大乘廣五蘊論講記

印順法師

卷001

——民國七十四年講於台中華雨精舍——

這部論是《大乘廣五蘊論》，「五蘊」這個名詞，在佛教多得是，像《阿含經》、《心經》等許多地方都看得到。小乘佛法以來，各部各派對「五蘊」都有解釋的，現在這個地方的《五蘊論》，是「唯識法相」這一派的大乘佛法的講法。當然，其中稍稍有一些不同的地方，不過大部分都是差不多的。

這本來是世親菩薩的一部論，叫《大乘五蘊論》。但這部論太簡單了一點，世親菩薩有個弟子叫安慧，就依著世親菩薩這一部《大乘五蘊論》，稍微增加幾句、補充幾句，有的地方加個解釋，使意義更明顯一點，大家可以容易瞭解一點。這樣子，安慧菩薩就造了這一部《大乘廣五蘊論》，上面加個「廣」字。這部論和我們普通的注解不太相同，它自己成為一部論，與《大乘五蘊論》本質是一樣的，稍微講得詳細一點。這是唐朝時候地婆訶羅印度三藏翻譯的。

第一章 五蘊

佛說五蘊，謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

「五蘊」，是佛法之中最基本的一個法相。「佛說五蘊」，這是總標，「謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊」。五蘊是什麼呢？那就是色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊這五個。

第一節 色蘊

云何色蘊？謂四大種及大種所造色。

「色蘊」，原則上講，大體上和我們現在講的「物質」差不多，不過稍稍有一點不同。這當中分為兩大類：一類叫能造色（能造的色），就是「四大種」；一類叫「所造色」，就是其他依四大種而所造的色。

第一項 四大種（地、水、火、風）

云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。此復云何？謂地，堅性；水，濕性；火，煖性；風，輕性。界者，能持自性、所造色故。

什麼叫做「四大種」呢？就是「地界、水界、火界、風界」，普通叫地、水、火、風四大。為什麼叫「大」呢？普遍得很，無處不在，只要是物質，就有它。那個地方有物質，那個地方就有四大；離開四大，沒有其他的物質了，所以叫「大」。這個「界」字，有一種「特性」、「特殊性質」的意思，而可以做為「原因」、「因緣」的意義。所以，像唯識宗裡面，這個「界」字也可以解釋成「種子」，不過這個地方不必解釋為種子。因為依地、水、火、風能夠造所造色，因此四大叫做「界」。「四大種」的「種」，不是「種類」，也可說是「種類」；也是有一個「因」的意思，就同我們世界上的「種」，依那個種可以發生什麼東西，所以四大也叫做「四大種」、「能造」。換一句話，地、水、火、風是物質之中的一種最基本的因素。佛教講物質，分析到當中最基本的因素，也就是叫做地、水、火、風這四類。所以，這地、水、火、風，不是我們看到的地，也不是我們喝的水這些，是物質當中最微細的一種基本因素，一切物質要依它而有的，所以叫做四大、四界，也叫四大種。在佛法之中，地、水、火、風四種是平等的。

「此復云何？」佛法所講的四大，不是我們平常世界上所講的地、水、火、風，那麼為什麼要叫它地、水、火、風呢？因為佛法所講的四大，還是依我們普通地、水、火、風的意義去引申出來的。

「謂地，是堅性；水，是濕性；火，是煖性；風，是輕性。」從我們世間法來講，這個道理也可以講得通。比方桌子，很堅固，東西就放得上去了；像水、空中，東西一放，它就掉下來了。東西可以放上去，是因為桌子有一種「堅」的特性，以我們現在的物質來說，就叫「固體」。從普通的固體

，去瞭解到物質當中的基本因素有一種「堅」的特性，這就是「地界」。「堅性」的「性」，是「特性」，一種特殊的性質。如果沒有這個特性，怎麼知道它有呢？所以凡是有的，有這個法，就有它的特性，要用它的特性證明有這一種法存在。因為物質之中有一種「堅性」，所以我們知道物質最基本因素當中有一種叫做「地界」。

那麼，下面都可以通了。水，是濕性，表面我們這個世界上的東西，叫做「液體」。這流動的液體之中，它有一種「濕」的性質，可以把很多東西凝聚起來。好像一堆沙土，沒有水的話，它散開來的；拿點水拌一拌的話，就會凝聚起來。我們看到的水是流動的，流動是它的形態，它的特性是一種「濕」的性質。樹木、花草之類的植物，遇到水份，就會得到它這種濕的特性的潤濕。所以，物質之中有一種基本的因素是濕性，這就是「水界」。火的性質叫做「煖性」，有溫度，有一種熱的性質。這在現在科學上的講法，叫做「能」。風，是輕性，會流動的。我們普通叫做「氣體」，比方氫氣、氦氣、空氣、氧氣這許多，佛法裡的名字就叫做「風」。所以，地是固體，水就是液體，火就是熱能，風是一種氣體。

這個地方就簡單這樣講，要是深一層講的話，地是「堅」為性，所以能夠擔當、任持。就是有一種固體的形態出現，東西可以撐住了的，那叫做地的作用。因為水的濕性，所以有一種凝聚作用，物質就不是一粒一粒各管各的，就凝聚了。所以，水的濕性是凝聚的作用。煖性的作用，它能夠熟變。拿我們人來講，我們吃了東西進去，會消化，中國醫生向來都是叫做一種熱力；假使說不太消化，中國醫生就說「胃寒」。現在世界上的科學家，用火把東西的成分分化，溫度一百度，它就起了變化，一千度、一萬度的話，到最後，連金剛鑽都化了。煖性它能夠起一種消化、分化的作用。風是一種輕動體，我們人所以能夠動，就是靠這個風。我們的血液循環、排泄，如果沒有風，怎麼能夠循環、排泄？我們的汗毛、身體裡面也都是通的，假使不通，人早就沒有了。

所以，物質的基本因素叫地、水、火、風，是從世界上我們眼睛面前看到的地、水、火、風，理解、推究到頂細頂細的物質，到最後，有地、水、

火、風這四種因素，這不是用眼睛能夠看到的。因為有地的因素，所以物質有堅固性的現象。因為有水性，才有凝聚現起的現象。因為有煖性，所以有分化、熟變的現象。因為有風性，所以能夠動，沒有風就不能動了。這是佛教向來所講的，是古代物理學最基本的一種物質因素。佛法說這樣的許多事，都不是我們眼睛面前的，它講到裡面的一種很微細的東西——地、水、火、風。

「界者，能持自性、所造色故。」「自性」，就是「特性」。「能持自性」，就是它能夠永遠不變的持有這種特性。這個「持」，就有一種一直這樣、一直這樣的意思。堅有堅的特性，這個特性它能夠一直保持下來，假如這個特性變化了的話，那就不能叫「地」了。「所造色」，就是四大界所執持，能夠依它而起的色。所以，「界」包含了兩種意義：一種是「能持自性」是「界」意，就是它的特性；一種是「因素」的意思，所造色（其他的色法）依它而起。

第二項 四大所造色

云何四大所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色、聲、香、味及觸一分，無表色等。造者，因義。根者，最勝自在義、主義、增上義，是為根義。所言主義，與誰為主？謂即眼根與眼識為主，生眼識故；如是乃至身根與身識為主，生身識故。

色蘊有兩種，「四大種」、「四大種所造色」。四大種講過了，「云何四大所造色？」四大所造色的內容，普通來講有十一類，就是眼、耳、鼻、舌、身這五根，色、聲、香、味、觸這五塵，還有「無表色等」這一類。

我們普通講色、聲、香、味、觸都是所造色，其實不是的。觸當中有兩分：一分是「所造色」，一分是「四大」。因為四大是能造色，這個地方是講所造色，要把四大拿開，所以剩下來的是觸的一分，稱為「觸一分」。這個「一分」，是除了四大之外的其他的觸。假使講觸的全體，四大也是觸，一共合起來，有十五類。

「無表色等」，下面講的有無表色、三摩地所生色。

「造者，因義。」「造」是「因」的意思。「因」有很多的意思，所謂因義的長養，都是一種增上因，就是說要有四大才能夠有所造色，沒有四大就沒有所造色，所造色要依四大而有。其實，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。舉一個例子來說，比方一塊布，紗就是因，這個因與果不同，因是因，果是果，是依紗而有布，並不是紗就是布。國家也是這樣，行政院長發表了，通過、成立了。行政院長下面再推舉某人當外交部長，某人做什麼，這許多都要依行政院長而產生的，依他而有的。如果沒有行政院長，下面就不可能產生了。「所造」、「能造」的這個「造」字，也就是這樣的一種「因」。不要以為把地、水、火、風配合起來，就變成眼根、變成耳根了，不是的。地、水、火、風是四種特殊的因素，眼根有眼根的特性，耳根有耳根的特性，它們是依四大而有的，所以四大叫做「能造」。法相不能望文生義，望不了的，要修的。佛法是要學的，不像看小說那麼容易。

「根者，最勝自在義、主義、增上義」，這個「根」字，梵文裡用三個意義來解釋。主要的意義，在我們認識世界、知道各式各樣的一切活動當中，「根」是非常重要的。我們平常講身上的是「根」，而外面看到的、聽到的、聞到的、碰到的、想到的，叫做「境」，還有心理的作用、心理活動，叫做「識」。我們的認識是依這三個，如果我們的眼睛有了一點毛病，外面是什麼就看不到，青、黃、赤、白也看不出來了，那麼眼識也生不起來了。

整個認識當中，我們總覺得心的作用很重要，但如果沒有眼、耳、鼻、舌、身的話，心從那裡去認識？世界是什麼，全部不曉得了。像我們有眼睛的，我們能看到東西，現在發明了望遠鏡，還能看到銀河。有的動物沒有眼睛的，你說牠能不能知道？不要說銀河，東西擺在面前，牠也不曉得，青、黃、赤、白，牠也不曉得。為什麼？牠沒有「根」。「根」沒有，「識」也不能發生，心理活動受限制了。所以，「根」在這裡面具有一種重要的地位、重要的意義，這叫「最勝自在」——最殊勝的、自在的。「主義」，這個「主」是「為主」的意思，在我們的認識當中起主要作用。「增上義」，增上的，給它一種力量，有一種強有力的力量，能夠影響其他的，叫「增上」。

「所言主義，與誰為主？謂即眼根與眼識為主，生眼識故；如是乃至身根與身識為主，生身識故。」為什麼根是「主」的意思呢？比方眼根，先有眼根，能夠生出眼識，眼根就是給眼識為主；有身根故，能夠生身識，所以叫做「主」。

比方「識」要怎麼樣才能夠生起來？根、境和合生識，裡面要有根，外面要有境界，兩個和合，生起「識」來了。那為什麼叫「眼識」，不叫「色識」呢？為什麼叫「耳識」，不叫「聲識」呢？為什麼依「根」得名，不從「境」得名呢？因為根有特殊的力量，境一直都是這樣在那裡，我們很容易能夠緣取到的。換一句話，外面的境很普遍，很容易得到這個緣，而根這個緣特別重要。在我們人的身心活動當中，根特別重要，所以佛法之中，都是依「根」為名的，叫做眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。照道理講，緣取到色、聲、香、味、觸、法，那就叫色識、聲識、香識……，其實也沒有什麼不可以，可是我們平常都不這樣講，就是因為這個「根」有特殊的主要作用。特別是眼、耳、鼻、舌、身，對於物質世界的瞭解上有特殊作用，缺少那一個，這一部分就全部不能瞭解。我們人，樣樣都有。有許多，牛、羊、馬也都有。但是，魚或者田裡的螺螄、小生命，就不見得眼、耳、鼻、舌、身都有的。有的在地下過活的眾生，牠沒得眼根的，牠不生眼根就沒有眼識。也有沒得耳朵的，很多昆蟲就是靠觸覺的，不一定有眼、耳、鼻、舌。我們人，眼、耳、鼻、舌、身最發達，所以人最聰明，知識最高。「根」非常的重要，所以叫「最勝自在」、「主」、「增上」。佛法中的「根」字，約這個意義講。

講法相，每個名字有它的定義。雖然不一定這樣講，但是，凡是論的話，它都是確定定義，一看就知道是那一派的定義。那麼究竟那一個講得比較好？你自己去抉擇了。假使籠里籠統地圓融無礙，這在論書是沒有的。籠里籠統，那講的什麼呢？什麼都不能講，論的方法就是科學化的方法。

甲 五根

云何眼根？謂以色為境，淨色為性，謂於眼中一分淨色，如淨醍醐。此性有故，眼識得生，無即不生。

什麼叫做「眼根」呢？眼根的境界叫做「色」，這個「色」和五蘊裡色蘊的「色」不同。色蘊的「色」等於物質差不多，眼根以色為境的「色」，是青、黃、赤、白這一類眼睛看得到的東西。眼根的性質，就是「清淨的色」，有一種清淨的物質。佛法講眼根，不是普通我們世俗法講的眼睛，講耳根，不是一般說的耳朵，是講在我們這個普通眼睛當中的一分清淨的色，一種清淨的物質。「如淨醍醐」，比喻好像醍醐一樣。醍醐這東西，在我們這裡其實是一種油質。在佛經裡講，印度人用牛奶提煉，叫做酪、叫做生酥、叫做熟酥，熟酥再煉，就煉成醍醐。熟酥就已經變成浮在水面上的油了，而最乾淨最乾淨，裡面一點點雜質都沒有的油質，是第一營養的營養品，叫淨醍醐。所以，清淨色用清淨醍醐來作譬喻，就是這個意思。清淨的醍醐，形容我們眼睛當中有一分清淨的色。因此，拿我們現在科學來瞭解的話，等於我們眼睛裡面能見的視覺神經。這個東西，我們是看不到的，所以叫做清淨色，是物質當中一種很微細很微細、很清淨的物質，就在我們的瞳孔裡面，這個才是真正的眼根。像耳根，耳根在裡面的耳膜，這才是真正的耳根。

「此性有故」，要這一個清淨的色有了，眼識才能夠生；沒有，就不能生。我們生了眼睛，就會看嗎？靠不住的。青光眼，看起來好好的眼睛，他什麼也看不到，因為裡面的視覺神經壞掉了，名字不同，實際上就是清淨色壞掉了。眼根的清淨色，就是視覺神經；耳根的清淨色，就是聽覺神經。這東西一沒有了，眼識就不發了。耳朵還是在，但變成聾子，聽不到了。有的鼻子聞不到香氣，有的舌頭嚐不到滋味，甜、苦、酸、辣不曉得，都是裡面出毛病了。有的人，餓了也不曉得，冷、熱也不曉得，痛也不曉得。外面看來，還是一樣的，身體還是一個身體，可是他裡面的觸覺神經壞了，麻木不仁。不過，眼根、耳根等可以全部壞，但是身根不能全部壞，全部壞就死了。

云何耳根？謂以聲為境，淨色為性，謂於耳中一分淨色。此性有故，耳識得生，無即不生。

云何鼻根？謂以香為境，淨色為性，謂於鼻中一分淨色。此性有故，鼻識得生，無即不生。

云何舌根？謂以味為境，淨色為性，謂於舌上周遍淨色。有說：此於舌上，有少不遍，如一毛端。此性有故，舌識得生，無即不生。

云何身根？謂以觸為境，淨色為性，謂於身中周遍淨色。此性有故，身識得生，無即不生。

下面，耳根以聲為境，鼻根以香為境，舌根以味為境，身根以觸為境，道理都是一樣的。其中，舌根裡面稍稍不同一點。

「云何舌根？謂以味為境，淨色為性，謂於舌上周遍淨色。」這是唯識講的話，說在舌頭上面，這個性質是滿滿遍布的，不管那個地方，碰上去都能嚐得到滋味的，所以叫做「周遍淨色」，加「周遍」二個字，在舌頭上面遍滿了的。但是有的說，這個「有說」，是指印度的一種醫學家。古代印度的醫學家有的說在我們的「舌上，有少不遍，如一毛端」。說我們舌頭上面有一點點地方沒有舌根，多大呢？像一個毛的尖尖般很小很小的地方。這個地方碰上去，它不知道甜、酸、苦、辣的。當時印度的醫學家有這種話，佛法普通都是說遍滿的。

現在普通都講修行，其實佛法不單單講修行。要修身、修戒、修心、修慧，一定要對我們的身心活動有一種瞭解。清楚在我們身心活動的時候，什麼地方出問題？心理活動有些什麼壞份子、壞東西？瞭解有些什麼好的因素，我們去修、去發展它的話，就可以修道。如果不講修行，那沒得談的；一要講修行，對這許多不瞭解，自己也不曉得這個心念好不好，沒有判別的力量，以為滿好的東西，實際上是有害的。這些是解釋我們心理、身體上的活動有些什麼問題，好與不好，分得清清楚楚。所以，講修行，都在我們的身心活動當中。像《遺教經》裡講「守護六根」的話，因為這個「根」太重要了。根，不只不能失去它，如果不能照顧它的話，對色、聲、香、味、觸等一切法上的許多煩惱就又起來了。

其實，瞭解這許多意義，將來看到其他的經典，意義更加明白，才瞭解真正修行、真正心要得定的時候，許許多多的事情。假如那個時候忘記了這些，就不容易瞭解了。

乙 五境

一 色

云何色？謂眼之境，顯色、形色，及表色等。顯色有四種，謂青、黃、赤、白。形色，謂長、短等。

這個地方的「色」，是眼睛所見的境界，和上面色蘊的色不同，色蘊的色包括的範圍較廣。這個眼睛所見的色，佛法大概分成三類，叫顯色、形色、表色。

「顯色」，就是青、黃、赤、白，彩色很鮮，很清楚的，很明顯的一種色。我們普通講起來，都是青、黃、赤、白、黑，這上面沒有「黑」，佛法裡都講青黃赤白。現在科學家慢慢研究，講起來一樣，黑不是顏色，我們看不到顏色就叫做黑。所以古人講的佛法的道理，和現在科學家講的話差不多。黑，不是眼睛所看到的；眼睛看不到，什麼也看不出來，叫做黑。一到晚上，什麼也看不到了，就是黑黑的。如果以現在講，青、黃、赤這三種是顏色，塗了顏色以後，一轉轉得很快，就變成一片白色，白色就是青、黃、赤的混合色。這四種是顯色，沒有黑的。

第二種叫「形色」，是我們眼睛所看得到的形態。這個地方說「謂長、短等」，長的、短的，高的、低的，方的、圓的，正的、歪的，這許多都是眼睛看得到的，但並不是青黃赤白的顏色，它是一種形態，所以在佛法裡面叫做「形色」。

第三類「表色」，論在這裡沒有解釋，不過和下面會講到的「無表色」有關，先簡單稍作說明。這個地方的表色，指的是眼睛看得出來的身體上的活動。「表」的意思很廣，不單是身表色，還有語業也是「表」。換句話說，就是我們身體的行動、口裡的語言聲音，且這個動是由我們內心的意志所發動，表示一種善、惡、無記的，不是自然而然動的。假使我們眼睛有時候

無意識的跳動，那不是，那是一種生理的形態，與心無關的。若是像舉手、走路這一類的活動，有心的意識在裡面，就叫做「表色」。表色是由心的意識表現在身、語這二方面的，如果是風吹、水流這一種的動，不是表色。與心無關的東西，是一種形態，那是一種形色。

二 聲

云何聲？謂耳之境，執受大種因聲、非執受大種因聲、俱大種因聲。諸心、心法，是能執受；蠢動之類，是所執受。執受大種因聲者，如手相擊、語言等聲。非執受大種因聲者，如風林、駛水等聲。俱大種因聲者，如手擊鼓等聲。

聲音，是耳根所聽到的，所以是耳根的境界。聲音分為三大類：一類叫做「執受大種因聲」，一類叫做「非執受大種因聲」，一類叫「俱大種因聲」。

「執受大種」，大種就是四大，四大有內四大、外四大。外面的山、水、大地這一切物質，叫做外四大；在我們身內的四大，是內四大，內四大就叫做「執受大種」。「執受」，就是執著它而能夠生起一種感受的，所以是我們身體上的一種東西。換句話說，在我們身體上發出來的聲音，就叫做「執受大種因聲」——以執受大種為因而生起的聲音。那麼，聲音從那裡來的呢？一定是有兩個東西碰一碰，不碰，就不會有聲音的。如果這兩個東西都是在我們身體上的，如兩手，因兩手相擊所發出的拍手聲，這叫「執受大種因聲」，是以執受四大為因所發出的聲音。

「諸心、心法，是能執受；蠢動之類，是所執受。」這裡只解釋「執受」，「非執受」就不解釋了。「諸心、心法」，眼識，耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六識叫做「心」。這個「心法」，很多地方翻做「心所法」，這部論叫做「心法」，就是心裡所有的各式各樣複雜的心理活動。比方貪、瞋、癡，這種叫「心法」；或者是比方說好的也有，信心、慚愧心，這叫「心法」。這個「心」和「心所法」，叫做「執受」，它能夠執受我們這個生理，能夠使我們的生理成為一個活的人。我們人假如沒有心、心所法的話，

變成死人了，沒有感覺了。換一句話，因為有心、心所法執受它，所以我們生理上是有感覺的，身體是活的。

心心所法是能夠執受的，執受什麼呢？「蠢動之類」，通俗的說，就是活的。這個活，不是草、木的活，而是蟲、螞蟻，或者是我們人、狗、牛、馬這許多活的眾生，這就叫「蠢動之類」；換言之，「蠢動之類」也就是有情眾生。我們這個身體是有執受的，就是有心心所法執受它，所以叫做活的、有感受的。沒有心心所法的話，碰上去也不知道痛，什麼也不曉得了。

「執受大種因聲者，如手相擊、語言等聲。」比方講話，還是要嘴巴裡面的牙齒、舌頭等，所以是身體上發出來的聲音。換一句話，有情眾生身體上所發出來的聲音，就是「執受大種因聲」。

「非執受大種因聲」，就是沒有心心所法的，「如風林、駛水等聲」。風吹到樹上去，嘩——嘩嘩，樹林裡發出聲音來了，這種是因風吹樹林而發出的聲音。水慢慢地流，聽不到聲音，一流快的話，嘩嘩嘩嘩，就有聲音了。風吹樹林、水流得很快的這種聲音，叫做「非執受大種因聲」，也就是外世界存在的物質所發出的聲音。

「俱大種因聲」，是前兩個合起來。「如手擊鼓等聲」，好像我們的手去敲鼓一樣，手打到鼓上，手是執受的，鼓是非執受的，兩個一碰就發出聲音。又如手在桌子上一拍，砰！這就是「俱大種因聲」。聲音不出於這三類，這三類的聲音不太同的。

三 香

云何香？謂鼻之境，好香、惡香、平等香。好香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續，有所違損。平等香者，謂與鼻合時，無所損益。

「香」，是我們鼻子的境界，聞得到的東西。它又分三類：一種叫「好香」，一種叫「惡香」，一種叫「平等香」。平等香就是也不好也不壞，平平的。不過，這個地方的解釋很特別，並不是我們聞到香氣好就叫好香，或者臭的就不好，佛法裡不是這個解釋。

「好香」，是「與鼻合時」，就是鼻子同香氣碰到，聞到這個香氣的時候，「於蘊相續，有所順益」。「蘊」是五蘊，換一句話，就是我們這個身心。五蘊身心不是一成不變的東西，它是不斷地不斷地剎那變化，不斷生滅，不斷相續下去的。「於蘊相續」，就是對於我們這個身心。所以，聞到香氣的時候，對於我們這個身心有所順益，很合於我們這個身心的需要，有好處的，這個香就叫「好香」。舉個例子來講，有病的時候，如果說用氧氣筒吸一吸氧氣，身體就好得多了，這個就叫「好香」，對身體有利益的。聞了對身體有利益的，是好香，這很多的。比方有的人身體很疲倦，一聞到這個香氣，頭腦都清醒了，身心就振作了，精神就好了。

有的我們聞起來好得很，聞了，糟糕啊，有毒的！或者空氣污染、毒氣、汽車排放出的煙、臭氣之類的，有的時候瓦斯中毒，這許多東西，對我們的身體有壞處，就叫「惡香」。所以說「惡香者，謂與鼻合時」，當我們鼻子聞到它的時候，「於蘊相續」，對於我們這個五蘊相續，「有所違損」，弄得不好，使你不得相續。聞到臭氣、毒氣之類的，有的一聞就昏過去了，弄得命都沒有了。這就是於蘊相續，有所違害、有所損害，這就是「惡香」。「平等香」，與鼻子合的時候，無所損、無所益。

現在講的，不是我們普通聞起來舒服不舒服、好不好聞。有很多花聞不得，一聞，弄得不好會受害的。對我們這個身心有利的，甚至於幫助我們可以生活下去、延續下去的，這個香才是真正的好香。聞了以後，對我們身體有所損害的，叫做惡香。聞了無所謂，也沒有好處也沒有壞處，叫平等香。香就分成三類。佛法許多名詞很特別，和我們普通想的並不是同一回事。

四 味

云何味？謂舌之境，甘、醋、鹹、辛、苦、淡等。

「味」，就是我們舌頭上所嚐到的滋味。和我們中國人講的一樣，我們叫六味，甘就是甜，醋就是酸，鹹，辛就是辣，苦、淡等。甜、酸、苦、辣、鹹、淡，就是六味。

五 觸

云何觸一分？謂身之境，除大種。謂滑性、澀性，重性、輕性，冷、飢、渴等。滑謂細軟。澀謂麁強。重謂可稱，輕謂反是。煖欲為冷；觸是冷因，此即於因立其果稱；如說諸佛出世樂、演說正法樂、眾僧和合樂、同修精進樂，精進勤苦，雖是樂因，即說為樂，此亦如是。欲食為飢，欲飲為渴，說亦如是。已說七種造觸，及前四大，十一種等。

這個地方講「觸」，有一個「觸一分」。原來「觸」當中包括兩類：一叫「能造觸」，一叫「所造觸」。能造觸就是四大，所造觸就是這裡所謂「身之境」。這裡把大種除開，單以「所造觸」來講，所以叫「觸一分」。

剩下這一分觸，這裡說到七種。這許多名字其實都是經裡來的，像《阿含經》裡，都有甜、酸、苦、辣這許多名字的。佛講到「色」的時候，有這許多，論師把它分類歸納起來；講聲音，有不同的歸納。講「觸」，事實上不只這幾個，應該還有很多，現在是講七種，「謂滑性、澀性，重性、輕性，冷、飢、渴等」。

「滑」是細軟。摸上去滑滑的，它一定是很細膩。很細膩、很圓滑的，我們碰到了，就感覺到這個滑。「澀」就是麁強。「麁」就是粗粗的，「強」就是硬硬的。碰上去，沒有光滑，粗糙得很，叫做「澀」。假使用刀刮桌子，我們的手摸，感覺到高低不平，不光滑，這就是「澀」。滋味也有澀，但這個地方不是講滋味，是講感覺到粗粗糙糙的。

「重謂可稱，輕謂反是。」「可稱」，是可以稱的，稱得出份量來的。「輕」，沒有份量就是輕。

這種地方，佛法很難懂；現在所講的，都是講物質。我們所見到的物質是粗的，佛法裡面所講的物質，不是我們所認識的物質，是講從我們所看到的裡面，去瞭解它裡面的一種最微細的物質因素。這一種微細的物質因素，小乘就叫「微塵」，就是物質小到不能再小的，眼睛看不到的，要幾個微塵和合起來才看得到，頂小頂小的物質。和從前西洋古代所講的原子（不是現在所講的原子）一樣，是小到不能再小的那個一點點的物質因素。

物質這麼多，要講的話那就不得了了。因此，佛法說一切物質都是經過我們五根所認識得到的，所以不出於五大類：眼睛所見到的，是色；耳朵所聽到的，是聲；鼻子所聞到的，是香；舌頭所嚐到的，是味；身體所觸到的，是觸。

以佛法來講，比方我們看到一大片青的顏色，把它慢慢慢慢地分析，分析到一點一點頂微細的，裡面有青的成份。它是種種青色，望過去才會一大片。我們現在看到的，那是一種假想、假色，都不是我們現在要講的，現在要講的是裡面那個一點一點的東西。不過，現在科學上不是這樣講，現在科學家說根本沒有顏色。但以佛法來講，如果它沒有色，它就不可能使我們有色的感覺，所以，分析到最後的時候，就有色存在的。這個「色」分析起來，不外乎青黃赤白、長短方圓。長短方圓，就是色也有長色、也有短色，有方色、有圓色，合起來才會有圓的形態、有方的形態等。所以從根本微細的色上來講，就有種種不同的色。真正講，色裡面是無量無邊、形形色色的東西。

各式各樣無量無邊的物質混合起來的東西，我們碰到，有一種滑的感覺的，是因為它裡面有一種頂細頂細的色——所觸的法，叫做「滑」。現在講法相，不講唯識。這裡講觸，這個滑，不是我們身上感覺到滑，而是有這個法，有一種「滑」的東西在那裡，「滑」是身體所接觸到的一種色。「滑」本身就是我們人身體所觸到的，如果物質裡面沒有「滑」的因素，我們就碰不到「滑」，只覺得粗粗糙糙的。我們碰到了，感覺到「滑」，就知道它裡面有「滑」的因素，有「滑」的色在那裡。所以，這個「滑」是色，並不是說「我感到滑的」、「我感覺到粗的」。一感覺，那不對了，變成心理因素了，不是講物質了。現在講的是「色」，是我感到那個東西是滑的，有「滑」的因素在裡面；我碰上去是粗的，裡面有個「粗」的東西。不要把「滑」、「粗」變成心理上的感覺因素，那就錯了，這不是佛法的意義。佛法這裡是講色，講物質上有這種「滑」、「澀」。

「重」、「輕」，這好懂，總是外面的東西是可稱的。「冷」、「飢」、「渴」這三個，表面看起來都在心境上講的，實際上都是法裡面有冷的色、

有飢的色、有渴的色。

「煖欲為冷；觸是冷因，此即於因立其果稱。」感覺要得到煖和，這就是一個冷的感覺，「煖欲為冷」。但是，現在這個「冷」，不是這個意義；其實，冷的感覺是一個結果，「觸是冷因」。「煖」是「大」——火大，「冷」是一種物質因素。這個東西摸上去，裡面有一個因素使我們感覺到「要煖和」——冷，裡面的物質因素就叫做「冷」。「觸是冷因，此即於因立其果稱。」這個物質因素是「因」，我們碰到它，使我們感覺到冷，這個感覺到的冷是「果」。物質因素本來是因，它引起我們冷的感覺，就在這個「因」上立「果」的名稱，就叫它做「冷」。本來，「冷」是我們心裡的感覺，物質之所以叫做「冷」，在佛法裡就叫做「因的果稱」。根本是因，但是名字用果的名字，因立果的名稱。所以，這個聽起來好像是果的「冷」，實際上是指它的因——引起冷的感覺的物質因素。舉個例子來講，比如上餐館用餐，「吃了什麼？」「今天吃了三百塊錢。」「三百塊錢」怎麼吃呢？吃的是飯菜，怎麼吃三百塊錢呢？這是因為用三百塊錢買東西，我們吃了東西，就說「吃三百塊錢」，這個也是「因的果稱」。我們世間的語言就是這樣子方便講的，有的在因上講果的名字，有的在果上講因的名字。所以，「冷」本來是心理上的一種感覺，但是，現在是約使我們感到「冷」的那個東西叫做「冷」。

「諸佛出世樂、演說正法樂、眾僧和合樂、同修精進樂，精進勤苦，雖是樂因，即說為樂，此亦如是。」這個偈子是讚歎三寶，讚歎出家人共同修學，共同修行好快活。「諸佛出世」是樂，「演說正法」也是樂，「眾僧和合」也是樂，「同修精進樂」，大家共同修行，精進努力，也是樂。其實，精進不一定樂，精進修行的時候，有時候會感到苦的，疲倦啊，努力啊，怎麼叫做樂呢？精進一定樂嗎？那是因為修了精進可以斷除煩惱，可以得解脫，可以了生死。精進可以得到樂，所以我們就把精進叫做樂，「同修精進樂」，這個就是「因的果稱」。精進是個因，其實精進修行不一定樂，很艱苦的，它是因為將來可以得到究竟解脫的樂，我們就說「同修精進樂」，就說精進是樂。這是個比喻，是「因的果稱」的比喻。

「精進勤苦」，因為精進是樂的因，所以就叫它做樂。「此亦如是」，這個地方講冷，觸是冷的因，我們就叫觸到的那個東西做「冷」。

「欲食為飢，欲飲為渴，說亦如是。」想要吃，叫做飢。想要吃是心理因素，為什麼心裡會有要吃的感覺呢？就因為我們生理上、物質上起了變化，使我們產生一個要吃的感覺，我們就叫它做「飢」了，餓了。飢餓是我們感覺到的，但是現在所講的「飢」，也不是講我們感覺的飢，是講生理上起變化，使我們感覺飢的那個物質因素。所以，這個「飢」也是觸。「渴」也是這樣，口乾要喝水，我們叫「渴」。口渴是我感覺到的，現在這個「渴」，是生理上、物質上引起我們要喝水的那個物質因素，「渴」也是個觸。這「飢」、「渴」，都是「因的果稱」。

「已說七種造觸，及前四大，十一種等。」觸分兩種：能造觸——四大，所造觸有七種。已經說了七種所造的觸，就是滑、澀、重、輕、冷、飢、渴，與前面的「四大」，合起來是十一種。

丙 無表色

云何無表色等？謂有表業、三摩地所生無見無對色等。有表業者，謂身、語表，此通善、不善、無記性。所生色者，謂即從彼善、不善表所生之色。此不可顯示，故名無表。三摩地所生色者，謂四靜慮所生色等。此無表色是所造性，名善律儀、不善律儀等，亦名業，亦名種子。

上面講色蘊的四大所造色：眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸一分，無表色等。這個「無表色等」，不單單是一個無表色，還有其他東西的。「云何無表色等？謂有表業、三摩地所生無見無對色等。」這個地方說了兩類，一類叫有表業所生無見無對色——無表色，一類叫三摩地所生無見無對色——定境色，這是從修定的境界中所生出來的色。其實還有其他的，這個地方沒有說。

我們一般物質的色法可分為兩類，一種叫有見，一種叫無見。青黃赤白等我們眼睛看得到的，叫有見色。耳朵聽到的聲音，鼻子聞到的香氣，舌頭嚐到的甜酸苦辣，身體所碰到的軟硬，這一類都叫做無見色，是我們眼睛看

不到的。不要以為物質一定看得到，比方聲音，波動到這裡我們才會聽到，否則聽不到也看不到。

另外又可分為兩類，叫有對色和無對色。這個「對」，是「對礙」，兩個碰到了以後，它就發生一種障礙。比方從這邊出聲音，遠的那邊聽不到，因為空氣慢慢慢慢障礙了，力量減輕了，到那邊就聽不到了。要是沒有障礙的話，喊一聲，全部都聽到了。聲音碰到牆壁，還可以過去一點，不過不是完全過去，減少了，在那邊聽起來聲音就變輕了。香氣也是有對的，碰到牆壁，香氣就過不去了，碰到障礙了。滋味、身體的感覺，更加的明顯，碰到了，就有障礙。眼睛所見到的東西，也是有質礙的。照道理講，一般的物質都是有對的；但是，佛教認為物質裡也有一種無對的，也就是沒有質礙的物質。

一 有表業所生色

「有表業所生無見無對色」，這是從「有表業」來的，要講「無表色」，就要從「有表業」講起。佛法講的業有兩種，一種是人家從外面看得到的業，叫有表業，這種業剎那過去了，產生一種力量，潛藏在我們身體裡面了，成為無表業。假如以唯識來講的話，那就藏在阿賴耶識裡面了。這個業是看不到，也沒有障礙的，它是從善惡的表業所引起的一種色，叫無表色。有表業就是我們所造的業，這個業要在身體、語言（文字）的活動上表現出來。身體、語言的活動，都表示我們內心的一種活動，與我們的心理因素有關的。身體的活動，人家看得到；講話，人家聽得到，這就是身表業、語表業。

身表業、語表業通三性，有的是善的，有的是不善的，有的是無記性。拿身體來講，禮佛，或者別人跌倒了趕快把他扶起來，這個身表業是善的，代表心是好心。假使說打人，當然這個身體上的活動就是不善的。語表業也是這樣的，講好話是善的；罵人、妄語、兩舌、惡口，是不善的。還有無記的，假使這個留聲機，現在叫它收音機，它把話重覆一遍，它根本沒有善惡的意義在那裡，它講好話，也不是善的，講壞話，也不是惡的，它沒有善惡的關係在那裡，善惡是我們內心的表示。比方說我們平常身體動一動，手搖

一搖，眼睛眨一眨，這種身體上的活動，無所謂好壞。講話也是這樣，看到人，「你來了。」這種無所謂善不善，佛法裡給它一個名字，叫做「無記」。這個無記當中有兩種，叫有覆無記、無覆無記。純粹的無覆無記，根本沒有業；有覆無記，心裡還是有一點不清淨。所以，我們身體上和語言上所表示出的活動，有善、不善、無記三類。

但是，現在講的有表業所生的無表色就不同了，「所生色者，謂即從彼善、不善表所生之色」。「無記」沒有了，是從善、不善表所生的色。我們身、語善的活動，就產生無表善業；不善的身、語表業，就引起一種不善的無表業。不管內心是善的、是惡的，表現出來的善、惡業才會招感到一種業力，無記的身、語表業，不生無表色的。所以，真正要講「業」，主要只分兩類，就是善的、惡的，那要感報的。善感善報，惡感惡報，只有兩類。比方我們眨眨眼睛，搖搖手，睡覺時翻個身之類的，這是不引發無表業，不生無表色的。

比方我打你一下，人人都看到了，我們的法律就是根據這人證、物證來講的。所以國家的法律有漏洞的，有很多人做了壞事，找不到證據就算了，就沒有辦法了，可以躲起來，躲個幾十年，不算數了，法律就沒效用了。這樣子，做惡的也可以想辦法，有辦法可以躲的。佛法所講的善、惡，沒得好躲的，比方我打一下，當下就引發這種無表的業。無表業是從表業直接引起的，所以，做個好的動作，就有一個好的業；不好的動作，就有不好的業。佛法講因果，就是重在無表的業，雖然看不到，但佛法對這個是很肯定的，業力就是存在這裡面。講業，是佛教裡面重要的一個部分，因為業感生死啊！做了，當下就留下力量在裡面，叫做業力。中國人有一套通俗的講法，他說有一個俱生神跟在身邊一樣，你有什麼，就給你記在帳上，寫在簿子。其實用不著簿子的，有無表業在那裡。因為是從身體活動的身色、語色這種有表業所產生的，是從色法所引起的，所以也叫做「色」。「此不可顯示，故名無表。」這種色不像其他的色可以顯示出來，是我們眼睛看不到的，所以叫無表色。

二 三摩地所生色

「三摩地所生色者，謂四靜慮所生色等。」「三摩地」就是「等持」，心能平等持境，中國話叫做「定」。講定，普通說四禪八定，但因為其中的空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處屬無色界，無色界根本沒有色，所以沒有定境色；而四禪屬於色界，定境色決定屬於四禪，因此這裡單單指四禪所生的色。四禪也叫四靜慮，所以這個地方叫「四靜慮所生色」。

佛法裡面很多修觀的方法，八解脫、八勝處、十遍處等。修行的人靜坐修觀，比方修不淨觀，成就了的話，定力所顯現出來清清楚楚、明明白白的一個屍首，青瘀膿爛的東西也看到了。修不淨觀一旦成就了以後，可以擴大，不單是房子裡，可以一望無際全是死屍膿爛的。又如念觀音菩薩，先看觀音菩薩是什麼樣的，看清楚了，心裡就想這個樣子的觀音菩薩。如果心裡東想西想，妄想紛飛，那是沒用的。要心裡慢慢慢慢靜下來以後，漸漸漸漸引起這個印象來，一個觀音菩薩的印象就顯現了。起初，這個印象闇闇的，好像有一個觀音菩薩的像一樣。因為眼睛在動，看到的那個像也是動的。等心真正靜下來，我們的眼睛是不動的，看這個像就是不動的。慢慢慢慢的，明明白白、清清楚楚看到了觀音菩薩的身體、手、腳。定慢慢加深的話，所看到的觀音菩薩還可以放光，可以講話。那麼，這真的是觀音菩薩嗎？不是的，這在唯識宗裡叫做「唯心所現」，這就是「定境色」。你說是假的，不是假的，佛法裡說真正有這種色，而且這種色法是沒有質礙的。有的人不曉得，以為是看到的人發神經、幻想，不知這和幻想完全不同的。為什麼呢？因為觀音菩薩觀成就了以後，下次心一定，觀音菩薩像現前了。下一次，再心一定，觀音菩薩的像又現前，一模一樣的。假使說現在修觀音菩薩像成就了，但阿彌陀佛來了，這不對的，有出入了。並不是阿彌陀佛大，來了很好，錯啊！

這種色是因修定所成就的，只有我在心裡看到，並不是我眼睛看到的。比方修水觀（水遍處），觀相成功了以後，見到的都是水，一片汪洋，別人看不到的。自己的那個境界，單單是自己見到，別人看不到的，所以叫「無見無對」。不過要是他有神通，他叫你看，你就可以看到。當然，真正想學佛的人講修行的話，就相信有這一回事，但是這一回事並不能了生死。不過

，這可以訓練心的一種堅定的力量，將來修起智慧，觀照起來，就可以發生重大力量，因為定的方法都是鍛鍊心的。

「此無表色是所造性，名善律儀、不善律儀等，亦名業，亦名種子。」下面對無表色又加了一點解說。無表色是四大所造的，名為善律儀或者不善律儀，也叫做業或種子。善律儀、不善律儀，都是約無表色講的。「善律儀」，普通受戒的時候，戒師講：要發戒體，得戒！得個什麼戒？就是得這種東西，就是受戒時得到清淨的戒體，內心清淨誠懇，激發出一種力量來，這種力量叫做善律儀。假使馬馬虎虎在那裡，也不曉得幹什麼，大家說要拜就拜，說磕頭就磕頭，心裡也沒有這麼回事情，沒發生什麼作用，不起善的力量，我們叫做不得戒。戒體，那就是律儀。

「不善律儀」，這不是普通做的壞事情，是不善事業，是他要在這世界上謀生，決定去學一種職業，這個職業是終身的。比方有些學著殺豬，專門以殺生為職業，或者是開妓院做生意，諸如此類，把殺、盜、淫等當做職業，一直做下去。他靠這個來生活，向來做慣了，半途不做沒有飯吃，沒有辦法的，所以一般做了就一直做下去。普通講起來也是和戒差不多的，他得到了這個東西，叫他不做的話，那不容易，這一輩子永久靠殺、盜、淫過生活的，這種就叫做不善律儀。並不是今天和人家出去捉了一次魚就是不善律儀，這個只是惡業，不是不善律儀。不善律儀是要終身為職的，做了以後，一個一個做下去的，所以，這也叫做業。

佛法講業，業就是這個東西，無表色我們普通也就叫做「業」。「亦名種子」，這是唯識家講的，其實就是阿賴耶識裡的業種子。種子很多，這是將來要感果報的業種子。

第三項 小結（三種色）

如是諸色，略為三種：一者，可見有對。二者，不可見有對。三者，不可見無對。是中，可見有對者，謂顯色等；不可見有對者，謂眼根等；不可見無對者，謂無表色等。

現在綜合起來，把色分為三類。一種叫「可見有對」，它解釋說是「顯色等」，就是色境。見也見得到，而且有對礙的。我們看的時候，有個手來障礙的話，就看不到了。有些還可以碰壞的，青、紅等顏色，可以碰壞的，叫「對」。有見有對，是顯色等。「不可見有對者，謂眼根等」，這裡面包括眼、耳、鼻、舌、身，聲、香、味、觸，這都是「不可見有對」；其實，地、水、火、風也包括在裡面。比方說眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，這是清淨微妙的色，眼睛看不到的。聲、香、味、觸，這一類東西也是眼睛看不到的。在佛法裡講，天眼看得到這一類東西，但是現在不講天眼，只講我們普通的眼睛。現在文明進步了，科學發明了以後，拿顯微鏡看得到，那是另外一回事情。我們普通的眼睛看不到的，所以「不可見」，但是「有對」，它可以碰得壞的。香氣可以阻擋的，那邊臭起來，窗子一關就聞不到了，障礙了，有對。眼根、耳根都可以打得壞、碰得壞的，所以叫「不可見」，但是「有對」。第三種叫「不可見無對」，就是「無表色等」。有表業所生色、三摩地所生色，都是看也看不到，而且沒有障礙，接觸不到的。有障礙的話，不但外面可以障礙它，它也可以障礙別的。

第二節 受蘊

云何受蘊？受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。樂受者，謂此滅時，有和合欲。苦受者，謂此生時，有乖離欲。不苦不樂受者，謂無二欲。無二欲者，謂無和合及乖離欲。受，謂識之領納。

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

「樂受者，謂此滅時，有和合欲。」以現在來講，樂受是一種情緒，一種快樂。假使說這個要失掉了，要沒有了的時候，他希望還是有，希望不要離開，表明這個就是「樂」的。假使說它這個東西生起來的時候，感覺討厭，頂好不要，「有乖離欲」，希望分離、別離，這個就是「苦」了。碰到了苦痛的話，總希望不要苦、沒有這個苦。「無二欲」，也不希望有，也不希望沒有，也沒有和合欲，也沒有乖離欲，這就是平等的不苦不樂受。這就是

對三種受的一種定義、解說。

這裡講三種受，稍微說得詳細一點的，有五種受。比方說從我們這個身體的生理，直接引起的一種不舒服、不好的，叫「苦受」。有一種與生理無關，存在我們心裡，感覺到憂慮、愁悶，心理上苦苦惱惱的這一套東西，這個叫做「憂受」。這也是苦的一種，不過，這一種和生理上的接觸沒有關係，完全是心理的問題。快樂也有這兩種，由生理直接影響來的，比方吃到好東西，心理上起了很好的感覺的話，這個叫做「樂受」。有一種與生理沒有關係，心理上感覺很舒服、很好，叫「喜受」。佛法把身、心都分出來，不同的。「捨受」，身、心就沒有什麼分別。

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

現在人用功，很多都以拜就是用功，唱念就是用功，是這樣的用功。真正的用功，是要在這種境界上去對治的。我們整天眼根、耳根、鼻根、舌根、身根接觸外面的境界，心裡意根想種種過去、現在、未來的，東想西想的。我們在那個時候，或者很快樂、很歡喜，或者很苦惱、很憂愁，或者無所謂，這是一定的，我們整天就在這種生活當中。比方我們看到花，好看。好看，眼睛看到了，心裡就引起一種歡喜的樂受。因這個樂受，對它更歡喜，慢慢地發生問題。怎麼樣呢？最好我也去買一枝。有的人假使看到外面有的話，就把它折了拿回去，就發生動作了。我們一個人整天整晚做事情，都不外乎這許多。看到，有所感受到了以後，身體上就活動，和這個完全有密切關係的。人就是顛顛倒倒的，看到有點快樂的話，就想要。有的人像著了迷的樣子，覺得好得不得了，其實，究竟好到多少也不曉得。有的人如果不歡喜的話，就生瞋恨心；報紙上看到殺來殺去的，都是從他心裡一種憂苦的情緒引發出來的。所以，真正學佛法的，就是在這種境界上用功。好，當然是好的；樂受，很好。吃這個東西，感到很好；或者是聞到這個香味，很好；或者是身體接觸到，很好；或者是這個事情做得很順利，很好。但是，不因此

去貪著，一貪著，問題就來了，要不生貪念心。遇到憂、苦，知道這不太好，恐怕還有什麼問題來，也不生起厭惡、瞋恨這些心。就是在這個地方用功，這就不會做壞了。心裡保持一種很平靜的心，要修定、要做什麼的，都很容易。一天到晚心理上浮浮的，這要怎麼修？根本說不上的，真正的修行是要在這個地方用功的。心裡整天歡喜、快樂、苦惱、憂慮，這個就叫苦。你看他在快樂，其實都在苦惱，心理上種種煩躁不堪。要瞭解受蘊在我們的心理活動當中是很重要的，所以佛說五蘊特別立個受蘊，真正要修行，這是重要不過的事情。特別是修定，修定的人是慢慢慢慢地離苦、離憂、離樂、離喜，而後是最平靜的捨受，到最後連受都不起了，叫滅受想定。

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

第三節 想蘊

云何想蘊？謂能增勝取諸境相。增勝取者，謂勝力能取；如大力者，說名勝力。

「想」，簡單講就是「取相」。比方眼睛見到一個東西的時候，物質的眼根見到了，心裡就起了個影相，現在的心理學叫做印象。看到紅的，就籠統有紅的印象，甚至慢慢慢慢地，有好的、不好的，什麼樣子它都有印象。在認識境界的時候有境相，看到這個東西，是什麼樣子的印象；聽到這個聲音，對聲音的印象。眼睛看的，身體碰到的，耳朵聽到的，鼻子嗅到的，舌頭嚐到的，心裡想到的，都是境界，就去取。比方東西在這裡，本來我不知道，我看到的時候，就取到它的相，像照相機一樣，把這個相取下來，在我心裡就有了個印象。這個取相的作用，佛法就叫做想。佛法的想，不是東想西想的「想」，是取相的一種作用。如果我們現在來講，就是一種認識作用的開始，最初的一個印象，如同我們見到人有第一眼的印象一樣。

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

在修行上，想也是很重要，很多修行的方法叫「想」，比方說不淨觀就是不淨想，青瘀想、膿爛想，到最後是骨想、空想。要學不淨觀，去看看死人是什麼樣，取它的相。取它的相以後，修到這個相現前，這就是不淨觀。所以，不淨觀叫想——不淨想。清淨的也可以想，地、水、火、風遍的起頭也都是從「想」開始。「想」對於我們，是正確或錯誤認識世界的一種根源；在修行方面，也能修種種的「想」。當然，單單修「想」還不能了生死，這是假想觀，不過，在修行上有時候對修定很有作用的。修定，佛法可有兩種定：一種叫有想定，一種叫無想定。起初修的初禪、二禪、三禪、四禪，乃至於一直到無所有定，都叫有想定，都有「想」。有想的，就有一個印象。再到上面去，就叫無想定，沒有「想」的。三果聖者到阿羅漢、佛，是滅受想定，受、想都滅了，這是最高的境界。

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

第四節 行蘊

云何行蘊？謂除受、想諸餘心法，及心不相應行。

這是總說。論師所講的，同佛經裡所講的，有時候也有一點差別的。經裡講到「行蘊」，重要的是意志作用。你要去做這樣，要去做那樣，起貪、起瞋，或者是去做好事情，去做什麼的，心裡的一種力量發動去做，這種都是叫思心所，都是屬於行蘊。後來在佛法之中，另外發現有一類也是「行」，但是不是心法，不是一種心理作用，所以變成二種：一種叫做「相應行」，一種叫「不相應行」。

佛法裡「行」這個名字，範圍很大的，意義可大可小。最廣的意義就是一切有為法，現象界的一切都叫做「行」，這是最廣義的，比如「諸行無常」，就是這個「行」的意思。但是，這個地方的「行」，範圍縮小一點。在一切有為法當中，把色蘊、受蘊、想蘊、識蘊四個除掉，剩下來的一切，都是叫做「行蘊」。

普通解釋「行」的含義，有兩種：一種是「造作」，一種是「流動」。流動，就表示一種變化，生滅變化的，有變遷的。造作，就是心理上發動了，可以去做這樣、做那樣的，所以叫「造作」。

行蘊，在《大乘廣五蘊論》裡叫做「心法」，但是其他地方也叫做「心所法」。這個「心法」，就是我們心裡所有的種種心理作用；所以，依心而起的心裡所有的種種作用，很多論裡面叫做「心所法」，現在簡單一點，就叫它做「心法」。這個心法（心所有法），叫做「相應」。什麼是相應呢？比方我們心裡起一念心，這一念心起來，我們不曉得，還以為這一念心就是一念，就是一個心。其實不是，心裡面非常複雜，這一念有很多的心理活動、心理作用，它們與這個心同在裡面。因此，一念之間心與心所彼此的活動，我們講像合作一樣，這就是「相應」。比如現在注意看這個東西，心裡起一個「想去瞭解它」的念時，這一念心裡面也有很多複雜的作用，不是單單一個。心、心所，各式各樣的心理作用，或者是六個、七個、八個、十個，這樣幾十個都在這上面，這種心與心所法彼此之間的關係，就叫做相應。所以，相應行就是指心所法。

另外有一類也是行，也是「遷流」、「造作」，也是一種有為法，但是它與心不相應，和心並不一定是同一回事，而且不一定在心法上，在色法上也有。舉個例子，比方說「名字」，什麼東西都有名字，桌子、板凳等物質有名字，我們人也有名字，我們心裡很微細的作用也有名字。現在科學家研究到太空裡面，研究許多看不到的什麼子、什麼子，它都有一個名字。有為法上都有名字，但是，名字並不和心一樣，我們這個心生起的時候，「名字」不會跟著心同起，名歸名，不相干的，所以叫做「不相應」。講個通俗的譬喻，比如一家人家，家裡有好幾個人，有弟兄、姊妹、夫婦、小孩，上面還

有父母。一家人同一個時候大家都在這裡，現在要搬一張桌子，有兩個人，或者是弟兄也好、姊妹也好，兩個人搬一張桌子。他們這兩個人合作在那裡做，旁邊的人不是外人，但他們沒有參加這件事情，好像這個樣子。

所以，行蘊有兩大類：一類是與心相應的，一類與心是不相應的。雖然受和想也是心法，但受蘊、想蘊已經另外分開了，所以與心相應的一類當中，「除」了「受、想」以外，其他的一切心所法，就叫做相應行。另外一類，叫心不相應行，大概是十四種。

第一項 心相應行（除受、想之心所法）

云何餘心法？謂與心相應諸行。觸、作意、思；欲、勝解、念、三摩地、慧；信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；貪、瞋、慢、無明、見、疑；無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；惡作、睡眠、尋、伺。是諸心法，五是遍行，此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。五是別境，此五一一於差別境展轉決定，性不相離，是中有一，必有一切。十一為善。六為煩惱。餘是隨煩惱。四為不定，此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。觸等，體性及業，應當解釋。

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

和唯識宗一樣，這各式各樣的心所法約分為幾類。「是諸心法，五是遍行」，在心所法當中，有五個叫做「遍行心所」，就是受、想、觸、作意、思。「此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。」心裡起善心，也有這五個；心裡起不善的心，這五個也在那裡；或是起非善非不善的無記，這五個也在那裡。換一句話說，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這個心不起來

便罷，一起來，這五個決定跟住著的，共同合作的。我們的心理活動決定有這五個，這五個遍在我們一切的心理作用，所以這五個叫遍行心所。

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

這裡，應該要先瞭解境界有分成不同的境界。比如五別境當中有一個「念」，「念」的境界叫「曾習境」，是曾經經過了的境界。念是記念、憶念的意思。過去的，想起來了，所以這個境界決定是曾經經歷過的境界。比方我沒有看過收音機，也沒有聽過人家講收音機，第一次看到時，這個不是「曾習境」。從來沒有經驗過的，那個時候決定就沒有「念」。凡是曾經經驗過的，我再去記念它的話，那就有「念」了。再如「勝解」，「勝解」的境界叫「決定境」。這個問題決定如此，假使疑疑惑惑的，那就不是。比如研究討論問題，或者看這個人是什麼人，如果想不起來，叫不出來，好像認識，這種疑疑惑惑的，就不是勝解境。「勝解」是決定、肯定如此。所以，境界有種種不同的境界，比方說以念為主的曾習的境界，以勝解為主的決定的境界。按照此論的意思來講，五個別境心所在不同的境界上，「展轉決定，性不相離」。有了一個，就有五個，這五個好像是好朋友一樣，搭了檔的。彼此當中，你有的時候，我也有，我與你沒有離開；我有的時候，你也是同我在一塊，也沒有離開。所以，「是中有一，必有一切」，這五個當中，有其中任一個，就有五個。這是《大乘廣五蘊論》講的，《成唯識論》講的稍稍有點不同。本來像小乘一切有部，這五個也一定都有的，但唯識宗講這五個不一定都有。

境界，有種種不同的境界，比方曾習境、決定境等。但是也有很多是我們向來沒有見過、沒有知道過的，又不是曾習境，也不是決定境，都不是的，那這時這五個就都沒有了。假使有的話，這五個是搭檔的，決定有一個就有五個。所以，和上面的「遍行」有一點不同。不管什麼心上，都有五個「

遍行」；「別境心所」，有的境界上有，有的境界上沒有，有的時候五個一起來。

「十一為善」，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，這十一個叫善心所。如果心理上有這種心所起來的話，我們這個心就是善心。善，就是對於我們自己、對於別人，都有好處，都有利益。如果傷害別人，對自己也沒有好處的，這個就是不善。善與不善，就是這樣分別的，當然，主要是對人有沒有好處。不障礙別人，對人有好處的，這個就是善的，有時候吃一點虧，還是善的。

「六為煩惱」，貪、瞋、慢、無明、見、疑這六個，佛法的名字叫「根本煩惱」，是煩惱當中最根本的，當然是不好的，是一種不善心所。「煩惱」，就是「煩動惱亂」。假使是一種善心所，我們的心裡一定很愉快、很安定的。所以中國人也有一句話叫「為善最樂」，真正心理上起善心、做好事的時候，心裡非常寧靜、非常安定、非常平安的。「煩惱」就不對了，或者是所做的事情不合正理，不合正確的見解，是一種顛顛倒倒、錯誤的思想；或者是表現出對人的種種不正當的行為。內心裡面這種心理，都叫「煩惱」，如果心裡有了這一套東西的話，就會煩動惱亂；動了，不會舒服，不會好的。不像善心所一樣，心理上清淨、安定、寧靜。有的人煩惱到飯也吃不下，覺也睡不著，一肚子的煩惱。心裡這許多活動，就是煩惱。情緒不好，總是覺得這樣不對、那樣不對，就是煩惱太重了。我們學佛的人，要知道這個道理，這是不正常的。

「餘是隨煩惱」，像無慚、無愧，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，這個都叫「隨煩惱」。「隨煩惱」的「隨」字，等於枝末的、小一點的，不是根本的。不過不要看它小一點，就以為沒有什麼，小的也滿厲害的。要學佛法，假使有了昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知這許多的話，都不容易進步的，都是障礙修行的。

「四為不定」，這個「四」是惡作、睡眠、尋、伺。「此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。」其實，這四個不是根本煩惱——正煩惱，也

不是隨煩惱。這四個不一定是煩惱，也可以是善的，也可以是不善的，也可以是無記，所以叫做「不定」。比方「惡作」，是做了事情之後，心裡有一種懊悔，這就是「惡作」。假使有個很苦的窮人來要錢，給了他錢以後，「哎！方才真是冤冤枉枉的，何必給他呢？」這就不好了。明明是好的事情，你悔了，這就不好。假如說是方才說錯了一句話，做錯了一件事，「哎！為什麼會這個樣子呢？我這個人糊里糊塗，很不應該！」這個就是好的。所以，「惡作」是一種悔，懊悔的悔，這裡面有好的、有壞的。諸心所中，善的就是善心所，不善的就是煩惱心所，這四個通善、不善、無記，是不定心所。其實，講起來前面十個也是通善、不善、無記的。五個遍行心所，什麼地方都有它，當然是通善、不善、無記的；不過它是「遍行」，有特殊的意義。這四個不太有的，在特殊情形之下才起來的。

「觸等，體性及業，應當解釋。」總說一句，諸心法當中，從「觸」到「伺」的五遍行、五別境、十一善、六根本煩惱，其他隨煩惱、四不定心所，下面一個一個解釋。「體性及業，應當解釋」，凡是講心所法，都要講「體性」及「業」。我們怎麼知道有這個心所呢？因為它有它的特性，我們才知道有這一種心理作用。另一方面，因為它有這種作用，它的這種特性就對我們心理上有特殊的意義。

學佛講這些做什麼呢？講修行、修心，要瞭解心裡的許多問題，真正修行的時候這才能夠認識，知道在自己心裡面的是什麼，好的要發展，不好的要去除。知道某一種心所，有什麼作用，這許多都是講修行，否則知道這些做什麼用呢？修行時心靜下來了以後，要從它的性質和作用這兩方面去瞭解這心理上的事。所以，下面解釋每一個心所，都是說以什麼為「性」，以什麼為「業」。

「性」，它是本身的。它自身是什麼，它這個樣子是什麼東西，它這個性質是什麼性質的，這個，我們就叫它「性」——體性。這個「業」，不是我們造業做善業、做惡業的業，這個業是一種「作用」，是對其他起的作用，會影響其他的。我們要從特性（性質）、作用這兩方面去瞭解，這才可以知道這心所它是好的、是壞的，是應該要發展的，還是要除掉的。如此，修

學佛法才能有一種正見，知道什麼是對的，什麼是不對的，否則有很多不知道的。不是好的，把它當成好的；有的其實並不壞，我們也不曉得。這部論把經裡講的心理的作用、活動等等，講得很清楚、很詳細，這跟現在的心理學也有一點相關。

甲 五遍行心所（受、想、觸、作意、思）

一 觸

云何觸？謂三和合分別為性。三和，謂眼、色、識如是等，此諸和合，心、心法生，故名為觸。與受所依為業。

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

「云何觸？謂三和合分別為性。」這就是講體性，以三和合的分別為體性。「三和，謂眼、色、識如是等，此諸和合，心、心法生，故名為觸。」這是解釋上面的「三和合分別為性」。下面「與受所依為業」，這是講它的作用。

在佛法裡面，講「二和生識」、「三和合觸」。什麼叫「三和」呢？我們的認識，比方拿眼識來講，一方面是我們的生理作用——眼根，一方面眼根也要有對象，就是眼所對的色，才可以起心理作用，叫眼識。以眼而起的識，就是眼識。在佛法之中，每每在十八界裡面講眼、色各各有它特殊的不同的法。講起來，「色」是在外境，「眼根」在身上，「眼識」依眼而引起，不能說它在什麼地方，這三個各管各的。外面的境界，一直都在那個地方，我們現在跟它發生關係，根、境、識三個碰到，就發生心理作用。我們的心理作用要這三個合起來發生的，所以就叫根、境、識「三和合」。「眼、色、識」，這是以眼做譬喻舉例，眼根見色境，起眼識。下面說「如是等」，其實就是眼根、色境、眼識，耳根、聲境、耳識，鼻根、香境、鼻識，……。凡是六識要生起來，都要根、境、識三個和合，根、境、識三個和合的時候，就有心理作用。

後來，佛法裡面有很多的辯論。有的人覺得：這三個和合，是心理認識活動最初的開始，叫「觸」。這就變成「三和生觸」了，根、境、識三個和合起來生觸。不過，有一派的主張不太同，說是這三個要和合的時候，有一種心理的作用，使這三個發生關係。也就是觸能夠使根、境、識這三種發生關連，因為根、境、識發生關連，能夠生起分別來，所以這一種心理作用叫做「觸」。

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

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

「與受所依為業」，「觸」有什麼特別用處呢？「受」是依「觸」而起，有了「觸」，就有「受」。所以，「觸」是「與受所依為業」，就是為受之所依。「受」依「觸」而生起，這是「觸」的作用。舉個例子來講，比方說生起一個苦的感受，或者歡喜、快樂的感受，這個受怎麼會生起的呢？就是我們的根、境、識三和觸的時候，有一種「觸」，「觸」裡面就分三類，叫「合意觸」、「不合意觸」、「非合意非不合意觸」，這是很微細的。合意觸，就是觸的時候，好像合自己的意思，很如意，那就歡喜、快樂，喜受、樂受就起來了。不合意觸，觸心所起來的時候，不如自己意的，就起一種苦、憂。

佛法本來都是講修行的，受要依觸而起，一受以後，下面的問題就來了。苦受，把自己弄得苦苦惱惱的，有的就生起厭惡、討厭、可恨，瞋恨心就來了，接下來就以瞋恨心破壞。假使是很好、很合意的，就要起貪心了。世界上的五欲之樂，很合意，感到快樂、喜樂，下面就貪了，問題都來了。我們的生死就在這許多問題裡面，所以要講觸、講受，是有這些道理的。佛法本來就是講實際修持上的，說不要貪，照道理要在「不要貪」之前，在苦、樂上就要下功夫。假使遇到許多快樂的，知道這靠不住，不是永久的，不要貪！有這個觀念，就慢慢慢慢可以不貪了。甚至於在觸的時候就有智慧的話，叫明相應觸，觸、智慧同時俱起，那就是真正聖者。修行到證果的時候，他一開始一碰到的時候，就有智慧在那裡，就瞭解到苦還是苦，樂還是樂。他苦也不生厭惡、不生瞋恨，樂也不生貪愛，煩惱就沒有了。這樣講，就有用了，講修行就有用處了，否則只解釋個名相，不曉得做什麼用。

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

二 作意

云何作意？謂令心發悟為性。令心、心法現前警動，是憶念義。任持攀緣心為業。

「令心、心法現前警動，是憶念義」，這是解釋「令心發悟為性」的。境界很多，世俗人以為我有聽到，我有看到，我有聞到，實際上，佛法講不是這樣的。我們這個心快得很，剎那剎那在變化。看的時候，就不能聽；起眼識，就沒有耳識；等到耳識來了的話，就沒有眼識，這和我們一般人的瞭解不太相同的。我們以為好像同一個時候什麼都看到、聽到，剎那剎那的變化我們並不覺得，好像是同一個時候，其實都是前前後後的。因此，我們要去知道境界的時候，要有一種力量把心引到那上面去。或者是我今天要知道

什麼東西，特別注意，這個心一直向那邊去。或者是雖然在講課，外面放炮砰砰碰碰的，太響了，境界太強，心就會引到那邊去。或者是心的力量注意到那邊，誘引到那邊去。這時候，有一種心理作用，能夠激發我們的心到種種境界上面去，使心注意到那邊去，這就叫「作意」。

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

作意是「令心發悟為性」，「發」就是警動的意義，「發悟」就是激發這個心，引去那個境界，使心發悟，這是作意的體性。下面加以解釋，「令心、心法現前警動，是憶念義。」「警」字的意義，就是「警覺」一樣，一下子心裡警覺。這個地方的「憶念」，並不是想從前、想什麼的，而是和「念」心所的意義差不多，就是繫縛在境界上、繫念到境界上的意思。警覺、激發我們的心繫念到境界上面去。不過，《百法明門論》在解釋上稍稍有點不同。

「任持攀緣心為業。」「持」，能夠執持的意義。「任持」，我們普通說任持有擔當的意義。這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，這一種作用叫做「所緣」。這個「緣」，在心理方面叫做「能緣」，能夠去緣慮的，能夠去瞭解的，境界就是所緣。佛法裡有能緣、所緣這許多名字。一個心，不管什麼心，不管怎麼樣子，心到境界上去的，就是叫做「緣」，這個地方叫做「攀緣」。這個攀緣和我們普通講的攀緣不同，其實就是去緣境界的意思。「任持攀緣」，它有一種力量，能夠支持這個心去攀緣境界，這就是它的作用。

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

不會發生，所以一定有觸，一定有作意心所。

三 思

云何思？謂於功德、過失及以俱非，令心造作；意業為性。此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動。能推善、不善、無記心為業。

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

論說這思心所有三類境界：一種是「功德」，就是善的、好的事情；一種是「過失」，就是不好的、壞的；「及以俱非」，也不算好也不算壞，平平常常的。比方人家讚歎我，這就是功德；說我的壞話，那就是過失；假使他平常閒聊幾句，這就是俱非境界。其實不一定要講話，看到、聽到，各式各樣的境界一樣都有這三類。「令心造作」，這個思心所，使我們的心去這麼做，就是對於外面境界採取應付的方法。內心受到外面的影響以後，現在是從內心發展到外面，「令心造作」，就是我們內心意業的活動。

「意業為性」，業就是「造作」的意義。我們平常講有三種業：身業、口業、意業，身業、口業完全是意業在發動的。比方說有個人當面罵我一聲，我聽到了以後，心裡馬上就做出反應，我也要罵你一句，這就發動口業了，這口業是經過內心的決定採取行動而發動的。內心裡面對於外面來的境界，決定怎麼樣子應付，最後採取行動。採取行動，也就是腳動、手動、張嘴巴講話，身、口起業了，這是內心對於三類境界的活動。使心去造作，採取行動去怎麼做，這一個心理作用就叫做思心所，也就是「意業」。假使思心所是和善的合作，那就是善的意業；假使思心所是和不善的合作，那就是不善的意業。所以在《阿含經》裡面，講「行蘊」，主要的就是這個「思」心所。

「此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動」，思心所一有的話，心攀緣的作用，也就是識緣慮境界的作用立刻現前，因為這五個是遍行

的。好像「磁石引鐵令動」，這比喻如鐵在這裡，磁石一拉的話，鐵就來了。現在它也會引，會推動心，使心怎麼採取行動去做。

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

下面是五種別境心所：欲、勝解、念、三摩地、慧。

乙 五別境心所

一 欲

云何欲？謂於可愛樂事，希望為性。愛樂事者，所謂可愛見、聞等事。是願樂希求之義。能與精進所依為業。

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

「欲」就是對於「可愛樂事」，可愛的、好的，心想要得到的東西，「希望為性」，起希望、起欲了，希望得到。「愛樂事者，所謂可愛見、聞等事。」看到的，很可愛；聽到的，很可愛，比如很好聽的聲音；或者是嗅到很好的香氣，嚐到很好的滋味。這些，不外乎六塵境界上好的事情。「可愛見、聞等事」，為什麼加個「等」呢？因為我們普通說「見聞覺知」，從眼而來的叫「見」，從耳而來的叫「聞」，鼻嗅、舌嚐、身觸這三種叫做「覺」，意識所「知」，不外乎這些事情。對於可愛的境界，愛見、愛聞、愛覺、愛知。「願樂希求」，在這種事情上願求，希望得到，願樂，這是解釋欲的體性。

真正講起來，一切都要靠「欲」而有的。比方說「欲望」，當然平常來說是不好的，可是，好的也叫欲望。現在講的是好的欲望，好的欲望「能與

精進所依為業」；精進，依欲才能夠得到。有了「欲」，可以引起精進，精進是依「欲」而起的，所以佛法裡向來講「信為欲依，欲為勤（精進）依」。有了信心，就有希望；有了希望，就有精進。

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

舉個例子，比方很多人聽《阿彌陀經》，「啊！講得好，講得好！」但他沒有念佛，他沒有想要往生西方，這是怎麼一回事情呢？就是他沒有希望，他沒有要求。他沒有想要往生極樂，他就不會精進去念佛了。再進一步來講，他沒有信心，儘管他說「講得好啊！阿彌陀佛好啊！」其實，好不是這麼一回事情。如果對佛法有深刻瞭解，起了信心的時候，比方說慢慢的瞭解「了生死」這個道理，瞭解這是真正究竟、徹底解脫。算來算去，世界上沒有什麼事情再好的了，那就會希望，希望要去得到它，希望去解脫。那麼，怎麼解脫呢？希望就成功了嗎？發發願嗎？那沒有用的，要實行的。所以，真正有了希望心，自然而然要去求解脫、去做，這有一定關係的。有信仰，就有欲，就有希望。如果一個人生活得苦苦惱惱的，自己又無希望的話，不管他有沒有跑廟子，總是這個人沒得信心，沒有信仰了。如果有了信仰，他的心裡就著實了。有了立即的辦法，有了希望，有了理想，有了目的了，那就要努力去做去。所以如果沒有真正發精進，沒有好好地做的話，那就證明是沒有什麼希望。當然，不曉得，也可以沒有希望；或者是稍微知道一點，也不會有希望。真正有了深刻的瞭解了，起了真正的信心，那就決定有希望、有欲，就有精進。

我們中國人講信仰怪得很，有的人跑來說：「我的祖宗、祖父、母親從前都是信佛的。」好像他自己也是信佛的，其實這與你有什麼關係？信仰是自己的事情！有的人說：「哎呀！我是很信，不過我現在還有很多事情，將來再過幾年吧！」這就說明了他就是沒有信心，他現在沒有希望，他沒有要求。再舉個例子，假使說這人有了很嚴重的病，聽說只有那個大夫專門治這

個病，可以有辦法能治好。他如果對這個大夫真正起了信心，他就一定馬上要去找這個大夫去，不會不找。為什麼呢？否則命沒有了。

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

「欲」也不全部都是好的，假使和愛、和貪連起來的話，就是愛欲、貪欲，那就麻煩了，在世間上就求名、求利，就拼命地幹。這種，雖然終究也有發生力量，也是拼命去做，但在佛法來講，這不叫「精進」，走的路歪掉了。佛法是向上、向善的，所以不要把精進解釋成「積極」、「努力」，那就不對了，這是向上、向善這一方面的。

二 勝解

云何勝解？謂於決定境，如所了知，印可為性。決定境者，謂於五蘊等，如日親說：色如聚沫、受如水泡、想如陽炎、行如芭蕉、識如幻境，如是決定；或如諸法所住自相，謂即如是而生決定。言決定者，即印持義。餘無引轉為業。此增勝故，餘所不能引。

我們對於佛法有一種心，有一種瞭解，但是，單單是瞭解，並不是「勝解」。「勝解」是一種確定無疑的理解，確定無疑，所以叫做「決定境」。對於這個道理、這個事實決定如此，有一種深刻的理解。「如所了知」，如他所瞭解到的這個道理、這個事情。「印可為性」，就是認可，確定如此。有一種決定的境界，自己去認識，確實如此，一定如此，決定這樣，對的，這叫「印可」。

「勝解」，在佛法裡也有許多，但是這個地方講的「勝解」，就是我們普通講的一種「深刻的認識」。深刻到什麼程度呢？那是別人勸你，叫你不

要相信，叫你不要承認，也沒用，拉都拉不走的。勝解為因，願樂為果，所以佛法講信仰從「勝解」來的。深刻的認識，確定如此，發生信仰心。有了信心，就要起欲，就要求了，要實現、要做了。這裡都是講好的，壞的叫邪勝解，不在這裡面。

什麼叫做「決定境」呢？下面舉一個例子，說明佛弟子的決定境界是什麼。「於五蘊等」，就是對於五蘊、十二處、十八界這許多的一切法上。「如日親說」，「日親」就是佛。印度有好多種族，其中有一族叫日族，有一族叫月族，因為傳說釋迦牟尼佛的釋迦族是屬於日族的系統，所以釋尊被稱為「日親」，就是日族的親族。因此，「如日親說」，就是「如如來說」，這是佛說的。下面這幾句話，在《雜阿含經》裡面佛講五蘊的地方有的。「色如聚沫」，堆積起來的水沫、泡沫，這叫聚沫，大概就像肥皂泡一樣。在有些地方，夏天下大雨時，嘩嘩嘩嘩，上面的水沖下來，沖啊沖啊沖，結果水溝裡面起了一大堆浮沫、水泡泡，看起來一大堆，同肥皂泡一樣。這一大堆的東西，都是空氣。「色」——物質，我們看得很實實在在的，其實像聚沫一樣。「受如水泡」，天上下起雨來，有時候雨下大了，叭嚓叭嚓，滴下來一個大泡。上面滴下個雨來，下面就是一個水泡，這水泡都是一下子就沒有了，很快很快一下子就過去了。受蘊就好像水泡一樣。「想如陽炎」，想蘊比喻如「陽炎」。一到春天，我們遠遠的向很長很長的一條路望去，水蒸氣向上升，上面太陽照下來，一定要有這個環境配合起來才看得到的。遠遠望去，一汪水，跑到那裡看看，什麼也看不到。因為經過太陽照，水氣一遇到風的話，望過去，這汪水是浮動的，所以陽炎就好像湖在動的樣子。陽炎，有的翻做「鹿愛」。鹿嘴巴渴了，牠看到了它，和我們人一樣以為是看到水，牠跑過去想吃，跑到那裡，什麼都沒有。「行如芭蕉」，芭蕉，粗粗的一根，柱子一樣的，一層一層剝下來，剝到裡面，裡面什麼也沒有，中間是空心的，這叫「行如芭蕉」。「識如幻境」，識好像幻境一樣。幻境，中國人叫變戲法，西洋人叫魔術。我們看他拿個手巾一紮，紮出一隻小老鼠一樣，兩個耳朵翹起來，不知他是怎麼辦到的，還嘰嘰叫、蹦蹦跳，活像老鼠一樣。諸如此類，我們就叫這是幻境，都是假相，都不是這回事。佛說五蘊「

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

「或如諸法所住自相，謂即如是而生決定」，這是論裡面的話，經上沒有的。或者像一切諸法所住的自相，比方說色法有地、水、火、風，地是堅性，地有地的決定性，這是它的自相，和其他的不同；一一法都有一一法的特性（一一法的自相）。這個「自相」，講中觀，那就空掉了；一切法自相皆空，就是要空掉這個自相。但是現在講法相，不是這樣講。受有受的自相，想有想的自相，一一法都有一一法的特性，不會相互干涉的。或者對五蘊如幻如化的決定，或者對一切諸法所住的自相，「謂即如是而生決定」。色是變礙為性，地是堅性，或者觸有觸的性，作意有作意的性，都在講性，每一個都有性。怎麼知道有性？都以相而顯，就知道有性——自相，這個就是決定。所以，佛法講的起勝解，或者是對事相的一種決定的瞭解，或者是對無常、苦、空、無我這一類的瞭解，是在這上面所說的決定。這是真正信仰佛法的，並不是單單知道了什麼是四大、四大所造色，懂得了，這種勝解沒有多大用處的。

「言決定者，即印持義。」印可、堅持，這個「持」是堅持、把持不放，所以叫「餘無引轉為業」，其他的，沒有能夠把它拉得過去的。假使真正信佛了的話，那是從「勝解」而來的。有了勝解而信，別人怎麼說，他也不會再去信外道了。真正的勝解，拉不走的。「此增勝故，餘所不能引。」因為勝解的力量很強，所以不是其他所拉得走。不管其他的用多大的威脅、利誘，講什麼道理，也不理睬的。這才是真正有信心，有勝解，有信仰了。

三 念

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

「念」，是一種心所作用，對於從前經歷過的事情能夠記得，平常叫做憶念、回憶。我們從前做過的什麼事，一想就記得了，怎麼能夠記得呢？念的力量。念心所力量夠的話，心理上能夠重新現起曾經經歷過的事情，就是

記憶。如果念的力量很差的話，就想不出來了。假使沒有念的話，那就忘記了。所以，這個地方說「於慣習事」，這就是別境心所「念」的境界。這個「慣習」，不一定說什麼習慣的，而是過去所曾經經歷過的，說過的、聽過的、想過的、做過的，都是一種慣習的事情。心不會忘失，能夠「明記為性」，明明白白的記得，這是「念」的體性。

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

念在人平常的生活上是很重要的，否則，不管你學什麼東西、教什麼東西，到了那個時候都忘記了。在佛法上，講修行，這個念也是非常重要的。講修行，主要是戒、定、慧。曾經受持過的戒，要隨時記得，不記得就容易糊里糊塗的做了。真正念力強的人，到了那個時候，馬上就發現問題不對，這個做不得的，犯戒的。知道做不得的，就是有念的力量。如果沒有的話，那從前受了戒，也根本忘記了。特別是修定和修慧，更加要有「念」。所以下面這一句話，它講念的作用，就是重在定。「與不散亂所依為業」，心不會散亂，就是心集中，精神集中，心能夠寧靜下來。修定要得定，以佛法來說，要「念」，不會念就不會得定。

有些中國的修行人說：「我什麼也不想，什麼也沒有。」什麼也沒有，這個人沒有定跟慧，只有無記性，迷迷糊糊的。佛法講修行，定及慧都要「念」，因為念了以後，心才不會散亂，心才能集中起來。我們現在講念佛，都是口上唸，其實念佛是心裡念佛，念到心不散亂，念佛就是心不散亂。《阿彌陀經》裡就是這樣講的，「若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂。」為什麼一心不亂？念佛啊，因為念啊！現在的人念佛，念是在念，念來念去就是這樣。念了幾十年了，你問他：「跟

從前有什麼不同？」「只要念，念了就能夠往生。」所以，現在的人念佛的多，證念佛三昧的人少。念佛就是心專門記得這個佛，心就集中起來，一直在這個佛上面。這個「念」，是繫念，就在這境界上面不放。慢慢、慢慢、慢慢，心就靜下來了，心就不散亂了，否則東想西想的。有的人一面講話一面念佛，一面念佛一面「你要做什麼？」「今天晚上到那裡？」這個樣子在嘴巴裡唸，這個，佛法的名字實際上不叫念佛，是嘴巴裡「稱名」。真正的念是自己的心裡念，這是心所法。因為念不在心裡念，所以盡是形式，很難得到真正的功德。

佛法之中講修定、修慧，什麼都叫念，念佛、念法、念僧，《阿彌陀經》裡面看到的都是念佛、念法、念僧。其實，念戒、念施、念天，乃至念無常等，都是念。修數息觀，名字叫安那般那念——出入息念，氣吸進去，心也跟著進去，氣呼出來，心也跟著出來，這也是念。不淨觀，也是念。修慈心，叫慈念。佛法裡面都叫念，不念，那怎麼得定？一切定都是依念而生，沒有念，不能得定；不能得定，怎麼會有智慧呢？佛法之中講修定，這個「念」非常重要。

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

現在修行的人很多，都在修行，但真正佛法之中重要的修行意義都失掉了。我們的精神如果散亂，東想西想的，就妄想紛飛；即便不打妄想，也是天上也想，地上也想。這個樣子，佛法的比喻好像是一盞風在吹的燈，就會搖，就照不亮了。或者像動的水一樣，是混的，把水裡面的齷齪都氾起來了，這個水就照不出來了。所以要定下來，如果沒有風，燈火定下來，光明就增加了。水如果定下來了，水就可以照出東西來。

所以，佛法重「念」，念就是抓住一個，不能夠今天念這個，明天念那個，那永久學不會的。修這個法門就念這個，念這個就一直貫徹下去，久而久之成熟了才有用。運動也是這樣，今天打這個拳，明天打那個拳，變來變去，打有什麼用？打這個就一直打，如果換了又換，就打得跌跌撞撞的。練字，練什麼體就練什麼體，練好了，才練其他的。今天寫寫這個體，明天寫寫那個體，這學也學不會的。所以，要集中，這叫「念」。這個念，在佛法當中，對修定很重要。

四 三摩地

云何三摩地？謂於所觀事，心一境性。所觀事者，謂五蘊等，及無常、苦、空、無我等。心一境者，是專注義。與智所依為業。由心定故，如實了知。

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

我們經常講，沒有用過功，不曉得我們這個心；如果真正用功修行的時候，也就知道了。怎麼樣呢？如果心緊張一點，好像它就向上跳起來了，就引起「掉舉」，就散了，東想西想，向外發展了。如果心的力量好像放鬆不用力一樣，心就向下低下去了，就迷迷糊糊，弄得不好就會打瞌睡，昏沈、睡眠都來了。講修行，我們這個心要修得怎麼樣呢？有兩個根本條件：一個，心保持清清楚楚、明明白白的；再者，要保持這個心不是東想西想的，那就是「等持」了。如果心高了的話，心就散了，東想西想；如果不注意，它就萎縮一樣的，迷迷糊糊，也不清楚、不明了了。所以，又要明明了了，又要精神集中，很安靜、安定的。定，淺淺深深的，可說不完，但是凡是定，基本原則就是這樣，所以叫做「等持」，叫「三摩地」，或者叫「三昧」。翻譯不同，說的是一樣的。

中國人不曉得「三昧」是怎麼回事情，到了中國，作詩，詩中有三昧，他得到了作詩的三昧，真是笑話一樣。佛法的意義，「三昧」是修行的時候

心裡平衡，不高不低，精神集中，明明白白，清清楚楚。這怎麼來的呢？因為「念」而來的，因為念得到「三摩地」。

「三摩地」，也是一種心所法，「謂於所觀事，心一境性」，就是對於所觀的事，心定在一個境界上。我們這個心都有境界，現在這個心就在這一個境界上，前念後念，念念一直就是在這個境界上。「心一境性」，就是「定」的意義。心處於一境，什麼境呢？叫做「所觀事」——所觀察的事。觀，不是我們看起來閉著眼睛坐在那裡叫觀。這個地方，有的人不瞭解，心想：怎麼觀呢？要修定怎麼要觀呢？修定怎麼不觀呢！我們說數息觀、不淨觀，這些都是觀，觀可以得定。它是要對所觀察的境界，有一種一心不動的觀察。

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

先解釋兩個名詞，一個叫「自相」，一個叫「共相」。「共相」，就是一個普遍的理性。我們講無常，這本書也是無常的，現在好好的，將來總是要壞的，總是無常的、變動的。桌子、一朵花、一枝草、一點水，乃至我們一個人的生命，一切有為法都是無常的。這無常不是你的、我的，一切有為法上都有這無常的體性，這個叫做共相，就是一種普遍性的理則。什麼叫「自相」呢？比方說五蘊中的色又分四大、四大所造色。四大是地、水、火、風，地不是水，水不是火，火不是風。地就是地，它的特性與其他無關的，不能說水也有地，或者是受、想、行、識也有地，那就不對了，沒有的。地是堅性，堅性就在地上，此外沒有，這就叫「自相」。所以，「自相」是個別的、特殊的特性，「共相」為一種普遍性的東西。

佛說法，一方面要使我們瞭解自相，如五蘊、十二處、十八界這些事情，乃至於我們常識當中的一一法。如心理上的心所法，這是定，這叫慧，這

叫念……，這一個一個都是自相（也就是自性）。另一方面，在這一一法上，佛說無常、苦、空、無我，無常、苦、空、無我就是「共相」。

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

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

「苦」的意義，有二種。一種是苦受、樂受、不苦不樂受中苦受的苦。但假使只是這樣子來講，不能說都是苦的，快樂的事情也多得很。有苦痛，有快樂，有的也無所謂苦痛、無所謂快樂。但另外一種，就是深一層的講法。比方受到各式各樣的苦痛，當然是苦，這叫「苦苦」。我們現在很快活、歡喜，身體健康，有錢，生得漂亮，家裡面很和諧，升官發財……，世界上好事情多得很，快樂的、歡喜的，說不完。也不能否認有快樂，否認有快樂，叫世界相違。假如講的道理和世界上都相反了，這個道理還講得通嗎？那個接受？誰信呢？不錯，我們承認快樂，好得很。但你再看，這是不永久的，慢慢慢慢要變的。那一個身體很健康的，永久保持他的健康？年紀輕的健康，到老了，一百歲的有一百個動不來的，那時候還有什麼健康的？樣子長得好看的，到了老的時候，滿臉皺紋。面孔本來白的，老了，都變皺、變黑了。那一個做事做到很高的，不垮下來的？最後到死的時候，還有什麼東西呢？什麼都過去了，沒有一樣可以永久保有快樂，沒有這回事情，等到起變化的時候，那就苦惱了。假使人要死的時候，身邊還有幾千萬塊錢沒有用，也沒什麼辦法，反而愈想愈捨不得。假使他身邊少幾個錢、沒有什麼人，也就平平，還沒有那麼苦惱。得到了又失掉，是最苦惱的，比沒有得到的還要苦惱。所以，眾生啊！不要只說快樂，快樂背後就是苦惱，苦就跟在後面，離不開的，沒有說有了快樂而沒有苦的。那麼，如果平平穩穩的，像修定修到非想

非非想天，那時候也無所謂快樂、無所謂苦，只剩捨受。這雖然是很平靜，但是他也是在變化——無常。其實，諸行無常，就是「行苦」；樂變化的時候，就叫「壞苦」。現實人生世界的一切，沒有不苦的。普通的人，只看到快活的事情，歡喜啊，去爭啊，其實背後都跟著是苦惱，所以說世界都是苦。「諸受皆苦」，是從這個意義上去講的。有漏法都是苦，像我們這個身體就是有漏法，到了時候，它總要老，總要病，病起來身體上總有許多苦惱，一定要來的。酸、痛、發燒，怎麼不苦？這是免不了的事情，有漏法一定是苦的。

「空」與「無我」，講起來更難懂了，佛法和外道的差別就在這個地方。外道都有一個「我」，好像基督教講上帝給人一個靈，人死了以後，這個靈就到地獄，或者是升天堂。印度的名字叫做「我」，不單是我，「人」、「眾生」、「壽者」等，都是「我」的別名，有十六種。這個「我」是個永遠不變的東西，人死了以後，「我」就再到後世，以後還永遠存在，一般宗教都是這樣講。而佛法之中，不過是講到前生，或者是講三世，沒有這個「我」。佛法講的，意義很廣，現在簡要的說，就是沒有這個「我」。

「我」是什麼意義？就是「主宰」的意思。「主」，自己做得主；「宰」，就是支配，要這樣就這樣，要那樣就那樣，很自由。但是，有沒有這個東西？有沒有這一種絕對的自由呢？你可以做得主，你可以控制一切嗎？不可能，沒有這個東西。佛時常在經裡面講，我們總覺得「我要這樣，我要那樣」，這就表示做不得主，假使做得了主，這樣就是這樣，還有什麼「我要這樣，我要那樣」？因為做不得主，才會想「我想要這樣，我想要那樣」。「我想要這樣，我想要那樣」，這個就是做不得主。世界上的眾生都想有個「我」在裡面，事實上沒有這個主體，這種能夠控制一切的東西是不存在的。誰都要講自由、爭自由，想要控制別人。做起事情來，夫妻兩個人的話，太太總想要先生聽自己的話，先生也喜歡太太聽他的，這個很普遍，幾乎家家都是這樣子，弄得不好就鬧彆扭，世間就是這個樣子的。可是，想要這樣就這樣，這是做不到的，世間沒有這回事情，所以就失掉了「我」的意義。「我」的意義不存在，也就沒有這個實在的「我」。

佛法裡面有一個問答——我們死了以後如何呢？在普通通俗的佛教都是這樣講：前生做了什麼功德，現在有什麼好的福報；前生做了惡業，現在就會苦。或者是現在這樣，將來要入地獄的，要墮落的；現在這樣，將來才可以生人、生天上。好像裡面有一個東西在那裡，死了就跑到天上、跑地獄去了。好像有個東西跑進跑出，父母和合，他跑來了，叫投胎，平常世界上的人大多都這樣子想。佛法承認前生、後世的因果關係不斷地延續下來，前面好，影響到後面也好；前面不好，也影響到後面不好。生死輪迴的因果就是這個樣子，但是以佛法來講，這當中沒有一種主體的東西——無我。「無我」這個道理很深，這是佛法和外道最不同的地方。

當然，照大乘佛法講起來，「無我」是「我空」的意義，但是現在是在法相之中，不這樣講。「空」、「無我」，就是「無我」、「無我所」的意思。我所，比方這隻手是我的，我的手，這手是屬於我的，即使不曉得「我」究竟是什麼，手總是我的。這個東西關係到我的，我看到、聽到；或者世界上有主權的，比方這塊地我買的，這個錢是我的，都是「我所」，都是我所有的東西。有了「我」，就有「我所」，這兩個是離不開的；現在這裡就用「空」與「無我」，來表示「無我」、「無我所」。一切法是無我，一切法空，不但有為法是無我，無為法也是無我，涅槃也不是我。所以，「無常」和「苦」，都是在有為法上講的；「苦」是在有漏法上講的；「空」與「無我」是遍於一切法的，一切法空，一切法無我。這些，都叫做「共相」——一切法遍通的理性，佛弟子就是要懂得這個東西。

「為什麼要出家？」「看破了。」怎麼看破法呢？什麼叫看破呢？像苦，要從世間上深刻地去看、去認識，在佛法之中透徹瞭解到自己的身心沒有永久的安樂可得，那麼才能夠超出一切苦的災難。所以，佛法之中很重視這個「苦」的。但是有一部分人：「苦啊！苦啊！」有的苦得沒有意思，就馬馬虎虎混日子了，這就不對了。知道「苦」的話，那就真正要打開這個苦、衝破這個苦，所以要修學佛法。

「五蘊等」，就是一切法的自相；諸法、一一法，是「事」。「無常、苦、空、無我等」，是「理」。佛弟子要觀察什麼呢？或是觀察這個事，或

是觀察這個理，不外乎這兩類。要了生死，就要瞭解到無常、苦、空、無我，非通達這個真理不可。單單知道五蘊、十二處、十八界，還是沒有用的，這是在事相上，沒有用的。所以，這個叫所觀的事（所觀的境界）——「五蘊等，及無常、苦、空、無我等」。

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

「與智所依為業」，依這個定而可以發起智慧，所以，定是智慧所依。佛法之中，有些事情講不完，只是先簡要的說。比方普通說依念可以得定，但實際上，得了定不一定能夠發智慧的。外道都會修定，但無論外道怎麼修定、修得怎麼高，不會開智慧，就不能了生死。所以佛法真正講了生死，重要的是在這個智慧。「由心定故，如實了知」，因為心定，能夠引發如實了知。智慧的意義叫「如實了知」，我們人都知道許多事情，那一個沒有了知？但是，要「如實了知」，加「如實」兩個字，換一句話，就是瞭解真諦。有真實的理解，這才是真正的智慧，才是般若。

五 慧

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

印度話「般若」，翻譯成中國話就是「慧」。「云何慧？謂即於彼，擇法為性。」這地方以「擇法」來解釋智慧，所以，智慧的特性就是「擇法」。七菩提分中也有一個叫擇法覺支，擇法覺支就是般若，就是智慧。什麼叫「即於彼」？下面解釋「即於彼者，謂所觀事。」上面講「三摩地」的地方講了「所觀事者」，在所觀事上，就叫「即於彼」，就是定所觀的那個事情。

「擇法」的「擇」字，佛法的名字叫「抉擇」，通俗的話叫挑選、選擇。比方對這世界上我們所瞭解的事，加以分別抉擇：是這樣，不是那樣；這是

錯誤的，那是合理的。不合理的、不對的，當然不要了。又比方上面講「無常、苦、空、無我」，不是單單說知道無常了就好，這不成的。要去觀察為什麼是無常？用什麼知道它一定是無常？到底是不是無常？要在事上去觀察、分別，確定「無常」，把錯誤的「常」否決掉，這就是抉擇。「擇法」，就是對法觀察、抉擇。

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

「謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。」就是對於一切諸法的自相、共相，由智慧來簡擇而得到決定。自相，就是「五蘊等」——色受想行識之類。共相，就是「無常、苦、空、無我等」。對於諸法的自相、共相簡擇，得到決定，這個就是「慧」的體性。無常、苦、空、無我這普遍的理性，要從實際的事相當中去瞭解。比方佛講五蘊，有其講五蘊的意義，就是教導我們去觀察我們心理活動的需求、取向，如何採取行動，知道有個心識為領導統一的，瞭解我們身心內在是這樣活動的。比方講六處法門，知道我們的一切認識都從眼耳鼻舌身意六根所瞭解的境界來的，我們所謂這樣那樣、那樣這樣，種種知道的、種種知識、種種道理，都離不開這六根、六塵、六境。我們就是不能夠正確瞭解無常、苦、空、無我，在境界上起種種煩惱，造種種業，結果流轉生死。所以，在這具體的身心活動當中，去瞭解是什麼樣的活動發生，瞭解這些都是無常、苦、空、無我，才能夠離煩惱，得到解脫。這就是般若，就是慧，沒有慧不能了生死，也就是這個道理。

我們講慧，都是講好的，都是講佛教講的「如實了知」的慧。其實「慧」這個名字，也是世間上的普通名字。佛法裡的名字，都是印度人古有的名字，不過佛法給它特殊的意義、特殊的解釋。這個般若——慧的意義，當然也有正確的、有不正確的。現在世界上講的這許多道理，你說他沒有智慧嗎？聰明得很，但是有正確的、有不正確的。所以下面就說「慧」是通正確、不正確、俱非三方面，叫「如理所引」、「不如理所引」、「俱非所引」。

「如理」，也就是合理。道理是這樣，就照這個樣子的理講，和這個理完全相合的，這叫「如理」。佛法講智慧從聞、思、修生起，觀察的時候，佛法的名字叫思惟——如理的思惟、合理的思惟，從合理的思惟引起般若，這是正確的智慧。「如理所引者，謂佛弟子。」這裡的佛弟子，不是像現在一般所說的，而是像佛在世時的那些大弟子，初果、二果、三果、四果聖者之類的。因為他們都是以如理思惟，才真正瞭解無常、苦、空、無我的真理，引起般若智慧，得到如實知的，所以這一種叫「如理所引」的智慧。

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

還有一種「俱非所引」的，是其他普通眾生的智慧，也不是合理的，也無所謂不合理。因為這裡講的合理、不合理，是要講合不合無常、苦、空、無我這一類的理，並不是單單一般說「你看到的我沒有看到」這許多不相關的。這是普通眾生的知見，這就叫俱非所引。俱非所引的慧，「謂餘眾生」，就是平常眾生，不是外道，不是宗教的。

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

為什麼能夠斷疑呢？「慧能簡擇，於諸法中得決定故。」因為慧能夠簡擇，於諸法當中得到一種決定的智慧，當然沒有疑惑了。假使還是「是不是這樣子？」「到底有沒有？」「恐怕不成吧！」這樣的話，表示他還有疑心。既然有疑，他就沒得真正的信心，沒有真正的智慧，糊里糊塗的。真正有信心、有智慧，決定如此，沒有疑惑的。所以，小乘證初果的時候斷三種煩惱（結）——我見、疑、戒禁取，這三種煩惱當中有一種就是「疑」，一定要斷疑。《阿含經》形容開悟為「見法、得法、知法、入法，度諸疑惑」。「度諸疑惑」，無疑了，比方對於生死、輪迴的道理，對於自己將來怎麼樣，他都有絕對的信心，毫無疑惑了。所以，有智慧的人沒有疑，疑疑惑惑的，

表示還沒得信心，沒得真正智慧。

念、定、慧這三種心所，普通人的心裡也有的。我們人人都有念，就是我們的記憶力。世間上也有定，世間上的定是四禪八定，還是在生死當中。普通人也有慧，不過這個慧或者是不如理所引的慧，或者是俱非所引的慧，這種是世間上的智慧。在佛法方面，普通以念得定，以定發慧，這三個有一種因果關係。八正道裡，前面有正見，後面有正念、正定。七覺支裡，有念覺支、擇法覺支、定覺支。戒、定、慧，叫三學。念和定黏得頂緊，在佛法之中講修行的話，就是利用念、定，才能引發出真正的智慧，所以念、定、慧之中，慧還是最重要的。

丙 十一善心所

一 信

云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。於業者，謂福、非福、不動業。於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。於諦者，謂苦、集、滅、道諦。於寶者，謂佛、法、僧寶。於如是業、果等，極相符順，亦名清淨及希求義。與欲所依為業。

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

「云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。」我們普通人有信仰的名稱，但內心真正的信心還是差一點，真正的「信」，是一種心理的活動，是內心的一種作用。信，不是隨便信，「我相信你講的話一定不錯的」，信「一加一等於二」，這都不是佛教裡講的信。上面這句總標，就說明了佛法裡「信」的對象，大分為業、果、諦、寶等四類，是對這些事情知道，生起信心。

第一個，我們要信「業」，業分三種：一種叫福業，一種叫非福業，一種叫不動業。「福業」，就是一種善的行為，比方布施、幫人忙、慈悲、做種種好事、善心等，假使這種善業能令生在人間或天上的，這就叫做「福業」

。不過，能夠生在天上，這個天也只到欲界為止。欲界有六天：四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。生人間，雖然我們有很多苦惱，其實生人間是善業所生，沒得善業，是生不到人間的。不過，雖然是善業感到我們這個人間的報體，但是還有許多不太好的業，所以有的一生下來的環境有種種的不理想。原則上講，生人間並不壞，是善業所感的。

「非福業」，就是罪業、惡業。將來要墮落地獄、畜生、餓鬼的這種惡趣業，就叫非福業。佛法向來講不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪、不瞋、不邪見等十善業，這十種善業和布施這種，平常就說是人天善業、福業。那麼，非福業當然就是殺、盜、淫、妄、……這許多事情，是不善業、墮落的業。不過，這當然是簡單的說法，真正細細講起來，不是這樣。畜生、餓鬼當中還有一點福業的，只是他感到地獄、畜生、餓鬼這個報的，決定是惡業。業的內容很多，現在是簡略大要的講：善業，生在人間、天上，這個天上是六欲天，叫福業。墮地獄、畜生、餓鬼三惡趣的，叫非福業。

還有一個叫「不動業」，這一定要修定。得到了初禪定，可以生初禪天；得二禪定，生二禪天……；得到非想非非想定，生到非想非非想天。修這一種四禪八定的定力，能夠感生到色界天、無色界天，沒有定力，不能上去。依禪定的力量能夠生到色界、無色界天，因為色界、無色界有不動的意思（特別是四禪以上），所以叫做不動業。比方說初禪，初禪就要離欲、離惡不善法（五蓋），內心清淨不動，才能得初禪。所以廣義來說，色界、無色界的禪定都是不動的。不過，這種定不能了生死的，還是在生死裡面。

信仰的對象，第一種是業。佛弟子要信業，簡單地講其實就是要信因果——善因善果，惡因惡報。不過，講信因果，範圍廣，也可以說是信業果，有業有報。假使一個佛弟子信些神神怪怪的，真正的善惡業果，反而有點懷疑「真的啊？」那就表示他心裡沒得信心。真正的信心，沒得懷疑的，有了信，就沒有懷疑。

第二種叫「果」，這個果是四果，要信有四果聖者。修行證聖的，就有初果須陀洹、二果斯陀含、三果阿那含、四果阿羅漢，這是了生死的人。證悟真理、斷煩惱，決定了生死了，但還有七番生死，這一種已經是聖人了，這叫初果須陀洹。假使只剩下一番生死，叫做二果。假使再生上去以後，不會回來欲界了，這叫三果，叫「不還」。究竟徹底解脫生死，再也不會有生死了，這叫阿羅漢果。

有的人覺得「能不能了生死？」「真的啊？」那這就有懷疑了。上面的信業是相信有業、報；這裡的信果，是相信有凡、聖。不要拿我們凡夫的想法去想，以為人就是這個樣子，怎麼會成聖呢？什麼叫聖人？真的會了生死嗎？假使心裡對普通的凡夫經過修行能夠解脫生死成為聖人這一種信仰，沒有信心的話，那是不成的。當然，沒有這種信心，也不會相信有僧寶，因為真正的僧寶就是四果聖者。

第三，「於諦者」，就是要相信苦諦、集諦、滅諦、道諦這四諦的道理、原則。簡單講，像我們人的生死，像我們這個五蘊身，就是「苦諦」。所以，八苦的最後一種叫做「五取蘊苦」，我們這個有漏的生死身，本質就是苦。「苦」，並不一定是一天到晚苦啊痛的，偶而歡喜、快樂，有錢、有勢，家庭幸福，好得很，歡喜得很；但是不成的，世間法不徹底的，沒有一個永久性的。不管現在怎麼好，最後還是要壞的，沒有永恆的。生到非想非非想天，將來還是要墮落下來的。所以，要瞭解這個生死界、世間法是不徹底的，這才是「苦」的真正意義。比方我們這個世間，不論家庭、社會、國家，或者天下大事，稍微好一點是有的，但永不得徹底解決，永久是問題，這是佛法的一個根本的肯定。

這個肯定了以後，就研究原因，為什麼會這樣呢？這叫「集諦」。真正講起來，集諦就是「愛」。這個愛，不單單是指男女淫欲的愛，男女的愛只是其中一種，這個愛是愛自己，對一切自己所關係到的東西，永久抓住不肯放。「放下！放下！」太不容易做到，到了要緊關頭，誰也不肯放。這個愛的意義非常廣泛，是繫縛生死最重要的力量，好的放不下，不好的也放不下，黏住了一樣。所以，什麼是苦？「五取蘊苦」。我們這個身體叫「五取蘊」

，這個「取」就是煩惱，十二因緣裡叫「愛緣取」，有了愛，就取，抓得緊緊的，這就是生死不得解脫的根源所在。

找不到問題在那裡，那沒有辦法解決；已經知道問題在什麼地方，瞭解了生死根源在那裡，那就可以解決了。所以，為什麼我們眾生生死輪迴不能解決呢？知道原因在這個地方，用方法來解決它就成了。因此，第三個叫「滅諦」。我們中國人都說要消業障，其實初期佛法裡不說消業障。不是要解決這個業，而是重在煩惱的解決，煩惱解決了，業就根本解決了。煩惱當中，愛很重要，我愛、我見，特別加個「我」字在裡面。煩惱可以滅，可以解決，煩惱滅，就是滅諦了，能夠解決生死。所以經裡形容滅諦，很多就說貪瞋癡滅、貪瞋癡空，或者是愛滅無餘。

儘管後來大乘佛法裡說：本來是清淨的，本來不生不滅的，本來沒有的。可是我們眾生煩惱重重，本來清淨有什麼用呢？非得要用一種方法去修行、達到，才能解決，這就是「道諦」。道，最主要就是八正道、戒定慧、四諦的道理。四諦它有兩重因果，從生死出發的苦，知道苦的原因——集；苦的集（原因）滅了，證得滅諦，要證滅諦，一定要修道，沒有說不修就成道的。大乘佛法講理可以講到「無修無證」，那是講理的，事實上還是要去做。不做，從來沒有這回事。

第四種是「寶」，最主要是三寶——佛寶、法寶、僧寶。四諦、十二緣起、八正道的理，就是「法寶」，特別是滅諦的理是最根本的。修行正法、體悟正法，究竟圓滿的，叫做佛。佛是得無上正等正覺的，叫做「佛寶」。慢慢慢慢在四諦各法門依法修行、證悟諦理的人，已經進了門，證了聖了，但還沒有究竟，還要前進、前進、前進，到究竟解脫，到阿羅漢，這叫「僧寶」。佛是證悟了法，開導我們，教導我們；僧寶是修行證悟、可以領導我們的人，所以值得恭敬。我們現在講對出家人要恭敬，出家人是僧寶，這叫做住持僧寶，因為假使有聖人的話，也是在出家人裡面。嚴格的講，真正要夠得上「寶」的資格，那就要四向四果（四雙八輩）的聖者。

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

怎麼樣才叫做信呢？「深正符順，心淨為性」。比方拿四諦的道理來講，對苦、集、滅、道這四諦的理，要「深」刻、「正」確的理解，不是迷迷糊糊迷信一樣的。假使自己的心意很「符」合、相「順」，不相違反，這時候，心裡真正的信心就發生了，心就清淨了，「心淨為性」。在經上講，這種信心真正生起的時候，煩惱都退開了，心理上當下就清淨、安定。但這還不是成聖人，這是真正初步的信心發了。佛法中講信三寶、信四諦、信業、信果，是這樣的一個信。

所以，學佛的人，無論在家、出家，第一要有「信」。因為有信心，就會有一種成就，有一種受用。真正有信心的人，相信這個對象，決定不會錯，好像有把握一樣，內心就很安定。當然，這時候還沒有做，還沒有走，沒有達到，可是，絕對有這麼一種信心。所以，下面說「亦名清淨及希求義」，有了這個信心，一定會發生一種要求，要去達到它、得到它，這才表示有信心了。比方知道了苦、集、滅、道四諦的道理以後，自己就生起想要了生死、非要了生死不可的這一個希求出來。信了三寶以後，非要修這個法、達到這個目的不可。有這個信心，發生這種心理的動機，這就表示有了信心了。

所以我時常說比喻，假使一個人生一種怪病，病得不得了，一般醫生沒有辦法醫。聽說什麼地方有一個醫生，他能醫這個病，曾經有治好過的例子。這個病人如果對這個醫生有信心的話，他一定要去找他。假使問：「你信嗎？」「我信。」「你去找他嗎？」「算了。」這就表示沒有信心。「唉呀！我很信，不過我現在很忙，過幾年我再來。」這個有問題了。怎麼有了信心，還要過幾年再來呢？這就表示他沒有信心。真正講佛法的道理，和普通好像不同的。信心是深刻瞭解，正確把握，決定如此；這條光明的路看到了，我非這樣走不可，這才是信心。所以，心理上是清淨，而且有希求、有要求的。這在《成唯識論》講得非常清楚。

我們中國人，很多人的信，他不知道信什麼東西。他信靈感，信「靈得很」；再不然的話，這個也信、那個也信，這個也去拜、那個也去拜。你問他信什麼？其實他什麼都不信。凡是什麼都信的人，就表示他什麼都不信。不講佛法，講政治也是這樣，三民主義也信，什麼主義也信，樣樣信。你說他信不信？當然他不信的。從前我們中國革命的時候，一信仰，要去革命，拋頭顱，灑熱血，奉獻生命都敢。為什麼？他對這個有信心啊！世界上的事情尚且這樣，而這只是對信稍稍有一點的世間信心。佛法的信心，是清淨的，這在修學佛法當中是最重要的。《華嚴經》云：「信為道元功德母」，信心是一切修行、一切功德的根本，沒有這，都只是在外面轉圈圈。這和普通「我相信、我相信」的相信是不同的，所以佛法要信的是業、果、諦、寶，對於這些，非常符合相順，心裡清淨，發生要求要去做。「信為欲依，欲為勤依」，有了信心就有欲、有希望了，這叫「正法欲」；有了這個希望，就一定會精進，努力去做了。當然，凡夫修行的過程當中，免不了偶然一下子忘了，但這個事情一定就是要有推動的力量。這是真正純就宗教來講的。

「與欲所依為業」，有了信心就有欲，所以「與欲所依」是信的作用。這個「欲」，不是淫欲的欲，是一種希望、要求。當然，講起來人的欲望無邊，要求這樣、要求那樣，都是要求；可是，沒有要求，還成嗎？壞的要求，當然愈搞愈壞；好事情，要有要求啊！在佛法的名字，這就叫做「正法欲」。所謂出家人的出離心，所謂菩提心裡面，這個欲的成份都是最重要的。就是真正的皈依三寶，也有欲、有願在那裡面，沒有的話，那皈依就不成了。我們眾生向來在生死流轉當中，好像永遠向生死這邊追逐，找不到一條解決的路。現在既然發現了，就要轉迷向悟，向光明這一邊來。所以經論裡講「欲為諸法本」，欲是一切法的根本，這是以信心起的正法欲，有了這個欲以後，就要起精進心。

二 慚

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。罪謂過失，智者所厭患故。羞恥者，謂不作眾罪。防息惡行所依為業。

我們中國人普通都說「慚愧！慚愧！」「慚愧」這兩個字，是可以分開來用的。在佛法裡面，慚歸慚，愧歸愧，雖然體性差不多，作用也差不多，但慚和愧是兩種不同的心所法。首先講「慚」，「謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性」，對於所作的罪，心理上生起一種羞恥，難為情，不好意思。這個罪，當然是惡心所做的，比方說殺、盜、淫、妄之類的，總是一種不如法、不合法的壞事情，對於這許多不好的事情，生起羞恥心來了。最怕是壞事儘管做，無所謂，那就沒有辦法了。做錯事，心裡不好意思，難為情，這個當然還不是真正的改好，不過，會對所做的不好的事情，生起一種羞恥的心，心裡就有慚愧心起來了。那麼，為什麼生起不好意思來呢？因為「自增上」、「法增上」。一種是以自己的增上力量，一種是以法的力量，生起羞恥的心理來，這種羞恥心理叫做「慚」。

什麼叫「自增上」呢？比方自己覺得：也想要好好的像個人，怎麼做這種事情呢？一個人應該是正正當當、堂堂皇皇的，見到人能夠受人稱讚，要好好的、像樣才成！自己覺得自己應該要這樣子才對。做這些事情，將來誰也瞧不起，家裡人也弄得不好，事情也搞得很壞，要是受國家法律制裁，那就更不得了了，所以尊重自己。這在我們世間上說，就是一種自尊心的力量。一個人要尊重自己，這不是憍慢貢高，一個人應該不要使自己不成樣。對自己有一種自尊心，從自尊心引發起一種對壞事情的羞恥心來。我不能做，自己要像樣，要像個人。出家的話，應該要好好的、清清淨淨的做個出家人，好好修行。這個事，決定不能做，否則對不住自己，這樣，就叫做「自增上」。

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

慚、愧，是通於世間法的，世間上好的道德、正義，應該尊重，不能違反。假使天天喊要守法、尊重法律，要法治的國家，但自己去做不好的事情

，這更不應該。法律說不可以的，我不能做，這就是「法增上」。假使說儘管法律訂定，仍走法律漏洞，照樣做，管他的！這種人，那有什麼辦法？這種無慚、無恥的，沒有辦法！中國人尊重法律的觀念太差，能夠尊重法還是好的。所以，從尊重自己，尊重世出世間的正法，而對所做的罪生起一種羞恥心，這一種心理作用，叫做「慚」。

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

「羞恥者，謂不作眾罪。」有了羞恥心，那就不敢，不會去做了，不好意思做，不能做。所以，佛法之中，每每對於好好持戒的、有善心的人，說他是有慚有愧；對犯戒的、做壞事的，說他無慚無愧，就是這個道理。因為有了「慚」，他就不會去做不好的事情。不好意思的，怎麼好去做呢？

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

三 愧

云何愧？謂他增上，於所作罪羞恥為性。他增上者，謂怖畏責罰及議論等。所有罪失，羞恥於他。業如慚說。

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

「他增上」也叫「世間增上」，相當於現在說的「輿論」。這種社會輿論的力量很強，是社會上一般共同的講法，或者是大家都覺得應該要怎麼樣做，不這樣做就是不好的。假使社會上有個觀念，覺得出家人不應該去看電影，那成為出家人後，要到戲院門口買票，這個人也望望我，那個人也望望

我，這不對勁，趕快回去。這就是輿論，是個很好的力量。最怕社會上一些複雜的輿論，這個可以，那個不可以，亂七八糟，搞亂了。假使社會輿論很統一的話，那就對禁止做惡這方面有很大的力量。因為愧心也是通於世間法的，所以出家人當然對於一般世間輿論覺得是不可以的，或者是在佛教的出家人之間覺得是不可以的輿論，因為感覺到外面一種力量的壓制，使他覺得假如我去做了的話，大家都看我不起，人人都說我不對了。不要做！不要做！他就生起這種心。因為有「他增上」，對於所作罪羞恥為性。「於所作罪羞恥為性」，慚和愧是一樣的，但是，「慚」是從自增上、法增上而來的心所法，「愧」是從他增上（世間增上）而來的心所法。所以，有慚、有愧這兩種心所法共包括三種增上：自增上、法增上、他增上。

「他增上者，謂怖畏責罰及議論等」，就是怕責罰，怕人家議論。比方法律上有明訂不可以的，大家都曉得不可以。有許多法律上並沒有明訂，而是一種社會風俗習慣養成的，大家都曉得不應該的，輿論公認為不可以的，假使犯了的話，要怕人家講閒話了。「議論」，這不是別的議論，就是背後要論你，說你的不對。「責罰」，現在都是講法律，從前可不是這樣的。古代的法律是很簡單，但社會習慣（中國叫做「耳語」）的話，責罰很重很重。犯了某種情形的話，人人得而誅之，這個也可以打他，那個也可以罵他，從前是這樣的。現在慢慢慢慢法律的範圍愈來愈廣了，輿論不過說說而已，別人也不能對他怎樣，在從前古代不是這樣的，所以這個地方講可以責罰。「他增上」是社會上可以責罰的，不是法律的。當然，比方說父親、母親可以責罰你的，我們現在還可以包涵的，老師也可以責罰你的，這個都不是在法律範圍之內。你做了不好的，當然有關的人說你、罵你、責罰你。所以，這種外面好的社會風俗習慣的輿論力量，引起我們對於壞的事情生起一種羞恥心，這就是「愧心」。

「所有罪失，羞恥於他」，假使有了過失的話，就見不得別人了。自增上、法增上是對自己不住、對真理不住。出家人的話，對佛法不住、對自己受持的戒不住。他增上，是對人的。「業如慚說」，也是「防息惡行」。愧的作用和慚一樣，可以防止、止息惡行。

我們普通都說你有慚愧心、你沒有慚愧心，慢慢的，瞭解佛法所說的慚愧的意義以後，作用很大的。人就是要有慚愧心，最怕沒有慚愧心，也不怕人說話，無所謂，那就沒有辦法了。有的人被國家的法律抓起來，「抓起來，我住幾天，還不是又出來了！」這種人，有什麼辦法？這種都是世間法中無慚無愧的。出家人的話，現在我們佛教裡僧團沒有什麼約束的力量，都要靠自己。否則的話，明明是他不對、不像樣了，「你用不著管我！」他還照樣。對這種人，最沒有辦法的，無慚無愧！人家說了，稍微有一點難為情，有點不好意思，這還是好的。這個心，把它長養、擴大的話，就是他增上。以後怕人家說的話，就好好的做個好人。不尊重自己，不尊重他人，不尊重真理，對世間法不尊重國家法律之類的，這種人非墮落不可。

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

四 無貪

云何無貪？謂貪對治；令深厭患，無著為性。謂於諸有及有資具染著為貪；彼之對治，說為無貪，此即有及有資具無染著義。遍知生死諸過失故，名為厭患。惡行不起所依為業。

無貪、無瞋、無癡，這叫做三善根，是一切善法中最重要的，離不開它的。「無貪」這個善心所，不要解釋錯了，以為是「沒有貪」，不是這個意思，「沒有貪」是消極的，望文生義是錯的。「謂貪對治」，它能夠對治「貪」。有一種力量、作用，使貪心所不起來，可以壓制貪心所，甚至於慢慢慢慢使貪心所漸漸沒了，這才叫「無貪」心所，並不是「沒有貪」。假使單單說沒有貪的話，起煩惱有的時候也是沒有貪心所的，所以，單單說沒有貪是不對的。貪心所要起來時，無貪心所起來壓制它，慢慢慢慢使貪心所漸漸減少。對貪心所對治、對症下藥的，這個叫做「無貪」。下面的「無瞋」、

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

無貪心所，「令深厭患，無著為性」。使我們能夠對生死起一種深深的厭離心、過患心，瞭解就算是現在快樂，將來還是有憂患、有過失的，這叫做「厭患」。對於生死能夠深深的厭患，不再貪著在生死上，這個就叫無貪。無貪的意義比較深一點，不是單單說沒有貪就是了。所以，佛法講生死的重點就是因為愛著——愛著生死，無貪正是對治這個愛著——貪愛。要觀世間生死是可厭患的、有過失的，如果能夠對治貪愛，那麼自然而然就生厭離心，不喜歡它了。有無貪心所，才能夠不執著生死，種種的榮華富貴、名利、五欲等，自然而然不會執著，生厭患，「無著為性」。我們普通講「不執著，不執著」，沒有這個，那能不執著的！

要知道「無貪」，就要知道「貪」。「謂於諸有及有資具染著為貪」，對於「有」及「有的資具」起染著，這才叫做貪。這個「有」，不是有沒有的有，這個「有」就是三界生死，就是我們自己這個身心；這兩個「有」，梵文也不相同。人死了以後到來生去，中間有一個階段，我們普通叫「中陰身」，佛法裡面叫「中有」，可見「有」字就是指生死流轉的身心自體。所以，三界的生死叫「三有」——欲有、色有、無色有。

「有的資具」，我們不管生在什麼地方，生在這個世間、地獄、畜生、餓鬼、天上，都要有些依它而能存在的東西，這個叫「資具」。「具」，好像東西一樣。資，就是依賴它。以此而生，叫資生。我們吃的東西，叫資糧。比方以人來講，我們生在這個世間，要穿、要吃、要住，行路要坐車子，有病要吃藥，這些都是資具。山河大地、草木叢林，也是我們所依止的，叫器世界。所以，講切身的話，就是我們生活、生存所依賴的資具；講寬一點的，就是五欲。看到的，聽到的，聞到的香，嚐到的滋味，身體所接觸到的，好的、合意的，我們要它的，沒有就怕的這許多東西，都是我們的資具。換一句話，就是我們生在這個世間，要依賴它的一種身外之物的物質，這叫做「有的資具」。

貪有兩個方面的貪，一個是愛著我們自己的身心，對「有」的愛，叫「自我愛」；一個是對外面五欲生活方面的愛，叫「資具愛」。可是我們普通人講貪的，他不曉得，對錢的方面馬虎一點，就說這個人在金錢方面沒有什麼貪心。甚至他外面穿的、吃的，可以穿得破破爛爛，吃得隨隨便便，也不要好看的，不要好聽的。但是，不單單沒有外面這個貪心就好，沒有用的，樣樣不要，你還是在貪。貪什麼呢？貪自己。這個可就不容易放下了，這叫「愛莫過於己」，頂愛的就是自己這個身心。我們真正講起來，小孩子還不曉得，年紀大了以後，一天到晚都為照顧自己在忙。所以，外面的五欲能夠減少還容易，不容易的是真正的對自己的身心不貪著。這個「無貪」的範圍很廣，不是單單不貪名、不貪利，不是單單這樣。

所以，對「諸有」——三有、「有的資具」——生死資具這兩方面的染著，叫做「貪」。我們每每對外面的五欲物質生一種貪著，好像離不開一樣；假使有也好、沒有也好，完全沒有關係的話，那就表示心對它沒有什麼貪染。再者，我們對自己的身體，那是照顧得好得很，這就是染著自己的身心。向來說「觀生死如冤家」，或「三界如火宅」，這許多話都是表示我們生死的本質，可是我們卻要貪著它，如果能不貪著，大家了生死了。

「彼之對治，說為無貪」，無貪就是對治這兩方面，不但知道外面世界上的五欲之樂、名利、榮華富貴、各式各樣沒有意義的要厭患，更要知道我們這個生死輪迴的身心就不是好東西，漸漸對治，最後去掉我見、我愛，得到解脫。對種種的「有」及「有的資具」染著，叫貪；「此即於有及有資具，無染著義」，能對治貪染「有」及「有的資具」的心理作用，這叫做「無貪」。

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

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

我們之所以會起身、口、意的種種不善，就是因為我們對自身、對外面東西的愛染引起了種種的問題。你要愛染，我也想要愛染，彼此之間、人事之間的問題就大了，一切的衝突、苦惱都來了。我們之所以做出種種不正當的行為出來，要對付別人、損害別人，就是因為「我要」。在《阿含經》，在原始佛法裡面，這個「無貪」特別重要。

五 無瞋

云何無瞋？謂瞋對治；以慈為性。謂於眾生不損害義。業如無貪說。

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

我們平常講：貪、瞋的性質很不同。貪，毛病很深很深，好像是黏住了，丟都丟不掉，不容易解決，染著生死。但是，在我們這個世間上講，在某一個範圍之內，好像不一定是壞的，不一定罪惡很重。比方在家人的夫妻，互相貪愛，在世間上講起來還不錯。比方自己有幾個錢，這錢捨不得用，不一定去做壞事情，愛著自己的錢，這是我的，我愛它們，對世界上也沒有什麼太壞的。有的人稍微貪名，好好的去做，也可以合法，可以成名的。貪利，這個世間上做生意的那一個不貪利？要生活嘛！當然，像經濟犯罪是要不得的。在普通範圍之內，貪並不是很嚴重的過失，若是過了份，那就引起種種惡行。

瞋，就不同了，一來就是壞的，沒有好的，一來就有問題。對付別人，擺個面孔給人看看顏色，看到就討厭，鼓起面孔來，眼睛瞪著，講話聲音響一點，都是一種瞋的表現。內心有了瞋的話，弄得大家都不愉快；再進一步

的話，一下子衝突起來，用種種的方法去對付別人，要人家的命。很多很多的罪惡都是由瞋裡面生出來，所以瞋過失很重，可是瞋容易解決、容易對治。在《成佛之道》裡有「瞋重貪過深」，講瞋心過失很重，貪心的過失很深很深，就是這個意義。在佛法上講，瞋是專門屬於欲界的，色界、無色界沒有瞋心。如果修定得到初禪，就可以無瞋，不過沒有斷。不能了生死的話，將來退回來生到欲界，還是有。

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

印度婆羅門教所信仰最高的神是梵天，他們很重視慈心，認為是生梵天的一個重要原因。基督教最高的是耶和華，他提倡愛。實際上兩者是差不多，到了比較高一點的階段，決定有慈、有愛。一到初禪天，就沒有瞋心，梵天就叫初禪天。世界上這些宗教，不管叫梵天也好，叫耶和華也好，以佛法的觀點來看，差不多都是在這個地方，所以他們都提倡慈心、愛心等。這並不是不好，但佛法對愛、對生死解決了，他們是不解決的。真正佛法所著重的，是要斷這個愛跟這個貪。

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

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

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

六 無癡

云何無癡？謂癡對治；如實正行為性。如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起。於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。

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

「如」，它是這個樣子，就是這個樣子，沒有別的樣子。「如實」，就是如這個真理，如這個真實的意義。真正的意義是這樣，能夠真正這樣子的去瞭解它，就叫「如實知」，不是用一個主觀的解說，看了瞭解，但與它不相應。它的真理是這樣，真的義理是這樣，就能夠照著它真的意義去瞭解。這個「如」，就是這樣這樣，沒有別樣的，簡單來講，就是苦、集、滅、道四諦。因為苦、集、滅、道四諦是聖者所通達的，聖者所如實知的，所以叫做四聖諦。我們不要以為苦聖諦就是苦，那我還是苦，我也是苦諦。經裡常講「凡夫有苦無諦」，凡夫苦，但沒有「諦」，因為他不能如實知道。聖者如實知道苦是什麼樣子的苦，怎麼徹底瞭解，所以，才叫「四聖諦」。廣一點講，就是十二緣起：無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老病死憂悲惱苦。

我們中國人把四諦、十二緣起看成兩回事，其實是一樣的。比方說「無明緣行，行緣識……，生緣老病死憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集。」這個就是苦集。「無明滅則行滅，行滅則識滅……，乃至生老病死憂悲惱苦滅，如是如是純大苦聚滅。」這就是苦集滅，我們簡單講「滅」諦，其實叫「苦集滅」。「苦」、「苦集」、「苦集滅」，能夠如實知道，如實通達，這個就是「道」。所以，四諦和十二緣起並不是不相關的事情，瞭解四諦就包含瞭解緣起。不過，說明從苦到集當中生死流轉的這個道理，十二緣起說得詳細，所以說「廣謂十二緣起」，簡單一點的就是四諦。簡單，所以叫「略」。

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

不知四諦，不知十二緣起。

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

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

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

七 精進

云何精進？謂懈怠對治；善品現前，勤勇為性。謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足，是如此義。圓滿成就善法為業。

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

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

懈怠。精進能夠對治懈怠，所以是「懈怠對治」。

「善品現前，勤勇為性。」比方說慚、愧、信、無貪、無瞋、無癡、輕安、不放逸、捨等，這許多都是善品。凡是善心所「善品現前」的時候，一種會推動他努力的、勇猛的去做身善業、口善業的心理作用，叫做精進。所以，精進心有兩點：一點是善的，無論是內心的善心，或者是表現出來的善的行為，這就叫做善品。再者，善心所起來的時候，有一種強有力的力量推動它努力向善去做。不過，精進也不是拼命的。佛法講的，決定了以後就努力前進，一點一點前進，不會停留下來，不會退下的。從前小的時候都聽過烏龜同兔子賽跑的故事，兔子跑得快，牠看看，烏龜趕不上，就在半路上睡覺了。烏龜爬得慢，牠盡力爬、盡力爬。結果等兔子睜開眼睛一看，糟糕了，烏龜已經到達目的地了。你看烏龜慢，牠是精進的，所以精進並不是跳起來拼命蠻幹，而是決定了以後，一直一直努力前進。我們佛教徒有很多不懂的，發道心，今天要拜多少拜，幾點鐘起來，晚上不睡覺，拼命到幾天再好好睡覺。這是精進嗎？精進是要天天如此，一直前進，貫徹始終。

下面拿打仗做譬喻，分成五個階段，有五句話來形容精進。「謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足」，這才叫精進。從前要去戰爭的時候，都要盔甲，頭上戴盔，身上穿甲，箭戟之類的可能射不進來，這叫被甲。這個「被」字，就是「披在身上」的「披」字一樣的。比方要出發去打仗，先準備好，甲披好，刀槍磨鋒利，弓箭預備好，這個階段叫「被甲」。緊接著叫「加行」，加行就前進了。或者是要行軍，或者是夜裡向敵人進攻，要前進。發現敵人的話，不要怕；如果發現敵人就怕，那這場仗就決定不要打了，一定失敗的。打仗是講士氣的，怕的話，那還能打仗嗎？不怕，叫「無怯弱」。真正打仗了，甚至於受了傷，受傷還是不退，非取得勝利不可，這叫「不退轉」。打仗沒有到達最後勝利是靠不住的，不要以為今天勝利就歡喜了，那糟糕了，將來非失敗不可。打仗是要到最後消滅敵人，敵人投降那才成功了，所以不能夠得少為足，「無喜足」。稍微打一點勝仗就歡喜了，這不算是精進的。

我們學佛法，應該要向佛法方面，向種種的善行，向戒、定、慧真正的精進。這裡拿打仗來譬喻精進，就表示學佛法並不容易，和打仗一樣的，不好好精進的話，那都會失敗的。既然要學佛法，就好好學佛法，目的是要來解脫生死的，以這為目的，現在就要進入準備。準備一點資糧，修一點普通的善行，這許多事情，等於出發之前的準備。學佛法講修行，先要對修行有一個瞭解。要持戒，戒是什麼樣子？是那些事情要做？修定，定是怎麼修法的？在沒有修之前，要瞭解、準備，這如同「被甲」。被甲以後，那要進行了，無論持戒也好、修定也好、修觀也好，真的修了，這個就是「加行」了。真正的加行，都要精進。修行的時候，有障礙要來了，有些人持戒遇到很多的外緣要來破壞，要使其犯戒，這種外緣來了，就是敵人，看到敵人了。比方修定的人，有的見到很可怕的相，有的看到很好的相，那要「無怯弱」，不要怕。看到什麼可怕的，連魔王也不怕，禪宗講的「佛來佛斬，魔來魔斬」，就是無怯弱。相現起來就現起來，不怕！在修行過程當中，有時候稍稍遇到一點障礙、阻止、挫折的時候，就像打仗有時說不定被人砍一刀之類的一樣。一下子犯了小戒了，那就懺悔，不怕，還是要持戒。修定時，稍稍有點不對，有了挫折，還是「不退轉」。修持當中，有時候可能遇到一些境界發生的。接著，持戒持得很好；修定得到了未到定，得到了初禪了；修智慧，聞所成慧、思所成慧，到修所成慧，能夠觀察得很純熟了，「無喜足」，不要因此歡喜！以為修得很好了，了不得了，那不成。還沒有達到目的，一歡喜的話，說不定就退下來，又失敗了。有的人稍微修修定，人家說：「某人修行好啊！見到了佛。」「某人見到了菩薩。」講學問的，講慧學的，其實也沒開悟，不過稍微懂得一點佛法的道理，講給人家聽。「講得好啊！深通佛法。」這麼一來，就有信徒來了。「這個人智慧高啊！」「這個人修行好啊！」「他會放光啊！」這個也磕頭，那個也拜，信徒一大堆。好了，名、利、錢，樣樣來了，很多很多人就在這個地方垮掉了。無論講修行的也好，講慧、講研究學問的也好，都有問題的，所以這沒用的。這個時候，遇到問題，見敵人來了，不要怕，要克服。真正受到了創傷，比方犯了小戒的話，馬上懺悔；定的話，那要調理；有的是真遇到環境不好，要離開。不要在名、

利、供養之間，一天到晚搞不了，這還能進步嗎？最後，得道了，勝利了，達到究竟了生死的目標，如禪宗講的「大休息地」，圓滿了，才可以休息。

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

那麼它有什麼作用呢？「圓滿成就善法為業」，有了精進，善法可以圓滿成就。比方戒、定、慧，究竟圓滿成就，就達到解脫生死的目標。這就是精進的作用，沒有精進，不成。所以佛說精進、不放逸這些，是修行當中非常重要的，沒有這些，隨便做幾天，做什麼東西，那都不會成的。在我們學佛法的人來講，時間很寶貴。一年一年總是要來的，大家在忙碌當中，每一天還是應該不要忘記，或者對自己，或者對佛法、為佛教，總要有一點點利益才好。

八 輕安

云何輕安？謂麁重對治；身心調暢，堪能為性。謂能棄捨十不善行，除障為業。由此力故，除一切障，轉捨麁重。

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

什麼叫麁重呢？說個譬喻，比方有一個人，挑了一擔很重的東西在外面走，天下著雨，身上穿的衣裳都濕了。這個人挑著幾乎挑不起的重擔，一件濕衣裳也在身上，重擔子也在身上，一步一步向前跑。那時候，可以說是從內心到身體的渾身不舒服，麁重有點像這種譬喻。假使到達目的地了，把擔子一放，把濕衣裳一脫，那個時候，感覺又輕鬆、又自在、又舒服，輕安有一點像這個樣子。再舉一個經上每每講到輕安的譬喻：一個人很辛苦、很疲勞，他去洗澡，人浸到有溫熱的水的浴缸或澡盆裡面去的時候，解除疲勞，

渾身舒服的樣子。

輕安也是一樣，並不是「沒有麁重」，不是向來壓得很麁很重，渾身不舒服，放下就好了。輕安有一種力量，發生的時候，能夠對治麁重，使我們身心的種種障礙、種種苦惱，一切都可以消失。輕安和快樂的「樂」不同，它是身心上的一種輕鬆、自在、舒服；不單是內心的，因為心理的關係，恐怕每一個細胞都很舒服的。這是我們這個世界沒有的，我們這個世界最快樂的，仍比不上輕安。所以，有的人修定得到了輕安的時候，在他看來，世間上的東西一點意義都沒有了，沒有比輕安好的。輕安的反面叫做麁重，如同渾身的重擔壓在身上，使我們很不舒服的一種力量。輕安一起的話，能夠對治這個麁重，就克制了、沒有了，身心得到輕鬆、自在。前面很多佛法裡講的心理上的作用，是我們這個世界上有的，可能可以體驗，這個「輕安」我們體驗不到的，要修行得禪定才能體驗得到。

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

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

我們普通發心修行的人，修行修行，都想要修，但有的人修一修不修了。為什麼呢？因為修來修去，修得好像很辛苦的樣子，沒得到什麼東西，於是就放下了。如果修行真正能夠有所領會，不但不辛苦，而且充滿了力量，精進、勇猛、輕鬆、自在，到那個時候，想叫你不修行，你也不肯。所以輕安的作用在修行上，不過，這是要修定才能得到。

「謂能棄捨十不善行，除障為業」，它的作用，就是能夠棄捨十種不善行。一切不善的，佛法把它歸納為十類不善行：殺、盜、淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、瞋、邪見。當然，我們也不是天天在做這十種不善，而是我們人都可能做這些不善行。這十種不善行，都是欲界法，都是欲界行。因為輕安引發的時候，決定得色界法，所以欲界十不善行就捨掉了，自然而然不會做，不會再起這種不善行。像這十種不善業之類的，都是障礙我們修行，障礙我們向善、向解脫的。輕安可以除掉這種種煩惱障礙，這就是輕安的作用，這叫「除障為業」。下面「由此力故，除一切障，轉捨麁重」，這就是上面這句話的意思。「由此力故」，有輕安的力量，能夠「除一切障」。「轉捨麁重」，本來有麁重的，能夠捨掉這個麁重，從麁重轉到輕安。這個輕安心所，要自己修行去經驗的，否則我們就是在欲界，這個欲界世界沒有輕安。

當然，這個輕安還不會了生死，還是定法，可是已經好得不得了。佛法之中，修行有兩條路，不過現在我們講佛法的，很少人知道這種名字，叫「苦速通行」、「苦遲通行」，「樂速通行」、「樂遲通行」。如果不能得到定，就算修證得到究竟解脫，能夠斷煩惱、了生死，證了阿羅漢果，生起病來還是一樣種種的苦。一種是樂行，就是能夠得到根本定引發了輕安，這才是修行過程之中的聰明路。一般人總覺得修行苦，不曉得修行還是有一條快樂的路走。是修行還沒得到輕安，假如得到的話，叫你不修行，你決定不肯；拿世間上什麼東西跟你換，你也不要。不過，如果不發智慧，那即便怎麼輕安自在，還是一樣的生死，並不能了生死。

九 不放逸

云何不放逸？謂放逸對治；依止無貪乃至精進，捨諸不善，修彼對治諸善法故。謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。謂依無貪、無瞋、無癡、精進四法，對治不善法，修習善法故。世、出世間正行所依為業。

這個「不放逸」心所，是對治「放逸」的，所以先解釋放逸。「放逸」這兩個字，用中國話來講也可以講的，好像一隻被栓起來的狗或貓，一把牠放掉了，牠到處亂跑，說不定把田裡的菜、麥弄壞了，說不定把家裡什麼東西打壞了。「逸」就是跑了去了，所以這個形容叫「放逸」。我們普通人的心都是放逸的，都是在外面世間境界上跑，看到這樣、看到那樣。心在外面跑的話，種種不好的、不善的事情都會做，這一種心亂跑亂闖，自己沒有把握，自己做不得主的，跑了、做了壞事，有的自己都不曉得。

這個放逸的心所法，下面就解釋說「謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸」，在這個地方來講，它是沒有實體的，就是貪、瞋、癡、懈怠。分開來講，貪是對境界起貪心，瞋恨心是瞋，癡是愚癡、懞懞懂懂的，懈怠是疲疲沓沓、懶拖拖的，什麼好事都不想做，一點精神都打不起來做好的事。假使講他，他也懂得的。「好、好，我明天做。」「我現在家裡事情多，我過幾年，我一定要做。」今天推明天，明天推後天，過幾年再做。佛法上講起來，這都是懈怠，真正好的事情，應該馬上去做。趕緊做都來不及了，那裡好推呢？推三推四的，這種都是懈怠心理。

有了貪、瞋、癡、懈怠，合起來就是放逸心。起貪、起瞋、起癡、懈怠，不想為善，不想好好地做事，只想到壞的貪、瞋、癡上，這個人就是放逸。反之，「捨諸不善，修彼對治諸善法故」，能夠捨棄種種的不善法，能夠修對治種種不善法的善法。比方「無貪」是對治貪的，「無瞋」是對治瞋，「無癡」是對治癡，「精進」是對治懈怠的。「謂貪、瞋、癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸。」能夠對治放逸的，就是不放逸，就是「無貪、無瞋、無癡、精進」，這四種能夠離惡行善的心所的綜合活動。

經上講一切善法皆以不放逸為本，不放逸重要得很。佛能夠修行成佛，也是要靠這不放逸的心。假使一個人隨隨便便的，明明知道好的，也不想做，也沒有積極心做，對壞的事情也隨隨便便的，那什麼好的事情也做不成。真正行善，是要打起一番精神來的。「世、出世間正行所依為業」，無論是世間上的好事情，或者是佛法中出世間的好事情，比方八正道、發菩提心、修菩薩行，乃至種種，都是依不放逸而起。不放逸是世、出世間的正行所依，如果沒有不放逸，世、出世間的正行不可能成就，所以說一切善法皆以不放逸為本。

十 捨

云何捨？謂依如是無貪、無瞋乃至精進，獲得心平等性、心正直性、心無功用性。又復由此，離諸雜染法，安住清淨法。謂依無貪、無瞋、無癡，精進性故，或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等。或時任運無勉勵故，次得心正直。或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用。業如不放逸說。

佛法裡面「捨」字的意義很多，布施也叫「捨」——施捨。受蘊（受心所）中一種平衡、中庸性的感受——捨受，有的經上叫不苦不樂受，也叫「捨」。這一種在受蘊當中的「捨」，我們平常叫「受捨」。現在這裡講的「捨」，平常講的時候，都加個「行」字，叫「行捨」，因為這是五蘊當中行蘊的「捨」。行蘊當中有相應行、不相應行，這是相應行當中的一種善心所，為了要和其他的分別，這個「捨」叫做「行捨」。佛法有的時候很難，同一個梵文字，用在不同的地方，要看這個字在什麼地方，它在講什麼事，才瞭解它的意義。中國字也一樣，一個字用在不同的地方，意義不同的。文字都是這樣，這是免不了的。

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

我們平常的心是不平等的，不過這並不是說對你好、對他差一點這種，而是我們這個心不是向上，就是向下。向上，就是心提起來，各方面東想西想的。向下，心就沒有力量、就低下來，心萎縮了，迷迷糊糊的，昏沈、睡覺。對這個事情、那個事情，這個是怎樣、那個是怎樣，這是好、那是壞，都有分別，心裡有這許許多多的，就是心不平等。那麼，反過來的話，心就平等了，這叫「平等性」。

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

第三種叫「無功用性」，這是佛法裡的特殊名詞。「功用」，就是要用一點力，我們這個心都有功用的。比方講話，一面講的時候，一面在想怎樣講，這都是要加一點力才能講出來的。比方修行，要這樣修行、那樣修行，都是要用力的。現在這是自然而然的，不要用力它就是這個樣子。當然，這個「捨」不一定講修行，在我們世界上，普通人也可以有的。但是，因為這在修行上特別容易表現出來，所以，我們講修行的人修到最高的階段，叫無功用住，都是約修行來講。自然而然能夠行，自然而然能夠這樣，心理上不用去注意它、控制它，都不要了，習慣成自然一樣，叫「無功用」。

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

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

「謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故」，還是依這四種發展的。「或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等。」修行的人依無貪、無瞋、無癡、精進去修行，有時候達到了遠離昏沈、掉舉種種過失的境界。昏沈，不一定

要打瞌睡，心裡想不清楚、迷迷糊糊的，也是昏沈。有些不懂得的人，以為自己定修得好得很，坐上去迷迷糊糊的，一下子過了很久了，以為定力很好，其實是進入昏沈。和昏沈相反的，就是掉舉，心向上，像猴子一樣一跳一跳、東拉西抓的。我們這個心，不是向外攀緣這樣、那樣，就是迷迷糊糊。要叫心不要昏沈、不要掉舉，平平正正的，很不容易。

我們普通講修定，得到定叫「三摩地」，中國人普通都叫「三昧」。不過，中國人對「三昧」這兩個字也不懂的。畫畫的人，畫也有三昧；作詩的人，詩也有三昧；都是胡說八道，和佛法的意義完全不同的。佛法講「三昧」就是「等持」，平等持心，心保持一個很均衡、平等的心態，不高不低。這是慢慢慢慢修行達到的，這就是心平等性，能夠修到這樣，是初步。這裡說「或時」，還不能夠保持一直一直都是這樣，修到一段時期，偶然出現這麼一個心理上不昏沈、不掉舉的境界，那個時候就叫做心平等性，有捨心了。昏沈、掉舉在修行上都是過失，離開了昏沈、掉舉，最初得到心的一種平等性，就是「初得心平等」。

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

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

平常我們拿騎馬來比喻修行。騎在馬上，馬向左邊的時候，要把牠拉向右邊；牠的頭要向右了，你要把牠拉向左邊；慢慢拉，拉到牠的頭向當中了，那就平等了，就由牠去向前。放手了，不要拉了，好像就不要勉勵牠了，自然而然向前走去了。不過，普通的馬都要拉來拉去，時常走走又要變了，但是我們修行的人不能這樣子。起初，這個心不是昏沈就是掉舉，不是掉舉就是昏沈，慢慢慢慢達到不昏不掉，平等而住的平等心，這是第一個階段。

有了平等心之後，還要用力保持它的；慢慢慢慢達到了不要用力，它自然而然，如禪宗講的「驀直去」，一直向前去就好了，到這個階段，就是正直性。修到定最成熟的時候，真正不要功用了，你要靜坐的時候，一坐就入定了，那是真正的無功用。起初得到平等，還要勉勵；現在不要勉勵，它自然而然可以達到這個程度了。真正的能達到，能成就了，不要功用，一下子就能達到了，這就是得到捨心。

我看到過一個例子。有一個出家人，他出家前本來是犯罪關在監牢裡。他們泰國信佛教，派有大德法師進去佈教，在監牢裡說法。這個人他聽法師們講修定相關的，他就照著修，他是真的修成功了。他們國家尊重佛法，後來向政府說到他已經修到這樣子，他不會做壞事了，政府就把他放出來。放出來，他就出家了。我們民國四十六年去泰國的時候，他出來表演，他向他的老師頂禮，回來坐下來，一坐下來就入定了。怎麼樣呢？旁邊的人把他的手拉起來，他的手起來就不動，他都不酸的。假使我們人有知覺，手怎麼能夠長久這樣？把他的手拉這樣，就這樣一直下去，他就能夠達到這種程度。因為真正的定了的話，心都在內，外面的，視而不見、聽而不聞，甚至於我們的運動神經、器官、作用之類的，都減到最低程度，不會酸的。如果我們手舉成那樣成不成？有人能維持多少時間？一下子就不行了，手會酸、會彎的。

佛法講修到四禪時「捨、念清淨」，不是有一個捨嗎？三禪裡面也有行捨，都有一個捨。本來在我們平常善心所發的時候，也有平等心偶然現前，也可以叫做「捨」，不過現在都是以修行過程之中的捨心所講的。佛法說修行，並不是形式上要怎麼做，是要實際上內心有進步，有一種經驗，一種體驗，才會真正得到法喜充滿，禪悅為樂，這也才有人肯去修行。假使就是說說的話，那個修行呢？

「業如不放逸說」，捨心所的作用和不放逸一樣，就是依捨而能夠成就世、出世間的正行。不但是修定，真正要發智慧、開悟、了生死、成菩薩、成佛，都要有這個捨，沒有這個捨都不可能成的。這個作用與不放逸相同，所以說「業如不放逸說」。

十一 不害

云何不害？謂害對治；以悲為性。謂由悲故，不害群生，是無瞋分。不損惱為業。

這個心所法的名字很特別，叫「不害」，它能夠對治「害」。害是什麼呢？簡單說，比方我要害你、要你的命、損傷你、壓迫你種種，都是「害」。「以悲為性」，它的體性就是我們佛法裡面所謂慈悲的這個悲心。有了悲心，怎麼還會去害人呢？決定是沒有害的。「謂由悲故，不害群生。」群生，是一切眾生，不但是人，一切有情之類都包括在內。因為內心有悲心，所以不會去害眾生。「是無瞋分」，以心所法來講，「無瞋」的範圍大，這是屬於「無瞋」的一部分。

「不害」，有不得了的大作用！有個故事，實際上大家還有人知道的。在抗戰之前，印度有一個偉大的人叫甘地。不是最近被殺的甘地，是從前的甘地，老甘地。甘地這個人又矮小又瘦，相片裡看起來是貌不驚人的。印度那個時候是英國的殖民地，被英國人統治。英國人講什麼博愛、人道、平等、法治，盡是好聽的話，其實對印度人的殘酷、剝削太厲害了。可是，英國人有兵、有大砲，有許多新式武器，印度人沒有能力跟他們鬥，就是要造反也沒有辦法。那有什麼辦法呢？甘地他就發展出一種抵抗，他這種抵抗，我們從前中國人把它翻譯叫做「非武力反抗」。他就叫人反抗英國人，但是也不要罵，也不要衝動去鬥，殺人更是做不得的事情。那麼怎麼樣呢？英國人銷售的東西，我不要；英國人好吃的東西，我不吃。甘地平常自己紡紗織布，布織得不像樣，寧可穿自己的，他就這樣來號召大家少買英國人的東西。用「不合作」來對付英國人，英國人要請人，一天多少錢，我不要，寧可過苦生活，我不要做你的高級職員賺你的錢。英國人還是講法律的，沒有犯什麼法，不能抓起來就要你的命。英國人對他沒有辦法，把他抓起來關三天，還是放出去。他帶人去宣傳，英國人說是非法集會、非法遊行，抓起來。你抓，我就來，也不反抗。甘地今天抓進去、明天放出去，不知道被抓了多少次。可就是這一個辦法，把英國人搞得是頭昏腦脹，就是沒他辦法。結果到了第二次世界大戰以後，外面的局勢也不對了，英國人就返回英國，讓印度獨立

了。所以現在人家講近代的聖者、近代的偉人，就是有名的甘地。

佛法裡面有很多名字，現在人家不曉得。甘地這一套「非武力反抗」，梵文裡就是「不害」，我們中國人不曉得所謂的「非武力」就是「不害」兩個字。不害的意思，實際上就是非暴力的，心裡是和諧、和平，沒有狂暴行為，或者是非要對付人家、傷害別人不可。他所提倡的就是不害，你想他這個不害精神有多大力量啊！我們佛教徒不曉得，看了「不害」，讀一讀就過去了，沒用處。這種作用，舉這個事情就可以曉得了。這種善的力量，它不狂暴，不傷害人的。他只是跟你講道理：人與人之間應該平等，不能這樣子欺負別人。他這樣講，可以發生這麼大的作用，這就是真正的「不害」。所以下面說「不損惱為業」，不損害別人，不惱亂別人，以「不損惱」為作用，這就是不害心所。

佛法講善心所，主要就是這十一個。特別在修行當中，這都是最重要的，那一個有貪、有瞋、有癡的人會修行的？現在人不講這一套，專門講身體上怎麼練，要這樣那樣的，這沒有用。佛法都是要對治種種不清淨的心理，在內心引發清淨的心理作用，所以佛法才能講到真正的世間善法、出世間善法——了生死、得解脫種種。如果修行有了經驗的時候，那才瞭解到真正的佛法，並不是說我修行，死了以後到那裡去，而是現生就會經驗到佛法的真正意義。

丁 六根本煩惱心所

一 貪

云何貪？謂於五取蘊染愛、耽著為性。謂此纏縛，輪迴三界。生苦為業。由愛力故，生五取蘊。

下面要講「煩惱」，不過，這和一般人講的煩惱不同。一般人有一點事情忙起來，囉哩囉嗦的，就說是煩惱，其實這種不是煩惱。煩惱不是外面的，是心理上一種不良的、壞的心理作用，好像人裡面的壞人一樣。為什麼叫「煩惱」呢？因為有了它以後，我們的心理上就煩了，苦苦惱惱的；自己苦惱，別人也苦惱，所以叫做煩惱——煩動、惱亂。

一個學佛的人真正修行得好，了生死、解脫自在了，就是因為沒有煩惱了，自然而然的心理上沒有動亂，就不苦了。佛法要講這許多煩惱心所，就是要使我們知道這些是不好的，要怎麼樣減少，慢慢慢慢讓它不要起來，最後要把它連根拔除，再也沒有了。學佛的人就是要達到斷煩惱這個目的，所以要知道煩惱，否則心裡的煩惱打那裡來，自己也不曉得，還以為好得很呢！

煩惱之中，有六個叫做「根本煩惱」，就是貪、瞋、癡、慢、疑、見六個。見當中又包含了五種見在裡面，所以或者叫做「十種根本煩惱」，是煩惱之中最根本的。第一個講「貪」心所，對於「五取蘊染愛、耽著」，這就是貪的特性。

五取蘊，就是五蘊——色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。不過，這個「五取蘊」和「五蘊」又不太同的。什麼叫做「五取蘊」？什麼叫「五蘊」呢？比方一個阿羅漢，阿羅漢有眼、耳、鼻、舌、身，當然有色蘊；阿羅漢有苦、樂、捨受，也有受蘊；阿羅漢也有想蘊；阿羅漢有善心所，也有行蘊。但是，阿羅漢的五蘊就叫「五蘊」，而我們生死眾生的五蘊要加個字在那裡，叫「五取蘊」。取，就是保住了，我們世間上叫佔有，或者是牢牢的執著。把它拿過來，屬於我的一樣，叫「取」。我們眾生這個五蘊，是從「取」而生的，沒有離開「取」的。我們現在有了這個五取蘊，又要起煩惱，又要造業，將來又要生五取蘊身心，「取」和「五蘊」相應，所以名字叫「五取蘊」。生死眾生在沒有證得阿羅漢果以前，就是連初果、二果、三果聖者也都還有五取蘊的，除非是證得阿羅漢果了，那就叫「五蘊」，不叫「五取蘊」了。所以，我們眾生的身心，就是五取蘊。

不要以為專門貪好看好吃、貪錢、要名要利的叫貪，不是的，最重要的還是對我們自己這個五取蘊的一種貪著，所以形容貪是「染愛、耽著為性」。染，就好像這塊布，雪雪白白的，染了以後，黏住了，弄都弄不掉一樣的，牢得很。我們對自己的五取蘊，牢牢的愛著它，丟不開，不容易捨掉的，所以叫做「染愛」。「耽著」，也是屬於一種愛的作用，就是抓在這個上面不放的意思，和我們平常的「執著」不太相同。當然，普通講的貪也是貪，但

現在講的這個貪，不是普通講的貪，這個地方講的貪稍微深一點，所以說是對於五取蘊染愛、耽著為性。

比方人，我們如果分開來講，外面也有貪，色、聲、香、味、觸微妙的五欲，錢、名、利，特別是男女的性欲，這都是一種愛。但是，這種愛還容易丟，最丟不開的就是對自己的染著，這是最根本的煩惱，所以經上講「愛莫過於己」，貪愛最重要的就是自己這個身心。真正沒辦法的話，我們中國人有叫「壯士斷腕」，手上如果中了毒，砍掉它也不怕，也不要緊。為什麼呢？把手砍斷了，雖然是痛得不得了，但他保住命了，主要的還是自己保命要緊，這還是染愛。雖然世間上有自殺的，實際上，如果要去跳水自殺，有的人他眼睛閉起來跳，有的人把衣裳包著頭跳，這是什麼道理呢？我們家鄉的水，不像溪谷一樣，是一種湖泊，旁邊用石頭砌的階梯一階一階，這個地方可以洗衣裳做什麼的，一直砌到下面。水乾了的話，可以下去；假使水滿了，就在上面。有一個人不要命，非要自殺，他一階一階跑下去，旁邊的人看了就知道這個人不會死。為什麼呢？他跑到水深到不舒服了的時候，他就停了，不跑下去了。上吊自殺，要用張凳子，把繩子掛高一點，掛起來以後，再用腳把凳子踢掉。這張凳子如果不踢掉，死不了的。要上吊的人一試，一難過的話，用腳踏住了凳子，繩子就鬆了。其實，自殺都是感情用事，蠻幹、拼了，如果慢慢來的話，馬上就又有對自我的染著，捨不得了。

那一個不愛自己的身心，經上講我們最寶貝的就是這個身體，天天給它穿、給它吃，怕它冷、怕它熱，一天到晚照顧它；在家的女眾的話，一天到晚還要化妝。可是，不管你怎麼照顧它、天天叫它吃好的，到了那個時候，它不講交情，還是走了。所以，我們說是最無情的，可是人處處都要愛著它。眾生就是這個貪愛為根本，生死輪迴，所以說「謂此纏縛，輪迴三界」，由於這個貪愛是纏、是縛，好像拿個繩子把我們纏起來綁住了一樣，跑也跑不掉的。在生死當中，或者修善行生天，或者做不好的墮落，或者再做人，起啊落啊、起啊落啊，仍是永久在三界之中不能出去。只要有了這個貪愛，決定不能出去。所以，講四諦法門，說生死的原因是愛，就是這個貪愛。這個地方用「貪」字，其實就是「愛」，所以上面說「染愛」。

「貪」的作用是什麼呢？能夠「生苦」。這個生苦的意思，並不是說我苦惱得很的苦，而是生起我們這個身心來了。前生因為有這個貪的關係而造業，這一種業將來生果報，這叫「生苦為業」。這個「苦」是「煩惱、業、苦」的苦果，就是指我們的身心自體，所以下面說「由愛力故，生五取蘊」，這就是「生苦為業」的解說。上面說「貪」，這個地方用「愛」字，一樣的。由於愛的力量，生起我們這個五取蘊，人死了以後，下一個又生起來了。現在是五取蘊，將來死掉以後，再生，還是五取蘊。五取蘊死了，下次還是五取蘊，所以叫「生苦為業」。這個「愛」和「取」差不多的，也可以分開來講，「愛緣取」，其實取的內容和愛相接近。所以佛法平常講了生死、斷煩惱，當中最重要的就是要「斷愛」。這個「斷愛」，不單單是對外面的事情看破一點，真正要對自己的身心瞭解，真正要去懂「無我」，才能夠徹底解脫生死。

這個貪不好，不是個好東西；雖然說不是好東西，但毛病不太重。生死的根源是它，可是並不是有了貪就一定壞，一定不得了了，那不一定的。比方說有些人好名，貪點名，可是他要怎麼樣才有名呢？那要好好的努力，所以他還是可以因此而好好去做事。比方有的人想要錢，當然也是個貪。怎麼讓錢來呢？好好的、正正當當的去求。雖然說貪愛是生死根本，但是它本身並不是一個有了就非墮地獄不可的心所。當然，有很多人貪得過了份，貪得甚至於害人，那問題就大了。貪可以不害人的，在限度之內，貪不一定害人的，但是不好。所以我在《成佛之道》裡說「瞋重貪過深」，這個貪愛的過很深很深，不過不像瞋恨心一樣，瞋恨心不得了，發起來的話一定是壞得不得了的。貪是煩惱當中非常重要的一種，我們差不多離不開它，特別是耽愛自己，這是最根本的，沒有辦法離開的。

二 瞋

云何瞋？謂於群生損害為性。住不安隱及惡行所依為業。不安隱者，謂損害他，自住苦故。

第二個煩惱叫做「瞋」，上面講過無貪、無瞋，無瞋就是對治「瞋」。「群生」就是眾生，不單是人，其他的動物都可以包括進去。「瞋」就是對於眾生「損害為性」，要傷害他。這裡面包含很多，發脾氣、怨他、恨他、把他看成敵人，這一切都包括在瞋心這個範圍裡面的。另外還有個相對於「不害」的「害」心所，就是暴力，都是包含在瞋心的大範圍之內，所以這個「瞋」是對眾生「損害為性」。

這個瞋心毛病很大，大概我們世界上的人很多也都知道的。脾氣燥、脾氣大，一來就是；或者是稍微有一點怎樣，這個心永久放不下，永久記住了要害他。像這種心，我們世界上的人也知道這個不好的，因為這樣一來，人與人之間問題就多了。這世界上很多很多不好的事情，從這個地方出來，乃至於國家與國家之間互相殘殺，民族與民族之間互相仇恨，都是這一種瞋心發展出來的。這個東西發展出來的話，有時罪惡無邊，嚴重得不得了，所以說叫「住不安隱及惡行所依為業」。

這個「惡行」，就是身體上的惡行——殺、盜、淫，口的惡行——妄語、兩舌之類，意——內心的惡行，種種惡行都是依瞋心而起，所以說瞋心為惡行之所依。這個地方說「住不安隱」，其實這個「隱」字，古代就是個「穩」字，這兩個字是通用的，「不安隱」就是「不安穩」。如果有了瞋心，就安住在不安穩當中。什麼叫「不安隱」呢？「謂損害他，自住苦故」，有了瞋心，要去害人。要害人，說他的壞話，也是的；怎麼樣的破壞他，也是的；用種種方法，甚至要他的命，都是的。要去損害別人的時候，自己快樂嗎？「自住苦故」，實際上，自他均苦，要去害人，自己也是在苦惱當中。我們舉個例子來講，現在非法的事情很多，有人開車撞人，或者要人的錢，砍了幾刀就跑掉的。這些人，你說他歡喜不歡喜？快樂不快樂？有的人苦得說不出來。怎麼呢？政府要抓他，那他就要逃，東躲西躲，晚上睡覺都睡不好。那裡還能睡覺啊？睡不住了，怕啊！等到把他捉住了以後，才能安安心心睡覺了。所以，不要以為害人是好的、快活的，害了別人，自己更加苦，愈是害人害得厲害的話，自己愈是苦惱。這叫做「住不安隱」，損害別人，自己住在苦惱的當中。

所以依佛法來講，瞋心叫自他俱苦、自惱惱他。去害人、惱亂別人，自己也苦惱，決定不會說這樣子自己就快活了、享福了，好了、舒服了，沒有這回事。不要說別的，對付某個人，害過他以後，自己心裡上始終有一種心，恐怕他將來要報復。我對付他，恐怕他要對付我，心裡始終就有這麼一種怕的心在那裡面，一定的道理。這個瞋心是極嚴重的一種惡行，弄到自他俱苦。像我們這個世界，共產黨主張鬥爭，就是根本提倡瞋恨，弄得只有苦惱。你被他害得苦惱，他自己就快活嗎？永久都在苦。所以，像中國儒家講仁，佛教講慈悲，這種善心、不瞋，才能夠對治瞋心。

三 慢

云何慢？慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等，如是心高舉為性。云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。云何過過慢？謂於勝計己勝，如是心高舉為性。云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是心高舉為性。云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等。於彼未得，謂我已得，而自矜倨。云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。不生敬重所依為業。謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。

這個「慢」裡面還分七類，有七種的慢。我們普通都是「憍慢」連起來說的，其實，佛法裡講的「憍」和「慢」是不同的。好像自己比人好，有一種高傲、要勝過別人的心理，這就是慢心。這個慢有各式各樣的慢，有淺淺深深不同程度的慢，所以經上分成七種慢。

第一種的就單單一個「慢」字。「云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等，如是心高舉為性。」這裡面有「勝」、「等」、「劣」三個字，比他好的、勝過他的，叫做勝；不如他的、不及他的，叫做劣；半斤八兩、大家一樣的，叫等。比方我們講氣力，假使我的氣力比你大，我就是勝。我不及你的，我就是劣。大家氣力一樣的，就是等。不一定講氣力，講學問也好，講

修行也好，不管講什麼，不是好，就是不如，或者一樣，總有分成這三類。這個慢，就是從這三類當中產生的。

「於劣計己勝」，不如我的，我曉得我比你好；或者是同我一樣的，我知道你會我也會。雖然照道理講起來是這樣子的，可是心裡起慢心，內心的想法是「你不如我」、「我比你好」，或者「你會，我還不是也會。」這一種就叫做一個字的「慢」。在我們這個世界上講起來，這個還是好的，下面這兩種慢，那就差了。

「云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。」「於等計己勝」，明明兩個是一樣的，你有我也有，你會我也會，你好我也好，可是卻說我比你好，不肯承認兩個是一樣的，心想我比你高明一點、要好一點。或者「於勝計己等」，明明他比我好，卻說我們差不多，還是心理上生起高傲的心，這個都是「慢」。「心高舉」，內心覺得比對方好像強一點的樣子，這個問題嚴重了。上面的「慢」，照道理講自己是比對方好，現在不是，明明是一樣的，自己卻說自己好；明明是別人好，卻說兩人差不多。這個就差一點了，下面一個還要差。

第三種，「云何過過慢？謂於勝計己勝，如是心高舉為性。」明明別人比自己好，卻說自己比對方好，這簡直不像話了，這樣的心理上的高傲，叫做「過過慢」。

這三類，都是在等、劣、勝這三方面分的，其實就是一種慢心，不過看這個慢在什麼情況之下生起來就是。總是以為別人不如自己，內心產生一種高傲心。

第四種叫我慢，「云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是心高舉為性。」真正「慢」的最根本，就是這個「我」。我們口頭上說「我」，究竟「我」是什麼？實際上就是我們這個身心自體——五取蘊。在這個「五取蘊」上「隨計為我或為我所」。這個「隨」是不一定的，色、受、想、行、識，可能執著色是我，或者是受是我，或者是想是我、行是我、識是我，這就叫做「隨計為我」，隨便執著一種是我。「或為我所」，或者是色是

我所，或者是受是我所，在五蘊之中，隨便執著一種是我所。

「我」與「我所」有什麼不同呢？「我」是主體，佛教說不會死、不會變化的，叫做「我」。屬於「我」的，就叫「我所」。比方我們一個普通人，再平常的人他也覺得眼睛、耳朵、鼻子、手、腳就是「我」。慢慢慢慢想起來的時候，有一天覺得這手還不是真正的「我」。為什麼呢？因為「我」是沒有變化的，而我們這個身體是有變化的。甚至於假如這隻手砍掉一點的話，「我」應該少了一塊，但自己看看，覺得「我」還是一樣，可見這個手不是「我」。這樣子一層一層的研究進去，變成覺得手是「我所」。到最後，有一種外道覺得另外有一個東西叫做「我」，我們中國人說的「靈魂」就和它是一樣的。將來我們的身體死了，眼睛也不會見了，耳朵也不會聽了，心理上受也不會受了、想也不會想了、分別也不會分別了，受、想、行、識都沒了，還有一個東西跑走了，這個「我」到別的地方去了。像這種見解，五種蘊都變成我所了，都是我的，屬於我的。因為印度當時外道很多，所以呈現各式各樣的執著。有的執著五蘊就是我，或者五蘊當中有一個蘊是我；有的覺得「我」是在五蘊之外，五蘊是屬於我所有的，我的手、我的眼睛是我的。如果問問看他們：「我的」跟「我」是什麼？其實都不曉得。

這一種因「我」而生起的「慢」，我們普通叫自尊心，就是好像自己比別人好一點的觀念。所以，如果私下對某人說：「某人！你不對，你錯了，你……。」他還勉強接受；假使很多人在，「某人！你……。」他放不下，面子問題，這就是傷害他的自尊心了。我們每一個人都有這一種自己好像比人好、自己要尊重自己的心理，這就是我慢，不為什麼，就是為了「我」。有時候這個「我」也不壞，比如一個人想要頂天立地，想要做一番好事，這世間上很多好事情也要這個「我」來做的。可是有了「我」以後，總是我與別人之間的關係就沒有辦法協調，種種衝突也就隨之引生起來。所以，這如果超過了範圍，就成了一種很嚴重的問題。這個是我慢，真正佛法之中講這些，其實就是一個慢，它分成許多講我慢。

「云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等。於彼未得，謂我已得

，而自矜倨。」「增上」兩個字，本來是個好名字，指的就是「殊勝所證之法」，也就是指「諸聖果及三摩地、三摩鉢底等」。比方初果、二果、三果、四果，阿羅漢、緣覺、佛，這一種聖果，當然是好事情，很殊勝、很增上的。「增上」是個很強而有力的一種名字，好像比其他的都好一樣。增上殊勝，這是聖人所證到的法。因為能證得，才能夠得聖果，所以，這個聖果是增上殊勝所證之法。另外，是修行所得到的一種定法。「三摩地」，解釋成中國話叫「等持」。我們上面說到心不高不低、不向外散、不向內萎縮，心能夠平等的，這個叫三摩地。「三摩鉢底」翻譯起來叫「等至」，因為平等心，心能夠到達「等」這個境界，有種種的功德現起。換一句話，三摩地、三摩鉢底就是「定」。我們上面講「輕安」，也稍稍講到了真正初得到定的時候，定當中發生種種的功德。初禪、二禪、三禪、四禪，乃至得了四禪的，還可以發神通之類的，這種種的殊勝功德，都是從定當中引發的。所以，「三摩地、三摩鉢底等」也是增上殊勝所證之法。這個「等」，是指包含神通這許多都在裡面。

根本沒有得到這一種的增上，這種好的法，自以為我已經得到了，這個叫「增上慢」。根本不是聖人，自己覺得我證果了，我已經初果了，已經是二果了；根本沒有得定，自己以為是得了定了；沒有神通，自以為得了神通了，這叫增上慢。增上慢的人，有時候會對人說自己怎麼怎麼樣了，他也不是騙人，而是因為他自己糊里糊塗，以為自己懂了、自己會了，真正自以為是得到了。實際上沒有得到，可是他自以為是真的得到，不是騙人的。騙人的，下面還有，那就更壞了。這個「增上慢」不是欺騙，他自以為已經得到了，以為懂了，甚至自以為是聖人了。比方有的人在修行的時候，恍恍惚惚好像看到一點什麼，「哦！佛來了！」事實上真正的佛也沒看到。來了、見了，好像自己了不得了，糊里糊塗看到佛來了，其實不是這回事情。不過，這種人都還是修行的人，就是不懂得真正的事，不懂得真正的佛法，不曉得理解真正的問題，稍稍有一點，就自以為比人家高多了。「你們這些人不曉得修行」，「你們大家又沒有得到神通」；他瞧人不起，自以為了不得，這種就是增上慢。所以，「於彼未得」，對於這許多增上殊勝的證法，沒有得

到，而自以為已經得到了，心就高舉了，自己「矜倨」。「矜」、「倨」，都是形容覺得自己比人家好。講起來，現在增上慢也不容易啊！

「云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。」他也承認自己不如人，不如人怎麼還要慢呢？這很平常，我們平常也很多。比方學校的考試，別人考得好，自己考得差一點；或者答覆問題，別人一百分、九十分，自己只有五十分、六十分，自己曉得不如人家，可是，「有什麼了不起，好一點又怎麼樣！」不服人還是不服人，明明知道自己不及人，他還是「有什麼了不起」，自己還是高傲。「慢」多得很，「謂於多分殊勝，計己少分下劣」，明明別人家殊勝，比他好得很多很多，他覺得自己只差一點點，自己少分的下劣。這差一點，有什麼關係，什麼了不得！這樣子，心就高舉了，這就叫做「卑慢」。

第七種慢，最不好。「云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。」這個「德」，就是「功德」，或者是「道德」，其實就像上面講的聖果、修持戒定慧的種種功德。他實際上根本沒有德，明明知道自己沒有，可是裝個樣子出來，讓人看看自己有，這種人壞透了。有的人專門騙人，有的人欺騙人晚上看到什麼菩薩來了，看到什麼東西，實際上沒有這回事情，他心裡明明知道沒有這回事，但他說有。既然說有，你們都不會，那我比你們好得多了，就這麼樣子。自己沒有真正的戒行，心裡也知道，可是說自己怎麼有戒行。自己沒有定，自己知道，還要說我這個定修得怎麼樣。沒有神通，說有神通，什麼神類、鬼類，看到什麼、看到怎樣、聽到什麼。假使根本沒有這回事，而他這麼說，這是欺騙、妄語。這種慢心，叫做「邪慢」，這是最壞的。

慢，都是以心高舉為性，雖然有七種的慢，不過它的作用都是一樣。自己內心傲慢，怎麼會尊敬別人、推重別人呢？所以「不生敬重所依為業」。心裡對其他真正有道、有德、有修行、有功德的聖人，不生敬重心，就是因為慢的關係，慢有這一種作用。下面就解說這句話，「謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。」尊者，就是聖者。有德者，就是雖然沒有證到聖果，也是有戒或者已經有定的真正修行的人。對於這些人，自己起高傲心，不

生尊重的心，都是從慢而來的。這完全不成，非墮落不可。

四 無明

云何無明？謂於業、果、諦、寶，無智為性。此有二種，一者俱生，二者分別。又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根；此復俱生、不俱生、分別所起。俱生者，謂禽獸等；不俱生者，謂貪相應等；分別者，謂諸見相應。與虛妄決定、疑煩惱所依為業。

這個無明其實就是癡，也可以叫做愚癡，與上面的「無癡」相對。明就是智慧，「無明」，不要照字面上講「沒有明」、「沒有智慧」。不是單單沒有智慧，它還有一種力量障礙智慧，這種錯誤的心理，與智慧相反。

我們說無明，並不是講不懂得太空科學等這許多世間學問，而是對「業、果、諦、寶」這四種事情沒有智慧、不瞭解。「業」，善業、惡業，善因、善果這些。「果」，一方面是善業善果、惡業惡果的果，一方面就是講初果、二果、三果、四果聖者的果。「諦」是四諦，苦、集、滅、道，這叫做真理。「寶」就是佛寶、法寶、僧寶這三寶。對這許多不知道，顛顛倒倒的，沒有理解，叫「無智為性」。

下面另外講到許多，這是經上沒有的，是論分別出來的話。「此有二種，一者俱生，二者分別。」這個「無明」有兩種，一種叫「俱生無明」，一種叫「分別無明」。「俱生」，與生俱來，生來就有的。我們一生出來，有生命自然就有的，換一句話，是一種本能的、先天的。中國人講先天的，帶著來的，與生俱來的，不要學的，教都不要教的，自然會有的，這叫俱生。「分別」，這是簡單的話，應該叫「分別起」，這種無明是從分別所生起的，這我們人類頂多了。我們人，好也就好在分別，壞也就壞在分別。像普通的魚、蟲、蜘蛛、蜈蚣這些動物，也都是眾生，牠們也有無明，但牠們的無明是與生俱來的無知，叫「俱生」。我們人也是生來就有這一種無知，可是，我們又多了許多「分別起」。人太聰明了，因為從古代老祖先傳下來很多經驗，我們人有一種高度的知識、文化。雖然未必能夠真正的理解到對象的究竟真理，但是東想西想、東研究西研究的，分別出、研究出和真理相違反

的許多主張、許多道理，這一種就叫做分別所起、分別生。愈聰明，這些分別生得愈多。

佛在世間的時候，很多人就講這些道理，比方我們這個世界究竟是有邊還是無邊？也就是世界是有限的還是無限的？當然，有的說有邊，有的說無邊，有的說也有邊也無邊，有的說非有邊非無邊。另外，對我們這個人也有一種研究的。死了以後，這個「我」到後世去嗎？還是死了以後就沒有到後世去呢？還是有到後世去的、有不到後世去的？或者非去非不去？像這一類的，叫做「分別起」。比方我們籠里籠統說「我」，這一種都是自然而然的。假使慢慢地研究起來，又覺得這個不是我，受才是真正的我，想才是真正的我。像這樣子研究出來的話，這種的執著，就是分別所起，就是分別所生的。換一句話，一種是與生俱來的；一種是依我們人類的知識分別，而與真正的道理不合，這一類就叫做「分別無明」。我們講「我見」，也有這樣的「俱生我見」、「分別我見」，這許多下面都有講。所以，講煩惱也就有兩類，一類叫俱生的煩惱，比方愛是俱生的，生來就有的，不用教，不用學的，自然會。有許多不一定是俱生的，是到了現生慢慢慢慢產生的。

「又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。」佛法裡有一個名字叫做「三不善根」，就是貪、瞋、癡（無明），是一切不善的根本，但是，這是以我們這個欲界世界講的。以佛法來講，欲界頂高高到他化自在天，有貪、瞋、癡這三種不善根；到了色界，就不能這樣講，因為色界天沒有瞋。所以，瞋恨雖然很嚴重，其實很容易解決，到了色界天就沒有瞋恨。欲界眾生所有種種的煩惱，有六種是根本煩惱。再比較起來的話，經裡好像每每把煩惱分類包括在這三大類之中一樣，所以欲界的貪、瞋、癡叫做三種不善根。欲界中一切不善的心，都是從貪、瞋、癡這三種引發起來的，依此而有的。

「此復俱生、不俱生、分別所起。俱生者，謂禽獸等；不俱生者，謂貪相應等；分別者，謂諸見相應。」現在把貪、瞋、癡分成三類，一種叫俱生，一種叫不俱生，一種叫分別所起。

俱生，或者叫與生俱來的，一切眾生所通有的，最廣泛的，所以「俱生者，謂禽獸等」。換一句話，連禽獸乃至一個小小的小動物都有的，一切眾生都有的，這就叫「俱生」。在我們中國人講，「禽」好像是飛的鳥，「獸」是生四隻腳的，其實這個地方「禽獸等」的意思，是包括了蟲、魚等一切動物，甚至地獄、畜生、餓鬼都包括在裡面。什麼叫「不俱生」呢？「謂貪相應等」。這句話怎麼講？原來貪和瞋兩個是相反的，有貪的時候，就沒有瞋；有瞋的時候，就沒有貪。所以，如果現在起來的心與貪相應，有貪心、有愛心的時候，就沒有瞋心；假使瞋心起來的時候，貪也不會有，這一類叫做「不俱生」。什麼是「分別所起」呢？「謂諸見相應」。前面講分別所起是聰明、知識高，一研究，這樣那樣，與種種主張、種種見（下面講有五種見）相應的，這叫「分別所起」。

世界有邊無邊，這種都是「見」，與見相應的貪、瞋、癡，就是「分別所起」。一切眾生所共有的，叫做「俱生」。假使沒有分別，像我們普通人一樣，沒有特別去研究，貪心起來的時候沒有瞋心，瞋心起來沒有貪心，自然而然會有的，這一種就叫做「不俱生」。貪、瞋、癡分成這三類。

「與虛妄決定、疑煩惱所依為業。」無明起什麼作用呢？無明是無知，無知引起兩類情形。一類，虛妄決定。「是這樣！」其實是糊里糊塗的決定，錯誤的決定，虛妄的決定，因為他無知，沒有正確的理解。這大部份就是「見」，「見」都是一種虛妄決定。另一類，「這樣嗎？那樣嗎？」「這樣也不是、那樣也不是，究竟是什麼？」心裡疑疑惑惑的，心裡不定，這也是從無知而來的。所以這裡面分兩類，依這個「無明」的關係，有一種作用，或者使人引起一種不合真理的錯誤決定，以為如此、一定如此，那就錯了；一種是疑煩惱依此而來。所以，可以說見、疑煩惱都是依無明而起的。

五 見

云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。

佛法裡平常講煩惱，是講我們種種不良的心理作用。煩惱很多，上面已經講了貪、瞋、癡、慢四種，現在第五種叫見。佛教裡時常說某人邪知邪見

，就是說他的見解根本錯誤，顛倒的、不合真理的。那麼究竟什麼叫做邪知邪見呢？「云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。」這個「見」，本來也有好有壞，好的，我們叫正知正見，就是智慧；現在這裡所講的見，都是不好的、不清淨的、錯誤的。見分為五類，有五種見，第一種叫薩迦耶見。

云何薩迦耶見？謂於五取蘊，隨執為我或為我所，染慧為性。薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。染慧者，謂煩惱俱。一切見品所依為業。

「薩迦耶」是印度話，「迦耶」就是「身」的意思，佛教裡面法身、化身、報身的「身」，都是「迦耶」。前面加個「薩」，這個地方是「破壞」、「敗壞」的意思，也有著「有」的意思。「見」，並不是看見，是一種很深刻的認識，覺得一定是如此的，有一種見解，有一種主見、意見。所以，薩迦耶見翻成中國文字，叫做「有身見」，或者翻做「破壞身見」。「薩迦耶」就是我們這個身心，普通叫做「有生命的」，不一定是人，狗、牛、馬等畜生也好，總是一個一個有生命的。世俗來講，像我們人的身體，裡面實際上是皮、肉、筋、脈、心、肝、脾、肺、腎、腦等很多東西合起來成為一個的，這就是「薩迦耶」。我們可以解說為是我們每一個人的自己，這本來沒有什麼錯，我們每個人各人都有各人的自己，你不是我，我也不是你，所以薩迦耶見有的也翻成「有己身見」。

我們普通都說「我」，「我」是什麼東西呢？這一研究，問題就來了。我們普通的人「謂於五取蘊，隨執為我或為我所」。因為依佛法來講，我們這個身心可以分成五大類，叫五蘊。經裡時常講五蘊、五蘊皆空，這五類就是色、受、想、行、識。色，就是物質的，像我們身體的血、肉這一類東西。感到苦、樂，一種情感方面的感覺，叫受。我們看到什麼就能夠有個印象，形成一個概念，以後慢慢地，這個是什麼、那個是什麼，這一種心理作用，就是想。現在這裡講的種種心理的作用，就叫做行。識，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。依佛法講，我們這個人就是五蘊，五蘊和合成為眾生。

可是，我們普通人不這樣想，眾生就是眾生，他心裡想的這個「我」，好像有一個東西一樣。普通你要是去問他，他這個也是「我」、那個也是「我」，什麼都是「我」，心裡想的，當然是「我」。

有的人想一想，不對啊！假使有人缺一隻手，他是不是這個「我」就缺了一塊呢？沒有，他不覺得「我」缺了一個東西，「我」還是個「我」。所以，有的人把身體看成「我」，有的人覺得身體有新陳代謝，時常在變化的，這個不是「我」。那麼什麼是「我」呢？我們能夠知道苦、知道樂的這個受，就是「我」。有的覺得這個也不一定，比方我們睡覺睡得昏昏沉沉，什麼也不曉得，那個時候也不曉得苦、樂，到底有沒有「我」在那裡？這樣子慢慢地推，有的人就執著「受」是我，有的人就執著「想」是我，有的就執著「思心所」這一種意志作用叫做「我」，有的人覺得眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識叫做心裡的「我」，眾生就是這樣想。

照道理講，我們世俗法稱呼「你」、「我」，也可以，不是說沒有我。不過，研究起來，在印度人的想法，他想到「我」的時候，「我」有一種永恆不變的意義；我們通俗平常人，大概都是這樣想。我現在在人間，等到死了的時候，生到天上去了，或者還是做人。心裡想有一個東西跑到天上去了，或者有個東西墮到地獄裡去，或者生到畜生道去，好像有一個東西在那裡跑來跑去一樣的，這就是叫「我見」。以佛大覺大徹大悟的智慧觀察，沒有「我」這一個東西。我們生死輪迴，生死輪迴卻沒有這個東西，眾生就是在五取蘊上隨執為我。什麼叫「隨執為我」呢？隨便執著一個，色是我、受是我、想是我、行是我、識是我，這叫「隨執」，隨便執著一個為「我」。其他的呢？其他的叫做「我所」，就是我所有的。我們普通講「我的手」，這隻手是我的手，「我的」就是「我所」，屬於我的。我們人有了「我」，一定有「我所」這個觀念起來，或者是把受——苦、樂等的感覺叫做「我所」，或者是把想做為「我所」。

印度當時的外道很多很多，這各式各樣的推究、種種的執著，佛法的名字就叫它做「薩迦耶見」，就是在我們這個「薩迦耶」——我們這個身體上起種種執著。其實，「我」、「我見」種種執著都從我們身心上起來的，這

個世間上各式各樣的宗教，很多都有這一套觀念。比方基督教覺得我們人本來是個肉體，因為有個靈，我們成了個活人；將來死了，靈又升天去了或者墮地獄了，他還有一個東西跑來跑去。我們普通世俗上的信仰也是這樣的，中國人說有個「靈魂」生死輪迴。靈魂是什麼樣呢？你也沒有看到過，我也沒有看到過，總覺得死了，好像靈魂出竅了，靈魂怎麼樣了，到那裡去了，有這一種想法。真正講佛法，這種想法不對。生死輪迴是生死輪迴，我們有了煩惱就造業，這個業的力量就感果報，一生一生一生連起來，當中沒有一個不變的東西。

我曾經說過一個譬喻，比方說有一所很久很久的國民小學，一直就叫做某某國民小學。可是，真正的問問看，不對的。校長，一個一個的都變了，完全變掉了。老師，現在也不是從前的了。學生，更加都不是了，來的來，去的去。甚至於從前這個學校的校舍也不見了、壞了，有的也換了個地方去建，但還是個大家都知道的什麼國小。地方也變了、校長也變了、老師也變了、學生也變了，什麼都變了，還是這個學校。像我們中國一樣，幾千年來，中國還是中國，大家都知道中國，它前前後後有因果關係，但是什麼都變了。什麼都變了，還是因果相續，有生死、有輪迴、有業報。所以，佛法這個道理很深的，假使通俗的，還有一個東西跑來跑去，好像很好懂，其實，世界上沒有這個東西。所以，眾生對於五取蘊隨便執著當中的一種蘊，這個是「我」，其他的就是「我所」。這裡面分起來可分成二十種「我」、「我所」，現在也不去分它，知道這個就叫「薩迦耶見」。

「染慧為性」，薩迦耶見其實也是一種智慧，但是這種智慧是顛倒、錯誤、不清淨的智慧，所以叫做「染慧」。染，就是不清淨的意思。我們學佛的人要有正知正見，叫「正見」，就是一種清淨的智慧。這個地方的「見」，都是一種雜染的、不清淨的。下面就解說「薩迦耶」的意思。

「薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。」這個「薩迦耶」的「薩」，在印度話就是「敗壞」的意思，要變壞的。我們有什麼不會變壞的？我們的身體，一天到晚都在變

；我們的心理活動，也一直一直一直都在變。照佛說，剎那剎那都在變，一切都在變，前心與後心，馬上不曉得變到那裡去了。這就是一種「敗壞」義，敗壞就是變壞的意思。「迦耶」，是「和合」、「積聚」的意思。佛說我們這個身體是五蘊和合，種種因素積聚起來的，都是無常變化的東西，一切都在變化中，所以叫做「薩迦耶」。

可是，怎麼會稱為「薩迦耶見」呢？「即於此中，見一、見常」。有的人覺得前身、後身之間，有一個前前後後是一樣的、沒有變化的東西，那麼這個就是「一」、是「常」，我們普通的人都有這一種觀念。我們年紀大、老了，有時候想到老了將來總是最後一天要過去的。年輕人活活蹦蹦的，腦筋裡不太懂得什麼叫做要死，他想一想，想不通的，也許自己也不大相信會這樣的，很多人不會想到這個事情。不但如此，我們向來講「人生不滿百，常懷千歲憂」。我們人普通都不會到一百歲的，可是，一直都在打將來的主意。不但是年輕人，我們到了老來，身體到這個樣子了，還是一樣的，忘記了，我們人就是有這種執著。因錯誤的想法，想到前生、後世之間，我們有不變的一個東西，這就叫做「薩迦耶見」。

「異蘊有我、蘊為我所等。」印度有一種唯物論者，他覺得「我」就是這個身體，死了就完了，這叫做「即蘊是我」，五蘊就是「我」。這在佛法裡叫做斷見，也是錯的，我們的前生、後世有因果關係的。一般相信宗教的人，大概都是有常見，想到前生、後生都是一樣的。但是，有的人慢慢研究，覺得我這個身體要變化的，我這個情感苦啊樂啊，也在變化，我的思想也在變化，我的心理作用也在變化，天天在變化，小孩子的時候和現在都差得很遠了，那個是「我」呢？因此，他就想出來，在這個五蘊之外還有一個「我」，印度有這種的主張。其實，我們中國古代也有一種叫「靈身別體」，身和精神完全是兩個東西。這種覺得離開了我們這個五蘊身之外，另外還有一個「我」的觀念，叫「異蘊有我」。「蘊為我所等」，蘊就屬於我的，我的身體、我的思想、我的感受、我的想法，都是我的。至於那個「我」是什麼？「我」跑出五蘊之外去了。

佛法之中，稱我們這個身體叫做「薩迦耶」，「何故復如是說？」為什麼要這樣子講？「謂薩者破常想，迦耶破一想。」「薩」是敗壞的意思，既然是敗壞，就不是常住了，不是永久不變的東西，就不會「常」了，所以佛法說「無常」。「迦耶」是和合、積聚，既是和合、積聚，那就不是一個東西了。《金剛經》叫「一合相」，種種合起來像一個，其實不是一樣東西，是和合起來像一個，所以迦耶可以破一。既然是「薩迦耶」，「無常、積集，是中無我及我所故」。又是無常的，又是積聚的，又是色、受、想、行、識的一個和合，所以，這裡面沒有像我們普通人、像外道所想的有個「我」及「我所」。執著「我」及「我所」，就是「薩迦耶見」。佛法說「無我」，要破我執，無「我」、無「我所」的話，就是正見了。

薩迦耶見是「染慧為性」，是一種不清淨的智慧，現在說「染慧者，謂煩惱俱」。「俱」就是同時而有的，薩迦耶見一定和其他的種種煩惱同一時候活動，或者有貪，或者有瞋，或者有癡，有其他各式各樣煩惱俱。因為和其他的煩惱混合起來同時而有，這種智慧是不清淨的智慧、錯誤的智慧，所以叫做染慧。

薩迦耶見的作用，是「一切見品所依為業」。「品」就是「類」，一類一類的類。「一切見品」就是一切各式各樣的見，這都是依薩迦耶見為根本的。所以，佛講修行，講了生死，根本就在這個地方。因為有了薩迦耶見以後，各式各樣的見都跟著來了，薩迦耶見是一切錯誤見解的根本。假使把薩迦耶見破了，那就可以了生死、得解脫了。初果聖者所斷的煩惱當中，第一個就是薩迦耶見，他破除了最根本的一個生死煩惱。所以，要無我，首先要破這個薩迦耶見。

云何邊執見？謂薩迦耶見增上力故，即於所取，或執為常、或執為斷，染慧為性。常邊者，謂執我自在，為遍、常等。斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。障中道、出離為業。

薩迦耶見為一切見所依止，依薩迦耶見所引起的，還有四種見。「邊執見」，或者我們普通叫做「邊見」。佛法的名字，「邊」是不好的，佛法講

「中」——中道。正確的，叫「中」；不正確的，都是「邊」。弄到邊上去了，兩方面的，佛法的名字叫做「二邊」，拿現在的話來講，就是兩種極端的思想。邊執見很多，比方執著是「一」，執著是「異」，執著是「常」，執著是「斷」，我們簡單說，這都是叫做「邊執見」，落在二邊不見中道的。

「增上」，就是一種強有力的作用。「邊執見」就是依薩迦耶見為根本而起，以「薩迦耶見」的「增上力」，對於薩迦耶見所取的五取蘊，或者執著是「常」，或者執著是「斷」，這都是「染慧為性」，都是一種不清淨的智慧。

像唯物論者，認為死了就完了，我們這個身體、精神活動，等到一死，一切都沒有了。這一種，佛法的名字叫「斷見」。假使說我們現在有一個「我」，將來我死了，不論「我」到那裡去，這個「我」還是這樣子，前面和後面一模一樣，沒有變化的，這個叫「常見」。普通主要是說常見、斷見，其實，常見一般都是在五蘊之外說一個「我」，叫「異」；假使執著五蘊就是「我」的話，叫「一」，就變成斷見，不能夠建立因果，不能夠說明生死輪迴的道理。下面舉很多例子，不過，這許多普通人都不太瞭解的，很多都是印度外道的思想。

「常邊者，謂執我自在，為遍、常等。斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。」這是解說常、斷的意思。「自在」，也是「我」的一種別名。在印度有一些外道，最普遍的是現在叫印度教的，都執著一個「我」。這個「我」，印度話叫「阿特曼」，就是「自在」，以我們現在的話，叫做「自由」。自由好像很不壞，不是的，它是指「絕對自由」，這個世界上那有這個東西？世界一切都有種種關係相互影響的，沒有「絕對自由」這個東西。可是，他們覺得有這個「我」，這個「我」是絕對自由的，叫「自在」。「我」在空間來講，無所不在，叫做「遍」。以時間上講，前後一樣，叫做「常」。這一種就是執常見，都是印度外道的。如果研究印度哲學、印度宗教的話，這一種是最多的。

「斷邊者」，落在斷這一邊的，執著有一個「作者」，或者執著有一個叫「丈夫」的。這個丈夫，也是「人」的一種別名。「作者」，就是能做事的，做善、做惡，做這樣、做那樣的，好像有一個「我」會做的。叫做作者，或者叫做丈夫（有的地方叫做「士夫」），也就是有一個主體的「我」的樣子。這似乎和上面的「我」差不多，可是它的意思完全不同。這個「作者」及「丈夫等」，「彼死已不復生」，死了以後，從此就解決了，再也沒有了，一死就完了。「如瓶既破，更無盛用」，好像瓶，瓶一砸了，就沒有用了，不能放水了，「更無盛用」。這個「盛」字，就是容受的意思，可以放東西的。瓶破了以後，再也不能夠放水了，所以好像是瓶破了，不能容受東西，就沒有「盛」的作用了。

「障中道、出離為業」，這就不能解脫了。假使執著常、執著斷，那就是二邊的錯誤知見。二邊違反中道、障礙中道，既然不是中道，就不是正路，那就不能出離生死。所以，能夠障礙中道，障礙出離生死，這就是邊執見的作用。

云何邪見？謂謗因果，或謗作用，或壞善事，染慧為性。謗因者，因謂業、煩惱性，合有五支：煩惱有三種，謂無明、愛、取；業有二種，謂行及有。有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業；如世尊說：阿難！若業能與未來果，彼亦名有。如是等，此謗名為謗因。謗果者，果有七支，謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗為謗果。或復謗無善行、惡行，名為謗因；謗無善行、惡行果報，名為謗果。謗無此世他世、無父無母、無化生眾生，此謗為謗作用，謂從此世往他世作用、種子任持作用、結生相續作用等。謗無世間阿羅漢等，為壞善事。斷善根為業；不善根堅固所依為業；又生不善、不生善為業。

「邪見」有廣義、有狹義。假使以廣義來講，一切不正確的見，都可以叫邪見。假使以佛法之中特殊的意思來講，「邪見」是專門指五種見當中的一種，所以就具有「謗因果」、「謗作用」、「壞善事」這三個條件。

「謗因果」，這個地方講的因果，就是我們佛法裡面叫做業報、業果之類的。以佛法來講，前生到今生，今生到後世，都有一種因果的關係；因為有一種因果的關係，生死輪迴會延續不斷。像唯物論者，認為死了就完了，既沒有因，也沒有果。沒有因果，我們說他是不相信因果的，這樣就是謗因謗果。我們普通人不相信因果的也很多，所以都是落在邪見裡面。下面解說「謗因果」、「謗作用」、「壞善事」三類。

「謗因者，因謂業、煩惱性，合有五支。」因果，佛法之中總分三類，叫煩惱、業、果。比方我們心理上所起種種貪、瞋、癡、慢、見、疑，各式各樣不良的心理作用，叫「煩惱」。我們一起了煩惱，就造「業」了，造的善業、惡業都是。有了煩惱、業以後，那就要感果報了，就是「果」。像我們人，這個五蘊和合身心就是「果」，就是前生有能夠感「人」的業，現在得到人的果報。所以這個地方所講的因果，不是普通的因果，是指三世因果。

「因謂業、煩惱性。」三世因果當中，凡是屬於業、屬於煩惱的，叫做「因」，因為這是要感果報的。「合有五支」，這話怎麼講呢？佛法說明生死輪迴，有十二緣起，中國人或者叫十二因緣。無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死等，一共十二支，這就是生死輪迴過程最詳細的說明。以因果分配這十二支，因（業和煩惱）合起來有五支。十二因緣當中，無明、愛、取這三種屬於煩惱，行、有這二種屬於業。比方我們說無明緣行，無明是煩惱，行是業。比如說愛緣取，愛是煩惱，取也是煩惱。取緣有，有是業。「無明」、「愛」、「取」這三種煩惱，以及「行」和「有」二種業，合起來有五種（五支），這五支叫做因。如果毀謗、不承認煩惱和業，說沒有無明，沒有愛，沒有取，沒有行，沒有有，不信造業，善業、惡業等，那就叫「謗因」。

「有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業；如世尊說：阿難！若業能與未來果，彼亦名有。」因為這個「有」字不太好懂，所以特別引經來說明。這部論是屬於唯識家的論，所以說「有」就是我們八識當中阿賴耶識裡面的業種子。我們說造業，就是因為做了善、惡事情。我們做善業，比方救人、放生、布施、守戒種種好的事情，就有一種力量留下來，形成一種善業的種

子保留在阿賴耶識裡面。做了惡的事業、行為，比方殺生、偷盜、邪淫、妄語、欺騙這許多，就留下一種印象、一種力量，形成一種惡業的種子藏在阿賴耶識裡面。因為「有」就是「阿賴耶識」裡面的「業種子」，所以普通也叫做「業」。為什麼業亦名「有」呢？引用經典，「如世尊說」，「世尊」就是世界所尊的佛。佛跟阿難講：阿難！假使業能夠給與未來的果報，這就叫做「有」。所以約業能夠招感未來果報的意義上來講，業就叫做「有」。

「如是等，此謗名為謗因。」上面講的三種煩惱、兩種業都是因，如果否定這許多事情，不承認有煩惱、業，那就叫做「謗因」。

「謗果者，果有七支，謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗為謗果。」毀謗十二緣起裡面這七種的，叫做謗果。「識」，就是六識。「名色」，五蘊當中的色，就是「色」；受、想、行、識就叫做「名」。「六處」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「觸」，就是六根觸對境界的時候引起的認識，是一種觸心所。「受」，就是苦、樂這一類的受。「生」，佛法裡面講的，和我們中國人平常講的不同。拿我們人來講，中國人講母親懷胎十月，十月滿足了，孩子生出來了，這叫做「生」。佛法不是這樣講，佛法講在十月之前，父親、母親交合，男精女血一結合，一個新生命的開始，這叫「生」。所以假使拿這個來算的話，那個時候才是真正生命的開始，我們人都要大幾個月了。如此，問題就很多了。比方現在我們講墮胎，把胎墮下來，其實等於殺了個生喔！雖然還沒生出來，說不定裡面眼睛、耳朵、鼻子也還看不出來，叫「胎」，可是他已經是個生命了。宗教大概都是這種觀念，天主教也都這樣，並不是生出來才是一個新生命的生。以佛法來講，新的生命是從父母交合、三事和合那個時候開始，這叫「結生」。這個「生」，是這樣的生。「老死」，什麼叫老？這句話很難講。到底幾歲叫做老？也不是這樣說的。一個人生出來以後，慢慢慢慢不斷地變化，老的樣子就愈來愈顯出來了。普通人都是生長發育，到了少壯以後，開始慢慢慢慢地，什麼地方都漸漸退化了。外面的頭髮白了，眼睛有問題了，耳朵聽不清了，那都是表現出來的樣子，其實就是身心退化了。用我們現在的話來講，生理上、心理上開始退化了，就是「老」。那麼老到最後，像以我們人來講的話，最後

一念，呼吸斷了，熱氣沒有了，心理活動全部都停止了，那個時候就叫「死」。這七種都是果，就是煩惱、業所生的果。換一句話，如果是不相信三世因果，不相信十二因緣，就叫做謗因，就叫謗果。

不過，謗因、謗果，還有另一個意思。「或復謗無善行、惡行，名為謗因；謗無善行、惡行果報，名為謗果。」或者單單以業、果來講，不相信善行、惡行，毀謗我們的行為沒有什麼善的、惡的，也沒有什麼道德、不道德，這一種謗沒有善行、惡行，就是謗因。否認善行、惡行的果報，毀謗沒有善行、惡行的果報，這就叫謗果。所以，謗因、謗果有兩種解說意義。

「謗無此世他世、無父無母、無化生眾生，此謗為謗作用」。這裡面分成幾類：「此世他世」，就是前生、後世；「父、母」；「化生眾生」，就是佛教裡講的中陰身，這個地方就叫「化生」。為什麼叫「謗作用」呢？「謂從此世往他世作用」，眾生雖然沒有我、我所，可是有從前生到後世這個作用，假使說不相信有前生、後世，那就是毀謗這一個作用。「種子任持作用」，實際上，普通人都很少毀謗這個的。為什麼呢？人是父母和合所生的，沒有父沒有母，怎麼能夠生我呢？我那裡來呢？不過，古代有的比較愚蠢的人，他不瞭解的話，他說人要生自然會生的。甚至於有的也許是糊里糊塗，不曉得父親是什麼人，只曉得母親，他無所謂父親不父親，不承認有什麼父親不父親，古代就有這種情形的。像這一種，叫毀謗「種子任持作用」。因為人從煩惱、業而感這個果報，就是要有父母的交合，而且母親要懷胎，我們的生命才能夠存在，才可以延續下來。父母的精血就是「種子」。「任持」就是父母和合、母親的懷胎，保持這個生命延續下來。假使說無父無母的話，那就是毀謗種子任持作用。「結生相續作用等」，沒有化生眾生，那就是沒有中陰身了。約空間講，比方我們在這個地方死了，生到美國去。在這個地方死，在美國生出來，中間怎麼連起來呢？有中陰身的話，我們死了，中間就有一個叫中陰身的化生起來，相續到那裡去。約時間也可以這樣說，比方某年某月死了，過了十天、八天，或者是二十天、三十天，在一個什麼地方出生，這個當中，時間上又連不起來了。有化生眾生中陰身的話，前後就延續下來了。父母和合，一個新生命的開始，就是「結生」，那怎麼會

從「死」而能夠去結生呢？如果沒有中陰身這個化生眾生，這個連續不能成立，那就是毀謗「結生相續作用」。

第三種是謗無善事，就是「謗無世間阿羅漢等，為壞善事」。有的人就拿自己來想，人就是人，怎麼樣都是個人，怎麼樣還是這個樣子的。想想，不太相信有聖人，不相信有究竟了生死的人——阿羅漢。佛也是阿羅漢，究竟了生死的，就叫阿羅漢。有很多的人認為人就是個人，他不信有什麼了生死的聖人，完全以自己的這一種境界，以為一切都是這樣的，怎麼會成佛、有出世聖人呢？否定這一種真正修善所得到的出世善事的果報，這叫「壞善事」。

所以，謗因果、謗作用、謗善事，這才是我們現在講的邪見。在佛教裡面，其實是不會真正起這種邪見的，這大概都是屬於不信宗教的人。

「斷善根為業；不善根堅固所依為業；又生不善、不生善為業。」這一種邪見，有「斷善根」的作用。我們人即使現在煩惱，去做壞事，他裡面善的根（我們中國人說「良心」）還在的。假使像這種邪知邪見的人，他可以達到完全沒有善根的階段，所以說「斷善根為業」。「不善根堅固所依為業」，上面講三善根就是無貪、無瞋、無癡，貪、瞋、癡就是三種不善根，不善根更堅強，不容易破壞，都是由邪見而來的。有了邪見，能夠斷善根，這個不善根的力量更強。「又生不善、不生善為業」，壞的事情、壞的業、煩惱之類的，一切依此而生，好的事情不會生。斷了善根，沒有善根了，不會起善業了，那還會生善呢？這就是邪見的作用。

普通，薩迦耶見為根本而執斷、執常，但最壞的是邪見。我時常講迷信比不信的好。迷信雖然也是錯的，可是，迷信的人他還可以生善、向上做好事，就是這種邪見的，他根本不相信什麼善、惡。甚至有叫懷疑論的，道德，他也不太信、破壞了；前生、後世，也不承認；好的、壞的，也不承認；只要我想這麼做，合我的意也就是對的。那就不得了了，這世界大亂了，所以邪見是最壞的。但是，都是有了薩迦耶見，就可能會發生這種邪見，不信的時候就是邪見。現在這個時代，邪見的人很多很多，特別是知識界，愈有

知識的，很多人不信，所以這個世間愈來愈混亂。

云何見取？謂於三見及所依蘊，隨計為最、為上、為勝、為極，染慧為性。三見者，謂薩迦耶、邊執、邪見。所依蘊者，即彼諸見所依之蘊。業如邪見說。

第四種，這個很好懂，「見取」就是依三種見及見所依的蘊，隨計執著為最好最好的。三種見，就是上面講的三種——薩迦耶見、邊執見、邪見。「所依蘊」，佛法說一切見都是依五蘊而生的，離開了蘊，沒有地方講的，所以有「執蘊是我」、「異蘊是我」、斷見、常見這許多見。「計」就是執著的意思，對於上面這三種見及見所依的蘊，隨意起一種執著，執著這個是最好的。「為最、為上、為勝、為極」，都是形容詞，意義都差不多的，執著這個道理是頂好頂好、頂高頂高、頂偉大頂偉大的。這一套的觀念，就叫做「見取」。所以，印度當時各種宗教外道互相爭論，說「這個是對的，你那個是錯的」，佛法叫「此是實，餘者妄語」——這個才是真實的，其他都是虛妄的，講的都不對。爭得來、爭得去，吵得來、吵得去，拿現在來講，這叫思想問題。古代都是以宗教方面來講，執著我們的身心是常、是斷，執著有我，或者毀謗真理。

所以，佛法向來說，世間上爭來爭去地爭，有兩個重要問題。一個叫「愛」，因為貪愛，就要爭了。一個人想要這個，另一個人也要，那就好了，爭不停了，爭名、爭利；國家的話，爭地盤。爭來爭去地爭，都是貪——我要、都要。第二種爭，叫「見」。「我這個主張最對」，「我這個見解是最徹底」，「你這許多都錯了」，這都是思想的問題。像我們現在這個世界到了這樣子混亂，以後不知道過什麼日子，我們這樣糊里糊塗的在那裡過！問題在那裡？就是思想問題。政治上的，每一個都說「只有我這個才能救世界」，「我這個才有辦法」，假使只有他這一個，也好了。不，你有一個，他也有一個，他還有一個，沒可想了。在政治上，政治也爭不完；在宗教上，宗教裡面爭不完；執著自己的見解，以為我這個見解是最好最好的，最究竟最究竟的，別人的都不對，生氣了，這個叫「見取」。像這一種爭，佛法裡有名的例子，如這個世界是常住的？世界是無常的？有邊的？無邊的？人死後

去？死後不去？亦去亦不去？非去非不去？我們這個生命和我們的身體是一？生命和身體是異？像這種問題，釋迦牟尼佛叫「無記」，不加以答覆。這一種無知，愈講只有愈吵、愈鬧，是永不解決的問題。

佛法所講的，只說切身現實、人人可能的，對一切人都有利益的。一方面不障礙別人，使人人能得到好處；一方面使自己身心清淨，慢慢得到解脫。佛只說這個，所以我們才覺得佛是偉大的、是好的。假使佛法也是一天到晚「你這個好、我這個好」，和人家爭來爭去的話，佛法本身根本就包含了一種執著。沒有執著，何必爭呢？釋迦牟尼佛不與人爭的，原始佛教裡叫無諍法門——不諍。不諍，並不是沒有是非，是非用行動表現出來，人家自然會信仰你或不信仰你。並不是你爭了，人家就信你了，你這個道理就行得通了；而是你做了，人家看，瞭解這是有好處的，這是對的。所以，當時很多向來學外道的，見到釋迦牟尼佛的時候，釋迦牟尼佛很簡單的開示，他們一反省，咦！有好處，對自己的身心的的確確有好處的，他們自然地就信佛了。

見取，就是對於上面這三種見執著，認為只有這個頂好頂好，排斥其他的一切。比方像基督教就是這個樣子，不信的人要墮地獄，信了的人可以升天堂。你這個人好不好，他不管你的，你再好，你不信他，還是要墮地獄的。佛法不這樣講，你不信佛法，你這個人做得好，還是個好人啊！不信佛法的人也有好人啊！佛法是這樣講的，這就寬容、合理了。共產黨也是這樣，你不聽我的話，那就非要清算你不可的。西方這一種更加多了，這種見取深得不得了。從前的天主教，你違反他的思想的話，不管你是思想家，不管你是什麼科學家，都拿起火來燒的。自以為我這個是對的，你不能夠說我有一點點不對，你非跟著我來不可，聽我這個話才對的。這個世界，不得了！佛反對這個見取，不贊成這個見取，所以用在否定的地方，就用沉默來答覆人家，並不是沒有是非。這裡面，並不是大家都錯的，有的時候也多少有一點好處的，可是你說非這樣不可，那就糟糕了，就是在這個地方變壞了，這就是「見取」。

「染慧為性」，這也是不清淨的、錯誤的、迷妄的一種知識、智慧，不是佛法裡真正的智慧。「三見」，就是薩迦耶見、邊執見、邪見。「所依蘊」

就是諸見所依的蘊。「業如邪見說」，上面講的，邪見的作用能夠斷諸善法，斷善根，使不好的生起來。見取也是這樣，好的事情，只有破壞，使人的善心、善行愈來愈差；壞的心、惡的業，愈來愈增長。如同共產黨講鬥爭，一天到晚鬥，你鬥我、我鬥你的，慢慢慢慢地，造成了人的思想一天到晚都是在對付人的。這樣的一套腦筋，你說可怕不可怕！

云何戒禁取？謂於戒、禁及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。戒者，謂以惡見為先，離七種惡。禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等，此非解脫之因；又計大自在或計世主，及入水、火等，此非生天之因；如是等，彼計為因。所依蘊者，謂即戒、禁所依之蘊。清淨者，謂即說此無間方便以為清淨；解脫者，謂即以此解脫煩惱；出離者，謂即以此出離生死；是如此義。能與無果唐勞、疲苦所依為業。無果唐勞者，謂此不能獲出苦義。

第五種「戒禁取」，就是對於「戒」、「禁」及「所依蘊」這三種，隨便執著那一種是清淨、是解脫、是出離的。「戒禁取」裡面的「戒」，「謂以惡見為先，離七種惡」。佛教裡講戒，主要就是身、語七種善行。在這當中，前面的身是不殺、不盜、不淫，後面是不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語四種。佛法裡這七種是這樣，外道裡面也有很多看起來持戒持得好得很的，也有不殺、不盜、不淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語的，但是，他的出發點和目的與佛法不同。他們是以惡見為先，從一種錯誤的見（邪見、顛倒的見）出發的；他因為要達成他的理想——達成錯誤的目的，所以要這樣子持戒去做。

如果要持守戒，行為好不是單單看表面，要問為什麼要這樣做？動機何在？假使動機錯誤的話，那就不對了。比方說一個人做好事情，就要問問：「你為什麼？」「生意不好。」生意不好，想這樣子做能夠發財，那他這是邪見，這又不對了。本來離七種惡是好事情，可是他是以錯誤顛倒的見解、邪知邪見為出發來持戒。

「禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等。」這些都是外道的怪名堂，其實我們普通也叫「戒」，叫持牛戒、持狗戒。持牛戒、持狗戒的，不吃牛肉、不吃狗肉，還不睡覺。有的人還要學牛的樣子、學狗的樣子，以為這樣子可以生天。印度就有這一種事情，中國好像還沒有這許多。「自拔髮」、「執三支杖」，也都是外道。「自拔髮」，自己把頭髮拔得乾乾淨淨的、血淋淋的。或者手裡拿著「三支杖」——一支杖上面有三個牙叉，這是他們的規矩。我們出家人也有的，從前有的出家人拿方便鏟，目的就是在路上看到死了什麼東西，就把它就近埋了；有石頭，就把它撥撥開，路好通行，這種都是帶點好意的。他們拿著三支杖，這是他們外道的規矩，出去要拿這個杖，不知道有什麼好處，他們講起來總有很多好處。「僧佉定慧等」，僧佉，是一種外道，我們普通翻做「數論」。佛法之中，印度外道有一種叫勝論，一種叫數論。這一種數論外道他們也修定，他們也講他們的智慧，像這一類的，這是外道的定、慧。其實，印度外道這種禁還很多，也有人每天到恆河裡洗三次澡，以為這樣子三業就清淨了。佛法經論裡面，講到許多外道怪模怪樣的行為。從前在我們中國，還有一個外道，他每天要到糞缸裡去洗個澡，不曉得有什麼好處？這許多怪模怪樣的事情，總是要升天啊、成仙的。說迷信，這比迷信還怪，他覺得好得很。有的人不吃煙火食，煮了、燒過的東西不吃，要吃生的。這都是怪事，佛法裡沒有這許多事情。印度外道有的不穿衣裳，耆那教裡有不穿衣裳的一派，他覺得應該這樣子，我們生下來就沒有穿，他死了也不用穿，這樣子他叫做合理。這些都是外道各式各樣古怪的制度，都包括在「禁」裡面。

這個「戒」，雖然是由不正當的知見所形成，還算比較合理的行為，表面看起來也是好事情。這個「禁」，就包括許多古里古怪的事情在裡面。像我們中國有很多的忌諱，到什麼時候不准做什麼，許多各式各樣古怪的事情，其實這些都包括在這裡面。這種戒、這種禁，不能夠得解脫的，不是解脫的因，可是他覺得這個是解脫的因，以為這樣子才能得到解脫。

還有執著「大自在」天，或者執著「世主」，或者「入水」、入「火等，此非生天之因」，可是他以為這個是生天之因。大自在，印度外道所信仰

的一個最高的神，叫摩醯首羅，有的翻做「濕婆」，翻譯不同，一樣的，就是這個大自在天。信仰大自在天，印度現在還是很興盛，裡面有一派叫遍行外道，他們搞男女問題，以為從男男女女的和合裡面也可以生天得清淨解脫。有的人到過印度的，恐怕還不懂，假使在印度的公園或什麼地方，看到有一根不高、柱子一樣的一個東西豎在那裡，就跑過去當凳子坐，那就錯了，鬧笑話了。這個是大自在天的象徵，象徵生殖器的，在他們看來，這個神聖得不得了。印度的外道很怪很怪，有很多的怪事情。佛教後來慢慢有點變了，變得跟他們一個樣子。涉水的，就是方才講的，一天洗三次澡，那叫涉水。還有涉火的，到火裡去燒死，以為燒死就解脫了、生天了。

我們中國從前佛教裡面也有許多怪事情，很不合理的事情。如普陀山有一個地方叫潮音洞，從前觀音菩薩在這裡面示現，看得到觀音菩薩。後來到普陀山燒香的人，都會到那邊看看，希望看到觀音菩薩。有很多人到這個地方跳下去，就死了，這一個高山的崖谷，他們叫「捨身崖」。這樣子，不曉得是要生天還是了生死？這是什麼想法，我也不懂得。後來旁邊立個「禁止捨身」的牌子在那裡，不准捨身。佛教徒有許多也是迷迷糊糊的，不懂起來也是弄成這個樣子。也有用火來燒自己火化的，如同這個地方的入火（自殺）。他這樣子就了生死了嗎？宗教裡，不但普通很多相信靈感、相信什麼神神秘秘的，也有像印度這許多怪模怪樣的，這一類的宗教行為，佛教都叫它做「禁」，這都不是生天之因。「如是等，彼計為因」，這許多，他可是執著為因的。「所依蘊者」，就是戒、禁所依的這個五蘊身。

戒禁取，上面說「隨計為清淨」，「取」就是他自以為這一種事能夠得到清淨。所以，「清淨者，謂即說此無間方便以為清淨」。「無間」，當中沒有空掉的，在時間上，我們說「馬上」、「立刻」。就是說這樣子去做，以這一種無間的方便，馬上就可以得到清淨了。「解脫者，謂即以此解脫煩惱」，就是說以這一種的方法，也可以解脫煩惱。「出離者，謂即以此出離生死；是如此義」，就是因這種戒、禁，可以出離生死。這一種的，佛法叫戒禁取。

這種戒禁取能夠「與無果唐勞、疲苦所依為業」。「唐勞」這個「唐」字，是文言文，現在很少用了，就是「空」的意思。「唐勞」，就是徒然的、毫無意義的一種疲勞。弄得辛辛苦苦，自己苦痛得很，仍是沒有結果的。唐勞、疲苦，都依戒禁取引起的。所以，「無果唐勞者，謂此不能獲出苦義」，這是沒有結果的，因為這不能夠得清淨、不能得解脫、不能得出離，徒然的。你跑到印度去看，印度教徒一天到晚虔誠得不得了，比我們中國的佛教徒不知虔誠多少，他以為這樣子能夠得到解脫。

廣義的講，上面這五種都是不正確的邪知邪見。修行第一關得到初果須陀洹果，要斷三種見——薩迦耶見、疑、戒禁取。換一句話，證初果聖果，決定要離薩迦耶見，決定要離戒禁取，沒有疑惑。斷薩迦耶見，就是從此離了我見，再不會執著我見。斷戒禁取，就是從此不會再無知、愚癡、迷信地跟著人家去做這些戒禁取的事情。

現在佛教裡面，也有很多一般人看了以為修行好得不得了，實際上是屬於戒禁取所生的方法。真正純正的佛教，不應該這麼做的，這一種是不能得到真正的解脫、清淨、出離的。我從前在普陀佛頂山上的藏經閣看藏經，後山有一個人，也是佛頂山上的子孫，後來他不住在寺廟裡，住在外面的一個山洞。他說：「釋迦牟尼佛修六年苦行，我也要修六年苦行！」可是他不懂釋迦牟尼佛並不是靠六年修苦行而成佛的，是捨了苦行才成佛的。他怎麼修苦行呢？他就走到後山去，住在一個山洞裡面，也不到常住裡頭吃飯了，隨便吃草地上的草也好。後來，旁邊有種田的鄉下農夫看到了，就給他一點蘿蔔啊菜啊什麼的，他不煮就吃。不得了了，瀉肚子瀉得一塌糊塗，臉孔發青，瘦得像鬼一樣。過了三個多月，慢慢慢慢好起來了，後來身體還是滿健康。不過，這有什麼稀奇的？只是我們的身體一下子不適應。其實，從前沒有發明火之前，我們的老祖宗都是吃生的。吃生的有什麼關係？吃生的有什麼稀奇？牛還不是吃生的！羊還不是吃生的！有很多事情，想想，怪得很。這樣子苦行用功，不懂！真正的佛法那有這許多。世界上很多很多怪事情，印度到處都有這許多迷惘的行為，中國也有。這就代表愚癡，都是一種不清淨的聰明、智慧——染慧，希望達成他錯誤的目的，慢慢慢慢產生這許多古里古

怪的事情。一個地方一個樣子，不一定的。

六 疑

云何疑？謂於諦、寶等為有為無，猶預為性。不生善法所依為業。

疑是根本煩惱中的第六個，這個地方有定義的。比方遠遠望去，看不清楚是什麼人、什麼東西，這種疑惑，沒有關係，這對生死了不了沒有關係。佛法裡講的「疑」，與上面講信仰的心理——「信」有關係的。信，就要對業、果、諦、寶起信心，信業、信聖人有聖果、信四諦、信三寶，疑它恰恰相反。比方說講善、講業果，有道德的懷疑論者，他就疑善、惡到底有沒有？做了善事真的能夠得到好的果報嗎？他也不一定是反對，他有一點不曉得到底有還是沒有，但這可不得了，問題大了。四諦，四諦的理究竟是對或不對呢？他疑疑惑惑的。講佛、法、僧三寶，他就疑三寶到底是不是究竟、清淨？是不是真正的功德呢？所以，平常我們的知識不清楚，不懂的很多，我們眼睛看到的、耳朵聽到的沒有弄清楚，許多這一類的疑疑惑惑，這個都沒有關係。現在講的這個疑，是「謂於諦、寶等為有為無」的疑惑。

證初果的聖者要斷三種見，疑就是其中之一。如果對四諦的真理、三寶的功德等決定有信心，沒有疑惑，佛法叫「四正信」——於佛無疑、於法無疑、於僧無疑、對戒無疑，這個程度就是要證初果了。假使還有這一類的疑，決定不能了生死。

「猶預為性」，是有嗎？是無嗎？疑疑惑惑的，叫「猶預」。「不生善法所依為業」，這個樣子，善法就沒有辦法生長了。要起信心了以後，決定向清淨的路上前進。修種種善行，修戒、修定、修慧，都要以這個沒有疑惑起信心才能前進。有了疑，信心就沒有辦法生起，所以就障礙善法生長。

七 小結（俱生、分別起）

諸煩惱中，後三見及疑唯分別起，餘通俱生及分別起。

下面是將上述的煩惱分成兩類。「諸煩惱中」，就是前面這六種根本煩惱，也就是十種煩惱中。後面的邪見、見取、戒禁取三種見及疑，「唯分別起」，都是從分別所起的。也就是因為我們人聰明，慢慢的研究，東想西想、

東說西說，所分別出來才有的。「餘通俱生及分別起」，其他的貪、瞋、癡、慢、薩迦耶見、邊執見，有的是與生俱來就有的，有的是從分別所起的。分成兩類，這個是唯識宗的思想。

下面的「隨煩惱」，就是依根本煩惱而起的，也可以叫做小煩惱。不要看它叫小煩惱，問題很大。隨煩惱又分成三類，現在講最小的，有十種。

戊 十小隨煩惱心所

一 忿

云何忿？謂依現前不饒益事，心憤為性。能與暴惡、執持鞭杖所依為業。

這種煩惱叫「忿」，其實都是瞋恨、瞋恚、瞋心而起的。「依現前不饒益事」，比方現在有個事情，別人當面對自己說些好像不太合適、沒有什麼利益的話。自己心理上就憤發了，就氣不過了，當下臉孔就變色、鼓起來了，當面就生氣了，這一種叫做「忿」。

「能與暴惡、執持鞭杖所依為業」，能夠引起暴惡，向對方施加暴行、暴力。「執持鞭杖」，以現在的話就是用刀、用槍，隨便什麼東西都可以，要打、要殺，什麼都可以引起來。

這個「忿」是衝動的，一句話或者一件事情，當面有一點不合自己的意，使自己好像不饒益，對自己沒有好處，心理上就憤發起來，立刻行暴，打啦、殺啦。現在這個時代怪，有許多太保、流氓，你向他看一眼，他馬上就：「看我！」這種都是忿。忿看得出來的，臉孔都變了，弄得不好，就對付。兩個吵一架還是頂好頂好的，弄得不好就動手打架，這叫忿。

二 恨

云何恨？謂忿為先，結怨不捨為性。能與不忍所依為業。

我們普通講「忿恨」，「忿」、「恨」好像差不多，其實心理作用不同。恨，「謂忿為先」，先是忿，因為當面有個什麼事情引起心裡忿，心裡先氣了。以忿為先之後，有人勸「好啦，好啦，過去了。」可是，過去是過去了，「結怨不捨為性」，心裡上結了一個怨一樣，永久不捨掉，沒有放棄。永

久記著過去那個事情，永久記著某人對我這樣，永遠放在心裡，這一種叫「恨」，懷恨在心。有很多人雖然是吵一架，過了就忘了。下次見到，「嘿，你來了。」還是很好啊！這種直心人，還好。最怕的是心裡稍微有一點不舒服的話，永久記住你，這種人最麻煩。這種小煩惱最嚴重不過，很多很多的反應都是這樣來的。

恨，能夠「與不忍所依為業」。你從前那一次對我不住，心裡忿不過，恨了以後，好像是這口氣忍不下來了，不能忍耐。下次碰到機會的話，馬上就拿出來，就要報復你、對付你了，這種叫做「與不忍所依為業」。

三 覆

云何覆？謂於過失隱藏為性。謂藏隱罪故，他正教誨時，不能發露，是癡之分。能與追悔、不安隱住所依為業。

這個「覆」，在我們佛法裡講，很壞。為什麼？我們佛法講受戒、持戒，但是一個持戒的人，能夠一生一點都沒有錯的嗎？不容易做到。當然，根本的戒是不能犯的，普通其他各式各樣的錯誤都免不了的。換一句話說，輕的戒都免不了犯的，犯了戒，或者輕一點，或者重一點。佛法的制度，真正重的，那當然趕出去了，其他或輕或重的，要自己簡擇，承認自己不對了、做錯了。我犯了，犯了就要去懺悔。現在的人懺悔的辦法，是到菩薩面前拜，到佛面前去磕頭，佛法裡講的不是這樣。是我對不住某人了，我就要向這個某人去承認錯誤；我對這件事情做錯了，對三寶對不住了，就要在大眾面前說出來懺悔。

怎麼叫懺悔呢？要說！把自己的錯處說出來，我怎麼不對了，我承認錯誤了。拿現在的話叫「坦白」，佛法的名字叫「發露」。這個，我們現在中國人都不成，難為情！這多難為情啊！而且犯了戒，有的時候說出來不太好聽的話，那簡直見不得人啊！佛就說：你犯戒的時候都不會難為情，怎麼叫你懺悔，你反而會難為情呢？可是，我們現在中國人沒有這種懺悔制度，都是難為情！難為情就怎麼樣？放在心裡，這就叫「覆」。那糟糕了，這個罪是永不清淨。比方你有一隻夜壺，晚上小便、大便，痾得臭臭的。你把這個

夜壺覆起來，或者沒有覆起來，而是從上面把它蒙起來。過了一個月、兩個月，打開來的話，不得了了，更臭了。那麼，頂好的辦法是什麼呢？把穢物倒掉，把夜壺仰天，太陽曬曬，空氣流通，過幾天氣息就沒有了。我們犯了錯以後，就是要說，所以佛法裡的老規矩，要說。懺悔的「悔」字，梵文原意就是「說」。「懺」的意思就是「請你原諒，我錯了，請你原諒。」怎麼原諒？那麼要說啊！這個就叫「不覆」——沒有覆藏心。你放在心裡，這個心叫「覆」。

覆是很不好的心理，愈搞愈壞，罪惡就會愈來愈深。所以，「謂於過失隱藏為性」，自己犯了過失以後，隱藏起來，不要使人家知道。怕人知道，留在心裡又不舒服，就到佛菩薩面前去叩幾個頭，這種辦法其實是沒有用的。因為凡是這種人，他隱藏了罪，為的是不要給別人知道的，但是你說真正能不知道嗎？天下沒有這個事喔！有很多都是自己以為天衣無縫，什麼人都不曉得，結果人家還是知道了。等到人家知道了，佛教的規矩那就要出來說你的；在大眾的面前：「某人，我要舉你的罪哦！」「舉」，就是把你的罪說出來。你不能說：「我的事不要你管！」那這個簡直是違反出家人的規矩了。應該說：「請大德慈悲，我不知道，由得你說。」那麼，他就要說了：你怎麼怎麼……。假使這個人是隱覆的，這個時候他心裡是又難過又氣。可惡！你非要把我說出來不可嗎？所以是「他正教誨時，不能發露」。別人真正要教誨、教導，使他懺悔得清淨的時候，他不肯發露、不承認。「我沒有，我不知道。」那這種人有什麼辦法，在佛法的戒律裡來講，這個人他沒有救的。輕的罪，埋了，永遠是愈來愈重。

所以，佛法這個道理，和現在我們中國佛教的想法完全不同，有了錯誤，應該說出來求懺悔。在求懺悔了，佛法說「有罪當懺悔，懺悔即清淨」，有了罪就要懺悔，懺悔就清淨了，以後人家就不准說了。不能「哎喲！你從前怎麼樣怎麼樣……。」誰說了這個話，誰就犯戒了，出家人的規矩是這樣子。他有錯誤，既然已經經過懺悔了，過去了，他已經清淨了，不能再說的。那一個算陳年老帳，翻舊帳的話，這個人很壞的，不可以。這是佛教的制度，這許多是戒律的問題，否則這戒律做什麼？怎麼能夠用呢？這才能用啊！

不覆藏，懺悔清淨了多好啊！要是把罪悶在那裡，怕人知道，愈來愈搞愈壞，你說笨不笨？愚癡透了。他就是要面子，怕人知道。這個覆是一種「癡之分」，屬於愚癡的一分，是一種愚癡相。

「能與追悔、不安隱住所依為業。」我們中國人向來有一句話，叫「良心不安」。有的人做了很壞的壞事以後，晚上睡覺睡到半夜，有的時候會感覺到不好過，生起對不住什麼人、做了什麼不好的事這種心，我們中國人叫良心不安，佛法的名字叫做「追悔」。當初我為什麼要這樣子做呢？追悔自己這個錯誤不能懺悔，永久這個罪業積在內心。我們這個心是這樣的，懺悔，好像把我們的心洗乾淨了；不發露、不懺悔，這個罪永久在心裡，有時候想起來，懊悔了。生起懊悔心，叫良心不安，叫「不安隱住」，苦苦惱惱的，心裡極難過。

有很多人做了一件錯誤的事以後，這事一生都時常在心裡。當然，一個小的錯的事情，輕微的罪，過了他就自己也忘記了。重要的事情、重的罪放在心裡的話，就會良心不安，以後會引起追悔，「哎，錯了！」這個「悔」，不是懺悔的悔，是懊悔。即使自己心裡一直「哎！哎！哎！」有什麼用呢？沒有用的。弄得苦苦惱惱的，不安穩住，這個就是從覆引起來的作用。

四 惱

云何惱？謂發暴惡言，陵犯為性。忿、恨為先，心起損害。暴惡言者，謂切害、麁獷。能與憂苦、不安隱住所依為業，又能發生非福為業、起惡名稱為業。

第四個，惱心所，是「忿、恨為先，心起損害」。或者現在起了忿怒，或者過去有了一種怨恨，以這個忿、恨為先，引起一種要損害對方的心理。這一種心理，表現在外面的是「謂發暴惡言，陵犯為性」。「發暴惡言」，發起一種很粗暴的、很不好聽的、很壞的話，我們普通講就是罵人啊這些。「暴惡言」，「謂切害、麁獷」兩類。「切害」，話說出來像刀一樣的刺，很兇、很多狠毒的話。不管說什麼話，都是很傷人的話，我們平常也有說這話像刀一樣的刺人，使你的心理上難過。各方面的話，都是說不好的話，傷

害對方，這一種話叫做「切害」。一種是「麁獷」，麁獷就是一種漫罵，毫無理性的大吵大鬧的，比如很粗惡、很暴惡的話。「陵犯為性」，等於侵犯他、侵陵他，損害對方。這一種的心理作用，叫做「惱」。如果是單單放在心裡生生氣，還是「忿」；假使過了，永久不忘，就是「恨」；當下就發出脾氣、罵人等，這個心理更強化了，叫「惱」。

惱的作用，「能與憂苦、不安隱住所依為業」。以惱引發說這個話，使對方心理上憂苦，心理上不得安穩，「隱」就是「穩」字。其實，自己也可能因為說很暴惡、麁獷的話損害對方以後，引起自己心理上很不舒服、很難過的。有的人也是這樣，一下子衝動，罵也罵了，壞話說也說了，後來想想覺得還是不對。這一種，很不是滋味的，一方面使人憂苦、不安穩，一方面使自己憂苦、不安穩，都是依「惱」而引起的。這個「惱」還有很多問題，「又能發生非福為業」，或者還可以發生一種非福。「非福」，就是罪惡的、有罪的。因為惱，他可以採取行動，或者是身體上行為的行動，或者單單是語言方面，發生一種罪行。比方惡口罵人的話，這是一種不好的話，這也有罪惡，是非法的行為。我們現在國家法律也是這樣，你如果無緣無故罵人的話，他可以控告你的。事實上這是傷人的，是不應該的事情。可以「起惡名稱為業」，還可以引起惡名稱這一種不好的結果。人家知道了，聽到了，都怕。「哎呀！某人，這個人壞得很，嘴巴也壞，脾氣壞透了。」慢慢慢慢大家都知道這是什麼樣的一個人，這就是「惡名稱」。這種「惱」的心理可以起這三種的業。其實這種很容易懂的，我們平日時常也多半可以看到，我們自己有時不留心，也會有這一種不良的心理活動，造成種種不好的行為。

五 嫉

云何嫉？謂於他盛事，心妒為性。為名利故，於他盛事不堪忍耐，妒忌心生。自住憂苦所依為業。

第五種叫「嫉」，就是嫉妒。人的脾氣很怪！人家好，我們應該生快樂、隨喜心；他有錢，我們也生隨喜心；他現在生意做得不錯，他有名譽，我們也應該生隨喜心；他學問好，我們也應該生個隨喜心；他修行修得好，我們

都應該生隨喜心。人家有好的事情，我們應該生好的心，可是我們人不是這樣。見到人家發財有錢的時候，心理上就嫉妒；假使這個人有名了，就嫉妒他；假使說這個人學問好，自己心裡生起嫉妒。自己做得更好就好了嘛，可是他不這樣想，就好像這麼一來的話，別人在自己上面了，就放不下了。無論是名、利、錢，做事的，不管是那一界，政界乃至學界，這個社會上這種情形都非常的普遍，甚至做好事都這樣。比方別人辦個慈善事業，自己也辦個慈善事業，別人慈善事業辦得好，自己心裡就難過了。怪得很啊，眾生顛倒是這樣的！所以，「謂於他盛事」，對於他盛的事情，這個盛事包括很多的，或者財產很豐裕，或者名譽很高，或者官做得很大，或者他家裡的兒孫好，各式各樣。總之，對於別人的好事情——盛事，心裡嫉妒，這個就是叫做「嫉」。

那麼為什麼要嫉呢？無非是為名、為利，所以對於別人盛的時候，「不堪忍耐，妒忌心生」，心理上忍不下來，妒忌心就生起來。我們普通有一句話叫做「不耐他榮」，人家榮華，人家好，自己心理上受不了，這個妒忌心是這樣子來的。我們應該要說：「好，頂好我比他更好！」這也是合理的。可是，要更好，要有一個更好的正當辦法，如果不想正當的辦法，就是討厭別人，這是一種很壞的心理作用。

這個嫉心有什麼作用呢？「自住憂苦所依為業」，結果自己心理上在那裡苦，妒忌人家，實際上自己心裡起種種的憂苦。為什麼？不及人嘛！不耐他榮，心理上引起很重的憂苦，都是依妒嫉心而生的。這許多，實際上都是普通一般人很容易看得到的事情。

六 慳

云何慳？謂施相違，心吝為性。謂於財等生吝惜故，不能惠施，如是為慳。心偏執著利養眾具，是貪之分。與無厭足所依為業。無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恆積聚。

布施，自己有的東西可以給人。自己有了，捨不得給人，捨不得布施，所以叫「施相違」，與布施恰恰相違反。「於財等」，就是對於金錢種種，

因為心理上「生吝惜」，所以不能夠布施，這個就叫做「慳」。

「心偏執著利養眾具，是貪之分」，他心理上偏在執著利養以及利養的工具。什麼叫利養呢？我們普通佛法有一個名字，叫「名聞利養」，利，是經濟方面的。經濟方面的東西可以養我們身體的，穿的、吃的、用的種種，可以滋養我們，能維持我們生活，維持我們生命的，叫做「利養」。要得到利養，也要有種種的工具。比方說我們吃東西，我們吃了這個東西才真正利了、養了。吃東西，食物要用東西煮，要用東西放，各式各樣的器具，就是「眾具」——利養的眾具。比方住的、穿的、吃的、往來，關於衣食行住這許多方面的事情，簡單的說就是經濟，通俗的話就是錢；當然，實際上不一定是錢，總之是經濟方面的。捨不得，對於這些經濟工具捨不得，所以是「貪之分」，是屬於貪的一分。

嚴格上講，這個慳吝心實際上就是貪心，這種慳吝心一發展起來，「無厭足所依為業」。好像沒有滿足的，愈多愈好，永久不夠。平常我們人沒有錢的時候，心量很小，拿我們現在比方來講，假使有個三十萬塊、五十萬塊，就夠了。等到真正有了三十萬、五十萬，心又變了，希望有一百萬了。有了這個心的話，實際上沒有標準的，愈來愈多、愈來愈多，還是不夠，永久是不夠的。所以我們普通叫做「欲望無窮」，也就是這個意思。這「無厭足」，就是心沒有滿足的，「夠了、夠了」，「不要了、不要了」，他沒有這個心的，愈多愈好。假使說真正要用的，當然少了是不成的。已經太多太多、沒有用處的，他還是不夠，所以講「無厭足者，由慳吝故，非所用物，猶恆積聚」。用不到的東西，他還是永遠保持在那裡，也是愈積愈多、愈積愈多，東西愈多愈好。做什麼用呢？事實上沒有用！沒有用，還是這樣，愈多愈好。

這種故事很多很多。有一個人有很多黃金，放在罈子埋在牆邊地下。外面看不到，可是他總是每天經過看一下，每天跑過去看一下，天天跑到那裡看。後來被人家發現了，懷疑這個人怪啊！每天到這裡看一看，什麼道理啊？有人把它一挖，哦！就挖了拿走了。第二天他來，看到了，不得了了，這個過不了了。有個人就問他：「你這些東西用不用啊？」「不用，用不到。

錢還多得很，這個是永久用不到的東西。」「我就幫你想個辦法，你還是用這缸，放些磚頭在裡面，還是埋在那裡，你就當它是黃金就好了。」這是笑話，人是這樣子的！還有，我們有時在報紙上會看到的，中國人也有，外國人也有。一位美國的老太太，平常從來好像是乞丐一樣，她到死了以後，搜出多少萬美金出來。這樣子，那平常何必要那樣呢？捨不得！有這個慳吝，實際上講就是沒有福報。自己也捨不得吃，也捨不得給家裡的人吃，不但不肯做好事，連自己都是很慳吝，這種人，積聚愈多愈好。你慢慢去看，將來會碰得到這種人的。假使真正為了需要吃、需要什麼東西而捨不得，這個也很普通。給了別人，自己明天沒得吃了，普通人都捨不得。但慳吝成性的人，他內心是愈多愈好，捨不得的。

七 誑

云何誑？謂矯妄於他，詐現不實功德為性，是貪之分。能與邪命所依為業。

這一個叫「誑」心所，「誑」這個字大家注意了，和我們平常用的不同。我們平常用的誑，是「欺誑」——騙騙。這一種誑，騙當然也是騙，可它這個騙不太同，「矯妄於他」，換一句話，就是對於別人矯妄。什麼叫「矯妄」呢？「妄」是不實在的，虛妄的。「矯」是裝腔作勢，做出一個假樣子出來。「詐現不實功德為性」，故意表現出不實在的功德，他本來沒有功德的，做出一個有功德的樣子出來。

這種大多是指出家人講的，這種心理出家人最多了。當然，在家人也可以有這一種，他表現得不同一點，沒有學問的裝成有學問的樣子，沒有錢的裝出一個有錢的闊佬的樣子，諸如此類的，都是「誑」。出家人則是根本沒有修行，他要裝出個老修行的樣子來。沒有持戒，可以像很持戒的樣子。根本沒有修定，沒有得定，裝得好像使人家瞭解說這個人的定力好深，功夫好高。不開悟的，使人家覺得好像他是開悟的。他也沒有說我開悟了、我得的定很深，他也不這麼說，他做出一種表現出來，使人家覺得他是這樣的人，所以說這個騙，騙得很高明，換一句話，都是裝腔作勢的。

一個出家人為什麼這樣做呢？說破了，無非為了一點名，為了一點利。人家要稱讚他：喔！某人了不得啊！老修行啊！定力好啊！開悟啊！知道前生啊！知道後世啊！不得了！這樣，不但有名，供養就來了，那麼就有利了。目的無非這一套，不是這樣，何必如此。這一種，對出家人來講，是最壞的、極重極重的煩惱。

所以說「詐現不實功德為性」，虛詐表現，沒有功德表現好像有功德，這叫做「誑」，也是貪的一分。「能與邪命所依為業」，當然是「邪命」。「邪命」這個「命」，在佛法當中就是經濟生活，「邪命」就是不正當的經濟生活。

穿的、吃的、住的之類的東西，我們現在都要講錢，其實是東西。這些，來要來得合法，用要用得正當，那就是「正命」；用不正當的方法弄得來，那就是叫「邪命」。像現在這種經濟犯罪，就是叫「邪命」。有的人，要騙錢的時候修房子；人家看看，「有辦法，他生意做得很好。」實際上他不是這回事情，也是矯，也是誑。誑的一類，社會上多得很。出家人之所以要表現，不是功德，那為了邪命啊！也是為了得到利養，讓別人多供養一點，不正當的來路，這種也是很普通的。邪命很多都是從「誑」來的，矯詐、虛妄表現出一種使人家覺得是如此的樣子，他還不一定向人家說。

八 諂

云何諂？謂矯設方便，隱己過惡，心曲為性。謂於名利有所計著，是貪、癡分。障正教誨為業。復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。

這個「諂」和上面的「覆」很有一點關係。一個人犯了過失以後，隱藏在心裡面，就是「覆」。「諂」是一個人犯了錯誤以後，「矯設方便，隱己過惡，心曲為性」。另外弄出一個方法出來，表現出來，把自己的過失隱埋起來，這個心就是歪曲了，不是正直的。有就有，沒有就沒有，本來是犯就犯，不犯就不犯。犯了，依法懺悔就解決，但他不能這樣，他犯了以後，一定要另外掩飾，我們普通說掩飾，就是矯設。「矯設方便」，就是掩飾自己，怕人知道，怕別人說，表現得好像沒有犯錯，自己好好的，這樣子把犯的

錯誤隱藏在裡面，這一種心是歪曲不直的。佛法講質直，這個樣子一來，在佛法之中，沒有辦法的。經上說比喻，好像要從樹林裡把一根樹木拖出來一樣，直的話，一拖就出來了；彎彎曲曲的話，到處都掛住了，就不容易出來。真正要修行、要解脫，這種諂曲的心很不容易的，這是一種重的煩惱。

為什麼要這樣子呢？「謂於名利有所計著」。假使把自己的錯誤、過失說出來，使人家發現、知道了以後，名也沒有了，利也失掉了。為了執著名利，所以就諂曲，掩飾自己的過失，這種心理叫做「諂」，所以說「是貪、癡分」。一方面他有貪心，貪這個名利；一方面是愚癡，用正當的方法可以解決的，他不。這樣子，過失愈來愈重，所以「障正教誨為業」。有了諂心，對於佛法之中正當的教導、教誨，就障礙了。這個教誨是什麼呢？一個人有了錯誤，別人說：「某人！你這個事情不可以啊，要懺悔。」或者覺得你還沒有一定犯什麼大錯，「這個不得了，你這樣下去，不對的喔！」人家好好的教導你、開示你，這種諂的心不受教誨，不但不承認，還用個方法來掩飾，好像做得很好一樣。不受教誨，和上面的覆一樣，不肯懺悔。覆，純粹是對自己；諂，是對外的。

「復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。」另外，因為他有了罪，不肯老老實實的發露、歸依懺悔，所以不任教授。這一種人成了一種不能教化的人，就用不著教了。其實，這和上面的「覆」非常之相關的。

這許多，很多都是在宗教方面講的，說佛法裡面出家人在修行上要怎樣怎樣。其實，瞭解這個原則，就是一般在家人，還是很多很多這種同樣的東西，都是不好的心理。

九 憍

云何憍？謂於盛事染著、倨傲，能盡為性。盛事者，謂有漏盛事。染著、倨傲者，謂於染愛悅豫、矜持，是貪之分。能盡者，謂此能盡諸善根故。

前面曾經講過，我們普通「憍」和「慢」合起來講「憍慢」，但是佛法之中，「慢」和「憍」分開來講，是兩種不同的心理活動。「憍」是「謂於盛事」，對於一種好的事情，比方說身體健康，或者學問好，或者在政府做

事情職位很高，或者比方說生得很漂亮，什麼都可以。盛年年紀輕，身體健康，樣子生得好看，只要自己有一種長處，他就針對自己這個好的事情，生起一種染著、倨傲，這就叫做「憍」。「慢」是和人家比較之下才發生的，「憍」不用和別人家比，自然而然就對自己好的事情產生的。佛法裡講到「族性憍」，像印度，生在婆羅門階級，他就憍了。「我是婆羅門，你是賤族。」等於他是貴族，他就會憍了。

「盛事者，謂有漏盛事。」有漏的盛事，就是我們世間法裡面這些好的事情。有名、有利，有福、有祿、有壽，諸如此類的，都是一種盛事。

「染著、倨傲者，謂於染愛悅豫、矜持，是貪之分。」對於自己這一點有漏的盛事，自己生起一種貪念，覺得很好。換一句話，對自己這個好事情，自己很欣賞自己，就是「矜持」，也就是「倨傲」的意思，生起驕傲的心。「悅豫」，就是對這個事情，心理上很舒服，很歡喜的一種境界。所以這是屬於貪的一分，還是一種貪。

上面說「能盡為性」，憍能夠使自己的種種善根、種種功德，慢慢慢慢消失。因為有了憍，慢慢慢慢的不容易再向上了，只有慢慢向下。所以說「能盡諸善根故」，善根就是無貪、無瞋、無癡三種善根。

十 害

云何害？謂於眾生損惱為性，是瞋之分。損惱者，謂加鞭杖等。即此所依為業。

這個「害」，和上面的「惱」表面看起來差不多。「惱」表現在語言方面的多，罵、吵、暴躁之類的；「害」嚴重一點，要損害眾生，使對方苦惱，這是屬於一種瞋心。上面講到一個「不害」心所，非暴力的，叫不害；那麼這個「害」就是一種暴力。暴力，用手也好，用刀、用槍，用什麼也好，都是採取一種損害眾生的行動，所以叫損惱。「損惱者，謂加鞭杖等。」古代沒有槍、炸彈，用鞭、杖打人，這一類的，拿現在來講就是一種暴力，都是從「害」來的。「即此所依為業」，這個「加鞭杖等」，就是依害心而起的作用。

這十個，不是根本煩惱，在我們的煩惱當中，佛法的名字叫小隨煩惱。這十個，有了其中一個，差不多就沒有第二個，是各別起行的。在我們欲界這個世界來講，普通壞的就是這個小隨煩惱，可是卻說是「小」的。因為佛法的觀念是這樣，真正嚴重的，都是很潛伏的，看起來好像很微細的，但卻是一種根本的；表現出來很大很大的，反而是枝末的。所以，這樣子就知道，其實普通犯罪做惡的，就是這許多叫「小隨煩惱」的。不要說小隨煩惱好像是小的，就以為沒有什麼關係，那就錯了，做種種壞事情，犯很多重罪的，差不多都是這些小煩惱。所以，修行要斷煩惱，要離煩惱，就先要離這種小煩惱。千萬不要看它叫小隨煩惱，是「小」的，好像很輕微的，不是的，傷害起來很嚴重，發生的問題更大更大。當然，我們一個人的事情還小，如果是慢慢的發展成團體對團體、國家對國家的時候，很多不得了的慘絕人寰的事情，都是這些心所產生出來的。我們不要輕視小隨煩惱，以為「小」字就沒有什麼不安心，其實這是最裡面最裡面的。我們中國人向來有一句笑話：「閻王好見，小鬼難當」。換一句話，比方說政府的話，真正上面的大官、總統，很好辦；愈到下面，愈下層愈小的，其實問題是最嚴重的，這是一樣的道理。我們欲界世界眾生這許多煩惱，色界天差不多都不太有的。不過，色界眾生仍然是生死眾生，還是有煩惱的，這許多煩惱就是根本煩惱。

己 二中隨煩惱心所（無慚、無愧）

云何無慚？謂所作罪不自羞恥為性。一切煩惱及隨煩惱助伴為業。

云何無愧？謂所作罪不羞他為性。業如無慚說。

下面兩個，叫做「中隨煩惱」，一個是「無慚」，一個是「無愧」。上面講的善心所之中，有一個叫「慚」心所，一個叫「愧」心所，我們說這個人很有慚愧，有慚愧心是很好的。這一種慚愧心就是有羞恥心，對不好的事情，覺得不可以做，不好意思的，難為情的，做不得的。羞恥心有兩方面的，由自增上、法增上生起來的羞恥心，就叫做慚；由他增上引起來的，叫做愧。現在這個無慚、無愧，也是一樣。

「謂所作罪不自羞恥為性」，他不知道尊重自己，不知道尊重真理，不知道尊重道德，沒有羞恥心，這個叫做「無慚」。下面說「不羞他為性」，就是不管社會上批評，不管人家背後指指點點的，說你的不對，都不管，不顧外面的輿論，不生羞恥心，這就叫做「無愧」。無慚、無愧，就是對於罪惡不生羞恥心，不知道羞恥。以佛法來講，人與畜生，就是慚愧心這一點不同。人知道慚愧、羞恥、難為情、不好意思，懂得這個道理；畜生不懂的，畜生不曉得這個觀念。所以，我們人慢慢的覺得，我這行動這個樣子，不好意思，人家要批評的，或者覺得這樣子不對的。他自己裡面生起一種知道羞恥、知道不好、做不得的心。這在我們佛法來講，是人與畜生的差別所在。如果沒有羞恥心，人與禽獸一樣，因為禽獸都是沒有羞恥心的。

兩個都是「一切煩惱及隨煩惱助伴為業」，一切煩惱、隨煩惱起來的時候，它都是幫助的，換一句話，都搭檔的，都有它的份。一切不好的心理活動，都有無慚、無愧在那裡；有慚、有愧，這個人就不會了。所以起各式各樣的煩惱及隨煩惱，這個無慚、無愧都在裡面，同時而有的，好像朋友一樣的，搭檔一樣的。

庚 八大隨煩惱心所

一 昏沈

云何昏沈？謂心不調暢，無所堪任，蒙昧為性，是癡之分。與一切煩惱及隨煩惱所依為業。

下面有八個，在我們普通看起來很淺，沒有什麼，不一定生什麼大問題，好像不太嚴重，但是，在煩惱來講，叫大隨煩惱。比較微細的反而大了，就這個道理。

第一個是「昏沈」，比方我們一個人的身體太疲倦了，晚上沒有睡好，這個人就會昏沈；或者很想睡的時候，就有一種昏沈相。特別在修行的時候，修定也好，修慧也好，念佛也好，如果昏沈相來的話，都不成，都不能修，修不好。所以說是「心不調暢」，因為這個心好像沒有調理得好，它「無所堪任」，就沒有擔當，沒有能力了。「蒙昧為性」，我們叫迷迷糊糊的，

不太清楚、恍恍惚惚、迷迷糊糊的一種心理狀態，就叫昏沈。

我們平常想要睡覺的時候，或者太辛苦、很疲倦了，有一點昏沈，這情形很多，並沒有什麼壞的。但是，有了昏沈以後，定、慧這兩種就沒有辦法；真正有定、有慧的話，決定沒有這個昏沈相。所以昏沈是大隨煩惱所攝，是癡的一分，有一點愚癡，迷迷糊糊的。「與一切煩惱及隨煩惱所依為業」，一切煩惱、一切隨煩惱，都依昏沈而引起的。沒有真正的定、慧，沒有正確的生起知見來的話，那麼煩惱、隨煩惱都可以在不知不覺中發生。

昏沈有很多，我們要睡覺的時候，迷迷糊糊的，那是誰都曉得的。那個時候，壞事也不會做了，要去睡覺了。另外有一種很輕的昏沈，有的人不曉得，說是得定。在那裡靜坐，迷迷糊糊的，一下子兩個鐘頭過去了，有的一下子三個鐘頭過去了。我們不曉得，都說他定好，一下子兩個鐘頭、三個鐘頭，其實，他在很輕的昏沈裡面。我們中國的禪宗稱沈滯叫無記心，其實真正佛法的名字，不叫無記心，是一種輕微的昏沈。在靜坐當中，他不明了，迷迷糊糊的，一下子兩個鐘頭過去了，以為是很好，不曉得是在輕微的昏沈當中。真正的定，是明白的，很清楚的。從前，台北有一位居士，他時常靜坐修定。後來他發現搭公車的時候，坐著也好，手裡拿書也好，等到發現都已經過了站。這是什麼道理？不要以為他定功好得不得了，是昏沈相。昏沈起了，你真正要做個什麼事情，就迷迷糊糊了。

二 掉舉

云何掉舉？謂隨憶念喜樂等事，心不寂靜為性。應知憶念先所遊戲、歡笑等事，心不寂靜，是貪之分。障奢摩他為業。

和昏沈相對的，「掉舉」其實是一種向高、向外散的心，真正靜坐修定的時候，它就要想到旁邊去。修定的心要平等，內心是不高不低平衡的。掉舉它向高，昏沈是向下，這兩種都是障定的。事實上，昏沈不但障定，也障慧。「舉」，高舉，心向上舉。比方說真正修定的時候，不管修那一種定，心都要在一個地方，繫念一處。它高舉，向旁邊散開來，想到別的上去，這個就是掉舉心。所以說這個掉舉「隨憶念喜樂等事」，它就想不到念現在應

該要念的，它反而憶念到歡喜的事情上去，「心不寂靜」。

要曉得「憶念先所遊戲、歡笑等事」，這是舉個例子，不是一定有這個事情。他可以想到什麼地方去玩的事情，那個時候玩得很快活的，或者有什麼歡喜的事情，這是舉個例子。我們人這種覺得很好的、很快活的事情太多太多了，如果是一個不怎麼好的，這個心不會一直掉舉起來的，所以都說「先所遊戲、歡笑等事」。他的心就不定，靜不下來，這也是屬於貪的一分。

「障奢摩他為業」，「奢摩他」就是定，我們翻做止觀的「止」。分開來講的話，掉舉是障止的，有了掉舉，心就不能定下來，修止就障礙了；昏沈是障慧的，迷迷糊糊的話，還有什麼智慧呢？實際上講起來，真正要修定、得定，這兩種都是障礙，因為定心也是明白的，如果昏沈重的話，定也不成就。所以，平常的時候，這兩種還不一定覺得有什麼大壞處。比方像我們現在想一想上次到那裡去遊山，那裡風景很好，這麼想一想，心當然都散到外面去，但也不一定有什麼大壞處。可是，等到真正要修行的時候，要修定、從定發慧，那掉舉及昏沈都是障礙。所以，現在講的不是一般性的，很多都是講用功修行的許多問題。

三 不信

云何不信？謂信所治；於業、果等不正信順，心不清淨為性。能與懈怠所依為業。

「不信」也是一種心所法，它是有範圍的。就是對於「業、果等」，比方善業、惡業，善報、惡報，因果業報的事情；對於果，初果、二果、三果、四果聖者；「等」就是佛、法、僧三寶，四諦、緣起這許多佛法的道理。這個「不信」和上面講過的「信」完全相反的，一對照就知道了。信，是對於業、果、諦、寶的信。現在這個「不信」，「謂信所治」，信所對治的，有了信，就可以將這個不信壓下去。所以，對於業、果等「不正信順」，不能正確的起信心、起隨順，心裡就「不清淨」，這個叫做「不信」。並不是一般講「我不信你的話」，這不是佛法裡所說的不信。佛法這個「不信」，有範圍的，主要是對三寶、四諦這種道理不起信心。他不但不生信心，還要障

礙這個信，所以「不正信順」。如果信的，心就與它相順，點頭了、對，那就是信。心不起信心的話，就不順了，違反了；不正信順，那麼心裡就不清淨了。上面的「信」是「心清淨為性」，真正信心生起來的時候，心是清淨的，妄想、煩惱都退下去了。不信心起來的時候，當然心就不清淨了，其他的煩惱都起來了。

「能與懈怠所依為業。」佛法講「信為欲依，欲為勤依」，比方相信了三寶、四諦這佛法的道理的話，就會想要去得到它；想要得到它，就要精進去修行、去用功。現在沒有信心，沒有信心當然不會向善的方面、向修行方面去努力，結果當然自然而然就懈怠了。假使有了「不信」的心，就不會精進努力的行善止惡、努力精進的修行。所以，如果對三寶真正有了信心的話，他一定是發心努力向上、向善修行用功。假使說：「我信了，我信。」信是信，嘴巴上說信，實際上他是懈怠，也不想好好向前去努力，這就表明這個人表面上說信，其實是沒有信的。

四 懈怠

云何懈怠？謂精進所治；於諸善品心不勇進為性。能障勤修眾善為業。

「精進」是勇於為善，和我們普遍講的「積極」、「努力」不同，它是專門向上、向善的。「懈怠」就是對於「善品」——種種善的心、善的行為、好的事情，他不想好好去修，心理上沒有一種精進勇猛的心。所以，懈怠和精進是相反的，有了精進，就能對治懈怠；有了懈怠，就障礙精進。「能障勤修眾善為業」，有了懈怠，障礙精進修行種種善行，這就是懈怠的作用。

這許多心理，你說一定壞嗎？一般來說，也沒有什麼壞，不過是好的事情不想做就是了。可是，在佛法修持上來講，這種很微細，並不是很嚴重的罪惡，卻是最深細的。有了這許多的煩惱，很不容易向上修學。不信和懈怠不同，不過，這些差不多是有了這個就有那個，同時都有的。如果不信了，自然而然就懈怠了。

五 放逸

云何放逸？謂依貪、瞋、癡、懈怠故，於諸煩惱心不防護，於諸善品不能修習為性。不善增長、善法退失所依為業。

上面的「不放逸」，是無貪、無瞋、無癡、精進四種合起來的，現在這個「放逸」，就是相反了。依貪、瞋、癡、懈怠這四種不正當的心理，對於種種煩惱，他的心隨隨便便，沒有去提防這個是壞的，要留心，不要犯。也不曉得去防護它，不防護，，惡心說不定就起來了。對於像三十七道品這種種善品的修行法，也不能夠去修習，也不想去修習。換一句話說，他也不想離惡，也不想行善，隨隨便便的。惡來了，他也不警覺，就去做惡，也不防止；好的事情，也不想做，這就是一種放逸的相。真正來說，放逸就包括貪、瞋、癡、懈怠綜合起來所發生的作用。

所以，有了放逸，那就「不善增長、善法退失」，自然而然不好的心、不善的行為，一天一天增加了。普通來說，一放逸，就慢慢開始做惡了，做種種不好的事情。好的，本來有一點點，慢慢慢慢也就退失了，結果這一點點愈來愈萎縮，愈來愈沒有了。我們這個世界上都看得到，一個人本來也不一定都是壞的，總想做好，知道壞的做不得，起初都是這樣。後來，慢慢就隨隨便便，碰到了不好的人，慢慢慢慢的，壞的也做了。壞的愈做愈大，好的事愈來愈不做了，這是一定的道理，這兩種是互相消長的。「不善增長、善法退失」，這是依放逸心而來的，這是放逸的作用。

這裡的「不信」、「懈怠」、「放逸」，其實就是上面「信」的反面、「精進」的反面、「不放逸」的反面。

六 失念

云何失念？謂染污念，於諸善法不能明記為性。染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者，謂於正教授不能憶持義。能與散亂所依為業。

「失念」，有的時候叫做「忘念」，好像忘記了這個念，其實還是一個念。我們眾生的心一直都是有「念」的，只不過有好的也有不好的，有正確的也有不正確的。這個「失念」，它是個「染污念」，就是一個不清淨的念，並不是失掉了念、沒有念，佛法裡面不是這樣講。不清淨的念起來了以後

，對於種種善法就忘了，「不能明記為性」，不能夠清清楚楚的，這個就叫「失念」。比方修行的人，知道事情什麼是好的、什麼是壞的，什麼事情做得、什麼事情做不得。但是，他如果心理上起一個不清淨的念的話，對於應該怎麼樣做的正確的念就沒有了，忘記了，失掉了，這個就叫「失念」。所以，失念就是失去一種正確的善念。比如念佛是清淨的念佛，假使念佛的忘記了清淨念佛，念到別的事情上去了，清淨念失掉了，那就是「失念」了。

「染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者，謂於正教授不能憶持義。」染污念，當然是不清淨的念。這個念為什麼不清淨？以佛法來講，念的本身沒有什麼清淨不清淨的；念如果有了煩惱同時起來，這個念就變成一種染污念，如果與清淨的善法同時起來，就成了清淨念。好像我們人也有這種人，他也不是個好人，也不是個壞人；他和好人在一塊，他就是個好人，幫忙做好事了；碰到壞人，他也糊里糊塗就跟著去做壞事一樣。這個念也是這樣，念的本身可以善、可以惡。「俱」，是「同時」。所以，現在染污心起來了，就是與煩惱俱有了、同時了。與煩惱同時的念，比方念別人對我怎麼樣壞，或者念這樣好、那樣好，念種種五欲之樂這些。因為與煩惱俱的關係，與煩惱同時存在，心理上起貪、瞋等煩惱，這個念就是不清淨的念、染污的念，就叫「失念」。反過來講，假使是念佛、念法、念僧，心都在佛法上，這時候是個清淨的念。同時有信心、無貪、無瞋、無癡等善心的話，這個心就是清淨念，就是善念了。

念的本身是「明記不忘」的意思。過去的，能夠記得清清楚楚，我們叫念——記念、憶念。失念，「於諸善法不能明記」，「謂於正教授不能憶持義」，就是對佛說的教授、佛說的開示、佛說的法忘了。煩惱心起來的時候，這個念就不能記住這許多事情。比如念佛，也有這個經驗的，「阿彌陀佛、阿彌陀佛」，一下子心裡就想到今天早上怎麼了。心裡想到別的地方，嘴巴還在唸，真正心理上這個念就沒有念佛的心了，就失掉了，這就叫失念。所以，修行就是一種正念現前，一直保持佛法所開導我們應該如何的這個念，令正念不失。假使一個人到臨終的時候，正念現前，這就叫做不失正念。

「能與散亂所依為業。」假使心理上起了一個染污的念，正念沒有現前了，那心就散亂了，東想西想，都念到別的地方去了。能與散亂為所依，這是失念的作用。「失念」也是一個念，不過是不清淨的念就是了。

七 散亂

云何散亂？謂貪、瞋、癡分，令心、心法流散為性。能障離欲為業。

「散亂」也是一種心所法，能夠使我們的心散亂、不歸一，實際上也不外乎是貪、瞋、癡的一分。換一句話，不是貪就是瞋，不是瞋就是癡，或者是貪癡、瞋癡等混合起來的一種心。「令心、心法流散為性」，上面的「心」是六識，下面的「心法」就是心所法，使心和心所法不能歸一、不能專一，這個叫做散亂心。

這個散亂心，「能障離欲為業」，能夠障礙離欲，不能離欲。這個「離欲」的意思，是修定。我們普通說修定，那不過是修，不是真正的定。真正的定，第一個定叫做初禪，得了初禪，接著二禪、三禪、四禪，這是根本的定。要得這個定，就決定是要離欲界的欲，我們欲界是不會離開這一種欲的。初禪屬於色界，不離欲界的欲，不能得色界的初禪。所以，修行的人真正修定修到超過了我們欲界的境界，心不在欲界的境界上轉的時候，才能夠得到初禪。初禪，經裡向來叫「離欲、惡不善法，離生喜樂，得初禪」。離五欲，離種種的不善法，心理上定下來的時候，離生喜樂。初禪叫「離生喜樂」，就是離這個欲界欲，生色界法，得初禪。不過，這個離欲，和我們真正了生死的離欲還是不同，這是定，照道理是把欲壓住了，沒有斷的。真正要斷這個欲、離這個欲，那要講智慧。定，要離欲；慧，也要離欲，這都是要心心歸一。心散亂了，就障礙定，不能得定；不能得定，當然就不能離欲了。所以，「障離欲」是散亂心的作用。

八 不正知

云何不正知？謂煩惱相應慧，能起不正身、語、意行為性。違犯律行所依為業。謂於去、來等不正觀察故，而不能知應作不應作，致犯律儀。

「不正知」，表面看起來就和「正知」相違反，沒有正確的認識。這個又是有範圍的，是指對於佛法方面應該要知道的，卻不能正知。換一句話，我們自己在做什麼自己不曉得，糊里糊塗的，以為很聰明、樣樣知道一樣的，但是真正自己在做什麼、在想什麼，自己不曉得，這都是「不正知」。不正知，「謂煩惱相應慧」，它還是一種智慧，不過是不正確的，與煩惱相應的智慧。

原來，「念」是可善可惡的，「慧」也是可善可惡的。現在這個慧，並不一定是指開悟的般若。慧有世間的慧，有出世的慧，甚至有外道的慧，有這許多種種的慧。在印度，這個「慧」字本來就是通用的，是普通的名字。所以，慧如果是與煩惱相結合，那就是染污慧、不清淨的慧，就不是佛法所要修的慧。如果是沒有煩惱，與清淨心相應、與定相應的，那這才是佛法所要修的慧。所以，「不正知」是煩惱相應的慧。煩惱，主要是貪、瞋、癡，慢、疑等種種煩惱。

這個與煩惱相應不相離的不正知，能夠生起不正當的身行、語行、意行。身行就是身業，語行就是語業，意行，通常講就是意業。舉個代表，殺、盜、淫就是不正的身行；妄語、兩舌、惡口、綺語，就是不正的語行；貪、瞋、邪見，就是不正的意行，像這一類的，就是十種不善業。這是舉例，舉個重要的，其實我們不好的身、語、意行很多，這是最主要的。這都是由「不正知」而引起的，因為與煩惱相應，當然是這樣。

「違犯律行所依為業」，這是約出家人來講的。佛覺得我們的身、語、意行有種種不合法，所以為我們制一種戒來規範我們的身、語、意。這個身業做不得，這個語業做不得，甚至內心裡某種的念都不要起。佛的律儀，這個地方叫「律行」，佛法普通叫做「律儀」、「律儀行」，或者通俗的講，叫做「戒」。佛法講的戒，當然在家有在家的五戒；出家，沙彌有沙彌戒，比丘有比丘戒，比丘尼有比丘尼戒，淺淺深深，很多不同的。但是，真正最根本的，就是十種不善。這種的，就是佛沒有制戒，做了還是犯的。佛不過是在當時的時代，對於某種覺得有許多特殊意義的，特別給我們制這個戒律。凡是戒律的，如果犯了，決定都是不出於身、語、意業的不正當。因此，既

然是不正知，是與煩惱相應的慧，起了不正當的身、語、意業，當然就是「違犯律行所依為業」。犯戒、犯律，就是依此而有的。

佛法平常都說要正念、正知，經裡有很多地方提到，我們看《雜阿含經》，正念、正知這兩句話最多了。換一句話說，就是不要失念，不要不正知。現在講的不正知，都是講出家人戒律裡的，其實，在家居士們也可以參考的。

「謂於去、來等不正觀察故，而不能知應作不應作，致犯律儀。」不正知，什麼不能知呢？經上講比方我到村莊裡「去」，從村莊回到廟裡「來」——「去、來」。在走路的時候，去的時候，要知道我現在要到村莊裡去，現在正在去。回來就是回到廟裡來，要知道現在是回來了。這就是「去、來等」，經上講的很多很多了。「去、來」，我們平常叫做行、住、坐、臥，比方說走路的時候，坐下來的時候，住的時候，睡的時候，搭衣的時候，拿鉢的時候，經上講的就是這些事情，你看看，瑣碎得不得了。其實，這就表示正知就是要在我們日常生活當中去正知，並不是我現在要用功了，那我要正知了，其他的，什麼都忘了。那怎麼成？這個功怎麼用得好呢？所以，經上時常講的，搭衣，知道是搭衣；托鉢，知道是托鉢；去，知道去；來，知道來；走路，知道走路；吃飯，知道吃飯，隨時都知道。什麼道理呢？你在吃，就知道吃應該要怎麼樣，否則忘了應該怎麼吃（佛教裡面吃飯的規矩滿多的）。比方要到村莊裡面去，到村莊裡就要見到人的，見到人應該要怎麼樣？碰到小孩、碰到其他各式各樣的境界，就知道注意，留心！留心！留心！隨時知道，就隨時警覺。佛在世的時候，真正講修行就是在這個地方。後來禪宗好像也是講在日常生活當中用功，但稍微還有點不同。是在日常生活當中，做什麼就要知道什麼，知道什麼是應該怎麼做，隨隨時時招呼到自己，那當然就不會犯了。心永遠可以保持一種清淨、安定，自然而然一直向上，不會忘記，這個是修行的方法。所以，都是正念、正知，《遺教經》裡講「守護六根」，也就是在講正念、正知。不正念正知，不曉得照顧，那怎麼能夠守護六根呢？等於我眼睛在看，知道我現在在看；看到什麼，馬上就知道我看到什麼。並不是我閉起眼睛什麼都不看，不要看，這沒有用的。看到什麼，就知道是什麼，不好的就不起其他的心理，保持自己的內心，這樣子

在這個地方訓練，養成一種修行。

聲聞佛教的修行很實際的，日常生活當中都會碰到，所以「去、來等」是這麼樣的事情。不正知的人，對於去、來，行、住、坐、臥，講話、穿衣、吃飯，一切一切的事情，他不能夠正確的觀察，不知道應該怎麼做。不應該那麼做，他不曉得，那糟糕了，他當然自然而然犯了。如果隨隨時時觀察，隨隨時時都知道；隨時知道這是什麼時候，這個時候應該怎麼樣；知道什麼時候講話應該怎麼樣、走路應該怎麼樣；知道怎麼做不應該、應該怎麼做的話，就算煩惱一起，馬上就控制了，就不犯了。不正知，就容易犯了。所以，犯戒的，很多都是不正知的人。跑到一個環境裡面去，什麼都忘了，連自己是出家人也忘了，那會不犯嗎？自己是做什麼的都忘了的。我們人總是自己以為樣樣知道，但最不知道的就是自己。你在做什麼？你不信，去坐下來想一想，體驗體驗，就知道這個話是非常正確的話。假使知道自己是在做什麼的話，那就有辦法了，不過這個也是要訓練的。

到這個地方為止，上面這八個，叫大隨煩惱。表面看起來都是沒有什麼，不一定是什麼很壞的，比如糊里糊塗、不太清楚，諸如此類的。可是，種種的煩惱、惡行，都因此而起來的。

辛 四不定心所

一 惡作

云何惡作？謂心變悔為性。謂惡所作，故名惡作。此惡作體，非即變悔，由先惡所作，後起追悔故。此即以果從因為目，故名惡作；譬如六觸處，說為先業。此有二位，謂善、不善；於二位中，復各有二。若善位中，先不作善，後起悔心，彼因是善，悔亦是善；若先作惡，後起悔心，彼因不善，悔即是善。若不善位，先不作惡，後起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，後起悔心，彼因是善，悔是不善。

下面有四個，叫做「不定心所」。第一個，「惡作」，這個讀「ㄨㄛˋ」。對於自己做了的事，自己厭惡、討厭它，心想不應該做、做了不對；對於沒有做的事，懊悔之前怎麼不做，這都叫做惡作。「謂心變悔為性」，起一種

變悔心，不像起初一樣了，起了一種厭惡心，心裡想的改變了，懊悔了，反悔了。

下面解說，「謂惡所作，故名惡作。此惡作體，非即變悔，由先惡所作，後起追悔故。」什麼叫「惡作」呢？就是「惡所作」，這不是說人家，是說自己厭惡自己所做的，覺得自己所做的不對。上面說「心變悔為性」，現在再解說，這個惡作的體並不就是變悔，惡作的時候還不是變悔，是因為惡作了，引起變悔。所以，「由先惡所作」，以後「起追悔」，「哎，不應該這樣！」起追悔的心。其實，「惡作」的原意，就是因不滿自己所做而生起的一種厭惡，所以說「心變悔為性」。

下面有兩句話，本來好像沒有什麼關係的，不過這是佛法裡面解說名字的一種體例，所以它舉這個譬喻。「此即以果從因為目，故名惡作；譬如六觸處，說為先業。」這世界上的名字，有一種我們叫「因中說果」。比方拿了錢上餐館去吃飯，花了五十塊錢，這是拿五十塊錢買了飯菜來吃，我們說：「今天吃了五十塊錢。」「五十塊錢」，怎麼吃法？錢不能吃，鈔票也不能吃，當然是吃飯、吃菜，並不是吃五十塊錢。實際上，這五十塊錢是因，因為拿這五十塊錢去買飯和菜，吃的是飯和菜，但是說的時候也可以說：「我吃五十塊。」像這一種的講法，就叫「因中說果」，或者這個地方叫「此即以果從因為目」。「目」就是「名」，就是說這個「果」從「因」為名。惡作是因，因惡作引起追悔，實際上裡面要講的，是變悔為性的這一種變悔心。因惡作而變悔，但是它不說變悔，而是叫做惡作。懊悔的這一種心，從惡作來的，就叫它「惡作」，所以說是「此即以果從因為目」。這種是講文法、講文字學了。舉個例子，經上這種例子很多，「譬如六觸處，說為先業。」什麼叫「六觸處」？我們有六根，眼、耳、鼻、舌、身、意，也叫六處。依這六處起六觸，叫眼相應生起來的眼觸，耳相應生起來的耳觸……，所以六處也叫六觸處——眼觸處、耳觸處、鼻觸處、舌觸處、身觸處、意觸處，實際上主要就跟六根一樣。六根是從前生的業報所生的，我們生在人間，有人間的眼、耳、鼻、舌、身、意六根。比方生到畜生，一隻小蟲，牠就沒得眼睛、沒得耳朵、沒得鼻子的，可牠總還是有根，身體總有的。這六觸處是

從過去生中的業而有的，換一句話說，是過去先業所感的果報。可是，經上不說這樣，經上說「六觸處」稱之為「先業」，是過去生中的業。如果嚴格地講清楚的話，這就不對了，可是經上就是這麼講，這就是「因中說果」。過去的業是因，因這個業感六觸處的果，所以就叫六觸處為「先業」，等於「吃五十塊」的比喻一樣。世俗上的文字語言，就有這許多的習慣，就有這種情形。所以，實際上這個地方所講的是「心變悔為性」，可是它的名字不叫悔，叫做惡作，這叫從因為名。

「此有二位，謂善、不善」，惡作不是煩惱，它可以是煩惱，也可以不是煩惱，有善的，有不善的。「於二位中，復各有二」，善與不善當中，又都各各有二。善的有兩類，不善的也有兩類。

「若善位中，先不作善，後起悔心，彼因是善，悔亦是善。」比方起初應該要做好的事情，沒有做，後來生起悔心，「之前怎麼不做？」比方說方才別人來勸去做好事，「當時怎麼不去呢？」那麼，這一個懊悔的念是好的。方才善的事情、好的事情錯過了，沒有做，所以起懊悔心，那麼這個因是善的，懊悔也是善的。「若先作惡，後起悔心，彼因不善，悔即是善。」假使先做惡事，後來起懊悔心了，「唉！這個事情，我怎麼做了呢？」「不應該做的事，我怎麼去做了呢？」對不好的事情，生起一個懊悔心。做不好的事情，這個因是不善的，可是生了悔改的心，這個懊悔是善的。所以，不做善而懊悔，是善的；做了惡而懊悔，也是善的。

反過來，這兩種都是壞的，都是不善的。「若不善位，先不作惡，後起悔心，彼因不善，悔亦不善；若先作善，後起悔心，彼因是善，悔是不善。」比方「哎！我方才應該是罵他幾句，應該要打他兩下子，可惜沒有做。」起初沒有做壞的事，後來生起個悔心，想要做壞事，這個因是不善的，這個懊悔也是不善的。再如有一個很苦的窮人，到你這裡來，你給他一點布施，給他一點東西或給他幾個錢，他走了。「幾個錢，冤冤枉枉的，這樣子丟掉了。」先做了好的事情，因是善；後來又生悔心了，那就糟了，這個心是壞的。所以，善的和不善的，都分成兩類。悔心有好、有壞，所以叫「不定」。「惡作」是個不定心所，也可以是善的，也可以是不善的，看你懊悔什麼事。

做了好的，生悔心，那就是壞的；做了壞事，生悔心，這個悔心是好的。

二 睡眠

云何睡眠？謂不自在轉，昧略為性。不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。又此自性不自在故，令心、心法極成昧略，此善、不善及無記性。能與過失所依為業。

這個「睡眠」，不是睡覺，是一種心所法，一種能夠使我們睡覺的心理作用，並不是糊糊塗塗睡覺就叫做「睡眠」。「昧」就是不明白，「略」是簡略。比方我們普通對事情分得清清楚楚，到了那個時候，迷迷糊糊不清楚了，心慢慢慢慢昧略，慢慢慢慢自然就睡覺了。

「不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。」「心等」，這個「等」是我們的身體，就是能夠使我們的心、使我們的身，都不能自在。比方我要看書，坐在那裡卻打瞌睡了，就不自在了。你想要這樣，身、心都不聽招呼了，自己不能做主了，這叫不自在。為什麼呢？裡面的睡眠心所發了。當然，在我們平常講，那是因為我們的身體太疲勞了，太倦了，到了那個時候，撐不了，要睡覺了，要休息了。其實，也不一定這樣的。有的人身體好得很，精神好得很，他並不一定是身體怎麼樣的疲倦到動不來。可是，天天這個時候睡覺，到了睡覺的時候，眼睛一閉，這一種睡眠心所漸漸漸漸開始活動了，一活動的話，就愈來愈迷糊，迷糊迷糊就睡著了。他並不一定是疲倦了要睡覺，是到了那個時候，睡覺成了一種習慣一樣。其實，如果不睡覺，還不是一樣在那裡跑，所以不一定是因為疲倦。當然，或者是疲倦引起的，或者不是疲倦，是一種習慣，到了那個時候去睡了。去睡的時候，眼睛一閉，慢慢慢慢，他不會想得很清楚了，這叫「昧略」。睡眠心所「令心等不自在轉」，也是種愚癡的一分。

「又此自性不自在故，令心、心法，極成昧略。」睡眠心所使身心不自在，所以使我們這個心、心所法非常的闇昧、不明瞭，不能細細的去瞭解了，就慢慢慢慢睡了。「此善、不善及無記性」，睡眠心所也有善的，也有不善的，也有無所謂善不善的無記。睡了以後，在睡眠當中，我們心還在活動

，就做夢了。夢中如果是還記得念佛，看到佛菩薩，這個就是好的。如果做了夢昏昏沈沈的，在夢裡盡做壞事情，當然就是不善的。其他無所謂善不善的，就是無記，所以睡眠心所通善、不善、無記。

睡眠心所雖然是通善、不善、無記性，可是「能與過失所依為業」。過失可以依此而起的，什麼道理呢？睡眠本來好像也沒有什麼不好，但一直睡下去的話，起身起得太遲了，原本每天這個時候起來做功課，結果做功課都忘了，那不就是睡眠引起的過失了？甚至於應該做的事情都忘了，這種種的，所以睡眠也會引起過失。佛時常在很多地方警覺我們睡眠，但也不是叫我們不睡覺，而是要警覺，到了一定的時間，就要醒來。所以，想要睡眠的時候，作光明想，這樣子睡著的話，非常之警覺，到了那個時候一定就會醒來了，免得引起種種的過失，耽誤了正當的事情。即便不講佛法的事情，世間上的事情就有因為睡覺出了問題的。比方明天幾點鐘搭什麼車，到那裡去辦個什麼事情，那邊約好了幾點鐘。好了，一睡睡過頭了，不得了，錯過了時間，跑到那裡已經來不及了。諸如此類的，引起種種問題，引起過失。當然，佛法上的修行也是一樣的。

惡作、睡眠都是「不定心所」，是善或是不善，不一定的，必須看當時的情形。

三 尋

云何尋？謂思、慧差別，意言尋求，令心麁相分別為性。意言者，謂是意識，是中或依思、或依慧而起。分別麁相者，謂尋求瓶、衣、車、乘等之麁相。樂觸、苦觸等所依為業。

行蘊的心相應行（也就是心所法），剩下最後兩個，一個叫「尋」，一個叫「伺」，古代翻成「覺」、「觀」，翻譯不同。其實「尋」和「伺」兩個性質差不多，稍稍有一點差別而已。

尋心所，真正講起來，並沒有一個特殊的自性，它實際上是思心所和慧心所的一種差別，也就是在這兩種心所之間稍微不同的心理作用。大體上講，我們普通去推求、研究，去尋求、瞭解這個事實、事實裡面的意義，這一

種的心所法，叫做「尋」。「意言尋求，令心麁相分別為性。」下面就解說「意言者，謂是意識」，這個尋心所與五識不相應，專門在第六意識當中才有的。以阿毘達磨來講，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識就是我們感官直覺的一種認識，當然也是一種分別。這種直觀、直覺的分別，到了我們的意識當中，它就有推求、研究的分別了，所以說「意言尋求」。因此，尋心所是一種與意識相應的思惟作用。

上面說「思、慧差別」，下面就說到「是中或依思、或依慧而起」，或者依慧而起的，或者依思而起的。慧，抉擇分別，就是我們普通單純的認識作用一樣，去瞭解它是這樣、是那樣。思，帶點意志作用，心裡想要去瞭解它，或者從內心要求要去知道它，或者證得了以後好像很客觀的考察、研究、瞭解。上面說「思、慧差別」，就是這個意義，或者是從思引發的，或者是從慧而起的，但是都是透過意識所有的一種「尋求」的心理作用。這個尋求、推求，它是「令心麁相分別」。尋的推求，是一種麁相的分別，所以下面舉例，如尋求瓶、衣裳、車、乘這一種的麁相。這一種心所法，就叫尋心所。

因為推求、尋求，「樂觸、苦觸等所依為業」。依這個尋心所，或起樂觸，或起苦觸，接下來，起觸就要起受了。比方我們去瞭解一件事情的時候，去推究，但就是弄不懂，求不到，推求不出來，心裡就慢慢慢慢生起一種不舒服的感覺。假使一推究就發現了，瞭解了，推究懂了，心理上就感到很快活，就會起樂觸、起樂受。所以說樂觸、苦觸都是依尋而起的。

四 伺

云何伺？謂思、慧差別，意言伺察，令心細相分別為性。細相者，謂於瓶、衣等分別細相成不成等差別之義。

「伺」和「尋」是差不多的，不同的在尋是瞭解麁相，伺是瞭解細微的相。以心的作用來講，尋，是一種麁動；伺，是比較微細的一種心理作用。此外，兩個都是與意識相應。舉個例子來講，比方「瓶、衣等」，一個是分別瓶、衣的一種麁相，一個是分別瓶、衣的一種微細的相。「分別細相」，是取成不成之義，比方在衣裳上，看到細微的地方做得好不好，什麼地方有

缺點之類的，這是對衣裳的觀察。

平常，我們這兩個心所都在活動，對事情的瞭解，或者是一種粗的瞭解，或者是細微的瞭解，都有的。不過，這兩個心所和修定特別有關係，約此可分為三個階段。最初得到的定，叫「有尋有伺」，也有尋求的作用，也有伺察的作用，有這兩種心所。這是到了初禪定，有尋有伺。初禪到二禪這個中間，有一個叫「中間禪」，到了這個時候，「無尋有伺」，沒有尋了，換一句話，粗動的尋求的思、慧沒有了，分別比較細微了，不過還是有這一種「思、慧差別」，一種很細微的推究作用還有。到了二禪，叫「無尋無伺」，尋、伺這兩種作用都沒有了。所以，我們普通如果只是在平常的事情上去瞭解，這兩個心所不過是粗、細的差別；要在修定上，才瞭解得到這個層次的不同。這兩個心所，普通不大好分別的，於是古人說了個譬喻，論師裡面好像很多人也舉這一個譬喻的。如同貓夜裡跑出來，牠只想要捉老鼠。貓一跑出來，眼睛東一望、西一望，東想西想，找啊，這就譬喻好像「尋」。牠慢慢地知道了，找到了洞，這隻貓就不動了，就坐在洞口，兩隻眼睛看著洞。做什麼？你一出來，我就抓住你。牠那個時候不是東張西望到處找了，集中了，這個就譬喻「伺」的心理作用。因為貓看到了洞在那裡，牠知道只要守在洞口，眼睛一動不動很安靜的看著它，也不要跳，也不要動，也不要東看西看了，就是看住這個洞。這是譬喻，說明我們心理上尋、伺這兩種作用的粗、細現象。所以，尋心所比較動，作用比較粗，伺比較細微。

尋和伺這兩種作用很重要，沒有尋和伺，我們世間上的語言、文字都不能成立的。因為語言、文字都是推想、聯想，種種各式各樣的心理活動分別來的，我們世間上所有的語言、文字，都是要有尋有伺才有的。如果到了無尋無伺的階段，就不會發語言了，不會講話了。另外，尋和伺在修定上是根本重要的，佛在世的時候，都是講修定時講的。像我們現在的心很粗動，粗的也有，細的也有，當然是沒有得定的。最初得到定的時候，還是有尋和伺這兩種心理作用。定慢慢再深一點的時候，粗動的尋沒有了，只有伺。再高一點的話，到二禪，尋、伺都不生了。那個時候，有沒有分別？知不知道？知道！不過，這個知道等於我們身體上直覺的感覺一樣。分別還是分別的，

不是說沒有分別，這種分別，佛法裡面叫「自性分別」，因為推究的分別沒有了。既然是一種心理活動、心理作用，它當然有分別，所以定還是有分別的。但是，這一種分別等於我們的直覺，碰到一下，立刻有個反應，沒有什麼再思考、研究它是什麼的。一碰就知道，立刻有反應，直覺的一種分別，叫自性分別。

尋、伺這兩種心所，說是善的嗎？不一定。是惡的嗎？不一定。有好、有不好，通於善、不善，端看心尋伺的是什麼，所以叫不定心所。什麼叫善、不善呢？舉個例子，佛平常有時候就以這個意義來譬喻的。比方親里尋、國土尋，這是講出家人出了家以後，還想到他的家鄉，想到他的父母、朋友，想到這許多各式各樣的事情，東想西想的，這許多都是不好的尋。這樣的尋，東想西想，那怎麼修行？怎麼能安定下來呢？或者是貪尋、瞋尋、害尋，這是尋的時候與貪同時，或者與瞋恨同時，或者與害同時。這許多心理作用，都是不成的，修行就是要沒有這許多尋。那要有什麼尋呢？叫出離尋、無瞋尋、不害尋。尋還是要尋啊，我們那能夠不尋？總要分別的。分別，要出離這個貪尋，要離愛、離貪欲，要不起瞋恨心的分別，不要起用暴力損害他人的分別，只起好的分別、善的分別。那麼，這樣子是不是就開悟了？當然不是開悟，但這是基礎。連這種分別都沒有，盡是許多不善的尋、伺，那怎麼能開悟呢？連定都得不到，不要說悟了。所以，經上對尋、伺，每每都是用在這一方面來說明這許多的道理。

第二項 心不相應行

云何心不相應行？謂依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設異、不異性。此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性，如是等。

上面講五蘊，色、受、想、行，這行蘊之中有兩類，一類叫「相應行」，一類叫「不相應行」。「相應」，就是同一個時間去做同一個事情的時候，彼此之間好像互相合作、互相幫助，共同一起的。「相應行」，就是心所法。另一種，叫做「不相應行」。同一個時候起來，但是乙所做的事，甲沒

有幫助他。兩個是同時的，可是所做的事不一定相同，只是俱有、同有。舉一個例子來說，比方甲要到一個地方買一樣東西，找一個人同時一起去，兩人同去，同到那個地方，兩個人商量商量，買了。買了以後，互相幫忙一起拿回來。這等於「相應」的樣子，同時有、同所緣、同做。不相應行呢？比方甲要到一個地方，向也要去那裡買東西的乙說：我也要到那裡去，我們一同去。到了那個地方，乙要買什麼東西，乙自己挑。好不好、要不要？乙自己決定。乙買了，乙自己拿回來，甲不幫忙，等於是這樣的。同，還是同時的，可是，事情方面不相同，不互相協助的。這是譬喻不相應行，是俱有，不是相應。

相應的心、心所法，叫做相應。其他有很多的法，是同時有，可是不相應。實際上，本來經裡面佛說五蘊的時候，並沒有說這個相應行、不相應行。不過，後來論師研究、分析出來，覺得在「行」當中，有這兩大類的不同，就分成相應行、不相應行。像現在錫蘭，他們就不談不相應行，北方的說一切有部、經部，以及大乘佛法都是講不相應行的。

先總說不相應行，「云何心不相應行？謂依色、心等分位假立，謂此與彼不可施設異、不異性。」這是心不相應行的定義。「此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性，如是等。」這是所謂十四種不相應行，這種名字都是經上有的。其實，也不一定只是這十四種，不過經上平常用到這十四種的不相應行。

「依色、心等」，這個「等」是指心所法。「分位」，有約種種方面講的不同的分位，比方一法生起來、滅下去，「生」和「滅」也是一種分位的差別。以大乘來講，「不相應行」是假立的，是依色、心、心所法「分位假立」的，但卻是「此與彼不可施設異、不異性」。這一種法，你說它是在所依的法之外另立一種法嗎？不能說是另外有一種什麼法。你說它就是所依的這個法嗎？也不能說就是這個法。所以，不可說它是異，也不可說它是不異的。這種話，本來大乘佛法講緣起性空時，時常要講這許多話的，現在雖然是以大乘法相方面來講，它也有這一種的意義。

舉個譬喻，比方我們是一個有生命的活的人。「活的」，究竟是什麼東西是活的？是眼睛是活的？還是耳朵是活的？我們這個人，以物質分開來一分析的話，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，那都是各自各的東西。在醫學上來講的話，他們也講這是消化系統，這是呼吸系統，這是循環系統，各有各的不同的生理器官。這許多一和合起來的話，成為我們這個叫做活的人。活的人，就有一個生命，那麼，是離開了我們這許多物質的器官之外，還有一個生命嗎？不能這麼說！離開了，到那裡去找得到呢？是活的，離開了就找不到。如果說就是，那也不能這麼說！為什麼呢？比方手，人死的時候，手還在那個地方，可是人就已經不活了，所以不能說手就是活的。諸如此類，不能說就是，也不能說不是，但是是依它而安立的。

比方講「時間」，時間，大家好像都懂，一天二十四小時。其實，不一定二十四小時，我們古代中國人說十二時辰，也一樣。一分析起來，分成一百刻，也是一樣的。時間究竟是什麼東西呢？時間，也是一種不相應行。人也好，外面的東西、太陽、月亮也好，我們直覺上看到一個法的活動（先不論現在科學上是不是這樣講），我們因為它動，發現前後不同。因為前後不同，時間的觀念產生了，我們就知道有時間。離開這些東西，這個時間是空裡空腦的，什麼叫時間？沒有離開這一切法的活動而有另外一個叫做時間的東西。反過來，你說就是嗎？也不。這個東西已經都沒有了，時間好像還在那裡，它好像還可以叫做時間。所以，像這一類的，就叫做不相應行，依物質、心、心所法的分位差別而假立的，還不可說一、不可說異。

甲 得

云何得？謂若獲、若成就。此復三種，謂種子成就、自在成就、現起成就，如其所應。

「得」，我們普通或者叫做「獲」，獲就是得到的意思。「得」也好，「獲」也好，「成就」也好，差不多。比方說錢，我做生意的，今天賺到了，就得到了。當時得到，叫「得」。得到了以後，這個錢一直是我的，這在佛法的名字就叫「成就」，其實還是「得」，不過這個得叫做「成就」。所

以，最初得到的創得叫做「得」，得到了以後，一直得到在那個地方，這叫「成就」。舉個例子來說，比方有個人送你一筆錢，真正交給你的時候，你「得」到了這一個錢。你得到了，放在口袋裡也好，放在銀行裡也好，永久是你的了，你永久是得到了，這就叫「成就」了。

為什麼要講這許多呢？本來這種「得」、「成就」，都是從修行的意義來講的，例如修定得到了什麼定，成就了什麼定了。講煩惱也好，講修行成就也好，都是和修行有關係的。

「成就」和「得」稍稍有點不同，但真正意義是相同的。比方像打拳，打出功夫來了，有功夫了，「得」到了。得到了以後，你還一直在打嗎？沒有打。沒有打，還是得到，功夫一天到晚都在的，要使出來就使出來，這叫「成就」。像我們記得了，什麼事情是什麼什麼樣，記住了。記住了以後，做其他事情的時候，根本沒有想起來，可是一直是這麼樣的，還是記住，還是記得的。做什麼事要用到的時候，一想就想起來，這就「成就」了。

那麼，這個「得」、「成就」是什麼呢？說一切有部講：這個「得」是個東西。比方說我們造個善業、造個惡業，這個行為剎那就過去了，可是這個善、惡業都還在。我造的，我有這個善業，我有這個惡業。怎麼說是我的呢？因為我好像得到了它，好像有個「得」去得到那個東西。說一切有部把「得」看成一種實在的東西，不過，大乘佛法裡並不是這樣講。「得」，是依你得到這個法來安立的，但是，依它就是它嗎？不相同。等於我說「記得了」，記得，但是我現在並沒有想它；沒有想它，我還是記得。如同我得到了一筆錢，這錢是我的，說不定我都忘了丟在抽屜裡，都忘了很久了，但是還是我的，還是得到了。所以說，得到了和拿在手裡是不同的，它可以不現前，但還是我的。所以我們造了業以後，得到了這個業，成就了這個業，雖然我們看也看不到，這個善、惡業還是你的，成就了。

講定也是這個樣子，修行修到了，得到了定了，等於打拳的打出了功夫一樣，得到了。得到了，然後出定起來做事。那個時候的心，雖然稍稍不同一點，不過當然不是定心，還是同普通的心，還是做事管做事，講話歸講話。

要入定了，心一靜，定就馬上現前。這是修得頂好頂好的，超作意位，這起初可不容易。很多人就是得到了以後，坐下去都還要經過一個時間定才現前，但是總是得到了、成就了。慢慢慢慢熟練之後，熟到一坐下去，定就馬上現起了。「得」，就是依我們人能夠得到定的關係而建立的，並不是另有一個東西。所以，也不能夠離這一個法，但也不就是這個法。

「此復三種」，有三類，一類叫「種子成就」，一類叫「自在成就」，一類叫「現起成就」。「如其所應」，照著它不同的內容，應該怎麼講就怎麼講。什麼叫「種子成就」呢？唯識宗講種子的，比方說學佛的人發心往後一直一直向解脫用功，來達到解脫的階段，這就是解脫的善根成就了。已經解脫了嗎？還沒有解脫，是解脫的根成就了，這是「種子成就」。比方我們講記憶，記得了，其實也就是種子成就。我看了，留下一個印象，我們現在人講腦筋，佛法是講在阿賴耶識裡面，它這個潛在的能力保存在那裡，這就叫「種子成就」。

什麼叫做「自在成就」呢？佛法裡講轉輪聖王，要做轉輪聖王的時候，他的功德真正有做轉輪聖王的資格，他七寶成就。有七種寶，象寶、馬寶、主兵臣寶、女寶、主藏寶、珠寶，頂好的還有輪寶，這叫「自在成就」。他功力到了，自然而然會得到。比方修定的，定的力量得到了，能夠發神通，成就通了，這叫「自在成就」。

什麼叫「現起成就」？現在得到，當時現起，這一種叫做「現起成就」。說個譬喻，照我們中國的古老方法，比方生下一個男孩子，他一生下來的時候，他的家裡的家產已經是他的了，他有繼承權了，這些將來就是他的。可是他怎麼曉得？小孩他只曉得吃奶，哭還不太會哭，什麼話也不會講，眼睛還不會睜開來。可是，他已經「得」到了。等到慢慢長大了，父親真正的把家產交給他了，那這個是「現起」了，屬於他了。其實，並不是現在才屬於他，實際上早就是他的了，從前等於是「種子成就」一樣，現在是「現起成就」，現在得到了。

這種，講了好像沒有什麼意義，其實假使要講得定、修定這種事，就會講到這許多問題。所以，有「未來得」、「現在得」、「過去得」。得到了以後，過去了，過去還是得到。還沒有來，已經得到。現在，現在得到。這許多特別名字，不曉得的，問講這些得、不得的做什麼？假使真正研究佛法，要講到定、業之類的，才知道有這許多問題。要瞭解這許多，才講得通，否則這佛學理論通不過去。

乙 無想定

云何無想定？謂離遍淨染，未離上染，以出離想作意為先，所有不恆行心、心法滅為性。

這一種，叫做「無想定」。一般其他的定，它是有心的，有心理作用的。初禪、二禪、三禪、四禪，都是以定心來建立的，心裡想得到這種定，內心之中有這一種定的境界，那麼當然就得到這種定了。這個「無想定」裡面，沒有心理活動，沒有想。不但是沒有想，像我們普通的眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，一切都不起了。這一種定，不能說它是身體，也不能說它是心。心，它沒有起來；你說身體，眼、耳、鼻、舌、身這種身體的物質，怎麼能夠成就定呢？因為既不是色，又沒有心，所以經上說無想定是一種不相應行，就是這個道理。

無想定的境界，「謂離遍淨染，未離上染」。第三禪有三天——少淨天、無量淨天、遍淨天，第三禪最高的叫「遍淨天」，「遍淨染」屬第三禪。凡是得禪定，要離開下面的煩惱，才能夠成就上面的禪定。比方要離開了欲界的煩惱，才得到初禪；離開初禪的煩惱，才得到二禪。無想定是屬於第四禪，第三禪遍淨的染污已經離開了。「未離上染」，三禪以上的，還沒有離開，因為它是屬於第四禪的。

無想定怎麼修行呢？「以出離想作意為先」。修行任何一種定，它都有一個方便。無想定本來是一種外道的定，他覺得眾生一切的苦惱，追根究底的毛病，就是我們色、受、想、行、識的這個「想」。他把「想」看成是問題所在，認為修行要求解脫、要了生死，就不要起這個「想」。所以，他這

個修行的方法，以出離想的作意為方便，就是作意不要起這個「想」，以離這個「想」做方便。那麼，以這個樣子修行，慢慢慢慢實現了，達到的時候，「想」不起了。想，是佛法裡的心心所法，是相應行。上面講受、想、觸、作意、思這五種叫遍行心所，有這五種遍行心所，就有心識，如果沒有了的話，心識也就沒有了。那麼，這個想沒有了的時候，受、觸、作意、思，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，一切都不起了。所以，想沒有了的話，一切前六識的心、心所都不現前了，到了這種境界，就到了無想定的境界。所以，「以出離想作意為先」。「出離想」就是停止這個想，離開這個想，不起這個想，出離這個想，止息這個想。以這一種的作意，起先注意，思惟我要離這個想、要離這個想，以這一個為先，結果「所有不恆行」的「心、心法滅」。修定修到這個境界，所得到的叫做無想定，是不相應行的一種。

「不恆行心、心法」，就是前六識和與前六識相應的心所法。比方我們看東西的時候，就生起眼識；沒有看，眼識就不起來了。我聽到聲音，耳識就生起來；沒有聽到聲音的時候，耳識就不起來。眼、耳、鼻、舌、身這五識，有時候起來，有時候不起來，不是恆行的，不是一直一直都起來的。我們人睡醒之後，一天到晚意識大概一直都不斷的起來。不過，雖然起來的時候非常的多，有時候還是不起來的。如得了無想定的時候，不起來。有的人睡覺睡得頂好頂好的，不做夢的，沒有夢的睡眠，前六識都不起。夢心是第六意識，所以假使睡覺時有夢，第六識還是有的。睡到夢都沒有的，那前六識就都不會起來。所以，這個前六識，不是恆常有的，叫做「不恆行」。

丙 滅盡定

云何滅盡定？謂已離無所有處染，從第一有更起勝進，暫止息想作意為先。所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性。不恆行，謂六轉識。恆行，謂攝藏識及染污意。是中六轉識品及染污意滅，皆滅盡定。

「滅盡定」，那是不容易修到，很少很少的，在定當中，是最高的定。定可分九種，初禪、二禪、三禪、四禪、空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，最上面就是滅盡定，這是定法當中最高的定。

無所有處，是屬於無色界的。滅盡定是「已離無所有處染」，無所有處的煩惱染已經離開了。換一句話，還是屬於非想非非想定的層次，可是，不是非想非非想定，這裡面有一點不同。「從第一有更起勝進」，「第一有」，就是三界生死當中的最高處，就是非想非非想天。在非想非非想天，這個定「更起勝進」，再起一種精進向上。這個方法，和無想定差不多，但不同一點是「暫止息想作意為先」。無想定是外道定，他以為「想」是生死根本，把一切想停掉了就好了。這是外道的想法，這是錯了。滅盡定，或者講「滅受想定」。修滅盡定的人，雖然也是息這個「想」，滅「受」及「想」，使它不要起來，但是他知道這是暫時的，不是永遠的究竟辦法，所以他只是「暫止息想作意為先」。他可以達到一個比無想定還要高的境界，「所有不恆行及恆行一分心、心法滅為性」。我們一般眾生從來沒有斷過的，就是染污的第七識；第七識相應的，就是恆行心心所法。不但前六識不恆行的心心所法停了，第七識染污的心心所法也不起了，這就是達到了滅盡定的境界。

無想定是凡夫定，滅盡定是聖人的定，是要得了三果以上的聖者，或者是得了四果阿羅漢果，或者是大菩薩、佛才有的。所以說滅盡定和上面的無想定不同，它的目的是休息一下，等於我們很煩、很累，要休息休息睡一覺一樣。三果以上聖人的休息，有一種特殊的休息方法，就是修這個滅盡定。得到了滅盡定的話，一切的心心所法寂然不動，不起了。不曉得的人以為這叫涅槃了，其實不是的，還不是涅槃，但是，那個境界同涅槃非常類似的。入了滅盡定，有的可以經過很久很久的時間。釋迦牟尼佛到八十歲那一年，在毘舍離國身體有病了，經裡講他就是入滅受想定。入了這個無受想定以後，苦痛當然就止息了，他在這裡面休息一段時間，而後才出定。所以，這是三果以上的聖人，為了使身心暫時得到充分的休息，或者是對外面環境的煩擾之類的，得到一種休息，他才修這個定。他明明了了知道這不是究竟的，所以叫「暫止息想」。暫時的，等到出了定的時候，還是恆行、不恆行的心心所法又起來了。這是第七識不清淨的染污心也不起了的聖人。

「不恆行，謂六轉識。」「轉」是生起來的意思，六種生起的識，有的時候起，有的時候不起，就是「不恆行」。「恆行」的是「攝藏識及染污意」

。「攝藏識」就是第八阿賴耶識，「染污意」就是第七識，這個也是我們眾生一直一直都有的，所以叫「恆行」。滅盡定，是六種轉識不起，染污意也滅了，但恆行的阿賴耶識還在那裡活動，所以叫「恆行一分心、心法滅」。

丁 無想天

云何無想天？謂無想定所得之果。生彼天已，所有不恆行心、心法滅為性。

佛教講的定力，修什麼定，不得解脫的，將來就要得什麼樣的果。證得初禪定，將來要生初禪天；得二禪定，將來就要生二禪天；得了無想定，生無想天，無想天屬於四禪天。「所得之果」，這就是報；眾生生到無想天，是「無想定」所得的果報。「生彼天已」，生到無想天的，不恆行的心、心所法都不起了，和無想定的境界一樣。不過，像我們人修無想定，我們的身體仍在欲界；死了以後生到無想天上去的話，心理上不起六識的境界，和無想定一模一樣。

照經上或者論上講的，生上去的時候，最初心還是有「想」的，一起「想」以後，接下去就是「無想」了。等再一起「想」的時候，就是從無想天退，等於說在無想天上就死了，那麼又要隨業生到什麼地方去受報。無想天因為一切心心所法滅，這種境界本沒有心，不能在心上建立，所以說是一種不相應行。

戊 命根

云何命根？謂於眾同分，先業所引住時分限為性。

我們中國人時常講「命根子」，佛法也講「命根」，從生出來到死，一直有個命根在那裡。比方無想定，心心所法雖然不起，命根還在；生到無所有處天、非想非非想處天，命根也還是在。其實，「命根」並沒有一個什麼真正的命，是假想的，假立的。

「眾同分」，又是佛教一個很特別的名字，下面有解說的。比方我們人和人，是一種同類，樣子也差不多。雖然仔細看起來，眼睛、耳朵、鼻子，沒有一個人完全一樣的，但是大致上看的話，大家都差不多，人和人都有一

種共同性，同屬一類，叫「眾同分」。所以，天和天，就叫「天同分」。人和人，都是人，我們就叫「人類」，人同這一類，「人同分」。比方我們生在人間，人的眾同分；生在天上，屬於天類，天的眾同分。

「於眾同分」一生了以後，「先業所引住時分限為性」。從前過去生中的業力，所引起的一種力量，能夠安住多少時間，在這個限度之內，我們就假定一個名字，叫做「命根」。假定說人都可以活一百歲，這命根就決定了。一個人前生造了人的業，現在生在這個世間做個人，一生下來的時候，這命根就決定了是一百歲，不會超過的。當然，事實上，或者多少會多幾歲，但是，有一個限度。為什麼不會超過呢？因為過去的業力所引起的力量，決定在這個限度之內可以維持，可以一直一直活下去，這我們就叫「命根」。當然，當中發生其他的橫禍、飲食不當、自己不曉得照顧這一類，慢慢慢慢活不到一百歲，那是另外的問題了。

比方我們修條馬路，馬路有高級的，有低級的。要修最高級的馬路，那它要講標準的，水泥是什麼樣的水泥，放水是放多少水，拌水泥是怎麼拌，下面地基怎麼做。這一條馬路舖好，比方說三十年、四十年，它有一個限度，就是沒有人走，超過了這個年數，這條路還是要壞的。假使說這條馬路本來是可以載十噸重，現在弄個二十噸重的東西，一下子把它壓壞了，那是另外的問題了。如果稍稍有一點壞，趕快修補，可以維持久一點。等於我們人一樣，有了病，趕快醫病；生理上，飲食、冷熱，招呼好一點，可以維持，否則不到這個界限就破壞了，它有個限度。什麼都有限度的。我們家鄉有一種樹，叫楊柳樹，長得快得很，一長就長得很高、很快。長，它一直長到色界天嗎？不會！它長到差不多就不長了，它有一個限度。為什麼長到差不多就不長了呢？就是它這個種子只能長到這個程度，不能再長高了。儘管怎麼長，到了這個地方它就停止了。等於我們人，不管怎麼保養，就是天天吃人參，也沒有用的。到達那個時候，還是不成的，因為我們這個生命它就有一種決定。從前業所引的，現在得到我們這個人的身體，就有一種局限性，有一種限制性。等於我們修了一條馬路，看是什麼馬路，高級的、低級的，它有多少年數，都有這種決定在那裡。這個就是比喻我們的命根，命根就是這

個樣子。

我們因前面過去的業生下來，使我們這個人可以維持多少時間，一百歲、一百二十歲，就在這個時間之內，它不斷的，生命可以一直一直維持，不會斷的，我們就叫它命根。命根還在，就是生命還在，但這個命根也是假立的。

己 眾同分

云何眾同分？謂諸群生各各自類相似為性。

「眾同分」，就是眾生同類的類似。比方，我們人和人是一類，叫「人同分」。天和天同一類，叫「天同分」。畜生和畜生是一類，鳥和鳥是一類，魚和魚是一類。不過，平常大多只講「人同分」、「天同分」。眾生業報所感，生到同一趣當中，雖然業報各各不同，可是樣子都差不多；如我們人都差不多樣子——同分。所以說「謂諸群生」，這個「群生」就是眾生，天、人、地獄、畜生、餓鬼都是的，叫做一切眾生。「各各自類相似」，一類一類的，彼此之間一種差不多的、類似的特性，這就叫「同分」。因為有各式各樣的同分，叫「眾同分」。我們人為什麼都差不多的？因為有人同分，就是人的一種類性、共同性。唯識家講這是不相應的假法，是假有的。

庚 生、老、住、無常

云何生？謂於眾同分所有諸行本無今有為性。

云何老？謂彼諸行相續變壞為性。

云何住？謂彼諸行相續隨轉為性。

云何無常？謂彼諸行相續謝滅為性。

這四個，生、老、住、無常，佛法真正講「無常」，有時是講「變化」的意思，但這個地方講的「無常」，差不多就是「死」的意思。我們也有講「無常到」，後來慢慢變成無常鬼來了，其實無常到就等於是死亡到，死亡的意思一樣。所以，生、老、住、無常，就是生、老、住、死。

佛法之中，拿眾生來講，人也好，天也好，地獄、畜生、餓鬼，都是一樣的；生，生了以後，老、住，到最後是死。有些分成三種，把「老」和「

住」合而為一，現在這裡把它分開，所以分成四相。約眾生講，叫生、老、住、無常；假使是我們這個地球，那不叫生、老、住、無常了，叫成、住、壞、空。成，這個地球慢慢慢慢形成了，成功了；一個長期的安定維持；慢慢慢慢壞了；到最後，地球也毀了，不見了，就是成、住、壞、空。比方一張桌子，現在造成了；用五年，用十年，都是這張桌子——住；慢慢慢慢壞了；到最後垮了，沒有桌子了。世間上的一切，都是經過生、老、住、無常這一個過程，一切都是變化的過程。這四個過程，叫四相，一切有為法就是這四種的相。假使將「住」和「老」合而為一，叫三相。有為法有三相，或者說有為法有四相。眾生也好，非眾生也好，一切有為諸法，從生到滅的過程，有這四個階段。

現在這個地方的生、老、住、無常，還是以我們眾生來講。「眾同分所有諸行」，上面講人同分、天同分，畜生、餓鬼，都是一類一類的眾生，每一類的眾生就是「諸行」。這個地方的「諸行」，和上面講的相應行、不相應行的「行」意思不同。相應行、不相應行的行，是五蘊當中的行蘊。現在這個地方的「行」字，是廣義的「行」，一切生滅變化的法，就是叫做「行」。在我們常識當中，所能見到、所能想到的東西，都是在不時變化過程當中的東西，我們叫做「行」。「行」就是流動的、不斷變化的東西，這個「行」有四個階段，叫做生、老、住、無常。我們眾生都想有一個「我」，佛說真正講起來，眾生沒有別的東西，就只是「行」。我們這個五蘊和合的身心，五蘊都是行，所以說「眾同分所有諸行」。「本無今有為性」，「本無今有」叫做「生」。像我們人，起初當然是由父母和合結生，後來生出來。不過這個「生」，和我們中國人講的「生」不同。我們中國人講的生是母親懷胎十月滿足了，生產了，叫做生。某個人家生了個孩子，叫做生。佛法的「生」不是這樣子的生，而是父母和合、男精女血結合，一個新生命的開始，那個時候叫做「生」。本來沒有，而現在有個新生命開始了，這就叫做「生」。本無今有叫做生，這是「生」的定義。比方這桌子本來沒有的，拿一點材料拼一拼，工人再敲敲弄弄的，做成一張桌子，本來沒有而現在有了。不過，它不是生命，所以，我們不叫它做「生」，叫「成功」了。所以，諸行的開

始叫做「生」。

什麼叫做「老」呢？「謂彼諸行相續變壞為性」。就是眾同分的諸行，像我們這個五蘊相續，前前後後連起來，可是，慢慢慢慢在變化，慢慢慢慢在變壞，這個就叫做「老」。幾歲叫老呢？這個話很難講。其實我們的機能衰退了，我們身體上所有的能力，無論是消化的能力、思想的能力、血液循環、氣力，不管那一種力量，慢慢慢慢地衰退了，我們現在叫做退化，這就是「老」。老了，慢慢露出一頭白頭髮，牙齒掉了，耳朵重聽，這叫老的相。真正我們生理的衰退，叫做「老」，所以「老」的定義是「諸行變壞」。我們這個父母所生的五蘊，生了以後，不斷相續，一天一天一直一直的連下來，它開始就慢慢慢慢變化了，慢慢變壞了，「老」的意思就是這樣。

什麼叫「住」呢？「謂彼諸行相續隨轉為性」，還是這個諸行，不斷的相續隨轉。什麼叫「隨轉」呢？今天這樣，明天還是這樣，後天還是這樣；這叫「住」，沒有什麼變化。其實，不是沒有變化，只是我們身體的能力，比方我們眼睛看的能力、耳朵聽的能力，或者是氣力，沒什麼大變化，一直一直這樣維持下去，這就叫「住」。「住」的意思就是維持，一直能夠維持下去，這叫「住」。

這個「無常」，就是死了。所以，「云何無常？謂彼諸行相續謝滅為性。」這個五蘊諸行相續、相續，相續到那一個時候，相續不下去，崩潰了。像花一樣的，謝了、掉了，沒有了、滅掉了，這個就叫死，叫無常了。因為我們這個人是活的，我們叫活人，有機的，血液循環、思考，眼看、耳聽，樣樣會。到了那一個時候，這許多都沒有了。看看還是一個人，其實已經不是人了，已經死掉了。有眼睛不能看，有耳朵不能聽，手還在那裡，也不會張、也不會動，什麼都不會了，這個就叫「無常」了，已經「無常」了，已經死了。「死」的定義就是這樣。

本來這都是世間上的話，很好懂的，佛法只不過把它解說得清楚一點。什麼叫生？什麼叫老？什麼叫住？什麼叫無常？這都是我們這個五蘊生了以後，不斷變化，一定經過的，誰也逃不了的。生、老、病、死，那一個逃得

了的？沒有一個可以說我生了以後不老，永遠不老，沒有這回事情。所以道教徒想長生不老，這是夢想，顛倒夢想。多活幾歲是可以的，沒有永遠不死的，沒有這回事情。以佛法來說，一切諸行不斷變化，最後歸於消滅。這四個過程就是諸行的四種相——生、老、住、無常。

辛 名身、句身、文身

云何名身？謂於諸法自性增語為性，如說眼等。

云何句身？謂於諸法差別增語為性，如說諸行無常等。

云何文身？謂即諸字，此能表了前二性故；亦名顯，謂名、句所依，顯了義故；亦名字，謂無異轉故。前二性者，謂詮自性及以差別。顯，謂顯了。

這個地方的「名」、「句」、「文」，實際上是印度文字學最基本的，不過我們中國人弄不懂，時常弄錯。文，我們中國人的意思是文章的文；文字，我們就說是一個一個的方塊字，可是印度不是的。

我們講話，這是人、眾生才有。有情眾生，像我們人，發出聲音來，表示一種意義；像狗叫、鳥鳴，我們不懂，其實它裡面也表示一種意思的。名、句、文，就是依這種聲音而立的，離開了這種聲音，就沒有名、句、文。外面的風吹，水流——嘩嘩嘩嘩，也有聲音，但這種聲音是沒有名、句、文身的。

什麼叫「文」呢？就是字母。學過外文的應該就懂了，比如說英文，Ａ、Ｂ這一個一個的字母。我們現在講的是印度的文法，印度的梵文也是一樣有字母的，第一個是「阿」，跟Ａ字差不多。一個一個的字母，這叫「文」。什麼叫「名」呢？一個字母一個字母拼起來，就成了一個我們現在普通講的「字」，但印度不叫「字」，叫做「名」。換一句話，就是成一個詞，不管是名詞、動詞、介詞……，成一個詞，那個詞就叫「名」。一個名、一個名、一個名結合起來，表示一種差別的意義的，這叫「句」，成為一句句子。比方「眼睛」、「耳朵」，這個是「名」，眼睛就是眼睛，耳朵就是耳朵，沒有其他的意義在那裡。就是說「火」，或者說「凍」、「冷」，不管說什麼，一個詞、一個詞，就是表示這個意義，這就叫做「名」。但是我們把「名」

連起來，把名詞、動詞、介詞等結合起來，就變成一句句子，表示了這個法的某種意義，這就叫「句」。

這個地方舉個例子，「名」，「如說眼等」，比方眼睛；眼、耳、鼻、舌這些，都叫「名」。佛法裡時常說「諸行無常」，這是一個句子；假使說「諸行」，那就是五蘊了。諸蘊無常，表示諸行是無常的，這成一個句子了，否則不成句子。比方拿中國話來講，「錄音機」、「眼鏡」，都還是一個東西，叫做「名字」。假使說「我的眼鏡壞了」，這就成句子了。拆開來單單說「壞」、「我」、「眼鏡」的話，不管是名詞、動詞，都只是一個一個的「名」。

現在我們是發明了文字，一個字一個字的寫；寫文章的，一句一句、一大篇一大篇的寫。在從前的時候不是這樣的，釋迦牟尼佛說法是嘴裡講的，所以，佛法所講的名、句、文身，是專門以聲音來講的。後來的《楞嚴經》云：「此方真教體，清淨在音聞」。我們這個世界上的教，以什麼為體呢？「清淨在音聞」，就是以我們聽到的聲音來建立的。但是，單單的聲音，還是個字母，還是沒有意義的。要一個一個單音字母結合起來，拼起來成為一個字，這才表示了一個法。一個字一個字結合起來成個句，那就表示意義。

我們講話、寫文章，一分析的話，都不出於名、句、文身。什麼叫「名身」？「身」字最後講，先解說「名」。「於諸法自性增語為性」，就是對於一一法的自體，用一個聲音去表示它，但是，這個法實在是沒有這個聲音的，這就叫「增語」。以現在的話來講，這是個符號。事實上這個東西並沒有這個語言的聲音在那裡面，只是用這個語言去表示它，語言文字都不過是一個符號，這叫做「增語」。好像加一個符號上去，來表示這個法的體性，這個就叫「名」。不要以為這個叫「眼睛」的，它一定是叫「眼睛」，那就錯了。假使讀英文的就知道了，英文裡決定不會叫它「眼睛」的。至於叫它什麼，這世界上各說各的，各人講各人的話，但是，都是用聲音來表示，這全世界的人都是一樣的。所以，語言是假有的，不是實在的。可是，語言能表示一切法的自體，這個就叫做「名」。所以，真正講起來，語言的功用是讓我們人與人之間彼此互相溝通、互相表示。不曉得的人，好像把它看得實

在得很，其實語言不實在的，千變萬化。拿一本大字典來翻翻看，一個字不曉得有多少解說，這樣解說也可以，那樣解說也可以，從古代到現在，這個字一直在變，沒有一定的。現在我們又發明了許多特別的名字出來，它都表示一個意義，都是「增語」，實際上那個東西根本沒有這個字眼，這些都是符號。凡是增加，依聲音去表示一切法的自性的，比如說「眼」、「聲音」、「眼鏡」，這個都叫做「名」。

對於「諸法」的「差別，增語為性」，對於一一法上所有的各式各樣的種種意義，你表示它的話，這個就叫做「句」了。如同我們這個人，籠里籠統的講「人」，但是人是複雜的，各式各樣的。比方說人的眼睛如何，人的語言如何，人的行為如何，這都成了一句句子。當然，不講其他的，單單講「眼睛」，那還是說這個法的自性，是「名」。表示一個法上種種差別意義的，叫做「句」。因為佛法講「諸行無常」，這裡特別把「諸行無常」做個例子。所以，「名」是表示一個法的自體，「句」是表示這一個法的一種意義。

「云何文身？謂即諸字」，就是許多「字」。這個字，我們現在叫字母，如A、B、C、D等。我們中國的文字不同，是一個一個，一筆一畫寫的象形字。別人講的語言是拼音的文字，印度也是拼音的文字，這個「字」，就是我們現在稱的字母。「此能表了前二性故」，因為能夠表示、顯了前面「諸法的自性」、「諸法的差別」這兩種性，所以叫做「文」。這兩種都是要用「文」來做基礎的，如果沒有字母的話，什麼也不能講了。這個地方的「文」也好，「字」也好，都是字母的意思。

「亦名顯，謂名、句所依，顯了義故」，這個「文」、「字」——字母，也叫做「顯」，因為名、句都是依它才顯了出來。如果沒有字母，名、句都沒有辦法表現出來，所以也叫做「顯」。「亦名字，謂無異轉故」，「無異轉」，這是印度人將講話的聲音，分析出基本的音，形成字母。比方說英文，分成二十六個基本的音，就有二十六個字母。文字字母是屬於音聲的基本，都分析為幾大類，A就是A、不是B，B是B、不是A，一個字一個字都是分開的，彼此之間不能通用的，所以叫「無異轉故」。上面說「此能表

了前二性故」，下面解釋「前二性者，謂詮自性及以差別」。「詮」就是「表示」，名是表示自性的，句是表示差別的，所以稱之為「顯」。顯，就是「顯了」的意思。

名身、句身、文身，「身」在印度話就是「迦耶」，就是積聚的意思，幾種合起來的意思。印度文字學上有這許多分析的，一個字母，叫「文」；兩個字母連起來，就是「文身」；還有三個字母連起來的，叫做「多文身」，加個「多」字。這個地方沒有講到「多」，只有文身。「名」，名字也可以連起來的，比方說「米」、「麥」——米麥，這是兩個名詞連起來。比方動詞，「動」、「搖」——動搖。像這類的，叫做「名身」。假使三、四個以上連起來的，就叫「多名身」。「諸行無常」是一句，「諸行無常，是生滅法。」有兩句連起來了，這個就叫「句身」。三句、四句的話，那就叫「多句身」。一篇文章，其實是許多句身慢慢慢慢連起來的。當然，寫成文章的話，上面還有許多，可以分成一段一段、一節一節、一章一章的，到最後成為一篇。

這個名、句、文身，本來是印度文字學上的，佛法為什麼要講這個呢？因為佛還是用印度話來講，當然還是說到這個。經上有的講佛是一種清淨的名、句、文身，或者眾生的名、句、文身怎麼樣，所以阿毘達磨也講名、句、文身。中國字稍稍不同一點，我們是以方塊字為基礎，一個字、兩個字連起來。一句一句，大體上差不多，不同一點，我們是以一個字為基礎的，他們是以一個聲音為基礎。

壬 異生性

云何異生性？謂於聖法不得為性。

我們中國人叫「凡夫」，佛法的名字叫做「異生」。「異生性」，就是對於「聖法不得為性」，他沒有得到聖者的法。「聖法」，佛法裡講一種清淨無漏的智慧、無漏的定、無漏的戒。得到了清淨無漏的戒、定、慧，就是聖人。成為聖人，照道理也有名字的，叫「聖性」，得了聖者的性，就是得到無漏的法，不過這裡沒有講。我們凡夫因為沒有得到聖人法，在我們的生

性裡面，一點點聖法都沒有，所以就叫做「異生性」。凡夫之所以成為凡夫，就是這個意義。

到此為止，行蘊講了，行蘊之中的相應行，就是心所法。不相應行，就是得、無想定之類的這許多法，其中或者是以心來說的，或者以色來說的，有的以心、色來說的，都沒有特殊體性，所以說沒有決定性，都是假立的。

第五節 識蘊

云何識蘊？謂於所緣了別為性。亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故；又此行相不可分別，前後一類相續轉故；又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生，待所緣緣差別轉故；數數間斷，還復生起，又令生死流轉迴還故。阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又能攝藏我慢相故，又復緣身為境界故；又此亦名阿陀那識，執持身故。最勝意者，謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應；前後一類相續隨轉，除阿羅漢、聖道、滅定現在前位。如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識蘊。

這不好懂了，真正要詳細講，講不了，簡要說一些。五蘊當中的最後一個，色、受、想、行、識的識蘊。唯識宗講識，講八種識，眼、耳、鼻、舌、身、意六識，第七識叫末那識，第八識叫阿賴耶識，都包括在這個「識蘊」裡面。我們中國人籠里籠統的，一個「心」字就講完了，當然，雖然也還有其他的名字，普通都沒有這種詳細的分析。「識」字的定義，就是「於所緣了別為性」。「所緣」，就是境界。「了別」，就是明了、區別。佛法之中，講識蘊的「識」，就是對於所緣了的境界，能夠了別它。能夠明了、區別這是什麼、那是什麼，能夠去了別它，這就是「識」的作用。佛法講要認識一個東西，就要區別，如果不能區別，就不認識。比方看到幾個人，能夠知道是某人、某人，這是怎麼認識的呢？決定是因為這幾個人一個一個不同才能認識，假使個個完全一樣的話，就分不出來，叫不出來了。一模一樣，那能知道誰是誰？所以，這個認識作用，就是瞭解差別，知道這樣不同、那樣不同，也就是區別、明了。

佛法之中有三個名字，叫「心」、「意」、「識」。先以通的意義來講，凡是我們這個心識，都可以叫「識」，也可以叫「心」。「心」是採集的意義。比方像蜜蜂到花裡東採一點、西採一點，把它帶回蜂窩裡去藏起來，這叫「採集」。我們的心怎麼採集的？看到這樣、看到那樣，喔！這個是這樣，那個是那樣。看了，慢慢慢慢了別了以後，好像去採了藏起來一樣，記起來了，慢慢慢慢知道了，這就叫「心」。心，不能拿我們中國字典翻出來，用我們中國話來解說，那是配不起來的。這都是講印度文字，印度文裡面這個「心」是採集的意思。也可以叫做「意」，意是一種「思量」的意思，這裡說「意所攝故」，就是屬於思量所攝的。什麼叫思量？量，本來也是一種比喻，像我們拿個尺量一量多少一樣，有一種測度的意思。心理上有思惟、度量這一種作用，佛法的名字叫做「意」。凡是有一種思惟、思量的作用，能明了、區別去認識對方的，叫做「識」。能夠認識，而能夠把它保藏，這叫做「心」。對境界上去認識的時候，有一種思惟、思量的作用，稱之為「意」。總而言之來講，三種的意義有三個名字，這個是從《阿含經》以來就有的，叫「心」、「意」、「識」。現在，以唯識的意思來講。

第一項 第八識（心）

「若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故；又此行相不可分別，前後一類相續轉故；又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生，待所緣緣差別轉故；數數間斷，還復生起，又令生死流轉迴還故。」「最勝」，就是特殊的意義。在「心」來講，八種識都可以叫做心，都有心的意義，但是以特殊的意義上來講，這個心就是阿賴耶識，就是第八識。阿賴耶識為什麼特別叫做「心」呢？「此能採集諸行種子故」，它能夠採集一切諸行的種子，藏在阿賴耶識裡面。所以，講唯識宗，講阿賴耶識，就要講種子。種子，也是一個譬喻。比方說豆子也好，米、麥也好，從種子生出來，將來結果；結這個果，又可以生起種子來，種子是這麼一回事。這個地方就說，我們在認識境界的時候，比方用眼睛看的時候，青、黃、赤、白，起個眼識，青、黃、赤、白的影像就潛藏在阿賴耶識裡面，成為青、黃、赤、白的種子。眼識起了這個作用，就叫「現行」。現在起來的活動，剎那過去

，剎那滅了，就成為眼識的「種子」，將來青、黃、赤、白之類，再從這裡面現起出來。所以，這個種子識，用現在的話來講，叫做潛能，一種潛在的能力。我們去看了什麼東西，它能將看到的一切化為潛在的能力，藏在這個心的裡面，這就叫阿賴耶識。阿賴耶識採集諸行的種子，所以，阿賴耶識就是將來一切法生起的原因，好像種子生出來一樣。

「又此行相不可分別，前後一類相續轉故」。阿賴耶識究竟是什麼樣子？這可沒有辦法講了。因為我們現在所想得到的，所能夠瞭解的，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這六識。這是我們一般人都能夠瞭解的，它是在我們心裡表面上的心理活動，裡面還有一種比較深細的心理作用，現在世界上的心理學家研究起來，有的叫做「下意識」，有的叫做「潛意識」。就是在意識之下的，我們好像不曉得有沒有，可是存在的，不能說沒有的。用種種研究，用種種理論討論起來，決定有這一種很微細很微細的精神活動存在，佛法的名字叫它阿賴耶識。阿賴耶識是什麼樣呢？說不出來，因為「此行相不可分別」。像我們的眼識看到什麼東西，耳識聽到什麼聲音，這部分我們可以瞭解，可以分析得出來的。但是，阿賴耶識的「行相」，它對於境界去瞭解，行於境界的相，「不可分別」的。為什麼不可分別呢？「前後一類相續轉故」。說個譬喻，好像高一點的地方有個瀑布，嘩嘩嘩嘩嘩，沖下來，到了下面，才看得清楚。在上面，它其實前面的水不是後面的，後面也不是前面的，都在變化的，可是望過去的話，看起來始終就是這樣，說不出前面是怎樣、後面是怎樣，分別不出來。看過去是一片，其實是前面的水都到了下面，後面的又來了，前後是不同的，可是我們看不出來，看起來只看見一片。前後看起來一模一樣，可是，剎那剎那不同的；雖然說不同，可是看起來一直一直都是這樣。阿賴耶識的行相不可知，所以不可知，它「前後一類相續轉故」。所以，大乘經裡叫相續恆轉「如瀑流」，不斷不斷的轉，好像瀑流水一直沖下來一樣。它不斷地變化，可是我們不能瞭解，看起來它好像是完全一模一樣的；看起來是一樣的，其實是不斷地變化。我們這個微細的心識也是這樣，前前後後一直不斷的相續流轉，不斷的變化，可是「一類相續轉故」，前後是一類，看起來好像還是一模一樣的。《成唯識論》

裡面講「不可知執受」，「不可知」，就是這個地方「此行相不可分別」的意思。那麼，既然說不可知，怎麼曉得呢？仔細研究起來，這個東西非有不可的，都是很微細很微細的潛藏在我們心識裡面。

「又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者」，得滅盡定、得無想定、生在無想天的人，六轉識都不起了，都沒有了。得到了滅盡定的話，連第七末那識都不起了。但是，還是一個活人，他裡面的阿賴耶識還是一樣不斷不斷地相續而流。因此，我們稱之為「無想」的，都不過是指六識來講的。等到從滅盡定起來、從無想定起來、從無想天死了以後再起來，又起這個心的時候，「了別境界轉識復生」，就是了別境界的六種轉識又生起來了。「待所緣緣差別轉故」，所緣的因緣，各式不同，假使有色，眼識起來了；有聲音，耳識起來了；有香，鼻識起來了。「轉」，是依此而起的意思。眼、耳、鼻、舌、身、意識，叫做了別境界的識，是依阿賴耶識而生起的，所以叫做「轉識」。了別境界的轉識又生起來了，生那一個識呢？不一定，看所緣的境界差別而轉。起來的時候，普通都是意識，接下來，有聲音，就聽聲音；有顏色，就起眼識；這六種識，各各差別。

「數數間斷，還復生起」，得了無想定、生了無想天，前六識都不起了，裡面其實阿賴耶識還是一直一模一樣的，所以，還是一個活人，到了時候，又起來了。「又令生死流轉迴還故」，「迴還」，就是輪迴；生死流轉迴還，就是我們中國人所講的輪迴。生了又死、死了又生，生了又死、死了又生，這也是依阿賴耶識而建立的。我們普通向來都這樣講，比方說一個人快要死了，普通眼睛都已經看不到了，他的眼識已經沒有了。慢慢慢慢的，耳朵也聽不到了，耳識也沒有了，鼻識也沒有了，話也不會講了。呼吸還在，身上還有熱氣，活還是活的，那他知道什麼嗎？有的還有一點知道，有一點感覺。到最後，呼吸斷了，熱氣消了、沒有了，這就表示阿賴耶識也不起了，那就死了。最後，阿賴耶識離去了，就死定了。生，是怎麼生呢？假使說中陰身的話，在父母和合的時候，中陰身（就是阿賴耶識）最先入胎，在父精母血相結合的時候，一剎那現起，這個新生命現前。所以，〈八識規矩頌〉裡面有一句話，叫「去後來先作主公」。我們死，要離開的時候，它是最

後；我們要生的時候，它在最前面。這是什麼呢？叫阿賴耶識。「又令生死流轉迴還故」，我們死了又生、生了又死，死了又生、生了又死，都是依阿賴耶識在那裡流轉迴還的。到真正解脫生死的時候，阿賴耶識也滅了；這沒有說明，但可以表示這個意思。以《成唯識論》來講，阿賴耶識滅，到最後究竟解脫成佛。阿羅漢的話，也是要滅阿賴耶識的，生死流轉這就還滅了。

識蘊，就是心、意、識，這三個名字有共同的意思，但是也有各自特殊的意思，現在以特殊的意義來講。以特殊的意義來講，心，就是阿賴耶識，八識當中的第八識。上面已經講許多阿賴耶識的作用，現在對於阿賴耶識這個名字再加以解說。「阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又能攝藏我慢相故，又復緣身為境界故；又此亦名阿陀那識，執持身故。」「阿賴耶」是印度話，以中國話翻譯，玄奘法師翻做「藏」，所以「阿賴耶識」就是「藏識」。這個「藏」，古代的人翻做「宅」——房子；或者翻做「窟」——洞，就是東西可以藏在裡面的，所以叫做阿賴耶識。

阿賴耶識為什麼叫「藏」呢？有三個意義的解釋。一、「謂能攝藏一切種子」，一切法是依種子而生起的，一切種子都含藏在阿賴耶識裡面，所以叫阿賴耶識為「藏識」。比方我們平常說造業，業就是業種子，是一種潛在能力，就藏在阿賴耶識裡面。不一定單單講業，一切法，就像上面講的眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，這一法一法都是種子，也都包含在阿賴耶識裡面，所以阿賴耶識又叫「藏識」。

第二個定義，「又能攝藏我慢相故」。眾生是執著我的，佛法講生死的根本就是著我。「我」當中，最後的一種叫「我慢」，是上面講過的七種慢裡面的一種。我們每個人都是以自己為中心，有生存的意志，人人都要我一直生存下去。這個「慢」是屬於一種意志性的，所以，「我慢」就是一種我永遠永遠存在的要求。其實，並沒有「我」，是下面要講的第七識，把阿賴耶識看錯了，把它看成「我」的樣子來執著它。所以，最根本的執著我，不是執著別的，就是執著阿賴耶識。阿賴耶識從來沒有斷的，而且表面上看起來是一模一樣，好像嘩嘩嘩嘩沖下來的瀑布一樣，望過去，一片水像是一片布，好像沒有動一樣，實際上是生滅無常的，全部是變異的。因為阿賴耶識

好像是不動的、不變的，好像是一個一樣的，所以就執著它是「我」。因為最後的根本執我，就是執著阿賴耶識，所以這裡說「又能攝藏我慢相故」——成為「我慢」所執著處。執著阿賴耶識為我，這個就叫攝藏我慢相。這個「藏」字，帶「執著」的意義，但是，並不是阿賴耶識自己執著自己，是別人執著。

「又復緣身為境界故」，這是第三個意思。我們這個身體，是阿賴耶識所緣的。比方身識，身識所能夠瞭解的是「觸」，不是能夠緣這個身根的。我們的眼、耳、鼻、舌、身根，這內身的一切，是阿賴耶識所瞭解的，不過它這個瞭解是微細又微細，我們一般人不能瞭解。所以，真正修行的人，到最後的時候，在最微細處，才能夠體解出來的。我們不太能瞭解，但是這個身，是為阿賴耶識所緣的，阿賴耶識緣這個身為境界。所以，《解深密經》云：「於身攝受藏隱，同安危義故」。有了我們這個身體，就有阿賴耶識；沒有阿賴耶識，就沒有我們這個身體。為什麼呢？就死了。所以，活的身體與阿賴耶識不分離，阿賴耶識好像在這個身體裡面，和這個身體同存同亡一樣，共同安危的。身體好，它也存在；身體壞了，它也不存在。所以，它也有攝藏的意思，也有緣這個身為境界的意思。

「又此亦名阿陀那識，執持身故。」阿賴耶識還有一個名字，叫「阿陀那識」。阿陀那，是印度話，就是「執持」的意思。阿賴耶識「執持身故」，它執著我們這個身體，好像把身體拉攏，使身體成為一個整體的有機的活動。因為有阿賴耶識的作用在裡面執持身，所以給它取個名字叫「阿陀那」，其實「阿陀那」就是「阿賴耶」，這是異名。阿賴耶識有好幾個名字，普通都叫「阿賴耶」。到這裡，心講過了，特殊的心——最勝心。

第二項 第七識（意）

「最勝意者，謂緣藏識為境之識，恆與我癡、我見、我慢、我愛相應；前後一類相續隨轉，除阿羅漢、聖道、滅定現在前位。」以通泛的意思來講，六識都叫「意」。以特殊的意義來講，唯識宗講這個「意」最特殊的，有「末那」的意義的，叫第七末那識。「末那」就是「意」的意思，就是第七

識。

每一個識，都有一個所緣的境界，眼識緣色，耳識緣聲，阿賴耶識緣身為境界，末那識是「緣藏識為境之識」，就是緣阿賴耶識。因為阿賴耶識前前後後不斷，前前後後看似一模一樣，它就執著這個就是「我」。所以，真正執著我的，不是阿賴耶識，阿賴耶識是被執著的。第七識才是能夠執著的，執我的是第七識，所以叫「緣藏識為境之識」。

阿賴耶識，在佛法叫做「無覆無記」，它是生死有漏法，但是不能說善說惡的。末那識雖然也不能說善說惡，但它畢竟是與煩惱相應，所以叫「有覆無記」。這個「恆」，是從來不斷，一直如此的。它一直都是與我癡、我見、我慢、我愛這四種根本的重要煩惱相應，換一句話，有這個末那識，就有我癡、我見、我慢、我愛。癡、見、慢、愛這四種煩惱，上面都講過的，這裡特別多加個「我」。我癡，就是對於「我」不瞭解，不瞭解有我無我，以為有我。我見，就是執著有我。我愛，就是愛著這個我。我慢，是依我而起的一種高慢、一種自尊心。生死意志最根本的地方，就是在這裡。所以，真正要了生死、得解脫，就要將末那識裡面的我癡、我見、我慢、我愛徹底解決了，就解脫了。

「前後一類相續隨轉」，普通凡夫眾生，可以說無始生死以來，第七末那識就一直一直跟著阿賴耶識轉，相續而來沒有間斷的。不過，它是可以在三個位子上斷的：阿羅漢斷，聖道斷，滅盡定現在前位斷。到了阿羅漢，我癡、我見、我慢、我愛這些煩惱徹底斷盡了，第七末那識也就斷了，這個斷是究竟斷。第二個叫聖道，比方修行的人證初果，我們叫開悟。當真正開悟證初果，無漏智慧起來，聖道現前的時候，末那識暫時就不起了。不過，這還沒有徹底解決問題，等到出定以後，末那識就又起來了。另外還有一個不起的時候，就是「滅定現在前位」，滅盡定的程度，比初果還要高一點，或者是證了三果不還果的人，他可以生滅盡定。一入滅盡定的時候，末那識就不起了。無想定是六識不起，滅盡定是六識與七識都不起，所以第七識在這三個位子上不起作用。到阿羅漢，就徹底解決，根本斷了；其他的，斷了還要起來。

第三項 前六識（識）

「如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識蘊。」「六轉識」，我們普通叫「六識」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六識。「轉」是生起來的意思，依阿賴耶識、依末那識而起的，所以叫「六轉識」。「染污意」就是第七識末那識，因為這個意與我癡、我見、我慢、我愛相應，叫不清淨的染污意。換句話說，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，還有一個「染污意」，加個「阿賴耶識」，這八個，就是「識蘊」。

第六節 蘊的意義

問：蘊為何義？答：積聚是蘊義；謂世間相續、品類、趣處、差別色等，總略攝故。如世尊說：比丘！所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若勝、若劣，若近、若遠，如是總攝為一色蘊。

這裡，把五蘊的「蘊」字再解說。這個地方是約色來講，其實，色蘊是如此，受蘊、想蘊、行蘊、識蘊，都一樣是這個定義。

「問：蘊為何義？答：積聚是蘊義。」五蘊，從前我們很多古代的人翻做「五陰」，引起很多錯誤的解釋。鳩摩羅什翻做「五眾」，意思差不多了。「蘊」，是積聚的意思。種種積聚攏來，合在一塊，成為一類，這就叫「蘊」。比方我們吃菜，不管什麼菜，各式各樣的菜，我們堆成一堆的話，就是「菜蘊」，就是「菜聚」。

色蘊有那些意義的「蘊」呢？「謂世間相續、品類、趣處、差別色等，總略攝故」。相續的色、品類的色、趣處的色、差別的色，各式各樣的色，「總略攝故」，總而言之，叫它做「色蘊」。下面引經來解說，「相續」、「品類」、「趣處」、「差別」這些意義，就是在這經上解說。「如世尊說：比丘！所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若勝、若劣，若近、若遠，如是總攝為一色蘊。」經上就是這樣講，看了很不好懂。「謂世間相續」，因為世間的有為法是前前後後連起來的，是前後相續的，所以就分成三類——過去、現在、未來。色法也是相續而來的，有現在雖然看不到，但曾經有過的過去色；還沒有生，未來要生起來的未來的色

；現在正在顯現的，叫現在色。將色分成過去、現在、未來這三類，所以說色有過去色、未來色、現在色。

其次叫「若內、若外」，可以做兩種解釋。比方我們人這個身體，叫內色；山河大地，叫外色。可是也不一定這樣講，也可縮小範圍，就在我們這個人身上講。比方外表我們眼睛看得到的，在我們表面上的，這個是外色；在我們裡面的血液循環、胃液在消化、代謝，裡面這些東西，叫內色。這個內色、外色，就是有內、外這兩大類，所以「品類」就是指「若內、若外」。

下面說「若麤、若細，若勝、若劣」，就是上面講的「趣處」。佛法之中，說我們生死輪迴、流轉生死，在那裡輪迴呢？在三界五趣。五趣，或者在天上的天趣；人間，是人趣；餓鬼，是鬼趣；畜生，是畜生趣，這畜生趣範圍很大，天上飛的鳥，魚、蟲等，都包括在內；另外一種是地獄，就是地獄趣。或者有的說是六趣，加個阿修羅。不過，普通唯識法相都是講五趣。五趣都有色，但這裡面很有差別，有麤的色、有細的色，有殊勝、很好的色，有不太好的劣色。像我們人間的色是很麤的，生在天上的色比較細微，特別是生到色界天上的色，細微得很。經上曾經講過一件事情，一位佛弟子，從佛聽法、修行，後來死了，生到色界天。他想一想，我怎麼能夠生到色界天來呢？都是因為佛的慈悲，我聽佛說法，佛指導我修行，我要去感謝佛。他就從色界天下來，到祇樹給孤獨園來見佛。來了以後，因為他的身體很微妙很微細，細得站不住，像個影子一樣的，佛就叫他現起欲界的色。他一現欲界的色，這才像我們普通人的樣子，向佛禮拜。可見色界天的色很微細，我們這個色是很麤的，這是講「麤」和「細」。一種是「若勝、若劣」，以欲界來說，我們人類的色不太好，但如果在地獄裡，那個色還更壞、更差。假使拿我們人間的色來比欲界天的色，欲界天的色比我們好多了。拿色界天來比的話，初禪天比欲界天好，二禪天比初禪天還要好，一步一步好，所以叫「若勝、若劣」。色法有勝的、有劣的，有麤的、有細的，所以上面講「趣處」，就是指生在生死五趣當中，這個色有麤、有細，有勝、有劣。

「若近、若遠」，遠可以說是山河大地，近是靠近身邊的事情。但是，也可以以我們這個生命外面的，再說到裡面的。這都是約色有遠有近的這種

差別，所以就是上面說的「差別」。

在這積聚當中，有約相續來說若過去、若未來、若現在；以品類來說若內、若外；以趣處來說若麁、若細，若勝、若劣；以差別來說若近、若遠。所以，佛在經上這樣講，其實是以這個意義解說的。凡是同一類的，範圍、總結，有總名稱的，叫做「蘊」。所以，佛簡單的講，一切法分成五大類——五蘊。因此，這不一定是講色，受、想、行、識蘊，這裡雖然沒有講，但都是這樣。比方講受蘊，佛一樣也是說：「比丘！所有受，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麁、若細，若勝、若劣，若近、若遠，如是總攝為一受蘊。」

這論雖然叫《大乘五蘊論》，但五蘊講好了，講十二處、十八界，這在佛教裡面叫「三科」。佛說法，平常總是五蘊、十二處、十八界這樣講。其實，懂得了五蘊以後，十二處、十八界稍微一點不同就是了。

卷002

第二章 十二處

第一節 處的內容

復有十二處，謂眼處、色處，耳處、聲處，鼻處、香處，舌處、味處，身處、觸處，意處、法處。眼等五處，及色、聲、香、味處，如前已釋。觸處，謂諸大種及一分觸。意處，即是識蘊。法處，謂受、想、行蘊，並無表色等，及諸無為。云何無為？謂虛空無為、非擇滅無為、擇滅無為，及真如等。虛空者，謂容受諸色。非擇滅者，謂若滅，非離繫。云何非離繫？謂離煩惱對治，諸蘊畢竟不生。云何擇滅？謂若滅，是離繫。云何離繫？謂煩惱對治，諸蘊畢竟不生。云何真如？謂諸法法性，法無我性。

這十二處法門，就是根境相對。比方我們的眼是眼根，色是眼根所取的境界；耳是耳根，耳根所取的境界叫做聲；鼻子所取的境界叫做香，舌頭所取的境界是味，身根所取的境界叫做觸，意處所取的叫做法。或者是眼、耳、

鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法，這樣子講，也還是分成六類，這叫十二處。

「眼等五處，及色、聲、香、味處，如前已釋。」眼、耳、鼻、舌、身這五處，色、聲、香、味這四處，像上面這樣子，已經講過了。本來是眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，不過，這個「觸」要另外加以解釋。「觸」可分兩大類，一類是地、水、火、風四大種，一類是滑、澀、重、輕、冷、飢、渴等七種觸。「觸處，謂諸大種及一分觸。」上面講五蘊色法的時候，說色是能造的四大及四大所造的色，而後在所造的色當中講觸，所以這個觸只是「一分觸」，指冷、滑等七種觸。現在這個地方講觸處，範圍就大了，把「四大」和「一分觸」合起來，叫做「觸處」。這是五蘊與十二處在解說歸類上稍稍不同的地方。「意處」就是「識蘊」，這個好懂，沒有問題。

「法處，謂受、想、行蘊，並無表色等，及諸無為。」「法處」裡面，包括三大類。第一類，「受、想、行蘊」這三種蘊，心相應的和心不相應的都包括進去。第二類，色蘊當中的「無表色」，不是眼根所見的，是法處所攝，名為「法處所攝色」。解說五蘊的時候，無表色是在色蘊裡面講的，可是，現在講十二處，是歸在法處裡面，不屬於色處了。色處的色，是指眼根所見的，這個色的範圍很小；色蘊的色，範圍較大，包括了許多。另外還有第三類，種種「無為」法。五蘊是專門講有為法的，沒有無為，但是十二處的法處，就包括無為法進來，有有為、有無為。所以，這個法處的範圍相當大，受蘊、想蘊、行蘊是法處，無表色是法處，無為法也是法處。有為法是有生、有住、有滅的，「無為法」就是不生、不住、不滅的，普通很簡單的這樣子講，這是阿毘達磨論師的講法。在《阿含經》裡，講無為法，都是離貪、離瞋、離癡，但這裡是講阿毘達磨論師講的，不這樣講，無為法的範圍很廣。

「云何無為？謂虛空無為、非擇滅無為、擇滅無為，及真如等。」無為法裡面包括的範圍也很多，平常小乘裡面講的是三種無為：「虛空無為」、「非擇滅無為」、「擇滅無為」。大乘佛法裡面，還要加上「真如等」，這個「等」，比方我們普通講的法界、法性、法定這許多，都包括在裡面，但

這裡單單只解說真如的意義。

「虛空者，謂容受諸色」，這是虛空無為。我們眼睛看到的虛空，不是虛空無為，是眼睛所對的色法，不是無為法，它有變化的。那麼這個「虛空無為」是什麼意義呢？凡是色法，地、水、火、風，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，近於現在所講的物質，它必定有一個存在的地方。有了物質，就存在於虛空之中，這個虛空，就是我們現在說的空間，而且這是一個絕對的空間。所以，這一切的色法，地、水、火、風，色、聲、香、味、觸之類的物質，都是依這個虛空而活動的。如果沒有虛空的話，那不成了，就障礙了。我們人能夠走路，來來去去的，是因為有空，如果沒有個空的，怎麼能夠來來去去？有一個東西實在的在那裡，到處都碰到了，這就不成。這虛空無為，是一個不生不滅的絕對的空間，為一切色法所依止而活動的處所。

第二個無為，叫「非擇滅」無為，「謂若滅，非離繫」。「滅」，就是這個法滅了以後，不會起來了。「繫」，就是束縛。「離」了束縛，得到解脫，這就是一種智慧了，這是一種滅而不起的解脫方法。不過，另外還有一種滅，它也是滅了不起，但它不是解脫，是跟解脫無關的一種滅而不起。這種情形很多，比方雞叫了一聲，我沒有聽到。為什麼沒有聽到？因為我在注意聽你講話。聽話的時候，或者看書的時候，根、境、識三個和合起來，三者之間有一個特殊關係的。如果根沒有對這個境，識也不起來，就不曉得了。這個叫的聲音，可以聽到，但是沒有聽到，過去了。滅掉了，再也不會再來，不會再聽到了，等於我們平常講的機會一錯過，以後再也沒有了一樣。它根、境、識因緣和合的這個可能性失掉了，這個法再也不會起來了，這一種的滅，就叫「非擇滅」。「擇」就是「智慧」，七覺支當中有一個叫「擇法覺支」，智慧能夠抉擇好的、不好的，要的、不要的，做種種的抉擇。所以，不是因為智慧的關係而永久不起，這叫「非擇滅」。「非擇滅者，謂若滅，非離繫。」這一種的「滅」，並不是因為離了繫縛得到的。「云何非離繫？謂離煩惱對治，諸蘊畢竟不生。」普通來說，煩惱要有一種對治，智慧一起來，就把煩惱打下去了，對治煩惱了，以後不生了，這叫做真正的解脫了、

滅了。現在這一種滅不是這樣，並不是因為智慧、因為「煩惱」的「對治」而使聖道現前，從此「諸蘊畢竟不生」。它是如同沒聽到雞叫一樣，因為因緣不和合、不具足的關係，使之從此不會再生起。

「云何擇滅？謂若滅，是離繫。云何離繫？謂煩惱對治，諸蘊畢竟不生。」這種「滅」，是由於「離繫」，也就是離了煩惱的關係，滅了以後，此後永遠不生不滅了。「離繫」，就是「煩惱對治」了。智慧現前，對治煩惱，煩惱徹底解決了，以後畢竟不生，永遠不生了。比方說初果聖者，初果聖者的智慧一現前的時候，斷了三種見，所謂薩迦耶見、疑見、戒禁取見，這三種主要的煩惱徹底滅了，再也不會生起了。這一種滅法，就叫「擇滅」。因為滅，得到「無為」，永遠不生不滅了，永遠如此如此了。所以，阿羅漢一切煩惱滅了以後，最後連五蘊身也滅了，究竟涅槃，「諸蘊畢竟不生」。由於智慧的力量對治煩惱，離開繫縛，使得有為、有漏諸法畢竟不生，這一種叫做「擇滅無為」。假使是由於因緣不具足而不生，這還是不會解脫的，因為煩惱還在那裡。

「云何真如？謂諸法法性，法無我性。」「真如」，假使用中國話來講，就是「這樣、這樣、這樣、這樣」，就是這個樣子，一直如此的，這就是一切法的法性，一切法的本性。法相、有為，是有生有滅的，一切法的本性是不生不滅的，所以叫做「真如」。特別重要的，叫「法無我性」，一切法是無我，這個無我的性，就是真如性。所以，開悟了，就是要體悟絕對、永恆、不變的真理——一切法無我性。證悟到這一個諸法無我性以後，我見根本就斷了，生死的根本就拔除了，就可以解脫生死了。所以，佛法講修行，講開悟，悟到什麼呢？體驗到什麼呢？體驗到這個真理的話，煩惱就決定不起了。

所以，假使說這個人開悟了，做什麼還是我癡、我見、我慢、我愛一大套，這根本不是開悟。不管他見到什麼也好，他知道過去、未來，也沒有用，這些外道也有，沒有用的。佛法的體悟，就是要見真理的。體悟到真理的話，煩惱決定不起的，這個人也就成了聖人了。開了悟，還是渾身煩惱，那和我們有什麼不同？你有煩惱，我還不是一樣有煩惱，我們生死就有煩惱了

，那開悟了有什麼用處呢？所以，要解脫生死，就要離煩惱；離煩惱就要證悟法性、證悟真理；要證悟真理，就要智慧。離開智慧，沒有第二個辦法，不得解脫的。

第二節 處的意義

問：處為何義？答：諸識生長門是處義。

一切識依此而生長的，這個是「處」。「門」，佛法的意義，就是依此而起來的。像我們人一樣，從這個地方出去的，叫「門」；依此而生起的，這個叫「處」。

比方要生起眼識，有兩個條件：眼根不壞，外面有青黃赤白色的境界。眼根和色的境界一對，眼識就起來了，眼、色就是眼識生起的依處，所以叫做「處」。又比方耳識，耳根好好的，外面有聲音，根和境一對，耳識就起來了。外面沒有聲音的話，耳根好好的也沒有用，什麼聲音都沒有，當然怎麼也聽不到，耳識也不會起。所以上面講十二處，是眼處、色處兩個對起來，就是這個道理。眼處、色處，這是起眼識的，眼識因此而起；耳處、聲處，耳識因此而起；鼻處、香處，鼻識因此而起，所以叫「生長門」，「諸識生長門是處義」，一切識依此而生長，依此而生起的，十二處的「處」是這個意思。

卷003

第三章 十八界

第一節 界的內容

復有十八界，謂眼界、色界、眼識界；耳界、聲界、耳識界；鼻界、香界、鼻識界；舌界、味界、舌識界；身界、觸界、身識界；意界、法界、意識界。眼等諸界及色等諸界，如處中說。六識界者，謂依眼等根緣色等境，了別為性。意界者，即彼無間滅等；為顯第六識依止及廣建立十八界故。如是，色蘊即十處、十界及法處、法界一分。識蘊即意處及七心界。餘三蘊及

色蘊一分並諸無為，即法處、法界。

十二處講了，還有十八界。十八界的名字，是三個、三個，「謂眼界、色界、眼識界；耳界、聲界、耳識界；鼻界、香界、鼻識界；舌界、味界、舌識界；身界、觸界、身識界；意界、法界、意識界」。因為我們有六根，外面就有六境，六根、六境生起六識，合起來就是十八界。這大部分在十二處裡面都講過了，下面就依十二處去解說。

「眼等諸界及色等諸界，如處中說」，這個「處」，就是十二處的處。「眼等諸界」，是眼、耳、鼻、舌、身這五界。「色等諸界」，就是色、聲、香、味、觸、法。這些和十二處裡面所講的一樣。

「六識界者，謂依眼等根緣色等境，了別為性。」識的定義，就是「了別為性」。六轉識要依六根緣六境，了別這六種境的，就是六識。

「意界者，即彼無間滅等；為顯第六識依止及廣建立十八界故。」「意界」，這個「即彼無間滅等」，佛法裡面這個名詞叫做「無間滅意」。這裡解說起來，稍稍有阿毘達磨的特殊意義，沒有講末那識、阿賴耶識。照道理，阿賴耶識、末那識都包括在意界裡面的，這個有點不同，它現在是說一個特別的意界。

經裡面講依意生識，識要依意而生起，特別像意識，要依意而生的。這個「意」，阿毘達磨論師向來講是「無間滅意」。比方前一念心滅，後一念的心依此而起來，這前一念的心，對於後一念的心有引起它的特殊意義，這就是叫做「無間滅意」。我們心裡的心識活動，現在是眼識，接下去是意識，一下子是耳識，一下子又眼識，我們這個心動得很。前面的心心所法滅，後面的心心所法起來。這前面的叫做「意」，滅了之後，當中沒有隔開，後面的接著起來，這叫「無間滅」。我們睡覺的時候，有時睡得昏昏沈沈，前六識都沒有了，然後後面的六識再生起來了，這還是叫做無間滅。看起來好像間斷了，其實當中並沒有別的東西插進去隔開。好像兩個人一前一後走路一樣，雖然看起來兩人好像空間上有一個距離隔開了，其實當中沒有什麼東西隔開的，兩個人，前一個，後一個，還是無間的。所以說「意界者，即彼

無間滅等。」這個「等」，可以包括阿賴耶識、末那識在裡面的。所以要這樣子講，「為顯第六識依止及廣建立十八界故」。因為要顯出第六識是依前面的無間滅意而起的，所以立這個意界，這就和六識不同了。在十二處裡，就是一個意處；現在講十八界，意界之外，還有六識界，六識界就是依意界而生起的。立意界，為了顯示第六識的依止，「及廣建立十八界故」，還要廣建立十八種的界——六根、六處、六識。因此，六識之外，另外有個意界。其實，這個意界，包括阿賴耶識、末那識、無間滅意這許多在裡面。

上面是分開來講，現在是蘊、處、界合起來講。「如是，色蘊即十處、十界及法處、法界一分。」眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸這十種，在處裡面是十種處，在界裡面也是十種界。無表色，普通都是叫「法處所攝色」，是法處所攝的色，在法界裡面也是叫色，所以說是「法處、法界的一分」。這些，就是色蘊。

「識蘊即意處及七心界。」識蘊，在十二處裡面就是「意處」，在十八界裡面叫「七心界」。意界加六識界，叫七心界。

「餘三蘊及色蘊一分並諸無為，即法處、法界。」其他的受、想、行三蘊，及色蘊的一分（就是無表色），及無為法，叫做法處、法界。

原則上講，十二處、十八界的內容一樣，不過歸類不同；五蘊小一點，沒有無為法，專門是以有為法來講的。所以，五蘊知道了以後，十二處、十八界也就知道了。

第二節 界的意義

問：界為何義？答：任持無作用性自相是界義。

界的定義，實際上就是「任持自相」，或者是「任持自性」。這個「界」字，在梵文裡面，是一種特殊的性質，「特性」。這種特性它是不會失去的，不失自性，能保持這一種特性，所以叫「任持」。如果說沒有這個自性，沒有這種特性了，那就不叫做這個法了。比方說地堅性，水濕性，地有「堅」的特性，怎麼樣它都永遠保持這一個特性，假使沒有這個特性，那就不叫「地」了。水，怎麼樣也有濕的特性，如果沒有這個濕了，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。保持這種特性，所以叫「任持自相」。「自相」，或者叫「自性」，是一樣的意義。

不過，這個地方很特別的加個「無作用」在裡面。我們平常講，每一法有每一法的作用，什麼叫「作用」呢？就是對於其他的、對外的，有一種影響力量。但是在大乘法或者像經部師來說，因緣和合之下，出現一個形象，好像是可以說有某種作用，其實這個作用是虛假的，沒有實體，沒有自性。因為沒有實質的、真實的作用，都是如幻如化的，所以叫「無作用」。舉個例子來講，軍隊裡面，一根槍、二根槍、三根槍，三根槍一架，就架成一個槍架子，架起來了。一根槍架不起來，兩根槍也架不起來，三根槍就成了。是那一根槍的力量呢？要說的話，三根槍都有力量，其實，力量等於對消，結果就成了這樣子。我們暫且把「無作用性」拿掉，先瞭解「界」是一一法的特性，保持特性不失掉的。

佛平常用的法門，就是蘊、處、界這三種法門。五蘊的內容少一點，沒有無為法，十二處、十八界都是一樣的。既然是這樣，那麼佛何必又說十二處、又說十八界呢？內容是一樣的，為什麼要說不同的法門呢？依這一個意義，下面就引起問題。

第三節 蘊處界對治的用意

問：以何義故說蘊、界、處等？答：對治三種我執故，所謂一性我執、受者我執、作者我執，如其次第。

問：為什麼說蘊、界、處這三種法門呢？各各差別說這三種法門的用意何在？答覆說：眾生是執著我的，但執著我有三種不同的意義，所以佛就說五蘊、十二處、十八界三種法門，來對治三種我執。

第一種，叫「一性我執」。對治執著我是一個實體的眾生，就說五蘊法門。「一」是一分。色、受、想、行、識這五種東西，怎麼能夠說是一個我呢？受是我，那想就不是我；想是我，行就不是我，究竟什麼是「我」？因為要對治執著這個「我」是一個實體的「一性我執」，所以說五蘊法門，表

明這只是色、受、想、行、識五蘊而已，並沒有這個實我。

第二種，叫「受者我執」。有的人以為這個「我」是受者，是受苦、受樂、受業報、受什麼的一個實我，那麼佛就說十二處法門。一切法當中，不過是六根、六境，眼、耳、鼻、舌、身、意是六根，色、聲、香、味、觸、法是六境，一切法不出於這六根、六境，那有一個實際的我可以受？沒有這個實際的受者我，不存在的。因為要破除「受者我執」，所以說十二處法門。

第三種，叫「作者我執」。印度的外道講起「我」來，是各式各樣的。有的說這個「我」是專門受報，不造業的。有的講這個我能夠做業的，造種種善、造種種惡，就是這個「我」做的。執著這種我的，叫「作者我執」，執著我是作者。因此，佛也說十八界。作者，誰是作者？一切法不出十八界。十八界，法法是無作用任持自性，那有作者？這個地方，「無作用」就派上用場了。所以，無作者，沒有這個「作者我」。佛是以這三種特殊的意義，所以各各差別說蘊、說處、說界。

這部論說蘊、處、界，就是綜合一切法在這裡面，一切法也不出於這些法。佛法裡面每每講「一切法」，一切法就是這許多東西。下面這一大段，佛教裡的名字叫「法門分別」，就是把這許多法加以分類。分類，要有個標準，以什麼來分類。這個法門分別，就好像我們的戶口調查一樣。什麼都是男的，什麼都是女的，分成兩大類，是男是女，一分的話就知道了。這個是一向在台灣住的？還是從大陸來的？是國民黨？還是青年黨？還是民社黨？還是什麼黨都沒有的？一分類就知道了國民黨有多少，青年黨有多少，沒有黨的有多少。比方說信什麼教的：信佛教的，信基督教的，信天主教的，信摩門教的，信一貫道的，什麼都不信的。分一下，就知道了多少人信什麼。等於這個樣子的一種分類法，佛法的名字叫法門分別，使我們對這一切法能更加清楚，一目了然。懂得這個道理，記清楚了以後，比方我們說到某人：某人是女的，是台灣人，沒有黨派，信佛的，今年幾歲，做什麼事的。一樣一樣把它說得很清楚，他這個人是怎麼樣的一個人就知道了，這一種叫法門分別。懂得這個法門分別，對於一一法就非常清楚，沒有混亂，這是印度論師所用的一種方法。我形容這個就像調查表，把一切法拿著調查表來分類，

表裡面一看就清楚。下面講的就是這個，否則不曉得知道這許多要做什麼。這個法門分別有二法門、三法門、四法門，很多法門的。

第四節 十八界的諸門分別

第一項 有色、無色

復次，此十八界幾有色？謂十界、一少分，即色蘊自性。幾無色？謂所餘界。

這是第一門，叫色無色門。在十八界之中，有幾種是有色的？幾種是無色的？現在答覆說：「十界」還有「一少分」是「有色」的。十界，就是眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸。一少分，就是法處所攝色——無表色，這個不在色界裡面，是屬於法界的，所以叫一界的少分。因此，有色的就是「色蘊自性」，簡單講就是五蘊裡面的色蘊。

「幾」種「無色」呢？除了色蘊自性以外，其他的一切都是無色的。受蘊、想蘊、行蘊、識蘊、無為法，都是無色的。這就是以有色、無色來分別這十八界。

第二項 有見、無見

幾有見？謂一色界。幾無見？謂所餘界。

第二，幾種界是有見的？幾種界是無見的？有見，就是我們平常眼睛就看得到的，這只有色界一種。色界的色，是我們眼睛所見的對象，和色蘊的色是不同的，上面「幾有色」、「幾無色」的「色」，是物質的意思，兩個不同。所以，可見的，只有色界，像青、黃、赤、白，長、短、方、圓。十八界裡面其餘的十七界，都是無見的，都是看不到的。

第三項 有對、無對

幾有對？謂十色界，若彼於此有所礙故。幾無對？謂所餘界。

第三個叫做「有對無對分別」，「有對」就是有礙的意思，有質礙的。比方手碰到東西，兩個有障礙了，這個就叫「有對」。在十八界之中，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸這十種，就是十色界，我們普通叫物

質。物質是有障礙的、有對礙的，有了這個東西，第二個就放不下去了。「若彼於此有所礙故」，因為彼對於此（彼此之間）有所障礙了。換一句話，在物質方面來講，在一個空間當中，有了這個物質，就容不下第二個物質。假使有個房子在這裡，要在這裡再建個房子，那不成，怎麼建呢？除非把這個房子打掉了，房子沒有了，空空的，才可以再重新建。有了東西在那裡，不能建。不說別的，這個地方我們搬了幾個收音機在這裡，你要再搬上去，這個位置就不成了，它佔據了，有障礙了。色界就是這樣，有十個界。

其他的，還有八個界。如眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、意界，這是七心界。我們的心心所（我們的精神作用）當然是沒有障礙的，一下子想到天上，一下子想到地獄，一下子想到西方極樂世界，快得很。無為法、心心所法、不相應行，這些都是無障礙的，所以說除十色界以外，都是「無對」。

第四項 有漏、無漏

幾有漏？謂十五界及後三少分；謂於是處煩惱起故，現所行處故。幾無漏？謂後三少分。

下面，有漏無漏分別。有漏、無漏，我們佛教徒時常講，其實，很難講。照名字上講，「漏」，就是煩惱，經上講有煩惱就是「有漏」，沒有煩惱就是「無漏」，比方一個人沒有煩惱了，那他就無漏了。說是這麼說，再仔細想一想看，比方釋迦牟尼佛、阿羅漢，都沒有煩惱了，那他們的手、眼睛、耳朵、鼻子、大便、小便這許多，是有漏？是無漏？還是有漏的。這個，部派裡面就分了，有的說「佛身無漏」，有的像說一切有部這一類講人間的佛教的，說佛的身體是有漏的。無漏，是心理上煩惱沒有了，因此可以究竟解脫，這叫無漏；身體是業報所感的，還是有漏的。

下面講有漏的定義，「謂於是處煩惱起故，現所行處故」，就是對於這一個地方，可以起煩惱的，這個就是有漏法。如果是無漏法，不可能在這個上面起煩惱。「現所行處故」，就是成為煩惱現起來所行的境界，這不是說自己起煩惱。戒律裡面有這樣一個故事，釋迦牟尼佛出去了，有個人帶了一

個很美的女兒出來，她對佛生起一種愛欲的欲念來了。依這一個故事來講，佛的三十二相相好莊嚴，但還是有漏法。怎麼說呢？因為別人可以在這個身體上起煩惱，這個就是有漏，不是說自己心裡有沒有漏；像阿羅漢，都是這樣的。我們的這個身體，是前生業報所感的有漏之法，在阿毘達磨論師來看，佛也不例外，都是一回事。比方提婆達多，假使看到了佛的話，看到了就渾身煩惱，看到了就恨、就氣，就是這個道理。因為他看到了佛表現在外面的形態，他會起煩惱的，可見得這還是有漏法。不但起，而且還會增長煩惱；這裡是這樣子說，有的真正嚴格的講，叫做「隨增煩惱」。真正的無漏法，比方說涅槃、無漏的戒定慧、五分法身之類，別人不可能在這上面起煩惱。涅槃，不引起人家煩惱的。這個地方講的，是這樣子的定義。不要以為我目前沒有煩惱，好像我什麼都沒有煩惱了，也不對，身體是業報所感，還是有漏的。

因此，幾個是有漏？「謂十五界及後三少分」。眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，這「十五界」都是有漏的。「後三少分」，有漏的意界，有漏的意識界，法界當中像不相應行法、煩惱心心所法這一部分，都是有漏的。十五界是有漏法，後面這三種，一部分是有漏，一部分是無漏。所以，「幾無漏？謂後三少分」。幾個是無漏呢？就是十八界中意界、意識界、法界這三種界中有一部分是無漏的。比方意識，我們的意識是有漏的，但是聖者他可以起無漏的意識，所以，聖者可以分別一切法。不要誤聽「無分別」，無分別是一種不正確的分別，甚至佛也還會分別一切法，像佛的一切種智，一切法無所不知的。當然，後來大乘法不是這樣講，而現在我們講的這許多阿毘達磨，都是從《阿含》、戒律來的。法界裡面，無為法都是無漏的。在法界的心所法裡面，善心所法及遍行、別境裡面的一部分，都可以歸成無漏法；煩惱、隨眠這許多，則都是有漏的。真正分別有漏、無漏，是這樣子來分別的。

第五項 繫、不繫

幾欲界繫？謂一切。幾色界繫？謂十四，除香、味及鼻、舌識。幾無色界繫？謂後三。幾不繫？謂即彼無漏。

這個地方是四門分別，欲界繫、色界繫、無色界繫、不繫，分做四門。「繫」，就是繫縛，沒有得到解脫以前叫做「繫」，等於縛住了的意思一樣，叫繫縛。三界就是三界生死，三界是生死法，生死在三界之中，所以三界都是繫。凡是三界之內的欲界繫、色界繫、無色界繫，都是有漏法。所以，這個地方講「繫」和「不繫」，以三界及十八界來分配。「欲界繫」有幾界呢？「謂一切」，十八界。換一句話，欲界裡面，有漏的十八界都有的。

色界所繫的呢？只有十四界，沒有香、味，也就是沒有鼻識和舌識。到了色界以上，初禪、二禪、三禪、四禪，生在這一種色界禪禪定境界之中的，沒有鼻識、舌識。鼻識所聞到的是香氣，舌識所嚐到的是味，沒有鼻識界、舌識界，也就沒有香界、沒有味界，可是鼻子、舌頭是有的，色界天有莊嚴的相。鼻子是有的，只是它不發展，不像我們這個欲界一樣起這許多煩惱。所以，如果色界天要借識起這一個作用的話，他要起欲界識，才能夠聞到欲界的香氣，才能夠嚐到欲界的滋味。所以，香界、味界、鼻識界、舌識界，這四種界都是欲界的境界，色界是沒有的。

到了無色界，只剩三個界了。無色界就是沒有色了，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸都沒有了，那麼眼識、耳識、鼻識、舌識、身識當然也就沒有了。沒有前五根與前五種境界，當然相應的五識就沒有了。所以，無色界只剩意界、意識界、法界這後三界。

用三界繫來配十八界，欲界有十八界，色界只有十四界，無色界只有三界。那麼，「不繫」就是無漏法。比方涅槃，涅槃是超出三界，不屬於三界，它是無漏法。其實，無漏的戒、定、慧，這些無漏法都是「不繫」。

所以，佛法這個道理講起來，非常可以加以分別的。比方我們現在是人，住在欲界，那麼我們平常的時候就有這十八界的法。假使生在欲界，修行證道了，不要講大菩薩，證初果這一個時候的智慧，就是無漏法門，不屬三界，出三界了。這個智慧所證到的四諦真理之類，或者大乘法講證到真如、無我之類的，都是不屬三界生死的。所以，解脫，並不是一定要離開我們這個世界才去解脫。在這個世界中，只要無漏智慧起來的時候，這種境界都已

是不屬於三界生死。在定中證了初果的聖者，證悟了以後，不能老是這個樣子，他要出定的。一出定以後，這個世間的法又生起來了。眼識就有所看見，耳識有所聽到，還是有漏法，還是屬於三界生死。所以，聖人生病的時候還是會生病，大小便還是要大小便，苦惱的時候也有苦惱，冷起來也會怕冷，聖人也是一樣。這就叫「繫不繫分別」，分四類。

第六項 蘊所攝、取蘊所攝

幾蘊所攝？謂除無為。幾取蘊所攝？謂有漏。

這個叫「蘊取蘊分別」。「蘊」和「取蘊」，這兩個名字有分別的。除了無為，其他的一切有為法，都屬「五蘊」。「五取蘊」，古代有的翻譯「五取陰」，純粹是有漏法。

「取」是一種煩惱，像我們生死眾生的這個五蘊身，就是叫「五取蘊」。因為前生「愛緣取，取緣有，有緣生」，我們這個生死身的五蘊法，從「取」所生，從「取」來的，所以叫「取蘊」。五取蘊不但是從「取」來的，還會再生起「取」煩惱，生後面的五取蘊。同時，我們現在就很多時候與「取」相應，取的煩惱時常生起。所以，有漏的生死法，叫做「取蘊」。

比方佛、阿羅漢，甚至於證悟了的聖人，他們的五蘊還是五蘊，眼、耳、鼻、舌、身這許多，色、聲、香、味、觸之類的，還是有漏法。但是，他們已不叫「五取蘊」，叫「五蘊」，因為已經得到解脫了。聖人的五蘊之所以還是叫做「五蘊」，因為還是從取所生的，不過，不會再生起取來就是了。所以，「取蘊」就是有漏法，「蘊」可能是有漏，也可能無漏，不限的。

第七項 善、不善、無記

幾善？幾不善？幾無記？謂十通三性，七心界、色、聲及法界一分；八無記性。

十八界裡面，有幾種是善的？幾種是不善的？幾種是無記的？先簡單解說一下「善」、「不善」、「無記」。一種心理的作用也好，活動也好，我們的行為也好，這樣子做了，對己、對人有利，將來能夠感到好的果報的，這個叫做善。假使這種心、這種行為，對自、對他都沒有利益，或者是傷害

別人，將來（主要是未來生中）要受苦果的，這個叫惡業、不善業。另外有一種叫無記，也不能說是善的，也不能說是不善的，比方這手或者頭動一下，無所謂善、不善，這個就叫「無記」。

知道了善、不善、無記的定義，那麼就可以分別了。「十通三性」，有十個界通於善、惡、無記的。那幾個呢？「七心界、色、聲及法界一分」。「七心界」，就是意界和前面的六識界——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這可以是善，也可以是不善，也可以是無記。「色、聲」，色、聲怎麼能夠說是善和不善呢？比方我用我的聲音說幾句好話，因為這個聲音說的是好話，就是善的——善的語業。假使罵人、挑撥離間，這幾句話講了，這個聲音就是不善的。比方殺、盜、淫，都要用身體去做的，這一種當然是壞的，是不善。手裡拿東西去布施給人，看到一個人跌倒了，把他扶起來，這樣的行動就是善。身業屬於色法，語業屬於聲法，這兩種是表示我們內心的一種意義，所以，色界和聲界（就是身業和語業），通於善、惡。如果只是發出啊啊的聲音，頭動一動、仰一仰，這個聲界和色界就是無記，無所謂善、惡。這是簡單地講，其實，我們的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，都是前生業報所感到的，現在都是無記法，叫做「無覆無記」。前生業報所感的，都是無記；去殺、動手、罵，這不是前生業報，是現在做的，這才有善、有惡。那麼，香、味、觸，這裡面是沒有善、惡的。「法界一分」通三性，比方我們講「念」：「失念」，這是屬於煩惱的；假使是說信、進、「念」、定、慧，這是無漏的，是善法；假使普普通通的記著，像讀書一樣的這樣過去的，這種念，那是無記。法界裡面很多是通於三性的。

其他八個，都是「無記性」。眼、耳、鼻、舌、身這五界，是無記的，業報所感的。還有香、味、觸這三界沒有善、惡。這八種都是無記法，沒有善、惡的。

第八項 內、外

幾是內？謂十二，除色、聲、香、味、觸及法界。幾是外？謂所餘六。

六根，這屬於「內」。眾生之所以為眾生，眾生的生命自體就是眼、耳、鼻、舌、身、意六界，這六界當然是屬於「內」。還有眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，這六種識是心理活動、心理作用，當然屬於「內」。其他的色、聲、香、味、觸及法界，都是以六識所緣的境界，所以這個就是「外」。換一句話，「外」就是色、聲、香、味、觸及法界；除了這六個「外」以外，剩下的十二個就屬於「內」。

第九項 有緣慮、無緣慮

幾有緣？謂七心界及法界少分心所法性。幾無緣？謂餘十及法界少分。

這個有緣、無緣的「緣」，與我們普通講的我和你有緣，兩個人很有緣的「緣」不同。這個緣是「緣慮」的緣，單單一個「緣」字，容易誤解，加個「慮」字——緣慮。心能夠去了別境界，能夠去緣慮境界的，叫做「有緣」；不能夠去緣境界的，就叫做「無緣」。

「七心界」，這個當然是有緣慮的，是能緣法。法界當中的少分，就是心相應法，所以是「心所法性」。叫「法界少分」，是法界當中的一部分，就是屬於心所法的這一部分，遍行、別境、善、煩惱、不定這許多，這都是有緣慮的法。其他的，都是沒有緣慮的，眼、耳、鼻、舌、身這五根，色、聲、香、味、觸這五塵，法界當中的一部分，像無為法、不相應行，這種都是沒有緣慮的。

佛法裡面，這些地方分得很細。比方我們眼睛看到的東西，我們總說我眼睛能夠看到，好像我眼睛能夠知道一樣；佛法裡講的，不是這樣。眼睛是取這個境界，好像照相機一樣，啪！照出相來，取這個境界。能知道的，那是眼識，不是眼根。眼根只會取境界，不會緣境界。比方眼根，好像照相機，啪一下，照下來。照出相片來，人再看看，這是什麼，就知道了，這裡面還有認識。我們眼睛裡面的瞳仁一看，就把外面的影像照到裡面去，這就是它取到這個境界，拿現在的話講，這是一種生理作用。等到知道是什麼，那是一種心理的活動、心理作用，是與眼識相應的心所法。我們平常講我眼睛看到、耳朵聽到，好像眼睛、耳朵就會知道，其實，眼睛、耳朵、鼻子不會

的。什麼道理呢？因為如果心注意到另一邊的事情上，即便眼睛睜得大大的，眼睛是看了這個，但是不會知道，因為心不在，心注意到另一邊去了。可見眼睛不會知道的，眼睛只會取這個相，眼識才會知道。所以，這叫「有緣」；其他十個，眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸，及法界的少分，那就是「無緣」法。

第十項 有分別、無分別

幾有分別？謂意識界、意界及法界少分。

這裡說只有意識界、意界及法界少分這三種是「有分別」的，沒有說到「無分別」。換一句話，其他的十五界及法界少分，就是沒有分別了。

佛法的名字，有許多講起來很難講。比方這裡說到「有分別」，眼識有沒有分別呢？其實眼識也有分別的，但是，這一個分別的名字叫「自性分別」，它是直覺的就知道。耳朵聽到的話，因耳根引起耳識，它是一種直覺的知道，這一種叫「自性分別」。但是，真正的說要去研究研究，要去瞭解瞭解，那這一種的分別，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識都沒有的。我們普通講「分別」，是分別這是這樣、那是那樣，是指對事、理種種方面的分別這一類。換一句話，這是什麼人，我要認識這個人的話，那眼識是不成的，沒有這個作用。它雖然看到這個人是個什麼樣子，但是，要知道這是什麼人，那不是它的事，是意識的事了。所以，意識才是有分別的，我們一天到晚的分別，主要都是意識。意識裡面還有意界，末那識執我的，就是這意界。

法界當中的心所法，如果與五識相應，那麼這個心所法也沒有分別，也是自性分別；如果是與意識相應，不管是善的、是惡的，只要是與意識相應，那這種心所法也是有分別。所以，這裡說的有沒有分別，也不是說五識什麼都不曉得，它知道，只是它這是叫做自性分別，它沒有我們普通說的這個分別的作用。

第十一項 有執受、非執受

幾有執受？謂五內界及四界少分，謂色、香、味、觸。幾非執受？謂餘九及四少分。

比方我們這個人，不管是說物質的也好，心心所法也好，其實是各式各樣和合而有的。人之所以能成為一個有機的人，能夠統一活動，成為像我們的身心之類的，是阿賴耶識所執受的。所以，簡單說，屬於我們眾生的，就是「有執受」的。比方桌子、山河大地、草木、叢林、土、泥這許多，就是「非執受」。

所以，「有執受」就是屬於眾生法。「謂五內界」——眼、耳、鼻、舌、身，還有「四界」的「少分」——色、香、味、觸，這都為心心所法所執受的，屬於「有執受」。我們這個人，有眼、耳、鼻、舌、身，這個沒有問題。我自己看到我的手，手是「色」。我這個身根去觸，不一定觸別的，我的手自己碰自己，也是身根觸，也有「觸」。不但我吃東西的時候是有滋味的，沒有吃東西的時候，其實裡面還是有「味」的。我們人身體上也有一種氣息、一種氣味，這是「香」。這種都是有執受的。

這裡面有個「聲音」是非執受的。比方外面的聲音，風吹、草動的聲音，或者是水流的聲音，這是非執受的。那麼，我們講話的聲音，怎麼也是「非執受」呢？執受的，就是在我們身上的；講話的聲音是進進出出的氣的活動，「聲音」不能說是在我們身上的，這是氣息在那裡進出，所以，聲音是「非執受」。而且，凡是執受的東西，它很穩定的。聲音不穩定，不發就不發的，沒有聲音就根本沒有聲音，但是色、香、味、觸，一直都在那裡的。所以，「有執受」法就是這五內界及色、香、味、觸四界少分，其他的都是「非執受」法。至於心心所法，是能夠執受的，所以也不在其內，也是非執受。

第十二項 同分、彼同分

幾同分？謂五內有色界，與彼自識等境界故。幾彼同分？謂彼自識空時，與自類等故。

最後一個很特殊，上面講到「眾同分」，現在這個地方不是「眾同分」，叫「同分」、「彼同分」。

這個「同分」，就是同類的意思。「五內有色界」，就是眼、耳、鼻、舌、身這五根。比方眼根去取色境界，眼識就起來瞭解這個色境界，這個眼識就是眼根的「自識」。眼根取色正在起眼識，眼根去看這個色，眼識去分別這個色，根「與彼自識等境界故」。眼、耳、鼻、舌、身這五根，在生起自識的時候，因為和自識的境界是同一個境界，所以叫「同分」。

「彼同分」，佛法裡這個名字很特別的，「謂彼自識空時，與自類等故」。比方眼睛看，眼識再瞭解，這個時候叫「同分」。眼睛不看了，這時候眼識也不起了，就是只有眼根，眼根自類相等，與眼識沒有同境界的意義，這叫「彼同分」。換一句話，有一點像「非同分」，雖然不是上面的「同分」，它沒有與彼同，沒有與其他的相等，可是它還是自己同，還是有「同分」，這叫「彼同分」。

※※※

這許多名詞（名相），我們這麼簡要講講，有很多也不太好懂。真正的研究，要慢慢慢慢去理解，參考很多註解，慢慢地懂起來。

佛說的經很多，佛說的道理也很多，也很困難，不容易瞭解。後來的佛弟子，就把佛說過的五蘊、十二處、十八界這許多名詞收集起來，慢慢慢慢歸類，得出這麼一個一種有多少、佛說的就是這許多的歸類。各式各樣的說法，說來說去，主要的就是這些問題，都是依這些事情講的。不管講善、惡，講起煩惱、繫縛，講生死、解脫，講來講去，都是講這些問題。

所以，把這些基本名詞知道了以後，其他的佛法，慢慢慢慢瞭解。這種基本的，我叫做「基礎佛學」，要瞭解佛法，這是一種基礎。我們中國人有的人歡喜講得很高妙，一下子講心、講性，講有、講空，頭頭是道，可是，實際上這種基礎佛學沒有，很空洞的，經不起問的。講得好像有道理，真正一個問題一研究的話，就答不出來了。阿毘達磨對每一個問題，都依據這個根本講的。比方說業報、感業，「業」是什麼？它是什麼情形的？業報是怎麼感的？所講的種種，都是依據這個根本講的。

這個看似很淺，可是，真正對於我們生死輪迴、涅槃、解脫、修行裡面許多的問題，講得很具體。所以，現在做一個中國佛教徒的話，當然，高妙的也要學一點，但是，如果沒有這種基礎的話，那就叫空談心性了。專門講上乘的、高的道理，下面沒有基礎，不成！所以，我並不是講什麼高妙得很的，我們從前都還是從基礎的學來的。雖然我不太講這許多事情，《妙雲集》裡也都沒有，向來不講這許多的，但是，沒有這許多的基本知識，其實是不成的。當然，有許多問題，各部各派講的、解說的，有一點不同的地方也有的，但是，本論所講的是主要的。

編按：《大乘廣五蘊論講記》紙本之出版，係根據華雨精舍明聖法師提供的原音錄音帶，經聽錄、整理、編輯而成。 印公導師於民國７４年１月２０日起，至４月３日止，每日上午兩個小時左右，在改建前的太平鄉華雨精舍舊宅內宣講。聽眾有：比丘淨耀，比丘尼明聖、慧琛、心如、性斌、常妙、德歆、清硯、如誠、如儉、達聞，並夏居士、朱秀英等。謹敘講記因緣如上，以徵時、地、人之信也。