

佛教心心所與現代心理學

蔡伯郎

中華佛學研究所助理研究員

提要

在佛教思想中，對於心識的探究，從原始佛教、部派佛教乃至到大乘佛教，一直都是一個極受關注的焦點，然而在部派佛教思想，以及大乘唯識思想中，對心識的論說卻有相當大的差異，這些差異包含：1.心體是一、是多？2.若心體是多，能否同時俱起？3.離心有無心所等問題。由於原始佛教經典中，對於心、心所的問題並無明確的界說，以致各派主張都可於原始經典中取得某種支持的詮釋，致使此一問題無法就佛教內部的經證上獲得適當的解決，以此本文乃令尋途徑，試圖以現代的認知心理學的研究理論，對此一問題進行說明。

在佛教各派思想中，說一切有部主張心識是一，離心有別心所；《成實論》所代表的經量部則是主張心體有六，然此六種心體不能同時俱起，且認為離心無別心所，所謂心所只是心的狀態的差別說明；而以護法為代表的大乘唯識學派則認為心體有八，此八種心識可同時俱起，且有離心的心所可伴隨心識生起。

而就現代心理學對於腦部認知結構的了解，以及大腦各部位對於感覺訊息的認知功能的處理來看，大腦在處理各感官的認知是同時並進的，而非是各感官以逐一序列的方式進行，腦中的神經元與神經網路就如現代巨量平行聯結的電腦，這種電腦包含了許多相互密切連結的處理單元，可以同時平行地運作訊息。以此，佛教中諸識是否能俱起的問題，答案應該是肯定的。

另外，就現代腦神經科學的研究而言，大腦中有各別負責掌管情緒以及睡眠等的組織，而所謂情緒與睡眠即佛教中所說之部份心所。在我們認知的過程中，情緒與睡眠等心理現象，與透過感官而對外界生起認知是差別運作，而可同時生起的。因此，從現代心理學的角度而言，可說是與大乘唯識學派的心識論較為相符的。

p. 326 ↗

關鍵詞：1.心所 2.腦神經 3.相應 4.成實論 5.成唯識論

【目次】

[一、前言](#)

[二、原始佛教與部派佛教的心所思想](#)

[三、瑜伽行派的心所思想](#)

[四、心所與現代心理學](#)

[五、結論](#)

[附表一：善心所諸門分別](#)

[附表二：根本煩惱心所諸門分別](#)

[附表三：隨煩惱與十根本煩惱之分位、等流關係](#)

[附表四：隨煩惱諸門分別（十二門分別）](#)

[附表五：不定心所諸門分別（十二門分別）](#)

p. 327

一、前言

初期佛教將一切的存有（法）以色、受、想、行、識五蘊來說明，而在此五蘊中，物質性的存有只以色法一蘊來說明，關於精神性方面的存有卻以受、想、行、識四蘊說明，由此可以了解，佛教在對存有的分析與認識上，對於認知主體的重視要遠勝於被認知的客體。

而在後來的部派佛教乃至大乘佛教思想的發展上，也大致承襲了原始佛教這種對於認識主體側重的取向，對於認知主體方面，進一步更加深刻、細膩的進行分析與探究，其中不只是對於認識主體（心識）數量的討論，更包含了認識心生起時的種種心理現象的分析，而這種對於認識心生起時的種種心理現象的探究與分析，乃是佛教哲學的一大特點。

當然，佛教對於認知主體如此詳細、深刻的討論，並非純粹只是為了哲學上的思辯，而是背後有著另一層更重要的目的。眾所周知，發源於印度的哲學與文化思想，除了唯物論的順世派（Lokāyata）之外，無論其思想體系有何等的差

異，基本上都帶有一個宗教或倫理學上的目的，亦即解脫。因此，其各派學說與思想體系的建立，在知識論上也始終圍繞在以解脫為中心的議題上，並以達到此一目的為高指導原則，佛教也不例外。

佛教對於認知主體詳盡、深入的分析，目的也是為了了解人種種痛苦的來源——煩惱，進而能進一步去除這種產生痛苦的根源，以達解脫的目的。因此，佛教在認識論探究上，除了與其他學說中共同的對於認識心與認識方法的基本探討之外，更重視於認知生起時所產生的種種心理現象（後來在部派佛教中發展出來的心所思想），而且這也是佛教認識論的一大特色。

然而，關於認識心的問題，在佛教發展史上卻有種種不同學派的學說與理論，而且也一直都是探討與爭議的焦點。從佛教史的角度來看，這些問題包含了認識心是一、是多，是染、是淨，以及其存在的形式與名稱等等。而在本文中主要乃是就初期佛教經部派佛教到唯識學派興起後，有關認識心以及心理現象的一些討論與不同的看法，進行歸納整理與說明，進而試圖以現代心理學的角度，對於此長期以來佛教心識說的爭議提出一點看法。

如前所述，在部派佛教乃至後來的佛教思想發展上，心識說的歧異焦點始終圍繞在認知主體是一、還是多，又心識若是多，能否同時俱起，以及除了認識心之外，是否還有另一種與認識心相伴而起的心理現象（心所），抑或如水野弘元所說的心理現象只是認識心的不同呈現，是心的一種屬性，就如同一顆橘子有著各種不同的屬性一般。「『心法』猶如橘子的名稱及概念，『心所法』

p.328

猶如橘子的色澤、形狀、大小、風味、芳香等。具體的橘子一定具備色、形、味等，單獨的概念性橘子實際上是不存在的，而色、形、味等也不能自己存在，一定是在某些物質上被發現。」^[1]因此並無所謂獨立的心所存在。

由於阿含經與尼柯耶這些原始佛教的經典集中，有關此一問題的說明並不非常明確，因此也為後來部派佛教的討論留下了許多詮釋的空間。在部派佛教中，基本上有主張認知主體是一的一意識說，但同時也有主張認知主體是多的多心說，前者如以《俱舍論》所代表的說一切有部，後者則如《成實論》所代表的經量部。說一切有部認為識只有一個，隨根立名而說有六識；而《成實論》中則主張有多識，^[2]然《成實論》中雖是主張多識說，但卻不同於後來瑜伽行派主張多識可以俱起，而是同說一切有部，認為一剎那只能有一個心識生起。此外，經量部認為離心無別心所，而說一切有部則認為有個別的心所存在，而在後來的瑜伽行派的論書中，有主張心王、心所是一體的，心所不過是心王現起的作用，如《大乘莊嚴經論》；也有主張諸識差別，除了認為心識是多，而且有個別的心所之外，還認為一剎那可有多識生起，如《瑜伽師地論》、《成唯識論》等。若將部派佛教以後，關於心識以及心所不同看法的主要學派，作一簡單的歸納，則大致可如下表：

心所心	一心說	多心說	
		俱起	不俱起
有心所	說一切有部	瑜伽師地論	
無心所	經量部 有部：覺天、法救等		成實論

本文將依佛教發展史的進路，檢視在不同時代、不同學派中對於心所的認知與理解。其中有關原始佛教的部份，將以阿含經為主要的討論重點；而部派佛教方面，則以說一切有部以及經量部為主；而後再就瑜伽行派的一些論書，

p. 329

來探討瑜伽行派有關心所的理论，最後則將以當代心理學的理论，來詮釋佛教此一心、心所的相關爭議。

二、原始佛教與部派佛教的心所思想

關於原始佛教與部派佛教心與心所問題，已有許多學者對此作了相當的研究，如水野弘元、勝又俊教等都寫了不少關於這方面的論文，而其基本結論，大致也都一致，亦即在原始佛教時期，心所的思想尚未出現。根據水野弘元的研究，其認為在「現在的巴利尼柯耶中並沒有作為術語的心所一詞，或許這說明了尼柯耶時代心所之名稱尚未確立。現存巴利文獻中，最初談心所一詞的是《無礙解道》（*Paṭisambhidā-magga*）與《義釋》（*Niddesa*）。此二書雖是小尼柯耶所攝，但是其內容皆是阿毗達磨式的，可說是部派分裂以後，在巴利佛教內所成立的初期阿毗達磨。」^[3]其次，在漢譯的阿含經中，心所一詞在《中阿含》中出現兩次，分別是在《分別大業經》與《五支物主經》，在《雜阿含經》中則出現一次，而當將此漢譯的阿含經，對回相應的巴利經典的相應文段中，卻找不到心所一詞，「由此可推知，在漢巴中阿含的原型經中可能並沒有『心所』一詞，我想可能是傳承漢譯《中阿含》的有部系，在後代所附加插入的。」^[4]

p. 330

同時，水野弘元從五蘊與十二支緣起進一步說明原始佛教中並無阿毗達磨式的心所的思想，其認為五蘊之「受是苦樂等的感受作用，想是取心像的表象作用，行是思亦即意志作用，識是認識判斷的作用，並未有將受、想、思、識各自作為單獨的心的作用的意味，也沒有識作為是心的主體，受、想、思是作為心的部份屬性，而從屬於識的這種意味。」^[5]又「既使在十二支緣起中，從觸—受—愛—取的緣起場合來看，也是各支單獨地存在，觸、受、愛、取各各是一個心的作用，因此是心本身，並沒有和這些作用同時存在的心的主體」。^[6]

而勝又俊教從分析心、意、識等語詞的梵文語根與構詞，以及阿含經與尼柯耶中心、意、識三者用法與語意，認為在原始經典中所出現的心、意、識的語意並不是指個個的心理作用，「只是總括思考、思量、了別的一種心的作用的表現，而這也被認為是無常性的，在時間上也作為輪迴的主體，但是並沒有將此視為是實體的心，以及有與之相應的心所的思想。」[7]

從水野弘元以及勝又俊教的研究來看，原始佛教中確實可說並無獨立於心，並作為專有術語的心所一詞，然而在原始佛教中對於心的細膩分析與多樣的說明卻是不爭的事實，在五蘊中有四蘊是在表現心識的各種現象，而這些不同的現象，既使都稱之為心，但仍不能忽略其差異之處。就如水野氏所說的，想是取像，行是意志作用等，識是認識判斷，就其個別作用是有所差別。此外，在阿含經中對於貪心、瞋心、痴心等有眾多的論述，貪、瞋、痴乃至取像、意志等雖都不能離心而獨自起作用，但它們與認識心果真無別嗎？就如同前面所舉的橘子的例子，橘子包含了形狀、顏色以及味道等，但是個別的形狀、顏色和味道並不能說為是橘子。

而在十二支緣起中，識—名色—六入—觸—受—愛等，在說明認識生起的過程中識、觸、受、愛雖各為獨立的一支，且依序排列，然而這是否即是表示認知生起時識與觸、受是一種時間上的先後關係，而不是一種同時性的、邏輯上的先後關係，或者只是一種在言辭說明上無法避免的表現方式。就如同說根、境和合而後識生起，識生起必須有根、境為前提，但在識生起時，其與根、境的關係必定是同時的，猶如束蘆。然而在十二支緣起中，既使不採取後來瑜伽行派的解釋，

p. 331

將識支的識視為是入胎識（阿賴耶識），將名色支中的名（包含受、想、行、識四蘊）說為是六識以及心所等，單就認識論上認識生起的觀點來看，十二支緣起在形式呈現的順序是識—名色—六入，然而我們不會以此而將認識生起時，識與名色、六入的關係，視為是時間上有先後。同樣的，十二支緣起的觸、受與識的關係，是否必定是時間上的先後，而若觸、受等與識並不是在時間上有先後，而是同時，則不應把觸、受等同於識，否則便會形成一種疊床架屋的情形。此外，就論理上來說，可否在認識的當下而不說有觸，又在根、境和合，識生起的當下，可否無受？如當手遇到滾水時，身識生起熱燙的認識，此熱燙的身識當下不會同時產生苦受？

因此，既使說在原始佛教的經典中，並無後來阿毗達磨佛教中作為術語的心所一詞，然而在其思想上仍留下許多的解釋空間，而這種解釋空間在部派佛教中，被徹底地闡發出來。

在水野氏的論文中，同時也探討了心、心所相應的思想是否存在於尼柯耶、阿含的時代，而其結論是「雖然在現在的尼柯耶、阿含中，相應思想已萌芽，但是，在尼柯耶、阿含時代，相應思想卻未必已經存在。」[8]其理由是「現存的尼柯耶、阿含中，有許多是部派佛教所附加的。」[9]而且「在敘述心、心所相應思想的經文，存在於巴利尼柯耶的，在漢譯阿含中找不到；存在於漢譯《雜

阿含》的，在巴利及其他漢譯阿含中則沒有類似的經典，由此可推測，這些心、心所相應思想在諸派共通的尼柯耶、阿含時代並不存在，是在部派佛教才附加的。」[10]水野氏更進一比對漢巴經典，以及所傳承的部派，得出提出心所一詞以及相應思想的只限於巴利的上座部或是有部，以此，相應思想應是在佛教根本分裂後，說一切有部尚未從上座部分裂出來就已經發展出來的共通思想。

心、心所相應的思想或如水野氏所言，在原始佛教中並未出現，但從另一方面來說，在原始佛教的教法中，有關心識的種種狀態的教說，卻也留下許多詮釋與發展的空間，而這是為什麼在部派佛教時期，佛教各教派會對於心識問題的討論如此重視，乃至成為一個共同的主要課題。

在阿毗達磨佛教時期，如前所述，不只是各部派間對於心、心所的問題有著各種不同的看法，就是在一部派的思想中，亦存有不同的見解，這些不同的見解與理論可從《大毗婆沙論》

p. 332

與《成實論》中，得到相當的訊息。若以後來《俱舍論》為代表的有部思想來說，其認為除了心識主體之外，尚有四十六種的心所法，而心識生起時必然伴隨十種以上的心所（十大地法）。然而，同為有部四大論師中的法救與覺天，卻不認為有離於心識的心所。在《大毗婆沙論》中說：「尊者法救作如是言：諸心、心所是思差別，故世第一法以思為自性。尊者覺天作如是說：諸心、心所體即是心，故世第一法以心為自性。彼二尊者作如是言：信等思心前後各異，無一並用，信等五根為等無間。」[11]而在部派佛教時期，心所問題之所以成為關注的焦點，應是與論師在禪定中的體驗有關，因為在談論心、心所相應的關係時，其中一個最重要的部份即是在四禪八定中，對於心所的觀察，亦即在四禪八定中，心識所呈現的相狀為何。而這種對於禪定中心識相狀的觀察，直到後來，一直都是印度瑜伽師乃至大乘瑜伽行派所關注的重點。大乘瑜伽行派基本上承繼了以《俱舍論》為代表的有部的心、心所相應的立場，只是在心所的數量，以及與心相應的關係上有所出入。

部派佛教中，主張離心有別心所者，還有大眾部、法密部、化地部等，然儘管這些部派都認為離心有別心所，但對於心、心所的認識功能卻有不盡相同的看法。《大毗婆沙論》中說：

謂或有執：心、心所法能了自性，如大眾部。彼作是說：智等能了為自性故，能了自、他，如燈能照為自性故，能照自、他。

或復有執：心、心所法能了相應，如法密部。彼作是說：慧等能了相應受等。

或復有執：心、心所法能了俱有，如化地部。彼作是說：慧有二種，俱時而生，一相應；二不相應。相應慧知不相應者；不相應慧知相應者。……

為止如是他宗異執，顯自所說，諸心、心所不了自性、相應、俱有，補特伽羅性不可得，故作斯論。[\[12\]](#)

在上文中，提到大眾部、法密部、化地部都主張有心所之說，由此也可以看出，儘管原始經典教說中，可能尚未出現作為術語的心所一詞，然在部派佛教中，

p. 333

這種心所的概念以及心所與心相應的思想，卻已成為廣泛討論的重心，並為許多部派所接受。

而關於是否有心所的不同見解與討論，在《成實論》中，也被簡要而清楚記述下來。其中主張有心所的一派主要的理由有：一、經中有相應之說，若無心所則不能說有相應；二、法的分類上，心為七界、一處、一蘊所攝，而心所法則為一界、一處、三蘊所攝，若無心所，則五蘊不成；三、「又心數法與所依相應，同共一緣，在一世中，心不如是，以是差別，故知心異心數法異。」[\[13\]](#)四、「又佛自說心數法，名謂從心生，依止心故，名為心數。又佛不說此義：唯獨有心而無心數。」[\[14\]](#)五、「經中說：心中生覺，故知心數異心，不應心中自生心故。」[\[15\]](#)六、「又如說心垢故眾生垢，心淨故眾生淨，若但是心，則垢淨無因。是人不以無明故垢，慧明故淨，應自垢自淨。此則不可，是故有心數法。」[\[16\]](#)

而主張無心所一派的主要理由有：一、心、意、識是體一而異名，受、想、行等都是屬於能緣法，而凡是能緣法，都稱之為心，所以受、想、行等不過是心的不同名稱；二、佛在種種說法中，都不提到心所，如：「佛若知眾生歡喜心、柔軟心、調和心，堪任得解脫，然後為說四真諦法，是中不說心數。……又但說有識身不說有心數。」[\[17\]](#)

而《成實論》對於此一問題的最終立場是，沒有與心相異的心所，亦無所謂相應法。雖然《成實論》在對這一場討論的最終立場是如此，但顯然並未為此一問題劃下句點。

三、瑜伽行派的心所思想

心、心所的問題在瑜伽行派的思想中，也同樣存在著。如前言所示，阿毗達磨佛教所討論的離心有無別體心所的兩種看法，在瑜伽行派的論書中，都可看見。其中《瑜伽師地論》、《攝大乘論》、《成唯識論》等認為心王與心所是別體，相應俱起；而《大乘莊嚴經論》與《辨中邊論》則立於心王、心所是一，心所不過是心的現起差別。瑜伽行派論書的這種不同立場，顯示部派佛教關於心所的思想爭論，

p. 334

最後並未獲得一種決定性的結論，以至在大乘唯識學派興起後，在其論書中仍同時可以看到這兩種不同的主張。

此外，在瑜伽行派的諸論書中，關於心所的數目也不盡相同，一般我們所說的五位百法中，乃是將心分為八種、色法分為十一種、心所分為五十一種、不相應行法分為二十四種、無為法分為六種。然而這種對於法的分類數量的說法，主要是依據世親所著的《大乘百法名門論》而來的，在其他的唯識論書中，雖都將諸法分為五類，但各類的法數卻不一。如在《瑜伽師地論》中，心所有五十三種，《大乘阿毗達磨集論》中，心所法有五十五種，其中，《瑜伽師地論》是在《百法名門論》的隨煩惱中多了邪欲與邪勝解兩個心所；而《阿毗達磨集論》則是將煩惱心所中的見分為薩迦耶見、邊執見、見取見、戒禁取見。《成唯識論述記》說明在五十一心所中為何沒有邪欲、邪勝解的理由是，邪欲、邪勝解雖是隨煩惱，但體性乃屬別境欲心所之欲與勝解，通善、惡、無記三性，因此在隨煩惱中略而不說。所以，此三論的心所數目雖有不同，但只是就開合而說，並非真正的別異。

至於唯識論書中，對於心王與心所有無差別的問題，則存在著兩種不同的看法，在《大乘莊嚴經論》中，認為心所是心的一種呈現，而《瑜伽師地論》與《成唯識論》等則認為，心所與心有別。《大乘莊嚴經論》關於心與心所的看法，可從以下二偈以及其釋論中看出：

能取及所取 此二唯心光

貪光及信光 二光無二法

釋曰：「能取及所取，此二唯心光」者，求唯識人應知能取、所取此之二種唯是心光，「貪光及信光，二光無二法」者，如是貪等煩惱光，及信等善法光，如是二光亦無染淨二法。何以故？不離心光別有貪等、信等染淨法故，是故二光亦無二相。偈曰：

種種心光起 如是種種相

光體非體故 不得彼法實

釋曰：「種種心光起如是種種相」者，種種心光即是種種事相，或異時起，或同時起。異時起者，謂貪光、瞋光等；同時起者，謂信光、進光等。「光體非體故，不得彼法實」者，如是染位心數、淨位心數，唯有光相而無光體，是故世尊不說彼為真實之法。[\[18\]](#)

p. 335

在此二頌的釋中，明顯說到「不離心光別有貪等、信等染淨法」，又說「如是染位心數、淨位心數，唯有光相而無光體，是故世尊不說彼為真實之法。」這即是認為心與心所並非別體，心所不是實法。

而在《瑜伽師地論》則說心所是從各自種子所生，而與相應俱起的識，同一所緣，而不同行相。如在「五識相應地」說眼識的助伴：「彼助伴者，謂彼俱有相應諸心所有法。所謂：作意、觸、受、想、思，及餘眼識俱有相應諸心所有法。又彼諸法同一所緣，非一行相，俱有相應一一而轉。又彼一切各各從自種子而生。」[\[19\]](#)由於心所是從自種子所生而與眼識相應俱起，又二者之行相不同，因此可知心與心所是差別的二者，心所並不是心的一種呈現，而是與諸識同時相應生起的「助伴」。

在《成唯識論》中，對於心所的討論更加詳細，分別從各種角度來分析這些心所，如：心所與八識各自俱生的關係，乃至心所與心所間相應俱生的關係，乃至何界、何地所繫、由何道（見道或修道）所斷等等（詳見文末附表一～五），其中自亦包含這些心所的假、實問題。

《成唯識論》說此五十一心所中，五遍行、五別境、六根本煩惱全都屬於實法，而善心所中之信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安等八者，以及隨煩惱之無慚、無愧、不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂，不定心所之悔、眠等也都屬於實法，而其他之心所法則屬於假法，乃是上述三十三種實法心所的一分所成。

《成唯識論》心所假實表

實	遍行：觸、作意、受、想、思 別境：欲、勝解、念、定、慧 善心所：信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、勤、輕安 根本煩惱：貪、瞋、癡、慢、疑、惡見 隨煩惱：無慚、無愧、不信、懈怠、昏沈、掉舉、散亂 不定：悔、眠
假	善心所：不放逸、捨、不害 小隨煩惱：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、誑、諂、害、僞 大隨煩惱：忘念、放逸、不正知 不定：尋、伺

《成唯識論》這種將五遍行等三十三種心所視為是實法，如同《瑜伽師地論》將心所說為是各自種子所生一樣，乃是認為心所與心識是有各別體性，心所不純粹只是心的一種呈現，

p.336

而此與《大乘莊嚴經論》的看法有所不同。唯識論書中對於心所見解的差異，顯見即使在大乘佛教興起後，關於心與心所相應的問題，在佛教諸派間仍未獲得共識性的結論，而這也直接影響到初期唯識的思想。

前面提到，在部派佛教中另一個爭議的問題是，心識是一還是多，以及是否俱起的問題。《俱舍論》主張心是一，諸識不得俱起，而《成實論》則認為心是多，但也是不得俱起。而在唯識學派的《瑜伽師地論》與《成唯識論》中則主張心識是多，而且可以同時俱起，其中阿賴耶識與末那識恆時俱轉，而第六意識則除無心位之外，也同賴耶、末那二識俱轉，前五識則依因緣或起或不起，如此可能二識俱轉乃至八識俱轉。如《瑜伽師地論》中說：

此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名心。何以故？由此識能集聚一切法種子故；於一切時緣執受境；緣不可知一類器境。末那名意，於一切時執我、我所及我慢等，思量為性。餘識名識，謂於境界了別為相。如是三種，有心位中，心、意、意識於一切時俱有而轉，若眼識等轉識不起，彼若起時，應知彼增俱有而轉，如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉。[\[20\]](#)

而在《成唯識論》也與《瑜伽師地論》有同樣的說法：

依止根本識 五識隨緣現

或俱或不俱 如濤波依水

意識常現起 除生無想天

及無心二定 睡眠與悶絕

論曰：根本識者，阿陀那識，染、淨諸識生根本故。依止者，謂前六轉識，以根本識為共親依。五識者，謂前五轉識，種類相似，故總說之。隨緣現言顯非常起，緣謂作意、根、境等緣。謂五識身內依本識，外隨作意、五根、境等眾緣和合方得現前。由此或俱或不俱起，外緣合者，有頓漸故，如水濤波隨緣多少，此等法喻廣說如經。[\[21\]](#)

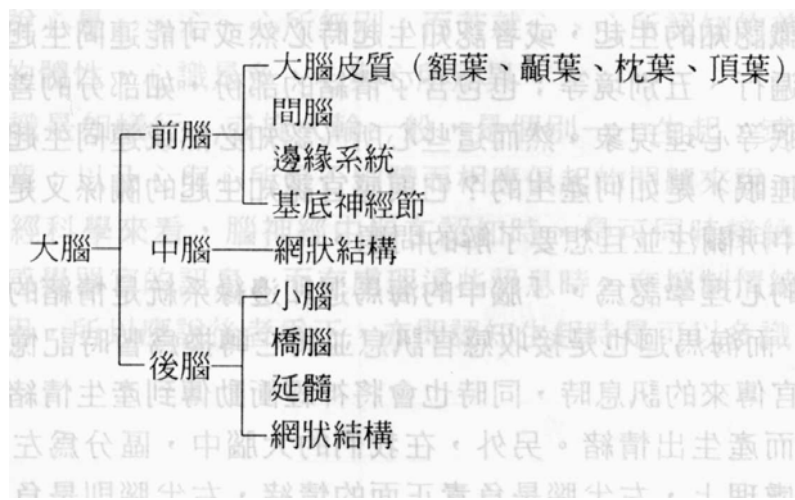
p. 337

瑜伽行派在《瑜伽師地論》與《成唯識論》中，將部派佛教以來所爭議的問題，最終匯歸為多心俱起，心、心所別體的唯識理論體系。而且認為這種多心俱起、心與心所別體的思想，是依據佛陀的經教言說，以理推析所得。但如同前文所揭，原始佛教的經論中，對於心與心所相應的問題留下許多詮釋的空間，各學派自以不同的角度進行詮釋，因而產生了不同的理論與看法，唯識學派也只能算是其中的一種，如果單從經論詮釋的角度，以及概念、理論的分析來看，恐難得出一個令各家皆認可的結論。因此，以下想藉由現代心理學的研究理論，試圖對佛教長久以來心、心所的問題，提出一個現代的理論解釋。

四、心所與現代心理學

關於認知生起時，究竟是眼等感覺個別序列式地生起，或是同時平行地生起，根據現代心理學對於腦部認知理解，認為我們的神經系統，可分為中樞神經系統與周圍神經系統。其中，中樞神經系統乃指我們的大腦以及脊髓，而周圍神經系統則指大腦與脊髓以外的身體內部的神經系統，這些身體內部的神經系統又分為自主神經系統、內臟神經系統與軀體神經系統。

而就主掌認知的中樞神經系統的腦神經部份，主要可分為三部份：亦即前腦、中腦與後腦，其大略區分如下表：



其中大腦皮質被分為左右兩大半腦，大部分人左半腦負責語言能力與邏輯，右半腦負責空間思惟、直覺的、創造性的思維和藝術、音樂等。而額葉與短期記憶以及情緒有關；顳葉對於聽覺與記憶有關；枕葉負責整體視覺；頂葉負責身體感覺。視丘具則能將各部感受器，包含視覺、聽覺以及觸覺等傳來的訊息加以處理，而後將訊號傳送至大腦皮質，因此視丘可視為是感覺的轉換站。下視丘負責飢餓、渴、性慾等驅力狀態。基底神經節主要控制身體的運動；邊緣系統負責驅力狀態、

p.338

情感和記憶。

中腦控制睡、醒等大腦總體活動，同時也控制睡眠中夢境的發生與否。後腦之橋腦與延髓控制一些非自主性的功能，如出汗、雙眼協調等；小腦則是控制全身自主性的行為，如走路、跳高等。[\[22\]](#)

而在我們體內用來接收、處理與傳達訊息的是神經元。在我們的腦中，有好幾十億的神經元，這些神經元中「大部分是中間神經元（inter neurons），它把來自感覺神經元的訊息轉送到其他的中間神經元，或轉送到運動神經元，對體內的每一個運動神經元而言，在大型中介網路中就存在有大約五千個中間神經元與之對應，以形成腦部的計量系統。」[\[23\]](#)

由此現代心理學對於腦部認知結構的了解，以及大腦各部位對於感覺訊息的認知功能的處理來看，大腦在處理各感官的認知是同時並進的，而非是各感官以逐一序列的方式進行，腦中的神經元與神經網路就如現代巨量平行聯結的電腦，這種電腦包含了許多相互密切連結的處理單元，可以同時平行地運作訊息。[24]

若以此現代心理學對於腦部認知結構的了解，來看佛教中諸識是否能俱起的問題，答案應該是肯定的。

其次，關於心所的問題，若就瑜伽行派的對於心所的分類來說，這些心所包含了輔助心識認知的生起，或者認知生起時必然或可能連同生起的認知現象或狀態，如五遍行、五別境等；也包含了情緒的部份，如部分的善心所與煩惱心所；以及睡眠等心理現象。然而這些心所（認知必然或連同生起的現象或狀態、情緒以及睡眠）是如何產生的？它與感官認知生起的關係又是如何呢？這是我們在上文中所關注並且想要了解的問題。

根據現代的心理學認為，「腦中的海馬迴和邊緣系統是情緒的反應的主要產生區」，[25]而海馬迴也是接收感官訊息並將它轉換為暫時記憶的部位，當我們在接收感官傳來的訊息時，同時也會將神經衝動傳到產生情緒的海馬迴與其邊緣系統，而產生出情緒。另外，在我們的大腦中，區分為左、右兩個半腦，在情緒的處理上，左半腦是負責正面的情緒，右半腦則是負責負面的情緒，以及控制情緒的反應。另外，關於睡眠的現象，如前所述，是由中腦的網狀結構所控制。

p. 339

由此可以說，在我們認知的過程中，情緒與睡眠等心理現象，與透過感官而對外界生起認知是各別運作，而可同時生起的。而這似乎亦較為接近《瑜伽師地論》與《成唯識論》等的說法。

五、結論

佛教思想中關於心、心所的討論，是佛教思想一大特色，這些討論主要是基於宗教以及倫理上的目的，而其方法則是透過對於認知形態的分析，以及實踐的禪修體證。其中有關心所的分析，有許多部份相當符應現代心理學的研究，然而在其動機與目的意義上，卻有極大的差別。

若只就佛教的思想而言，從認識的功能而言，心與心所都具有認知的功能，因此統合來說，心與心所都是構成認識主體的一部份，所以就作為一個認知主體而言，可說為是一，這即如《成實論·明一心品》所說的「心意識體一而異名，若法能緣，是名為心。」[26]或者甚至如《大乘莊嚴經論》中所說的「能取及所取，此二唯心光者，求唯識人應知能取、所取，此之二種唯是心。」[27]但如就認知生起時眼識之所依根與所緣境不同於耳識，耳識之所依根與所緣境不同於鼻識而言，諸識之體性確有差別，以此可說諸識差別，

由此或可消解心識是一或是多的爭議。亦即就作為整體的認知而言，心、心所共合為一，以是說心是一，心、心所無別；而若就心、心所認知的差別功能，說其各自有不同的體性，心識是多，心與心所別異。

然就諸識是如蟻行、或旋火輪一般，是個別一一生起，或是如於五向室內，處處取塵；以及心與心所是否別體而相應俱起的問題來說，若從現代心理學以及腦神經科學來看，腦神經中樞在認知時，是可同時接納與處理來自眼睛、耳朵等感覺器官的訊息，而在處理這些訊息時，在控制情緒等的腦部神經也會同時作用，所以應說後者為正，亦即認知生起時是可以多識俱起。

附表一：善心所諸門分別

諸門	心所		說明
假實門	實	信、慚、愧、無貪、無瞋、無痴、勤、輕安	信等相、用別故，立為實法。
	假	不放逸、捨、不害	捨、不放逸：以精進、三善根為體。 不害：以無瞋一分為體。
自類相應門	俱起	精進、三善根（遍一切善心）	精進、三善根遍於定、不定、漏、無漏的諸善品。
	不定	信等七	1.信：推尋事理不決定時不生信。 2.慚、愧：此二同類，依處各別，隨起一時，第二無故。 3.輕安：要世間道斷煩惱時才有輕安。 4.不放逸、捨：無漏道時方得起故。 5.不害：悲愍有情時，乃有不害。 [28] 第二師：除輕安，餘十善心所遍一切。欲地無輕安。
識相應門	第八識	在無漏位：有 在有漏位：無	
	第七識		
	第六識	定位：俱有。 非定位：唯缺輕安。	
	前五識	第一師： 五識唯有十種。	自性散動無輕安故。
第二師： 五識亦有輕安。		定所引善者，亦有調暢故。 成所作智俱，必有輕安故。	
受相應門	與五受相應	信等十善心所	
	唯與樂、喜、捨相應	輕安	有逼迫受，無調暢故
別境相應門	十一善心所皆能與別境相應		信等善心所與欲等別境心所不相違。
三性門	唯善性		
三界門	輕安非欲界，餘通三界。		
三學門	皆通三學		
三斷門	非見所斷		《瑜伽》說信等六（信、精進、念、定、慧、未知當知）唯修所斷、非所斷。

附表二：根本煩惱心所諸門分別

諸門	心所		說明	
假實門	皆是實法			
俱生、分別門	通俱生、分別起	貪、瞋、痴、慢、薩迦耶見、邊執見	邊執見唯斷見通俱生；常見是分別。	
	唯分別起	疑、邪見、見取見、戒禁取見		
自類相應門	貪	不相應	貪與瞋、疑不相應	
		或得相應	與慢所凌（境非一，故不俱起） 與慢所持（境可同，可俱起）	
		相應	貪與五見相應	五見皆可愛境故
	瞋	或得相應	與慢所持（境非一，不俱起） 與慢所蔑（境同，可俱起）	
			與疑初猶疑時（未憎彼故，不俱起） 與疑久思未決（發憤故，得俱起）	
			與身見樂蘊（相應） 與身見苦蘊（不相應） 與邪見撥無惡事（不相應） 與邪見撥無好事（相應）	
		不相應	與見取、戒禁取	執見取為勝；執戒取為道
	痴	相應	與九根本煩惱相應	
	慢	不相應	疑（慢於境決定；疑於境不定） 斷見（執斷見者無凌、無恃） 身見一分（執極苦蘊為我） 邪見一分（撥無惡事）	
		相應	五見	
疑	不相應	五見（疑是不審決，見於境決定）		
五見	不相應	五見相互不俱起（一心中不能同時有多慧）		
識相應門	第八識相應	無		
	與第七識相應	我痴、我見、我慢、我愛		

	與第六意識相應	十根本煩惱	
	與前五識相應	貪、瞋、痴	五識無分別，慢等七煩惱由稱量、推求而起。
p. 342			
受相應門	與五受俱	貪、瞋、痴	
	四受相應	俱生慢與五受俱起；分別生之慢與四受相應，無苦。惡趣中無分別起之慢（有義：不論是俱生或是分別起的慢都只與樂、喜、憂、捨四受相應）。 疑、邪見、見取見、戒禁取見與樂、喜、憂、捨相應 俱生之身見、邊見與喜、樂、捨、苦四受相應（有義：唯與喜、樂、捨三受相應）；分別之身、邊二見與喜、樂、捨、憂四受相應	
別境相應門	與五別境相應	貪、瞋、痴、慢	
	與四別境相應	疑：與欲、念、定、慧相應 五見：與欲、勝解、念、定相應。	
三性門	唯不善	瞋	
	通不善、無記	餘九	
三界門	唯欲界	瞋	
	通三界	餘九	
三學門	十煩惱：唯非學非無學所攝		
三斷門	分別起者：見所斷		頓斷，真見道總緣四諦 十種煩惱迷四諦相
	俱生起者：修所斷		俱生之身、邊二見及其相應愛、慢、無明，修道方斷。 瞋與愛、慢相應無明，迷事而起，為修所斷
有、無事緣門	無事緣	諸煩惱之相分無本質，名無事緣。	
	有事緣	諸煩惱相分有本質，名有事緣。	
緣漏、無漏門	疑、邪見、無明及此相應瞋、慢等法無漏緣者，親所緣雖		

	皆有漏，而所杖本質亦通無漏，名緣有漏、無漏煩惱。		
緣事境、名境門	緣事境	緣自地相分似質，名緣分別所起事境。	
	緣名境	緣滅道、道諦及他地者，相分與質不相似故，名緣分別所起名境。	

p. 343

附表三：隨煩惱與十根本煩惱之分位、等流關係

隨煩惱		分位差別	等流性
十小隨煩惱	忿、恨、惱、嫉、害	瞋恚一分	
	覆	有義：唯痴一分 有義：貪、瞋一分	
	慳、橋	貪一分	
	誑、諂	貪、痴一分	
中隨煩惱	無慚、無愧		貪、痴
大隨煩惱	掉舉	1.貪一分所攝 2.非為貪攝	
		3.別有自性	
	昏沉	1.痴一分所攝 2.非為痴所攝	
		3.別有自性	痴的等流
	不信	心穢為性	
	懈怠	懶惰為性	
	放逸	懈怠、貪、瞋、痴一分	
	失念	1.念一分所攝（對法說是煩惱相應的念） 2.痴一分所攝（《瑜伽論》說此是痴分故，痴令念失，故名失念） 3.念、痴一分所攝	
散亂	1.痴一分所攝（《瑜伽論》說此是痴分） 2.貪、瞋、痴一分所攝（《集論》等說是三分）		
	3.別有自體（散亂的別相為躁擾）	貪、瞋、痴之等流	
不正知	1.慧一分所攝（對法說是煩惱相應慧） 2.痴一分所攝（《瑜伽論》說此是痴分） 3.痴、慧一分所攝		

※分位差別者，無體；等流性者別有體。

p. 344

附表四：隨煩惱諸門分別（十二門分別）

諸門	心所		說明
假實分別門	假有	十小隨煩惱、 三大隨煩惱（忘念、放逸、不正知）	
	實有	二中隨煩惱（無慚、無愧）、 二大隨煩惱（不信、懈怠）	
	異說	大隨煩惱（掉舉、昏沉、散亂） 有說是假，有說是實。	
俱生分別門	二十隨煩惱皆通俱生、分別。		
自相應門	十小隨煩惱，彼此定不俱起。		理由： 十小隨煩惱 1.彼此互相違； 2.行相粗； 3.各為主。
	中隨煩惱、大隨煩惱遍與一切不善俱起。		
諸識俱門	1.第八識：二十隨煩惱都不與第八識俱起。 2.第七識：只有八個大隨煩惱與第七識俱起。 3.第六識：二十隨煩惱都可與之俱生。 4.前五識：中、大隨煩惱可與之俱生。		煩惱唯染污性。 小隨煩惱，粗猛，五識中無。
受俱門	1.中、大得與五受相應。 2.小隨煩惱（有二說） (1)忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害：與喜、憂、捨相應。 誑、諂、僞：與喜、樂、憂、捨相應。 (2)忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害：與苦、憂、喜、捨四受相應。 誑、諂、僞：與五受相應。		遍不善及染故。
別境相應門	二十隨煩惱皆得與五別境心所俱起。		隨煩惱與五別境不相違。
根本相應門	1.中隨煩惱（二）、大隨煩惱（八）與十根本煩惱俱起。 2.小隨煩惱： (1)十小隨煩惱：不與惡見、疑俱起。 (2)忿、恨、覆、惱、嫉：與慢、痴俱起；不與貪、瞋並生。 (3)慳：與痴、慢俱生；不與貪、瞋俱生。 (4)僞：與痴俱起。 (5)覆、誑、諂：與貪、痴、慢俱生。		

三性門	唯不善	小七：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害 中二：無慚、無愧	
	通不善、無記	小三：諂、誑、憍 大八	
三界門	唯欲界	小七：忿、恨、覆、惱、嫉、慳、害 中二：無慚、無愧	
	p. 345		
	通欲界、色界	誑、諂	
	通三界	小一：憍 大八	
三學門	二十隨煩惱皆非學、無學所攝		
三斷門	1.中二、大八：唯見、修所斷 2.小十（有二說） (1)唯修所斷，任運生故。 (2)亦通見、修所斷，依俱生、分別煩惱勢力起故。		
有、無事緣門	小十：但緣有事（有本質的相分）。		

附表五：不定心所諸門分別（十二門分別）

諸門	心所		說明
假實門	假	尋、伺	思、慧合成。
	實	悔、眠	
自類相應門	尋與伺定不相應。 尋、伺與悔、眠可以相應俱起。 悔與眠可以相應俱起。		體、類是同，粗、細異故。
識相應門	四不定心所皆不與第七、第八識俱起。 悔、眠、尋、伺唯與第六識俱起。		
受相應門	第一師： 1.悔與憂、捨相應。 2.眠與喜、憂、捨受相應。 3.尋、伺與憂、喜、捨、樂相應。		

	第二師：此四亦與苦受相應。	
別境相應門	皆與五別境相應。	行相、所緣不相違故
善相應門	悔、眠但與十善心所相應（無輕安）。 尋、伺與十一善心所相應。	悔、眠唯在欲界故。
十煩惱相應門	悔但與無明相應。 睡眠、尋、伺與十煩惱俱。	悔行相粗，貪等煩惱行相細。
隨惑相應門	悔與中、大隨煩惱相應。 睡眠、尋、伺與二十隨煩惱相應。	
三性門	皆通三性。	
三界門	悔、眠唯欲界有。 尋、伺在欲界及初靜慮。	
三學門	悔非無學。 睡眠、尋、伺皆通三學。思、慧合成	
三斷門	悔、眠唯通見、修所斷。 尋、伺通見所斷、修所斷與非所斷。	

【參考資料】

《阿毗達磨大毗婆沙論》，《大正藏》冊 27。

《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 31。

《大乘莊嚴經論》，《大正藏》冊 31。

《攝大乘論》，《大正藏》冊 31。

《辨中邊論》，《大正藏》冊 31。

《成唯識論》，《大正藏》冊 31。

印順法師著，《攝大乘論講記》。新竹：正聞出版社，1989。

印順法師著，《說一切有部為主的論書與論師之研究》。新竹：正聞出版社，1989。

Ann L. Weber 著、孫丕琳譯，《心理學導論》。臺北：桂冠圖書，1997。

J. Darley, S. Glucksberg, R. Kinchla 著、楊語芸譯，《心理學》。臺北：桂冠圖書，1994。

Philip G. Zimbardo, Richard J. Gerrig 著、游恆山編譯，《心理學導論》。臺北：五南出版社，2004，初版八刷。

張春興著，《心理學原理》。臺北：東華書局，2003。

鄭昭明著，《認知心理學——理論與實踐》。臺北：桂冠圖書，2004，再版一刷。

王甦、汪安聖著，《認知心理學》。臺北：五南出版社，2004。

宇井伯壽著，《大乘莊嚴經論研究》。東京：岩波書店，1979。

宇井伯壽著，《攝大乘論研究》。東京：岩波書店，1966 再版。

小谷信千代著，《大乘莊嚴經論の研究》。京都：文榮堂，1984。

移喜·嘉措著、鄭則和譯，《心所：佛教心理學介紹》。祇園，1978。

勝又俊教著，《佛教における心識說の研究》。東京：山喜房佛書林，1974。

水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集》（二）。臺北：法鼓文化，2000.7。

舟橋尚哉著，《初期唯識思想の研究——その成立過程をめぐって——》。東京：國書刊行會。

清水海隆著，〈『瑜伽師地論』における心所説の一考察〉，《印佛研》v. 28 n. 1。

清水海隆著，〈『瑜伽師地論』心所法の研究〉，《印佛研》v. 29 n. 2。

清水海隆著，〈『瑜伽師地論』の心所法（三）〉，《印佛研》v. 30 n. 2。

p. 347

末木康弘著，〈瑜伽論における隨煩惱について〉，《印佛研》v. 29 n. 2。

水野弘元著，〈心識論と唯識説の發達〉，宮本正尊編《佛教の根本真理》。東京：三省堂，昭和 38 年，三版。

水野弘元著，《バーリ佛教を中心とした佛教の心識論》。東京：山喜房佛書林，1978。

吉元信行著，〈心理諸概念の大乘アビダルマ的分析——善心所——〉，《佛教學セミナ》第 39 號。京都：大谷大學佛教學會，1984。

吉元信行著，〈心所の定義における AbhidharmadIpa と入阿毗達磨論關係〉，《印佛研》v. 21 n. 2。

兵藤一夫著，〈「心 (citta)」の語義解釋——特にヴァスバンドウの立場を中心にして——〉，《佛教學セミナ》第 36 號。京都：大谷大學佛教學會，1982。

小谷信千代著，〈瑜伽師地論と大乘莊嚴經論〉，《佛教學セミナ》第 32 號。京都：大谷大學佛教學會，1980。

池田練太郎著，〈不定法 (anīyatā dharmāḥ) の概念——『俱舍論』作者の意図——〉，《印佛研》v. 28 n. 2。

宮下晴輝著，〈心心所相應義における Akāra について〉，《印佛研》v. 26 n. 2。

安井廣濟著，〈心心所に對する清辨の理解〉，《印佛研》v. 4 n. 1。

山本啟量著，〈原始佛教における觸の哲學的考察の要領〉，《印佛研》v. 23 n. 1。

福原亮巖著，〈瑜伽論の相應について〉，《印佛研》v. 22 n. 1。

The Mind and Mental Concomitants in Buddhism and Modern Psychology

Tsai Po-Lang
Assistant Researcher,
Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

The exploration of the mind is one of the main concerns in Buddhist thought, beginning in early Buddhism, sectarian Buddhism, and in Mahāyāna Buddhism. There are many differences in the theory of mind held by the sectarian Buddhist schools as compared to that of the Mahāyāna Mind-only School. These differences include the following questions: 1. Is there one consciousness, or many? 2. If there are many consciousnesses, can they arise at the same time? 3. Are there mental concomitants outside of the mind? Because different Buddhist schools cite passages in early Buddhist texts to support their respective interpretations, and there is no clear definition of the mind and mental concomitants in early Buddhist scriptures, it is thus impossible to resolve these questions on the basis of Buddhist canonical texts. Therefore the present article is an attempt to use modern cognitive psychology in the discussion of these questions.

Among sectarian Buddhist schools, Sarvāstivāda holds that the mind is one with the consciousness and that there are mental concomitants outside of the mind. The Sautrāntikas, as represented in the Tattvasiddhi, believe that there are six consciousnesses, which cannot arise at the same time, and that there are no mental concomitants outside of the mind since so-called mental concomitants are nothing but different states of mind. According to the Mind-only School, there are eight consciousnesses, which can arise simultaneously, and mental concomitants outside of the mind can arise with the mind.

According to research in Cognitive Psychology, the cerebrum processes each type of sensory data in a different region, and is able to process different sensory data simultaneously rather than dealing with data from one sense organ at a time. The neural network in the brain is like a large-scale parallel computer, which contains numerous processing units closely connected to deal with information simultaneously. Thus, the answer to the question whether different consciousnesses arise simultaneously is affirmative.

Additionally, based on the research in contemporary Neuroscience, there are separate systems responsible for emotions and sleep in the cerebrum. Emotions and sleep are discussed as mental concomitants in Buddhism. Because emotions and sleep are functions different from the cognition arisen through sense organs responding to the external world, and they can arise at the same time. Therefore, the assertion about the mind made by the Mind-only school is consistent with the perspective of modern psychology.

Keywords: 1.Mental concomitants 2.Brain neurons 3.Psychology
4.Tattvasiddhi 5.Cheng weishi lun

(English abstract translated by Fang I-jung, edited by Eric Goodell)

[1] 水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集》（二），p. 313。

[2] 《成實論·多心品》：「今此心為一為多？有人謂：心是一，隨生故多。答曰：多心。所以者何？識名為心，而色識異，香等識亦異，是故多心。又眼識生異，謂待光明、虛空等緣。耳識不爾。三識塵到故生，意識從多緣生，故知不一。」T32, p. 278b。

[3] 水野弘元著、釋惠敏譯，《佛教教理研究——水野弘元著作選集》（二），p. 319。

[4] 參見水野弘元，前揭書，pp. 320-321。水野弘元在本文中共舉出三處阿含經中出現心所一詞，然除此之外，在阿含經尚有其他三處，合如下表：

經 別	文 段	頁碼
《分別大業經》	或復死時生善心，心所有法正見相應，彼因此緣此，身壞命終	T1, p. 708b
《五支物主經》	念者我施設，是心所有，與心相隨	T1, p. 720c
《雜阿含》	眼色二種緣生於心心法，識觸及俱生受想等有因	T2, p. 88b
《帝釋所問經》	心與心所法 疑惑而分別 我知彼心法 如世尊所說	T1, p. 249b
《中阿含》	彼從此定寤，即如是如是念：彼亦佔過去，亦佔未來，亦佔現在。久所作，久所說。亦佔安靜處，住安靜處。亦佔至心、心所有法。摩納，是謂佔念示現。 有沙門·梵志以他相佔他意，乃至佔心、心所（按：下文中此段重複兩次）	T1, p. 651a-b
《雜阿含》	復問：尊者，覺、觀已，發口語，是覺、觀名為口行。 想、思是心數法，依於心、屬於心，想轉。是故想、思名為意行。	T2, p. 150b

[5] 水野弘元著，〈心識論と唯識説の發達〉，收錄於宮本正尊編，《佛教の根本真理》，p. 429。

[6] 同上，p. 430。

[7] 勝又俊教著，《佛教における心識説の研究》，p. 324。

- [8] 水野弘元，前掲書，p. 323。
- [9] 水野弘元，前掲書，p. 323。
- [10] 水野弘元，前掲書，p. 326。
- [11] CBETA, T27, no. 1545, p. 8c7-11。
- [12] CBETA, T27, no. 1545, p. 42c11-24。
- [13] CBETA, T32, no. 1646, p. 275a26-28。
- [14] CBETA, T32, no. 1646, p. 275a29-b4。
- [15] CBETA, T32, no. 1646, p. 275b6-7。
- [16] CBETA, T32, no. 1646, p. 275b7-10。
- [17] CBETA, T32, no. 1646, p. 274c28-275a8。
- [18] CBETA, T31, no. 1604, p. 613b12-27。
- [19] CBETA, T30, no. 1579, p. 279b19-23。
- [20] CBETA, T30, no. 1579, p. 651b19-27。
- [21] CBETA, T31, no. 1585, p. 37a13-24。
- [22] 參考自 Ann L. Weber 著、孫丕琳譯，《心理學導論》，pp. 35-42。
- [23] Philip G. Zimbardo, Richard J. Gerrig 著、游恆山編譯，《心理學導論》，p. 63。
- [24] 參見 J. Darley, S. Glucksberg, R. Kinchla 著、楊語芸譯，《心理學》，p. 44。
- [25] 同上註，p. 471。
- [26] CBETA, T32, no. 1646, p. 274c19。
- [27] CBETA, T31, no. 1604, p. 613b14-15。
- [28] 另有主張十一善心所遍一切善心（與一切善心俱起），見卷 6。