福嚴推廣教育班第 45 期

《大乘廣五蘊論講記》

〈第一章 五蘊〉之「第二節 受蘊」至「第四節 行蘊」

（pp. 37–268）

釋長慈（2023/3/29）

第二節　受蘊

※詳明「受蘊」

（壹）引論文

云何受蘊？受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。

樂受者，謂此滅時，有和合欲。

苦受者，謂此生時，有乖離[1]欲。

不苦不樂受者，謂無二欲。無二欲者，謂無和合及乖離欲。

受，謂識之領納。[2]

---

[1] 乖離：1.背離。2.離別；分離。（《漢語大辭典》（一）p.663）

[2]（1）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，323a9-10)：

受蘊云何？謂一切領納種類。

（2）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，323a27- b6)：

樂受云何？謂順樂諸根境界為緣所生，適悅受，受所攝。

苦受云何？謂順苦二為緣所生，非適悅受，受所攝。

不苦不樂受云何？謂順不苦不樂二為緣所生，非適悅非不適悅受，受所攝。

欲界三，色界二，第四靜慮以上，乃至非想非非想處，唯有第三不苦不樂。此亦二種，謂觸種子所攝受種子受，及彼所生果受。

（3）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，433c8-12)：

云何受蘊？謂或順樂觸為緣諸受，或順苦觸為緣諸受，或順不苦不樂觸為緣諸受。復有六受身，則眼觸所生受，耳、鼻、舌、身、意觸所生受，總名受蘊。

（4）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，594a16-b12)：

云何受蘊差別？略由五種：一、由事故，二、由相故，三、由生故，四、由觀察故，五、由出離故。[1]**事者**，謂領納及順領納法。[2]**相者**，謂自相及共相；自相有三：樂受、苦受、不苦不樂受。樂受：壞苦故苦。苦受：苦苦故苦。不苦不樂受：行苦故苦。由此因緣，諸所有受皆說名苦，是名受共相。

[3]**生者**，謂一切受，十六觸所生。何等十六？謂眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸、有對觸、增語觸、順樂受觸、順苦受觸、順不苦不樂受觸、愛觸、恚觸、明觸、無明觸、非明非無明觸。由所依及所取境故，建立六觸及有對觸。由分別境故，建立增語觸。由領納境故，建立順樂受等觸。由染淨故，建立愛、恚、明、無明、非明非無明觸，是名受生差別。

[4]**觀察差別者**，一切如來應正等覺出現世間，皆於諸受起八種觀，謂受有幾種？誰為受集？誰是受滅？誰是受集趣行？誰是受滅趣行？誰是受愛味？誰是受過患？誰是受出

（貳）釋論義

一、標列三種受

受蘊，「受有三種」，「樂受、苦受、不苦不樂受」。一種是樂，一種是苦，還有一種不苦不樂——無所謂苦、無所謂樂的。[3]

二、三種受之內涵

離？如是觀時，如實了知，受有三種：觸集故受集，應知如經分別廣說。是八種觀察諸受，當知略顯自相，觀現法轉因觀彼滅，觀後法轉因觀彼滅，觀彼二轉因，觀彼二轉滅，因觀及清淨觀，是名觀察差別。

[5]**出離者**，謂初靜慮，出離憂根。第二靜慮，出離苦根。第三靜慮，出離喜根。第四靜慮，出離樂根。於無想界，出離捨根，是名出離差別。

（5）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，696c3-18)：

云何建立受蘊？謂六受身，眼觸所生受，乃至意觸所生受，若樂、若苦、若不苦不樂。復有，樂身受、苦身受、不苦不樂身受，樂心受、苦心受、不苦不樂心受。復有，樂有味受、苦有味受、不苦不樂有味受。樂無味受、苦無味受、不苦不樂無味受。復有，樂依耽嗜受、苦依耽嗜受、不苦不樂依耽嗜受。樂依出離受、苦依出離受、不苦不樂依出離受。

身受者，謂五識相應受。心受者，謂意識相應受。有味受者，謂自體愛相應受。無味受者，謂此愛不相應受。依耽嗜受者，謂妙五欲愛相應受。依出離受者，謂此愛不相應受。

如是建立由四種因，謂所依故、自體故、集所依故、雜染清淨故。集色所依，建立身受。集無色所依，建立心受。由雜染故，建立有味等。由清淨故，建立無味等。此愛不相應者，謂離繫及隨順離繫。

[3]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 22〈分別賢聖品 6〉(大正 29，114b4-22)：

頌曰：苦由三苦合，如所應：一切可意、非可意、餘有漏行法。

論曰：**有三苦性：一、苦苦性，二、行苦性，三、壞苦性。**

諸有漏行，如其所應，與此三種苦性合故，皆是苦諦，亦無有失。此中，**可意有漏行法與「壞苦」合**，故名為「苦」。諸**非可意有漏行法與「苦苦」合**，故名為「苦」。除此，**所餘有漏行法與「行苦」合**，故名為「苦」。

〔問〕何謂為可意、非可意、餘？〔答〕謂樂等三受，如其次第，由三受力，令順樂受等諸有漏行得「可意」等名。

〔問〕所以者何？〔答〕若**諸樂受，由「壞」成苦性**；如契經言：「諸樂受，**生時樂、住時樂、壞時苦**。」若**諸苦受，由「體」成苦性**；如契經言：「諸苦受，**生時苦、住時苦**。」**不苦不樂受，由「行」成苦性，眾緣造故**；如契經言：「**若非常，即是苦**。」如受順受諸行亦然。有餘師釋：苦即苦性，名「苦苦性」；如是乃至行即苦性，名「行苦性」。

（2）印順導師《寶積經講記》，p.157：

什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，[1]**老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦**。[2]**樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦**。[3]**就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦**。

（3）印順導師《中觀論頌講記》，p.468：

試問怎麼會「有苦」？**苦是什麼意義？「無常是苦義」**。經說：「以一切諸行無常故，我說一切有漏諸受是苦」。[1]**不如意、不愉快、不安定、不圓滿，都是苦**；不但苦是苦，樂也是苦，不苦不樂的平庸心境也是苦。**苦上加苦是苦苦**，這是人人知道的。[2]**快樂是無常的，變動不居的。才以為快樂，一轉眼起了變化，立刻就失壞快樂而悲哀了，所以樂受是壞苦**。[3]**平庸的境界，得之不喜，失之不憂；然而不苦不樂是行苦。行就是遷流變易，無常生滅的；在不知不覺間，走向苦痛**。如大海中無舵的小舟，隨風漂流；船中的人們，儘管熟睡得無喜無憂，等到船觸著了暗礁，船破人沒的悲哀就來了。

（一）樂受

「樂受者，謂此滅時，有和合欲。」以現在來講，**樂受是一種情緒，一種快樂。假使說這個要失掉了，要沒有了的時候，他希望還是有，希望不要離開，表明這個就是「樂」的。**

（二）苦受

假使說它這個東西生起來的時候，**感覺討厭，頂好不要**，「有乖離欲」，**希望分離、別離，這個就是「苦」了**。碰到了苦痛的話，總希望不要苦、沒有這個苦。

（三）不苦不樂受

「無二欲」，也**不希望有**，也**不希望沒有**，也**沒有和合欲**，也**沒有乖離欲**，**這就是平等的不苦不樂受**。

這就是對三種受的一種定義、解說。

三、細說受有五種

（一）總述五種受

這裡講三種受，**稍微說得詳細一點的，有五種受。**[4]

---

[4]（1）尊者世親造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 3〈分別根品 2〉(大正 29，14c6-29)：

頌曰：**身不悅名苦；即此悅名樂，及三定心悅；餘處，此名喜；心不悅名憂；中捨，二無別。見、修、無學道，依九立三根。**

論曰：[1]身謂**身受，依身起故，即五識相應受**。言**不悅，是損惱義**。**於「身受」內能損惱者，名為「苦根」**。[2]所言**悅者，是攝益義**；即**「身受」內能攝益者，名為「樂根」**及**「第三定」心相應受能攝益者，亦名「樂根」**。第三定中無有身受，五識無故，心悅名樂。[3]即此心悅，**除第三定，於下三地名為「喜根」**。**「第三靜慮」**心悅安靜，**離喜貪故，唯名「樂根」**。**下三地中**，心悅麁動，**有喜貪故，唯名「喜根」**。[4]「意識」相應能損惱受，**是心不悅，名曰「憂根」**。[5]中謂非悅、非不悅，**即是不苦不樂受。此處中受名為「捨根」**。

[問]如是**捨根，為是身受？為是心受？**[答]應言：**通二**。

[問]何因此二總立一根？

[答]此受在身、心同，無分別故。

在心“苦、樂”，多分別生；在身不然，隨境力故，阿羅漢等亦如是生。故此立根，身、心各別。捨，無分別、任運而生，是故立根“身、心”合一。又“苦、樂”受在身、在心，為**損**、為**益**，**其相各異**，故別立根。捨，在身、心，同、無分別，**非損非益**，**其相無異**，故總立根。

（2）婆藪盤豆造〔陳〕真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 2〈分別根品 2〉(大正 29，174a21-24)：

偈曰：第三定，心受名樂根。

釋曰：於**「第三定」是可愛受，依心地起名「樂根」**。何以故？於**第三定中，無有身受，以無五識故**。

（3）婆藪盤豆造〔陳〕真諦譯《阿毘達磨俱舍釋論》卷 2〈分別根品 2〉(大正 29，174a24-28)：

偈曰：此樂於餘處，喜根。

釋曰：**「除第三定」於餘處，謂「欲界」及「初定、二定」中，若在心地，立名「喜根」。於第三定，由離欲喜故，但成「樂根」**，不成喜根。何以故？喜麁濁故，但得「喜根」名。

（二）詳辨五種受

1、「苦受」

比方說**從我們這個身體的生理，直接引起的一種不舒服、不好的，叫「苦受」**。

2、「憂受」

有一種**與生理無關，存在我們心裡，感覺到憂慮、愁悶，心理上苦苦惱惱的這一套東西，這個叫做「憂受」**。這也是苦的一種，不過，這一種和生理上的接觸沒有關係，**完全是心理的問題**。

3、「樂受」

快樂也有這兩種，**由生理直接影響來的，比方吃到好東西，心理上起了很好的感覺的話，這個叫做「樂受」**。

4、「喜受」

有一種**與生理沒有關係，心理上感覺很舒服、很好，叫「喜受」**。

佛法把身、心都分出來，不同的。

5、「捨受」

「捨受」，身、心就沒有什麼分別。

6、結說

快樂不快樂？我們時常講一個譬喻。到八月半看月亮，有的人看了：「好啊！今天晚上月色好啊！」興高采烈地，晚上還吃東西。可是，有的人看了，就在那裡淌眼淚了，想家。看到的月亮是一樣的，它引起的，純粹是心理問題了，跟眼睛的接觸沒有關係。

四、論「受」之修行上的意義

（一）觀諸受於身心的影響

現在人用功，很多都以拜就是用功，唱念就是用功，是這樣的用功。[5]**真正的用功，是要在這種境界上去對治的。我們整天眼根、耳根、鼻根、舌根、身根接觸外面的**

---

[5]（1）印順導師《教制教典與教學》〈十三 學以致用與學無止境〉，pp.201-202：

如有向信眾弘法的熱心，那裡不是弘法的地方？尤其是住在什麼地方——大寺或小院，總是有信眾往來的。隨機隨緣，即使五句十句，偶為讚揚佛道，也可使人得益。漸漸引起了信眾的興趣，就可以從開示，到定期布教，或短期講經。把這種工作，看作自己應盡的義務。對師長，對同道，不憍不慢，一定能為寺院同人所歡迎。因為這對寺院，是有利益而不是有障礙的。**從前印度佛教的開展，得力於布薩——每月六次。布薩日（對內的事，這裡不談），信眾們來了，就為信眾們說法（不一定要長篇大論）：說三歸、五戒；或者授八關齋戒。這就是定期布教，信眾們從事宗教的精神生活。等到佛教衰落了，定期的念佛會，消災會，以及佛菩薩的紀念法會，只是禮拜，敲打唱念一番，再則喫一頓素齋回去。佛教而對信眾不教，那就難怪佛教日漸衰落了！**佛教而希望復興，一定要攝受信眾；攝受信眾，要從寺院的定期布教做起。

（2）印順導師《華雨集第四冊》〈九、道在平常日用中〉，pp.269-271：

釋尊所開示的佛法，與重信的神教不同，是理智的、德行的、人本的宗教。所以**佛法的內容，不外乎軌範身心，淨化身心，達到身心解脫自在**。信佛學佛，**不是向外追求（物欲與神力救濟），而是從自己身心的修治出發，實現自利與利他的理想**。如能**依著佛法**

境界，心裡意根想種種過去、現在、未來的，東想西想的。我們在那個時候，**或者很快樂、很歡喜，或者很苦惱、很憂愁，或者無所謂，這是一定的，我們整天就在這種生活當中。**

比方我們看到花，好看。好看，眼睛看到了，心裡就引起一種歡喜的樂受。因這個樂受，對它更歡喜，慢慢地發生問題。怎麼樣呢？最好我也去買一枝。有的人假使看到外面有的話，就把它折了拿回去，就發生動作了。**我們一個人整天整晚做事情，都不外乎這許多。看到，有所感受到了以後，身體上就活動，和這個完全有密切關係的。**

人就是顛顛倒倒的，**看到有點快樂的話，就想要。**有的人像著了迷的樣子，覺得好得不得了，其實，究竟好到多少也不曉得。有的人**如果不歡喜的話，就生瞋恨心**；報紙上看到殺來殺去的，**都是從他心裡一種憂苦的情緒引發出來的**。

（二）斷離諸受的紛擾

所以，**真正學佛法的，就是在這種境界上用功。**

好，當然是好的；樂受，很好。吃這個東西，感到很好；或者是聞到這個香味，很好；或者是身體接觸到，很好；或者是這個事情做得很順利，很好。

但是，不因此去貪著，一貪著，問題就來了，要不生貪念心。遇到憂、苦，知道這不太好，恐怕還有什麼問題來，也不生起厭惡、瞋恨這些心。就是在這個地方用功，這就不會做壞了。

心裡保持一種很平靜的心，要修定、要做什麼的，都很容易。一天到晚心理上浮浮的，這要怎麼修？根本說不上的，真正的修行是要在這個地方用功的。心裡整天歡喜、快樂、苦惱、憂慮，這個就叫苦。你看他在快樂，其實都在苦惱，心理上種種煩躁不堪。

去信受奉行，當然會普遍應用於日常生活中。……要知道「佛法普遍應用於日常生活中」，並不等於：天天忙著誦經、禮懺、放焰口；日日研究經典，講經、著作、念佛、持咒、素食、放生；到處參加法會，布施功德；或修建寺院，辦學院，辦文化慈善事業；住茅蓬修行……。這些，可能與佛法相應，也可能是徒具形式。從現代中國佛教來說，上面這些活動，並不太少，而念佛、持咒，建大寺、大佛，近二十年來特別風行。**佛法的信受奉行者，應生起軌範身心，淨化身心，或進而達到身心解脫自在的德用。即使是弘法利生，從事文化、慈善、教育、國際佛教活動，如自身忘失了這一真實意義，也還不能說是「佛法普遍應用於日常生活中」的。……**佛法不是虛玄莫測的理論，神奇怪僻的事行；佛所開示的，是一般人所能知能行的。……**佛直就人類（眾生）的身心，指出迷妄流轉與如實解脫的可能，激發誘導人去持行。佛說五蘊、六界、六處法門，都不外乎身心（通於器界），從不同立場而作不同的分別。佛法可分知與行，而知是行的始導，也是行的完成（知與行不可分離）。說到「知」，即經說「正見」、「正思惟」、「正觀」、「如實知」等。身心——以心識為主導的身心活動，無論為對自己、對他人（眾生）、對物質世間**；或現在，或從現在到過去，從現在到未來，佛說：一切「從緣生」，「我論因說因」。**佛從因緣相生、相依存的理法，去理解世間，處理世間。**

要瞭解受蘊在我們的心理活動當中是很重要的，所以佛說五蘊特別立個受蘊，真正要修行，這是重要不過的事情。特別是修定，修定的人是慢慢慢慢地離苦、離憂、離樂、離喜，而後是最平靜的捨受，到最後連受都不起了，叫滅受想定。

五、明「受」的定義

「受，謂識之領納。」**識**，這個地方就籠統解釋為**「心」**。這個心（識）去「領納」境界，境界是什麼樣子，我們去領納、去接受這個境界。現在一般人歡喜用「感受」這個名詞，感受就是這個受。我們接觸境界的時候，對境界生起一種感受，好的受、不好的受，苦、樂、憂、喜、捨，這許多就叫「受」。

第三節　想蘊

※詳明「想蘊」

（壹）引論文

云何想蘊[6]？謂能增勝取諸境相。

---

[6]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 74(大正 27，383b29-c1)：

問：想蘊云何？

答：六想身，謂眼觸所生想乃至意觸所生想，契經及阿毘達磨皆作是說。

（2）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，323a10)：

想蘊云何？謂一切了像種類。

（3）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，433c12-15)：

云何想蘊？謂有相想、無相想、狹小想、廣大想、無量想、無諸所有無所有處想。復有六想身，則眼觸所生想，耳、鼻、舌、身、意、觸所生想，總名想蘊。

（4）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，594b13-c10)：

云何想蘊差別？略由五種：一、由事故，二、由相故，三、由顛倒故，四、由無顛倒故，五、由分別故。

[1]**事者**，謂取所緣相及隨順彼法。[2]**相者**，自相有六種，如前應知，等了相，是共相，是名相差別。

[3]**顛倒差別者**，謂諸愚夫無所知曉，隨逐無明，起不如理作意，於所緣境無常計常，取相而轉，是名想倒。如於無常計常，如是於苦計樂、於不淨計淨、於無我計我，此想顛倒。諸在家者，能發心倒；一分出家者，能發見倒，是名顛倒差別。此想顛倒，復有差別，謂於四事邪取其相，是名想倒。若由如是等了相故，於境貪著，是名心倒。若由如是等了相故，有執著者，於顛倒事堅執、忍可、開示建立，是名見倒。

[4]**無顛倒差別者**，謂諸聰叡有所曉了，隨智慧明，起如理作意，於所緣境，無常知無常、苦知是苦、不淨知不淨、無我知無我，正取相轉，是名想無顛倒。心無顛倒，見無顛倒，是名無顛倒差別。

[5]**分別差別者**，略有五種想分別相：一、境界分別，二、領納分別，三、假設分別，四、虛妄分別，五、實義分別。若於境界取隨味相，名境界分別。執取境界所生諸受，名領納分別。若於自他取如是名、如是類、如是姓等，種種世俗言說相，名假設分別。於諸境界取顛倒相，名虛妄分別。於諸境界取無倒相，名實義分別，如是總名想蘊分別差別。

（5）《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉(大正 29，4a4-6)：

想蘊，謂能取像為體。即能執取青、黃，長、短，男、女，怨、親，苦、樂等相，此復分別成六想身。

增勝取者，謂勝力能取；如大力者，說名勝力。

（貳）釋論義

一、「想」的定義

「想」，簡單講就是「取相」。比方眼睛見到一個東西的時候，物質的眼根見到了，**心裡就起了個影相，現在的心理學叫做印象**。看到紅的，就籠統有紅的印象，甚至慢慢慢慢地，有好的、不好的，什麼樣子它都有印象。

在認識境界的時候有境相，看到這個東西，是什麼樣子的印象；聽到這個聲音，對聲音的印象。**眼睛看的，身體碰到的，耳朵聽到的，鼻子嗅到的，舌頭嚐到的，心裡想到的，都是境界，就去取。**比方東西在這裡，本來我不知道，我看到的時候，就取到它的相，像照相機一樣，把這個相取下來，在我心裡就有了個印象。

這個取相的作用，佛法就叫做想。佛法的想，不是東想西想的「想」，是取相的一種作用。**如果我們現在來講，就是一種認識作用的開始，最初的一個印象，如同我們見到人有第一眼的印象一樣。**

二、「想」之取相勝用

「謂能增勝取諸境相」，「增勝取」，它是一種很強的力量能夠取，好像有大力的人有勝力能取。「想」就是**一種很強而有力的取相力量，在我們普通的認識作用上，能夠有一個認識作用的開始**。如果講心理學之類的，這是非常重要的，有了印象，慢慢成為概念，慢慢成為名字、語言，慢慢可以交通……。我們現在的文化等，都是從取相這個基礎表達出來的。

三、「想」於修定時的作用

在修行上，想也是很重要，很多修行的方法叫「想」，比方說不淨觀就是不淨想，青瘀想、膿爛想，到最後是骨想、空想。

要學不淨觀，去看看死人是什麼樣，取它的相。取它的相以後，修到這個相現前，這就是不淨觀。所以，不淨觀叫想——不淨想。清淨的也可以想，地、水、火、風遍的起頭也都是從「想」開始。

「想」對於我們，是正確或錯誤認識世界的一種根源；在修行方面，也能修種種的「想」。當然，單單修「想」還不能了生死，這是假想觀[7]，不過，在修行上有時候對修定很有作用的。

（6）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，696c18-697a4)：

> 云何建立想蘊？謂六想身。眼觸所生想，乃至意觸所生想。由此想故，或了有相、或了無相、或了小大無量、或了無少所有。**無所有處有相想者**，謂除不善言說，無相界定及有頂定想所餘想。**無相想者**，謂前所除想。**小想者**，謂能了欲界想。**大想者**，謂能了色界想。**無量想者**，謂能了空無邊處、識無邊處想。**無所有處想者**，謂能了無所有處想。**不善言說想者**，謂未學語言故，雖於色起想而不能了，此名為色故名無相想。**無相界定想者**，謂離色等一切相，無相涅槃想故，名無相想。**有頂定想者**，謂彼想不明利，不能於境圖種種相故，名無相想。**小者**，謂欲界下劣故。**大者**，謂色界增上故。**無量者**，謂空無邊處、識無邊處、無邊際故，是故緣彼諸想亦名小大無量。

[7] 印順導師《華雨集》（第二冊）第六章，第一節〈通三乘的念佛觀〉，pp.256-257：

修定，佛法可有兩種定：一種叫**有想定**，一種叫**無想定**。起初修的**初禪、二禪、三禪、四禪，乃至於一直到無所有定，都叫有想定**，都有「想」。有想的，就有一個印象。**再到上面去，就叫無想定**，沒有「想」的。三果聖者到阿羅漢、佛，**是滅受想定**，受、想都滅了[8]，這是最高的境界。

四、結說

其實，受、想都是一種心理作用，因其在我們平常對境界的認識上也好，在修行上也好，都有些特殊的重要意義，所以佛特別講受蘊、想蘊。

第四節　行蘊

※詳明「行蘊」

（壹）標舉「心相應行」與「心不相應行」

一、引論文

云何行蘊[9]？謂除受、想諸餘心法，及心不相應行。[10]

念佛三昧的修習，與**不淨觀、地遍處等**相同，**都是先以眼取相分明**，然後閉目[垂簾]憶念觀想。**起初是先觀一相，然後擴大**，如從一骨到骨骸處處，從一佛到佛像遍滿等。**這是勝解作意**（adhimokṣa-manaskāra），**也就是平常說的假想觀**。

[8]《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，593a1-14)：

復次，**云何滅盡定？**謂**已離無所有處貪，未離上貪**。或復**已離由止息想作意為先故**，諸心心所**唯滅靜、唯不轉**，**是名滅盡定**。

此定**唯能滅靜轉識，不能滅靜阿賴耶識**，當知此定亦是假有非實物有。此定差別略有三種：下品修等如前已說。若下品修者，於現法退，不能速疾還引現前。中品修者，雖現法退，然能速疾還引現前。上品修者，畢竟不退。

有學聖者，能入此定，謂不還身證。無學聖者亦復能入，謂俱分解脫。

前**無想定，非學所入亦非無學**，何以故？此中，**無有慧現行故**，此上有勝寂靜住及生故。

又復，**此定不能證得所未證得諸勝善法**，由是稽留誑幻處故。

[9]關於「行蘊」的相關解說，請參閱【講義補充資料】。

[10]（1）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，323a10-11)：

行蘊云何？謂一切心所造作，意業種類。

（2）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，433c15-17)：

云何行蘊？謂六思身，則眼觸所生思，耳、鼻、舌、身、意、觸所生思。復有所餘，除受及想，諸心法等，總名行蘊。

（3）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，594c10-17)：

云何行蘊差別？亦由五相：一、由境界故，二、由分位故，三、由雜染故，四、由清淨故，五、由造作故。**由境界者，謂於行蘊，立六思身。**由分位者，謂立生等不相應行，由彼生等，唯有分位所顯現故。由雜染者，謂於雜染諸行，建立煩惱及隨煩惱。由清淨者，謂於清淨諸行，建立信等。由造作者，謂如前說，五造作相為境隨與等。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 1(大正 29，4a7-15)：

然薄伽梵於契經中說：六思身為行蘊者，由最勝故。所以者何？**行名造作，思是業性造作義強，故為最勝**。是故**佛說若能造作有漏有為名行取蘊。若不爾者，餘心所法及不相應，非蘊攝故應非苦集，則不可為應知應斷。**如世尊說：若於一法未達未知，我說不能作苦邊際。未斷未滅說亦如是。是故定應許除四蘊餘有為行皆行蘊攝。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697a5-14)：

二、釋論義

（一）顯「經論」上的差異

1、經說

這是總說。論師所講的，同佛經裡所講的，有時候也有一點差別的。

經裡講到「行蘊」，重要的是意志作用。你要去做這樣，要去做那樣，起貪、起瞋，或者是去做好事情，去做什麼的，**心裡的一種力量發動去做，這種都是叫思心所，都是屬於行蘊**。

2、論說

後來在佛法之中，**另外發現有一類也是「行」，但是不是心法，不是一種心理作用，所以變成二種：一種叫做「相應行」，一種叫「不相應行」**[11]。

（二）分辨「行」的類別

佛法裡「行」這個名字，範圍很大的，意義可大可小。

最廣的意義就是一切有為法，現象界的一切都叫做「行」，這是最廣義的，比如「諸行無常」，就是這個「行」的意思。

但是，**這個地方的「行」，範圍縮小一點**。在一切有為法當中，把色蘊、受蘊、想蘊、識蘊四個除掉，剩下來的一切，都是叫做「行蘊」。

普通解釋「行」的含義，有兩種：一種是「造作」，一種是「流動」。

流動，就表示一種變化，生滅變化的，有變遷的。造作，就是心理上發動了，可以去做這樣、做那樣的，所以叫「造作」。

（三）簡別心的「相應」及「不相應」

1、相應

行蘊，在《大乘廣五蘊論》裡叫做「心法」，但是其他地方也叫做「心所法」。這個「心法」，就是我們心裡所有的種種心理作用；所以，**依心而起的心裡所有**

云何建立行蘊？謂六思身，眼觸所生思，乃至意觸所生思，**由此思故，思作諸善、思作雜染、思作分位差別。**又即此思，除受及想，與餘心所有法并心不相應行，總名行蘊。雖除受、想，一切心所有法及心不相應行，皆行蘊相。**然思最勝與一切行為導首，是故偏說，為顯此義故，說由思造善法等。**善者，謂當說信等。雜染者，謂當說貪等根本煩惱，及貪等煩惱分少分煩惱。分位差別者，謂於思所發種種行位，假設心不相應行。

[11]（1）印順導師《唯識學探源》〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.157：

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。**部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡**。大眾系的**隨眠、成就**，正量的**不失法**，有部的**得和命根**，成實論主的**無作業**，**這些都集中到心不相應中來**，它成了佛家能力說的寶藏了。

（2）印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第五章，第一節，第三項〈法相的如實分別〉，p.184：

「色」是物質的，「心」、「心所」是精神的，**「心不相應行」是非色非心的中立體**。上來三法，有生滅現象，稱為「有為法」。

的種種作用，很多論裡面叫做「心所法」，現在簡單一點，就叫它做「心法」。這個心法（心所有法），叫做「相應」。

什麼是相應呢？比方我們心裡起一念心，這一念心起來，我們不曉得，還以為這一念心就是一念，就是一個心。其實不是，心裡面非常複雜，**這一念有很多的心理活動、心理作用，它們與這個心同在裡面。因此，一念之間心與心所彼此的活動，我們講像合作一樣，這就是「相應」。**[12]

比如現在注意看這個東西，心裡起一個「想去瞭解它」的念時，這一念心裡面也有很多複雜的作用，不是單單一個。**心、心所，各式各樣的心理作用，或者是六個、七個、八個、十個，這樣幾十個都在這上面，這種心與心所法彼此之間的關係，就叫做相應。**所以，相應行就是指心所法。[13]

2、不相應

另外有一類也是行，也是「遷流」、「造作」，也是一種有為法，但是它與心不相應，和心並不一定是同一回事，而且不一定在心法上，在色法上也有。

舉個例子，比方說「名字」，什麼東西都有名字，桌子、板凳等物質有名字，我們人也有名字，我們心裡很微細的作用也有名字。現在科學家研究到太空裡面，研究許多看不到的什麼子、什麼子，它都有一個名字。**有為法上都有名字，但是，名字並不和心一樣，我們這個心生起的時候，「名字」不會跟著心同起，名歸名，不相干的，所以叫做「不相應」。**

講個通俗的譬喻，比如一家人家，家裡有好幾個人，有弟兄、姊妹、夫婦、小孩，上面還有父母。一家人同一個時候大家都在這裡，現在要搬一張桌子，有兩個人，或者是弟兄也好、姊妹也好，兩個人搬一張桌子。他們這兩個人合作在那裡做，旁邊的人不是外人，但他們沒有參加這件事情，好像這個樣子。

（四）結說

所以，行蘊有兩大類：一類是與心相應的，一類與心是不相應的。

---

[12] 印順導師《唯識學探源》〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.96：

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。**不過，心是不能離卻心所而生起的。**倘使**它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。**如果**不與善心所也不與惡心所合作相應**，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羼雜進去；**那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。**善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。**善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑠的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性。**

[13]《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，601c10-13)：

問：**諸識生時，與幾遍行心法俱起？**

答：五。一、作意，二、觸，三、受，四、想，五、思。

問：復**與幾不遍行心法俱起？**

答：不遍行法乃有多種，勝者唯五：一、欲，二、勝解，三、念，四、三摩地，五、慧。

雖然受和想也是心法，但受蘊、想蘊已經另外分開了，所以**與心相應的一類當中，「除」了「受、想」以外，其他的一切心所法，就叫做相應行。**

另外一類，叫心不相應行，大概是十四種。

（貳）論述「心相應行」與「心不相應行」

一、第一項　心相應行（除受、想之心所法）

（一）引論文

云何餘心法？謂與心相應諸行。

觸、作意、思；欲、勝解、念、三摩地、慧；信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；貪、瞋、慢、無明、見、疑；無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；惡作、睡眠、尋、伺。

是諸心法，[1]五是遍行，此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。

[2]五是別境，此五一一於差別境展轉決定，性不相離，是中有一，必有一切。

[3]十一為善。[4]六為煩惱。[5]餘是隨煩惱。[6]四為不定，此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。

觸等，體性及業，應當解釋。

（二）釋論義

1、明行蘊所攝之心所法

「云何餘心法？謂與心相應諸行。」**「餘心法」，就是受、想以外，其他與心相應的種種心所法。**這都是屬於行蘊所攝，與心相應的。「[1]觸、作意、思；[2]欲、勝解、念、三摩地、慧；[3]信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；[4]貪、瞋、慢、無明、見、疑；[5]無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；[6]惡作、睡眠、尋、伺」，這許多，都是心所法，都包括在裡面。

2、行蘊所攝心所法之分類（六類）

（1）「五遍行」心所

和唯識宗一樣，這各式各樣的心所法約分為幾類。

「是諸心法，五是遍行」，在心所法當中，**有五個叫做「遍行心所」，就是受、想、觸、作意、思。**「此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。」心裡起善心，也有這五個；心裡起不善的心，這五個也在那裡；或是起非善非不善的無記，這五個也在那裡。

換一句話說，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這個心不起來便罷，一起來，這五個決定跟住著的，共同合作的。**我們的心理活動決定有這五個，這五個遍在我們一切的心理作用，所以這五個叫遍行心所。**

（2）「五別境」心所

A、明五種心法於各別境生

「五是別境，此五一一於差別境展轉決定，性不相離，是中有一，必有一切。」**第二種有五個，就是欲、勝解、念、三摩地、慧，這五個叫做別境心所。**這五個別境是別別境界，各各有種種不同的境界。在不同的境界上面，這五個「一一於差別境」，「一一」，就是隨便那一個，對於差別的境界，「展轉決定，性不相離」。

這裡，應該要先瞭解境界有分成不同的境界。比如五別境當中有一個「念」，「念」的境界叫「曾習境」，是曾經經過了的境界。念是記念、憶念的意思。過去的，想起來了，所以這個境界決定是曾經經歷過的境界。比方我沒有看過收音機，也沒有聽過人家講收音機，第一次看到時，這個不是「曾習境」。從來沒有經驗過的，那個時候決定就沒有「念」。**凡是曾經經驗過的，我再去記念它的話，那就有「念」了。**

再如「勝解」，「勝解」的境界叫「決定境」。這個問題決定如此，假使疑疑惑惑的，那就不是。比如研究討論問題，或者看這個人是什麼人，如果想不起來，叫不出來，好像認識，這種疑疑惑惑的，就不是勝解境。**「勝解」是決定、肯定如此。**

所以，境界有種種不同的境界，比方說以念為主的曾習的境界，以勝解為主的決定的境界。**按照此論的意思來講，五個別境心所在不同的境界上，「展轉決定，性不相離」。有了一個，就有五個，這五個好像是好朋友一樣，搭了檔的。**彼此當中，你有的時候，我也有，我與你沒有離開；我有的時候，你也是同我在一塊，也沒有離開。所以，「是中有一，必有一切」，這五個當中，有其中任一個，就有五個。

B、關於「是中有一，必有一切」的異義

（A）安慧論師的主張同於有部，而不被其餘唯識者接受

這是《大乘廣五蘊論》講的，《成唯識論》講的稍稍有點不同。本來像小乘一切有部，這五個也一定都有的，但唯識宗講這五個不一定都有。[14]

（B）《成唯識論》主張或時起一乃至起五

[14]（1）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 5(大正 31，27c27-29a10)

（2）編者案：在說一切有部中，將「一、受，二、想，三、思，四、觸，五、欲，六、作意，七、勝解，八、念，九、三摩地，十、慧。」稱為大地法，是遍於一切心。在安慧所釋的《大乘廣五蘊論》中，認為「五別境」是「是中有一，必有一切」，這是同於有部的說法。但在《成唯識論》中，並沒有贊同安慧論師的看法。

關於《成唯識論》中所談論的內容，編者將其分為三個部分來看。一、先呈現外人的問難以及答辯，即是對於有部的主張，先予以反駁。二、引述其他的義說，文獻中指出安慧論師的主張，以及《瑜伽師地論》的說法。三、提出自身的主張及論述，認為此「五別境」應該是：1、此五或時起一，2、或時起二，3、或時起三，4、或時起四，5、或時起五。

境界，有種種不同的境界，比方曾習境、決定境等。但是也有很多是我們向來沒有見過、沒有知道過的，又不是曾習境，也不是決定境，都不是的，那這時這五個就都沒有了。假使有的話，這五個是搭檔的，決定有一個就有五個。

所以，和上面的「遍行」有一點不同。不管什麼心上，都有五個「遍行」；「別境心所」，**有的境界上有，有的境界上沒有，有的時候五個一起來。**

（3）「十一善」心所

「十一為善」，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，這十一個叫善心所。**如果心理上有這種心所起來的話，我們這個心就是善心。**善，就是對於我們自己、對於別人，都有好處，都有利益。如果傷害別人，對自己也沒有好處的，這個就是不善。

善與不善，就是這樣分別的，當然，**主要是對人有沒有好處。不障礙別人，對人有好處的，這個就是善的，有時候吃一點虧，還是善的。**

（4）「六根本煩惱」心所

「六為煩惱」，貪、瞋、慢、無明、見、疑這六個，佛法的名字叫「根本煩惱」，是煩惱當中最根本的，當然是不好的，是一種不善心所。「煩惱」，就是「煩動惱亂」。

假使是一種善心所，我們的心裡一定很愉快、很安定的。所以中國人也有一句話叫「為善最樂」，真正心理上起善心、做好事的時候，心裡非常寧靜、非常安定、非常平安的。

「煩惱」就不對了，或者是**所做的事情不合正理，不合正確的見解，是一種顛顛倒倒、錯誤的思想；或者是表現出對人的種種不正當的行為。內心裡面這種心理，都叫「煩惱」，如果心裡有了這一套東西的話，就會煩動惱亂**；動了，不會舒服，不會好的。

不像善心所一樣，心理上清淨、安定、寧靜。有的人煩惱到飯也吃不下，覺也睡不著，一肚子的煩惱。心裡這許多活動，就是煩惱。情緒不好，總是覺得這樣不對、那樣不對，就是煩惱太重了。我們學佛的人，要知道這個道理，這是不正常的。

（5）「隨煩惱」心所

「餘是隨煩惱」，像無慚、無愧，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，這個都叫「隨煩惱」。**「隨煩惱」的「隨」字，等於枝末的、小一點的，不是根本的。**

不過不要看它小一點，就以為沒有什麼，小的也滿厲害的。**要學佛法，假使有了昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知這許多的話，都不容易進步的，都是障礙修行的。**[15]

[15]（1）印順導師《大乘廣五蘊論講記》第一章，第四節〈行蘊〉，pp.208-209：

（6）「四不定」心所

「四為不定」，這個「四」是惡作、睡眠、尋、伺。「此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。」**其實，這四個不是根本煩惱——正煩惱，也不是隨煩惱。這四個不一定是煩惱，也可以是善的，也可以是不善的，也可以是無記，所以叫做「不定」。**

比方「惡作」，是**做了事情之後，心裡有一種懊悔，這就是「惡作」**。假使有個很苦的窮人來要錢，給了他錢以後，「哎！方才真是冤冤枉枉的，何必給他呢？」這就不好了。明明是好的事情，你悔了，這就不好。

假如說是方才說錯了一句話，做錯了一件事，「哎！為什麼會這個樣子呢？我這個人糊里糊塗，很不應該！」這個就是好的。所以，**「惡作」是一種悔，懊悔的悔，這裡面有好的、有壞的。**

諸心所中，善的就是善心所，不善的就是煩惱心所，**這四個通善、不善、無記，是不定心所**。其實，講起來前面十個也是通善、不善、無記的。五個遍行心所，什麼地方都有它，當然是通善、不善、無記的；不過它是「遍行」，有特殊的意義。這四個不太有的，在特殊情形之下才起來的。

3、明心所之「體性」及「業」

（1）「特性」及「作用」之意義

「觸等，體性及業，應當解釋。」總說一句，諸心法當中，從「觸」到「伺」的五遍行、五別境、十一善、六根本煩惱，其他隨煩惱、四不定心所，下面一個一個解釋。

「體性及業，應當解釋」，凡是講心所法，都要講「體性」及「業」。**我們怎麼知道有這個心所呢？因為它有它的特性，我們才知道有這一種心理作用。另一方面，因為它有這種作用，它的這種特性就對我們心理上有特殊的意義。**

（2）了解心所之「體性」與「業」對修行的意義

學佛講這些做什麼呢？講修行、修心，要瞭解心裡的許多問題，真正修行的時候這才能夠認識，知道在自己心裡面的是什麼，好的要發展，不好的要去除。

知道某一種心所，有什麼作用，這許多都是講修行，否則知道這些做什麼用呢？**修行時心靜下來了以後，要從它的性質和作用這兩方面去瞭解這心理上的事。**所以，下面解釋每一個心所，都是說以什麼為「性」，以什麼為「業」。

這十個，不是根本煩惱，在我們的煩惱當中，佛法的名字叫小隨煩惱。這十個，有了其中一個，差不多就沒有第二個，是各別起行的。**在我們欲界這個世界來講，普通壞的就是這個小隨煩惱**，可是卻說是「小」的。因為**佛法的觀念是這樣，真正嚴重的，都是很潛伏的，看起來好像很微細的，但卻是一種根本的；表現出來很大很大的，反而是枝末的**。所以，這樣子就知道，**其實普通犯罪做惡的，就是這許多叫「小隨煩惱」的**。不要說小隨煩惱好像是小的，就以為沒有什麼關係，那就錯了，做種種壞事情，犯很多重罪的，差不多都是這些小煩惱。所以，**修行要斷煩惱，要離煩惱，就先要離這種小煩惱**。

（2）「六根本煩惱」與「隨煩惱」，在修行的哪個階段，逐漸去除？請參閱【附錄三】。

「性」，它是本身的。它自身是什麼，它這個樣子是什麼東西，它這個性質是什麼性質的，這個，我們就叫它「性」——體性。

這個「業」，不是我們造業做善業、做惡業的業，**這個業是一種「作用」，是對其他起的作用，會影響其他的。**

我們要從特性（性質）、作用這兩方面去瞭解，這才可以知道這心所它是好的、是壞的，是應該要發展的，還是要除掉的。如此，修學佛法才能有一種正見，知道什麼是對的，什麼是不對的，否則有很多不知道的。不是好的，把它當成好的；有的其實並不壞，我們也不曉得。

（3）結說

這部論把經裡講的心理的作用、活動等等，講得很清楚、很詳細，這跟現在的心理學也有一點相關。

（三）辨析心所

1、五遍行心所（受、想、觸、作意、思）[16]

（1）觸

A、引論文

云何觸？謂三和合分別為性。

三和，謂眼、色、識如是等，此諸和合，心、心法生，故名為觸。

與受所依為業。[17]

B、釋論義

---

[16]（1）〔唐〕窺基註解〔明〕普泰增修《大乘百法明門論解》卷 1(大正 44，48a1-11)：

一、遍行五者：

此別標，下列名。

一、作意，二、觸，三、受，四、想，五、思。

言[1]**作意者**，謂**警覺應起心種為性**，引心令趣自境為業。[2]**觸者**，**令心心所觸境為性**，想、受、思等所依為業。[3]**受者**，**領納順、違、俱非境相為性**，起欲為業，能起合離，非二欲故；亦云令心等起歡、慼、捨相(此解詞異意同)，[4]**想則於境取相為性**，施設種種名言為業，謂安立自境分齊故，方能隨起種種名言。[5]**思則令心造作為性**，於善品等役心為業，為能取境正因等相，驅役自心能造善等。

（2）印順導師《佛法概論》第八章〈佛法的心理觀〉，pp.113-114：

六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。**作意與觸，更為認識過程中的要素。作意，如《中含・象跡喻經》說：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生」。此「念」，《雜心論》譯作憶；《智度論》譯作憶念；玄奘即譯為作意。**粗淺的說，此作意即注意。**深刻的說，根境和合時，心即反應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即作意。**古譯為憶念，這因為**內心的警動**，是在根取境相時，**心中有熟習的觀念起來**與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。

[17]（1）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291b28-c9)：

觸云何？謂三和合。……觸作何業？謂受、想、思所依為業。

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b1-4)：

觸者，依三和合諸根變異，分別為體，受所依為業。謂識生時，所依諸根，隨順生起苦樂等受，變異行相，隨此行相分別觸生。

（A）提要

行蘊，一種是心相應的行蘊，一種是心不相應的行蘊。心相應的行蘊，叫做心法（心所法），前面的「受」、「想」也是心所法，現在從「觸」[18]講起。

（B）顯示文句結構

「云何觸？謂三和合分別為性。」**這就是講體性，以三和合的分別為體性。**

「三和，謂眼、色、識如是等，此諸和合，心、心法生，故名為觸。」這是解釋上面的「三和合分別為性」。

下面「與受所依為業」，這是講它的作用。

（C）解析「觸」的性質——分別為性

a、構成心理活動的因素——根、境、識的和合

在佛法裡面，講「二和生識」、「三和合觸」。**什麼叫「三和」呢？**我們的認識，比方拿眼識來講，一方面是我們的**生理作用——眼根**，一方面眼根也**要有對象，就是眼所對的色**，才可以**起心理作用，叫眼識**。以眼而起的識，就是眼識。

在佛法之中，每每在十八界裡面講眼、色各各有它特殊的不同的法。**講起來，「色」是在外境，「眼根」在身上，「眼識」依眼而引起，不能說它在什麼地方，這三個各管各的。外面的境界，一直都在那個地方，我們現在跟它發生關係，根、境、識三個碰到，就發生心理作用。我們的心理作用要這三個合起來發生的，所以就叫根、境、識「三和合」。**

「眼、色、識」，這是以眼做譬喻舉例，眼根見色境，起眼識。下面說「如是等」，其實就是眼根、色境、眼識，耳根、聲境、耳識，鼻根、香境、鼻識，……。**凡是六識要生起來，都要根、境、識三個和合，根、境、識三個和合的時候，就有心理作用。**

b、三和生觸而有分別作用

後來，佛法裡面有很多的辯論。

有的人覺得：這三個和合，是心理認識活動最初的開始，叫「觸」。這就變成「三和生觸」了，根、境、識三個和合起來生觸。

---

[18] 印順導師《佛法概論》第一章，第一節〈意境法〉，p.6-7：

《成唯識論》說：「法謂軌持」。軌持的意義是：「軌生他解，任持自性」。這是說：凡有他特有的性相，能引發一定的認識，就名為法，這是心識所知的境界。在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：**佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六**。其中，**前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法**。受是感情的，想是認識的，行是意志的。**這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。**

二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，**眼等所知的色等，也是意識所能了知的**；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

不過，有一派的主張不太同，說是這三個要和合的時候，有一種心理的作用，使這三個發生關係。也就是觸能夠使根、境、識這三種發生關連，因為根、境、識發生關連，能夠生起分別來，所以這一種心理作用叫做「觸」。[19]

「觸」也是一種心所法（心理活動），它以分別為體性，這是從根、境、識三和合而有的一種分別作用。所以佛法講的心心所的活動之中，這個「觸」非常的重要，是真正心理開始活動。根、境、識和合，心心法發生，有了心理作用，心心所剎那現前了，這個叫做觸。觸就是三和合的時候，使心心所發生的一種力量。

我們的根有六根，所對的有六種境界——色、聲、香、味、觸、法，識也有六種——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，所以觸也有六種——眼識相應觸、耳識相應觸、鼻識相應觸、舌識相應觸、身識相應觸、意識相應觸。在《阿含經》裡面，六根又叫六處，也可叫六觸處。以六根與境、識和合所發生的「觸」，其實是一個觸，不過以在眼、耳、鼻、舌、身、意之不同，而說為六種，所以說「眼、色、識如是等」。

（D）詮釋「觸」的作用——為受的所依

a、敘說作用

「與受所依為業」，「觸」有什麼特別用處呢？「受」是依「觸」而起，有了「觸」，就有「受」。所以，「觸」是「與受所依為業」，就是為受之所依。「受」依「觸」而生起，這是「觸」的作用。[20]

---

[19] 印順導師《佛法概論》第八章〈佛法的心理觀〉p.114-116：
論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三・三0六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思」。這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。**根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。**
此觸，**經部師解說為即是識，即觸境時的識**，如《雜含》（卷一三・三0七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。**識觸及俱生**，受想等有因」。**有部以識及觸為二，又是同時相應的**；所以**觸從三和生，又為令三和合的心所。**
與根境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內，從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。……古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。**或主張我們的心識是獨一的**，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。**關於這，應從緣起觀的立場而抉擇他。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析他**，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但**認識又為相續而起的，如從動的觀點**，辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。**從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反**；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

[20] 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第十三章，第二節，第二項〈眾賢傳宏的毘婆沙義〉，pp.705-710：
還有，**眾賢立二種受**，如《順正理論》卷二（大正二九・三三八下）說：
「一、執取受，二、自性受。執取受者，謂能領納自所緣境。自性受者，謂能領納自所隨

b、舉例合說

舉個例子來講，比方說生起一個苦的感受，或者歡喜、快樂的感受，這個受怎麼會生起的呢？就是**我們的根、境、識三和觸的時候，有一種「觸」，「觸」裡面就分三類，叫「合意觸」、「不合意觸」、「非合意非不合意觸」，這是很微細的。**

合意觸，就是觸的時候，好像合自己的意思，很如意，那就歡喜、快樂，喜受、樂受就起來了。**不合意觸**，觸心所起來的時候，不如自己意的，就起一種苦、憂。

（E）關於「觸」的修行意義

佛法本來都是講修行的，受要依觸而起，一受以後，下面的問題就來了。苦受，把自己弄得苦苦惱惱的，有的就**生起厭惡、討厭、可恨，瞋恨心就來了，接下來就以瞋恨心破壞。假使是很好、很合意的，就要起貪心了**。世界上的五欲之樂，很合意，感到快樂、喜樂，下面就貪了，問題都來了。

我們的生死就在這許多問題裡面，所以要講觸、講受，是有這些道理的。佛法本來就是講實際修持上的，說不要貪，照道理要在「不要貪」之前，在苦、樂上就要下功夫。

假使遇到許多快樂的，知道這靠不住，不是永久的，不要貪！有這個觀念，就慢慢慢慢可以不貪了。**甚至於在觸的時候就有智慧的話，叫明相應觸，觸、智慧同時俱起，那就是真正聖者。**修行到證果的時候，他一開始一碰到的時候，

觸」。

依眾賢的意思：**執取受，是受的領納境界**，也就是境界受。**自性受，依「領納隨觸」而立，正表顯苦受、樂受等特性。**眾賢的分別，與世親相合。《俱舍論》說「受領納隨觸」；又於卷一（大正二九・五二下）說：

「一、順樂受觸，二、順苦受觸，三、順不苦不樂受觸。此三，能引樂等受故；或是樂等受所領故；或能為受行相依故——名為順受。**如何觸為受所領行相依？**行相極似觸，依觸而生故」。

觸與受等俱生，而觸為受的近依。觸是順於受的，這是什麼意義呢？《俱舍論》約三義釋：

一、「能引樂等受」：是觸為緣生受的意思。

二、「是樂等受所領」：這明白說：受以觸為所領的。

三、「能為受行相依」：觸的行相，是順、違、俱非；這能為受的樂、苦、捨行相所依。

《俱舍論》又說明：**觸能為受所領及行相所依。因為行相非常近似**；順、違、俱非觸，是樂、苦、捨受所依。如將三義倒過來說：觸行相與受行相相似，**所以觸能為受行相依**。觸能為受行相依，**所以（順等）觸是（樂等）受所領。觸是受所領，所以能引受生。所以名觸為順受。**經論說「受以領納為性」，不僅是領納境界（受也總取所緣境相）；**領納境界，不容易說明受的特性。「領納隨觸」，領納觸的順違等相而生受，才能明確的表示受的特性。**

《俱舍論》、《入阿毘達磨論》，都說「領納隨觸」；眾賢分受為二。可見阿毘達磨毘婆沙師，正沿這一分別而開展。或者拘泥古論，說「領納」而沒有說「領納隨觸」，所以說這是隨觸的境界受，也就是許境界受而不許自性受。其實，眾賢的分別，只是順應阿毘達磨論風，分別得更明晰而已。

就有智慧在那裡，就瞭解到苦還是苦，樂還是樂。他苦也不生厭惡、不生瞋恨，樂也不生貪愛，煩惱就沒有了。[21]

這樣講，就有用了，講修行就有用處了，否則只解釋個名相，不曉得做什麼用。

（F）結說

我們人生的一切問題，就是從「認識」開始，最初的「認識」就是「觸」，「觸」以後就是「受」。六處緣觸，觸緣受，受緣愛……，十二緣起裡面就是講觸、講受這許多事情。真正的講，有許多，修行的人自己慢慢慢慢地學，自己慢慢地去體驗，才會瞭解到。不過，慢慢地想，這個道理可以懂得到的。佛法不可思議啊！這是我們現現實實可以瞭解到的東西。

（2）作意

A、引論文

云何作意？謂令心發悟為性。令心、心法現前警動，是憶念義。任持攀緣心為業。[22]

B、釋論義

（A）闡釋「作意」

「令心、心法現前警動，是憶念義」，這是解釋「令心發悟為性」的。

境界很多，世俗人以為我有聽到，我有看到，我有聞到，實際上，佛法講不是這樣的。**我們這個心快得很，剎那剎那在變化。**看的時候，就不能聽；起眼識，就沒有耳識；等到耳識來了的話，就沒有眼識，這和我們一般人的瞭解不太相同的。

我們以為好像同一個時候什麼都看到、聽到，剎那剎那的變化我們並不覺得，好像是同一個時候，其實都是前前後後的。因此，**我們要去知道境界的時候，要有一種力量把心引到那上面去。**或者是我**今天要知道什麼東西，特別注意，這個心一直向那邊去。**或者是雖然在講課，外面放炮砰砰碰碰的，太響了，**境界太強，心就會引到那邊去。**或者是**心的力量注意到那邊，誘引到那邊去。**

---

[21] 印順導師《成佛之道》第四章〈三乘共法〉，pp.164-165：
胎中雖有眼耳等根，還不能見色聞聲等。一到出了胎，從此六「根」開始了與六塵「境」界「相」關「涉」的活動，根境相觸而起一般的認識，叫做「觸」。**根境識三者，因觸而和合，也可說因三者的和合而有觸。**認識開始，就到了重要的關頭。**在觸對境界時，首先發生了合意的，或不合意的，或非合意不合意的反應，這叫可意觸，不可意觸，俱非觸。不幸得很，眾生的認識，是不離無明蒙蔽的——『無明相應觸』。**所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。**佛所以教誡弟子，要『守護根門』。在根境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為『明相應觸』**，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。

[22]（1）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291b27-c8)：
作意云何？謂心迴轉。……作意作何業？謂引心為業。
（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697a28-b1)：
作意者，發動心為體，於所緣境持心為業。於所緣境持心者，謂即於此境數數引心，是故心得定者，名得作意。

這時候，有一種心理作用，能夠激發我們的心到種種境界上面去，使心注意到那邊去，這就叫「作意」。

「作意」這名字，佛法裡非常多[23]，我們通俗的名字用「注意」。中國人的《禮記•大學》講：「心不在焉，視而不見，聽而不聞。」[24]比方說正在講課的這個時候，這個地方有什麼東西經過，其實並不是沒有看見，外面轟轟轟的，並不是沒有聽到，可是心在講課的時候，好像不曉得一樣。所以說「作意」等於「注意」一樣，但這不是專注一心。

（B）解析「作意」的性質及作用

a、性質——令心發悟為性

作意是**「令心發悟為性」，「發」就是警動的意義，「發悟」就是激發這個心，引去那個境界，使心發悟，這是作意的體性。**下面加以解釋，「令心、

---

[23]（1）印順導師《華雨集》（第一冊）〈辨法法性論講記〉，p.254：

到「抉擇」，就是「依大乘經，如理作意攝，一切加行道」。悟入法性的抉擇方便，含有『如理作意』與『加行』二義，這都是依大乘經的。

經論所說作意，略有三類意義：一是注意，如作意心所。二、作意是修定時，內心的觀想繫念。三、這裏的作意，是思惟，思考抉擇的意思。

平常說，學佛法有四條件：一、親近善友（善知識）；二、多聞正法（多多的聽法）；三、如理思惟（如理作意）；四、法隨法行，就是依法修行大乘經法，經如理思惟，然後依著作止觀的修行，就是一切加行道。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品 2〉(大正 29，40a7-11)：

作意有三：

一、自相作意，謂如觀色變礙為相，乃至觀識了別為相，如是等觀相應作意。

二、共相作意，謂十六行相應作意。

三、勝解作意，謂不淨觀及四無量、有色解脫、勝處、遍處，如是等觀相應作意。

[24]【原文】

所謂**修身在正其心**者，身有所忿懥（1），則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。**心不在焉，視而不見，聽而不聞**，食而不知其味。此謂修身在正其心。（傳 7）

【注解】

① 身：程頤認為應為"心"。忿懥（zhl）：憤怒。

【譯文】

之所以**說修養自身的品性要先端正自己的心思**，是**因為心有憤怒就不能夠端正**；**心有恐懼**就不能夠端正；**心有喜好**就不能夠端正；**心有憂慮**就不能夠端正。**心思不端正就像心不在自己身上一樣：雖然在看，但卻像沒有看見一樣；雖然在聽，但卻像沒有聽見一樣**；雖然在吃東西，但卻一點也不知道是什麼滋味。所以說，要修養自身的品性必須要先端正自己的心思。

【讀解】

……**修身在正其心不外乎是要心思端正，不要三心二意，不要為情所牽，"心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味"。**（這幾句後來成了成語和名言佳句，用來生動地**描繪那種心神不屬，思想不集中的狀態**，是教書先生在課堂上批評學生的常用語言。）這樣來理解，修身在正其心也就沒有什麼神秘感了罷。

（資料來源：詩詞古文大全網　https://www.iccie.tw/p/9026.html）

心法現前警動，是憶念義。」「警」字的意義，就是「警覺」一樣，一下子心裡警覺。

這個地方的「憶念」，並不是想從前、想什麼的，而是和「念」心所的意義差不多，就是繫縛在境界上、繫念到境界上的意思。警覺、激發我們的心繫念到境界上面去。不過，《百法明門論》在解釋上稍稍有點不同。[25]

b、作用——任持攀緣心

「任持攀緣心為業。」「持」，能夠執持的意義。**「任持」，我們普通說任持有擔當的意義。這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，這一種作用叫做「所緣」。**這個「緣」，在心理方面叫做「能緣」，能夠去緣慮的，能夠去瞭解的，境界就是所緣。佛法裡有能緣、所緣這許多名字。

一個心，不管什麼心，不管怎麼樣子，心到境界上去的，就是叫做「緣」，這個地方叫做「攀緣」。這個攀緣和我們普通講的攀緣不同，其實就是去緣境界的意思。**「任持攀緣」，它有一種力量，能夠支持這個心去攀緣境界，這就是它的作用。**

（C）結說

受、想、觸、作意，下面還有一個思心所，這五個叫做遍行心所。**我們的心理不起作用就罷，要起作用，這幾個是決定有的，沒有就不能成立。沒有「觸」，心所不能活動；如果沒有一個力量去支持心到境界上的話，那也不會發生，所以一定有觸，一定有作意心所。**

（3）思

A、引論文

云何思？謂於功德、過失及以俱非，令心造作；意業為性。

此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動。能推善、不善、無記心為業。[26]

---

[25]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a21)：
作意，謂能令心警覺。
（2）〔唐〕窺基註解〔明〕普泰增修《大乘百法明門論解》卷 1(大正 44，48a2-3)：
言作意者，謂**警覺應起心種為性，引心令趣自境為業**。
（3）大乘光撰《大乘百法明門論疏》卷 1(大正 44，55c9-10)：
作意等者，**作動於心，令心數數外緣諸境**，名為作意。
（4）〔唐〕窺基 解·〔明〕明昱贅言《百法明門論贅言》卷 1：
贅：凡言性者為體，業者為用，以諸心所各有體性業用，一一別釋。**應起心種者，心從種起，於應起者，作意令起故**。趨自境者，心各有境，不趨餘境故。(卍字續藏 48, no. 804, p. 333, b19-21 // Z 1:76, p. 451, b7-9 // R76, p. 901, b7-9)

[26]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 1〈辯五事品 1〉(大正 26，693a12-13)：
思云何？謂心造作性，即是意業。此有三種，謂善思、不善思、無記思。
（2）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291b29-c12)：
思云何？謂心造作。……思作何業？謂發起尋、伺，身、語業等為業。

B、釋論義

（A）闡釋「思」心所——令心於境產生行動

「思」心所，簡單的講，就是心理作用中的一種意志作用。比方說有一個人說我一句話，讚歎也好，或者說壞話也好，一聽到了以後，**我要主動的怎麼去反應呢？「受」，好像都是外面的，被動的作用多；現在是要從內心之中反應，採取行動對付外面的境界，這主要是思心所的作用。**

論說這**思心所有三類境界：一種是「功德」，就是善的、好的事情；一種是「過失」，就是不好的、壞的；「及以俱非」，也不算好也不算壞，平平常常的。**比方人家讚歎我，這就是功德；說我的壞話，那就是過失；假使他平常閒聊幾句，這就是俱非境界。其實不一定要講話，看到、聽到，各式各樣的境界一樣都有這三類。

「令心造作」，這個思心所，使我們的心去這麼做，**就是對於外面境界採取應付的方法。**內心受到外面的影響以後，現在是從內心發展到外面，「令心造作」，**就是我們內心意業的活動。**

（B）解析「思」的性質及作用

a、性質——意業為性

「意業為性」，業就是「造作」的意義。**我們平常講有三種業：身業、口業、意業，身業、口業完全是意業在發動的。**

比方說有個人當面罵我一聲，我聽到了以後，心裡馬上就做出反應，我也要罵你一句，這就發動口業了，這口業是經過內心的決定採取行動而發動的。**內心裡面對於外面來的境界，決定怎麼樣子應付，最後採取行動。採取行動，也就是腳動、手動、張嘴巴講話，身、口起業了，這是內心對於三類境界的活動。**

使心去造作，採取行動去怎麼做，這一個心理作用就叫做思心所，也就是「意業」。假使思心所是和善的合作，那就是善的意業；假使思心所是和不善的合作，那就是不善的意業。**所以在《阿含經》裡面，講「行蘊」，主要的就是這個「思」心所。**

b、作用——能推動善、不善、無記

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a18-19)：
思，謂能令心有造作。

（4）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，74a28-b3)：
思，謂能令心有造作者。思有勢力，能令心王於境運動，有造作用，理實亦令餘心所法有所造作，從強說心。故《正理》云：由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力，能令鐵有動用。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697a24-27)：
思者，於心造作，意業為體，於善、不善、無記品中役心為業。於心造作意業為體者，此辯其相。於善等品中役心為業者，此辯其業。以於所作善等法中發起心故。

「此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動」，**思心所一有的話，心攀緣的作用，也就是識緣慮境界的作用立刻現前，因為這五個是遍行的。**好像「磁石引鐵令動」，這比喻如鐵在這裡，磁石一拉的話，鐵就來了。現在**它也會引，會推動心，使心怎麼採取行動去做。**

「能推善、不善、無記心為業」，**能夠推動善心造善業，能夠推動不善心造不善業，或者能推無記心造無記業，這就是思心所的作用。**在造業來講，思心所最重要了。身業、語業、意業，**意業就是以思心所為體，沒有意業，身、口不會造業。**[27]

（4）明接續所說為五別境

下面是五種別境心所：欲、勝解、念、三摩地、慧。

2、五別境心所

（1）欲

A、引論文

云何欲？謂於可愛樂事，希望為性。

愛樂事者，所謂可愛見、聞等事。是願樂希求之義。

能與精進所依為業。[28]

B、釋論義

（A）概述「欲」之內涵

---

[27]（1）《大智度論》卷 92〈82 淨佛國土品〉(大正 25，708c24-709a2)：

雖知善惡諸法是苦樂因緣，如一切心、心數法中，得道時智慧為大；攝心中定為大；**作業時思為大；得是思業已，起身、口、意業。布施、禪定等，以思為首**；譬如縫衣，以針為導。**受後世果報時，業力為大。**是故說三業，則攝一切善法：**意業中盡攝一切心、心數法，身、口則攝一切色法。**

（2）印順導師《攝大乘論講記》第三章，第一節，第二項〈廣成唯識〉，p.212：

「如意思業，名身語業」。**在內心思慮決定而未達到身語動作的階段，這思心所叫意業。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同**，動身的思名為身業，發語的思名為語業，這身語業與意業，**合有三種業的名字，其實只是一思。**這譬喻，是經部學者所承認的。現在說一意而立為六識，與一思而立為三業相同，都只是體一而隨用異名。

[28]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 1〈辯五事品 1〉(大正 26，693a17)：

欲云何？謂樂作性。

（2）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291b29-c12)：

欲云何？謂於可樂事，隨彼彼行欲有所作性。……欲作何業？謂發勤為業。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a19-20)：

欲，謂希求所作事業。

（4）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，74b11-14)：

欲，謂希求所作事業者。欲，謂於境能有希求所作事業，由有此欲心等趣境。又《入阿毘達摩》云：欲，謂希求所作事業，隨順精進，謂我當作如是事業。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b5-7)：

欲者，於所樂事，彼彼引發所作希望為體，正勤所依為業。**彼彼引發所作希望者**，謂**欲引攝見聞等一切作用故**。

欲，其實也有好有壞，不過不管好不好，就是和「希望」、「欲望」差不多。普通佛法裡講欲望是很不好的東西，事實上，我們想要成佛，也要有欲，想要了生死，也要有欲，**所謂「欲為一切法本」，欲對好的、壞的，都是很重要的東西。現在這個地方單單以希望得到好的方面來講**，不好的方面，它是放在「貪」來講。

（B）詮釋「欲」的性質及作用

a、性質——希望為性

「欲」就是對於「可愛樂事」，可愛的、好的，心想要得到的東西，「希望為性」，起希望、起欲了，希望得到。

「愛樂事者，所謂可愛見、聞等事。」看到的，很可愛；聽到的，很可愛，比如很好聽的聲音；或者是嗅到很好的香氣，嚐到很好的滋味。這些，**不外乎六塵境界上好的事情。**

「可愛見、聞等事」，為什麼加個「等」呢？因為我們普通說「見聞覺知」，從眼而來的叫「見」，從耳而來的叫「聞」，鼻嗅、舌嚐、身觸這三種叫做「覺」，意識所「知」，不外乎這些事情。對於可愛的境界，愛見、愛聞、愛覺、愛知。

「願樂希求」，在這種事情上願求，希望得到，願樂，這是解釋欲的體性。

b、作用——為精進的所依

真正講起來，一切都要靠「欲」而有的。比方說「欲望」，當然平常來說是不好的，可是，好的也叫欲望。**現在講的是好的欲望，好的欲望「能與精進所依為業」；精進，依欲才能夠得到。**有了「欲」，可以引起精進，精進是依「欲」而起的，**所以佛法裡向來講「信為欲依，欲為勤（精進）依」**[29]。有了信心，就有希望；有了希望，就有精進。

（C）闡述「信為欲依，欲為勤依」

a、辨明「精進」的定義

表面上講起來，「精進」和世界上講「積極」、「努力」的意思差不多，可是，實際上是不同的。世界上做壞事也很努力的，做種種怪名堂、做惡事，也是積極得很，以佛法來講，這不叫「精進」。

佛法講的「精進」，是限制於為善、向上的，向上、為善的努力，才叫「精進」。

b、舉例證說

（a）深刻的信解引發為善的希求

---

[29]《瑜伽師地論》卷 28(大正 30，438a16-b18)：
云何瑜伽？謂四瑜伽。何等為四？一、信，二、欲，三、精進，四、方便。……當知此中，初**由信故，於應得義深生信解。信應得已，於諸善法生起樂欲。由樂欲故，晝夜策勵安住精勤。堅固勇猛發精進已，攝受方便，能得未得、能觸未觸、能證未證。**故此四法，說名瑜伽。

舉個例子，**比方很多人聽《阿彌陀經》，「啊！講得好，講得好！」但他沒有念佛，他沒有想要往生西方，這是怎麼一回事情呢？**就是他沒有希望，他沒有要求。他沒有想要往生極樂，他就不會精進去念佛了。

再進一步來講，他沒有信心，儘管他說「講得好啊！阿彌陀佛好啊！」其實，好不是這麼一回事情。**如果對佛法有深刻瞭解，起了信心的時候，比方說慢慢的瞭解「了生死」這個道理，瞭解這是真正究竟、徹底解脫。算來算去，世界上沒有什麼事情再好的了，那就會希望，希望要去得到它，希望去解脫。**

（b）確立善欲策勵勤行

那麼，怎麼解脫呢？希望就成功了嗎？發發願嗎？那沒有用的，要實行的。所以，真正有了希望心，自然而然要去求解脫、去做，這有一定關係的。有信仰，就有欲，就有希望。

如果一個人生活得苦苦惱惱的，自己又無希望的話，不管他有沒有跑廟子，總是這個人沒得信心，沒有信仰了。如果有了信仰，他的心裡就著實了。有了立即的辦法，**有了希望，有了理想，有了目的了，那就要努力去做去。**

所以**如果沒有真正發精進，沒有好好地做的話，那就證明是沒有什麼希望。**當然，**不曉得，也可以沒有希望**；或者是**稍微知道一點，也不會有希望。真正有了深刻的瞭解了，起了真正的信心，那就決定有希望、有欲，就有精進。**

我們中國人講信仰怪得很，有的人跑來說：「我的祖宗、祖父、母親從前都是信佛的。」好像他自己也是信佛的，其實這與你有什麼關係？信仰是自己的事情！**有的人說：「哎呀！我是很信，不過我現在還有很多事情，將來再過幾年吧！」這就說明了他就是沒有信心，他現在沒有希望，他沒有要求。**

再舉個例子，假使說這人有了很嚴重的病，聽說只有那個大夫專門治這個病，可以有辦法能治好。他如果對這個大夫真正起了信心，他就一定馬上要去找這個大夫去，不會不找。為什麼呢？否則命沒有了。

（D）明「欲」的修行意義

所以，佛法說為什麼能夠有精進？因為對佛法所講的這個目的、這個理想，有了要求，有了希望。比方講念佛往生，就是對往生極樂世界有要求——我要去！只有這個好，那一定要念。假使他說好，但他不念，心裡還是沒有記得這回事，那他就沒有希望，他就沒有欲，沒有願。儘管在那裡發願，「願生西方淨土中」這麼唱，那沒有用的。**願就是欲，有了願，就有欲。佛法其實不是專門講許多道理的，法相、名相講得好，這沒有用的，要瞭解這個道理，慢慢去想、去體會。**

（E）結說

「欲」也不全部都是好的，假使和愛、和貪連起來的話，就是愛欲、貪欲，那就麻煩了，在世間上就求名、求利，就拼命地幹。這種，雖然終究也有發生力量，也是拼命去做，但在佛法來講，這不叫「精進」，走的路歪掉了。

佛法是向上、向善的，所以不要把精進解釋成「積極」、「努力」，那就不對了，這是向上、向善這一方面的。

（2）勝解

A、引論文

云何勝解？謂於決定[30]境，如[31]所[32]了知[33]，印可[34]為性。

決定境者，謂於五蘊等，如日親說：色如聚沫、受如水泡、想如陽炎、行如芭蕉、識如幻境，如是[35]決定；或如諸法所住自相，謂即如是而生決定[36]。

言決定者，即印持義。餘無引轉為業。此增勝故，餘所不能引。[37]

B、釋論義

（A）明「勝解」的性質——印可為性

我們對於佛法有一種心，有一種瞭解，但是，**單單是瞭解，並不是「勝解」。「勝解」是一種確定無疑的理解，確定無疑，所以叫做「決定境」。對於這個道理、這個事實決定如此，有一種深刻的理解。**「如所了知」，如他所瞭解到的這個道理、這個事情。[38]

---

[30] 決定：4.確定。5.必然；一定。(《漢語大詞典》（五）p.1020）

[31] 如：1.隨順；依照。2.像；如同。19.連詞。表示承接關係。(《漢語大詞典》（四）p.269）

[32] 所：1.處所；地方。2.道理；方法。(《漢語大詞典》（七）p.348）

[33] 了知：明知；領悟。(《漢語大詞典》（一）p.724）

[34] 印可：佛家謂經印證而認可，禪宗多用之。亦泛指同意。(《漢語大詞典》（二）p.513）

[35] 如是：1.像這樣。(《漢語大詞典》（四）p.273）

[36] 決定：2.判斷；斷定。3.堅定。(《漢語大詞典》（五）p.1020）

[37]（1）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291c1-13)：

勝解云何？謂**於決定事，隨彼彼行印可隨順性**。……勝解作何業？謂**於所緣任持功德、過失為業**。

（2）世親造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a21-22)：

勝解，謂**能於境印可**。

（3）〔唐〕法寶撰《俱舍論疏》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，527c21-528a4)：

論：**勝解，謂能於境印可。**

《正理論》云：於境印可說名勝解。**有餘師言：勝謂增勝，解謂解脫。此能令心於境無礙自在而轉，如勝戒等。**

述曰：**於境分明印可，審定是事如是、非不如是，殊勝之解名為勝解。**

問：若然者，與疑相應，云何有勝解耶？

解云：有耶、無耶，於二心中一一皆能印可取相，故有勝解。

言餘師者，**《雜心》等師，彼說：令心於境自在為勝，境不能礙故，得改易名解。**解謂解脫，故舊《雜心》謂名解脫。言勝戒等等取勝定、勝慧。如說**由觸故心屬於境，由勝解故，心離於境**，即其義也。

（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b7-10)：

勝解者，**於決定事，隨所決定印持為體，不可引轉為業**。隨所決定印持者，謂**是事必爾，非餘決了勝解，由勝解故，所有勝緣不能引轉。**

[38] 印順導師《華雨集》（第一冊）〈辨法法性論講記〉，pp.291-292：

「勝解」：

從**聽聞大乘法，經如理思惟，漸漸地得到了殊勝的見解**。這是**很堅定，很明確的見解，名為勝解。**得了勝解，不再是人怎麼說，自己也怎麼說，毫無定見了。

「印可為性」，就是認可，確定如此。有一種決定的境界，自己去認識，確實如此，一定如此，決定這樣，對的，這叫「印可」。

（B）詳述「勝解」之意涵

a、辨識「勝解」

「勝解」，在佛法裡也有許多，[39]但是**這個地方講的「勝解」，就是我們普通講的一種「深刻的認識」。**深刻到什麼程度呢？那是別人勸你，叫你不要相信，叫你不要承認，也沒用，拉都拉不走的。

勝解為因，願樂為果，所以佛法講信仰從「勝解」來的。深刻的認識，確定如此，發生信仰心。有了信心，就要起欲，就要求了，要實現、要做了。這裡都是講好的，壞的叫邪勝解，不在這裡面。

b、顯見「決定境」的範疇

（a）明五蘊乃至十八界為決定境之內涵

什麼叫做「決定境」呢？下面舉一個例子，說明**佛弟子的決定境界是什麼。「於五蘊等」，就是對於五蘊、十二處、十八界這許多的一切法上。**

「如日親說」，**「日親」就是佛。**印度有好多種族，其中有一族叫日族，有一族叫月族，因為**傳說**釋迦牟尼佛的**釋迦族是屬於日族的系統，所以釋尊被稱為「日親」，就是日族的親族。**因此，「如日親說」，就是「如如來說」，這是佛說的。下面這幾句話，在《雜阿含經》[40]裡面佛講五蘊的地方有的。[41]

如理思惟大乘法義，所得堅強不變的見解，是勝解，這是堅固不動搖的。如達到勝解的階段，不管旁人怎麼說，都不能改變；即使他能現神通，也不會變動自己的見解。**勝解不是從聽聞而來的，要經過如理思惟，確定為非此不可，所以勝解是思所成慧。**

[39]（1）世友造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 8〈辯攝等品 6〉(大正 26，723a10-13)：
無學**正勝解**云何？謂聖弟子等，**於苦思惟苦、於集思惟集、於滅思惟滅、於道思惟道，無學作意相應**，已正當勝解，是名無學正勝解。

（2）世友造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷 3〈辯七事品 4〉(大正 26，700b4-6)：
邪勝解云何？謂**染污作意相應心**，正勝解、已勝解、當勝解，是名邪勝解。

（3）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28(大正 27，147a2-12)：
云何**依離染解脫？**答：**若離染相應心，已勝解、今勝解、當勝解，是謂依離染解脫。此中解脫**，是大地所有心所法中，**勝解為自性**。然一切法中**有二解脫：一者無為，謂擇滅。二者有為，謂勝解**。此復二種：**一者染污，謂邪勝解。二者不染污，謂正勝解**。此復二種：**一者有漏，謂不淨觀、持息念等相應。二者無漏，謂苦法智忍等相應**。此復二種：一者有學，謂四向三果七補特伽羅相續中起。二者無學，謂阿羅漢果相續中起。

[40] 案：經文內容是，佛住阿毘陀處恒河側，告諸比丘，以種種的譬喻，來觀察了知五蘊皆無堅實故。
《雜阿含經》（265 經）卷 10 (大正 02，69a16-21)：
爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：
觀**色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻**，日種姓尊說。

[41]《方廣大莊嚴經》卷 12(大正 03，613a16-21)：
爾時，世尊告頻婆娑羅王言：「大王！色是無常苦空無我，受、想、行、識亦是無常苦空無

（b）舉喻合說五蘊

Ⅰ、色如聚沫

「色如聚沫」，堆積起來的水沫、泡沫，這叫聚沫，大概就像肥皂泡一樣。在有些地方，夏天下大雨時，嘩嘩嘩嘩，上面的水沖下來，沖啊沖啊沖，結果水溝裡面起了一大堆浮沫、水泡泡，看起來一大堆，同肥皂泡一樣。這一大堆的東西，都是空氣。**「色」——物質，我們看得很實實在在的，其實像聚沫一樣。**

Ⅱ、受如水泡

「受如水泡」，天上下起雨來，有時候雨下大了，叭嚓叭嚓，滴下來一個大泡。上面滴下個雨來，下面就是一個水泡，**這水泡都是一下子就沒有了，很快很快一下子就過去了。受蘊就好像水泡一樣。**

Ⅲ、想如陽炎

「想如陽炎」，**想蘊比喻如「陽炎」。**一到春天，我們**遠遠的**向很長很長的**一條路望去，水蒸氣向上升，上面太陽照下來，一定要有這個環境配合起來才看得到的**。遠遠望去，一汪水，跑到那裡看看，什麼也看不到。因為經過太陽照，水氣一遇到風的話，望過去，這汪水是浮動的，所以陽炎就好像湖在動的樣子。

陽炎，有的翻做「鹿愛」。鹿嘴巴渴了，牠看到了它，和我們人一樣以為是看到水，牠跑過去想吃，跑到那裡，什麼都沒有。

Ⅳ、行如芭蕉

「行如芭蕉」，**芭蕉，粗粗的一根，柱子一樣的，一層一層剝下來，剝到裡面，裡面什麼也沒有，中間是空心的，這叫「行如芭蕉」。**

Ⅴ、識如幻境

「識如幻境」，**識好像幻境一樣。**幻境，中國人叫變戲法，西洋人叫魔術。我們看他拿個手巾一紮，紮出一隻小老鼠一樣，兩個耳朵翹起來，不知他是怎麼辦到的，還嘰嘰叫、蹦蹦跳，活像老鼠一樣。諸如此類，我們就叫這是幻境，都是假相，都不是這回事。

Ⅵ、結成

佛說五蘊「如是決定」，**就是學佛法、要修行的人，對色、受、想、行、識，要深刻瞭解它是無常、虛妄、不實在的。表面上好像這樣，實際上不是這回事。**

（c）勝解之分辨諸法自相（或共相）之作用

「或如諸法所住自相，謂即如是而生決定」，這是論裡面的話，經上沒有的。或者像一切諸法所住的自相，比方說色法有地、水、火、風，地是堅性，地

我。**色如聚沫不可撮摩，受如水泡不得久立，行如芭蕉中無有堅，想如所夢為虛妄見，識如幻化從顛倒起，三界不實一切無常。**」

有地的決定性，這是它的自相，和其他的不同；一一法都有一一法的特性（一一法的自相）。

這個「自相」，講中觀，那就空掉了；一切法自相皆空，就是要空掉這個自相。但是現在講法相，不是這樣講。**受有受的自相，想有想的自相，一一法都有一一法的特性，不會相互干涉的。**

或者對五蘊如幻如化的決定，或者對一切諸法所住的自相，「謂即如是而生決定」。**色是變礙為性，地是堅性，或者觸有觸的性，作意有作意的性，都在講性，每一個都有性。怎麼知道有性？都以相而顯，就知道有性——自相，這個就是決定。**

所以，**佛法講的起勝解，或者是對事相的一種決定的瞭解，或者是對無常、苦、空、無我這一類的瞭解，是在這上面所說的決定。**這是真正信仰佛法的，並不是單單知道了什麼是四大、四大所造色，懂得了，這種勝解沒有多大用處的。

（C）詳「勝解」的作用——餘無引轉

「言決定者，即印持義。」印可、堅持，這個「持」是堅持、把持不放，所以叫「餘無引轉為業」，其他的，沒有能夠把它拉得過去的。假使真正信佛了的話，那是從「勝解」而來的。有了勝解而信，別人怎麼說，他也不會再去信外道了。真正的勝解，拉不走的。

「此增勝故，餘所不能引。」**因為勝解的力量很強，所以不是其他所拉得走。**不管其他的用多大的威脅、利誘，講什麼道理，也不理睬的。這才是真正有信心，有勝解，有信仰了。

（3）念

A、引論文

云何念？謂於慣習事，心不忘失，明記為性。慣習事者，謂曾所習行。與不散亂所依為業。[42]

B、釋論義

---

[42]（1）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291c2-15)：
念云何？謂**於串習事，隨彼彼行明了記憶性**。……念作何業？謂**於久遠，所思、所作、所說，憶念為業。**
（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a20-21)：
念，謂**於緣明記不忘**。
（3）〔唐〕法寶撰《俱舍論疏》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，527c13-17)：
論：念，謂於緣明記不忘。
《正理論》：於境明記不忘失因，說名為念。
述曰：**由念力故，於緣境明記，顯了能為後時不忘失因，非謂但據緣過去境。**
（4）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b10-13)：
念者，於串習事，令心明記不忘為體，不散亂為業。**串習事者，謂先所受。不散亂業者，由念於境明記憶故，令心不散。**

（A）明「念」的性質——明記為性

「念」，是一種心所作用，對於從前經歷過的事情能夠記得，平常叫做憶念、回憶。我們從前做過的什麼事，一想就記得了，怎麼能夠記得呢？念的力量。**念心所力量夠的話，心理上能夠重新現起曾經經歷過的事情，就是記憶**。如果念的**力量很差**的話，**就想不出來**了。假使**沒有念**的話，**那就忘記了**。

所以，這個地方說**「於慣習事」，這就是別境心所「念」的境界。**這個「慣習」，**不一定說什麼習慣的，而是過去所曾經經歷過的**，說過的、聽過的、想過的、做過的，都是一種慣習的事情。**心不會忘失，能夠「明記為性」，明明白白的記得，這是「念」的體性。**

「慣習事者，謂曾所習行」，**慣習事就是曾經所習的。**習，學習、聽、做等，都包括在裡面，曾經習過的。**所以上面這講法，和我們普通說的記憶力完全一樣，記憶力就是一種念。**拿現在科學來講的話，我們不曉得看過、聽過、做過多少，很多很多都藏在裡面，**這個念好像能夠將從前的把它找出來，一想就現前。所以，有這種念的力量，才能把無量無邊的過去發現出來，這在現在來講，是記性。如果沒有這個念的力量，和念違反的話，叫忘念——忘記了，沒有念。**

（B）詳說「念」的作用——不散亂的所依

念在人平常的生活上是很重要的，否則，不管你學什麼東西、教什麼東西，到了那個時候都忘記了。在佛法上，講修行，這個念也是非常重要的。

講修行，主要是戒、定、慧。曾經受持過的戒，要隨時記得，不記得就容易糊里糊塗的做了。真正念力強的人，到了那個時候，馬上就發現問題不對，這個做不得的，犯戒的。知道做不得的，就是有念的力量。如果沒有的話，那從前受了戒，也根本忘記了。**特別是修定和修慧，更加要有「念」。**

所以下面這一句話，它**講念的作用，就是重在定。「與不散亂所依為業」，心不會散亂，就是心集中，精神集中，心能夠寧靜下來。**修定要得定，以佛法來說，要「念」，不會念就不會得定。

（C）關於「念」的修行意義

a、提要

有些中國的修行人說：「我什麼也不想，什麼也沒有。」什麼也沒有，這個人沒有定跟慧，只有無記性，迷迷糊糊的。**佛法講修行，定及慧都要「念」，因為念了以後，心才不會散亂，心才能集中起來。**

b、舉修定為例

（a）念佛觀

我們現在講念佛，都是口上唸，其實念佛是心裡念佛，念到心不散亂，念佛就是心不散亂。《阿彌陀經》裡就是這樣講的，「若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂。」[43]為什麼一心不亂？念佛

[43] 鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷 1(大正 12，347b9-15)：

啊，因為念啊！現在的人念佛，念是在念，念來念去就是這樣。念了幾十年了，你問他：「跟從前有什麼不同？」「只要念，念了就能夠往生。」所以，現在的人念佛的多，證念佛三昧的人少。[44]

念佛就是心專門記得這個佛，心就集中起來，一直在這個佛上面。這個「念」，是繫念，就在這境界上面不放。慢慢、慢慢、**慢慢，心就靜下來了，心就不散亂了**，否則東想西想的。**有的人一面講話一面念佛**，一面念佛一面「你要做什麼？」「今天晚上到那裡？」這個樣子在嘴巴裡唸，**這個，佛法的名字實際上不叫念佛，是嘴巴裡「稱名」。真正的念是自己的心裡念，這是心所法。因為念不在心裡念，所以盡是形式，很難得到真正的功德。**

（b）其餘觀修事例

佛法之中講修定、修慧，什麼都叫念，念佛、念法、念僧，《阿彌陀經》裡面看到的都是**念佛、念法、念僧。[45]其實，念戒、念施、念天，乃至念無常**

舍利弗！**不可以少善根福德因緣，得生彼國。**舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，**若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前**。是人終時，**心不顛倒，即得往生**阿彌陀佛極樂國土。

[44]（1）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章，第三節，第一項〈念佛見佛的般舟三昧〉，p.844：

「阿彌陀」的意義是「無量」，阿彌陀佛是無量佛。「無量佛」等於一切佛，這一名稱，對修習而能見一切佛來說，可說是最適合不過的。所以開示「般舟三昧」的修習，就依念阿彌陀佛來說明。**「般舟三昧」是重於定的專修；念阿彌陀佛，是重於齋戒信願。不同的法門，在流傳中結合起來。**如以為「般舟三昧」，就是專念阿彌陀佛的三昧，那就不免誤解了！**「般舟三昧」，是念佛見佛的三昧，從十方現在佛的信仰中流傳起來。在集成的《般舟三昧經》中，有值得重視的——唯心說與念佛三昧：修「般舟三昧」的，一心專念，成就時佛立在前。**

（2）印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章，第三節，第二項〈念佛法門的發展〉，p.858-859：

念阿彌陀佛，願生極樂世界，是早期念佛的一大流。經上說：「**一心念**欲往生阿彌陀佛國」[※1]，是**一心憶念；是願往生阿彌陀佛土**，不但是念佛。然阿難(Ānanda)「被袈裟，西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀」[※2]，當下看到了阿彌陀佛與清淨國土。**稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能**。

後來，36 願本說：「**念吾名號**」；48 願本說：「**聞我名號，係念我國**」；小本《阿彌陀經》說：「聞說阿彌陀佛，**執持名號，……一心不亂**」，到了專念佛的名號了。

《觀無量壽佛經》所說的「下品下生」，是：「若[1]**不能念彼佛者**，[2]**應稱歸命無量壽佛**。如是**至心念聲不絕，具足十念**，稱南無阿彌陀佛」。**不能專心繫念佛的，可以專稱阿彌陀佛名字**（也要有十念的專心），這是**為平時不知佛法，臨終所開的方便**。念阿彌陀佛，**本是內心的憶念，以「一心不亂」而得三昧的**；但一般人，可能與稱名相結合。

在中國，念阿彌陀佛，**漸重於稱名**（人人都會），**幾乎以「稱名」為「念佛」了**。其實，**「念佛」並不等於「稱名」；「稱名念佛」也不是阿彌陀淨土法門所獨有的。「稱名念佛」，通於十方現在（及過去）佛。**

※1：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正 12，310c）。

※2：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正 12，316b-c）。

[45] 鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷 1(大正 12，347a12-24)：

復次，舍利弗！彼國常有**種種奇妙雜色之鳥**……是諸眾鳥，**晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法**。其土眾生聞是音已，皆悉**念佛、念法、念**

等，都是念。修數息觀，名字叫安那般那念——**出入息念**，氣吸進去，心也跟著進去，氣呼出來，心也跟著出來，這也是念。**不淨觀，也是念。修慈心，叫慈念。**

佛法裡面都叫念，不念，那怎麼得定？**一切定都是依念而生，沒有念，不能得定；不能得定，怎麼會有智慧呢？佛法之中講修定，這個「念」非常重要。**

這個心，就是我們平常能夠憶念的力量，但是現在不是憶念想從前，而是拉來念現在的這個境界。念，也是要記憶的，比如說念佛三十二相相好，從前的人就是一個佛像一直看，記得了，坐下來就想，就念這個佛的相。[46]**比方修不淨觀**，就先到有死人的地方去看，看了、記了，清清楚楚，這樣子慢慢慢慢不斷的念，就會成就。

（c）以喻示理

現在修行的人很多，都在修行，但真正佛法之中重要的修行意義都失掉了。我們的精神如果散亂，東想西想的，就妄想紛飛；即便不打妄想，也是天上也想，地上也想。

這個樣子，佛法的比喻好像是一盞風在吹的燈，就會搖，就照不亮了。或者像動的水一樣，是混的，把水裡面的齷齪 [47]都氾起來了，這個水就照不出來

僧。……是諸眾鳥皆是阿彌陀佛欲令法音宣流變化所作。舍利弗！彼佛國土，微風吹動，**諸寶行樹及寶羅網出微妙音**，譬如百千種樂同時俱作，聞是音者皆自然生**念佛、念法、念僧之心**。舍利弗！其佛國土成就如是功德莊嚴。

[46] 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章，第三節，第二項〈念佛法門的發展〉，pp.861-862：

二、「觀相」：這可以分為二類：**1.念佛三十二相、八十種好（及行住坐臥等）——色身相；2.念佛五品具足、十力、四無所畏等功德——法身相。大乘所重而極普遍的，是念佛色身相。**如說：「若行者求佛道，入禪，先當繫心專念十方三世諸佛生身」。**古人立「觀像念」，「觀想念」，其實「觀像」也是觀相，是初學者的前方便。**

《坐禪三昧經》卷上（（大正一五·二七六上））說：「若**初習行人，將至佛像所**，或教令自往，**諦觀佛像相好，相相明了。一心取持，還至靜處，心眼觀佛像**。……心不散亂，是時便得心眼見佛像相光明，如眼所見，無有異也」。

《觀佛三昧海經》也說：「如來滅後，多有眾生，以不見佛，作諸惡法。如是等人，當令觀像；**若觀像者，與觀我身等無有異**」。**沒有見過佛的，是無法念佛相好的，所以佛像的發達，與念佛色身相好有關。**

說到佛像，依《觀佛三昧海經》，**佛像是在塔裏的**。如說：「**欲觀像者，先入佛塔**」；「若不能見胸相分明者，**入塔觀之**」；「不見者，如前入塔，諦觀像耳」：這都是佛像在塔中的明證。

《千佛因緣經》說：「入塔禮拜，見佛色像」。《稱揚諸佛功德經》說：「入於廟寺，瞻覲形像」。《華手經》說：「集堅實世尊，形像在諸塔」。《成具光明定意經》說：「立廟，圖像佛形」。

印度佛像的造作，起初是供在塔廟中的，後來才與舍利塔分離，而供在寺中——根本香殿。**佛像供在塔裏，所以念佛色身相好的，要先進塔去，審細觀察佛像，然後憶持在心裏，到靜處去修習。**

[47] 齷齪（wò ㄨㄛˋ；chuò ㄔㄨㄛˋ）：2.肮髒。（《漢語大辭典》（十二）p.1457）

了。**所以要定下來，如果沒有風，燈火定下來，光明就增加了。水如果定下來了，水就可以照出東西來。**

c、結說

所以，佛法重「念」，念就是抓住一個，不能夠今天念這個，明天念那個，那永久學不會的。修這個法門就念這個，念這個就一直貫徹下去，久而久之成熟了才有用。

運動也是這樣，今天打這個拳，明天打那個拳，變來變去，打有什麼用？打這個就一直打，如果換了又換，就打得跌跌撞撞的。

練字，練什麼體就練什麼體，練好了，才練其他的。今天寫寫這個體，明天寫寫那個體，這學也學不會的。所以，要集中，這叫「念」。

這個念，在佛法當中，對修定很重要。

（4）三摩地

A、引論文

云何三摩地？謂於所觀事，心一境性。

所觀事者，謂五蘊等，及無常、苦、空、無我等。

心一境者，是專注義。

與智所依為業。由心定故，如實了知。[48]

B、釋論義

（A）音譯詞「三摩地」的語義

「三摩地」是梵語，其實我們平常就是講「定」，不過，這個「定」字不能完整表示三摩地的意思。**三摩地，照印度話翻譯起來叫「等持」，「等」是平等，「持」就是保持這種平衡的狀態。**[49]

---

[48]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 2〈辯七事品 4〉(大正 26，699c18-20)：
定云何？謂令心住，等住、安住、近住、堅住、不亂不散攝止等持、心一境性，是名為定。
（2）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291c3-15)：
三摩地云何？謂**於所觀察事，隨彼彼行，審慮、所依心一境性**。……三摩地作何業？謂智所依為業。
（3）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，74c18-26)：
三摩地，謂心一境性者。等持力，能令心王於一境轉，若無等持，心性掉動不能住境。從強說心，理實亦令諸心所法於一境轉。故《正理》云：令心無亂，取所緣境不流散因，名三摩地。**言三摩地者，此云等持，即平等持心、心所法，令專一境有所成辨。**故**《婆沙》**一百四十一云：**問：何名等持？答：平等持心，令專一境有所成辨，故名等持。**
（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b14-16)：
三摩地者，**於所觀事，令心專一為體**，智所依止為業。**令心專一者，於一境界令心不散故**。智所依者，心處靜定知如實故。

[49] 案：從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程，可分為九個階段。相關資料，請參閱【附錄四】。

（B）三摩地的內涵

我們經常講，沒有用過功，不曉得我們這個心；如果真正用功修行的時候，也就知道了。怎麼樣呢？如果心緊張一點，好像它就向上跳起來了，就引起「掉舉」，就散了，東想西想，向外發展了。

如果心的力量好像放鬆不用力一樣，心就向下低下去了，就迷迷糊糊，弄得不好就會打瞌睡，昏沈、睡眠都來了。

講修行，我們這個心要修得怎麼樣呢？有兩個根本條件：一個，心保持清清楚楚、明明白白的；再者，要保持這個心不是東想西想的，那就是「等持」了。如果心高了的話，心就散了，東想西想；如果不注意，它就萎縮一樣的，迷迷糊糊，也不清楚、不明了了。**所以，又要明明了了，又要精神集中，很安靜、安定的。**

定，淺淺深深的，可說不完，但是凡是定，基本原則就是這樣，所以叫做「等持」，叫「三摩地」，或者叫「三昧」。翻譯不同，說的是一樣的。[50]

中國人不曉得「三昧」是怎麼回事情，到了中國，作詩，詩中有三昧，他得到了作詩的三昧，真是笑話一樣。**佛法的意義，「三昧」是修行的時候心裡平衡，不高不低，精神集中，明明白白，清清楚楚。這怎麼來的呢？因為「念」而來的，因為念得到「三摩地」。**

（C）明「三摩地」的性質——心一境性

「三摩地」，也是一種心所法，「謂於所觀事，心一境性」，就是對於所觀的事，心定在一個境界上。我們這個心都有境界，現在這個心就在這一個境界上，前念後念，念念一直就是在這個境界上。

「心一境性」，就是「定」的意義。心處於一境，什麼境呢？叫做「所觀事」——所觀察的事。觀，不是我們看起來閉著眼睛坐在那裡叫觀。這個地方，有的人不瞭解，心想：怎麼觀呢？要修定怎麼要觀呢？修定怎麼不觀呢！**我們說數息觀、不淨觀，這些都是觀，觀可以得定。它是要對所觀察的境界，有一種一心不動的觀察。**[51]

---

[50]《一切經音義》卷 21(大正 54，436a12)：
三昧(具足正云：三摩地，此云等持，謂離沉掉，名之為等。令心注一境住，故曰持也)。

[51]《阿毘達磨俱舍論》卷 22(大正 29，118a4-b16)：
次應辯持息念，此差別相云何？
頌曰：息念、慧五地，緣風依欲身，二得實外無，有六謂數等。
論曰：言**息念者**，即契經中所說**阿那阿波那念**。言**阿那者，謂持息入**，是引外風令入身義。**阿波那者，謂持息出**，是引內風令出身義。**慧由念力觀此為境，故名阿那阿波那念**。
以慧為性而說念者，念力持故，於境分明所作事成，如念住故。通於五地，謂初、二、三靜慮、近分中間、欲界，**此念唯與捨相應故**。謂苦、樂受能順引尋，**此念治尋故不俱起**。喜、樂二受能違專注，**此念於境專注故成**。由此相違，故不俱起。有說：根本下三靜慮中亦有捨受。彼說依八地，上定現前息無有故。
此定緣風，依欲身起。唯人天趣，除北俱盧。**通離染得及加行得，唯與真實作意相應**。正法

（D）所觀事的「自相」與「共相」

a、略述所觀事

那麼，佛法上說所觀的是什麼呢？不是東想西想的，「所觀事者，謂五蘊等，及無常、苦、空、無我等。」「五蘊等」，因為佛說的法門，或者是講五蘊；或者是講六處，內六處、外六處，叫十二處；或者內六處、外六處，再加六識，叫十八界。**蘊、處、界、十二緣起、四諦，這許多都是佛所說的法門，這是一類所觀的事。另外，是「無常、苦、空、無我等」。**

b、闡釋所觀境的「自相」與「共相」

（a）總述

先解釋兩個名詞，一個叫「自相」，一個叫「共相」。

（b）別釋

Ⅰ、共相

「共相」，就是一個普遍的理性。我們講無常，這本書也是無常的，現在好好的，將來總是要壞的，總是無常的、變動的。桌子、一朵花、一枝草、一點水，乃至我們一個人的生命，一切有為法都是無常的。這無常不是你的、我的，一切有為法上都有這無常的體性，這個叫做共相，就是一種普遍性的理則。

Ⅱ、自相

什麼叫「自相」呢？比方說五蘊中的色又分四大、四大所造色。四大是地、水、火、風，地不是水，水不是火，火不是風。地就是地，它的特性與其他無關的，不能說水也有地，或者是受、想、行、識也有地，那就不對了，沒有的。地是堅性，堅性就在地上，此外沒有，這就叫「自相」。

Ⅲ、小結

所以，「自相」是個別的、特殊的特性，「共相」為一種普遍性的東西。

有情方能修習，**外道無有**，無說者故、自不能覺微細法故。**此相圓滿由具六因：一數、二隨、三止、四觀、五轉、六淨。**

[1]**數，謂繫心緣入出息不作加行，放捨身心唯念憶持入出息數，從一至十不減不增，恐心於現極聚散故。**然於此中容有三失：一、數減失，於二謂一。二、數增失，於一謂二。三、雜亂失，於入謂出、於出謂入。若離如是三種過失，名為正數。**若十中間心散亂者，復應從一次第數之，終而復始乃至得定。**

[2]**隨，謂繫心緣入出息，不作加行隨息而行，念息入出時各遠至何所。**謂念息入，為行遍身、為行一分？隨彼息入，行至喉心臍髖髀脛乃至足指，念恒隨逐。若念息出，離身為至一磔一尋，隨所至方念恒隨逐。有餘師說：息出極遠，乃至風輪或吠嵐婆。此不應理，此念真實作意俱故。

[3]**止，謂繫念唯在鼻端，或在眉間乃至足指，隨所樂處安止其心。**觀息住身如珠中縷，為冷為煖、為損為益。

[4]**觀，謂觀察此息風已，兼觀息俱大種造色及依色住心及心所，具觀五蘊以為境界。**

[5]**轉**，謂移轉，緣息風覺安置後後勝善根中乃至世間第一法位。

[6]**淨**，謂**昇進入見道等**。有餘師說：念住為初，金剛喻定為後名轉，盡智等方名淨。

c、觀諸法的共相

（a）要點提示

佛說法，一方面要使我們**瞭解自相，如五蘊、十二處、十八界這些事情，乃至於我們常識當中的一一法。如心理上的心所法，這是定，這叫慧，這叫念……，這一個一個都是自相（也就是自性）。**另一方面，**在這一一法上，佛說無常、苦、空、無我，無常、苦、空、無我就是「共相」。**

講諸行無常，一切有為法都是無常的，像《金剛經》上講「一切有為法，如夢幻泡影。」[52]**上面講五蘊，「色如聚沫、受如水泡、想如陽炎、行如芭蕉、識如幻境」。這都包含一種虛無不實、無常的意義在裡面，所以，五蘊法、諸行是無常的。**

我們知道有地水火風四大、眼耳鼻舌身等四大所造色，又怎麼樣呢？好像沒有什麼用的，這個佛法學了做什麼呢？**真正講來，學佛法的人，一方面要瞭解世間上是什麼事，另一方面要瞭解世間上的一一法是怎麼一回事情——無常、苦、空、無我，這才真正是學佛法的重要內涵。**

（b）論述「共相觀」

Ⅰ、「苦」是「無常」義

（Ⅰ）兩種苦

「苦」的意義，有二種。

一種是苦受、樂受、不苦不樂受中苦受的苦。但假使只是這樣子來講，不能說都是苦的，快樂的事情也多得很。有苦痛，有快樂，有的也無所謂苦痛、無所謂快樂。

但另外一種，就是深一層的講法。比方受到各式各樣的苦痛，當然是苦，這叫「苦苦」[53]**。**

（Ⅱ）質問——世間非皆苦

---

[52] 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08，752b28-29)：
一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。

[53]（1）印順導師《寶積經講記》，p.157：
什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，[1]**老病死等苦受，不消說是苦的——苦苦。**[2]**樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。**[3]**就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。**

（2）印順導師《中觀論頌講記》，p.468：
試問怎麼會「有苦」？**苦是什麼意義？「無常是苦義」。**經說：「以一切諸行無常故，我說一切有漏諸受是苦」。[1]**不如意、不愉快、不安定、不圓滿，都是苦；**不但苦是苦，樂也是苦，不苦不樂的平庸心境也是苦。**苦上加苦是苦苦，**這是人人知道的。[2]**快樂是無常的，變動不居的。才以為快樂，一轉眼起了變化，立刻就失壞快樂而悲哀了，所以樂受是壞苦。**[3]**平庸的境界，得之不喜，失之不憂；然而不苦不樂是行苦。行就是遷流變易，無常生滅的；在不知不覺間，走向苦痛。**如大海中無舵的小舟，隨風漂流；船中的人們，儘管熟睡得無喜無憂，等到船觸著了暗礁，船破人沒的悲哀就來了。

我們現在很快活、歡喜，身體健康，有錢，生得漂亮，家裡面很和諧，升官發財……，世界上好事情多得很，快樂的、歡喜的，說不完。**也不能否認有快樂，否認有快樂，叫世界相違。假如講的道理和世界上都相反了，這個道理還講得通嗎？那個接受？誰信呢？**

（Ⅲ）答辯——現實的觀察

不錯，我們承認快樂，好得很。但你再看，這是不永久的，慢慢慢慢要變的。那一個身體很健康的，永久保持他的健康？年紀輕的健康，到老了，一百歲的有一百個動不來的，那時候還有什麼健康的？樣子長得好看的，到了老的時候，滿臉皺紋。面孔本來白的，老了，都變皺、變黑了。

那一個做事做到很高的，不垮下來的？最後到死的時候，還有什麼東西呢？什麼都過去了，沒有一樣可以永久保有快樂，沒有這回事情，等到起變化的時候，那就苦惱了。假使人要死的時候，身邊還有幾千萬塊錢沒有用，也沒什麼辦法，反而愈想愈捨不得。假使他身邊少幾個錢、沒有什麼人，也就平平，還沒有那麼苦惱。**得到了又失掉，是最苦惱的，比沒有得到的還要苦惱。**

所以，眾生啊！不要只說快樂，快樂背後就是苦惱，苦就跟在後面，離不開的，沒有說有了快樂而沒有苦的。那麼，如果平平穩穩的，像修定修到非想非非想天，那時候也無所謂快樂、無所謂苦，只剩捨受。這雖然是很平靜，但是他也是**在變化——無常。**

（Ⅳ）小結

其實，諸行無常，就是「行苦」；樂變化的時候，就叫「壞苦」。現實人生世界的一切，沒有不苦的。**普通的人，只看到快活的事情，歡喜啊，去爭啊，其實背後都跟著是苦惱，所以說世界都是苦。**

「諸受皆苦」，是從這個意義上去講的。有漏法都是苦，像我們這個身體就是有漏法，到了時候，它總要老，總要病，病起來身體上總有許多苦惱，一定要來的。酸、痛、發燒，怎麼不苦？這是免不了的事情，有漏法一定是苦的。

Ⅱ、「空」與「無我」

（Ⅰ）直顯佛法與外道之別

「空」與「無我」，講起來更難懂了，佛法和外道的差別就在這個地方。

（Ⅱ）對於「我」的認知

ⅰ、一般宗教對於「我」的認定

外道都有一個「我」，好像基督教講上帝給人一個靈，人死了以後，這個靈就到地獄，或者是升天堂。**印度的名字叫做「我」，不單是我，「人」、「眾生」、「壽者」等，都是「我」的別名，有十六種。**[54]這個

[54]（1）《摩訶般若波羅蜜經》卷 1〈習應品 3〉(大正 08，221c12-19)：

「我」是個永遠不變的東西，人死了以後，「我」就再到後世，以後還永遠存在，一般宗教都是這樣講。

ii、佛法對於「我」的否定

而佛法之中，不過是講到前生，或者是講三世，沒有這個「我」。**佛法講的，意義很廣，現在簡要的說，就是沒有這個「我」。**

iii、辯析「我」的定義

「我」是什麼意義？就是「主宰」的意思。「主」，自己做得主；「宰」，就是支配，要這樣就這樣，要那樣就那樣，很自由。

但是，有沒有這個東西？有沒有這一種絕對的自由呢？你可以做得主，你可以控制一切嗎？不可能，沒有這個東西。佛時常在經裡面講，我們總覺得「我要這樣，我要那樣」，這就表示做不得主，假使做得了主，這樣就是這樣，還有什麼「我要這樣，我要那樣」？**因為做不得主，才會想「我想要這樣，我想要那樣」。**

「我想要這樣，我想要那樣」，這個就是做不得主。世界上的眾生都想有個「我」在裡面，事實上沒有這個主體，這種能夠控制一切的東西是不存在的。誰都要講自由、爭自由，想要控制別人。做起事情來，夫妻兩個人的話，太太總想要先生聽自己的話，先生也喜歡太太聽他的，這個很普遍，幾乎家家都是這樣子，弄得不好就鬧彆扭，世間就是這個樣子的。

佛告舍利弗：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應如是思惟：『菩薩但有名字，佛亦但有字，般若波羅蜜亦但有字，色但有字，受想行識亦但有字。』舍利弗！如我但有字，一切**我**常不可得。**眾生、壽者、命者、生者、養育、眾數、人者，作者、使作者，起者、使起者，受者、使受者，知者、見者**，是一切皆不可得。不可得空故，但以名字說。

（2）《大智度論》卷 35〈習相應品 3〉(大正 25，319b27-c20)：

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？

答曰：皆是一我，但以隨事為異。[1]於五眾中，我、我所心起，故名為**「我」**。[2]五眾和合中生故，名為**「眾生」**。[3]命根成就故，名為**「壽者」**、[4]**「命者」**。[5]能起眾事，如父生子，名為**「生者」**。[6]乳哺、衣、食因緣得長，是名**「養育」**。[7]五眾、十二入、十八界等諸法因緣，是眾法有數，故名**「眾數」**。[8]行人法故，名為**「人」**。[9]手足能有所作，名為**「作者」**。[10]力能役他故，名**「使作者」**。[11]能造後世罪福業故，名**「能起者」**。[12]令他起後世罪福業故，名**「使起者」**。[13]後身受罪福果報故，名**「受者」**。[14]令他受苦樂，是名**「使受者」**。[15]目覩色，名為**「見者」**。[16]五識知，名為**「知者」**。復次，用眼見色，以五邪見觀五眾，用世間、出世間正見觀諸法，是名「見者」，所謂眼根、五邪見、世間正見、無漏見，是名「見者」。餘四根所知及意識所知，通名為「知者」。**如是諸法皆說是「神」。**此神，十方三世諸佛及諸賢聖求之不可得，但憶想分別，強為其名。諸法亦如是，皆空無實，但假為其名。

問曰：是神但有十六名字？更有餘名？

答曰：略說則十六，廣說則無量。隨事起名，如官號差別、工能智巧、出家得道，種種諸名，**皆是因緣和合生故無自性，無自性故畢竟空。**

可是，想要這樣就這樣，這是做不到的，世間沒有這回事情，所以就失掉了「我」的意義。**「我」的意義不存在，也就沒有這個實在的「我」。**

ⅳ、有業有報而無作者

佛法裡面有一個問答——我們死了以後如何呢？在普通通俗的佛教都是這樣講：前生做了什麼功德，現在有什麼好的福報；前生做了惡業，現在就會苦。或者是現在這樣，將來要入地獄的，要墮落的；現在這樣，將來才可以生人、生天上。好像裡面有一個東西在那裡，死了就跑到天上、跑地獄去了。好像有個東西跑進跑出，父母和合，他跑來了，叫投胎，平常世界上的人大多都這樣子想。

佛法承認前生、後世的因果關係不斷地延續下來，前面好，影響到後面也好；前面不好，也影響到後面不好。生死輪迴的因果就是這個樣子，但是以佛法來講，這當中沒有一種主體的東西——無我。[55]「無我」這個道理很深，這是佛法和外道最不同的地方。

（Ⅲ）「空」意義

ⅰ、明「空」與「無我」相通

當然，照大乘佛法講起來，「無我」是「我空」的意義，但是現在是在法相之中，不這樣講。**「空」、「無我」，就是「無我」、「無我所」的意思。**

我所，比方這隻手是我的，我的手，這手是屬於我的，即使不曉得「我」究竟是什麼，手總是我的。這個東西關係到我的，我看到、聽到；或者世界上有主權的，比方這塊地我買的，這個錢是我的，都是「我所」，都是**我所有的東西。**

---

[55]（1）《雜阿含經》（335 經）卷 13(大正 02，92c12-26)：

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。

爾時，世尊告諸比丘：「我今當為汝等說法，初、中、後善，善義善味，純一滿淨，梵行清白，所謂第一義空經。諦聽，善思，當為汝說。

「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，**有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法**。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。**俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起**，如無明緣行，行緣識……」廣說乃至「純大苦聚集起。**又復，此無故彼無，此滅故彼滅**，無明滅故行滅，行滅故識滅……」如是廣說，乃至「純大苦聚滅。比丘！是名第一義空法經。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（2）《大智度論》卷 31〈序品 1〉(大正 25，295a20-b2)：

問曰：佛何以說「有業有果報」？若有業有果報，是則不空！

答曰：**佛說法有二種：一者、無我，一者、無法。為著見神有常者，故為說「無作者」；為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。**若人聞說「無作者」，轉墮斷滅見中，為說「有業有業果報」。**此五眾能起業而不至後世，此五眾因緣，生五眾受業果報相續，故說受業果報。**如母子身雖異，而因緣相續故，如母服藥，兒病得差。如是今世、後世五眾雖異，而罪福業因緣相續故，從今世五眾因緣受後世五眾果報。

有了「我」，就有「我所」，這兩個是離不開的；現在這裡就用「空」與「無我」，來表示「無我」、「無我所」。

ii、明遍通之理

一切法是無我，一切法空，不但有為法是無我，無為法也是無我，涅槃也不是我。所以，「無常」和「苦」，都是在有為法上講的；「苦」是在有漏法上講的；「空」與「無我」是遍於一切法的，一切法空，一切法無我。這些，都叫做「共相」——一切法遍通的理性，佛弟子就是要懂得這個東西。[56]

iii、小結

「為什麼要出家？」「看破了。」怎麼看破法呢？什麼叫看破呢？像苦，要從世間上深刻地去看、去認識，在佛法之中透徹瞭解到自己的身心沒有永久的安樂可得，那麼才能夠超出一切苦的災難。

---

[56]（1）印順導師《華雨集》（第二冊）上編，第一章，第二節〈如實的解脫道〉，pp.29-31：
四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知（parijñā）是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚[蘊]。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。**佛法觀五蘊、六處、六界為：無常（anitya），苦（duḥkha），空（śūnya），無我（nirātman）；或作無常，苦，無我，無我所（anātmīya），是深徹的遍觀。**眾生身心自體的**存在[有]與生起，是依於因緣的，主要為愛著（tṛṣṇā）**，一切煩惱及依煩惱而起的業（其實，煩惱與業也是身心自體所攝的）。**凡是依因緣（因緣也是依於因緣）而有而起的，是非常（無常）法，不可能常恒不變的。**
現實身心世間的一切，在不息的流變中：生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。**《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。苦是不得自在（自主，自由）的，不自在就是無我**，如《雜阿含經》卷二（大正二·七下）說：「世尊告餘五比丘：色（等五蘊，下例）非有我。若色有我者，於色不應病苦生；亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是」。
我（ātman）是主宰的意思。印度的神教，都想像身心中有一常恒、妙樂（自在）的「自我」（與一般所說的靈性相近），或說與身心一，或說與身心異。有了我，為生死流轉中的主體，也就是解脫者的主體。**依佛法說，在現實身心世間中，那樣的「我」是沒有的。我是自主而宰（支配）他的，沒有我，還有什麼是屬於我——（我所），受我支配的呢？無我無我所，就是空的本義。**在聖道的修行中，**能這樣的知苦（集也在苦聚中。不過空與無我，是通於聖道及涅槃的），就能斷（以愛著為主的）集而證滅了。**佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的（無常、苦）無我觀，達成生死的解脫：這就是不共世間的，如實的中道。**依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、憙阿賴耶。**

（2）印順導師《華雨集》（第四冊）〈二、法海探珍〉，p.99：
我想再作一個簡單忠實的評判：**諸行無常，是偏於有為的**；它的困難，在轉染成淨，引發無漏，是它最脆弱的一環。**涅槃寂靜，是偏於無為的**；它的困難，在依真起妄，不生不滅的真常，怎樣的成為幻象的本質？**唯有諸法無我，才遍通一切，「生滅即不生滅」，無性的生滅與無性的常寂，在一切皆空中，達到「世間與涅槃，無毫釐差別」的結論。**

所以，佛法之中很重視這個「苦」的。但是有一部分人：「苦啊！苦啊！」有的苦得沒有意思，就馬馬虎虎混日子了，這就不對了。**知道「苦」的話，那就真正要打開這個苦、衝破這個苦，所以要修學佛法。**

d、歸納前說

「五蘊等」，就是一切法的自相；諸法、一一法，是「事」。「無常、苦、空、無我等」，是「理」。佛弟子要觀察什麼呢？或是觀察這個事，或是觀察這個理，不外乎這兩類。要了生死，就要瞭解到無常、苦、空、無我，非通達這個真理不可。單單知道五蘊、十二處、十八界，還是沒有用的，這是在事相上，沒有用的。**所以，這個叫所觀的事（所觀的境界）**——「五蘊等，及無常、苦、空、無我等」。

（E）明心一境即專注之義

「心一境者，是專注義」，**所謂「心一境」，就是專注的意義。**念念在這個地方，剎那、剎那、剎那，念念在這個地方，不到別的地方去。好像水滴下來一樣，滴滴都在這個地方，不散開來，那麼就是「定」。

（F）「三摩地」的作用——與智作所依

「與智所依為業」，依這個定而可以發起智慧，所以，定是智慧所依。佛法之中，有些事情講不完，只是先簡要的說。比方普通說依念可以得定，但實際上，得了定不一定能夠發智慧的。外道都會修定，但無論外道怎麼修定、修得怎麼高，不會開智慧，就不能了生死。**所以佛法真正講了生死，重要的是在這個智慧。**

「由心定故，如實了知」，**因為心定，能夠引發如實了知。智慧的意義叫「如實了知」**，我們人都知道許多事情，那一個沒有了知？**但是，要「如實了知」，加「如實」兩個字，換一句話，就是瞭解真諦。有真實的理解，這才是真正的智慧，才是般若。**

（5）慧

A、引論文

云何慧？謂即於彼，擇法為性。或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。[57]

---

[57]（1）《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291c5-16)：

慧云何？謂即**於所觀察事，隨彼彼行，簡擇諸法性。**或由如理所引，或由不如理所引，或由非如理非不如理所引。……慧作何業？謂**於戲論，所行染污、清淨，隨順推求為業**。

（2）竗境長老《瑜伽師地論》卷三〈意地第二之三〉(竗老 T38)：

慧作何業？謂於戲論所行，染污、清淨，隨順推求為業。

這個智慧心所，這個慧心所做什麼事情呢？「戲論所行」的「染污」、「戲論所行」的「清淨」，**「戲論」就是言說。語言所活動的境界，大概地分類就是兩種：一個是染污，一個是清淨。**其實，或者這個**「所行」就是所說。言語所說的染污事，言語所說的清淨事。「隨順推求為業」，隨順真理去觀察思惟，這就叫做智慧，是這麼意思。**

「隨順推求」，**「隨順」這個意思，是隨順正理，或者隨順正教；隨順佛陀所說的言教，然後去觀察、去推求**，那麼這樣解釋。這裡面的意思，如果沒有可隨順的，我自己願意

即於彼者，謂所觀事。擇法者，謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。如理所引者，謂佛弟子。不如理所引者，謂諸外道。俱非所引，謂餘眾生。斷疑為業。慧能簡擇，於諸法中得決定故。

B、釋論義

（A）闡釋「慧」的性質——擇法為性

印度話「般若」，翻譯成中國話就是「慧」。「云何慧？謂即於彼，擇法為性。」**這地方以「擇法」來解釋智慧，所以，智慧的特性就是「擇法」。**七菩提分中也有一個叫擇法覺支，擇法覺支就是般若，就是智慧。

什麼叫「即於彼」？下面解釋「即於彼者，謂所觀事。」上面講「三摩地」的地方講了「所觀事者」，在所觀事上，就叫「即於彼」，**就是定所觀的那個事情。**

「擇法」的「擇」字，佛法的名字叫「抉擇」，通俗的話叫挑選、選擇。

比方對這世界上我們所瞭解的事，加以分別抉擇：是這樣，不是那樣；**這是錯誤的，那是合理的**。不合理的、不對的，當然不要了。

又比方上面講「無常、苦、空、無我」，**不是單單說知道無常了就好**，這不成的。**要去觀察為什麼是無常？用什麼知道它一定是無常？到底是不是無常？要**

怎麼想怎麼想，那就不要這個隨順，就是推求好了。但這地方加個「隨順」，這個意思也很重要；還要**學習佛的聖言量，你自己還是要觀察。你自己要觀察，你還要順從佛的聖言量**，這個時候這個智慧就可以保證你達到一個安樂的地方去。所以這個事情呢，從這個佛菩薩說話裡面看出來，修行不能夠沒有一個軌則，一定要有所隨順。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，19a20)：

慧，謂**於法能有簡擇**。

（4）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，74b14-21)：

慧，謂於法能有簡擇者。推求名見，決斷名智，簡擇名慧。謂於諸法能有簡擇。約用辨也。問：慧寧疑俱？答：《正理》第十云：**若疑相應，全無慧者**，云何得有二品※推尋？於二品中，差別簡擇，推尋理趣，乃成疑故。**准彼論故，應得疑俱，慧與無明相應，故知亦與疑竝**※。

※竝（bìng,bàng ㄅㄧㄥˋ）：「並」的異體字。（教育部重編《國語辭典修訂本》http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdic/gsweb.cgi?o=dcbdic&searchid=W00000017269）

※《阿毘達磨順正理論》卷 10(大正 29，389b3-12)：

然上座說：慧於無明疑俱心品，相用無故，非大地法。所以者何？智與無智，猶豫決定，理不應俱。此說不然，〈邪見心品〉，與無明俱，理極成故，非無癡心可有邪見，**故〈邪見品〉，定有無明**。不共無明〈相應心品〉，云何有慧？且許無智與智相應，其理成立，此既成立，**不共無明〈相應心品〉，亦應有慧，但微劣故，相不明了，由此類釋，亦與疑俱**。若疑相應全無慧者，云何得有二品推尋？於二品中，差別簡擇，推尋理趣，乃成疑故。

（6）〔唐〕法寶撰《俱舍論疏》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41，527c11-13)：

論：慧，謂於法能有簡擇。《正理論》云：**簡擇所緣邪、正等相，說名為慧。<u>簡擇未決亦得疑俱</u>。**

（7）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b17-18)：

慧者，**於所觀事，擇法為體，斷疑為業**。斷疑者，謂由慧擇法得決定故。

在事上去觀察、分別，確定「無常」，把錯誤的「常」否決掉，這就是抉擇。[58]

「擇法」，就是對法觀察、抉擇。[59]

（B）詳明「擇法」的範疇

a、釋字義

那麼，擇什麼法呢？「謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。」「簡擇」的「簡」，我們普通叫「簡別」，也就是分別是這樣、不是那樣。佛法裡面很多用這個「簡」字，或者叫「料簡」，翻譯的文章很多用「料簡」[60]。「簡」和「擇」的意義是相近的。

b、於諸法的簡擇

「謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。」就是對於一切諸法的自相、共相，由智慧來簡擇而得到決定。自相，就是「五蘊等」——色、受、想、行、識之類。共相，就是「無常、苦、空、無我等」。對於諸法的自相、共相簡擇，得到決定，這個就是「慧」的體性。無常、苦、空、無我這普遍的理性，要從實際的事相當中去瞭解。[61]

比方佛講五蘊，有其講五蘊的意義，就是教導我們去觀察我們心理活動的需求、取向，如何採取行動，知道有個心識為領導統一的，瞭解我們身心內在是這樣活動的。

---

[58] 印順導師《華雨集》（第三冊）〈六、修定——修心與唯心．秘密乘〉，p.191：
「佛法」，是**從現實身心活動（推而及外界），了解一切是依於因緣（nidāna），進而發見因果間的必然法則——緣起（pratītya-samutpāda）而悟入的。在緣起的正觀中，如身心不息的變異——無常（anityatā）；一切是不徹底，不安隱的——苦（duḥkha）；無常苦的，所以是無我（nirātman）。**
觀察身心無我的方法，主要是「不即蘊，不離蘊，不相在」。分別的說：色蘊不就是我，離色也沒有我，我不在色中，色不在我中（後二句就是「不相在」）。五蘊都如此，就否定了二十種我見。**「佛法」是觀察、抉擇我不可得，無我也就無我所，無我我所就是空（śūnyatā）。**

[59] 印順導師，《性空學探源》，第三章，第一節，第一項〈學派之分流與毘曇〉，pp.101-102：
毘曇，即阿毘達磨，是釋尊對「法」的稱歎，形容法的精確高深（無比法）。不過，**梵文毘字含有明了抉擇的意義，故解說為「分別法」，「抉擇法」**，成為**對於「法」的思辨或直觀的意思**。

[60]（1）料簡：1.見"料揀"。（《漢語大辭典》（七）p.335）
（2）料揀：亦作"料柬"。亦作"料簡"。選擇；揀擇。（《漢語大辭典》（七）p.334）

[61] 印順導師《華雨集》（第一冊）〈辨法法性論講記〉，pp.291-292：
「決定」：
勝解也是決定的，但**這裏的決定有抉擇的意思。依思惟所得，進而起觀察慧，觀慧以簡擇為相**。這**不是散心分別，而是定中觀察**，大乘法義，能於定心中安住不動，這是決定，所以**決定是修所成慧**。要得到無分別智，必定以大乘法義為所緣，從聞而思，從思而修，才有引起無分別智的可能。

比方講六處法門，知道我們的一切認識都從眼、耳、鼻、舌、身、意六根所瞭解的境界來的，我們所謂這樣那樣、那樣這樣，種種知道的、種種知識、種種道理，都離不開這六根、六塵、六境。我們就是不能夠正確瞭解無常、苦、空、無我，在境界上起種種煩惱，造種種業，結果流轉生死。

所以，在這具體的身心活動當中，去瞭解是什麼樣的活動發生，瞭解這些都是無常、苦、空、無我，才能夠離煩惱，得到解脫。這就是般若，就是慧，沒有慧不能了生死，也就是這個道理。

（C）慧的三種類型

a、提要

我們講慧，都是講好的，都是講佛教講的「如實了知」的慧。其實「慧」這個名字，也是世間上的普通名字。佛法裡的名字，都是印度人古有的名字，不過佛法給它特殊的意義、特殊的解釋。這個般若——慧的意義，當然也有正確的、有不正確的。

現在世界上講的這許多道理，你說他沒有智慧嗎？聰明得很，但是有正確的、有不正確的。所以下面就說「慧」是通正確、不正確、俱非三方面，叫「如理所引」、「不如理所引」、「俱非所引」。

b、別釋慧之三種面向的意涵

（a）釋「如理」

「如理」，也就是合理。道理是這樣，就照這個樣子的理講，和這個理完全相合的，這叫「如理」。佛法講智慧從聞、思、修生起，觀察的時候，佛法的名字叫思惟——如理的思惟、合理的思惟，從合理的思惟引起般若，這是正確的智慧。

（b）釋「如理所引」

「如理所引者，謂佛弟子。」這裡的佛弟子，不是像現在一般所說的，而是像佛在世時的那些大弟子，初果、二果、三果、四果聖者之類的。因為他們都是以如理思惟，才真正瞭解無常、苦、空、無我的真理，引起般若智慧，得到如實知的，所以這一種叫「如理所引」的智慧。

（c）釋「不如理所引」

「不如理所引者，謂諸外道。」外道各有他們的道理，世界上的各種宗教都有道理的，但是以佛法來說，這種理是不如理的，與真理不相應的。他們雖然有一套智慧，但這是從不如理所引生的智慧。

（d）釋「俱非所引」

還有一種「俱非所引」的，是其他普通眾生的智慧，也不是合理的，也無所謂不合理。因為這裡講的合理、不合理，是要講合不合無常、苦、空、無我這一類的理，並不是單單一般說「你看到的我沒有看到」這許多不相關的。

這是普通眾生的知見，這就叫俱非所引。俱非所引的慧，「謂餘眾生」，就是平常眾生，不是外道，不是宗教的。

（D）顯「慧」的作用——斷疑

「斷疑為業」，**能夠有如理所引的般若智慧，就能夠斷除疑惑。**對於世界的真理有絕對正確的瞭解，對於佛、法、僧三寶，對於苦、集、滅、道四諦的道理，就沒有疑惑了，因為般若有斷疑的作用。

為什麼能夠斷疑呢？「慧能簡擇，於諸法中得決定故。」**因為慧能夠簡擇，於諸法當中得到一種決定的智慧，當然沒有疑惑了。**假使還是「是不是這樣子？」「到底有沒有？」「恐怕不成吧！」這樣的話，表示他還有疑心。既然有疑，他就沒得真正的信心，沒有真正的智慧，糊里糊塗的。

真正有信心、有智慧，決定如此，沒有疑惑的。所以，小乘證初果的時候斷三種煩惱（結）——我見、疑、戒禁取，這三種煩惱當中有一種就是「疑」，一定要斷疑。《阿含經》形容開悟為「見法、得法、知法、入法，度諸疑惑」[62]。「度諸疑惑」，無疑了，比方**對於生死、輪迴的道理，對於自己將來怎麼樣，他都有絕對的信心，毫無疑惑了。**[63]**所以，有智慧的人沒有疑，疑疑惑惑的，表示還沒得信心，沒得真正智慧。**

---

[62]（1）《雜阿含經》（92 經）卷 4(大正 2，24a28-b8)：

爾時，**世尊為憍慢婆羅門種種說法**，示、教、照、喜。如佛世尊**次第說法，說布施、持戒、生天功德，愛欲、味患、煩惱，清淨、出要、遠離，諸清淨分……如是廣說**，如白淨衣無諸黑惡，速受染色。**憍慢婆羅門即於座上解四聖諦——苦、習、滅、道，得無間等**。時，憍慢婆羅門**見法、得法、知法、入法，度諸疑惑**，不由他度，於正法中得無所畏。即從座起，整衣服，為佛作禮，合掌白佛：「我今可得於正法中出家、受具足不？」

（2）《增支部經典》卷 8(CBETA, N23, no. 7, pp. 71a11-72a1 // PTS.A.4.210)：

了知我堪任心、柔軟心、離障心、歡喜心、明淨心之生起，**世尊為我解說諸佛本真之說法，〔謂：〕苦、集、滅、道。**譬如清淨而無黑點之布而受正色，如是，**我即於其座遠塵離垢得法眼，〔謂：〕有集法者，即悉皆有此滅法。**大德！我已**見法、得法、知法、悟入於法，超越疑惑，斷除猶豫，得到無畏**，除師教之外別無他緣，即歸依佛、法、僧，受持梵行等之五戒。大德！此為我第二種之希有、未曾有法。

[63]（1）《瑜伽師地論》卷 34(大正 30，476a24-26)：

唯自**見法、得法、知法、證法源底，越度疑惑**，不由他緣。於大師教非他所引，於諸法中得無所畏。

（2）《瑜伽師地論》卷 83(大正 30，763c17-28)：

[1]言**見法者**，謂**於苦等如實見故**。[2]言**得法者**，謂**隨證得沙門果故**。

[3]言**知法者**，謂**證得已於其所得，能自了知我是預流，我已證得無退墮法故**。

[4]至**誠法者**，謂**諦現觀增上力故，獲得證淨**，於**佛、法、僧**及自所得**聖所愛戒**，以正信行如實至誠故。

[5]**越渡惑者**，謂**於自所證**。[6]**越渡疑者**，謂**於他所證**。

[7]**非緣於他**者，謂於**此法內自所證，非但隨他聽聞等故。**

[8]**非餘所引**者，謂**於大師所有聖教，不為一切外道異論所引奪故**。

[9]於**諸法中得無所畏**者，謂**於自所證，若他詰問無悚懼故。**

（3）玅境長老《瑜伽師地論》卷三十四〈第四瑜伽處之二〉(玅老 T325)：

（E）結說

念、定、慧這三種心所，普通人的心裡也有的。我們**人人都有念**，就是我們的記憶力。**世間上也有定**，世間上的定是四禪八定，還是在生死當中。**普通人也有慧**，不過這個慧或者是不如理所引的慧，或者是俱非所引的慧，這種是世間上的智慧。

在佛法方面，普通以念得定，以定發慧，這三個有一種因果關係。八正道裡，前面有**正見**，後面有**正念、正定**。七覺支裡，有**念覺支、擇法覺支、定覺支**。**戒、定、慧**，叫三學。**念和定黏得頂緊，在佛法之中講修行的話，就是利用念、定，才能引發出真正的智慧，所以念、定、慧之中，慧還是最重要的。**

3、十一善心所[64]

（1）信

「唯自見法等者：攝異門分說：言見法者，謂於苦等如實見故」，**苦、集、滅、道，他是由他自己的智慧，經過長時期的修行成就了無分別的智慧，見到此是苦、此是集、此是滅、此是道，所以如實見故。**

「言得法者，謂隨證得沙門果故」，**你或者得初果，乃至四果。**

「言知法者，謂證得已，於其所得，能自了知我是預流我已證得無退墮法故」，**成就了無我的智慧，不會再到三惡道去。**

越度疑、越度惑，這越度惑是什麼意思呢？「越度惑者，謂於自所證」，**對於自己所證悟的，自己沒有惑，沒有迷惑，我現在證的是對不對？是得解脫沒有？沒有這回事情，沒有這種惑。**

越度疑是什麼意思呢？「越度疑者，謂於他所證」，**別人所證的，他也不疑惑。當然你能證，別人也能證，他也相信這件事。**

「非緣於他者，謂於此法內自所證，非但隨他聽聞等故」，**他這個所證悟的境界，是經過自己內心的修習，成就了無分別的無我智，證悟了這個境界。**

「非但隨他聽聞」，**不是只是聽別人講解，不是，所以叫做「不由他緣」。**

「非餘所引者」，「於大師教非他所引」這個，「謂於大師所有聖教，不為一切外道異論所引奪故」，**他的這個思想外道不可以奪，不可以把你的思想改變一下，不可能的。**

「於諸法中得無所畏者，謂於自所證若他詰問無悚懼故。（陵本八十三卷十四頁）」，**你證得初果了，他問一問什麼叫做初果？什麼叫做苦集滅道？他不怕你問的**（陵本八十三卷十四頁）。

[64]《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，602b13-27)：

問：善法依處有幾種？

答：略說有六。一、**決定時**，二、**止息時**，三、**作業時**，四、**世間清淨時**，五、**出世清淨時**，六、**攝受眾生時**。

問：何等為自性？

答：謂**信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害**，如是諸法名自性善。

問：如是諸法互相應義，云何應知？

答：於[1]**決定時，有信相應。**[2]**止息雜染時，有慚與愧顧自他故。**[3]**善品業轉時，有無貪、無瞋、無癡、精進。**[4]**世間道離欲時，有輕安。**[5]**出世道離欲時，有不放逸及捨。**[6]**攝受眾生時，有不害，此是悲所攝故。**

問：是諸善法，幾世俗有？幾實物有？

答：三世俗有，謂不放逸、捨及不害。所以者何？**不放逸、捨是無貪、無瞋、無癡、精進分故。**即如是法，**離雜染義建立為捨，治雜染義立不放逸。不害即是無瞋分故**，無別實物。

A、引論文

云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。

於業者，謂福、非福、不動業。

於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。

於諦者，謂苦、集、滅、道諦。

於寶者，謂佛、法、僧寶。

於如是業、果等，極相符順，亦名清淨及希求義。

與欲所依為業。[65]

B、釋論義

（A）敘述提要

我們**佛法之中，總是要離惡行善**。這離惡行善，**主要是離心裡面的惡念，起善念。什麼叫做善念？內心裡有十一個善心所法，第一個是「信」**，這對學習佛法而言，當然是最重要的。[66]

（B）總說「信」的性質及對象

「云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。」我們普通人有信仰的名稱，但內心真正的信心還是差一點，**真正的「信」，是一種心理的活動，是內心的一種作用。**

---

[65]（1）世親造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，19b2-4)：
信者，令心澄淨。有說：於諦、寶、業、果中，現前忍許故，名為信。
（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b19-22)：
信者，於有體、有德、有能，忍可清淨，希望為體，樂欲所依為業。
謂於**實有體，起忍可行信。於實有德，起清淨行信。於實有能，起希望行信，謂我有力能得、能成。**
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，29b22-27)：
云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性。**對治不信樂善為業。**
然信差別略有三種：**一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世、出世善，深信有力能得、能成，起希望故。**

[66]（1）《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982a28-b4）：
「信」謂：**令心於境澄淨，謂於三寶，因果相屬有性等中，現前忍許，故名為「信」。**是能除遣心濁穢法。**如清水珠置於池內，令濁穢水皆即澄清；如是信珠在心池內，心諸濁穢皆即除遣。**信佛證菩提、信法是善說、信僧具妙行，亦信一切外道所迷緣起法性，是信事業。
（2）《大智度論》卷 1〈1 序品〉（大正 25，63a1-4）：
佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。
（3）印順導師《寶積經講記》p.39：
自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？**然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？**是的，**佛法有從勝解而來的解信，有從親切體驗而來的證信，但也還有因尊信聖者而來的仰信呢！**

信，不是隨便信，「我相信你講的話一定不錯的」，信「一加一等於二」，這都不是佛教裡講的信。

上面這句總標，就說明了佛法裡「信」的對象，大分為業、果、諦、寶等四類，是對這些事情知道，生起信心。

（C）闡述信的對象——「業、果、諦、寶」

a、業

（a）總述三種業

第一個，我們要信「業」，業分三種：一種叫福業，一種叫非福業，一種叫不動業。

（b）別釋

Ⅰ、福業

「福業」，就是一種善的行為，比方布施、幫人忙、慈悲、做種種好事、善心等，**假使這種善業能令生在人間或天上的，這就叫做「福業」**[67]。

---

[67]（1）《增壹阿含經》卷 12(大正 02，602b13-c7)：

世尊告諸比丘：**有此三福之業。云何為三？[1]施為福業，[2]平等為福業，[3]思惟為福業**。彼云何名**[1]施為福業？**若有一人，**開心布施**沙門、婆羅門、極貧窮者、孤獨者、無所趣向者，**須食與食，須漿給漿，衣被、飯食、床臥之具、病瘦醫藥、香花、宿止，隨身所便，無所愛惜**，此名曰施福之業。

云何名**[2]平等為福業？**若有一人不殺、不盜，**恒知慚愧，不興惡想**。亦不盜竊，**好惠施人，無貪恪心，語言和雅，不傷人心**。亦不他淫，**自修梵行，己色自足**。亦不妄語，**恒念至誠，不欺誑言，世人所敬，無有增損**。亦不飲酒，**恒知避亂**。

復以**慈心遍滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下遍滿其中，無量無限，不可限，不可稱計**。以此**慈心普覆一切，令得安隱**。

復以**悲、喜、護心**，普滿一方，二方、三方、四方亦爾，八方、上下悉滿其中，無量無限，不可稱計。**以此悲、喜、護心悉滿其中，是謂名為平等為福之業**。

彼法云何名**[3]思惟為福業？**於是，比丘！**修行念覺意**，依無欲、依無觀、依滅盡、依出要。**修法覺意，修念覺意，修猗覺意，修定覺意，修護覺意**，依無欲、依無觀、依滅盡、依出要。是謂名為思惟為福業。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 82(大正 27，424b14-26)：

經中說：**三福業事，謂施、戒、修。**如彼經說，苾芻當知。**我念過去造三種業得三種果，由彼我今具大威德，所謂布施、調伏、寂靜**。

布施即是施福業事，**調伏即是戒福業事，寂靜即是修福業事。[1]施福業事能感輪王，[2]戒福業事感天帝釋，[3]修福業事感大梵王或極光淨。**

如契經說：有三種福業事。**一、施性福業事**。謂以諸飲食、衣服、香花，廣說乃至及醫藥等，奉施沙門、婆羅門等。**二、戒性福業事**。謂離斷生命、離不與取、離欲邪行、離虛誑語、離飲酒等。**三、修性福業事**。謂**慈俱行心**，無怨無對、無惱無害，廣說如前，**悲、喜、捨俱行心**廣說亦爾。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 18(大正 29，95b27-c15)

（4）印順導師《佛法概論》第十八章〈戒定慧的考察〉，pp.232-233：

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一含・三寶品》，**以施為「施福業」，五戒、四無量為「平等福業」，七覺支為「思維福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。**慈悲喜捨與

不過，能夠生在天上，這個天也只到欲界為止。欲界有六天：四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。

生人間，雖然我們有很多苦惱，其實生人間是善業所生，沒得善業，是生不到人間的。[68]不過，雖然是善業感到我們這個人間的報體，但是還有許多不太好的業，所以有的一生下來的環境有種種的不理想。原則上講，生人間並不壞，是善業所感的。

Ⅱ、非福業

「非福業」，就是罪業、惡業。將來要墮落地獄、畜生、餓鬼的這種惡趣業，就叫非福業。[69]

佛法向來講不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見等十善業，**這十種善業和布施這種，平常就說是人天善業、福業。**那麼，**非福業當然就是殺、盜、淫、妄、……這許多事情，是不善業、墮落的業。**

不過，這當然是簡單的說法，真正細細講起來，不是這樣。**畜生、餓鬼當中還有一點福業的**，只是他感到地獄、畜生、餓鬼這個報的，決定是惡業。[70]

業的內容很多 [71]，現在是簡略大要的講：善業，生在人間、天上，這個天上是六欲天，叫福業。墮地獄、畜生、餓鬼三惡趣的，叫非福業。

定心相應而擴充他，即稱為四無量。這本是戒的根源；由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

[68]（1）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，319c21)：
福業者，謂感善趣異熟，及順五趣受善業。
（2）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，321b17-18)：
由福業生欲界人天。

[69]（1）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，319c22-23)：
非福業者，謂感惡趣異熟，及順五趣受不善業。
（2）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，321b18)：
由非福業生諸惡趣。

[70]（1）《大智度論》卷 27(大正 25，257c29-258a1)：
三種畜生道：地行、水行、空行。
三種鬼道：餓鬼、食不淨鬼、神鬼。
（2）《大智度論》卷 10(大正 25，135b27-c2)：
地獄大苦心亂，不能受法；畜生愚癡覆心，不能受化；餓鬼為飢渴火燒身故，不得受法。復次，畜生、餓鬼中，少多有來聽法者，生福德心而已，不堪受道，是故不說。
（3）《大智度論》卷 10(大正 25，135c26-27)：
復次，三惡道亦有受道福，少故言無。

[71] 印順導師《成佛之道（增註本）》第三章〈五乘共法〉，〈偈頌〉，(Y 42pb4)：
有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。

Ⅲ、不動業

還有一個叫「**不動業**」，**這一定要修定。**得到了初禪定，可以生初禪天；得二禪定，生二禪天……；得到非想非非想定，生到非想非非想天。[72]

修這一種四禪八定的定力，能夠感生到色界天、無色界天，沒有定力，不能上去。依禪定的力量能夠生到色界、無色界天，**因為色界、無色界有不動的意思（特別是四禪以上），所以叫做不動業**。[73]

比方說初禪，**初禪就要離欲、離惡不善法（五蓋），內心清淨不動，才能得初禪。所以廣義來說，色界、無色界的禪定都是不動的**。不過，這種定不能了生死的，還是在生死裡面。

Ⅳ、小結

信仰的對象，第一種是業。佛弟子要信業，簡單地講其實就是要信因果——善因善果，惡因惡報。

不過，講信因果，範圍廣，也可以說是信業果，有業有報。假使一個佛弟子信些神神怪怪的，真正的善惡業果，反而有點懷疑「真的啊？」那就表示他心裡沒得信心。真正的信心，沒得懷疑的，有了信，就沒有懷疑。

b、果

（a）果即四果聖者

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。

[72]《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，319c23-24)：

不動業者，謂感色、無色界異熟，及順色、無色界受善業。

[73]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 15(大正 29，80c29-81a18)：

又經中說：業有三種，福、非福等。其相云何？

頌曰：福、非福、不動：欲善業名福。不善名非福。上界善，不動；約自地處所，業、果無動故。

論曰：欲界善業，說名為福，招可愛果益有情故。諸不善業，說名非福，招非愛果損有情故。**上二界善，說名不動**。

[問]豈不**世尊說下三定皆名有動？**

[答]聖說**此中有尋伺等名為動**故。由下三定有尋伺等，災患未息，故立動名；**《不動經》中據能感得不動異熟，說名不動**。

[問]**如何有動定招無動異熟？**

[答]雖此定中有災患動，而**業對果非如欲界有動轉故，立不動名**。謂**欲界中餘趣處業，由別緣力異趣處受**。以或有業能感外、內，財、位、形、量、色、力、樂等，於天等中此業應熟；由別緣力所引轉故，於人等中此業便熟。

色、無色界餘地處業，無容轉令異地處受，業果處定立不動名。

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 7(大正 31，728c2-7)：

不動業者，謂色、無色界繫善業。

問：何故色、無色繫善業，名不動耶？

答：如欲界中，餘趣圓滿善、不善業，遇緣轉得餘趣異熟，非色、無色繫業。有如是事，所受異熟，**界地決定故，是故約與異熟不可移轉，名為不動**。又**定地攝故，說為不動**。

第二種叫「果」，這個果是四果，**要信有四果聖者**。修行證聖的，就有初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿羅漢，**這是了生死的人**。

（b）略明初果乃至四果

證悟真理、斷煩惱，決定了生死了，但**還有七番生死**，這一種已經是聖人了，這叫**初果須陀洹**。[74]

假使只**剩下一番生死，叫做二果**。[75]

假使再生上去以後，**不會回來欲界了，這叫三果**，叫「不還」。[76]

究竟徹底解脫生死，**再也不會有生死了，這叫阿羅漢果**。[77]

（c）小結

有的人覺得「能不能了生死？」「真的啊？」那這就有懷疑了。**上面的信業是相信有業、報；這裡的信果，是相信有凡、聖。**

不要拿我們凡夫的想法去想，以為人就是這個樣子，怎麼會成聖呢？什麼叫聖人？真的會了生死嗎？**假使心裡對普通的凡夫經過修行能夠解脫生死成為聖人這一種信仰，沒有信心的話，那是不成的。**當然，沒有這種信心，也不會相信有僧寶，因為真正的僧寶就是四果聖者。

c、諦

（a）諦者即是四聖諦

第三，「於諦者」，就是要相信苦諦、集諦、滅諦、道諦這四諦的道理、原則。

（b）闡明四諦之理

Ⅰ、苦諦

簡單講，像我們人的生死，像我們這個五蘊身，就是「苦諦」。所以，八苦的最後一種叫做「五取蘊苦」[78]，我們這個有漏的生死身，本質就是苦。

---

[74]《中阿含經》（10 經）卷 2(大正 01，432b2-4)：
身見、戒取、疑，**三結盡已，得須陀洹**，不墮惡法，定趣正覺，**極受七有，天上、人間七往來已，便得苦際**。

[75]《中阿含經》（4 經）卷 1(大正 01，424c10-11)：
身見、戒取、疑，**三結已盡，婬、怒、癡薄，得一往來天上、人間，一往來已，便得苦際。**

[76]《中阿含經》（4 經）卷 1(大正 01，424c21-22)：
貪欲、瞋恚、身見、戒取、疑，**五下分結盡已，生於彼間，便般涅槃，得不退法，不還此世。**

[77]《雜阿含經》（105 經）卷 5(大正 02，32b27-29)：
出家學道，修行梵行，**見法自知得證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」得阿羅漢**。

[78]（1）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，434c10-13)：
云何苦聖諦？謂**生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦，略說一切五取蘊苦，名苦聖諦**。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31，719c7-27)：
今當廣顯，諸經所說，苦相差別。所謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、

「苦」，並不一定是一天到晚苦啊痛的，偶而歡喜、快樂，有錢、有勢，家庭幸福，好得很，歡喜得很；但是不成的，世間法不徹底的，沒有一個永久性的。**不管現在怎麼好，最後還是要壞的，沒有永恆的**。生到非想非非想天，將來還是要墮落下來的。**所以，要瞭解這個生死界、世間法是不徹底的，這才是「苦」的真正意義。**

比方我們這個世間，不論家庭、社會、國家，或者天下大事，稍微好一點是有的，但永不得徹底解決，永久是問題，這是佛法的一個根本的肯定。

Ⅱ、集諦

這個肯定了以後，就研究原因，為什麼會這樣呢？這叫「集諦」[79]。真正講起來，集諦就是「愛」。這個愛，不單單是指男女淫欲的愛，男女的愛只

求不得苦，略攝一切五取蘊苦。

[1]**生何因苦？眾苦所逼故，餘苦所依故。**

眾苦所逼者，謂曾於母胎生熟藏間，具受種種極不淨物所逼迫苦，正出胎時，復受支體逼切大苦。餘苦所依者，謂有生故老、病、死等眾苦隨逐。

[2]**老何因苦？時分變壞苦故。**[3]**病何因苦？大種變異苦故。**[4]**死何因苦？壽命變壞苦故。**[5]**怨憎會何因苦？合會生苦故。**[6]**愛別離何因苦？別離生苦故。**[7]**求不得何因苦？所希不果生苦故**。略攝一切，[8]**五取蘊何因苦？麁重苦故**。

如是八種，略攝為六，謂逼迫苦、轉變苦、合會苦、別離苦、所希不果苦、麁重苦，如是六種廣開為八。**轉變苦中分三種**故，若六、若八平等平等。

問：**如說三苦**，此中八苦，為三攝八？八攝三耶？

答：展轉相攝，所謂生苦乃至怨憎會苦，能顯**苦苦**，順苦受法，苦自相義故。愛別離苦、求不得苦，能顯**壞苦**，已得、未得順樂受法，壞自相義故。略攝一切五取蘊苦，能顯**行苦**，不解脫、二無常※所隨，不安隱義故。

※二無常

即**念念無常**與**相續無常**。無常者，變化不止之意。(一)一切有為之法，剎那生滅而不停住，稱為念念無常，又作**剎那無常**。(二)若干期限中，相續之法終必壞滅，如人命之終、燈火之滅，稱為相續無常，又作**一期無常**。〔《大智度論》卷四十三〕(《佛光大辭典》（一）p.216)

[79]（1）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，434c13-15)：

云何集聖諦？謂若愛、若後有愛、若喜貪俱行愛、若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

（2）《瑜伽師地論》卷 34(大正 30，475b24-26)：

以愛為因、以愛為集、以愛為起、以愛為緣，如是名為悟入集諦。

（3）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，604c24-605a5)：

問：何故於集諦為四行觀？

答：由有四種愛故。**此四種愛當知由常、樂、淨、我愛差別**故。

建立差別：初愛為緣，**建立後有愛**。第二、第三愛為緣，**建立喜貪俱行愛及彼彼希樂愛。最後愛為緣，建立獨愛，當知此愛隨逐自體。**

又愛云何？謂於**自體親昵藏護。**

後有愛云何？謂求**當來自體差別。**

喜貪俱行愛云何？謂於**現前或於已得，可愛色、聲、香、味、觸、法起貪著愛。**

彼彼希望愛云何？謂於**所餘，可愛色等起希求愛。**

（4）《瑜伽師地論》卷 64(大正 30，655c3-5)：

云何集諦？謂**說一切煩惱雜染及業雜染，皆名集諦。世尊就勝唯顯貪愛**，其勝因緣如前應知。

是其中一種，**這個愛是愛自己，對一切自己所關係到的東西，永久抓住不肯放。**「放下！放下！」太不容易做到，到了要緊關頭，誰也不肯放。

這個愛的意義非常廣泛，是繫縛生死最重要的力量，好的放不下，不好的也放不下，黏住了一樣。[80]所以，**什麼是苦？**「五取蘊苦」。我們這個身體叫「五取蘊」，**這個「取」就是煩惱**，十二因緣裡叫「愛緣取」，**有了愛，就取，抓得緊緊的**，這就是生死不得解脫的根源所在。[81]

（5）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31，722b17-c13)：

云何集諦？謂諸煩惱及煩惱增上所生諸業，俱說名集諦，由此集起生死苦故。煩惱增上所生業者，謂有漏業。

若爾何故，世尊唯說愛為集諦？由最勝故。謂**薄伽梵隨勝而說**，若愛、若後有愛、若貪喜俱行愛、若彼彼希樂愛，是名集諦。

言**最勝者，是遍行義，由愛具有六遍行義，是故最勝。**何等為六？

一、事遍行，謂於一切已得、未得**自身、境界，事遍行故。**於已得**自身起愛**，於未得自**身起後有愛**，於已得**境界起貪喜俱行愛**，於未得**境界起彼彼希樂愛**。**

二、位遍行，謂於**苦苦性等三位諸行中，遍隨行故。**於已得苦苦性位，**起別離愛。**於未得苦苦性位，**起不和合愛。**於壞苦性位，**起不別離愛，及和合愛，**已得、未得差別故。於行苦性位，**起愚癡愛**，由煩惱麁重所顯故，及不苦不樂受所顯故。唯阿賴耶識是最勝行苦位，依止此位**因我癡門貪愛轉故。**

三、世遍行，謂於**三世中遍隨行故。**於過去世，**起追憶**行遍隨行愛。於未來世，**起希樂**行遍隨行愛。於現在世，**起耽著**行遍隨行愛。

四、界遍行，謂**欲、色、無色三愛**，次第遍三界故。

五、求遍行，謂**由貪愛遍求欲、有、邪梵行故。**由**欲求力**，不脫欲界招欲界苦。由**有求力**，不脫二界招色、無色界苦。由**邪梵行求力**，不脫生死彼彼流轉故。

六、種遍行，謂有、無有愛，遍行斷、常一切種故。

[80] 印順導師《佛在人間》〈八、佛法是救世之仁〉，p.223：

我們為什麼會引起「心苦」呢？為什麼別人淡然處之，而自己卻憂愁懊喪不堪呢？**那就是貪、瞋、癡、慢——一切煩惱在內心作怪了。**煩惱重了，處處罣礙。「**顧戀過去，耽著現在，希求未來**」，什麼都放不下，怎能不心苦呢？**不但處逆境，多憂多苦，就是順境，也還是患得患失；或者樂極忘形，自找苦惱。**

[81]（1）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 4(大正 31，712a17-24)：

愛有二種業：一、引諸有情流轉生死，二、與取作緣。

引諸有情流轉生死者，由彼勢力生死流轉無斷絕故。與取作緣者，愛味求欲為門，於欲等中貪欲轉故。

取有二種業：一、為取後有，令諸有情，發有取識，二、與有作緣。

為取後有，發有取識者，為那落迦趣等差別，後有相續不斷，令業、習氣得決定故。與有作緣者，由此勢力，諸行、習氣得轉變故。

（2）印順導師《佛法概論》第六章〈有情流轉的生死根本〉，pp.81-82：

又有以識為生死本的，此識為**「有取識」，是執取有情身心為自體的，取即愛的擴展。四諦為佛的根本教義，說生死苦因的集諦為愛。**舍利弗為摩訶拘絺羅說：「非黑牛繫白牛，亦非白牛繫黑牛，然於中間，若軛若繫執者，是彼繫縛。如是……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意，中間欲貪，是其繫也。」(《雜阿含經》卷九．二五〇經)

這說明了自己——**六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。**如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。**所以身心本非繫縛，本**

Ⅲ、滅諦

找不到問題在那裡，那沒有辦法解決；已經知道問題在什麼地方，瞭解了生死根源在那裡，那就可以解決了。所以，**為什麼我們眾生生死輪迴不能解決呢？知道原因在這個地方，用方法來解決它就成了。因此，第三個叫「滅諦」**[82]。

我們中國人都說要消業障，**其實初期佛法裡不說消業障。不是要解決這個業，而是重在煩惱的解決，煩惱解決了，業就根本解決了。**煩惱當中，愛很重要，我愛、我見，特別加個「我」字在裡面。**煩惱可以滅，可以解決，煩惱滅，就是滅諦了，能夠解決生死。**所以經裡形容滅諦，很多就說貪瞋癡滅、貪瞋癡空，或者是愛滅無餘。[83]

Ⅳ、道諦

儘管後來大乘佛法裡說：本來是清淨的，本來不生不滅的，本來沒有的。**可是我們眾生煩惱重重，本來清淨有什麼用呢？非得要用一種方法去修行、達到，才能解決，這就是「道諦」**[84]。

不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而**有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著**。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。**從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情**。有情愛或情識，是這樣的情愛。**由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。**

[82]（1）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，434c15-16)：

云何滅聖諦？謂即**此愛等無餘斷滅，名滅聖諦。**

（2）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，605a5-6)：

問：何故於滅諦為四行觀？

答：由四種愛滅所顯故。

（3）《瑜伽師地論》卷 64(大正 30，655c5-9)：

云何滅諦？所謂一切煩惱永斷，又此永斷由八種相，如前應知。此中，愛盡離欲者，此顯有餘依涅槃界。永滅涅槃者，此顯無餘依涅槃界。

（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 8(大正 31，734b12-19)：

復次，**滅諦有四種相，謂滅相、靜相、妙相、離相。**

何故名滅相？煩惱離繫故，謂流轉因煩惱，離繫故名滅。

何故名靜相？苦離繫故，行苦所攝，不寂靜相取蘊，離繫故名靜。

何故名妙相？樂淨事故，諸煩惱苦究竟離繫，自然樂淨以為自體故名妙。

何故名離相？常利益事故，不復退還最極安隱，如其次第名常利益、安隱利益。

最勝善性是滅諦相。

[83]《大寶積經》卷 94(大正 11，535a5-6)：

云何滅聖諦？若**貪恚癡盡、我我所盡、受取有盡，是名滅聖諦**。

[84]（1）《瑜伽師地論》卷 27(大正 30，434c16-17)：

云何道聖諦？謂**八支等聖道，名道聖諦**。

（2）《瑜伽師地論》卷 34(大正 30，475b28-c1)：

究竟對治趣滅之道，是真**道**性、是真**如**性、是真**行**性、是真**出**性，如是名為悟入道諦。

道，最主要就是八正道、戒定慧、四諦的道理。四諦它有兩重因果，從生死出發的苦，知道苦的原因——集；苦的集（原因）滅了，證得滅諦，要證滅諦，一定要修道，沒有說不修就成道的。[85]

---

[85]（1）《瑜伽師地論》卷 64(大正 30，655c9-20)：

云何道諦？謂資糧道、若方便道、若清淨道，如是一切總略為一，說名道諦。世尊就勝依能攝受沙門果證，但略顯示八聖支道，名為道諦。

資糧道者，有十三種，如〈聲聞地〉已說應知。**方便道者**，若就最勝，謂於**煖、頂、忍、世第一法位中**，所有一切諸念住等菩提分法。**清淨道者**，謂於**見道、修道、究竟道中**，即彼所攝所有一切菩提分法，究竟道中所有能引諸功德道，彼亦皆入道諦數中。又諸**菩薩方便道者**，謂**六波羅蜜多所攝**。**清淨道者**，謂般若波羅蜜多所攝。此約最勝說，非不※一切菩提分法皆遍修習。

※非不：非常；極其。(《漢語大詞典》（十一）p.779）

（2）《瑜伽師地論》卷 68(大正 30，674a27-b4)：

問：若唯一切出世間、五非取蘊，皆道諦攝，**何因緣故，唯說正見為先八聖支道而為道諦？**

答：**依三學故作如是說**，由有學者，於時時間**依增上戒學而起修學**，於時時間**依增上心學而起修學**，於時時間**依增上慧學而起修學**。**又此八聖支道三蘊所攝**，是故唯此說名道諦。

（3）《瑜伽師地論》卷 68(大正 30，674b5-c2)：

問：何因緣故，正語、正業、正命，說為戒蘊？

答：二因緣故。一、依正受用法故，二、依正受用財故。

謂**正語、正業，戒為根本，戒為所依，方能受用一切正法，是故說名依受用法**。

由正命故，不依矯詐等起邪命法求衣服等，此為根本此為依處，正受用財，是故說名依受用財。又於是處，世尊說為增上清淨意現行性，此中依止貪等，起犯戒思、依止矯詐等，起邪追求衣服等思。若離此事，應知是名增上清淨意現行性。

問：何因緣故，正見、正思惟、正精進，說為慧蘊？

答：由此慧蘊略有三種作業，因此三法方得究竟。

謂**通達諸法真義**，是初業。通達諸法真義已，即**於真義為他宣說、施設、建立分別，開示令其易了**，是第二業。**為斷餘結法，隨法行**，是第三業。

如是三業，由正見、正思惟、正精進故，如其次第而得究竟。

問：何因緣故，正念、正定，說為定蘊？

答：二因緣故。一、由自性故，二、由所依故。

由自性者，謂三摩地。由所依者，四因緣故。

念於此定能作所依：一、繫所緣故，謂於四念住繫攝其心。**二、隨順定故**，謂由此念，於守護根門正知而住，順歡喜處隨念作意中，能隨順定。**三、能斷蓋故**，謂於各別不淨觀等，諸蓋對治作意中，能斷諸蓋。**四、極多修習相作意故**，謂遠離者於止舉捨相，無間殷重加行中，能多修習。是故此念為定所依。

（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 10(大正 31，743a5-15)：

復次，**道諦有四行相**，謂道相、如相、行相、出相。

何故名道相？因此尋求真實義故。所以者何？由此聖道，是諸聖者證真義路，是故名道。

何故名如相？以能對治諸煩惱故。所以者何？一切煩惱皆不如理，道能除此，是故名如。

何故名行相？善能成辦心令不顛倒故。所以者何？心不覺悟真實道理，於無常等法起常等顛倒。善能修治此顛倒心，令離顛倒覺真實義，是故名行。

何故名出相？趣真常迹故。所以者何？由此聖道，能趣出離究竟常迹，是故名出。

大乘佛法講理可以講到「無修無證」，那是講理的，事實上還是要去做。不做，從來沒有這回事。

d、寶

（a）寶即是佛、法、僧

第四種是「寶」，最主要是三寶——佛寶、法寶、僧寶。

（b）別釋三寶

四諦、十二緣起、八正道的理，就是「法寶」，特別是滅諦的理是最根本的。

修行正法、體悟正法，究竟圓滿的，叫做佛。佛是得無上正等正覺的，叫做「佛寶」。

慢慢慢慢在四諦各法門依法修行、證悟諦理的人，已經進了門，證了聖了，但還沒有究竟，還要前進、前進、前進，到究竟解脫，到阿羅漢，這叫「僧寶」。

（c）小結

佛是證悟了法，看到我們，教導我們；僧寶是修行證悟、可以領導我們的人，所以值得恭敬。我們現在講對出家人要恭敬，出家人是僧寶，這叫做住持僧寶，因為假使有聖人的話，也是在出家人裡面。嚴格的講，真正要夠得上「寶」的資格，那就要四向四果（四雙八輩）的聖者。

佛法講信，不是信仰別的什麼靈感的東西，而是信業、果、諦、寶等。這些就是信仰的對象，信仰這些才能真正了生死的。

（D）闡述「信」的性質

a、於法起正信能令心清淨

怎麼樣才叫做信呢？「深正符順，心淨為性」。比方拿四諦的道理來講，對苦、集、滅、道這四諦的理，**要「深」刻、「正」確的理解**，不是迷迷糊糊迷信一樣的。假使自己的**心意很「符」合、相「順」，不相違反，這時候，心裡真正的信心就發生了，心就清淨了，「心淨為性」。**

在經上講，**這種信心真正生起的時候，煩惱都退開了，心理上當下就清淨、安定。但這還不是成聖人，這是真正初步的信心發了**。佛法中講信三寶、信四諦、信業、信果，是這樣的一個信。

b、依淨信而起希求

所以，學佛的人，無論在家、出家，第一要有「信」。因為有信心，就會有一種成就，有一種受用。真正有信心的人，相信這個對象，決定不會錯，好像有把握一樣，內心就很安定。

當然，這時候還沒有做，還沒有走，沒有達到，可是，絕對有這麼一種信心。[86]所以，下面說「亦名清淨及希求義」，**有了這個信心，一定會發生一種要求，要去達到它、得到它，這才表示有信心了。**

比方知道了苦、集、滅、道四諦的道理以後，自己就生起想要了生死、非要了生死不可的這一個希求出來。**信了三寶以後，非要修這個法、達到這個目的不可。有這個信心，發生這種心理的動機，這就表示有了信心了。**

c、舉喻說明

所以我時常說比喻，假使一個人生一種怪病，病得不得了，一般醫生沒有辦法醫。聽說什麼地方有一個醫生，他能醫這個病，曾經有治好過的例子。這個病人如果對這個醫生有信心的話，他一定要去找他。假使問：「你信嗎？」「我信。」「你去找他嗎？」「算了。」這就表示沒有信心。「唉呀！我很信，不過我現在很忙，過幾年我再來。」這個有問題了。怎麼有了信心，還要過幾年再來呢？這就表示他沒有信心。

真正講佛法的道理，和普通好像不同的。信心是深刻瞭解，正確把握，決定如此；這條光明的路看到了，我非這樣走不可，這才是信心。所以，心理上是清淨，而且有希求、有要求的。這在《成唯識論》講得非常清楚。

我們中國人，很多人的信，他不知道信什麼東西。他信靈感，信「靈得很」；再不然的話，這個也信、那個也信，這個也去拜、那個也去拜。你問他信什麼？其實他什麼都不信。凡是什麼都信的人，就表示他什麼都不信。

不講佛法，講政治也是這樣，三民主義也信，什麼主義也信，樣樣信。你說他信不信？當然他不信的。從前我們中國革命的時候，一信仰，要去革命，拋頭顱，灑熱血，奉獻生命都敢。為什麼？他對這個有信心啊！世界上的事情尚且這樣，而這只是對信稍稍有一點的世間信心。

佛法的信心，是清淨的，這在修學佛法當中是最重要的。《華嚴經》云：「信為道元功德母」[87]，**信心是一切修行、一切功德的根本，沒有這，都只是**

---

[86]（1）〔隋〕慧遠撰《大乘義章》卷 12(大正 44，701b14-18)：

言信忍者，從伴立稱，忍體是慧，與信相隨故從伴說，稱為信忍，是義云何？

信有兩種：一者證信，從前伏後觀心轉深**分證法性**，於所證法證信清淨，故名信忍。

二者**玄信，以己所得仰類上法，信解不疑**，故曰信忍。

（2）印順導師《寶積經講記》p.39：

四、「若於諸法心不通達，作如是念：佛法無量，隨眾所樂而為演說，唯佛所知，非我所解。以佛為證，不生違逆」：自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。**自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？**是的，**佛法有[1]從勝解而來的解信，有[2]從親切體驗而來的證信，但也還有[3]因尊信聖者而來的仰信**呢！所以，如心不通達，就應該這樣的想：佛法是無量的，是適應眾生的根性好樂不同，而作無量方便的演說。橫說豎說，淺說深說，或似矛盾而並不相反，或聽來驚奇而合於常道。無量方便的不同說法，唯有佛的智慧才能知道，這不是我的淺智所能了解的。這樣，**以佛的智慧方便為權證，以佛的無方說法而起仰信。雖然不了解，不通達，也能樂意的信受，不致違逆如來的正法了。**

在外面轉圈圈。這和普通「我相信、我相信」的相信是不同的，所以佛法要信的是業、果、諦、寶，對於這些，非常符合相順，心裡清淨，發生要求要去做。

「信為欲依，欲為勤依」[88]，有了信心就有欲、有希望了，這叫「正法欲」；有了這個希望，就一定會精進，努力去做了。當然，凡夫修行的過程當中，免不了偶然一下子忘了，但這個事情一定就是要有推動的力量。這是真正純就宗教來講的。

（E）「信」的業用

「與欲所依為業」，**有了信心就有欲，所以「與欲所依」是信的作用。**

這個「欲」，不是淫欲的欲，是一種希望、要求。當然，講起來人的欲望無邊，要求這樣、要求那樣，都是要求；**可是，沒有要求，還成嗎？**壞的要求，當然愈搞愈壞；**好事情，要有要求啊！在佛法的名字，這就叫做「正法欲」**[89]**。**

所謂出家人的出離心，所謂菩提心裡面，這個欲的成份都是最重要的。就是真正的皈依三寶，也有欲、有願在那裡面，沒有的話，那皈依就不成了。我們眾生向來在生死流轉當中，好像永遠向生死這邊追逐，找不到一條解決的路。現在既然發現了，就要轉迷向悟，向光明這一邊來。

所以經論裡講「欲為諸法本」[90]，欲是一切法的根本，這是以信心起的正法欲，有了這個欲以後，就要起精進心。

（2）慚

A、引論文

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。

罪謂過失，智者所厭患故；羞恥者，謂不作眾罪。

---

[87]《大方廣佛華嚴經》卷 6〈賢首菩薩品 8〉(大正 9，433a26-28)：
信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。

[88]《瑜伽師地論》卷 28(大正 30，438a16-b18)：
云何瑜伽？謂四瑜伽。何等為四？一、信，二、欲，三、精進，四、方便。……當知此中，初**由信故，於<u>應得義深生信解</u>。信應得已，<u>於諸善法生起樂欲</u>。由樂欲故，<u>晝夜策勵安住精勤</u>。堅固勇猛<u>發精進已，攝受方便</u>，能得未得、能觸未觸、能證未證。**故此四法，說名瑜伽。

[89]《大寶積經》卷 50(大正 11，294c29-295a9)：
菩薩摩訶薩為求正法，欲樂為相、欲解為相、方便為相、善友為相、無慢為相、於多聞所恭敬為相、尊重為相、旋繞為相、謙敬為相、親覲為相、諦聞為相、承事為相、思惟為相、不亂為相、珍寶想為相、良藥想為相、息諸病想為相、念器為相、趣覺為相、樂大慧為相、證入覺為相、聞無厭足為相、捨增益為相、調順離薪為相、親近多聞者為相、於諸作事喜愛為相、身調適為相、心勇銳為相。

[90]《中阿含經》（113 經）卷 28(大正 01，602c2-17)：
爾時，世尊告諸比丘：「**若諸異學來問汝**等：『**一切諸法以何為本？**』汝等應當如是答彼：『**一切諸法以欲為本。**』……是為，比丘！**欲為諸法本**，更樂為諸法和，覺為諸法來，思想為諸法有，念為諸法上主，定為諸法前，慧為諸法上，解脫為諸法真，涅槃為諸法訖。是故比丘當如是學。」

防息惡行所依為業。[91]

B、釋論義

（A）「慚」與「愧」的辨識

我們中國人普通都說「慚愧！慚愧！」**「慚愧」這兩個字，是可以分開來用的。在佛法裡面，慚歸慚，愧歸愧，雖然體性差不多，作用也差不多，但慚和愧是兩種不同的心所法。**

（B）闡述「慚」的性質

a、能起羞恥心

首先講「慚」，「謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性」，**對於所作的罪，心理上生起一種羞恥，難為情，不好意思。**這個罪，當然是惡心所做的，比方說殺、盜、淫、妄之類的，總是一種不如法、不合法的壞事情，對於這許多不好的事情，生起羞恥心來了。

最怕是壞事儘管做，無所謂，那就沒有辦法了。

b、略明生起羞恥心的因素

做錯事，心裡不好意思，難為情，這個當然還不是真正的改好，不過，會對所做的不好的事情，生起一種羞恥的心，心裡就有慚愧心起來了。

那麼，為什麼生起不好意思來呢？因為「自增上」、「法增上」。一種是以自己的增上力量，一種是以法的力量，生起羞恥的心理來，這種羞恥心理叫做「慚」。[92]

---

[91]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3〈4 辯七事品〉（大正 26，700a10-13）：

慚云何？謂：慚、等慚、各別慚，羞、等羞、各別羞，厭、等厭、各別厭，毀、等毀、各別毀，**有尊有敬，有所自在，有自在轉，有所畏忌，不自在行，是名為「慚」。**

（2）《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982 b6-8）：

「慚」謂：**隨順正理白法，增上所生，違愛等流，心自在性；由此勢力，於諸功德及有德者恭敬而住。**

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b23-24)：

慚者，**於諸過惡，自羞為體，惡行止息所依為業**。

[92]（1）《瑜伽師地論》卷 40(大正 30，510c16-511a11)

（2）《瑜伽師地論》卷 44(大正 30，537b16-29)：

云何名為菩薩慚、愧？當知慚、愧略有二種：**一者自性，二者依處。**

言自性者，謂諸菩薩**於罪現行，能正覺知我為非法，內生羞恥，是名為慚。即於其中能正覺知，於他敬畏外生羞恥，是名為愧。**菩薩羞恥本性，猛利，況復修習如是，應知名為菩薩慚、愧自性。

言依處者，略有四種：

[1]若諸菩薩，於**所應作不隨建立，而生羞恥**，當知是**名第一依處**。

[2]若諸菩薩，於**不應作隨順建立，而生羞恥**，當知是**名第二依處**。

[3]若諸菩薩，於**覆己惡，而生羞恥**，當知是**名第三依處**。

[4]若諸菩薩，於**自所生惡作，有依隨逐不捨，而生羞恥**，當知是**名第四依處**。

如是應知，名為菩薩慚、愧依處。

（3）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，589c29-590a7)

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，21a20-25)：

c、詳解因素

（a）自增上

什麼叫「自增上」呢？比方自己覺得：也想要好好的像個人，怎麼做這種事情呢？一個人應該是正正當當、堂堂皇皇的，見到人能夠受人稱讚，要好好的、像樣[93]才成！自己覺得自己應該要這樣子才對。做這些事情，將來誰也瞧不起，家裡人也弄得不好，事情也搞得很壞，要是受國家法律制裁，那就更不得了了，所以尊重自己。

這在我們世間上說，**就是一種自尊心的力量。一個人要尊重自己，這不是憍慢貢高，一個人應該不要使自己不成樣。對自己有一種自尊心，從自尊心引發起一種對壞事情的羞恥心來。我不能做，自己要像樣，要像個人。**出家的話，應該要好好的、清清淨淨的做個出家人，好好修行。**這個事，決定不能做，否則對不住自己，這樣，就叫做「自增上」。**

（b）法增上

一種叫「法增上」，就是對於真理，比方佛法，這個法是這個樣子的，自己不應該做不好的事情，應該這樣子才對，**從這個法引發一種力量，激發我們的內心，啟發一種力量出來，這種力量叫做「法增上」。換一句話，上面說的自尊心是尊重自己，現在講的是尊重真理（凡是好的理論、法則），特別是像佛法。**

慚、愧，是通於世間法的，世間上好的道德、正義，應該尊重，不能違反。假使天天喊要守法、尊重法律，要法治的國家，但自己去做不好的事情，這更不應該。**法律說不可以的，我不能做，這就是「法增上」。**假使說儘管法律訂定，仍走法律漏洞，照樣做，管他的！這種人，那有什麼辦法？這種無慚、無恥的，沒有辦法！中國人尊重法律的觀念太差，能夠尊重法還是好的。**所以，從尊重自己，尊重世出世間的正法，而對所做的罪生起一種羞恥心，這一種心理作用，叫做「慚」。**

d、與過失保持距離

「罪謂過失，智者所厭患故。」罪，就是過失。我們**所做的行為、所說的語言，無論是在世間上犯罪也好，在佛法之中犯罪也好，凡是有不好的，為佛、聖人等智者所厭患的，就是過失，過失就是罪惡。**假使國家訂的法律，或者明智的人覺得應該要這樣，不這樣的話要取締，那麼如果我們去做了，當然是見不得人的，為智者所厭患的。

「羞恥者，謂不作眾罪。」**有了羞恥心，那就不敢，不會去做了，不好意思做，不能做。**所以，佛法之中，每每對於好好持戒的、有善心的人，說他是

然有無恥，觀自時勝說名無慚。復有無恥，觀他時增說為無愧。

慚、愧差別翻此應知，謂翻初釋**有敬有崇、有所忌難、有所隨屬說名為慚，於罪見怖說名為愧。**翻第二釋，**於所造罪自觀有恥說名為慚，觀他有恥說名為愧。**

[93] 像樣：1.合乎情理。(《漢語大詞典》（一）p.1656）

有慚有愧；對犯戒的、做壞事的，說他無慚無愧，就是這個道理。**因為有了「慚」，他就不會去做不好的事情。不好意思的，怎麼好去做呢？**

（C）明「慚」的作用

「防息惡行所依為業」，**依慚的心，能夠「防息惡行」。慚能夠防止、止息身口上惡的行為，要犯的時候，能防備著，使他不犯，使他不起惡業，這就是依慚心而來的。**所以，有了慚心，就不會做種種壞的事情；假使要做壞，那就是沒有慚心。

（3）愧

A、引論文

云何愧？謂他增上，於所作罪羞恥為性。

他增上者，謂怖畏責罰及議論等。所有罪失，羞恥於他。業如慚說。[94]

B、釋論義

（A）辨「愧」和「慚」的差異

「愧」和「慚」是一樣的，只是差別在這個「他增上」。前面說慚是從自增上、法增上而引發的，**現在這個「愧」是從「他增上」而引發的。**

（B）解析「他增上」之意義

「他增上」**也叫「世間增上」，相當於現在說的「輿論」。這種社會輿論的力量很強，是社會上一般共同的講法，或者是大家都覺得應該要怎麼樣做，不這樣做就是不好的。**

假使社會上有個觀念，覺得出家人不應該去看電影，那成為出家人後，要到戲院門口買票，這個人也望望我，那個人也望望我，這不對勁，趕快回去。這就是輿論，是個很好的力量。**最怕社會上一些複雜的輿論，這個可以，那個不可以，亂七八糟，搞亂了。假使社會輿論很統一的話，那就對禁止做惡這方面有很大的力量。**

因為愧心也是通於世間法的，所以出家人當然對於一般世間輿論覺得是不可以的，或者是在佛教的出家人之間覺得是不可以的輿論，因為感覺到外面一種力量的壓制，使他覺得假如我去做了的話，大家都看我不起，人人都說我不對了。不要做！不要做！他就生起這種心。

（C）顯「愧」的性質

---

[94]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3〈4 辯七事品〉（大正 26，700a13-15）：
「愧」云何？謂：愧、等愧、各別愧。恥、等恥、各別恥，厭、等厭、各別厭，毀、等毀、各別毀；**怖罪懼罪，於罪見怖，是名為「愧」。**
（2）《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982b8-10）：
「愧」謂：**修習功德為先，違癡等流，訶毀劣法；由此勢力，於罪見怖。**
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b25)：
愧者，於諸過惡，羞他為體，業如慚說。

因為有「他增上」，對於所作罪羞恥為性。「於所作罪羞恥為性」，慚和愧是一樣的，但是，「慚」是從自增上、法增上而來的心所法，**「愧」是從他增上（世間增上）而來的心所法。所以，有慚、有愧這兩種心所法共包括三種增上：自增上、法增上、他增上。**

（D）明「他增上」之內涵

「他增上者，謂怖畏責罰及議論等」，**就是怕責罰，怕人家議論。**比方法律上有明訂不可以的，大家都曉得不可以。**有許多法律上並沒有明訂，而是一種社會風俗習慣養成的，大家都曉得不應該的，輿論公認為不可以的，假使犯了的話，要怕人家講閒話了。**

「議論」，這不是別的議論，**就是背後要論你，說你的不對。**

「責罰」，現在都是講法律，從前可不是這樣的。**古代的法律是很簡單，但社會習慣**（中國叫做「耳語」）**的話，責罰很重很重。犯了某種情形的話，人人得而誅之**，這個也可以打他，那個也可以罵他，**從前是這樣的。現在**慢慢慢慢法律的範圍愈來愈廣了，**輿論不過說說而已，別人也不能對他怎樣**，在從前古代不是這樣的，所以這個地方講可以責罰。

「他增上」是社會上可以責罰的，不是法律的。當然，**比方說父親、母親**可以責罰你的，我們現在還可以包涵的，**老師**也可以責罰你的，這個都不是在法律範圍之內。**你做了不好的，當然有關的人說你、罵你、責罰你。所以，這種外面好的社會風俗習慣的輿論力量，引起我們對於壞的事情生起一種羞恥心，這就是「愧心」。**

（E）明自增上與他增上之差別

「所有罪失，羞恥於他」，**假使有了過失的話，就見不得別人了。**自增上、法增上是對自己不住、對真理不住。出家人的話，對佛法不住、對自己受持的戒不住。**他增上，是對人的。**

（F）「愧」的作用

「業如慚說」，也是「防息惡行」。**愧的作用和慚一樣，可以防止、止息惡行。**

（G）結說

我們普通都說你有慚愧心、你沒有慚愧心，慢慢的，瞭解佛法所說的慚愧的意義以後，作用很大的。人就是要有慚愧心，最怕沒有慚愧心，也不怕人說話，無所謂，那就沒有辦法了。有的人被國家的法律抓起來，「抓起來，我住幾天，還不是又出來了！」這種人，有什麼辦法？這種都是世間法中無慚無愧的。

出家人的話，現在我們佛教裡僧團沒有什麼約束的力量，都要靠自己。否則的話，明明是他不對、不像樣了，「你用不著管我！」他還照樣。對這種人，最沒有辦法的，無慚無愧！**人家說了，稍微有一點難為情，有點不好意思，這還是好的。這個心，把它長養、擴大的話，就是他增上。以後怕人家說的話，就好好的做個好人。**

不尊重自己，不尊重**他人**，不尊重**真理**，對世間法不尊重**國家法律之類**的，**這種人非墮落不可。**

學佛法的人，當然除了世間的法還要出世的，必定要有慚、愧，這二個非常重要。所以，這雖然講的是名相，其實都是真正講修行、講佛法的話，實際上都是對我們真正修行有密切關係的。**並不是講個法相、講個名字，「我懂了。」懂了，沒有用！信、慚、愧，自己要反省，檢點自己，反省自己，依著佛法去做。**

（4）無貪

A、引論文

云何無貪？謂貪對治；令深厭患，無著為性。

謂於諸有及有資具染著為貪；彼之對治，說為無貪，此即有及有資具無染著義。

遍知生死諸過失故，名為厭患。

惡行不起所依為業。[95]

B、釋論義

（A）概述要義

無貪、無瞋、無癡，這叫做三善根 [96]，是一切善法中最重要的，離不開它的。[97]「無貪」這個善心所，不要解釋錯了，以為是「沒有貪」，不是這個意思，「沒有貪」是消極的，望文生義是錯的。

「謂貪對治」，它能夠對治「貪」。有一種力量、作用，使貪心所不起來，可以壓制貪心所，甚至於慢慢慢慢使貪心所漸漸沒了，這才叫「無貪」心所，並不是「沒有貪」。

---

[95]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700a15-16)：

無貪云何？謂**有心所與心相應能對治貪，是名無貪。**

（2）〔唐〕· 普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41，76b21-22)：

於諸境界無愛染性，說名「無貪」；"貪"相違也。於情、非情無恚害性，說名「無瞋」；"瞋"相違也。

（3）《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b25-26)：

無貪者，**於有、有具無著為體**，惡行不轉所依為業。

[96]《雜阿含經》(344 經）卷 14(大正 02，94b18-21)：

云何善法如實知？善身業、口業、意業，是名善法，如是善法如實知。**云何善根如實知？謂三善——無貪、無恚、無癡——是名三善根**，如是善根如實知。

[97]（1）《大智度論》卷 30(大正 25，282a23-26)：

「善根」者，三善根：無貪善根，無瞋善根，無癡善根。**一切諸善法皆從三善根生增長**。如藥樹、草木，因有根故，得生成增長；以是故，名為諸善根。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 16(大正 29，86a1-9)：

已說不善從三根生。善復云何？

頌曰：**善於三位中，皆三善根起**。

論曰：**諸善業道所有加行、根本、後起，皆從無貪、無瞋、無癡善根所起**，以善三位皆是善心所等起故、善心必與三種善根共相應故。此善三位其相云何？謂遠離前不善三位，離惡加行即善加行，離惡根本即善根本，離惡後起即善後起。

假使單單說沒有貪的話，起煩惱有的時候也是沒有貪心所的，所以，單單說沒有貪是不對的。貪心所要起來時，無貪心所起來壓制它，慢慢慢慢使貪心所漸漸減少。對貪心所對治、對症下藥的，這個叫做「無貪」。

下面的「無瞋」、「無癡」也是這樣，「無瞋」是「瞋」的對治，「無癡」是「癡」的對治，不要說「沒有瞋」、「沒有癡」，那就錯了。

（B）明「無貪」的性質

無貪心所，「令深厭患，無著為性」。**使我們能夠對生死起一種深深的厭離心、過患心，瞭解就算是現在快樂，將來還是有憂患、有過失的，這叫做「厭患」。**對於生死能夠深深的厭患，**不再貪著在生死上，這個就叫無貪。**

無貪的意義比較深一點，不是單單說沒有貪就是了。**所以，佛法講生死的重點就是因為愛著——愛著生死，無貪正是對治這個愛著——貪愛。要觀世間生死是可厭患的、有過失的**，如果能夠對治貪愛，那麼自然而然就生厭離心，不喜歡它了。

有無貪心所，才能夠不執著生死，種種的榮華富貴、名利、五欲等，自然而然不會執著，生厭患，「無著為性」。我們普通講「不執著，不執著」，沒有這個，那能不執著的！

（C）明貪著處

a、「有」及「有資具」

要知道「無貪」，就要知道「貪」。「謂於諸有及有資具染著為貪」，**對於「有」及「有的資具」起染著，這才叫做貪。**

b、闡釋「有」及「有資具」

（a）有

這個「有」，不是有沒有的有，**這個「有」就是三界生死，就是我們自己這個身心**；這兩個「有」，梵文也不相同。**人死了以後到來生去，中間有一個階段，我們普通叫「中陰身」[98]，佛法裡面叫「中有」[99]，可見「有」字就**

---

[98]《大智度論》卷 12(大正 25，149b20-29)：

問曰：**此細身微細，初死時已去，若活時則不可求得，汝云何能見？**又此細身，非五情能見能知，唯有神通聖人乃能得見。

答曰：若爾者，與無無異。**如人死時，捨此生陰，入中陰中。是時，今世身滅，受中陰身，此無前後，滅時即生。**譬如蠟印印泥，泥中受印，印即時壞，成壞一時，亦無前後。是時，受中陰中有，捨此中陰，受生陰有。**汝言細身，即此中陰，中陰身無出無入。譬如然燈，生滅相續，不常不斷。**

[99]（1）《阿毘曇毘婆沙論》卷 36(大正 28，267b15-22)：

尊者奢摩達多說曰：**中有眾生壽七七日**。尊者和須密說曰：**中有眾生壽命七日**，不過一七。所以者何？彼身羸劣故。

問曰：若至七日，生處不和合者，彼斷滅耶？答曰：不斷滅，即於中有而得久住。

尊者佛陀提婆說曰：**中有壽命不定**。所以者何？生處緣不定故。**中有雖得和合，生有不和合故，令久時住。**

（2）《阿毘曇毘婆沙論》卷 36(大正 28，268a12-21)：

問曰：中有眾生為何所食？

答曰：或有說者，**有飲食處**便食飲食，**河池水邊**飲水自存。

問曰：若然者，曾聞如寫囊米著釜鑊中，五趣眾生中有散在世間亦復如是。一切世間所有飲食，但狗中有食者猶不供足，何況餘者。**然彼身輕微、飲食麁重，若食此食身應散壞。若然者，云何自活？**

答曰：**以香為食**。若眾生**有福德者，食清淨飲食，花果香氣以自存濟。無福德者，食糞穢不淨，種種臭氣以自存濟。**

（3）《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，282a13-b8)：

云何生？由我愛無間已生故。無始**樂著戲論因，已熏習故；淨不淨業因，已熏習故**。彼所依體，**由二種因增上力故。從自種子，即於是處，中有異熟無間得生**。死生同時，如秤兩頭低昂時等。而**此中有必具諸根。造惡業者所得中有，如黑羯光**，或陰闇夜。**作善業者所得中有，如白衣光**，或晴明夜。

又此中有，是極清淨天眼所行。彼於爾時，先我愛類，不復現行，識已住故。然**於境界起戲論愛，隨所當生，即彼形類中有而生**。又**中有眼猶如天眼**，無有障礙，唯至生處。所趣無礙，如得神通，亦唯至生處。**又由此眼見己同類中有有情，及見自身當所生處**。又造惡業者，眼視下淨，伏面而行。往天趣者，上。往人趣者，傍。

又此中有，**若未得生緣；極七日住。有得生緣，即不決定。若極七日未得生緣，死而復生，極七日住。如是展轉，未得生緣，乃至七七日住**。自此已後，決得生緣。又此中有七日死已，或即於此類生。**若由餘業可轉中有種子轉者，便於餘類中生**。

又此**中有，有種種名**。[1]**或名中有，在死生二有中間生故**。[2]**或名健達縛※，尋香行故，香所資故**。[3]**或名意行，以意為依，往生處故**。此說身往，非心緣往。[4]**或名趣生，對生有起故。當知中有，除無色界，一切生處。**

※(1)〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 3(大正 41，57a13-15)：

健達縛：**健達名香，縛名為尋，尋香食故。或名為食，由食香故，即中有名也。**

(2)〔唐〕圓暉述《俱舍論頌疏論本》卷 3(大正 41，834a20-23)：

論引經云：時**健達縛，於二心中，隨一現行。謂或愛俱，或恚俱等**(健達縛，此云尋香，中有名也。男中有，於母起愛，於父起恚；女中有，於父起愛，於母起瞋也)。

(3)〔唐〕圓暉述《俱舍論頌疏論本》卷 8(大正 41，867c22-26)：

如契經言：**入母胎者，要由三事。一者母身是時調適，二者父母交愛和合，三者健達縛，正現在前。**此經既言健達縛，明知有中有。健達縛者，此云尋香，中有食香，名尋香也。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 8(大正 29，44b5-15)：

何法說名中有？何緣中有非即名生？

頌曰：死、生二有中，五蘊名中有，未至、應至處，故中有非生。

論曰：**於死有後、在生有前，即彼中間有自體起，為至生處故起此身，二趣中間故名中有**。此身已起，何不名生？生謂當來所應至處，依所至義建立生名。**此中有身其體雖起而未至彼，故不名生**。何謂當來所應至處？**所引異熟究竟分明，是謂當來所應至處**。

（5）《阿毘達磨俱舍論》卷 9(大正 29，46a19-c7)

（6）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31，722a16-b10)：

又不淨行者，中有生時，其相顯現如黑羊羔光，或如陰闇夜分。修淨行者，中有生時，其相顯現如白練光，或如晴明夜分。**又此中有，在欲、色界正受生位，亦從無色界命終後位**，亦名[1]**意生**、[2]**健達縛**等，[3]**極住七日，或有中夭**，[4]**或時移轉**。

[1]言**意生者，謂受化生身**，唯心為因故。

[2]**香所引故，名健達縛**，是**隨逐於香往受生處義**。

[3]**極住七日，或有中夭者，此約速得生緣者說，若過七日不得生緣，必定命終還生中有，**

是指生死流轉的身心自體。所以，三界的生死叫「三有」——欲有、色有、無色有。

（b）有資具

「有的資具」，我們**不管生在什麼地方**，生在這個世間、地獄、畜生、餓鬼、天上，**都要有些依它而能存在的東西，這個叫「資具」。**

「具」，好像東西一樣。資，就是依賴它。以此而生，叫資生。我們吃的東西，叫資糧。比方以人來講，我們生在這個世間，要穿、要吃、要住，行路要坐車子，有病要吃藥，這些都是資具。山河大地、草木叢林，也是我們所依止的，叫器世界。

所以，講切身的話，就是我們生活、生存所依賴的資具；講寬一點的，就是五欲。看到的，聽到的，聞到的香，嚐到的滋味，身體所接觸到的，好的、合意的，我們要它的，沒有就怕的這許多東西，都是我們的資具。換一句話，就是我們生在這個世間，要依賴它的一種身外之物的物質，這叫做「有的資具」。

c、歸納兩類貪著

貪有兩個方面的貪，一個是愛著我們自己的身心，對「有」的愛，叫「自我愛」；一個是對外面五欲生活方面的愛，叫「資具愛」。[100]

如是展轉乃至七返更不得過。

[4]**或時移轉者，謂於此位往餘生處，強緣現前**，如得第四靜慮起阿羅漢增上慢比丘，彼地中有生時，由謗解脫邪見故，轉生地獄中有。

又住中有中亦能集諸業，先串習力所引善等思現行故，又能覩見同類有情，謂先所共行善、不善者，如於夢中見已與彼現同遊戲。

又中有，形似當生處如當生處，前時有形而起故。又此**中有所趣無礙，如具神通往來迅速，仍於生處有所拘礙**。又此中有於所生處，如稱兩頭低昂道理，終沒結生時分亦爾。**又住中有中，於所生處發起貪愛，亦用餘煩惱為緣助，此中有身與貪俱滅，羯邏藍身與識俱生此唯是異熟**，自此已後根漸生長，如緣起中說。

[100] 印順導師《佛在人間》〈四、人性〉，pp.80-81：

根本的自我感，佛法稱為無明，它可以統為一切煩惱中的根本特性；凡是與真理相反的認識活動，都有無明存在。**從這煩惱根本的無明而發展出來，主要的，《阿含經》裡說有三類：見、愛、慢。**[1]**愛，是自我的愛好，人總是愛自己的生命**，滿意自己，即使真的不好，自己也總是要原諒自己。不但愛現在的，**還愛未來的生命。由於自我生存，引發外物——境的愛著**。為現在而愛外物，也為未來著想而愛外物。如人為了怕米貴柴荒，即多買些藏在家裡。就是雀子、蜜蜂，也為冬天而預先積蓄食物。**自我愛與境界愛，是眾生相共的**。[2]**見，是執著，主要是執有確實的自我。**依佛說，我是沒有真實自性的，祇是五蘊和合的假名。但在執有自我的一切眾生，卻頑固地執有自我的存在。[3]**慢，是自我的重視，因此而對他出以輕蔑**。這三者，都是自我感中內含的根本特性。至於**佛法常說的三毒——貪瞋癡，是由這微細的發現到粗顯煩惱。**如**瞋恚，是由自恃輕他的慢而起，從輕厭他，而瞋恨他。貪，耽戀五欲，都是從愛而來**。顯著的**不知因果，不知善惡等愚癡，皆由於錯誤的妄見**。總之，這一切可泛稱為無明，而實為自我感的發展。人類固然有此，一切眾生也不能例外。

可是我們普通人講貪的，他不曉得，對錢的方面馬虎一點，就說這個人在金錢方面沒有什麼貪心。甚至他外面穿的、吃的，可以穿得破破爛爛，吃得隨隨便便，也不要好看的，不要好聽的。

但是，不單單沒有外面這個貪心就好，沒有用的，樣樣不要，你還是在貪。貪什麼呢？貪自己。這個可就不容易放下了，這叫「愛莫過於己」[101]，頂愛的就是自己這個身心。我們真正講起來，小孩子還不曉得，年紀大了以後，一天到晚都為照顧自己在忙。所以，**外面的五欲能夠減少還容易，不容易的是真正的對自己的身心不貪著。**

這個「無貪」的範圍很廣，不是單單不貪名、不貪利，不是單單這樣。

d、結說

所以，對「諸有」——三有、「有的資具」——生死資具這兩方面的染著，叫做「貪」。我們每每對外面的五欲物質生一種貪著，好像離不開一樣；假使有也好、沒有也好，完全沒有關係的話，那就表示心對它沒有什麼貪染。

再者，我們對自己的身體，那是照顧得好得很，這就是染著自己的身心。向來說「觀生死如冤家」，或「三界如火宅」，這許多話都是表示我們生死的本質，可是我們卻要貪著它，如果能不貪著，大家了生死了。

（D）明「無貪」之意義

「彼之對治，說為無貪」，**無貪就是對治這兩方面，不但知道外面世界上的五欲之樂、名利、榮華富貴、各式各樣沒有意義的要厭患，更要知道我們這個生死輪迴的身心就不是好東西，漸漸對治，最後去掉我見、我愛，得到解脫。**

對種種的「有」及「有的資具」染著，叫貪；「此即於有及有資具，無染著義」，能對治貪染「有」及「有的資具」的心理作用，這叫做「無貪」。

（E）直顯「厭患」的緣由

上面有「令深厭患」這句話，「遍知生死諸過失故，名為厭患」。「遍知」，好像一切都通達了，也可以說完全知。我們一切的苦都是因為在生死流轉之中升沈，永不解脫。所以，**徹底、透徹的認識生死流轉之中種種的過失、過患，才能夠對治對生死滋生的貪愛。**

（F）「無貪」的作用

「惡行不起所依為業」，**有了無貪心所的話，惡行就不會引起了，這是「無貪」的作用。**惡行，就是不好的、不正當的行為——身惡行、語惡行、意惡行。**拿十不善來講**，身的惡行就是殺、盜、淫，口的惡行就是妄語、兩舌、惡口、綺語，意的惡行就是貪、瞋、邪見。**無貪能夠對治這許多事情，使它不會生起。**

我們之所以會起身、口、意的種種不善，就是因為我們對自身、對外面東西的愛染引起了種種的問題。你要愛染，我也想要愛染，彼此之間、人事之間的問

[101]《雜阿含經》（1006 經）卷 36(大正 02，263b20)

題就大了，一切的衝突、苦惱都來了。我們之所以做出種種不正當的行為出來，要對付別人、損害別人，就是因為「我要」。在《阿含經》，在原始佛法裡面，這個「無貪」特別重要。

（5）無瞋

A、引論文

云何無瞋？謂瞋對治；以慈為性。

謂於眾生不損害義。業如無貪說。[102]

B、釋論義

（A）略述「瞋」的形態

「無瞋」，就是「瞋」的對治，和無貪的講法一樣。瞋，主要就是對於不合意、不滿的境界，生起一種不好的、要對付他的心。**各式各樣的怨、恨、暴力，都是從瞋引起來的。**

（B）辨識「貪」與「瞋」的特性

a、「貪」的特性

我們平常講：貪、瞋的性質很不同。

貪，毛病很深很深，好像是黏住了，丟都丟不掉，不容易解決，染著生死。但是，在我們這個世間上講，在某一個範圍之內，好像不一定是壞的，不一定罪惡很重。

比方在家人的夫妻，互相貪愛，在世間上講起來還不錯。比方自己有幾個錢，這錢捨不得用，不一定去做壞事情，愛著自己的錢，這是我的，我愛它們，對世界上也沒有什麼太壞的。有的人稍微貪名，好好的去做，也可以合法，可以成名的。貪利，這個世間上做生意的那一個不貪利？要生活嘛！當然，像經濟犯罪是要不得的。

在普通範圍之內，貪並不是很嚴重的過失，若是過了份，那就引起種種惡行。

b、「瞋」的特性

瞋，就不同了，一來就是壞的，沒有好的，一來就有問題。對付別人，擺個面孔給人看看顏色，看到就討厭，鼓起面孔來，眼睛瞪著，講話聲音響一點，都是一種瞋的表現。內心有了瞋的話，弄得大家都不愉快；再進一步的話，一下子衝突起來，用種種的方法去對付別人，要人家的命。**很多很多的罪惡都是由瞋裡面生出來**，所以**瞋過失很重，可是瞋容易解決、容易對治。**

---

[102]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700a16-17)：
無瞋云何？謂**有心所與心相應能對治瞋，是名無瞋**。

（2）唐・普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41，76b21-22)：
於諸境界無愛染性，說名「無貪」；"貪"相違也。**於情、非情無恚害性，說名「無瞋」**；"瞋"相違也。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b27-28)：
無瞋者，**於諸有情苦及苦具無恚為體**，惡行不轉所依為業。

在《成佛之道》裡有「瞋重貪過深」[103]，講瞋心過失很重，貪心的過失很深很深，就是這個意義。**在佛法上講，瞋是專門屬於欲界的，色界、無色界沒有瞋心。**如果修定得到初禪，就可以無瞋，不過沒有斷。不能了生死的話，將來退回來生到欲界，還是有。

（C）「無瞋」的性質

「瞋」的對治，「以慈為性」。無瞋，實際上就是慈心。我們佛法裡講慈悲，就是慈的心，就是無瞋的心，因為這個慈心可以對治瞋心。[104]

---

[103] 印順導師《成佛之道》第四章〈三乘共法〉，p.152：
煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

[104]（1）《大寶積經》卷 68(大正 11，388c13-15)：
佛說不淨治貪欲，**慈心對治於瞋恚**，毘婆舍那癡對治，如來顯示諸眾生。

（2）《大智度論》卷 1(大正 25，60a21-b3)：
佛法中治心病亦如是：
不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。
思惟慈心，於瞋恚病中，名為善對治法；於貪欲病中，不名為善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事、觀功德；若貪欲人求好事、觀功德者，則增益貪欲故。
因緣觀法，於愚癡病中，名為善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。

（3）《瑜伽師地論》卷 42(大正 30，526c26-527a4)：
若諸菩薩，或為彼彼諸隨煩惱，極所逼切，為斷彼彼隨煩惱故，修習種種相稱對治。謂為對治諸貪欲故，修習不淨。**為欲對治諸瞋恚故，修習慈愍**。為欲對治諸愚癡故，修習觀察緣性緣起。為欲對治諸尋思故，修習息念。為欲對治諸憍慢故，修界差別。如是等類，是名菩薩相稱精進。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 29(大正 29，150b20-c2)：
論曰：**無量有四，一慈、二悲、三喜、四捨。**言無量者，無量有情為所緣故、引無量福故、感無量果故。**此何緣故唯有四種？對治四種多行障故。何謂四障？謂諸瞋害、不欣慰、欲貪、瞋。治此如次，建立慈等**。不淨與捨俱治欲貪，斯有何別？毘婆沙說：欲貪有二，一色、二婬，不淨與捨如次能治。理實不淨能治婬貪，餘親友貪捨能對治。**四中初二體是無瞋，理實應言悲是不害，喜即喜受，捨即無貪**，若并眷屬五蘊為體。若捨無貪性，如何能治瞋？此所治瞋，貪所引故，理實應用二法為體。

（5）《俱舍論記》卷 29(大正 41，434a1-25)：
此所治瞋，貪所引故者，答。此捨無量所治瞋恚，貪所引故。**貪是其本，瞋是其末；若貪不起，瞋亦不生；故捨無貪性亦能兼治瞋**。謂於親友起三品貪，次緣怨家恐害親友起三品瞋，此瞋由貪引起。此捨無量最初修時，於處中起不貪、瞋故。欲令怨、親與處中等，是故最初於處中起。應知：初捨怨三品，瞋末易捨故；次捨親三品，貪本難捨故。由如是理，捨雖無貪，亦能治瞋。
問：若捨亦能治瞋，如何頌本言捨無貪？
解云：正能治貪，故前頌文無貪為體；兼能治瞋，故後長行亦言治瞋。
又《正理》云：「若捨無量亦能治瞋，寧唯無貪，與慈何異？且捨與慈有差別者，**慈能對治瞋所引瞋，無瞋為體；捨能對治貪所引瞋，無貪為體**。豈不如"捨，無貪為性"，亦能對治貪所引瞋，如是許"慈，無瞋為性"，亦應能治瞋所引貪！**此難不然，行相違故**。謂捨行相雙違貪、瞋，捨親、非親差別相故，從此愛、恚俱不生故。**即由此故，捨唯無貪正能治貪，兼治瞋故。慈之行相違瞋非貪，於諸有情與樂轉故，由此，慈、捨雖俱違瞋，而慈順貪，捨能違害，是故此二極有差別**。或修捨者治非處瞋，慈治處瞋，

印度婆羅門教所信仰最高的神是梵天，他們很重視慈心，認為是生梵天的一個重要原因。**基督教最高的是耶和華，他提倡愛。實際上兩者是差不多**，到了比較高一點的階段，決定有慈、有愛。一到初禪天，就沒有瞋心，梵天就叫初禪天。

世界上這些教，不管叫梵天也好，叫耶和華也好，以佛法的觀點來看，差不多都是在這個地方，所以他們都提倡慈心、愛心等。這並不是不好，但佛法對愛、對生死解決了，他們是不解決的。真正佛法所著重的，是要斷這個愛跟這個貪。

無瞋就是慈心，這在世間上是一個很高貴的道德。中國孔老夫子講「仁」，墨子講「愛」，都是差不多，都是對於人的一種廣泛的同情、慈愛。**真正有這個心的話，瞋心就可以對治了。**

（D）直顯「慈心」之義

「謂於眾生不損害義」，**不損害眾生，這就是慈心。**前面講對付別人，使人家得到不利的，這個是瞋；對眾生不損害，就是慈心。當然，能夠幫個忙更好，即使起初不認識，也不損害眾生。

（E）「無瞋」的作用

「業如無貪說」，一樣，「惡行不起所依為業」。佛法講種種惡行都是貪、瞋、癡所引起的，有了瞋心，要起種種惡業。有了無瞋，因此惡行就不起，所以，**「惡行不起」就是無瞋的作用。**

（6）無癡

A、引論文

云何無癡？謂癡對治；如實正行為性。

如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起。於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。[105]

B、釋論義

（A）闡述「無癡」的性質

癡，又叫無明、愚癡。「無癡」並不是說「沒有癡」，是一種對治癡的力量。怎麼能夠對治癡呢？「如實正行」。**真正如實正確的知道、起行，所以能對治愚癡的無知——無明。**

（B）「如實」的含義

a、釋字義——「如」即是諸法的實相

故有差別。」

[105]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 112(大正 27，582b5-7)：

云何無癡善根？謂**心所法與心相應，是癡對治**，是名無癡善根性。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697b29-c3)：

無癡者，由**報教證智決擇為體，惡行不轉所依為業**。慚等易了故不再釋。**報教證智者，謂生得聞、思、修所生慧，如次應知**。決擇者，謂慧勇勤俱。

「如」，它是這個樣子，就是這個樣子，沒有別的樣子。**「如實」[106]，就是如這個真理，如這個真實的意義。真正的意義是這樣，能夠真正這樣子的去瞭解它，就叫「如實知」，不是用一個主觀的解說，看了瞭解，但與它不相應。**它的真理是這樣，真的義理是這樣，就能夠照著它真的意義去瞭解。

b、如實了知「四諦」與「十二緣起」

（a）四聖諦

這個「如」，就是這樣這樣，沒有變樣的，**簡單來講，就是苦、集、滅、道四諦。因為苦、集、滅、道四諦是聖者所通達的，聖者所如實知的，所以叫做四聖諦。**

我們不要以為苦聖諦就是苦，那我還是苦，我也是苦諦。經裡常講「凡夫有苦無諦」[107]，**凡夫苦，但沒有「諦」，因為他不能如實知道**。聖者如實知道苦是什麼樣子的苦，怎麼徹底瞭解，所以，才叫「四聖諦」。

（b）十二緣起

廣一點講，就是十二緣起：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲惱苦。

（c）四諦與緣起的融通

我們中國人把四諦、十二緣起看成兩回事，其實是一樣的。

比方說「無明緣行，行緣識……，生緣老病死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。」這個就是苦集。

「無明滅則行滅，行滅則識滅……，乃至生老病死憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。」這就是苦集滅，我們簡單講「滅」諦，其實叫「苦集滅」。

「苦」、「苦集」、「苦集滅」，能夠如實知道，如實通達，這個就是「道」。

所以，**四諦和十二緣起並不是不相關的事情，瞭解四諦就包含瞭解緣起**。不過，說明從苦到集當中生死流轉的這個道理，十二緣起說得詳細，所以說「廣謂十二緣起」，簡單一點的就是四諦。簡單，所以叫「略」。

（C）詳明「正知」義

---

[106] 印順導師《佛在人間》〈八、佛法是救世之仁〉，p.236：
(三)、通達勝義的方便：佛說世俗的一切是虛妄的，所以稱為虛妄，就在我們的一切認識，都含有惑亂性，與真相不符。**佛法所說的「勝義」、「如實」，「勝義」是聖人所體悟的境地。聖者所體悟到的，是什麼就是什麼——諸法本來面目。如其本來面目，毫無歪曲，毫無惑亂，也就不再是虛妄，而稱之為「如實」了。**

[107]〔北涼〕曇無讖譯《大般涅槃經》卷 13(大正 12，441a10-17)：
善男子！以是義故，諸**凡夫人有苦、無諦；聲聞、緣覺有苦、有苦諦，而無真實；諸菩薩等解苦、無苦，是故無苦而有真實**。諸凡夫人有集、無諦；聲聞、緣覺有集、有集諦；諸菩薩等解集、無集，是故無集而有真諦。聲聞緣覺有滅非真，菩薩摩訶薩有滅有真諦。聲聞緣覺有道非真，菩薩摩訶薩有道有真諦。

經論上講「無明」，無明是不知道、不明白。但是，佛法講的，並不是要我們明白許多世界上的學問，如天文、地理、電子、原子這一類，不是要瞭解這一套。**現在所講的無明、愚癡，是對於生死輪迴及能夠涅槃解脫這個道理不瞭解**，也就是把它局限在不知苦、不知集、不知滅、不知道；不知無明緣行……，到生老病死；不知道無明滅則行滅……，到生老病死滅。**再講多一點的話，就是不知因、不知業、不知果、不知善、不知惡，扼要的講就是不知四諦，不知十二緣起。**

佛法主要是要解脫生死，講什麼都是以這個為主題，所以，這個能夠如實知了以後，其他事情不瞭解，一樣成聖人。如果這個不如實知，不能修行得道，那其他的學問再大，也永久是生死輪迴。對這個問題要一切瞭解，徹底知道，而不要以為佛法要樣樣知道，樣樣精通，學問大。學問大一點，是去教化眾生，幫助他一點，但佛法的核心問題不是這回事，學問再大也沒有用。**主要就是如實知四諦、知十二緣起這個道理，也就是知道生死流轉，知道如何得到解脫，真正如實的知道這些道理，這就是「無癡」。**有了「無癡」對治無明，無明就滅了，無明滅則行滅，……，就生老病死滅，就解脫了。

「於彼加行，是正知義。」**所謂「正知」，就是如實正知，如其實相而能去瞭解、起行，這個就叫「正知」。**

（D）「無癡」的作用

「業亦如無貪說」，**同樣的，有了癡，那就要起害心；無癡，惡心就不起了。**所以，經上每每講到因貪、瞋、癡犯惡做重罪而墮落了的。不好的心所很多，其中貪、瞋、癡這三個很重要，佛法裡的名字叫做「三不善根」，而無貪、無瞋、無癡，叫做「三善根」。當然，我們普通眾生多多少少也有無貪、無瞋、無癡，相信有因、有果，有善、有惡，這就是世間上的無癡，但這還不能真正解脫，真正解脫的無癡，那就有智慧，不起惡業了。

（7）精進

A、引論文

云何精進？謂懈怠對治；善品現前，勤勇為性。

謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足，是如此義。

圓滿成就善法為業。[108]

---

[108]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700a8-10)：

勤云何？謂**勤精進、勇健勢猛、熾盛難制、勵意不息、心勇悍性**，是名勤。

（2）《大智度論》卷 16(大正 25，174a29-b2)：

問曰：云何名精進相？

答曰：**於事必能，起發無難，志意堅強，心無疲憊，所作究竟**，以此五事為精進相。

（3）《瑜伽師地論》卷 85(大正 30，778a16-21)：

又由五相發勤精進，速證通慧。謂**[1]有勢力者，由被甲精進故**。**[2]有精進者**，由加行精進故。**[3]有勇捍者**，由於廣大法中無怯劣精進故。**[4]有堅猛者**，由寒熱蚊虻等所不能動精進故。**[5]有不捨善軛者**，由於下劣無喜足精進故。

B、釋論義

（A）述說對治

「懈怠」是一種煩惱心所，拖拖拉拉，打不起精神。嘴巴說要做要做，但**今天推明天**，明天推後天，一天推一天，**不能夠挺起力量努力前進，這就是懈怠相。所以，能夠對治這個懈怠，發起一種向上、向善的努力，就叫做「精進」心所。**

我們普通說消極、積極，**精進也是積極，不過和世間上講的積極不同。**世間上有的人在積極做惡，一天到晚忙忙碌碌拼命在那裡做，這是不對的。**佛法講精進，是向上為善的一種努力，向惡走或不想為善的話，佛法叫放逸、懈怠。精進能夠對治懈怠，所以是「懈怠對治」。**

（B）「精進」的性質——勤勇為性

a、於善法能起勤勇心

「善品現前，勤勇為性。」比方說慚、愧、信、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、捨等，這許多都是善品。**凡是善心所「善品現前」的時候，一種會推動他努力的、勇猛的去做身善業、口善業的心理作用，叫做精進。**

所以，**精進心有兩點：一點是善的，無論是內心的善心，或者是表現出來的善的行為，這就叫做善品。再者，善心所起來的時候，有一種強有力的力量推動它努力向善去做。**

b、勤勇的詮釋

不過，精進也不是拼命的。佛法講的，決定了以後就努力前進，一點一點前進，不會停留下來，不會退下的。

從前小的時候都聽過烏龜同兔子賽跑的故事，兔子跑得快，牠看看，烏龜趕不上，就在半路上睡覺了。烏龜爬得慢，牠盡力爬、盡力爬。結果等兔子睜開眼睛一看，糟糕了，烏龜已經到達目的地了。你看烏龜慢，牠是精進的，所以**精進並不是跳起來拼命蠻幹，而是決定了以後，一直一直努力前進。**

我們佛教徒有很多不懂的，發道心，今天要拜多少拜，幾點鐘起來，晚上不睡覺，拼命到幾天再好好睡覺。這是精進嗎？精進是要天天如此，一直前進，貫徹始終。

（4）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，801c12-20)：

又勤精進應知五種：**一、被甲精進，二、加行精進，三、不下精進，四、無動精進，五、無喜足精進。**此中，[1]**最初當知發起猛利樂欲**；[2]次隨所欲**發起堅固勇悍方便**；[3]次為**證得所受諸法，不自輕蔑亦無怯懼**；[4]次能**堪忍寒熱等苦**；[5]後**於下劣不生喜足，欣求後後轉勝轉妙諸功德住**。彼由如是勤精進，住入諦現觀，證得諸聖出世間慧。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c4-8)：

勤者：被甲、方便、無下、無退、無足，心勇為體，成滿善品為業。謂如經說，有勢、有勤、有勇、堅猛不捨善軛，如其次第，應配釋被甲心勇等諸句。**滿善品者，謂能圓滿隨初所入根本靜慮。成善品者，謂即於此極善修治。**

（6）〔唐〕· 普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41，76b27-28)：

「勤」謂**令心勇悍為性**，即勤斷二惡、勤修二善，無退義也；"懈怠"相違。

（C）「精進」的形態

a、以譬喻示精進

下面拿打仗做譬喻，分成五個階段，有五句話來形容精進。「謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足」，這才叫精進。

從前要去戰爭的時候，都要盔甲，頭上戴盔，身上穿甲，箭戟[109]之類的可能射不進來，這叫被甲。這個「被」字，就是「披在身上」的「披」字一樣的。**比方要出發去打仗，先準備好，甲披好，刀槍磨鋒利，弓箭預備好，這個階段叫「被甲」。**

緊接著叫「加行」，加行就前進了。或者是要行軍，或者是夜裡向敵人進攻，要前進。

發現敵人的話，不要怕；如果發現敵人就怕，那這場仗就決定不要打了，一定失敗的。打仗是講士氣的，怕的話，那還能打仗嗎？**不怕，叫「無怯弱」。**

真正打仗了，甚至於受了傷，**受傷還是不退，非取得勝利不可，這叫「不退轉」。**

打仗沒有到達最後勝利是靠不住的，**不要以為今天勝利就歡喜了**，那糟糕了，將來非失敗不可。打仗是要到最後消滅敵人，敵人投降那才成功了，**所以不能夠得少為足，「無喜足」。**稍微打一點勝仗就歡喜了，這不算是精進的。[110]

b、依修學次第示精進

我們學佛法，應該要向佛法方面，向種種的善行，向戒、定、慧真正的精進。這裡拿打仗來譬喻精進，就表示學佛法並不容易，和打仗一樣的，不好好精進的話，那都會失敗的。

既然要學佛法，就好好學佛法，目的是要來解脫生死的，以這為目的，現在就要進入準備。準備一點資糧，修一點普通的善行，這許多事情，等於出發之前的準備。**學佛法講修行，先要對修行有一個瞭解。**

要持戒，戒是什麼樣子？是那些事情要做？修定，定是怎麼修法的？**在沒有修之前，要瞭解、準備，這如同「被甲」。**

被甲以後，那要進行了，無論持戒也好、修定也好、修觀也好，真的修了，這個就是「加行」了。真正的加行，都要精進。

修行的時候，有障礙要來了，有些人持戒遇到很多的外緣要來破壞，要使其犯戒，這種外緣來了，就是敵人，看到敵人了。**比方修定的人，有的見到很**

---

[109] 戟〔jǐ ㄐㄧˇ〕：1.古代兵器名。合戈、矛為一體，略似戈，兼有戈之橫擊、矛之直刺兩種作用，殺傷力比戈、矛為強。（《漢語大詞典》（五）p.229）

[110] 印順導師《攝大乘論講記》第五章，第二節，第一項〈長行〉，pp.375-376

可怕的相，有的看到很好的相，那要「無怯弱[111]」，不要怕。看到什麼可怕的，連魔王也不怕，禪宗講的「佛來佛斬，魔來魔斬」，就是無怯弱。

相現起來就現起來，不怕！在修行過程當中，有時候稍稍遇到一點障礙、阻止、挫折的時候，就像打仗有時說不定被人砍一刀之類的一樣。**一下子犯了小戒了，那就懺悔，不怕，還是要持戒。修定時，稍稍有點不對，有了挫折，還是「不退轉」。**

修持當中，有時候可能遇到一些境界發生的。接著，持戒持得很好；修定得到了未到定，得到了初禪，達到了初果目標了；修智慧，聞所成慧、思所成慧，到修所成慧，能夠觀察得很純熟了，**「無喜足」，不要因此歡喜！以為修得很好了，了不得了，那不成。還沒有達到目的，一歡喜的話，說不定就退下來，又失敗了。**

c、依事例合說精進

有的人稍微修修定，人家說：「某人修行好啊！見到了佛。」「某人見到了菩薩。」講學問的，講慧學的，其實也沒開悟，不過稍微懂得一點佛法的道理，講給人家聽。「講得好啊！深通佛法。」這麼一來，就有信徒來了。「這個人智慧高啊！」「這個人修行好啊！」「他會放光啊！」這個也磕頭，那個也拜，信徒一大堆。

好了，名、利、錢，樣樣來了，很多很多人就在這個地方垮掉了。無論講修行的也好，講慧、講研究學問的也好，都有問題的，所以這沒用的。這個時候，遇到問題，見敵人來了，不要怕，要克服。真正受到了創傷，比方犯了小戒的話，馬上懺悔；定的話，那要調理；有的是真遇到環境不好，要離開。不要在名、利、供養之間，一天到晚搞不了，這還能進步嗎？最後，得道了，勝利了，達到究竟了生死的目標，如禪宗講的「大休息地」，圓滿了，才可以休息。

d、小結

所以，精進是從初出發一貫前進，像打仗一樣，不容易的事情。佛用打仗來做譬喻，形容精進在修行過程當中可能的事情，一步一步升一步，叫五種精進：被甲精進、加行精進、無怯弱精進、不退轉精進、無喜足精進。

（D）「精進」的作用

那麼它有什麼作用呢？「圓滿成就善法為業」，有了精進，善法可以圓滿成就。比方戒、定、慧，究竟圓滿成就，就達到解脫生死的目標。這就是精進的作用，沒有精進，不成。所以佛說精進、不放逸這些，是修行當中非常重要的，沒有這些，隨便做幾天，做什麼東西，那都不會成的。

[111] 怯弱：1.膽小；懦弱。2.懦夫。3.薄弱，力量不強。(《漢語大詞典》（七）p.471）

在我們學佛法的人來講，時間很寶貴。一年一年總是要來的，大家在忙碌當中，每一天還是應該不要忘記，或者對自己，或者對佛法、為佛教，總要有一點點利益才好。

（8）輕安

A、引論文

云何輕安？謂麁重對治；身心調暢，堪能為性。

謂能棄捨十不善行，除障為業。由此力故，除一切障，轉捨麁重。[112]

B、釋論義

（A）辨識「輕安」與「麁重」

a、「輕安」

實際上，我們這個欲界世界沒有「輕安」這一種善心所，一定要修行，比方修定得到初禪、二禪、三禪、四禪禪定的時候，內心才會生起輕安。很多人靜坐得好像很舒服，好像坐得很輕安，這是世俗的，不是真正的輕安。**真正的「輕安」是一種色界的善法，能夠對治「麁重」，是要得定才能夠得到的。**[113]

b、「麁重」

什麼叫麁重呢？說個譬喻，**比方有一個人，挑了一擔很重的東西在外面走，天下著雨，身上穿的衣裳都濕了。這個人挑著幾乎挑不起的重擔，一件濕衣裳也在身上，重擔子也在身上，一步一步向前跑。那時候，可以說是從內心到身體的渾身不舒服，麁重有點像這種譬喻。**假使到達目的地了，把擔子一放，把濕衣裳一脫，那個時候，感覺又輕鬆、又自在、又舒服，輕安有一點像這個樣子。

---

[112]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，19b6-7)：

輕安者，謂**心堪任性**。

（2）〔唐〕· 普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41，75a29-b4)：

「輕安」，謂**能令心於善有所堪任**。故《正理》云：「正作意轉，身心輕利安適之因，心堪任性，說名『輕安』。」又《入阿毘達摩》云：「心堪任性，說名輕安，違害"惛沈"，隨順善法。」

（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c9-11)：

安者，**止息身心麁重，身心調暢為體，除遣一切障礙為業**。除遣一切障礙者，謂由此勢力依止轉故。

（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，30b5-7)：

安謂輕安，**遠離麁重調暢身心，堪任為性。對治惛沈轉依為業**，謂**此伏除能障定法，令所依止轉安適故**。

[113] 印順導師《華雨集》(三)〈六、修定——修心與唯心·秘密乘〉，pp.151-152：

禪（dhyāna）心與輕安（praśrabdhi）相應，能引發身心的安和、調柔、自在。明淨的禪心與輕安相應，為欲界人類所從來沒有的；對照於人世間的粗重憔惱，禪定中的「現法樂」，成為修行者的理想之一。不但一般修得禪定的俗人，就是得禪定的聖者，也有時常安住禪定而得「現法樂住」的。**從初禪到四禪的「現法樂」，不但是心的明淨、輕安，身體也隨定而得輕安，所以經上說「身輕安、心輕安」。禪是身心相關的，所以佛說四禪，立「禪枝」功德**；如再向上進修，四無色定是純心理的，所以就不立「禪枝」(也不說是現法樂住）了。

再舉一個經上每每講到輕安的譬喻：一個人很辛苦、很疲勞，他去洗澡，人浸到有溫熱的水的浴缸或澡盆裡面去的時候，解除疲勞，渾身舒服的樣子。

（B）「輕安」的形態

輕安也是一樣，並不是「沒有麁重」，不是向來壓得很麁很重，渾身不舒服，放下就好了。**輕安有一種力量，發生的時候，能夠對治麁重，使我們身心的種種障礙、種種苦惱，一切都可以消失。**

輕安和快樂的「樂」不同，它是身心上的一種輕鬆、自在、舒服；不單是內心的，因為心理的關係，恐怕每一個細胞都很舒服的。這是我們這個世界沒有的，我們這個世界最快樂的，仍比不上輕安。所以，有的人修定得到了輕安的時候，在他看來，世間上的東西一點意義都沒有了，沒有比輕安好的。

輕安的反面叫做麁重，如同渾身的重擔壓在身上，使我們很不舒服的一種力量。輕安一起的話，能夠對治這個麁重，就克制了、沒有了，身心得到輕鬆、自在。**前面很多佛法裡講的心理上的作用，是我們這個世界上有的，可能可以體驗，這個「輕安」我們體驗不到的，要修行得禪定才能體驗得到。**

（C）「輕安」的性質

a、能令身心舒暢

「身心調暢」，「暢」，舒暢，身、心都很調和。有一點不調和，就鬧彆扭了，就不舒服了。身心調暢，這是形容輕安。**輕安雖是一種心所法，但佛法講起來，經上每每說「身輕安、心輕安」，因為心理的輕安，身體上也得到一種從來沒有得到的輕鬆、自在。**我們講修定，現在一般世間上沒有什麼人修定，想要修定的人，就要相信真正得到定的時候有這一種的境，才會有一種堅定的信心，才能夠不貪求世界上的五欲之樂，在身心內發動、引發這個身心內在的安祥。佛法講：第三禪輕安的樂，達到一切世界樂之最高峰。所以經上形容樂的時候，每每譬喻說「如第三禪樂」，因為第三禪的輕安是最高的。

b、成為一種促進力

「堪能為性」，**「堪」就是能夠，「能」就是負擔。**比如我們做事情，能夠擔負責任，負擔這個工作，**「堪能」就是能夠擔任精進修行向前的一種能力。**否則，每每修行的人總感覺到身心好像不夠力的樣子，好像修起來很艱苦，身體怎麼不太好之類的。如果輕安一發的時候，身心都充滿力量一樣，那個精進、勇猛，非比尋常。**所以，佛法說「身輕安、心輕安」，「身精進、心精進」，身心都精進，充滿了能力、能量，這叫「堪能為性」，能夠擔任修行，精進修善、修定、修慧種種。**

c、小結

我們普通發心修行的人，修行修行，都想要修，但有的人修一修不修了。為什麼呢？因為修來修去，修得好像很辛苦的樣子，沒得到什麼東西，於是就放下了。**如果修行真正能夠有所領會，不但不辛苦，而且充滿了力量，精進、**

勇猛、輕鬆、自在，到那個時候，想叫你不修行，你也不肯。所以輕安的作用在修行上，不過，這是要修定才能得到。

（D）「輕安」的作用

「謂能棄捨十不善行，除障為業」，**它的作用，就是能夠棄捨十種不善行。**一切不善的，佛法把它歸納為十類不善行：殺、盜、淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見。當然，我們也不是天天在做這十種不善，而是我們人都可能做這些不善行。

這十種不善行，都是欲界法，都是欲界行。因為輕安引發的時候，決定得色界法，所以欲界十不善行就捨掉了，自然而然不會做，不會再起這種不善行。

像這十種不善業之類的，都是障礙我們修行，障礙我們向善、向解脫的。輕安可以除掉這種種煩惱障礙，這就是輕安的作用，這叫「除障為業」。

下面「由此力故，除一切障，轉捨麁重」，這就是上面這句話的意思。「由此力故」，有輕安的力量，能夠「除一切障」。「轉捨麁重」，本來有麁重的，能夠捨掉這個麁重，從麁重轉到輕安。**這個輕安心所，要自己修行去經驗的**，否則我們就是在欲界，這個欲界世界沒有輕安。

（E）歸結

當然，這個輕安還不會了生死，還是定法，可是已經好得不得了。佛法之中，修行有兩條路，不過現在我們講佛法的，很少人知道這種名字，叫「苦速通行」、「苦遲通行」，「樂速通行」、「樂遲通行」。[114]

---

[114]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 25(大正 29，132a19-27)：
論曰：經說通行總有四種：一苦遲通行、二苦速通行、三樂遲通行、四樂速通行。**道依根本四靜慮生，名樂通行**，以攝受支**止觀平等任運轉**故。**道依無色、未至、中間，名苦通行**，以不攝支**止觀不等艱辛轉**故。謂**無色定觀減止增，未至、中間觀增止減。即此樂、苦二通行中，鈍根名遲、利根名速**。二行於境通達稽遲故名遲通，翻此名速。或遲鈍者所起通行名遲通行，速此相違。

（2）《俱舍論記》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 41，378a3-6)：
道於餘處至依何建立者，此下第二、明四通行。問：道於餘處立『通行』名——『通』謂通達，『行』謂行迹[1]；能正通達名『通』，趣向涅槃名『行』。此有幾種？依何建立？
[1]迹＝遠【甲】【乙】。

（3）《俱舍論記》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 41，378a8-12)：
論曰至速此相違者，**依地**[2]**明苦、樂；依根或人明遲速。依本靜慮，止、觀均平**，所有聖道起時任運，**名樂通行**；非是樂受。若**依餘地，止、觀不等**，所有聖道起時艱辛，**名苦通行**；非是苦受。**支謂靜慮支**，餘文可知。[2]地＋（差別）【乙】。

（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 10(大正 31，741a25-b3)：
四正行者，謂苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、樂速通行。初，謂**鈍根未得根本靜慮**。第二，謂**利根未得根本靜慮**。第三，謂**鈍根已得根本靜慮**。第四，謂**利根已得根本靜慮**。苦正行者，謂依未至及無色地，如其次第，奢摩他、毘鉢舍那微劣故。樂正行者，謂依靜慮雙道轉故。遲通者，謂鈍根依苦樂二地。速通者，謂利根依苦樂二地。

如果不能得到定，就算修證得到究竟解脫，能夠斷煩惱、了生死，證了阿羅漢果，生起病來還是一樣種種的苦。一種是樂行，就是能夠得到根本定引發了輕安，這才是修行過程之中的聰明路。

一般人總覺得修行苦，不曉得修行還是有一條快樂的路走。是修行還沒得到輕安，假如得到的話，叫你不修行，你決定不肯；拿世間上什麼東西跟你換，你也不要。**不過，如果不發智慧，那即便怎麼輕安自在，還是一樣的生死，並不能了生死。**

（9）不放逸

A、引論文

云何不放逸？謂放逸對治；依止無貪乃至精進，捨諸不善，修彼對治諸善法故。謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。

謂依無貪、無瞋、無癡、精進四法，對治不善法，修習善法故。

世、出世間正行所依為業。[115]

B、釋論義

（A）略述「放逸」

這個**「不放逸」心所，是對治「放逸」的**，所以先解釋放逸。

「放逸」[116]這兩個字，用中國話來講也可以講的，好像一隻被栓起來的狗或貓，一把牠放掉了，牠到處亂跑，說不定把田裡的菜、麥弄壞了，說不定把家裡什麼東西打壞了。「逸」就是跑了去了，所以這個形容叫「放逸」。

我們**普通人的心都是放逸的，都是在外面世間境界上跑，看到這樣、看到那樣。心在外面跑的話，種種不好的、不善的事情都會做，這一種心亂跑亂闖，自己沒有把握，自己做不得主的，跑了、做了壞事，有的自己都不曉得。**

（B）詳明「放逸」的意涵

這個放逸的心所法，下面就解釋說「謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸」，在這個地方來講，**它是沒有實體的，就是貪、瞋、癡、懈怠。**

---

[115]（1）《增壹阿含》（1經）〈10護心品〉卷4（大正2，563c15-16）：
云何為無放逸行？所謂**護心也**。
（2）《阿毘達磨品類足論》卷3〈4辯七事品〉（大正26，700a20-22）：
不放逸云何？謂：**於斷惡法具足善法中，堅作、常作，修習不捨，名「不放逸」。**
（3）《入阿毘達磨論》卷1（大正28，982b10-11）：
「不放逸」謂：修諸善法，違害"放逸"，守護心性。
（4）〔唐〕·普光述《俱舍論記》卷4〈2分別根品〉（大正41，75a26-29）：
謂由有此不放逸故，於諸善法專注為性。餘部經言：『能守護心』，明知有體。理實亦守心所，從強說『心』。
（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31，697c12-16)：
不放逸者，**依止正勤、無貪、瞋、癡修諸善法，於心防護諸有漏法為體**，成滿一切世、出世福為業。謂由正勤等為先，能修一切善法及防有漏，是故依此四法，假立不放逸體。有漏法者，謂諸漏及漏處所境界。

[116] 放逸：1.放縱逸樂。3.離散；失散。4.佛教謂不守佛門規矩。（《漢語大詞典》（五），p.416）

分開來講，貪是對境界起貪心，瞋恨心是瞋，癡是愚癡、懞懞懂懂[117]的，懈怠是疲疲沓沓[118]、懶拖拖[119]的，什麼好事都不想做，一點精神都打不起來做好的事。假使講他，他也懂得的。「好、好，我明天做。」「我現在家裡事情多，我過幾年，我一定要做。」今天推明天，明天推後天，過幾年再做。

佛法上講起來，這都是懈怠，真正好的事情，應該馬上去做。趕緊做都來不及了，那裡好推呢？**推三推四的，這種都是懈怠心理**。

（C）明「不放逸」之意涵

有了貪、瞋、癡、懈怠，合起來就是放逸心。起貪、起瞋、起癡、懈怠，不想為善，不想好好地做事，只想到壞的貪、瞋、癡上，這個人就是放逸。

反之，「捨諸不善，修彼對治諸善法故」，**能夠捨棄種種的不善法，能夠修對治種種不善法的善法。**比方「無貪」是對治貪的，「無瞋」是對治瞋，「無癡」是對治癡，「精進」是對治懈怠的。

「謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。」**能夠對治放逸的，就是不放逸，就是「無貪、無瞋、無癡、精進」這四種能夠離惡行善的心所的綜合活動。**

（D）「不放逸」的作用

經上講一切善法皆以不放逸為本，不放逸重要得很。佛能夠修行成佛，也是要靠這不放逸的心。假使一個人隨隨便便的，明明知道好的，也不想做，也沒有積極心做，對壞的事情也隨隨便便的，那什麼好的事情也做不成。真正行善，是要打起一番精神來的。

「世、出世間正行所依為業」，無論是世間上的好事情，或者是佛法中出世間的好事情，比方**八正道、發菩提心、修菩薩行，乃至種種，都是依不放逸而起。不放逸是世、出世間的正行所依，如果沒有不放逸，世、出世間的正行不可能成就，所以說一切善法皆以不放逸為本。**

（10）捨

A、引論文

云何捨？謂依如是無貪、無瞋乃至精進，獲得心平等性、心正直性、心無功用性。又復由此，離諸雜染法，安住清淨法。

謂依無貪、無瞋、無癡，精進性故，或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等。或時任運無勉勵故，次得心正直，或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用。業如不放逸說。[120]

---

[117] 懞懂：1.糊塗；不明事理。(《漢語大詞典》(七)，p.760)

[118] 疲沓〔tà ㄊㄚˋ〕：鬆懈不起勁。(《漢語大詞典》(八)，p.308)

[119] 懶拖拖：亦作"懶妥妥"。精神不振貌。(《漢語大詞典》(七)，p.784)

[120] (1)《阿毘達磨品類足論》卷 3〈4 辯七事品〉(大正 26，700a19-20)：

捨云何？謂：身平等、心平等，身正直、心正直，無警覺，寂靜住，是名為「捨」。

(2)《入阿毘達磨論》卷 1 (大正 28，982b13-15)：

B、釋論義

（A）明「捨」的用途

佛法裡面「捨」字的意義很多，布施也叫「捨」——施捨。

受蘊（受心所）中一種平衡、中庸性的感受——捨受，有的經上叫不苦不樂受，也叫「捨」。這一種在受蘊當中的「捨」，我們平常叫「受捨」。

現在這裡講的「捨」，平常講的時候，都加個「行」字，叫「行捨」，因為這是五蘊當中行蘊的「捨」。行蘊當中有相應行、不相應行，**這是相應行當中的一種善心所，為了要和其他的分別，這個「捨」叫做「行捨」。**

佛法有的時候很難，同一個梵文字，用在不同的地方，要看這個字在什麼地方，它在講什麼事，才瞭解它的意義。中國字也一樣，一個字用在不同的地方，意義不同的。文字都是這樣，這是免不了的。

（B）明「捨」的性質

a、總明依循四法而心得三種性

依「無貪」心所、「無瞋」心所，「乃至精進」，這當中就包括「無癡」。上面講不放逸，也是這四個，可見善法當中，這四個非常重要。**這個「捨」，就是依無貪、無瞋、無癡、精進心所修行，而能夠「獲得心平等性、心正直性、心無功用性」的一種心所。**

b、詮釋三種性

（a）心平等性

我們平常的心是不平等的，不過這並不是說對你好、對他差一點這種，而是我們這個心不是向上，就是向下。向上，就是心提起來，各方面東想西想的。向下，心就沒有力量、就低下來，心萎縮了，迷迷糊糊的，昏沈、睡覺。**對這個事情、那個事情**，這個是怎樣、那個是怎樣，這是好、那是壞，**都有分**

心平等性說名為「捨」，捨"背非理及向理"故，由此勢力令心於理及於非理無向、無背，平等而住，如持秤縷。

（3）唐．普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉（大正 41，76a19-24）：

令心平等性。從強說「心」，亦令心所。或心之平等性、無警覺性，如持秤縷，掉舉相違，說名為「捨」。故《入阿毘達摩論》云：「心平等性說名為『捨』，捨"背非理及向理"故；由此勢力，**令心於理及於非理無向、無背，平等而住，如持秤縷**。」

（4）《瑜伽師地論》卷 31(大正 30，456b8-14)：

云何為捨？謂於所緣，心無染污，心平等性。於止觀品，調柔、正直、任運轉性及調柔心有堪能性，令心隨與任運作用。

云何捨相？謂**由所緣令心上捨，及於所緣不發所有太過精進**。

云何捨時？謂於奢摩他、毘鉢舍那品，**所有掉舉心已解脫，是修捨時**。如是名為應時加行。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c17-24)：

捨者，依止正勤、無貪、瞋、癡與雜染住相違，心平等性、心正直性、心無功用住性為體，不容雜染所依為業。**心平等性等者，謂以初、中、後位，辯捨差別**。所以者何？**由捨與心相應，[1]離沈沒等不平等性故，最初證得心平等性。[2]由心平等遠離加行自然相續故，次復證得心正直性。[3]由心正直於諸雜染無怯慮故，最後證得心無功用住性。**

別，心裡有這許許多多的，就是心不平等。那麼，反過來的話，心就平等了，這叫「平等性」。

（b）心正直性

第二個叫「正直性」。**經上講我們這個心像蛇一樣，彎彎曲曲的**，除非你把牠放到竹筒裡面，牠彎不起來，就直了，否則的話，牠永久是彎來彎去。人的心就是這樣，彎彎曲曲。**不彎曲，就是正直性。**

（c）心無功用性

第三種叫「無功用性」，這是佛法裡的特殊名詞。「功用」，就是要用一點力，我們這個心都有功用的。

比方講話，一面講的時候，一面在想怎樣講，這都是要加一點力才能講出來的。比方修行，要這樣修行、那樣修行，都是要用力的。**現在這是自然而然的，不要用力它就是這個樣子。**

當然，這個「捨」不一定講修行，在我們世界上，普通人也可以有的。但是，因為這在修行上特別容易表現出來，所以，**我們講修行的人修到最高的階段，叫無功用住，都是約修行來講。自然而然能夠行，自然而然能夠這樣，心理上不用去注意它、控制它，都不要了，習慣成自然一樣，叫「無功用」。**

c、心離染法而住清淨

「又復由此，離諸雜染法，安住清淨法。」一切不清淨的法，佛法叫做「雜染法」。行捨起來的時候，心離開一切不清淨的法，住在「清淨法」上，這是「捨」的一種體性。

d、依修學次第顯三種性

（a）提要

下面，還是依修定、修心的意義，來解釋上面講的心平等性、心正直性、心無功用性。這三個也可以說是同時而有，但是約作用來講是有深淺的。心平等性，淺一點；心正直性，深一點；心無功用性，更深了，真正的成就了。**下面就解釋這三種心來說明「捨」的意義。**

（b）依循四法次第而得三種性

Ⅰ、總述四法

「謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故」，還是依這四種發展的。

Ⅱ、初得心平等性

「或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等。」修行的人依無貪、無瞋、無癡、精進去修行，有時候達到了遠離昏沈、掉舉種種過失的境界。

昏沈，不一定要打瞌睡，心裡想不清楚、迷迷糊糊的，也是昏沈。有些不懂得的人，以為自己定修得好得很，坐上去迷迷糊糊的，一下子過了很久了，以為定力很好，其實是進入昏沈。**和昏沈相反的，就是掉舉，心向上，**

像猴子一樣一跳一跳、東拉西抓的。我們這個心，不是向外攀緣這樣、那樣，就是迷迷糊糊。要叫心不要昏沈、不要掉舉，平平正正的，很不容易。

我們普通講修定，得到定叫「三摩地」，中國人普通都叫「三昧」。不過，中國人對「三昧」這兩個字也不懂的。畫畫的人，畫也有三昧；作詩的人，詩也有三昧；都是胡說八道，和佛法的意義完全不同的。

佛法講「三昧」就是「等持」，平等持心，心保持一個很均衡、平等的心態，不高不低。這是慢慢慢慢修行達到的，這就是心平等性，能夠修到這樣，是初步。

這裡說「或時」[121]，還不能夠保持一直一直都是這樣，修到一段時期，偶然出現這麼一個心理上不昏沈、不掉舉的境界，那個時候就叫做心平等性，有捨心了。昏沈、掉舉在修行上都是過失，離開了昏沈、掉舉，最初得到心的一種平等性，就是「初得心平等」。

Ⅲ、次得心正直性

「或時任運無勉勵故，次得心正直。」**修啊修，愈修愈好，愈修愈純熟，慢慢慢慢，有時候進一步可以「任運無勉勵」。**任運，就是自然而然的意思。由它自己，它自己就會如此的，不要去加一點作用，不要去勉勵它要這樣、要那樣，不要了，自然而然任運了，這個樣子就得到心裡的正直性。

Ⅳ、成就心無功用性

本來，不要勉勵，自然而然任運的正直性，也就是無功用的意思。不過，這個地方是約修定的過程、階段來講，它還是「或時」。**如果能夠再進一步，能夠遠離一切雜染，最後就得到「心無功用」。**

（c）以喻合說得三種性之次第

平常我們拿騎馬來比喻修行。騎在馬上，馬向左邊的時候，要把牠拉向右邊；牠的頭要向右了，你要把牠拉向左邊；慢慢拉，拉到牠的頭向當中了，那就平等了，就由牠去向前。放手了，不要拉了，好像就不要勉勵牠了，自然而然向前走去了。不過，普通的馬都要拉來拉去，時常走走又要變了，但是我們修行的人不能這樣子。

起初，這個心不是昏沈就是掉舉，不是掉舉就是昏沈，慢慢慢慢達到不昏不掉，**平等而住的平等心，這是第一個階段**。

有了**平等心之後，還要用力保持它的；慢慢慢慢達到了不要用力，它自然而然**，如禪宗講的「驀直去」，一直向前去就好了，**到這個階段，就是正直性。**

修到定最成熟的時候，**真正不要功用了，你要靜坐的時候，一坐就入定了，那是真正的無功用。**

[121] 或時：有時。（《漢語大詞典》（五），p.214）

起初得到平等，還要勉勵；現在不要勉勵，它自然而然可以達到這個程度了。**真正的能達到，能成就了，不要功用，一下子就能達到了，這就是得到捨心。**

（d）舉生活中事例

我看到過一個例子。有一個出家人，他出家前本來是犯罪關在監牢裡。他們泰國信佛教，派有大德法師進去佈教，在監牢裡說法。這個人他聽法師們講修定相關的，他就照著修，他是真的修成功了。他們國家尊重佛法，後來向政府說到他已經修到這樣子，他不會做壞事了，政府就把他放出來。放出來，他就出家了。

我們民國四十六年去泰國的時候，他出來表演，他向他的老師頂禮，回來坐下來，一坐下來就入定了。怎麼樣呢？旁邊的人把他的手拉起來，他的手起來就不動，他都不酸的。假使我們人有知覺，手怎麼能夠長久這樣？把他的手拉這樣，就這樣一直下去，他就能夠達到這種程度。因為真正的定了的話，心都在內，外面的，視而不見、聽而不聞，甚至於我們的運動神經、器官、作用之類的，都減到最低程度，不會酸的。如果我們手舉成那樣成不成？有人能維持多少時間？一下子就不行了，手會酸、會彎的。

e、小結

佛法講修到**四禪時「捨、念清淨」**[122]，不是有一個捨嗎？**三禪裡面也有行捨**[123]，都有一個捨。本來在我們平常善心所發的時候，也有平等心偶然現前，也可以叫做「捨」，不過現在都是以修行過程之中的捨心所講的。**佛法說修行，並不是形式上要怎麼做，是要實際上內心有進步，有一種經驗，一種體**

---

[122] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 9(大正 31，736b5-21)：

第四靜慮有四支。何等為四：一、捨清淨，二、念清淨，三、不苦不樂受，四、心一境性。……**第四靜慮中，捨清淨、念清淨是對治支，由此二能治樂故，不苦不樂受是利益支，心一境性是彼二所依，自性支諸無色中不立支分，以奢摩他一味性故。**

[123]（1）《瑜伽師地論》卷 33(大正 30，468a2-25)：

第二靜慮已離尋、伺，今於此中復離於喜，是故說言安住於捨。如是二法能擾亂心，障無間捨。**初靜慮中有尋、伺故，令無間捨不自在轉。第二靜慮由有喜故，令無間捨不自在轉。**是故**此捨，初、二靜慮說名無有**。由是因緣修靜慮者，**第三靜慮方名有捨。由有捨故，如如安住所有正念，如是如是彼喜俱行想及作意不復現行。**若復於此第三靜慮，不善修故，或時失念，**彼喜俱行想及作意時復現行。尋即速疾以慧通達能正了知，隨所生起能不忍受，方便棄捨除遣變吐，心住上捨，是故說有正念正知。**

彼於爾時，住如是捨，正念正知親近修習，多修習故，令心踊躍，俱行喜受便得除滅，離喜寂靜最極寂靜，與喜相違心受生起。彼於爾時，色身、意身領納受樂及輕安樂，是故說言有身受樂。第三靜慮已下諸地，無如是樂及無間捨；第三靜慮已上諸地，此無間捨雖復可得而無有樂。**下地樂、捨俱無有故，上地有捨而無樂故，是故說言於是處所謂第三靜慮。**諸聖宣說，謂依於此已得安住，補特伽羅，具足捨念及以正知，住身受樂，第三靜慮具足安住。言諸聖者，謂佛世尊及佛弟子。

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 9(大正 31，736b4-18)：

第三靜慮有五支。何等為五：一、捨，二、念，三、正智，四、樂，五、心一境性。……**第三靜慮中，捨、念、正知是對治支，由此三能治喜故，樂是利益支，心一境性是彼二所依**，自性支義如前說。

驗，才會真正得到法喜充滿，禪悅為樂，這也才有人肯去修行。假使就是說說的話，那個修行呢？

（C）「捨」的作用

「業如不放逸說」，**捨心所的作用和不放逸一樣，就是依捨而能夠成就世、出世間的正行。**不但是修定，真正要發智慧、開悟、了生死、成菩薩、成佛，都要有這個捨，沒有這個捨都不可能成的。這個作用與不放逸相同，所以說「業如不放逸說」。

（11）不害

A、引論文

云何不害？謂害對治；以悲為性。

謂由悲故，不害群生，是無瞋分。不損惱為業。[124]

B、釋論義

（A）略說「害」的意涵

這個心所法的名字很特別，叫「不害」，它能夠對治「害」。害是什麼呢？簡單說，比方我**要害你、要你的命、損傷你、壓迫你種種，都是「害」**。

（B）明「不害」的性質

「以悲為性」，**它的體性就是我們佛法裡面所謂慈悲的這個悲心。**有了悲心，怎麼還會去害人呢？決定是沒有害的。

「謂由悲故，不害群生。」**群生**，是一切眾生，**不但是人，一切有情之類都包括在內。因為內心有悲心，所以不會去害眾生。**

「是無瞋分」，以心所法來講，「無瞋」的範圍大，這是屬於「無瞋」的一部分。

（C）顯「不害」之作用

a、舉事例

---

[124]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700a22-24)：
不害云何？謂**於有情不毀不損、不傷不害、不惱不觸、不令墮苦，是名不害。**
（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c24-26)：
不害者，**無瞋善根一分心悲愍為體，不損惱為業**。當知不害，不離無瞋故亦是假。
（3）〔唐〕·普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41，76b25-26)：
心賢善性，無損惱他，名為「不害」，能違"害"也。
（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，30b28-c8)：
云何不害？**於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害悲愍為業**。謂即**無瞋於有情所不為損惱假名不害**，無瞋翻對**斷物命瞋**，不害正違**損惱物害**。**無瞋與樂；不害拔苦，是謂此二麁相差別**，理實無瞋實有自體，不害依彼一分假立，為顯慈悲二相別故，利樂有情彼二勝故。有說，不害非即無瞋，別有自體，謂賢善性。
此相云何？謂不損惱，無瞋亦爾，寧別有性，謂於有情不為損惱，慈悲賢善是無瞋故。

「不害」，有不得了的大作用！有個故事，實際上大家還有人知道的。在抗戰之前，印度有一個偉大的人叫甘地。不是最近被殺的甘地[125]，是從前的甘地，老甘地。甘地這個人又矮小又瘦，相片裡看起來是貌不驚人的。

印度那個時候是英國的殖民地，被英國人統治。英國人講什麼博愛、人道、平等、法治，盡是好聽的話，其實對印度人的殘酷、剝削太厲害了。可是，英國人有兵、有大砲，有許多新式武器，印度人沒有能力跟他們鬥，就是要造反也沒有辦法。那有什麼辦法呢？**甘地他就發展出一種抵抗，他這種抵抗，我們從前中國人把它翻譯叫做「非武力反抗」。**

他就叫人反抗英國人，但是也不要罵，也不要衝動去鬥，殺人更是做不得的事情。那麼怎麼樣呢？英國人銷售的東西，我不要；英國人好吃的東西，我不吃。甘地平常自己紡紗織布，布織得不像樣，寧可穿自己的，**他就這樣來號召大家少買英國人的東西。用「不合作」來對付英國人，英國人要請人，一天多少錢，我不要，寧可過苦生活，我不要做你的高級職員賺你的錢。**

英國人還是講法律的，沒有犯什麼法，不能抓起來就要你的命。英國人對他沒有辦法，把他抓起來關三天，還是放出去。他帶人去宣傳，英國人說是非法集會、非法遊行，抓起來。你抓，我就來，也不反抗。甘地今天抓進去、明天放出去，不知道被抓了多少次。

可就是這一個辦法，把英國人搞得是頭昏腦脹，就是沒他辦法。結果到了第二次世界大戰以後，外面的局勢也不對了，英國人就返回英國，讓印度獨立了。所以現在人家講近代的聖者、近代的偉人，就是有名的甘地。

b、依作用而明其形態

佛法裡面有很多名字，現在人家不曉得。**甘地這一套「非武力反抗」，梵文裡就是「不害」**，我們中國人不曉得所謂的「非武力」就是「不害」兩個字。**不害的意思，實際上就是非暴力的，心裡是和諧、和平，沒有狂暴行為，或者是非要對付人家、傷害別人不可。**他所提倡的就是不害，你想他這個不害精神有多大力量啊！我們佛教徒不曉得，看了「不害」，讀一讀就過去了，沒用處。這種作用，舉這個事情就可以曉得了。

這種善的力量，它不狂暴，不傷害人的。他只是跟你講道理：人與人之間應該平等，不能這樣子欺負別人。他這樣講，可以發生這麼大的作用，這就是真正的「不害」。所以下面說「不損惱為業」，**不損害別人，不惱亂別人，以「不損惱」為作用，這就是不害心所。**

（12）歸結

[125] 按：應是指英迪拉・普里雅達希尼・甘地（Indira Priyadarshini Gandhi），於 1984 年 10 月 31 日遇刺身亡。

佛法講善心所，主要就是這十一個。特別在修行當中，這都是最重要的，那一個有貪、有瞋、有癡的人會修行的？現在人不講這一套，專門講身體上怎麼練，要這樣那樣的，這沒有用。

佛法都是要對治種種不清淨的心理，在內心引發清淨的心理作用，所以佛法才能講到真正的世間善法、出世間善法——了生死、得解脫種種。如果修行有了經驗的時候，那才瞭解到**真正的佛法，並不是說我修行，死了以後到那裡去，而是現生就會經驗到佛法的真正意義。**

4、六根本煩惱心所[126]

（1）貪

A、引論文

云何貪？謂於五取蘊染愛、耽著為性。

謂此纏縛，輪迴三界，生苦為業。由愛力故，生五取蘊。[127]

---

[126]（1）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603a21-26)：

問：**煩惱自性有幾種？**

答：**有六種。一、貪，二、瞋，三、無明，四、慢，五、見，六、疑。**

問：何煩惱與何煩惱相應？

答：無明與一切疑都無所有，貪、瞋互相無。此或與慢、見，謂染愛時，或高舉，或推求。如染愛、憎恚亦爾。慢之與見或更相應，謂高舉時復邪推搆。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29，98b18-22)：

前言，世別皆由業生，業由隨眠方得生長，離隨眠業無感有能。所以者何？**隨眠有幾？**

頌曰：**隨眠諸有本，此差別有六，謂貪、瞋亦慢、無明、見及疑。**

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29，99a28-b5)：

頌曰：**六由見異十，異謂有身見、邊執見、邪見、見取、戒禁取。**

論曰：六隨眠中，見行異為五，餘非見五，積數總成十，故於十中，五是見性：**一、有身見，二、邊執見，三、邪見，四、見取，五、戒禁取。**五非見性：**一、貪，二、瞋，三、慢，四、無明，五、疑。**

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29，99b5-c5)：

又即所說六種隨眠，於本論中說九十八，依何義說九十八耶？

頌曰：**六行部界異，故成九十八**，欲見苦等斷，十、七、七、八、四，謂如次具離，三二見見疑，色、無色除瞋，餘等如欲說。

論曰：六種隨眠，由行部界有差別，故成九十八。謂於六中，由見行異分別為十，如前已辯，即此所辯十種隨眠，部界不同成九十八。**部，謂見四諦修所斷五部。界，謂欲、色、無色三界。**且於欲界，五部不同，乘十隨眠，成三十六，謂見苦諦至修所斷，如次有十、七、七、八、四，即上五部。於十隨眠一、二、一、一如其次第，具、離，三見、二見、見、疑，謂見苦諦所斷具十；見集、滅諦所斷各七，離有身見、邊見、戒取；見道諦所斷八，離有身見及邊執見；修所斷四，離見及疑。如是合成三十六種，前三十二，名見所斷，纔見諦時彼則斷故。最後有四，名修所斷，見四諦已後後時中數數習道彼方斷故。

如是已顯，**十隨眠中，薩迦耶見唯在一部，謂見苦所斷；邊執見亦爾。戒禁取通在二部，謂見苦、見道所斷。邪見通四部，謂見苦、集、滅、道所斷；見取、疑亦爾。餘貪等四各通五部，謂見四諦及修所斷。**

此中何相見苦所斷？乃至何相是修所斷？若緣見此所斷為境，名見此所斷，餘名修所斷。如是六中，見分十二，疑分為四，餘四各五。故欲界中有三十六，色、無色界五部各除瞋，餘與欲同，故各三十一。

B、敘述要義

下面要講「煩惱」，不過，這和一般人講的煩惱不同。一般人有一點事情忙起來，囉哩囉嗦的，就說是煩惱，其實這種不是煩惱。**煩惱不是外面的，是心理上一種不良的、壞的心理作用，好像人裡面的壞人一樣。**

為什麼叫「煩惱」呢？因為有了它以後，我們的心理上就煩了，苦苦惱惱的；**自己苦惱，別人也苦惱，所以叫做煩惱——煩動、惱亂。**

一個學佛的人真正修行得好，了生死、解脫自在了，就是因為沒有煩惱了，自然而然的心理上沒有動亂，就不苦了。**佛法要講這許多煩惱心所，就是要使我們知道這些是不好的，要怎麼樣減少，慢慢慢慢讓它不要起來，最後要把它連根拔除，再也沒有了。學佛的人就是要達到斷煩惱這個目的，所以要知道煩惱，否則心裡的煩惱打那裡來，自己也不曉得，還以為好得很呢！**

C、明「貪」之內涵

（A）總述「貪」的性質

煩惱之中，有六個叫做「根本煩惱」，就是貪、瞋、癡、慢、疑、見六個。見當中又包含了五種見在裡面，所以或者叫做「十種根本煩惱」，是煩惱之中最根本的。第一個講**「貪」心所，對於「五取蘊染愛、耽著」，這就是貪的特性。**

（B）解析「貪」的特性

a、論述「五取蘊」

五取蘊，就是五蘊——色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

不過，這個「五取蘊」和「五蘊」又不太同的。**什麼叫做「五取蘊」？什麼叫「五蘊」呢？**比方一個阿羅漢，阿羅漢有眼、耳、鼻、舌、身，當然有色蘊；阿羅漢有苦、樂、捨受，也有受蘊；阿羅漢也有想蘊；阿羅漢有善心所，也有行蘊。但是，**阿羅漢的五蘊就叫「五蘊」，而我們生死眾生的五蘊要加個字在那裡，叫「五取蘊」。**

取，就是保住了，我們世間上叫佔有，或者是牢牢的執著。把它拿過來，屬於我的一樣，叫「取」。**我們眾生這個五蘊，是從「取」而生的，沒有離開「取」的。我們現在有了這個五取蘊，又要起煩惱，又要造業，將來又要生五取蘊身心，「取」和「五蘊」相應，所以名字叫「五取蘊」。**[128]

---

[127]（1）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603b8-11)：

問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？

答：**貪由十事生**。一、取蘊，二、諸見，三、未得境界，四、已得境界，五、已所受用過去境界，六、惡行，七、男女，八、親友，九、資具，十、後有及無有。

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c27-28)：

貪者，**三界愛為體，生眾苦為業**。生眾苦者，謂由愛力五取蘊生故。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31b19-20)：

云何為貪？**於有有具染著為性，能障無貪生苦為業**，謂由愛力取蘊生故。

[128] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1 (大正 31，695b13-21)：

問：云何名取蘊？

生死眾生在沒有證得阿羅漢果以前，**就是連初果、二果、三果聖者也都還有五取蘊的，除非是證得阿羅漢果了，那就叫「五蘊」，不叫「五取蘊」了。**所以，我們眾生的身心，就是五取蘊。

b、辯析「染愛、耽著」之義

不要以為專門貪好看、好吃、貪錢、要名、要利的叫貪，不是的，最重要的還是對我們自己這個五取蘊的一種貪著，所以形容貪是「染愛、耽著為性」。

染，就好像這塊布，雪雪白白的，染了以後，黏住了，弄都弄不掉一樣的，牢得很。**我們對自己的五取蘊，牢牢的愛著它，丟不開，不容易捨掉的，所以叫做「染愛」。**

「耽著」，也是屬於一種愛的作用，就是抓在這個上面不放的意思，和我們平常的「執著」[129]不太相同。

當然，普通講的貪也是貪，但**現在講的這個貪，不是普通講的貪，這個地方講的貪稍微深一點，所以說是對於五取蘊染愛、耽著為性。**

c、舉例證說

（a）貪愛莫過於己

比方人，我們如果分開來講，**外面也有貪，色、聲、香、味、觸微妙的五欲，錢、名、利，特別是男女的性欲，這都是一種愛。但是，這種愛還容易丟，最丟不開的就是對自己的染著，這是最根本的煩惱，所以經上講「愛莫過於己」[130]，貪愛最重要的就是自己這個身心。**

（b）舉第一例

真正沒辦法的話，我們中國人有叫「壯士斷腕」，手上如果中了毒，砍掉它也不怕，也不要緊。為什麼呢？把手砍斷了，雖然是痛得不得了，但他保住命了，主要的還是自己保命要緊，這還是染愛。

（c）舉第二例

雖然世間上有自殺的，實際上，如果要去跳水自殺，有的人他眼睛閉起來跳，有的人把衣裳包著頭跳，這是什麼道理呢？

答：**以取合故，名為取蘊。取者，謂諸蘊中所有欲貪**。何故欲貪說名為取？謂**於未來、現在諸蘊能引不捨故，希求未來、染著現在欲貪名取**。欲者，**希求相；**貪者，**染著相。由欲希求未來自體為方便故，引取當蘊令起現前；由貪染著現在自體為方便故，執取現蘊令不捨離。**是故此二說名為取。

問：何故界、處說有取法？

答：應如蘊說，當知界、處與取合故，名有取法。

[129] 執著：1.原為佛教語。指對某一事物堅持不放，不能超脫。2.泛指固執或拘泥，亦指對某種事物追求不捨。(《漢語大詞典》(二)，p.1137)

[130]《雜阿含經》(1006 經) 卷 36(大正 02，263b20)

我們家鄉的水，不像溪谷一樣，是一種湖泊，旁邊用石頭砌的階梯一階一階，這個地方可以洗衣裳做什麼的，一直砌到下面。水乾了的話，可以下去；假使水滿了，就在上面。

有一個人不要命，非要自殺，他一階一階跑下去，旁邊的人看了就知道這個人不會死。為什麼呢？他跑到水深到不舒服了的時候，他就停了，不跑下去了。

上吊自殺，要用張凳子，把繩子掛高一點，掛起來以後，再用腳把凳子踢掉。這張凳子如果不踢掉，死不了的。要上吊的人一試，一難過的話，用腳踏住了凳子，繩子就鬆了。

其實，**自殺都是感情用事，蠻幹、拼了，如果慢慢來的話，馬上就又有對自我的染著，捨不得了。**

（C）關於貪愛的影響

那一個不愛自己的身心，經上講我們最寶貝的就是這個身體，天天給它穿、給它吃，怕它冷、怕它熱，一天到晚照顧它；在家的女眾的話，一天到晚還要化妝。可是，不管你怎麼照顧它、天天叫它吃好的，到了那個時候，它不講交情，還是走了。所以，我們說是最無情的，可是人處處都要愛著它。

眾生就是這個貪愛為根本，生死輪迴，所以說「謂此纏縛，輪迴三界」，由於這個貪愛是纏、是縛，好像拿個繩子把我們纏起來綁住了一樣，跑也跑不掉的。在生死當中，或者修善行生天，或者做不好的墮落，或者再做人，起啊落啊、起啊落啊，仍是永久在三界之中不能出去。

只要有了這個貪愛，決定不能出去。所以，講四諦法門，說生死的原因是愛，就是這個貪愛。這個地方用「貪」字，其實就是「愛」，所以上面說「染愛」。

（D）「貪」的作用

「貪」的作用是什麼呢？能夠「生苦」。這個生苦的意思，並不是說我苦惱得很的苦，而是生起我們這個身心來了。前生因為有這個貪的關係而造業，這一種業將來生果報，這叫「生苦為業」。

這個「苦」是「煩惱、業、苦」的苦果，就是指我們的身心自體，所以下面說「由愛力故，生五取蘊」，這就是「生苦為業」的解說。上面說「貪」，這個地方用「愛」字，一樣的。**由於愛的力量，生起我們這個五取蘊，人死了以後，下一個又生起來了。**現在是五取蘊，將來死掉以後，再生，還是五取蘊。五取蘊死了，下次還是五取蘊，所以叫「生苦為業」。

這個「愛」和「取」差不多的，也可以分開來講，「愛緣取」，其實取的內容和愛相接近。**所以佛法平常講了生死、斷煩惱，當中最重要的就是要「斷愛」。這個「斷愛」，不單單是對外面的事情看破一點，真正要對自己的身心瞭解，真正要去懂「無我」，才能夠徹底解脫生死。**

（E）明「貪」的過失

這個貪不好，不是個好東西；雖然說不是好東西，但毛病不太重。**生死的根源是它，可是並不是有了貪就一定壞，一定不得了了，那不一定的。**

比方說有些人好名，貪點名，可是他要怎麼樣才有名呢？那要好好的努力，所以他還是可以因此而好好去做事。比方有的人想要錢，當然也是個貪。怎麼讓錢來呢？好好的、正正當當的去求。

雖然說貪愛是生死根本，但是它本身並不是一個有了就非墮地獄不可的心所。當然，有很多人貪得過了份，貪得甚至於害人，那問題就大了。貪可以不害人的，在限度之內，貪不一定害人的，但是不好。

所以我在《成佛之道》裡說「瞋重貪過深」，這個貪愛的過很深很深，不過不像瞋恨心一樣，瞋恨心不得了，發起來的話一定是壞得不得了的。**貪是煩惱當中非常重要的一種，我們差不多離不開它，特別是耽愛自己，這是最根本的，沒有辦法離開的。**

（2）瞋

A、引論文

云何瞋？謂於群生損害為性，住不安隱及惡行所依為業。

不安隱者，謂損害他，自住苦故。[131]

B、釋論義

（A）顯「瞋」的性質

第二個煩惱叫做「瞋」，上面講過無貪、無瞋，無瞋就是對治「瞋」。

「群生」就是眾生，不單是人，其他的動物都可以包括進去。**「瞋」就是對於眾生「損害為性」，要傷害他。這裡面包含很多，發脾氣、怨他、恨他、把他看成敵人，這一切都包括在瞋心這個範圍裡面的。**

---

[131]（1）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603b16-23)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

瞋事亦有十種：一、己身，二、所愛有情，三、非所愛有情，四、過去怨親，五、未來怨親，六、現在怨親，七、不可意境，八、嫉妒，九、宿習，十、他見。

[問：何瞋於何事生耶？]

瞋亦有十，如其次第依彼而生，依前六事立九惱事，緣彼一切瞋皆名有情瞋，餘名境界瞋。若不忍為先亦有情瞋，若宿習瞋，若見瞋。**如是十瞋，略有三種：一、有情瞋，二、境界瞋，三、見瞋。**

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，697c29-698a2)：

瞋者，**於諸有情苦及苦具，心憎恚為體，不安隱住惡行所依為業**。不安隱住者，謂心懷憎恚多住苦故。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31b20-23)：

云何為瞋？**於苦苦，具憎恚為性，能障無瞋，不安隱性惡行所依為業**。謂**瞋必令身心熱惱**，起諸惡業，不善性故。

另外還有個相對於「不害」的**「害」心所，就是暴力，都是包含在瞋心的大範圍之內**，所以這個「瞋」是對眾生「損害為性」。

（B）明「瞋」的形態與作用

a、「瞋」的形態

這個瞋心毛病很大，大概我們世界上的人很多也都知道的。脾氣燥、脾氣大，一來就是；或者是稍微有一點怎樣，這個心永久放不下，永久記住了要害他。像這種心，我們世界上的人也知道這個不好的，因為這樣一來，人與人之間問題就多了。這世界上很多很多不好的事情，從這個地方出來，乃至於國家與國家之間互相殘殺，民族與民族之間互相仇恨，都是這一種瞋心發展出來的。

b、「瞋」的作用

這個東西發展出來的話，有時罪惡無邊，嚴重得不得了，所以說叫「住不安隱及惡行所依為業」。

c、詮釋「不安隱」及「惡行」

（a）惡行

這個「惡行」，就是身體上的惡行——殺、盜、淫，口的惡行——妄語、兩舌之類，意——內心的惡行，種種惡行都是依瞋心而起，所以說瞋心為惡行之所依。

（b）不安隱

這個地方說「住不安隱」，其實這個「隱」字，古代就是個「穩」字，這兩個字是通用的，「不安隱」就是「不安穩」。**如果有了瞋心，就安住在不安穩當中。**

什麼叫「不安隱」呢？「謂損害他，自住苦故」，有了瞋心，要去害人。要害人，說他的壞話，也是的；怎麼樣的破壞他，也是的；用種種方法，甚至要他的命，都是的。要去損害別人的時候，自己快樂嗎？「自住苦故」，實際上，自他均苦，要去害人，自己也是在苦惱當中。

我們舉個例子來講，現在非法的事情很多，有人開車撞人，或者要人的錢，砍了幾刀就跑掉的。這些人，你說他歡喜不歡喜？快樂不快樂？有的人苦得說不出來。怎麼呢？政府要抓他，那他就要逃，東躲西躲，晚上睡覺都睡不好。那裡還能睡覺啊？睡不住了，怕啊！等到把他捉住了以後，才能安安心心睡覺了。

所以，不要以為害人是好的、快活的，害了別人，自己更加苦，愈是害人害得厲害的話，自己愈是苦惱。這叫做「住不安隱」，損害別人，自己住在苦惱的當中。

（C）結說

所以依佛法來講，瞋心叫自他俱苦、自惱惱他。去害人、惱亂別人，自己也苦惱，決定不會說這樣子自己就快活了、享福了，好了、舒服了，沒有這回事。不要說別的，對付某個人，害過他以後，自己心裡上始終有一種心，恐怕他將來要報復。我對付他，恐怕他要對付我，心裡始終就有這麼一種怕的心在那裡面，一定的道理。

這個瞋心是極嚴重的一種惡行，弄到自他俱苦。像我們這個世界，共產黨主張鬥爭，就是根本提倡瞋恨，弄得只有苦惱。**你被他害得苦惱，他自己就快活嗎？永久都在苦。所以，像中國儒家講仁，佛教講慈悲，這種善心、不瞋，才能夠對治瞋心。**

（3）慢

A、引論文

云何慢？慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。[132]

云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等，如是心高舉為性。

云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。

---

[132]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 1(大正 26，693a29-b15)

（2）《入阿毘達磨論》卷 1(大正 28，982c26-983a10)：

慢結者，謂三界慢。**以自方他德類差別，心恃舉相說名為慢**，如傲逸者凌篾於他。此復七種：一、慢；二、過慢；三、慢過慢；四、我慢；五、增上慢；六、卑慢；七、邪慢。謂**因族姓、財位、色力、持戒、多聞、工巧等事**，[1]若於劣謂己勝、或於等謂己等，由此令心高舉**名慢**。[2]若於等謂己勝、或於勝謂己等，由此令心高舉**名過慢**。[3]若於勝謂己勝，由此令心高舉**名慢過慢**。[4]若於五取蘊執我我所，由此令心高舉**名我慢**。[5]若於未證得預流果等殊勝德中謂已證得，由此令心高舉**名增上慢**。[6]若於多分族姓等勝中謂己少劣，由此令心高舉**名卑慢**。[7]若實無德謂己有德，由此令心高舉**名邪慢**。如是七慢總名慢結。

（3）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603c3-6)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

慢依六事生：一、劣有情，二、等有情，三、勝有情，四、內取蘊，五、已得未得顛倒，六、功德顛倒。

[問：何慢於何事生耶？]

依此六事生七種慢，謂慢、過慢等。當知二慢依勝有情事生，餘各依一事。

（4）《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，621c19-622a3)

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a3-5)：

慢者，**依止薩迦耶見，心高舉為體，不敬、苦生所依為業**。不敬者，謂於師長及有德所而生憍傲。苦生者，謂生後有故。

（6）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31，723b20-c2)：

慢結者，即七慢。謂慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢。……慢結所繫故，於我我所不能了知，不了知故執我我所，廣行不善不行諸善，**由此能招未來世苦與苦相應。**

（7）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31b26-c2)：

云何為慢？**恃己於他高舉為性，能障不慢，生苦為業**，謂**若有慢於德有德心不謙下，由此生死輪轉無窮受諸苦故。**

此慢差別有七、九種：謂於三品我德處生，一切皆通見修所斷，聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失。

云何過過慢？謂於勝計己勝，如是心高舉為性。
云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是心高舉為性。
云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等。於彼未得，謂我已得，而自矜倨。
云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。
云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。
不生敬重所依為業。謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。

B、釋論義

（A）總述七種慢

這個「慢」裡面還分七類，有七種的慢。我們普通都是「憍慢」連起來說的，其實，佛法裡講的「憍」和「慢」是不同的。**好像自己比人好，有一種高傲、要勝過別人的心理，這就是慢心。這個慢有各式各樣的慢，有淺淺深深不同程度的慢，所以經上分成七種慢。**

（B）辨釋七種慢

a、第一種：慢

第一種的就單單一個「慢」字。「云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等，如是心高舉為性。」**這裡面有「勝」、「等」、「劣」三個字，比他好的、勝過他的，叫做勝；不如他的、不及他的，叫做劣；半斤八兩、大家一樣的，叫等。**

比方我們講氣力，假使我的氣力比你大，我就是勝。我不及你的，我就是劣。大家氣力一樣的，就是等。不一定講氣力，**講學問也好，講修行也好，不管講什麼，不是好，就是不如，或者一樣，總有分成這三類。這個慢，就是從這三類當中產生的。**

「於劣計己勝」，不如我的，我曉得我比你好；或者是同我一樣的，我知道你會我也會。雖然照道理講起來是這樣子的，可是**心裡起慢心，內心的想法是「你不如我」、「我比你好」，或者「你會，我還不是也會。」這一種就叫做一個字的「慢」。**在我們這個世界上講起來，這個還是好的，下面這兩種慢，那就差了。

b、第二種：過慢

「云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。」**「於等計己勝」，明明兩個是一樣的，你有我也有，你會我也會，你好我也好，可是卻說我比你好，不肯承認兩個是一樣的，心想我比你高明一點、要好一點。**

或者「於勝計己等」，明明他比我好，卻說我們差不多，還是心理上生起高傲的心，這個都是「慢」。「心高舉」，內心覺得比對方好像強一點的樣子，這個問題嚴重了。

上面的「慢」，照道理講自己是比對方好，現在不是，明明是一樣的，自己卻說自己好；明明是別人好，卻說兩人差不多。這個就差一點了，下面一個還要差。

c、第三種：過過慢

第三種，「云何過過慢？謂於勝計己勝，如是心高舉為性。」**明明別人比自己好，卻說自己比對方好，這簡直不像話了，這樣的心理上的高傲，叫做「過過慢」。**

這三類，都是在等、劣、勝這三方面分的，其實就是一種慢心，不過看這個慢在什麼情況之下生起來就是。**總是以為別人不如自己，內心產生一種高傲心。**

d、第四種：我慢

（a）「我慢」的根本因素

第四種叫我慢，「云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是心高舉為性。」**真正「慢」的最根本，就是這個「我」**。我們口頭上說「我」，**究竟「我」是什麼？實際上就是我們這個身心自體——五取蘊。**在這個「五取蘊」上「隨計為我或為我所」。

這個「隨」是不一定的，**色、受、想、行、識，可能執著色是我**，或者是受是我，或者是想是我、行是我、識是我，這就叫做「隨計為我」，**隨便執著一種是我**。「或為我所」，或者是色是我所，或者是受是我所，**在五蘊之中，隨便執著一種是我所**。[133]

（b）辨識「我」與「我所」

Ⅰ、「我」與「我所」的定義

「我」與「我所」有什麼不同呢？「我」是主體，佛教說不會死、不會變化的，叫做「我」。屬於「我」的，就叫「我所」。

Ⅱ、一般世人的認知

比方我們一個普通人，再平常的人他也覺得眼睛、耳朵、鼻子、手、腳就是「我」。慢慢慢慢想起來的時候，有一天覺得這手還不是真正的「我」。為什麼呢？因為「我」是沒有變化的，而我們這個身體是有變化的。甚至

---

[133] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698c4-17)：

問：於五取蘊，有二十句薩迦耶見？謂**計色是我**；我有諸色、色屬於我、我在色中。如是**計受、想、行、識是我**；我有識等、識等屬我、我在識等中。

[問]於此諸見，幾是我見？幾我所見？答：**五是我見，十五是我所見**。謂**計色是我，計受、想、行、識是我，此五是我見，餘十五是我所見**。

[問]何因十五是我所見？[答]相應我所故，隨轉我所故，不離我所故。

相應我所者，謂我有色乃至我有識。所以者何？由我與彼相應說有彼故。

隨轉我所者，謂色屬我乃至識屬我。所以者何？若彼由此自在力轉，或捨、或役，世間說彼是我所故。

不離我所者，謂我在色中乃至我在識中，所以者何？彼計實我處在蘊中遍體隨行故。

於假如這隻手砍掉一點的話，「我」應該少了一塊，但自己看看，覺得「我」還是一樣，可見這個手不是「我」。這樣子一層一層的研究進去，變成覺得手是「我所」。

Ⅲ、一般宗教的見解

到最後，有一種外道覺得另外有一個東西叫做「我」，我們中國人說的「靈魂」就和它是一樣的。將來我們的身體死了，眼睛也不會見了，耳朵也不會聽了，心理上受也不會受了、想也不會想了、分別也不會分別了，受、想、行、識都沒了，還有一個東西跑走了，這個「我」到別的地方去了。**像這種見解，五種蘊都變成我所了，都是我的，屬於我的。**

因為**印度當時外道**很多，所以**呈現各式各樣的執著**。有的執著五蘊就是我，或者五蘊當中有一個蘊是我；有的覺得「我」是在五蘊之外，五蘊是屬於我所有的，我的手、我的眼睛是我的。如果問問看他們：「我的」跟「我」是什麼？其實都不曉得。

（c）自我的優越感

這一種因「我」而生起的「慢」，**我們普通叫自尊心，就是好像自己比別人好一點的觀念。**所以，如果私下對某人說：「某人！你不對，你錯了，你……。」他還勉強接受；假使很多人在，「某人！你……。」他放不下，面子問題，這就是傷害他的自尊心了。**我們每一個人都有這一種自己好像比人好、自己要尊重自己的心理，這就是我慢，不為什麼，就是為了「我」。**

有時候這個「我」也不壞，比如一個人想要頂天立地，想要做一番好事，這世間上很多好事情也要這個「我」來做的。**可是有了「我」以後，總是我與別人之間的關係就沒有辦法協調，種種衝突也就隨之引生起來。所以，這如果超過了範圍，就成了一種很嚴重的問題。**這個是我慢，真正佛法之中講這些，其實就是一個慢，它分成許多講我慢。

e、第五種：增上慢

（a）顯示「增上慢」義

「云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等。於彼未得，謂我已得，而自矜倨[134]。」

（b）敘述兩類增上殊勝

Ⅰ、「諸聖果」及「定法」

「增上」兩個字，本來是個好名字，指的就是「殊勝所證之法」，也就是指「諸聖果及三摩地、三摩鉢底等」。

Ⅱ、明「諸聖果」

[134] 矜倨〔jīn ㄐㄧㄣ；jù ㄐㄩˋ〕：矜誇倨傲。（《漢語大詞典》（八）p.583）

比方初果、二果、三果、四果，阿羅漢、緣覺、佛，這一種聖果，當然是好事情，很殊勝、很增上的。**「增上」是個很強而有力的一種名字，好像比其他的都好一樣。增上殊勝，這是聖人所證到的法。**因為能證得，才能夠得聖果，所以，這個聖果是增上殊勝所證之法。

Ⅲ、詳「定法」

另外，是修行所得到的一種定法。「三摩地」，解釋成中國話叫「等持」。我們上面說到心不高不低、不向外散、不向內萎縮，心能夠平等的，這個叫三摩地。

「三摩鉢底」翻譯起來叫「等至」，因為平等心，心能夠到達「等」這個境界，有種種的功德現起。**換一句話，三摩地、三摩鉢底就是「定」。**

我們上面講「輕安」，也稍稍講到了真正初得到定的時候，定當中發生種種的功德。初禪、二禪、三禪、四禪，乃至得了四禪的，還可以發神通之類的，這種種的殊勝功德，都是從定當中引發的。

所以，「三摩地、三摩鉢底等」也是增上殊勝所證之法。**這個「等」，是指包含神通這許多都在裡面。**

（c）正知「增上慢」的形態

根本沒有得到這一種的增上，這種好的法，自以為我已經得到了，這個叫「增上慢」。根本不是聖人，自己覺得我證果了，我已經初果了，已經是二果了；根本沒有得定，自己以為是得了定了；沒有神通，自以為得了神通了，這叫增上慢。

增上慢的人，有時候會對人說自己怎麼怎麼樣了，他也不是騙人，而是因為他自己糊里糊塗，以為自己懂了、自己會了，真正自以為是得到了。實際上沒有得到，可是他自以為是真的得到，不是騙人的。騙人的，下面還有，那就更壞了。

這個「增上慢」不是欺騙，他自以為已經得到了，以為懂了，甚至自以為是聖人了。比方有的人在修行的時候，恍恍惚惚好像看到一點什麼，「哦！佛來了！」事實上真正的佛也沒看到。來了、見了，好像自己了不得了，糊里糊塗看到佛來了，其實不是這回事情。

不過，這種人都還是修行的人，就是不懂得真正的事，不懂得真正的佛法，不曉得理解真正的問題，稍稍有一點，就自以為比人家高多了。「你們這些人不曉得修行」，「你們大家又沒有得到神通」；他瞧人不起，自以為了不得，這種就是增上慢。

所以，「於彼未得」，對於這許多增上殊勝的證法，沒有得到，而自以為已經得到了，心就高舉了，自己「矜倨」[135]。「矜」、「倨」，都是形容覺得自己比人家好。講起來，現在增上慢也不容易啊！

f、第六種：卑慢

「云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。」**他也承認自己不如人，不如人怎麼還要慢呢？**這很平常，我們平常也很多。

比方學校的考試，別人考得好，自己考得差一點；或者答覆問題，別人一百分、九十分，自己只有五十分、六十分，自己曉得不如人家，可是，「有什麼了不起，好一點又怎麼樣！」**不服人還是不服人，明明知道自己不及人，他還是「有什麼了不起」，自己還是高傲。**

「慢」多得很，「謂於多分殊勝，計己少分下劣」，**明明別人家殊勝，比他好得很多很多，他覺得自己只差一點點，自己少分的下劣。這差一點，有什麼關係，什麼了不得！這樣子，心就高舉了，這就叫做「卑慢」。**

g、第七種：邪慢

第七種慢，最不好。「云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。」這個「德」，就是「功德」，或者是「道德」，其實就像上面講的聖果、修持戒定慧的種種功德。

他實際上根本沒有德，明明知道自己沒有，可是裝個樣子出來，讓人看看自己有，這種人壞透了。有的人專門騙人，有的人欺騙人晚上看到什麼菩薩來了，看到什麼東西，實際上沒有這回事情，他心裡明明知道沒有這回事，但他說有。既然說有，你們都不會，那我比你們好得多了，就這麼樣子。

自己沒有真正的戒行，心裡也知道，可是說自己怎麼有戒行。自己沒有定，自己知道，還要說我這個定修得怎麼樣。沒有神通，說有神通，什麼神類、鬼類，看到什麼、看到怎樣、聽到什麼。**假使根本沒有這回事，而他這麼說，這是欺騙、妄語。這種慢心，叫做「邪慢」，這是最壞的。**

（C）「慢」的特性與作用

慢，都是以心高舉為性，雖然有七種的慢，不過它的作用都是一樣。自己內心傲慢，怎麼會尊敬別人、推重別人呢？所以「不生敬重所依為業」。**心裡對其他真正有道、有德、有修行、有功德的聖人，不生敬重心，就是因為慢的關係，慢有這一種作用。**

下面就解說這句話，「謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。」尊者，就是聖者。有德者，就是雖然沒有證到聖果，也是有戒或者已經有定的真正修行的人。**對於這些人，自己起高傲心，不生尊重的心，都是從慢而來的。這完全不成，非墮落不可。**[136]

---

[135] 矜倨〔jīn ㄐㄧㄣ；jù ㄐㄩˋ〕：矜誇倨傲。（《漢語大詞典》（八）p.583）

[136]《增壹阿含經》〈高幢品〉卷 15(大正 02，620a10-b16)：

（4）無明

A、引論文

云何無明？謂於業、果、諦、寶，無智為性。

此有二種，一者俱生，二者分別。

又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根；此復俱生、不俱生、分別所起。

俱生者，謂禽獸等；不俱生者，謂貪相應等；分別者，謂諸見相應。

與虛妄決定、疑煩惱所依為業。[137]

爾時，彼惡龍吐舌，舐如來手，熟視如來面。是時，世尊明日清旦，手擎此惡龍，往詣迦葉，語迦葉曰：「**此是惡龍，極為兇暴，今以降之**。」……是時，**迦葉及五百弟子歎未曾有**：「甚奇！甚特！**此瞿曇沙門極大威神，能降此惡龍，使不作惡；雖爾，故不如我得道真。**」爾時，**迦葉白世尊曰**：「**大沙門！當受我九十日請，所須衣被、飯食、床臥具、病瘦醫藥，盡當供給。**」**爾時，世尊默然受迦葉請。**……**迦葉**供辦種種飯食已，**往白世尊：「飯食已辦，可往就食。」世尊告曰：「迦葉在前，吾正爾當往。」**迦葉去後，便往至閻浮提界上，閻浮樹下取閻浮果。還，先至迦葉石室中坐。

是時，迦葉見世尊在石室中，白世尊曰：「沙門！為從何道，來至石室？」

佛告迦葉：「汝去之後，吾至閻浮提界上，取閻浮果，還來至此坐。迦葉當知，此果甚為香美，可取食之。」迦葉對曰：「我不須是。沙門自取食之。」**是時，迦葉復作是念：「此沙門極有神足，有大威力，乃能至閻浮界上，取此美果。雖爾，故不如我道真。」**

是時，世尊食已，還在彼止宿。

[137]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700b3)：

無明云何？謂**三界無知性**。

（2）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603b23-c2)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

無明依七事起：一、世事，二、世間安立事，三、運轉事，四、最勝事，五、真實事，六、雜染清淨事，七、增上慢事。

[問：何無明於何事生耶？]

依此七事起七無知，或復十九。當知於**初事，由三種門生疑惑**。於**第二事，由內六處、若外、若俱生我我所、怨親等見**。於**第三事，由業、異熟及俱生、作者、受者、無因、惡因見**。於**第四事，誹謗三寶**。於**第五事，誹謗諸諦**。於**第六事，起邪解行**。於**第七事，依得自義起增上慢。**

（3）《瑜伽師地論》卷 9(大正 30，322b2-c10)：

緣起差別云何？謂於前際無知等，如經廣說。

[1]於前際無知云何？謂**於過去諸行**，起不如理分別。謂我於過去，為曾有耶？為曾無耶？曾何體性？曾何種類？所有無知。**[2]於後際無知云何？**謂**於未來諸行**，起不如理分別。謂我於未來，為當有耶？為當無耶？當何體性？當何種類？所有無知。**[3]於前後際無知云何？**謂**於內起不如理猶豫**。謂何等是我？我為何等？今此有情，從何所來？於此沒已，當往何所？所有無知。

[4]於內無知云何？謂於各別諸行，起不如理作意。謂之為**我**，所有無知。**[5]於外無知云何？**謂於外非有情數諸行，起不如理作意。謂為**我所**，所有無知。**[6]於內外無知云何？**謂於他相續諸行，起不如理分別。謂**怨親中**，所有無知。

[7]於業無知云何？謂於諸業，起不如理分別。謂**有作者**，所有無知。**[8]於異熟無知云何？**謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別。謂**有受者**，所有無知。**[9]於業異熟無知云何？**謂於業及果，起不如理分別，所有無知。

[10]於佛無知云何？謂於佛菩提，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀

B、釋論義

（A）揭示「無明」義

這個無明其實就是癡，也可以叫做愚癡，與上面的「無癡」相對。明就是智慧，「無明」，不要照字面上講「沒有明」、「沒有智慧」。**不是單單沒有智慧，它還有一種力量障礙智慧，這種錯誤的心理，與智慧相反。**

（B）詳「無明」的性質

我們說無明，並不是講不懂得太空科學等這許多世間學問，而是對「業、果、諦、寶」這四種事情沒有智慧、不瞭解。

「業」，善業、惡業，善因、善果這些。

「果」，一方面是善業善果、惡業惡果的果，一方面就是講初果、二果、三果、四果聖者的果。

「諦」是四諦，苦、集、滅、道，這叫做真理。

「寶」就是佛寶、法寶、僧寶這三寶。

對這許多不知道，顛顛倒倒的，沒有理解，叫「無智為性」。

（C）詳辨兩類的「無明」

a、引生「無明」的兩大類

下面另外講到許多，這是經上沒有的，是論分別出來的話。「此有二種，一者俱生，二者分別。」**這個「無明」有兩種，一種叫「俱生無明」，一種叫「分別無明」。**

b、俱生

謗，所有無知。[11]**於法無知云何？**謂於正法善說性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。[12]**於僧無知云何？**謂於僧正行，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。

[13]**於苦無知云何？**謂於苦是苦性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。如於苦，[14-16]**當知於集、滅、道無知亦爾**。

[17]**於因無知云何？**謂起不如理分別，**或計無因**，或計自在、世性、士夫、中間、等、不平等因，所有無知。如於因無知。[18]**於從因所生諸行亦爾**，又彼無罪故名善，有罪故名不善，有利益故名應修習，無利益故名不應修習，黑故名有罪，白故名無罪，雜故名有分。[19]**於六觸處如實通達無知云何？**謂**增上慢者**，於所證中，顛倒思惟，所有無知。

如是略說十九種無知。

（4）《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，622a4-16)

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a6-9)：

無明者，謂**三界無智為體，於諸法中，邪決定、疑、雜染生起所依為業**。邪決定者，謂顛倒智。疑者猶豫。雜染生起者，謂貪等煩惱現行。彼所依者，謂由愚癡起諸煩惱。

（6）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31b23-26)：

云何為癡？於諸理事迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故。

「俱生」，與生俱來，生來就有的。我們一生出來，有生命自然就有的，**換一句話，是一種本能的、先天的。**中國人講先天的，帶著來的，**與生俱來的，不要學的，教都不要教的，自然會有的，這叫俱生。**

c、分別

（a）「分別起」唯人類特有

「分別」，這是簡單的話，應該叫「分別起」，這種無明是從分別所生起的，這我們人類頂多了。我們人，好也就好在分別，壞也就壞在分別。

像普通的魚、蟲、蜘蛛、蜈蚣這些動物，也都是眾生，牠們也有無明，但牠們的無明是與生俱來的無知，叫「俱生」。我們人也是生來就有這一種無知，可是，我們又多了許多「分別起」。

人太聰明了，因為從古代老祖先傳下來很多經驗，我們人有一種高度的知識、文化。雖然未必能夠真正的理解到對象的究竟真理，但是東想西想、東研究西研究的，分別出、研究出和真理相違反的許多主張、許多道理，這一種就叫做分別所起、分別生。愈聰明，這些分別生得愈多。

（b）屬於「分別起」的範疇

Ⅰ、於世間的錯認

佛在世間的時候，很多人就講這些道理，比方我們**這個世界究竟是有邊還是無邊？**也就是世界是有限的還是無限的？當然，有的說有邊，有的說無邊，有的說也有邊也無邊，有的說非有邊非無邊。

Ⅱ、於自我的錯認

另外，對我們這個人也有一種研究的。死了以後，這個「我」到後世去嗎？還是死了以後就沒有到後世去呢？還是有到後世去的、有不到後世去的？或者非去非不去？**像這一類的，叫做「分別起」。**

比方我們籠里籠統說「我」，這一種都是自然而然的。假使慢慢地研究起來，又覺得這個不是我，受才是真正的我，想才是真正的我。**像這樣子研究出來的話，這種的執著，就是分別所起，就是分別所生的。**

（c）小結

換一句話，一種是與生俱來的；一種是依我們人類的知識分別，而與真正的道理不合，這一類就叫做「分別無明」。

我們講「我見」，也有這樣的「俱生我見」、「分別我見」，這許多下面都有講。**所以，講煩惱也就有兩類，一類叫俱生的煩惱，比方愛是俱生的**，生來就有的，不用教，不用學的，自然會。**有許多不一定是俱生的，是到了現生慢慢慢慢產生的。**

（D）無明為「三不善根」之一

「又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。」**佛法裡有一個名字叫做「三不善根」，就是貪、瞋、癡（無明），是一切不善的根本，但是，這是以我們這個欲界世界講的。**

以佛法來講，欲界頂高高到他化自在天，有貪、瞋、癡這三種不善根；到了色界，就不能這樣講，因為色界天沒有瞋。所以，瞋恨雖然很嚴重，其實很容易解決，到了色界天就沒有瞋恨。

欲界眾生所有種種的煩惱，有六種是根本煩惱。再比較起來的話，經裡好像每每把煩惱分類包括在這三大類之中一樣，所以欲界的貪、瞋、癡叫做三種不善根。欲界中一切不善的心，都是從貪、瞋、癡這三種引發起來的，依此而有的。

（E）貪、瞋、癡的三種歸類

a、總述其名

「此復俱生、不俱生、分別所起。俱生者，謂禽獸等；不俱生者，謂貪相應等；分別者，謂諸見相應。」**現在把貪、瞋、癡分成三類，一種叫俱生，一種叫不俱生，一種叫分別所起。**

b、別釋三種歸類

（a）俱生

俱生，或者叫與生俱來的，一切眾生所通有的，最廣泛的，所以「俱生者，謂禽獸等」。換一句話，連禽獸乃至一個小小的小動物都有的，一切眾生都有的，這就叫「俱生」。在我們中國人講，「禽」好像是飛的鳥，「獸」是生四隻腳的，其實這個地方「禽獸等」的意思，是包括了蟲、魚等一切動物，甚至地獄、畜生、餓鬼都包括在裡面。

（b）不俱生

什麼叫「不俱生」呢？「謂貪相應等」。這句話怎麼講？**原來貪和瞋兩個是相反的，有貪的時候，就沒有瞋；有瞋的時候，就沒有貪。所以，如果現在起來的心與貪相應，有貪心、有愛心的時候，就沒有瞋心；假使瞋心起來的時候，貪也不會有，這一類叫做「不俱生」。**

（c）分別所起

什麼是「分別所起」呢？「謂諸見相應」。前面講分別所起是聰明、知識高，一研究，這樣那樣，**與種種主張、種種見（下面講有五種見）相應的**，這叫「分別所起」。

（d）結說

世界有邊無邊，這種都是「見」，與見相應的貪、瞋、癡，就是「分別所起」。一切眾生所共有的，叫做「俱生」。假使沒有分別，像我們普通人一樣，沒有特別去研究，貪心起來的時候沒有瞋心，瞋心起來沒有貪心，自然而然會有的，這一種就叫做「不俱生」。貪、瞋、癡分成這三類。

（F）「無明」的作用

「與虛妄決定、疑煩惱所依為業。」**無明起什麼作用呢？無明是無知，無知引起兩類情形。**

一類，虛妄決定。「是這樣！」**其實是糊里糊塗的決定，錯誤的決定，虛妄的決定，因為他無知，沒有正確的理解。**這大部份就是「見」，「見」都是一種虛妄決定。

另一類，「這樣嗎？那樣嗎？」「這樣也不是、那樣也不是，究竟是什麼？」**心裡疑疑惑惑的，心裡不定，這也是從無知而來的。**

所以這裡面分兩類，依這個「無明」的關係，有一種作用，或者**使人引起一種不合真理的錯誤決定**，以為如此、一定如此，那就錯了；**一種是疑煩惱依此而來。**所以，可以說**見、疑煩惱都是依無明而起的。**

（5）見

A、引論文

云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。[138]

---

[138]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700c1-10)

（2）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603c7-21)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

見依二事生：一、增益事，二、損減事。

增益事有四種：一、我有性增益，二、常無常性增益，三、增上生方便增益，四、解脫方便增益。

損減事亦有四種：一、謗因，二、謗果，三、謗作用，四、謗善事。

[1]當知此中，謂**無施與乃至無妙行、惡行，是名謗因。**

[2]謂**無妙行、惡行、業果、異熟，是名謗果。**

[3]謂**無此世間乃至無化生有情，名謗作用**。所以者何？諸士夫用，是此中作用義。此士夫用復有四種：一、往來用，二、持胎藏用，三、置種子用，四、後有業用。

[4]若謂**世間無阿羅漢等，名謗善事。**

依此廣略八事二事，生於五見，謂薩迦耶見、邊執見、見取、戒禁取、邪見。

[問：何見於何事生耶？]

又依六十二事，生邊執見及邪見。謂計前際事、計後際事。如經廣說，依此事差別，有六十二見。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31c11-32a4)：

云何惡見？於諸諦理，顛倒推求度染慧為性，能障善見招苦為業，謂惡見者多受苦故。

此見行相差別有五：

一、薩迦耶見，謂於五取蘊執我我所，一切見趣所依為業，此見差別有二十句六十五等，分別起攝。

二、邊執見，謂即於彼隨執斷常，障處中行出離為業，此見差別，諸見趣中有執前際，四遍常論一分常論，及計後際有想、十六無想、俱非各有八論，七斷滅論等，分別趣攝。

三、邪見，謂謗因果作用實事，及非四見諸餘邪執，如增上緣名義遍故，此見差別，諸見趣中有執前際，二無因論、四有邊等不死矯亂，及計後際五現涅槃，或計自在、世主釋梵及餘物類常恒不易，或計自在等是一切物因，或有橫計諸邪解脫，或有妄執非道為道，諸如是等皆邪見攝。

四、見取，謂於諸見及所依蘊，執為最勝能得清淨，一切鬪諍所依為業。

五、戒禁取，謂於隨順諸見戒禁及所依蘊，執為最勝能得清淨，無利勤苦所依為業。

B、釋論義

（A）揭示「見」的種類

佛法裡平常講煩惱，是講我們種種不良的心理作用。煩惱很多，上面已經講了貪、瞋、癡、慢四種，現在第五種叫見。

佛教裡時常說某人邪知邪見，就是說他的見解根本錯誤，顛倒的、不合真理的。那麼究竟什麼叫做邪知邪見呢？「云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。」這個「見」，本來也有好有壞，好的，我們叫正知正見，就是智慧；現在這裡所講的見，都是不好的、不清淨的、錯誤的。

（B）詮釋「五種見」

a、第一種：薩迦耶見

見分為五類，有五種見，第一種叫薩迦耶見。

（a）引論文

云何薩迦耶見？謂於五取蘊，隨執為我或為我所，染慧為性。[139]

薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。

何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。

染慧者，謂煩惱俱。

一切見品所依為業。

（b）釋論義

Ⅰ、明「薩迦耶見」

（Ⅰ）略顯「薩迦耶見」的意譯

「薩迦耶」是印度話，「迦耶」就是「身」的意思，佛教裡面法身、化身、報身的「身」，都是「迦耶」。前面加個**「薩」，這個地方是「破壞」、「敗壞」的意思，也有著「有」的意思。**

「見」，並不是看見，是一種很深刻的認識，覺得一定是如此的，有一種見解，有一種主見、意見。所以，薩迦耶見翻成中國文字，叫做「有身見」[140]，或者翻做「破壞身見」。

然有處說，執為最勝名為見取，執能得淨名戒取者，是影略說，或隨轉門。不爾，如何非滅計滅、非道計道說為邪見，非二取攝。

[139] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a13-14)：

薩迦耶見者，於五取蘊等，隨觀執我及我所，諸忍欲覺觀見為體，一切見趣所依為業。

[140] 薩迦耶見：

梵語 satkāya-dṛṣṭi。音譯為薩迦耶達利瑟致。薩迦耶，梵語 satkāya，又作薩迦邪、颯迦耶。迦耶，梵語 kāya，聚集之義，意譯作身。**薩是有之義，又含虛偽、移轉之義。見為梵語 dṛṣṭi（達利瑟致）之意譯。**故**薩迦耶見總譯作有身見，或譯作虛偽身見、移轉身見**。為五見之一，亦為十隨眠之一。即於五蘊和合之體，執著我及我所等妄見。

關於此見之名義，因**諸部派對薩迦耶之「薩」字見解不同，故有諸多異說**，茲略述如下：**(一)有身見，為說一切有部所立。此部以「薩」為有之義**，謂身為五蘊之集合，此五蘊之法

「薩迦耶」就是我們這個身心，普通叫做「有生命的」，不一定是人，狗、牛、馬等畜生也好，總是一個一個有生命的。**世俗來講，像我們人的身體，裡面實際上是皮、肉、筋、脈、心、肝、脾、肺、腎、腦等很多東西合起來成為一個的，這就是「薩迦耶」。我們可以解說為是我們每一個人的自己**，這本來沒有什麼錯，我們每個人各人都有各人的自己，你不是我，我也不是你，**所以薩迦耶見有的也翻成「有己身見」。**

（Ⅱ）源自身心的執見

ⅰ、於五蘊執我、我所見

我們普通都說「我」，**「我」是什麼東西呢？**這一研究，問題就來了。我們普通的人「謂於五取蘊，隨執為我或為我所」。

因為依佛法來講，我們這個身心可以分成五大類，叫五蘊。經裡時常講五蘊、五蘊皆空，**這五類就是色、受、想、行、識。**

色，就是物質的，像我們身體的血、肉這一類東西。感到苦、樂，一種情感方面的感覺，叫**受**。我們看到什麼就能夠有個印象，形成一個概念，以後慢慢地，這個是什麼、那個是什麼，這一種心理作用，就是**想**。現在這裡講的種種心理的作用，就叫做**行**。**識**，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

ⅱ、我見的形態

（ⅰ）執色身為我

依佛法講，我們這個人就是五蘊，五蘊和合成為眾生。可是，我們普通人不這樣想，眾生就是眾生，他心裡想的這個「我」，好像有一個東西一樣。普通你要是去問他，他這個也是「我」、那個也是「我」，什麼都是「我」，心裡想的，當然是「我」。

有的人想一想，不對啊！假使有人缺一隻手，他是不是這個「我」就缺了一塊呢？沒有，他不覺得「我」缺了一個東西，「我」還是個「我」。

（ⅱ）執受乃至識為我

所以，有的人把身體看成「我」，有的人覺得身體有新陳代謝，時常在變化的，這個不是「我」。那麼什麼是「我」呢？我們能夠知道苦、知道樂的這個受，就是「我」。

體為實有，故稱有身；而緣此實有之身，執著我、我所等之妄見，稱為有身見。**(二)虛偽身見，又作壞身見、偽身見，為經量部所立。此部以「薩」為壞、無常之義**，謂身為五蘊之假合，生滅無常，無有實體，故稱壞身、虛偽身；而緣此虛偽之身，生起我、我所等之執著妄見，稱為虛偽身見、壞身見。**(三)移轉身見，為大乘唯識宗所立。此宗以「薩」為移轉之義**，亦即有無不定，或非有似有之義；以「身」為因緣和合依他起性，故謂身為非有非無，稱為移轉身；而於此移轉身上，推度我、我所等之妄見，稱為移轉身見。……（《佛光大辭典》（七）p.6601）

有的覺得這個也不一定，比方我們睡覺睡得昏昏沉沉，什麼也不曉得，那個時候也不曉得苦、樂，到底有沒有「我」在那裡？**這樣子慢慢地推，有的人就執著「受」是我，有的人就執著「想」是我，有的就執著「思心所」這一種意志作用叫做「我」，有的人覺得眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識叫做心裡的「我」，眾生就是這樣想。**

照道理講，我們世俗法稱呼「你」、「我」，也可以，不是說沒有我。**不過，研究起來，在印度人的想法，他想到「我」的時候，「我」有一種永恆不變的意義；我們通俗平常人，大概都是這樣想。我現在在人間，等到死了的時候，生到天上去了，或者還是做人。**心裡想有一個東西跑到天上去了，或者有個東西墮到地獄裡去，或者生到畜生道去，**好像有一個東西在那裡跑來跑去一樣的，這就是叫「我見」。**

ⅲ、我所見的形態

以佛大覺大徹大悟的智慧觀察，沒有「我」這一個東西。我們生死輪迴，生死輪迴卻沒有這個東西，眾生就是在五取蘊上隨執為我。**什麼叫「隨執為我」呢？**隨便執著一個，色是我、受是我、想是我、行是我、識是我，這叫「隨執」，**隨便執著一個為「我」。**

其他的呢？其他的叫做「我所」，就是我所有的。我們普通講「我的手」，這隻手是我的手，「我的」就是「我所」，屬於我的。**我們人有了「我」，一定有「我所」這個觀念起來，或者是把受——苦、樂等的感覺叫做「我所」，或者是把想做為「我所」。**

（Ⅲ）歸納前說

ⅰ、世間共通的執見

印度當時的外道很多很多，這各式各樣的推究、種種的執著，佛法的名字就叫它做「薩迦耶見」，就是在我們這個「薩迦耶」——我們這個身體上起種種執著。其實，「我」、「我見」種種執著都從我們身心上起來的，這個世間上各式各樣的宗教，很多都有這一套觀念。

比方基督教覺得我們人本來是個肉體，因為有個靈，我們成了個活人；將來死了，靈又升天去了或者墮地獄了，他還有一個東西跑來跑去。我們普通世俗上的信仰也是這樣的，中國人說有個「靈魂」生死輪迴。靈魂是什麼樣呢？你也沒有看到過，我也沒有看到過，總覺得死了，好像靈魂出竅了，靈魂怎麼樣了，到那裡去了，有這一種想法。

ⅱ、佛法所顯的正見

真正講佛法，這種想法不對。生死輪迴是生死輪迴，我們有了煩惱就造業，這個業的力量就感果報，一生一生一生連起來，當中沒有一個不變的東西。

我曾經說過一個譬喻，比方說有一所很久很久的國民小學，一直就叫做某某國民小學。可是，真正的問問看，不對的。校長，一個一個的都變了，完全變掉了。老師，現在也不是從前的了。學生，更加都不是了，來的來，去的去。甚至於從前這個學校的校舍也不見了、壞了，有的也換了個地方去建，但還是個大家都知道的什麼國小。地方也變了、校長也變了、老師也變了、學生也變了，什麼都變了，還是這個學校。

像我們中國一樣，幾千年來，中國還是中國，大家都知道中國，它前前後後有因果關係，但是什麼都變了。什麼都變了，還是因果相續，有生死、有輪迴、有業報。

ⅲ、歸結

所以，佛法這個道理很深的，假使通俗的，還有一個東西跑來跑去，好像很好懂，其實，世界上沒有這個東西。**所以，眾生對於五取蘊隨便執著當中的一種蘊，這個是「我」，其他的就是「我所」。這裡面分起來可分成二十種「我」、「我所」，[141]現在也不去分它，知道這個就叫「薩迦耶見」。**

Ⅱ、「薩迦耶見」的性質

「染慧為性」，**薩迦耶見其實也是一種智慧，但是這種智慧是顛倒、錯誤、不清淨的智慧，所以叫做「染慧」。**染，就是不清淨的意思。我們學佛的人要有正知正見，叫「正見」，就是一種清淨的智慧。這個地方的「見」，都是一種雜染的、不清淨的。下面就解說「薩迦耶」的意思。

Ⅲ、辯析「薩迦耶」與「薩迦耶見」的差異

（Ⅰ）重申前文

「薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。」

（Ⅱ）詮釋字義

這個「薩迦耶」的「薩」，在印度話就是「敗壞」的意思，要變壞的。

---

[141] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698c4-17)：
問：於五取蘊，有二十句薩迦耶見？謂**計色是我**；我有諸色、色屬於我、我在色中。如是**計受、想、行、識是我**；我有識等、識等屬我、我在識等中。
[問]於此諸見，幾是我見？幾我所見？答：**五是我見，十五是我所見**。謂**計色是我，計受、想、行、識是我，此五是我見，餘十五是我所見**。
[問]何因十五是我所見？[答]相應我所故，隨轉我所故，不離我所故。
相應我所者，謂我有色乃至我有識。所以者何？由我與彼相應說有彼故。
隨轉我所者，謂色屬我乃至識屬我。所以者何？若彼由此自在力轉，或捨、或役，世間說彼是我所故。
不離我所者，謂我在色中乃至我在識中，所以者何？彼計實我處在蘊中遍體隨行故。

我們有什麼不會變壞的？我們的身體，一天到晚都在變；我們的心理活動，也一直一直一直都在變。**照佛說，剎那剎那都在變，一切都在變，前心與後心，馬上不曉得變到那裡去了。這就是一種「敗壞」義，敗壞就是變壞的意思。**

「迦耶」，是「和合」、「積聚」的意思。佛說我們這個身體是五蘊和合，種種因素積聚起來的，都是無常變化的東西，一切都在變化中，所以叫做「薩迦耶」。

（Ⅲ）稱謂之由來

ⅰ、源自身心的執見即「薩迦耶見」

可是，怎麼會稱為「薩迦耶見」呢？「即於此中，見一、見常」。**有的人覺得前身、後身之間，有一個前前後後是一樣的、沒有變化的東西，那麼這個就是「一」、是「常」，我們普通的人都有這一種觀念。**

我們年紀大、老了，有時候想到老了將來總是最後一天要過去的。年輕人活活蹦蹦的，腦筋裡不太懂得什麼叫做要死，他想一想，想不通的，也許自己也不大相信會這樣的，很多人不會想到這個事情。不但如此，我們向來講「人生不滿百，常懷千歲憂」。我們人普通都不會到一百歲的，可是，一直都在打將來的主意。不但是年輕人，我們到了老來，身體到這個樣子了，還是一樣的，忘記了，我們人就是有這種執著。**因錯誤的想法，想到前生、後世之間，我們有不變的一個東西，這就叫做「薩迦耶見」。**

「異蘊有我、蘊為我所等。」**印度有一種唯物論者，他覺得「我」就是這個身體，死了就完了，這叫做「即蘊是我」，五蘊就是「我」。**這在佛法裡叫做斷見，也是錯的，我們的前生、後世有因果關係的。一般相信宗教的人，大概都是有常見，想到前生、後生都是一樣的。

但是，有的人慢慢研究，覺得我這個身體要變化的，我這個情感苦啊樂啊，也在變化，我的思想也在變化，我的心理作用也在變化，天天在變化，小孩子的時候和現在都差得很遠了，那個是「我」呢？**因此，他就想出來，在這個五蘊之外還有一個「我」，印度有這種的主張。**其實，我們中國古代也有一種叫「靈身別體」，身和精神完全是兩個東西。**這種覺得離開了我們這個五蘊身之外，另外還有一個「我」的觀念，叫「異蘊有我」。「蘊為我所等」，蘊就屬於我的，我的身體、我的思想、我的感受、我的想法，都是我的。至於那個「我」是什麼？「我」跑出五蘊之外去了。**

ⅱ、破除身心的執見即「薩迦耶」

佛法之中，稱我們這個身體叫做「薩迦耶」，「何故復如是說？」為什麼要這樣子講？「謂薩者破常想，迦耶破一想。」**「薩」是敗壞的意思，既然是敗壞，就不是常住了，不是永久不變的東西，就不會「常」了，**

所以佛法說「無常」。「迦耶」是和合、積聚，既是和合、積聚，那就不是一個東西了。

《金剛經》叫「一合相」，種種合起來像一個，其實不是一樣東西，是和合起來像一個，所以迦耶可以破一。既然是「薩迦耶」，「無常、積集，是中無我及我所故」。又是無常的，又是積聚的，又是色、受、想、行、識的一個和合，所以，這裡面沒有像我們普通人、像外道所想的有個「我」及「我所」。

執著「我」及「我所」，就是「薩迦耶見」。**佛法說「無我」，要破我執，無「我」、無「我所」的話，就是正見了。**

（Ⅳ）小結

薩迦耶見是「染慧為性」，是一種不清淨的智慧，現在說「染慧者，謂煩惱俱」。「俱」就是同時而有的，**薩迦耶見一定和其他的種種煩惱同一時候活動，或者有貪，或者有瞋，或者有癡，有其他各式各樣煩惱俱。因為和其他的煩惱混合起來同時而有，這種智慧是不清淨的智慧、錯誤的智慧，所以叫做染慧。**

Ⅳ、「薩迦耶見」的作用

薩迦耶見的作用，是「一切見品所依為業」。「品」就是「類」，一類一類的類。「一切見品」**就是一切各式各樣的見，這都是依薩迦耶見為根本的。**

所以，佛講修行，講了生死，根本就在這個地方。**因為有了薩迦耶見以後，各式各樣的見都跟著來了，薩迦耶見是一切錯誤見解的根本。**假使把薩迦耶見破了，那就可以了生死、得解脫了。**初果聖者所斷的煩惱當中，第一個就是薩迦耶見，他破除了最根本的一個生死煩惱。所以，要無我，首先要破這個薩迦耶見。**

b、第二種：邊執見

（a）引論文

云何邊執見？謂薩迦耶見增上力故，即於所取，或執為常、或執為斷，染慧為性。[142]

常邊者，謂執我自在，為遍、常等。

斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。

障中道、出離為業。

（b）釋論義

Ⅰ、依身見所起的「邊執見」

[142] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a15-17)：

邊執見者，**於五取蘊等，隨觀執若常、若斷，諸忍欲覺觀見為體，障處中行出離為業**。處中行者，謂離斷、常、緣起正智。

（Ⅰ）明邊執見之意涵

薩迦耶見為一切見所依止，依薩迦耶見所引起的，還有四種見。

「邊執見」，或者我們普通叫做「邊見」。**佛法的名字，「邊」是不好的，佛法講「中」——中道。正確的，叫「中」；不正確的，都是「邊」。**弄到邊上去了，**兩方面的，佛法的名字叫做「二邊」**，拿現在的話來講，就是兩種極端的思想。

邊執見很多，比方執著是「一」，執著是「異」，執著是「常」，執著是「斷」，我們簡單說，這都是叫做「邊執見」，落在二邊不見中道的。

「增上」，就是一種強有力的作用。「邊執見」就是依薩迦耶見為根本而起，以「薩迦耶見」的「增上力」，對於薩迦耶見所取的五取蘊，或者執著是「常」，或者執著是「斷」，這都是「染慧為性」，都是一種不清淨的智慧。

（Ⅱ）詳「邊執」的形態

像唯物論者，認為死了就完了，我們這個身體、精神活動，等到一死，一切都沒有了。**這一種，佛法的名字叫「斷見」。**

假使說我們現在有一個「我」，**將來我死了，不論「我」到那裡去**，這個「我」還是這樣子，**前面和後面一模一樣，沒有變化的，這個叫「常見」。**

普通主要是說常見、斷見，其實，常見一般都是在五蘊之外說一個「我」，叫「異」；假使執著五蘊就是「我」的話，叫「一」，就變成斷見，不能夠建立因果，不能夠說明生死輪迴的道理。

下面舉很多例子，不過，這許多普通人都不太瞭解的，很多都是印度外道的思想。

Ⅱ、釋「常、斷」二邊執

（Ⅰ）總說

「常邊者，謂執我自在，為遍、常等。斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。」這是解說常、斷的意思。

（Ⅱ）明「常見」的錯誤

「自在」，也是「我」的一種別名。**在印度有一些外道，最普遍的是現在叫印度教的，都執著一個「我」。**這個「我」，印度話叫「阿特曼」，就是「自在」，以我們現在的話，叫做「自由」。

自由好像很不壞，不是的，它是指「絕對自由」，這個世界上那有這個東西？世界一切都有種種關係相互影響的，沒有「絕對自由」這個東西。**可是，他們覺得有這個「我」，這個「我」是絕對自由的，叫「自在」。**

「我」在空間來講，無所不在，叫做「遍」。以時間上講，前後一樣，叫做「常」。這一種就是執常見，都是印度外道的。如果研究印度哲學、印度宗教的話，這一種是最多的。

（Ⅲ）明「斷見」的錯誤

「斷邊者」，落在斷這一邊的，執著有一個「作者」，或者執著有一個叫「丈夫」的。這個丈夫，也是「人」的一種別名。

「作者」，就是能做事的，做善、做惡，做這樣、做那樣的，好像有一個「我」會做的。叫做作者，或者叫做丈夫（有的地方叫做「士夫」），也就是有一個主體的「我」的樣子。

這似乎和上面的「我」差不多，可是它的意思完全不同。這個「作者」及「丈夫等」，「彼死已不復生」，死了以後，從此就解決了，再也沒有了，一死就完了。「如瓶既破，更無盛用」，好像瓶，瓶一砸了，就沒有用了，不能放水了，「更無盛用」。這個「盛」字，就是容受的意思，可以放東西的。瓶破了以後，再也不能夠放水了，所以好像是瓶破了，不能容受東西，就沒有「盛」的作用了。

Ⅲ、「邊執見」的作用

「障中道、出離為業」，這就不能解脫了。假使執著常、執著斷，那就是二邊的錯誤知見。二邊違反中道、障礙中道，既然不是中道，就不是正路，那就不能出離生死。所以，**能夠障礙中道，障礙出離生死，這就是邊執見的作用。**

c、第三種：邪見

（a）引論文

云何邪見？謂謗因果，或謗作用，或壞善事，染慧為性。[143]

謗因者，因謂業、煩惱性，合有五支：煩惱有三種，謂無明、愛、取；業有二種，謂行及有。有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業；如世尊說：阿難！若業能與未來果，彼亦名有。如是等，此謗名為謗因。

謗果者，果有七支，謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗為謗果。

或復謗無善行、惡行，名為謗因；謗無善行、惡行果報，名為謗果。

---

[143] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a25-b6)：

邪見者，**謗因、謗果，或謗作用，或壞實事，或邪分別，諸忍欲覺觀見為體。斷善根為業；及不善根堅固所依為業；不善生起為業；善不生起為業。**

[1]**謗因者**，謂無施與無愛樂、無祠祀、無妙行、無惡行等。

[2]**謗果者**，謂無妙行及惡行業所招異熟等。

[3]**謗作用者**，謂無此世間無彼世間、無母無父、無化生有情等；誹謗異世往來作用故，誹謗任持種子作用故，誹謗相續作用故。

[4]**壞實事者**，謂無世間阿羅漢等。[5]**邪分別者**，謂餘一切分別倒見。

斷善根者，謂由增上邪見非一切種。

謗無此世他世、無父無母、無化生眾生，此謗為謗作用，謂從此世往他世作用、種子任持作用、結生相續作用等。
謗無世間阿羅漢等，為壞善事。
斷善根為業；不善根堅固所依為業；又生不善、不生善為業。

（b）釋論義

Ⅰ、揭示「邪見」的範疇

「邪見」有廣義、有狹義。假使以廣義來講，一切不正確的見，都可以叫邪見。假使以佛法之中特殊的意思來講，「邪見」是專門指五種見當中的一種，所以就具有「謗因果」、「謗作用」、「壞善事」這三個條件。

「謗因果」，**這個地方講的因果，就是我們佛法裡面叫做業報、業果之類的。**以佛法來講，前生到今生，今生到後世，都有一種因果的關係；因為有一種因果的關係，生死輪迴會延續不斷。**像唯物論者，認為死了就完了，既沒有因，也沒有果。**沒有因果，我們說他是不相信因果的，**這樣就是謗因謗果。我們普通人不相信因果的也很多，所以都是落在邪見裡面。**

下面解說「謗因果」、「謗作用」、「壞善事」三類。

Ⅱ、「邪見」之內涵

（Ⅰ）謗因果（有二種）

ⅰ、不信「三世因果」及「十二因緣」

（ⅰ）詳說「謗因」

「謗因者，因謂業、煩惱性，合有五支。」**因果，佛法之中總分三類，叫煩惱、業、果。**

比方我們**心理上所起種種貪、瞋、癡、慢、見、疑，各式各樣不良的心理作用，叫「煩惱」。**我們**一起了煩惱，就造「業」了，造的善業、惡業都是。有了煩惱、業以後，那就要感果報了，就是「果」。**像我們人，這個五蘊和合身心就是「果」，就是前生有能夠感「人」的業，現在得到人的果報。

所以**這個地方所講的因果，不是普通的因果，是指三世因果。**

「因謂業、煩惱性。」**三世因果當中，凡是屬於業、屬於煩惱的，叫做「因」，因為這是要感果報的。**

「合有五支」，這話怎麼講呢？**佛法說明生死輪迴，有十二緣起，**中國人或者叫十二因緣。無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死等，一共十二支，這就**是生死輪迴過程最詳細的說明。**

以因果分配這十二支，**因（業和煩惱）合起來有五支。**十二因緣當中，**無明、愛、取這三種屬於煩惱，行、有這二種屬於業。**[144]

比方我們說**無明緣行，無明是煩惱，行是業**。比如說**愛緣取，愛是煩惱，取也是煩惱。取緣有，有是業。「無明」、「愛」、「取」這三種煩惱，以及「行」和「有」二種業，合起來有五種（五支），這五支叫做因。**如果毀謗、不承認煩惱和業，說沒有無明，沒有愛，沒有取，沒有行，沒有有，不信造業，善業、惡業等，那就叫「謗因」。

「有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業；如世尊說：阿難！若業能與未來果，彼亦名有。」因為這個「有」字不太好懂，所以特別引經來說明。

這部論是屬於唯識家的論，所以說「有」就是我們八識當中阿賴耶識裡面的業種子。我們說造業，就是因為做了善、惡事情。我們做善業，比方救人、放生、布施、守戒種種好的事情，**就有一種力量留下來，形成一種善業的種子保留在阿賴耶識裡面。**做了惡的事業、行為，比方殺生、偷盜、邪淫、妄語、欺騙這許多，就留下一種印象、一種力量，形成一種惡業的種子藏在阿賴耶識裡面。

因為「有」就是「阿賴耶識」裡面的「業種子」，所以普通也叫做「業」。為什麼業亦名「有」呢？引用經典，「如世尊說」，「世尊」就是世界所尊的佛。**佛跟阿難講：阿難！假使業能夠給與未來的果報，這就叫做「有」。**所以約業能夠招感未來果報的意義上來講，業就叫做「有」。

「如是等，此謗名為謗因。」**上面講的三種煩惱、兩種業都是因，如果否定這許多事情，不承認有煩惱、業，那就叫做「謗因」。**

（ii）詳解「謗果」

「謗果者，果有七支，謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗為謗果。」**毀謗十二緣起裡面這七種的，叫做謗果。**

「識」，就是六識。「名色」，五蘊當中的色，就是「色」；受、想、行、識就叫做「名」。「六處」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「觸」，就是六根觸對境界的時候引起的認識，是一種觸心所。「受」，就是苦、樂這一類的受。

「生」，佛法裡面講的，和我們中國人平常講的不同。拿我們人來講，**中國人講母親懷胎十月，十月滿足了，孩子生出來了，這叫做「生」。**

[144] 印順導師《印度佛教思想史》第六章，第一節〈說一切有部〉，p.191：
三、分位（avasthita）緣起：**《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。**十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。

佛法不是這樣講，**佛法講在十月之前**，父親、母親交合，**男精女血一結合，一個新生命的開始，這叫「生」。**

所以假使拿這個來算的話，那個時候才是真正生命的開始，我們人都要大幾個月了。如此，問題就很多了。

比方現在我們講墮胎，把胎墮下來，其實等於殺了個生喔！雖然還沒生出來，說不定裡面眼睛、耳朵、鼻子也還看不出來，叫「胎」，可是他已經是個生命了。

宗教大概都是這種觀念，天主教也都這樣，並不是生出來才是一個新生命的生。**以佛法來講，新的生命是從父母交合、三事和合那個時候開始，這叫「結生」**[145]。這個「生」，是這樣的生。

「老死」，**什麼叫老？這句話很難講。到底幾歲叫做老？也不是這樣說的。**一個人生出來以後，慢慢慢慢不斷地變化，老的樣子就愈來愈顯出來了。普通人都是生長發育，到了少壯以後，開始慢慢慢慢地，什麼地方都漸漸退化了。外面的頭髮白了，眼睛有問題了，耳朵聽不清了，那都是表現出來的樣子，**其實就是身心退化了。用我們現在的話來講，生理上、心理上開始退化了，就是「老」。**

那麼老到最後，像以我們人來講的話，**最後一念，呼吸斷了，熱氣沒有了，心理活動全部都停止了，那個時候就叫「死」。**

這七種都是果，就是煩惱、業所生的果。換一句話，如果是不相信三世因果，不相信十二因緣，就叫做謗因，就叫謗果。

ii、不信「善、惡行」及「善、惡果報」

不過，謗因、謗果，還有另一個意思。

「或復謗無善行、惡行，名為謗因；謗無善行、惡行果報，名為謗果。」或者單單以業、果來講，不相信善行、惡行，毀謗我們的行為沒有什麼善的、惡的，也沒有什麼道德、不道德，這一種**謗沒有善行、惡行，就**

---

[145]（1）《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，283a1-10)：

爾時，**父母貪愛俱極**，最後決定**各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝，執受所依阿賴耶識和合依託**。云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，**與顛倒緣，中有俱滅，與滅同時即由一切種子識功能力故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根同分精血和合摶生**。於此時中，說識已住結生相續，即此名為羯羅藍位。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 9(大正 29，46c9-17)：

如是中有，為至所生，先起倒心馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，**能見生處父母交會而起倒心**，若男緣母**起於男欲**、若女緣父**起於女欲**，翻此緣二俱起瞋心。故《施設論》有如是說：時健達縛於二心中隨一現行，謂愛或恚。彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合。所憎不淨泄至胎時，謂是己有便生喜慰，從茲蘊厚，**中有便沒，生有起已，名已結生。**

是謗因。否認善行、惡行的果報，毀謗沒有善行、惡行的果報，這就叫謗果。所以，謗因、謗果有兩種解說意義。

（Ⅱ）謗作用

「謗無此世他世、無父無母、無化生眾生，此謗為謗作用」。這裡面分成幾類：「此世他世」，就是前生、後世；「父、母」[146]；**「化生眾生」，就是佛教裡講的中陰身**，這個地方就叫「化生」。

為什麼叫「謗作用」呢？「謂從此世往他世作用」，**眾生雖然沒有我、我所，可是有從前生到後世這個作用，假使說不相信有前生、後世，那就是毀謗這一個作用。**

「種子任持作用」，實際上，普通人都很少毀謗這個的。為什麼呢？人是父母和合所生的，沒有父沒有母，怎麼能夠生我呢？我那裡來呢？不過，古代有的比較愚蠢的人，他不瞭解的話，他說人要生自然會生的。甚至於有的也許是糊里糊塗，不曉得父親是什麼人，只曉得母親，他無所謂父親不父親，不承認有什麼父親不父親，古代就有這種情形的。像這一種，叫毀謗「種子任持作用」。

因為人從煩惱、業而感這個果報，就是要有父母的交合，而且母親要懷胎，我們的生命才能夠存在，才可以延續下來。父母的精血就是「種子」。「任持」就是父母和合、母親的懷胎，保持這個生命延續下來。假使說無父無母的話，那就是毀謗種子任持作用。

「結生相續作用等」，**沒有化生眾生，那就是沒有中陰身了。約空間講**，比方我們在這個地方死了，生到美國去。在這個地方死，在美國生出來，

---

[146]（1）《瑜伽師地論》卷 7(大正 30，311b7-11)：

又復觀見諸離欲者，生於下地。又見母命終已，生而為女；女命終已，還作其母；父終為子，子還作父。彼見父母不決定已，作如是思：世間畢定無父無母。

（2）妙境長老說法筆錄集《瑜伽師地論》卷七‧〈有尋有伺等三地之四〉(玅老 T71)：

午四、無父無母（分二科）　未一、由彼見

又見母命終已，生而為女，女命終已，還作其母；父終為子，子還作父。

「又見母命終已，生而為女」，這底下第四科「無父無母」，沒有父親，也沒有母親。第一科是「由彼見」。

「又見」，**又在色界的靜慮中，用他的天眼，又看見了一件事，就是那個人的母親死了以後，第二生就給他兒子作女、作女兒，給他兒子作女兒**。「女命終已，還作其母」，說那個人的**女兒死了以後，第二生又給他作母親**，也會這樣了。「父終為子」，說是**那個人的父親死掉了以後，就給他兒子作兒子**，「父終為子，子還作父」，那麼**兒子死了，兒子死了又給他父親作父親**，「還作父」，他又作父親，那就是這樣子。

未二、顯彼思

彼見父母不決定已，作如是思：世間畢定無父無母。

「彼見父母不決定已」，這是第二科「顯彼思」。那個**有禪定那個人，他的天眼通看見，看見父親、母親不決定作父親、母親的。他心裡面就這麼想**「世間畢定無父無母」，世間上的事情，世間的眾生，「世間畢定無父無母」，**究竟來說沒有決定的父親和決定是母親的，沒有這回事。**

中間怎麼連起來呢？**有中陰身的話，我們死了，中間就有一個叫中陰身的化生起來，相續到那裡去。**

約時間也可以這樣說，比方某年某月死了，過了十天、八天，或者是二十天、三十天，在一個什麼地方出生，這個當中，時間上又連不起來了。有化生眾生中陰身的話，前後就延續下來了。

父母和合，一個新生命的開始，就是「結生」，那怎麼會從「死」而能夠去結生呢？如果沒有中陰身這個化生眾生，這個連續不能成立，那就是毀謗「結生相續作用」。

（Ⅲ）謗無善事

第三種是謗無善事，就是「謗無世間阿羅漢等，為壞善事」。有的人就拿自己來想，人就是人，怎麼樣都是個人，怎麼樣還是這個樣子的。想想，不太相信有聖人，不相信有究竟了生死的人——阿羅漢。佛也是阿羅漢，究竟了生死的，就叫阿羅漢。

有很多的人認為人就是個人，他不信有什麼了生死的聖人，完全以自己的這一種境界，以為一切都是這樣的，怎麼會成佛、有出世聖人呢？**否定這一種真正修善所得到的出世善事的果報，這叫「壞善事」。**

所以，謗因果、謗作用、謗善事，這才是我們現在講的邪見。在佛教裡面，其實是不會真正起這種邪見的，這大概都是屬於不信宗教的人。

Ⅲ、「邪見」的作用

「斷善根為業；不善根堅固所依為業；又生不善、不生善為業。」**這一種邪見，有「斷善根」的作用。**我們人即使現在煩惱，去做壞事，他裡面善的根（我們中國人說「良心」）還在的。假使像這種邪知邪見的人，他可以達到完成沒有善根的階段，所以說「斷善根為業」。

「不善根堅固所依為業」，上面講三善根就是無貪、無瞋、無癡，貪、瞋、癡就是三種不善根，不善根更堅強，不容易破壞，都是由邪見而來的。**有了邪見，能夠斷善根，這個不善根的力量更強。**

「又生不善、不生善為業」，壞的事情、壞的業、煩惱之類的，一切依此而生，好的事情不會生。**斷了善根，沒有善根了，不會起善業了，那還會生善呢？這就是邪見的作用。**

普通，薩迦耶見為根本而執斷、執常，但最壞的是邪見。我時常講迷信比不信的好。迷信雖然也是錯的，可是，迷信的人他還可以生善、向上做好事，**就是這種邪見的，他根本不相信什麼善、惡。**甚至有叫懷疑論的，道德，他也不太信、破壞了；前生、後世，也不承認；好的、壞的，也不承認；**只要我想這麼做，合我的意也就是對的。那就不得了了，這世界大亂了，所以邪見是最壞的。**

但是，都是有了薩迦耶見，就可能會發生這種邪見，不信的時候就是邪見。現在這個時代，邪見的人很多很多，特別是知識界，愈有知識的，很多人不信，所以這個世間愈來愈混亂。

d、第四種：見取

（a）引論文

云何見取？謂於三見及所依蘊，隨計為最、為上、為勝、為極，染慧為性。[147]

三見者，謂薩迦耶、邊執、邪見。所依蘊者，即彼諸見所依之蘊。業如邪見說。

（b）釋論義

Ⅰ、略釋文意

第四種，這個很好懂，「見取」**就是依三種見及見所依的蘊，隨計執著為最好最好的。三種見，就是上面講的三種——薩迦耶見、邊執見、邪見。**

「所依蘊」，**佛法說一切見都是依五蘊而生的，離開了蘊，沒有地方講的，**所以有「執蘊是我」、「異蘊是我」、斷見、常見這許多見。

「計」**就是執著的意思，對於上面這三種見及見所依的蘊，隨意起一種執著，執著這個是最好的。**

「為最、為上、為勝、為極」，都是形容詞，意義都差不多的，執著這個道理是頂好頂好、頂高頂高、頂偉大頂偉大的。**這一套的觀念，就叫做「見取」。**

所以，印度當時各種宗教外道互相爭論，說「這個是對的，你那個是錯的」，佛法叫「此是實，餘者妄語」——這個才是真實的，其他都是虛妄的，講的都不對。爭得來、爭得去，吵得來、吵得去，拿現在來講，**這叫思想問題。古代都是以宗教方面來講，執著我們的身心是常、是斷，執著有我，或者毀謗真理。**

Ⅱ、解釋見爭論的兩大因素

（Ⅰ）貪愛

所以，佛法向來說，世間上爭來爭去地爭，有兩個重要問題。一個叫「愛」，因為貪愛，就要爭了。一個人想要這個，另一個人也要，那就好了，爭不停了，爭名、爭利；國家的話，爭地盤。爭來爭去地爭，都是貪——我要、都要。

（Ⅱ）見取

---

[147] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a18-20)：
見取者，謂**於諸見及見所依五取蘊等，隨觀執為最、為勝、為上、為妙，諸忍欲覺觀見為體，執不正見所依為業。**

第二種爭，叫「見」。「我這個主張最對」，「我這個見解是最徹底」，「你這許多都錯了」，**這都是思想的問題。**像我們現在這個世界到了這樣子混亂，以後不知道過什麼日子，我們這樣糊里糊塗的在那裡過！問題在那裡？就是思想問題。

政治上的，每一個都說「只有我這個才能救世界」，「我這個才有辦法」，假使只有他這一個，也好了。不，你有一個，他也有一個，他還有一個，沒可想了。在政治上，政治也爭不完；在宗教上，宗教裡面爭不完；**執著自己的見解，以為我這個見解是最好最好的，最究竟最究竟的，別人的都不對，生氣了，這個叫「見取」。**

Ⅲ、列舉世間爭與不諍的事例

（Ⅰ）不與世間諍

像這一種爭，佛法裡有名的例子，如這個世界是常住的？世界是無常的？有邊的？無邊的？**人死後**去？死後不去？亦去亦不去？非去非不去？**我們這個生命和我們的身體**是一？生命和身體是異？**像這種問題，釋迦牟尼佛叫「無記」，不加以答覆。這一種無知，愈講只有愈吵、愈鬧，是永不解決的問題。**

佛法所講的，只說切身現實、人人可能的，對一切人都有利益的。一方面不障礙別人，使人人能得到好處；一方面使自己身心清淨，慢慢得到解脫。佛只說這個，所以我們才覺得佛是偉大的、是好的。假使佛法也是一天到晚「你這個好、我這個好」，和人家爭來爭去的話，佛法本身根本就包含了一種執著。

沒有執著，何必爭呢？釋迦牟尼佛不與人爭的，原始佛教裡叫無諍[148]法門——不諍。不諍，並不是沒有是非[149]，是非用行動表現出來，人家自然會信仰你或不信仰你。並不是你爭了，人家就信你了，你這個道理就行得通了；而是你做了，人家看，瞭解這是有好處的，這是對的。

所以，當時很多向來學外道的，見到釋迦牟尼佛的時候，釋迦牟尼佛很簡單的開示，他們一反省，咦！有好處，對自己的身心的的確確有好處的，他們自然地就信佛了。

（Ⅱ）世間的爭論

見取，就是對於上面這三種見執著，認為只有這個頂好頂好，排斥其他的一切。

比方**像基督教就是這個樣子**，不信的人要墮地獄，信了的人可以升天堂。你這個人好不好，他不管你的，你再好，你不信他，還是要墮地獄的。

---

[148] 諍〔zhēng ㄓㄥ〕：1.通“爭”。爭訟；爭論。”2.通“爭”。爭奪；爭競。（《漢語大詞典》（十一），p.198）

[149] 是非：1.對的和錯的；正確與錯誤。（《漢語大詞典》（五），p.660）

佛法不這樣講，你不信佛法，你這個人做得好，還是個好人啊！不信佛法的人也有好人啊！佛法是這樣講的，這就寬容、合理了。

共產黨也是這樣，你不聽我的話，那就非要清算你不可的。**西方這一種更加多了**，這種見取深得不得了。**從前的天主教**，你違反他的思想的話，不管你是思想家，不管你是什麼科學家，都拿起火來燒的。自以為我這個是對的，你不能夠說我有一點點不對，你非跟著我來不可，聽我這個話才對的。

這個世界，不得了！**佛反對這個見取，不贊成這個見取，所以用在否定的地方，就用沉默來答覆人家，並不是沒有是非。**這裡面，並不是大家都錯的，有的時候也多少有一點好處的，可是你說非這樣不可，那就糟糕了，就是在這個地方變壞了，這就是「取」。

Ⅳ、「見取」的特性及作用

「染慧為性」，這也是不清淨的、錯誤的、迷妄的一種知識、智慧，不是佛法裡真正的智慧。**「三見」，就是薩迦耶見、邊執見、邪見。**「所依蘊」就是諸見所依的蘊。

「業如邪見說」，**上面講的，邪見的作用能夠斷諸善法，斷善根，使不好的生起來。見取也是這樣，好的事情，只有破壞，使人的善心、善行愈來愈差；壞的心、惡的業，愈來愈增長。**如同共產黨講鬥爭，一天到晚鬥，你鬥我、我鬥你的，慢慢慢慢地，造成了人的思想一天到晚都是在對付人的。這樣的一套腦筋，你說可怕不可怕！

e、第五種：戒禁取見

（a）引論文

云何戒禁取？謂於戒、禁及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。[150]

戒者，謂以惡見為先，離七種惡。

禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等，此非解脫之因；又計大自在或計世主，及入水、火等，此非生天之因；如是等，彼計為因。

所依蘊者，謂即戒、禁所依之蘊。

清淨者，謂即說此無間方便以為清淨；解脫者，謂即以此解脫煩惱；出離者，謂即以此出離生死；是如此義。

能與無果唐勞、疲苦所依為業。無果唐勞者，謂此不能獲出苦義。

（b）釋論義

Ⅰ、概說要義

[150] 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a20-24)：
戒禁取者，**於諸戒禁及戒禁所依五取蘊等，隨觀執為清淨、為解脫、為出離，諸忍欲覺觀見為體，勞而無果所依為業**。戒禁者，謂惡見為先。勞無果者，由此不能得出離故。

第五種「戒禁取」，**就是對於「戒」、「禁」及「所依蘊」這三種，隨便執著那一種是清淨、是解脫、是出離的。**

Ⅱ、釋「戒禁取」

（Ⅰ）戒

「戒禁取」裡面的「戒」，「謂以惡見為先，離七種惡」。**佛教裡講戒，主要就是身、語七種善行。**在這當中，前面的身是不殺、不盜、不淫，後面是不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語四種。

佛法裡這七種是這樣，外道裡面也有很多看起來持戒持得好得很的，也有不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語的，但是，他的出發點和目的與佛法不同。他們是以惡見為先，從一種錯誤的見（邪見、顛倒的見）出發的；他因為要達成他的理想——達成錯誤的目的，所以要這樣子持戒去做。

如果要持守戒，行為好不是單單看表面，要問為什麼要這樣做？動機何在？假使動機錯誤的話，那就不對了。比方說一個人做好事情，就要問問：「你為什麼？」「生意不好。」生意不好，想這樣子做能夠發財，那他這是邪見，這又不對了。**本來離七種惡是好事情，可是他是以錯誤顛倒的見解、邪知邪見為出發來持戒。**

（Ⅱ）禁

ⅰ、「非因計因」的宗教行為

（ⅰ）第一類事例

「禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等。」這些都是**外道的怪名堂，其實我們普通也叫「戒」，叫持牛戒、持狗戒。持牛戒、持狗戒的，不吃牛肉、不吃狗肉，還不睡覺。**有的人還要**學牛的樣子、學狗的樣子，以為這樣子可以生天。印度就有這一種事情**，中國好像還沒有這許多。

「自拔髮」、「執三支杖」，也都是外道。「自拔髮」，自己把頭髮拔得乾乾淨淨的、血淋淋的。或者手裡拿著「三支杖」——一支杖上面有三個牙叉，這是他們的規矩。我們出家人也有的，從前有的出家人拿方便鏟，目的就是在路上看到死了什麼東西，就把它就近埋了；有石頭，就把它撥撥開，路好通行，這種都是帶點好意的。他們拿著三支杖，這是他們外道的規矩，出去要拿這個杖，不知道有什麼好處，他們講起來總有很多好處。

「僧佉定慧等」，**僧佉，是一種外道，我們普通翻做「數論」**[151]。佛法之中，印度外道有一種叫勝論，一種叫數論。**這一種數論外道他們也修定，他們也講他們的智慧，像這一類的，這是外道的定、慧。**

[151] 數論學派：

（ii）第二類事例

其實，印度外道這種禁還很多，也有人每天到恆河裡洗三次澡，以為這樣子三業就清淨了。佛法經論裡面，講到許多外道怪模怪樣的行為。

從前在我們中國，還有一個外道，他每天要到糞缸裡去洗個澡，不曉得有什麼好處？這許多怪模怪樣的事情，總是要升天啊、成仙的。說迷信，這比迷信還怪，他覺得好得很。

有的人不吃煙火食，煮了、燒過的東西不吃，要吃生的。這都是怪事，佛法裡沒有這許多事情。**印度外道有的不穿衣裳，耆那教裡有不穿衣裳的一派**，他覺得應該這樣子，我們生下來就沒有穿，他死了也不用穿，這樣子他叫做合理。**這些都是外道各式各樣古怪的制度，都包括在「禁」裡面。**

這個「戒」，雖然是由不正當的知見所形成，還算比較合理的行為，表面看起來也是好事情。這個「禁」，就包括許多古里古怪的事情在裡面。像我們中國有很多的忌諱，到什麼時候不准做什麼，許多各式各樣古怪的事情，其實這些都包括在這裡面。**這種戒、這種禁，不能夠得解脫的，不是解脫的因，可是他覺得這個是解脫的因，以為這樣子才能得到解脫。**

（iii）第三類事例

還有執著「大自在」天，或者執著「世主」，或者「入水」、入「火等，此非生天之因」，可是他以為這個是生天之因。**大自在，印度外道所信仰的一個最高的神，叫摩醯首羅，有的翻做「濕婆」[152]，翻譯不同，一樣的，就是這個大自在天。**

數論，梵語 Sāṃ=khya，**音譯為僧佉，又作僧企耶**；意譯又作數術、制數論。**數論學派為印度六派哲學中成立最早者**。相傳初祖為迦毘羅仙人（梵 Kapila）。**此派以分別智慧而計度諸法，並以此數為基礎，從而立名論說，故稱數論派。**

其**早期學說主張精神、物質二者統一為「最高我」，即採取有神論與一元論之立場**（見敘事詩），至**晚期則否認最高我，成為無神論之二元論。神我為純粹意識，不具作用，僅觀照自性而已。自性依序開展為覺**（梵 bud=dhi）、**我慢**（梵 ahaṃkāra）、**五大、十六變異。**此一原理與神我、自性合稱二十五諦。

所謂自性（梵 pra=kṛti），即可供開展之唯一因子，其構成之要素有純質（梵 sattva）、激質（梵 rajas）、翳質（梵 tamas）等三德；神我即由開展後所產生之物質結果中脫離出來，獨自存在，其時即稱為解脫。

此宗派最古之經典為四五世紀頃，伊濕伐羅訖哩史拏（梵 īś=varakṛṣṇa，自在黑）之《僧佉頌》（梵 sāṃkhya -kārikā）。其注釋書有《金七十論》、《高達帕達》（梵 gauḍapāda）與《摩達羅》（梵 māṭhara）之注釋書等，均問世於六世紀左右。其後復有《僧佉經》（梵 sāṃkhya -sūtra），亦為此派重要論書之一。

於諸外道中，數論派乃最有力之學派；佛典中有甚多破斥此派學說之記載。今於印度之瓦拉那西附近，成為獨立學派而存在。（《佛光大辭典》（七）p.6092）

[152] 濕婆天：

濕婆，梵名 śiva。**為印度教三主神之一。**亦稱魯達羅（梵 Rudra，荒神）。**為毀滅之神、苦行之神、舞蹈之神。**古印度婆羅門教聖典中之《梨俱吠陀》卷首即見其記載。**濕婆天為兩**

信仰大自在天，印度現在還是很興盛，裡面有一派叫遍行外道，他們搞男女問題，以為從男男女女的和合裡面也可以生天得清淨解脫。有的人到過印度的，恐怕還不懂，假使在印度的公園或什麼地方，看到有一根不高、柱子一樣的一個東西豎在那裡，就跑過去當凳子坐，那就錯了，鬧笑話了。這個是大自在天的象徵，象徵生殖器的，在他們看來，這個神聖得不得了。

印度的外道很怪很怪，有很多的怪事情。佛教後來慢慢有點變了，變得跟他們一個樣子。**涉水的，就是方才講的，一天洗三次澡，那叫涉水。還有涉火的，到火裡去燒死，以為燒死就解脫了、生天了。**

（iv）第四類事例

我們中國從前佛教裡面也有許多怪事情，很不合理的事情。如普陀山有一個地方叫潮音洞，從前觀音菩薩在這裡面示現，看得到觀音菩薩。後來到普陀山燒香的人，都會到那邊看看，希望看到觀音菩薩。有很多人到這個地方跳下去，就死了，這一個高山的崖谷，他們叫「捨身崖」。這樣子，不曉得是要生天還是了生死？這是什麼想法，我也不懂得。後來旁邊立個「禁止捨身」的牌子在那裡，不准捨身。

佛教徒有許多也是迷迷糊糊的，不懂起來也是弄成這個樣子。也有用火來燒自己火化的，如同這個地方的入火（自殺）。他這樣子就了生死了嗎？**宗教裡，不但普通很多相信靈感、相信什麼神神秘秘的，也有像印度這許多怪模怪樣的，這一類的宗教行為，佛教都叫它做「禁」，這都不是生天之因。**

ii、計執前述行為是解脫因

「如是等，彼計為因」，這許多，他可是**執著為因的**。

Ⅲ、詳述「所依蘊」

「所依蘊者」，就是戒、禁所依的這個五蘊身。

Ⅳ、計執非因的謬見

戒禁取，上面說「隨計為清淨」，「取」**就是他自以為這一種事能夠得到清淨。**

極神格，兼具破壞之恐怖與救濟萬病之恩惠，蓋係**象徵**印度季風的**疾風驟雨之淒慘**，與**風雨後萬物復甦之生機**。其異名極多，自《摩訶婆羅多》以來，均稱作濕婆天，於富蘭那聖典（梵 purāṇa）中最常見。據說其有極大之降魔能力，額上第三隻眼之神火能燒毀一切，曾將妖魔之三座城及愛神燒成灰燼。又傳聞其終年在喜馬拉雅山上修苦行，亦善於跳舞，被稱為舞王。

濕婆天係對立，於創造宇宙之梵天與司掌維持之毘濕奴，而專事破壞，故而印度教有所謂三神一體（梵 Trimūrti）之教義。**濕婆天即係濕婆派之主神，而以男性生殖器官為其象徵，蓋以印度教認為毀滅即有再生之意，故表示生殖能力之男性生殖器被認為是其象徵，而受到教徒之崇拜。**濕婆天在佛教中常以大自在天、摩醯首羅之姿態出現，**與後世左道密教有密切之關係。**（參閱「大自在天」783）（《佛光大辭典》（七）p.6448）

所以，「清淨者，謂即說此無間方便以為清淨」。「無間」，當中沒有空掉的，在時間上，我們說「馬上」、「立刻」。就是說這樣子去做，**以這一種無間的方便，馬上就可以得到清淨了。**

「解脫者，謂即以此解脫煩惱」，就是說**以這一種的方法，也可以解脫煩惱。**

「出離者，謂即以此出離生死；是如此義」，**就是因這種戒、禁，可以出離生死。**

這一種的，佛法叫戒禁取。

V、「戒禁取」的作用

這種戒禁取能夠「與無果唐勞、疲苦所依為業」。「唐勞」這個「唐」[153]字，是文言文，現在很少用了，就是「空」的意思。**「唐勞」，就是徒然的、毫無意義的一種疲勞。弄得辛辛苦苦，自己苦痛得很，仍是沒有結果的。唐勞、疲苦，都依戒禁取引起的。**

所以，「無果唐勞者，謂此不能獲出苦義」，**這是沒有結果的，因為這不能夠得清淨、不能得解脫、不能得出離，徒然的。**你跑到印度去看，印度教徒一天到晚虔誠得不得了，比我們中國的佛教徒不知虔誠多少，他以為這樣子能夠得到解脫。

VI、結說

廣義的講，上面這五種都是不正確的邪知邪見。修行第一關得到初果須陀洹果，要斷三種見——薩迦耶見、疑、戒禁取。換一句話，證初果聖果，決定要離薩迦耶見，決定要離戒禁取，沒有疑惑。斷薩迦耶見，就是從此離了我見，再不會執著我見。斷戒禁取，就是從此不會再無知、愚癡、迷信地跟著人家去做這些戒禁取的事情。

現在佛教裡面，也有很多一般人看了以為修行好得不得了，實際上是屬於戒禁取所生的方法。真正純正的佛教，不應該這麼做的，**這一種是不能得到真正的解脫、清淨、出離的。**

我從前在普陀佛頂山上的藏經閣看藏經，後山有一個人，也是佛頂山上的子孫，後來他不住在寺廟裡，住在外面的一個山洞。他說：「釋迦牟尼佛修六年苦行，我也要修六年苦行！」可是他不懂釋迦牟尼佛並不是靠六年修苦行而成佛的，是捨了苦行才成佛的。

他怎麼修苦行呢？他就走到後山去，住在一個山洞裡面，也不到常住裡頭吃飯了，隨便吃草地上的草也好。後來，旁邊有種田的鄉下農夫看到了，就給他一點蘿蔔啊菜啊什麼的，他不煮就吃。不得了了，瀉肚子瀉得一塌糊塗，臉孔發青，瘦得像鬼一樣。過了三個多月，慢慢慢慢好起來了，後

[153] 唐：2.空；虛。3.引申為徒然，白白地。(《漢語大詞典》（三）p.366）

來身體還是滿健康。不過，這有什麼稀奇的？只是我們的身體一下子不適應。

其實，從前沒有發明火之前，我們的老祖宗都是吃生的。吃生的有什麼關係？吃生的有什麼稀奇？牛還不是吃生的！羊還不是吃生的！有很多事情，想想，怪得很。這樣子苦行用功，不懂！真正的佛法那有這許多。

世界上很多很多怪事情，印度到處都有這許多迷惘的行為，中國也有。這就代表愚癡，都是一種不清淨的聰明、智慧——染慧，希望達成他錯誤的目的，慢慢慢慢產生這許多古里古怪的事情。一個地方一個樣子，不一定的。

（6）疑

A、引論文

云何疑？謂於諦、寶等為有為無，猶預為性。不生善法所依為業。[154]

B、釋論義

（A）釋「疑」的定義

疑是根本煩惱中的第六個，這個地方有定義的。比方遠遠望去，看不清楚是什麼人、什麼東西，這種疑惑，沒有關係，這對生死了不了沒有關係。

佛法裡講的「疑」，與上面講信仰的心理——「信」有關係的。信，就要對業、果、諦、寶起信心，信業、信聖人有聖果、信四諦、信三寶，疑它恰恰相反。

比方說講善、講業果，有道德的懷疑論者，他就疑善、惡到底有沒有？做了善事真的能夠得到好的果報嗎？他也不一定是反對，他有一點不曉得到底有還是沒有，但這可不得了，問題大了。四諦，四諦的理究竟是對或不對呢？他疑疑惑惑的。講佛、法、僧三寶，他就疑三寶到底是不是究竟、清淨？是不是真正的功德呢？

---

[154]（1）《入阿毘達磨論》卷 1(大正 28，983b1-4)：
疑結者，謂**於四聖諦令心猶豫，如臨岐路見結草人躊躇不決，如是於苦心生猶豫為是為非**，乃至廣說。**疑即是結，故名疑結**。
（2）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，603c21-23)：
[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]
疑依六事生：一、聞不正法，二、見師邪行，三、見所信受意見差別，四、性自愚魯，五、甚深法性，六、廣大法教。
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698a10-12)：
疑者，**於諦猶豫為體，善品不生依止為業**。於諦猶豫者，亦攝於實猶豫，如其所應滅、道諦攝故。善品不生者，謂由不決不造修故。
（4）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31，723c19-22)：
疑結者，謂**於諦猶豫。疑結所繫故，於佛、法、僧寶妄生疑惑，以疑惑故，於三寶所不修正行，以於三寶所不修正行故，廣行不善不行諸善，由此能招未來世苦與苦相應。**
（5）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，31c2-10)

所以，平常我們的知識不清楚，不懂的很多，我們眼睛看到的、耳朵聽到的沒有弄清楚，許多這一類的疑疑惑惑，這個都沒有關係。**現在講的這個疑，是「謂於諦、寶等為有為無」的疑惑。**

證初果的聖者要斷三種見，疑就是其中之一。如果對四諦的真理、三寶的功德等決定有信心，沒有疑惑，佛法叫「四正信」——於佛無疑、於法無疑、於僧無疑、對戒無疑，這個程度就是要證初果了。假使還有這一類的疑，決定不能了生死。

（B）「疑」的性質及作用

「猶預為性」，是有嗎？是無嗎？疑疑惑惑的，叫「猶預」。

「不生善法所依為業」，這個樣子，善法就沒有辦法生長了。要起信心了以後，決定向清淨的路上前進。修種種善行，修戒、修定、修慧，都要以這個沒有疑惑起信心才能前進。**有了疑，信心就沒有辦法生起，所以就障礙善法生長。**

（7）小結（俱生、分別起）

A、引論文

諸煩惱中，後三見及疑唯分別起，餘通俱生及分別起。

B、釋論義

（A）「根本煩惱」的兩種歸類——「俱生」與「分別起」

下面是將上述的煩惱分成兩類。

（B）四個「唯分別起」的煩惱

「諸煩惱中」，就是前面這六種根本煩惱，也就是十種煩惱中。**後面的邪見、見取、戒禁取三種見及疑，「唯分別起」，都是從分別所起的。**也就是因為我們人聰明，慢慢的研究，東想西想、東說西說，所分別出來才有的。

（C）六個屬「俱生」及「分別起」的煩惱

「餘通俱生及分別起」，**其他的貪、瞋、癡、慢、薩迦耶見、邊執見，有的是與生俱來就有的，有的是從分別所起的。**

分成兩類，這個是唯識宗的思想。

C、明後續內容：「小隨煩惱」

下面的「隨煩惱」[155]，就是依根本煩惱而起的，也可以叫做小煩惱。不要看它叫小煩惱，問題很大。隨煩惱又分成三類，現在講最小的，有十種。

---

[155]（1）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，604a13-16)：
復次，**隨煩惱**自性云何？謂**忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害；無慚、無愧；惛沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知**；惡作、睡眠、尋、伺。如〈本地分〉已廣詮說。如是等類，名隨煩惱自性。

（2）《瑜伽師地論》卷 55(大正 30，604a25-28)：
復次，**隨煩惱云何展轉相應？**當知**無慚、無愧與一切不善相應。不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧與一切染污心相應**。睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應。所餘當知互不相應。

5、十小隨煩惱心所[156]

（1）忿

A、引論文

云何忿？謂依現前不饒益事，心憤為性。能與暴惡、執持鞭杖所依為業。[157]

B、釋論義

（A）「忿」的性質

這種煩惱叫「忿」，**其實都是瞋恨、瞋恚、瞋心而起的。**

（B）「忿」的形態

「依現前不饒益事」，比方現在有個事情，**別人當面對自己**說些好像不太合適、沒有什麼利益的話。**自己心理上就憤發了，就氣不過了**，當下臉孔就變色、鼓起來了，**當面就生氣了**，這一種叫做「忿」。

（C）「忿」的作用

「能與暴惡、執持鞭杖所依為業」，**能夠引起暴惡，向對方施加暴行、暴力。**「執持鞭杖」，以現在的話就是用刀、用槍，隨便什麼東西都可以，要打、要殺，什麼都可以引起來。

這個「忿」是衝動的，一句話或者一件事情，當面有一點不合自己的意，使自己好像不饒益，對自己沒有好處，心理上就憤發起來，立刻行暴，打啦、殺啦。現在這個時代怪，有許多太保、流氓，你向他看一眼，他馬上就：「看我！」這種都是忿。**忿看得出來的，臉孔都變了，弄得不好，就對付。**兩個吵一架還是頂好頂好的，弄得不好就動手打架，這叫忿。

（2）恨

A、引論文

云何恨？謂忿為先，結怨不捨為性。能與不忍所依為業。[158]

---

[156]（1）《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，622b29-c4)：
忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害，**此十隨煩惱，各別不善心起，若一生時必無第二。如是十種皆欲界繫，除誑、諂、憍，由誑及諂至初靜慮，憍通三界。**

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29，20a16-19)：
頌曰：忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍，如是類名為小煩惱地法。
論曰：如是類法[1]**唯修所斷，**[2]**意識地**起無明相應，[3]**各別現行**故，名為**小煩惱地法**。

[157]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b20-21)：
若瞋恚纏，能令面貌慘裂奮發，說名為忿。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698c23-25)：
忿者，**依止現前不饒益相，瞋之一分，心怒為體；執仗憤發所依為業。**當知忿等是假建立，離瞋等外無別性故。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33b8-12)：
云何為忿？依**對現前不饒益境，憤發為性；能障不忿，執仗為業。**謂懷忿者，多發暴惡身表業故，**此即瞋恚一分為體，離瞋無別忿相用故。**

[158]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b21)：
內懷怨結故，名為恨。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698c25-27)：

B、釋論義

（A）「恨」的形態與性質

我們普通講「忿恨」，**「忿」、「恨」好像差不多，其實心理作用不同。**

恨，「謂忿為先」，先是忿，因為當面有個什麼事情引起心裡忿，心裡先氣了。以忿為先之後，有人勸「好啦，好啦，過去了。」可是，過去是過去了，「結怨不捨為性」，**心裡上結了一個怨一樣，永久不捨掉，沒有放棄。永久記著過去那個事情，永久記著某人對我這樣，永遠放在心裡，這一種叫「恨」，懷恨在心。**

有很多人雖然是吵一架，過了就忘了。下次見到，「嘿，你來了。」還是很好啊！這種直心人，還好。最怕的是心裡稍微有一點不舒服的話，永久記住你，這種人最麻煩。這種小煩惱最嚴重不過，很多很多的反應都是這樣來的。

（B）「恨」的作用

恨，能夠「與不忍所依為業」。你從前那一次對我不住，心裡忿不過，**恨了以後，好像是這口氣忍不下來了，不能忍耐。下次碰到機會的話**，馬上就拿出來，**就要報復你、對付你了**，這種叫做「與不忍所依為業」。

（3）覆

A、引論文

云何覆？謂於過失隱藏為性。

謂藏隱罪故，他正教誨時，不能發露，是癡之分。

能與追悔、不安隱住所依為業。[159]

B、釋論義

（A）闡明「覆」與戒行的關係

a、違犯戒行應當懺悔

恨者，**自此已後即瞋一分，懷怨不捨為體；不忍所依為業**。自此後者，謂從忿後。**不忍者，謂不堪忍、不饒益事。**

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33b12-15)：

云何為恨？由忿為先，懷惡不捨結怨為性；能障不恨熱惱為業。謂結恨者，**不能含忍，恒熱惱故，此亦瞋恚一分為體，離瞋無別恨相用故**。

[159]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b21-22)：

隱藏眾惡故，名為覆。

（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，698c28-699a1)：

覆者，於所作罪他正舉時，癡之一分，隱藏為體；悔不安住所依為業。法爾，**覆藏所作罪者，心必憂悔，由此不得安隱而住**。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33b15-22)：

云何為覆？**於自作罪恐失利譽，隱藏為性；能障不覆，悔惱為業**。謂覆罪者，後必悔惱不安隱故。有義：此覆，癡一分攝。論唯說此，癡一分故，不懼當苦覆自罪故。有義：此覆，貪、癡一分攝，亦恐失利譽，覆自罪故。論據麁顯，唯說癡分。如說掉舉是貪分故，然說掉舉遍諸染心，不可執為唯是貪分。

這個「覆」，在我們佛法裡講，很壞。為什麼？**我們佛法講受戒、持戒，但是一個持戒的人，能夠一生一點都沒有錯的嗎？不容易做到。**當然，根本的戒是不能犯的，普通其他各式各樣的錯誤都免不了的。換一句話說，輕的戒都免不了犯的，犯了戒，或者輕一點，或者重一點。

佛法的制度，真正重的，那當然趕出去了，其他或輕或重的，要自己簡擇，承認自己不對了、做錯了。我犯了，犯了就要去懺悔。現在的人懺悔的辦法，是到菩薩面前拜，到佛面前去磕頭，佛法裡講的不是這樣。[160]**是我對不住某人了，我就要向這個某人去承認錯誤；我對這件事情做錯了，對三寶對不住了，就要在大眾面前說出來懺悔。**

b、有犯不懺即為「覆」

怎麼叫懺悔呢？要說！把自己的錯處說出來，我怎麼不對了，我承認錯誤了。拿現在的話叫「坦白」，佛法的名字叫「發露」。這個，我們現在中國人都不成，難為情！這多難為情啊！而且犯了戒，有的時候說出來不太好聽的話，那簡直見不得人啊！佛就說：你犯戒的時候都不會難為情，怎麼叫你懺悔，你反而會難為情呢？**可是，我們現在中國人沒有這種懺悔制度，都是難為情！難為情就怎麼樣？放在心裡，這就叫「覆」。**[161]

---

[160] 印順導師《華雨集（二）》（中編）第四章，第二節〈「大乘佛法」的懺悔說〉，p.185-187：
初期的大乘懺悔法，如《佛說舍利弗悔過經》，懺悔法，是在十方佛前陳說的。先說犯罪的原因是為貪、瞋、癡煩惱所逼，就是煩惱所發動；不知道佛、法、僧；不知道是善是不善。其次，**發露陳說自己無始以來的惡業**，內容為：
1.惡心出佛身血、謗正法、破僧、殺阿羅漢、殺父、殺母。
2.十不善業道——自作、教他作、見作隨喜。
3.罵詈誹謗、斗秤欺誑、惱亂眾生、不孝父母。
4.盜塔物、盜僧物、毀佛經戒、違逆和尚與阿闍黎。
5.毀辱三乘人、惡口毀佛、法說非法、非法說法。
1.是最重的五無間罪，「大乘佛法」多一毀謗經法的重罪。如《大智度論》說「聲聞道中，作五逆罪人，佛說受地獄一劫。菩薩道中，破佛法人，（佛）說此間劫盡，復至他方（地獄）受無量罪」，如《大品般若經》（四一）〈信毀品〉所說。
2.十不善業道，是世間最一般的惡行。3.是世間的惡行。4.是出家人在佛教內所犯的惡業。5.一般人對佛、法、僧的毀謗破壞。
這些無始以來所作的惡業，其實就是當時大乘佛教所面對的（教內教外的）種種罪惡。現在十方世界有佛，所以向十方佛發露懺悔。自己雖見不到十方佛，十方佛是知者、見者，知道自己的罪惡，自己的發露，也能受自己的懺悔。**懺悔是希望「淨除業障」（經名《滅業障礙》），「願以此罪，今生輕受」；以後不墮三惡道，不生八難（應譯為「八無暇」），能在人間（天上）修學佛道。**
大乘懺法，是日三時、夜三時——每天六次的在十方佛前懺悔。**「佛法」的本義，只懺悔現生所作的惡業，隨犯隨懺，勿使障礙聖道的修行**（僧伽內部，更有維護僧伽清淨的意義），過去生中所作的惡業，可說是不加理會的。**重要的是現生的離惡行善，降伏、斷除煩惱。**如煩惱不起、降伏、斷除，身、語、意三業一定清淨，能修善以趣入聖道；趣入聖道，那過去的無邊業力，一時失卻了感報的可能性。

[161] 印順導師《成佛之道（增注本）》第四章〈三乘共法〉，p.189-190：
這裡，有一要點，就是「犯」戒「者」，切「勿覆藏」自己的罪過。懺悔，意義是乞求容忍，再將自己所有的過失發露出來。**如犯戒而又怕人知道，故意隱藏在心裡，這是再也沒法清**

那糟糕了，這個罪是永不清淨。比方你有一隻夜壺，晚上小便、大便，痾得臭臭的。你把這個夜壺覆起來，或者沒有覆起來，而是從上面把它蒙起來。過了一個月、兩個月，打開來的話，不得了了，更臭了。那麼，頂好的辦法是什麼呢？把穢物倒掉，把夜壺仰天，太陽曬曬，空氣流通，過幾天氣息就沒有了。

我們犯了錯以後，就是要說，所以佛法裡的老規矩，要說。懺悔的「悔」字，梵文原意就是「說」。「懺」的意思就是「請你原諒，我錯了，請你原諒。」怎麼原諒？那麼要說啊！這個就叫「不覆」——沒有覆藏心。你放在心裡，這個心叫「覆」。

（B）明「覆」的性質——隱藏過失

覆是很不好的心理，愈搞愈壞，罪惡就會愈來愈深。所以，「謂於過失隱藏為性」，自己犯了過失以後，隱藏起來，不要使人家知道。怕人知道，留在心裡又不舒服，就到佛菩薩面前去叩幾個頭，這種辦法其實是沒有用的。因為凡是這種人，他隱藏了罪，為的是不要給別人知道的，但是你說真正能不知道嗎？天下沒有這個事喔！

有很多都是自己以為天衣無縫，什麼人都不曉得，結果人家還是知道了。等到人家知道了，佛教的規矩那就要出來說你的；在大眾的面前：「某人，我要舉你的罪哦！」「舉」，就是把你的罪說出來。你不能說：「我的事不要你管！」那這個簡直是違反出家人的規矩了。應該說：「請大德慈悲，我不知道，由得你說。」那麼，他就要說了：你怎麼怎麼……。

（C）因隱覆而引出的結果

a、不受教誨

假使這個人是隱覆的，這個時候他心裡是又難過又氣。可惡！你非要把我說出來不可嗎？所以是「他正教誨時，不能發露」。**別人真正要教誨、教導，使他懺悔得清淨的時候，他不肯發露、不承認。「我沒有，我不知道。」那這種人有什麼辦法，在佛法的戒律裡來講，這個人他沒有救的。輕的罪，埋了，永遠是愈來愈重。**

所以，佛法這個道理，和現在我們中國佛教的想法完全不同，有了錯誤，應該說出來求懺悔。在求懺悔了，佛法說「有罪當懺悔，懺悔即清淨」，**有了**

淨了。依佛法來說，誰沒有過失？或輕或重，大家都是不免違犯的。只要能生慚愧心，肯懺悔，就好了。這正如儒家所說的：『過則勿憚改。』**凡是犯戒而又覆藏的，過失是越來越重。一般人，起初每是小小的過失，犯而不懺悔，就會繼續違犯下去；久了，就會恬不知恥的犯極重戒。**舉喻說：如甕中藏有穢物、毒素，如把它倒出來暴露在日光下，很快就清淨了。如蓋得緊緊的，生怕穢氣外洩，那不但不會清淨，而且是越久越臭。所以佛制戒律，對於犯重罪而又覆藏的，給予加重的處分。同時，凡有慚愧心、慈悲心的比丘，見到同學、師長、弟子們犯罪，應好好的勸他懺悔。如不聽，就公開的舉發出來（但也要在適當的時候）。這才是助人為善，才能保持僧團的清淨。在僧團中，切勿互相隱藏，而誤以為是團結的美德。

罪就要懺悔，懺悔就清淨了，以後人家就不准說了。不能「哎喲！你從前怎麼樣怎麼樣……。」誰說了這個話，誰就犯戒了，出家人的規矩是這樣子。

他有錯誤，既然已經經過懺悔了，過去了，他已經清淨了，不能再說的。那一個算陳年老帳，翻舊帳的話，這個人很壞的，不可以。

b、是愚癡的一分

這是佛教的制度，這許多是戒律的問題，否則這戒律做什麼？怎麼能夠用呢？這才能用啊！**不覆藏，懺悔清淨了多好啊！要是把罪悶在那裡，怕人知道，愈來愈搞愈壞，你說笨不笨？愚癡透了。他就是要面子，怕人知道。這個覆是一種「癡之分」，屬於愚癡的一分，是一種愚癡相。**

（C）「覆」的作用

「能與追悔、不安隱住所依為業。」我們中國人向來有一句話，叫「良心不安」。有的人做了很壞的壞事以後，晚上睡覺睡到半夜，有的時候會感覺到不好過，生起對不住什麼人、做了什麼不好的事這種心，**我們中國人叫良心不安，佛法的名字叫做「追悔」。**當初我為什麼要這樣子做呢？**追悔自己這個錯誤不能懺悔，永久這個罪業積在內心。**

我們這個心是這樣的，懺悔，好像把我們的心洗乾淨了；**不發露、不懺悔，這個罪永久在心裡，有時候想起來，懊悔了。生起懊悔心，叫良心不安，叫「不安隱住」，苦苦惱惱的，心裡極難過。**

有很多人做了一件錯誤的事以後，這事一生都時常在心裡。當然，**一個小的錯的事情，輕微的罪，過了他就自己也忘記了。重要的事情、重的罪放在心裡的話，就會良心不安，以後會引起追悔**，「哎，錯了！」這個「悔」，不是懺悔的悔，是懊悔。即使自己心裡一直「哎！哎！哎！」有什麼用呢？沒有用的。弄得苦苦惱惱的，不安穩住，這個就是從覆引起來的作用。

（4）惱

A、引論文

云何惱？謂發暴惡言，陵犯為性。忿、恨為先，心起損害。

暴惡言者，謂切害、麁獷。

能與憂苦、不安隱住所依為業，又能發生非福為業、起惡名稱為業。[162]

B、釋論義

（A）詳明「惱」的定義

---

[162]（1）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a2-4)：
惱者，**忿、恨居先，瞋之一分，心戾為體**；高暴麁言所依為業、生起非福為業、不安隱住為業。**高暴麁言者，謂語現凶疎切人心腑。**

（2）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33b22-26)：
云何為惱？忿、恨為先，追觸暴熱很戾為性；能障不惱蛆螫為業。謂**追往惡觸，現違緣心便很戾，多發麤暴、凶鄙麁言、蛆螫他故**，此亦瞋恚一分為體，離瞋無別惱相用故。

第四個，惱心所，是「忿、恨為先，心起損害」。**或者現在起了忿怒，或者過去有了一種怨恨，以這個忿、恨為先，引起一種要損害對方的心理。**

（B）「惱」的性質

這一種心理，表現在外面的是「謂發暴惡言，陵犯為性」。

「發暴惡言」，**發起一種很粗暴的、很不好聽的、很壞的話，我們普通講就是罵人啊這些。**「暴惡言」，「謂切害、麁獷」兩類。

「切害」，**話說出來像刀一樣的刺，很兇、很多狠毒的話。不管說什麼話，都是很傷人的話，我們平常也有說這話像刀一樣的刺人，使你的心理上難過。**各方面的話，都是說不好的話，傷害對方，這一種話叫做「切害」。

一種是「麁獷」，**麁獷就是一種漫罵，毫無理性的大吵大鬧的，比如很粗惡、很暴惡的話。**

「陵犯為性」，**等於侵犯他、侵陵他，損害對方。**

這一種的心理作用，叫做「惱」。如果是**單單放在心裡生生氣，還是「忿」；假使過了，永久不忘，就是「恨」；當下就發出脾氣、罵人等，這個心理更強化了，叫「惱」。**

（C）「惱」的三種作用

a、第一種作用——心理上的憂苦

惱的作用，「能與憂苦、不安隱住所依為業」。**以惱引發說這個話，使對方心理上憂苦，心理上不得安穩，**「隱」就是「穩」字。其實，**自己也可能因為說很暴惡、麁獷的話損害對方以後，引起自己心理上很不舒服、很難過的。**有的人也是這樣，一下子衝動，罵也罵了，壞話說也說了，後來想想覺得還是不對。**這一種，很不是滋味的，一方面使人憂苦、不安穩，一方面使自己憂苦、不安穩，都是依「惱」而引起的。**

b、第二種作用——非福的行為

這個「惱」還有很多問題，「又能發生非福為業」，或者還可以發生一種非福。「非福」，就是罪惡的、有罪的。**因為惱，他可以採取行動，或者是身體上行為的行動，或者單單是語言方面，發生一種罪行。**比方惡口罵人的話，這是一種不好的話，這也有罪惡，是非法的行為。我們現在國家法律也是這樣，你如果無緣無故罵人的話，他可以控告你的。事實上這是傷人的，是不應該的事情。

c、第三種作用——壞自身的名譽

可以「起惡名稱為業」，**還可以引起惡名稱這一種不好的結果。人家知道了，聽到了，都怕。**「哎呀！某人，這個人壞得很，嘴巴也壞，脾氣壞透了。」慢慢慢慢大家都知道這是什麼樣的一個人，這就是「惡名稱」。

d、小結

這種「惱」的心理可以起這三種的業。其實這種很容易懂的，我們平日時常也多半可以看到，我們自己有時不留心，也會有這一種不良的心理活動，造成種種不好的行為。

（5）嫉

A、引論文

云何嫉[163]？謂於他盛事，心妒為性。為名利故，於他盛事不堪忍耐，妒忌[164]心生。

自住憂苦所依為業。[165]

B、釋論義

（A）「嫉」的性質

第五種叫**「嫉」，就是嫉妒**。人的脾氣很怪！人家好，我們應該生快樂、隨喜心；他有錢，我們也生隨喜心；他現在生意做得不錯，他有名譽，我們也應該生隨喜心；他學問好，我們也應該生個隨喜心；他修行修得好，我們都應該生隨喜心。

人家有好的事情，我們應該生好的心，可是我們人不是這樣。見到人家發財有錢的時候，心理上就嫉妒；假使這個人有名了，就嫉妒他；假使說這個人學問好，自己心裡生起嫉妒。**自己做得更好就好了嘛，可是他不這樣想，就好像這麼一來的話，別人在自己上面了，就放不下了。**

無論是名、利、錢，做事的，不管是那一界，政界乃至學界，這個社會上這種情形都非常的普遍，甚至做好事都這樣。比方別人辦個慈善事業，自己也辦個慈善事業，別人慈善事業辦得好，自己心裡就難過了。怪得很啊，眾生顛倒是這樣的！所以，「謂於他盛事」，對於他盛的事情，**這個盛事包括很多的，或者財產很豐裕，或者名譽很高，或者官做得很大，或者他家裡的兒孫好，各式各樣。**

總之，對於別人的好事情——盛事，心裡嫉妒，這個就是叫做「嫉」。

那麼為什麼要嫉呢？無非是為名、為利，所以對於別人盛的時候，「不堪忍耐，妒忌心生」，心理上忍不下來，妒忌心就生起來。

---

[163] 嫉〔jí ㄐㄧˊ〕：2.憎惡，痛恨。（《漢語大詞典》（四）p.396）

[164] 妒〔dù ㄉㄨˋ〕忌：因別人比自己好而忌恨。（《漢語大詞典》（四）p.311）

[165]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b22-23)：
心懷染污，不憙他榮故，**名為嫉**。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a5-6)：
嫉者，**耽著利養，不耐他榮**，瞋之一分，心妬為體；令心憂慼，不安隱住為業。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33b26-c1)：
云何為嫉？**徇自名利，不耐他榮，妬忌為性**；能障不嫉，憂慼為業。謂嫉妬者，**聞見他榮深懷憂慼，不安隱故，此亦瞋恚一分為體，離瞋無別嫉相用故**。

我們普通有一句話叫做「不耐他榮」，**人家榮華，人家好，自己心理上受不了，這個妒忌心是這樣子來的。**我們應該要說：「好，頂好我比他更好！」這也是合理的。可是，要更好，要有一個更好的正當辦法，如果不想正當的辦法，就是討厭別人，**這是一種很壞的心理作用。**

（B）「嫉」的作用

這個嫉心有什麼作用呢？「自住憂苦所依為業」，**結果自己心理上在那裡苦，妒忌人家，實際上自己心裡起種種的憂苦。**為什麼？不及人嘛！不耐他榮，心理上引起很重的憂苦，都是依妒嫉心而生的。這許多，實際上都是普通一般人很容易看得到的事情。

（6）慳

A、引論文

云何慳[166]？謂施相違，心吝為性。

謂於財等生吝惜[167]故，不能惠施，如是為慳。心偏執著利養眾具，是貪之分。與無厭足所依為業。無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恆積聚。[168]

B、釋論義

（A）「慳」的性質

布施，自己有的東西可以給人。**自己有了，捨不得給人，捨不得布施，所以叫「施相違」，與布施恰恰相違反。**「於財等」，就是對於金錢種種，因為心理上「生吝惜」，所以不能夠布施，這個就叫做「慳」。

（B）「慳」屬於貪的一分

a、貪著「利養」及「眾具」

「心偏執著利養眾具，是貪之分」，**他心理上偏在執著利養以及利養的工具。**

b、詳說「利養」

什麼叫利養呢？我們普通佛法有一個名字，叫「名聞利養」，**利，是經濟方面的。**經濟方面的東西**可以養我們身體的，穿的、吃的、用的種種，可以滋養我們，能維持我們生活，維持我們生命的，叫做「利養」。**

c、詳解「眾具」

---

[166] 慳〔qiān ㄑㄧㄢ〕：1.節約；吝嗇。(《漢語大詞典》(七) p.705)

[167] 吝惜：顧惜；捨不得。(《漢語大詞典》(三) p.242)

[168] (1)《瑜伽師地論》卷 89 (大正 30，802b23-24)：
於資生具，深懷鄙悋故，名為慳。

(2) 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a6-9)：
慳者，耽著利養，**於資生具貪之一分，心悋為體**；不捨所依為業。不捨者，由慳悋故，**非所用具亦恒聚積**。

(3) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c1-4)：
云何為慳？**耽著財法，不能慧捨，祕悋為性**；能障不慳，鄙畜為業。謂**慳悋者，心多鄙澁，畜積財法不能捨**故，此即貪愛一分為體，離貪無別慳相用故。

要得到利養，也要有種種的工具。比方說我們吃東西，我們吃了這個東西才真正利了、養了。**吃東西，食物要用東西煮，要用東西放，各式各樣的器具，就是「眾具」——利養的眾具。**比方住的、穿的、吃的、往來，關於衣食行住這許多方面的事情，簡單的說就是經濟，通俗的話就是錢；當然，實際上不一定是錢，總之是經濟方面的。

d、小結

捨不得，對於這些經濟工具捨不得，所以是「貪之分」，是屬於貪的一分。

（C）「慳」的作用

a、令心無厭足

嚴格上講，這個慳吝心實際上就是貪心，這種慳吝心一發展起來，「無厭足所依為業」。好像沒有滿足的，愈多愈好，永久不夠。平常我們人沒有錢的時候，心量很小，拿我們現在比方來講，假使有個三十萬塊、五十萬塊，就夠了。等到真正有了三十萬、五十萬，心又變了，希望有一百萬了。有了這個心的話，實際上沒有標準的，愈來愈多、愈來愈多，還是不夠，永久是不夠的。所以我們普通叫做「欲望無窮」，也就是這個意思。

b、貪求物質的積聚

這「無厭足」，就是心沒有滿足的，「夠了、夠了」，「不要了、不要了」，他沒有這個心的，愈多愈好。**假使說真正要用的，當然少了是不成的。已經太多太多、沒有用處的，他還是不夠，所以講「無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恆積聚」。**用不到的東西，他還是永遠保持在那裡，也是愈積愈多、愈積愈多，東西愈多愈好。做什麼用呢？事實上沒有用！沒有用，還是這樣，愈多愈好。

c、舉例合說

這種故事很多很多。有一個人有很多黃金，放在罈子埋在牆邊地下。外面看不到，可是他總是每天經過看一下，每天跑過去看一下，天天跑到那裡看。後來被人家發現了，懷疑這個人怪啊！每天到這裡看一看，什麼道理啊？有人把它一挖，哦！就挖了拿走了。

第二天他來，看到了，不得了了，這個過不了了。有個人就問他：「你這些東西用不用啊？」「不用，用不到。錢還多得很，這個是永久用不到的東西。」「我就幫你想個辦法，你還是用這缸，放些磚頭在裡面，還是埋在那裡，你就當它是黃金就好了。」

這是笑話，人是這樣子的！還有，我們有時在報紙上會看到的，中國人也有，外國人也有。一位美國的老太太，平常從來好像是乞丐一樣，她到死了以後，搜出多少萬美金出來。這樣子，那平常何必要那樣呢？**捨不得！有這個慳吝，實際上講就是沒有福報。自己也捨不得吃，也捨不得給家裡的人吃，不但不肯做好事，連自己都是很慳吝，這種人，積聚愈多愈好。**

d、小結

你慢慢去看，將來會碰得到這種人的。假使真正為了需要吃、需要什麼東西而捨不得，這個也很普通。給了別人，自己明天沒得吃了，普通人都捨不得。但**慳吝成性的人，他內心是愈多愈好，捨不得的**。

（7）誑

A、引論文

云何誑？謂矯妄[169]於他，詐現不實功德為性，是貪之分。能與邪命所依為業。[170]

B、釋論義

（A）「誑」的性質

這一個叫「誑」心所，「誑」[171]這個字大家注意了，和我們平常用的不同。我們平常用的誑，是「欺誑」——騙騙。**這一種誑，騙當然也是騙，可它這個騙不太同，「矯妄於他」，換一句話，就是對於別人矯妄。**

什麼叫「矯妄」呢？「妄」是不實在的，虛妄的。「矯」是裝腔作勢，做出一個假樣子出來。「詐現不實功德為性」，**故意表現出不實在的功德，他本來沒有功德的，做出一個有功德的樣子出來。**

（B）「誑」的形態

這種大多是指出家人講的，這種心理出家人最多了。當然，在家人也可以有這一種，他表現得不同一點，沒有學問的裝成有學問的樣子，沒有錢的裝出一個有錢的闊佬的樣子，諸如此類的，都是「誑」。

出家人則是根本沒有修行，他要裝出個老修行的樣子來。沒有持戒，可以像很持戒的樣子。根本沒有修定，沒有得定，裝得好像使人家瞭解說這個人的定力好深，功夫好高。不開悟的，使人家覺得好像他是開悟的。他也沒有說我開悟了、我得的定很深，他也不這麼說，他做出一種表現出來，使人家覺得他是這樣的人，**所以說這個騙，騙得很高明，換一句話，都是裝腔作勢的。**

一個出家人為什麼這樣做呢？說破了，無非為了一點名，為了一點利。人家要稱讚他：喔！某人了不得啊！老修行啊！定力好啊！開悟啊！知道前生啊！知

---

[169] 矯妄：假冒妄為；巧詐狂妄。（《漢語大詞典》（七）p.1549）

[170]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644b28-c1)：
云何有誑？謂**不真實顯己功德，彼實無德，而欲令他諸有智者、同梵行等，了知有德。**
（2）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b24-25)：
為欺誑彼，內懷異謀外現別相故，名為誑心。
（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a10-11)：
誑者，**耽著利養，貪、癡一分，詐現不實功德為體**；邪命所依為業。
（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c4-8)：
云何為誑？**為獲利譽，矯現有德，詭詐為性**；能障不誑，邪命為業。謂**矯誑者，心懷異謀，多現不實邪命事**故，此即貪、癡一分為體，離二無別誑相用故。

[171] 誑〔kuáng ㄎㄨㄤˊ〕：1.惑亂；欺騙。（《漢語大詞典》（十一）p.237）

道後世啊！不得了！這樣，不但有名，供養就來了，那麼就有利了。目的無非這一套，不是這樣，何必如此。**這一種，對出家人來講，是最壞的、極重極重的煩惱。**

（C）「誑」的作用

所以說「詐現不實功德為性」，虛詐表現，沒有功德表現好像有功德，這叫做「誑」，也是貪的一分。「能與邪命所依為業」，當然是「邪命」。**「邪命」這個「命」，在佛法當中就是經濟生活，「邪命」就是不正當的經濟生活。**

穿的、吃的、住的之類的東西，我們現在都要講錢，其實是東西。**這些，來要來得合法，用要用得正當，那就是「正命」；用不正當的方法弄得來，那就是叫「邪命」。**像現在這種經濟犯罪，就是叫「邪命」。

有的人，要騙錢的時候修房子；人家看看，「有辦法，他生意做得很好。」實際上他不是這回事情，也是矯，也是誑。誑的一類，社會上多得很。出家人之所以要表現，不是功德，那為了邪命啊！也是為了得到利養，讓別人多供養一點，不正當的來路，這種也是很普通的。**邪命很多都是從「誑」來的，矯詐、虛妄表現出一種使人家覺得是如此的樣子，他還不一定向人家說。**

（8）諂

A、引論文

云何諂？謂矯設方便，隱己過惡，心曲為性。謂於名利有所計著，是貪、癡分。障正教誨為業，復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。[172]

B、釋論義

（A）明「諂」的性質——心曲為性

這個**「諂」和上面的「覆」很有一點關係。**

一個人犯了過失以後，**隱藏在心裡面，就是「覆」。**

「諂」是一個人犯了錯誤以後，「矯設方便，隱己過惡，心曲為性」。**另外弄出一個方法出來，表現出來，把自己的過失隱埋起來，這個心就是歪曲了，不是正直的。**有就有，沒有就沒有，本來是犯就犯，不犯就不犯。犯了，依法懺

---

[172]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644b26-27)：
云何有諂？謂**自有過，而不能於大師智者、同梵行所，如實發露。**
（2）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b25-26)：
不正直，不明不顯，解行邪曲故，名為諂。
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a12-15)：
諂者，耽著利養，貪、癡一分，矯設方便隱實過惡為體；障正教授為業。**矯設方便隱實過惡者**，謂**託餘事以避餘事。障正教授者，由不如實發露所犯，不任教授故。**
（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c8-13)：
云何為諂？為網他故，矯設異儀險曲為性；能障不諂教誨為業。謂諂曲者，為網帽他曲順時，宜矯設方便，**為取他意或藏己失**；不任師友正教誨故，**此亦貪、癡一分為體，離二無別諂相用故。**

悔就解決，但他不能這樣，**他犯了以後，一定要另外掩飾，我們普通說掩飾，就是矯設**。

「矯設方便」，**就是掩飾自己，怕人知道，怕別人說，表現得好像沒有犯錯，自己好好的，這樣子把犯的錯誤隱藏在裡面，這一種心是歪曲不直的。**佛法講質直，這個樣子一來，在佛法之中，沒有辦法的。經上說比喻，好像要從樹林裡把一根樹木拖出來一樣，直的話，一拖就出來了；彎彎曲曲的話，到處都掛住了，就不容易出來。**真正要修行、要解脫，這種諂曲的心很不容易的，這是一種重的煩惱。**

（B）諂曲的目的及特徵

為什麼要這樣子呢？「謂於名利有所計著」。假使把自己的錯誤、過失說出來，使人家發現、知道了以後，名也沒有了，利也失掉了。

為了執著名利，所以就諂曲，掩飾自己的過失，這種心理叫做「諂」，所以說「是貪、癡分」。**一方面他有貪心**，貪這個名利；**一方面是愚癡**，用正當的方法可以解決的，他不。

（C）「諂」的作用

這樣子，過失愈來愈重，所以「障正教誨為業」。有了諂心，對於佛法之中正當的教導、教誨，就障礙了。這個教誨是什麼呢？一個人有了錯誤，別人說：「某人！你這個事情不可以啊，要懺悔。」或者覺得你還沒有一定犯什麼大錯，「這個不得了，你這樣下去，不對的喔！」人家好好的教導你、開示你，**這種諂的心不受教誨，不但不承認，還用個方法來掩飾，好像做得很好一樣。不受教誨，和上面的覆一樣，不肯懺悔。覆，純粹是對自己；諂，是對外的。**

「復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。」另外，**因為他有了罪，不肯老老實實的發露、歸依懺悔，所以不任教授。這一種人成了一種不能教化的人，就用不著教了。**其實，這和上面的「覆」非常之相關的。

這許多，很多都是在宗教方面講的，說佛法裡面出家人在修行上要怎樣怎樣。其實，瞭解這個原則，就是一般在家人，還是很多很多這種同樣的東西，都是不好的心理。

（9）憍

A、引論文

云何憍？謂於盛事染著、倨傲[173]，能盡為性。

盛事者，謂有漏盛事。染著、倨傲者，謂於染愛悅豫、矜持[174]，是貪之分。

能盡者，謂此能盡諸善根故。[175]

---

[173] 倨傲：亦作"倨敖"。亦作"倨驁"。傲慢不恭。(《漢語大詞典》（一）p.1524）

[174] 矜持：2.自鳴得意；自負。（《漢語大詞典》（八）p.582）

[175]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802c11-12)：

發心懷染污，為顯己德，假現威儀故，名為矯。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a16-21)：

B、釋論義

（A）「憍」的特徵

前面曾經講過，我們普通「憍」和「慢」合起來講「憍慢」，但是佛法之中，**「慢」和「憍」分開來講，是兩種不同的心理活動**。

「憍」是「謂於盛事」，**對於一種好的事情**，比方說身體健康，或者學問好，或者在政府做事情職位很高，或者比方說生得很漂亮，什麼都可以。盛年年紀輕，身體健康，樣子生得好看，**只要自己有一種長處，他就針對自己這個好的事情，生起一種染著、倨傲，這就叫做「憍」**。

「慢」是和人家比較之下才發生的，「憍」不用和別人家比，自然而然就對自己好的事情產生的。佛法裡講到「族性憍」，像印度，生在婆羅門階級，他就憍了。「我是婆羅門，你是賤族。」等於他是貴族，他就會憍了。

（B）闡述文意

「盛事者，謂有漏盛事。」**有漏的盛事**，就是我們世間法裡面這些好的事情。**有名、有利，有福、有祿[176]、有壽**，諸如此類的，**都是一種盛事**。

「染著、倨傲者，謂於染愛悅豫、矜持，是貪之分。」對於自己這一點**有漏的盛事，自己生起一種貪念，覺得很好**。換一句話，對自己這個好事情，自己很欣賞自己，就是「矜持」，也就是「倨傲」的意思，生起驕傲的心。「悅豫」，就是對這個事情，心理上很舒服，很歡喜的一種境界。所以**這是屬於貪的一分，還是一種貪**。

上面說「能盡為性」，**憍能夠使自己的種種善根、種種功德，慢慢慢慢消失。因為有了憍，慢慢慢慢的不容易再向上了，只有慢慢向下。**所以說「能盡諸善根故」，善根就是無貪、無瞋、無癡三種善根。

（10）害

A、引論文

云何害？謂於眾生損惱為性，是瞋之分。損惱者，謂加鞭杖等。即此所依為業。[177]

憍者，**或依少年無病長壽之相，或得隨一有漏榮利之事，貪之一分，令心悅豫為體；一切煩惱及隨煩惱所依為業**。長壽相者，謂不死覺為先，分別此相，由此能生壽命憍逸。**隨一有漏榮利事者，謂族姓、色力、聰叡、財富、自在等事**。悅豫者，謂染喜差別。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c16-19)：

云何為憍？**於自盛事，深生染著醉傲為性**；能障不憍染依為業。謂憍醉者，生長一切雜染法故，此亦貪愛一分為體，離貪無別憍相用故。

[176]（1）祿〔lù ㄌㄨˋ〕：2.俸給。古代制祿之法，或賜或頒無定；或田邑或粟米或錢物歷代差等不一。3.給予俸祿。4.祿位。（《漢語大詞典》（七）p.938）

（2）祿位：俸給與爵次。泛指官位俸祿。(《漢語大詞典》(七) p.939)

[177]（1）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a22-23)：

害者，**瞋之一分，無哀、無悲、無愍為體；損惱有情為業**。

B、釋論義

（A）明「害」的性質——損惱眾生

這個「害」，和上面的「惱」表面看起來差不多。**「惱」表現在語言方面的多**，罵、吵、暴躁之類的；**「害」嚴重一點，要損害眾生，使對方苦惱，這是屬於一種瞋心**。

上面講到一個「不害」心所，非暴力的，叫不害；那麼這個「害」就是一種暴力。暴力，用手也好，用刀、用槍，用什麼也好，**都是採取一種損害眾生的行動，所以叫損惱**。

（B）詳「害」的作用

「損惱者，謂加鞭杖等。」古代沒有槍、炸彈，用鞭、杖打人，這一類的，拿現在來講就是一種暴力，都是從「害」來的。

「即此所依為業」，這個「加鞭杖等」，就是依害心而起的作用。

（11）歸結

A、「小隨煩惱」於現實生活中的影響

這十個，不是根本煩惱，在我們的煩惱當中，佛法的名字叫小隨煩惱。**這十個，有了其中一個，差不多就沒有第二個，是各別起行的**。

在我們**欲界這個世界來講，普通壞的就是這個小隨煩惱，可是卻說是「小」的**。因為**佛法的觀念是這樣，真正嚴重的，都是很潛伏的，看起來好像很微細的，但卻是一種根本的；表現出來很大很大的，反而是枝末的**。所以，這樣子就知道，**其實普通犯罪做惡的，就是這許多叫「小隨煩惱」的**。

B、修行中先要斷離的煩惱

不要說小隨煩惱好像是小的，就以為沒有什麼關係，那就錯了，**做種種壞事情，犯很多重罪的，差不多都是這些小煩惱**。所以，**修行要斷煩惱，要離煩惱，就先要離這種小煩惱**。千萬**不要看它叫小隨煩惱**，是「小」的，**好像很輕微的**，不是的，**傷害起來很嚴重，發生的問題更大更大**。

當然，我們一個人的事情還小，如果是慢慢的發展成團體對團體、國家對國家的時候，很多不得了的慘絕人寰的事情，都是這些心所產生出來的。我們不要輕視小隨煩惱，以為「小」字就沒有什麼不安心，其實這是最裡面最裡面的。

我們中國人向來有一句笑話：「閻王好見，小鬼難當」[178]。換一句話，比方說政府的話，真正上面的大官、總統，很好辦；愈到下面，愈下層愈小的，其實問題是最嚴重的，這是一樣的道理。

C、屬於「欲界內」的煩惱

（2）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c13-16)：

云何為害？**於諸有情，心無悲愍，損惱為性；能障不害，逼惱為業**。謂有害者，逼惱他故，此亦瞋恚一分為體，離瞋無別害相用故，瞋害別相准善應說。

[178] 閻王好見，小鬼難當：比喻下屬比官長難對付。（《漢語大辭典》（十二）p.126）

我們欲界世界眾生這許多煩惱，色界天差不多都不太有的。不過，色界眾生仍然是生死眾生，還是有煩惱的，這許多煩惱就是根本煩惱。

6、二中隨煩惱心所（無慚、無愧）[179]

（1）引論文

云何無慚？謂所作罪不自羞恥為性。一切煩惱及隨煩惱助伴為業。[180]

云何無愧？謂所作罪不羞他為性。業如無慚說。[181]

（2）釋論義

A、要點提示

下面兩個，叫做「中隨煩惱」，一個是「無慚」，一個是「無愧」。

上面講的善心所之中，有一個叫「慚」心所，一個叫「愧」心所，我們說這個人很有慚愧，有慚愧心是很好的。**這一種慚愧心就是有羞恥心**，對不好的事情，覺得不可以做，不好意思的，難為情的，做不得的。**羞恥心有兩方面的，由自增上、法增上生起來的羞恥心，就叫做慚；由他增上引起來的，叫做愧**。現在這個無慚、無愧，也是一樣。

B、「無慚」的性質——不自羞恥

「謂所作罪不自羞恥為性」，他不知道尊重自己，不知道尊重真理，不知道尊重道德，沒有羞恥心，這個叫做「無慚」。

C、「無愧」的性質——不羞他

---

[179]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644c8-10)：
云何無慚、無愧？謂**觀於自或復觀他無所羞恥**，故思毀犯。**犯已不能如法出離，好為種種鬪諍違諍。**
（2）《瑜伽師地論》卷 64(大正 30，657b20-25)：
復次，**由五種相，當知建立無慚、無愧**：一、**於染污現行**無有羞恥，二、**於善不現行**無有羞恥，三、**於捨法受**無有羞恥，四、**親近惡友**無有羞恥，五、**於所作不能成辦**無有羞恥。當知與此五相相違，五種妙相建立慚、愧。

[180]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b26-27)：
於所作罪，望己不羞故，名無慚。
（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a24-25)：
無慚者，**貪、瞋、癡分，於諸過惡不自恥為體**；一切煩惱及隨煩惱助伴為業。
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c19-22)：
云何無慚？**不顧自法，輕拒賢善為性**；能障礙慚，**生長惡行為業**。謂**於自法無所顧者，輕拒賢善不恥過惡**，障慚生長諸惡行故。

[181]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802b27)：
於所作罪，望他不恥故，名無愧。
（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a25-26)：
無愧者，**貪、瞋、癡分，於諸過惡不羞他為體**；業如無慚說。
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，33c22-34a7)：
云何無愧？**不顧世間，崇重暴惡為性**；能障礙愧，生長惡行為業。謂**於世間無所顧者，崇重暴惡不恥過罪**，障愧生長諸惡行故。

下面說「不羞他為性」，就是**不管社會上批評**，不管人家背後指指點點的，說你的不對，都不管，**不顧外面的輿論**，不生羞恥心，這就叫做「無愧」。

D、舉例說明

無慚、無愧，就是對於罪惡不生羞恥心，不知道羞恥。

以佛法來講，人與畜生，就是慚愧心這一點不同。人知道慚愧、羞恥、難為情、不好意思，懂得這個道理；畜生不懂的，畜生不曉得這個觀念。所以，我們人慢慢的覺得，我這行動這個樣子，不好意思，人家要批評的，或者覺得這樣子不對的。他自己裡面生起一種知道羞恥、知道不好、做不得的心。這在我們佛法來講，是人與畜生的差別所在。如果沒有羞恥心，人與禽獸一樣，因為禽獸都是沒有羞恥心的。

E、「無慚」與「無愧」的作用

兩個都是「一切煩惱及隨煩惱助伴為業」，**一切煩惱、隨煩惱起來的時候，它都是幫助的，換一句話，都搭檔的，都有它的份。一切不好的心理活動，都有無慚、無愧在那裡**；有慚、有愧，這個人就不會了。所以起各式各樣的煩惱及隨煩惱，這個無慚、無愧都在裡面，同時而有的，好像朋友一樣的，搭檔一樣的。

7、八大隨煩惱心所

（1）昏沈

A、引論文

云何昏沈？謂心不調暢，無所堪任，蒙昧為性，是癡之分。與一切煩惱及隨煩惱所依為業。[182]

B、要點提示

---

[182]（1）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，329b18-21)：
惛沈者，謂**或因毀壞淨尸羅等隨一善行，不守根門，食不知量，不勤精進，滅省睡眠，不正知住，而有所作**。於所修斷不勤加行隨順，生起一切煩惱，身心惛昧，無堪任性。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，19c8-10)：
云何惛沈？謂**身重性、心重性，身無堪任性、心無堪任性，身惛沈性、心惛沈性**，是名惛沈。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a27-28)：
惛沈者，謂**愚癡分，心無堪任為體；障毘鉢舍那為業**。

（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34a19-b4)：
云何惛沈？令心於境無堪任為性；**能障輕安毘鉢舍那為業**。
有義：惛沈，癡一分攝。論唯說此是癡分故，惛昧沈重是癡相故。
有義：惛沈非但癡攝，謂無堪任是惛沈相，一切煩惱皆無堪任，離此無別惛沈相故，雖依一切煩惱假立，而癡相增但說癡分。
有義：惛沈別有自性，雖名癡分而是等流；如不信等非即癡攝。隨他相說名世俗有，如睡眠等是實有性。惛沈別相，謂即嘗重，令俱生法無堪任故，若離煩惱無別惛沈相，不應別說障毘鉢舍那，故無堪任非此別相。
此與癡相有差別者，謂癡於境迷闇為相，正障無癡而非嘗重。惛沈於境嘗重為相，正障輕安而非迷闇。

下面有八個，在我們普通看起來很淺，沒有什麼，不一定生什麼大問題，好像不太嚴重，但是，**在煩惱來講，叫大隨煩惱**。比較微細的反而大了，就這個道理。

C、釋論義

（A）「昏沈」的性質——心的蒙昧

第一個是「昏沈」，比方我們一個人的**身體太疲倦了**，晚上沒有睡好，這個人就會昏沈；或者**很想睡的時候，就有一種昏沈相**。特別**在修行的時候**，修定也好，修慧也好，念佛也好，**如果昏沈相來的話，都不成，都不能修，修不好**。所以說是「心不調暢」，因為這個心好像沒有調理得好，它「無所堪任」，就沒有擔當，沒有能力了。

「蒙昧為性」，我們叫迷迷糊糊的，不太清楚、恍恍惚惚、迷迷糊糊的一種心理狀態，就叫昏沈。

我們平常想要睡覺的時候，或者太辛苦、很疲倦了，有一點昏沈，這情形很多，並沒有什麼壞的。但是，**有了昏沈以後，定、慧這兩種就沒有辦法**；真正有定、有慧的話，決定沒有這個昏沈相。所以**昏沈**是大隨煩惱所攝，**是癡的一分，有一點愚癡，迷迷糊糊的。**

（B）「昏沈」的作用

「與一切煩惱及隨煩惱所依為業」，**一切煩惱、一切隨煩惱，都依昏沈而引起的**。沒有真正的定、慧，沒有正確的生起知見來的話，那麼煩惱、隨煩惱都可以在不知不覺中發生。

（C）「昏沈」的形態

昏沈有很多，我們要睡覺的時候，迷迷糊糊的，那是誰都曉得的。那個時候，壞事也不會做了，要去睡覺了。

另外**有一種很輕的昏沈，有的人不曉得，說是得定。**在那裡靜坐，迷迷糊糊的，一下子兩個鐘頭過去了，有的一下子三個鐘頭過去了。我們不曉得，都說他定好，一下子兩個鐘頭、三個鐘頭，其實，他在很輕的昏沈裡面。

我們中國的**禪宗稱沈滯**叫無記心，其實真正佛法的名字，不叫無記心，**是一種輕微的昏沈**。在靜坐當中，他不明了，迷迷糊糊的，一下子兩個鐘頭過去了，以為是很好，不曉得是在輕微的昏沈當中。

真正的定，是明白的，很清楚的。

從前，台北有一位居士，他時常靜坐修定。後來他發現搭公車的時候，坐著也好，手裡拿書也好，等到發現都已經過了站。這是什麼道理？不要以為他定功好得不得了，是昏沈相。昏沈起了，你真正要做個什麼事情，就迷迷糊糊了。

（2）掉舉

A、引論文

云何掉舉？謂隨憶念喜樂等事，心不寂靜為性。
應知憶念先所遊戲、歡笑等事，心不寂靜，是貪之分。
障奢摩他為業。[183]

B、釋論義

（A）「掉舉」於修定的影響

和昏沈相對的，**「掉舉」**其實**是一種向高、向外散的心**，真正靜坐修定的時候，它就要想到旁邊去。**修定的心要平等**，內心是不高不低平衡的。**掉舉它向高，昏沈是向下，這兩種都是障定的**。事實上，昏沈不但障定，也障慧。

「舉」，高舉，心向上舉。比方說真正修定的時候，不管修那一種定，心都要在一個地方，繫念一處。它高舉，向旁邊散開來，想到別的上去，這個就是掉舉心。

（B）「掉舉」的性質——心不寂靜

所以說這個掉舉「隨憶念喜樂等事」，它就**想不到念現在應該要念的，它反而憶念到歡喜的事情上去**，「心不寂靜」。

要曉得「憶念先所遊戲、歡笑等事」，這是舉個例子，不是一定有這個事情。他可以想到什麼地方去玩的事情，那個時候玩得很快活的，或者有什麼歡喜的事情，這是舉個例子。我們人這種覺得很好的、很快活的事情太多太多了，如果是一個不怎麼好的，這個心不會一直掉舉起來的，所以都說「先所遊戲、歡笑等事」。他的心就不定，靜不下來，**這也是屬於貪的一分。**

（C）「掉舉」的作用

「障奢摩他為業」，「奢摩他」就是定，我們翻做止觀的「止」。分開來講的話，**掉舉是障止的，有了掉舉，心就不能定下來，修止就障礙了**；**昏沈是障慧**

---

[183]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700b6-8)：
掉舉云何？謂**心不寂靜、心不憺怕、心不寧謐掉動飄舉，心躁擾性**，是名掉舉。
（2）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，329b28-c1)：
掉舉者，謂**因親屬尋思，國土尋思，不死尋思，或隨憶念昔所經歷戲笑歡娛所行之事**，心生諠動騰躍之性。
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699a29-b2)：
掉舉者，謂**貪欲分，隨念淨相心不寂靜為體**；障奢摩他為業。隨念淨相者，謂**追憶往昔，隨順貪欲、戲笑等故心不寂靜**。
（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34a7-19)：
云何掉舉？**令心於境不寂靜為性**；能障行捨奢摩他為業。
有義：掉舉，貪一分攝。論唯說此是貪分故，此由憶昔樂事生故。
有義：掉舉，非唯貪攝。論說掉舉遍染心故，又掉舉相，謂不寂靜，說是煩惱共相攝故，掉舉離此無別相故，雖依一切煩惱假立，而貪位增說為貪分。
有義：掉舉，別有自性，遍諸染心，如不信等，非說他分體便非實，勿不信等亦假有故。而論說為世俗有者，如睡眠等隨他相說。掉舉別相，謂即鼆動，令俱生法不寂靜故，若離煩惱無別此相，不應別說障奢摩他，故不寂靜非此別相。

的，迷迷糊糊的話，還有什麼智慧呢？實際上講起來，真正要修定、得定，這兩種都是障礙，因為定心也是明白的，如果昏沈重的話，定也不成就。

所以，平常的時候，這兩種還不一定覺得有什麼大壞處。比方像我們現在想一想上次到那裡去遊山，那裡風景很好，這麼想一想，心當然都散到外面去，但也不一定有什麼大壞處。

可是，等到真正要修行的時候，要修定、從定發慧，那掉舉及昏沈都是障礙。所以，**現在講的不是一般性的，很多都是講用功修行的許多問題。**

（3）不信

A、引論文

云何不信？謂信所治；於業、果等不正信順，心不清淨為性。能與懈怠所依為業。[184]

B、釋論義

（A）詳「不信」的範疇

「不信」也是一種心所法，它是有範圍的。就是對於「業、果等」，比方善業、惡業，善報、惡報，因果業報的事情；對於果，初果、二果、三果、四果聖者；「等」就是佛、法、僧三寶，四諦、緣起這許多佛法的道理。

（B）「不信」的性質

這個「不信」和上面講過的「信」完全相反的，一對照就知道了。信，是對於業、果、諦、寶的信。現在這個「不信」，「謂信所治」，信所對治的，有了信，就可以將這個不信壓下去。**所以，對於業、果等「不正信順」，不能正確的起信心、起隨順，心裡就「不清淨」，這個叫做「不信」。**並不是一般講「我不信你的話」，這不是佛法裡所說的不信。

佛法這個**「不信」，有範圍的，主要是對三寶、四諦這種道理不起信心。他不但不生信心，還要障礙這個信，所以「不正信順」。**如果信的，心就與它相順，點頭了、對，那就是信。心不起信心的話，就不順了，違反了；不正信順，那麼心裡就不清淨了。

---

[184]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644c11-12)：
云何不信？謂**於佛、法、僧心不清淨，於苦、集、滅、道生不順解**。
（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b3-5)：
不信者，謂**愚癡分，於諸善法心不忍可、心不清淨、心不悕望為體**；懈怠所依為業。懈怠所依者，由不信故，無有方便加行樂欲。
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34b4-11)：
云何不信？**於實、德、能不忍樂欲，心穢為性**；能障淨信，惰依為業。謂**不信者，多懈怠故。**不信三相翻信應知，然諸染法各有別相，**唯此不信自相渾濁，復能渾濁餘心心所，如極穢物自穢穢他，是故說此心穢為性**。由不信故，於實、德、能不忍樂欲，非別有性，若於餘事邪忍樂欲是此因果，非此自性。

上面的「信」是「心清淨為性」，真正信心生起來的時候，心是清淨的，妄想、煩惱都退下去了。**不信心起來的時候，當然心就不清淨了，其他的煩惱都起來了。**

（C）「不信」的作用

「能與懈怠所依為業。」佛法講「信為欲依，欲為勤依」，比方相信了三寶、四諦這佛法的道理的話，就會想要去得到它；想要得到它，就要精進去修行、去用功。現在沒有信心，沒有信心當然不會向善的方面、向修行方面去努力，結果當然自然而然就懈怠了。**假使有了「不信」的心，就不會精進努力的行善止惡、努力精進的修行。**

所以，如果對三寶真正有了信心的話，他一定是發心努力向上、向善修行用功。假使說：「我信了，我信。」信是信，**嘴巴上說信，實際上他是懈怠，也不想好好向前去努力，這就表明這個人表面上說信，其實是沒有信的。**

（4）懈怠

A、引論文

云何懈怠？謂精進所治；於諸善品心不勇進為性。能障勤修眾善為業。[185]

B、釋論義

（A）「懈怠」的性質——心不勇進

「精進」是勇於為善，和我們普遍講的「積極」、「努力」不同，它是專門向上、向善的。

「懈怠」就是對於「善品」——種種善的心、善的行為、好的事情，他不想好好去修，心理上沒有一種精進勇猛的心。所以，懈怠和精進是相反的，有了精進，就能對治懈怠；有了懈怠，就障礙精進。

（B）「懈怠」的作用

「能障勤修眾善為業」，有了懈怠，障礙精進修行種種善行，這就是懈怠的作用。

這許多心理，你說一定壞嗎？一般來說，也沒有什麼壞，不過是好的事情不想做就是了。可是，**在佛法修持上來講，這種很微細，並不是很嚴重的罪惡，卻是最深細的**。有了這許多的煩惱，**很不容易向上修學**。

---

[185]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644c13-14)：
云何懈怠？謂**執睡眠、偃臥為樂，晝夜唐捐捨眾善品**。
（2）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b6-7)：
懈怠者，謂**愚癡分，依著睡眠倚臥為樂，心不策勵為體；障修方便善品為業**。
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34b11-17)：
云何懈怠？於善惡品，修斷事中**懶惰為性**；能障精進增染為業。謂**懈怠者，滋長染故，於諸染事而策勤者亦名懈怠，退善法故**。於無記事而策勤者，於諸善品無進退故，是欲、勝解，非別有性。如於無記忍可樂欲非淨非染無信不信。

不信和懈怠不同，不過，這些差不多是有了這個就有那個，同時都有的。**如果不信了，自然而然就懈怠了。**

（5）放逸

A、引論文

云何放逸？謂依貪、瞋、癡、懈怠故，於諸煩惱心不防護，於諸善品不能修習為性。不善增長、善法退失所依為業。[186]

B、釋論義

（A）「放逸」的性質——於惡不防於善不修

上面的「不放逸」，是無貪、無瞋、無癡、精進四種合起來的，現在**這個「放逸」**，就是相反了。**依貪、瞋、癡、懈怠這四種不正當的心理，對於種種煩惱，他的心隨隨便便，沒有去提防這個是壞的**，要留心，不要犯。**也不曉得去防護它**，不防護，惡心說不定就起來了。**對於像三十七道品這種種善品的修行法，也不能夠去修習，也不想去修習**。

換一句話說，**他也不想離惡，也不想行善，隨隨便便的。**惡來了，他也不警覺，就去做惡，也不防止；好的事情，也不想做，這就是一種放逸的相。**真正來說，放逸就包括貪、瞋、癡、懈怠綜合起來所發生的作用。**

（B）「放逸」的作用

所以，有了放逸，那就「不善增長、善法退失」，自然而然不好的心、不善的行為，一天一天增加了。普通來說，**一放逸，就慢慢開始做惡了，做種種不好的事情。好的，本來有一點點，慢慢慢慢也就退失了，結果這一點點愈來愈萎縮，愈來愈沒有了。**

我們這個世界上都看得到，一個人本來也不一定都是壞的，總想做好，知道壞的做不得，起初都是這樣。後來，慢慢就隨隨便便，碰到了不好的人，慢慢慢慢的，壞的也做了。壞的愈做愈大，好的事愈來愈不做了，這是一定的道理，這兩種是互相消長的。

「不善增長、善法退失」，這是依放逸心而來的，這是放逸的作用。

（C）小結

---

[186]（1）《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，802c7-8)：
於諸善品不樂勤修，於諸惡法心無防護故，名放逸。
（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b8-9)：
放逸者，**依止懈怠及貪、瞋、癡不修善法，於有漏法心不防護為體**；增惡損善所依為業。
（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34b17-22)：
云何放逸？**於染淨品，不能防修縱蕩為性**；障不放逸，增惡損善所依為業。謂**由懈怠及貪、瞋、癡不能防修染淨品法**，總名放逸。非別有體，雖慢、疑等亦有此能，而方彼四勢用微劣，障三善根遍策法故，推究此相如不放逸。

這裡的「不信」、「懈怠」、「放逸」，其實就是上面「信」的反面、「精進」的反面、「不放逸」的反面。

（6）失念

A、引論文

云何失念？謂染污念，於諸善法不能明記為性。

染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者，謂於正教授不能憶持義。

能與散亂所依為業。[187]

B、釋論義

（A）「失念」指念的不淨而非失去

「失念」，有的時候叫做「忘念」，好像忘記了這個念，其實還是一個念。**我們眾生的心一直都是有「念」的**，只不過有好的也有不好的，有正確的也有不正確的。**這個「失念」，它是個「染污念」，就是一個不清淨的念，並不是失掉[188]了念、沒有念，佛法裡面不是這樣講。**

（B）「失念」的性質——於善法不能明記

不清淨的念起來了以後，對於種種善法就忘了，「不能明記為性」，**不能夠清清楚楚的，這個就叫「失念」**。比方**修行的人，知道**事情**什麼是好的、什麼是壞的**，什麼事情**做得**、什麼事情**做不得**。但是，他如果**心理上起一個不清淨的念的話，對於應該怎麼樣做的正確的念就沒有了，忘記了，失掉了，這個就叫「失念」。**

所以，**失念就是失去一種正確的善念。**比如念佛是清淨的念佛，假使念佛的忘記了清淨念佛，念到別的事情上去了，清淨念失掉了，那就是「失念」了。

（C）闡述「染污念」及「於善不明記」

a、重申文句

「染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者，謂於正教授不能憶持義。」

b、染污念

---

[187]（1）《瑜伽師地論》卷 62(大正 30，644c15-17)：

云何忘念？謂**於久遠所作、所說，不能隨念、不令隨憶，不守根門不正知住**。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b9-10)：

忘念者，**煩惱相應念為體；散亂所依為業**。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34b22-28)：

云何失念？於諸所緣，**不能明記為性**；能障正念，散亂所依為業。謂**失念者，心散亂故**。

有義：失念，念一分攝，說是煩惱相應念故。

有義：失念，癡一分攝。《瑜伽》說此是癡分故，癡令念失故，名失念。

有義：失念，俱一分攝。由前二文影略說故，論復說此遍染心故。

[188] 失掉：1.謂原有的不再具有。2.沒有取得或沒有把握住。(《漢語大辭典》（二）p.1485）

染污念，當然是不清淨的念。這個**念為什麼不清淨？**以佛法來講，**念的本身沒有什麼清淨不清淨的；念如果有了煩惱同時起來，這個念就變成一種染污念，如果與清淨的善法同時起來，就成了清淨念。**

好像我們人也有這種人，他也不是個好人，也不是個壞人；他和好人在一塊，他就是個好人，幫忙做好事了；碰到壞人，他也糊里糊塗就跟著去做壞事一樣。這個念也是這樣，**念的本身可以善、可以惡。**

「俱」，是「同時」。所以，現在染污心起來了，就是與煩惱俱有了、同時了。與煩惱同時的念，比方念別人對我怎麼樣壞，或者念這樣好、那樣好，念種種五欲之樂這些。

因為與煩惱俱的關係，與煩惱同時存在，心理上起貪、瞋等煩惱，這個念就是不清淨的念、染污的念，就叫「失念」。

反過來講，假使是念佛、念法、念僧，心都在佛法上，這時候是個清淨的念。同時有信心、無貪、無瞋、無癡等善心的話，這個心就是清淨念，就是善念了。

c、於善法不能明記

念的本身是「明記不忘」的意思。過去的，能夠記得清清楚楚，我們叫念——記念、憶念。**失念，**「於諸善法不能明記」，「謂於正教授不能憶持義」，**就是對佛說的教授、佛說的開示、佛說的法忘了。煩惱心起來的時候，這個念就不能記住這許多事情。**

比如念佛，也有這個經驗的，「阿彌陀佛、阿彌陀佛」，一下子心裡就想到今天早上怎麼了。**心裡想到別的地方，嘴巴還在唸，真正心理上這個念就沒有念佛的心了，就失掉了，這就叫失念。**

所以，**修行就是一種正念現前，一直保持佛法所開導我們應該如何的這個念，令正念不失。**假使一個人到臨終的時候，正念現前，這就叫做不失正念。

（D）「失念」的作用

「能與散亂所依為業。」假使心理上起了一個染污的念，**正念沒有現前了，那心就散亂了，東想西想，都念到別的地方去了。**

能與散亂為所依，這是失念的作用。**「失念」也是一個念，不過是不清淨的念就是了。**

（7）散亂

A、引論文

云何散亂？謂貪、瞋、癡分，令心、心法流散為性。能障離欲為業。[189]

[189]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 42(大正 27，219c1-3)：
云何心亂？答：**諸心散亂流蕩不住，非一境性，是謂心亂**。心散亂等名雖有異，而體無差別，皆為顯了心亂自性故。

B、釋論義

（A）「散亂」是貪、瞋、癡的一分

「散亂」也是一種心所法，**能夠使我們的心散亂、不歸一，實際上也不外乎是貪、瞋、癡的一分**。換一句話，不是貪就是瞋，不是瞋就是癡，或者是貪癡、瞋癡等混合起來的一種心。

（B）「散亂」的性質——令心、心法流散

「令心、心法流散為性」，上面的**「心」是六識**，下面的**「心法」就是心所法**，使心和心所法不能歸一、不能專一，這個叫做散亂心。

（C）「散亂」的作用

這個散亂心，「能障離欲為業」，能夠障礙離欲，不能離欲。

這個「離欲」的意思，是修定。我們普通說修定，那不過是修，不是真正的定。**真正的定，第一個定叫做初禪，得了初禪，接著二禪、三禪、四禪，這是根本的定。要得這個定，就決定是要離欲界的欲**，我們欲界是不會離開這一種欲的。

（2）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，589c16-17)：

若**散亂染污心相續不安住轉**，是名散亂。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b15-c5)：

散亂者，謂貪、瞋、癡分，**心流散為體**。此復六種：謂**[1]自性散亂、[2]外散亂、[3]內散亂、[4]相散亂、[5]麁重散亂、[6]作意散亂。**

[1]自性散亂者，謂**五識身**，由**彼自性於內靜定無功能**故。

[2]外散亂者，正**修善時，於五妙欲其心馳散**。謂方便修聞等善法，捨彼所緣心外馳散，處妙欲中。

[3]內散亂者，正**修善時，沈掉味著**。謂**修定者，發起沈掉及味著故，退失靜定**。

[4]相散亂者，為他歸信矯示修善。謂**欲令他信己有德故現此相**，由此因緣，所修善法漸更退失。

[5]麁重散亂者，依我、我所執及我慢品麁重力故，**修善法時，於已生起所有諸受，起我、我所及與我慢。**執受間雜取相，謂由我執等麁重力故，於已生起樂等受中，或執為我，或執我所，或起我慢，**由此所修善品永不清淨**。執受者，謂初執著。間雜者，從此已後，由此間雜諸心相續。取相者，謂即於此受數執異相。

[6]作意散亂者，謂於餘乘餘定，若依若入所有流散。謂依餘乘或入餘定，捨先所習發起散亂。

當知能障離欲為業，謂依隨煩惱性散亂說。

（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34b28-c14)：

云何散亂？於諸所緣令**心流蕩為性；能障正定，惡慧所依為業**。謂散亂者，發惡慧故。

有義：散亂，癡一分攝。《瑜伽》說此是癡分故。

有義：散亂，貪、瞋、癡攝。《集論》等說是三分故。說癡分者，遍染心故，謂貪、瞋、癡令心流蕩勝餘法故，說為散亂。

有義：散亂別有自體。說三分者，是彼等流，如無慚等非即彼攝，隨他相說名世俗有。散亂別相，謂即躁擾，令俱生法皆流蕩故。若離彼三無別自體，不應別說障三摩地。掉舉、散亂二用何別？彼令易解、此令易緣，雖一剎那解緣無易，而於相續有易義故。染污心時，由掉亂力常應念念易解易緣，或由念等力所制伏如繫獼猴，有暫時住故，掉與亂俱遍染心。

初禪屬於色界，不離欲界的欲，不能得色界的初禪。所以，修行的人真正修定修到超過了我們欲界的境界，心不在欲界的境界上轉的時候，才能夠得到初禪。

初禪，經裡向來叫「離欲、惡不善法，離生喜樂，得初禪」。離五欲，離種種的不善法，心理上定下來的時候，離生喜樂。初禪叫「離生喜樂」，就是離這個欲界欲，生色界法，得初禪。

不過，這個離欲，和我們真正了生死的離欲還是不同，這是定，照道理是把欲壓住了，沒有斷的。**真正要斷這個欲、離這個欲，那要講智慧。定，要離欲；慧，也要離欲，這都是要心心歸一。**

心散亂了，就障礙定，不能得定；不能得定，當然就不能離欲了。所以，「障離欲」是散亂心的作用。

（8）不正知

A、引論文

云何不正知？謂煩惱相應慧，能起不正身、語、意行為性。違犯律行所依為業。謂於去、來等不正觀察故，而不能知應作、不應作，致犯律儀。[190]

B、釋論義

（A）略述概要

「不正知」，表面看起來就和「正知」相違反，**沒有正確的認識**。**這個又是有範圍的，是指對於佛法方面應該要知道的，卻不能正知。**換一句話，我們自己在做什麼自己不曉得，糊里糊塗的，以為很聰明、樣樣知道一樣的，但是真正自己在做什麼、在想什麼，自己不曉得，這都是「不正知」。

（B）詳究「不正知」

a、「不正知」是與煩惱相應的慧

不正知，「謂煩惱相應慧」，**它還是一種智慧，不過是不正確的，與煩惱相應的智慧**。原來，**「念」是可善可惡的，「慧」也是可善可惡的**。現在這個慧，並不一定是指開悟的般若。慧有世間的慧，有出世的慧，甚至有外道的慧，有這許多種種的慧。

---

[190]（1）《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26，700b3-4)：
不正知云何？謂**非理所引慧**。
（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，19c21)：
諸染污慧，名不正知。
（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699b10-14)：
不正知者，**煩惱相應慧為體**；由此慧故，**起不正知身、語、心行**，毀犯所依為業。不正知身、語、心行者，謂**於往來等事不正觀察，以不了知應作、不應作故，多所毀犯。**
（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31，34c14-20)：
云何不正知？**於所觀境謬解為性；能障正知毀犯為業**。謂不正知者，多所毀犯故。
有義：不正知，慧一分攝，說是煩惱相應慧故。
有義：不正知，癡一分攝。《瑜伽》說此是癡分故，令知不正，名不正知。
有義：不正知，俱一分攝。由前二文影略說故。

在印度，這個「慧」字本來就是通用的，是普通的名字。所以，慧如果是與煩惱相結合，那就是染污慧、不清淨的慧，就不是佛法所要修的慧。如果是沒有煩惱，與清淨心相應、與定相應的，那這才是佛法所要修的慧。

所以，**「不正知」是煩惱相應的慧。煩惱，主要是貪、瞋、癡，慢、疑等種種煩惱。**

b、「不正知」的性質——能起不正當的身、語、意行

這個與煩惱相應不相離的不正知，能夠生起不正當的身行、語行、意行。身行就是身業，語行就是語業，意行，通常講就是意業。

舉個代表，殺、盜、淫就是不正的身行；妄語、兩舌、惡口、綺語，就是不正的語行；貪、瞋、邪見，就是不正的意行，像這一類的，就是十種不善業。這是舉例，舉個重要的，其實我們不好的身、語、意行很多，這是最主要的。這都是由「不正知」而引起的，因為與煩惱相應，當然是這樣。

c、「不正知」的作用

「違犯律行所依為業」，**這是約出家人來講的。**佛覺得我們的身、語、意行有種種不合法，所以為我們制一種戒來規範我們的身、語、意。這個身業做不得，這個語業做不得，甚至內心裡某種的念都不要起。佛的律儀，這個地方叫「律行」，佛法普通叫做「律儀」、「律儀行」，或者通俗的講，叫做「戒」。

佛法講的戒，當然在家有在家的五戒；出家，沙彌有沙彌戒，比丘有比丘戒，比丘尼有比丘尼戒，淺淺深深，很多不同的。但是，真正最根本的，就是十種不善。這種的，就是佛沒有制戒，做了還是犯的。佛不過是在當時的時代，對於某種覺得有許多特殊意義的，特別給我們制這個戒律。

凡是戒律的，如果犯了，決定都是不出於身、語、意業的不正當。因此，既然是不正知，是與煩惱相應的慧，起了不正當的身、語、意業，當然就是「違犯律行所依為業」。犯戒、犯律，就是依此而有的。

佛法平常都說要正念、正知，經裡有很多地方提到，我們看《雜阿含經》，正念、正知這兩句話最多了。**換一句話說，就是不要失念，不要不正知。**現在講的不正知，都是講出家人戒律裡的，其實，在家居士們也可以參考的。

d、「不正知」源於日常生活中的不正觀

「謂於去、來等不正觀察故，而不能知應作、不應作，致犯律儀。」**不正知，什麼不能知呢？**經上講比方我到村莊裡「去」，從村莊回到廟裡「來」——「去、來」。在走路的時候，去的時候，要知道我現在要到村莊裡去，現在正在去。回來就是回到廟裡來，要知道現在是回來了。這就是「去、來等」，經上講的很多很多了。

「去、來」，我們平常叫做行、住、坐、臥，比方說走路的時候，坐下來的時候，住的時候，睡的時候，搭衣的時候，拿鉢的時候，經上講的就是這些

事情，你看看，瑣碎得不得了。**其實，這就表示正知就是要在我們日常生活當中去正知，並不是我現在要用功了，那我要正知了，其他的，什麼都忘了。**那怎麼成？這個功怎麼用得好呢？所以，經上時常講的，搭衣，知道是搭衣；托鉢，知道是托鉢；去，知道去；來，知道來；走路，知道走路；吃飯，知道吃飯，隨時都知道。

什麼道理呢？你在吃，就知道吃應該要怎麼樣，否則忘了應該怎麼吃（佛教裡面吃飯的規矩滿多的）。**比方要到村莊裡面去**，到村莊裡就要見到人的，見到人應該要怎麼樣？**碰到小孩、碰到其他各式各樣的境界，就知道注意，留心！**留心！留心！**隨時知道，就隨時警覺。佛在世的時候，真正講修行就是在這個地方。**後來禪宗好像也是講**在日常生活當中用功**，但稍微還有點不同。

是在日常生活當中，做什麼就要知道什麼，知道什麼是應該怎麼做，隨隨時時招呼到自己，那當然就不會犯了。**心永遠可以保持一種清淨、安定，自然而然一直向上，不會忘記，這個是修行的方法。所以，都是正念、正知，《遺教經》裡講「守護六根」，也就是在講正念、正知。**

不正念正知，不曉得照顧，那怎麼能夠守護六根呢？等於我眼睛在看，知道我現在在看；看到什麼，馬上就知道我看到什麼。並不是我閉起眼睛什麼都不看，不要看，這沒有用的。**看到什麼，就知道是什麼，不好的就不起其他的心理，保持自己的內心，這樣子在這個地方訓練，養成一種修行。**

聲聞佛教的修行很實際的，日常生活當中都會碰到，所以「去、來等」是這麼樣的事情。不正知的人，對於去、來，行、住、坐、臥，講話、穿衣、吃飯，一切一切的事情，他不能夠正確的觀察，不知道應該怎麼做。不應該那麼做，他不曉得，那糟糕了，他當然自然而然犯了。**如果隨隨時時觀察，隨隨時時都知道**；隨時知道這是什麼時候，這個時候應該怎麼樣；知道什麼時候講話應該怎麼樣、走路應該怎麼樣；**知道怎麼做不應該、應該怎麼做的話，就算煩惱一起，馬上就控制了，就不犯了。**不正知，就容易犯了。

所以，犯戒的，很多都是不正知的人。跑到一個環境裡面去，什麼都忘了，連自己是出家人也忘了，那會不犯嗎？自己是做什麼的都忘了的。**我們人總是自己以為樣樣知道，但最不知道的就是自己。**你在做什麼？你不信，去坐下來想一想，體驗體驗，就知道這個話是非常正確的話。假使知道自己是在做什麼的話，那就有辦法了，不過這個也是要訓練的。

（9）歸結

到這個地方為止，上面這八個，叫大隨煩惱。表面看起來都是沒有什麼，不一定是什麼很壞的，比如糊里糊塗、不太清楚，諸如此類的。**可是，種種的煩惱、惡行，都因此而起來的。**

8、四不定心所

（1）一　惡作

A、引論文

云何惡作？謂心變悔為性。

謂惡所作，故名惡作。此惡作體，非即變悔，由先惡所作，後起追悔故。此即以果從因為目，故名惡作；譬如六觸處，說為先業。

此有二位，謂善、不善；於二位中，復各有二。

若善位中，先不作善，後起悔心，彼因是善，悔亦是善；若先作惡，後起悔心，彼因不善，悔即是善。

若不善位，先不作惡，後起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，後起悔心，彼因是善，悔是不善。[191]

B、釋論義

（A）略述概要

---

[191]（1）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，329c1-16)：

惡作者，謂因尋思親屬等故，心生追悔。謂我**何緣離別親屬**，何緣**不往如是國土**，何緣**棄捨如是國土來到於此**，食如是食，飲如是飲，唯得如是衣服臥具，病緣醫藥，資身眾具，我本**何緣少小出家，何不且待至年衰老。或因追念昔所曾經戲笑等事，便生悔恨。**謂我何緣於應受用戲樂嚴具朋遊等時，違背宗親朋友等意，令其悲戀涕淚盈目，而強出家。**由如是等種種因緣，生憂戀心，惡作追悔。**由前掉舉與此惡作處所等故，合說一蓋。又於**應作、不應作事**，隨其所應，或**已曾作**，或**未曾作**，**心生追悔。**云何我昔應作不作，非作反作，除先追悔所生惡作，此惡作纏猶未能捨，次後復生相續不斷憂戀之心，惡作追悔，此又一種惡作差別。**

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29，20b7-c2)：

惡作者何？惡所作體名為惡作。應知此中，**緣惡作法說名惡作，謂緣惡作心追悔性，**如[1]緣空解脫門說名為空，緣不淨無貪說為不淨。又見世間[2]**約所依處說**能依事，如言一切村邑國土皆來集會。**惡作即是追悔所依，故約所依說為惡作。**[3]**又於果體假立因名**，如說此六觸處應知名宿作業。

若緣未作事，云何名惡作？於未作事亦立作名，如追悔言我先不作如是事業，是我惡作。何等惡作說名為善？謂於善惡不作、作中心追悔性。與此相違名為不善。此二各依二處而起，若**於不善不共心品，必有二十心所俱生，謂十大地法、六大煩惱地法、二大不善地法，并二不定，謂尋與伺。何等名為不共心品？謂此心品唯有無明，無有所餘貪煩惱等。**於不善見相應心品，亦有二十心所俱生，名即如前不共品說。非見增故有二十一，以即於十大地法中慧用差別說為見故。言不善見相應心者，謂此心中或有邪見、或有見取、或戒禁取。於四不善貪、瞋、慢、疑煩惱心品，有二十一心所俱生，二十如不共，加貪等隨一。於前所說忿等相應隨煩惱品，亦二十一心所俱生，二十如不共，加忿等隨一。**不善惡作相應心品，亦二十一心所俱生，謂即惡作第二十一。**

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699c16-23)：

惡作者，**依樂作、不樂作，應作、不應作，是愚癡分，心追悔為體**；或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，**能障心住為業。**

樂作者，樂欲為先造善、惡行。**不樂作者**，由他勢力及諸煩惱之所驅逼，令有所作如其所應。**愚癡分者**，隨煩惱所攝。**時者**，乃至未出離。**非時者**，出離已後。**應爾者**，於是處。**不應爾者**，於非處。

（4）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 7(大正 31，35c11-14)：

悔謂惡作，惡所作業，追悔為性，障止為業。此即於果假立因名，先惡所作業後方追悔故，悔先不作亦惡所攝，如追悔言：我先不作如是事業，是我惡作。

下面有四個，叫做「不定心所」。第一個，「惡作」，這個讀「ㄨㄛˋ」。對於自己做了的事，自己厭惡、討厭它，心想不應該做、做了不對；對於沒有做的事，懊悔之前怎麼不做，這都叫做惡作。

（B）「惡作」的性質

「謂心變悔為性」，**起一種變悔心**，不像起初一樣了，起了一種厭惡心，**心裡想的改變了，懊悔了，反悔了。**

（C）解析「惡作」的形態

下面解說，「謂惡所作，故名惡作。此惡作體，非即變悔，由先惡所作，後起追悔故。」**什麼叫「惡作」呢？**就是「惡所作」，這不是說人家，**是說自己厭惡自己所做的，覺得自己所做的不對。**

上面說「心變悔為性」，現在再解說，**這個惡作的體並不就是變悔，惡作的時候還不是變悔，是因為惡作了，引起變悔。**所以，「由先惡所作」，以後「起追悔」，「哎，不應該這樣！」起追悔的心。其實，**「惡作」的原意，就是因不滿自己所做而生起的一種厭惡，所以說「心變悔為性」。**

（D）「惡作」名之安立

a、因立果名

下面有兩句話，本來好像沒有什麼關係的，不過這是佛法裡面解說名字的一種體例，所以它舉這個譬喻。「此即以果從因為目[192]，故名惡作；譬如六觸處，說為先業。」**這世界上的名字，有一種我們叫「因中說果」。**

比方拿了錢上餐館去吃飯，花了五十塊錢，這是拿五十塊錢買了飯菜來吃，我們說：「今天吃了五十塊錢。」「五十塊錢」，怎麼吃法？錢不能吃，鈔票也不能吃，當然是吃飯、吃菜，並不是吃五十塊錢。實際上，**這五十塊錢是因，因為拿這五十塊錢去買飯和菜，吃的是飯和菜，但是說的時候也可以說：「我吃五十塊。」像這一種的講法，就叫「因中說果」**，或者這個地方叫「此即以果從因為目」。

「目」就是「名」，就是說這個「果」從「因」為名。**惡作是因**，因惡作引起追悔，**實際上裡面要講的，是變悔為性的這一種變悔心。因惡作而變悔，但是它不說變悔，而是叫做惡作。**

b、舉六觸處為喻

懊悔的這一種心，從惡作來的，就叫它「惡作」，所以說是「此即以果從因為目」。這種是講文法、講文字學了。舉個例子，經上這種例子很多，「譬如六觸處，說為先業。」什麼叫「六觸處」？我們有六根，眼、耳、鼻、舌、身、意，也叫六處。**依這六處起六觸**，叫**眼相應**生起來的**眼觸**，**耳相應**生起來的**耳觸**……，所以六處也叫六觸處——眼觸處、耳觸處、鼻觸處、舌觸處、身觸處、意觸處，**實際上主要就跟六根一樣。**

[192] 目：12.名稱。（《漢語大詞典》（七）p.1122）

六根是從前生的業報所生的，我們生在人間，有人間的眼、耳、鼻、舌、身、意六根。比方生到畜生，一隻小蟲，牠就沒得眼睛、沒得耳朵、沒得鼻子的，可牠總還是有根，身體總有的。**這六觸處是從過去生中的業而有的，換一句話說，是過去先業所感的果報。**

可是，經上不說這樣，經上說「六觸處」稱之為「先業」，是過去生中的業。如果嚴格地講清楚的話，這就不對了，可是經上就是這麼講，**這就是「因中說果」。過去的業是因，因這個業感六觸處的果，所以就叫六觸處為「先業」**，等於「吃五十塊」的比喻一樣。

世俗上的文字語言，就有這許多的習慣，就有這種情形。所以，**實際上這個地方所講的是「心變悔為性」，可是它的名字不叫悔，叫做惡作，這叫從因為名。**

（E）「惡作」通二類——善、不善

a、總說

「此有二位，謂善、不善」，**惡作不是煩惱，它可以是煩惱，也可以不是煩惱，有善的，有不善的。**

「於二位中，復各有二」，善與不善當中，又都各各有二。**善的有兩類，不善的也有兩類。**

b、別釋

（a）明「善」的兩類

Ⅰ、於「善不作」後起悔心——此心屬善

「若善位中，先不作善，後起悔心，彼因是善，悔亦是善。」比方起初應該要做好的事情，沒有做，後來生起悔心，「之前怎麼不做？」比方說方才別人來勸去做好事，「當時怎麼不去呢？」那麼，這一個懊悔的念是好的。**方才善的事情、好的事情錯過了，沒有做，所以起懊悔心，那麼這個因是善的，懊悔也是善的。**

Ⅱ、於「惡先作」後起悔心——此心亦屬善

「若先作惡，後起悔心，彼因不善，悔即是善。」假使先做惡事，後來起懊悔心了，「唉！這個事情，我怎麼做了呢？」「不應該做的事，我怎麼去做了呢？」對不好的事情，生起一個懊悔心。**做不好的事情，這個因是不善的，可是生了悔改的心，這個懊悔是善的。**所以，不做善而懊悔，是善的；做了惡而懊悔，也是善的。

（b）明「不善」的兩類

Ⅰ、與善相違即屬不善

反過來，這兩種都是壞的，都是不善的。「若不善位，先不作惡，後起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，後起悔心，彼因是善，悔是不善。」

Ⅱ、於「惡不作」後起悔心——此心不善

比方「哎！我方才應該是罵他幾句，應該要打他兩下子，可惜沒有做。」**起初沒有做壞的事，後來生起個悔心，想要做壞事，這個因是不善的，這個懊悔也是不善的。**

Ⅲ、於「善先作」後起悔心——此心亦不善

再如有一個很苦的窮人，到你這裡來，你給他一點布施，給他一點東西或給他幾個錢，他走了。「幾個錢，冤冤枉枉的，這樣子丟掉了。」**先做了好的事情，因是善；後來又生悔心了，那就糟了，這個心是壞的。**

（F）結說

所以，善的和不善的，都分成兩類。**悔心有好、有壞，所以叫「不定」。**

「惡作」是個不定心所，也可以是善的，也可以是不善的，看你懊悔什麼事。做了好的，生悔心，那就是壞的；做了壞事，生悔心，這個悔心是好的。

（2）睡眠

A、引論文

云何睡眠？謂不自在轉，昧略為性。

不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。

又此自性不自在故，令心、心法極成昧略，此善、不善及無記性。能與過失所依為業。[193]

---

[193]（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 37(大正 27，192a2-6)：

云何睡眠？答：諸心睡眠、惛微而轉，心昧略性，是謂睡眠心。睡眠者，顯此但與意識相應；惛微轉者，顯異覺時及無心定；心昧略性者，顯此自性是心所法。謂**「略」即簡五識相應，「昧」簡諸定及分別意。**

（2）《瑜伽師地論》卷 13(大正 30，346b23)：

云何睡眠？謂**諸煩惱、隨眠**。

（3）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，329b22-28)：

睡眠者，謂心極昧略，又順生煩惱壞斷加行，是惛沈性；心極昧略，是睡眠性，是故此二合說一蓋。又惛昧無堪任性，名惛沈；**惛昧心極略性，名睡眠。**由此惛沈生諸煩惱、隨煩惱時，無餘近緣如睡眠者，諸餘煩惱及隨煩惱，或應可生，或應不生。**若生惛昧，睡眠必定皆起。**

（4）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，330a21-25)：

問：惛沈睡眠蓋，以何為食？

答：有黑暗相，及於彼相不正思惟，多所修習，以之為食。

問：此蓋誰為非食。

答：有光明相，及於彼相如理作意，多所修習，以為非食。

（5）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699c6-15)：

睡眠者，**依睡因緣，是愚癡分，心略為體**；或善或不善或無記，或時或非時，或應爾或不應爾，越失所作依止為業。

睡因緣者，謂羸瘦、疲倦、身分沈重，思惟闇相捨諸所作，曾數此時串習睡眠，或他呪術神力所引，或因動扇涼風吹等。

愚癡分言，為別於定。又**善等言，為顯此睡非定癡分。時者**，謂夜中分。**非時者**，謂所餘分。**應爾者**，謂所許時設復非時，或因病患或為調適。**不應爾者**，謂所餘分。

越失所作依止為業者，謂**依隨煩惱性睡眠說。**

（6）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 7(大正 31，35c14-18)：

B、釋論義

（A）「睡眠」的性質——令心昧略

這個「睡眠」，不是睡覺，是一種心所法，一種能夠使我們睡覺的心理作用，並不是糊糊塗塗睡覺就叫做「睡眠」。**「昧」就是不明白，「略」是簡略。**比方我們普通對事情分得清清楚楚，到了那個時候，迷迷糊糊不清楚了，心慢慢慢慢昧略，慢慢慢慢自然就睡覺了。

（B）「睡眠」心所的形態

a、能令身心不自在

「不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。」「心等」，這個「等」是我們的身體，就是**能夠使我們的心、使我們的身，都不能自在。**比方我要看書，坐在那裡卻打瞌睡了，就不自在了。你想要這樣，**身、心都不聽招呼了，自己不能做主了，這叫不自在。**

為什麼呢？裡面的睡眠心所發了。當然，在我們平常講，那是因為我們的身體太疲勞了，太倦了，到了那個時候，撐不了，要睡覺了，要休息了。

其實，也不一定這樣的。有的人身體好得很，精神好得很，他並不一定是身體怎麼樣的疲倦到動不來。可是，天天這個時候睡覺，到了睡覺的時候，眼睛一閉，這一種睡眠心所漸漸漸漸開始活動了，一活動的話，就愈來愈迷糊，迷糊迷糊就睡著了。他**並不一定是疲倦了要睡覺，是到了那個時候，睡覺成了一種習慣一樣**。其實，如果不睡覺，還不是一樣在那裡跑，所以不一定是因為疲倦。

當然，或者是疲倦引起的，或者不是疲倦，是一種習慣，到了那個時候去睡了。去睡的時候，眼睛一閉，慢慢慢慢，他不會想得很清楚了，這叫「昧略」。**睡眠心所「令心等不自在轉」，也是種愚癡的一分。**

「又此自性不自在故，令心、心法，極成昧略。」睡眠心所使身心不自在，所以**使我們這個心、心所法非常的闇昧、不明瞭，不能細細的去瞭解了，就慢慢慢慢睡了。**

b、通三性

「此善、不善及無記性」，睡眠心所也有善的，也有不善的，也有無所謂善不善的無記。睡了以後，**在睡眠當中，我們心還在活動，就做夢了**。夢中如果是還記得念佛，看到佛菩薩，這個就是**好的**。如果做了夢昏昏沈沈的，在夢裡盡做壞事情，當然就是**不善的**。其他無所謂善不善的，就是**無記**，所以**睡眠心所通善、不善、無記。**

（C）「睡眠」的作用

眠謂睡眠，令身不自在，昧略為性，障觀為業。謂睡眠位，身不自在心極闇劣，一門轉故。**昧簡在定，略別寤時**，令顯睡眠非無體用，有無心位假立此名，如餘蓋纏心相應故。

睡眠心所雖然是通善、不善、無記性，可是「能與過失所依為業」。**過失可以依此而起的，什麼道理呢？**睡眠本來好像也沒有什麼不好，但一直睡下去的話，**起身起得太遲了**，原本每天這個時候起來做功課，**結果做功課都忘了**，那不就是睡眠引起的過失了？**甚至於應該做的事情都忘了，這種種的，所以睡眠也會引起過失。**

佛時常在很多地方警覺我們睡眠，但也不是叫我們不睡覺，而是要警覺，到了一定的時間，就要醒來。所以，想要睡眠的時候，作光明想，這樣子睡著的話，非常之警覺，到了那個時候一定就會醒來了，免得引起種種的過失，耽誤了正當的事情。

即便不講佛法的事情，世間上的事情就有因為睡覺出了問題的。比方明天幾點鐘搭什麼車，到那裡去辦個什麼事情，那邊約好了幾點鐘。好了，一睡睡過頭了，不得了，錯過了時間，跑到那裡已經來不及了。諸如此類的，引起種種問題，引起過失。當然，佛法上的修行也是一樣的。

（D）小結

惡作、睡眠都是「不定心所」，是善或是不善，不一定的，必須看當時的情形。

（3）尋

A、引論文

云何尋？謂思、慧差別，意言尋求，令心麁相分別為性。

意言者，謂是意識，是中或依思、或依慧而起。

分別麁相者，謂尋求瓶、衣、車、乘等之麁相。

樂觸、苦觸等所依為業。[194]

B、釋論義

（A）略述概要

行蘊的心相應行（也就是心所法），剩下最後兩個，**一個叫「尋」，一個叫「伺」，古代翻成「覺」、「觀」，翻譯不同。**其實「尋」和「伺」兩個性質差不多，稍稍有一點差別而已。

---

[194]（1）《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，623a14-18)：

當知尋、伺，慧、思為性猶如諸見。若慧依止意言而生，於所緣境惶惶推究，雖慧為性而名尋、伺。**於諸境界遽務※推求，依止意言麁慧名尋**。即於此境不甚遽務而隨究察，依止意言細慧名伺。

※遽〔jù ㄐㄩˋ〕：2.趕快，疾速。3.倉猝；匆忙。（《漢語大詞典》（十），p.1246）

務：1.從事；致力。3.事業；工作。（《漢語大詞典》（八），p.586）

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699c24-26)：

尋者，**或依思或依慧，尋求意言令心麁為體**。依思依慧者，**於推度、不推度位，如其依第追求行相意言分別。**

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 7(大正 31，35c28-29)：

尋謂尋求，令心忽遽於意言境麁轉為性。

尋心所，真正講起來，並沒有一個特殊的自性，**它實際上是思心所和慧心所的一種差別，也就是在這兩種心所之間稍微不同的心理作用**。大體上講，**我們普通去推求、研究，去尋求、瞭解這個事實、事實裡面的意義，這一種的心所法，叫做「尋」**。

（B）「尋」心所的運轉

a、與意識相應的思惟作用

「意言尋求，令心麁相分別為性。」下面就解說「意言者，謂是意識」，**這個尋心所與五識不相應，專門在第六意識當中才有的。以阿毘達磨來講**，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識就是**我們感官直覺的一種認識，當然也是一種分別**。

這種直觀、直覺的分別，**到了我們的意識當中，它就有推求、研究的分別了**，所以說「意言尋求」。因此，**尋心所是一種與意識相應的思惟作用。**

b、或依思、慧而起的差別

上面說「思、慧差別」，下面就說到「是中或依思、或依慧而起」，或者依慧而起的，或者依思而起的。

慧，抉擇分別，就是我們普通單純的認識作用一樣，去瞭解它是這樣、是那樣。

思，帶點意志作用，心裡想要去瞭解它，或者從內心要求要去知道它，或者證得了以後好像很客觀的考察、研究、瞭解。

上面說「思、慧差別」，就是這個意義，或者是**從思引發的，或者是從慧而起的**，但是**都是透過意識所有的一種「尋求」的心理作用**。

（C）「尋」的性質——令心麁相分別

這個尋求、推求，它是「令心麁相分別」。**尋的推求，是一種麁相的分別**，所以下面舉例，如尋求瓶、衣裳、車、乘這一種的麁相。這一種心所法，就叫尋心所。

（D）「尋」的作用

因為推求、尋求，「樂觸、苦觸等所依為業」。**依這個尋心所，或起樂觸，或起苦觸，接下來，起觸就要起受了。**比方我們去瞭解一件事情的時候，去推究，但就是弄不懂，求不到，推求不出來，心裡就慢慢慢慢生起一種不舒服的感覺。假使一推究就發現了，瞭解了，推究懂了，心理上就感到很快活，就會起樂觸、起樂受。所以說樂觸、苦觸都是依尋而起的。

（4）伺

A、引論文

云何伺？謂思、慧差別，意言伺察，令心細相分別為性。

細相者，謂於瓶、衣等分別細相成不成等差別之義。[195]

---

[195]（1）《瑜伽師地論》卷 58(大正 30，623a14-18)：

當知尋、伺，慧、思為性猶如諸見。若慧依止意言而生，於所緣境惷惶推究，雖慧為

B、釋論義

（A）「伺」和「尋」的差異

「伺」和「尋」是差不多的，**不同的在**尋是瞭解麁相，伺是瞭解細微的相。以心的作用來講，**尋，是一種麁動；伺，是比較微細的一種心理作用**。此外，**兩個都是與意識相應。**

舉個例子來講，比方「瓶、衣等」，一個是分別瓶、衣的一種麁相，一個是分別瓶、衣的一種微細的相。

「分別細相」，是取成不成之義，比方在衣裳上，**看到細微的地方**做得好不好，**什麼地方有缺點之類的**，這是對衣裳的觀察。

（B）兼述「尋、伺」於修行的起用

a、「尋、伺」於禪定中的變化

平常，我們這兩個心所都在活動，對事情的瞭解，或者是一種**粗的瞭解**，或者是**細微的瞭解**，都有的。不過，**這兩個心所和修定特別有關係，約此可分為三個階段**。

最初得到的定，叫「**有尋有伺**」，也**有尋求的作用，也有伺察的作用**，有這兩種心所。這是到了初禪定，有尋有伺。[196]

性而名尋、伺。於諸境界遽務※推求，依止意言麁慧名尋。即**於此境不甚遽務而隨究察※，依止意言細慧名伺**。

※遽〔jù ㄐㄩˋ〕：2.趕快，疾速。3.倉猝；匆忙。(《漢語大詞典》(十)，p.1246)

務：1.從事；致力。3.事業；工作。(《漢語大詞典》(八)，p.586)

※究察：1.研究審察。2.察知，察覺。(《漢語大詞典》(八)，p.408)

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31，699c27-700a2)：

伺者，或依思或依慧，**伺察意言令心細為體**。依思依慧者，於推度、不推度位，如其次第伺察行相意言分別；如是二種安、不安住所依為業。尋、伺二種行相相類故，以麁細建立差別。

（3）護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 7(大正 31，35c29-36a1)：

伺謂伺察，令心忽遽於意言境細轉為性。

[196]（1）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，330c27-29)：

問：何因緣故，初靜慮中有尋有伺耶？

答：**由彼能厭患欲界入初靜慮。初靜慮中，而未能觀尋伺過故**。

（2）《瑜伽師地論》卷 21(大正 30，397c2-5)：

彼如是**斷五蓋已，便能遠離心隨煩惱，遠離諸欲惡不善法。有尋有伺，離生喜樂，入初靜慮具足安住**。

（3）《瑜伽師地論》卷 77(大正 30，725a8-10)：

於如所取尋伺法相，**若有麁顯、領受、觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名有尋有伺三摩地**。

（4）《瑜伽師地論》卷 33(大正 30，467b24-c13)：

[1]**離惡不善法者**，煩惱欲因所生種種惡不善法，即身惡行、語惡行等，持杖、持刀、鬪訟、諍競、諂誑、詐偽、起妄語等，由斷彼故，說名為離惡不善法。

[2]**有尋有伺者**，由於尋、伺未見過失，自地猶有對治欲界諸善尋伺，是故說名有尋有伺。

[3]**所言離者**，謂已獲得加行究竟作意故；**所言生者**，由此為因，由此為緣，無間所生

初禪到二禪這個中間，有一個叫「**中間禪**」，到了這個時候，「**無尋有伺**」，**沒有尋了**，換一句話，**粗動的尋求的思、慧沒有了**，分別比較細微了，不過還是有這一種「思、慧差別」，**一種很細微的推究作用還有。**[197]

到了二禪，叫「**無尋無伺**」，**尋、伺這兩種作用都沒有了。**[198]

故，名離生。

[4]**言喜樂者**，謂已獲得所希求義，及於喜中未見過失，一切麁重已除遣故，及已獲得廣大輕安，身心調暢有堪能故，說名喜樂。

[5]**所言初者**，謂從欲界最初上進，創首獲得依順次數，說名為初。

[6]**言靜慮者**，於一所緣繫念寂靜正審思慮，故名靜慮。

[7]**言具足者**，謂已獲得加行究竟果作意故。

[8]**言安住者**，謂於後時由所修習多成辦故，得隨所樂、得無艱難、得無梗澁，於靜慮定其心晝夜能正隨順，趣向臨入隨所欲樂，乃至七日七夜能正安住，故名安住。

[197]（1）《瑜伽師地論》卷 4(大正 30，294b28-29)：

即靜慮中間若定若生，**名無尋唯伺地**，隨一有情**由修此故，得為大梵。**

（2）《瑜伽師地論》卷 77(大正 30，725a10-12)：

若於彼相，**雖無麁顯、領受、觀察，而有微細彼光明念，領受、觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋唯伺三摩地。**

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，149b13-c4)：

近分有幾；何受相應；於味等三為皆具不；

頌曰：近分八捨淨，初亦聖惑三。

論曰：諸**近分定亦有八種，與八根本為入門故**。一切唯一捨受相應，作功用轉故、未離下怖故。此**八近分皆淨定攝，唯初近分亦通無漏**。皆無有味，離染道故。雖近分心有結生染，而遮定染故作是說。有說：**未至定亦有味相應，未起根本亦貪此故**。由此**未至具有三種**。中間、靜慮與諸近分，為無別義、為亦有殊？義亦有殊，謂**諸近分為離下染是入初因，中定不然**。

復有別義，頌曰：中靜慮無尋，具三唯捨受。

論曰：**初本近分尋伺相應，上七定中皆無尋伺，唯中靜慮有伺無尋，故彼勝初未及第二，依此義故，立中間名。由此上無中間靜慮，一地升降無如此故**。此定具有味等三種，以有勝德可愛味故。同諸近分唯捨相應，非喜相應功用轉故。由此說是苦通行攝。**此定能招大梵處果，多修習者為大梵故**。

[198]（1）《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，330c29-331a2)：

第二靜慮，**能觀彼過，是故說為尋伺寂靜**。如第二靜慮見彼過故，名尋伺寂靜。

（2）《瑜伽師地論》卷 21(大正 30，397c5-6)：

尋、伺寂靜，於內等淨心一趣性。無尋無伺，定生喜樂，第二靜慮具足安住。

（3）《瑜伽師地論》卷 77(大正 30，725a12-14)：

若即**於彼一切法相，都無作意、領受、觀察諸奢摩他、毘鉢舍那，是名無尋無伺三摩地。**

（4）《瑜伽師地論》卷 33(大正 30，467c13-29)：

復次，**於有尋有伺三摩地相，心能棄捨，於無尋無伺三摩地相，繫念安住**。

於諸忽務所行境界，能正遠離，於不忽務所行境界安住，其心一味寂靜極寂靜轉，是故說言**尋伺寂靜**故，**內等淨**故。

又彼即於無尋無伺三摩地中，串修習故，超過尋伺有間缺位，能正獲得無間缺位，是故說言**心一趣**故。

無尋無伺者，一切尋伺悉皆斷故。所言定者，謂已獲得加行究竟作意故；**所言生者**，由此為因、由此為緣，無間所生故，**名定生**。

言**喜樂者**，謂已獲得所希求義。又於喜中，未見過失有欣有喜，一切尋伺初靜慮地，

b、以喻合說——「尋、伺」的特點

所以，我們普通如果只是在平常的事情上去瞭解，這兩個心所不過是粗、細的差別；**要在修定上，才瞭解得到這個層次的不同。**這兩個心所，普通不大好分別的，於是古人說了個譬喻，論師裡面好像很多人也舉這一個譬喻的。

如同貓夜裡跑出來，牠只想要捉老鼠。貓一跑出來，眼睛東一望、西一望，東想西想，找啊，這就譬喻好像「尋」。

牠慢慢地知道了，找到了洞，這隻貓就不動了，就坐在洞口，兩隻眼睛看著洞。做什麼？你一出來，我就抓住你。牠那個時候不是東張西望到處找了，集中了，這個就譬喻「伺」的心理作用。

因為貓看到了洞在那裡，牠知道只要守在洞口，眼睛一動不動很安靜的看著它，也不要跳，也不要動，也不要東看西看了，就是看住這個洞。**這是譬喻，說明我們心理上尋、伺這兩種作用的粗、細現象。所以，尋心所比較動，作用比較粗，伺比較細微。**

c、「尋、伺」的形態

（a）名言依尋伺分別而安立

尋和伺這兩種作用很重要，沒有尋和伺，我們世間上的語言、文字都不能成立的。因為語言、文字都是推想、聯想，種種各式各樣的心理活動分別來的，**我們世間上所有的語言、文字，都是要有尋有伺才有的。如果到了無尋無伺的階段，就不會發語言了，不會講話了。**

（b）二禪中的無尋伺即自性分別

另外，尋和伺在修定上是根本重要的，佛在世的時候，都是講修定時講的。像我們現在的心很粗動，粗的也有，細的也有，當然是沒有得定的。

最初得到定的時候，還是有尋和伺這兩種心理作用。定慢慢再深一點的時候，粗動的尋沒有了，只有伺。再高一點的話，**到二禪，尋、伺都不生了。那個時候，有沒有分別？知不知道？知道！不過，這個知道等於我們身體上直覺的感覺一樣。分別還是分別的，不是說沒有分別，這種分別，佛法裡面叫「自性分別」，因為推究的分別沒有了。**

既然是一種心理活動、心理作用，它當然有分別，所以定還是有分別的。但是，這一種分別等於我們的直覺，碰到一下，立刻有個反應，沒有什麼再思考、研究它是什麼的。**一碰就知道，立刻有反應，直覺的一種分別，叫自性分別。**

（c）「尋、伺」心所能通善、不善

諸煩惱品所有麁重皆遠離，故能對治彼廣大輕安，身心調柔有堪能，樂所隨逐故，***名有喜樂***。依順次數此為第二，如是一切如前應知。復次，彼於喜相深見過失，是故說言於喜離欲。

尋、伺這兩種心所，說是善的嗎？不一定。是惡的嗎？不一定。有好、有不好，通於善、不善，**端看心尋伺的是什麼，所以叫不定心所。**

什麼叫善、不善呢？舉個例子，佛平常有時候就以這個意義來譬喻的。比方**親里尋、國土尋**，這是講出家人出了家以後，還想到他的家鄉，想到他的父母、朋友，想到這許多各式各樣的事情，東想西想的，這許多都是不好的尋。**這樣的尋，東想西想，那怎麼修行？怎麼能安定下來呢？**或者是**貪尋、瞋尋、害尋，這是尋的時候與貪同時，或者與瞋恨同時，或者與害同時。**

這許多心理作用，都是不成的，**修行就是要沒有這許多尋。那要有什麼尋呢？**叫**出離尋、無瞋尋、不害尋**。尋還是要尋啊，我們那能夠不尋？總要分別的。**分別，要出離這個貪尋，要離愛、離貪欲，要不起瞋恨心的分別，不要起用暴力損害他人的分別，只起好的分別、善的分別。**

那麼，這樣子是不是就開悟了？當然不是開悟，但這是基礎。連這種分別都沒有，盡是許多不善的尋、伺，那怎麼能開悟呢？連定都得不到，不要說悟了。所以，經上對尋、伺，每每都是用在這一方面來說明這許多的道理。

二、第二項　心不相應行

（一）引論文

云何心不相應行？謂依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設異、不異性。
此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性，如是等。

（二）釋論義

1、重申「心相應行」與「心不相應行」的差異

（1）同屬「行蘊」所攝

上面講五蘊，色、受、想、行，這行蘊之中有兩類，一類叫「相應行」，一類叫「不相應行」。

（2）揭示差別處

「相應」，就是**同一個時間去做同一個事情**的時候，**彼此之間好像互相合作、互相幫助，共同一起的**。「相應行」，就是心所法。

另一種，叫做**「不相應行」**。**同一個時候**起來，但是**乙所做的事，甲沒有幫助他。兩個是同時的，可是所做的事不一定相同，只是俱有、同有。**

（3）舉例證說

舉一個例子來說，比方甲要到一個地方買一樣東西，找一個人同時一起去，兩人同去，同到那個地方，兩個人商量商量，買了。買了以後，互相幫忙一起拿回來。這等於**「相應」的樣子，同時有、同所緣、同做。**

不相應行呢？比方甲要到一個地方，向也要去那裡買東西的乙說：我也要到那裡去，我們一同去。到了那個地方，乙要買什麼東西，乙自己挑。好不好、要不要？乙自己決定。乙買了，乙自己拿回來，甲不幫忙，等於是這樣的。**同，還是同時**

的，可是，事情方面不相同，不互相協助的。這是譬喻不相應行，是俱有，不是相應。

（4）小結

相應的心、心所法，叫做相應。其他有很多的法，是同時有，可是不相應。實際上，本來經裡面佛說五蘊的時候，並沒有說這個相應行、不相應行。不過，後來論師研究、分析出來，覺得在「行」當中，有這兩大類的不同，就分成相應行、不相應行。像現在錫蘭，他們就不談不相應行，北方的說一切有部、經部，以及大乘佛法都是講不相應行的。

2、闡述「心不相應行」

（1）略明明定義

先總說不相應行，「云何心不相應行？謂依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設異、不異性。」這是心不相應行的定義。

（2）標舉十四種心不相應行

「此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性，如是等。」這是所謂十四種不相應行，這種名字都是經上有的。其實，也不一定只是這十四種，不過經上平常用到這十四種的不相應行。

（3）詮釋心不相應行之意義

A、解釋文意

「依色、心等」，這個「等」是指心所法。

「分位」，有約種種方面講的不同的分位，比方一法生起來、滅下去，「生」和「滅」也是一種分位的差別。以大乘來講，「不相應行」是假立的，是依色、心、心所法「分位假立」的，但卻是「此與彼不可施設異、不異性」。

這一種法，你說它是在所依的法之外另立一種法嗎？不能說是另外有一種什麼法。你說它就是所依的這個法嗎？也不能說就是這個法。所以，不可說它是異，也不可說它是不異的。

這種話，本來大乘佛法講緣起性空時，時常要講這許多話的，現在雖然是以大乘法相方面來講，它也有這一種的意義。

B、舉例合說

舉個譬喻，比方我們是一個有生命的活的人。「活的」，究竟是什麼東西是活的？是眼睛是活的？還是耳朵是活的？我們這個人，以物質分開來一分析的話，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，那都是各自各的東西。在醫學上來講的話，他們也講這是消化系統，這是呼吸系統，這是循環系統，各有各的不同的生理器官。這許多一和合起來的話，成為我們這個叫做活的人。

活的人，就有一個生命，那麼，是離開了我們這許多物質的器官之外，還有一個生命嗎？不能這麼說！離開了，到那裡去找得到呢？是活的，離開了就找不

到。如果說就是，那也不能這麼說！為什麼呢？比方手，人死的時候，手還在那個地方，可是人就已經不活了，所以不能說手就是活的。諸如此類，不能說就是，也不能說不是，**但是是依它而安立的。**

比方講「時間」，時間，大家好像都懂，一天二十四小時。其實，不一定二十四小時，我們古代中國人說十二時辰，也一樣。一分析起來，分成一百刻，也是一樣的。**時間究竟是什麼東西呢？時間，也是一種不相應行。**人也好，外面的東西、**太陽、月亮**也好，**我們直覺上看到一個法的活動**（先不論現在科學上是不是這樣講），**我們因為它動，發現前後不同。因為前後不同，時間的觀念產生了，我們就知道有時間。**離開這些東西，這個時間是空裡空腦的，什麼叫時間？**沒有離開這一切法的活動而有另外一個叫做時間的東西。**反過來，你說就是嗎？也不。這個東西已經都沒有了，時間好像還在那裡，它好像還可以叫做時間。

C、結說

所以，像這一類的，就叫做不相應行，**依物質、心、心所法的分位差別而假立的，還不可說一、不可說異。**

（三）明十四種「心不相應行」

1、得

（1）引論文

云何得？謂若獲、若成就。此復三種，謂種子成就、自在成就、現起成就，如其所應。[199]

（2）釋論義

A、詳「得」之涵義

「得」，我們**普通或者叫做「獲」，獲就是得到的意思。**「得」也好，「獲」也好，「成就」也好，差不多。

比方說錢，我做生意的，今天賺到了，就得到了。**當時得到，叫「得」。得到了以後**，這個錢一直是我的，這在佛法的名字**就叫「成就」**，其實還是「得」，不過這個得叫做「成就」。所以，**最初得到的創得叫做「得」，得到了以後，一直得到在那個地方，這叫「成就」。**

---

[199]（1）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607a25-27)：

問：依何分位建立？得此復幾種？

答：**依因、自在、現行分位，建立得**。此復三種：謂**種子成就、自在成就、現行成就**。

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700a23-28)：

得者，謂**於善、不善、無記法，若增、若減，假立獲得成就**。善、不善、無記法者，**顯依處**；若增、若減者，**顯自體**，何以故？由有增故，說名成就上品信等。由有減故，說名成就下品信等。假立獲得成就者，**顯假立**。

舉個例子來說，比方有個人送你一筆錢，真正交給你的時候，你「得」到了這一個錢。你得到了，放在口袋裡也好，放在銀行裡也好，永久是你的了，你永久是得到了，這就叫「成就」了。

B、依造作而言說「得、成就」

為什麼要講這許多呢？**本來這種「得」、「成就」，都是從修行的意義來講的，例如修定得到了什麼定，成就了什麼定了。**講煩惱也好，講修行成就也好，都是和修行有關係的。

「成就」和「得」稍稍有點不同，但真正意義是相同的。比方像打拳，打出功夫來了，有功夫了，「得」到了。得到了以後，你還一直在打嗎？沒有打。沒有打，還是得到，功夫一天到晚都在的，要使出來就使出來，這叫「成就」。像我們記得了，什麼事情是什麼什麼樣，記住了。記住了以後，做其他事情的時候，根本沒有想起來，可是一直是這麼樣的，還是記住，還是記得的。做什麼事要用到的時候，一想就想起來，這就「成就」了。

C、「得、成就」於學派中有不同見解

（A）提問

那麼，這個「得」、「成就」是什麼呢？

（B）有部的見解

說一切有部講：這個「得」是個東西。比方說我們造個善業、造個惡業，這個行為剎那就過去了，可是這個善、惡業都還在。我造的，我有這個善業，我有這個惡業。怎麼說是我的呢？**因為我好像得到了它，好像有個「得」去得到那個東西。**

（C）大乘的見解

說一切有部把「得」看成一種實在的東西，不過，**大乘佛法裡並不是這樣講。**

「得」，是依你得到這個法來安立的，但是，依它就是它嗎？不相同。等於我說「記得了」，記得，但是我現在並沒有想它；沒有想它，我還是記得。如同我得到了一筆錢，這錢是我的，說不定我都忘了丟在抽屜裡，都忘了很久了，但是還是我的，還是得到了。

所以說，**得到了和拿在手裡是不同的，它可以不現前，但還是我的。所以我們造了業以後，得到了這個業，成就了這個業，雖然我們看也看不到，這個善、惡業還是你的，成就了。**

講定也是這個樣子，修行修到了，得到了定了，等於打拳的打出了功夫一樣，得到了。得到了，**然後出定起來做事。那個時候的心，雖然稍稍不同一點，不過當然不是定心，還是同普通的心，還是做事管做事，講話歸講話。要入定了，心一靜，定就馬上現前。這是修得頂好頂好的，超作意位 [200]，這起初可不容**

[200]《阿毘達磨俱舍論》卷 22(大正 29，117c1-18)：
然瑜伽師，修骨鎖觀總有三位：一初習業、二已熟修、三超作意。

易。很多人就是得到了以後，坐下去都還要經過一個時間定才現前，但是總是得到了、成就了。慢慢慢慢熟練之後，熟到一坐下去，定就馬上現起了。

「得」，就是依我們人能夠得到定的關係而建立的，並不是另有一個東西。所以，也不能夠離這一個法，但也不就是這個法。

D、敘述三種成就

（A）總述

「此復三種」，有三類，一類叫「種子成就」，一類叫「自在成就」，一類叫「現起成就」。「如其所應」，照著它不同的內容，應該怎麼講就怎麼講。

（B）別述

a、「種子成就」

什麼叫「種子成就」呢？唯識宗講種子的，比方說**學佛的人發心往後一直一直向解脫用功，來達到解脫的階段，這就是解脫的善根成就了。已經解脫了嗎？還沒有解脫，是解脫的根成就了，這是「種子成就」。**

比方我們**講記憶，記得了，其實也就是種子成就。**我看了，留下一個印象，我們現在人講腦筋，**佛法是講在阿賴耶識裡面，它這個潛在的能力保存在那裡，這就叫「種子成就」。**

b、「自在成就」

什麼叫做「自在成就」呢？**佛法裡講轉輪聖王，要做轉輪聖王的時候，他的功德真正有做轉輪聖王的資格，他七寶成就。**有七種寶，象寶、馬寶、主兵臣寶、女寶、主藏寶、珠寶，頂好的還有輪寶，這叫「自在成就」。

他功力到了，自然而然會得到。比方修定的，定的力量得到了，能夠發神通，成就通了，這叫「自在成就」。

c、「現起成就」

什麼叫「現起成就」？**現在得到，當時現起，這一種叫做「現起成就」。**

說個譬喻，照我們中國的古老方法，比方生下一個男孩子，他一生下來的時候，他的家裡的家產已經是他的了，他有繼承權了，這些將來就是他的。

可是他怎麼曉得？小孩他只曉得吃奶，哭還不太會哭，什麼話也不會講，眼睛還不會睜開來。可是，他已經「得」到了。等到慢慢長大了，父親真正的把家產交給他了，那這個是「現起」了，屬於他了。

謂**觀行者欲修如是不淨觀時**，應先繫心於自身分，或於足指或額或餘，隨所樂處心得住已，依勝解力於自身分假想思惟……乃至具觀全身骨鎖。……如是漸次廣至一房……乃至遍地以海為邊，於其中間骨鎖充滿，**為令勝解得增長故。於所廣事漸略而觀**，乃至唯觀一具骨鎖，**齊此漸略不淨觀成**，名瑜伽師**初習業位**。

為令略觀勝解力增，於一具中先除足骨思惟餘骨繫心而住，漸次乃至除頭半骨思惟半骨繫心而住，**齊此轉略不淨觀成**，名瑜伽師**已熟修位**。

為令略觀勝解自在，除半頭骨繫心眉間，**專注一緣湛然而住，齊此極略不淨觀成**，名瑜伽師**超作意位**。

其實，並不是現在才屬於他，實際上早就是他的了，**從前等於是「種子成就」一樣，現在是「現起成就」，現在得到了。**

E、結說

這種，講了好像沒有什麼意義，其實假使要講得定、修定這種事，就會講到這許多問題。所以，有「未來得」、「現在得」、「過去得」。

得到了以後，過去了，過去還是得到。還沒有來，已經得到。現在，現在得到。這許多特別名字，不曉得的，問講這些得、不得的做什麼？假使真正研究佛法，要講到定、業之類的，才知道有這許多問題。要瞭解這許多，才講得通，否則這佛學理論通不過去。

2、無想定

（1）引論文

云何無想定？謂離遍淨染，未離上染，以出離想作意為先，所有不恆行心、心法滅為性。[201]

（2）釋論義

A、簡述「無想定」之義

這一種，叫做「無想定」。**一般其他的定，它是有心的，有心理作用的。**初禪、二禪、三禪、四禪，都是以定心來建立的，心裡想得到這種定，內心之中有這一種定的境界，那麼當然就得到這種定了。

這個「無想定」裡面，沒有心理活動，沒有想。不但是沒有想，像我們普通的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，一切都不起了。**這一種定，不能說它**

---

[201]（1）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，592c13-27)：

復次，**云何無想定？謂已離遍淨貪，未離上貪，由出離想作意為先故，諸心心所唯滅靜唯不轉，是名無想定**。此是假有非實物有，當知差別略有三種：一、下品修，二、中品修，三、上品修。

若**下品修者，於現法退，不能速疾還引現前**。若生無想有情天中所得依身，不甚清淨，威光赫奕形色廣大如餘天眾，**定當中夭**。

若**中品修者，雖現法退，然能速疾還引現前**。若生無想有情天中所感依身，雖甚清淨，光明赫奕形色廣大，然不究竟最極清淨，**雖有中夭而不決定**。

若**上品修者，必無有退**。若生無想有情天中所感依身，甚為清淨，威光赫奕形色廣大，又到究竟最極清淨，**必無中夭，窮滿壽量後方殞沒。**

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607a28-b14)：

問：**依何分位建立，無想定**、滅盡定及無想天？此三各有幾種？

答：[1]**依已離遍淨貪未離上貪，出離想作意為先，名滅分位，建立無想定**。此復三種：自性者，唯是善；補特伽羅者，在異生相續；起者，先於此起，後於色界第四靜慮當受彼果。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700a29-b6)：

無想定者，謂已離遍淨欲，未離上欲，**出離想作意為先故，於不恒行心心法滅，假立無想定。已離遍淨欲者**，已離第三靜慮貪。**未離上欲者**，未離第四靜慮已上貪。**出離想作意為先者**，解脫想作意為前方便。**不恒行者**，轉識所攝。**滅者**，謂定心所引不恒現行，**諸心心法暫時間滅**所依位差別，以能滅故名滅。

是身體，也不能說它是心。心，它沒有起來；你說身體，眼、耳、鼻、舌、身這種身體的物質，怎麼能夠成就定呢？因為既不是色，又沒有心，所以經上說無想定是一種不相應行，就是這個道理。

B、依境界而明其範疇

無想定的境界，「謂離遍淨染，未離上染」。第三禪有三天——少淨天、無量淨天、遍淨天，**第三禪最高的叫「遍淨天」，「遍淨染」屬第三禪。**凡是得禪定，要離開下面的煩惱，才能夠成就上面的禪定。比方要離開了欲界的煩惱，才得到初禪；離開初禪的煩惱，才得到二禪。**無想定是屬於第四禪，第三禪遍淨的染污已經離開了。「未離上染」，三禪以上的，還沒有離開，因為它是屬於第四禪的。**[202]

C、「無想定」的修學要義

無想定怎麼修行呢？「以出離想作意為先」。修行任何一種定，它都有一個方便。**無想定本來是一種外道的定，他覺得眾生一切的苦惱，追根究底的毛病，就是我們色、受、想、行、識的這個「想」。他把「想」看成是問題所在，認為修行要求解脫、要了生死，就不要起這個「想」。**所以，他這個修行的方法，以出離想的作意為方便，就是作意不要起這個「想」，以離這個「想」做方便。那麼，以這個樣子修行，慢慢慢慢實現了，達到的時候，「想」不起了。[203]

---

[202]（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，24b18-27)：

無想有情居在何處？居在廣果，謂廣果天中有高勝處，如中間靜慮，名無想天。彼為恒無想、為亦有想耶？生死位中多時有想。**言無想者，由彼有情中間長時想不起故。**如契經說：彼諸有情由想起故從彼處沒，**然彼有情如久睡覺還起於想，從彼沒已必生欲界非餘處所，先修定行勢力盡故、於彼不能更修定故，如箭射空力盡便墮。若諸有情應生彼處，必有欲界順後受業。**

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，24c3-8)：

論曰：如前所說，有法能令心心所滅，名為無想，**如是復有別法，能令心心所滅，名無想定。**無想者定名無想定，或定無想名無想定。說如是聲，唯顯此定滅心心所與無想同。**此在何地？謂後靜慮，即在第四靜慮非餘。**

[203]（1）《瑜伽師地論》卷 33(大正 30，469a4-25)：

復次，**依靜慮等，當知能入二無心定：一者無想定，二者滅盡定。**

無想定者，唯諸異生，由棄背想作意，方便能入；滅盡定者，唯諸聖者，由止息想受作意，方便能入。如是二定，由二作意方便能入。謂**無想定，由棄背想作意以為上首，**勤修加行漸次能入；若**滅盡定，由從非想非非想處，欲求上進，暫時止息所緣作意以為上首**，勤修加行漸次能入。

[1]若諸異生作如是念，諸想如病、諸想如癰、諸想如箭，唯有無想寂靜微妙攝受，如是背想作意，於所生起一切想中，精勤修習不念作意，由此修習為因緣故，加行道中是有心位，入定無間心不復轉。**如是出離想作意為先，已離遍淨貪，未離廣果貪，諸心心法滅，是名無想定。**由是方便證得此定。

[2]若諸聖者，已得非想非非想處，復欲暫時住寂靜住，從非有想非無想處心求上進，心上進時求上所緣竟無所得，無所得故滅而不轉。如是有學，已離無所有處貪，**或阿羅漢求暫住想作意為先，諸心心法滅，是名滅盡定。**由是方便證得此定。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，24c8-20)：

修無想定為何所求？謂求解脫。彼執無想是真解脫，為求證彼修無想定。前說無想是

想，是佛法裡的心心所法，是相應行。上面講受、想、觸、作意、思這五種叫遍行心所，有這五種遍行心所，就有心識，如果沒有了的話，心識也就沒有了。那麼，這個想沒有了的時候，受、觸、作意、思，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，一切都不起了。所以，想沒有了的話，一切前六識的心、心所都不現前了，到了這種境界，就到了無想定的境界。

所以，「以出離想作意為先」。「出離想」就是停止這個想，離開這個想，不起這個想，出離這個想，止息這個想。以這一種的作意，起先注意，思惟我要離這個想、要離這個想，以這一個為先，結果「所有不恆行」的「心、心法滅」。修定修到這個境界，所得到的叫做無想定，是不相應行的一種。[204]

D、「無想定」的性質

「不恆行心、心法」，就是前六識和與前六識相應的心所法。

比方我們看東西的時候，就生起眼識；沒有看，眼識就不起來了。我聽到聲音，耳識就生起來；沒有聽到聲音的時候，耳識就不起來。眼、耳、鼻、舌、身這五識，有時候起來，有時候不起來，不是恆行的，不是一直一直都起來的。我們人睡醒之後，一天到晚意識大概一直都不斷的起來。

不過，雖然起來的時候非常的多，有時候還是不起來的。如得了無想定的時候，不起來。有的人睡覺睡得頂好頂好的，不做夢的，沒有夢的睡眠，前六識都不起。夢心是第六意識，所以假使睡覺時有夢，第六識還是有的。睡到夢都沒有的，那前六識就都不會起來。所以，這個前六識，不是恆常有的，叫做「不恆行」。[205]

異熟故，無記性攝，不說自成。今無想定一向是善，此是善故，能招無想有情天中五蘊異熟。既是善性，為順何受？唯順生受，非順現後及不定受。若起此定後雖退失，傳說現身必還能起，當生無想有情天中，故**得此定必不能入正性離生**。又許**此定唯異生得非諸聖者，以諸聖者於無想定如見深坑不樂入故**。要執無想為真解脫，起出離想而修此定；**一切聖者不執有漏為真解脫及真出離故，於此定必不修行。**

[204] 印順導師《般若經講記》第二章，第一節，第一項，p.34：

三、從眾生的有沒有心識說，有三類：有想的，如人類及一般的天趣。**無想的，這是外道無想定的果報，名無想天。**這無想的眾生，**有說：只是沒有麤顯的心識，微細的心識是有的。有的說：什麼心識也不起。**非想非非想的，是無色界非想非非想處的眾生。他實在是有想的，但**印度某些宗教師，以為到達非想非非想處，就是涅槃解脫了**。所以，**佛法中稱之為非想非非想，即雖沒有麤想——非有想，但還有細想——非無想；還取著三界想，沒有能解脫呢！**

[205] 印順導師《攝大乘論講記》pp.53-54：

四、無二定差別的過失：

外道修的「無想定與」聖人修的「滅盡定」之「差別」，就在於前者只滅前六識的心心所，還有染意；後者更進一步的克服了第七染末那的活動。所以說：「無想定染意所顯，非滅盡定」。如沒有第七末那，「此二種定」就「應無差別」了。

無想定中還有染末那的活動，經上才判它叫外道定。滅盡定不但停止了六轉識，就是第七染污意也使它不起，所以叫聖人定。假使沒有第七染末那，便有聖定凡定混雜的過失了。

有部說二定的加行等不同，二者都是不相應行，各有實體，在這實體上，可以說明二定的

3、滅盡定

（1）引論文

云何滅盡定？謂已離無所有處染，從第一有更起勝進，暫止息想作意為先。所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性。

不恆行，謂六轉識。恆行，謂攝藏識及染污意。是中六轉識品及染污意滅，皆滅盡定。[206]

（2）釋論義

A、明「滅盡定」之位階

「滅盡定」，那是不容易修到，很少很少的，在定當中，是最高的定。定可分九種，初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，**最上面就是滅盡定，這是定法當中最高的定。**

B、「滅盡定」與「無想定」的差異

無所有處，是屬於無色界的。滅盡定是「已離無所有處染」，無所有處的煩惱染已經離開了。**換一句話，還是屬於非想非非想定的層次，可是，不是非想非非想定，這裡面有一點不同。**

「從第一有更起勝進」，「第一有」，就是三界生死當中的最高處，就是非想非非想天。在非想非非想天，這個定「更起勝進」，再起一種精進向上。**這個方法，和無想定差不多，但不同一點是「暫止息想作意為先」。**無想定是外道定，他以為「想」是生死根本，把一切想停掉了就好了。這是外道的想法，這是錯了。

差別，並不在末那的有無。

但**在唯識家的見地，不相應行的二定，是在厭心種子上假立的，沒有各別的自體；所以必須從末那的有無，才能說明二定的差別。**

[206]（1）《瑜伽師地論》卷 53(大正 30，593a1-14)：

云何滅盡定？謂已離無所有處貪，未離上貪，或復已離由止息想作意為先故，諸心心所唯滅靜、唯不轉，是名滅盡定。此定唯能滅靜轉識，不能滅靜阿賴耶識，當知此定亦是假有非實物有。此定差別略有三種：下品修等如前已說，若下品修者於現法退，不能速疾還引現前；中品修者雖現法退，然能速疾還引現前；上品修者畢竟不退。**有學聖者能入此定，謂不還身證。無學聖者亦復能入，謂俱分解脫。**

前無想定，非學所入亦非無學，何以故？此中無有慧現行故，此上有勝寂靜住及生故。又復，此定不能證得所未證得諸勝善法，由是稽留誑幻處故。

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607a28-b14)：

問：**依何分位建立**，無想定、**滅盡定**及無想天？此三各有幾種？

答：[2]依**已離無所有處貪，止息想作意為先，名滅分位，建立滅盡定**。此復三種：自性者，唯是善；**補特伽羅者，在聖相續，通學、無學**；起者，先於此起，後於色界重現在前，託色所依方現前故。此據未建立阿賴耶識教，若已建立於一切處皆得現前。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b7-11)：

滅盡定者，謂**已離無所有處欲，超過有頂，暫息想作意為先故**，於不恒行諸心心法及恒行一分心心法滅，假立滅盡定。**此中所以不言未離上欲者，為顯離有頂欲，阿羅漢等亦得此定故**。一分恒行者，謂染污意所攝。

滅盡定，或者講「滅受想定」。**修滅盡定的人，雖然也是息這個「想」，滅「受」及「想」，使它不要起來，但是他知道這是暫時的，不是永遠的究竟辦法，所以他只是「暫止息想作意為先」。他可以達到一個比無想定還要高的境界，「所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性」。我們一般眾生從來沒有斷過的，就是染污的第七識**；第七識相應的，就是恆行心心所法。**不但前六識不恆行的心心所法停了，第七識染污的心心所法也不起了，這就是達到了滅盡定的境界。**

C、「滅盡定」的殊勝

無想定是凡夫定，滅盡定是聖人的定，是要得了三果以上的聖者，或者是得了四果阿羅漢果，或者是大菩薩、佛才有的。所以說**滅盡定和上面的無想定不同，它的目的是休息一下，等於我們很煩、很累，要休息休息睡一覺一樣。三果以上聖人的休息，有一種特殊的休息方法，就是修這個滅盡定。**

得到了滅盡定的話，一切的心心所法寂然不動，不起了。不曉得的人以為這叫涅槃了，其實不是的，還不是涅槃，但是，那個境界同涅槃非常類似的。入了滅盡定，有的可以經過很久很久的時間。釋迦牟尼佛到八十歲那一年，在毘舍離國身體有病了，經裡講他就是入滅受想定。入了這個無受想定以後，苦痛當然就止息了，他在這裡面休息一段時間，而後才出定。[207]

---

[207]（1）《長阿含經》〈遊行經〉卷 2(大正 01，15a17-b7)：

於後夏安居中，佛身疾生，舉體皆痛，佛自念言：「我今疾生，舉身痛甚，而諸弟子悉皆不在，若取涅槃，則非我宜，今當精勤自力以留壽命。」

爾時，世尊於靜室出，坐清涼處。阿難見已，速疾往詣，而白佛言：「今觀尊顏，疾如有損。」阿難又言：「世尊有疾，我心惶懼，憂結荒迷，不識方面，氣息未絕，猶少醒悟。默思：『如來未即滅度，世眼未滅，大法未損，何故今者不有教令於眾弟子乎？』」佛告阿難：「眾僧於我有所須耶？若有自言：『我持眾僧，我攝眾僧。』斯人於眾應有教命，如來不言：『我持於眾，我攝於眾。』豈當於眾有教令乎？阿難！我所說法，內外已訖，終不自稱所見通達。**吾已老矣，年且八十。譬如故車，方便修治得有所至。吾身亦然，以方便力得少留壽，自力精進，忍此苦痛，不念一切想，入無想定，時，我身安隱，無有惱患。**是故，阿難！當自熾燃，熾燃於法，勿他熾燃；當自歸依，歸依於法，勿他歸依。

（2）印順導師《空之探究》第一章〈「阿含」——空與解脫道〉，pp.39-40：

想受滅定，或名滅（盡）定，或名增上想滅智定（abhisaññanirodha-sampajāna-samāpatti）。**與無相心三昧相當的**，如《相應部．目犍連相應》：從初禪說到四禪，從空無邊處到非想非非想處；在八定以上，說無相心定。而〈舍利弗相應〉，也從初禪說到非想非非想處定，然後說想受滅定。可見無相心三昧，與想受滅定的地位相當。**還有，佛入涅槃那一年，在毘舍離（Vesālī）患病，是入無相三昧而康復的，如《長阿含經》(二)《遊行經》**(大正一．一五中)說：「吾已老矣，年且八十。……自力精進，忍此（病）苦痛，不念一切想，**入無想定時，我身安隱，無有惱患**」。

《雜事》也這樣說：「**以無相三昧，觀察其身痛惱令息**」。**《長部．大般涅槃經》**卻說：「阿難！**如來一切相不憶念，入一切受滅相心三昧住時，如來身體康復**」。《長部》說一切相不憶念，又說「入一切受滅相心三昧」，**顯然是無相心三昧而又有想受滅的意義。想受滅定是從無相心定中分化出來的，當然久已為佛教界所公認**，然於非想非非想處以上，立滅盡定的，如《中部》(二五)《撒餌經》，(二六)《聖求經》，(三〇)《心材

所以，這是三果以上的聖人，為了使身心暫時得到充分的休息，或者是對外面環境的煩擾之類的，得到一種休息，他才修這個定。他明明了了知道這不是究竟的，所以叫「暫止息想」。暫時的，等到出了定的時候，還是恆行、不恆行的心心所法又起來了。這是第七識不清淨的染污心也不起了的聖人。

D、詳明「滅盡定」之定義

「不恆行，謂六轉識。」**「轉」是生起來的意思**，六種生起的識，有的時候起，有的時候不起，就是「不恆行」。

「恆行」的是「攝藏識及染污意」。**「攝藏識」就是第八阿賴耶識，「染污意」就是第七識**，這個也是我們眾生一直一直都有的，所以叫「恆行」。

滅盡定，是六種轉識不起，染污意也滅了，但恆行的阿賴耶識還在那裡活動，所以叫「恆行一分心、心法滅」。

4、無想天

（1）引論文

云何無想天？謂無想定所得之果。生彼天已，所有不恆行心、心法滅為性。[208]

喻小經》，（三一）《牛角喻小經》，（六六）《鵪喻經》，（一一三）《善士經》，而在《中阿含經》中，僅與《撒餌經》相當的（一七八）《獵師經》，在非想非非想處以上，立「想知滅」，其餘都沒有，可見**部派間所誦的經教，想受滅定還在不確定狀態中。滅盡定與無想——無相心定，《中阿含經》辨別二定的入定與出定的差別，而《中部》卻沒有。想受滅定，在佛教界是多有諍論的。**

[208]（1）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607a28-b14)：

問：**依何分位建立**，無想定、滅盡定及**無想天**？此三各有幾種？

答：[3]**依已生無想有情天中，名滅分位，建立無想。**此亦三種：自性者，無覆無記；補特伽羅者，唯異生性，彼非諸聖者；**起者，謂能引發無想定思，能感彼異熟果，後想生已是諸有情便從彼沒。**

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b12-13)：

無想異熟者，謂已生無想有情天，於不恒行心心法滅，假立無想異熟。

（3）印順導師《攝大乘論講記》第二章，第一節，第一項〈釋名以證本識之有體〉，p.54：

五、無想天中無染污的過失：

由修無想定的因，而感得無想天的果。在他一期的生命流中，雖長時間沒有六識王所現行，但他還有染污末那存在，仍然有染污現行，不能說他是無漏。假使不許無想天中的有情還有染污末那，那麼，「若無我執我慢」，「無想天」的「一期生中，應無染污」，應該說他是無漏了。**事實上無想天的有情確是有漏的凡夫，所以不能不建立染污意。**

（4）印順導師《華雨集》（第一冊）〈辨法法性論講記〉，pp.325-327：

五、遠離「執息念」的無分別：

這是外道定。生死輪迴不已，病根在什麼地方？因有分別心，剎那剎那的念念不息。那有什麼辦法呢？如生滅心不起，意念不起，就可以得涅槃了。**外道不知妄念的因緣，不知離妄念分別的正道，以為只要沒有念就好了。所以執著息念，以息念法門而修行。不知這樣的修行，即使修到了無念，還是外道禪。**

外道中有二：

一為**無想天，是屬於四禪天的。外道以為，我們的妄念，依想而起，所以用滅想為方便。**想是心所法，與一切心識相應，有心識就一定有想。**外道修無想為方便，得定時，**

（2）釋論義

A、明其果報

佛教講的定力，修什麼定，不得解脫的，將來就要得什麼樣的果。證得初禪定，將來要生初禪天；得二禪定，將來就要生二禪天；得了無想定，生無想天，無想天屬於四禪天。「所得之果」，這就是報；**眾生生到無想天，是「無想定」所得的果報。**

B、詳此天之境

「生彼天已」，生到無想天的，不恆行的心、心所法都不起了，和無想定的境界一樣。不過，像我們人修無想定，我們的身體仍在欲界；死了以後生到無想天上去的話，心理上不起六識的境界，和無想定一模一樣。

照經上或者論上講的，生上去的時候，最初心還是有「想」的，一起「想」以後，接下去就是「無想」了。等再一起「想」的時候，就是從無想天退，等於說在無想天上就死了，那麼又要隨業生到什麼地方去受報。**無想天因為一切心心所法滅，這種境界本沒有心，不能在心上建立，所以說是一種不相應行。**

5、命根

（1）引論文

云何命根？謂於眾同分，先業所引住時分限為性。[209]

（2）釋論義

想沒有了，六識也不起了，是無心定之一。依唯識學，得無想定的，沒有六識，第七、第八識還是有的。外道如**修成無想定，死後上升無想天，受五百劫無心的果報。**修得了定，有些是會失掉的，可是得了無想定的，因為沒有（六識）心，所以不會退失，一定要受長期無心的果報。

[209]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，587a21-b9)：

復次，**云何命根？**謂**由先業於彼彼處，所生自體、所有住時限量勢分，說名為壽生氣命根。**此復多種差別，謂定、不定，隨轉、不隨轉，若少、若多，若有邊際、若無邊際，若自勢力轉、若非自勢力轉。

除贍部洲人壽分量，所餘生處壽量決定；此**贍部洲，或時壽命廣無有量，或時短促壽量不定。**北拘盧洲人壽量**隨轉**，如決定量畢竟隨轉，無中夭故；餘一切處名**不隨轉**。贍部洲人十歲時壽，名為**少壽**，傍生一分亦名少壽，所以者何？一分傍生或一日夜壽量可得，或有一分、若二、若三，乃至極多十日十夜壽量可得；非想非非想處受生有情，名為**多壽**，經於八萬大劫數故。

阿羅漢等，名**有邊際壽**，若諸有學於現法中定般涅槃，若諸異生住最後有，亦名有邊際壽；當知所餘壽**無邊際**。若阿羅漢等，若諸如來、若諸菩薩，於壽行中延促自在所有命根，名**自勢力轉**；當知所餘名**非自勢力轉**。

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b15-18)：

問：**依何分位建立命根？**此復幾種？

答：**依業所引異熟住時，決定分位，建立命根**。此復三種：謂定、不定故，愛、非愛故，歲劫數等，所安立故。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b14-17)：

命根者，謂**於眾同分先業所感，住時決定假立壽命**。眾同分者，於一生中諸蘊相續。住時決定者，齊爾所時，令眾同分常得安住，或經百年或千年等，**由業所引功能差別**。

A、敘述提要

我們中國人時常講「命根子」，**佛法也講「命根」，從生出來到死，一直有個命根在那裡。比方無想定，心心所法雖然不起，命根還在；生到無所有處天、非想非非想處天，命根也還是在。其實，「命根」並沒有一個什麼真正的命，是假想的，假立的。**

B、簡述「眾同分」

「眾同分」，又是佛教一個很特別的名字，下面有解說的。**比方我們人和人，是一種同類，樣子也差不多。**雖然仔細看起來，眼睛、耳朵、鼻子，沒有一個人完全一樣的，但是大致上看的話，大家都差不多，**人和人都有一種共同性，同屬一類，叫「眾同分」。**

所以，**天和天，就叫「天同分」。人和人，都是人，我們就叫「人類」，人同這一類，「人同分」。**比方我們**生在人間，人的眾同分；生在天上，屬於天類，天的眾同分。**

C、解析文意

（A）依生、住、滅而言說「命根」

「於眾同分」一生了以後，「先業所引住時分限為性」。**從前過去生中的業力，所引起的一種力量，能夠安住多少時間，在這個限度之內，我們就假定一個名字，叫做「命根」。**

（B）「命根」的時限

a、壽命的使用年限

假定說人都可以活一百歲，這命根就決定了。一個人前生造了人的業，現在生在這個世間做個人，一生下來的時候，這命根就決定了是一百歲，不會超過的。當然，事實上，或者多少會多幾歲，但是，有一個限度。**為什麼不會超過呢？因為過去的業力所引起的力量，決定在這個限度之內可以維持，可以一直一直活下去，這我們就叫「命根」。**

當然，當中發生其他的橫禍、飲食不當、自己不曉得照顧這一類，慢慢慢慢活不到一百歲，那是另外的問題了。

比方我們**修條馬路，馬路有高級的，有低級的。**要修最高級的馬路，那它要講標準的，水泥是什麼樣的水泥，放水是放多少水，拌水泥是怎麼拌，下面地基怎麼做。**這一條馬路舖好，比方說三十年、四十年，它有一個限度，就是沒有人走，超過了這個年數，這條路還是要壞的。**

假使說**這條馬路本來是可以載十噸重，現在弄個二十噸重的東西，一下子把它壓壞了，那是另外的問題了。**如果稍稍有一點壞，趕快修補，可以維持久一點。

等於**我們人一樣，有了病，趕快醫病；生理上，飲食、冷熱，照顧好一點，可以維持，否則不到這個界限就破壞了，它有個限度。**

b、生命的成長極限

什麼都有限度的。我們家鄉有一種樹，叫楊柳樹，長得快得很，一長就長得很高、很快。長，它一直長到初禪天嗎？不會！它長到差不多就不長了，它有一個限度。為什麼長到差不多就不長了呢？就是它這個種子只能長到這個程度，不能再長高了。儘管怎麼長，到了這個地方它就停止了。

等於**我們人，不管怎麼保養，就是天天吃人參，也沒有用的。到達那個時候，還是不成的，因為我們這個生命它就有一種決定。從前業所引的，現在得到我們這個人的身體，就有一種局限性，有一種限制性。**等於我們修了一條馬路，看是什麼馬路，高級的、低級的，它有多少年數，都有這種決定在那裡。這個就是比喻我們的命根，命根就是這個樣子。

D、結說

我們因前面過去的業生下來，使我們這個人可以維持多少時間，一百歲、一百二十歲，就在這個時間之內，它不斷的，生命可以一直一直維持，不會斷的，我們就叫它命根。命根還在，就是生命還在，但這個命根也是假立的。

6、眾同分

（1）引論文

云何眾同分？謂諸群生各各自類相似為性。[210]

（2）釋論義

A、總說

「眾同分」，就是眾生同類的類似。

B、別釋

比方，我們**人和人是一類，叫「人同分」。天和天同一類，叫「天同分」。**畜生和畜生是一類，鳥和鳥是一類，魚和魚是一類。不過，平常大多只講「人同

---

[210]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，587b10-24)：

復次，**云何眾同分？謂若略說，於彼彼處受生有情，同界、同趣、同生、同類位性形等，由彼彼分互相似性，是名眾同分，亦名有情同分。**此中，或有**有情由界同分，說名同分**，謂**同生一界**。或有有情由趣同分，說名同分，謂**同生一趣**。或有有情由生同分，說名同分，謂**同生一生**。或有有情由類同分，說名同分，謂**同一種類**。或有有情由**分位、體性、容色、形貌、音聲、覆蔽、養命同分**，說名同分。或有有情**由過失、功德同分**，說名同分，**如殺生者望殺生者**，廣說乃至**諸邪見者望邪見者**；離殺生者望離殺生者，乃至**正見者望正見者**；從預流者乃至阿羅漢、獨覺望預流等，菩薩望菩薩，如來望如來，如是更互說名同分。

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b18-21)：

問：**依何分位建立眾同分？**此復幾種？

答：**依諸有情，相似分位，立眾同分**。此復三種：所謂種類同分，自性同分，工巧業處養命同分。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b18-20)：

眾同分者，謂如是如是有情，於**種種類自體相似，假立眾同分**。於**種種類者**，於**人、天等種類差別**。於**自體相似者**，於一種類性。

分」、「天同分」。**眾生業報所感，生到同一趣當中，雖然業報各各不同，可是樣子都差不多；如我們人都差不多樣子——同分。**

所以說「謂諸群生」，這個「群生」就是眾生，天、人、地獄、畜生、餓鬼都是的，叫做一切眾生。**「各各自類相似」，一類一類的，彼此之間一種差不多的、類似的特性，這就叫「同分」。**

因為有各式各樣的同分，叫「眾同分」。我們人為什麼都差不多的？因為有人同分，就是人的一種類性、共同性。**唯識家講這是不相應的假法，是假有的。**

7、生、老、住、無常

（1）引論文

云何生？謂於眾同分所有諸行，本無今有為性。[211]

云何老？謂彼諸行相續變壞為性。[212]

---

[211]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，586a19-b15)：

復次，**生差別有多種**，謂[1]剎那生、[2]相續生、[3]增長生、[4]心差別生、[5]不可愛生、[6]可愛生、[7]下劣生、[8]處中生、[9]勝妙生、[10]有上生、[11]無上生。

此中，[1]諸行剎那剎那新新而起，名**剎那生**。[2]若具諸結或不具結，從彼彼有情聚沒，往彼彼有情聚，諸蘊續生，名**相續生**。[3]若從嬰孩、童子等位，乃至往趣衰老等位，名**增長生**。[4]若緣彼彼境界，於彼彼晝夜、彼彼剎那、臘縛、牟呼栗多※等位，數數遷謝非一眾多種種心起，或樂相應或苦相應，或不苦不樂相應，或有貪心或離貪心，廣說乃至或善解脫心或不善解脫心，如是名為**心差別生**。[5]若那落迦、傍生、餓鬼、苦趣中生，如是名為**非可愛生**。[6]若於人、天樂趣中生，名**可愛生**。[7]若於下劣欲界中生，名**下劣生**。[8]若於處中色界中生，名**處中生**。[9]若於勝妙無色界生，名**勝妙生**。復有差別：謂最初入胎者，名下劣生。中二入胎者，名處中生。最後入胎者，名勝妙生。復有差別：謂染污法及染污果生，名下劣生。若諸善法及善果生，名勝妙生。除善、不善果、無記法，所餘無記法生，名處中生。

[10]若依墮界生說，始從欲界乃至無所有處生，名**有上生**。[11]非想非非想處生，名**無上生**；若依墮續生剎那相續生說，除阿羅漢等最後終位，所有諸蘊餘一切位所有行生，名有上生。若阿羅漢等最後終位所有行生，名無上生。

※《解深密經疏》卷 9：

《俱舍論》第十云：剎那百二十為一怛剎那，**六十怛剎那為一臘縛，三十臘縛為一牟呼栗多，三十牟呼栗多為一晝夜**，三十晝夜為一月，總十二月為一年，於一年中，分為三時，謂　寒、熱、雨，各有四月，廣說如彼。(卍字續藏 21, no. 369, p. 397c1-5 // Z 1:35, p. 42c1-5 // R35, p. 84a1-5)

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b22-24)：

問：**依何分位建立生？**此復幾種？

答：**依現在分位，建立生**。此復三種：所謂**剎那生、相續生、分位生**。

（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b21-25)：

生者，謂於眾同分，諸行本無今有性，假立為生。

問：**外諸色等亦有生相，何故唯舉眾同分耶？**

答：**為於有情相續，建立有為相故**。所以者何？**外諸色等有為相，成壞所顯。內諸行有為相，生、老等所顯故。**

[212]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，586b16-28)：

復次，**老差別，當知亦有多種**，所謂[1]身老、[2]心老、[3]壽老、[4]變壞老、[5]自體轉變老。

此中，[1]**衰變等乃至身壞**，廣說如經，是名**身老**。[2]若樂受相應心變，苦受相應心轉，

云何住？謂彼諸行相續隨轉為性。[213]

云何無常？謂彼諸行相續謝滅為性。[214]

（2）釋論義

A、有為四相的分說

這四個，生、老、住、無常，**佛法真正講「無常」，有時是講「變化」的意思，但這個地方講的「無常」，差不多就是「死」的意思。**我們也有講「無常到」，

或善心變，染污心轉，或於可愛事中希望心變，希望不果心轉，是名**心老**。[3]若於彼彼晝、夜彼彼剎那、臘縛、牟呼栗多等位，**數數遷謝壽量損少，漸漸轉減乃至都盡**，是名**壽老**。[4]若**諸富貴興盛退失，無病色力充悅等變**，名**變壞老**。[5]若從善趣增盛聚中自體沒已，往於惡趣下劣聚中，自體生起，名**自體轉變老**。[6]復有一老為緣，能成如上所說一切種老，所謂諸行剎那剎那轉**異性老**。

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b24-26)：

問：**依何分位建立老？**此復幾種？

答：**依前後分位，建立老**。此復三種：謂**異性老、轉變老、受用老**。

（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b25-26)：

老者，謂**於眾同分，諸行相續變異性**，假立為老。

[213]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，586b29-c10)：

復次，**住差別，當知亦有多種**，謂[1]剎那住、[2]相續住、[3]緣相續住、[4]不散亂住、[5]立軌範住。[1]若已生諸行，生時暫停，名**剎那住**。[2]若諸眾生，於彼彼處、彼彼自體，由彼彼食為依止故，乃至壽住，外器世間大劫量住，名**相續住**。[3]若樂受、苦受、不苦不樂受，若善、不善、無記法等，乃至各別緣現在前，爾所時住，是名**緣相續住**。[4]若諸定心由三摩地正起現前，名**不散亂住**。[5]若於彼彼異方、異域，國城、村邏，王都、王宮，若執理家商估邑義諸大眾中，古昔軌範建立隨轉，如是名為**立軌範住**。

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b26-28)：

問：**依何分位建立住？**此復幾種？

答：即**依生分位，建立住**。此復三種：謂**剎那住、相續住、立制住。**

（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b26-27)：

住者，謂**於眾同分，諸行相續不變壞性**，假立為住。

[214]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，586c11-24)：

復次，**無常差別，當知亦有多種**，謂[1]壞滅無常、[2]生起無常、[3]變易無常、[4]散壞無常。[1]當有無常，現墮無常，若一切行生已尋滅，名**壞滅無常**。[2]若一切行本無今有，名**生起無常**。[3]若可愛諸行，異相行起，名**變易無常**。[4]若不變壞可愛眾具，及增上位離散退失，名**散壞無常**。即四無常在未來時，名當有無常；即現在世正現前時，名現墮無常。

若受用欲塵多放逸者，但能思惟，變易無常、散壞無常、現墮無常，廣起悲歎、愁憒、憂悴，然於諸行不能厭離。若諸外道，即於如是諸無常性，多起思惟，少能方便厭患離欲，但於諸行一分厭離不能究竟。**若聖弟子，圓滿思惟諸無常性，於一切行究竟厭患乃至解脫。**

（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607b28-c2)：

問：**依何分位建立無常？**此復幾種？

答：依**生已壞滅分位，建立無常**。此復三種：謂**壞滅無常、轉變無常、別離無常**。

（3）安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700b27-c1)：

無常者，謂**於眾同分，諸行相續變壞性，假立無常相續**。變壞者，謂**捨壽時，當知此中依相續位，建立生等**，不依剎那。

後來慢慢變成無常鬼來了，其實無常到就等於是死亡到，死亡的意思一樣。**所以，生、老、住、無常，就是生、老、住、死。**

佛法之中，拿眾生來講，人也好，天也好，地獄、畜生、餓鬼，都是一樣的；生，生了以後，老、住，到最後是死。有些分成三種，把「老」和「住」合而為一，現在這裡把它分開，所以分成四相。

約眾生講，叫生、老、住、無常；假使是我們這個地球，那不叫生、老、住、無常了，叫成、住、壞、空。成，這個地球慢慢慢慢形成了，成功了；一個長期的安定維持；慢慢慢慢壞了；到最後，地球也毀了，不見了，就是成、住、壞、空。比方一張桌子，現在造成了；用五年，用十年，都是這張桌子——住；慢慢慢慢壞了；到最後垮了，沒有桌子了。

世間上的一切，都是經過生、老、住、無常這一個過程，一切都是變化的過程。這四個過程，叫四相，一切有為法就是這四種的相。假使將「住」和「老」合而為一，叫三相。**有為法有三相，或者說有為法有四相。眾生也好，非眾生也好，一切有為諸法，從生到滅的過程，有這四個階段。**

B、辯析有為四相

（A）生

現在這個地方的生、老、住、無常，還是以我們眾生來講。

「眾同分所有諸行」，上面講人同分、天同分，畜生、餓鬼，都是一類一類的眾生，每一類的眾生就是「諸行」。**這個地方的「諸行」，和上面講的相應行、不相應行的「行」意思不同。**相應行、不相應行的行，是五蘊當中的行蘊。

現在這個地方的「行」字，是廣義的「行」，一切生滅變化的法，就是叫做「行」。在我們常識當中，所能見到、所能想到的東西，都是在不時變化過程當中的東西，我們叫做「行」。**「行」就是流動的、不斷變化的東西，這個「行」有四個階段，叫做生、老、住、無常。**

我們眾生都想有一個「我」，佛說真正講起來，眾生沒有別的東西，就只是「行」。我們這個五蘊和合的身心，五蘊都是行，所以說「眾同分所有諸行」。

「本無今有為性」，「本無今有」叫做「生」。像我們人，起初當然是由父母和合結生，後來生出來。不過這個「生」，和我們中國人講的「生」不同。我們中國人講的生是母親懷胎十月滿足了，生產了，叫做生。某個人家生了個孩子，叫做生。

佛法的「生」不是這樣子的生，而是父母和合、男精女血結合，一個新生命的開始，那個時候叫做「生」。本來沒有，而現在有個新生命開始了，這就叫做「生」。**本無今有叫做生，這是「生」的定義。**比方這桌子本來沒有的，拿一點材料拼一拼，工人再敲敲弄弄的，做成一張桌子，本來沒有而現在有了。不過，它不是生命，所以，我們不叫它做「生」，叫「成功」了。所以，**諸行的開始叫做「生」。**

（B）老

什麼叫做「老」呢？「謂彼諸行相續變壞為性」。就是眾同分的諸行，**像我們這個五蘊相續，前前後後連起來，可是，慢慢慢慢在變化，慢慢慢慢在變壞，這個就叫做「老」。**

幾歲叫老呢？這個話很難講。**其實我們的機能衰退了**，我們身體上所有的能力，無論是消化的能力、思想的能力、血液循環、氣力，不管那一種力量，慢慢慢慢地衰退了，我們現在叫做退化，**這就是「老」**。老了，慢慢露出一頭白頭髮，牙齒掉了，耳朵重聽，這叫老的相。

真正我們生理的衰退，叫做「老」，所以「老」的定義是「諸行變壞」。我們這個父母所生的五蘊，生了以後，不斷相續，一天一天一直一直的連下來，它開始就慢慢慢慢變化了，慢慢變壞了，「老」的意思就是這樣。

（C）住

什麼叫「住」呢？「謂彼諸行相續隨轉為性」，**還是這個諸行，不斷的相續隨轉。什麼叫「隨轉」呢？今天這樣，明天還是這樣，後天還是這樣**；這叫「住」，沒有什麼變化。其實，**不是沒有變化，只是我們身體的能力**，比方我們眼睛看的能力、耳朵聽的能力，或者是氣力，**沒什麼大變化，一直一直這樣維持下去，這就叫「住」。「住」的意思就是維持，一直能夠維持下去，這叫「住」。**

（D）無常

這個「無常」，就是死了。所以，「云何無常？謂彼諸行相續謝滅為性。」這個**五蘊諸行相續**、相續，相續到那一個時候，**相續不下去，崩潰了**。像花一樣的，謝了、掉了，沒有了、滅掉了，這個就叫死，叫無常了。

因為我們這個人是活的，我們叫活人，有機的，血液循環、思考，眼看、耳聽，樣樣會。到了那一個時候，這許多都沒有了。看看還是一個人，其實已經不是人了，已經死掉了。有眼睛不能看，有耳朵不能聽，手還在那裡，也不會張、也不會動，什麼都不會了，這個就叫「無常」了，已經「無常」了，已經死了。「死」的定義就是這樣。

C、結說

本來這都是世間上的話，很好懂的，佛法只不過把它解說得清楚一點。什麼叫生？什麼叫老？什麼叫住？什麼叫無常？這都是我們這個五蘊生了以後，不斷變化，一定經過的，誰也逃不了的。

生、老、病、死，那一個逃得了的？沒有一個可以說我生了以後不老，永遠不老，沒有這回事情。所以道教徒想長生不老，這是夢想，顛倒夢想。多活幾歲是可以的，沒有永遠不死的，沒有這回事情。**以佛法來說，一切諸行不斷變化，最後歸於消滅。這四個過程就是諸行的四種相——生、老、住、無常。**

8、名身、句身、文身

（1）引論文

云何名身？謂於諸法自性增語為性，如說眼等。[215]

云何句身？謂於諸法差別增語為性，如說諸行無常等。[216]

云何文身？謂即諸字，此能表了前二性故；亦名顯，謂名、句所依，顯了義故；亦名字，謂無異轉故。前二性者，謂詮自性及以差別。顯，謂顯了。[217]

（2）釋論義

A、敘述概要

（A）語系的差異

---

[215]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 T30，587c11-13)：
云何名身？謂**依諸法自性施設、自相施設，由遍分別為隨言說，唯建立想**，是謂名身。
（2）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607c3-7)：
問：**依何分位建立名身？**此復幾種？
答：**依假言說分位，建立名身**。此復三種：謂假設名身，實物名身，世所共了不了名身。如名身、句身、文身當知亦爾。此中差別者，謂標句、釋句，音所攝、字所攝。
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700c2-3)：
名身者，謂**於諸法自性增言，假立名身**。自性增言者，謂說天人眼耳等事。

[216]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，587c13-15)：
云何句身？謂即**依彼自相施設，所有諸法差別施設，建立功德、過失、雜染、清淨、戲論**，是謂句身。
（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700c4-6)：
句身者，謂**於諸法差別增言，假立句身**。差別增言者，謂說諸行無常，一切有情當死等義。

[217]（1）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，587c15-16)：
云何文身？謂**名身、句身所依止性所有字身**，是謂文身。
（2）《瑜伽師地論》卷 52(大正 30，587c16-24)：
又於一切所知所詮事中，極略相是文，若中是名，若廣是句。[1]若**唯依文，但可了達音韻而已**，不能了達所有事義。[2]若**依止名，便能了達彼彼諸法自性自相**，亦能了達所有音韻，不能了達所簡擇法深廣差別。[3]若**依止句，當知一切皆能了達**。又此名、句、文身，當知依五明處分別建立，所謂內明、因明、聲明、醫方明、世間工巧事業處明。
（3）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700c6-15)：
文身者，謂於彼二所依諸字，假立文身。彼二所依諸字者，謂自性、差別增言，所依諸字如裒壹鄔等。又自性、差別及此二言總攝一切，如是一切由此三種之所詮表，是故建立此三為名、句、文身。此**言文者，能彰彼二故，此又名顯，能顯義故**。此復名字無異轉故。所以者何？如眼名眼，異此名外更有照了導等異名改轉，由彼同顯此想故，非裒壹等字離裒壹等差別外，更有差別能顯此字故，無異轉說名為字。**無異轉者，謂不流變。**
（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 5(大正 29，29a20-27)：
名身者，謂色聲香等。句身者，謂諸行無常、一切法無我、涅槃寂靜等。文身者，謂迦佉伽等。豈不此三語為性故，用聲為體，色自性攝。如何乃說為心不相應行？**此三非以語為自性，語是音聲，非唯音聲即令了義。云何令了？謂語發名，名能顯義，乃能令了。**非但音聲皆稱為語，要由此故義可了知，如是音聲方稱語故。

這個地方的「名」、「句」、「文」，實際上是印度文字學最基本的，不過我們中國人弄不懂，時常弄錯。**文，我們中國人的意思是文章的文；文字，我們就說是一個一個的方塊字，可是印度不是的。**

我們講話，這是人、眾生才有。**有情眾生，像我們人，發出聲音來，表示一種意義**；像狗叫、鳥鳴，我們不懂，其實它裡面也表示一種意思的。**名、句、文，就是依這種聲音而立的，離開了這種聲音，就沒有名、句、文。**外面的風吹，水流——嘩嘩嘩嘩，也有聲音，但這種聲音是沒有名、句、文身的。

（B）印度語系的「名、句、文」

a、「文」即是單一字母

什麼叫「文」呢？就是字母。學過外文的應該就懂了，比如說英文，A、B這一個一個的字母。**我們現在講的是印度的文法，印度的梵文也是一樣有字母的，第一個是「阿」，跟A字差不多。一個一個的字母，這叫「文」。**

b、由字母組成的文字即是「名」

什麼叫「名」呢？**一個字母一個字母拼起來，就成了一個我們現在普通講的「字」，但印度不叫「字」，叫做「名」。**換一句話，就是成一個詞，不管是名詞、動詞、介詞……，**成一個詞，那個詞就叫「名」。**

c、由名連結起來的即是「句」

一個名、一個名、一個名結合起來，表示一種差別的意義的，這叫「句」，成為一句句子。比方「眼睛」、「耳朵」，這個是「名」，眼睛就是眼睛，耳朵就是耳朵，沒有其他的意義在那裡。就是說「火」，或者說「凍」、「冷」，不管說什麼，一個詞、一個詞，就是表示這個意義，這就叫做「名」。但是我們把「名」連起來，**把名詞、動詞、介詞等結合起來，就變成一句句子，表示了這個法的某種意義，這就叫「句」。**

d、舉例證說

這個地方舉個例子，「名」，「如說眼等」，**比方眼睛；眼、耳、鼻、舌這些，都叫「名」。佛法裡時常說「諸行無常」，這是一個句子**；假使說「諸行」，那就是五蘊了。諸蘊無常，表示諸行是無常的，這成一個句子了，否則不成句子。比方拿中國話來講，「錄音機」、「眼鏡」，都還是一個東西，叫做「名字」。假使說「我的眼鏡壞了」，這就成句子了。拆開來單單說「壞」、「我」、「眼鏡」的話，不管是名詞、動詞，都只是一個一個的「名」。

（C）源自法的表達

現在我們是發明了文字，一個字一個字的寫；寫文章的，一句一句、一大篇一大篇的寫。**在從前的時候不是這樣的，釋迦牟尼佛說法是嘴裡講的，所以，佛法所講的名、句、文身，是專門以聲音來講的。**

後來的《楞嚴經》云：「此方真教體，清淨在音聞」[218]。我們這個世界上的教，以什麼為體呢？「清淨在音聞」，就是以我們聽到的聲音來建立的。但是，**單單的聲音，還是個字母，還是沒有意義的。要一個一個單音字母結合起來，拼起來成為一個字，這才表示了一個法。一個字一個字結合起來成個句，那就表示意義。**

B、解析文意

（A）「名」即詮釋法的自體

我們講話、寫文章，一分析的話，都不出於名、句、文身。什麼叫「名身」？「身」字最後講，先解說「名」。

「於諸法自性增語為性」，**就是對於一一法的自體，用一個聲音去表示它，但是，這個法實在是沒有這個聲音的，這就叫「增語」。**以現在的話來講，這是個符號。**事實上這個東西並沒有這個語言的聲音在那裡面，只是用這個語言去表示它，語言文字都不過是一個符號，這叫做「增語」。好像加一個符號上去，來表示這個法的體性，這個就叫「名」。**

不要以為這個叫「眼睛」的，它一定是叫「眼睛」，那就錯了。假使讀英文的就知道了，英文裡決定不會叫它「眼睛」的。至於叫它什麼，這世界上各說各的，各人講各人的話，但是，都是用聲音來表示，這全世界的人都是一樣的。**所以，語言是假有的，不是實在的。可是，語言能表示一切法的自體，這個就叫做「名」。所以，真正講起來，語言的功用是讓我們人與人之間彼此互相溝通、互相表示。**

不曉得的人，好像把它看得實在得很，其實語言不實在的，千變萬化。拿一本大字典來翻翻看，一個字不曉得有多少解說，這樣解說也可以，那樣解說也可以，從古代到現在，這個字一直在變，沒有一定的。

現在我們又發明了許多特別的名字出來，它都表示一個意義，都是「增語」，實際上那個東西根本沒有這個字眼，這些都是符號。凡是增加，依聲音去表示一切法的自性的，比如說「眼」、「聲音」、「眼鏡」，這個都叫做「名」。

（B）「句」即詮釋法的差別

對於「諸法」的「差別，增語為性」，**對於一一法上所有的各式各樣的種種意義，你表示它的話，這個就叫做「句」了。**如同我們這個人，籠里籠統的講「人」，但是人是複雜的，各式各樣的。

比方說人的眼睛如何，人的語言如何，人的行為如何，這都成了一句句子。當然，不講其他的，**單單講「眼睛」，那還是說這個法的自性，是「名」。表示一個法上種種差別意義的，叫做「句」。因為佛法講「諸行無常」，這裡特別**

[218]《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6(大正 19，130c17-20)：
我今白世尊：佛出娑婆界，**此方真教體，清淨在音聞**；欲取三摩提，實以聞中入。

把「諸行無常」做個例子。所以，「名」是表示一個法的自體，「句」是表示這一個法的一種意義。

（C）「文」即名、句的根本

「云何文身？謂即諸字」，就是許多「字」。這個字，我們現在叫字母，如A、B、C、D 等。我們中國的文字不同，是一個一個，一筆一畫寫的象形字。別人講的語言是拼音的文字，印度也是拼音的文字，這個「字」，就是我們現在稱的字母。

「此能表了前二性故」，因為能夠表示、顯了前面「諸法的自性」、「諸法的差別」這兩種性，所以叫做「文」。這兩種都是要用「文」來做基礎的，如果沒有字母的話，什麼也不能講了。這個地方的「文」也好，「字」也好，都是字母的意思。

「亦名顯，謂名、句所依，顯了義故」，這個「文」、「字」——字母，也叫做「顯」，因為名、句都是依它才顯了出來。如果沒有字母，名、句都沒有辦法表現出來，所以也叫做「顯」。

「亦名字，謂無異轉故」，「無異轉」，這是印度人將講話的聲音，分析出基本的音，形成字母。比方說英文，分成二十六個基本的音，就有二十六個字母。文字字母是屬於音聲的基本，都分析為幾大類，A就是A、不是B，B是B、不是A，一個字一個字都是分開的，彼此之間不能通用的，所以叫「無異轉故」。

上面說「此能表了前二性故」，下面解釋「前二性者，謂詮自性及以差別」。「詮」就是「表示」，名是表示自性的，句是表示差別的，所以稱之為「顯」。顯，就是「顯了」的意思。

（D）別釋身

名身、句身、文身，「身」在印度話就是「迦耶」，就是積聚的意思，幾種合起來的意思。

印度文字學上有這許多分析的，一個字母，叫「文」；兩個字母連起來，就是「文身」；還有三個字母連起來的，叫做「多文身」，加個「多」字。這個地方沒有講到「多」，只有文身。「名」，名字也可以連起來的，比方說「米」、「麥」——米麥，這是兩個名詞連起來。比方動詞，「動」、「搖」——動搖。像這類的，叫做「名身」。假使三、四個以上連起來的，就叫「多名身」。

「諸行無常」是一句，「諸行無常，是生滅法。」有兩句連起來了，這個就叫「句身」。三句、四句的話，那就叫「多句身」。一篇文章，其實是許多句身慢慢慢慢連起來的。當然，寫成文章的話，上面還有許多，可以分成一段一段、一節一節、一章一章的，到最後成為一篇。

C、結說

這個名、句、文身，本來是印度文字學上的，佛法為什麼要講這個呢？因為佛還是用印度話來講，當然還是說到這個。經上有的講佛是一種清淨的名、句、文身，或者眾生的名、句、文身怎麼樣，所以阿毘達磨也講名、句、文身。

中國字稍稍不同一點，我們是以方塊字為基礎，一個字、兩個字連起來。一句一句，大體上差不多，不同一點，**我們是以一個字為基礎的，他們是以一個聲音為基礎。**

9、異生性

（1）引論文

云何異生性？謂於聖法不得為性。[219]

（2）釋論義

A、總說

我們中國人叫「凡夫」，佛法的名字叫做「異生」。「異生性」，就是對於「聖法不得為性」，他沒有得到聖者的法。

B、別釋

「聖法」，佛法裡講一種清淨無漏的智慧、無漏的定、無漏的戒。得到了清淨無漏的戒、定、慧，就是聖人。成為聖人，照道理也有名字的，叫「聖性」，得了聖者的性，就是得到無漏的法，不過這裡沒有講。

我們凡夫因為沒有得到聖人法，在我們的生性裡面，一點點聖法都沒有，所以就叫做「異生性」。凡夫之所以成為凡夫，就是這個意義。

（四）歸結「心不相應行」

到此為止，行蘊講了，行蘊之中的相應行，就是心所法。不相應行，就是得、無想定之類的這許多法，其中或者是以心來說的，或者以色來說的，有的以心、色來說的，都沒有特殊體性，所以說沒有決定性，都是假立的。

---

[219]（1）《瑜伽師地論》卷 56(大正 30，607c8-10)：

問：**依何分位建立異生性？**此復幾種？

答：**依未生起一切出世聖法分位，建立異生性**。此復三種：謂**欲界繫、色界繫、無色界繫。**

（2）安慧菩薩糅〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 2(大正 31，700c16)：

異生性者。謂**於聖法不得，假立異生性。**

【附錄三】※心相應行_「六根本煩惱」與「隨煩惱」，在修行的哪個階段，逐漸去除？

以下的圖表結構，資料來源是依據《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉、卷 19〈分別隨眠品 5〉、卷 21〈分別隨眠品 5〉的內容來做整理。

五部
- 1、見苦所斷結——(1)有身見，(2)邊執見，(3)邪見，(4)見取，(5)戒禁取；(1)貪，(2)瞋，(3)慢，(4)無明，(5)疑。＝ 10
- 2、見集所斷結—— (3)邪見，(4)見取 ；(1)貪，(2)瞋，(3)慢，(4)無明，(5)疑。＝ 7
- 3、見滅所斷結—— (3)邪見，(4)見取 ；(1)貪，(2)瞋，(3)慢，(4)無明，(5)疑。＝ 7
- 4、見道所斷結—— (3)邪見，(4)見取，(5)戒禁取 ；(1)貪，(2)瞋，(3)慢，(4)無明，(5)疑。＝ 8
- 5、修所斷結——〔忿、覆、慳、嫉、惱、害、恨、諂、誑、憍〕 ；(1)貪，(2)瞋，(3)慢，(4)無明。 ＝ 4

◎**「欲界」**四諦所斷＋修所斷，共「36 使」(不包含 10 個小隨煩惱)；**「色界」**四諦所斷＋修所斷，共「31 使」(不包含 10 個小隨煩惱)；**「無色界」**四諦所斷＋修所斷，共「31 使」(不包含 10 個小隨煩惱)。

十纏
- 無慚、慳、掉舉，是**貪等流**。
- 無愧、眠、惛沈，是**無明等流**。
- 嫉、忿，是**瞋等流**。
- 悔，是**疑等流**。
- 有說，覆，是**貪等流**。有說，是**無明等流**。有說，是**俱等流**。

六種煩惱**垢**
- 誑、憍，是**貪等流**。
- 害、恨，是**瞋等流**。
- 惱，是**見取等流**。
- 諂，是**諸見等流**。

◎**無慚、無愧、睡眠、惛沈、掉舉——通「見所斷與修所斷」；嫉、慳、悔、忿、覆，惱、害、恨、諂、誑、憍——「唯修所斷」**

※「三結斷」到「五上分結盡」

以下的圖表結構，資料來源是依據《雜阿含經》卷 33，《大智度論》卷 57，《瑜伽師地論》卷 14，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 49，《大乘廣五蘊論》

須陀洹——三結已斷已知
- 1、身見——於五取蘊，隨執為我或為我所，染慧為性。
- 2、戒取——於戒、禁及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。
- 3、疑——於諦、寶等為有為無，猶預為性。

斯陀含——三結已斷已知，**貪、恚、癡薄**

阿那含——五下分結已斷已知
- 1、身見——於五取蘊，隨執為我或為我所，染慧為性。
- 2、戒取——於戒、禁及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。
- 3、疑——於諦、寶等為有為無，猶預為性。
- 4、貪欲——於五取蘊染愛、耽著為性。欲貪指欲界的貪欲而說。
- 5、瞋恚——於群生損害為性。是專屬於欲界的煩惱。

阿羅漢——斷五上分結
- 1、色貪——即色界修所斷愛為一事。
- 2、無色貪——即無色界修所斷愛為一事。
- 3、掉舉——隨憶念喜樂等事，心不寂靜為性。
- 4、慢——慢有七種，都是以心高舉為性
- 5、無明——於業、果、諦、寶，無智為性。

（3、4、5）即色、無色界各修所斷掉舉、慢、無明為六事。

【附錄四】※「九住心」的相關文獻_圖表

「**從初學的攝心，到成就正定，有九住心，也就是住心的修習過程，可分為九個階段。**」以下所呈現的文獻來源有《瑜伽師地論》卷 30、《大乘阿毘達磨雜集論》卷 10、《菩提道次第廣論》卷 16、《成佛之道》第五章〈大乘不共法〉、《我之宗教觀》〈三、修身之道〉。編者將其整理成如下圖表所示。

一、內住

- 《瑜伽師地論》：謂**從外一切所緣境界，攝錄其心，**繫在於內，令不散亂，此則最初繫縛其心。**令住於內不外散亂，故名內住**。
- 《雜集論》：**令住者，攝外攀緣，內離散亂，最初繫心故**。
- 《菩提道次第廣論》：謂**從一切外所緣境，攝錄其心，令其攀緣內所緣境**。《莊嚴經論》云：「心住內所緣。」
- 《成佛之道》：**一般人**，一向是**心向外散**；儒者稱為放心，如雞犬的放失而不知歸家一樣。**修止，就是要收攝此外散的心，使心住到內心所緣上來**，不讓他向外跑。
- 《我之宗教觀》：我們的心，經常是向外馳散的，被稱為「心猿意馬」，跳躍騰踔，瞬息不住。**開始修止時，必須收攝此散心，繫念到裡面來——止於要止的境地。**

二、等住（續住）

- 《瑜伽師地論》：謂即**最初所繫縛心，其性麁動**，未能令其等住、遍住故。次即於此所緣境界，**以相續方便、澄淨方便，挫令微細遍攝令住，故名等住。**
- 《雜集論》：等住者，**最初繫縛麁動心已**，即**於所緣相續繫念，微細漸略故**。
- 《菩提道次第廣論》：續住者，謂初所繫心令不散亂，即**於所緣相續而住**。如云：「其流令不散。」
- 《成佛之道》：起**初攝心時，心是粗動不息的**，如惡馬的騰躍一樣，不肯就範。**修習久了，動心也多少息下來了，才能心住內境，相續而住，不再流散了。**
- 《我之宗教觀》：**修習稍久，動心漸息，心也清淨多了，能前後相續的等流下去（還不是長久的）。**

三、安住

《瑜伽師地論》：謂若此心，雖復如是內住、等住，然**由失念於外散亂，復還攝錄安置內境，故名安住。**

《雜集論》：或時**失念於外馳散，尋復斂攝故**。

《菩提道次第廣論》：謂**由忘念向外散時，速知散已，還復安置前所緣境**。如云：「散亂速覺了，還安住所緣。」

《成佛之道》：雖說相續而住，但**還不是沒有失念**而流散的時候。但**修習到這，能做到妄念一起，心一外散，就立即覺了，攝心還住於所緣中。到這階段，心才可說安定了**。

《我之宗教觀》：**以前，有時會失念**而散亂到別處，**等到發覺，已散動久了。現在，偶爾失念，心向外散，能立刻攝回，還住於要住（止）的境地。**

四、近住

《瑜伽師地論》：謂彼先應如是如是**親近念住**，由此念故，**數數作意內住其心，不令此心遠住於外，故名近住。**

《雜集論》：從初已來，**為令其心於外不散，親近念住**故。

《菩提道次第廣論》：《修次初編》說，前安住心是知散斷除，此近住心是**散亂斷已，勵力令心住前所緣**。

《般若波羅蜜多教授論》說，**從廣大境數攝其心，令性漸細上上而住**，如云：「具慧上上轉，於內攝其心。」

〈聲聞地〉說：「**先應念住**，不令其心於外散動。」謂**起念力，令不忘念，於外散動。**

《成佛之道》：這是功夫更進了！**已能做到不起妄念**，不向外散失。**因為妄念將起，就能預先覺了，先為制伏。**這樣，心能安定住於所緣，不會遠散出去，所以叫近住。

《我之宗教觀》：**心愈來愈安定了**，不但不會散亂太久，就是**偶爾散亂，幾乎是一動就攝住**。到此，**住心已達相當安定的境界。**

五、調順

《瑜伽師地論》：謂**種種相令心散亂**，所謂色、聲、香、味、觸相及貪、瞋、癡、男、女等相故。**彼先應取，彼諸相為過患想**，由如是**想增上力**故，**於彼諸相折挫，其心不令流散，故名調順。**

《雜集論》：從先已來，**於散亂因、色等法中，起過患想增上力故，調伏其心，令不流散故**。

《菩提道次第廣論》：謂**由思惟正定功德，令於正定心生欣悅**。如云：「次見功德故，**於定心調伏**。」

〈聲聞地〉說，由色等五境、及三毒、男、女隨一之相，令心散動，先應於彼取其過患，莫由十相令心流散。

《成佛之道》：色、聲、香、味、觸——**五欲**，貪、瞋、癡——**三毒**，加男、女為——**十相**，**這是能使心流散的**。現在**心已安住了，深知定的功德，也就能了知『欲』的過失**。所以**以靜制欲，內心柔和調順，不會因這些相的誘惑而散亂。**

《我之宗教觀》：**美色妙聲等**，一向是因而散亂動失的。現在心被調伏了，**對於這些境相，不再散亂而起貪瞋等了。**

六、寂靜

《瑜伽師地論》：謂有**種種欲、恚、害等，諸惡尋思、貪欲蓋等，諸隨煩惱，令心擾動**，故彼先**應取，彼諸法為過患想**，由如是想增上力故，於諸尋思及隨煩惱，**止息其心不令流散，故名寂靜。**

《雜集論》：**於擾動心散亂，惡覺隨煩惱中，深見過患，攝伏其心，令不流散故**。

《菩提道次第廣論》：謂**於散亂觀其過失，於三摩地止息不喜**。如云：「觀散亂過故，止息不欣喜。」

〈聲聞地〉說，由欲尋思等諸惡尋思，及貪欲蓋等諸隨煩惱能擾亂心，先應於彼取其過患，於諸尋思及隨煩惱不令流散。

《成佛之道》：**十相是重於外境的誘惑，還有內心發出的『不善』法，如不正尋思**——國土尋思、親里尋思、不死尋思、欲尋思、恚尋思、害尋思等。**五蓋**——貪欲、瞋恚、惛沈睡眠、掉舉惡作、疑。**對這些，也能以內心的安定功德而克制他**，免受他的擾亂。**到這，內心是寂靜了**。寂靜，如中夜的寂無聲息一樣，並非是涅槃的寂靜。

《我之宗教觀》：**障定的欲貪等**，靜中最易現起的**不正尋思，都漸能不起，不因之而流散。**

七、最極寂靜

《瑜伽師地論》：謂**失念故**，即**彼二種暫現行時**，隨所生起**諸惡尋思**及**隨煩惱**能不忍受，**尋即斷滅除遣變吐**，是**故名為最極寂靜。**

《雜集論》：或時**失念、散亂覺等**率爾**現行**，**即便制伏令不更起**故。

《菩提道次第廣論》：謂**若生貪心、憂慼、惛沈、睡眠等時，能極寂靜。**如云：「貪心憂等起，應如是寂靜。」

〈聲聞地〉說，**由失念故**，若起如前所說**尋思**及**隨煩惱**，**隨生尋斷**，**能不忍受**。

《成佛之道》：上面的寂靜，還是**以靜而制伏尋思等煩惱，還不是沒有現起**。**現在**能進步到：**尋思等一起，就立即除遣，立刻除滅**。

前四住心，是安住所緣的過程。但**修止成定，主要是為了離欲惡不善法**，所以**定力一強，從五到七，就是降伏煩惱的過程**。必靜而又淨，這才趣向正定了。

《我之宗教觀》：如**偶爾失念，瞥然現起貪欲及惡尋思，能立刻息滅。到這，障定的煩惱不起了**，如中夜的寂無聲息一樣，**心地是清明平靜極了。**

八、專注一趣

《瑜伽師地論》：謂**有加行有功用**，無缺無間<u>**三摩地相續而住**</u>，是故**名為專注一趣**

《雜集論》：**精勤加行**無間無缺，<u>**相續安住勝三摩地**</u>故。

《菩提道次第廣論》：**為令任運轉故，而正策勵**。如云：「次勤律儀者，由心有作行，能得任運轉。」

又如〈聲聞地〉云：「由有作行，令無缺間，於三摩地相續而住，如是名為專注一趣。」第八心名專注一趣，即由此名易了其義。

《成佛之道》：**心已安住**，不受內外不良因素所動亂，<u>**臨到了平等正直持心的階段**</u>。就此**努力使心能專注於同一，能不斷的，任運的（自然而然的）相續而住。**

《我之宗教觀》：**心住所<u>止的境地</u>**，進到沒有缺失，沒有間斷，**安定的相續下去，但還要用力去控制。**

九、等持

《瑜伽師地論》：謂數修、數習、**數多修習為因緣故，得無加行無功用任運轉道**，由是因緣不由加行不由功用，**心三摩地任運相續**無散亂轉，故名等持。

《雜集論》：**平等攝持者**，善修習故，**不由加行遠離功用，定心相續**離散亂轉故。

《菩提道次第廣論》：**平等住者**，《修次》中說，**心平等時當修等捨**。

《般若波羅蜜多教授論》說，**由修專注一趣，能得自在任運而轉。**

如論云：「從修習，不行。」

《聲聞地》說名等持。如云：「數修數習，數多修習為因緣故，得無功用任運轉道。由是因緣，不由加行，不由功用，心三摩地任運相續，無散亂轉，故名等持。」

《成佛之道》：這是**專注一趣的更進步**，功夫純熟，**不要再加功用，「無作行」而任運自在的，無散亂的相續而住。修習止而到達這一階段，就是要得定了。**

《我之宗教觀》：**不必再加功用**（這叫「不勉而中」），自然而然，**心地平正而相續。到那時，不但心地安定，而且特別明淨。**

功候成熟，會發生「輕安」，身心獲得從來沒有的愉悅，而且充滿了力量。

九住心→未至定（未到地；近分地）→初靜慮（初禪）→中間靜慮→近分定→第二靜慮（二禪）→近分定→第三靜慮（三禪）→近分定→第四靜慮（四禪）→空無邊處→識無邊處→無所有處→非想非非想處

※「三摩地——心一境性」

（1）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，145a28-b7)：

定，靜慮體，總而言之**是善性攝心一境性**，以善等持為自性故；若并助伴，五蘊為性。**何名一境性？謂專一所緣**。若爾，**即心專一境位，依之建立三摩地名**，不應別有餘心所法。別法令心於一境轉名三摩地，非體即心。豈不諸心剎那滅故皆一境轉，**何用等持？**若謂**令心於第二念不散亂故須有等持，則於相應等持無用。又由此故三摩地成**。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，145b22-27)：

若一境性是靜慮體，依何相立初二三四？具伺、喜、樂建立為初，由此已明亦具尋義，必俱行故，如煙與火。非伺有喜樂，而不與尋俱。漸離前支立二、三、四，離伺有二，離二有樂，具離三種。如其次第，故一境性分為四種。

（3）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，149c4-12)：

云何等持？經說**等持總有三種**：一、有尋有伺，二、無尋唯伺，三、無尋無伺。其相云何？

頌曰：初下有尋伺，中唯伺上無。

論曰：**有尋有伺三摩地者**，謂**與尋伺相應等持，此初靜慮及未至攝**。

無尋唯伺三摩地者，謂**唯與伺相應等持，此即靜慮中間地攝**。

無尋無伺三摩地者，謂**非尋伺相應等持**，此**從第二靜慮近分乃至非想非非想攝**。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，146c8-18)：

唯淨無漏四靜慮中，**初具五支：一、尋，二、伺，三、喜，四、樂，五、等持**。此中**等持，頌說為定，等持與定名異體同**，故**契經說心定等定，名正等持。此亦名為心一境性**，義如前釋。傳說，唯定是靜慮亦靜慮支，餘四支是靜慮支非靜慮。如實義者，如四支軍，餘靜慮支應知亦爾。

第二靜慮唯**有四支：一、內等淨，二、喜，三、樂，四、等持**。

第三靜慮具**有五支：一、行捨，二、正念，三、正慧，四、受樂，五、等持**。

第四靜慮唯**有四支：一、行捨清淨，二、念清淨，三、非苦樂受，四、等持**。

※「未至定、中間定、近分定」

（1）《瑜伽師地論》卷 20(大正 30，391b27-28)：

又**得此三摩地**，當知**即是得初靜慮近分定，未至位所攝**。

（2）《大智度論》卷 28(大正 25，269a1-7)：

復次，**欲界繫三昧是未到地三昧門；未到地三昧是初禪門；初禪及二禪邊地三昧是二禪三昧門，乃至非有想非無想處三昧亦如是**。煖法定是頂法三昧門，頂法是忍法三昧門，忍法是世間第一法三昧門，世間第一法是苦法忍三昧門，苦法忍乃至金剛三昧門。

（3）《大智度論》卷 17(大正 25，185c28-186a1)：

復次，持戒清淨，閑居獨處，守攝諸根，初夜後夜，專精思惟，棄捨外樂，以禪自娛。**離諸欲不善法，依未到地，得初禪**。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，149b13-c4)：

近分有幾；何受相應；於味等三為皆具不；

頌曰：近分八捨淨，初亦聖惑三。

論曰：諸**近分定亦有八種，與八根本為入門故**。一切唯一捨受相應，作功用轉故、未離下怖故。此**八近分皆淨定攝，唯初近分亦通無漏**。皆無有味，離染道故。雖近分心有結生染，而遮定染故作是說。有說：**未至定亦有味相應，**

未起根本亦貪此故。由此**未至具有三種**。中間、靜慮與諸近分，為無別義、為亦有殊？義亦有殊，謂**諸近分為離下染是入初因，中定不然**。

復有別義，頌曰：**中靜慮無尋，具三唯捨受。**

論曰：**初本近分尋伺相應，上七定中皆無尋伺，唯中靜慮有伺無尋，故彼勝初未及第二，依此義故，立中間名。由此上無中間靜慮，一地升降無如此故。**此定具有味等三種，以有勝德可愛味故。同諸近分唯捨相應，非喜相應功用轉故。由此說是苦通行攝。**此定能招大梵處果，多修習者為大梵故**。

（5）《大智度論》卷 29(大正 25，272a26-27)：

「少禪」者，欲界定、未到地，不離欲故名為少。亦觀二禪，初禪則少，乃至滅盡定。

※「依尋伺而區分，靜慮之間的差別」

（1）《大智度論》卷 17(大正 25，185b18-20)：

是四禪中**智、定等而樂**；未到地、中間地，**智多而定少**；無色界，**定多而智少**，是處非樂。

（2）《大智度論》卷 23(大正 25，234a19-23)：

是三昧三種：

欲界、未到地、初禪，與覺觀相應故，名**「有覺有觀」**；

二禪中間，但觀相應故，名**「無覺有觀」**；

從**第二禪乃至有頂地，非覺觀相應**故，名「**無覺無觀**」。

（3）《大智度論》卷 29(大正 25，270b21-24)：

有二種三昧：**一種慧解脫分，二種共解脫分**。

前者**慧解脫分，不能入禪定，但說未到地中三昧**；此中說共解脫分，具有禪、定、解脫、三昧。

（4）《阿毘達磨俱舍論》卷 28(大正 29，145b11-14)：

依何義故，立靜慮名？由**此寂靜能審慮故**。審慮**即是實了知義**，如說**心在定，能如實了知**，審慮義中置地界故。

（5）《瑜伽師地論》卷 69(大正 30，682b27-c4)：

復次，唯**依諸靜慮及**初靜慮近分**未至定，能入聖諦現觀**，非無色定，所以者何？**無色定中，奢摩他道勝，毘鉢舍那道劣。**

非毘鉢舍那劣道能入聖諦現觀，**非生上地，或色界，或無色界能初入聖諦現觀，何以故？彼處難生厭故**。若厭少者尚不能入聖諦現觀，況於**彼處一切厭心少分亦無**。