



三十八种妄见解析

护国比丘

2025 年 6 月 20 日

目 录

摘 要.....	1
第一章：上座部传统中的妄见揭秘	3
1.1 上座部佛教语境中的妄见.....	3
1.2 研究妄见的意义.....	4
1.3 妄见在心清净与解脱中的角色.....	5
1.4 阿毗达摩中的善心与不善心	5
1.5 文献综述与方法论.....	6
1.5.1 次要文献.....	8
1.5.2 研究方法.....	11
第二章：上座部佛教中的善与不善	15
2.1 上座部佛教中“善”的哲学观	15
2.1.1 “善巧收割”的隐喻	15
2.1.2 哲学意涵：智慧为依的善.....	16
2.2 上座部佛教中“不善”的哲学内涵	17
2.2.1 词源与含义.....	18
2.2.2 三不善根.....	18
2.2.3 不善的伦理动态.....	19

2.2.4 认知与伦理的错位	19
2.3 阿毗达摩视角下的善与不善	20
2.3.1 善心与善心所	21
2.3.2 不善心与不善心所	22
2.3.3 将不善误认为善	23
2.4 阿毗达摩视角下的虚妄机制	24
2.4.1 真实与仿冒的混淆	25
2.4.2 恶的深层心理学意涵	25
2.4.3 心光蒙尘的三重进程	26
2.4.4 觉醒的挑战	27
第三章：心清净之道	31
3.1 四无量心	31
3.1.1 贪欲与慈心	31
3.1.2 忧悲与悲悯	33
3.1.3 戏笑与随喜	36
3.1.4 放弃善法与舍心	39
3.2 盖障组	42
3.2.1 欲贪与不厌恶想	42
3.2.2 嗔恚与厌恶想	44
3.2.3 昏沉睡眠与定	46
3.2.4 掉举与精进	49
3.2.5 追悔与发心	52

3.2.6 疑与双向调查	54
3.3 我执与傲慢组	57
3.3.1 痴与苦乐舍	58
3.3.2 傲慢与自知	61
3.3.3 邪见与考察	65
3.3.4 无情与离染	68
3.4 道德失范与伪善	70
3.4.1 纵欲享乐与受许使用	71
3.4.2 不乐分享与活命清净	74
3.4.3 邪命与乐于分享	77
3.4.4 不和合行与离群而居	80
3.4.5 不当社交与和合之行	83
3.5 修道生活中言语与社交行为	86
3.5.1 离间语与真实语	87
3.5.2 损人之心与非离间语	90
3.5.3 谄媚与爱语	93
3.5.4 不友善与慎语	97
3.5.5 虚伪狡诈与友善	100
3.5.6 粗恶语与教诫	103
3.5.7 见他过失与斥责恶行	106
3.6 悭吝组	109
3.6.1 家悭与护亲	111
3.6.2 住处悭与护寺	113

3.6.3 法慳与护法	116
3.7 颠倒修行	119
3.7.1 多言与说法	120
3.7.2 乐于群居与柔语利众	122
3.7.3 多事务与修福德	125
3.7.4 心热恼与悚惧感	128
3.8 信心与虔敬	131
3.8.1 盲信与信心	132
3.8.2 无信与考察	135
3.8.3 不敬师教与自主	138
3.8.4 不敬同修与敬法	142
3.8.5 自法轻毁与世俗规范	145
第四章：三十八种妄见的分析分类	151
4.1 基于主导不善根的分类法	151
4.1.1 贪根妄见	151
4.1.2 嗔根妄见	153
4.1.3 痴根妄见	154
4.2 基于显现情境的类型分析	155
4.2.1 禅修情境	156
4.2.2 戒律失范与僧团生活	157
4.2.3 情感与人际欺骗	158
4.2.4 虔信与教义欺骗	159

4.3 妄见心理的成因机制	160
4.3.1 颠倒认知	160
4.3.2 妄见的心理防御机制	161
4.3.3 妄见如何延续生死	162
4.4 欺骗动力学的结构总览	164
4.4.1 三十八种妄见分布矩阵图	164
4.4.2 不善根分布饼图	166
4.4.3 不善根的情境分布柱状图	167
第五章：识别与破除妄见的实践策略	169
5.1 培育正见作为根本对治	169
5.1.1 传承依止	170
5.1.2 理性探究	171
5.2 针对各类妄见的善法对治	172
5.2.1 梵住	173
5.2.2 念处	175
5.2.3 慧修	176
5.3 照见与瓦解妄见的禅修技巧	179
5.3.1 直探妄见的根本因	179
5.3.2 真定与昏沉的区分	180
5.3.3 心所正念的修习	181
5.4 实际案例分析与僧团实践启示	182

5.4.1 日常修行中的妄见显现.....	182
5.4.2 戒律如何掩盖或揭露妄见.....	184
5.5 僧俗教育实践工具.....	186
5.5.1 识别不善心的伪装.....	186
5.5.2 对治性诵持与思惟修.....	188
5.6 迈向解脱：心灵清净的终极反思.....	189
5.6.1 心是它自己的藏身所.....	190
5.6.2 心清净与身份认同的粉碎.....	192
5.6.3 解脱即如实知见.....	193
第六章：最终结论.....	197
6.1 研究目的与范围重审.....	197
6.2 主要研究发现总结.....	197
6.2.1 教理渊源与作用机制（第一至三章） ...	197
6.2.2 结构分类与情境类型学（第四章）	198
6.2.3 破解与根除策略（第五章）	198
6.3 对上座部佛学研究的贡献.....	198
6.4 最终反思：迈向解脱的彻底清明.....	199

摘要

本文探讨上座部佛教中三十八种精微的自欺模式——妄见，这些妄见通过伪装成善法（如禅定、慈悲或戒律）而隐蔽运作，实则根植于贪、嗔、痴三不善根。本文分为六章，结合阿毗达摩心理学与现代注释，系统分析妄见的分类、成因及对治方法。

核心内容

- (1) 妄见的本质：妄见是烦恼的伪装，扭曲认知与伦理判断，障碍解脱。
- (2) 分类体系：
 - 基于三不善根（贪、嗔、痴）分类
 - 按显现情境分为禅修、戒律、人际、教义四类
- (3) 对治策略：提出三重对治框架——正见奠基、善法替换（如四梵住对治情感扭曲）、禅修技巧（如观禅直探妄因）。
- (4) 实践工具：提供诊断清单与案例研究，帮助修行者识别自欺并恢复心清净。

结论

破解妄见需整合经教研习、禅观内省与伦理辨察，唯有如实知见方能迈向解脱。本研究为当代佛学实修与学术提供了重要参考。

第一章：上座部传统中的妄见揭秘

1.1 上座部佛教语境中的妄见

在上座部佛教心理学¹与伦理学²体系中，妄见（vañcanā）指遮蔽实相本质的微妙心理欺骗、误导、迷惑、虚妄或自欺模式。该词源于巴利语词根 vañc（意为“欺骗”或“误导”），特指那些根深蒂固、维系生死轮回的认知扭曲。

经典传统明确列举了三十八种具体妄见，每一种皆作为细微的心所杂染（kilesa），源自三大不善根之一或多个者：

1) 贪（lobha）

2) 嗔（dosa）

¹ 佛教心理学：是佛教思想与现代心理学交叉形成的学科领域，旨在探讨人类心理现象、痛苦根源及解脱之道。它既包含佛教传统中对心性的深刻剖析，也融合了现代心理学的科学方法，为心理健康、情绪管理和个人成长提供了独特视角。

² 佛教伦理学：佛教教义中关于道德行为、善恶判断及生命目的的理论与实践体系。它以缘起法和四圣谛为基础，强调通过道德修养（戒）、心灵训练（定）与智慧（慧）实现解脱（涅槃）与利益众生。

3) 痴 (moha)

这些欺骗性心理倾向隐蔽而顽固，常潜伏于意识觉察之下。与杀盗淫妄等粗重恶行不同，妄见表现为合理化解释、偏执态度、微细执取或扭曲认知。它们遮蔽道德清明，阻碍对苦的洞察，并扭曲无常、苦迫、无我的有为法共相——佛教智慧的核心。

1.2 研究妄见的意义

上座部佛教认为，若未根除这些潜在杂染 (anusaya)，解脱便无从实现。妄见如同不善业的隐形引擎，滋养萨迦耶见 (sakkāya-diṭṭhi，即身见)，令迷惑持续蔓延。因此，探究这些自欺模式对以下修学至关重要：

- 1) 培育正见
- 2) 发展观智，彻见诸法本质
- 3) 践行八正道
- 4) 证悟涅槃——一切苦的止息

本文将结合经论原典，依其主导不善根分类，系统解析三十八种妄见，并对照相应的善法，完整建构对治之道。

1.3 妄见在心清净与解脱中的角色

上座部佛教视正法为切实的心清净之道，而修行路上最艰巨的挑战之一，正是妄见——心灵通过无意识执取、合理化与扭曲认知实现自我欺骗的能力。

这三十八种妄见会腐蚀三大修学支柱：

- 1) 戒 (sīla)
- 2) 定 (samādhi)
- 3) 慧 (paññā)

它们常伪装成宁静、道德或慈悲等良性特质，暗中阻碍修行，延续苦迫。因此，破除这些妄见是获得心灵澄明、真实性与觉知的必要前提，亦为解脱不可或缺的基石。

1.4 阿毗达摩中的善心与不善心

本文依据伦理与心理特质，对所有心识状态 (cittas) 进行系统分类。其根本区分是：

- 1) 善心 (kusala citta)：清净、善巧，导向解脱
- 2) 不善心 (akusala citta)：染污、不善，滋生痛苦

善心源自无贪(alobha)、无嗔(adosa)、无痴(amoha)，以明晰、正念与观照为特征，能滋养戒行、禅定与智慧。

不善心则植根于贪、嗔、痴，而妄见常以这些不善根的微妙变体显现，甚至伪装成社会或宗教认可的形式。例如：

- 1) 贪：可能以“进取心”或“附带条件的布施”出现
- 2) 嗔：可能化身为“正义的愤怒”或“道德谴责”
- 3) 痴：则表现为“盲目确信”“未经检验的信仰”或“知识傲慢”

通过善与不善的辨析，修行者能洞穿这些精细的认知扭曲，奠定正见与解脱的基础。

1.5 文献综述与方法论

本研究采用文本分析与教义诠释相结合的方法论，以上座部佛教心理学和阿毗达摩理论为基础，通过三个阐释维度来剖析三十八种妄见的心理机制与伦理扭曲。

核心文献：《导论注》³ (Nettippakaraṇā Aṭṭhakathā)

³ 《导论》(Nettippakaraṇā) 是上座部佛教传统中最重要却鲜被深入研究的释论著作之一。该论典传统上由佛陀十大弟子之一的大迦旃延尊者 (Ven.

本文依据《导论注》（第 90 页）对三十八种妄见的分类为教理依据。每种妄见均以固定句式呈现：

“ [Y]通过[X]之门被欺骗。”

（ [X]mukhena [Y] vañcetīti yujjati.）

此结构揭示不善根如何模仿善法外相（patirūpaka）以自我隐蔽。例如：

- 1) 欲贪（kāmacchanda）借助“不厌恶想”（appaṭikkūlasaññā）为贪欲辩护
- 2) 昏沉（thīnamiddha）假扮“禅定”（samādhi）
- 3) 邪见（micchādiṭṭhi）伪装成“考察”（vīmaṃsā）
- 4) 注释最后提出关键释经原则：

“如是，凡似正法而实非者（āgamapatirūpaka），当依理(yutti)与经典(āgama)辨其妄见本质(vañcanasabhāvo)。”

这强调需以传承依止（āgamānusāra）与理性探究（yuttigavesanā）共同揭露妄见。

Mahākaccāna）——以善于分析法义著称的圣弟子——所教导。《导论》作为系统性手册，专门指导如何有效阐释佛陀教法。在缅甸与斯里兰卡传统中被归类为《小部》（Khuddaka Nikāya）经典，并作为诠释学指南（naya-dassana），确保教义表述与四圣谛相契合。

本文运用《导论》巴利原典及其注疏（《导论注》或《导论分别疏》（Netti-Atthakathā/Nettivibhaṅga-ṭīkā）来分析并注解教理、哲学与方法论要点。

1.5.1 次要文献

瑞京长老⁴《妄见明辨》（Vañcanādīpanī）：从僧伽视角剖析妄见如何模仿谦逊、离群、法义正确等美德。

⁴ 瑞京长老：又称马哈维苏达拉玛长老（Mahāvisuddhārāma Sayadaw，大清净寺大长老），法名伽戛拉（Jāgara 警寤）。“瑞京长老”意为瑞京村大长老，“瑞京”（Shwegyin）源自其故乡——上缅甸瑞波地区附近的瑞京村，“大长老”（Sayadaw）是缅甸对资深僧侣的尊称，由于对大长老的恭敬所以不直呼其名，而是以大长老的寺院名或家乡名代称。大长老出生于缅历 1184 年（公元 1822 年），俗名貌丹（Maung Than），父母为吴貌与杜麦米。

缅甸瑞京僧团的创立者历史背景与传承

瑞京长老是 19 世纪缅甸著名的改革派高僧，创立了该国主要僧团之一——瑞京派（Shwegyin Nikāya）。自幼年起，瑞京长老便以严守戒律（Vinaya）、精通巴利经典及高尚德行著称。他曾在阿瓦、曼德勒、阿马拉布拉等地遍访名师修学，对佛教典籍的精研与禅修造詣使其全国闻名。

改革与独立精神

敏东王在位期间（1853-1878），瑞京长老成为僧团改革运动的核心人物，旨在重振僧伽戒律。与其他依附王庭的僧侣不同，他坚持独立苦修，常驻森林寺院而非都市，以此隐晦抵制僧团中的政治依附与腐败现象。1861 年应国王邀请移居曼德勒后，虽被委任统辖五座大寺（合称“瑞京五寺”），但他始终维护僧团自治，拒绝担任行政或礼仪职务，包括缺席第五次佛典结集等皇家活动。

瑞京派的创立

因拒绝屈从于垄断僧务的“善法委员会”（Sudhammā Council），瑞京长老于 1860 年（缅历 1222 年）在国王许可下，与追随者正式建立独立的戒律传承，创立瑞京派。该派强调严格持戒、教义纯正及脱离世俗干预，至 19 世纪末已发展出完善管理体系，寺院网络遍布全国。

佛学著述与教育贡献

除改革事业外，瑞京长老著作等身，撰写了 30 余部论疏，涵盖：

-
- 戒律分析
 - 禅修指南
 - 教义释论
 - 僧团管理规范

代表作如《智慧灯》《发趣论抉择》《善分别论》至今仍是瑞京派佛学院教材。

晚年与不朽影响

晚年隐居雅真山、纽洞寺等森林道场，潜心教学、著述与修行。1893 年（缅历 1255 年）圆寂，世寿 72 岁，僧腊 52 载。

其创建的瑞京派迄今在缅甸拥有超万名僧众与 1300 余所寺院。瑞京长老以持戒精严、独立超脱的僧格典范，成为缅甸上座部佛教净化与传承的永恒丰碑。

南达玛拉阿毗旺萨长老⁵佛法开示：强调以理性探究
辨识妄见，须以持续正念（sati）与如理作意（yoniso
manasikāra）应对。

⁵ 南达玛拉阿毗旺萨长老（Nandamālābhivamsa Sayadaw）：又称校长长老（Rector Sayadaw）或帕茂卡乔克长老（Pamaukkhachoke Sayadaw）。1940年3月22日出生于曼德勒省辛古镇（Singu）的纽宾村（Nyaungbin）。早年生活与教育

1949年7月，在瑞京派（Shwekyin Nikāya）第九任僧王桑金长老（Sankin Sayadaw）座下受沙弥戒。13岁时通过阿毗达摩考试，16岁时通过政府主办巴利考试的法师（Dhammācariya，达摩阿阇梨）资格考试，以全科全优的优异成绩获封“特级法师”（Sāsanadhaja Sirīpavara Dhammācariya）头衔。他早年即精通巴利语、阿毗达摩与戒律，并在释迦狮（Sakyasiha）、佛塔光辉（Cetiyaṅgaṇa）及巴利考试（Pathamabyan）等权威考试中屡获殊荣，被授予“释迦狮教法庄严智者”（Sakyasiha Sāsanālaṅkāra Thamanegyaw）称号，获得“阿兰格拉”（Alaṅkāra 庄严）与“阿毗旺萨”（Abhivamsa 圣种）尊称。

大善缘寺的创立

1958年6月1日，南达玛拉阿毗旺萨尊者与五位同门僧侣在实皆创立大善缘寺（Mahā Subodhāyon Monastery）。兄长悉拉那达阿毗旺萨长老（Silānadābhivamsa Sayadaw）任住持，他则担任大阿阇梨。1959年4月22日受具足戒成为比丘，此后十年间因教学与教理造诣屡获僧阶晋升。

学术与行政职责

1960至70年代，大长老活跃于国家考试委员会，参与编撰《巴利-缅甸三藏词典》，并随禅密长老（Chanmyay Sayadaw）学习英语。1987年赴斯里兰卡深造，获凯拉尼亚大学（University of Kelaniya）硕士文凭，论文题为《佛教对世间知识的态度》（Buddhist Attitude to World Knowledge）。2003年，他在印度摩揭陀大学（Magadh University）取得博士学位，论文研究《佛教文献中的耆那教》（Jainism in Buddhist Literature）。

校长与学术领导

1.5.2 研究方法

(一) 巴利文献释经学

通过短语结构与语义分析，对《导论注》等注释文献中的巴利表达式进行解构。重点解析“[Y]通过[X]之门被欺骗。”这一核心句式，不仅揭示其语言学含义，更挖

1995 年，实皆国际佛教大学（Sitagu International Buddhist Academy, SIBA）成立，大长老出任首任校长，教授阿毗达摩与语言课程。1998 年受聘为国际上座部佛教传教大学（ITBMU）客座教授，2005 年创始校长悉拉那达阿毗旺萨长老圆寂后，他继任校长直至 2019 年。

僧阶荣誉与僧团领导

大长老获多项国家级荣誉头衔：

上首大经师（Aggamahāganthavācakaṇḍita, 1996 年）

上首大智者（Aggamahāpaṇḍita, 2000 年）

上首光大正法无上旗帜（Aggamahāsaddhammajotikadhaja, 2018 年）

无上旗帜大国师（Abhidhajamahārattḥaguru, 2020 年）

2009 年，兄长悉拉那达长老圆寂后，大长老继任大善缘寺住持（padhāna-nāyaka）。

2018 年，大长老被推举为缅甸第二大僧团瑞京派的副僧王（upaukkaṭṭha）。

智慧地大学的创立

2022 年 12 月 3 日，大长老在仰光莱古镇（Hlegu）创办智慧地大学（University of Wisdom Land），并担任校长。该学府体现了他毕生致力于融合传统巴利学术与现代佛教教育的理念。

历史地位

南达玛拉阿毗旺萨长老被公认为当代最卓越的阿毗达摩权威之一，亦是戒律学者与佛教教育改革的先驱。其教学强调正见、戒德与破除认知幻象（如善法、不善法与虚妄分别），深刻影响了缅甸乃至国际佛教的学术方向。

掘其背后的伦理认知动态。细读文本可辨识不善根如何冒充善心所，从而形成自我欺骗的心理机制。

(二) 不善根分类体系

基于阿毗达摩的心识（citta）与心所（cetasika）理论框架，将每种妄见对应其主导不善根：

(1) 贪（lobha）

(2) 嗔（dosa）

(3) 痴（moha）

此分类法参考《法集论》《分别论》等经典文献，确保术语精确性，为妄见行为与认知提供诊断性解读。

(三) 善法对治映射

(1) 对治策略

针对每种妄见匹配相应的善法对治，这些对治策略源自戒定慧三学的经典方法：

- 梵住（对治情感扭曲）
- 念处（培育心所觉知）
- 慧修（净化认知错觉）

该映射体系以《清净道论》等注疏为支撑，形成诊断与对治的整合模型。

(2) 辅助方法论工具

除上述三层框架外，本研究还运用：

- 妄见情境分类：禅修、戒律、人际、教义四大领域
- 经藏互证（如《相应部》《增支部》）确保教理一致性
- 禅修实例解析，阐明实修中的微妙心理扭曲

(3) 认识论前提

本方法论坚持“理性探究”（yuttigavesanā）与“传承依止”（āgamānusāra）并重的原则，遵循《导论》

“妄见本质当依理证知”的诠释学理念，强调通过理性思辨与经典印证双轨并进，破解精微的自欺模式。

本章结语：破妄显真

本章阐明妄见是烦恼的伪装形态，它们遮蔽实相、腐蚀德行、阻碍观智。其危险性正源于“似法性”——披着善法外衣行欺骗之实。

唯有结合经典与省察，修行者才能揭破妄见。这需
要：

1) 持续的正念觉察

2) 犀利的择法智慧

3) 对正见的坚定持守

彻底瓦解妄见，标志着心清净的完成，并通向无漏智（anāsava-paññā）与涅槃——识破欺妄者，即见法。

第二章：上座部佛教中的善与不善

2.1 上座部佛教中“善”的哲学观

在上座部佛教中，“善”（kusala）一词——常译为“清净”“巧妙”或“有德”——蕴含着深刻的哲学与词源学意义。它绝非仅是道德善行的标签，而是一种与智慧（pañña）和无痴（amoha）本质关联的精微心所品质。

词源解析：“吉祥草”+“技艺”

根据巴利注释传统，kusala 由两部分复合而成：

- kusa：指代印度古有的吉祥草（学名：*Desmostachya bipinnata* 或 *Imperata cylindrica*），一种坚韧的草本植物
- la：意为“技艺”“专长”或“善巧运用”

此词源构建出有力的隐喻框架：正如吉祥草在古印度社会用途广泛（用于苫顶、筑墙及祭祀），但其锋利边缘若处理不当反致伤害。唯有善巧者方能取其利而避其害。

2.1.1 “善巧收割”的隐喻

该隐喻阐明了上座部对“善”的理解：

1) 效用与潜力

如吉祥草正确使用时的物质价值，布施、持戒等善法实为道业发展的利器。

2) 无知之险

若无智慧，这些善行可能沦为表演或染污。例如：出于傲慢、执着或求赞的布施，实已掺杂不善（akusala）。

由此得出根本教理洞见：善法的真实性取决于正见（sammā-ditṭhi）的存在与无痴。决定其伦理本质的，非行为本身，而是背后的动机、清明与智慧。

2.1.2 哲学意涵：智慧为依的善

教理明确指出：

- 1) 世间善（如布施、持戒）若缺乏清明或无执，仍属有漏善（sa-upakkilesa kusala）——虽具福德但未出烦恼界
- 2) 出世间善（如道心）则与不可动摇的智慧俱生，直指解脱（nibbāna），是为无漏善（anāsava kusala）

恰似收割吉祥草需善巧避伤，修行者须以辨察力与正念践行善法，方免其沦为自欺工具——此关切正与妄见（vañcanā）主题直接相关。

结语：以智慧为根基的伦理善巧

上座部视域中，善非法术式或仪式化的道德，而是一种心智专精——以智慧为镰，于法田中善巧收割，既能斩断烦恼，亦能自他饶益。

“真善者，是以智慧镰刈烦恼草——稳、准、无伤。”

此哲学观将佛教伦理的核心锚定于智慧而非机械行为，揭示根本真理：“无明乃众恶之本，无痴方为真善之基。”

2.2 上座部佛教中“不善”的哲学内涵

在上座部传统中，“不善”（akusala）绝非仅指道德过失，而是根植于贪、嗔、痴三大根本烦恼的心智染污状态。它们扭曲认知、毒化意志，成为轮回（saṃsāra）延续的核心动力。

词源与本质：“akusala”由表否定的前缀“a-”与“kusala”复合而成，直指“缺乏善巧”或“智慧缺位”——若善如巧匠挥镰，不善则如盲者舞刀——不仅割不断烦恼草，反令自他俱伤。

其不善性不仅体现于行为本身，更取决于背后的动机（cetanā）与相应心所（cetasika）。

2.2.1 词源与含义

“不善”(akusala)是“善”(kusala)的否定形式，前缀“a-”表示“非”。正如“善”喻示以智慧镰刈烦恼草的善巧，“不善”则指对实相的拙劣应对——缺乏智慧、克制与伦理辨察力的行为。

善行导向解脱，不善行却系缚心识、遗留业痕、强化我执。关键在于，不善的本质不仅在于行为本身，更在于背后推动的意图与相应心所。

2.2.2 三不善根

一切不善法的根基在于三根本烦恼：

(1) 贪 (lobha)

- 对物、人、见解或经验的强迫性占有欲
- 实例如：贪婪、感官欲求、傲慢驱动的野心、身份认同的执取

(2) 嗔 (dosa)

- 对逆境的排斥、毁坏或疏离冲动
- 实例如：愤怒、怨恨、残忍、偏狭、义愤

(3) 痴 (moha)

- 无明的根本：不解四圣谛、无常、无我或业力法则

- 实例如：困惑、疑、自欺、邪见

《阿毗达摩》中，这三根生起十二不善心，各伴随特定染污心所。例如：

- 贪根心总与慢、邪见或执取相应
- 嗔根心必含愤怒与忧受
- 痴根心则与疑、掉举俱生

2.2.3 不善的伦理动态

上座部视域中，不善本质上是自我挫败的。它延续我执幻象，招致堕恶趣业。即使披着正义或精进的外衣（如三十八种妄见所示），不善仍腐蚀心识、扭曲正见。

不善的特质：

- 1) 动机出于自私而非利他或法随法行
- 2) 导致心扰动、追悔，与善心的宁静相反
- 3) 破坏定力，令觉知支离破碎
- 4) 障碍观智生起，因其遮蔽无常、苦、无我

2.2.4 认知与伦理的错位

上座部对不善的理解超越世俗道德主义，它揭示了认知与真理、意志与智慧间的深刻脱节。是一种将无常执常、

以苦为乐、认非我作我的存在性谬误。如《颠倒经》（增支部 I-361）强调，这种错乱表现为想、心、见的颠倒：

“于无常思常，于苦思为乐，于无我思我。”

在此意义上，不善不仅是“恶业”，更是一种需要以正念、智慧与善法对治的认知偏差。

结语：不善是轮回的引擎

总之，上座部佛教中的不善不仅是伦理失败——更是无明的根本机制，维系着苦迫、障碍解脱。践行八正道，本质上即是逐步破除粗细不善的过程。

此理解对妄见研究至关重要，因三十八种妄见多伪装为善法，实则由三不善根驱动。识破其隐密机制，是迈向心清净及最终涅槃——一切欺妄、颠倒与染污永息——的第一步。

2.3 阿毗达摩视角下的善与不善

阿毗达摩对心理现象（citta）与心所（cetasika）的性质——善与不善——进行了终极解析。其判定标准兼具动机纯正性与业果法则，如《法集论注》所界定：“无过患且能带来乐果者为善，有过患且招致苦果者为不善。”

2.3.1 善心与善心所

(一) 二十一类善心

依修行次第分为四类：

- (1) 欲界善心（8种）：含悦俱/舍俱、有智/无智、有行/无行等组合，涵盖日常善行与初阶禅修
- (2) 色界善心（5种）：对应初禅至五禅，渐次舍离寻、伺、喜等禅支
- (3) 无色界善心（4种）：空无边处至非想非非想处定所摄
- (4) 出世间善心（4种）：四道心（须陀洹至阿罗汉），直指涅槃

(二) 三十八善心所

分为三类：

- (1) 遍一切心心所（7种）：触、受、想、思、一境性、命根、作意——一切心识活动的基础组件
- (2) 杂心所（6种）：寻、伺、胜解、精进、喜、欲——特定条件下显现的积极心理要素
- (3) 美心所（25种）：

- 道德根基：信、念、惭、愧、无贪、无嗔、中舍性
- 身心轻安组（12种）：轻快、柔软等禅修特质
- 三离：正语、正业、正命
- 无量心：悲、随喜
- 无痴：慧根

2.3.2 不善心与不善心所

(一) 十二不善心

依三毒分类：

- (1) 贪根心（8种）：悦俱/舍俱、邪见相应/不相应、有行/无行——从物欲到情执的“心理优越感”皆属此类
- (2) 嗔根心（2种）：皆与忧受俱行，含显性愤怒与隐性排斥
- (3) 痴根心（2种）：疑（犹豫不决）与掉举（心猿意马）——智慧的直接障碍

(二) 二十七不善心所

- (1) 遍一切心心所（7种）
- (2) 杂心所（6种）

(3) 痴群：痴、无惭、无愧、掉举

(4) 贪群：贪、邪见、慢

(5) 嗔群：嗔、嫉、慳、悔

(6) 沉滞组：昏沉、睡眠、疑

2.3.3 将不善误认为善

当妄见 (vañcanā) 导致修行者将不善误认为善时，便产生一个关键问题。正如缺乏辨察力的买家可能买到镀金而非真金，缺乏智慧的修行者可能：

1) 将昏沉 (thīna) 误认为禅定

2) 把狂热盲目错当正信 (saddhā)

3) 怀有隐藏的贪求与算计而行布施，却自认为在修持功德

这种妄见机制、污染动机、扭曲行为的伦理本质，最终强化无明而非导向解脱。恰如经喻：

“不辨善恶者，如盲入战阵。”

唯有通过阿毗达摩的精确辨析，结合观禅 (vipassanā) 与如理作意 (yoniso manasikāra)，修行者方能从自欺的镀金中，甄别出纯善的真金。

结语：阿毗达摩作为解脱的导航

阿毗达摩对善恶的分类为心灵地貌提供了精确地图。其价值不仅在于理论严谨性，更在于直接指导解脱实践。通过培育二十一善心及其相应三十八美心所，同时觉察十二不善心与二十七染污心所的微妙运作，修行者得以渐次清净心。

如此渐次净化心流，直至照见：“真金不在外相闪光，而在智慧火淬炼后质的纯粹。”由此，妄见无所遁形，不善连根拔除，善法终将成为通往涅槃之金光大道。

2.4 阿毗达摩视角下的虚妄机制

在当今世界，仿制品往往能以假乱真。从假冒商品到虚假情感，人们越来越难分辨真实与模拟之物。这种真与假、善与不善、智慧与愚痴的混淆，正映射了阿毗达摩传统所揭示的人类心智深层运作机制——妄见。

在上座部阿毗达摩心理学中，妄见不仅指言语或行为上的欺骗，更是一种认知错觉，即不善法伪装为善法，愚痴被误认为觉知。这种欺骗非止于故意说谎，而往往根植于潜意识，深藏在认知结构（citta）与心所（cetasika）之中。

2.4.1 真实与仿冒的混淆

犹如未经专业训练难以辨别真金与镀金，烦恼心所（贪、嗔、痴等）亦常模拟善心的特质。修行者可能：

- 1) 自认怀揣悲心，实则被忧悲驱使
- 2) 以为修习智慧，实则强化傲慢邪见

这种心理误认正是妄见的本质特征：

- 1) 非单纯虚妄，而是价值判断的错乱
- 2) 呈现感知的自然扭曲——有害者反觉愉悦，有益者却感不适

阿毗达摩对善恶法的精密分类（见 2.3 节）在此至关重要，因缺乏深度观禅辨察力，真实与虚妄的界限往往隐而不显。

2.4.2 恶的深层心理学意涵

巴利语“pāpa”虽常被译为“恶”或“罪”，但在阿毗达摩体系中具有更精微的心理学定义：指心灵对不善法产生愉悦反应的病态倾向。这揭示了人类心智的深层困境：

- 1) 贪染的快感取代无贪的平静
- 2) 嗔恚的刺激强于慈心的温和
- 3) 愚痴的安逸压倒智慧的清醒

经年累月，这种认知错位会令心习惯性沉溺于：

- 1) 邪见 (diṭṭhi) 的确定性
- 2) 慢 (māna) 的优越感
- 3) 嫉 (issā) 的刺激
- 4) 悭 (macchariya) 的安全感

最终，追求解脱的愿力被无意识中的嗜染习性悄然瓦解。

2.4.3 心光蒙尘的三重进程

《增支部》的著名教示：“此心本净，为客尘所染。⁶”揭示了意识如何被习气遮蔽的渐进过程：

- 1) 乐着染污：心对不善法产生情绪依赖
 - 2) 习以为常：有害模式成为“第二天性”
 - 3) 彻底颠倒：将束缚误认为自由，烦恼执为功德
- 妄见正是在无知、安逸与自我合理化的交汇处滋长。

⁶ Pabhassaram idaṃ cittaṃ... tañca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭhaṃ

2.4.4 觉醒的挑战

愚者视苦为道，以害为净，要挣脱不善法的愉悦陷阱，仅靠意志力远远不够，必须建构系统性的破除机制：

- 1) 正见（Sammā-ditṭhi）奠基——通过经教研习，建立辨别真善与伪善的标尺
- 2) 正念（Sammā-sati）觉察——训练觉知力，捕捉妄见运作的微细情绪信号
- 3) 正精进（Sammā-vāyāma）攻坚——续弃恶、修善、护心、断恶不善根，方能击破自欺

如同藏宝者善鉴宝，修行者必须培养择法眼，才能：

- 1) 看破“愉悦的不善法”之幻象
- 2) 回归心本具的明净（pabhassara-citta）

结语：以正见之光净化心灵

阿毗达摩中的虚妄机制，本质上是一场认知层面的慢性中毒，不仅是道德过失，更是根植无知、伪装美德、困住真诚修行者的认知痼疾。

唯有洞穿“愉悦的不善法”幻象，心才能复归本然光明。心清净必须：

- 1) 如实观照：以经典为镜，照见自我合理化的盲区

- 2) 如法而行：承认自己可能正在享受错误
- 3) 拒绝安逸：在每一个当下，选择回归真实而非舒适

世间最大的欺骗，是心对自己说的那句“这样真好”。

本章结语：善恶的微妙动态

本章通过阿毗达摩体系的分析视角，探讨了上座部佛教中善（kusala）与不善（akusala）的哲学与心理结构。善与不善绝非简单的道德对立，而是深受智慧、正念与正见影响的心理现象：

（一）善与不善的哲学与心理结构

（1）善：以智慧为根的伦理善巧

通过词源学（kusa+la）与教理分析可见，善不仅是道德行为，更是对心理现象的善巧应对。正如不善巧收割吉祥草反致伤害，缺乏智慧的善行也易被扭曲。阿毗达摩明确指出，真善必与正见相应——正见与清明绝非可选，而是心清净的根本要素。

（2）不善：内在黑暗的诱惑

不善不仅根植于贪嗔痴，更以其诱惑性为特征。巴利语“pāpa”（常译“恶”）揭示了一个悲剧真相：人们常从不善中获得快感。人们被贪欲、傲慢与邪见吸引，

却对离执、慈悲与清明心生抗拒。因此，不善的延续并非因公然反对善法，而是因对微细烦恼的惯性依赖。

(二) 阿毗达摩的分析框架

阿毗达摩提供了最精确的心理状态及其伦理性质分类：

(1) 二十一善心及三十八相应美心所

(2) 十二不善心及二十七染污心所

当需要区分善恶时，这一结构成为修行者不可或缺的诊断图谱，为可能被直觉误导之处提供清明，使深度观禅获得教理精确性的支撑。

(三) 妄见的欺骗性

我们最终考察了妄见——即心自我欺骗的倾向——如何成为不善伪装为善的核心机制。现代人真假难辨的困境，在修行之路上同样存在：修行者可能将昏沉误作宁静，将执迷错当虔信，或把贪求视为布施。

阿毗达摩指出，这种欺骗不仅混淆道德判断——更直接障碍解脱。唯有通过正见、正念与精进的培育，才能破除扭曲，让心识回归其光明本性。

(四) 最终反思：从迷惑到清明

善恶之别不仅关乎伦理——更是判断伦理分野的基础与标准。离苦解脱取决于看破无明，不仅要认知何者为

正，更要识破那些貌似正确却根植愚痴的现象。唯有揭露这些隐藏的扭曲，我们才能全然投入真正的清净之道。

第三章：心清净之道

3.1 四无量心

在心清净的修行中，四无量心（Brahmavihāras）——慈（mettā）、悲（karuṇā）、喜（muditā）、舍（upekkhā）——是破除情感执着与道德扭曲的究竟法门。这些高尚心境以无害（ahimsā）为本，能从根本上对治贪、嗔、痴三毒。然而，正是其神圣性使得它们最易成为烦恼（kilesa）伪装的原型——妄见常将染污心伪装成这些美德。

3.1.1 贪欲与慈心

《导论注》云：“以慈心为门，贪欲欺诳心智。”
(Mettāyanāmukhena rāgo vañcetīti yujjati.)

此教示揭示了情感生活的危险陷阱：将贪欲误作慈心。慈心是对他人福祉的无私祝愿，而贪欲（rāga）则是基于自我参照的执取。二者表面相似——都表现为良好祝愿、情感亲近与温暖体验——但其心所根源与果报截然不同。

(一) 贪欲模仿慈心

(1) 现代案例：最甜蜜的自我欺骗

当伴侣说“我爱你”时，其潜意识可能是：

- “你让我感到快乐”（贪求感官满足）
- “你不能离开我”（恐惧丧失）
- “你要按我的期待行事”（控制欲）

“爱”实质上是贪欲的精致包装，内里是：

- 执取外物与他人
- 引发恐惧丧失、嫉妒或操控
- 本质是不善法

(2) 慈心的清净特质：

- 生起时即具平静无执的清明
- 不取决于对方是否回应或陪伴
- 是无关个人得失的纯粹祝愿

(3) 慈心的修习次第：

- 愿此人远离危险
- 愿此人远离心苦
- 愿此人远离身苦
- 愿此人安乐吉祥

这些祝愿具有无条件性、无占有性、无差别性三大特征，普及一切众生，不囿于个人执取。阿毗达摩中，慈心与无嗔、中舍性、无贪及正念相应。

(二) 为何我们会混淆：社会共业与认知偏差：

- (1) 贪欲引导世俗，世俗赞美贪欲
- (2) 商业化社会形成交易化心态
- (3) 妄见机制将“情执”浪漫化为“灵魂伴侣”

结语：辨明贪欲与慈心

贪欲悄然模仿慈心，欺妄竟成障道难关。区分二者需要：

- 1) 正念觉知：持续观照情感动机的纯净度
 - 2) 智慧观照：以有为法共相检验（是否隐含常、乐、我的错觉）
 - 3) 戒行检验：观察行为是带来解脱还是更多执取
- 惟有辨明贪欲与慈心，方能破除情执，渡越难关。

3.1.2 忧悲与悲悯

《导论注》云：“以悲悯之相，忧悲欺诳心智。”
(Karuṇāyanāpatirūpena soko vañcetīti yujjati.)

这一论述揭示了一种微妙的心理扭曲机制——忧悲（soka，即悲伤、哀痛）通过模仿悲悯（karuṇā，即慈悲）的外显特征，伪装成善心状态。虽然悲悯的本质是希望众生离苦的无私愿望，忧悲却源于自我中心的执取与情绪反

应。二者表面都关注他者痛苦，但内在特质与伦理价值截然不同。

(一) 悲悯与忧悲的心理学对比

(1) 悲悯

- 以无嗔为根，属阿毗达摩中的“美心所”
- 对苦难保持平静、平衡的关怀，无自我染着
- 与舍心相应，属于梵住修习

(2) 忧悲

- 属于忧受，常与嗔恚相应
- 伴随挫败感、愤怒或心理动荡
- 本质是“对‘我的痛苦’的执取”

(3) 现代实例解析

场景一：对陌生人的悲悯（真悲悯）

目睹路人遭遇车祸时：

- 冷静呼叫救护车，护送伤者就医
- 内心祈愿其康复，心绪平稳清晰
- 体现无我、无躁动的纯粹利他

场景二：对至亲的忧悲（伪装悲悯）

当受伤者是配偶时：

- 行为虽相似，但情绪剧烈波动：痛哭、指责司机、陷入绝望
- 本质是“我的伴侣受伤了”的自我中心反应
- 被社会赞许为“深情”，实则是烦恼支配的失控状态

(二) 真悲悯的四大特质（善心所标准）

- (1) 宁静的离苦愿望（非情绪化冲动）
- (2) 无自我参照的哀伤（超越“我的痛苦”框架）
- (3) 以慧、无贪、无嗔为根基
- (4) 修习梵住时与舍心相应（阿毗达摩中，悲悯绝不与忧受或嗔恚并存）

(三) 欺诳机制：为何我们难以分辨？

- (1) 正如未经训练者难辨真金与镀金，忧悲完美复制了悲悯的表象：
 - 共同对象：皆缘于他者苦难
 - 相似外显：都可能引发助人行为
- (2) 但关键差异在于：

- 悲悯以正见为导，清晰稳定
- 忧悲被个人丧失感与情绪扰动驱动

这正是妄见的危险性——它让不善心在善法伪装下蔓延，扭曲道德判断，阻碍解脱。

结语：悲悯与忧悲的剥离

虽然世俗将哀伤等同于深情，但真正的悲悯是智慧而非反应，是宁静而非哀痛。区分二者需要：

- 1) 正念的持续观察
- 2) 智慧的洞察力
- 3) 道德反思的深化

唯有如此，才能实践真实疗愈的悲悯，而非悄然延续痛苦的忧悲。

3.1.3 戏笑与随喜

《导论注》云：“以喜梵住之相，戏笑欺诳心智。”
(Muditāvihārapatirūpena pahāso vañcetīti yujjati.)

此句揭示了一种微妙的心理混淆——掺杂贪染的戏笑 (pahāsa) 伪装成随喜 (muditā) 这一高尚心境。二者虽皆呈现欢喜赞叹之外相，其心所根基、动机与业果却本质迥异。

(一) 随喜与戏笑的阿毗达摩辨析

(1) 真实随喜

- 属梵住善心所
- 对他人成就纯粹无求
- 不怀嫉妒的欣悦
- 以无贪、无嗔、中舍性为基

(2) 戏笑伪装：表面欢笑祝贺，内藏三种杂质：

- 贪染：“愿我得此成就”
- 竞争：“我不该被超越”
- 模仿：“表演合群”，本质是“有条件欢喜”，如现代职场中礼节性鼓掌却暗含嫉妒

(3) 当代情境对照：同事升职的两种反应

案例一：真实随喜：听闻消息时由衷欢喜，且：

- 无嫉妒：真诚道贺心意澄明
- 无比较：欣悦全然离于自我参照
- 无希冀：心绪宁静且受其福德鼓舞

案例二：戏笑欺诳：虽大笑称赞“太棒了！”但：

- 嫉妒：内心隐现不安

- 比较：暗觉相形见绌
- 希冀：渴求同等成就

(二) 真随喜的四重特质

- (1) 无差别欣悦：对怨亲皆能生起
- (2) 离嫉妒（issā）：不掺杂“彼有我无”的计较
- (3) 与正念正知相应：保持觉知而不流于情绪化
- (4) 心量广大：从具体事例扩展至“愿一切众生安乐”（阿毗达摩中，随喜仅与善心相应，绝无掉举或贪根）

(三) 欺诳机制：社会表演的陷阱

戏笑之所以能冒充随喜，源于：

- (1) 外显相似：二者皆有笑容、赞美等行为表征
- (2) 文化误导：世俗鼓励“表面和谐”胜过“真实善意”
- (3) 自我欺骗：将“希望被视作大度”误认为“确实大度”

结语：随喜的净化修习

在表演胜于真实的世界里，祝贺姿态可能掩盖深层的烦恼。区分关键在于：

- 1) 动机检视：欢喜是否隐含自我参照？
- 2) 身心反应：祝贺后是否遗留紧绷或空虚感？
- 3) 持久度测试：对非亲近者的成功能否同等欣悦？

是故修行者当检视的不仅是外显表情，更是欣悦根源究竟在利他抑或图己。真实的随喜若以智慧修习，将成为破除嫉妒、消融傲慢、培育无量慈心的强大力量。

3.1.4 放弃善法与舍心

《导论注》云：“以舍梵住之相，放弃善法欺诳心智。”（Upekkhāvihārapatirūpena kusalesu dhammesu nikkhittachandatā vañcetīti yujjati.）

此教示揭示了一种精微的心理混淆——放弃善法（kusalesu dhammesu nikkhittachandatā，字面义“放弃善法欲之懈怠”）伪装成舍心的平衡状态。

（一）真假舍心的辨析

（1）真舍心具三大圣者特质：

- 业果智：深谙因果法则的平等观照
- 不动摇：得失当前心不倾动
- 觉性光明：与正念正知恒常相应

（2）假舍心则表现为：

- 对善恶漠不关心的情感淡漠

- 道德关切缺失与逃避责任的消极心态
- 以“超然”为借口的精进懈怠

(3) 现代职场案例：冷漠伪装舍心

某职员发现同事：

- 篡改财务报告
- 欺凌新人

其反应却是：“与我无关，因果自负”。表面看似具备：

- 不卷入是非的“冷静”
- 不情绪化的“超然”

实则暴露：

- 缺乏是非辨别力（智不具足）
- 无维护道德完整的意愿（精进缺失）
- 以虚无主义为借口（痴根所摄）

(二) 真舍心的四重检验标准

- (1) 基于业力洞察的稳固平等性
- (2) 明辨善恶却不为之动摇
- (3) 不因情绪平衡削弱伦理明晰
- (4) 智慧参与而非消极漠视

于阿毗达摩中，舍与中舍性（tatramajjhataṭṭā，即平等心）、正念、智慧共生。它绝非冷漠，而是洞悉诸法平等却不失善巧应对的明澈。

(三) 欺诳机制：静止表象的迷惑性

二者最危险的相似点在于外在无反应，但内在天差地别：真舍之心警觉、慈悲且道德清醒，永不放弃善法，始终怀有“如救头燃”的紧迫感。伪舍之心被愚钝、懈怠或虚无笼罩，冰冷昏昧，一切场合不作为。若无正见，极易混淆二者，误将不作为等同于美德。

结语：辨明弃志与蓄势

放弃善法欲的懈怠现象，直指现代人怀忧丧志，“躺平”“摆烂”的误区。

舍是定的最高境界，譬如狮子卧息乃是蓄势，该作为时见其勇猛。佛陀在《增支部》中强调：“正舍者，于善法令心踊跃，于不善法令心厌离。”⁷

⁷ Kusalesu dhammesu chandaṃ janeti, akusalesu dhammesu nibbidā bahulam hoti.

3.2 盖障组

在禅修发展和道德净化的道路上，巴利圣典将五盖（nīvaraṇa）视为定（samādhi）、观（vipassanā）乃至涅槃（nibbāna）的主要心理障碍。这五种盖障——欲贪（kāmacchanda）、嗔恚（byāpāda）、昏沉睡眠（thīnamiddha）、掉举追悔（uddhacca-kukkucca）以及疑（vicikicchā）——蒙蔽心智、扰乱寂静并阻碍正见。

然而常被忽视的是，这些盖障以善法或中性心理状态为伪装，悄然潜入修行者心中，隐藏在高尚动机、禅修技巧或认知觉知背后。《导论注》提供了一个强有力的视角来揭露这些欺妄——展示不善根如何伪装成善法，使得辨别变得尤为困难。

3.2.1 欲贪与不厌恶想

《导论注》云：“以不厌恶想为门，欲贪欺诳心智。”（Appaṭikkūlasaṇṇāmukhena kāmacchando vañcetīti yujjati.）

此句阐明禅修中的不厌恶想（(appaṭikkūlasaṇṇā）对事物作非排斥或中性观照）如何被欲贪（kāmacchanda）悄然侵蚀。在上座部禅法里，不厌恶想常被用于对治排斥反应——尤其面对不净物时。然若此中性观照缺乏正念与观智平衡，便可能为感官贪着（属贪根心所）打开缺口，构成心之欺妄的一种形式。

（一）不厌恶想滑向欲贪

虽不厌恶想可作为有效禅修工具（特别对易生强烈厌恶者而言），但若运用失当或疏于防护，将导致对观照对象的扭曲认知，使心滑向五盖之首——欲贪。

(1) 经藏例证：大迦叶与麻风患者

佛陀时代，大迦叶尊者（已证阿罗汉）曾为施主创造培福机会，向路边重症麻风患者托钵。患者腐烂手指不慎混入食物。常人见此必生强烈厌恶想（paṭikkūlasañña），然尊者以究竟禅观力及离贪嗔之心，平等无染地受用此食。此即阿罗汉特质——完全掌控认知，不受欲贪欺妄。

(2) 现代例证：中性表象下的贪着

某垃圾处理厂员工长期接触秽物，形成不厌恶想以维持工作。有人重金利诱其进行不道德行为（如吞食秽物表演），原本中性乃至厌恶的认知可能转为接纳甚至享受。此非真智慧，乃欲贪通过扭曲认知进行的欺妄——将金钱、名声等贪求伪装成“接纳力”。

(二) 欺妄运作原理：

- (1) 不厌恶想本为中和排斥，若缺观智根基，反成贪着入口
- (2) 当对象被社会风气、个人贪欲或外在利益重构时，同一事物可转为诱人相
- (3) 未调伏的心将此误读为成长或包容，实为感官腐蚀导致的道德退化

对比而言,阿罗汉能以不净观(*asubha-saññā*)视天人,以净观(*subha-saññā*)观犬尸——此非贪着,乃彻底自主的认知掌控。

结语: 辨明不厌恶想与欲贪

修行者须以正见甄别真实平等心与伪装的贪欲。不厌恶想虽可暂用于对治厌离,终须以智慧(非世俗适应)为根。

以中舍性为幌屈服贪欲的心仍系缚轮回,而能以离执、慈悲与明澈照见诸相者,方行向解脱之道。

3.2.2 嗔恚与厌恶想

《导论注》云:“以厌恶想之相,嗔恚欺诳心智。”(*Paṭikkūlasaññāpatirūpatāya byāpādo vañcetīti yujjati.*)

此句揭示禅修中的厌恶想如何被心所误用,转化为嗔恚或憎恶。

(一) 厌恶想转化为嗔恚

在上座部禅修训练中,尤其是食厌想(*āhārapaṭikkūlasaññā*)的修习,本为削弱欲贪(*kāmacchanda*)而设。然若缺乏正念与中舍性,此观想可能滑向恶心、嗔怒乃至仇恨,从而破坏善心所,生起嗔根心。此即欺妄

之例——善巧法门被不善根劫持。看似禅观离欲，实为情绪排斥的爆发。

(1) 经典例证：食厌想的崩塌

修习食厌想时，行者观食物本质不净——非为培养恶心，乃为断除爱着（*taṇhā*）而修离欲。正观当令食物既不诱人亦不恶心，仅视为维系色身的必需品，成就中道。

然若行者心念失衡，厌恶想即被夸大。本被智慧中和的对象转为个人冒犯，引发烦躁、挫败乃至自伤念头。此时嗔心已生，正观尽失。此非贪着腐蚀，乃厌恶扭曲——解脱工具反成苦因。

(2) 现代例证：伪装成厌恶想的食物排斥

某健康饮食者修习正念进食，观加工食品与肉类不净。初期确能减少贪欲。然日久转为强烈厌恶，终至对食肉者生嗔。避聚餐、责他人、见旧嗜食品即生情绪波动。

削弱贪欲的初衷已异化为批判、愤懑与社交退缩。其人所矜“离欲”，实为嗔恚假扮的伪智慧。此即厌恶想被嗔恚侵占的典型欺妄——禅修外相下，不善心所暗长。

(二) 欺妄机制：离欲相嗔恚心

此欺妄运作如下：

(1) 始于为离欲的如理作意

(2) 失正念与中舍，观想染情绪

(3) 嗔恚生根，对象成情绪触发器

(4) 行者误认进步，实乃喂养排斥非解脱

(三) 对治根本：正念守护

正念为维持平衡的根本。于厌恶想修习中，正念确保观智不堕嗔恚。

结语：辨明厌恶想与嗔恚

本为减损贪欲的禅修，若无深刻正念与明辨，反将堕入嗔恚。从观智滑向烦躁的转变极为隐微，常被修行者的宗教慢或教条僵化所掩盖。

践行中道者，当以慈悲调和观想，以柔和平衡戒行，以明澈融通离执。唯有依止正念与正见，方能确保心安住于善法，不堕烦恼贼的诡诈幻相。

3.2.3 昏沉睡眠与定

《导论注》云：“以定为门，昏沉睡眠欺诳心智。” (Samādhimukhena thīnamiddhaṃ vañcetīti yujjati.)

此开示揭示了禅修中一个极其微妙而危险的认知扭曲：当昏沉 (thīna) 与睡眠 (middha) ——这两种与迟钝、昏昧相关的心所——伪装成定时，虽然二者在外相上都表现为心念静止，但其本质却天差地别。

(一) 禅定与昏沉睡眠的不同特质

(1) 禅定具有以下特质：

- 觉照分明
- 所缘清晰
- 精勤平衡

(2) 而昏沉睡眠盖则是：

- 心识暗钝
- 所缘模糊
- 精进退失

(3) 禅修情境：“深度静止”的错觉

初学者修习入出息念时常见以下发展轨迹：

- 初期：粗重妄念平息，获得短暂平静
- 危险阶段：若缺乏正念觉照，静止状态退转为昏昧状态；所缘（如呼吸）暗淡乃至消失；觉知丧失心堕入空白或落入有分心

(4) 现代例证：误将昏睡作深定

某禅修者向导师报告：“我达到很深定境——45分钟毫无杂念，完全静止”。经查问发现，其人对所缘失去觉知，记忆模糊，实已陷入昏沉或半睡眠状态。此乃将躁动平息错认为定境成就，实则心处被动非觉照。这

种将“无念”等同修行成就的误解，恰使行者深陷最顽固的盖障而不自知。

(二) 欺妄机制：惰性伪装静止

- (1) 初得定时，散乱减退
- (2) 缺正念精进，心力下堕
- (3) 心识昏昧，转入被动沉浸
- (4) 行者误认此境为深定
- (5) 久则形成惯性昏沉

昏沉睡眠如修行道上的“黑暗地牢”，将心囚于蒙昧而不自知。

(三) 对治要诀：正念与精进之功

- (1) 须以强有力正念与平衡精进应对：
 - 保持对所缘（呼吸/似相）的明晰觉知
 - 维持心识明亮度
 - 警觉任何沉重、模糊或空白迹象
- (2) 具体对治方法包括：
 - 开眼/调整姿势
 - 转为经行等动态修法
 - 提振心力

- 重新确立鲜明所缘

结语：真定与昏沉之辨

禅定被昏沉欺妄的现象启示：

- 1) 无清明的静止只是心识惰性
- 2) 真定磨砺观智，假定滋养无明
- 3) 需以如实正念破除成就错觉

真禅定磨砺心识以生观智；伪禅定（根于昏昧）则麻痹心识增长痴暗。唯有：

- 1) 保持警醒觉照
- 2) 依止善知识
- 3) 诚实自省

方能照破此修行路上的深沉暗礁。

3.2.4 掉举与精进

《导论注》云：“以精进为门，掉举欺诳心智。”
(Vīriyārambhamukhena uddhaccaṃ vañcetīti yujjati.)

此教示揭示了禅修中一个微妙的心理扭曲现象：掉举（uddhacca）——五盖之一的散乱掉举心所——伪装成精进（vīriya）的样貌。在上座部传统中，正精进作为八正道和七觉支的核心要素，本应是平衡地培育善法、断

除恶法的力量。然而，若缺乏正念与定力的制衡，这种精进就会过度亢奋，导致心识散乱——此际五盖之一的掉举便假借“精进”之名趁虚而入。

(一) 禅修情境：失稳的精进

(1) 初阶禅修者常见以下误区：

- 为求速得禅那而过度用力
- 所缘频繁切换（呼吸→感受→念头）
- 误将心念躁动当作“观照敏锐”

(2) 实则真精进应：

- 令心专注稳定（心一境性）
- 观照清晰持续（念住分明）

(3) 而掉举则表现为：

- 注意力不断飘移（心猿意马）
- 产生大量心理噪音（思绪纷飞）

(4) 现代案例：多任务处理的错觉

某上班族尝试正念练习时：

- 打开冥想 APP 观察呼吸
- 旋即分心处理邮件
- 接着规划晚餐

- 最后才短暂回到呼吸

却自认为“保持高度专注”，禅修营中亦常见过度换姿势、频繁切换禅法等“精进”，实为定力不足的躁动表现。

(二) 欺妄运作机制：能量异化为躁动

- (1) 初始善法欲激发精进力
- (2) 缺乏正念调节导致精进过度
- (3) 心识失去锚定对象的能力
- (4) 行者误判躁动为修行进步
- (5) 掉举盖在“精进”伪装下持续作用

(三) 对治要诀：平衡的精进

- (1) 根据《清净道论》中定觉支生起之缘，应：
 - 诸根平衡而行道
 - 适时抑制心
 - 适时策励心
- (2) 根据《相经》⁸，具体可：
 - 适时作意定相

⁸ A.I.258

- 适时作意精勤相
- 适时作意舍相

结语：辨明真精进与掉举

此欺妄现象启示：

- 1) 无定力相伴的精进实为散乱
- 2) 真精进如良驹，需正念缰绳调御
- 3) 须建立“定力——精进——平衡”的铁三角

犹如调弦，张弛有度，其音方妙。修行亦复如是，精进过度则掉举，不足则昏沉，应以中庸的努力而行道，唯有平衡无缺，方能真实进步。

3.2.5 追悔与发心

《导论注》云：“以求学志愿为门，追悔欺诳心智。”（Sikkhākāmatāmukhena kukkucçaṃ vañcetīti yujjati.）

此段揭示佛法修学中一种微妙的心理扭曲现象：看似虔诚的求学之心被追悔所侵蚀。

追悔（kukkucca，直译为恶作，意为愧疚、道德焦虑）属五盖之一，在阿毗达摩中被归类为“不善心所”，通过制造精神不安与对过往行为的纠结来障碍善心专注。

(一) 追悔障碍求学之心

(1) 律藏中的例证：恭敬异化为束缚

比丘可能因过度纠结细微威仪（如手势是否如法）而陷入行动瘫痪。这种表面严谨实为道德焦虑，非真持戒清净。

(2) 现代例证：佛法实践中的过度苛求

某居士精研律典后陷入：

- “过午是否可食？”
- “持钱是否犯戒？”
- “自学阿毗达摩是否会错解？”

其外在看似持戒精严，内在实被疑虑吞噬，此非正念持戒，乃追悔盖现行。

(二) 欺妄机制：疑虑伪装成持戒

(1) 初发心真诚学法

(2) 缺乏正见引导转为过失恐惧

(3) 以道德关切为名的妄见缠绕

(4) 最终导致修行停滞

(三) 对治：以智慧锚定戒学

须以正见与正念辨明：

(1) 迟疑源于真谛观照还是无明恐惧？

(2) 戒行生起清明还是困惑？

(3) 行持基于智解还是忧悔？

正知与观智配合，方能避免落入“持戒反被戒所缚”的陷阱。

结语：辨明发心与追悔

一边发心一边追悔，一边奔赴一边退缩，操行不坚，行而无果。真求道者当以智慧觉照为导，无怨无悔，方得有始有终。

3.2.6 疑与双向调查

《导论注》云：“以双向调查为门，疑欺诳心智。”（Ubhayapakkkhasantīraṇamukhena vicikicchā vañcetīti yujjati.）

此阐释揭示了一种极微妙的欺骗形式：疑（vicikicchā）——即怀疑性犹豫——伪装成双向调查（Ubhayapakkkhasantīraṇa）。双向调查意为检视双方、平衡分析或公正考察，在佛教探究中，若以智慧与正见为支撑，此过程本应受鼓励。然而，当这种分析过程缺乏明晰方向，或修行者内心不够稳固时，它便被疑（五盖之一）所侵占。疑不仅阻碍洞察，更破坏信心与决心。

最初对知识的追求，最终沦为心智的瘫痪——心不断在选项、观点或教义解释间摇摆。此类怀疑绝非开放的探索，而是耗竭心神、损害禅定与伦理明晰的焦躁不决。

(一) 哲学背景：探究与臆测之别

早期佛教教义中，疑特指对佛、法、僧或修行道路的犹豫。它并非真正的求知或理性考察，而是一种阻碍直接体悟真理的精神停滞。相较之下，如理作意通过有结构的观照与基于根源的意向支持探究。

双向调查虽为合理判断所需，但当它沦为循环无解的臆测（常因缺乏信心或内在明晰而生），便成为欺骗之源。

(1) 现代例证：多元信仰中的灵性瘫痪

某现代灵性探索者，试图在上座部佛教、大乘、禅宗乃至非佛教道路间抉择。他们广泛阅读、观看讲座、比较观点、与人辩论教义。初期这看似严肃平衡的考察，但随时间推移，此人渐感心力交瘁，愈发不确定该信什么，也无法投入其一。

他们或许会说：

- “上座部看似合理，但大乘更慈悲。”
- “我喜欢正念，但虔信修习更触动情感。”
- “或许本无唯一正途。”

最终，未解决的追问演变为纠缠和迷思，他们既未投入实修，也未生起明晰。表面心智开放，实则陷入疑的泥沼——以平衡考虑掩饰的瘫痪性怀疑。

这绝非真正的舍心或哲学谦逊，而是假借探究之名的疑盖。

(二) 欺骗机制：迷失于模糊的考察

其欺骗性转变如下：

- (1) 心起初欲评估多种观点或行动
- (2) 因缺乏明确判断标准或指导框架，开始循环游荡于种种可能性间
- (3) 随着思考加深却无洞见，抉择反成困扰
- (4) 过程从探索变为耗竭——明晰与信心流失
- (5) 修行者困于迷惑迟疑，无法前进或抉择

此非智慧，而是披着严密分析外衣的疑。

(三) 防护：将探究锚定于正见

对此欺骗的对治非减少思考，而是导向性、目的性的如理作意。修行者须：

- (1) 区分导向解决的反思与导致混乱的臆想
- (2) 将探究根基立于四圣谛与八正道

(3) 培育信与慧，了知确定性未必源于穷尽分析，而来自直接体证

信为知之前导——非盲目相信，而是象驾缓行的稳健。

结语：辨明双向调查与疑

即便如批判性思维这般高尚的认知功能，亦可能沦为瘫痪性怀疑的猎物。佛教修习中，探究须引向辨察，而非困惑。若缺乏内在稳定，调查不会澄清，只会缠缚。

唯有以念、信、慧，方能将二元性探究转化为洞见，避免陷入无益的思维轮回。疑之危，不在其存疑，而在其永无决断。

3.3 我执与傲慢组

在心清净(citta-visuddhi)的修行历程中，佛教教义不仅强调去除粗重烦恼(kilesa)，更重视那些悄然腐蚀道业的精微心理扭曲与错误认知，这些根植于无明(moha)、傲慢(māna)、邪见(diṭṭhi)及忧恼(domanassa)的不善心(akusala cittas)，巧妙伪装成智慧、中道、出离或成熟的样貌。

《导论注》深刻阐明：这些心理染污往往不以明显形态示现，而是披着美德或洞见的外衣，迷惑那些缺乏

坚固正念与智慧的修行者。这种烦恼的欺诳运作，正是僧俗二众修行停滞或退转的主要根源。

这些精微的烦恼变形，唯有通过持续的禅定观智训练与善知识提点方能识破。最难察觉的烦恼，是那些近似善法的烦恼。心清净不仅需要对抗明显的贪嗔，更要培养对伪装烦恼的敏锐觉察力。

3.3.1 痴与苦乐舍

《导论注》云：“以悦意与非悦意境之舍为门，痴欺诳心智。”（*Itthānītthasamupekkhanamukhena sammohovañcetīti yujjati.*）

此教示揭露了修行中最具迷惑性的认知扭曲：痴伪装成悦意与非悦意境的舍的样貌。痴（*sammoha*）为根本烦恼中的无明所摄心所，悦意与非悦意境的舍（*Itthānītthasamupekkhana*）为对苦乐体验的舍心（*upekkha*）。

（一）教义背景：真舍与愚痴之别

真舍是觉悟者的特质——一种清明的无染觉知，如实观照苦乐体验的生灭，不执取亦不排斥。它是主动、敏锐且明辨的。

愚痴则是一种不觉知状态，表现为无法区分善巧与非善巧、好与坏、正与邪。当这种认知盲区与情感麻木或抽离共存时，外表或似舍，内里实为心识惰性。

二者虽在“不反应”的表象上相似，却有本质差异。

(1) 圣凡之辨

圣弟子：

- 以慧、念与中舍性为基
- 对苦乐境了了分明而心不动摇
- 如明镜映物，镜体不动而万象森罗

凡夫：

- 以愚痴为特质的困惑、昏沉或漠然
- 对顺逆境麻木不仁
- 如蒙尘镜，既不能照物亦不自知

(2) 案例一：见钻石项链遗落路边

圣弟子：

- 知是贵重物而心不贪恋
- 心安住于舍，因深慧与无着而不为得失所动

凡夫：

- 因情感钝化心识晦暗而无感
- 落于愚痴所致的漠然

(3) 案例二：目睹社会不公

圣弟子：

- 生起悲智双运平等心
- 洞察社会现象，于苦乐无染着

凡夫：

- 以“看破”为借口冷漠旁观
- 因对道德责任的无知、情感压抑或心理冷漠而无动于衷

(二) 欺骗机制：将迷昧错认为成熟

此欺骗模式运作如下：

- (1) 个体对苦乐诸境无反应
- (2) 自他无反应或误认此为舍
- (3) 深察却未见慧、念与辨察力
- (4) 其平静非源于洞察，而来自心识混乱、情感剥离或心理疲态

如是，痴披着舍的外衣，诱使修行者将迷昧错认为成熟。

(三) 防护：明辨与正知

对此欺骗的防护在于修习：

- (1) 正见——辨明智慧的无染与愚痴的冷漠
- (2) 如理作意——省察己心之平静是主动觉照抑或被动昏沉

(3) 正知——确保一切舍行根植于觉知而非麻木
舍源于对业与诸行无常的体悟——而非无明或压抑。

结语：照破无明伪装

- 1) 真舍心：是“知苦而不逃避”的勇猛
- 2) 伪舍心：是“不知苦为何物”的愚黯

于悦意与非悦意境的舍，愚痴假扮为中道智慧。愚者暗钝，智者明照，真舍心者，于善不善法如掌中珠。修行者当适时以正念慧照，方不致堕入“以痴为智”的深险坑塹。

3.3.2 傲慢与自知

《导论注》云：“以自知为门，行自我膨胀，慢欺诳心智。”（*Attaññutāmukhena attani aparibhavane māno vañcetīti yujjati.*）

此教示揭露了最微细且危险的欺骗——在慢（*māna*，漫心，我慢，自负）的伪装下，以自我认知或自律为名的欺骗。佛教教义中，慢不仅指普通傲慢，更包含所有自我参照的形式：

- 1) 慢（*māna*）：自视平等
- 2) 过慢（*atimāna*）：自视优越
- 3) 卑慢（*omāna*）：自视低劣

三者皆维系“我见”的幻象，障碍深层的觉悟。

(一) 教理辨析：实慢与虚慢

理解此欺骗需区分两种傲慢：

- (1) 实慢 (yathāvamāna)：基于事实的慢心，
其人确有所执着的品质或能力
- (2) 虚慢 (ayathāvamāna)：基于幻想的慢心，
其人误以为自己具备某特质

注释书常用芦苇比喻虚慢：外表高大挺直，内里却是空心。能力或洞见的外相掩盖内在空虚。而实慢虽事实确凿，若强化“我”“我所”的认知，仍是烦恼。即便正确的自我评估，若用于巩固身份认同或自我满足，也会成为障碍。

(3) 经典例证：阿那律尊者与菩萨发心

两个典型案例彰显此区别：

大阿那律尊者 (Anuruddha)⁹ 虽具天眼通 (dibbacakkhu) 且以深湛智慧著称，却因微细傲慢延迟证阿罗汉。他执着于自己的卓越，这种基于事实的实慢 (yathāvamāna) 障碍解脱。直至舍利弗尊者慈悲点破其执着，阿那律才觉察微细执取，弃之证果。

⁹ 《增支部·三集 128 经》（元亨寺版）

菩萨（未来佛）在遇见燃灯佛时，以坚定信心发愿：

“一人渡彼岸，于我何足哉？证得一切智，当度诸天人。¹⁰”

此为实慢的崇高善用——源于菩提心（bodhicitta）非我执的誓愿。此信心以大悲心（mahākaruṇā）为根，成为成佛之基而非烦恼之源。

(4) 现代案例：伪装为自我认知的傲慢

某成功企业家常言：

- “我最了解自己”
- “这是我亲手开创的道路”
- “无需建议，我相信自己的判断”

表面看，这些言论似健康的自我觉察。但深究之下，往往隐藏着膨胀的自我依赖、抗拒反馈及微细的自以为是。即便面对过失，此人仍坚称“这仍是我的决定”，而非承认成长空间。

此时，自知的美德已被傲慢侵占。个体将自我确信误作智慧，将自主决断等同我见。这导向的不是解脱，而是顽固的自我中心与停滞。

¹⁰ “Nidhīnaṃva pavattāraṃ, yaṃ passe vajjadassinaṃ,
Niggayhavādiṃ medhāviṃ, tādisaṃ paṇḍitaṃ bhaje...”

(二) 欺骗机制：自信膨胀为慢心

此欺诳过程分阶段形成：

- (1) 获得真实的技能或认知
- (2) 开始将其作为身份标签：“我成就此”“我最懂”
- (3) 抗拒修正、比较或谦卑
- (4) 成功成为自我价值的证明，而非缘起现象

傲慢逐渐劫持最初健康的自我认知，转为微细我执，外显成熟，内里实为自我保护。

(三) 防护：谦卑、善友与无我观

抵御此欺骗需：

- (1) 常思三种傲慢，尤难觉察的实慢
- (2) 结交善知识提供诚实反馈
- (3) 修习无我想（anattā-saññā），了知所有能力、品质与成就皆缘起、无常、非我所
- (4) 重温《无我相经》等教法消融自我参照
- (5) 即使信心也需以正见检验，以真谦和调伏

结语：辨明自知与傲慢

于自知为名的自我膨胀中，傲慢伪装成修行自信。即便自律、清明与成功等美德，当被执为“我所”时也会成为陷阱。

实慢看似合理，却微妙地锚定“稳固能为之我”的幻象。反观菩萨的实慢，非言“我伟大”，而是“当济众生”。这是无我的宏愿，非基于我的肯定。

究竟而言，佛法之道不在知多少、成何事，而在对“知者”“行者”的轻轻放下。唯有连“明智之我”也舍弃时，真智慧方得显现。

3.3.3 邪见与考察

《导论注》云：“以考察为门，执取似因，邪见欺诳心智。”（*Vīmaṃsāmukhena hetupatirūpakapariggahena micchādītṭhi vañcetīti yujjati.*）

这一原理揭示了认知与心理层面的深刻扭曲：邪见（*micchādītṭhi*）伪装成考察（*vīmaṃsā*）。在上座部传统中，考察本属善心所，是五根（信、精进、念、定、慧）和五力（信力、精进力、念力、定力、慧力）的重要组成部分，代表基于智慧的考察，对明辨与解脱至关重要。

然而，若缺乏正见或对缘起的深刻理解，这种分析就会偏离正轨，形成对因果关系的错误认知，导致顽固邪见。

这就是欺骗——思考者自以为趋近真理，实则因无明、过度思虑或执着推测而渐行渐远。

(一) 考察与邪见的辨析

(1) 经典例证：比丘萨提的邪见

佛陀时代，萨提(Sati)比丘¹¹生起如是恶见：“如是予知从世尊所说之法，即此识流转、轮回、常保持自己之同一性也。”他断言：必有一个恒常的“灵魂”(atta)贯穿轮回，正是这同一意识流转轮回。

这实为“执取似因”(hetupatirūpaka-pariggaha)的典型——将名色(nāma-rūpa)依缘生灭的相续性，错认为恒常主体的轮回。其推论虽具智识形式，却因违背无常、无我根本教义而堕邪见。

(2) 教义澄清：无我的因果相续

名色相续如灯焰、似河流，虽有连续性却无同一性。轮回进程依托因缘而非恒常主体。将相续误认为同一性即堕常见，全然否定相续则落断见。佛陀所教中道，正是无我的缘起。

(3) 现代例证：迷途的直观推论

现代研究者或认为：

- “我自觉与十年前是同一人”

¹¹ (Mahātaṇhāsāṅkhasuttaṃ M.I.323)

- “若无永恒主体，业果如何成立？”
- “必有恒常觉性承载经验”

这类缺乏缘起直观的推论，将概念连续性误作本体永恒，其考察反成邪见，构筑概念牢狱而非开启智慧。

(二) 欺骗机制：脱离正见的考察

- (1) 探究深奥义理
- (2) 因智慧不足而错认因果
- (3) 执取违背佛法的结语
- (4) 固守邪见如真理
- (5) 考察异化为颠倒认知

此过程常以智性探索为伪装，尤为危险。

(三) 防护措施：

- (1) 以无常、苦、无我正见为基础
- (2) 一切反思须符合缘起法则
- (3) 修习观智直观名色生灭

结语：辨明真考察与邪见

真考察服务智慧，伪考察滋养无明。邪见往往冒充佛法正见，自察的关键在于是依正法框架探究，还是凭错谬推理僭越而行。智慧之道不仅需要思考，更需直观因果实

相，而非透过我执与臆测之镜的扭曲映像——无实证的玄思是“见林”，终成不解之谜。

3.3.4 无情与离染

《导论注》云：“以离染之相，对众生无情欺诳心智。”
(Virattatāpatirūpakena sattesu adayāpannatā vañcetīti yujjati.)

此教示揭示了一种微妙而深远的心理与伦理扭曲：离染(virattatā)——这种对世俗诱惑的超然态度——可能被误解或误用，演变成无情(adayāpannatā)或残忍(vihimsā, 伤害、害意)，其本质是嗔根心的冷漠与排斥。

在佛法中，真正的离染是智慧与慈悲的体现，而非厌恶或冷漠。但当缺乏这些根本品质时，表面的超然可能隐藏着残酷、忽视或情感冷漠——这正是缺乏悲心的烦恼表现。

(一) 离染与无情的辨析

经典例证：菩萨出家的误解

菩萨作为悉达多太子时，于儿子罗睺罗出生之夜舍妻别子追求解脱。世俗视角或视此为无情抛弃，实则是大悲心驱动的纯粹离染——菩萨的出离非因厌弃，而是为度众生解脱轮回。后来耶输陀罗与罗睺罗均证阿罗汉，足见其动机绝非无情，而是究竟利他。此例彰显真离染与无情的本质区别：前者以智慧慈悲为导，后者以冷漠无明为因。

(二) 欺骗机制：以离染掩饰冷漠

- (1) 外显舍离人事物的离染相
- (2) 内心却植根于嗔厌、自私或逃避
- (3) 行为造成伤害而不顾他者福祉
- (4) 自欺欺人地将冷漠美化为修持
- (5) 无悲悯遂以离染假相隐藏
- (6) 缺乏正见的离染，终成逃避责任的借口

(三) 防护：以悲智为基的真舍离

真正的舍离必须：

- (1) 根植于悲心而非嗔心
- (2) 具足正见与正思惟
- (3) 不仅表现为离执，更需现前智慧且不造成伤害

结语：辨明真离染与伪超然

离染演变成无情或残忍，忧伤化现为慈悲与共情，此欺妄现象昭示关键伦理洞见：并非所有超然都值得赞叹。真正的内心离染必以智慧与悲心为基，而非情感麻木或责任逃避。凡夫常误认排斥为修行，圣者则以利益一切众生而舍离。此中微细差别，正是觉悟与自欺的分水岭。

3.4 道德失范与伪善

在僧团戒律中，道德操守被视为精神修行的根基。然而，被伪善掩盖的道德失范现象，对修行者的进步构成了隐蔽而严重的威胁。《清净道论》及其他经典注疏都警示过那些表面看似德行高尚、实则动机不纯的行为。这种现象在五种伪装成正当行为的欺骗形式中尤为明显。

首先，纵欲享乐（kāmasukhallikānuyogo）常被误认为受许使用（anuññātapatiṣevanapatirūpatāya），使人以“允许的使用”为借口沉溺感官之乐。其次，不乐分享的行为（asaṃvibhāgasīlatā）可能被曲解为活命清净的表征（ājīvapārisuddhipatirūpatāya），看似清苦实为自私。同样，邪命（micchājīvo）可能虚伪地模仿乐于分享的表象（saṃvibhāgasīlatāpatirūpatāya），不和合行（asaṅgahasīlatā）可能披着高贵独处或离群而居（asaṃsaggavihāritāpatirūpatāya）的外衣，而不当社交（ananulomikaṃsaggo）可能被美化为和合之行（saṅgahasīlatāpatirūpatāya）。这类伪善不仅导致道德沦丧，更会败坏僧团形象，动摇信众信心。

识别并纠正这些微妙偏差，保持修行者内在清净与外在行持一致，对于维护正法真实性与修行纯粹性至关重要。

3.4.1 纵欲享乐与受许使用

《导论注》云：“以受许使用之相，纵欲享乐欺诳心智。”（Anuññātaṭṭisevanapatirūpatāya kāmasukhallikānuyogo vañceṭṭi yujjati.）

此句揭示了僧俗生活中一种微妙而易被忽视的迷妄：以“允许”或“必需”为名，实为感官纵欲。所谓“受许使用”（anuññātaṭṭisevanā），指戒律允许或维持基本生活所需的物品使用，如僧衣、食物、住所、医药等。然若假借“必需”或“合理”之名过度索取，便沦为“纵欲享乐”（kāmasukhallikānuyoga）——即耽着感官舒适与享乐。

（一）教理背景

（1）何为纵欲享乐？

此乃以正当化掩饰的欺妄，纵欲披着合法使用的外衣。佛陀在《转法轮经》中明确警示：沉迷感官欲乐与自我折磨的苦行皆须舍弃，唯应践行中道（Majjhimā Paṭipadā），方能证悟涅槃。

《相应部注》（大品注释 P.328）将其定义为：

“对物质欲乐与烦恼之乐的追逐。”

（Yo ca ayaṃ vatthukāmesu kilesakāmasukhassa anuyogo. ）

《转法轮经》中进一步阐释：

- 卑劣（Hīno）

- 世俗 (Gammo)
- 凡夫所行 (Puthujjaniko)
- 非圣者之道 (Anariyo)
- 无益解脱 (Anatthasaṃhito)

僧俗虽可合理使用资具，但若追求华美、舒适或雅致，受许使用即异化为贪着。此即欺妄之根。

(2) 现代示例：受许资具的奢侈化

比丘若将戒律允许的僧衣、住所、饮食转为：

- 弃棉麻而择丝绸
- 舍普通供养而求珍馐
- 居空调精舍卧软榻

却辩称：

- “此利专注”
- “信众诚心供养”
- “戒律本所允许”

虽言似合理，然其心已从需求滑向贪享，正是以受许使用为名的纵欲享乐。欺妄之微妙，在于界限不在外物，而在内心——当舒适成为渴求对象时，便种下轮回之因。

(二) 欺妄机制：合法外衣下的感官渴爱

其运作如下：

- (1) 使用戒律允许或生活所需之物
- (2) 心态渐变：需求→偏好→贪欲
- (3) 合理化：“此乃允许”“我当得此”“帮助修行”
- (4) 实则暗增对舒适、奢华、享乐的执取
- (5) 感官欲乐遂以“如法”之名渗入

此即“纵欲享乐之欺妄”——纵欲假宗教合规性而行。

(三) 对治：中道与心念修持

- (1) 佛陀中道为此提供解药：
 - 远离享乐与苦行二边
 - 重正勤、正念与无执
 - 尤须警觉外显持戒而内怀贪着
- (2) 行者当时常自省：
 - 此享受是否成依赖？
 - 用物是为实用抑或感官愉悦？
 - 此举助长清明出离，还是滋养贪着？

结语：辨明受许使用与纵欲享乐

受许使用演变为纵欲享乐，欺妄之危险性可见一斑：即便合规如法的行为，亦可能与渴爱纠缠。

真修行者须恒常警觉：感官之乐未必显豁，最深欺妄常扮作适度。关键不在外物，而在动机与心念。正当使用当以智能与正念为导，而非隐伏的贪欲。唯有持续持戒自省、安住简朴与内心离执，方能踏上非向纵欲、而往解脱之道。

3.4.2 不乐分享与活命清净

《导论注》云：“以活命清净之相，不乐分享欺诳心智。” (Ājīvapārisuddhipatirūpatāya asaṃvibhāgasīlā vañcetīti yujjati.)

这一重要教示揭示了僧团伦理中的一种扭曲现象：表面上持守活命清净戒 (ājīvapārisuddhi sīla, 活命遍净戒)，内在却因自私与执着而败坏，即不乐分享 (asaṃvibhāgasīla)——缺乏布施心或拒绝分享的悭吝行为。

在上座部戒律中，活命清净指通过如法乞食或受供维持正当、纯净的生活，比丘应远离买卖、欺诈及谋利动机。然而，当比丘囤积资具、拒绝共享僧物，或怀着自私动机（如以利求利）选择性施与时，便构成不乐分享——以活命清净为掩饰，破坏僧团共修精神。

《清净道论》(p.22-29)明确区分邪命 (micchājīva) 与正行：将布施作为交易手段 (谋取利益) 反映的是功利心，而非出离精神。这是典型的欺骗——表面的分享布施掩藏不善动机，既损害僧团清净，亦动摇信众信心。

(一) 教义背景：活命清净 vs. 不乐分享

僧团律制特别强调分享是僧团谦和、共住与出离的基石。

(1) 比丘应当：

- 分享多余资具 (衣、食、药、住)
- 知量受用所需
- 不将僧物视为私产或社交工具

(2) 反之，不乐分享表现为：

- 即使他人需要仍独占资源
- 拒绝利得均分
- 宁可丢弃多余供养也不分享

若以“我持守活命遍净戒”为由掩饰自私，便构成“以活命清净为幌的欺骗”。

(3) 现代案例：僧团接待中的差别布施

某寺院住持受供丰厚。当权贵访客至，则殷勤供食、安排上房、软语相待；然贫僧或无名行者求暂住时，却称

“客房已满”“饮食告罄”。内心或自辩：“护持寺院资源”或“彼等无益于僧团”。

外人视其持戒精严、少欲知足——俨然活命清净典范。实则布施动机在谋利，拒施行为显悭吝。其对资源的管控非依智慧，而出于偏好、分别或期待回报。此非真出离，乃伪装僧伽清净活命的邪命。

(二) 欺骗机制：简朴面具下的囤积

此欺诳逐步形成：

- (1) 比丘外现简朴，远离经商贸易
- (2) 受供本属僧团共享的资具（如多余袈裟、食物）
- (3) 按亲疏、回报或傲慢差别分配或不分配
- (4) 声称此为德行或离执
- (5) 实则以贪、慢为动机，非慈悲智慧

此即妄见的本质——德行假象掩盖微细不善。

(三) 防护：真活命清净需无贪与慧

比丘欲持活命遍净戒，应：

- (1) 于一切资具修无贪
- (2) 留意分享所有僧物及盈余
- (3) 不分施主贫富贵贱

(4) 常省受供布施动机

(5) 不将接待、分享变为交易手段

结语：辨明活命清净与物欲执取

物质简朴不足为凭——必辅以无我、慈悲与离执，唯此方是真简朴，方为持戒精神而非戒相之奴。

比丘或外现少欲，若藏私、囤积或期求回报，其活命即非清净，实已败坏。真僧伽德行不在所蓄，而在无分别、无隐藏的平等施与。故活命清净的精髓，正在无算计的布施心——此为一切求道者离尘觉悟的生命准则。

3.4.3 邪命与乐于分享

《导论注》云：“以乐于分享之相，邪命欺诳心智。”
(Saṃvibhāgasīlatāpatirūpatāya micchājīvo vañcetīti yujjati.)

此教示揭示一种表里不一的伦理扭曲：表面乐于分享的行为 (saṃvibhāgasīla) 实则被不善动机染污，堕为邪命 (micchājīva)。据《无明经注》(相应部大品第 154 页)，邪命不仅取决于行为对象，更关乎内在思惟与实施方式，尤以身口恶业为判准。

(一) 教理辨析：邪命及其伪装

(1) 八正道中正命指不害他、如法获取的活命方式。而邪命包含：

- 欺诈牟利
- 滥用信任或地位
- 将供养物或宗教形象工具化

(2) 此欺特殊在于以布施为伪装。此类布施非善法，因其：

- 动机不净（如求回报、名誉）
- 手段不端（如操纵施主、隐藏真意）
- 目的自利，非慈悲或出离

附表 1：真分享与邪命对照表

特质	真分享	伪分享（邪命）
根源	无贪、慈悲	贪、虚伪、邪见
动机	无私利他	算计收益或维系地位
结果	和合共修，累积功德	道德沦丧，败坏僧誉
外相	质朴无求的真心布施	公开算计的条件性施与

(3) 现代案例：“乐善好施”的筹款比丘

某比丘以乐善好施著称：建寺安僧、资助居士。然细察可见：

- 布施具选择性——仅针对可能回馈者
- 劝阻施主供养他僧：“经由我施更殊胜”
- 高调宣扬善行，借法会突出个人

表面喜分施，实为邪命：

- 贪求驱动
- 通过欺诳身口业实施
- 缺乏清净发心

其活命方式已不清净，因将德行表象转化为个人名闻利养工具，违背出家人正命准则。

(二) 欺骗机制：以施为饵

- (1) 比丘获取资具（衣钵钱财）
- (2) 高调操控布施博取美名
- (3) 令施主情感绑架持续供养
- (4) 形成依赖循环——动机非为法，实求名闻
- (5) 表面喜分施，活命实已败坏，此即德行伪装的邪命

(三) 防护：以正见清净布施

避免此欺需：

- (1) 自省：布施为解脱自他，抑或捆绑他人？

(2) 无求而施——不期感激

(3) 避免成为慈善中心点

(4) 严守戒律：不染指或操控供养

结语：辨明真施与邪命

正命非仅关乎行为，更在于动机与方式。僧团生活中，外现的乐善好施可能掩盖隐藏的贪求与算计。

乐于分享是出离的延伸，非获利的手段。当布施沦为牟利工具，即滑入邪命——直接背离圣道。

3.4.4 不和合行与离群而居

《导论注》云：“以离群而居之相，不和合行欺诳心智。”（*Asaṃsaggavīhāritāpatirūpatāya asaṅghasīlatā vañcetīti yujjati.*）

上座部传统中，离群而居（*asaṃsagga-vihāra*）本指远离不善的离群之德——独处（*paṭisallāna*）常因精进出离而受赞叹。

然离群外相可能形成欺诳。当独处非源于精进与慧，而出于慢、忧或痴时，便沦为不和合行（*asaṅghasīla*）——一种伪装成善法品德的有害孤僻。

（一）教理基础

（1）现代案例：“沉默隐士”

某寺比丘回避一切僧团活动：

- 不共修、不过堂
- 不回应问答或法义讨论
- 拒绝居士请法

自称：“修习离执与正念”，表面似离群，实则：

- 回避四摄法（布施、爱语、利行、同事）
- 不行和敬法（慈身业、慈语业、慈意业、利同、戒同、见同），面无笑意、语带呵斥，其人际关系恶劣非为观智而因厌他

此非圣洁独处，乃不和合行——将不合群误作超脱的欺诳状态。

附表 2：欺骗机制对照表

真离群（圣洁独处）	伪离群（有害孤僻）
源于正念与观智	源于傲慢、嗔厌或心理创伤
旨在深修与出离	旨在逃避责任或他人
保持慈心与谦卑	缺乏共情或协作
需时仍助人	以超脱为名拒绝互助

(2) 心理维度：

- 真修行者纵处宴默亦怀慈心
- 不和合行源于嗔厌、傲慢或心理创伤的社交退缩
- 外现平静或精进，内里无善根（无贪、无嗔、无痴）

(二) 防护：识欺与免堕

- (1) 检视动机：离群出于平静或嗔慢？
- (2) 平衡独修与回应：真隐修者随缘助人
- (3) 保持恭敬谦和：敬道亦敬行道者
- (4) 修习慈舍：即使独处亦放慈光

结语：离群而居非不合群

孤僻或显高洁，实成害行。若以僧伽中不随众为道力，则可能：

- 1) 拒失四摄法与和敬法
- 2) 滋养慢心而非清净
- 3) 自欺为进实为退

离群而居非不合群，出离超越而不排斥。智慧独处自得安稳，慢心独处实为险道。

3.4.5 不当社交与和合之行

《导论注》云：“以和合之行之相，不当社交欺诳心智。”（Saṅgahasīlatāpatirūpatāya ananulomikasamsaggo vañcetīti yujjati.）

（一）教理基础

佛教修学中，和合之行（saṅgahasīla）本指和敬法（sāraṇiya dhamma，即慈身业、慈语业、慈意业、利同、戒同、见同）。

（1）《迷惑冰消注》（325-326 页）警示不当社交——违背戒定慧三学精神的交际，此类交际可能：

- 障碍梵行
- 导致违犯
- 造成精进退失

（2）注释明示的不当社交

- 为利结交权贵，过度共其忧喜
- 以亲厚心亲近外道，非为说法契机
- 反复接触无信之家：诽谤三宝者、辱骂修行者、损害僧团者等

注释称此类交际为“非行处”——不适宜且危险的行境。

(3) 现代案例：“社交活跃比丘”

某知名比丘与政商名流过从甚密，频繁出席社交活动。被质疑时辩称：“此乃利生方便，弘法利世。”然细察可见：

- 与施主情感纠缠
- 为布施者辩护其过
- 渐废禅修功课
- 令他人质疑僧伽律仪

此非真和合之行，实属不当社交——亲近障道者，自毁出离行。

(二) 欺诳机制

(1) 因果关系

- 外相：展现和合法所需的友善包容
- 内因：贪利、求名、痴迷驱动
- 结果：戒德亏损、道业荒废
- 和合正见：非所有交际皆适宜

(2) 注释部明示：“亲近外道唯当为破邪显正。” 故应常思：

- 此交是否帮助三学？
- 护持或损害梵行？

- 真利他或损己德？

(3) 现代心理洞察，当今不当社交或包括：

- 过度结交嘲弄佛法的网红
- 为名非为法附和人事物
- 假和合之名逃避持戒禅修

(三) 防护措施

- (1) 定期检视交际对象及动机
- (2) 勿将谄媚伪装为慈悲
- (3) 亲近善知识非权贵
- (4) 坚守禅戒功课优先

结语：伪和合实为道衰之兆

谬误交际或显温情，却悄然蚀坏出离、智慧与解脱。无正念正见，真伪难辨，此惑非但今生道业蹉跎，更延轮回长路。

“善知识是梵行的全部”，故修行者当有善友善伴，有正行处与亲近处。

3.5 修道生活中言语与社交行为

在道德修养的道路上，正语与善的社交行为被视为八正道的关键部分。然而，即使是这些美德也可能因微妙的欺骗形式而腐化。戒律文献与注释典籍指出了一些特定行为，其中不善的意图被外在的德行表象所掩盖。这种扭曲不仅损害个人诚信，还会破坏僧团的和谐及在家众的信心。

其中一种扭曲是离间语（*piṣuṇavācā*），它可能伪装成真实语之相（*saccavāditāpatirūpatāya*），误导他人相信说话者在维护诚实，实则播下不和的种子。同样，损人之心（*anattakāmatā*）可能隐藏在非离间语之相（*apiṣuṇavāditāpatirūpatāya*）下伪装成善意。谄媚（*cāṭukamyatā*）是另一例，常被误认为是友善或悦耳之爱语之相（*piyavāditāpatirūpatāya*），实则根植于自私的意图。不友善行为（*asammodanasīlatā*）可能模仿慎语之相（*mitabhāṇitāpatirūpatāya*），制造正念的假象，而虚伪狡诈（*māyā-sāṭheyyaṃ*）可能伪装成友善行为之相（*sammodanasīlatāpatirūpatāya*）。粗恶语（*pharusavācatā*）甚至可能以教诫语之相（*niggayhavāditāpatirūpatāya*）为幌子，而见他过失（*paravajjānupassitā*）可能错误地表现为斥责恶行（*pāpagarahitāpatirūpatāya*）的正义批评。

这些扭曲反映了道德训练中的一个深层问题——不善之根如何利用德行的形式谋取私利、操纵他人或保护自我。在佛教修行中，仔细检视这些模式至关重要，因为真

正的道德行为必须基于内心的纯净与真诚的意图，而非表象。

3.5.1 离间语与真实语

《导论注》云：“以真实语之相，离间语欺诳心智。”
(Saccavāditāpatirūpatāya piṣuṇavācā vañcetīti yujjati.)

这一洞见揭示了一种精微且具社会破坏性的欺骗：虽言真实 (saccavāditā)，意图却在分裂、伤害或制造敌意。离间语 (piṣuṇavācā) 常译作挑拨或恶意言论，是四种语恶行之一，尤其当它被刻意且巧妙地伪装成真实语时，业果极重。其词源揭示了深层功能：

- Pi = piya (爱)
- Su = suñña (空)
- Na = karaṇa (制造)
- Vācā = 言语

故离间语即：掏空或摧毁他人间情感的言语。它未必涉及谎言，反而常以真实为武器——在错误时机、缺乏慈悲或意图引发伤害时陈述真相。若犯者戒、定、慧深厚，危害更甚，犹如重木沉水更快——修持愈深，误用之堕愈深。

(一) 经典背景：真谛需以智慧与慈心引导

(1) 《中部》(M.2.58)中，佛陀将言语分为六类，但重点阐明两类道德困境：

- 真实有益但逆耳之言
- 真实有益且悦耳之言

(2) 言语的高贵不唯真实，更需具备：

- 适时而说
- 慈心为本
- 利益他人
- 柔软平和

若缺乏这些特质，真实之言亦可沦为分裂、傲慢或嗔恚的工具。故言语必须同时契合真谛与德行。

(3) 现代案例：“诚实者”的离间术

假设职场中，某人以“坦诚”为由对员工 A 说：“你知道员工 B 昨天在会上批评你吗？我只是实话实说——我觉得你该知道。”

转头又对员工 B 说：“A 似乎很生气，你可能严重冒犯他了。”

此人或自辩未说谎，但其动机非为调和，亦无慈悲与正念。言辞徒增猜忌、嫉妒与情感裂痕。此即披着真实语外衣的离间语。

实则此人：

- 言真而无慈
- 选择性透露以煽动反应
- 刻意选择激化矛盾的时机与语气

此类言行破坏和谐，违背八正道中正语的伦理根基，是以真实行欺骗的典型，属极重恶业。

(二) 欺骗机制：无德之真

其欺诳逻辑如下：

- (1) 陈述真实
- (2) 动机不净——源于嗔、慢或妒
- (3) 言辞时机旨在煽动而非疗愈
- (4) 听者误判言者为正直，实则制造分裂
- (5) 伦理言语的表象成为语恶行的面具

此类言语因真实外衣而更难辨识，危害尤甚。

(三) 防护：正念、适时、善巧

依佛陀教示，善巧言语须具足：

- (1) 真实
- (2) 适时
- (3) 柔和
- (4) 有意义

(5) 具慈心

发言前应自问：

(1) 此言真实否？

(2) 有益否？

(3) 时机恰当否？

(4) 促成和谐否？

(5) 具慈心否？

唯满足这些条件，方能避免堕入“真实语幌子下的离间语”之陷阱。

结语：辨明真实语与离间语

无德之真可成凶器。言语评判不唯事实准确，更需观其动机、语境与影响。

持守正语，须知伦理之言非仅“说真话”，更关乎“为何说、如何说、何时说。”唯此方能确保言语疗愈而非伤害，避免堕入以“真实语”为利刃分裂他人的险境。

3.5.2 损人之心与非离间语

《导论注》云：“以非离间语之相，损人之心欺诳心智。”（*Apisunāvādītāpatirūpatāya anattakāmatā vañcetīti yujjati.*）

这一洞见揭示了一种微妙却至关重要的心理欺骗。离间语指制造分裂的言语，而非离间语（apisuṇavācā）本应是对此类言语的善戒。然而，当这种沉默并非源于克制或慈悲，而是出于怯懦、冷漠或隐藏的恶意时，便沦为损人之心（anattakāmatā）——通过不作为默许或促成伤害。

其欺骗性在于被动呈现的善相：表面礼貌、克制或回避冲突，实则刻意沉默导致他人受害。危害媒介非所言，而是蓄意未言之语。当个体自诩“平和”“中立”，实则逃避必要的道德行动时，此种欺骗尤为隐蔽。

（一）教义背景：正语包含应时之言

佛陀教导，正语不仅包含避恶（如妄语、诽谤、恶口），更包含择善而言，尤其是言说的时机与动机。

当沉默导致本可避免的伤害或错失必要引导时，此沉默已非善法。若沉默源于恐惧、偏袒或消极恶意，则更甚。

（1）现代案例：职场冲突中的有害沉默

假设员工 A 企图破坏同事 B 负责的项目。作为知情人，你以“不挑拨”“求和”为由选择沉默，或自辩：

- “与我无关”
- “不想引发冲突”
- “保持中立”

但你的沉默直接导致：

- A 实施破坏

- B 遭受不公
- 职场环境恶化

此时对离间语的戒止，已成为损他意图遮羞布——以不作为默许伤害。表面无过，实则助长恶果。此乃道德懈怠的欺骗，非真持戒。

(二) 欺骗机制：以礼节为名的道德逃避

(1) 欺诳逻辑如下：

- 持守非离间语
- 却隐瞒本可止损增益的实情
- 沉默非因正念，而出于恐惧、怠惰或恶意
- 伤害发生，沉默者仍维持“中立”表象
- 他人或视此沉默为高尚，实则以不道德动机或疏忽为根

危害非由言语造成，而源于披着美德外衣的刻意缄默。

(2) 家庭案例：以沉默溺爱的教养

父母发现孩子出现说谎、暴力或吸毒等恶行，因“怕伤感情”“相信其自悟”“视为阶段性行为”而回避管教。他们避免恶口，却也缺失引导与矫正。随着孩子行为恶化，这种源于爱意的被动沉默终成伤害之源。其沉默未具足真慈心，因真慈心必含利他之勇，哪怕需严厉之言。

(三) 防护：勇毅慈悲之言

避免此类欺骗需：

- (1) 明辨何时当默、何时当言
- (2) 以真实、慈心与智慧发声，不避艰难
- (3) 自省：我的沉默是护他还是卸责？

佛陀赞叹“真实、有益、适时、以善意而发”(M.2.58)之言。沉默亦需符合此标准——默许伤害的沉默实为共业。

结语：辨明非离间语与有害消极沉默

语言伦理兼含行动与克制。真道德克制必含该言时的勇气。当恐惧或消极以平和假面掩饰时，即成危险幻相。

在这个不言之害不亚于恶言的世界里，智慧要求我们不仅学会缄默，更需学会以慈悲、清明与道德力量善开金口。

3.5.3 谄媚与爱语

《导论注》云：“以爱语之相，谄媚欺诳心智。”
(Piyavādītāpatirūpatāya cāṭukamyatā vañcetīti yujjati.)

这一观察揭示了一种微妙却普遍的言语欺骗：对爱语 (piyavācā)——甜美、友善或令人愉悦的言语——的滥用。纯净的悦耳语源自慈心，旨在促进和谐、慰藉与善意。正如《摄益经》(A.1.341)所教，爱语与布施、利行、同事并称为四摄法。

然而，当为博取好感而牺牲诚实，或以夸张不实的赞美操纵他人时，此言语便沦为谄媚（cāṭukamyatā）——一种根植于私利、恐惧或贪恋好评的奉承。

这是典型的欺骗现象：善巧言语被模仿，动机却被扭曲。言者非为引导、提升或启迪他人，而是通过过度殷勤、虚假赞美或讨喜的谎言进行欺骗。真相败给伪装，听者被虚假信息蒙蔽、误导。

（一）教义背景：爱语与谄媚

（1）四摄法强调爱语应具备：

- 亲切悦耳
- 恭敬温暖
- 促进和谐
- 远离欺诳与私心

爱语必须以真实、慈心与正念为基。当爱语丧失其道德品质，便沦为语恶行，扭曲为谄媚，常使说者与听者双双陷入迷误。佛陀警醒：若言语仅为讨好而忽视真实、适时与有益，纵使悦耳，其业根仍属不善——源于贪、慢或痴。

（2）现代案例：职场中的谄媚

某主管在绩效考核中对每位员工都说：“你表现非常出色，是我们最优秀的成员之一，大家都很喜欢你。”这些话表面积极、支持且友善——看似悦耳语。但若：

- 评价流于空泛
- 内容不尽真实
- 仅为回避冲突或维持人缘而发

这便非爱语，而是谄媚——缺乏道德真诚的奉承。此类言语：

- 回避诚实评估，剥夺员工成长机会
- 制造虚假期待，导致困惑或特权意识
- 当真相浮现时摧毁信任
- 根本上损害正语与问责精神

此处欺骗极为隐蔽。主管或自认在表达善意与鼓励，实则维护自身舒适形象的同时，使员工持续处于认知偏差中。这是以善意为伪装的言语欺骗。

(二) 欺骗机制：甜言蜜语包裹虚妄

此类欺诌分阶段形成：

- (1) 言者渴求好感或回避不适
- (2) 开始言过其实、夸大赞美或保留必要批评
- (3) 言语听似友善，却脱离真实与智慧
- (4) 听者被误导，误以为获得真诚肯定
- (5) 伤害产生——非因恶口，而因过度甜蜜的谎言

谄媚遂成裹蜜之毒——入口甘美，却腐蚀心灵与道德。

(三) 防护：以慈心智慧说真实语

抵御谄媚需做到：

- (1) 即使赞美或安慰亦如实而说
- (2) 提供反馈时兼顾善意与明晰
- (3) 避免为策略性操纵而夸大或无端褒扬
- (4) 觉察动机：此言为利他，还是自我保护？

言语不仅需悦耳，更需睿智。若未扎根诚实与慈悲，谄媚终将伤害说者与听者的心灵。

结语：辨明爱语与谄媚

亲切动听的言语，也可能因动机与内容而成为不善。爱语本是构建联结与和谐的善巧方便，但若为讨好或回避真相而妥协便成虚妄——纵使表面礼貌。

真慈悲从不谄媚——它蕴含尊重。真言语不仅悦人，更审慎揭示实相。是故，智者当修习不仅动听，更真实、适时、有益的言语——全面体现正语的精髓。

3.5.4 不友善与慎语

《导论注》云：“以慎语之相，不友善欺诳心智。”（Mitabhāṇitāpatirūpatāya asammodanasīlatā vañcetīti yujjati.）

此教示揭示了一种社交伦理的欺诳现象：慎语被不友善伪装利用。

（一）教理辨析

（1）慎语与不友善

慎语（mitabhāṇitā）——适度、正念且克制的言语。佛教伦理中，慎语者说话明智而精简，考虑言语是否：

- 必要
- 真实
- 有益
- 适时

此品质因体现正念、无害与内心安定而受赞叹。

不友善（asammodanasīla），即缺乏温暖得体的社交互动。然当言语克制走向极端，或源于嗔厌、恐惧、漠然、傲慢时，便造成疏离、隔阂与人性温暖的缺失——此即不友善，与维系僧团和合至关重要的友善（sammodana）相悖。

（2）温暖亲切与冷淡疏离

佛教中的言语不仅需真实，更应善巧亲切。持慎语的比丘或居士仍需悦意语：问候他人、得体回应、维持健康的伦理关系。当某人：

- 回避交流
- 不问候或回应他人
- 以“远离”或“独处”为由忽视社交责任

便制造情感距离，削弱社会联结，可能引发误解、不适甚至怨恨。其沉默看似自律，实非源于正念，而出于恐惧、嗔厌或社交退缩——此即冷淡疏离之相。

(3) 现代案例：持守慎语的禅修者

某禅修者持守慎语。在禅修中心，她用斋时不语、不问候新来者、回避基本社交。她解释：

“我在修习止语，避免无谓言辞。”尽管表面持守圣默然，久而久之：

- 他人渐觉其冷淡孤高
- 新来者感到不受欢迎
- 僧团成员不敢亲近
- 无意中制造了隔阂与社交不适

此即不友善的欺骗：表面的戒行掩盖了关系敏感性的缺失。其行为实为交际冷淡——以德行假象包装的温情与联结的伦理缺位。

(二) 欺骗机制：当克制背离慈悲

欺诳形成过程：

- (1) 为修行或个人原因采取言语克制
- (2) 因缺乏社交正念平衡，逐渐回避一切互动
- (3) 其沉默外显平静，实为情感疏离或恐惧
- (4) 他人感到隔阂或被评判，团体和谐受损
- (5) 自认“正念”，实则造成社交伤害

交际冷淡遂以慎语为幌——有克制而无联结。

(三) 防护：正念联结的和谐之语

真慎语应：

- (1) 非必要不言，但维系人情时当说
- (2) 问候回应皆带温情，哪怕言语简少
- (3) 以悦意语平衡沉默——亲切友善之言
- (4) 自省：我的沉默源于正念，还是厌离逃避？
- (5) 认知社交温暖非世俗——可为慈悲显现
- (6) 若致伤害、排斥或误导，沉默非金

结语：辨明正念慎语与社交退缩

缺乏慈悲引导的言语克制终成孤立。真慎语包含沉默，亦含临在、专注与温情。智者不假借沉默回避他人，而懂得何时开口、何时倾听、何时以只言片语真诚联结。

在修行团体中，克制与联结必须并存。失此平衡，纵是圣默然亦成慈悲与同修之障。

3.5.5 虚伪狡诈与友善

《导论注》云：“以友善之相，行虚伪狡诈欺诳心智。”
(Sammodanasīlatāpatirūpatāya māyā sāttheyyañca vañcetīti yujjati.)

这一教示呈现了与前文(3.5.4)相反的欺骗模式。慎语可能掩饰冷淡疏离，而友善之德(sammodanasīla)本身也可能沦为虚伪与操纵的面具。

佛教伦理中，友善是指建立和谐与信任的社交方式，包括：

- 1) 热情问候
- 2) 言辞友善
- 3) 乐意与他人善意互动

然而当这种友善被策略性利用——非出于慈心而是别有用心时，便产生虚伪(māyā，伪装本非之物)与狡诈

(sāṭheyya, 欺骗行为)。这是社交魅力的欺骗，以亲切举止误导、操纵或讨好，往往隐藏着自私或有害的意图。

此为妄见——一种心理或伦理欺骗，外表友善掩饰内在虚伪。

(一) 教理背景：佛教心理学中的虚伪与狡诈

(1) 根据阿毗达摩，虚伪与狡诈皆属不善心所：

- 虚伪特指在德行或修行场合的虚假表现
- 狡诈是为获取赞誉、好处而故意欺骗

当这些以友善为幌子出现时，当事人看似品德高尚值得信赖，实则暗中为私利操纵人际关系。

(2) 现代案例：团体中的笑面操纵者

某佛法团体中一位广受欢迎者，总是笑脸迎人、言辞温柔励志。表面看，他完美体现友善美德。但日久见人心：

- 他只对资深导师与施主示好
- 人前赞美，人后批评
- 利用友善建立同盟、获取信任与物质利益

此即虚伪与狡诈——非真友善。其亲切乃算计而非慈悲，友善乃策略而非真诚。他人若被其魅力所惑，必将受其操纵。问题不在友善本身，而在其形式的腐化——真实不及表演。

(二) 欺骗机制：真诚沦为策略

此欺诳过程如下：

- (1) 个体塑造温暖友善的外表
- (2) 言辞悦耳动听、充满赞美
- (3) 实则意图谋取信任、影响力或物质利益
- (4) 他人误认其行为真诚
- (5) 日久见伪，信任崩塌

虚伪与狡诈就这样藏身于友善面具之下，使社交成为剥削工具。

(三) 防护：以真诚慈心为本的友善

真友善应当：

- (1) 根植于真实善意，而非策略
- (2) 不寻求认可或个人利益
- (3) 与正见、正思惟相应
- (4) 即使面临困难也保持诚实透明

言语与社交若要成为善法，必须心口如一。智者不仅检视言辞语气，更审视行为动机真伪。

结语：辨明友善与伪善

亲切未必是真情。社交魅力可能是心理伪装，特别是当被自我、利益或操纵驱动时。关键不在否定友善，而在净化它——确保温暖真实、言语诚恳、行为无私。

佛法中，即使友善也需以诚实、自觉与道德清明来培养。唯此，友善方能实现其真正目的：联结人心，而非操控人心。

3.5.6 粗恶语与教诫

《导论注》云：“以教诫语之相，粗恶语欺诳心智。”
(Niggayhavāditāpatirūpatāya pharusavācatā vañcetīti yujjati.)

此教示揭示了一种微妙的伦理异化——劝告会蜕变为攻击，勉励也会堕落为语言暴力。教诫 (niggayhavāda) 特指师长对弟子、父母对子女、长老对后学的指正教导。在适当范围内，这种言语在佛法中是受认可的，佛陀本人亦曾实践。

《长老偈》(I.p.344) 有云：

“见彼智者能示过，如导宝藏指迷者，应亲近此善规诫，具慧之人当敬事。”¹²

¹² “Kiṃ me ekena tiṇṇena, purisena thāmadassinā, sabbaññutaṃ pāpuṇitvā, santāressaṃ sadevakaṃ.” (Buddhavaṃsa-Atthakathā. p.114)

这说明智慧慈悲的教诫非但可行，更属难能可贵。然当缺乏智慧与正念时，本为教诫的言语就会异化为粗恶语（pharusavācā）——源于嗔怒、傲慢或烦躁的粗暴有害之言。

此即欺诳：表面是指正善行，实为语言暴力，造成伦理与人际的双重伤害。

（一）教理辨析：教诫语 vs. 粗恶语

- （1）教诫语：以智慧为基础，慈心与正见为根，为护持或引导他人向善而指正
- （2）粗恶语：四种语恶行之一——以嗔心驱动的伤人恶言，非但不疗愈反致创伤

关键差异不在语气而在动机与心理状态。教诫语可以严厉甚至强硬——但若出于清明、慈悲与责任感，仍属正语；若源于不耐烦、恼怒或控制欲，则沦为披着教导外衣的语言暴力。

（3）现代案例：以管教为名的言语伤害

某父亲为培养孩子责任感常说：“严格要求是为让你成才”却以伤人方式指责：

- “你就是个懒虫！”
- “再不改正永远没出息！”
- “这都是为你好！”

他自认在管教，实则语气愤怒、言辞羞辱，不给对话与情感安全空间。久而久之，孩子变得畏缩或叛逆。此时教诫语已异化为粗恶语——本为引导的言语因嗔厌而变质。其错误不在动机（教导）而在表达方式与心理基础，言语造成疏远而非品德成长。这正是现代版的“以教诫为名的语言暴力欺骗”。

（二）欺骗机制：当教导被嗔心驱动

此异化过程如下：

- （1）某人担任教诫者角色（父母/师长/导师）
- （2）提出内容可能正确但表达缺乏智慧、耐性与正念的批评
- （3）言语变得高声、强硬或情绪化
- （4）自认身份正当化其言行，不觉正在伤人

教诫的外表遂掩盖了粗恶语的实质。

（三）防护：教诫者的正语准则

持守纯正教诫需：

- （1）以慈心非嗔心为动机
- （2）考虑时机、语气与措辞，旨在助人非压制
- （3）自省：此言在增强对方智慧与自尊，还是摧毁
- （4）引导学习而非强求服从

如佛陀所示，严厉训导亦可使人向上——当以清明、平静与利他之心传达时。

结语：勿以教诫造成语言伤害

教诫不仅需要善意，更需语气、时机与内在清明的修养。教诫者的角色本是神圣的，若被嗔怒腐蚀，就会从引导沦为伤害。

真教诫为建构非破坏，智者言语刚毅却不损尊严。以慈悲挥动的教诫是馈赠，以嗔厌挥动的教诫则是凶器。

3.5.7 见他过失与斥责恶行

《导论注》云：“以斥责恶行之相，见他过失欺诳心智。”（Pāpagarahitāpatirūpatāya paravajjānupassitā vañcetīti yujjati.）

此教示揭示了一种微妙的伦理扭曲：当斥责恶行（pāpagarahitā）的善行与见他过失（paravajjānupassitā）的习气，表面相似的两种行为——皆因他人过失——在动机、心理状态及业果上却有本质差异。

佛陀与圣弟子们曾公开指正邪见、邪命与不善行。此类批评根植于慈悲，旨在护佑众生离苦得正行，是斥责恶行的善用。

而见他过失则指习惯性寻伺他人过失，常表现为：

1) 无建设性目的

2) 缺乏慈悲

3) 源于嫉妒、傲慢或潜在敌意

此即欺骗——缺乏道德清明的道德评判，外现德行而内增嗔恚、慢、痴等不善心。

(一) 教理辨析：正当指正与染污观过

(1) 善性斥恶：

- 以慈悲、正见为本
- 旨在纠偏提升

(2) 染污观过：

- 源于慢心、嫉妒
- 寻求优越感
- 心念负面

二者或言同语，然前者导向净化，后者增长烦恼。

(3) 现代案例：“卫道者”的遍观他过

某居士常指摘僧团过失：

- “这位法师贪着供养”
- “那位讲师错解经典”
- “禅修中心日趋商业化”

表面似持守正义，但细察可见：

- 言论频繁且未经请益
- 鲜少随喜他人善行
- 语气尖刻讥讽
- 只批驳不建设

此时诘难他人已异化为观过。其人自认护法，实滋养评判心、制造分裂、远离谦卑慈悲——见他过失，不睹己非。

此即德行幻象：看似智慧实为傲慢，听似清明却含敌意，此正是欺妄本质。

(二) 欺骗机制：道德面具下的批评

此异化过程如下：

- (1) 以正义之声指摘过失
- (2) 渐成习惯乃至强迫性寻过
- (3) 构建“众人皆醉我独醒”身份认同
- (4) 回避内省，不察自身烦恼
- (5) 斥恶遂成观过，强化傲慢增长不善

(三) 防护：以慈悲说，以慧眼观

持守语业纯净需：

- (1) 批评只为利他，非自我膨胀

- (2) 发言前检视心念：源于慈悲或慢心？
- (3) 谨记佛陀教诫：“说实语、应时语、如法语、如律语、慈心语”（《经集》第 344 页）
- (4) 诘难他人前先省己染——真智慧始于内净

结语：辨明斥恶与观过

他人之过失，可作照见自身未觉烦恼之明镜，自己之正义，实为占据道德高位散发之嗔厌。谴责世界之声音，恰是遮蔽内心瑕疵之面具，缺乏智慧之批评，实乃伪装成为洞见之系缚。

《本生经·312》中说：“他人有罪过，自己得善耐，如此负重荷，人中最上者。”

3.6 悭吝组

在上座部阿毗达摩中，悭被认定为根本烦恼心所之一，是一种根植于贪的染污心理因素。通常被译为吝嗇或占有欲，悭不仅指不愿布施，更深层是对他人分享或享用“我所”的抗拒。

贪追求获得，悭则抗拒失去——特别是涉及名誉、财产、教法或地位时。这是一种对领域或资源的执取，这些

执取通过阻碍布施、开放与团体和谐来导致善行停滞，而这些善行正是培育四梵住与圣道所必需的。

阿毗达摩与注释传统将悭列为最大障碍的烦恼之一。《增支部五集第 224 经》¹³及其注释区分五种悭：

- 住处悭（Āvāsamacchariya）——对住所或领域的吝嗒
- 家悭（Kulamaccchariya）——对家族或团体的吝嗒
- 利养悭（Lābhamaccchariya）——对物质利益的吝嗒
- 名誉悭（Vaṇṇamacchariya）——对名誉赞美的吝嗒
- 法悭（Dhammamaccchariya）——对分享佛法的吝嗒

每种都展现了执取如何阻碍分享，即便伪装成关切或美德。

《导论注》通过“妄见”的视角探讨了多种悭——善行表象与不善实质的欺骗性重叠。修行者可能看似持戒、精进或护持，但其根本动机是被正义行为掩饰的自利。

¹³ A.II.p.239

3.6.1 家慳与护亲

《导论注》云：“以护持家族之相，家慳欺诳心智。”
(Kulānuddhayatāpatirūpatāya kulamacchariyaṃ vañcetūti yujjati.)

表面是护持家族 (kulānuddhayatā)，内里实为家慳 (kulamacchariyaṃ)。这种行为看似是对亲友的慈心与悲心，但当关怀演变为排他、占有或嫉妒他人关系时，即转化为慳吝——一种根植于贪与嗔的染污执取。

(一) 护亲与慳吝：护持与占有的微妙界限

- (1) 护持家族：基于普缘慈心与正思惟，对亲友的真挚善意
- (2) 家慳：当关怀变为排他、引发嫉妒或反对他人福乐时，即成不善法。这种慳吝限制布施、制造分裂、强化我执

犹如真金与镀金之别，二者外相虽似，唯有正念与智慧能辨明关怀是否真正无私。

(3) 现代案例：对施主的嫉妒

某比丘真诚护持净人家族，常往祝福并施以慈心。这本是僧俗和合的善相。但当该家族开始供养其他僧团时，比丘便心生不悦，质疑其忠诚，并暗中劝阻。此时表面关怀已异化为家慳——他将居士护持视为“己有”，因被分享而生妒。

(4) 另一案例：排他性友谊与占有欲

某人善待挚友，但当朋友结交新友时，却产生“我才是她最初知己”的怨念。这非真慈心，而是根植于我执的家悭，以慈为名，显为嫉妒。

(二) 欺妄机制：执取的关怀

- (1) 表面展现对团体的关怀
- (2) 行为带来安慰与庇护
- (3) 但当团体转移关怀时暗生怨恨
- (4) “关怀”异化为控制
- (5) 家悭遂假护亲之名而行

(三) 防护：无执取的慈心

保持真护亲而免于自欺：

- (1) 修习平等慈心——广大平等的关怀
- (2) 思惟人际关系中的无我与无常
- (3) 随喜他人的一切布施
- (4) 当他人转移关注时修习舍心

佛陀开示：即便护亲亦当离执，佛法目的非占有众生，而以慈悲令其解脱。

结语：厘清忠诚与占有

真慈心必广大而非排他，真善意必无执而以平等为基。亲友道友若成利益团体，表面行道，内里必为贪欲腐蚀。修行之道不在获取几何利得，而在放下几许执取。

3.6.2 住处慳与护寺

《导论注》云：“以愿寺院久住为门，住处慳欺诳心智。”（*Āvāsaciraṭṭhitikāmatāmukhena āvāsamacchariyaṃ vañcetīti yujjati.*）

此欺形式揭示了宗教场所相关的伦理扭曲。*Āvāsa*（住处）指僧团居住的寺庙、精舍等共住空间。维护这些场所、祈愿其长久存续（*Āvāsaciraṭṭhitikāmatā*）本属善业，因其能护持正法流传。

然此善愿可能被误用，尤其当：

- 1) 阻挠他人使用场所
- 2) 将产业视为独占领地
- 3) 无正当理由拒绝僧俗入内

此时，护寺善心就异化为住处慳（*āvāsamacchariyaṃ*）——以寺院未来为名的贪瞋伪装。

（一）教理背景：五种慳中的住处慳

住处慳属五种慳之一，当私欲凌驾共修利益时，即便服务修行领域也会生起此烦恼。

(1) 现代案例：比丘对寺院的执着

某长老比丘常住某寺数十年，亲见其发展，参与建设，对寺务深有投入。他本愿护持道场安宁，保障久住之用。

但当新戒比丘求住或客僧暂居时，他却表现抗拒：

- 谎称“客满”拒人
- 暗中阻挠新来者
- 只允亲信弟子或固定施主入内
- 对共住结构调整心生不安

表面护寺，实为住处慳——反映微细执着的领地意识。本属僧众共有的空间被个人化，违背出离本怀。

(1) 另一案例：施主的控制欲

某居士捐建禅修中心供养僧团，事后却：

- 操控准入僧众
- 担心损耗而限制他人久住
- 声称“为道场长久”，实欲专属某师某派

此处“护持久住”的善愿再成慳吝面具，导致团体排斥与分裂。

(二) 欺骗机制：护持异化为占有

- (1) 表达对寺宇未来的关切
- (2) 看似尽责忠诚的美德
- (3) 但决策渐显排他性与集权
- (4) 建筑从“我们的”变成“我的”
- (5) 住处慳遂以护寺久住为幌

(三) 防护：圣地管理的布施与正见

持守对寺院的善护需：

- (1) 依戒律与共住准则保持开放
- (2) 观无常：无一地真属“我”
- (3) 通过共享空间修无贪
- (4) 推动集体决议，避免个人专断
- (5) 警醒动机：我在护持还是垄断

佛陀开示：寺院当为法服务，非为“我”服务。

结语：辨明护持与占有

执取修行道场，反成心理牢狱。寺院本为放下舍离之处，非借责任或传承幕后抓取之地。

真护持者广大包容，心怀无常。当保护变成排拒或惧惮分享，便非善法——实为以护持为名之住处慳。

3.6.3 法慳与护法

《导论注》云：“以护持正法之相，法慳欺诳心智。”（Dhammaparibandhapariharāṇamukhena dhammama-cchariyaṃ vañcetīti yujjati.）

此教示探讨了一种精微的伦理扭曲：以维护法义纯净（dhammaparibandhapariharāṇa）为名，行吝法之实。当拒绝传授佛法非因明辨，而出于执取、嫉妒或隐藏的傲慢时，此种妄见便随之生起。

此处“法”之定义：特指世间法，非导向解脱的出世间法。涵盖领域包括：

- 1) 巴利语诵习
- 2) 阿毗达摩与三藏研读
- 3) 诵经、商业技巧、疗愈方法等实用知识
- 4) 禅修指导与观智体系

圣弟子——特别是须陀洹以上——已断五种慳，包括法慳。他们出于慈悲澄明而弘法，深知智慧不会因分享减损。

但未证悟者可能假借“护法”之名垄断知识，动机非智慧而是占有欲或恐被超越的焦虑。

（一）保护善法 vs. 不善法慳

（1）保护善法（Dhammaparibandha）：

当听法者心未调伏或怀有敌意（如意图曲解、商业化或以知识为凶器时）选择不传。例如不向明显欲批判或滥用者传授观禅，属明辨之举

(2) 不善法慳（Dhammamacchariya）：

- 因嫉妒、惧惮竞争或维护优越感而拒传
- 虽深谙法义却为私利掌控而藏私
- 或言“彼等不堪解”“此法危险”，实不愿他人达己境界

(3) 现代案例：拒施教法的知法者

某精研阿毗达摩、诵念与巴利语的资深法师，面对僧俗求教：

- “请传授正确诵经法”
- “如何理解心与心所关系？”

却总回应：

- “汝等根浅不堪受”
- “当先学基础”——即便求法者堪能且虔诚

他潜意识恐他人得法则威胁其独特性或权威。表面护法，实为法慳——以保护为名的隐匿自私与控制。

(4) 世俗类比：以责任为名的技术垄断

某工程师研发环保新技术，后辈请教原理时，他拒绝道：“恐汝误用或不当商业化。”实则不愿他人复制或改进其成果。言辞谨慎，动机却是惧失地位或名誉。

此时，保护知识的高尚理由沦为知识囤积的借口，阻碍共利。

(二) 欺骗机制：明辨面具下的自私

- (1) 行为看似克制明智
- (2) 声称防止法被误用扭曲
- (3) 实不愿他人成长、竞争或超越
- (4) 心怀贪（执取）与慢（自负）
- (5) 法慳遂以择法为幌而生

(三) 防护：以慈悲智慧择善施法

避免此隐匿欺骗需：

- (1) 诚问：我隐默是为护法，还是护地位？
- (2) 忆菩萨誓愿：“愿我智德普利众生”
- (3) 以正见与慈心施教——慷慨分享，审慎传授
- (4) 确信施法非减损智慧，反令其增广

真法施不仅传递文句，更传递清净、发心与解脱。

结语：辨明护法与法悻

以护法为名，心怀恐惧与执取，面似卫道，实乃垄断，断绝他人悟道之缘。

真护法者善巧广施，非吝法不传。紧攥正法反令其失，善施正法方为真护。

3.7 颠倒修行

在修行过程中，某些心理倾向和习气可能表面看似善法，实则源于或混杂了贪、嗔、痴等不善根。这类被归类为“颠倒修行 (viparītappaṭipatti)”的欺骗行为揭示：即便是佛教文化中备受推崇的习性——如说法、利众、求福或悚惧感——若未经考察，也可能被自我或烦恼所利用。

《增支部五集有学经第一》中说：“诸比丘！此等之五法，能令有学比丘退还。何等为五？即好事业、好谈说、好睡眠、好杂众、不观察心之解脱。”

相对应的五护法则要求远离这些倾向，表明独处与内省对道业至关重要。

《导论注》系统探讨了这些妄见，指出若无正念与正见，即便资深修行者也会在修习中陷入自欺。

3.7.1 多言与说法

《导论注》云：“以乐说法为门，多言欺诳心智。”
(Dhammadesanābhiratimukhena bhassārāmatā vañcetīti yujjati.)

此教示针对一种精微的伦理危机：过度沉溺言说，尤以弘法为名的多言 (bhassārāmatā)。当这种对言语的耽着掩盖了内在的躁动、傲慢或荒废实修时，即便话题高尚，也会形成欺诳。

经典依据：《增支部·六集 21 经萨摩迦经》

天神来诣佛所言：“比丘若耽三事必致退转：乐务、乐言、乐眠。”

佛陀印可此说，强调天人亦知此乃沙门道退失之相。

(一) 伦理区分：说法 vs. 杂语

(1) 说法 (Dhammadesanābhirati) :

- 利他弘法的喜悦
- 源于慈悲与慧
- 根植善心所

(2) 杂语 (Bhassārāmatā) :

- 强迫或傲慢驱动的言说欲

- 即便谈论佛法，动机亦是求誉、表现或逃避
- 导致荒废禅修，障碍内明

(3) 现代案例：荒废禅修的法师

某知名比丘常作开示，周游弘法，信众拥戴。然久而久之：

- 停止规律禅修
- 重复相同经喻不思深义
- 贪着赞叹胜过法义
- 回避独居专修

表面是法匠，内里饶舌——好谈不好证。虽有限利他，自身道业却停滞退失。

(二) 欺骗机制：以言代修

- (1) 初发心纯净说法
- (2) 渐以赞誉、认同、社交为要
- (3) 荒废禅修与独处
- (4) 自欺“说法即足”
- (5) 结果：貌似“法务繁忙”而道业停滞

(三) 防护：语默平衡

避免此欺需：

(1) 修习圣道中的慎语

(2) 定期修习远离独处

(3) 常省：此言出于慈悲或自娱？

遵循佛陀教导：“真实、有益、应时、慈心而言”（《无畏经》A.I.p.493）

结语：辨明说法与多言

真理非教义陈述，若无正念正见引导，即便善说法亦成陷阱。说法虽善，多言必堕。

佛法非仅言传，更需体证。言语当从实证生，非以言代证。行者当警惕文句诱惑，常归孕育智慧之静默。

3.7.2 乐于群居与柔语利众

《导论注》云：“以柔和言语护持僧团之相，乐于群居欺诳心智。”（Apharusavācatāgaṇānuggahakaraṇamukhena saṅgaṇikārāmatā vañcetīti yujjati.）

此教示揭示：即便以慈悲、护众或和合为名的社交愉悦，也可能隐匿障碍道业。佛陀始终强调远离是智慧与解脱的基础。当乐于群居（saṅgaṇikārāmatā）——对团体互动的强烈贪着——取代或延误个人实修时，便成微妙障碍。

（一）伦理幻相：利众 vs. 杂处

(1) 柔语与护众(Apharusavācā 及 Gaṇānuggaha):

- 温和言语与团体护持值得赞叹
- 体现慈、悲及正语

(2) 乐于群居 (Saṅgaṇikārāmatā) :

- 当沉溺人际互动，渴求情感慰藉、赞誉或群体刺激时
- 表面友善高尚，实则损害独处、静默与精进

如同多言，此惑乱将外在善行与内在烦恼执取混为一谈。

(3) 现代案例：逃避独处的利众比丘

某青年比丘以温和乐于助人著称，他：

- 热情接待所有人
- 热衷团体活动与佛法讨论
- 避免恶口，建立广泛社交

表面展现柔语护众之美德。然久而久之：

- 不再独居专修
- 回避静默禅观
- 恐惧独处

将自我价值绑定社交角色，自辩：“信众需要支持，我在护持信心。”实已耽着乐于群居——情感依赖人际，掩饰其对直面内心寂静与深观的抗拒。

(4) 居士案例：沉迷共修团体的信众

某居士活跃于多个佛法群组，从不缺席线上共修、禅营、论坛。然而：

- 从不独修
- 恐惧静默
- 无人讨论佛法时即焦躁

看似精进，实已陷入社交认同，禅修停滞不前。以共修幻相逃避真正的自我直面。

(二) 欺骗机制：从护众到修行逃避

(1) 初始以善意服务他人

(1) 渐贪情感慰藉、赞誉与归属感

(2) 视独处为不适或不必要

(3) 将频繁社交合理化为慈悲或责任

(4) 真正的修行——独处、深入禅定观智、出离——被推迟或回避

乐于群居遂在柔语护众的掩护下滋生。

(三) 防护：无着之慈

避免此隐匿欺骗需：

- (1) 以定期独处平衡利众
- (2) 周期性远离人群深入禅观
- (3) 省察动机：我在利众或逃避自心
- (4) 效法佛陀：广度众生而常栖林野

结语：辨明柔语利众与乐于群居

并非所有团体互动皆有益道业，当乐于群居成瘾逃避独处时即成微细烦恼。

佛法中，静默比言语震耳，独处比掌声丰饶。真修行者利众而不着，求静非为避世，而为证真。护持不仅在于陪伴，更在于垂范——一种无处不在的寂静平和。

3.7.3 多事务与修福德

《导论注》云：“以修福德之相，耽着事务欺诳心智。”
(Puññakāmatāpatirūpatāya kammārāmatā vañcetīti yujjati.)

此教示揭示修行动机中深刻而微妙的扭曲。修福德 (puññakāmatā) 本为善法，但当其演变为强迫性忙碌、外求作为或无觉知的机械重复时，就异化为乐事务 (kammārāmatā)——对事务性活动本身的耽着，反成禅修障碍。

(一) 伦理张力：修福德 vs. 乐事务

(1) 修福德：

- 源于信与舍
- 推动供僧、服务等善行
- 以正念与觉知为基

(2) 乐事务：

- 对活动本身强迫性的耽着
- 可能掩饰掉举、慢心或对寂静的逃避
- 心识外逐功德，荒废内证

(3) 现代案例：过度忙碌的义工

某居士以勤于寺务著称：

- 每日清扫寺院
- 备办公斋
- 筹备法会
- 庄严佛堂

众人赞其虔诚，彼亦自觉充实。但当受邀参加禅修或法义研讨时，却推辞：

- “太忙了”
- “静坐令我不安 ”

渐将自我价值绑定于作为，荒废观禅。表面精进，实已停滞。看似修福德，实成乐事务——以虔信为名的散乱。

(4) 僧团案例：沉溺寺务的比丘

某僧专志于修葺殿堂、打理园林、接待施主，然而：

- 不再禅坐
- 荒废经论
- 以“寺务优先”推迟修习止观

终至忘却出家本怀，袈裟虽在，涅槃道隐。

(二) 欺骗机制：修福沦为掉举

- (1) 初发心纯净：护持三宝，广种福田
- (2) 事务渐增，误将忙碌当修行成就
- (3) 回避内心寂静，视其“无用”
- (4) 行为机械化，强化自我
- (5) 修行外化，禅定观智停滞

乐事务遂以修福德为名而生，此即典型妄见相。

(三) 防护：以定为基的平衡修行

防此欺骗需：

- (1) 每日固定修习禅定观智
- (2) 以修习业处省察所作

(3) 常问：此举为修道或避道

(4) 铭记佛陀榜样：虽广度众生，仍深入禅观

真功德非仅作为，而是以慧行受持。

结语：辨明求造福德与心识掉举

当服务与善行失去平衡、未经省察或成为逃避寂静之手段时，即便善业亦成道障。

福德唯有与内证相应方具实义。圣道不仅需作为，更需觉知。当作为替代禅定观智，虽忙于福德，却闲于智慧。

3.7.4 心热恼与悚惧感

《导论注》云：“以悚惧感之相，心热恼欺诳心智。”
(*Samvegapatirūpena cittasantāpo vañcetīti yujjati.*)

此教示描述一种微妙而危险的禅修偏差：将情绪动荡误认为真正的悚惧感。

(一) 教理基础

(1) 悚惧感 vs. 心热恼

佛教心理学中，悚惧感 (*samvega*) 特指由观照无常、苦、无我所生的崇高紧迫感，与正念和智慧相应。而心热恼 (*cittasantāpo*，字面“心被灼烧”) 则根植于忧受，导致失衡的精进、情绪压力与修行耗竭。虽表面看似勤勉，却缺乏真悚惧感所有的清明、平等与觉照。

(2) 经典案例：《难陀尊者本生》（增支部注疏 I.p.244-246）

佛陀异母弟难陀尊者大婚日被佛陀带往僧团出家。虽身已离俗，心仍系念未婚妻，陷入烦躁不安的心热恼状态——非因道心悚惧感，实为未遂欲求与内心冲突所致。为平复其心，佛陀以神通示现天女，许诺精进修行可得天女为伴。难陀遂为得此奖励而勤修，后因同修讥嫌生大惭愧，终修观智证阿罗汉，将心热恼转化为以智慧为基的真悚惧感。

此例显示：难陀初期的激情非真悚惧感，实乃贪着引发的情绪扰动，唯有通过修习止观使心稳定深化后，方生真实修行紧迫感。

附表 3：悚惧感 vs. 心热恼

特质	悚惧感 (Saṃvega)	心热恼 Cittasantāpo)
根源	慧、正念、如理作意	忧受、痴、瞋
本质	导向觉悟的崇高紧迫感	情绪动荡与焦灼
相应心理状态	平静、警觉、清明	焦虑、强迫、不稳定
结果	修行深化与进步	耗竭、厌离、道业停滞

二者虽皆显为精进，内在驱力却截然不同。修行者常将愧疚、恐惧或傲慢驱使的心热恼误作悚惧感。

(3) 现代案例：过度精进的禅修者

某新学佛者昼夜读经闻法后：

- 日修 12 小时以上
- 过度断食以“烧尽欲贪”
- 回避休息，视睡眠为“执着”

自称感受悚惧感，却面色苍白、情绪脆弱，被打扰时易怒。久之：

- 身体衰弱
- 失眠焦虑
- 回避僧团，嫌他人“不够精进”

其外显戒行虽可嘉，内证实为伪装成悚惧感的心热恼。缺乏正念与如理作意，修行终成偏邪。

(二) 欺骗机制：无慧的激情

- (1) 禅修者感知情绪不安或厌世
- (2) 错将此躁动标为悚惧感
- (3) 不加省察地强化苦行与强度
- (4) 修行转为苛厉、我执或自虐
- (5) 结果：情绪崩溃、疑悔或退道

此即心热恼之欺——误火为光。

(三)防护：悚惧感的中道

防此欺需：

- (1) 常省：此精进是清明或绝望
- (2) 以正念与舍心平衡紧迫感
- (3) 寻求善知识指导
- (4) 谨记中道——佛陀既弃纵欲亦拒自虐

如佛陀调伏难陀，有时需善巧引导，令行者从心热恼转向真觉悟。

结语：辨明悚惧感与心热恼

无明之激情无悚惧，躁动之狂热实乃心火。真悚惧感依慧而生导向解脱，为痴嗔驱使之“激情”必引发躁动，令道业偏邪。如难陀故事所示：唯有渴爱之火熄灭时，热恼方能化为观智，躁动方能转为寂静。

3.8 信心与虔敬

在佛教修行中，信心(saddhā)具有根本性作用：它开启修行之路，在困境中保持精进，并敞开心灵接受佛法的转化力量。然而与其他善法品质相同，信心也可能被扭曲——或膨胀为盲目信仰，或因过度怀疑、慢心、不敬而消

退。本节探讨五种欺骗如何作用于信心、虔敬与尊重的领域。

这些欺骗现象揭示：看似正直的探究精神、独立思维或理性态度，可能暗中侵蚀信心与谦卑；反之，未经检验的信心也可能沦为盲信。二者共同界定出中道——介于盲信与疑谤之间，需要智慧引导的净信与如法恭敬。

3.8.1 盲信与信心

《导论注》云：“以信心坚固之相，盲信欺诳心智。”
(saddhālutaṭṭhāpatirūpatāya aparikkhatā vañcetīti yujjati.)

此类欺骗揭示重大修行隐患：当信心缺乏审慎思维时，便会从崇高根器退化为迷信。

(一) 教理依据

(1) 《中部注疏》

《中部注疏》(I.p.295 页) 强调诸根平衡的重要性：“信慧平衡最殊胜。信强慧劣者，愚痴生迷信，于非处生信；慧强信劣者，狡诈近邪见。¹⁴”

这警示失衡的信心——尤其是缺乏智慧的信心——可能导致错置的信任、修行停滞或误入邪师歧途。此类盲

¹⁴ Saddhāpaññānaṃ samādhivīriyānaṃ ca samataṃ pasaṃsanti. Balavasaddho hi mandapañño mudhāpasanno hoti, avatthusmiṃ pasīdati. Balavapañño mandasaddho kerāṭṭikapakkaṃ bhajati.

信 (aparikkhatā) 虽具信心表象，却缺失佛陀始终倡导的择法智慧。

故信心绝不可孤立存在——若失去智慧的平衡，便沦为不自察的盲信。

附表 4：真信与盲信之辨

真信 (saddhā)	盲信 (aparikkhatā)
基于理解的净信	未经检验的虔信
与慧、择法相伴	与痴、贪相应
导向明见与坚固道心	导致迷信或消极盲从

(2) 现代例证：魅力导师的盲从者

某居士被魅力型导师折服后：

- 不加辨析地接受所有开示
- 相信种种神异矛盾之说
- 拒绝阅读经典或参访他僧，认为“吾师全知，何须思维。”

表面虔诚实则缺乏正思维。久之：

- 排斥他人善劝
- 未能生起智慧

- 对师长文过饰非

如此，修行即沦为个人崇拜。此非法随法行，实为以盲导盲。

(二) 欺骗机制：无择之信

- (1) 体验情感共鸣或仰慕
- (2) 误判为“纯净信心”
- (3) 无条件臣服，缺乏如理思维
- (4) 修行流于信强慧弱
- (5) 最终固守邪见、拒谏饰非

由此形成以信强相为伪装的不察之信——非信不足，而是有信无择。

(三) 防护：经检验的信心（parikkhā-saddhā）

应对之道：

- (1) 遵循《卡拉玛经》(A.I.p.189)训诫：“勿因师说、传统或经典而轻信...当自观察，见诸法实能引利益，而后信受。”
- (2) 培育择法觉支
- (3) 实践体证增信
- (4) 依善知识与经典印证教导

经得起质疑的信心方为坚固、解脱、导向涅槃之信。

结语：辨明真信与盲从

真信绝非盲目，实乃经智慧检验、根植于洞察之净信。缺乏省察之信心非为道力，实系披着虔敬外衣之修行隐患。

平衡之信心能生净信而不执取，促发探究而不叛逆。唯此真信方能引生真实转化。

3.8.2 无信与考察

《导论注》云：“以考察之相，无信欺诳心智。”
(Vīmaṃsanāpatirūpena assaddhiyaṃ vañcetīti yujjati.)

此教示揭示修行道中根深蒂固的危机：批判性思维若缺乏信德根基，将异化为无信（assaddhiyaṃ）。考察（vīmaṃsanā）本是佛教训练的重要心智能力，然若失衡于虔信与开放，便会堕入全然无信的慢性怀疑、讥嫌或拒受教诫。

(一) 经典依据

(1) 《增支部·阿那含果经》

佛陀将无信列为障碍高阶证悟的六种烦恼之一：

“比丘若不断六法，不堪证阿那含果。何谓六？无信、

无惭、无愧、懈怠、失念、劣慧。 15”

此处无信非小过，实与放逸、劣慧同属重大道障。其欺妄在于将疑拒误作“考察慧”——实为慢心、畏承诺或叛逆。

附表 5：考察 vs. 无信甄别表

特质	真考察 (Vīmaṃsanā)	无信 (Assaddhiyaṃ)
根基	以信德与正念为导的探究	顽固怀疑、畏于归信、自负防卫
目的	澄清真理深化实修	质疑却无求解脱之心
相应德目	信、慧、如理作意	疑、痴、慢
结果	增上理解与修行清明	疏离、困惑、修行瘫痪

故若缺乏三宝信根，过度思辨会将考察异化为隐微的拒法行为。

(2) 现代案例：陷于戏论的佛教学者

某饱读经论的修行者终日析辩法义，却：

15 “Cha, bhikkhave, dhamme appahāya abhabbo anāgāmiphalaṃ sacchikātum... katame cha? Assaddhiyaṃ, ahirikaṃ, anottappaṃ, kosajjaṃ, muṭṭhassaccaṃ, duppaññaṃ.” (A.I. p.368)

- 质疑师长所有禅修指导
- 好读书不求实证
- 常言“此教法不合现代”“口传数百年的经典怎可信？”

虽自诩“如理思维”，其拒绝归信任何师承、法门或僧团的表现，非考察而实无信。久之：

- 以“尚在研究”为由停止实修
- 脱离僧团共修
- 增戏论而少转化

此乃以慧解为名的无信欺骗——貌似智观实则断绝道业。

(二) 欺骗机制：以思辨为逃避

- (1) 初始如理思维
- (2) 心执质疑抗拒教导
- (3) 心态从“求解”转为“非经实证绝不归信”
- (4) 疑结成慢性痼疾导致修行瘫痪
- (5) 信根蚀尽无信主宰

“以考察为名的无信欺骗”由此生起——将哲学思辨伪装为无信。

(三) 防护：以信导慧非以疑废信

防此欺需：

- (1) 以虔信平衡考察
- (2) 遵循佛陀渐教：先信受后检验，终以亲证印可
- (3) 亲近体证正法的善知识非仅能言者
- (4) 体认：“无慧之信是迷信，无信之慧是邪见”

真考察导向内明，被傲慢或恐惧主导的思辨却成反噬真理的利刃。

结语：辨明考察与无信

非所有质疑皆为善，非所有怀疑皆有益。疑结当引向更深之领悟——而非信德剥离。

慧苗需以信水浇灌，信德需经实证淬炼。行道者当善巧起疑，更需在应信处勇于归信。

3.8.3 不敬师教与自主

《导论注》云：“以自主抉择之相，不敬师教欺诳心智。”（Attādhīpateyyapatirūpena garūṇaṃ anusāsanīyā appadakkhiṇaggāhitā vañcetīti yujjati. ）

当傲慢与独立性未经谦卑与正念调和时，会隐匿表现为对师长、尊长或修行导师教导的抗拒，即“不敬师教”

(appadakkhiṇaggāhitā)。自主抉择(attādhīpateyya)虽是佛教修行认可的美德，但不应凌驾于善知识与师长的教诫之上。

(一) 经典依据

(1) 《增支部·易教第二经》¹⁶

(2) 天神赞佛说比丘不退转七法：

“敬师、敬法、敬僧、敬学、敬定、易受教、亲近善知识。”

佛陀印可，舍利弗尊者更强调比丘当自具此德亦劝他修。其中“易受教”(sovacassatā)正与“不敬师教”形成鲜明对比。

附表 6：自主 vs. 慢师

特质	真自主	慢师
根基	正念、自律、内明	傲慢、骄傲、拒谏
对师长态度	恭敬求学	视师教为过时或无用
修行影响	依教自证得增长	停滞、孤立、烦恼潜伏
与教法关系	强化法脉传承	削弱僧团共修信心

¹⁶ “Satthugāravatā, dhammagāravatā, saṅghagāravatā, sikkhāgāravatā, samādhigāravatā, sovacassatā, kalyāṇamittatā. ” (A.II.p.420)

当自主脱离智慧与谦卑，便成抗拒戒律、漠视教导、我见至上的借口。

(1) 现代案例：拒受教导的“独立思维者”

某新戒比丘聪慧热忱，然而：

- 抗拒长老教诫：“我倾向直观体悟”
- 被纠偏时辩称：“此乃汝道，吾行己路”
- 回避传统修法，斥为“形式”，宣称：“佛陀倡自立”

表面似值得称许的自主，实显轻慢师教之过——未能恭敬领受、消化践行尊长教诫。其闻法非经虔敬谛听，而经自负筛选。久之：

- 禅修停滞
- 脱离僧团
- 将困境合理化：“他人不解吾道”

此非明觉驱动的自主，实为慢心伪装的独立。

(二) 欺骗机制：自主异化为孤立

- (1) 修行者崇尚自主
- (2) 慢心渐生：“无需他谏”
- (3) 抗拒师教，视其限制自由

(4) 行为偏离僧团常规

(5) 结果：貌似自持，实拒智慧

(6) 此即美德异化为烦恼的欺妄过程。

(三) 防护：自主与敬师和合

避免此欺需：

(1) 修习“易受教”之德

(2) 以谦卑心亲近师长，即使存疑

(3) 认知诸佛阿罗汉皆曾敬师——如佛陀本生所示

(4) 谨记：“参天大树亦需倚仗他木方能端直”

修行自主非拒受教导，乃将师教融为自证。

结语：辨明自主与不敬师教

修行无法在孤立中成就。如实成长需谦卑、虔敬与谛听——即使教法挑战己见。

如舍利弗尊者所示敬师与受教之和谐，智者融自主与师承、自信与归敬于一炉。于此平衡中，方见涅槃真道。

3.8.4 不敬同修与敬法

《导论注》云：“以法为尊之相，不敬同梵行者欺诳心智。”(Dhammādhīpateyyapatirūpena sabrahmacārīsu agāraṇaṃ vañcetīti yujjati.)

此教示针对一种精微的修行偏差：行者虽宣称忠于正法，却因此忽视或蔑视同梵行者。心识或借“唯依法不依人”之辞，掩饰对同修的不敬(agāraṇa)、优越感或情感疏离，使轻众之过披上“法摄”(dhammādhīpateyya)的外衣。

(一) 教理辨析：法摄 vs. 法慢

(1) 法摄

法摄——以正法为最高准则——本是佛陀赞叹的圣德。《大般涅槃经》(D.II.62)中，世尊教诫：“我为汝等所建立的法与律，于我灭度后应为汝等的导师。”然正法不仅抽象教理，更体现于：

- 戒行
- 慈心
- 僧和
- 同住共修

若行者标榜依法却失慈愍、拒和合、乏谛听，此已非法摄，实属法慢。

附表 7：法摄与轻众甄别表

特质	真法摄	轻众
根基	正法+恭敬+慈悲	慢心、骄矜或退缩
待人态度	友善、协作、尊重	冷淡、排斥或竞争
潜在借口	“吾纯净行道”	“他人不如我精进 ”
结果	僧团和合共进	孤立、紧张、自我膨胀

故虽高倡依法，轻慢道友实属修行矛盾——一种精致的妄见。

(2) 现代案例：回避他人的“纯法行者”

某禅修中心比丘精勤修学，却宣称：

- “不与闲谈，唯务正法”
- “彼等杂话，离群方得清净 ”
- “友谊徒增散乱”

表面似法摄为先，实则显露：

- 回避扫地共作等僧团义务
- 拒绝互助
- 对参与团体活动者隐怀轻蔑

终致孤寂苦恼，自认被误解。其“纯净”实掩嗔厌、疏离与傲慢，此即伪装成敬法的轻众之过。

(二) 欺骗机制：离群之德

- (1) 行者发心“以法为尊”
- (2) 渐疏道友，暗生高下想
- (3) 以“无需伴友”自辩
- (4) 不修慈心、恭敬与和敬住
- (5) 假法之名成慢心离群

此非敬法，实为违背法精神的自我设限。

(三) 防护：以敬信慈心践行正法

避免此欺需：

- (1) 铭记僧伽本义是和合非孤立
- (2) 道友间互施小善，共成佛事
- (3) 独修与谦和共住平衡
- (4) 体悟：“敬法者亦敬行道之人”

结语：辨明法摄与轻众

对真理的坚守，也可能成为傲慢或冷淡的面具。真法摄培养谦卑、温情与对同梵行者的深切尊重。

践行佛陀之道，非仅文句或技术性尊法，更需在人际中体现正法精神——以慈心、悲悯、恭敬与共向解脱之愿心。

3.8.5 自法轻毁与世俗规范

《导论注》云：“以世俗标准之相，自法轻毁欺诳心智。”（Lokādhīpateyyapatirūpena attani dhamme ca paribhavo vañcetīti yujjati.）

此欺妄表现为：过度依赖世俗规范（lokādhīpateyya）导致内在信心削弱与法义敬仰减退。表面看似务实、谦逊甚至社会责任，实则是丧失信根与精进力的精神萎靡。

（一）关键洞见：误世智为般若

（1）此欺常显现为：

- “现实点吧，我根本达不到”
- “这些教法对现代生活太理想化”
- “若天人或修行者见我所思所行...”
- “与其失败不如保持沉默”

初看似谦卑或谨慎，实源于：

- 心理自卑
- 过度在意外界评价

这不仅削弱对法效力的信心，更腐蚀践行圣道的自我期许。

(2) 教理佐证

佛陀反复开示：“自为自依怙”（《法句经》160），并强调信、欲、精进对道业的关键性。常说“我不能”者非具正见，实是痴伪装成的谦卑。

附表 8：实相智 vs. 自法轻毁甄别表

特质	如实谦逊	自法轻毁
自我认知	知局限而怀希望	认定己身不堪能
法义态度	视法为可趋之道	认佛法过高或遥不可及
内在能量	振奋向上	消极萎靡
外界影响	参考而不盲从	重人言甚于真理

此欺非因贪嗔，实为由痴所生、以世俗顺从为伪装的自我贬抑。

(3) 现代案例：“我不配修法”

某居士虽勤学佛法，却常言：

- “此等境界非我所能，唯圣者堪证”
- 拒参禅修：“平庸如我岂能悟道”

- 惧有过失：“若天人见我污心...”

表面谦谨，久之则：

- 回避深修
- 丧失转化信心
- 疑法义实用性

世俗评判已成其内心权威 (lokādhīpateyya)，终致成对自身与佛法的双重轻毁 (attani dhamme ca paribhavo)。

(二) 欺骗机制：世俗实相取代法信

- (1) 欲修法而乏自信
- (2) 过度在意他者评判（如“天人鉴察”之惧）
- (3) 贬抑法义或自认不堪
- (4) 修行流于浅表或中断
- (5) 信根精进崩塌——非因外缘，实由内惑

此非真谦卑，乃痴所生的自我瘫痪。

(三) 防护：以信勤代疑惧

避免此欺需：

- (1) 凡夫亦能证涅槃
- (2) 认知疑生正是思择之始
- (3) 确信佛法不仅可敬，更可证

结语：辨明假谦与真信

非所有谦逊皆智慧，非所有现实皆正见。当世俗怀疑引致自法轻毁，所行已非真理，实乃心理逃避。

真谦者知瑕仍行道，不言“我不堪能”，而谓“依教精进，终将成长。”

本章结语：辨明真实与虚妄

在轮回的永恒流转中，区分真实与虚妄绝非概念游戏，而是关乎存在本质的大事。世俗生活中错认镀金为真金，不过损失钱财地位；然修行路上误伪法为真法，则造深重业债，令众生更深地陷入苦海。

《导论注》所阐明的三十八种妄见，为实修者提供了至关重要的诊断透镜。每种妄见皆展示贪嗔痴如何披着德行、智慧或出离的外衣显现。它们从不以明显形态出现，而是酷似善法：悲悯异化为忧悲，慈心退变为贪欲，舍心掩盖冷漠，布施隐藏私利。其相似性如此精微，若无深湛正念与智慧，纵使资深修行者亦可能被误导。

如《律藏·大品》(V.III.p191)所示，对诸行无常、苦、无我的认知，是正见的基石：

“诸比丘，色是常耶？是无常耶？”“世尊，是无常。”这段对话揭示执取心如何错误地将现象认作“我所”“我”

或“我体”——这些错认正是渴爱、傲慢、邪见的根源。此三者非仅是障碍，更是欺妄之本。

本章探讨的三十八种妄见并非穷尽，仅代表修行道上初阶的扭曲。对踏上八正道者而言，克服这些基础迷惑至关重要。否则，本应导向觉醒的禅修、布施或独处，在被误解误用时，反成我执与无明的陷阱。

(一) 深层意义何在？

- (1) 当伪法被认作真理，解脱道即成系缚链
- (2) 缺乏考察的“伪善行”将引生慢心、停滞或更深轮回
- (3) 佛法精微，需以信慧双运——正信为导，智慧为眼

(二) 修道防护

为免欺妄、护持修行纯净，须培育三种内在护法：

- (1) 正念——明察当下，觉知动机的微妙转变
- (2) 智慧——勘破表相，尤辨善恶相似态
- (3) 如理作意——彻观因缘条件

此三者不仅是觉醒工具，更是面对诱人假相与概念陷阱时的心灵卫士。

(三) 终极省思

在伪金耀目的世间，智者追求实质而非表象。佛陀教法不应仅被崇奉——更需被深刻理解与内化。三十八种妄见邀请我们检视：不仅所为，更究其方式与动机。

轮回长旅中，一步之正可见系缚与解脱的分野。故当追求真实佛法，而非其阴影——免令解脱道反成新枷锁。

第四章：三十八种妄见的分析分类

4.1 基于主导不善根的分类法

上座部阿毗达摩将不善心理现象依据其根本烦恼——贪、嗔、痴——进行分类。本节以这三种不善根为基础，对三十八种妄见进行系统化梳理，揭示每种妄见背后的认知与行为结构。

尽管许多妄见同时受多种烦恼影响，此处仍按其主导心理倾向归类。此分类法不仅具有教义意义，更具诊断价值：它能帮助识别哪些伦理与禅修对治方法最能有效破除特定妄见。

4.1.1 贪根妄见

贪根妄见源于执取、占有欲或对物质、感官及存在满足的贪求。这类妄见往往微妙难察，因其常伪装为善行意图——如布施、虔信或进取心——实则由自我中心的抓取驱动。

（一）贪根妄见的主要形态

- （1）欲求（Kāmacchanda）：将感官欲望美化为欣赏或审美敏感

- (2) 贪欲 (rāga)：把情感依赖伪装成慈心
- (3) 邪命 (Micchājīvo)：以职业虔诚或社会责任掩饰的错误谋生方式
- (4) 乐事务 (Kammārāmatā)：源于自我满足而非真正利他的“行善之乐”
- (5) 不当社交 (Ananulomikaṣaṃsaggo)：美化为和合之行
- (6) 家慳 (Kulamacchariyaṃ)：将对社会身份的执着包装为道德尊严

(二) 行为与心理表现

- (1) 心灵物质主义¹⁷：带着隐秘期待行善或布施
- (2) 过度追求地位名声：扮演“教师”“疗愈者”或“信众”角色以满足情感需求，而非护持佛法
- (3) 关系依赖：将占有欲误解为慈心或悲心
- (4) 合理化放纵：以“自我关怀”或“修行平衡”为由沉溺感官

¹⁷ 心灵物质主义 (Mental Materialism)：在佛教心理学中指一种微妙的心理状态，即个体虽然表面上追求心灵成长或道德修行，但实际上仍被贪取、执着和功利心所驱动，导致修行沦为另一种形式的自我满足或身份认同。

(三) 教义洞见

贪根妄见通过美化执取遮蔽伦理清明，常伴随悦受，滋生渴爱与执取。唯有修习无贪、正念及无常观方能净化。

4.1.2 嗔根妄见

嗔根妄见以恶意、批判或道德僵化为特征，常表现为义愤、教条纯粹主义或苦行纪律，实则隐藏着对不适、他人或脆弱性的排斥。

(一) 常见形态

- (1) 嗔害 (Byāpāda)：伪装成离染、离群、自主、敬法
- (2) 粗恶语 (Pharusavācatā)：以“逆耳忠言”或“说真话”为名的教诫语
- (3) 见他过失 (Paravajjānupassitā)：以“护持正法”为借口的斥责恶行
- (4) 厌恶想 (Paṭikkūlasaññā)：发展为嗔恚

(二) 伦理僵化或伪装愤怒的表现

- (1) 批判理想主义：对“戒律不严”的在家人或僧侣的不宽容
- (2) 道德优越感：以忠于律典或教义掩饰轻蔑
- (3) 压抑性攻击：用真实语或消极沉默伤害他人

- (4) 过度苦行：出于厌恶（非智慧）拒绝一切愉悦舒适

(三) 教义洞见

嗔通过心里排斥、扭曲认知，与忧受相关，障碍四梵住，尤其是慈与舍。对治需修习无嗔、忍辱及对不完美的慈心。

4.1.3 痴根妄见

痴根妄见最为阴险，通过困惑、知识傲慢或盲目信仰运作，扭曲想与见，导致善恶状态颠倒。

(一) 典型例证

- (1) 疑：以哲学探究或谦逊为名的疑
- (2) 邪见：假借“批判思维”或“考察”之名持错误观点
- (3) 愚痴：将昏沉睡眠误认为平静满足
- (4) 心热恼：把情绪动荡狂热当作悚惧感
- (5) 盲信：以强信之名行盲从之实

(二) 智性与认知扭曲

- (1) 虚无主义：否认业报轮回却仍自称“佛教”
- (2) 概念僭越：执持不符合正见的观点

(3) 空性滥用：以空性为由为不作为辩护或道德虚无

(4) 见解慢：将哲学观点误作终极证悟

(三) 教义洞见

痴是最危险的不善根，因其遮蔽伦理与禅修进步所需的清明，腐蚀智慧，极端情况下甚至令人抗拒佛法。唯有如理作意、正见及体证有为法共相的深观能破除痴根妄见。

结语

此分类法揭示三十八种妄见绝非随机缺陷，而是基于根本烦恼的精密心理扭曲。通过识别妄见主导因素是贪、嗔或痴，修行者可采取针对性善法对治。

4.2 基于显现情境的类型分析

虽然三十八种妄见在结构上以贪、嗔、痴三不善根为基础，但其具体表现常因心理环境与实践领域而异。本节按主题语境对妄见进行分类：禅修、戒律、人际关系及教义虔信——揭示妄见如何披着美德或中立的外衣，渗透到特定修行领域。

4.2.1 禅修情境

在禅修道路上，妄见的微妙欺骗尤为危险，因修行者可能将不善状态误认为进步。最常见的是昏沉睡眠，它常伪装成深定。若缺乏辨察力，这种心智昏昧会被错认为宁静。

(一) 经教与心理例证

- (1) 昏沉睡眠会产生沉重感、无念状态与情绪平缓——但缺乏观智、正念与精进平衡。
- (2) 当所缘模糊、觉知暗淡、修行者陷入被动时，即便静止也属不善。

(二) 其他基于定的妄见

- (1) 心热恼（Cittasantāpo）：将躁动或悔恨伪装成精进。
- (2) 谄媚（Cāṭukamyatā）：法谈中取悦言语被误认为妙语。
- (3) 乐于群居（Saṅganīkārāmatā）：参与团体讨论只为满足自负，而非法义体悟。

这些妄见表明，仅有心静止并非真定，除非兼具警觉、清明与善根。

4.2.2 戒律失范与僧团生活

在戒行领域（尤其是僧团生活中），许多妄见通过外在合规而内在未转化产生。戒律伪装包括看似如法或符合律仪、实则由不善动机驱动的行为。

(一) 典型妄见

- (1) 邪命（Micchājīvo）：以社会认可活动掩饰的错误谋生
- (2) 虚伪狡诈（Māyā and Sāṭheyya）：刻意欺骗与虚伪，例如以律仪行为掩盖不善意图
- (3) 见他过失（Paravajjānupassitā）：以“斥责恶行”为名纠结于他人的过失

(二) 僧团中的表现

- (1) 严持戒律只为获取赞誉、地位或控制权
- (2) 公开示现苦行（如简朴生活），暗地沉溺感官或隐藏野心
- (3) 说法更多为自我推销，而非慈悲或智慧

此类妄见以表演替代纯净、以表象取代真实，腐蚀僧团根基。

4.2.3 情感与人际欺骗

此类妄见涉及四梵住——慈、悲、喜、舍——如何被情感扭曲所腐蚀。它们是最受社会认可且危险的欺骗，因发生在“情感正当化”的关系语境中。

(一) 实例

- (1) 贪欲伪装为慈心：占有欲、情爱或情感依赖冒充无私善意
- (2) 忧悲伪装为悲心：将哀伤或绝望误作怜悯
- (3) 戏笑模仿随喜：以浅薄谈笑替代真诚随喜
- (4) 放弃善法（Nikkhittachandatā，弃志，懈怠）冒充舍：将情感疏离或冷淡美化为平等心

(二) 后果

- (1) 强化执取、嫉妒或无助感，而非超脱与清明
- (2) 心理逃避：以“慈悲”或“放下”为名回避伦理对质
- (3) 因社会强化与内省缺失，导致善恶混淆

识别此类欺骗需持续正念、如理作意及检视动机的勇气。

4.2.4 虔信与教义欺骗

信心、教义认同与师教顺从是上座部道业的重要部分。但若未与考察（vīmaṃsā）平衡，这些品质会被痴根妄见利用。

(一) 关键妄见

- (1) 盲信（Aparikkhatā）：将盲目虔信当作高尚信仰
- (2) 不信（Assaddhiyaṃ）：以“批判性质疑”为名的怀疑主义
- (3) 不敬师教（Appadakkhiṇaggāhitā，慢师）：对师长不敬，伪装为“自主”“独立”
- (4) 自法轻毁（Attani dhamme ca paribhavo）：高估个人经验而忽视经教权威

(二) 表现

- (1) 追随缺乏圣典依据的魅力导师
- (2) 筛选合己意的教法（“佛学自助餐”）
- (3) 将邪见合理化“思想开放”

此类妄见阻碍正见发展，导致宗派主义或虚无主义。

结语：妄见的语境适应性

每种妄见如水入器，随禅修、戒律、关系或信仰语境变形。其根本虽一致，但情境伪装使妄见极难辨识。

因此，修行者需培养情境觉知（*sampajañña*）——不仅观心，更要质疑环境如何诱发或隐藏欺骗。

4.3 妄见心理的成因机制

妄见并非随机生起，而是认知扭曲、心理防御与轮回习气的复合产物。与粗重烦恼不同，妄见潜伏于知觉与情感结构中，常伪装成智慧、美德或宁静，因而难以直接对治。本节从三种核心维度——知觉颠倒、心理防御与轮回习气——解析妄见的形成与持续机制。

4.3.1 颠倒认知

知觉颠倒（*vipallāsa*）指对实相的颠倒认知。如《颠倒经》（*Aṅguttara Nikāya.I.p.361*）所述，心有四种根本颠倒：

- 1) 无常执常：将无常视为恒常
- 2) 苦中执乐：将苦视为乐
- 3) 无我执我：将非我视为我

4) 不净执净：将不净视为纯净

这些颠倒构成妄见的认知基础，不仅扭曲所见，更扭曲解读方式，使不善心能伪装为善。

妄见中的颠倒例证

- 1) 无常执常：将禅修成就或社会角色视为稳固实存
- 2) 苦中执乐：把依赖关系错认为安乐
- 3) 无我执我：认同“慈悲者”“智者”等身份，强化有身见（sakkāya-diṭṭhi）
- 4) 不净执净：将贪欲误解为慈心

唯有通过系统修习禅定观智，体证有为法共相（无常、苦、无我），方能矫正这些颠倒。

4.3.2 妄见的心理防御机制

除哲学性颠倒外，妄见还通过心理自我保护策略运作，以避免不安、羞耻或道德冲突。这些机制虽非佛教独有，却与上座部对痴、慢、邪见的理解相通。

（一）三大核心机制

- (1) 合理化（diṭṭhiparāmāsa，执取邪见）：用逻辑或道德相对论辩护恶行
 - 例：“我责骂他是为了说真话”

(2) 投射 (paravajjānupassitā, 见他过失) : 将自身过失转嫁他人

- 例: 比丘过度关注他人过失, 可能是在压抑自身过失

(3) 心理逃避 (māyā-sāṭheyya, 虚伪狡诈) : 用教义、角色或修行回避情感创伤

- 例: 以“修舍”为名情感疏离, 实为恐惧脆弱

(二) 教义对应

阿毗达摩将这些机制关联于:

(1) 痴: 实相的根本扭曲

(2) 慢: 通过贬他抬己维持自我

(3) 邪见: 执持错误认知框架

这些防御通过消除道德焦虑来稳定妄见, 在强化不善的同时制造“善”的幻象。

4.3.3 妄见如何延续生死

在上座部宇宙观中, 轮回不仅是生命流转, 更是心理模式的循环。妄见通过重复的扭曲认知, 在业力层面不断巩固自身, 强化轮回。

(一) 妄见的业力动力学

(1) 妄见背后的思即使外显为善行，仍产生不善业

(2) 邪见属重业，对转生有强力影响

(3) 当妄见成为习惯，即形成随眠，塑造结生心

(二) 实践启示

(1) 妄见作为轮回引擎，表面持戒实由贪嗔痴驱动的人生，终导向恶趣

(2) 即便转生为人，重复妄见模式会强化心理枷锁——如慢心导致狂热，盲信导致轻信

(三) 观智照见轮回链条

观智阶段不仅照见无常，更揭示妄见与渴爱、有的关联。当有爱瓦解，伪装不善的强迫需求也随之消解。

结语：从因缘到解脱

理解妄见的成因机制是瓦解它的前提。认知颠倒、心理防御与业力习气共同维持着自我、美德与控制的幻象。

4.4 欺骗动力学的结构总览

4.4.1 三十八种妄见分布矩阵图

为整合 4.1 至 4.3 节的分析, 本节提供视觉诊断框架, 将三十八种妄见沿四轴定位:

- 1) 妄见类型
- 2) 主导不善根
- 3) 欺骗机制 (伪装模式)
- 4) 善法对治 (矫正因素)

该图谱为学者、修行者及僧众提供实用辨察工具, 以识别并拔除潜在自欺。包含基于不善根主导频率的统计图表, 突显各类妄见的普遍性与心理偏颇。

附表 9：妄见、不善根、机制与对治的交叉关联

#	妄见	不善根	欺骗机制	善法对治
1	欲求	贪	以中性感知掩盖贪欲	不净想、明智节制
2	贪欲	贪	将执着美化为慈心	慈心（离贪且含舍）
3	邪命	贪	合理化不善谋生	正命
4	嗔害	嗔	以“道德义愤”掩饰厌恶	慈心、悲心
5	嗔害	嗔	将刻薄言辞包装为诚实	柔软语、正念
6	忧悲	嗔	以悲伤冒充悲悯	悲心（含舍）
7	疑	痴	将怀疑伪装为谦逊	智慧、考察
8	邪见	痴	以智性傲慢伪装理性	正见、依经证悟

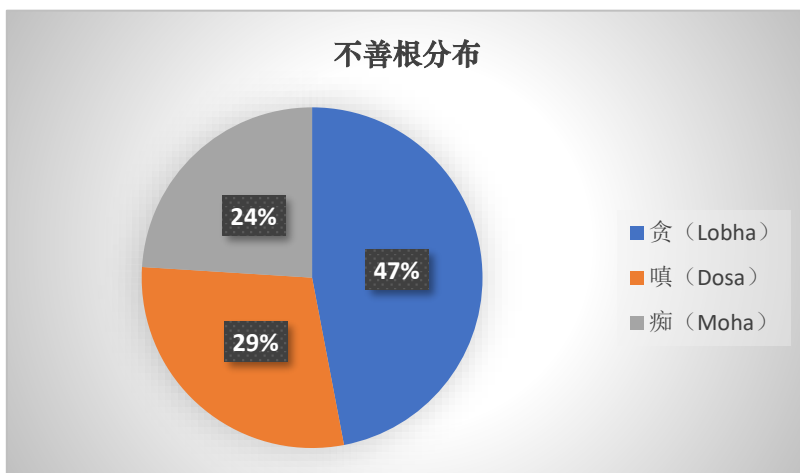
（其余 30 种妄见依此类推）

4.4.2 不善根分布饼图

基于 4.1 与 4.2 节的交叉分析，可视化不善根分布：

- (1) 贪 (Lobha) : 18 种妄见 ($\approx 47\%$)
- (2) 嗔 (Dosa) : 11 种妄见 ($\approx 29\%$)
- (3) 痴 (Moha) : 9 种妄见 ($\approx 24\%$)

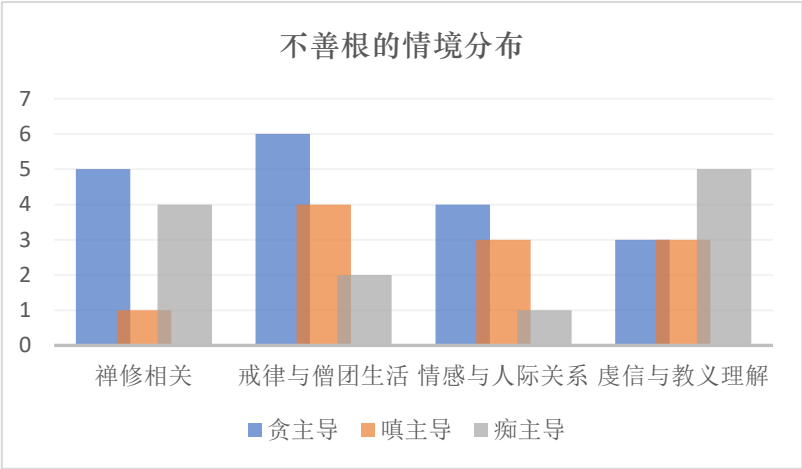
附表 10：不善根分布饼图



解读：贪是最常见驱动根，常伪装为“美德”或“抱负”；嗔根妄见集中于伦理语境；痴根妄见因隐蔽性常被误判。

4.4.3 不善根的情境分布柱状图

附表 11：不善根的情境分布柱状图



此情境细分帮助修行者理解不同环境易滋生的妄见类型，支持针对性辨察策略。

本章结语：建立自欺的诊断框架

妄见并非随机的道德过失，而是由贪、嗔、痴三根本烦恼塑造，并受禅修情境、戒律表现、教义认同等变量催化的精密心理扭曲结构。

(一) 核心结论整合

- (1) 不善根分类法 (4.1)：揭示贪（尤其是伪装为心灵追求或道德关怀的贪）主导妄见形成
- (2) 情境类型学 (4.2)：展现妄见如何适应禅修、人际、僧团及信仰环境，常通过模仿善法品质实现
- (3) 成因动力学 (4.3)：阐明知觉颠倒、我执防御与业力强化如何使妄见固化为习性身份

(二) 诊断框架提案

基于上述分析，提出四步诊断法：

- (1) 根本识别——主导冲动是贪、嗔还是痴？
- (2) 情境觉察——妄见显现于禅修、关系、教义思辨还是戒行中？
- (3) 机制分析——使用何种伪装？合理化、投射、心理逃避？
- (4) 对治匹配——何种善法专门针对此妄见？

该框架不仅是理论透镜，更为禅修导师、僧众及修行者提供实用工具，以根除伪装成佛法的烦恼。

第五章：识别与破除妄见的实践策略

上座部传统中，抵御自欺的核心方法是培育正见——它既是八正道的入口，也是终极成就。

正见使修行者能辨别善与不善、表象与本质、自我辩护与真实持戒。若无正见，布施、禅修或隐居等善行也可能成为妄见的载体。

5.1 培育正见作为根本对治

《大四十经》(M. III.p.116) 指出，正见是其他道支的先导，是协调意向、言语、行为与禅定的指南。就妄见而言，正见如同照妖镜，能显影伪装的不善心，也是净化动机的过滤器。

正见通过两种途径生起：

- 传承依止 (Āgamānusāra)：依循圣典教导
- 理性探究 (Yuttigavesanā)：批判性探究与反思性理解

二者相辅相成，方能生成足以照破最微细自欺的鲜活智慧。

5.1.1 传承依止

“传承依止”巴利语为 Āgamānusāra, Āgama 指三藏经典中记载传承之教说，或集其教说所成之经典。以经典为锚，可防范主观扭曲与我执投射——这两者正是妄见滋生的主要机制。

经典锚定

- 提供权威标准：以经典衡量禅修或戒行体验的真实性
- 防止过度诠释：避免将个人观点投射为佛法
- 促成信慧平衡：直觉体悟需以圣教校正或印证

实践范例

- 误将禅悦当作涅槃者，可依《中部 64 经》或《相应部 12.70 经》¹⁸提醒：涅槃超越一切有为法
- 以“诚实”为由厉声责人的教师，可依《忿怒经》（A.II.p.469）指出：即便理由正当，嗔心仍属不善
- 用律典标准检视“世俗规范”，可避免我执妄见的延续

¹⁸ (S.IV. p.447) or (A.I. p.486)

局限与警示

单凭经典无法免疫妄见。若缺乏语境理解、语言能力或持戒动机，经典知识反而会成为欺骗工具（如断章取义佐证成见）。故经典锚定需配以严谨反思与谦卑。

5.1.2 理性探究

“理性探究”巴利语 *yuttigavesanā*，指如理追问、逻辑自洽与批判性质疑。作为信根的平衡，它通过理性、反思与观智验证教法，构成正见的第二引擎。

思择特质

- 如理追问：我为何信此？动机何在？是否在借教义逃避？
- 审视自洽性：所持见解导向解脱还是强化身份？是否符合有为法共相？
- 检验因缘：果报是否符合业力法则？苦源于内因或外缘？

破解妄见的功能

- 挑战自我中心解读：“我在利他，还是需要被看作利他者？”
- 分离善法与随烦恼：我的定境是真实禅定，还是昏沉？

- 识别虚假确信：对道业的信心需与教条式执见区分

教理依据

《卡拉玛经》(A. I.p.189) 明确推崇思择：

“勿因传统、推理或权威而信。亲自确知何者不善、有害时，即应舍弃。”

《分别论》(属阿毗达摩藏) 将“慧”归类为“美心所”(sobhana cetasika)，其功能定义为“遍知”(pajānana)——即穿透性理解的能力，能辨别真实与虚妄。(另参：《法集论》第 14 节；《殊胜义注》第一卷第二章)

结语：正见作为认知免疫

传承依止与理性探究共同构成正见的双重认识论：既植根传统，又经体验验证。它们形成抵御妄见的第一道防线，如同对抗伪善烦恼的认知疫苗。

当妄见常以佛法之名蔓延时，正见绝非可选——它是照破、遏制并最终瓦解这些欺骗形态的唯一保障。

5.2 针对各类妄见的善法对治

破除妄见的关键不仅在于诊断，更在于培育能对治特定不善根（贪、嗔、痴）的心所与修行。正见提供认知基

础（如 5.1 所述），而系统发展善心所则能将这些欺骗模式替换为解脱品质。

本节重点介绍上座部传统中两类核心对治方法：

- 净化情感扭曲的梵住
- 通过持续正念矫正错知的念处

5.2.1 梵住

《长部·诵集经·波提迦品》（p.187 页）记载佛陀开示：“比丘以慈俱心，遍满一方而住...以悲俱心...以喜俱心...以舍俱心，广大无量无怨无憎，遍满世间而住。”¹⁹

四梵住——慈、悲、喜、舍——不仅是情感态度，更是针对人际关系中妄见的系统对治。这些常源于贪嗔伪装的妄见（如执着假扮慈爱、哀伤冒充悲悯），通过梵住的正确修习得以消融。是基于善心的精微情感状态。《长部注》阐明：

“修习四梵住，能引生心解脱与慧解脱。”²⁰

教理依据

¹⁹ “Catasso appamaññā... mettāsahagatena cetasā ekaṃ disaṃ pharitvā viharati... karuṇāsahagatena... muditāsahagatena... upekkhāsahagatena cetasā vipulena mahaggatena appamāṇena averena abyāpajjena pharitvā viharati.”

²⁰ “Cattāro Brahmavihārā kusalā bhāvanā cetovimutti paññāvimutti saṃvattanti.”

《清净道论》(第九章)阐明各梵住的近敌与远敌，警告对这些状态的模仿可能成为妄见载体。例如贪欲是慈心的近敌，因二者虽都生温暖，动机却截然不同。

禅修应用

梵住通过无量心与所缘观修培育：

- 当妄见表现为占有欲时，对“威胁关系者”修慈能显露其自私本质
- 若将哀伤误作悲悯，思惟苦谛可将其转化为解脱性关怀
- 梵住修习绝非多愁善感，而是净化情感领域的严谨训练。

附表 12：治疗性平衡表

妄见类型	扭曲情感	梵住对治
贪欲伪装的慈心	执着/痴迷	离贪的慈心
误解为悲悯的忧	悲伤/无助	智慧调柔的悲心
虚假随喜的戏笑	奉承/浅薄喜悦	同理而生的真实喜心
伪装为舍心的冷漠	疏离/漠然	根基稳固的平等舍

5.2.2 念处

“诸比丘，此一乘道，即四念住，为众生清净之道。”
——《大念处经》(D.II.231)

在佛教禅修体系中，念处（四念住）最直接针对痴根妄见（认知性自欺）。梵住对治情感扭曲，念处则通过持续觉知破除认知伪装。

对治应用

- 当昏沉伪装为定时，心念住能照见迟钝心与真定的差异
- 当邪见藏身哲学思辨时，法念住通过五盖七觉支的教理镜映进行自查
- 受念住尤为重要：乐受可能错误佐证贪行，苦受易被曲解为道德失败

战略整合

念处与八正道结合时效果最佳，确保正念具有伦理导向性。由于痴是错知的根本，四念住如同明镜，防止不善心伪装成观智、舍心或放下。

这些观修旨在培育正知与如理作意，斩断不善伪装为善的妄见之网。

附表 13：四念住的对治功能

念住	观照对象	矫正目标
身念住	身体	破除净想与身见
受念住	感受	破除苦乐实执
心念住	心识状态	辨别烦恼心与清净心
法念住	心所（如盖障）	照见经验背后的缘起结构

5.2.3 慧修

智慧的培育

在逐步破除妄见（将不善根伪装为善法的微妙自欺）的过程中，慧修（*paññābhāvanā*）作为终极对治力显现。梵住净化情感扭曲，念住穿透知觉幻象，而慧修则直接照见并拔除维系虚假自我及其阴影——无明——的
本体论错认。

上座部佛教中的智慧非属思辨或纯然反思，而是对有为法共相（无常、苦、无我）的现观。圆满开发时，此观智成为解构性力量，能瓦解执取、错认与自我参照的妄网——这些正是妄见得以滋生的土壤。

《清净道论》（第二册 340 页）阐明：

“从名色分别智开始，以断有身见等烦恼，是世间慧修的功德；以道智刹那断结等烦恼，是出世间慧修的功德。”

此区分凸显智能的两大功能：

- 世间慧修——始于名色分别智，逐步瓦解有身见等邪见
- 出世间慧修——以道智永断随眠，达至不退转解脱

直接对治妄见的观智类型

1) 名色分别智

清晰区分名法（精神）与色法（物质），修行者不再将情绪、角色或头衔混同为实有“自我”。此法破除基于身份认同的妄见（如慢、邪见）。

2) 缘摄受智

洞察缘起法则，削弱将恶行合理化伪装为善法的错误因果论（如以虚假出离掩饰冷酷）。

3) 观智次第

这些递进洞察揭示一切经验的无常、苦与无实质。在此观照下，诸如修行成就的傲慢或情绪状态的执取（如哀伤伪装悲悯）等欺骗性建构皆将消融。

破除妄见的实践应用

修行者或发展出“智者”“离欲者”等精微身份认同。但通过慧观：

- 这些身份被照见为无实体的概念聚合
- 其生起非源于清净根，实为对地位（贪）、傲慢（慢）或误解精进（痴）的细微执取
- 当智慧穿透其所妄执的恒常性或权威性，邪见、疑等错认即告崩塌

如是，慧剑同时具备斩断幻象与映现建构本质的双重功用。

结语：善法的矫正力量

究竟而言，智能非是结论而是观照方式——一种揭示经验空性、无常与缘起本质的认知模式。由此，慧根除妄见之根，确保修行道路奠基于解脱，而非虚妄。

梵住、念处与慧修不仅作为精神理想，更是针对各类妄见的精准对治。

附表 14：梵住、念处与慧修与妄见对治

对治力	主要功能	锁定妄见类型
梵住	净化情感扭曲（贪、嗔）	贪爱伪装慈心、哀伤冒充悲悯
念处	精炼觉知与身心明察	基于感官、见解或感受而产生的误判

5.3 照见与瓦解妄见的禅修技巧

要识别并根除妄见，仅靠持戒与教理思辨远远不够，必须进入直接的禅观体验。正见与戒行虽提供必要导向，唯有通过禅修才能从经验层面解构欺骗机制。本节详述三种专门针对妄见的禅法：观禅、禅那辨察及心所正念。

5.3.1 直探妄见的根本因

观禅是对有为法共相无常、苦、无我的系统观照，通过打破心所事件的实有错觉，成为照见妄见根本因（贪嗔痴）的最有效方法。

作用机制

观禅通过持续观察感受、念头与心识状态的生灭，发展出清晰的观智。随着观照深入，妄见的伪装自然剥落：

- 贪：显现为躁动与执取
- 嗔：呈现为紧绷、灼热或收缩
- 痴：暴露为空白、混沌或犹豫

观禅不从正面对抗妄见，而是以非反应性的穿透力从内部解构妄见。

瓦解妄见的观智阶段

- 生灭随观智：照见生灭，破除对“善心所”恒常的错觉
- 坏灭随观智：感知消散，消解对一切形态的认同
- 行舍智：对诸行平等的舍心，切断对欺骗性建构的情感投入

5.3.2 真定与昏沉的区分

当昏沉睡眠伪装成禅定时，会产生最隐蔽的妄见。缺乏辨察力会导致对缺乏清明、精进与观照力的“静止状态”的错认。

附表 15：辨察特征对照表

真禅定	伪禅定（昏沉）
警觉的静止	沉闷的静止
存在喜与精进	能量微弱或缺失
正念敏锐活跃	正念薄弱或消失
提升观智潜力	封闭观照能力

真正的禅那辨察源于心念处与法念处（对盖障的觉知）。修行者通过觉知心的能量基调、清晰度与意向性，能区分善定与逃避性的沉滞。

5.3.3 心所正念的修习

心所正念是念处的高级应用，使修行者能追踪每个心所的伦理与心理特质。由于妄见常将不善伪装为善，对心所的觉知成为关键诊断工具。

实践价值

- 追踪道德属性：此念头由贪、嗔或痴驱动？
- 觉察潜在不善：识别看似清净念头下隐藏的慢、嫉或伪善
- 监控转化：观察不善心被善心所替代的进程

与阿毗达摩的整合

《摄阿毗达摩义论》将心所分为 52 种，其中 14 种为不善。通过训练辨识（例如：区分“悦俱贪根心”与“舍俱慧相应心”），能提升对妄见萌芽的敏锐度。

结语：禅修如精准手术

这三种方法为修行者提供了解构妄见模式的精密工具：

- 观禅：通过持续观察揭示现象本质

- 禅那辨察：确保宁静是善性而非逃避
- 心所追踪：提供每刹那的伦理诊断，根除最微细的痴

在治疗性破除妄见的过程中，禅修技巧绝非泛泛之策，而是根据欺骗形态、动机与显现方式实时定制的精密诊断系统。

5.4 实际案例分析与僧团实践启示

理论模型与禅修策略虽为识别妄见提供基本框架，但其真正效力在于能否转化为生活实相。妄见本质上是动态且随境变化的现象，会适应个人习性、僧团环境与制度结构。本节探讨诊断性洞察在实修场景（尤其是僧团语境）中的应用——戒律框架与清净期待既能揭露，也可能掩盖潜在的自欺。

5.4.1 日常修行中的妄见显现

以下精选案例展示妄见如何微妙体现于日常行为、决策与禅修体验中。每个案例包含情境描述、欺骗机制及基于前文框架的诊断反思。

案例一：虔诚的供斋者

某居士定期高调供僧，仪式隆重且广而告之。若未获赞誉，便心生委屈与怨恨。

- 妄见类型：以布施伪装的欲求与邪命
- 主导根：贪
- 诊断线索：期待回报、对认可的执取
- 对治：思惟布施即舍离；修习离贪与慈心

案例二：警觉的说教者

某比丘常指责同修戒律松散，引用律藏并忧心“僧团衰败”。

- 妄见类型：见他过失与粗恶语
- 主导根：嗔
- 诊断线索：言辞刻薄、选择性纠错、道德优越感
- 对治：修慈；思惟烦恼乃众生通病；谦卑训练

案例三：“平等”的禅修者

某禅修者情感疏离，回避社交，坚称此为“真舍心”。

- 妄见类型：放弃善法（nikkhittachandatā，懈怠；弃志）误作舍
- 主导根：痴
- 诊断线索：缺乏同理回应、以厌恶冒充平静

- 对治：通过念处辨明舍心与冷漠的差异

这些案例表明：妄见滋长于内省薄弱、反馈缺失与道德身份执着之处。修行者不仅需禅观锐度，更需人际问责来挑战这些扭曲。

5.4.2 戒律如何掩盖或揭露妄见

作为僧团行为准则的《律藏》既是伦理支架，也是诊断明镜。虽为护持清净与和合而设，却可能成为表演性持戒或傲慢温床，催生制度化的妄见。

戒律作为照妖镜

若以如理作意持戒，律仪能帮助识别：

- 虚伪狡诈：为名声过度克己
- 邪命：借僧职谋取名利
- 忧惧嗔：以执罚为名的自负

戒律由此成为照见动机的明镜——前提是持戒出于内在诚实而非外在合规。

戒律作为遮羞布

讽刺的是，本为对治烦恼的架构，若执相弃质反成伪装：

- 戒条作傲慢铠甲：严谨持戒滋生道德优越
- 合法而无实：表面合规却钻营漏洞

- 虚伪出离：以苦行博取恭敬权势

此现象印证《法句经》63 偈：“愚者自知愚，彼即是智人。愚人自谓智，实称真愚夫。²¹”

自省与僧团监督机制

为避免制度性妄见，需两种机制：

- 行所缘反省：定期检视动机与习气
- 僧团透明性：通过布萨诵戒、慈心谏正保持开放反馈

当戒律内化为觉知与谦卑的训练时，它便成为破妄而非藏妄的工具。

结语：语境中的实修

现实场景与僧团制度共同构成修行成熟度的试金石。妄见的复杂性在于其随境而变——它能依附于角色、仪轨与人际关系存续。唯有结合内省觉照、圣典辨察与僧团坦诚，修行者方能穿越这些领域而不堕入自欺的精密陷阱。

²¹ “Yo bālo maññati bālyam, paṇḍito’va tena so. Bālo ca paṇḍitamānī, sa ve ‘bālo’ti vuccati.”

5.5 僧俗教育实践工具

上座部传统强调，真正的智慧需要系统训练的支持——尤其在妄见的微妙性可能连精进修行者都难以察觉时。因此，教育目标应是双重的：

- 预防性教育：使修行者能识别伪装的不善心
- 矫正性指导：提供对治已识别妄见的实修方法

本节提出两种可操作的教育工具：

- 用于揭露伪装不善心的诊断清单
- 强化内在伦理校准与禅观清明的仪轨或思惟法

5.5.1 识别不善心的伪装

结构化诊断清单为僧俗修行者提供认知镜鉴。这些适用于自省或同修对话的清单，能帮助识别常伪装为美德、观智或严谨持戒的潜在不善心。

附表 16：“这是善法吗？”

检视维度	诊断问题	危险信号
动机	我是在求真理还是求认可？	渴望被称赞、支配感
情绪	此刻心境是开放平衡还是紧绷反应？	烦躁、亢奋、冷漠
发心	若无人见证，我仍会如此行持吗？	表演性、同侪压力
我执	此行为是否暗含“我是”的认同？	“我是慈悲的” “我是高阶行者”
效果	此举令心安住还是扰动？	不安、愧疚、优越感

此类清单可适配于：佛法课程、禅修小参、僧团律学培训，推动超越戒条遵守的结构化伦理探究。

诊断工具的价值

- 通过针对性提问显化潜在不善心
- 培养元认知能力——觉知自己的认知模式
- 建立非评判性的道德敏感度

局限与提醒

清单需情境化运用，避免机械化操作。若无如理作意，可能沦为形式化打勾或自我批判工具，而非解脱助缘。

5.5.2 对治性诵持与思惟修

除认知诊断外，仪轨与思惟修能通过身心体验强化善心所。特定主题的诵持与反思，可借由持续锚定正见来转化潜意识习气。

对治性诵持主题

- 无我无常随念：“Sabbe dhammā anattā...（诸法无我...）”

对治：自我认同、控制错觉

- 慈经念诵（如《慈经》）

强化：无嗔心，化解愤怒伪装的正义感

- 死随念与悚惧智诵：“Jarā dhammo, maraṇa dhammo...（老法、死法...）”

瓦解：对地位、权力的贪着与懈怠

- 业分别思惟：培育业果责任感与个人担当

随念

诸如法随念（Dhamma-anussati）、施舍随念（Cāga-anussati）、戒随念（Sīla-anussati）等修习：

- 促进内心与佛法核心价值的校准
- 防止因外在认可或形式主义导致的道德扭曲
- 建立觉察偏离正道的内在导航

实施形式

- 布萨日或晨诵时的固定念诵
- 居士课程与沙弥教育中的引导式反思
- 制成便携卡片/海报，供禅房或个人使用

结语：增加预防及心理免疫能力

这些工具本身并非目的，而是觉醒的辅助技术。无论用于团体训练还是独修，皆有助于：

- 内化教法
- 强化辨察力
- 养成自我坦诚的习惯

这些都是破除妄见不可或缺的要素。真正的僧俗成熟度，不仅体现于约束不善行，更在于通过持续实修与反思，从根源上照见并舍离不善心。

5.6 迈向解脱：心灵清净的终极反思

归根结底，上座部之道不仅是外在的舍离或禅定成就，更是对心的彻底净化——即经典所称的“心清净”。在此语境下，揭露三十八种妄见并非道德雕琢的边缘功课，而是体证解脱智见的核心所在。

迷惑之心不仅会错认，更会策略性逃避——它编织出美德、慈悲乃至“空性”的面具，以回避面对自身的贪、嗔、痴习气。因此，真实的佛法修行必须成为针对我执伪装的心理暴露疗法，持续照亮那些被“正确”或“觉醒”表象所掩盖的内在角落。

5.6.1 心是它自己的藏身所

在修行道路上，最危险的往往不是明显的烦恼——如欲贪、嗔恚或无明——而是那些伪装成清净、精进或正义的染污。《增支部》对此种颠倒妄见提出严厉警示：

“诸比丘！若比丘以非法为法宣说...以法为非法宣说...此等人行于多众无益，为诸天世人招致忧患...彼等自造多非福，亦令正法速灭。”²²（《增支部·一集·放逸品》）

这段经文不仅是对教义曲解的警告，更是对妄见的精确描述——即不善心披着佛法外衣的内在欺骗。此时问题不在修行者之外，而在自心建构的褶皱之中。

妄见：自我隐藏的心相

未经训练的心，实为伪装大师。它将贪爱转化为品德，

²² “Ye te, bhikkhave, bhikkhū adhammaṃ dhammoti dīpentī... dhammaṃ adhammoti dīpentī... te bhikkhū bahujaṇaahitāya paṭipannā, bahuno janassa anattāya... bahuṇca te bhikkhū apuññaṃ pasavanti... te c’imaṃ saddhammaṃ antaradhāpentī.” (Aṅguttaranikāya, Ekakanipāta, Dutiyapamāḍādivagga, p.18–19)

将慢心包装成信心，用无明冒充智慧。最危险的烦恼不是粗重的烦恼，而是被文化强化、被知性伪装的不善法——我们却误认其为正法。

正是这种精微混淆赋予妄见致命力量。与显性恶行不同，妄见以戒定慧的结构为掩护。心念可以说“我正在修持离欲”，实则根植逃避；也可能宣称“我在弘法”，实则滋养微细的傲慢。

如理追问：正法还是非法？

为防止这种自我误导，修行者须以真诚辨察力自问：

- 此念此行是否根植于爱欲、傲慢或无明？
- 我的“修行”是否成为逃避、自我抬高或控制他人的工具？
- 是否以扭曲正道的方式执取某种见解、身份或方法？
- 当佛法与个人偏好冲突时，我是否排斥生嗔？

此种自问非仅治疗所需，更是存在性必须。因为当正法被非法暗中劫持，整个修行道路即遭颠覆。如佛陀所警示，曲解佛法——无论对外宣扬或内心自欺——不仅招致个人苦迫，更将导致正法湮没。

结语：最深层的觉照

欺骗性的自负，恰恰在解构它的修行架构中复活。这是妄见最后的避难所——心利用佛法来屏蔽佛法。因此，真修行者必须成为自身动机的沉默守护者，持续检视：

- 此刻生起的是什么？
- 此体验在掩盖什么？
- 这种“德行”在捍卫什么？

唯有如此不妥协的内省，配合深刻谦卑，才能防止神圣沦为自我的奴仆，在妄见迷雾中护持道业清明。

“不检验所谓佛法是否真能熄灭贪爱者，终将成为正法湮没的推手——即便他们口诵偈颂。”

5.6.2 心清净与身份认同的粉碎

《清净道论》指出，心清净紧随戒清净与见清净而生，是观智现前的前导。它不仅指暂时的内心澄明，更是要根除通过妄见维持身份认同的随眠烦恼。

破除妄见由此成为无漏慧生起的前提：

- 若不直面邪见，心将执取巩固自我的知见
- 若不识破虚伪狡诈，修行者可能塑造完美的智者形象而内心仍被束缚

- 若不瓦解疑，怀疑可能伪装成智性谦逊，阻碍决定性观智

每种妄见都障碍“如实知见”，从而障碍解脱本身。

5.6.3 解脱即如实知见

妄见的最终瓦解，并非通过烦恼压制或德行展现，而是依如实知见——照见诸法实相。此乃观智果实、正见净化与无漏慧的显发。

经教洞见：照见“我”执处的空性

《相应部·蕴品·自说经》载佛言：

“比丘若决意思维‘愿我无有，愿我无所属，愿我不成，愿我无所得，’则能断下分结。”²³

此中基础洞见在于对“我”“我所”的彻底解构。非是断灭论，而是现证色受想行识五蕴：

- 无常
- 苦
- 无我

²³ “No cassaṃ, no ca me siyā, nābhavissa, na me bhavissatī’ti—evaṃ adhimuccamāno bhikkhu chindeyya orambhāgiyāni saṃyojanāni.”
(Saṃyutta Nikāya, Khandhavagga, Udānasutta, p.45–48)

- 有为法 (saṅkhata)
- 终归灭尽 (vibhaviṣṣa)

未彻见者误认五蕴为我，由此生执、慢与轮回。而多闻圣弟子如实照见五蕴，即不再认同。此知非概念认知，而是存在性的体证。

“无住之识...解脱。解脱故住立。住立故满足...自证涅槃。”²⁴

如实知见：无明的终结

此道最革命性之处在于：解脱非是获得，而是面具的剥落：

- “我是智者”的面具
- “此属我有”的面具
- “我将成就”的面具
- 乃至“我正在修行”的面具

解脱并非自我完善的旅程，而是彻底止息对“成为当下实相之外某种存在”的一切渴求：

- 熄灭“我将成为某人”的渴求

²⁴ “Tadappatiṭṭhitam viññāṇam... vimuttam. Vimuttattā tṭhitam. Tṭhitattā santuṣiṭam... paccattaññeva parinibbāyati.”

- 熄灭“我将到达某处”的渴求

对治妄见应用

当以佛法护卫而非舍离身份时，妄见即得滋长。佛陀警示：即便五蕴——若执为我——亦成有、慢、邪见的温床。

故如实正见包括：

- 舍离“修行者”的微细概念
- 不认同进步、成就或失败
- 看破“我曾是”“我是”“我将是”的叙事
- 对造作过程培养深彻离欲

此即彻底断除欲漏、有漏、无明漏诸漏之道。

自欺的终结

解脱始于自欺的终点。当修行者最终照见：无有色受想行识可称“我”或“我所”，妄见的屋宇即告崩塌。从此，心不再挣扎、执取，亦不构造未来之“我”。

正是此般深邃照见——默然、现量、离概念——断除最后系缚。行此道者不宣称已证，只是彻底熄灭“成为何

人”的需求：“生已尽，梵行已立，所作已办，不受后有。”

25

通过培育正见、运用伦理与禅观对治、发展诊断性觉知，修行者逐步瓦解妄见的内在机制。这些策略若正确理解，本身即是修行的核心。

在自负能模仿美德、愚痴能伪装观智的世间，破除妄见是觉醒的必要条件。心清净的达成与无漏慧的证得，不仅依赖禅定深度，更取决于伦理清明、自我坦诚与无畏的诚实。

²⁵ “Khīṇā jāti, vusitaṃ brahmacariyaṃ, kataṃ karaṇīyaṃ, nāparaṃ itthattāyā’ti pajānāti.”

第六章：最终结论

6.1 研究目的与范围重审

本论文深入研究了上座部佛教注疏中记载的三十八种妄见 (vañcanā) ——即微妙的自我欺骗模式，并通过善心所 (kusala) 与不善心所 (akusala) 的框架进行分析。从经典文献基础到心理、伦理及禅修层面的探讨，本研究旨在阐明：妄见如何在佛法修习的语境中形成、伪装并延续迷惑。

核心研究假设认为：妄见不仅是道德缺陷，更是认知、感知与动机的结构性扭曲，常显现于本应导向解脱的修行形式与环境之中——如禅修、僧团戒律、教义信奉与宗教生活。

6.2 主要研究发现总结

6.2.1 教理渊源与作用机制（第一至三章）

前几章确立了妄见于巴利经典与上座部阿毗达摩中的理论基础，揭示欺骗既是个人行为也是系统现象，根植于贪 (lobha)、嗔 (dosa)、痴 (moha)。这些不善根不仅

是道德过失，更是塑造修行者认知经验、信仰与角色的框架。

6.2.2 结构分类与情境类型学（第四章）

通过双重分析架构，本研究既按主导不善根分类妄见，又依其显现情境（禅修、伦理、人际、教义）进行划分。第 4.3 节探讨了妄见持续的因果机制，说明知觉颠倒（vipallāsa）、心理防御与业力强化如何使欺骗模式跨越轮回延续。

可视化矩阵与分析图表提供了清晰的诊断图谱，帮助识别妄见模式并匹配相应善法对治。

6.2.3 破解与根除策略（第五章）

研究提出系列对治方法——从基础正见培育到具体应用的梵住、念处及慧修。重点强调诊断精确性、禅观洞察力（如区分正定与昏沉）以及解脱智的培育。案例研究与律仪反思揭示了制度完整性与表演性欺骗之间的微妙界限，尤其在僧团生活中。

6.3 对上座部佛学研究的贡献

本论文在以下方面为佛教学术作出贡献：

- 将妄见从边缘伦理议题重新定位为障碍观智与觉醒的核心心理机制
- 针对三十八种妄见建立系统交叉矩阵，关联不善根、欺骗机制与善法对治，为现代修行提供实用诊断框架
- 融合传统阿毗达摩理论与僧团生活、佛法教育及禅修指导的当代应用
- 论证未经检视的自我欺骗不仅导致道德失衡，更从根本上偏离通向涅槃之道

6.4 最终反思：迈向解脱的彻底清明

佛陀所教导的终极解脱（vimutti）不仅是苦的止息，更是对自我幻象的破除。由此观之，破解妄见非次要雕琢，而是践行八正道的必要前提。仅避免不善远远不够，必须识破不善心伪装为善的假面。

本研究邀请修行者、僧众与学者共同拥抱以彻底清明为特质的佛法实践——让最微细的我执策略也无所遁形于如理作意的光明中。唯此光明能生起无漏慧（anāsava-paññā）——清澈无畏，永离系缚轮回的自我幻造。

“妄见根除处，涅槃证悟时。”（Yato vañcanā nāma samucchijjati, tato nibbānaṃ paṭivijjhati.）

- 请勿增删修改任何内容，请勿进行商业化运作。
- 若对此书有任何意见建议，请联系邮箱
ven.ratthapala@outlook.com。

名 称：三十八种妄见解析

作 者：护国比丘

发 布：2025 年 6 月 20 日

网 址：<http://bhikkhuratthapala.org>