

第三章 心性本淨說之發展

第一節 聲聞經論的心淨說

(pp.67-79)

一、揭發論題核心

如來藏 (tathāgata-garbha) 說，起初沒有與心性本淨 (citta-prakṛitviśuddhi) 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

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、初期契經中之引述：與修「定」有關

(一) 通俗譬喻引發「心本淨」之可能

1、離五蓋心得清淨

「心性本淨」，是與定 (samādhi) 有關的，定學也稱為心 (citta) 學。

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。

2、舉《雜阿含經》明：心得淨能斷煩惱

(1) 列經文

《雜阿含經》卷 47 (大正 2, 341c) 說：

「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

¹ 參見：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 (prakṛtipariśuddhhi-garbha)。又說：「(自) 性清淨心，難可了知；彼心為煩惱染，亦難了知」。《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」。

「心本清淨，為客塵所染」，出於《增壹阿含經》——大眾部 (Mahāsāṃghika)、分別說部 (Vibhajyavādin) 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。

心性本淨為煩惱所染，與本有清淨如來藏而為煩惱所覆蔽，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，與真我與真常心思想的合流。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。

減；如彼生金，除去麤垢、細沙、黑土。復次，淨心進向比丘，有善法覺，思惟除減，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) 釋義：鍊金喻、水喻等

A、對應《增支部》

本經，《巴利藏》編入《增支部》。²

B、鍊金喻

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。³

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；⁴

²（原書，p.78，n.1）《增支部》〈三集〉（南傳一七·四一六——四二一）。

³ 參見：

（1）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1246經》卷47（大正02，341b25-342a2）。

（2）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷13（大正30，343c17-25）：

復次，《盪塵經》中，佛世尊言：「當如陶鍊生金之法，陶鍊其心，乃至廣說。」如是等義，云何應知？謂陶鍊生金，略有三種：一、除垢陶鍊，二、攝受陶鍊，三、調柔陶鍊。除垢陶鍊者，謂從金性中，漸漸除去麤中細垢，乃至惟有淨金沙在。攝受陶鍊者，謂即於彼鄭重銷煮。調柔陶鍊者，謂銷煮已，更細鍊治瑕隙等穢。如金性內所有生金；種性位中心淨行者，當知亦爾，謂：堪能證般涅槃者。

（3）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，輕軟、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。

⁴ 參見：

（1）（原書，p.78，n.2）《雜阿含經》卷47（大正2，342a）。《增支部》〈三集〉（南傳一七·四二一——四二四）。

（2）劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含·1247經》卷47（大正02，342a4-20）：

爾時，世尊告諸比丘：「應當專心方便，隨時思惟三相。云何為三？隨時思惟止相，隨時思惟舉相，隨時思惟捨相。若比丘一向思惟止相，則於是處其心下劣；若復一向思惟舉相，則於是處掉亂心起；若復一向思惟捨相，則於是處不得正定，盡諸有漏。

以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，隨時扇鞞*、隨時水灑、隨時俱捨。若一向鼓鞞者，即於是處生金焦盡。一向水灑，則於是處，生金堅強。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鞞、隨時水灑、隨時兩捨。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。」

除去鐵、銅、錫、鉛、銀——五鏽（鏽），而使純金光澤、堪用的譬喻。⁵

C、水喻

鍊金的譬喻以外，還有水喻：貪、瞋、昏沈，掉悔、疑——五蓋蔽心，如鉢水中有黃赤等色，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。⁶

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。

D、其他之譬喻

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。⁷

3、小結

這一類通俗的譬喻，都有引發「心本淨」的可能。⁸

（二）舉《增支部》明：心極光淨，客塵所染

※ 鞞（ㄉㄨㄥˋ）：皮鼓風箱。（教育部異體字字典）

（3）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷13(大正30, 344a13-24)：

復次，如經言：「應於三相作意思惟，乃至廣說。」應時時間作意思惟，奢摩他等差別之相，不應一向為欲對治沈掉等故。若於止、舉未串習者，惟一向修，是沈掉相，如此修者，當知住在方便道位。若時時間思惟捨相，如是在於成滿道位。亦由於此一向修故，於緣起法及聖諦中不思擇故，心不正定，不盡諸漏。於諸諦中，若未現觀，不能現觀；或已現觀，不得漏盡。初之二種，是三摩地能成辦道；第三一種，依三摩地盡諸漏道；是名略顯此中要義。於時時間作意思惟，遍一切故。

（4）彌勒說·玄奘譯《瑜伽師地論》卷20(大正30, 393c7-9)：

若得三摩地而未圓滿，亦未自在。彼或思惟止相、或思惟舉相、或思惟捨相，安住其心入諦現觀。

⁵（原書，p.78, n.3）《增支部》〈五集〉（南傳一九·二二——二六）。《相應部》「覺支相應」（南傳一六上·二八五——二八七）。

⁶（原書，p.78, n.4）《增支部》〈五集〉（南傳一九·三二〇——三二七）。《相應部》「覺支相應」（南傳一六上·三二四——三三一）。

⁷ 參見：

（1）（原書，p.78, n.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//PTS.A.1.206-211）。

（3）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.276~277：

雜染心由修治而清淨，《增支部·三集》（七〇經），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。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；以梅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。

⁸ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.147：

從鍊金、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。

1、列經文

《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、釋義

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。⁹

（三）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，不能不說是淵源於《阿含經》的！¹⁰

三、部派佛教中的「心性本淨」說

（一）大眾部、分別說系宏傳「心性清淨」之教說

「心性本淨」，在部派佛教中，是大眾部（Mahāsaṃghikāḥ）、分別說部（Vibhajyavādināḥ）二大系所繼承宏揚的。¹¹

1、大眾部系

（1）引論明義

A、《異部宗輪論》

《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」。¹²

B、《隨相論》

⁹ 參見：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。

¹⁰ 參見：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。

¹¹ 參見：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。

¹² 參見：

（1）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。

（2）印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.332~333。

大眾部的心淨說，《隨相論》¹³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」。¹⁴

〔2〕釋義

依《隨相論》說：大眾部等以為心是本淨的。

三善根，與三不善根——隨眠一樣，是與心不相應的，類似種習那樣的善惡功能。¹⁵依三不善根而起煩惱，依三善根而起信智等善法。

大眾部是但立善、惡二性的，心不是善不善心所法，¹⁶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。

¹³ 參見：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（Paramaśrtha）譯，《隨相論》一卷，德慧（Gunaṃati）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（Gunaṃprabha）的弟子，造有《俱舍論》的註釋，與護法（Dharmapāla）的時代相當。

¹⁴（原書，p.78，n.6）《隨相論》（大正32，163b）。

¹⁵ 參見：

（1）印順法師，《唯識學探源》，pp.131~134：

三、大眾分別說系的心不相應說

大眾系分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。……要理解大眾分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。……覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但契門的傳說（見《成唯識論義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》（卷四六）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！……眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。

……大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四五），它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係……隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染污淨心的。隨眠比較心性，雖說是客塵，但無始以來就有，隨眠也該是本有的。……

（2）印順法師，《佛法概論》，〈佛法的心理觀〉，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。……

¹⁶ 參見：

（1）印順法師，《唯識學探源》，pp.94~100：

……大眾系不像有部那樣建立三性，它是「無無記法」的。它認為一切法不是善就是

2、分別說部系

印度本土的分別說部，如化地部（Mahīśāsakāh）等，說一切有部（Sarvāstivādin）論師，是稱之為「分別論者」的。¹⁷

(1) 《論》中之「分別論者」

A、《大毘婆沙論》

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」。

B、《順正理論》

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」。

C、釋義

惡，只是程度上的差別，沒有中容性存在。這點，不但與心性本淨有密切關係，還影響到一切。像有部的「因通善惡，果唯無記」的業感論，在不立無記的見解上，豈不要有大大不同嗎？分別論者的心性本淨，與大眾系也不同，它承認善惡無記的三性，同時又建立心性本淨。

(2) 印順法師，《勝鬘經講記》，pp.252～254：

心性本淨與客塵所染，也許由於難解，所以常為大小空有諸宗所共諍。有不承認心性本淨的，即以經文為不了義。

有部解說為：心有善、不善、無記三性，無記是心的本性，初生及命終，以及善不善心所不起時，心都是無記的。與善心所及惡心所相應，成為善不善心，即是客性。約心相續的為不善心所染，說心性本淨，客塵所染，並非不善心的自性，是清淨無漏的。成實論師，說心性通三性，也以此經為不了義，約相續假名心說。

聲聞中的大眾部，分別論者，是以心的覺性為本淨的。……

¹⁷ 參見：

(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，已發現了深秘細心的存在。上座系的本典——《舍利弗阿毘曇》，已把六識與境界分別解說，並且說境界是「初生心」。……

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，南方的銅鑠部，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。……

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.357。

(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（銅鑠部在南方，所以《毘婆沙論》中沒有說到），都屬於這一系，本論每稱之為「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。

「分別論者」的心性本淨，在煩惱未斷以前，是性淨相染的；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) 《大毘婆沙論》中之「一心相續論者」

A、舉論

《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」。

B、釋義

「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。¹⁸

(3) 餘「心性本淨論者」

在《成實論》中，有「相續心」的「一心論」。¹⁹《大毘婆沙論》還有「一覺論者」。²⁰

這些，可能不屬於同一部，但是大同小異的「心性本淨論者」。²¹

¹⁸ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.149～150。

¹⁹ 參見：

(1) (原書, p.78, n.7) 《成實論》卷 3 (大正 32, 258b)。

(2) 印順法師，《唯識學探源》，pp.90～91。

²⁰ 參見：

(1) (原書, p.78, n.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。

(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！

²¹ 參見：印順法師，《印度佛教思想史》，p.175。

（二）心本淨說受有部等之非議

「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。²²

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：

「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」。²³

（三）以「四悉檀」辨析「心性本性」說

1、有部等宗義評「心本淨」為「非了義說」

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。²⁴

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」。²⁵

²² 參見：

（1）（原書，p.78，n.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。

²³ 參見：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。

²⁴ 參見：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（Vibhāṅgyavādin）系經是有的，說一切有部（Sarvāstivādin）經卻沒有，所以引起義理的論爭。

²⁵ 參見：

（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（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，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

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！

2、略辨四《阿含經》之宗趣

(1) 龍樹等之判攝

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。²⁶

如赤銅鑠部 (Tāmra-sāṭīyāḥ) 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：

《長阿含經》是「吉祥悅意」，「世界悉檀」；

《中阿含經》是「破斥猶豫」，「對治悉檀」；

《增壹阿含經》——《增支部》是「滿足希求」，「各各為人（生善）悉檀」；

《雜阿含經》是「顯揚真義」，「第一義悉檀」。²⁷

(2) 《雜阿含經》中之四悉檀

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。

A、第一義悉檀

依四種宗趣來說，「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。

B、世界悉檀

「祇夜」是順俗的偈頌，起初是集十經為一頌的「結集文」。

「本淨」，所以「心性淨」是不了義說。這是說一切有部的會通。

²⁶ 參見：

(1) 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，pp.490~491：

「悉檀」，梵語 *siddhānta*，譯為成就、宗、理。四種悉檀，是四種宗旨，四種道理。四悉檀可以「總攝一切十二部經，八萬四千法藏」。龍樹四悉檀的判攝一切佛法，到底根據什麼？說破了，這只是依於「四阿含」的四大宗旨。以四悉檀與覺音的四論相對比，就可以明白過來。

「吉祥悅意」，是「長阿含」，「世界悉檀」。……「破斥猶豫」，是「中阿含」，「對治悉檀」。「中阿含」的分別抉擇以斷疑情，淨除「二十一種結」等，正是對治的意義。「顯揚真義」，是「雜阿含」，「第一義悉檀」。《增壹阿含》的「滿足希求」，是「各各為人悉檀」。適應不同的根性，使人生善得福，這是一般教化，滿足一般的希求。

龍樹的四悉檀，與覺音四論的宗趣，完全相合，這一定有古老的傳承為依據的。……

(2) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.126：

四悉檀是：有的是適應俗情，方便誘導向佛的「世界悉檀」；有的是針對偏蔽過失而說的「對治悉檀」；有的是啟發人心向上向善的「各各為人悉檀」；有的是顯示究竟真實的「第一義悉檀」。

(3) 印順法師，《佛在人間》，〈從依機設教來說明人間佛教〉，pp.29~32。

²⁷ (原書，p.78，n.10) 拙作《原始佛教聖典之集成》(pp.488-491)。

「記說」有如來記說、弟子記說、諸天記說。

「諸天記說」，後來也稱為祇夜，就是「八眾偈」部分，是世界悉檀。

C、對治悉檀

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

D、為人生善悉檀

「如來記說」，如聚落主、婆蹉出家等，是為人生善悉檀。²⁸

3、明「心本淨說」為「各各為人悉檀」

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。²⁹

「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。³⁰

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；³¹

不是第一義悉檀（顯揚真義），當然是「非了義說」了。³²

4、舉《成實論》明義：對治意義

(1) 舉論

《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」。

(2) 釋義

²⁸（原書，p.79，n.11）拙作《原始佛教聖典之集成》（pp.676-683）。

²⁹（原書，p.79，n.12）拙作《原始佛教聖典之集成》（pp.764-787）。

³⁰參見：印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.275~276：

本經是依《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。《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」。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。

³¹參見：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！

³²參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，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。

《成實論》的思想，近於經部（Sūtravādināḥ）。³³

《成實論》是不同意「心性本淨」的，³⁴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。³⁵

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。

有些人自覺心地不淨，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！³⁶

5、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」，³⁷

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、明「心性本淨」之開演

（一）分別論者、一心相續論者之譬喻

1、三大類之喻說

³³ 參見：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（Vasuvārman）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。

³⁴ 參見：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。

³⁵ 參見：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。

³⁶ 參見：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。

³⁷ 參見：

（1）（原書，p.79，n.13）《究竟一乘寶性論》卷4（大正31，840c）。《佛性論》卷1（大正31，787a）。

（2）後魏·勒那摩提譯《究竟一乘寶性論》卷4（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）天親造·真諦譯《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。

「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」。

如上文所引的，「一心相續論者」，舉浣衣、磨鏡、鍊金等譬喻；「分別論者」，以銅器（垢或除垢）³⁸、日月為五事所覆、³⁹頗胝迦等譬喻。

2、譬喻之涵義

(1) 鍊金等喻：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。

(2) 日月五覆喻：心煩惱之相應

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」，⁴⁰可以引申出「道與煩惱同在」的理論。

(3) 頗胝迦寶喻

³⁸ 參見：五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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。……

³⁹ 參見：《增支部經典(第 4 卷)》卷 4(N20, 92a6-11//PTS.A.2.53)：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。

⁴⁰ 參見：

(1) (原書, p.79, n.14) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 27 (大正 27, 141a)。

(2) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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毳塵卒起遍覆虛空，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，霧霏布散遍覆虛空，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。

頗胝迦寶 (sphatika)，是「瑩淨透明」的，與紅色等物品在一起，就會成紅色等。⁴¹

這一譬喻，本是數論 (Sāṃkhya) 外 (p.75) 道用來比喻自我與覺的。⁴²

《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。⁴³

(二) 與其他教說之關涉

「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》⁴⁴、《大般涅槃經》(前分)⁴⁵的風格。

⁴¹ 參見：

- (1) 唐·遁倫集撰《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。
- (2) 唐·慧琳撰《一切經音義》卷 8(大正 54, 351c16-17):
頗胝迦，梵語寶名也，此無正翻。水精之類也，光明瑩徹，淨無瑕穢，有微青白色或紅紫之別異也，亦神靈寶也。
- (3) 印順法師，《印度佛教思想史》，p.305：
……藏識不外乎自性清淨心為煩惱所覆染，形成攝藏一切熏習，現起一切的藏識——現識 (khyāti-vijñāna)。現識，如明淨的頗胝迦寶 (sphatika)，受外色反映而現為雜染色。……
- (4) 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。……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。

⁴² (原書, p.79, n.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)。

⁴³ 參見：

- (1) (原書, p.79, n.16) 《解深密經》卷 2 (大正 16, 693b)。
- (2) 唐·玄奘譯《解深密經》卷 2 (一切法相品 4) (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……與綠染色合，……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。

⁴⁴ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第四章 如來藏說之孕育與完成〉，pp.110~113。

⁴⁵ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，〈第八章 如來藏佛性之抉擇〉，p.251；

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。⁴⁶

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。

〔三〕佛法依世俗引向勝義為究竟

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。⁴⁷

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。⁴⁸

〔四〕小結

這猶如科學的理論，與常識的見解不同一樣。

「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」⁴⁹。

五、辨析「心性本淨」中「心」之要義

《涅槃經》初分十卷，明確的揭示了如來藏義，如《大般涅槃經》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」。

⁴⁶ 參見：

(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-sāstra) 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。

⁴⁷ 參見：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，在部派中，大乘佛法中，有著最深遠的影響！

⁴⁸ (原書，p.79, n.17)《瑜伽師地論》卷 36 (大正 30, 486b)。

⁴⁹ 參見：五百大阿羅漢等造，玄奘譯《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 9 (大正 27, 43c6-7)。

(一) 古論師之界說

1、舉論文

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。⁵⁰

那末「心性本淨」的心，有什麼特殊的意義呢？⁵¹心（citta）的特義，如古師說⁵²：

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

2、釋義

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

⁵⁰ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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。

⁵¹ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，pp.141~142：

心（citta），意（manas），識（vijñāna），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……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。

⁵² (原書，p.79, n.18) 1.《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27, 371b）。2.《阿毘達磨俱舍論》卷 4（大正 29, 21c）。

⁵³ 參見：五百大阿羅漢等造·玄奘譯《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 參見：世親造·玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(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。

⁵⁵ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，p.142。

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。

（二）唯識學者之界說

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。

（三）以「心」為主之教說

1、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

2、以心為主導

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」。

⁵⁶ 參見：唐·玄奘譯《解深密經》卷 1〈心意識相品 3〉（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 參見：無著造·玄奘譯《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 參見：法護等造·玄奘譯《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，n.19）《解深密經》卷 1（大正 16，692b）。《攝大乘論本》卷 1（大正 31，134a）。《成唯識論》卷 3（大正 31，13c）。

⁶⁰ 參見：印順法師，《華雨集（三）》，〈修定——修心與唯心、祕密乘〉，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！

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。

3、內心之作用統稱為心

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。

五、「心」之「統一義」於各教說之開演

「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

⁶¹ 參見：

(1) (原書, p.79, n.20)《相應部》〈神足相應〉(南傳一六下·一一四)。

(2) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 19(大正 01, 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，^[1]有欲心知有欲心如真，^[2]無欲心知無欲心如真，^[3]有患^[4]無患、^[5]有癡^[6]無癡、^[7]有穢^[8]無穢、^[9]合^[10]散、^[11]高^[12]下、^[13]小^[14]大、^[15]修^[16]不修、^[17]定^[18]不定、^[19]不解脫心知不解脫心如真，^[20]解脫心知解脫心如真。

(3) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《中阿含經》卷 24(大正 01, 584a5-14)。

(4) 東晉·瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》卷 21(大正 02, 658a16-23)：

彼云何名為誠三昧行盡神足？諸有三昧，知眾生心中所念，生時、滅時，皆悉知之：^[1]有欲心、^[2]無欲心、^[3]有瞋恚心、^[4]無瞋恚心、^[5]有愚癡心、^[6]無愚癡心、^[7]有疾心、^[8]無疾心、^[9]有亂心、^[10]無亂心、^[11]有少心、^[12]無少心、^[13]有大心、^[14]無大心、^[15]有量心、^[16]無量心、^[17]有定心、^[18]無定心、^[19]有解脫心、^[20]無解脫心——一切了知，是謂名為誠三昧行盡神足。

(5) 姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯《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及心：^[1]有愛心如實知有愛心，^[2]無愛心如實知無愛心；^[3]有瞋恚心如實知有瞋恚心，^[4]無瞋恚心如實知無瞋恚心；^[5]有愚癡心如實知有愚癡心，^[6]無愚癡心如實知無愚癡心；^[7]嫉心如實知嫉心，^[8]亂心如實知亂心，^[9]少心如實知少心，^[10]實心如實知實心，^[11]不定心如實知不定心，^[12]定心如實知定心；^[13]非解脫心如實知非解脫心，^[14]解脫心如實知解脫心，^[15]有勝心如實知有勝心，^[16]無勝心如實知無勝心。若智見解脫方便，是名他心智。

⁶² 參見：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。……

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

（一）阿毘達磨論者之「心王」說

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

（二）一心論者

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。

（三）心性本淨論者

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）內心統一符合常人之見解

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：

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。

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

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。……

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 參見：

（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。

⁶⁴ 參見：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

這是世間的知見，為成立一心，或神我的意識根源。

六、結說

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。

第二節 初期大乘經的心性本淨說

(pp.79-88)

一、「般若經部類」對「心性本淨」的解說

(一) 延續大眾、分別說部之教說

「心性本淨」，起初為《增支部》所集錄，後來為大眾部 (Mahāsāṃghika)、分別說部 (p.80) (Vibhajyavādināḥ) 各派所宣揚，成為佛教界論諍的主題之一⁶⁵。

大乘佛教興起，採用了「心性本淨」說。重慧的大乘，如《般若經》等，從般若體悟

心與一心，不過是覺性不變的異名。

⁶⁵ 參見：

- (1) (原書, p.87, n.1) 「心性本淨，性本不淨」，為「人喜起諍論」的「十論」之一，如《成實論》卷2說 (大正 32, 253c、258b)。
- (2) 訶梨跋摩造·鳩摩羅什譯《成實論》卷2〈有相品 19〉(大正 32, 253c21-28)：
問曰：汝經初言廣習諸異論，欲論佛法義，何等是諸異論？
答曰：於三藏中多諸異論，但人多喜起諍論者，所謂^[1]二世有、二世無，^[2]一切有、一切無，^[3]中陰有、中陰無，^[4]四諦次第得、一時得，^[5]有退、無退，^[6]使與心相應、心不相應，^[7]心性本淨、性本不淨，^[8]已受報業或有、或無，^[9]佛在僧數、不在僧數，^[10]有人、無人。
- (3) 訶梨跋摩造·鳩摩羅什譯《成實論》卷3〈心性品 30〉(大正 32, 258b3-20)：
論者言：有人說心性本淨以客塵故不淨，又說不然。
問曰：何因緣故說本淨？何因緣故說不然？
答曰：不然者，心非性^[6]本淨，客塵故不淨。所以者何？煩惱與心常相應生，非是客相。又三種心：善、不善、無記。善無記心是則非垢，若不善心本自不淨，不以客故。復次，是心念念生滅不待煩惱，若煩惱共生不名為客。
問曰：心名但覺色等，然後取相，從相生諸煩惱，與心作垢，故說本淨。
答曰：不然！是心心時即滅，未有垢相，心時滅已垢何所染。
問曰：我不為念念滅心故如是說，以相續心故說垢染。
答曰：是相續心世諦故有，非真實義，此不應說；又於世諦是亦多過。心生、已滅、未生、未起云何相續，是故心性非是本淨，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。
[6]非性=性非【宋】【元】【明】【宮】。

的立場，給以不同的獨到解說。

（二）《小品般若經》之引述

1、引經

成立於西元以前，被考定為「原始般若」部分⁶⁶，已經說到了這一問題，如《小品般若波羅蜜經》卷1（大正8，537b）說：

「菩薩行般若波羅蜜時，應如是學！不念是菩薩心，所以者何？是心非心，心相本淨故」。

「爾時，舍利弗語須菩提：有此非心心不？須菩提語舍利弗：非心心可得若有若無不？舍利弗言：不也。須菩提語舍利弗：若非心心不可得有無者，應作是言有心無心耶」！

「舍利弗言：何法為非心？須菩提言：不壞不分別」。

2、釋義

（1）與其他傳本之說相近

與本經同類而廣略不同的經本很多，唐玄奘所譯的，就有五部（《大般若經》的前五分）。

無論是梵本、漢譯本等，文字上有些出入，而以「本性淨」來證成「是心非心」，是沒有實質差異的。

（2）明「是心非心」之涵義

是心非心（*taṃ cittam acittam*），對於部派佛教中，以為相續心或與煩惱相應的心，本來是清淨的見解，可說是從根本上給以否定。

《般若經》所說的「非心」，是心空、心不可得的意思。心性（*cittatā*）寂滅不可得，所以說「心（的）本性清淨」（*prakṛti-citta-prabhāsvaratā*）。

（3）引申之二要義

接著，引起兩層問答：

A、超越有與無的概念

一、「是心非心」，不要以為有一非心的心（這是常情的意解）（p.81），因為既然「非心」，不應該再問是有是沒有。

「非心」是超越了有與無的概念，不能說是有是無的。

B、心不可得即真如

二、「非心」——心不可得，是說不壞（*avikāra*）、不分別（*avikalpa*）。

沒有變異（壞），沒有差別（玄奘所譯的前三分，作「無二、無二分」；或「無分、無別」），就是（真）如（*tathatā*），不是世間分別心所分別那樣的。

3、小結

⁶⁶（原書，p.87，n.2）原始般若的論定，如拙作《初期大乘佛教之起源與開展》（pp.627-638）。

對於「心性本淨」，《般若經》從勝義（Paramârtha）體悟的立場，糾正以心為清淨的見解，一直為後代中觀（Mādhyamika）、唯識（Vijñānavādin）二派所宗奉。⁶⁷

（三）餘「小品般若」之引述

1、引經文

所引的經文，比對「小品」類《般若經》的各種本子，所說的「心」，有菩薩心（bodhisattva-citta）、菩提心（bodhi-citta）的不同，如⁶⁸：

1. 「不念是菩薩心。（所以者何？是心非心，心相本淨故）」。
2. 「心不當念是菩薩」。
3. 「其心不當自念我是菩薩」。
4. 「不執著是菩薩心」。
5. 「彼菩薩雖如是學，不應生心我如是學」。
6. 「不當念是我知道意」。
7. 「不執著大菩提心」。（p.82）

2、釋義

（1）觀「能觀心」本性清淨

在大乘佛教的開展中，起先是「菩薩心」，遲一些才成立「菩提心」一詞⁶⁹。

A、從譯本上來說

如上文所引的 2，是後漢（西元二世紀八十年代）支婁迦讖（Lokarakṣa）所譯的《道行般若經》，為最古譯出的《般若經》。

4.是唐玄奘所譯的，《大般若經》的第五分，是文字最簡短的。最先譯出的，最簡短的，都作「菩薩」與「心」，與鳩摩羅什（Kumārajīva）所譯的《小品般若經》一致。

B、從文義上來說

⁶⁷ 參見：

（1）印順法師，《如來藏之研究》，〈第七章 瑜伽學派之如來藏說〉，p.195。

（2）印順法師，《勝鬘經講記》，p.253：

大乘中，如《般若經》、《中觀論》等，以為此（心性本淨心）約善不善心的空性說。一切法本性空，自性清淨心者，清淨就是空，空就是清淨。眾生的心是本性空寂的，一切法也是本性空寂的，所以說一切法及心自性清淨。心性雖本來空淨，而以因緣有雜染煩惱，不礙自性空的緣生煩惱，不離法性空，即是法性空，無二無別，然由於煩惱，本淨（空）的心性，不得顯現，由此說心性本淨為煩惱所染污。瑜伽學者，也約此義說。

⁶⁸（原書，p.87，n.3）1.《小品般若波羅蜜經》卷1（大正8，537b）。

2.《道行般若波羅蜜經》卷1（大正8，425c）。3.《摩訶般若波羅蜜鈔經》卷1（大正8，508c）。4.《大般若波羅蜜多經》（第五分）卷556（大正7，866a）。5.《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷1（大正8，587b）。6.《大光度經》卷1（大正8，478c）。7.《大般若波羅蜜多經》（第四分）卷538（大正7，736c）。

⁶⁹（原書，p.87，n.4）參閱靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》（p.65）。

從文義的先後來說，須菩提（Subhūti）說：菩薩、菩薩的名字不可得，般若、般若的名字不可得。

菩薩與般若都不可得，如聽了而能體悟，不驚不怖的，那就是菩薩應學的般若波羅蜜。

接著說：菩薩這樣的學，不念（manyeta）——不執著、不高慢是菩薩心。

C、依修行歷程說

上文從菩薩與般若——我、法的都不可得，指出菩薩應這樣的學般若。然後，使菩薩反觀自心——知道我、法都不可得的心，也是不可得而不可著的。

依修行的過程來說，前說所觀的不可得，次說能觀的不可得。如改作「菩提心」，在文義上，就不免感到突然了！

(2) 菩提心漸受重視而演化成「菩提心本淨」

A、「小品般若」之引述

在大乘佛教開展中，菩提心受到了佛教界的重視，菩薩心也就被轉化為菩提心了。

如 6.是吳支謙（西元三世紀初）譯出的《大度經》，作「不當念是我知道意」，道意是菩提心的古譯。

7.是玄奘所譯《大般若經》的「第四分」，譯為「不執著大菩提心」。

現在梵本的《八千頌般若經》（Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra），也作「菩提心不應著」（bodhicittena na manyeta）；manyeta 有高慢的意思。

B、「中、上品般若」之引述

進一步，到了「大品般若」及「十萬頌般若」（與玄奘譯的前三分相當），就引申為「菩提心」（bodhi-citta）（p.83），「無等等心」（asamasama-citta），「廣大心」（udāra-citta）——三心。

羅什所譯的《大品般若經》，作「得是心」，「無等等心」，「大心」⁷⁰；「得是心」，一定是「菩提心」的訛寫。

C、小結

這樣，本是觀能觀心的本性清淨，演化為菩提心的本性清淨了。

(四) 辨析「心性本淨」中「清淨」之要義

1、「清淨」是一切法之甚深相

心性本淨的「清淨」——prabhāsvara 有「明淨」的意思，是繼承《阿含經》說而來的。⁷¹

依《般若經》說，清淨並不局限於心的本性，而是通於一切法的。

⁷⁰（原書，p.88，n.5）《摩訶般若波羅蜜經》卷 3（大正 8，233c）。

⁷¹ 參見：印順法師，《如來藏之研究》，pp.67~69。

2、舉經論明義

(1) 列經、論文

A、「小品般若」之引述：形容諸法甚深相

如《小品般若經》說：「一切法本清淨相」⁷²。

清淨，《般若經》是形容諸法甚深相的；經說極多，如《小品般若波羅蜜經》卷7（大正8，566c）說：

「如來所說無盡，無量，空，無相，無作，無起，無生無滅，無所有，無染，涅槃，但以名字方便故說」。

《般若》「第五分」說：「諸如是等無量法門，義實無異，皆是如來方便演說」⁷³。

B、《大智度論》之引述：無染是清淨之異名

無染是清淨的異名，所以《大智度論》卷63（大正25，507a）說：

「諸法實相常淨。……是清淨有種種名字，或名如、法性[界]、實際，或名般若波羅蜜，或名道[菩提]，或名無生、無滅、空、無相、無作、無知、無得，或名畢竟空等，如是無量無邊名字」。

(2) 釋義

依經、論所說，清淨，無生，空等，都是「異名同實」。

方便的約境說，名為（真）如、法界（p.84）、實際等。

約行說，名為空，無相，般若等。

約果說，名為菩提，涅槃等。

雖有種種名字，而都表示那勝義的體悟內容。⁷⁴

⁷²（原書，p.88，n.6）《小品般若波羅蜜經》卷8（大正8，547b）。《道行般若波羅蜜經》卷8（大正8，465a）。

⁷³（原書，p.88，n.7）《大般若波羅蜜多經》（第五分）卷562（大正7，904b）。

⁷⁴ 參見：

(1) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》pp.718~719：

般若表示自證的內容，是稱為「法相」（唐譯「法性」）、「如」、「實際」（應該還有「法性」，唐譯「法界」）的，而這就是涅槃。以「空」、「無相」、「無作」來表示涅槃，於是空義日漸發展起來。「離」（遠離）、「滅」（寂靜、寂滅）、「淨」（無染）、「無所有」、「無生」，本來都是原始佛教固有的術語，用來表示涅槃的。

「小品般若」將這些術語，與「空、無相、無作（無願）」結合起來……可見「空、無相」等，都是表顯涅槃深義的。

到了「中品般若」，更與「如」、「法性」、「實際」等相結合。……「中品般若」進展到：「空、無相、無作」；「無生、無染、寂滅、離」；「如、法性、實際」——三類名字，作為同一的自證內容。……空智與真如等智，合為同一類來說明，與所說深奧義的內容一致。

這三類名字，「寂滅、遠離」等，約離一切妄執，離一切戲論說。「如、法性」等，約沒有變異性、差別性說；佛出世也好，不出世也好，「法」是那樣「法爾常住」的。「空、無相」等，約三三昧所顯發說，但並不是因觀察而成為「空、無相、無作」的。在《般

3、《般若經》之「心性本淨說」不同「如來藏說」

(1) 觀一切法本性空即「本性淨」

《般若經》的「心本性淨」，可說引發了自性清淨如來藏說⁷⁵，但方法是不同的。

《般若經》是平等法門，觀一切法都是「本性空」的；如說「本性淨」，那就是一切法本性淨。

(2) 《摩訶般若波羅蜜經》中之引述

A、舉經

如《摩訶般若波羅蜜經》卷3（大正8，234a），在說明了「是心非心，心相本淨故」，接著就說：

「舍利弗復問須菩提：但心不壞不分別，色亦不壞不分別，乃至佛道[菩提]亦不壞不分別耶？須菩提言：若能知心相[性]不壞不分別，是菩薩亦能知色，乃至佛道不壞不分別」。

B、釋義

「不壞不分別」，是「心非心相」的意義。在菩薩觀慧中，不但是心，色……佛菩提，一切都是不壞不分別，也就都是本性淨的。

所以《般若經》說：「我不可得，……佛不可得，畢竟淨故」⁷⁶。「我不可得，……五眼不可得，畢竟淨故」⁷⁷。

(3) 《小品般若波羅蜜經》中之引述

《小品般若波羅蜜經》卷3（大正8，551b）說：

「須菩提！色淨即是果淨，色淨故果亦淨。受、想、行、識淨即是果淨，受、想、行、識淨故果亦淨」。

「須菩提！色淨即是薩婆若淨，薩婆若淨故色淨。須菩提！色淨、薩婆若淨，無二

若經》中，由於這三類名義的統一，而表現為悟理、修行、得果的無二無別。

(2) 印順法師，《空之探究》，《〈般若經〉——甚深之一切法空》，p.145：

……這樣，空與無相等相同，都是涅槃的異名之一；這是依涅槃而說空的。這種種異名，可分為三類：

一、無生、無滅、無染、寂滅、離、涅槃：《阿含經》以來，就是表示涅槃（果）的。

二、空、無相、無願，是三解脫門。「出世空性」與「無相界」，《阿含經》已用來表示涅槃。三解脫是行門，依此而得（解脫）涅槃，也就依此來表示涅槃。

三、真如、法界、法性、實際：實際是大乘特有的；真如等在《阿含經》中，是表示緣起與四諦理的。到「中本般若」，真如等作為般若體悟的甚深義。

這三類——果，行，理境，所有的種種名字，都是表示甚深涅槃的。

⁷⁵（原書，p.88，n.8）《楞伽阿跋多羅寶經》卷2說：「大慧！有時說空、無相、無願，如、實際、法性，法身、涅槃，離自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已，如來、應供、等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門」（大正16，489b）。

⁷⁶（原書，p.88，n.9）《摩訶般若波羅蜜經》卷3（大正8，238c）。

⁷⁷（原書，p.88，n.10）《摩訶般若波羅蜜經》卷6（大正8，260c-261a）。

無別，無異無壞。受、想、行、識淨，即是薩婆若淨，薩婆若淨故，受、想、行、識淨。須菩提！（p.85）薩婆若淨、受、想、行、識淨，無二無別，無異無壞」。

(4) 與如來藏說之差異

A、般若法門：一切法本淨即諸法之真義

《般若經》是實踐的平等法門，說一切法本空，一切法本淨，而不是特重於心性本淨的。

所以說清淨，我與法，色與心，凡與聖，道與果，沒有一法不是畢竟清淨的。這是般若正觀的平等法門，是實踐的，向上的。

B、如來藏法門：以「自性清淨心」安立凡聖、染淨之一切法

如來藏自性清淨，指出眾生本有如來性，為成佛淨因；或以如來藏為依止，建立凡聖、染淨一切法。

這是重於心（或我）的，說明的，從上向下的（或稱之為「卻⁷⁸來門」⁷⁹）。

C、小結

所以《般若經》的心性本淨說，可能引發如來藏說，卻不是如來藏說。

(五) 辨析「空」與「淨」之異同

1、舉《大智度論》明義

《般若經》說一切法本性空（prakṛti-sūnyatā）又說一切法畢竟空（atyanta-sūnyatā）；說本性淨（prakṛti-viśuddha），又說畢竟淨（atyanta-viśuddha）。

淨與空，有什麼不同意義呢？《大智度論》卷 63（大正 25，508c）說：

「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」。

2、釋義

(1) 名別義同

空與淨，只是名字不同，而內容是一樣的。

(2) 為攝化眾生之方便教說

佛法所說的空，是「最甚深處」，而聽者容易想像為什麼都沒有。

愛有惡空，是眾生的常情，所以大乘空義，屬於少數，而非一般人所能信受的，信

⁷⁸ 卻：8.回轉；返回。（《漢語大詞典（二）》，p.540）

⁷⁹ 參見：印順法師，《空之探究》，pp.128～129：

《佛性論》是真諦所譯的。以真諦所譯的《部執異論》，及《四諦論》所用的譯名，推定分別部即分別說部，為唐譯說假部 Prajñāptivādin 的異譯。……依《佛性論》，分別部說：一切凡聖眾生，「以空為其本」，此空顯然有了形而上的本體意義。

凡聖眾生，或迷而流轉，或悟而解脫，所有凡聖、迷悟的一切現象，都是依空而有的。空是本來如此（本性空）的，為成佛的因性，所以空就是佛性；離一切迷妄而成佛，空就是大涅槃。以空為佛性、大涅槃，我想，這是真諦的時代，分別部適應大乘學而作的說明吧！

佛法原本是依現實的身心世間，修道斷惑而得涅槃的。現在說空為一切所依，那是通過涅槃空義，再從涅槃常寂來說明一切的（或稱為「卻來門」）。

受也容易誤解的。

為了教化的方便，所以又稱為本性淨，畢竟淨。雖內容還是一樣，而在聽眾聽起來，似乎有清淨微妙的存在，只要有所依著，就易於接受了。

〔3〕小結

龍樹這一解說，對「初期大乘」說空，而演化為「後期大乘」的說有，提貢了一項應機設教的合理解說。(p.86)

二、其他「初期大乘經」對「心性本淨」的解說

〔一〕《思益梵天所問經》大抵與《般若經》相契合

1、列經文

「初期大乘經」的部類非常多，有關心性本淨說，大抵與《般若經》相契合，如《思益梵天所問經》卷3（大正15，51b）說：

「前際一切法淨，後際一切法淨，現在一切法淨，是三世畢竟淨，無能令不淨，性常淨故，是以說一切諸法性常清淨」。

「何謂諸法性淨？謂一切法空相，……無相相，……無作相，……是名性常清淨。以是常淨相，知生死性即是涅槃性，涅槃性即是一切法性，是故說心性常清淨」。

「譬如虛空，若受垢污，無有是處；心性亦如是，若有垢污，無有是處。……以心相實不垢污，性常明淨，是故心得解脫」。

2、釋義

《思益經》得一切性——空、無相、無作的常清淨，說到心性常清淨。

舉虛空為譬喻，比喻凡夫心從來不為客塵所染污。這是在法法性淨的理念中，闡明心解脫（*citta-vimukti*）的可能。

因為「設垢污者，不可復淨」；修行而能達成心淨解脫，可見心性的本來清淨。

〔二〕與「心性本淨」相關之教說

1、《持世經》：心常清淨即超越垢、淨之別

大乘經採用「心性本淨」說，是應用到多方面的，如《持世經》所說的心念處（*citta-smṛtyupasthāna*）。

觀心的生滅，虛妄無實，「從本以來，不生、不起，性常清淨，客塵煩惱染故有分別」。

從通達心無心相，「不分別是心是非心，但善知心無生相」。「不得心垢相，不得心淨相，但知是心常清淨相」⁸⁰。

心常清淨，是超越於是垢是淨的；不著垢相、淨相，(p.87) 才是經說心性常淨的意趣所在⁸¹。

⁸⁰（原書，p.88，n.11）《持世經》卷3（大正14，658c）。

⁸¹ 參見：

2、《阿闍世王經》：悟解罪性本空，心不可得

《阿闍世王經》，是以悟解罪性本空，而懺除罪業為主題的。

懺罪的教授，是說明心不可得：不在內，不在外，不在中間；過去心已滅、未來心未至，現在心不住；心無形、無處，無來無去。

3、《大淨法門經》：煩惱即菩提，一切法本自清淨

心如虛空那樣，煙、霧等五事，不能使虛空有垢，所以說：「心者本淨故，亦無有沾污，亦無有而淨者」⁸²。⁸³

如《大淨法門經》，應用於煩惱即菩提的說明。

一般以為心本清淨，而不知一切法本來清淨，貪、瞋、癡等煩惱也是本來清淨，所以說：「若能思惟分別貪欲、瞋怒、愚癡及諸塵勞，本悉清淨，是則菩薩求佛道也」⁸⁴。⁸⁵

(1) (原書, p.88, n.12)《大智度論》卷 19 (大正 25, 203c-204a), 觀心念處, 就是引用《持世經》的。

(2) 龍樹造·鳩摩羅什譯《大智度論》卷 19(大正 25, 203c21-204a10):
菩薩云何觀心念處?

菩薩觀內心, 是內心有三相: 生、住、滅; 作是念: 是心無所從來, 滅亦無所至, 但從內外因緣和合生。是心無有定實相, 亦無實生、住、滅, 亦不在過去、未來、現在世中。是心不在內、不在外、不在中間。是心亦無性無相; 亦無生者, 無使生者。外有種種雜六塵因緣, 內有顛倒心相[想]; 生滅相續故, 強名為心。如是心中實心相不可得。是心性不生不滅, 常是淨相, 客(塵)煩惱相著故, 名為不淨心。

心不自知, 何以故? 是心, 心相空故。是心本末無有實法, 是心與諸法無合無散, 亦無前際、後際、中際, 無色無形無對, 但顛倒虛誑生。是心空無我、無我所, 無常無實, 是名隨順心觀。

知心相無生, 入無生法中。何以故? 是心無生, 無性無相, 智者能知。智者雖觀是心生滅相, 亦不得實生滅法, 不分別垢淨而得心清淨。以是心清淨故, 不為客(塵)煩惱所染。如是等觀內心。觀外心, 觀內外心, 亦如是。

⁸² (原書, p.88, n.13)《阿闍世王經》卷 2 (大正 15, 401c、403a-c)。《文殊支利普超三昧經》卷 2 (大正 15, 421c-422a、424b-425b)。

⁸³ 參見:

(1) 後漢·支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經》卷 2(大正 15, 401a28-29):

譬若空現於五事: 一者灰, 二者塵, 三者烟, 四者霧, 五者雲。

(2) 後漢·支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經》卷 2(大正 15, 403a19-b3):

佛言: 還自觀心之法, 視持過去、當來、今現在心, 持何等心而殺父母。佛則復言: 已過去心已滅已盡, 亦不可見處, 亦不可見所在。當來心不可說, 所以者何? 未生未有故, 無有故, 無有想、無有念。今現在心亦無所住止, 若心起意則滅。亦不合聚, 亦不可知去至何所, 從何所來, 亦不可知青, 亦不知赤、白、黃、黑。心者不可見, 亦無有形, 亦復不可得持, 亦無有伴, 譬如幻。於身亦不可見在內, 亦不見在外, 亦不見中間。佛言: 心者亦不可從愛可見, 亦不可從瞋怒可見, 若臥出於夢可見其心, 若作若無所作, 心亦無所與無所得。心者本淨故, 亦無有沾污, 亦無有而淨者。

(3) 後漢·支婁迦讖譯《佛說阿闍世王經》卷 2(大正 15, 403b23-c6)。

⁸⁴ (原書, p.88, n.14)《大淨法門經》(大正 17, 824a)。

⁸⁵ 參見: 西晉·竺法護譯《佛說大淨法門經》卷 1(大正 17, 824a24-b5):

佛言: 年少! 若能思惟分別貪欲、瞋怒、愚癡及諸塵勞, 本悉清淨, 是則菩薩求佛道也。譬

4、小結

從這幾部大乘經來看，心性本淨，只是心空、不可得的別名，決不是說：心有清淨莊嚴的功德。⁸⁶

如年少有形之物為婬、怒、癡。菩薩如是，曉了一切分別諸法自在所遊。其三毒者，則無有本，亦無所住。如無主屋，其屋內外澹泊虛空。以離吾我人壽命，便應無相，所著念者便蠲除矣！以去所著即為無願，志所喜樂恩愛悉除，無有諸行亦無所造，婬、怒、癡性本皆清淨。菩薩如是，能悉曉了一切諸法而得自在，假使菩薩習如應順遵修法者，諸所發意則為道矣。

⁸⁶ 參見：印順法師，《勝鬘經講記》，p.254：

本經直約心性說，心性本淨中，含攝得無邊功德，所以說：「過於恒沙不離不脫不異不思議佛法」。如來藏雖即法性，但約一一眾生上說，不離蘊界處（有情自體），不離貪瞋癡等煩惱所染說。如來藏自性清淨，唯能約眾生說，與法性本淨不同。性淨中有無邊功德，名如來藏，這與《般若經》等心性本淨不同。本經的自性清淨心，約心性與空性的合一說；此即寂即覺的心性中，攝得無漏功德法。這樣的自性清淨心，無始以來為煩惱所雜染。凡真常唯心論的自性清淨心，是有空寂、覺了、淨法功能三義的，與中觀及唯識義不同。