

第二十章 正覺與解脫

(印順導師《佛法概論》p.259 ~ p.271)

釋貫藏 敬編 2018.6.10

目次¹

第一節 聲聞的解脫.....	1
一、次第證果.....	1
(一) 引言.....	1
(二) 聲聞的解脫四果.....	2
(三) 證果的情形不一.....	3
二、生死解脫.....	4
(一) 現生涅槃的自證智.....	4
(二) 現生解脫的生活.....	5
三、涅槃.....	6
(一) 現生解脫的當體，即是涅槃.....	6
(二) 《阿含》涅槃的一般義——不再來人世間.....	6
(三) 般涅槃：生死的究竟解脫.....	8
第二節 佛陀的正覺.....	10
一、正覺與解脫的特勝.....	10
(一) 正覺的特勝.....	10
(二) 解脫的特勝.....	10
二、佛的相對性與絕對性.....	11
(一) 現實人間的佛陀觀.....	11
(二) 自我本質的佛陀觀.....	12
(三) 佛陀的絕對性，在相對性中完成.....	13

——本文²——

第一節 聲聞的解脫

一、次第證果

(一) 引言

1. 總說正覺與解脫

次第證果 賢愚萬別的佛弟子，經善知識的教誨，僧團的陶練，如依法修行，誰也

¹ 案：凡「加框」者，皆為編者所加。

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、印順導師原文，若為編者所略部分，以「...〔中略〕(或〔下略〕)...」表示。
 3、文中「上標編號」，為編者所加。
 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。

能得正覺的解脫。

正覺——三菩提與解脫，是佛與聲聞弟子所共同的，不過聲聞眾重於解脫，佛陀重於正覺罷了。³

2. 聲聞的正覺解脫

在家出家的聲聞眾，為了無限生死的苦迫，覺了生死的根源是無明、貪愛，依中道行去修持，即能向於正覺，到達生死解脫。

這必須堅毅懇到的精進，經非常努力，才能豁然大悟，超凡成聖，轉迷情的生活為正覺的生活。

(二) 聲聞的解脫四果

學者的進修實證，略分四級：

1. 初果：斷三結

(一)、須陀洹——預流果，這是內心初得從來未有的體驗「知法入法」。雖沒有究竟，但生死已可說解脫了。

那時，斷了生死根本，徹見寂滅法性，如說：「於此法（滅），如實正慧等見，三結盡斷知，謂身見、戒取、疑，是名須陀洹果。不墮惡道，必定正趣三菩提，七有天人往生，然後究竟苦邊」（雜含卷三·六一經）。

三結是繫縛生死煩惱中最重要：

⁽¹⁾ 身見即我見，由於智慧的證見無我性，不再於自身生神我想了。如闍陀說：「不復見我，唯見正法」（雜含卷一〇·二六二經）。

⁽²⁾ 戒取，即執種種邪戒——苦行、祭祀、咒術等為能得解脫的。聖者不會再生戒取，去作不合理的宗教邪行。

⁽³⁾ 疑，是對於佛法僧的猶豫。聖者「初得法身」⁴，與佛及僧心心相印，還疑惑個什麼！

2. 餘果

依此進修，經(二)、斯陀含——一來，(三)、阿那含——不還，到究竟解脫的(四)、阿羅漢。

³ (1) 印順導師《佛法概論》p.15：佛陀是自覺者，不同聲聞弟子的「悟不由他」，是「自覺誰孀師」的自覺。佛法由釋尊的創見而流布人間，他是創覺者，所以稱為佛陀。

佛世的多聞聖弟子——聲聞，雖也能正覺解脫，與佛同樣的稱為阿羅漢，卻沒有被稱為佛的。所以我們說釋尊是覺者，應重視他的創覺性。(2) 印順導師《佛法概論》p.267：

佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性，究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重於正覺的。

⁴ 印順導師《佛法概論》p.15 ~ p.16：

佛陀的所以為佛陀，在乎正覺緣起法性，這是佛陀的法身。釋尊證覺緣起法身而成佛，如弟子而正覺緣起法的，也能證得法身；不過約聞佛的教聲而覺悟說，所以稱為聲聞。「如須陀洹得是法分名為初得法身，乃至阿羅漢辟支佛名後得法身」（羅什答慧遠書）。能得法身的佛弟子，是真能窺見佛陀之所以為佛陀的，所以釋尊說：「見緣起即見法，見法即見佛」。

阿羅漢，是^[1]生死的解脫者——**無生**；^[2]煩惱賊的淨盡者——**殺賊**；^[3]值得供養尊敬的聖者——**應供**。⁵

3. 總結

如經中說：須陀洹雖破除煩惱，還有「**餘慢**」未盡（雜含卷五·一〇五經）。⁶此慢，或稱為「慢類」⁷。

這是雖因**無我**智力，不再起分別的我我所見，但無始來習以成性的「**內自恃我**」⁸，還不能淨盡，所以還剩有有限——七生或一生的生死。

這需要再經不斷的努力，才能徹底根絕，達到究竟解脫的境地。

(三) 證果的情形不一

1. 具體內容

聲聞的證得初果與四果，是極不一致的。

大智慧的如舍利弗，最愚笨的如周梨槃陀伽。

⁵ 《大智度論》卷 2〈序品 1〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 71, b20-c1)：

復名「阿羅呵」。云何名「阿羅呵」？「阿羅」名「賊」，「呵」名「殺」——是名「殺賊」。如偈說：「佛以忍為鎧，精進為剛甲，持戒為大馬，禪定為良弓，智慧為好箭；外破魔王軍，內滅煩惱賊，是名阿羅呵。」

復次，「阿」名「不」，「羅呵」名「生」——是名「不生」。佛心種子，後世田中不生無明糠脫故。

復次，「阿羅呵」名「應受供養」。佛諸結使除盡得一切智慧故，應受一切天地眾生供養；以是故，佛名「阿羅呵」。

⁶ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.162：

在從凡入聖時，斷了部分煩惱，但還沒有究竟，稱為『**餘慢未盡**』。慢是微細的自我感，及因此而引起的自我中心活動。如徹底斷盡了，就得到解脫。

(2) 《雜阿含·105 經》卷 5(CBETA, T02, no. 99, p. 32, a22-b19)：

佛告仙尼：「色是常耶？為無常耶？」答言：「無常，世尊！」復問：「仙尼！若無常者，是苦耶？」

答言：「是苦，世尊！」復問仙尼：「若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子，寧於中見我、異我、相在不？」答言：「不也，世尊！」…〔中略〕…

佛告仙尼：「我諸弟子，聞我所說，不悉解義而起慢無間等；非無間等故，慢則不斷；**慢不斷故，捨此陰已，與陰相續生**。是故，仙尼！我則記說，是諸弟子，身壞命終，生彼彼處。所以者何？以彼有**餘慢**故。」

仙尼！我諸弟子，於我所說，能解義者，彼於諸慢得無間等；得無間等故，諸慢則斷；**諸慢斷故，身壞命終，更不相續**。仙尼！如是弟子，我不說彼捨此陰已，生彼彼處。所以者何？無因緣可記說故。欲令我記說者，當記說彼：『**斷諸愛欲，永離有結，正意解脫，究竟苦邊**。』我從昔來及今現在，常說慢過、慢集、慢生、慢起，若於慢無間等，觀眾苦不生。」

⁷ 《阿毘達磨俱舍論》卷 19〈分別隨眠品 5〉(CBETA, T29, no. 1558, p. 101, a12-24)：

慢隨眠差別有七：一、慢，二、過慢，三、慢過慢，四、我慢，五、增上慢，六、卑慢，七、邪慢。**令心高舉**，總立慢名；行轉不同，故分七種。…〔中略〕…

然本論說**慢類**有九：一、我勝慢類，二、我等慢類，三、我劣慢類，四、有勝我慢類，五、有等我慢類，六、有劣我慢類，七、無勝我慢類，八、無等我慢類，九、無劣我慢類。

⁸ 印順導師《佛在人間》p.185：

「慢」，^[1]如仗著自己的權勢、財力、知識、健康等，以為超勝別人，引起「**恃我凌他**」的優越感。這是表現於外的，^[2]內心深處，還有微細的，根本的慢，就是直覺得自己是對的、好的。

年齡極老的如須跋陀羅，一百二十歲；頂年輕的，如七歲沙彌均頭。

阿難從佛極久，還沒有證阿羅漢；而舍利弗、憍陳如們，不過幾天就成了阿羅漢。

而且，證得須陀洹以後，有現身進修即得阿羅漢的，也有證得初果或二果、三果後，停頓不前的。但生死已有限量，究竟解脫是不成問題了。

2.緣由

證果的情形不一，大抵基於**根性利鈍**，及信道——深信三寶而努力求其實現的**精誠程度**而定。

這是人人可得的，但如心有所著，有所偏，不能恰到好處的行乎中道，特別是亂心妄執，那就非常難得了！

二、生死解脫

(一) 現生涅槃的自證智

生死解脫 生死解脫，在聖者是自覺自證的。「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」。現生涅槃的自證智，

1.從「見法」說

從「見法」說：由於無常無我而悟入法法歸於**寂滅**，現覺得沒有一毫可取可著的。這無著無累的覺證，即涅槃**無生**——**生死不可得**的確證。

2.從「離欲——煩惱」說

從「離欲」——煩惱說：⁽¹⁾不但在**空性的現覺**中，如日朗天空，沒有一些兒陰影；⁽²⁾即使從此出觀，回復平常的心境——**世俗智**，也自覺得煩惱不起。

這是**可以試驗**的，如舍利弗說：「作是思維：我內心中為離欲不？是比丘當於境界或取淨相（即故意想男女的親愛，聲色的娛心等），若覺其心於彼遠離，順趣浚注。……則能堪任自記：於五欲功德離欲解脫」（雜含卷一八·四九三經）。

這樣，確見自己的**煩惱淨盡**，不會再從自我私欲私見而行動，即不會再作感生死的**後有業**。如明燈不再加油，不久會歸於**息滅**。⁹

⁹ (1) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.154 ~ p.155：

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、「潤生」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。**

(2) 印順導師《成佛之道（增註本）》p.429：

^(一)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。

^(二)⁽¹⁾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，

(二) 現生解脫的生活

1. 知一切本來空寂，能於一切苦得解脫

現生的證得涅槃，不但能確證未來生死的解脫，對於現生，更能實現解脫的自由。這由於通達了無常、無我、無生——人生的究竟真理，知道一切的本來空寂，一切本來如此而必然如此的。如老死——無常性的必然到來，佛也沒有例外，這有什麼悲哀？依法持心，能於一切苦迫中得解脫，什麼都不能撓亂聖者的心情。

2. 苦：身苦與心苦

原來，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，生離死別之感傷，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。身苦是一般共感的，心苦即因人而不同。¹⁰

⁽²⁾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。

¹⁰ 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，非生理所引生的，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，或得而復失所引生的不稱意感——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。

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。

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。

3. 解脫的要義：身苦，心不苦

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。

4. 愛欲，是心苦的根本——貪欲盡者，說心解脫

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」¹¹。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，^[1]即現身自作證而得究竟解脫，未來不再受生死。^[2]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。

三、涅槃

（一）現生解脫的當體，即是涅槃

涅槃 生死解脫，不是現生不死，不是未來永生，是未來的生死苦迫的不再起，於現生的苦迫中得自在。這樣的**解脫當體，即是涅槃**。

（二）《阿含》涅槃的一般義——不再來人世間

1. 總說

關於涅槃，從來有有餘涅槃、無餘涅槃的分別。¹²依漢譯《阿含經》說：涅槃的一般意義，應該是不再來這人世間了。¹³

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。

¹¹《雜阿含·2經》卷1(CBETA, T02, no. 99, p. 1, a17-25)：

世尊告諸比丘：「於色當正思惟，觀色無常如實知。所以者何？比丘於色正思惟，觀色無常如實知者，於色欲貪斷，**欲貪斷者說心解脫**。如是受……。想……。行……。識，當正思惟，觀識無常如實知。所以者何？於識正思惟，觀識無常者，則於識欲貪斷，**欲貪斷者說心解脫**。如是心解脫者，若欲自證，則能自證：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

¹² 印順導師《學佛三要》p.227：

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，這叫**有餘涅槃**，就是上文的「斷惑則得涅槃」。

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」。

¹³ 印順導師《勝鬘經講記》p.145 ~ p.146：

《阿含經》中，意生身也是有的。什麼是意生身？…〔中略〕…或約色無色界身說：《阿含經》也說二種涅槃：一、有餘涅槃，二、無餘涅槃。

2. 經證：三果名有餘涅槃，四果名無餘涅槃

如《雜含》(卷三四·九五七經)說：「眾生於此處命終，乘意生身生於餘處。當於爾時，因愛故取，因愛而住，故說有餘。……世尊得彼無餘，成等正覺」。

《增一含·火滅品》也如此說：「比丘滅五下分結¹⁴，即彼般涅槃，不還來此世，是謂有餘涅槃界。……比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，……是謂無餘涅槃界」。

《中含·善人往經》，對於「少慢未盡五下分結已斷」的，更分為七善人；¹⁵而現究竟不

約古典的《阿含經》義說：得不還果名有餘涅槃；得阿羅漢果，名無餘涅槃。三果聖人，上生而更不還來欲界受生，所得上界身，即名意生身。…〔中略〕…阿那含果得有餘涅槃，有意生身；阿羅漢果得無餘涅槃，意生身也沒有了。

¹⁴ 印順導師《成佛之道（增註本）》p.242 ~ p.243：

阿那含是梵語，譯義為『不來』或『不還』。…〔中略〕…從斷煩惱來說：欲界的修道所斷惑，到此已斷盡了，所以不再能成欲界的生死。但佛在經中，總是說：『五下分結盡，得阿那含』。**五下分結是：身見，戒禁取，疑，欲貪，瞋。**這五類，都是能感欲界生死的，所以叫下（對上二界）分。但身見，戒禁取，疑，在見道得初果時，先已經斷盡了，現在又進一步的斷盡了欲貪與瞋，也就是斷盡了一切欲界修惑。瞋恚，是專屬於欲界的煩惱。貪是通三界的，但欲貪指欲界的貪欲而說。

¹⁵ (1) 《中阿含·6 善人往經》卷2〈七法品 1〉(CBETA, T01, no. 26, p. 427, a15-c22)：

世尊告諸比丘：「我當為汝說**七善人所往至處及無餘涅槃**。…〔中略〕…

佛言：「云何為七？…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如燒燬，纔燃便滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**中般涅槃**，是謂**第一善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞燃俱熾，以椎打之，迸火飛空，上已即滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**中般涅槃**，是謂**第二善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞燃俱熾，以椎打之。迸火飛空，從上來還，未至地滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**中般涅槃**，是謂**第三善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞然俱熾，以椎打之，迸火飛空，墮地而滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**生般涅槃**，是謂**第四善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞燃俱熾，以椎打之，迸火飛空，墮少薪草上，若烟若燃，燃已便滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**行般涅槃**，是謂**第五善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞燃俱熾，以椎打之，迸火飛空，墮多薪草上，若烟若燃，燃盡已滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**無行般涅槃**，是謂**第六善人**所往至處，世間諦如有。

復次，…〔中略〕…無上息迹慧之所見，然未得證。比丘行如是，往至何所？譬如鐵洞燃俱熾，以椎打之，迸火飛空，墮多薪草上，若烟若燃，燃已便燒村邑、城郭、山林、曠野。燒村邑、城郭、山林、曠野已，或至道、至水、至平地滅。當知比丘亦復如是，少慢未盡，五下分結已斷，得**上流阿迦膩吒般涅槃**，是謂**第七善人**所往至處，世間諦如有。

云何無餘涅槃？…〔中略〕…無上息迹慧之所見，而已得證。我說彼比丘不至東方，不至西方、南方、北方、四維、上下，便於現法中息迹滅度。我向所說七善人所往至處及無餘涅槃者，因此故說。」

(2) 【五種阿那含】梵語阿那含，華言不來，又云不還。謂不還來欲界受生，即第三果也。以其根有利鈍，行有勤怠，於證阿羅漢果有先後之不同，故分為五也。(梵語阿羅漢，華言無學，又云無生。)

〔一、中般涅槃〕，中即中陰，亦名中有，以人死之後，未得托生之識身也。梵語般涅槃，華

再受生死的，稱為無餘涅槃。

3. 結說

這可見，涅槃有不再來這人世間受生的意義。阿那含與阿羅漢——佛也是阿羅漢，都不再來人間，所以並稱涅槃。

但阿那含還有煩惱與身的剩餘，阿羅漢才是無餘的。

(三) 般涅槃：生死的究竟解脫

1. 除了「眾苦盡滅」可說外，不可「說有說無」

涅槃是現生自證的。自覺人世間生死的解脫，無論是于人間究竟，或于「彼處」究竟，生死的究竟解脫，稱為般涅槃。

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！

2. 經證：說惑業苦的不生，性空法身的超名相數量（不可施設）

^{〔一〕}《雜含》（卷三二·九〇五經）說：「如來者，^{〔1〕}色（受、想、行、識、動、慮、虛誑、有為、愛）已盡，心善解脫，^{〔2〕}甚深廣大，無量無數，寂滅涅槃。……如來若有，若無，若有無，若非有非無後生死，不可記說」。

^{〔二〕}又（卷三四·九六二經）說：「^{〔1〕}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，于未來世永不復起。……^{〔2〕}甚深廣大，無量無數，永滅」。「于一切見，一切受，一切生，一切我我所見、我慢、繫著使、斷滅。寂靜，清涼，真實。如是等解脫，生者不然，不生亦不然」。

^{〔三〕}釋尊對於涅槃，^{〔1〕}除了說明煩惱業苦的不生以外，^{〔2〕}以「甚深廣大，無量無數」來形容。甚深廣大與無量無數，即法性空寂，這是超名相數量以上的。

如《雜含》（卷三四·九六二經）說：「如來法律，^{〔1〕}離諸枝條柯葉，^{〔2〕}唯空幹堅固獨立」。別譯作：「瞿曇亦復如是，^{〔1〕}已斷一切煩惱結縛，四倒邪惑皆悉滅盡，^{〔2〕}唯有堅固真法

言滅度。謂此阿那含從欲界沒，生色界時，於色界中有身，便斷上地餘惑，證阿羅漢，得般涅槃也。（上地，即無色界也。）

〔二、生般涅槃〕，生者，於色界受生也。謂此阿那含於欲界得第三果已，從欲界沒，生於色界，便斷上地餘惑，得阿羅漢，入般涅槃也。

〔三、有行般涅槃〕，有行，即加功用行也。謂此阿那含於欲界得第三果已，從欲界沒，生於色界，不能速疾趣涅槃果，更經多時勤修加行，方斷上地餘惑，得阿羅漢，入般涅槃也。

〔四、無行般涅槃〕，無行即不加功行也。謂此阿那含於欲界得第三果已，從欲界沒，生於色界，更經多時，不能加功用行，懈怠慢縱，任運經久，方斷上地餘惑，得阿羅漢，入般涅槃也。

〔五、上流般涅槃〕，上即無色界，流即流行。謂此阿那含，從欲界沒，生於色界，不能便證涅槃，要須流行色界餘天之中，次第生已，方斷上地餘惑，得阿羅漢，入般涅槃也。（餘天，即色界初禪後，二禪、三禪、四禪天也。）（三藏法數（明·一如等集註））

(3) 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 174(CBETA, T27, no. 1545, p. 875, c2-4)：

復次，上流有二種：一、行色界，二、行無色界。行色界者，乃至色究竟天；行無色界者，乃至非想非非想天。

身在」。

^{〔1〕}幻化的身心永滅，^{〔2〕}惟是性空，惟是法身，這即是涅槃。

3. 詳釋

〔1〕法說

有情的所以個體永續，所以無限苦迫，只是**迷情為本的諸行**，在我執的攝取、住著中，**形成和合相續的生命個體**。這才「五蘊熾然」，死生不了。

如**破我除愛**，即割斷了生死的連索，前五蘊滅而後五蘊不再起，即**唯一法性而不可說為什麼**。

〔2〕喻說

如大海水，由于過分寒冷，結成冰塊。冰塊的個體，與海水相礙。如天暖冰消，那**僅是一味的海水**，更不能想像冰塊的個性何在。

〔3〕結說

這樣，如想像涅槃中的身心如何，或以為小我融于大我，擬想超越的不思議的個體，實在是妄情的測度！

4. 總結

〔1〕從趣向涅槃，有如幻還滅可說

所以從有情趣向于涅槃，可說「此滅故彼滅」，可說「如截多羅樹頭無復生分」。

〔2〕直論涅槃，則不可施設

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。¹⁶

^{〔1〕}所以焰摩迦以為「世尊所說漏盡阿羅漢，身壞命終無所有」，被斥為邪見。試問，「如來見法真實如，住無所得，無所施設」（雜含卷五·一〇四經），這怎樣可想像為無所有呢？

^{〔2〕}《本事經》（卷三）也說得極為明白：「畢竟寂靜，究竟清涼，隱沒不現，惟由清淨無

¹⁶ 印順導師《中觀論頌講記》p.488 ~ p.490：

無得亦無至 不斷亦不常 不生亦不滅 是說名涅槃
前頌反責外人，這一頌顯正，以二無四不明涅槃。…〔中略〕…

^{〔1〕}佛教說見真諦證涅槃，是悟入畢竟空性，深入法的內在，與一切法空性融然一味，無二無別，平常稱之為入不二法門。這是境智一如，能所雙泯，有無俱寂，自他不二，超越一切名想差別。這不能想像、思考，想就有能想所想；這也難以說，說就有能說所說。這唯有修行者以正觀的直覺，廓然的洞見他。雖說融成一體，但也不起一想。以假名來表示他，所以說：悟入空寂性，是法法清淨，法法本然的，是一切戲論都息的。…〔中略〕…這二無四不的寂滅空性，總算在不可說中，假說此二無四不「名涅槃」。涅槃如此，怎麼可以有心得心，想像有苦可滅，有集可斷，有真常的涅槃可證呢！上來依勝義說。

^{〔2〕}然如幻眾生，修如幻行，不取著一切而得身心解脫的涅槃；這涅槃即如幻如化的。在如幻如化的涅槃中，也決無自性實有的可得、可至、可斷、可常、可生、可滅。

戲論體。如是清淨無戲論體，不可謂有，不可謂無，不可謂彼亦有亦無，不可謂彼非有非無，惟可說為不可施設究竟涅槃」。

第二節 佛陀的正覺

一、正覺與解脫的特勝

(一) 正覺的特勝

正覺與解脫的特勝 佛陀即得阿耨多羅三藐三菩提——無上正遍覺者。正覺的普遍性，究竟性，超過一般聲聞弟子，所以佛陀是重于正覺的。

學佛者也不稱發出離心，而說發菩提心。聲聞是聞佛教聲而解脫，佛卻「先未聞法，能自覺知，現法身知，得三菩提」（雜含卷二六·六八四經）。

1. 從「無貪、無瞋、無癡」說

^{〔一〕} 佛陀的正覺，是無貪、無瞋、無癡的完滿開展，究竟圓成；^{〔二〕} 而聲聞弟子的正覺，是偏於無貪、無癡的，佛與聲聞的正覺，可說有程度上的差別。但這是說：

^{〔一〕} 佛陀的正覺，是智慧中心的，含攝得無貪、無瞋、無癡，從身心淨化，自他和樂的生活中得究竟自在。

^{〔二〕}^{〔一〕} 如從智慧的無癡說，無漏慧的證法性空，與聲聞沒有差別，畢竟空是沒有什麼彼此差別的。能實現智證空如，即轉凡成聖，轉迷成悟。三乘同性的聖人，不是神，只是以智證空寂而得離欲解脫的自由人。^{〔二〕} 不過，慈悲而偏於消極的不害他，這是聲聞；重於積極的救護他，即是從修菩薩行而成佛。佛在這三乘同一解脫的聖格中，顯出他的偉大。

2. 從「真俗無礙，悲智相應」說

有情，是身心相依，也是自他互成的，所以佛陀的正覺，^{〔一〕} 不但契合緣起的空性，更能透達緣起的幻有。^{〔二〕} 慈悲利他的德行，更能發揮出來，不像聲聞那樣僅是消極的無諍行¹⁷。

人間佛陀的無上正遍覺，應從^{〔一〕} 真俗無礙，^{〔二〕} 悲智相應中去說明與聲聞的差別。

(二) 解脫的特勝

1. 解脫的平等：煩惱及生死

¹⁷ (1) 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.633：

須菩提，是被稱讚為：「無諍三昧人中最為第一」。「無諍」，就是阿蘭若。從形跡說，這是初期野處的阿蘭若行，而不是近聚落住（與聚落住）的律儀行。從實質說，無諍行是遠離一切戲論，遠離一切諍執的寂滅。

(2) 印順導師《般若經講記》p.64 ~ p.65：

梵語阿蘭那，即無諍。三昧，即繫心一境的正定。無諍三昧，從表現於外的行相說，即不與他諍執，處處隨順眾生。覺得人世間已夠苦了，我怎麼再與他諍論，加深他的苦迫呢？

論到解脫，佛與聲聞弟子平等平等。如《中含·瞿默目犍連經》說：「若如來無所著等正覺解脫，及慧解脫阿羅訶解脫，此二解脫無有差別，亦無勝如¹⁸」。

解脫的平等，約解脫能感生死的煩惱及生死說。

2. 解脫的不同：煩惱的習氣

(1) 法說

如論到煩惱的習氣，即彼此不同，如舍利弗還有瞋習，畢陵伽婆蹉有慢習，這是煩惱積久所成的習性。雖然心地清淨，沒有煩惱，還要在無意間表露於身語意中。

聲聞的清淨解脫，還不能改善習以成性的餘習。這雖與生死無關，但這到底是煩惱的餘習，有礙於究竟清淨。¹⁹

(2) 喻說

古人譬喻說：聲聞急於自了，斷煩惱不斷習氣。這如犯人的腳鐐，突然打脫，兩腳雖得自由，而行走還不方便。

菩薩於三大阿僧祇劫修行，久已漸漸的消除習氣；等到成佛，即煩惱與習氣一切都斷盡了。這如犯人的腳鐐，在沒有打脫時，已設法使他失去效用；等到將腳鐐解去而得自由時，兩腳即毫無不便的感覺。

3. 結說

這解脫的同而不同，還是由於聲聞的急於為己，菩薩的重於為人。

二、佛的相對性與絕對性

(一) 現實人間的佛陀觀

1. 德行能作到時代的完成

佛的相對性與絕對性 現實人間的佛陀，如釋迦牟尼佛，成立於無貪、無瞋、無癡

¹⁸ 印順導師《空之探究》p.75：
勝如（如是不如，勝如即優劣）…〔下略〕…

¹⁹ (1) 印順導師《唯識學探源》p.137 ~ p.138：
習氣的有無，是佛與二乘斷障的差別，像《大智度論》（卷二）說：

「阿羅漢、辟支佛，雖破三毒，氣分不盡。譬如香在器中，香雖去，餘氣故在。又如草木薪火燒，煙出炭灰不盡，火力薄故。佛三毒永盡無餘，譬如劫盡火燒，須彌山、一切地都盡，無煙無炭。如舍利弗瞋恚餘習，難陀姪欲餘習，畢陵伽婆蹉慢餘習。譬如人被鎖，初脫時行猶不便」。

佛是煩惱、習氣都盡了的，聲聞、獨覺還剩有餘習。這煩惱氣分的餘習，就是無始以來一切煩惱的慣習性。煩惱雖已斷卻，但習氣還在身體、言語、意識上不自覺的流露出來。像舍利弗的「心堅」，畢陵伽婆蹉的喊人「小婢」。它雖是煩惱氣分，但並不是偏於心理的。

(2) 印順導師《學佛三要》p.211 ~ p.212：

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，大迦葉的聞歌起舞等。這些習氣，菩薩已能分分的銷除，但須證得佛果，才能純淨。煩惱與習氣銷盡，才能到達究竟圓滿的解脫境地——佛地。

的均衡擴展，成立於尊重真理、尊重自己、尊重世間，²⁰而德行能作到時代的完成。

2. 本著徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处

這是說：在聖者正覺的同一性上，更有真俗無礙性，悲智相應性，達到這步田地即是佛。這⁽¹⁾在智證空寂的正覺中，沒有彼此差別，是徹底的；⁽²⁾三德²¹的平衡開發，是完善的。本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！

3. 淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處

大乘法中說：菩薩初得無生法忍——這雖是慈悲相應的，約智證空性說，與聲聞平等，即可稱為得阿耨多羅三藐三菩提，可說成佛了。²²

究竟圓滿的佛陀，不外乎淨化人性，擴展人的德能而達到恰好處。這才是即人成佛的佛陀，實現於人間的佛陀！

(二) 自我本質的佛陀觀

在大乘法的展開中，佛陀觀到達無所不知，無所不能，無所不在，絕對無限的佛陀。在從現實人間的佛陀說，這是多少可以考慮的。

佛陀雖因久劫修行，有廣大的世俗智，自發的勝義智，但無所不知，無所不能，無所不在，實難以從現實的佛陀中得到證明。反之，無所不知，無所不能，無所不在，佛也決不因此而稱為佛陀。

人間世——只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。

佛陀觀的發展到如此，因為佛法的普及民間，從信徒歸依佛陀的心情中發展出來。自釋尊入滅，在時空的演變中，信眾意欲——知識、能力、存在的無限欲求，不能滿足於適應當時人間的佛陀，²³這才想像佛陀為無所不知，無所不能，無所不在，而為任何時代、

²⁰ 印順導師《佛法概論》p.181 ~ p.184：

慚與愧，可說是道德意向。…〔中略〕…什麼是慚愧？在人類相依共存的生活中，自己覺得要「崇重賢善，輕拒暴惡」；覺得應這樣而不應那樣。換言之，即人類傾向光明、厭離黑暗的自覺。…〔中略〕…這道德意向的自覺，應使他充分擴展，成為德行的有力策發者。…〔中略〕…慚愧心「自增上，法增上，世間增上」。即是說：慚愧應依（增上是依義）於自、法、世間三者的助緣來完成。

一、依自己：…〔中略〕…二、依法：…〔中略〕…三、依世間：…〔中略〕…

從上面看來，道德是源於人類的道德本能，而他的引發增長到完成，要依於重人格、重真理、重世間。道德的所以是道德，應該如此非如此不可，即依這三者而決定。德行的增長完成，即對於自己人格、社會公意、宇宙真理，在向善離惡的抉擇中，作得恰到好处。

²¹ 印順導師《佛法概論》p.269：

成立於無貪、無瞋、無癡的均衡擴展，…〔下略〕…

²² 印順導師《成佛之道（增註本）》p.401 ~ p.402：

初地，是菩薩入見道的位次，現證法性。菩提心與法性相應，名勝義菩提心。分證了無上菩提，所以也可稱為（分證）成佛了。

²³ 印順導師《佛法概論》p.269：

本著這樣徹底而完善的正覺，適應當時、當地、當機，無不恰到好处，佛陀是究竟圓滿的！

環境、信眾所不能超越的，推尊為圓滿的，絕對的。

這是理想的，是自我本質的客觀化。一般宗教，幻想此為外在的神；而正見的佛弟子，即知這是自心的佛，是自我——意欲本質的客觀化。²⁴

（三） 佛陀的絕對性，在相對性中完成

我們知道，成佛是^[1]智證——即三法印的空寂性的，這是沒有彼此而可說絕對的，徹底的，^[2]能真俗無礙、悲智相應的。到達這，即是佛陀，知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。

雖說是相對的，但無論佛陀出現于什麼時代，什麼地方，他的知識、能力、存在，必是適應而到達恰好的。

佛陀的絕對性，即在這相對性中完成！

²⁴ 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》p.168 ~ p.170：

懷念佛陀，而不能滿足宗教上的情感，青年大眾們，在不自覺中，引出佛身常在的信仰，如『異部宗輪論』（大正四九·一五中——下）說：

…〔中略〕…

種種論義，這裡不加論列，只舉出幾點。^[1]「壽量無邊際」，是**佛身常在**的根本論題。^[2]「色身無邊際」，是**佛的無所不在**。^[3]「威力無邊際」，是**佛的無所不能**。^[4]「一剎那心了一切法，一剎那心相應般若知一切法」，是**佛的無所不知**。^[5]「佛化有情無厭足心」，是佛一直在關懷眾生，無休止地能濟度有緣的眾生。**無所不在，無所不能，無所不知，而又永恆常在的佛，這樣的關懷眾生，利益眾生，就足以滿足信眾宗教情感上的需求。**

我從佛法得來的理解，**神只是人類無限意欲的絕對化**。人類的生命意欲，在任何情況下，是無限延擴而不得滿足的。對於自己，如相貌、健康（無病）、壽命、財富、眷屬——人與人的和諧滿意、知識、能力、權位，都有更好的要求，更圓滿的要求。「做了皇帝想成仙」，就是這一意欲的表現。但自我的無限欲求，在相對的現實界，是永不能滿足的。觸對外界，無限虛空與光明等，不能明了而感到神秘，於是**自我的意欲，不斷的影射出去，想像為神。**

神是隨人類的進步而進步，**發展到最高神，那神就是永恆的；無所不在，無所不知，無所不能**。絕對的權力，主宰著一切，關懷著人類的命運。**自我意欲的絕對化，想像為絕對的神**。直覺得人——自己有神的一分神性，於是不能在自己身上得到滿足的，企圖從對神的信仰與神的救濟中實現出來。**一般的宗教要求，似乎在這樣的情形下得到了滿足。**

所以，**大眾部系的理想佛，是將人類固有的宗教意識，表現於佛法中**。可說是一般宗教意識的神性，經佛法的淨化，而表現為佛的德性。這真是「人同此心，心同此理」；也應該是，無始以來，人類為無明（愚昧）所蔽，所表現出的生命意欲的愚癡相。總之，這樣的佛陀，不但一般宗教意識充實了；「本生」、「譬喻」、「因緣」中的佛與菩薩，與現實人間佛的不調和，也可以解釋會通了。

不過理想的佛陀，雖說是神的佛化，而到底經過了佛法淨化。一、佛是修行所成的（以後發展到本來是佛，就是進一步的神化）；二、佛不會懲罰人，唯有慈悲；三、修行成佛，佛佛平等，不是神教那樣，雖永生於神的世界，而始終是被治的，比神低一級。以理想的佛陀為理想，而誓願修學成就，就進入大乘的領域。