

第四節 行蘊

第一項 心相應行

講義編輯 釋覺天
2019.09.09

3、丙 十一善心所¹

(1) 一 信

A、引論文

云何信？謂於業、果、諸諦、寶等，深正符順，心淨為性。

於業者，謂福、非福、不動業。

於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。

於諦者，謂苦、集、滅、道諦。

於寶者，謂佛、法、僧寶。

於如是業、果等，極相符順，亦名清淨及希求義。

與欲所依為業。²

B、釋論義

(A) 敘述提要

¹《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 602b13-27)：

問：善法依處有幾種？

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

問：何等為自性？

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

問：如是諸法互相應義，云何應知？

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

問：是諸善法，幾世俗有？幾實物有？

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

² (1) 世親造〔唐〕玄奘譯《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29, 19b2-4)：

信者，令心澄淨。有說：於諦、寶、業、果中，現前忍許故，名為信。

(2) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 697b19-22)：

信者，於有體、有德、有能，忍可清淨，希望為體，樂欲所依為業。

謂於實有體，起忍可行信。於實有德，起清淨行信。於實有能，起希望行信，謂我有力能得、能成。

(3) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 29b22-27)：

云何為信？於實、德、能，深忍樂欲，心淨為性。對治不信樂善為業。

然信差別略有三種：一、信實有，謂於諸法實事理中，深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中，深信樂故。三、信有能，謂於一切世、出世善，深信有力能得、能成，起希望故。

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。³

(B) 總標「信」的性質及對象

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

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

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

(C) 闡述信的對象——「業、果、諦、寶」

a、業

(a) 總述三種業

第一個，我們要信「業」，業分三種：一種叫福業，一種叫非福業，一種叫不動業。

(b) 別釋

I、福業

「福業」，就是一種善的行為，比方布施、幫人忙、慈悲、做種種好事、善心等，假使這種善業能令生在人間或天上的，這就叫做「福業」⁴。

³ (1) 《入阿毘達磨論》卷1 (大正28, 982a28-b4):

「信」謂：令心於境澄淨，謂於三寶，因果相屬有性等中，現前忍許，故名為「信」。是能除遣心濁穢法。如清水珠置於池內，令濁穢水皆即澄清；如是信珠在心池內，心諸濁穢皆即除遣。信佛證菩提、信法是善說、信僧具妙行，亦信一切外道所迷緣起法性，是信事業。

(2) 《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 63a1-4):

佛法大海，信為能入，智為能度。「如是」義者，即是信。若人心中有信清淨，是人能入佛法；若無信，是人不能入佛法。

(3) 印順導師《寶積經講記》p.39:

自心不能通達的諸法，就是自己沒有聽聞受學過的諸經。自己所沒有聽聞通達的，怎麼可因自己的不通達而不信呢？然而，不明白、不理解，怎麼能生信心呢？是的，佛法有從勝解而來的解信，有從親切體驗而來的證信，但也還有因尊信聖者而來的仰信呢！

⁴ (1) 《增壹阿含經》卷12(大正02, 602b13-c7):

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

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

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。⁵不過，雖然是善業感到我們這個人間的報體，但是還有許多不太好的業，所以有的一生下來的環境有種種的不理想。原則上講，生人間並不壞，是善業所感的。

II、非福業

「非福業」，就是罪業、惡業。將來要墮落地獄、畜生、餓鬼的這種惡趣業，就叫非福業。⁶

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

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

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

- (2) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 82(大正 27, 424b14-26)：

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

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

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

- (3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 18(大正 29, 95b27-c15)

- (4) 印順導師《佛法概論》第十八章〈戒定慧的考察〉，pp.232-233：

依五戒、八戒、十善業而說到四無量心，這是經中常見的教說。尤其是《增一含·三寶品》，以施為「施福業」，五戒、四無量為「平等福業」，七覺支為「思維福業」，這即是施、戒、定三福業，而佛稱戒與四無量為平等福業，屬於戒善，這是極有意義的。平等即彼此的同一，大乘所說的平等慈，同體悲，即是這一深義的發揮。慈悲喜捨與定心相應而擴充他，即稱為四無量。這本是戒的根源；由于戒業清淨，同情眾生的苦迫，即引發慈悲喜捨的「無上人上」法。戒與四無量的相關性，可證明佛法——止惡、行善、淨心的一切德行，本出於對人類——有情的同情，而求合于和樂善生的準則。戒與慈悲，是側重于「無瞋」善根的。但這在限於時機的聲聞法中，還不能充分的發揮出來！

- ⁵ (1) 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 319c21)：

福業者，謂感善趣異熟，及順五趣受善業。

- (2) 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 321b17-18)：

由福業生欲界人天。

- ⁶ (1) 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 319c22-23)：

非福業者，謂感惡趣異熟，及順五趣受不善業。

- (2) 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 321b18)：

由非福業生諸惡趣。

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。⁷業的內容很多⁸，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。

Ⅲ、不動業

還有一個叫「不動業」，這一定要修定。得到了初禪定，可以生初禪天；得二禪定，生二禪天……；得到非想非非想定，生到非想非非想天。⁹

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。¹⁰

⁷ (1) 《大智度論》卷 27(大正 25, 257c29-258a1)：

三種畜生道：地行、水行、空行。

三種鬼道：餓鬼、食不淨鬼、神鬼。

(2) 《大智度論》卷 10(大正 25, 135b27-c2)：

地獄大苦心亂，不能受法；畜生愚癡覆心，不能受化；餓鬼為飢渴火燒身故，不得受法。

復次，畜生、餓鬼中，少多有來聽法者，生福德心而已，不堪受道，是故不說。

(3) 《大智度論》卷 10(大正 25, 135c26-27)：

復次，三惡道亦有受道福，少故言無。

⁸ 印順導師《成佛之道（增註本）》第三章〈五乘共法〉，〈偈頌〉，（Y 42pb4）：

有報必由業，微小轉廣大，能引或能滿，決定或不定，現生或後報，諸業不失壞。

隨業報善惡，五趣常流轉，隨重或隨習，或復隨憶念，由業往後有，薪盡火相傳。

⁹ 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 319c23-24)：

不動業者，謂感色、無色界異熟，及順色、無色界受善業。

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

又經中說：業有三種，福、非福等。其相云何？

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

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

[問] 豈不世尊說下三定皆名有動？

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

[問] 如何有動定招無動異熟？

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

色、無色界餘地處業，無容轉令異地處受，業果處定立不動名。

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

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

IV、小結

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

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

b、果

(a) 果即四果聖者

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

(b) 略明初果乃至四果

證悟真理、斷煩惱，決定了生死了，但還有七番生死，這一種已經是聖人了，這叫初果須陀洹。¹¹

假使只剩下一番生死，叫做二果。¹²

假使再生上去以後，不會回來欲界了，這叫三果，叫「不還」。¹³

究竟徹底解脫生死，再也不會有生死了，這叫阿羅漢果。¹⁴

(c) 小結

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

不動業者，謂色、無色界繫善業。

問：何故色、無色繫善業，名不動耶？

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

¹¹ 《中阿含經》（10 經）卷 2(大正 01，432b2-4)：

身見、戒取、疑，三結盡已，得須陀洹，不墮惡法，定趣正覺，極受七有，天上、人間七往來已，便得苦際。

¹² 《中阿含經》（4 經）卷 1(大正 01，424c10-11)：

身見、戒取、疑，三結已盡，婬、怒、癡薄，得一往來天上、人間，一往來已，便得苦際。

¹³ 《中阿含經》（4 經）卷 1(大正 01，424c21-22)：

貪欲、瞋恚、身見、戒取、疑，五下分結盡已，生於彼間，便般涅槃，得不退法，不還此世。

¹⁴ 《雜阿含經》（105 經）卷 5(大正 02，32b27-29)：

出家學道，修行梵行，見法自知得證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」得阿羅漢。

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

c、諦

(a) 諦者即是四聖諦

第三，「於諦者」，就是要相信苦諦、集諦、滅諦、道諦這四諦的道理、原則。

(b) 闡明四諦之理

I、苦諦

簡單講，像我們人的生死，像我們這個五蘊身，就是「苦諦」。所以，八苦的最後一種叫做「五取蘊苦」¹⁵，我們這個有漏的生死身，本質就是苦。

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

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

II、集諦

¹⁵ (1)《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 434c10-13)：

云何苦聖諦？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦，略說一切五取蘊苦，名苦聖諦。

(2) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31, 719c7-27)：

今當廣顯，諸經所說，苦相差別。所謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦，略攝一切五取蘊苦。

[1] 生何因苦？眾苦所逼故，餘苦所依故。

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

[2] 老何因苦？時分變壞苦故。[3] 病何因苦？大種變異苦故。[4] 死何因苦？壽命變壞苦故。

[5] 怨憎會何因苦？合會生苦故。[6] 愛別離何因苦？別離生苦故。[7] 求不得何因苦？所希不果生苦故。略攝一切，[8] 五取蘊何因苦？麤重苦故。

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

問：如說三苦，此中八苦，為三攝八？八攝三耶？

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

※二無常

即念念無常與相續無常。無常者，變化不止之意。(一)一切有為之法，剎那生滅而不停住，稱為念念無常，又作剎那無常。(二)若干期限中，相續之法終必壞滅，如人命之終、燈火之滅，稱為相續無常，又作一期無常。〔《大智度論》卷四十三〕(《佛光大辭典》(一)p.216)

這個肯定了以後，就研究原因，為什麼會這樣呢？這叫「集諦」¹⁶。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。¹⁷所以，什麼是苦？「五取蘊苦」。我們這個身體叫

¹⁶ (1) 《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 434c13-15)：

云何集聖諦？謂若愛、若後有愛、若喜貪俱行愛、若彼彼喜樂愛等，名集聖諦。

(2) 《瑜伽師地論》卷 34(大正 30, 475b24-26)：

以愛為因、以愛為集、以愛為起、以愛為緣，如是名為悟入集諦。

(3) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 604c24-605a5)：

問：何故於集諦為四行觀？

答：由有四種愛故。此四種愛當知由常、樂、淨、我愛差別故。

建立差別：初愛為緣，建立後有愛。第二、第三愛為緣，建立喜貪俱行愛及彼彼希樂愛。

最後愛為緣，建立獨愛，當知此愛隨逐自體。

又愛云何？謂於自體親昵藏護。

後有愛云何？謂求當來自體差別。

喜貪俱行愛云何？謂於現前或於已得，可愛色、聲、香、味、觸、法起貪著愛。

彼彼希望愛云何？謂於所餘，可愛色等起希求愛。

(4) 《瑜伽師地論》卷 64(大正 30, 655c3-5)：

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

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

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

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

言最勝者，是遍行義，由愛具有六遍行義，是故最勝。何等為六？

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

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

三、世遍行，謂於三世中遍隨行故。於過去世，起追憶行遍隨行愛。於未來世，起希樂行遍隨行愛。於現在世，起耽著行遍隨行愛。

四、界遍行，謂欲、色、無色三愛，次第遍三界故。

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

六、種遍行，謂有、無有愛，遍行斷、常一切種故。

¹⁷ 印順導師《佛在人間》〈八、佛法是救世之仁〉，p.223：

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

「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。¹⁸

III、滅諦

找不到問題在那裡，那沒有辦法解決；已經知道問題在什麼地方，瞭解了生死根源在那裡，那就可以解決了。所以，為什麼我們眾生生死輪迴不能解決呢？知道原因在這個地方，用方法來解決它就成了。因此，第三個叫「滅諦」¹⁹。

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

愛有二種業：一、引諸有情流轉生死，二、與取作緣。

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

取有二種業：一、為取後有，令諸有情，發有取識，二、與有作緣。

為取後有，發有取識者，為那落迦趣等差別，後有相續不斷，令業、習氣得決定故。

與有作緣者，由此勢力，諸行、習氣得轉變故。

(2) 印順導師《佛法概論》第六章〈有情流轉的生死根本〉，pp.81-82：

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

這說明了自己——六處與環境間的繫縛，即由於愛；「欲貪」即愛的內容之一。愛為繫縛的根本，也即現生、未來一切苦迫不自在的主因。如五蘊為身心苦聚，經說「五蘊熾盛苦」，此熾然大苦的五蘊，不但是五蘊，而是「五取蘊」。所以身心本非繫縛，本不因生死而成為苦迫，問題即在於愛。愛的含義極深，如膠漆一樣粘連而不易擺脫的。雖以對象種種不同，而有種種形態的愛染，但主要為對於自己——身心自體的染著。愛又不僅為粘縛，而且是熱烈的、迫切的、緊張的，所以稱為「渴愛」、「欲愛」等。從染愛自體說，即生存意欲的根源；有此，所以稱為有情。有情愛或情識，是這樣的情愛。由此而緊緊的把握、追求，即名為取。這樣的「有取識」，約執取名色自體而說為生死本，即等於愛為繫縛的說明。

¹⁹ (1) 《瑜伽師地論》卷27(大正30, 434c15-16)：

云何滅聖諦？謂即此愛等無餘斷滅，名滅聖諦。

(2) 《瑜伽師地論》卷55(大正30, 605a5-6)：

問：何故於滅諦為四行觀？

答：由四種愛滅所顯故。

(3) 《瑜伽師地論》卷64(大正30, 655c5-9)：

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

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

復次，滅諦有四種相，謂滅相、靜相、妙相、離相。

何故名滅相？煩惱離繫故，謂流轉因煩惱，離繫故名滅。

何故名靜相？苦離繫故，行苦所攝，不寂靜相取蘊，離繫故名靜。

何故名妙相？樂淨事故，諸煩惱苦究竟離繫，自然樂淨以為自體故名妙。

何故名離相？常利益事故，不復退還最極安隱，如其次第名常利益、安隱利益。

最勝善性是滅諦相。

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。²⁰

IV、道諦

儘管後來大乘佛法裡說：本來是清淨的，本來不生不滅的，本來沒有的。可是我們眾生煩惱重重，本來清淨有什麼用呢？非得要用一種方法去修行、達到，才能解決，這就是「道諦」²¹。

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。²²

²⁰ 《大寶積經》卷 94(大正 11, 535a5-6)：

云何滅聖諦？若貪恚癡盡、我我所盡、受取有盡，是名滅聖諦。

²¹ (1) 《瑜伽師地論》卷 27(大正 30, 434c16-17)：

云何道聖諦？謂八支等聖道，名道聖諦。

(2) 《瑜伽師地論》卷 34(大正 30, 475b28-c1)：

究竟對治趣滅之道，是真道性、是真如性、是真行性、是真出性，如是名為悟入道諦。

²² (1) 《瑜伽師地論》卷 64(大正 30, 655c9-20)：

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

資糧道者，有十三種，如〈聲聞地〉已說應知。方便道者，若就最勝，謂於煥、頂、忍、世界第一法位中，所有一切諸念住等菩提分法。清淨道者，謂於見道、修道、究竟道中，即彼所攝所有一切菩提分法，究竟道中所有能引諸功德道，彼亦皆入道諦數中。又諸菩薩方便道者，謂六波羅蜜多所攝。清淨道者，謂般若波羅蜜多所攝。此約最勝說，非不^{*}一切菩提分法皆遍修習。

※非不：非常；極其。(《漢語大詞典》(十一) p.779)

(2) 《瑜伽師地論》卷 68(大正 30, 674a27-b4)：

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

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

(3) 《瑜伽師地論》卷 68(大正 30, 674b5-c2)：

問：何因緣故，正語、正業、正命，說為戒蘊？

答：二因緣故。一、依正受用法故，二、依正受用財故。

謂正語、正業，戒為根本，戒為所依，方能受用一切正法，是故說名依受用法。

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

問：何因緣故，正見、正思惟、正精進，說為慧蘊？

答：由此慧蘊略有三種作業，因此三法方得究竟。

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

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

d、寶

(a) 寶即是佛、法、僧

第四種是「寶」，最主要是三寶——佛寶、法寶、僧寶。

(b) 別釋三寶

四諦、十二緣起、八正道的理，就是「法寶」，特別是滅諦的理是最根本的。修行正法、體悟正法，究竟圓滿的，叫做佛。佛是得無上正等正覺的，叫做「佛寶」。

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

(c) 小結

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

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

(D) 闡述「信」的性質

a、於法起正信能令心清淨

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

如是三業，由正見、正思惟、正精進故，如其次第而得究竟。

問：何因緣故，正念、正定，說為定蘊？

答：二因緣故。一、由自性故，二、由所依故。

由自性者，謂三摩地。由所依者，四因緣故。

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

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

復次，道諦有四行相，謂道相、如相、行相、出相。

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

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

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

何故名出相？趣真常迹故。所以者何？由此聖道，能趣出離究竟常迹，是故名出。

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

b、依淨信而起希求

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

當然，這時候還沒有做，還沒有走，沒有達到，可是，絕對有這麼一種信心。²³所以，下面說「亦名清淨及希求義」，有了這個信心，一定會發生一種要求，要去達到它、得到它，這才表示有信心了。

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

c、舉譬喻

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

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

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

言信忍者，從伴立稱，忍體是慧，與信相隨故從伴說，稱為信忍，是義云何？

信有兩種：一者證信，從前伏後觀心轉深分證法性，於所證法證信清淨，故名信忍。

二者玄信，以己所得仰類上法，信解不疑，故曰信忍。

(2) 印順導師《寶積經講記》p.39：

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

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

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

佛法的信心，是清淨的，這在修學佛法當中是最重要的。《華嚴經》云：「信為道元功德母」²⁴，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」²⁵，有了信心就有欲、有希望了，這叫「正法欲」；有了這個希望，就一定會精進，努力去做了。當然，凡夫修行的過程當中，免不了偶然一下子忘了，但這個事情一定就是要有推動的力量。這是真正純就宗教來講的。

(E) 敘述「信」的作用

「與欲所依為業」，有了信心就有欲，所以「與欲所依」是信的作用。

這個「欲」，不是淫欲的欲，是一種希望、要求。當然，講起來人的欲望無邊，要求這樣、要求那樣，都是要求；可是，沒有要求，還成嗎？壞的要求，當然愈搞愈壞；好事情，要有要求啊！在佛法的名字，這就叫做「正法欲」²⁶。

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。

²⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 6〈賢首菩薩品 8〉(大正 9, 433a26-28)：

信為道元功德母，增長一切諸善法，除滅一切諸疑惑，示現開發無上道。

²⁵ 《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。

²⁶ 《大寶積經》卷 50(大正 11, 294c29-295a9)：

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

所以經論裡講「欲為諸法本」²⁷，欲是一切法的根本，這是以信心起的正法欲，有了這個欲以後，就要起精進心。

(2) 二 慚

A、引論文

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪羞恥為性。

罪謂過失，智者所厭患故；羞恥者，謂不作眾罪。防息惡行所依為業。²⁸

B、釋論義

(A) 「慚」與「愧」的辨識

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

(B) 闡述「慚」的性質

a、能起羞恥心

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

最怕是壞事儘管做，無所謂，那就沒有辦法了。

b、略明生起羞恥心的因素

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

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

29

²⁷ 《中阿含經》(113 經) 卷 28(大正 01, 602c2-17)：

爾時，世尊告諸比丘：「若諸異學來問汝等：『一切諸法以何為本？』汝等應當如是答彼：『一切諸法以欲為本。』……是為，比丘！欲為諸法本，更樂為諸法和，覺為諸法來，思想為諸法有，念為諸法上主，定為諸法前，慧為諸法上，解脫為諸法真，涅槃為諸法訖。是故比丘當如是學。」

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

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

(2) 《入阿毘達磨論》卷 1 (大正 28, 982 b6-8)：

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

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

慚者，於諸過惡，自羞為體，惡行止息所依為業。

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

(2) 《瑜伽師地論》卷 44(大正 30, 537b16-29)：

c、詳解因素

(a) 自增上

什麼叫「自增上」呢？比方自己覺得：也想要好好的像個人，怎麼做這種事情呢？一個人應該是正正當當、堂堂皇皇的，見到人能夠受人稱讚，要好好的、像樣³⁰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」。

(b) 法增上

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

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

云何名為菩薩慚、愧？當知慚、愧略有二種：一者自性，二者依處。

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

言依處者，略有四種：

- [1]若諸菩薩，於所應作不隨建立，而生羞恥，當知是名第一依處。
- [2]若諸菩薩，於不應作隨順建立，而生羞恥，當知是名第二依處。
- [3]若諸菩薩，於覆己惡，而生羞恥，當知是名第三依處。
- [4]若諸菩薩，於自所生惡作，有依隨逐不捨，而生羞恥，當知是名第四依處。

如是應知，名為菩薩慚、愧依處。

(3)《瑜伽師地論》卷 53(大正 30, 589c29-590a7)

(4)《阿毘達磨俱舍論》卷 4(大正 29, 21a20-25)：

然有無恥，觀自時勝說名無慚。復有無恥，觀他時增說為無愧。

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

³⁰ 像樣：1.合乎情理。(《漢語大詞典》(一) p.1656)

d、與過失保持距離

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

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

(C) 明「慚」的作用

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

(3) 三 愧

A、引論文

云何愧？謂他增上，於所作罪羞恥為性。

他增上者，謂怖畏責罰及議論等。所有罪失，羞恥於他。業如慚說。³¹

B、釋論義

(A) 辨識「愧」和「慚」的差異

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

(B) 解析差異處

「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

³¹ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷3〈4 辯七事品〉(大正26, 700a13-15):

「愧」云何？謂：愧、等愧、各別愧。恥、等恥、各別恥，厭、等厭、各別厭，毀、等毀、各別毀；怖罪懼罪，於罪見怖，是名為「愧」。

(2) 《入阿毘達磨論》卷1(大正28, 982b8-10):

「愧」謂：修習功德為先，違癡等流，訶毀劣法；由此勢力，於罪見怖。

(3) 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 697b25):

愧者，於諸過惡，羞他為體，業如慚說。

七八糟，搞亂了。假使社會輿論很統一的話，那就對禁止做惡這方面有很大的力量。

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

(C) 顯「愧」的性質

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

(D) 明「他增上」之內涵

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

「議論」，這不是別的議論，就是背後要論你，說你的不對。

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

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

(E) 重申羞愧的來源

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

(F) 「愧」的作用

「業如慚說」，也是「防息惡行」。愧的作用和慚一樣，可以防止、止息惡行。

(G) 結說

我們普通都說你有慚愧心、你沒有慚愧心，慢慢的，瞭解佛法所說的慚愧的意義以後，作用很大的。人就是要有慚愧心，最怕沒有慚愧心，也不怕人說話，無所

謂，那就沒有辦法了。有的人被國家的法律抓起來，「抓起來，我住幾天，還不是又出來了！」這種人，有什麼辦法？這種都是世間法中無慚無愧的。

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

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

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

(4) 四 無貪

A、引論文

云何無貪？謂貪對治；令深厭患，無著為性。

謂於諸有及有資具染著為貪；彼之對治，說為無貪，此即有及有資具無染著義。遍知生死諸過失故，名為厭患。惡行不起所依為業。³²

B、釋論義

(A) 要點提示

無貪、無瞋、無癡，這叫做三善根³³，是一切善法中最重要的，離不開它的。³⁴

「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。

³² (1)《阿毘達磨品類足論》卷3(大正26, 700a15-16)：

無貪云何？謂有心所與心相應能對治貪，是名無貪。

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

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

(3)《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 697b25-26)：

無貪者，於有、有具無著為體，惡行不轉所依為業。

³³ 《雜阿含經》(344 經) 卷14(大正02, 94b18-21)：

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

³⁴ (1)《大智度論》卷30(大正25, 282a23-26)：

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

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷16(大正29, 86a1-9)：

已說不善從三根生。善復云何？

頌曰：善於三位中，皆三善根起。

「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。

(B) 正顯「無貪」的性質

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

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

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

(C) 正知貪著處

a、「有」及「有資具」

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

b、闡釋「有」及「有資具」

(a) 有

這個「有」，不是有沒有的有，這個「有」就是三界生死，就是我們自己這個身心；這兩個「有」，梵文也不相同。人死了以後到來生去，中間有一個階段，

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

我們普通叫「中陰身」³⁵，佛法裡面叫「中有」³⁶，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。

³⁵ 《大智度論》卷 12(大正 25, 149b20-29)：

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

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

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

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

問曰：若至七日，生處不和合者，彼斷滅耶？答曰：不斷滅，即於中有而得久住。

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

(2) 《阿毘曇毘婆沙論》卷 36(大正 28, 268a12-21)：

問曰：中有眾生為何所食？

答曰：或有說者，有飲食處便食飲食，河池水邊飲水自存。

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

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

(3) 《瑜伽師地論》卷 1(大正 30, 282a13-b8)：

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

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

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

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

(4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 8(大正 29, 44b5-15)：

何法說名中有？何緣中有非即名生？

頌曰：死、生二有中，五蘊名中有，未至、應至處，故中有非生。

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

(5) 《阿毘達磨俱舍論》卷 9(大正 29, 46a19-c7)

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

(b) 有資具

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

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

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

c、歸納兩類貪著

貪有兩個方面的貪，一個是愛著我們自己的身心，對「有」的愛，叫「自我愛」；一個是對外面五欲生活方面的愛，叫「資具愛」。³⁷

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

^[1]言意生者，謂受化生身，唯心為因故。^[2]香所引故，名健達縛，是隨逐於香往受生處義。

^[3]極住七日，或有中天者，此約速得生緣者說，若過七日不得生緣，必定命終還生中有，如是展轉乃至七返更不得過。

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

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

又中有，形似當生處如當生處，前時有形而起故。又此中有所趣無礙，如具神通往來迅速，仍於生處有所拘礙。又此中有於所生處，如稱兩頭低昂道理，終沒結生時分亦爾。

又住中有中，於所生處發起貪愛，亦用餘煩惱為緣助，此中有身與貪俱滅，羯邏藍身與識俱生此唯是異熟，自此已後根漸生長，如緣起中說。

³⁷ 印順導師《佛在人間》〈四、人性〉，pp.80-81：

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

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

但是，不單單沒有外面這個貪心就好，沒有用的，樣樣不要，你還是在貪。貪什麼呢？貪自己。這個可就不容易放下了，這叫「愛莫過於己」³⁸，頂愛的就是自己這個身心。我們真正講起來，小孩子還不曉得，年紀大了以後，一天到晚都為照顧自己在忙。所以，外面的五欲能夠減少還容易，不容易的是真正的對自己的身心不貪著。

這個「無貪」的範圍很廣，不是單單不貪名、不貪利，不是單單這樣。

d、歸結

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

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

(D) 述說「無貪」之義

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

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

(E) 直顯「厭患」的緣由

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

(F) 「無貪」的作用

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

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

³⁸ 《雜阿含經》(1006 經) 卷 36(大正 02, 263b20)

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

(5) 五 無瞋

A、引論文

云何無瞋？謂瞋對治；以慈為性。
謂於眾生不損害義。業如無貪說。³⁹

B、釋論義

(A) 略述「瞋」的形態

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

(B) 辨識「貪」與「瞋」的特性

a、「貪」的特性

我們平常講：貪、瞋的性質很不同。

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

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

在普通範圍之內，貪並不是很嚴重的過失，若是過了份，那就引起種種惡行。

b、「瞋」的特性

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

³⁹ (1)《阿毘達磨品類足論》卷3(大正26, 700a16-17)：

無瞋云何？謂有心所與心相應能對治瞋，是名無瞋。

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

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

(3) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 697b27-28)：

無瞋者，於諸有情苦及苦具無患為體，惡行不轉所依為業。

在《成佛之道》裡有「瞋重貪過深」⁴⁰，講瞋心過失很重，貪心的過失很深很深，就是這個意義。在佛法上講，瞋是專門屬於欲界的，色界、無色界沒有瞋心。如果修定得到初禪，就可以無瞋，不過沒有斷。不能了生死的話，將來退回來生到欲界，還是有。

(C) 「無瞋」的性質

「瞋」的對治，「以慈為性」。無瞋，實際上就是慈心。我們佛法裡講慈悲，就是慈的心，就是無瞋的心，因為這個慈心可以對治瞋心。⁴¹

⁴⁰ 印順導師《成佛之道》第四章〈三乘共法〉，p.152：

煩惱貪瞋癡，不善之根本，癡如醉如迷，瞋重貪過深。

⁴¹ (1) 《大寶積經》卷 68(大正 11, 388c13-15)：

佛說不淨治貪欲，慈心對治於瞋恚，毘婆舍那癡對治，如來顯示諸眾生。

(2) 《大智度論》卷 1(大正 25, 60a21-b3)：

佛法中治心病亦如是：

不淨觀思惟，於貪欲病中，名為善對治法；於瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？觀身過失，名不淨觀；若瞋恚人觀過失者，則增益瞋恚火故。

思惟慈心，於瞋恚病中，名為善對治法；於貪欲病中，不名為善，非對治法。所以者何？慈心於眾生中求好事、觀功德；若貪欲人求好事、觀功德者，則增益貪欲故。

因緣觀法，於愚癡病中，名為善對治法；於貪欲、瞋恚病中，不名為善，非對治法。所以者何？先邪觀故生邪見，邪見即是愚癡。

(3) 《瑜伽師地論》卷 42(大正 30, 526c26-527a4)：

若諸菩薩，或為彼彼諸隨煩惱，極所逼切，為斷彼彼隨煩惱故，修習種種相稱對治。謂為對治諸貪欲故，修習不淨。為欲對治諸瞋恚故，修習慈愍。為欲對治諸愚癡故，修習觀察緣性緣起。為欲對治諸尋思故，修習息念。為欲對治諸憍慢故，修界差別。如是等類，是名菩薩相稱精進。

(4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 29(大正 29, 150b20-c2)：

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

(5) 《俱舍論記》卷 29(大正 41, 434a1-25)：

此所治瞋，貪所引故者，答。此捨無量所治瞋恚，貪所引故。貪是其本，瞋是其末；若貪不起，瞋亦不生；故捨無貪性亦能兼治瞋。謂於親友起三品貪，次緣怨家恐害親友起三品瞋，此瞋由貪引起。此捨無量最初修時，於處中起不貪、瞋故。欲令怨、親與處中等，是故最初於處中起。應知：初捨怨三品，瞋末易捨故；次捨親三品，貪本難捨故。由如是理，捨雖無貪，亦能治瞋。

問：若捨亦能治瞋，如何頌本言捨無貪？

解云：正能治貪，故前頌文無貪為體；兼能治瞋，故後長行亦言治瞋。

又《正理》云：「若捨無量亦能治瞋，寧唯無貪，與慈何異？且捨與慈有差別者，慈能對治瞋所引瞋，無瞋為體；捨能對治貪所引瞋，無貪為體。豈不如“捨，無貪為性”，亦能對治貪所引瞋，如是許“慈，無瞋為性”，亦應能治瞋所引貪！此難不然，行相違故。謂捨行相雙違貪、瞋，捨親、非親差別相故，從此愛、恚俱不生故。即由此故，捨唯無貪正能治貪，兼治瞋故。慈之行相違瞋非貪，於諸有情與樂轉故，由此，慈、捨雖俱違瞋，而慈順貪，捨能違害，是故此二極有差別。或修捨者治非處瞋，慈治處瞋，故有差別。」

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

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

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

(D) 直顯「慈心」之義

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

(E) 「無瞋」的作用

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

(6) 六 無癡

A、引論文

云何無癡？謂癡對治；如實正行為性。

如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起。於彼加行，是正知義。業亦如無貪說。⁴²

B、釋論義

(A) 闡述「無癡」的性質

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

(B) 「如實」的含義

a、釋字義——「如」即是諸法的實相

「如」，它是這個樣子，就是這個樣子，沒有別的樣子。「如實」⁴³，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，

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

云何無癡善根？謂心所法與心相應，是癡對治，是名無癡善根性。

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

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

⁴³ 印順導師《佛在人間》〈八、佛法是救世之仁〉，p.236：

(三)、通達勝義的方便：佛說世俗的一切是虛妄的，所以稱為虛妄，就在我們的一切認識，都

就叫「如實知」，不是用一個主觀的解說，看了瞭解，但與它不相應。它的真理是這樣，真的義理是這樣，就能夠照著它真的意義去瞭解。

b、如實了知「四諦」與「十二緣起」

(a) 四聖諦

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

我們不要以為苦聖諦就是苦，那我還是苦，我也是苦諦。經裡常講「凡夫有苦無諦」⁴⁴，凡夫苦，但沒有「諦」，因為他不能如實知道。聖者如實知道苦是什麼樣子的苦，怎麼徹底瞭解，所以，才叫「四聖諦」。

(b) 十二緣起

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

(c) 二法的融通

我們中國人把四諦、十二緣起看成兩回事，其實是一樣的。

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

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

「苦」、「苦集」、「苦集滅」，能夠如實知道，如實通達，這個就是「道」。

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

(C) 詳明「正知」義

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

含有惑亂性，與真相不符。佛法所說的「勝義」、「如實」，「勝義」是聖人所體悟的境地。聖者所體悟到的，是什麼就是什麼——諸法本來面目。如其本來面目，毫無歪曲，毫無惑亂，也就不再是虛妄，而稱之為「如實」了。

⁴⁴〔北京〕曇無讖譯《大般涅槃經》卷13(大正12, 441a10-17)：

善男子！以是義故，諸凡夫人有苦、無諦；聲聞、緣覺有苦、有苦諦，而無真實；諸菩薩等解苦、無苦，是故無苦而有真實。諸凡夫人有集、無諦；聲聞、緣覺有集、有集諦；諸菩薩等解集、無集，是故無集而有真諦。聲聞緣覺有滅非真，菩薩摩訶薩有滅有真諦。聲聞緣覺有道非真，菩薩摩訶薩有道有真諦。

死；不知道無明滅則行滅……，到生老病死滅。再講多一點的話，就是不知因、不知業、不知果、不知善、不知惡，扼要的講就是不知四諦，不知十二緣起。

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

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

(D) 「無癡」的作用

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

(7) 七 精進

A、引論文

云何精進？謂懈怠對治；善品現前，勤勇為性。

謂若被甲、若加行、若無怯弱、若不退轉、若無喜足，是如此義。圓滿成就善法為業。⁴⁵

-
- ⁴⁵ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26, 700a8-10)：
勤云何？謂勤精進、勇健勢猛、熾盛難制、勵意不息、心勇悍性，是名勤。
- (2) 《大智度論》卷 16(大正 25, 174a29-b2)：
問曰：云何名精進相？
答曰：於事必能，起發無難，志意堅強，心無疲倦，所作究竟，以此五事為精進相。
- (3) 《瑜伽師地論》卷 85(大正 30, 778a16-21)：
又由五相發勤精進，速證通慧。謂^[1]有勢力者，由被甲精進故。^[2]有精進者，由加行精進故。^[3]有勇捍者，由於廣大法中無怯劣精進故。^[4]有堅猛者，由寒熱蚊虻等所不能動精進故。^[5]有不捨善軛者，由於下劣無喜足精進故。
- (4) 《瑜伽師地論》卷 89(大正 30, 801c12-20)：
又勤精進應知五種：一、被甲精進，二、加行精進，三、不下精進，四、無動精進，五、無喜足精進。此中，^[1]最初當知發起猛利樂欲；^[2]次隨所欲發起堅固勇悍方便；^[3]次為證得所受諸法，不自輕蔑亦無怯懼；^[4]次能堪忍寒熱等苦；^[5]後於下劣不生喜足，欣求後後轉勝轉妙諸功德住。彼由如是勤精進，住入諦現觀，證得諸聖出世間慧。
- (5) 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 697c4-8)：
勤者：被甲、方便、無下、無退、無足，心勇為體，成滿善品為業。謂如經說，有勢、有

B、釋論義

(A) 述說對治

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

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

(B) 「精進」的性質——勤勇為性

a、於善法能起勤勇心

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

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

b、勤勇的詮釋

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

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

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

(C) 「精進」的形態

a、以譬喻示精進

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

勤、有勇、堅猛不捨善軌，如其次第，應配釋被甲心勇等諸句。滿善品者，謂能圓滿隨初所入根本靜慮。成善品者，謂即於此極善修治。

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

「勤」謂令心勇悍為性，即勤斷二惡、勤修二善，無退義也；“懈怠”相違。

從前要去戰爭的時候，都要盔甲，頭上戴盔，身上穿甲，箭戟⁴⁶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。⁴⁷

b、依修學次第示精進

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

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

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

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

修行的時候，有障礙要來了，有些人持戒遇到很多的外緣要來破壞，要使其犯戒，這種外緣來了，就是敵人，看到敵人了。比方修定的人，有的見到很可怕的相，有的看到很好的相，那要「無怯弱⁴⁸」，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」。

⁴⁶ 戟〔jǐ ㄐㄧˋ 一 ㄨˇ〕：1.古代兵器名。合戈、矛為一體，略似戈，兼有戈之橫擊、矛之直刺兩種作用，殺傷力比戈、矛為強。（《漢語大詞典》（五）p.229）

⁴⁷ 印順導師《攝大乘論講記》第五章，第二節，第一項〈長行〉，pp.375-376

⁴⁸ 怯弱：1.膽小；懦弱。2.懦夫。3.薄弱，力量不強。（《漢語大詞典》（七）p.471）

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

c、依事例合說精進

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

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

d、小結

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

(D)「精進」的作用

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

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

(8) 八 輕安

A、引論文

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。⁴⁹

⁴⁹ (1)《阿毘達磨俱舍論》卷4(大正29, 19b6-7):

輕安者，謂心堪任性。

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

「輕安」，謂能令心於善有所堪任。故《正理》云：「正作意轉，身心輕利安適之因，心堪

B、釋論義

(A) 辨識「輕安」與「麤重」

a、「輕安」

實際上，我們這個欲界世界沒有「輕安」這一種善心所，一定要修行，比方修定得到初禪、二禪、三禪、四禪禪定的時候，內心才會生起輕安。很多人靜坐得好像很舒服，好像坐得很輕安，這是世俗的，不是真正的輕安。真正的「輕安」是一種色界的善法，能夠對治「麤重」，是要得定才能夠得到的。⁵⁰

b、「麤重」

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，麤重有點像這種譬喻。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。

(B) 「輕安」的形態

輕安也是一樣，並不是「沒有麤重」，不是向來壓得很麤很重，渾身不舒服，放下就好了。輕安有一種力量，發生的時候，能夠對治麤重，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。

任性，說名『輕安』。」又《入阿毘達磨》云：「心堪任性，說名輕安，違害“惛沈”，隨順善法。」

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

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

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

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

⁵⁰ 印順導師《華雨集》(三)〈六、修定——修心與唯心·秘密乘〉, pp.151-152：

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

輕安的反面叫做**麤重**，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**麤重**，就克制了、沒有了，身心得到輕鬆、自在。前面很多佛法裡講的心理上的作用，是我們這個世界上有的，可能可以體驗，這個「**輕安**」我們體驗不到的，要修行得禪定才能體驗得到。

(C) 「輕安」的性質

a、能令身心舒暢

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

b、成為一種促進力

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

c、小結

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

(D) 「輕安」的作用

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

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

像這十種不善業之類的，都是障礙我們修行，障礙我們向善、向解脫的。輕安可以除掉這種煩惱障礙，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」。「轉捨麤重」，本來有麤重的，能夠捨掉這個麤重，從麤重轉到輕安。這個輕安心所，要自己修行去經驗的，否則我們就是在欲界，這個欲界世界沒有輕安。

(E) 歸結

當然，這個輕安還不會了生死，還是定法，可是已經好得不得了。佛法之中，修行有兩條路，不過現在我們講佛法的，很少人知道這種名字，叫「苦速通行」、「苦遲通行」，「樂速通行」、「樂遲通行」。⁵¹

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

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

(9) 九 不放逸

A、引論文

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

⁵¹ (1) 《阿毘達磨俱舍論》卷 25(大正 29, 132a19-27)：

論曰：經說通行總有四種：一苦遲通行、二苦速通行、三樂遲通行、四樂速通行。

道依根本四靜慮生，名樂通行，以攝受支止觀平等任運轉故。道依無色、未至、中間，名苦通行，以不攝支止觀不等艱辛轉故。謂無色定觀減止增，未至、中間觀增止減。即此樂、苦二通行中，鈍根名遲、利根名速。二行於境通達稽遲故名遲通，翻此名速。或遲鈍者所起通行名遲通行，速此相違。

(2) 《俱舍論記》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 41, 378a3-6)：

道於餘處至依何建立者，此下第二、明四通行。問：道於餘處立『通行』名——『通』謂通達，『行』謂行迹^[1]；能正通達名『通』，趣向涅槃名『行』。此有幾種？依何建立？

[1]迹=遠【甲】【乙】。

(3) 《俱舍論記》卷 25〈6 分別賢聖品〉(大正 41, 378a8-12)：

論曰至速此相違者，依地^[2]明苦、樂；依根或人明遲速。依本靜慮，止、觀均平，所有聖道起時任運，名樂通行；非是樂受。若依餘地，止、觀不等，所有聖道起時艱辛，名苦通行；非是苦受。支謂靜慮支，餘文可知。[2]地+(差別)【乙】。

(4) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 10(大正 31, 741a25-b3)：

四正行者，謂苦遲通行、苦速通行、樂遲通行、樂速通行。初，謂鈍根未得根本靜慮。第二，謂利根未得根本靜慮。第三，謂鈍根已得根本靜慮。第四，謂利根已得根本靜慮。苦正行者，謂依未至及無色地，如其次第，奢摩他、毘鉢舍那微劣故。樂正行者，謂依靜慮雙道轉故。遲通者，謂鈍根依苦樂二地。速通者，謂利根依苦樂二地。

世、出世間正行所依為業。⁵²

B、釋論義

(A) 略述「放逸」

這個「不放逸」心所，是對治「放逸」的，所以先解釋放逸。

「放逸」⁵³這兩個字，用中國話來講也可以講的，好像一隻被栓起來的狗或貓，一把牠放掉了，牠到處亂跑，說不定把田裡的菜、麥弄壞了，說不定把家裡什麼東西打壞了。「逸」就是跑了去了，所以這個形容叫「放逸」。

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

(B) 詳「放逸」的形態

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、朦朦懂懂⁵⁴的，懈怠是疲疲沓沓⁵⁵、懶拖拖⁵⁶的，什麼好事都不想做，一點精神都打不起來做好的事。假使講他，他也懂得的。「好、好，我明天做。」「我現在家裡事情多，我過幾年，我一定要做。」今天推明天，明天推後天，過幾年再做。

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

(C) 正知「不放逸」

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。

⁵² (1)《增壹阿含》(1經)〈10 護心品〉卷4(大正2, 563c15-16):

云何為無放逸行?所謂護心也。

(2)《阿毘達磨品類足論》卷3〈4 辯七事品〉(大正26, 700a20-22):

不放逸云何?謂:於斷惡法具足善法中,堅作、常作,修習不捨,名「不放逸」。

(3)《入阿毘達磨論》卷1(大正28, 982b10-11):

「不放逸」謂:修諸善法,違害「放逸」,守護心性。

(4)〔唐〕·普光述《俱舍論記》卷4〈2 分別根品〉(大正41, 75a26-29):

謂由有此不放逸故,於諸善法專注為性。餘部經言:『能守護心』,明知有體。理實亦守心所,從強說『心』。

(5)安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 697c12-16):

不放逸者,依止正勤、無貪、瞋、癡修諸善法,於心防護諸有漏法為體,成滿一切世、出世福為業。謂由正勤等為先,能修一切善法及防有漏,是故依此四法,假立不放逸體。有漏法者,謂諸漏及漏處所境界。

⁵³ 放逸:1.放縱逸樂。3.離散;失散。4.佛教謂不守佛門規矩。(《漢語大詞典》(五), p.416)

⁵⁴ 朦朧:1.糊塗;不明事理。(《漢語大詞典》(七), p.760)

⁵⁵ 疲沓〔tà 去丫、〕:鬆懈不起勁。(《漢語大詞典》(八), p.308)

⁵⁶ 懶拖拖:亦作「懶妥妥」。精神不振貌。(《漢語大詞典》(七), p.784)

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

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

(D)「不放逸」的作用

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

「世、出世間正行所依為業」，無論是世間上的好事情，或者是佛法中出世間的好事情，比方八正道、發菩提心、修菩薩行，乃至種種，都是依不放逸而起。不放逸是世、出世間的正行所依，如果沒有不放逸，世、出世間的正行不可能成就，所以說一切善法皆以不放逸為本。

(10) 十 捨

A、引論文

云何捨？謂依如是無貪、無瞋乃至精進，獲得心平等性、心正直性、心無功用性。又復由此，離諸雜染法，安住清淨法。
謂依無貪、無瞋、無癡，精進性故，或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等。或時任運無勉勵故，次得心正直，或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用。業如不放逸說。⁵⁷

-
- ⁵⁷ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷3〈4 辯七事品〉(大正26, 700a19-20):
捨云何？謂：身平等、心平等，身正直、心正直，無警覺，寂靜住，是名為「捨」。
- (2) 《入阿毘達磨論》卷1(大正28, 982b13-15):
心平等性說名為「捨」，捨“背非理及向理”故，由此勢力令心於理及於非理無向、無背，平等而住，如持秤縷。
- (3) 唐·普光述《俱舍論記》卷4〈2 分別根品〉(大正41, 76a19-24):
令心平等性。從強說「心」，亦令心所。或心之平等性、無警覺性，如持秤縷，掉舉相違，說名為「捨」。故《入阿毘達磨論》云：「心平等性說名為『捨』，捨“背非理及向理”故；由此勢力，令心於理及於非理無向、無背，平等而住，如持秤縷。」
- (4) 《瑜伽師地論》卷31(大正30, 456b8-14):
云何為捨？謂於所緣，心無染污，心平等性。於止觀品，調柔、正直、任運轉性及調柔心有堪能性，令心隨與任運作用。
云何捨相？謂由所緣令心上捨，及於所緣不發所有太過精進。
云何捨時？謂於奢摩他、毘鉢舍那品，所有掉舉心已解脫，是修捨時。如是名為應時加行。
- (5) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 697c17-24):
捨者，依止正勤、無貪、瞋、癡與雜染住相違，心平等性、心正直性、心無功用住性為體，不容雜染所依為業。心平等性等者，謂以初、中、後位，辯捨差別。所以者何？由捨

B、釋論義

(A) 辨識「捨」的用途

佛法裡面「捨」字的意義很多，布施也叫「捨」——施捨。

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

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

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

(B) 「捨」的性質

a、依循四法心得三種性

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

b、詮釋三種性

(a) 心平等性

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

(b) 心正直性

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

(c) 心無功用性

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

與心相應，^[1]離沈沒等不平等性故，最初證得心平等性。^[2]由心平等遠離加行自然相續故，次復證得心正直性。^[3]由心正直於諸雜染無怯慮故，最後證得心無功用性。

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

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

c、心離染住清淨

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

d、依修學次第顯三種性

(a) 提要

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

(b) 依循四法次第而得

I、總述四法

「謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故」，還是依這四種發展的。

II、初得心平等性

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

昏沈，不一定要打瞌睡，心裡想不清楚、迷迷糊糊的，也是昏沈。有些不懂得的人，以為自己定修得好得很，坐上去迷迷糊糊的，一下子過了很久了，以為定力很好，其實是進入昏沈。和昏沈相反的，就是掉舉，心向上，像猴子一樣一跳一跳、東拉西抓的。我們這個心，不是向外攀緣這樣、那樣，就是迷迷糊糊。要叫心不要昏沈、不要掉舉，平平正正的，很不容易。

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

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

這裡說「或時」⁵⁸，還不能夠保持一直一直都是這樣，修到一段時期，偶然出現這麼一個心理上不昏沈、不掉舉的境界，那個時候就叫做心平等性，有捨心了。昏沈、掉舉在修行上都是過失，離開了昏沈、掉舉，最初得到心的一種平等性，就是「初得心平等」。

III、次得心正直性

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

IV、成就心無功用性

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

(c) 以喻合說

平常我們拿騎馬來比喻修行。騎在馬上，馬向左邊的時候，要把牠拉向右邊；牠的頭要向右了，你要把牠拉向左邊；慢慢拉，拉到牠的頭向當中了，那就平等了，就由牠去向前。放手了，不要拉了，好像就不要勉勵牠了，自然而然向前走去了。不過，普通的馬都要拉來拉去，時常走走又要變了，但是我們修行的人不能這樣子。

起初，這個心不是昏沈就是掉舉，不是掉舉就是昏沈，慢慢慢慢達到不昏不掉，平等而住的平等心，這是第一個階段。

有了平等心之後，還要用力保持它的；慢慢慢慢達到了不要用力，它自然而然，如禪宗講的「驀直去」，一直向前去就好了，到這個階段，就是正直性。

修到定最成熟的時候，真正不要功用了，你要靜坐的時候，一坐就入定了，那是真正的無功用。

起初得到平等，還要勉勵；現在不要勉勵，它自然而然可以達到這個程度了。真正的能達到，能成就了，不要功用，一下子就能達到了，這就是得到捨心。

(d) 舉事例

我看到過一個例子。有一個出家人，他出家前本來是犯罪關在監牢裡。他們泰國信佛教，派有大德法師進去佈教，在監牢裡說法。這個人他聽法師們講修定相關的，他就照著修，他是真的修成功了。他們國家尊重佛法，後來向政府說到他已經修到這樣子，他不會做壞事了，政府就把他放出來。放出來，他就出家了。

⁵⁸ 或時：有時。（《漢語大詞典》（五），p.214）

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？一下子就沒了，手會酸、會彎的。

e、小結

佛法講修到四禪時「捨、念清淨」⁵⁹，不是有一個捨嗎？三禪裡面也有行捨⁶⁰，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？

(C)「捨」的作用

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

(11) 十一 不害

⁵⁹ 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 9(大正 31, 736b5-21)：

第四靜慮有四支。何等為四：一、捨清淨，二、念清淨，三、不苦不樂受，四、心一境性。……
第四靜慮中，捨清淨、念清淨是對治支，由此二能治樂故，不苦不樂受是利益支，心一境性是彼二所依，自性支諸無色中不立支分，以奢摩他一味性故。

⁶⁰ (1)《瑜伽師地論》卷 33(大正 30, 468a2-25)：

第二靜慮已離尋、伺，今於此中復離於喜，是故說言安住於捨。如是二法能擾亂心，障無間捨。初靜慮中有尋、伺故，令無間捨不自在轉。第二靜慮由有喜故，令無間捨不自在轉。是故此捨，初、二靜慮說名無有。由是因緣修靜慮者，第三靜慮方名有捨。由有捨故，如安住所有正念，如是如是彼喜俱行想及作意不復現行。若復於此第三靜慮，不善修故，或時失念，彼喜俱行想及作意時復現行。尋即速疾以慧通達能正了知，隨所生起能不受，方便棄捨除遣變吐，心住上捨，是故說有正念正知。

彼於爾時，住如是捨，正念正知親近修習，多修習故，令心踊躍，俱行喜受便得除滅，離喜寂靜最極寂靜，與喜相違心受生起。彼於爾時，色身、意身領納受樂及輕安樂，是故說言有身受樂。第三靜慮已下諸地，無如是樂及無間捨；第三靜慮已上諸地，此無間捨雖復可得而無有樂。下地樂、捨俱無有故，上地有捨而無樂故，是故說言於是處所謂第三靜慮。諸聖宣說，謂依於此已得安住，補特伽羅，具足捨念及以正知，住身受樂，第三靜慮具足安住。言諸聖者，謂佛世尊及佛弟子。

(2) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 9(大正 31, 736b4-18)：

第三靜慮有五支。何等為五：一、捨，二、念，三、正智，四、樂，五、心一境性。……
第三靜慮中，捨、念、正知是對治支，由此三能治喜故，樂是利益支，心一境性是彼二所依，自性支義如前說。

A、引論文

云何不害？謂害對治；以悲為性。

謂由悲故，不害群生，是無瞋分。不損惱為業。⁶¹

B、釋論義

(A) 略說「害」的含意

這個心所法的名字很特別，叫「不害」，它能夠對治「害」。害是什麼呢？簡單說，比方我要害你、要你的命、損傷你、壓迫你種種，都是「害」。

(B) 正知「不害」的性質

「以悲為性」，它的體性就是我們佛法裡面所謂慈悲的這個悲心。有了悲心，怎麼還會去害人呢？決定是沒有害的。

「謂由悲故，不害群生。」群生，是一切眾生，不但是人，一切有情之類都包括在內。因為內心有悲心，所以不會去害眾生。

「是無瞋分」，以心所法來講，「無瞋」的範圍大，這是屬於「無瞋」的一部分。

(C) 顯「不害」之作用

a、舉事例

「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

⁶¹ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26, 700a22-24)：

不害云何？謂於有情不毀不損、不傷不害、不惱不觸、不令墮苦，是名不害。

(2) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 697c24-26)：

不害者，無瞋善根一分心悲愍為體，不損惱為業。當知不害，不離無瞋故亦是假。

(3) 〔唐〕·普光述《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉(大正 41, 76b25-26)：

心賢善性，無損惱他，名為「不害」，能違“害”也。

(4) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 30b28-c8)：

云何不害？於諸有情不為損惱，無瞋為性，能對治害悲愍為業。謂即無瞋於有情所不為損惱假名不害，無瞋翻對斷物命瞋，不害正違損惱物害。無瞋與樂；不害拔苦，是謂此二麁相差別，理實無瞋實有自體，不害依彼一分假立，為顯慈悲二相別故，利樂有情彼二勝故。有說，不害非即無瞋，別有自體，謂賢善性。

此相云何？謂不損惱，無瞋亦爾，寧別有性，謂於有情不為損惱，慈悲賢善是無瞋故。

少買英國人的東西。用「不合作」來對付英國人，英國人要請人，一天多少錢，我不要，寧可過苦生活，我不要做你的高級職員賺你的錢。

英國人還是講法律的，沒有犯什麼法，不能抓起來就要你的命。英國人對他沒有辦法，把他抓起來關三天，還是放出去。他帶人去宣傳，英國人說是非法集會、非法遊行，抓起來。你抓，我就來，也不反抗。甘地今天抓進去、明天放出去，不知道被抓了多少次。

可就是這一個辦法，把英國人搞得是頭昏腦脹，就是沒他辦法。結果到了第二次世界大戰以後，外面的局勢也不對了，英國人就返回英國，讓印度獨立了。所以現在人家講近代的聖者、近代的偉人，就是有名的甘地。

b、依作用而明其形態

佛法裡面有很多名字，現在人家不曉得。甘地這一套「非武力反抗」，梵文裡就是「不害」，我們中國人不曉得所謂的「非武力」就是「不害」兩個字。不害的意思，實際上就是非暴力的，心裡是和諧、和平，沒有狂暴行為，或者非對付人家、傷害別人不可。他所提倡的就是不害，你想他這個不害精神有多大力量啊！我們佛教徒不曉得，看了「不害」，讀一讀就過去了，沒用處。這種作用，舉這個事情就可以曉得了。

這種善的力量，它不狂暴，不傷害人的。他只是跟你講道理：人與人之間應該平等，不能這樣子欺負別人。他這樣講，可以發生這麼大的作用，這就是真正的「不害」。所以下面說「不損惱為業」，不損害別人，不惱亂別人，以「不損惱」為作用，這就是不害心所。

(12) 歸結

佛法講善心所，主要就是這十一個。特別在修行當中，這都是最重要的，那一個有貪、有瞋、有癡的人會修行的？現在人不講這一套，專門講身體上怎麼練，要這樣那樣的，這沒有用。

佛法都是要對治種種不清淨的心理，在內心引發清淨的心理作用，所以佛法才能講到真正的世間善法、出世間善法——了生死、得解脫種種。如果修行有了經驗的時候，那才瞭解到真正的佛法，並不是說我修行，死了以後到那裡去，而是現生就會經驗到佛法的真正意義。

4、丁 六根本煩惱心所⁶²

⁶² (1)《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603a21-26)：

問：煩惱自性有幾種？

答：有六種。一、貪，二、瞋，三、無明，四、慢，五、見，六、疑。

問：何煩惱與何煩惱相應？

答：無明與一切疑都無所有，貪、瞋互相無。此或與慢、見，謂染愛時，或高舉，或推求。如染愛、憎恚亦爾。慢之與見或更相應，謂高舉時復邪推搆。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29, 98b18-22)：

前言，世別皆由業生，業由隨眠方得生長，離隨眠業無感有能。所以者何？隨眠有幾？

(1) 一 貪

A、引論文

云何貪？謂於五取蘊染愛、耽著為性。

謂此纏縛，輪迴三界，生苦為業。由愛力故，生五取蘊。⁶³

B、敘述要義

下面要講「煩惱」，不過，這和一般人講的煩惱不同。一般人有一點事情忙起來，囉哩囉索的，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。

頌曰：隨眠諸有本，此差別有六，謂貪、瞋亦慢、無明、見及疑。

(3) 《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29, 99a28-b5)：

頌曰：六由見異十，異謂有身見、邊執見、邪見、見取、戒禁取。

論曰：六隨眠中，見行異為五，餘非見五，積數總成十，故於十中，五是見性：一、有身見，二、邊執見，三、邪見，四、見取，五、戒禁取。五非見性：一、貪，二、瞋，三、慢，四、無明，五、疑。

(4) 《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(大正 29, 99b5-c5)：

又即所說六種隨眠，於本論中說九十八，依何義說九十八耶？

頌曰：六行部界異，故成九十八，欲見苦等斷，十、七、七、八、四，謂如次具離，三二見見疑，色、無色除瞋，餘等如欲說。

論曰：六種隨眠，由行部界有差別，故成九十八。謂於六中，由見行異分別為十，如前已辯，即此所辯十種隨眠，部界不同成九十八。部，謂見四諦修所斷五部。界，謂欲、色、無色三界。且於欲界，五部不同，乘十隨眠，成三十六，謂見苦諦至修所斷，如次有十、七、七、八、四，即上五部。於十隨眠一、二、一、一如其次第，具、離，三見、二見、見、疑，謂見苦諦所斷具十；見集、滅諦所斷各七，離有身見、邊見、戒取；見道諦所斷八，離有身見及邊執見；修所斷四，離見及疑。如是合成三十六種，前三十二，名見所斷，纔見諦時彼則斷故。最後有四，名修所斷，見四諦已後後時中數數習道彼方斷故。

如是已顯，十隨眠中，薩迦耶見唯在一部，謂見苦所斷；邊執見亦爾。戒禁取通在二部，謂見苦、見道所斷。邪見通四部，謂見苦、集、滅、道所斷；見取、疑亦爾。餘貪等四各通五部，謂見四諦及修所斷。

此中何相見苦所斷？乃至何相是修所斷？若緣見此所斷為境，名見此所斷，餘名修所斷。如是六中，見分十二，疑分為四，餘四各五。故欲界中有三十六，色、無色界五部各除瞋，餘與欲同，故各三十一。

⁶³ (1) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603b8-11)：

問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？

答：貪由十事生。一、取蘊，二、諸見，三、未得境界，四、已得境界，五、已所受用過去境界，六、惡行，七、男女，八、親友，九、資具，十、後有及無有。

(2) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 697c27-28)：

貪者，三界愛為體，生眾苦為業。生眾苦者，謂由愛力五取蘊生故。

(3) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 31b19-20)：

云何為貪？於有有具染著為性，能障無貪生苦為業，謂由愛力取蘊生故。

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

C、釋論義

(A) 總述「貪」的性質

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

(B) 解析「貪」的特性

a、論述「五取蘊」

五取蘊，就是五蘊——色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。

不過，這個「五取蘊」和「五蘊」又不太同的。什麼叫做「五取蘊」？什麼叫「五蘊」呢？比方一個阿羅漢，阿羅漢有眼、耳、鼻、舌、身，當然有色蘊；阿羅漢有苦、樂、捨受，也有受蘊；阿羅漢也有想蘊；阿羅漢有善心所，也有行蘊。但是，阿羅漢的五蘊就叫「五蘊」，而我們生死眾生的五蘊要加個字在那裡，叫「五取蘊」。

取，就是保住了，我們世間上叫佔有，或者是牢牢的執著。把它拿過來，屬於我的一樣，叫「取」。我們眾生這個五蘊，是從「取」而生的，沒有離開「取」的。我們現在有了這個五取蘊，又要起煩惱，又要造業，將來又要生五取蘊身心，「取」和「五蘊」相應，所以名字叫「五取蘊」。⁶⁴

生死眾生在沒有證得阿羅漢果以前，就是連初果、二果、三果聖者也都還有五取蘊的，除非是證得阿羅漢果了，那就叫「五蘊」，不叫「五取蘊」了。所以，我們眾生的身心，就是五取蘊。

b、辯析「染愛、耽著」之義

不要以為專門貪好看、好吃、貪錢、要名、要利的叫貪，不是的，最重要的還是對我們自己這個五取蘊的一種貪著，所以形容貪是「染愛、耽著為性」。

⁶⁴ 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 695b13-21)：

問：云何名取蘊？

答：以取合故，名為取蘊。取者，謂諸蘊中所有欲貪。何故欲貪說名為取？謂於未來、現在諸蘊能引不捨故，希求未來、染著現在欲貪名取。欲者，希求相；貪者，染著相。由欲希求未來自體為方便故，引取當蘊令起現前；由貪染著現在自體為方便故，執取現蘊令不捨離。是故此二說名為取。

問：何故界、處說有取法？

答：應如蘊說，當知界、處與取合故，名有取法。

染，就好像這塊布，雪雪白白的，染了以後，黏住了，弄都弄不掉一樣的，牢得很。我們對自己的五取蘊，牢牢的愛著它，丟不開，不容易捨掉的，所以叫做「染愛」。

「耽著」，也是屬於一種愛的作用，就是抓在這個上面不放的意思，和我們平常的「執著」⁶⁵不太相同。

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

c、舉例證說

(a) 貪愛莫過於己

比方人，我們如果分開來講，外面也有貪，色、聲、香、味、觸微妙的五欲，錢、名、利，特別是男女的性欲，這都是一種愛。但是，這種愛還容易丟，最丟不開的就是對自己的染著，這是最根本的煩惱，所以經上講「愛莫過於己」⁶⁶，貪愛最重要的就是自己這個身心。

(b) 舉第一例

真正沒辦法的話，我們中國人有叫「壯士斷腕」，手上如果中了毒，砍掉它也不怕，也不要緊。為什麼呢？把手砍斷了，雖然是痛得不得了，但他保住命了，主要的還是自己保命要緊，這還是染愛。

(c) 舉第二例

雖然世間上有自殺的，實際上，如果要去跳水自殺，有的人他眼睛閉起來跳，有的人把衣裳包著頭跳，這是什麼道理呢？

我們家鄉的水，不像溪谷一樣，是一種湖泊，旁邊用石頭砌的階梯一階一階，這個地方可以洗衣裳做什麼的，一直砌到下面。水乾了的話，可以下去；假使水滿了，就在上面。

有一個人不要命，非要自殺，他一階一階跑下去，旁邊的人看了就知道這個人不會死。為什麼呢？他跑到水深到不舒服了的時候，他就停了，不跑下去了。

上吊自殺，要用張凳子，把繩子掛高一點，掛起來以後，再用腳把凳子踢掉。這張凳子如果不踢掉，死不了的。要上吊的人一試，一難過的話，用腳踏住了凳子，繩子就鬆了。

其實，自殺都是感情用事，蠻幹、拼了，如果慢慢來的話，馬上就又有對自我的染著，捨不得了。

(C) 貪愛的影響

⁶⁵ 執著：1.原為佛教語。指對某一事物堅持不放，不能超脫。2.泛指固執或拘泥，亦指對某種事物追求不捨。（《漢語大詞典》（二），p.1137）

⁶⁶ 《雜阿含經》（1006 經）卷 36(大正 02，263b20)

那一個不愛自己的身心，經上講我們最寶貝的就是這個身體，天天給它穿、給它吃，怕它冷、怕它熱，一天到晚照顧它；在家的女眾的話，一天到晚還要化妝。可是，不管你怎麼照顧它、天天叫它吃好的，到了那個時候，它不講交情，還是走了。所以，我們說是最無情的，可是人處處都要愛著它。

眾生就是這個貪愛為根本，生死輪迴，所以說「謂此纏縛，輪迴三界」，由於這個貪愛是纏、是縛，好像拿個繩子把我們纏起來綁住了一樣，跑也跑不掉的。在生死當中，或者修善行生天，或者做不好的墮落，或者再做人，起啊落啊、起啊落啊，仍是永久在三界之中不能出去。

只要有了這個貪愛，決定不能出去。所以，講四諦法門，說生死的原因是愛，就是這個貪愛。這個地方用「貪」字，其實就是「愛」，所以上面說「染愛」。

(D) 「貪」的作用

「貪」的作用是什麼呢？能夠「生苦」。這個生苦的意思，並不是說我苦惱得很的苦，而是生起我們這個身心來了。前生因為有這個貪的關係而造業，這一種業將來生果報，這叫「生苦為業」。

這個「苦」是「煩惱、業、苦」的苦果，就是指我們的身心自體，所以下面說「由愛力故，生五取蘊」，這就是「生苦為業」的解說。上面說「貪」，這個地方用「愛」字，一樣的。由於愛的力量，生起我們這個五取蘊，人死了以後，下一個又生起來了。現在是五取蘊，將來死掉以後，再生，還是五取蘊。五取蘊死了，下次還是五取蘊，所以叫「生苦為業」。

這個「愛」和「取」差不多的，也可以分開來講，「愛緣取」，其實取的內容和愛相接近。所以佛法平常講了生死、斷煩惱，當中最重要就是要「斷愛」。這個「斷愛」，不單單是對外面的事情看破一點，真正要對自己的身心瞭解，真正要去懂「無我」，才能夠徹底解脫生死。

(E) 辨釋「貪」的用途

這個貪不好，不是個好東西；雖然說不是好東西，但毛病不太重。生死的根源是它，可是並不是有了貪就一定壞，一定不得了了，那不一定的。

比方說有些人好名，貪點名，可是他要怎麼樣才有名呢？那要好好的努力，所以他還是可以因此而好好去做事。比方有的人想要錢，當然也是個貪。怎麼讓錢來呢？好好的、正正當當的去求。

雖然說貪愛是生死根本，但是它本身並不是一個有了就非墮地獄不可的心所。當然，有很多人貪得過了份，貪得甚至於害人，那問題就大了。貪可以不害人的，在限度之內，貪不一定害人的，但是不好。

所以我在《成佛之道》裡說「瞋重貪過深」，這個貪愛的過很深很深，不過不像瞋恨心一樣，瞋恨心不得了，發起來的話一定是壞得不得了。貪是煩惱當中非常重要的一種，我們差不多離不開它，特別是耽愛自己，這是最根本的，沒有辦法離開的。

(2) 二 瞋

A、引論文

云何瞋？謂於群生損害為性，住不安隱及惡行所依為業。
不安隱者，謂損害他，自住苦故。⁶⁷

B、釋論義

(A) 顯「瞋」的性質

第二個煩惱叫做「瞋」，上面講過無貪、無瞋，無瞋就是對治「瞋」。

「群生」就是眾生，不單是人，其他的動物都可以包括進去。「瞋」就是對於眾生「損害為性」，要傷害他。這裡面包含很多，發脾氣、怨他、恨他、把他看成敵人，這一切都包括在瞋心這個範圍裡面的。

另外還有個相對於「不害」的「害」心所，就是暴力，都是包含在瞋心的大範圍之內，所以這個「瞋」是對眾生「損害為性」。

(B) 明「瞋」的形態與作用

a、「瞋」的形態

這個瞋心毛病很大，大概我們世界上的人很多也都知道的。脾氣燥、脾氣大，一來就是；或者是稍微有一點怎樣，這個心永久放不下，永久記住了要害他。像這種心，我們世界上的人也知道這個不好的，因為這樣一來，人與人之間問題就多了。這世界上很多很多不好的事情，從這個地方出來，乃至於國家與國家之間互相殘殺，民族與民族之間互相仇恨，都是這一種瞋心發展出來的。

b、「瞋」的作用

這個東西發展出來的話，有時罪惡無邊，嚴重得不得了，所以說叫「住不安隱及惡行所依為業」。

c、詮釋「不安隱」及「惡行」

(a) 惡行

⁶⁷ (1) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603b16-23)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

瞋事亦有十種：一、己身，二、所愛有情，三、非所愛有情，四、過去怨親，五、未來怨親，六、現在怨親，七、不可意境，八、嫉妬，九、宿習，十、他見。

[問：何瞋於何事生耶？]

瞋亦有十，如其次第依彼而生，依前六事立九惱事，緣彼一切瞋皆名有情瞋，餘名境界瞋。若不忍為先亦有情瞋，若宿習瞋，若見瞋。如是十瞋，略有三種：一、有情瞋，二、境界瞋，三、見瞋。

(2) 安慧菩薩釋〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 697c29-698a2)：

瞋者，於諸有情苦及苦具，心憎恚為體，不安隱住惡行所依為業。不安隱住者，謂心懷憎恚多住苦故。

(3) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 31b20-23)：

云何為瞋？於苦苦，具憎恚為性，能障無瞋，不安隱性惡行所依為業。謂瞋必令身心熱惱，起諸惡業，不善性故。

這個「惡行」，就是身體上的惡行——殺、盜、淫，口的惡行——妄語、兩舌之類，意——內心的惡行，種種惡行都是依瞋心而起，所以說瞋心為惡行之所依。

(b) 不安隱

這個地方說「住不安隱」，其實這個「隱」字，古代就是個「穩」字，這兩個字是通用的，「不安隱」就是「不安穩」。如果有了瞋心，就安住在不安穩當中。

什麼叫「不安隱」呢？「謂損害他，自住苦故」，有了瞋心，要去害人。要害人，說他的壞話，也是的；怎麼樣的破壞他，也是的；用種種方法，甚至要他的命，都是的。要去損害別人的時候，自己快樂嗎？「自住苦故」，實際上，自他均苦，要去害人，自己也是在苦惱當中。

我們舉個例子來講，現在非法的事情很多，有人開車撞人，或者要人的錢，砍了幾刀就跑掉的。這些人，你說他歡喜不歡喜？快樂不快樂？有的人苦得說不出來。怎麼呢？政府要抓他，那他就要逃，東躲西躲，晚上睡覺都睡不好。那裡還能睡覺啊？睡不住了，怕啊！等到把他捉住了以後，才能安安心心睡覺了。

所以，不要以為害人是好的、快活的，害了別人，自己更加苦，愈是害人害得厲害的話，自己愈是苦惱。這叫做「住不安隱」，損害別人，自己住在苦惱的當中。

(C) 結說

所以依佛法來講，瞋心叫自他俱苦、自惱惱他。去害人、惱亂別人，自己也苦惱，決定不會說這樣子自己就快活了、享福了，好了、舒服了，沒有這回事。不要說別的，對付某個人，害過他以後，自己心裡上始終有一種心，恐怕他將來要報復。我對付他，恐怕他要對付我，心裡始終就有這麼一種怕的心在那裡面，一定的道理。

這個瞋心是極嚴重的一種惡行，弄到自他俱苦。像我們這個世界，共產黨主張鬥爭，就是根本提倡瞋恨，弄得只有苦惱。你被他害得苦惱，他自己就快活嗎？永久都在苦。所以，像中國儒家講仁，佛教講慈悲，這種善心、不瞋，才能夠對治瞋心。

(3) 三 慢

A、引論文

云何慢？慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。⁶⁸

⁶⁸ (1)《阿毘達磨品類足論》卷1(大正26, 693a29-b15)

(2)《入阿毘達磨論》卷1(大正28, 982c26-983a10)：

慢結者，謂三界慢。以自方他德類差別，心恃舉相說名為慢，如傲逸者凌蔑於他。此復七種：一、慢；二、過慢；三、慢過慢；四、我慢；五、增上慢；六、卑慢；七、邪慢。謂因族姓、財位、色力、持戒、多聞、工巧等事，^[1]若於劣謂已勝、或於等謂已等，由此

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。

B、釋論義

(A) 總述七種慢

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

(B) 辨釋七種慢

a、第一種：慢

令心高舉名慢。^[2]若於等謂己勝、或於勝謂己等，由此令心高舉名過慢。^[3]若於勝謂己勝，由此令心高舉名慢過慢。^[4]若於五取蘊執我我所，由此令心高舉名我慢。^[5]若於未證得預流果等殊勝德中謂己證得，由此令心高舉名增上慢。^[6]若於多分族姓等勝中謂己少劣，由此令心高舉名卑慢。^[7]若實無德謂己有德，由此令心高舉名邪慢。如是七慢總名慢結。

(3) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603c3-6)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

慢依六事生：一、劣有情，二、等有情，三、勝有情，四、內取蘊，五、已得未得顛倒，六、功德顛倒。

[問：何慢於何事生耶？]

依此六事生七種慢，謂慢、過慢等。當知二慢依勝有情事生，餘各依一事。

(4) 《瑜伽師地論》卷 58(大正 30, 621c19-622a3)

(5) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 698a3-5)：

慢者，依止薩迦耶見，心高舉為體，不敬、苦生所依為業。不敬者，謂於師長及有德所而生僞傲。苦生者，謂生後有故。

(6) 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31, 723b20-c2)：

慢結者，即七慢。謂慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、下劣慢、邪慢。……慢結所繫故，於我我所不能了知，不了知故執我我所，廣行不善不行諸善，由此能招未來世苦與苦相應。

(7) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 31b26-c2)：

云何為慢？恃己於他高舉為性，能障不慢，生苦為業，謂若有慢於德有德心不謙下，由此生死輪轉無窮受諸苦故。

此慢差別有七、九種：謂於三品我德處生，一切皆通見修所斷，聖位我慢既得現行，慢類由斯起亦無失。

第一種的就單單一個「慢」字。「云何慢？謂於劣計己勝，或於等計己等，如是心高舉為性。」這裡面有「勝」、「等」、「劣」三個字，比他好的、勝過他的，叫做勝；不如他的、不及他的，叫做劣；半斤八兩、大家一樣的，叫等。比方我們講氣力，假使我的氣力比你大，我就是勝。我不及你的，我就是劣。大家氣力一樣的，就是等。不一定講氣力，講學問也好，講修行也好，不管講什麼，不是好，就是不如，或者一樣，總有分成這三類。這個慢，就是從這三類當中產生的。

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

b、第二種：過慢

「云何過慢？謂於等計己勝，或於勝計己等，如是心高舉為性。」「於等計己勝」，明明兩個是一樣的，你有我也有，你會我也會，你好我也好，可是卻說我比你好，不肯承認兩個是一樣的，心想我比你高明一點、要好一點。

或者「於勝計己等」，明明他比我好，卻說我們差不多，還是心理上生起高傲的心，這個都是「慢」。「心高舉」，內心覺得比對方好像強一點的樣子，這個問題嚴重了。

上面的「慢」，照道理講自己是比對方好，現在不是，明明是一樣的，自己卻說自己好；明明是別人好，卻說兩人差不多。這個就差一點了，下面一個還要差。

c、第三種：過過慢

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

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

d、第四種：我慢

(a) 「我慢」的根本因素

第四種叫我慢，「云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是心高舉為性。」真正「慢」的最根本，就是這個「我」。我們口頭上說「我」，究竟「我」是什麼？實際上就是我們這個身心自體——五取蘊。在這個「五取蘊」上「隨計為我或為我所」。

這個「隨」是不一定的，色、受、想、行、識，可能執著色是我，或者是受是我，或者是想是我、行是我、識是我，這就叫做「隨計為我」，隨便執著一種

是我。「或為我所」，或者是色是我所，或者是受是我所，在五蘊之中，隨便執著一種是我所。⁶⁹

(b) 辨識「我」與「我所」

I、「我」與「我所」的定義

「我」與「我所」有什麼不同呢？「我」是主體，佛教說不會死、不會變化的，叫做「我」。屬於「我」的，就叫「我所」。

II、一般世人的認知

比方我們一個普通人，再平常的人他也覺得眼睛、耳朵、鼻子、手、腳就是「我」。慢慢慢慢想起來的時候，有一天覺得這手還不是真正的「我」。為什麼呢？因為「我」是沒有變化的，而我們這個身體是有變化的。甚至於假如這隻手砍掉一點的話，「我」應該少了一塊，但自己看看，覺得「我」還是一樣，可見這個手不是「我」。這樣子一層一層的研究進去，變成覺得手是「我所」。

III、一般宗教的見解

到最後，有一種外道覺得另外有一個東西叫做「我」，我們中國人說的「靈魂」就和它是一樣的。將來我們的身體死了，眼睛也不會見了，耳朵也不會聽了，心理上受也不會受了、想也不會想了、分別也不會分別了，受、想、行、識都沒了，還有一個東西跑走了，這個「我」到別的地方去了。像這種見解，五種蘊都變成我所了，都是我的，屬於我的。

因為印度當時外道很多，所以呈現各式各樣的執著。有的執著五蘊就是我，或者五蘊當中有一個蘊是我；有的覺得「我」是在五蘊之外，五蘊是屬於我所有的，我的手、我的眼睛是我的。如果問問看他們：「我的」跟「我」是什麼？其實都不曉得。

(c) 自我的優越感

這一種因「我」而生起的「慢」，我們普通叫自尊心，就是好像自己比別人好一點的觀念。所以，如果私下對某人說：「某人！你不對，你錯了，你……。」他還勉強接受；假使很多人在，「某人！你……。」他放不下，面子問題，這

⁶⁹ 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698c4-17)：

問：於五取蘊，有二十句薩迦耶見？謂計色是我；我有諸色、色屬於我、我在色中。如是計受、想、行、識是我；我有識等、識等屬我、我在識等中。

[問]於此諸見，幾是我見？幾我所見？答：五是我見，十五是我所見。謂計色是我，計受、想、行、識是我，此五是我見，餘十五是我所見。

[問]何因十五是我所見？[答]相應我所故，隨轉我所故，不離我所故。

相應我所者，謂我有色乃至我有識。所以者何？由我與彼相應說有彼故。

隨轉我所者，謂色屬我乃至識屬我。所以者何？若彼由此自在力轉，或捨、或役，世間說彼是我所故。

不離我所者，謂我在色中乃至我在識中，所以者何？彼計實我處在蘊中遍體隨行故。

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，這世界上很多好事情也要這個「我」來做的。可是有了「我」以後，總是我與別人之間的關係就沒有辦法協調，種種衝突也就隨之引生起來。所以，這如果超過了範圍，就成了一種很嚴重的問題。這個是我慢，真正佛法之中講這些，其實就是一個慢，它分成許多講我慢。

e、第五種：增上慢

(a) 顯示「增上慢」義

「云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得，如是心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等。於彼未得，謂我已得，而自矜倨⁷⁰。」

(b) 敘述兩類增上殊勝

I、「諸聖果」及「定法」

「增上」兩個字，本來是個好名字，指的就是「殊勝所證之法」，也就是指「諸聖果及三摩地、三摩鉢底等」。

II、明「諸聖果」

比方初果、二果、三果、四果，阿羅漢、緣覺、佛，這一種聖果，當然是好事情，很殊勝、很增上的。「增上」是個很強而有力的一種名字，好像比其他的都好一樣。增上殊勝，這是聖人所證到的法。因為能證得，才能夠得聖果，所以，這個聖果是增上殊勝所證之法。

III、詳「定法」

另外，是修行所得的一種定法。「三摩地」，解釋成中國話叫「等持」。我們上面說到心不高不低、不向外散、不向內萎縮，心能夠平等的，這個叫三摩地。

「三摩鉢底」翻譯起來叫「等至」，因為平等心，心能夠到達「等」這個境界，有種種的功德現起。換一句話，三摩地、三摩鉢底就是「定」。

我們上面講「輕安」，也稍稍講到了真正初得到定的時候，定當中發生種種的功德。初禪、二禪、三禪、四禪，乃至得了四禪的，還可以發神通之類的，這種種的殊勝功德，都是從定當中引發的。

所以，「三摩地、三摩鉢底等」也是增上殊勝所證之法。這個「等」，是指包含神通這許多都在裡面。

(c) 正知「增上慢」的形態

⁷⁰ 矜倨 [jīn ㄐㄧㄣˋ; jù ㄐㄨˋ]: 矜誇倨傲。(《漢語大詞典》(八) p.583)

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」⁷¹。「矜」、「倨」，都是形容覺得自己比人家好。講起來，現在增上慢也不容易啊！

f、第六種：卑慢

「云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是心高舉為性。」他也承認自己不如人，不如人怎麼還要慢呢？這很平常，我們平常也很多。

比方學校的考試，別人考得好，自己考得差一點；或者答覆問題，別人一百分、九十分，自己只有五十分、六十分，自己曉得不如人家，可是，「有什麼了不起，好一點又怎麼樣！」不服人還是不服人，明明知道自己不及人，他還是「有什麼了不起」，自己還是高傲。

「慢」多得很，「謂於多分殊勝，計己少分下劣」，明明別人家殊勝，比他好得很多很多，他覺得自己只差一點點，自己少分的下劣。這差一點，有什麼關係，什麼了不起！這樣子，心就高舉了，這就叫做「卑慢」。

g、第七種：邪慢

第七種慢，最不好。「云何邪慢？謂實無德，計己有德，如是心高舉為性。」這個「德」，就是「功德」，或者是「道德」，其實就像上面講的聖果、修持戒定慧的種種功德。

⁷¹ 矜倨 [jīn ㄐㄧㄣ ㄩ ㄛˋ]：矜誇倨傲。(《漢語大詞典》(八) p.583)

他實際上根本沒有德，明明知道自己沒有，可是裝個樣子出來，讓人看看自己有，這種人壞透了。有的人專門騙人，有的人欺騙人晚上看到什麼菩薩來了，看到什麼東西，實際上沒有這回事情，他心裡明明知道沒有這回事，但他說有。既然說有，你們都不會，那我比你們好得多了，就這麼樣子。

自己沒有真正的戒行，心裡也知道，可是說自己怎麼有戒行。自己沒有定，自己知道，還要說我這個定修得怎麼樣。沒有神通，說有神通，什麼神類、鬼類，看到什麼、看到怎樣、聽到什麼。假使根本沒有這回事，而他這麼說，這是欺騙、妄語。這種慢心，叫做「邪慢」，這是最壞的。

(C) 「慢」的特性與作用

慢，都是以心高舉為性，雖然有七種的慢，不過它的作用都是一樣。自己內心傲慢，怎麼會尊敬別人、推重別人呢？所以「不生敬重所依為業」。心裡對其他真正有道、有德、有修行、有功德的聖人，不生敬重心，就是因為慢的關係，慢有這一種作用。

下面就解說這句話，「謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。」尊者，就是聖者。有德者，就是雖然沒有證到聖果，也是有戒或者已經有定的真正修行的人。對於這些人，自己起高傲心，不生尊重的心，都是從慢而來的。這完全不成，非墮落不可。⁷²

(4) 四 無明

A、引論文

云何無明？謂於業、果、諦、寶，無智為性。

此有二種，一者俱生，二者分別。

又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根；此復俱生、不俱生、分別所起。

俱生者，謂禽獸等；不俱生者，謂貪相應等；分別者，謂諸見相應。

與虛妄決定、疑煩惱所依為業。⁷³

⁷² 《增壹阿含經》〈高幢品〉卷 15(大正 02, 620a10-b16)：

爾時，彼惡龍吐舌，舐如來手，熟視如來面。是時，世尊明日清旦，手擎此惡龍，往詣迦葉，語迦葉曰：「此是惡龍，極為兇暴，今以降之。」……是時，迦葉及五百弟子歎未曾有：「甚奇！甚特！此瞿曇沙門極大威神，能降此惡龍，使不作惡；雖爾，故不如我得道真。」

爾時，迦葉白世尊曰：「大沙門！當受我九十日請，所須衣被、飯食、床臥具、病瘦醫藥，盡當供給。」爾時，世尊默然受迦葉請。……迦葉供辦種種飯食已，往白世尊：「飯食已辦，可往就食。」世尊告曰：「迦葉在前，吾正爾當往。」迦葉去後，便往至閻浮提界上，閻浮樹下取閻浮果。還，先至迦葉石室中坐。

是時，迦葉見世尊在石室中，白世尊曰：「沙門！為從何道，來至石室？」

佛告迦葉：「汝去之後，吾至閻浮提界上，取閻浮果，還來至此坐。迦葉當知，此果甚為香美，可取食之。」迦葉對曰：「我不須是。沙門自取食之。」是時，迦葉復作是念：「此沙門極有神足，有大威力，乃能至閻浮界上，取此美果。雖爾，故不如我道真。」

是時，世尊食已，還在彼止宿。

⁷³ (1) 《阿毘達磨品類足論》卷 3(大正 26, 700b3)：

B、釋論義

(A) 揭示「無明」義

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

無明云何？謂三界無知性。

- (2) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603b23-c2)：

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

無明依七事起：一、世事，二、世間安立事，三、運轉事，四、最勝事，五、真實事，六、雜染清淨事，七、增上慢事。

[問：何無明於何事生耶？]

依此七事起七無知，或復十九。當知於初事，由三種門生疑惑。於第二事，由內六處、若外、若俱生我我所、怨親等見。於第三事，由業、異熟及俱生、作者、受者、無因、惡因見。於第四事，誹謗三寶。於第五事，誹謗諸諦。於第六事，起邪解行。於第七事，依得自義起增上慢。

- (3) 《瑜伽師地論》卷 9(大正 30, 322b2-c10)：

緣起差別云何？謂於前際無知等，如經廣說。

[1]於前際無知云何？謂於過去諸行，起不如理分別。謂我於過去，為曾有耶？為曾無耶？曾何體性？曾何種類？所有無知。[2]於後際無知云何？謂於未來諸行，起不如理分別。謂我於未來，為當有耶？為當無耶？當何體性？當何種類？所有無知。[3]於前後際無知云何？謂於內起不如理猶豫。謂何等是我？我為何等？今此有情，從何所來？於此沒已，當往何所？所有無知。

[4]於內無知云何？謂於各別諸行，起不如理作意。謂之為我，所有無知。[5]於外無知云何？謂於外非有情數諸行，起不如理作意。謂為我所，所有無知。[6]於內外無知云何？謂於他相續諸行，起不如理分別。謂怨親中，所有無知。

[7]於業無知云何？謂於諸業，起不如理分別。謂有作者，所有無知。[8]於異熟無知云何？謂於異熟果所攝諸行，起不如理分別。謂有受者，所有無知。[9]於業異熟無知云何？謂於業及果，起不如理分別，所有無知。

[10]於佛無知云何？謂於佛菩提，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。[11]於法無知云何？謂於正法善說性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。[12]於僧無知云何？謂於僧正行，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。

[13]於苦無知云何？謂於苦是苦性，或不思惟，或邪思惟，或由放逸，或由疑惑，或由毀謗，所有無知。如於苦，[14-16]當知於集、滅、道無知亦爾。

[17]於因無知云何？謂起不如理分別，或計無因，或計自在、世性、士夫、中間、等、不平等因，所有無知。如於因無知。[18]於從因所生諸行亦爾，又彼無罪故名善，有罪故名不善，有利益故名應修習，無利益故名不應修習，黑故名有罪，白故名無罪，雜故名有分。[19]於六觸處如實通達無知云何？謂增上慢者，於所證中，顛倒思惟，所有無知。如是略說十九種無知。

- (4) 《瑜伽師地論》卷 58(大正 30, 622a4-16)

- (5) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 698a6-9)：

無明者，謂三界無智為體，於諸法中，邪決定、疑、雜染生起所依為業。邪決定者，謂顛倒智。疑者猶豫。雜染生起者，謂貪等煩惱現行。彼所依者，謂由愚癡起諸煩惱。

- (6) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 31b23-26)：

云何為癡？於諸理事迷闇為性，能障無癡，一切雜染所依為業。謂由無明起疑、邪見、貪等煩惱、隨煩惱業，能招後生雜染法故。

(B) 詳「無明」的性質

我們說無明，並不是講不懂得太空科學等這許多世間學問，而是對「業、果、諦、寶」這四種事情沒有智慧、不瞭解。

「業」，善業、惡業，善因、善果這些。「果」，一方面是善業善果、惡業惡果的果，一方面就是講初果、二果、三果、四果聖者的果。「諦」是四諦，苦、集、滅、道，這叫做真理。「寶」就是佛寶、法寶、僧寶這三寶。

對這許多不知道，顛顛倒倒的，沒有理解，叫「無智為性」。

(C) 詳辨兩類的「無明」

a、引生「無明」的兩大類

下面另外講到許多，這是經上沒有的，是論分別出來的話。「此有二種，一者俱生，二者分別。」這個「無明」有兩種，一種叫「俱生無明」，一種叫「分別無明」。

b、俱生

「俱生」，與生俱來，生來就有的。我們一生出來，有生命自然就有的，換一句話，是一種本能的、先天的。中國人講先天的，帶著來的，與生俱來的，不要學的，教都不要教的，自然會有的，這叫俱生。

c、分別

(a) 「分別起」唯人類特有

「分別」，這是簡單的話，應該叫「分別起」，這種無明是從分別所生起的，這我們人類頂多了。我們人，好也就好在分別，壞也就壞在分別。

像普通的魚、蟲、蜘蛛、蜈蚣這些動物，也都是眾生，牠們也有無明，但牠們的無明是與生俱來的無知，叫「俱生」。我們人也是生來就有這一種無知，可是，我們又多了許多「分別起」。

人太聰明了，因為從古代老祖先傳下來很多經驗，我們人有一種高度的知識、文化。雖然未必能夠真正的理解到對象的究竟真理，但是東想西想、東研究西研究的，分別出、研究出和真理相違反的許多主張、許多道理，這一種就叫做分別所起、分別生。愈聰明，這些分別生得愈多。

(b) 屬於「分別起」的範疇

I、於世間的錯認

佛在世間的時候，很多人就講這些道理，比方我們這個世界究竟是有邊還是無邊？也就是世界是有限的還是無限的？當然，有的說有邊，有的說無邊，有的說也有邊也無邊，有的說非有邊非無邊。

II、於自我的錯認

另外，對我們這個人也有一種研究的。死了以後，這個「我」到後世去嗎？還是死了以後就沒有到後世去呢？還是有到後世去的、有不到後世去的？或者非去非不去？像這一類的，叫做「分別起」。

比方我們籠里籠統說「我」，這一種都是自然而然的。假使慢慢地研究起來，又覺得這個不是我，受才是真正的我，想才是真正的我。像這樣子研究出來的話，這種的執著，就是分別所起，就是分別所生的。

(c) 小結

換一句話，一種是與生俱來的；一種是依我們人類的知識分別，而與真正的道理不合，這一類就叫做「分別無明」。

我們講「我見」，也有這樣的「俱生我見」、「分別我見」，這許多下面都有講。所以，講煩惱也就有兩類，一類叫俱生的煩惱，比方愛是俱生的，生來就有的，不用教，不用學的，自然會。有許多不一定是俱生的，是到了現生慢慢慢慢產生的。

(D) 無明為「三不善根」之一

「又欲界貪、瞋及以無明，為三不善根，謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。」佛法裡有一個名字叫做「三不善根」，就是貪、瞋、癡（無明），是一切不善的根本，但是，這是以我們這個欲界世界講的。

以佛法來講，欲界頂高高到他化自在天，有貪、瞋、癡這三種不善根；到了色界，就不能這樣講，因為色界天沒有瞋。所以，瞋恨雖然很嚴重，其實很容易解決，到了色界天就沒有瞋恨。

欲界眾生所有種種的煩惱，有六種是根本煩惱。再比較起來的話，經裡好像每每把煩惱分類包括在這三大類之中一樣，所以欲界的貪、瞋、癡叫做三種不善根。欲界中一切不善的心，都是從貪、瞋、癡這三種引發起來的，依此而有的。

(E) 貪、瞋、癡的三種歸類

a、總括其名

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

b、甄別其義

(a) 俱生

俱生，或者叫與生俱來的，一切眾生所通有的，最廣泛的，所以「俱生者，謂禽獸等」。換一句話，連禽獸乃至一個小小的小動物都有的，一切眾生都有的，這就叫「俱生」。在我們中國人講，「禽」好像是飛的鳥，「獸」是生四隻腳的，其實這個地方「禽獸等」的意思，是包括了蟲、魚等一切動物，甚至地獄、畜生、餓鬼都包括在裡面。

(b) 不俱生

什麼叫「不俱生」呢？「謂貪相應等」。這句話怎麼講？原來貪和瞋兩個是相反的，有貪的時候，就沒有瞋；有瞋的時候，就沒有貪。所以，如果現在起來

的心與貪相應，有貪心、有愛心的時候，就沒有瞋心；假使瞋心起來的時候，貪也不會有，這一類叫做「不俱生」。

(c) 分別所起

什麼是「分別所起」呢？「謂諸見相應」。前面講分別所起是聰明、知識高，一研究，這樣那樣，與種種主張、種種見（下面講有五種見）相應的，這叫「分別所起」。

(d) 結說

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

(F) 「無明」的作用

「與虛妄決定、疑煩惱所依為業。」無明起什麼作用呢？無明是無知，無知引起兩類情形。

一類，虛妄決定。「是這樣！」其實是糊里糊塗的決定，錯誤的決定，虛妄的決定，因為他無知，沒有正確的理解。這大部份就是「見」，「見」都是一種虛妄決定。

另一類，「這樣嗎？那樣嗎？」「這樣也不是、那樣也不是，究竟是什麼？」心裡疑疑惑惑的，心裡不定，這也是從無知而來的。

所以這裡面分兩類，依這個「無明」的關係，有一種作用，或者使人引起一種不合真理的錯誤決定，以為如此、一定如此，那就錯了；一種是疑煩惱依此而來。所以，可以說見、疑煩惱都是依無明而起的。

(5) 五 見

A、引論文

云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。⁷⁴

⁷⁴ (1)《阿毘達磨品類足論》卷3(大正26, 700c1-10)

(2)《瑜伽師地論》卷55(大正30, 603c7-21):

[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]

見依二事生：一、增益事，二、損減事。

增益事有四種：一、我有性增益，二、常無常性增益，三、增上生方便增益，四、解脫方便增益。

損減事亦有四種：一、謗因，二、謗果，三、謗作用，四、謗善事。

[1]當知此中，謂無施與乃至無妙行、惡行，是名謗因。

[2]謂無妙行、惡行、業果、異熟，是名謗果。

[3]謂無此世間乃至無化生有情，名謗作用。所以者何？諸士夫用，是此中作用義。此士夫用復有四種：一、往來用，二、持胎藏用，三、置種子用，四、後有業用。

[4]若謂世間無阿羅漢等，名謗善事。

依此廣略八事二事，生於五見，謂薩迦耶見、邊執見、見取、戒禁取、邪見。

B、釋論義

(A) 揭示「見」的種類

佛法裡平常講煩惱，是講我們種種不良的心理作用。煩惱很多，上面已經講了貪、瞋、癡、慢四種，現在第五種叫見。

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

(B) 詮釋「五種見」

a、第一種：薩迦耶見

見分為五類，有五種見，第一種叫薩迦耶見。

(a) 引論文

云何薩迦耶見？謂於五取蘊，隨執為我或為我所，染慧為性。⁷⁵

薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。

何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。

染慧者，謂煩惱俱。

一切見品所依為業。

(b) 釋論義

I、明「薩迦耶見」

(I) 略顯「薩迦耶見」的意譯

[問：何見於何事生耶？]

又依六十二事，生邊執見及邪見。謂計前際事、計後際事。如經廣說，依此事差別，有六十二見。

(3) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷6(大正31, 31c11-32a4)：

云何惡見？於諸諦理，顛倒推求度染慧為性，能障善見招苦為業，謂惡見者多受苦故。此見行相差別有五：

一、薩迦耶見，謂於五取蘊執我我所，一切見趣所依為業，此見差別有二十句六十五等，分別起攝。

二、邊執見，謂即於彼隨執斷常，障處中行出離為業，此見差別，諸見趣中有執前際，四遍常論一分常論，及計後際有想、十六無想、俱非各有八論，七斷滅論等，分別起攝。

三、邪見，謂謗因果作用實事，及非四見諸餘邪執，如增上緣名義遍故，此見差別，諸見趣中有執前際，二無因論、四有邊等不死矯亂，及計後際五現涅槃，或計自在、世主釋梵及餘物類常恒不易，或計自在等是一切物因，或有橫計諸邪解脫，或有妄執非道為道，諸如是等皆邪見攝。

四、見取，謂於諸見及所依蘊，執為最勝能得清淨，一切鬪爭所依為業。

五、戒禁取，謂於隨順諸見戒禁及所依蘊，執為最勝能得清淨，無利勤苦所依為業。

然有處說，執為最勝名為見取，執能得淨名戒取者，是影略說，或隨轉門。不爾，如何非滅計滅、非道計道說為邪見，非二取攝。

⁷⁵ 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698a13-14)：

薩迦耶見者，於五取蘊等，隨觀執我及我所，諸忍欲覺觀見為體，一切見趣所依為業。

「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」⁷⁶，或者翻做「破壞身見」。

「薩迦耶」就是我們這個身心，普通叫做「有生命的」，不一定是人，狗、牛、馬等畜生也好，總是一個一個有生命的。世俗來講，像我們人的身體，裡面實際上是皮、肉、筋、脈、心、肝、脾、肺、腎、腦等很多東西合起來成為一個的，這就是「薩迦耶」。我們可以解說為是我們每一個人的自己，這本來沒有什麼錯，我們每個人各人都有各人的自己，你不是我，我也不是你，所以薩迦耶見有的也翻成「有己身見」。

(II) 源自身心的執見

i、於五蘊執我、我所見

我們普通都說「我」，「我」是什麼東西呢？這一研究，問題就來了。我們普通的人「謂於五取蘊，隨執為我或為我所」。

ii、五蘊身心的各別作用

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。

iii、我見的形態

⁷⁶ 薩迦耶見：

梵語 *satkāya-dṛṣṭi*。音譯為薩迦耶達利瑟致。薩迦耶，梵語 *satkāya*，又作薩迦邪、颯迦耶。迦耶，梵語 *kāya*，聚集之義，意譯作身。薩是有之義，又含虛偽、移轉之義。見為梵語 *dṛṣṭi*（達利瑟致）之意譯。故薩迦耶見總譯作有身見，或譯作虛偽身見、移轉身見。為五見之一，亦為十隨眠之一。即於五蘊和合之體，執著我及我所等妄見。

關於此見之名義，因諸部派對薩迦耶之「薩」字見解不同，故有諸多異說，茲略述如下：(一)有身見，為說一切有部所立。此部以「薩」為有之義，謂身為五蘊之集合，此五蘊之法體為實有，故稱有身；而緣此實有之身，執著我、我所等之妄見，稱為有身見。(二)虛偽身見，又作壞身見、偽身見，為經量部所立。此部以「薩」為壞、無常之義，謂身為五蘊之假合，生滅無常，無有實體，故稱壞身、虛偽身；而緣此虛偽之身，生起我、我所等之執著妄見，稱為虛偽身見、壞身見。(三)移轉身見，為大乘唯識宗所立。此宗以「薩」為移轉之義，亦即有無不定，或非有似有之義；以「身」為因緣和合依他起性，故謂身為非有非無，稱為移轉身；而於此移轉身上，推度我、我所等之妄見，稱為移轉身見。……（《佛光大辭典》（七）p.6601）

(i) 執色身為我

依佛法講，我們這個人就是五蘊，五蘊和合成為眾生。可是，我們普通人不這樣想，眾生就是眾生，他心裡想的這個「我」，好像有一個東西一樣。普通你要是去問他，他這個也是「我」、那個也是「我」，什麼都是「我」，心裡想的，當然是「我」。

有的人想一想，不對啊！假使有人缺一隻手，他是不是這個「我」就缺了一塊呢？沒有，他不覺得「我」缺了一個東西，「我」還是個「我」。

(ii) 執受乃至識為我

所以，有的人把身體看成「我」，有的人覺得身體有新陳代謝，時常在變化的，這個不是「我」。那麼什麼是「我」呢？我們能夠知道苦、知道樂的這個受，就是「我」。

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」。

iv、我所見的形態

以佛大覺大徹大悟的智慧觀察，沒有「我」這一個東西。我們生死輪迴，生死輪迴卻沒有這個東西，眾生就是在五取蘊上隨執為我。什麼叫「隨執為我」呢？隨便執著一個，色是我、受是我、想是我、行是我、識是我，這叫「隨執」，隨便執著一個為「我」。

其他的呢？其他的叫做「我所」，就是我所有的。我們普通講「我的手」，這隻手是我的手，「我的」就是「我所」，屬於我的。我們人有了「我」，一定有「我所」這個觀念起來，或者是把受——苦、樂等的感覺叫做「我所」，或者是把想做為「我所」。

(III) 歸納前說

i、世間共通的執見

印度當時的外道很多很多，這各式各樣的推究、種種的執著，佛法的名字就叫它做「薩迦耶見」，就是在我們這個「薩迦耶」——我們這個身體上

起種種執著。其實，「我」、「我見」種種執著都從我們身上下起來的，這個世間上各式各樣的宗教，很多都有這一套觀念。

比方基督教覺得我們人本來是個肉體，因為有個靈，我們成了個活人；將來死了，靈又升天去了或者墮地獄了，他還有一個東西跑來跑去。我們普通世俗上的信仰也是這樣的，中國人說有個「靈魂」生死輪迴。靈魂是什麼樣呢？你也沒有看到過，我也沒有看到過，總覺得死了，好像靈魂出竅了，靈魂怎麼樣了，到那裡去了，有這一種想法。

ii、破執顯正

真正講佛法，這種想法不對。生死輪迴是生死輪迴，我們有了煩惱就造業，這個業的力量就感果報，一生一生一生連起來，當中沒有一個不變的東西。

我曾經說過一個譬喻，比方說有一所很久很久的國民小學，一直就叫做某某國民小學。可是，真正的問問看，不對的。校長，一個一個的都變了，完全變掉了。老師，現在也不是從前的了。學生，更加都不是了，來的來，去的去。甚至於從前這個學校的校舍也不見了、壞了，有的也換了個地方去建，但還是個大家都知道的什麼國小。地方也變了、校長也變了、老師也變了、學生也變了，什麼都變了，還是這個學校。

像我們中國一樣，幾千年來，中國還是中國，大家都知道中國，它前前後後有因果關係，但是什麼都變了。什麼都變了，還是因果相續，有生死、有輪迴、有業報。

所以，佛法這個道理很深的，假使通俗的，還有一個東西跑來跑去，好像很好懂，其實，世界上沒有這個東西。所以，眾生對於五取蘊隨便執著當中的一種蘊，這個是「我」，其他的就是「我所」。這裡面分起來可分成二十種「我」、「我所」，⁷⁷現在也不去分它，知道這個就叫「薩迦耶見」。

II、「薩迦耶見」的性質

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

⁷⁷ 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698c4-17)：

問：於五取蘊，有二十句薩迦耶見？謂計色是我；我有諸色、色屬於我、我在色中。如是計受、想、行、識是我；我有識等、識等屬我、我在識等中。

[問]於此諸見，幾是我見？幾是我所見？答：五是我見，十五是我所見。謂計色是我，計受、想、行、識是我，此五是我見，餘十五是我所見。

[問]何因十五是我所見？[答]相應我所故，隨轉我所故，不離我所故。

相應我所者，謂我有色乃至我有識。所以者何？由我與彼相應說有彼故。

隨轉我所者，謂色屬我乃至識屬我。所以者何？若彼由此自在力轉，或捨、或役，世間說彼是我所故。

不離我所者，謂我在色中乃至我在識中，所以者何？彼計實我處在蘊中遍體隨行故。

(I) 辯析「薩迦耶」與「薩迦耶見」的差異

i、重申前文

「薩，謂敗壞義。迦耶，謂和合、積聚義。即於此中見一、見常，異蘊有我、蘊為我所等。何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想，無常、積集，是中無我及我所故。」

ii、詮釋字義

這個「薩迦耶」的「薩」，在印度話就是「敗壞」的意思，要變壞的。

我們有什麼不會變壞的？我們的身體，一天到晚都在變；我們的心理活動，也一直一直一直都在變。照佛說，剎那剎那都在變，一切都在變，前心與後心，馬上不曉得變到那裡去了。這就是一種「敗壞」義，敗壞就是變壞的意思。

「迦耶」，是「和合」、「積聚」的意思。佛說我們這個身體是五蘊和合，種種因素積聚起來的，都是無常變化的東西，一切都在變化中，所以叫做「薩迦耶」。

(II) 稱謂之由來

i、源自身心的執見即「薩迦耶見」

可是，怎麼會稱為「薩迦耶見」呢？「即於此中，見一、見常」。有的人覺得前身、後身之間，有一個前前後後是一樣的、沒有變化的東西，那麼這個就是「一」、是「常」，我們普通的人都有這一種觀念。

我們年紀大、老了，有時候想到老了將來總是最後一天要過去的。年輕人活活蹦蹦的，腦筋裡不太懂得什麼叫做要死，他想一想，想不通的，也許自己也不大相信會這樣的，很多人不會想到這個事情。不但如此，我們向來講「人生不滿百，常懷千歲憂」。我們人普通都不會到一百歲的，可是，一直都在打將來的主意。不但是年輕人，我們到了老來，身體到這個樣子了，還是一樣的，忘記了，我們人就是有這種執著。因錯誤的想法，想到前生、後世之間，我們有不變的一個東西，這就叫做「薩迦耶見」。

「異蘊有我、蘊為我所等。」印度有一種唯物論者，他覺得「我」就是這個身體，死了就完了，這叫做「即蘊是我」，五蘊就是「我」。這在佛法裡叫做斷見，也是錯的，我們的前生、後世有因果關係的。一般相信宗教的人，大概都是有常見，想到前生、後生都是一樣的。

但是，有的人慢慢研究，覺得我這個身體要變化的，我這個情感苦啊樂啊，也在變化，我的思想也在變化，我的心理作用也在變化，天天在變化，小孩子的時候和現在都差得很遠了，那個是「我」呢？因此，他就想出來，在這個五蘊之外還有一個「我」，印度有這種的主張。其實，我們中國古代也有一種叫「靈身別體」，身和精神完全是兩個東西。這種覺得離開了我們這個五蘊身之外，另外還有一個「我」的觀念，叫「異蘊有我」。「蘊

為我所等」，蘊就屬於我的，我的身體、我的思想、我的感受、我的想法，都是我的。至於那個「我」是什麼？「我」跑出五蘊之外去了。

ii、破除身心的執見即「薩迦耶」

佛法之中，稱我們這個身體叫做「薩迦耶」，「何故復如是說？」為什麼要這樣子講？「謂薩者破常想，迦耶破一想。」「薩」是敗壞的意思，既然是敗壞，就不是常住了，不是永久不變的東西，就不會「常」了，所以佛法說「無常」。「迦耶」是和合、積聚，既是和合、積聚，那就不是一個東西了。

《金剛經》叫「一合相」，種種合起來像一個，其實不是一樣東西，是和合起來像一個，所以迦耶可以破一。既然是「薩迦耶」，「無常、積集，是中無我及我所故」。又是無常的，又是積聚的，又是色、受、想、行、識的一個和合，所以，這裡面沒有像我們普通人、像外道所想的有個「我」及「我所」。

執著「我」及「我所」，就是「薩迦耶見」。佛法說「無我」，要破我執，無「我」、無「我所」的話，就是正見了。

(III) 小結

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

III、「薩迦耶見」的作用

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

b、第二種：邊執見

(a) 引論文

云何邊執見？謂薩迦耶見增上力故，即於所取，或執為常、或執為斷，染慧為性。⁷⁸

⁷⁸ 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698a15-17)：

邊執見者，於五取蘊等，隨觀執若常、若斷，諸忍欲覺觀見為體，障處中行出離為業。處中行，謂離斷、常、緣起正智。

常邊者，謂執我自在，為遍、常等。

斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。障中道、出離為業。

(b) 釋論義

I、依身見所起的「邊執見」

(I) 解文意

薩迦耶見為一切見所依止，依薩迦耶見所引起的，還有四種見。

「邊執見」，或者我們普通叫做「邊見」。佛法的名字，「邊」是不好的，佛法講「中」——中道。正確的，叫「中」；不正確的，都是「邊」。弄到邊上去了，兩方面的，佛法的名字叫做「二邊」，拿現在的話來講，就是兩種極端的思想。

邊執見很多，比方執著是「一」，執著是「異」，執著是「常」，執著是「斷」，我們簡單說，這都是叫做「邊執見」，落在二邊不見中道的。

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

(II) 詳「邊執」的形態

像唯物論者，認為死了就完了，我們這個身體、精神活動，等到一死，一切都沒有了。這一種，佛法的名字叫「斷見」。

假使說我們現在有一個「我」，將來我死了，不論「我」到那裡去，這個「我」還是這樣子，前面和後面一模一樣，沒有變化的，這個叫「常見」。

普通主要是說常見、斷見，其實，常見一般都是在五蘊之外說一個「我」，叫「異」；假使執著五蘊就是「我」的話，叫「一」，就變成斷見，不能夠建立因果，不能夠說明生死輪迴的道理。

下面舉很多例子，不過，這許多普通人都不太瞭解的，很多都是印度外道的思想。

II、辨釋「常、斷」二邊執

(I) 重申前文

「常邊者，謂執我自在，為遍、常等。斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用。」這是解說常、斷的意思。

(II) 「常見」的錯認

「自在」，也是「我」的一種別名。在印度有一些外道，最普遍的是現在叫印度教的，都執著一個「我」。這個「我」，印度話叫「阿特曼」，就是「自在」，以我們現在的話，叫做「自由」。

自由好像很不壞，不是的，它是指「絕對自由」，這個世界上那有這個東西？世界一切都有種種關係相互影響的，沒有「絕對自由」這個東西。可是，他們覺得有這個「我」，這個「我」是絕對自由的，叫「自在」。

「我」在空間來講，無所不在，叫做「遍」。以時間上講，前後一樣，叫做「常」。這一種就是執常見，都是印度外道的。如果研究印度哲學、印度宗教的話，這一種是最多的。

（Ⅲ）「斷見」的錯認

「斷邊者」，落在斷這一邊的，執著有一個「作者」，或者執著有一個叫「丈夫」的。這個丈夫，也是「人」的一種別名。

「作者」，就是能做事的，做善、做惡，做這樣、做那樣的，好像有一個「我」會做的。叫做作者，或者叫做丈夫（有的地方叫做「士夫」），也就是有一個主體的「我」的樣子。

這似乎和上面的「我」差不多，可是它的意思完全不同。這個「作者」及「丈夫等」，「彼死已不復生」，死了以後，從此就解決了，再也沒有了，一死就完了。「如瓶既破，更無盛用」，好像瓶，瓶一砸了，就沒有用了，不能放水了，「更無盛用」。這個「盛」字，就是容受的意思，可以放東西的。瓶破了以後，再也不能夠放水了，所以好像是瓶破了，不能容受東西，就沒有「盛」的作用了。

Ⅲ、「邊執見」的作用

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

c、第三種：邪見

（a）引論文

云何邪見？謂謗因果，或謗作用，或壞善事，染慧為性。⁷⁹

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。

⁷⁹ 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698a25-b6)：

邪見者，謗因、謗果，或謗作用，或壞實事，或邪分別，諸忍欲覺觀見為體。斷善根為業；及不善根堅固所依為業；不善生起為業；善不生起為業。

[1] 謗因者，謂無施與無愛樂、無祠祀、無妙行、無惡行等。

[2] 謗果者，謂無妙行及惡行業所招異熟等。

[3] 謗作用者，謂無此世間無彼世間、無母無父、無化生有情等；誹謗異世往來作用故，誹謗任持種子作用故，誹謗相續作用故。

[4] 壞實事者，謂無世間阿羅漢等。[5] 邪分別者，謂餘一切分別倒見。

斷善根者，謂由增上邪見非一切種。

謗果者，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。

(b) 釋論義

I、揭示「邪見」的範疇

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

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

下面解說「謗因果」、「謗作用」、「壞善事」三類。

II、解析三類「邪見」

(I) 謗因果

i、第一類：不信「三世因果」及「十二因緣」

(i) 詳說「謗因」

「謗因者，因謂業、煩惱性，合有五支。」因果，佛法之中總分三類，叫煩惱、業、果。

比方我們心理上所起種種貪、瞋、癡、慢、見、疑，各式各樣不良的心理作用，叫「煩惱」。我們一起了煩惱，就造「業」了，造的善業、惡業都是。有了煩惱、業以後，那就要感果報了，就是「果」。像我們人，這個五蘊和合身心就是「果」，就是前生有能夠感「人」的業，現在得到人的果報。

所以這個地方所講的因果，不是普通的因果，是指三世因果。

「因謂業、煩惱性。」三世因果當中，凡是屬於業、屬於煩惱的，叫做「因」，因為這是要感果報的。

「合有五支」，這話怎麼講呢？佛法說明生死輪迴，有十二緣起，中國人或者叫十二因緣。無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六處，六處緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老死等，一共十二支，這就是生死輪迴過程最詳細的說明。

以因果分配這十二支，因（業和煩惱）合起來有五支。十二因緣當中，無明、愛、取這三種屬於煩惱，行、有這二種屬於業。⁸⁰

比方我們說無明緣行，無明是煩惱，行是業。比如說愛緣取，愛是煩惱，取也是煩惱。取緣有，有是業。「無明」、「愛」、「取」這三種煩惱，以及「行」和「有」二種業，合起來有五種（五支），這五支叫做因。如果毀謗、不承認煩惱和業，說沒有無明，沒有愛，沒有取，沒有行，沒有有，不信造業，善業、惡業等，那就叫「謗因」。

「有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業；如世尊說：阿難！若業能與未來果，彼亦名有。」因為這個「有」字不太好懂，所以特別引經來說明。

這部論是屬於唯識家的論，所以說「有」就是我們八識當中阿賴耶識裡面的業種子。我們說造業，就是因為做了善、惡事情。我們做善業，比方救人、放生、布施、守戒種種好的事情，就有一種力量留下來，形成一種善業的種子保留在阿賴耶識裡面。做了惡的事業、行為，比方殺生、偷盜、邪淫、妄語、欺騙這許多，就留下一種印象、一種力量，形成一種惡業的種子藏在阿賴耶識裡面。

因為「有」就是「阿賴耶識」裡面的「業種子」，所以普通也叫做「業」。為什麼業亦名「有」呢？引用經典，「如世尊說」，「世尊」就是世界所尊的佛。佛跟阿難講：阿難！假使業能夠給與未來的果報，這就叫做「有」。所以約業能夠招感未來果報的意義上來講，業就叫做「有」。

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

（ii）詳解「謗果」

「謗果者，果有七支，謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗為謗果。」毀謗十二緣起裡面這七種的，叫做謗果。

「識」，就是六識。「名色」，五蘊當中的色，就是「色」；受、想、行、識就叫做「名」。「六處」，就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根。「觸」，就是六根觸對境界的時候引起的認識，是一種觸心所。「受」，就是苦、樂這一類的受。

「生」，佛法裡面講的，和我們中國人平常講的不同。拿我們人來講，中國人講母親懷胎十月，十月滿足了，孩子生出來了，這叫做「生」。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」。

⁸⁰ 印順導師《印度佛教思想史》第六章，第一節〈說一切有部〉，p.191：

三、分位（avasthita）緣起：《發智論》說：無明、行，是前生的因；識、名色、六處、觸、受，是現生的果。愛、取、有，是現生的因；生、老死，是未來生的果。十二支通於三世，有兩重因果。所以名為分位，是階段的意思。

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」⁸¹。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，就叫做謗果。

ii、第二類：不信「善、惡行」及「善、惡果報」

不過，謗因、謗果，還有另一個意思。

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

(II) 謗作用

⁸¹ (1)《瑜伽師地論》卷1(大正30, 283a1-10)：

爾時，父母貪愛俱極，最後決定各出一滴濃厚精血，二滴和合住母胎中合為一段，猶如熟乳凝結之時。當於此處，一切種子異熟所攝，執受所依阿賴耶識和合依託。云何和合依託？謂此所出濃厚精血合成一段，與顛倒緣，中有俱滅，與滅同時即由一切種子識功能故，有餘微細根及大種，和合而生，及餘有根同分精血和合搏生。於此時中，說識已住結生相續，即此名為羯羅藍位。

(2)《阿毘達磨俱舍論》卷9(大正29, 46c9-17)：

如是有，為至所生，先起倒心馳趣欲境，彼由業力所起眼根，雖住遠方，能見生處父母交會而起倒心，若男緣母起於男欲、若女緣父起於女欲，翻此緣二俱起瞋心。故《施設論》有如是說：時健達縛於二心中隨一現行，謂愛或恚。彼由起此二種倒心，便謂己身與所愛合。所憎不淨泄至胎時，謂是已有便生喜慰，從茲蘊厚，中有便沒，生有起已，名已結生。

「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」。

（Ⅲ）壞善事

第三種是謗無善事，就是「謗無世間阿羅漢等，為壞善事」。有的人就拿自己來想，人就是人，怎麼樣都是個人，怎麼樣還是這個樣子的。想想，不太相信有聖人，不相信有究竟了生死的人——阿羅漢。佛也是阿羅漢，究竟了生死的，就叫阿羅漢。

有很多的人認為人就是個人，他不信有什麼了生死的聖人，完全以自己的這一種境界，以為一切都是這樣的，怎麼會成佛、有出世聖人呢？否定這一種真正修善所得到的出世善事的果報，這叫「壞善事」。

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

III、「邪見」的作用

「斷善根為業；不善根堅固所依為業；又生不善、不生善為業。」這一種邪見，有「斷善根」的作用。我們人即使現在煩惱，去做壞事，他裡面善的根（我們中國人說「良心」）還在的。假使像這種邪知邪見的人，他可以達到完成沒有善根的階段，所以說「斷善根為業」。

「不善根堅固所依為業」，上面講三善根就是無貪、無瞋、無癡，貪、瞋、癡就是三種不善根，不善根更堅強，不容易破壞，都是由邪見而來的。有了邪見，能夠斷善根，這個不善根的力量更強。

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

普通，薩迦耶見為根本而執斷、執常，但最壞的是邪見。我時常講迷信比不信的好。迷信雖然也是錯的，可是，迷信的人他還可以生善、向上做好事，就是這種邪見的，他根本不相信什麼善、惡。甚至有叫懷疑論的，道德，他也不太信、破壞了；前生、後世，也不承認；好的、壞的，也不承認；只要我想這麼做，合我的意也就是對的。那就不得了了，這世界大亂了，所以邪見是最壞的。

但是，都是有了薩迦耶見，就可能發生這種邪見，不信的時候就是邪見。現在這個時代，邪見的人很多很多，特別是知識界，愈有知識的，很多人不信，所以這個世間愈來愈混亂。

d、第四種：見取

(a) 引論文

云何見取？謂於三見及所依蘊，隨計為最、為上、為勝、為極，染慧為性。⁸²三見者，謂薩迦耶、邊執、邪見。所依蘊者，即彼諸見所依之蘊。業如邪見說。

(b) 釋論義

I、解說文意

第四種，這個很好懂，「見取」就是依三種見及見所依的蘊，隨計執著為最好最好的。三種見，就是上面講的三種——薩迦耶見、邊執見、邪見。

「所依蘊」，佛法說一切見都是依五蘊而生的，離開了蘊，沒有地方講的，所以有「執蘊是我」、「異蘊是我」、斷見、常見這許多見。

「計」就是執著的意思，對於上面這三種見及見所依的蘊，隨意起一種執著，執著這個是最好的。

⁸² 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698a18-20)：

見取者，謂於諸見及見所依五取蘊等，隨觀執為最、為勝、為上、為妙，諸忍欲覺觀見為體，執不正見所依為業。

「為最、為上、為勝、為極」，都是形容詞，意義都差不多的，執著這個道理是頂好頂好、頂高頂高、頂偉大頂偉大的。這一套的觀念，就叫做「見取」。所以，印度當時各種宗教外道互相爭論，說「這個是對的，你那個是錯的」，佛法叫「此是實，餘者妄語」——這個才是真實的，其他都是虛妄的，講的都不對。爭得來、爭得去，吵得來、吵得去，拿現在來講，這叫思想問題。古代都是以宗教方面來講，執著我們的身心是常、是斷，執著有我，或者毀謗真理。

II、顯見爭論的兩大因素

(I) 貪愛

所以，佛法向來說，世間上爭來爭去地爭，有兩個重要問題。一個叫「愛」，因為貪愛，就要爭了。一個人想要這個，另一個人也要，那就好了，爭不停了，爭名、爭利；國家的話，爭地盤。爭來爭去地爭，都是貪——我要、都要。

(II) 見取

第二種爭，叫「見」。「我這個主張最對」，「我這個見解是最徹底」，「你這許多都錯了」，這都是思想的問題。像我們現在這個世界到了這樣子混亂，以後不知道過什麼日子，我們這樣糊里糊塗的在那裡過！問題在那裡？就是思想問題。

政治上的，每一個都說「只有我這個才能救世界」，「我這個才有辦法」，假使只有他這一個，也好了。不，你有一個，他也有一個，他還有一個，沒可想了。在政治上，政治也爭不完；在宗教上，宗教裡面爭不完；執著自己的見解，以為我這個見解是最好最好的，最究竟最究竟的，別人的都不對，生氣了，這個叫「見取」。

III、列舉世間爭與不爭的事例

(I) 不與世間諍

像這一種爭，佛法裡有名的例子，如這個世界是常住的？世界是無常的？有邊的？無邊的？人死後去？死後不去？亦去亦不去？非去非不去？我們這個生命和我們的身體是一？生命和身體是異？像這種問題，釋迦牟尼佛叫「無記」，不加以答覆。這一種無知，愈講只有愈吵、愈鬧，是永不解決的問題。

佛法所講的，只說切身現實、人人可能的，對一切人都有利益的。一方面不障礙別人，使人人能得到好處；一方面使自己身心清淨，慢慢得到解脫。佛只說這個，所以我們才覺得佛是偉大的、是好的。假使佛法也是一天到晚「你這個好、我這個好」，和人家爭來爭去的話，佛法本身根本就包含了一種執著。

沒有執著，何必爭呢？釋迦牟尼佛不與人爭的，原始佛教裡叫無諍⁸³法門——不諍。不諍，並不是沒有是非⁸⁴，是非用行動表現出來，人家自然會信仰你或不信仰你。並不是你爭了，人家就信你了，你這個道理就行得通了；而是你做了，人家看，瞭解這是有好處的，這是對的。

所以，當時很多向來學外道的，見到釋迦牟尼佛的時候，釋迦牟尼佛很簡單的開示，他們一反省，咦！有好處，對自己的身心的的確確有好處的，他們自然地就信佛了。

(II) 世間的爭論

見取，就是對於上面三種見執著，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「取」。

IV、「見取」的特性及作用

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

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

e、第五種：戒禁取見

⁸³ 諍〔zhēng ㄓㄥ ㄨㄥˋ〕：1.通“爭”。爭訟；爭論。”2.通“爭”。爭奪；爭競。（《漢語大詞典》（十一），p.198）

⁸⁴ 是非：1.對的和錯的；正確與錯誤。（《漢語大詞典》（五），p.660）

(a) 引論文

云何戒禁取？謂於戒、禁及所依蘊，隨計為清淨、為解脫、為出離，染慧為性。

85

戒者，謂以惡見為先，離七種惡。

禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等，此非解脫之因；又計大自在或計世主，及入水、火等，此非生天之因；如是等，彼計為因。

所依蘊者，謂即戒、禁所依之蘊。

清淨者，謂即說此無間方便以為清淨；解脫者，謂即以此解脫煩惱；出離者，謂即以此出離生死；是如此義。

能與無果唐勞、疲苦所依為業。無果唐勞者，謂此不能獲出苦義。

(b) 釋論義

I、提要

第五種「戒禁取」，就是對於「戒」、「禁」及「所依蘊」這三種，隨便執著那一種是清淨、是解脫、是出離的。

II、辨釋「戒禁取」

(I) 戒

「戒禁取」裡面的「戒」，「謂以惡見為先，離七種惡」。佛教裡講戒，主要就是身、語七種善行。在這當中，前面的身是不殺、不盜、不淫，後面是不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語四種。

佛法裡這七種是這樣，外道裡面也有很多看起來持戒持得好得很多的，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情，就要問問：「你為什麼？」「生意不好。」生意不好，想這樣子做能夠發財，那他這是邪見，這又不對了。本來離七種惡是好事情，可是他是以錯誤顛倒的見解、邪知邪見為出發來持戒。

(II) 禁

i、「非因計因」的宗教行為

(i) 第一類事例

「禁者，謂牛、狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧佉定慧等。」這些都是外道的怪名堂，其實我們普通也叫「戒」，叫持牛戒、持狗戒。持牛戒、

⁸⁵ 安慧菩薩糝〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷1(大正31, 698a20-24)：

戒禁取者，於諸戒禁及戒禁所依五取蘊等，隨觀執為清淨、為解脫、為出離，諸忍欲覺觀見為體，勞而無果所依為業。戒禁者，謂惡見為先。勞無果者，由此不能得出離故。

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」⁸⁶。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。

(ii) 別述其餘事例

其實，印度外道這種禁還很多，也有人每天到恆河裡洗三次澡，以為這樣子三業就清淨了。佛法經論裡面，講到許多外道怪模怪樣的行為。

從前在我們中國，還有一個外道，他每天要到糞缸裡去洗個澡，不曉得有什麼好處？這許多怪模怪樣的事情，總是要升天啊、成仙的。說迷信，這比迷信還怪，他覺得好得很。

有的人不吃煙火食，煮了、燒過的東西不吃，要吃生的。這都是怪事，佛法裡沒有這許多事情。印度外道有的不穿衣裳，耆那教裡有不穿衣裳的一派，他覺得應該這樣子，我們生下來就沒有穿，他死了也不用穿，這樣

⁸⁶ 數論學派：

數論，梵語 Sām=khya，音譯為僧佉，又作僧企耶；意譯又作數術、制數論。數論學派為印度六派哲學中成立最早者。相傳初祖為迦毘羅仙人（梵 Kapila）。此派以分別智慧而計度諸法，並以此數為基礎，從而立名論說，故稱數論派。

其早期學說主張精神、物質二者統一為「最高我」，即採取有神論與一元論之立場（見敘事詩），至晚期則否認最高我，成為無神論之二元論。神我為純粹意識，不具作用，僅觀照自性而已。自性依序開展為覺（梵 bud=dhi）、我慢（梵 ahaṁkāra）、五大、十六變異。此一原理與神我、自性合稱二十五諦。

所謂自性（梵 pra=kṛti），即可供開展之唯一因子，其構成之要素有純質（梵 sattva）、激質（梵 rajas）、翳質（梵 tamas）等三德；神我即由開展後所產生之物質結果中脫離出來，獨自存在，其時即稱為解脫。

此宗派最古之經典為四五世紀頃，伊濕伐羅訖哩史拏（梵 īś=varakṛṣṇa，自在黑）之《僧佉頌》（梵 sām̐khya -kārikā）。其注釋書有《金七十論》、《高達帕達》（梵 gaudapāda）與《摩達羅》（梵 māṭhara）之注釋書等，均問世於六世紀左右。其後復有《僧佉經》（梵 sām̐khya -sūtra），亦為此派重要論書之一。

於諸外道中，數論派乃最有力之學派；佛典中有甚多破斥此派學說之記載。今於印度之瓦拉那西附近，成為獨立學派而存在。（《佛光大辭典》（七）p.6092）

子他叫做合理。這些都是外道各式各樣古怪的制度，都包括在「禁」裡面。

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

(iii) 第二類事例

還有執著「大自在」天，或者執著「世主」，或者「入水」、入「火」等，此非生天之因，可是他以為這個是生天之因。大自在，印度外道所信仰的一個最高的神，叫摩醯首羅，有的翻做「濕婆」⁸⁷，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。

(iv) 略述類似事件

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，

⁸⁷ 濕婆天：

濕婆，梵名 śiva。為印度教三主神之一。亦稱魯達羅（梵 Rudra，荒神）。為毀滅之神、苦行之神、舞蹈之神。古印度婆羅門教聖典中之《梨俱吠陀》卷首即見其記載。濕婆天為兩極神格，兼具破壞之恐怖與救濟萬病之恩惠，蓋係象徵印度季風的疾風驟雨之淒慘，與風雨後萬物復甦之生機。其異名極多，自《摩訶婆羅多》以來，均稱作濕婆天，於富蘭那聖典（梵 purāna）中最常見。據說其有極大之降魔能力，額上第三隻眼之神火能燒毀一切，曾將妖魔之三座城及愛神燒成灰燼。又傳聞其終年在喜馬拉雅山上修苦行，亦善於跳舞，被稱為舞王。濕婆天係對立，於創造宇宙之梵天與司掌維持之毘濕奴，而專事破壞，故而印度教有所謂三神一體（梵 Trimūrti）之教義。濕婆天即係濕婆派之主神，而以男性生殖器官為其象徵，蓋以印度教認為毀滅即有再生之意，故表示生殖能力之男性生殖器被認為是其象徵，而受到教徒之崇拜。濕婆天在佛教中常以大自在天、摩醯首羅之姿態出現，與後世左道密教有密切之關係。（參閱「大自在天」783）（《佛光大辭典》（七）p.6448）

不曉得是要生天還是了生死？這是什麼想法，我也不懂得。後來旁邊立個「禁止捨身」的牌子在那裡，不准捨身。

佛教徒有許多也是迷迷糊糊的，不懂起來也是弄成這個樣子。也有用火來燒自己火化的，如同這個地方的入火(自殺)。他這樣子就了生死了嗎？宗教裡，不但普通很多相信靈感、相信什麼神神秘秘的，也有像印度這許多怪模怪樣的，這一類的宗教行為，佛教都叫它做「禁」，這都不是生天之因。

ii、計執前述行為是解脫因

「如是等，彼計為因」，這許多，他可是執著為因的。

III、詳述「所依蘊」

「所依蘊者」，就是戒、禁所依的這個五蘊身。

IV、計執非因的謬見

戒禁取，上面說「隨計為清淨」，「取」就是他自以為這一種事能夠得到清淨。

所以，「清淨者，謂即說此無間方便以為清淨」。「無間」，當中沒有空掉的，在時間上，我們說「馬上」、「立刻」。就是說這樣子去做，以這一種無間的方便，馬上就可以得到清淨了。

「解脫者，謂即以此解脫煩惱」，就是說以這一種的方法，也可以解脫煩惱。

「出離者，謂即以此出離生死；是如此義」，就是因這種戒、禁，可以出離生死。

這一種的，佛法叫戒禁取。

V、「戒禁取」的作用

這種戒禁取能夠「與無果唐勞、疲苦所依為業」。「唐勞」這個「唐」⁸⁸字，是文言文，現在很少用了，就是「空」的意思。「唐勞」，就是徒然的、毫無意義的一種疲勞。弄得辛辛苦苦，自己苦痛得很，仍是沒有結果的。唐勞、疲苦，都依戒禁取引起的。

所以，「無果唐勞者，謂此不能獲出苦義」，這是沒有結果的，因為這不能夠得清淨、不能得解脫、不能得出離，徒然的。你跑到印度去看，印度教徒一天到晚虔誠得不得了，比我們中國的佛教徒不知虔誠多少，他以為這樣子能夠得到解脫。

VI、結論

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

⁸⁸ 唐：2.空；虛。3.引申為徒然，白白地。(《漢語大詞典》(三) p.366)

見，再不會執著我見。斷戒禁取，就是從此不會再無知、愚癡、迷信地跟著人家去做這些戒禁取的事情。

現在佛教裡面，也有很多一般人看了以為修行好得不得了，實際上是屬於戒禁取所生的方法。真正純正的佛教，不應該這麼做的，這一種是不能得到真正的解脫、清淨、出離的。

我從前在普陀佛頂山上的藏經閣看藏經，後山有一個人，也是佛頂山上的子孫，後來他不住在寺廟裡，住在外面的一個山洞。他說：「釋迦牟尼佛修六年苦行，我也要修六年苦行！」可是他不懂釋迦牟尼佛並不是靠六年修苦行而成佛的，是捨了苦行才成佛的。

他怎麼修苦行呢？他就走到後山去，住在一個山洞裡面，也不到常住裡頭吃飯了，隨便吃草地上的草也好。後來，旁邊有種田的鄉下農夫看到了，就給他一點蘿蔔啊菜啊什麼的，他不煮就吃。不得了了，瀉肚子瀉得一塌糊塗，臉孔發青，瘦得像鬼一樣。過了三個多月，慢慢慢慢好起來了，後來身體還是滿健康。不過，這有什麼稀奇的？只是我們的身體一下子不適應。

其實，從前沒有發明火之前，我們的老祖宗都是吃生的。吃生的有什麼關係？吃生的有什麼稀奇？牛還不是吃生的！羊還不是吃生的！有很多事情，想想，怪得很。這樣子苦行用功，不懂！真正的佛法那有這許多。

世界上很多很多怪事情，印度到處都有這許多迷惘的行為，中國也有。這就代表愚癡，都是一種不清淨的聰明、智慧——染慧，希望達成他錯誤的目的，慢慢慢慢產生這許多古里古怪的事情。一個地方一個樣子，不一定的。

(6) 六 疑

A、引論文

云何疑？謂於諦、寶等為有為無，猶預為性。不生善法所依為業。⁸⁹

B、釋論義

-
- ⁸⁹ (1) 《入阿毘達磨論》卷 1(大正 28, 983b1-4)：
疑結者，謂於四聖諦令心猶豫，如臨岐路見結草人躊躇不決，如是於苦心生猶豫為是為非，乃至廣說。疑即是結，故名疑結。
- (2) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 603c21-23)：
[問：煩惱生時，由幾煩惱事而得生耶？]
疑依六事生：一、聞不正法，二、見師邪行，三、見所信受意見差別，四、性自愚魯，五、甚深法性，六、廣大法教。
- (3) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 1(大正 31, 698a10-12)：
疑者，於諦猶豫為體，善品不生依止為業。於諦猶豫者，亦攝於實猶豫，如其所應滅、道諦攝故。善品不生者，謂由不決不造修故。
- (4) 安慧菩薩糞〔唐〕玄奘譯《大乘阿毘達磨雜集論》卷 6(大正 31, 723c19-22)：
疑結者，謂於諦猶豫。疑結所繫故，於佛、法、僧寶妄生疑惑，以疑惑故，於三寶所不修正行，以於三寶所不修正行故，廣行不善不行諸善，由此能招未來世苦與苦相應。
- (5) 護法等菩薩造〔唐〕玄奘譯《成唯識論》卷 6(大正 31, 31c2-10)

(A) 辨釋「疑」的定義

疑是根本煩惱中的第六個，這個地方有定義的。比方遠遠望去，看不清楚是什麼人、什麼東西，這種疑惑，沒有關係，這對生死不了沒有關係。

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。

(B) 「疑」的性質及作用

「猶豫為性」，是有嗎？是無嗎？疑疑惑惑的，叫「猶豫」。

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

(7) 七 小結（俱生、分別起）

A、引論文

諸煩惱中，後三見及疑唯分別起，餘通俱生及分別起。

B、釋論義

(A) 「根本煩惱」的兩種歸類——「俱生」與「分別起」

下面是將上述的煩惱分成兩類。

(B) 四個「唯分別起」的煩惱

「諸煩惱中」，就是前面這六種根本煩惱，也就是十種煩惱中。後面的邪見、見取、戒禁取三種見及疑，「唯分別起」，都是從分別所起的。也就是因為我們人聰明，慢慢的研究，東想西想、東說西說，所分別出來才有的。

(C) 六個屬「俱生」及「分別起」的煩惱

「餘通俱生及分別起」，其他的貪、瞋、癡、慢、薩迦耶見、邊執見，有的是與生俱來就有的，有的是從分別所起的。

分成兩類，這個是唯識宗的思想。

C、接續「小隨煩惱」

下面的「隨煩惱」⁹⁰，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。

⁹⁰ (1) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 604a13-16)：

復次，隨煩惱自性云何？謂忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、憍、害；無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、不正知；惡作、睡眠、尋、伺。如〈本地分〉已廣詮說。如是等類，名隨煩惱自性。

(2) 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 604a25-28)：

復次，隨煩惱云何展轉相應？當知無慚、無愧與一切不善相應。不信、懈怠、放逸、忘念、散亂、惡慧與一切染污心相應。睡眠、惡作與一切善、不善、無記相應。所餘當知互不相應。