

《學佛三要》

〈十一 佛教之涅槃觀〉

(印順導師《學佛三要》p.213 ~ p.241)

釋貫藏 敬編 2019.12.2

目次¹

一 涅槃之意義.....	5
(一) 涅槃是學佛者的最高理想.....	5
※涅槃義要透闡解，才會盡力以赴.....	5
(二) 涅槃的字義：「滅、樂（圓寂）」.....	5
(三) 涅槃是印度文明的共同理想，而一般印度宗教的涅槃都不外定境.....	6
二 從生死說起.....	6
(一) 身心和合・死生相續.....	6
1.死生相續.....	6
(1) 不明生死，即不解涅槃——超生死苦，即涅槃樂（如明是暗的反面）.....	6
(2) 從生死無限的苦，而求永恆的涅槃樂.....	6
A.生死問題的提出.....	6
(A) 無始來死生永續的生死問題.....	6
(B) 西洋神教不說過去，佛法更說三世永續而深見生死成問題.....	7
B.求生死問題的解決——即求涅槃樂.....	7
(A) 喻說.....	7
(B) 法說.....	7
a.一生的苦.....	7
b.一生又一生的受苦，沒個了局，成大問題.....	7
c.在「生死永苦」中，即生「涅槃永樂」要求.....	7
(3) 解決生死苦的方法.....	8
A.宗教心境：死不可怕，怕的是「死了又生，生了還是苦、或更苦」.....	9
B.解決生死苦，從「人生是苦」認識起.....	9
(A) 苦痛的因素，在「自己」（人生本質含苦因，不能永樂）.....	10
(B) 真正的苦惱，是「自己」.....	10
2.身心和合.....	10
(1) 生死輪迴的受苦者.....	10
A.一般宗教：有我（靈魂）.....	10
B.佛法：無我.....	11

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

(A) 我見、我愛，正是生死苦的根源.....	11
(B) 身心的和合相續，而成相對個體的假我.....	11
(二) 報由業感・業從惑起.....	12
1.報由業感.....	12
(1) 善惡業留下善惡業力，深切影響、決定自己.....	12
(2) 惡業，現生障向善，死感惡果；善業，現生拒惡向善，將來得樂果.....	12
(3) 人生萬別乃業力所感.....	12
A.神教的「神權」，不能說明.....	12
B.佛法的「報由業感」，才能解答.....	13
2.業從惑起.....	13
(1)「業」不能、也不必取消，「惑」斷就解脫生死.....	13
(2) 善業惡業皆由惑引起——根本惑即是「我見」.....	14
A.一般作善作惡，皆為我而作，不離「自我」的推動力.....	14
B.特詳「我見」.....	14
(A) 我見的表現.....	14
(B) 我的意義.....	14
(C) 善惡業受「我見的凝聚力」，招感「異他的個體」.....	15
(D) 無「我見的集合力」，就能解脫生死.....	16
a.聖者：達無我而了生死，其善行不成感生死的業力.....	16
b.凡夫：自我永恆存在的要求，死了便依業力感果.....	17
(E) 結說：我見不破，生死永無解.....	18
三 涅槃之一般意義.....	18
(一) 斷惑則得涅槃.....	18
1.涅槃的不生不滅，現生即能證得.....	18
2.徹達無我，才是最高德行.....	18
3.現生得涅槃的解脫境界.....	19
4.特明「佛教的本意，注重現生得涅槃」.....	19
(二) 業盡報息則入涅槃.....	20
1.涅槃要從「證無我、斷煩惱」著力.....	20
2.業果的道理.....	20
(1) 外人的誤解.....	20
(2) 佛法的正義.....	20
A.業要感果，要煩惱助緣.....	21
B.煩惱一斷，「業種就枯，而果報即息」.....	21
3.煩惱的根本.....	21
(1) 我愛的欲求，招感生死而不斷.....	21
A.愛莫過於己.....	21

B.怕死，是怕「沒有我、我的」.....	21
(2)自我的愛見斷盡，永不再感生死而入滅.....	21
4.結說涅槃.....	22
(1)有餘涅槃——「斷惑則得涅槃」.....	22
(2)無餘涅槃——「業盡報息則入涅槃」.....	23

四 涅槃之深究..... 23

(一)蘊苦永息之涅槃.....	23
1.大小共入的涅槃.....	23
(1)總說「入涅槃」.....	23
A.空慧破我見，現生得涅槃；報息入涅槃.....	23
B.入涅槃之境「不用說，說也不明了」，依教奉行即能自證.....	23
(2)涅槃境地的方便說明.....	24
A.喻說.....	24
(A)火滅喻.....	24
(B)冰溶歸海喻.....	24
(C)江河入海喻.....	24
B.論義：入涅槃身心泯寂，是慧證平等法性，銷解個體性，與一切平等.....	25
2.大小乘涅槃觀的比較.....	25
(1)約「體證的現實（相性）一味」說.....	25
A.聲聞.....	26
(A)證悟：慧眼「無所見」.....	26
(B)立教：生死涅槃、性相「差別論」.....	26
B.大乘.....	26
(A)證悟：慧眼「無所見而無所不見」.....	26
(B)立教：性相、生死涅槃「無別論」.....	26
(C)無住涅槃：不厭生死、不著涅槃.....	27
C.結說「智證同一涅槃（法性）而有深淺別」.....	28
(2)約「修持的悲願無盡」說.....	29
A.小乘.....	29
B.大乘.....	29
(A)菩薩.....	29
(B)佛.....	30
a.圓入涅槃而無盡度生.....	30
b.無思普應——方窗方光，圓孔圓光.....	30
(3)結前起後.....	31
A.從「蘊苦（小我個體）永息」了解涅槃.....	31
B.涅槃的「常樂我淨」義.....	31

C.佛對涅槃的教說.....	32
(A) 多用「遮顯——蘊苦永息」.....	32
(B) 為深執我者，用「表顯——身心轉依」.....	32
(二) 身心轉依之涅槃（大乘有宗的特色）.....	33
1.總說「轉依」.....	33
(1) 字義略釋：轉依即涅槃，即身心（依）轉化為超一般.....	33
(2) 內容略述.....	33
A.依.....	33
(A) 染淨依——心.....	33
(B) 迷悟依——法性（空性）.....	33
B.轉依.....	33
2.別詳「轉依」.....	33
(1) 約「染淨依（心）」說轉——虛妄唯識系.....	33
A.染與淨（生死與涅槃），以「賴耶」為依止.....	34
B.賴耶含藏一切染淨種子（功能）.....	34
(A) 染依——生死由於染種.....	34
(B) 淨依——涅槃由於淨種.....	35
a.淨種向來被染蔽，才成雜染的天下.....	35
b.解脫要把淨種發出.....	36
(a) 損力益能（熏習佛法，使染能減低、淨能增強）.....	37
(b) 通達轉依（從淨種起淨智（悟證），一向染依的染心，轉為淨法所依）.....	38
(c) 修習轉依.....	38
(d) 究竟轉依（究竟涅槃），具足德用.....	38
(e) 例舉阿含（五分法身不滅）.....	38
(f) 染淨依「著重功德的熏修」.....	38
C.結說「轉依的佛涅槃，無我而具一切功德」.....	38
(2) 約「迷悟依（法性）」說轉——真常唯心系.....	39
A.迷與悟（生死與涅槃），以「法性（空性）」為依.....	39
B.略釋「法性（空性）——在聖不增，在凡不減」.....	39
C.詳論「如來藏說」.....	39
(A) 為畏無我，方便說「如來藏我」.....	39
(B) 如來藏即法空性——「無我如來之藏」.....	39
D.正論「迷悟依的真義」.....	40
五 結說.....	41
(一) 凡聖（生死涅槃）的分別，就在「執我與無我」.....	42
(二) 大小乘涅槃的同異.....	42
1.大小共同：從「無我（消除個我對立）」說明.....	42
2.大乘特色：悲智淨德「隨感而應」.....	42

(三) 涅槃，從實踐中由「無我的深慧」得	42
※附錄	42
一、關於「大乘三系的義理」	42
二、關於「大乘三系的方便」	43

——本文²——

一 涅槃之意義

(一) 涅槃是學佛者的最高理想

※涅槃義要透闡解，才會盡力以赴

我國佛教徒，都說學佛是為了了生死。是的，了生死是佛教的主要目標。**真能了生死的，就是得到涅槃。**

涅槃是學佛者的最高理想，被稱為「一切聖者之所歸趣」。³得涅槃，在佛法中佔著主要地位，如神教以生天為最後目標一樣。

到底什麼是涅槃呢？**對於涅槃的意義，要有透闡的了解，才會以此目標而盡力以赴，以求得最終理想的實現。**

然在佛法中，這是甚深而最難理解的，⁴我想從淺入深的加以敘述。⁵

(二) 涅槃的字義：「滅、樂（圓寂）」

涅槃，是印度話，^[1]含有**否定、消散**的意義。我國古譯作「**滅**」，「**滅度**」，即意味著某些東西的^[A]**消散了，消除了**，^[B]**又超越了**的意思。^[2]除了這消散、超越的意義以外，還含得有：**自由，安樂，舒適**的意義，或可用**「樂」**字來代表；當然這是不同於一

² 索：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。

³ (1)《中阿含·149經》卷37〈2 梵志品〉《何欲經》(大正1, 660c20-23)：

生聞梵志問曰：「瞿曇！沙門何欲、何行、何立、何依、何訖耶？」世尊答曰：「沙門者，欲得真諦，行於智慧，所立以戒，依於無處，**以涅槃為訖**。」

(2)《大乘入楞伽經》卷3〈2 集一切法品〉(大正16, 602b6-18)：

復次，大慧！大般涅槃不壞不死，若死者應更受生，若壞者應是有為，是故**涅槃不壞不死，諸修行者之所歸趣**。

⁴ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.215：

正觀緣起的無常無我，離煩惱而解脫生死，名為得般涅槃，涅槃到底是怎樣的呢？那是深而更深的。佛為阿難說有為與無為法，也就是緣起與「緣起」的「空寂性」，說是「義復復甚深」。如說：**『此甚深處，所謂緣起（有為）。倍復甚深難見，所謂一切取離，愛盡無欲，寂滅涅槃』**(4.040)。這所以大乘經中，每⁽¹⁾以大海譬生死緣起的深廣難測；⁽²⁾而以最深的海底來形容最極甚深的法性。

⁵ 參見下文第四節「涅槃之深究」(《學佛三要》p.231) 所說：

小乘的修學者，**做到生死解脫了，便算了事**。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。**這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。**…〔下略〕…

般快樂的。⁶

唐玄奘譯為圓寂：⁽¹⁾ 圓是圓滿，是應有的一切功德都具足了；⁽²⁾ 寂是泯寂，一切不良的成分都消散了。這就是平等，自在，安樂的理想境地。

（三）涅槃是印度文明的共同理想，而一般印度宗教的涅槃都不外定境

「涅槃」這一名詞，不是佛所新創的術語。古代婆羅門教，及後來的印度教，都可說是以涅槃為歸趣的。涅槃，可說是印度文明的共同理想。但名詞雖同，內容卻不一樣。

依佛法說，他們的涅槃觀，都是不究竟的。⁽¹⁾ 最庸俗的，以物欲享受的滿足為涅槃。如有一個外道，在飽食以後，拍拍他的肚子說，這就是涅槃了。⁽²⁾ 一般印度宗教的涅槃，如呼吸停止，或心念似乎不起等，自以為涅槃，其實都不外乎禪定的境界。

那麼佛法的涅槃觀，是怎樣的呢？

二 從生死說起

（一）身心和合・死生相續

一、身心和合・死生相續：

1. 死生相續

（1）不明生死，即不解涅槃——超生死苦，即涅槃樂（如明是暗的反面）

要了解涅槃，最好從生死說起。若不明白生死，也就不會理解涅槃。因為

涅槃是消散了，安樂了的意義，而消解的就是生死；生死是苦，所以超生死的是樂，這像光明是黑暗的反面一樣。

（2）從生死無限的苦，而求永恆的涅槃樂

A. 生死問題的提出

（A）無始來死生永續的生死問題

⁶ 另參見：

（1）印順導師《中觀論頌講記》p.54：

「能說是因緣，善滅諸戲論」：佛在經中，說這八不的因緣（緣起的異譯，與〈觀因緣品〉的因緣不同），是善能滅除一切戲論的。善滅的滅字，什公譯得非常善巧，這可從兩方面說：一、八不的緣起說，能滅除種種的煩惱戲論，種種不合理的謬論，不見真實而起的妄執。二、因種種戲論的滅除，就是自性的徹底破斥，能證得諸法的寂滅。出離生死的戲論海，走入寂滅的涅槃城。

（2）印順導師《空之探究》p.178：

空與無所有，⁽¹⁾ 是顯示如實相的，⁽²⁾ 也用來表示虛妄性，所以說有雙關的意義。其實，如盡，無生，無滅，寂滅，遠離，清淨，這些涅槃的同義異名，還不是都有「遮」妄的意義！

『般若經』⁽¹⁾ 本重於深法相的直觀，⁽²⁾ 而在「空」的發展中，說諸行或一切法虛妄不實的教說，也越來越多。…〔中略〕…虛誕不實這一類術語的更多應用，意味著般若法門，⁽¹⁾ 不只是深法相的體悟，⁽²⁾ 而要觀破世俗的虛妄，從而脫落名相以契入如實相。

（3）印順導師《淨土與禪》p.2：

淨，是無染污、無垢穢的，有消極與積極二義。⁽¹⁾ 佛法說淨，每是對治雜染的，如無垢、無漏、空，都重於否定。⁽²⁾ 然沒有染污，即應有清淨的：如沒有煩惱而有智慧；沒有瞋恚而有慈悲；沒有雜染過失而有清淨功德。這樣，淨的內容，是含有積極性的。

所以淨⁽¹⁾ 是一塵不染的無染污，⁽²⁾ 也就是功德莊嚴。

那什麼是生死呢？例如人，從入母胎，出生，長大，由壯而老，末了是死：這就是生死的現象。**生死有什麼問題呢？因為人並不是死了就完事的。**

佛法的根本信念，是：我們是有情識的有情體，生了會死，而死了並不等於沒有，死了還是要生的。現在這一生，也是從過去的死而來的。**無始以來，死了又生，生了又死，一直在如此的生死死生的無限延續中。**

像太陽從東方升起，向西方沒落，落而又起，起而又落一樣。

(B) 西洋神教不說過去，佛法更說三世永續而深見生死成問題

本來，凡是宗教，都有來生的信仰，信仰死了還有。如死了就沒有的話，就根本不成其為宗教。如天主、耶穌教等，說人死了，不是生天國，就是落地獄。可是他們只說未來有，不說過去有。

佛法則從死後有生，了解到生前有死，一直是生死死生的無限延續。這樣的死生相續，死生就成為問題了。

B. 求生死問題的解決——即求涅槃樂

(A) 喻說

好像一個國家，合久必分，分久必合；亂極則治，治而復亂。有史以來，**一直是這樣，永久這樣下去，真是大無意義，應該有永久的治平，一治永治而不再紛亂才好。**

這樣，我國就有大同的思想。

(B) 法說

a. 一生的苦

我們每一個有情，也是這樣。生在這個世間，^[1]為了**物質**的佔有，享受，常常是求之不得。^[2]人與人在一起，有種種恩怨，是是非非，也引起苦痛。^[3]身體會生病，會衰老，最後是死。人在這從生而死的過程中，種種痛苦，沒法解免得了。⁷

b. 一生又一生的受苦，沒個了局，成大問題

如死了就什麼沒有的話，倒也罷了，可是事實並不如此，^[1]此生死了，死了又生。^[2]而且，有時生到天國，好像快樂些，不久又墮落下來，還到人間，或者墮落到地獄、餓鬼、畜生去。

這樣的升了又墮，墮了又升，叫你無可奈何的，一生又一生的受苦下去，簡直沒個了局。這真成為大問題了！

c. 在「生死永苦」中，即生「涅槃永樂」要求

人在世間，或是有錢的，有權勢的，有著作的，有發明的，受到人的恭敬，尊重，過著良好的生活。^[1]在這得意時，滿以為人生是頂理想的。^[2]可是時間過去，富的變貧

⁷ 印順導師《佛法概論》p.44：

苦事很多，佛法把他歸納為七苦；如從**所對的環境**說，可以分為三類：

生苦、老苦、病苦、死苦——對於身心的苦
愛別離苦、怨憎會苦——對於社會的苦
所求不得苦——對於自然的苦

了，權力喪失了，言論成為陳腐，發明又有新的來代替了。自以為滿意的人生，成為幻滅，陷於空虛的痛苦中。⁸

在這樣的生死延續過程中，就發生一種要求，要得到永遠的自由，永恆的安樂。⁹

這與要求天下大同，永久太平一樣。

(3) 解決生死苦的方法

⁸ 印順導師《佛在人間》p.211 ~ p.215：

(三)、**空虛與幻滅的感覺**：文明的進步，物資的豐盛，醫藥的昌明，甚至政治修明，天下和平，而人類的内心深處，所有空虛幻滅的不安，還是解決不了的，也就是不能免於憂苦的。**幻滅，從「欲望」的不能實現，不能保持而來。**…〔中略〕…

有幻滅感的，內心必定有空虛感。空虛感與幻滅感不同，從欲望的不能滿足，永不滿足而來。有空虛感的，對世間任何事，都不能滿足，只感到無可奈何，一片茫然。久了，覺得什麼也沒有多大意義。活像水上浮萍，東西飄蕩，沒有著落似的。…〔中略〕…

凡夫有說不完的憂苦，而屬於心苦的，都是煩惱作怪；幻滅與空虛，是最深徹的憂苦了。心理上的苦受，是隨年齡而有深淺差別的。越是年老，幻滅與空虛，越是體驗深切。老年人進求宗教的歸宿，原因也就在這裡。世間一切都無法安慰自己，那唯有求之於宗教了。佛法著重於了生死，還是為了這個。從前禪宗二祖——慧可，當達摩東來後，就去初祖處，乞求安心法門。可見二祖的參學，為了內心不安，心有不安，就是潛伏在内心深處的憂苦，無法了脫。

所以學佛修行，主要的目的，是解除這人心深處，一切所不能解決的憂苦。那要做到內心充實，不論貧與富，不論健康與衰弱，不論受到什麼打擊，乃至就是老死來臨，也一樣的不受影響，心安不動。能這樣，修行也可說到家了！了生死，也才有實現可能。到這時候，動靜一如，即使什麼事也沒有，也不會空虛，引起重重煩惱。如修行而滿腹憂苦，心不平安，那修行也還沒有入門呢！

⁹ (1) 印順導師《我之宗教觀》p.25：

凡是高尚的宗教，無不以自由，平等，福樂，慈悲等為理想，而要求實現。要實現這些理想，有一根本而主要的，即「生」的實現。生是生存，世間的一切希望、福樂，都根源於生存，沒有了生存，一切都是不存在了。所以一切宗教所理想的，也著重在這根本論題。**希望不是死了完了，而是生之永恆。**道教說長生，耶教說永生，其他高尚宗教，都以此永恆的生存為基本理想。**基於生的永恆延續，而有自由，平等，福樂等，為人類意欲所表現的宗教理想——人生的最高理想。**

這一切，如世間而可以使人類滿足，獲得，那宗教就可以取消了，否則宗教會永遠的存在。有些人，想以哲學、美術來代替宗教；宗教不是暫時忘我，或自我陶醉，這些那裡能代替得了！科學無論怎樣的進步，也不能滿足，實現人類的最高理想。

從人類意欲中，有意無意的流露此崇高理想，使人嚮往，而前進去實現的，是宗教的獨特內容。所以決不可隨便抹煞，或以為科學進步，宗教就會過時而用不著了。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.2 ~ p.12：

有海無邊際，世間多憂苦，流轉起還沒，何處是依怙？

…〔中略〕…

積聚皆銷散，崇高必墮落，合會要當離，有生無不死，國家治還亂，器界成復毀：世間諸可樂，無事可依怙。

有的不知道求歸依，有的求歸依而誤信邪師外道。

為什麼不求歸依？死心眼兒迷著了現世的事情，以為極有意義，充滿福樂。等到事到臨頭，從金色夢中醒來時，悲哀失望，再也來不及了！…〔中略〕…

…〔中略〕…

鬼神好凶殺，欲天耽諸欲，獨梵依慢住，亦非歸依處。

知道求歸依了，可是又每為外道邪宗所誤。…〔中略〕…

…〔中略〕…

歸依處處求，求之遍十方，究竟歸依處，三寶最吉祥！

A. 宗教心境：死不可怕，怕的是「死了又生，生了還是苦、或更苦」

人是多數怕死的，其實死有什麼可怕？怕的是死了又生，生了還是苦，或者更苦，才是無可奈何的事。宗教都有此同一心境，

唯有儒者，對此不加重視，所以沒有引起生死問題（儒者是不成為宗教的）。孔子說：「未知生，焉知死」。對於死後，就這樣的不了了之。

B. 解決生死苦，從「人生是苦」認識起

佛教深刻的注意到此，那怎樣去解決呢？要從人生是苦認識起。¹⁰

¹⁰ (1) 印順導師《性空學探源》p.38 ~ p.39：

無常是否定的，否定諸行，說它終究是要毀滅的。終要毀滅，正是赤裸裸的現實真相，釋尊不過把它指出，要求我們承認而已。這不使人感到逼迫痛苦嗎？在佛法，理智的事實說明與情意的價值判斷，常是合一的。所以無常雖是事實的說明，而已顯出「終歸於滅」的情感；「無常故苦」，這是更進一步了。一般說：受有三種或五種，人生並不是沒有樂受、喜受。不過「無常故苦」，是就徹底的究竟的歸宿說的；人生雖暫有些許的快樂，可是絕不是永久可靠的。《雜阿含》四七三經說：

我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。

世間快樂的要隨時變化，不可保信，所以本質還是苦的。佛說，對於快樂的得而後失所感受到的痛苦，比沒有得過的痛苦要猛烈得多。所以說天人五衰相現將墮落時，是最痛苦的；在人間，先富貴而後突然貧賤，所感受的痛苦也更大。所以樂受是不徹底的。

其次捨受，常人之無記捨受，是苦樂的中間性，不見得比樂受高。唯定中的捨受，確比樂受勝一著。常人的快樂，心情是興奮緊張的，不能保持長久，終於要鬆散而感疲勞之苦。捨受，如四禪以上的捨受，心境恬淡、平靜、寬舒、適悅，是一種與輕安相應的而更高級的。這種心境雖夠好了，可還不能徹底，定力退失後，還是要到人間三途的苦樂中去輪迴打滾。

「無常故苦」，是在一切不徹底，終歸要毀滅的意義上說的。如只說無常變化，那樂的可變苦而稱為壞苦，苦的不也同樣可變樂嗎？這種苦的認識，是不夠深刻的。在徹底要磨滅的意義上看，苦才夠明顯、深刻。

(2) 印順導師《佛在人間》p.215 ~ p.218：

(四)不滿足與不安定：上來說了這麼多的苦，到底什麼是苦，為什麼會苦呢？可舉兩點來說：
1. 欲望的永不滿足：古語說：「欲壑難填」，說明了苦的一面。…〔中略〕…欲是直往無前的，不斷的希求，由於欲望的不能滿足，苦惱就由此而生。…〔中略〕…人類的欲望，如口渴而飲鹽水，愈渴愈飲，愈飲愈渴，永不能止渴一樣。人心（與欲相應的心）如馬的奔跑，前蹄才到地，後蹄又早已提了起來。一匹脫韁之馬，不容易停止下來。世間的進步，可說靠了這股力量；可是這麼一來，男女、老幼、貧富、智愚，在不斷的進步中，也永久在憂苦中。人生有那永不滿足的欲望，又怎能免於憂苦呢？

2. 事物的永不安定：以現實的情況來說，在人生的境遇中，不完全是苦的。人們嘻嘻哈哈的情景，不也到處可見嗎？依佛法，也有「苦受」，「樂受」的差別。人生不只是苦，為什麼佛又說「人生是苦」呢？佛說「人生世間是苦」，是有特殊——深一層意義的。我們的心也好，我們觸對的境也好，都是生滅無常，不息變化的。不徹底，不永恆，終於不能免於憂苦。所以從一切的生滅變化中，說「無常故苦」。能知道這一道理，才會對「人生是苦」，有正確的認識。

苦（或樂）是存在於心與境所發生的關係上的。看到了什麼，聽到了什麼，接觸到了什麼，想到了什麼，如境界而不適合於心的希求，苦就起來了。如天氣寒冷，希望回暖若干度。如天氣真的回暖多少，適合需要，我們的身心立刻感到喜樂。相反的，如天氣原來溫暖，熱度一直上升，身心不能適應，就會感到不舒服。可見客觀的「境」界，與主觀的身「心」，一經發生關係，苦或喜樂，就看是否適合當時的情景而定。當飽食後，有人勸你多吃一些，即使是珍饈在前，不但不會感到快樂，還會引起不適意。如正在饑餓，那怕是麥飯一碗，也是香甜可口。所以，苦（與樂）是因緣和合而有，存在於心境的關係上。

人生雖有無數的喜樂，而心與境卻都要變化，而不一定心境相協和。舉例說，^[1]今天桌上有碗羅

(A) 苦痛的因素，在「自己」(人生本質含苦因，不能永樂)

應該知道，病痛是苦，健康也一樣是苦。事業失敗時是苦，富貴在手時，也一樣是苦。不但人間是苦，地獄是苦，就是神教徒仰望的天國，也還是苦。因為

生天還會墮落人間及地獄，沒有解除了墮落的可能性。如國家治平了，隨時會成為變亂，因為變亂的可能性，始終未曾解決。健康還會衰老，富貴會成為貧賤。

人生的本質，是含有苦痛因素的，不能保持永恆的。所以生死的延續過程，始終是苦苦樂樂，哭哭笑笑。¹¹

(B) 真正的苦惱，是「自己」

這個身心和合，死生相續的自己，就是真正的苦惱。¹²

2. 身心和合

(1) 生死輪迴的受苦者

A. 一般宗教：有我（靈魂）

一般宗教，多數把人分為肉體與靈魂。以為人死了，肉體壞了，而靈魂是永恆的，

漢菜，吃了感到很好吃，希望明天再吃到他。明天又有羅漢菜，那當然很好。假使第三天、四天，一直下去，老是羅漢菜，見了就引起厭惡，美味的感覺也早已消失了。這因為心（以欲）求變而境不變，與心不相合，就引生了苦受。⁽²⁾有時，心所想求的，真的得到了，引起喜樂。在內心還沒有希望變化，也就是心的要求是繼續保持，而境卻變了。如錢丟了，或幣值下跌，心求安定而境卻變動，當然又是苦了。心希望變而境沒有變動；心不希望變而境卻變了。心與境，都在無常生滅的過程中，只是在生滅相續中，變化得快或慢些而已。無常，就沒有安定，沒有永久，人生自然是多苦，是苦了。

總之，欲望的永不滿足，世事的永不安定，不滿足，不安定，人生怎能免於憂苦呢？從這點來說，苦，當然是苦的；就是喜樂，不是嫌他不夠，就是不能不失去。「諸行無常」，這是現象的真實；「無常故苦」，那是佛陀甚深智慧的論斷了。

¹¹ 印順導師《我之宗教觀》p.26：

依佛法說：我們的生命，從來就是延續的，永久的，是不需要希求而必然如此的。可是我們永續的生命，有著本質上的缺陷障礙不自由。無始來的生命永續，包含著苦痛的必然性，一直在哭哭笑笑，忽苦忽樂的過程中，真是一種無可奈何的苦惱！這樣的永續下去，決非我們所理想的。所以有此本質上的苦痛缺陷，根源於內心存在的錯亂——無始無明；這才起惑造業，招受苦果——生的延續。

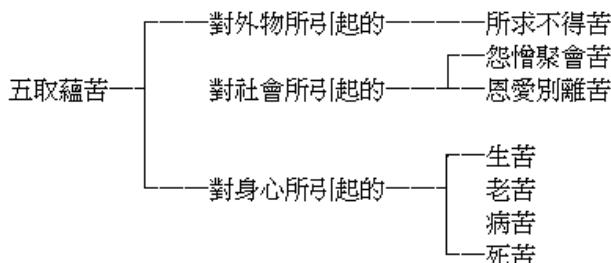
¹² 印順導師《成佛之道（增註本）》p.146 ~ p.148：

苦者求不得，怨會愛別離，生老與病死，總由五蘊聚。

…〔中略〕…

從我們對外物，對社會，對身心的關係中，分別為七種苦。如推究起來，這些苦，「總」是「由」於「五蘊聚」而有。五蘊，是五類（五聚）不同的事素，也就是我們身心的總和。這五蘊自身，存在著一切苦痛的癥結；在對外物，對社會，對身心，就不能免於上說的七苦。我們所以有一切問題，一切苦惱，並不是別的，只是因為有了這個五蘊——身心自體。

五（取）蘊是苦惱的總體，與前各別的七苦，合稱為八苦。



還是那樣的，或者生到天上。不但多數的神教這樣說，甚至佛教的通俗說，也有類同此說的。**一般的靈魂，印度有一特殊術語，叫做「我」。**認為這本來是自由的，安樂的，不知怎的（當然各有各的解說），成為世間的苦痛有情，像囚在監牢裡似的。能脫出這苦難的塵世，就回復自在與安樂，**這都是外道的想法。**

但一般都作此想：若沒有我，誰在生死輪迴受苦呢？又是誰了生死呢？

B. 佛法：無我

(A) 我見、我愛，正是生死苦的根源

但佛法不作此說，不承認有此常恆安樂的自我。

反認為**這種自我的執見，自我的愛染，正是生死苦惱的根源。**

(B) 身心的和合相續，而成相對個體的假我

「無我」，這是佛法異於一切宗教的特色。神教的幻想產物——我，靈，經科學考驗，解剖分析，都是無法得到的。所以佛但說身心和合，和合的相續的身心，經佛的智慧觀察起來，不是別的，只是五蘊，或說六界，或說六處。總之，無非身心的綜合活動，形成個體的假我而已。¹³因此，佛法不像外道那樣，宣說真我、常我，而說：「但見於法，不見於我」。

結胎出生，只是身心綜合活動的開始。到死了，舊的組合解體，又有新的組合自體活動開始。**前世與後世的死生相續，即是身心的和合活動。**¹⁴

¹³ (1) 印順導師《無諍之辯》p.152 ~ p.153：

佛教是一切人的宗教。佛陀說法，總是直從一一有情——一人的身心說起。「識緣名色，名色緣識」，此心身相依相存的有情自體，是我們不可懷疑（世俗諦中）的事實。一切苦痛依此而有苦痛；一切問題因此而成為問題。純正的佛法，決不從宇宙論說起，而首先要肯定：世間有無量數的有情事實。無量數的有情，從無始以來，即如此如此：在生死死生的過程中活動，在因果果因的關係中流轉。…[中略]…肯定眾生流轉，才能成立眾生還滅，說聖說佛。

…[中略]…「聞世諦謂是第一義」（十二門論），原是世人的常情，然佛法決非多元論。元是萬化的根源：從時間上看，此是最初者——最初的顯現，最初的發展者。從空間上看，此是存在的最後因素，最後本質（多即多元，一即一元）。聰明的哲學家，有的說此是超時空的存在。其實，如真的不落時空，一，多，元——這些葛藤絡索，便無處著落。

純正的佛法，從來不說最初如何而有有情，而有世界，但說無始以來，一向如此。對於萬化根源的擬想，佛以無比的慧劍，一割兩斷。佛不使我們在戲論中過活，要我們把握當前的身心現實，來決定我們應如何去做。

此一一有情，並沒有不變的獨體。身心是相依相存，自他是相依相存；有情是息息生滅中的一合相。身心不斷變化，自他不斷影響，而有情（未解脫來）一直形成一個個的單位，保持前後間的因果關聯（業果）。所以，無量數的有情事實，根本不能說元，也不可說是多——此是相對的個體，相對的眾多。

(2) 本文第四節所說（《學佛三要》p.231）：

入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是**慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。**

¹⁴ 印順導師《佛法概論》p.102：

佛教緣起的業感論，沒有輪迴主體的神我，沒有身心以外的業力，僅是依於因果法則而從業受果。

⁽¹⁾ 約發現的外表說，從一身心系而移轉到另一身心系；⁽²⁾ 約深隱的內在說，從一業系而移轉到另一業系。如流水的波波相次，如燈炷的燄燄相續，諸行無常的生死流轉，絕非外道的流轉說可比！

(二) 報由業感・業從惑起

二、報由業感・業從惑起：這是佛教一切學派所公認的事理。

1. 報由業感

(1) 善惡業留下善惡業力，深切影響、決定自己

眾生在從生到死的一生中，在家庭，在社會，為國家，做的事，說的話，真是不計其數。這些身體的活動，語言的表達，都由善性惡性的內心所推動，都會留下一種或善或惡的力量，叫做業，深深的在我們自己的身心中保存著，深切的影響自己，決定自己。¹⁵

這是大家可以體驗到的，如前天做了一件好事，一想起來，就會身心愉快。事情雖已過去，影響仍然存在。作了惡事，也是一樣。他會內心痛苦，好像大石壓在心頭，坐臥不寧。⁽¹⁾甚至不經意所作的，雖然力量極微，也會留存力量。⁽²⁾如故意而作的，則成善業惡業，影響力更大。

(2) 惡業，現生障向善，死感惡果；善業，現生拒惡向善，將來得樂果

(一) 惡業，⁽¹⁾現生能障礙我們向善，如加入了黑社會，就會受他控制，不容易離開他，走上自新的路。⁽²⁾這種惡力量，一直支配自己，死了會受到惡業所感的惡果。

(二) 善業，⁽¹⁾現生能抗拒惡力量，引發我們向善，⁽²⁾將來會因善行而得樂果。

行善有善、樂的結果，作惡有惡、苦的結果，這是一定的。

(3) 人生萬別乃業力所感

平常人都勸人行善止惡，但為什麼要行善呢？一般人總是以為：做好事或壞事，是會影響家庭，社會，國家的。這當然是對的，但影響最深切的，還是我們自己。

如人類，有聰明也有愚癡；有強健也有病弱；對人有有緣或無緣；做事有順利或乖逆。人生千差萬別的遭遇，都由於過去的（或是今生以前所作的）業力所感，所以說「報由業感」。

A. 神教的「神權」，不能說明

這個問題，只有佛才能徹底的說明他，解決他，神教者是無能說明的。有人拉了一個生來就瞎了眼的人，來到耶穌的面前，問：「為什麼這個人生下來就是瞎子呢？是誰的罪呀？他也是從上帝那裡來的，為什麼別人的眼睛明亮，而上帝卻使他瞎眼呢？」這個問題，在神教中，原是不可能解答的。好在耶穌也還聰明，他說：「這不過上帝要在祂身

¹⁵ 印順導師《佛法概論》p.98：

⁽¹⁾ 行與業，指思心所引發的身心動作說，⁽²⁾而業又是因活動所引起的勢用。這或者解說為「經驗的反應」，或者稱之為「生活的遺痕」。總之，由身心的活動而留有力用，即稱為業。所以古說業有「表業」與「無表業」；或說「業」與「業集」。

從業的發展過程說，由於觸對現境，或想前念後，思心所即從審慮、決定而發動身語的行為；在這身語動作時，當下即引起業力。這可見業是經內心與身語的相互推移而滲合了的。所以有以為業是色，但沒有質礙；有以為是心，但也沒有知覺。這是不能看為個體性的物質或精神，附屬於身心的某部分；這是不離有情色心，不即有情色心的潛能。

古來，或者因情識為有情的中樞，所以說業依於識。或者因為業從身心所引發，能引發身心，所以說依於六處。然情識與六處，從有情的別別蘊素說，而不是從有情的和合相續說。所以應該如一類學者所說：業依有情而存在。

上，表現他的大能及權威罷了」！他隨手摸了瞎眼一下，眼睛便明亮了。當時，好多人讚美神，相信神的權威。

其實，這一問題，根本不曾解決。現在世界上，千千萬萬生來就瞎了眼的，到底為了什麼？也是為了顯現上帝的權威嗎？假使這千千萬萬的生盲，死了也還沒有得到醫治，而是上帝的意思，那上帝是最極殘酷的暴君了。

B. 佛法的「報由業感」，才能解答

像這些，唯有佛法的「報由業感」，才能解答問題。換句話說：一生一生所感受的，都從前生的善惡業力所招感。今生作了善惡業，又會感來生的苦樂果。

依著業力的影響，眾生便無休止的，一生又一生，受著不同的果報。自作自受，無關於神的賞罰？

2. 業從惑起

(1) 「業」不能、也不必取消，「惑」斷就解脫生死

生死果報，既由業力而來，那麼想解了生死，大家也許以為：把業力取消了就得。可是，業是不能取消（可以減少他的影響力）¹⁶的，也是不必取消的。

佛說：業從惑起，所以斷除了惑，生死就解脫了。¹⁷什麼是惑？惑是煩惱的別名，就是

¹⁶ (1) 印順導師《佛法概論》p.99：

一、定業不定業：故意所作的強業，必定要受某種果報的，名為定業。如《中含·思經》說：「若有故作業，我說彼必受其報。……若不故作業，我說此不必受報。」

其實，必定與不必定，還在我們自己。如《中含·鹽喻經》說：⁽¹⁾即使は重大惡業，如有足夠懺悔的時間——壽長，能修身、修戒、修心、修慧，重業即輕受而成為不定業。這如**以多量的鹽，投入長江大河，並不覺得鹹苦一樣。**⁽²⁾反之，如故意作惡，沒有足夠的時間來懺悔，不能修身、修戒、修心、修慧，那就一定受報。這如**鹽雖不多而投於杯水中，結果是鹹苦不堪。**

所以不必為既成的惡業擔心，儘可從善業的修習中去對治惡業。惟有不知懺悔，不知作善業，這才真正的決定了，成為定業難逃。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.72 ~ p.73：

依古德說：一切業，都是不決定的。換言之，一切業都有改善可能性的。所以只要能痛下決心，什麼惡業，都有化重為輕，或不定受的希望。

《鹽喻經》說：⁽¹⁾犯了重大惡業的，只要有足夠的時間（如老死迫近，就難了）。但依《觀無量壽佛經》，還有念阿彌陀佛的一法），痛下決心，『修身，修戒，修心（修定），修慧』，重業是可以輕受或不定受的。這如**大量的鹽，投入長江大河中，水是不會鹹的。**⁽²⁾反之，雖造作較小的罪，卻不知道修身，修戒，修心，修慧，還是要招苦報的。這等於**少量的鹽，放在小杯裏，水還是鹹苦的(3.004)**。這是**業不決定的有力教證**。大乘法中，觀業性本空，能轉移懺除重罪，也就是**修慧的意義**。所以，犯了重惡業的，不必灰心，應深切懺悔，修學佛法。

¹⁷ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.154 ~ p.155：

苦生由業集，業集復由惑，發業與濁生，緣會感苦果。

以下，說明集諦。集是為因為緣而生起的意思。…〔中略〕…

說到這，應該了解一個重要的問題。要知道，**業力的招感苦果，煩惱是主要的力量。煩惱對於業，有二種力量。**

一、「發業」力：無論善業或惡業，凡能招感生死苦果的，都是由於煩惱，直接或間接的引發而起的。所以如斷了煩惱，一切行為，就都不成為招感生死的業力。

二、「濁生」力：業已經造了，成為眾生的業力。但**必須再經煩惱的引發，才會招感苦果**。這如種子生芽一樣，雖有了種子，如沒有水分的滋潤，還是不會生芽的。也就因此，**如煩惱斷了，一切業種就乾**

内心種種不正當的，不清淨的分子。

(2) 善業惡業皆由惑引起——根本惑即是「我見」

有人以為：^[1]作惡業，從貪，瞋，癡，慢等煩惱所引發，可以說業從惑——煩惱而起。
^[2]我們整天為國家，為民眾服務，這些善業，那裡也從煩惱起呢？不知道，這還是離不了煩惱。¹⁸

A. 一般作善作惡，皆為我而作，不離「自我」的推動力

煩惱的根本，是（人無我愚）「我見」。作善作惡，一般人都為我而作：為我的生活；為我的財富，健康；為我的名譽，權力；為我的家；為我的民族，國家：一切都以我為前提，以我為中心。如不是為了我的，就不感興趣了。所以不但作惡事，是由煩惱所引起；即使作善事，也還是離不了煩惱。

從煩惱而來的善事業，是不徹底的，可以變質的，可以演變而成為惡的。例如^[1]辦慈善事業，當然是善的。可是為了「我的」，見到別人辦的同一慈善事業，就會競爭，甚至有意無意的破壞他。好的事情，要由我來做，別人做，就不表同情，或者破壞他。這樣，好的事情，由於有「我見」在作祟，不是偏執自己的意見，就是偏重自己的利益，結果變壞了。^[2]為了我的家，我的國，我的教，處處從我出發，不能說沒有一些好的，但是與煩惱雜染相應，有時會演變得害盡世人，如西方神教徒的宗教戰爭之類。

所以，一般人的活動，善的惡的，都不離「自我」的推動力，都是不離煩惱。這樣，善的感樂果，惡的就感苦果。

B. 特詳「我見」

(A) 我見的表現

在身心的動作時，一切都為著我，一切都拉來攝屬於我，最好聽我的意見，受我的支配——這就是「我見」的表現。

(B) 我的意義

我的意義是「主宰」：^[1]主是一切由我作主，^[2]宰是一切由我支配。¹⁹

枯了，失去了生果的力量。

由於煩惱的發業與潤生，在因「緣會」合時，才有業種的招「感苦果」。所以，一般但說業感，是說得不夠明白的。假如要說業感生死，倒不如說：由無明等煩惱而感生死，說得更扼要些。

¹⁸ 另參印順導師《成佛之道（增註本）》p.428 ~ p.429：

到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。

有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。

所以古代有「善不受報」的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

¹⁹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.355 ~ p.357：

我有二：一、補特伽羅我；二、薩迦耶我。^[1]補特伽羅，譯義為數取趣，是不斷在生死中受生的意思。無論是自己、別人、畜生，都有身心和合的個體，都可說有世俗假我的（受假）。但眾生不能悟解，總

我，便是生死的根源，罪惡的根源。

(C) 善惡業受「我見的凝聚力」，招感「異他的個體」

我見，像一種凝聚的力量，使一切人，事，社會，國家，都無不通過我見，而構成關係，而集合於一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。由此我見，形成一種向心力，起著凝聚集合作用。

每一眾生的身心，不論人或動物，為什麼會成為一個個的個體呢？就是因為有了我見，所作的善業或惡業，受我見的影響，攝引，凝聚，招感為有異於其他的個體。²⁰

以為是實體性的眾生在輪迴，就成為補特伽羅我執。⁽²⁾ 薩迦耶，是積聚的意思。在自己的身心和合中，生起自我的感覺，與我愛、我慢的特性相應，與他對立起來（名假）。這是根本沒有的妄執——薩迦耶見。對人，有補特伽羅我執；對自己，有補特伽羅我執，更有薩迦耶見的我執。

眾生的世俗心境，都是執我的（俱生我執）。但這是直覺來的，極樸素的實我，到底我是什麼，大都不會考慮過。這到了宗教家，哲學家手裏，就推論出不同樣的自我來（分別我執）。但作為生命主體，輪迴實體的我，⁽¹⁾一定認為是實有的；⁽²⁾這是與他對立而自成的，⁽³⁾輪迴而我體不變的。⁽¹⁾實有（實）、⁽²⁾自有（一）、⁽³⁾常有（常），為自我內含的特性。這與執法有自性的自性，定義完全一樣。所以約法說無自性，約眾生說無我，其實是可通的。所以說為法無自性空，我無自性空；又說為法無我，人（補特伽羅）無我。

可是薩迦耶我執，又在這實、一、常的妄執上，進而⁽¹⁾說樂。⁽²⁾覺得自身為獨立的，就覺得是自由自在的。⁽¹⁾從我（妄執）的本性說，我是樂的；⁽²⁾從我所表現的作用說，是自我作主，由我支配（主宰，是我的定義）的權力意志。所以薩迦耶我，是以主宰欲而顯出他的特色。

不過，如通達無自性，通達實、一、常的我不可得，主宰的自在我，也就失卻存在的基石而遺除了。這些，是觀我空所必應了達的意義。

²⁰ (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：如人陷身在棘藤遍布的深草叢中，眼目又被布蒙蔽了，怎麼也不得出來。⁽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。

如^[1]青年男女，結合為一個家庭。後來意見不和，鬧翻了，便離婚。可是，一遇到因緣，又結合組織新的家庭。為什麼離了又合？這由於自身的要求，為了自我而吸引對方的集合力。^[2]眾生的個體也如此：老了，死了，身心組合破壞了。但由於我（見與愛）的欲求，引發以我見為本的善惡業力，又感得一新的身心組合，新的個體。生而又死，死而又生的永遠延續下去。

(D) 無「我見的集合力」，就能解脫生死

假使沒有這我見的集合力，就能解脫這生死不斷的現象。

a. 聖者：達無我而了生死，其善行不成感生死的業力

阿羅漢，佛，是已經了脫生死的。但他們在生時，與常人一樣，說話，做事，有種種的

(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、自我愛所迷惑，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，不應該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，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。

活動。他們的行業是善的（佛是純善的），但他們的善行，並不會成為招感生死的業力。為什麼呢？因為聖者不像我們以「我見」為中心，會集成一個個體，一個破壞了，又要求個體的延續。²¹聖者的我見，已經破除了，通達無我，所以一了百了，從此了脫生死。

b. 凡夫：自我永恆存在的要求，死了便依業力感果

一切人在現實的身心世界中，永遠是顛倒的，都有自我永恆的要求（無常計常，無我執我），好像自己是不會死的。等到死到頭來，還要求延續，求未來的存在（這叫「後有愛」），所以死了，便依善惡業力去感果。²²

²¹ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.429：

有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。所以古代有「善不受報」的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

²² (1) 印順導師《佛法概論》p.101：

等到這一生進入死亡的階段，從前及現生所造的業力中，由於「後有愛」的薰發，有佔有優勢的另一系類業，起來重新發展，和合新的身心，成為又一有情。

(2) 印順導師《佛法概論》p.83 ~ p.87：

第二節 情愛的活動形態

[一] 戀舊與趨新 有情的繫縛不自在，以情愛為他的特性。如能靜心的省察，不難深切的體味出來。有情的愛著，必然表現於時間中。一切存在，必現為時間相；時間有前後兩端，依前後兩端而安立現在。經中說：「於過去諸行不顧念，未來諸行不生欣樂，於現在諸行不生染著」（雜含卷二九・八〇五經）。…〔中略〕…

不過，情愛表現於時間的活動中，雖顧戀過去，欣求未來，染著現在，而由於時間的必然傾向，多少側重於未來的無限欲求。愛在三世漩流的活動中，一直向前奔放，所以經中有時特重於從現在到未來，如「四愛」所說。

[二] 逐物與離世 情愛的活動，又必然是自我的活躍於環境中。…〔中略〕…所以論到^{〔1〕}情愛的根本，應為「自體愛」。自體愛，是對於色心和合的有情自體，自覺或不自覺的愛著他，即深潛的生存意欲。自體愛又名我愛；這不獨人類如此，即最低級的有情也有。^{〔2〕}有了我，我是「主宰」，即自由支配者，所以我愛的活動，又必然愛著於境界，即我所愛。對於與自我關涉而從屬於自我的欲求貪著——我所愛，或稱之為「境界愛」。境界愛與自體愛，嚴密的說，有此必有彼，相對的分別為二（我與我所也如此），是相依共存的。

有情^{〔1〕}存在於時間中，故發現為過現未的三世愛染；^{〔2〕}自體愛與境界愛，可說為有情的存在於空間中。愛著有情自體，而自體必有相對的環境，所以即以自我愛為中心而不斷的向外擴展。如燈以炷燭為中心，向外放射光明，使一切外物籠罩於光明中一樣。

有情愛著自體，於是對關聯自體的環境也愛著。如在家庭中，即認為我的家庭而樂著；我的身體，我的衣物，我的事業，我的朋友，我的國家，我的名譽，我的意見等愛著，也是境界愛。

有我即有我所，這本為緣起依存的現實。由於情愛的愛著，想自主，想宰他，想使與自我有關的一切從屬於我。…〔中略〕…不過這二者中，自體愛是更強的。在某種情形下，可以放棄外在的一切，力求自我的存在。有故事說：一位商人入海去採寶，遇到風浪，船與寶都丟了，僅剩他一無所有的個人。別人替他可惜，他卻慶幸的說：「幸得大寶未失」——人還沒有淹死，這是自我愛的強烈表現。進一步，在某種情形下，只要生命不斷，甚至連手足耳目都可以犧牲。就是「殺身成仁」，「捨生取義」，也是覺得這是更於自我有意義的。

此自體愛與境界愛，如約現在、未來二世說，即四愛：^{〔1〕}愛，^{〔2〕}後有愛，^{〔3〕}貪喜俱行愛，^{〔4〕}彼彼喜樂愛。前二為自體愛，後二為境界愛。第一、為染著現在有的自體愛；第二、是渴求未來永存的自體愛；第三、是現在已得的境界愛；第四、是未來欲得的境界愛。此四愛，即自體愛與境界愛而表現於現在、未來的形式中。

[三] 存在與否定 …〔下略〕…

(3) 印順導師《佛法概論》p.73 ~ p.75：

如善業有力的，此後感得好果；惡業力強的，就感苦果。所以，未能了生死的，還是多作善業，比較妥當。

(E) 結說：我見不破，生死永無解

總之，死生由業，業由煩惱，煩惱的根本是我見。我見不破，生死問題永遠不能解決。

三 涅槃之一般意義

(一) 斷惑則得涅槃

一、斷惑則得涅槃：上面已經說明，要解脫生死，必從斷煩惱，斷煩惱的根本——我見下手。

1. 涅槃的不生不滅，現生即能證得

⁽¹⁾ 眾生一向在生死中，有生有滅；⁽²⁾ 若了生死而得涅槃，即是不生不滅，不生不滅是涅槃的特性。

佛弟子修持定慧，漸斷煩惱，現生便能體驗到不生不滅的境地，叫做得涅槃。到這，我見為本的煩惱斷盡了，發業的力量也沒有了，也就不再感生死果。²³

2. 徹達無我，才是最高德行

由於不起我見，作一切事，不再依自我中心而出發。

現在人，都會唱一些高調，什麼大公無私啦，為大眾謀幸福啦，實則最熱心於公共福利的，也不免以我為活動的主力。唯有聖者，從最深徹的智慧中，徹底通達無我，才是最

四食，是佛陀深細觀察而揭示的，都是人世間明白的事實。⁽¹⁾ 四食不但有關於現在一期生命的延續，⁽²⁾ 即未來生命的延續，也有賴於意思食與識食來再創。如人類，^(A) 總是希望生存，願意長此延續下去。這種思願的希欲，雖或是極微細的，下意識的，不必經常顯著表現的，但實在是非常的堅強熱烈。到臨死，生命無法維持時，還希圖存在，希圖未來的存在。一切宗教的來生說，永生天國說，都是依著這種人類的共欲——「後有愛」而成立的。有情的生死相續，即依此愛相應的思願所再創，所以說：「五受陰是本行所作，本所思願」（雜含卷一〇・二六〇 經）。^(B) 同時，有取識即與取相應的識，在沒有離欲前，他是不會停止執取的。捨棄了這一身心，立刻又重新執取另一身心，這即是入胎識的執取赤白二涕為自體。如獮猴的跳樹，放了這一枝，馬上抓住另一枝。此有取識的執持，是「攬他為己」的，即愛著此自體，融攝此自體，以此為自，成為身心統一而靈活的個體。對於有情身心的和合相續，起著特殊的作用。

現代的學說，於維持一期生命的條件，前三食都已說到，但對於意思食的資益未來，識食的執取，還少能說明。

人類的生存欲——思食，^(一) 以個體生存為中心。深刻而永久的生存欲，即「後有愛」。

^(二) 又要求擴大永續的生存，即種族繁衍的思願。小自家庭，大至國族，人都希望自家自族的繁衍永續；不但人類，即小至螻蟻，也還是如此。這種族生存的延續欲，表現於有情與有情間的展轉關係中。佛法以人類為本，但並不專限於人類的說明，普遍到一切有情。⁽¹⁾ 低級的有情，有些是不必有父母子女同在的關係，所以雖有種族延續的事實，而都由本能的繁殖，常缺乏明確的種族意識。⁽²⁾ 人類可不然，幼弱時期很長，須賴家庭父母的撫養；生存的需要複雜，須賴同族類的保護與互助，所以種族延續的意欲，也特別強烈。

這延續種族生命的動力，即攝於意思食。

²³ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.154：

苦生由業集，業集復由惑，發業與潤生，緣會感苦果。

高的德行。²⁴

3. 現生得涅槃的解脫境界

斷煩惱的，必有高超的智慧，自覺到我見消除，煩惱不再起，生死永得解脫。很多人都誤會了！以為死了才叫涅槃。不知道真正得涅槃的，絕大多數，都是在生存世間時，早就親切體證到涅槃了。

如真能破除我見，體證涅槃的，一切是自由自在，無罣無礙，真是「哀樂不入於胸次」，「無往而不自得」。²⁵

凡能親切體驗不生不滅的，名為證得涅槃。

4. 特明「佛教的本意，注重現生得涅槃」

現在的佛弟子，很少想現生得涅槃的。不是根機鈍，就是太懶散，這才把了生死這個問題，完全推到死了以後。²⁶

²⁴ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.56：

慈、悲、喜、捨三昧的修習，達到遍一切眾生而起，所以名為無量，與儒者的仁心普洽，浩然之氣充塞於天地之間相近。但這還是世間的、共一般的道德，偉大的而不是究竟的；偉大而究竟的無量三昧，要通過無我的解脫道，才能有忘我為人的最高道德。

(2) 印順導師《學佛三要》p.138 ~ p.139：

通達自他的相關性，平等性，智與悲是融和而並無別異的。無量三昧的被遺忘，說明了聲聞佛教的偏頗。佛教的根本心髓——慈悲，被忽視，被隱沒，實為初期佛教的唯一不幸事件。到大乘佛教興起，才開顯出來。

所以佛弟子的體證，如契合佛的精神，決非偏枯的理智體驗，而是**悲智融貫的實證。是絕待真理的體現，也是最高道德（無私的、平等的慈悲）的完成。唯有最高的道德——大慈悲，才能徹證真實而成為般若。所以說：「佛心者，大慈悲是。」**

²⁵ 參見本書〈十 解脫者之境界〉。

²⁶ 參見：

(1) 上文第一節（《學佛三要》p.213）說到：

我國佛教徒，都說學佛是為了了生死。是的，了生死是佛教的主要目標。**真能了生死的，就是得到涅槃。**涅槃是學佛者的最高理想，被稱為「一切聖者之所歸趣」。得涅槃，在佛法中佔著主要地位，如神教以生天為最後目標一樣。

到底什麼是涅槃呢？**對於涅槃的意義，要有透闡的了解，才會以此目標而盡力以赴，以求得最終理想的實現。**

(2) 本節說明「涅槃之一般意義」，下節「涅槃之深究」（《學佛三要》p.231）更說到：

小乘的修學者，**做到生死解脫了，便算了事。**苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。**這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。…〔下略〕…**

(3) 印順導師《成佛之道·三乘共法（增註本）》p.240：

這樣看起來，到了初果，生死幾乎都盡斷了。現在雖還是生死身，雖可能還有七天七人的生死，但實已見到了生死的苦邊，生死再不會無休止的延續下去了，所以**在聖位中，初果是最可寶貴的，最難得的！得了初果，可說生死已了（一定會了）。**如破竹一樣，能破第一節，第二節以下，是不費力的一破到底。**這是學佛法者當前的唯一目標。**

(4) 印順導師《永光集》〈為自己說幾句話〉p.265：

在一切佛法中，我是「宏闡中期佛教之行解」，也就是宏揚初期大乘的菩薩行——深觀而廣大的菩提道，而不是初期佛教，一般稱之為小乘的解脫道。**我的論究佛法，有一原則：在大乘法中，依中觀來說中觀，依唯識來講唯識，依真常來講說真常的經論。在論到聲聞乘的解脫道時，也依聲聞法說，決不依自己所宗重的而附會金曲。**

從前，有一位比丘，獨自禪坐修行，有一外道見了說：「你是在修來生的安樂吧！」比丘答：「不，我修的是求現生樂」。²⁷因為涅槃的境地，是學者現生所能到達的，現生能得大自在，大解脫的。無奈末世的人根鈍，不肯精進，無所成就，觀念才慢慢的轉了，都把了生死與得涅槃，看成死後的事。

佛教的本意，是注重現生體驗的，要現生證得涅槃的。

(二) 業盡報息則入涅槃

二、業盡報息則入涅槃：

1. 涅槃要從「證無我、斷煩惱」著力

(一)⁽¹⁾我們的生死身，從過去的業力所感而來。有了這身心組織，便不能沒有欠缺，不能沒有苦痛。只要你誕生了，這一既成事實，在現生中，是不能完全解除的。所以，了脫生死，決不從苦果的改變上去著力。⁽²⁾也不從業力的消除上去著力，因為有煩惱才會造業，才會使業感果。

(二)如果能證無我，斷煩惱，得涅槃，⁽¹⁾業力就不會起作用，⁽²⁾生死的連索，便從此截斷了。

2. 業果的道理

(1) 外人的誤解

對於這，許多人不明白，發生誤會，引出很多疑問。

他們以為：有什麼業，感什麼報，這是佛說的。而且，作業而受果的，即使經過千劫萬劫，業力仍永不消失。

因此就誤解：我們的生死，無法了脫。因為前生作了好多業，還沒有受報得了，而今生又作了好多善惡業。將來再感生死時，也還是要造業的。這樣，豈不是業力愈造愈多，永遠受報不了，這怎能了生死而不受苦果呢？

這個想法，就是不知道佛法的因果道理。

(2) 佛法的正義

聲聞是解脫道，菩薩是菩提道，雖意義有相通處，菩薩得無生忍，含攝得聲聞的解脫道，但菩提道決不是出發於斷煩惱的。

上述的四則中，1.說證得初果，「是學佛法者當前的唯一目標」，是我在《成佛之道》中，講三乘共法——聲聞的解脫道而說的。作者引此去解說菩薩道，如說：「初發心的菩薩們，要發心做菩薩，要成佛度眾生，先發斷自己煩惱的心，至少要能斷無量生死的煩惱」(十四頁下)。這與我的解說菩薩發心，是不相合的。…〔下略〕…

²⁷ 《雜阿含·1099經》卷39(大正2, 289a10-24)：

時，魔波旬作是念：「今沙門瞿曇住於釋氏石主釋氏聚落，眾多比丘集供養堂，為作衣故，我今當往，為作留難。」化作少壯婆羅門像，作大鬃髮，著獸皮衣，手執曲杖，詣供養堂，於眾多比丘前默然而住。須臾，語諸比丘言：「汝等年少出家，膚白髮黑，年在盛時，應受五欲莊嚴自娛，如何違親背族，悲泣別離，信於非家，出家學道？何為捨現世樂，而求他世非時之樂？」

諸比丘語婆羅門：「我不捨現世樂求他世非時之樂，乃是捨非時樂就現世樂。」波旬復問：「云何捨非時樂就現世樂？」比丘答言：「如世尊說，他世樂少味多苦，少利多患；世尊說現世樂者，離諸熾然，不待時節，能自通達，於此觀察，緣自覺知。婆羅門！是名現世樂。」

A. 業要感果，要煩惱助緣

要知道，有了業要感果，但還要有助緣，煩惱就是業力感果的要緣。

如黃豆，是不是會生芽呢？會生長黃豆呢？誰都會說：是的，黃豆會生芽，會生黃豆。但黃豆的生芽結果，還要具足種種的因緣。例如，豆種要沒有變壞，要有適宜的溫度，水分等。如豆種壞了，或沒有水分等緣，他是不會生芽的。

例此，業力所以會感生死果，也要煩惱來為他作滋生的助緣。

B. 煩惱一斷，「業種就枯，而果報即息」

如斷了煩惱，沒有助緣，業力也就無力生果了。所以說：業盡報息，則入涅槃。業盡的盡，不是沒有了，只是過去了，再也起不了作用。

這樣，煩惱一斷，業種就乾枯了，生死的果報，也就從此永息。²⁸

3. 煩惱的根本

(1) 我愛的欲求，招感生死而不斷

A. 愛莫過於己

眾生都是有情愛的。母子，夫妻等愛，無論愛到怎樣深，都是有條件的愛；只有愛自己——我愛，才是無條件的。所以佛說：「愛莫過於己」。²⁹

人愛自己的生存；到了病勢嚴重時，還存有大概會活下去，可能會好起來的欲望。到了絕望時，也要把希望寄於未來，這叫後有愛。³⁰

B. 怕死，是怕「沒有我、我的」

有的，只要聽到死字，就害怕起來。其實，病才痛苦，死了又不知苦痛，怕什麼呢？他是怕沒有這個「我」呀！怕財富，權位，眷屬，都成為不是「我的」呀！

由於這我愛的欲求，才會招感生死而不斷。

(2) 自我的愛見斷盡，永不再感生死而入滅

如自我的愛見斷盡了，永不再感生死苦果；此生的報體結束了，就是入涅槃。

²⁸ 印順導師《華雨集第四冊》p.180：

說到「業」，佛弟子都認為，眾生無始以來，積集了無邊能感生死（總報）的業力，這一生又造了不少。造作了善業、惡業，就有業力（潛能）存在，在沒有受果報以前，那怕是千生萬劫，業是永不會消失的。徹底的解決方法，就是智慧[般若]現證，截斷生死根源的煩惱；根本煩惱一斷，那無邊的惡業、善業，乾枯而不再受生死報了。如種子放在風吹日曬的環境中，失去了發芽的能力，那種子也就不成其為種子了。

²⁹ 《雜阿含·1006經》卷36(大正2, 263b15-21)：

彼天子而說偈言：「所愛無過子，財無貴於牛，光明無過日，[4]薩羅無過海。」

爾時，世尊說偈答言：「愛無過於己，財無過於穀，光明無過慧，薩羅無過見。」[4]薩羅 Samudda.。

³⁰ 印順導師《佛在人間》〈人性〉p.78 ~ p.79：

一切眾生繫縛力最強而最根本的，是自我愛。佛說：「愛莫過於己」。人類的一切行為，總是為自己打算；為了自己，甚至不惜用殘酷的手段，毀滅他人，或其他的眾生。即使病得非死不可，總還是想活下去。真要死了，更希望死後的存在——佛法名為「後有愛」。

佛法肯定生死的根源是愛欲，愛欲即愛著自身，而推動向外取著各種境界（男女淫慾也是一種）的動力。一切眾生都為此愛欲繫縛得動彈不得，所以在生死海中頭出頭沒。

出家人死了，一般都說某某和尚入涅槃，這實在太恭維了。如不斷煩惱而死去，一定是死生相續，怎能說入涅槃呢？

4. 結說涅槃

(1) 有餘涅槃——「斷惑則得涅槃」

當破了我見，斷盡煩惱，證入法性時，名為得涅槃。

涅槃是親切的體證了，但還不能沒有苦。**有此身體存在**，餓了還是要吃，冷了還是要穿，辛苦了還是會疲勞，會老，會病。不過，比平常人不同，**雖然身體有苦，而不致引起憂愁懊惱等心苦**，³¹這叫有餘涅槃，就是上文的「斷惑則得涅槃」。

³¹ (1) 印順導師《佛法概論》p.262 ~ p.263 :

人類苦迫無限，而歸納起來，不外乎兩種：一、**從身而來的「身苦」**，即有關於生理的，如饑寒等。二、**從心而來的「心苦」**，如外物得失的憂惱，生離死別的感傷，尤其是老死到來，感到自己的幻滅，罪惡的悔嫌，繫戀家族財產而起的痛苦。這二者雖有相互影響，但一是重於生理的，一是重於心理的。⁽¹⁾ 身苦是一般共感的，⁽²⁾ 心苦即因人而不同。

舍利弗為那拘羅長者說：「**身苦患，心不苦患**」（雜含卷五・一〇七經），即揭示了**佛法修行而得解脫的要義**。佛弟子的定慧熏修，只是到達心地明淨，真慧洞徹，即使老死到來那樣的痛苦（其他的苦可知），也不會引起繫戀的心苦。慧解脫的，身體的痛苦與常人一樣。定力深的，身苦可以減輕，或者毫無痛苦。

心苦是從自體愛所起的我我所見中引發來的情緒，聖者得無我慧，即能離愛欲而心得自在解脫。從自心淨化的解脫說，這是出世法最根本的，唯一的重要問題。所以經中常說：「貪欲盡者，說心解脫」。舍利弗說：「大師唯說調伏欲貪」（雜含卷五・一〇八經）。

以貪欲——即集諦的愛為本的身心，是現生苦迫的根本，貪愛又是未來流轉的根本。解脫了這，即現身自作證而得究竟解脫，未來不再受生死。現時能離去自我執，解脫自在，**從自他和樂的行為中，營為正覺的合理生活。**

(2) 印順導師《佛在人間》p.209 ~ p.211 :

(二)、**身苦心苦**：再分二大類來說。經上常說：「**憂悲苦惱**」，一般來說，這都是苦，沒有太大的差別。然經文所說，有不同的意義。

(一)⁽¹⁾ **憂**，是意識上所感受的苦：較平時所說的憂愁，憂慮，意義要廣一點。為未來事擔心，固然是憂；即當前的境界，引起不稱意的感覺，非生理所引起的，與意識相應，都名為憂。⁽²⁾ 悲，是悲哀，悲傷，也是與意識相應的。內心因某項事物的無法獲得，或得而復失所引起的不稱意感——如權威的喪失，經濟的耗散，眷屬的分離，年華的消逝，名譽或其他的蒙受損害，這一類的憂苦，統稱為悲。悲是與意識相應的，比憂的情形更嚴重些。

(二)⁽¹⁾ 什麼是苦？苦是與五識相應的，如口渴，饑餓，冷熱，肉體受創傷等，直接由生理關係所引起的，就是苦。⁽²⁾ 惱，是由生理所引起，苦到極點，劇烈的痛苦，內心焦灼如焚。嚴重起來，吃不下，睡不著，坐立不安，名為惱。

這「憂悲苦惱」，可分為兩類：**憂悲屬於心苦，苦惱屬於身苦**。

(一) 身苦是由生理所引起的苦，雖然身體強弱，抵抗力不等，反應的苦不完全一致，但大致說來，是人人一樣的（都會有苦感的）。如饑渴，創傷，疾病，身苦的感受，大致相同。

(二) 心苦，⁽¹⁾ 或也由物質所引起，但是間接的；⁽²⁾ 或直接由憶前想後等而引起。引起的對象，儘管相同，而感受的苦痛，程度的深淺，因人而異，甚至相反的感到喜樂。

(A) 舉例說：中秋的明月，喜歡他的人多。有人逢此佳節，還有賞月的雅興，感到無限的快樂。然同是一輪明月，有的卻不見則已，見了反生痛苦，甚至泫然淚下，無限悲傷。所謂「舉頭望明月，低頭思故鄉」，原來他看到中秋的明月，激起思家之情，想起父、母、妻、兒，都遠在天涯海角，而自己卻流落異鄉，雖逢佳節，也不得一敘天倫之樂。佳節與明月，帶來了感觸憂苦，所謂「每逢佳節倍思親」。可見同樣的明月，使人有不同的感受。這種憂苦，與生理不相關，與對象沒有必然關係，視人所引起的感想而定，這是心苦。

(2) 無餘涅槃——「業盡報息則入涅槃」

到最後死了，這個身心的組合離散了，不再引生新的自體，新的苦果，這叫無餘涅槃，也就是「業盡報息則入涅槃」。

四 涅槃之深究

(一) 蕪苦永息之涅槃

一、蕪苦永息之涅槃：

1. 大小共入的涅槃

(1) 總說「入涅槃」

A. 空慧破我見，現生得涅槃；報息入涅槃

煩惱的根本是我見，是迷於無我的愚癡，這唯有無我的深慧，才能破除他。有了甚深的空（無我）慧，便能破我見，體驗到人生的真理，獲得自在。〔1〕這是現生所能修驗的，也是聖者所確實證明的。〔2〕等到此生的報體結束後，不再受生死果，這就是入涅槃了。大阿羅漢都是這樣的，釋迦佛八十歲時，也這樣的人了涅槃。

B. 入涅槃之境「不用說，說也不明了」，依教奉行即能自證

如進一層推求，就難於明白。

一般人想：入了涅槃，到那裡去呢？證了涅槃，是什麼樣子呢？關於這，佛是很少講到的。總是講：生死怎樣延續，怎樣斷煩惱，怎樣就能證涅槃。³²

入了涅槃的情形，原是不用說的，說了也是不明了的。比方一個生盲的人，到一位著名的眼科醫生處求醫，一定要問個明白，眼明以後，是什麼樣子的，醫生怎麼說也沒有用吧！因為他從來無此經驗，沒法想像。只要接受醫治，眼睛明亮了，自然會知道，何必作無謂的解說。若一定要問明了才肯就醫，那他的眼睛，將永無光明的日子。

涅槃也是這樣，我們從無始以來，都在生死中轉，未曾證得涅槃，所以入涅槃的境地，怎麼想也想不到，怎麼說也說不到，正如生盲要知的光明情形一樣。佛教是重實證的，只要依著佛的教說——斷煩惱，證真如的方法去修習，自然會達到自覺自證，不再需要說明了。³³

〔B〕再舉例說：有人聽說某人在背後詆毀他，聽了焦躁不安，內心感到莫大的委屈；過了多時，心裡還忘不了。也有人聽說他人背後誹謗，卻無動於衷，付之一笑了之。同樣的一句話，有人聽了苦惱不已，有人聽了無動於衷，這可見引生的感受，是因人的心境而異的；這樣的苦，就是心苦。

〔C〕以世情來說，最大的痛苦，莫過於臨死對眷屬財物的戀著不捨。然平時於佛法有相當修持的，能在這緊要關頭，泰然而去。同是瀕臨死亡，卻有不同感受，顯示了心苦確是因人而異的。

所以身苦大致相同，而心苦卻人人不同；學佛的人，應分別二類苦痛的差別。

³² 案：如前第二、三節所說的。

³³ 《中阿含·153經》卷38〈1梵志品〉《鬚閑提經》(大正1, 672c2-26)：

鬚閑提異學即從坐起，偏袒著衣，叉手向佛，白曰：「瞿曇！我今極信沙門瞿曇！唯願瞿曇善為說法，令我得知此是無病，此是涅槃。」

世尊告曰：「鬚閑提！若汝聖慧眼未淨者，我為汝說無病、涅槃，終不能知，唐煩勞我。鬚閑提！猶生盲人，因他往語：『汝當知之，此是青色，黃、赤、白色。』鬚閑提！彼生盲人頗因他說，知是青色、

(2) 涅槃境地的方便說明

凡夫心境，距離聖境太遠了，無法推測，也不易說明。但世人愚癡，總是要作多餘的詰問。所以，佛曾因弟子所問而說過譬喻。

A. 喻說

(A) 火滅喻

佛拿著一個火，手一揮動，火就息滅了。佛問弟子：火到那裡去呢？這⁽¹⁾不能說火是什麼情形，⁽²⁾也不能說火到那裡去了。

生死滅了，證入涅槃，要問⁽¹⁾是什麼樣子，⁽²⁾到什麼地方去，也與火滅了一樣的不可說明。³⁴

(B) 冰溶歸海喻

再說一個經中常說的譬喻吧！因冷氣而結水成冰，有大冰山，小冰塊，什麼情形都有，各各差別。這像眾生從無始以來，各有煩惱，各各業感，各各苦果，也是各各差別不一。冷氣消除了，冰便溶化為水而歸於大海。這如發心修行的，斷煩惱，解脫生死苦果而入涅槃一樣。這時候，如問：⁽¹⁾冰到那裡去了，⁽²⁾現在那塊冰是什麼樣子，那是多餘的戲論。⁽¹⁾既已溶化，不能再想像過去的個體；⁽²⁾水入大海，遍一切水中，所以是「無在無不在」。解脫生死而證入涅槃，也是這樣，不能再以舊有的個體去想像他。

(C) 江河入海喻

有些人，總覺得入涅槃以後，還是一個個的，還是會跑會說的，不過奇妙得很而已。這只是把小我的個體去推想涅槃，根本不對！

如說某人入涅槃，是可以的；以為入涅槃後，仍是一個個的，便成大錯。如說黃河的水，長江的水，流到海裡，是可以這樣的。但在流入大海以後，如還想分別：那是黃河水，那是長江水，這豈非笑話。³⁵

黃、赤、白色耶？」答世尊曰：「不也。瞿曇！」

「如是。鬚閑提！若汝聖慧眼未淨者，我為汝說無病、涅槃，終不能知，唐煩勞我。鬚閑提！我為汝說如其像妙藥，令未淨聖慧眼而得清淨。鬚閑提！若汝聖慧眼得清淨者，汝便自知此是無病，此是涅槃。」

³⁴ 《雜阿含·962經》卷34(大正2, 245c27-246a10)：

佛告婆蹉：「我今問汝，隨意答我。婆蹉！猶如有人於汝前燃火，汝見火然不？即於汝前火滅，汝見火滅不？」婆蹉白佛：「如是，瞿曇！」

佛告婆蹉：「若有人問汝：『向者火然，今在何處？為東方去耶？西方、南方、北方去耶？』如是問者，汝云何說？」婆蹉白佛：「瞿曇！若有來作如是問者，我當作如是答：『若有於我前然火，薪草因緣故然，若不增薪，火則永滅，不復更起，東方、南方、西方、北方去者，是則不然。』」

佛告婆蹉：「我亦如是說，色已斷已知，受、想、行、識已斷已知，斷其根本，如截多羅樹頭，無復生分，於未來世永不復起。若至東方，南、西、北方，是則不然，甚深廣大，無量無數永滅。」

³⁵ 印順導師《佛法概論》p.264 ~ p.266：

得到涅槃，除了「眾苦盡滅」，還可說什麼？古德有以為還有身心的，有以為有心而沒有身的。依契經說，這些是妄情的戲論！…[中略]…

所以⁽¹⁾從有情趣向于涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。⁽²⁾如直論涅槃，那是不能說有，也不能說無；不能想像為生，也不能說是無生，這是超名相數量的，不可施設的。

B. 論義：入涅槃身心泯寂，是慧證平等法性，銷解個體性，與一切平等

眾生為什麼在生死海中，不能徹底解脫？就因為以我為中心，執著一個個的個體為自我，總是畏懼沒有我，總要有個我才好。因此，永遠成為個體的小我，一切苦痛就跟著來了。

36

^[1] 得了涅槃的，如大小冰塊的溶入於大海，豈可再分別是什麼樣子！到達涅槃，便是融然一味，平等平等。經上說：「滅者即是不可量」。³⁷ 涅槃（滅）是無分量的，無數量的，無時量與空量的。平等法性海中，不可分別，不能想作世間事物：一個個的，有分量，有方所，有多少。^[2] 從前，印度有一位外道，見人死了，會說：某人生天，某人生人間，某人墮地獄。但一位阿羅漢入滅了，外道看來看去，再也看不出，不知道現在什麼地方。這是說明了：入了涅槃，是無所從來，也無所去的；無所在，也無所不在的。我們沒有證得涅槃，總是把自我個體看為實在，處處從自我出發。聽到消除了自我的涅槃，反而恐怖起來。所以理解涅槃是最困難的，難在不能用我及有關我的事物去擬想，而人人都透過我見去擬想他，怎麼也不對。入了涅槃，身心都泯寂了。泯，滅，寂，意思都相近。這並非說毀滅了，而是慧證法性，銷解了相對的個體性，與一切平等平等，同一解脫味。

到這裡，就有另一問題，大小乘便要分宗了！

2. 大小乘涅槃觀的比較

小乘的修學者，做到生死解脫了，便算了事。苦痛既已消除，也再不起什麼作用了。

這是小乘者的涅槃觀，大乘卻有更進一步的內容。這可分兩點來說：

(1) 約「體證的現實（相性）一味」說

(一)、約體證的現（相）實（性）一味說：

³⁶ (1) 上文第二節「從生死說起」(《學佛三要》p.222) 說到：

我的意義是「主宰」：主是一切由我作主，宰是一切由我支配。我，便是生死的根源，罪惡的根源。我見，像一種凝聚的力量，使一切人，事，社會，國家，都無不通過我見，而構成關係，而集合於一（有集合，就有分散，有我也就有人了）。有此我見，形成一種向心力，起著凝聚集合作用。每一眾生的身心，不論人或動物，為什麼會成為一個個的個體呢？就是因為有了我見，所作的善業或惡業，受我見的影響，攝引，凝聚，招感為有異於其他的個體。

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.163 ~ p.164：

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。

³⁷ 《大智度論》卷 4 〈1 序品〉(大正 25, 85b5-11)：

如《波羅延》優波尸難中偈說：「已滅無處更出不？若已永滅不出不？既入涅槃常住不？惟願大智說其實！」佛答曰：「滅者即是不可量，破壞因緣及名相，一切言語道已過，一時都盡如火滅。」

A. 聲聞

(A) 證悟：慧眼「無所見」

聲聞者證入法性平等時，離一切相。雖也知道法性是不離一切相的，但在證見時，不見一切相，唯是一味平等法性。所以說：「慧眼於一切法都無所見」。

(B) 立教：生死涅槃、性相「差別論」

聲聞學者的生死涅槃差別論，性相差別論，都是依據古代聖者的這種體驗報告而推論出來。

B. 大乘

(A) 證悟：慧眼「無所見而無所不見」

但大乘修學者的深悟，

(一) 在證入一切法性時，雖也是不見一切相（三乘同入一法性；真見道）³⁸，但深知道性相的不相離。³⁹

(二) 由此進修，等到證悟極深時，現見法性離相，而一切如幻的事相，宛然呈現。這種空有無礙的等觀，稱為中道；或稱之為真空即妙有，妙有即真空。⁴⁰由於體證到此，所以說：「慧眼無所見而無所不見」。

(B) 立教：性相、生死涅槃「無別論」

³⁸ 印順導師《華雨集第一冊》〈辨法法性論講記〉p.261 ~ p.262：

見道有二：一為真見道；二為相見道。

(一) 正見是真見道，如般若經說：「慧眼於一切法都無所見」。真正的般若現前，一切的法都不現前。這就是畢竟空性，或名真如，或名法性。無能取、所取，無能詮、所詮，平等平等。禪宗有一句話：『說似一物即不中』，說他是什麼，就不是的，因為所認識的一切，所說的一切，都是名言，與法性不合的。真見道體驗到法性是怎樣的？那實在是不能說的。中國人說啞子吃黃蓮，有苦說不出；佛法的譬喻是，般若真見道，如啞子食蜜，甜得很，就是說不出。這不但常人不能說，菩薩不能說，佛也不能說。

(二) 菩薩在定中真見道，一切法都不可得，從真見道出定後，從般若起方便，或名後得智。如在總統府，不能說總統府在南在北，等到離開總統府，那又可以說了。通達空性是什麼樣的，在後得智中，以世間語言、思想表達出來。法性是這樣那樣，其實這已不是真實的，因為有相可得，所以名相見道，

真見道時，般若是無相的，沒有一切相，空相也沒有。當時是一切相不可得，唯識家如此說，中觀家也如此說。真見道證得真如，真如就是法性。沒有虛妄的，名真；這虛妄的有能取、所取的對立，能詮、所詮的差別，觸證得無二無別的，所以名為如。

³⁹ 印順導師《中觀今論》p.209：

二、「幻有真空」二諦：此二諦是利根聲聞及菩薩，⁽¹⁾悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。⁽²⁾從勝義空出，起無漏後得智——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。…(下略)…

⁴⁰ 印順導師《中觀今論》p.210：

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂，法法如幻，一念圓了的聖境。即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義，彼為世俗。但⁽¹⁾在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；⁽²⁾如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

此中所說俗諦的妙有，即⁽¹⁾通達畢竟空即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。⁽²⁾這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

依據這種體證的境地，安立教說，所以是**性相不二論**，**生死涅槃無差別論**。

(C) 無住涅槃：不厭生死、不著涅槃

在修行的過程中，證到了這，名為安住「無住涅槃」，能不厭生死，不著涅槃，這是小乘證悟所不能及的。⁴¹

⁴¹ (1) 印順導師《華雨集第四冊》p.68 ~ p.69：

人間佛教的人菩薩行，不但是契機的，也是純正的菩薩正常道。下面引一段舊作的『自利與利他』；「不忍聖教衰，不忍眾生苦」的大心佛弟子，依菩薩正常道而坦然直進吧！

「要長在生死中修菩薩行，自然要在生死中學習，要有一套長在生死而能普利眾生的本領。……菩薩這套長在生死而能廣利眾生的本領，除堅定信願（菩提心），長養慈悲而外，主要的是勝解空性。觀一切法如幻如化，了無自性，得二諦無礙的正見，是最主要的一著。所以（『雜阿含』）經上說：「若有於世間，正見增上者，雖歷百千生，終不墮地獄」。

惟有了達得生死與涅槃，都是如幻如化的，這才能……，在生死中浮沉，因信願（菩提心），慈悲，特別是空勝解力，能逐漸的調伏煩惱，能做到⁽¹⁾煩惱雖小小現起而不會闖大亂子。⁽²⁾不斷煩惱（瞋，忿，恨，惱，嫉，害等，與慈悲相違反的，一定要伏除不起），也不致作出重大惡業。時時以眾生的苦痛為苦痛，眾生的利樂為利樂；我見一天天的薄劣，慈悲一天天的深厚，怕什麼墮落！惟有專為自己打算的，才隨時有墮落的憂慮。

發願在生死中，⁽¹⁾常得見佛，⁽²⁾常得聞法，⁽³⁾世世常行菩薩道，這是初期大乘的共義，也是中觀與瑜伽的共義。

釋尊在（『中阿含』）經中說：「阿難！我多行空」。『瑜伽師地論』解說為：「世尊於昔修習菩薩行位，多修空住，故能速證阿耨多羅三藐三菩提」。……**大乘經的多明一切法空，即是不住生死，不住涅槃，修菩薩行成佛的大方便**！」

(2) 印順導師《華雨集第四冊》p.103 ~ p.106：

在複雜根性與不同的行踐中，可以分為三大類：據龍樹菩薩說：

一、一分鈍根的菩薩，最初觀察五蘊生滅無常不淨，要久而久之，才能觀察一切法性空；這是「從無常入空……」的。這一類大乘學者，經上說它「無數無量發菩薩心，難得若一若二住不退者」。我們要知道：大乘菩薩，要修行六度、四攝去利他的；像這樣充滿了厭離世間，生死可痛的心情，焉能克服難關，完成入世度生的目的？這樣的學者，百分之百是退墮凡小的。

二、一分中根菩薩，最初發心，就觀察一切法空不生不滅，這是中期大乘依人乘而趣入佛乘的正機，是「從空入無生……」的。唯有理解一切性空，才能不厭世間，不戀世間；才能不著涅槃，卻向涅槃前進。這樣的大乘行者，「與菩提心相應，大悲為上首，無所得為方便」，去實行菩薩的六度、四攝行。它一面培養悲心，去實行布施、持戒、慈忍等利他事業；一面理解性空的真理，在内心中去體驗。…〔中略〕…所以在悲心沒有深切，悲事沒有積集，它不求證悟；「遍學一切法門」，隨分隨力去利人。它時常警告自己：「今是學時，非是證時」。

三、一類利根的菩薩，它飛快的得無生忍，也有即身成佛的。龍樹沒有談到從何下手，或者是從涅槃無生入佛道的。…〔中略〕…

要學大乘行，自利利他，那唯有採取積集悲智，學而不證的正軌。（前機急求自證失敗，後機自然的立刻證悟，不是勉強得來）

或者認為非迫切的厭離（無常苦）自己的生死，它絕不能認識他人的苦痛，發大悲心去利人。他們的意見，非「從無常門入」不可，這是非常錯誤的。他如果願意一讀『諸法無行經』，就知道行徑的各別了。「從空而入」的依人乘而進趣佛乘，不是貪戀世間，在性空的正見中，才能觀生死無常而不致退失呀！…〔下略〕…

(3) 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

C. 結說「智證同一涅槃（法性）而有深淺別」

但大小的涅槃，不是完全不同，而是大乘者在三乘共證的涅槃（法性）中，更進一層，到達法性海的底裡。⁴²

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。

(4) 印順導師《般若經講記》p.185 ~ p.188：

此空中無色等，從相即不離而證入，所以與一分學者的把生死涅槃打成兩橛者不同。佛法的中道實證，⁽¹⁾可說是內在的超越——證真，⁽²⁾這當然即是超越的內在——達俗。…〔中略〕…

…〔中略〕…⁽¹⁾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。⁽²⁾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。…〔下略〕…

(5) 印順導師《性空學探源》p.10 ~ p.11：

有人說：佛法講空太多，使人都沈空滯寂而消極了，所以今後不應再多說空了。實則，空與沈空滯寂是有些不同的。

沈空滯寂，本是大乘對小乘的一種批評。到底小乘是不是開口閉口講空呢？事實上大大不然。不要說一切有部，就是談空知名的成實論者，及大眾系他們，也大分還在說有。說有儘管說有，始終免不了落個沈空滯寂的批評，這是什麼緣故呢？因為他們從無常門出發，厭離心深，既缺乏悲願，又愛好禪定，於是急急的自求解脫，甚至法也不說一句的去住阿蘭若；這才真正的沈空滯寂。這種消極，並不是說空說壞了的；相反的，大乘的說空，就是要對治這般人的。因為空重知見、重慧學，可以改變這些偏重禪定的人。沈空滯寂，絕不是空病，病在他們對於有的方面用心偏失——悲願不足，偏好禪定，急求證入。經中說的阿蘭若比丘或辟支佛，就是他們——從自心清淨解脫上說，獨善也大有可取，不過不能發揚悲願而利濟世間，不足以稱佛本懷罷了！

悲願較切的聖者們，依於空，不但消極的自己解脫，還注重弘法利人；空、無我，正可以增長其同情眾生痛苦的大悲心，加強其入世的力量。

大乘批評小乘不能善巧用空，缺乏世俗智，所以一入空就轉不出来了。大乘善用空者、不沈空滯寂者，還是這個空。所以沈空滯寂，不是空的錯誤；空是不錯誤的，只是他們不能領會佛陀中道的意趣，還不能實現菩薩的甚深空義。

所以，沈空滯寂與惡取空不同，惡取空是對於空的謬解，不但不成菩薩，也不能成聲聞賢聖。

(6) 印順導師《青年的佛教》p.31 ~ p.32：

「這自然是大有道理的。⁽¹⁾緣起相海，是甚深難測的，⁽²⁾但還有甚深更甚深，難測更難測的緣起空寂性呢！性空是緣起內在的實性，唯有徹底的深觀緣起海，才能洞見它。」

你以為這是沈空滯寂嗎？不是的，凡是能廣觀世間相的，沒有不同情世間；深入緣起性空的，沒有不齊死生、等染淨。聲聞行者不能廣觀緣起，卻想深入，這自然是不堪潮流的衝盪，淺嘗而沈沒了。廣觀世間相而深入的，才能不捨世間，又不為世間所拘，開放出大乘的行華。

菩薩是不離世間的，卻不屬世間；這像蓮華生長在淤泥中，卻淨潔得可愛。所以，只要多多的為眾生著想，深深的體解性空，就不難從空出假，實行普賢的大行了。…〔下略〕…

⁴² (1) 印順導師《華雨集第一冊》p.187 ~ p.189：

以眾生的根性不同，所以有三乘：聲聞；緣覺；大乘即佛、菩薩乘。…〔中略〕…雖然學佛的有根性的不同，所證的涅槃，原則的說，是不能說不同的。如說：『三獸渡河，渡分深淺』。象、馬、兔，共渡一條河，⁽¹⁾象的力量大，牠是直流而過，而且踏到河底的。換言之，他是徹底的。⁽²⁾馬、兔也渡河，但是浮在水面中過去的；也在水中過去，可是他是浮在淺水面的。一是，徹底的，一是浮面的，但在渡水來說，都在水裏，也都渡過去了。

所以三乘所同證的涅槃，在涅槃來說，很難說不同的。但修行者的智慧，悲願的有大小，所以能力有種種不同，表現出大小乘涅槃的深淺。其實涅槃無二無別，不能說有差別的。

(2) 約「修持的悲願無盡」說

(二)、約修持的悲願無盡說：

A. 小乘

小乘者的證入涅槃，所以（暫時）不起作用，^[1]除了但證空性，不見中道而外，^[2]也因為他們在修持時，缺乏了深廣的慈悲心。

像游泳的人，如發生了危險，那不想救人的，只要自己爬到岸上休息，便覺得沒事，更不關心他人的死活。

B. 大乘

(A) 菩薩

有些想救人的，自己到了岸，見別人還在危險中，便奮不顧身，再跳進水裡去，把別人

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.335 ~ p.336：

般若為二乘聖者的生母，又是佛菩薩的生母，那般若到底是小乘法，大乘法呢？

^[1] 約般若的廣義說，也就是專約能生聖法說：般若是三乘共學的法門。依般若證入空性來說，聲聞如毛孔空，菩薩如太虛空(5.051)，並非質的不同。三獸渡河，唯香象才能徹底（「唯佛與佛，乃能究竟諸法實相」）；淺深不同，而同樣的契入法性流中。約這個意思說：三乘的觀慧，可以有方便淺深不同，而根本特質是不許差別的。

^[2] 然約般若的深義說，如與國王和合而生王子，『母以子貴』，也就與生育常人不同。依此，般若是與菩提心相應，大悲為上首的般若；是五度所莊嚴的般若；是能攝導一切功德而趣向佛道的般若。這樣，『般若……但屬菩薩』(5.052)；『能生諸佛』。般若現證法性空，不但不會如二乘那樣的趣入空寂，反而是方便善巧，成為一切功德的攝導者，成為一切波羅蜜多的總相。

不論約那一方面說，般若決定是出世聖法的特質，非布施，禪定等所及，而為了生死與成佛的必修法門！

(3) 印順導師《般若經講記》p.14：

般若有二類：一、拙慧：這是偏於事相的分析，這是雜染的，這是清淨的；這是應滅除的，這是應證得的；要破除妄染，才能證得真淨。這如冶金的，要煉去渣滓，方能得純淨的黃金。

二、巧慧：這是從一切法本性中去融觀一切，觀煩惱業苦當體即空，直顯諸法實相，實無少法可破，也別無少法可得，一切「不壞不失」。如有神通的，點石可以成金。

又如求水，拙慧者非鑿開冰層，從冰下去求水不可；而巧慧者知道冰即是水，一經般若烈火，冰都是水了。

所以，巧慧者的深觀，法法都性空本淨，法法不生不滅如涅槃，法法即實相，從沒有滅什麼增什麼。這不增不減、不失不壞慧，即金剛般若。

(4) 印順導師《中觀論頌講記》p.14：

本來大乘經中，也常說聲聞聖者證入法性後，沈空滯寂，不能從空中出來，不能發菩提心度眾生，好像說性空是不究竟的。其實，聲聞的不能從空中出假，是悲心薄弱，是願力不夠，是生死已盡，這才不能引發大行，不是說法性空的不究竟。要知道菩薩大行到成佛，也還是同入無餘涅槃。

(5) 印順導師《般若經講記》p.4：

凡夫的所知所見，無不為自性的戲論所亂，一切是錯誤的。這種虛誑妄取相，不但不見如實空相，也不能如實了達如幻的行相。

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。

拉到岸上來。

菩薩⁽¹⁾在修行的過程中，有大慈悲，有大願力，發心救度一切眾生，⁽²⁾所以自己證悟了，還是不斷的救度眾生。⁴³

在為人利他所受的苦難，菩薩覺得是：無上的安慰，最大的喜樂，沒有比這更幸福了。

⁴⁴

(B) 佛

a. 圓入涅槃而無盡度生

由於菩薩悲願力的熏發，到了成佛，雖圓滿的證入涅槃，但度生無盡的悲願，成為不動本際而起妙用的動力，無盡期的救度眾生，這就大大不同於小乘者的見地了。

b. 無思普應——方窗方光，圓孔圓光

但圓滿成佛以後，救度眾生，不再像眾生一樣，救此就不救彼，在彼就不在此。佛的涅槃，是無在無不在的，是隨眾生的善根力所感而起應化的——現身，說法等。佛涅槃是有感必應，自然起用，不用作意與功力的。⁴⁵

佛般涅槃，像日光的遍照一切一樣。一個個的眾生，像一所所的房屋。有方窗，光射進來，就有方光；有圓孔，光射進來，就有圓光。光是無所謂方圓的。⁴⁶所以，現一切身，

⁴³ 印順導師《學佛三要》p.145 ~ p.146：

淨化身心，擴展德性，從徹悟中得自利的解脫自在，本為佛弟子的共同目標。聲聞道與菩薩道的差別，只在⁽¹⁾重於自利，⁽²⁾或者重於利他，從利他中完成自利。

⁽¹⁾ 聲聞不是不能利他的，也還是住持佛法，利樂人天，度脫眾生，不過重於解脫的己利。^(A) 在未得解脫以前，厭離心太深，不大修利他的功德。^(B) 證悟以後，也不過隨緣行化而已。⁽²⁾ 而菩薩，^(A) 在解脫自利以前，著重於慈悲的利他。所以說：「未能自度先度人，菩薩於此初發心」。^(B) 證悟以後，更是救濟度脫無量眾生。

所以⁽¹⁾聲聞乘的主機，是重智證的；⁽²⁾菩薩乘的主機，是重悲濟的。

⁴⁴ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.285 ~ p.287：

財法無畏施；難施殷勤施。聞施心歡喜，勝於寂滅樂。

… [中略] …

凡不知積聚的過失，布施的功德，在布施時，每有捨不得的心情，或者心裏不樂意，特別是比較重大的布施。而菩薩卻是：一聽「聞」到求「施」的人來了，要求什麼，「心」裏就「歡喜」得了不得。這種歡喜，不要說勝過世間的第三禪樂，也「勝」過了二乘聖者證得的「寂滅樂」，可說是無上的歡喜。因為菩薩覺得：功德送上門來了！沒有乞施的，就不能圓成布施功德；由於來人的乞求，才使自己的功德增長。而且自己的財物，身體，知識，技能，如不能好好地使用，一旦損失，死亡了，豈不可惜！有人來乞求，使自己的無常物，能投入波羅蜜多大海，成為成佛的資糧，無窮無盡，這真是世間第一等好事！所以菩薩聞施心喜，真能體驗到「為善最樂」的境界。

⁴⁵ 印順導師《以佛法研究佛法》p.351：

第四義——業：這是一切大乘所共通的，可以「無思普應，隨機應現」來說明。如來的一切業用，⁽¹⁾不與常人相同，毋須先作準備，說法是出乎自然而然，「無思普應」的，有如「天鼓自鳴」。⁽²⁾另一方面，如來化度眾生，是「隨機應現」的，對高級的眾生，而示現高級的身相說法，對低級的眾生，即現低級的身相說法。

⁴⁶ 印順導師《性空學探源》p.229 ~ p.231：

其次，一談涅槃多一多的問題。擇滅無為是一是多呢？… [中略] …

後代大乘以虛空為譬喻來會通一味與差別：⁽¹⁾虛空，隨了器皿的方圓，而有方圓之別，如這空茶杯中的圓空，與空箱子中的方空，此空不是彼空，方圓位置不能說無別。⁽²⁾但，空的體性，是渾然同一的，

說一切法，都是隨眾生的機感而現的。如^[1]釋迦佛的在此土誕生，出家，成佛，說法，入涅槃，都是應化身；^[2]圓證涅槃的佛，是早已證法身了。因此，想像圓證涅槃的佛，是一個個的，在這裡在那裡的，是壽長壽短的，便不能了知大乘涅槃的真義，不知應化身的真義了。

必須放棄小我個體的觀念，才有悟解證入涅槃的可能。

(3) 結前起後

A. 從「蘊苦（小我個體）永息」了解涅槃

涅槃，是沒有人與我等種種分別。所以了解涅槃，非從生死苦果，即小我個體的消散去了解不可。

B. 涅槃的「常樂我淨」義

入了涅槃，如^[1]說永恆，這即是永恆，因為一切圓滿，不再會增多，也不會減少，也就不會變了。^[2]說福樂，這便是最幸福，最安樂；永無苦痛，而不是相對的福樂了。^[3]要說自由，這是最自由，是毫無牽累與罣礙的。^[4]沒有一絲毫的染污，是最清淨了。

所以，有的經中，描寫涅槃為「常樂我淨」。這裡的我，是自由自在的意思，切不可以個體的小我去推想他。⁴⁷否則，永久在我見中打轉，永無解脫的可能。

不能說有差別。

⁴⁷ (1) 《大般若波羅蜜多經》卷 332 〈善學品 53〉(大正 06, 701b25-c3)：

若菩薩摩訶薩恒作是念：「諸有情類於長夜中，其心常為四倒所倒，謂常想倒、心倒、見倒，若樂想倒、心倒、見倒，若我想倒、心倒、見倒，若淨想倒、心倒、見倒。」

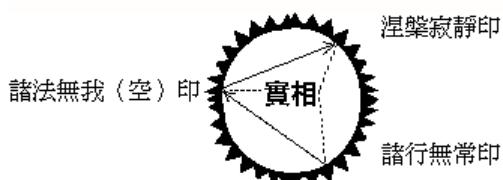
我為如是諸有情故，應趣無上正等菩提，修諸菩薩摩訶薩行，證得無上大菩提時，為諸有情說無倒法，謂說^[1]生死無常、無樂、無我、無淨，^[2]唯有涅槃寂靜微妙，具足種種常、樂、我、淨真實功德。」

(2) 印順導師《寶積經講記》p.191：

上六句，與一般所說的是常、是樂、是淨相同，但說無我，與常樂我淨的四德說不同。

雖然，聖性也可以說是我，「得自在故」。但容易與凡外的真我、常我相雜滌，所以本經不說是我，保有無我說的特色。

另參印順導師《華雨集第四冊》p.75 ~ p.76：



釋尊為甚麼要建立這三法印呢？我們要知道：佛法不是甚麼神秘，它只是適合眾生的機感，給予正確而適當的指導。眾生所要求的是真實（我體）、美滿（樂趣），善存（常在）；所厭惡的是虛妄（無我）、缺陷（苦）、毀滅（無常）。但^[1]它們所認為真實的，含有根本上的錯誤。它們的真理，在不斷的否認過程中。宇宙人生的大謎，鬧到今天，依舊是黑漆一團。^[2]它們心目中的快樂，沒有標準，也缺少永久性，跟著心情的轉移而變。^[3]它們適應的善存，自體與境界的貪戀、追求，結果還不是歸於毀滅。

在釋尊的正覺中，真（我）美（樂）善（常）不是不可能，^[1]不過，世間一般人，因著認識上的根本缺陷，引起行動上的錯誤，卻是再也走不通，這非要別開生路不可，一般人所認為真美善，先給它個一一勘破，是無我，是苦，是無常。^[2]倘能「無常故苦，苦故無我」，一個翻身，才能踏上真美善的境

C. 佛對涅槃的教說

(A) 多用「遮顯——蘊苦永息」

以凡夫心去設想涅槃，原是難以恰當的。所以佛的教說，多用烘雲托月的遮顯法，以否定的詞句去表示他，如說：不生不滅，空，離，寂，滅等。

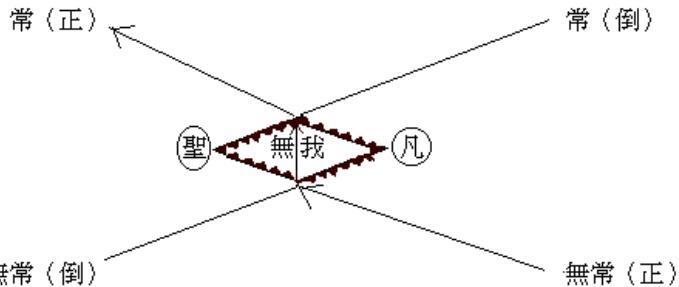
(B) 為深執我者，用「表顯——身心轉依」

可是眾生是愚癡的，是執我的，多數是害怕涅槃的（因為無我了）；也有不滿意涅槃，以為是消極的。

純正而真實的佛法，眾生顛倒，可能會疑謗的，真是沒法的事。好在佛有無量善巧方便，為了這種深深執我的眾生，又作另一說明。⁴⁸

地，這是真美善，依印度人的名字，叫它做涅槃。

依這樣的見地，⁽¹⁾ 沒有通過無我（第一義的），那^(A) 無常、苦、無我（對治的）是正確的，^(B) 一般人心目中的常樂我是顛倒。⁽²⁾ 通過了無我，那^(A) 常樂我是正確的，⁽²⁾ 無常苦無我反而是顛倒了。因此，佛法的體系，是這樣：



⁴⁸ 另參印順導師《性空學探源》p.56 ~ p.59 :

三、中道空寂律：「此滅故彼滅」的滅，是涅槃之滅。涅槃之滅，是「純大苦聚滅」，是有為遷變法之否定。涅槃本身，是無為的不生不滅。只因無法顯示，所以烘雲托月，從生死有為方面的否定來顯示它。如像大海的水相，在波浪澎湃中，沒有辦法了解它的靜止，就用反面否定的方法，從潮浪的退沒去決定顯示水相平靜的可能。涅槃也如是，從生命流變的否定面給予說明。

常人不解此義，或以為涅槃是滅無而可怕的；這因為眾生有著無始來的我見在作祟，反面的否定，使他們無法接受。那麼，要遣離眾生執涅槃為斷滅的恐怖，必須另設方便，用中道的空寂律來顯示。從緣起的因果生滅，認取其當體如幻如化起滅無實，本來就是空寂，自性就是涅槃。

《詵陀迦旃延經》正是開示此義。《雜阿含》第二六二經說得最明顯。事情是這樣的：佛陀入滅後，闡陀（即車匿）比丘還沒有證得聖果，他向諸大聖者去求教授，說道：

我已知色無常，受、想、行、識無常，一切行無常，一切法無我，涅槃寂滅。

然我不喜聞一切諸行空寂不可得，愛盡、離欲、涅槃。

他的癥結，在以為諸行是實有的（法有我無），涅槃之滅是另一實事。他把有為與無為打脫為兩節，所以僅能承認有為法的無常無我，涅槃的寂滅；而聽說一切法空、涅槃寂滅，就不能愜意。他懷著這樣的一個問題，到處求教授。諸聖者的開示，把無常、無我、涅槃等照樣說一遍，他始終無法接受。後來，找到阿難尊者，阿難便舉出《化迦旃延經》對他說道：

我親從佛聞教摩訶迦旃延言：^(一) 世間顛倒依於二邊：若有，若無；世人取諸境界，心便計著。

^(二) 迦旃延！若不受，不取，不住，不計於我，此苦生時生，滅時滅。迦旃延！於此不疑不惑，不由於他而能自知，是名正見，如來說。所以者何？迦旃延！⁽¹⁾ 如實正觀世間集者，則不生世間無見；⁽²⁾ 如實正觀世間滅者，則不生世間有見。迦旃延！如來離於二邊，說於中道，所謂：此有故彼有，此生故彼生……此無故彼無，此滅故彼滅。

闡陀比丘的誤解，必須使他了解諸行非實、涅槃非斷滅才行；這中道的緣起法，是最正確而應機的教授了。試問：為什麼⁽¹⁾ 如實正觀世間集可離無見而不起有見呢？⁽²⁾ 正觀世間滅可離有見而不墮於

(二) 身心轉依之涅槃（大乘有宗的特色）

二、身心轉依之涅槃：⁴⁹

1. 總說「轉依」

(1) 字義略釋：轉依即涅槃，即身心（依）轉化為超一般

「轉依」，是大乘佛教的特有術語。

轉依即涅槃，表示身心（依）起了轉化，轉化為超一般的。

這可說是從表顯的方法來說明涅槃。⁵⁰

(2) 內容略述

A. 依

依，有二種：

(A) 染淨依——心

(一)、心是所依止，名為「染淨依」。

依心的雜染，所以有生死；依心的清淨，所以得涅槃。心是從染到淨，從生死到涅槃的通一性。在大乘的唯識學中，特重於這一說明。

(B) 迷悟依——法性（空性）

(二)、法性（空性）是所依止，名為「迷悟依」。

法性是究竟的真性，迷了他，幻現為雜染的生死；如悟了，即顯出法性的清淨德性，就名為涅槃。

B. 轉依

從心或從法性——依的轉化中，去表顯涅槃的德用，是大乘有宗的特色。

2. 別詳「轉依」

(1) 約「染淨依（心）」說轉——虛妄唯識系

(一)、約染淨依說轉：

斷見呢？因為⁽¹⁾中道的緣起法，說明了緣起之有，因果相生，是如幻無自性之生與有，所以可離無因無果的無見，卻不會執著實有。⁽²⁾緣起本性就是空寂的，緣散歸滅，只是還它一個本來如是的本性，不是先有一個真實的我真實的法被毀滅了；見世間滅是本性如此的，這就可以離有見而不墮於斷滅了。這是說：要遣除眾生怖畏諸行空寂，以涅槃為斷滅的執著，不僅在知其為無常生滅，知其為有法無我，必需要從生滅之法、無我之法，直接體見其如幻不實，深入一切空寂，而顯示涅槃本性無生。

…〔中略〕…

…〔中略〕…所以涅槃之滅，要在現實的事事物物上，一切可生可滅、可有可無的因果法上，觀察它都是由因緣決定，自身無所主宰，深入體認其當體空寂；空寂，就是涅槃。這是在緣起的流轉還滅中，見到依此不離此故彼性空，性空故假名，可稱為中道空寂律。這是諸法的實相，佛教的心髓。

⁴⁹ 參見附錄。

⁵⁰ 印順導師《如來藏之研究》p.218：

四、轉依：轉凡夫為聖人，轉雜染為清淨，轉生死為涅槃，轉煩惱為菩提，是修學佛法的目的。假使只是捨去這部分，得到那部分，就不能說明從凡入聖之間的關聯性，所以提出了轉依一詞。在生死還滅的轉化中，有統一的依止，依止的雜染分，成為清淨分。瑜伽學立阿賴耶識為一切法的所依，如來藏學立如來藏為所依止，都是為了轉依，這是後期大乘的共同傾向。

A. 染與淨（生死與涅槃），以「賴耶」為依止

⁽¹⁾我們的煩惱，業，苦果，是屬於雜染的；⁽²⁾聖者的戒定慧等功德，是屬於清淨的。而染與淨，都以心為依止。

這個所依心，唯識學中名為阿賴耶識，即心識活動的最微細部分；最深細的阿賴耶識，成為生死與涅槃的樞紐。

B. 賴耶含藏一切染淨種子（功能）

(A) 染依——生死由於染種

眾生的生死苦，由於心識中有不淨種子（功能）。由此不淨的種子，生起煩惱，業，果。如從不淨種，⁽¹⁾生起貪、瞋等煩惱心行，於是所有的身口行為，都成為不淨業，如殺、盜、淫等。⁽²⁾即使是作善，因從自我出發，所作的也是雜染業，要感生死苦果（生人天中）。

此報由業感，業從惑起的因果，實在都是從不淨的種子而發現。現起的不淨行，又還熏成種種不淨的種子。雜染種子積集的染心，持種起現，又受熏成種，因果不斷，這才延續流轉於苦海之中。

這個雜染種子所積集的雜染心——阿賴耶識，⁽¹⁾從業感報來說，他是受報的主體，所以叫異熟識。⁽²⁾從形成個體的小我來說，他是攝取及執取的阿賴耶識，而被我見錯執為自我（因為阿賴耶識，有統一性，延續性，而被錯執為是常是一的自我）的對象。⁵¹

⁵¹ (1) 印順導師《攝大乘論講記》p.38 ~ p.41：

如是是引阿笈摩證，復何緣故此識說名阿賴耶識？一切有生雜染品法，於此攝藏為果性故；又即此識，於彼攝藏為因性故；是故說名阿賴耶識。或諸有情攝藏此識為自我故，是故說名阿賴耶識。

上面已「引阿笈摩證」明阿賴耶識的體性與名字，是佛所說的。現在就將這阿賴耶「識」的所以「名」為「阿賴耶識」，略加詮釋。阿賴耶是印度話，玄奘法師義譯作藏；本論從攝藏、執藏二義來解釋：

一、攝藏義：「一切有生」，就是一切有為諸法；這是惑業所生的雜染法，所以又說「雜染品法」。這一切有為的雜染品法，在這一切種子阿賴耶識的「攝藏」中，雜染法「為」賴耶所生的「果性」。「又即此」賴耶「識」在「彼攝藏」一切雜染法的關係中，賴耶「為」雜染法的「因性」。具有這攝藏的功能，所以就「名阿賴耶識」了。

攝藏是「共轉」的意義，即是說，本識與雜染諸法是共生共滅的；在此共轉中，一切雜染由種子識而生起，也由之而存在，所以叫攝藏。我們不能把種子和本識分成兩截，應該將種子和本識融成一體。從這種一體的能攝藏的「一切種子識」和一切所攝藏的雜染法，對談能所攝藏的關係。

…〔中略〕…阿賴耶之所以稱為阿賴耶，不在相互的而是特殊的。建立阿賴耶的目的，在替流轉還滅的一切法找出立足點來。因為有了賴耶，就可說明萬有的生起，及滅後功能的存在。一切種子識，是一切法的根本，一切法的所依。如中央政府，是國家的最高機關，它雖是反應下面的民意，才決定它的行政方針，但一個國家總是以它為中心，它才是統攝的機構。賴耶與諸法，也是這樣，賴耶是一切法所依的中樞，諸法從之而生起，諸法的功能因之而保存，它有攝藏的性能，所以稱為阿賴耶。

若說它與諸法有展轉攝藏的意義，本識的特色，一掃而空，和建立賴耶的本旨，距離很遠了。諸法如有攝藏的性能，為什麼不也稱為阿賴耶呢？

二、執藏義：在所引的《阿毘達磨經》中，本沒有這個定義。初期的唯識學，賴耶重在攝藏的種子識；後來，才轉重到執藏這一方面。

一切「有情」的第七染污意「攝藏（就是執著）此識為自我」，所以「名」為阿賴耶識。我有整個

(B) 淨依——涅槃由於淨種

a. 淨種向來被染蔽，才成雜染的天下

依阿賴耶識而有雜染的種現不斷，那不是永遠不能解脫雜染的生死嗎？不！好在心的深處，還有清淨的種子。所以，眾生是既非純善的，也不是純惡的，而是心中含藏著一切染淨功能種子。⁵²

的、一味不變的意義。眾生位上的阿賴耶識，雖不是恆常不變的無為法，但它一類相續，恆常不斷；染末那就在這似常似一上執為自我，生起我見。這本識是我見的執著點，所以就叫它作阿賴耶識。經中說『無我故得解脫』，並不是破除外道的我見就算完事。這還是不能解脫的；不使第七識執著第八種識為自內我，這才是破人我見最重要的地方了。

(2) 印順導師《唯識學探源》p.142 ~ p.144：

唯識學裡，阿賴耶有多樣的解釋，比較共同而更適當的，是「家」、「宅」（窟宅）、「依」、「處」，唐玄奘旁翻做「藏」，也還相當的親切。根據各種譯典去領會阿賴耶的含義，可以分為「攝藏」、「隱藏」、「執藏」，但這是同一意義多方面的看法。

這可以舉一個比喻：一張吸水紙，吸飽了墨汁，紙也變成了黑紙。在這紙墨的結合上，可以充分表顯賴耶的含義。^[1]像紙能攝取墨汁，紙是能攝藏，也就是墨汁所攝藏的地方。無著論師的賴耶，有能藏、所藏義，就是這攝藏的能（主動）所（被動）兩面的解釋。這攝藏的要義是「依」。^[2]又像紙吸了墨汁，墨色就隱覆了紙的本相，紙的本相也就潛藏在一片黑色的底裡；這就是隱藏的能所兩面觀了。一分唯識學者，忽略了這一點，結果不要說《楞伽》，就是看為最重要依據的《解深密經》裡的阿賴耶的定義，也被遺棄。這隱藏的要點是「潛」。^[3]又像墨汁固然滲透到紙的全身，紙也有它的吸引力，這就是執藏的能所兩面觀；它的要義是「係著」。一分唯識學者，但取了賴耶的被執著，忽略它本身的執取力，它們好像賴耶是沒有能執著的作用一樣。其實不然，像《俱舍論》（卷一六）引經說：

「汝為因此起欲、起貪、起親、起愛、起阿賴耶、起尼延底、起耽著不？」

阿賴耶有能著的意義，經文是何等明顯！《增一阿含經》所說的阿賴耶，有部學者，也有說它是「薩迦耶見」，是「見」，也是在說明它的能取能著。如阿賴耶沒有被解為能取能著的可能，那這些學者簡直是胡說了。要知道一字作能所兩面的解釋，不但有能藏所藏作前例，也是文字上普遍的現象。

阿賴耶的本義是「著」，但一經引申，就具有廣泛的含義。它比阿陀那、毗播迦、心、意、識，更能適應細心多種多樣的性質，它也就自然被人採用作細心最正規的名字。…〔下略〕…

⁵² 另參印順導師《成佛之道（增註本）》p.428 ~ p.430：

一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。

從一佛乘的立場來說，「一切諸善法」，都是「同歸於佛道」的。不但是出世的三乘善法，歸於佛道，就是人乘，天乘善法，世間的一切——一念善心，一毫善行，都是會歸於佛道的。所以，佛法是善法的別名。到底什麼是善法？向於法的，順於法的，與法相應的，就是善，就是佛法。所以凡隨順或契合緣起法性空的，無論是心念，對人應事，沒有不是善的。因此，善的也叫法，不善的叫做非法。有些論師，於法起自性見，這才說：這是有漏善法，這是無漏善法，這是二乘善法，這是佛善法。隨眾生的情執來分別，善法就被分割為不同的性類。雖然現實眾生界，確是這樣的，但約契理來說，就不是這樣。善法就是善法；善法所以有有漏的，無漏的，那是與漏相應或不相應而已。如加以分析，有漏善是善與煩惱的雜糅，如離煩惱，就是無漏善了。

所以古代有『善不受報』的名論；眾生的流轉生死，是由於煩惱及業。生人及天，並不由於善法，而是與善法相雜的煩惱。

一切眾生，『初一念識異木石，生得善，生得惡』(5.133)，生來都是有善的，所以都有向上，向樂，向光明的趨向。不過沒有以佛道為宗時，就演成種種歧途，種種外道，生人，生天。如一旦發見究竟目標，歸心於佛乘時，這一切都是成佛的方便。所以，向佛一舉手，一低頭；『一稱南無佛，皆已成佛道』(5.134)。這如民族而缺乏賢明領袖，沒有正確國策，雖人民還是那樣的人民，也還是想求進步，而結果往往走入歧途，國計民生，都很不理想。如有賢明領袖，提示完善政策，大家向這而集中力量，齊一步伐，就會進入理想的時代一樣。

眾生並不是沒有清淨的功能——無漏種子，而是向來被雜染功能遮蔽了，才成為雜染的一家天下，煩惱業苦現行，不得解脫。

b. 解脫要把淨種發出

要求得解脫，就要設法，把心中深藏的清淨種子，使他發現出來。⁵³

所以，一切「眾生類」，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。但有了善法，向上向光明，終究會向佛道而邁進的，也就「究竟」要「得成佛」的。

一切眾生，同成佛道，是了義的，究竟的。所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝一切善法，同歸於佛道，才是佛法的真實意趣！

末了，謹祝讀者必當成佛！

⁵³ (1) 印順導師《攝大乘論講記》p.464 ~ p.467：

又此轉依，略有六種：一、**損力益能轉**，謂由勝解力聞熏習住故，及由有羞恥令諸煩惱少分現行、不現行故。二、**通達轉**，謂諸菩薩已入大地，於真實非真實、顯現不顯現現前住故，乃至六地。

三、**修習轉**，謂猶有障，一切相不顯現，真實顯現故，乃至十地。四、**果圓滿轉**，謂永無障，一切相不顯現，最清淨真實顯現，於一切相得自在故。五、**下劣轉**，謂聲聞等唯能通達補特伽羅空無我性，一向背生死一向捨生死故。六、**廣大轉**，謂諸菩薩兼通達法空無我性，即於生死見為寂靜，雖斷雜染而不捨故。

究竟的「轉依」，雖是無住涅槃，但從轉捨轉得的少分全分等建立「六種」。六種轉依，顯示離染還淨的層次，顯示大小二乘的差別。

「一、**損力益能轉**」：⁽¹⁾「由勝解力」熏成「聞熏習」，寄「住」在賴耶中，能對治雜染，使染習漸漸減少，清淨聞熏習漸漸增多。雖是熏習的消長，也減捨了染力，增益了淨能。⁽²⁾同時，因勝解聞熏力，菩薩雖少作微惡，也生大慚愧。由聞熏「及由有羞恥」力，能「令諸煩惱」減輕，或「少分現行」，或某一部分「不現行」。這樣的轉依，勝解行地的菩薩也能做到（諸譯本沒有不現行三字）。

「二、**通達轉**」：諸菩薩從「已入大地」「至六地」，⁽¹⁾在根本智通達諸法的法性，於「真實」「顯現」「現前住」的時候，非真實的義相就「不顯現」；⁽²⁾在「非真實」義相顯現現前住的時候，真實的空性就不顯現。到第七地才進到純粹的無相觀，所以真妄出入的境界，到六地為止。真實的法性現前，所以叫通達轉。從初地至六地總名通達位。《成唯識論》說初地是通達，二地以上叫修習。在大乘經論中，有此二種不同的存在（依天台家說，一是別教，一是借別明通）。

「三、**修習轉**」：從七地「乃至十地」的菩薩，「一切」遍計執性的義「相不」再「顯現」，無相的「真實顯現」，但這是從它的大體而說。這時，「猶有」所知「障」未淨盡，七地還有功用，八地菩薩雖做到無功用行的地步，但利他仍是有功用的，所以還須不斷的修習到障盡智圓的佛地。

「四、**果圓滿轉**」：成佛時，⁽¹⁾「永無」煩惱所知二「障」，「一切」義「相不顯現」，⁽²⁾而「最清淨真實」的法界徹底「顯現」。⁽³⁾這最清淨的真實，圓融無礙，能「於一切相得自在」，無所不能。果圓滿即是三德具足：⁽¹⁾永無有障，諸相不現，是斷德；⁽²⁾最清淨法界真實性顯現，是智德；⁽³⁾於法自在廣利眾生是恩德。

上面四種轉依，是大乘轉依的層層深入，再約大小差別說。

「五、**下劣轉**」：這是「聲聞」緣覺「等」的轉依。他們「唯能通達補特伽羅空無我性」，不能通達法無我性，了知唯識，圓見清淨的法界性。不悟唯識，也就不知生死涅槃無差別，因此專求自利的小乘，就「一向背生死，一向捨生死」，這是下劣乘的轉依。

「六、**廣大轉**」：這是「諸」大乘「菩薩」的轉依，不唯通達補特伽羅無我性，且「兼通達法空無我性」：能「於生死」一切法「見」到它本來「寂靜」，依依他起而顯現的義相本不可得，所以捨無可捨，完成「雖斷雜染而不捨」生死的無住涅槃。

(2) 印順導師《如來藏之研究》p.223 ~ p.225：

真諦所傳，是以『攝大乘論』為主的。轉依的本義，是究竟解脫的，阿羅漢與如來的聖證。但說明轉依，主要是⁽¹⁾現實界——依他起性或阿賴耶為種子的轉捨，⁽²⁾理想界——圓成實性真如的轉顯。⁽¹⁾雜染種子是漸漸捨滅的，⁽²⁾清淨真如是分分顯現的，兩者有對應的關係，所以『攝大乘論』有六位轉依的安立，說明轉依的漸次究竟。六位是：一、增力益能轉；二、通達轉；三、

(a) 損力益能轉依（熏習佛法，使染能減低、淨能增強）

如信三寶，聽法，誦經，持戒等，即是開始轉化。像走路一樣，向來走錯了，現在要換個方向走，向佛道走去。

修習轉；四、果圓滿轉；五、下劣轉；六、廣大轉。後二類，是小乘與大乘的轉依差別；前四位，是菩薩趣入佛位的次第轉依。

(1) 「攝大乘論」重視聞熏習，作為成佛的種子，所以在沒有體悟真如以前，由於聞熏習的漸漸增上，使煩惱部分不起，也就稱為轉依——損力益能轉。⁽²⁾通達轉是初地以上，已經是虛妄不顯現，真實顯現了。⁽³⁾修習轉是七地以上，能「一切相不顯現，真實顯現」，不過所知障種子還沒有斷盡。

(4) 果圓滿轉是佛位，「最清淨真實顯現，於一切相得自在」(24.031)。『攝論』大乘轉依的四位安立，不但是捨虛妄而顯真實，並有減捨雜染習氣，增益清淨習氣的意義。

聞熏習是生起出世心，轉依的關鍵所在。在從凡入聖的歷程中，聞熏習是怎樣的呢？陳譯『攝大乘論』卷上（大正三一·一一七上）說：

(一)「此聞慧種子，以何法為依止？至諸佛無上菩提位，是聞慧熏習生，隨在一依止處，此中共果報識俱生。」

(二)「此聞熏習雖是世間法，初修觀菩薩所得，應知此法屬法身攝；若聲聞、獨覺所得，屬解脫身攝。」

(一)聞熏習，從初熏習起，到成佛為止，雖與阿梨耶（果報）識的性質相反，卻依附阿梨耶識，與阿梨耶識俱生俱滅，這應該要阿梨耶識滅盡，聞熏習才與阿梨耶識相分離。

(二)但『攝論』又說：聞熏習是法身、解脫身所攝的。法身與解脫身，都是以真如清淨所顯為體。所以在生死相續中，聞熏習雖與阿梨耶識俱生，而約聞熏習屬圓成實性說，這又是屬於真如的。因此，陳譯『攝大乘論釋』卷三（大正三一·一七五上）說：

「由本識功能漸減，聞熏習等次第漸增，捨凡夫依，作聖人依。聖人依者，聞熏習與解性和合，以此為依，一切聖道皆依此生。」

凡位與聖位，陳譯『攝大乘論釋』這樣說：「菩薩有二種：一、在凡位，二、在聖位。從初發心，訖十信以還，並是凡位；從十解以上，悉屬聖位」(24.032)。「菩薩有二種，謂凡夫，聖人。十信以還是凡夫，十解以上是聖人」(24.033)。十解，就是十住位。依真諦所傳，從十解以上的菩薩，就是聖者，因為「此人我執，前十解中已滅除故，唯法我未除」(24.034)。十解位菩薩，已滅除人我執，能悟入人空真如，就到達聖位。

從凡入聖，就⁽¹⁾轉捨阿梨耶識（中我執）——凡夫依，⁽²⁾轉得我空真如性。「聖人依」，是聞熏習與解性梨耶和合，也就是聞熏習依於梨耶的心真如性，成為一切聖道的生起因。

(3) 印順導師《以佛法研究佛法》p.278 ~ p.279：

今列《攝論》（下）、《成唯識論》（卷一〇）的六轉依，《三無性論》（下）的五轉依於下：

【攝論】（成唯識論名同）	「三無性論」
1損力益能轉	
2通達轉	3有動轉依
3修習轉	4有用轉依
4果圓滿轉	5究竟轉依
5下劣轉	1一分轉依
6廣大轉	2具分轉依

損力益能轉，僅是阿黎耶識中的染種力減，淨種力勝，與智證如如，捨滅二障種子的轉依不合。這可說是「相似轉依」，不能稱為阿摩羅識，所以《三無性論》略而不說。

下劣轉與廣大轉（三無性略異），即是二乘轉依與大乘轉依。果圓滿轉，為究竟的佛果。

此外，通達轉與修習轉，三說不同。⁽¹⁾《成唯識論》約見修二道說：初地見道位，名通達轉；初地到十地的修道位，名修習轉。⁽²⁾《攝論》約有相無相說：初地到六地，是有相的，名通達轉；七地以上無相，名修習轉。⁽³⁾《三無性論》^(A)約有動有用說：七地以前，有入觀出觀的轉動，名有動轉依；八地以上有功用行，名有用轉依。^(B)而大乘的具分轉依，《三無性論》約見道位說。雖三說不同，總之，大乘初地以上，可稱為轉依，而究竟轉依，在佛地。

依佛法而作不斷的熏習，漸使^[1]雜染的力能減低，^[2]清淨的功能增強，發展為強大的清淨潛力。

(b) 通達轉依（從淨種起淨智（悟證），一向染依的染心，轉為淨法所依）

再進步，把雜染的功能完全壓伏，從無漏的清淨種子，現起清淨的智慧等，煩惱自然被伏斷了。

一向為雜染所依的雜染心，現在轉化為清淨法的所依，就叫做轉依（究竟轉依在佛位）。

(c) 修習轉依

悟證以後，清淨的功德現前，雜染的力能被壓伏，但染法的潛力還在，不時還要起來。

這要經過不斷的治伏階段，與煩惱餘力搏鬥，

(d) 究竟轉依（究竟涅槃），具足德用

到最後，達到純淨地步，才徹底消除了不淨的種子，而得究竟的清淨解脫，也就是得到究竟的涅槃。

修持的方法，不外乎修戒定慧，修六度，四攝。到達轉染成淨，不但消除了一切雜染，而且成就無量的清淨功德，無邊殊勝力量。所以大乘的涅槃，不是什麼都沒有了，也不是毫無作用。

(e) 例舉阿含（五分法身不滅）

究竟轉依了的清淨心，和現在的雜染阿賴耶識不同。現在是虛妄分別的，與雜染相應的。到那時，轉識成智，是無分別的。圓滿的大智慧，具足種種利生妙用，一切清淨的功德都成就。

清淨的功德成就，在《阿含經》中，也透露這一消息。佛的弟子舍利弗尊者，回到自己的家鄉，入了涅槃。他的弟子均提沙彌，如法的火化了以後，把舍利——骨灰帶回去見佛，非常的悲傷。佛就問他：「均提！你和尚入滅了，他無漏的戒定功德，和深廣的智慧，也都過去而沒有了嗎？」「沒有過去」。「既然生死苦滅去了，一切清淨功德都不失，那何必哭呢！」⁵⁴這是同於大乘涅槃，具足功德的見地。

(f) 染淨依「著重功德的熏修」

約染淨依說，著重戒定慧功德的熏修，轉染成淨，苦果消散了，卻具足一切功德。所以成了佛，能盡未來際度眾生，隨感而應，現身說法。

C. 結說「轉依的佛涅槃，無我而具一切功德」

⁵⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.161 ~ p.162：

二、佛的大弟子舍利弗，在故鄉入涅槃了。舍利弗的弟子純陀沙彌（或譯作均提、均頭），處理好了後事，帶著舍利弗的舍利（遺骨）、衣鉢，來王舍城見佛。阿難聽到了舍利弗入涅槃的消息，心裡非常苦惱。那時，佛安慰阿難說：「阿難！彼舍利弗持所受戒身涅槃耶？定身、慧身、解脫身、解脫知見身涅槃耶？阿難白佛言：不也！世尊」(26.003)！

戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，「身」是 khandha——犍度，「聚」的意思。但在後來，khandha 都被寫作 skandha——「蘊」，如八犍度被稱為八蘊。戒身等五身，就是「五蘊」。⁽¹⁾眾生的有漏五蘊，是色、受、想、行、識，這是必朽的，終於要無常滅去的。⁽²⁾聖者所有的無漏五蘊——戒、定、慧、解脫、解脫知見，並不因涅槃而就消滅了，這是無漏身，也名「五分法身」。

對於佛果的大般涅槃，切勿作「我」想，我想與涅槃是永不相應的。

轉依的佛涅槃，以大菩提（覺）為本，徹證無我法性，所以**佛佛平等，相融相入**。

具足一切功德的佛涅槃，徹證無我，沒有分別，所以**從對立矛盾等而來的一切苦痛，成為過去**。

(2) 約「迷悟依（法性）」說轉——真常唯心系

(二)、約迷悟依說轉：佛有無量善巧，為了適應眾生，還有另一方便，約迷悟依說轉依。

A. 迷與悟（生死與涅槃），以「法性（空性）」為依

這個依，指法性而說，或名**真如**。**真是非假的，如是不二的，這就是一切法空性，事事物物的實相**。

^[1] 眾生為什麼輪迴生死？即因**不悟法性**，顛倒妄執，造業受苦。^[2] 若修持而**悟證了法性**，即得解脫。

B. 略釋「法性（空性）——在聖不增，在凡不減」

法性是不二的，所以說：「在聖不增，在凡不減」。

《心經》所說的：「諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減」，也就是這個。

C. 詳論「如來藏說」

(A) 為畏無我，方便說「如來藏我」

^[1] 諸法空性，雖本來如此，但無始以來，有無明、我見，不淨的因果系，迷蒙此法性，像烏雲的籠蓋了晴空一樣。^[2] 雖然迷了，雜染了，而一切眾生的本性，還是清淨的，光明的，本來具足一切功德的。⁵⁵

一般人都覺得，生死流轉中，有個真常本淨的自我，迷的是我，悟了解脫了，也還是這個我。現在說：眾生雖然迷了，而常住真性，不變不失。這對於怖畏空無我的，怖畏涅槃的，是能適應他，使人容易信受的。

佛在世時，有外道對佛說：「世尊！你的教法，什麼都好，只有一點，就是「無我」，這是可怕的，是無法信受的」。佛說：「我亦說有我」，這就是如來藏。外道聽了，便歡喜信受。照《楞伽經》說：由於「眾生畏無我」；為了「攝引計我外道」，所以方便說有如來藏。

眾生^[1] 迷了如來藏，受無量苦；^[2] 若悟了如來藏，便得涅槃，一切常住的，本具的清淨功德，圓滿的顯發出來。

(B) 如來藏即法空性——「無我如來之藏」

中國佛教界，特別重視這一方面，大大的弘揚。但是，如忽略了佛說如來藏的意趣，便

⁵⁵ 另參印順導師《成佛之道（增註本）》p.267 ~ p.268：

法空性雖是一切法成立的普遍理性，但**空性就是勝義，是悟而成聖，依而起淨的法性**，實為成佛的要因。這雖是遍一切法，而與迷妄不相應，與無漏淨德是相應的。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏，佛性，而說為本有如來智慧德相等。

不免類似外道的神我了。要知道，這是佛為執我外道所說的方便。

其實，如來藏不是別的，即是法空性的別名。必須通達「無我如來之藏」，才能離煩惱而得解脫。⁵⁶

D. 正論「迷悟依的真義」

約法空性說，凡聖本沒有任何差別，都是本性清淨的，如虛空的性本明淨一樣。

⁽¹⁾ 在眾生位，為煩惱，為五蘊的報身所蒙蔽，不能現見，等於明淨的虛空，為烏雲所遮一樣。⁽²⁾ 如菩薩發心修行，逐漸轉化，^(A) 一旦轉迷成悟，就像一陣風，把烏雲吹散，顯露晴朗的青天一樣。^(B) 雲越散，空越顯，等到浮雲散盡，便顯發純淨的晴空，萬里無雲，一片碧天，這就名為最清淨法界，也就是究竟的涅槃。⁵⁷

⁵⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.390 ~ p.392：

佛說法空性，以為如來藏。真如無差別，勿濫外道見！

如來適應凡夫，外道，及一分執我小乘，說如來藏常住不變，流轉生死。又說：如來智慧德相，相好莊嚴，在眾生身中成就。

如來藏是什麼呢？真的是無邊相好的如來，具體而微的在眾生身中嗎？真的是『外道之我』一樣，成為眾生，而體性就是常住清淨的梵嗎？如來慈悲方便，特在《楞伽經》中，抉擇分明：「佛」是「說」那一切「法空性」，稱之「為如來藏」的。如說：『我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！

⁽¹⁾ 有時，空、無相、無願，如、實際、法性、法身，涅槃，離（無）自性，不生不滅，本來寂靜，自性涅槃，如是等句說如來藏已。⁽²⁾ 如來應供等正覺為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。……譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，⁽¹⁾ 或說如來藏，⁽²⁾ 或說無我』(5.106)。所以，如來藏就是甚深法空性，是直指眾生身心的當體——本性空寂性。

所以要花樣新翻，叫做如來藏，似乎神我一樣，無非適應『畏無我句』的外道們，免得聽了人法空無我，不肯信受，還要誹謗。不能不這樣說來誘化他，這是如來的苦口婆心！如來的善巧在此，聽起來宛然是神我樣子，可是信受以後，漸次深入，才知以前是錯用心了，原來就是以前聽了就怕的空無我性。

法空性——「真如」是「無差別」的，如《寶性論》說：『法身遍無差，真如無差別，皆實有佛性；是故說眾生，常有如來藏』(5.107)。從無差別來說，在眾生就叫眾生界，在佛就叫如來界了。無差別法性，是常恒清涼不變的，佛以此為性，以此為身，所以叫佛性，法身。約真如法性的無差別說，佛是這樣，眾生也還是這樣，所以說一切眾生成就如來藏了。

《楞伽經》說：「為斷愚夫畏無我句故」；「開引計我諸外道故，說如來藏」。《寶性論》說：使眾生遠離五種過，所以說佛性，第五種是：『計身有神我』(5.108)。這點，是如來藏教學的信行者，應深刻注意，「勿」自以為究竟了義，而其實是「濫」於「外道見」才好！

(2) 《楞伽阿跋多羅寶經》卷2〈一切佛語心品〉(大正16, 489b3-20)：

佛告大慧：「我說如來藏，不同外道所說之我。大慧！」⁽¹⁾ 有時說空、無相、無願、如、實際、法性、法身、涅槃、離自性、不生不滅、本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已。⁽²⁾ 如來，應供，等正覺，為斷愚夫畏無我句故，說離妄想無所有境界如來藏門。大慧！未來現在菩薩摩訶薩，不應作我見計著。譬如陶家，於一泥聚，以人工水木輪繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我離一切妄想相，以種種智慧善巧方便，⁽¹⁾ 或說如來藏，⁽²⁾ 或說無我。以是因緣故，說如來藏，不同外道所說之我。是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，慚愧疾得阿耨多羅三藐三菩提，是故如來，應供，等正覺作如是說如來之藏。若不如是，則同外道所說之我。是故，大慧！為離外道見故，當依無我如來之藏。」

⁵⁷ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.417 ~ p.418：

三僧祇劫滿，登於妙覺地。

修行到「三」大阿「僧祇劫」的功德圓「滿」，就從菩薩地而進「登」「妙覺地」——佛地。佛的大菩提，稱為『無上正等正覺』。正也譯為妙，所以佛果是等覺又妙覺。

五 結說

^[一] 從初地以來，到第八地，菩薩斷盡了三界的煩惱障。

^[二] 而習氣——所知障，從初地以上，一分分的除去。^[1] 約心境說，習氣是由於戲論相的顯現，於法不能得無礙知見，有愚昧的意義。^[2] 也因為無始來的煩惱慣習，煩惱障雖斷了，而還有煩惱的氣息。這些習氣，聲聞稱之為『不染污無知』，大乘是染污的無明『住地』。

這些習氣，由於無相智的進修，達到不現，愈來愈薄，法空性也愈來愈明淨。等到盡淨銷融，智慧也能更悠久，更廣大，更深細的了達一切。到終了時，淨治了『於一切所知境界極微細著愚癡』，及『極微細礙愚癡及彼龐重』(5.127)，這才究竟圓滿成佛：『永無障一切相不顯現，最清淨真實顯現』(5.128)；也就是『最清淨法界』顯現。《般若經》說：『一念相應妙慧，斷一切煩惱習氣而成佛』(5.129)。發心修學到此，才真正是功德圓滿了。

(2) 印順導師《成佛之道》(增註本) p.13 ~ p.14：

正法以為身，淨慧以為命，智月朗秋空，禮佛兩足尊。

先論讚佛寶功德。佛是梵語，意思是覺者。^[一] 佛所覺證的，是「正法」，正法也可譯為妙法。法是可軌可則的，不變不失的，所以正法是中正而不偏邪的，微妙而非淺顯的真理；這是有永久性，普遍性的絕對真理。圓滿覺證了正法，才名為佛，所以佛是「以」正法「為身」的，名為法身，也就是絕對真理的具體顯現者。

^[二] 佛為什麼能圓滿覺證呢？因為佛有無漏（離一切煩惱雜染）的清「淨」智「慧」。智慧最清淨，所覺證的正法也就最清淨，所以稱為『最清淨法界』(法界即法身)(1.006)。正法是無往而不在的，迷了並不損減，覺證了也沒有增多，有淨慧才能證覺清淨的正法，所以佛「以」淨慧「為命」，稱為慧命。

法身與慧命的統一，就是佛。現在舉譬喻說：佛的「智」慧，如明「月」一樣；淨慧的體證正法，如明月的「朗」照「秋」夜的晴「空」一樣。如^[1] 沒有雲翳，月光皎潔，^[2] 蔚藍色的虛空，在月光中也分外清淨。這是說：清淨覺照的佛智，徹底證覺正法，正法也究竟清淨顯現於淨慧之中。經上說：『菩薩清涼月，遊於畢竟空』(1.007)；菩薩尚且如此，何況是佛呢！

…〔下略〕…

(3) 印順導師《成佛之道》(增註本) p.28 ~ p.29：

論究到真實的歸依處，是「三寶」的「真實」功「德」，這在古來，又有好多分別，現在略說二類。

一、佛的無漏功德是佛寶：依聲聞來說，是五分法身；依大乘說，是無上（四智）菩提所攝的一切無漏功德。正法或涅槃，是法寶。有學無學的無漏功德是僧寶：依聲聞乘說，即是四雙八輩的無漏功德；依大乘說，是菩薩，攝得聲聞，辟支佛的無漏功德。

二、大乘教所說：究竟圓滿所顯的最清淨法界（攝得體相業用），是佛寶。少分顯現清淨法界的，是僧寶。遍十法界而不增不減，無二無別的法界（或名真如，實相等），是法寶。平常所說的一體三寶，理體三寶，常住三寶，都不過此一意義的不同解說。

所以，三寶的真實功德——真實的三寶，^[1] 是「無漏」的，是不與煩惱雜染相應的，也不為煩惱雜染緣起的。^[2] 又是「性清淨」的：^[A] 無漏的有為功德，稱為清淨；^[B] 無為功德，不但是離垢清淨，在雜染中，也還是本性清淨的。無漏而性淨的三寶，才是真正的歸依處。

(4) 印順導師《成佛之道》(增註本) p.364：

同樣的無我無我所，那二乘與佛菩薩有什麼分別呢？悟入『無分別性』，依《華嚴經·十地品》說：這是二乘所共得的(5.076)。《般若經論》也說：『二乘智斷，即是菩薩無生（法）忍』(5.077)。但菩薩有菩提心，大悲心，迴向利他，以本願力廣度眾生，這怎能與二乘無別！這是說，大小乘以願行來分別，不以慧見來分別。

雖說同證無分別法性，也有些不同。^[1] 聲聞於一切法不著我我所，斷煩惱障。^[2] 而菩薩^[A] 不但以我法空性慧，證無分別法性，斷煩惱障，^[B] 更能深修法空，離一切戲論，盡一切習氣。得純無相行，圓滿最清淨法界而成佛，這那裏是二乘所及的呢？

(一) 凡聖(生死涅槃)的分別，就在「執我與無我」

生死是個大問題，而問題全由我執而來，所以要了生死，必須空去我見。無我才能不相障礙，達到究竟的涅槃。

凡聖的分別，就在執我與無我。^[1]聖者通達無我，所以處處無礙，一切自在。^[2]凡夫執我，所以觸處成障。

入了涅槃，無牽制，無衝突，無迫害，無苦痛，一切是永恆，安樂，自在，清淨。而這一切，都從空無我中來。

(二) 大小乘涅槃的同異

1. 大小共同：從「無我（消除個我對立）」說明

涅槃的見地，如苦痛的消散，無分別，無分量，寂靜，平等，這在大小乘中，都是一樣的，都是從無我觀中，消除個我的對立而說明的。

2. 大乘特色：悲智淨德「隨感而應」

而大乘的特色，主要在悲智一如的淨德，隨感而應。

(三) 涅槃，從實踐中由「無我的深慧」得

涅槃，不是說明的，不是想像的。要覺證他，實現永恆的平等與自由，必須從實踐中，透過無我的深慧去得來。(慧鑒記)

※附錄

一、關於「大乘三系的義理」

(1) 印順導師《無諍之辯》〈大乘三系的商榷〉p.126 ~ p.127：

二 成立三系的根本意趣

大乘三系，即性空唯名論，虛妄唯識論，真常唯心論，創說於民國三十年。我說此三論的意趣，默師（發隱部分）是有所見的，但還不親切，不詳盡。

我的意趣是：凡是圓滿的大乘宗派，必有圓滿的安立。一、由於惑業而生死流轉，到底依於什麼而有流轉的可能。二、由於修證而得大菩提，到底依於什麼而有修證的可能。這二者，有著相關性，不能病在這裡，藥在那邊（念佛、持律、習禪，都是大乘所共的行門。著重某一行持，在印度是不成宗派的）。

著重這一意義去研求時，發見大乘經論宗派的不同說明，有著所宗所依的核心不同。如把握這一基本法則，核心的根本事實，那對於大乘三宗的理解，便能以簡馭繁，綱舉目張。我於大乘三系的分別，重心在此。

(2) 印順導師《無諍之辯》〈讀『大乘三系概觀』以後〉p.137 ~ p.139：

一 三宗立名

首先想提出來商討的：一、三宗的分別，是一回事；三宗的了與不了，又是一回事。

我是以性空唯名論為究竟了義的，但對於三宗的判別，重在把三宗的特殊思想系——要怎樣才能建立生死與涅槃，掘發出來；從大乘三宗的特點上，建立三宗的名稱。每一宗的特點，應該是每一宗所能承認的，並非專依性空者的見解來融通，或是抉擇。

我只是忠實而客觀的，敘述大乘三宗的不同。然而默師是以唯識學者的觀點來解說融會，不但融會，而且一再說到：真常唯心論不及性空與唯識，性空不及唯識。

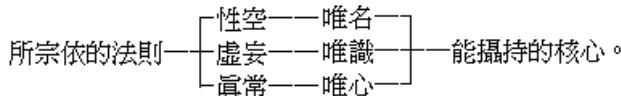
所以，我是以三宗的本義來說三宗的差別，默師是以唯識宗義來說三宗。有此一段距離，難免意見上有些不同。我相信，默師如離去唯識宗的立場，意見是會更相近的。

二、我並沒有說「法體」。我是說：

(一) ⁽¹⁾有的以為一切法非空無自性，不能成立；⁽²⁾有的說非虛妄生滅，即無從說起；⁽³⁾有的說非真常不變，不能成立。**成立一切法，說明一切法，所依的基本法則不同（實就是諸法無我，諸行無常，涅槃寂滅，三法印的著重不同），出發點不同，所以分為三大系——性空，虛妄，真常。**

(二) 而此依於性空的，虛妄（生滅）的，真常的，而成立的一切法，到底是些什麼？到底以什麼為中心，可能少少不同（所以真常論也有不唯心的，虛妄論也有不唯識的），但**依三大系的主流來說：**

⁽¹⁾性空者以為唯是假名施設，⁽²⁾虛妄者以為唯是識所變現的，⁽³⁾真常者以為唯是自心所顯現的。因此，又稱之為唯名，唯識，唯心。



默師所說的「法體」，與我的分判三宗，根本不同。他總是將性空與唯識相對，說什麼「性空法體」，「唯識法體」，「真常法體」。退一步說，如性空真是默師所意解的「法體」，那麼要說性空，便應與虛妄（生滅）相對；如要說唯識，便應與唯名相對。今處處以性空與唯識相對論，這自然不免與我的看法大有距離了。

二、關於「大乘三系的方便」

印順導師《成佛之道（增註本）》p.392 ~ p.396：

方便轉轉勝，法空性無二。智者善實攝，一道一清淨。

解說般若波羅蜜多，順便略觀法海的波瀾，現在作一結束。

從大乘三系看來，不得不讚歎如來的善巧「方便」，一「轉」一「轉」的，越來越殊「勝」！如來藏說，可說是不可思議的方便了！

(一) **但考求內容——真實，始終是現證「法空性，無二」無別。**

⁽¹⁾如性空唯名系，以現觀法性空為主要目的，是不消說了。

⁽²⁾虛妄唯識系，雖廣說法相，而說到修證，先以識有遣境無，然後以境無而識也不起，這才到達心境的都無所得。因為說依他有自相，所以離執所顯空性，也非實在不可。但到底可破無邊煩惱，可息種種妄執。如能進步到五事具足，還不又歸入極無自性的現觀嗎？所以清辨闡實有空性為『似我真如』(5.109)，大可不必！

⁽³⁾真常唯心系，雖立近似神我的如來藏說，但在修學過程中，佛早開示了『無我如來之藏』。修持次第，也還是先觀外境非實有性，名觀察義禪。進達二無我而不生妄想（識），名攀緣如禪。等到般若現前，就是『於法無我離一切妄想』的如來禪(5.110)，這與虛妄唯識者的現觀次第一樣。

所以**三系是適應眾生的方便不同，而歸宗於法空性的現證，毫無差別。**

(二) 說到方便，

(1) 第一、^(A)性空唯名系，能於畢竟空中立一切法；^(B)不能成立的，要以『依實立假』為方便，說依他自相有。這是最能適應小乘根性，依此而引導迴小向大的。^(C)但一般凡夫，外道，不信無常、無我（空），不能於無常、無我立一切法，佛就不能不別出方便，說一切眾生身中有如來藏了。這對於怖畏空、無我，攝引執我的（凡夫）外道，是非常有效的。**攝化眾生的根機，從五事具足，到五事不具的小乘等，再到一般凡夫外道，攝機越來越廣**，所以說方便以如來藏說為最勝，也就是最能通俗流行的理由。

近見外道的《景風》說，如來藏佛性，與上帝及靈性相近，應特為貫通。這當然是外道想以此誘化佛弟子，值得大家警覺；但還是由於形式上類似的緣故。

(2) 第二、^(A)於一切法空性立一切法，真是擔草束過大火而不燒的大作略，原非一般所能。但事實上，離此並無第二可為一切法依的。^(B)所以為了攝化計我外道，就密說法空性為如來藏。這是好像有我為依，而其實還是無我的法空性。^(C)對於五事不具，近於小乘的根性，經上又說：『佛說如來藏，以為阿賴耶。惡慧不能知，藏即賴耶識』(5.111)。原來**阿賴耶，還是如來藏**。依如來藏而有無始虛妄熏習，名阿賴耶識，為雜染（清淨）法所依。不知**其實是依法空性——如來藏；可惜有些學者，不能自覺罷了！**如約有漏的阿賴耶識，這只能說是生死雜染法的中心。阿賴耶識也還是依轉識，要依轉識的熏習，與轉識有互為因果的關係。所以，阿賴耶識只是相對的依止。

如賣藥一樣（《楞伽經》有醫師處方，陶家作器比喻），賣的是救命金丹。⁽¹⁾性空唯名系，是老店，不講究裝璜，老實賣藥，只有真識貨的人，才來買藥救命。⁽²⁾可是，有人嫌他不美觀，氣味重，不願

意買。這才新設門面，講求推銷術。裝上精美的瓶子，盒子，包上糖衣，膠囊。這樣，藥的銷路大了，救的命應該也多了。這如第三時教，**虛妄唯識系**一樣。⁽³⁾可是，幼稚的孩子們，還是不要。這才另想方法，滲和大量的糖，做成飛機，洋娃娃——玩具形式，滿街兜售。這樣，買的更多，照理救的命也更多了！這如**真常唯心系**一樣。其實，吃到肚裏，一樣的救命。

但能救命的，並非瓶子，盒子，糖衣，膠囊，更不是糖和洋娃娃，而還是那救命金丹。這叫做方便，以方便而至究竟。方便是手段，不是目的。所以『方便為究竟』的謬譯，真是害盡眾生！假使盒子，瓶子精美，竟然買盒子，瓶子，而不要藥，不吃藥，那可錯了！假使買了飛機，洋娃娃，越看越好，真的當作玩具玩，那真該死了！而且，糖和得太多，有時會藥力不足，有時會藥性變質，吃了也救不到命。所以老實賣藥，也有他的好處。

三系原是同歸一致的，「智者」應「善」巧地「貫攝」，使成為「一道一清淨」，一味一解脫的法門，免得多生爭執。

最要緊的是：不能執著方便，忘記真實。讀者！到底什麼是如來出世說法的大意！