

乙三 心理觀

釋尊爲了使弟子能夠如實地認識世間、認識自己，解脫種種煩惱、迷惘與情執，除了說明世間的結構外，對生命活動的個體亦予以種種說明，希望弟子由正確瞭解有情生命的身心構造，進而反省自身，把握佛陀的教示，達致最高之解脫。這在上一章已曾說及。

如上所說，佛陀分析生命的組成，亦如現代人用生理和心理的分類那樣，以物質和精神來說明。物質身體方面，由於是易見易知，故解說比較簡單；精神心理方面，則由於難見難了，瞬息變化，但卻爲有情生命的主要特徵，故解說亦較爲詳細，並由此構成了佛教的心理觀。此節也就專於這方面解說。

丙一 心意識

原始佛教將有情生命的物質部分稱爲「色」，而精神部分則以「心」來統攝之。換言之，心爲與色相對的精神統合體。由於心有種種活動，例如感情的、認識的、思量的、意志的等多方面，若把這等活動個別獨立來看，就會有不同的概念產生。因此在原始佛教時代，「心」有時稱爲「意」，有時則稱爲「識」。三者都是精神活動的統稱。如《雜阿含經》卷二第 35 經中便有謂：

「比丘，此心、此意、此識。當思惟此，莫思惟此。」⁷⁴

然而，心意識在原始佛教時代雖未有給予嚴格定義，但在個別的使用上，亦有不同的意義。首先，在心理作用之中，就以認識作用爲最重要。認識作用在佛家稱之爲「識」。「識」有分別、判斷、認識的意義。認識作用的生起，是要藉著很多條件的，例如感覺器官、外界對象等。佛家將感覺器官分爲六種，此即眼、耳、鼻、舌、身、意等六根。客觀對象亦分爲六類，亦即色、聲、香、味、觸、法等六塵。因此在識的作用方面亦分爲眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識等六種。

⁷⁴ 大正藏卷二頁 8 上。

由於認識作用之生起，是要藉著種種條件的配合，故缺一條件，識便不能產生。如《中阿含經》卷七象跡喻經云：

「若內眼處壞者，外色便不為光明所照，則無有念，眼識不得生。…若內耳、鼻、舌、身、意處壞者，外法便不為光明所照，則無有念，意識不得生。」⁷⁵

在這裏要注意的是，原始佛教時期，當使用「識」來說明認識作用時，往往亦包括了內心精神作用的全體。因為識在狹義而言，雖僅指認識作用，但廣義而言，則包括一切其他的心理附屬作用，如感受、取像、意志等心理活動，成為精神活動的統稱。如《雜阿含經》卷十二第 289 經云：

「愚癡無聞凡夫，寧於四大身繫我、我所，不可於識繫我、我所。」⁷⁶

《中阿含經》卷四十二分別六界經亦云：

「如是比丘！人有六界聚。此說何因？謂地界、水界、火界、風界、空界、識界。」⁷⁷

由此可知，在阿含經中，識很多時是就廣義而說，包括了所有的精神活動。

若從知覺活動方面來說明精神作用時，佛家便以「意」來描述其活動。「意」有思量、思慮的意義。在早期經典中，「意」一方面指六根中之意根，乃作為知覺活動的中心、認識作用的樞紐；另一方面則亦作為精神活動的統稱。

當有情進行認識活動時，其能生起認識活動的感官有六，即眼、耳、鼻、舌、身、意等六根。其中前五根為物質性的生理部分，而意根則為非

⁷⁵ 大正藏卷一頁 467 上。

⁷⁶ 大正藏卷二頁 81 下。

⁷⁷ 大正藏卷一頁 690 中。

物質性的精神部分，爲六根之首，乃前五根之所依止處。前五根所對的境界各有限制，不能超越一定的範圍，並各不相通。而能統攝及掌握各種感覺者，即意根也。如《中阿含經》卷五十八大拘絺羅經中說：

「眼、耳、鼻、舌、身根，此五根異行異境界，各各受自境界。意爲彼盡受境界，意爲彼依。」⁷⁸

因此，意若與前五根並論時，則同爲認識外界之機關，合稱爲六根。但從認知作用而言，則意乃掌握知覺作用之中心，爲非物質性的精神作用，能承受前五根所攝取之對象，將其綜合而引生前五識及意識，故可稱之爲認識作用的樞紐。另外，意亦代表整個心理活動，與心及識同義。如《雜阿含經》卷十三第 322 經云：

「意內入處者，若心、意、識。非色，不可見，無對，是名意內入處。」⁷⁹

若統一地說明心理全體活動時，佛家則多以「心」來說明之。「心」在中國佛教諸經典中有多種意義⁸⁰，但作爲精神主體的「心」，其原義則有積習、集起、種種等意義。乃積習種種精神活動所留下的印象，統攝一切認識作用、思量作用的精神主體。如《雜阿含經》卷十第 267 經中說：

「諸比丘！當善思惟觀察於心。所以者何？長夜心爲貪欲使染，瞋恚、愚痴使染故。」⁸¹

原始佛教對精神活動的統合名稱由於沒有加以清楚區分，故有時稱之爲心，有時稱之爲意，或稱之爲識。雖則有時各具個別的含義，但更多時是三者同指統合的精神主體。至部派佛教時期，學者亦繼承此說。如在《大毗婆沙論》中一方面將心意識加以各別意義，指出：

「過去名意，未來名心，現在名識。」

⁷⁸ 大正藏卷一頁 791 中。

⁷⁹ 大正藏卷二頁 91 下。

⁸⁰ 佛學大辭典中詳列心之意義有六種之多。詳見〈佛學大辭典〉卷上頁 699 至 700。

⁸¹ 大正藏卷二頁 69 下。

又說：

「滋長是心業，思量是意業，分別是識業。」

但另一方面卻仍然主張：

「心即是意，意即是識，……聲雖有異而體無別。」⁸²

《俱舍論》卷四亦說：

「集起故名心，思量故名意，了別故名識……義雖有異而體是一。」⁸³

這都說明心意識皆是指同一精神統合體，祇是從不同功能方面而言，名稱便有不同而已。

到後來大乘佛教唯識宗興起，進一步開展有情的心理結構分析，將作為精神主體的心開列為八，稱為八識。順次為眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識及阿賴耶識。而在心意識的分類上，則以「阿賴耶識」作為精神活動之根本，稱之為「心」，其主要功能在於積集善惡諸法之種子，成為我、法生起的依據；另外，將偏於向內思量自我而加以執取的心理活動別闢作「末那識」，稱之為「意」；最後，「識」便指前六識，其作用祇集中於了別外境的功能而已。

丙二 心與心所

在原始佛教經典中，很多地方都說到心。因為脫離迷惑到達悟境的過程，全部都是心的問題。對於內心作用的分類，早期就以五蘊說中之後四蘊作為心之要素，即受、想、行、識四蘊。其中受是感受作用，想是概念或取像作用，行是意志作用，識是分別作用。它們都是各自獨立的心的作用。到了部派佛教時代，開始對心理構造分析追尋，於是出現了心王與心

⁸² 大正藏卷二十七頁 371 上及中。

⁸³ 大正藏卷二十九頁 21 下。

所的說法。

心王即是指心的主要作用。心所亦稱心所有法，可以說是心的屬性、心的附屬功能。心所從屬於心王，故不能離開心王而單獨活動。心王就是指「識」，當「識」依根緣境而生起時，每每就有很多心所隨伴而起。由於每個識之範圍不同，故與每個識相應而起的心所數目亦不同。因此衍生出一套複雜的心理架構學說。

與識伴隨而起的眾多心所之中，最普遍而為每識都具備者，就是作意、觸、受、想、思五個心所。由於這五個心所必依所有心王而一齊生起，故稱為遍行心所，為認識事物的必要過程。

「作意」簡單來說，即是喚起注意力的作用。換言之，即當根境和合時，令心起警動而發起了別認識者，便是作意。如《俱舍論》卷四云：

「作意，謂能令心警覺。」⁸⁴

這種使心警覺而趣向所攀緣之外境的心理作用，就是作意心所。

「觸」即是根、境、識三者和合時的心理作用。《雜阿含經》卷十三第 306 經說：

「眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」⁸⁵

從經文可知，當認識外界事物時，由於根與境和合而引生覺了的識，跟著根、塵、識三者和合即名為觸，由觸而成就認識作用。再以此為緣而引生受、想、思等心理活動。

「受」是由心對外境生起認識後，對外境生起領納、感受的作用。受有三態，即苦、樂與不苦不樂。如：《成唯識論》卷三云：

「受謂領納。順、違、俱非境相為性，起愛為業。」⁸⁶

⁸⁴ 大正藏卷二十九頁 19 上。

⁸⁵ 大正藏卷二頁 87 下。

⁸⁶ 大正藏卷三十一頁 11 下。

「想」乃心中對攝取之境，所起的取像、推想作用。由此而能認識對象為何物。《成唯識論》卷三云：

「想謂於境取像爲性，施設種種名言爲業。」⁸⁷

「思」爲令心造作的意志力，推動善惡行爲的出現。《成唯識論》卷三云：

「思謂令心造作爲性，於善品等役心爲業。」⁸⁸

佛家對有情認識外界的心理過程，確是分析得十分細緻的。如《俱舍論》便將心所有法分爲六類四十六個，而《百法明門論》更分作六類五十一個之多，詳細而周到地論述了有情的種種心理狀態與功能。

然而，篇首已曾論及，佛教之目的，並非如現今之心理學家，專以分析心理活動爲能事。佛教的心理觀，乃在說明心的活動之事實，以使佛弟子能明瞭自身之構造，進而淨化身心，導致最徹底之解脫境界。

因此，佛家的心理分析中，對於倫理價值性的善惡心理功能，有作種種分類的標列，乃至詳細的剖析，務使弟子能明確觀察自心之善惡心所。由通過行爲的鍛鍊，心靈的滌蕩，抑制惡心所而助長善心所，進而啓發般若智慧，去迷得悟，成就解脫，此方爲佛教心理觀之目的所在。

⁸⁷ 大正藏卷三十一頁 11 下。

⁸⁸ 大正藏卷三十一頁 11 下。