於煉粉，緣於香泥，緣於水，又緣於順應之人力。 | 又如何而染污之心可由修治而清淨耶？<br>於世間之中，聖弟子**隨念如來**：如是彼世尊是應供……覺者、世尊。<br>如此隨念如來之彼**心即淨化**而生歡喜，於是所有心之**染污即為所斷**。<br>此聖弟子即稱行梵[世尊]布薩，與梵俱住，彼**心**即依梵而清淨，而生歡喜，所有心之染污即為所斷。 |
| 聖弟子即**隨念法**：世尊之法是善說、是現見、是不時、是來觀、是隨順、是智者內證<br>。隨念法之彼**心即清淨**而生歡喜，於是**心之染污即可斷**。 | 猶如**染污之身**可由修治而清淨。<br>如何……清淨耶？<br>是緣於化裝用之石抹，緣於水，緣<br>於順應之人力。 | 於世間之中，聖弟子即**隨念法**：世尊之法是善說……是智者內證。<br>隨念法之彼**心即清淨**而生歡喜，於是所有心之**染污即可斷**。<br>此聖弟子即稱為行法布薩，與法俱住<br>……如是染污之心可由修治而清淨。 |
| 聖弟子即**隨念僧伽**：世尊之弟子僧伽是妙行者。是如理行者……世尊之弟子僧伽是和敬行者，〔僧伽〕即四雙八輩者。此即世尊之弟子僧伽是當受施、當受請待、當受供養、當受恭敬，是世人無上之福田。隨念僧伽之人**心即清淨**，而生歡喜。於是，**心之染污即可斷**。 | 猶如**污穢之衣**可由修治而清淨。<br>如何……清淨耶？<br>是緣於熱，緣於灰汁，緣於生糞，緣於水，緣於其順應之人力。 | 於世間之中，聖弟子即**隨念僧伽**：世尊之弟子僧伽是妙行者……是無上之福田。<br>隨念僧伽之**彼心即清淨**，……**心之染污即可斷**。<br>此聖弟子即稱為行僧伽布薩，與僧伽俱住，彼之心即依僧伽而清<br>淨，……心之染污即可斷。 |
| 聖弟子即**隨念己戒**之無缺、不穿、無斑、無紋、有益、智者所稱讚、無執取、能起三摩提。<br>彼隨念戒之**心是清淨**而生歡喜，所有**心之染污即可斷**。 | 猶如受到**染穢之鏡面**可由修治而清淨。如何……清淨耶？<br>是緣於油，緣於灰，緣於毛拂，又緣於順應之人力。 | 於世間中，聖弟子**隨念己戒**之無缺……能起三摩提，彼隨念戒之**心即清淨**……**心之染污可斷**。<br>此聖弟子即稱為行戒布薩，與戒俱住，……如是而染污之心即清淨。 |
| 聖弟子**隨念天**：有四大王天、有三十三天、有夜摩天、有覩史多天、有化樂天、有他化自在天、有梵眾天、有此以上之天。於此處沒而生於彼處之天，無論成就如何之**信【戒、聞、捨及慧】**，與彼相同之**信【戒、聞、捨及慧】**於我亦有。<br>……**心即清淨**而生歡喜，於是所有**心之染污即斷**。 | 猶如是**有垢之金鑛**，可由修治而清淨。如何……清淨耶？<br>緣於竈，緣於鹽，緣於赭土，緣於橐與鉗，又緣於順應之人力。 | 聖弟子**隨念天**：有四大王天……生於彼處之天……與彼相同之信**【戒、聞、捨及慧】**於我亦有。<br>彼隨念自己與彼等諸天之信、戒、聞、捨及慧之**心即清淨**，而生歡喜，於是所有**心之染污即斷**。<br>此聖弟子即稱為行天布薩，與天俱住，……清淨，而生歡喜，……心之染污即斷……由修治而清淨。 |