

2022年夏季「佛法度假」網路論壇

佛法概論（上）

第三章、有情——人類為本的佛法

第四章、有情與有情的分析

第五章、有情的延續與新生

開仁法師

B

2022 年夏季「佛法度假」網路論壇

《佛法概論》（上）Part 2

釋開仁（2022/07/03）

【目錄】

第三章、有情——人類為本的佛法.....	B-2
第一節、佛法從有情說起.....	B-2
一、有情的定義.....	B-2
二、有情為問題的根本.....	B-2
第二節、莫辜負此人身.....	B-6
一、人在有情界的地位.....	B-6
二、人類的特勝.....	B-7
第四章、有情與有情的分析.....	B-10
第一節、有情的分析.....	B-10
一、三處觀.....	B-10
二、蘊觀.....	B-10
三、處觀.....	B-12
四、界觀.....	B-13
第二節、有情與身心的關係.....	B-14
一、有情的神化.....	B-14
二、無常相續的有情論.....	B-16
第五章、有情的延續與新生.....	B-17
第一節、有情的延續.....	B-17
一、一切有情皆依食住.....	B-17
二、四食.....	B-18
第二節、有情的出生.....	B-21
一、四生.....	B-21
二、生命的由來與化生.....	B-22
《佛法概論》第 3-5 章：補充討論	B-24

第三章、有情——人類為本的佛法

（印順導師，《佛法概論》，pp.43-56）

第一節、佛法從有情說起

一、有情的定義（pp.43-44）

（一）佛法以有情為根本（p.43）

凡宗教和哲學，都有其根本的立場；認識了這個立場，即不難把握其思想的重心。佛法以有情為中心、為根本的，如不從有情著眼，而從宇宙或社會說起，從物質或精神說起，都不能把握佛法的真義。

（二）有情的各種解說（pp.43-44）

1、總說

梵語「薩埵」，譯為有情。**【Q1】**

情，古人解說為情愛或情識；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。

2、外典的定義

薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的「三德——薩埵、剌闍、答摩」中，即有此薩埵。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如：

- （1）約心理說，薩埵是**情**；
- （2）約動靜說，薩埵是**動**；
- （3）約明闇說，薩埵是**光明**。

由此，可見薩埵是象徵**情感、光明、活動**的。

約此以說有精神活動的有情，即熱情奔放而為生命之流者。

3、內典的定義

《般若經》說薩埵為「大心」、「快心」、「勇心」、「如金剛心」，也是說他是強有力地堅決不斷的努力者。

小如螻蟻，大至人類，以及一切有情，都時刻在情本的生命狂流中。

4、結成

有情以此情愛或情識為本，由於衝動的非理性，以及對於環境與自我的愛好，故不容易解脫繫縛而實現無累的自在。

二、有情為問題的根本（pp.44-50）

（一）世間的問題源自有情自身（p.44）

世間的一切學術——教育、經濟、政治、法律，及科學的聲光電化，無一不與有情相

關，無一不為有情而出現人間，無一不是對有情的存在。如離開有情，一切就無從說起。所以世間問題雖多，根本為有情自身。也就因此，釋尊單刀直入的從有情自體去觀察，從此揭開人生的奧秘。

（二）有情有八種苦（pp.44-47）

1、七苦（pp.44-46）

（1）總說

有情——人生是充滿種種苦迫缺陷的，為了離苦得樂，發為種種活動、種種文化解除它或改善它。苦事很多，佛法把它歸納為七苦；如從所對的環境說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦

愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦

所求不得苦——對於自然的苦

（2）釋義

A、對於身心的苦——生、老、病、死苦

生、老、病、死，是有情對於身心演變而發生的痛苦。為了解免這些，世間有醫藥、衛生、體育、優生等學術、事業。生等四苦，是人生大事，人人避免不了的事實。

B、對於社會的苦——愛別離、怨憎會苦

愛別離、怨憎會，是有情對於有情（人對社會）離合所生的。人是社會的，必然與人發生關係。

如情感親好的眷屬朋友，要分別或死亡，即不免愛別離苦。

如仇敵相見、怨惡共住，即發生怨憎會苦。

這都是世間事實，政治、法律等也多是為此而創立的。

C、對於自然的苦——求不得苦

所求不得苦，從有情對於物欲的得失而發生。生在世間，衣食住行等資生物，沒有固然苦痛，有了也常感困難，這是求不得苦。

《義品》說「趣求諸欲人，常起於希望，所欲若不遂，惱壞如箭中」，這是求不得苦的解說。

還有說得更具體的，如《中阿含經·苦陰經》說：

「隨其技術以自存活，或作田業，……或奉事王。……作如是業求圖錢財，……若不得錢財者，便生憂苦愁感懊惱。……若得錢財者，彼便愛惜守護密藏。……亡失，彼便生憂苦愁感懊惱。……」

以欲為本故，母共子爭、子共母爭，父子、兄弟、姊妹、親族展轉共爭。……以欲為本故，王王共爭，梵志梵志共爭，居士居士共爭，民民共爭，國國共爭；彼因鬭爭共相憎故，以種種器仗轉相加害，或以拳杖、石擲，或以杖打、刀斫。」

為了解決這些，世間提倡增加生產、革新經濟制度等。

(3) 小結

但世間的一切學理、制度、技術，雖能解除少分，而終究是不能徹底的。如世界能得合理的和平，關於資生的物資，可能部分解決，但有情的個性不同，體格、興趣、知識等不同，愛別、怨會等苦是難於解免的。至於生、死等苦，更談不上解決，一般人但能俯首的忍受，或者裝作不成問題。

2、七苦的源頭——五蘊熾盛苦 (pp.46-47)

(1) 問題的根本——熾然如火的五蘊

世間離苦得樂的方法，每每是舊問題還沒解決，新問題又層出不窮，總是扶得東來西又倒！這是由於枝末的而不是根本的。

如從根本論究起來，釋尊總結七苦為「略說五蘊熾盛苦」。此即是說：有情的發生眾苦，問題在於有情（五蘊為有情的蘊素）本身。有此五蘊，而五蘊又熾然如火，這所以苦海無邊。

(2) 解決問題的方法——自身的反省、體察

要解除痛苦，必須對此五蘊和合的有情，給予合理的解脫才行。所以佛法對於生產的增加、政治的革新等，雖也認為確要，但根本而徹底的解脫，非著重於對有情自身的反省、體察不可。

(三) 人類解決問題的方法在於運用思想 (pp.47-48)

1、唯物論與客觀實在論

進一步說，有情為了解決痛苦，所以不斷的運用思想，思想本是為人類解決問題的。在種種思想中，窮究根本的思想理路，即是哲學。但世間的哲學，或從客觀存在的立場出發：客觀的存在，對於他們是毫無疑問的；

如印度的順世論者¹，以世界甚至精神，都是地水火風四大所組成；

又如中國的五行說等。

他們都忽略本身，直從外界去把握真實。這一傾向的結果，不是落於唯物論，即落於神秘的客觀實在論。

2、唯心論及認識論

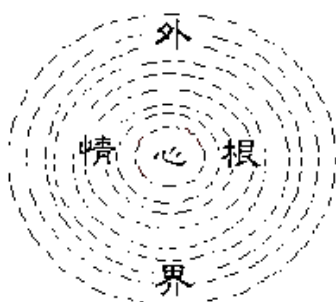
另一些人，重視內心，以此為一切的根本；或重視認識，想從認識問題的解決中去把握真理。這種傾向，即會產生唯心論及認識論。

3、離於二邊的中道論

依佛法，離此二邊說中道，直從有情的體認出發，到達對於有情的存在。有情自體，是物質與精神的緣成體。外界與內心的活動，一切要從有情的存在中去把握。以有情為本，外界與內心的活動，才能確定其存在與意義。

¹ 印順導師，《空之探究》，p.96：

有情世間是一死了事，沒有生死流轉，是斷滅論者，順世的唯物論者的見解。



（四）體認有情建立正確的人生觀（p.48）

有情為物質與精神的和合，所以佛法不偏於物質，也不應偏於精神；不從形而上學或認識論出發，而應以現實經驗的有情為本。

佛法以為一切是為有情而存在，應首先對於有情為徹底的體認，

1-觀察他來自何處，去向何方？

2-有情到底是什麼？他的特性與活動的形態又如何？

3-不但體認有情是什麼，還要從體認中知道應該如何建立正確的人生觀。

（五）佛教是宗教，又是無神論，一切依自己的行為與思想而決定（pp.48-50）

1、宗教的定義（p.48）

探究人生意義而到達深處，即是宗教。

2、各類宗教的共同點（pp.48-49）

世界的宗教，各種各樣的，含義也大有出入。但有一共同點，即人類苦於外來——自然、社會以及自己身心的層層壓制，又不能不依賴它、愛好它；感到自己的缺陷、渺小，而又自信自尊，想超越它、制用它。有情在這樣的活動中，從依賴感與超越感，露出有情的意向，成為理想的歸依者。

3、各類宗教的宗教觀（pp.49-50）

（1）一般的宗教是有神論：偏於依賴，是幻想的、他力的

宗教於人生，從過去到現在，都是很重要的。

不過一般的宗教，無論是自然宗教、社會宗教、自我宗教，都偏於依賴感。²自己意向客觀化，與所依賴者為幻想的統一，成為外在的神。因此有人說：宗教是必然有神的。他們每以為人有從神分出的質素，這即是我們的自我、心或靈魂。如：

基督教說：人的靈是從上帝那裡來的。

中國也說：天命之謂性。

藉此一點性、靈，即可與神接近或合一。

他們又說：人的缺陷罪惡，是無法補救的，惟有依賴神，以虔誠的信仰，接受神的

² 印順導師，《我之宗教觀》，p.21：

自然宗教，為人類意欲表現於自然界的，顯示了人類對於自然的態度。社會宗教，為人類意欲表現於社會界，顯示了人類的社會性。自我宗教，為人類意欲表現於自己身心，而顯示了怎樣的傾向於身心淨化，自我完成。……所以佛教的人間性，人間成佛，才從自我宗教的立場，含攝得社會宗教的特性。原始佛教的僧團組合，便是絕好的例證。由於佛教是無神論的，所以社會觀是平等的，民主的，自由的。

恩賜，才有希望。

所以一般宗教，在有情以外，幻想自然的精神的神，作為自己的歸依處，想依賴它而得超脫現實的苦迫。這樣的宗教，是幻想的、他力的。

(2) 佛教是無神論：是自力的，依合法則的思想與行為淨化自己

佛教就不然，是宗教，又是無神論³。佛說：有情的一切，由有情的思想行為而決定。佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己、圓成自己。

所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。

歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合「真理——法」而完成自己的覺者；

歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。

佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

第二節、莫辜負此人身

一、人在有情界的地位 (pp.50-52)

(一) 五趣 (pp.50-52)

1、總說

有精神作用的一切有情，佛經分為五趣——天、人、畜生、餓鬼、地獄。此五類，即世間的存在者，有高級的、有低級的。

2、別釋：共住於人間的畜生與鬼

在我們所住的世間，有人、有畜生，也有鬼。

(1) 畜生

畜生，如空中的飛鳥，水中的魚、龍，地上的走獸。有無足的、兩足的、四足的、多足的，有一棲的、兩棲的、三棲的種種。也稱為傍生，即一切禽、獸、蟲、魚的總稱。

(2) 鬼

鬼，常人雖不易見到，但是住在此世間的。人類對於鬼的確信，或由於夢見死亡的眷屬，或由於疫病及病人的所見所聞，或由於跳神扶乩等神秘現象。其中最主要的，為見到死亡者的孤苦饑渴，如《易》所說的「遊魂為變」。

³ 印順導師，《我之宗教觀》：

p.2：宗教也是從多神的宗教，進步為一神的宗教，再進展為無神的宗教。

p.17：部分的西方人，研究南傳的佛教，覺得佛教是無神論，起初本不是宗教。那裡知道，宗教不一定要有神的。無神論的梵我教，自心教，佛教，還是一樣的宗教。佛教是無神的宗教，是正覺的宗教，是自力的宗教，這不能以神教的觀念來了解他。

這雖有無財、少財、多財（如血食之神）的差別，從饑渴苦迫得名，常稱之為餓鬼。傳說：唯有生在餓鬼中，才會享受兒孫的祭祀。這是有情的一類，與中國「人死為鬼」的思想不同。

3、比人間高一級的天

比人高一級的是天，天中也有高級與低級的。

低級的天，是鬼、畜中有大福報者。如四王天中的毘樓博叉，是龍王，是畜生；毘沙門是夜叉，是鬼。

四王天以上的帝釋天，才是人身的；但為帝釋守衛的，也還是鬼、畜之類。

4、比人間低一級的地獄

比人間低一級的，是地獄。地獄為各宗教所共同承認的。

佛經說主要是八熱地獄，基督教也說地獄中是火。佛經與《舊約》都有「現身入地獄」的記事：「大地裂開，人為從地涌出的火燄所籠罩，墜入地心。」

地獄在地下，即地球中心，地心確是火熱的。

經上又說有八寒地獄，或與南北極有關。

總之，是比人間更苦的，有從人身也有從鬼、畜而下墮的。

5、人與五趣的關係

五趣有情的高下分布，是這樣：



依此圖，可知人在五趣中，位居中央。上有快樂的天堂，下是極苦的地獄；兩旁是畜生與餓鬼，雖在此人間，但遠不及人類。

（二）人為五趣的中心，是上升下墮的機紐（p.52）

五趣各是有情的一類，而人為五趣的中心，為有情上升下墮的機紐。此人本的有情觀，與中國一般的鬼本論非常不同。

二、人類的特勝（pp.52-56）

（一）五趣中人間最好（pp.52-53）

1、總說佛法不共一般宗教的看法

五趣中，平常以為天上最好、地獄最苦，這是一般宗教的傳統見識。怕墮地獄，求生天國，是他們共同的要求。佛法獨到的見地，卻以為人間最好。

2、檢視三惡趣與天趣的不究竟

（1）三惡趣

這因為一切有情中，地獄有寒熱苦，幾乎有苦無樂；

畜生有殘殺苦，餓鬼有饑渴苦，也是苦多於樂。

(2) 天趣

天上的享受，雖比人類好，但只是庸俗的、自私的；那種物質欲樂、精神定樂的陶醉，結果是墮落。⁴

3、結說人間最好

所以人間最好，經中常說「人身難得」的名言。

《增一阿含經·等見品》說：某「天」五衰相現——將死時，有「天」勸他說：你應求生善趣的人間。人間有什麼值得諸天崇仰呢？經上接著說：「諸佛世尊皆出人間，非由天而得也。」這即是說：諸佛皆在人間成佛，所以人為天的善趣，值得天神的仰慕。

(二) 惟有人間才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在 (pp.53-54)

1、諸天是享樂主義者，不能策發向上惟有墮落

成佛，是體悟真理，實現自由。佛陀說法，即是宣揚此真理與自由之光。

真理與自由，是天國所沒有的，有的只是物欲與定樂。諸天是享樂主義者，不能警覺世間的苦難，不能策發向上，所以惟有墮落，不能獲得真理與自由。

2、體現真理而解脫成佛，是由人修行而成就的

釋尊曾說：「我今亦是人數。」（《增一阿含經·四意斷品》）這可見體現真理而解脫成佛，不是什麼神鬼或天使，是由人修行成就的。惟有生在人間，才能稟受佛法，體悟真理而得正覺的自在，這是《阿含經》的深義。我們如不但為了追求五欲，還有更高的理想，提高道德，發展智慧，完成自由，那就惟有在人間才有可能，所以說「人身難得」。

(三) 人間有四種特勝 (pp.54-56)

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

1、從人的環境說 (p.54)

(1) 環境太樂與太苦，皆不易稟受佛法

環境：天上太樂，畜生、餓鬼、地獄——三途太苦。太樂了容易墮落，太苦了也無力追求真理與自由。

(2) 苦樂參半的人間，才是知苦而能厭苦的道場

人間也有近於這兩邊的形態：

如生活寬裕、遺產豐富的，由於物質的過分享受，窮奢極欲，每每汨沒自己，弄到墮落而後已。

反之，太貧苦了，由於生活的逼迫，為衣食等所苦，或作殺盜等惡業，少有機會能

⁴ 《瑜伽師地論》卷4 (CBETA, T30, no. 1579, p. 295c9-13)：

受用苦樂者，謂：那落迦有情，多分受用極治罰苦；傍生有情，多分受用相食噉苦；餓鬼有情，多分受用極飢渴苦；人趣有情，多分受用匱乏追求種種之苦；天趣有情，多分受用衰惱墜沒之苦。

從事學問、追求真理與自由。

苦樂均調的人間，尚有此種現象，何況極樂的天堂、極苦的地獄！經上說：帝釋天為了佛法，特來世間稟受，但他在享受五欲時，竟然完全忘記了。

太樂、太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮、參究，才是體悟真理與實現自由的道場。

2、從人的特性說（pp.54-55）

（1）慚愧（pp.54-55）

慚愧：《增一阿含經·慚愧品》說「以其世間有此二法，……不與六畜共同」，這是人畜的差別處。人趣有慚愧心，慚愧是自顧不足、要求改善的向上心；依於「尊重真理（法），尊重自己、尊重世間」⁵的法制公意，向「輕拒暴惡」、「崇重賢善」而前進。這是道德的向上心，能息除煩惱眾惡的動力，為人類所以為人的特色之一。

（2）智慧（p.55）

智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧；如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

（3）堅忍（p.55）

堅忍：我們這個世界，叫娑婆世界，娑婆即堪忍的意思。這世間的人，能忍受極大的苦難，為了達到某一目的，犧牲在所不惜，非達到目的不可。這雖也可以應用於作惡，但如以佛法引導，使之趨向自利利他的善業，即可難行能行、難忍能忍，直達圓滿至善的境地。

3、小結（pp.55-56）

這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。【Q2】

《婆沙論》解說人為「止息意」、「忍」、「末奴沙」三義，

《起世經》等說「勇猛」、「憶念」、「梵行」三事的勝於天上，與今所說的三者相同。

慚愧——止息意——梵行勝

智慧——末那沙——憶念勝

堅忍——忍——勇猛勝

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者、修學者。

（四）結論

人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所迷惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

⁵ 印順導師，《佛法概論》第十四章（pp.182-184）的用語為「重人格、重真理、重世間」、「自己人格、社會公意、宇宙真理」。

第四章、有情與有情的分析

(印順導師,《佛法概論》, pp.57-68)

第一節、有情的分析

一、三處觀 (pp.57-58)

(一) 觀察有情要從流轉相續, 與身心的相依中去考察 (p.57)

佛法以有情為本, 那就應該認識有情是什麼。佛常用「三處觀」去觀察有情、分別有情的真相。

但有情的分別、觀察, 要從有情的流轉相續中與身心的相依中去考察, 不可為靜止的、孤立的機械分析。有情是有機的活動者, 如當作靜止、孤立的去考察, 就會發生錯誤, 誤解佛陀觀察的深意。

(二) 三處觀雖不離名色, 卻側重不同 (pp.57-58)

1、依三種觀門而觀有情自體

論到三處觀, 即五蘊觀、六處觀、六界觀。

蘊、處、界的分別觀察, 是從不同的立場去分別, 看到有情的各個側面。

蘊觀, 詳於心理的分析;

處觀, 詳於生理的分析;

界觀, 詳於物理的分析。

依不同的立場而觀有情自體, 即成立此三種觀門, 三者並不是截然不同的。

2、舉色法為例

蘊中的色蘊, 界中的地水火風, 可通於非執受的自然界。

六處雖專為有情身心的分析, 但從六處而發識緣境, 即由此說到內心、外界的一切。

(三) 結成 (p.58)

這有情中心論的觀察, 都說到了心與色, 即證明了有情是色心平等和合相應的存在者, 不能偏重於物質或精神。

二、蘊觀 (pp.58-60)

(一) 有情的蘊素為五蘊 (p.58)

1、總說

蘊, 是積聚義, 即同類相聚。如《雜阿含經》(卷二·五五經)說:「所有諸色, 若過去, 若未來, 若現在; 若內, 若外; 若粗, 若細; 若好, 若醜; 若遠, 若近: 彼一切總說色陰。」陰即蘊的異譯。

佛以慧眼觀有情, 歸納有情的蘊素為五聚, 即五蘊——色、受、想、行、識。這五者, 約情識的能識、所識而分。

2、詳釋**（1）所識**（pp.58-59）**A、色蘊**

所識知中，有外界的山河大地等，有自己的身體，即是色蘊。色的定義為「變礙」，如《雜阿含經》（卷二·四六經）說：「可礙可分，是名色。」有體積而佔有空間，所以有觸礙；由於觸對變異，所以可分析——這與近人所說的物質相同。眼、耳、鼻、舌、身，色、聲、香、味、觸等都是。

B、受、想、行蘊

除形質的色蘊外，內在的精神活動，這也是情識所識的，可分為三：

（A）受蘊：情緒

受的定義是「領納」，即領略境界而受納於心的，是有情的情緒作用。如領境而適合於自己身心的，即引起喜樂；如不合意的，即感到苦痛或憂愁。

（B）想蘊：認識

想的定義為「取像」，即是認識作用。認識境界時，心即攝取境相而現為心象；由此表象作用，構成概念，進而安立種種名言。

（C）行蘊：意志

行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身、發語的行為。**【Q3】**

（D）小結

分析內心的心理活動，有此三類，與普通心理學所說的感情、知識、意志相似。但這三者是必然相應的，從作用而加以相對的分類，並不能機械的劃分。

為什麼這三者屬於所識知呢？這三者是內心對境所起的活動形態，雖是能識，但也是所覺識的，在反省的觀察時，才發現這相對差別的心態。

（2）能識（p.59）

如直從能識說，即是識蘊。識是明了識別，從能知得名。

3、結成（p.59）

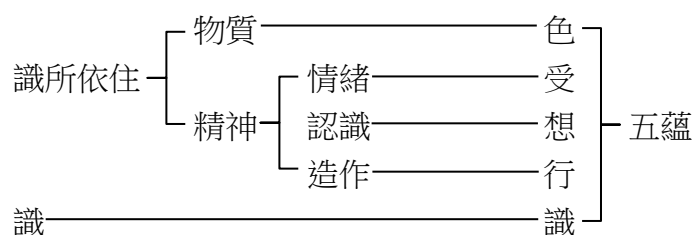
常人及神教者所神秘化的有情，經佛陀的慧眼觀察起來，僅是情識的能知、所知，僅是物質與精神的總和；離此經驗的能所、心物的相依共存活動，沒有有情的實體可得。

（二）五蘊的安立由四識住而來（pp.59-60）**1、四識住的能住、所住**

五蘊說的安立，由「四識住」而來。佛常說有情由四識住，四識住即是有情的情識在色上貪著——住，或於情緒上、認識上、意志上起貪著，執我執我所，所以繫縛而流轉生死。如離此四而不再貪著，即「識不住東方，南、西、北方，四維，上下；除欲、見法、涅槃」（《雜阿含經》卷三·六四經）。

2、四識住即是五蘊

綜合此四識住的能住、所住，即是五蘊，這即是有情的一切。



三、處觀 (pp.60-62)

(一) 處是引生認識作用，六處是介於所識與能識中間的官能 (pp.60-61)

1、六處 (根)

處，是生長門的意義，約引生認識作用立名。

有情的認識作用，不能獨存，要依於因緣。引發認識的有力因素——增上緣，即有情根身的和合體：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根。此六者的和合，即有情自體；為生識的有力因，所以名之為處。

六處，是介於對象的所識，與內心的能識中間的官能。

有眼方能見色——此色為眼所見的，與色蘊的色含義不同；有耳方能聞聲……。

2、六境

有六根，所以對根的境界，也就分為色、聲、香、味、觸、法——六境，為生識的所緣緣。

有所知與能知，而此二者皆以六處為中心；如沒有六處，能識與所識失去聯絡，也就不能成為認識。

3、六識

由六處而引發六識，才能分別境界。六處為認識的重要根源，所以隨六處而分識為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。

(二) 由六根門而引起其他種種的心理作用 (p.61)

由於六根門，所以有六塵（外六處）、六識。繼之而引起的心理作用，也就分為六觸、六受、六想、六思、六愛等。這都從認識的來路——根門不同，加以種種的分別。此六處法門，如《雜阿含經》（卷八·二一四經）說：「二因緣生識。何等為二？謂眼、色，耳、聲，鼻、香，舌、味，身、觸，意、法。……眼、色因緣生眼識；……此三法和合觸；觸已受；受已思；思已想。」

(三) 六處即有情的一切 (pp.61-62)

1、六處包括了色法與精神

六處中的前五處，為生理機構，是色法。此色，經中稱為「清淨色」，是物質中極精妙而不可以肉眼見的細色，近於近人所說的視神經等。

意處，是精神的源泉。

2、由六處生六識

依五處發前五識，能見五塵；

依意處生意識，能知受、想、行——別法處，也能遍知過去未來、假實等一切法。

3、小結

我們的認識活動，根源於六處，而六處即有情的一切，所以佛陀常說六處法門。如合此六處及色等六境，即名十二處，為後代論師所重的。但佛世重於內六處，如律說「不得過五語、六語」，即是一例。

而「陰、界、六入」——入即處的異譯，為《阿含經》及大乘經中常見的成語。

（四）結成

佛陀的處觀，本是從有情中心的立場，再進而說明內心與外境的。

四、界觀（pp.62-64）

（一）總說（p.62）

界，即地、水、火、風、空、識——六界。

（二）六界的「界」義（p.62）

1、特性

界有「特性」的意義，古譯為「持」，即一般說的「自相不失」。

2、通性

由於特性與特性的共同，此界又被轉釋為「通性」。如水有水的特性，火有火的特性，即分為水界、火界。此水與彼水的特性相同，所以水界即等於水類的別名。

3、因性

此六界，無論為通性、為特性，都是構成有情自體的因素，一切有情所不可缺的，所以界又被解說為「因性」。

（三）地、水、火、風四界（pp.62-64）

1、四大及四大所造是物質的特性

地、水、火、風四界，為物質的四種特性。

《雜阿含經》（卷三·六一經）說：「所有色，彼一切四大及四大所造色。」一切物質，不外乎四大界及四大所造的五根、五塵。

2、能造四大，四大不離（pp.62-63）

四大說，印度早就盛行，希臘也有。佛陀既採用四大為物質的特性、因素，應略為解說。

地、水、火、風，為世間極普遍而作用又極大的，所以也稱為四大。人類重視此常識的四大，進而推究此四大的特殊性能，理會到是任何物質所不可缺的，所以稱為能造。這辨析推論所得的能造四大，為一般物質——色所不可缺的，所以說「四大不離」。

地即物質的堅性，作用是任持；

水即物質的濕性，作用為攝聚；

火即物質的暖性，作用為熟變；

風為物質的動性，作用為輕動。

隨拈一物，莫不有此四大的性能，沒有即不成為物質。

3、四大之間兩兩相對 (pp.63-64)

地與風相對，水與火相對。

(1)「地的靜性」與「風的動性」相對

A、地以任持為用，因為它有堅定的特性。如桌子的能安放書物，即因桌子的體積在因緣和合中有相當的安定性（有限度的，超過限度即變動），能維持固定的形態。

B、堅定的反面，即輕動性。如物質而沒有輕動的性能，那永不會有變動的可能。地是物質的靜性，風是動性，為物質的兩大特性。

(2)「水的聚性」與「火的化性」相對

A、水有攝聚的作用，如離散的灰土，水分能使之成團。物質的集成某一形態，也要有此凝聚的性能；攝引、凝聚，即是水界。

B、火的作用是熟變，如人身有溫暖，可以消化食物；一切固定物的動變，都由熟變力，使它融解或分化。

水是凝聚的、向心的功能，火是分化的、離心的功能，這又是物質的兩性。

4、小結 (p.64)

四大是相互依存而不相離的，是從它的穩定、流動、凝合、分化過程中所看出來的。從凝攝而成堅定，從分化而成動亂；動亂而又凝合，堅定而又分化。

一切物質在這樣不斷的過程中，這是物質通遍的特性，為物質成為物質的因素。

(四) 空界 (p.64)

至於空界，是四大的相反的特性。

物質必歸於毀壞，是**空**；

有與有間的空隙，也是**空**；

虛空是眼所見、身所觸的無礙性。

凡是物質——四大的存在，即有空的存在；由於空的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。有虛空，必有四大。

依這地、水、火、風、空五大，即成為無情的器世間。

(五) 識界 (p.64)

若再有覺了的特性，如說「**四大圍空，有識在中**」（《成實論》引經），即成為有情了。

第二節、有情與身心的關係

一、有情的神化 (pp.64-66)

(一) 有情的生死根本在於我見 (pp.64-65)

依佛法說，有情的生死流轉，世間的苦迫紛亂，根本為「我見」在作祟。我見，即人人於自己的身心，有意無意的直覺到自我。強烈的自我感為中心，於是乎發為一切顛

倒的思想與行為。

此自我，在釋尊時代的印度，有各式各樣的名稱，有各式各樣的推想，成為印度文化中的核心論題。釋尊即由此大徹大悟，而成為無上正覺者。

（二）我的種種異名（pp.65-66）

1、略釋五個我的異名（p.65）

有情，即「我」的異名之一，此外更有「數取趣」、「命者」、「士夫」等，《般若經》總列為十六名。

有情，即有情識者。

我，即主宰——自在宰制者。

數取趣，即不斷的受生死者。

命者，即壽命延續者。

士夫，即作事者。

這些，都約有情的各種現象而立名，本為世間的事實，但神秘者與庸俗者不能正見有情的真相，所以神化起來。

2、世尊為對治外道執色心為我的邪見，而樹立無我論（pp.65-66）

（1）舉阿含經的三種見

如《雜阿含經》（卷一〇·二七二經）說：

「三見者，何等為三？」

〔A〕有一種見，如是如是說：**命則是身**。

〔B〕復有如是見：**命異身異**。

〔C〕又作是說：色（受、想、行、識）是我，無二無異，**長存不變**。」

（2）釋經義

身，即身體及依身體而起的心理作用；

命，即生命自體。

A、釋第三種見：真常不變的梵我論（pp.65-66）

其中第三說，即印度傳統的婆羅門教。他以生命自體為「我」，此我為實有的、智識的、妙樂的、常在的，為一一有情的本體。此有情的「我」，與宇宙本體的「梵」同一。起初，以此「我」為肉體——色的，以後發展到真我為智識的、妙樂的。依佛法說，這不外以色為我到以識為我。但婆羅門教以為此色等即真我，與真我無二無別，是真常不變的。

B、釋第二種見：命異身異的二元論（p.66）

釋尊的時代，東方印度風行的新宗教以及在此氣運中完成的學派，如僧伽耶、衛世、尼犍子，都建立二元論，以為生命自體與物質世界各別，這都是命異身異的第二說。命異身異的「命者」及即色為真常我的「我」，即神教徒所擬想的生命自體，為生死流轉中的主體，即一般所擬想的靈。

C、釋第一種見：命則是身的唯物論（p.66）

當時，有一分斷見的順世論者，雖在有意無意中為實在的自我見所奴使，一切以自

我為中心而企圖主宰一切，但他們以為我即是身，身體為無常的、可壞的，所以我也就一死完事，無所謂後世。

D、小結 (p.66)

此三見，在現實生活中於有情自體而直覺為有我，並無差別；不過推論此我與身的關係如何，見地多少不同而已。

以有情為本的佛法，即適應此一思想潮流而出世者。釋尊的正觀，即於蘊、處、界作深切的觀察，否定這些異見，樹立無我的有情論；淨化情本的有情，使成為智本的覺者。

二、無常相續的有情論 (pp.66-68)

(一) 離蘊處界我不可得 (第二種見) (pp.66-67)

釋尊的教說，根本反對二元的立場。有情即身心和合的假名，決無離身心的我或命者。

如《雜阿含經》(卷三·六三經)說：「若沙門、婆羅門計有我，一切皆於此五受陰(五取蘊)計有我。」

又(卷一三·三〇六經)說：「眼、色(意、法等例)緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四，無色陰；眼，色(陰)；此等法名為人。」

又如說：「士夫六界。」

這可見有情或我，即依五蘊、六處、六界而成立，沒有離蘊、界、處的實我。

(二) 即蘊處界我亦不可得 (第三種見) (p.67)

釋尊於三處觀察，不但離蘊、處、界的我不可得，如婆羅門教的真我說，也評為倒想的產物。他們以為色即是我，以及識即是我，而我是常住妙樂的。

釋尊卻說：「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所；如是觀者，名真實正觀。」(《雜阿含經》卷一·九經)

又說：「緣眼、色生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我非常。」(《雜阿含經》卷一一·二七三經)

又說：「地(等六)界，彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀，知其如真。」(《中阿含經·分別六界經》)

於有情作蘊、界、處的正觀時，確認為一切是無常的、苦的。非常住、非妙樂，婆羅門教的真我，即根本的否定了。

(三) 正顯佛法是無常相續與展轉相依的有情論 (總破三種見) (pp.67-68)

佛法否定此神秘我的一元論，及超物質我的二元論，即以有情為身心的和合相續者，但又不落於順世者的斷見。

從念念無常的相續中、展轉相依的沒有獨存自體中，無我無我所，而肯定有情為假名的存在，不離蘊、處、界，不即蘊、處、界，成立生死的繫縛與解脫，所以說：「雖空亦不斷，雖有亦不常，業果報不失，是名佛所說。」(《中論·觀業品》)【Q4】

有情為假名的，沒有絕對的不變性、獨存性——勝義無我；有相對的安定性、個體性——世俗假我，為佛觀蘊、處、界的精義。

第五章、有情的延續與新生

（印順導師，《佛法概論》，pp.69-78）

第一節、有情的延續

一、一切有情皆依食住（pp.69-70）

（一）觀察有情生命流的延續與離散（p.69）

1、橫豎雙向觀察有情的機體

對有情的觀察，不能單是橫的分析，他是生生不息地在時間長流中生活著的，所以更應作豎的觀察。

像一盞燈，能按時不斷的加油和燈芯，他將繼續不斷的播放光明，成為一盞常明燈，否則就會息滅。

2、生命的集散皆依於因緣，由斯開顯無生法門

有情是蘊、處、界和合的生命流，不是這一期死了就結束，在因緣和會時，他將無限止的延續下去。

他的無限延續，也需要加油——因緣的資養。因此，由於因緣的離散，即開顯寂然無生的法門。

（二）資益有情最強盛的因緣為四食（pp.69-70）

1、約一期生命說四食的意義

有情的延續，如燈一樣，必須不斷地加進新的動力。這是什麼呢？約一期生命說，即是「四食」。

如《雜阿含經》（卷一五·三七一經）說：「有四食資益眾生，令得住世攝受長養。何等為四？謂一、麤搏食，二、細觸食，三、意思食，四、識食。」

食是資益增長的意思，等於平常說的營養，能使有情維持、延長其生命，而且擴展、長大。

2、資益有情的因素不限於四食，但以四食作用最強

凡有資益增長作用的，都可稱為食。所以《阿含經》中所說的食，並不限於四者，與因緣的含義相近。

不過佛約資益有情作用最強盛的，特別的總括為四食，為後代一般論師所稱引。

（三）對治無義的苦行及指出流轉的動力，而說有情皆依食而住（p.70）

1、佛說「有情皆依食住」有針對苦行外道的意義

佛曾說十句法，第一句即「一切有情皆依食住」。⁶這是說，一切有情延續維持其生命，

⁶（1）《雜阿含·486經》卷17（大正2，124b19-26）：

都要依賴於食。

此一論題，有針對外道的重要意義。當時的苦行者，要求生死的解脫，而沒有適當的方法，僅能一味的刻苦自己，甚至一天食一麻一麥，或但服水，或專食氣，苦苦的支持生命，以求得解脫物欲的拘累，而達心靈的自由。

2、釋尊肯定飲食的重要性，及指出流轉的動力以求解脫

釋尊在苦行時，也曾精苦到如此，等到覺悟了苦行的徒然，於是受牧女乳糜的供養，資養身心，才能於菩提樹下完成正覺的解脫。

苦行者譏嫌釋尊的受食乳糜，懷疑釋尊的正覺，所以特地說此一切有情依食而住的四食。這不但肯定了飲食的重要性，而且指出了生死延續的動力何在，怎樣才能完成解脫。

二、四食 (pp.71-75)

(一) 四食的內容 (pp.71-73)

1、麤搏食 (p.71)

(1) 段食對於人類的重要性

一、麤搏食：應譯為段食，即日常茶飯等飲食。所食的，是物質的食料，可分為多少餐次段落的，所以叫段食。

要能資益增長於身心，才合於食的定義。所以服食毒品等，不能資益而反損害身心，佛法中即不稱為食。

有情一期生存的延續，必要有段食，特別是這欲界的人間。沒有這，雖有別的資益——食，也難於生存。如入定過久，由於缺乏段食，出定時即不能支持而死亡，這可見段食對於人類的重要。

(2) 段食直接的資益肉體，也間接資益精神

以定、慧的修持來說，如營養不足，身心過於衰弱，定、慧也不能成就。

苦行者不知適宜的段食對於生存及修養的重要性，所以會驚奇釋尊的受食而得到正覺。

要知道，段食不但直接的資益營養了肉體，有健康的肉體，能發生健康的精神，所以也間接資益了精神。

2、觸食 (pp.71-72)

(1) 根、境、識三者和合生觸、生受

二、觸食：觸是六根發六識認識六塵境界的觸。

世尊告諸比丘：

若於一法生正厭離，不樂，背捨，得盡諸漏，所謂一切眾生由食而存。

復有二法，名及色。復有三法，謂三受。復有四法，謂四食。復有五法，謂五受陰。

復有六法，謂六內、外入處。復有七法，謂七識住。復有八法，謂世八法。

復有九法，謂九眾生居。復有十法，謂十業跡。

於此十法生厭，不樂，背捨，得盡諸漏。

〔第 487～489 經，與此經相當。〕

(2)《增壹阿含・8 經》卷 42〈46 結禁品〉(大正 2，778c10-780a5)。

根、境、識三者和合時所起合意的感覺，叫可意觸；生起不合己意的感覺，叫不可意觸。

從此可意、不可意觸，起樂受、苦受等。

（2）觸食有資養有情的意義

A、可意觸

這裡的觸食，主要為可意觸；合意觸生起喜樂受，即能資益生命力，使身心健康，故觸食也是維持有情延續的重要因素。

「人逢喜事精神爽」，有些難治的疾病，每因環境適宜、心境舒暢而得到痊愈。反之，失意、憂愁，或受意外的打擊，即會憔悴生病，甚至死亡。

近代的衛生學也說：樂觀的心情，是身體健康不可缺的條件。

又如修定的人，得到定中的喜樂內觸，出定後身心輕安，雖飲食減少、睡眠減少，而身心還是一樣的健康。

又如按摩，可以促進身體的健康，也是觸食的作用。

《中阿含經·伽彌尼經》說：「身粗色四大之種，從父母生；衣食長養，坐臥、按摩、澡浴、強忍……。」這坐臥、按摩、澡浴、強忍等，說明了觸對於有情資養的功用。

B、不可意觸

即使是不可意觸，如運動的感受疲勞等，也可以為食的。

C、小結

所以《雜阿含經》（卷一五·三七三）說：「觸食斷知者，三受則斷。」

3、意思食（p.72）

（1）「意思」是「思心所」相應的意欲

三、意思食：意思是意欲思願，即思心所相應的意欲。

（2）意思食能延續有情的生命

意思願欲，於有情的延續，有強大的作用。

心理學者說：一個人假使不再有絲毫的希望，此人決無法生活下去。

有希望，這才資益身心，使他振作起來，維持下去。像臨死的人，每為了盼望親人的到來，又延續了一些時間的生命，所以意思也成為有情的食。

4、識食（p.73）

（1）與染愛相應的識——有取識

四、識食：識指「有取識」，即執取身心的與染愛相應的識。

（2）佛在《大緣方便經》說「有取識」能資益延續有情的生命

識有維持生命延續、幫助身心發展的力量。

「識緣名色」，為佛法中重要的教義，如《長阿含經·大緣方便經》所說。經中佛對

阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」；父母和合時，有取識即攝赤白二滯，成為有機體的生命而展開。「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也。」

「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長否？答曰：無也。」

此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色。」有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！【Q5】

(二)「意思食」與「識食」能令未來生命得以永續 (pp.73-75)

1、四食中的「意思食」與「識食」有特殊意義 (pp.73-74)

(1) 總說

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。四食不但有關於現在一期生命的延續，即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。

(2) 別釋

A、意思食

如人類，總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的、下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在、希圖未來的存在。

一切宗教的來生說、永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」而成立的。

有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願。」（《雜阿含經》卷一〇·二六〇經）

B、識食

同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二滯為自體。如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。

此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體、融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體，對於有情身心的和合相續起著特殊的作用。

C、小結

現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於「意思食」的資益未來、「識食」的執取，還少能說明。

2、別述「意思食」之永久生存欲與種族繁衍欲 (pp.74-75)

(1) 有情個體的後有愛

人類的生存欲——思食，以個體生存為中心；深刻而永久的生存欲，即「後有愛」；

(2) 有情群體的生存延續欲

又要求擴大永續的生存，即種族繁衍的思願。小自家庭，大至國族，人都希望自家

自族的繁衍永續；不但人類，即小至螻蟻，也還是如此。這種族生存的延續欲，表現於有情與有情間的展轉關係中。

（3）人類的生存延續欲，強於低級的有情

佛法以人類為本，但並不專限於人類的說明，普遍到一切有情。低級的有情，有些是不必有父母子女同在的關係，所以雖有種族延續的事實，而都由本能的繁殖，常缺乏明確的種族意識。

人類可不然，幼弱時期很長，須賴家庭父母的撫養；生存的需要複雜，須賴同族類的保護與互助，所以種族延續的意欲，也特別強烈。這延續種族生命的動力，即攝於意思食。

第二節、有情的出生

一、四生（pp.75-77）

（一）四生的內容（pp.75-76）

1、總標四生（p.75）

有情是生死死生、生生不已的。一旦「本有」的生命結束，即轉為另一新生命——「後有」的創生。從一切有情新生長育的形態去分別起來，可分為四類，即胎、卵、濕、化——四生。

- （1）**胎生**，如人、牛、羊等；
- （2）**卵生**，如雞、鴨、雀、鵠等；
- （3）**濕生**，如蟲、蟻、魚、蝦等；
- （4）**化生**，如初人等。

2、詳述四生（pp.75-76）

（1）總說

佛說四生，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的。

（2）別釋

A、須要父母外緣的三生

（A）胎生

如胎生，最初的自體，必須保存在母胎中，等到身形完成，才能離母體而出生。出生後，有相當長的幼稚期，不能獨立求生，要依賴生母的乳哺撫養。特別是人類，更需要父母師長的教養，才漸漸的學會語言、知識、技能。

（B）卵生

卵生即不同，離開母體時，還不是完成的身形，僅是一個卵。須經一番保護孵化——現在也有用人工的，才能脫卵殼而出。有的也需要哺養、教導，但為期不長，多有能自動的生存而成長。

(C) 濕生

濕生又不同，母體生下卵以後，就置之不問，或早已死了；種子與母體，早就脫離關係。等到一定時期，自己會從卵而出，或一再蛻變，自謀生存。

(D) 小結

從有情的出生到長成，胎生與母體關係最密切，幼稚時期也長；卵生次之；濕生除了生卵以外，母子間可說沒有多大關係，是最疏遠的，幼稚期也極短。胎、卵、濕生的分別，就依這樣的意義而成立。

B、不須要父母外緣的化生

化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。

(二) 從三方面來論述四生之特質 (pp.76-77)

1、從生長的過程說

從生長的過程說：胎生繁複於卵生，卵生繁複於濕生，濕生繁複於化生。

2、從產生所依的因緣說

從產生所依的因緣說：胎生與卵生，必依賴二性和合的助緣；濕生中，即有但以自身分裂成為新的生命；化生更不需此肉體的憑藉，即隨業發生。

3、依胎、卵、濕、化的次第說

依胎、卵、濕、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從來的傳說，化生是極高的——天，也是極低的——地獄，而且還遍於鬼、畜、人三趣中。

二、生命的由來與化生 (pp.77-78)

(一) 佛法說此世界的初人從化生而有 (p.77)

依佛典的記載，化生的主要證明，即「初人」在此界出現，初人是從化生而有的。這與生命的由來、新種的由來問題，有重要關係。

(二) 檢視一般的矛盾說法 (pp.77-78)

1、信仰神的創造論

生命或新種的從何而來？是一普遍的難題；就是近代的科學，對它也還感到困難。如平常說的，先有蛋呢？先有雞？如說先有蛋，沒有雞那裡來的蛋，不通！如說先有雞，沒有蛋也不會生出雞來，同樣的說不通。於是有人想像生命或新種的原始，是由於神——耶和華或梵天等。神是最先存在的，也是最後的，萬有都從它而創造出來。這樣，不問先有蛋、先有雞，都是神的創造品，一切生命由來的問題，都解決了。神創造萬有的思想，確乎與生命起源的問題有關；因為不得解決，所以歸於神的創造。

2、科學唯物的進化論

但這是以先承認有這創造神為前提，渺茫而無稽的創造神無可徵驗，所以神造說不能成為可信的理由。近代的科學家，出發於唯物論的信念，從人類、動物向前推，說是由植物進化成的，這樣的由植物推到無生物；這才建立起從無生物而生物，從植物而

動物、而至人類的進化程序。

3、延續中有突變的創化論

但無生物沒有自覺的意識現象，怎樣能進化到動物、到人類有明確的自覺意識？何以近代不見有從植物進化為動物，或從人猿進化為人的事實？於是有的學者主張創化說，以為在經常的延續中，有突變的創化——一種不經常的特殊的新生，世界有生命、有新種的發現。

如先有一種類似雞的，在經常的延續中，突來個創化，產生雞卵的新種。不承認創化，新種類的發生成為不可能，生命由來的問題即不能圓滿解決。

（三）小結（p.78）

佛時，沒有那一比丘或那一人是化生的，說人類的化生，即約最初出現這個世間而說。佛法雖不以為心靈由於物質的派生，也不以為生命是這一世界的新品，心色是相互依存的無始存在。但據此小世界的情況說，世界初成，還沒有有情，以後才有有情的發現。這最初出現的，即是化生人。

所以化生應有二類：一為比濕生更低級的有情；一為五趣有情各類的最初出現。約後一意義說，前三者是經常的，化生是特殊的創化。

《佛法概論》第 3-5 章：補充討論

《佛法概論》科判

1、三乘共法的綱領與依據				第 1、2 章
2、緣起支性	(1) 緣起而緣生	A、有情世間	(A) 苦諦	第 3、4、5 章
			(B) 集諦	第 6、7、8 章
		B、器世間		
	(2) 緣起而寂滅（滅諦）			第 10、11、12 章
3、聖道支性 （道諦）	(1) 中道德行的基礎與種類			第 13、14、15 章
	(2) 在家、出家的德行			第 16、17 章
	(3) 聲聞的德行			第 18 章
	(4) 菩薩的德行			第 19 章
4、正覺解脫	(1) 聲聞菩提 (2) 佛菩提			第 20 章

第 3 章

【Q1】

一、組成物原的三種成分

	薩埵 (sattva)	刺闍 (rajas)	答摩 (tamas)
梵英辭典 (M.W.p.357)	goodness 善良	passion 情	darkness 黑暗
guṇas	virtue 美德	foulness 糾纏	ignorance 無知
數論： http://zh.wikipedia.org/wiki			
根據《瑜伽勝論》，三德具有互相矛盾（或制約）的屬性。			
Autobiography Of A Yogi , Paramahansa Yogananda , Self Realization Fellowship , 1973 , p.22	喜	憂	暗
《簡編瑜伽勝論》，Swami Venkatesananda , 1984	「薩埵」傾向 於探究事物的 本原 (p.161)		「答磨」傾向 於惰性和不敏 感 (p.94)
張保勝譯《薄伽梵歌》，49 頁		「羅闍」傾向 於運動、貪婪 和嗔怒	
真諦《金七十論》卷 1（大正 54， 1247c15-17）	喜（勇健）為 「薩埵」體	「羅闍」憂（塵 垢）為體	闇、癡「多磨」 體

sattva (M.W.梵英辭典)：

vital breath , life , consciousness , strength of character , strength , firmness, energy , resolution , courage, self command , good sense , wisdom, magnanimity.

生命的氣息，生命，意識，性格的力量，力量，堅定，精力，決心，勇氣，自我控制，良好的感覺，智慧，寬宏大量。

二、印順導師，《印度之佛教》，pp.37-38：

言**有情**者：

(1)「**自體愛**」則內我之貪染，「**境界愛**」則外境之執取，「**後有愛**」則無限生存之意欲；有情者，有此**情愛**也。

(2) 外書之釋此，為喜，為動，為情，為光明；內典之釋此，為大心，快心，勇心，如金剛心。生存意志躍躍然，熱烈衝動奔放而靡止；有情者，有此**情識**也。

有情愛與有情識者，其緣起之和合邊，名之曰有情。

三、印順導師，《佛法概論》第3章，pp.43-44：

薩埵為印度舊有名詞，如數論師自性的「三德——**薩埵**、刺闍、答摩」中，即有此**薩埵**。數論的三德，與中國的陰陽相似，可從多方面解說。如：

(1) 約心理說，薩埵是情；(**rajas**)

(2) 約動靜說，**薩埵**是動；(**sattva**)

(3) 約明闇說，薩埵是光明。(**tamas**)

由此，可見**薩埵**是象徵情感、光明、活動的。

約此以說**有情**，即**熱情奔放而為生命之流者**。…（跟《印度之佛教》同）

四、印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》第三章，pp.130-131：

佛教所傳來說：薩埵（sattva）是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。

菩薩是求（無上）菩提的有情，這是多數學者所同意的。依古代「本生」與「譬喻」所傳的菩薩，也只是求無上菩提的有情。然求菩提的薩埵，薩埵內含的意義，恰好表示了有情對於（無上）菩提的態度。

初期大乘經的《小品般若經》，解說「摩訶（大）薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。

《大品般若經》，更以「堅固金剛喻心定不退壞」，「勝心大心」，「決定不傾動心」，「真利樂心」，「愛法、樂法、欣法、熹法」⁷——五義，解說於「大有情眾當為上首」的意

⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷 411〈11 譬喻品〉（大正 7，60c17-61a1）：「復次，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，常勤精進愛法、樂法、欣法、熹法，由此因緣，決定能於大有情眾當為上首。」具壽善現白言：「世尊！何等為法？云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，常於此法愛樂欣喜？」※佛告善現：「所言**法**者，謂色非色皆無自性，都不可得、不可破壞、不可分別，是名為法。言**愛法**者，謂於此法起欲希求；言**樂法**者，謂於此法稱讚功德；言**欣法**者，謂於此法歡喜信受；言**熹法**者，謂於此法慕多修習親近愛重。善現！若菩薩摩訶薩修行般若

義。所舉的五義，不是別的，正是有情的特性。生死流轉中的有情，表現生命力的情意，是堅強的，旺盛的。是情，所以對生命是愛、樂、欣、熹的。釋尊在成佛不久，由於感到有情的「愛阿賴耶，樂阿賴耶，欣阿賴耶，熹阿賴耶」，不容易解脫，而有想入涅槃的傳說。但這種情意：如改變方向，對人，就是「真利樂心」；對正法——無上菩提，就是「愛法、樂法、欣法、熹法」心。

菩薩，只是將有情固有的那種堅定、愛著的情意特性，用於無上菩提，因而菩薩在生死流轉中，為了無上菩提，是那樣的堅強，那樣的愛好，那樣的精進！……所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。

【Q2】

一、人的三特勝

人類三特勝	慚愧（梵行勝）	智慧（憶念勝）	堅忍（勇猛勝）
《大毘婆沙論》卷 172（大正 27，867c）	寂靜意 ⁸ 梵行者，謂能初種順解脫分、順決擇分等殊勝善根，及能受持別解脫戒。	末那沙 憶念者，謂能憶念久時所作，所說等事分明了了。	勇猛者，謂不見當果而能修諸苦行。
《阿毘曇毘婆沙論》卷 7（大正 28，49a）	止息意	摩訶奢，秦言意	〔忍〕 ⁹
《起世因本經》卷 8（大正 1，403a） ¹⁰	五者、閻浮行梵行處	二者、正念	一者、勇健
《大智度論》卷 65（大正 25，516a）	一者、能斷淫欲	二者、強識念力	三者、能精勤勇猛
印順導師，《佛法概論》	慚愧——止息意	智慧——末那沙	堅忍——忍

波羅蜜多時，以無所得而為方便，常能如是愛法、樂法、欣法、熹法而不憍舉，決定能於大有情眾當為上首。」

※梵本對應：punar aparaṃ subhūte bodhisattvena mahāsattvena dharmārāgeṇa bhavitavyaṃ dharmaratena dharmārāmatāyogam anuyuktena bhavitavyaṃ, tatra katamo dharmo? [arāga 情欲、愛著；rati 喜樂、愛好；ārāma 欣樂]

※SN.6.1/(1)：Ālayarāma kho paṇāyaṃ pajā ālayaratā ālayasammuditā. [rama 喜、樂，rata 樂、愛，sammudita 喜]

⁸ 案：能令心寂靜——從趣求心寂靜，後令煩惱不起，乃至住於定法之中。最後於日常生活，能得六根寂靜（涅槃）的眾生，皆名為人。反過來說，能寂靜意之眾生要三事勝才可以辦到。

⁹ 《法苑珠林》卷 5（大正 53，305b20-24）：「如婆沙論中釋，人名止息意。……又人者忍也。」

¹⁰ 三者閻浮佛出世處，四者閻浮是修業地。

二、印順導師，《佛在人間》，pp.88-94：

「佛出人間」，「人身難得」，可顯出人在眾生中的地位。這在《佛法概論》——人類的特勝中，依佛經所說，人類具有三事，不但超過了鳥、獸、蟲、魚，還超過了天上。三事是：

一、憶念（末那沙）勝：

末那沙即人的梵語，與末那（意）同語。人能思惟分別一切法，憶念過去，預期未來，認識現在的，都在意識中縈迴不已。人類具有這思量的作用，固然能使人作惡，而人類一切優良的知識文化，都是從此而發生出來。在眾生中，人的思想最發達。

現代學者研究得人的腦部特別發達，與人的豐富的記憶力，思索力等，有密切關係，這是人類的特色。腦與思想——色與心——的關係，姑且不論，而人的思想力，確是勝於一切動物以及天神的。

末那，能不斷的憶持過去，量度未來，思索現在。人類文化的進步，就是從過去積累下來的經驗事實，而用以考察現在，推論未來，才發揚起來。

憶念思惟，佛法中更應用以啟發真實的智慧。

依佛法說，「生得慧」，眾生也有，譬如蜂能釀蜜，蟻能築窠，蛛能結網，它們不經過教學的過程，便自然的會這樣。這生得的智力，即是本能。但人類的生得慧，經過學習發達成高深的智力。其他動物，從加行而起的智力，雖也多少有一些，但比起人來，是太微妙了。

人類於本能的基礎上，逐漸的學習，學會各式各樣的語言，種種知識，種種技能，這是人類的特點！

如不能善用人類的智力，做起壞事來，比其他眾生不知道要超過若干倍。然如能善於應用，那麼，能發明一切於人類有益的事物、制度。

真能善巧地運用思惟憶念，淘練雜染的而擴充淨善的，經加行慧的熏修，即能引生清淨智慧，成為人類學佛，不共其他眾生的特色。

二、梵行勝：

《阿含經》說：「以世間有此——慚愧——二法，與六畜不共」。慚與愧，梵語含義稍不同，而總是連合說的。人能知有父子、師弟、夫婦、親友等——人類關係。因有此慚愧心，才能建立合宜的人倫關係，不致造成亂倫悖常的現象。如沒有慚愧心，像畜生那樣的不問父母、兄弟、姊妹，亂攪一頓，相殺相淫，相盜相欺，這成什麼世間！

儒家重視「倫常」——家庭本位的道德，雖不免局狹，然確為人類道德的濫觴。倫，次第的意思，人與人間，有著倫次，父子，夫婦，兄弟，朋友等，有著親疏的關係，各守其位，各得其宜的應有軌律。佛法所說的「法住法位」，與之相近。人類的道德，即建立於人與人的關係，從家庭而擴大到種族，擴大到國家，擴大到世界人類。

儒者說：「親親而仁民，仁民而愛物」。

佛法說慈悲心的修習，從親而中，從中而疏，次第擴展到平等大同的道德。

慚愧——道德的發展，應以周遍的擴大到一切眾生為理想對象，不能如後代的儒者，局限於家本位的倫常圈子。然在學習實踐的過程中，也還要有本末次第。

如佛法，即以人間的人類為先。拿殺來說：殺人，為最重的根本大戒；殺畜生與殺人，殺是相同的，但論殺罪就大有輕重了。甚至將鬼神殺死了，罪也沒有殺人那樣重。

我們是人，佛法為人而說，人與人的關係是特別重要的。如學佛而不知重視人與人間的道德，泛說一切眾生，這就是不知倫次，不近人情。俗語說：「救人一命，勝造七級浮圖」，也顯出對人的重視！

但有的，但知護生，不知首先應護人。這才但知放生——龜、鱉、魚、蝦、蛇、蛙、鳥、雀等動物，千千萬萬地熱心救護他，而眼睜睜地看著那些無衣無食的，受災患病的人類，卻不想去救濟他們，這即是不知倫次。

從人的立場說，應先救人類；這不是輕視眾生，而是擴展人類道德應有的倫次。發心應廣大，遍為一切眾生；而實踐應從近處小處做起，擴而充之，以到達遍為一切眾生。在人與人的關係中，出家的，如師長、徒屬；在家的，如父子、夫婦、兄弟、朋友，都應以慚愧心，履行應行的道德分宜。但這決非孝順父母，輕欺他人的父母；愛護自己的同屬，而排擠另一團體。

慚愧，是從人類應有的關係中，傾向於善的（人或法），拒遠於惡的（人或法）。慚愧為道德的意向，傾向於善良；多多親近善知識，聽聞正法，制伏煩惱，都從慚愧而來。要有向善遠惡的自覺——慚愧，這才算具足了人的資格。

有人說：樹也知道傾向光明；狗子也會對主人表示殷勤，負責守護。

然人是不同的！人知道是非、好壞，雖不一定能實行，或者作惡，但即使做了壞事，無意中會覺得不是，心中總不免「良心負疚」。那些殺人放火，無所不為的大惡人，有時也會意識到自己的不是。雖然由於環境的熏染，社會的習慣，使某些不合理的行為，竟也心安理得，不能自愧。但既為人類，這種向善拒惡的自覺——慚愧，僅是多少不同，對象不同，而決非全無的。所以雖為環境等誘惑或逼迫而墮落，但人人有慚愧心現前，而能導使改過自新。

有慚愧，所以人是有自覺的德行的眾生，他會從尊重真理，尊重自己，尊重大眾輿論中，引發慚愧而勵行人情入理的德行。

其他的眾生，從本能所發，而不能不如此作，所以墮落不深，地獄、畜生、餓鬼，是很少會因作惡而墮落的。

人有自覺的道德意識，知慚知愧，也有故意作惡，無慚無愧。所以人——特別是學佛法的，墮落也墮得重，上進也上進得徹底。墮落後可生起向善離惡的力量，悔改自拔，也是人類的特色。

有以為：天空的行雁齊齊整整的排成人字或一字，說這是雁的（知序）道德。狗會守門，說是狗的（有義）道德。

不知道德是重於自覺的，可以不這樣作，而覺得非這樣作不可，這才是道德的價值——或不道德的。良好的習慣，只可說是道德的成果而已。

如天國的良善勝於人間，但這還不免墮落多於勝進，因為自然而然的如此行去，也算不得崇高的德行。

所以，如大家都那樣的胡作妄為，如了解為顛倒罪惡，那必要立定腳跟，任何苦難都不妨，卻決不附和遷就，這才是人性中道德力的高尚表現。德行——即梵行，梵行為

清淨而非穢惡的行為，這是人類所有的特性。

三、勇猛勝：

娑婆世界——堪忍的人類，是最能耐苦的。祇要所做的事情，自覺得有意義，即使任何艱苦的情況，也能忍受，毫不猶豫。

「信為欲依，欲為勤依」，欲即願欲，是企圖達成某一目標的希願；勤即精進，是以積極的行動去努力完成。從願欲而起精勤，即從內心的想望，引發實踐的毅力。提起精神去做時，就是刀山火坑在前，也要冒險過去，這種剛健勇猛的毅力，為人類特勝的地方。

牛、馬，也是能耐苦的。但那是受到人類的控制，頸上架了輓，身上挨著鞭策，這才會忍苦去工作，如沒有人管制牠，牠是會躺在田塍休息的。

人類，雖也受有生活的逼迫，但每能出於自發的，覺得自己應這樣做的，即奮力去做成。這種願欲與精進，人類也常是誤用而作出驚人的罪惡；然實行菩薩道，難行能行，難忍能忍，即由此勇毅而來。

經上說，人的特勝中，這三者，是眾生與諸天所不及的。雖不是盡善盡美的，不如菩薩的清淨圓滿，但已足以表示出人類特點，人性的尊嚴。我們既然生得人身，應利用自己的長處，日求上進。

第 4 章

【Q3】

一、印順導師，《佛法概論》第 4 章，p.59：

行蘊：行的定義是「造作」，主要是「思」心所，即意志作用。對境而引生內心，經心思的審慮、決斷，出以動身，發語的行為。

二、印順導師，《佛法是救世之光》pp.321-322：

從生理方面來說，一般是：審慮思、決定思、發動（身）思——三思次第的生起。但如是慣習了的，就不必經審慮與決定的過程，直接發為身體的動作。說到我們的身——生理活動，一向分為兩類：

一是見於外的，受身識（與意識同時的身識）的制導。除（如上所說的三思過程）適應當前環境，決定身體的動作而外，還有行住坐臥的姿態，飲食談話等姿態，在久久慣習下，每成為個人的（自然的）特別姿勢，非下一番大力量，不容易糾正過來。

二是存於內的，如呼吸的出入，血液的流行，筋肉的活動等，這些身內的活動，受著阿陀那（執持）識的執取。這種內身的攝受作用，唯識家說為阿陀那識。在一意識師看來，這只是微細意識（與一般所說的潛意識相近）的內取作用。這種身內的活動，與身體動作有關，如眠時與走路時，呼吸與血液的運行就不同。我們的明了意識也能影響他，如心情激動時，呼吸、血液、甚至筋肉的活動，都會起著變化。身體外表動作的習慣性，對於身內的動作，也有著相應的限制。

對於身心所造成的慣習性，我們應該了解兩點：

一、不良（有害於心身）的慣習性，當然不好；好的慣習性，由於世間法的不能有利無弊，常會引起副作用。

二、有了慣習性，慣習的容易動作，被抑制而不容易發現的，也就不少了。當然，只要一有機會，就會動起來。

三、印順導師，《佛法概論》第 17 章，p.223：

得了佛法的正見，即應引發「正志」——英譯正思惟。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。

從理智方面說，這是思慧——如理思惟，作深密的思考，達到更深的悟解。

從情意方面說，這是經思考而立意去實現，所以正志是「分別、自決、意解、計數、立意」。

思慧不僅是內心的思考，必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應。所以正志同時，即有見於身體力行的戒學，這即是「正業」、「正語」、「正命」。

正語是不妄語、不綺語、不兩舌、不惡口，及一切的愛語、法語。

正業是不殺、不盜、不淫，與一切合理的行動。

正命是合理的經濟生活。

佛法以智慧為本的修行，決不但是理觀。理解佛法而不能見於實際生活，這是不合佛法常道的。

四、《大乘成業論》卷 1（大正 31，785c23-24）：

思有三種：一、審慮思，二、決定思，三、動發思。

五、《大乘法苑義林章》卷 3（大正 45，300c28-301a6）：

成業論、瑜伽等說：有三種思：

一、審慮思，將發身、語先審慮故。

二、決定思，起決定心將欲作故。

三、動發勝思，正發身、語動作於事。

身、語二表業唯取現行，第三動發善不善思以為自體，意表以前二思為體。

故唯識云：能動身思，說名身業；能發語思，說名語業；審、決二思意相應故、作動意故，說名意業。

【Q4】

一、《大智度論》卷 31〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, pp. 294c29-295b2）：

問曰：若一切法空是真實者，佛三藏中何以多說無常、苦、空、無我法？如《經》說：「佛告諸比丘：為汝說法，名為第一義空。何等是第一義空？眼生無所從來，滅亦無所去；但有業有業果報，作者不可得！耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」

¹¹是中若說「生無所從來，滅亦無所去」，是常法不可得故無常；但有業及業果報，而作者不可得，是為聲聞法中第一義空，云何言「一切法空」？

答曰：

（一）知無常、苦、無我我所，心無所著，則不生結使，何用說空

我，是一切諸煩惱根本，先著五眾為我，然後著外物為我所；我所縛故而生貪恚，貪恚因緣故起諸業。

如佛說「無作者」，則破一切法中我；若說「眼無所從來，滅亦無所去」，則說眼無常；若無常即是苦，苦即是非我、我所；我、我所無故，於一切法中心無所著；心無所著故，則不生結使；不生結使，何用說空！

以是故，三藏中多說「無常、苦、空、無我」，不多說「一切法空」。

（二）為戲論諸法者，故說諸法空

復次，眾生雖聞佛說「無常、苦、空、無我」，而戲論諸法；為是人故說「諸法空」。若無我亦無我所，若無我、無我所，是即入空義。

※問：何以說有業有業果？答：為著斷滅見者故說

問曰：佛何以說「有業有果報」？若有業有果報，是則不空！

答曰：佛說法有二種：一者、無我，二者、無法。

（1）為著見神有常者，故為說「無作者」；

（2）為著斷滅見者，故為說「有業有業果報」。

若人聞說「無作者」，轉墮斷滅見中，為說「有業有業果報」。此五眾能起業而不至後世，此五眾因緣，生五眾受業果報相續，故說受業果報。如母子身雖異，而因緣相續故，如母服藥，兒病得差。如是今世^母、後世^子五眾雖異，而罪福業因緣相續故，從今世五眾因緣^母受後世五眾果報^子。

二、《大智度論》卷 26〈1 序品〉（CBETA, T25, no. 1509, p. 253c7-12）：

「佛處處說有我，處處說無我」者，

（1）若人解佛法義、知假名者，說言「有我」；

若人不解佛法義、不知假名者，說「無我」。

（2）復次，佛為眾生欲墮斷滅見者，說言：「有我受後世罪福。」

若人欲墮常見者，為說言：「無我、無作者、受者，離是五眾假名，更無一法自在者。」

第 5 章

【Q5】

四食	《雜阿含 373 經》	《相應部 12 相應 63 經》
鹿搏食	搏食斷知己，於五欲功德貪愛則斷	在物質食物被遍知（ pariññāte ）時，五種欲的貪被遍知

¹¹ 《雜阿含 335 經》卷 13（大正 2，92c12-26）；《增壹阿含經》卷 30（大正 2，713c12-714a3）。

細觸食	觸食斷知者，三受則斷	在觸食被遍知時，三受被遍知
意思食	意思食斷[知]者，三愛則斷	在意思食被遍知時，三類渴愛被遍知
識食	識食斷知者，名色斷知	在識食被遍知時，名色被遍知

四食	巴利的定義&菩提長老的註釋	
麤搏食	Kabaḷīkāro āhāro— oḷāriko vā sukhumo vā (或粗或細的物質食物)	
	BB: The nutriment edible food, gross or subtle (食用的滋養食物，粗劣的或精緻的)	
細觸食	phasso [āhāro] (觸[食])	
	BB: contact [nutriment] (接觸[滋養物])。 《顯揚真義》解 tisso vedanā (三受)。「苦受、樂受、不苦不樂受」	
意思食	manosañcetanā [āhāro] (意思[食])	
	BB: 「精神意志[滋養物]」(mental volition [nutriment])。 《顯揚真義》解 tayo bhava (三有)。「欲愛、有愛、無有愛」 按: 「意思」為 mano (意) 與 sañcetanā (思) 之複合字。 [*]	
識食	viññāṇāhāro (識食)	
	BB: the nutriment consciousness (識滋養物)。 《顯揚真義》解 paṭisandhināmarūpanti (結生名色)。	

※: 「意思[食]manosañcetanā [āhāro]」，從巴利來看「意思」為 **mano** (意) 與 **sañcetanā** (思) 之複合字，是「心王心所並說」的樣態，指的是「意識對於可愛的對象，由於思念希求的力量，所以能攝受助益這個生命體」。