

2022年夏季「佛法度假」網路論壇

佛法概論（上）

第八章、佛法的心理觀

第九章、我們的世間

圓悟法師



2022 年夏季「佛法度假」網路論壇

《佛法概論》（上）Part 4

釋圓悟*（2022/07/05）

【目錄】

第八章、佛法的心理觀.....	D-2
第一節、心意識.....	D-2
一、意為有情的中樞.....	D-2
二、依意生識.....	D-7
三、心及三者的綜合.....	D-11
第二節、心與心所.....	D-14
一、認識的過程.....	D-14
二、善心所與惡心所.....	D-19
第九章、我們的世間.....	D-23
第一節、世間的一般情況.....	D-23
一、世間.....	D-23
二、須彌山與四洲.....	D-27
三、天魔梵與三界.....	D-32
第二節、人類世界的過去與未來.....	D-34
一、世界的成立.....	D-34
二、人類社會的演進.....	D-35
三、未來的世界.....	D-37

* 本講義主要參考：開仁法師編，《佛法概論講義》，2015 年。

** 印順導師，《佛法概論》，新竹：正聞出版社，2003 年 4 月，新版 2 刷。

第八章、佛法的心理觀

(印順導師,《佛法概論》, pp.105-119)

第一節、心意識

一、意為有情的中樞¹

(一) 總述：心、意、識三者同一

有情即有情識，故識為有情的特徵。佛教於心識發揮得極精密，確為應有的努力。

經中以種種名詞去說明識，又總括為「此心、此意、此識」(《雜含》卷二·三五經)。

²佛雖總說此三者，但並未給與嚴密的定義。

聖典中有時說心，有時說意，有時又說識。所以歷來論師，都認此三者為同一的；但從他的特殊含義說，可以作相對的分別。

(二) 別釋：「意」之語意與要義

1、語意：思量

先說意：意的梵語，即「末那」(不必作第七識解)，是「思量」義。

2、特殊含義

意的特殊含義，有二：

(1) 意是身心交感的中樞

一、意為身心交感的中樞：

¹ 案：本講義之科判，如與書中完全一致者，為：粗新細明體(11 號字)，並加網底；如編者所加者，則是：粗標楷體(10 號字)。

² 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·35 經》卷 2 (大正 2, 8a7-18)：

爾時，世尊知彼心中所念，而為教誡：「比丘！此心、此意、此識，當思惟此，莫思惟此，斷此欲、斷此色，身作證具足住。比丘！寧有色，若常、不變易、正住不？」

比丘白佛：「不也，世尊！」

佛告比丘：「善哉！善哉！色是無常、變易法，厭、離欲、滅、寂、沒。如是色從本以來，一切無常、苦、變易法。如是知己，緣彼色生諸漏害、熾然、憂惱皆悉斷滅，斷滅已，無所著，無所著已，安樂住；安樂住已，得般涅槃。受、想、行、識亦復如是。」

(2) 印順導師，《唯識學探源》，pp.81-82：

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。

後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。

這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。

A、舉經明義：意根與五根相依共存

有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。意根與五根的關係，如《中含·大拘絺羅經》說：「(p.106) 意為彼（五根）依」。³

五根是由四大所造成的清淨色，是物質的，屬於生理的。⁴意根為精神的，屬於心理的。

意為五根所依止，即是說：物質的生理機構，必依心理而存在，而起作用；如心理一旦停止活動，生理的五根也即時變壞。

所以五根與意根，為相依而共存的，實為有情自體的兩面觀。

³ 參見：

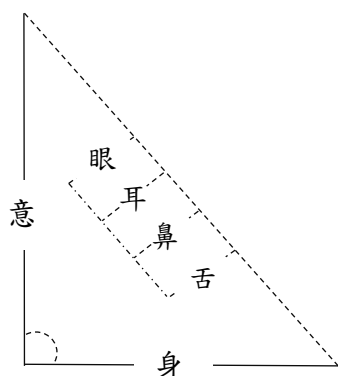
- (1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 58〈3 哺利多品〉（大正 1，791b11-17）：
復問曰：「賢者拘絺羅！有五根異行、異境界，各各受自境界，眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各受自境界，誰為彼盡受境界，誰為彼依耶？」
尊者大拘絺羅答曰：「五根異行、異境界，各各自受境界，眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，**意為彼依**。」
- (2)無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2（大正 31，139a1-6）：
此中有頌：「若遠行，獨行，無身寐於窟，調此難調心，我說真梵志。」
又如經言：「如是**五根所行境界**，**意各能受**，**意為彼依**。」
又如所說十二處中，說六識身皆名意處。
- (3)印順導師，《攝大乘論講記》，pp.214-216：
……二、引《中阿含》的意能遍受教：又有經中說：「五根所行」的「境界」，「意」「能」一一的領「受」；同時「意」又「為彼」五根起用的所「依」。**意能總受一切的境界**，它**又是五根要作取境活動的所依**，**意實在是精神活動的大本營**。本經是把一切心識的活動，總括在意中。五根所取的，它一一能領受，可見一般所說的五識，只是意的別名。因此，五根取境，也得依意為依。一意的見解，明白可見。從識的自性上說，意是統一的，根本的心識的總名。從識的作用差別上看，意又現起六識的活動。……

⁴ 參見：

- (1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·61 經》卷 3（大正 2，15c16-22）：
云何色受陰？所有色，彼一切四大，及四大所造色，是名為色受陰。復次，彼色是無常、苦、變易之法。……
- (2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·322 經》卷 13（大正 2，91c5-21）：
佛告彼比丘：「**眼是內入處，四大所造淨色，不可見，有對**。耳、鼻、舌、身內入處亦如是說。」……
佛告比丘：「**意內入處者**，若心、意、識非色，**不可見，無對**，是名意內入處。」……
佛告比丘：「**色外入處**，若色四大造，**可見，有對**，是名色是外入處。」……佛告比丘：「**觸外入處者**，謂四大及四大造色，**不可見，有對**，是名觸外入處。」……
佛告比丘：「**法外入處者**，十一入所不攝，**不可見，無對**，是名法外入處。」
- (3)世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，2b11-21）。
- (4)〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 1〈1 分別界品〉（大正 41，15c19-22）。
- (5)印順導師，《般若經講記》，〈般若波羅蜜多心經講記〉，p.189：
眼等前五根，不是可見的眼、耳、鼻、舌、身，這不過扶護五根的，名為**扶根塵**。眼、耳等根，是一種極其微細的物質，類如生理學家所說的視神經等，佛法名此為**淨色根**，有質礙而不可見。……
- (6)印順導師，《中觀論頌講記》，〈3 觀六情品〉，p.104。
- (7)印順導師，《華雨集》（第一冊），〈辦法法性論講記〉，pp.303-304。

B、釋：「五根」與「意根」之交感

從觸對物質世界看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；從引發精神作用看，沒有意根，五根即沒有取境生識的作用。試為圖如下：



(p.107)

觀此圖，可見身根與意根之交感。

意根為根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，根身也是意根存在與生起的所依，二者如蘆束相依。

五根中，身根比四根的範圍大，有眼、耳等是必有身根的。這可見意的特徵，即是與根身的和合。

低級有情，眼等四根可能是沒有的，但身根一定有，沒有即不成其為有情。

C、略述：佛教的有情觀

有情自體即六根，六根或譯作六情，這是從情——情識、情愛而生起，能生情而又與情相應的。身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根之交感中顯出。

有人說：心理作用是由物質結構的生理派生的，這是抹煞意根，偏重物質。

有人說：心是離根身而存在的，色根為心的產物，這是忽視色根，偏於心理。

佛法的有情論，意根與五色根相依而存。單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；意根不離五根的活動，所以想分解五根而別求意根，也是不可能的。

D、「意根」是身心和合的中樞

意根與五根的關係，可從取境的作用而知。

如眼根，像一架照相機，能攝取外境作資料，現為心相而生起眼識。⁵意根是根，

⁵ 另參見：

(1) 印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，p.41：

「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**。……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**。……像照相機一樣，把這個相取下來，在我心裡就有了個印象。這個**取相的作用**，佛法就叫做**想**。佛法的想，不是東想西想的「想」，是取相的一種作用。……

(2) 印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，p.314：

所以也能攝取境界。

《中含·大(p.108)拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界」。⁶

意根不但有他獨特的（「別法處」）境界，還能承受五根所取的境界。⁷五根如新聞的採訪員，意根是編輯部的外稿搜集者。

意根能取五根的所取，又為五根起用的所依。五根與意根的交感相通，即說明了意根為身心和合的中樞。

（2）意是認識作用的源泉

二、意為認識作用的源泉：

A、依「意根」生六識

根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。⁸

……眼睛是取這個境界，好像照相機一樣……能知道的，那是眼識，不是眼根。……眼根，好像照相機，啪一下，照下來。照出相片來，人再看看，這是什麼，就知道了……把外面的影像照到裡面去，這就是它取到這個境界，拿現在的話講，這是一種生理作用。等到知道是什麼，那是一種心理的活動、心理作用，是與眼識相應的心所法。……

⁶ 參見：

- （1）〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 58〈3 晡利多品〉（大正 1，791b11-17）：……尊者大拘絺羅答曰：「五根異行、異境界，各各自受境界，眼根，耳、鼻、舌、身根，此五根異行、異境界，各各受自境界，意為彼盡受境界，意為彼依。」……
- （2）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2（大正 31，139a1-6）。
- （3）印順導師，《攝大乘論講記》，pp.214-216。

⁷ 參見：

- （1）印順導師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者及奉行者〉，pp.6-7：
在這意境法中，也有兩類：一、「別法處」：佛約六根引發六識而取境來說，所知境也分為六。其中，前五識所覺了分別的，是色、聲、香、味、觸。意識所了知的，是受、想、行三者——法。受是感情的，想是認識的，行是意志的。這三者是意識內省所知的心態，是內心活動的方式。這只有意識才能明了分別，是意識所不共了別的，所以名為別法。二、「一切法」：意識，不但了知受、想、行——別法，眼等所知的色等，也是意識所能了知的；所知的——就是能知也可以成為所知的一切，都是意識所了知的，都是執生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。
- （2）印順導師，《佛法概論》，〈有情與有情的分析〉，pp.61-62。
- （3）印順導師，《般若經講記》，p.41。

⁸ 參見：

- （1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 1〈1 分別界品〉（大正 29，5a2）：
心心所法生長門義是處義。
- （2）〔唐〕普光述《俱舍論記》卷 1〈1 分別界品〉（大正 41，28c25-27）：
心等生長門義是處義。彼十二種，能生長心等故名為處。法體先有不可云生，但能生長彼作用義。
- （3）印順導師，《中觀論頌講記》，p.520：
眼、耳、鼻、舌、身的五根，是由色開發成的；意根是由名開發成的。在其間，還有微細的心識執持，也屬於意根。六入，就是六根。不說根而說入，因為根是生長六識之門，所以叫入。入或譯處，即是生長門義。

平常說：依眼根生眼識，……依意根生意識，這還是大概的解說。

精密的說：意根不但生意識，而且還能生前五識。所以凡能生認識的心理根源，都稱為意根；而從此所生的一切識，也可總名之為意識。

B、略辨二類「意」

意為認識作用的根源，研究此發識的根源，佛教有二派解說不同——也有綜合的：⁹

(A) 過去意——無間滅意

一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識

(4) 印順導師，《成佛之道》（增注本），pp.151-152：

六處又叫六根，都是「生長」的意義。六處是身心自體的又一分類，說明了由此六根門，攝取境界，發生了別的識。六處是認識活動必經的門戶，通過這六根門，才能發生認識。如眼，耳，鼻，舌，身，是物質的，是能見色，聞聲，嗅香，嘗味，覺觸的生理官能。佛說是極微妙的色法，所以應該是神經。意是能知一切法的心理官能，心識的源泉。

⁹ 參見：

(1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷1（大正30，280b6-11）：

云何意自性？謂：心、意、識。心，謂：一切種子所隨依止性、所隨依附依止性；體能執受，異熟所攝阿賴耶識。意，謂：恒行意，及六識身無間滅意。識，謂：現前了別所緣境界。彼所依者，等無間依，謂：意。種子依，謂：如前說一切種子阿賴耶識。

(2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，133c5-11）：

此中意有二種：第一、與作等無間緣所依止性，無間滅識能與意識作生依止。第二、染污意與四煩惱恒共相應：一者、薩迦耶見，二者、我慢，三者、我愛，四者、無明；此即是識雜染所依。識復由彼第一依生，第二雜染；了別境義故。等無間義故，思量義故，意成二種。

(3) 印順導師，《攝大乘論講記》，pp.47-50：

一、無間滅意：無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別……據經上說：每一個心識的生起，都必定有它「所依止」的意根，在小乘薩婆多部等，就把它解作「無間滅識」。這無間滅去的前念意根，讓出個位子來，成為後念生起之助緣，中間沒有任何一法間隔，這就叫等無間緣。等無間緣所生起的，本通於前六識，本論唯就意識說，但說「能與意識作生依止」。……

二、染污意：這「染污意」，從無始時來一直沒有轉依，它「與四煩惱恒共相應」。因為恆時被這煩惱所染污，所以就叫做染污意。……

(4) 印順導師，《我之宗教觀》，pp.153-154：

……前五識與意識，總名為六識。意識（實在也是五識）所依的意根呢！

這可說是過去的認識活動（或稱之為「過去滅意」），而實是過去認識所累積，形成潛在於內的意（或稱為「諸識和合名為一意」——「現在意」）。這是一般人所不易自覺的，卻是一切——六識的根源。

舉例說（過去舉波浪所依的大海水喻）：六識如從山石中流出的泉水，而意根卻如地下水。地下水是一般所不見的，卻是存在於地下深處的。地下水從何而來？這是從雨水，及水流浸潤而潛存於地下的。

意根也是這樣，源於過去的認識，過去了，消失了，卻轉化為潛在於內的「細意識」。

在大乘佛法中，更分別為末那識與阿賴耶識。過去意識（總括六識）所轉化的，統一的，微細潛在的意根，在「人心」的了解中，極為重要！……

(5) 印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.295-296。

(6) 印順導師，《如來藏之研究》，p.189。

(7) 印順導師，《印度之佛教》，〈虛妄唯識論〉，pp.255-257。

為後起識的所依，前滅識即稱為意。

（B）現在意

一、主張「現在意」，六識生起的同時，即有意根存在，為六識所依。

如波浪洶湧時，即依於同時的海水一樣。此同時現在意，即意根。所以意的另一特徵，即認識活動的泉源。

（C）評釋

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的（p.109），如十八界中有六識界，同時還有意界。

二、依意生識

（一）「識」的語意與要義

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。

《中含·嗟啼經》說：如火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。¹⁰識也如此，依六根，緣六境，依此即成為六識。

關於識的是一是多，古來大有爭辯。依緣起觀的見地說，識應為相對的種種差別，而非絕對的多識。但識為依根緣境而現起者，所以說明上不妨側重差別。

（二）依「一意識師」之觀點，辨析「識」的發展

1、多識說

佛教後期，發展為七識說，八識說，九識說。佛的區別識類，本以六根為主要根據，唯有眼等六根，那裡會有七識、八識？

2、一意識師

大乘學者所說的第七識、第八識，都不過是意識的細分。

¹⁰ 參見：

（1）〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》卷 54〈2 小品〉（大正 1，767a22-b2）：

世尊歎曰：「善哉！善哉！諸比丘！汝等知我如是說法。所以者何？我亦如是說，識因緣故起，我說識因緣故起，識有緣則生，無緣則滅，識隨所緣生，即彼緣。說緣眼色生識，生識已說眼識，如是耳、鼻、舌、身，意法生識，生識已說意識。猶若如火，隨所緣生，即彼緣，說緣木生火，說木火也。緣草叢聚火，說草叢聚火。如是識隨所緣生，即彼緣，說緣眼色生識，生識已說眼識。如是耳、鼻、舌、身，緣意法生識，生識已說意識。」

（2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 54〈天主品 27〉（大正 1，446b19-27）：復次，《般若波羅蜜經》中說空義，五眾相空；但凡夫顛倒故，取五眾相，五眾和合中取菩薩相。般若波羅蜜中，以眾生空除眾生，即是無菩薩相；以法空除五眾，則無五眾相。二空無有別異，故言：「五眾空、菩薩空，無二無別。」如栴檀火滅、叢草木火滅，滅法無異。取未滅時相於滅時說，故有別異；於滅中則無異。

（3）印順導師，《寶積經講記》，p.117：

我空及法空，只是正觀所依的對象不同，而照見的性空，並無差別。如稻草火與煤炭火，約火所依的草及炭說，火力的強弱說，雖有不同；而約火熱性，燒用說，怎能說有不同？依此，聲聞法多說無我，大乘法多說空，是習用的名詞多少不同，而非性空有什麼不同。

古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，以為意識對外而了別五塵時，即為一般所說的前五識；¹¹

意識又向內而執取根身。這向內而執取根身的，即等於一般所說的阿陀那識。¹²

¹¹ 參見：

- (1) 無著造，〔陳〕真諦譯，《攝大乘論》卷 1（大正 31，119a1-22）。
- (2) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 2（大正 31，138c13-29）：
- (3) 印順導師，《攝大乘論講記》，pp.205-214：
……這一段是從多識論的見地，解說三相來成立唯識。在能受識方面，有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫多識論者。「一切」諸「識」，「無有」實「義」，都是依名言而安立的，所以「得成唯識」。雖沒有實義，然「有相見」俱時現前，所以又「得成二種」；二種就是二性。……
一意識師，並不是不說前五識，主要的爭論，在五識有否離意識而獨立的自體。依一意識師看，五識只是意識多方面的活動。本來是一意識，但由「彼彼」眼等根為「依」止而「轉」起時，就「得彼彼」眼等識的「名」字；雖有不同的名字，其實還是一個意識，不過隨所依的根而了不同的境，所以給它不同的名字罷了。……
- (4) 印順導師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.147-148：
「一心論」與「多心論」，在部派佛教中，成為對立的學派。
「一心論」與《大毘婆沙論》的「一心相續論者」相近。依「一心論」，依根對境不同而說為六識，其實只是一意識的相續。
《攝論》所說的一意識師，引經也還是《法句經》與《阿含經》。但真諦譯，《攝大乘論釋》說：「諸師，謂諸菩薩」。《攝大乘論》所引述的一意識師，顯然是當時的大乘學的一流。……阿黎耶識含攝在意識中，真諦的見解，是偏向一意識師的。這類大乘的一意識師，也是成立唯識的。
《攝大乘論》是多心論者，又引述一意識師，並存而沒有加以抉擇取捨，這是很不尋常的！這可能是：八識差別是《瑜伽師地論·本地分》的傳統，而一心論的唯識學者，是《阿毘達磨大乘經》的一流。……
- (5) 印順導師，《大乘起信論講記》，p.168：
唯識學派中，有一意識師。在一意識師看來，前六識都可以稱為意識。這因為：一、雖依眼等根緣色等境，而實為一意識的隨根而得，不過依名不同。二、依意而生名意識，六識都依意而生，所以六識都可名意識。

¹² 參見：

- (1)〔元魏〕菩提流支譯，《深密解脫經》卷 1〈6 聖者廣慧菩薩問品〉（大正 16，669a22-26）：
廣慧！彼識名阿陀那識。何以故？以彼阿陀那識取此身相應身故。廣慧！亦名阿梨耶識。何以故？以彼身中住著故、一體相應故。廣慧！亦名為心。何以故？以彼心為色、聲、香、味、觸、法增長故。
- (2)〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷 1〈3 心意識相品〉（大正 16，692b14-18）：
廣慧！此識亦名阿陀那識。何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識。何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心。何以故？由此識色聲香味觸等積集滋長故。
- (3) 無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷 1（大正 31，133b29-c4）。
何緣此識亦復說名阿陀那識？執受一切有色根故，一切自體取所依故。所以者何？有色諸根，由此執受，無有失壞，盡壽隨轉。又於相續正結生時，取彼生故，執受自體。是故此識亦復說名阿陀那識。
- (4) 印順導師，《攝大乘論講記》，pp.41-44：
……這生理機構的五根，所以能活潑潑地生存著，在一期生命中繼續存在著，並且能引起覺受，都是「由此」阿陀那識在「執受」（執持）它，使之「無有失壞」；它才能「盡

3、結：「本識」生諸識

此意識為本的意識，應為從意而生的意識，不只是六識中的意識。(p.110)

(三) 評釋：「依意生識」之要義**1、「意根」為認識作用的根源**

從有情為本的立場說，有情為六處和合的存在，**意處**為身心交感、認識活動的源泉。意根與身根的交感，即有情身心的統一。

佛說「依意生識」，應以與根身相依存的「意」為根源。

2、由「四大」所成的「身根」

低級的有情，可能沒有眼、耳、鼻、舌，但身根是有的。

身根為四大所造清淨色，由於**地**大增勝而成定形的機體；**水**大增勝而有液汁循環的機體；**火**大增勝而有消化的機體；**風**大增勝而有運動的機體。

3、一切有情都有「意根」與「身根」

意與這身根相應而生起的覺了，或觸對外境，從意起**身識**；或執取身根，執取身心自體，從意生（細）**意識**，¹³這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所必具的。此（細）意識為「名色緣識，識緣名色」的**有取識**，¹⁴即與極微細的**我見**、

壽隨」本識的存在而「轉」起。

如阿陀那不執受有色諸根，有情的生命立刻就要崩壞，成為無生機的死屍。怎知道有它在執持呢？平常有知覺的活人，它的認識作用就是前六識，在悶絕熟睡等時候，這前六識要暫時宣告停頓，不起作用。但生命還是存在，身體是好好的，還有微細的精神覺受，與死人不同。這維持生存的微細精神作用，就是阿陀那識。……

¹³ 另參見：印順導師，《唯識學探源》，pp.118-120：

大眾系的心識觀，最初也是一心相續的六識論。……大眾末計的細心執受，就是生命的象徵，一切感覺的來源。刺激多方面或者全身，就能引起全身的感受，因此證明心識是普遍的執受著。不然，也就不能同時生起多方面的感受了。大眾部的執受心，是常在而有演變的，在不息的變化中，適應眾生身量的大小而大小。這遍依於身的心，無時不在，而六識卻是起滅間斷的；所以遍依根身的執受心，必然是細意識。這遍依於身的細心，不但與大乘唯識學上的本識執受根身有關，就是對藏識之所以為藏，也有直接的關係。

¹⁴ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·288經》卷12（大正2，81a24-b8）：

答言：「尊者舍利弗！名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼名色緣識生。」……答言：「尊者舍利弗！彼識非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼識緣名色生。」……

尊者摩訶拘絺羅答言：「今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立，若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，展轉相依，而得豎立，識緣名色亦復如是。展轉相依，而得生長。」

(2)〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·13大緣方便經》卷10（大正1，61b12-22）：

「阿難！若無識者，有名色不？」答曰：「無也。」「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色……」

「阿難！若無名色，寧有識不？」答曰：「無也。」

「阿難！我以此緣，知識由名色，緣名色有識，我所說者，義在於此。阿難！是故名色緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣觸，觸緣受，受緣愛，愛緣取，取緣有，有緣生，生緣老、死、憂、悲、苦、惱，大苦陰集。」

我愛、我慢相應的染識。

4、由明確「意根」、「身根」，了知微細之「二根」

像人類，意根與根身相應而生的覺了，外緣即明確的**五識**。

如定中根身所起的**內觸識**，及內取根身，執取自體的——**細意識**，也是極微味的。

此外，有高度明確的**意識**，承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，承受前念意識的活動形態，發為一般明確的意識。¹⁵

重視佛陀「依意生識」的教義，「六處和合」的立場，應從根身與意識的交感處，說明一切有（p.111）情共有的**微細身識與意識**，到達人類特有的**明確意識**。

（3）迦多衍尼子造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨發智論》卷 20（大正 26，1029c7-20）：

逆害於父母、王及二多聞，誅國及隨行，無礙過梵志。

逆害於父母王及二多聞者，**母即喻愛**，以**能生**故。如世尊說：「士夫愛所生，由心故馳走，有情處生死，苦為大怖畏。」

父即喻有漏業，以**能引**故。如世尊說：「苾芻！如有情，造善有漏修所成業，得生於彼受果異熟，故我說彼隨業而行。」

王即喻有取識。如世尊說：「第六增上王，染時染自取，無染而有染，染者謂愚夫。」又世尊說：「苾芻！當知！我說**城主**，即有**取識**。」

二多聞，即喻見取、戒禁取。……

（4）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 90（80 實際品）（大正 25，696b18-25）：

名色因緣，是識。若識不入胎，胎初則爛壞。識名中陰中五眾。是五眾細故，但名為識。若識不入而胎成者，如一切和合時，皆應成胎！

問曰：識何因緣故入胎？

答曰：行因緣。行即是過去三種業，業將識入胎。

如風吹絕焰，空中而去，焰則依止於風；先世作人身時然六識故，命終時，業將識入胎。

（5）印順導師，《中觀論頌講記》，p.519：

初生的心識，含有自我的生命愛，所以經中或稱之為「有取識」，本頌說是識著。因「有」這「識著」入於母胎的關係，在母胎中，心色和合的有情，就漸漸的「增長」「名色」。這就是說：由入胎識執持父精母血，而成為有生命的肉體——有機的生物。如實的說，沒有識，名色就不能增長；沒有名色，識也不能繼續存在。……由識而名色增長，由名色而識得存，二者相依相存，如二束蘆，相依相持。

¹⁵ 另參見：印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.271-273：

在「心」來講，八種識都可以叫做心，都有心的意義，但是以特殊的意義上來講，這個心就是阿賴耶識，就是第八識。阿賴耶識為什麼特別叫做「心」呢？「此能採集諸行種子故」，它能夠採集一切諸行的種子，藏在阿賴耶識裡面。所以，講唯識宗，講阿賴耶識，就要講種子。……我們在認識境界的時候，比方用眼睛看的時候，青、黃、赤、白，起個眼識，青、黃、赤、白的影像就潛藏在阿賴耶識裡面，成為青、黃、赤、白的種子。眼識起了這個作用，就叫「現行」。現在起來的活動，剎那過去，剎那滅了，就成為眼識的「種子」，將來青、黃、赤、白之類，再從這裡面現起出來。所以，這個種子識，用現在的話來講，叫做潛能，一種潛在的能力。……

這個微細的心識也是這樣，前前後後一直不斷的相續流轉，不斷的變化，可是「一類相續轉故」，前後是一類，看起來好像還是一模一樣的。《成唯識論》裡面講「不可知執受」，「不可知」，就是這個地方「此行相不可分別」的意思。那麼，既然說不可知，怎麼曉得呢？仔細研究起來，這個東西非有不可的，都是很微細很微細的潛藏在我們心識裡面。

三、心及三者的綜合

（一）「心」的語意與要義

1、語意：種種（集）

心的梵語有四，但中國譯成同樣的心字。這裡所要說的，是「質多」。

質多是「種種」的意義；但不就是種種，是由種種而存在而長成的，所以古來約「種種積集滋長」而解說為「集」。¹⁶

2、特殊含義：精神界的統一

眼、耳、鼻、舌、身、意六識的認識，取之於外，同時留下所認識的印象於內，即成為心。

識愈攀緣得多，內存的心象也愈多，所以說種種滋長。這可見心的特殊含義，為精神界的統一。

（二）依「統一心」明三者之關涉

1、舉經、論明：心之統一性

這統一性的心，還可從多方面得到明證。如《雜含》（卷一〇·二六七經）說：「長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染」，¹⁷此即說相續心為三毒所染污。

又如說「心心所」，依心而起種種心所，也即是以心為統一性的。¹⁸

¹⁶ 參見：

（1）〔唐〕玄奘譯，《解深密經》卷1〈3 心意識相品〉（大正16，692b14-18）：

廣慧！此識……亦名為心。何以故？由此識，色、聲、香、味、觸等積集滋長故。

（2）〔唐〕實叉難陀譯，《大乘入楞伽經》卷2〈集一切法品 2〉（大正16，594c25-26）：

心能積集業，意能廣積集；了別故名識，對現境說五。

（3）無著造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷1（大正31，134a7-10）：

心體第三，若離阿賴耶識，無別可得。是故成就阿賴耶識以為心體，由此為種子，意及識轉。何因緣故亦說名心？由種種法熏習種子所積集故。

（4）印順導師，《攝大乘論講記》，pp.58-59：

……「由此」諸法的功能性的阿賴耶識「為種子」，第七染污「意」及前六「識」才得依之而「轉」起。若不建立第三心體為種子，則意及識，皆無轉變現起的可能了。

有人要問：第八識既名為阿賴耶，為什麼「亦說名心」呢？阿賴耶識，「由種種法熏習種子所積集」，所以也叫心；心就是種種積集的意思。能熏習的轉識與本識俱生俱滅而熏成諸法種子的時候，阿賴耶能為諸法種子積集的處所；也因諸法的熏習而賴耶因之存在，所以叫它做心。

¹⁷ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·267 經》卷10（大正2，69c10-17）：

諸比丘！當善思惟觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲[7]使染，瞋恚、愚癡[*]使染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故，色種種。是故，比丘！當善思惟觀察於心。諸比丘！長夜心貪欲所染，瞋恚、愚癡所染，心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。……

[7]使=所【元】【明】*。[*7-1]使=所【元】【明】*。

¹⁸ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·307 經》卷13（大正2，88b1-2）：

眼色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受想等有因。

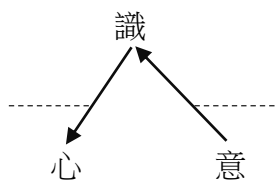
（2）印順導師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，pp.76-78：

又如說「心遠獨行」，¹⁹獨即有獨一的意義。

所以此心為種種的集起義，又是種種的統一義。

2、以圖明：三者之關涉

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：(p.112)



識，約認識境界——內境、外境說。識由何來，由身心交感的——心理源泉的意處而來。

識生了又如何？識生後剎那即滅，留影象而充實內心，心是種種的積集與統一。

心與意，為內心的兩種特性：一是六識所引生的，一是六識所從生的，流出又流回。

眾生的惱——雜染與清淨，是以心為主導的，因心的雜染而成為雜染，心的清淨而成為清淨。心是種種心，一切內心作用，都是可以稱為心的。……「心」有種種統一的意義，所以在佛法的發展中，學者的解說，傾向於心的統一。

一、如阿毘達磨論者的「心王」說……稱為「從心而有」，「依心而起」的「心所有法」。「心所」以外的，稱為心（王）——六識。分離了「心所有法」的心，近於現代心理學上的統覺作用。……

二、如一心論者，引用「心遍行獨行」，而以為不同的六識，只是一心的差別。

三、如心性本淨論者：經上說：「心極光淨，客塵所染」，依世俗的譬喻，而解說為「性淨而相染」。心是內在的一心，雜染或離染，而心體是清淨的。

佛教界傾於內在的統一，是與世間心境相應的。一般人的見解，總是這樣的：說到死生相續，就想到有一貫通前死後生者的存在，否則就不能說前後延續。……

¹⁹ 參見：

(1) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 72（大正 27，371a19-b29）：

問：諸〈契經〉中說心、意、識，如是三種差別云何？

或有說者：「無有差別。心即是意、意即是識，此三聲別，義無異故。……」

復有說者：「心、意、識三，亦有差別。謂名即差別，名心、名意、名識異故。

復次，世亦差別。謂過去名意，未來名心，現在名識故。

復次，施設亦有差別。謂界中施設心，處中施設意，蘊中施設識故。

復次，義亦有差別。謂心是種義，意是生門義，識是積聚義。

復次，業亦有差別。謂遠行是心業，……前行是意業，……續生是識業，……。

復次，彩畫是心業，……歸趣是意業，……了別是識業，……。

復次，滋長是心業，思量是意業，分別是識業。

……心、意、識三，是謂差別。

(2) 印順導師，《唯識學探源》，pp.81-82：

《阿含經》時常說到「此心、此意、此識」，但三者的區別，並沒有給以明確的界說。

後代的佛弟子，從釋尊的教法裡，去尋求三者的意義。見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。見經上說「心遠獨行」，就說「依遠行業說名為心」。

這樣，經上對心、意、識三者名詞的使用，有時是共通的；有時是差別的；就是一個名詞，也有種種的意義。所以像《大毘婆沙論》卷七二，《俱舍論》卷四，《順正理論》卷一一，《顯宗論》卷六，都說心意識三者的體性，是同一的；不過意義上有種種的差別。

3、小結

識多對境界說，意多對根身說，心多對心所說。

（三）評釋：認識來源**1、一般學者之觀點**

一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，

有的說：心如白紙，什麼都沒有，一切認識作用，都由生活經驗而漸漸生起、資長。如不和外境接觸，心就什麼也不會有。一切從經驗來，即所謂**經驗派**。

有的說：認識作用的種種功能，是與生俱來的。如想像、思考、推測等種種認識功能，都本來就有，由外境的觸對而引發，此即所謂**理性派**。

2、導師評釋

以佛法來說，這即是**新熏說與本有說**。²⁰二家所說（p.113）的，各見得一些，卻不是完善的。

依佛法，有情為身心相依的共存體；心理活動，是無始以來，即由外而內——**從識到心**，又由內而外——**從意到識**，不斷的交流。

有情無始以來，即有此心此意此識，不悟時間的幻惑性，推斷為本有或者始有，實在可以無須！

²⁰ 參見：

- （1）彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 35（大正 30，478c12-17）：

云何種姓？謂：略有二種：一、本性住種姓，二、習所成種姓。

本性住種姓者，謂：諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種姓。**習所成種姓**者，謂：先串習善根所得，是名習所成種姓。

- （2）護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 2（大正 31，8b23-c3）：

有義：種子各有二類：一者、本有，謂：無始來異熟識中，法爾而有……本性住種。

二者、始起，謂：無始來數數現行熏習而有……染、淨種子由染淨法熏習故生——此即名為習所成種。

- （3）印順導師，《永光集》〈《起信論》與扶南大乘〉，pp.142-146：

依阿黎耶識（ālaya-vijñāna）的攝藏種子（bija），成立生死的流轉與還滅，是瑜伽行派（Yogācārika）一致的見地。說到無漏心的現起，當然依出世無漏心種子，但在瑜伽行派中，對出世無漏心種子，是有不同意見的。

如《瑜伽師地論·本地分》與《大乘莊嚴經論》，都立本性住（prakṛtistha）與習所成（samudānīta）二類。

《攝大乘論》以為種子是由熏習所成的，眾生從來沒有無漏心，怎能有本有無漏種（「本性住」）呢？所以提出了無漏新熏說。……

- （4）印順導師，《攝大乘論講記》，p.147：

本論的見解，本有無漏種不能成立。本論的定義：「內種必由熏習而有」；沒有熏習是不成種子的；無漏種是什麼時候熏成的呢？論主不贊同本性住種的主張，所以採取了經部的思想，另闢路徑，建立聞熏習的新熏說。

- （5）印順導師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，pp.267-268。

- （6）印順導師，《如來藏之研究》，〈瑜伽學派之如來藏說〉，pp.204-206：

瑜伽唯識學者，以種子來解說種性，與如來藏學不同。然推究起來，《瑜伽師地論·本地分》的本性住種——本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」；對當時大乘經的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。……

第二節、心與心所

一、認識的過程

(一) 與「諸識」相應而生之五心所

心與心所，約心的統覺及所有複雜的心理內容說。

心所，是「心所有法」，心所生起，繫屬於心而為心所有的，此心與心所，從依根緣境而發識來說，每分為六識聚，而分別說明他的複雜內容與發展程序。

六識聚所有的心所中，最一般的，即作意、觸、受、想、思五者。作意與觸，更為認識過程中的要素。

(二) 詳釋

1、作意

(1) 譯語之詮釋與要義

作意，如《中含·象跡喻經》說：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生」。²¹

此「念」，《雜心論》譯作憶；²²《智度論》譯作憶念；²³玄奘即譯為作意。²⁴

²¹ 參見：

- (1)〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·30 象跡喻經》卷 7〈舍梨子相應品 3〉（大正 1，467a2-6）：
諸賢！若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢！若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。
- (2)〔後秦〕鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》卷 1（大正 8，750b29-c3）：
須菩提！若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。
- (3)印順導師，《般若經講記》，p.94：
若心住於色等法而行布施，這如走入無光的闇室，一切都不能見；反之，菩薩心不住於色等法而行布施，那就如明目人，在日光朗照的地方，能見種種的形色。這說明布施要與般若相應，不著一切，即能利益眾生，趨入佛道，莊嚴無上的佛果。
- (4)印順導師，《華雨集》（第一冊），〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉，pp.122-123：
……有些在土裡出生的動物，牠在土裡生長，眼睛根本就已經作廢了。為什麼？因為在黑暗之中，根本就沒有了見的作用，久而久之，眼睛的功能也就自然消失了。像這樣的眾生，若是將牠放在地面上，根本就等於瞎子。所以見的作用，並不是固定有了這個作用，它是需要在種種條件之下才能顯現它的作用。……

²² 參見：

- (1)法救造，〔宋〕僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》卷 9〈9 雜品〉（大正 28，944a13-17）：
一切有為法依緣及境界力生，羸劣故，彼非分則不生。如眼識依眼、色、明、空及彼憶念，和合故生；一一不具，則不生。餘識現在前時，念念頃餘眼滅餘眼生，眾緣不具故，眼識不得生。
- (2)法救造，〔宋〕僧伽跋摩等譯，《雜阿毘曇心論》卷 9〈9 雜品〉（大正 28，947a13-15）：
和合果者，謂：眼、色、明、念和合眼識生，如是法和合生法，此法是和合果。

²³ 參見：龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 42〈9 集散品〉（大正 25，364c4-7）：
譬如眼、色因緣生眼識，三事和合故生眼觸，眼觸因緣中即生受、想、思等心數法。是中邪

粗淺的說，此作意即**注意**。深刻的說，根境和合時，心即反（p.114）應而起作用；由於心的警動，才發為了別的認識。此心的警動、反應，即**作意**。

古譯為**憶念**，這因為內心的警動，是在根取境相時，心中有熟習的觀念起來與境相印合；由根境感發反應而起憶念與境相印合，這才成為認識。²⁵

（2）配釋餘諸說

《入阿毘達磨論》也說：「亦是憶持曾受境等」。²⁶

唯識家的「警起心種」，²⁷也即此義的不同解說。

憶念故，生諸煩惱罪業；**正憶念**故，生諸善法。

²⁴ 參見：

- （1）舍利子說，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷 1（大正 26，368b22-23）：
云何非食為緣生非食？答：如眼及色為緣，生受、想、**作意**等。
- （2）彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 1（大正 30，279b19-21）：
彼助伴者，謂彼俱有相應諸心所有法，所謂：**作意**、觸、受、想、思，及餘眼識俱有相應諸心所有法。

²⁵ 參見：

- （1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈分別根品 2〉（大正 29，19a21）：
作意，謂：能令心警覺。
- （2）塞建陀羅造，〔唐〕玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982a12-13）：
- （3）安慧造，〔唐〕地婆訶羅譯，《大乘廣五蘊論》卷 1（大正 31，851c11-12）：
云何作意？謂：令心發悟為性。令心、心法現前**警動**，是憶念義。任持攀緣心為業。
- （4）印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.58-59：
作意是「令心發悟為性」，「發」就是警動的意義，「發悟」就是激發這個心，引去那個境界，使心發悟，這是作意的體性。下面加以解釋，「令心、心法現前警動，是憶念義。」
「警」字的意義，就是「警覺」一樣，一下子心裡警覺。這個地方的「憶念」，並不是想從前、想什麼的，而是和「念」心所的意義差不多，就是繫縛在境界上、繫念到境界上的意思。**警覺、激發我們的心繫念到境界上面去。**
「任持攀緣心為業。」「持」，能夠執持的意義。「任持」，我們普通說任持有擔當的意義。這個「攀緣」，佛法裡應該叫做「所緣」，心去瞭解這個境界，這一種作用叫做「所緣」。這個「緣」，在心理方面叫做「能緣」，能夠去緣慮的，能夠去瞭解的，境界就是所緣。佛法裡有能緣、所緣這許多名字。一個心，不管什麼心，不管怎麼樣，心到境界上去的，就是叫做「緣」，這個地方叫做「攀緣」。這個攀緣和我們普通講的攀緣不同，其實就是去緣境界的意思。「任持攀緣」，它有一種力量，能夠支持這個心去攀緣境界，這就是它的作用。

²⁶ 參見：

- （1）塞建陀羅造，〔唐〕玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982a12-14）：
作意，謂能令心警覺，即是引心趣境為義；亦是憶持曾[3]受等。
[3]受+（境）【宋】【元】【明】【宮】。
- （2）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 4〈2 分別根品〉（大正 41，74b26-c6）：
作意謂能令心警覺者，作動於意，故名作意，謂能令心警覺前境。心如睡眠沈沒不行，由作意力，警覺取境。理實亦能警覺心所，從強說心。
故《正理》云：諸心所法依心轉故，但動於意餘動亦成。又《正理》云：「引心心所，令於所緣有所警覺，說名作意。」此即世間說為**留意**。《雜心》：「名憶。」
又《入阿毘達磨》云：「作意，謂能令心警覺，即是引心趣境為義；亦是憶持曾受境等。」

²⁷ 參見：護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，11c6-7）：

上座者的九心輪，在根識的矚「見」境界前，有「能引發」（藏譯作動），即與作意——念的作用相同。²⁸

2、觸

(1) 舉經明義

論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三·三〇六經）說：「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思」。²⁹

這即是根、境二和生識，根、境、識三和合觸的明證。

根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。

此識起時，依根緣境而成三事的和合；和合的識，即名為觸——感覺而成為認識。

(2) 有部與經部師之不同界說

此觸，經部師解說為即是識，即觸境時的識，如《雜含》（卷一三·三〇七經）說：「眼色二種緣，生於心心法。識觸及俱生，受想等有因」。³⁰

作意，謂能警心為性，於所緣境，引心為業。謂此警覺，應起心種，引令趣境，故名作意。²⁸ 參見：

(1) 優波底沙造·僧伽婆羅譯，《解脫道論》卷 10（大正 32，449b7-c11）：

……從有分心，轉、見心，所受心，分別心，令起心，速心，彼事心。於是，^[1]有分心者，是於此有根心如牽縷。^[2]轉心者，於眼門、色事夾緣故，以緣展轉諸界。依處有分心成起、有分心次第。彼為見色事成轉，生轉心。轉心次第依眼應轉，現得見，生^[3]見心。見心次第已見，以心現受，生^[4]受心。受心次第，以受義現分別，生^[5]分別心。分別心次第，以分別義現今起，生^[6]令起心。令起心次第，以令起義，由業^[7]心速行。速行心次第，以速行義，不以方便生彼事^[8]果報心。從彼更度有分心。……

(2) 護法等造，〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》卷 3（大正 31，15a14-24）。

(3) 〔唐〕窺基撰，《成唯識論述記》卷 4（大正 43，354a25-b3）。

(4) 〔唐〕窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷 2（大正 43，635b18-29）：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡；既察彼已，遂等貫徹識其善惡；而安立心起語分別說其善惡；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。

(5) 印順導師，《印度佛教思想史》，p.75：

赤銅牒部立有分識：有分識是死時、生時識；在一生中，也是六識不起作用時的潛意識：一切心識作用，依有分識而起；作用止息，回復於平靜的，就是有分識。眾生的心識活動，起於有分識，歸於有分識，這樣的循環不已，所以古人稱之為「九心輪」。

(6) 印順導師，《唯識學探源》，〈下編 部派佛教的唯識思想〉，pp.110-115。

²⁹ 參見：〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·306 經》卷 13（大正 2，87c23-29）：

爾時，世尊告彼比丘：「諦聽，善思，當為汝說。有二法。何等為二？眼、色為二……如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思，此四無色陰、眼、色，此等法名為人，於斯等法作人想、眾生、那羅、摩菟闍、摩那婆、士夫、福伽羅、耆婆、禪頭。」

³⁰ 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·307 經》卷 13（大正 2，88b1-3）：

有部以識及觸為二，又是同時相應的；所以觸從三和生，又為令三和合的心所。(p.115)

(3) 導師評釋

與根境相對的識，本沒有二者，但由於根取境的引動內心，心反應緣境而成為認識，此從外而內，從內而外的認識過程，似乎有內在心與緣境心的二者。如作意與心，識與觸，即是如此。

此認識過程，本為極迅速而難於分別先後的，也不能強作內外的劃分，不過為了說明方便而如此說。否則，易於誤會內心為離根境而恆在。

3、與觸俱生之受、想、思

受、想、思與識觸俱生。經中曾說到受等依觸緣觸而生。³¹因為不是識的觸境而成為認識，一切感情、構想、意志作用，都無法表達出來。

識為有情對境所起的認識，認識到的境界，必與自己相關而引起不同的情感；

認識必有攝取境像而成為表象作用，或進而有推想、想像；

認識外境，必引起對付外境的作用——思。

眼、色二種緣，生於心心法，識觸及俱生，受、想等有因。

(2) 眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 10（大正 29，385b12-386b20）：

……如伽他言：眼色二為緣，生諸心所法，識觸俱受想，諸行攝有因。

上座釋此伽他義言：說心所者，次第義故，說識言故，不離識故；無別有觸。

次第義者，據生次第，謂從眼、色，生於識觸，從此復生諸心所法，俱生受等，名心所法，觸非心所。

說識言者，謂於此中，現見說識，故觸是心，非心所法。

不離識者，謂不離識而可有觸，識前定無和合義故，假名心所，而無別體。……

(3) 印順導師，《唯識學探源》，p.78：

……心心所法的生起，是前後次第的。根境和合，生起初剎那的識。就在這識的依根緣境的和合上，假名叫觸。觸是依根境識三者的和合而假說的，並沒有別體的觸心所。這識觸作等無間緣，引起第二念的受，次第生起想思。從受到想到思，也不是同時的。……

(4) 印順導師，《中觀論頌講記》，pp.521-523：

談到觸，有部說是三和生觸，離情、塵、識三和外，有觸的自體；經部說是三和即觸，離了情、塵、識的三和，沒有觸的自體。在六識觸境了別的觸，有可意觸、不可意觸、俱非觸等差別。……

³¹ 參見：

(1) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·214 經》卷 8（大正 1，54a23-29）：

爾時，世尊告諸比丘：「有二因緣生識。何等為二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法……如是廣說，乃至非其境界故。所以者何？眼、色因緣生眼識，彼無常、有為、心緣生，色若眼、識，無常、有為、心緣生，此三法和合觸，觸已受，受已思，思已想，此等諸法無常、有為、心緣生，所謂觸、想、思。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。」

(2) 〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·273 經》卷 11（大正 1，72c8-12）：

比丘！譬如兩手和合相對作聲。如是緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此等諸法非我、非常，是無常之我，非恆、非安隱、變易之我。所以者何？比丘！謂生、老、死、沒、受生之法。

(3) 舍利子說，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨集異門足論》卷 15（大正 26，429a26-b25）。

(4) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 16（大正 27，79b20-21）。

所以佛法中，不論為五識的感性知識，意識的理性知識，都必會引起受、想、思來。

（三）評釋：「心流說」與「心聚說」

1、述二說

古來，或主張心與心所同起，即**同時**而有極複雜的心理活動。³²

或主張我們的心識是獨一的，在極迅速的情況下，**次第**引起不同的心所。³³

2、評釋

關於這，應從緣起觀（p.116）的立場而抉擇他。認識作用，為相依共存的。

如從和合的觀點而分析他，即發現確為非常複雜而相應的心聚。

但認識又為相續而起的，如從動的觀點，辨別認識的內容，即知認識又確為先後別異的**心流**。

（四）舉經、論明：觸→受→想→思次第而生

從識觸而受，從受而想，從想而行的認識過程，似乎與識觸與受、想、思俱生的見解相反；

但在同時相應的學者中，對於認識的先後發展，也有此解說。

³² 參見：

（1）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 4〈2 分別根品〉（大正 29，21c17-22a5）：

頌曰：心、意、識，體一。心心所有依、有緣、有行相，相應義有五。

論曰：集起故名心，思量故名意，了別故名識。……故心、意、識三名所詮，義雖有異，而體是一。如心、意、識三名所詮，義異體一。

諸心、心所，名有所依、所緣、行相、相應亦爾。名義雖殊，而體是一。

謂：心、心所皆名**有所依**，託所依根故。或名**有所緣**，取所緣境故。或名**有行相**，即於所緣品類差別等起行相故。或名**相應**，等和合故。

依何義故名等和合？有五義故，謂：心心所，五義平等，故說相應——所依、所緣、行相、時、事，皆平等故。

事平等者，一相應中，如心體一，諸心所法各各亦爾。……

（2）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 4（大正 41，84a15-18）。

（3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.233：

眾生的**內心活動**，是**複合而融和的活動**，所以稱為「**心聚**」。簡要的說，心與心所，心所與心所，是相應而起的；是**同一所依**，**同一所緣**，**同一行相**，**同作一事的**。

關於「心」，或稱為「意」，或稱為「識」；論師們雖有不同的解說，大致以「體性無別，約義有異」為正義，不外乎六識。

（4）印順導師，《我之宗教觀》，〈人心與道心別說〉，pp.154-155。

³³ 參見：

（1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 95（大正 27，493c24-494a1）。

（2）印順導師，《印度佛教思想史》，pp.181-182：

關於思想，大德法救說「諸心心所，是思差別」；「諸心所法次第而生，非一時生」。心（citta）與心所（caitasika）法，阿毘達磨論師，以為是**各有自體的**，同時相應的。

法救以為：經中所說的心與種種心所有法，都只是思（cetanā）的差別。有情（sattva）是以情識為本的；「諸心心所是思差別」，正說破了情意為本的心識論。心心所法，是前後次第生起的；前後沒有什麼間隔，如人的前後相伴而行，也可說是「相應」的。

（3）印順導師，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，pp.254-255。

阿含經

瑜伽論

攝大乘論

解脫道論

識觸……………率爾……………見……………見
 受……………尋求……………等尋求……………受
 想……………決定……………等貫徹、安立……………分別
 行……………染淨……………勢用……………令起、速行

受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。

決定，即確定他是什麼，徹底明了而安立分別名言，這與想心所一致。

染淨，即善惡心行，與勢（p.117）用等相同。

這樣，儘管同時起與前後起有諍，而在認識的發展過程中，識觸與受、想、思，確乎可以看作先後代起而為一心聚的重心。³⁴

二、善心所與惡心所

（一）了解認識的過程，即是掌握「轉惡生善」之關要

佛法對心心所的辨析，為了淨化自心，即了解認識的內容與過程，為善為惡，才能給予對治而淨化他。佛法的觀心，是應用的心理學，這是學者所不可忽略的。

直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，於是引起自心的痛苦或喜樂——受；種種分別——想；引起見於身體語言的動作——思。

五蘊的識、受、想、行，實為從認識到行為的過程。五蘊中的行蘊，以思心所為主。³⁵

³⁴ 另參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·307經》卷13（大正2，88b1-3）。

（2）彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷1（大正30，280a22-27）：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂：〔1〕率爾心、〔2〕尋求心、〔3〕決定心。初是眼識；二在意識。決定心後，方有〔4〕染淨。此後乃有〔5〕等流眼識善、不善轉，而彼不由自分別力；乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉。

（3）優波底沙造·僧伽婆羅譯，《解脫道論》卷10（大正32，449b7-c11）。

（4）〔唐〕窺基撰，《成唯識論掌中樞要》卷2（大正43，635b18-29）。

（5）印順導師，《佛法是救世之光》，〈美麗而險惡的歧途〉，pp.320-321：

從心理方面來說，一般是：率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心——五心次第生起。如是慣習了的，每從率爾心（突然的觸境生識）而直接引起染淨心，或者直接引起等流心（同樣的心境，一直延續下去）。我們對於事理的考察，法義的決了，經過相當時期，大都造成思想的一定方式。等到思想定了型，總是在這樣的心境下去了解，去思考，去行動，很難超出這個圈子。又如專心想念什麼久了，就是談話、吃飯、走路、做工，什麼時候，內心都離不了那種境界。連自己要丟開他，也不容易做到，（如這是貪瞋癡慢等雜染心，心理就會失常，或者顛狂）。

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。

³⁵ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·260經》卷10（大正2，65c18-23）。

（2）印順導師，《佛法概論》，〈關於有情流轉的業力〉，pp.92-93：

行是世間的一切，佛法以有情為本，所以世間諸行，不外乎情愛為中心的活動。像五蘊

除了受、想以外，以一切善惡心所為行蘊的內容，雖為後起的，但實為當然的結論。

〔二〕詳釋：三善、不善根

1、三善、不善根為善、惡心所之核心

善心所與惡心所，是極複雜的，可以約種種的含義而立種種名的。其中主要的，即三善根與三不善根。

根，即為善與惡的根本特性，其他善惡心所，都依此而生起。

2、三不善根

〔1〕語意之詮釋

三不善根，即貪、瞋、癡。

貪是有情自體與環境的染著；

癡——無明是對於有情無情一切事理的蒙昧；

瞋是對他人——他人的不能關切，不能容忍的敵視（p.118）。

〔2〕部派學系之界說

據真諦譯《隨相論》說：「如僧祇等部說：……煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱即是三不善根……，由有三不善根故起貪、瞋等不善」。

這可見一般粗顯的貪、瞋、癡，從隱微的，潛行的染根——三不善根而生，三不善根即是隨眠。³⁶

中的行蘊，即以思心所為主。經上也說：「五受陰是本行所作，本所思願」……

緣起支中的行支，也解說為「身行、語行、意行」，即思心所為中心的身語意的活動。

從展轉相依，生滅相續的諸行中，抉出（愛俱）思心所為中心的行支、行蘊，為五蘊現起的動力。由於這是相依相續的活動，所以當下能開示無常無我的深義。

（3）菩提比丘著，尋法比丘譯，《阿毗達摩概要精解》，p.10。

³⁶ 參見：

（1）德慧造，〔陳〕真諦譯，《隨相論》卷1（大正32，163b7-13）：

如僧祇等部說：眾生心性本淨，客塵所污，淨即是三善根。眾生無始生死已來有客塵，即是煩惱。煩惱即是隨眠等煩惱，隨眠煩惱，即是三不善根。由有三善根故，生信智等，信智等生時，與三善根相扶，故名相應。由有三不善根故，起貪、瞋等不善。

（2）印順導師，《唯識學探源》，pp.131-134：

三、大眾分別說系的心不相應說

大眾系分別說系，一致以隨眠為心不相應行，與纏不同。……要理解大眾分別說系的隨眠，應記得它是心性本淨論者，它怎樣重視性淨塵染的思想。……覆障淨心的客塵，就是隨眠。它說隨眠是三不善根，但契門的傳說（見《成唯識論義蘊》卷二），隨眠與纏一樣，也有十種。據《順正理論》（卷四六）的記載，分別論者的隨眠，只許七種。或許分別論者立七隨眠，大眾部等以三不善根為隨眠吧！……眾生的心性本淨，又沒有貪等煩惱現起，然而還是凡夫，不是聖人，歸根是隨眠在作障。……

（3）印順導師，《如來藏之研究》，〈心性本淨說之發展〉，p.70：

依《隨相論》說：大眾部等以為心是本淨的。三善根，與三不善根——隨眠一樣，是與心不相應的，類似種習那樣的善惡功能。依三不善根而起煩惱，依三善根而起信智等善法。大眾部是但立善、惡二性的，心不是善不善心所法，不過不善的隨眠與不善心所，是可以離滅的，所以與善根（及善心所）相契應，而被稱為「心性本淨」的。

但上座系的學者，以三不善根為欲界粗重的不善，於是乎別立三無記根或四無記根，³⁷其實無記根不是經文所說的。

〔3〕導師評釋

四無記根的**無明**，為隱微的蒙昧心，從不同的性能來分別：**我見**即癡分，**我愛**即貪分，**我慢**——自恃凌他即瞋分。

於隱微蒙昧的覺了中，有此**我見**，**我愛**，**我慢**，成為有情識的——極深細的本質。這實為三不善根的內容，不過解說不同。

此不善根為一切不善心所的根源；隱微蒙昧雖不是嚴重的惡心，但到底是不清淨的。

3、三善根

〔1〕隱微難以了知

這相反的善根，即無貪、無瞋、無癡，也是希微而難以明確覺了的。即在一般有情的不善心中，善根也隱微的潛行於心的深處。

如經中說：「如是補特伽羅，善法隱沒，惡法出現，有隨俱行善根未斷」（《順正理論》卷一八引經）。³⁸

〔2〕明了：無貪、無瞋、無癡

從此三善根而顯現流行，即一般心相應的無貪、無瞋、無癡。

³⁷ 參見：

- （1）世友造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨品類足論》卷 1（大正 26，693a25-26）：
無記根云何？謂**四無記根**，即**無記愛、無記見、無記慢、無記無明**。
- （2）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 156（大正 27，795a18-25）：
迦濕彌羅國毘婆沙師說：「無記根有三，謂：無記愛、慧、無明。」^[1]**無記愛者**，謂：色、無色界五部愛。^[2]**無記慧者**，謂：有覆無記慧、無覆無記慧。^[2a]有覆無記慧，謂：欲界有身見、邊執見，及色、無色界五部染污慧。^[2b]無覆無記慧，謂：威儀路、工巧處、異熟生、變化心俱生慧。^[3]**無記無明者**，謂：欲界有身見、邊執見相應無明，及色、無色界五部無明。
- （3）塞建陀羅造，〔唐〕玄奘譯，《入阿毘達磨論》卷 1（大正 28，982c8-16）：
無記根有四種：謂：愛、見、慢、無明……此四無記根，是自所許。……毘婆沙者立無記根，唯有三種，謂：無記愛、無明、慧三。
- （4）世親造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》卷 19（大正 29，103a7-21）：
頌曰：**無記根有三：無記愛、癡、慧**，非餘，二、高故。**外方立四種：中愛、見、慢、癡**，三定皆癡故。……
- （5）印順導師，《唯識學探源》，p.107：
有部正統派只立三無記根，四無記根的思想，卻被外方諸師保存著（見《俱舍論》卷一九）。無記的無明、愛、見、慢，漸漸的被佛弟子結合在一起，被認為煩惱中的細分，是生起有覆、無覆無記的根本。這與末那的四惑相應，也不能說毫無關係吧！
- （6）印順導師，《唯識學探源》，pp.130-131：
……依經典（轉引《俱舍論》卷一九）的明文，很可以看出纏和隨眠的分別。「起欲貪纏」，「為欲貪纏纏心而住」，纏是煩惱的現起而與心相應的。此外別有隨眠，除有部以外，一切學派都把它看成與現纏不同。唯有有部學者，認為隨眠是纏的異名，也是與心相應的心所。……

³⁸ 參見：眾賢造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨順正理論》卷 18（大正 29，440b4-7）。

如擴充發展到極高明處，無癡即般若，無瞋即大（慈）悲，無貪即三昧。³⁹

三昧（p.119）即定心；定學或稱心學，而經說「離貪故心得解脫」。⁴⁰無貪為心性明淨而不受染著，解脫自在，才是大定的極致。

³⁹ 參見：

- （1）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉（大正 25，361c13-19）：
問曰：何等善根故，不墮惡道、貧賤及聲聞、辟支佛，亦不墮頂？
答曰：有人言：行不貪善根故，愛等諸結使衰薄，深入禪定。行不瞋善根故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心。行不癡善根故，無明等諸結使薄，深入般若波羅蜜。如是禪定、慈悲、般若波羅蜜力故，無事不得，何況四事！
- （2）印順導師，《佛法概論》，〈菩薩眾的德行〉，p.257：
試約菩薩行的歷程來解說：一、立菩提願，動大悲心，得性空見——無所得，這即是無貪、無瞋、無癡三善根的擴展。起初，以大悲心、真空見來確立大徹悟，大解脫的大菩提願，即是發菩提心——這等於八正道的從正見而正志。不過八正道重於解脫，不談慈悲。……
- （3）印順導師，《佛法概論》，〈正覺與解脫〉，p.267：
佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。

⁴⁰ 參見：

- （1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·710 經》卷 26（大正 2，190b10-20）：
何等七法？謂念覺支，擇法、精進、猗、喜、定、捨覺支。此七法修習滿足，淨信者，謂心解脫；智者，謂慧解脫；貪欲染心者，不得不樂；無明染心者，慧不清淨。是故，比丘！離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫，是名比丘斷愛縛結，慢無間等，究竟苦邊。
- （2）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1027 經》卷 37（大正 2，268b19-24）：
比丘！貪欲纏故，不得離欲；無明纏故，慧不清淨。是故比丘！於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘於欲離欲，心解脫身作證；離無明故慧解脫。
- （3）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28（大正 27，147a17-19）：
云何離貪故心解脫？謂無貪善根對治貪欲。云何離無明故慧解脫？謂無癡善根對治愚癡。
- （4）印順導師，《中觀論頌講記》，pp.525-526。
- （5）印順導師，《原始佛教聖典之集成》，pp.60-61。

第九章、我們的世間

（印順導師，《佛法概論》，pp.121-135）

第一節、世間的一般情況

一、世間

（一）「有情與世間」之廣、狹義

1、總說

有了有情，必有與有情相對的世間，如說：「我與世間」。⁴¹

有情與世間的含義，可以作廣狹不同的解說：

2、略釋

（1）凡遷變的存在者，即是世間

一、世是遷流轉變的意思，凡有時間的存在者，即落於世間。世間即一切的一切，有情也即是世間的。⁴²

⁴¹ 參見：

- （1）〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·梵動經》卷 14（大正 1，89c19-94a12）。
- （2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 18（大正 25，193a6-9）：
復次，《佛說梵網經》中，六十二見：若有人言：神常，世間亦常，是為邪見；若言：神無常，世間無常，是亦邪見；神及世間常亦無常、神及世間非常亦非非常，皆是邪見。
- （3）印順導師，《空之探究》，〈部派——空義之開展〉，pp.93-94：
《梵網經》是《長阿含經》的一經。經說六十二見，是綜舉印度當時外道們的異見，內容為過去十八見，未來四十四見。《論》文所引神及世間常、無常等，是六十二見的前四見。常、無常等四見，在《雜阿含經》中，是十四不可記的前四見。本來只是世間常、無常等，而《梵網經》作神及世間常、無常等。神，是我（ātman）的古譯。
世間（loka），《雜阿含經》約六根、六境、六識、六觸、六受說，是眾生的身心活動。
《長阿含經》分別為神我與世間，那是我與法對舉，也可說以眾生自體與山河大地相對論，也就是一般所說的眾生（世間）與（器）世間了。
- （4）印順導師，《中觀今論》，〈有、時、空、動〉，pp.117-118：
佛在世的時候，外道提出問題問佛：「我與世間常？我與世間無常？我與世間亦常亦無常？我與世間非常非無常」？此中所謂我與世間，即近代所說的人生與宇宙。外道從時間的觀念中去看宇宙人生，因為不能理解時間，所以執是常住或是無常等。佛對此等妄執戲論，一概置而不答。

⁴² 參見：

- （1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·231 經》卷 9（大正 2，56b14-19）：
佛告三彌離提：「危脆敗壞，是名世間。云何危脆敗壞？三彌離提！眼是危脆敗壞法，若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼一切亦是危脆敗壞。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。是說危脆敗壞法，名為世間。」
- （2）印順導師，《印度之佛教》，〈佛理要略〉，p.37：

(2) 五蘊世間與器世間

二、假名有情為我，我所依住的稱為世間：所依的身心，名**五蘊世間**；所住的世間，名**器世間**。⁴³

(3) 有情所居之自然界，名為世間

三、有情含攝得五蘊的有情自體，身外非執取的自然界，稱為世間。⁴⁴

(4) 從有情明世間

四、器世間為「有情業增上力」所成的，⁴⁵為有情存在的必然形態，如有色即有空。所以雖差別而說為有情與世間，而實是有情的世間，總是從有情去說明世間。

世間者，本無今有，有已還無，時劫之遷流變壞謂之「世」。十方器界無邊際，在成、住、壞中；一切有情無數量，在生、老、死中。有情與器界，起滅於三世之流，莫知其終始，此之謂「世間」。

⁴³ 參見：

- (1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 90（大正 30，812a6-8）：
復次，有二世間：一、有情世間，二、器世間。其器世間，為火災等之所壞滅；有情世間，剎那剎那各各內身任運壞滅。
- (2) 〔唐〕遁倫集撰，《瑜伽論記》卷 2（大正 42，347c24-25）：
世間有二：一、五蘊世間，二、國土世間。
- (3) 〔唐〕窺基撰，《瑜伽師地論略纂》卷 3（大正 42，38b3）。

⁴⁴ 另參見：

- (1) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 51（大正 30，580a2-11）：
云何建立所緣轉相？謂：若略說阿賴耶識，由於二種所緣境轉：一、由於別內執受故，二、由於別外無分別器相故。
了別內執受者，謂能了別遍計所執自性妄執習氣，及諸色根根所依處。……
了別外無分別器相者，謂能了別依止，緣內執受阿賴耶識故，於一切時無有間斷，器世間相……
- (2) 印順導師，《印度佛教思想史》，〈瑜伽大乘——「虛妄唯識論」〉，p.274：
阿賴耶識既稱為識，當然有他的了別所緣作用，只是深潛微細的存在，不是一般人所能覺了的。阿賴耶識所了別的，自體以外的是**器世間**；自體內的，有遍計所執習氣——種子，及**有色根身與根所依處**。

⁴⁵ 參見：

- (1) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 98（大正 27，508a12-23）：
問：此中「於世間能造化、能出生，是彼父等」，有何差別？
答：**於世間者**，謂於有情世間及器世間。
能造化者，謂能造作器世間，及能化作有情世間。
能出生者，謂能出生非情數物，重顯造義。
是彼父等者，謂是一切有情之父，重顯化義。此執皆是非因計因，謂：執梵王五取蘊果，能造化作一切世間。
然諸世間，有情數者，各從自業煩惱而生；非情數者，一切有情業增上力共所引起。
彼於劣果執為勝因，既非因計因故戒禁取攝。……
- (2) 五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 177（大正 27，890a13-14）：
有說：世界成時，一切有情業增上力，能感三千大千世界，是一福量。
- (3) 彌勒說，〔唐〕玄奘譯，《瑜伽師地論》卷 2（大正 30，286b27-28）：
云何世間成？謂過如是二十中劫已，一切有情業增上力，故世間復成。

（二）佛法對世間之詮釋

佛法對於世間，有幾點根本認識：

1、世間無數

一、世間無數：佛陀不像神教者那樣淺狹（p.122），專以渺小的區域為天下，以為神但創造這個天地。

佛陀從無限時空的體驗中，知道世界是多得難以計算的。這在過去，每被人責為懸想。由於近代科學的成就，證實了世界無數這論題，像我們所住的那樣世界——星球，確是非常的多。利用望遠鏡的精製等，宇宙在不斷的擴大發現中。

2、世界是不斷的成→壞，壞→成

二、世界是不斷的成壞過程：世界不是永久不變的，每一世界都在不斷的凝成、安住、破壞的過程中。破壞又凝成，凝成又破壞，世界是無始終的成壞過程。

現在的世界，有的在凝成中，有的在安住中，有的在破壞中，有的已破壞無餘——空。任何時間，世界都在此成彼壞，此有彼無中，如大雨時雨滴的急起急滅一樣，世界是難以數量計的。⁴⁶

3、世界初成、敗壞時，無有情的存在

三、世界為有情的世界而又不一定有的：如世界已成而住，或住而將壞，這世界是有情的世界。如開始凝聚而沒有完成，破壞到快要毀滅，這世界是沒有有情的。

近代的科學者，由於千百年來神教的惡習，以為星球那樣多，但都不宜於生物以及人類的發生，獨有這個地球，才適宜於生物，而且進化到人類的出現。

地球有人類，可說是宇宙間的奇蹟！這那裡是奇蹟？不過是神蹟的變形！

無論科學的也好（p.123），神教者上帝但創造這個世界，但創造這世界的生物以及人類也好，都是荒謬而難以相信的，都是從我慢中流露出來的！

有無量無數的世界，卻僅有一個世界有生物以及人類，而這個又恰是我們這個世界：你能相信嗎？

4、世界的淨穢由業所感

四、世界的淨穢是業感的：這無數的世界，形態不一，穢惡與莊嚴也大有差別。

⁴⁶ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·954經》卷34（大正2，243a22-b2）：

爾時，世尊告諸比丘：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。譬如普天大雨洪澍，東西南北無斷絕處。如是東方、南方、西方、北方，無量國土劫成、劫壞，如天大雨，普雨天下，無斷絕處。如是無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際。譬如擲杖空中，或頭落地，或尾落地，或中落地；如是無始生死，長夜輪轉，或墮地獄，或墮畜生，或墮餓鬼。如是無始生死，長夜輪轉。是故，比丘！當如是學：『斷除諸有，莫令增長。』」

（2）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷9（大正25，125c24-29）：

……如《雜阿含經》中說：「譬如大雨連注，滄滄無間，不可知數。諸世界亦如是，我見東方無量世界，有成、有住、有壞，其數甚多，不可分別；如是乃至十方。……」

我們所處的地球，被稱為**五濁惡世**，屬於穢土。⁴⁷莊嚴清淨的世界，不但是無數世界中的現實存在，而這個世界又可能成為莊嚴的。

世界的進展到清淨，或退墮到穢惡，為有情的共業所造成；是過去的業力所感，也是現生的業行所成。⁴⁸

（三）結：依「緣起觀」正知世界成壞

常人誤信世界或有情為地球所獨有的，於是由於地球初成時沒有有情，即推想為物質先精神而存在，即世界先於有情。

佛陀體驗得時空的無始終，無中邊，體驗得心色的相依共存，所以能徹見世間為有情的世間，有情依世間而存在。

這才否定了神教的創造說⁴⁹，數論的發展說⁵⁰，勝論的組織說⁵¹，樹立緣起的世界觀。

⁴⁷ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·906 經》卷 32（大正 2，226c1-13）：

佛言：「如是，迦葉！**命濁、煩惱濁、劫濁、眾生濁、見濁**，眾生善法退減故，大師為諸聲聞多制禁戒，少樂習學。迦葉！譬如劫欲壞時，真實未滅，有諸相似偽寶出於世間；偽寶出已，真實則沒。如是，迦葉！如來正法欲滅之時，有相似像法生；相似像法出世間已，正法則滅。譬如大海中，船載多珍寶，則頓沈沒；如來正法則不如是漸漸消滅。如來正法不為地界所壞，不為水、火、風界所壞，乃至惡眾生出世，樂行諸惡、欲行諸惡、成就諸惡，非法言法、法言非法、非律言律、律言非律，以相似法，句味熾然，如來正法於此則沒。」

（2）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《持世經》卷 1（大正 14，644c10-14）：

諸善男子！今世眾生少有於是法中能行不放逸。何以故？如來今出**五濁惡世**，所謂眾生濁、見濁、命濁、煩惱濁、劫濁。諸善男子！若有乃至一人能信受如是甚深清淨法、能至佛慧，是為希有！何況能信解如來所行？

（3）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》卷 1（大正 12，348a18-26）。

⁴⁸ 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·267 經》卷 10（大正 2，69c3-16）：

爾時，世尊告諸比丘：「……諸比丘！當善思惟，觀察於心。所以者何？長夜心為貪欲所染，瞋恚、愚癡所染故。比丘！心惱故眾生惱，心淨故眾生淨。比丘！我不見一色種種如斑色鳥，心復過是。所以者何？彼畜生心種種故色種種。……」

（2）〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 1〈1 佛國品〉（大正 14，538a21-c15）：

佛言：「寶積！眾生之類是菩薩佛土。……隨成就眾生，則佛土淨……隨其心淨，則一切功德淨。是故寶積！若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」

（3）印順導師，《佛法概論》，〈德行的心素與實施原則〉，pp.188-189：

自他生存的和樂清淨，不能單著眼於外表的事行……淨化自心的「定慧熏修」，「離惑證真」，達到法的現覺，即德行的深化。

由於自心淨化，能從自他關係中得解脫自在，更能實現和樂清淨的人生理想於世間。所以說：「心淨則眾生（有情）淨」。

佛法的德行，不但為自他相處，更應從自心而擴大到器世間的淨化，使一切在優美而有秩序的共存中，充滿生意的和諧。所以說：「心淨則國土淨」。佛法的德行，是以自他為本而內淨自心，外淨器界，即是從一般的德行，深化廣化而進展到完善的層次。

⁴⁹ 參見：印順導師，《攝大乘論講記》，p.90：

婆羅門計執大「自在」天的「變化為」萬有的生「因」。他們說：大自在天修一切苦行，由它變化宇宙一切。印度的大自在天，通俗的信仰，以為是一個人格神的摩醯首羅天；但在哲人

二、須彌山與四洲

（一）經中所載之「世界觀」

我們所處的世界，不妨從小處說起。從來說：須彌山⁵²在大海中，為世界的中心。

的思想中，計執為萬物唯一的本體，給予理性化了！

⁵⁰ 參見：

- （1）龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 70〈48 佛母品〉（大正 25，546c17-29）：有法名**世性**，非五情所知，極微細故。於世性中初生**覺**——覺即是「中陰識」。從覺生**我**。從我生**五種微塵**——所謂色、聲、香、味、觸。從聲微塵生**空大**，從聲、觸生**風大**，從色、聲、觸生**火大**，從色、聲、觸、味生**水大**，從色、聲、觸、味、香生**地大**。從空生**耳根**，從風生**身根**，從火生**眼根**，從水生**舌根**，從地生**鼻根**。如是等漸漸從細至麤。**世性者**，從世性已來至麤，從麤轉細，還至世性。譬如泥丸中具有瓶、甕等性，以泥為瓶、破瓶為甕，如是轉變，都無所失；世性亦如是，轉變為麤。世性是常法，無所從來。如《僧伽經》廣說世性。
- （2）印順導師，《中觀論頌講記》，〈9 觀本住品〉，p.192：
數論外道立二十五諦，其中有地、水、火、風、空的五大，五大是由自性的轉變而生的。五大從五塵生；五大又生五知根、五作業根及意根。一般的身心知覺作用，都是依五大而起的。所以，「眼耳等」的「諸根」、「苦樂等」的「諸法」，是五大「所從生」的，「諸大」是能生的。
- （3）印順導師，《攝大乘論講記》，p.90：
數論師妄執「自性為」萬有的生起「因」。他說：具有三德（勇、塵、闇）而能生大等二十三諦的自性，是實有的不壞滅法；大等二十三諦，是從自性轉變而成，是無常的有壞滅法。一切法從自性轉變生起，後變壞時，還歸結在自性中，自性是本有的，常住的，所以它能為萬有的本質因。

⁵¹ 參見：

- （1）〔唐〕普光述，《俱舍論記》卷 5〈2 分別根品〉（大正 41，94b29-c14）：
若依勝論宗中先代古師，立六句義：一、**實**，二、**德**，三、**業**，四、**有**，五、**同異**，六、**和合**。……實句義云何？謂九種實名實句義。何者為九？一、地，二、水，三、火，四、風，五、空，六、時，七、方，八、我，九、意，是為九實。
- （2）印順導師，《中觀論頌講記》，〈14 觀合品〉，p.239：
佛法中，有人法的相合，有二和合識、三和合觸的合。在印度的勝論師，有六句中的和合句。勝論又說：我、意、根、塵合則知生。即主張在根塵和合時，因神我的御用意根，才有知識的產生。像這些實有論者所說的合，或以為實有自性者可合，或以為有實在的和合性。在正確的緣起觀察下，根本就不成其為合。所以要一一的擊破他，才了解因緣和合的真意。
- （3）印順導師，《中觀今論》，〈有、時、空、動〉，pp.116-118：
從時間上說，即追求此實在的根元，即是物的本源性，如何從此本源而發現為萬有，如數論學者（發展論）的自性說。
從空間上說，每分析到事物——甚至事與理的不可分析的質素，以為一切世間的和合相續，都是從此實有的質素成的，如勝論學者（組織論）的六句說。即使不從時空去考察，在直對諸法的認識上，也覺得現相內有本體的存在。歸根結底，這都是從自性——有的計執而來。……從前，印度有時論外道，其中一派，以時間為一切法發生減去的根本原因，為一切法的本體。吠師釋迦——勝論師在所立的六句義中，實句（九法）中有此時間的實法，看為組成世間的實在因素。

⁵² 參見：

- （1）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 133（大正 27，691b26-c2427）。
- （2）印順導師，《以佛法研究佛法》，〈佛教之興起與東方印度〉，p.30：

山的四面有四洲，即南閻浮提，東毘提訶，西瞿陀尼，北拘（p.124）羅洲；四洲在鹹水海中。

此外有七重山，七重海，一層層的圍繞；最外有鐵圍山，為一世界（橫）的邊沿。

須彌山深入大海，海拔非常高。山中間，四方有四嶽，即四大王眾天的住處。日與月，在山腰中圍繞。

須彌山頂，帝釋天與四方各八輔臣共治，所以名為忉利——三十三天。⁵³

這樣的世界，與現代所知的世界不同。

（二）略列「南閻浮提」之諸異說

1、單指印度

單以我們居住的地球說，一般每解說為四洲中的南閻浮提。閻浮提即印度人對於印度的自稱，本為印度的專名。

2、從印度擴大到中國

佛法傳來中國，於是閻浮提擴大到中國來。

3、亞洲一帶

到近代，這個世界的範圍擴大了，地球與閻浮提的關係究竟如何？以科學說佛法者說：須彌山即是北極，四大洲即這個地球上的大陸，閻浮提限於亞洲一帶。

4、地球

真現實者說：須彌山系即一太陽系，水、金、地、火四行星即四大洲，木、土、天王、海王四行星，即四大王眾天，太陽即忉利天。⁵⁴這樣，閻浮提擴大為地球的別名了。

……此蘇尾囉，即梵語須彌山（Sumeru）的音譯，古人也有譯為蘇彌羅的，即現在的喜馬拉耶山（此山，理想化為須彌山，為世界的中心；實際的即譯為雪山）。

（3）印順導師，《佛法是救世之光》，pp.415-424。

⁵³ 參見：

（1）印順導師，《華雨集》（第二冊），〈上編 「佛法」〉，pp.74-75：

在佛典中，與創造神相當的梵天，請轉法輪，恭敬讚歎，負起領導天人信佛法的作用。魔天極力障礙佛與弟子宏傳正法，而終於不能破壞。……與佛教（原是印度民間）關係最密切的，是忉利天與四大王眾天。

忉利天在這世界中心，須彌（Sumeru）山頂；四王天在須彌山四方的高山上。這都是「地居天」，與我們共住在這個世界上。忉利天主，名帝釋——釋提桓因（Śakra devānām indra），可說是多神王國的主。帝釋在享受天國的物欲外，是一位鼓吹和平忍辱，反對鬥爭，信敬三寶的大神。

（2）印順導師，《寶積經講記》，p.84：

在須彌山頂上，有忉利天。忉利是梵語，義譯為三十三。山頂四方各有八天，如封疆大臣；中央有釋迦提婆因陀羅（簡譯釋提桓因，或帝釋天），為忉利天王；合稱三十三天。四大王眾天，與忉利天，都依須彌山而住，名地居天。

⁵⁴ 參見：太虛大師，《太虛大師全書 第十一編 真現實論宗依論》，p.230：

太陽系中八大行星，除上水、金、地、火四星，木星環日於火星外，應為東方天王之天眾及華手天器界。火星、木星間，有多小行星，應為星宿天之器界。土星環日於木星外，應為西方天王之天眾及持鬘天器界。天王星為管理南瞻部洲南方天王眾之器界，名義更為顯然。海

（三）導師評釋佛教之世界觀**1、引述當時印度的共知，並加以演繹**

我以為：佛陀為理智的道德的宗教家，有他的工作重心，無暇與人解說或爭辯天文與地理。

佛法中的世界安立，大抵是引用時代的傳說，如必須為這些辯說（p.125），不但到底不能會通傳說，而且根本違反了佛陀的精神。

像上面所說的，組織完備的世界情況，是後起的。因為，漢譯的《長含·世記經》，廣說這些，但巴利本缺。

與此大同的《立世阿毘曇論》，屬於論典，說是「佛婆伽婆及阿羅漢說」（論卷一）。⁵⁵可見釋尊曾部分的引述俗說，由後人補充推演，組織完成。

2、傳說中的須彌山與四大洲**（1）兩者之描述，近於事實**

從釋尊的引述中，我相信，釋尊時代的須彌山與四洲，大體是近於事實的。

（2）對應近代的地點位置**A、須彌山**

須彌山，梵語須彌盧，即今喜馬拉耶山。

B、南閼浮提

山南的閼浮提，從閼浮提河得名，這即是恆河上流——閼浮提河流域。

C、北毘提訶

毘提訶，本為摩竭陀王朝興起以前，東方的有力王朝，在恆河下流，今巴特那（Patna）以北地方。

D、西瞿陀尼

瞿陀尼，譯為牛貨，這是游牧區。

「所有市易，或以牛羊，或摩尼寶」（《起世經》卷七）；⁵⁶指印度的西北。

E、北拘羅

拘羅，即福地，本為婆羅門教發皇地，在薩特利支河與閼浮提河間——閼浮提以北，受著印度人的景仰尊重。⁵⁷

王星則為北方天王眾及常放逸天之器界。至於彗星，不由太陽統攝，然時隱時現於太陽系中，應為阿素洛或妙翅鳥之器界。而太陽則為忉利天之器界也。過此以往，為空居天，非日之光熱攝力所能及。故太陽系之範圍，即蘇迷盧之範圍也。

⁵⁵ 參見：〔陳〕真諦譯，《佛說立世阿毘曇論》卷1〈1 地動品〉（大正32，173a17-174c23）。

⁵⁶ 參見：〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷7〈8 三十三天品〉（大正1，345a1-5）：

諸比丘！閼浮提人，所有市易，或以錢寶，或以穀帛，或以眾生；瞿陀尼人，所有市易，或以牛羊，或摩尼寶；弗婆提人，所作市易，或以財帛，或以五穀，或摩尼寶；鬱單越人，無復市易，所欲自然故。

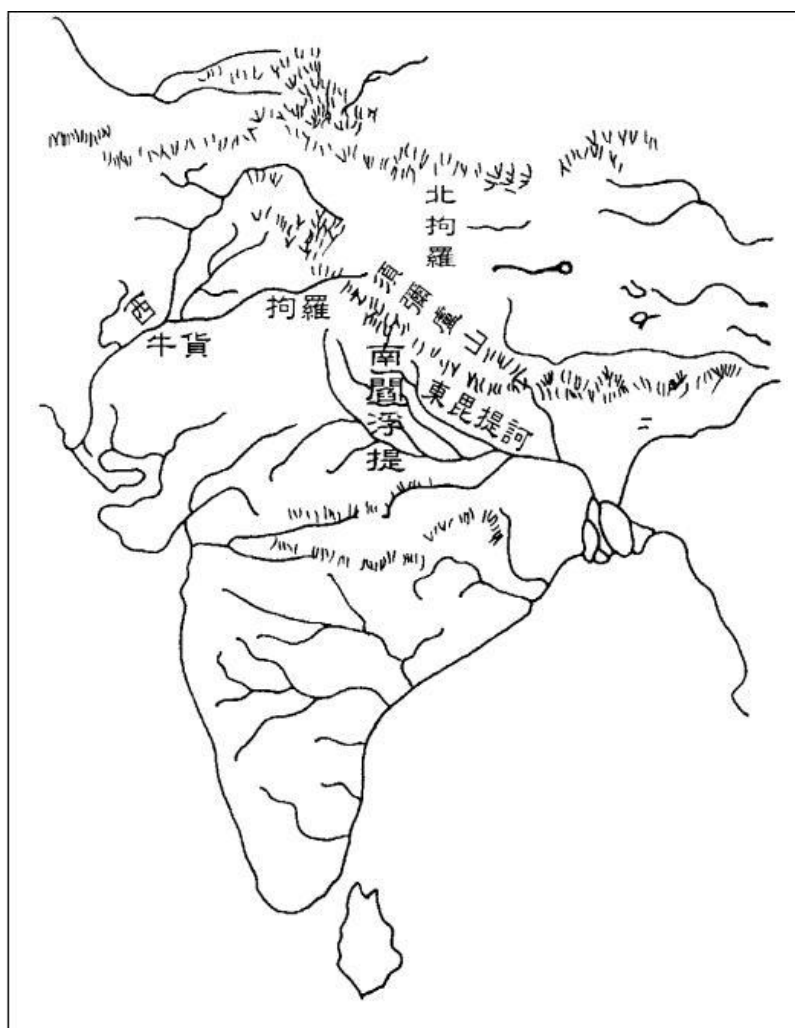
⁵⁷ 參見：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.495：

但在這四洲的傳說中，印度人看作神聖住處的須彌山為中心，山南的恆河上流為南洲，向東為東洲，向西為西洲，而景仰中事實的拘羅，已經沒落，所以被傳說為樂土，大家羨慕著山的那邊。

(3) 小結

印度人自稱為南閼浮 (p.126) 提，可見為拘羅已沒落而發展到恆河上流時代的傳說。那時的東方王朝毘提訶，還不是印度雅利安人的征服區。

四洲說與輪王統一四洲說相連繫，這是雅利安人到達恆河上流，開始統一全部印度的企圖與自信的預言。這一地圖，豈不是近於實際！



佛教所傳的地上樂土，名為鬱多羅拘盧 (Uttarakuru)。拘盧是阿利安 (Ārya) 人的一族，所住地也就名為拘盧，在現今德里 (Dehli) 以北一帶。這裡曾發生過大戰，古戰場被稱為「福地」。鬱多羅是上，也就是北方，所以鬱多羅拘盧，是北拘盧，也是上拘盧。拘盧是婆羅門教發揚成長的中心，印度人以此為中心，而嚮往北方的最上的拘盧，最福樂的地區。傳說中，鬱多羅拘盧是四大部洲之一，已成為神話地區。但傳說是事實背景的，依地理去考察，應該是印度北方的山地。阿利安族所住過的故鄉，原始的古樸平靜的山地生活，在懷念中成為理想的樂土。北拘盧的傳說與嚮往，相當的古老，早在佛教以前就有了。《梵書》(Brāhmaṇa) 已經說到；到佛教，《長阿含經》、《樓炭經》、《起世經》、《起世因本經》、《立世阿毘曇論》、《正法念處經》，都有詳細的說明。

3、辨析：傳說與實際的四大洲與須彌山**(1) 述「傳說」**

這一傳說的起源時，須彌山雖被看作神聖住處，但四洲未必在海中。

傳說：佛上忉利天——須彌山高處為母說法，下來時在僧伽施，即今 Farrukhābād 區中的 Saṅkassa。

傳說：阿修羅與帝釋爭鬥，失敗了，逃入舍衛城邊水池的藕孔中；⁵⁸舍衛城在今 Sahet Mahet。

(2) 辨析

這可見須彌山即喜馬拉耶山，山的南麓，即僧伽施到舍衛一帶——南閻浮提。當時的四洲說，還沒有包括德干高原。

這一近於事實的世界，等到印度人擴大視線到全印，發現海岸，於是或說四洲在海中；南閻浮提即印度全境；而事實上的須彌山，不能不分為神話的與實際的雪山了。

4、結釋

總之，從古典去考察，佛陀雖採用世俗的須彌四洲說，大致與事實不遠。

我以為：現實的科學的佛法，應從傳說中考尋早期的傳說。從不違現代世俗的立場，接受或否定他，決不可牽強附會了事。

⁵⁸ 參見：

(1)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·407 經》卷 16（大正 2，109a17-25）：

佛告比丘：「然彼士夫非狂失性，所見真實。所以者何？爾時，去拘絺羅池不遠，有諸天阿修羅興四種軍，戰於空中。時，諸天得勝，阿修羅軍敗，退入彼池一藕孔中。是故，比丘！汝等慎莫思惟世間。所以者何？世間思惟非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智、非覺，非正向涅槃，當思惟四聖諦。何等為四？苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。」

(2)〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·1106 經》卷 40（大正 2，291a7-14）：

比丘復白佛言：「世尊！何因、何緣釋提桓因復名憍尸迦？」

佛告比丘：「彼釋提桓因本為人時，為憍尸族姓人。以是因緣故，彼釋提桓因復名憍尸迦。」

比丘問佛言：「世尊！何因、何緣彼釋提桓因名舍脂鉢低？」

佛告比丘：「彼阿修羅女名曰舍脂，為天帝釋第一天后，是故帝釋名舍脂鉢低。」

(3)〔元魏〕瞿曇般若流支譯，《正法念處經》卷 21（大正 17，122c28-123a4）。

(4)迦旃延子造，〔北涼〕浮陀跋摩共道泰等譯，《阿毘曇毘婆沙論》卷 7（大正 28，50a18-21）。

(5)印順導師，《佛在人間》，〈人性〉，p.84：

照印度的傳說：阿修羅本來住在須彌山頂的，是從前的忉利天主，後來被天帝釋攆走了，阿修羅便住在須彌山腳下的海邊，彼此間結下了怨仇。這等於世間的強國，併吞弱國，或新來的民族驅逐土著而佔有他的土地一樣。他們是時常作戰的，帝釋勝了，將阿修羅的女兒擄來做妻妾；阿修羅也時刻惦念天上的美滿生活，動不動就打上來，想奪回他的原地。這故事，在印度是有事實背景的。

三、天魔梵與三界

(一) 當時共說之天、魔、梵的涵義

再擴大來說：經中每說到天、魔、梵。⁵⁹

1、欲界六天——「天」與「魔」

「天」即是四王天、忉利天、夜魔天、兜率天、化樂天、他化自在天——六欲「天」。這雖有地居、空居的差別，但都有彼此共同的器世界，有王臣父子等社會形態。

他化自在天有 (p.128)「魔」宮；

2、色界——「梵」

以上即到達色界的「梵」天。

3、「舊說」符合婆羅門教義

這大體是印度舊有的傳說：欲天是不離欲、不脫生死苦的，沒有超出魔的統轄。如能破魔得解脫，即還歸於梵，到達不死的地方。神格的大梵天，即稱為一切世界主。

天、魔、梵的層次，契合於傳統婆羅門教的解說。

(二) 依修行體驗安立色、無色界諸天

1、色界諸天——禪定果之次第

佛法雖引用傳說，但不以婆羅門教所說的復歸於梵為究竟的，認為還在生死中。所以依於四禪定果的次第，

分梵天為初禪三天，二禪三天，三禪三天，四禪三天，又外道的無想天，以及佛教聖者所住的五不還天。這十八天為色界，最高者名為色究竟天。⁶⁰

⁵⁹ 參見：印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.497-498

天 (deva)，佛教是六欲天；最高處是魔 (māra)；超過魔的境界，就是梵 (Brahmā)。在《奧義書》(Upaniṣad) 中，梵是究竟的、神秘的大實在，為一切的根元。梵的神格化，就是梵天。佛教以為：梵天還在生死中，並依四禪次第，安立四禪十八天 (或十七，或十六，或二十二)。以上，依唯心觀次第，成立四無色天。

天是高低不等的……六欲天都是有男有女的；到了梵天，就沒有女人。天、魔、梵，都有政治組織形態，所以有天王、天子、天女等。

初禪分為大梵天 (Mahābrahman)、梵輔天 (brahmapurohita)、梵眾天 (brahmapāriṣadya)，也就是王、臣、人民——三類。大梵天是「獨梵」，是唯一的，自稱宇宙人類的創造者，與基督教的一神相近。二禪以上，天是獨往獨來的，帶有遺世的獨善意味，反應了印度專修瑜伽的遁世的宗教。

在這些天中，佛教形容其清淨莊嚴的，主要是忉利天。天國的微妙莊嚴，與北拘盧洲不同。北洲的傳說來源，是人類追慕原始的自然生活，而天國是反應了人間的政治組合。天神，對人類有賜福或降禍的主管意義，所以這些天神，也稱為「世主」。……

⁶⁰ 參見：印順導師，《成佛之道》(增注本)，pp.93-94：

色界天，略分為四禪天，細分為十八天。

初禪有三天——梵眾，梵輔，大梵。這雖沒有男女的差別，但還有君臣人民的國家形態。

二禪有三天——少光，無量光，光音；

三禪有三天——少淨，無量淨，遍淨；

四禪有九天——無雲，福生，廣果，無想，無煩，無熱，善現，善見，色究竟天。

二禪以上，都是離群獨居的；世界就是自己的宮殿，不像人間有一共同的器世界。

這都是個人的世界，所住的器界，隨有情的出生而現起，隨有情的滅亡而毀滅。

四禪為佛陀時代常修的禪定，所以禪定的種種功德，都在第四禪中。⁶¹

2、無色界諸天——唯識觀定果之體驗

又依唯識觀的定果，立四無色界：即是先觀物境空，名**空無邊處**；次觀但唯有識，名**識無邊處**；再觀識也不可得，名**無所有處**。這三者，類似唯識學的相似證得三性。

進一步，無所有性也遣離了，到達**非有想非無想處**，可說是絕對主觀的體證，類似證唯識性。

這無色界，不但是個人的，而且有的說是沒有物質的。

3、結：禪定之體驗，仍非解脫之境

這種由欲而色而無色；由社會而個人而精神，為印度當時一般修（p.129）禪定者——瑜伽者所大體公認的。

佛法卻不承認這是可以解脫的，否認他能得真理，能得自由，所以人間成佛，開示有情世間的真義。

（三）「娑婆世界」之涵義

從四洲到梵天，名為一小世界。

這樣的一千小世界，上有二禪天統攝，名為小千世界。

一千個小千世界，名為中千世界，上有三禪天統攝。

一千個中千世界，名為大千世界，上有四禪天統攝。

這一層層組合的三千大千世界，稱為娑婆世界，即我們這個世界系的全貌。⁶²類似這樣

⁶¹ 參見：印順導師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.13-14。

⁶² 參見：

（1）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·424經》卷16（大正2，111c9-16）：

爾時，世尊告諸比丘：「如日遊行，照諸世界，乃至千日千月，照千世界、千須彌山、千弗婆提、千閻浮提、千拘耶尼、千鬱單越、千四天王、千三十三天、千炎魔天、千兜率天、千化樂天、千他化自在天、千梵天，是名小千世界。……」

（2）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·425經》卷16（大正2，111c27-112a1）：

爾時，世尊告諸比丘：「從小千世界數滿至千，是名中千世界。於是中千世界，中間閻冥，如前所說，乃至於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

（3）〔劉宋〕求那跋陀羅譯，《雜阿含·426經》卷16（大正2，112a4-9）：

爾時，世尊告諸比丘：「從中千世界數滿至千，是名三千大千世界。世界中間閻冥之處，日月遊行，普照世界，而彼不見，乃至墮於生、老、病、死、憂、悲、惱、苦大閻冥中。是故，諸比丘！於四聖諦未無間等者，當勤方便，起增上欲，學無間等。」

（4）〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·世記經》卷18（大正1，114b25-115b24）：

佛告諸比丘：「如一日月周行四天下，光明所照，如是千世界，千世界中有千日月、千須彌山王、四千天下……千四天王、千忉利天、千焰摩天、千兜率天、千化自在天、千他化自在天、千梵天，是為小千世界。如一小千世界，爾所小千千世界，是為中千世界。如一中千世界，爾所中千千世界，是為三千大千世界。如是世界周匝成敗，眾生所居名一佛剎。」……

的世界，無量無邊。

第二節、人類世界的過去與未來

一、世界的成立

(一) 舉經明：世界之起源與演進

《中阿含》、《長阿含》、《增一阿含經》，大同小異的說到世界的起源與演進。

這裡面，包括兩部分：一是世界生成史，一是社會演進史。雖表現於傳說的形式中，為佛法對於世界人類演進的根本看法，值得我們研究！

(二) 世界的形成：空輪→風輪→水輪→金輪

1、總說

世界的開始凝成時，先於「空輪」中發生「風輪」，由「風輪」而發生「水輪」，末了結成「金輪」。

空、風、水、金都稱為輪，說明這世界的成立，取著 (p.130) 圓形而旋轉的運動。

2、略述：各階段之形成

(1) 空輪

空輪，即特定的空間，充滿構成世界的物質因素——四大，但還沒有形成。

(2) 依「空輪」起「風輪」

從空輪起風輪，即物質與空間相對分化，即在特定的空間中，有速疾流動的物質形態出現。活動旋轉於空間中的物質，是氣體的，所以稱為風輪，說風輪依空輪。

(3) 依「風輪」起「水輪」

風輪——氣體的久久旋轉，發現水輪，這即是氣體的凝成液體，氣體與液體分化。運動中的液體，在大氣包圍中，所以說水輪依風輪。

(5)〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷 1〈閻浮洲品 1〉（大正 1，310b8-311b19）。

(6)〔隋〕達摩笈多譯，《起世因本經》卷 1〈閻浮洲品 1〉（大正 1，365b19-366c1）。

(7)龍樹造，〔後秦〕鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 7（大正 25，113c16-27）。

(8)印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1027：

現前的世界——三千大千世界，是佛教界公認的世界結構。

世界單位，是以須彌（Sumeru）山為中心的。須彌山外的大海中，有四大洲；我們所住的，是山南的閻浮提洲（Jambudvīpa）。須彌山腰有日與月；以上是天界；大力鬼神，大抵依須彌山（或山下海中）而住。這樣的「一（個）四天下」——四洲等，是世界單位。

一千個四天下、日月等，名為「小千世界」。一千個小千世界，名「中千世界」。一千個中千世界，名「大千世界」，或稱「三千大千世界」。大千世界，有百俱胝（Koti）四天下、日月等。或譯為「百億」、「萬億」，其實是一、○○○、○○○、○○○個四天下。我們這個大千世界，叫娑婆（Sahā）世界，是釋迦佛教化的佛土。

（4）依「水輪」起「金輪」

液體的不斷運動，漸凝為固體——經中說風吹水而結成沫，即**金輪**。

那時，水氣發散於金輪的四週，所以說金輪依水輪。由於運動，地面有凹凸而成為海洋，雨水淹沒了大地的大部分。

《起世經》（卷九）說：「阿那毘羅大風吹掘大地，漸漸深入，乃於其中置大水聚，湛然停積；以此因緣於世間中復有大海」。⁶³

可見海在地面，所說的金輪依水輪，不能解說為大地在海中的。⁶⁴

3、結義

這一世界——地球的成立過程，由氣體而液體，由液體而固體；

以及現在的大地四周有水——水汽，水的四周有風——沒有水汽的空氣，風的四周有空，一圈圈的輪形世界，與近代人的解說，並沒有什麼嚴重的矛盾。（p.131）

二、人類社會的演進⁶⁵**（一）人類的由來——光音天**

這一世界的人類，傳說是從**光音天**下來，象徵他們的喜樂與光明。

那時，人類像兒童一樣，都充滿喜樂和光明的憧憬，無憂無慮，不識不知，既不知什麼是經濟問題，也無所謂家庭男女。

社會學者所說，古代蒙昧的原始社會，一切是平等的，與佛經所說的最初人間，恰好相合。

（二）四種姓之形成**1、種族的優劣依膚色而別**

那時人類所吃的稱為**地肥**。因吃隨地所產的食物，逐漸發現了膚色的不同。這時，體

⁶³ 參見：〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷 9〈世住品 11〉（大正 1，356c29-357a2）：

復次，阿那毘羅大風吹掘大地，漸漸深入，乃於其中，置大水聚，湛然停積。諸比丘！以此因緣，於世間中復有大海，如是出生。

⁶⁴ 參見：

（1）〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·世記經》卷 21（大正 1，138c14-141a20）。

（2）〔隋〕達摩笈多譯，《起世因本經》卷 9（大正 1，413a16-27）。

（3）五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 121（大正 27，630b17-21）：
安立果者：謂依風輪安立水輪，復依水輪安立金輪，復依金輪安立大地，復依大地安立一切情、非情數。此中後後是前前果，餘安立果類此應知。

⁶⁵ 參見：

（1）〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·世記經》卷 22（大正 1，145a6-149c22）：

……或有是時，此世還成世間，眾生多有生光音天者，自然化生，歡喜為食，身光自照……其後此世還欲變時，有餘眾生福盡、行盡、命盡，從光音天命終，來生此間，皆悉化生，歡喜為食，身光自照，神足飛空，安樂無礙，久住此間。爾時，無有男女、尊卑、上下，亦無異名，眾共生世，故名眾生。……

（2）〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》卷 34〈40 七日品〉（大正 2，736c22-737c26）。

（3）〔後秦〕佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含·小緣經》卷 6（大正 1，36b28-39a20）。

（4）〔東晉〕瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含·154 婆羅婆堂經》卷 39（大正 1，674b15-677a7）。

力光彩出眾的，開始驕傲起來。

印度人對於種族的分別，起初即在於膚色。直到現在，白種人還以為有色人種不及他們優秀呢！由於膚色不同，自然覺得彼此不同，人類就一族一族的分化起來。

2、男女之別，漸組成家庭、親族

各處各的環境，不再隨便吃地面的東西了，知道吃自然粳米——野生稻。

那時漸發現男女的不同；異性相逐，感到有點不大雅。為了掩蔽兩性的媾合，締結兩性的密切關係，開始有家庭的組合，建造起粗陋的房舍。

這樣，夫婦、父子、兄弟等親族的關係，都在家庭基礎上建立起來。起初，吃的問題還容易解決，自然粳米到處都是。但有了家庭，人口漸多，私心也旺盛起來。

3、「刹帝利」之形成

(1) 為均分糧食等

大家對於天生的稻穀，爭奪而蓄積起來。這樣，自然粳米沒有了，不得不耕耘而食 (p.132)；這即是從採集經濟而進入農業社會的開始。

接著經濟問題嚴重起來，有的辛苦耕作而反得不到收穫；有的游手好閒，到處飽食無憂。

大家覺到公共沒有法紀，不能安定，於是就公推田主——梵語刹帝利，即是國王來分配，這近於中國古代的均田傳說。

(2) 形成「治者」與「被治者」之初期國家組織

有了國家組織，制裁權力，多少減少些紛爭。國家制的出現，為了經濟的不平；國主是大眾公舉的，所以稱為「眾許平等王」。⁶⁶

但從國家制——初期還是部落制建立起，人類社會即分為上下，上層即國王——刹帝利族，下層即庶民，庶民有納稅的義務，也就是有了治者與被治者。

各成各的家，各作各的事，雖有國家權力，世間還不能太平。做工的能生存，但由於天時人事，收穫不一定可靠；積蓄了，也有失亡的危險。

4、不滿生活的諸苦難，而有「婆羅門族」之形成

人類的私欲更有增無已，所以有些人作出越軌的行為——盜、殺、淫、妄，罪惡蔓延。有些人感覺痛苦、失望，厭世的思想流行，出家去修行。

由此政治組織不良，人類自私的罪惡，特殊的宗教階級產生了。但這種厭世者，不能徹底，感到出家的寂寞，又回家娶妻生子，即是婆羅門族的來源。

這即是神教的職業宗教者，他們不是出家者，也不是正常的在家者，(p.133) 專門執掌祭祀，替人作祈禱，靠此生活。

佛教雖認為世間是苦，容許厭苦的出家生活，但對於營為世俗生活的婆羅門，根本反

⁶⁶ 參見：〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷 10〈12 最勝品〉（大正 1，362c29-363a1）：
大眾立為大平等王，是故復名摩訶三摩多（隋言大平等也）。

對。

5、「吠奢族」、「首陀族」之形成

此時因社會工作繁多，職業分化，專門營農經商的自由民，成為吠奢族。

沒有土地，作工巧等活命的，成為首陀族。

這些種族，佛法以為只是古代同一人類的職業分化。

6、小結

婆羅門不能出世，又不從事於實際的世間事業，想以宗教思想來統治一切，強調婆羅門的高貴，建立四姓階級制，實是非常的錯誤。到此，即說到釋迦族，及釋尊的出世。

（三）略述社會的演進

這一社會演進的傳說，我曾略有推論，分社會的演進為六期：

1、蒙昧時代

一、蒙昧的原始大同時代。

2、婆羅門時代——以「神力」為中心

二、婆羅門時代，即祭政一致的時代。

從政治說，雖即是田主，但時代的中心力量是神力，是古老傳統的豐富知識力。

3、剎帝利時代——以「武力」為中心

三、剎帝利時代，即武士族興起的時代。

婆羅門——祭師開始放棄地上的實權，偏重於他方、未來、天堂，即神教的隆盛期。時代的中心力量，是武力。佛教的傳說，以此為止。

4、吠奢時代——以「財力」為中心

四、吠奢時代，即農工商——自由民取得政治的領導權，特別是商人。

時代的中心力量，是財力。現代的歐美政治，已到達此期。

5、首陀時代——以「群力」為中心

五、首陀時代，由農工的無產者取得政 (p.134) 治領導權；

時代的中心力量，佛經中沒有提到，應該是群力。

6、將入正覺大同時代

六、四階層的層層興起，即四階層的層層否定，即將渡入正覺的大同時代。

佛教徒所渴仰的彌勒降生，即大同、和平、繁榮的時代到來。

三、未來的世界

（一）佛教淨土與拘羅之理想世界有關

傳說的北拘羅洲，是極福樂的世界。北拘羅洲的平等、自由，有點類似此世界起初的人類社會。

將此世界融入佛教的真理與自由，智慧與慈悲，即為淨土的內容。我們這個世界，經

過多少次荒亂，彌勒降生時，才實現為淨土。

佛教淨土的真精神，如果說在西方極樂國，在兜率天內院，不如說重在這個世界的將來。

（二）略述拘羅洲之特質

1、沒有私有經濟、家庭型態

拘羅洲的特質，沒有家庭——沒有男女間的相互佔有，沒有經濟上的私有。

衣服、飲食、住處、舟車、浴池、莊嚴具，一切是公共的，儘可適量的隨意受用。大家都「無我我所，無守護者」，真的做到私有經濟的廢除。⁶⁷

男女間，除了近親屬而外，自由交合，自由離散。所生的子女，屬於公共。

拘羅洲的經濟情況，男女關係，家庭本位的倫理學者，或者會大聲疾呼，斥為道德淪亡，類於無父無母的禽獸。

然在佛法說，這是「無我我所」的實踐者，是「能行十善業（p.135）」者，是能做到不殺、不盜、不邪淫、不妄語者，比家庭本位的道德——五戒要高尚得多。

2、沒有種族優劣之別，無橫死

拘羅洲的人，沒有膚色——種族優劣的差別，人類是一樣的平等。

由於體健進步，人間再沒有夭壽的。壽終而死，也再沒有憂愁啼哭。

3、環境優美

這個世界，非常的莊嚴，非常的清淨，像一所大公園。

土地肥沃，道路平坦，氣候冷暖適中；到處是妙香、音樂、光明。

4、小結

人類生活於這樣的世界，何等的幸福！這樣的世界，為無數世界中的現實存在者。

（三）結說

原始佛教仰望中的世界，即是這樣的世界，而又充滿了佛陀的真理與自由，智慧與慈悲；這即是這個世界的將來。⁶⁸

⁶⁷ 參見：

（1）〔隋〕闍那崛多等譯，《起世經》卷 1〈2 鬱單越洲品〉（大正 1，315c18-a19）：

……既澡浴已，隨有何人在前出者，即取上衣著已而去，亦不求覓所服本衣。何以故？鬱單越人無我我所、無守護故。……

（2）〔隋〕達摩笈多譯，《起世因本經》卷 1〈2 鬱多羅究留洲品〉（大正 1，370c29-b2）：

……澡浴身體，遊戲受樂；彼等誰最在前出者，即取上衣自恣著已，隨意而去，亦不專求，自許本衣。何以故？彼鬱多羅究留人輩，無我我所，無守護者。……

⁶⁸ 參見：

（1）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈宗教意識的新適應〉，pp.495-501：

佛教所傳的地上樂土，名為鬱多羅拘盧……在現今德里（Dehli）以北一帶……拘盧是婆羅門教發揚成長的中心，印度人以此為中心，而嚮往北方的最上的拘盧，最福樂的地區。……

淨土思想的又一來源，是天——天國、天堂，天是一般的共有的宗教信仰。……

在物質享受方面，天國勝過了北洲，而在天與天——人事關係上，卻遠不及北洲那種「無我我所，無有守護」的幸福。……

等到十方佛說興起，於是他方佛土，有北拘盧洲式的自然，天國式的清淨莊嚴，兜率天宮式的，（佛）菩薩說法，成為一般大乘行者所仰望的淨土。……

（2）印順導師，《初期大乘佛教之起源與開展》，〈淨土與念佛法門〉，pp.807-808：

上面曾說到：淨土思想的淵源，有北拘盧洲（Uttarakura）式的自然，那是從原始山地生活的懷念而來的。有天國式的莊嚴，那是與人間帝王的富貴相對應的。這是印度舊有的，但經過佛化了的。北洲與天國，可惜都沒有佛法！有佛出世說法的淨土，以彌勒（Maitreya）的人間淨土為先聲。等到他方佛世界說興起，於是有北洲式的自然，天國式的莊嚴，有佛出世說法，成為一般佛弟子仰望中的樂土。

補充講義

講義，D-11：

◎ 心的梵語有四……

〔唐〕宗密述，《禪源諸詮集都序》卷 1(CBETA, T48, no. 2015, p. 401, c17-25)：

汎言心者，略有四種，梵語各別，翻譯亦殊。

一、訖利陀耶，此云：肉團心，此是身中五藏心也。

二、緣慮心，此是八識，俱能緣慮自分境故……

三、質多耶，此云：集起心，唯第八識，積集種子生起現行故……

四、乾栗陀耶，此云：堅實心，亦云：貞實心，此是真心也。

〔宋〕師會述，《般若心經略疏連珠記》卷 1(CBETA, T33, no. 1713, p. 560, c28-p. 561, a3)：

然泛論心者，有其四種：

一、訖利陀耶，即肉團心。二、緣慮心，謂八識，俱能緣慮自分境故。三、質多，謂集起心，即第八識，集諸種子起現行故。四、乾栗陀，此云：堅實心。

〔宋〕子璿錄，《起信論疏筆削記》卷 1(CBETA, T44, no. 1848, p. 298, b9-16)：

凡言於心，然有其四：

一者、梵語：訖利馱耶，此云：肉團心，則人之心藏也，其色赤形如蓮華，上有七葉，色法所攝。

二者、質多，此云：集起，即第八阿賴耶識，以能集諸種子起現行故。

三者、緣慮心，此通八識心王，以各能緣慮自分境故。

四者、乾栗馱，此云：堅實心，謂如來藏自性清淨不生不滅心也。

〔唐〕法寶撰，《俱舍論疏》卷 4〈分別根品 2〉(CBETA, T41, no. 1822, p. 534, b12-21)：

論曰：至故名識。就長行中有二：初唯釋心王眾名，後通釋心、心所眾名。

此釋心王，以三義別立三種名。

梵云：質多，此言：心，是集起義。謂由心力引諸心所，及諸一切所作事業。如樹界之心，集起皮膚及枝葉等。

梵云：末那，此言：意，是思量義。以心能思量故，名為意也。

梵云：毘(毘必反)若南，此言：識，是了別之義。謂心於境能了別故，謂之為識。

〔唐〕圓測撰，《解深密經疏》卷 3(CBETA, X21, no. 369, p. 246, b24-c5 // Z 1:34, p. 366, c4-

9 // R34, p. 732, a4-9)：

梵音：質多，此翻為心。有其多義：

一名、集起，集諸法種，起諸法故……

二名、積集，有其二義：

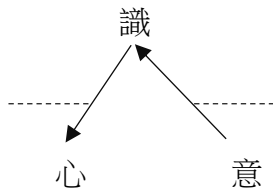
一、諸法種子所積集故，如攝論第一。由種種法熏習種子所積集故。

二、外六境界積集滋長故。

三名、採集，採集種種所緣境故，如深密經及五蘊論。

講義，D-12：

◎ 心意識的關係



印順導師，《我之宗教觀》，〈人心與道心〉，pp.153-154：

……前五識與意識，總名為六識。意識（實在也是五識）所依的意根呢！

這可說是過去的認識活動（或稱之為「過去滅意」），

而實是過去認識所累積，形成潛在於內的意（或稱為「諸識和合名為一意」——「現在意」）。

這是一般人所不易自覺的，卻是一切——六識的根源。

舉例說（過去舉波浪所依的大海水喻）：

六識如從山石中流出的泉水，而意根卻如地下水源。地下水是一般所不見的，卻是存在於地下深處的。地下水從何而來？這是從雨水，及水流浸潤而潛存於地下的。

意根也是這樣，源於過去的認識，過去了，消失了，卻轉化為潛在於內的「細意識」。

在大乘佛法中，更分別為末那識與阿賴耶識。

過去意識（總括六識）所轉化的，統一的，微細潛在的意根，在「人心」的了解中，極為重要！……

印順導師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.271-273：

在「心」來講，八種識都可以叫做心，都有心的意義，但是以特殊的意義上來講，這個心就是阿賴耶識，就是第八識。

阿賴耶識為什麼特別叫做「心」呢？

「此能採集諸行種子故」，它能夠採集一切諸行的種子，藏在阿賴耶識裡面。

所以，講唯識宗，講阿賴耶識，就要講種子。……

我們在認識境界的時候，比方用眼睛看的時候，青、黃、赤、白，起個眼識，青、黃、赤、白的影像就潛藏在阿賴耶識裡面，成為青、黃、赤、白的種子。

眼識起了這個作用，就叫「現行」。

現在起來的活動，剎那過去，剎那滅了，就成為眼識的「種子」，

將來青、黃、赤、白之類，再從這裡面現起出來。

所以，這個種子識，用現在的話來講，叫做潛能，一種潛在的能力。……

講義，D-14：

◎ 統覺

《成佛之道》（增注本），pp.149-150：

我們的內心，原是非常複雜的。

把不同的心理作用分析起來，如受，想，思等，叫做心所。而那內心的統覺作用，叫做心。

此心，從認識境界的明了識別來說，叫做識；所以識是能識的統覺。

色是物質的，受想行識是精神的；輪迴在生死中的眾生，就是這五蘊。

我們所自以為是我，或是我的，其實都離不了五蘊，不外乎身心的活動，物質與精神而已。

講義，D-16，n.28：

◎ 識觸

印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.22：

原來「觸」當中包括兩類：一叫「能造觸」，一叫「所造觸」。

能造觸就是四大，所造觸就是這裡所謂「身之境」。

這裡把大種除開，單以「所造觸」來講，所以叫「觸一分」。……

講「觸」，事實上不只這幾個，應該還有很多，現在是講七種，「調滑性、澀性，重性、輕性，冷、飢、渴等」。

印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，pp.54～55：

「觸」也是一種心所法（心理活動），它以分別為體性，

這是從根、境、識三和合而有的一種分別作用。

所以佛法講的心心所的活動之中，這個「觸」非常的重要，是真正心理開始活動。

根、境、識和合，心心法發生，有了心理作用，心心所剎那現前了，這個叫做觸。觸就是三和合的時候，使心心所發生的一種力量。

我們的根有六根，所對的有六種境界——色、聲、香、味、觸、法，識也有六種——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，所以觸也有六種——眼識相應觸、耳識相應觸、鼻識相應觸、舌識相應觸、身識相應觸、意識相應觸。……

我們的根、境、識三和觸的時候，有一種「觸」，「觸」裡面就分三類，叫「合意觸」、「不合意觸」、「非合意非不合意觸」，這是很微細的。

合意觸，就是觸的時候，好像合自己的意思，很如意，那就歡喜、快樂，喜受、樂受就起來了。

不合意觸，觸心所起來的時候，不如自己意的，就起一種苦、憂。

◎ 《解脫道論》

一、印順法師，《永光集》，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.133：

《解脫道論》屬於赤銅鑠部（Tāmraśaṭīya），即一般所說的南傳佛教。

《解脫道論》，約為西元一世紀時，優波底沙（Upatissa）所造。全論分十二品，以戒、定、慧次第，論述解脫的正道。

這部論，可說是西元五世紀，覺音（Buddhaghosa）所造《清淨道論》的藍本，覺音是加以補充、抉擇，使清淨解脫道的敘述，更為正確充實！

這部《解脫道論》，在中國不能受到佛弟子的重視，可見中國已專弘大乘了。

從《解脫道論》的譯出，可見在扶南的大乘盛行中，聲聞部派的佛法，也有多少的流行。

二、印順法師，《印度佛教思想史》，〈大乘時代之聲聞學派〉，pp.211-212：

……現在有十方佛，十方佛土，赤銅鑠部已於西元前容認了，也就開啟了大乘的通道。

不過為了與無畏山寺派對抗，拘守舊傳，不再容受一切。

西元五世紀初，法顯去錫蘭……當時以無畏山寺為中心的錫蘭佛教，應有各部派的比丘前來弘法。

玄奘知道錫蘭有瑜伽大乘；唐不空（Amogha-vajra）在這裡受學十八會金剛界瑜伽，那是西元八世紀的事了。

錫蘭佛教成為大寺一統的局面，覺音（Buddhaghosa）是一位重要人物。

覺音是中印度人，在佛陀伽耶（Buddhagayā），錫蘭僧眾所住的大菩提寺（Mahābodhivihāra），依離婆多（Revata）出家，修學巴利文三藏。

覺音到錫蘭，住在大寺。西元四一二年，與大寺僧眾，以巴利語寫定全部三藏；

以巴利語為釋尊當時所用的語言，提高巴利語三藏的權威信仰。

覺音為四部（與四阿含相當）及律藏作注釋，並以戒定慧為次第，寫成最著名的《清淨道論》。

這部論，是依據優波底沙（Upatissa）的《解脫道論》（梁僧伽婆羅譯為漢文），修正，補充，說明聲聞解脫完備的修道歷程。

但當時，二派仍在對立中。錫蘭因戰亂頻仍，佛教也受到傷害，衰落得幾乎消滅。

以巴利三藏、大寺派舊制而復興，是曾由錫蘭比丘去泰國弘法，再由泰國比丘來錫蘭，再度成立僧伽，那已是西元一八世紀了。

三、印順法師，《以佛法研究佛法》，〈中國佛教與印度佛教之關係〉，pp.236-237：

梁僧伽婆羅，在西元五一五年，譯出《解脫道論》，

這是銅鑠部的要典——覺音《清淨道論》所依據的。

錫蘭的佛教，不能說沒有傳入中國，但比起罽賓來，缺少精深的義學，微密的禪思，終於為中國佛教所遺忘了！

四、印順法師，《以佛法研究佛法》，〈漢譯聖典在世界佛教中的地位〉，p.265：

屬於分別說系的，有《舍利弗阿毘曇論》，這是可以貫通南傳北傳阿毘曇論的唯一要典。

有《解脫道論》，即巴利語系《清淨道論》的異本。

屬於犢子系的，有《三彌底部論》，《三法度論》。

晚期（西元三、四世紀起）的論典，出入於有部、經部，而有取捨從長的綜合性的，有著名佛教界的《俱舍論》，有影響中國佛教極深的《成實論》。

依此分別看來，初期的三藏，雖不曾受到中國佛教主流的尊重，但文典的豐富，實為研求聲聞的學派分流，以及從聲聞而流衍為菩薩藏的有力文證。

如忽略了這些漢文聖典，我可以斷言，是不可能完成協調世界佛教，溝通世界佛教的責任的！

五、印順法師，《大乘起信論講記》，p.170-171：

西元五百十年左右，有從南方來的僧伽婆羅，譯《解脫道論》。

《解脫道論》即《清淨道論》所依據；錫蘭是盛傳此論的。

《解脫道論》，明心識是豎論的。玄奘所傳的九心輪，即是由心識的發動到止息，最多凡經歷九位；這與《解脫道論》的說法相同。

今列九心輪如下：

玄奘傳：	有分	能引發	尋求	安立	勢用	反緣	有分		
解脫道論：	有分	轉	見	所受	分別	令起	速	彼事	有分
西藏傳：	有分	動	見	尋求	分別	行	能轉		

這是約心識發展的過程而豎說的。

六、印順法師，《唯識學探源》，pp.111-112：

西藏所傳無著論師的《攝大乘論》，也有有分識的記載，但只有七心：「聖上座部教中，亦說名曰：有分及見，分別及行，動及尋求，第七能轉」。

此七心或九心的見解，在漢譯《解脫道論》（卷一〇）中，有較為詳確的說明……

九心的次第演進（除有分唯有七心），是依五識最完滿的知意活動而說。……

講義，D-17：

◎ 表象作用

印順法師，《成佛之道》（增注本），p.149：

三、想蘊：想的定義是「取像」，就是認識作用。

在認識境界時，內心就攝取境相，現起表象作用；再加構想，聯想等，成為概念；依此而安立種種的語言或文字。

講義，D-18：

◎ 五識的感性知識

印順法師，《攝大乘論講記》，p.208：

五識是有漏的現量性，只有自性分別，不能分析，綜合，推比，聯想等，所以說它無分別。

意識就不然，具有三種分別，能隨念，計度，所以名為有分別。

印順法師，《大乘廣五蘊論講記》，p.315：

佛法的名字，有許多講起來很難講。

比方這裡說到「有分別」，眼識有沒有分別呢？其實眼識也有分別的，但是，這一個分別的

名字叫「自性分別」，它是直覺的就知道。

耳朵聽到的話，因耳根引起耳識，它是一種直覺的知道，這一種叫「自性分別」。……

換一句話，這是什麼人，我要認識這個人的話，那眼識是不成的，沒有這個作用。它雖然看到這個人是個什麼樣子，但是，要知道這是什麼人，那不是它的事，是意識的事了。

所以，意識才是有分別的，我們一天到晚的分別，主要都是意識。意識裡面還有意界，末那識執我的，就是這意界。

講義，D-19：

◎ 四無記根

印順法師，《成佛之道》（增注本），pp.161-162：

一、古德稱此為「四無記根」。

並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。……

特別在大乘的唯識學中，這四煩惱，是被看作與第七識相應的煩惱。

在沒有證真理，斷煩惱的聖者，這四煩惱是一直沒有離開過的，成為眾生煩惱的內在特性。

在這一解說中，稱為我癡，我見，我慢，我愛。

本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名我癡。

由於自我的錯覺，因而執為確有的，名我見。

由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名我慢。

不但妄自尊大，而且愛戀此自我，名我愛。

一切眾生自我中心的活動，就在這種內在的煩惱特性下開展起來。

講義，D-31：

◎ 僧伽施

印順法師，《原始佛教聖典之集成》，p.42：

僧伽尸，在今恒河（Gaṅgā）上流的 Sankisa。

印順法師，《華雨集（三）》，〈論毘舍離七百結集〉，p.66：

僧伽賒是佛從天而下處，在今 Etawah 洲的 Sankisa。

講義，D-32：

◎ 天魔梵

印順法師，《空之探究》，〈《阿含》——空與解脫道〉，pp.76-77：

成就四禪而不得解脫的，感得四禪天的果報。四禪諸天的名字，也是漸次成立的。

經中常見的「天、魔、梵」：魔（māra）以下有種種天，如超出魔界，就名為梵天（Brahmā），這是適合於印度教的。

佛教中，欲界以魔天（他化自在天）為最高，如出魔界，也就是離欲界的禪天，所以初禪天就名為梵天。

佛弟子修勝解觀，依光明相而現起，所以緣色法而修勝解的，不外乎光明相與清淨色相。修此而感報的，也就是光天與淨天，作為二禪天、三禪天的名字。

由於光明相等有優劣，所以又分每一禪天為三天（或二天）。

但在初期聖典中，四禪天的名字，是梵天，或梵眾天（Brahmakayika）；光音天（Ābhāsvara）；遍淨天（Subhakiṇhā）；廣果天（Vehapphala）。

第四禪只是廣果天，這一名稱，可能初期以此為最高處，定或依慧得解脫，第四禪是廣大果吧！

佛教假想觀及如實觀的發達，對於上二界諸天的安立，是有直接關係的。

講義，D-33：

◎ 人間成佛，開示有情世間的真義

一、《增壹阿含經》卷 26〈等見品 34〉(CBETA, T02, no. 125, p. 694, a4-5)：

佛世尊皆出人間，非由天而得也

二、印順法師，《佛法概論》，〈法與法的創覺者與奉行者〉，pp.13-14：

釋尊是人間的聖者，這本是歷史的事實。但釋尊又給予深刻的含義說：「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」（《增含·等見品》）。

這是說：佛是人間的正覺者，不在天上。……天上，依印度人與一般神教者的看法，是淨潔的，光明的，喜樂的；而人間卻充滿了罪惡、黑暗與苦痛。

但釋尊從「佛出人間」，「人身難得」的見地否認他。理智的正覺，解脫的自由，在人間不在天上。所以說：「人間於天則是善處」（《增含·等見品》），人間反成為天神仰望的樂土了。

人生，不但是為了追求外物的五欲樂，也不在乎嘗受內心神秘的定樂；應重視人間，為正覺的解脫，而勵行理智的德行。

人類的心眼，早被神教者引上渺茫的天國；到釋尊，才把他們喚回人間。

三、印順法師，《佛法概論》，〈有情——人類為本的佛法〉，p.56：

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。

講義，D-37：

◎ 強調婆羅門教的高貴……

印順法師，《印度佛教思想史》，〈「佛法」〉，pp.1-2：

古印度文明史的開展，通常分為三期：殖民於五河地方時期，移殖於恒河流域時期，開拓南方時期。

移殖恒河（Gaṅgā）時期，約從西元前十世紀起，為印度文明的燦爛時期；這又可分為三期來說明。

一、阿利安人向南移殖，以拘羅地方（Kurukṣetra）為中心，到達恒曲一帶，這是婆羅門教（Brahmanism）所說的「中國」。

教典方面，先集出古代傳來（部分新出）的讚歌，為《梨俱吠陀》，《娑摩吠陀》，《夜柔吠陀》——三吠陀，

吠陀（Veda）是用於祭祀的讚歌，對祭祀儀式的規定，祭式及讚詞的意義，更作詳盡記述的，成為《梵書》。

那時的教義，確立了婆羅門教的三綱：吠陀天啟，婆羅門至上，祭祀萬能。

「吠陀天啟」是：古代傳下來的宗教讚歌，看作神的啟示，作為神教最有力的權證。

「婆羅門至上」是：神的啟示，分人類為四種階級：

祭司的婆羅門（brāhmaṇa），武士（王）的刹帝利（Kṣatriya），自由工商的吠舍（Vaiśya）——都是阿利安人，享有宗教的再生權。

非阿利安的原住民，成為被奴役的首陀羅（śūdra），死了完事，名為一生族。

嚴格的階級，出於神的意思；作為祭師的婆羅門，地位最崇高。

「祭祀萬能」是：神與人的關係，依於祭祀，祭祀為宗教的第一目的。

進而以為：天神，人，世界，一切因祭而動作，因祭而存在；

天神也不能不受祭祀的約束。

此外，古代阿闍婆阿耆羅（Atharvāṅgiras）傳來的，息災，開運，咒詛，降伏的咒法，為一般人民的低級信仰，後來集為《阿闍婆吠陀》。……

