《心類學十四》

雪歌仁波切講授，2004/06/19

聞法動機

無論是下士道、中士道或上士道，根器的鈍、中、利，福報或大或小，無論你趣入什麼樣的道，由於我們是透由身語意三門造業，所以，下士道也是透由身口意三門學習，中士道、上士道亦都是如此。三門中最主要、最根本的是意，如果意的想法能夠變好，依之而生的身口行為也就能成為如理。為了能使得意的想法不趣於顛倒錯誤，能夠如理，那麼，就必須了解到底什麼是顛倒？為什麼會顛倒？所以我們現在學《心類學》最主要的目的就是這個，希望大家要帶著這樣的動機來學習。

上次講到六根本煩惱的「慢」，今天接著講其他的部份。

觀察自身煩惱

之前講到六根本煩惱中的貪、瞋、慢。這三者，就如剛才所講，在尚未學習下士道之前，我們有貪瞋慢等過失；學習下士道之人，他也會有與他的想法相順的貪瞋慢等過失。比如，未學習下士道之人，目標是放在今生之事上。為了今生之事，內心生起種種的貪、瞋、慢等等；對於學習下士道之人，雖然目標是放在來生，但是，在學道之時，仍會生起貪瞋慢等等；同樣的，在學習中士道之人，也會有他有的過失部份；學習上士道之人亦是如此。雖然究竟的目標是無上圓滿正等覺的佛果，可是，由於我們內心顛倒，在佛果上生起貪心、瞋心、我慢。是因為自心顛倒，所以會產生這樣的情況。一般而言，貪瞋等煩惱，會因為補特伽羅不同的想法，而會在不同的境上產生。

上堂課有人問了這樣的問題：既然把目標擺在求證佛果，為什麼還是會產生煩惱？這就是答案。同樣的，也會在「空性」之上再度執其為實。雖然空性非常重要，它能夠對抗煩惱，但是，對這個對境，執其為實，由此也會生起煩惱。所以，煩惱真的是非常非常狡猾、非常壞。在我們仍只是個平凡人時，他攻擊我們；下士道時也攻擊我們；中士道時也攻擊我們；

上士道時也攻擊我們。這煩惱非常地狡黠，無論你到那裡，無論你在學習什麼、學到那裡，你的目標放在佛果，它也在；目標放在空性，它也在。因此，如果我們自己不認識什麼是煩惱，這煩惱就會變得非常狡黠（我們拿它一點辦法也沒有）。

法王曾這樣說過，而他所說的就是我們真實的情況。他說，每天我們做功課時都會觀想資糧田、祈求加持，希望資糧田能降下甘露淨化我們的罪惡。但是這些降下來的甘露好像都加持到「我執」上頭去了。我們把我執放在中間，以及對於自己的蘊體貪執的貪欲，以及希望自己的敵人能被消滅、希望自己能獲勝…，像這樣，我們把我執放在中間，而後希望它能好好地備齊（準備齊全），希望它要變好，於此祈求甘露的加持。修護輪時也是一樣，雖然非常專心地緣於所緣境，安置好十方的十尊忿怒尊、十幅輪…等，雖然修了這能消滅一切不順的護輪，但是，內心裡，在護輪的中心安住著的卻是我執。所以，像這樣，我們日常課誦時，是混雜著煩惱在課誦的。法王所說的這樣的教授，是很真實的。因此，煩惱可以說是無時不在的，真的非常壞。

我們似乎都是這樣祈請的：「祈請皈依境加持我執增長，讓我執有力量，讓他想得到的都可以得到。」在觀想護輪時心裡想的也是「保護我執」，愈修行，我執愈增加。所以，煩惱真的是很狡猾的，無論我們做什麼、怎麼做，它都會找到機會進來，在想空性時，空性上也會起對它的執著心，因此佛陀才會一再解釋「空性上也是空」「佛也是空」，原因就是在這裡。

煩惱在任何時刻都會來，對我們現在而言，我們正在學習貪、嗔、慢等等，就要好好地了解它們，無論對境是好是壞，都要看：在這些境上，這些煩惱是否生起。如果不能有這樣的認識，那麼，所學的法就無法趨向清淨。正如法王所言，（若不好好觀察）法可能反而成為煩惱助伴。在《廣論》裡也時時這樣講，對我們而言，雖然有在學法修法，但是，我們幾乎可以這樣說，要使所修的法清淨，是很難的。要完全不被我執、煩惱等染污而學法，是非常困難的。為什麼使所學的法清淨是很難的？最主要的原因就在此（煩惱無所不在）。

無明

追究貪嗔慢等煩惱的根本是無明，「無明」是六根本煩惱中的第四個。講到無明，在「見」裡的「薩迦耶見（壞聚見）」，它也是無明，那麼，為什麼要分開來講呢？或說，所謂的「無明」，為什麼歸在「非見」裡講呢？這裡提出了二個問題。大家明白所問的問題嗎？

把煩惱分成十個來講，亦即分成「見」煩惱五與「非見」煩惱五，雖然「薩迦耶見」是無明，但我們將之歸類到「見」煩惱這個部份，這是問題一。再者，既然薩迦耶見是無明，那麼為什麼在無明講過之後，還要另外再把薩迦耶見提出來講呢？以上，是二個問題。

雖然薩迦耶見是無明，但是，在無明之外，還另外把薩迦耶見提出來講？為什麼要把薩迦耶見歸在「見煩惱」中講呢？因為，總的而言，薩迦耶見與無明的不同在於，它是心裡想著「我的想法是這個」「我的見解是這個」的這種想法的基礎。它好像是在做判斷：「我的見地，我思考的主要見解，我的宗義是這樣這樣的」，由這個方面為理由，而把薩迦耶見安立在見煩惱中。但是，一般的無明，並不一定全部都有這樣的想法。一般而言，無明指的是頭腦搞混了、不知道情況，比如，不知道業果、三寶功德、四諦、前後世、可能會投生於惡趣或善趣等不了解。這種不知道、不了解，我們稱之為無明。而薩迦耶見不只是對以上不了解，而且，它似乎是內心很明利、有在思考、有在運用智力而後說「我的看法是這個」。因為有這種想法，所以，對於這種想法，稱之為「見煩惱」。所以，雖然薩迦耶見亦是無明，但是，之所以要把它另外提出來說明，是因為它與一般我們講的無明有所不同。以上，是理由之一。

另一個理由是，我們之所以會在輪迴中流轉，主要的原因之一，就因為我們內心裡講「我」而後持有的見地。因此，就把薩迦耶見另外提出來講。

也因此，在「非見煩惱」裡所講的無明，是把薩迦耶見等與見地有關的想法排除，而愚矇於業果、三寶功德、前後世、四諦等，針對不知道這些的這個不知道的部分，我們就稱之為無明。

所謂的「薩迦耶見」，指的是對自己這所謂的「我」，執持成立為我(執為實有)，至於執其他補特伽羅成立為我，執其他法成立為我，這些就不算在見煩惱的部份，而屬於非見煩惱，算在非見煩惱的無明裡面。

亦即，「薩迦耶見」指的是執自己成立為我。若是執其他者，包括其他有情及其他法如瓶柱等成立為我或是諦實成立的話，就不算是薩迦耶見，而是屬於非見煩惱的無明。

無明，包括了（1）真實義愚：在法上執其為諦實成立、成立為我、執其為常，或是在其他的補特伽羅上執其為諦實成立等等。這種無明，屬於「愚矇於法的道理（情況）」的無明。（2）業果愚：對於「依於這種因會產生那種果」「前世造了某種因，後世感得某種果」「依於集諦，會產生苦諦」這些不了解，我們可以說這種無明，是「愚矇於業果的無明」或說「愚矇於緣起的無明」。簡言之，認為「種善因不會得善果」「種不善因會感善果」等這種顛倒見，便是「愚矇於業果的無明」。

總之，無明包括二個：一者，是對於「法的道理不了解」的無明；二者，對於「依於一法而產生另一法」的因果道理的不了解。前者，比如，法本身是不是常？是否諦實成立？是否成立為我？後者，比如，某一法有沒有生另一法的能力？造了善，有沒有產生善果的能力？不善業，有沒有產生不善果的能力？佛陀，他有沒有能夠利益眾生的能力？亦即，依於某法，它有沒有產生果的能力？若不明瞭這個部份，就稱為「業果愚」。簡言之，無明依據：（1）法的道理（2）法的能力之有無。對此二者不了解，而分為二種無明「真實義愚」「業果愚」。

對法的真實性不了解之無明，此無明遍於一切煩惱。正如《四百論》所說：「如身中身根，癡遍一切住，故一切煩惱，由癡斷隨斷。」「無明，在一切的煩惱上都有」這句話，是針對「真實義愚」的這個部份而講的，這種無明是在一切煩惱上都有的。

對我們而言，這真是一件好事。既然無明遍於一切煩惱，那麼，只要消除了無明，也就能夠消除一切的煩惱。經典中亦常提到：若滅除無明，則一切煩惱、一切業、一切有為都滅。在很多的論典裡也都這樣說，比如

在《入中論》中說，一切都是由無明而起，一旦滅除了無明，也就滅除了一切。在《緣起贊》中說：「世間所有諸衰損，其根乃為無明闇，由何觀照能速滅，是故宣說緣起法。」一切煩惱的根源都是來自於無明，如果能遮破無明，也就能遮破一切煩惱。若要遮破無明，方法是什麼？就要去了解「法的道理」。要了解法的什麼道理？要了解「緣起之理」。

之前在講「貪」煩惱時曾講過，貪欲的生起，是如何以應成所主張的諦實成立之法為基礎，而後是自續、唯識、下宗義…。所謂的「愚矇於法的道理」，這道理中最深細的，對於最深細的道理的愚矇，只要見緣起法，便能遮破。法的粗細之分有很多，對於法的愚矇，亦有很多的粗細之分。同樣的，對於業果的愚矇，對於法的能力的愚矇，在我們身上都有。因此，對於「我們自己有這些無明」的這點辨識是非常重要的。就像經典上所講的一般，我們自己身上就有這些無明，這是必須去辨識的。如果不能如此去辨識，以為自己是個很有智慧的人、以為自己什麼都懂，事實上是錯上加錯。我們現在的無明，正如經典中所講的一般，有時，明明自己沒有能力卻自以為有能力，明明不懂卻以為懂了的這種無明，是可能會有的。自己的情況自己卻不認識，明明必須依靠別人卻以為自己不需要靠別人。如果粗略地講「緣起之理」的話，雖然我們必須依靠他人，比如，我們需要依靠鄰居、依靠朋友，但我們心裡卻有著「不需要依靠他們」的這種想法。這種想法即是無明。如果對於「我覺得不需要靠別人的這種想法，其實是無明」的這件事情，自己知道的話，而想著「這種無明，在我的心相續上是有的」，這種對自己情況的辨識，是須要的。我們必須認識自己。

《對法集論》云：「無明是三界之無知，對諸法生起顛倒、懷疑、一切煩惱的造作者」無論是欲界、色界、無色界，都有其各自所不知道的情況，都有愚矇於各自之法的無知。由於對於三界各自的情況不明，而對三界生起貪欲、煩惱，造了業，由此而一再地在三界中輪迴流轉。「對諸法生起顛倒、懷疑、一切煩惱的造作者」由於愚矇於法的情況，而生起了顛倒，有時會生起疑，在這些顛倒與疑之上，我們的煩惱造了很多業，而於輪迴中流轉。所以，業的最主要造作者，就是這愚矇無明。（何等無明。謂三界無知為體。於諸法中邪決定疑雜生起所依為業。）

「對諸法生起顛倒、懷疑、一切煩惱的造作者」這句話也說明了無明的作用，它有能力使我們在輪迴中流轉。這種愚矇才稱之為無明。如果是不知道某人的名字 、不知道某地方的名字的這種無知，並不算在煩惱的無明中。所謂的「煩惱的無明」指的是，依於它，會生起其他的煩惱，使我們造惡業的愚矇。這裡的愚矇，並沒有把一般我們講的無知全部都包括進去。

疑

以無知為基礎，我們會生起「疑」。《對法集論》云：「於諦產生二心，同時亦是令吾人不趣入善品之造作者。」這裡的「諦」指的是對於二諦、四諦。那麼，什麼是二諦與四諦呢？二諦指的是世俗廣大道次、勝義甚深道次。四諦指的是入輪迴的情況（苦集）及出輪迴的情況（滅道）。這些，都與我們的取捨有關，都是我們實修的對境。由於對此不了解而生起疑惑。(何等為疑。謂於諦猶豫為體。善品不生所依為業。)

為什麼會有疑惑？最主要是因為有愚矇。以無明為基礎，由之而生起疑，依於疑，內心裡覺得「是不是真的像佛法裡講的那樣呢？」因為這樣想，我們就會有膽去做壞事。我們的情況不是這樣嗎？雖然對某些情況是聽說了，但是，為什麼還會去做惡事？是因為心裡並不肯定（做壞事一定會有惡果），由於疑的關係，才會去做惡事。

以上，是五個「非見煩惱」。從貪到疑這五個煩惱之間，它們心裡並沒有想著「這是我的想法」的這種決定，而是很自然地生起的煩惱，並不是經由「我的想法」去觀察下判斷而產生的煩惱，稱之為「非見煩惱」。舉個例子來說，之前曾經提過，在《俱舍論》說：依於愚蒙而生起疑，之後再生起的是邪見、之後是薩迦耶見、之後依之而生起邊執見。由此可知，在煩惱生起之時，見煩惱與非見煩惱是混合著生起的。由於補特伽羅有各種各樣的想法，因此，並不一定非要順著某一種因果順序來說明。

接下來講五個「見煩惱」：薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見、邪見。這五者中最根本的，是認為「我是最重要的」。在「我的想法」「我

的見解」之前，還有一個基礎，那就是：我很重要！在想法裡，帶有一個「我」。所以，在這五個見煩惱裡，薩迦耶見排在最先。

薩迦耶見

所謂的「薩迦耶見」指的是，對於自己的五蘊等，我們心裡將其稱之為「我」，以此為所緣境，而後執為「有我」(實有)，是不需要觀待他者、自己就可以獨立成立，認為我非常重要。這種心，就稱為「執我之薩迦耶見」。依於它，而後引生出的「我的」「我的蘊」「我的友」「我的敵」的想法，這種「我的」想法的執著力量，就稱之為「執我所之薩迦耶見」。以上可知，「薩迦耶見」分二：執我之薩迦耶見、執我所之薩迦耶見。

這裡有一點是要了解的：以念珠為例。所謂的「執我所之薩迦耶見」，若是說「念珠是我的」時，會生起執我所之薩迦耶見，但此時，並不是在念珠上生起的，而是在「我的」之上生起的。關於這點，大家要清楚。

如果在念珠上生起「成立為我」的執著，就成「法我執」，而不會是薩迦耶見或是補特伽羅我執。現在所講的薩迦耶見，並不是法我執，而是「補特伽羅我執」。

這種「執我所之薩迦耶見」，由於我們的執著很強，在我們運用到「我的」之時，都存在著執我所之薩迦耶見」，只要我們一旦運用到「我的」這個詞句時，它就存在。我們會說：我的國家、我的家庭、我的中心、我的上師、我的宗派，此時「執我所之薩迦耶見」，在它們之上都有。所以，我們必須去認識它。

不過，如果光只是說「是我的」，並不是薩迦耶見。這二者之間還是有差別的。某個東西當然可以是我的，但是，是怎麼個是法？「我，是一個成立為我的，是獨立存在，是非常重要，完全不需要依賴他者之我。這東西，是這樣的我在使用的。（這東西的使用者，是這樣的一個我）」。透過這種「我」的力量，而說「我的」，這是執我所之薩迦耶見。若只是在名言上說「我是存在」「我是可能成佛的」的這個「我」，是有的，是存在的。「我受苦」「我在輪迴中流轉」「我最後會成佛」的這些名言上說的「我」，這個「我」，是可以有他的東西的，他也有他的宗派，有他

的國家，有他的母親朋友等等，都有，而這些，並不算是「執我所之薩迦耶見」。現在我們所講的執我所之薩迦耶見，主要是在「我所」的執持方式。它是由「執我的薩迦耶見」，是由「成立為我的，是獨立存在，是非常重要，完全不需要依賴他者之我」所使用的東西，這樣的我所，這種想法，才稱之為「執我所之薩迦耶見」。

名言上的我與執我的薩迦耶見，這二者是有差別的，但對我們而言，因為我執的力量太強，就變成很難去區分。特別是，因為我執的力量太強的緣故，連我們到底有沒有去執持在名言上的我，都沒有辦法去區分了。我們心裡在執我之時，就一定有執我的薩迦耶見。由於執我的薩迦耶見太強，我們變得完全無法去區分這二者（執名言上的我與執我的薩迦耶見）。當我們在講話時，一開頭，我們講「我是這麼想的，…」時，這話一講，就完了，那時，薩迦耶見已經進來了。當我們講「我的想法是…」時，就已經是在講「執我所的薩迦耶見」的話了，對我們而言，幾乎不會是在講「名言上的我」的話。

這二種情況（執名言上的我與執我所的薩迦耶見），不是名言上的我，而是執我所的薩迦耶見，是把他人放得遠遠的，這也使得他人也把我們遠遠地放在一邊，如此一來，彼此忽略、生起彼此傷害的心、生起敢去害別人的心，等等這些的惡業，都是從這裡開始的。反之，「名言上存在的我」，這個唯依賴於他人的我，是透過唯依賴他人的方式才能說「我的」，才能去想「我」或是「我的」。當這樣去想的時候，所謂的「他人」，與自己的距離就會愈來愈拉近，因為是唯依賴於他人，如果沒有他人的話，也就沒有我了。如此，如果懂得去思考「名言上存在的我」的話，愈是這樣去思考，其他人就會與自己的心愈來愈靠近，愈能考慮到別人，所謂的「他人」都不會是外人。所以，這二者，一個是使得他人成為我們的朋友，另一，是使他人成為敵人。

執我所之薩迦耶見，主要是依於執我之薩迦耶見而產生。正如月稱論師在《入中論》中所說：「最初說我而執我，次言我所則著法。」首先生起執我之薩迦耶見，而後生起執我所的薩迦耶見。就分類上來講，薩迦耶見分為執我之薩迦耶見與執我所之薩迦耶見。薩迦耶見的定義，《對法集

論》：「薩迦耶見是：對於我們的近取五蘊，真實見之為我、我所之忍、欲、慧、尋思、見；一切見之所依處。」從定義裡也可以看出薩迦耶見包含了二個部份，唯依於五蘊而生起的「執我為諦實成立」，以及，安立了五蘊而後生起的「我的色蘊」「我的受蘊」「我的想蘊」等，從思考方式上而生起的「執我所」。（定義中所講到的忍欲慧…等，其解釋如下）「忍」指的是，因為自己有某種想法，為此，無論遇到多少困難，也能忍受，因為這是自己的想法；如果是別人的想法，（遇到困難）馬上會說「這種想法是錯的」，因為是自己的想法，所以，即使有錯，也可以忍受。「欲」指的是，這種心，它的想法是包括了對某事物的欲求。我們所講的「我的見解」「我的看法」，在這種與看法見解有關的種類裡，就包含了「欲求」的自性。「慧」指的是，對這些想法，也會以智慧去檢驗。「尋思」指的是觀察檢驗。「見」指的是最後產生了決定：我的看法是這個，我的宗義是這個。以上，是薩迦耶見的作用。

在這個定義裡，也括了二個部份：「於五蘊上見為有我」及「於五蘊上見為有我所」。前者（執我之薩迦耶見）指的是，在「依於五蘊而安立的我」之上，執為有我。這個「依於五蘊而安立的我」，這個補特伽羅，我們一直稱之為「我」的這個，我們會想著：我是從前世來的，我會到後世去。不只我們現在心裡想著此生的我，無始以來心中就一直想著我。昨天，我們心裡也想著「我」，一、二年前，我們心裡也想著「我」，前世，我們心裡也想著「我」，後世，我們心裡也想「我」。無論前世還是來生，都有一個「我」存在。在這樣的「我」上，執其成立為我(有我、實有)，認為這個我是獨立的、不觀待於他者而成立的。有這種執持，便稱之為「執我之薩迦耶見」。

這個使得「執我之薩迦耶見」產生的「我」，到底是什麼樣子？會從前世到來生的這個「我」，有時五蘊皆具，有時只具五蘊中的一些。因此，這個「我」，只是「依於五蘊隨一，唯安立而有」的。因此，「依於五蘊隨一，執『能成立為我』」的這個我執，其意思，並不是說，直接把五蘊稱之為我，而是，把這個「唯依於五蘊安立而有之我」，執其成立為「我」的意思。

所謂的「於五蘊上計我所」，是直接以五蘊為有法，五蘊，是我們所使用的。比如，色蘊，是我們所使用的；我們的苦樂感受等，是我們所受用的；談到我們的「想」，指的就是我們的見解看法，這也是我們所使用的。同樣的，「行」指的是我的工作，這也是我們所使用的。「識」指的是我的心，這也是我們所使用的。因此，有時，我們會稱我們的身體為「我」而看得很重要。對這個身體稱之為「我」，看得很重要，特別是生起很多的貪著。同樣的，有時，會對自己的苦樂感受、自己的想法、自己的喜歡與否看成最主要。我們真的都會這樣，若說「我不想」，就覺得是該扔的；若說「我想」，就覺得是該要的、該去的。像這樣，我們對於「受蘊」上的「我的」看得很重。同樣的，「想」也是如此，「我的想法是這樣的，若不照這樣，那不行。你走你的路，我走我的路。」在想法上，把「我的」看得很重要。同樣的，「我的工作」「我的目標」「這是我的工作」，把這些看得很重要。從前世到後世，都有著「我的心」，於此上，我們認為那是「我的」。如此，在五蘊之上，都有這個「我所之見」。

以上所說明的，是在《對法集論》裡講的「依於五蘊，我們會生起執我與執我所之薩迦耶見」，以及薩迦耶見可以區分為二。另外，有一種講法是，薩迦耶見分為二十種，意即：依於五蘊，執我的方法各有四種，所以共有二十種。執我的這四種方法，以色蘊為例，分別是：

1.「色即是我」（色，成立為我）的見解：講到我時，尋找其施設義時，好像可以在色蘊上找到。可以在色蘊上安立我。亦即，所謂的「我」，如果去找的話，可以在色蘊上找得到。

2.「我具有色」的見解：「我」，雖然不是在色蘊上去尋找的，但是，就「我具有色」的這個部份而言，成立有我。剛才的「色即是我」的意思是，是透由「我可以在色蘊上找到」的這個方式而成立為我；「我具有色」的意思則是，透由「我具有色」的方式成立有我。

關於此，在《入中論》有一段話：「我非有色色非我，色中無我我無色。」參照這段話，可能會比較清楚。

3.「色是我的」：色蘊是屬於我來使用的。透過這個方式來成立有我。

4.「我住色中」：我安住於色蘊中。依於色蘊，所以我可以成立。一般我們都會說「唯依於色而安立」，但這裡的意思不是這樣，而是「因為依於色，所以可以成立為我」。

大家是不是覺得差不多一樣呢？用另種方法再說一次：

1. 若在色蘊上找得到我，這是我存在的第一種方式

2. 若我與色是一起的，這是我存在的第二種方式

3. 色是屬於我來使用，這是第三種我存在的方式

4. 色為因，依於色，而我安住，這是第四種我存在的方式

問答

問：是否前二「我與色為一」，後二「我與色為異」？

答：雖然也許有可能有人會如此解釋，但是，這四項中，只有第一項可以說是「蘊我體性為一」，其他三項不是。一般在解釋時，講到這二十種薩迦耶見，而後在其上，針對「蘊我體性為一」「蘊我體性為異」這二方面去遮破。但是，所謂的「蘊我體性為一」，以我的看法來講的話，「依於色蘊，可以找得到我」只有這一項可以說是「蘊我體性為一」。不過，如果只以「有關係」這個角度來講，可以說是「一」。

亦即，關於「蘊我體性為一」的「一」的解釋方式，如果只以「有關係」就可以說是「一」的話，那麼它所可以包括的範圍就會變廣，這四者都可以成為「蘊我體性為一」的所遮。若是在「這是不是我」的角度上來談是不是體性一的話，就只有第一項會成為「蘊我體性為一」的所遮。

與色有關的薩迦耶見其實還有更多，以色為主而在其上生起薩迦耶見，在其生起後，我們觀察它是如何生起的。比如，我聽到某位學員的名字，馬上便想到他的形貌、身體的樣子；再比如，有時頭痛時，覺得自己的頭很重要，以頭為主而生起了一個薩迦耶見，因此，在與色的關係上生起了很多各種不同的薩迦耶見。

再以感受來說，受有很多種，受愈多，與受有關的薩迦耶見就多，這是一樣的道理。受生起時，薩迦耶見也會生起，這些薩迦耶見都是與受有關係的薩迦耶見，如此生起之後，我們說，受上面有一個我，當快樂或痛苦時，有一個很強的執著心，這個原因是感受影響的我執薩迦耶見，受的感受強時，心裡想的是：「我是那麼痛苦！」「我很快樂，我是那麼快樂！」此時，依於受而安立之我，我們會一直執著這個我是存在的，在此之上，我們會生起薩迦耶見。

問答

問：到底是誰在執著我是存在的呢？到底是誰覺得我重要呢？

答：當我們聽到一個名字時，便馬上想到這個人的形貌，然後對這個色的執著心便生起。比如說念珠，當一聽到這個名字，便馬上想到這個念珠的樣子，那個樣子上，生起「是念珠」之執著心、分別心。同時，我們自己有時身體不舒服、希望身體健康時，那時會生起這種心：我是全部都靠在身體上的，或說，身體上面我是存在的。心想到了身體，喜歡著身體時，在身體上的我的執著心便會生起。

當我們心中想著「我的身體」時，無論我們想的是身體的顏色還是形狀，心裡想得愈多，依於這些不同的想法與念頭，而生起的「我」的力道就會愈大。一般而言，雖然「我」是依於身體的形狀，但是，「執『依於身體的我』是諦實成立」的心，其力道會很強。我們去思考身體的方式有很多種，無論是形狀、胖瘦…等等。就如同這些各種不同的對身體的思考方式，依之而生起的對「我」的思考方式也會有各種各樣。

所以，對於色蘊有多少的各種思考方式，就會產生多少「依於色蘊而安立的我是諦實成立」的薩迦耶見。再者，於色蘊之上，「我」的依靠方式（「我」去依靠色蘊而安立的方式），有時，是「就是在色蘊上，可以找到我」，亦即「色蘊就是我」的這種執我的方式；有時，是「雖然說色蘊並不是我，但是，我，是和色蘊在一起的一個獨立的我」，亦即「我具有色」的這種執我的方式。

以上是以色蘊為例，同樣的，依於不同的蘊便會有不同的薩迦耶見產生。這裡雖然講了二十種，事實上，一般而言，由於補特伽羅有各種各樣，其思考方式也會有各種各樣，這是很可能的。所以，薩迦耶見不只二十種，一天當中我們生起的薩迦耶見到底有多少，是沒有辦法算的。五蘊中，有時是二個、三個、四個蘊一起而產生薩迦耶見。薩迦耶見是我們生起「我」的想法，而生起「我」的想法靠的是五蘊裡的種種蘊，藉著不同之蘊而生起種種不同的薩迦耶見。

問：請問「我所」的生起次第，是否一定要先執「我是獨立不依靠他人存在」的想法，然後會生起「我所」？

答：對。

問：能否就「非見」舉個例子？

答：比如，在書上生起執著心，一看到書，覺得書是諦實成立的，這是無明，這種就算是非見。

問：無明分為「愚蒙於業果」、「愚蒙於真實義」。請問，經論中提到證到「四不壞淨」即證到初果，而四不壞淨並沒有提到證真實義，為什麼？（四不壞境，指對佛、法、僧、戒此四信心不退即證到初果）

答：得到預流果時，就算是聖僧。所謂的「算是聖僧」的意思是，在皈依的對境佛法僧三寶中，最低的是僧寶。得到了預流果，才能算在皈依境中。要能被算在皈依境中，對於三皈依的疑，必須要斷除，必須要獲得對於三皈依生起信心的證量。生起了這樣的證量，便能斷除對於三皈依的疑。同樣的，三學中的戒，是佛法中最主要的。我們是佛陀的追隨者，被我們放在皈依境的聖僧，他們內心相續的戒學，必須要是圓滿的，必須如法的實踐、一點都沒有過失，那麼，就必須要生起戒學的證量。

你要問的問題我並不很清楚，但我想，你的問題也許是這個。

問：為什麼「四不壞淨」中沒有提到證空性這件事情呢？

答：就「是否成為皈依境」這件事情而言，並不是從「是否證空性」這個角度來看的。要成為皈依境，最主要的證量是什麼？必須從他們自己那一面生起圓滿的皈依證量，以及即使只是一毫髮對於三寶的疑也必須斷除。所謂的「斷除對三寶的疑」，是非常不容易的。在我們的心相續裡，對三寶的疑是很多的。我們的對三寶的信，只是嘴上說說，在心裡，其實是充滿懷疑的。要成為皈依境，必須圓滿地斷除對三寶的疑，同時，還要如理地實踐三學的這種圓滿的皈依，也必須要具量（完全符合定義）才行。

三學中的戒學，是佛教最主要的根本，因此，要能成為佛陀隨行者的皈依境，戒學實修的圓滿，就必須在他的心相續中成就才行。以上，主要是從「是否能成為皈依境」的角度來講的。

至於要獲得預流果，必須要證得空性。你的問題是，為什麼關於這一點，經典裡沒有提到嗎？（學員答：是）

一果（初果），成就了這個果位之僧才可以成為我們皈依的對象。我們皈依的對象是佛法僧三寶，僧寶是三寶之一，何時才能成為正確的僧寶呢？是在成就預流果時。仁波切以他自己為例，他算不算僧？算，但算不算是正確的三皈依中的僧寶？不算。正確的僧寶是成就預流果之後，成就預流果的僧才能算是我們三皈依中的僧寶。

成為我們皈依對境的僧寶須要什麼條件？須要斷除皈依佛法僧上面的懷疑，要斷除對三寶的懷疑是不簡單的事情，我們以為自己有信心，其實並沒有，我們的信心只在嘴巴上而已，要斷除這些懷疑是很難的。他自己在進入成為我們的皈依境之前，他自己本身對於皈依的懷疑要先斷除，皈依的證量他也須要得到，此外，還須要弘揚佛法，在祈請皈依境時，我們不也一直祈請他們弘揚佛法嗎？要弘揚佛法，首先要知道佛法根本修行證量是戒律，因此，戒的證量他也要成就，否則不能成為我們皈依的對境。因此，為什麼成為預流果須要這四個條件，主要是因為他要成為我們皈依的對境。

除這四個以外，預流聖者還有沒有其他的功德？當然有。若沒有證空性，便沒有辦法真正 斷除對三寶的懷疑，要斷除對三寶的懷疑一定要證空性，未證空性前不可能斷除對三寶的懷疑。