

大乘廣五蘊論講記 目次

第一章	五蘊	二一—二八五
第一節	色蘊	二
第一項	四大種（地、水、火、風）	三
第二項	四大所造色	七
甲	五根	一一
乙	五境	一五
一	色	一五
二	聲	一七
三	香	一九
四	味	二一

五	觸	二二
丙	無表色	二八
一	有表業所生色	二九
二	三摩地所生色	三二
第三項	小結（三種色）	三六
第二節	受蘊	三七
第三節	想蘊	四〇
第四節	行蘊	四三
第一項	心相應行（除受、想之心所法）	四五
甲	五遍行心所（受、想、觸、作意、思）	五二
一	觸	五二
二	作意	五六

	三	思	五九
乙		五別境心所	六一
一		欲	六一
二		勝解	六五
三		念	六九
四		三摩地	七三
五		慧	八三
丙		十一善心所	八八
一		信	八八
二		慚	九七
三		愧	一〇一
四		無貪	一〇四
五		無瞋	一〇九

六	無癡	一一二
七	精進	一一五
八	輕安	一二〇
九	不放逸	一二四
十	捨	一二七
十一	不害	一三三
丁	六根本煩惱心所	一三六
一	貪	一三六
二	瞋	一四二
三	慢	一四四
四	無明	一五二
五	見	一五七
六	疑	一八八

己	二	中隨煩惱心所（無慚、無愧）	二一〇
十	害	……	二〇八
九	僑	……	二〇六
八	諂	……	二〇四
七	誑	……	二〇二
六	慳	……	二〇〇
五	嫉	……	一九八
四	惱	……	一九六
三	覆	……	一九二
二	恨	……	一九一
一	忿	……	一九〇
戊	十	小隨煩惱心所	一九〇
七	小結（俱生、分別起）	……	一八九

庚	八大隨煩惱心所	二二一
一	昏沈	二二一
二	掉舉	二二三
三	不信	二二五
四	懈怠	二二六
五	放逸	二二七
六	失念	二二八
七	散亂	二二一
八	不正知	二二二
辛	四不定心所	二二七
一	惡作	二二七
二	睡眠	二三一
三	尋	二三四

	四	伺	……	二二六
第二項	心不相應行	……	……	二二九
甲	得	……	……	二四三
乙	無想定	……	……	二四七
丙	滅盡定	……	……	二五〇
丁	無想天	……	……	二五二
戊	命根	……	……	二五三
己	眾同分	……	……	二五六
庚	生、老、住、無常	……	……	二五七
辛	名身、句身、文身	……	……	二六一
壬	異生性	……	……	二六七
第五節	識蘊	……	……	二六八

第一項	第八識（心）	二七一
第二項	第七識（意）	二七八
第三項	前六識（識）	二八一
第六節	蘊的意義	二八一
第二章	十二處	二八六—二九三
第一節	處的內容	二八六
第二節	處的意義	二九二
第三章	十八界	二九四—三一八
第一節	界的內容	二九四
第二節	界的意義	二九七
第三節	蘊處界對治的用意	二九九

第四節 十八界的諸門分別 …………… 三〇一

第一項 有色、無色 …………… 三〇二

第二項 有見、無見 …………… 三〇二

第三項 有對、無對 …………… 三〇三

第四項 有漏、無漏 …………… 三〇四

第五項 繫、不繫 …………… 三〇七

第六項 蘊所攝、取蘊所攝 …………… 三〇九

第七項 善、不善、無記 …………… 三一〇

第八項 內、外 …………… 三一二

第九項 有緣慮、無緣慮 …………… 三一三

第十項 有分別、無分別 …………… 三一四

第十一項 有執受、非執受 …………… 三一六

第十二項 同分、彼同分 …………… 三一七

大乘廣五蘊論講記

——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、氮氣、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、身的话，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。

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。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「調長、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

是自然而然的動。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。澀謂麤強。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」就是羸強。「羸」就是粗粗的，「強」就是硬硬的。碰上，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，潛藏在我們身體裏面了，成為無表業。假如以唯識來講的話，那就藏在阿賴耶識裏面了。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裏，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裏，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，是佛教裏面重要的一個部分，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，他說有一個俱生人跟在身邊一樣，你有什麼，就給你記在帳上，寫在簿子。其實用不著簿子的，有無表業在那裏。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、八正道、十一遍處等。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，不單是房子裏，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，心裏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。要心裏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，其實就是阿賴耶識裏的業種子。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。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，心裡意思想種種過去、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，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，這種都是叫心思所，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，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，各有各種種不同的境界。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過過的境界。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，就會煩惱動亂；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，不好的要去掉。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、色各有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。

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。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，叭噠叭噠，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，還噉噉叫、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」。色是變悔為性，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，把水裡面的齷齪都汜起來了，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，一方面要使我们瞭解自相，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——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」。七菩提分中也有一个叫擇法覺支，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，因為般若具有斷疑的作用。

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

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

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，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界信心。佛法的信心，是清淨的，這在修學佛法當中最重要。《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，這不是驕慢貢高，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，沒有變樣的，簡單來講，就是苦、集、滅、道四諦。因為苦、集、滅、道四諦是聖者所通達的，聖者所如實知的，所以叫做四聖諦。我們不要以為苦聖諦就是苦，那我還是苦，我也是苦諦。經裡常講「凡夫有苦無諦」，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，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，達到了初果目標了；修智慧，聞所成慧、思所成慧，到修所成慧，能夠觀察得很純熟了，「無喜足」，不要因此歡喜！以為修得很好了，了不得了，那不成。還沒有達到目的，一歡喜的話，說不定就退下來，又失敗了。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？謂麤重對治；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，轉捨麤重。

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，比方修定一得到初禪、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「麤重」，是要得定才能夠得到的。

什麼叫麤重呢？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，羸重有點像這種譬喻。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「沒有羸重」，不是向來壓得很羸很重，渾身不舒服，放下就好了。輕安有一種力量，發生的時候，能夠對治羸重，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。輕安的反面叫做羸重，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，能夠對治這個羸重，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，轉捨麤重」，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」

。「轉捨羸重」，本來有羸重的，能夠捨掉這個羸重，從羸重轉到輕安。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、懵懵懂懂的，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

講不放棄，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。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「僥慢」連起來說的，其實，佛法裡講的「僥」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，這種特殊的殊勝功德，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？這很正常，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，裡面實際上是手、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，那就了了生死、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，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，他可以達到完成沒有善根的階段，所以說「斷善根為業」。「不善根堅固所依為業」，上面講三善根就是無貪、無瞋、無癡，貪、瞋、癡就是三種不善根，不善根更堅強，不容易破壞，都是由邪見而來的。有了邪見，能夠斷善根，這個不善根的力量更強。「又生不善、不生善為業」，壞

的事情、壞的業、煩惱之類的，一切依此而生，好的事情不會生。斷了善根，沒有善根了，不會起善業了，那還會生善呢？這就是邪見的作用。

普通，薩迦耶見為根本而執斷、執常，但最壞的是邪見。我時常講迷信比不信的好。迷信雖然也是錯的，可是，迷信的人他還可以生善、向上做好事，就是這種邪見的，他根本不相信什麼善、惡。甚至有叫懷疑論的，道德，他也不太信、破壞了；前生、後世，也不承認；好的、壞的，也不承認；只要我想這麼做，合我的意也就是對的。那就不得了了，這世界大亂了，所以邪見是最壞的。但是，都是有了薩迦耶見，就可能發生這種邪見，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、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，是非用行动表現出來，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、僧法定慧等，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多的，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，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，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、僧伽定慧等。」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。「僧法定慧等」，僧法，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，如同這個地方的人火（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、相信什麼神神祕秘的，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，猶豫為性。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，過了他也就自己也忘記了。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、麤獷。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，表現在外面的就是「調發暴惡言，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、麤獷」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「麤獷」，麤獷就是一種漫罵，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、癡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，可是他不一樣想，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，關於衣食住行這許多方面的事情，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」，是屬於貪的一部分。

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，不肯老老实實的發露、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 僞

云何僞？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「僇」和「慢」合起來講「僇慢」，但是佛法之中，「慢」和「僇」分開來講，是兩種不同的心理活動。「僇」是「謂於盛事」，對於一好的事情，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，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「僇」。「慢」是和人家比較之下才發生的，「僇」不用和別人比，自然而然就對自己好的事情產生的。佛法裡講到「族性僇」，像印度，生在婆羅門階級，他就僇了。「我是婆羅門，你是賤族。」等於他是貴族，他就會僇了。

「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，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 一 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，修正就障礙了；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，自然而然的就懈怠了。

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、無懈怠，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一念的，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」是這樣樣的事情。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，他當然自然而然的犯了。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。「此即如果從因為目，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，調善、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？」比方說方丈別人來勸去做好事，「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，撐不住了，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」，也是種愚癡的一部分。

「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，令心麤相分別為性。意言者，謂是意識，是中或依思、或依慧而起。分別麤相者，謂尋求瓶、衣、車、乘等之麤相。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，令心麤相分別為性。」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、是那樣的。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「令心麤相分別」。尋的推求，是一種麤相的分別，所以下面舉例，如尋求瓶、衣裳、車、乘這一種的麤相。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，不同的在尋是瞭解麤相，伺是瞭解細微的相。以心的作用來講，尋，是一種麤動；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、衣的一種麤相，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，端着心尋伺的是什麼，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、無想定、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，「調離遍淨染，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，一切都起不了。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，就是非想非非想定。在非想非非想定，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。他明明知道了知道這不是究竟的，所以叫「暫止息想」。暫時的，等到了定的時候，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 and 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。這一條馬路鋪好，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，它一直長到初果天嗎？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。我們眾人都想有一個「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「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，拼起來成爲一個字，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，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、無想定天起者，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，它能夠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，各式各樣，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，各有各差別。

「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，在最後微細處，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。一人滅盡定的時候，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，若麤、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，都是一樣是這個定義。

「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，若麤、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，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；以趣處來說若麤、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，若麤、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。

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，識也起不來，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。

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。

「眼界者，即彼無間滅等；為顯第六識依止及廣建立十八界故。」「眼界」，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，法法は無作用任持自性，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，那你就無漏了。說是這麼說，再仔細想一想，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、舌眼、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？就是十八界中眼界、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。鼻識是有的，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，無色界只剩意識界、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」，我們這個生身死的五蘊法，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」，就是眼界和前面的六識界——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。