

第四節 行蘊

第一項 心相應行

釋覺天編輯
2019.04.02

(三) 辨析心所

1、甲 五遍行心所(受、想、觸、作意、思)¹

(1) 一 觸

A、引論文

云何觸？謂三和合分別為性。

三和，謂眼、色、識如是等，此諸和合，心、心法生，故名為觸。
與受所依為業。

B、釋論義

(A) 提要

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

(B) 顯示文句結構

「云何觸？謂三和合分別為性。」這就是講體性，以三和合的分別為體性。

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

下面「與受所依為業」，這是講它的作用。

(C) 解析「觸」的性質——分別為性

a、構成心理活動的因素——根、境、識的和合

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

在佛法之中，每每在十八界裡面講眼、色各各有它特殊的不同的法。講起來，「色」是在外境，「眼根」在身上，「眼識」依眼而引起，不能說它在什麼地

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

一、遍行五者：

此別標，下列名。

一、作意，二、觸，三、受，四、想，五、思。

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

方，這三個各管各的。外面的境界，一直都在那個地方，我們現在跟它發生關係，根、境、識三個碰到，就發生心理作用。我們的心理作用要這三個合起來發生的，所以就叫根、境、識「三和合」。

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

b、三和生觸而有分別作用

後來，佛法裡面有很多的辯論。

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

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」。²

「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

² 印順導師《佛法概論》第八章〈佛法的心理觀〉p.114-116：

論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三・三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思」。這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

此觸，經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜含》（卷一三・三〇七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因」。有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。

與根境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內，從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。……古來，或主張心與心所同起，即同時而有極複雜的心理活動。或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，次第引起不同的心所。關於這，應從緣起觀的立場而抉擇他。認識作用，為相依共存的。如從和合的觀點而分析他，即發現確為非常複雜而相應的心聚。但認識又為相續而起的，如從動的觀點，辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的心流。從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

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。³在《阿含經》裡面，六根又叫六處，也可叫六觸處。以六根與境、識和合所發生的「觸」，其實是一個觸，不過以在眼、耳、鼻、舌、身、意之不同，而說為六種，所以說「眼、色、識如是等」。

(D) 詮釋「觸」的作用——為受之所依

a、敘說作用

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

b、舉例合說

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

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

(E) 兼述修行的起用

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

³ 印順導師《成佛之道》第四章〈三乘共法〉，pp.164-165：

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

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。

【(F) 結說】

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

【(2) 二 作意】

【A、引論文】

云何作意？謂令心發悟為性。

令心、心法現前警動，是憶念義。

任持攀緣心為業。

【B、釋論義】

【(A) 闡釋「作意」】

「令心、心法現前警動，是憶念義」，這是解釋「令心發悟為性」的。

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

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

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。」⁴比方說正在講課的這個時候，

⁴ 【原文】

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

【注解】

① 身：程頤認為應為“心”。忿懣（zhì）：憤怒。

【譯文】

這個地方有什麼東西經過，其實並不是沒有看見，外面轟轟轟的，並不是沒有聽到，可是心在講課的時候，好像不曉得一樣。所以說「作意」等於「注意」一樣，但這不是專注一心。

(B) 解析「作意」的性質及作用

a、性質——令心發悟為性

作意是「令心發悟為性」，「發」就是警動的意義，「發悟」就是激發這個心，引去那個境界，使心發悟，這是作意的體性。下面加以解釋，「令心、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。⁵

b、作用——任持攀緣心

「任持攀緣心為業。」「持」，能夠執持的意義。「任持」，我們普通說任持有擔當的意義。這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，

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

【讀解】

正心是誠意之後的進修階梯。誠意是意念真誠，不自欺欺人。但是，僅僅有誠意還不行。因為，誠意可能被喜怒哀樂懼等情感支配役使，使你成為感情的奴隸而失去控制。所以，在“誠其意”之後，還必須要“正其心”，也就是要以端正的心思（理智）來駕馭感情，進行調節，以保持中正平和的心態，集中精神修養品性。這裏需要注意的是，理與情，正心和誠意不是絕對對立，互不相容的。朱嘉說：喜怒哀樂懼等都是人心所不可缺少的，但是，一旦我們不能自察，任其左右自己的行動，便會使心思失去端正。所以，正心不是要完全摒棄喜怒哀樂俱等情欲，不是絕對禁欲，而隻是說要讓理智來克製、駕馭情欲，使心思不被情欲所左右，從而做到情理和諧地修身養性。也就是說，修身在正其心不外乎是要心思端正，不要三心二意，不要為情所牽，“心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味”。（這幾句後來成了成語和名言佳句，用來生動地描繪那種心神不屬，思想不集中的狀態，是教書先生在課堂上批評學生的常用語言。）這樣來理解，修身在正其心也就沒有什麼神秘感了罷。

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

⁵ (1)《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉(大正29, 19a21)：

作意，謂能令心警覺。

(2)〔唐〕窺基注解〔明〕普泰增修《大乘百法明門論解》卷1(大正44, 48a2-3)：

言作意者，謂警覺應起心種為性，引心令趣自境為業。

(3)大乘光撰《大乘百法明門論疏》卷1(大正44, 55c9-10)：

作意等者，作動於心，令心數數外緣諸境，名為作意。

(4)〔唐〕窺基解·〔明〕明昱贅言《百法明門論贅言》卷1：

贅：凡言性者為體，業者為用，以諸心所各有體性業用，一一別釋。應起心種者，心從種起，於應起者，作意令起故。趣自境者，心各有境，不趣餘境故。(CBETA, X48, no. 804, p. 333, b19-21 // Z 1:76, p. 451, b7-9 // R76, p. 901, b7-9)

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，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。⁶

(C) 結說

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

(3) 三 思

A、引論文

云何思？謂於功德、過失及以俱非，令心造作；意業為性。

此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動。能推善、不善、無記心為業。

7

B、釋論義

(A) 闡釋「思」心所——令心於境產生行動

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

⁶ 《阿毘達磨俱舍論》卷 7〈分別根品 2〉(大正 29, 40a7-11)：

作意有三：

一、自相作意，謂如觀色變礙為相，乃至觀識了別為相，如是等觀相應作意。

二、共相作意，謂十六行相應作意。

三、勝解作意，謂不淨觀及四無量有色解脫勝處遍處，如是等觀相應作意。

⁷ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 1〈辯五事品 1〉(大正 26, 693a12-13)：

思云何？謂心造作性，即是意業。此有三種，謂善思、不善思、無記思。

(2) 《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 291b29)：

思云何？謂心造作。

(3) 《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 291c11-12)：

思作何業？謂發起尋、伺身語業等為業。

(4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29, 19a18-19)：

思，謂能令心有造作。

(5) [唐] 普光述《俱舍論記》卷 4〈分別根品 2〉(大正 41, 74a28-b3)：

思，謂能令心有造作者。思有勢力，能令心王於境運動，有造作用，理實亦令餘心所法有所造作，從強說心。故《正理》云：由有思故，令心於境有動作用，猶如磁石勢力，能令鐵有動用。

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

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

(B) 解析「思」的性質及作用

a、性質——意業為性

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

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

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

b、作用——能推動善、不善、無記

「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。⁸

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

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

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

「如意思業，名身語業」。在內心思慮決定而未達到身語動作的階段，這思心所叫意業。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同，動身的思名為身業，

(4) 接續五別境

下面是五種別境心所：欲、勝解、念、三摩地、慧。

2、乙 五別境心所

(1) 一 欲

A、引論文

云何欲？謂於可愛樂事，希望為性。

愛樂事者，所謂可愛見、聞等事。是願樂希求之義。

能與精進所依為業。⁹

B、釋論義

(A) 提要

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

(B) 詮釋「欲」的性質及作用

a、性質——希望為性

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

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

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

發語的思名為語業，這身語業與意業，合有三種業的名字，其實只是一思。這譬喻，是經部學者所承認的。現在說一意而立為六識，與一思而立為三業相同，都只是體一而隨用異名。

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

欲云何？謂樂作性。

(2)《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291b29-c1)：

欲云何？謂於可樂事，隨彼彼行欲有所作性。

(3)《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291c12)：

欲作何業？謂發勤為業。

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

欲，謂希求所作事業。

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

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

「願樂希求」，在這種事情上願求，希望得到，願樂，這是解釋欲的體性。

b、作用——為精進的所依

真正講起來，一切都要靠「欲」而有的。比方說「欲望」，當然平常來說是不好的，可是，好的也叫欲望。現在講的是好的欲望，好的欲望「能與精進所依為業」；精進，依欲才能夠得到。有了「欲」，可以引起精進，精進是依「欲」而起的，所以佛法裡向來講「信為欲依，欲為勤（精進）依」¹⁰。有了信心，就有希望；有了希望，就有精進。

(C) 闡述「信為欲依，欲為勤依」

a、辨明「精進」的定義

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

佛法講的「精進」，是限制於為善、向上的，向上、為善的努力，才叫「精進」。

b、舉例證說

(a) 深刻的信解引發為善的希求

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。

(b) 確立善欲策勵勤行

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

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

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

¹⁰ 《瑜伽師地論》卷 28(大正 30，438a16-b18)：

云何瑜伽？謂四瑜伽。何等為四？一、信，二、欲，三、精進，四、方便。……當知此中，初由信故，於應得義深生信解。信應得已，於諸善法生起樂欲。由樂欲故，晝夜策勵安住精勤。堅固勇猛發精進已，攝受方便，能得未得、能觸未觸、能證未證。故此四法，說名瑜伽。

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

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

(D) 詳修行的起用

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

(E) 結說

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

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

(2) 二 勝解

A、引論文

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。

B、釋論義

(A) 明「勝解」的性質——印可為性

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

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

(B) 闡述文意

a、辨識「勝解」

「勝解」，在佛法裡也有許多，¹¹但是這個地方講的「勝解」，就是我們普通講的一種「深刻的認識」。深刻到什麼程度呢？那是別人勸你，叫你不要相信，叫你不要承認，也沒用，拉都拉不走的。

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

b、顯見「決定境」的範疇

(a) 五蘊乃至十二處、十八界

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》¹²裡面佛講五蘊的地方有的。

-
- ¹¹ (1) 世友造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷8〈辯攝等品 6〉(大正 26, 723a10-13):
無學正勝解云何？謂聖弟子等，於苦思惟苦、於集思惟集、於滅思惟滅、於道思惟道，無學作意相應，已正當勝解，是名無學正勝解。
- (2) 世友造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨品類足論》卷3〈辯七事品 4〉(大正 26, 700b4-6):
邪勝解云何？謂染污作意相應心，正勝解、已勝解、當勝解，是名邪勝解。
- (3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷28(大正 27, 147a2-12):
云何依離染解脫？答：若離染相應心，已勝解、今勝解、當勝解，是謂依離染解脫。此中解脫，是大地所有心所法中，勝解為自性。然一切法中有二解脫：一者無為，謂擇滅。二者有為，謂勝解。此復二種：一者染污，謂邪勝解。二者不染污，謂正勝解。此復二種：一者有漏，謂不淨觀、持息念等相應。二者無漏，謂苦法智忍等相應。此復二種：一者有學，謂四向三果七補特伽羅相續中起。二者無學，謂阿羅漢果相續中起。
- (4) 《瑜伽師地論》卷3(大正 30, 291c1-2):
勝解云何？謂於決定事，隨彼彼行，印可隨順性。
- (5) 《瑜伽師地論》卷3(大正 30, 291c12-13):
勝解作何業？謂於所緣，任持功德、過失為業。
- (6) 世親造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品 2〉(大正 29, 19a21-22):
勝解，謂能於境印可。
- (7) 〔唐〕法寶撰《俱舍論疏》卷4〈分別根品 2〉(大正 41, 527c21-528a4):
論：勝解，謂能於境印可。
《正理論》云：於境印可說名勝解。有餘師言：勝謂增勝，解謂解脫。此能令心於境無礙自在而轉，如勝戒等。
述曰：於境分明印可，審定是事如是、非不如是，殊勝之解名為勝解。
問：若然者，與疑相應，云何有勝解耶？
解云：有耶、無耶，於二心中一一皆能印可取相，故有勝解。
言餘師者，《雜心》等師，彼說：令心於境自在為勝，境不能礙故得改易名解。解謂解脫，故舊《雜心》謂名解脫。言勝戒等等取勝定、勝慧。如說由觸故心屬於境，由勝解故心離於境，即其義也。
- ¹² 案：經文內容是，佛住阿毘陀處恒河側，告諸比丘，以種種的譬喻，來觀察了知五蘊皆無堅實故。

(b) 舉喻合說五蘊

I、色如聚沫

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

II、受如水泡

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

III、想如陽炎

「想如陽炎」，想蘊比喻如「陽炎」。一到春天，我們遠遠的向很長很長的一條路望去，水蒸氣向上升，上面太陽照下來，一定要有這個環境配合起來才看得到的。遠遠望去，一汪水，跑到那裡看看，什麼也看不到。因為經過太陽照，水氣一遇到風的話，望過去，這汪水是浮動的，所以陽炎就好像湖在動的樣子。

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

IV、行如芭蕉

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

V、識如幻境

「識如幻境」，識好像幻境一樣。幻境，中國人叫變戲法，西洋人叫魔術。我們看他拿個手巾一紮，紮出一隻小老鼠一樣，兩個耳朵翹起來，不知他是怎麼辦到的，還嘰嘰叫、蹦蹦跳，活像老鼠一樣。

VI、結成

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。

(c) 分辨諸法自相

「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

《雜阿含經》(265 經) 卷 10 (大正 02, 69a16-21)：

爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：

觀色如聚沫，受如水上泡，想如春時燄，諸行如芭蕉，諸識法如幻，日種姓尊說。

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

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

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

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

(C) 詳「勝解」的作用——餘無引轉

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

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

(3) 三 念

A、引論文

云何念？謂於慣習事，心不忘失，明記為性。慣習事者，謂曾所習行。與不散亂所依為業。¹³

B、釋論義

(A) 明「念」的性質——明記為性

¹³ (1)《瑜伽師地論》卷3(大正30，291c2-3)：

念云何？謂於串習事，隨彼彼行明了記憶性。

(2)《瑜伽師地論》卷3(大正30，291c13-14)：

念作何業？謂於久遠所思、所作、所說，憶念為業。

(3)《阿毘達磨俱舍論》卷4〈分別根品2〉(大正29，19a20-21)：

念，謂於緣明記不忘。

(4)〔唐〕法寶撰《俱舍論疏》卷4〈分別根品2〉(大正41，527c13-17)：

論：念，謂於緣明記不忘。

《正理論》：於境明記不忘失因，說名為念。

述曰：由念力故，於緣境明記，顯了能為後時不忘失因，非謂但據緣過去境。

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

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

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

(B) 詳說「念」的作用——不散亂的所依

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

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

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

(C) 兼述「念」於修行的起用

a、提要

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

b、舉修定為例

(a) 念佛觀

我們現在講念佛，都是口上唸，其實念佛是心裡念佛，念到心不散亂，念佛就是心不散亂。《阿彌陀經》裡就是這樣講的，「若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不亂。」¹⁴為什麼一心不亂？念佛啊，

¹⁴ 鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷 1(大正 12, 347b9-15)：

舍利弗！不可以少善根福德因緣，得生彼國。舍利弗！若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，

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。¹⁵

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

(b) 其餘觀修事例

佛法之中講修定、修慧，什麼都叫念，念佛、念法、念僧，《阿彌陀經》裡面看到的都是念佛、念法、念僧。¹⁶其實，念戒、念施、念天，乃至念無常等，

執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。

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

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

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

念阿彌陀佛，願生極樂世界，是早期念佛的一大流。經上說：「一心念欲往生阿彌陀佛國」^{*1}，是一心憶念；是願往生阿彌陀佛土，不但是念佛。然阿難(Ānanda)「被袈裟，西向拜，當日所沒處，為彌陀佛作禮，以頭腦著地言：南無阿彌陀三耶三佛檀」^{*2}，當下看到了阿彌陀佛與清淨國土。稱名與心中的憶念，顯然有統一的可能。

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

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

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

※1：《阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》卷下（大正 12，310c）。

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

- ¹⁶ 鳩摩羅什譯《佛說阿彌陀經》卷 1（大正 12，347a12-24）：

復次，舍利弗！彼國常有種種奇妙雜色之鳥……是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音，其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。其土眾生聞是音已，皆悉念佛、念法、念僧。……是諸眾鳥皆是阿彌陀佛欲令法音宣流變化所作。舍利弗！彼佛國土，微風吹動，諸寶行樹及

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

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

這個心，就是我們平常能夠憶念的力量，但是現在不是憶念想從前，而是拉來念現在的這個境界。念，也是要記憶的，比如說念佛三十二相相好，從前的人就是一個佛像一直看，記得了，坐下來就想，就念這個佛的相。¹⁷比方修不淨觀，就先到有死人的地方去看，看了、記了，清清楚楚，這樣子慢慢慢慢不斷的念，就會成就。

(c) 以喻示理

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

這個樣子，佛法的比喻好像是一盞風在吹的燈，就會搖，就照不亮了。或者像動的水一樣，是混的，把水裡面的齷齪¹⁸都汨起來了，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。

c、結說

寶羅網出微妙音，譬如百千種樂同時俱作，聞是音者皆自然生念佛、念法、念僧之心。舍利弗！其佛國土成就如是功德莊嚴。

¹⁷ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》第十一章，第三節，第二項〈念佛法門的發展〉，pp.861-862：

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

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

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

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

《千佛因緣經》說：「入塔禮拜，見佛色像」。《稱揚諸佛功德經》說：「入於廟寺，瞻觀形像」。

《華手經》說：「集堅實世尊，形像在諸塔」。《成具光明定意經》說：「立廟，圖像佛形」。

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

¹⁸ 齷齪（wò ㄨㄛˋ ； chuò ㄔㄨㄛˋ）：2.肮髒。（《漢語大辭典》（十二）p.1457）

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

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

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

這個念，在佛法當中，對修定很重要。

(4) 四 三摩地

A、引論文

云何三摩地？謂於所觀事，心一境性。¹⁹

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。

B、釋論義

(A)「三摩地」的譯名

「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。

(B)狀態的描述

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。

¹⁹ (1)《阿毘達磨品類足論》卷2〈辯七事品 4〉(大正 26, 699c18-20)：

定云何？謂令心住，等住、安住、近住、堅住、不亂不散攝止等持、心一境性，是名為定。

(2)《瑜伽師地論》卷3(大正 30, 291c3-5)：

三摩地云何？謂於所觀察事，隨彼彼行，審慮所依，心一境性。

(3)《瑜伽師地論》卷3(大正 30, 291c15)：

三摩地作何業？謂智所依為業。

(4)〔唐〕普光述《俱舍論記》卷4〈分別根品 2〉(大正 41, 74c18-26)：

三摩地，謂心一境性者。等持力，能令心王於一境轉，若無等持，心性掉動不能住境。從強說心，理實亦令諸心所法於一境轉。故《正理》云：令心無亂，取所緣境不流散因，名三摩地。言三摩地者，此云等持，即平等持心、心所法，令專一境有所成辦。故《婆沙》一百四十一云：問：何名等持？答：平等持心，令專一境有所成辦，故名等持。

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。²⁰

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

(C) 明「三摩地」的性質——心一境性

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

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

(D) 所觀事的「自相」與「共相」

a、略述所觀事

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

b、闡釋所觀境的「自相」與「共相」

(a) 總述

先解釋兩個名詞，一個叫「自相」，一個叫「共相」。

(b) 別釋

I、共相

「共相」，就是一個普遍的理性。我們講無常，這本書也是無常的，現在好好的，將來總是要壞的，總是無常的、變動的。桌子、一朵花、一枝草、一點水，乃至我們一個人的生命，一切有為法都是無常的。這無常不是你的、

²⁰ 《一切經音義》卷 21(大正 54，436a12)：

三昧(具足正云：三摩地，此云等持，謂離沉掉，名之為等。令心注一境住，故曰持也)。

我的，一切有為法上都有這無常的體性，這個叫做共相，就是一種普遍性的理則。

II、自相

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

III、小結

所以，「自相」是個別的、特殊的特性，「共相」為一種普遍性的東西。

c、觀諸法的共相

(a) 要點提示

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

講諸行無常，一切有為法都是無常的，像《金剛經》上講「一切有為法，如夢幻泡影。」²¹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。

(b) 論述「共相觀」

I、「苦」是「無常」義

(I) 兩種苦

「苦」的意義，有二種。

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

但另外一種，就是深一層的講法。比方受到各式各樣的苦痛，當然是苦，這叫「苦苦」²²。

²¹ 鳩摩羅什譯《金剛般若波羅蜜經》卷 1(大正 08，752b28-29)：

一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。

²² (1) 印順導師《寶積經講記》，p.157：

什麼叫諸苦？在對境而起領受時，分苦受、樂受、捨受——三受。但深一層觀察，[1]老病

（Ⅱ）質問——世間非皆苦

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？

（Ⅲ）答辯——現實的觀察

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

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

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

（Ⅳ）小結

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

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

死等苦受，不消說是苦的——苦苦。^[2]樂受，如一旦失壞了，就會憂苦不了，叫壞苦。^[3]就使是不苦不樂的捨受，在諸行流變中，到底不能究竟，所以叫行苦。

（2）印順導師《中觀論頌講記》，p.468：

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

II、「空」與「無我」

(I) 直顯佛法與外道之別

「空」與「無我」，講起來更難懂了，佛法和外道的差別就在這個地方。

(II) 對於「我」的認知

i、一般宗教對於「我」的認定

外道都有一個「我」，好像基督教講上帝給人一個靈，人死了以後，這個靈就到地獄，或者是升天堂。印度的名字叫做「我」，不單是我，「人」、「眾生」、「壽者」等，都是「我」的別名，有十六種。²³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。

ii、佛法對於「我」的否定

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

iii、辯析「我」的定義

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

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

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

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

問曰：如我乃至知者、見者，為是一事？為各各異？

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

此神，十方三世諸佛及諸賢聖求之不可得，但憶想分別，強爲其名。諸法亦是，皆空無實，但假爲其名。

問曰：是神但有十六名字？更有餘名？

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

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

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

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

iv、有業有報而無作者

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

佛法承認前生、後世的因果關係不斷地延續下來，前面好，影響到後面也好；前面不好，也影響到後面不好。生死輪迴的因果就是這個樣子，但是以佛法來講，這當中沒有一種主體的東西——無我。²⁴「無我」這個道理很深，這是佛法和外道最不同的地方。

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

如是我聞：一時，佛住拘留搜調牛聚落。

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

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

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

（2）《大智度論》卷 31〈序品 1〉（大正 25，295a20-b2）：

問曰：佛何以說「有業有果報」？若有業有果報，是則不空！

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

(Ⅲ) 空

i、明「空」與「無我」之義

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」。

ii、明遍通之理

一切法是無我，一切法空，不但有為法是無我，無為法也是無我，涅槃也不是我。所以，「無常」和「苦」，都是在有為法上講的；「苦」是在有漏法上講的；「空」與「無我」是遍於一切法的，一切法空，一切法無我。這些，都叫做「共相」——一切法遍通的理性，佛弟子就是要懂得這個東西。²⁵

²⁵ (1) 印順導師《華雨集》(第二冊)上編，第一章，第二節〈如實的解脫道〉，pp.29-31：

四諦是要一一了知的，而「苦」卻是要遍知的。遍知(parijñā)是徹底的、普遍的知。眾生的身心自體，稱為苦聚^[藏]。「諸受皆苦」，不是與樂受相對的，而是深一層次的苦。佛法觀五蘊、六處、六界為：無常(anitya)，苦(duḥkha)，空(sūnya)，無我(nirātman)；或作無常，苦，無我，無我所(anātmiya)，是深徹的遍觀。眾生身心自體的存在^[南]與生起，是依於因緣的，主要為愛著(tṛṣṇā)，一切煩惱及依煩惱而起的業(其實，煩惱與業也是身心自體所攝的)。凡是依因緣(因緣也是依於因緣)而有而起的，是非常(無常)法，不可能常恒不變的。

現實身心世間的一切，在不息的流變中：生起了又滅，成了又壞，興盛了又衰落，得到了又失去；這是沒有安定的，不可信賴的。現實世間的一切，在永不安定的不息流變中；愛著這無可奈何的現實，不能不說是苦了。《雜阿含經》說：「我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦」。苦是不得自在(自主，自由)的，不自在就是無我，如《雜阿含經》卷二(大正二·七下)說：「世尊告餘五比丘：色(等五蘊，下例)非有我。若色有我者，於色不應病苦生；亦不得於色欲令如是，不令如是。以色無我故，於色有病有苦生；亦得於色欲令如是，不令如是」。

我(ātman)是主宰的意思。印度的神教，都想像身心中有一常恒、妙樂(自在)的「自我」(與一般所說的靈性相近)，或說與身心一，或說與身心異。有了我，為生死流轉中的主體，也就是解脫者的主體。依佛法說，在現實身心世間中，那樣的「我」是沒有的。我是自主而宰(支配)他的，沒有我，還有什麼是屬於我——(我所)，受我支配的呢？無我無我所，就是空的本義。在聖道的修行中，能這樣的知苦(集也在苦聚中。不過空與無我，是通於聖道及涅槃的)，就能斷(以愛著為主的)集而證滅了。佛依無我的緣起，成立非常而又不斷的生死流轉觀；也就依緣起的(無常、苦)無我觀，達成生死的解脫：這就是不共世間的，如實的中道。依無常、苦變易法，通達無我我所，斷薩迦耶見，也就突破了愛著自我的生死根源——愛樂、欣、慧阿賴耶。

(2) 印順導師《華雨集》(第三冊)〈六、修定——修心與唯心·秘密乘〉，p.191：

iii、小結

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

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

d、歸納前說

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

(E) 於境的專注

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

(F) 「三摩地」的作用——與智所依

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

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

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

(3) 印順導師《華雨集》（第四冊）〈二、法海探珍〉，p.99：

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

(5) 五 慧

A、引論文

云何慧？謂即於彼，擇法為性。或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。²⁶即於彼者，謂所觀事。擇法者，謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。如理所引者，謂佛弟子。不如理所引者，謂諸外道。俱非所引，謂餘眾生。斷疑為業。慧能簡擇，於諸法中得決定故。

B、釋論義

(A) 闡釋「慧」的性質——擇法為性

- ²⁶ (1) 《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 291c5-7)：

慧云何？謂即於所觀察事，隨彼彼行，簡擇諸法性。或由如理所引，或由不如理所引，或由非如理非不如理所引。

- (2) 《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 291c15-16)：

慧作何業？謂於戲論所行，染污、清淨，隨順推求為業。

- (3) 妙境長老《瑜伽師地論》卷三〈意地第二之三〉(妙老 T38)：

慧作何業？謂於戲論所行，染污、清淨，隨順推求為業。

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

「隨順推求」，「隨順」這個意思，是隨順正理，或者隨順正教；隨順佛陀所說的言教，然後去觀察、去推求，那麼這樣解釋。這裡面的意思，如果沒有可隨順的，我自己願意怎麼想怎麼想，那就不要這個隨順，就是推求好了。但這地方加個「隨順」，這個意思也很重要；還要學習佛的聖言量，你自己還是要觀察。你自己要觀察，你還要順從佛的聖言量，這個時候這個智慧就可以保證你達到一個安樂的地方去。所以這個事情呢，從這個佛菩薩說話裡面看出來，修行不能夠沒有一個軌則，一定要有所隨順。

- (4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉(大正 29, 19a20)：

慧，謂於法能有簡擇。

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

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

※竝 (bìng, bàng ㄅㄧㄥˋ ㄅㄤˋ)：「並」的異體字。(教育部重編《國語辭典修訂本》

<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/cbdict/gswweb.cgi?o=dcbdict&searchid=W00000017269>)

※《阿毘達磨順正理論》卷 10(大正 29, 389b3-12)：

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

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

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

- (7) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1〈三法品 1〉(大正 31, 697b17-18)：

慧者，於所觀事，擇法為體，斷疑為業。斷疑者，謂由慧擇法得決定故。

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

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

「擇法」的「擇」字，佛法的名字叫「抉擇」，通俗的話叫挑選、選擇。

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

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

「擇法」，就是對法觀察、抉擇。

(B) 詳明「擇法」的範疇

a、釋字義

那麼，擇什麼法呢？「謂於諸法自相、共相，由慧簡擇，得決定故。」「簡擇」的「簡」，我們普通叫「簡別」，也就是分別是這樣、不是那樣。佛法裡面很多用這個「簡」字，或者叫「料簡」，翻譯的文章很多用「料簡」²⁷。「簡」和「擇」的意義是相近的。

b、於諸法的簡擇

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

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。

²⁷ (1) 料簡：1.見“料揀”。(《漢語大辭典》(七) p.335)

(2) 料揀：亦作“料束”。亦作“料簡”。選擇；揀擇。(《漢語大辭典》(七) p.334)

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

(C) 慧的三種類型

a、提要

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

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

b、甄別其義

(a) 釋「如理」

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

(b) 釋「如理所引」

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

(c) 釋「不如理所引」

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

(d) 釋「俱非所引」

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

(D) 正顯「慧」的作用——斷疑

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

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。

（E）結說

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

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