

# 自序

釋開仁

回想 2003 年在聆聽「開」印老師講授《攝阿毘達摩義論》時，對該論所提及的「如理作意」倍感法喜，故選定此為報告的題目。當文章完成後敬呈老師批改時，老師竟然回信說：「好巧，我在寂靜禪林 2003 年的年終密集禪修開示，亦以此為主題。」乍看之下雀躍不已，因為默然期許老師能給予更棒喝的指正。後來當回國向老師禮座時，老師特別送了我以如理作意為題的十二堂開示錄，以及豐富的講義。收假返台後，內心總是期待能藉此而作深入的研究，以便對自己的修道有所助益。但沒想到資料一放就放了將近四年，如今才將這份喜悅與有緣人分享。

其實，內心會相應這個主題，除了上述所言，其次就是讀到《瑜伽師地論》的一句話——「若不如理而強作意，其如理者而不作意；總說此二，名不正思惟。」當初的心境只能用弘一大師的「悲欣交集」來形容，原因乃是由於愚昧的自心經常犯了「不如理而強作意」的過失，雖然身著袈裟，心卻一如往昔般的「其如理者而不作意」，這屢戰屢敗給無始無明的傷痕，豈又是誰的錯呢？雖說悲哀自己的意志薄弱，卻也欣喜有福報不停地悠遊於法海之中，深信三寶慈光的護念，必定有讓自己解脫的一天。

聞思修的佛法次第，歷久彌新。<sup>上</sup>印<sup>下</sup>順導師曾說過：透過聞法可以建立正見，由正見而來的慎思明辨，當然會助長智慧，這由聞成思，繼思發修的過程，思惟佛法或是如理作意正法內涵，成了轉換俗習的重要因素。

本書之成就因緣，首先由衷感謝同學海實法師，若非他慈悲相助，像阿毘達磨中繁瑣的見解，恐怕一時也難以消融和會通。其二為溫宗堃居士，其用心地指出語言方面的疏忽，俾使全文的缺失減到最低點。當然，致心感念<sup>上</sup>開<sup>下</sup>印老師的慈悲開示，激發末學關心此項課題，且在百忙中寫了幾句關切的勉勵：「小小建議：南傳文獻上若再充實一些會更好，例如直接引用原典文獻佐證等，說明『意門轉向』與『如理作意』之間關係。覺音註釋書的四預流支之一『如理作意』有解：依無常等的作意。這與《分別論》說的『思慧』有關。智相應心、正見或慧根，必在速行心，如何與唯作的『意門轉向』構成其『因』（緣）等，如二十四緣的『因緣』部分也是很值得申論的。新書出版，給眾生帶來正見增上，法喜！」

此外，剃度恩師、福嚴師長以及諸善知識的護念，這點滴的感恩，更是難以言喻。至於經費方面則多虧法友們的贊助，謹此致上萬分的謝忱。

序於福嚴佛學院 2007.4.3

# 目次

壹、前言.....	01
貳、字源中的如理作意.....	05
參、從《漏盡經》探索如理作意的意義.....	09
肆、北方傳承對如理作意的詮釋.....	33
1、如理作意所屬的修道位階.....	34
2、如理作意與正見的關係.....	36
3、如理作意的真正內涵.....	40
伍、南方傳承對如理作意的詮釋.....	67
1、《清淨道論》的三種作意.....	69
2、如理作意為速行心.....	78
3、如理作意的轉起.....	81
陸、綜合比較.....	87
柒、結語.....	103
參考書目.....	106

# 如理作意

yoniso manasikāra

## 壹、前言

佛法重於修行，而修行是不能沒有戒、定、慧三學的，但是真能離煩惱得解脫的，是如實智(慧)。與定相應的慧學，在次第修學過程中，有四預流支：「親近善士，聽聞正法，如理作意，法隨法行。」<sup>1</sup>佛的化導，以語言的教授教誡為主，所以弟子們要由聞、思、修的學程，才能引發無漏智慧，知法見法，得證聖果。由此可見，四預流支是修道必須具備的條件與次第。依印順導師的意見：佛法的聞、思、修三有漏慧，是大小乘佛法必經的通道。<sup>2</sup>

道品中的八支正道亦有攝得三學內容的深義，然而，從

---

<sup>1</sup> 可參考：《雜阿含經》卷 30(843 經)(大正 2, 215b)；《相應部》(五五)〈預流相應〉(日譯南傳一六下, p.228)等。

<sup>2</sup> 印順導師《學佛三要》，p.182。

次第的分別而言，八正道乃以正見為導(攝於慧學)，與三學之戒學為首，有著偏重不同的說明。龍樹於《大智度論》說此乃角度切入的不同，並非有什麼矛盾。<sup>3</sup>

從聞而思，又思趨修的過程，三者皆扮演著各自的角色，彼此關係相扣、增上。而此三慧又與上述四預流支的內容相攝相應，所以一般也會將之加以互通，以增明兩者的意義。思慧對應的是如理作意，如印順導師認為得了佛法的正見，即應引發正志(玄奘譯正思惟)。這是化正見為自己的理想，而立意去實現的審慮、決定、發動思。並且可以從兩方面來作說明：一是就理智方面說，思慧或譯作如理思惟，即是內心作深密的思考，以便對正法達到更深邃的悟解。二是約情意方面來說，這說明了經思考而立意去實現的動源，因此，正志實包含了「分別、自決、意解、計數、立意」等的內涵。假如回到佛開顯八正道的意義上，即可理解正志(思慧)不僅是內心的思考，而必有立志去實現的行為，使自己的三業合理，與正見相應，見於身體力行的戒學，即是正業、

---

<sup>3</sup> 《大智度論》卷 13(大正 25, 160c)：「問曰：如八正道，正語、正業在中，正見、正行在初，今何以言戒為八正道初門？答曰：以數言之，大者為始，正見最大，是故在初。復次，行道故，以見為先；諸法次第，故戒在前。譬如作屋，棟梁雖大，以地為先。」

正語和正命了。<sup>4</sup>

思慧和如理作意的涵義實難嚴格區分，又如《成實論》卷 16 說：

又經中說：二因緣故能生正見：從他聞法、自正憶念。從他聞法，名聞慧；自正憶念，名思慧；能生正見名修慧。又偈中說：當習近善人、聽受正法、樂於獨處、調伏其心，是中習近善人、聽受正法，是名聞慧；樂於獨處，是名思慧；調伏其心，是名修慧。<sup>5</sup>

由上述明顯的看出鳩摩羅什將如理作意譯為正憶念，而又稱這正憶念為思慧，難道這不就是將兩者視為雷同的有力佐證嗎？不過，像說一切有部將「思所成慧」限定於順抉擇分位之前的階段，有其特殊用意，此文不作詳考。<sup>6</sup>

從上文的說明雖則說已稍微表示了「思慧」、「如理作意」或是(八正道的)「正思惟」有意義重疊的部分，但彼此也存有微妙的差異。不過，有一點卻是大家共許的就是：處於散心階段的聞、思慧，如風中的燭光一般，搖動難定，也

<sup>4</sup> 印順導師《佛法概論》，p.223。

<sup>5</sup> 《成實論》卷 16〈三慧品〉(大正 32, 367a)。

<sup>6</sup> 有部的修道架構簡述如下：先觀十八界→十二處→五蘊→四念住→四聖諦→猶如隔絹觀諸色像→聞所成慧→思所成慧→修所成慧(名為煖)→頂→忍→世第一法→見道→修道→無學道。

表示了內心無法安住而引發契悟寂滅的真智。所以，唯有本著聞、思而來的正見，從定中去修習去體驗，止觀相應，久久才能從定中引發無漏慧。<sup>7</sup>

此文關心的主題為如理作意，探討的動力，源自於《阿毘達摩概要精解》中的一段話：「在《阿毗達摩論》裡的究竟法，即是這些超越心的想像，而各有自性之法。雖然究竟法是實際上存在的實質，但由於它們非常微細深奧，所以缺乏訓練的人無法覺知它們。這種人無法知見究竟法，因為他們的心受到把究竟法包裝成世俗現象的概念所矇蔽。唯有在運用如理作意（yoniso manasikāra）之下，人們才能超越概念，直取究竟法為其智的目標。如是究竟法被形容為屬於究竟智範圍裡的目標。」<sup>8</sup>

基於上述的這段說明，促使筆者想深入了解如理作意對修道的重要性。

---

<sup>7</sup> 印順導師《佛法概論》，p.228。

<sup>8</sup> 菩提長老(1999·尋法譯)：《阿毘達摩概要精解》，pp.4-5。書中引此說法源於《阿毗達摩義廣釋》。

## 貳、字源中的如理作意

如理作意，是「如理」和「作意」的複合詞。以中文詞彙最豐富的《漢語大詞典》查證，假如以名詞形來看，只有「作意」一詞有作解釋，其總共擁有五個義項：一、「著意；加意」，二、「故意、特意」，三、「注意」，四、「起意；決意」，五、「著作的本意」。<sup>9</sup>從佛法的角度來說，第三和第四個義項較為契合如理作意所需要的涵義，故可釋為隨順真理的注意或決意。此外，由於佛法本身也有對「如」賦予特別的意思——在契經中「如」的名詞常與「真、實、諦」等一起出現。這是形容緣起與聖諦的！所以約一般共許的詮釋應為：注意和思惟真實諦如的內涵，或者對根本真理起決意，就是如理作意。

其實，如理作意的巴利語是 *yoniso manasikāra*，是 *yoniso* 和 *manasikāra* 的複合詞。自雲井昭善的分析獲悉，*yoniso* 是陰性詞，具有胎、子宮、原因、根源的意思，而若是奪格形的 *yoniso*，則有從根源、依真的意思。再者，副詞形的 *yoniso* (源自奪格的 *yoniso*) 則有根源、根本、真、如理等的意思。<sup>10</sup>另外，

<sup>9</sup> 《漢語大詞典》(一)，p.1257。

<sup>10</sup> 雲井昭善(1997)：《パーリ語佛教辭典》，p.745。在作者的註釋中，

關於 *manasikāra* (或 *manaskāra*)，辭典是說為 *manasi-karoti* (作意) 的陽性詞，含有作意、憶念和思慮的意思。<sup>11</sup>

綜合種種的義項來說，思慮似乎較能表現出內心運作的涵義，因為佛法中思慮與靜慮有著密切的關係。總之，就是真實、如理的思慮或作意。

*Yoniso manasikāra* 在三藏中除有譯作如理作意外，亦有譯為正思惟。<sup>12</sup>不過，這與八聖道的正思惟(或正志 *sammā saṅkappa*)，是不相同的。<sup>13</sup>如《雜阿含》(366 經)有說：「如

---

引用下列資料：S.I, p.105；D.II, p.31。此外，亦可參 Childers, R.C., *A Dictionary of the Pali Language*, p.605。

<sup>11</sup> 《パーリ語佛教辭典》，p.696。另外，Rhys Davids, T.W. & Stede, William (1986), *Pali English Dictionary*, pp.559-560：yoniso manasikāra "fixing one's attention with a purpose or thoroughly," proper attention, "having thorough method in one's thought"; "the right & true insight, as the object of consideration really is"; "radical grasp".....

<sup>12</sup> 《パーリ語佛教辭典》，p.745。

<sup>13</sup> 請參考：《雜阿含經》卷 28(781 經)(大正 2, 202b)：「正思惟者，能令未生邪見不生，已生者令滅，未生正見令生，已生者重生令增廣...。(如說邪見正見，如是邪志正志……乃至邪定正定亦如是。)」其他尚有《雜阿含》第 704、716、775、776、777 等經。

是正思惟觀察，得如實無間等起知：有生故有此老死，緣生故有老死。」<sup>14</sup>其對應的《相應部》為：yoniso manasikārā ahu paññāya abhisamayo...<sup>15</sup>。如此對照可以得悉，正思惟(yoniso manasikāra，或如理作意)是獲得如實無間等(abhisamaya)起知十二緣起的近因，在修道過程中，地位相當重要。

荻原雲來對 yoniśo-manasikāra 的解釋是：此乃陽性詞，漢譯同義詞有「正思惟、正作意、如理作意、如法思惟、理聚、心依理聚」等。<sup>16</sup>從上述即可明白佛典中對此詞的翻譯極為不一，例如《瑜伽師地論》卷 11 所說：「若不如理而強作意，其如理者而不作意；總說此二，名不正思惟。」<sup>17</sup>

另外，義淨在《六門教授習定論》中則將如理作意譯為「寂因作意」，如說：

此顯以聞為因，所起意言能與聖道涅槃為正因故，緣此意言所有作意皆得圓滿。此因言顯聞，即是意言之因；言寂滅者，即是涅槃及以道諦，自體寂滅及能趣滅故。總言之寂因作意者，明此作意緣寂滅因。何謂所緣了法

<sup>14</sup> 《雜阿含經》卷 15(366 經)(大正 2，101a)。

<sup>15</sup> S.II, p.5。

<sup>16</sup> 荻原雲來(S62)：《梵和大辭典》，p.1103。

<sup>17</sup> 《瑜伽師地論》卷 11(大正 30，330c)。

無性？如是緣時即是其因，亦是寂滅故。此作意名為寂因，是一體釋；又緣此作意亦名寂因。…(准如是釋應云寂因作意，舊云如理作意者，非正翻也！)<sup>18</sup>

末後卻夾注評說：「舊云如理作意者，非正翻也！」筆者對此夾注採取保留態度，因為義淨在其所譯的《佛說三轉法輪經》中，卻也有用「如理作意」一詞。<sup>19</sup>

在南傳的《相應部》提到：yonisomanasikāro tesam dhammānam aggam akkhāyati(如理作意是諸法之最上)<sup>20</sup>。從此經來看，yoniso manasikāra 也有被形容為諸法之最上的意義。

綜合來說，從語源學角度來分析如理作意，就是真實、如理的思慮或作意。透過三藏資料的比對，也可以確定其和八聖道的正思惟(或正志)是不相同的。《相應部》形容它為諸法之最上，而《雜阿含經》則表示它乃是獲得如實無間等起知十二緣起的近因，在修道上有著重要的作用。

---

<sup>18</sup> 無著本、世親釋、義淨譯《六門教授習定論》(大正 31, 776a-b)。

<sup>19</sup> 義淨譯《佛說三轉法輪經》(大正 2, 504a-b)：「如理作意能生眼、智、明、覺。」

<sup>20</sup> S.V, p.91。

### 叁、從《漏盡經》探索如理作意的意義

在古老的契經中，有不少「正思惟」的用語，實是「如理作意」之翻譯，在漢文及上下文脈的意義來說，很難評論其有大錯。然而，假如追溯其字源，有的經文若改用「如理作意」的翻譯，也許會更能凸顯經文要詮釋的義理，因為若全將契經中的「如理作意」翻譯成「正思惟」，會與八正道之一的正思惟相混淆，這在詮釋的角度而言就不盡理想了。據了解，如《中阿含》第 45、46、51、52、53、54、55 等經的經文，均將 *yoniso manasikāra* 翻為正思惟。<sup>21</sup>今舉《中阿含·10·漏盡經》來解釋如理作意的內涵。<sup>22</sup>

<sup>21</sup> 今列舉《中阿含·51·本際經》卷 10 (大正 1, 487c)：正思惟。對應 A.V, p.113(Āhāra): *yoniso manasikāra*. 此外，相關研究請參考 印順導師《原始佛教聖典之集成》，pp.735-737。

<sup>22</sup> 對應的經典尚有：《中阿含·10·漏盡經》卷 2〈七法品〉(大正 1, 431c13-432c28)；M.I, p.8:Sabbāsava-Sutta [《中部·一切漏經》(漢譯南傳一, pp.7-13)]；《增壹阿含·第 6 經》卷 34 (大正 2, 740a25-741b16)；《增支部》〈六集·小品·58 經〉(漢譯南傳二二, pp.122-125)；《佛說一切流攝守因經》(大正 1, 813a-814b)。另參《雜阿含經》卷 26(大正 2, 189b)：「若不正思惟者，未起貪欲…瞋恚、睡眠、掉悔、疑蓋則

此經世尊告諸比丘說：「以知、以見，故諸漏得盡。非不知、非不見也。云何以知、以見，故諸漏得盡耶？有正思惟、不正思惟。」<sup>23</sup>言下之意，即表達了佛法絕不認為斷煩惱是偶然的情況下發生的，它是「以知、以見」才能讓諸漏得盡。針對此，《瑜伽師地論》卷 95 詮釋云：

若於諦智增上如理及不如理不如實知，不能盡漏；與此相違，如實知故，能盡諸漏。當知此中，聞不正法，不為寂靜、不為調伏、不為涅槃所起諸智，名不如理。聽聞正法，與上相違，當知如理。<sup>24</sup>

繼而，世尊更提到唯有透過如實知、見正反兩類思惟，始能達至漏盡。接著世尊先開示不正思惟，爾後才說出正思惟，如世尊說：

不正思惟者，未生欲漏而生，已生便增廣；未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。正思惟者，未生欲漏而不生，已生便滅；未生有漏、無明漏而不生，已生便滅。不知如真法故，不應念法而念，應念法而不念；以不應念法

---

起，已起…(五)蓋重生令增廣。」印順導師編《雜阿含經論會編(中)》，pp.99-102；p.106，n.3。

<sup>23</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1，431c)。

<sup>24</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840b-c)。

而念，應念法而不念故。未生欲漏而生，已生便增廣；未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。多聞聖弟子得聞正法，值真知識，調御聖法，知如真法。<sup>25</sup>

由斯得知，三漏（欲漏、有漏、無明漏<sup>26</sup>）的生起與否，決定於思惟的正確與錯誤。假如有正思惟的人，它能让未生的三漏不生，已生除滅。不正思惟者，則翻此應知。

再者，世尊更說到就因為凡夫沒有如實知見，所以「不應念法而念，應念法而不念」，攸關此語，誠如上一章所引《瑜伽師地論》卷 11 所說的：「不如理而強作意，其如理者而不作意」；<sup>27</sup>又或同於此經摩咄理迦所云：「由不知故，於諸所有惡說、惡解、有縛、無脫，不應思惟顛倒法中，不能解了而故思惟；於諸所有善說、善解、有脫、無縛，應可思惟無顛倒法，所謂契經及應頌等，乃至廣說，不能解了而不思惟，如是亦名非理作意。由此作意，不為<sup>28</sup>寂靜，不為

---

<sup>25</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1, 431c-432a)。

<sup>26</sup> 菩提長老說：在三漏中有無明漏和在緣起的無明，根據註釋書解釋是單說無明指的是現世的無明，而無明漏則指前世(或更前)的無明。(詳閱 菩提長老(2006)：〈《正見經》中十二支緣起〉，pp.68-69。)

<sup>27</sup> 《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 330c)。

<sup>28</sup> 《大正藏》原作「欲」，今依前文與校勘改作「爲」〔欲=爲【宋】

調伏，不為涅槃，故名非理。」<sup>29</sup>世尊了知凡夫的習性，一針見血的點出念頭影響習慣，習慣產生性格的毛病。

針對《漏盡經》不如理作意的內容，有部的《大毘婆沙論》卷 47 有段論師的討論，如說：

如契經說：「彼由非理作意起故欲漏、有漏、無明漏，未生者便生，已生者倍復增廣。」

問：「有爾所煩惱生；還爾所煩惱滅。一剎那後必不住故，云何而說三漏生已倍增廣耶？」

答：「依下中上漸增說故。謂下品生已為中品緣；中品生已為上品緣，故作是說。」

復次，依等無間緣，說倍復增廣。謂下品煩惱生已，與中品為等無間緣；中品煩惱生已，與上品為等無間緣，故作是說。

復次，依同類、遍行因，說倍復增廣。謂下品煩惱生已，與中品為二因；中品煩惱生已，與上品為二因，故作是說。

復次，依取果、與果，說倍復增廣。謂下品煩惱生已，能取、能與中品果；中品煩惱生已，能取、能與上品果，故作是說。」

---

【元】【明】【宮】【聖】【知】(大正 30，840d，n.5)。

<sup>29</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840c)。

尊者世友作如是說：「非煩惱多，說倍(復)增廣，依彼生已，不復還墮未生位中，故作是說。

復次，依彼生已，不復還墮未來世中，故作是說。

復次，依數數生，故作是說。謂一煩惱生已，復起非理作意。不依對治，便生第二，復生第三乃至百千，故作是說。

復次，依漸猛利，故作是說。謂下煩惱生已，復起非理作意，不依對治，便生中品，復生上品，展轉增盛，故作是說。

復次，依隨境轉，故作是說。謂隨緣一色等境界，煩惱生已，由彼復起非理作意，不依對治，更緣聲等生諸煩惱，故作是說。」

大德<sup>30</sup>說曰：「依一有中，纏多行故，說倍(復)增廣。謂具縛者，從無間獄乃至有頂煩惱皆等，自地煩惱無增減故。然有現行、不現行者。若起非理作意，不依對治便數現行；若起如理作意，依對治者便不現行。故作是說。」<sup>31</sup>

有關此經不如理作意的詮釋，外人詰難說「有爾所煩惱生，還爾所煩惱滅」，且一剎那後必不住故，怎麼經中可以

---

<sup>30</sup> 大德：法救論師。其舊譯為佛陀提婆。

<sup>31</sup> 《大毘婆沙論》卷47(大正27, 246a)。

說「三漏生已倍增廣」呢？其中，有部正統論師——迦濕彌羅論師有四種主張：第一，依煩惱的下中上品漸次增上而言——由下品煩惱生已，轉增為中，乃至轉為上品煩惱之意。第二，依等無間緣說。即前念的煩惱正滅之時，有力能牽、能引後念煩惱生起。此處「無間」，即沒有間斷之意。另外，下品煩惱能增上成中品煩惱，是因為當下品煩惱生起之時，對於後念煩惱能為種子——給與同類<sup>32</sup>、遍行<sup>33</sup>二「因」之力。即由同為一類雜染法故，所以能倍復增廣。反之，約果法而言，當下品煩惱現在生時，即能成為彼未來煩惱之種——能引未來令其果法生起，故說有取果用。如就後時的中品煩惱，當其(果法)生起之時，先前下品煩惱(因體)即能以「正與彼力，令其生等」<sup>34</sup>的力量影響於他——與果。<sup>35</sup>如此，

---

<sup>32</sup> 《大毘婆沙論》卷 18 (大正 27, 90b27-29)：「問：何故名同類因？同類是何義？答：種類等義是同類義，界、地等義是同類義，部類等義是同類義。」

<sup>33</sup> 《大毘婆沙論》卷 19 (大正 27, 96a20-22)：「問：何故名遍行因？遍行是何義？答：遍為因義是遍行義。復次，能遍緣義是遍行義。復次，遍隨增義是遍行義。」

<sup>34</sup> 《順正理論》卷 18 (大正 29, 438a11-12)：「言與果者，謂此諸因，正與彼力，令其生等。」

則可見毘婆沙師以緣法能給與緣生法「因」、「緣」、「果」三種力量的角度，來詮釋一念煩惱能增長之原由。

其次，世友尊者則以為非約煩惱的多——下中上品的增上而論倍復增廣，而應該是約煩惱生起之後，絕不還墮未生位、未來世中而言增廣。這可由尊者的解釋而明其理。此中，依數數生而言增廣，其意思是：若有一煩惱生已，而不加以對治，而行非理作意，則必然會讓第二煩惱生起，如再不對治，則繼續引起第三、第四…，乃至百千萬的煩惱生起。依漸猛利，意思也同於上個理由，不過此處就煩惱展轉增盛——下品增為中品，中品轉為上品而言。依隨境轉，則由眼為例，說明若眼對色作出非理作意，其他根門也會逐漸隨境成染。由此可知，世友尊者認為契經中的煩惱增廣，是約煩惱生起即相續不絕而言之。不斷絕之原因，即是非理作意！

對於此，大德法救則認為契經中「倍復增廣」的意思，並不是煩惱的增多、加重，而是約常常現行而言。因為從無間地獄乃至有頂地中具縛的有情，不管生於三界九地內之何處，煩惱的少多皆是相等的，其原因是：「自地煩惱無增減故」。依此見解，關於煩惱的除、遣，那如理作意就即顯得重要！因為如理作意生，對治道即能轉起，煩惱纏即不現

---

<sup>35</sup> 上述參考：演培法師(1998)：《俱舍論頌講記》(上)，p.404；楊白衣(1989)：《阿毗達磨俱舍論要義》，pp.232-235。

行。若如理作意無間數數生起，煩惱對治道即能不斷，對於三界的煩惱即說能：未生者令其不生。

總觀上文，前念煩惱不僅能引後念煩惱心起，且會增廣，此即「隨增」煩惱的作用。倍復增廣，可說即隨眠「隨增」<sup>36</sup>之意吧！

也許我們會懷疑，為何如理作意能令煩惱纏不現行，難道不需要與定相應的修慧嗎？其實，對於聞思慧力的闡述，《大毘婆沙論》卷 68 有云：

問：如何得知未離下染不得生上？答：下地煩惱障礙上地諸功德故，未得上地根本功德不生彼故。若執唯伏下地煩惱即得上生，諸以欲界聞思慧力伏煩惱者，彼應不生三界九地。聞思慧力能伏三界九地煩惱，令不起故。非修慧力伏諸煩惱，令不現行，勝聞思慧。以聞思慧分別諸法，伏諸煩惱，勝修慧故。<sup>37</sup>

由上知悉，毘婆沙師認為欲界的聞思慧力能鎮伏三界九地的煩惱，其理由乃是因為聞思慧力能總、別觀諸法自相、

---

<sup>36</sup> 《順正理論》卷 49(大正 29, 616b12-15)：「言隨增者，謂諸隨眠於此法中隨住增長，即是隨縛，增昏滯義。如衣有潤，塵隨住中；如有潤田，種子增長。」

<sup>37</sup> 《大毘婆沙論》卷 68(大正 27, 355a)。

共相——「真實作意」於諸法，故對於法的自體與所緣能觀見其原本面目，斷增益及損減之愚昧。<sup>38</sup>當然，伏不是斷，而且不夠徹底，所以才會促使進修與定相應的修慧，甚至於無漏慧。另外，《瑜伽師地論》對此句經文詮釋道：

…習行如是諸邪行者，於現法中未現前漏，令起現前；既現前已，令依下品起其中品，令依中品起其上品：由此為因，生起當來老病死等一切苦法。如是當知，由於如理及不如理不實知故，造作苦諦、集諦雜染。<sup>39</sup>

造作苦諦與集諦的因緣，由上文得知乃根源「於如理及不如理不實知」的緣故，而促使煩惱未生者生，已生者令增廣——由下品煩惱起中品，由中品生上品，乃至一切苦法均由此而漸次茁壯。

其次，《漏盡經》在非理作意的內容上，顯示出最重要的內觀乃是對於「我」的愚執，若歸納起來，內外不出六類我見，如經說：

彼作如是不正思惟，於六見中(1)隨其見生而生真有神，(2)此見生而生真無神，(3)此見生而生神見神，(4)

---

<sup>38</sup> 《大毘婆沙論》卷1(大正27, 3b8-13)：「殊勝思所成慧，謂不淨觀、持息念等；以能別、總觀諸蘊故。…發起殊勝聞所成慧，分別諸法自相、共相，建立諸法自相、共相，害實物愚及所緣愚，以於諸法不增減故。」

<sup>39</sup> 《瑜伽師地論》卷95(大正30, 841b)。

此見生而生神見非神，(5)此見生而生非神見神，(6)此見生而生此是神，能語、能知、能作、教作、起、教起，生彼彼處，受善惡報；定無所從來，定不有、定不當有。是謂見之弊，為見所動，見結所繫，凡夫愚人以是之故，便受生、老、病、死苦也。<sup>40</sup>

由引文得知的六種見，實已包含見所斷結(又名見惑)的最重要內涵，相關於此，《瑜伽師地論》卷 95 在解釋《漏盡經》時表示我見的妄執不止於現世，如說：

又復聽聞不正法故，依三言事增上緣力，顯示過去、未來、現在計我品類。即由如是增上力故，於三世境起不如理作意思惟，謂於過去分別計我，或有、或無；未來、現在，當知亦爾。<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1，432a20-27)。

<sup>41</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840c)。相關資料，請參閱：《瑜伽師地論》卷 87(大正 30，785c5-14)：「又由三分，當知建立薩迦耶見以為根本一切見趣：一、由前際俱行故，二、由後際俱行故，三、由前後際俱行故。前際俱行者，謂如有一作是思惟：我於去世為曾有耶？為曾無耶？曾為是誰？云何曾有？後際俱行者，謂如有一作是思惟：我於來世為當有耶？為當無耶？當為是誰？云何當有？前後際俱行者，謂如有一作是思惟：我曾有誰？誰當有我？今此有情來何所從？於此沒已去何所至？」此外，《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，844c28-845a3)：「當知

這裡所說的「三言事」，由《瑜伽師地論》卷 19 得知乃指三世事，<sup>42</sup>簡言之，就是眾生由於對三世境起非理作意，故計著我於三世是有、是無。如《瑜伽師地論》卷 24 討論到疑蓋的時候有說到：

如理思惟去、來、今世，唯見有法，唯見有事，知有為有，知無為無。唯觀有因，唯觀有果，於實無事不增不益，於實有事不毀不謗，於其實有了知實有，謂於無常、苦、空、無我一切法中，了知無常、苦、空、無我。以能如是如理思惟，便於佛所無惑無疑，餘如前說。於法、於僧，於苦、於集、於滅、於道，於因及因所生諸法，無惑無疑，餘如前說。<sup>43</sup>

在瑜伽師的修行觀念中，對有情自體作三世的觀察時，必定要見所謂的有情、眾生、我，只是法法的相續流轉——唯有諸法滋潤諸法，唯有諸行引發諸行，即所謂有其因必有彼果。能如此的觀察，故能知什麼是有的(蘊等法是有的)，

---

若於不應思處而強思惟，名邪思惟。謂或思惟：我於過去世為曾有邪？乃至廣說。於未來世，於內猶豫，我為是誰？誰當是我？今此有情從何而來？於是沒已當往何所？」

<sup>42</sup> 《瑜伽師地論》卷 19(大正 30, 386c15-16)：「若於過去、未來、現在三種言事……。」另參見卷 81(大正 30, 752c6-8)。

<sup>43</sup> 《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 412b-c)。

什麼是無的(我是無的)，對法不作增益或損減之執，正知法性的如實面貌。且從因果的關係中了知：彼諸行因所生故，緣所生故，本無而有，有已散滅，故體是無常；是無常故，即是生、老、病、死法，是憂、悲、惱、苦法，因是生法乃至是惱法故，則為苦；由是苦故，體不自在，隨緣而轉其力羸劣，定無有我——無常、苦、空、無我之道理。若能如此知、見，當對於三寶、四諦、緣生、緣起法性等之疑惑，蕩然無存。

誠然，我們可能繼續要問，到底那些觀念又是行者所應該避免去思議的呢？《瑜伽師地論》卷 25 有云：

云何思正法？謂如有一，即如所聞、所信正法，獨處空閑，遠離六種不應思處：謂思議我，思議有情，思議世間，思議有情業、果異熟，思議靜慮者、靜慮境界，思議諸佛、諸佛境界。但正思惟，所有諸法，自相、共相。

44

不該思議之處有六：(1)我；(2)有情；(3)世間；(4)有情

---

<sup>44</sup> 《瑜伽師地論》卷 25(大正 30, 419a17-22)。另參：韓清淨(1998)：《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(二)，p.866：「由思議我若有、若無，成二過失故。由思議有情、思議世間，三過所隨故。由有情業、處、事等難思故。由果異熟二作者非定故。由靜慮者及諸佛境界無譬、自在故。」楊郁文(1994)：《阿含要略》，pp.137-139。

業、果異熟；(5)靜慮者、靜慮境界；(6)諸佛、諸佛境界。相對的，該思惟處，直指諸法的自相和共相。

有關凡夫的執見，契經說的很明白，如云：

云何有漏從見(dassana)斷耶？凡夫愚人不得聞正法，不值真知識，不知聖法，不調御聖法，不知如真法，不正思惟故，便作是念：我有過去世？我無過去世？我何因過去世？我云何過去世耶？我有未來世？我無未來世？我何因未來世？我云何未來世耶？自疑己身何謂是？云何是耶？今此眾生從何所來？當至何所？本何因有？當何因有？<sup>45</sup>

對於生從何來，死往何去的疑惑，為普遍性的有漏見。而比照《清淨道論》的話，能解除此三世疑惑的智慧，即名為法住智。<sup>46</sup>這在《瑜伽師地論》卷 95 對此經的詮釋，認為不盡諸漏的有情，第一個理由是因為住於惡法，對三寶沒有仰信，沒有依法修行的正見。第二個理由是因為此人有邪勝解，如說：

又即於彼諸惡說法毘奈耶中，聞不正法，起邪勝解——

---

<sup>45</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷2(大正1, 432a13-20)。

<sup>46</sup> 覺音(1998)：《清淨道論》，p.562：以把握名色之緣，而越度了關於（過去、現去、未來）三世的疑惑所建立的智，名為度疑清淨（亦名法住智、如實智等）。

於不如理，生起如理顛倒妄想；於不如理，不如實知是不如理。又於聽聞正法如理，不如實知是其如理。<sup>47</sup>

有邪勝解者，會將非理的道理誤認為是如理的，甚至對於非理，或如理的道理則無法識別它的對錯。也猶如無明的意義，無明即不明，但不止於無所明，是有礙於智慧的迷蒙。無明屬於知，是與正智相反的知。從所知的不正說，即邪見、我見等。<sup>48</sup>

對於此，《瑜伽師地論》緊接著又云：

彼既如是不如正理作意思惟，或緣所取事，或緣能取事；此不如理作意思惟，或即諸行分別有我，或離諸行分別有我。<sup>49</sup>

從引文能了知，凡夫於緣「能、所」二取之事中，若有不如正理作意思惟，那就會在諸行(蘊等)當中，或者是離諸行之中，分別有我而別別計著。其實，按印順導師的考察，契經雖以三句(或四句等)來分析我見，但統攝起來不過是二見：「色是我」等於即蘊我，「色異我」是離蘊我，末句「相

---

<sup>47</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840c)。

<sup>48</sup> 印順導師《佛法概論》，p.80。

<sup>49</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840c)。

在」則亦屬離蘊我。<sup>50</sup>首先，要說明在諸行中執著有我的錯誤見解，論文說到：

若緣所取事分別為我，或成常見；由此見故，作是思惟：「我有其我，於現法中是實、是常。」或成斷見；由此見故，作是思惟：「我無其我，於現法中是實、是常。」若緣能取事計有我見，分別為我，作是思惟：「我今以我觀察於我」；或謂我我先有今無，作是思惟：「我今以我觀察無我。」或復既緣能取之事，計無我見，於現法中，以其無我分別為我，作是思惟：「我今以其無我，隨觀昔曾有我。」<sup>51</sup>

綜上諸行中執著有我所言，可以理解瑜伽論主將此我見從能所二取中來剖析，概要歸納如下：

所取事	「我有其我，於現法中是實、是常」——常見 「我無其我，於現法中是實、是常」——斷見
能取事	「我今以我觀察於我」；「我今以我觀察無我」； 「我今以其無我，隨觀昔曾有我」

遁倫針對上述的詮釋是，即蘊我中含有五見，而離蘊我

<sup>50</sup> 印順導師《性空學探源》，p.39。

<sup>51</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，840c-841a)。

則爲一見，共成六見。遁倫認爲第一於所取事(五取蘊)分別爲我，有常、斷二見，此不贅言。至於在能取事(心)中分別爲我者則有三見：首先是計著能緣的心爲我，且此心爲恒常不變的。因此當以後念心，緣前念心時，即錯覺以爲是我在觀察於我。再者，若計著能取心是我，爲斷，即會生起：我今以我觀察無我之見——因執能緣事爲斷，故觀察時，以爲今時無我。然，有一個我能觀，故以爲先時我已存在。雖然計著能取之事爲無我，生無我見，但無明的眾生是不能以無我觀察無我的(此即正見)。對於我，還是要有一個立足點才能安心，因此「以其無我分別爲我」，反妄計過去還是曾經有我的存在，即成「我今以其無我，隨觀昔曾有我」之見。綜合此即蘊計我共有五見，再加上離蘊計我的一見，共成六見。<sup>52</sup>

有關離諸行計著有我之說，論云凡夫所計離蘊我的異名有：「能作者、等作者，能起者、等起者，能生者、等生者，能說者，能受者、等受者、領受者」<sup>53</sup>等，其內容於此從略。

<sup>52</sup> 《瑜伽論記》卷 24 上(大正 42，853b)。

<sup>53</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，841a)：「又復由於不如正理比度作意，離於諸行分別有我。彼謂如是所計實我，或自能作感後有業，名「能作者」；或他令作，名「等作者」。或自能起現法士用，名「能起者」；或他令起，名「等起者」。或自己作後有業故，或他令作後有業故，感

此外，《大毘婆沙論》在卷 138 雖有引用此經，但目的並非在解經。<sup>54</sup>反而在卷 199 引出六見的內容時并加詳細的分析——實際上是為解釋《發智論》的原文，如《發智論》卷 20 說：

- (1)諸有此見：「諦故，住故，我有我。」此邊執見常見攝，見苦所斷。(2)諸有此見：「諦故，住故，我無我。」此邊執見斷見攝，見苦所斷。(3)諸有此見：「我觀我，眼色即我。」此有身見，見苦斷。(4)諸有此見：「我觀無我，眼即我色為眾具。」此有身見，見苦斷。(5)諸有此見：「無我觀我，色即我，眼為眾具。」此有身見，見

---

果異熟，名「能生者」；或自能起現士用故，或他等起現士用故，得士用果，名「等生者」。或由自見，或由他見，隨起言說；如是或由自聞、覺、知，或由他聞、覺、知，隨起言說，名「能說者」。或於妻子及奴婢等所有家屬，隨其所應，施設教勅，令住其處，如是亦復名「能說者」。或復當來業果已生，名「能受者」；或於現法諸士夫果，已現等生，名「等受者」。或於過去彼彼生中，造作種種善、不善業，今於現法領受種種彼果異熟，名「領受者」；或有乃至壽量減盡而便夭喪，能捨此蘊，能續餘蘊。」此外，關於「神我」十六種異名之解說，詳見《大智度論》卷 35(大正 25, 319b27-c14)。

<sup>54</sup> 《大毘婆沙論》卷 138(大正 27, 713c)。(《漏盡經》的經名在玄奘的翻譯為《防諸漏經》)

苦所斷。(6)諸有此見：「此是我，是有情、命者、生者、養育者，補特伽羅、意生、孺童、作者、教者、生者、等生者、起者、等起者、語者、覺者、等領受者，非不曾有，非不當有，於彼彼處造善惡業，於彼彼處受果異熟，捨此蘊續餘蘊。」此邊執見常見攝，見苦所斷。<sup>55</sup>

有關契經中的六種見，<sup>56</sup>二論譯語雖略有出入，但文義相當，闡釋的內容與瑜伽論主亦各具特色。《發智論》的歸類為：屬於邊執見和常見者是(1)(6)；而(2)則屬於邊執見和斷見；至於(3)(4)(5)均為有身見所攝。此六類見總標示為「見苦所斷」。至於毘婆沙師的廣釋，未來有因緣再作研究。

據上可知瑜伽論主與毘婆沙師對此契經皆有辨別六種見，今將此內容的經論出處作一對照：

《中阿含·漏盡經》	《發智論》	《瑜伽師地論》
(1)隨其見生而生真有神	諦故，住故，我有我	我有其我，於現法中是實、是常
(2)此見生而生真無神	諦故，住故，我無我	我無其我，於現法中是實、是常
(3)此見生而生神見神	我觀我…	我今以我觀察於我
(4)此見生而生神見非神	我觀無我…	我今以我觀察無我

<sup>55</sup> 《發智論》卷 20(大正 26, 1028b)；《大毘婆沙論》卷 199(大正 27, 994a-c)。

<sup>56</sup> 可參考水野弘元(2000·惠敏譯)：《佛教教理研究》，pp.138-139。

(5)此見生而生非神見神	無我觀我…	我今以其無我，隨觀昔曾有我
(6)此見生而生此是神，能語、能知、能作、教作、起、教起…	有情、命者、生者、養育者，補特伽羅、意生、儒童…	能作者、等作者，能起者、等起者，能生者、等生者，能說者，能受者、等受者、領受者

由上了知，六種見非一般凡夫所能輕易破除的，故《瑜伽師地論》針對契經的深義——有漏從見斷，繼續開演能盡諸漏的如理作意，如云：

與此相違，聽聞正法，起正勝解——於其如理，無不如理顛倒妄想；於其如理，如實了知是其如理，廣說乃至於應思惟無顛倒法，能正思惟。(見斷)由此因緣，於三世行并其所取及以能取，如實隨觀無我、我所。當於聖諦入現觀時，於見所斷所有諸漏，皆得解脫。<sup>57</sup>

如果修行者能於所聞的正法起如理的勝解，如實了知正理與非理，藉此可覺知三世無我的正見，並能「三結盡；身見、戒取、疑三結盡已，得須陀洹」等，入聖流類。<sup>58</sup>

接著，契經繼續分辨有漏從「離(parivajjana)、護(saṃvara)、用(paṭisevana)、除(vinodana)、忍(adhivāsa)」而斷「修惑〔即契經譯的思惟(bhāvanā)〕」。故《瑜伽師地

<sup>57</sup> 《瑜伽師地論》卷 95(大正 30，841b)。

<sup>58</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1，432a28-b6)。

論》云：

(修斷)得此事已，於上修道所斷諸漏，為令無餘永斷滅故，精勤修習四種因緣。何等為四？一、善護身故；二、善守根故；三、善住念故；<sup>59</sup>四、如先所得出世間道，以達世間出沒妙慧多修習故。善護身者，謂正安住，遠避惡象，乃至廣說，如〈聲聞地〉。<sup>60</sup>由遠避故，於盡諸漏無有障礙。<sup>61</sup>善守根者，謂正安住，於諸可愛現前境界、非理淨相，能正遠離，如理思惟彼不淨相。<sup>62</sup>善

---

<sup>59</sup> 此三項，另可參見《瑜伽師地論》卷 91(大正 30, 815b6-8, 816c14-17)。

<sup>60</sup> 參見《瑜伽師地論》卷 24(大正 30, 415c5-9)。

<sup>61</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1, 432b13-21)：云何有漏從離(parivajjana)斷耶？比丘！見惡象則當遠離，惡馬、惡牛、惡狗、毒蛇、惡道、溝坑、屏廁、江河、深泉、山巖、惡知識、惡朋友、惡異道、惡閭里、惡居止，若諸梵行與其同處，人無疑者而使有疑，比丘者應當離。惡知識、惡朋友、惡異道、惡閭里、惡居止，若諸梵行與其同處，人無疑者而使有疑，盡當遠離。若不離者，則生煩惱、憂感；離則不生煩惱、憂感，是謂有漏從離斷也。

<sup>62</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1, 432b6-13)：云何有漏從護(saṃvara)斷耶？比丘！眼見色護眼根者，以正思惟不淨觀也；不護眼根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂感；護則不生煩惱、憂感。如

住念者，謂住四處：一者、安住思擇受用衣服等處。<sup>63</sup>  
 二者、安住能正除遣處靜現行惡尋思處。<sup>64</sup>三者、安住  
 能正忍受<sup>[1]</sup>發勤精進所生疲倦、<sup>[2]</sup>疎惡·不正淋漏等苦、  
<sup>[3]</sup>他麁惡言所生諸苦、<sup>[4]</sup>界不平等所生苦處。<sup>65</sup>四者、

---

是耳、鼻、舌、身、意知法，護意根者，以正思惟不淨觀也；不護意根者，不正思惟以淨觀也。若不護者，則生煩惱、憂感；護則不生煩惱、憂感，是謂有漏從護斷也。

<sup>63</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷2(大正1, 432b21-c5)：云何有漏從用(pāṭisevāna)斷耶？比丘！若用衣服，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為蚊虻、風雨、寒熱故，以慚愧故也。若用飲食，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為令身久住，除煩惱、憂感故，以行梵行故，欲令故病斷，新病不生故，久住安隱無病故也。若用居止房舍、床褥、臥具，非為利故，非以貢高故，非為嚴飾故；但為疲倦得止息故，得靜坐故也。若用湯藥，非為利故，非以貢高故，非為肥悅故；但為除病惱故，攝御命根故，安隱無病故。若不用者，則生煩惱、憂感；用則不生煩惱、憂感，是謂有漏從用斷也。

<sup>64</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷2(大正1, 432c13-16)：云何有漏從除(vinodana)斷耶？比丘！生欲念不除斷捨離，生恚念、害念不除斷捨離。若不除者，則生煩惱、憂感；除則不生煩惱、憂感。是謂有漏從除斷也。

<sup>65</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷2(大正1, 432c5-13)：「云何有漏從忍(adhivāsana)斷耶？比丘！<sup>[1]</sup>精進斷惡不善、修善法故，常有起想，專心

安住於所修道，依不放逸，無雜住處。由正安住如是四處，名善住念。彼由如是善護身故、善守根故、善住念故、如先所得出世間道善修習故<sup>66</sup>，於修所斷所有諸漏皆能解脫，及隨證得最極究竟。<sup>67</sup>

雖則說論與經所說的次第稍有前後的不同，但無礙於其所詮之深義。首先，論說到若行者斷了見惑，繼而想斷除修

---

精勤。身體、皮肉、筋骨、血髓皆令乾竭，不捨精進；要得所求，乃捨精進。比丘！<sup>[2]</sup>復當堪忍飢渴、寒熱、蚊虻蠅蚤虱、風日所逼；<sup>[3]</sup>惡聲、捶杖，亦能忍之；<sup>[4]</sup>身遇諸病，極為苦痛，至命欲絕，諸不可樂，皆能堪忍。若不忍者，則生煩惱、憂感；不生煩惱、憂感，是謂有漏從忍斷也。」另參見《瑜伽師地論》卷 30(大正 30, 450a4-9)，卷 42(大正 30, 524b19-22)，卷 98(大正 30, 862a9-12)。

<sup>66</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1, 432c16-21)：云何有漏從思惟(bhāvanā)斷耶？比丘！思惟初念覺支，依離、依無欲、依於滅盡，趣至出要；法、精進、喜、息、定；思惟第七捨覺支，依離、依無欲、依於滅盡，趣至出要。若不思惟者，則生煩惱、憂感；思惟則不生煩惱、憂感。是謂有漏從思惟斷也。

<sup>67</sup> 《中阿含·10·漏盡經》卷 2(大正 1, 432c21-27)：若使比丘有漏從見斷則以見斷，有漏從護斷則以護斷，有漏從離斷則以離斷，有漏從用斷則以用斷，有漏從忍斷則以忍斷，有漏從除斷則以除斷，有漏從思惟斷則以思惟斷，是謂比丘一切漏盡諸結已解，能以正智而得苦際。

惑的話，應該要修習四種因。第一是「善護身」，所謂懂得善於保護身的人，意思乃指遠離惡獸、惡知識等，讓自身隨順善士勇往直前。第二是「善守根」，意指善護守六根門，對外塵的雜染不受其影響，能護根律儀，正知而住。第三是「善住念」，這項若比照契經是指除「用、除、忍」三項，一者是對於衣食住藥的生活資具能善於安住，即為契經的有漏從「用」斷；二者是對於欲恚害三惡尋能斷除，即為契經的有漏從「除」斷；三者則再細分為四項：一是對於懈怠為善之心能以精進對治，二三四乃指對於身心及外界一切惡劣因緣生起忍辱之意志，不為之動容，安住自心，即為契經的有漏從「忍」斷。當然地，行者倘若能令心安住修道種種之要求，必定水到渠成盡斷修惑，完成漏盡果位。

透過《瑜伽師地論》、《發智論》與《大毘婆沙論》對《漏盡經》的詮釋，經義顯得尤其完整，也表達出修行者必然要經過「如理作意」的階段，如上曾說：「以知、以見，故諸漏得盡。非不知、非不見也。云何以知、以見，故諸漏得盡耶？有正思惟、不正思惟。」也由此觀之，諸漏得盡的親因緣，乃指有正思惟、不正思惟為分別，將世尊聞思修的修道次第，完整的顯露無遺。

從契經的用語中，我們應該可以思索到正思惟或如理作意的重要性。然而，亦應補充毘婆沙師的一項觀點就是：欲界的聞思慧力雖然能鎮伏三界九地的煩惱(因為聞思慧力能

分別諸法自相、共相，斷所緣愚及自體愚的緣故)，可是伏畢竟不是斷，而且不夠徹底，所以才會促使行者進修與定相應的修慧，甚至於經煖、頂、忍、世第一法引發無漏慧，以便真正能將煩惱纏連根拔起。

## 肆、北方傳承對如理作意的詮釋

在印順導師的研究中曾說過，「作意」就猶如舍梨子於《中阿含·象跡喻經》所說：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生」。<sup>68</sup>此「念」，就是作意的意思。然而，往後的《雜心論》譯作憶；《大智度論》譯作憶念；而玄奘則譯為作意。按導師的說明：「粗淺的說，此作意即注意。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。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。《入阿毘達磨論》也說：「亦是憶持曾受境等」。唯識家的「警起心種」，也即此義的不同解說。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。」<sup>69</sup>

從上述非常清楚的看出，導師已將南北傳經論之作意心所，點出其在認識論上有著關鍵性的地位。這種「內心的警動」存在於根境結合產生了別認識之前的位置，在佛法中稱

<sup>68</sup> 《中阿含·30·象跡喻經》卷7(大正1, 467a4-6)。

<sup>69</sup> 印順導師《佛法概論》，pp.113-114。

其為作意。當然，也意味著認識的作用到底與明或無明的相應與否，此作意心所的導向顯得尤其重要，若與如理的法相應，那了別認識境時則不會為妄境所惑，反則為無明所累。由於其關係到一些論典的原義詮釋問題，故今先疏理北傳論書的涵義，再比較南傳的說法。

### 1、如理作意所屬的修道位階

如理作意，在三藏中不是陌生的用語，一般若對應修道的聞、思、修次第來說，通常會將如理作意視為思慧。如印順導師說由於無倒的聽聞正法，所以能成就聞慧。假如能依循所聞所信的正法而審正思惟，這種進行分別、抉擇過程的如理作意將能讓行者成就思慧。當然地，據此而再再如法隨順法義精勤修習的話，則必然趨入法隨法行而成就修慧。<sup>70</sup>

不過，印順導師亦有將如理作意視為聞慧的說法，如其於《攝大乘論講記》曾說因他言音而引起的如理作意，就是由聞所成的聞慧。<sup>71</sup>對於此類歧異，筆者發現遁倫在《瑜伽論記》中有說：

一者、如理作意所發者，聞、思二慧也。二者、三摩地

<sup>70</sup> 印順導師《華雨集》(第二冊)，p.42。

<sup>71</sup> 印順導師《攝大乘論講記》，p.133。

所發者，修慧也。當知此行與前差別者，修慧行相與聞、思別也。<sup>72</sup>

因此，如理作意的階位，似乎也通用於整個修道的過程。這怎麼說呢？因為玄奘所譯的《發智論》卷 2 有說：「如有一類，親近善士，聽聞正法，如理作意。由此因緣，得諦順忍。」<sup>73</sup>關於此段文意，有部的毘婆沙師在《大毘婆沙論》卷 43 解釋說：

如有一類者，謂修順決擇分者。親近善士者，謂親近善友。善友，謂佛及佛弟子，令修善法得利樂故。聽聞正法者，毀此流轉，讚歎還滅，引勝行教，名為正法，彼能屬耳，無倒聽聞。如理作意者，謂厭惡流轉，欣樂還滅，正思所聞，趣修勝行。由此因緣者，謂由前三，為加行故。得諦順忍者，謂順決擇分善根中忍，此忍隨順四聖諦理，或順聖道，故名諦順。<sup>74</sup>

從上述的解說可以了解《發智論》所謂的「一類」，係為順決擇分，而欲得「諦順忍」，則必須要先具備「親近善士，聽聞正法，如理作意」等三項條件。從另外一個角度來說，四預流支的修習乃起始於有部的修所成地，簡稱修慧。

<sup>72</sup> 遁倫集撰《瑜伽論記》卷 23(大正 42，838c)。

<sup>73</sup> 《發智論》卷 2(大正 26，927c)。

<sup>74</sup> 《大毘婆沙論》卷 43(大正 27，223b-c)。

也由此可以結論：廣義的如理作意，實通於整個聞、思、修的過程。

## 2、如理作意與正見的關係

在早期的契經中，雖然如理作意是四預流支的重要條件之一，然而，其同時亦被認定為成就正見的兩項因緣之一，如下面三經所說：

1、《長阿含·眾集經》說：二因二緣生於正見：一者、從他聞，二者、正思惟。<sup>75</sup>

2、《中阿含·大拘絺羅經》說：尊者大拘絺羅答曰：二因二緣而生正見。云何為二？一者、從他聞，二者、內自思惟，是謂二因二緣而生正見。<sup>76</sup>

3、《增壹阿含·10經》說：世尊告諸比丘：有二因二緣起於正見。云何為二？受法教化、內思止觀。是謂比丘有此二因二緣起於正見。<sup>77</sup>

從這三部契經來看，藉由外緣善知識的指引固然重要，

---

<sup>75</sup> 《長阿含·9·眾集經》卷8(大正1, 50a)。

<sup>76</sup> 《中阿含·210 大拘絺羅經》卷58(大正1, 791a)。

<sup>77</sup> 《增壹阿含·10經》卷7〈有無品〉(大正2, 578a)。

然而如果缺乏內緣如理思惟的操作(《增壹阿含經》更明確的說此思惟之對象即是止與觀)，正見即無法生起。在漢語系的經論中，此二因二緣的正見條件甚被重視，如玄奘所譯的《大毘婆沙論》即能見其端倪，如說：「又如經說：有二因緣能生正見：一、外聞他法音，二、內如理作意。」<sup>78</sup>

又，無著所造的《攝大乘論本》卷下有云：「諸菩薩因緣，有言聞熏習，是無分別智，及如理作意。」<sup>79</sup>印順導師對此句的詮釋為：「無分別智的生起，有兩種因緣，就是從聽有名言的教法而成的聞熏習，及從聞熏習所起的如理作意。因如理作意而聞熏習展轉增勝，使賴耶中的雜染分漸減，無分別智才得現前。」<sup>80</sup>言下之意，內在的如理作意乃能「使賴耶中的雜染分漸減」，而讓「無分別智現前」。

由此觀之，正見生起的內外因緣，是論師們相當關注的修道資糧。另外，論師們在《大毘婆沙論》卷 94 討論與分

---

<sup>78</sup> 《大毘婆沙論》卷 1(大正 27, 2b)。另可參考：卷 16(大正 27, 79c)；卷 21(大正 27, 109b)；卷 54(大正 27, 280a)；卷 102(大正 27, 527b)；卷 182(大正 27, 913a)等。

<sup>79</sup> 《攝大乘論本》卷下(大正 31, 147c)。

<sup>80</sup> 印順導師《攝大乘論講記》，pp.432 -433。

別「四預流支十種義」<sup>81</sup>時，有值得留意的四家說法，內容扼要如下表：<sup>82</sup>

	親近善士	聽聞正法	如理作意	法隨法行
尊者望滿	信	聞	正見	餘
尊者妙音	信、戒	聞	正見	餘
阿毘達磨諸論師	信、戒	聞及慧	正見	餘
尊者世友	信、戒、捨	聞及慧	正見	餘

從上表明顯的看出，四家所持的立場雖出現殊異，可是都一致認為以「正見」來分別四預流支的「如理作意」，這與契經二因二緣而生正見，不謀而合。另外，《大毘婆沙論》卷 54 在解釋隨法行和隨信行兩類行人的時候，廣演了不少異說，其中提及成就二因二緣能生正見之時，引述說：

如世尊說：「二因二緣能生正見：一、外聞他法音，二、內如理作意。」若外聞他法音多者名隨信行。若內如理作意多者名隨法行。<sup>83</sup>

<sup>81</sup> 「十義」：信、戒、聞、捨、慧、正見、正思惟、正勝解、正解脫、正智。

<sup>82</sup> 《大毘婆沙論》卷 94(大正 27，487a-b)。

<sup>83</sup> 《大毘婆沙論》卷 54(大正 27，280a1-4)。

將兩類行人分配對應成就正見的二因緣，實屬特殊，然而，論師雖有表達了「多分」說，但畢竟還是多種解說中之其一吧。

不過也從中獲悉，如理作意絕非膚淺的觀察而已，從《大毘婆沙論》對於思所成慧的定義當中，即可略知一二，如《大毘婆沙論》卷 42 云：

問：如是三慧有何差別？答：聞所成慧：於一切時依名了義。彼作是念：「素怛纜，毘奈耶，阿毘達磨所說有何義耶？親教、軌範同梵行者所說有何義耶？諸餘論等所說有何義耶？隨其所念皆能解了。」思所成慧：有時依名了義，有時不依名而了義。修所成慧：於一切時不依名而了義。如有三人入池洗浴，一未學浮，二學未善，三學已善。未學浮者，於一切時攀岸草等然後洗浴，聞所成慧應知亦爾。學未善者，或攀不攀而能洗浴，思所成慧應知亦爾。學已善者，於一切時無所攀附自在洗浴，修所成慧應知亦爾。<sup>84</sup>

由上得知思所成慧是名、義俱緣的階段，而倘若詳細的說則為加行位俱緣名義，成滿位但緣義。依印順導師的意見：聞、思、修三有漏慧深刻的表示了依多聞正法而來的聞慧，是修學佛法的第一步驟；緊接著的是要在內心上產生效

---

<sup>84</sup> 《大毘婆沙論》卷 42(大正 27, 217b-c)。

用，就是對所聞之法加以思惟抉擇。思慧已不再重視名言章句的聞慧，而是邁入了抉擇義理階段了。<sup>85</sup>若明白的說，就是將所聞及信解的教理轉入實際行踐的階段，它雖以分別抉擇為特性，但卻不只是內在的心行，而實是能夠發之於外，與外在的身語相呼應（猶如八正道中的正見及正思惟能發動後起的身語行為，引出圓滿的戒學），導引眾生的諸行納入佛法的正軌。<sup>86</sup>

### 3、如理作意的真正內涵

在玄奘譯的《集異門足論》卷 6 中對「如理作意」有如此的解釋：

云何如理作意？答：於耳所聞，耳識所了，無倒法義。耳識所引，令心專注，隨攝、等攝，作意、發意，審正思惟，心警覺性，如是名為如理作意。云何法隨法行？答：如理作意所引出離遠離所生諸勝善法，修習堅住，無間精勤，如是名為法隨法行。<sup>87</sup>

---

<sup>85</sup> 印順導師《學佛三要》，p.185。

<sup>86</sup> 印順導師《學佛三要》，p.190。

<sup>87</sup> 《集異門足論》卷 6〈三法品〉(大正 26, 393a-b)。另參《法蘊足論》

從上引文了知，如理作意的內容是：「耳聞，耳識，令心專注，隨攝、等攝，作意、發意，審正思惟，心警覺性」，簡單說就是「五識生起→轉向意識(如理作意)→決定發行」。這裡頭有個關鍵處，即是聽聞到「無倒法義」，也就是說外緣親近善知識所聞的一定要是正法，否則會引進邪法，就無法接下去作「審正思惟」，牽動下面的法隨法行了。<sup>88</sup>這部分《大毘婆沙論》卷 51「脅尊者」有說：

若法是如理作意自性，與如理作意相應，從如理作意等起，是如理作意等流、離繫果，故名善。<sup>89</sup>

脅尊者認為善的生起，必然是依於如理作意，因為唯有與如理作意相應及等起的法，才能與如理作意的等流離繫果相結合。(又或可解為隨一就名為善，不一定要全部。)

---

卷 2(大正 26, 459c8-14)：云何名為如理作意？謂從善士，聞正法已，內自慶慰，歡喜踊躍，奇哉世尊！能說如是深妙正法，佛所說苦，實為真苦；佛所說集，實為真集；佛所說滅，實為真滅；佛所說道，實為真道。彼由如是內自慶慰、歡喜、踊躍，引攝其心，隨攝、等攝，作意、發意，審正觀察深妙句義，如是名為如理作意。

<sup>88</sup> 《瑜伽師地論》卷 14(大正 30, 350c)：又有四種證預流支：一、於說法師及教授者，能善承事無所違犯；二、無倒聽聞師所說法，及教授法；三、於所聞法能正思惟，及善通達；四、成辦所修。

<sup>89</sup> 《大毘婆沙論》卷 51(大正 27, 263b)。

其實，在有部的道次第中，對於四預流支曾賦予特定的位置，如《發智論》卷1云：

云何頂？答：於佛、法、僧，生小量信。如世尊為波羅衍拏摩納婆說：「若於佛法僧，生起微小信，孺童應知彼，名已得頂法。」

云何頂墮？答：如有一類：親近善士、聽聞正法、如理作意——信「佛菩提、法是善說、僧修妙行」；色無常，受、想、行、識無常；善施設苦諦，善施設集、滅、道諦。彼於異時，不親近善士、不聽聞正法、不如理作意；於已得世俗信：退沒、破壞、移轉、亡失；故名頂墮。如佛即為波羅衍拏摩納婆說：「若人於如是，三法而退失，我說彼等類，應知名頂墮。」<sup>90</sup>

引文中的「頂」位，實指有部四順抉擇分——「煖、頂、忍、世第一」——的內容之一，而其中明白的說到如理作意的內涵，就是對三寶有少量信（因為真正獲得四不壞信者為初果位）。此外，還有信五蘊、四諦等，但此等則可納入法寶的內容。相關此義，《大毘婆沙論》作了階位的對應，如卷6云：

問：何故作此論？答：前雖說頂自性，而未說頂云何得？  
云何捨？今欲說之故作此論。親近善士者：謂親近善

<sup>90</sup> 《發智論》卷1(大正26, 918c-919a)。

友。聽聞正法者：謂屬耳聽聞，如理所引，訶毀流轉，讚歎還滅，順瑜伽法。如理作意者：謂自內正解——信佛菩提，法是善說，增<sup>91</sup>修妙行者，顯信三寶。色無常，受、想、行、識無常者顯信五蘊。善施設苦諦，善施設集、滅、道諦者，顯信四諦。此中信佛菩提，乃至信善施設道諦，皆共顯示法隨法行。此及前三，即是顯示四預流支，是名得頂。<sup>92</sup>

從毘婆沙師的說明來看，親近善士、聽聞正法、如理作意三者為的就是要顯示法隨法行。而這四預流支的完滿行踐，即表示行者獲得了頂位。

另外，《大毘婆沙論》卷 24 在討論十二緣起支的地方，有論及「無明因者，謂不如理作意」<sup>93</sup>，這是相當重要的說明，因為一般在說明十二緣起支是寰寰相扣時，此無明之因，通常不被列入討論，這是值得深入研究的。其實，在惟淨等譯的《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 12 亦有說到：「云何是因？云何是緣？謂即一切眾生諸雜染中，不如理作意是

---

<sup>91</sup> 此「增」一字，周柔含(2001)：《四善根探源》，p.25 註 83 曾透過版本比對考察獲悉應是「僧」的誤置。

<sup>92</sup> 《大毘婆沙論》卷 6(大正 27，27b5-15)。

<sup>93</sup> 《大毘婆沙論》卷 24(大正 27，121c)。

因，無明是緣。」<sup>94</sup>

由此觀之，「如理」或「不如理」的作意，可以直接引起「明」或「無明」相應的行，所以，這應該是修行人所不能忽視的問題。玄奘所譯的《瑜伽師地論》卷 10 有段如此的說明：

問：若說無明以不如理作意為因，何因緣故，於緣起教中不先說耶？答：彼唯是不斷因故，非雜染因故。所以者何？非不愚者起此作意。依雜染因說緣起教。無明自性是染污，不如理作意自性非染污，故彼不能染污無明，然由無明力所染污。又生雜染，業、煩惱力之所熏發，業之初因謂初緣起。是故不說不如理作意。<sup>95</sup>

近代的韓清淨對此詮釋說：「彼唯是不斷因故等者，謂不如理作意，唯能障彼無明對治，是故彼是不斷因。然由不能染污無明，是故名彼非雜染因。非不愚者起此作意者，謂不如理作意，亦以無明為因而生。若諸聖者無明斷已，此不如理作意亦無。由此釋前彼唯是不斷因，謂唯無明未斷時，

---

<sup>94</sup> 《佛說大乘菩薩藏正法經》卷 12(大正 11, 807a)。另參：《佛說未曾有正法經》卷 3(大正 15, 437a7-9)：王復問言：世尊！我身見者，何為根本？佛言：無明為根本。又問：即此無明，孰為根本？佛答曰：不如理作意是為根本。

<sup>95</sup> 《瑜伽師地論》卷 10(大正 30, 324c-325a)。

說以不如理作意為因故。又生雜染至謂初緣起者，此說無明能為煩惱、業、生三種雜染根本因緣。如《緣起初勝法門經》說：無明普於一切煩惱雜染、諸業雜染、諸生雜染，能作因緣根本依處。是故無明由殊勝故，建立初支。」<sup>96</sup>

從上述韓清淨的引文來看，無明的「因」雖然是「不如理作意」，可是其純粹針對未斷無明的異生而言，而且它是「不斷因，非雜染因」，也就是說它確實能障礙無明的對治法，讓異生無法擺脫煩惱的繫縛，無窮盡的流轉受苦。然而，由於它也不染污無明，所以稱它為不斷因而非雜染因。無可厚非的是，非理作意還是基於無明才會生起，假如是約已斷無明的聖者來說，那麼此類非理作意亦不會再有。因此，非理作意不能成為流轉緣起的初因。此外，韓清淨更認為《瑜伽師地論》舉出《緣起初勝法門經》來證成佛說無明為惑業苦的根本依處，來建立無明為緣起的初因說法。筆者認為「不愚癡者」但指聖者有待商榷，因為像《瑜伽論記》所解，亦但言有不斷因作用的不如理作意有二種：現在與過去。似沒有說「不愚癡者」是指何等人，所以不清楚。<sup>97</sup>不過，單就

<sup>96</sup> 《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，pp.312-313。

<sup>97</sup> 《瑜伽論記》卷3之下(大42, 371a-b)說：無明有二問答。〔1〕彼唯是不斷因故等者，不正思惟與無明作不斷因，不能作雜染因，體非染故。何者不起非理作意而有緣起，故名不斷因非雜染因。此中，景有二

四預流支的如理作意而言，在異生位亦為合理，因在《瑜伽師地論》卷5「如理作意施設建立」中，亦含有施、戒等位於其內。<sup>98</sup>另一方面，若約有部而論，其認為所有聖者皆有可能再起非理作意，如「退法者」說即是。不過，阿羅漢終究還是畢竟能盡斷無明的聖者，這點是確切的事實。因此，若說於此處只限於聖者，是必須要注意的！當然若就無明的

---

解：一云：不如理作意者，約現在無明相應不正思惟說，此由無明故染，不能染無明故，不說為無明因；二云：是與過去無明相應作意。問：若然者，過去作意與無明俱，何故唯言作意與無明作不斷因，不言過去無明與現無明作不斷因耶？答：雖有無明而力劣故，故不說。作意力強故，約其問答也。又此作意體，（備述兩釋）一云：遍行作意；二云：遍行思數也。〔2〕又生雜染，業、煩惱力之所熏發等者，謂生雜染由業雜染起，業雜染起由煩惱雜染，故言由彼之所熏發。業體謂行，初因即以無明為體。雖諸煩惱皆業初因，無明獨十一勝事故偏說之謂所緣等，廣如經說。《俱舍》云：無明不說因，生死應有始，老死不說果，生死應有終。從惑生惑業，從業生於事，從事事惑生，有支理唯此，故十二支無始輪迴。《補闕》云：生雜染體由業、煩惱二緣所染，業因煩惱一緣染故所生，謂初無明。無明不由作意所染故起，是故不說不如理作意為緣起初。

<sup>98</sup> 《瑜伽師地論》卷5(大正30, 302c-303b)。

緣來看，沒有了不如理作意，無明即不生起是決定的，所以韓氏所言亦無不可。然而，異生就沒有如理作意嗎？或許，異生的作意有時是如理，有時是不如理，不定故，而不言之吧。不如理作意，在《瑜伽師地論》卷 70 說有四相：

云何以四相了知不如理作意？一、是煩惱生因；二、與雜染生相應；三、毀壞羞恥；四、起錯亂犯。煩惱生因者，謂：如有一，執取於相，執取隨好，由此因緣，於是處所，惡不善法隨心流逸。與雜染生相應者，謂：即與彼惡不善法俱現前行。毀壞羞恥者，謂：如有一，於應羞恥而不羞恥；又即於彼惡不善法現在前時而無羞恥。起錯亂犯者，謂：即因彼無羞恥故，或犯所犯罪，或思捨所學。<sup>99</sup>

由引文得知，四相可作層次漸近的說明。首先，不如理作意為煩惱生起的根本原因，理由是假如行者於相於境執取染著，即於當下讓心流入惡不善法之中。其次，就因為根境生染時無法覺知，故當然會與惡不善法共生現前。第三，也由於惡不善法熏染自心，故無慚無愧自然萌生，於「應羞恥而不羞恥」，並「惡不善法現在前時而無羞恥」。最後，也因為無有慚愧心，所以就陸續的違犯造業，或是希望捨棄所學之法。

---

<sup>99</sup> 《瑜伽師地論》卷 70(大正 30, 685b)。

關於此項問題，中觀學派的月稱論師，在其《明句論》中，曾說到：

癡(moha)怎麼能說是源於分別呢？這是因為世尊在《緣起經》中說：「諸比丘！即使是無明(avidyā)也是有理由、有條件、有原因的。無明的因是什麼？諸比丘！非理作意(ayoniśo manaskāro)是無明的因。諸比丘！由癡所生的染污作意(āvila moha-jo manaskāro)是無明的因。」因此，無明源於分別。<sup>100</sup>

由上文清楚可知，無明的因是非理作意，而染污作意又是由癡所生，故可了知三者之關係：癡→非理或染污作意→無明。然而，總的來說，無明源於分別，這裡的分別就相當於「非理或染污作意」和「癡」了。對於此，《大毘婆沙論》卷 23 云：

復次，行緣無明，由無明力。如契經說：「非理作意，由癡生故，能引無明。」是故但說無明緣行。<sup>101</sup>

若按上述毘婆沙師的看法，十二支的無明緣行，乃發起於非理作意，而此非理作意又由癡而生，這也印證了《雜阿含經》(334 經)所描述的經義：

<sup>100</sup> La Vallée Poussin, Louis de, ed.(1970), pp.451-452. (此段中譯者為方怡蓉)

<sup>101</sup> 《大毘婆沙論》卷 23(大正 27, 119c)。

無明有因、有緣、有縛，何等無明因、無明緣、無明縛？謂無明，不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛。不正思惟有因、有緣、有縛，何等不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛？謂緣眼、色，生不正思惟，生於癡。緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。如是比丘！不正思惟因無明，無明因愛，愛因為業，業因為眼。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說，是名有因有緣有縛法經。<sup>102</sup>

從經義明白的理解，無明的生起是有因有緣的，經中舉例說在根境和合的時候，若產生不正思惟，那麼即知此乃源自於愚癡，而這愚癡的內容又說是無明。這到底是什麼意思呢？其實，回到《大毘婆沙論》的引文就可以了知：它主要是為了闡明「無明緣行」的問題，約三世來說，此二支為過去有支，就現生而論，過去無始的無明會支配今生對於種種欲求的愛著，而這愛著的造作就是業行，也就是一般所謂的行業。因為如此，才有無明為父、貪愛為母的因緣，支持著執取後有識而讓有情流轉不已。說到這，不難反省說假如癡亦為無明的異譯，那不就形成「無明→非理作意→無明→行…」，若按有支緣起角度，確實如此。<sup>103</sup>

<sup>102</sup> 《雜阿含經》卷 13(334 經)(大正 2，92b-c)。

<sup>103</sup> 相關於「造作由戲論」的說明，可參考《中阿含·134·釋問經》卷

眾所周知，《瑜伽師地論》的〈攝事分〉乃《雜阿含經》「修多羅部分」之摩呬理迦，所詮之義當然與上無違，如《瑜伽師地論》卷 92 云：

復次，若於諸根無護行者，由樂聽聞不正法故，便生無明觸所生起染污作意。即此作意增上力故，於當來世諸處生起，所有過患不如實知。不如實知彼過患故，便起希求；希求彼故，造作增長彼相應業；造作增長相應業故，於當來世六處生起，如是名為順次道理。逆次第者，謂彼六處以業為因，業——愛為因，愛復用彼無明為因，無明復用不如正理作意為因，不正作意復用無明觸為其因。又於此中，先所造業是現法受六處之因，現法造業是次生受六處之緣，或是後受六處由藉。愛等、業等，隨其所應，當知亦爾。<sup>104</sup>

---

33(大正 1, 635b-c): 世尊聞已答曰: 拘翼! 念者, 因思(papañca-saññāsavhkā)緣思, 從思而生, 由思故有。若無思者, 則無有念。由念故有欲, 由欲故有愛、不愛, 由愛、不愛故有慳、嫉, 由慳、嫉故有刀杖、鬥諍、憎嫉、諛諂、欺誑、妄言、兩舌, 心中生無量惡不善之法。如是此純大苦陰生。

<sup>104</sup> 《瑜伽師地論》卷 92(大正 30, 825c-826a)。另參《瑜伽論記》卷 23(大正 42, 844c14-17): 言又於此中, 乃至亦爾者, 現愛潤先業, 未來潤現業等, 理實業望六處并是增上緣。論主欲別三時之因, 故說因及緣

若約上文所述「六處以業爲因，業——愛爲因，愛復用彼無明爲因，無明復用不如正理作意爲因，不正作意復用無明觸爲其因」一句來看的話，與《大毘婆沙論》所言意義相合。菩提長老曾說：讓行業生起的根本處爲愛與取，而業的活動會導致業有的產生。瀕死時又會因某個業的現起而讓有情繼續投生另一個生命、另一個有。愛與無明並不相等，而只要維持無明，就不斷加強渴愛，其間存有直接的因果關係。那麼修行者又該如何著力爲要呢？長老認爲有情應該在六處、觸、受當中生起正念、正知和觀智，才能截斷其中生起的愛連結。<sup>105</sup>

此外，如果依印順導師於《成佛之道》所作的偈頌「苦因於惑業，業惑由分別，分別由戲論，戲論依空滅」來說，更爲貼切。導師針對此偈的意義，首先設問「眾生為什麼是苦？為什麼在生死中輪迴？」從佛法的角度而論，這是由於惑和業所使然。業依惑而起；而此惑就是以我我所見爲主的根本無明，經上說「無明，不正思惟」爲因，也就是說無明乃由不如理的虛妄分別而起。而又爲什麼眾生的心識，總是妄分別而不能如實知呢？追根究底即是由於戲論。那何謂戲論？導師說：「妄分別是不離境相而現起的，妄分別生時，

---

藉。

<sup>105</sup> 〈《正見經》中十二支緣起〉，pp.62-62。

直覺得境是實在的，這似乎是自體如此，與分別心等無關的。這不只是妄分別的錯覺，在凡夫的心境中，那個境相，也確是現為這樣的。這是錯誤的根本來源，是不合實際的。」然而這到底又是爲什麼？導師接著說：「如認識到的，確是實在的，是自體如此的，那與經驗的事理，全不相合；也就是世俗的，出世的一切，都不能成立了！那並不如此而現為如此的戲論，分別心——名言識是不能知道他是錯誤的。如以尋求自性的正理觀察，層層剖析，要他還出究竟的著落，就顯出是並無真實自性的。一切法無自性，就是一切法的真相了。」也由此觀之，依於尋求自性不可得的空觀，透過不斷地修習而能夠滅除戲論。戲論滅了，妄分別就失卻對象而不起。且只要分別心息，就是般若現前，當然不再起惑造業，不再苦體相續而徹底的解脫了。<sup>106</sup>

佛法中，有關無明、癡、分別與非理作意的關係，實值得深究考察。此外，《大毘婆沙論》卷 44 有說到：「三因緣故，煩惱現前：一、由因力，二、境界力，三、加行力。」<sup>107</sup>這裡的三個因緣，世親承襲了此類說法，如《俱舍論》卷 20 說：

論曰：由三因緣諸煩惱起，且如將起欲貪纏時，未斷未

<sup>106</sup> 此段詳見 印順導師《成佛之道》，pp.338-340。

<sup>107</sup> 《大毘婆沙論》卷 44(大正 27，227a)。

遍知欲貪隨眠故，順欲貪境現在前故，緣彼非理作意起故，由此力故，便起欲貪。此三因緣如其次第，即因、境界、加行三力。餘煩惱起，類此應知。<sup>108</sup>

從世親的註解看來，讓煩惱起現行的加行力(三因緣之一)，就是內心緣境而起的非理作意，這是別於外境的內心運作，更是未斷隨眠(因)與染境現前(境)的中間媒介——非理作意(加行)。

在上一節所強調的「二因二緣生正見」，是契經乃至部派論書的一致說法，這是不容懷疑的。另，《瑜伽師地論》卷 13 亦同樣的說到：

云何見圓滿？謂聞他音及如理作意故，正見得生。由此正見，雖能知苦乃至知道，若未如實猶不得名正見圓滿。若能於彼如實了知，爾時方名正見圓滿。<sup>109</sup>

上述補充了一項說明就是，此二因二緣所生的正見，實際上就是還未到達正見圓滿的地步。這在《瑜伽師地論》卷 87 有進一步的說明：

又明位有三，謂聞他音、如理作意，是初明位；已能證入正性離生，是第二明位；心善解脫阿羅漢果，是第三

<sup>108</sup> 《俱舍論》卷 20(大正 29, 107b)。

<sup>109</sup> 《瑜伽師地論》卷 13(大正 30, 343b22-25)；另參《瑜伽師地論》卷 88(大正 30, 799c12-23)。

明位。<sup>110</sup>

換句話說，二因二緣生正見的位置，於瑜伽行派的體系裡乃被稱說為初明位，但是尚未抵達見道位。這讓筆者想到《瑜伽師地論》卷 88 在解說薩迦耶見於修道過程中出現的三個階段時，曾如此說到：

由果故者，謂於三時，薩迦耶見能為障礙：一、依無我諦察法忍時，二、現觀時，三、得阿羅漢時。<sup>111</sup>

若結合上述三段引文來看，欲獲得初明位，須具足聞他音和如理作意兩項條件，而所聽聞及所思惟的內涵，則又必須契合無我之法，否則就無法完成這一階段性的修行了。關於無我的部分，在《瑜伽師地論》卷 89 說的比較詳盡，如說：

初但由聞發生信解，而未悟入。彼於無我生信解故，能斷我見，未悟入故，不得名為生無我見。如所聞法，復能如理正思惟時，於無我理能悟入故，乃得名為生無我見，於彼隨眠而未能斷。從此已後由修道力，證諦現觀，方斷隨眠，發生無漏。<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> 《瑜伽師地論》卷 87(大正 30，788b)。

<sup>111</sup> 《瑜伽師地論》卷 88(大正 30，797a)。

<sup>112</sup> 《瑜伽師地論》卷 89(大正 30，807b6-12)。

由引文明確得知，二因二緣所生的正見，雖則說還不同見道位的無漏正見，可是其已確切生起了佛法中重要的無我見，悟入了無我之理，實屬可貴了。

回憶上述《集異門足論》所說的「無倒法義」，應該就是《瑜伽師地論》強調的「無倒之法」，這如其卷 94 解釋「法住智」時，有說：

此中云何名法住智？謂如有一，聽聞隨順緣性緣起無倒教已，於緣生行因果分位，住異生地，便能如實以聞、思、修所成作意如理思惟，能以妙慧悟入信解：苦真是苦，集真是集，滅真是滅，道真是道。諸如是等，如其因果安立法中所有妙智，名法住智。<sup>113</sup>

由此段可以知道，「無倒之法」所指的就是「緣性緣起無倒之教」，簡言之，就是緣起法(或無我)。還有，想順此一提的是，上述所言的「如實以聞、思、修所成作意如理思惟」，這樣的「如實」應該如何解釋呢？這在卷 90 有對「如實智」下過如此的定義：

復次，有二種如實智：一者、如理作意所發；二者、三摩地所發。當知此中由正聞、思所成作意，聽聞正法增上力故，於五種受分位轉變所起過患，如實了知。又即於此分位，轉變如理思惟，名不定地如實正智。此為依

<sup>113</sup> 《瑜伽師地論》卷 94(大正 30, 835c)。

止，能隨入修。<sup>114</sup>

據此可知，由如理作意所生起的如實智，屬於不定地的如實智。此中，依瑜伽論主的看法，如實智是對苦、樂、憂、喜、捨五種受的分位轉變，及所起過患——如此的，就見其如此而明瞭、確知。另外，依定所引發的如實智，觀察的對象與前者無異，只不過它是由於依彼行相轉時，輕安所攝，寂靜而轉。換句話說，兩種如實智的分別，只在於前者依於聞思而來，後者有定心相應。

再者，對於「作意」的內容應多作一些說明。在北傳的論書中，作意是遍心所之一，如《瑜伽師地論》卷3云：「作意等思為後邊，名心所有法，遍一切處、一切地、一切時、一切生。」<sup>115</sup>意味著不論是什麼心生起，它們都是同伴相生的。在《瑜伽師地論》卷1中，有分辨作意與識生之關係（生因緣），如論舉眼識說明：

復次，雖眼不壞色現在前，能生[的]作意（心所）若不正起，所生眼識必不得生。要眼不壞色現在前，能生[的]作意正復現起，所生眼識方乃得生。如眼識生，乃至身

---

<sup>114</sup> 《瑜伽師地論》卷90(大正30, 809b)。

<sup>115</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291b)。

識，應知亦爾。<sup>116</sup>

識生的因緣，一般只知道根境和合生識，殊不知應如上述引文所示：根的不壞，境的現前，才在和合的當下，警動作意心所，使心導向之，方有認識的作用生起。其實，在《瑜伽師地論》卷3亦云：「作意云何？謂心迴轉。」<sup>117</sup>而同卷又云：「又作意作何業？謂引心為業。」<sup>118</sup>故知其有引心迴轉的特殊作用。在遍心所的說明中，《瑜伽師地論》卷3作了簡明的定義，如云：

又識能了別事之總相，即此所未了別所了境相能了別者，說名**作意**。即此可意、不可意、俱相違相，由**觸**了別。即此攝受、損害、俱相違相，由**受**了別。即此言說因相，由**想**了別。即此邪、正、俱相違行因相，由**思**了別。是故說彼作意等思為後邊，名心所有法，遍一切處、一切地、一切時、一切生。<sup>119</sup>

由斯了知，作意心所的作用是於總相了別的識，「所未了別所了境相」，而能夠了知其所餘之相。此外，關於瑜伽

---

<sup>116</sup> 《瑜伽師地論》卷1(大正30, 280a)。

<sup>117</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291b)。

<sup>118</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291c)。

<sup>119</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291b)。

行派對於心流的說明，從《瑜伽師地論》卷 1 即可了知所謂五識與五心的關係（生隨轉）：

復次，由眼識生，三心可得，如其次第，謂率爾心<sup>120</sup>、尋求心、決定心。初（率爾心）是眼識；二<sup>121</sup>（尋求心、決定心）在意識。<sup>122</sup>決定心後，方有染淨[心]。<sup>123</sup>此後

<sup>120</sup> 「率爾」，梵文作“aupanipātikam”。《漢語大詞典》(二)，p.383：急遽貌。

<sup>121</sup> 「二」：梵本作 dva。

<sup>122</sup> 《瑜伽論記》卷 1(大正 42, 317c12-20)云：「次約率爾等心，分別心生次第，諸部不同。若依成實，明識、想、受、想（【甲】本作“思”）四心。前三無記，第四通三性。又初通六識，後三在意。若正量部，《明了論》亦立四心：一、初至識，二、隨行識，三、決行識，四、大六識。若上座部，立九心論：一、有分識，二、引發，三、觀見，四、尋求，五、貫徹，六、安立，七、勢用，八、變緣，九、還是有分識。今依此論，約六識明五心次第生，七八常起，不論次第也。」此外，可參考《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.14 云：「眼識生已，從此無間必意識生。從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識中隨一識生。若不散亂，必定意中第二決定心生。此中且約意識生，無散亂為論，是故說『言由眼識生，三心可得』。…當知意識生[時]，或時散亂，則不定爾。」

<sup>123</sup> 《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.14：由彼意識起尋求心及決定心，隨爾所時分別境界，此後乃有染汙或善法生。由是此言「決定心

乃有等流眼識[於]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。<sup>124</sup>如眼識生，乃至身識，應知亦爾。<sup>125</sup>

上述引文乃著名的瑜伽五心輪，若對應《阿含經》等之心流過程，乃是作意心所後的心路過程：率爾→尋求→決定→染淨→等流。這與南傳九心輪的說明，也能相呼應。<sup>126</sup>（詳

---

後方有染淨。

<sup>124</sup> 《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.14：即由染污及善意識力所引故，從此無間於眼識中染污及善法生。是故此言「此後乃有等流眼識善、不善轉。」然彼眼識善不善轉，唯由意識分別所引，是故此言「不由自分別力」。自雖隨境勢力任運而轉，無分別故，即此剎那名染淨心。從此以後乃在此意，不趣餘境，眼意二識或善或染，相續而轉。即此剎那名等流心。

<sup>125</sup> 《瑜伽師地論》卷 1(大正 30，280a)。

<sup>126</sup> 《瑜伽師地論》卷 3(大正 30，291b)：又非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，從此無間，必意識(尋求心)生。從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散亂，必定意識中[的]第二決定心生。由此尋求、決定二意識故，分別境界。又由二種因故，或染污，或善法生。謂分別故，又先所引故。意識中所有，由二種因。在五識者，唯由先所引故。所以者何？由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中，染污及善法生；不由分別，

參附表)

另一方面，《瑜伽師地論》卷 1 在討論到審慮所緣的內容時，即以如、不如理的見解來作說明：

云何審慮所緣？謂如理所引，不如理所引，非如理非不如理所引。如理所引者，謂不「增益非真實有，如四顛倒」。謂於無常常倒，於苦樂倒，於不淨淨倒，於無我我倒。亦不「損減諸真實有，如諸邪見」。謂無施與等諸邪見行。或法住智如實了知諸所知事。或善清淨出世間智如實覺知所知諸法。如是名為如理所引。與此相違，當知不如理所引。非如理非不如理所引者，謂依無記慧審察諸法。如是名為審慮所緣。<sup>127</sup>

從引文明顯的了知，所謂以如理所引的內容大約可分為兩類，第一是有如理作意者，必定是不會增益非真實有的常樂我淨四顛倒，相反地，也不會損減真實有的諸惡邪見。第二是如果有如理作意的人，必能生起法住智，並如實了知諸所知事——「或不淨，或慈愍，或緣性緣起，或界差別，或阿那波那念，或蘊善巧，或界善巧，或處善巧，或處非處善巧，或下地羸性，或上地靜性，或苦諦、集諦、滅諦、道諦」

---

彼無分別故。由此道理，說眼等識隨意識轉。

<sup>127</sup> 《瑜伽師地論》卷 1(大正 30, 280c)。

<sup>128</sup>；此外，亦能生長善清淨出世間智，如實覺知所知諸法——「心、心所有、色、不相應、無爲等五法」。<sup>129</sup>假如行者真能使心作意導向這些世出世法的實行，當能成就如理的審慮所緣。其他有關作意的說明，《瑜伽師地論》當然還有不少，廣釋如七作意、四作意、四十作意等等，<sup>130</sup>均值得另外深入研究。其中，更在卷 5、6、7 討論到「如理與不如理的作意施設建立」之問題，由於內容深廣，暫不收入討論。<sup>131</sup>

---

<sup>128</sup> 《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.24。

<sup>129</sup> 《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(一)，p.24。

<sup>130</sup> 《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 332c-333b)有說七、四十作意。另外，卷 28(大正 30, 438c、439b)亦明種種作意。

<sup>131</sup> 《瑜伽師地論》卷 5(大正 30, 302c-303b)對「如理」有作詮釋：云何如理作意施設建立？嗚柁南曰：依處及與事，求受用正行，二菩提資糧，到彼岸方便。應知建立略由八相，謂由(1)依處故，(2)事故，(3)求故，(4)受用故，(5)正行故，(6)聲聞乘資糧方便故，(7)獨覺乘資糧方便故，(8)波羅蜜多引發方便故。(…廣釋略)。此外，《瑜伽師地論》卷 6(大正 30, 303b…)對「不如理」有解說：復次，云何不如理作意施設建立？嗚柁南曰：執因中有果，顯了有去來，我常宿作因，自在等害法。邊無邊矯亂，計無因斷空，最勝淨吉祥，由十六異論。由十六種異論差別，顯不如理作意應知：何等十六？一、因中有果論；二、從緣顯了論；三、去來實有論；四、計我論；五、計常論；六、宿作因論；七、計自

另外，世親的《俱舍論》卷 17 亦有說到：

復問言：如本論中所說三業，謂應作業、不應作業及非應作、非不應作業。其相云何？頌曰：染業不應作，有說亦壞軌；應作業翻此，俱相違第三。論曰：有說：染業名不應作，以從非理作意所生。有餘師言：諸壞軌則身語意業亦不應作，謂諸所有應如是行，應如是住，應如是說，應如是著衣，應如是食等，若不如是名不應作，由彼不合世俗禮儀；與此相翻，名應作業。有說：善業名為應作，以從如理作意所生。有餘師言：諸合軌則身語意業，亦名應作。俱違前二名為第三，隨其所應二說差別。<sup>132</sup>

在《俱舍論》的〈分別業品〉中說明業有三類，其中與如理或非理的作意相關者，有論師說染業從非理的作意而來，故不應作；相反的，如理的作意能引生善業，此則為應作之業。當然，由於善業的範圍很廣，所以應包括世出世間的一切善法才是。同理，也可理解出如理作意可分為世間善與出世間善的類別。

---

在等為作者論；八、害為正法論；九、有邊無邊論；十、不死矯亂論；十一、無因見論；十二、斷見論；十三、空見論；十四、妄計最勝論；十五、妄計清淨論；十六、妄計吉祥論。（…廣釋略）。

<sup>132</sup> 《俱舍論》卷 17(大正 29, 92a)。

綜合漢語系的資料來看，如理作意的施設，論典中保留了相當詳細的說明，假如每位修行者皆能重視如理的作意：無倒法義——緣起法，那麼接下去的法隨法行，才能順利的繼續完成。

部派論書或是阿毘達磨中，對於如理作意的內容，已簡明如上，今再略舉大乘或是摩訶衍法中的如理作意。基本上，聞思修是修道的古老傳承，菩薩道也必然經過這個修學的階段。據了解，鳩摩羅什於《摩訶般若波羅蜜經》所譯的「正憶念」，玄奘則譯為「如理作意」。<sup>133</sup>如印順導師所著之《初期大乘佛教之起源與開展》即有說明：「正憶念——如理作意，是從正聞而起的正思。」<sup>134</sup>

修學般若者，是：「若聞、受、持、親近、讀、誦、為他說、正憶念」，則能順入佛的智海。然而，這一群組的次

---

<sup>133</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 8〈滅淨品〉(大正 8, 280c)：「諸菩薩摩訶薩，是般若波羅蜜，若聞、受持、親近、讀、誦，為他人說，正憶念時，得如是今世功德；…。」玄奘譯《大般若經》卷 427〈第二分·攝受品〉(大正 7, 147b)：「諸菩薩摩訶薩甚奇希有，於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀、誦，精勤修學如理思惟，書寫、解說、廣令流布。…」另請參照 Takayasu Kimura(1986), p.40 (line 19): ...paryavāpnuvanto dhārayanto vācayanto yoniśaś ca manasikurvantaḥ,...

<sup>134</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1229。

第內容又是如何呢？龍樹的《大智度論》作了以下的詮釋：

聞者，若從佛，若菩薩，若餘說法人邊，聞般若波羅蜜，是十方三世諸佛法寶藏。聞已，用信力故受；念力故持；得氣味故，常來承奉、諮受故親近；親近已，或看文，或口受，故言讀；為常得不忘故誦；宣傳未聞，故言為他說；聖人經書、直說難了故解義；觀諸佛法不可思議，有大悲於眾生故說法；不以邪見戲論求佛法，如佛意旨不著故，說法亦不著。除四顛倒等諸邪憶念故，住四念處正憶念中；但為得道故，不為戲論，名為正憶念。正憶念是一切善法之根本，修習行者初入，名為正憶念；常行得禪定故，名為修。<sup>135</sup>

這當中，宣傳未聞，故言「為他說」，其重點有三：第一是聖人的經書，如果直接照著字面說的話，不易明瞭其中奧義，故為他人說法解義。第二是觀察佛法不可思議，所以菩薩發大悲心為眾生說法。第三是菩薩為他人說法，是為了讓眾生不以常我等戲論邪見而求諸佛法。且，佛的意旨是不希望眾生執著，所以說法者亦不應有所執著。

此外，與本文特別有關係的是「正憶念」，其要點如下：若為除棄常樂我淨四種顛倒憶念，而住於身受心法四種念住中，此時名為正憶念。其次，若菩薩的心念，時時但為求道、

---

<sup>135</sup> 《大智度論》卷 56(大正 25, 461a)。

得道而作思惟，而不思念種種有無等邪見戲論，此時亦名正憶念。正憶念因是一切善法之根本，故修行者初入——為得道作憶念故，若住四念處時，即名為正憶念了。然而，倘若常行正憶念，而與定心相應，此時即轉名為修(慧)了。<sup>136</sup>基由此理，即顯示了：思、修二慧所觀所緣的對象並無不同，只是有定無定之別而已。順此一提，筆者無意中發現鳩摩羅什習慣將如理作意譯為正憶念，這可在《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》，以及前言提及的《成實論》等，可以獲得證實。

綜觀上述的說明可了知，佛法中的思慧，實更需要對應四依中的依了義不依不了義。針對此，印順導師明確的開示其原則為：以了義教抉擇教義。必須是了義抉擇不了義，而不得顛倒過來，否則就造成以不究竟不圓滿的教義為行道的準則了。印順導師舉例說明：如佛常宣說無我，故知無我是了義、究竟說。但為了引導怖畏無我的眾生又方便開示有

---

<sup>136</sup> 此處《大智度論》的分段及解讀，參考印順導師的看法，如《初期大乘佛教之起源與開展》，p.1229 說：依《大智度論》的解說，經文應有「承奉」；承奉與親近，是對善知識——說法者應有的態度。「為他說」下，「解義」與「說法」，可能是「為他說」的內容。聞、受、持、讀、誦，是聞；正憶念——如理作意，是從正聞而起的正思。

我，這是佛的方便意趣。<sup>137</sup>依導師的看法，抉擇了義不了義，無法單從經典本身獲得結論，只能循著先聖所開闢的軌則為自己簡擇正道的依憑。而其中導師亦引述中觀、唯識和真常大乘三系以各自審慎的判教態度、論證方法等，來助成自己抉擇了義教的參證，取長補短，互相會通，以求合理的抉擇正理，完成明利純正的思慧。<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> 印順導師《學佛三要》，p.185。

<sup>138</sup> 印順導師《學佛三要》，p.187。

## 伍、南方傳承對如理作意的詮釋

談過了北傳的論書，今再說明南傳系統中對於如理作意的詮釋。南北傳雖都承認作意(*manasikāra*)為遍心所（其實《清淨道論》將作意區分為心和心所），但嚴格來說，南北傳在遍心所之分類說明中，還是存有些微妙的差異——北傳的遍心所只有五個，<sup>139</sup>而南傳則有七個遍心所。<sup>140</sup>

在南傳的十二支說明中，阿毘達摩給予遍心所特殊的地位，如菩提長老說到當「識」開啓了懷孕的過程，「名」便開始存在。長老認為「新生命第一剎那的識，伴隨著名法的要素：受、想、思、觸與作意。有分流的向前運作——由此意識的主動過程生起，稱之為意處，這意處並非身體上的器官，而是一種心識，與它自己的受、想等一同生起，因此以名法為緣。」<sup>141</sup>從佛法的角度來看：「當受孕後，這胚胎就已經具有心理功能。即使是只有幾個細胞的胚胎，也就已經具有些許的感受，例如剎那的快樂、痛苦的『受』等，或許

<sup>139</sup> 作意、觸、受、想、思。

<sup>140</sup> 觸、受、想、思、一境性(*ekaggatā*)、名法命根(*jīvita*)、作意。

<sup>141</sup> 〈《正見經》中十二支緣起〉，p.50。

也會對外環境有一些『想』，一些『思』的作用，即意志作用，想繼續活下去。可能也會有一些伴隨著經驗產生的『作意』心所的作用。這些心所就是名法。」<sup>142</sup>

約上述獲悉，作意等遍心所乃從識緣名色的階段，就已開始了作用，這些微細難了解的伴隨心所，倘若沒有世尊觀察緣起的深邃智慧，想必凡夫亦難以審察之。本文欲探討的是其中的作意，而非其他心所的主要原因，乃因筆者注意到像雷迪禪師(Ledi Sayādaw)所說到的：如理作意和非理作意被稱為轉向(āvajjana)的兩種意識的作用。當看見一個人能理智的思惟和作意，則能產生善的意識，相反的，翻此應知。禪師認為心路歷程可以一艘船來譬喻，轉向的心彷彿如舵手，因為或善或惡的意識產生，完全操之於心的轉向。<sup>143</sup>由此得知，作意是令心轉向目標的心所——心的造作，通過它目標得以呈現於心。而此作意的如理或非理，將影響我們行業的造作，據此再以南傳的觀點，來說明此作意的功能，以及如何有效地讓學習佛法的行者於日常生活中，正念正知地把心導向正道，讓淨化內心的工作由此而開始。

---

<sup>142</sup> 〈《正見經》中十二支緣起〉，p.52。

<sup>143</sup> 雷迪禪師(2007·果儒譯)：《觀禪手冊》，p.42。

## 1、《清淨道論》的三種作意

在南方教法的傳承中，如理作意也是常被提起的重要術語，<sup>144</sup>以覺音《清淨道論》來說，集中討論此一詞的意義，是在解釋(五蘊之一的)行蘊時，有關「作意」的地方。其內容引述如下：<sup>145</sup>

「作意」是作法——於意中工作(置所緣於意中)。和前面的意(有分)不同的作意故為作意。這有三種：(一)支持所緣(作意)，(二)支持路線(心)(作意)，(三)支持速行(作意)。

此中：「支持所緣作意」——是作所緣於意中。它有導向所緣的特相；有使相應的(心、心所)與所緣結合的作

---

<sup>144</sup> 《法集論註》，pp.269-275(P.T.S.)討論五蓋時，談到「如理作意」與「不如理作意」分別是斷、生五蓋的原因。而《分別論註》的英譯本 *The Dispeller of Delusion*, pp.332-338；p.260 等均可參考。其他註解書亦值得參考，如：mahāvagga-aṭṭhakathā(dī.ni.)：2：50/2：236(CSCD)；pāthikavagga-aṭṭhakathā 3：203；paṭisambhidāmagga-aṭṭhakathā：249；nettipakaraṇa-aṭṭhakathā：55；緬甸 Ledī Sayādaw, *Paramatthadīpanī*(第一義燈)(p.93, CSCD) 將意門轉向分成如理與不如理。

<sup>145</sup> 《清淨道論》，p.431。

用；以面向於所緣的狀態為現狀；以所緣為近因。<sup>146</sup>它是行蘊所攝，因為能使相應的(心、心所)支持所緣，所以如御車者。

「支持路線作意」——與「五門轉向」是一同義語。

「支持速行作意」——與「意門轉向」是一同義語。

這裏是指前一種，不是後二種的意思。<sup>147</sup>

從上述看來，作意在《清淨道論》中說有三種：一、支持所緣，二、支持路線(心路過程)，三、支持速行<sup>148</sup>。「門」與「根」在南傳，意義是不一樣的——前五根、門，雖同是眼等，但作用及所述的內容不同。三種的作意當中，第一為遍「心所」，第二、第三是「心」。而行蘊中所談的作意，唯指第一種緣取對象的遍心所。這個遍心所的特相(lakkhaṇa)是指引相應的心、心所法朝向目標；作用(或味 rasa)是把相

---

<sup>146</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.63：「其(\*作意)特相是指引相應法朝向目標；作用是把相應法與目標連接起來；現起是面對目標；近因是目標。」

<sup>147</sup> 另參英譯本，Bhikku Ñānamoli(1975), *The Path of Purification*, p.527.

<sup>148</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.109：巴利文 javana 的意思是「迅速地跑」。在心路過程裡，這是確定之後的心識作用，由一系列的心（一般是七個同樣的心）執行，「快速地跑」向目標以識知它。在道德的角度，這速行階段是最為重要，因為善或不善的心即是在這階段生起。

應法與目標連接起來；現起(或現狀 *paccu-patṭhāna*)是面對目標；近因(足處 *padatṭhāna*)是目標。至於第二支持五門心路的作意為五門轉向心，第三支持速行的作意為意門轉向心，今先以簡表來界定其位置：

【五門心路】

	1	2	3	4	5	6	7	8	9-15	16-17	
	心路過程										
有 分 流	過 去 有 分	有 分 波 動	有 分 斷	五 門 轉 向	眼 識 等	領 受	推 度	確 定	速 行	彼 所 緣	有 分 流

【意門心路】

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
	心路過程												
有 分 流	有 分 波 動	有 分 斷	意 門 轉 向	速 行	速 行	速 行	速 行	速 行	速 行	速 行	彼 所 緣	彼 所 緣	有 分 流

※此圖以散心地心路為主，於安止心路過程，彼所緣不會生起。<sup>149</sup>

<sup>149</sup> 《阿毘達磨概要精解》：p.144；p.157。

在未正式討論到第二和第三種作意之前，按阿毘達摩的傳統應該要多花些篇幅來將重要的術語定義清楚，爾後再作整體的論究。經典上常言智者以譬得解，今藉助帕奧禪師(Phā Auk Sayādaw)舉摩訶甘達勇長老的划舟選手的巧喻來說明思(cetanā)、尋(vitakka)與作意(manasikāra)之間的分別，如下所示：<sup>150</sup>

思(前面)	尋(中間)	作意(後面)
坐在前面的選手並非只是把小舟向前划，而且還要負責在終點摘花，他是最為忙碌的人。	中間的選手無須控制小舟，只須把它向前划。	坐在後面的選手有兩項任務，即控制小舟的方向和向前划。
思則是最忙碌的，它就好像一位木匠師的好助手，不單只需要做自己的工作，同時亦須催促其他學徒工作。	尋把受到作意指揮的心與心所投入目標。	作意把相應心與心所轉向目標。

簡單的歸納就是，作意把心與心所轉向目標；尋把心與心所投入目標；思則催促心與心所朝向目標。因此，可以說

<sup>150</sup> 帕奧禪師(1998)：《智慧之光》，p.154。另參《阿毘達摩概要精解》，p.63。

作意是任何認識發生的根源。如 Dr.Mehm Tin Mon 所言：「作意是心遭遇對象時的第一前線，它將相應的心所導向對象，因此它是五門轉向心與意門轉向心的重要成份。這兩種轉向心能打斷有分心流，形成心路過程的第一個階段。」<sup>151</sup>

所以，回到《清淨道論》的三種作意分類，即可清楚知道作意心所能令五門及意門轉向心打斷有分心流，從「離心路的過程心」(或說不活躍心)<sup>152</sup>轉出來，而進入心路過程(活躍的心)的階段。因此，「轉向心」可說是心路過程形成的第一個階段。

關於這三種作意，帕奧禪師詮釋說：(一)作為緣取對象基本原因的作意指的是作意心所。它的作用是使對象在禪修者的心中清楚顯現。(二)作為心路過程基本原因的作意是五門心路過程中的五門轉向心。其作用是令五門心路過程能夠緣取它們個別的對象而生起。(三)作為速行基本原因的作意是意門心路過程中的意門轉向心，以及五門心路過程中的確定心。這個作意可以是如理作意或不如理作意，而速行心則依靠它產生。如果它是如理作意，則對於凡夫與有學(初道至四道)而言，速行心是善的；但是對阿羅漢而言，速行心只是唯作的(作用性的)。當它是不如理作意時，速行心則是

<sup>151</sup> Dr.Mehm Tin Mon(1995) : *The Essence of Buddha Abhidhamma*, p.70。

<sup>152</sup> 《阿毘達磨概要精解》，p.177。

不善的；對阿羅漢而言，這種情況不可能發生。<sup>153</sup>

從帕奧禪師對三種作意的解說看來，第一個作意心所，除了擁有一般的定義之外，其更彰顯作意是「使對象在禪修者的心中清楚顯現」。若按作意心所的角色，它單純只有轉向對象的作用，一旦在五門或意門轉向心發生作用時，其能打斷有分心流，形成心路過程的第一個階段。禪師在解釋緣取對象的作意心所時，為何會強調「它的作用是使對象在禪修者的心中清楚顯現」呢？這裡所指的禪修者，按禪師著作中透露的訊息應該不是指修止行者，如說：「然而多數禪修者不了解作意，唯有修行到名業處(nāma-kammaṭṭhāna)時他們才能了解作意。」<sup>154</sup>這理由也許是因為在毘婆舍那的自相學習當中，才會認識到名法中的作意心所，而要真正修觀成就者，才能了解到作意心所。(因此，若說要能明確的了解作意心所，在南傳的修習次序中，至少是要在「見清淨」時才可以。)

至於第二種作為心路過程的作意是五門心路的五門轉向心，帕奧禪師認為它能夠緣取個別的對象，言下之意表示了其但有轉向作用。繼而第三種作為速行的作意，禪師認為

---

<sup>153</sup> 帕奧禪師(1999)：《如實知見》，pp.238-239。另參《阿毘達摩概要精解》，p.109之「速行」定義。

<sup>154</sup> 《如實知見》，p.96。

是五門心路過程中的確定心(votthapana)和意門心路過程中的意門轉向心(其有轉向，也有確定作用)。並顯示這個作意可以是如理作意或不如理作意，而速行心則依靠它產生。禪師會作上述的說明，實是爲了講解修行七覺支時作爲速行基本原因的作意很重要。當您修行七覺支時，在每一個速行剎那中有三十四個名法，作意心所就是其中的一個。<sup>155</sup>

然而，在南傳阿毘達摩的定義，五門中的確定心與意門轉向心在八十九心的分類中，雖同是一心——捨俱無因唯作心，但卻實行不同的作用，活動於不同的心路過程中，故須分別說。而且確定心是唯作(kiriya)心，故僅執行作用，不造作業力，產生果報，即無關善或不善。以此推知，唯在有善、惡心能起的速行(javana)之過程中才可言如理作意和不如理作意，那爲何帕奧禪師會如此說呢？再者，若勘檢《清淨道論》中三種作意的引文，不難發現覺音只有說到支持速行的作意之同義詞爲意門轉向心，並未提及五門轉向心？這些問題容我往後再談。

既然如理作意那麼重要，那到底要如何著手才有效地培養出如理的作意呢？覺音認爲：「若由於通達其自性（特殊相）和（三種）共相而(\*轉)起作意，即名爲於善等如理作

---

<sup>155</sup> 《如實知見》，p.239。

意。」<sup>156</sup>因此，通達自相(salakkhaṇa)和共相(sabhāva)是如理作意的主要內容。那什麼是自、共二相呢？覺音在定義三遍知時，有說：

「色以惱壞為相，受以所受為相」，以這樣的觀察彼等諸法的各別自相而(轉)起的慧，名為知遍知(ñāta pariññā)。「色是無常，受是無常」，以此等方法來處置彼等諸法的共相而轉起以相所緣的觀慧，名為審察遍知(tīraṇa pariññā，亦作度遍知)。其次對於彼等(色受等)的諸法，以捨斷常想等而轉起以相為所緣的觀慧，名為斷遍知(pahāna pariññā)。<sup>157</sup>

從引文可了解，觀察諸法的各別自相而起的慧，就是知遍知。而這自相的內容，簡單說就是要掌握所有名法與色法的相、味、現起和足處。從《清淨道論》的次第來說，知遍知實際上已包含了名色分別智(nāmarūpa pariccheda ñāṇa)、名色差別智(nāmarūpa vavatthāna ñāṇa)和緣攝受智(paccaya pariggaha ñāṇa)。至於審察遍知，則指思惟智(sammasana-ñāṇa)與壞滅隨觀智(bhaṅga ñāṇa)，內容強調審察及辨識名色法和

<sup>156</sup> 《清淨道論》，p.120。Bhikku Ñānamoli(1975), p.137: wise attention given to the profitable, etc., is attention occurring in penetration of individual essences and of [the three] general characteristics.

<sup>157</sup> 《清淨道論》，pp.569-570。

其諸因之無常、苦、無我三相。由此基礎，才進入斷遍知的範疇。<sup>158</sup>

另外，在《阿毘達摩概要精解》中，有提及慧根（paññindriya）的意義，如說：

巴利文 paññā 是慧，或如實知見諸法。在此稱它為根是因為對於如實知見諸法它佔了主要的地位。在《阿毗達摩論》裡，慧（paññā）、智（ñāṇa）、無痴（amoha）三者是同義詞。慧的特相是透徹地如實知見究竟法的自性相；作用是如照亮目標的油燈一般；現起是不迷惑；近因是如理作意。<sup>159</sup> 【※尋法比丘譯按——《清淨道論》第十四章、段七：「由於佛陀說有定者能如實知見諸法，慧的近因是定」<sup>160</sup>；《殊勝義註》英、頁一六二：「慧

<sup>158</sup> 詳參 帕奧禪師(2001)：《正念之道》，p.395。

<sup>159</sup> 尋法比丘於《阿毘達摩概要精解》，pp.77-78 註腳中按說：如之前所提到，每一種名法的近因都不只一個，而特相等也可以如此。在此舉出《殊勝義註》（英，p.84）所列的所有善心共有的特相等等：「善的特相是沒有瑕疵、有好報；作用是摧毀不善；現起是清淨；近因是如理作意。或者，善的特相是與不善對抗；作用是清淨；現起是可喜的果報；近因是如理作意。」

<sup>160</sup> 《清淨道論》，p.404。

的近因是不迷惑，有如一位很好的森林嚮導。」<sup>161</sup>

從引文及譯者加註《清淨道論》和《殊勝義註》的定義看來，慧的近因有著微妙的不同。但是，筆者關心之處乃慧的近因為如理作意。可惜的是，其未進一步說明原由。

## 2、如理作意為速行心

話說回來，依《清淨道論》言：「若由於通達其自性(特殊相)和(三種)共相而起作意，即名為於善等如理作意。」<sup>162</sup>因此，能審觀自、共相的心，才可名為如理作意。而「確定心」，但與七遍以及尋、伺、勝解、精進等十一心所相應，此中並沒有與有如實知見諸法作用的「慧心所」相應，所以不能行此作用。如理作意緣真實法起，故應為意門心路中的工作。又，確定心為五門心路過程心之一，但為眼等五根緣外塵時所起；唯緣現在法的五門心路，是不能有如經中所言觀三世等勝用的。而意門，除能承受五根所取的境界外，還能有他不共的法所緣，且更能緣過去、現在、未來任何一時的境界。如此，能善觀所緣真實事理的心，只有能起於意門

---

<sup>161</sup> 《阿毘達摩概要精解》，pp.77-78。

<sup>162</sup> 《清淨道論》，p.120。

心路過程的欲界四種智相應善心(三因心)。<sup>163</sup>據此而說如理作意為速行心。<sup>164</sup>

另外，如理作意——審察所緣的自、共相，在《清淨道論》中分三個階段——知、度、斷遍知。因此這種心深入對象的觀察，不可能只有一剎那(或一念心)即完成，而是經過尋思、伺察、簡擇、極簡擇種種的階段所致。也由此得知，七個速行心，完全是實行此一工作，沒有中斷。換個角度來說，單單一個正確概念的確定(如觀察色身，而確知此法是眼淨色，此法是耳…)，應該是經過無數的心路過程才能成就的。如依(前五)根、境相對所引起之明確的認識，在南傳也還說要許多意門心路過程心才可，<sup>165</sup>更何況是對真實事理的思擇。

從《阿毘達摩概要精解》中可以獲知，這心流的過程如

---

<sup>163</sup> 《阿毘達摩概要精解》，pp.28-29：八欲界善心中四種智相應善心(三因生)：(1)悅俱智相應無行，(2)悅俱智相應有行，(3)捨俱智相應無行，(4)捨俱智相應有行。另參同書 pp.171-173。

<sup>164</sup> 《如實知見》，p.157 說：欲界心路過程可以是善或不善的，這決定於其作意是如理作意或不如理作意。…例外的情況是，與概念相應的速行心也可以是善的，例如：修行慈心觀時或實行布施時…。

<sup>165</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.153。

流水燈焰，迅速到讓無止觀者無法辨識與主導速行的造業，乃至不自主地與無明觸相應而延續後有。南傳的阿毘達摩有說：佛法的修證，闡明了「異熟如此，速行可改變」的事實！這主要是因為它有一套相當周詳的詮釋，讓修行者有效地掌握名色之法，繼而透明五取蘊的無有恆長、不變異等之常斷妄執，逐步地趨入解脫。

在理論上來說，心流的過程非常繁雜(詳參附表)，不容易斷層式的截斷來觀察，這主要是因為南傳阿毘達摩以為，每一當下的心，包括心路也必隨有受蘊、想蘊心所及其餘的五十心所(行蘊)，心路裡頭的心(識)可再歸類為：有分、五門轉向、五識、領受、推度、確定、速行及彼所緣，內容也都是心(識)，不過又有唯作心、異熟心及速行心三大類而已。因此，南傳佛教的「心路」裡，每一當下具足五蘊，沒有明顯將五蘊做前後次第生起的解說。<sup>166</sup>

---

<sup>166</sup> 此乃開印法師提供的寶貴意見。此外亦說到：據個人所知，曾受上座部佛教影響的系統，如瑜伽行派、說一切有部及南傳《清淨道論》(甚而《解脫道論》)，在解說心及心所法時，每一當下都有心及其相應的心所，例如「心流圖表」之心路即是。

### 3、如理作意的轉起

在前言曾提及南傳的阿毘達摩主張：「唯有在運用如理作意之下，人們才能超越概念(paññatti)，直取究竟法為其智的目標。」<sup>167</sup>由此可見，如理作意是超越概念法的先決條件，如帕奧禪師曾說過分析色聚時，必須破除三種密集(ghana)——相續(santati)、組合(samūha)和功用(kicca)，否則修行者只停留在概念法的領域，尚未達到究竟法的境界。<sup>168</sup>當然，這也由於色聚不是究竟法，不是觀智的對象；而存在每一粒色聚裡的究竟色，才是觀智的對象。<sup>169</sup>順此一提，paññatti 在漢譯三藏中有「施設、波羅聶提」等多種譯語，此不贅言。<sup>170</sup>

---

<sup>167</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.5。

<sup>168</sup> 《如實知見》，p.113。

<sup>169</sup> 《如實知見》，pp.231-232。（色聚中至少有八種色：地、水、火、風、顏色、香、味與食素；或加命根色為九種色；或加性根色或淨色為十種色）

<sup>170</sup> 詳參：水野弘元(2000·惠敏譯)：《佛教教理研究》，pp.537-558。印順導師《空之探究》，pp.233-241。

行文至此，先回應帕奧禪師說五門中的確定心為如理與不如理之歧異。攸關於此項疑慮，筆者從開印法師的陳述中獲悉其曾向帕奧禪師請教相同的問題，禪師回答說：中譯本翻譯的如何，他完全看不懂，但其開示此確定心乃為如理與不如理之轉起點，非指唯作心有此功能。<sup>171</sup>故而得知，其與論書的意思並無出入，只是為了說明上的方便而施設之。

除此，帕奧禪師對於作為速行基本原因的作意認為是意門轉向心及五門轉向心的確定心，與覺音所言的似有出入？其實，這問題若回溯確定心的定義即可化解，因為確定心在阿毘達摩中認為：沒有個別的心名為確定心。執行此作用的即是屬於捨俱無因唯作心的意門轉向心；此心在意門心路過程裡執行意門轉向的作用，在五門心路過程裡則執行確定的作用。<sup>172</sup>由此觀之，禪師所言有理。

在南傳的阿毘達摩中，與如理作意相應的心所有無貪(alobha)、無瞋(adosa)、中捨性(tatramajjhataṭṭā)、悲(karuṇā)等；相反地，與不如理作意相應的心所則有痴(moha)、疑

---

<sup>171</sup> 2004年7月17日於馬來西亞沙巴寂靜禪林向開印法師請法時所談之內容。

<sup>172</sup> 《阿毘達摩概要精解》，pp.113-114。

(vicikicchā)等。<sup>173</sup>誠然，若嚴格而論，凡善心所，必與如理作意相應；不善心所，則翻此應知。如帕奧禪師有說：「視諸行法為無常、苦、無我、不淨是觀禪的如理作意，這是高層次的如理作意。也有一些較低層次的如理作意，例如佈施、持戒與止禪的如理作意。相信業力果報也擁有如理作意。」<sup>174</sup>由此可見，如理作意確實可以有高低層次的不同。

不過，對解脫法來說，自共二相的作意，則顯得尤其重要了。如帕奧禪師在分析止與觀的如理作意時曾說：「在這裡，我要解釋如理作意(明智的注意)與不如理作意。當禪修者修行安般念時，若專注於自然呼吸的氣息，則他的作意是如理作意。當取相或似相生起時，若禪修者專注於它們，則他的作意也是如理作意。在觀禪中，若禪修者見到：「這是色」、「這是名」、「這是因」、「這是果」、「這是無常」、「這是苦」、「這是無我」，則他的作意是如理作意。然而，如果他見到：「這是男人、女人、兒子、女兒、父親、母親、天神、梵天、動物等。」那麼他的作意是不如理作意。一般而言，我們可以說：因為如理作意而使善法生起；因為不如理作意而使不善法生起。禪修之時，如果不如理作意生起，則五蓋或煩惱也必然會生起。它們是不善法，這些不善法會

---

<sup>173</sup> 《阿毘達磨概要精解》：p.67；p.69；pp.71-72；p.77。

<sup>174</sup> 《正念之道》，p.407。

削弱定力或造成定力掉落與退失。」<sup>175</sup>

從上述的開示看來，如理作意對修行而言，是具有非常重要的地位。不過，先決條件是要先掌握作意的轉起，爾後才有辦法令之與善法或解脫法相應而轉起。這個如理作意的轉起，在凡夫的心境是難以覺知的，如帕奧禪師曾說：「《阿毘達摩》中說，若無作意則心路過程不能產生；若無作意則沒有任何對象能在心中現起。……事實上是他們先有作意然後對象才出現於心中，然而因為作意太迅速，致使他們誤以為對象自動生起。」<sup>176</sup>那又有什麼方法可以有效地培養或訓練如理作意的轉起呢？禪師緊接著說：「然而多數禪修者不了解作意，唯有修行到名業處時他們才能了解作意。」<sup>177</sup>也因此，禪師語重心長的叮嚀：「藉著『正念』與『正知』來說明適合於一切情況的修行方法，因為透過這兩種素質的力量，禪修者得以守護禪修的目標以及保持不間斷的如理作意。」<sup>178</sup>

---

<sup>175</sup> 《如實知見》，p.94。

<sup>176</sup> 《如實知見》，p.95。

<sup>177</sup> 《如實知見》，p.96。

<sup>178</sup> 《正念之道》，p.83。另外參考《清淨道論》，p.143：(1)正念：念以憶念為相，不忘失為味，守護為現起。(2)正知：正知以不痴為相，推

如理作意的轉起，除了藉助善知識的外緣啓發，內在的正念和正知，是重要的素質，因為有正念我們才會守護當下的這一念心，而也基於正知促使吾人不與無明相應，進而抉擇善法而轉起，令未生的善心生，已生者令倍復增廣。若能如此不間斷念茲在茲，愈修愈深，才會水到渠成圓滿止觀的修習，體證聖智聖果。

居於凡夫位的有情，經常與無明觸而轉起種種的非理作意，然而，希願證入聖流的修行者，則應著力於如理作意的轉起——轉舵，於南傳教法來說，這即是慧根生起了。當然，若約世尊一代的教法而論，培養三學的如理作意，才是佛法的古仙人道。

關於培養三學的如理作意，於此簡述要點。從《清淨道論》〈說戒品〉中有說：「什麼是戒？…都是依心的轉起自性而說的。」<sup>179</sup>換言之，能使作意導向善的習慣性，這就是戒(sīla 尸羅)的本質意義。戒的作意，就是尋找善的習慣性為它的基本要求，而在正法律當中，世尊曾開示律儀戒、定共戒和道共戒等，讓行者有一正確的規範。其次，所謂定的作意，簡言之就是要找所緣(目標)，讓心隨順於業處的修習，要求自心明淨、安穩、平等、安住(保持)。定是讓念頭

---

度為味，選擇為現起。

<sup>179</sup> 《清淨道論》，p.41。

迴避不善法，轉換所緣投入業處，以便成就止與觀。最後，為慧的作意，意思是讓如實智顯現或達到內寂其心，如《長部·10·須婆經》云：令心傾注、導向於觀察五蘊無常、苦、無我的智見；令心傾注、導向於對四諦的如實知，繼而必能獲得漏盡。<sup>180</sup>

另一方面，應該進一步理解到：戒乃是欲界善心；定是（欲界）、色、無色界善心；觀智的修學，必定要欲界善心的支持，抵達四道四果智生起時，才名之為出世間善心。如何由世間善的如理作意，逐漸推進至出世間善的如理作意，從上述的說明應該可以獲得基本的認識。

---

<sup>180</sup> 《長部·10·須婆經》(漢譯南傳六，pp.224-225)。

## 陸、綜合比較

如上曾言，依《清淨道論》來說能通達自、共相的作意，才名為善的如理作意。而「確定心」，依南傳心、心所相應門分類，是單單與七種遍心所及尋、伺、勝解、精進等十一心所相應。且此為五門心路過程心中之一，故但為眼等五根緣外塵時所起。唯緣現在法的五門心路，是不能有如經中所言觀三世等勝用的。可是，如果彼作為意門轉向心時，則能取一切所緣。

且，如理作意緣真實法而起，故應為意門心路中的工作。而意門，除能承受五根所取的境界外，還能有其他不共的法所緣，且更能緣三世任何一時的境界。如此，能善觀所緣真實事理的心，只有能起於意門心路過程的欲界四種智相應善心(三因心)。所以說，如理作意為速行心！此心當然也能緣世俗法，假若依邁向解脫的歷程說，則可有如《大毘婆沙論》中所言加行善心——聞思修的層次不同。<sup>181</sup>

---

<sup>181</sup> 《大毘婆沙論》卷 42(大正 27, 218c):…復次，如是三慧，皆可名為聞所成慧。如說：「多聞能知法等。」皆可名為思所成慧。如此中說：「慮即是慧慮，似思故亦名為思。」皆可名修所成慧。如說：「云何應修法？謂善有為法。」又契經說：「有三種慧：一言說究竟慧，即是此

此中意門，依《阿毘達摩概要精解》可分為隨五門心路過程後生起的「隨起意門心路過程」及「獨立的心路過程」二種。<sup>182</sup>這二種皆有如理作意轉起的可能。

如理作意——審察所緣的自、共相，在《清淨道論》中分為知、度、斷遍知三個階段。因此，這種心深入對象的觀察，不可能只有一剎那或一念心就可完成，而必然是經過尋思、伺察、簡擇、極簡擇種種的階段所致。所以，七個速行心完全是實行此一工作，沒有中斷。且單單一個正確概念的確定，其應該是經過無數的心路過程才能成就。如依(前五)根、境相對所引起明確的認識，在南傳也還說要許多意門心路過程心才可，<sup>183</sup>更何況是對真實事理的思擇。基於上理，「確定心」應不可說是如理作意之處。

關於帕奧禪師的看法——書上說「確定心」可分成如理作意與不如理作意的看法(雖然經過開印法師的求證後獲知應指速行心)，<sup>184</sup>然而，筆者雖說站在「確定心只是唯作心」

---

中聞所成慧。二思慮究竟慧，即是此中思所成慧。三出離究竟慧，即是此中修所成慧。」一切加行善心心所，皆入如是三慧品攝。

<sup>182</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.153。

<sup>183</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.153。

<sup>184</sup> 馬哈希禪師在《緣起》一書中(<http://www.mahasi.org.mm/treatises.html>)，

的立場而同意開印法師的看法，不過經多閱讀後發現唯識與瑜伽行派的論典皆有與彼相關的說法，所以重新理解了一下。在《成唯識論掌中樞要》中對分別說部的九心輪說：

上座部師立九心輪：一、有分，二、能引發，三、見，四、等尋求，五、等貫徹，六、安立，七、勢用，八、返緣，九、有分。然實但有八心，以周匝而言總說有九，故成九心輪。且如初受生時未能分別，心但任運緣於境轉名有分心；若有境至心欲緣時便生警覺，名能引發；其心既於此境上轉見照矚彼；既見彼已，便等尋求察其善惡(受)；既察彼已，遂等貫徹識其善惡(想)。<sup>185</sup>而安立心起語分別說其善惡(想)；隨其善惡便有動作勢用心生；動作既興將欲休廢遂復返緣前所作事；既返緣已遂歸有分任運緣境，名為九心。<sup>186</sup>

藉由上文可見唯識家的說法明顯的和帕奧禪師《如實知見》中所定義「推度心：審察對象與視覺對象；確定心：決

談到「五門心路」中的「速行」很弱，不會決定善惡業果，緊接五門之後，緣同一所緣的意門心路裡的速行才會造業，看時對「看」保持正念，便能生善的速行。

<sup>185</sup> 此二似帕奧禪師所說。

<sup>186</sup> 窺基《成唯識論掌中樞要》卷下(本上)(大正 43, 635b18-29)。

定對象的好壞」的說法相似。<sup>187</sup>此中，等尋求是受，是從承受境界到未能明確分別的中間探求。等貫徹、安立與想心所的作用一致，舉凡思想上的概念以及對於外境的了解、聯想、分析、綜合都是此想的作用。

想，徹底明了所緣是什麼，繼而安立名言。思心所即對這裡所作的判斷做出相對的反應動作。這樣想心所對於所取境相的構畫名相正不正確，於染或淨心的生起有著重要的影響。如《瑜伽師地論》卷 92 中說：

復次，由五種相，(1)於能順喜所緣境界，(2)隨順而行，深心喜樂，(3)不如正理，執取其相，發生貪欲，(4)多起尋思，方便求覓，(5)因此廣行福、非福行。<sup>188</sup>如能

---

<sup>187</sup> 《如實知見》p.136 之註腳第 13、14。

<sup>188</sup> 《瑜伽論記》卷 23(大正 42, 845a15-24)：「景師云：一、於能順喜所緣境界。二、隨順而行，深心喜樂。三、不如正理執取其相，發生貪欲。四、多起尋求。五、因此廣行福非福等。泰師云：欲辨十八意行不例名數，但有其義。達師又云：五種相者，一、於喜境隨順而行。二、不如理取相發貪。三、多起尋思。四、方便求覓。五、因此廣行福非福行。此中約十八意行門說三，謂六喜行、六愛行、六捨行也。已說六喜行，『如能』已下例辨六憂、六捨。」另外，《瑜伽師地論科句披尋記彙編》(四)，p.2733：「由五種相等者：謂如深心喜樂，是為初相。不如正理執取其相，是第二相。發生貪欲，是第三相。多起尋思方便求覓，

順喜所緣境界，順憂、順捨所緣境界，如其所應，當知亦爾。其差別者，於能順憂所緣境界，隨順而行，深心厭惡，發生瞋恚。於能順捨所緣境界，隨順而行，深心愚昧，發生愚癡，餘如前說。<sup>189</sup>

因對境相的非理想生，所以內心有了繫著——貪著其境，執持其見，隨之而來的即是身語的抗、迎動作——業。這顛倒想與不如理作意的相關聯，在《瑜伽師地論》卷 53 中有明確的說明。如說：

復次，云何想蘊差別？略由五種：一、由事故，二、由相故，三、由顛倒故，四、由無顛倒故，五、由分別故。……顛倒差別者，謂諸愚夫無所知曉，隨逐無明起不如理作意，於所緣境無常計常，取相而轉，是名想倒。如於無常計常，如是於苦計樂，於不淨計淨，於無我計我。此想顛倒，諸在家者能發「心倒」，一分出家者能發「見倒」。是名顛倒差別。此想顛倒復有差別：謂於四事邪取其相，是名想倒。若由如是等了相故，於境貪著，是名心倒。若由如是等了相故，有執著者於顛倒事堅執忍可，開示建立，是名見倒。無顛倒差別者，謂諸聰睿有

---

是第四相。因此廣行福非福行，是第五相。由是五相，於能生喜所緣境界，隨順而行。」

<sup>189</sup> 《瑜伽師地論》卷 92(大正 30, 826c7-14)。

所曉了，隨智慧明起如理作意，於所緣境，無常知無常，苦知是苦，不淨知不淨，無我知無我，正取相轉，是名想無顛倒、心無顛倒、見無顛倒。是名無顛倒差別。<sup>190</sup>

由此可見，因不如理作意而轉起的顛倒想，還是基於有情生死的本源——無明之故，才會生起邪取境相的作用。反之，如與明相應，即可對心象產生正確的知解。

綜觀上文的說法可以推測，在確定心安立如、不如理作意的說法，可能是重視有情最初開始認識的正不正確而說；約《清淨道論》的緣起意義來看，則與三連結中「受與愛」因果連結相關。<sup>191</sup>因為印順導師曾說：「當人類觸對對象時，必然的攝取境相。所取的境相，有著局限性，片面性；攝取境相時，必覺有異於其他的特性，如此而並不如彼（「取境分齊」），這才成為一個個的心象。從此「構畫名言」表現於思想議論，這是認識過程中「想」的力用。這種有著局限性，片面性，是此非彼個體性的心象，使我們的認識，不能有完整的認識，不能把握真正的事理，不免錯亂，不免矛盾，不免畸輕畸重，自是非他。有了這執一概全，以末為本，以非為是等，一切如盲摸象的異見、異說，世間即由此而糾纏

---

<sup>190</sup> 《瑜伽師地論》卷 53(大正 30, 594a16-c17)。

<sup>191</sup> 詳參〈《正見經》中十二支緣起〉，pp.64-65。

不清。」<sup>192</sup>

根境和合生觸取相時，凡夫多因為無明而產生局限性與片面性的認識，而所成的心象，是此非彼個體性心象，意思是存有不變、獨存、實在的特性。即因這認識的不正確或不了知境界，故起了味著(受)；因味著才生愛、生取(造業)。這一過程即是印順導師所說：「觸境繫心」的緣起觀——緣名色有六入觸，緣觸有受，緣受有愛的四支，實為從認識到行為的過程。此中觸緣受，是指以無明相應觸為認識的開始說的。<sup>193</sup>因此，《瑜伽師地論》卷 96 就有說到起顛倒想的前後完整因果次第，應是：

又無明界所隨六處諸界為緣，起無明觸；此無明觸以為緣故，於諸境界起不如理執取相、好所有諸想；此想為緣，於諸境界發起希欲；希欲為緣，起彼隨法多隨尋思；由彼隨法多隨尋思以為緣故，發起思慕愁憂所作身心熱惱；身心熱惱以為緣故，於諸境界種種品類思求差別皆可了知。如是當知，依欲求故，安立諸界。<sup>194</sup>

---

<sup>192</sup> 印順導師《佛在人間》，pp.146-147。

<sup>193</sup> 印順導師《唯識學探源》，pp.19-21。

<sup>194</sup> 《瑜伽師地論》卷 96(大正 30，847a26-b5)。

在緣起支中，論說<sup>195</sup>：生、死是苦；愛、取、有是眾苦的生因；而眾苦生因的依處，則在觸、受二支。「愛」是造業的開始，因此對於有情的正觀，經中述說是由「受」觀察。經由對受的如實了知，因此有了正確的觀念(正見)存於心中。在觸對境界時，心識即不味著(不取相、形好)，即能如實的構畫心象——安立正確的名言，此想即說為如理作意！

雖說「觸」才是關鍵點，然就有情對外的認識過程——「識觸，受、想」來說，「想」是這一(向外)<sup>196</sup>認識系列的終點，即推度、分析、綜合作用的完成，所以說此為如、不如理作意也並無不當。(認識的過程，本為極迅速的，不過約說明的方便而如此說。否則，各部派所述的心流說，各各的心識在相對起來說明時，其排列並不是一直線呢！)

由此可見，在南傳所述的心流裡，在有對外的認識作用——五識、領受、推度、確定中，從攝取對象未能明確分別中間的探求，到明確的了解，此間的如、不如理作意安置處，當然以確定心為最佳的處所了。也由此觀之，筆者覺得若約北方學派的見解，帕奧禪師縱使說在確定心來分別如理或不如理的作意，在道理上亦可說的通。

然而對於有情認識的最初——觸，是明相應還是無明相

<sup>195</sup> 《瑜伽師地論》卷 56(大正 30, 611b-c)。

<sup>196</sup> 此中依印順導師《唯識學探源》，p.114 的見解言之。

應，或無明觸與明觸的轉換，此中的關鍵是有必要了解的，而這應先要對「作意」說明一下。

《阿毘曇心論》云：「作意者，於緣中勇猛發動。」<sup>197</sup>因此，像南傳的《阿毘達摩概要精解》中就有說到：有分心裡的作意心所，會不斷地把心轉向由於因緣已具足而呈現的目標，所以不斷地令有分心波動。也就是說有分心雖然已有自己的所緣，但它還是會「蠢蠢欲動」——傾向於緣取其他目標。這樣，作意雖有於境令心發覺之用，但卻有於緣易脫不定的過失。<sup>198</sup>

故散心的有情，「根」時時的取自所緣，造成吾人心念如河水般奔流不息。可是現在的一剎那，因諸根不壞，所以眼能取色，耳能取聲……乃至內心的想前念後(緣法所緣——概念)，然而卻非此時即有諸識的並起。識要生起，則須於根境和合，並能生的作意正起之時而發生。<sup>199</sup>因此當某一目標因緣具足，呈現於根門(根境和合)時，作意即使有分心

---

<sup>197</sup> 《阿毘曇心論》卷 1(大正 28, 810c)。

<sup>198</sup> 《阿毘達摩概要精解》，p.155。

<sup>199</sup> 《中阿含·30·象跡喻經》卷 7(大正 1, 467a4-6)：「若內眼處不壞者，外色便為光明所照，而便有念，眼識得生。」此外，《瑜伽師地論》卷 3(大正 30, 291a12-13)：「復次，根不壞，境界現前，能生作意正起。爾時從彼識乃得生。」

波動、斷，繼而導心趣向所緣而發生認識。故這作用是單純的、自然的(唯作心)，只要根境和合即會生起。

其次，對於能令作意生起的原因，《瑜伽師地論》卷3述有四種：

云何能生作意正起？由四因故：一、由欲力。二、由念力。三、由境界力。四、由數習力。云何由欲力？謂若於是處心有愛著，心則於彼多作意生。云何由念力？謂若於彼已善取其相、已極作想，心則於彼多作意生。云何由境界力？謂若彼境界，或極廣大、或極可意，正現在前，心則於彼多作意生。云何由數習力？若於彼境界已極串習、已極諳悉，心即於彼多作意生。若異此者，應於一所緣境，唯一作意，一切時生。<sup>200</sup>

由引文可知，某種念頭的生起(而且是常常生起的)必是過去心曾體驗過的；因為所緣的可喜可愛，又必是熱烈追求的——數數造作後而存在於內心的經驗(種子)。如行走在大街中，路上有種種的聲音，諸如人聲、車聲、喇叭聲等等，此時你卻可能在看某一樣東西，或嗅到麵包香，或思考事情而沒有聽到任何聲音。不過，在這樣的情況下，吾人還是可能突然的中斷這些識的作用，而生起耳識——聽到某人說話的音聲，繼而判別出這是什麼人講的話，且在大街上認出他

---

<sup>200</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291a20-29)。

來(或許是多年不見的朋友)。這作意的轉向某一所緣，不能不說是依於過去。這即符合了北傳論師所述作意的作用定義：「作意，謂能令心警覺，即是引心趣境為義，亦是憶持曾受等。」<sup>201</sup>

相對於唯識家，則說此是「警覺應起『心種』為性，引心令趣自境為業。」<sup>202</sup>所以說：「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。」<sup>203</sup>也就因此，作意古譯為「念」、「憶」、「憶念」。單就令心警動抑或是將心導向所緣一義，是不能完整的表達作意功能的，這個觀點應須特別注意！

如此，心主動的傾向於某一目標，是依於過去印烙於心中的印象所使然。因此當真實法呈現於意門時，轉向心即緣取它，且依於過去的修行餘習，自然而然的生起了此是地，此是水、火、風；此是無常、苦、無我等的(概略)認知，與境相印合，由斯故說是如理的作意。而速行心即依這正確的概念，更深入的分析、抉擇所緣，達到明確的認識。這樣，轉向什麼樣的所緣即很重要：如理的，即能起正思惟；不如

<sup>201</sup> 《入阿毘達磨論》卷上(大正 28, 982a12-14)。

<sup>202</sup> 天親造《大乘百法明門論解》卷上(大正 44, 48a)。

<sup>203</sup> 印順導師《佛法概論》，p.114。

理的，即起不正思惟。<sup>204</sup>如注意於假名法，則生起這是人、眾生、車子……等世俗的概念；注意於呼吸，則安般念能成就；注意於蘊處界的真實法，觀禪能成就。<sup>205</sup>這由於轉向心(主動的)緣取的所緣不同，而使後速行心依此而起的審慮、決定，有善惡之別，故說此是如理、不如理作意處的原因吧。

另外，因平時常常的思惟、觀察無常等義理，雖於根境和合時，緣於世俗法，然因之前的串習力強故，作意心所依然於無常等正確的概念傾向，故當起認識作用時，如理的思惟即會生起而不落入不正思惟中。因為由緣和合的有情雖不可得，前心生已剎那即滅，也無往後心之理，但是卻能憶及過去所做之事，其中一個主要的原因，依有部毘婆沙師所言，就是：「有情於法由串習力得如是同分智，隨所更事能如是知。」<sup>206</sup>

其次，在《瑜伽師地論》中也闡述了善、染心念生起的原因，如說：

又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。從此無間，

---

<sup>204</sup> 《瑜伽師地論》卷 11(大正 30, 330c)。

<sup>205</sup> 《瑜伽師地論》卷 21(大正 30, 397c)。

<sup>206</sup> 其道理請參：《大毘婆沙論》卷 12(大正 27, 55c-56a)。

或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散亂，必定意識中[的]第二決定心生。由此尋求、決定二意識故，分別境界。又由二種因故，或染污，或善法生。謂分別故，又先所引故。意識中所有，由二種因。在五識者，唯由先所引故。所以者何？由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中，染污及善法生；不由分別，彼無分別故。由此道理，說眼等識隨意識轉。<sup>207</sup>

由此可知，當下心的前一心念是如何，常決定現在的心是善，是惡——前意識是善念，後五識必是善；而意識的善染相續，卻依於善惡分別有所差別！所以順於正理的作意保持，是須要「念」的功用——憶持不忘才能成就。也因為這樣，尊者世友才以「不失念」為有情能憶本所作的因緣之一。<sup>208</sup>然而，如約從雜染法轉向清淨的目標——由染五識，或惡分別轉向於善意識，卻不能不說是依於「正知」（慧）覺醒才有此轉向（作意）的生起，所以教法中才要吾人於日常生活的衣食住行中時時保持覺醒——正知而住。因此，如理作意的轉起要因，可說即在於：正念、正知！此理，即同於帕奧禪師所說：「藉著『正念』與『正知』來說明適合於一切情況

<sup>207</sup> 《瑜伽師地論》卷3(大正30, 291 b2-12)。

<sup>208</sup> 《大毘婆沙論》卷12(大正27, 57c)。

的修行方法，因為透過這兩種素質的力量，禪修者得以守護禪修的目標以及保持不間斷的如理作意。」<sup>209</sup>

此外，在第三章談到《漏盡經》的內容時，筆者曾引證《中阿含經》卷 10〈習相應品〉當中，有不少的漢譯經文將 *yoniso manasikāra* 翻為正思惟，在這經群之中，《中阿含·54·盡智經》雖然缺少能對應的巴利經典，但按整品定型句而論，此經情況應該也會相同。這部《盡智經》的道次第除了特別詳盡之外，<sup>210</sup>其與第四章所引的《集異門足論》所顯示的次第性，相當接近，如下所引：

《盡智經》：奉事、往詣、聞善法、耳界、觀法義、受持法、翫誦法、觀法忍、信、正思惟、正念正智、護諸根、護戒、不悔、歡悅、喜、止、樂、定、見如實/知如真、厭、無欲、解脫、盡智。<sup>211</sup>

《集異門》：於耳所聞，耳識所了，無倒法義。耳識所引，令心專注，隨攝、等攝，作意、發意，審正思惟，心警覺性，如是名為如理作意。<sup>212</sup>

---

<sup>209</sup> 《正念之道》，p.83。

<sup>210</sup> 詳參《阿含要略》之「阿含道次第表」，pp.33-34。

<sup>211</sup> 《中阿含·54·盡智經》卷 10(大正 1，489c-491a)。

<sup>212</sup> 《集異門足論》卷 6〈三法品〉(大正 26，393a-b)。

點出經論的相似處，是希望省察一個問題就是，若光按照字源學的立場來定義 *yoniso manasikāra* 的話，《盡智經》的對應用語就只有正思惟而已，那像之前的耳界等等的用語又該如何詮釋呢？所以，筆者認為倘使可以配合論師的看法，像《集異門足論》所說的那樣：由耳聞乃至心警覺性的整個過程才名為如理作意的話，也許對於修道上的位階，才能作圓滿的回答。並且若從《盡智經》之耳界乃至正思惟的階段來看，不就跟一般「分別、自決、意解、計數、立意」等的思慧相當嗎？因此，無論是聞思修或是四預流支的次第，皆應從佛法的靈活運用為要，否則受於文字的局限，或會將一些修道上的微細過程疏忽掉了。

再者，筆者亦從《盡智經》的次第中，聯想印順導師的開示：「佛法所說的信，從正確理解佛法而來。『深忍』（勝解）為依而起的信，是當下內心澄淨，貪、瞋、邪見等不起，譬喻為『如水清珠，能清濁水』。有了澄淨的信心，一定會引起進修的意願。所以如對佛法有些理解，不能引起信心，那不過世間知識，與佛法無關。」<sup>213</sup>

世尊在契經中在在處處皆云「諦聽！善思！」或「當獨一靜處，專精思惟」等，難道不是為了提醒當機眾應該要由聞入思，繼思發行的苦切叮嚀嗎？

---

<sup>213</sup> 印順導師《印度佛教思想史》，p.29。

## 柒、結語

佛法浩瀚如海，沒有世尊慈悲開示的聞思修之漸學次第，凡夫是不容易契入法性的。所以，世尊一代的證法與教法，讓茫然的眾生有抉擇正覺的方向，誠如印順導師開示佛法的義理分別有隨順真理法相說，以及有屈就有情根性說，這即是一般所謂的了義與不了義，或者勝義說與世俗說。修學者倘若不能分別其中的真實與方便，誤以隨機的方便來作為思考的標準，這就不免落入顛倒邪執了。因此，佛開示了如理思惟，繼而即透露依了義不依不了義的深義。也惟有這樣，才能引發正確深徹的思慧。相對的，如以為一切的法海均為了義或究竟教，即會造成佛法的籠統與混亂。<sup>214</sup>

佛法的義理有隨順勝義的效用，非一般世間學識所能相比，然而，因為基於無邊眾生的根性所使然，俾使世尊開演無量的法門為導引，其中如何辨識了義教而順入聖道，成為每位佛子必須慎重思索的問題。

透過聞法可以建立正見，由正見而來的慎思明辨，當然會助長智慧，這由聞成思，繼思發修的過程，思惟佛法或是

---

<sup>214</sup> 印順導師《佛法概論》，pp.240-241。

如理作意正法內涵，成了轉換俗習的重要因素。<sup>215</sup>能導引心相應如理之法，意念的造作就會相應於善法，這是因果的必然理則，也是轉凡夫性為聖者性之內在運作動能。

《成實論》甚至於說到，若以聞思慧見諸法的必然理則，即可稱為法住位了。倘若從此更能實際修習禪定，就名為入決定道。其中，法住道與決定道，二者都是在見道以前的事。<sup>216</sup>也由此觀之，《成實論》是何其重視這三慧的修學階段。

不論是聲聞法抑或是菩薩法，思慧——如理作意，為一重要的角色，若欠缺了這一項內正思惟，再深奧的正法，再玄妙的道理，終究無法落實於生活，更沒辦法淨化自他煩惱。其實，縱使八正道乃以正見為先，但就靈活的思惟可以獲知就是，思的正才能見得正，不經過分別與觀察法義，怎麼可能獲得佛法如理的正見呢？三藏的經法雖多，如依了義經為準繩，可得佛法深義與方便。並能夠攝持一切佛法，化繁為簡，漸漸的脫略文句，而一心繫念法義，然後付之實行，並可以從觀察中顯現法義。<sup>217</sup>

印順導師認為在三有漏慧的修學過程中，思慧與修慧同

---

<sup>215</sup> 印順導師《成佛之道》，p.226。

<sup>216</sup> 印順導師《性空學探源》，p.221。

<sup>217</sup> 印順導師《華雨集》(第一冊)，pp.255。

樣是對於諸法起著分別抉擇，祇是思慧未與定心相應，而後者則有。其實，思惟又譯為作意、觀想，因為修定未成，故還屬於散心觀，基於此而被稱為思慧。<sup>218</sup>轉名言為經驗，或者說轉世俗概念為勝義正念，這當中都必然要有如理的作意，使造作的心能導向正法，啟動自心覺悟涅槃空性。如印順導師說：「佛法從阿含、中觀、瑜伽以來，都說止觀，都說分別、抉擇，從聞到思，到修，然後到證入。」<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> 印順導師《學佛三要》，pp.187-188。

<sup>219</sup> 印順導師《華雨集》(第一冊)，pp.256。

## 【參考書目】

### 一、三藏

#### (一)、梵文

Takayasu Kimura(1986),

--*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*

*II~Margajñatā'dhikāro dvitīyaḥ ; III~Sarvajñata'dhikāras  
tṛtīyaḥ*, Sankibo Busshorin Publishing Co.,Ltd. Tokyo.

La Vallée Poussin, Louis de, ed.(1970),

--*Madhyamakavṛttḥ, Mūlamadhyamakakārikās*

*(Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā*

*Commentaire de Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica, Vol.*

IV. Osnabrück: Biblio Verlag. (Reprint; originally  
published 1903-1913.)

#### (二)、巴利文

Rhys Davids & Carpenter(1890-1975),

--*Dīgha-nikāya*, Vol. 1-3, ed. by P.T.S., London.

Feer(1973),

--*Samyutta-nikāya*, Vol. 1, ed. by P.T.S., London.

### (三)、中文

CBETA 電子佛典(2001)：「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association)。

《漢譯南傳大藏經》(1993)，高雄，元亨寺。

### (四)、英文

Bhikku Ñānamoli(1975),

--*The Path of Purification*, B.P.S., Sri Lanka.

Dr.Mehm Tin Mon(1995),

--*The Essence of Buddha Abhidhamma*, Myanmar.

## 二、中文著作及期刊

「印順法師佛學著作集」(Accelon) (2000; Ver.4)。新竹：財團法人印順文教基金會。

「《瑜伽師地論》資料庫」(Yogācārabhūmi database)，釋惠敏等(1999-2002)：<http://ybh.chibs.edu.tw/>。

韓清淨(1998)：《瑜伽師地論科句披尋記彙編》，台北，新文豐。

覺音(1998)：《清淨道論》(簡體版)，馬來西亞，檳城。

菩提長老(1999·尋法譯)：《阿毘達摩概要精解》，高雄，派色文化。

帕奧禪師(1998)：《智慧之光》，馬來西亞，檳城。

- 帕奧禪師(2001)：《正念之道》，高雄，淨心文教基金會。
- 帕奧禪師(1999)：《如實知見》，高雄，淨心文教基金會。
- 雷迪禪師(2007·果儒譯)：《觀禪手冊》，桃園，中平精舍。
- 楊郁文(1994)：《阿含要略》，台北，東初。
- 水野弘元(2000·惠敏譯)：《佛教教理研究》，台北，法鼓。
- 演培法師(1998)：《俱舍論頌講記》，台北，天華。
- 楊白衣(1989)：《阿毗達磨俱舍論要義》(收於《阿毗達磨俱舍論義旨要集》)，台北，靈泉禪寺印。
- 菩提長老(2006)：〈《正見經》中十二支緣起〉(收於《香光莊嚴》第 87 期)。
- 釋善音(1998)：〈法隨法行 (dharmānudharmapratipatti) 詞義之探討〉(收於《正觀雜誌》第 7 期)。
- 釋法恆(1996)：〈四預流支〉(收於《福嚴佛學院第七屆學生論文集》)，新竹，福嚴佛學院。
- 釋宗淨(2006)：〈四預流支教法在佛法修學中的意義〉(收於《妙林雜誌》第 18 卷 12 月號)，高雄，妙林雜誌社。
- 周柔含(2001)：《四善根探源》，台北，中華佛學研究所。

### 三、日文期刊

- 上杉豐明(1976)：〈dharmānudhammapaṭipatti について〉(收於《佛教學セミナー》第 23 期)。
- 早島理(1976)：〈法隨法行 (dharmānudharmapratipatti) そ

の語義と意義〉(收於《南都佛教》第36期)。

#### 四、工具書

王濤等編(1990-2000)：《漢語大詞典》(v.2.0)，香港，商務。

荻原雲來(S62)：《梵和大辭典》，東京，講談社。

雲井昭善(1997)：《パーリ語佛教辭典》，東京，山喜房。

福嚴佛學院講義：<http://www.fuyan.org.tw>。

Childers, R. C.(1987),

-- *A Dictionary of the Pali Language*, Rinsen Book Co.,  
Kyoto.

Rhys Davids, T. W. & Stede, William(1986),

--*Pali-English Dictionary*, P.T.S., London.

「心流過程」

【附表】

		一	二	三	四	五	六	七	八	九	
九心輪	外			見	受	分別		速行			
	中		意轉				令起		彼事		
	內	有分								有分	
阿含經			作意	識觸	受	想	行				
瑜伽論 五心輪				率爾	尋求	決定	染淨		等流		
成唯識論樞 要(卷下) (攝大乘論)		有分	能引發	見	等尋求	等 貫 徹	安 立	勢用		反緣	有分
解脫道論 卷十		有分	轉	見	所受	分別	令起	速行	彼事	有分	
攝阿毘達磨 義論 (十七心識)		…有分流 1 過去有分 2 有分波動 3 有分斷	4 五門轉向	5 五識之一	6 領受	7 推 度	8 確 定	9~15 速行		16~17 彼所緣	有分流…

※ 印順導師著：《佛法概論》 pp.111-117 及《唯識學探源》 pp.110-115。

※ 陳水淵著：《南傳上座部〈攝阿毘達磨義論〉的哲學思想研究》 p.137。

※ 長尾雅人：《攝論和釋、注解》 pp.123-124。深浦正文：《唯識學研究》上卷， pp.32-33。