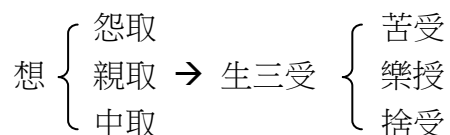


苦諦聚想、受論 77-93 品 [摘要]

想陰品 77

《成論》

1. 取假法相為想
2. 以想三種差別取緣，人於是緣中次生三受



3. 「想」有過，佛說應斷

《敵論》

宗：想能斷煩惱

因：經中說：「善修無常想」

《成論》

宗：此實智慧以想名說

因：1. 經中說「以慧為刀。如說聖弟子以智慧刀斷諸煩惱」

2. 無明是煩惱根。離無明故慧得解脫

「小結」

1. 取假法相則生煩惱，是名為想。
2. 緣即是相，有三相：攝相、發相、捨相。其中，隨念何法心繫在緣識名攝相。
念住假法 → 假名心緣假法 → 假法相
念住實法 → 法心緣實法 → 實法相
念住第一諦法 → 空心緣第一諦法 → 空相
滅三心故無相 → 無想故

受論中受相品 78 (p. 62)

1. 定義「受」為苦、樂、不苦不樂
2. 定義「樂受」為「增益身心」
「苦受」為「損減身心」

《敵論》

宗：三受無決定相

因：同即一事。或增身心。或為減損。或俱相違。

《成論》

宗：緣不定非受不定

因：同即一火，以親緣取生樂相……。

《成論》立無樂相

宗：樂受非真實義。

因：「樂相」生是因為遮苦相。

喻：人為寒所惱，爾時熱觸能生樂相。……遮先苦，若離先苦，是熱觸不能為樂。

（「熱觸」本身不為樂，因先「寒苦」而為樂）

同理：「段食」本身不為苦，因先食樂過度而為苦

《成論》立微樂相

宗：苦受相粗不可以微樂為苦；樂相雖微亦非惱相。

因：不見有人受為樂故舉手大呼

「小結」

1. 苦受相粗，樂相無真實義
2. 樂相僅在遮苦相時生
3. 微樂不為苦，因微樂非惱相
4. 粗相→僅有苦受相
細相→儘有微樂相，因苦受相粗

「補充」

《成論》說「緣不定非受不定」

主體以何種心念緣外境→ 正向心理學之父（幸福方程式）

行苦品 79 《成論》

1. 宗：諸受皆苦

因：邪憶想生樂相（常樂我淨）

喻：（1）現見衣食過增，則苦亦增，故名苦因（邪憶想樂為苦因）

（2）衣食等物皆為療病，人不渴（病苦）飲不生樂

2. 人於苦中先起樂倒，後生貪著。

3. 經中說：「當觀樂是苦，觀苦如箭入心，不苦不樂當觀無常念念生滅」

4. 為何觀苦？「觀苦心能斷諸結，非樂心也」

5. 一切萬物皆是苦因，諸賢聖以身盡為悅，若為樂云何失樂而生歡悅。

（以聖人為判準，聖人身盡為悅，故知身為苦非樂）

「補充」

《大涅槃經·卷 36》

問受品 82

1. 問「經中說是人受樂受時，如實知我受此樂受，如實知何受耶，過去未來受不可得受，現在受不得自知」

[釋]經中說當人在覺受樂受的同時，能夠如實的了知我正在受此樂受。人如何能夠如實「知」有「受」呢?過去與未來的受都不可得的受，當下的受是不可能被心所覺知的。

[詳解]問者因為主張「心無法自知」，因而主張我(心)不能知道我正在感受。「心能否自知」的議題在部派佛教中亦是重要論題之一。首先說明何謂心能自知，如「我感到快樂」的心能自知就是：我知道「我感到快樂」。部派佛教中的大眾部主張「心能自知」，而說一切有部則反對之。其中，大眾部以「燈能照他亦能自照」的比喻來證成心能自知。有部則另以「刀不自割，指不自觸」的比喻來證成心亦無法自知。

換句話說，[心能否自知]並非成實論論主所關懷的議題，他所關注的議題是「在多心的前提下如何自知」。姚治華在其 *The Buddhist Theory of Self-Cognition*¹ 中，將《成實論》歸為經部早期代表，並總結論在「心能自知」的議題上試圖綜合大眾部與有部，他的自我認知結構是在多心相續的認識論架構上建立的。姚首先引[成論](多心品 68)：

「又可取法異故。能取亦異。如人或自知心(How does the mind in itself know itself)²。云何自體自知。如眼不自見刀不自割指不自觸。故心不一。」

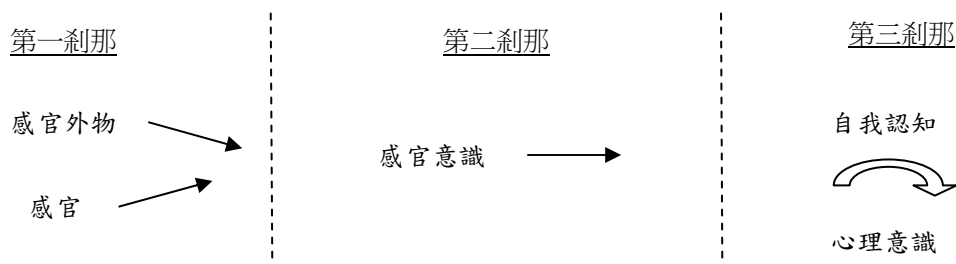
姚主張學者如 katsura 及 Sastri 均從上述引文中總結《成實論》反大眾部的心能自知³，因此主張訶梨跋摩認為心無法自知，姚則對此有精闢的觀點，他認為成實論與大眾部⁴在此處的爭論重點不在心是否能自知，而是心如何能自知。姚認為成實論將意識(mental consciousness)視為自我認知者，並將心自知整理圖表如下

¹ Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, New York: Routledge, 2005 : 97-120.

² 我認為學者在此誤解訶梨跋摩，「如人或自知心」這句話順前脈絡應是肯定句，為證成多心，論主以「可取法異故。能取亦異」說明五塵(可取法)異則五識異(能取法)，同理，法塵(心行相)亦需意根(六識)來取(如人或自知心)，因此，認識過程有異識故多心，心自知不過是多心論證的附帶結果。

³ [敵論](非多心品 70)：「心法能知自體。如燈自照亦照餘物。如算數人亦能自算亦算他人。如是心一能知自體。亦能知他。」

⁴ 姚治華將主張一心論的敵論視為大眾部。



第六識透過回憶來完成「心能自知」的可能，而之後的經量部更是用記憶論證使自知理論更加成熟，甚至影響瑜伽論者。

此外，另一段引文更直接證明論主支持心能自知，只是論述中與其「多心相續生起」的觀點矛盾：

「汝言無有因緣譬喻能知自體。此中有說意能自知。言行者隨心觀而去來無心。故知以現在心緣現在心。若不爾終無有人能識現在心相應法。」(一切緣品 191)

姚及 Sastri 皆指出上述說法與論主的「多心相續生起」相違。我認為並不相違，因為說「現在」的那一剎那，現在已成過去，故可以將前一現在理解為「過去心」緣「現在心」，正突顯時間遷流中心識剎那生滅。且該品安排在道諦聚，重點在「行者隨心觀而去來無心」，既無心，則過去現在心不過是幻起幻滅。

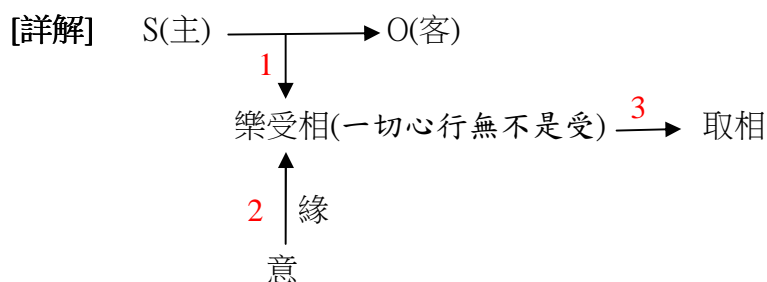
最後，姚以另一段引文指稱訶梨跋摩對「心能自知」說法前後不一致，且是之前兩位學者所忽略的：

「問曰。若意識不知色等法應知自體。答曰。法不自知。所以者何。現在不可自知。如刀不能自割。過去未來無法故。亦無餘心。是故意識不能自知。」(破意識品 150)

此處，論主做出「意識不能自知」的結論，表面上與前說相違，但姚認為這是該論二諦論架構下的結果，因此並不相違。我認為若放在滅三心架構下解識更清楚，本品在滅諦聚的[滅假名心]範圍內，因此外塵為假名相，故非真實為無，無法故無心，故沒有意識能自知這個問題。因此，在滅假名心的前提下，意識為無故不能自知。

心體自知的議題到唯識學者，由其是護法的[自證分]及[證自證分]等四分說理論發展更加完備。此處暫不討論。

答: 《成論》「樂等受在身，以意能緣故亦無咎……是人先受樂受，然後取相故，名受樂受而實知」



因意緣樂受，故言實知樂受。

問：為以受者故名受。可受故名受。

[釋] 是以覺受者故名為受?還是因可被覺受的對象故名為受?

答：於緣中說樂。如火苦火樂。是故以覺知緣故名為受樂。又眾生受此受故名可受為受。

[釋] 是因為緣取才有樂受。是由於有親緣取才有樂受，眾生以覺受此樂受故才有可受。

summary：「可受」以「受者」為前提。

問：若用意識修四念處⁵。云何說身樂。

答：於一切受中應如是繫念。是身樂是心樂。又修念處時身中生樂相。繫念是中故名身樂。

⁵據俱舍論卷二十三載，修習四念住之法，係以自相、共相，依次觀照身、受、心、法四境。自相，乃四境各別之自性；如身之自性，為四大種所造之色。共相，則為諸法共通之性，即一切法皆具有非常、苦、空、非我等之性。

	自相(性)觀	共相別觀
身	大種、造色、五根、五境 對治淨顛倒	身受心法的共相為非常、苦、空、非我。 例如：觀身，此身與諸餘有為法，同樣屬於非常，與餘有漏法，同樣屬於苦性。與餘一切，同樣都是空的。亦復同樣是非我的。這樣名身共相別觀。受心法亦復如是。
受	領納苦、樂、捨 對治樂顛倒	
心	六識心王 對治常顛倒	
法	以身受心外之餘法為自性 對治我顛倒	

summary：身中生樂相的前提是「心」繫念其中。故曰「身樂」的本質實是「心樂」，而心生滅無常，無常故苦。樂時擔心失去樂受故苦。

問：若一切受皆是心法。何故說身受。

答：為外道故說。外道謂諸受依神故。佛說諸受依止身心。

[釋] 古印度婆羅門教六派哲學中數論派的主要學說。該派以"神我"為產生一切物質運動和生命現象的精神本體

問：何者是身受。

答：因五根所生受。是名身受。因第六根所生受。是名心受。

[釋] 佛陀回歸主體分為身受與心受，乃為對治外道「受」依止於一客觀絕對的精神主體，此一問答雖定義了身受與心受，但請銘記之前論主所說的「是身樂是心樂。」有一切唯心的意味。

問：第三禪中意識所受何故名樂。不說喜耶。

答：是樂深厚遍滿身心故名為樂。喜但能遍心不能遍身。故三禪中佛差別喜說身受樂。

[補充] 《成唯識論五卷》(護法(西元六世紀))

領順境相適悅身心說名樂受。領違境相逼迫身心說名苦受。

領中容境相於身於心非逼非悅名不苦樂受。

如是三受或各分二。五識相應說名身受。

別依身故。意識相應說名心受。唯依心故。……

諸適悅受，五識相應，恆名為樂(身)。意識相應，若在欲界初二靜慮近分；名喜。但悅心故。若在初二靜慮根本；名樂、名喜。悅身心故。若在第三靜慮近分根本；名樂。安靜尤重，無分別

問：是三受中何者能生深厚煩惱。

答：1. 有論師言樂受能生。所以者何。先已說壞敗等因緣受大苦故。

2. 又論師言。苦受能生。所以者何。眾生為苦所逼。以求樂故深起煩惱。又種種樂少苦能勝。如人具足受五欲時。蚊蚋所侵則生苦覺色等五欲樂不如是。又如存百子樂。不如喪一子苦。又生死中苦受相多。樂受不爾。所以者何。多有眾生在三惡趣。生天人少。又不須加功自然得苦。加功求樂有得不得。猶如田中穢草自生。嘉苗不爾。又因苦受起重罪業所以者何。苦受中有瞋使經中說。瞋為重罪。

3. 又論師言。不苦不樂能生。所以者何。是中有癡使。癡是一切煩惱根本。

又此受細微。是中煩惱難覺知故。又此受是眾生本性。苦樂為客。又此受遍在三界。餘二不爾。又此受是長壽因。貪此受故壽八萬大劫久受苦相諸陰。又此受與泥洹相違。所以者何。是中生寂滅相泥洹相故。不復能得真實泥洹。

summary：三受皆生深厚煩惱

五受根品 83

問：樂根為在何處。乃至捨根在何處耶。。

答：苦樂在身。隨所得身。乃至四禪。餘三(無色界之前三天)在心。隨所得心。乃至有頂(無色界之第四天)。

[補充] 滅盡定

1. 又作滅受想定、滅盡三昧。心不相應行法之一，俱舍七十五法之一，唯識百法之一。即滅盡心、心所（心之作用）而住於無心位之定。與無想定並稱二無心定，然無想定為異生凡夫所得，此定則為佛及俱解脫之阿羅漢遠離定障所得，即以現法涅槃之勝解力而修入者。聖者遠離無所有處之煩惱，其定之境地可喻為無餘涅槃之寂靜；故為入無心寂靜之樂者，乃依修此定，即可生無色界之第四有頂天。諸宗派對此定有各種異說，如說一切有部主張此定別有實體；但經量部、唯識宗等不認其為實法，唯於心、心所不轉之分位假立此定，唯識宗且以為在此定中未斷滅阿賴耶識；分別論者則謂，入此定之聖者，其想與受已滅，然仍有細心未滅。

另據宗鏡錄卷五十五所舉，滅盡定與無想定有四種不同：(一)證得者之異，即滅盡定為佛、羅漢所證出世間之定；無想定則為凡夫、外道所證世間之定。(二)祈願之異，即滅盡定者唯求出世功德；無想定者則求世間樂果。(三)感果與不感果之異，即滅盡定為無漏業，不感三界生死果報；無想定則為有漏業，能感無想天果報。(四)滅識之異，即滅盡定能滅除第六識，兼能滅第七識之染分；無想定僅滅除第六識分別之見，其他諸邪見尚未能斷盡。〔中阿含經卷五十八、品類足論卷一、大毘婆沙論卷一五二〕

2. 淺談滅盡定

問：色無色界深修善法。應無憂苦。

答：三界皆苦。上二界中雖無麤苦亦有微苦。何以知之。

(1)四禪中說有四威儀⁶。隨有威儀皆應有苦。

(2)又色界有眼耳身識。此識中所有受名為苦樂。

[釋] 此中苦樂細微不了。無有刀杖等苦喪親等憂。是故名無。如說色界無寒無熱。是中亦有四大。云何當言無寒無熱耶。……又少智人名為無智。~《成實論》

於欲界說上二界「無」苦樂，此「無」是相對性的「無」，以少故名無、以微細不覺故名無。

苦諦聚行陰論中思品 83

[補充] 《大乘廣五蘊論》

云何行蘊。謂除受想。諸餘心法及心不相應行。云何名為諸餘心法。謂彼諸法與心相應。彼復云何。謂觸作意受想思。欲勝解念三摩地慧。信慚愧無貪善根無瞋善根無癡善根精進輕安不放逸捨不害。貪瞋慢無明見疑。忿恨覆惱嫉慳誑諂憍害無慚無愧昏沈掉舉不信懈怠放逸忘念散亂不正知。惡作睡眠尋伺。

行蘊：1. 除受想之外的心相應行

2. 心不相應行

3. 成實論的行蘊

3-1 受想外之心相應行：思、觸、念、欲、喜、信、勤、憶、覺觀、餘心數。(84-93 品)

3-2 心不相應行：得不得、無想定、滅盡定、無想處、命根、生滅住異老死、名眾、句眾、字眾、凡夫等。(94 品)

⁶ 一行，二住，三坐，四臥。此四者各有儀則不損威德，謂之四威儀。菩薩善戒經五曰：「威儀苦者名身四威儀：一者行，二者住，三者坐，四者臥。菩薩若行若坐，晝夜常調惡業之心。忍行坐苦，非時不臥，非時不住，所住內外若床若地若草若葉，於此四處常念供養佛法僧寶。」

經中說思是行陰。

問：何等為思。

答：1. 願求為思。如經中說。下思下求下願。

[釋] 思、求、願，皆是一思而異名。

2. 經中說作起故名為行。受陰作起是名求。如經說作起皆依於愛。

[釋] 行是造作之義，有無常遷流的意味，在所有心所中以思心所為主，能令心造作。故行以「令心造作為性」，它驅使心識造作善惡等業。

「求未得事爾時名求」，因此，令心造作三受(苦、樂、捨)名為求。而心能造作乃是依於愛。

3. 思是意業。思已是身口業。

[釋] 思本身即是意業。思之後所造作的行為稱為身業或口業。

[補充] 《大智度論》卷十四

云何持戒生禪？ 人有三業作諸善，若身、口業善，意業自然入善；譬如曲草生於麻中，不扶自直。 持戒之力，能羸諸結使。云何能羸？若不持戒，瞋恚事來，殺心即生；若欲事至，婬心即成。若持戒者，雖有微瞋，不生殺心；雖有婬念，婬事不成——是為持戒能令諸結使羸。 諸結使羸，禪定易得。譬如老病失力，死事易得；結使羸故，禪定易得。

(身口業影響意業)

《大智度論》卷九十三

雖知善惡諸法，是苦樂因緣，如一切心、心數法中，得道時智慧為大；攝心中定為大；作業時思為大；得是思業已，起身、口意業。布施、禪定等，以思為首，譬如縫衣，以針為導。受後世界報時，業力為大，是故說三業，則攝一切業法；意業中盡攝一切心心數法，身、口則攝一切色法，人身行三種，福德具足，則國土清淨，內法淨故，外法亦淨；譬如面淨故，鏡中像亦淨。如毗摩羅詰經中說：不殺生故人皆長壽，如是等。

(意業為首)

問：思為愛因。如經中說若知見意思食即知見斷三愛。故知思是愛因。

答：汝言思是愛因。是亦不然。所以者何。思為愛果。亦是愛分非愛因也。以果斷故說因斷。謂意思食斷故三愛斷。行等因緣眾皆以是答。故知愛分是思。

愛有二種。有因。有果。因名愛。果為求。求即是思。

[釋]問者認為思為愛因，論主則主張思是愛果，且果斷則因斷，故若能斷思

食(下補充)則三愛⁷斷。且將愛分為因與果兩種，在因上稱為愛，在果上

稱為求(亦

即是思)。

[補充]

1. 指長養有情生命之段、觸、思、識等四種食物。係「九食」之一部分。又作世間食。據雜阿毘曇心論卷十、成唯識論卷四、集異門足論卷八等記載：(一)段食，欲界以香、味、觸三塵為體，分段而飲噉，以口、鼻分分受之。段食又分粗、細二種；前者如普通食物中之飯、麵、魚、肉等，後者如酥、油、香氣及諸飲料等。(二)觸食，又作細滑食、樂食。以觸之心所為體，對所觸之境，生起喜樂之愛，而長養身者，此為有漏之根、境、識和合所生。例如觀戲劇終日不食亦不感饑；又如孔雀、鸚鵡等生卵畢，則時時親附、覆育、溫暖之，令生樂觸，卵則受此溫熱而得資養，故又稱溫食。人之衣服、洗浴等亦為觸食。(三)思食，又作意志食、意念食、業食。於第六意識思所欲之境，生希望之念以滋長相續諸根者，此即成實論所謂以思願活命。又依大乘義章卷八（大四四·六二〇中）之解釋：「過去業思，是其命根，令命不斷，說為思食。若如是者，一切眾生所有壽命，皆由往思，不應言無。或當應以彼現在思想而活命者，說為思食。」如魚、龜等出至陸地生諸卵後，以細沙覆之，復還入水，若彼諸卵思母不忘便不腐壞，若不思母即便腐壞；又如人之望梅止渴、精神食糧等。(四)識食，有漏識由段、觸、思三食之勢力而增長，以第八阿賴耶識為體，支持有情身命不壞者，如無色界及地獄之眾生以識為食。

雖言諸有漏法皆能滋養諸有，然上述之段、觸、思、識等四種其義殊勝，故特稱為「食」。其中，段食、觸食含有能資益現身之所依及能依之義。所依，即有根身，段食能攝養之；能依，即心、心所，觸食能資益之。

⁷ 指人於臨終所起之三種愛著。即：(一)境界愛，謂臨終時，對妻子、眷屬、家財所起的深重之愛。(二)自體愛，臨終時，對自體身命所起之惜愛。(三)當生愛，臨終時，對當來生處所起之愛。此三種愛為一切有情善惡受身之根本，若愛欲未斷，則命欲盡時，心生愁惱，眾苦相逼，必生此三愛，此即潤未來生之緣，故成唯識論了義燈卷五末（大四三·七五九下）：「臨終有心，必定起愛（中略）潤中有，起自體愛；潤生有，起境界愛。以於死有，不見中有，謂我無有，起自體愛；於中有位，見生處，故起境界愛。」故知境界愛與自體愛為助潤生，當生愛為正潤生。

思食、識食含有能引生「後有」之義，即於此生之中，由於起動有漏之「思」業，遂使業力熏習「識」中之種子，從而引生來生不斷輾轉相續之生起。

四食中，段食僅限於欲界，其餘三食可通三界，惟依四生五趣之胎生、溼生、人趣、天趣、鬼趣等差別而有所不同。如大毘婆沙論卷一三〇載，欲界具有四食而以段食為主，色界具有三食而以觸食為主，鬼趣具有四食而以思食為主，溼生具有四食而以觸食為主。

2. 思食: 四食之一，九食之一。又作念食、意念食、意食、意思食、業食即第六識相應之思心所，於可意之境，生希望之念，以令諸根滋長相續。如人雖飢渴，思想飲食，可令人不死；又如望梅止渴。雜阿毘曇心論卷十（大二八·九五二下）：「意思者，長養當來有，故說食。」

3. 四食與修行的關係

佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經卷第八

T19n0945_p0141b21(00) || 唐天竺沙門般刺蜜帝譯

T19n0945_p0141b22(00) || 阿難如是眾生一一類中。

T19n0945_p0141b23(07) || 亦各各具十二顛倒。猶如捏目。亂花發生。顛倒妙圓真淨明心。

T19n0945_p0141b24(00) || 具足如斯虛妄亂想。汝今修證佛三摩提。

T19n0945_p0141b25(01) || 於是本因元所亂想。立三漸次方得除滅。

T19n0945_p0141b26(02) || 如淨器中除去毒蜜。以諸湯水并雜灰香。

T19n0945_p0141b27(03) || 洗滌其器後貯甘露云何名為三種漸次。一者修習。

T19n0945_p0141b28(00) || 除其助因。二者真修。剝其正性。三者增進。

T19n0945_p0141b29(01) || 違其現業。

T19n0945_p0141c01(00) || 云何助因。阿難如是世界十二類生。

T19n0945_p0141c02(03) || 不能自全依四食住。所謂段食觸食思食識食。

T19n0945_p0141c03(02) || 是故佛說一切眾生皆依食住。阿難一切眾生。

T19n0945_p0141c04(01) || 食甘故生。食毒故死。是諸眾生求三摩提。

T19n0945_p0141c05(01) || 當斷世間五種辛菜。

T19n0945_p0141c06(10) || 是五種辛熟食發姪生啖增恚。如是世界食辛之人。

T19n0945_p0141c07(07) || 縱能宣說十二部經。十方天仙嫌其臭穢咸皆遠離。

T19n0945_p0141c08(04) || 諸餓鬼等因彼食次。舐其唇吻常與鬼住。

T19n0945_p0141c09(05) || 福德日銷長無利益。是食辛人修三摩地。

T19n0945_p0141c10(06) || 菩薩天仙十方善神不來守護。大力魔王得其方便。

T19n0945_p0141c11(03) || 現作佛身來為說法。非毀禁戒讚姪怒癡。

T19n0945_p0141c12(04) || 命終自為魔王眷屬。受魔福盡墮無間獄。

T19n0945_p0141c13(05) || 阿難修菩提者永斷五辛。是則名為第一增進修行漸次。

T19n0945_p0141c14(00) || 云何正性。

T19n0945_p0141c15(00) || 阿難如是眾生入三摩地。

T19n0945_p0141c16(07) || 要先嚴持清淨戒律。永斷婬心不餐酒肉。以火淨食無啖生氣。

T19n0945_p0141c17(00) || 阿難是修行人。

T19n0945_p0141c18(11) || 若不斷婬及與殺生出三界者無有是處。常觀婬欲猶如毒蛇如見怨賊。

T19n0945_p0141c19(00) || 先持聲聞四棄八棄執身不動。

T19n0945_p0141c20(05) || 後行菩薩清淨律儀執心不起。禁戒成就。則於世間。

T19n0945_p0141c21(02) || 永無相生相殺之業。偷劫不行無相負累。

T19n0945_p0141c22(03) || 亦於世間不還宿債。是清淨人修三摩地。父母肉身。

T19n0945_p0141c23(00) || 不須天眼。自然觀見十方世界。

T19n0945_p0141c24(05) || 睹佛聞法親奉聖旨。得大神通遊十方界。

T19n0945_p0141c25(06) || 宿命清淨得無艱嶮。是則名為第二增進修行漸次。

T19n0945_p0141c26(00) || 云何現業。

T19n0945_p0141c27(13) || 阿難如是清淨持禁戒人心無貪婬。於外六塵不多流逸。因不流逸旋元自歸。

T19n0945_p0141c28(00) || 塵既不緣根無所偶。反流全一六用不行。

T19n0945_p0141c29(01) || 十方國土皎然清淨。譬如琉璃內懸明月。

T19n0945_p0142a01(02) || 身心快然妙圓平等獲大安隱。

T19n0945_p0142a02(07) || 一切如來密圓淨妙皆現其中。是人即獲無生法忍。

T19n0945_p0142a03(04) || 從是漸修隨所發行安立聖位。

T19n0945_p0142a04(09) || 是則名為第三增進修行漸次。

行陰論中觸品 85

問者主張

宗：別有心數法名觸

因：十二因緣說觸因緣受。觸為受想行等因

論主主張

宗：無別心數法名觸

因：1. 心緣-識生-受等法(心所法)生->名觸

(依照觸產生的順序，說明是心數法緣觸，非觸緣以生異心數法。亦即推翻問者的觸為受想行等因，而是到受想行等心數法產生時的整個過程名觸)

2. 三事和合名觸。非觸相

T09n0273_p0366b13(02) | 以大悲故，我若不說即墮慳貪。

T09n0273_p0366b14(07) | 汝等一心諦聽諦聽，為汝宣說。善男子！若化眾生，
無生於化，

T09n0273_p0366b15(01) | 不生無化，其化大焉。令彼眾生皆離心我，

T09n0273_p0366b16(02) | 一切心我本來空寂，若得空心，心不幻化。無幻、

T09n0273_p0366b17(01) | 無化即得無生，無生之心在於無化。」

T09n0273_p0366b18(04) | 解脫菩薩而白佛言：「尊者！眾生之心性本空寂，

T09n0273_p0366b19(03) | 空寂之心體無色相。

T09n0273_p0366b20(13) | 云何修習得本空心？願佛慈悲為我宣說。」佛言：「菩
薩！**一切心相本來無本**，

T09n0273_p0366b21(01) | 本無本處空寂無生，若心無生即入空寂，

T09n0273_p0366b22(02) | 空寂心地即得心空。善男子！無相之心無心、無我，

T09n0273_p0366b23(00) | 一切法相亦復如是。」解脫菩薩而白佛言：

T09n0273_p0366b24(02) | 「尊者！一切眾生若有我者、若有心者，

T09n0273_p0366b25(03) | 以何法覺令彼眾生出離斯縛？」佛言：「善男子！

T09n0273_p0366b26(02) | 若有我者，令觀十二因緣。十二因緣本從因果，

T09n0273_p0366b27(01) | 因果所起興於心行。心尚不有，

T09n0273_p0366b28(07) | 何況有身？若有我者，令滅有見；若無我者，令滅無
見。

T09n0273_p0366b29(03) | 若心生者，令滅滅性；若心滅者，令滅生性。

T09n0273_p0366c01(03) | 滅是見性，即入實際。何以故？本生不滅、本滅不生，

T09n0273_p0366c02(01) | 不滅不生、不生不滅，一切諸法亦復如是。」

[補充]《四如意足講記》

四如意足的內容

根據《大智度論》卷十九云：「行者如是得四念處實智慧，四正勤中正精進，精進故智慧增多；定力小弱，得四種定，攝心故，智、定力等，所願皆得故，名如意足。」

這也是說在三十七道品次第之中，四念處、四正勤的修習，重點在於智慧增多，定力則不足，故須再以修習四如意足的禪定，方能使得行者的智力與定力相等，所以稱之為如意，所願皆得故。

又云：「問曰：四念處、四正勤中已有定，何以故不名如意足？答曰：彼雖有定，智慧、精進力多，定力弱故，行者不得如意願。」

這也是說，在修習四念處、四正勤中，雖也有定，但以智慧精進之力為多，

定力較弱，所以不得如意願故。

很多人有種誤解，認為修行只要發悟見性，似乎什麼問題都可以解決了，這是「未得謂得」的錯誤觀念。單靠禪定，不會見性，單憑觀慧，不得如意願。必須智慧與禪定同等生起，才入頂位，但這還未見道，何況得大解脫。

四如意足是指欲如意足、精進如意足、心如意足、思惟如意足，分別介紹如下：

欲如意足

欲如意足 (chanda- ddhi-p ā da)：是以希望求得勝定，以欲為主得定。欲有三種性質：

一、欲心所：欲有多層意思，通善、惡、無記的三性；發願樂修道品是善，沉醉於五欲的享受及貪得無厭的追求佔有是不善，這裡所講的欲如意足，當然是善心所。

二、希望：欲是一種希望、企盼。是對所愛樂的事物，想做、想得之欲求、願望。此處的欲如意足，是希望得到殊勝、神妙的禪定。

三、意欲（意樂）：在修習禪定的過程之中，有昏沉、掉舉、放逸、懈怠、失念、不正知等六種缺陷，會阻礙禪定的修行，而「欲」的「意樂」就能幫助我們在習定時，排除其中的「懈怠」。例如《藥師經》有云：「正見、精進善調意樂。」《攝大乘論》則指出有六種意樂。《三藏法數》卷二十七則云：「菩薩修習一切法門，皆須作意欣樂也。」

精進如意足

精進如意足 (v ī rya- ddhi-p ā da)：是以精進策勵得勝定，是以精進之力得禪定。有了欲這樣的意願、意欲之後，必然要下定決心，開始精進地用方法，這就要回到四正勤了；用四正勤的態度，既已精進努力地修習四念處觀，亦以精進力來修四如意足。

心如意足

心如意足 (citta- ddhi-p ā da)：是以守心攝心得勝定。以習定因緣生起道分，以有漏無漏心得禪定。用精進心來修習禪定，在任何一個時空裡，都是維

持在當下這一念的方法上。這個心，本來是散亂的妄想心，若將此心放在方法上時，就能夠生起菩提道分了。這是將執著心、煩惱心，轉為心如意足，作為習定的能緣所緣心。

思惟如意足

思惟如意足 (vī a- s ā- ddhi-p ā da)：是以智慧、思惟觀察得勝定。以思惟為主得定，以定因緣生起道分。雖然已經能夠用心修定，但是凡夫的心不可能一下子就變為修道的心，在用方法時，還是會有六種缺陷隱現出沒，因此，就要用思惟、用智慧來省視觀察了。省察自己在修定之時的心，如理不如理？正確不正確？如理正確，就持續下去；不如理不正確，就馬上改過。漸漸地、漸漸地，到最後，只有如理正確的狀況，這種狀況稱作「頂法」。在加行位中的「頂法」，就是在升墮進退之際，只允許有如理正確的心念出現，不斷地思惟省察，使得不正確不如理的煩惱心（總名為十纏：無慚、無愧、嫉、慳、悔、眠、掉舉、昏沉、忿、覆）沒有現行的機會。

由於修習禪定有六種障礙，只要有其中一種障礙出現，心就是有問題的，是不如理的。因此，要以如理、思惟、觀察來對治六種缺陷，對治十纏煩惱。如果能夠到四加行位的最後一個「世第一」位時，那就超出凡界而進入初果見道的聖者位了。此時，心中不再有惡不善法的現行，可是見惑雖斷，思惑未斷，一直到成佛為止，才會永斷最後一分微細無明。能到「世第一」位已經伏三界見思二惑，剎那無間，離凡夫位，入「見道位」時，斷三界見惑；思惑已伏而尚未斷，不名為纏，而稱隨眠。

四如意足即是四神足

由於四念處是修觀慧，四正勤是以精進心來修四念處，但定的力量不強。因此，修過四念處的觀慧之後，再修四如意足的禪定。

在禪宗修行的方法，譬如說用參話頭見性時，就叫作破參，也就是破了禪宗修行的第一關，但這並不等於解脫，也不等於已經修行完了。見性，只是清楚地知道自己應該走的路是什麼，此時，便奠定了對於修學佛法的信心。

見性的經驗，有點像一個人走在伸手不見五指的黑夜裡，什麼也看不到，突然間有一串雷電之光，一閃即滅，讓你看到道路，發現了道路的去向，瞬間的閃電過後，又回復黑暗，道路也隨即隱沒，可是這時候你已經知道有一條道路可走，便有繼續往前的信心。但這絕對不等於已經走完了路，因此，從此以後必須要好好地次第修行一切道品，好好地走完這條解脫之道

與成佛之道。

禪宗的見性，也不能與聲聞初果的見道位相混。大乘法貴在菩提心的菩薩行，不為自求速成。迷人漸修，悟時頓悟；悟後起修，發大悲心，歷劫潤生。聲聞法側重出離心的解脫行，厭三界苦趣，求速脫五蘊；雖離我執，未離法執，不算究竟。

四神足與四加行位的關係，則如《俱舍論記》卷二十五云：「此（四神足）據加行立名」。又云：「欲謂希求，勤謂勤策，心謂所依，觀謂觀察。」

欲神足：欲者欲起此定，謂加行位，由欲力故，引發定起。

勤神足：勤者勤修此定，謂加行位，由勤力故，引發定起。

心神足：心者心所所依，謂加行位，由心力故，引發定起。

觀神足：觀者慧觀察境，謂加行位，由觀力故，引發定起。

這裡將四如意足，名為四神足，只是用作比喻，與六種神通的神足通，實在不相同，它是在加行位中修習的四種禪定。凡夫修行四禪八定，以享受定中的安樂，或是希望得到神通；修習道品次第的四如意足，目的不在享受定樂，不在獲得神通，而是為了解脫。因此，《俱舍論記》卷二十五也說：「一三摩地，由四因生」，將四如意足稱作四種三摩地或四種三昧，就與六種神通中的神足通，有明顯的區隔了。

行陰論中喜品 88

性相

指體性與相狀。不變而絕對之真實本體，或事物之自體，稱為性；差別變化之現象的相狀，稱為相。據大智度論卷三十一載，關於性相之區別有二說：(一)性與相無異，僅係名稱有別，說性即說相，說相即說性，如說火性即說熱相，說熱相即說火性。故性與相有時可以互用，如「諸法實相」一語，即謂諸法實性。(二)性相有別，性為其體，相為可識，如持釋氏之戒為性，剃髮染衣為相，性與相有內外、遠近、初後等差別。

研究萬象之性與相之關係，稱為性相學。以本體與道理為中心，而探求萬象與人生之宗派，稱為性宗或法性宗，如三論宗、華嚴宗等。以現象的變化差別之相狀為主題而加以考究之宗派，稱為相宗或法相宗，如俱舍宗、唯識宗等。主張兩者有關連性而加以融合者，稱為性相融會。

行陰論中信品 89

[補充]

四信

依大乘起信論之說，指虔信真如及三寶。又作四種信心。即：(一)信根本，謂真如之法為諸佛之師，眾行之本源，常信受者，得出離空有、能所等一切對待之相。(二)信佛，謂信佛具有無量功德，常念親近、供養恭敬諸佛，得發起善根，求一切智。(三)信法，謂佛法能滅除慳、貪等障，常念修行諸波羅蜜，則可得大利益。(四)信僧，謂信僧能正修行，自利利他，故應常樂親近，以求如實之行。

富蘭那

約與釋迦牟尼同時代的思想家，在後世佛教傳說中，他是六師外道之一。

富蘭那迦葉是一位道德相對主義者⁸，他主張「無我」，但是他主張的內容與佛教

⁸ 沒有絕對的對與錯？——道德相對主義

我們日常生活之中，往往聽到這些言說：「沒有絕對的對與錯」、「公說公有理，婆說婆有理」、「沒有什麼好爭辯的，這個行為是對是錯，不同人有不同標準」、「不同文化會有不同的道德標準，我們應該尊重其他文化的道德差異」等等，這些說法似乎都隱含著「道德相對主義」的立場。

所謂「道德相對主義」(Moral relativism)，它的主張是：「行為的對與錯，是相對的，沒有任何普遍的道德原則。」事實上，當代愈來愈流行道德相對主義，之所以如是，很可能是基於以下的原因：

(一).我們日常生活之中總是有些道德爭議是無法解決的。在日常生活之中，我們總是面對著很多道德問題，而且為這些問題爭吵不休，例如墮胎、賣淫是否合乎道德、公眾的知情權與公眾人物的隱私權的衝突、吃狗肉到底有沒有問題、陳冠希在閃卡事件之中到底有沒有做錯？，等等，這些道德議題在社會上討論了長久的時間，人們仍然沒有達成一致的共識，不同的人對同一個道德問題有不同的看法，使人不禁懷疑這全因為，道德問題根本是相對的：相對於你，他的行為是錯的；但相對於我，他的行為卻是對的。所以，我們沒有什麼好爭吵的，兩者都有道理。

(二).事實上，不同時代的人都有著很不同的道德原則。我們只要觀察歷史就會發現不同時代的人都持有非常不同的道德信念。例如，古代的中國女子是禁止隨便出戶，但現代卻沒有這回事；在古代羅馬，奴隸制是沒有問題，但到了當代卻完全禁止販賣奴隸；以前中國古代，一夫多妻制是沒有問題的，到了當代中國，愈來愈多人覺得一夫多妻制是不合乎道德的。這些道德原則，在不同時代有著那麼截然不同的差異，使人不禁相信沒有任何普遍有效的道德原則。

不同。他認為，在表相跟行為之外，沒有任何東西存在，沒有功德，也沒有罪業；沒有善，也沒有惡。不管你是行善或是作惡，都是虛空的。舉例來說，屠殺生物，只是拿刀刺穿一個物體，至多只是把它的屍體當成食物。殺害生命只是一個行為，沒有任何意義。你只是一個物體，在你身上沒有自我存在，沒有行善或作惡的主體，也不會有善業或惡業存在。佛教稱他的主張為「無作見」(行為無效論)，他則被稱為空見外道。

富蘭那迦葉跟他的弟子終生裸形苦行。

《長阿含經》卷 17〈沙門果經〉：「我念一時至不蘭迦葉所。問言。如人乘象。馬車。習於兵法。乃至種種營生。現有果報。今此眾現在修道。現得果報不。彼不蘭迦葉報我言。王若自作。若教人作。斫伐殘害。煮炙切割。惱亂眾生。愁憂啼哭。殺生偷盜。婬逸妄語。踰牆劫奪。放火焚燒。斷道為惡。大王。行如此事。非為惡也。大王。若以利劍鬻割一切眾生。以為肉聚。彌滿世間。此非為惡。亦無罪報。於恆水南。鬻割眾生。亦無有惡報。於恆水北岸。為大施會。施一切眾。利人等利。亦無福報。王白佛言。猶如有人問瓜報李。問李報瓜。彼亦如是。我問現得報不。而彼答我無罪福報。」

行陰論中勤品 90

行陰論中憶品 91

行陰論中覺觀品 92

《阿毘曇毘婆沙論》卷 3〈1 世第一法品〉：「善根有三種。一福分善根。二解脫分善根。三達分善根。」(CBETA, T28, no. 1546, p. 25, a18-19)

(三).事實上，不同文化，有著不同的道德原則。人類學告訴我們，不同文化的人都有著截然不同的道德差異，例如有些文化是允許殺人作為祭祀、愛斯基摩人會殺死女嬰，亦認為老年人餓死是沒有問題、有些文化允許吃貓狗肉，等等。這些行為在當代普遍的國家或地區都是不道德的，但卻在其他文化之中被視乎沒有道德問題。但是，我們似乎又不能肯定這些行為是必定地錯的，很可能只是因為文化差異所致，才會出現這種道德差異，所以我們應該尊重別人的文化，不應該對這些行為施予道德譴責。

但是，道德相對主義是否成立呢？真的不存在任何普遍有效的道德規範？在此，讓我們檢驗一下最多人接受的道德相對主義：文化相對論(cultural relativism)。

[補充] 商業倫理學論證

依善根所發起作用之三類

1. 福分善根：能使未來世得福報者

《阿毘曇毘婆沙論》卷3〈1世第一法品〉：

「福分善根者。謂能作生天種子。若在人中生豪貴家。有大威勢。多饒財寶。眷屬成就。顏貌端嚴。能作轉輪聖王帝釋魔王梵王種子。」

2. 解脫分善根：能令得證解脫者

《阿毘曇毘婆沙論》卷3〈1世第一法品〉：「解脫分善根者謂能作解脫種子。決定不退因。必至涅槃。」

2. 達分善根：聲聞法中的四加行

《阿毘曇毘婆沙論》卷3〈1世第一法品〉：「達分善根者謂煥法。乃至世第一法。」

行陰論中餘心數品 93