大乘广五蕴论讲记

印顺法师

卷001

——民国七十四年讲于台中华雨精舍——

这部论是《大乘广五蕴论》，「五蕴」这个名词，在佛教多得是，像《阿含经》、《心经》等许多地方都看得到。小乘佛法以来，各部各派对「五蕴」都有解释的，现在这个地方的《五蕴论》，是「唯识法相」这一派的大乘佛法的讲法。当然，其中稍稍有一些不同的地方，不过大部分都是差不多的。

这本来是世亲菩萨的一部论，叫《大乘五蕴论》。但这部论太简单了一点，世亲菩萨有个弟子叫安慧，就依著世亲菩萨这一部《大乘五蕴论》，稍微增加几句、补充几句，有的地方加个解释，使意义更明显一点，大家可以容易了解一点。这样子，安慧菩萨就造了这一部《大乘广五蕴论》，上面加个「广」字。这部论和我们普通的注解不太相同，它自己成为一部论，与《大乘五蕴论》本质是一样的，稍微讲得详细一点。这是唐朝时候地婆诃罗印度三藏翻译的。

第一章 五蕴

佛说五蕴，谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。

「五蕴」，是佛法之中最基本的一个法相。「佛说五蕴」，这是总标，「谓色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴」。五蕴是什么呢？那就是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴这五个。

第一节 色蕴

云何色蕴？谓四大种及大种所造色。

「色蕴」，原则上讲，大体上和我们现在讲的「物质」差不多，不过稍稍有一点不同。这当中分为两大类：一类叫能造色（能造的色），就是「四大种」；一类叫「所造色」，就是其他依四大种而所造的色。

第一项 四大种（地、水、火、风）

云何四大种？谓地界、水界、火界、风界。此复云何？谓地，坚性；水，湿性；火，煖性；风，轻性。界者，能持自性、所造色故。

什么叫做「四大种」呢？就是「地界、水界、火界、风界」，普通叫地、水、火、风四大。为什么叫「大」呢？普遍得很，无处不在，只要是物质，就有它。那个地方有物质，那个地方就有四大；离开四大，没有其他的物质了，所以叫「大」。这个「界」字，有一种「特性」、「特殊性质」的意思，而可以做为「原因」、「因缘」的意义。所以，像唯识宗里面，这个「界」字也可以解释成「种子」，不过这个地方不必解释为种子。因为依地、水、火、风能够造所造色，因此四大叫做「界」。「四大种」的「种」，不是「种类」，也可说是「种类」；也是有一个「因」的意思，就同我们世界上的「种」，依那个种可以发生什么东西，所以四大也叫做「四大种」、「能造」。换一句话，地、水、火、风是物质之中的一种最基本的因素。佛教讲物质，分析到当中最基本的因素，也就是叫做地、水、火、风这四类。所以，这地、水、火、风，不是我们看到的地，也不是我们喝的水这些，是物质当中最微细的一种基本因素，一切物质要依它而有的，所以叫做四大、四界，也叫四大种。在佛法之中，地、水、火、风四种是平等的。

「此复云何？」佛法所讲的四大，不是我们平常世界上所讲的地、水、火、风，那么为什么要叫它地、水、火、风呢？因为佛法所讲的四大，还是依我们普通地、水、火、风的意义去引申出来的。

「谓地，是坚性；水，是湿性；火，是煖性；风，是轻性。」从我们世间法来讲，这个道理也可以讲得通。比方桌子，很坚固，东西就放得上去了；像水、空中，东西一放，它就掉下来了。东西可以放上去，是因为桌子有一种「坚」的特性，以我们现在的物质来说，就叫「固体」。从普通的固体

，去了解到物质当中的基本因素有一种「坚」的特性，这就是「地界」。「坚性」的「性」，是「特性」，一种特殊的性质。如果没有这个特性，怎么知道它有呢？所以凡是有的，有这个法，就有它的特性，要用它的特性证明有这一种法存在。因为物质之中有一种「坚性」，所以我们知道物质最基本因素当中有一种叫做「地界」。

那么，下面都可以通了。水，是湿性，表面我们这个世界上的东西，叫做「液体」。这流动的液体之中，它有一种「湿」的性质，可以把很多东西凝聚起来。好像一堆沙土，没有水的话，它散开来的；拿点水拌一拌的话，就会凝聚起来。我们看到的水是流动的，流动是它的形态，它的特性是一种「湿」的性质。树木、花草之类的植物，遇到水份，就会得到它这种湿的特性的润湿。所以，物质之中有一种基本的因素是湿性，这就是「水界」。火的性质叫做「煖性」，有温度，有一种热的性质。这在现在科学上的讲法，叫做「能」。风，是轻性，会流动的。我们普通叫做「气体」，比方氢气、氦气、空气、氧气这许多，佛法里的名字就叫做「风」。所以，地是固体，水就是液体，火就是热能，风是一种气体。

这个地方就简单这样讲，要是深一层讲的话，地是「坚」为性，所以能够担当、任持。就是有一种固体的形态出现，东西可以撑住了的，那叫做地的作用。因为水的湿性，所以有一种凝聚作用，物质就不是一粒一粒各管各的，就凝聚了。所以，水的湿性是凝聚的作用。煖性的作用，它能够熟变。拿我们人来讲，我们吃了东西进去，会消化，中国医生向来都是叫做一种热力；假使说不太消化，中国医生就说「胃寒」。现在世界上的科学家，用火把东西的成分分化，温度一百度，它就起了变化，一千度、一万度的话，到最后，连金刚钻都化了。煖性它能够起一种消化、分化的作用。风是一种轻动体，我们人所以能够动，就是靠这个风。我们的血液循环、排泄，如果没有风，怎么能够循环、排泄？我们的汗毛、身体里面也都是通的，假使不通，人早就没有了。

所以，物质的基本因素叫地、水、火、风，是从世界上我们眼睛面前看到的地、水、火、风，理解、推究到顶细顶细的物质，到最后，有地、水、

火、风这四种因素，这不是用眼睛能够看到的。因为有地的因素，所以物质有坚固性的现象。因为有水性，才有凝聚现起的现象。因为有煖性，所以有分化、熟变的现象。因为有风性，所以能够动，没有风就不能动了。这是佛教向来所讲的，是古代物理学最基本的一种物质因素。佛法说这样的许多事，都不是我们眼睛面前的，它讲到里面的一种很微细的东西——地、水、火、风。

「界者，能持自性、所造色故。」「自性」，就是「特性」。「能持自性」，就是它能够永远不变的持有这种特性。这个「持」，就有一种一直这样、一直这样的意思。坚有坚的特性，这个特性它能够一直保持下来，假如这个特性变化了的话，那就不能叫「地」了。「所造色」，就是四大界所执持，能够依它而起的色。所以，「界」包含了两种意义：一种是「能持自性」是「界」意，就是它的特性；一种是「因素」的意思，所造色（其他的色法）依它而起。

第二项 四大所造色

云何四大所造色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、声、香、味及触一分，无表色等。造者，因义。根者，最胜自在义、主义、增上义，是为根义。所言主义，与谁为主？谓即眼根与眼识为主，生眼识故；如是乃至身根与身识为主，生身识故。

色蕴有两种，「四大种」、「四大种所造色」。四大种讲过了，「云何四大所造色？」四大所造色的内容，普通来讲有十一类，就是眼、耳、鼻、舌、身这五根，色、声、香、味、触这五尘，还有「无表色等」这一类。

我们普通讲色、声、香、味、触都是所造色，其实不是的。触当中有两分：一分是「所造色」，一分是「四大」。因为四大是能造色，这个地方是讲所造色，要把四大拿开，所以剩下来的是触的一分，称为「触一分」。这个「一分」，是除了四大之外的其他的触。假使讲触的全体，四大也是触，一共合起来，有十五类。

「无表色等」，下面讲的有无表色、三摩地所生色。

「造者，因义。」「造」是「因」的意思。「因」有很多的意思，所谓因义的长养，都是一种增上因，就是说要有四大才能够有所造色，没有四大就没有所造色，所造色要依四大而有。其实，四大是四大，所造色是所造色，所以叫做「所造」，是「因」的意思，因四大而有的。举一个例子来说，比方一块布，纱就是因，这个因与果不同，因是因，果是果，是依纱而有布，并不是纱就是布。国家也是这样，行政院长发表了，通过、成立了。行政院长下面再推举某人当外交部长，某人做什么，这许多都要依行政院长而产生的，依他而有的。如果没有行政院长，下面就不可能产生了。「所造」、「能造」的这个「造」字，也就是这样的一种「因」。不要以为把地、水、火、风配合起来，就变成眼根、变成耳根了，不是的。地、水、火、风是四种特殊的因素，眼根有眼根的特性，耳根有耳根的特性，它们是依四大而有的，所以四大叫做「能造」。法相不能望文生义，望不了的，要修的。佛法是要学的，不像看小说那么容易。

「根者，最胜自在义、主义、增上义」，这个「根」字，梵文里用三个意义来解释。主要的意义，在我们认识世界、知道各式各样的一切活动当中，「根」是非常重要的。我们平常讲身上的是「根」，而外面看到的、听到的、闻到的、碰到的、想到的，叫做「境」，还有心理的作用、心理活动，叫做「识」。我们的认识是依这三个，如果我们的眼睛有了一点毛病，外面是什么就看不到，青、黄、赤、白也看不出来了，那么眼识也生不起来了。

整个认识当中，我们总觉得心的作用很重要，但如果没有眼、耳、鼻、舌、身的话，心从那里去认识？世界是什么，全部不晓得了。像我们有眼睛的，我们能看到东西，现在发明了望远镜，还能看到银河。有的动物没有眼睛的，你说牠能不能知道？不要说银河，东西摆在面前，牠也不晓得，青、黄、赤、白，牠也不晓得。为什么？牠没有「根」。「根」没有，「识」也不能发生，心理活动受限制了。所以，「根」在这里面具有一种重要的地位、重要的意义，这叫「最胜自在」——最殊胜的、自在的。「主义」，这个「主」是「为主」的意思，在我们的认识当中起主要作用。「增上义」，增上的，给它一种力量，有一种强有力的力量，能够影响其他的，叫「增上」。

「所言主义，与谁为主？谓即眼根与眼识为主，生眼识故；如是乃至身根与身识为主，生身识故。」为什么根是「主」的意思呢？比方眼根，先有眼根，能够生出眼识，眼根就是给眼识为主；有身根故，能够生身识，所以叫做「主」。

比方「识」要怎么样才能够生起来？根、境和合生识，里面要有根，外面要有境界，两个和合，生起「识」来了。那为什么叫「眼识」，不叫「色识」呢？为什么叫「耳识」，不叫「声识」呢？为什么依「根」得名，不从「境」得名呢？因为根有特殊的力量，境一直都是这样在那里，我们很容易能够缘取到的。换一句话，外面的境很普遍，很容易得到这个缘，而根这个缘特别重要。在我们人的身心活动当中，根特别重要，所以佛法之中，都是依「根」为名的，叫做眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。照道理讲，缘取到色、声、香、味、触、法，那就叫色识、声识、香识……，其实也没有什么不可以，可是我们平常都不这样讲，就是因为这个「根」有特殊的主要作用。特别是眼、耳、鼻、舌、身，对于物质世界的了解上有特殊作用，缺少那一个，这一部分就全部不能了解。我们人，样样都有。有许多，牛、羊、马也都有。但是，鱼或者田里的螺蛳、小生命，就不见得眼、耳、鼻、舌、身都有的。有的在地下过活的众生，牠没得眼根的，牠不生眼根就没有眼识。也有没得耳朵的，很多昆虫就是靠触觉的，不一定有眼、耳、鼻、舌。我们人，眼、耳、鼻、舌、身最发达，所以人最聪明，知识最高。「根」非常的重要，所以叫「最胜自在」、「主」、「增上」。佛法中的「根」字，约这个意义讲。

讲法相，每个名字有它的定义。虽然不一定这样讲，但是，凡是论的话，它都是确定定义，一看就知道是那一派的定义。那么究竟那一个讲得比较好？你自己去抉择了。假使笼里笼统地圆融无碍，这在论书是没有的。笼里笼统，那讲的什么呢？什么都不能讲，论的方法就是科学化的方法。

甲 五根

云何眼根？谓以色为境，净色为性，谓于眼中一分净色，如净醍醐。此性有故，眼识得生，无即不生。

什么叫做「眼根」呢？眼根的境界叫做「色」，这个「色」和五蕴里色蕴的「色」不同。色蕴的「色」等于物质差不多，眼根以色为境的「色」，是青、黄、赤、白这一类眼睛看得到的东西。眼根的性质，就是「清净的色」，有一种清净的物质。佛法讲眼根，不是普通我们世俗法讲的眼睛，讲耳根，不是一般说的耳朵，是讲在我们这个普通眼睛当中的一分清净的色，一种清净的物质。「如净醍醐」，比喻好像醍醐一样。醍醐这东西，在我们这里其实是一种油质。在佛经里讲，印度人用牛奶提炼，叫做酪、叫做生酥、叫做熟酥，熟酥再炼，就炼成醍醐。熟酥就已经变成浮在水面上的油了，而最干净最干净，里面一点点杂质都没有的油质，是第一营养的营养品，叫净醍醐。所以，清净色用清净醍醐来作譬喻，就是这个意思。清净的醍醐，形容我们眼睛当中有一分清净的色。因此，拿我们现在科学来了解的话，等于我们眼睛里面能见的视觉神经。这个东西，我们是看不到的，所以叫做清净色，是物质当中一种很微细很微细、很清净的物质，就在我们的瞳孔里面，这个才是真正的眼根。像耳根，耳根在里面的耳膜，这才是真正的耳根。

「此性有故」，要这一个清净的色有了，眼识才能够生；没有，就不能生。我们生了眼睛，就会看吗？靠不住的。青光眼，看起来好好的眼睛，他什么也看不到，因为里面的视觉神经坏掉了，名字不同，实际上就是清净色坏掉了。眼根的清净色，就是视觉神经；耳根的清净色，就是听觉神经。这东西一没有了，眼识就不发了。耳朵还是在，但变成聋子，听不到了。有的鼻子闻不到香气，有的舌头尝不到滋味，甜、苦、酸、辣不晓得，都是里面出毛病了。有的人，饿了也不晓得，冷、热也不晓得，痛也不晓得。外面看来，还是一样的，身体还是一个身体，可是他里面的触觉神经坏了，麻木不仁。不过，眼根、耳根等可以全部坏，但是身根不能全部坏，全部坏就死了。

云何耳根？谓以声为境，净色为性，谓于耳中一分净色。此性有故，耳识得生，无即不生。

云何鼻根？谓以香为境，净色为性，谓于鼻中一分净色。此性有故，鼻识得生，无即不生。

云何舌根？谓以味为境，净色为性，谓于舌上周遍净色。有说：此于舌上，有少不遍，如一毛端。此性有故，舌识得生，无即不生。

云何身根？谓以触为境，净色为性，谓于身中周遍净色。此性有故，身识得生，无即不生。

下面，耳根以声为境，鼻根以香为境，舌根以味为境，身根以触为境，道理都是一样的。其中，舌根里面稍稍不同一点。

「云何舌根？谓以味为境，净色为性，谓于舌上周遍净色。」这是唯识讲的话，说在舌头上面，这个性质是满满遍布的，不管那个地方，碰上去都能尝得到滋味的，所以叫做「周遍净色」，加「周遍」二个字，在舌头上面遍满了的。但是有的说，这个「有说」，是指印度的一种医学家。古代印度的医学家有的说在我们的「舌上，有少不遍，如一毛端」。说我们舌头上面有一点点地方没有舌根，多大呢？像一个毛的尖尖般很小很小的地方。这个地方碰上去，它不知道甜、酸、苦、辣的。当时印度的医学家有这种话，佛法普通都是说遍满的。

现在普通都讲修行，其实佛法不单单讲修行。要修身、修戒、修心、修慧，一定要对我们的身心活动有一种了解。清楚在我们身心活动的时候，什么地方出问题？心理活动有些什么坏份子、坏东西？了解有些什么好的因素，我们去修、去发展它的话，就可以修道。如果不讲修行，那没得谈的；一要讲修行，对这许多不了解，自己也不晓得这个心念好不好，没有判别的力量，以为满好的东西，实际上是有害的。这些是解释我们心理、身体上的活动有些什么问题，好与不好，分得清清楚楚。所以，讲修行，都在我们的身心活动当中。像《遗教经》里讲「守护六根」的话，因为这个「根」太重要了。根，不只不能失去它，如果不能照顾它的话，对色、声、香、味、触等一切法上的许多烦恼就又起来了。

其实，了解这许多意义，将来看到其他的经典，意义更加明白，才了解真正修行、真正心要得定的时候，许许多多的事情。假如那个时候忘记了这些，就不容易了解了。

乙 五境

一 色

云何色？谓眼之境，显色、形色，及表色等。显色有四种，谓青、黄、赤、白。形色，谓长、短等。

这个地方的「色」，是眼睛所见的境界，和上面色蕴的色不同，色蕴的色包括的范围较广。这个眼睛所见的色，佛法大概分成三类，叫显色、形色、表色。

「显色」，就是青、黄、赤、白，彩色很鲜，很清楚的，很明显的一种色。我们普通讲起来，都是青、黄、赤、白、黑，这上面没有「黑」，佛法里都讲青黄赤白。现在科学家慢慢研究，讲起来一样，黑不是颜色，我们看不到颜色就叫做黑。所以古人讲的佛法的道理，和现在科学家讲的话差不多。黑，不是眼睛所看到的；眼睛看不到，什么也看不出来，叫做黑。一到晚上，什么也看不到了，就是黑黑的。如果以现在讲，青、黄、赤这三种是颜色，涂了颜色以后，一转转得很快，就变成一片白色，白色就是青、黄、赤的混合色。这四种是显色，没有黑的。

第二种叫「形色」，是我们眼睛所看得到的形态。这个地方说「谓长、短等」，长的、短的，高的、低的，方的、圆的，正的、歪的，这许多都是眼睛看得到的，但并不是青黄赤白的颜色，它是一种形态，所以在佛法里面叫做「形色」。

第三类「表色」，论在这里没有解释，不过和下面会讲到的「无表色」有关，先简单稍作说明。这个地方的表色，指的是眼睛看得出来的身体上的活动。「表」的意思很广，不单是身表色，还有语业也是「表」。换句话说，就是我们身体的行动、口里的语言声音，且这个动是由我们内心的意志所发动，表示一种善、恶、无记的，不是自然而然动的。假使我们眼睛有时候

无意识的跳动，那不是，那是一种生理的形态，与心无关的。若是像举手、走路这一类的活动，有心的意识在里面，就叫做「表色」。表色是由心的意识表现在身、语这二方面的，如果是风吹、水流这一种的动，不是表色。与心无关的东西，是一种形态，那是一种形色。

二 声

云何声？谓耳之境，执受大种因声、非执受大种因声、俱大种因声。诸心、心法，是能执受；蠢动之类，是所执受。执受大种因声者，如手相击、语言等声。非执受大种因声者，如风林、驶水等声。俱大种因声者，如手击鼓等声。

声音，是耳根所听到的，所以是耳根的境界。声音分为三大类：一类叫做「执受大种因声」，一类叫做「非执受大种因声」，一类叫「俱大种因声」。

「执受大种」，大种就是四大，四大有内四大、外四大。外面的山、水、大地这一切物质，叫做外四大；在我们身内的四大，是内四大，内四大就叫做「执受大种」。「执受」，就是执著它而能够生起一种感受的，所以是我们身体上的一种东西。换句话说，在我们身体上发出来的声音，就叫做「执受大种因声」——以执受大种为因而生起的声音。那么，声音从那里来的呢？一定是有两个东西碰一碰，不碰，就不会有声音的。如果这两个东西都是在我们身体上的，如两手，因两手相击所发出的拍手声，这叫「执受大种因声」，是以执受四大为因所发出的声音。

「诸心、心法，是能执受；蠢动之类，是所执受。」这里只解释「执受」，「非执受」就不解释了。「诸心、心法」，眼识，耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这六识叫做「心」。这个「心法」，很多地方翻做「心所法」，这部论叫做「心法」，就是心里所有的各式各样复杂的心理活动。比方贪、瞋、痴，这种叫「心法」；或者是比方说好的也有，信心、惭愧心，这叫「心法」。这个「心」和「心所法」，叫做「执受」，它能够执受我们这个生理，能够使我们的生理成为一个活的人。我们人假如没有心、心所法的话，

变成死人了，没有感觉了。换一句话，因为有心、心所法执受它，所以我们生理上是有感觉的，身体是活的。

心心所法是能够执受的，执受什么呢？「蠢动之类」，通俗的说，就是活的。这个活，不是草、木的活，而是虫、蚂蚁，或者是我们人、狗、牛、马这许多活的众生，这就叫「蠢动之类」；换言之，「蠢动之类」也就是有情众生。我们这个身体是有执受的，就是有心心所法执受它，所以叫做活的、有感受的。没有心心所法的话，碰上去也不知道痛，什么也不晓得了。

「执受大种因声者，如手相击、语言等声。」比方讲话，还是要嘴巴里面的牙齿、舌头等，所以是身体上发出来的声音。换一句话，有情众生身体上所发出来的声音，就是「执受大种因声」。

「非执受大种因声」，就是没有心心所法的，「如风林、驶水等声」。风吹到树上去，哗——哗哗，树林里发出声音来了，这种是因风吹树林而发出的声音。水慢慢地流，听不到声音，一流快的话，哗哗哗哗，就有声音了。风吹树林、水流得很快的这种声音，叫做「非执受大种因声」，也就是外世界存在的物质所发出的声音。

「俱大种因声」，是前两个合起来。「如手击鼓等声」，好像我们的手去敲鼓一样，手打到鼓上，手是执受的，鼓是非执受的，两个一碰就发出声音。又如手在桌子上一拍，砰！这就是「俱大种因声」。声音不出于这三类，这三类的声音不太同的。

三 香

云何香？谓鼻之境，好香、恶香、平等香。好香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所顺益。恶香者，谓与鼻合时，于蕴相续，有所违损。平等香者，谓与鼻合时，无所损益。

「香」，是我们鼻子的境界，闻得到的东西。它又分三类：一种叫「好香」，一种叫「恶香」，一种叫「平等香」。平等香就是也不好也不坏，平平的。不过，这个地方的解释很特别，并不是我们闻到香气好就叫好香，或者臭的就不好，佛法里不是这个解释。

「好香」，是「与鼻合时」，就是鼻子同香气碰到，闻到这个香气的时候，「于蕴相续，有所顺益」。「蕴」是五蕴，换一句话，就是我们这个身心。五蕴身心不是一成不变的东西，它是不断地不断地刹那变化，不断生灭，不断相续下去的。「于蕴相续」，就是对于我们这个身心。所以，闻到香气的时候，对于我们这个身心有所顺益，很合于我们这个身心的需要，有好处的，这个香就叫「好香」。举个例子来讲，有病的时候，如果说用氧气筒吸一吸氧气，身体就好得多了，这个就叫「好香」，对身体有利益的。闻了对身体有利益的，是好香，这很多的。比方有的人身体很疲倦，一闻到这个香气，头脑都清醒了，身心就振作了，精神就好了。

有的我们闻起来好得很，闻了，糟糕啊，有毒的！或者空气污染、毒气、汽车排放出的烟、臭气之类的，有的时候瓦斯中毒，这许多东西，对我们的身体有坏处，就叫「恶香」。所以说「恶香者，谓与鼻合时」，当我们鼻子闻到它的时候，「于蕴相续」，对于我们这个五蕴相续，「有所违损」，弄得不好，使你不得相续。闻到臭气、毒气之类的，有的一闻就昏过去了，弄得命都没有了。这就是于蕴相续，有所违害、有所损害，这就是「恶香」。「平等香」，与鼻子合的时候，无所损、无所益。

现在讲的，不是我们普通闻起来舒服不舒服、好不好闻。有很多花闻不得，一闻，弄得不好会受害的。对我们这个身心有利的，甚至于帮助我们可以生活下去、延续下去的，这个香才是真正的好香。闻了以后，对我们身体有所损害的，叫做恶香。闻了无所谓，也没有好处也没有坏处，叫平等香。香就分成三类。佛法许多名词很特别，和我们普通想的并不是同一回事。

四 味

云何味？谓舌之境，甘、醋、咸、辛、苦、淡等。

「味」，就是我们舌头上所尝到的滋味。和我们中国人讲的一样，我们叫六味，甘就是甜，醋就是酸，咸，辛就是辣，苦、淡等。甜、酸、苦、辣、咸、淡，就是六味。

五 触

云何触一分？谓身之境，除大种。谓滑性、涩性，重性、轻性，冷、饥、渴等。滑谓细软。涩谓麁强。重谓可称，轻谓反是。煖欲为冷；触是冷因，此即于因立其果称；如说诸佛出世乐、演说正法乐、众僧和合乐、同修精进乐，精进勤苦，虽是乐因，即说为乐，此亦如是。欲食为饥，欲饮为渴，说亦如是。已说七种造触，及前四大，十一种等。

这个地方讲「触」，有一个「触一分」。原来「触」当中包括两类：一叫「能造触」，一叫「所造触」。能造触就是四大，所造触就是这里所谓「身之境」。这里把大种除开，单以「所造触」来讲，所以叫「触一分」。

剩下这一分触，这里说到七种。这许多名字其实都是经里来的，像《阿含经》里，都有甜、酸、苦、辣这许多名字的。佛讲到「色」的时候，有这许多，论师把它分类归纳起来；讲声音，有不同的归纳。讲「触」，事实上不只这几个，应该还有很多，现在是讲七种，「谓滑性、涩性，重性、轻性，冷、饥、渴等」。

「滑」是细软。摸上去滑滑的，它一定是很细腻。很细腻、很圆滑的，我们碰到了，就感觉到这个滑。「涩」就是麁强。「麁」就是粗粗的，「强」就是硬硬的。碰上去，没有光滑，粗糙得很，叫做「涩」。假使用刀刮桌子，我们的手摸，感觉到高低不平，不光滑，这就是「涩」。滋味也有涩，但这个地方不是讲滋味，是讲感觉到粗粗糙糙的。

「重谓可称，轻谓反是。」「可称」，是可以称的，称得出份量来的。「轻」，没有份量就是轻。

这种地方，佛法很难懂；现在所讲的，都是讲物质。我们所见到的物质是粗的，佛法里面所讲的物质，不是我们所认识的物质，是讲从我们所看到的里面，去了解它里面的一种最微细的物质因素。这一种微细的物质因素，小乘就叫「微尘」，就是物质小到不能再小的，眼睛看不到的，要几个微尘和合起来才看得到，顶小顶小的物质。和从前西洋古代所讲的原子（不是现在所讲的原子）一样，是小到不能再小的那个一点点的物质因素。

物质这么多，要讲的话那就不得了了。因此，佛法说一切物质都是经过我们五根所认识得到的，所以不出于五大类：眼睛所见到的，是色；耳朵所听到的，是声；鼻子所闻到的，是香；舌头所尝到的，是味；身体所触到的，是触。

以佛法来讲，比方我们看到一大片青的颜色，把它慢慢慢慢地分析，分析到一点一点顶微细的，里面有青的成份。它是种种青色，望过去才会一大片。我们现在看到的，那是一种假想、假色，都不是我们现在要讲的，现在要讲的是里面那个一点一点的东西。不过，现在科学上不是这样讲，现在科学家说根本没有颜色。但以佛法来讲，如果它没有色，它就不可能使我们有色的感觉，所以，分析到最后的时候，就有色存在的。这个「色」分析起来，不外乎青黄赤白、长短方圆。长短方圆，就是色也有长色、也有短色，有方色、有圆色，合起来才会有圆的形态、有方的形态等。所以从根本微细的色上来讲，就有种种不同的色。真正讲，色里面是无量无边、形形色色的东西。

各式各样无量无边的物质混合起来的东西，我们碰到，有一种滑的感觉的，是因为它里面有一种顶细顶细的色——所触的法，叫做「滑」。现在讲法相，不讲唯识。这里讲触，这个滑，不是我们身上感觉到滑，而是有这个法，有一种「滑」的东西在那里，「滑」是身体所接触到的一种色。「滑」本身就是我们人身体所触到的，如果物质里面没有「滑」的因素，我们就碰不到「滑」，只觉得粗粗糙糙的。我们碰到了，感觉到「滑」，就知道它里面有「滑」的因素，有「滑」的色在那里。所以，这个「滑」是色，并不是说「我感到滑的」、「我感觉到粗的」。一感觉，那不对了，变成心理因素了，不是讲物质了。现在讲的是「色」，是我感到那个东西是滑的，有「滑」的因素在里面；我碰上去是粗的，里面有个「粗」的东西。不要把「滑」、「粗」变成心理上的感觉因素，那就错了，这不是佛法的意义。佛法这里是讲色，讲物质上有这种「滑」、「涩」。

「重」、「轻」，这好懂，总是外面的东西是可称的。「冷」、「饥」、「渴」这三个，表面看起来都在心境上讲的，实际上都是法里面有冷的色、

有饥的色、有渴的色。

「煖欲为冷；触是冷因，此即于因立其果称。」感觉要得到煖和，这就是一个冷的感觉，「煖欲为冷」。但是，现在这个「冷」，不是这个意义；其实，冷的感觉是一个结果，「触是冷因」。「煖」是「大」——火大，「冷」是一种物质因素。这个东西摸上去，里面有一个因素使我们感觉到「要煖和」——冷，里面的物质因素就叫做「冷」。「触是冷因，此即于因立其果称。」这个物质因素是「因」，我们碰到它，使我们感觉到冷，这个感觉到的冷是「果」。物质因素本来是因，它引起我们冷的感觉，就在这个「因」上立「果」的名称，就叫它做「冷」。本来，「冷」是我们心里的感觉，物质之所以叫做「冷」，在佛法里就叫做「因的果称」。根本是因，但是名字用果的名字，因立果的名称。所以，这个听起来好像是果的「冷」，实际上是指它的因——引起冷的感觉的物质因素。举个例子来讲，比如上餐馆用餐，「吃了什么？」「今天吃了三百块钱。」「三百块钱」怎么吃呢？吃的是饭菜，怎么吃三百块钱呢？这是因为用三百块钱买东西，我们吃了东西，就说「吃三百块钱」，这个也是「因的果称」。我们世间的语言就是这样子方便讲的，有的在因上讲果的名字，有的在果上讲因的名字。所以，「冷」本来是心理上的一种感觉，但是，现在是约使我们感到「冷」的那个东西叫做「冷」。

「诸佛出世乐、演说正法乐、众僧和合乐、同修精进乐，精进勤苦，虽是乐因，即说为乐，此亦如是。」这个偈子是赞叹三宝，赞叹出家人共同修学，共同修行好快活。「诸佛出世」是乐，「演说正法」也是乐，「众僧和合」也是乐，「同修精进乐」，大家共同修行，精进努力，也是乐。其实，精进不一定乐，精进修行的时候，有时候会感到苦的，疲倦啊，努力啊，怎么叫做乐呢？精进一定乐吗？那是因为修了精进可以断除烦恼，可以得解脱，可以了生死。精进可以得到乐，所以我们就把精进叫做乐，「同修精进乐」，这个就是「因的果称」。精进是个因，其实精进修行不一定乐，很艰苦的，它是因为将来可以得到究竟解脱的乐，我们就说「同修精进乐」，就说精进是乐。这是个比喻，是「因的果称」的比喻。

「精进勤苦」，因为精进是乐的因，所以就叫它做乐。「此亦如是」，这个地方讲冷，触是冷的因，我们就叫触到的那个东西做「冷」。

「欲食为饥，欲饮为渴，说亦如是。」想要吃，叫做饥。想要吃是心理因素，为什么心里会有要吃的感觉呢？就因为我们生理上、物质上起了变化，使我们产生一个要吃的感觉，我们就叫它做「饥」了，饿了。饥饿是我们感觉到的，但是现在所讲的「饥」，也不是讲我们感觉的饥，是讲生理上起变化，使我们感觉饥的那个物质因素。所以，这个「饥」也是触。「渴」也是这样，口干要喝水，我们叫「渴」。口渴是我感觉到的，现在这个「渴」，是生理上、物质上引起我们要喝水的那个物质因素，「渴」也是个触。这「饥」、「渴」，都是「因的果称」。

「已说七种造触，及前四大，十一种等。」触分两种：能造触——四大，所造触有七种。已经说了七种所造的触，就是滑、涩、重、轻、冷、饥、渴，与前面的「四大」，合起来是十一种。

丙 无表色

云何无表色等？谓有表业、三摩地所生无见无对色等。有表业者，谓身、语表，此通善、不善、无记性。所生色者，谓即从彼善、不善表所生之色。此不可显示，故名无表。三摩地所生色者，谓四静虑所生色等。此无表色是所造性，名善律仪、不善律仪等，亦名业，亦名种子。

上面讲色蕴的四大所造色：眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触一分，无表色等。这个「无表色等」，不单单是一个无表色，还有其他东西的。「云何无表色等？谓有表业、三摩地所生无见无对色等。」这个地方说了两类，一类叫有表业所生无见无对色——无表色，一类叫三摩地所生无见无对色——定境色，这是从修定的境界中所生出来的色。其实还有其他的，这个地方没有说。

我们一般物质的色法可分为两类，一种叫有见，一种叫无见。青黄赤白等我们眼睛看得到的，叫有见色。耳朵听到的声音，鼻子闻到的香气，舌头尝到的甜酸苦辣，身体所碰到的软硬，这一类都叫做无见色，是我们眼睛看

不到的。不要以为物质一定看得到，比方声音，波动到这里我们才会听到，否则听不到也看不到。

另外又可分为两类，叫有对色和无对色。这个「对」，是「对碍」，两个碰到了以后，它就发生一种障碍。比方从这边出声音，远的那边听不到，因为空气慢慢慢慢障碍了，力量减轻了，到那边就听不到了。要是没有障碍的话，喊一声，全部都听到了。声音碰到墙壁，还可以过去一点，不过不是完全过去，减少了，在那边听起来声音就变轻了。香气也是有对的，碰到墙壁，香气就过不去了，碰到障碍了。滋味、身体的感觉，更加的明显，碰到了，就有障碍。眼睛所见到的东西，也是有质碍的。照道理讲，一般的物质都是有对的；但是，佛教认为物质里也有一种无对的，也就是没有质碍的物质。

一 有表业所生色

「有表业所生无见无对色」，这是从「有表业」来的，要讲「无表色」，就要从「有表业」讲起。佛法讲的业有两种，一种是人家从外面看得到的业，叫有表业，这种业刹那过去了，产生一种力量，潜藏在我们身体里面了，成为无表业。假如以唯识来讲的话，那就藏在阿赖耶识里面了。这个业是看不到，也没有障碍的，它是从善恶的表业所引起的一种色，叫无表色。有表业就是我们所造的业，这个业要在身体、语言（文字）的活动上表现出来。身体、语言的活动，都表示我们内心的一种活动，与我们的心理因素有关的。身体的活动，人家看得到；讲话，人家听得到，这就是身表业、语表业。

身表业、语表业通三性，有的是善的，有的是不善的，有的是无记性。拿身体来讲，礼佛，或者别人跌倒了赶快把他扶起来，这个身表业是善的，代表心是好心。假使说打人，当然这个身体上的活动就是不善的。语表业也是这样的，讲好话是善的；骂人、妄语、两舌、恶口，是不善的。还有无记的，假使这个留声机，现在叫它收音机，它把话重复一遍，它根本没有善恶的意义在那里，它讲好话，也不是善的，讲坏话，也不是恶的，它没有善恶的关系在那里，善恶是我们内心的表示。比方说我们平常身体动一动，手摇

一摇，眼睛眨一眨，这种身体上的活动，无所谓好坏。讲话也是这样，看到人，「你来了。」这种无所谓善不善，佛法里给它一个名字，叫做「无记」。这个无记当中有两种，叫有覆无记、无覆无记。纯粹的无覆无记，根本没有业；有覆无记，心里还是有一点不清净。所以，我们身体上和语言上所表示出的活动，有善、不善、无记三类。

但是，现在讲的有表业所生的无表色就不同了，「所生色者，谓即从彼善、不善表所生之色」。「无记」没有了，是从善、不善表所生的色。我们身、语善的活动，就产生无表善业；不善的身、语表业，就引起一种不善的无表业。不管内心是善的、是恶的，表现出来的善、恶业才会招感到一种业力，无记的身、语表业，不生无表色的。所以，真正要讲「业」，主要只分两类，就是善的、恶的，那要感报的。善感善报，恶感恶报，只有两类。比方我们眨眨眼睛，摇摇手，睡觉时翻个身之类的，这是不引发无表业，不生无表色的。

比方我打你一下，人人都看到了，我们的法律就是根据这人证、物证来讲的。所以国家的法律有漏洞的，有很多人做了坏事，找不到证据就算了，就没有办法了，可以躲起来，躲个几十年，不算数了，法律就没效用了。这样子，做恶的也可以想办法，有办法可以躲的。佛法所讲的善、恶，没得好躲的，比方我打一下，当下就引发这种无表的业。无表业是从表业直接引起的，所以，做个好的动作，就有一个好的业；不好的动作，就有不好的业。佛法讲因果，就是重在无表的业，虽然看不到，但佛法对这个是很肯定的，业力就是存在这里面。讲业，是佛教里面重要的一个部分，因为业感生死啊！做了，当下就留下力量在里面，叫做业力。中国人有一套通俗的讲法，他说有一个俱生神跟在身边一样，你有什么，就给你记在帐上，写在簿子。其实用不著簿子的，有无表业在那里。因为是从身体活动的身色、语色这种有表业所产生的，是从色法所引起的，所以也叫做「色」。「此不可显示，故名无表。」这种色不像其他的色可以显示出来，是我们眼睛看不到的，所以叫无表色。

二 三摩地所生色

「三摩地所生色者，谓四静虑所生色等。」「三摩地」就是「等持」，心能平等持境，中国话叫做「定」。讲定，普通说四禅八定，但因为其中的空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处属无色界，无色界根本没有色，所以没有定境色；而四禅属于色界，定境色决定属于四禅，因此这里单单指四禅所生的色。四禅也叫四静虑，所以这个地方叫「四静虑所生色」。

佛法里面很多修观的方法，八解脱、八胜处、十遍处等。修行的人静坐修观，比方修不净观，成就了的话，定力所显现出来清清楚楚、明明白白的一个尸首，青瘀脓烂的东西也看到了。修不净观一旦成就了以后，可以扩大，不单是房子里，可以一望无际全是死尸脓烂的。又如念观音菩萨，先看观音菩萨是什么样的，看清楚了，心里就想这个样子的观音菩萨。如果心里东想西想，妄想纷飞，那是没用的。要心里慢慢慢慢静下来以后，渐渐渐渐引起这个印象来，一个观音菩萨的印象就显现了。起初，这个印象暗暗的，好像有一个观音菩萨的像一样。因为眼睛在动，看到的那个像也是动的。等心真正静下来，我们的眼睛是不动的，看这个像就是不动的。慢慢慢慢的，明明白白、清清楚楚看到了观音菩萨的身体、手、脚。定慢慢加深的话，所看到的观音菩萨还可以放光，可以讲话。那么，这真的是观音菩萨吗？不是的，这在唯识宗里叫做「唯心所现」，这就是「定境色」。你说是假的，不是假的，佛法里说真正有这种色，而且这种色法是没有质碍的。有的人不晓得，以为是看到的人发神经、幻想，不知这和幻想完全不同的。为什么呢？因为观音菩萨观成就了以后，下次心一定，观音菩萨像现前了。下一次，再心一定，观音菩萨的像又现前，一模一样的。假使说现在修观音菩萨像成就了，但阿弥陀佛来了，这不对的，有出入了。并不是阿弥陀佛大，来了很好，错啊！

这种色是因修定所成就的，只有我在心里看到，并不是我眼睛看到的。比方修水观（水遍处），观相成功了以后，见到的都是水，一片汪洋，别人看不到的。自己的那个境界，单单是自己见到，别人看不到的，所以叫「无见无对」。不过要是他有神通，他叫你看，你就可以看到。当然，真正想学佛的人讲修行的话，就相信有这一回事，但是这一回事并不能了生死。不过

，这可以训练心的一种坚定的力量，将来修起智慧，观照起来，就可以发生重大力量，因为定的方法都是锻炼心的。

「此无表色是所造性，名善律仪、不善律仪等，亦名业，亦名种子。」下面对无表色又加了一点解说。无表色是四大所造的，名为善律仪或者不善律仪，也叫做业或种子。善律仪、不善律仪，都是约无表色讲的。「善律仪」，普通受戒的时候，戒师讲：要发戒体，得戒！得个什么戒？就是得这种东西，就是受戒时得到清净的戒体，内心清净诚恳，激发出一种力量来，这种力量叫做善律仪。假使马马虎虎在那里，也不晓得干什么，大家说要拜就拜，说磕头就磕头，心里也没有这么回事情，没发生什么作用，不起善的力量，我们叫做不得戒。戒体，那就是律仪。

「不善律仪」，这不是普通做的坏事情，是不善事业，是他要在这世界上谋生，决定去学一种职业，这个职业是终身的。比方有些学著杀猪，专门以杀生为职业，或者是开妓院做生意，诸如此类，把杀、盗、淫等当做职业，一直做下去。他靠这个来生活，向来做惯了，半途不做没有饭吃，没有办法的，所以一般做了就一直做下去。普通讲起来也是和戒差不多的，他得到了这个东西，叫他不做的话，那不容易，这一辈子永久靠杀、盗、淫过生活的，这种就叫做不善律仪。并不是今天和人家出去捉了一次鱼就是不善律仪，这个只是恶业，不是不善律仪。不善律仪是要终身为职的，做了以后，一个一个做下去的，所以，这也叫做业。

佛法讲业，业就是这个东西，无表色我们普通也就叫做「业」。「亦名种子」，这是唯识家讲的，其实就是阿赖耶识里的业种子。种子很多，这是将来要感果报的业种子。

第三项 小结（三种色）

如是诸色，略为三种：一者，可见有对。二者，不可见有对。三者，不可见无对。是中，可见有对者，谓显色等；不可见有对者，谓眼根等；不可见无对者，谓无表色等。

现在综合起来，把色分为三类。一种叫「可见有对」，它解释说是「显色等」，就是色境。见也见得到，而且有对碍的。我们看的时候，有个手来障碍的话，就看不到了。有些还可以碰坏的，青、红等颜色，可以碰坏的，叫「对」。有见有对，是显色等。「不可见有对者，谓眼根等」，这里面包括眼、耳、鼻、舌、身，声、香、味、触，这都是「不可见有对」；其实，地、水、火、风也包括在里面。比方说眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，这是清净微妙的色，眼睛看不到的。声、香、味、触，这一类东西也是眼睛看不到的。在佛法里讲，天眼看得到这一类东西，但是现在不讲天眼，只讲我们普通的眼睛。现在文明进步了，科学发明了以后，拿显微镜看得到，那是另外一回事情。我们普通的眼睛看不到的，所以「不可见」，但是「有对」，它可以碰得坏的。香气可以阻挡的，那边臭起来，窗子一关就闻不到了，障碍了，有对。眼根、耳根都可以打得坏、碰得坏的，所以叫「不可见」，但是「有对」。第三种叫「不可见无对」，就是「无表色等」。有表业所生色、三摩地所生色，都是看也看不到，而且没有障碍，接触不到的。有障碍的话，不但外面可以障碍它，它也可以障碍别的。

第二节 受蕴

云何受蕴？受有三种，谓乐受、苦受、不苦不乐受。乐受者，谓此灭时，有和合欲。苦受者，谓此生时，有乖离欲。不苦不乐受者，谓无二欲。无二欲者，谓无和合及乖离欲。受，谓识之领纳。

受蕴，「受有三种」，「乐受、苦受、不苦不乐受」。一种是乐，一种是苦，还有一种不苦不乐——无所谓苦、无所谓乐的。

「乐受者，谓此灭时，有和合欲。」以现在来讲，乐受是一种情绪，一种快乐。假使说这个要失掉了，要没有了的时候，他希望还是有，希望不要离开，表明这个就是「乐」的。假使说它这个东西生起来的时候，感觉讨厌，顶好不要，「有乖离欲」，希望分离、别离，这个就是「苦」了。碰到了苦痛的话，总希望不要苦、没有这个苦。「无二欲」，也不希望有，也不希望没有，也没有和合欲，也没有乖离欲，这就是平等的不苦不乐受。这就是

对三种受的一种定义、解说。

这里讲三种受，稍微说得详细一点的，有五种受。比方说从我们这个身体的生理，直接引起的一种不舒服、不好的，叫「苦受」。有一种与生理无关，存在我们心里，感觉到忧虑、愁闷，心理上苦苦恼恼的这一套东西，这个叫做「忧受」。这也是苦的一种，不过，这一种和生理上的接触没有关系，完全是心理的问题。快乐也有这两种，由生理直接影响来的，比方吃到好东西，心理上起了很好的感觉的话，这个叫做「乐受」。有一种与生理没有关系，心理上感觉很舒服、很好，叫「喜受」。佛法把身、心都分出来，不同的。「舍受」，身、心就没有什么分别。

快乐不快乐？我们时常讲一个譬喻。到八月半看月亮，有的人看了：「好啊！今天晚上月色好啊！」兴高采烈地，晚上还吃东西。可是，有的人看了，就在那里淌眼泪了，想家。看到的月亮是一样的，它引起的，纯粹是心理问题了，跟眼睛的接触没有关系。

现在人用功，很多都以拜就是用功，唱念就是用功，是这样的用功。真正的用功，是要在这种境界上去对治的。我们整天眼根、耳根、鼻根、舌根、身根接触外面的境界，心里意根想种种过去、现在、未来的，东想西想的。我们在那个时候，或者很快乐、很欢喜，或者很苦恼、很忧愁，或者无所谓，这是一定的，我们整天就在这种生活当中。比方我们看到花，好看。好看，眼睛看到了，心里就引起一种欢喜的乐受。因这个乐受，对它更欢喜，慢慢地发生问题。怎么样呢？最好我也去买一枝。有的人假使看到外面有的话，就把它折了拿回去，就发生动作了。我们一个人整天整晚做事情，都不外乎这许多。看到，有所感受到了以后，身体上就活动，和这个完全有密切关系的。人就是颠颠倒倒的，看到有点快乐的话，就想要。有的人像著了迷的样子，觉得好得不得了，其实，究竟好到多少也不晓得。有的人如果不欢喜的话，就生瞋恨心；报纸上看到杀来杀去的，都是从他心里一种忧苦的情绪引发出来的。所以，真正学佛法的，就是在这种境界上用功。好，当然是好的；乐受，很好。吃这个东西，感到很好；或者是闻到这个香味，很好；或者是身体接触到，很好；或者是这个事情做得很顺利，很好。但是，不因此

去贪著，一贪著，问题就来了，要不生贪念心。遇到忧、苦，知道这不太好，恐怕还有什么问题来，也不生起厌恶、瞋恨这些心。就是在这个地方用功，这就不会做坏了。心里保持一种很平静的心，要修定、要做什么的，都很容易。一天到晚心理上浮浮的，这要怎么修？根本说不上的，真正的修行是要在这个地方用功的。心里整天欢喜、快乐、苦恼、忧虑，这个就叫苦。你看他在快乐，其实都在苦恼，心理上种种烦躁不堪。要了解受蕴在我们的心理活动当中是很重要的，所以佛说五蕴特别立个受蕴，真正要修行，这是重要不过的事情。特别是修定，修定的人是慢慢慢慢地离苦、离忧、离乐、离喜，而后是最平静的舍受，到最后连受都不起了，叫灭受想定。

「受，谓识之领纳。」识，这个地方就笼统解释为「心」。这个心（识）去「领纳」境界，境界是什么样子，我们去领纳、去接受这个境界。现在一般人欢喜用「感受」这个名词，感受就是这个受。我们接触境界的时候，对境界生起一种感受，好的受、不好的受，苦、乐、忧、喜、舍，这许多就叫「受」。

第三节 想蕴

云何想蕴？谓能增胜取诸境相。增胜取者，谓胜力能取；如大力者，说名胜力。

「想」，简单讲就是「取相」。比方眼睛见到一个东西的时候，物质的眼根见到了，心里就起了个影相，现在的心理学叫做印象。看到红的，就笼统有红的印象，甚至慢慢慢慢地，有好的、不好的，什么样子它都有印象。在认识境界的时候有境相，看到这个东西，是什么样子的印象；听到这个声音，对声音的印象。眼睛看的，身体碰到的，耳朵听到的，鼻子嗅到的，舌头尝到的，心里想到的，都是境界，就去取。比方东西在这里，本来我不知道，我看到的时候，就取到它的相，像照相机一样，把这个相取下来，在我心里就有了个印象。这个取相的作用，佛法就叫做想。佛法的想，不是东想西想的「想」，是取相的一种作用。如果我们现在来讲，就是一种认识作用的开始，最初的一个印象，如同我们见到人有第一眼的印象一样。

「谓能增胜取诸境相」，「增胜取」，它是一种很强的力量能够取，好像有大力的人有胜力能取。「想」就是一种很强而有力的取相力量，在我们普通的认识作用上，能够有一个认识作用的开始。如果讲心理学之类的，这是非常重要的，有了印象，慢慢成为概念，慢慢成为名字、语言，慢慢可以交通……。我们现在的文化等，都是从取相这个基础表达出来的。

在修行上，想也是很重要，很多修行的方法叫「想」，比方说不净观就是不净想，青瘀想、脓烂想，到最后是骨想、空想。要学不净观，去看看死人是什么样，取它的相。取它的相以后，修到这个相现前，这就是不净观。所以，不净观叫想——不净想。清净的也可以想，地、水、火、风遍的起头也都是从「想」开始。「想」对于我们，是正确或错误认识世界的一种根源；在修行方面，也能修种种的「想」。当然，单单修「想」还不能了生死，这是假想观，不过，在修行上有时候对修定很有作用的。修定，佛法可有两种定：一种叫有想定，一种叫无想定。起初修的初禅、二禅、三禅、四禅，乃至于一直到无所有定，都叫有想定，都有「想」。有想的，就有一个印象。再到上面去，就叫无想定，没有「想」的。三果圣者到阿罗汉、佛，是灭受想定，受、想都灭了，这是最高的境界。

其实，受、想都是一种心理作用，因其在我们平常对境界的认识上也好，在修行上也好，都有些特殊的重要意义，所以佛特别讲受蕴、想蕴。

第四节 行蕴

云何行蕴？谓除受、想诸余心法，及心不相应行。

这是总说。论师所讲的，同佛经里所讲的，有时候也有一点差别的。经里讲到「行蕴」，重要的是意志作用。你要去做这样，要去做那样，起贪、起瞋，或者是去做好事情，去做什么的，心里的一种力量发动去做，这种都是叫思心所，都是属于行蕴。后来在佛法之中，另外发现有一类也是「行」，但是不是心法，不是一种心理作用，所以变成二种：一种叫做「相应行」，一种叫「不相应行」。

佛法里「行」这个名字，范围很大的，意义可大可小。最广的意义就是一切有为法，现象界的一切都叫做「行」，这是最广义的，比如「诸行无常」，就是这个「行」的意思。但是，这个地方的「行」，范围缩小一点。在一切有为法当中，把色蕴、受蕴、想蕴、识蕴四个除掉，剩下来的一切，都是叫做「行蕴」。

普通解释「行」的含义，有两种：一种是「造作」，一种是「流动」。流动，就表示一种变化，生灭变化的，有变迁的。造作，就是心理上发动了，可以去做这样、做那样的，所以叫「造作」。

行蕴，在《大乘广五蕴论》里叫做「心法」，但是其他地方也叫做「心所法」。这个「心法」，就是我们心里所有的种种心理作用；所以，依心而起的心里所有的种种作用，很多论里面叫做「心所法」，现在简单一点，就叫它做「心法」。这个心法（心所有法），叫做「相应」。什么是相应呢？比方我们心里起一念心，这一念心起来，我们不晓得，还以为这一念心就是一念，就是一个心。其实不是，心里面非常复杂，这一念有很多的心理活动、心理作用，它们与这个心同在里面。因此，一念之间心与心所彼此的活动，我们讲像合作一样，这就是「相应」。比如现在注意看这个东西，心里起一个「想去了解它」的念时，这一念心里面也有很多复杂的作用，不是单单一个。心、心所，各式各样的心理作用，或者是六个、七个、八个、十个，这样几十个都在这上面，这种心与心所法彼此之间的关系，就叫做相应。所以，相应行就是指心所法。

另外有一类也是行，也是「迁流」、「造作」，也是一种有为法，但是它与心不相应，和心并不一定是同一回事，而且不一定在心法上，在色法上也有。举个例子，比方说「名字」，什么东西都有名字，桌子、板凳等物质有名字，我们人也有名字，我们心里很微细的作用也有名字。现在科学家研究到太空里面，研究许多看不到的什么子、什么子，它都有一个名字。有为法上都有名字，但是，名字并不和心一样，我们这个心生起的时候，「名字」不会跟著心同起，名归名，不相干的，所以叫做「不相应」。讲个通俗的譬喻，比如一家人家，家里有好几个人，有弟兄、姊妹、夫妇、小孩，上面还

有父母。一家人同一个时候大家都在这里，现在要搬一张桌子，有两个人，或者是弟兄也好、姊妹也好，两个人搬一张桌子。他们这两个人合作在那里做，旁边的人不是外人，但他们没有参加这件事情，好像这个样子。

所以，行蕴有两大类：一类是与心相应的，一类与心是不相应的。虽然受和想也是心法，但受蕴、想蕴已经另外分开了，所以与心相应的一类当中，「除」了「受、想」以外，其他的一切心所法，就叫做相应行。另外一类，叫心不相应行，大概是十四种。

第一项 心相应行（除受、想之心所法）

云何余心法？谓与心相应诸行。触、作意、思；欲、胜解、念、三摩地、慧；信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；无惭、无愧；昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知；恶作、睡眠、寻、伺。是诸心法，五是遍行，此遍一切善、不善、无记心，故名遍行。五是别境，此五一一于差别境展转决定，性不相离，是中有一，必有一切。十一为善。六为烦恼。余是随烦恼。四为不定，此不定四，非正、随烦恼，以通善及无记性故。触等，体性及业，应当解释。

「云何余心法？谓与心相应诸行。」「余心法」，就是受、想以外，其他与心相应的种种心所法。这都是属于行蕴所摄，与心相应的。「触、作意、思；欲、胜解、念、三摩地、慧；信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害；贪、瞋、慢、无明、见、疑；无惭、无愧；昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知；恶作、睡眠、寻、伺」，这许多，都是心所法，都包括在里面。

和唯识宗一样，这各式各样的心所法约分为几类。「是诸心法，五是遍行」，在心所法当中，有五个叫做「遍行心所」，就是受、想、触、作意、思。「此遍一切善、不善、无记心，故名遍行。」心里起善心，也有这五个；心里起不善的心，这五个也在那里；或是起非善非不善的无记，这五个也在那里。换一句话说，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这个心不起来

便罢，一起来，这五个决定跟住著的，共同合作的。我们的心理活动决定有这五个，这五个遍在我们一切的心理作用，所以这五个叫遍行心所。

「五是别境，此五一一于差别境展转决定，性不相离，是中有一，必有一切。」第二种有五个，就是欲、胜解、念、三摩地、慧，这五个叫做别境心所。这五个别境是别别境界，各各有种种不同的境界。在不同的境界上面，这五个「一一于差别境」，「一一」，就是随便那一个，对于差别的境界，「展转决定，性不相离」。

这里，应该要先了解境界有分成不同的境界。比如五别境当中有一个「念」，「念」的境界叫「曾习境」，是曾经经过了的境界。念是记念、忆念的意思。过去的，想起来了，所以这个境界决定是曾经经历过的境界。比方我没有看过收音机，也没有听过人家讲收音机，第一次看到时，这个不是「曾习境」。从来没有经验过的，那个时候决定就没有「念」。凡是曾经经验过的，我再去记念它的话，那就有「念」了。再如「胜解」，「胜解」的境界叫「决定境」。这个问题决定如此，假使疑疑惑惑的，那就不是。比如研究讨论问题，或者看这个人是什么人，如果想不起来，叫不出来，好像认识，这种疑疑惑惑的，就不是胜解境。「胜解」是决定、肯定如此。所以，境界有种种不同的境界，比方说以念为主的曾习的境界，以胜解为主的决定的境界。按照此论的意思来讲，五个别境心所在不同的境界上，「展转决定，性不相离」。有了一个，就有五个，这五个好像是好朋友一样，搭了档的。彼此当中，你有的时候，我也有，我与你没有离开；我有的时候，你也是同我在一块，也没有离开。所以，「是中有一，必有一切」，这五个当中，有其中任一个，就有五个。这是《大乘广五蕴论》讲的，《成唯识论》讲的稍稍有点不同。本来像小乘一切有部，这五个也一定都有的，但唯识宗讲这五个不一定都有。

境界，有种种不同的境界，比方曾习境、决定境等。但是也有很多是我们向来没有见过、没有知道过的，又不是曾习境，也不是决定境，都不是的，那这时这五个就都没有了。假使有的话，这五个是搭档的，决定有一个就有五个。所以，和上面的「遍行」有一点不同。不管什么心上，都有五个「

遍行」；「别境心所」，有的境界上有，有的境界上没有，有的时候五个一起来。

「十一为善」，信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、精进、轻安、不放逸、舍、不害，这十一个叫善心所。如果心理上有这种心所起来的话，我们这个心就是善心。善，就是对于我们自己、对于别人，都有好处，都有利益。如果伤害别人，对自己也没有好处的，这个就是不善。善与不善，就是这样分别的，当然，主要是对人有没有好处。不障碍别人，对人有好处的，这个就是善的，有时候吃一点亏，还是善的。

「六为烦恼」，贪、瞋、慢、无明、见、疑这六个，佛法的名字叫「根本烦恼」，是烦恼当中最根本的，当然是不好的，是一种不善心所。「烦恼」，就是「烦动恼乱」。假使是一种善心所，我们的心里一定很愉快、很安定的。所以中国人也有一句话叫「为善最乐」，真正心理上起善心、做好事的时候，心里非常宁静、非常安定、非常平安的。「烦恼」就不对了，或者是所做的事情不合正理，不合正确的见解，是一种颠颠倒倒、错误的思想；或者是表现出对人的种种不正当的行为。内心里面这种心理，都叫「烦恼」，如果心里有了这一套东西的话，就会烦动恼乱；动了，不会舒服，不会好的。不像善心所一样，心理上清净、安定、宁静。有的人烦恼到饭也吃不下，觉也睡不著，一肚子的烦恼。心里这许多活动，就是烦恼。情绪不好，总是觉得这样不对、那样不对，就是烦恼太重了。我们学佛的人，要知道这个道理，这是不正常的。

「余是随烦恼」，像无惭、无愧，昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知，这个都叫「随烦恼」。「随烦恼」的「随」字，等于枝末的、小一点的，不是根本的。不过不要看它小一点，就以为没有什么，小的也满厉害的。要学佛法，假使有了昏沉、掉举、不信、懈怠、放逸、失念、散乱、不正知这许多的话，都不容易进步的，都是障碍修行的。

「四为不定」，这个「四」是恶作、睡眠、寻、伺。「此不定四，非正、随烦恼，以通善及无记性故。」其实，这四个不是根本烦恼——正烦恼，也

不是随烦恼。这四个不一定是烦恼，也可以是善的，也可以是不善的，也可以是无记，所以叫做「不定」。比方「恶作」，是做了事情之后，心里有一种懊悔，这就是「恶作」。假使有个很苦的穷人来要钱，给了他钱以后，「哎！方才真是冤冤枉枉的，何必给他呢？」这就不好了。明明是好的事情，你悔了，这就不好。假如说是方才说错了一句话，做错了一件事，「哎！为什么会这个样子呢？我这个人糊里糊涂，很不应该！」这个就是好的。所以，「恶作」是一种悔，懊悔的悔，这里面有好的、有坏的。诸心所中，善的就是善心所，不善的就是烦恼心所，这四个通善、不善、无记，是不定心所。其实，讲起来前面十个也是通善、不善、无记的。五个遍行心所，什么地方都有它，当然是通善、不善、无记的；不过它是「遍行」，有特殊的意义。这四个不太有的，在特殊情形之下才起来的。

「触等，体性及业，应当解释。」总说一句，诸心法当中，从「触」到「伺」的五遍行、五别境、十一善、六根本烦恼，其他随烦恼、四不定心所，下面一个一个解释。「体性及业，应当解释」，凡是讲心所法，都要讲「体性」及「业」。我们怎么知道有这个心所呢？因为它有它的特性，我们才知道有这一种心理作用。另一方面，因为它有这种作用，它的这种特性就对我们心理上有特殊的意义。

学佛讲这些做什么呢？讲修行、修心，要了解心里的许多问题，真正修行的时候这才能够认识，知道在自己心里面的是什么，好的要发展，不好的要去除。知道某一种心所，有什么作用，这许多都是讲修行，否则知道这些做什么用呢？修行时心静下来了以后，要从它的性质和作用这两方面去了解这心理上的事。所以，下面解释每一个心所，都是说以什么为「性」，以什么为「业」。

「性」，它是本身的。它自身是什么，它这个样子是什么东西，它这个性质是什么性质的，这个，我们就叫它「性」——体性。这个「业」，不是我们造业做善业、做恶业的业，这个业是一种「作用」，是对其他起的作用，会影响其他的。我们要从特性（性质）、作用这两方面去了解，这才可以知道这心所它是好的、是坏的，是应该要发展的，还是要除掉的。如此，修

学佛法才能有一种正见，知道什么是对的，什么是不对的，否则有很多不知道的。不是好的，把它当成好的；有的其实并不坏，我们也不晓得。这部论把经里讲的心理的作用、活动等等，讲得很清楚、很详细，这跟现在的心理学也有一点相关。

甲 五遍行心所（受、想、触、作意、思）

一 触

云何触？谓三和合分别为性。三和，谓眼、色、识如是等，此诸和合，心、心法生，故名为触。与受所依为业。

行蕴，一种是心相应的行蕴，一种是心不相应的行蕴。心相应的行蕴，叫做心法（心所法），前面的「受」、「想」也是心所法，现在从「触」讲起。

「云何触？谓三和合分别为性。」这就是讲体性，以三和合的分别为体性。「三和，谓眼、色、识如是等，此诸和合，心、心法生，故名为触。」这是解释上面的「三和合分别为性」。下面「与受所依为业」，这是讲它的作用。

在佛法里面，讲「二和生识」、「三和合触」。什么叫「三和」呢？我们的认识，比方拿眼识来讲，一方面是我们的生理作用——眼根，一方面眼根也要有对象，就是眼所对的色，才可以起心理作用，叫眼识。以眼而起的识，就是眼识。在佛法之中，每每在十八界里面讲眼、色各各有它特殊的不同的法。讲起来，「色」是在外境，「眼根」在身上，「眼识」依眼而引起，不能说它在什么地方，这三个各管各的。外面的境界，一直都在那个地方，我们现在跟它发生关系，根、境、识三个碰到，就发生心理作用。我们的心理作用要这三个合起来发生的，所以就叫根、境、识「三和合」。「眼、色、识」，这是以眼做譬喻举例，眼根见色境，起眼识。下面说「如是等」，其实就是眼根、色境、眼识，耳根、声境、耳识，鼻根、香境、鼻识，……。凡是六识要生起来，都要根、境、识三个和合，根、境、识三个和合的时候，就有心理作用。

后来，佛法里面有很多的辩论。有的人觉得：这三个和合，是心理认识活动最初的开始，叫「触」。这就变成「三和生触」了，根、境、识三个和合起来生触。不过，有一派的主张不太同，说是这三个要和合的时候，有一种心理的作用，使这三个发生关系。也就是触能够使根、境、识这三种发生关连，因为根、境、识发生关连，能够生起分别来，所以这一种心理作用叫做「触」。

「触」也是一种心所法（心理活动），它以分别为体性，这是从根、境、识三和合而有的一种分别作用。所以佛法讲的心心所的活动之中，这个「触」非常的重要，是真正心理开始活动。根、境、识和合，心心法发生，有了心理作用，心心所刹那现前了，这个叫做触。触就是三和合的时候，使心心所发生的一种力量。

我们的根有六根，所对的有六种境界——色、声、香、味、触、法，识也有六种——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，所以触也有六种——眼识相应触、耳识相应触、鼻识相应触、舌识相应触、身识相应触、意识相应触。在《阿含经》里面，六根又叫六处，也可叫六触处。以六根与境、识和合所发生的「触」，其实是一个触，不过以在眼、耳、鼻、舌、身、意之不同，而说为六种，所以说「眼、色、识如是等」。

「与受所依为业」，「触」有什么特别用处呢？「受」是依「触」而起，有了「触」，就有「受」。所以，「触」是「与受所依为业」，就是为受之所依。「受」依「触」而生起，这是「触」的作用。举个例子来讲，比方说生起一个苦的感受，或者欢喜、快乐的感受，这个受怎么会生起的呢？就是我们的根、境、识三和触的时候，有一种「触」，「触」里面就分三类，叫「合意触」、「不合意触」、「非合意非不合意触」，这是很微细的。合意触，就是触的时候，好像合自己的意思，很如意，那就欢喜、快乐，喜受、乐受就起来了。不合意触，触心所起来的时候，不如自己意的，就起一种苦、忧。

佛法本来都是讲修行的，受要依触而起，一受以后，下面的问题就来了。苦受，把自己弄得苦苦恼恼的，有的就生起厌恶、讨厌、可恨，瞋恨心就来了，接下来就以瞋恨心破坏。假使是很好、很合意的，就要起贪心了。世界上的五欲之乐，很合意，感到快乐、喜乐，下面就贪了，问题都来了。我们的生死就在这许多问题里面，所以要讲触、讲受，是有这些道理的。佛法本来就是讲实际修持上的，说不要贪，照道理要在「不要贪」之前，在苦、乐上就要下功夫。假使遇到许多快乐的，知道这靠不住，不是永久的，不要贪！有这个观念，就慢慢慢慢可以不贪了。甚至于在触的时候就有智慧的话，叫明相应触，触、智慧同时俱起，那就是真正圣者。修行到证果的时候，他一开始一碰到的时候，就有智慧在那里，就了解到苦还是苦，乐还是乐。他苦也不生厌恶、不生瞋恨，乐也不生贪爱，烦恼就没有了。这样讲，就有用了，讲修行就有用处了，否则只解释个名相，不晓得做什么用。

我们人生的一切问题，就是从「认识」开始，最初的「认识」就是「触」，「触」以后就是「受」。六处缘触，触缘受，受缘爱……，十二缘起里面就是讲触、讲受这许多事情。真正的讲，有许多，修行的人自己慢慢慢慢地学，自己慢慢地去体验，才会了解到。不过，慢慢地想，这个道理可以懂得到的。佛法不可思议啊！这是我们现现实实可以了解到的东西。

二 作意

云何作意？谓令心发悟为性。令心、心法现前警动，是忆念义。任持攀缘心为业。

「令心、心法现前警动，是忆念义」，这是解释「令心发悟为性」的。境界很多，世俗人以为我有听到，我有看到，我有闻到，实际上，佛法讲不是这样的。我们这个心快得很，刹那刹那在变化。看的时候，就不能听；起眼识，就没有耳识；等到耳识来了的话，就没有眼识，这和我们一般人的了解不太相同的。我们以为好像同一个时候什么都看到、听到，刹那刹那的变化我们并不觉得，好像是同一个时候，其实都是前前后后的。因此，我们要去知道境界的时候，要有一种力量把心引到那上面去。或者是我今天要知道

什么东西，特别注意，这个心一直向那边去。或者是虽然在讲课，外面放炮砰砰碰碰的，太响了，境界太强，心就会引到那边去。或者是心的力量注意到那边，诱引到那边去。这时候，有一种心理作用，能够激发我们的心到种种境界上面去，使心注意到那边去，这就叫「作意」。

「作意」这名字，佛法里非常多，我们通俗的名字用「注意」。中国人的《礼记．大学》讲：「心不在焉，视而不见，听而不闻。」比方说正在讲课的这个时候，这个地方有什么东西经过，其实并不是没有看见，外面轰轰轰的，并不是没有听到，可是心在讲课的时候，好像不晓得一样。所以说「作意」等于「注意」一样，但这不是专注一心。

作意是「令心发悟为性」，「发」就是警动的意义，「发悟」就是激发这个心，引去那个境界，使心发悟，这是作意的体性。下面加以解释，「令心、心法现前警动，是忆念义。」「警」字的意义，就是「警觉」一样，一下子心里警觉。这个地方的「忆念」，并不是想从前、想什么的，而是和「念」心所的意义差不多，就是系缚在境界上、系念到境界上的意思。警觉、激发我们的心系念到境界上面去。不过，《百法明门论》在解释上稍稍有点不同。

「任持攀缘心为业。」「持」，能够执持的意义。「任持」，我们普通说任持有担当的意义。这个「攀缘」，佛法里应该叫做「所缘」，心去了解这个境界，这一种作用叫做「所缘」。这个「缘」，在心理方面叫做「能缘」，能够去缘虑的，能够去了解的，境界就是所缘。佛法里有能缘、所缘这许多名字。一个心，不管什么心，不管怎么样子，心到境界上去的，就是叫做「缘」，这个地方叫做「攀缘」。这个攀缘和我们普通讲的攀缘不同，其实就是去缘境界的意思。「任持攀缘」，它有一种力量，能够支持这个心去攀缘境界，这就是它的作用。

受、想、触、作意，下面还有一个思心所，这五个叫做遍行心所。我们的心理不起作用就罢，要起作用，这几个是决定有的，没有就不能成立。没有「触」，心所不能活动；如果没有一个力量去支持心到境界上的话，那也

不会发生，所以一定有触，一定有作意心所。

三 思

云何思？谓于功德、过失及以俱非，令心造作；意业为性。此性若有，识攀缘用即现在前，犹如磁石引铁令动。能推善、不善、无记心为业。

「思」心所，简单的讲，就是心理作用中的一种意志作用。比方说有一个人说我一句话，赞叹也好，或者说坏话也好，一听到了以后，我要主动的怎么去反应呢？「受」，好像都是外面的，被动的作用多；现在是要从内心之中反应，采取行动对付外面的境界，这主要是思心所的作用。

论说这思心所有三类境界：一种是「功德」，就是善的、好的事情；一种是「过失」，就是不好的、坏的；「及以俱非」，也不算好也不算坏，平平常常的。比方人家赞叹我，这就是功德；说我的坏话，那就是过失；假使他平常闲聊几句，这就是俱非境界。其实不一定要讲话，看到、听到，各式各样的境界一样都有这三类。「令心造作」，这个思心所，使我们的心去这么做，就是对于外面境界采取应付的方法。内心受到外面的影响以后，现在是从内心发展到外面，「令心造作」，就是我们内心意业的活动。

「意业为性」，业就是「造作」的意义。我们平常讲有三种业：身业、口业、意业，身业、口业完全是意业在发动的。比方说有个人当面骂我一声，我听到了以后，心里马上就做出反应，我也要骂你一句，这就发动口业了，这口业是经过内心的决定采取行动而发动的。内心里面对于外面来的境界，决定怎么样子应付，最后采取行动。采取行动，也就是脚动、手动、张嘴巴讲话，身、口起业了，这是内心对于三类境界的活动。使心去造作，采取行动去怎么做，这一个心理作用就叫做思心所，也就是「意业」。假使思心所是和善的合作，那就是善的意业；假使思心所是和不善的合作，那就是不善的意业。所以在《阿含经》里面，讲「行蕴」，主要的就是这个「思」心所。

「此性若有，识攀缘用即现在前，犹如磁石引铁令动」，思心所一有的话，心攀缘的作用，也就是识缘虑境界的作用立刻现前，因为这五个是遍行

的。好像「磁石引铁令动」，这比喻如铁在这里，磁石一拉的话，铁就来了。现在它也会引，会推动心，使心怎么采取行动去做。

「能推善、不善、无记心为业」，能够推动善心造善业，能够推动不善心造不善业，或者能推无记心造无记业，这就是思心所的作用。在造业来讲，思心所最重要了。身业、语业、意业，意业就是以思心所为体，没有意业，身、口不会造业。

下面是五种别境心所：欲、胜解、念、三摩地、慧。

乙 五别境心所

一 欲

云何欲？谓于可爱乐事，希望为性。爱乐事者，所谓可爱见、闻等事。是愿乐希求之义。能与精进所依为业。

欲，其实也有好有坏，不过不管好不好，就是和「希望」、「欲望」差不多。普通佛法里讲欲望是很不好的东西，事实上，我们想要成佛，也要有欲，想要了生死，也要有欲，所谓「欲为一切法本」，欲对好的、坏的，都是很重要的东西。现在这个地方单单以希望得到好的方面来讲，不好的方面，它是放在「贪」来讲。

「欲」就是对于「可爱乐事」，可爱的、好的，心想要得到的东西，「希望为性」，起希望、起欲了，希望得到。「爱乐事者，所谓可爱见、闻等事。」看到的，很可爱；听到的，很可爱，比如很好听的声音；或者是嗅到很好的香气，尝到很好的滋味。这些，不外乎六尘境界上好的事情。「可爱见、闻等事」，为什么加个「等」呢？因为我们普通说「见闻觉知」，从眼而来的叫「见」，从耳而来的叫「闻」，鼻嗅、舌尝、身触这三种叫做「觉」，意识所「知」，不外乎这些事情。对于可爱的境界，爱见、爱闻、爱觉、爱知。「愿乐希求」，在这种事情上愿求，希望得到，愿乐，这是解释欲的体性。

真正讲起来，一切都要靠「欲」而有的。比方说「欲望」，当然平常来说是不好的，可是，好的也叫欲望。现在讲的是好的欲望，好的欲望「能与

精进所依为业」；精进，依欲才能够得到。有了「欲」，可以引起精进，精进是依「欲」而起的，所以佛法里向来讲「信为欲依，欲为勤（精进）依」。有了信心，就有希望；有了希望，就有精进。

表面上讲起来，「精进」和世界上讲「积极」、「努力」的意思差不多，可是，实际上是不同的。世界上做坏事也很努力的，做种种怪名堂、做恶事，也是积极得很，以佛法来讲，这不叫「精进」。佛法讲的「精进」，是限制于为善、向上的，向上、为善的努力，才叫「精进」。

举个例子，比方很多人听《阿弥陀经》，「啊！讲得好，讲得好！」但他没有念佛，他没有想要往生西方，这是怎么一回事情呢？就是他没有希望，他没有要求。他没有想要往生极乐，他就不会精进去念佛了。再进一步来讲，他没有信心，尽管他说「讲得好啊！阿弥陀佛好啊！」其实，好不是这么一回事情。如果对佛法有深刻了解，起了信心的时候，比方说慢慢的了解「了生死」这个道理，了解这是真正究竟、彻底解脱。算来算去，世界上没有什么事情再好的了，那就会希望，希望要去得到它，希望去解脱。那么，怎么解脱呢？希望就成功了吗？发发愿吗？那没有用的，要实行的。所以，真正有了希望心，自然而然要去求解脱、去做，这有一定关系的。有信仰，就有欲，就有希望。如果一个人生活得苦苦恼恼的，自己又无希望的话，不管他有没有跑庙子，总是这个人没得信心，没有信仰了。如果有了信仰，他的心里就著实了。有了立即的办法，有了希望，有了理想，有了目的了，那就要努力去做去。所以如果没有真正发精进，没有好好地做的话，那就证明是没有什么希望。当然，不晓得，也可以没有希望；或者是稍微知道一点，也不会有希望。真正有了深刻的了解了，起了真正的信心，那就决定有希望、有欲，就有精进。

我们中国人讲信仰怪得很，有的人跑来说：「我的祖宗、祖父、母亲从前都是信佛的。」好像他自己也是信佛的，其实这与你有什么关系？信仰是自己的事情！有的人说：「哎呀！我是很信，不过我现在还有很多事情，将来再过几年吧！」这就说明了他就是没有信心，他现在没有希望，他没有要求。再举个例子，假使说这人有了很严重的病，听说只有那个大夫专门治这

个病，可以有办法能治好。他如果对这个大夫真正起了信心，他就一定马上要去找这个大夫去，不会不找。为什么呢？否则命没有了。

所以，佛法说为什么能够有精进？因为对佛法所讲的这个目的、这个理想，有了要求，有了希望。比方讲念佛往生，就是对往生极乐世界有要求——我要去！只有这个好，那一定要念。假使他说好，但他不念，心里还是没有记得这回事，那他就没有希望，他就没有欲，没有愿。尽管在那里发愿，「愿生西方净土中」这么唱，那没有用的。愿就是欲，有了愿，就有欲。佛法其实不是专门讲许多道理的，法相、名相讲得好，这没有用的，要了解这个道理，慢慢去想、去体会。

「欲」也不全部都是好的，假使和爱、和贪连起来的话，就是爱欲、贪欲，那就麻烦了，在世间上就求名、求利，就拼命地干。这种，虽然终究也有发生力量，也是拼命去做，但在佛法来讲，这不叫「精进」，走的路歪掉了。佛法是向上、向善的，所以不要把精进解释成「积极」、「努力」，那就不对了，这是向上、向善这一方面的。

二 胜解

云何胜解？谓于决定境，如所了知，印可为性。决定境者，谓于五蕴等，如日亲说：色如聚沫、受如水泡、想如阳炎、行如芭蕉、识如幻境，如是决定；或如诸法所住自相，谓即如是而生决定。言决定者，即印持义。余无引转为业。此增胜故，余所不能引。

我们对于佛法有一种心，有一种了解，但是，单单是了解，并不是「胜解」。「胜解」是一种确定无疑的理解，确定无疑，所以叫做「决定境」。对于这个道理、这个事实决定如此，有一种深刻的理解。「如所了知」，如他所了解到的这个道理、这个事情。「印可为性」，就是认可，确定如此。有一种决定的境界，自己去认识，确实如此，一定如此，决定这样，对的，这叫「印可」。

「胜解」，在佛法里也有许多，但是这个地方讲的「胜解」，就是我们普通讲的一种「深刻的认识」。深刻到什么程度呢？那是别人劝你，叫你不

要相信，叫你不要承认，也没用，拉都拉不走的。胜解为因，愿乐为果，所以佛法讲信仰从「胜解」来的。深刻的认识，确定如此，发生信仰心。有了信心，就要起欲，就要求了，要实现、要做了。这里都是讲好的，坏的叫邪胜解，不在这里面。

什么叫做「决定境」呢？下面举一个例子，说明佛弟子的决定境界是什么。「于五蕴等」，就是对于五蕴、十二处、十八界这许多的一切法上。「如日亲说」，「日亲」就是佛。印度有好多种族，其中有一族叫日族，有一族叫月族，因为传说释迦牟尼佛的释迦族是属于日族的系统，所以释尊被称为「日亲」，就是日族的亲族。因此，「如日亲说」，就是「如如来说」，这是佛说的。下面这几句话，在《杂阿含经》里面佛讲五蕴的地方有的。「色如聚沫」，堆积起来的水沫、泡沫，这叫聚沫，大概就像肥皂泡一样。在有些地方，夏天下大雨时，哗哗哗哗，上面的水冲下来，冲啊冲啊冲，结果水沟里面起了一大堆浮沫、水泡泡，看起来一大堆，同肥皂泡一样。这一大堆的东西，都是空气。「色」——物质，我们看得很实实在在的，其实像聚沫一样。「受如水泡」，天上下起雨来，有时候雨下大了，叭嚓叭嚓，滴下来一个大泡。上面滴下个雨来，下面就是一个水泡，这水泡都是一下子就没有了，很快很快一下子就过去了。受蕴就好像水泡一样。「想如阳炎」，想蕴比喻如「阳炎」。一到春天，我们远远的向很长很长的一条路望去，水蒸气向上升，上面太阳照下来，一定要有这个环境配合起来才看得到的。远远望去，一汪水，跑到那里看看，什么也看不到。因为经过太阳照，水气一遇到风的话，望过去，这汪水是浮动的，所以阳炎就好像湖在动的样子。阳炎，有的翻做「鹿爱」。鹿嘴巴渴了，牠看到了它，和我们人一样以为是看到水，牠跑过去想吃，跑到那里，什么都没有。「行如芭蕉」，芭蕉，粗粗的一根，柱子一样的，一层一层剥下来，剥到里面，里面什么也没有，中间是空心的，这叫「行如芭蕉」。「识如幻境」，识好像幻境一样。幻境，中国人叫变戏法，西洋人叫魔术。我们看他拿个手巾一扎，扎出一只小老鼠一样，两个耳朵翘起来，不知他是怎么办到的，还叽叽叫、蹦蹦跳，活像老鼠一样。诸如此类，我们就叫这是幻境，都是假相，都不是这回事。佛说五蕴「

如是决定」，就是学佛法、要修行的人，对色、受、想、行、识，要深刻了解它是无常、虚妄、不实在的。表面上好像这样，实际上不是这回事。

「或如诸法所住自相，谓即如是而生决定」，这是论里面的话，经上没有的。或者像一切诸法所住的自相，比方说色法有地、水、火、风，地是坚性，地有地的决定性，这是它的自相，和其他的不同；一一法都有一一法的特性（一一法的自相）。这个「自相」，讲中观，那就空掉了；一切法自相皆空，就是要空掉这个自相。但是现在讲法相，不是这样讲。受有受的自相，想有想的自相，一一法都有一一法的特性，不会相互干涉的。或者对五蕴如幻如化的决定，或者对一切诸法所住的自相，「谓即如是而生决定」。色是变碍为性，地是坚性，或者触有触的性，作意有作意的性，都在讲性，每一个都有性。怎么知道有性？都以相而显，就知道有性——自相，这个就是决定。所以，佛法讲的起胜解，或者是对事相的一种决定的了解，或者是对无常、苦、空、无我这一类的了解，是在这上面所说的决定。这是真正信仰佛法的，并不是单单知道了什么是四大、四大所造色，懂得了，这种胜解没有多大用处的。

「言决定者，即印持义。」印可、坚持，这个「持」是坚持、把持不放，所以叫「余无引转为业」，其他的，没有能够把它拉得过去的。假使真正信佛了的话，那是从「胜解」而来的。有了胜解而信，别人怎么说，他也不会再去信外道了。真正的胜解，拉不走的。「此增胜故，余所不能引。」因为胜解的力量很强，所以不是其他所拉得走。不管其他的用多大的威胁、利诱，讲什么道理，也不理睬的。这才是真正有信心，有胜解，有信仰了。

三 念

云何念？谓于惯习事，心不忘失，明记为性。惯习事者，谓曾所习行。与不散乱所依为业。

「念」，是一种心所作用，对于从前经历过的事情能够记得，平常叫做忆念、回忆。我们从前做过的什么事，一想就记得了，怎么能够记得呢？念的力量。念心所力量够的话，心理上能够重新现起曾经经历过的事情，就是

记忆。如果念的力量很差的话，就想不出来了。假使没有念的话，那就忘记了。所以，这个地方说「于惯习事」，这就是别境心所「念」的境界。这个「惯习」，不一定说什么习惯的，而是过去所曾经经历过的，说过的、听过的、想过的、做过的，都是一种惯习的事情。心不会忘失，能够「明记为性」，明明白白的记得，这是「念」的体性。

「惯习事者，谓曾所习行」，惯习事就是曾经所习的。习，学习、听、做等，都包括在里面，曾经习过的。所以上面这讲法，和我们普通说的记忆力完全一样，记忆力就是一种念。拿现在科学来讲的话，我们不晓得看过、听过、做过多少，很多很多都藏在里面，这个念好像能够将从前的把它找出来，一想就现前。所以，有这种念的力量，才能把无量无边的过去发现出来，这在现在来讲，是记性。如果没有这个念的力量，和念违反的话，叫忘念——忘记了，没有念。

念在人平常的生活上是很重要的，否则，不管你学什么东西、教什么东西，到了那个时候都忘记了。在佛法上，讲修行，这个念也是非常重要的。讲修行，主要是戒、定、慧。曾经受持过的戒，要随时记得，不记得就容易糊里糊涂的做了。真正念力强的人，到了那个时候，马上就发现问题不对，这个做不得的，犯戒的。知道做不得的，就是有念的力量。如果没有的话，那从前受了戒，也根本忘记了。特别是修定和修慧，更加要有「念」。所以下面这一句话，它讲念的作用，就是重在定。「与不散乱所依为业」，心不会散乱，就是心集中，精神集中，心能够宁静下来。修定要得定，以佛法来说，要「念」，不会念就不会得定。

有些中国的修行人说：「我什么也不想，什么也没有。」什么也没有，这个人没有定跟慧，只有无记性，迷迷糊糊的。佛法讲修行，定及慧都要「念」，因为念了以后，心才不会散乱，心才能集中起来。我们现在讲念佛，都是口上念，其实念佛是心里念佛，念到心不散乱，念佛就是心不散乱。《阿弥陀经》里就是这样讲的，「若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱。」为什么一心不乱？念佛啊，因为念啊！现在的人念佛，念是在念，念来念去就是这样。念了几十年了，你问他：「跟

从前有什么不同？」「只要念，念了就能够往生。」所以，现在的人念佛的多，证念佛三昧的人少。念佛就是心专门记得这个佛，心就集中起来，一直在这个佛上面。这个「念」，是系念，就在这境界上面不放。慢慢、慢慢、慢慢，心就静下来了，心就不散乱了，否则东想西想的。有的人一面讲话一面念佛，一面念佛一面「你要做什么？」「今天晚上到那里？」这个样子在嘴巴里念，这个，佛法的名字实际上不叫念佛，是嘴巴里「称名」。真正的念是自己的心里念，这是心所法。因为念不在心里念，所以尽是形式，很难得到真正的功德。

佛法之中讲修定、修慧，什么都叫念，念佛、念法、念僧，《阿弥陀经》里面看到的都是念佛、念法、念僧。其实，念戒、念施、念天，乃至念无常等，都是念。修数息观，名字叫安那般那念——出入息念，气吸进去，心也跟著进去，气呼出来，心也跟著出来，这也是念。不净观，也是念。修慈心，叫慈念。佛法里面都叫念，不念，那怎么得定？一切定都是依念而生，没有念，不能得定；不能得定，怎么会有智慧呢？佛法之中讲修定，这个「念」非常重要。

这个心，就是我们平常能够忆念的力量，但是现在不是忆念想从前，而是拉来念现在的这个境界。念，也是要记忆的，比如说念佛三十二相相好，从前的人就是一个佛像一直看，记得了，坐下来就想，就念这个佛的相。比方修不净观，就先到有死人的地方去看，看了、记了，清清楚楚，这样子慢慢慢慢不断的念，就会成就。

现在修行的人很多，都在修行，但真正佛法之中重要的修行意义都失掉了。我们的精神如果散乱，东想西想的，就妄想纷飞；即便不打妄想，也是天上也想，地上也想。这个样子，佛法的比喻好像是一盏风在吹的灯，就会摇，就照不亮了。或者像动的水一样，是混的，把水里面的齷齪都泛起来了，这个水就照不出来了。所以要定下来，如果没有风，灯火定下来，光明就增加了。水如果定下来了，水就可以照出东西来。

所以，佛法重「念」，念就是抓住一个，不能够今天念这个，明天念那个，那永久学不会的。修这个法门就念这个，念这个就一直贯彻下去，久而久之成熟了才有用。运动也是这样，今天打这个拳，明天打那个拳，变来变去，打有什么用？打这个就一直打，如果换了又换，就打得跌跌撞撞的。练字，练什么体就练什么体，练好了，才练其他的。今天写写这个体，明天写写那个体，这学也学不会的。所以，要集中，这叫「念」。这个念，在佛法当中，对修定很重要。

四 三摩地

云何三摩地？谓于所观事，心一境性。所观事者，谓五蕴等，及无常、苦、空、无我等。心一境者，是专注义。与智所依为业。由心定故，如实了知。

「三摩地」是梵语，其实我们平常就是讲「定」，不过，这个「定」字不能完整表示三摩地的意思。三摩地，照印度话翻译起来叫「等持」，「等」是平等，「持」就是保持这种平衡的状态。

我们经常讲，没有用过功，不晓得我们这个心；如果真正用功修行的时候，也就知道了。怎么样呢？如果心紧张一点，好像它就向上跳起来了，就引起「掉举」，就散了，东想西想，向外发展了。如果心的力量好像放松不用力一样，心就向下低下去了，就迷迷糊糊，弄得不好就会打瞌睡，昏沉、睡眠都来了。讲修行，我们这个心要修得怎么样呢？有两个根本条件：一个，心保持清清楚楚、明明白白的；再者，要保持这个心不是东想西想的，那就是「等持」了。如果心高了的话，心就散了，东想西想；如果不注意，它就萎缩一样的，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，很安静、安定的。定，浅浅深深的，可说不完，但是凡是定，基本原则就是这样，所以叫做「等持」，叫「三摩地」，或者叫「三昧」。翻译不同，说的是一样的。

中国人不晓得「三昧」是怎么回事情，到了中国，作诗，诗中有三昧，他得到了作诗的三昧，真是笑话一样。佛法的意义，「三昧」是修行的时候

心里平衡，不高不低，精神集中，明明白白，清清楚楚。这怎么来的呢？因为「念」而来的，因为念得到「三摩地」。

「三摩地」，也是一种心所法，「谓于所观事，心一境性」，就是对于所观的事，心定在一个境界上。我们这个心都有境界，现在这个心就在这一个境界上，前念后念，念念一直就是在这个境界上。「心一境性」，就是「定」的意义。心处于一境，什么境呢？叫做「所观事」——所观察的事。观，不是我们看起来闭著眼睛坐在那里叫观。这个地方，有的人不了解，心想：怎么观呢？要修定怎么要观呢？修定怎么不观呢！我们说数息观、不净观，这些都是观，观可以得定。它是要对所观察的境界，有一种一心不动的观察。

那么，佛法上说所观的是什么呢？不是东想西想的，「所观事者，谓五蕴等，及无常、苦、空、无我等。」「五蕴等」，因为佛说的法门，或者是讲五蕴；或者是讲六处，内六处、外六处，叫十二处；或者内六处、外六处，再加六识，叫十八界。蕴、处、界、十二缘起、四谛，这许多都是佛所说的法门，这是一类所观的事。另外，是「无常、苦、空、无我等」。

先解释两个名词，一个叫「自相」，一个叫「共相」。「共相」，就是一个普遍的理性。我们讲无常，这本书也是无常的，现在好好的，将来总是要坏的，总是无常的、变动的。桌子、一朵花、一枝草、一点水，乃至我们一个人的生命，一切有为法都是无常的。这无常不是你的、我的，一切有为法上都有这无常的体性，这个叫做共相，就是一种普遍性的理则。什么叫「自相」呢？比方说五蕴中的色又分四大、四大所造色。四大是地、水、火、风，地不是水，水不是火，火不是风。地就是地，它的特性与其他无关的，不能说水也有地，或者是受、想、行、识也有地，那就不对了，没有的。地是坚性，坚性就在地上，此外没有，这就叫「自相」。所以，「自相」是个别的、特殊的特性，「共相」为一种普遍性的东西。

佛说法，一方面要使我们了解自相，如五蕴、十二处、十八界这些事情，乃至于我们常识当中的一一法。如心理上的心所法，这是定，这叫慧，这

叫念……，这一个一个都是自相（也就是自性）。另一方面，在这一一法上，佛说无常、苦、空、无我，无常、苦、空、无我就是「共相」。

讲诸行无常，一切有为法都是无常的，像《金刚经》上讲「一切有为法，如梦幻泡影。」上面讲五蕴，「色如聚沫、受如水泡、想如阳炎、行如芭蕉、识如幻境」。这都包含一种虚无不实、无常的意义在里面，所以，五蕴法、诸行是无常的。

我们知道有地水火风四大、眼耳鼻舌身等四大所造色，又怎么样呢？好像没有什么用的，这个佛法学了做什么呢？真正讲来，学佛法的人，一方面要了解世间上是什么事，另一方面要了解世间上的一一法是怎么一回事情——无常、苦、空、无我，这才真正是学佛法的重要内涵。

「苦」的意义，有二种。一种是苦受、乐受、不苦不乐受中苦受的苦。但假使只是这样子来讲，不能说都是苦的，快乐的事情也多得很。有苦痛，有快乐，有的也无所谓苦痛、无所谓快乐。但另外一种，就是深一层的讲法。比方受到各式各样的苦痛，当然是苦，这叫「苦苦」。我们现在很快活、欢喜，身体健康，有钱，生得漂亮，家里面很和谐，升官发财……，世界上好事情多得很，快乐的、欢喜的，说不完。也不能否认有快乐，否认有快乐，叫世界相违。假如讲的道理和世界上都相反了，这个道理还讲得通吗？那个接受？谁信呢？不错，我们承认快乐，好得很。但你再看，这是不永久的，慢慢慢慢要变的。那一个身体很健康的，永久保持他的健康？年纪轻的健康，到老了，一百岁的有一百个动不来的，那时候还有什么健康的？样子长得好看的，到了老的时候，满脸皱纹。面孔本来白的，老了，都变皱、变黑了。那一个做事做到很高的，不垮下来的？最后到死的时候，还有什么东西呢？什么都过去了，没有一样可以永久保有快乐，没有这回事情，等到起变化的时候，那就苦恼了。假使人要死的时候，身边还有几千万块钱没有用，也没什么办法，反而愈想愈舍不得。假使他身边少几个钱、没有什么人，也就平平，还没有那么苦恼。得到了又失掉，是最苦恼的，比没有得到的还要苦恼。所以，众生啊！不要只说快乐，快乐背后就是苦恼，苦就跟在后面，离不开的，没有说有了快乐而没有苦的。那么，如果平平稳稳的，像修定修到非想

非非想天，那时候也无所谓快乐、无所谓苦，只剩舍受。这虽然是很平静，但是他也是在变化——无常。其实，诸行无常，就是「行苦」；乐变化的时候，就叫「坏苦」。现实人生世界的一切，没有不苦的。普通的人，只看到快活的事情，欢喜啊，去争啊，其实背后都跟著是苦恼，所以说世界都是苦。「诸受皆苦」，是从这个意义上去讲的。有漏法都是苦，像我们这个身体就是有漏法，到了时候，它总要老，总要病，病起来身体上总有许多苦恼，一定要来的。酸、痛、发烧，怎么不苦？这是免不了的事情，有漏法一定是苦的。

「空」与「无我」，讲起来更难懂了，佛法和外道的差别就在这个地方。外道都有一个「我」，好像基督教讲上帝给人一个灵，人死了以后，这个灵就到地狱，或者是升天堂。印度的名字叫做「我」，不单是我，「人」、「众生」、「寿者」等，都是「我」的别名，有十六种。这个「我」是个永远不变的东西，人死了以后，「我」就再到后世，以后还永远存在，一般宗教都是这样讲。而佛法之中，不过是讲到前生，或者是讲三世，没有这个「我」。佛法讲的，意义很广，现在简要的说，就是没有这个「我」。

「我」是什么意义？就是「主宰」的意思。「主」，自己做得主；「宰」，就是支配，要这样就这样，要那样就那样，很自由。但是，有没有这个东西？有没有这一种绝对的自由呢？你可以做得主，你可以控制一切吗？不可能，没有这个东西。佛时常在经里面讲，我们总觉得「我要这样，我要那样」，这就表示做不得主，假使做得了主，这样就是这样，还有什么「我要这样，我要那样」？因为做不得主，才会想「我想要这样，我想要那样」。「我想要这样，我想要那样」，这个就是做不得主。世界上的众生都想有个「我」在里面，事实上没有这个主体，这种能够控制一切的东西是不存在的。谁都要讲自由、争自由，想要控制别人。做起事情来，夫妻两个人的话，太太总想要先生听自己的话，先生也喜欢太太听他的，这个很普遍，几乎家家都是这样子，弄得不好就闹别扭，世间就是这个样子的。可是，想要这样就这样，这是做不到的，世间没有这回事情，所以就失掉了「我」的意义。「我」的意义不存在，也就没有这个实在的「我」。

佛法里面有一个问答——我们死了以后如何呢？在普通通俗的佛教都是这样讲：前生做了什么功德，现在有什么好的福报；前生做了恶业，现在就会苦。或者是现在这样，将来要入地狱的，要堕落的；现在这样，将来才可以生人、生天上。好像里面有一个东西在那里，死了就跑到天上、跑地狱去了。好像有个东西跑进跑出，父母和合，他跑来了，叫投胎，平常世界上的人大多都这样子想。佛法承认前生、后世的因果关系不断地延续下来，前面好，影响到后面也好；前面不好，也影响到后面不好。生死轮回的因果就是这个样子，但是以佛法来讲，这当中没有一种主体的东西——无我。「无我」这个道理很深，这是佛法和外道最不同的地方。

当然，照大乘佛法讲起来，「无我」是「我空」的意义，但是现在是在法相之中，不这样讲。「空」、「无我」，就是「无我」、「无我所」的意思。我所，比方这只手是我的，我的手，这手是属于我的，即使不晓得「我」究竟是什么，手总是我的。这个东西关系到我的，我看到、听到；或者世界上有主权的，比方这块地我买的，这个钱是我的，都是「我所」，都是我所有的东西。有了「我」，就有「我所」，这两个是离不开的；现在这里就用「空」与「无我」，来表示「无我」、「无我所」。一切法是无我，一切法空，不但有为法是无我，无为法也是无我，涅槃也不是我。所以，「无常」和「苦」，都是在有为法上讲的；「苦」是在有漏法上讲的；「空」与「无我」是遍于一切法的，一切法空，一切法无我。这些，都叫做「共相」——一切法遍通的理性，佛弟子就是要懂得这个东西。

「为什么要出家？」「看破了。」怎么看破法呢？什么叫看破呢？像苦，要从世间上深刻地去看、去认识，在佛法之中透彻了解到自己的身心没有永久的安乐可得，那么才能够超出一切苦的灾难。所以，佛法之中很重视这个「苦」的。但是有一部分人：「苦啊！苦啊！」有的苦得没有意思，就马马虎虎混日子了，这就不对了。知道「苦」的话，那就真正要打开这个苦、冲破这个苦，所以要修学佛法。

「五蕴等」，就是一切法的自相；诸法、一一法，是「事」。「无常、苦、空、无我等」，是「理」。佛弟子要观察什么呢？或是观察这个事，或

是观察这个理，不外乎这两类。要了生死，就要了解到无常、苦、空、无我，非通达这个真理不可。单单知道五蕴、十二处、十八界，还是没有用的，这是在事相上，没有用的。所以，这个叫所观的事（所观的境界）——「五蕴等，及无常、苦、空、无我等」。

「心一境者，是专注义」，所谓「心一境」，就是专注的意义。念念在这个地方，刹那、刹那、刹那，念念在这个地方，不到别的地方去。好像水滴下来一样，滴滴都在这个地方，不散开来，那么就是「定」。

「与智所依为业」，依这个定而可以发起智慧，所以，定是智慧所依。佛法之中，有些事情讲不完，只是先简要的说。比方普通说依念可以得定，但实际上，得了定不一定能够发智慧的。外道都会修定，但无论外道怎么修定、修得怎么高，不会开智慧，就不能了生死。所以佛法真正讲了生死，重要的是在这个智慧。「由心定故，如实了知」，因为心定，能够引发如实了知。智慧的意义叫「如实了知」，我们人都知道许多事情，那一个没有了知？但是，要「如实了知」，加「如实」两个字，换一句话，就是了解真谛。有真实的理解，这才是真正的智慧，才是般若。

五 慧

云何慧？谓即于彼，择法为性。或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。即于彼者，谓所观事。择法者，谓于诸法自相、共相，由慧简择，得决定故。如理所引者，谓佛弟子。不如理所引者，谓诸外道。俱非所引，谓余众生。断疑为业。慧能简择，于诸法中得决定故。

印度话「般若」，翻译成中国话就是「慧」。「云何慧？谓即于彼，择法为性。」这地方以「择法」来解释智慧，所以，智慧的特性就是「择法」。七菩提分中也有一个叫择法觉支，择法觉支就是般若，就是智慧。什么叫「即于彼」？下面解释「即于彼者，谓所观事。」上面讲「三摩地」的地方讲了「所观事者」，在所观事上，就叫「即于彼」，就是定所观的那个事情。

「择法」的「择」字，佛法的名字叫「抉择」，通俗的话叫挑选、选择。比方对这世界上我们所了解的事，加以分别抉择：是这样，不是那样；这是

错误的，那是合理的。不合理的、不对的，当然不要了。又比方上面讲「无常、苦、空、无我」，不是单单说知道无常了就好，这不成的。要去观察为什么是无常？用什么知道它一定是无常？到底是不是无常？要在事上去观察、分别，确定「无常」，把错误的「常」否决掉，这就是抉择。「择法」，就是对法观察、抉择。

那么，择什么法呢？「谓于诸法自相、共相，由慧简择，得决定故。」「简择」的「简」，我们普通叫「简别」，也就是分别是这样、不是那样。佛法里面很多用这个「简」字，或者叫「料简」，翻译的文章很多用「料简」。「简」和「择」的意义是相近的。

「谓于诸法自相、共相，由慧简择，得决定故。」就是对于一切诸法的自相、共相，由智慧来简择而得到决定。自相，就是「五蕴等」——色受想行识之类。共相，就是「无常、苦、空、无我等」。对于诸法的自相、共相简择，得到决定，这个就是「慧」的体性。无常、苦、空、无我这普遍的理性，要从实际的事相当中去了解。比方佛讲五蕴，有其讲五蕴的意义，就是教导我们去观察我们心理活动的需求、取向，如何采取行动，知道有个心识为领导统一的，了解我们身心内在是这样活动的。比方讲六处法门，知道我们的一切认识都从眼耳鼻舌身意六根所了解的境界来的，我们所谓这样那样、那样这样，种种知道的、种种知识、种种道理，都离不开这六根、六尘、六境。我们就是不能够正确了解无常、苦、空、无我，在境界上起种种烦恼，造种种业，结果流转生死。所以，在这具体的身心活动当中，去了解是什么样的活动发生，了解这些都是无常、苦、空、无我，才能够离烦恼，得到解脱。这就是般若，就是慧，没有慧不能了生死，也就是这个道理。

我们讲慧，都是讲好的，都是讲佛教讲的「如实了知」的慧。其实「慧」这个名字，也是世间上的普通名字。佛法里的名字，都是印度人古有的名字，不过佛法给它特殊的意义、特殊的解释。这个般若——慧的意义，当然也有正确的、有不正确的。现在世界上讲的这许多道理，你说他没有智慧吗？聪明得很，但是有正确的、有不正确的。所以下面就说「慧」是通正确、不正确、俱非三方面，叫「如理所引」、「不如理所引」、「俱非所引」。

「如理」，也就是合理。道理是这样，就照这个样子的理讲，和这个理完全相合的，这叫「如理」。佛法讲智慧从闻、思、修生起，观察的时候，佛法的名字叫思惟——如理的思惟、合理的思惟，从合理的思惟引起般若，这是正确的智慧。「如理所引者，谓佛弟子。」这里的佛弟子，不是像现在一般所说的，而是像佛在世时的那些大弟子，初果、二果、三果、四果圣者之类的。因为他们都是以如理思惟，才真正了解无常、苦、空、无我的真理，引起般若智慧，得到如实知的，所以这一种叫「如理所引」的智慧。

「不如理所引者，谓诸外道。」外道各有他们的道理，世界上的各种宗教都有道理的，但是以佛法来说，这种理是不如理的，与真理不相应的。他们虽然有一套智慧，但这是从不如理所引生的智慧。

还有一种「俱非所引」的，是其他普通众生的智慧，也不是合理的，也无所谓不合理。因为这里讲的合理、不合理，是要讲合不合无常、苦、空、无我这一类的理，并不是单单一般说「你看到的我没有看到」这许多不相关的。这是普通众生的知见，这就叫俱非所引。俱非所引的慧，「谓余众生」，就是平常众生，不是外道，不是宗教的。

「断疑为业」，能够有如理所引的般若智慧，就能够断除疑惑。对于世界的真理有绝对正确的了解，对于佛、法、僧三宝，对于苦、集、灭、道四谛的道理，就没有疑惑了，因为般若有断疑的作用。

为什么能够断疑呢？「慧能简择，于诸法中得决定故。」因为慧能够简择，于诸法当中得到一种决定的智慧，当然没有疑惑了。假使还是「是不是这样子？」「到底有没有？」「恐怕不成吧！」这样的话，表示他还有疑心。既然有疑，他就没得真正的信心，没有真正的智慧，糊里糊涂的。真正有信心、有智慧，决定如此，没有疑惑的。所以，小乘证初果的时候断三种烦恼（结）——我见、疑、戒禁取，这三种烦恼当中有一种就是「疑」，一定要断疑。《阿含经》形容开悟为「见法、得法、知法、入法，度诸疑惑」。「度诸疑惑」，无疑了，比方对于生死、轮回的道理，对于自己将来怎么样，他都有绝对的信心，毫无疑惑了。所以，有智慧的人没有疑，疑疑惑惑的，

表示还没得信心，没得真正智慧。

念、定、慧这三种心所，普通人的心里也有的。我们人人都有念，就是我们的记忆力。世间上也有定，世间上的定是四禅八定，还是在生死当中。普通人也有慧，不过这个慧或者是不如理所引的慧，或者是俱非所引的慧，这种是世间上的智慧。在佛法方面，普通以念得定，以定发慧，这三个有一种因果关系。八正道里，前面有正见，后面有正念、正定。七觉支里，有念觉支、择法觉支、定觉支。戒、定、慧，叫三学。念和定黏得顶紧，在佛法之中讲修行的话，就是利用念、定，才能引发出真正的智慧，所以念、定、慧之中，慧还是最重要的。

丙 十一善心所

一 信

云何信？谓于业、果、诸谛、宝等，深正符顺，心净为性。于业者，谓福、非福、不动业。于果者，谓须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉果。于谛者，谓苦、集、灭、道谛。于宝者，谓佛、法、僧宝。于如是业、果等，极相符顺，亦名清净及希求义。与欲所依为业。

我们佛法之中，总是要离恶行善。这离恶行善，主要是离心里面的恶念，起善念。什么叫做善念？内心里有十一个善心所法，第一个是「信」，这对学习佛法而言，当然是最重要的。

「云何信？谓于业、果、诸谛、宝等，深正符顺，心净为性。」我们普通人有信仰的名称，但内心真正的信心还是差一点，真正的「信」，是一种心理的活动，是内心的一种作用。信，不是随便信，「我相信你讲的话一定不错的」，信「一加一等于二」，这都不是佛教里讲的信。上面这句总标，就说明了佛法里「信」的对象，大分为业、果、谛、宝等四类，是对这些事情知道，生起信心。

第一个，我们要信「业」，业分三种：一种叫福业，一种叫非福业，一种叫不动业。「福业」，就是一种善的行为，比方布施、帮人忙、慈悲、做种种好事、善心等，假使这种善业能令生在人间或天上的，这就叫做「福业」

。不过，能够生在天上，这个天也只到欲界为止。欲界有六天：四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化乐天、他化自在天。生人间，虽然我们有很多苦恼，其实生人间是善业所生，没得善业，是生不到人间的。不过，虽然是善业感到我们这个人间的报体，但是还有许多不太好的业，所以有的一生下来的环境有种种的不理想。原则上讲，生人间并不坏，是善业所感的。

「非福业」，就是罪业、恶业。将来要堕落地狱、畜生、饿鬼的这种恶趣业，就叫非福业。佛法向来讲不杀、不盗、不淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不邪见等十善业，这十种善业和布施这种，平常就说是人天善业、福业。那么，非福业当然就是杀、盗、淫、妄、……这许多事情，是不善业、堕落的业。不过，这当然是简单的说法，真正细细讲起来，不是这样。畜生、饿鬼当中还有一点福业的，只是他感到地狱、畜生、饿鬼这个报的，决定是恶业。业的内容很多，现在是简略大要的讲：善业，生在人间、天上，这个天上是六欲天，叫福业。堕地狱、畜生、饿鬼三恶趣的，叫非福业。

还有一个叫「不动业」，这一定要修定。得到了初禅定，可以生初禅天；得二禅定，生二禅天……；得到非想非非想定，生到非想非非想天。修这一种四禅八定的定力，能够感生到色界天、无色界天，没有定力，不能上去。依禅定的力量能够生到色界、无色界天，因为色界、无色界有不动的意思（特别是四禅以上），所以叫做不动业。比方说初禅，初禅就要离欲、离恶不善法（五盖），内心清净不动，才能得初禅。所以广义来说，色界、无色界的禅定都是不动的。不过，这种定不能了生死的，还是在生死里面。

信仰的对象，第一种是业。佛弟子要信业，简单地讲其实就是要信因果——善因善果，恶因恶报。不过，讲信因果，范围广，也可以说是信业果，有业有报。假使一个佛弟子信些神神怪怪的，真正的善恶业果，反而有点怀疑「真的啊？」那就表示他心里没得信心。真正的信心，没得怀疑的，有了信，就没有怀疑。

第二种叫「果」，这个果是四果，要信有四果圣者。修行证圣的，就有初果须陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿罗汉，这是了生死的人。证悟真理、断烦恼，决定了生死了，但还有七番生死，这一种已经是圣人了，这叫初果须陀洹。假使只剩下一番生死，叫做二果。假使再生上去以后，不会回来欲界了，这叫三果，叫「不还」。究竟彻底解脱生死，再也不会有生死了，这叫阿罗汉果。

有的人觉得「能不能了生死？」「真的啊？」那这就有怀疑了。上面的信业是相信有业、报；这里的信果，是相信有凡、圣。不要拿我们凡夫的想法去想，以为人就是这个样子，怎么会成圣呢？什么叫圣人？真的会了生死吗？假使心里对普通的凡夫经过修行能够解脱生死成为圣人这一种信仰，没有信心的话，那是不成的。当然，没有这种信心，也不会相信有僧宝，因为真正的僧宝就是四果圣者。

第三，「于谛者」，就是要相信苦谛、集谛、灭谛、道谛这四谛的道理、原则。简单讲，像我们人的生死，像我们这个五蕴身，就是「苦谛」。所以，八苦的最后一种叫做「五取蕴苦」，我们这个有漏的生死身，本质就是苦。「苦」，并不一定是一天到晚苦啊痛的，偶而欢喜、快乐，有钱、有势，家庭幸福，好得很，欢喜得很；但是不成的，世间法不彻底的，没有一个永久性的。不管现在怎么好，最后还是要坏的，没有永恒的。生到非想非非想天，将来还是要堕落下来的。所以，要了解这个生死界、世间法是不彻底的，这才是「苦」的真正意义。比方我们这个世间，不论家庭、社会、国家，或者天下大事，稍微好一点是有的，但永不得彻底解决，永久是问题，这是佛法的一个根本的肯定。

这个肯定了以后，就研究原因，为什么会这样呢？这叫「集谛」。真正讲起来，集谛就是「爱」。这个爱，不单单是指男女淫欲的爱，男女的爱只是其中一种，这个爱是爱自己，对一切自己所关系到的东西，永久抓住不肯放。「放下！放下！」太不容易做到，到了要紧关头，谁也不肯放。这个爱的意义非常广泛，是系缚生死最重要的力量，好的放不下，不好的也放不下，黏住了一样。所以，什么是苦？「五取蕴苦」。我们这个身体叫「五取蕴」

，这个「取」就是烦恼，十二因缘里叫「爱缘取」，有了爱，就取，抓得紧紧的，这就是生死不得解脱的根源所在。

找不到问题在那里，那没有办法解决；已经知道问题在什么地方，了解了生死根源在那里，那就可以解决了。所以，为什么我们众生生死轮回不能解决呢？知道原因在这个地方，用方法来解决它就成了。因此，第三个叫「灭谛」。我们中国人都说要消业障，其实初期佛法里不说消业障。不是要解决这个业，而是重在烦恼的解决，烦恼解决了，业就根本解决了。烦恼当中，爱很重要，我爱、我见，特别加个「我」字在里面。烦恼可以灭，可以解决，烦恼灭，就是灭谛了，能够解决生死。所以经里形容灭谛，很多就说贪瞋痴灭、贪瞋痴空，或者是爱灭无余。

尽管后来大乘佛法里说：本来是清净的，本来不生不灭的，本来没有的。可是我们众生烦恼重重，本来清净有什么用呢？非得要用一种方法去修行、达到，才能解决，这就是「道谛」。道，最主要就是八正道、戒定慧、四谛的道理。四谛它有两重因果，从生死出发的苦，知道苦的原因——集；苦的集（原因）灭了，证得灭谛，要证灭谛，一定要修道，没有说不修就成道的。大乘佛法讲理可以讲到「无修无证」，那是讲理的，事实上还是要去做。不做，从来没有这回事。

第四种是「宝」，最主要是三宝——佛宝、法宝、僧宝。四谛、十二缘起、八正道的理，就是「法宝」，特别是灭谛的理是最根本的。修行正法、体悟正法，究竟圆满的，叫做佛。佛是得无上正等正觉的，叫做「佛宝」。慢慢慢慢在四谛各法门依法修行、证悟谛理的人，已经进了门，证了圣了，但还没有究竟，还要前进、前进、前进，到究竟解脱，到阿罗汉，这叫「僧宝」。佛是证悟了法，开导我们，教导我们；僧宝是修行证悟、可以领导我们的人，所以值得恭敬。我们现在讲对出家人要恭敬，出家人是僧宝，这叫做住持僧宝，因为假使有圣人的话，也是在出家人里面。严格的讲，真正要够得上「宝」的资格，那就要四向四果（四双八辈）的圣者。

佛法讲信，不是信仰别的什么灵感的东西，而是信业、果、谛、宝等。这些就是信仰的对象，信仰这些才能真正了生死的。

怎么样才叫做信呢？「深正符顺，心净为性」。比方拿四谛的道理来讲，对苦、集、灭、道这四谛的理，要「深」刻、「正」确的理解，不是迷迷糊糊迷信一样的。假使自己的心意很「符」合、相「顺」，不相违反，这时候，心里真正的信心就发生了，心就清净了，「心净为性」。在经上讲，这种信心真正生起的时候，烦恼都退开了，心理上当下就清净、安定。但这还不是成圣人，这是真正初步的信心发了。佛法中讲信三宝、信四谛、信业、信果，是这样的一个信。

所以，学佛的人，无论在家、出家，第一要有「信」。因为有信心，就会有一种成就，有一种受用。真正有信心的人，相信这个对象，决定不会错，好像有把握一样，内心就很安定。当然，这时候还没有做，还没有走，没有达到，可是，绝对有这么一种信心。所以，下面说「亦名清净及希求义」，有了这个信心，一定会发生一种要求，要去达到它、得到它，这才表示有信心了。比方知道了苦、集、灭、道四谛的道理以后，自己就生起想要了生死、非要了生死不可的这一个希求出来。信了三宝以后，非要修这个法、达到这个目的不可。有这个信心，发生这种心理的动机，这就表示有了信心了。

所以我时常说比喻，假使一个人生一种怪病，病得不得了，一般医生没有办法医。听说什么地方有一个医生，他能医这个病，曾经有治好过的例子。这个病人如果对这个医生有信心的话，他一定要去找他。假使问：「你信吗？」「我信。」「你去找他吗？」「算了。」这就表示没有信心。「唉呀！我很信，不过我现在很忙，过几年我再来。」这个有问题了。怎么有了信心，还要过几年再来呢？这就表示他没有信心。真正讲佛法的道理，和普通好像不同的。信心是深刻了解，正确把握，决定如此；这条光明的路看到了，我非这样走不可，这才是信心。所以，心理上是清净，而且有希求、有要求的。这在《成唯识论》讲得非常清楚。

我们中国人，很多人的信，他不知道信什么东西。他信灵感，信「灵得很」；再不然的话，这个也信、那个也信，这个也去拜、那个也去拜。你问他信什么？其实他什么都不信。凡是什么都信的人，就表示他什么都不信。不讲佛法，讲政治也是这样，三民主义也信，什么主义也信，样样信。你说他信不信？当然他不信的。从前我们中国革命的时候，一信仰，要去革命，抛头颅，洒热血，奉献生命都敢。为什么？他对这个有信心啊！世界上的事情尚且这样，而这只是对信稍稍有一点的世间信心。佛法的信心，是清净的，这在修学佛法当中是最重要的。《华严经》云：「信为道元功德母」，信心是一切修行、一切功德的根本，没有这，都只是在外面转圈圈。这和普通「我相信、我相信」的相信是不同的，所以佛法要信的是业、果、谛、宝，对于这些，非常符合相顺，心里清净，发生要求要去做。「信为欲依，欲为勤依」，有了信心就有欲、有希望了，这叫「正法欲」；有了这个希望，就一定会精进，努力去做了。当然，凡夫修行的过程当中，免不了偶然一下子忘了，但这个事情一定就是要有推动的力量。这是真正纯就宗教来讲的。

「与欲所依为业」，有了信心就有欲，所以「与欲所依」是信的作用。这个「欲」，不是淫欲的欲，是一种希望、要求。当然，讲起来人的欲望无边，要求这样、要求那样，都是要求；可是，没有要求，还成吗？坏的要求，当然愈搞愈坏；好事情，要有要求啊！在佛法的名字，这就叫做「正法欲」。所谓出家人的出离心，所谓菩提心里面，这个欲的成份都是最重要的。就是真正的皈依三宝，也有欲、有愿在那里面，没有的话，那皈依就不成了。我们众生向来在生死流转当中，好像永远向生死这边追逐，找不到一条解决的路。现在既然发现了，就要转迷向悟，向光明这一边来。所以经论里讲「欲为诸法本」，欲是一切法的根本，这是以信心起的正法欲，有了这个欲以后，就要起精进心。

二 惭

云何惭？谓自增上及法增上，于所作罪羞耻为性。罪谓过失，智者所厌患故。羞耻者，谓不作众罪。防息恶行所依为业。

我们中国人普通都说「惭愧！惭愧！」「惭愧」这两个字，是可以分开来用的。在佛法里面，惭归惭，愧归愧，虽然体性差不多，作用也差不多，但惭和愧是两种不同的心所法。首先讲「惭」，「谓自增上及法增上，于所作罪羞耻为性」，对于所作的罪，心理上生起一种羞耻，难为情，不好意思。这个罪，当然是恶心所做的，比方说杀、盗、淫、妄之类的，总是一种不如法、不合法的坏事情，对于这许多不好的事情，生起羞耻心来了。最怕是坏事尽管做，无所谓，那就没有办法了。做错事，心里不好意思，难为情，这个当然还不是真正的改好，不过，会对所做的不好的事情，生起一种羞耻的心，心里就有惭愧心起来了。那么，为什么生起不好意思来呢？因为「自增上」、「法增上」。一种是以自己的增上力量，一种是以法的力量，生起羞耻的心理来，这种羞耻心理叫做「惭」。

什么叫「自增上」呢？比方自己觉得：也想要好好的像个人，怎么做这种事情呢？一个人应该是正正当当、堂堂皇皇的，见到人能够受人称赞，要好好的、像样才成！自己觉得自己应该要这样子才对。做这些事情，将来谁也瞧不起，家里人也弄得不好，事情也搞得很坏，要是受国家法律制裁，那就更不得了了，所以尊重自己。这在我们世间上说，就是一种自尊心的力量。一个人要尊重自己，这不是憍慢贡高，一个人应该不要使自己不成样。对自己有一种自尊心，从自尊心引发起一种对坏事情的羞耻心来。我不能做，自己要像样，要像个人。出家的话，应该要好好的、清清净净的做个出家人，好好修行。这个事，决定不能做，否则对不住自己，这样，就叫做「自增上」。

一种叫「法增上」，就是对于真理，比方佛法，这个法是这个样子的，自己不应该做不好的事情，应该这样子才对，从这个法引发一种力量，激发我们的内心，启发一种力量出来，这种力量叫做「法增上」。换一句话，上面说的自尊心是尊重自己，现在讲的是尊重真理（凡是好的理论、法则），特别是像佛法。

惭、愧，是通于世间法的，世间上好的道德、正义，应该尊重，不能违反。假使天天喊要守法、尊重法律，要法治的国家，但自己去做不好的事情

，这更不应该。法律说不可以的，我不能做，这就是「法增上」。假使说尽管法律订定，仍走法律漏洞，照样做，管他的！这种人，那有什么办法？这种无惭、无耻的，没有办法！中国人尊重法律的观念太差，能够尊重法还是好的。所以，从尊重自己，尊重世出世间的正法，而对所做的罪生起一种羞耻心，这一种心理作用，叫做「惭」。

「罪谓过失，智者所厌患故。」罪，就是过失。我们所做的行为、所说的语言，无论是在世间上犯罪也好，在佛法之中犯罪也好，凡是有不好的，为佛、圣人等智者所厌患的，就是过失，过失就是罪恶。假使国家订的法律，或者明智的人觉得应该要这样，不这样的话要取缔，那么如果我们去做了，当然是见不得人的，为智者所厌患的。

「羞耻者，谓不作众罪。」有了羞耻心，那就不敢，不会去做了，不好意思做，不能做。所以，佛法之中，每每对于好好持戒的、有善心的人，说他是有惭有愧；对犯戒的、做坏事的，说他无惭无愧，就是这个道理。因为有了「惭」，他就不会去做不好的事情。不好意思的，怎么好去做呢？

「防息恶行所依为业」，依惭的心，能够「防息恶行」。惭能够防止、止息身口上恶的行为，要犯的时候，能防备著，使他不犯，使他不起恶业，这就是依惭心而来的。所以，有了惭心，就不会做种种坏的事情；假使要做坏，那就是没有惭心。

三 愧

云何愧？谓他增上，于所作罪羞耻为性。他增上者，谓怖畏责罚及议论等。所有罪失，羞耻于他。业如惭说。

「愧」和「惭」是一样的，只是差别在这个「他增上」。前面说惭是从自增上、法增上而引发的，现在这个「愧」是从「他增上」而引发的。

「他增上」也叫「世间增上」，相当于现在说的「舆论」。这种社会舆论的力量很强，是社会上一般共同的讲法，或者是大家都觉得应该要怎么样做，不这样做就是不好的。假使社会上有个观念，觉得出家人不应该去看电影，那成为出家人后，要到戏院门口买票，这个人也望望我，那个人也望望

我，这不对劲，赶快回去。这就是舆论，是个很好的力量。最怕社会上一些复杂的舆论，这个可以，那个不可以，乱七八糟，搞乱了。假使社会舆论很统一的话，那就对禁止做恶这方面有很大的力量。因为愧心也是通于世间法的，所以出家人当然对于一般世间舆论觉得是不可以的，或者是在佛教的出家人之间觉得是不可以的舆论，因为感觉到外面一种力量的压制，使他觉得假如我去做了的话，大家都看我不起，人人都说我不对了。不要做！不要做！他就生起这种心。因为有「他增上」，对于所作罪羞耻为性。「于所作罪羞耻为性」，惭和愧是一样的，但是，「惭」是从自增上、法增上而来的心所法，「愧」是从他增上（世间增上）而来的心所法。所以，有惭、有愧这两种心所法共包括三种增上：自增上、法增上、他增上。

「他增上者，谓怖畏责罚及议论等」，就是怕责罚，怕人家议论。比方法律上有明订不可以的，大家都晓得不可以。有许多法律上并没有明订，而是一种社会风俗习惯养成的，大家都晓得不应该的，舆论公认为不可以的，假使犯了的话，要怕人家讲闲话了。「议论」，这不是别的议论，就是背后要论你，说你的不对。「责罚」，现在都是讲法律，从前可不是这样的。古代的法律是很简单，但社会习惯（中国叫做「耳语」）的话，责罚很重很重。犯了某种情形的话，人人得而诛之，这个也可以打他，那个也可以骂他，从前是这样的。现在慢慢慢慢法律的范围愈来愈广了，舆论不过说说而已，别人也不能对他怎样，在从前古代不是这样的，所以这个地方讲可以责罚。「他增上」是社会上可以责罚的，不是法律的。当然，比方说父亲、母亲可以责罚你的，我们现在还可以包涵的，老师也可以责罚你的，这个都不是在法律范围之内。你做了不好的，当然有关的人说你、骂你、责罚你。所以，这种外面好的社会风俗习惯的舆论力量，引起我们对于坏的事情生起一种羞耻心，这就是「愧心」。

「所有罪失，羞耻于他」，假使有了过失的话，就见不得别人了。自增上、法增上是对自己不住、对真理不住。出家人的话，对佛法不住、对自己受持的戒不住。他增上，是对人的。「业如惭说」，也是「防息恶行」。愧的作用和惭一样，可以防止、止息恶行。

我们普通都说你有惭愧心、你没有惭愧心，慢慢的，了解佛法所说的惭愧的意义以后，作用很大的。人就是要有惭愧心，最怕没有惭愧心，也不怕人说话，无所谓，那就没有办法了。有的人被国家的法律抓起来，「抓起来，我住几天，还不是又出来了！」这种人，有什么办法？这种都是世间法中无惭无愧的。出家人的话，现在我们佛教里僧团没有什么约束的力量，都要靠自己。否则的话，明明是他不对、不像样了，「你用不著管我！」他还照样。对这种人，最没有办法的，无惭无愧！人家说了，稍微有一点难为情，有点不好意思，这还是好的。这个心，把它长养、扩大的话，就是他增上。以后怕人家说的话，就好好的做个好人。不尊重自己，不尊重他人，不尊重真理，对世间法不尊重国家法律之类的，这种人非堕落不可。

学佛法的人，当然除了世间的法还要出世的，必定要有惭、愧，这二个非常重要。所以，这虽然讲的是名相，其实都是真正讲修行、讲佛法的话，实际上都是对我们真正修行有密切关系的。并不是讲个法相、讲个名字，「我懂了。」懂了，没有用！信、惭、愧，自己要反省，检点自己，反省自己，依著佛法去做。

四 无贪

云何无贪？谓贪对治；令深厌患，无著为性。谓于诸有及有资具染著为贪；彼之对治，说为无贪，此即有及有资具无染著义。遍知生死诸过失故，名为厌患。恶行不起所依为业。

无贪、无瞋、无痴，这叫做三善根，是一切善法中最重要的，离不开它的。「无贪」这个善心所，不要解释错了，以为是「没有贪」，不是这个意思，「没有贪」是消极的，望文生义是错的。「谓贪对治」，它能够对治「贪」。有一种力量、作用，使贪心所不起来，可以压制贪心所，甚至于慢慢慢慢使贪心所渐渐没了，这才叫「无贪」心所，并不是「没有贪」。假使单单说没有贪的话，起烦恼有的时候也是没有贪心所的，所以，单单说没有贪是不对的。贪心所要起来时，无贪心所起来压制它，慢慢慢慢使贪心所渐渐减少。对贪心所对治、对症下药的，这个叫做「无贪」。下面的「无瞋」、

「无痴」也是这样，「无瞋」是「瞋」的对治，「无痴」是「痴」的对治，不要说「没有瞋」、「没有痴」，那就错了。

无贪心所，「令深厌患，无著为性」。使我们能够对生死起一种深深的厌离心、过患心，了解就算是现在快乐，将来还是有忧患、有过失的，这叫做「厌患」。对于生死能够深深的厌患，不再贪著在生死上，这个就叫无贪。无贪的意义比较深一点，不是单单说没有贪就是了。所以，佛法讲生死的重点就是因为爱著——爱著生死，无贪正是对治这个爱著——贪爱。要观世间生死是可厌患的、有过失的，如果能够对治贪爱，那么自然而然就生厌离心，不喜欢它了。有无贪心所，才能够不执著生死，种种的荣华富贵、名利、五欲等，自然而然不会执著，生厌患，「无著为性」。我们普通讲「不执著，不执著」，没有这个，那能不执著的！

要知道「无贪」，就要知道「贪」。「谓于诸有及有资具染著为贪」，对于「有」及「有的资具」起染著，这才叫做贪。这个「有」，不是有没有的有，这个「有」就是三界生死，就是我们自己这个身心；这两个「有」，梵文也不相同。人死了以后到来生去，中间有一个阶段，我们普通叫「中阴身」，佛法里面叫「中有」，可见「有」字就是指生死流转的身心自体。所以，三界的生死叫「三有」——欲有、色有、无色有。

「有的资具」，我们不管生在什么地方，生在这个世间、地狱、畜生、饿鬼、天上，都要有些依它而能存在的东西，这个叫「资具」。「具」，好像东西一样。资，就是依赖它。以此而生，叫资生。我们吃的东西，叫资粮。比方以人来讲，我们生在这个世间，要穿、要吃、要住，行路要坐车子，有病要吃药，这些都是资具。山河大地、草木丛林，也是我们所依止的，叫器世界。所以，讲切身的话，就是我们生活、生存所依赖的资具；讲宽一点的，就是五欲。看到的，听到的，闻到的香，尝到的滋味，身体所接触到的，好的、合意的，我们要它的，没有就怕的这许多东西，都是我们的资具。换一句话，就是我们生在这个世间，要依赖它的一种身外之物的物质，这叫做「有的资具」。

贪有两个方面的贪，一个是爱著我们自己的身心，对「有」的爱，叫「自我爱」；一个是对外面五欲生活方面的爱，叫「资具爱」。可是我们普通人讲贪的，他不晓得，对钱的方面马虎一点，就说这个人在金钱方面没有什么贪心。甚至他外面穿的、吃的，可以穿得破破烂烂，吃得随随便便，也不要好看的，不要好听的。但是，不单单没有外面这个贪心就好，没有用的，样样不要，你还是在贪。贪什么呢？贪自己。这个可就不容易放下了，这叫「爱莫过于己」，顶爱的就是自己这个身心。我们真正讲起来，小孩子还不晓得，年纪大了以后，一天到晚都为照顾自己在忙。所以，外面的五欲能够减少还容易，不容易的是真正的对自己的身心不贪著。这个「无贪」的范围很广，不是单单不贪名、不贪利，不是单单这样。

所以，对「诸有」——三有、「有的资具」——生死资具这两方面的染著，叫做「贪」。我们每每对外面的五欲物质生一种贪著，好像离不开一样；假使有也好、没有也好，完全没有关系的话，那就表示心对它没有什么贪染。再者，我们对自己的身体，那是照顾得好得很，这就是染著自己的身心。向来说「观生死如冤家」，或「三界如火宅」，这许多话都是表示我们生死的本质，可是我们却要贪著它，如果能不贪著，大家了生死了。

「彼之对治，说为无贪」，无贪就是对治这两方面，不但知道外面世界上的五欲之乐、名利、荣华富贵、各式各样没有意义的要厌患，更要知道我们这个生死轮回的身心就不是好东西，渐渐对治，最后去掉我见、我爱，得到解脱。对种种的「有」及「有的资具」染著，叫贪；「此即于有及有资具，无染著义」，能对治贪染「有」及「有的资具」的心理作用，这叫做「无贪」。

上面有「令深厌患」这句话，「遍知生死诸过失故，名为厌患」。「遍知」，好像一切都通达了，也可以说完全知。我们一切的苦都是因为在生死流转之中升沈，永不解脱。所以，彻底、透彻的认识生死流转之中种种的过失、过患，才能够对治对生死滋生的贪爱。

「恶行不起所依为业」，有了无贪心所的话，恶行就不会引起了，这是「无贪」的作用。恶行，就是不好的、不正当的行为——身恶行、语恶行、意恶行。拿十不善来讲，身的恶行就是杀、盗、淫，口的恶行就是妄语、两舌、恶口、绮语，意的恶行就是贪、瞋、邪见。无贪能够对治这许多事情，使它不会生起。

我们之所以会起身、口、意的种种不善，就是因为我们对自身、对外面东西的爱染引起了种种的问题。你要爱染，我也想要爱染，彼此之间、人事之间的问题就大了，一切的冲突、苦恼都来了。我们之所以做出种种不正当的行为出来，要对付别人、损害别人，就是因为「我要」。在《阿含经》，在原始佛法里面，这个「无贪」特别重要。

五 无瞋

云何无瞋？谓瞋对治；以慈为性。谓于众生不损害义。业如无贪说。

「无瞋」，就是「瞋」的对治，和无贪的讲法一样。瞋，主要就是对于不合意、不满的境界，生起一种不好的、要对付他的心。各式各样的怨、恨、暴力，都是从瞋引起来的。

我们平常讲：贪、瞋的性质很不同。贪，毛病很深很深，好像是黏住了，丢都丢不掉，不容易解决，染著生死。但是，在我们这个世间上讲，在某一个范围之内，好像不一定是坏的，不一定罪恶很重。比方在家人的夫妻，互相贪爱，在世间上讲起来还不错。比方自己有几个钱，这钱舍不得用，不一定去做坏事情，爱著自己的钱，这是我的，我爱它们，对世界上也没有什么太坏的。有的人稍微贪名，好好的去做，也可以合法，可以成名的。贪利，这个世间上做生意的那一个不贪利？要生活嘛！当然，像经济犯罪是要不得的。在普通范围之内，贪并不是很严重的过失，若是过了份，那就引起种种恶行。

瞋，就不同了，一来就是坏的，没有好的，一来就有问题。对付别人，摆个面孔给人看看颜色，看到就讨厌，鼓起面孔来，眼睛瞪著，讲话声音响一点，都是一种瞋的表现。内心有了瞋的话，弄得大家都不愉快；再进一步

的话，一下子冲突起来，用种种的方法去对付别人，要人家的命。很多很多的罪恶都是由瞋里面生出来，所以瞋过失很重，可是瞋容易解决、容易对治。在《成佛之道》里有「瞋重贪过深」，讲瞋心过失很重，贪心的过失很深很深，就是这个意义。在佛法上讲，瞋是专门属于欲界的，色界、无色界没有瞋心。如果修定得到初禅，就可以无瞋，不过没有断。不能了生死的话，将来退回来生到欲界，还是有。

「瞋」的对治，「以慈为性」。无瞋，实际上就是慈心。我们佛法里讲慈悲，就是慈的心，就是无瞋的心，因为这个慈心可以对治瞋心。

印度婆罗门教所信仰最高的神是梵天，他们很重视慈心，认为是生梵天的一个重要原因。基督教最高的是耶和华，他提倡爱。实际上两者是差不多，到了比较高一点的阶段，决定有慈、有爱。一到初禅天，就没有瞋心，梵天就叫初禅天。世界上这些宗教，不管叫梵天也好，叫耶和华也好，以佛法的观点来看，差不多都是在这个地方，所以他们都提倡慈心、爱心等。这并不是不好，但佛法对爱、对生死解决了，他们是不解决的。真正佛法所著重的，是要断这个爱跟这个贪。

无瞋就是慈心，这在世间上是一个很高贵的道德。中国孔老夫子讲「仁」，墨子讲「爱」，都是差不多，都是对于人的一种广泛的同情、慈爱。真正有这个心的话，瞋心就可以对治了。

「谓于众生不损害义」，不损害众生，这就是慈心。前面讲对付别人，使人家得到不利的，这个是瞋；对众生不损害，就是慈心。当然，能够帮个忙更好，即使起初不认识，也不损害众生。

「业如无贪说」，一样，「恶行不起所依为业」。佛法讲种种恶行都是贪、瞋、痴所引起的，有了瞋心，要起种种恶业。有了无瞋，因此恶行就不起，所以，「恶行不起」就是无瞋的作用。

六 无痴

云何无痴？谓痴对治；如实正行为性。如实者，略谓四圣谛，广谓十二缘起。于彼加行，是正知义。业亦如无贪说。

痴，又叫无明、愚痴。「无痴」并不是说「没有痴」，是一种对治痴的力量。怎么能够对治痴呢？「如实正行」。真正如实正确的知道、起行，所以能对治愚痴的无知——无明。

「如」，它是这个样子，就是这个样子，没有别的样子。「如实」，就是如这个真理，如这个真实的意义。真正的意义是这样，能够真正这样子的去了解它，就叫「如实知」，不是用一个主观的解说，看了了解，但与它不相应。它的真理是这样，真的义理是这样，就能够照著它真的意义去了解。这个「如」，就是这样这样，没有别样的，简单来讲，就是苦、集、灭、道四谛。因为苦、集、灭、道四谛是圣者所通达的，圣者所如实知的，所以叫做四圣谛。我们不要以为苦圣谛就是苦，那我还是苦，我也是苦谛。经里常讲「凡夫有苦无谛」，凡夫苦，但没有「谛」，因为他不能如实知道。圣者如实知道苦是什么样子的苦，怎么彻底了解，所以，才叫「四圣谛」。广一点讲，就是十二缘起：无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老病死忧悲恼苦。

我们中国人把四谛、十二缘起看成两回事，其实是一样的。比方说「无明缘行，行缘识……，生缘老病死忧悲恼苦，如是如是纯大苦聚集。」这个就是苦集。「无明灭则行灭，行灭则识灭……，乃至生老病死忧悲恼苦灭，如是如是纯大苦聚灭。」这就是苦集灭，我们简单讲「灭」谛，其实叫「苦集灭」。「苦」、「苦集」、「苦集灭」，能够如实知道，如实通达，这个就是「道」。所以，四谛和十二缘起并不是不相关的事情，了解四谛就包含了解缘起。不过，说明从苦到集当中生死流转的这个道理，十二缘起说得详细，所以说「广谓十二缘起」，简单一点的就是四谛。简单，所以叫「略」。

经论上讲「无明」，无明是不知道、不明白。但是，佛法讲的，并不是要我们明白许多世界上的学问，如天文、地理、电子、原子这一类，不是要了解这一套。现在所讲的无明、愚痴，是对于生死轮回及能够涅槃解脱这个道理不了解，也就是把它局限在不知苦、不知集、不知灭、不知道；不知无明缘行……，到生老病死；不知道无明灭则行灭……，到生老病死灭。再讲多一点的话，就是不知因、不知业、不知果、不知善、不知恶，扼要的讲就是

不知四谛，不知十二缘起。

佛法主要是要解脱生死，讲什么都是以这个为主题，所以，这个能够如实知了以后，其他事情不了解，一样成圣人。如果这个不如实知，不能修行得道，那其他的学问再大，也永久是生死轮回。对这个问题要一切了解，彻底知道，而不要以为佛法要样样知道，样样精通，学问大。学问大一点，是去教化众生，帮助他一点，但佛法的核心问题不是这回事，学问再大也没有用。主要就是如实知四谛、知十二缘起这个道理，也就是知道生死流转，知道如何得到解脱，真正如实的知道这些道理，这就是「无痴」。有了「无痴」对治无明，无明就灭了，无明灭则行灭，……，就生老病死灭，就解脱了。

「于彼加行，是正知义。」所谓「正知」，就是如实正知，如其实相而能去了解、起行，这个就叫「正知」。

「业亦如无贪说」，同样的，有了痴，那就要起害心；无痴，恶心就不起了。所以，经上每每讲到因贪、瞋、痴犯恶做重罪而堕落了的。不好的心所很多，其中贪、瞋、痴这三个很重要，佛法里的名字叫做「三不善根」，而无贪、无瞋、无痴，叫做「三善根」。当然，我们普通众生多多少少也有无贪、无瞋、无痴，相信有因、有果，有善、有恶，这就是世间上的无痴，但这还不能真正解脱，真正解脱的无痴，那就有智慧，不起恶业了。

七 精进

云何精进？谓懈怠对治；善品现前，勤勇为性。谓若被甲、若加行、若无怯弱、若不退转、若无喜足，是如此义。圆满成就善法为业。

「懈怠」是一种烦恼心所，拖拖拉拉，打不起精神。嘴巴说要做要做，但今天推明天，明天推后天，一天推一天，不能够挺起力量努力前进，这就是懈怠相。所以，能够对治这个懈怠，发起一种向上、向善的努力，就叫做「精进」心所。

我们普通说消极、积极，精进也是积极，不过和世间上讲的积极不同。世间上有的人在积极做恶，一天到晚忙忙碌碌拼命在那里做，这是不对的。佛法讲精进，是向上为善的一种努力，向恶走或不想为善的话，佛法叫放逸、

懈怠。精进能够对治懈怠，所以是「懈怠对治」。

「善品现前，勤勇为性。」比方说惭、愧、信、无贪、无瞋、无痴、轻安、不放逸、舍等，这许多都是善品。凡是善心所「善品现前」的时候，一种会推动他努力的、勇猛的去做身善业、口善业的心理作用，叫做精进。所以，精进心有两点：一点是善的，无论是内心的善心，或者是表现出来的善的行为，这就叫做善品。再者，善心所起来的时候，有一种强有力的力量推动它努力向善去做。不过，精进也不是拼命的。佛法讲的，决定了以后就努力前进，一点一点前进，不会停留下来，不会退下的。从前小的时候都听过乌龟同兔子赛跑的故事，兔子跑得快，牠看看，乌龟赶不上，就在半路上睡觉了。乌龟爬得慢，牠尽力爬、尽力爬。结果等兔子睁开眼睛一看，糟糕了，乌龟已经到达目的地了。你看乌龟慢，牠是精进的，所以精进并不是跳起来拼命蛮干，而是决定了以后，一直一直努力前进。我们佛教徒有很多不懂的，发道心，今天要拜多少拜，几点钟起来，晚上不睡觉，拼命到几天再好好睡觉。这是精进吗？精进是要天天如此，一直前进，贯彻始终。

下面拿打仗做譬喻，分成五个阶段，有五句话来形容精进。「谓若被甲、若加行、若无怯弱、若不退转、若无喜足」，这才叫精进。从前要去战争的时候，都要盔甲，头上戴盔，身上穿甲，箭戟之类的可能射不进来，这叫被甲。这个「被」字，就是「披在身上」的「披」字一样的。比方要出发去打仗，先准备好，甲披好，刀枪磨锋利，弓箭预备好，这个阶段叫「被甲」。紧接著叫「加行」，加行就前进了。或者是要行军，或者是夜里向敌人进攻，要前进。发现敌人的话，不要怕；如果发现敌人就怕，那这场仗就决定不要打了，一定失败的。打仗是讲士气的，怕的话，那还能打仗吗？不怕，叫「无怯弱」。真正打仗了，甚至于受了伤，受伤还是不退，非取得胜利不可，这叫「不退转」。打仗没有到达最后胜利是靠不住的，不要以为今天胜利就欢喜了，那糟糕了，将来非失败不可。打仗是要到最后消灭敌人，敌人投降那才成功了，所以不能够得少为足，「无喜足」。稍微打一点胜仗就欢喜了，这不算是精进的。

我们学佛法，应该要向佛法方面，向种种的善行，向戒、定、慧真正的精进。这里拿打仗来譬喻精进，就表示学佛法并不容易，和打仗一样的，不好好精进的话，那都会失败的。既然要学佛法，就好好学佛法，目的是要来解脱生死的，以这为目的，现在就要进入准备。准备一点资粮，修一点普通的善行，这许多事情，等于出发之前的准备。学佛法讲修行，先要对修行有一个了解。要持戒，戒是什么样子？是那些事情要做？修定，定是怎么修法的？在没有修之前，要了解、准备，这如同「被甲」。被甲以后，那要进行了，无论持戒也好、修定也好、修观也好，真的修了，这个就是「加行」了。真正的加行，都要精进。修行的时候，有障碍要来了，有些人持戒遇到很多的外缘要来破坏，要使其犯戒，这种外缘来了，就是敌人，看到敌人了。比方修定的人，有的见到很可怕的相，有的看到很好的相，那要「无怯弱」，不要怕。看到什么可怕的，连魔王也不怕，禅宗讲的「佛来佛斩，魔来魔斩」，就是无怯弱。相现起来就现起来，不怕！在修行过程当中，有时候稍稍遇到一点障碍、阻止、挫折的时候，就像打仗有时说不定被人砍一刀之类的一样。一下子犯了小戒了，那就忏悔，不怕，还是要持戒。修定时，稍稍有点不对，有了挫折，还是「不退转」。修持当中，有时候可能遇到一些境界发生的。接著，持戒持得很好；修定得到了未到定，得到了初禅了；修智慧，闻所成慧、思所成慧，到修所成慧，能够观察得很纯熟了，「无喜足」，不要因此欢喜！以为修得很好了，了不得了，那不成。还没有达到目的，一欢喜的话，说不定就退下来，又失败了。有的人稍微修修定，人家说：「某人修行好啊！见到了佛。」「某人见到了菩萨。」讲学问的，讲慧学的，其实也没开悟，不过稍微懂得一点佛法的道理，讲给人家听。「讲得好啊！深通佛法。」这么一来，就有信徒来了。「这个人智慧高啊！」「这个人修行好啊！」「他会放光啊！」这个也磕头，那个也拜，信徒一大堆。好了，名、利、钱，样样来了，很多很多人就在这个地方垮掉了。无论讲修行的也好，讲慧、讲研究学问的也好，都有问题的，所以这没用的。这个时候，遇到问题，见敌人来了，不要怕，要克服。真正受到了创伤，比方犯了小戒的话，马上忏悔；定的话，那要调理；有的是真遇到环境不好，要离开。不要在名、

利、供养之间，一天到晚搞不了，这还能进步吗？最后，得道了，胜利了，达到究竟了生死的目标，如禅宗讲的「大休息地」，圆满了，才可以休息。

所以，精进是从初出发一贯前进，像打仗一样，不容易的事情。佛用打仗来做譬喻，形容精进在修行过程当中可能的事情，一步一步升一步，叫五种精进：被甲精进、加行精进、无怯弱精进、不退转精进、无喜足精进。

那么它有什么作用呢？「圆满成就善法为业」，有了精进，善法可以圆满成就。比方戒、定、慧，究竟圆满成就，就达到解脱生死的目标。这就是精进的作用，没有精进，不成。所以佛说精进、不放逸这些，是修行当中非常重要的，没有这些，随便做几天，做什么东西，那都不会成的。在我们学佛法的人来讲，时间很宝贵。一年一年总是要来的，大家在忙碌当中，每一天还是应该不要忘记，或者对自己，或者对佛法、为佛教，总要有一点点利益才好。

八 轻安

云何轻安？谓麁重对治；身心调畅，堪能为性。谓能弃舍十不善行，除障为业。由此力故，除一切障，转舍麁重。

实际上，我们这个欲界世界没有「轻安」这一种善心所，一定要修行，比方修定得到初禅、二禅、三禅、四禅禅定的时候，内心才会生起轻安。很多人静坐得好像很舒服，好像坐得很轻安，这是世俗的，不是真正的轻安。真正的「轻安」是一种色界的善法，能够对治「麁重」，是要得定才能够得到的。

什么叫麁重呢？说个譬喻，比方有一个人，挑了一担很重的东西在外面走，天下著雨，身上穿的衣裳都湿了。这个人挑著几乎挑不起的重担，一件湿衣裳也在身上，重担子也在身上，一步一步向前跑。那时候，可以说是从内心到身体的浑身不舒服，麁重有点像这种譬喻。假使到达目的地了，把担子一放，把湿衣裳一脱，那个时候，感觉又轻松、又自在、又舒服，轻安有一点像这个样子。再举一个经上每每讲到轻安的譬喻：一个人很辛苦、很疲劳，他去洗澡，人浸到有温热的水的浴缸或澡盆里面去的时候，解除疲劳，

浑身舒服的样子。

轻安也是一样，并不是「没有麁重」，不是向来压得很麁很重，浑身不舒服，放下就好了。轻安有一种力量，发生的时候，能够对治麁重，使我们身心的种种障碍、种种苦恼，一切都可以消失。轻安和快乐的「乐」不同，它是身心上的一种轻松、自在、舒服；不单是内心的，因为心理的关系，恐怕每一个细胞都很舒服的。这是我们这个世界没有的，我们这个世界最快乐的，仍比不上轻安。所以，有的人修定得到了轻安的时候，在他看来，世间上的东西一点意义都没有了，没有比轻安好的。轻安的反面叫做麁重，如同浑身的重担压在身上，使我们很不舒服的一种力量。轻安一起的话，能够对治这个麁重，就克制了、没有了，身心得到轻松、自在。前面很多佛法里讲的心理上的作用，是我们这个世界上有的，可能可以体验，这个「轻安」我们体验不到的，要修行得禅定才能体验得到。

「身心调畅」，「畅」，舒畅，身、心都很调和。有一点不调和，就闹别扭了，就不舒服了。身心调畅，这是形容轻安。轻安虽是一种心所法，但佛法讲起来，经上每每说「身轻安、心轻安」，因为心理的轻安，身体上也得到一种从来没有得到的轻松、自在。我们讲修定，现在一般世间上没有什么人修定，想要修定的人，就要相信真正得到定的时候有这一种的境，才会有一种坚定的信心，才能够不贪求世界上的五欲之乐，在身心内发动、引发这个身心内在的安祥。佛法讲：第三禅轻安的乐，达到一切世界乐之最高峰。所以经上形容乐的时候，每每譬喻说「如第三禅乐」，因为第三禅的轻安是最高的。

「堪能为性」，「堪」就是能够，「能」就是负担。比如我们做事情，能够担负责任，负担这个工作，「堪能」就是能够担任精进修行向前的一种能力。否则，每每修行的人总感觉到身心好像不够力的样子，好像修起来很艰苦，身体怎么不太好之类的。如果轻安一发的时候，身心都充满力量一样，那个精进、勇猛，非比寻常。所以，佛法说「身轻安、心轻安」，「身精进、心精进」，身心都精进，充满了能力、能量，这叫「堪能为性」，能够担任修行，精进修善、修定、修慧种种。

我们普通发心修行的人，修行修行，都想要修，但有的人修一修不修了。为什么呢？因为修来修去，修得好像很辛苦的样子，没得到什么东西，于是就放下了。如果修行真正能够有所领会，不但不辛苦，而且充满了力量，精进、勇猛、轻松、自在，到那个时候，想叫你不修行，你也不肯。所以轻安的作用在修行上，不过，这是要修定才能得到。

「谓能弃舍十不善行，除障为业」，它的作用，就是能够弃舍十种不善行。一切不善的，佛法把它归纳为十类不善行：杀、盗、淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪、瞋、邪见。当然，我们也不是天天在做这十种不善，而是我们人都可能做这些不善行。这十种不善行，都是欲界法，都是欲界行。因为轻安引发的时候，决定得色界法，所以欲界十不善行就舍掉了，自然而然不会做，不会再起这种不善行。像这十种不善业之类的，都是障碍我们修行，障碍我们向善、向解脱的。轻安可以除掉这种种烦恼障碍，这就是轻安的作用，这叫「除障为业」。下面「由此力故，除一切障，转舍麁重」，这就是上面这句话的意思。「由此力故」，有轻安的力量，能够「除一切障」。「转舍麁重」，本来有麁重的，能够舍掉这个麁重，从麁重转到轻安。这个轻安心所，要自己修行去经验的，否则我们就是在欲界，这个欲界世界没有轻安。

当然，这个轻安还不会了生死，还是定法，可是已经好得不得了。佛法之中，修行有两条路，不过现在我们讲佛法的，很少人知道这种名字，叫「苦速通行」、「苦迟通行」，「乐速通行」、「乐迟通行」。如果不能得到定，就算修证得到究竟解脱，能够断烦恼、了生死，证了阿罗汉果，生起病来还是一样种种的苦。一种是乐行，就是能够得到根本定引发了轻安，这才是修行过程之中的聪明路。一般人总觉得修行苦，不晓得修行还是有一条快乐的路走。是修行还没得到轻安，假如得到的话，叫你不修行，你决定不肯；拿世间上什么东西跟你换，你也不要。不过，如果不发智慧，那即便怎么轻安自在，还是一样的生死，并不能了生死。

九 不放逸

云何不放逸？谓放逸对治；依止无贪乃至精进，舍诸不善，修彼对治诸善法故。谓贪、瞋、痴及以懈怠，名为放逸；对治彼故，是不放逸。谓依无贪、无瞋、无痴、精进四法，对治不善法，修习善法故。世、出世间正行所依为业。

这个「不放逸」心所，是对治「放逸」的，所以先解释放逸。「放逸」这两个字，用中国话来讲也可以讲的，好像一只被栓起来的狗或猫，一把牠放掉了，牠到处乱跑，说不定把田里的菜、麦弄坏了，说不定把家里什么东西打坏了。「逸」就是跑了去了，所以这个形容叫「放逸」。我们普通人的心都是放逸的，都是在外面世间境界上跑，看到这样、看到那样。心在外面跑的话，种种不好的、不善的事情都会做，这一种心乱跑乱闯，自己没有把握，自己做不得主的，跑了、做了坏事，有的自己都不晓得。

这个放逸的心所法，下面就解释说「谓贪、瞋、痴及以懈怠，名为放逸」，在这个地方来讲，它是没有实体的，就是贪、瞋、痴、懈怠。分开来讲，贪是对境界起贪心，瞋恨心是瞋，痴是愚痴、蒙蒙懂懂的，懈怠是疲疲沓沓、懒拖拖的，什么好事都不想做，一点精神都打不起来做好的事。假使讲他，他也懂得的。「好、好，我明天做。」「我现在家里事情多，我过几年，我一定要做。」今天推明天，明天推后天，过几年再做。佛法上讲起来，这都是懈怠，真正好的事情，应该马上去做。赶紧做都来不及了，那里好推呢？推三推四的，这种都是懈怠心理。

有了贪、瞋、痴、懈怠，合起来就是放逸心。起贪、起瞋、起痴、懈怠，不想为善，不想好好地做事，只想到坏的贪、瞋、痴上，这个人就是放逸。反之，「舍诸不善，修彼对治诸善法故」，能够舍弃种种的不善法，能够修对治种种不善法的善法。比方「无贪」是对治贪的，「无瞋」是对治瞋，「无痴」是对治痴，「精进」是对治懈怠的。「谓贪、瞋、痴及以懈怠，名为放逸；对治彼故，是不放逸。」能够对治放逸的，就是不放逸，就是「无贪、无瞋、无痴、精进」，这四种能够离恶行善的心所的综合活动。

经上讲一切善法皆以不放逸为本，不放逸重要得很。佛能够修行成佛，也是要靠这不放逸的心。假使一个人随随便便的，明明知道好的，也不想做，也没有积极心做，对坏的事情也随随便便的，那什么好的事情也做不成。真正行善，是要打起一番精神来的。「世、出世间正行所依为业」，无论是世间上的好事情，或者是佛法中出世间的好事情，比方八正道、发菩提心、修菩萨行，乃至种种，都是依不放逸而起。不放逸是世、出世间的正行所依，如果没有不放逸，世、出世间的正行不可能成就，所以说一切善法皆以不放逸为本。

十 舍

云何舍？谓依如是无贪、无瞋乃至精进，获得心平等性、心正直性、心无功用性。又复由此，离诸杂染法，安住清净法。谓依无贪、无瞋、无痴，精进性故，或时远离昏沉、掉举诸过失故，初得心平等。或时任运无勉励故，次得心正直。或时远离诸杂染故，最后获得心无功用。业如不放逸说。

佛法里面「舍」字的意义很多，布施也叫「舍」——施舍。受蕴（受心所）中一种平衡、中庸性的感受——舍受，有的经上叫不苦不乐受，也叫「舍」。这一种在受蕴当中的「舍」，我们平常叫「受舍」。现在这里讲的「舍」，平常讲的时候，都加个「行」字，叫「行舍」，因为这是五蕴当中行蕴的「舍」。行蕴当中有相应行、不相应行，这是相应行当中的一种善心所，为了要和其他的分别，这个「舍」叫做「行舍」。佛法有的时候很难，同一个梵文字，用在不同的地方，要看这个字在什么地方，它在讲什么事，才了解它的意义。中国字也一样，一个字用在不同的地方，意义不同的。文字都是这样，这是免不了的。

依「无贪」心所、「无瞋」心所，「乃至精进」，这当中就包括「无痴」。上面讲不放逸，也是这四个，可见善法当中，这四个非常重要。这个「舍」，就是依无贪、无瞋、无痴、精进心所修行，而能够「获得心平等性、心正直性、心无功用性」的一种心所。

我们平常的心是不平等的，不过这并不是说对你好、对他差一点这种，而是我们这个心不是向上，就是向下。向上，就是心提起来，各方面东想西想的。向下，心就没有力量、就低下来，心萎缩了，迷迷糊糊的，昏沉、睡觉。对这个事情、那个事情，这个是怎样、那个是怎样，这是好、那是坏，都有分别，心里有这许许多多的，就是心不平等。那么，反过来的话，心就平等了，这叫「平等性」。

第二个叫「正直性」。经上讲我们这个心像蛇一样，弯弯曲曲的，除非你把牠放到竹筒里面，牠弯不起来，就直了，否则的话，牠永久是弯来弯去。人的心就是这样，弯弯曲曲。不弯曲，就是正直性。

第三种叫「无功用性」，这是佛法里的特殊名词。「功用」，就是要用一点力，我们这个心都有功用的。比方讲话，一面讲的时候，一面在想怎样讲，这都是要加一点力才能讲出来的。比方修行，要这样修行、那样修行，都是要用力的。现在这是自然而然的，不要用力它就是这个样子。当然，这个「舍」不一定讲修行，在我们世界上，普通人也可以有的。但是，因为这在修行上特别容易表现出来，所以，我们讲修行的人修到最高的阶段，叫无功用住，都是约修行来讲。自然而然能够行，自然而然能够这样，心理上不用去注意它、控制它，都不要了，习惯成自然一样，叫「无功用」。

「又复由此，离诸杂染法，安住清净法。」一切不清净的法，佛法叫做「杂染法」。行舍起来的时候，心离开一切不清净的法，住在「清净法」上，这是「舍」的一种体性。

下面，还是依修定、修心的意义，来解释上面讲的心平等性、心正直性、心无功用性。这三个也可以说是同时而有，但是约作用来讲是有深浅的。心平等性，浅一点；心正直性，深一点；心无功用性，更深了，真正的成就了。下面就解释这三种心来说明「舍」的意义。

「谓依无贪、无瞋、无痴、精进性故」，还是依这四种发展的。「或时远离昏沉、掉举诸过失故，初得心平等。」修行的人依无贪、无瞋、无痴、精进去修行，有时候达到了远离昏沉、掉举种种过失的境界。昏沉，不一定

要打瞌睡，心里想不清楚、迷迷糊糊的，也是昏沉。有些不懂得的人，以为自己定修得好得很，坐上去迷迷糊糊的，一下子过了很久了，以为定力很好，其实是进入昏沉。和昏沉相反的，就是掉举，心向上，像猴子一样一跳一跳、东拉西抓的。我们这个心，不是向外攀缘这样、那样，就是迷迷糊糊。要叫心不要昏沉、不要掉举，平平正正的，很不容易。

我们普通讲修定，得到定叫「三摩地」，中国人普通都叫「三昧」。不过，中国人对「三昧」这两个字也不懂的。画画的人，画也有三昧；作诗的人，诗也有三昧；都是胡说八道，和佛法的意义完全不同的。佛法讲「三昧」就是「等持」，平等持心，心保持一个很均衡、平等的心态，不高不低。这是慢慢慢慢修行达到的，这就是心平等性，能够修到这样，是初步。这里说「或时」，还不能够保持一直一直都是这样，修到一段时期，偶然出现这么一个心理上不昏沉、不掉举的境界，那个时候就叫做心平等性，有舍心了。昏沉、掉举在修行上都是过失，离开了昏沉、掉举，最初得到心的一种平等性，就是「初得心平等」。

「或时任运无勉励故，次得心正直。」修啊修，愈修愈好，愈修愈纯熟，慢慢慢慢，有时候进一步可以「任运无勉励」。任运，就是自然而然的意思。由它自己，它自己就会如此的，不要去加一点作用，不要去勉励它要这样、要那样，不要了，自然而然任运了，这个样子就得到心里的正直性。

本来，不要勉励，自然而然任运的正直性，也就是无功用的意思。不过，这个地方是约修定的过程、阶段来讲，它还是「或时」。如果能够再进一步，能够远离一切杂染，最后就得到「心无功用」。

平常我们拿骑马来比喻修行。骑在马上，马向左边的时候，要把牠拉向右边；牠的头要向右了，你要把牠拉向左边；慢慢拉，拉到牠的头向当中了，那就平等了，就由牠去向前。放手了，不要拉了，好像就不要勉励牠了，自然而然向前走去了。不过，普通的马都要拉来拉去，时常走走又要变了，但是我们修行的人不能这样子。起初，这个心不是昏沉就是掉举，不是掉举就是昏沉，慢慢慢慢达到不昏不掉，平等而住的平等心，这是第一个阶段。

有了平等心之后，还要用力保持它的；慢慢慢慢达到了不要用力，它自然而然，如禅宗讲的「蓦直去」，一直向前去就好了，到这个阶段，就是正直性。修到定最成熟的时候，真正不要功用了，你要静坐的时候，一坐就入定了，那是真正的无功用。起初得到平等，还要勉励；现在不要勉励，它自然而然可以达到这个程度了。真正的能达到，能成就了，不要功用，一下子就能达到了，这就是得到舍心。

我看到过一个例子。有一个出家人，他出家前本来是犯罪关在监牢里。他们泰国信佛教，派有大德法师进去布教，在监牢里说法。这个人他听法师们讲修定相关的，他就照著修，他是真的修成功了。他们国家尊重佛法，后来向政府说到他已经修到这样子，他不会做坏事了，政府就把他放出来。放出来，他就出家了。我们民国四十六年去泰国的时候，他出来表演，他向他的老师顶礼，回来坐下来，一坐下来就入定了。怎么样呢？旁边的人把他的手拉起来，他的手起来就不动，他都不酸的。假使我们人有知觉，手怎么能够长久这样？把他的手拉这样，就这样一直下去，他就能够达到这种程度。因为真正的定了的话，心都在内，外面的，视而不见、听而不闻，甚至于我们的运动神经、器官、作用之类的，都减到最低程度，不会酸的。如果我们手举成那样成不成？有人能维持多少时间？一下子就不行了，手会酸、会弯的。

佛法讲修到四禅时「舍、念清净」，不是有一个舍吗？三禅里面也有行舍，都有一个舍。本来在我们平常善心所发的时候，也有平等心偶然现前，也可以叫做「舍」，不过现在都是以修行过程之中的舍心所讲的。佛法说修行，并不是形式上要怎么做，是要实际上内心有进步，有一种经验，一种体验，才会真正得到法喜充满，禅悦为乐，这也才有人肯去修行。假使就是说说的话，那个修行呢？

「业如不放逸说」，舍心所的作用和不放逸一样，就是依舍而能够成就世、出世间的正行。不但是修定，真正要发智慧、开悟、了生死、成菩萨、成佛，都要有这个舍，没有这个舍都不可能成的。这个作用与不放逸相同，所以说「业如不放逸说」。

十一 不害

云何不害？谓害对治；以悲为性。谓由悲故，不害群生，是无瞋分。不损恼为业。

这个心所法的名字很特别，叫「不害」，它能够对治「害」。害是什么呢？简单说，比方我要害你、要你的命、损伤你、压迫你种种，都是「害」。「以悲为性」，它的体性就是我们佛法里面所谓慈悲的这个悲心。有了悲心，怎么还会去害人呢？决定是没有害的。「谓由悲故，不害群生。」群生，是一切众生，不但是人，一切有情之类都包括在内。因为内心有悲心，所以不会去害众生。「是无瞋分」，以心所法来讲，「无瞋」的范围大，这是属于「无瞋」的一部分。

「不害」，有不得了的大作用！有个故事，实际上大家还有人知道的。在抗战之前，印度有一个伟大的人叫甘地。不是最近被杀的甘地，是从前的甘地，老甘地。甘地这个人又矮小又瘦，相片里看起来是貌不惊人的。印度那个时候是英国的殖民地，被英国人统治。英国人讲什么博爱、人道、平等、法治，尽是好听的话，其实对印度人的残酷、剥削太厉害了。可是，英国人有兵、有大砲，有许多新式武器，印度人没有能力跟他们斗，就是要造反也没有办法。那有什么办法呢？甘地他就发展出一种抵抗，他这种抵抗，我们从前中国人把它翻译叫做「非武力反抗」。他就叫人反抗英国人，但是也不要骂，也不要冲动去斗，杀人更是做不得的事情。那么怎么样呢？英国人销售的东西，我不要；英国人好吃的东西，我不吃。甘地平常自己纺纱织布，布织得不像样，宁可穿自己的，他就这样来号召大家少买英国人的东西。用「不合作」来对付英国人，英国人要请人，一天多少钱，我不要，宁可过苦生活，我不要做你的高级职员赚你的钱。英国人还是讲法律的，没有犯什么法，不能抓起来就要你的命。英国人对他没有办法，把他抓起来关三天，还是放出去。他带人去宣传，英国人说是非法集会、非法游行，抓起来。你抓，我就来，也不反抗。甘地今天抓进去、明天放出去，不知道被抓了多少次。可就是这一个办法，把英国人搞得是头昏脑胀，就是没他办法。结果到了第二次世界大战以后，外面的局势也不对了，英国人就返回英国，让印度独立

了。所以现在人家讲近代的圣者、近代的伟人，就是有名的甘地。

佛法里面有很多名字，现在人家不晓得。甘地这一套「非武力反抗」，梵文里就是「不害」，我们中国人不晓得所谓的「非武力」就是「不害」两个字。不害的意思，实际上就是非暴力的，心里是和谐、和平，没有狂暴行为，或者是非要对付人家、伤害别人不可。他所提倡的就是不害，你想他这个不害精神有多大力量啊！我们佛教徒不晓得，看了「不害」，读一读就过去了，没用处。这种作用，举这个事情就可以晓得了。这种善的力量，它不狂暴，不伤害人的。他只是跟你讲道理：人与人之间应该平等，不能这样子欺负别人。他这样讲，可以发生这么大的作用，这就是真正的「不害」。所以下面说「不损恼为业」，不损害别人，不恼乱别人，以「不损恼」为作用，这就是不害心所。

佛法讲善心所，主要就是这十一个。特别在修行当中，这都是最重要的，那一个有贪、有瞋、有痴的人会修行的？现在人不讲这一套，专门讲身体上怎么练，要这样那样的，这没有用。佛法都是要对治种种不清净的心理，在内心引发清净的心理作用，所以佛法才能讲到真正的世间善法、出世间善法——了生死、得解脱种种。如果修行有了经验的时候，那才了解到真正的佛法，并不是说我修行，死了以后到那里去，而是现生就会经验到佛法的真正意义。

丁 六根本烦恼心所

一 贪

云何贪？谓于五取蕴染爱、耽著为性。谓此缠缚，轮回三界。生苦为业。由爱力故，生五取蕴。

下面要讲「烦恼」，不过，这和一般人讲的烦恼不同。一般人有一点事情忙起来，啰哩啰嗦的，就说是烦恼，其实这种不是烦恼。烦恼不是外面的，是心理上一种不良的、坏的心理作用，好像人里面的坏人一样。为什么叫「烦恼」呢？因为有了它以后，我们的心理上就烦了，苦苦恼恼的；自己苦恼，别人也苦恼，所以叫做烦恼——烦动、恼乱。

一个学佛的人真正修行得好，了生死、解脱自在了，就是因为没有烦恼了，自然而然的心理上没有动乱，就不苦了。佛法要讲这许多烦恼心所，就是要使我们知道这些是不好的，要怎么样减少，慢慢慢慢让它不要起来，最后要把它连根拔除，再也没有了。学佛的人就是要达到断烦恼这个目的，所以要知道烦恼，否则心里的烦恼打那里来，自己也不晓得，还以为好得很呢！

烦恼之中，有六个叫做「根本烦恼」，就是贪、瞋、痴、慢、疑、见六个。见当中又包含了五种见在里面，所以或者叫做「十种根本烦恼」，是烦恼之中最根本的。第一个讲「贪」心所，对于「五取蕴染爱、耽著」，这就是贪的特性。

五取蕴，就是五蕴——色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。不过，这个「五取蕴」和「五蕴」又不太同的。什么叫做「五取蕴」？什么叫「五蕴」呢？比方一个阿罗汉，阿罗汉有眼、耳、鼻、舌、身，当然有色蕴；阿罗汉有苦、乐、舍受，也有受蕴；阿罗汉也有想蕴；阿罗汉有善心所，也有行蕴。但是，阿罗汉的五蕴就叫「五蕴」，而我们生死众生的五蕴要加个字在那里，叫「五取蕴」。取，就是保住了，我们世间上叫占有，或者是牢牢的执著。把它拿过来，属于我的一样，叫「取」。我们众生这个五蕴，是从「取」而生的，没有离开「取」的。我们现在有了这个五取蕴，又要起烦恼，又要造业，将来又要生五取蕴身心，「取」和「五蕴」相应，所以名字叫「五取蕴」。生死众生在没有证得阿罗汉果以前，就是连初果、二果、三果圣者也都还有五取蕴的，除非是证得阿罗汉果了，那就叫「五蕴」，不叫「五取蕴」了。所以，我们众生的身心，就是五取蕴。

不要以为专门贪好看好吃、贪钱、要名要利的叫贪，不是的，最重要的还是对我们自己这个五取蕴的一种贪著，所以形容贪是「染爱、耽著为性」。染，就好像这块布，雪雪白白的，染了以后，黏住了，弄都弄不掉一样的，牢得很。我们对自己的五取蕴，牢牢的爱著它，丢不开，不容易舍掉的，所以叫做「染爱」。「耽著」，也是属于一种爱的作用，就是抓在这个上面不放的意思，和我们平常的「执著」不太相同。当然，普通讲的贪也是贪，但

现在讲的这个贪，不是普通讲的贪，这个地方讲的贪稍微深一点，所以说是对于五取蕴染爱、耽著为性。

比方人，我们如果分开来讲，外面也有贪，色、声、香、味、触微妙的五欲，钱、名、利，特别是男女的性欲，这都是一种爱。但是，这种爱还容易丢，最丢不开的就是对自己的染著，这是最根本的烦恼，所以经上讲「爱莫过于己」，贪爱最重要的就是自己这个身心。真正没办法的话，我们中国人有叫「壮士断腕」，手上如果中了毒，砍掉它也不怕，也不要紧。为什么呢？把手砍断了，虽然是痛得不得了，但他保住命了，主要的还是自己保命要紧，这还是染爱。虽然世间上有自杀的，实际上，如果要去跳水自杀，有的人他眼睛闭起来跳，有的人把衣裳包著头跳，这是什么道理呢？我们家乡的水，不像溪谷一样，是一种湖泊，旁边用石头砌的阶梯一阶一阶，这个地方可以洗衣裳做什么的，一直砌到下面。水干了的话，可以下去；假使水满了，就在上面。有一个人不要命，非要自杀，他一阶一阶跑下去，旁边的人看了就知道这个人不会死。为什么呢？他跑到水深到不舒服了的时候，他就停了，不跑下去了。上吊自杀，要用张凳子，把绳子挂高一点，挂起来以后，再用脚把凳子踢掉。这张凳子如果不踢掉，死不了的。要上吊的人一试，一难过的话，用脚踏住了凳子，绳子就松了。其实，自杀都是感情用事，蛮干、拼了，如果慢慢来的话，马上就又有对自我的染著，舍不得了。

那一个不爱自己的身心，经上讲我们最宝贝的就是这个身体，天天给它穿、给它吃，怕它冷、怕它热，一天到晚照顾它；在家的女众的话，一天到晚还要化妆。可是，不管你怎么照顾它、天天叫它吃好的，到了那个时候，它不讲交情，还是走了。所以，我们说是最无情的，可是人处处都要爱著它。众生就是这个贪爱为根本，生死轮回，所以说「谓此缠缚，轮回三界」，由于这个贪爱是缠、是缚，好像拿个绳子把我们缠起来绑住了一样，跑也跑不掉的。在生死当中，或者修善行生天，或者做不好的堕落，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。只要有了这个贪爱，决定不能出去。所以，讲四谛法门，说生死的原因是爱，就是这个贪爱。这个地方用「贪」字，其实就是「爱」，所以上面说「染爱」。

「贪」的作用是什么呢？能够「生苦」。这个生苦的意思，并不是说我苦恼得很的苦，而是生起我们这个身心来了。前生因为有这个贪的关系而造业，这一种业将来生果报，这叫「生苦为业」。这个「苦」是「烦恼、业、苦」的苦果，就是指我们的身心自体，所以下面说「由爱力故，生五取蕴」，这就是「生苦为业」的解说。上面说「贪」，这个地方用「爱」字，一样的。由于爱的力量，生起我们这个五取蕴，人死了以后，下一个又生起来了。现在是五取蕴，将来死掉以后，再生，还是五取蕴。五取蕴死了，下次还是五取蕴，所以叫「生苦为业」。这个「爱」和「取」差不多的，也可以分开来讲，「爱缘取」，其实取的内容和爱相接近。所以佛法平常讲了生死、断烦恼，当中最重要的就是要「断爱」。这个「断爱」，不单单是对外面的事情看破一点，真正要对自己的身心了解，真正要去懂「无我」，才能够彻底解脱生死。

这个贪不好，不是个好东西；虽然说不是好东西，但毛病不太重。生死的根源是它，可是并不是有了贪就一定坏，一定不得了了，那不一定的。比方说有些人好名，贪点名，可是他要怎么样才有名呢？那要好好的努力，所以他还是可以因此而好好去做事。比方有的人想要钱，当然也是个贪。怎么让钱来呢？好好的、正正当当的去求。虽然说贪爱是生死根本，但是它本身并不是一个有了就非堕地狱不可的心所。当然，有很多人贪得过了份，贪得甚至于害人，那问题就大了。贪可以不害人的，在限度之内，贪不一定害人的，但是不好。所以我在《成佛之道》里说「瞋重贪过深」，这个贪爱的过很深很深，不过不像瞋恨心一样，瞋恨心不得了，发起来的话一定是坏得不得了的。贪是烦恼当中非常重要的一种，我们差不多离不开它，特别是耽爱自己，这是最根本的，没有办法离开的。

二 瞋

云何瞋？谓于群生损害为性。住不安隐及恶行所依为业。不安隐者，谓损害他，自住苦故。

第二个烦恼叫做「瞋」，上面讲过无贪、无瞋，无瞋就是对治「瞋」。「群生」就是众生，不单是人，其他的动物都可以包括进去。「瞋」就是对于众生「损害为性」，要伤害他。这里面包含很多，发脾气、怨他、恨他、把他看成敌人，这一切都包括在瞋心这个范围里面的。另外还有个相对于「不害」的「害」心所，就是暴力，都是包含在瞋心的大范围之内，所以这个「瞋」是对众生「损害为性」。

这个瞋心毛病很大，大概我们世界上的人很多也都知道的。脾气燥、脾气大，一来就是；或者是稍微有一点怎样，这个心永久放不下，永久记住了要害他。像这种心，我们世界上的人也知道这个不好的，因为这样一来，人与人之间问题就多了。这世界上很多很多不好的事情，从这个地方出来，乃至于国家与国家之间互相残杀，民族与民族之间互相仇恨，都是这一种瞋心发展出来的。这个东西发展出来的话，有时罪恶无边，严重得不得了，所以说叫「住不安隐及恶行所依为业」。

这个「恶行」，就是身体上的恶行——杀、盗、淫，口的恶行——妄语、两舌之类，意——内心的恶行，种种恶行都是依瞋心而起，所以说瞋心为恶行之所依。这个地方说「住不安隐」，其实这个「隐」字，古代就是个「稳」字，这两个字是通用的，「不安隐」就是「不安稳」。如果有了瞋心，就安住在不安稳当中。什么叫「不安隐」呢？「谓损害他，自住苦故」，有了瞋心，要去害人。要害人，说他的坏话，也是的；怎么样的破坏他，也是的；用种种方法，甚至要他的命，都是的。要去损害别人的时候，自己快乐吗？「自住苦故」，实际上，自他均苦，要去害人，自己也是在苦恼当中。我们举个例子来讲，现在非法的事情很多，有人开车撞人，或者要人的钱，砍了几刀就跑掉的。这些人，你说他欢喜不欢喜？快乐不快乐？有的人苦得说不出来。怎么呢？政府要抓他，那他就要逃，东躲西躲，晚上睡觉都睡不好。那里还能睡觉啊？睡不住了，怕啊！等到把他捉住了以后，才能安安心心睡觉了。所以，不要以为害人是好的、快活的，害了别人，自己更加苦，愈是害人害得厉害的话，自己愈是苦恼。这叫做「住不安隐」，损害别人，自己住在苦恼的当中。

所以依佛法来讲，瞋心叫自他俱苦、自恼恼他。去害人、恼乱别人，自己也苦恼，决定不会说这样子自己就快活了、享福了，好了、舒服了，没有这回事。不要说别的，对付某个人，害过他以后，自己心里上始终有一种心，恐怕他将来要报复。我对付他，恐怕他要对付我，心里始终就有这么一种怕的心在那里面，一定的道理。这个瞋心是极严重的一种恶行，弄到自他俱苦。像我们这个世界，共产党主张斗争，就是根本提倡瞋恨，弄得只有苦恼。你被他害得苦恼，他自己就快活吗？永久都在苦。所以，像中国儒家讲仁，佛教讲慈悲，这种善心、不瞋，才能够对治瞋心。

三 慢

云何慢？慢有七种，谓慢、过慢、过过慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。云何慢？谓于劣计己胜，或于等计己等，如是心高举为性。云何过慢？谓于等计己胜，或于胜计己等，如是心高举为性。云何过过慢？谓于胜计己胜，如是心高举为性。云何我慢？谓于五取蕴，随计为我或为我所，如是心高举为性。云何增上慢？谓未得增上殊胜所证之法，谓我已得，如是心高举为性。增上殊胜所证法者，谓诸圣果及三摩地、三摩钵底等。于彼未得，谓我已得，而自矜倨。云何卑慢？谓于多分殊胜，计己少分下劣，如是心高举为性。云何邪慢？谓实无德，计己有德，如是心高举为性。不生敬重所依为业。谓于尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。

这个「慢」里面还分七类，有七种的慢。我们普通都是「憍慢」连起来说的，其实，佛法里讲的「憍」和「慢」是不同的。好像自己比人好，有一种高傲、要胜过别人的心理，这就是慢心。这个慢有各式各样的慢，有浅浅深深不同程度的慢，所以经上分成七种慢。

第一种的就单单一个「慢」字。「云何慢？谓于劣计己胜，或于等计己等，如是心高举为性。」这里面有「胜」、「等」、「劣」三个字，比他好的、胜过他的，叫做胜；不如他的、不及他的，叫做劣；半斤八两、大家一样的，叫等。比方我们讲气力，假使我的气力比你大，我就是胜。我不及你的，我就是劣。大家气力一样的，就是等。不一定讲气力，讲学问也好，讲

修行也好，不管讲什么，不是好，就是不如，或者一样，总有分成这三类。这个慢，就是从这三类当中产生的。

「于劣计己胜」，不如我的，我晓得我比你好；或者是同我一样的，我知道你会我也会。虽然照道理讲起来是这样子的，可是心里起慢心，内心的想法是「你不如我」、「我比你好」，或者「你会，我还不是也会。」这一种就叫做一个字的「慢」。在我们这个世界上讲起来，这个还是好的，下面这两种慢，那就差了。

「云何过慢？谓于等计己胜，或于胜计己等，如是心高举为性。」「于等计己胜」，明明两个是一样的，你有我也有，你会我也会，你好我也好，可是却说我比你好，不肯承认两个是一样的，心想我比你高明一点、要好一点。或者「于胜计己等」，明明他比我好，却说我们差不多，还是心理上生起高傲的心，这个都是「慢」。「心高举」，内心觉得比对方好像强一点的样子，这个问题严重了。上面的「慢」，照道理讲自己是比对方好，现在不是，明明是一样的，自己却说自己好；明明是别人好，却说两人差不多。这个就差一点了，下面一个还要差。

第三种，「云何过过慢？谓于胜计己胜，如是心高举为性。」明明别人比自己好，却说自己比对方好，这简直不像话了，这样的心理上的高傲，叫做「过过慢」。

这三类，都是在等、劣、胜这三方面分的，其实就是一种慢心，不过看这个慢在什么情况之下生起来就是。总是以为别人不如自己，内心产生一种高傲心。

第四种叫我慢，「云何我慢？谓于五取蕴，随计为我或为我所，如是心高举为性。」真正「慢」的最根本，就是这个「我」。我们口头上说「我」，究竟「我」是什么？实际上就是我们这个身心自体——五取蕴。在这个「五取蕴」上「随计为我或为我所」。这个「随」是不一定的，色、受、想、行、识，可能执著色是我，或者是受是我，或者是想是我、行是我、识是我，这就叫做「随计为我」，随便执著一种是我。「或为我所」，或者是色是

我所，或者是受是我所，在五蕴之中，随便执著一种是我所。

「我」与「我所」有什么不同呢？「我」是主体，佛教说不会死、不会变化的，叫做「我」。属于「我」的，就叫「我所」。比方我们一个普通人，再平常的人他也觉得眼睛、耳朵、鼻子、手、脚就是「我」。慢慢慢慢想起来的时候，有一天觉得这手还不是真正的「我」。为什么呢？因为「我」是没有变化的，而我们这个身体是有变化的。甚至于假如这只手砍掉一点的话，「我」应该少了一块，但自己看看，觉得「我」还是一样，可见这个手不是「我」。这样子一层一层的研究进去，变成觉得手是「我所」。到最后，有一种外道觉得另外有一个东西叫做「我」，我们中国人说的「灵魂」就和它是一样的。将来我们的身体死了，眼睛也不会见了，耳朵也不会听了，心理上受也不会受了、想也不会想了、分别也不会分别了，受、想、行、识都没了，还有一个东西跑走了，这个「我」到别的地方去了。像这种见解，五种蕴都变成我所了，都是我的，属于我的。因为印度当时外道很多，所以呈现各式各样的执著。有的执著五蕴就是我，或者五蕴当中有一个蕴是我；有的觉得「我」是在五蕴之外，五蕴是属于我所有的，我的手、我的眼睛是我的。如果问问看他们：「我的」跟「我」是什么？其实都不晓得。

这一种因「我」而生起的「慢」，我们普通叫自尊心，就是好像自己比别人好一点的观念。所以，如果私下对某人说：「某人！你不对，你错了，你……。」他还勉强接受；假使很多人在，「某人！你……。」他放不下，面子问题，这就是伤害他的自尊心了。我们每一个人都有这一种自己好像比人好、自己要尊重自己的心理，这就是我慢，不为什么，就是为了「我」。有时候这个「我」也不坏，比如一个人想要顶天立地，想要做一番好事，这世间上很多好事情也要这个「我」来做的。可是有了「我」以后，总是我与别人之间的关系就没有办法协调，种种冲突也就随之引生起来。所以，这如果超过了范围，就成了一种很严重的问题。这个是我慢，真正佛法之中讲这些，其实就是一个慢，它分成许多讲我慢。

「云何增上慢？谓未得增上殊胜所证之法，谓我已得，如是心高举为性。增上殊胜所证法者，谓诸圣果及三摩地、三摩钵底等。于彼未得，谓我已得

，而自矜倨。」「增上」两个字，本来是个好名字，指的就是「殊胜所证之法」，也就是指「诸圣果及三摩地、三摩钵底等」。比方初果、二果、三果、四果，阿罗汉、缘觉、佛，这一种圣果，当然是好事情，很殊胜、很增上的。「增上」是个很强而有力的一种名字，好像比其他的都好一样。增上殊胜，这是圣人所证到的法。因为能证得，才能够得圣果，所以，这个圣果是增上殊胜所证之法。另外，是修行所得到的一种定法。「三摩地」，解释成中国话叫「等持」。我们上面说到心不高不低、不向外散、不向内萎缩，心能够平等的，这个叫三摩地。「三摩钵底」翻译起来叫「等至」，因为平等心，心能够到达「等」这个境界，有种种的功德现起。换一句话，三摩地、三摩钵底就是「定」。我们上面讲「轻安」，也稍稍讲到了真正初得到定的时候，定当中发生种种的功德。初禅、二禅、三禅、四禅，乃至得了四禅的，还可以发神通之类的，这种种的殊胜功德，都是从定当中引发的。所以，「三摩地、三摩钵底等」也是增上殊胜所证之法。这个「等」，是指包含神通这许多都在里面。

根本没有得到这一种的增上，这种好的法，自以为我已经得到了，这个叫「增上慢」。根本不是圣人，自己觉得我证果了，我已经初果了，已经是二果了；根本没有得定，自己以为是得了定了；没有神通，自以为得了神通了，这叫增上慢。增上慢的人，有时候会对人说自己怎么怎么样了，他也不是骗人，而是因为他自己糊里糊涂，以为自己懂了、自己会了，真正自以为是得到了。实际上没有得到，可是他自以为是真的得到，不是骗人的。骗人的，下面还有，那就更坏了。这个「增上慢」不是欺骗，他自以为已经得到了，以为懂了，甚至自以为是圣人了。比方有的人在修行的时候，恍恍惚惚好像看到一点什么，「哦！佛来了！」事实上真正的佛也没看到。来了、见了，好像自己了不得了，糊里糊涂看到佛来了，其实不是这回事情。不过，这种人都还是修行的人，就是不懂得真正的事，不懂得真正的佛法，不晓得理解真正的问题，稍稍有一点，就自以为比人家高多了。「你们这些人不晓得修行」，「你们大家又没有得到神通」；他瞧人不起，自以为了不得，这种就是增上慢。所以，「于彼未得」，对于这许多增上殊胜的证法，没有得

到，而自以为已经得到了，心就高举了，自己「矜倨」。「矜」、「倨」，都是形容觉得自己比人家好。讲起来，现在增上慢也不容易啊！

「云何卑慢？谓于多分殊胜，计己少分下劣，如是心高举为性。」他也承认自己不如人，不如人怎么还要慢呢？这很平常，我们平常也很多。比方学校的考试，别人考得好，自己考得差一点；或者答复问题，别人一百分、九十分，自己只有五十分、六十分，自己晓得不如人家，可是，「有什么了不起，好一点又怎么样！」不服人还是不服人，明明知道自己不及人，他还是「有什么了不起」，自己还是高傲。「慢」多得很，「谓于多分殊胜，计己少分下劣」，明明别人家殊胜，比他好得很多很多，他觉得自己只差一点点，自己少分的下劣。这差一点，有什么关系，什么了不得！这样子，心就高举了，这就叫做「卑慢」。

第七种慢，最不好。「云何邪慢？谓实无德，计己有德，如是心高举为性。」这个「德」，就是「功德」，或者是「道德」，其实就像上面讲的圣果、修持戒定慧的种种功德。他实际上根本没有德，明明知道自己没有，可是装个样子出来，让人看看自己有，这种人坏透了。有的人专门骗人，有的人欺骗人晚上看到什么菩萨来了，看到什么东西，实际上没有这回事情，他心里明明知道没有这回事，但他说有。既然说有，你们都不会，那我比你们好得多了，就这么样子。自己没有真正的戒行，心里也知道，可是说自己怎么有戒行。自己没有定，自己知道，还要说我这个定修得怎么样。没有神通，说有神通，什么神类、鬼类，看到什么、看到怎样、听到什么。假使根本没有这回事，而他这么说，这是欺骗、妄语。这种慢心，叫做「邪慢」，这是最坏的。

慢，都是以心高举为性，虽然有七种的慢，不过它的作用都是一样。自己内心傲慢，怎么会尊敬别人、推重别人呢？所以「不生敬重所依为业」。心里对其他真正有道、有德、有修行、有功德的圣人，不生敬重心，就是因为慢的关系，慢有这一种作用。下面就解说这句话，「谓于尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。」尊者，就是圣者。有德者，就是虽然没有证到圣果，也是有戒或者已经有定的真正修行的人。对于这些人，自己起高傲心，不

生尊重的心，都是从慢而来的。这完全不成，非堕落不可。

四 无明

云何无明？谓于业、果、谛、宝，无智为性。此有二种，一者俱生，二者分别。又欲界贪、瞋及以无明，为三不善根，谓贪不善根、瞋不善根、痴不善根；此复俱生、不俱生、分别所起。俱生者，谓禽兽等；不俱生者，谓贪相应等；分别者，谓诸见相应。与虚妄决定、疑烦恼所依为业。

这个无明其实就是痴，也可以叫做愚痴，与上面的「无痴」相对。明就是智慧，「无明」，不要照字面上讲「没有明」、「没有智慧」。不是单单没有智慧，它还有一种力量障碍智慧，这种错误的心理，与智慧相反。

我们说无明，并不是讲不懂得太空科学等这许多世间学问，而是对「业、果、谛、宝」这四种事情没有智慧、不了解。「业」，善业、恶业，善因、善果这些。「果」，一方面是善业善果、恶业恶果的果，一方面就是讲初果、二果、三果、四果圣者的果。「谛」是四谛，苦、集、灭、道，这叫做真理。「宝」就是佛宝、法宝、僧宝这三宝。对这许多不知道，颠颠倒倒的，没有理解，叫「无智为性」。

下面另外讲到许多，这是经上没有的，是论分别出来的话。「此有二种，一者俱生，二者分别。」这个「无明」有两种，一种叫「俱生无明」，一种叫「分别无明」。「俱生」，与生俱来，生来就有的。我们一生出来，有生命自然就有的，换一句话，是一种本能的、先天的。中国人讲先天的，带著来的，与生俱来的，不要学的，教都不要教的，自然会有的，这叫俱生。「分别」，这是简单的话，应该叫「分别起」，这种无明是从分别所生起的，这我们人类顶多了。我们人，好也就好在分别，坏也就坏在分别。像普通的鱼、虫、蜘蛛、蜈蚣这些动物，也都是众生，牠们也有无明，但牠们的无明是与生俱来的无知，叫「俱生」。我们人也是生来就有这一种无知，可是，我们又多了许多「分别起」。人太聪明了，因为从古代老祖先传下来很多经验，我们人有一种高度的知识、文化。虽然未必能够真正的理解到对象的究竟真理，但是东想西想、东研究西研究的，分别出、研究出和真理相违反

的许多主张、许多道理，这一种就叫做分别所起、分别生。愈聪明，这些分别生得愈多。

佛在世间的时候，很多人就讲这些道理，比方我们这个世界究竟是有边还是无边？也就是世界是有限的还是无限的？当然，有的说有边，有的说无边，有的说也有边也无边，有的说非有边非无边。另外，对我们这个人也有一种研究的。死了以后，这个「我」到后世去吗？还是死了以后就没有到后世去呢？还是有到后世去的、有不到后世去的？或者非去非不去？像这一类的，叫做「分别起」。比方我们笼里笼统说「我」，这一种都是自然而然的。假使慢慢地研究起来，又觉得这个不是我，受才是真正的我，想才是真正的我。像这样子研究出来的话，这种的执著，就是分别所起，就是分别所生的。换一句话，一种是与生俱来的；一种是依我们人类的知识分别，而与真正的道理不合，这一类就叫做「分别无明」。我们讲「我见」，也有这样的「俱生我见」、「分别我见」，这许多下面都有讲。所以，讲烦恼也就有两类，一类叫俱生的烦恼，比方爱是俱生的，生来就有的，不用教，不用学的，自然会。有许多不一定是俱生的，是到了现生慢慢慢慢产生的。

「又欲界贪、瞋及以无明，为三不善根，谓贪不善根、瞋不善根、痴不善根。」佛法里有一个名字叫做「三不善根」，就是贪、瞋、痴（无明），是一切不善的根本，但是，这是以我们这个欲界世界讲的。以佛法来讲，欲界顶高高到他化自在天，有贪、瞋、痴这三种不善根；到了色界，就不能这样讲，因为色界天没有瞋。所以，瞋恨虽然很严重，其实很容易解决，到了色界天就没有瞋恨。欲界众生所有种种的烦恼，有六种是根本烦恼。再比较起来的话，经里好像每每把烦恼分类包括在这三大类之中一样，所以欲界的贪、瞋、痴叫做三种不善根。欲界中一切不善的心，都是从贪、瞋、痴这三种引发起来的，依此而有的。

「此复俱生、不俱生、分别所起。俱生者，谓禽兽等；不俱生者，谓贪相应等；分别者，谓诸见相应。」现在把贪、瞋、痴分成三类，一种叫俱生，一种叫不俱生，一种叫分别所起。

俱生，或者叫与生俱来的，一切众生所通有的，最广泛的，所以「俱生者，谓禽兽等」。换一句话，连禽兽乃至一个小小的小动物都有的，一切众生都有的，这就叫「俱生」。在我们中国人讲，「禽」好像是飞的鸟，「兽」是生四只脚的，其实这个地方「禽兽等」的意思，是包括了虫、鱼等一切动物，甚至地狱、畜生、饿鬼都包括在里面。什么叫「不俱生」呢？「谓贪相应等」。这句话怎么讲？原来贪和瞋两个是相反的，有贪的时候，就没有瞋；有瞋的时候，就没有贪。所以，如果现在起来的心与贪相应，有贪心、有爱心的时候，就没有瞋心；假使瞋心起来的时候，贪也不会有，这一类叫做「不俱生」。什么是「分别所起」呢？「谓诸见相应」。前面讲分别所起是聪明、知识高，一研究，这样那样，与种种主张、种种见（下面讲有五种见）相应的，这叫「分别所起」。

世界有边无边，这种都是「见」，与见相应的贪、瞋、痴，就是「分别所起」。一切众生所共有的，叫做「俱生」。假使没有分别，像我们普通人一样，没有特别去研究，贪心起来的时候没有瞋心，瞋心起来没有贪心，自然而然会有的，这一种就叫做「不俱生」。贪、瞋、痴分成这三类。

「与虚妄决定、疑烦恼所依为业。」无明起什么作用呢？无明是无知，无知引起两类情形。一类，虚妄决定。「是这样！」其实是糊里糊涂的决定，错误的决定，虚妄的决定，因为他无知，没有正确的理解。这大部份就是「见」，「见」都是一种虚妄决定。另一类，「这样吗？那样吗？」「这样也不是、那样也不是，究竟是什么？」心里疑疑惑惑的，心里不定，这也是从无知而来的。所以这里面分两类，依这个「无明」的关系，有一种作用，或者使人引起一种不合真理的错误决定，以为如此、一定如此，那就错了；一种是疑烦恼依此而来。所以，可以说见、疑烦恼都是依无明而起的。

五 见

云何见？见有五种，谓萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒取。

佛法里平常讲烦恼，是讲我们种种不良的心理作用。烦恼很多，上面已经讲了贪、瞋、痴、慢四种，现在第五种叫见。佛教里时常说某人邪知邪见

，就是说他的见解根本错误，颠倒的、不合真理的。那么究竟什么叫做邪知邪见呢？「云何见？见有五种，谓萨迦耶见、边执见、邪见、见取、戒取。」这个「见」，本来也有好有坏，好的，我们叫正知正见，就是智慧；现在这里所讲的见，都是不好的、不清净的、错误的。见分为五类，有五种见，第一种叫萨迦耶见。

云何萨迦耶见？谓于五取蕴，随执为我或为我所，染慧为性。萨，谓败坏义。迦耶，谓和合、积聚义。即于此中见一、见常，异蕴有我、蕴为我所等。何故复如是说？谓萨者破常想，迦耶破一想，无常、积集，是中无我及我所故。染慧者，谓烦恼俱。一切见品所依为业。

「萨迦耶」是印度话，「迦耶」就是「身」的意思，佛教里面法身、化身、报身的「身」，都是「迦耶」。前面加个「萨」，这个地方是「破坏」、「败坏」的意思，也有著「有」的意思。「见」，并不是看见，是一种很深刻的认识，觉得一定是如此的，有一种见解，有一种主见、意见。所以，萨迦耶见翻成中国文字，叫做「有身见」，或者翻做「破坏身见」。「萨迦耶」就是我们这个身心，普通叫做「有生命的」，不一定是人，狗、牛、马等畜生也好，总是一个一个有生命的。世俗来讲，像我们人的身体，里面实际上是皮、肉、筋、脉、心、肝、脾、肺、肾、脑等很多东西合起来成为一个的，这就是「萨迦耶」。我们可以解说为是我们每一个人的自己，这本来没有什么错，我们每个人各人都有各人的自己，你不是我，我也不是你，所以萨迦耶见有的也翻成「有己身见」。

我们普通都说「我」，「我」是什么东西呢？这一研究，问题就来了。我们普通的人「谓于五取蕴，随执为我或为我所」。因为依佛法来讲，我们这个身心可以分成五大类，叫五蕴。经里时常讲五蕴、五蕴皆空，这五类就是色、受、想、行、识。色，就是物质的，像我们身体的血、肉这一类东西。感到苦、乐，一种情感方面的感觉，叫受。我们看到什么就能够有个印象，形成一个概念，以后慢慢地，这个是什么、那个是什么，这一种心理作用，就是想。现在这里讲的种种心理的作用，就叫做行。识，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。依佛法讲，我们这个人就是五蕴，五蕴和合成为众生。

可是，我们普通人不这样想，众生就是众生，他心里想的这个「我」，好像有一个东西一样。普通你要是去问他，他这个也是「我」、那个也是「我」，什么都是「我」，心里想的，当然是「我」。

有的人想一想，不对啊！假使有人缺一只手，他是不是这个「我」就缺了一块呢？没有，他不觉得「我」缺了一个东西，「我」还是个「我」。所以，有的人把身体看成「我」，有的人觉得身体有新陈代谢，时常在变化的，这个不是「我」。那么什么是「我」呢？我们能够知道苦、知道乐的这个受，就是「我」。有的觉得这个也不一定，比方我们睡觉睡得昏昏沉沉，什么也不晓得，那个时候也不晓得苦、乐，到底有没有「我」在那里？这样子慢慢地推，有的人就执著「受」是我，有的人就执著「想」是我，有的就执著「思心所」这一种意志作用叫做「我」，有的人觉得眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识叫做心里的「我」，众生就是这样想。

照道理讲，我们世俗法称呼「你」、「我」，也可以，不是说没有我。不过，研究起来，在印度人的想法，他想到「我」的时候，「我」有一种永恒不变的意义；我们通俗平常人，大概都是这样想。我现在在人间，等到死了的时候，生到天上去了，或者还是做人。心里想有一个东西跑到天上去了，或者有个东西堕到地狱里去，或者生到畜生道去，好像有一个东西在那里跑来跑去一样的，这就是叫「我见」。以佛大觉大彻大悟的智慧观察，没有「我」这一个东西。我们生死轮回，生死轮回却没有这个东西，众生就是在五取蕴上随执为我。什么叫「随执为我」呢？随便执著一个，色是我、受是我、想是我、行是我、识是我，这叫「随执」，随便执著一个为「我」。其他的呢？其他的叫做「我所」，就是我所有的。我们普通讲「我的手」，这只手是我的手，「我的」就是「我所」，属于我的。我们人有了「我」，一定有「我所」这个观念起来，或者是把受——苦、乐等的感觉叫做「我所」，或者是把想做为「我所」。

印度当时的外道很多很多，这各式各样的推究、种种的执著，佛法的名字就叫它做「萨迦耶见」，就是在我们这个「萨迦耶」——我们这个身体上起种种执著。其实，「我」、「我见」种种执著都从我们身心上起来的，这

个世间上各式各样的宗教，很多都有这一套观念。比方基督教觉得我们人本来是个肉体，因为有个灵，我们成了个活人；将来死了，灵又升天去了或者堕地狱了，他还有一个东西跑来跑去。我们普通世俗上的信仰也是这样的，中国人说有个「灵魂」生死轮回。灵魂是什么样呢？你也没有看到过，我也没有看到过，总觉得死了，好像灵魂出窍了，灵魂怎么样了，到那里去了，有这一种想法。真正讲佛法，这种想法不对。生死轮回是生死轮回，我们有了烦恼就造业，这个业的力量就感果报，一生一生一生连起来，当中没有一个不变的东西。

我曾经说过一个譬喻，比方说有一所很久很久的国民小学，一直就叫做某某国民小学。可是，真正的问问看，不对的。校长，一个一个的都变了，完全变掉了。老师，现在也不是从前的了。学生，更加都不是了，来的来，去的去。甚至于从前这个学校的校舍也不见了、坏了，有的也换了个地方去建，但还是个大家都知道的什么国小。地方也变了、校长也变了、老师也变了、学生也变了，什么都变了，还是这个学校。像我们中国一样，几千年来，中国还是中国，大家都知道中国，它前前后后有因果关系，但是什么都变了。什么都变了，还是因果相续，有生死、有轮回、有业报。所以，佛法这个道理很深的，假使通俗的，还有一个东西跑来跑去，好像很好懂，其实，世界上没有这个东西。所以，众生对于五取蕴随便执著当中的一种蕴，这个是「我」，其他的就是「我所」。这里面分起来可分成二十种「我」、「我所」，现在也不去分它，知道这个就叫「萨迦耶见」。

「染慧为性」，萨迦耶见其实也是一种智慧，但是这种智慧是颠倒、错误、不清净的智慧，所以叫做「染慧」。染，就是不清净的意思。我们学佛的人要有正知正见，叫「正见」，就是一种清净的智慧。这个地方的「见」，都是一种杂染的、不清净的。下面就解说「萨迦耶」的意思。

「萨，谓败坏义。迦耶，谓和合、积聚义。即于此中见一、见常，异蕴有我、蕴为我所等。何故复如是说？谓萨者破常想，迦耶破一想，无常、积集，是中无我及我所故。」这个「萨迦耶」的「萨」，在印度话就是「败坏」的意思，要变坏的。我们有什么不会变坏的？我们的身体，一天到晚都在变

；我们的心理活动，也一直一直一直都在变。照佛说，刹那刹那都在变，一切都在变，前心与后心，马上不晓得变到那里去了。这就是一种「败坏」义，败坏就是变坏的意思。「迦耶」，是「和合」、「积聚」的意思。佛说我们这个身体是五蕴和合，种种因素积聚起来的，都是无常变化的东西，一切都在变化中，所以叫做「萨迦耶」。

可是，怎么会称为「萨迦耶见」呢？「即于此中，见一、见常」。有的人觉得前身、后身之间，有一个前前后后是一样的、没有变化的东西，那么这个就是「一」、是「常」，我们普通的人都有这一种观念。我们年纪大、老了，有时候想到老了将来总是最后一天要过去的。年轻人活活蹦蹦的，脑筋里不太懂得什么叫做要死，他想一想，想不通的，也许自己也不大相信会这样的，很多人不会想到这个事情。不但如此，我们向来讲「人生不满百，常怀千岁忧」。我们人普通都不会到一百岁的，可是，一直都在打将来的主意。不但是年轻人，我们到了老来，身体到这个样子了，还是一样的，忘记了，我们人就是有这种执著。因错误的想法，想到前生、后世之间，我们有不变的一个东西，这就叫做「萨迦耶见」。

「异蕴有我、蕴为我所等。」印度有一种唯物论者，他觉得「我」就是这个身体，死了就完了，这叫做「即蕴是我」，五蕴就是「我」。这在佛法里叫做断见，也是错的，我们的前生、后世有因果关系的。一般相信宗教的人，大概都是有常见，想到前生、后生都是一样的。但是，有的人慢慢研究，觉得我这个身体要变化的，我这个情感苦啊乐啊，也在变化，我的思想也在变化，我的心理作用也在变化，天天在变化，小孩子的时候和现在都差得很远了，那个是「我」呢？因此，他就想出来，在这个五蕴之外还有一个「我」，印度有这种的主张。其实，我们中国古代也有一种叫「灵身别体」，身和精神完全是两个东西。这种觉得离开了我们这个五蕴身之外，另外还有一个「我」的观念，叫「异蕴有我」。「蕴为我所等」，蕴就属于我的，我的身体、我的思想、我的感受、我的想法，都是我的。至于那个「我」是什么？「我」跑出五蕴之外去了。

佛法之中，称我们这个身体叫做「萨迦耶」，「何故复如是说？」为什么要这样子讲？「谓萨者破常想，迦耶破一想。」「萨」是败坏的意思，既然是败坏，就不是常住了，不是永久不变的东西，就不会「常」了，所以佛法说「无常」。「迦耶」是和合、积聚，既是和合、积聚，那就不是一个东西了。《金刚经》叫「一合相」，种种合起来像一个，其实不是一样东西，是和合起来像一个，所以迦耶可以破一。既然是「萨迦耶」，「无常、积集，是中无我及我所故」。又是无常的，又是积聚的，又是色、受、想、行、识的一个和合，所以，这里面没有像我们普通人、像外道所想的有个「我」及「我所」。执著「我」及「我所」，就是「萨迦耶见」。佛法说「无我」，要破我执，无「我」、无「我所」的话，就是正见了。

萨迦耶见是「染慧为性」，是一种不清净的智慧，现在说「染慧者，谓烦恼俱」。「俱」就是同时而有的，萨迦耶见一定和其他的种种烦恼同一时候活动，或者有贪，或者有瞋，或者有痴，有其他各式各样烦恼俱。因为和其他的烦恼混合起来同时而有，这种智慧是不清净的智慧、错误的智慧，所以叫做染慧。

萨迦耶见的作用，是「一切见品所依为业」。「品」就是「类」，一类一类的类。「一切见品」就是一切各式各样的见，这都是依萨迦耶见为根本的。所以，佛讲修行，讲了生死，根本就在这个地方。因为有了萨迦耶见以后，各式各样的见都跟著来了，萨迦耶见是一切错误见解的根本。假使把萨迦耶见破了，那就可以了生死、得解脱了。初果圣者所断的烦恼当中，第一个就是萨迦耶见，他破除了最根本的一个生死烦恼。所以，要无我，首先要破这个萨迦耶见。

云何边执见？谓萨迦耶见增上力故，即于所取，或执为常、或执为断，染慧为性。常边者，谓执我自在，为遍、常等。断边者，谓执有作者、丈夫等，彼死已不复生，如瓶既破，更无盛用。障中道、出离为业。

萨迦耶见为一切见所依止，依萨迦耶见所引起的，还有四种见。「边执见」，或者我们普通叫做「边见」。佛法的名字，「边」是不好的，佛法讲

「中」——中道。正确的，叫「中」；不正确的，都是「边」。弄到边上去了，两方面的，佛法的名字叫做「二边」，拿现在的话来讲，就是两种极端的思想。边执见很多，比方执著是「一」，执著是「异」，执著是「常」，执著是「断」，我们简单说，这都是叫做「边执见」，落在二边不见中道的。

「增上」，就是一种强有力的作用。「边执见」就是依萨迦耶见为根本而起，以「萨迦耶见」的「增上力」，对于萨迦耶见所取的五取蕴，或者执著是「常」，或者执著是「断」，这都是「染慧为性」，都是一种不清净的智慧。

像唯物论者，认为死了就完了，我们这个身体、精神活动，等到一死，一切都没有了。这一种，佛法的名字叫「断见」。假使说我们现在有一个「我」，将来我死了，不论「我」到那里去，这个「我」还是这样子，前面和后面一模一样，没有变化的，这个叫「常见」。普通主要是说常见、断见，其实，常见一般都是在五蕴之外说一个「我」，叫「异」；假使执著五蕴就是「我」的话，叫「一」，就变成断见，不能够建立因果，不能够说明生死轮回的道理。下面举很多例子，不过，这许多普通人都不太了解的，很多都是印度外道的思想。

「常边者，谓执我自在，为遍、常等。断边者，谓执有作者、丈夫等，彼死已不复生，如瓶既破，更无盛用。」这是解说常、断的意思。「自在」，也是「我」的一种别名。在印度有一些外道，最普遍的是现在叫印度教的，都执著一个「我」。这个「我」，印度话叫「阿特曼」，就是「自在」，以我们现在的话，叫做「自由」。自由好像很不坏，不是的，它是指「绝对自由」，这个世界上那有这个东西？世界一切都有种种关系相互影响的，没有「绝对自由」这个东西。可是，他们觉得有这个「我」，这个「我」是绝对自由的，叫「自在」。「我」在空间来讲，无所不在，叫做「遍」。以时间上讲，前后一样，叫做「常」。这一种就是执常见，都是印度外道的。如果研究印度哲学、印度宗教的话，这一种是最多的。

「断边者」，落在断这一边的，执著有一个「作者」，或者执著有一个叫「丈夫」的。这个丈夫，也是「人」的一种别名。「作者」，就是能做事的，做善、做恶，做这样、做那样的，好像有一个「我」会做的。叫做作者，或者叫做丈夫（有的地方叫做「士夫」），也就是有一个主体的「我」的样子。这似乎和上面的「我」差不多，可是它的意思完全不同。这个「作者」及「丈夫等」，「彼死已不复生」，死了以后，从此就解决了，再也没有了，一死就完了。「如瓶既破，更无盛用」，好像瓶，瓶一砸了，就没有用了，不能放水了，「更无盛用」。这个「盛」字，就是容受的意思，可以放东西的。瓶破了以后，再也不能够放水了，所以好像是瓶破了，不能容受东西，就没有「盛」的作用了。

「障中道、出离为业」，这就不能解脱了。假使执著常、执著断，那就是二边的错误知见。二边违反中道、障碍中道，既然不是中道，就不是正路，那就不能出离生死。所以，能够障碍中道，障碍出离生死，这就是边执见的作用。

云何邪见？谓谤因果，或谤作用，或坏善事，染慧为性。谤因者，因谓业、烦恼性，合有五支：烦恼有三种，谓无明、爱、取；业有二种，谓行及有。有者，谓依阿赖耶识诸业种子，此亦名业；如世尊说：阿难！若业能与未来果，彼亦名有。如是等，此谤名为谤因。谤果者，果有七支，谓识、名色、六处、触、受、生、老死，此谤为谤果。或复谤无善行、恶行，名为谤因；谤无善行、恶行果报，名为谤果。谤无此世他世、无父无母、无化生众生，此谤为谤作用，谓从此世往他世作用、种子任持作用、结生相续作用等。谤无世间阿罗汉等，为坏善事。断善根为业；不善根坚固所依为业；又生不善、不生善为业。

「邪见」有广义、有狭义。假使以广义来讲，一切不正确的见，都可以叫邪见。假使以佛法之中特殊的意思来讲，「邪见」是专门指五种见当中的一种，所以就具有「谤因果」、「谤作用」、「坏善事」这三个条件。

「谤因果」，这个地方讲的因果，就是我们佛法里面叫做业报、业果之类的。以佛法来讲，前生到今生，今生到后世，都有一种因果的关系；因为有一种因果的关系，生死轮回会延续不断。像唯物论者，认为死了就完了，既没有因，也没有果。没有因果，我们说他是不相信因果的，这样就是谤因谤果。我们普通人不相信因果的也很多，所以都是落在邪见里面。下面解说「谤因果」、「谤作用」、「坏善事」三类。

「谤因者，因谓业、烦恼性，合有五支。」因果，佛法之中总分三类，叫烦恼、业、果。比方我们心理上所起种种贪、瞋、痴、慢、见、疑，各式各样不良的心理作用，叫「烦恼」。我们一起了烦恼，就造「业」了，造的善业、恶业都是。有了烦恼、业以后，那就要感果报了，就是「果」。像我们人，这个五蕴和合身心就是「果」，就是前生有能够感「人」的业，现在得到人的果报。所以这个地方所讲的因果，不是普通的因果，是指三世因果。

「因谓业、烦恼性。」三世因果当中，凡是属于业、属于烦恼的，叫做「因」，因为这是要感果报的。「合有五支」，这话怎么讲呢？佛法说明生死轮回，有十二缘起，中国人或者叫十二因缘。无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死等，一共十二支，这就是生死轮回过程最详细的说明。以因果分配这十二支，因（业和烦恼）合起来有五支。十二因缘当中，无明、爱、取这三种属于烦恼，行、有这二种属于业。比方我们说无明缘行，无明是烦恼，行是业。比如说爱缘取，爱是烦恼，取也是烦恼。取缘有，有是业。「无明」、「爱」、「取」这三种烦恼，以及「行」和「有」二种业，合起来有五种（五支），这五支叫做因。如果毁谤、不承认烦恼和业，说没有无明，没有爱，没有取，没有行，没有有，不信造业，善业、恶业等，那就叫「谤因」。

「有者，谓依阿赖耶识诸业种子，此亦名业；如世尊说：阿难！若业能与未来果，彼亦名有。」因为这个「有」字不太好懂，所以特别引经来说明。这部论是属于唯识家的论，所以说「有」就是我们八识当中阿赖耶识里面的业种子。我们说造业，就是因为做了善、恶事情。我们做善业，比方救人、放生、布施、守戒种种好的事情，就有一种力量留下来，形成一种善业的种

子保留在阿赖耶识里面。做了恶的事业、行为，比方杀生、偷盗、邪淫、妄语、欺骗这许多，就留下一种印象、一种力量，形成一种恶业的种子藏在阿赖耶识里面。因为「有」就是「阿赖耶识」里面的「业种子」，所以普通也叫做「业」。为什么业亦名「有」呢？引用经典，「如世尊说」，「世尊」就是世界所尊的佛。佛跟阿难讲：阿难！假使业能够给与未来的果报，这就叫做「有」。所以约业能够招感未来果报的意义上来讲，业就叫做「有」。

「如是等，此谤名为谤因。」上面讲的三种烦恼、两种业都是因，如果否定这许多事情，不承认有烦恼、业，那就叫做「谤因」。

「谤果者，果有七支，谓识、名色、六处、触、受、生、老死，此谤为谤果。」毁谤十二缘起里面这七种的，叫做谤果。「识」，就是六识。「名色」，五蕴当中的色，就是「色」；受、想、行、识就叫做「名」。「六处」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「触」，就是六根触对境界的时候引起的认识，是一种触心所。「受」，就是苦、乐这一类的受。「生」，佛法里面讲的，和我们中国人平常讲的不同。拿我们人来讲，中国人讲母亲怀胎十月，十月满足了，孩子生出来了，这叫做「生」。佛法不是这样讲，佛法讲在十月之前，父亲、母亲交合，男精女血一结合，一个新生命的开始，这叫「生」。所以假使拿这个来算的话，那个时候才是真正生命的开始，我们人都要大几个月了。如此，问题就很多了。比方现在我们讲堕胎，把胎堕下来，其实等于杀了个生喔！虽然还没生出来，说不定里面眼睛、耳朵、鼻子也还看不出来，叫「胎」，可是他已经是个生命了。宗教大概都是这种观念，天主教也都这样，并不是生出来才是一个新生命的生。以佛法来讲，新的生命是从父母交合、三事和合那个时候开始，这叫「结生」。这个「生」，是这样的生。「老死」，什么叫老？这句话很难讲。到底几岁叫做老？也不是这样说的。一个人生出来以后，慢慢慢慢不断地变化，老的样子就愈来愈显出来了。普通人都是生长发育，到了少壮以后，开始慢慢慢慢地，什么地方都渐渐退化了。外面的头发白了，眼睛有问题了，耳朵听不清了，那都是表现出来的样子，其实就是身心退化了。用我们现在的话来讲，生理上、心理上开始退化了，就是「老」。那么老到最后，像以我们人来讲的话，最后

一念，呼吸断了，热气没有了，心理活动全部都停止了，那个时候就叫「死」。这七种都是果，就是烦恼、业所生的果。换一句话，如果是不相信三世因果，不相信十二因缘，就叫做谤因，就叫谤果。

不过，谤因、谤果，还有另一个意思。「或复谤无善行、恶行，名为谤因；谤无善行、恶行果报，名为谤果。」或者单单以业、果来讲，不相信善行、恶行，毁谤我们的行为没有什么善的、恶的，也没有什么道德、不道德，这一种谤没有善行、恶行，就是谤因。否认善行、恶行的果报，毁谤没有善行、恶行的果报，这就叫谤果。所以，谤因、谤果有两种解说意义。

「谤无此世他世、无父无母、无化生众生，此谤为谤作用」。这里面分成几类：「此世他世」，就是前生、后世；「父、母」；「化生众生」，就是佛教里讲的中阴身，这个地方就叫「化生」。为什么叫「谤作用」呢？「谓从此世往他世作用」，众生虽然没有我、我所，可是有从前生到后世这个作用，假使说不相信有前生、后世，那就是毁谤这一个作用。「种子任持作用」，实际上，普通人都很少毁谤这个的。为什么呢？人是父母和合所生的，没有父没有母，怎么能够生我呢？我那里来呢？不过，古代有的比较愚蠢的人，他不了解的话，他说人要生自然会生的。甚至于有的也许是糊里糊涂，不晓得父亲是什么人，只晓得母亲，他无所谓父亲不父亲，不承认有什么父亲不父亲，古代就有这种情形的。像这一种，叫毁谤「种子任持作用」。因为人从烦恼、业而感这个果报，就是要有父母的交合，而且母亲要怀胎，我们的生命才能够存在，才可以延续下来。父母的精血就是「种子」。「任持」就是父母和合、母亲的怀胎，保持这个生命延续下来。假使说无父无母的话，那就是毁谤种子任持作用。「结生相续作用等」，没有化生众生，那就是没有中阴身了。约空间讲，比方我们在这个地方死了，生到美国去。在这个地方死，在美国生出来，中间怎么连起来呢？有中阴身的话，我们死了，中间就有一个叫中阴身的化生起来，相续到那里去。约时间也可以这样说，比方某年某月死了，过了十天、八天，或者是二十天、三十天，在一个什么地方出生，这个当中，时间上又连不起来了。有化生众生中阴身的话，前后就延续下来了。父母和合，一个新生命的开始，就是「结生」，那怎么会

从「死」而能够去结生呢？如果没有中阴身这个化生众生，这个连续不能成立，那就是毁谤「结生相续作用」。

第三种是谤无善事，就是「谤无世间阿罗汉等，为坏善事」。有的人就拿自己来想，人就是人，怎么样都是个人，怎么样还是这个样子的。想想，不太相信有圣人，不相信有究竟了生死的人——阿罗汉。佛也是阿罗汉，究竟了生死的，就叫阿罗汉。有很多的人认为人就是个人，他不信有什么了生死的圣人，完全以自己的这一种境界，以为一切都是这样的，怎么会成佛、有出世圣人呢？否定这一种真正修善所得到的出世善事的果报，这叫「坏善事」。

所以，谤因果、谤作用、谤善事，这才是我们现在讲的邪见。在佛教里面，其实是不会真正起这种邪见的，这大概都是属于不信宗教的人。

「断善根为业；不善根坚固所依为业；又生不善、不生善为业。」这一种邪见，有「断善根」的作用。我们人即使现在烦恼，去做坏事，他里面善的根（我们中国人说「良心」）还在的。假使像这种邪知邪见的人，他可以达到完全没有善根的阶段，所以说「断善根为业」。「不善根坚固所依为业」，上面讲三善根就是无贪、无瞋、无痴，贪、瞋、痴就是三种不善根，不善根更坚强，不容易破坏，都是由邪见而来的。有了邪见，能够断善根，这个不善根的力量更强。「又生不善、不生善为业」，坏的事情、坏的业、烦恼之类的，一切依此而生，好的事情不会生。断了善根，没有善根了，不会起善业了，那还会生善呢？这就是邪见的作用。

普通，萨迦耶见为根本而执断、执常，但最坏的是邪见。我时常讲迷信比不信的好。迷信虽然也是错的，可是，迷信的人他还可以生善、向上做好事，就是这种邪见的，他根本不相信什么善、恶。甚至有叫怀疑论的，道德，他也不太信、破坏了；前生、后世，也不承认；好的、坏的，也不承认；只要我想这么做，合我的意也就是对的。那就不得了了，这世界大乱了，所以邪见是最坏的。但是，都是有了萨迦耶见，就可能会发生这种邪见，不信的时候就是邪见。现在这个时代，邪见的人很多很多，特别是知识界，愈有

知识的，很多人不信，所以这个世间愈来愈混乱。

云何见取？谓于三见及所依蕴，随计为最、为上、为胜、为极，染慧为性。三见者，谓萨迦耶、边执、邪见。所依蕴者，即彼诸见所依之蕴。业如邪见说。

第四种，这个很好懂，「见取」就是依三种见及见所依的蕴，随计执著为最好最好的。三种见，就是上面讲的三种——萨迦耶见、边执见、邪见。「所依蕴」，佛法说一切见都是依五蕴而生的，离开了蕴，没有地方讲的，所以有「执蕴是我」、「异蕴是我」、断见、常见这许多见。「计」就是执著的意思，对于上面这三种见及见所依的蕴，随意起一种执著，执著这个是最好的。「为最、为上、为胜、为极」，都是形容词，意义都差不多的，执著这个道理是顶好顶好、顶高顶高、顶伟大顶伟大的。这一套的观念，就叫做「见取」。所以，印度当时各种宗教外道互相争论，说「这个是对的，你那个是错的」，佛法叫「此是实，余者妄语」——这个才是真实的，其他都是虚妄的，讲的都不对。争得来、争得去，吵得来、吵得去，拿现在来讲，这叫思想问题。古代都是以宗教方面来讲，执著我们的身心是常、是断，执著有我，或者毁谤真理。

所以，佛法向来说，世间上争来争去地争，有两个重要问题。一个叫「爱」，因为贪爱，就要争了。一个人想要这个，另一个人也要，那就好了，争不停了，争名、争利；国家的话，争地盘。争来争去地争，都是贪——我要、都要。第二种争，叫「见」。「我这个主张最对」，「我这个见解是最彻底」，「你这许多都错了」，这都是思想的问题。像我们现在这个世界到了这样子混乱，以后不知道过什么日子，我们这样糊里糊涂的在那里过！问题在那里？就是思想问题。政治上的，每一个都说「只有我这个才能救世界」，「我这个才有办法」，假使只有他这一个，也好了。不，你有一个，他也有一个，他还有一个，没可想了。在政治上，政治也争不完；在宗教上，宗教里面争不完；执著自己的见解，以为我这个见解是最好最好的，最究竟最究竟的，别人的都不对，生气了，这个叫「见取」。像这一种争，佛法里有名的例子，如这个世界是常住的？世界是无常的？有边的？无边的？人死后

去？死后不去？亦去亦不去？非去非不去？我们这个生命和我们的身体是一？生命和身体是异？像这种问题，释迦牟尼佛叫「无记」，不加以答复。这一种无知，愈讲只有愈吵、愈闹，是永不解决的问题。

佛法所讲的，只说切身现实、人人可能的，对一切人都有利益的。一方面不障碍别人，使人人能得到好处；一方面使自己身心清净，慢慢得到解脱。佛只说这个，所以我们才觉得佛是伟大的、是好的。假使佛法也是一天到晚「你这个好、我这个好」，和人家争来争去的话，佛法本身根本就包含了一种执著。没有执著，何必争呢？释迦牟尼佛不与人争的，原始佛教里叫无诤法门——不诤。不诤，并不是没有是非，是非用行动表现出来，人家自然会信仰你或不信仰你。并不是你争了，人家就信你了，你这个道理就行得通了；而是你做了，人家看，了解这是有好处的，这是对的。所以，当时很多向来学外道的，见到释迦牟尼佛的时候，释迦牟尼佛很简单的开示，他们一反省，咦！有好处，对自己的身心的的确确有好处的，他们自然地就信佛了。

见取，就是对于上面这三种见执著，认为只有这个顶好顶好，排斥其他的一切。比方像基督教就是这个样子，不信的人要堕地狱，信了的人可以升天堂。你这个人好不好，他不管你的，你再好，你不信他，还是要堕地狱的。佛法不这样讲，你不信佛法，你这个人做得好，还是个好人啊！不信佛法的人也有好人啊！佛法是这样讲的，这就宽容、合理了。共产党也是这样，你不听我的话，那就非要清算你不可的。西方这一种更加多了，这种见取深得不得了。从前的天主教，你违反他的思想的话，不管你是思想家，不管你是什么科学家，都拿起火来烧的。自以为我这个是对的，你不能够说我有一点点不对，你非跟著我来不可，听我这个话才对的。这个世界，不得了！佛反对这个见取，不赞成这个见取，所以用在否定的地方，就用沉默来答复人家，并不是没有是非。这里面，并不是大家都错的，有的时候也多少有一点好处的，可是你说非这样不可，那就糟糕了，就是在这个地方变坏了，这就是「见取」。

「染慧为性」，这也是不清净的、错误的、迷妄的一种知识、智慧，不是佛法里真正的智慧。「三见」，就是萨迦耶见、边执见、邪见。「所依蕴」

就是诸见所依的蕴。「业如邪见说」，上面讲的，邪见的作用能够断诸善法，断善根，使不好的生起来。见取也是这样，好的事情，只有破坏，使人的善心、善行愈来愈差；坏的心、恶的业，愈来愈增长。如同共产党讲斗争，一天到晚斗，你斗我、我斗你的，慢慢慢慢地，造成了人的思想一天到晚都是在对付人的。这样的一套脑筋，你说可怕不可怕！

云何戒禁取？谓于戒、禁及所依蕴，随计为清净、为解脱、为出离，染慧为性。戒者，谓以恶见为先，离七种恶。禁者，谓牛、狗等禁，及自拔发、执三支杖、僧佉定慧等，此非解脱之因；又计大自在或计世主，及入水、火等，此非生天之因；如是等，彼计为因。所依蕴者，谓即戒、禁所依之蕴。清净者，谓即说此无间方便以为清净；解脱者，谓即以此解脱烦恼；出离者，谓即以此出离生死；是如此义。能与无果唐劳、疲苦所依为业。无果唐劳者，谓此不能获出苦义。

第五种「戒禁取」，就是对于「戒」、「禁」及「所依蕴」这三种，随便执著那一种是清净、是解脱、是出离的。「戒禁取」里面的「戒」，「谓以恶见为先，离七种恶」。佛教里讲戒，主要就是身、语七种善行。在这当中，前面的身是不杀、不盗、不淫，后面是不妄语、不两舌、不恶口、不绮语四种。佛法里这七种是这样，外道里面也有很多看起来持戒持得好得很的，也有不杀、不盗、不淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语的，但是，他的出发点和目的与佛法不同。他们是以恶见为先，从一种错误的见（邪见、颠倒的见）出发的；他因为要达成他的理想——达成错误的目的，所以要这样子持戒去做。

如果要持守戒，行为好不是单单看表面，要问为什么要这样做？动机何在？假使动机错误的话，那就不对了。比方说一个人做好事情，就要问问：「你为什么？」「生意不好。」生意不好，想这样子做能够发财，那他这是邪见，这又不对了。本来离七种恶是好事情，可是他是以错误颠倒的见解、邪知邪见为出发来持戒。

「禁者，谓牛、狗等禁，及自拔发、执三支杖、僧佉定慧等。」这些都是外道的怪名堂，其实我们普通也叫「戒」，叫持牛戒、持狗戒。持牛戒、持狗戒的，不吃牛肉、不吃狗肉，还不睡觉。有的人还要学牛的样子、学狗的样子，以为这样子可以生天。印度就有这一种事情，中国好像还没有这许多。「自拔发」、「执三支杖」，也都是外道。「自拔发」，自己把头发拔得干干净净的、血淋淋的。或者手里拿著「三支杖」——一支杖上面有三个牙叉，这是他们的规矩。我们出家人也有的，从前有的出家人拿方便铲，目的就是在路上看到死了什么东西，就把它就近埋了；有石头，就把它拨拨开，路好通行，这种都是带点好意的。他们拿著三支杖，这是他们外道的规矩，出去要拿这个杖，不知道有什么好处，他们讲起来总有很多好处。「僧佉定慧等」，僧佉，是一种外道，我们普通翻做「数论」。佛法之中，印度外道有一种叫胜论，一种叫数论。这一种数论外道他们也修定，他们也讲他们的智慧，像这一类的，这是外道的定、慧。其实，印度外道这种禁还很多，也有人每天到恒河里洗三次澡，以为这样子三业就清净了。佛法经论里面，讲到许多外道怪模怪样的行为。从前在我们中国，还有一个外道，他每天要到粪缸里去洗个澡，不晓得有什么好处？这许多怪模怪样的事情，总是要升天啊、成仙的。说迷信，这比迷信还怪，他觉得好得很。有的人不吃烟火食，煮了、烧过的东西不吃，要吃生的。这都是怪事，佛法里没有这许多事情。印度外道有的不穿衣裳，耆那教里有不穿衣裳的一派，他觉得应该这样子，我们生下来就没有穿，他死了也不用穿，这样子他叫做合理。这些都是外道各式各样古怪的制度，都包括在「禁」里面。

这个「戒」，虽然是由不正当的知见所形成，还算比较合理的行为，表面看起来也是好事情。这个「禁」，就包括许多古里古怪的事情在里面。像我们中国有很多的忌讳，到什么时候不准做什么，许多各式各样古怪的事情，其实这些都包括在这里面。这种戒、这种禁，不能够得解脱的，不是解脱的因，可是他觉得这个是解脱的因，以为这样子才能得到解脱。

还有执著「大自在」天，或者执著「世主」，或者「入水」、入「火等，此非生天之因」，可是他以为这个是生天之因。大自在，印度外道所信仰

的一个最高的神，叫摩醯首罗，有的翻做「湿婆」，翻译不同，一样的，就是这个大自在天。信仰大自在天，印度现在还是很兴盛，里面有一派叫遍行外道，他们搞男女问题，以为从男男女女的和合里面也可以生天得清净解脱。有的人到过印度的，恐怕还不懂，假使在印度的公园或什么地方，看到有一根不高、柱子一样的一个东西竖在那里，就跑过去当凳子坐，那就错了，闹笑话了。这个是大自在天的象征，象征生殖器的，在他们看来，这个神圣得不得了。印度的外道很怪很怪，有很多的怪事情。佛教后来慢慢有点变了，变得跟他们一个样子。涉水的，就是方才讲的，一天洗三次澡，那叫涉水。还有涉火的，到火里去烧死，以为烧死就解脱了、生天了。

我们中国从前佛教里面也有许多怪事情，很不合理的事情。如普陀山有一个地方叫潮音洞，从前观音菩萨在这里面示现，看得到观音菩萨。后来到普陀山烧香的人，都会到那边看看，希望看到观音菩萨。有很多人到这个地方跳下去，就死了，这一个高山的崖谷，他们叫「舍身崖」。这样子，不晓得是要生天还是了生死？这是什么想法，我也不懂得。后来旁边立个「禁止舍身」的牌子在那里，不准舍身。佛教徒有许多也是迷迷糊糊的，不懂起来也是弄成这个样子。也有用火来烧自己火化的，如同这个地方的入火（自杀）。他这样子就了生死了吗？宗教里，不但普通很多相信灵感、相信什么神神秘秘的，也有像印度这许多怪模怪样的，这一类的宗教行为，佛教都叫它做「禁」，这都不是生天之因。「如是等，彼计为因」，这许多，他可是执著为因的。「所依蕴者」，就是戒、禁所依的这个五蕴身。

戒禁取，上面说「随计为清净」，「取」就是他自以为这一种事能够得到清净。所以，「清净者，谓即说此无间方便以为清净」。「无间」，当中没有空掉的，在时间上，我们说「马上」、「立刻」。就是说这样子去做，以这一种无间的方便，马上就可以得到清净了。「解脱者，谓即以此解脱烦恼」，就是说以这一种的方法，也可以解脱烦恼。「出离者，谓即以此出离生死；是如此义」，就是因这种戒、禁，可以出离生死。这一种的，佛法叫戒禁取。

这种戒禁取能够「与无果唐劳、疲苦所依为业」。「唐劳」这个「唐」字，是文言文，现在很少用了，就是「空」的意思。「唐劳」，就是徒然的、毫无意义的一种疲劳。弄得辛辛苦苦，自己苦痛得很，仍是没有结果的。唐劳、疲苦，都依戒禁取引起的。所以，「无果唐劳者，谓此不能获出苦义」，这是没有结果的，因为这不能够得清净、不能得解脱、不能得出离，徒然的。你跑到印度去看，印度教徒一天到晚虔诚得不得了，比我们中国的佛教徒不知虔诚多少，他以为这样子能够得到解脱。

广义的讲，上面这五种都是不正确的邪知邪见。修行第一关得到初果须陀洹果，要断三种见——萨迦耶见、疑、戒禁取。换一句话，证初果圣果，决定要离萨迦耶见，决定要离戒禁取，没有疑惑。断萨迦耶见，就是从此离了我见，再不会执著我见。断戒禁取，就是从此不会再无知、愚痴、迷信地跟著人家去做这些戒禁取的事情。

现在佛教里面，也有很多一般人看了以为修行好得不得了，实际上是属于戒禁取所生的方法。真正纯正的佛教，不应该这么做的，这一种是不能得到真正的解脱、清净、出离的。我从前在普陀佛顶山上的藏经阁看藏经，后山有一个人，也是佛顶山上的子孙，后来他不住在寺庙里，住在外面的一个山洞。他说：「释迦牟尼佛修六年苦行，我也要修六年苦行！」可是他不懂释迦牟尼佛并不是靠六年修苦行而成佛的，是舍了苦行才成佛的。他怎么修苦行呢？他就走到后山去，住在一个山洞里面，也不到常住里头吃饭了，随便吃草地上的草也好。后来，旁边有种田的乡下农夫看到了，就给他一点萝卜啊菜啊什么的，他不煮就吃。不得了了，泻肚子泻得一塌糊涂，脸孔发青，瘦得像鬼一样。过了三个多月，慢慢慢慢好起来了，后来身体还是满健康。不过，这有什么稀奇的？只是我们的身体一下子不适应。其实，从前没有发明火之前，我们的老祖宗都是吃生的。吃生的有什么关系？吃生的有什么稀奇？牛还不是吃生的！羊还不是吃生的！有很多事情，想想，怪得很。这样子苦行用功，不懂！真正的佛法那有这许多。世界上很多很多怪事情，印度到处都有这许多迷惘的行为，中国也有。这就代表愚痴，都是一种不清净的聪明、智慧——染慧，希望达成他错误的目的，慢慢慢慢产生这许多古里古

怪的事情。一个地方一个样子，不一定的。

六 疑

云何疑？谓于谛、宝等为有为无，犹预为性。不生善法所依为业。

疑是根本烦恼中的第六个，这个地方有定义的。比方远远望去，看不清楚是什么人、什么东西，这种疑惑，没有关系，这对生死了不了没有关系。佛法里讲的「疑」，与上面讲信仰的心理——「信」有关系的。信，就要对业、果、谛、宝起信心，信业、信圣人有圣果、信四谛、信三宝，疑它恰恰相反。比方说讲善、讲业果，有道德的怀疑论者，他就疑善、恶到底有没有？做了善事真的能够得到好的果报吗？他也不一定是反对，他有一点不晓得到底有还是没有，但这可不得了，问题大了。四谛，四谛的理究竟是对或不对呢？他疑疑惑惑的。讲佛、法、僧三宝，他就疑三宝到底是不是究竟、清净？是不是真正的功德呢？所以，平常我们的知识不清楚，不懂的很多，我们眼睛看到的、耳朵听到的没有弄清楚，许多这一类的疑疑惑惑，这个都没有关系。现在讲的这个疑，是「谓于谛、宝等为有为无」的疑惑。

证初果的圣者要断三种见，疑就是其中之一。如果对四谛的真理、三宝的功德等决定有信心，没有疑惑，佛法叫「四正信」——于佛无疑、于法无疑、于僧无疑、对戒无疑，这个程度就是要证初果了。假使还有这一类的疑，决定不能了生死。

「犹预为性」，是有吗？是无吗？疑疑惑惑的，叫「犹预」。「不生善法所依为业」，这个样子，善法就没有办法生长了。要起信心了以后，决定向清净的路上前进。修种种善行，修戒、修定、修慧，都要以这个没有疑惑起信心才能前进。有了疑，信心就没有办法生起，所以就障碍善法生长。

七 小结（俱生、分别起）

诸烦恼中，后三见及疑唯分别起，余通俱生及分别起。

下面是将上述的烦恼分成两类。「诸烦恼中」，就是前面这六种根本烦恼，也就是十种烦恼中。后面的邪见、见取、戒禁取三种见及疑，「唯分别起」，都是从分别所起的。也就是因为我们人聪明，慢慢的研究，东想西想、

东说西说，所分别出来才有的。「余通俱生及分别起」，其他的贪、瞋、痴、慢、萨迦耶见、边执见，有的是与生俱来就有的，有的是从分别所起的。分成两类，这个是唯识宗的思想。

下面的「随烦恼」，就是依根本烦恼而起的，也可以叫做小烦恼。不要看它叫小烦恼，问题很大。随烦恼又分成三类，现在讲最小的，有十种。

戊 十小随烦恼心所

一 忿

云何忿？谓依现前不饶益事，心愤为性。能与暴恶、执持鞭杖所依为业。

这种烦恼叫「忿」，其实都是瞋恨、瞋恚、瞋心而起的。「依现前不饶益事」，比方现在有个事情，别人当面对自己说些好像不太合适、没有什么利益的话。自己心理上就愤发了，就气不过了，当下脸孔就变色、鼓起来了，当面就生气了，这一种叫做「忿」。

「能与暴恶、执持鞭杖所依为业」，能够引起暴恶，向对方施加暴行、暴力。「执持鞭杖」，以现在的话就是用刀、用枪，随便什么东西都可以，要打、要杀，什么都可以引起来。

这个「忿」是冲动的，一句话或者一件事情，当面有一点不合自己的意，使自己好像不饶益，对自己没有好处，心理上就愤发起来，立刻行暴，打啦、杀啦。现在这个时代怪，有许多太保、流氓，你向他看一眼，他马上就：「看我！」这种都是忿。忿看得出来的，脸孔都变了，弄得不好，就对付。两个吵一架还是顶好顶好的，弄得不好就动手打架，这叫忿。

二 恨

云何恨？谓忿为先，结怨不舍为性。能与不忍所依为业。

我们普通讲「忿恨」，「忿」、「恨」好像差不多，其实心理作用不同。恨，「谓忿为先」，先是忿，因为当面有个什么事情引起心里忿，心里先气了。以忿为先之后，有人劝「好啦，好啦，过去了。」可是，过去是过去了，「结怨不舍为性」，心里上结了一个怨一样，永久不舍掉，没有放弃。永

久记著过去那个事情，永久记著某人对我这样，永远放在心里，这一种叫「恨」，怀恨在心。有很多人虽然是吵一架，过了就忘了。下次见到，「嘿，你来了。」还是很好啊！这种直心人，还好。最怕的是心里稍微有一点不舒服的话，永久记住你，这种人最麻烦。这种小烦恼最严重不过，很多很多的反应都是这样来的。

恨，能够「与不忍所依为业」。你从前那一次对我不住，心里忿不过，恨了以后，好像是这口气忍不下来了，不能忍耐。下次碰到机会的话，马上就拿出来，就要报复你、对付你了，这种叫做「与不忍所依为业」。

三 覆

云何覆？谓于过失隐藏为性。谓藏隐罪故，他正教诲时，不能发露，是痴之分。能与追悔、不安隐住所依为业。

这个「覆」，在我们佛法里讲，很坏。为什么？我们佛法讲受戒、持戒，但是一个持戒的人，能够一生一点都没有错的吗？不容易做到。当然，根本的戒是不能犯的，普通其他各式各样的错误都免不了的。换一句话说，轻的戒都免不了犯的，犯了戒，或者轻一点，或者重一点。佛法的制度，真正重的，那当然赶出去了，其他或轻或重的，要自己简择，承认自己不对了、做错了。我犯了，犯了就要去忏悔。现在的人忏悔的办法，是到菩萨面前拜，到佛面前去磕头，佛法里讲的不是这样。是我对不住某人了，我就要向这个某人去承认错误；我对这件事情做错了，对三宝对不住了，就要在大众面前说出来忏悔。

怎么叫忏悔呢？要说！把自己的错处说出来，我怎么不对了，我承认错误了。拿现在的话叫「坦白」，佛法的名字叫「发露」。这个，我们现在中国人都不成，难为情！这多难为情啊！而且犯了戒，有的时候说出来不太好听的话，那简直见不得人啊！佛就说：你犯戒的时候都不会难为情，怎么叫你忏悔，你反而会难为情呢？可是，我们现在中国人没有这种忏悔制度，都是难为情！难为情就怎么样？放在心里，这就叫「覆」。那糟糕了，这个罪是永不清净。比方你有一只夜壶，晚上小便、大便，疴得臭臭的。你把这个

夜壶覆起来，或者没有覆起来，而是从上面把它蒙起来。过了一个月、两个月，打开来的话，不得了了，更臭了。那么，顶好的办法是什么呢？把秽物倒掉，把夜壶仰天，太阳晒晒，空气流通，过几天气息就没有了。我们犯了错以后，就是要说，所以佛法里的老规矩，要说。忏悔的「悔」字，梵文原意就是「说」。「忏」的意思就是「请你原谅，我错了，请你原谅。」怎么原谅？那么要说啊！这个就叫「不覆」——没有覆藏心。你放在心里，这个心叫「覆」。

覆是很不好的心理，愈搞愈坏，罪恶就会愈来愈深。所以，「谓于过失隐藏为性」，自己犯了过失以后，隐藏起来，不要使人家知道。怕人知道，留在心里又不舒服，就到佛菩萨面前去叩几个头，这种办法其实是没有用的。因为凡是这种人，他隐藏了罪，为的是不要给别人知道的，但是你说真正能不知道吗？天下没有这个事喔！有很多都是自己以为天衣无缝，什么人都不晓得，结果人家还是知道了。等到人家知道了，佛教的规矩那就要出来说你的；在大众的面前：「某人，我要举你的罪哦！」「举」，就是把你的罪说出来。你不能说：「我的事不要你管！」那这个简直是违反出家人的规矩了。应该说：「请大德慈悲，我不知道，由得你说。」那么，他就要说了：你怎么怎么……。假使这个人是隐覆的，这个时候他心里是又难过又气。可恶！你非要把我说出来不可吗？所以是「他正教诲时，不能发露」。别人真正要教诲、教导，使他忏悔得清净的时候，他不肯发露、不承认。「我没有，我不知道。」那这种人有什么办法，在佛法的戒律里来讲，这个人他没有救的。轻的罪，埋了，永远是愈来愈重。

所以，佛法这个道理，和现在我们中国佛教的想法完全不同，有了错误，应该说出来求忏悔。在求忏悔了，佛法说「有罪当忏悔，忏悔即清净」，有了罪就要忏悔，忏悔就清净了，以后人家就不准说了。不能「哎哟！你从前怎么样怎么样……。」谁说了这个话，谁就犯戒了，出家人的规矩是这样子。他有错误，既然已经经过忏悔了，过去了，他已经清净了，不能再说的。那一个算陈年老帐，翻旧帐的话，这个人很坏的，不可以。这是佛教的制度，这许多是戒律的问题，否则这戒律做什么？怎么能够用呢？这才能用啊！

不覆藏，忏悔清净了多好啊！要是把罪闷在那里，怕人知道，愈来愈搞愈坏，你说笨不笨？愚痴透了。他就是要面子，怕人知道。这个覆是一种「痴之分」，属于愚痴的一分，是一种愚痴相。

「能与追悔、不安隐住所依为业。」我们中国人向来有一句话，叫「良心不安」。有的人做了很坏的坏事以后，晚上睡觉睡到半夜，有的时候会感觉到不好过，生起对不住什么人、做了什么不好的事这种心，我们中国人叫良心不安，佛法的名字叫做「追悔」。当初我为什么要这样子做呢？追悔自己这个错误不能忏悔，永久这个罪业积在内心。我们这个心是这样的，忏悔，好像把我们的心洗干净了；不发露、不忏悔，这个罪永久在心里，有时候想起来，懊悔了。生起懊悔心，叫良心不安，叫「不安隐住」，苦苦恼恼的，心里极难过。

有很多人做了一件错误的事以后，这事一生都时常在心里。当然，一个小的错的事情，轻微的罪，过了他就自己也忘记了。重要的事情、重的罪放在心里的话，就会良心不安，以后会引起追悔，「哎，错了！」这个「悔」，不是忏悔的悔，是懊悔。即使自己心里一直「哎！哎！哎！」有什么用呢？没有用的。弄得苦苦恼恼的，不安稳住，这个就是从覆引起来的作用。

四 恼

云何恼？谓发暴恶言，陵犯为性。忿、恨为先，心起损害。暴恶言者，谓切害、麁犷。能与忧苦、不安隐住所依为业，又能发生非福为业、起恶名称为业。

第四个，恼心所，是「忿、恨为先，心起损害」。或者现在起了忿怒，或者过去有了一种怨恨，以这个忿、恨为先，引起一种要损害对方的心理。这一种心理，表现在外面的是「谓发暴恶言，陵犯为性」。「发暴恶言」，发起一种很粗暴的、很不好听的、很坏的话，我们普通讲就是骂人啊这些。「暴恶言」，「谓切害、麁犷」两类。「切害」，话说出来像刀一样的刺，很凶、很多狠毒的话。不管说什么话，都是很伤人的话，我们平常也有说这话像刀一样的刺人，使你的心理上难过。各方面的话，都是说不好的话，伤

害对方，这一种话叫做「切害」。一种是「麁犷」，麁犷就是一种漫骂，毫无理性的大吵大闹的，比如很粗恶、很暴恶的话。「陵犯为性」，等于侵犯他、侵陵他，损害对方。这一种的心理作用，叫做「恼」。如果是单单放在心里生生气，还是「忿」；假使过了，永久不忘，就是「恨」；当下就发出脾气、骂人等，这个心理更强化了，叫「恼」。

恼的作用，「能与忧苦、不安隐住所依为业」。以恼引发说这个话，使对方心理上忧苦，心理上不得安稳，「隐」就是「稳」字。其实，自己也可能因为说很暴恶、麁犷的话损害对方以后，引起自己心理上很不舒服、很难过的。有的人也是这样，一下子冲动，骂也骂了，坏话说也说了，后来想想觉得还是不对。这一种，很不是滋味的，一方面使人忧苦、不安稳，一方面使自己忧苦、不安稳，都是依「恼」而引起的。这个「恼」还有很多问题，「又能发生非福为业」，或者还可以发生一种非福。「非福」，就是罪恶的、有罪的。因为恼，他可以采取行动，或者是身体上行为的行动，或者单单是语言方面，发生一种罪行。比方恶口骂人的话，这是一种不好的话，这也有罪恶，是非法的行为。我们现在国家法律也是这样，你如果无缘无故骂人的话，他可以控告你的。事实上这是伤人的，是不应该的事情。可以「起恶名称为业」，还可以引起恶名称这一种不好的结果。人家知道了，听到了，都怕。「哎呀！某人，这个人坏得很，嘴巴也坏，脾气坏透了。」慢慢慢慢大家都知道这是什么样的一个人，这就是「恶名称」。这种「恼」的心理可以起这三种的业。其实这种很容易懂的，我们平日时常也多半可以看到，我们自己有时不留心，也会有这一种不良的心理活动，造成种种不好的行为。

五 嫉

云何嫉？谓于他盛事，心妒为性。为名利故，于他盛事不堪忍耐，妒忌心生。自住忧苦所依为业。

第五种叫「嫉」，就是嫉妒。人的脾气很怪！人家好，我们应该生快乐、随喜心；他有钱，我们也生随喜心；他现在生意做得不错，他有名誉，我们也应该生随喜心；他学问好，我们也应该生个随喜心；他修行修得好，我们

都应该生随喜心。人家有好的事情，我们应该生好的心，可是我们人不是这样。见到人家发财有钱的时候，心理上就嫉妒；假使这个人有名了，就嫉妒他；假使说这个人学问好，自己心里生起嫉妒。自己做得更好就好了嘛，可是他不这样想，就好像这么一来的话，别人在自己上面了，就放不下了。无论是名、利、钱，做事的，不管是那一界，政界乃至学界，这个社会上这种情形都非常的普遍，甚至做好事都这样。比方别人办个慈善事业，自己也办个慈善事业，别人慈善事业办得好，自己心里就难过了。怪得很啊，众生颠倒是这样的！所以，「谓于他盛事」，对于他盛的事情，这个盛事包括很多的，或者财产很丰裕，或者名誉很高，或者官做得很大，或者他家里的儿孙好，各式各样。总之，对于别人的好事情——盛事，心里嫉妒，这个就是叫做「嫉」。

那么为什么要嫉呢？无非是为名、为利，所以对于别人盛的时候，「不堪忍耐，妒忌心生」，心理上忍不下来，妒忌心就生起来。我们普通有一句话叫做「不耐他荣」，人家荣华，人家好，自己心理上受不了，这个妒忌心是这样子来的。我们应该要说：「好，顶好我比他更好！」这也是合理的。可是，要更好，要有一个更好的正当办法，如果不想正当的办法，就是讨厌别人，这是一种很坏的心理作用。

这个嫉心有什么作用呢？「自住忧苦所依为业」，结果自己心理上在那里苦，妒忌人家，实际上自己心里起种种的忧苦。为什么？不及人嘛！不耐他荣，心理上引起很重的忧苦，都是依妒嫉心而生的。这许多，实际上都是普通一般人很容易看得到的事情。

六 悭

云何悭？谓施相违，心吝为性。谓于财等生吝惜故，不能惠施，如是为悭。心偏执著利养众具，是贪之分。与无厌足所依为业。无厌足者，由悭吝故，非所用物，犹恒积聚。

布施，自己有的东西可以给人。自己有了，舍不得给人，舍不得布施，所以叫「施相违」，与布施恰恰相违反。「于财等」，就是对于金钱种种，

因为心理上「生吝惜」，所以不能够布施，这个就叫做「悭」。

「心偏执著利养众具，是贪之分」，他心理上偏在执著利养以及利养的工具。什么叫利养呢？我们普通佛法有一个名字，叫「名闻利养」，利，是经济方面的。经济方面的东西可以养我们身体的，穿的、吃的、用的种种，可以滋养我们，能维持我们生活，维持我们生命的，叫做「利养」。要得到利养，也要有种种的工具。比方说我们吃东西，我们吃了这个东西才真正利了、养了。吃东西，食物要用东西煮，要用东西放，各式各样的器具，就是「众具」——利养的众具。比方住的、穿的、吃的、往来，关于衣食行住这许多方面的事情，简单的说就是经济，通俗的话就是钱；当然，实际上不一定是钱，总之是经济方面的。舍不得，对于这些经济工具舍不得，所以是「贪之分」，是属于贪的一分。

严格上讲，这个悭吝心实际上就是贪心，这种悭吝心一发展起来，「无厌足所依为业」。好像没有满足的，愈多愈好，永久不够。平常我们人没有钱的时候，心量很小，拿我们现在比方来讲，假使有个三十万块、五十万块，就够了。等到真正有了三十万、五十万，心又变了，希望有一百万了。有了这个心的话，实际上没有标准的，愈来愈多、愈来愈多，还是不够，永久是不够的。所以我们普通叫做「欲望无穷」，也就是这个意思。这「无厌足」，就是心没有满足的，「够了、够了」，「不要了、不要了」，他没有这个心的，愈多愈好。假使说真正要用的，当然少了是不成的。已经太多太多、没有用处的，他还是不够，所以讲「无厌足者，由悭吝故，非所用物，犹恒积聚」。用不到的东西，他还是永远保持在那里，也是愈积愈多、愈积愈多，东西愈多愈好。做什么用呢？事实上没有用！没有用，还是这样，愈多愈好。

这种故事很多很多。有一个人有很多黄金，放在坛子埋在墙边地下。外面看不到，可是他总是每天经过看一下，每天跑过去看一下，天天跑到那里看。后来被人家发现了，怀疑这个人怪啊！每天到这里看一看，什么道理啊？有人把它一挖，哦！就挖了拿走了。第二天他来，看到了，不得了了，这个过不了了。有个人就问他：「你这些东西用不用啊？」「不用，用不到。

钱还多得很，这个是永久用不到的东西。」「我就帮你想个办法，你还是用这缸，放些砖头在里面，还是埋在那里，你就当它是黄金就好了。」这是笑话，人是这样子的！还有，我们有时在报纸上会看到的，中国人也有，外国人也有。一位美国的老太太，平常从来好像是乞丐一样，她到死了以后，搜出多少万美金出来。这样子，那平常何必要那样呢？舍不得！有这个悭吝，实际上讲就是没有福报。自己也舍不得吃，也舍不得给家里的人吃，不但不肯做好事，连自己都是很悭吝，这种人，积聚愈多愈好。你慢慢去看，将来会碰得到这种人的。假使真正为了需要吃、需要什么东西而舍不得，这个也很普通。给了别人，自己明天没得吃了，普通人都舍不得。但悭吝成性的人，他内心是愈多愈好，舍不得的。

七 诳

云何诳？谓矫妄于他，诈现不实功德为性，是贪之分。能与邪命所依为业。

这一个叫「诳」心所，「诳」这个字大家注意了，和我们平常用的不同。我们平常用的诳，是「欺诳」——骗骗。这一种诳，骗当然也是骗，可它这个骗不太同，「矫妄于他」，换一句话，就是对于别人矫妄。什么叫「矫妄」呢？「妄」是不实在的，虚妄的。「矫」是装腔作势，做出一个假样子出来。「诈现不实功德为性」，故意表现出不实在的功德，他本来没有功德的，做出一个有功德的样子出来。

这种大多是指出家人讲的，这种心理出家人最多了。当然，在家人也可以有这一种，他表现得不同一点，没有学问的装成有学问的样子，没有钱的装出一个有钱的阔佬的样子，诸如此类的，都是「诳」。出家人则是根本没有修行，他要装出个老修行的样子来。没有持戒，可以像很持戒的样子。根本没有修定，没有得定，装得好像使人家了解说这个人的定力好深，功夫好高。不开悟的，使人家觉得好像他是开悟的。他也没有说我开悟了、我得的定很深，他也不这么说，他做出一种表现出来，使人家觉得他是这样的人，所以说这个骗，骗得很高明，换一句话，都是装腔作势的。

一个出家人为什么这样做呢？说破了，无非为了一点名，为了一点利。人家要称赞他：喔！某人了不得啊！老修行啊！定力好啊！开悟啊！知道前生啊！知道后世啊！不得了！这样，不但有名，供养就来了，那么就有利了。目的无非这一套，不是这样，何必如此。这一种，对出家人来讲，是最坏的、极重极重的烦恼。

所以说「诈现不实功德为性」，虚诈表现，没有功德表现好像有功德，这叫做「诳」，也是贪的一分。「能与邪命所依为业」，当然是「邪命」。「邪命」这个「命」，在佛法当中就是经济生活，「邪命」就是不正当的经济生活。

穿的、吃的、住的之类的东西，我们现在都要讲钱，其实是东西。这些，来要来得合法，用要用得正当，那就是「正命」；用不正当的方法弄得来，那就是叫「邪命」。像现在这种经济犯罪，就是叫「邪命」。有的人，要骗钱的时候修房子；人家看看，「有办法，他生意做得很好。」实际上他不是这回事情，也是矫，也是诳。诳的一类，社会上多得很。出家人之所以要表现，不是功德，那为了邪命啊！也是为了得到利养，让别人多供养一点，不正当的来路，这种也是很普通的。邪命很多都是从「诳」来的，矫诈、虚妄表现出一种使人家觉得是如此的样子，他还不一定向人家说。

八 谄

云何谄？谓矫设方便，隐己过恶，心曲为性。谓于名利有所计著，是贪、痴分。障正教诲为业。复由有罪，不自如实发露归忏，不任教授。

这个「谄」和上面的「覆」很有一点关系。一个人犯了过失以后，隐藏在心里面，就是「覆」。「谄」是一个人犯了错误以后，「矫设方便，隐己过恶，心曲为性」。另外弄出一个方法出来，表现出来，把自己的过失隐埋起来，这个心就是歪曲了，不是正直的。有就有，没有就没有，本来是犯就犯，不犯就不犯。犯了，依法忏悔就解决，但他不能这样，他犯了以后，一定要另外掩饰，我们普通说掩饰，就是矫设。「矫设方便」，就是掩饰自己，怕人知道，怕别人说，表现得好像没有犯错，自己好好的，这样子把犯的

错误隐藏在里面，这一种心是歪曲不直的。佛法讲质直，这个样子一来，在佛法之中，没有办法的。经上说比喻，好像要从树林里把一根树木拖出来一样，直的话，一拖就出来了；弯弯曲曲的话，到处都挂住了，就不容易出来。真正要修行、要解脱，这种谄曲的心很不容易的，这是一种重的烦恼。

为什么要这样子呢？「谓于名利有所计著」。假使把自己的错误、过失说出来，使人家发现、知道了以后，名也没有了，利也失掉了。为了执著名利，所以就谄曲，掩饰自己的过失，这种心理叫做「谄」，所以说「是贪、痴分」。一方面他有贪心，贪这个名利；一方面是愚痴，用正当的方法可以解决的，他不。这样子，过失愈来愈重，所以「障正教诲为业」。有了谄心，对于佛法之中正当的教导、教诲，就障碍了。这个教诲是什么呢？一个人有了错误，别人说：「某人！你这个事情不可以啊，要忏悔。」或者觉得你还没有一定犯什么大错，「这个不得了，你这样下去，不对的喔！」人家好好的教导你、开示你，这种谄的心不受教诲，不但不承认，还用个方法来掩饰，好像做得很好一样。不受教诲，和上面的覆一样，不肯忏悔。覆，纯粹是对自己；谄，是对外的。

「复由有罪，不自如实发露归忏，不任教授。」另外，因为他有了罪，不肯老老实实的发露、归依忏悔，所以不任教授。这一种人成了一种不能教化的人，就用不著教了。其实，这和上面的「覆」非常之相关的。

这许多，很多都是在宗教方面讲的，说佛法里面出家人在修行上要怎样怎样。其实，了解这个原则，就是一般在家人，还是很多很多这种同样的东西，都是不好的心理。

九 憍

云何憍？谓于盛事染著、倨傲，能尽为性。盛事者，谓有漏盛事。染著、倨傲者，谓于染爱悦豫、矜持，是贪之分。能尽者，谓此能尽诸善根故。

前面曾经讲过，我们普通「憍」和「慢」合起来讲「憍慢」，但是佛法之中，「慢」和「憍」分开来讲，是两种不同的心理活动。「憍」是「谓于盛事」，对于一种好的事情，比方说身体健康，或者学问好，或者在政府做

事情职位很高，或者比方说生得很漂亮，什么都可以。盛年年纪轻，身体健康，样子生得好看，只要自己有一种长处，他就针对自己这个好的事情，生起一种染著、倨傲，这就叫做「憍」。「慢」是和人家比较之下才发生的，「憍」不用和别人家比，自然而然就对自己好的事情产生的。佛法里讲到「族性憍」，像印度，生在婆罗门阶级，他就憍了。「我是婆罗门，你是贱族。」等于他是贵族，他就会憍了。

「盛事者，谓有漏盛事。」有漏的盛事，就是我们世间法里面这些好的事情。有名、有利，有福、有禄、有寿，诸如此类的，都是一种盛事。

「染著、倨傲者，谓于染爱悦豫、矜持，是贪之分。」对于自己这一点有漏的盛事，自己生起一种贪念，觉得很好。换一句话，对自己这个好事情，自己很欣赏自己，就是「矜持」，也就是「倨傲」的意思，生起骄傲的心。「悦豫」，就是对这个事情，心理上很舒服，很欢喜的一种境界。所以这是属于贪的一分，还是一种贪。

上面说「能尽为性」，憍能够使自己的种种善根、种种功德，慢慢慢慢消失。因为有了憍，慢慢慢慢的不容易再向上了，只有慢慢向下。所以说「能尽诸善根故」，善根就是无贪、无瞋、无痴三种善根。

十 害

云何害？谓于众生损恼为性，是瞋之分。损恼者，谓加鞭杖等。即此所依为业。

这个「害」，和上面的「恼」表面看起来差不多。「恼」表现在语言方面的多，骂、吵、暴躁之类的；「害」严重一点，要损害众生，使对方苦恼，这是属于一种瞋心。上面讲到一个「不害」心所，非暴力的，叫不害；那么这个「害」就是一种暴力。暴力，用手也好，用刀、用枪，用什么也好，都是采取一种损害众生的行动，所以叫损恼。「损恼者，谓加鞭杖等。」古代没有枪、炸弹，用鞭、杖打人，这一类的，拿现在来讲就是一种暴力，都是从「害」来的。「即此所依为业」，这个「加鞭杖等」，就是依害心而起的作用。

这十个，不是根本烦恼，在我们的烦恼当中，佛法的名字叫小随烦恼。这十个，有了其中一个，差不多就没有第二个，是各别起行的。在我们欲界这个世界来讲，普通坏的就是这个小随烦恼，可是却说是「小」的。因为佛法的观念是这样，真正严重的，都是很潜伏的，看起来好像很微细的，但却是一种根本的；表现出来很大很大的，反而是枝末的。所以，这样子就知道，其实普通犯罪做恶的，就是这许多叫「小随烦恼」的。不要说小随烦恼好像是小的，就以为没有什么关系，那就错了，做种种坏事情，犯很多重罪的，差不多都是这些小烦恼。所以，修行要断烦恼，要离烦恼，就先要离这种小烦恼。千万不要看它叫小随烦恼，是「小」的，好像很轻微的，不是的，伤害起来很严重，发生的问题更大更大。当然，我们一个人的事情还小，如果是慢慢的发展成团体对团体、国家对国家的时候，很多不得了的惨绝人寰的事情，都是这些心所产生出来的。我们不要轻视小随烦恼，以为「小」字就没有什么不安心，其实这是最里面最里面的。我们中国人向来有一句笑话：「阎王好见，小鬼难当」。换一句话，比方说政府的话，真正上面的大官、总统，很好办；愈到下面，愈下层愈小的，其实问题是最严重的，这是一样的道理。我们欲界世界众生这许多烦恼，色界天差不多都不太有的。不过，色界众生仍然是生死众生，还是有烦恼的，这许多烦恼就是根本烦恼。

己 二中随烦恼心所（无惭、无愧）

云何无惭？谓所作罪不自羞耻为性。一切烦恼及随烦恼助伴为业。

云何无愧？谓所作罪不羞他为性。业如无惭说。

下面两个，叫做「中随烦恼」，一个是「无惭」，一个是「无愧」。上面讲的善心所之中，有一个叫「惭」心所，一个叫「愧」心所，我们说这个人很有惭愧，有惭愧心是很好的。这一种惭愧心就是有羞耻心，对不好的事情，觉得不可以做，不好意思的，难为情的，做不得的。羞耻心有两方面的，由自增上、法增上生起来的羞耻心，就叫做惭；由他增上引起来的，叫做愧。现在这个无惭、无愧，也是一样。

「谓所作罪不自羞耻为性」，他不知道尊重自己，不知道尊重真理，不知道尊重道德，没有羞耻心，这个叫做「无惭」。下面说「不羞他为性」，就是不管社会上批评，不管人家背后指指点点的，说你的不对，都不管，不顾外面的舆论，不生羞耻心，这就叫做「无愧」。无惭、无愧，就是对于罪恶不生羞耻心，不知道羞耻。以佛法来讲，人与畜生，就是惭愧心这一点不同。人知道惭愧、羞耻、难为情、不好意思，懂得这个道理；畜生不懂的，畜生不晓得这个观念。所以，我们人慢慢的觉得，我这行动这个样子，不好意思，人家要批评的，或者觉得这样子不对的。他自己里面生起一种知道羞耻、知道不好、做不得的心。这在我们佛法来讲，是人与畜生的差别所在。如果没有羞耻心，人与禽兽一样，因为禽兽都是没有羞耻心的。

两个都是「一切烦恼及随烦恼助伴为业」，一切烦恼、随烦恼起来的时候，它都是帮助的，换一句话，都搭档的，都有它的份。一切不好的心理活动，都有无惭、无愧在那里；有惭、有愧，这个人就不会了。所以起各式各样的烦恼及随烦恼，这个无惭、无愧都在里面，同时而有的，好像朋友一样的，搭档一样的。

庚 八大随烦恼心所

一 昏沉

云何昏沉？谓心不调畅，无所堪任，蒙昧为性，是痴之分。与一切烦恼及随烦恼所依为业。

下面有八个，在我们普通看起来很浅，没有什么，不一定生什么大问题，好像不太严重，但是，在烦恼来讲，叫大随烦恼。比较微细的反而大了，就这个道理。

第一个是「昏沉」，比方我们一个人的身体太疲倦了，晚上没有睡好，这个人就会昏沉；或者很想睡的时候，就有一种昏沉相。特别在修行的时候，修定也好，修慧也好，念佛也好，如果昏沉相来的话，都不成，都不能修，修不好。所以说是「心不调畅」，因为这个心好像没有调理得好，它「无所堪任」，就没有担当，没有能力了。「蒙昧为性」，我们叫迷迷糊糊的，

不太清楚、恍恍惚惚、迷迷糊糊的一种心理状态，就叫昏沉。

我们平常想要睡觉的时候，或者太辛苦、很疲倦了，有一点昏沉，这情形很多，并没有什么坏的。但是，有了昏沉以后，定、慧这两种就没有办法；真正有定、有慧的话，决定没有这个昏沉相。所以昏沉是大随烦恼所摄，是痴的一分，有一点愚痴，迷迷糊糊的。「与一切烦恼及随烦恼所依为业」，一切烦恼、一切随烦恼，都依昏沉而引起的。没有真正的定、慧，没有正确的生起知见来的话，那么烦恼、随烦恼都可以在不知不觉中发生。

昏沉有很多，我们要睡觉的时候，迷迷糊糊的，那是谁都晓得的。那个时候，坏事也不会做了，要去睡觉了。另外有一种很轻的昏沉，有的人不晓得，说是得定。在那里静坐，迷迷糊糊的，一下子两个钟头过去了，有的一下子三个钟头过去了。我们不晓得，都说他定好，一下子两个钟头、三个钟头，其实，他在很轻的昏沉里面。我们中国的禅宗称沉滞叫无记心，其实真正佛法的名字，不叫无记心，是一种轻微的昏沉。在静坐当中，他不明了，迷迷糊糊的，一下子两个钟头过去了，以为是很好，不晓得是在轻微的昏沉当中。真正的定，是明白的，很清楚的。从前，台北有一位居士，他时常静坐修定。后来他发现搭公车的时候，坐著也好，手里拿书也好，等到发现都已经过了站。这是什么道理？不要以为他定功好得不得了，是昏沉相。昏沉起了，你真正要做个什么事情，就迷迷糊糊了。

二 掉举

云何掉举？谓随忆念喜乐等事，心不寂静为性。应知忆念先所游戏、欢笑等事，心不寂静，是贪之分。障奢摩他为业。

和昏沉相对的，「掉举」其实是一种向高、向外散的心，真正静坐修定的时候，它就要想到旁边去。修定的心要平等，内心是不高不低平衡的。掉举它向高，昏沉是向下，这两种都是障定的。事实上，昏沉不但障定，也障慧。「举」，高举，心向上举。比方说真正修定的时候，不管修那一种定，心都要在一个地方，系念一处。它高举，向旁边散开来，想到别的上去，这个就是掉举心。所以说这个掉举「随忆念喜乐等事」，它就想不到念现在应

该要念的，它反而忆念到欢喜的事情上去，「心不寂静」。

要晓得「忆念先所游戏、欢笑等事」，这是举个例子，不是一定有这个事情。他可以想到什么地方去玩的事情，那个时候玩得很快活的，或者有什么欢喜的事情，这是举个例子。我们人这种觉得很好的、很快活的事情太多太多了，如果是一个不怎么好的，这个心不会一直掉举起来的，所以都说「先所游戏、欢笑等事」。他的心就不定，静不下来，这也是属于贪的一分。

「障奢摩他为业」，「奢摩他」就是定，我们翻做止观的「止」。分开来讲的话，掉举是障止的，有了掉举，心就不能定下来，修止就障碍了；昏沉是障慧的，迷迷糊糊的话，还有什么智慧呢？实际上讲起来，真正要修定、得定，这两种都是障碍，因为定心也是明白的，如果昏沉重的话，定也不成就。所以，平常的时候，这两种还不一定觉得有什么大坏处。比方像我们现在想一想上次到那里去游山，那里风景很好，这么想一想，心当然都散到外面去，但也不一定有什么大坏处。可是，等到真正要修行的时候，要修定、从定发慧，那掉举及昏沉都是障碍。所以，现在讲的不是一般性的，很多都是讲用功修行的许多问题。

三 不信

云何不信？谓信所治；于业、果等不正信顺，心不清净为性。能与懈怠所依为业。

「不信」也是一种心所法，它是有范围的。就是对于「业、果等」，比方善业、恶业，善报、恶报，因果业报的事情；对于果，初果、二果、三果、四果圣者；「等」就是佛、法、僧三宝，四谛、缘起这许多佛法的道理。这个「不信」和上面讲过的「信」完全相反的，一对照就知道了。信，是对于业、果、谛、宝的信。现在这个「不信」，「谓信所治」，信所对治的，有了信，就可以将这个不信压下去。所以，对于业、果等「不正信顺」，不能正确的起信心、起随顺，心里就「不清净」，这个叫做「不信」。并不是一般讲「我不信你的话」，这不是佛法里所说的不信。佛法这个「不信」，有范围的，主要是对三宝、四谛这种道理不起信心。他不但不生信心，还要障

碍这个信，所以「不正信顺」。如果信的，心就与它相顺，点头了、对，那就是信。心不起信心的话，就不顺了，违反了；不正信顺，那么心里就不清净了。上面的「信」是「心清净为性」，真正信心生起来的时候，心是清净的，妄想、烦恼都退下去了。不信心起来的时候，当然心就不清净了，其他的烦恼都起来了。

「能与懈怠所依为业。」佛法讲「信为欲依，欲为勤依」，比方相信了三宝、四谛这佛法的道理的话，就会想要去得到它；想要得到它，就要精进去修行、去用功。现在没有信心，没有信心当然不会向善的方面、向修行方面去努力，结果当然自然而然就懈怠了。假使有了「不信」的心，就不会精进努力的行善止恶、努力精进的修行。所以，如果对三宝真正有了信心的话，他一定是发心努力向上、向善修行用功。假使说：「我信了，我信。」信是信，嘴巴上说信，实际上他是懈怠，也不想好好向前去努力，这就表明这个人表面上说信，其实是没有信的。

四 懈怠

云何懈怠？谓精进所治；于诸善品心不勇进为性。能障勤修众善为业。

「精进」是勇于为善，和我们普遍讲的「积极」、「努力」不同，它是专门向上、向善的。「懈怠」就是对于「善品」——种种善的心、善的行为、好的事情，他不想好好去修，心理上没有一种精进勇猛的心。所以，懈怠和精进是相反的，有了精进，就能对治懈怠；有了懈怠，就障碍精进。「能障勤修众善为业」，有了懈怠，障碍精进修行种种善行，这就是懈怠的作用。

这许多心理，你说一定坏吗？一般来说，也没有什么坏，不过是好的事情不想做就是了。可是，在佛法修持上来讲，这种很微细，并不是很严重的罪恶，却是最深细的。有了这许多的烦恼，很不容易向上修学。不信和懈怠不同，不过，这些差不多是有了这个就有那个，同时都有的。如果不信了，自然而然就懈怠了。

五 放逸

云何放逸？谓依贪、瞋、痴、懈怠故，于诸烦恼心不防护，于诸善品不能修习为性。不善增长、善法退失所依为业。

上面的「不放逸」，是无贪、无瞋、无痴、精进四种合起来的，现在这个「放逸」，就是相反了。依贪、瞋、痴、懈怠这四种不正当的心理，对于种种烦恼，他的心随随便便，没有去提防这个是坏的，要留心，不要犯。也不晓得去防护它，不防护，，恶心说不定就起来了。对于像三十七道品这种种善品的修行法，也不能够去修习，也不想去修习。换一句话说，他也不想离恶，也不想行善，随随便便的。恶来了，他也不警觉，就去做恶，也不防止；好的事情，也不想做，这就是一种放逸的相。真正来说，放逸就包括贪、瞋、痴、懈怠综合起来所发生的作用。

所以，有了放逸，那就「不善增长、善法退失」，自然而然不好的心、不善的行为，一天一天增加了。普通来说，一放逸，就慢慢开始做恶了，做种种不好的事情。好的，本来有一点点，慢慢慢慢也就退失了，结果这一点点愈来愈萎缩，愈来愈没有了。我们这个世界上都看得到，一个人本来也不一定都是坏的，总想做好，知道坏的做不得，起初都是这样。后来，慢慢就随随便便，碰到了不好的人，慢慢慢慢的，坏的也做了。坏的愈做愈大，好的事愈来愈不做了，这是一定的道理，这两种是互相消长的。「不善增长、善法退失」，这是依放逸心而来的，这是放逸的作用。

这里的「不信」、「懈怠」、「放逸」，其实就是上面「信」的反面、「精进」的反面、「不放逸」的反面。

六 失念

云何失念？谓染污念，于诸善法不能明记为性。染污念者，谓烦恼俱。于善不明记者，谓于正教授不能忆持义。能与散乱所依为业。

「失念」，有的时候叫做「忘念」，好像忘记了这个念，其实还是一个念。我们众生的心一直都是有「念」的，只不过有好的也有不好的，有正确的也有不正确的。这个「失念」，它是个「染污念」，就是一个不清净的念，并不是失掉了念、没有念，佛法里面不是这样讲。不清净的念起来了以后

，对于种种善法就忘了，「不能明记为性」，不能够清清楚楚的，这个就叫「失念」。比方修行的人，知道事情什么是好的、什么是坏的，什么事情做得、什么事情做不得。但是，他如果心理上起一个不清净的念的话，对于应该怎么样做的正确的念就没有了，忘记了，失掉了，这个就叫「失念」。所以，失念就是失去一种正确的善念。比如念佛是清净的念佛，假使念佛的忘记了清净念佛，念到别的事情上去了，清净念失掉了，那就是「失念」了。

「染污念者，谓烦恼俱。于善不明记者，谓于正教授不能忆持义。」染污念，当然是不清净的念。这个念为什么不清净？以佛法来讲，念的本身没有什么清净不清净的；念如果有了烦恼同时起来，这个念就变成一种染污念，如果与清净的善法同时起来，就成了清净念。好像我们人也有这种人，他也不是个好人，也不是个坏人；他和好人在一块，他就是个好人，帮忙做好事了；碰到坏人，他也糊里糊涂就跟著去做坏事一样。这个念也是这样，念的本身可以善、可以恶。「俱」，是「同时」。所以，现在染污心起来了，就是与烦恼俱有了、同时了。与烦恼同时的念，比方念别人对我怎么样坏，或者念这样好、那样好，念种种五欲之乐这些。因为与烦恼俱的关系，与烦恼同时存在，心理上起贪、瞋等烦恼，这个念就是不清净的念、染污的念，就叫「失念」。反过来讲，假使是念佛、念法、念僧，心都在佛法上，这时候是个清净的念。同时有信心、无贪、无瞋、无痴等善心的话，这个心就是清净念，就是善念了。

念的本身是「明记不忘」的意思。过去的，能够记得清清楚楚，我们叫念——记念、忆念。失念，「于诸善法不能明记」，「谓于正教授不能忆持义」，就是对佛说的教授、佛说的开示、佛说的法忘了。烦恼心起来的时候，这个念就不能记住这许多事情。比如念佛，也有这个经验的，「阿弥陀佛、阿弥陀佛」，一下子心里就想到今天早上怎么了。心里想到别的地方，嘴巴还在念，真正心理上这个念就没有念佛的心了，就失掉了，这就叫失念。所以，修行就是一种正念现前，一直保持佛法所开导我们应该如何的这个念，令正念不失。假使一个人到临终的时候，正念现前，这就叫做不失正念。

「能与散乱所依为业。」假使心理上起了一个染污的念，正念没有现前了，那心就散乱了，东想西想，都念到别的地方去了。能与散乱为所依，这是失念的作用。「失念」也是一个念，不过是不清净的念就是了。

七 散乱

云何散乱？谓贪、瞋、痴分，令心、心法流散为性。能障离欲为业。

「散乱」也是一种心所法，能够使我们的心散乱、不归一，实际上也不外乎是贪、瞋、痴的一分。换一句话，不是贪就是瞋，不是瞋就是痴，或者是贪痴、瞋痴等混合起来的一种心。「令心、心法流散为性」，上面的「心」是六识，下面的「心法」就是心所法，使心和心所法不能归一、不能专一，这个叫做散乱心。

这个散乱心，「能障离欲为业」，能够障碍离欲，不能离欲。这个「离欲」的意思，是修定。我们普通说修定，那不过是修，不是真正的定。真正的定，第一个定叫做初禅，得了初禅，接著二禅、三禅、四禅，这是根本的定。要得这个定，就决定是要离欲界的欲，我们欲界是不会离开这一种欲的。初禅属于色界，不离欲界的欲，不能得色界的初禅。所以，修行的人真正修定修到超过了我们欲界的境界，心不在欲界的境界上转的时候，才能够得到初禅。初禅，经里向来叫「离欲、恶不善法，离生喜乐，得初禅」。离五欲，离种种的不善法，心理上定下来的时候，离生喜乐。初禅叫「离生喜乐」，就是离这个欲界欲，生色界法，得初禅。不过，这个离欲，和我们真正了生死的离欲还是不同，这是定，照道理是把欲压住了，没有断的。真正要断这个欲、离这个欲，那要讲智慧。定，要离欲；慧，也要离欲，这都是要心心归一。心散乱了，就障碍定，不能得定；不能得定，当然就不能离欲了。所以，「障离欲」是散乱心的作用。

八 不正知

云何不正知？谓烦恼相应慧，能起不正身、语、意行为性。违犯律行所依为业。谓于去、来等不正观察故，而不能知应作不应作，致犯律仪。

「不正知」，表面看起来就和「正知」相违反，没有正确的认识。这个又是有范围的，是指对于佛法方面应该要知道的，却不能正知。换一句话，我们自己在做什么自己不晓得，糊里糊涂的，以为很聪明、样样知道一样的，但是真正自己在做什么、在想什么，自己不晓得，这都是「不正知」。不正知，「谓烦恼相应慧」，它还是一种智慧，不过是不正确的，与烦恼相应的智慧。

原来，「念」是可善可恶的，「慧」也是可善可恶的。现在这个慧，并不一定是指开悟的般若。慧有世间的慧，有出世的慧，甚至有外道的慧，有这许多种种的慧。在印度，这个「慧」字本来就是通用的，是普通的名字。所以，慧如果是与烦恼相结合，那就是染污慧、不清净的慧，就不是佛法所要修的慧。如果是没有烦恼，与清净心相应、与定相应的，那这才是佛法所要修的慧。所以，「不正知」是烦恼相应的慧。烦恼，主要是贪、瞋、痴，慢、疑等种种烦恼。

这个与烦恼相应不相离的不正知，能够生起不正当的身行、语行、意行。身行就是身业，语行就是语业，意行，通常讲就是意业。举个代表，杀、盗、淫就是不正的身行；妄语、两舌、恶口、绮语，就是不正的语行；贪、瞋、邪见，就是不正的意行，像这一类的，就是十种不善业。这是举例，举个重要的，其实我们不好的身、语、意行很多，这是最主要的。这都是由「不正知」而引起的，因为与烦恼相应，当然是这样。

「违犯律行所依为业」，这是约出家人来讲的。佛觉得我们的身、语、意行有种种不合法，所以为我们制一种戒来规范我们的身、语、意。这个身业做不得，这个语业做不得，甚至内心里某种的念都不要起。佛的律仪，这个地方叫「律行」，佛法普通叫做「律仪」、「律仪行」，或者通俗的讲，叫做「戒」。佛法讲的戒，当然在家有在家的五戒；出家，沙弥有沙弥戒，比丘有比丘戒，比丘尼有比丘尼戒，浅浅深深，很多不同的。但是，真正最根本的，就是十种不善。这种的，就是佛没有制戒，做了还是犯的。佛不过是在当时的时代，对于某种觉得有许多特殊意义的，特别给我们制这个戒律。凡是戒律的，如果犯了，决定都是不出于身、语、意业的不正当。因此，既

然是不正知，是与烦恼相应的慧，起了不正当的身、语、意业，当然就是「违犯律行所依为业」。犯戒、犯律，就是依此而有的。

佛法平常都说要正念、正知，经里有很多地方提到，我们看《杂阿含经》，正念、正知这两句话最多了。换一句话说，就是不要失念，不要不正知。现在讲的不正知，都是讲出家人戒律里的，其实，在家居士们也可以参考的。

「谓于去、来等不正观察故，而不能知应作不应作，致犯律仪。」不正知，什么不能知呢？经上讲比方我到村庄里「去」，从村庄回到庙里「来」——「去、来」。在走路的时候，去的时候，要知道我现在要到村庄里去，现在正在去。回来就是回到庙里来，要知道现在是回来了。这就是「去、来等」，经上讲的很多很多了。「去、来」，我们平常叫做行、住、坐、卧，比方说走路的时候，坐下来的时候，住的时候，睡的时候，搭衣的时候，拿钵的时候，经上讲的就是这些事情，你看看，琐碎得不得了。其实，这就表示正知就是要在我们日常生活当中去正知，并不是我现在要用功了，那我要正知了，其他的，什么都忘了。那怎么成？这个功怎么用得好呢？所以，经上时常讲的，搭衣，知道是搭衣；托钵，知道是托钵；去，知道去；来，知道来；走路，知道走路；吃饭，知道吃饭，随时都知道。什么道理呢？你在吃，就知道吃应该要怎么样，否则忘了应该怎么吃（佛教里面吃饭的规矩满多的）。比方要到村庄里面去，到村庄里就要见到人的，见到人应该要怎么样？碰到小孩、碰到其他各式各样的境界，就知道注意，留心！留心！留心！随时知道，就随时警觉。佛在世的时候，真正讲修行就是在这个地方。后来禅宗好像也是讲在日常生活当中用功，但稍微还有点不同。是在日常生活当中，做什么就要知道什么，知道什么是应该怎么做，随随时时招呼到自己，那当然就不会犯了。心永远可以保持一种清净、安定，自然而然一直向上，不会忘记，这个是修行的方法。所以，都是正念、正知，《遗教经》里讲「守护六根」，也就是在讲正念、正知。不正念正知，不晓得照顾，那怎么能够守护六根呢？等于我眼睛在看，知道我现在在看；看到什么，马上就知道我看到什么。并不是我闭起眼睛什么都不看，不要看，这没有用的。看到什么，就知道是什么，不好的就不起其他的心理，保持自己的内心，这样子

在这个地方训练，养成一种修行。

声闻佛教的修行很实际的，日常生活当中都会碰到，所以「去、来等」是这么样的事情。不正知的人，对于去、来，行、住、坐、卧，讲话、穿衣、吃饭，一切一切的事情，他不能够正确的观察，不知道应该怎么做。不应该那么做，他不晓得，那糟糕了，他当然自然而然犯了。如果随随时时观察，随随时时都知道；随时知道这是什么时候，这个时候应该怎么样；知道什么时候讲话应该怎么样、走路应该怎么样；知道怎么做不应该、应该怎么做的话，就算烦恼一起，马上就控制了，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。跑到一个环境里面去，什么都忘了，连自己是出家人也忘了，那会不犯吗？自己是做什么的都忘了的。我们人总是自己以为样样知道，但最不知道的就是自己。你在做什么？你不信，去坐下来想一想，体验体验，就知道这个话是非常正确的话。假使知道自己是在做什么的话，那就有办法了，不过这个也是要训练的。

到这个地方为止，上面这八个，叫大随烦恼。表面看起来都是没有什么，不一定是什么很坏的，比如糊里糊涂、不太清楚，诸如此类的。可是，种种的烦恼、恶行，都因此而起来的。

辛 四不定心所

一 恶作

云何恶作？谓心变悔为性。谓恶所作，故名恶作。此恶作体，非即变悔，由先恶所作，后起追悔故。此即以果从因为目，故名恶作；譬如六触处，说为先业。此有二位，谓善、不善；于二位中，复各有二。若善位中，先不作善，后起悔心，彼因是善，悔亦是善；若先作恶，后起悔心，彼因不善，悔即是善。若不善位，先不作恶，后起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，后起悔心，彼因是善，悔是不善。

下面有四个，叫做「不定心所」。第一个，「恶作」，这个读「ㄨㄛˋ」。对于自己做了的事，自己厌恶、讨厌它，心想不应该做、做了不对；对于没有做的事，懊悔之前怎么不做，这都叫做恶作。「谓心变悔为性」，起一种

变悔心，不像起初一样了，起了一种厌恶心，心里想的改变了，懊悔了，反悔了。

下面解说，「谓恶所作，故名恶作。此恶作体，非即变悔，由先恶所作，后起追悔故。」什么叫「恶作」呢？就是「恶所作」，这不是说人家，是说自己厌恶自己所做的，觉得自己所做的不对。上面说「心变悔为性」，现在再解说，这个恶作的体并不就是变悔，恶作的时候还不是变悔，是因为恶作了，引起变悔。所以，「由先恶所作」，以后「起追悔」，「哎，不应该这样！」起追悔的心。其实，「恶作」的原意，就是因不满自己所做而生起的一种厌恶，所以说「心变悔为性」。

下面有两句话，本来好像没有什么关系的，不过这是佛法里面解说名字的一种体例，所以它举这个譬喻。「此即以果从因为目，故名恶作；譬如六触处，说为先业。」这世界上的名字，有一种我们叫「因中说果」。比方拿了钱上餐馆去吃饭，花了五十块钱，这是拿五十块钱买了饭菜来吃，我们说：「今天吃了五十块钱。」「五十块钱」，怎么吃法？钱不能吃，钞票也不能吃，当然是吃饭、吃菜，并不是吃五十块钱。实际上，这五十块钱是因，因为拿这五十块钱去买饭和菜，吃的是饭和菜，但是说的时候也可以说：「我吃五十块。」像这一种的讲法，就叫「因中说果」，或者这个地方叫「此即以果从因为目」。「目」就是「名」，就是说这个「果」从「因」为名。恶作是因，因恶作引起追悔，实际上里面要讲的，是变悔为性的这一种变悔心。因恶作而变悔，但是它不说变悔，而是叫做恶作。懊悔的这一种心，从恶作来的，就叫它「恶作」，所以说是「此即以果从因为目」。这种是讲文法、讲文字学了。举个例子，经上这种例子很多，「譬如六触处，说为先业。」什么叫「六触处」？我们有六根，眼、耳、鼻、舌、身、意，也叫六处。依这六处起六触，叫眼相应生起来的眼触，耳相应生起来的耳触……，所以六处也叫六触处——眼触处、耳触处、鼻触处、舌触处、身触处、意触处，实际上主要就跟六根一样。六根是从前生的业报所生的，我们生在人间，有人间的眼、耳、鼻、舌、身、意六根。比方生到畜生，一只小虫，牠就没得眼睛、没得耳朵、没得鼻子的，可牠总还是有根，身体总有的。这六触处是

从过去生中的业而有的，换一句话说，是过去先业所感的果报。可是，经上不说这样，经上说「六触处」称之为「先业」，是过去生中的业。如果严格地讲清楚的话，这就不对了，可是经上就是这么讲，这就是「因中说果」。过去的业是因，因这个业感六触处的果，所以就叫六触处为「先业」，等于「吃五十块」的比喻一样。世俗上的文字语言，就有这许多的习惯，就有这种情形。所以，实际上这个地方所讲的是「心变悔为性」，可是它的名字不叫悔，叫做恶作，这叫从因为名。

「此有二位，谓善、不善」，恶作不是烦恼，它可以是烦恼，也可以不是烦恼，有善的，有不善的。「于二位中，复各有二」，善与不善当中，又都各各有二。善的有两类，不善的也有两类。

「若善位中，先不作善，后起悔心，彼因是善，悔亦是善。」比方起初应该要做好的事情，没有做，后来生起悔心，「之前怎么不做？」比方说方才别人来劝去做好事，「当时怎么不去呢？」那么，这一个懊悔的念是好的。方才善的事情、好的事情错过了，没有做，所以起懊悔心，那么这个因是善的，懊悔也是善的。「若先作恶，后起悔心，彼因不善，悔即是善。」假使先做恶事，后来起懊悔心了，「唉！这个事情，我怎么做了呢？」「不应该做的事，我怎么去做了呢？」对不好的事情，生起一个懊悔心。做不好的事情，这个因是不善的，可是生了悔改的心，这个懊悔是善的。所以，不做善而懊悔，是善的；做了恶而懊悔，也是善的。

反过来，这两种都是坏的，都是不善的。「若不善位，先不作恶，后起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，后起悔心，彼因是善，悔是不善。」比方「哎！我方才应该是骂他几句，应该要打他两下子，可惜没有做。」起初没有做坏的事，后来生起个悔心，想要做坏事，这个因是不善的，这个懊悔也是不善的。再如有一个很苦的穷人，到你这里来，你给他一点布施，给他一点东西或给他几个钱，他走了。「几个钱，冤冤枉枉的，这样子丢掉了。」先做了好的事情，因是善；后来又生悔心了，那就糟了，这个心是坏的。所以，善的和不善的，都分成两类。悔心有好、有坏，所以叫「不定」。「恶作」是个不定心所，也可以是善的，也可以是不善的，看你懊悔什么事。

做了好的，生悔心，那就是坏的；做了坏事，生悔心，这个悔心是好的。

二 睡眠

云何睡眠？谓不自在转，昧略为性。不自在者，谓令心等不自在转，是痴之分。又此自性不自在故，令心、心法极成昧略，此善、不善及无记性。能与过失所依为业。

这个「睡眠」，不是睡觉，是一种心所法，一种能够使我们睡觉的心理作用，并不是糊糊涂涂睡觉就叫做「睡眠」。「昧」就是不明白，「略」是简略。比方我们普通对事情分得清清楚楚，到了那个时候，迷迷糊糊不清楚了，心慢慢慢慢昧略，慢慢慢慢自然就睡觉了。

「不自在者，谓令心等不自在转，是痴之分。」「心等」，这个「等」是我们的身体，就是能够使我们的心、使我们的身，都不能自在。比方我要看书，坐在那里却打瞌睡了，就不自在了。你想要这样，身、心都不听招呼了，自己不能做主了，这叫不自在。为什么呢？里面的睡眠心所发了。当然，在我们平常讲，那是因为我们的身体太疲劳了，太倦了，到了那个时候，撑不了，要睡觉了，要休息了。其实，也不一定这样的。有的人身体好得很，精神好得很，他并不一定是身体怎么样的疲倦到动不来。可是，天天这个时候睡觉，到了睡觉的时候，眼睛一闭，这一种睡眠心所渐渐渐渐开始活动了，一活动的话，就愈来愈迷糊，迷糊迷糊就睡著了。他并不一定是疲倦了要睡觉，是到了那个时候，睡觉成了一种习惯一样。其实，如果不睡觉，还不是一样在那里跑，所以不一定是因为疲倦。当然，或者是疲倦引起的，或者不是疲倦，是一种习惯，到了那个时候去睡了。去睡的时候，眼睛一闭，慢慢慢慢，他不会想得很清楚了，这叫「昧略」。睡眠心所「令心等不自在转」，也是种愚痴的一分。

「又此自性不自在故，令心、心法，极成昧略。」睡眠心所使身心不自在，所以使我们这个心、心所法非常的暗昧、不明了，不能细细的去了解了，就慢慢慢慢睡了。「此善、不善及无记性」，睡眠心所也有善的，也有不善的，也有无所谓善不善的无记。睡了以后，在睡眠当中，我们心还在活动

，就做梦了。梦中如果是还记得念佛，看到佛菩萨，这个就是好的。如果做了梦昏昏沉沈的，在梦里尽做坏事情，当然就是不善的。其他无所谓善不善的，就是无记，所以睡眠心所通善、不善、无记。

睡眠心所虽然是通善、不善、无记性，可是「能与过失所依为业」。过失可以依此而起的，什么道理呢？睡眠本来好像也没有什么不好，但一直睡下去的话，起身起得太迟了，原本每天这个时候起来做功课，结果做功课都忘了，那不就是睡眠引起的过失了？甚至于应该做的事情都忘了，这种种的，所以睡眠也会引起过失。佛时常在很多地方警觉我们睡眠，但也不是叫我们不睡觉，而是要警觉，到了一定的时间，就要醒来。所以，想要睡眠的时候，作光明想，这样子睡著的话，非常之警觉，到了那个时候一定就会醒来了，免得引起种种的过失，耽误了正当的事情。即便不讲佛法的事情，世间上的事情就有因为睡觉出了问题的。比方明天几点钟搭什么车，到那里去办个什么事情，那边约好了几点钟。好了，一睡睡过头了，不得了，错过了时间，跑到那里已经来不及了。诸如此类的，引起种种问题，引起过失。当然，佛法上的修行也是一样的。

恶作、睡眠都是「不定心所」，是善或是不善，不一定的，必须看当时的情形。

三 寻

云何寻？谓思、慧差别，意言寻求，令心麁相分别为性。意言者，谓是意识，是中或依思、或依慧而起。分别麁相者，谓寻求瓶、衣、车、乘等之麁相。乐触、苦触等所依为业。

行蕴的心相应行（也就是心所法），剩下最后两个，一个叫「寻」，一个叫「伺」，古代翻成「觉」、「观」，翻译不同。其实「寻」和「伺」两个性质差不多，稍稍有一点差别而已。

寻心所，真正讲起来，并没有一个特殊的自性，它实际上是思心所和慧心所的一种差别，也就是在这两种心所之间稍微不同的心理作用。大体上讲，我们普通去推求、研究，去寻求、了解这个事实、事实里面的意义，这一

种的心所法，叫做「寻」。「意言寻求，令心麁相分别为性。」下面就解说「意言者，谓是意识」，这个寻心所与五识不相应，专门在第六意识当中才有的。以阿毘达磨来讲，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识就是我们感官直觉的一种认识，当然也是一种分别。这种直观、直觉的分别，到了我们的意识当中，它就有推求、研究的分别了，所以说「意言寻求」。因此，寻心所是一种与意识相应的思惟作用。

上面说「思、慧差别」，下面就说到「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，抉择分别，就是我们普通单纯的认识作用一样，去了解它是这样、是那样。思，带点意志作用，心里想要去了解它，或者从内心要求要去知道它，或者证得了以后好像很客观的考察、研究、了解。上面说「思、慧差别」，就是这个意义，或者是从思引发的，或者是从慧而起的，但是都是透过意识所有的一种「寻求」的心理作用。这个寻求、推求，它是「令心麁相分别」。寻的推求，是一种麁相的分别，所以下面举例，如寻求瓶、衣裳、车、乘这一种的麁相。这一种心所法，就叫寻心所。

因为推求、寻求，「乐触、苦触等所依为业」。依这个寻心所，或起乐触，或起苦触，接下来，起触就要起受了。比方我们去了解一件事情的时候，去推究，但就是弄不懂，求不到，推求不出来，心里就慢慢慢慢生起一种不舒服的感觉。假使一推究就发现了，了解了，推究懂了，心理上就感到很快活，就会起乐触、起乐受。所以说乐触、苦触都是依寻而起的。

四 伺

云何伺？谓思、慧差别，意言伺察，令心细相分别为性。细相者，谓于瓶、衣等分别细相成不成等差别之义。

「伺」和「寻」是差不多的，不同的在寻是了解麁相，伺是了解细微的相。以心的作用来讲，寻，是一种麁动；伺，是比较微细的一种心理作用。此外，两个都是与意识相应。举个例子来讲，比方「瓶、衣等」，一个是分别瓶、衣的一种麁相，一个是分别瓶、衣的一种微细的相。「分别细相」，是取成不成之义，比方在衣裳上，看到细微的地方做得好不好，什么地方有

缺点之类的，这是对衣裳的观察。

平常，我们这两个心所都在活动，对事情的了解，或者是一种粗的了解，或者是细微的了解，都有的。不过，这两个心所和修定特别有关系，约此可分为三个阶段。最初得到的定，叫「有寻有伺」，也有寻求的作用，也有伺察的作用，有这两种心所。这是到了初禅定，有寻有伺。初禅到二禅这个中间，有一个叫「中间禅」，到了这个时候，「无寻有伺」，没有寻了，换一句话，粗动的寻求的思、慧没有了，分别比较细微了，不过还是有这一种「思、慧差别」，一种很细微的推究作用还有。到了二禅，叫「无寻无伺」，寻、伺这两种作用都没有了。所以，我们普通如果只是在平常的事情上去了解，这两个心所不过是粗、细的差别；要在修定上，才了解得到这个层次的不同。这两个心所，普通不大好分别的，于是古人说了个譬喻，论师里面好像很多人也举这一个譬喻的。如同猫夜里跑出来，牠只想要捉老鼠。猫一跑出来，眼睛东一望、西一望，东想西想，找啊，这就譬喻好像「寻」。牠慢慢地知道了，找到了洞，这只猫就不动了，就坐在洞口，两只眼睛看著洞。做什么？你一出来，我就抓住你。牠那个时候不是东张西望到处找了，集中了，这个就譬喻「伺」的心理作用。因为猫看到了洞在那里，牠知道只要守在洞口，眼睛一动不动很安静的看著它，也不要跳，也不要动，也不要东看西看了，就是看住这个洞。这是譬喻，说明我们心理上寻、伺这两种作用的粗、细现象。所以，寻心所比较动，作用比较粗，伺比较细微。

寻和伺这两种作用很重要，没有寻和伺，我们世间上的语言、文字都不能成立的。因为语言、文字都是推想、联想，种种各式各样的心理活动分别来的，我们世间上所有的语言、文字，都是要有寻有伺才有的。如果到了无寻无伺的阶段，就不会发语言了，不会讲话了。另外，寻和伺在修定上是根本重要的，佛在世的时候，都是讲修定时讲的。像我们现在的心很粗动，粗的也有，细的也有，当然是没有得定的。最初得到定的时候，还是有寻和伺这两种心理作用。定慢慢再深一点的时候，粗动的寻没有了，只有伺。再高一点的话，到二禅，寻、伺都不生了。那个时候，有没有分别？知不知道？知道！不过，这个知道等于我们身体上直觉的感觉一样。分别还是分别的，

不是说没有分别，这种分别，佛法里面叫「自性分别」，因为推究的分别没有了。既然是一种心理活动、心理作用，它当然有分别，所以定还是有分别的。但是，这一种分别等于我们的直觉，碰到一下，立刻有个反应，没有什么再思考、研究它是什么的。一碰就知道，立刻有反应，直觉的一种分别，叫自性分别。

寻、伺这两种心所，说是善的吗？不一定。是恶的吗？不一定。有好、有不好，通于善、不善，端看心寻伺的是什么，所以叫不定心所。什么叫善、不善呢？举个例子，佛平常有时候就以这个意义来譬喻的。比方亲里寻、国土寻，这是讲出家人出了家以后，还想到他的家乡，想到他的父母、朋友，想到这许多各式各样的事情，东想西想的，这许多都是不好的寻。这样的寻，东想西想，那怎么修行？怎么能安定下来呢？或者是贪寻、瞋寻、害寻，这是寻的时候与贪同时，或者与瞋恨同时，或者与害同时。这许多心理作用，都是不成的，修行就是要没有这许多寻。那要有什么寻呢？叫出离寻、无瞋寻、不害寻。寻还是要寻啊，我们那能够不寻？总要分别的。分别，要出离这个贪寻，要离爱、离贪欲，要不起瞋恨心的分别，不要起用暴力损害他人的分别，只起好的分别、善的分别。那么，这样子是不是就开悟了？当然不是开悟，但这是基础。连这种分别都没有，尽是许多不善的寻、伺，那怎么能开悟呢？连定都得不到，不要说悟了。所以，经上对寻、伺，每每都是用在这一方面来说明这许多的道理。

第二项 心不相应行

云何心不相应行？谓依色、心等分位假立，谓此与彼不可施设异、不异性。此复云何？谓得、无想定、灭尽定、无想天、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性，如是等。

上面讲五蕴，色、受、想、行，这行蕴之中有两类，一类叫「相应行」，一类叫「不相应行」。「相应」，就是同一个时间去做同一个事情的时候，彼此之间好像互相合作、互相帮助，共同一起的。「相应行」，就是心所法。另一种，叫做「不相应行」。同一个时候起来，但是乙所做的事，甲没

有帮助他。两个是同时的，可是所做的事不一定相同，只是俱有、同有。举一个例子来说，比方甲要到一个地方买一样东西，找一个人同时一起去，两人同去，同到那个地方，两个人商量商量，买了。买了以后，互相帮忙一起拿回来。这等于「相应」的样子，同时有、同所缘、同做。不相应行呢？比方甲要到一个地方，向也要去那里买东西的乙说：我也要到那里去，我们一同去。到了那个地方，乙要买什么东西，乙自己挑。好不好、要不要？乙自己决定。乙买了，乙自己拿回来，甲不帮忙，等于是这样的。同，还是同时的，可是，事情方面不相同，不互相协助的。这是譬喻不相应行，是俱有，不是相应。

相应的心、心所法，叫做相应。其他有很多的法，是同时有，可是不相应。实际上，本来经里面佛说五蕴的时候，并没有说这个相应行、不相应行。不过，后来论师研究、分析出来，觉得在「行」当中，有这两大类的不同，就分成相应行、不相应行。像现在锡兰，他们就不谈不相应行，北方的说一切有部、经部，以及大乘佛法都是讲不相应行的。

先总说不相应行，「云何心不相应行？谓依色、心等分位假立，谓此与彼不可施设异、不异性。」这是心不相应行的定义。「此复云何？谓得、无想定、灭尽定、无想天、命根、众同分、生、老、住、无常、名身、句身、文身、异生性，如是等。」这是所谓十四种不相应行，这种名字都是经上有的。其实，也不一定只是这十四种，不过经上平常用到这十四种的不相应行。

「依色、心等」，这个「等」是指心所法。「分位」，有约种种方面讲的不同的分位，比方一法生起来、灭下去，「生」和「灭」也是一种分位的差别。以大乘来讲，「不相应行」是假立的，是依色、心、心所法「分位假立」的，但却是「此与彼不可施设异、不异性」。这一种法，你说它是在所依的法之外另立一种法吗？不能说是另外有一种什么法。你说它就是所依的这个法吗？也不能说就是这个法。所以，不可说它是异，也不可说它是不异的。这种话，本来大乘佛法讲缘起性空时，时常要讲这许多话的，现在虽然是以大乘法相方面来讲，它也有这一种的意义。

举个譬喻，比方我们是一个有生命的活的人。「活的」，究竟是什么东西是活的？是眼睛是活的？还是耳朵是活的？我们这个人，以物质分开来一分析的话，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，那都是各自各的东西。在医学上来讲的话，他们也讲这是消化系统，这是呼吸系统，这是循环系统，各有各的不同的生理器官。这许多一和合起来的话，成为我们这个叫做活的人。活的人，就有一个生命，那么，是离开了我们这许多物质的器官之外，还有一个生命吗？不能这么说！离开了，到那里去找得到呢？是活的，离开了就找不到。如果说就是，那也不能这么说！为什么呢？比方手，人死的时候，手还在那个地方，可是人就已经不活了，所以不能说手就是活的。诸如此类，不能说就是，也不能说不是，但是是依它而安立的。

比方讲「时间」，时间，大家好像都懂，一天二十四小时。其实，不一定二十四小时，我们古代中国人说十二时辰，也一样。一分析起来，分成一百刻，也是一样的。时间究竟是什么东西呢？时间，也是一种不相应行。人也好，外面的东西、太阳、月亮也好，我们直觉上看到一个法的活动（先不论现在科学上是不是这样讲），我们因为它动，发现前后不同。因为前后不同，时间的观念产生了，我们就知道有时间。离开这些东西，这个时间是空里空脑的，什么叫时间？没有离开这一切法的活动而有另外一个叫做时间的东西。反过来，你说就是吗？也不。这个东西已经都没有了，时间好像还在那里，它好像还可以叫做时间。所以，像这一类的，就叫做不相应行，依物质、心、心所法的分位差别而假立的，还不可说一、不可说异。

甲 得

云何得？谓若获、若成就。此复三种，谓种子成就、自在成就、现起成就，如其所应。

「得」，我们普通或者叫做「获」，获就是得到的意思。「得」也好，「获」也好，「成就」也好，差不多。比方说钱，我做生意的，今天赚到了，就得到了。当时得到，叫「得」。得到了以后，这个钱一直是我的，这在佛法的名字就叫「成就」，其实还是「得」，不过这个得叫做「成就」。所

以，最初得到的创得叫做「得」，得到了以后，一直得到在那个地方，这叫「成就」。举个例子来说，比方有个人送你一笔钱，真正交给你的时候，你「得」到了这一个钱。你得到了，放在口袋里也好，放在银行里也好，永久是你的了，你永久是得到了，这就叫「成就」了。

为什么要讲这许多呢？本来这种「得」、「成就」，都是从修行的意义来讲的，例如修定得到了什么定，成就了什么定了。讲烦恼也好，讲修行成就也好，都是和修行有关系的。

「成就」和「得」稍稍有点不同，但真正意义是相同的。比方像打拳，打出功夫来了，有功夫了，「得」到了。得到了以后，你还一直在打吗？没有打。没有打，还是得到，功夫一天到晚都在的，要使出来就使出来，这叫「成就」。像我们记得了，什么事情是什么什么样，记住了。记住了以后，做其他事情的时候，根本没有想起来，可是一直是这么样的，还是记住，还是记得的。做什么事要用到的时候，一想就想起来，这就「成就」了。

那么，这个「得」、「成就」是什么呢？说一切有部讲：这个「得」是个东西。比方说我们造个善业、造个恶业，这个行为刹那就过去了，可是这个善、恶业都还在。我造的，我有这个善业，我有这个恶业。怎么说是我的呢？因为我好像得到了它，好像有个「得」去得到那个东西。说一切有部把「得」看成一种实在的东西，不过，大乘佛法里并不是这样讲。「得」，是依你得到这个法来安立的，但是，依它就是它吗？不相同。等于我说「记得了」，记得，但是我现在并没有想它；没有想它，我还是记得。如同我得到了一笔钱，这钱是我的，说不定我都忘了丢在抽屉里，都忘了很久了，但是还是我的，还是得到了。所以说，得到了和拿在手里是不同的，它可以不现前，但还是我的。所以我们造了业以后，得到了这个业，成就了这个业，虽然我们看也看不到，这个善、恶业还是你的，成就了。

讲定也是这个样子，修行修到了，得到了定了，等于打拳的打出了功夫一样，得到了。得到了，然后出定起来做事。那个时候的心，虽然稍稍不同一点，不过当然不是定心，还是同普通的心，还是做事管做事，讲话归讲话。

要入定了，心一静，定就马上现前。这是修得顶好顶好的，超作意位，这起初可不容易。很多人就是得到了以后，坐下去都还要经过一个时间定才现前，但是总是得到了、成就了。慢慢慢慢熟练之后，熟到一坐下去，定就马上现起了。「得」，就是依我们人能够得到定的关系而建立的，并不是另有一个东西。所以，也不能够离这一个法，但也不就是这个法。

「此复三种」，有三类，一类叫「种子成就」，一类叫「自在成就」，一类叫「现起成就」。「如其所应」，照著它不同的内容，应该怎么讲就怎么讲。什么叫「种子成就」呢？唯识宗讲种子的，比方说学佛的人发心往后一直一直向解脱用功，来达到解脱的阶段，这就是解脱的善根成就了。已经解脱了吗？还没有解脱，是解脱的根成就了，这是「种子成就」。比方我们讲记忆，记得了，其实也就是种子成就。我看了，留下一个印象，我们现在人讲脑筋，佛法是讲在阿赖耶识里面，它这个潜在的能力保存在那里，这就叫「种子成就」。

什么叫做「自在成就」呢？佛法里讲转轮圣王，要做转轮圣王的时候，他的功德真正有做转轮圣王的资格，他七宝成就。有七种宝，象宝、马宝、主兵臣宝、女宝、主藏宝、珠宝，顶好的还有轮宝，这叫「自在成就」。他功力到了，自然而然会得到。比方修定的，定的力量得到了，能够发神通，成就通了，这叫「自在成就」。

什么叫「现起成就」？现在得到，当时现起，这一种叫做「现起成就」。说个譬喻，照我们中国的古老方法，比方生下一个男孩子，他一生下来的时候，他的家里的家产已经是他的了，他有继承权了，这些将来就是他的。可是他怎么晓得？小孩他只晓得吃奶，哭还不太会哭，什么话也不会讲，眼睛还不会睁开来。可是，他已经「得」到了。等到慢慢长大了，父亲真正的把家产交给他了，那这个是「现起」了，属于他了。其实，并不是现在才属于他，实际上早就是他的了，从前等于是「种子成就」一样，现在是「现起成就」，现在得到了。

这种，讲了好像没有什么意义，其实假使要讲得定、修定这种事，就会讲到这许多问题。所以，有「未来得」、「现在得」、「过去得」。得到了以后，过去了，过去还是得到。还没有来，已经得到。现在，现在得到。这许多特别名字，不晓得的，问讲这些得、不得的做什么？假使真正研究佛法，要讲到定、业之类的，才知道有这许多问题。要了解这许多，才讲得通，否则这佛学理论通不过去。

乙 无想定

云何无想定？谓离遍净染，未离上染，以出离想作意为先，所有不恒行心、心法灭为性。

这一种，叫做「无想定」。一般其他的定，它是有心的，有心理作用的。初禅、二禅、三禅、四禅，都是以定心来建立的，心里想得到这种定，内心之中有这一种定的境界，那么当然就得到这种定了。这个「无想定」里面，没有心理活动，没有想。不但是没有想，像我们普通的眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，一切都不起了。这一种定，不能说它是身体，也不能说它是心。心，它没有起来；你说身体，眼、耳、鼻、舌、身这种身体的物质，怎么能够成就定呢？因为既不是色，又没有心，所以经上说无想定是一种不相应行，就是这个道理。

无想定的境界，「谓离遍净染，未离上染」。第三禅有三天——少净天、无量净天、遍净天，第三禅最高的叫「遍净天」，「遍净染」属第三禅。凡是得禅定，要离开下面的烦恼，才能够成就上面的禅定。比方要离开了欲界的烦恼，才得到初禅；离开初禅的烦恼，才得到二禅。无想定是属于第四禅，第三禅遍净的染污已经离开了。「未离上染」，三禅以上的，还没有离开，因为它是属于第四禅的。

无想定怎么修行呢？「以出离想作意为先」。修行任何一种定，它都有一个方便。无想定本来是一种外道的定，他觉得众生一切的苦恼，追根究底的毛病，就是我们色、受、想、行、识的这个「想」。他把「想」看成是问题所在，认为修行要求解脱、要了生死，就不要起这个「想」。所以，他这

个修行的方法，以出离想的作意为方便，就是作意不要起这个「想」，以离这个「想」做方便。那么，以这个样子修行，慢慢慢慢实现了，达到的时候，「想」不起了。想，是佛法里的心心所法，是相应行。上面讲受、想、触、作意、思这五种叫遍行心所，有这五种遍行心所，就有心识，如果没有了的话，心识也就没有了。那么，这个想没有了的时候，受、触、作意、思，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，一切都不起了。所以，想没有了的话，一切前六识的心、心所都不现前了，到了这种境界，就到了无想定的境界。所以，「以出离想作意为先」。「出离想」就是停止这个想，离开这个想，不起这个想，出离这个想，止息这个想。以这一种的作意，起先注意，思惟我要离这个想、要离这个想，以这一个为先，结果「所有不恒行」的「心、心法灭」。修定修到这个境界，所得到的叫做无想定，是不相应行的一种。

「不恒行心、心法」，就是前六识和与前六识相应的心所法。比方我们看东西的时候，就生起眼识；没有看，眼识就不起来了。我听到声音，耳识就生起来；没有听到声音的时候，耳识就不起来。眼、耳、鼻、舌、身这五识，有时候起来，有时候不起来，不是恒行的，不是一直一直都起来的。我们人睡醒之后，一天到晚意识大概一直都不断的起来。不过，虽然起来的时候非常的多，有时候还是不起来的。如得了无想定的时候，不起来。有的人睡觉睡得顶好顶好的，不做梦的，没有梦的睡眠，前六识都不起。梦心是第六意识，所以假使睡觉时有梦，第六识还是有的。睡到梦都没有的，那前六识就都不会起来。所以，这个前六识，不是恒常有的，叫做「不恒行」。

丙 灭尽定

云何灭尽定？谓已离无所有处染，从第一有更起胜进，暂止息想作意为先。所有不恒行及恒行一分心、心法灭为性。不恒行，谓六转识。恒行，谓摄藏识及染污意。是中六转识品及染污意灭，皆灭尽定。

「灭尽定」，那是不容易修到，很少很少的，在定当中，是最高的定。定可分九种，初禅、二禅、三禅、四禅、空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定，最上面就是灭尽定，这是定法当中最高的定。

无所有处，是属于无色界的。灭尽定是「已离无所有处染」，无所有处的烦恼染已经离开了。换一句话，还是属于非想非非想定的层次，可是，不是非想非非想定，这里面有一点不同。「从第一有更起胜进」，「第一有」，就是三界生死当中的最高处，就是非想非非想天。在非想非非想天，这个定「更起胜进」，再起一种精进向上。这个方法，和无想定差不多，但不同一点是「暂止息想作意为先」。无想定是外道定，他以为「想」是生死根本，把一切想停掉了就好了。这是外道的想法，这是错了。灭尽定，或者讲「灭受想定」。修灭尽定的人，虽然也是息这个「想」，灭「受」及「想」，使它不要起来，但是他知道这是暂时的，不是永远的究竟办法，所以他只是「暂止息想作意为先」。他可以达到一个比无想定还要高的境界，「所有不恒行及恒行一分心、心法灭为性」。我们一般众生从来没有断过的，就是染污的第七识；第七识相应的，就是恒行心心所法。不但前六识不恒行的心心所法停了，第七识染污的心心所法也不起了，这就是达到了灭尽定的境界。

无想定是凡夫定，灭尽定是圣人的定，是要得了三果以上的圣者，或者是得了四果阿罗汉果，或者是大菩萨、佛才有的。所以说灭尽定和上面的无想定不同，它的目的是休息一下，等于我们很烦、很累，要休息休息睡一觉一样。三果以上圣人的休息，有一种特殊的休息方法，就是修这个灭尽定。得到了灭尽定的话，一切的心心所法寂然不动，不起了。不晓得的人以为这叫涅槃了，其实不是的，还不是涅槃，但是，那个境界同涅槃非常类似的。入了灭尽定，有的可以经过很久很久的时间。释迦牟尼佛到八十岁那一年，在毘舍离国身体有病了，经里讲他就是入灭受想定。入了这个无受想定以后，苦痛当然就止息了，他在这里面休息一段时间，而后才出定。所以，这是三果以上的圣人，为了使身心暂时得到充分的休息，或者是对外面环境的烦扰之类的，得到一种休息，他才修这个定。他明明了了知道这不是究竟的，所以叫「暂止息想」。暂时的，等到出了定的时候，还是恒行、不恒行的心心所法又起来了。这是第七识不清净的染污心也不起了的圣人。

「不恒行，谓六转识。」「转」是生起来的意思，六种生起的识，有的时候起，有的时候不起，就是「不恒行」。「恒行」的是「摄藏识及染污意」

。「摄藏识」就是第八阿赖耶识，「染污意」就是第七识，这个也是我们众生一直一直都有的，所以叫「恒行」。灭尽定，是六种转识不起，染污意也灭了，但恒行的阿赖耶识还在那里活动，所以叫「恒行一分心、心法灭」。

丁 无想天

云何无想天？谓无想定所得之果。生彼天已，所有不恒行心、心法灭为性。

佛教讲的定力，修什么定，不得解脱的，将来就要得什么样的果。证得初禅定，将来要生初禅天；得二禅定，将来就要生二禅天；得了无想定，生无想天，无想天属于四禅天。「所得之果」，这就是报；众生生到无想天，是「无想定」所得的果报。「生彼天已」，生到无想天的，不恒行的心、心所法都不起了，和无想定的境界一样。不过，像我们人修无想定，我们的身体仍在欲界；死了以后生到无想天上去的话，心理上不起六识的境界，和无想定一模一样。

照经上或者论上讲的，生上去的时候，最初心还是有「想」的，一起「想」以后，接下去就是「无想」了。等再一起「想」的时候，就是从无想天退，等于说在无想天上就死了，那么又要随业生到什么地方去受报。无想天因为一切心心所法灭，这种境界本没有心，不能在心上建立，所以说是一种不相应行。

戊 命根

云何命根？谓于众同分，先业所引住时分限为性。

我们中国人时常讲「命根子」，佛法也讲「命根」，从生出来到死，一直有个命根在那里。比方无想定，心心所法虽然不起，命根还在；生到无所有处天、非想非非想处天，命根也还是在。其实，「命根」并没有一个什么真正的命，是假想的，假立的。

「众同分」，又是佛教一个很特别的名字，下面有解说的。比方我们人和人，是一种同类，样子也差不多。虽然仔细看起来，眼睛、耳朵、鼻子，没有一个人完全一样的，但是大致上看的话，大家都差不多，人和人都有一

种共同性，同属一类，叫「众同分」。所以，天和天，就叫「天同分」。人和人，都是人，我们就叫「人类」，人同这一类，「人同分」。比方我们生在人间，人的众同分；生在天上，属于天类，天的众同分。

「于众同分」一生了以后，「先业所引住时分限为性」。从前过去生中的业力，所引起的一种力量，能够安住多少时间，在这个限度之内，我们就假定一个名字，叫做「命根」。假定说人都可以活一百岁，这命根就决定了。一个人前生造了人的业，现在生在这个世间做个人，一生下来的时候，这命根就决定了是一百岁，不会超过的。当然，事实上，或者多少会多几岁，但是，有一个限度。为什么不会超过呢？因为过去的业力所引起的力量，决定在这个限度之内可以维持，可以一直一直活下去，这我们就叫「命根」。当然，当中发生其他的横祸、饮食不当、自己不晓得照顾这一类，慢慢慢慢活不到一百岁，那是另外的问题了。

比方我们修条马路，马路有高级的，有低级的。要修最高级的马路，那它要讲标准的，水泥是什么样的水泥，放水是放多少水，拌水泥是怎么拌，下面地基怎么做。这一条马路铺好，比方说三十年、四十年，它有一个限度，就是没有人走，超过了这个年数，这条路还是要坏的。假使说这条马路本来是可以载十吨重，现在弄个二十吨重的东西，一下子把它压坏了，那是另外的问题了。如果稍稍有一点坏，赶快修补，可以维持久一点。等于我们人一样，有了病，赶快医病；生理上，饮食、冷热，招呼好一点，可以维持，否则不到这个界限就破坏了，它有个限度。什么都有限度的。我们家乡有一种树，叫杨柳树，长得快得很，一长就长得很高、很快。长，它一直长到色界天吗？不会！它长到差不多就不长了，它有一个限度。为什么长到差不多就不长了呢？就是它这个种子只能长到这个程度，不能再长高了。尽管怎么长，到了这个地方它就停止了。等于我们人，不管怎么保养，就是天天吃人参，也没有用的。到达那个时候，还是不成的，因为我们这个生命它就有一种决定。从前业所引的，现在得到我们这个人的身体，就有一种局限性，有一种限制性。等于我们修了一条马路，看是什么马路，高级的、低级的，它有多少年数，都有这种决定在那里。这个就是比喻我们的命根，命根就是这

个样子。

我们因前面过去的业生下来，使我们这个人可以维持多少时间，一百岁、一百二十岁，就在这个时间之内，它不断的，生命可以一直一直维持，不会断的，我们就叫它命根。命根还在，就是生命还在，但这个命根也是假立的。

己 众同分

云何众同分？谓诸群生各各自类相似为性。

「众同分」，就是众生同类的类似。比方，我们人和人是一类，叫「人同分」。天和天同一类，叫「天同分」。畜生和畜生是一类，鸟和鸟是一类，鱼和鱼是一类。不过，平常大多只讲「人同分」、「天同分」。众生业报所感，生到同一趣当中，虽然业报各各不同，可是样子都差不多；如我们人都差不多样子——同分。所以说「谓诸群生」，这个「群生」就是众生，天、人、地狱、畜生、饿鬼都是的，叫做一切众生。「各各自类相似」，一类一类的，彼此之间一种差不多的、类似的特性，这就叫「同分」。因为有各式各样的同分，叫「众同分」。我们人为什么都差不多的？因为有人同分，就是人的一种类性、共同性。唯识家讲这是不相应的假法，是假有的。

庚 生、老、住、无常

云何生？谓于众同分所有诸行本无今有为性。

云何老？谓彼诸行相续变坏为性。

云何住？谓彼诸行相续随转为性。

云何无常？谓彼诸行相续谢灭为性。

这四个，生、老、住、无常，佛法真正讲「无常」，有时是讲「变化」的意思，但这个地方讲的「无常」，差不多就是「死」的意思。我们也有讲「无常到」，后来慢慢变成无常鬼来了，其实无常到就等于是死亡到，死亡的意思一样。所以，生、老、住、无常，就是生、老、住、死。

佛法之中，拿众生来讲，人也好，天也好，地狱、畜生、饿鬼，都是一样的；生，生了以后，老、住，到最后是死。有些分成三种，把「老」和「

住」合而为一，现在这里把它分开，所以分成四相。约众生讲，叫生、老、住、无常；假使是我们这个地球，那不叫生、老、住、无常了，叫成、住、坏、空。成，这个地球慢慢慢慢形成了，成功了；一个长期的安定维持；慢慢慢慢坏了；到最后，地球也毁了，不见了，就是成、住、坏、空。比方一张桌子，现在造成了；用五年，用十年，都是这张桌子——住；慢慢慢慢坏了；到最后垮了，没有桌子了。世间上的一切，都是经过生、老、住、无常这一个过程，一切都是变化的过程。这四个过程，叫四相，一切有为法就是这四种的相。假使将「住」和「老」合而为一，叫三相。有为法有三相，或者说有为法有四相。众生也好，非众生也好，一切有为诸法，从生到灭的过程，有这四个阶段。

现在这个地方的生、老、住、无常，还是以我们众生来讲。「众同分所有诸行」，上面讲人同分、天同分，畜生、饿鬼，都是一类一类的众生，每一类的众生就是「诸行」。这个地方的「诸行」，和上面讲的相应行、不相应行的「行」意思不同。相应行、不相应行的行，是五蕴当中的行蕴。现在这个地方的「行」字，是广义的「行」，一切生灭变化的法，就是叫做「行」。在我们常识当中，所能见到、所能想到的东西，都是在不时变化过程当中的东西，我们叫做「行」。「行」就是流动的、不断变化的东西，这个「行」有四个阶段，叫做生、老、住、无常。我们众生都想有一个「我」，佛说真正讲起来，众生没有别的东西，就只是「行」。我们这个五蕴和合的身心，五蕴都是行，所以说「众同分所有诸行」。「本无今有为性」，「本无今有」叫做「生」。像我们人，起初当然是由父母和合结生，后来生出来。不过这个「生」，和我们中国人讲的「生」不同。我们中国人讲的生是母亲怀胎十月满足了，生产了，叫做生。某个人家生了个孩子，叫做生。佛法的「生」不是这样子的生，而是父母和合、男精女血结合，一个新生命的开始，那个时候叫做「生」。本来没有，而现在有个新生命开始了，这就叫做「生」。本无今有叫做生，这是「生」的定义。比方这桌子本来没有的，拿一点材料拼一拼，工人再敲敲弄弄的，做成一张桌子，本来没有而现在有了。不过，它不是生命，所以，我们不叫它做「生」，叫「成功」了。所以，诸行的开

始叫做「生」。

什么叫做「老」呢？「谓彼诸行相续变坏为性」。就是众同分的诸行，像我们这个五蕴相续，前前后后连起来，可是，慢慢慢慢在变化，慢慢慢慢在变坏，这个就叫做「老」。几岁叫老呢？这个话很难讲。其实我们的机能衰退了，我们身体上所有的能力，无论是消化的能力、思想的能力、血液循环、气力，不管那一种力量，慢慢慢慢地衰退了，我们现在叫做退化，这就是「老」。老了，慢慢露出一头白头发，牙齿掉了，耳朵重听，这叫老的相。真正我们生理的衰退，叫做「老」，所以「老」的定义是「诸行变坏」。我们这个父母所生的五蕴，生了以后，不断相续，一天一天一直一直的连下来，它开始就慢慢慢慢变化了，慢慢变坏了，「老」的意思就是这样。

什么叫「住」呢？「谓彼诸行相续随转为性」，还是这个诸行，不断的相续随转。什么叫「随转」呢？今天这样，明天还是这样，后天还是这样；这叫「住」，没有什么变化。其实，不是没有变化，只是我们身体的能力，比方我们眼睛看的能力、耳朵听的能力，或者是气力，没什么大变化，一直一直这样维持下去，这就叫「住」。「住」的意思就是维持，一直能够维持下去，这叫「住」。

这个「无常」，就是死了。所以，「云何无常？谓彼诸行相续谢灭为性。」这个五蕴诸行相续、相续，相续到那一个时候，相续不下去，崩溃了。像花一样的，谢了、掉了，没有了、灭掉了，这个就叫死，叫无常了。因为我们这个人是活的，我们叫活人，有机的，血液循环、思考，眼看、耳听，样样会。到了那一个时候，这许多都没有了。看看还是一个人，其实已经不是人了，已经死掉了。有眼睛不能看，有耳朵不能听，手还在那里，也不会张、也不会动，什么都不会了，这个就叫「无常」了，已经「无常」了，已经死了。「死」的定义就是这样。

本来这都是世间上的话，很好懂的，佛法只不过把它解说得清楚一点。什么叫生？什么叫老？什么叫住？什么叫无常？这都是我们这个五蕴生了以后，不断变化，一定经过的，谁也逃不了的。生、老、病、死，那一个逃得

了的？没有一个可以说我生了以后不老，永远不老，没有这回事情。所以道教徒想长生不老，这是梦想，颠倒梦想。多活几岁是可以的，没有永远不死的，没有这回事情。以佛法来说，一切诸行不断变化，最后归于消灭。这四个过程就是诸行的四种相——生、老、住、无常。

辛 名身、句身、文身

云何名身？谓于诸法自性增语为性，如说眼等。

云何句身？谓于诸法差别增语为性，如说诸行无常等。

云何文身？谓即诸字，此能表了前二性故；亦名显，谓名、句所依，显了义故；亦名字，谓无异转故。前二性者，谓诠自性及以差别。显，谓显了。

这个地方的「名」、「句」、「文」，实际上是印度文字学最基本的，不过我们中国人弄不懂，时常弄错。文，我们中国人的意思是文章的文；文字，我们就说是一个一个的方块字，可是印度不是的。

我们讲话，这是人、众生才有。有情众生，像我们人，发出声音来，表示一种意义；像狗叫、鸟鸣，我们不懂，其实它里面也表示一种意思的。名、句、文，就是依这种声音而立的，离开了这种声音，就没有名、句、文。外面的风吹，水流——哗哗哗哗，也有声音，但这种声音是没有名、句、文身的。

什么叫「文」呢？就是字母。学过外文的应该就懂了，比如说英文，A、B这一个一个的字母。我们现在讲的是印度的文法，印度的梵文也是一样有字母的，第一个是「阿」，跟A字差不多。一个一个的字母，这叫「文」。什么叫「名」呢？一个字母一个字母拼起来，就成了一个我们现在普通讲的「字」，但印度不叫「字」，叫做「名」。换一句话，就是成一个词，不管是名词、动词、介词……，成一个词，那个词就叫「名」。一个名、一个名、一个名结合起来，表示一种差别的意义的，这叫「句」，成为一句句子。比方「眼睛」、「耳朵」，这个是「名」，眼睛就是眼睛，耳朵就是耳朵，没有其他的意义在那里。就是说「火」，或者说「冻」、「冷」，不管说什么，一个词、一个词，就是表示这个意义，这就叫做「名」。但是我们把「名」

连起来，把名词、动词、介词等结合起来，就变成一句句子，表示了这个法的某种意义，这就叫「句」。

这个地方举个例子，「名」，「如说眼等」，比方眼睛；眼、耳、鼻、舌这些，都叫「名」。佛法里时常说「诸行无常」，这是一个句子；假使说「诸行」，那就是五蕴了。诸蕴无常，表示诸行是无常的，这成一个句子了，否则不成句子。比方拿中国话来讲，「录音机」、「眼镜」，都还是一个东西，叫做「名字」。假使说「我的眼镜坏了」，这就成句子了。拆开来单单说「坏」、「我」、「眼镜」的话，不管是名词、动词，都只是一个一个的「名」。

现在我们是发明了文字，一个字一个字的写；写文章的，一句一句、一大篇一大篇的写。在从前的时候不是这样的，释迦牟尼佛说法是嘴里讲的，所以，佛法所讲的名、句、文身，是专门以声音来讲的。后来的《楞严经》云：「此方真教体，清净在音闻」。我们这个世界上的教，以什么为体呢？「清净在音闻」，就是以我们听到的声音来建立的。但是，单单的声音，还是个字母，还是没有意义的。要一个一个单音字母结合起来，拼起来成为一个字，这才表示了一个法。一个字一个字结合起来成个句，那就表示意义。

我们讲话、写文章，一分析的话，都不出于名、句、文身。什么叫「名身」？「身」字最后讲，先解说「名」。「于诸法自性增语为性」，就是对于一一法的自体，用一个声音去表示它，但是，这个法实在是没有这个声音的，这就叫「增语」。以现在的话来讲，这是个符号。事实上这个东西并没有这个语言的声音在那里面，只是用这个语言去表示它，语言文字都不过是一个符号，这叫做「增语」。好像加一个符号上去，来表示这个法的体性，这个就叫「名」。不要以为这个叫「眼睛」的，它一定是叫「眼睛」，那就错了。假使读英文的就知道了，英文里决定不会叫它「眼睛」的。至于叫它什么，这世界上各说各的，各人讲各人的话，但是，都是用声音来表示，这全世界的人都是一样的。所以，语言是假有的，不是实在的。可是，语言能表示一切法的自体，这个就叫做「名」。所以，真正讲起来，语言的功用是让我们人与人之间彼此互相沟通、互相表示。不晓得的人，好像把它看得实

在得很，其实语言不实在的，千变万化。拿一本大字典来翻翻看，一个字不晓得有多少解说，这样解说也可以，那样解说也可以，从古代到现在，这个字一直在变，没有一定的。现在我们又发明了许多特别的名字出来，它都表示一个意义，都是「增语」，实际上那个东西根本没有这个字眼，这些都是符号。凡是增加，依声音去表示一切法的自性的，比如说「眼」、「声音」、「眼镜」，这个都叫做「名」。

对于「诸法」的「差别，增语为性」，对于一一法上所有的各式各样的种种意义，你表示它的话，这个就叫做「句」了。如同我们这个人，笼里笼统的讲「人」，但是人是复杂的，各式各样的。比方说人的眼睛如何，人的语言如何，人的行为如何，这都成了一句句子。当然，不讲其他的，单单讲「眼睛」，那还是说这个法的自性，是「名」。表示一个法上种种差别意义的，叫做「句」。因为佛法讲「诸行无常」，这里特别把「诸行无常」做个例子。所以，「名」是表示一个法的自体，「句」是表示这一个法的一种意义。

「云何文身？谓即诸字」，就是许多「字」。这个字，我们现在叫字母，如A、B、C、D等。我们中国的文字不同，是一个一个，一笔一画写的象形字。别人讲的语言是拼音的文字，印度也是拼音的文字，这个「字」，就是我们现在称的字母。「此能表了前二性故」，因为能够表示、显了前面「诸法的自性」、「诸法的差别」这两种性，所以叫做「文」。这两种都是要用「文」来做基础的，如果没有字母的话，什么也不能讲了。这个地方的「文」也好，「字」也好，都是字母的意思。

「亦名显，谓名、句所依，显了义故」，这个「文」、「字」——字母，也叫做「显」，因为名、句都是依它才显了出来。如果没有字母，名、句都没有办法表现出来，所以也叫做「显」。「亦名字，谓无异转故」，「无异转」，这是印度人将讲话的声音，分析出基本的音，形成字母。比方说英文，分成二十六个基本的音，就有二十六个字母。文字字母是属于音声的基本，都分析为几大类，A就是A、不是B，B是B、不是A，一个字一个字都是分开的，彼此之间不能通用的，所以叫「无异转故」。上面说「此能表

了前二性故」，下面解释「前二性者，谓诠自性及以差别」。「诠」就是「表示」，名是表示自性的，句是表示差别的，所以称之为「显」。显，就是「显了」的意思。

名身、句身、文身，「身」在印度话就是「迦耶」，就是积聚的意思，几种合起来的意思。印度文字学上有这许多分析的，一个字母，叫「文」；两个字母连起来，就是「文身」；还有三个字母连起来的，叫做「多文身」，加个「多」字。这个地方没有讲到「多」，只有文身。「名」，名字也可以连起来的，比方说「米」、「麦」——米麦，这是两个名词连起来。比方动词，「动」、「摇」——动摇。像这类的，叫做「名身」。假使三、四个以上连起来的，就叫「多名身」。「诸行无常」是一句，「诸行无常，是生灭法。」有两句连起来了，这个就叫「句身」。三句、四句的话，那就叫「多句身」。一篇文章，其实是许多句身慢慢慢慢连起来的。当然，写成文章的话，上面还有许多，可以分成一段一段、一节一节、一章一章的，到最后成为一篇。

这个名、句、文身，本来是印度文字学上的，佛法为什么要讲这个呢？因为佛还是用印度话来讲，当然还是说到这个。经上有的讲佛是一种清净的名、句、文身，或者众生的名、句、文身怎么样，所以阿毘达磨也讲名、句、文身。中国字稍稍不同一点，我们是以方块字为基础，一个字、两个字连起来。一句一句，大体上差不多，不同一点，我们是以一个字为基础的，他们是以一个声音为基础。

壬 异生性

云何异生性？谓于圣法不得为性。

我们中国人叫「凡夫」，佛法的名字叫做「异生」。「异生性」，就是对于「圣法不得为性」，他没有得到圣者的法。「圣法」，佛法里讲一种清净无漏的智慧、无漏的定、无漏的戒。得到了清净无漏的戒、定、慧，就是圣人。成为圣人，照道理也有名字的，叫「圣性」，得了圣者的性，就是得到无漏的法，不过这里没有讲。我们凡夫因为没有得到圣人法，在我们的生

性里面，一点点圣法都没有，所以就叫做「异生性」。凡夫之所以成为凡夫，就是这个意义。

到此为止，行蕴讲了，行蕴之中的相应行，就是心所法。不相应行，就是得、无想定之类的这许多法，其中或者是以心来说的，或者以色来说的，有的以心、色来说的，都没有特殊体性，所以说没有决定性，都是假立的。

第五节 识蕴

云何识蕴？谓于所缘了别为性。亦名心，能采集故；亦名意，意所摄故。若最胜心，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故；又此行相不可分别，前后一类相续转故；又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识复生，待所缘缘差别转故；数数间断，还复生起，又令生死流转回还故。阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又能摄藏我慢相故，又复缘身为境界故；又此亦名阿陀那识，执持身故。最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应；前后一类相续随转，除阿罗汉、圣道、灭定现在前位。如是六转识及染污意、阿赖耶识，此八名识蕴。

这不好懂了，真正要详细讲，讲不了，简要说一些。五蕴当中的最后一个，色、受、想、行、识的识蕴。唯识宗讲识，讲八种识，眼、耳、鼻、舌、身、意六识，第七识叫末那识，第八识叫阿赖耶识，都包括在这个「识蕴」里面。我们中国人笼里笼统的，一个「心」字就讲完了，当然，虽然也还有其他的名字，普通都没有这种详细的分析。「识」字的定义，就是「于所缘了别为性」。「所缘」，就是境界。「了别」，就是明了、区别。佛法之中，讲识蕴的「识」，就是对于所缘了的境界，能够了别它。能够明了、区别这是什么、那是什么，能够去了别它，这就是「识」的作用。佛法讲要认识一个东西，就要区别，如果不能区别，就不认识。比方看到几个人，能够知道是某人、某人，这是怎么认识的呢？决定是因为这几个人一个一个不同才能认识，假使个个完全一样的话，就分不出来，叫不出来了。一模一样，那能知道谁是谁？所以，这个认识作用，就是了解差别，知道这样不同、那样不同，也就是区别、明了。

佛法之中有三个名字，叫「心」、「意」、「识」。先以通的意义来讲，凡是我们这个心识，都可以叫「识」，也可以叫「心」。「心」是采集的意义。比方像蜜蜂到花里东采一点、西采一点，把它带回蜂窝里去藏起来，这叫「采集」。我们的心怎么采集的？看到这样、看到那样，喔！这个是这样，那个是那样。看了，慢慢慢慢了别了以后，好像去采了藏起来一样，记起来了，慢慢慢慢知道了，这就叫「心」。心，不能拿我们中国字典翻出来，用我们中国话来解说，那是配不起来的。这都是讲印度文字，印度文里面这个「心」是采集的意思。也可以叫做「意」，意是一种「思量」的意思，这里说「意所摄故」，就是属于思量所摄的。什么叫思量？量，本来也是一种比喻，像我们拿个尺量一量多少一样，有一种测度的意思。心理上有思惟、度量这一种作用，佛法的名字叫做「意」。凡是有一种思惟、思量的作用，能明了、区别去认识对方的，叫做「识」。能够认识，而能够把它保藏，这叫做「心」。对境界上去认识的时候，有一种思惟、思量的作用，称之为「意」。总而言之来讲，三种的意义有三个名字，这个是从《阿含经》以来就有的，叫「心」、「意」、「识」。现在，以唯识的意思来讲。

第一项 第八识（心）

「若最胜心，即阿赖耶识，此能采集诸行种子故；又此行相不可分别，前后一类相续转故；又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者，了别境界转识复生，待所缘缘差别转故；数数间断，还复生起，又令生死流转回还故。」「最胜」，就是特殊的意义。在「心」来讲，八种识都可以叫做心，都有心的意义，但是以特殊的意义上来讲，这个心就是阿赖耶识，就是第八识。阿赖耶识为什么特别叫做「心」呢？「此能采集诸行种子故」，它能够采集一切诸行的种子，藏在阿赖耶识里面。所以，讲唯识宗，讲阿赖耶识，就要讲种子。种子，也是一个譬喻。比方说豆子也好，米、麦也好，从种子生出来，将来结果；结这个果，又可以生起种子来，种子是这么一回事。这个地方就说，我们在认识境界的时候，比方用眼睛看的时候，青、黄、赤、白，起个眼识，青、黄、赤、白的影像就潜藏在阿赖耶识里面，成为青、黄、赤、白的种子。眼识起了这个作用，就叫「现行」。现在起来的活动，刹那过去

，刹那灭了，就成为眼识的「种子」，将来青、黄、赤、白之类，再从这里面现起出来。所以，这个种子识，用现在的话来讲，叫做潜能，一种潜在的能力。我们去看了什么东西，它能将看到的一切化为潜在的能力，藏在这个心的里面，这就叫阿赖耶识。阿赖耶识采集诸行的种子，所以，阿赖耶识就是将来一切法生起的原因，好像种子生出来一样。

「又此行相不可分别，前后一类相续转故」。阿赖耶识究竟是什么样子？这可没有办法讲了。因为我们现在所想得到的，所能够了解的，就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这六识。这是我们一般人都能够了解的，它是在我们心里表面上的心理活动，里面还有一种比较深细的心理作用，现在世界上的心理学家研究起来，有的叫做「下意识」，有的叫做「潜意识」。就是在意识之下的，我们好像不晓得有没有，可是存在的，不能说没有的。用种种研究，用种种理论讨论起来，决定有这一种很微细很微细的精神活动存在，佛法的名字叫它阿赖耶识。阿赖耶识是什么样呢？说不出来，因为「此行相不可分别」。像我们的眼识看到什么东西，耳识听到什么声音，这部分我们可以了解，可以分析得出来的。但是，阿赖耶识的「行相」，它对于境界去了解，行于境界的相，「不可分别」的。为什么不可分别呢？「前后一类相续转故」。说个譬喻，好像高一点的地方有个瀑布，哗哗哗哗哗，冲下来，到了下面，才看得清楚。在上面，它其实前面的水不是后面的，后面也不是前面的，都在变化的，可是望过去的话，看起来始终就是这样，说不出前面是怎样、后面是怎样，分别不出来。看过去是一片，其实是前面的水都到了下面，后面的又来了，前后是不同的，可是我们看不出来，看起来只看见一片。前后看起来一模一样，可是，刹那刹那不同的；虽然说不同，可是看起来一直一直都是这样。阿赖耶识的行相不可知，所以不可知，它「前后一类相续转故」。所以，大乘经里叫相续恒转「如瀑流」，不断不断的转，好像瀑流水一直冲下来一样。它不断地变化，可是我们不能了解，看起来它好像是完全一模一样的；看起来是一样的，其实是不断地变化。我们这个微细的心识也是这样，前前后后一直不断的相续流转，不断的变化，可是「一类相续转故」，前后是一类，看起来好像还是一模一样的。《成唯识论》

里面讲「不可知执受」，「不可知」，就是这个地方「此行相不可分别」的意思。那么，既然说不可知，怎么晓得呢？仔细研究起来，这个东西非有不可的，都是很微细很微细的潜藏在我们心识里面。

「又由此识从灭尽定、无想定、无想天起者」，得灭尽定、得无想定、生在无想天的人，六转识都不起了，都没有了。得到了灭尽定的话，连第七末那识都不起了。但是，还是一个活人，他里面的阿赖耶识还是一样不断不断地相续而流。因此，我们称之为「无想」的，都不过是指六识来讲的。等到从灭尽定起来、从无想定起来、从无想天死了以后再起来，又起这个心的时候，「了别境界转识复生」，就是了别境界的六种转识又生起来了。「待所缘缘差别转故」，所缘的因缘，各式不同，假使有色，眼识起来了；有声音，耳识起来了；有香，鼻识起来了。「转」，是依此而起的意思。眼、耳、鼻、舌、身、意识，叫做了别境界的识，是依阿赖耶识而生起的，所以叫做「转识」。了别境界的转识又生起来了，生那一个识呢？不一定，看所缘的境界差别而转。起来的时候，普通都是意识，接下来，有声音，就听声音；有颜色，就起眼识；这六种识，各各差别。

「数数间断，还复生起」，得了无想定、生了无想天，前六识都不起了，里面其实阿赖耶识还是一直一模一样的，所以，还是一个活人，到了时候，又起来了。「又令生死流转回还故」，「回还」，就是轮回；生死流转回还，就是我们中国人所讲的轮回。生了又死、死了又生，生了又死、死了又生，这也是依阿赖耶识而建立的。我们普通向来都这样讲，比方说一个人快要死了，普通眼睛都已经看不到了，他的眼识已经没有了。慢慢慢慢的，耳朵也听不到了，耳识也没有了，鼻识也没有了，话也不会讲了。呼吸还在，身上还有热气，活还是活的，那他知道什么吗？有的还有一点知道，有一点感觉。到最后，呼吸断了，热气消了、没有了，这就表示阿赖耶识也不起了，那就死了。最后，阿赖耶识离去了，就死定了。生，是怎么生呢？假使说中阴身的话，在父母和合的时候，中阴身（就是阿赖耶识）最先入胎，在父精母血相结合的时候，一刹那现起，这个新生命现前。所以，〈八识规矩颂〉里面有一句话，叫「去后来先作主公」。我们死，要离开的时候，它是最

后；我们要生的时候，它在最前面。这是什么呢？叫阿赖耶识。「又令生死流转回还故」，我们死了又生、生了又死，死了又生、生了又死，都是依阿赖耶识在那里流转回还的。到真正解脱生死的时候，阿赖耶识也灭了；这没有说明，但可以表示这个意思。以《成唯识论》来讲，阿赖耶识灭，到最后究竟解脱成佛。阿罗汉的话，也是要灭阿赖耶识的，生死流转这就还灭了。

识蕴，就是心、意、识，这三个名字有共同的意思，但是也有各自特殊的意思，现在以特殊的意义来讲。以特殊的意义来讲，心，就是阿赖耶识，八识当中的第八识。上面已经讲许多阿赖耶识的作用，现在对于阿赖耶识这个名字再加以解说。「阿赖耶识者，谓能摄藏一切种子，又能摄藏我慢相故，又复缘身为境界故；又此亦名阿陀那识，执持身故。」「阿赖耶」是印度话，以中国话翻译，玄奘法师翻做「藏」，所以「阿赖耶识」就是「藏识」。这个「藏」，古代的人翻做「宅」——房子；或者翻做「窟」——洞，就是东西可以藏在里面的，所以叫做阿赖耶识。

阿赖耶识为什么叫「藏」呢？有三个意义的解释。一、「谓能摄藏一切种子」，一切法是依种子而生起的，一切种子都含藏在阿赖耶识里面，所以叫阿赖耶识为「藏识」。比方我们平常说造业，业就是业种子，是一种潜在能力，就藏在阿赖耶识里面。不一定单单讲业，一切法，就像上面讲的眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，这一法一法都是种子，也都包含在阿赖耶识里面，所以阿赖耶识又叫「藏识」。

第二个定义，「又能摄藏我慢相故」。众生是执著我的，佛法讲生死的根本就是著我。「我」当中，最后的一种叫「我慢」，是上面讲过的七种慢里面的一种。我们每个人都是以自己为中心，有生存的意志，人人都要我一直生存下去。这个「慢」是属于一种意志性的，所以，「我慢」就是一种我永远永远存在的要求。其实，并没有「我」，是下面要讲的第七识，把阿赖耶识看错了，把它看成「我」的样子来执著它。所以，最根本的执著我，不是执著别的，就是执著阿赖耶识。阿赖耶识从来没有断的，而且表面上看起来是一模一样，好像哗哗哗哗冲下来的瀑布一样，望过去，一片水像是一片布，好像没有动一样，实际上是生灭无常的，全部是变异的。因为阿赖耶识

好像是不动的、不变的，好像是一个一样的，所以就执著它是「我」。因为最后的根本执我，就是执著阿赖耶识，所以这里说「又能摄藏我慢相故」——成为「我慢」所执著处。执著阿赖耶识为我，这个就叫摄藏我慢相。这个「藏」字，带「执著」的意义，但是，并不是阿赖耶识自己执著自己，是别人执著。

「又复缘身为境界故」，这是第三个意思。我们这个身体，是阿赖耶识所缘的。比方身识，身识所能够了解的是「触」，不是能够缘这个身根的。我们的眼、耳、鼻、舌、身根，这内身的一切，是阿赖耶识所了解的，不过它这个了解是微细又微细，我们一般人不能了解。所以，真正修行的人，到最后的时候，在最微细处，才能够体解出来的。我们不太能了解，但是这个身，是为阿赖耶识所缘的，阿赖耶识缘这个身为境界。所以，《解深密经》云：「于身摄受藏隐，同安危义故」。有了我们这个身体，就有阿赖耶识；没有阿赖耶识，就没有我们这个身体。为什么呢？就死了。所以，活的身体与阿赖耶识不分离，阿赖耶识好像在这个身体里面，和这个身体同存同亡一样，共同安危的。身体好，它也存在；身体坏了，它也不存在。所以，它也有摄藏的意思，也有缘这个身为境界的意思。

「又此亦名阿陀那识，执持身故。」阿赖耶识还有一个名字，叫「阿陀那识」。阿陀那，是印度话，就是「执持」的意思。阿赖耶识「执持身故」，它执著我们这个身体，好像把身体拉拢，使身体成为一个整体的有机的活动。因为有阿赖耶识的作用在里面执持身，所以给它取个名字叫「阿陀那」，其实「阿陀那」就是「阿赖耶」，这是异名。阿赖耶识有好几个名字，普通都叫「阿赖耶」。到这里，心讲过了，特殊的心——最胜心。

第二项 第七识（意）

「最胜意者，谓缘藏识为境之识，恒与我痴、我见、我慢、我爱相应；前后一类相续随转，除阿罗汉、圣道、灭定现在前位。」以通泛的意思来讲，六识都叫「意」。以特殊的意义来讲，唯识宗讲这个「意」最特殊的，有「末那」的意义的，叫第七末那识。「末那」就是「意」的意思，就是第七

识。

每一个识，都有一个所缘的境界，眼识缘色，耳识缘声，阿赖耶识缘身为境界，末那识是「缘藏识为境之识」，就是缘阿赖耶识。因为阿赖耶识前前后后不断，前前后后看似一模一样，它就执著这个就是「我」。所以，真正执著我的，不是阿赖耶识，阿赖耶识是被执著的。第七识才是能够执著的，执我的是第七识，所以叫「缘藏识为境之识」。

阿赖耶识，在佛法叫做「无覆无记」，它是生死有漏法，但是不能说善说恶的。末那识虽然也不能说善说恶，但它毕竟是与烦恼相应，所以叫「有覆无记」。这个「恒」，是从来不断，一直如此的。它一直都是与我痴、我见、我慢、我爱这四种根本的重要烦恼相应，换一句话，有这个末那识，就有我痴、我见、我慢、我爱。痴、见、慢、爱这四种烦恼，上面都讲过的，这里特别多加个「我」。我痴，就是对于「我」不了解，不了解有我无我，以为有我。我见，就是执著有我。我爱，就是爱著这个我。我慢，是依我而起的一种高慢、一种自尊心。生死意志最根本的地方，就是在这里。所以，真正要了生死、得解脱，就要将末那识里面的我痴、我见、我慢、我爱彻底解决了，就解脱了。

「前后一类相续随转」，普通凡夫众生，可以说无始生死以来，第七末那识就一直一直跟著阿赖耶识转，相续而来没有间断的。不过，它是可以在三个位子上断的：阿罗汉断，圣道断，灭尽定现在前位断。到了阿罗汉，我痴、我见、我慢、我爱这些烦恼彻底断尽了，第七末那识也就断了，这个断是究竟断。第二个叫圣道，比方修行的人证初果，我们叫开悟。当真正开悟证初果，无漏智慧起来，圣道现前的时候，末那识暂时就不起了。不过，这还没有彻底解决问题，等到出定以后，末那识就又起来了。另外还有一个不起的时候，就是「灭定现在前位」，灭尽定的程度，比初果还要高一点，或者是证了三果不还果的人，他可以生灭尽定。一入灭尽定的时候，末那识就不起了。无想定是六识不起，灭尽定是六识与七识都不起，所以第七识在这三个位子上不起作用。到阿罗汉，就彻底解决，根本断了；其他的，断了还要起来。

第三项 前六识（识）

「如是六转识及染污意、阿赖耶识，此八名识蕴。」「六转识」，我们普通叫「六识」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六识。「转」是生起来的意思，依阿赖耶识、依末那识而起的，所以叫「六转识」。「染污意」就是第七识末那识，因为这个意与我痴、我见、我慢、我爱相应，叫不清净的染污意。换句话说，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六识，还有一个「染污意」，加个「阿赖耶识」，这八个，就是「识蕴」。

第六节 蕴的意义

问：蕴为何义？答：积聚是蕴义；谓世间相续、品类、趣处、差别色等，总略摄故。如世尊说：比丘！所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若麁、若细，若胜、若劣，若近、若远，如是总摄为一色蕴。

这里，把五蕴的「蕴」字再解说。这个地方是约色来讲，其实，色蕴是如此，受蕴、想蕴、行蕴、识蕴，都一样是这个定义。

「问：蕴为何义？答：积聚是蕴义。」五蕴，从前我们很多古代的人翻做「五阴」，引起很多错误的解释。鸠摩罗什翻做「五众」，意思差不多了。「蕴」，是积聚的意思。种种积聚拢来，合在一块，成为一类，这就叫「蕴」。比方我们吃菜，不管什么菜，各式各样的菜，我们堆成一堆的话，就是「菜蕴」，就是「菜聚」。

色蕴有那些意义的「蕴」呢？「谓世间相续、品类、趣处、差别色等，总略摄故」。相续的色、品类的色、趣处的色、差别的色，各式各样的色，「总略摄故」，总而言之，叫它做「色蕴」。下面引经来解说，「相续」、「品类」、「趣处」、「差别」这些意义，就是在这经上解说。「如世尊说：比丘！所有色，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若麁、若细，若胜、若劣，若近、若远，如是总摄为一色蕴。」经上就是这样讲，看了很不好懂。「谓世间相续」，因为世间的有为法是前前后后连起来的，是前后相续的，所以就分成三类——过去、现在、未来。色法也是相续而来的，有现在虽然看不到，但曾经有过的过去色；还没有生，未来要生起来的未来的色

；现在正在显现的，叫现在色。将色分成过去、现在、未来这三类，所以说色有过去色、未来色、现在色。

其次叫「若内、若外」，可以做两种解释。比方我们人这个身体，叫内色；山河大地，叫外色。可是也不一定这样讲，也可缩小范围，就在我们这个人身上讲。比方外表我们眼睛看得到的，在我们表面上的，这个是外色；在我们里面的血液循环、胃液在消化、代谢，里面这些东西，叫内色。这个内色、外色，就是有内、外这两大类，所以「品类」就是指「若内、若外」。

下面说「若麁、若细，若胜、若劣」，就是上面讲的「趣处」。佛法之中，说我们生死轮回、流转生死，在那里轮回呢？在三界五趣。五趣，或者在天上的天趣；人间，是人趣；饿鬼，是鬼趣；畜生，是畜生趣，这畜生趣范围很大，天上飞的鸟，鱼、虫等，都包括在内；另外一种是地狱，就是地狱趣。或者有的说是六趣，加个阿修罗。不过，普通唯识法相都是讲五趣。五趣都有色，但这里面很有差别，有麁的色、有细的色，有殊胜、很好的色，有不太好的劣色。像我们人间的色是很麁的，生在天上的色比较细微，特别是生到色界天上的色，细微得很。经上曾经讲过一件事情，一位佛弟子，从佛听法、修行，后来死了，生到色界天。他想一想，我怎么能够生到色界天来呢？都是因为佛的慈悲，我听佛说法，佛指导我修行，我要去感谢佛。他就从色界天下来，到祇树给孤独园来见佛。来了以后，因为他的身体很微妙很微细，细得站不住，像个影子一样的，佛就叫他现起欲界的色。他一现欲界的色，这才像我们普通人的样子，向佛礼拜。可见色界天的色很微细，我们这个色是很麁的，这是讲「麁」和「细」。一种是「若胜、若劣」，以欲界来说，我们人类的色不太好，但如果在地狱里，那个色还更坏、更差。假使拿我们人间的色来比欲界天的色，欲界天的色比我们好多了。拿色界天来比的话，初禅天比欲界天好，二禅天比初禅天还要好，一步一步好，所以叫「若胜、若劣」。色法有胜的、有劣的，有麁的、有细的，所以上面讲「趣处」，就是指生在生死五趣当中，这个色有麁、有细，有胜、有劣。

「若近、若远」，远可以说是山河大地，近是靠近身边的事情。但是，也可以以我们这个生命外面的，再说到里面的。这都是约色有远有近的这种

差别，所以就是上面说的「差别」。

在这积聚当中，有约相续来说若过去、若未来、若现在；以品类来说若内、若外；以趣处来说若麁、若细，若胜、若劣；以差别来说若近、若远。所以，佛在经上这样讲，其实是以这个意义解说的。凡是同一类的，范围、总结，有总名称的，叫做「蕴」。所以，佛简单的讲，一切法分成五大类——五蕴。因此，这不一定是讲色，受、想、行、识蕴，这里虽然没有讲，但都是这样。比方讲受蕴，佛一样也是说：「比丘！所有受，若过去、若未来、若现在，若内、若外，若麁、若细，若胜、若劣，若近、若远，如是总摄为一受蕴。」

这论虽然叫《大乘五蕴论》，但五蕴讲好了，讲十二处、十八界，这在佛教里面叫「三科」。佛说法，平常总是五蕴、十二处、十八界这样讲。其实，懂得了五蕴以后，十二处、十八界稍微一点不同就是了。

卷002

第二章 十二处

第一节 处的内容

复有十二处，谓眼处、色处，耳处、声处，鼻处、香处，舌处、味处，身处、触处，意处、法处。眼等五处，及色、声、香、味处，如前已释。触处，谓诸大种及一分触。意处，即是识蕴。法处，谓受、想、行蕴，并无表色等，及诸无为。云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为，及真如等。虚空者，谓容受诸色。非择灭者，谓若灭，非离系。云何非离系？谓离烦恼对治，诸蕴毕竟不生。云何择灭？谓若灭，是离系。云何离系？谓烦恼对治，诸蕴毕竟不生。云何真如？谓诸法法性，法无我性。

这十二处法门，就是根境相对。比方我们的眼是眼根，色是眼根所取的境界；耳是耳根，耳根所取的境界叫做声；鼻子所取的境界叫做香，舌头所取的境界是味，身根所取的境界叫做触，意处所取的叫做法。或者是眼、耳、

鼻、舌、身、意，色、声、香、味、触、法，这样子讲，也还是分成六类，这叫十二处。

「眼等五处，及色、声、香、味处，如前已释。」眼、耳、鼻、舌、身这五处，色、声、香、味这四处，像上面这样子，已经讲过了。本来是眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，不过，这个「触」要另外加以解释。「触」可分两大类，一类是地、水、火、风四大种，一类是滑、涩、重、轻、冷、饥、渴等七种触。「触处，谓诸大种及一分触。」上面讲五蕴色法的时候，说色是能造的四大及四大所造的色，而后在所造的色当中讲触，所以这个触只是「一分触」，指冷、滑等七种触。现在这个地方讲触处，范围就大了，把「四大」和「一分触」合起来，叫做「触处」。这是五蕴与十二处在解说归类上稍稍不同的地方。「意处」就是「识蕴」，这个好懂，没有问题。

「法处，谓受、想、行蕴，并无表色等，及诸无为。」「法处」里面，包括三大类。第一类，「受、想、行蕴」这三种蕴，心相应的和心不相应的都包括进去。第二类，色蕴当中的「无表色」，不是眼根所见的，是法处所摄，名为「法处所摄色」。解说五蕴的时候，无表色是在色蕴里面讲的，可是，现在讲十二处，是归在法处里面，不属于色处了。色处的色，是指眼根所见的，这个色的范围很小；色蕴的色，范围较大，包括了许多。另外还有第三类，种种「无为」法。五蕴是专门讲有为法的，没有无为，但是十二处的法处，就包括无为法进来，有有为、有无为。所以，这个法处的范围相当大，受蕴、想蕴、行蕴是法处，无表色是法处，无为法也是法处。有为法是有生、有住、有灭的，「无为法」就是不生、不住、不灭的，普通很简单的这样子讲，这是阿毘达磨论师的讲法。在《阿含经》里，讲无为法，都是离贪、离瞋、离痴，但这里是讲阿毘达磨论师讲的，不这样讲，无为法的范围很广。

「云何无为？谓虚空无为、非择灭无为、择灭无为，及真如等。」无为法里面包括的范围也很多，平常小乘里面讲的是三种无为：「虚空无为」、「非择灭无为」、「择灭无为」。大乘佛法里面，还要加上「真如等」，这个「等」，比方我们普通讲的法界、法性、法定这许多，都包括在里面，但

这里单单只解说真如的意义。

「虚空者，谓容受诸色」，这是虚空无为。我们眼睛看到的虚空，不是虚空无为，是眼睛所对的色法，不是无为法，它有变化的。那么这个「虚空无为」是什么意义呢？凡是色法，地、水、火、风，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，近于现在所讲的物质，它必定有一个存在的地方。有了物质，就存在于虚空之中，这个虚空，就是我们现在说的空间，而且这是一个绝对的空间。所以，这一切的色法，地、水、火、风，色、声、香、味、触之类的物质，都是依这个虚空而活动的。如果没有虚空的话，那不成了，就障碍了。我们人能够走路，来来去去的，是因为有空，如果没有个空的，怎么能够来来去去？有一个东西实在的在那里，到处都碰到了，这就不成。这虚空无为，是一个不生不灭的绝对的空间，为一切色法所依止而活动的处所。

第二个无为，叫「非择灭」无为，「谓若灭，非离系」。「灭」，就是这个法灭了以后，不会起来了。「系」，就是束缚。「离」了束缚，得到解脱，这就是一种智慧了，这是一种灭而不起的解脱方法。不过，另外还有一种灭，它也是灭了不起，但它不是解脱，是跟解脱无关的一种灭而不起。这种情形很多，比方鸡叫了一声，我没有听到。为什么没有听到？因为我在注意听你讲话。听话的时候，或者看书的时候，根、境、识三个和合起来，三者之间有一个特殊关系的。如果根没有对这个境，识也不起来，就不晓得了。这个叫的声音，可以听到，但是没有听到，过去了。灭掉了，再也不会再来，不会再听到了，等于我们平常讲的机会一错过，以后再也没有了一样。它根、境、识因缘和合的这个可能性失掉了，这个法再也不会起来了，这一种的灭，就叫「非择灭」。「择」就是「智慧」，七觉支当中有一个叫「择法觉支」，智慧能够抉择好的、不好的，要的、不要的，做种种的抉择。所以，不是因为智慧的关系而永久不起，这叫「非择灭」。「非择灭者，谓若灭，非离系。」这一种的「灭」，并不是因为离了系缚得到的。「云何非离系？谓离烦恼对治，诸蕴毕竟不生。」普通来说，烦恼要有一种对治，智慧一起来，就把烦恼打下去了，对治烦恼了，以后不生了，这叫做真正的解脱了、

灭了。现在这一种灭不是这样，并不是因为智慧、因为「烦恼」的「对治」而使圣道现前，从此「诸蕴毕竟不生」。它是如同没听到鸡叫一样，因为因缘不和合、不具足的关系，使之从此不会再生起。

「云何择灭？谓若灭，是离系。云何离系？谓烦恼对治，诸蕴毕竟不生。」这种「灭」，是由于「离系」，也就是离了烦恼的关系，灭了以后，此后永远不生不灭了。「离系」，就是「烦恼对治」了。智慧现前，对治烦恼，烦恼彻底解决了，以后毕竟不生，永远不生了。比方说初果圣者，初果圣者的智慧一现前的时候，断了三种见，所谓萨迦耶见、疑见、戒禁取见，这三种主要的烦恼彻底灭了，再也不会生起了。这一种灭法，就叫「择灭」。因为灭，得到「无为」，永远不生不灭了，永远如此如此了。所以，阿罗汉一切烦恼灭了以后，最后连五蕴身也灭了，究竟涅槃，「诸蕴毕竟不生」。由于智慧的力量对治烦恼，离开系缚，使得有为、有漏诸法毕竟不生，这一种叫做「择灭无为」。假使是由于因缘不具足而不生，这还是不会解脱的，因为烦恼还在那里。

「云何真如？谓诸法法性，法无我性。」「真如」，假使用中国话来讲，就是「这样、这样、这样、这样」，就是这个样子，一直如此的，这就是一切法的法性，一切法的本性。法相、有为，是有生有灭的，一切法的本性是不生不灭的，所以叫做「真如」。特别重要的，叫「法无我性」，一切法是无我，这个无我的性，就是真如性。所以，开悟了，就是要体悟绝对、永恒、不变的真理——一切法无我性。证悟到这一个诸法无我性以后，我见根本就断了，生死的根本就拔除了，就可以解脱生死了。所以，佛法讲修行，讲开悟，悟到什么呢？体验到什么呢？体验到这个真理的话，烦恼就决定不起了。

所以，假使说这个人开悟了，做什么还是我痴、我见、我慢、我爱一大套，这根本不是开悟。不管他见到什么也好，他知道过去、未来，也没有用，这些外道也有，没有用的。佛法的体悟，就是要见真理的。体悟到真理的话，烦恼决定不起的，这个人也就成了圣人了。开了悟，还是浑身烦恼，那和我们有什么不同？你有烦恼，我还不是一样有烦恼，我们生死就有烦恼了

，那开悟了有什么用处呢？所以，要解脱生死，就要离烦恼；离烦恼就要证悟法性、证悟真理；要证悟真理，就要智慧。离开智慧，没有第二个办法，不得解脱的。

第二节 处的意义

问：处为何义？答：诸识生长门是处义。

一切识依此而生长的，这个是「处」。「门」，佛法的意义，就是依此而起来的。像我们人一样，从这个地方出去的，叫「门」；依此而生起的，这个叫「处」。

比方要生起眼识，有两个条件：眼根不坏，外面有青黄赤白色的境界。眼根和色的境界一对，眼识就起来了，眼、色就是眼识生起的依处，所以叫做「处」。又比方耳识，耳根好好的，外面有声音，根和境一对，耳识就起来了。外面没有声音的话，耳根好好的也没有用，什么声音都没有，当然怎么也听不到，耳识也不会起。所以上面讲十二处，是眼处、色处两个对起来，就是这个道理。眼处、色处，这是起眼识的，眼识因此而起；耳处、声处，耳识因此而起；鼻处、香处，鼻识因此而起，所以叫「生长门」，「诸识生长门是处义」，一切识依此而生长，依此而生起的，十二处的「处」是这个意思。

卷003

第三章 十八界

第一节 界的内容

复有十八界，谓眼界、色界、眼识界；耳界、声界、耳识界；鼻界、香界、鼻识界；舌界、味界、舌识界；身界、触界、身识界；意界、法界、意识界。眼等诸界及色等诸界，如处中说。六识界者，谓依眼等根缘色等境，了别为性。意界者，即彼无间灭等；为显第六识依止及广建立十八界故。如是，色蕴即十处、十界及法处、法界一分。识蕴即意处及七心界。余三蕴及

色蕴一分并诸无为，即法处、法界。

十二处讲了，还有十八界。十八界的名字，是三个、三个，「谓眼界、色界、眼识界；耳界、声界、耳识界；鼻界、香界、鼻识界；舌界、味界、舌识界；身界、触界、身识界；意界、法界、意识界」。因为我们有六根，外面就有六境，六根、六境生起六识，合起来就是十八界。这大部分在十二处里面都讲过了，下面就依十二处去解说。

「眼等诸界及色等诸界，如处中说」，这个「处」，就是十二处的处。「眼等诸界」，是眼、耳、鼻、舌、身这五界。「色等诸界」，就是色、声、香、味、触、法。这些和十二处里面所讲的一样。

「六识界者，谓依眼等根缘色等境，了别为性。」识的定义，就是「了别为性」。六转识要依六根缘六境，了别这六种境的，就是六识。

「意界者，即彼无间灭等；为显第六识依止及广建立十八界故。」「意界」，这个「即彼无间灭等」，佛法里面这个名词叫做「无间灭意」。这里解说起来，稍稍有阿毘达磨的特殊意义，没有讲末那识、阿赖耶识。照道理，阿赖耶识、末那识都包括在意界里面的，这个有点不同，它现在是说一个特别的意界。

经里面讲依意生识，识要依意而生起，特别像意识，要依意而生的。这个「意」，阿毘达磨论师向来讲是「无间灭意」。比方前一念心灭，后一念的心依此而起来，这前一念的心，对于后一念的心有引起它的特殊意义，这就是叫做「无间灭意」。我们心里的心识活动，现在是眼识，接下去是意识，一下子是耳识，一下子又眼识，我们这个心动得很。前面的心心所法灭，后面的心心所法起来。这前面的叫做「意」，灭了之后，当中没有隔开，后面的接著起来，这叫「无间灭」。我们睡觉的时候，有时睡得昏昏沉沈，前六识都没有了，然后后面的六识再生起来了，这还是叫做无间灭。看起来好像间断了，其实当中并没有别的东西插进去隔开。好像两个人一前一后走路一样，虽然看起来两人好像空间上有一个距离隔开了，其实当中没有什么东西隔开的，两个人，前一个，后一个，还是无间的。所以说「意界者，即彼

无间灭等。」这个「等」，可以包括阿赖耶识、末那识在里面的。所以要这样子讲，「为显第六识依止及广建立十八界故」。因为要显出第六识是依前面的无间灭意而起的，所以立这个意界，这就和六识不同了。在十二处里，就是一个意处；现在讲十八界，意界之外，还有六识界，六识界就是依意界而生起的。立意界，为了显示第六识的依止，「及广建立十八界故」，还要广建立十八种的界——六根、六处、六识。因此，六识之外，另外有个意界。其实，这个意界，包括阿赖耶识、末那识、无间灭意这许多在里面。

上面是分开来讲，现在是蕴、处、界合起来讲。「如是，色蕴即十处、十界及法处、法界一分。」眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触这十种，在处里面是十种处，在界里面也是十种界。无表色，普通都是叫「法处所摄色」，是法处所摄的色，在法界里面也是叫色，所以说是「法处、法界的一分」。这些，就是色蕴。

「识蕴即意处及七心界。」识蕴，在十二处里面就是「意处」，在十八界里面叫「七心界」。意界加六识界，叫七心界。

「余三蕴及色蕴一分并诸无为，即法处、法界。」其他的受、想、行三蕴，及色蕴的一分（就是无表色），及无为法，叫做法处、法界。

原则上讲，十二处、十八界的内容一样，不过归类不同；五蕴小一点，没有无为法，专门是以有为法来讲的。所以，五蕴知道了以后，十二处、十八界也就知道了。

第二节 界的意义

问：界为何义？答：任持无作用性自相是界义。

界的定义，实际上就是「任持自相」，或者是「任持自性」。这个「界」字，在梵文里面，是一种特殊的性质，「特性」。这种特性它是不会失去的，不失自性，能保持这一种特性，所以叫「任持」。如果说没有这个自性，没有这种特性了，那就不叫做这个法了。比方说地坚性，水湿性，地有「坚」的特性，怎么样它都永远保持这一个特性，假使没有这个特性，那就不叫「地」了。水，怎么样也有湿的特性，如果没有这个湿了，那就不是水了。所

以，十八界之中，眼界、耳界、鼻界，一一界就有一一法的特性，和其他的都不同。保持这种特性，所以叫「任持自相」。「自相」，或者叫「自性」，是一样的意义。

不过，这个地方很特别的加个「无作用」在里面。我们平常讲，每一法有每一法的作用，什么叫「作用」呢？就是对于其他的、对外的，有一种影响力量。但是在大乘法或者像经部师来说，因缘和合之下，出现一个形象，好像是可以说有某种作用，其实这个作用是虚假的，没有实体，没有自性。因为没有实质的、真实的作用，都是如幻如化的，所以叫「无作用」。举个例子来讲，军队里面，一根枪、二根枪、三根枪，三根枪一架，就架成一个枪架子，架起来了。一根枪架不起来，两根枪也架不起来，三根枪就成了。是那一根枪的力量呢？要说的话，三根枪都有力量，其实，力量等于对消，结果就成了这样子。我们暂且把「无作用性」拿掉，先了解「界」是一一法的特性，保持特性不失掉的。

佛平常用的法门，就是蕴、处、界这三种法门。五蕴的内容少一点，没有无为法，十二处、十八界都是一样的。既然是这样，那么佛何必又说十二处、又说十八界呢？内容是一样的，为什么要说不同的法门呢？依这一个意义，下面就引起问题。

第三节 蕴处界对治的用意

问：以何义故说蕴、界、处等？答：对治三种我执故，所谓一性我执、受者我执、作者我执，如其次第。

问：为什么说蕴、界、处这三种法门呢？各各差别说这三种法门的用意何在？答复说：众生是执著我的，但执著我有三种不同的意义，所以佛就说五蕴、十二处、十八界三种法门，来对治三种我执。

第一种，叫「一性我执」。对治执著我是一个实体的众生，就说五蕴法门。「一」是一分。色、受、想、行、识这五种东西，怎么能够说是一个我呢？受是我，那想就不是我；想是我，行就不是我，究竟什么是「我」？因为要对治执著这个「我」是一个实体的「一性我执」，所以说五蕴法门，表

明这只是色、受、想、行、识五蕴而已，并没有这个实我。

第二种，叫「受者我执」。有的人以为这个「我」是受者，是受苦、受乐、受业报、受什么的一个实我，那么佛就说十二处法门。一切法当中，不过是六根、六境，眼、耳、鼻、舌、身、意是六根，色、声、香、味、触、法是六境，一切法不出于这六根、六境，那有一个实际的我可以受？没有这个实际的受者我，不存在的。因为要破除「受者我执」，所以说十二处法门。

第三种，叫「作者我执」。印度的外道讲起「我」来，是各式各样的。有的说这个「我」是专门受报，不造业的。有的讲这个我能够做业的，造种种善、造种种恶，就是这个「我」做的。执著这种我的，叫「作者我执」，执著我是作者。因此，佛也说十八界。作者，谁是作者？一切法不出十八界。十八界，法法是无作用任持自性，那有作者？这个地方，「无作用」就派上用场了。所以，无作者，没有这个「作者我」。佛是以这三种特殊的意义，所以各各差别说蕴、说处、说界。

这部论说蕴、处、界，就是综合一切法在这里面，一切法也不出于这些法。佛法里面每每讲「一切法」，一切法就是这许多东西。下面这一大段，佛教里的名字叫「法门分别」，就是把这许多法加以分类。分类，要有个标准，以什么来分类。这个法门分别，就好像我们的户口调查一样。什么都是男的，什么都是女的，分成两大类，是男是女，一分的话就知道了。这个是一向在台湾住的？还是从大陆来的？是国民党？还是青年党？还是民社党？还是什么党都没有的？一分类就知道了国民党有多少，青年党有多少，没有党的有多少。比方说信什么教的：信佛教的，信基督教的，信天主教的，信摩门教的，信一贯道的，什么都不信的。分一下，就知道了多少人信什么。等于这个样子的一种分类法，佛法的名字叫法门分别，使我们对这一切法能更加清楚，一目了然。懂得这个道理，记清楚了以后，比方我们说到某人：某人是女的，是台湾人，没有党派，信佛的，今年几岁，做什么事的。一样一样把它说得很清楚，他这个人是怎么样的一个人就知道了，这一种叫法门分别。懂得这个法门分别，对于一一法就非常清楚，没有混乱，这是印度论师所用的一种方法。我形容这个就像调查表，把一切法拿著调查表来分类，

表里面一看就清楚。下面讲的就是这个，否则不晓得知道这许多要做什么。这个法门分别有二法门、三法门、四法门，很多法门的。

第四节 十八界的诸门分别

第一项 有色、无色

复次，此十八界几有色？谓十界、一少分，即色蕴自性。几无色？谓所余界。

这是第一门，叫色无色门。在十八界之中，有几种是有色的？几种是无色的？现在答复说：「十界」还有「一少分」是「有色」的。十界，就是眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触。一少分，就是法处所摄色——无表色，这个不在色界里面，是属于法界的，所以叫一界的少分。因此，有色的就是「色蕴自性」，简单讲就是五蕴里面的色蕴。

「几」种「无色」呢？除了色蕴自性以外，其他的一切都是无色的。受蕴、想蕴、行蕴、识蕴、无为法，都是无色的。这就是以有色、无色来分别这十八界。

第二项 有见、无见

几有见？谓一色界。几无见？谓所余界。

第二，几种界是有见的？几种界是无见的？有见，就是我们平常眼睛就看得到的，这只有色界一种。色界的色，是我们眼睛所见的对象，和色蕴的色是不同的，上面「几有色」、「几无色」的「色」，是物质的意思，两个不同。所以，可见的，只有色界，像青、黄、赤、白，长、短、方、圆。十八界里面其余的十七界，都是无见的，都是看不到的。

第三项 有对、无对

几有对？谓十色界，若彼于此有所碍故。几无对？谓所余界。

第三个叫做「有对无对分别」，「有对」就是有碍的意思，有质碍的。比方手碰到东西，两个有障碍了，这个就叫「有对」。在十八界之中，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触这十种，就是十色界，我们普通叫物

质。物质是有障碍的、有对碍的，有了这个东西，第二个就放不下去了。「若彼于此有所碍故」，因为彼对于此（彼此之间）有所障碍了。换一句话，在物质方面来讲，在一个空间当中，有了这个物质，就容不下第二个物质。假使有个房子在这里，要在这里再建个房子，那不成，怎么建呢？除非把这个房子打掉了，房子没有了，空空的，才可以再重新建。有了东西在那里，不能建。不说别的，这个地方我们搬了几个收音机在这里，你要再搬上去，这个位置就不成了，它占据了，有障碍了。色界就是这样，有十个界。

其他的，还有八个界。如眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、意界，这是七心界。我们的心心所（我们的精神作用）当然是没有障碍的，一下子想到天上，一下子想到地狱，一下子想到西方极乐世界，快得很。无为法、心心所法、不相应行，这些都是无障碍的，所以说除十色界以外，都是「无对」。

第四项 有漏、无漏

几有漏？谓十五界及后三少分；谓于是处烦恼起故，现所行处故。几无漏？谓后三少分。

下面，有漏无漏分别。有漏、无漏，我们佛教徒时常讲，其实，很难讲。照名字上讲，「漏」，就是烦恼，经上讲有烦恼就是「有漏」，没有烦恼就是「无漏」，比方一个人没有烦恼了，那他就无漏了。说是这么说，再仔细想一想看，比方释迦牟尼佛、阿罗汉，都没有烦恼了，那他们的手、眼睛、耳朵、鼻子、大便、小便这许多，是有漏？是无漏？还是有漏的。这个，部派里面就分了，有的说「佛身无漏」，有的像说一切有部这一类讲人间的佛教的，说佛的身体是有漏的。无漏，是心理上烦恼没有了，因此可以究竟解脱，这叫无漏；身体是业报所感的，还是有漏的。

下面讲有漏的定义，「谓于是处烦恼起故，现所行处故」，就是对于这一个地方，可以起烦恼的，这个就是有漏法。如果是无漏法，不可能在这个上面起烦恼。「现所行处故」，就是成为烦恼现起来所行的境界，这不是说自己起烦恼。戒律里面有这样一个故事，释迦牟尼佛出去了，有个人带了一

个很美的女儿出来，她对佛生起一种爱欲的欲念来了。依这一个故事来讲，佛的三十二相相好庄严，但还是有漏法。怎么说呢？因为别人可以在这个身体上起烦恼，这个就是有漏，不是说自己心里有没有漏；像阿罗汉，都是这样的。我们的这个身体，是前生业报所感的有漏之法，在阿毘达磨论师来看，佛也不例外，都是一回事。比方提婆达多，假使看到了佛的话，看到了就浑身烦恼，看到了就恨、就气，就是这个道理。因为他看到了佛表现在外面的形态，他会起烦恼的，可见得这还是有漏法。不但起，而且还会增长烦恼；这里是这样子说，有的真正严格的讲，叫做「随增烦恼」。真正的无漏法，比方说涅槃、无漏的戒定慧、五分法身之类，别人不可能在这上面起烦恼。涅槃，不引起人家烦恼的。这个地方讲的，是这样子的定义。不要以为我目前没有烦恼，好像我什么都没有烦恼了，也不对，身体是业报所感，还是有漏的。

因此，几个是有漏？「谓十五界及后三少分」。眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识，这「十五界」都是有漏的。「后三少分」，有漏的意界，有漏的意识界，法界当中像不相应行法、烦恼心心所法这一部分，都是有漏的。十五界是有漏法，后面这三种，一部分是有漏，一部分是无漏。所以，「几无漏？谓后三少分」。几个是无漏呢？就是十八界中意界、意识界、法界这三种界中有一部分是无漏的。比方意识，我们的意识是有漏的，但是圣者他可以起无漏的意识，所以，圣者可以分别一切法。不要误听「无分别」，无分别是一种不正确的分别，甚至佛也还会分别一切法，像佛的一切种智，一切法无所不知的。当然，后来大乘法不是这样讲，而现在我们讲的这许多阿毘达磨，都是从《阿含》、戒律来的。法界里面，无为法都是无漏的。在法界的心所法里面，善心所法及遍行、别境里面的一部分，都可以归成无漏法；烦恼、随眠这许多，则都是有漏的。真正分别有漏、无漏，是这样子来分别的。

第五项 系、不系

几欲界系？谓一切。几色界系？谓十四，除香、味及鼻、舌识。几无色界系？谓后三。几不系？谓即彼无漏。

这个地方是四门分别，欲界系、色界系、无色界系、不系，分做四门。「系」，就是系缚，没有得到解脱以前叫做「系」，等于缚住了的意思一样，叫系缚。三界就是三界生死，三界是生死法，生死在三界之中，所以三界都是系。凡是三界之内的欲界系、色界系、无色界系，都是有漏法。所以，这个地方讲「系」和「不系」，以三界及十八界来分配。「欲界系」有几界呢？「谓一切」，十八界。换一句话，欲界里面，有漏的十八界都有的。

色界所系的呢？只有十四界，没有香、味，也就是没有鼻识和舌识。到了色界以上，初禅、二禅、三禅、四禅，生在这一种色界禅禅定境界之中的，没有鼻识、舌识。鼻识所闻到的是香气，舌识所尝到的是味，没有鼻识界、舌识界，也就没有香界、没有味界，可是鼻子、舌头是有的，色界天有庄严的相。鼻子是有的，只是它不发展，不像我们这个欲界一样起这许多烦恼。所以，如果色界天要借识起这一个作用的话，他要起欲界识，才能够闻到欲界的香气，才能够尝到欲界的滋味。所以，香界、味界、鼻识界、舌识界，这四种界都是欲界的境界，色界是没有的。

到了无色界，只剩三个界了。无色界就是没有色了，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触都没有了，那么眼识、耳识、鼻识、舌识、身识当然也就没有了。没有前五根与前五种境界，当然相应的五识就没有了。所以，无色界只剩意界、意识界、法界这后三界。

用三界系来配十八界，欲界有十八界，色界只有十四界，无色界只有三界。那么，「不系」就是无漏法。比方涅槃，涅槃是超出三界，不属于三界，它是无漏法。其实，无漏的戒、定、慧，这些无漏法都是「不系」。

所以，佛法这个道理讲起来，非常可以加以分别的。比方我们现在是人，住在欲界，那么我们平常的时候就有这十八界的法。假使生在欲界，修行证道了，不要讲大菩萨，证初果这一个时候的智慧，就是无漏法门，不属三界，出三界了。这个智慧所证到的四谛真理之类，或者大乘法讲证到真如、无我之类的，都是不属三界生死的。所以，解脱，并不是一定要离开我们这个世界才去解脱。在这个世界中，只要无漏智慧起来的时候，这种境界都已

是不属于三界生死。在定中证了初果的圣者，证悟了以后，不能老是这个样子，他要出定的。一出定以后，这个世间的法又生起来了。眼识就有所看见，耳识有所听到，还是有漏法，还是属于三界生死。所以，圣人生病的时候还是会生病，大小便还是要大小便，苦恼的时候也有苦恼，冷起来也会怕冷，圣人也是一样。这就叫「系不系分别」，分四类。

第六项 蕴所摄、取蕴所摄

几蕴所摄？谓除无为。几取蕴所摄？谓有漏。

这个叫「蕴取蕴分别」。「蕴」和「取蕴」，这两个名字有分别的。除了无为，其他的一切有为法，都属「五蕴」。「五取蕴」，古代有的翻译「五取阴」，纯粹是有漏法。

「取」是一种烦恼，像我们生死众生的这个五蕴身，就是叫「五取蕴」。因为前生「爱缘取，取缘有，有缘生」，我们这个生死身的五蕴法，从「取」所生，从「取」来的，所以叫「取蕴」。五取蕴不但是从「取」来的，还会再生起「取」烦恼，生后面的五取蕴。同时，我们现在就很多时候与「取」相应，取的烦恼时常生起。所以，有漏的生死法，叫做「取蕴」。

比方佛、阿罗汉，甚至于证悟了的圣人，他们的五蕴还是五蕴，眼、耳、鼻、舌、身这许多，色、声、香、味、触之类的，还是有漏法。但是，他们已不叫「五取蕴」，叫「五蕴」，因为已经得到解脱了。圣人的五蕴之所以还是叫做「五蕴」，因为还是从取所生的，不过，不会再生起取来就是了。所以，「取蕴」就是有漏法，「蕴」可能是有漏，也可能无漏，不限的。

第七项 善、不善、无记

几善？几不善？几无记？谓十通三性，七心界、色、声及法界一分；八无记性。

十八界里面，有几种是善的？几种是不善的？几种是无记的？先简单解说一下「善」、「不善」、「无记」。一种心理的作用也好，活动也好，我们的行为也好，这样子做了，对己、对人有利，将来能够感到好的果报的，这个叫做善。假使这种心、这种行为，对自、对他都没有利益，或者是伤害

别人，将来（主要是未来生中）要受苦果的，这个叫恶业、不善业。另外有一种叫无记，也不能说是善的，也不能说是不善的，比方这手或者头动一下，无所谓善、不善，这个就叫「无记」。

知道了善、不善、无记的定义，那么就可以分别了。「十通三性」，有十个界通于善、恶、无记的。那几个呢？「七心界、色、声及法界一分」。「七心界」，就是意界和前面的六识界——眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这可以是善，也可以是不善，也可以是无记。「色、声」，色、声怎么能够说是善和不善呢？比方我用我的声音说几句好话，因为这个声音说的是好话，就是善的——善的语业。假使骂人、挑拨离间，这几句话讲了，这个声音就是不善的。比方杀、盗、淫，都要用身体去做的，这一种当然是坏的，是不善。手里拿东西去布施给人，看到一个人跌倒了，把他扶起来，这样的行动就是善。身业属于色法，语业属于声法，这两种是表示我们内心的一种意义，所以，色界和声界（就是身业和语业），通于善、恶。如果只是发出啊啊的声音，头动一动、仰一仰，这个声界和色界就是无记，无所谓善、恶。这是简单地讲，其实，我们的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，都是前生业报所感到的，现在都是无记法，叫做「无覆无记」。前生业报所感的，都是无记；去杀、动手、骂，这不是前生业报，是现在做的，这才有善、有恶。那么，香、味、触，这里面是没有善、恶的。「法界一分」通三性，比方我们讲「念」：「失念」，这是属于烦恼的；假使是说信、进、「念」、定、慧，这是无漏的，是善法；假使普普通通的记著，像读书一样的这样过去的，这种念，那是无记。法界里面很多是通于三性的。

其他八个，都是「无记性」。眼、耳、鼻、舌、身这五界，是无记的，业报所感的。还有香、味、触这三界没有善、恶。这八种都是无记法，没有善、恶的。

第八项 内、外

几是内？谓十二，除色、声、香、味、触及法界。几是外？谓所余六。

六根，这属于「内」。众生之所以为众生，众生的生命自体就是眼、耳、鼻、舌、身、意六界，这六界当然是属于「内」。还有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，这六种识是心理活动、心理作用，当然属于「内」。其他的色、声、香、味、触及法界，都是以六识所缘的境界，所以这个就是「外」。换一句话，「外」就是色、声、香、味、触及法界；除了这六个「外」以外，剩下的十二个就属于「内」。

第九项 有缘虑、无缘虑

几有缘？谓七心界及法界少分心所法性。几无缘？谓余十及法界少分。

这个有缘、无缘的「缘」，与我们普通讲的我和你有缘，两个人很有缘的「缘」不同。这个缘是「缘虑」的缘，单单一个「缘」字，容易误解，加个「虑」字——缘虑。心能够去了别境界，能够去缘虑境界的，叫做「有缘」；不能够去缘境界的，就叫做「无缘」。

「七心界」，这个当然是有缘虑的，是能缘法。法界当中的少分，就是心相应法，所以是「心所法性」。叫「法界少分」，是法界当中的一部分，就是属于心所法的这一部分，遍行、别境、善、烦恼、不定这许多，这都是有缘虑的法。其他的，都是没有缘虑的，眼、耳、鼻、舌、身这五根，色、声、香、味、触这五尘，法界当中的一部分，像无为法、不相应行，这种都是没有缘虑的。

佛法里面，这些地方分得很细。比方我们眼睛看到的东西，我们总说我眼睛能够看到，好像我眼睛能够知道一样；佛法里讲的，不是这样。眼睛是取这个境界，好像照相机一样，啪！照出相来，取这个境界。能知道的，那是眼识，不是眼根。眼根只会取境界，不会缘境界。比方眼根，好像照相机，啪一下，照下来。照出相片来，人再看看，这是什么，就知道了，这里面还有认识。我们眼睛里面的瞳仁一看，就把外面的影像照到里面去，这就是它取到这个境界，拿现在的话讲，这是一种生理作用。等到知道是什么，那是一种心理的活动、心理作用，是与眼识相应的心所法。我们平常讲我眼睛看到、耳朵听到，好像眼睛、耳朵就会知道，其实，眼睛、耳朵、鼻子不会

的。什么道理呢？因为如果心注意到另一边的事情上，即便眼睛睁得大大的，眼睛是看了这个，但是不会知道，因为心不在，心注意到另一边去了。可见眼睛不会知道的，眼睛只会取这个相，眼识才会知道。所以，这叫「有缘」；其他十个，眼、耳、鼻、舌、身，色、声、香、味、触，及法界的少分，那就是「无缘」法。

第十项 有分别、无分别

几有分别？谓意识界、意界及法界少分。

这里说只有意识界、意界及法界少分这三种是「有分别」的，没有说到「无分别」。换一句话，其他的十五界及法界少分，就是没有分别了。

佛法的名字，有许多讲起来很难讲。比方这里说到「有分别」，眼识有没有分别呢？其实眼识也有分别的，但是，这一个分别的名字叫「自性分别」，它是直觉的就知道。耳朵听到的话，因耳根引起耳识，它是一种直觉的知道，这一种叫「自性分别」。但是，真正的说要去研究研究，要去了解了解，那这一种的分别，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识都没有的。我们普通讲「分别」，是分别这是这样、那是那样，是指对事、理种种方面的分别这一类。换一句话，这是什么人，我要认识这个人的话，那眼识是不成的，没有这个作用。它虽然看到这个人是个什么样子，但是，要知道这是什么人，那不是它的事，是意识的事了。所以，意识才是有分别的，我们一天到晚的分别，主要都是意识。意识里面还有意界，末那识执我的，就是这意界。

法界当中的心所法，如果与五识相应，那么这个心所法也没有分别，也是自性分别；如果是与意识相应，不管是善的、是恶的，只要是与意识相应，那这种心所法也是有分别。所以，这里说的有没有分别，也不是说五识什么都不晓得，它知道，只是它这是叫做自性分别，它没有我们普通说的这个分别的作用。

第十一项 有执受、非执受

几有执受？谓五内界及四界少分，谓色、香、味、触。几非执受？谓余九及四少分。

比方我们这个人，不管是说物质的也好，心心所法也好，其实是各式各样和合而有的。人之所以能成为一个有机的人，能够统一活动，成为像我们的身心之类的，是阿赖耶识所执受的。所以，简单说，属于我们众生的，就是「有执受」的。比方桌子、山河大地、草木、丛林、土、泥这许多，就是「非执受」。

所以，「有执受」就是属于众生法。「谓五内界」——眼、耳、鼻、舌、身，还有「四界」的「少分」——色、香、味、触，这都为心心所法所执受的，属于「有执受」。我们这个人，有眼、耳、鼻、舌、身，这个没有问题。我自己看到我的手，手是「色」。我这个身根去触，不一定触别的，我的手自己碰自己，也是身根触，也有「触」。不但我吃东西的时候是有滋味的，没有吃东西的时候，其实里面还是有「味」的。我们人身体上也有一种气息、一种气味，这是「香」。这种都是有执受的。

这里面有个「声音」是非执受的。比方外面的声音，风吹、草动的声音，或者是水流的声音，这是非执受的。那么，我们讲话的声音，怎么也是「非执受」呢？执受的，就是在我们身上的；讲话的声音是进进出出的气的活动，「声音」不能说是在我们身上的，这是气息在那里进出，所以，声音是「非执受」。而且，凡是执受的东西，它很稳定的。声音不稳定，不发就不发的，没有声音就根本没有声音，但是色、香、味、触，一直都在那里的。所以，「有执受」法就是这五内界及色、香、味、触四界少分，其他的都是「非执受」法。至于心心所法，是能够执受的，所以也不在其内，也是非执受。

第十二项 同分、彼同分

几同分？谓五内有色界，与彼自识等境界故。几彼同分？谓彼自识空时，与自类等故。

最后一个很特殊，上面讲到「众同分」，现在这个地方不是「众同分」，叫「同分」、「彼同分」。

这个「同分」，就是同类的意思。「五内有色界」，就是眼、耳、鼻、舌、身这五根。比方眼根去取色境界，眼识就起来了解这个色境界，这个眼识就是眼根的「自识」。眼根取色正在起眼识，眼根去看这个色，眼识去分别这个色，根「与彼自识等境界故」。眼、耳、鼻、舌、身这五根，在生起自识的时候，因为和自识的境界是同一个境界，所以叫「同分」。

「彼同分」，佛法里这个名字很特别的，「谓彼自识空时，与自类等故」。比方眼睛看，眼识再了解，这个时候叫「同分」。眼睛不看了，这时候眼识也不起了，就是只有眼根，眼根自类相等，与眼识没有同境界的意义，这叫「彼同分」。换一句话，有一点像「非同分」，虽然不是上面的「同分」，它没有与彼同，没有与其他的相等，可是它还是自己同，还是有「同分」，这叫「彼同分」。

※※※

这许多名词（名相），我们这么简要讲讲，有很多也不太好懂。真正的研究，要慢慢慢慢去理解，参考很多注解，慢慢地懂起来。

佛说的经很多，佛说的道理也很多，也很困难，不容易了解。后来的佛弟子，就把佛说过的五蕴、十二处、十八界这许多名词收集起来，慢慢慢慢归类，得出这么一个一种有多少、佛说的就是这许多的归类。各式各样的说法，说来说去，主要的就是这些问题，都是依这些事情讲的。不管讲善、恶，讲起烦恼、系缚，讲生死、解脱，讲来讲去，都是讲这些问题。

所以，把这些基本名词知道了以后，其他的佛法，慢慢慢慢了解。这种基本的，我叫做「基础佛学」，要了解佛法，这是一种基础。我们中国人有的人欢喜讲得很高妙，一下子讲心、讲性，讲有、讲空，头头是道，可是，实际上这种基础佛学没有，很空洞的，经不起问的。讲得好像有道理，真正一个问题一研究的话，就答不出来了。阿毘达磨对每一个问题，都依据这个根本讲的。比方说业报、感业，「业」是什么？它是什么情形的？业报是怎么感的？所讲的种种，都是依据这个根本讲的。

这个看似很浅，可是，真正对于我们生死轮回、涅槃、解脱、修行里面许多的问题，讲得很具体。所以，现在做一个中国佛教徒的话，当然，高妙的也要学一点，但是，如果没有这种基础的话，那就叫空谈心性了。专门讲上乘的、高的道理，下面没有基础，不成！所以，我并不是讲什么高妙得很的，我们从前都还是从基础的学来的。虽然我不太讲这许多事情，《妙云集》里也都没有，向来不讲这许多的，但是，没有这许多的基本知识，其实是不成的。当然，有许多问题，各部各派讲的、解说的，有一点不同的地方也有的，但是，本论所讲的是主要的。

编按：《大乘广五蕴论讲记》纸本之出版，系根据华雨精舍明圣法师提供的原音录音带，经听录、整理、编辑而成。 印公导师于民国７４年１月２０日起，至４月３日止，每日上午两个小时左右，在改建前的太平乡华雨精舍旧宅内宣讲。听众有：比丘净耀，比丘尼明圣、慧琛、心如、性斌、常妙、德歆、清砚、如诚、如俭、达闻，并夏居士、朱秀英等。谨叙讲记因缘如上，以征时、地、人之信也。