

《佛教教理的探讨》

(2008 新版)

林崇安教授讲授

佛法教材系列 P1

财团法人内观教育基金会出版

新版自序

1989 年暑假，抽空对中央大学「觉声佛学社」的同学讲述佛教的教理，经由王厚华等同学的记录，在因缘聚会下，编出《佛教教理的探讨》一书，由慧炬出版社印行，作为大专学生的佛法通识教材。今日因缘再聚，一方面重新校阅全书，并使内容精致，一方面由厚华以 PDF 版登于网站和各界结缘。

本教材全面性讲述佛教教理的深度与广度两方面的内容，略述如下：

第一章先讲述「佛教宗派」的形成和演变，使同学们对佛教各宗派有一个基本的了解。第二章讲述「万有」的内容，使同学们对万有或法的类别与意义有初步的了解。以这二章为基础，第三章讲述「归依三宝」的意义；第四、第五及第六章分别讲述「惑业苦」、「十二缘起」及「四圣谛」，这三章以不同的层次，来探讨业力与生死轮回的流转与还灭。第七章探讨「定」这一问题，以「奢摩他」（止）为核心，并详细分辨「世间道」与「出世间道」。第八章以菩萨道的「发心与广大行」为重点。第九章以「八不中道」分析中观宗的「甚深见」。第十章以《心经》为主题，结合甚深见与广大行。

若依「戒定慧」三学来分判内容：十善业道是「戒学」的基础，在〈惑业苦〉这一章中探讨；菩萨行者的菩萨戒，在于不离菩提心，在〈发心〉这一章中简叙其精神；「定学」则在〈定的探讨〉这一章中详述；「慧学」则贯穿了各章，并于〈八不中道〉及「心经中的甚深见」中详述。

若以「境行果」来分判内容：境在「万有」这一章中详述；行则以「四圣谛」、「发心与广大行」及「心经中的广大行」为核心；果则分述于〈归依三宝〉中的「佛宝」、〈四圣谛的探讨〉中的四向四果，以及《心经》中的「无上佛果」。

这教材固然有些是个人的看法，但主要还是依据经论来阐述(而所用术语以玄奘法师之译语为主)。这是为了使同学们的见解，一开始就能与经论的义理相结合，建立起清晰明确的佛学观念，进而自己能够深入三藏，拓展视域，依教奉行。

今日大专佛学社团已遍及国内各地，目前所须加强的是「佛学的深广化」。所谓「深广化」，简言之，是使佛法的正确见解深入人心，广及大众；详言之，是使佛法的「甚深见」与「广大行」结合起来。在甚深见方面，以闻慧、思慧及修慧，排除思想上的疑惑与边执，使佛教的「甚深般若」光显出来。在广大行方面，以大悲心全面推动佛陀的教育，净化人心，利益大众，使佛教的「大悲行愿」光显出来。

愿众生安详快乐！

林崇安 2008.4

于桃园县[中坜市]内观教育基金会

目录

第一章、佛教宗派的形成和演变·····01

- 一、前言
- 二、佛教宗派形成的过程
- 三、佛教宗派类别
- 四、结语

第二章、佛教对万有的探讨·····08

- 一、前言
- 二、色蕴
- 三、受蕴、想蕴及心相应行
- 四、心不相应行
- 五、识蕴
- 六、无为法
- 七、结语

第三章、归依三宝的探讨·····15

- 一、前言
- 二、三宝
- 三、佛宝
- 四、法宝
- 五、僧宝
- 六、结语

第四章、惑业苦的探讨·····19

- 一、前言
- 二、惑
- 三、业与业道
- 四、如何从业生果
- 五、十不善业道之果

六、十善业道之果与人天乘	
七、结归为苦	
八、业与惑的去除	
九、结语	
第五章、十二缘起的探讨·····	27
一、前言	
二、缘起十二支的分析	
三、业力轮回与三世因果	
四、十二缘起的流转和还灭	
五、十二缘起与三乘	
六、结语	
第六章、四圣谛的探讨·····	35
一、前言	
二、苦谛	
三、集谛	
四、灭谛	
五、道谛	
六、结语	
第七章、定的探讨·····	45
一、前言	
二、定的意义	
三、修定时相关的心理	
四、修定的次第	
五、禅定和证果	
六、结语	
第八章、发心与广大行的探讨·····	56
一、前言	
二、发心的基础	
三、愿菩提心	

四、行菩提心	
五、发心与大乘五道	
六、释尊的菩萨行	
七、结语	
第九章、八不中道的探讨·····	65
一、前言	
二、中道的意义	
三、阿含经中的中道	
四、八不的意义	
五、无我的缘起中道	
六、结语	
第十章、心经的探讨·····	73
一、前言	
二、心经中的「境」	
三、心经中的甚深见	
四、心经中的广大行	
五、心经中的密咒	
六、结语	
附录：集论一百零九法[汉藏梵英]术语·····	82

第一章、佛教宗派的形成和演变

一、前言

在了解佛教各宗各派的思想前，要对各宗各派的形成过程，有一全盘的认识。在探讨印度佛教的变化时，首先要确认释尊的出世，在于引导众生出离三界，并依众生的性向教导出声闻乘、独觉乘和菩萨乘的教法。初期五百年的佛法传播以声闻乘为主流，其后有大乘显密佛法的开展，这是随着印度的环境和众生的因缘而呈现出来。了解这一点，就易掌握印度佛教前后演变的脉络。以下有关释尊的年代，依据《众圣点记》的纪年来记述。

二、佛教宗派形成的过程

整个印度佛教宗派的形成和演变可以分成五个时期来探讨。第一个时期是释尊教化时期（公元前五三一年至公元前四八六年），为释尊悟道后，对不同根器开示佛法，并以声闻乘为主流的时期。第二个时期是部派结集时期（公元前四八六年至公元一五〇年），为声闻经典的结集和争论时期，形成婆沙宗（内分四系十八部派）以及经量部，后来是大乘经典的出现，此时出现「小乘」和「大乘非佛说」的争论。第三个时期是中观前弘时期（公元一五〇年至三五〇年），为大乘中观宗创立的时期。第四个时期是唯识摄化时期（公元三五〇年至六五〇年），为大乘唯识宗创立的时期。第五个时期是中观后弘时期（公元六五〇年至一二〇〇年），为中观宗的再度弘扬时期，也是密宗兴盛的时期。在各时期内，佛法相续下传着，只是宗派的主流因环境而有所转移而已。

(1) 释尊教化时期（531 B.C.~ 486 B.C.）

释尊的教法，经弟子们代代下传，最后将之记录、分类、编辑，而存于今日之大藏经中。大藏经含经、律、论三藏。这些经典，在后代的编整中，难免加入后代的资料，但要研究释尊时期的教法，仍应以大藏经的记载为主要依据。

释尊诞生时期（约公元前五六五年），印度思想界有两大系统，一为承认吠陀之权威的婆罗门系统，主张种姓制度，并孕育出「梵我」的思想。于四吠陀（梨俱吠陀、娑摩吠陀、夜柔吠陀及阿闍婆吠陀）中，《阿闍婆吠陀》已集出息灾、增益、降伏及幻术四类的咒文。提升吠陀义理的《奥义书》，对教义的传付，则

限定选择根器而传授之，实已具有密教的色彩。另一大系统为反对吠陀之权威的非婆罗门系统，在此系统中，有的主张业力轮回的思想，认为以苦行可求得解脱。释尊在悟道前，对这二大系统早有深入的研究，但认为都非究竟。三十五岁时（公元前五三一年），体悟「无我」的缘起中道，此思想截然不同于其他任何宗派，而有佛教的创立。其后四十余年，释尊在各地教化，对不同根器开示佛法，至八十岁入灭（公元前四八六年）。

释尊因材施教，对人天乘根器者，开示五戒、十善等人天乘佛法；对众多声闻根器者，开示十二缘起、四圣谛等佛法；对少数菩萨根器者，开示六度、四摄等菩萨行，释尊在中、长阿含经和律藏中提及自己行菩萨道时的「本生」事迹，便是教导菩萨行。释尊四十余年的教化中，印度必有菩萨根器者，故释尊也必然对他们开示菩萨行。若误以为释尊只开示声闻佛法，则显然不符因材施教的原则。只是当时佛弟子以声闻根器者为多，所以释尊多谈以「灭苦」为主的声闻教法。以上的声闻教法和菩萨行，都保留在今日南北传的阿含经和律藏中。

(2) 部派结集时期 (486 B.C.~150 A.D.)

佛灭元年（公元前四八六年），释迦佛的第一代弟子们，为使教法长存，乃有第一次结集（又称王舍城结集），在大迦叶主持下，由阿难先诵经藏，再由优波离诵出律藏，共有五百阿罗汉的参与。

佛灭百年（公元前三八七年）起，释迦第二代弟子耶须（耶舍）在毗舍离城召集阿难、阿那律的部分弟子及优波离的再传弟子苏那拘等七百比丘，举行第二次结集（又称毗舍离结集），并将戒律条文略加调整，因而形成会内的「上座律系」。此次先结集律藏，而后结集经藏。会外大众（有其他阿难系、罗睺罗系、优波离系、迦旃延系的弟子），则未变更条文次第，称为「大众律系」。佛灭一百三十七年（公元前三五〇年）起，大众律系与上座律系的弟子们，因为对佛教教理的看法不同而起法诤，大众律系内也起法诤，结果大众律系形成「大众部」、「犍子部」及「说一切有部（简称说有部）」，与会内上座律系的「上座部」，合称「四圣部」。（但佛灭四百年后，犍子部及说有部都自认是属上座律系，这是一误认）

佛灭二百年，犍子部的犍子上座首先结集论藏，以巩固己部的思想，其他各部以后也各自编集论藏。值得注意的是，法诤的起因，其中一个重要因素是已有大众部僧众（如龙上座及坚意）觉察到声闻阿罗汉的境界不如佛陀的圆满。

佛灭二百二十六年（公元前二六一年），阿育王统一印度，佛教各派精英会

集华氏城，再起教法之诤，而以大天与末阐提最有名。大天也是认为阿罗汉并不究竟，结果大多数年少的僧众赞成大天，因而又被称为「大众部」，赞成末阐提的是少数年老上座，又被称为「上座部」，结果与上述的律系混淆为一：此中说有部及犍子部并不赞成大天，因而后代学者（佛灭四百年后）误以为上座部、说有部及犍子部都是上座律系，其实说有部及犍子部二者属大众律系。

后来，阿育王接受目犍连子帝须的建议，将不同部派的僧众派往边地弘法，形成十八部及许多支部。十八部是：

圣上座部	化地部（分别说部）、法藏部、雪山部（根本上座部）、铜鞮部。
圣大众部	根本大众部（一说部）、说出世部、鸡胤部（牛住部）、多闻部、说假部、制多山部。
圣犍子部	根本犍子部、法上部、贤胄部、六城部（密林山部）、正量部（不可弃部）。
圣说有部	根本说有部、饮光部、说转部。

上述十八部统称「婆沙宗」，这是以「根本说有部」来代表这些部派，其中各派的思想其实是不相同的。后期（佛灭四百年）另有直属阿难系统的「经量部」异军突起，反对说有部的见解。以上十八部派的见解，虽主张「人无我」，但大多同意「法我」，这显然已经偏离佛陀所说的「诸法无我」的甚深见解。

部派佛教的后期（公元五〇年起），大乘突然开始兴起，是由于一批大乘行者所推动，依据《佛说文殊师利般涅槃经》，释尊授记文殊菩萨：

佛涅槃后四百五十岁，（文殊）当至雪山，为五百仙人，宣畅敷演十二部经，教化成熟五百仙人，令得不退转。

这一数据不外显示：佛灭四百五十年后，有修行菩萨道的大乘行者五百人，于雪山修行，并和本尊文殊菩萨得到相应，而后将大乘教法传开，开始促成大乘的兴起。西藏达喇那他的《印度佛教史》第十三章也记载着：在迦湿弥罗结集后不久，有五百位阿阇黎（轨范师）出世，如大德阿毘达卢伽、毗伽多罗伽度婆阇、提浮耶迦罗崛多、罗怛罗蜜多罗、阇那多罗、大优婆塞僧伽多罗等，接受文殊菩萨等的教导，修学大乘的教法；接着西方的罗叉湿婆王（相马王）兴建五百伽蓝，迎请这五百位阿阇黎传法并大量抄写大乘经典，因而促成了大乘的兴起。由于有这些大乘经典不同于传统的阿含圣典，并高举出要以成佛为目标，不同于四大圣部是以声闻阿罗汉为主要目标，双方相互批评而演变成「大乘」和「小乘」的对立。过了二三代，便是龙树、提婆的时代，经由造论，将中观思想阐扬出来，大

乘教法终于遍及全印。

佛灭六百年左右（约公元一一五年），迦膩色迦王时期，在迦湿弥罗編集出「说有部」最重要的论典：《大毗婆沙论》，其内容以声闻教法为主轴。但是此时大乘显密的经典，也在印度本土弘开了，支娄迦谶于公元一四八年到达汉地，所传译出的大乘经典，有《般若道行经》及《般舟三昧经》，后者已有念西方阿弥陀佛的法门，这是大乘显密同时的左证。这一时期，印度婆罗门系统的弥曼沙派，编出经典《弥曼沙经》，胜论派编出经典《吠世师迦经》，这一现象不外显示印度各教派已经重视以文字的书写来传播各自的教义。

(3) 中观前弘时期（150 A.D.~350 A.D.）

大乘佛教的突然全面兴起，一方面是五百仙人的推展菩萨道，一方面依法修证，此时有众多的大乘经典流传于印度，所传的有般若经等大乘经以及五方佛的净土法门和密宗的修法。本期先有马鸣菩萨的《佛所行赞》，赞颂佛的本怀，引起广大的回响。接着龙树菩萨依照《大般若经》的甚深见，著作《中论》、《十二门论》等论著，成为「中观宗」的开轍大师；再由其弟子提婆弘扬，著有《百论》等书流传，使佛法大为兴起。龙树和提婆最重要的贡献是，厘清部派时期对「无我」的误解，确立佛法的中道见解，并驳斥外道的常见或断见。公元二二三年，支谦到汉地，译出《大明度无极经》及《道行般若》，并传密宗《出生无边门陀罗尼经》等经，也可看出本期显密并重的事实。稍后，诃梨跋摩（师子铠）揉合大小乘的观点，著作《成实论》。另一方面，印度婆罗门系统的正理派及瑜伽派也渐渐兴起。

(4) 唯识摄化时期（350 A.D.~ 650 A.D.）

公元三五〇年至六五〇年，印度婆罗门系统的正理派经典《尼夜耶经》、瑜伽学派经典《瑜伽经》及吠檀多派经典《吠檀多经》（《梵王经》）先后编成，梵我思想大兴，佛教也受到影响。

本期之初，无着菩萨（公元三五〇年）依其师父（佚名）的教授，修观本尊慈氏而得成就，传出中观见行的《现观庄严论》以及唯识见行的《瑜伽师地论》等著作。无着一方面依据《般若经》，弘扬广大的菩萨行（如《金刚经论》），一方面为引导世亲及摄化外道，乃将唯识思想传出，成为大乘佛学「唯识宗」的开轍大师。其后经陈那、安慧、护法、戒贤、法称等人的弘扬，使大乘佛学中的唯识宗延续达三百年之久。唯识思想有助于摄化信仰梵我的婆罗门信徒，但后期仍不足

以抗衡婆罗门系统的兴盛。故这三百年中，虽经戒日王等的护持，佛教只兴于一些区域，渐不能与外道抗衡。从法显及玄奘的记述中，就可看出这种变化趋势。

本期中观宗的佛护（四七〇 ~ 五四〇）及清辩（五〇〇 ~ 五七〇）出世，注释了《中论》。佛护属中观应成派的祖师，清辩属中观自续派的祖师。中观宗自续派认为，一切法于名言上以自相有，在方法论上注重形式逻辑，采用立式（自续式）。中观宗应成派认为，一切法于名言上不以自相有，在方法论上注重辩证法，采用破式（应成式）。如此中观宗有两大派别。

菩提达磨（约五三〇年卒）于本期到汉地传禅宗，密宗大师极喜金刚（六〇〇年）也于本时期出世，弘扬大圆满法，与禅宗相近。本期有僧伽跋陀罗（四八八年）到汉地，译出《孔雀王陀罗尼经》及《文殊所说般若经》，同样可看出密宗与般若法门的并重。另外，世亲著有《俱舍论》，仔细评述「说有部」的观点。陈那及法称在因明方面的著作，使佛教教理的思惟走入细密，对后期印度哲学的发展贡献很大。

(5) 中观后弘时期（650 A.D.~ 1200 A.D.）

公元六五〇年至一二〇〇年之五百多年间，为中观与密宗兴盛的时期。在唯识摄化时期，大乘唯识的见行盛行一时后，渐不能与传统的婆罗门系统相抗衡。公元六五〇年，月称出世，修证本尊文殊后，提倡中观宗的见行（属于应成派），不久寂天相继出世，也重新弘扬中观见行，摆脱了佛梵不分的趋势，奠定后弘时期的基础。他们所倡导的中观应成派观点，主张扫荡一切执着，易于悟入无我，很能契合密宗的实践，有许多大成就者出世，如中期有那洛巴、香底巴、语自在称等六贤门。本期之初（七〇〇年），善无畏、金刚智等，将密宗的行续及瑜伽续传入汉地，其后日僧空海将之传入日本，形成「东密」。公元七五〇年，寂护及莲花生大士将显密佛法传入西藏，形成西藏佛教，这一系统演变为宁玛派。公元一〇四二年，阿底峡赴藏弘法，形成迦当派。藏人卓弥赴印习密，回藏弘法，后来形成萨迦派。藏人马尔巴学密法于那洛巴，回藏弘法，形成噶举派。公元一四〇〇年，藏人宗喀巴上承阿底峡，创立格鲁派，以上是藏密的重要系统。宋时，天息灾与施护等人，将无上瑜伽陆续传入汉地，并译出中观方面的论典，这也显示密宗与中观的密切关连。

公元一一〇〇年，波罗王朝末期，无畏作护（阿跋耶迦罗）出世，弘扬中观与密宗，其后百年内的斯那王朝时期，有二十四大自在者出世，也广弘中观与密宗，其中释迦室利于一二〇四年入藏弘法，他是本期最后的大师。这时，回教军队侵袭印度多次，佛教大师渐移西藏、尼泊尔等地，印度佛教乃衰。佛教在印度

受回教军队的侵入而衰竭后，摄取佛教中观思想的婆罗门吠檀多派及摄取密宗特点的弥曼差派乃逐渐复兴，恢复传统婆罗门系统的优势。佛教的特色不再突出，也就难以兴起了。

综上所述，佛教在印度一千七百多年中，始自释尊传出，经过部派时期各派教理之评，再经五百仙人的弘扬大乘。其后，龙树、提婆弘扬中观见解，再经无着的摄化，世亲、陈那、法称的推广唯识，最后由月称及寂天重倡中观，而有六贤门、二十四大自在者的出世。佛教在印度的消长中，释尊所传的「无我」缘起中道，为异于婆罗门系统及其他宗派的根本思想。在「无我」思想弘扬时，成就者就多，佛教在印度发展的一千七百多年中，显示了这一个事实，在西藏发展的情形，也是如此。

三、佛教宗派类别

佛教在印度及中国的长期传播下，形成下列重要派别：

(1) 印度佛教（依思想）

显教四宗	部派	婆沙宗（代表十八部）
		经量部（分随教行与随理行）
	大乘	唯识宗（分随教行与随理行）
		中观宗（分自续派与应成派）
密宗四部	作密	
	行密	
	瑜伽密	
	无上瑜伽密	

(2) 蒙藏佛教（依传承）

四大派	宁玛派
	萨迦派
	噶举派
	格鲁派

(3) 汉地佛教（依经论）

十宗	1. 俱舍宗，依据《俱舍论》。
	2. 成实宗，依据《成实论》。
	3. 律宗，依据《四分律》，属法藏部的戒律。
	4. 法相宗，依据《解深密经》、《瑜伽师地论》等。
	5. 三论宗，依据《中论》、《百论》及《十二门论》。
	6. 天台宗，依据《法华经》。
	7. 华严宗，依据《华严经》。
	8. 真言宗，依据《大日经》、《金刚顶经》
	9. 禅宗，教外别传。
	10. 净土宗，依据《无量寿经》等。

印度显教四宗是依不同的见解而分宗，其定义如下：

婆沙宗	不承认自证分，承认外境真实存在的声闻宗派。
经量部	承认自证分，承认外境真实存在的声闻宗派。
唯识宗	不承认外境，承认「依他起」真实存在的大乘宗派。
中观宗	承认一切法皆非真实存在的大乘宗派。

四、结语

以上大略探讨了印度佛教宗派的形成及类别。印度佛教的兴衰，固然受到外在因素的影响，但大体来讲，佛教教理的探讨热烈时，就是兴盛的时期，例如龙树、提婆、无着、世亲、陈那、法称（合称六庄严），以及月称、寂天在世时，都能破邪显正，树立法幢，使「无我」的中道思想弘扬于印度。至于佛教宗派高低层次的判别，也不外是要引导众生，由浅而深，体证无我，契入释尊的本怀。

第二章、佛教对万有的探讨

一、前言

整个佛法的内容，可分成「境、行、果」三大部分。

「境」就是「万有」。对宇宙万有的分类与探讨，是走向佛教义理和哲学的第一步。先将术语所属的类别及定义弄清后，才容易深入义理和哲学的思考。《俱舍论》将万有分成五位七十五法；唯识宗的《大乘百法明门论》将万有分成百法、《大乘阿毗达磨集论》（简称《集论》）则将万有分成一百零九法。以下即依《集论》与其注释《大乘阿毗达磨杂集论》（简称《杂集论》）来探讨一百零九法。

《集论》是无着菩萨所造，《杂集论》则是安慧菩萨对《集论》所作的解释，这二论都是由玄奘法师从梵文译成汉文。在《集论》的一百零九法中，「色蕴」有十五法，「心所」有五十五法，「不相应行」有二十三法，「识蕴」有八法，「无为」有八法。这种分法是依五蕴（色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴）及无为法的次第来建立的：先讲「色蕴」，再讲「心所」五十五法的前二个：「受蕴」及「想蕴」，剩下的五十三个「心所」及「不相应行」合成「行蕴」，接着是「识蕴」，最后是「无为法」。

万有中，「五蕴」是有为法，剩下的是无为法。《集论》卷二说：

若法有生、灭、住异，可知是有为义。

会随时间变化的法就是「有为法」，不随时间变化的法就是「无为法」。

既然是探讨万有，范围当然很广。「色法」是对物质类的探讨；「心所」与「识蕴」是对心理方面的探讨；「不相应行」则是探讨「单纯的物质和单纯的心理」以外的变化现象，如时间、方位、数目、生、老、众生等现象。「无为法」是对真理、定律等问题的探讨。由于万有无所不包，因此佛学对万有的探讨，不可避免的，会与自然科学（如物理学、心理学）重迭，二者并不是无关的。只是佛教对现象的探讨，并未利用仪器来观测，并且将重点摆在心理建设这一方面。

二、色蕴

在佛教经论中，将物质类统称为「色蕴」。「蕴」是积聚、堆积的意思。由于我们对万有的认识，首先是看到形形色色的物质，因此一般论典都先分析色蕴。色蕴的定义，依《集论》卷一说：

色蕴何相？变现相是色相。此有二种，一触对变坏，二方所示现。

色蕴分成「四大种」及「四大种所造色」。「四大种」是地界、水界、火界、风界。地界是坚硬性，水界是流湿性，火界是温热性，风界是轻等动性。地界、水界及风界犹如物理上的固体、液体及气体，火界犹如电浆（为离子化的气体）。「四大种所造色」有十一种：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根（此五种合称内色，是身上清净的五官）、色、声、香、味、触（此五种合称外色，是五官所取的对象）及法处所摄色。法处所摄色是属于意识的对象，例如极微。极微是最微小的粒子，由意识分析可推知其存在，但不是眼识所能直接看到的，所以归属于「法处所摄色」。佛法为什么要对物质分析到极微呢？这是因为它要探讨外界的究竟真理。例如，桌子是不是胜义谛（究竟的真理）？依照「说有部」的看法，桌子是由极微最所成，而不是胜义谛；不可分割的「极微」，才是胜义谛。但唯识宗认为「极微」仍具有方所，可再分割下去，因而不是胜义谛。中观宗更认为极微只是世俗名言上的安立，不是从自方存在。又如耳朵所听的声音（为外色之一），是否长存不变？佛教与印度教对这个问题各有不同的看法，为了辨明真相，佛教各派对「色蕴」都有深入的研究。

三、受蕴、想蕴及心相应行

佛教经论把附属于心识的种种心理活动，统称为「心所」。在《集论》中，「心所」有五十五个，分成受蕴、想蕴及五十三个心相应行。在五十五个心所中，为什么要将「受蕴」与「想蕴」特别提出？这是因为一般的众生都是由于「受」而贪着种种欲望，由于「想」而执着种种颠倒的见解，因而在生死中轮回着。《集论》卷一云：

受蕴何相？领纳相是受相。

想蕴何相？构了相是想相。

因此，「受蕴」是心上的种种感受，如苦受、乐受及不苦不乐受。「想蕴」是在心上构画种种诸法像类，例如执取青色、黄色、长短等不同的像类。佛教注重心理建设，因而对善、恶、无记（非善非恶）的心理有详细的分析，要将善的提升，恶的去除。《集论》所列的五十五个心所，依性质可分六类：

1. 五遍行	受、想、思、作意、触。
2. 五别境	欲、胜解、念、三摩地、慧。
3. 十一善	信、惭、愧、无贪、无瞋、无痴、勤、安、不放逸、舍、不害。
4. 十根本烦恼	贪、瞋、慢、无明、疑、萨迦耶见、边执见、见取、戒禁取、邪见。
5. 二十随烦恼	忿、恨、覆、恼、嫉、悭、诳、谄、憍、害、无惭、无愧、昏沈、掉举、不信、懈怠、放逸、忘念、不正知、散乱。
6. 四不定	睡眠、恶作、寻、伺。

上列除了「受」、「想」以外的五十三个心所，合成「心相应行」，归属在「行蕴」之内。《集论》卷一说：

行蕴何相？造作相是行相。

心理的善、不善及无记等种种造作，便是「心相应行」。另外，有不属于心理方面的造作，便归在「心不相应行」中，如生、死等。

四、心不相应行

凡是既不属于单纯物质类，也不属于单纯精神类，却会随时间变化的种种事物，统称「心不相应行」。在《集论》中，有二十三种「心不相应行」：(1)得，(2)无想定，(3)灭尽定，(4)无想定熟，(5)命根，(6)众同分，(7)生，(8)老，(9)住，(10)无常，(11)名身，(12)句身，(13)文身，(14)异生性，(15)流转，(16)定异，(17)相应，(18)势速，(19)次第，(20)时，(21)方，(22)数，(23)和合。

「异生性」的定义是：

何等异生性？谓于圣法不得，假立异生性。

尚未证得圣法的众生，称作异生（性），例如凡夫、牛、羊、饿鬼等。就「人」来说，因为不是纯属于物质，也不纯属于精神，且有生死变化，因此归属于「心不相应行」。这些在轮回的众生，合称「有情世间」，分成六趣（六道）：那落迦（地狱）、傍生（畜生）、饿鬼、非天（阿素洛）、人、天。前五趣属欲界。天（神仙）有多种，分属三界（欲界、色界、无色界），《集论》卷三说：

天，谓四大王众天、三十三天、夜摩天、覩史多天、乐变化天、他化自在天（以上合称六欲天，属欲界）、梵众天、梵辅天、大梵天（以上三者属色界初静虑）、少光天、无量光天、极光净天（以上三者属色界第二静虑）、少净天、无量净天、遍净天（以上三者属色界第三静虑）、无云天、福生天、广果天、无想有情天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天（以上九者属色界第四静虑）、无边空处天、无边识处天、无所有处天、非想非非想处天（以上四者属无色界）。

以上所列的「天」，共有二十八种（非想非非想处天或色究竟天称作「有顶」），故知「异生性」的范围很广，涵盖三界的有情。三界或称「三有」。有情的所居处，称做「器世间」，而无色界则无处所，因为没有色法、没有方所。

以上探讨了「异生性」，现在再来看其他「心不相应行」的定义：

何等为得？谓于善、不善、无记法，若增若减，假立获得成就。

「得」、「失」都是一种心不相应行。种了善恶的因，将来得到好坏的果报不同，这便是「得」的一个例子。

何等无想定？谓已离遍净（天之）欲，未离上欲，出离想作意为先故，于不恒行心心所灭，假立无想定。

何等灭尽定？谓已离无所有处欲，超过有顶，暂息想作意为先故，于不恒行诸心心所及恒行一分心心所灭，假立灭尽定。

何等无想定熟？谓已生无想有情天中，于不恒行心心所灭，假立无想定熟。

「无想定」及「灭尽定」为「无心定」，使心所不起作用，虽称为「定」，但并不属于「心相应行」。「无想定熟」指投生至「无想定有情天」的众生。

何等众同分？谓如是如有情，于诸种类自体相似，假立众同分。

何等命根？谓于众同分先业所引，住时决定，假立命根。

何等为生？谓于众同分诸行本无今有，假立为生。

何等为老？谓于众同分诸行相续变异，假立为老。

何等为住？谓于众同分诸行相续不变坏，假立为住。

何等无常？谓于众同分诸行相续变坏，假立无常。

生、老、住及无常，都是随时间变化的过程中，安上不同的术语。

何等名身？谓于诸法自性增言，假立名身。

何等句身？谓于诸法差别增言，假立句身。

何等文身？谓于彼二（名身及句身）所依诸字，假立文身。

此处的「身」是聚集的意思，名、句、文的聚集，属不相应行。

何等流转？谓于因果相续不断，假立流转。

何等定异？谓于因果种种差别，假立定异。

何等相应？谓于因果相称，假立相应。

何等势速？谓于因果迅疾流转，假立势速。

何等次第？谓于因果一一流转，假立次第。

何等为时？谓于因果相续流转，假立为时。

何等为方？谓于东西南北、四维、上下因果差别，假立为方。

何等为数？谓于诸行一一差别，假立为数。

何等和合？谓于因果众缘集会，假立和合。

上列「流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合」等，都与事件的因果变化有关，因而和科学所研究的时间、空间、速度、动量、动能等主题有所关连，不过后者透过仪器和数学来研究，因而很具体。

五、识蕴

佛学称心理活动的主体为「识蕴」，又称「心王」，《集论》分成八种：心（特指阿赖耶识）、意（特指末那识）、六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识及意识）。

何等为心？谓蕴界处习气所熏，一切种子阿赖耶识，亦名异熟识，亦名阿陀那识，以能积集诸习气故。

何等为意？谓一切时缘阿赖耶识思度为性，与四烦恼恒相应，谓我见、我爱、我慢、无明，此意遍行一切善不善无记位，唯除圣道现前，若（「若」是「或」的意思）处灭尽定及在无学地。

何等眼识？谓依眼缘色，了别为性。

何等耳识？谓依耳缘声，了别为性。

何等鼻识？谓依鼻缘香，了别为性。

何等舌识？谓依舌缘味，了别为性。

何等身识？谓依身缘触，了别为性。

何等意识？谓依意缘法，了别为性。

眼识、耳识等五识，相当于视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉，是由五官（眼、耳、鼻、舌、身）与对象（色、声、香、味、触）接触后所产生的知觉。意识是用意根与万法接触所产生的知觉。意（第七末那识）时时以阿赖耶识（第八识）为对象，认为是「我」。心（指第八阿赖耶识）是轮回的主体。佛学特别探讨「识蕴」，就是为了说明生死轮回的现象。以上是「随教行唯识宗」的看法，主张有八识，并认为心、意、识三者不同。

六、无为法

无为法是不随时间变化的东西，《集论》举出八种如下：（1）善法真如，（2）不善法真如，（3）无记法真如，（4）虚空，（5）非择灭，（6）择灭，（7）不动，（8）想受灭。「虚空」指排除一切物质、质碍后，所剩下的空间，因而不随时间变化。「真如」是「无我性」、「空性」、「无相」、「实际」、「胜义」、「法界」的同义字。《集论》卷一说：

何故真如说名真如？谓彼自性无变异故。（真如是永恒不变的真理）

何故真如名无我性？离二我故。（真如是离人我及法我）

何故真如名为空性？一切杂染所不行故。（真如自性空寂，诸法自性清净，烦恼所不行）

何故真如名为无相？以一切相皆寂静故。（真如性中，无色、受等乃至无三智之相）

何故真如名为实际？以无颠倒所缘性故。（真如是无颠倒的无我性）

何故真如名为胜义？最胜圣智所行处故。（真如是圣智的对象）

何故真如名为法界？一切声闻、独觉、诸佛妙法所依相故。（真如遍及法界）

真如就是佛法的究竟真理，这真理并非离开善法、不善法及无记法而独存。善法、不善法及无记法也非离开真如而存在。因此，离开日常的善恶现象之外，想去找一个独立自存的真理，是不可得的。「非择灭」是指有些法（如烦恼）由于缺缘而不产生的一种无为法，但并未将烦恼从根拔除。「择灭」则是经过理智的思择，最后将烦恼从根拔除而得到的一种无为法。「不动」是「已离偏净天之欲，而未离上欲，将苦乐伏灭」的一种无为法。「想受灭」则是「已离无所有处欲，止息想作意为先故，诸不恒行心心法及恒行一分心心法灭」的一种无为法。由于生死轮回的根本在于「我执」，必须证入「无我」才能得到解脱自在，因此佛经以很大的篇幅，从不同角度来探讨真如、无我性、空性、胜义、无相、法界这一重要的课题。

七、结语

以上将万有依次由色蕴、受蕴、想蕴、行蕴（分心相应行及心不相应行）、识蕴及无为法做一初步的探讨。这里所提到的佛学术语，其意义在不同的经论中，虽略有出入，但大致相同。先明白这些术语的意义，才容易深入佛教哲理的思维，由闻而思而修，才能不被物质与心理的种种现象所迷惑，才能打开心里的「明灯」，才能灭除亘古的「无明」。

第三章、皈依三宝的探讨

一、前言

任何宗教都有教主、教义、信徒三要素。教主因体悟宇宙人生的真理而开创宗派，然后将他所体会的道理传授给信徒。由于所体悟的并不完全相同，因而有不同的宗教出现。佛教以佛陀为教主，称为佛宝。佛陀所开示的教法，称为法宝。依照教法实行的僧众，称为僧宝。佛宝、法宝、僧宝合称「三宝」，为佛教徒所皈依的对象。什么是皈依？《俱舍论》卷十四说：

皈依以何为义？「救济」为义，由彼为依，能永解脱一切苦故。

由此可知，皈依的目的在于永远脱离生死轮回的痛苦。因此，皈依时端身合掌，口念「皈依佛、皈依法、皈依僧」，心里要深信三宝有使自己脱离轮回痛苦的能力，如此身、语、意三业清净，才是真正的皈依，皈依后便成为佛教徒。

二、三宝

什么是三宝？在字面上，三宝的「宝」表示珍贵的意义，今先探讨佛宝的珍贵处。依《菩提道次第广论》卷四，佛具备四个要点而显得珍贵：

初者，谓自（指佛）即是极调善性，已能证得无畏位故。若未得此，则如倒者依于倒者，不能从其一切畏中救护他故。第二者，谓于一切种，度所化机，善方便故。此若无者，纵往皈依，亦不能办所求事故。第三者，谓具大悲故。此若无者，虽趣皈依，不救护故。第四者，谓以一切财而兴供养，未将为喜，要以正行而修供养乃生喜故。此若无者，则定顾视先有恩惠，不与一切作归处故。

由此可知，所皈依的对象，若自己未解脱一切怖畏，则不能救护他人脱离怖畏；若不善巧于救护的方法，则不能达成求救者的心愿；若不具大悲心，虽往皈依，不能受到救护；若不以「法供养」为喜，却以「财供养」为喜，则将依有恩、无恩而有亲疏之别，因而不能成为大众的皈依处。唯有佛陀免除这些过失，具足大悲心、大智慧及大愿力，犹如慈母般对待一切众生，所以是一切众生的皈依处。

由于佛的圆满，因而佛所说的「法」及依其教法修行的「僧众」，也是值得皈依的对象。佛弟子对三宝要深具信心，皈依佛后，就不皈依外道、天魔、鬼神；

归依法后，就要奉行佛法，不伤害有情；归依僧后，就不和外道共住（以免引起无谓的纠纷）。佛弟子有「道俗七众」：比丘（须满二十岁且受比丘戒）、比丘尼（须满二十岁且受比丘尼戒）、沙弥（勤策男）、沙弥尼（勤策女）、式叉摩那（学法女）、优婆塞（近事男，在家男信徒）、优婆夷（近事女，在家女信徒）。这七众都是经由「归依」而入佛门，因而不能一时或忘归依的目的地——脱离生死苦海。

三、佛宝

「佛」的字义是「觉者」，这有二方面的意义，一为「从睡梦觉」，表示从无明烦恼中觉醒；一为「如莲花开」，表示智慧（「如所有智」与「尽所有智」）的全面开展。依照大乘的观点，佛有法身、报身及化身，又可开合如下：

佛	法身	自性身	
		智慧法身	
	色身	报身（具三十二相）	
		化身	最胜化身（具三十二相）
			其他化身（不具三十二相）

「自性身」是指佛心的空性，属无为法。「智慧法身」就是佛智、一切相智，也就是究竟般若波罗蜜多，可同时现观「胜义谛」与「世俗谛」。「报身佛」具三十二相，唯居纯净土，所度化的对象是登地以上的菩萨，且只开示大乘佛法。「最胜化身佛」（如释迦牟尼佛）也具三十二相，所度化的众生凡圣都有，且依根器的不同，开示三乘佛法。「其他化身」则不具三十二相，是随类化现，以度化有情。

「最胜化身佛」的佛业，即是八相成道或十二相成道。依《十地经论》卷三及《大乘起信论》，八相为下天、入胎、住胎、出胎、出家、成道、转法轮、入涅槃。依《究竟一乘宝性论》卷四，十二相为从兜率天下、入胎、出生、受学伎艺、受欲、出家、苦行、诣道场、降魔、成道、转法轮、入涅槃。

《长阿含经》卷四《游行经》中，佛陀只强调八相或十二相中的四种：

- 一、念佛生处；
- 二、念佛初得道处；
- 三、念佛转法轮处；
- 四、念佛般泥桓（涅槃）处。

此处的转法轮是指对五比丘第一次转「四谛法轮」，后期的《解深密经》卷二，将转法轮增为三种：

- 一、以四谛相转正法轮（四谛法轮）；
- 二、以隐密相转正法轮（无相法轮）；
- 三、以显了相转正法轮（分别法轮）。

四、法宝

法宝可分「胜义法宝」及「世俗法宝」。

胜义法宝，指道谛及灭谛。依据佛法去修行后，呈现在心上的圣智（道谛）及所得的「灭谛」，才是胜义法宝。世俗法宝，主要是指佛教的经藏、律藏及论藏等三藏。三藏含摄戒、定、慧三学。经藏是增上心学（依定而收摄散乱之心使心清净），律藏是增上戒学，论藏是增上慧学。佛陀亲自开示的法语，被编集为经藏及律藏，佛弟子们依据经典有系统地解释佛法的著作，被编为论藏，这些都是世俗法宝。

任何佛教徒归依后，在法方面，应接受佛陀所开示的「三法印」或「四法印」。佛教与其他宗教的差别，即在于此。三法印是：

- 一、诸行无常；
- 二、诸法无我；
- 三、涅槃寂静。

例如，印度的「声常论者」，主张声音是常，即不合乎第一法印；又如有的外道主张有一「常一自在我」（独立自主的我），即不合乎第二法印；又如顺世外道认为根本没有涅槃解脱，即不合乎第三法印。另一法印是「有漏皆苦」，有的外道认为四禅的快乐就是涅槃解脱，其实这种禅定之乐还是有漏法，尚未离苦。佛教所有的宗派都承认三或四法印，所以佛弟子们对此应有起码的认识。

五、僧宝

僧宝也可分为「胜义僧宝」及「世俗僧宝」。

胜义僧宝，指三乘的圣者(声闻乘及独觉乘的四向四果，以及大乘中登地菩萨以上的圣者)。世俗僧宝，指四位以上受近圆戒的僧众(依「说一切有部」的说法)。世俗僧，又称凡夫僧，依《大乘本生心地观经》卷二所说，若有成就别解脱戒之真善凡夫，乃至具足一切正见，能广为他人演说、开示众圣道法，利乐众生者，称为凡夫僧。胜义僧宝与世俗僧宝都同样值得世人尊重供养。

六、结语

在三宝中，「佛」犹如精通医理的医师，「法」犹如医师所开的药，「僧」犹如细心照顾的护士。众生犹如病人，要想去除病苦，就要依靠医师、药及护士。众生要从生死苦海中脱离，就须归依佛、法、僧三宝。要使病愈，就须确实服药，同样，佛弟子们要确实依照佛陀所开示的佛法（如三十七菩提分）去实行，才能达到涅槃寂静。对不同根器的众生，佛陀以大悲心平等照顾。有的人只求人天快乐，只要归依三宝，奉行十善，就可免除三恶趣之苦；有的人只求脱离生死苦海，经由归依三宝，修声闻行，最后可脱离六道轮回之苦；有的人希求利益一切众生，经由归依三宝，修菩萨行，最后可拔济一切众生之苦。佛、法、僧三宝之值得归依，就是因为三宝能够救济一切众生脱离痛苦。

第四章、惑业苦的探讨

一、前言

「惑业苦」是佛学的重要主题，《俱舍论》卷一说：

由惑世间漂有海。

此中，「惑」是烦恼，「有」指世间。这句话是说，由于惑（烦恼），众生漂流在世间的大海（有海）中，不断生生死死。在惑业苦三者中，惑、业是因，苦是果。惑与业配合产生了苦果，因此要断惑才能灭苦。《俱舍论》卷十九说：

世别皆由业生，业由随眠方得生长，离随眠业无惑有能。

此中，「随眠」是烦恼的同义词。这句话是说：世间种种富贵贫贱的差别，都是由业而产生；而业的产生，则是由于烦恼。断除了烦恼，则业就不再有招感轮回世间的能力了。

要断除生死轮回的根本，就必须先探讨惑业苦的形成过程，称做「流转门」；而后才知道如何灭除惑，使苦不再生起，这种过程，称做「还灭门」。

以下的探讨，在惑方面，略述十随眠；在业方面，以十业道做重点；在苦方面，以三苦为重点。此中，并以《俱舍论》为主要的依据。《俱舍论》是阐述「说一切有部」的思想，但作者世亲菩萨当时已偏向「经量部」的观点。

二、惑

惑的同义词有烦恼、缠、结，在《俱舍论》中，烦恼又称为随眠（但在唯识宗中，烦恼与随眠不同）。随眠可分成六种：贪、瞋、慢、无明、见、疑。若将其中的「见」细分为五，并依前后生起的次第排列，则可得十随眠如下：无明、疑、邪见、有身见、边执见、戒禁取、见取、贪、慢、瞋。此中，「无明」是指「对真理不了解」，特别是指不明四圣谛。例如，苦谛是「非常、苦、空、非我」，但众生总认为是「常、乐、净、我」，这种颠倒的看法，就是一种无明。由于无明，对真理不了解，便产生了「怀疑」。怀疑之后，就产生「邪见」，例如不信因果、认为没有四圣谛。这往往是由于听闻了不正确的见解（邪闻），或由错

去造作身、语业。「思已业」是思业发为行动所产生的业，包括身体及语言两方面的行为。「表业」是指我们所看到的外在行为，「无表业」是指行动后产生的潜在势力。身体及语言两方面的行为都有「表业」及「无表业」。「说一切有部」认为意业是没有「无表业」的，也就是说，一个意念若没有表现成外在的行为，只是在心中想想，那就没有潜在的势力。「无表业」的提出，与后面要谈的「如何从业生果」有关。

谈完「业」，进一步讨论「业道」。业道有十不善业道及十善业道。《俱舍论》卷十六说明十不善业道如下：

十不善业道	身恶业道	1 杀生	业
		2 不与取	
		3 欲邪行	
	语恶业道	4 虚诳语（妄言）	
		5 离间语（两舌、重舌）	
		6 粗恶语（恶口）	
		7 杂秽语（绮语）	
	意恶业道	8 贪	惑
		9 瞋	
		10 邪见	

此中，业与业道有无不同？我们可以用「四句」来分析：

第一句：是业，又是业道。

第二句：是业，不是业道。

第三句：不是业，是业道。

第四句：不是业，也不是业道。

其中，第一句如身恶业道及语恶业道所含的七项，既是业道，也是业。第二句如「思」，是业而不是业道。业道的产生，虽有「思」的配合，但有「思」不一定会有业道产生。第三句如贪、瞋、邪见等三项，是业道，但不是业，而是「惑」。此处须分清「惑」与「业」，若误把贪、瞋、邪见当作是「业」，则「惑」与「业」就混淆了。第四句如虚空、瓶子，不是业，也不是业道。

十善业道，就是 1 离杀生、2 离不与取、3 离欲邪行、4 离虚诳语、5 离离间语、6 离粗恶语、7 离杂秽语、8 无贪、9 无瞋、10 正见。

十业道中，后三业道没有「无表业」。前七业道分成业道的加行、业道的根本及业道的后起。此中，表业及无表业的发生情形并不相同，今以杀生业道为例，列表说明如下：

杀生业道	加行	如捉羊、执刀	表业	有
			无表业	或有或无
	根本	羊命终刹那	表业	有
			无表业	有
	后起	如剥、洗、煮	表业	有
			无表业	有

其中，在加行的过程中，若是有强烈的烦恼心配合，就有「无表业」，否则没有。每一种业道的完成，都有一定的条件才算成立。以杀生来说，对象必须是有情，例如羊。在心态方面，自己必须很明确知道对方是羊，而且发起欲杀的动机。而后自己或令别人去杀，且不误杀，在瞋心下使羊命终，这些条件具足，就达成了杀生业道。由此看来，菩萨为救众人而杀一恶人，其动机是起自悲悯，这并不构成杀生业道（但仍然会得到果报，只是菩萨自己承担下来）。至于「安乐死」、「自杀」及「堕胎」等问题，都要仔细分辨是否造作了杀生业道。

四、如何从业生果

从业生果的过程，有二种说法。第一种说法认为「已完成的业」，在将来会有果报产生。《俱舍论》卷廿说：

已谢业有当果故。

这是「说一切有部」的观点，认为过去、现在、未来三世都是实有。一般人都认为事情过后就不存在了，只有现在才实有。但是这一派认为过去、未来也是实有，所以将来会有果报产生。譬如说，我们将一块大的木块搬到楼上阳台，这便是身业，这件事完成后，将来如果台起一阵大风，把这木块吹落下来，打坏地上的花盆，这时「果」便呈现了。依说一切有部的看法，这是前面身业直接产生的果，并且认为由于身业是实有，所以才有未来的果。

第二种说法认为果报是由「业」相续不断，慢慢有所转变、差别而产生，当因缘成熟时，潜在的力量就会产生影响，就像种子在环境适宜下产生果一样。并不是从过去消失的业直接产生果，也不是业完成之后就无间（立刻）产生果报。《俱舍论》卷卅说：

从业相续转变差别，如种生果。……虽言从业生果，而非从彼已坏业生，亦非从业无间生果。

这是「经量部」的看法，和唯识宗的看法接近，引申出了「业的种子说」：当我们完成某一业行之后，就产生一个种子，这种子随时间也会变化，当因缘条件配合时，种子就会产生果。业愈重的，愈易产生果报；业愈常做的，也愈易产生果报。再以前面的例子来说明：由地面将一块大木块搬到楼上阳台，搬好之后，这身业本身便不存在了。然而，做过此身业后，由身业产生的一种潜在力量却还存在着；因为此木块在地面上与在阳台上所具有的潜在势力不同（比物理来说，就是二者所具备的位能不同了），这种潜在的势力，便是「业的种子」。将来受风吹落而打坏地上的花盆，便是这潜在势力所呈现出来的「果」。可知，这个果并不是搬木块上楼这一身业的直接结果，也不是身业一做完立刻就生果，而是身业完成时，播下一潜在的「业的种子」，这种子到因缘成熟时，才产生果。这便是经量部的看法，以下采用这个观点。

说一切有部的「无表业」，有点像是「业的种子」，可是并未建立完整的学说，因此此派把「无表业」归为「色蕴」之一，这是一种物质性的东西，如此在此世命终后，就难以将无表业带到下一世去。因此，此派只好把「从业生果」的主角，移到「三世实有」这一说法上来解释。上面提到的「业的种子」，并不是固定不变的。就以前例来讲，如果此木块受日晒雨淋而腐朽、碎散，后来虽吹落地面，对花盆并不会造成大的损害，这表示其潜在的势力已衰减。下面要提到的「业的去除」，便是依据此一原理。

五、十不善业道之果

《俱舍论》卷十七说：

十恶业道各招三果，其三者何？异熟、等流、增上别故。

以杀生业道来说，其异熟果是招致地狱苦果，因为杀生令他受苦的缘故。等到地狱苦果受尽，投生到他趣，例如因为其他的善业而生到人中，这时，其等流果就是寿命短促，因为往昔断他寿命的缘故。同时，其生长的环境会较恶劣，所受用的东西也不理想，鲜少光泽，这是增上果，由于杀生时坏他威光的缘故。同样的，不与取业道、欲邪行业道等，都会招感到痛苦的异熟果、等流果及增上果。

十恶业道所播下的业的种子，也有强弱之分。例如，由于猛利的贪、瞋、痴而做杀生的加行（如令怖畏而后杀害），由于邪执（如认为杀生可升天）而杀生，杀生后并不追悔且复劝别人也做，以及杀害尊长等，这些重的杀生，所播下的业

的种子强而有力，甚易招感大的恶果。

六、十善业道之果与人天乘

若能圆满十善业道，则其异熟果必定是人、天善趣，其等流果必定是自身众具圆满，而其增上果为外事兴盛。只是这些异熟果仍然不出轮回的束缚，仍是有漏业所得到的果。以寻求来世当人或天（神仙）二种善果为目标的，便称做「人天乘」。要想达成，便要行「十善业道」。一般宗教的劝人为善，不出此范围。任何一个人若能实行十善业道，不管是否信教，将可投生到人天善趣。其投生，是由自己善业的力量所牵引，不是由一个「超然者」所主宰、所分配。另一方面，虽行十善业道，但是若未能面对轮回的根本无明，未能了解四圣谛，对「无我」的真理仍然迷惑，则所造的善业虽大、所得的人天福报虽大，仍然不能超出生死轮回。

七、结归为苦

在恶趣固然受苦，在善趣的人天虽有大乐受，但这些仍然是苦谛，离不开苦的性质。《俱舍论》卷廿二说：

诸有漏行，皆是苦谛。

有漏行法的范围如下：

1. 非可意的有漏行法（如苦受）——苦苦
2. 可意的有漏行法（如乐受）——坏苦
3. 余有漏行法（如不苦不乐受）——行苦

我们一般明显感受的痛苦，如受伤等，就是苦苦。我们散步时，觉得很舒畅，但是如果一直走很久，就会感到疲劳、厌倦而不舒服。刚坐下来休息时，觉得很舒服，但休息久了也会同样感到厌倦，变成不可意，由此可知「乐受」会变坏、消失，这便是「坏苦」。至于行苦，更微细而不易被众生感觉到。例如，不苦不乐受，一般人不大觉得它是随着时间改变，当因缘条件成熟时，苦果才呈现出来。以日常骑的车子为喻，我们不大注意车子本身是会引起苦受的东西，一旦故障，才引起苦恼的感受。至于道谛，虽是会随着时间变化的有为法，但并不是行苦，因为是无漏法的缘故。

经论上说「诸漏皆苦」，这是说，一切有漏法都离不开苦的性质。我们在日常生活中所面对的事事物物，其实都离不开「行苦」，只是我们难以察觉到而已。

至于苦受与苦谛有何差别呢？可用四句来探讨：

第一句：是苦受，也是苦谛。

第二句：是苦受，不是苦谛。

第三句：不是苦受，是苦谛。

第四句：不是苦受，也不是苦谛。

此中，第一句如身体受伤之苦受。第二句不成立，因为凡是苦受都是苦谛。第三句如听到优雅音乐时的乐受，不是苦受，而是苦谛，因为是坏苦之故。第四句如道谛，不是苦受，也不是苦谛。

八、业与惑的去除

要减少苦果，就要去除「惑」及「业」。

对于已造的恶业，如何使业的种子不发出苦的芽？《菩提道次第广论》卷五提出四种对治的力量：

能破坏现行力、对治现行力、遮止罪恶力及依止力。

「能破坏现行力」是忏悔无始以来所作的所有不善业，其方法如依《胜金光明忏》与《三十五佛忏》等来忏除。

「对治现行力」分：1.依止甚深经。2.胜解空性。3.依念诵。4.依形像（造佛像等）。5.依供养（佛陀及塔庙）。6.依佛号。

「遮止罪恶力」是止息十种不善业道，以防护之心不再造恶。

「依止力」是修皈依及发菩提心。

许多经典提及「诸业纵百劫不亡」，这是因为未依上述四种力量去忏除。若用上述四力忏除，则往昔恶业种子，就逐渐摧损，因而消灭了感果的功能。

至于「惑」的去除：「惑」起源于对「无我」的真理不了解，必须用「正见」加以对治，时时思考无我的真理。也就是说，对于四圣谛要深入了解，由闻而思而修，最后亲证无我的真理，才能从根拔除「惑」。

生死轮回的原因，固然是惑与业的配合，但是惑仍是最重要的原因。《菩提道次第广论》卷六说：

若无烦恼，虽有宿业超诸量数，然如种子，若无润泽及其土等，定不发芽；如是诸业缺俱有缘，亦定不能发苦芽故。

若有烦恼，纵无宿业，无间新集，取后有故。

可见重心在于去除「惑」，若仅拔除业的种子而烦恼仍在，还是会产生新的「有漏业」，继续轮回。唯有「惑」消除了，才能脱离生死轮回。

由此可知，若将力气摆在消极的忏除「已造的恶业」，远不如针对「惑」或无明烦恼，积极培养戒定慧，生起「明」后，彻底灭除无明烦恼。

九、结语

以上探讨了惑业苦的形成过程，并特别探讨「十不善业道」的意义，由其反面即可明了「十善业道」。十善业道是人天乘及所有戒律的根本。菩萨戒及密宗戒律的基础，也不离十善业道。因此，佛弟子在「归依」后，就应好好奉行十善业道。

第五章、十二缘起的探讨

一、前言

「十二缘起」，旧译为「十二因缘」，是佛教各派都必须深入的主题。说有部的《俱舍论》、唯识宗的《阿毗达磨集论》及中观宗的《中论》，都有关于十二缘起的流转和还灭的探讨。十二缘起的流转法则是：「无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六处，六处缘触，触缘受，受缘爱，爱缘取，取缘有，有缘生，生缘老死。」这是说明众生如何由于无明而漂流在生死苦海中。十二缘起的还灭法则是：「无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，名色灭则六处灭，六处灭则触灭，触灭则受灭，受灭则爱灭，爱灭则取灭，取灭则有灭，有灭则生灭，生灭则老死灭。」这是说明众生经由灭除无明而脱离生死苦海。由此可知十二缘起的重要，以下分析其内涵，并引据经论来说明。

二、缘起十二支的分析

在分析之前，先把缘起十二支分为惑、业、苦三类：

无明	惑
行	业
识	苦
名色	
六处	
触	
受	
爱	惑
取	
有	业
生	苦
老死	

因此，十二支本身即是「惑业苦、惑业苦」。以下的分析方式，先列表而后讨论。

(1) 无明——惑

无明	二种愚	异熟果愚	⇒ 非福行
		真实义愚	⇒ 福行及不动行

依照《大乘阿毘达磨集论》卷四的看法，无明本身分成两种愚。第一种「异熟果愚」，是对于因果报应不了解；第二种「真实义愚」，是对于四圣谛、无我的真实义不了解，这是根本无明的所在。第一种异熟果愚者，想着：「根本没有什么果报，根本没有什么来世。我现在能得到的、享受到的，尽量去做。」结果胡作非为；他所作的种种恶行，就称作「非福行」。这种对因果报应不了解的人，对真实义当然更不懂，所作所为的都是不善业。第二种真实义愚者，指有些没有「异熟果愚」的人，他相信因果报应，但执着有「我」，不能了解佛法「无我」的道理，例如，许多世上行善和修身养性的人，都相信因果，认为善有善报、恶有恶报，但对「无我」却不了解，这种人所作所为的善业就称做「福行」及「不动行」。福行是属于欲界的善业。不动行是属于色界及无色界的善业，这需要修习禅定。由以上的二种愚（无明），就会产生有漏的三种行为：非福行、福行、不动行。《法蕴足论》卷十一说：

由邪见故起邪思惟，由邪思惟故起邪语，由邪语故起邪业，由邪业故起邪命，由邪命故起邪勤，由邪勤故起邪念，由邪念故起邪定。此邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命、邪勤、邪念、邪定，是名无明缘行。

这是说，由于无明，远离了正见，因而有种种的邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命、邪勤、邪念、邪定的生起，称之为「无明缘行」。

(2)行——业

三行	非福行（不善业）	⇒ 恶趣
	福行（欲界系善业）	⇒ 欲界善趣
	不动行（色界·无色界系善业）	⇒ 色界及无色界善趣

以无明为缘而有三行：非福行、福行及不动行。这三者又称为非福业、福业及不动业。由于众生所作的非福行、福行及不动行各有不同，结果在心识上不断留下不同的「业的种子」（行为后留下的一股潜在势力）。这时候的「识」，统称为「因位识」，是在「因」阶段的杂染识。到了命终后要投生的「识」，称为「果位识」，这时依照这一世的所作所为，配合临终时的缘，那一种业成熟的力量大，就会牵引这「果位识」去投生（临终的重要性就在此）。例如，非福行的种子成熟了，就投生三恶趣（地狱、饿鬼、畜生）；福行的种子成熟了，就投生欲界善趣的天、人或非天；不动行的种子成熟了，就投生色界及无色界善趣。由于无明未断，这三行都是有漏业，因此必定投往三界中去轮回，无可幸免。

(3)识、名色、六处、触、受——苦

识	因位识	
	⇒果位识	⇒ 三界六趣

名色	名	受蕴、想蕴、行蕴、识蕴	五蕴
	色	色蕴	

在因位识时，造作三行，累积善恶业的种种「种子」。到果位识时，依业的强弱，投生到三界去，这就是「业力轮回说」。投生到无色界，只有「名」（受蕴、想蕴、行蕴、识蕴），没有「色」；投生到色界及欲界则有「名色」。今以投生到欲界的人为例，「果位识」与父精母血形成了「名色」，为物质与精神的结合体，是母胎内个人最初的五蕴。其后名色成长，形成六处，而后有六触，如下：

六处	眼处	与	色	为缘，产生	眼识	三者和合生	眼触	合称六触
	耳处		声		耳识		耳触	
	鼻处		香		鼻识		鼻触	
	舌处		味		舌识		舌触	
	身处		触		身识		身触	
	意处		法		意识		意触	

六处中的眼处、耳处、鼻处、舌处、身处为身体的五根，构成个人的肉体；意处代表个人的精神。出生后，由于根境识的和合，产生六触。

以六触为缘，就有三种受产生：

三受	苦受
	乐受
	不苦不乐受

苦受是不可意的感受，乐受是可意的感受，不苦不乐受又称舍受。

以上「识、名色、六处、触、受」这五支，完全是苦谛所摄，是以前面二支「无明、行」为缘产生的苦果。由无明至受，已进行了「惑、业、苦」一个回合。惑、业合成「集谛」，是前世之因；苦是「苦谛」，是此世之果。到这里也已经展示二世一重因果及苦集二谛，这是由前世到今世的因果轮回。

无明	惑	集谛	前世因
行	业		
识	苦	苦谛	此世界
名色			
六处			
触			
受			

由今世牵引到下世的因果轮回，则由剩下的五支来说明。

(4)爱、取——惑

爱	于诸欲（界）境，系心观察	起欲贪缠	初生为「爱」。爱增盛位，名为「取」。
	于诸色（界）境，系心观察	起色贪缠	
	于诸无色（界）境，系心观察	起无色贪缠	

取	四取	欲取	在家人于欲起诤
		见取	外道于见起诤
		戒禁取	
		我语取	外道（有我）对内道（无我）于见起诤

爱与取属「惑」。《俱舍论》卷四提及爱有二种，一种是有染污的爱，属于「贪」，就是这里所说的爱。一种是无染污的爱，属于「信」，如对师长的爱。十二支中的「爱」，指有染污的贪爱，可分成两种：一种是对欲界之境起贪爱，一种是对色界及无色界之境起贪爱。前一种是对欲界的色、声、香、味、触，起了贪的烦恼，「缠」即是烦恼。第二种是对于欲界不感兴趣，用禅定把欲界的烦恼压下，以色界及无色界当标的，生起色界及无色界的贪缠。这是由前面一支的「受」产生后，对喜欢的便起了「爱」而积极追求，等到爱着增盛的时候，就叫做「取」。所以「取」本身就是一种强烈的爱着，是一种强烈的烦恼。

取可分为四取——欲取、见取、戒禁取、我语取。「欲取」是强烈爱着色、声、香、味、触这些欲界的享受。一般在家人，都是由于欲取而互相起诤。见取、戒禁取、我语取则是修行者在见解上起诤执。「见取」乃是在错误的见解上起执着，一般指外道的常见与断见。「戒禁取」也从「见」出发，认为某种苦行可得解脱，起增盛的爱着而去实践。由见取与戒禁取，使外道间互相诤吵。「我语取」主要是外道对内道（佛教）在见解上起诤执，因为外道大都认为「有我」（有一个实在的我），而内道则主张「无我」，所以外道执着错误的见解，来跟内道起诤，他们对于自己错误的「有我」见，起了很深的执着，这便是我语取。以上四

取，都是一种强烈的爱着，在爱着的推动下，产生种种行为，这就是下一支的「有」。

(5)有——业

有	有漏业	三行（三业）
---	-----	--------

《俱舍论》卷九说：

因驰求故，积集能牵当有果业，此位名「有」。

这是说：因为欲、见两方面的积极追求，众生积集了会牵引将来投生三有果报的行为（三行），这种业称为「有」。《法蕴足论》卷十二说：

若业能感后有，名「有」。

这是说：能够招引投生「后有」的三业，叫做「有」。很明显的，由于有漏的三业能招引我们来世再投生「三有」，所以这种业就叫做「有」，这与十二支中的「行」内容相同，仍可分成三行（或三业）：非福行、福行及不动行。前面说过，「非福行」指不善业（如杀生、偷盗等），是欲界所系的不善行为。「福行」是欲界所系的善行为，从欲取出发而行善（如不杀生、不偷盗等）。「不动行」是对于色界、无色界很喜欢而进一步积极实践，实践中要修禅定，这是色界及无色界所系的善业。众生依此三行，将来会投生到三有之内，所以称这三行为「有」。《舍利弗阿毘昙论》卷十二说：

欲取、见取、戒取、我（语）取缘未断，若作欲行、色行、无色行，有报身口意业，是名「取缘有」。

由于四取而作出欲界、色界及无色界所系的业行，不能出轮回。

(6)生、老死——苦

「爱、取」是惑，「有」是业，由惑、业而得的「生、老死」，就是苦果。下一世的「生、老死」，是靠着这一世业力的牵引去投生，生后紧接着变老变死。故由「爱」至「老死」，又进行了「惑、业、苦」一个回合。「爱、取、有」合成集谛，是今世所造的因；「生、老死」合成苦谛，是来世所感的果。在这一回合中，也展示了二世一重因果及苦集二谛，指出今世到来世的因果轮回。

爱	惑	集谛	今世因
取			
有	业	苦谛	来世果
生	苦		
老死			

若从「无明」起到「老死」，则为二个「惑业苦」，构成三世二重因果。

三、业力轮回与三世因果

前面把十二缘起的流转法则大致解释过，可归结为：从无始以来，众生由于无明及爱、取而造作了种种善业与不善业，并由于业力的牵引，投生到三界中，尝受不同的果报。「无明与行」是前一世的惑、业，「识、名色、六处、触、受」是这一世的苦果。这一世又以「爱、取」的惑，来滋润增长前一世的业种子，做出种种有漏的业行，称为「有」，结果在有漏业的牵引下，再投「生」下去，而有「老死」。所以，众生就在善、恶趣中，不断生死轮回着，如此便建立了「业力轮回说」与「三世因果说」。

在业力轮回下，众生所得的果报，完全依据往昔的业行来决定。这一世所做的善行并不一定马上成熟，其善果有时是在来世呈现，特别是异熟果（例如投生为人或天），是在来世才成熟。有的人在这一世造许多恶业，他的身体与受用却很好，这表示恶业的异熟果（例如来世投生到三恶趣）尚未到来，而今世身体与受用的美好，则分别是前世善业（如不杀生）的等流果与增上果。同理，有的人这一世虽行为正直，但健康与受用却很不理想，这有可能是前世不善业（如杀生）的等流果与增上果。在三世因果的明镜下，种种幸与不幸，都不外是自己业果的呈现而已。

至于临终时的「识」，如何由今世移到来世？可由下列比喻来说明：例如撞球时，一个运动的白球碰到一个静止的红球后，白球不动，而红球移动了。在物理上，这二球之间并非截然无关，而是有「动量」由白球移至红球。同样地，当人命终时，肉体不再运作，但是这一世所作的「业」，会随着「识」移到下一世，这二世之间并非截然无关。下一世的所作所为，又构成新的「业」，这好像红球被白球碰撞后，又受到外在的影响，动量会再起变化而不是定值。如果认为前后世之间没有任何关联，就好像认为白球与红球间没有动量的转移，这就是「断见」。若认为「识」与所带的「业」永久不变，犹如认为红球任一时刻的动量都是相同，这就是「常见」。对于前后世的因果关系，我们要脱离断见及常见，才能看清事实的真相。

在业力轮回下，虽然由于福业及不动业可以得到人天之乐，但是仍未脱离「行苦」。福报用尽，仍可能堕到恶趣。因此，我们不应满足于人天福报，应发起无伪的「出离心」，积极思惟十二缘起的还灭法则，以达到解脱自在的标的。

四、十二缘起的流转和还灭

今举中观宗的《中论》第廿六品《观十二因缘品》来说明十二缘起的流转和还灭。此论为龙树菩萨所造，鸠摩罗什汉译，第廿六品共有九颂，前七颂如下：

众生痴所覆，而后起三行，以起是行故，随入六趣。

以诸行因缘，识受六道身，以有识着故，增长于名色。

名色增长故，因而生六入，情尘识和合，以生于六触。

因于六触故，即生于三受，以因三受故，而生于渴爱。

因爱有四取，因取故有有，若取者不取，则解脱无有。

从有而有生，从生有老死，从老死故有，忧悲诸苦恼。

如是等诸事，皆从生而有，但以是因缘，而集大苦阴。

此中，「痴」即「无明」，「行」指「三行」，又称「三业」。由无明及行，使染着的「识」投生而受六道（六趣）之身。其后增长「名色」，成为一精神与物质的聚合体。名色一增长，就形成「六入」（新译为六处）。「情尘识」即是「根境识」，三种和合就产生「六触」。由六触产生「三受」，由受产生「爱」，爱增强成「取」，由取就有「有」，即「有漏业」。从有就有「生」，从生就有「老死」及忧悲苦恼。这七颂说明十二缘起流转的法则。《中论》第廿六品最后二颂说：

是谓为生死，诸行之根本，无明者所造，智者所不为。

以是事灭故，是事则不生，但是苦阴聚，如是而正灭。

这是讲十二缘起的还灭法则。颂中的第一个「事」，指十二缘起中的任何前一支，第二个「事」则指其后的一支。如果将还灭原则完整写出，就是「无明灭则行灭，行灭则识灭，识灭则名色灭，……生灭则老死灭。」这是说，前世若无明灭，则无今世的苦阴聚（即五取蕴）。今世的「爱、取」若能灭除，则来世的「生、老死」就灭除了。以处所谓的「识灭」，是指把烦恼染污的部分去掉，剩下干净而无我的识，并不是把整个精神都消灭了。修行的重点，在于去除无明烦恼，培养出反面的「明」来。《杂阿含经》第七五〇经说：

若诸善法生，一切皆以明为根本，明集、明生、明起。……如实知者，是则正见。

「无明与爱、取」，经由见道与修道来断除。一切有漏的不善业，当无漏的「明」或「正见」生起时，就被对治而断除了。一切有漏的善业，当无漏的「明」或「正见」生起时，依缘于善业的烦恼就被对治了（而善业本身的自性并不与无漏道相违，其性非应断，见《成唯识论》）。

五、十二缘起与三乘

修行必须观察十二缘起，依据《菩提道次第广论》卷七，在思惟十二缘起时，若由流转门知道「三恶趣」是由非福行而产生，因而在还灭门上，就知道要灭除十不善业，如此才不会投生到三恶趣，进而积极行善，如此来世就可当人、当神仙，这便是人天乘的佛法，依此而修的，便是「下士道」。第二种是思惟「善趣」的十二支流转，知道由福行、不动行而生人天，仍然有染污的烦恼在，会受福行、不动行的牵引而生死不息，因此想要超出轮回，就必须由还灭门中去除无明，才能解脱，这便是声闻和独觉乘的佛法，依此而修的便是「中士道」。第三种「上士道」是推己及人，想到众生在生生世世中都曾经是自己的母亲，却都顺着十二缘起的流转法则，不断生死、不断承受种种痛苦，因此菩萨便发起大悲心，以成佛为目标，历经三无数劫来广行六度四摄，最后自己不只是依十二缘起的还灭得到解脱，更使无数众生也依还灭的法则得到解脱，这便是大乘佛法的精神。

六、结语

《阿含经》说：

云何缘起？谓依此有故彼有，此生故彼生。

一切现象莫非是相互依缘而存在，并无独立自存的个体。不了解缘起，便会堕入断见（认为缘起的因果为无）与常见（认为有独立自存的个体）。透过对缘起的了解，使我们能渐渐破除无明。有关十二缘起各支的解释，有不同的说法，前述以三世二重因果来解释十二缘起，只是其中一种解说，另外可以从「刹那缘起」的观点来解说，强调内、外六处「接触」而生起「感受」的刹那，若有「无明」就立刻生起爱、取、有，接着得到苦果；因此修行的重点要在内、外六处接触的这一刹那用功，要以「明」取代「无明」。

第六章、四圣谛的探讨

一、前言

释迦牟尼佛圆成正觉后，第一次转法轮是在波罗奈鹿野苑，对憍陈如、阿说示、婆师波、十力迦叶及摩词男拘利等五比丘，宣说四圣谛的真理。《大般涅槃经》卷下说：

我年二十有九出家学道，三十有六于菩提树下思入圣道，究竟源底，成阿耨多罗三藐三菩提，得一切种智，即往波罗奈国鹿野苑中仙人住处，为阿若侨陈如等五人，转四谛法轮。

四圣谛是苦圣谛、集圣谛、灭圣谛、道圣谛。「圣」是圣者，「圣谛」是圣者所体悟的事物真理，不是凡夫所见，因为凡夫的见解当是错误颠倒。往昔憍陈如等人因为思惟四圣谛而开悟，今日我们若想解脱生死轮回，同样要循序深思四圣谛的道理，因为它是千古不变的。

苦谛是果，集谛是因，属于流转门；得灭谛是果，修道谛是因，属于还灭门。苦谛如生病，集谛如病因，病的痊愈是灭谛，遵照医生的处方去疗病则如道谛。现象的发生，是先因后果，但四圣谛先讲果后讲因，这是依据「现观」的次第。也就是说，在悟道时，先领悟苦谛，而后集谛，再领悟灭谛，最后领悟道谛。以下的探讨，主要依据唯识宗的《大乘阿毗达磨集论》，这是无著菩萨所造，由玄奘法师汉译，对佛学术语及修道次第有扼要的说明。本文特别注重四谛十六行相的意义，以及属于集谛的十烦恼的性质及断除，和修道的内容与证果。四谛十六行相是：

苦谛四行相：无常相、苦相、空相、无我相。

集谛四行相：因相、集相、生相、缘相。

灭谛四行相：灭相、静相、妙相、离相。

道谛四行相：道相、如相、行相、出相。

以下先探讨苦谛。

二、苦谛

《集论》卷三说：

若有情世间、若器世间，业烦恼力所生故，业烦恼增上所起故，总名苦谛。

在日常生活中，我们所面对的事事物物，有生命活动的生物类，统称「有情世间」；山河大地等外在环境，统称「器世间」，这些都是苦谛所摄。因为人类等有情及其外在的生活环境都是由业、烦恼力直接或间接产生，所以都是苦谛。这也就是四法印所说的「有漏皆苦」。这句话的意思是说：「有漏法都是苦谛。」什么是有漏法？凡是会随着时间而变化的有为法，除了道谛以外，其余都是有漏法——都会使烦恼增加。有漏法与五取蕴（色、受、想、行、识）是同义字（见《俱舍论》），因此我们要时常警觉着：我们日常生活所面对的事事物物，以及我们所经历的苦受、乐受或不苦不乐受，都是苦谛。禅定之乐，也是苦谛，所以禅修者不能满足于此。在修观「苦谛」时，要思考苦谛的四种行相：无常相、苦相、空相及无我相。这四种行相，在于对治凡夫对苦谛的四种错误见解，今探讨如下：

1. 无常相

无常相是指一切事物都会随时间变化，可从自己本身及本身以外二个方向来思考。例如，自己从小生长，一直变化。周遭的朋友有时候多，有时候少；自己有时候快乐，有时候不快乐；自己的想法也不断改变；人身上的细胞，约七天就全部改换一次，这些都是变化无常。本身以外的，指山河大地等，也都是时时在变化。我们拥有的财富、名位也是变化无常。由于无明，众生都把「无常」当成「常」，认为一切没有什么变化，认为自己明天不会死。苦谛的无常相可归纳成十二项，《集论》卷三说：

何等无常相？略有十二，谓非有相、坏灭相、变异相、别离相、现前相、法尔相、刹那相、相续相、病等相、种种心行转相、资产兴衰相、器世成坏相。

2. 苦相

苦谛的苦相是说：由于一切苦乐都受到业、烦恼力的控制，所以离不开苦的性质，但众生由于无明，把「苦」当成「乐」来追求。《集论》卷三说：

何等苦相？谓或三苦或八苦或六苦。

三苦为苦苦、坏苦、行苦。八苦为生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、略摄一切五取蕴苦。六苦为逼迫苦、转变苦、合会苦、别离苦、所怖不果苦、粗重苦。

3. 空相

苦谛的空相是说，众生由于无明，把有漏的五取蕴当做「我所」，其实五取蕴并不是我所能拥有。

4. 无我相

苦谛的无我相，是在排除外道（例如我论者）所立的独立自存的「我」。

三、集谛

《集论》卷四说：

云何集谛？谓诸烦恼及烦恼增上所生诸业，俱说名集谛。

集谛就是烦恼（惑）与有漏业二者。以下分开来讨论：

(1) 集谛所摄的烦恼

烦恼的定义是什么呢？《集论》卷四说：

若法生时，相不寂静，由此生故，身心相续不寂静转，是烦恼相。

当某件事物生起时，它的行相不寂静，使我们的身心也随着进入不寂静的状态，这就是「烦恼」，例如贪心、瞋心使我们的内心不平静；甚至寂寞、失落的心情，也都是内心不安的表现，这些都是烦恼，都是属于集谛。烦恼最主要的有十个，称做十根本烦恼，其名称及定义，依据《集论》卷一：

1. 贪：三界爱。（对欲界、色界、无色界等三界的爱着。）
2. 瞋：于有情、苦及苦具，心恚。（对于有情、痛苦及苦的存在，产生恚怒）
3. 慢：依止萨迦耶见，心高举。（于身心等，执着我及我所而傲慢）
4. 无明：三界无知。（对三界的无知有二：一为对因果的无知，二为对无我的无知）
5. 疑：于谛犹豫。（对四圣谛等真理，产生怀疑）
6. 萨迦耶见（有身见）：于五取蕴等，随观「执我及我所」诸忍、欲、觉、

观、见。(于身心等，执着有我及我所的种种认可、想法、知解、分别、见解)

7. 边执见：于五取蕴等，随观「执或断或常」诸忍、欲、觉、观、见。(于身心等，执着或断或常的种种认可、想法、知解、分别、见解)
8. 见取：于诸见及见所依五取蕴等，随观「执为最、为胜、为上、为妙」诸忍、欲、觉、观、见。(对自己的见解以及见解所依的身心等，执为最胜上妙的种种认可、想法、知解、分别、见解)
9. 戒禁取：于诸戒禁及戒禁所依五取蕴等，随观「执为清净、为解脱、为出离」诸忍、欲、觉、观、见。(对自己所守的戒禁——如倒立、洗肠等及戒禁所依的身心等，执为清净、解脱、出离的种种认可、想法、知解、分别、见解)
10. 邪见：「谤因、谤果或谤作用」或「坏实事」或邪分别诸忍、欲、觉、观、见。(认为没有因、果、作用、实事的种种颠倒认可、想法、知解、分别、见解。「作用」指前后世往来作用及前后相续作用；「实事」指解脱及阿罗汉等)

此中的贪、瞋、慢是由于非理作意，对对象产生增益的贪染、瞋恚或贬损。后五见合称「恶见」。

三界中的烦恼，可以分成二种：见道时所断的烦恼、修道时所断的烦恼。《集论》卷四说：

二众烦恼，一见所断众，二修所断众。

见所断众复有四种：一见苦所断众，二见集所断众，三见灭所断众，四见道所断众。欲界见苦所断具十烦恼，如见苦所断，见集、灭、道所断亦尔；色界见苦等四种所断，各九烦恼除瞋；如色界，无色界亦尔。如是见所断烦恼众，总有一百一十二烦恼。

欲界修所断有六烦恼，谓俱生萨迦耶见、边执见及贪、瞋、慢、无明；色界修所断有五烦恼除瞋；如色界，无色界亦尔。如是修所断烦恼众，总有十六烦恼。

见所断的烦恼，属于欲界的（由见四谛所断的）有四十烦恼，属色界及无色界的各有三十六烦恼，如是共有一百一十二烦恼。修所断的烦恼，属欲界的有六烦恼，属色界及无色界的各有五烦恼，如是共有十六烦恼。声闻道的修行，便是要断除这一百一十二种见所断烦恼（见惑）及十六种修所断烦恼（思惑）。十烦

恼就是上述的贪、瞋等；九烦恼就是十烦恼中少掉瞋；六烦恼就是贪、瞋、慢、无明、萨迦耶见、边执见；五烦恼就是六烦恼中少掉瞋。

(2)集谛所摄的业

《集论》卷四说：

若思业，若思已业，总名业相。

唯识宗认为，不管是身业、语业或意业，业的本身就是思心所。业依果报异熟的不同，可分类如下：

四业	黑黑异熟业	不善业
	白白异熟业	三界善业
	黑白黑白异熟业	欲界系杂业
	非黑白、无异熟、能尽诸业	

「异熟」是指生死轮回内的果报，果报则取决于当事者造业时的心态（意乐）及行为（加行）。「黑黑异熟业」是说造业时其心态及行为都是恶，其果报也是恶。「白白异熟业」是说造业时的心态及行为都是善，其果报也是善。「黑白黑白业」有二种，一种是心态（意乐）目恶而外表行为（加行）善。例如想要欺骗别人而故意亲近、帮忙。另一种是心态（意乐）善而外表行为（加行）恶。例如对犯规的人罚以禁闭，这种果报便是善恶相杂。「非黑白、无异熟、能尽诸业」是一种无漏的思业。例如见道时第一刹那心的「苦法智忍」，就是无漏思业。此业是「非黑」，因为离烦恼垢。此业是「白」，因为是纯粹清净。此业是「无异熟」，因为与生死轮回相反。此业是「能尽诸业」，因为此无漏思业能拔除有漏业及异熟的种子。故此业是前三种业的对治，并非所有的业都是不好的。前三种业是二种烦恼增上所生诸业，是属于集谛所摄的业。第四种则不是集谛所摄的业。今将「业」与「集谛」的四句探讨如下：

第一句：是业，又是集谛。

第二句：是业，不是集谛。

第三句：不是业，是集谛。

第四句：不是业，又不是集谛。

第一句如不善业。第二句如无漏思业。第三句如贪，不是业，是惑，是集谛。第四句如灭谛，不是业，也不是集谛。

在修观时，我们要观察集谛的四行相：因相、集相、生相、缘相。

1. 因相

集谛的因相，在于破除苦是「无因」的错误见解。其实，苦来自有漏业及烦恼。有漏业及烦恼也就是苦的因相。

2. 集相

集谛的集相，在于破除苦是由「一因」产生的错误见解。

3. 生相

集谛的生相，在于破除「变因」（自性是常而阶段上是无常）的错误见解。

4. 缘相

集谛的缘相，在于破除「知先因」（由于自在天等先动了心而造作出万物）的错误见解。

四、灭谛

《集论》卷五说：

真如境上有漏法灭，是灭谛相。……何等世俗故，谓以世间道摧伏种子所得灭。……何等胜义故，谓以圣慧永拔种子所得灭。

灭谛有二种：一种是世俗的灭谛，另一种是胜义的灭谛。世俗的灭谛是以「世间道」来压伏烦恼种子所得的灭，胜义的灭谛是以出世的圣慧将烦恼种子永远拔除，这才是真正的灭谛。什么是「世间道」呢？《集论》卷五说：

云何世间道？谓世间初静虑、第二静虑、第三静虑、第四静虑、空无边处、识无边处、无所有处、非想非非想处。

可知世间道就是世间的四禅八定。世俗的灭谛，是用世间禅定的力量去压伏种子。而真正胜义的灭谛，必须靠智慧来达成：将四谛的道理先由闻而知，然后思考，最后配合禅定，以止观双运，使圣慧出现，将有漏的种子从根拔除；将所

有的烦恼完全拔除后，进入一寂静安详的境界，这就是一般所说的「涅槃寂静」。

在修观时，要思考灭谛的四行相：灭相、静相、妙相、离相。

1. 灭相

灭谛的灭相，在于破除「解脱是无」的错误见解。当知从业烦恼灭除而解脱，就得到了「灭」。

2. 静相

灭谛的静相，在于破除「解脱是苦」的错误见解。当知烦恼止息后，便得到了寂静。

3. 妙相

灭谛的妙相，在于破除「静虑及等至乐是妙」的错误见解。当知究竟灭苦后的乐才是妙。

4. 离相

灭谛的离相，在于破除「解脱是数退堕、非永」（认为解脱是常常会退堕，且不是永恒）的错误见解。当知得到灭谛后，苦不再生，不会再倒退回来了。

五、道谛

《集论》卷五说：

云何道谛？谓由此道故，知苦、断集、证灭、修道，是略说道谛相。

经由道谛而明了「苦」果、断除「集」因、证悟「灭」谛及依此修「道」。在修观时，要思考道谛的四行相：道相、如相、行相及出相。

1. 道相

道谛的道相，在于破除「无道」（无解脱之道）的错误见解。

2. 如相

道谛的如相，在于破除「邪道」（认为无我慧不是解脱道）的错误见解。

3. 行相

道谛的行相，在于破除「余道」（认为其他的道，例如殊胜的禅定，为解脱道）的错误见解。

4. 出相

道谛的出相，在于破除「退道」（认为根本没有断苦之道）的错误见解。

在修行时，整个道可分成五个层次，《集论》卷五说：

道有五种，谓资粮道、加行道、见道、修道、究竟道。

声闻道、独觉道、菩萨道的修行过程，都是依次经过资粮道、加行道、见道、修道，而到达究竟道。声闻行者到达究竟道时就是声闻阿罗汉果，独觉行者到达究竟道时就是独觉阿罗汉果，菩萨行者到达究竟道时就是佛果。声闻和独觉行者，在什么时候算是进入资粮道呢？「当任何一个修行者发起没有虚伪的出离心」时，才算是进入资粮道，否则不算进入。菩萨行者则是「发起没有虚伪的菩提心」时，才算是进入菩萨的资粮道，否则不算进入。

现在依据《集论》，将声闻五道所修的内容配合「三十七菩提分法」（四念住到八圣道支），表列如下，然后说明。

1. 资粮道	下品	四念住
	中品	四正断
	上品	四神足
2. 加行道	暖、顶	五根
	忍、世第一法	五力
3. 见道		七等觉支
4. 修道		八圣道支
5. 究竟道		

「资粮道」分成下、中、上三品。下品是修四念住（身念住、受念住、心念住、法念住），中品是修四正断（未生恶令不生、已生恶令灭、未生善令生、已

生善令增长)，上品是修四神足（欲神足、勤神足、心神足、观神足）。依《辩中边论》第四品的看法，修四念住中的「观身不净」是为了通达苦谛，「观受是苦」是为了通达集谛，「观心无常」是为了通达灭谛，「观法无我」是为了通达道谛。中品所修四正断是以「精进」为体性，对于四圣谛的道理更进一步去修。四神足则是再配合「禅定」来修四圣谛，使更纯熟。

当资粮道圆满后，就进入「加行道」的暖位。暖、顶、忍、世第一法合称四善根或四加行。加行道是见道之前的准备工作，内容也是观修四谛十六行相。暖及顶二个加行，修出五根（信根、精进根、念根、定根、慧根）；忍及世第一法二个加行，修出五力（信力、精进力、念力、定力、慧力）。世第一法后便进入见道位，而成为圣者，这时具有七等觉支（念等觉支、择法等觉支、精进等觉支、喜等觉支、轻安等觉支、定等觉支、舍等觉支）。

依唯识宗的看法，见道位共有十六刹那心。见道的第一刹那心称做「苦法智忍」，为无间道，所观的对象便是苦谛的四行相，这时可断欲界中「见苦所断」的十个根本烦恼。第二刹那心称做「苦法智」，为解脱道。无间道犹如把贼人赶出门，解脱道犹如把门关上。第三刹那心称做「苦类智忍」，这时断色、无色界中「见苦所断」的九个烦恼。第四刹那心就是「苦类智」。同理，见集、见灭、见道也各有四个刹那。如是循着苦、集、灭、道的次第，一步一步地将欲界、色界及无色界中「见道所断」的一百一十二个烦恼灭除掉。灭除后，便证得「预流果」。**（注：依说有部的看法，前五刹那心是见道位，第十六刹那心是属修道位）**

「修道位」中的八圣道支（正见、正思惟、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）是圣者才有，这是在日常生活中时时掌握「无我」的真理，使之熟练，并教诲他人。在修道位中，欲界修所断的六烦恼各分成九品，较粗的前六品断除时，便证得「一来果」；剩下的三品断除时，便证得「不还果」；当色界与无色界修所断的五烦恼（各分九品）完全断除后，便进入究竟道而证得「阿罗汉果」。将以上所要断除的三界的烦恼和所证的果，列表如下：

	欲界烦恼	色界烦恼	无色界烦恼
见所断烦恼 (112)	见苦所断十烦恼 见集所断十烦恼 见灭所断十烦恼 见道所断十烦恼 (A. 预流向)	见苦所断九烦恼 见集所断九烦恼 见灭所断九烦恼 见道所断九烦恼 (A. 预流向)	见苦所断九烦恼 见集所断九烦恼 见灭所断九烦恼 见道所断九烦恼 (A. 预流果)
修所断烦恼 (16)	修所断六烦恼： 初品至六品 (B. 一来果)	修所断五烦恼： 初品至九品 (D. 阿罗汉向)	修所断五烦恼： 初品至九品 (D. 阿罗汉果)
	修所断六烦恼： 七品至九品 (C. 不还果)		

六、结语

四圣谛是整个佛法的核心，佛经处处散说着四谛的道理。《大智度论》卷十八说：

佛于四谛中，或说一谛，或二，或三，如马星比丘为舍利弗说偈：「诸法从缘生，是法缘及尽，我师大圣主，是义如是说。」此偈但说三谛，当知道谛已在中，不相离故。譬如一人犯事，举家受罪。

马星，即五比丘中的阿说示（或译作马胜）。五比丘由于释尊开示四圣谛而悟道，智慧第一的舍利弗，也由此而悟道，可知四圣谛的重要。释尊的教法，不超出「四圣谛」的范围。大乘佛法的建立六度、四摄及十地，也不超出「道谛」的范围，故四圣谛值得大家由闻而思而修。走声闻道、独觉道和菩萨道的修行者，都必须断除所有的烦恼，这是共通的。由于烦恼的流转过程如此，所以还灭的过程也必如此，因而修行者都必须深入了解四谛十六行相。

第七章、定的探讨

一、前言

佛教三学中的「定学」、止观双运中的「止」、四静虑中的「静虑」，都是有关如何使内心稳定而不散乱的重要课题。定、止与静虑三者间有何差别？如何达成内心稳定而不散乱？这便是此处所要探讨的。

二、定的意义

定、止与静虑的差别，可由定义来了解：「定」的梵文是「三摩地」，《集论》卷一说：

何等三摩地？谓于所观事，令心一境为体。

《瑜伽师地论》卷卅说：

三摩地，亦名为善心一境性。

「止」的梵文为「奢摩他」，其一特色是具有身轻安和心轻安，《解深密经》第六品说：

即于如是善思惟法，独处空闲，作意思惟。复即于此能思惟心，内心相续，作意思惟。如是正行多安住故，起身轻安及心轻安，是名「奢摩他」。

「静虑」的梵文是「禅那」，早期翻为「禅定」。《瑜伽师地论》卷卅三说：

言静虑者，于一所缘，系念寂静，正审思虑，故名静虑。

在梵文里，有关集中精神的术语，还有「三摩呬多」，汉译为「等引」，是指修定时针对「无我」令心一境，平等安住。「三摩地」有时也译为「等持」。另外还有「三摩钵底」，汉译为「等至」，如四无色等至、无想等至及灭尽等至。「等至」有时也翻成「定」。「等至」是：

静虑地所摄身大种或心心所，于所缘境平等安置之心一境性。

由上述定义，我们可以看出「定」及「等持」泛指集中精神到一对象上，「止」则必有身心轻安。「静虑」、「等至」及「等引」三者在对对象集中精神前，还须经过思考的运作，也就是说，要经过止观双运后才能达成。

兹将与「定」相关术语的汉、梵、藏、英对照如下：

	汉文	梵文	藏文	英文
1	等持 [平等摄持]	samādhāna	mnyam par 'jog pa	setting in equipoise
2	止	śamatha [奢摩他]	zhi gnas	calm abiding
3	定	samādhi [三摩地；三昧]	ting nge 'dzin	meditative stabilization
4	等引	samāhita	mnyam bzhag	equipoise
5	静虑 [禅定]	dhyāna [禅那]	bsam gtan	concentration
6	等至	samāpatti [三摩钵底]	snyoms 'jug	absorption

三、修定时相关的心理

在修定时，会出现种种心理状态，这些心态出现时，要能适当的取舍，也就是说，该有的心态要将它维持，不该有的就应去除。取舍不当，严重时便会发生所谓的「着魔」。修定时，有五种心态必须去除，称为「五过失」。《辩中边论》第四品说：

懈怠、忘圣言，及惛沈掉举、不作行、作行，是五失应知。

惛沈与掉举合为一个过失。《阿毗达磨集论》卷一说：

懈怠，谓愚痴分，依着睡眠、倚卧为乐，心不策励为体。

忘念，谓诸烦恼相应念为体。

惛沈，谓愚痴分，心无堪任为体。

掉举，谓贪欲分，随念净相，心不寂静为体。

「忘圣言」指由于烦恼现前，忘记经论或师父有关修定的教导。「不作行」

指修定时，起了昏沈、掉举而不起加行去对治。「作行」则是已经没有昏沈、掉举，却仍起心作意去对治。「不作行」犹如生病时不去治疗，「作行」犹如已痊愈而仍然去吃药，所以都是过失。

对治五过失，要用「八断行」。《辩中边论》第四品说：

为断除懈怠，修欲、勤、信、安。

为除余四失，修念、智、思、舍。

「八断行」就是欲、勤(精进)、信、安(轻安)。念、智(指正知)、思及舍。《集论》卷一说：

欲，谓于所乐事，彼彼引发所作希望为体。

勤，谓心勇悍为体。

信，谓于有体、有德、有能，忍可清净希望为体。

安，谓止息身心羸重，身心调畅为体。

念，谓于串习事，令心明记不忘为体。

此处「智」指正知，反面为不正知。

不正知，谓诸烦恼相应慧为体。

思，谓于心造作意业为体。

舍，谓依止正勤，无贪、无瞋、无痴，与杂染住相违，心平等性、心正直性、心无功用住性为体。

此处用前四种心理（欲、勤、信、安）去对治「懈怠」，用「念」对治「忘圣言」，用「正知」对治昏沈掉举，用「思」对治「不作行」，用「舍」对治「作行」。

其他与定有关的重要心理，依《集论》卷一如下：

作意，谓发动心为体。

胜解，谓于决定事，随所决定印持为体。

寻，谓或依思或依慧，寻求意言令心粗转为体。

伺，谓或依思或依慧，伺察意言今心细转为体。

领纳相是受相，谓由受故，领纳种种净不净业诸果异熟。

放逸，谓依懈怠及贪瞋痴不修善法，于有漏法心不防护为体。

在修定的过程中，要避免「五盖」现前。《杂集论》卷七说：

盖有五种，谓贪欲盖、瞋恚盖、昏沈睡眠盖、掉举恶作盖、疑盖。能令善品不得显了是「盖」义，覆蔽其心，障诸善品，令不转故。

恶作及疑的意义，依《集论》卷一如下：

何等恶作？谓依乐作不乐作，应作不应作，是愚痴分，心追悔为体。

何等为疑？谓于谛犹豫为体。

因此，在修定时要时时掌握自己的心态，以正确的作意。离开昏沈与掉举。并对所产生的各种觉受，能正确的取舍。在这心路历程中，一方面要依据经论。一方面要靠师父的指引。

四、修定的次第

(1)准备

在修定的准备工作上，分成三点来说明：

第一，要有资粮。所谓资粮，就是住的地方要很安静，白天没有什么外人。晚上很寂静，并且不会让住者生病；食物方面也要能容易获得。例如，在印度高山修行，有住户定时送饭，不必忧愁。另外，还须有好的朋友（指戒、见都相同者）护持。

第二，坐姿要正确，全身要放松：

1.脚的姿势，可以用全跏趺、半跏趺，甚至散盘。

2.眼睛自然张开为佳。

3.身体本身要端正，不要前倾或后仰。

- 4.肩要平齐。
- 5.头微俯，不要太高或太低，不可歪一边。
- 6.齿与唇要自然。
- 7.舌可以抵着上颚。
- 8.呼吸要自然，不要刻意控制。

第三，所缘方面：修定的时候一定要有安置的对象，这对象就叫做「所缘」。在经论上所提到的所缘非常多，例如呼吸。在修定时，心住于所观的对象非常稳定，称为「住分」；心对所缘能够觉察得很清楚，称为「明分」。住分、明分都要达到。至于觉察得很清楚，不是用眼睛看，而是用意识去觉察。若没有「住分」，表示内心不稳定，这时仍要系心在原先所安置的对象上。若无「明分」，则所觉察的对象不清楚。修定所选的所缘也不要常常改变，常常改变就难以达到定。

(2)止的达成

修定的第一个目标就是要达到止。第一个方式，依《俱舍论》有「不净观」及「持息念」二种方式入止。不净观或称「白骨观」；持息念或称「数息观」，分成六个阶段：数、随、止、观、转、净。不净观以「无贪」为性质，由对治贪而修成止；持息念以「慧」为性质，并以正念安住于所缘。

第二个方式，依《瑜伽师地论》，由「九心住」的次第，配合「六力」及「四作意」入止，见下表：

四作意	九心住	六力
力励运转	1. 内住	听闻力
	2. 等住	思惟力
有间缺运转	3. 安住	忆念力
	4. 近住	
	5. 调顺	正知力
	6. 寂静	
无间缺运转	7. 最极寂静	精进力
无功用运转	8. 专注一趣	
	9. 等持	串习力

九心住的定义，依《瑜伽师地论》卷卅如下：

云何内住？谓从外一切所缘境界，摄录其心，系在于内，令不散乱。此则最初系缚其心，令住于内，不外散乱，故名内住。

云何等住？谓即最初所系缚心，其性羸动，未能令其等住、遍住故。次即于此所缘境界，以相续方便、澄净方便，挫令微细，遍摄令住，故名等住。

云何安住？谓若此心虽复如是内住、等住，然由失念于外散乱。复还摄录安置内境，故名安住。

云何近住？谓彼先应如是如是亲近念住。由此念故，数数作意内住其心，不令此心远住于外，故名近住。

云何调顺？谓种种相令心散乱，所谓色声香味触相，及贪瞋痴男女等相。故彼先应取彼诸相为过患想，由如是想增上力故，于彼诸想折挫其心，不令流散，故名调顺。

云何寂静？谓有种种欲害等诸恶寻思、贪欲盖等诸随烦恼，令心扰动。故彼先应取彼诸法为过患想，由如是想增上力故，于诸寻思及随烦恼，止息其心不令流散，故名寂静。

云何名为最极寂静？谓失念故，即彼二种暂现行时，随所生起诸恶寻思及随烦恼，能忍受，寻即断灭，除遣变吐，是故名为最极寂静。

云何名为专注一趣？谓有加行，有功用，无缺无间，三摩地相续而住，是故名为专注一趣。

云何等持？谓数修数习，数多修习，为因缘故，得无加行、无功用，任运转道，由是因缘，不由加行，不由功用，心三摩地，任运相续，无散乱转，故名等持。（等持又译作平等摄持）

「内住」依靠听闻力，「等住」依靠思惟力，「安住」及「近住」依靠忆念力，「调顺」及「寂静」依靠正知力，「最极寂静」及「专注一趣」依靠精进力，「等持」依靠串习力。

在「心理作意」方面，内住及等住是力励运转作意：要费力地作意，才能集中于所缘。安住、近住、调顺、寂静及最极寂静，是有间缺运转作意：在作意时，较不费力，但仍有间断，并不连续。专注一趣是无间缺运转作意：在作意时已能连续，但还要用一点力。等持（平等摄持）是无功用运转作意：此时很自然、很平稳而不费力，能持续将心安住于所缘。达到等持后，进一步产生身轻安及心轻安后，才算得到了奢摩他（止）。

得到止之后，往上有二种修法：一种是世间道（四静虑与四无色）的修法，一种是出世间道的修法。《瑜伽师地论》卷卅三说：

已得作意诸瑜伽师（指已得身心轻安的修行者），已入如是少分乐断，从此已后，唯有二趣，更无所余。何等为二？一者世间，二出世间。

(3)世间道

世间道的修法，就是依靠着「止」，再往上修得四静虑及四无色等至。修时要配合「粗静行相」的观法。为了达到这些目标，必须用七种作意。以下以「初静虑」（初禅）来说明如何由止到达初禅：

七种作意	所压伏之烦恼	注
（初修业者作意）		止
1. 了相作意		观
2. 胜解作意		观
3. 远离作意	欲界粗品三品	止观
4. 摄乐作意	欲界中品三品	止观
5. 观察作意		观
6. 加行究竟作意	（以无间道压伏）欲界细品三品	止观
7. 加行究竟果作意	（解脱道）	初禅

「加行究竟」或译作「方便究竟」。七种作意的意义，《大乘阿毗达磨杂集论》卷九说：

云何证入初静虑时由七作意？谓由定地作意，见欲界中过患等故，了达粗相。初静虑中，此相无故，名为静相，是名了相作意。

如是作意，犹为闻思之所间杂。从此已上，超越闻思，一向修相缘粗静相以为境界。修奢摩他、毗钵舍那，数数思惟如所寻思粗静性相，是名胜解作意。

由修习此故，最初断道生彼俱行作意，名远离作意。

由此能断上品烦恼故，及能远离彼品粗重故，此观行者复欣乐上断见上断功德，已触少分远离喜乐，为欲除去昏沈睡眠，时时修习净妙作意以悦其心，是名摄乐作意。

如是正修行者方便善品所资持故，令欲界系烦恼缠垢不复现行，因此为欲审察烦恼断与未断，复更作意观察彼生随顺净相，是名观察作意。

如是行者数数观察进修对治，为令欲界一切烦恼于暂时间得离系故，此对治

道相应作意，是初静虑最后方便，故名方便究竟作意。

从此无间证得根本最初静虑俱行作意，是名方便究竟果作意。

七种作意中，达到「远离作意」，可压伏欲界粗品（或译作上品，内分三小品）的烦恼；达到「摄乐作意」，可压伏中品（内分三小品）的烦恼；由「加行究竟作意」的无间道，可压伏欲界细品（或译作下品，内分三小品）的烦恼；其解脱道即为「加行究竟果作意」，这时就达到初静虑（初禅）。在压伏粗、中、细品的烦恼时，要靠止观双运，「观」就是观上地为静相，下地为粗相（欣上厌下）。由于此观是「粗静行相观」，不是「无我观」，所以只能压伏烦恼，不能拔除烦恼的种子，因此只是「世间道」。唯为了压伏烦恼，须止（奢摩他）观（毗钵舍那）双运，并不是只靠止就能压伏。

四静虑及四无色，各用上述七种作意达成后，有下列特征：

1. 初静虑：寻、伺、喜、乐、心一境性。
2. 第二静虑：内等净、喜、乐、心一境性。
3. 第三静虑：舍、念、正知、乐、心一境性。
4. 第四静虑：舍清净、念清净、不苦不乐受、心一境性。
5. 四无色：奢摩他一味性。

《杂集论》卷九说：

初静虑中，寻伺二种是对治支，能断欲界欲害等寻伺故。喜乐二种是利益支，由寻伺支治所治已，得离生喜乐故。心一境性是彼二所依自性支，依止定力寻等转故。

第二静虑中，内等净是对治支，由此能治寻伺故。喜乐是利益支，心一境性是彼二所依自性支，义如前说。

第三静虑中，舍、念、正知是对治支，由此三能治喜故。乐是利益支，心一境性是彼二所依自性支，义如前说。

第四静虑中，舍清净、念清净是对治支，由此二能治乐故。不苦不乐受是利益支，心一境性是彼二所依自性支，诸无色中不立支分，以奢摩他一味性故。

第四静虑有一特色，即「入息、出息」停止。《成实论》卷十三说：

息依身心，何以知之？随心细时，喘息亦细。四禅心不动，故出入息减。

四静虑及四无色，各有「近分定」及「根本定」。达到身心轻安的「止」时，进入初静虑的近分定，又称为「未至定」，列表如下：

初静虑	未至定	有寻有伺三摩地
	根本定	
	中间定	无寻唯伺三摩地
第二静虑	近分定	无寻无伺三摩地
	根本定	

第三静虑以上，与第二静虑的分法相同。寻是粗的思考，伺是细的思考。第二静虑以上，才是无寻无伺。修到中间定，可得大梵天的果。

四静虑及四无色等至，一般合称为「四禅八定」（八定指有八个根本定）。有寻有伺、无寻唯伺、无寻无伺三个三摩地，合称为「三三摩地」（三等持）。

达到初禅，已能压伏欲界的烦恼，在一般世人看来，已近乎圣者，但在佛教看来，仍然不是圣者，必须要用「无我观」将烦恼从根拔除，才算得上是圣者。因此，要成为圣者，就必须走入「出世间道」。

(4) 出世间道

得到止之后，要进入出世间道，依次也是用七种作意，但要观「四谛十六行相」以体悟「无我」。这七种作意按照五道的次第，配合如下：

七种作意	五道
(初修业者作意)	(得止)
1. 了相作意	资粮道
2. 胜解作意	加行道
3. 远离作意	见道
4. 摄乐作意	修道
5. 观察作意	
6. 加行究竟作意	
7. 加行究竟果作意	无学道

出世道所修的「了相作意」，是由闻思去思考苦谛的四行相（无常、苦、空、无我）、集谛的四行相（因、集、生、缘）、灭谛的四行相（灭、静、妙、离）及

道谛的四行相（道、如、行、出）。「胜解作意」则是对四谛十六行相超过「闻思间杂作意」，一向发起修行的胜解，有「暖」、「顶」、「忍」及「世第一法」四善根。此四善根要配合未至定、中间定或四静虑来修。

在四谛十六行相的观法中，由于有「无我观」的配合，在「远离作意」时，以止观双运亲证无我，将「见道所断的烦恼」从根拔除。同样，在「修道」中，用止观双运将「修道所断的烦恼」依次从根拔除。这时，用「观察作意」观察所有烦恼已断或未断；用「摄乐作意」对可欣之法深心欣慕，在修道中要用这二作意配合。修道最后之作意是「加行究竟作意」，这是「金刚喻定」所摄的作意，为最后的「无间道」，此时将修道所断中最细的烦恼断除无余，接着进入在后的「解脱道」，此时便证得阿罗汉的果位。阿罗汉果所摄的作意，便称为「加行究竟果作意」。

在这过程中，有三种等持（也称作三三摩地）：

1. 空三摩地——与苦谛之「空行相及无我行相」相应的等持。
2. 无相三摩地——与灭谛之四行相（灭、静、妙、离）相应的等持。
3. 无愿三摩地——与其余十行相（非常、苦、因、集、生、缘、道、如、行、出）相应的等持。

又有三解脱门：无漏的空三摩地，称为「空解脱门」；无漏的无相三摩地，称为「无相解脱门」；无漏的无愿三摩地，称为「无愿解脱门」。

以上为声闻行者得到「止」后，修出世间道得到解脱的过程。至于菩萨行者的三摩地，于《大般若经》第四一四卷中，列举甚多，可结归为四种三摩地：健行三摩地、虚空库三摩地、无垢三摩地及狮子奋迅三摩地。

五、禅定和证果

「禅」是由「禅那」演变而来，而「禅那」字面的意义是「静虑」，要达到静虑须经过止观双运，而观又有世间道的「粗静行相观」及出世间的「四谛十六行相无我观」。配合证果的不同，我们可以将禅法分成下列几种：

1. 世间渐禅——先修止而后修得世间的四禅八定。
2. 出世渐禅——先修止而后配合四禅八定以出世间道依次证得四向四果。

3. 出世顿禅之一——先修止而后依未至定以出世间道证得初果，其后再依未至定直接证得第四果。此种是慧解脱阿罗汉，属于「顿出离者」。
4. 出世顿禅之二——先修止并熟习四禅八定而后依出世间道直接证得第三果，而后再证得第四果。此种属于「超越证者」。

在释尊时期，一般声闻弟子都是先得到奢摩他（止），而后依靠未至定以出世间道证得初果，继续进修而达到解脱。有些声闻弟子以前曾修外道的方法，并得四禅，后来接受释尊的教导，将「观」修正，由止观双运，立即证得第三果，接着进修并证得第四果，这种是上述的「超越证者」。

至于依「定」所起的功德，依《俱舍论》卷卅九有：

1. 四无量心——慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心。
2. 八解脱——内有色想观外色解脱、内无色想观外色解脱、净解脱身作证具足住、空无边处解脱、识无边处解脱、无所有处解脱、非想非非想处解脱、灭受想定解脱。
3. 八胜处——内有色想观外色少、内有色想观外色多、内无色想观外色少、内无色想观外色多、内无色想观外色青、内无色想观外色黄、内无色想观外色赤、内无色想观外色白。
4. 十遍处——周遍观地、水、火、风、青、黄、赤、白、空无边处、识无边处。

这些功德都是以「止」作基础才能生起。可知「定学」之成为佛教三学中的一支，并不是无缘无故的。

六、结语

「奢摩他」或「定」是内外道和显密修行中用以压伏烦恼的一个共同方法，《菩提道次第广论》卷十六说：

此奢摩他是内外道诸瑜伽师伏断烦恼所依根本。又大小乘诸瑜伽师亦皆须修此三摩地，即大乘中，若显密乘诸瑜伽师，一切皆须修奢摩他。

但是只有「定」仍不足以灭除烦恼，必须进修「慧学」，在定慧双修下体证无我，才能得到究竟的解脱自在。

第八章、发心与广大行的探讨

一、前言

佛以一「大事因缘」出现于世，开、示、悟、入佛之知见。成佛后，接着才有无数声闻弟子由于接受佛的教导而得以出离轮回的苦海。要成佛就要走菩萨道，所以能真正实践菩萨道的人是非常可贵并值得敬仰的。实践菩萨道的第一阶段称作「大乘资粮道」。要怎样才算进入大乘资粮道？这就要发起真诚无伪的菩提心。「发阿耨多罗三藐三菩提心」，简称作「发无上菩提心」、「发大菩提心」、「发菩提心」或「发心」，这是成佛的基础，由此可知发菩提心之重要。但是如何发起真诚无伪的菩提心呢？这要顺着因果而来。

二、发心的基础

发菩提心之前，必须先发起大悲心，《大乘宝要义论》卷二说：

当知大菩提心者，大悲为先导。

大悲心的发起，又须以「慈、悲、喜、舍」四无量心作基础。「四无量心」的意义是什么？《俱舍论》卷廿九说：

云何当令诸有情类得如是乐？如是思惟，入慈等至。

云何当令诸有情类离如是苦？如是思惟，入悲等至。

诸有情类得乐离苦，岂不快哉！如是思惟，入喜等至。

诸有情类平等平等，无有亲怨，如是思惟，入舍等至。

由此可知，慈是使一切众生具足乐及乐因之心；悲是使一切众生永离苦及苦因之心；喜是随喜一切众生得乐离苦之心；舍是对一切众生远离爱憎，住于平等舍。慈的性质是无瞋；悲的性质是不害；喜的性质是喜受；舍的性质是无贪。什么是「无瞋」、「不害」、「无贪」呢？《大乘五蕴论》说：

云何无瞋？谓瞋对治，以慈为性。

云何不害？谓害对治，以悲为性。

云何无贪？谓贪对治，令深厌患，无着为性。

由此可知，对众生不起瞋心及伤害之心，就是慈、悲的表现；对众生的快乐随喜，对众生不起亲疏分别，就是喜、舍的表现。要达成这种心理，就要依次想念众生都曾是自己的母亲，而后想念她们的恩德，再想自己应报答她们的恩德。如此一步步细细思考，而后生起慈心及悲心，以这些作基础，进一步才能发起「负荷一切众生种种痛苦」之心，能发起这种心，就是「大悲心」。

有了大悲心，进而生起「为了灭除众生的痛苦，而上求无上菩提之心」，这就是「发菩提心」。《现观庄严论》说：

发心为利他，求正等菩提。

这半颂明确指出「发心」含有二种希欲：一为下化众生的希欲之心（为利他）；一为上求佛道的希欲之心（为求正等菩提）。「希欲之心」（简称为欲）与「贪欲之心」（简称为贪）是性质不同的二个心所，要分辨清楚。《集论》卷一说：

何等为贪？谓三界爱为体，生众苦为业。

何等为欲？谓于所乐事彼彼引发所作希望为体，正勤所依为业。

由此可知，「贪」是对三界（欲界、色界、无色界）种种现象起染着的心理，是一种强烈的烦恼（惑），因而会产生种种的苦。「欲」是对所乐的事起希望之心，由此而起精进之行。在发心中，要有「下化众生」及「上求佛道」二种欲心所配合着。

以上把发心的基础及相关的心理先分析清楚，并可看出，在发菩提心之前，必须先以大悲心作基础，同时要配合深广的「闻、思、修」，如此所发的菩提心才能真切，才能久远。

为了使发心真切，寂天菩萨特别教导出「自他交换」的方法：时时将自己跟别人交换。交换时，必须认识我们之所以不断生死轮回，是因为「爱己弃他」。进一步，要体认「爱他弃己」（积极去拔除他人的痛苦，不顾自己的快乐）才是功德。如此与以往的想法倒过来，就可以开始从生死轮回中倒转过来。

在倒转的过程中，有两个心理障碍要排除。第一个障碍是认为「他是他，我是我」，两者根本截然无关，我何必与他交换？去除的方法，是要想自己与他并非截然无关，我和他是互相观待、互相依赖而存在，两方面都没有实在性，都没有纯粹的独立性，因而不是截然无关。第二个障碍是认为他人的痛苦与我何关？

去除的方法。是要想我们吃的、穿的种种受用，没有一样不是靠别人的劳力作成，所以要想到别人的恩典。环境的好坏，对我们也是有直接的影响，并非无关，同时，要体认到众生都曾经是自己的父母，从前曾经照顾过我的痛苦，现在他们的痛苦，我当然要承担起来。经由这些思考，可以推知他们的痛苦与自己并不是截然无关。

将以上二个障碍去除后，才能不顾自己的快乐，积极去拔除别人的痛苦，如此依次产生慈心、悲心及大悲心，真正达成「自他交换」，发起了真正的菩提心。

三、愿菩提心

发心可分成「愿菩提心」及「行菩提心」。愿菩提心就是发起真诚无伪的菩提心愿，今以文殊菩萨所发十大愿王中的二个作例子，《大乘瑜伽金刚性海曼殊室利千臂千钵大教王经》卷一说：

若有众生，毁谤于我，瞋恚于我，刑害杀我，是人于我自他，常生怨恨，不能得解。愿共我有缘，令发菩提之心。

若有众生，当于我法，若我有缘，若我无缘，同我大愿，则是我身，共我无别。行四无量心，心等虚空，广度有情，无有休歇，愿达菩提，登正觉路。

这二个大愿有个特色：我自己发起菩提心，也希望一切众生都能发起菩提心，这犹如「无尽灯」一般，用一灯去点燃众灯，灯灯相续，并不断扩开，使暗淡的娑婆世界，变成光明的清净刹土。以上愿菩提心可结归为《六祖坛经》中的四弘誓愿：

众生无边誓愿度，烦恼无尽誓愿断。

法门无量誓愿学，佛道无上誓愿成。

由这些誓愿，我们可以体认出菩萨的无尽悲愿，但是只有悲愿是不够的，必须走向具体实践的「行菩提心」。

四、行菩提心

发了愿菩提心之后，就要积极去实践六度四摄，这就是「行菩提心」。发了愿菩提心后，菩萨以三无数劫来实践六度四摄，一方面累积福德资粮，一方面累

积智慧资粮，此是行菩提心的具体表现。行菩提心所含摄的六度四摄如下：

1. 布施——法施、无畏施、财施。
2. 净戒——律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒。
3. 安忍——耐他怨害忍、安受众苦忍、法思胜解忍。
4. 精进——擐甲精进、摄善精进、饶益有情精进。
5. 静虑——现法乐住静虑、能引菩萨等持功德静虑、饶益有情静虑。
6. 般若——通达胜义慧、通达世俗慧、通达饶益有情慧。
7. 布施摄——对大众布施，使成法器。
8. 爱语摄——对大众开示六度，使得胜解。
9. 利行摄——使大众依六度实行。
10. 同事摄——教他人修行六度，自己亦以身作则。

六度以成熟自己为主，四摄以成熟他人为主。

为了使六度的实践踏实，我们要先将六度的意义了解。《瑜伽师地论》卷卅九说：

云何菩萨自性施？谓诸菩萨于自身财无所顾惜，能施一切所应施物，无贪俱生思及因此所发能施一切无罪施物，身、语二业安住律仪，阿笈摩见、定有果见，随所希求，即以此物而行惠施。

由此可知，「布施」的性质，是以无贪的「思心所」为主，再配合相关的身业及语业。所以，布施并不只是外表的言行，而是以内心的意业作主角。若能完全破除悭吝的心，并将自己身财等善根至心施他，就圆满了「布施波罗蜜多」。行布施要智慧配合，要合乎戒律，合乎经典的见解，例如有害之物品，就不可施与别人。

「净戒」，梵文为尸罗，是「令意厌舍损害他人的心」。若能将损害别人的心完全断除干净，并往上增进，就可圆满「净戒波罗蜜多」。

其次，探讨安忍，《瑜伽师地论》卷四十二说：

云何菩萨自性忍？谓诸菩萨，或思择力为所依止，或由自性堪忍怨害，遍于

一切皆悉堪忍，普于一切皆能堪忍。由无染心，纯悲愍故，能有堪忍。

「安忍」是要对治瞋心、怯弱心及不求胜解之心，除了以悲愍心，安忍别人的直接伤害以及自身所受的种种痛苦之外，还有一种是学习佛法时，对佛法的艰深处，要熬忍过去，以得到殊胜决定的了解。若能把瞋心、怯弱心及对法无胜解的心完全灭除干净，就可圆满「安忍波罗蜜多」。

其次，《瑜伽师地论》卷四十二说：

云何菩萨自性精进？谓诸菩萨其心勇悍，堪能摄受无量善法，利益安乐一切有情，炽然无间，无有颠倒及此所起身语意动。

「精进」是针对善的对象而起的勇猛心，由此推动而产生身、语二业。再来讨论「静虑」的性质，《瑜伽师地论》卷四十二说：

云何菩萨自性静虑？谓诸菩萨于菩萨藏闻思为先，所有妙善世、出世间心一境性，心正安住，或奢摩他品，或毘钵舍那品，或双运道俱通二品。

「静虑」就是将心集中在所想的对象而不散乱的一种妙善心理，有的只是单纯的止（奢摩他），有的与观（毗钵舍那）相关，有的是通于「止观双运」。

最后，《瑜伽师地论》卷四十三说：

云何菩萨自性慧？谓能悟入一切所知，及已悟入一切所知，拣择诸法，普缘一切五明处转：一、内明处，二、因明处，三、医方明处，四、声明处，五、工业明处。

「般若」是「于所观事择法」，是对于所观察的事物，生起分析、思考的一种心理。菩萨所行的「般若波罗蜜多」，则广指「通达五明之慧」。五明是内明（佛学）、因明（逻辑学）、医方明（医学）、声明（语言学）、工业明（科技）。菩萨须通达五明，主要还是为了要度化众生。

五、发心与大乘五道

菩萨的广大行，分成资粮道、加行道、见道、修道、究竟道等五道。大乘「见道」与「修道」分成十地如下：一、极喜地，二、离垢地，三、发光地，四、焰慧地，五、极难胜地，六、现前地，七、远行地，八、不动地，九、善慧地，十、

法云地。十地中后三地（不动地、善慧地、法云地）称作三清净地。

资粮道及加行道的发心，称作「胜解发心」，前七地的发心，称作「增上意乐清净发心」；三清净地的发心，称作「异熟发心」；佛地的发心，称作「断障发心」。由上可知，从初发心至成佛已，都不离发菩提心。而大乘戒律的核心，也就是须臾不离菩提心。

发心又可分成「世俗发心」及「胜义发心」。资粮道及加行道的发心，是世俗发心；见道等以上的发心，才是胜义发心，因为是圣者的发心。圣者已经现观胜义谛（空性），所以称作胜义发心。

六、释尊的菩萨行

菩萨修习慈、悲、喜、舍四无量心，其果报之一就是当世间和天界的领袖，今以释尊为例，《杂阿含经》（大二六四经）中，释尊说：

我自忆宿命，长夜修福，得诸胜妙可爱果报之事。曾于七年中，修习慈心，经七劫成坏，不还此世。七劫坏时，生光音天；七劫成时，还生梵世空宫殿中，作大梵王，无胜、无上，领千世界。从是以后，复三十六反作天帝释。复百千反作转轮圣王，领四天下，正法治化。七宝具足，所谓轮宝、象宝、马宝、摩尼宝、玉女宝、主藏臣宝、主兵臣宝。千子具足，皆悉勇健。于四海内，其地平正，无诸毒刺。不威、不迫，以法调伏。……

比丘！此是何等业报，得如是威德自在耶？此是三种业报。云何为三？一者、布施，二者、调伏，三者、修道。

此处七劫是指七大劫。一大劫是由「成劫」、「住劫」、「坏劫」及「空劫」等四劫所合成，约为十二亿年。光音天寿命二大劫。此处的三种业报就是三福业事，《集异门足论》说：

三福业事者，一施类福业事、二戒类福业事、三修类福业事。施类者，谓施主布施诸沙门、婆罗门、贫穷苦行道行乞者，饮食、汤药、衣服、华鬘、涂散等香，房舍、卧具、灯烛等物。…戒类者，谓离害生命、离不与取、离欲邪行、离虚妄语、离饮宰罗、迷丽耶、末陀放逸处酒。…修类者，谓慈、悲、喜、舍四无量。

可知，施类就是以财物布施。戒类就是遵守五戒。《法蕴足论》解释说：宰罗酒是由米麦等如法蒸煮所酿成的酒。迷丽耶酒是由诸根茎叶、花果汁等酿成的酒。末沱酒是葡萄酒。修类就是修慈、悲、喜、舍四无量心。以上菩萨的三福业事，就是积聚广大的福德资粮，其果报之一就是成为世间和天界的领袖。

最后，依据义净法师所译的《根本说一切有部毘奈耶药事》卷 15，仍以释尊为实例，来说明由发心到成佛的历程：

【1】光明王：初发无上菩提愿

- (01) 尔时，胜光大王白佛言：大德世尊！于何时初发无上菩提之愿？
- (02) 佛告大王：乃往古昔，无量劫时，有王名曰：光明。其光明王，有一象宝，身色鲜白，如优钵花，七支圆满，形貌端严，人所喜见。
- (03) 时王即敕调象之人，令调此象，堪乘之时，将来见我。其调象人，受王敕已，即将调教，既成就已，还诣王所。
- (04) 王即乘象，并调象人，王在后坐，出城游猎种种禽兽。然而象王闻母象气，寻香而走。
- (05) 王见象走，其疾如风，告象师曰：
我见虚空转，四方上下回，山地如陶轮，树亦空中去，
象足不曾移，犹如腾空去，观前山走来，后山无不动，
须勒象令住，极打令其怕，象王既未调，死生今在即。
- (06) 尔时，调象师白王曰：
我诵大仙所说咒，并以铁钩钩极打，
诵咒钩打唯加急，所用之法皆无益，
无索无钩能禁制，王知无物何能止，
贪欲入心无调者，欲在心中如掘钉，
此欲发时甚广大，无有能为止息者。
- (07) 尔时，调象师作种种法，不能止息，而令象回，又白王言：其象走困，愿王攀取树枝，放象随意。
- (08) 即逢一树，王及象师，攀枝而住，喻如从死而得再生。
- (09) 王告象师曰：汝不调此象成就，便即将来，与我乘骑。
- (10) 白王曰：我调成就，然为彼象闻雌象气，贪欲醉故，不受言教，其象虽去，思忆本处，至第七日，必还来到，所以者何？由见母象，共行欲已，思忆象坊。
- (11) 至第七日，其象还来。时调象人速诣白王。

王曰：汝教此象，未好成就。

其人白王：我调象已。

责曰：云何调伏？

白言：请王验试，即知虚实。

其调象人，即烧大铁丸，色赤如火，令象取食，象即诣前，欲取吞食。

其教象人，复白王言：象若食之，象必不活。

(12) 时王告象师曰：如斯调伏，当时为迷乱我先？

(13) 白王：我但调伏其身，不能调心。

(14) 王曰：汝颇见有能调心者？

(15) 象师白王言：有！唯佛世尊能调身心，一切有情欲调其心，由不能调，而皆却退。有诸外道，修行苦行，贪欲丛林在心，而不能拔，亦有舍境，离欲贪处，而不坚持，复还退失。阿素落等，及以天人，师子杂兽，龙蛇鸬，乃至飞鹅杂类等，一切含识，皆被欲缚，无始已来，如轮回转，少年容貌，乃至老，调伏其心，种种苦行。或有仙人，餐风食果，皆不调心，心虽无相，谁有天人能得自在？言大王者，有大威力，诸斗战中最能殊胜，亦不调心。唯佛世尊无有贪欲，心得自在。

(16) 尔时，大王闻佛世尊有精进力，广行惠施，修诸福业，即发无上菩提之愿，说伽他曰：

修无量福求佛果，得成善逝自在尊，
若未能度彼岸者，我当誓度令至岸，
闻佛离欲发菩提，复行惠施正法化，
愿我当来得成佛，利益有情贪欲灭。

(17) 佛告大王：于意云何？彼时名光明王者，岂异人乎？即我身是，我于尔时，初发无上菩提之意。

【2】陶轮师：最初行施

(01) 尔时，胜光王复白世尊曰：最初于谁行施，得证无上菩提？

(02) 佛告大王：乃往古昔无量劫时，有城名曰：毘诃彼地，其城有一陶轮工师，有佛出世，号曰：释迦牟尼，证无上正真等正觉，十号具足，亦有声闻弟子，名舍利弗、大目干连，及侍者阿难陀。

(03) 时释迦牟尼佛正真等正觉，共无量苾刍众，俱游行人间，至彼城中。

(04) 尔时，彼佛忽有风患，即告阿难陀曰：汝可往彼陶轮家，乞酥油、蜜浆。

(05) 尔时，阿难陀闻佛教敕，即往诣陶轮家，在门外立，白言：长者！世尊患

风强病，今须酥油、蜜浆。

(06) 时陶轮师，闻具寿阿难陀所说，即将酥油、蜜等，长者共儿相随，俱往佛所，以酥蜜等遍涂佛身，温水沐浴，持沙糖水，奉上世尊。为疗病故，即得痊愈。

(07) 尔时，陶师长跪发愿，说伽他曰：

我以苏蜜施如来，愿获广大功德利，
种族名号声闻众，悉如今日释迦尊，
善能调伏有情类，远离众苦归圆寂。

(08) 其陶轮子，亦发是言：愿我当来，如佛侍者。

(09) 佛告大王：我于尔时，初施释迦如来，得证无上菩提。其子者，即阿难陀是。

【3】供养诸佛

(01) 王复问世尊曰：从初乃至成佛，供养几许诸佛而证无上菩提？

(02) 佛告大王：我从释迦如来，最初阿僧企耶，乃至护世佛时，以清净心，如是供养七万五千佛。于尔许时供养，不曾心异，唯求无上正等菩提。

(03) 大王！第二僧企耶，我初供养燃灯佛，乃至宝髻佛，以清净心，如是供养七万六千佛。我虽经历多生，心无有异，常以清信供养诸佛。

(04) 大王！第三阿僧企耶，初供养宝髻佛，乃至安隐佛，如是供养七万七千佛，如是又至迦摄波佛，我虽供养，无有异心，常以净信，供养诸佛。为菩萨时如是供养，皆蒙诸佛为我受记，当证无上正等菩提，满我所愿，思求正觉，坚固释持，慈摄一切有情故。

(05) 尔时，胜光王闻佛说已，心大欢喜，顶礼双足，奉辞而去。

七、结语

经由以上的探讨，可以看出成佛是一条漫长的路，要以三无数劫来累积福德资粮和智慧资粮，而其最初的起点便是发起真诚无伪的无上菩提心。所以，如果没有真诚无伪的菩提心和精勤的实践，只奢谈「成佛」而不去具体累积福德和智慧资粮，是毫无意义的。

第九章、八不中道的探讨

一、前言

众生不断在生死中轮回着，是由于无明，无明就是对缘起无我的中道不了解。为了脱离轮回之苦，就必须破除「无明」。因此，释尊的教法，便以开示「无我」的缘起中道为核心。龙树菩萨在《中论》、《十二门论》、《回诤论》等著作中，阐扬「甚深见」，探讨「无我」的缘起中道。汉地所传的《中论》四卷是龙树菩萨所造，青目（宾伽罗）释，姚秦鸠摩罗什译。此论的前二颂为：

不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。
能说是因缘，善灭诸戏论，我稽首礼佛，诸说中第一。

此中揭橥的「八不」，遮遣「生、灭、断、常、一、异、来、出」，以阐扬「无我」的缘起中道。龙树菩萨认为，透过「八不中道」可以灭除种种戏论（种种错误的见解）。以下先探讨「中道」的意义，而后解释「八不」，最后结归到「无我」的缘起中道。

二、中道的意义

什么是中道？《大智度论》卷四十三说：

常是一边，断灭是一边，离是二边行中道，是为般若波罗蜜。

脱离「常边」及「断边」，就是中道。体会中道的最上智慧，便是「般若波罗蜜多」。常边又称有边、增益边。断边又称无边、减损边。执着常边就称作「常见」或「有见」，执着断边就称作「断见」或「未见」，二者合称「边执见」。佛教各宗派都认为自己是站在中道见上，其实有深浅之分，略述如下：

1. 婆沙宗： 果生时因灭，故离常边。
因灭时果生，故离断边。
2. 经量部： 有为法刹那变灭，故离常边。
有为法相续不断，故离断边。
3. 唯识宗： 「遍计执」非真实存在，故离常边。

「依他起」真实存在，故离断边。

4. 中观宗：一切法胜义无，故离常边。

一切法世俗有，故离断边。

前二者为婆沙宗和经量部的中道看法，后二者为唯识宗和中观宗的中道看法。此四部中，后者之中道见解较前者深入。

由上所述四部的中道，可看出佛教所讲的「中道」，是站在「理智」的立场来看待真理，而不是指「情感」方面的温和处中，也不是指「处世」的圆滑成熟。经云「般若如火火炬」，就是说，以了悟中道的智慧大火烧除一切边见。因此，佛教的中道并不是「正」、「反」以后的「合」，而是彻底的离一切边。印度外道的思想有六十二种，皆不出常边与断边，在佛教中道的般若大火下，都一一被破斥无遗。

三、阿含经中的中道

在《阿含经》中，处处散说着「中道」的观点，今先举例来探讨。

(1) 生与灭

《杂阿含经》第二六二经说：

世人颠倒，依于二边，若有、若无。世人取诸境界，心便计着。迦旃延！若不受、不取、不住、不计于我，此苦生时生、灭时灭。迦旃延！于此不疑、不惑，不由于他而能自知，是名正见、如来所说。所以者何？迦旃延！如如实正观世间集者，则不生世间无见；如如实正观世间灭，则不生世间有见。迦旃延！如来离于二边，说于中道：所谓此有故彼有，此生故彼生，谓缘无明有行，乃至生老病死、忧悲恼苦集。所谓此无故彼无，此灭故彼灭，谓无明灭则行灭，乃至生老病死、忧悲恼苦灭。

在第三〇一经也有相同的说法，讨论十二缘起的生灭现象，对苦之生（集）及苦之灭，以正观而离有无二边，这就是中道之见。

(2) 常与断

《杂阿含经》第三〇〇经说：

佛告婆罗门：自作自觉，则堕常见；他作他觉，则堕断见。又说、法说，离此二边，处于中道而说法，所谓此有故彼有，此起故彼起，缘无明、行乃至纯大苦聚集。无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭。

这里也依据「此有故彼有，此灭故彼灭」的缘起中道，来脱离常见与断见。「自作自觉（受）」、「他作他觉（受）」中的「自」、「他」是指「以自性有之自」、「以自性有之他」，这种从自方存在的「自」、「他」都是「无」，但外道执为「有」而落入边见。

(3)一与异

《杂阿含经》第二七二经说：

善男子、善女人信乐出家，修习无相三昧；修习、多修习已，住甘露门，乃至究竟甘露、涅槃。我不说此甘露涅槃依三见者，何等为三？有一种见，如是如是说：命则是身。复有如是见：命异身异。又作是说：色是我，无二无异，长存不变。

《杂阿含经》第二九七经说：

缘无明故有行，若复问言：谁是行？行属谁？彼则答言：行则是我，行是我所。彼如是命即是身，或言命异身异。彼见命即是身者，梵行者（所）无有；或言命异身异者，梵行者亦无有。离此二边，正向中道，贤圣出世，如实、不颠倒、正见，所谓缘无明行。……若比丘无明离欲而生明，彼无明灭则行灭，乃至纯大苦聚灭，是名大空法经。

这二段经文，依据十二缘起来说明「命」与「身」不是一、也不是异，由此显出中道。

(4)来与出

《杂阿含经》第三三五经说：

云何为第一义空经？诸比丘！眼生时无有来处，灭时无有去处。如是眼不实而生，生已尽灭，有业报而无作者。此阴灭已，异阴相续，除俗数法。耳、鼻、舌、身、意，亦如是说，除俗数法。俗数法者，谓此有故彼有，此起故彼起，如无明缘行，行缘识，广说乃至纯大苦聚集起。又复此无故彼无，此灭故彼灭，无明灭故行灭，行灭故识灭，如是广说乃至纯大苦聚灭。比丘！

是名第一义空法经。

这段经文说明，眼的生灭无有来处与去处（「去」即是八不中之「出」），并说「眼不实而生」，意指「眼不以自性生」。这段《杂阿含经》是「第一义空法经」，实已标出后期应成派的观点。后期「中观宗应成派」的观点，认为「眼不以自性生」就是第一义谛。「俗数法」即是缘起，与应成派的缘起观点也并无不同。

四、八不的意义

现在探讨《中论》第一颂所提的「八不」的意义。

(1)不生

《中论》卷一青目释说：

万物无生，何以故？世间现见故。世间眼见劫初谷不生，何以故？离劫初谷，今谷不可得。若离劫初谷有今谷者，则应有生，而实不尔，是故不生。

无生是指不以自性生。这段是说，万物不以自性生，并以劫初之谷为例子来说明。我们眼见的今谷，是依靠劫初谷的相续而产生。如果没有劫初谷，就没有今谷可得。当劫初谷遇到水、土等缘，就会长成新谷，如此辗转相续而有今谷的存在。但是如果劫初谷是以自性生，则遇到水、土等缘，也不会起变化，因而劫初谷会永存不变，不会有今谷的产生。但我们眼前并未见到劫初谷，只见到今谷，这表示劫初谷不以自性生。若不需劫初谷而有今谷，则表示今谷不依靠以往的因素而以自性生，然而事实上并非如此。因此，今谷以及劫初谷皆不以自性生。此处应注意，「不生」排斥的是「以自性生」，而不是「缘起之生」。事实上，前者（自性生）为「无」，后者（缘起生）为「有」。若认为前者为「有」，则堕入常边；若认为后者为「无」，则堕入断边。远离此二边，即是中道。

(2)不灭

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不生则应灭。

答曰：不灭。何以故？世间现见故。世间眼见劫初谷不灭，若灭今不应有谷，而实有谷，是故不灭。

不灭是指不以自性灭。这段是说，劫初谷不以自性灭。若劫初谷以自性灭（指谷灭后，什么都没有而无相续），则灭后就不会有今谷。事实上，我们可以眼见今谷的存在。所以，劫初谷不以自性灭，而是以缘起灭：劫初谷灭后有相续的新谷往后存在着。若认为灭是自性有，就落入常见；若认为没有「缘起灭」，就落入断见。

(3)不常

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不灭则应常。

答曰：不常。何以故？世间现见故。世间眼见万物不常，如谷芽时，种则变坏，是故不常。

不常是指不以自性常。这段是说，万物不是以自性常，并以谷从种子成长至芽为例来说明，谷长成芽时，种子就变坏。若种子「以自性常」，则有芽之时种子仍不变坏而常存如初，但众人眼见有芽之时原先的种子便不存在，所以种子「不以自性常」。

(4)不断

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不常则应断。

答曰：不断。何以故？世间现见故。世间眼见万物不断，如从谷有芽，是故不断，若断不应相续。

不断是指不以自性断。这段继续前文，探讨万物不是以自性断，同样以谷为例，众人眼见从谷的「种子」成长为「芽」，是以种子为因而有芽的生起，而不是以自性断，若以自性断，表示前后完全没有关联，则种子灭后不会有相续在后的「芽」的产生。

(5)不一

《中论》卷一青目释说：

问曰：若尔者，万物是一。

答曰：不一。何以故？世间现见故。世间眼见万物不一，如谷不作芽，芽不

作谷。若谷作芽，芽作谷者，应是一，而实不尔，是故不一。

不一是指不以自性一。这段是说，万物不是以自性一。以自性一，表示完全为一。但我们现见谷粒不是芽，芽不是谷粒。如果谷粒是芽，芽是谷粒，完全为一，就是以自性一。事实上，并不是一样，所以谷、芽不是以自性一。

(6)不异

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不异，则应异。

答曰：不异。何以故？世间现见故。世间眼见万物不异，若异者，何故分别谷芽谷茎谷叶，不说树芽树茎树叶？是故不异。

不异是指不以自性异。这段是说，万物不是以自性异。以自性异，表示相异的二者完全无关。例如，谷由谷芽长出谷茎，再长出谷叶，有一定的关连和因果顺序。若以自性异，则「谷芽」、「谷茎」及「谷叶」相互之间完全无关，因而「谷芽」不须长成「谷茎」，应可以长成「树茎」、「树叶」。事实上，我们所见并非如此，我们只见到谷芽、谷茎、谷叶有相续的关联，并不会衔接到树芽、树茎、树叶去，所以「谷芽」、「谷茎」及「谷叶」等是顺着缘起而有，不是以自性异。

(7)不来

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不异，应有来。

答曰：无来。何以故？世间现见故。世间眼见万物不来，如谷子中芽无所从来。若来者，芽应从余处来，如鸟来栖树，而实不尔，是故不来。

不来是指不以自性来。这段是说，万物不是以自性来。例如，谷种长成芽，不是以自性来。以自性来，表示从完全无关之物衔接过来。谷种长成芽，若是以自性来，表示芽与谷种二者完全无关，那么，芽可以不是由谷种来而是由他处来，譬如芽可以由火等完全无关之物而来，就如同鸟由他处来到此树上。事实上，并非如此。我们现见谷芽是依于谷种而来，并非由截然无关之物而来，是依于缘起而来，所以不是以自性来。

(8)不出

《中论》卷一青目释说：

问曰：若不来，应有出。

答曰：不出。何以故？世间现见故。世间眼见万物不出，若有出，应见芽从谷出，如蛇从穴出，而实不尔，是故不出。

不出是指不以自性出。这段是说，万物不是以自性出。例如，谷种长成芽，不是以自性出。以自性出，表示生出完全无关之物。谷种长成芽，若是以自性出，表示芽与谷种二者完全无关，那么，谷种可以不生出芽，譬如谷种可以生出完全无关的瓶子，也可以生出芽后而谷种仍完好如初，就如同从穴跑出蛇后而穴仍完好如初。事实上，并非如此。我们现见谷种在缘起下长出芽，而不是长出完全无关的他物，所以不是以自性出。

五、无我的缘起中道

以上八不，都在否定「以自性有」。在中观宗应成派的观点下，若执着「五蕴」等法以自性有，就是「法我执」；若执着「人」以自性有，就是「人我执」。「我执」所执的「我」，就是「以自性有」。佛教的无我观，即在于破除「我执」，破除人及法的「自性执」，破除对人与法「以自性有」的错误执着。这种错误的执着，就是「无明」，就是轮回的根本。若不知道佛教所要破除的是「自性执」，就犹如要抓贼而不知贼在何处一样。

唯有体悟「法无我」，才能灭除无明。四法印的「诸法无我」，便是明白指出诸法不是以自性有，是自性空，是无我。前引《杂阿含经》第三三五经之「眼不实而生」，意指眼不以自性生，这便是法无我的一个证明。《中论》以「八不」来阐释生灭常断等都不是以自性有，破除对万法实有自性的执着，开示出「无我」的缘起中道。八不中道的道理，可归结成下列最重要的因明论式：

诸法不以自性有，缘起故。

「诸法不以自性有」是「宗」，「缘起」是「因」（正确的理由），列成三段论法则是：

凡是缘起，皆不以自性有。（大前提）

诸法是缘起。（小前提）

所以，诸法不以自性有。（结论）

由于诸法是缘起有，不是「完全没有」，所以不落入断边。由于诸法不以自性有，也就是诸法自性空、诸法无我，排除了「自性有」，排除了「法我」，所以不落入常边。再深一层更可以分析成：诸法是缘起有，排除了「自性有」，故不落入常边。诸法不以自性有，不是「完全没有」，故不落入断边。因此，「诸法不以自性有，缘起故」这一论式，双破断边与常边，明确揭发佛教的缘起中道。论式中的「缘起」，乃被称为「正理之王」。

六、结语

在日常生活中，透过缘起中道的观点，可使我们免于落入种种边见，以下用一些例子来说明。例如，大节庆时，数万人一起聚在广场，然后又分散；求学期间，同学们聚在一起，毕业后各奔前程；甚至「空难」发生，有的幸存，有的死亡，死亡的也各往不同地方投生（各有不同的异熟果）。在这些聚散过程中，并不是「命定如此」，也不是「偶然产生」。若认为是「命定如此」，则落入「常见」，成为「宿命论」。若认为是「偶然产生」，则落入「断见」，成为「无因论」。又如一个大学的形成，有很多建筑物盖起来，有很多师生聚在一起，这也都是缘起的显现，并不是由一个「超然者」所造成，也不是无缘无故的形成。若认为是超然者所造成，这就是「常见」，若认为是毫无原因，这就是「断见」。脱离这二种边见，我们才可以看清事实的真相，掌握佛教的缘起中道。

释尊教法异于其他宗教的地方，主要即在于「无我」的缘起中道。释尊也一再强调「缘起甚深甚深」，因此凡是佛教徒对缘起中道的道理不可掉以轻心，要非常非常地深入，才能拔除无始以来根深柢固的烦恼习气。

第十章、心经的探讨

一、前言

《般若波罗蜜多心经》简称《般若心经》或《心经》。今日最通行的《心经》是唐朝玄奘法师的略译本。以下的探讨，就以此略译本为准，并配合《大般若经》的第二会来说明。

《大般若经》的内容有「甚深见」及「广大行」二大部分，前者明说「一切法空」，后者暗示菩萨道的广大修行（分成资粮道、加行道、见道、修道及究竟道等五道），《心经》也不例外，唯以往学者对《心经》的解说大多只注意到甚深见，而忽略了广大行。以下的探讨，兼顾两方面，并特别强调菩萨道的修行次第。

《心经》的「心」是「核心」、「心要」的意思，也就是说，《心经》是整个《大般若经》的核心。而「般若波罗蜜多」的意义是什么？《大般若经》卷四一三说：

善现！云何般若波罗蜜多？若菩萨摩訶萨以一切智智相应作意，大悲为首，用无所得而为方便，自如实观察一切法性，于诸法性无取无着，亦劝他如实观察一切法性，于诸法性无取无着，持此善根与一切有情同共回向一切智智。善现！是为菩萨摩訶萨般若波罗蜜多。

「般若波罗蜜多」直译为「到彼岸的智慧」，由前段的经文可以看出，它是一种无取无着的超越智慧，并以「一切智智」相应作意，大悲为首。什么是一切智智？就是佛的智慧，能够照见一切深度和广度的现象。

二、心经中的「境」

佛教经论的内容，可以分成境、行、果三大部分。「境」就是经论中所要探讨的对象。《大般若经》中的「境」有一百零八法类，《心经》则列出五十三法如下：五蕴、十二处、十八界、十二缘起的顺逆（流转与还灭）、四圣谛、智、得。今略加说明如下：

五蕴是色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。十二处是眼处、耳处、鼻处、舌处、身处、意处、色处、声处、香处、味处、触处、法处。十八界是眼界、耳界、鼻

界、舌界、身界、意界、色界、声界、香界、味界、触界、法界、眼识界、耳识界、鼻识界、舌识界、身识界、意识界。

顺逆十二缘起是无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死；无明尽、行尽、识尽、名色尽、六处尽、触尽、受尽、爱尽、取尽、有尽、生尽、老死尽。

四圣谛是苦圣谛、集圣谛、灭圣谛、道圣谛。

智，指一切智智，分为一切智、道相智、一切相智。

《大般若经》卷四六二说：

具寿善现复白佛言：「如来曾说一切智智略有三种，谓一切智、道相智、一切相智，如是三智其相云何？有何差别？」

佛告善现：「一切智者，谓共声闻及独觉智。道相智者，谓共菩萨摩訶萨智。一切相智者，谓诸如来应正等觉不共妙智。」

具寿善现复白佛言：「何故一切智是共声闻及独觉智？」

佛告善现：「一切智者，谓五蕴、十二处、十八界等差别法门，声闻、独觉亦能了知法门差别，而不能知一切道相及一切法、一切种相。故一切智是共声闻及独觉智。」

具寿善现复白佛言：「何故道相智是共菩萨摩訶萨智？」

佛告善现：「诸菩萨摩訶萨，应学遍知一切道相，谓声闻道相、独觉道相、菩萨道相、如来道相。诸菩萨摩訶萨于此诸道，应常修学令速圆满，虽令此道作所应作，而不令其证住实际，故道相智是共菩萨摩訶萨智。」

具寿善现复白佛言：「何故一切相智名一切相智耶？」

佛告善现：「知一切法皆同一相谓寂灭相，是故名为一切相智。复次，善现！诸行状相能表诸法，如来如实能遍觉知，由是故名一切相智。」

由上段经文可知，一切智是与声闻及独觉共同之智，道相智是与菩萨共同之智，一切相智是佛的不共之智。此三者都是般若波罗蜜多。道相智是「因」，一切相智是「果」。道相智是现观一切声闻、独觉、菩萨、如来道寂灭相的菩萨智慧。一切相智就是佛智，有二方面：一为「如所有智」，了知一切法的寂灭相（胜义谛）；一为「尽所有智」，了知一切法种种相状（世俗谛）。前者为深度之智，后者为广度之智，当知只有佛能同时现观二谛（世俗谛及胜义谛）。

「得」，一方面指证得前述之智，一方面指证得的圣者，包括声闻道的圣者（预流、一来、不还、阿罗汉、独觉）、圣者菩萨及如来。

以上对《心经》之「境」略加说明，其中五蕴、十二处、十八界及流转的十二缘起属于杂染法类；四圣谛、智及得属于清净法类。至于「行」，指修行的历程，包含菩萨道的五道，修行最后所得的就是「果」，此处指无上佛果。

三、心经中的甚深见

《心经》的甚深见，就是「诸法皆空」。诸法就是上述的五十三法。依中观宗应成派的看法，诸法皆空就是指，这些法皆以自性空（皆不以自性有），皆以自相空（皆不以自相有），皆非真实存在，皆非从自方独立地存在。《心经》说：「是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，……无智亦无得。」即在阐述此观点。「无色」就是说「色以自性空」，「无受」就是「受以自性空」，「无想」就是「想以自性空」，……「无眼」就是「眼以自性空」，……「无无明」就是「无明以自性空」，「无无明尽」就是「无明尽以自性空」，「无苦」就是「苦以自性空」，……「无智」就是「智以自性空」，「无得」就是「得以自性空」，不可误解为「没有色、受、想、……眼、……无明、无明尽、……苦、……智、得」。

若认为这五十三法是「没有」，就堕入「断见」；若认为是「以自性有」，就堕入「常见」；远离这二种边见，才是中观宗的「中道见」。由于这个见解甚深难解，因此称为「甚深见」。依据《大般若经》，龙树菩萨造《中论》以及月称菩萨造《入中论》，所要阐扬的就是这个甚深见。

四、心经中的广大行

「广大行」就是广大的菩萨行，依次实践资粮道、加行道、见道、修道及究竟道。依据《大般若经》，弥勒菩萨造《现观庄严论》及无着菩萨造《金刚经论》，所要阐扬的就是这个广大行。在整个广大行中，必须配合「甚深见」，才能达成佛果。《心经》一方面直接阐扬甚深见，一方面依经文次第暗示广大的菩萨行。以下依次配合经文，探讨这五道的实践过程。

(1)略说资粮道与加行道

心经第一段：「观自在菩萨行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。」

这段经文扼要指出五道中最初的「资粮道」及「加行道」，今说明如下：

1.「观自在菩萨」是悲智双运的大菩萨，此处一开始就标出「照见五蕴皆空」的甚深见及「度一切苦厄」的广大行。「为了度一切苦厄而上求佛道之心」，就是「菩提心」的定义。因此，这一段经文一开始表示进入菩萨道的第一步是发菩提心。行者首先发起无伪的菩提心，便进入「资粮道」。这种发心并不是短暂的，而是一直要贯彻到成佛为止，因此《心经》未有「无有恐怖，远离颠倒梦想」及「能除一切苦，真实不虚」的呼应，表示由大悲心推动的发心，是一种无尽的、度众生离苦的长远心。为度一切苦厄，在资粮道及加行道就要开始积极累积资粮，去实践广大菩提行，这是本段经文的间接暗示。

2.经文「照见五蕴皆空」这一句，唐朝法成的译文（敦煌石室本）为「观察照见五蕴体性悉皆是空」，宋朝施护的译文为「观见五蕴自性皆空」。「观察照见」四字或「观见」二字表示在进入资粮道后，对「五蕴皆空」的道理，要运用智慧去观察、思考、推理、抉择。这时虽未能以直感现观「五蕴皆空」，但经由不断的思索，已能推知五蕴皆空的道理而无疑惑，也就是对「空性的概念」已能清晰地掌握。在「资粮道」时，对空性的了解属于「闻所成慧」与「思所成慧」，还未到达「修所成慧」。在资粮道时，同时也要修「止」（奢摩他），然后配合「止」的力量，使「思所成慧」变成「修所成慧」。进入「加行道」时，对空性也还未能进入直感，但已透彻理解而得到了毗钵舍那（观）。这段经文是对「五蕴」整体来观察，故是略说，下一段经文才是详说。

(2)详说资粮道与加行道

心经第二段：「舍利子！色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受想行识亦复如是。」

这段经文详示资粮道及加行道，今说明如下：

1.经文字面上教导舍利子要仔细分析五蕴皆空的道理：在资粮道及加行道时，对五蕴（色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴）要一件件剖析其内涵。先剖析色蕴，结果得知：「色不异空，空不异色。」色是世俗谛，空是胜义谛（究竟的真理），这二句表示胜义谛离不开世俗谛，世俗谛也离不开胜义谛。「色蕴」与「色蕴的究竟真理」并不相离，因此，色蕴的究竟真理并不是离开色蕴以外而独存。这也表示，色蕴当下即空，因此，经文接着说「色即是空」，色以自性空，不要离色以外去找色的空性。接着，经上更进一层说「空即是色」，依据空性而有「色」的显现。比方说，在校园草地上依据「牛顿力学」的原理盖出一栋大楼，这栋大楼就好像是牛顿力学的具体显现。但不能说这栋大楼是「牛顿力学」所「造」的。

这点微细的差别要好好掌握，否则就会落入边见。又如，用木料在此处钉出一张木桌，有的人认为，昨天没有木桌，现在有此木桌，因而是从「无」产生「木桌」。这种「无」生「有」的观点，便是一种边见。正确的看法是：从自性空的木料（配合外缘），造出「自性空的木桌」。若木桌以自性有，则木桌不须依赖木料而造出。故知木桌的形成，是由于其自性空，这就是《中论》所说的「以有空义故，一切法得成」，同时也是「空即是色」的深义之一。

2. 以上以「色」（物质类）为例来说明，同理，属于心理方面的「受」、「想」等，也是如此：「受不异空，空不异受，受即是空，空即是受。」其他以此类推。对万法要由多方面仔细推敲其自性空寂的道理，如此依闻、思、修渐次积聚「智慧资粮」。这便是在资粮道及加行道时积聚智慧资粮的方法。

3. 资粮道又称「顺解脱分」，分下品、中品及上品。加行道分「暖、顶、忍及世第一法」，合称「四善根」。中观宗认为这四善根各分成下品、中品及上品，而且都属于「修所成慧」。加行道又称「顺抉择分」，表示对空性的执断及简择已接近「见道」这一分了。四善根所依的定，依次称为「明得定」、「明增定」、「印顺定」及「无间定」。所以，在这个阶段，也必须修定，这是「福德资粮」的积聚，为广大行中的一部分。

4. 行者在加行道推理时，对空性的概念已甚清楚，但仍属分别慧，此慧所了解的是空性的概念。要注意「空性的概念」并不是「空性」，并不是胜义谛，而是世俗谛。由于行者这时仍是凡夫，因此仍会执着「空性的概念」是以自性有。所以，在这行者的心上，一方面显现「空性的概念」，一方面显现「空性的概念以自性有」。这二者合称「显二」。行者要想直观空性，就必须将「显二」消除掉。当「修所成慧」及「定」逐渐增强时，「显二」就逐渐衰退，当止观双运时，「显二」才完全消失，行者当下以根本智直观空性，这时能观之「心」与所观之「空性」已合而为一，如水入水，进入「见道」。由此可知，若不能对「空性」先推求明白，进而将「显二」去除掉，想凭空悟入空性，是非常困难的。

(3) 见道

心经第三段：「舍利子！是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。」

这段经文字面直接叙述「诸法以自性空」，用以描述「见道」的情形，今说明如下：

1. 见道时，直接亲证诸法的空性。因此，这段经文说：诸法以自性空，「诸法之相」以自性空。「生」不以自性有，「灭」不以自性有，「垢」不以自性有，

「净」不以自性有，「增」不以自性有，「减」不以自性有。明白表示在见道时，所观的对象是诸法的空性、胜义谛。这时，世俗谛已不呈现，没有「显二」的呈现，所观的对象纯粹只是空性。行者一进入见道，就成为「圣者」，成为初地（极喜地）菩萨，同时成为「胜义僧宝」。

2.见道时，是以「瑜伽现量」直观空性，如水入水，心境两忘，故非言诠可及。但要进入「瑜伽现量」前，必须靠加行道时，对空性透彻了解的「比量」，这是言诠可及。因此，不可因现量难以言诠，就误以为修行不必用比量的思惟。在佛教的正规修法中，由闻、思才有「修所成慧」，由修所成慧才有证悟。

3.见道分「见道根本智」及「见道后得智」二阶段。根本智又分「无间道」及「解脱道」。见道之无间道分「八忍」，解脱道分「八智」。在现观空性时，一忍一智依次产生，在忍时，直接对治烦恼，至第八忍时，将「见道所断的烦恼」完全断除，其后为解脱道的第八智。再后出定，即为见道的「后得智」，这时见到世俗谛一切如幻如化，「见道所断的烦恼」已从根拔除，剩下「修道所断的烦恼」尚待拔除。见道位的菩萨继续再修，进入（修道之）根本智的无间道，开始拔除较细的烦恼，这时进入了「修道」。

(4)修道

心经第四段：「是故空中无色，无受想行识；无眼耳鼻舌身意；无色声香味触法；无眼界乃至无意识界；无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽；无苦集灭道；无智亦无得。以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无罣碍。」

这段经文指出，菩萨见道后，要继续修「诸法皆空」的智慧，使之熟练，这就是「修道」。今说明如下：

1.经文字面上是说，菩萨为了断除「修道所断的烦恼」，因而要再进入根本智去体会「诸法皆空」，在这根本智前，色以自性空，故称「无色」。受想行识以自性空，故称「无受想行识」。这五蕴皆空的体悟，在见道位时已经有过，今再次体悟，是再次的熏修，故称为「修道」。修道根本智的「无间道」，分次切除修道所要断的九品烦恼及所知障。

2.在修道时，同样用根本智体会十二处以自性空：「眼耳鼻舌身意」以自性空，「色声香味触法」以自性空，故称「无眼耳鼻舌身意」及「无色声香味触法」。同样，十八界以自性空：眼界至意识界皆以自性空，故称「无眼界乃至无意识界」。进而要体会轮回及涅槃皆以自性空：从无明至老死是十二缘起的流转门，代表轮回的现象；从无明灭至老死灭是十二缘起的还灭门，代表涅槃。在修道的根本智

前，「无明」及「无明尽」皆以自性空，乃至「老死」及「老死尽」也以自性空，故称「无无明亦无无明尽，乃至无老死亦无老死尽」。故顺逆十二缘起皆不以自性有，称为「轮涅不二」。同样，四圣谛以自性空，故称「无苦集灭道」。甚至「智」（例如一切相智）及「得」（如证得阿罗汉果）皆不以自性有，故称「无智亦无得」。

3. 属杂染法的五蕴、十二处、十八界及流转的十二缘起，在修道时要予以净除；属清净法的还灭十二缘起、四圣谛、智及得，虽然不以自性有，但为缘起有，所以要积极去修得。这就是本段经文所暗示的广大行。

4. 菩萨道的见道及修道中，共分成十地：初地（极喜地）、二地（离垢地）、三地（发光地）、四地（焰慧地）、五地（极难胜地）、六地（现前地）、七地（远行地）、八地（不动地）、九地（善慧地）、十地（法云地）。由于上述「得」不是以自性有，而是缘起有，因而菩提萨埵可经由福慧双修而一地一地的上升，得到不同的果位，这便是依靠般若波罗蜜多（一切智智）的引导，去实践「十波罗蜜多」。由初地至十地依次圆满布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若、方便善巧、愿、力及智波罗蜜多。依中观宗应成派的观点，至八地时，已将烦恼障断除干净，最后依第十地无间道的金刚喻定（为修道最后阶段的般若波罗蜜多），将最细的所知障完全断除，第二刹那即成佛，得到究竟的解脱，故经说：「以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无罣碍。」

(5) 究竟道

心经第五段：「无罣碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。」

这段经文，在叙述「究竟道」，说明如下：

1. 究竟道又称作「无学道」，有许多同义字：佛智、一切相智、究竟般若波罗蜜多、果般若波罗蜜多。成佛后，烦恼障及所知障皆已断除干净，具一切相智，成为「佛宝」，为一切众趣的究竟归依处。佛有法身、报身及化身。法身又分成自性身及智慧法身。「自性身」是离二障之垢后而获得，故经上以「无罣碍故，无有恐怖」来表示离垢自性身。「智慧法身」就是一切相智，是现观万有的「如所有智」及「尽所有智」，此智无有任何错乱，因此经上以「远离颠倒梦想」来表示智慧法身。佛之报身度化登地以上的菩萨，化身度化秽土的众生，这是由于佛已达到了「轮涅不二」的果位，住于「无住大涅槃」，故经上以「究竟涅槃」来表示「报、化身」。这段经文以最初四句来描述究竟道的三身佛果。

2.接着，经文叙述过去、现在、未来所有达到究竟道的诸佛，都是依照五道的次第来修般若波罗蜜多，因而证得无上正等正觉（阿耨多罗三藐三菩提）。任何众生想成佛，都必须依照同样的次第来修般若波罗蜜多。

五、心经中的密咒

心经第六段：「故知般若波罗蜜多是大神咒、是大明咒、是无上咒、是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：羯諦，羯諦，波罗羯諦，波罗僧羯諦，菩提，萨婆诃。」

这段经文，指出如何配合密咒来修行五道，说明如下：

1.以般若波罗蜜多去了悟空性，是离苦得乐的关键，因此般若波罗蜜多具有无上的威力，经文上乃说：「故知般若波罗蜜多是大神咒（因为可以护持行者的行，去除二障），是大明咒（因为可以悟入空性），是无上咒（因为没有比这个更高的咒了），是无等等咒（因为可以得佛陀果位，没有其他的咒可以与此相等），能除一切苦，真实不虚。」

2.释尊注重教证并行，因此对菩萨开示甚深空见，以配合五道的广大菩提行。由于众生根器有多种，其中有一种不喜深入教理而好持咒语者，乃传以密咒使之诵持，这是权引方便。对印度人来讲，咒语并非全不可解，只是含义甚多，译成另一语言，常不惬原意。例如，论语的「仁」、「义」等字，常非外语所能表达清楚。《心经》之咒：「羯諦，羯諦，波罗羯諦，波罗僧羯諦，菩提，萨婆诃。」汉译也只能表达出下列大致的意义：「往、往、往彼岸、全往彼岸、觉悟、希速成就。」利根者，知道前二个「羯諦」是代表要修般若波罗蜜多以实践「资粮道」及「加行道」，第三个「波罗羯諦」是代表实践「见道」，第四个「波罗僧羯諦」是代表实践「修道」，第五个「菩提」是代表「究竟道」，最后以「萨婆诃」来表示希望圆满完成这菩萨行的五道。因此，对利根者，持此咒时，便知道自己要好好实践广大行的五道，圆证法报化三身，彻底发挥般若波罗蜜多大神咒的威力。从这个大神咒也可看出，密咒行不在于求得世俗感应与神异，而是在于积极实践五道，迅速达成究竟的佛果。

六、结语

整个《心经》的核心，便是「发菩提心」：为了度一切苦厄，而积极实践「般若波罗蜜多」以成佛。众生的苦厄，是由于惑（烦恼）及有漏业而来。烦恼由何

而来？来自「我执」。在中观宗应成派的观点下，执着「人」以自性有，就是「人我执」；执着「法」以自性有，就是「法我执」。这二种「我执」及其种子，就是烦恼障。「我执」的习气，就是所知障。众生由于「我执」，因而产生贪、瞋等种种烦恼。要去除苦厄，就要依「般若波罗蜜多」来去除「我执」，依此才能达到究竟涅槃。所以，「般若波罗蜜多」被称作「佛母」。

《般若心经》浓缩了《大般若经》的精华，因此想成佛的菩萨行者们都应深入体会经中的甚深见与广大行。《心经》的甚深见，指出「智」与「得」皆不以自性有，提醒行者们不要落入常见；《心经》的广大行，示出「智」与「得」皆是缘起有，提醒行者们不要落入断见，应以利益众生为本怀，积极去实践五道、证佛智、得佛果。

集论一百零九法[汉藏梵英]术语

CHINESE	TIBETAN	SANSKRIT	ENGLISH
一百零九法 [集论]	ཆོས་བརྒྱ་དང་དགྲུ [ཀུན་བདུས]	nava-śata-dharma	109 phenomena
A1 色法	གནུགས	rūpa	form
A2 心所有法	སེམས་བྱུང་	caittasikā dharma	mental factor
A3 心不相应行 法	ཕྱན་མེན་འདུ་བྱེད	cittaviprayuktasaṃskāra dharma	non-associated compositional factor
A4 心法	སེམས	citta	mind
A5 无为法	དུས་མ་བྱས་ཀྱི་ཆོས	asaṃskṛtadharma	uncompounded phenomenon
A1 十五色法	གནུགས་བཅོ་ལྔ	pañcadaśa rūpa	15 forms
1 地界	སའི་ཁམས	pṛthivī-dhātu	element of earth
2 水界	ཆུའི་ཁམས	ap-dhātu	element of water
3 火界	མེའི་ཁམས	tejas-dhātu	element of fire
4 风界	རླུང་གི་ཁམས	vāyu-dhātu	element of wind
5 眼根	མིག་གི་དབང་པོ་	cakṣurindriya	eye sense
6 耳根	མ་བའི་དབང་པོ་	śrotrendriya	ear sense
7 鼻根	སྒྲུའི་དབང་པོ་	ghrāṇendriya	nose sense
8 舌根	ཆེའི་དབང་པོ་	jihvendriya	tongue sense
9 身根	ལུས་ཀྱི་དབང་པོ་	kāyendriya	body sense
10 色	གནུགས	rūpa	visible form
11 声	སྒྲིམ་	śabda	sound
12 香	དྲི	gandha	odor
13 味	རོ་	rasa	taste
14 所触一分	རེག་བྱའི་ཕྱོགས་གཅིག	spraṣṭavyaika deśa	a branch of tangible object
15 法处所摄色	ཆོས་ཀྱི་སྐྱེ་མཆེད་པའི་གནུགས	dharmāyatanarūpa	form for the mental consciousness
A2 五十五心所 有法	སེམས་བྱུང་ང་ལྔ	pañca-pañcāśat caittasikā dharma	55 mental factors
B1 五遍行	ཀུན་འགྲོ་ལྔ	pañca sarvatraga	5 omnipresent mental factors

B2 五别境	ཡུལ་ངེས་ལྔ	pañca viniyata	5 determining mental factors
B3 十一善	དགེ་བ་བརྒྱ་གཅིག	ekādaśa kuśala	11 virtuous mental factors
B4 十根本烦恼	རྩ་ཉོན་བརྒྱ	daśa mūlakteśa	10 root afflictions
B5 二十随烦恼	ཉེ་ཉོན་ཉེ་ཤུ	viṃśati upakleśa	20 secondary afflictions
B6 四不定	གཞན་འགྱུར་བཞི	catur aniyata	4 changeable mental factors
B1 五遍行	ཀླན་འགོ་ལྔ	pañca sarvatraga	5 omnipresent mental factors
1 受	ཚོར་བ	vedanā	feeling
2 想	འདུ་ཤེས	saṃjñā	discrimination
3 思	སེམས་པ	cetanā	intention
4 作意	ཡིད་ལ་བྱེད་པ	manaskāra	mental engagement
5 触	རྟེན་པ	sparsā	contact
B2 五别境	ཡུལ་ངེས་ལྔ	pañca viniyata	5 determining mental factors
1 欲	འདུན་པ	chanda	aspiration
2 胜解	མོས་པ	adhimokṣa	belief
3 念	དྲན་པ	smṛti	mindfulness
4 三摩地 [定]	ཏིང་ངེ་འཛིན	samādhi	stabilization
5 慧	ཤེས་རབ	prajñā	knowledge
B3 十一善	དགེ་བ་བརྒྱ་གཅིག	ekādaśa kuśala	11 virtuous mental factors
1 信	དད་པ	śraddhā	faith
2 惭	ངོ་ཚ་ཤེས་པ	hrī	shame
3 愧	ཁྲེལ་ཡོད་པ	apatrāpya	embarrassment
4 无贪	མ་ཆགས་པ	alobha	non-attachment
5 无瞋	ཞེ་སྤང་མེད་པ	adveṣa	non-hatred
6 无痴	གཏི་མུག་མེད་པ	amoha	non-ignorance
7 勤[精进]	བརྩོན་འགྲུས	vīrya	effort
8 安[轻安]	ཤིན་ཏུ་སྤངས་པ	prasrabdhi	pliancy
9 不放逸	བག་ཡོད་པ	apramāda	conscientiousness
10 舍	བདང་སྟོ་མས	upekṣā	equanimity
11 不害	རྣམ་པར་མི་འཚོ་བ	avihiṃsā	non-harmfulness

B4 十根本烦恼	ཙ་ཉོན་བཅུ	daśa mūlakleśāḥ	10 root afflictions
1 贪	འདོད་ཆགས	rāga	desire
2 瞋	ཁོང་ཁྲོ	pratigha	anger
3 慢	ང་རྒྱལ	māna	pride
4 无明	མ་རིག་པ	avidyā	ignorance
5 疑	ཐེ་ཚོམ	vicikitsā	doubt
6 萨迦耶见 [身见][有身见]	འཇིག་ལྷ	satkāyadrṣṭi	view of the transitory collection as real I and mine
7 边执见	མཐར་ལྷ	antagrāhadṣṭi	view holding to an extreme
8 见取	ལྷ་བ་མཆོག་འཛིན	dṣṭiparāmarśa	conception of a [bad] view as supreme
9 戒禁取	ཚུལ་ཁྲིམས་བརྒྱལ་བྱུགས་མཆོག་ འཛིན	śīlavrataparāmarśa	conception of [bad] ethics and modes of conduct as supreme
10 邪见	ཤོག་ལྷ	mithyādrṣṭi	perverse view
B5 二十随烦恼	ཉེ་ཉོན་ཉི་ཤུ	viṃśati upakleśa	20 secondary afflictions
1 忿	ཁྲོ་བ	krodha	belligerence
2 恨	འཁོན་འཛིན	upanāha	resentment
3 覆	འཆབ་པ	mrakṣa	concealment
4 恼	འཚོག་པ	pradāśā	spite
5 嫉	ཕྱག་དོག	irṣyā	jealousy
6 慳	སེར་སྒྲ	mātsarya	miserliness
7 诳	སྒྱུ	māyā	deceit
8 谄	གཡོ	śāṭhya	dissimulation
9 憍	རྒྱགས་པ	mada	haughtiness
10 害	ནུས་པར་འཚོ་བ	vihiṃsā	harmfulness
11 无惭	ངོ་ཚ་མེད་པ	āhrīkya	non-shame
12 无愧	ཁྲེལ་མེད་པ	anapatrāpya	non-embarrassment
13 昏沉	སྒྱགས་པ	styāna	lethargy
14 掉举	རྫོད་པ	auddhatya	excitement
15 不信	མ་དད་པ	āśraddhya	non-faith
16 懈怠	ལེ་ལོ	kausīdya	laziness

17 放逸	བག་མེད་པ	pramāda	non-conscientiousness
18 忘念	བརྗེད་ངེས་པ	muṣītasamṛtitā	forgetfulness
19 不正知	ཤེས་བཞིན་མ་ཡིན་པ	asaṃprajanya	non-introspection
20 散乱	རྣམ་པར་གཡིང་བ	vikṣepa	distraction
B6 四不定	གཞན་འགྱུར་བཞི	catur aniyata	4 changeable mental factors
1 睡眠	གཉིད	middha	sleep
2 恶作	འཇོལ་བ	kaukr̥tya	regret
3 寻	རྟོག་པ	vitarka	investigation
4 伺	དཔྱད་པ	vicāra	analysis
A3 二十三心不相 应行法	ཐུན་མེན་འདུ་བྱེད་ཉེར་གསུམ་	trayovimśati cittaviprayuktasamskāra dharma	23 non-associated compositional factors
1 得	འཐོབ་པ	prāpti	acquisition
2 无想定	འདུ་ཤེས་མེད་པའི་སྣོན་མས་འཇུག	asaṃjñīsamāpatti	absorption without discrimination
3 灭尽定	འགོག་པའི་སྣོན་མས་འཇུག	nirodhasamāpatti	absorption of cessation
4 无想定熟	འདུ་ཤེས་མེད་པ་བ	āsaṃjñika	one having no discrimination
5 命根	སློག་གི་དབང་པོ	jīvitendriya	life faculty
6 众同分	རིགས་འཕུན་པ	nikāyasabhāgata	similarity of type
7 生	སྐྱེ་བ	jāti	birth
8 老	ཅན་བ	jarā	aging
9 住	གནས་པ	sthiti	duration
10 无常	མི་རྟག་པ་ཉིད	anityatā	impermanence
11 名身	མིང་གི་ཚོགས་	nāmakāya	group of stems
12 句身	ཚིག་གི་ཚོགས་	padakāya	group of words
13 文身	ཡི་གེའི་ཚོགས་	vyañjanakāya	group of letters
14 异生性	སོ་སྐྱེ	prthagjanatva	ordinary being
15 流转	འཇུག་པ	pravṛtti	continuity
16 定异	སོ་སོར་ངེས་པ	pratiniyama	distinction
17 相应	འབྱོར་འབྲེལ	yoga	relatedness
18 势速	འཇོགས་པ	jāva	rapidity
19 次第	གོ་རིམ	anukrama	order

20 时	དུས	kāla	time
21 方	ཡུལ	deśa	area
22 数	གྲངས	saṃkhyā	number
23 和合	ཚུགས་པ	sāmagrī	collection
A4 八心法	རྣམ་ཤེས་ཚུགས་བརྒྱད	aṣṭa vijñāna	8 consciousnesses
1 心 [阿赖耶识]	སེམས [ཀླན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ]	ālayavijñāna	foundation consciousness; mind-basis-of-all
2 意 [末那识]	ཉོན་ཡིད	kliṣṭamamas	afflicted mind; mind afflicted with egoism
3 眼识	མིག་གི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	cakṣurvijñāna	eye consciousness
4 耳识	རྣ་བའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	śrotravijñāna	ear consciousness
5 鼻识	སྤྲིའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	ghrāṇavijñāna	nose consciousness
6 舌识	སྤྲེའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	jihvāvijñāna	tongue consciousness
7 身识	ལུས་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	kāyavijñāna	body consciousness
8 意识	ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པ	manovijñāna	mental consciousness
A5 八无为法	འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ཚེས་བརྒྱད	aṣṭa asaṃskṛtādharmāḥ	8 uncompounded phenomena
1 善法真如	ཚེས་དགེ་བའི་དེ་བཞིན་ཉིད	kuśaladharma tathatā	suchness of virtuous phenomena
2 不善法真如	ཚེས་མི་དགེ་བའི་དེ་བཞིན་ཉིད	akuśaladharma tathatā	suchness of non-virtuous phenomena
3 无记法真如	ཚེས་ལུང་མ་བསྟན་རྣམས་ཀྱི་དེ་ བཞིན་ཉིད	avyākṛtadharma tathatā	suchness of un-recordable phenomena
4 虚空	ནམ་མཁའ	ākāśa	space
5 非择灭	སོ་སོར་བརྟགས་མེན་ཀྱི་འགོག་པ	apratisaṃkhyānirodha	non-analytical cessation
6 择灭	སོ་སོར་བརྟགས་འགོག	pratisaṃkhyānirodha	analytical cessation
7 不动	མི་གཡོ་བ	āniñjya	state of being unmoved by pleasure or pain
8 想受灭	འདུ་ཤེས་དང་ཚེར་བ་འགོག་པ	saṃjñāvedayitanirodha	state without discrimination and feeling