

《學佛三要》

〈十 解脫者之境界〉

(印順導師《學佛三要》p.195 ~ p.212)

釋貫藏 敬編 2019.11.12

目次¹

| | |
|-------------------------|---|
| 一 解脫即是自由 | 4 |
| (一) 引言 | 4 |
| 1.解脫是學佛最高理想的實現，說聽皆不易 | 4 |
| 2.明述說的依憑 | 4 |
| (二) 解脫與繫縛 | 4 |
| 1.總論 | 4 |
| (1) 解脫即自由（除去繫縛，即得自由） | 4 |
| (2) 依繫縛明解脫 | 4 |
| (3) 解脫的實證者 | 4 |
| 2.詳論 | 4 |
| (1) 粗分的繫縛與非繫縛 | 5 |
| (2) 最根本的繫縛力——愛（對環境的染著） | 5 |
| (3) 究竟的離繫解脫 | 5 |
| A.消除內心的愛著 | 5 |
| B.以例合法 | 5 |
| (A) 例說 | 5 |
| a、衣葉例 | 5 |
| b、親疏例 | 5 |
| (B) 合法 | 5 |
| (4) 解脫的法樂 | 6 |
| 3.結論 | 6 |
| 二 解脫的層次 | 6 |
| (一) 二種解脫：慧解脫、心解脫 | 6 |
| 1.詳明二者的通而不同 | 6 |
| (1) 以喻合法 | 6 |
| A.畫喻 | 6 |
| B.合法 | 6 |
| (2) 結論二者的不同 | 8 |

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

| | |
|--|----|
| 2.「無明與愛」俱離，才是真解脫..... | 8 |
| (二)廓清「煩惱（無明與染愛）」，須「定慧齊修」..... | 8 |
| 1.禪定如石壓草，不是根本解決..... | 8 |
| 2.須用智慧勘破（不能專憑定力）..... | 8 |
| (1)散動慧解，不能得解脫..... | 8 |
| (2)依未到定，得「慧解脫」（徹斷煩惱，徹了生死，而現實身心還不圓滿）..... | 8 |
| (3)定慧均修，得「俱解脫」（契合解脫的理想）..... | 8 |
| (三)特明「慧證解脫」的修持三階..... | 9 |
| 1.依事入理..... | 9 |
| 2.從真出俗..... | 9 |
| 3.真俗（事理）無礙..... | 9 |
| 4.結說..... | 9 |
| 三、解脫的重點..... | 9 |
| (一)修行過程，合理分別；臨近悟入，非離不可..... | 9 |
| ※依分別慧得無分別智而證無分別法性..... | 9 |
| (二)法性「離分別，唯自覺」..... | 10 |
| 1.心緣相、語文相，不是事物的本性..... | 10 |
| 2.離相方證法性..... | 11 |
| 3.結說..... | 11 |
| (三)法性「不二」..... | 11 |
| 1.認識、語文，都是「相對的二」..... | 11 |
| 2.墮「實在性的二邊」..... | 11 |
| 3.徹破實在性，方證真性..... | 14 |
| 4.無二的平等性，不但我們說不明白；在聖者自覺當下也毫無可說..... | 14 |
| (四)眾生的妄識與聖者的正覺..... | 14 |
| 1.眾生的妄識..... | 14 |
| (1)內心的分化..... | 14 |
| A.總明「知情意的分化，使內心無法平衡」..... | 14 |
| B.別明「知的分化」..... | 14 |
| (2)內心分化，緣於妄熏；息除分別妄執，掃盡離析對立..... | 14 |
| 2.聖者的正覺..... | 14 |
| (1)知情意淨化渾融的大覺..... | 14 |
| (2)正覺現前時，智如亦無二..... | 15 |
| (3)結說「唯般若能證真得脫」..... | 15 |
| (五)論「心性本淨」..... | 15 |
| 1.不了義說：返本還源..... | 15 |
| 2.了義說..... | 15 |

| | |
|------------------------------------|----|
| (1) 心性的空寂..... | 15 |
| (2) 徹底的說，非先真後妄；而是由於妄想，才能正覺..... | 15 |
| ※人類的高度虛妄分別（憶念勝），才能積極修證而達無分別..... | 15 |
| 四 解脫者之心境..... | 16 |
| (一) 證法性的境地，不可說而方便說三事..... | 16 |
| 1.光明..... | 16 |
| 2.空靈..... | 16 |
| 3.喜樂..... | 16 |
| 4.警：心力凝定的類似，切莫誤認..... | 16 |
| (二) 解脫者的心境，略說三點..... | 17 |
| 1.不憂不悔..... | 17 |
| 2.不疑不惑..... | 17 |
| 3.不忘不失..... | 17 |
| (三) 解脫者的心量與風度..... | 18 |
| 1.約悟境風格，作大類分別..... | 18 |
| (1) 謹嚴拔俗，大抵是聲聞聖者..... | 18 |
| (2) 和而不流，大抵是大乘聖者..... | 18 |
| 2.約性習不同，聲聞與菩薩都有不同風格..... | 18 |
| ※貪行，混俗和光；瞋行，謹嚴不群；慢行，勇於負責..... | 18 |
| 3.約悟境風格，大乘的世出世無礙才徹底..... | 18 |
| 五 解脫者之生活..... | 19 |
| (一) 生活態度，大小不同..... | 19 |
| 1.聲聞聖者：淡泊自足，近於孤獨拘謹..... | 19 |
| 2.大乘聖者：富餘豐足（也希望別人如此），有點「不拘小行」..... | 19 |
| (二) 聲聞與菩薩的大同..... | 19 |
| 1.堅定精進..... | 19 |
| 2.不動心..... | 19 |
| (1) 八風不動..... | 19 |
| (2) 生死自在..... | 20 |
| A.歡喜捨壽..... | 20 |
| B.簡別..... | 20 |
| 3.佛入滅，只無常感默然而已..... | 20 |
| (1) 述評..... | 20 |
| A.述..... | 21 |
| B.評..... | 21 |
| (2) 舉莊子妻死鼓盆而歌，非解脫自在..... | 21 |

六 解脫與究竟解脫 21

| | |
|--|----|
| (一) 解脫（而未圓滿）——二乘聖者及菩薩..... | 21 |
| 1.二乘聖者：煩惱斷盡，習氣未侵..... | 21 |
| 2.菩薩：分分銷除習氣..... | 22 |
| (二) (圓滿的) 究竟解脫——佛地..... | 22 |
| (三) 二乘解脫與菩薩少分解脫，已足為佛弟子讚仰，攝引鼓舞學者前進..... | 22 |

—本文²—

一 解脫即是自由

(一) 引言

1. 解脫是學佛最高理想的實現，說聽皆不易

解脫，是學佛所仰求到達的，是最高理想的實現。我們是初學，沒有體驗得，至少我沒有到達這一境地，所以不會說，不容易說，說來也不容易聽。

如沒有到過廬山，說廬山多少高，山上有什麼建築，有怎樣的森林、雲海，那都是說得空洞，聽得渺茫，與實際相隔很遠的。

2. 明述說的依憑

佛與大菩薩的解脫，體會更難，現在只依憑古德從體驗而來的報告，略為介紹一二。

(二) 解脫與繫縛

1. 總論

(1) 解脫即自由（除去繫縛，即得自由）

解脫，是對繫縛而說的。古人稱做解黏釋縛，最為恰當。

如囚犯的手足被束縛，受腳鐐手銬所拘禁，什麼都不自由。除了繫縛，便得自由。

(2) 依繫縛明解脫

人（一切眾生）生活在環境裡，被自然，社會，身心所拘縛，所障礙，什麼都不得自由。不自由，就充滿了缺陷與憂苦，悔恨與熱惱。

學佛是要從這些拘縛障礙中透脫過來，獲得無拘無滯的大自在。

(3) 解脫的實證者

三乘聖者，就是解脫自由的實證者。

2. 詳論

² 案：1、凡「首行未空二格的段落」，在印順導師的原文中，皆屬「同一段落」。

2、文中「上標編號」，為編者所加。

3、註腳引文，若為編者所略部分，以「…〔中略〕（或〔下略〕）…」表示。

4、註腳引文，梵巴字原則上不引出。

5、印順導師原文中，括號內的數字，如「(1.001)」，表示原文本有的註腳。

(1) 粗分的繫縛與非繫縛

在自然，社會，身心的環境中，也可說有繫縛與非繫縛的。

(一)⁽¹⁾如磚石^(A)亂堆一起，會障礙交通，便是繫縛。^(B)如合著建屋的法則，用作建築材料，那就可築成遮風避雨，安身藏物的處所，增加了自由。⁽²⁾如長江大河，^(A)疏導而利用他，可成交通運輸，灌溉農田的好工具。^(B)否則，河水泛濫，反而會造成巨大的損害。

(二)社會也是如此，

(三)身心也如此，不得合理的保養，休息，鍛鍊，也會徒增苦痛。

(2) 最根本的繫縛力——愛（對環境的染著）

然而使我們不得自在的繫縛力，使我們生死輪迴而頭出頭沒的，最根本的繫縛力，是對於（自然、社會、身心）環境的染著——愛。內心的染著境界，如膠水的黏物，磁石的吸鐵那樣。

由於染著，我們的內心，起顛倒，欲望，發展為貪、瞋、癡等煩惱，這才現生為他所繫縛，並由此造業而繫縛到將來。

我們觸對境界而生起愛瞋、苦樂，不得不苦、不得不樂，這不是別的，只是內心為事物所染著，不由得隨外境的變動而變動。

(3) 究竟的離繫解脫

A. 消除內心的愛著

學佛的，要得解脫與自由，便是要不受環境所轉動，而轉得一切。

這問題，就在消除內心的染愛、執著，體現得自在的境地。

B. 以例合法

(A) 例說

a、衣葉例

佛問某比丘：你身上穿的衣服，不留意而被撕破了，你心裡覺得怎樣？比丘說：心裡會感到懊喪。佛又問：你在林中坐禪，樹葉從樹上落下，你感到怎樣？比丘說：沒有什麼感觸。佛告訴比丘說：這因為⁽¹⁾你於自己的衣服，起我所執而深深染著的關係。⁽²⁾樹葉對於你，不以為是我所的，不起染愛，所以才無動於衷。

佛陀的這一開示，太親切明白了！

b、親疏例

⁽¹⁾平常的家庭裡多有意見，或者吵鬧，這因為父子、兄弟、夫妻之間，構成密切關係，大家都起著我我所見，所以容易「因愛生瞋」。⁽²⁾對於過路的陌生人，便不會如此。

(B) 合法

我們生活在環境中，只要有了染著，便會失去寧靜，又苦又樂，或貪或恨。從我的身體，我的衣物，到我的家庭，我的國家，凡是自己所關涉到的，無論愛好或瞋恨，都是染著。好像是到處荊棘，到那裡便牽掛到那裡。聽到聲音，心就被音聲鉤住了；看見景色，心

便被景色鉤了去。好獵的見獵心喜；好賭的聽見牌響，心裡便有異樣感覺。

我們的心，是這樣的為境所轉，自己作不得主。求解脫，是要解脫這樣的染著。任何境界，就是老死到來，也不再為境界所拘縛，而能自心作主，寧靜的契入於真理之中。對事物沒有黏著，便是離繫縛得解脫了。

(4) 解脫的法樂

煩惱染愛，無始以來，一直在繫縛我們，所以憂苦無邊，如在火宅。

真的把染愛破除了，那時候所得到的解脫法樂，是不可以形容的。好像挑著重擔的，壓得喘不過氣來，一旦放下重擔，便覺得渾身輕快。又如在酷熱的陽光下，曬得頭昏腦脹，渴得喉乾舌硬。忽而涼風撲面，甘露潤喉，那是怎樣的愉快！解脫了的，把身心的煩累重壓解消了，身心所受的「離繫之樂」³，輕安自在，唯有體驗者才能體會出來。

3. 結論

總之，解脫不是別的，是大自在的實現，新生活的開始。

二 解脫的層次

(一) 二種解脫：慧解脫、心解脫

1. 詳明二者的通而不同

佛法說有二種解脫：一、心解脫，二、慧解脫。這雖是可以相通的，而也有不同。

(1) 以喻合法

A. 畫喻

如畫師畫了一幅美女或一幅羅刹，⁽¹⁾因為人的認識起了錯誤，以為是真的美女或羅刹，⁽²⁾於是生起貪愛或者恐怖，甚至在睡夢中也會出現在面前。

事實上，那裡有真的美女或羅刹呢！這種貪愛與恐怖等，只要正確的認識他——這不過假的形像，並沒有一點真實性；能這樣的看透他，就不會被畫師筆下的美女與羅刹所迷惑了。

B. 合法

我們的生死繫縛不自在，也是這樣，

⁽¹⁾ 依無明為本的認識錯誤，⁽²⁾起染愛為主的貪瞋等煩惱，憂愁等苦痛。

⁽¹⁾ 如能以智慧勘破無明妄執，⁽²⁾便能染著不起，而無憂無怖。⁴

³ 印順導師《華雨集第一冊》p.312)：

出世的安樂，是離妄執的安樂，在佛法中名為離繫樂。沒有執著的，沒有繫縛的樂，是無漏的安樂，與世間的安樂不同。

⁴ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.161 ~ p.164：

佛攝諸煩惱，見愛慢無明。我我所攝故，死生永相續。

… [中略] …

每一煩惱，都有發業與潤生的功能，也就都有集起生死的力量。但最根本的煩惱，是什麼呢？

⁽¹⁾ 在四諦的說明中，以愛為主，因為愛是染著而起苦的根本。⁽²⁾ 其他經論，總是說：無明為本；

我我所見為本。

這可以舉一比喻：如人陷身在棘藤遍佈的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也得不出來。⁽¹⁾ 眼目被蒙蔽了，如無明。⁽²⁾ 棘藤草叢的障礙，如愛。⁽³⁾ 所以經中，也說無明及愛，為生死的父母（因）。

但陷身在棘藤叢草中，想要從中出來，那麼眼目蒙蔽的解脫，是首要的。所以理解到：無明為生死的根本，而解脫生死，主要是智慧的力量。無明，不是說什麼都不知，反而是充滿迷謬的知。其中最主要的，是不知無我我所，而執有自我，執著我所的一切。所以，無明就是『愚於無我』；從執見來說，就是我我所見了。

我，是『主宰』的意思：主是自己作得主的；宰是由我支配他的。所以我我所見，是以自我為中心，而使一切從屬於我：我所有的；我所知的；我所支配的；一切想以自己的意欲來決定。眾生在有意無意中，確是這樣的營為一切的活動。這⁽¹⁾是以自我為中心而統攝一切的（當然，就是大獨裁者，連西方的上帝在內，都不會完全成功），⁽²⁾也是如膠如漆而染著一切的；這是一種凝聚的強大向心力。這樣的活動所成的力量（業），就是招感生死，而造成一個個眾生自體的力量。

眾生自體，本沒有不變而獨存的自體，如外道所說的『神我』，『靈性』，而只是身心（五蘊，六處，六界）的總和活動。由於「我我所」見的執取，才生起自我（常恒自在的）的錯覺。由於我我所見「攝」取的緣「故」，就會造成向心力，而凝聚成一個個的自體。

但這是從業力招感的，而業力是有局限性的，所以經過多少時間（一期的壽命）就業盡而死亡了（也有因為福盡及橫死的）。但我我所見為本的煩惱，還在發揮他的統攝凝聚力，這才又引發另一業系，展開一新的生命。眾生就是這樣的「死生」，生死，「永」遠的「相續」下去，成為流轉生死，茫無了期的現象。

(2) 印順導師《佛法是救世之光》p.282：

眾生——人類以（反緣起的）自我的愛染為本，依自我愛而營為一切活動。這樣的動作，引起業力，形成自我的因果系，而有個體的生滅延續。反之，沒有緣就不起，如滅除自我愛染，那就能解脫生死，到達「生滅滅已，寂滅為樂」的境地。

為什麼會有自我愛染呢？自我愛染（人類特性，自私本質的根源），由於認識上的迷蒙（稱為「無明」），為現象所迷惑，而沒有能體認到緣起的本性——本來面目。

佛陀以無比的方便善巧，從緣起生滅中，直示緣起性的常寂。對一般認識的現象說，這是不落於時空，不落於彼此，不落於生滅的絕對。緣起本來如此，只是眾生——人類為自我見、自我愛所蒙惑，顛倒不悟而已。…〔下略〕…

(3) 印順導師《唯識學探源》p.22：

若再進一步探求行業的因，就發見了生死的根本——無明。無明，就是無知。但它不是木石般的無知，它確是能知的心用，不過因它所見的不正確，反而障礙了真實的智慧，不能通達人生的真諦。無明，是從它不知與障礙真知方面說的；若從它所見的方面說，就是錯誤與倒執。因不真知的無知倒執，愛、見、慢等煩惱，就都紛紛的起來，發動身、口、意或善、或惡的行為。生死的狂流，就在這樣的情形下，無限止的奔放。

有人把無明看做蒙昧的生存意志，不如說它是根本的妄執。釋尊勘破生命的大謎，無明滅而生起了慧明，才能離欲解脫，成為一切智者。一切大小學派，都承認解脫生死，不單是厭離生存就可以達到目的，必須獲得息除妄執的真智慧。解脫的方法既然是這樣，那繫縛生死的根本——無明，自然也就在真慧的對方，不應說它單是生存的意志。

愛、取，固然是流轉的主因，但生死的根本卻在無明；這好像蒸汽能轉動機輪，而它之所以有這推動的力量，還依賴著煤炭的蒸發。

(4) 印順導師《佛法概論》p.79 ~ p.80：

無明與愛 有情為蘊、處、界的和合者，以四食的資益而延續者。在這和合的、相續的生死流中，有情無法解脫此苦迫，可以說有情即是苦迫。究竟有情成為苦聚的癥結何在？這略有二事，如說：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際」（雜含卷一〇·二六六經）。

無明與愛二者，對於有情的生死流轉，無先後也無所輕重的。如生死以此二為因，解脫即成心解脫與慧解脫。

但從迷悟的特點來說，迷情以情愛為繫縛根本，覺者以智慧——明為解脫根本。這可以舉喻來說：如眼目為布所蒙蔽，在迷宮中無法出來。從拘礙不自由說，迷宮是更親切的阻力；如想出此迷宮，

(2) 結論二者的不同

⁽¹⁾離無明，名為慧解脫，是理智的。⁽²⁾離愛，名心（定）解脫，是情意的。⁵

2. 「無明與愛」俱離，才是真解脫

這二方面都得到離繫解脫，才是真解脫。

(二) 廓清「煩惱（無明與染愛）」，須「定慧齊修」

1. 禪定如石壓草，不是根本解決

但外道的修習禪定，也有修得極深的，對五欲等境界，名位等得失，都能不起貪等煩惱。不知真實的，以為他是斷煩惱了，何等自在呀！其實這不是根本解決，如石壓草一樣，定力一旦消失了，煩惱依舊還生。

這如勦匪一樣，⁽¹⁾倘不施予感化，兵力一旦調走，匪會再活動起來。⁽²⁾若能施以道德的感化，生活的指導，使成為良民，地方才會真的太平。

2. 須用智慧勘破（不能專憑定力）

所以，繫縛我們的煩惱，必須用智慧去勘破他，而不能專憑定力。

佛法重智慧而不重禪定，理由就在此。

(1) 散動慧解，不能得解脫

然而，一分佛弟子，僅有一點共凡夫的散動慧解，這對於解脫，不能發生多大力量。

(2) 依未到定，得「慧解脫」（徹斷煩惱，徹了生死，而現實身心還不圓滿）

有的著重真慧，依少些未到定力，能斷煩惱，了生死，這稱為慧解脫。這樣的解脫，從了生死說，是徹底的；但在現實身心中，還不算圓滿。

(3) 定慧均修，得「俱解脫」（契合解脫的理想）

所以定慧均修，得「俱解脫」，才契合解脫的理想。

非解除蒙目布不可。這樣，由於愚癡——無明，為愛染所繫縛，愛染為繫縛的主力；如要得解脫，非正覺不可，智慧為解脫的根本。此二者，以迷悟而顯出他獨特的重要性。所以迷即有情——情愛，悟即覺者。

但所說生死的二本，不是說同樣的生死，從不同的根源而來。佛法是緣起論者，即眾緣相依的共成者，生死即由此二的和合而成。所以經中說：「無明為父，貪愛為母」，共成此有情的苦命兒。

這二者是各有特點的，古德或以無明為前際生死根本，愛為後際生死根本；或說無明發業，愛能潤生：都是偏約二者的特點而說。

⁵ (1) 印順導師《華雨集第二冊》p.31 ~ p.32：

佛與聖弟子達到究竟解脫的，稱為阿羅漢，有慧解脫，俱解脫二類。

依慧得解脫，名慧解脫；心離煩惱而得解脫，名心解脫：這二者，本是一切阿羅漢所共通的。

由於心是定的異名，所以分為慧解脫，及（心與慧）俱解脫二類。

(2) 印順導師《空之探究》p.150：

慧解脫本是一切阿羅漢的通稱，所以論佛與阿羅漢的差別，就舉慧解脫為一切阿羅漢的代表。依空、無所有、無相而得心解脫，不正就是阿羅漢的心解脫嗎。

但阿羅漢中，有不得深定的，有得深定的，這才方便的分為慧解脫，與（心慧）俱解脫的二類。

(三) 特明「慧證解脫」的修持三階

專約慧證的解脫說，人類對於事事物物，處處起執著，處處是障礙，不得自在。要破除執障而實現解脫，在修持的過程上，略可分為三階。

1. 依事入理

一、於千差萬別的事相，先求通達（外而世界，內而身心）一切法的絕對真如——法法本性空，法法常寂滅。

真如是絕對平等而無差別的，可是我們（一切眾生）從無始以來，一直在無明的蒙蔽中，於一一境界，取執為一一的實性。由此，我見我所見，有見無見，常見斷見，無邊的葛藤絡索，觸處繫著。

如能從幻相而悟入平等無差別的法性，即能從執障中透出，而入於脫落身心世界的境地。古人說：「見滅得道」，「見空成聖」，「入不二門」，大旨相同。

如不能透此一門，一切談玄說妙，說心說性，都不相干。⁶

2. 從真出俗

二、雖然要悟入空性無差別（或稱法界無差別），而不能偏此空寂，偏了就被呵為「偏真」，「沈空滯寂」，「墮無為坑」。原來，理不礙事，真不壞俗，世界依舊是世界，人類還是人類。

對自然，社會，身心，雖於理不迷，而事上還需要陶冶。這要以體悟的境地，從真出俗，不忘不失，在苦樂，得失，毀譽，以及病死的境界中去陶練。

換言之，不僅是定心的理境，而要體驗到現實的生活中。

3. 真俗（事理）無礙

三、功行純熟，達到動靜一如，事理無礙。醒時、睡時，入定、出定，都無分別，這才是世法與出世法的互融無礙，才能於一切境中得大自在。

4. 結說

⁽¹⁾關於悟入而心得解脫，本有相似的與真實的，淺深種種，不過⁽²⁾從理而事，⁽³⁾到達事理一致的程序，可作為一般的共同軌轍。

三 解脫的重點

(一) 修行過程，合理分別；臨近悟入，非離不可

※依分別慧得無分別智而證無分別法性

⁶ 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。如《法華經》說：『唯佛與佛乃能究竟盡諸法實相，所謂：諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等』。所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

但這是非凡愚的亂相、亂識所得，必須離戲論的虛誑妄取相，那就非「空無所得」不可。所以，經論所說的實相，每側重於如實空性、無性。

要見性相、空有無礙的如實相，請先透此「都無所得」一關——迷悟的關鍵所在。

解脫，從體悟真性而來。體悟，是要離妄執，離一切分別的。

在修行趣證的行程中，合理的分別是必要的。但在臨近悟入的階段，善的與合理的分別，都非離卻不可。⁷

經上說：「法尚應捨，何況非法」？論上說：先以福捨罪，次以捨捨福。佛見，法見，涅槃見，都是「順道法愛生」，對於無生的悟入是有礙的。古人所以要「佛來佛斬，魔來魔斬」。所以說：「欲除煩惱重增病，趣向真如亦是邪」。

你不見，白雲烏雲，一樣的會遮礙日光？金索鐵索，一樣的會拘縛我們嗎？

(二) 法性「離分別，唯自覺」

1. 心緣相、語文相，不是事物的本性

[一] 原來，我們所認識的一切，都只是抽象的，幻相的，不是事物的本性。如認識

⁷ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.365 ~ p.367：

所以慧學的無分別，不是不作意，不尋思，或不起心念等分別。那到底是什麼呢？「修習中觀行」的無分別，是以正觀而「無」那「自性」的「分別」；從自性分別不可得，而入於無分別法性的現證。

自性分別，是對於非真實而似真實的戲論相，著相而以為自性有的。上來已一再說到，自性有，是我我所執的著處；如起自性分別，就不能達我法空，而離我我所執了。所以，應分別、抉擇、觀察，此自性有是不可得的，一絲毫的自性有都沒有，才能盡離自性有分別。離此自性有分別，就是觀空——無自性分別。分別，不一定是自性分別，而分別自性分別不可得——空觀，不但不是執著，而且是通向離言無分別智證的大方便！

經說的不應念，不應取，不應分別，是說：不應念自性有，不應如自性有而取，不應起自性有的分別。不是說修學般若，什麼都不念，不思，不分別。如一切分別而都是執著，那佛說聞、思、修慧，不是顛倒了嗎？如無分別智現前，而不須聞、思、修慧的引發，那也成為無因而有了！

不過，在從修無分別觀——觀自性分別不可得，臨近趣入無分別智證時，如著力於分別、抉擇，也是障礙，所以經說不應念等。這名為「順道法愛生」，如食「生」不消化而成病(5.078)。這等於射箭，在瞄準放箭時，不可太緊張，太著意；太緊張著意，反而會不中的的。從前有人，寫信給有地位的人，生怕錯誤，封了又開。這樣的開開封封，結果是將空信封寄了去，成為大笑話。所以，在觀心成就，純淨而轉時，不可再作意去分別、抉擇。其實，這也還是不著相，不作意分別的意思。

(2) 印順導師《佛法概論》p.243 ~ p.244：

由慧觀而契入法性，不是取相分別識的觀察，是從無自性分別而到達離一切取相戲論的。如有一毫可取，即不入法性。所以如中道的德行，^[1]從離惡行善的方面說，這是要擇善而固執的。^[2]但從離相證覺說，如取著善行，以為有善行可行，有我能行，即成為如實覺的障礙，大乘稱之為「順道法愛」。釋尊所以常說：「法尚應捨，何況非法」？…[中略]…所以佛為跋迦利說「真實禪」——勝義空觀說：…[中略]…這是都無所住的勝義空觀，迦旃延修這樣的禪觀，由於佛的教化——緣起假有性空的中道而來（雜含卷一二・三〇一經），這是慧證法性的不二門。

(3) 印順導師《空之探究》p.260：

在般若行中，有相是一邊，無相——空也是一邊；是般若與非般若的分別，也都是一邊。般若行是以不取著為原則的，如心有取著，即使是善行、空行，也都是邊而非中。『般若經』稱之為「順道法愛生」(38.008)；譬喻為「如雜毒食」(38.009)。

佛所開示的解脫道，如空，無所有，無相，『阿含經』早已指出：^[1]觀無我我所——無所有，^[A]有的以慧得解脫，^[B]染著的不得解脫，就生在無所有處；^[2]觀一切無相的，^[A]有的以慧得解脫，^[B]如染著而不得解脫，就生在無想處——非想非非想處 (38.010)。

原理與方法，是有準則的，但還是世俗的，是否能善巧適中，那真如中國所說：「運用之妙，存乎一心」了。學者應注意佛法的實踐性，不只是「中論」而更是「中觀」才得！

而能接觸到事物本身，那我們想火的時候，心裡應該燒起來了！

〔二〕為了要表達我們的意境，所以用語言文字；所寫的和所說的，更只是假設的符號，並不能表示事物自身。這等於一模一樣的米袋，放在一起，如不在米袋上標出號碼，要使人去取那一袋，就會無從下手，不知取那一袋好。

2. 離相方證法性

語言，文字，思想，都不是事物本身，所以要真實體悟一切法本性，非遠離這些相——離心緣相，離語言相，離文字相不可。《中論》也說：「心行既息，語言亦滅」。

3. 結說

因為如此，法性⁽¹⁾不但是離名言的，離分別的，離相的，⁽²⁾而且唯是自覺的，不由他悟的——「自知不隨他」。

（三）法性「不二」

1. 認識、語文，都是「相對的二」

再說，語言、文字，以及我們的認識，都是相對的——佛法稱之為「二」。如說有，也就表示了不是無；說動，也就簡別了靜；說此，就必有非此的彼。這都落於相對的境界，相對便不是無二的真性。

所以我們儘管能說能想，這樣那樣，在絕對的真理前，可說是有眼睛的瞎子，有耳朵的聾子。

2. 墮「實在性的二邊」

我們成年累月，生活在這抽象的相對的世界，不但不契真理，而反以為我們所觸到了了解的，就是一切事物的本性，看作實在的。⁽¹⁾（從五根）直覺而來的經驗是如此，⁽²⁾推比而來的意識知解，也不能完全不如此。⁸

⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.380 ~ p.382：

⁽¹⁾一般人的意見：在現象界所感覺經驗到的生滅，在理智界是不能成立的；感覺經驗與理性認識，可說有一大矛盾。所以，西洋哲學者，⁽¹⁾也有說雜多、運動、起滅的感覺，是錯誤的；宇宙萬有的實體，是整個的，靜的，不生滅的。這是以理性為主而推翻感覺的。⁽²⁾也有人說：生命直覺到的一切感覺界，是真實的；理性才是空虛的、抽象的。這是重感覺而薄理性的。然而，他們十九以為感覺認識的事物，與理性絕對不同。

⁽²⁾性空論者與他們根本不同。⁽¹⁾眼耳鼻舌身的五根識，與意識的剎那直覺，如離去根的、境的、識的錯誤因緣，這就是世俗真實的世俗現量。此世俗現量，不離自性的倒見，約第一義說，還是虛妄顛倒的。因為他剎那剎那的直感，不能覺到生滅的，然而對象未嘗不生滅。^{(2)(A)}由意識承受直感而來的認識，加以比度推論等，才發見有生有滅。^(B)一般意識所認識的諸法流變，久而久之，養成慣習的知識，於是乎，我們也就以為感覺界能明見有生有滅了。

這種常識的現見有生有滅，如加以更深的思考，到達西洋哲學家理性的階段，又感到生滅的困難了。原來⁽¹⁾世俗現量的直感經驗，有自性見的錯誤，他是著於一點（境界）的。直覺到此時此空的此物，是「這樣」。這「這樣」的直感，為認識的根源，影響於意識的理性思考；⁽²⁾所以意識的高級知識，也不離自性見，總是把事相認為實有的（否則就沒有），一體的（否則就別體），安住的（否則就動）。這樣的理性思考，於是乎與常識衝突，與生滅格格不相入，生滅就成了問題。

性空者從認識的來源上，指出他的錯誤。⁽¹⁾五根識及意識的剎那直觀，直接所覺到的是有錯誤成分的（這與實有論者分道了）。實有、獨有、常有，根本就不對。⁽²⁾所以影響意識，影響思想，起諸法實有生滅的妄執。

佛法尋求自性不可得，即是破除這根本顛倒，不是否認生滅，只是如外人妄執實有的生滅不可得。所以實有的生滅不可得，病根在自性見。如貫徹自性不可得，就是達到一切法性本空了。從性空中正觀一切，知道諸法的如幻相，如幻生滅相。感覺與理性的矛盾，就此取消。不壞世間的如幻緣起，而達勝義性空，這就是二諦無礙的中觀。

(三)(1) 世間的學者，在感覺中不能通達無自性空，所以在理性中，即不能了解幻化緣起的生滅相。結果，重理性者，放棄感覺的一邊，重感覺者，放棄理性的一邊：二者不能相調和。

(2) 唯有佛法，唯有佛法的性空者，才能指出問題的癥結所在，才是正見諸法的實相者。

(2) 印順導師《中觀今論》p.69 ~ p.70：

(1) 但如此的自性，表現於學者的思想體系中，依佛法說，這都是分別的自性執。(2) 羣生死根本的自性執，應該是眾生所共的，與生俱來的俱生自性執。這是什麼？不論外觀內察，我們總有一種原始的、根本的、素樸的，即明知不是而依然頑強存在於心目中的實在感，這即一切自性執的根源。

存在的一切，都離不開時間與空間，所以在認識存在時，本來也帶有時空性。不過⁽¹⁾根識——直覺的感性認識，剎那的直觀如此如此，不能發見它是時空關係的存在，也即不能了達相續、和合的緣起性。這種直感的實在性，根深蒂固的成為眾生普遍的妄執根源。⁽²⁾雖經過理性——意識的考察時，也多少看出相續與和合的緣起性，而受了自性妄執的無始熏染，終於歸結於自性，而結論到事物根源的不變性、自成性、真實性。因為自性是一切亂相亂識的根源，雖普遍的存在於眾生的一切認識中，而眾生不能摧破此一錯誤的成見，反而擁護自性——元、唯、神、我為真理。總之，所謂自性，以實在性為本而含攝得不變性與自成性。西藏學者有說自性的定義為：不從緣生，無變性，不待它，大體相近。自性的含義中，⁽¹⁾不待它的自成性，是從橫的（空間化）方面說明；⁽²⁾非作的不變性，是從縱的（時間化）方面說明；⁽³⁾而實在性，即豎入（直觀）法體的說明。

而佛法的緣起觀，是與這自性執完全相反。所以，自性即非緣起，緣起即無自性，二者不能並存，《中論》曾反覆的說到。

(3) 印順導師《佛在人間》p.233 ~ p.235：

2.另有一種惑亂，是世俗所不能解了的。雖然今日的科學昌明，知識發達，可以推知一二（我們不曾能正見一切的真相）；但究竟說來，怎樣去發掘、研究、推理，憑世間的知識，是難以徹底了解他的惑亂性。舉例說：放在這裡的桌子，已經好久了，大家看來，沒有什麼不同。前天是這樣，昨天是這樣，今天也還是這樣。其實是錯了！佛陀正覺所開示的，一切法即生即滅，都在不息的變化中。這確是一般人所難以了解的，一般是要在桌子破舊階段，才會知道的。又如昨天的我，與今天的我，有什麼不同？不但在座諸位看不出，連我自己也不明白。但佛卻這樣的對我們說：身心是不息變化著的，前剎那與後剎那不同，昨我與今我，變得非常不同了。近代科學進步，知道我們身內血液的循環，在新陳代謝的過程中，變化是多麼快！血液如此，就是構成身體的細胞，也迅速的新陳代謝而過去。然出現在我們認識上的，桌子，身體，是那麼真實，而沒有什麼變化。這種錯亂，我們怎麼能了解呢！

佛說一切法從因緣生，依種種關係（因緣）而決定他的性質，形態，作用。因緣所生，必歸於滅，在生滅不息中，「相似相續」，而我們卻誤以為沒有變動，獨存的個體。見到紅，以為是真實的紅；見到白，以為是真實的白。以為有真實的物，有真實的自我。總之，以為一切都是特定的實體。不知一切從因緣生；不能了達生滅不息的變化，也就不能了解「無常」的法則；不能了達相依相待的關係，也就不能了解「無我」的真相。

(1) 有時，在理論的推比上，知道一切為關係的存在。如生存在社會中，人與人有相互依存的關係，人是不能離群獨存的。社會的種種關係，為我們獲得生存安樂的必備條件。雖這麼了解，這麼說，一旦面對人事，卻都忘了。那時，直覺的以自己為中心，以自己為尺度，而決定怎麼做去。這因為，我們的認識，是依感官知識為根源的。感官直覺到的，含有根本的惑亂，不能了解無常、無我的真相。所以經意識推比而得的多少了解，在實際生活中，不能充分發揮力量，還是受到老觀念的影響。(2) 說理論嗎，在感官的經驗中，直覺為實在的（不變的，獨立的）。這種根本的惑亂，在高深的學理思想中，仍舊有他的影響力。世間知識的一般現象，終於要把握一實在——客觀的存在，永恆的實在，永恆的變化等為根源，而建立世間的哲學：問題也就在這裡。

我們的一切知識——常識，科學的知識，哲學與一般宗教的知識，都離不了那種惑亂。男女、老

小、愚智，都是一樣。在這點上，大科學家，大哲學家，與知識平常的人，差不了什麼。這所以人人有煩惱，人人有憂苦。這種根本的惑亂，是世俗知識所無法通達的。

(4) 印順導師《中觀今論》p.156：

本來，諸法是離相無可相，離可相無相的。如長頸、兩角等為牛相，我們唯從此等相而知有牛，離此角等相外無別牛體，有牛也必定有此等牛相。所以，計執為各別有性的，純粹是抽象的、割裂的。但相也不即是可相，以可相是緣起幻現的存在合一性，而在緣起和合所有的種種差別即是相。

我們的認識，⁽¹⁾根識——感覺是依根而別別了知的，如眼見它的色相、形態，身觸它的堅軟冷暖，耳聽它的音聲等；是直見現前的，是僅見外表的，是各別的。⁽²⁾在意識中，才獲得一整體的，有內容的「牛」的認識，於是乎有所謂相與可相。無論在認識上，對象上，常人不能了達緣起，不是把它看成一體，便是相與可相的別立。自性見就是那樣的！

(5) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.406：

如仰觀天上的『雲駛月運』，知道是浮雲的移動，而不是明月的推移。⁽¹⁾但根識的感官經驗上，還是月亮在動，⁽²⁾不過經意識的判定，知道是雲動而已。

(6) 印順導師《中觀論頌講記》p.249：

本頌明白指出自性的定義，是自有、常有、獨有。我們的一切認識中，無不有此自性見。存在者是自有的；此存在者表現於時空的關係中，是常有、獨有的。凡是緣起的存在者，不離這存在、時間、空間的性質；顛倒的自性見，也必然在這三點上起執。所以佛說緣起，摧邪顯正，一了百了。

月稱《顯句論》，不以本頌的自性三相為義，專重『自有』一義；離卻時空談存在，真是所破太狹了！他又以自性有為勝義自性，非本頌的正義。

(7) 印順導師《中觀今論》p.187 ~ p.188：

⁽¹⁾根本的自性見，即一般認識上所起的，不待推求而直感的實有感，含攝得不變性、獨存性。一般所認識的，由於根識的局限，直觀事物的實在時，不能知時間前後的似續性——過去與未來，空間彼此的離合性，因此引生常住、獨存等錯覺。

⁽²⁾雖經意識推比而有相當的了解，但每由事物生起的實在感而推論為獨存、不變性（分別執）。所以雖彼此分別執的獨存與不變，未必即能破盡自性見。但若欲了達緣起無自性，在意識的觀察中，仍需從三方面去觀察。如觀察到自性的根源——俱生自性見，三者實是不相離的。

(8) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.346 ~ p.348：

自性如何有？是觀順勝義。

佛於眾生名言識中，指出一趨向於勝義的觀慧。這是有漏的名言識，但是順於勝義，而不順世俗的。名言識是隨順世俗共許的，並不因為推求究竟是什麼，得到了究竟而後成立的。雖然知識進步，都有探求究竟的傾向，但總是依世間公認——『自明的』，或稱『先天的』。在這種獨斷，不求究竟的基石上，而構成認識，成為行動。例如說：船在某日某時某分，在東經幾度幾分遇險。時間本身，並無某時某分；地球自身，也找不到東經幾度幾分。但在世俗公認的假設上，知道什麼時候，船在某處，大家才設法營救他。又如現代科學家，以為地球從太陽分出，從無生物而生物，植物而動物而人類，建立起豎的進化序列。但對於為什麼而有這些物質，物質是依何而成立，最先的或究竟的，也並沒有追究到底。如問到底，一切學問就難以成立。又如哲學家，推求假設為：宇宙的本元是物的、生的、心的，或多元的。認為宇宙本元那個東西，並不是從尋求究竟而得到，其實是從世間現象的物理、生理、心理，經自己的設計精製，看作宇宙本元，推論為應該這樣而已。世俗的認識與行為，都是這樣的，本不依於推求得究竟而成立。如樹是我栽的，到底什麼是我，並不要加以考實，世俗就認為樹是我栽的了。這些知識是不徹底的，含有相對的矛盾特性。

這不妨成為世俗的知識；眾生一直在這樣的心境中，以為是真實的，其實從來不曾達到究竟的真實。現在，勝義諦是究竟真實的體驗；依世俗事而作微求究竟「自性」的觀察，觀察他「如何」而「有」。這種「觀」察，名為「順」於「勝義」的觀慧。從前後延續中，觀察什麼是最先的，最先的怎麼會生起？從彼此相關中，觀察彼此的絕對差別性是什麼，怎會成為彼此的獨立體？約受假來說，觀察微成著，那不能再小的，到底是什麼？這是怎樣的存在與生起。如以為宇宙的實體是同一的，觀察這同一體是什麼，是怎樣的存在？一體怎能成為差別？這名為尋求自性，自性是

3. 徹破實在性，方證真性

對事對理，既這樣的意解為實在性，那麼一切的法執、我執，一切貪等煩惱，都由此而雲屯霧聚，滋長蔓延起來。所以如實的體悟，非從勘破這些下手不可，非遠離這種錯覺的實在性不可，非將一切虛妄分別的意解徹底脫落不可！

尋根究底，徹底掀翻，到達「一切法不生則般若生」，真覺現前，這才不落抽象的相對界，脫落名言而實現了超越主觀客觀的覺證，這才是如實的現證一切法真性。

4. 無二的平等性，不但我們說不明白；在聖者自覺當下也毫無可說

所以，法性是不二的，無差別的。無二無別的平等性，^[1]不但生活在相對境界的我們，想像不到，說不明白；^[2]就是真實體驗了的，在那自覺的當下，也是「離四句，絕百非」，而沒有一毫可說可表的。

（四）眾生的妄識與聖者的正覺

1. 羣生的妄識

人類（羣生）有生以來，從來不曾正覺過，一向為無始來的虛妄熏習所熏染，成為生死的妄識。

（1）內心的分化

A. 總明「知情意的分化，使內心無法平衡」

羣生的虛妄心識，可說越來越分化了。感情，意志，認識，使內心無法平衡。有時意志力強，有時感情衝動，有時偏於抽象的認識，使內心分崩離析，互相矛盾，有時成為無政府狀態。

B. 別明「知的分化」

就是我們的認識，^[1]不但五識的別別認識，形成不同的知識系統；^[2]總取分別的意識，^[A]受五識的影響而缺乏整全的認識，^[B]有時推想起來，又想入非非，不著實際。

（2）內心分化，緣於妄熏：息除分別妄執，掃盡離析對立

內心的分化，偏頗，純為虛妄熏染的惡果。

佛法要我們息除虛妄分別，離卻妄執，就是要脫落層積的虛妄熏習，掃盡離析對立的心態，而實現內心的一味平等，不離此相對的一切，而並不滯著於一切。

2. 聖者的正覺

（1）知情意淨化渾融的大覺

聖者的正覺，稱為智慧，並非世俗的知識，與意志、感情對立的知識，而在一味渾融中，知情意淨化的統一。渾融得不可說此，不可說彼，而是離去染垢（無漏）的大覺。

這與我們專在抽象的概念中，在分裂的心態中過日子，完全是不同的。

自體，是本來如此的，自己如此的，永遠如此的；最小或最大的，最先或最後的。這並不預存成見，想像有個什麼，而只是打破沙鍋問到底，追求那究竟是什麼。這雖是名言識，卻是一反世俗知識的常途，而是順於勝義的觀察，趣入勝義的。

所以世俗事相，經論說得很多，而勝義觀慧——從聞而思而修，專是觀察自性而深入究竟。這才能徹破眾生的根本愚迷，通達世間的實相。

(2) 正覺現前時，智如亦無二

那正覺現前時，智慧與真理，也是無二無別的；活像啞吧喫蜜糖，好處說不出。證見時，沒有能知與所知的對立心境，所以說：「無有如外智，無有智外如」。

但這也還是證悟者描寫來形容當時的，正在證悟中，這也是不可說的；在不可說中而假設說明，只可說是平等不二，所以稱為「入不二法門」，或「入一真法界」。

(3) 結說「唯般若能證真得脫」

由此，解脫必須證悟，而悟入的重點在乎離分別。這是除了般若而外，什麼也是不能實現的。

(五) 論「心性本淨」

1. 不了義說：返本還源

佛教中，有一通俗的——返本還源的思想。以為我們的心識，本來是清淨光明的，沒有一毫雜染；因客塵煩惱的蒙蔽，所以迷真而流轉生死。本來如此；我們現在的心體，也還是如此。如能離卻妄染，本來清淨的自心，便會顯露出來。

2. 了義說

(1) 心性的空寂

其實，「是心非心，本性淨故」，顯示心性的空寂（淨即空的異名）。⁹

本來如此，是說明他的超越時空性，^[1]並非落在時間觀念中，想像為從前就是如此。^[2]決非先有清淨，後有塵染，而可以解說為「從真起妄，返本歸真」的。

(2) 徹底的說，非先真後妄；而是由於妄想，才能正覺

※人類的高度虛妄分別（憶念勝），才能積極修證而達無分別

徹底的說起來，不但不是先真而後妄，在現實中，反而是由於妄想，才能正覺。

如低級眾生，也有分別影像，可是不明不利。人的意識力特強，為善為惡，妄想也特別多。他可能墮得極重，也可能生得最高。人類有此虛妄分別，而且是明確了別的意識，才會知道自己的認識錯誤；知道抽象概念，並非事物的本來面目，這是一般眾生所不易

⁹ (1) 印順導師《華雨集第三冊》p.160 ~ p.161：

「心性本[本性]淨」，如『大般若波羅蜜多經』卷三六（大正五·二〇二上）說：

「是心非心，本性淨故。……於一切法無變異、無分別，是名心非心性」。

經文說到菩薩的菩提心，進而說到菩提心的本性清淨。『般若經』說菩提心本性清淨，不是清淨功德莊嚴，而是由於「是心非心」，也就是菩提心本性不可得。從心本空而說心性本淨，清淨只是空性的異名，所以龍樹的『大智度論』說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」（大正二五·五〇八下）。一切法非法，一切法空，也就說一切法清淨。

所以本性清淨是「無變異，無分差別」，也是一切法如此的。『般若經』從甚深般若慧的立場，引部派異論的「心性本淨」，化為一切法空性的異名，是從修行甚深觀慧而來的。

(2) 印順導師《華雨集第三冊》p.165：

龍樹以為眾生畏空，不能信受甚深空義，所以方便的說為「清淨」，那只是為人生善惡。

(3) 印順導師《空之探究》p.192：

空相，本無所謂雜染與清淨的。經上或稱為清淨，也是佛的方便說，如『大智度論』說：「畢竟空即是畢竟清淨，以人畏空，故言清淨」（30.010）。依方便說，空性也是在纏而不染，出纏而非新得清淨的。所以不垢不淨，超越了染淨的相對性。

做到的。

由於人類的虛妄分別，發展到高度（「憶念勝」），才能積極修證，達到超越能所，不落分別的境地。¹⁰如不解這一點，要遠離分別，當然趨於定門，誰還修習觀慧引發證智的法門呢！

四 解脫者之心境

（一）證法性的境地，不可說而方便說三事

證得諸法真性的境地，是不可以形容的，如從方便去說，那可用三事來表達。

1. 光明

一、光明：那是明明白白地體驗，沒有一絲的恍惚與暗昧。

⁽¹⁾ 不但是自覺自證，心光煥發，⁽²⁾ 而且有渾融於大光明的直覺。

2. 空靈

二、空靈：那是直覺得於一切無所礙，沒有一毫可粘滯的。經中比喻為：如手的捫摸虛空，如蓮華的不著塵垢。

3. 喜樂

三、喜樂：由於煩惱的濫擔子，通身放下，獲得從來未有的輕安，法樂。這不是一般的喜樂，是離喜離樂，於平等捨中湧出的妙樂。

4. 警：心力凝定的類似，切莫誤認

¹⁰ (1) 印順導師《我之宗教觀》p.158 ~ p.159：

人心，特別是人類的心，知、情、意——三者，都有高度的開展。經上說：人有三種特勝，不但勝於地獄、鬼、畜，也勝於天國的神。三特勝是：一、「梵行勝」：…〔中略〕…二、「憶念勝」：人類念力強，從長遠的記憶中，累積經驗，促成知識的非常發達，這是鬼、畜、天國所不及的。三、「勇猛勝」：…〔中略〕…這三者，是人類情、知、意的特長。從好處說，這就是慈悲、智慧、勇進。

(2) 印順導師《佛法概論》p.54 ~ p.56：

佛陀何以必須出在人間？人間有什麼特勝？這可以分為四點來說：

一、環境：…〔中略〕…太樂太苦，均不易受行佛法，唯有苦樂參半的人間，知苦而能厭苦，有時間去考慮參究，才是體悟真理與實現自由的道場。

二、慚愧：…〔中略〕…

三、智慧：三惡趣是缺少智慧的，都依賴生得的本能而動作。人卻能從經驗的記憶中，啟發抉擇、量度等慧力，能設法解決問題。不但有世俗智，相對的改善環境、身心，而且有更高的智慧，探求人生的秘奧，到達徹底的解脫。人間的環境，苦樂兼半，可以從經驗中發揮出高尚的智慧。如不粗不細的石頭，能磨出鋒利的刀劍一樣。

四、堅忍：…〔中略〕…這四者，環境是從人的環境說；後三者，是從人的特性說。

…〔中略〕…

這樣，諸佛皆出人間成佛，開演教化，使人類同得正覺。佛法不屬於三途，也不屬於諸天，惟有人類才是佛法的住持者，修學者。人生如此優勝，難得生在人間，又遇到佛法，應怎樣盡量發揮人的特長，依佛陀所開示的方法前進。在沒有完成正覺的解脫以前，必須保持此優良的人身。

若不能保持，因惡行而墮入三途，或受神教定樂所蒙惑，誤向天趣——長壽天是八難之一，那可以說是辜負了人身，「如入寶山空手回」！

這三者，是徹悟真性所必具的。但也有類似的，切莫誤認。如修習禪定，在心力凝定集中而入定時，也有類似的三事。甚至基督徒等祈禱專精時，也有類似的心境現前（他們以為見到神）。

佛法的真般若，從摧破無明中來，不可與世俗的定境等混濁。

（二）解脫者的心境，略說三點

得解脫者的心境，與一般人是不同的，現在略說三點：

1. 不憂不悔

一、**不憂不悔**：^[1]聖者是沒有憂慮的，不像一般人的「人生不滿百，常懷千歲憂」。^[2]聖者又是不悔的：一般人對於已作的事情，每不免起悔心，特別是作了罪惡所引起的內心不安。

有憂悔，就有熱惱；有熱惱，內心就陷入苦痛的深淵。解脫的聖者，^[1]已作的不起追悔，^[2]未來的不生憂慮，只是行所當行的，受所當受的，說得上真正的「心安理得」。古人有未得徹證的，睡不安枕，食不知味。一旦廓然妙悟，便能「饑來喫飯睏來眠」；吃也吃得，睡也睡得。

2. 不疑不惑

二、**不疑不惑**：證解脫的，由於真性的真知灼見，從內心流露出絕對的自信，無疑無惑，不再為他人的舌頭所轉。不但不為一般所動搖，就是魔王化作佛菩薩來，告訴他「並不如此」，他不會有絲毫的疑念。

佛有「四無所畏」¹¹，便是這種最高的絕對自信。

3. 不忘不失

三、**不忘不失**：體現了解脫的（在過程中可能有忘失），於所悟的不會忘失，如不會忘記自己一樣。在任何情況下，都能直捷而明確地現前。

禪宗使用的勘辨方法，或問答，或棒喝，都是不容你擬議的。如一涉思量，便是光影門頭，不是真悟。從前有一故事：某人有了相當的見地，善知識要考驗他是否真實的徹悟，

¹¹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.422：

四無所畏是：說一切智無所畏，說漏盡無所畏，說盡苦道無所畏，說障道無所畏。

(2) 印順導師《攝大乘論講記》p.509-510：

讚四無所畏功德：佛陀說法，非外道等所能責難，不論他怎樣的問難指摘，如來都能一一解答，有絕對的信念，不生絲毫的畏難，所以叫四無畏。這又分為自利利他二者，

自利方面有兩種：(一)、「能說智」，宣說自證的圓覺智。(二)、能說「斷」，佛說自己離一切煩惱所知的障礙。前者是一切智無畏，外道不能指出佛某一部分的智慧不圓滿；後者是漏盡無畏，外道不能指摘佛某種煩惱未斷。

利他方面，也有二種：(三)、能說「出離」，佛陀教化眾生，把出離的方法——道，指示眾生，使他們不再受生死的束縛。(四)、能說「能障礙」法，指出某種煩惱惡行，能障礙清淨聖道，不但求而不得，甚或反而墮落。前者是說苦盡道無畏，外道不能指斥此道不能出離的缺點；後者是說障道無畏，外道不能說出佛所說的障道法不足為障。

佛以這「自」利「他利」的四無所畏，說一切法，這「非餘外道」所能制「伏」的佛陀，我當「歸」依敬「禮」。

就在他熟睡的時候，把他的喉嚨扼緊，要他道一句來。此人一醒，即衝口而答，這可見親切自證者的不忘不失。

(三) 解脫者的心量與風度

解脫者的心量與風度，也多少有不同的：

1. 約悟境風格，作大類分別

(1) 謹嚴拔俗，大抵是聲聞聖者

有的得了解脫，在立身處世上，都表現出謹嚴拔俗的風格。

這因為他所體驗到的，多少著重於超越一切，所以流露為高尚純潔的超脫，帶點卓立不群，謹嚴不苟的風度，這大抵是聲聞聖者。

(2) 和而不流，大抵是大乘聖者

有的證悟了，表現出和而不流的風格。內心是純淨而超脫的，可是不嫌棄一般人、事，或更能熱忱的勇於為法為人。

這由於悟入的理境，是遍於一切、不離一切的，大抵是大乘的聖者。

這是從悟境而作大類的分別，¹²

2. 約性習不同，聲聞與菩薩都有不同風格

※貪行，混俗和光；瞋行，謹嚴不群；慢行，勇於負責

其實由於無始來的性習不同，聲聞與菩薩，都有不同類型的風格。（此下都指解脫者）

如貪行人是混俗和光的；瞋行人是謹嚴不群的；慢行人是勇於負責的（世間聖者，也有「清」，「和」，「任」，「時」等差別）。

3. 約悟境風格，大乘的世出世無礙才徹底

如約悟境的風格來說，聲聞聖者的悟境，並不徹底，徹底的是世出世間互融無礙的大乘。

¹² (1) 印順導師《般若經講記》p.180 ~ p.181：

佛法的目的，在使人淨除內心上的錯誤——煩惱，體驗真理，得到解脫——涅槃。

(1) 一分學者依佛所說去持戒修定淨除煩惱，體驗得「超越」現象的，以此為涅槃。於是，以為世間和涅槃，是不同性質的。在修行的時候，對於世間法，也總是遠離它，放身山林中去，不肯入世作度生的事業。這種偏於自了的超越境，是不究竟的，所以被斥為沈空滯寂者。⁽²⁾ 真正的涅槃空寂，是要在宇宙萬有中，不離宇宙萬有而即是宇宙萬有的。因此，修行也不同，即於世間利生事業中去體驗真理，淨化自己。古德說：『佛法在世間，不離世間覺』。覺悟即在世間法而了達出世法，由此大乘能入世度生，悲智雙運。

(1) 有所得的小乘，體驗到偏於「超越」的，於是必然地走入厭離世間的道路。⁽²⁾ 龍樹菩薩在《智論》裡，講到『色不異空，空不異色；色即是空，空即是色』時，即以《中論》生死涅槃無別去解說。大乘的體驗，不妨說是「內在」的。

(2) 印順導師《般若經講記》p.4：

從見中道而成佛的圓證實相說：從畢竟寂滅中，徹見一切法的體、用、因、果，離一切相，即一切法。…〔中略〕…所以，空寂與緣起相，無不是如實的。

(3) 印順導師《般若經講記》p.188：

用否定來顯示法空性，不是把現象都推翻了，是使我們在即一切法上了知超越相對的空性；這超越相對的空性，是內在的超越，不單是內在的，或超越的。

所以，即超越的內在，能成立那不礙空性的生滅、染淨、增減等等緣起法。

五 解脫者之生活

(一) 生活態度，大小不同

1. 聲聞聖者：淡泊自足，近於孤獨拘謹

在日常的生活方面，解脫了的聲聞聖者，偏重禪味，而漠視外界。他們的**生活態度是自足的**，「少事少業少希望住」，對於人事，不大關心。簡樸，恬澹，有點近於孤獨。

以財物為例，聲聞聖者覺得這是毒蛇般的東西，不可習近，有不如無。如果是大乘聖者，一定是拿財物去供養三寶，濟施貧病，利用他而並不厭惡他。傳說：阿育王巡禮聖跡，到薄拘羅尊者的舍利塔時，聽隨從的人說：這位尊者，生平無求於人，也不與人說法。阿育王嫌他與世無益，只以一錢來供養。那知當此一錢供於塔前時，錢即刻飛出。阿育王讚歎說：少欲知足到一錢也不受，真是希有！由此可以想見**聲聞聖者淡泊自足的生活**。

他們的內心是充實的，而外面好像是貧乏清苦。

2. 大乘聖者：富餘豐足（也希望別人如此），有點「不拘小行」

大乘聖者的**生活態度，是富餘豐足，也希望別人如此。功德不嫌多，心胸廣大，氣象萬千；於人，於事，於物，從來不棄捨他，也不厭倦他**。凡夫雖也是所求無厭的，但都是為著自己，菩薩是為了一切眾生。

所以菩薩的生活態度，不像聲聞聖者的拘謹。在一般人看來，多少有點「不拘小行」。

(二) 聲聞與菩薩的大同

1. 堅定精進

無論是聲聞與菩薩，由信慧深入而來的**堅定精進**，都是非常有力的。一般所看為艱苦的，根本不可能的，而在聖者們，卻能克服他。

尤其是菩薩，難行能行，難忍能忍，在寧靜恬悅的心境中，勝過了一切。

2. 不動心

(1) 八風不動

平常說「**八風不動**」：利、衰、苦、樂、稱、毀、譏、譽，對於解脫的聖者，是不會因此而動心的。¹³

¹³ (1) 印順導師《大乘起信論講記》p.354 ~ p.356：

云何修行忍門？所謂⁽¹⁾應忍他人之惱，心不懷報。⁽²⁾亦當忍於利，衰，毀，譽，稱，譏，苦，樂等法故。

第三、「修行忍門」。平常都泛稱為忍辱，其實，不必一定是忍辱的。如本論即說有眾生忍與法忍。

一、**眾生忍**，即「應忍他人」的「惱」苦、逼迫，「心不懷報」。他人損惱了我，不要以仇報仇的去報復他人。用仇恨心去報復仇恨，怨恨是解決不了的。所以，對個人，佛法是取著忍辱的態度，以忍去報怨的。但如有關大眾的事，佛教的事，要以為人護法心，出以正義的對治。

二、**法忍**：菩薩還應「當忍於利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂等法」。利等，名為**世間八法**。人生在社會裏，利衰等法是免不了，如不能忍此八法，為這八事而生起煩惱，一切德行都不能如法的進修了。八法，可約為四對：即利衰、毀譽、稱譏、苦樂；這四對是一好一壞的。^{(1)(A)}利，如人得財，和作事而稱心如意等。^(B)衰，如經商而虧了本，或作事而遭逢失敗等。一般人，總以為

(2) 生死自在

A. 歡喜捨壽

就是到了生死關頭，都能保持寧靜而安祥自在的心境，不為死苦所煩擾。經中有「歡喜捨壽」的話，即是最好的例證。

B. 簡別

- (一) 一般所說的「預知時至」，凡夫也可以做到的。
- (二) 臨死時身體的不受死苦，在定力深湛的，也不是難事（反而，定力不深的阿羅漢，還是不免身苦）。
- (三) 「坐亡」，「立脫」，那種要死就死，撒手便行的作略，非根除我、我所執的聖者不可。然而，並非每一聖者，都表現這樣的作略。

3. 佛入滅，只無常感默然而已

(1) 述評

利是好的，佛法以為利是可以增長貪心，所以也應忍得住，不致放逸。^[2] ^[A]不但要忍苦，^[B]也要忍樂。世人的多少罪惡，多少失敗，往往從有利的環境中造成的，所以學佛者是應該特別警惕的。

^[3] 他人**背著自己**，^[A]毀謗或^[B]稱譽，名**毀譽**。這些可能都是過分誇張了的，不一定切合於自己的功德與過失。所以聽到了，不要憂憤，也不要歡喜，要安忍而不為所動。^[4] 如他人**當著自己的面**，^[A]稱讚或者是^[B]譏諷自己，名為**稱讐**。聽到別人的稱讚或譏毀，應反省自己的。有功德更應努力；無功德應生慚愧心。有過失應該承認悔改，無過失應更為警策。身心的苦痛和快樂，也要能安忍不動。**眾生的煩惱，此八法是最易引發的，所以特以此為例而說明忍。**

平常說**忍辱**，但是不計他人的惱害，這是忍的狹義。正確的忍的意義，即**對於一切境界，心能不為所動**。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.295 ~ p.297：

攝護於眾生，菩薩修忍度。^[1] 耐怨 ^[2] 安受苦，及 ^[3] 諦察法忍。

再說忍度。菩薩行是為了成佛。成佛一定要「攝」化眾生，「護」念「眾生」；修集攝受眾生的布施，護念眾生的淨戒，才能利益眾生而後成佛。但眾生是愚昧的，可能會給予布施而不知感恩，或反而相仇害的；護念眾生而持戒，眾生卻偏要來嬈害的。如不能堅忍，施與戒的功德，都是會因而破壞的。世間尚且要『相忍為國』，『小不忍則亂大謀』，何況在無量生死中度眾生而成佛的大事，那有不修忍而能成就呢！所以「菩薩」非「修忍度」不可，而忍成為菩薩的大行之一了！

忍是忍耐，忍辱不過是忍的最重要的一項。忍是意志堅定，經得起打擊，受得了磨難，不問怎樣艱苦，都能保持自己，不受外來的影響，而改變宗旨，或者引生罪過。從前，舍利弗六十劫修菩薩行，有人來乞求眼睛。舍利弗對他說，這並無用處，他卻一定要乞化。等到給了他，他又嫌他腥臊，丟在地上，很不滿意的走了。舍利弗覺得眾生難度，因此退了大心，這就是不能忍而失敗的一例。

忍，分為三類：

一、「耐怨」害忍：如有怨仇來損害，或是刀杖傷害，或是挾怨誣害，或者是惡意誹謗，因而損害名譽，利養。這是一般人最難忍受的，菩薩應修安忍：憐憫對方，覺得他為煩惱所驅迫，為惡勢力所轉動；忍受怨敵的傷害而不生瞋忿，不加報復。

二、「安受苦」忍：苦是各式各樣的，^[1]有從外界的無情物來的，如風雨、寒熱等苦。^[2]有從外界的有情來的，如蛇、蠍、蚊、蟲等苦。^[3]有從自身發生的，就是出家，乞食，遊化，修行，也都是會引生苦痛的。這都要磨練心志，安心忍受：不能忍，那不是引起煩惱罪惡，就是障礙自己的修行。

三、「諦察法忍」：法是佛法，審細諦察而悟入佛法，忍是安心入理的意思。如浮光掠影，不能安心深入，就不能獲得深廣的法益了！

A. 述

經上說：佛入涅槃時，佛弟子中煩惱未斷的，痛哭流涕；而煩惱已盡的解脫者，只有世相無常的感覺，默然而已。

B. 評

依一般的眼光來看，一定要說哭的人對；那無動於衷而不哭的，不近人情。**其實，真得解脫的，不會為此而哀哭的。如因死而哭，一切眾生不斷的死，哭都來不及了。**

(2) 舉莊子妻死鼓盆而歌，非解脫自在

中國的莊子，一般人都說他達觀。

他在妻死的時候，內心的矛盾痛苦，無法舒洩，於是才鼓盆而歌。這便是內心不得解脫自在的證明，如真的解脫，固然不必哭，又何必鼓盆而歌呢！

六 解脫與究竟解脫

(一) 解脫（而未圓滿）——二乘聖者及菩薩

二乘聖者及菩薩，從證悟而得的解脫，還有不圓滿處。如犯罪的，手足被杻械束縛久了，一旦解脫下來，手足的動作，總有點不自在。

1. 二乘聖者：煩惱斷盡，習氣未侵

二乘聖者，雖斷盡煩惱而證解脫，但煩惱的習氣，還時時發現。這種習氣，雖不礙於生死解脫，不礙於心地自在，而到底還是一種缺點。

因為無始來的煩惱，多而且重，深刻影響於身心。所以雖由智慧而破除了煩惱，身心仍不免遺剩有過去煩惱的慣習性。這種慣習性，就是習氣。

聲聞聖者有這種習氣，事例很多，如畢陵伽婆蹉有慢習¹⁴，大迦葉的聞歌起舞¹⁵等。

¹⁴ (1) 《摩訶僧祇律》卷 30(大正 22, 468a23-25)：

佛語比丘：「是畢陵伽婆蹉非憍慢，亦非自大輕蔑餘人，從五百世來常生婆羅門，家首陀羅語習氣不盡。」

(2) 《大智度論》卷 84 〈70 三惠品〉(大正 25, 649c13-18)：

又如畢陵伽婆蹉阿羅漢，五百世生婆羅門中，習輕蔑心故，雖得阿羅漢，猶語恒水神言：「小婢！止流！」恒神瞋恚，詣佛陳訴，佛教懲悔，猶稱「小婢」！如是等身、口業煩惱習氣，二乘不盡；佛無如是事。

¹⁵ (1) 印順導師《華雨集第一冊》〈大樹緊那羅王所問經偈頌講記〉p.17：

本經記載了一段**非常具有意義與啟發性的故事**：當緊那羅王菩薩來參加法會的途中，發出了種種的微妙音聲，與會大眾都聽得入神了，有些人坐不住也就跟著節拍跳起舞來，連代表小乘最嚴肅精神的大阿羅漢摩訶迦葉也不例外。天冠菩薩就問他：您是一位耆年長老，怎麼不怕人譏嫌，竟然也像孩子一樣的跟著別人跳起舞來？摩訶迦葉回答說：**雖然我已經離欲，對世間的五欲之樂，可以一點都不動心，但聽到了菩薩的微妙音聲，我就不能自主地跟著手舞足蹈起來。**

由此可見，儘管小乘已經離欲斷惑、了生死，但還是不究竟，聽到了菩薩的微妙音聲，還是會動心的。這正如維摩詰經中的天女散花，當花散到舍利弗的身上，就沾住了，不往地上落下，這是由於他心裏還有所著的緣故。這可以顯出**阿羅漢與菩薩的不同，與大乘的特殊精神**。

(2) 《大樹緊那羅王所問經》(大正 15, 371a15-21)：

爾時天冠菩薩語大德迦葉言：「如何耆年少欲知足，修行頭陀常樂空靜，天人阿修羅敬汝如塔，大德云何不能持身猶小兒舞？云何不護是大眾心？」大迦葉言：「善男子！如旋嵐大風吹諸樹木藥草

2. 菩薩：分分銷除習氣

這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。

(二) (圓滿的) 究竟解脫——佛地

煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

(三) 二乘解脫與菩薩少分解脫，已足為佛弟子讚仰，攝引鼓舞學者前進

佛與大地菩薩，解脫的境地太高。

二乘的解脫，與學菩薩行者的少分解脫，已使我們可望而不可及，足夠為佛弟子的讚仰處，而攝引、鼓舞著學佛法者的向前邁進！