第八章〈佛法的心理觀〉

（印順導師《佛法概論》p.105 ~ p.119）

釋貫藏 敬編 2017.6.

目次[1]

第一節 心意識 3

一、「意」為有情的中樞 4
（一）略說「心、意、識」 4
（二）別詳「意」 4
1.一般文義 4
2.特殊含義 5
（1）意為「身心交感的中樞」 5
A.總說：佛法的「有情論」 5
B.別詳：意根與五根的關係 5
（A）從「相依共存」看 5
a.五根與意根的交感，為有情自體的兩面觀 5
b.評論：外人與佛法不同的有情論 6
（B）從「取境作用」看 6
C.小結 7
（2）意為「認識作用的源泉」 7
A.釋「根」義 7
B.凡「能生認識的心理根源」，都稱為「意根」 7
C.意根的二派解說 7
（A）過去意 8
（B）現在意 8
（C）小結 8
（D）評論 8
二、依意生「識」 8
（一）識的定義與分類法 8
1.識的定義 8
2.識的分類法 8
（1）約「根、境」而分類 8
（2）識「一、多」的抉擇 8
（二）大乘「第七、八識」的抉擇 9
1.概說：意識的細分 9
2.依「一意識師」詳說 9

[1] 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

（三）依意而生的諸識 10
1.有情為六根和合，而以「意」為根源 10
2.特詳身根 10
3.一切有情必具的諸識 10
4.人類所有的諸識 11
5.小結 11
三、「心」及三者的綜合 11
（一）心的意義 12
1.心的名義：種種的「集起義」 12
2.心的特殊含義：種種的「統一義」 12
（1）釋心的名義而顯 12
（2）舉證 12
3.小結 12
（二）心意識的綜合 12
1.心意識的關係 13
（1）從「（外）識」，說明三者的關係 13
A.識與意 13
B.識與心 13
（2）從「（內）心意」，說明三者的關係 13
（3）三者各自的對說 13
2.特論「認識的來源」 13
（1）一般的說法 13
A.經驗派 13
B.理性派 13
C.評論 14
（2）佛法 14
第二節 心與心所 15
一、認識的過程 15
（一）心與心所的界說 15
（二）五遍行心所 15
1.作意與觸 15
（1）作意 15
A.作意的不同譯名 15
B.作意的意義 15
C.憶念的意義 16
D.例證 16
（A）憶念 16

（B）作意（念）.....16
（2）觸.....16
A.依經釋觸.....16
B.觸體的二家古說.....17
（3）認識過程的「內在心與緣境心」.....17
A.「作意與心」,「識與觸」.....17
B.為了說明方便而如此說.....17
2.受、想、思.....17
（1）受、想、思的界說.....17
（2）緣起觀的心聚與心流.....18
A.心與心所的俱起或別起.....18
B.依緣起觀的抉擇.....18
二、善心所與惡心所.....21
（一）辨析心心所，是為了淨化自心.....21
（二）五蘊的識、受、想、行.....21
1.從認識到行為的過程.....21
2.行蘊的內容.....21
（三）三善根與三不善根.....21
1.總說.....21
2.別詳.....22
（1）三不善根.....22
A.概說.....22
B.舉大眾系說.....22
C.擇上座系說.....22
（2）三善根.....23
A.舉經說明.....23
B.三善根的顯現.....23
（A）一般的顯現流行.....23
（B）擴充發展到極高明處.....23

——本文[2]——

第一節 心意識

[2] 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。
2、印順導師原文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕(或〔下略〕)…」表示。
3、文中「上標編號」，為編者所加。
4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。
5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

一、「意」為有情的中樞

（一） 略說「心、意、識」

意為有情的中樞　有**情**即有**情識**，故**識**為有情的特徵。[3]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）[4]。

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〔1〕此三者為**同一**的；〔2〕但從他的**特殊含義**說，可以作**相對的分別**。[5]

（二） 別詳「意」

先說意：

1.一般文義

意的梵語，即「末那」（不必作第七識解）[6]，是**「思量」**義。

---

[3] 印順導師《佛法概論》p.43：
梵語「薩埵」，譯為有情。**情**，古人解說為**情愛或情識**；有情愛或有情識的，即有精神活動者，與世俗所說的動物相近。

[4]《雜阿含・35 經》卷 2(CBETA, T02, p. 8a7-18)：
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、變易之法，厭、離欲、滅、寂、沒。如是色從本以來，一切無常、苦、變易法。如是知已，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。」

[5]（1）印順導師《華雨集第三冊》p.141 ~ p.142：
『雜阿含經』說：「彼**心意識**，日夜時刻，須臾轉變，異生異滅」（大正二・八一下——八二上、南傳一三・一三七——一四０）。為了說明內心的生滅無常，提到了「心意識」。心 citta，意 manas，識 vijñāna，這三個名詞，有什麼不同的意義？**一般都以為可通用的；但有了不同的名字，當然可依使用的習慣，而作出不同的解說，**如『阿毘達磨大毘婆沙論』卷七二（大正二七・三七一中）說：
「心意識三，亦有差別，謂名即差別。……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，謂心是種族義，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，識三者的差別，論師是從**字義，主要是依經文用語**而加以分別的。…〔下略〕…
（2）印順導師《唯識學探源》p.81 ~ p.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。**〔1〕見經上說「意為先導」，就說「依前行業說名為意」。〔2〕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**。

[6]（1）印順導師《以佛法研究佛法》〈**阿陀那與末那**〉p.366 ~ p.367：
須知末那譯曰意，是思量義；常談之恆審思量，乃玄奘增飾，非梵文本義，亦無著世親學所不談。**末那之作用，在為六識生起之所依。**上尋《阿含》，則意處、意界，通為六識，別為意識之所依。

2. 特殊含義

意的特殊含義，有二：

（1） 意為「身心交感的中樞」

一、意為身心交感的中樞：

A. 總說：佛法的「有情論」

有情的身心自體，為六根的總和，除前五色根外，還有意根。

B. 別詳：意根與五根的關係

（A）從「相依共存」看

a. **五根與意根的交感，為有情自體的兩面觀**

意根與五根的關係，如《中含‧大拘絺羅經》說：**「意為彼（五根）依」**。五根是由四大所造成的清淨色[7]，是物質的，屬於生理的。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，**

一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立「現在意」（真諦有此義）。大眾系之根本識及意界是常等，雖立名不同，而辨其為六識生起所依之意界則一。

若見此義，則**《解深密經》之阿陀那識為依止，確指末那（意），**無猶豫餘地。《解深密經》，本識一而轉識六，本末合論唯七心。**以阿陀那識執持身根故，能起六識，故阿陀那復當末那之名。**

後之學者，偏據奘傳之八識差別論，偏據恆審思量之末那，乃於〈心意識相品〉中不復能得末那。或者不忍《解深密經》無末那，乃欲離此品而別求。宗派意識不除，經論之真義難明，此豈偏激之談哉！

或謂此乃依止意，非染污之恆審思量意；約染意為言，則《解深密經》無之。此亦不然，離本識及轉識（古義但指六識），而立別體可通染淨之末那，自〈抉擇分〉、《顯揚聖教論》始。此應後於《莊嚴》、《攝論》等。它論之立末那，即依本識之某種作用而別立，非別體也。

且如**《攝論》立二種意（末那），蓋綜合無間滅意與染污意二者。**雖云六識「由第一依生，由第二雜染」，似染意非依。然染污意以五為同法喻，亦即第六意識之（別）所依也。**※末那之所以為末那，不在其為恆審思量與否！而在為六識生起之心理源泉，**無著《攝論》之本意，蓋如此。

※印順導師《攝大乘論講記》p.52：

二、無五同法喻的過失：經上說意識依意根，是用五識作同法喻的。前五識生起認識作用的時候，各有它的所依——五色根，那麼，第六意識當然也同樣的要有它的所依，這就是染污末那。

假使沒有染污意，第六意識的不共所依是什麼呢？以五識為「同法」喻不是也「不得有」嗎？「五識身，必有眼等」五色根為**「俱有依」，並且還是不共所依**；所以第六識，**也非有俱有依，並且非不共的依根不可。**

無間滅意，不但是共的，也不俱有——根識同時，所以無間滅意不能為後念意識的不共意根。因此，**一定要有第七末那為第六識的所依。**

（2）印順導師《大乘起信論講記》p.117：

〔1〕**六識的妄想波騰**，雖由心的靜定而能覺了（異相）。〔2〕然據實說，**微細的妄想執著**，仍在煩動中。**唯識宗名此為恆審思量意，即恆常、審細地思惟量度第八以為我。**阿賴耶識，本非常一，由末那的不了以為是常是一而執為我。賴耶的似常似一，末那取為住相而起執著；此應以法執為主。

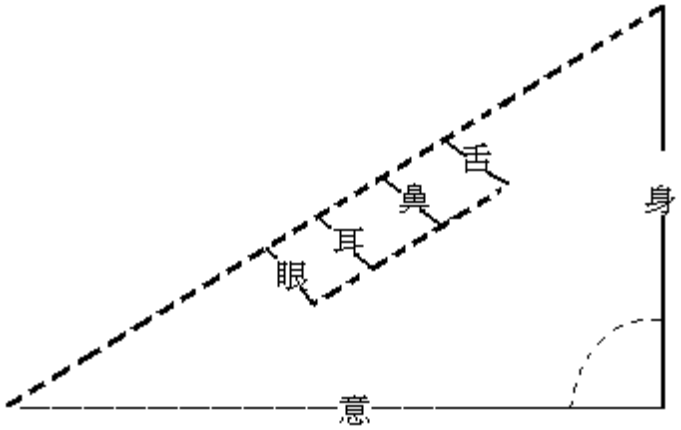
這如海中的〔1〕**巨浪**，因風息而漸歸平靜；〔2〕雖似乎平靜，而**微細的波動**仍有。

7 印順導師《佛法概論》p.61：

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

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**。〔1〕從**觸對物質世界**看，沒有五根，即不能顯出意根的存在；〔2〕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：



觀此圖，可見**身根與意根的交感**。〔1〕意根為根身——含攝得眼、耳、鼻、舌四根的身根活動的所依，〔2〕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。

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。[8]身心相互依存，不即不離的有情觀，即從五根與意根的交感中顯出。**

b. 評論：外人與佛法不同的有情論

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**。〔1〕單有五根，僅能與外境觸對，而不能發生認識作用；〔2〕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。

（B）從「取境作用」看

意根與五根的關係，可從**取境的作用**而知。如

〔1〕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。〔2〕意根是根，所以也能攝取境界。《中含・大拘絺羅經》說：「五根異行異境界，各各受（取）自境界，意為彼盡受境界」。意根〔A〕不但有他獨特的（「別法處」）境界，〔B〕還能承受五根所取的

[8] 印順導師《中觀論頌講記》p.101：
六情 ，理應譯為六根，什公卻譯做六情。情是**情識**，這是因為〔一〕〔1〕六根與六境相涉，有生起六**識**的功能。〔2〕同時，六根和合是**有情的自體**。〔二〕眼等五根取外境；**意根取內境，他就是情，能遍取五根。**五根與意根，有密切的關係，五根所知的，意根都明白；有了意根，才有五根的活動。**六根中意根是重心**，所以就譯為六情了。

境界。[9]

〔1〕五根如新聞的採訪員，〔2〕意根是編輯部的外稿搜集者。意根〔A〕能取五根的所取，〔B〕又為五根起用的所依[10]。

C. 小結

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） 意為「認識作用的源泉」

二、意為認識作用的源泉：

A. 釋「根」義

根是生義，如樹依根而發枝葉；六根能發識，所以稱根。

B. 凡「能生認識的心理根源」，都稱為「意根」

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〔1〕**凡**能生認識的心理根源，**都**稱為**意根**；〔2〕而從此所生的**一切**識，也可**總**名之為**意識**。[11]

C. 意根的二派解說

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[12]——也有綜合的[13]：

---

[9] 印順導師《佛法概論》p.6 ~ p.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，都是軌生他解，任持自性的，所以泛稱為「一切法」。

[10] 印順導師《佛法概論》p.105 ~ p.106：
意根與五根的關係，如《中含・大拘絺羅經》說：「意為彼（五根）依」。

[11] 印順導師《佛法概論》p.109：
古代的一意識師（見《攝大乘論》），以意識為本而說明諸識，…〔中略〕…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。

[12] 印順導師《以佛法研究佛法》〈阿陀那與末那〉p.366：
上尋《阿含》，則意處、意界，通為六識，別為意識之所依。〔1〕一切有系之婆沙師、譬喻師等，不知有細意，乃立識無間滅為意。〔2〕〔A〕上座分別說系，則於六識外別立同時意界。龍樹立「現在意」（真諦有此義）。〔B〕大眾系之根本識及意界是常等，雖立名不同，而辨其為六識生起所依之意界則一。

[13]（1）印順導師《攝大乘論講記》p.47：
「意有二種」：一、無間滅意，二、染污意。
（2）印順導師《以佛法研究佛法》p.367：
且如《攝論》立二種意（末那），蓋綜合無間滅意與染污意二者。
（3）印順導師《佛法概論》p.110：
像人類，…〔中略〕…此外，有高度明確的意識，〔1〕〔A〕承受五識外緣的落謝影像，〔B〕承受（細）意識內取的積集餘勢，〔2〕承受**前念意識的活動形態**，發為一般明確的意識。
（4）印順導師《我之宗教觀》p.153：
意識（實在也是五識）所依的意根呢！這〔1〕可說是過去的認識活動（或稱之為**「過去滅意」**），〔2〕

（A）過去意

一、主張「過去意」，即無間滅意。以為前念（六）識滅，引生後念的識，前滅識為後起識的所依，前滅識即稱為意。[14]

（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。[15]

（C）小結

所以**意的另一特徵，即認識活動的泉源**。

（D）評論

依根本教義而論，意根應該是與六識同時存在的，

如十八界中**有六識界，同時還有意界**。

二、依意生「識」

依意生識

（一） 識的定義與分類法

1. 識的定義

識，了別義，重在觸對境界的認識；能了識別，故稱為識。

2. 識的分類法

（1）約「根、境」而分類

所依的根有六，所取的境也有六，識也因此分為六種。

（2）識「一、多」的抉擇

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」**）。

[14] 印順導師《攝大乘論講記》p.47：
無間滅意：無間滅意，與《俱舍》等所說的沒有多大差別。「等」是前後齊等；「無間」是說前滅後生的過程中，沒有第三者的間隔；「緣」是生起的條件和原因。

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。

[15] 印順導師《我之宗教觀》p.153 ~ p.154：
意識（實在也是五識）所依的意根呢！這〔1〕可說是過去的認識活動（或稱之為**「過去滅意」**），〔2〕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。**〔1〕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。**〔2〕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！「人心」，不只是一般的五識與意識而已。

《中含‧嗏啼經》說：如**火是同一的，草燒即名草火，木燒即名木火。**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。[16]依**緣起觀**的見地說，〔1〕識應為**相對的種種差別，而非絕對的多識。**〔2〕但識為依根緣境而現起者，所以**說明上不妨側重差別。**

（二） 大乘「第七、八識」的抉擇

1. 概說：意識的細分

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？

大乘學者所說的**第七識、第八識，都不過是意識的細分。**

2. 依「一意識師」詳說

古代的**一意識師**（見《攝大乘論》），**以意識為本而說明諸識**，以為〔1〕意識對外而了別五塵時，即為一般所說的**前五識；**〔2〕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。**[17]

---

[16]（1）印順導師《攝大乘論講記》p.211：
佛教是有**多心論和一意識論**兩派的。在小乘學派中，都是討論**六識的一體與別體**；…〔下略〕…

（2）印順導師《攝大乘論講記》p.208：
有六識的差別，不是一意識的隨根得名，這叫**多識論**者。

（3）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。

[17]（1）印順導師《佛法是救世之光》p.321 ~ p.322：
說到我們的**身——生理活動**，一向分為兩類：一是**見於外的**，受身識（與意識同時的身識）的制導。…〔中略〕…

二是**存於內的**，如呼吸的出入，血液的流行，筋肉的活動等，**這些身內的活動，受著阿陀那（執持）識的執取。這種內身的攝受作用，**〔1〕**唯識家說為阿陀那識。**〔2〕**在一意識師看來，這只是微細意識（與一般所說的潛意識相近）的內取作用。**

（2）印順導師《攝大乘論講記》p.42 ~ p.43：
在初期唯識學上，**阿陀那識**有著特別重要的地位，因為它以**攝取**為義，能**攝取自體，攝取諸法的種子。**

（3）印順導師《攝大乘論講記》p.45 ~ p.46：
阿陀那，應簡單的譯作**「取」**，像十二緣起中的取，五取蘊的取，煩惱通名為取的取，梵語都是阿波陀那（近取，即極取義）。

取是**攝取其它屬於自己，所以有攝它為自體，與執取不失（持）的意思。**因作用的不同，後人建立起執持、執取、執受等不同的名字。這阿陀那，在經論裡看起來，它與**執受**有特別的關係。它在**攝取未來與攝持現在的生命，使有情成為靈活的有機體中，表現了阿陀那特殊的功能，**它與生命**論**有關。

（4）印順導師《以佛法研究佛法》〈**阿陀那與末那**〉p.366：
以阿陀那識**執持身根故，能起六識**，故**阿陀那**復當**末那**之名。

（5）印順導師《攝大乘論講記》p.211 ~ p.214：
佛教是有多心論和一意識論兩派的。在**小乘學派**中，都是討論**六識的一體與別體**；就是本論也還在六識上立論（也可以看作七心現行）。但把這思想引申到唯識學中，就轉化為八識差別或一體的思想了。〔1〕本論有時明顯的說到六識，有時在應說六識的地方又但說意識，特別在這段中，兼採

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。

（三） 依意而生的諸識

1. 有情為六根和合，而以「意」為根源

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. 特詳身根

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. 一切有情必具的諸識

意**與這身根相應**而生起的覺了，〔1〕或觸對外境，從意起**身識**；〔2〕或**執取身根，執取身心自體，從意生（細）意識，這二者，無論如何微昧，微昧到不易理會，但是一切有情所**

這兩個不同的思想。無著論師在這點上，還在旋迴躊躇間。〔2〕後來護法他們，是特別發揮多心論的。

一意識師，並不是不說前五識，主要的諍論，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。**

〔1〕如一個人，在他深研學問方面叫他做學者；若他又善於繪畫，又叫他做畫家；有各種不同的技能，他就有多種不同的名字。〔2〕這可舉一個喻：「如意思業，名身語業」。在內心思慮決定而未達到身語動作的階段，這思心所叫意業。由思發動而生起身語的動作，雖仍舊是思心所，但因所依的不同，動身的思名為身業，發語的思名為語業，這身語業與意業，合有三種業的名字，其實只是一思。這譬喻，是經部學者所承認的。現在說一意而立為六識，與一思而立為三業相同，都只是**體一而隨用異名**。

…〔中略〕…從下面安立義識中看，這**一意識師似乎已建立賴耶種識與染意的。**一意識，〔1〕本來在說明能受六識的一體，從意識依五根轉而安立前五識，〔2〕從意識推論到細分，而安立**執受身根的身者識，末那**當然也沒有別體。至於賴耶，據真諦譯說：『此本識入意識攝，以同類故』。

…〔中略〕…

一意識師要轉向細意識方面安立唯識了。這意識（心識的統一），在欲色界「一切處」中，〔1〕意識也內在的「似」現「所觸」的「影像而轉」。這所觸的影像，不是說前五識中身識的所觸。如定中沒有身識，但還有苦樂的覺受，這覺受自然是意識的，所以意識也似有覺受所觸的影像而轉。〔2〕**現起所觸影像的理由，是因為**「有色界中」的「意識」，是一定「依止身」根的。**意識既依止身根，就自然要依身根而現起所觸的影像。**

「如餘色根依止於身」，這是舉同喻來說明。眼等有色諸根，要依止身根才得存在，若身根損壞，或受某種強烈的觸擊，諸色根也就隨之損壞，或引起變化。意識也是這樣，既依身根而起作用，那身根觸觸而有何變化或損壞，意識也就生起連帶關係，因觸受所觸而變化，或者損壞。**所以意識在有色界中，必然內在的現起微細的所觸影像而覺受它。**

這樣說來，意識不就是一般所說的**阿陀那**嗎？〔1〕**似所觸影像與**〔2〕**依止身，就是阿陀那的**〔1〕**執受有色諸根，和**〔2〕**與根身共同安危——身者識。**

一意識師的唯識學，從意識出發，向了別五塵轉（外），向執受根身轉（內），比上面的多識論者明確而進步得多。

必具的。

此（細）意識為**「名色緣識，識緣名色」的有取識**，[18]即與極微細的**我見、我愛、我慢相應的染識。**[19]

4. 人類所有的諸識

像人類，〔一〕意根**與根身相應**而生的覺了，〔1〕外緣即**明確的五識**。〔2〕如〔A〕定中根身所起的**內觸識**，〔B〕及**內取根身，執取自體的——細意識**，也是**極微昧**的。

〔二〕此外，有**高度明確的意識**，〔1〕承受五識外緣的落謝影像，承受（細）意識內取的積集餘勢，〔2〕承受前念意識的活動形態，發為**一般明確的意識**。

5. 小結

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[20]的交感處，說明〔1〕一切有情共有的**微細身識與意識**，〔2〕到達人類特有的**明確意識**。

三、「心」及三者的綜合

---

[18]（1）印順導師《成佛之道（增註本）》p.169 ~ p.170：

照經上說：〔1〕不但**因識而有名色**，〔2〕也**因名色而有識**。這意思是說：〔1〕我們的一切身心活動，是要依於**有取識**（唯識學中叫作**阿陀那識**）**的攝取**而存在。〔2〕反之，也因為身心的活動，有取識才能存在。

正像沒有領袖，就不可能有群眾的組織活動；如沒有群眾，領袖也就失去了存在的意義。

（2）印順導師《佛法概論》p.73：

四、識食：識指**「有取識」，即執取身心的，與染愛相應的識。**識有**維持生命延續，幫助身心發展的力量。「識緣名色」**，為佛法中重要的教義，如《長含 ‧大緣方便經》所說。經中佛對阿難說：人在最初託胎的時候，有「有取識」。父母和合時，有取識即攝赤白二滴，成為有機體的生命而展開。「若識不入母胎者，有名色否？答曰：無也」。「名色」，指有情的身心自體。這個自體，由於識的執取資益，才在胎中漸次增長起來，而出胎，而長大成人。所以經說：「若識出胎，嬰孩壞敗，名色得增長否？答曰：無也」。**此識的執取，直到死亡的前剎那，還不能暫離。假使一旦停止其執取的作用，一期生命即宣告結束，肉體即成為死屍。**所以佛說：「阿難！我以是緣，知名色由識，緣識有名色」。有取識對於有情資益延續的力用，是何等的重要！

（3）印順導師《佛法概論》p.74：

有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是**入胎識的執取赤白二滴為自體。**如獼猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此**有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。**對於有情身心的和合相續，起著特殊的作用。

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

[19] 印順導師《成佛之道（增註本）》p.161 ~ p.162：

「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有**「見、愛、慢、無明」**——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此為『四無記根』(4.011)。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。**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**。〔1〕本來沒有我（常住不變自在）的，看作有我，名**我癡**。〔2〕由於自我的錯覺，因而執為確有的，名**我見**。〔3〕由於執有自我，而對自我有妄自尊大感，名**我慢**。〔4〕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。…〔下略〕…

[20] 案：「意識」應為「意根」的誤植。

心及三者的綜合

（一） 心的意義

1. 心的名義：種種的「集起義」

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」。

2. 心的特殊含義：種種的「統一義」

（1）釋心的名義而顯

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**。

（2）舉證

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」，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。

又如說「心遠獨行」[21]，獨即有**獨一**的意義。

3. 小結

所以此心〔1〕為種種的**集起義**，〔2〕又是種種的**統一義**。

（二） 心意識的綜合

---

[21]（1）印順導師《攝大乘論講記》p.214 ~ p.215：

有一分學者，不信受一意識的理論，所以要引《阿含》本教來證明：一、引《法句經》的獨行教：〔1〕一切時、一切處無不隨心所至，所以心叫**「遠行」**。〔2〕心又是**「獨行」**的，每一個有情，**唯有一意識，並非有多識共同取境。**…〔下略〕…

（2）印順導師《唯識學探源》p.84 ~ p.85：

從各派的見解看來，大眾、分別說、犢子和有部的正統者，都是**心心所的別體論**者，**同時相應論**者。釋尊的本意，似乎也就在此。

但從有部流出的譬喻論師，卻提出了**心所即心，次第而起**的異見，像《婆沙論》（卷一六）說：

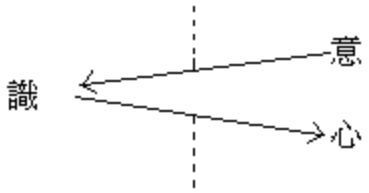
「有執心心所法前後而生，非一時起，如譬喻者。彼作是說：心心所法依諸因緣前後而生。**譬如商侶涉險隘路，一一而度，無二並行。**心心所法亦復如是，眾緣和合一一而生，所待眾緣各有異故」。

這種思想，一方面它在經典裡發見了一體的思想，發見了心心所法的共同性。一念心中有受、想、思等心所同時，釋尊確乎說得很多；但經上也自有有心無所的記載，…〔下略〕…尤其是經上說的**「心遠獨行」**，可以看出**唯有一心的現起，不能同時有多心所。**譬喻論師的**「譬如商侶涉險隘路」**，也是從這**「獨行」**二字推闡出來。

但這不違反心心所俱時相應的聖教嗎？不！「一心俱有」，〔1〕不是說**一剎那心**有很多的心心所，〔2〕是說在**一期相續心**中。〔1〕**剎那生滅**，不是常人能經驗覺察得到。〔2〕我們自覺到內心有異常複雜的心理活動，這只是**相續心**中綜合的自覺，雖好像同時，其實是前後的。

1. 心意識的關係

這樣，依上來的解說，心意識的關係如此：



（1）從「（外）識」，說明三者的關係

識，約認識境界——內境、外境說。

A. 識與意

識由何來，由身心交感的——心理源泉的意處而來。

B. 識與心

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。

（2）從「（內）心意」，說明三者的關係

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。

（3）三者各自的對說

〔1〕識多對**境界**說，〔2〕意多對**根身**說，〔3〕心多對**心所**說。

2. 特論「認識的來源」

（1）一般的說法

一般的心理學者或認識論者，論到認識的來源時，

A. 經驗派

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**。

B. 理性派

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**。

以佛法來說，這即是**新熏說與本有說**。[22]

---

[22]（1）印順導師《印度佛教思想史》p.267：
依阿耶識的種子，論師間也有異議：難陀是主張新熏的；護月是主張本有的；護法主張有本有與新熏二類的(20.006)。
（2）印順導師《華雨集第五冊》p.115 ~ p.117：
論到無漏從何而生，我說唯識學有二系：『瑜伽論』與『大乘莊嚴論』，立「本性住種性」與「習所成種性」；『攝大乘論』但立新熏——「聞熏習」。不同意但立新熏的，如護法回復瑜伽學的古說，立本有與新熏二類；或立理性佛性。…〔中略〕…

C. 評論

二家所說的，**各見得一些，卻不是完善的。**

（2）佛法

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！[23]

…〔中略〕…

如來藏與本性住種，同樣是在陰界入中的「勝相」，無始相續流來，法爾所得的，我所以說「原是一個」。〔1〕只是『瑜伽論』主不同意性德本有論，轉化為**事相的本性住種性**。〔2〕真諦所譯的『佛性論』（不可能是世親造的），以「二空所顯真如」為應得因，就是**理性佛性**。

〔1〕立本性住種的，三乘究竟，五性各別，〔2〕立理性佛性的，說一乘究竟：**沿著不同的思想體系而互相對立。**

我所說的「不讀大乘經的唯識學者」，意指後代的唯識學者。**立理性佛性，又立本性住種性，這本來是一事，所以說是「頭上安頭」。**

[23]（1）印順導師《中觀今論》p.123 ~ p.126：

凡世間的（存在）一切，都是**幻現為前後相**的；但同時，也可說世間一切，都是**沒有前後相**的。因為，**如以前後的延續相為真實有自性，那麼〔一〕前即應更有前的，前前復前前，**〔1〕永遠找不出一個元始的極限來！〔2〕即使找出原始的邊沿，這原始的已不是時間相了！時間必然現為前後相的，今既為原始而更沒有前相，那就不成為時間，也必不成其為存在了。〔二〕**有前即是無前；照樣的，有後，結果是無後。**

因此，佛說眾生流轉生死以來，**「本際不可得」**。本際，即是原始的時間邊限，這邊限是不可得的。若說有此本際，即等於取消了時間。…〔中略〕…

要知**一切法**似現為**時間的延續相，而實自性不可得，僅能從相依相待的世俗觀去了解它。**心與境是相應的——而且是自識他識展轉相資的，如**函小蓋也小，函大蓋也大；認識到那裏，那裏即是一切；觀察前後到那裏，那裏即是始終。**緣起法依名言而成立，但並不由此而落入唯心，下面還要說。**不應為自性見拘礙，非求出時間的始終不可。無論是執著有始，或推求不到原始而執著無始，都是邪見。佛法，只是即現實而如實知之而已！**

凡是緣起的存在，必有時間相，有時間相才是緣起的存在。時間是緣起的，是如幻的，是世俗不無的；但若作為實有性而追求時間的究極始終，那就完全錯了。

存在法是如幻的，唯其幻現實在相，所以每被人們設想它的內在真實自性即本體。

但**時間**的幻相不同，時間是**向兩端展開**的，也即是**前後延續**的。雖然，在前的也有被看為在後的，在後的也有被看為在前的，常是錯亂的；但在個人的認識上，它的**前後延續相**極為分明，不能倒亂。因此，無論是把時間看成是**直線的——，或曲折形的{{ ，或螺旋形的，**這都是**依法的活動樣式而想像**如此的時間，但同樣是**露出向前與向後的延續相，而成為時間的矛盾所在。**

佛悟緣起的**虛妄無實**，說緣起**「如環之無端」**，即形容**隨向兩面看都有前後可尋，而到底是始終不可得。**

從**時間的前後幻相**看：諸法的生、住、滅；有情的生、老、死；器界的成、住、壞，都是**有前後相**的。一切在如此的周而復始地無限演變著。**不說是旋形的，而說是如環的，問題在似有始終而始終不可得，並不是說後起者即是前者的再現。諸行無常，雖一切不失，而一切是新新不住的流行，不是過去的復活。**

從如環無端的任何一點去看，都是前後延續的。成、住、壞；生、老、死；生、住、滅，乃至說增劫——進步的時代，減劫——沒落的時代，這都不過是**一切存在者在環形無前後中的前後動變不息。**

第二節 心與心所

一、認識的過程

認識的過程

（一） 心與心所的界說

心與心所，約**心的**[1]**統覺**[2]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**。

（二） 五遍行心所

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。

1. 作意與觸

（1）作意

A. 作意的不同譯名

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」。此**「念」**，《雜心論》譯作**憶**；《智度論》譯作**憶念**；玄奘即譯為**作意**。[24]

B. 作意的意義

粗淺的說，此作意即注意。[25]

世間的漫長，人命的短促，幻相的深微，使我們不能知其如幻，不能適如其量的了解他，因而**引起**不少的倒見！

（2）印順導師《佛法概論》p.152 ~ p.153：

無明緣行到生緣老死，**好像有時間前後的，但這不是直線的前後，螺旋式的前後，是如環無端的前後。**經中說此十二支，主要即說明惑、業、苦三：惑是煩惱，業是身口意三業。由惑業而引生苦果，依苦果而又起煩惱，又造業，又要招感苦果，惑業苦三者是這樣的流轉無端，故說生死是無始的，有情一直在這惑、業、苦的軌道上走。

人世間的**相續流轉，有前後的因果相生，卻又找不到始終。**像時鐘一樣，一點鐘，二點鐘，明明有前後性，而從一到十二，十二又到一，也不知從何處開始。**佛在這環形的因果相續中，悟到了因果間的迴環性，所以說生死無始。**

故**因與果，是前後必然而又無始終的。**如十二支**作直線式的理解，那因更有因，果還有果，非尋出始終不可。**佛說「生死無始」，掃盡了創造的神話，一元進化等謬說。

[24] 印順導師《空之探究》p.36：

無相心三昧，依質多羅長者所說，是「**一切相不念（作意）**」而修成的三昧(6.004)。**作意** manasikāra，或譯**思惟，念，憶念**。

[25] 印順導師《華雨集第一冊》p.254：

經論所說**作意**，略有三類意義：

一是**注意**，如**作意心所**。

二、作意是**修定時，內心的觀想繫念**。

深刻的說，根境和合時，心即**反應**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。**

C. 憶念的意義

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。

D. 例證

（A）憶念

《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」，也即此義的不同解說。[27]

（B）作意（念）

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

A. 依經釋觸

論到觸，習見的經句，如《雜含》（卷一三‧三〇六經）說：「〔1〕眼、色緣，生眼識，〔2〕三事和合觸，〔3〕觸俱生受、想、思」。

這即是〔1〕**根、境二和生識，**〔2〕**根、境、識三和合觸**的明證。

〔1〕根、境和合生識，即由於根、境相對而引起覺了的識。〔2〕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。**[29]

三、這裏的作意，是**思惟，思考抉擇**的意思。平常說，學佛法有四條件：一、親近善友（善知識）；二、多聞正法（多多的聽法）；**三、如理思惟（如理作意）**；四、法隨法行，就是依法修行大乘經法，經如理思惟，然後依著作止觀的修行，就是一切加行道。

[26]《入阿毘達磨論》卷 1(CBETA, T28, p. 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】。

[27]《成唯識論》卷 3(CBETA, T31, p. 11c6-7)：
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] 印順導師《唯識學探源》p.111：
〔1〕《成唯識論樞要》卷下，就是這樣說的：
「**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」。
〔2〕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」。

[29]（1）印順導師《大乘起信論講記》p.155 ~ p.156：
觸是心境相涉時所起的**識觸**。…〔中略〕…心境相觸，**不但有認識作用，也有情意作用。**所觸的境，適合自己情意的，起可意觸；不合自己情意的，起不可意觸。
此愛與不愛，不是嚴重的煩惱，而是心因境起的一種反應；在分別心上，現起的可意不可意而已。不過，從此發展下去，自然就會引生貪瞋癡等的煩惱的。
（2）印順導師《成佛之道（增註本）》p.170 ~ p.171：
認識開始，就到了重要的關頭。在觸對境界時，首先發生了合意的，或不合意的，或非合意不合

B. 觸體的二家古說

此**觸**，

〔1〕**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」。

〔2〕**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。[30]

（3）認識過程的「內在心與緣境心」

A.「作意與心」,「識與觸」

與根境相對的識，〔1〕**本沒有二者，**〔2〕但由於〔A〕根取境的引動內心，〔B〕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。

B. 為了說明方便而如此說

此認識過程，〔1〕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。〔2〕否則，易於**誤會內心為離根境而恆在**。

2. 受、想、思

（1）受、想、思的界說

〔1〕受、〔2〕想、〔3〕思與識觸俱生。

經中曾說到受等依觸緣觸而生。因為不是**識的觸境而成為認識**，一切〔1〕**感情**、〔2〕**構想**、

意的反應，這叫可意觸，不可意觸，俱非觸。

不幸得很，眾生的認識，是不離無明蒙蔽的——**『無明相應觸』**。所以觸對境界後，就會依自我中心的執取，起種種的複雜心理，造種種的善惡行為；生死輪迴，是不能避免的了。佛所以教誡弟子，要**『守護根門』**。在根境相觸時，如有智慧的觀照，就稱為**『明相應觸』，那就能從此透出，裂破十二緣起的連鎖。**

（3）印順導師《華雨集第一冊》p.303 ~ p.304：

一般的心識活動，一定有三方面：有根、有境、有識。例如以眼見來說，一定有眼根，眼根不壞。依佛法說，在眼睛瞳人內，有一種很微細，很精妙的物質，名為淨色根，近於現代所說的視神經；**依此而能見的，名為眼根。**眼根見色，一定有青、黃、赤、白、長的、短的、圓的、方的色境，**為眼根所取（境相影現在眼瞳人中）。**如沒有境界，眼根無所取，也就不會見了。

眼根是生理作用，色境似乎是在外面的對象，依眼見色而引起**眼識的了別，是心理的作用。**

根、境、識這三種互相交涉，才能成為認識，所以說：**（根、境）二和生識，（根、境、識）三和合觸，**這是一般人的認識。

（4）印順導師《唯識學探源》p.20 ~ p.21：

觸是**認識的開始，就是感覺。**感覺的發生，要依**感覺機構**的活動，所以觸是以六入為緣的。雖然，六入的存在，並不因認識的生起而有。**但六入不是我們現量能夠了知，要依客觀的名色反映而引起認識作用，才能比量知道，所以六入是以名色為緣。**所認識的名色，不能離開能知的六識而知它的存在。我們所認識的一切，沒有不經過認識而能知它的形相。簡單的說，離去主觀的認識，客觀的存在是無意義的。…〔中略〕…

又依《雜阿含經》「內有此識身，外有名色，此二因緣生觸，此六觸入所觸」看來，識與名色，是主觀客觀的對立，經過感覺機關六入的聯合，才能生觸，**觸是認識作用的開始；識是有認識作用的心識當體。**

[30] 印順導師《成佛之道（增註本）》p.170：

根境相觸而起一般的認識，叫做「 觸」。根境識三者，〔1〕因觸而和合，〔2〕也可說因三者的和合而有觸。

〔3〕**意志**作用，都無法表達出來。

識為有情對境所起的認識，〔1〕認識到的境界，必與自己相關而引起不同的**情感**；〔2〕認識必有**攝取境像而成為表象**作用，或進而有推想、想像；〔3〕認識外境，必引起**對付外境的作用——思**。

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。**[31]

（2）緣起觀的心聚與心流

A. 心與心所的俱起或別起

古來，〔1〕或主張心與心所**同起**，即同時而有極複雜的心理活動。〔2〕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。

B. 依緣起觀的抉擇

關於這，應從**緣起觀**的立場而抉擇他。〔1〕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**。〔2〕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**。[32]

從識觸而受，從受而想，從想而行的**認識過程**，〔1〕似乎與識觸與受、想、思俱生的見解

---

[31] 印順導師《般若經講記》p.174 ~ p.175：

關於心理活動，佛把它分為受、想、行、識。心理現象不如物質現象的容易了知，最親切的，要自己從反省的工夫中去理解。佛觀察心理的主要活動為三類：

一、受蘊：在我們與外境接觸時，內心上生起一種領納的作用。如接觸到可意的境界時，內心起一種適悅的情緒，這名為樂受；接觸到不適意的境界時，內心起一種不適悅的情緒，即是苦受。另有一種中容的境界，使人起不苦不樂的感覺，此名捨受。

二、想蘊：想是在內心與外境接觸時，所起的認識作用，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是想的作用。

三、行蘊：此行是造作的意思，與外境接觸時，內心生起如何適應、改造等的心理活動，依之動身發語而成為行為。行是意志的，以此執行對於境界的安排與處理。其他的心理活動，凡是受、想所不攝的，都可以包括在這行蘊裡。

四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。就是**把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別認識的作用**，即是識蘊。識，**一方面是一切精神活動的主觀力，一方面即受、想等綜合而成為統一性的。**

[32]（1）印順導師《大乘起信論講記》p.171 ~ p.172：

諸識的豎說與橫說，不一定是衝突的。如一棵樹，〔一〕〔1〕由根而幹而枝而葉而花而果，是**豎的發展**。〔2〕但也可**橫**論，如一眼望去，根幹枝葉花果，都同時的呈現，這不是**同時存在**嗎？〔二〕可是，**雖同時現前，而根幹枝葉，還是有它的前後性。**

所以，眾生的心識，可約**先後發展的生起次第**說；也可約**一時同在展轉相依**說。**橫豎都可以說**，…〔下略〕…

（2）印順導師《中觀今論》p.175 ~ p.176：

前後性的因果，是約異時因果說的；和合性的因果，是約同時因果而說的。薩婆多部講同時因果、異時因果，經部但說以前引後，不說因果同時。

中觀者**依世俗諦說**：〔一〕〔1〕凡是存在而可稱為因果的，必有**能生所生，能起所起義**，必有**前後性**；如同時，即如牛兩角，不能成立因果義。〔2〕反之，凡可稱為因果的，因果必有**相依關係；待果名因，待因名果，所以又必有和合的同時性。**否則，有前因時無後果，有後果時無前因，彼此不相及，也不能成立因果義。〔二〕所以**從如幻因果說，因果本是不能這樣異時、同時的割裂開來的；時間必是向前後兩端申展而又前後不相離的。**此處分別說此同時因果、異時因果，也不過從其**相對的顯著的形態**而加以分別罷了。

相反；〔2〕但在同時相應的學者中，對於**認識的先後發展**，也有此解說。[33]

---

[33] ◎關於「《瑜伽師地論》的五心」：

（1）《瑜伽師地論》卷 1(CBETA, T30, p. 280a18-27)：

復次，雖眼不壞，色現在前，能生作意若不正起，所生眼識必不得生。要眼不壞，色現在前，能生作意正復現起，所生眼識方乃得生。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

復次，〔一〕由眼識生，三心可得，如其次第，謂**率爾心、尋求心、決定心。初是眼識，二在意識**。〔二〕決定心後，方有**染淨**。〔三〕此後，乃有**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。如眼識生，乃至身識，應知亦爾。

（2）印順導師《佛法是救世之光》p.320 ~ p.321：

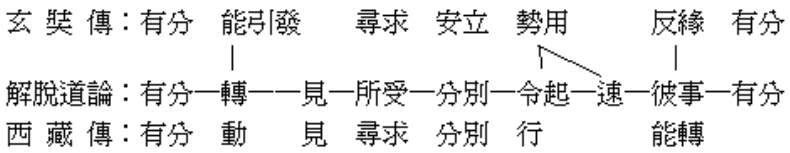
從心理方面來說，一般是：**率爾心、尋求心、決定心、染淨心、等流心——五心次第生起。**

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、喫飯、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）。

◎關於「《解脫道論》的九心輪」：

（1）印順導師《大乘起信論講記》p.170 ~ p.171：

《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。…〔中略〕…今列九心輪如下：



這是約心識發展的過程而豎說的。…〔中略〕…心識的從細到粗，從認識到作事，都有此發展的意義。…〔中略〕…

真諦所譯的《攝大乘論》，有二派：(一)、多心論者，(二)、一心論者。〔1〕多心論者，近於北方所傳的，**橫說六識或八識**。〔2〕一心論者，即一意識師，**從細到粗，是前後豎說的**。

（2）印順導師《唯識學探源》p.110 ~ p.115：

無性《攝論釋》關於有分識的說明，奘門師弟，給以九心輪的解說。依窺基說：實際上只有八心，因為從有分出發，末了又歸結到有分；把有分數了兩次，成一個輪形，所以名為九心輪。《成唯識論樞要》卷下，就是這樣說的：

「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」。

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：

「於眼門成三種，除夾上中下。於是上事，以夾成七心，無間生阿毘地獄。從有分心、（生）轉（心）、見心、所受心、分別心、令起心、速心、彼事心，……從彼更度有分心」。

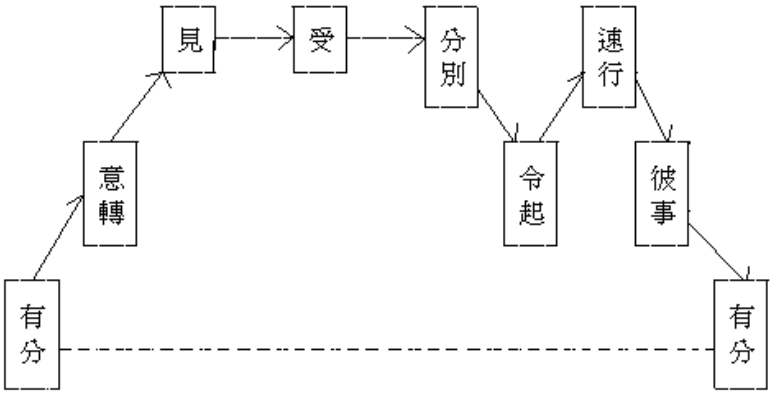
九心的次第演進（除有分唯有七心），是依五識最完滿的知意活動而說。五識的中、下，意識的上、下，雖不出此九心的範圍，但都是不完具的。

《解脫道論》是上座銅鍱者的論典，依銅鍱者的看法：**意識是一切心理作用的根本，一切心識作用，不外意識的不同作用，所以他是一意識師，一心論者。**照他說：〔一〕「有分心」，是「有根心如牽縷」，是**三有的根本心**，即是**生命內在的心體，從過去一直到未來。**

〔二〕在從五識而作業受果的過程中，從有分生起七種心：〔1〕**第一「轉心」**，是根境相接時，有分心為了要見外境而引起內在的覺用。奘譯作「能引發」（即藏譯之動），近於警心令起的作意。〔2〕因轉心的活動，現起眼等（根）識，直見外境，是**第二「見心」**。五識雖剎那間直取對象，但還不能

有所了知。〔3〕接著生起**第三「受心」**，承受見心所攝取的資料，加以體察。一譯作**「尋求心」**，是屬於攝取對象與了解對象間的心用。〔4〕等到明確的了解，知道是什麼，即是**第四「分別心」**。奘譯稱之為能起語言分別的**「安立」**。在此分別心以前，奘譯多一「等貫徹」（藏譯也沒有），所以玄奘所傳的九心輪，有影射**瑜伽五心輪**的痕跡：如見是率爾心，尋求是尋求心，等貫徹與安立是決定心，勢用以下是染淨心、等流心。而《解脫道論》的次第，是接近無色四蘊的。如見心是識，受心是受，分別心是想，令起、速行心是思。這點，是值得注意的。奘譯在安立以下，起勢用心；而《解脫道論》卻多一**第五「令起心」**。這是說，從見到分別，是對外境的認識過程；因認識而引起推動內心作業的意志作用。〔6〕因此，接著就是動作行為的**第六「速行心」**。令起是引起作業的，速行是作業的。〔7〕作業而得果，也即是作業終了時心識的休息，是**第七「彼事心」**。奘譯作**「反緣」**。但這還是從行動而返歸內心的過程；到了內心澄靜的本來，那就是復歸於有分心了。

從上面所說，可知**有分是心識的內在者，深潛而貫通者。**〔1〕見、受、分別，是**向外的認識作用**；〔2〕速行是**向外的意志作用**；〔3〕轉、令起、彼事，是**介於中間**的。〔A〕轉是內心要求認識的發動，已不是內在的深細心，也還不是認識。〔B〕令起心是認識的牽動內心，引起內心意行的反應；但還不是行為者。〔C〕彼事是行業的反歸內心過程。**認識與行為的作用一止，那又是有分了。**



從**唯識學上本識**的見地去看，應注意它的**初生心、命終心**。無性《攝論釋》所說的「六識不死不生」；「〔1〕或由有分，或由反緣而**死**，〔2〕由異熟意識界而**生**」：《解脫道論》也有類似的文證。

此不死不生的六識，不是眼、耳、鼻、舌、身、意六識，是眼等五種根識與意界。銅鍱者是一意識師，**以意識為精神的根本；**五識僅是認識外境的見用，意界是「五識若前後次第生識」。所以，五識與意界——六識，是不配作初生命終心的。

三有根本的有分心，是意識中內在的貫通者，《解脫道論》用國王來比喻它。〔1〕它在業感成熟（彼事心）以後，最初托生，即是異熟主體的意識；有分也可說是三有之因。〔2〕但死時，〔A〕自有在一般意識活動完全休止，歸到有分心而死的；〔B〕也有在反緣而流返有分的過程中——彼事心，就死了的。以彼事心而死，或是卒然而死的。在人類卒死時，常有一生的經歷，突然浮現在心上而後死的。

銅鍱者的以意識為本，與意界是常論者的以意界為本，雖有多少不同；但它**在一般知意的內在，指出一「如牽縷」的貫通三世心，**那就可見它與唯識的本識是如何的接近了。

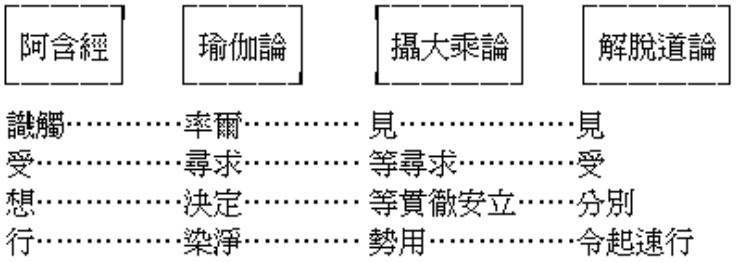
（3）《攝大乘論釋》卷 2(CBETA, T31, p. 386b7-17)：

上座部中，以**有分**聲亦說此識，阿賴耶識是**有因**故。如說：「六識，不死、不生。〔1〕或由有分、或由反緣而**死**，〔2〕由異熟意識界而**生**。」如是等，**能引發**者，唯是意識。故作是言：「五識於法無所了知，唯**所引發**；意界亦爾。」唯**等尋求**。**見**唯照曬。**等貫徹**者，得決定智。**安立**是能起語分別。六識唯能隨起威儀，不能受善不善業道，不能入定，不能出定；**勢用**，一切皆能起作。由能引發，從睡而覺；由勢用故，觀所夢事。如是等分別說部，亦說此識名有分識。

（4）《成唯識論掌中樞要》卷 2(CBETA, T43, p. 635b18-c8)：

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〔1〕初受生時，未能分別，心但任運緣於境轉，名**有分心**。〔2〕若有境至，心欲緣時，便生警覺，名**能引發**。〔3〕其心既於此境上轉，**見**照曬彼。〔4〕既見彼已，便**等尋求**察其善、惡。〔5〕既察彼已，遂**等貫徹**。〔6〕識其善惡而**安立心**起，語分別說其善惡。〔7〕隨其善惡，便有動作**勢用心**生。〔8〕動作既興，將欲休廢，遂復**返緣**前所作事。〔9〕既返緣已，遂歸**有分**任運緣境。名為九心，方成輪義。



〔1〕受，是情感的受，也是從承受到未能明確分別中間的探求。

〔2〕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。

〔3〕染淨，即善惡心行，與勢用等相同。

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

善心所與惡心所

（一） 辨析心心所，是為了淨化自心

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。

（二） 五蘊的識、受、想、行

1. 從認識到行為的過程

直覺境界的（五）識觸，即含有可意與不可意，於是引起〔1〕自心的痛苦或喜樂——**受**；〔2〕種種分別——**想**；〔3〕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。

2. 行蘊的內容

五蘊中的行蘊，以思心所為主。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。

（三） 三善根與三不善根

1. 總說

其中，**見心通於六識，餘唯意識。**有分心通死、生。返緣心唯得死。若離欲者，死唯有分心，既無我愛無所返緣不生顧戀；未離欲者，以返緣心而死，有變愛故。若有境至則心可生，若無異境恒作有分任運相續。然見與尋求前後不定，《無性攝論》第二卷云：「五識於法無所了知，先說見心也；復言見唯照曜，却結前心。」

[34] 印順導師《般若經講記》p.175：

四、識蘊：此也是心理活動，是以一切內心的活動為對象的。就是**把上面主觀上的受、想、行等客觀化了，於此等客觀化了的受、想、行，生起了別認識的作用**，即是識蘊。

識，一方面是一切精神活動的主觀力，一方面即受、想等綜合而成為統一性的。

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**。[35]

2. 別詳

（1）三不善根

A. 概說

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——他人的不能關切，不能容忍的敵視。

B. 舉大眾系說

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]

C. 擇上座系說

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[37]或四無記根，

---

[35] 印順導師《成佛之道（增註本）》p.158 ~ p.159：
煩惱是非常複雜的，在煩惱中，「貪，瞋，癡」，是**一切「不善」法的「根本」**，所以叫做三不善根。

根本，是什麼意思呢？這是說：一切煩惱，可以分為三大類：一、貪類；二、瞋類；三、癡類。一切煩惱，無非這三煩惱的支派流類。〔1〕如愛、染、求、著、慳、諂、憍、掉舉等，是**貪類**。〔2〕忿、恨、惱、嫉等，是**瞋類**。〔3〕見、疑、不信、惛沈、忘念、不正知等，是**癡類**。

眾生都是有煩惱的，但各有偏重。一向慣習於多起某類煩惱，就會造成不同的個性，如貪行人，瞋行人，癡行人。如三類沒有偏重的，就稱為等分行人。更詳細的，有『人情凡十九輩』(4.010)的分類。

煩惱太多，這裏不能廣說，就舉三不善來說吧！…〔下略〕…

[36]（1）印順導師《唯識學探源》p.133 ~ p.134：
大眾部的見解，不思不覺間也有隨眠存在（見《順正理論》卷四五），**它不像相應心所的纏，要在心識活動中出現。**它雖不與心相應，卻也展開它的黑影，影響那清淨的心性，使它成為有漏。隨眠與纏，確是種子，現行的關係，…〔中略〕…

…〔中略〕…

隨眠是現行貪等種子，可說毫無疑問。但勿以為它是種子，就輕視它的力量。它雖沒有積極的活動到精神界去，它在不生現行的時候，還是染汙淨心的。

（2）印順導師《唯識學探源》p.128 ~ p.129：
在部派佛教裡，隨眠被爭論著，爭論它**是不是心相應行（心所）。**其實問題的重心，卻另有所在。

眾生的不得解脫生死，原因在煩惱未斷。煩惱是特殊的心理作用，它在心上現起時，能使心煩動惱亂，現在、未來都得不到安靜。斷了煩惱，才能「畢故不造新」，不再感受生死苦果。

我們不也常起善心嗎？在煩惱不起的時候，為什麼還是凡夫，不是聖人？**雖然有人高唱「一念清淨一念佛」，事實上，我們還要生起煩惱；過去煩惱的勢力，還在支配我們。這一念善心，不同聖者的善心，還充滿雜染的黑影。**這樣，**就要考慮到過去煩惱勢力的潛在，未來煩惱生起的功能。在這點上，微細的、相續的、潛在的隨眠，就被佛弟子在經中發現。**

[37]《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 156(CBETA, T27, p. 795a18-29)：
迦濕彌羅國毘婆沙師說：無記根有三，謂無記愛、慧、無明。〔一〕無記愛者，謂色無色界五部愛。〔二〕無記慧者，謂有覆無記慧、無覆無記慧。〔1〕有覆無記慧，謂欲界有身見、邊執見，及色無色界五部染污

其實無記根不是經文所說的。

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。**[38]

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。

（2）三善根

A. 舉經說明

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）。

B. 三善根的顯現

（A）一般的顯現流行

從此三善根而顯現流行，即一般**心相應**的無貪、無瞋、無癡。

（B）擴充發展到極高明處

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]

慧。〔2〕無覆無記慧，謂威儀路、工巧處、異熟生、變化心俱生慧。〔三〕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。

此中，無記貪相應心，由三無記根故，名有根心。所餘有覆無記心，由二無記根故，名有根心，謂無記慧、無明。一切無覆無記心，由一無記根故，名有根心，謂無記慧。

[38] 印順導師《成佛之道（增註本）》p.161 ~ p.162：

煩惱的三大分類，可說是專約欲界，尤其是約人類而說。如**在色界與無色界，瞋恚就不會生起了。**所以，「佛」在統「攝」一切眾生所有的「諸煩惱」中，又另有「見、愛、慢、無明」——四煩惱的分類。這是可從種種意義，作不同解說的。現在略說三義。

一、古德稱此為『四無記根』(4.011)。並非嚴重的惡性，而卻是煩惱的，名為有覆無記。研討到微細的煩惱，這四者被發見出來。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。**二、…〔中略〕…

三、癡——無明，為一切煩惱的總相。如由此而分別起來，屬於知的謬誤，是見；屬於情的謬誤，是愛；屬於意志的謬誤，是慢。一切煩惱，總不外乎這些。

[39]（1）印順導師《佛法概論》p.251 ~ p.252：

三心　菩薩行是非常深廣的，這只能略舉大要，可從《般若經》的依止三心而行六度萬行來說。三心，是「一切智智相應作意，大悲為上首，無所得為方便」。

一、無所得為方便，是菩薩行的善巧——技巧。一般的行為，處處為自我的私欲所累，弄得處處是荊棘葛籐，自己不得自在，利他也不外自私。這惟有體悟空無所得，才能解脫自由。聲聞雖體悟不取一切法相的空慧，由於偏于空寂，所以自以為一切究竟，不再努力于自利利他的進修。這樣，無所得又成為障礙了。菩薩的空慧，雖是**法增上的理智**，但從一切緣起有中悟解得來，而且是悲願——上求佛道，下化有情所助成的，所以能無所為而為，成為自利利他的大方便。

三昧即定心；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。

二、一切智智相應作意，是菩薩行的志向。一切智智即佛的無上覺。心與佛的大覺相應，淺顯的說，這是以悲智圓成的大覺大解脫為目標，立定志向而念念不忘的趨求，要求自己也這樣的大覺，這是**自增上的意志**。一般的意欲，以自我為中心而無限的渴求。聲聞行以無貪得心解脫，偏於自得自足。菩薩的發菩提心，是悲智融和淨化了的意志。有這大願欲，即是為大覺而勇于趨求的菩薩。

三、大悲為上首，菩薩行的方便、志趣，都以大悲為上首的。大悲是菩薩行的動機，是**世間增上的情感**。

（2）印順導師《佛法概論》p.257 ~ p.258：

菩薩的修行六度，出發於三心，歸結於三心，又進修於三心的推移過程中。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。**…〔下略〕…末了，自利圓滿，利他圓滿，圓成究竟的大菩提。**這佛陀的大菩提，即無貪、無瞋、無癡三善根的圓成；也是依法、依世間、依自的德行的完成。**

成佛，即是擴展人生，淨化人生，圓滿究竟的德行，這名為即人成佛。

（3）《大智度論》卷 41〈8 勸學品〉(CBETA, T25, p. 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：〔1〕行**不貪善根**故，愛等諸結使衰薄，深入禪定；〔2〕行**不瞋善根**故，瞋等諸結使薄，深入慈悲心；〔3〕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！

[40]（1）《雜阿含‧710 經》卷 26(CBETA, T02, p. 190b17-18)：

離貪欲者心解脫，離無明者慧解脫。

（2）《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 148(CBETA, T27, p. 758a8-11)：

云何離貪故心得解脫？答：無貪善根對治貪故。云何離無明故慧得解脫？答：無癡善根對治癡故。