

第二節 受蘊

釋覺天編輯
2018.11.03

貳、詳明「受蘊」

(壹) 引論文

云何受蘊？受有三種，謂樂受、苦受、不苦不樂受。

樂受者，謂此滅時，有和合欲。

苦受者，謂此生時，有乖離¹欲。

不苦不樂受者，謂無二欲。無二欲者，謂無和合及乖離欲。

受，謂識之領納。²

(貳) 釋論義

一、正顯三種受

受蘊，「受有三種」，「樂受、苦受、不苦不樂受」。一種是樂，一種是苦，還有一種不苦不樂——無所謂苦、無所謂樂的。³

二、略述三種受

(一) 樂受

「樂受者，謂此滅時，有和合欲。」以現在來講，樂受是一種情緒，一種快樂。假使說這個要失掉了，要沒有了的時候，他希望還是有，希望不要離開，表明這個就是「樂」的。

(二) 苦受

假使說它這個東西生起來的時候，感覺討厭，頂好不要，「有乖離欲」，希望分離、別離，這個就是「苦」了。碰到了苦痛的話，總希望不要苦、沒有這個苦。

¹ 乖離：1.背離。2.離別；分離。（《漢語大辭典》（一）p.663）

² 世親菩薩造〔唐〕玄奘譯《大乘五蘊論》卷1(大正31, 848b26-28)：

云何受蘊？謂三領納：一、苦，二、樂，三、不苦不樂。樂謂滅時有和合欲；苦謂生時有乖離欲；不苦不樂謂無二欲。

³ (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。

(3) 此三受又可稱為「壞苦、苦苦、行苦」，其相關資料可參閱【講義補充資料】。

(三) 不苦不樂受

「無二欲」，也不希望有，也不希望沒有，也沒有和合欲，也沒有乖離欲，這就是平等的「不苦不樂受」。

這就是對三種受的一種定義、解說。

三、兼辨餘義

(一) 總述五種受

這裡講三種受，稍微說得詳細一點的，有五種受。⁴

(二) 詳辨五種受

1、「苦受」

比方說從我們這個身體的生理，直接引起的一種不舒服、不好的，叫「苦受」。

2、「憂受」

有一種與生理無關，存在我們心裡，感覺到憂慮、愁悶，心理上苦苦惱惱的這一套東西，這個叫做「憂受」。這也是苦的一種，不過，這一種和生理上的接觸沒有關係，完全是心理的問題。

3、「樂受」

快樂也有這兩種，由生理直接影響來的，比方吃到好東西，心理上起了很好的感覺的話，這個叫做「樂受」。

4、「喜受」

有一種與生理沒有關係，心理上感覺很舒服、很好，叫「喜受」。

佛法把身、心都分出來，不同的。

5、「捨受」

「捨受」，身、心就沒有什麼分別。

6、結說

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

(三) 論修行的起用

1、觀諸受於身心的影響

現在人用功，很多都以拜就是用功，唱念就是用功，是這樣的用功。⁵真正的用功，是要在這種境界上去對治的。我們整天眼根、耳根、鼻根、舌根、身根接觸外面的

⁴ 關於五受，何者為身受？何者為心受？請參閱【講義補充資料】。

⁵ (1) 印順導師《教制教典與教學》〈十三 學以致用與學無止境〉，pp.201-202：

如有向信眾弘法的熱心，那裡不是弘法的地方？尤其是住在什麼地方——大寺或小院，總是有信眾往來的。隨機隨緣，即使五句十句，偶為讚揚佛道，也可使人得益。漸漸引起了信眾的興趣，就可以從開示，到定期布教，或短期講經。把這種工作，看作自己應

境界，心裡意根想種種過去、現在、未來的，東想西想的。我們在那個時候，或者很快樂、很歡喜，或者很苦惱、很憂愁，或者無所謂，這是一定的，我們整天就在這種生活當中。

比方我們看到花，好看。好看，眼睛看到了，心裡就引起一種歡喜的樂受。因這個樂受，對它更歡喜，慢慢地發生問題。怎麼樣呢？最好我也去買一枝。有的人假使看到外面有的話，就把它折了拿回去，就發生動作了。我們一個人整天整晚做事情，都不外乎這許多。看到，有所感受到了以後，身體上就活動，和這個完全有密切關係的。

人就是顛顛倒倒的，看到有點快樂的話，就想要。有的人像著了迷的樣子，覺得好得不得了，其實，究竟好到多少也不曉得。有的人如果不歡喜的話，就生瞋恨心；報紙上看到殺來殺去的，都是從他心裡一種憂苦的情緒引發出來的。

2、斷離諸受的紛擾

所以，真正學佛法的，就是在這種境界上用功。

好，當然是好的；樂受，很好。吃這個東西，感到很好；或者是聞到這個香味，很好；或者是身體接觸到，很好；或者是這個事情做得很順利，很好。

盡的義務。對師長，對同道，不憍不慢，一定能為寺院同人所歡迎。因為這對寺院，是有利益而不是有障礙的。從前印度佛教的開展，得力於布薩——每月六次。布薩日（對內的事，這裡不談），信眾們來了，就為信眾們說法（不一定要長篇大論）：說三歸、五戒；或者授八關齋戒。這就是定期布教，信眾們從事宗教的精神生活。等到佛教衰落了，定期的念佛會，消災會，以及佛菩薩的紀念法會，只是禮拜，敲打唱念一番，再則喫一頓素齋回去。佛教而對信眾不教，那就難怪佛教日漸衰落了！佛教而希望復興，一定要攝受信眾；攝受信眾，要從寺院的定期布教做起。

(2) 印順導師《華雨集第四冊》〈九、道在平常日用中〉，pp.269-271：

釋尊所開示的佛法，與重信的神教不同，是理智的、德行的、人本的宗教。所以佛法的內容，不外乎軌範身心，淨化身心，達到身心解脫自在。信佛學佛，不是向外追求（物欲與神力救濟），而是從自己身心的修治出發，實現自利與利他的理想。如能依著佛法去信受奉行，當然會普遍應用於日常生活中。……要知道「佛法普遍應用於日常生活中」，並不等於：天天忙著誦經、禮懺、放焰口；日日研究經典，講經、著作、念佛、持咒、素食、放生；到處參加法會，布施功德；或修建寺院，辦學院，辦文化慈善事業；住茅蓬修行……。這些，可能與佛法相應，也可能是徒具形式。從現代中國佛教來說，上面這些活動，並不太少，而念佛、持咒，建大寺、大佛，近二十年來特別風行。佛法的信受奉行，應生起軌範身心，淨化身心，或進而達到身心解脫自在的德用。即使是弘法利生，從事文化、慈善、教育、國際佛教活動，如自身忘失了這一真實意義，也還不能說是「佛法普遍應用於日常生活中」的。……佛法不是虛玄莫測的理論，神奇怪僻的事行；佛所開示的，是一般人所能知能行的。……佛直就人類（眾生）的身心，指出迷妄流轉與如實解脫的可能，激發誘導人去持行。佛說五蘊、六界、六處法門，都不外乎身心（通於器界），從不同立場而作不同的分別。佛法可分知與行，而知是行的始導，也是行的完成（知與行不可分離）。說到「知」，即經說「正見」、「正思惟」、「正觀」、「如實知」等。身心——以心識為主導的身心活動，無論為對自己、對他人（眾生）、對物質世間；或現在，或從現在到過去，從現在到未來，佛說：一切「從緣生」，「我論因說因」。佛從因緣相生、相依存的理法，去理解世間，處理世間。

但是，不因此去貪著，一貪著，問題就來了，要不生貪念心。遇到憂、苦，知道這不太好，恐怕還有什麼問題來，也不生起厭惡、瞋恨這些心。就是在這個地方用功，這就不會做壞了。

心裡保持一種很平靜的心，要修定、要做什麼的，都很容易。一天到晚心理上浮浮的，這要怎麼修？根本說不上的，真正的修行是要在這個地方用功的。心裡整天歡喜、快樂、苦惱、憂慮，這個就叫苦。你看他在快樂，其實都在苦惱，心理上種種煩躁不堪。

要瞭解受蘊在我們的心理活動當中是很重要的，所以佛說五蘊特別立個受蘊，真正要修行，這是重要不過的事情。特別是修定，修定的人是慢慢慢慢地離苦、離憂、離樂、離喜，而後是最平靜的捨受，到最後連受都不起了，叫滅受想定。

四、明「受」的定義

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

第三節 想蘊

參、詳明「想蘊」

（壹）引論文

云何想蘊⁶？謂能增勝取諸境相。

增勝取者，謂勝力能取；如大力者，說名勝力。

（貳）釋論義

一、「想」的定義

「想」，簡單講就是「取相」。比方眼睛見到一個東西的時候，物質的眼根見到了，心裡就起了個影相，現在的心理學叫做印象。看到紅的，就籠統有紅的印象，甚至慢慢慢慢地，有好的、不好的，什麼樣子它都有印象。

在認識境界的時候有境相，看到這個東西，是什麼樣子的印象；聽到這個聲音，對聲音的印象。眼睛看的，身體碰到的，耳朵聽到的，鼻子嗅到的，舌頭嚐到的，心裡想到的，都是境界，就去取。比方東西在這裡，本來我不知道，我看到的時候，就取到它的相，像照相機一樣，把這個相取下來，在我心裡就有了個印象。

⁶（1）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 74（大正 27，383b29-c1）：

問：想蘊云何？

答：六想身，謂眼觸所生想乃至意觸所生想，契經及阿毘達磨皆作是說。

（2）《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈分別界品 1〉（大正 29，4a4-6）：

想蘊，謂能取像為體。即能執取青、黃，長、短，男、女，怨、親，苦、樂等相，此復分別成六想身。

這個取相的作用，佛法就叫做想。佛法的想，不是東想西想的「想」，是取相的一種作用。如果我們現在來講，就是一種認識作用的開始，最初的一個印象，如同我們見到人有第一眼的印象一樣。

二、解文意

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

三、「想」於修定時的作用

在修行上，想也是很重，很多修行的方法叫「想」，比方說不淨觀就是不淨想，青瘀想、膿爛想，到最後是骨想、空想。

要學不淨觀，去看看死人是什麼樣，取它的相。取它的相以後，修到這個相現前，這就是不淨觀。所以，不淨觀叫想——不淨想。清淨的也可以想，地、水、火、風遍的起頭也都是從「想」開始。

「想」對於我們，是正確或錯誤認識世界的一種根源；在修行方面，也能修種種的「想」。當然，單單修「想」還不能了生死，這是假想觀⁷，不過，在修行上有時候對修定很有作用的。

修定，佛法可有兩種定：一種叫有想定，一種叫無想定。起初修的初禪、二禪、三禪、四禪，乃至於一直到無所有定，都叫有想定，都有「想」。有想的，就有一個印象。再到上面去，就叫無想定，沒有「想」的。三果聖者到阿羅漢、佛，是滅受想定，受、想都滅了，這是最高的境界。

四、結說

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

第四節 行蘊

肆、詳明「行蘊」

(壹) 標舉「心相應行」與「心不相應行」

一、引論文

云何行蘊⁸？謂除受、想諸餘心法，及心不相應行。

⁷ 印順導師《華雨集》（第二冊）第六章，第一節〈通三乘的念佛觀〉，pp.256-257：

念佛三昧的修習，與不淨觀、地遍處等相同，都是先以眼取相分明，然後閉目[垂簾]憶念觀想。起初是先觀一相，然後擴大，如從一骨到骨骸處處，從一佛到佛像遍滿等。這是勝解作意（*adhimokṣa-manaskāra*），也就是平常說的假想觀。

⁸ 關於「行蘊」的相關解說，請參閱【講義補充資料】。

二、釋論義

(一) 顯「經論」上的差異

1、經說

這是總說。論師所講的，同佛經裡所講的，有時候也有一點差別的。

經裡講到「行蘊」，重要的是意志作用。你要去做這樣，要去做那樣，起貪、起瞋，或者是去做好事，去做什麼的，心裡的一種力量發動去做，這種都是叫思心所，都是屬於行蘊。

2、論說

後來在佛法之中，另外發現有一類也是「行」，但是不是心法，不是一種心理作用，所以變成二種：一種叫做「相應行」，一種叫「不相應行」⁹。

(二) 分辨「行」的類別

佛法裡「行」這個名字，範圍很大的，意義可大可小。

最廣的意義就是一切有為法，現象界的一切都叫做「行」，這是最廣義的，比如「諸行無常」，就是這個「行」的意思。

但是，這個地方的「行」，範圍縮小一點。在一切有為法當中，把色蘊、受蘊、想蘊、識蘊四個除掉，剩下來的一切，都是叫做「行蘊」。

普通解釋「行」的含義，有兩種：一種是「造作」，一種是「流動」。

流動，就表示一種變化，生滅變化的，有變遷的。造作，就是心理上發動了，可以去做這樣、做那樣的，所以叫「造作」。

(三) 簡別心的「相應」及「不相應」

1、相應

行蘊，在《大乘廣五蘊論》裡叫做「心法」，但是其他地方也叫做「心所法」。這個「心法」，就是我們心裡所有的種種心理作用；所以，依心而起的心裡所有的種種作用，很多論裡面叫做「心所法」，現在簡單一點，就叫它做「心法」。這個心法（心所有法），叫做「相應」。

什麼是相應呢？比方我們心裡起一念心，這一念心起來，我們不曉得，還以為這一念心就是一念，就是一個心。其實不是，心裡面非常複雜，這一念有很多的心理活

⁹ (1) 印順導師《唯識學探源》〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.157：

不相應行，不離色心，卻也並不是有觸對的色法，能覺了的心用，可說是非色非心即色即心的。釋尊對心不相應行，很少說到它，它在佛學上，是相當暗昧的術語。部派佛教開展以後，凡是有為法中，心、心所、色所不能含攝的，一起把它歸納到不相應行裡。大眾系的隨眠、成就，正量的不失法，有部的得和命根，成實論主的無作業，這些都集中到心不相應中來，它成了佛家能力說的寶藏了。

(2) 印順導師《說一切有部為主的論書與論師之研究》第五章，第一節，第三項〈法相的如實分別〉，p.184：

「色」是物質的，「心」、「心所」是精神的，「心不相應行」是非色非心的中立體。上來三法，有生滅現象，稱為「有為法」。

動、心理作用，它們與這個心同在裡面。因此，一念之間心與心所彼此的活動，我們講像合作一樣，這就是「相應」。¹⁰

比如現在注意看這個東西，心裡起一個「想去瞭解它」的念時，這一念心裡面也有很多複雜的作用，不是單單一個。心、心所，各式各樣的心理作用，或者是六個、七個、八個、十個，這樣幾十個都在這上面，這種心與心所法彼此之間的關係，就叫做相應。所以，相應行就是指心所法。¹¹

2、不相應

另外有一類也是行，也是「遷流」、「造作」，也是一種有為法，但是它與心不相應，和心並不一定是同一回事，而且不一定在心法上，在色法上也有。

舉個例子，比方說「名字」，什麼東西都有名字，桌子、板凳等物質有名字，我們人也有名字，我們心裡很微細的作用也有名字。現在科學家研究到太空裡面，研究許多看不到的什麼子、什麼子，它都有一個名字。有為法上都有名字，但是，名字並不和心一樣，我們這個心生起的時候，「名字」不會跟著心同起，名歸名，不相干的，所以叫做「不相應」。

講個通俗的譬喻，比如一家人家，家裡有好幾個人，有弟兄、姊妹、夫婦、小孩，上面還有父母。一家人同一個時候大家都在這裡，現在要搬一張桌子，有兩個人，或者是弟兄也好、姊妹也好，兩個人搬一張桌子。他們這兩個人合作在那裡做，旁邊的人不是外人，但他們沒有參加這件事情，好像這個樣子。

(四) 結說

所以，行蘊有兩大類：一類是與心相應的，一類與心是不相應的。

雖然受和想也是心法，但受蘊、想蘊已經另外分開了，所以與心相應的一類當中，「除」了「受、想」以外，其他的一切心所法，就叫做相應行。

另外一類，叫心不相應行，大概是十四種。

¹⁰ 印順導師《唯識學探源》〈下編 部派佛教的唯識思想〉，p.96：

有部從心心所別體的觀點，把心上一切的作用分離出來，使成為獨存的自體；剩下來可以說是心識唯一作用的，就是了知。單從了知作用來說，並不能說它是善或是惡。不過，心是不能離卻心所而生起的。倘使它與信、慚、愧這些善心所合作起來，它就是善心。與貪、瞋等合作，那就是惡心。如果不與善心所也不與惡心所合作相應，如對路旁的一切，漠不關心的走去，雖不是毫無所知，但也沒有善心所或惡心所羈雜進去；那時的心，只與受、想等心所同起，這就是無記性。所以，善心、惡心，不是心的自性是善、是惡，只是與善惡心所相應的關係。善心像雜藥水，惡心像雜毒水，水的自性不是藥也不是毒。善惡心所與心，滾成一團，是「同一所緣，同一事業，同一異熟」，好像心整個兒就是善、是惡，也不再說它是無記的。但善惡究竟是外鑱的，不是心的本性。心的本性，是無記的中容性。

¹¹ 《瑜伽師地論》卷 55(大正 30, 601c10-13)：

問：諸識生時，與幾遍行心法俱起？

答：五。一、作意，二、觸，三、受，四、想，五、思。

問：復與幾不遍行心法俱起？

答：不遍行法乃有多種，勝者唯五：一、欲，二、勝解，三、念，四、三摩地，五、慧。

(貳) 論述「心相應行」與「心不相應行」

一、第一項 心相應行（除受、想之心所法）

(一) 引論文

云何餘心法？謂與心相應諸行。

觸、作意、思；欲、勝解、念、三摩地、慧；信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；貪、瞋、慢、無明、見、疑；無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；惡作、睡眠、尋、伺。

是諸心法，^[1]五是遍行，此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。

^[2]五是別境，此五一一於差別境展轉決定，性不相離，是中有一，必有一切。

^[3]十一為善。^[4]六為煩惱。^[5]餘是隨煩惱。^[6]四為不定，此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。

觸等，體性及業，應當解釋。

(二) 釋論義

1、詳明與心相應的範疇

「云何餘心法？謂與心相應諸行。」**「餘心法」**，就是受、想以外，其他與心相應的種種心所法。這都是屬於行蘊所攝，與心相應的。「^[1]觸、作意、思；^[2]欲、勝解、念、三摩地、慧；^[3]信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害；^[4]貪、瞋、慢、無明、見、疑；^[5]無慚、無愧；昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知；^[6]惡作、睡眠、尋、伺」，這許多，都是心所法，都包括在裡面。

2、歸納區分

(1) 「五遍行」心所

和唯識宗一樣，這各式各樣的心所法約分為幾類。

「是諸心法，五是遍行」，在心所法當中，有五個叫做「遍行心所」，就是受、想、觸、作意、思。「此遍一切善、不善、無記心，故名遍行。」心裡起善心，也有這五個；心裡起不善的心，這五個也在那裡；或是起非善非不善的無記，這五個也在那裡。

換一句話說，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這個心不起來便罷，一起來，這五個決定跟住著的，共同合作的。我們的心理活動決定有這五個，這五個遍在我們一切的心理作用，所以這五個叫遍行心所。

(2) 「五別境」心所

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

這裡，應該要先瞭解境界有分成不同的境界。比如五別境當中有一個「念」，「念」的境界叫「曾習境」，是曾經經過了的境界。念是記念、憶念的意思。過去的，想起來了，所以這個境界決定是曾經經歷過的境界。比方我沒有看過收音機，也沒有聽過人家講收音機，第一次看到時，這個不是「曾習境」。從來沒有經驗過的，那個時候決定就沒有「念」。凡是曾經經驗過的，我再去記念它的話，那就有「念」了。

再如「勝解」，「勝解」的境界叫「決定境」。這個問題決定如此，假使疑疑惑惑的，那就不是。比如研究討論問題，或者看這個人是什麼人，如果想不起來，叫不出來，好像認識，這種疑疑惑惑的，就不是勝解境。「勝解」是決定、肯定如此。

所以，境界有種種不同的境界，比方說以念為主的曾習的境界，以勝解為主的決定的境界。按照此論的意思來講，五個別境心所在不同的境界上，「展轉決定，性不相離」。有了一個，就有五個，這五個好像是好朋友一樣，搭了檔的。彼此當中，你有的時候，我也有，我與你沒有離開；我有的時候，你也是同我在一塊，也沒有離開。所以，「是中有一，必有一切」，這五個當中，有其中任一個，就有五個。

這是《大乘廣五蘊論》講的，《成唯識論》講的稍稍有點不同。本來像小乘一切有部，這五個也一定都有的，但唯識宗講這五個不一定都有。¹²

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

所以，和上面的「遍行」有一點不同。不管什麼心上，都有五個「遍行」；「別境心所」，有的境界上有，有的境界上沒有，有的時候五個一起來。

(3) 「十一善」心所

「十一為善」，信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害，這十一個叫善心所。如果心理上有這種心所起來的話，我們這個心就是善心。善，就是對於我們自己、對於別人，都有好處，都有利益。如果傷害別人，對自己也沒有好處的，這個就是不善。

善與不善，就是這樣分別的，當然，主要是對人有沒有好處。不障礙別人，對人有好處的，這個就是善的，有時候吃一點虧，還是善的。

(4) 「六根本煩惱」心所

¹² 在說一切有部中，將「一、受，二、想，三、思，四、觸，五、欲，六、作意，七、勝解，八、念，九、三摩地，十、慧。」稱為大地法，是遍於一切心。不過唯識學者認為，五遍行心所，於心起時此五遍行必俱有，然五別境心所就不一定俱有了。相關資料請參閱【講義補充資料】。

「六為煩惱」，貪、瞋、慢、無明、見、疑這六個，佛法的名字叫「根本煩惱」，是煩惱當中最根本的，當然是不好的，是一種不善心所。「煩惱」，就是「煩動惱亂」。

假使是一種善心所，我們的心裡一定很愉快、很安定的。所以中國人也有一句話叫「為善最樂」，真正心理上起善心、做好事的時候，心裡非常寧靜、非常安定、非常平安的。

「煩惱」就不對了，或者是所做的事情不合正理，不合正確的見解，是一種顛顛倒倒、錯誤的思想；或者是表現出對人的種種不正當的行為。內心裡面這種心理，都叫「煩惱」，如果心裡有了這一套東西的話，就會煩動惱亂；動了，不會舒服，不會好的。

不像善心所一樣，心理上清淨、安定、寧靜。有的人煩惱到飯也吃不下，覺也睡不着，一肚子的煩惱。心裡這許多活動，就是煩惱。情緒不好，總是覺得這樣不對、那樣不對，就是煩惱太重了。我們學佛的人，要知道這個道理，這是不正常的。

(5) 「隨煩惱」心所

「餘是隨煩惱」，像無慚、無愧，昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知，這個都叫「隨煩惱」。「隨煩惱」的「隨」字，等於枝末的、小一點的，不是根本的。

不過不要看它小一點，就以為沒有什麼，小的也滿厲害的。要學佛法，假使有了昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知這許多的話，都不容易進步的，都是障礙修行的。¹³

(6) 「四不定」心所

「四為不定」，這個「四」是惡作、睡眠、尋、伺。「此不定四，非正、隨煩惱，以通善及無記性故。」其實，這四個不是根本煩惱——正煩惱，也不是隨煩惱。這四個不一定是煩惱，也可以是善的，也可以是不善的，也可以是無記，所以叫做「不定」。

比方「惡作」，是做了事情之後，心裡有一種懊悔，這就是「惡作」。假使有個很苦的窮人來要錢，給了他錢以後，「哎！方才真是冤冤枉枉的，何必給他呢？」這就不好了。明明是好的事情，你悔了，這就不好。

¹³ 印順導師《大乘廣五蘊論講記》第一章，第四節〈行蘊〉，pp.208-209：

這十個，不是根本煩惱，在我們的煩惱當中，佛法的名字叫小隨煩惱。這十個，有了其中一個，差不多就沒有第二個，是各別起行的。在我們欲界這個世界來講，普通壞的就是這個小隨煩惱，可是卻說是「小」的。因為佛法的觀念是這樣，真正嚴重的，都是很潛伏的，看起來好像很微細的，但卻是一種根本的；表現出來很大很大的，反而是枝末的。所以，這樣子就知道，其實普通犯罪做惡的，就是這許多叫「小隨煩惱」的。不要說小隨煩惱好像是小的，就以為沒有什麼關係，那就錯了，做種種壞事情，犯很多重罪的，差不多都是這些小煩惱。所以，修行要斷煩惱，要離煩惱，就先要離這種小煩惱。

假如說是方才說錯了一句話，做錯了一件事，「哎！為什麼會這個樣子呢？我這個人糊里糊塗，很不應該！」這個就是好的。所以，「惡作」是一種悔，懊悔的悔，這裡面有好的、有壞的。

諸心所中，善的就是善心所，不善的就是煩惱心所，這四個通善、不善、無記，是不定心所。其實，講起來前面十個也是通善、不善、無記的。五個遍行心所，什麼地方都有它，當然是通善、不善、無記的；不過它是「遍行」，有特殊的意義。這四個不太有的，在特殊情形之下才起來的。

3、闡釋「體性」及「業」

(1) 理解心所的「特性」及「作用」

「觸等，體性及業，應當解釋。」總說一句，諸心法當中，從「觸」到「伺」的五遍行、五別境、十一善、六根本煩惱，其他隨煩惱、四不定心所，下面一個一個解釋。

「體性及業，應當解釋」，凡是講心所法，都要講「體性」及「業」。我們怎麼知道有這個心所呢？因為它有它的特性，我們才知道有這一種心理作用。另一方面，因為它有這種作用，它的這種特性就對我們心理上有特殊的意義。

(2) 促成正見的增上

學佛講這些做什麼呢？講修行、修心，要瞭解心裡的許多問題，真正修行的時候這才能夠認識，知道在自己心裡面的是什麼，好的要發展，不好的要去除。

知道某一種心所，有什麼作用，這許多都是講修行，否則知道這些做什麼用呢？修行時心靜下來了以後，要從它的性質和作用這兩方面去瞭解這心理上的事。所以，下面解釋每一個心所，都是說以什麼為「性」，以什麼為「業」。

「性」，它是本身的。它自身是什麼，它這個樣子是什麼東西，它這個性質是什麼性質的，這個，我們就叫它「性」——體性。

這個「業」，不是我們造業做善業、做惡業的業，這個業是一種「作用」，是對其他起的作用，會影響其他的。

我們要從特性（性質）、作用這兩方面去瞭解，這才可以知道這心所它是好的、是壞的，是應該要發展的，還是要除掉的。如此，修學佛法才能有一種正見，知道什麼是對的，什麼是不對的，否則有很多不知道的。不是好的，把它當成好的；有的其實並不壞，我們也不曉得。

(3) 結說

這部論把經裡講的心理的作用、活動等等，講得很清楚、很詳細，這跟現在的心理學也有一點相關。