

# 釋迦的真諦

(印順法師著,《以佛法研究佛法》, pp.83-99)

釋開仁 2019/12/22

## 【目次】

一、引言.....	1
二、印度西方的婆羅門教.....	1
(一) 缺點.....	1
(二) 優點.....	3
三、印度東方的奧義書時代.....	4
(一) 奧義書的思想特質——理性思辨與直覺證悟.....	4
(二) 輪迴與業力說.....	5
(三) 苦行與瑜伽.....	5
(四) 佛教理智證悟的宗教學風, 由東方思潮而來.....	6
四、釋尊綜合東西印度的文明, 而完成折中東西的新宗教.....	7
(一) 釋尊所倡導的新宗教——「法」.....	7
(二) 釋尊所開示的四諦正法.....	7
(三) 四諦可以統攝在緣起支性與聖道支性.....	10

## 一、引言

釋迦牟尼的創設佛教, 為東方新宗教的大成功, 給予人類非常的影響, 尤其是亞洲。釋尊的佛教, 自有獨到的深見。然而他也曾熏陶於印度的文明(釋迦族鄰接西方, 所以釋尊的了解西方, 不是六師們可及的), 也需要適應印度的文明。他於時代的一切, 攝取精英, 吐棄糟粕<sup>1</sup>; 在這些上, 特別的容易看出釋迦的真[p.84]諦。

## 二、印度西方的婆羅門教

對於西方傳統的婆羅門教, 釋尊的說教, 雖是溫和的, 而實在幾乎全部的否定他。

### (一) 缺點

#### 1、梵天的他力思想

婆羅門學者, 以為古聖傳述梵天的吠陀。依釋尊的批判: 「若三明(三吠陀)婆羅門先無有見梵天者, 又諸舊大仙三明婆羅門阿吒摩等亦不見梵天者, 當知三明婆羅門所說非實」(《長阿含》卷一六《三明經》)<sup>2</sup>。否認傳說吠陀的梵天, 即是從根本上否定一切。

關於創造的神話, 釋尊稱之為「尊祐論」<sup>3</sup>, 以為此種思想, 不免影響人類的努力與責

<sup>1</sup> 糟粕: 洒滓。喻指粗惡食物或事物的粗劣無用者。(《漢語大詞典》(九), p.236)

<sup>2</sup> 《長阿含經》卷 16〈25 俱舍經〉(大正 1, 105b29-c4)。

<sup>3</sup> 印順導師《佛法概論》, pp.139-140: 「尊祐論, 這是將人生的一切遭遇, 都歸結到神的意旨中。以為世間的一切, 不是人的力量所能奈何的, 要上帝或梵天, 才有這種力量, 創造而安排世

任心（《中阿含》卷三《度經》）<sup>4</sup>。重天輕人的思想，在當時非常流行。釋尊的見解，天上不過是長壽富樂，他的前途只是沒落（傳說帝釋天見佛聽法，後在天宮的聲色欲樂中，什麼都忘了）。不能進求真理與自由的享欲，實在值不得羨慕。這樣，「人身難得」<sup>5</sup>的名句，被提出了。人間才是更好的，連天神也在羨慕，所以說：「人間，於天（神看來）則是善處」（《增一阿含經》卷二六〈等見品〉）<sup>6</sup>。這因為真理與自由，惟有在人間才能實現。「諸佛世尊，皆出人間，非由天而得也」（等見品）<sup>7</sup>。明確的讚歎人間的優越，引導人類從求生天國的思想中解放出來。這個傾向，必然的到達反他力的結論；祈禱天神的價值，徹底掀翻。

## 2、由神權而來的祈禱

《中阿含·伽彌尼經》（卷三）以為：「梵志（即婆羅門）自高，事若干天，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」<sup>8</sup>。這等於投石水中，站在岸上祈求，妄想大石的浮起來。我們的前途，決於自己的行為（業），決不因天帝與祭師的祈禱而有所改變。所以說：「奉事日月水火，唱言扶接我去生梵天者，無有是處」（《長阿含》卷一六《三明經》）<sup>9</sup>。

## 3、由神權而來的祭祀

婆羅門教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊是反對的。「若邪盛大會，繫群少特牛、水特<sup>10</sup>、水牯<sup>11</sup>，及諸羊犢<sup>12</sup>小小眾生，悉皆傷殺；逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱歎。……作是布施供養，實生於罪」<sup>13</sup>。這種殘殺犧牲，凌虐奴僕的大祭祀，簡直是作惡，那裡值得讚歎？這所以當時的人，都以為「沙門瞿曇（即釋迦）呵責一切諸祭祀法」<sup>14</sup>。

---

間的一切。」另參見：水野弘元《佛教的真髓》，p.86。

<sup>4</sup> 《中阿含經》卷3〈業相應品〉〈度經〉（大正1，435a29-b27）：

復有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因尊祐造；……「於中若有沙門、梵志如是見、如是說，謂人所為一切皆因尊祐造者，我便往彼，到已，即問：『諸賢！實如是見、如是說，謂人所為一切皆因尊祐造耶？』彼答言：『爾。』我復語彼：『若如是者，諸賢等皆是殺生。所以者何？以其一切皆因尊祐造故。如是，諸賢皆是不與取、邪淫、妄言，乃至邪見。所以者何？以其一切皆因尊祐造故。諸賢！若一切皆因尊祐造，見如真者，於內因內，作以不作，都無欲、無方便。諸賢！若於作以不作，不知如真者，便失正念、無正智，則無可以教，如沙門法如是說者，乃可以理伏彼沙門、梵志。』」

<sup>5</sup> 參見《雜阿含經》（1147經）卷42（大正2，305b23），《別譯雜阿含經》（250經）卷13（大正2，461c20），《增壹阿含經》卷40〈九眾生居品〉（大正2，767a23）。

<sup>6</sup> 《增壹阿含經》卷26〈等見品〉（大正2，693c21-22）。

<sup>7</sup> 《增壹阿含經》卷26〈等見品〉（大正2，694a4-5）。

<sup>8</sup> 《中阿含經》卷3〈業相應品〉（大正1，439c28-440a1）。

<sup>9</sup> 《長阿含經》卷16〈三明經〉（大正1，106a4-5）。

<sup>10</sup> 特（*tè 去 ㄊㄛˋ*）：亦作「犗」。1.公牛。亦泛指牛。（《漢語大詞典》（六），p.260）

<sup>11</sup> 牯（*zì ㄗㄧˋ*）：母牛。（《漢語大字典》（三），p.1810）

<sup>12</sup> 犢（*dú ㄉㄨˊ*）：1.小牛。（《漢語大詞典》（六），p.289）

<sup>13</sup> 《雜阿含經》（89經）卷4（大正2，22c12-17）。

<sup>14</sup> 《長阿含經》卷16〈偈形梵志經〉（大正1，103a1）。

至於《阿闍婆吠陀》<sup>15</sup>以來的咒法，占卜星相等一切迷信，「沙門瞿曇無如是事」（《長阿含》卷一四《梵動經》）<sup>16</sup>。以釋尊的見解，這純是無知的迷信。所以，如「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……（就是）生極苦……[p.86]乃至斷命，從外（道）求……一句咒，二句，三句四句多句百千句咒令脫我苦，終無是處」（《中阿含》卷四七《多界經》）<sup>17</sup>。這種迷信，凡能見真理的人，決不接受。甚至說：「幻法，若學者，令人墮地獄」（《雜阿含》卷四〇・一一一八經）<sup>18</sup>。

總之，因神權而引起的祭祀、咒術，給予徹底的廓清<sup>19</sup>。

#### 4、由神權而來的階級

假借神權而確立的四姓階級，<sup>20</sup>《中阿含》（卷三七）《鬱瘦歌邏經》、《阿私和經》等，以種種理由，發揮種族平等的思想。《阿摩晝經》（《長阿含》卷一三）等，以為印度的種姓，只是社會的分工，無所謂優劣。假託神權的階級制，「如有人強與他肉，而作是說：士夫可食！當與我直<sup>21</sup>」（《中阿含》卷三七《鬱瘦歌邏經》）<sup>22</sup>。這種人為的階級制，沒有接受的義務。

#### (二) 優點

這樣，西方系正統的婆羅門教，不是一切抹煞了嗎？不！相反的，婆羅門教的積極成分，即有關人生道德的，釋尊盡量的融攝他，不過使他從神祕的宗教與不平等的階級中解放出來。

#### 1、宗教的內容——法

修多羅時代的西方，如《家庭經》<sup>23</sup>、《法經》、《摩訶婆羅多》<sup>24</sup>等，都重視國民的道德，想使人類有一種堅定而合理的生活。他們稱之為「法」，即「達磨」。法，是人生正常的生活；社會習慣，善良風俗，[p.87]凡合於正確的軌律，都是法。<sup>25</sup>

<sup>15</sup> 四種吠陀之一：阿闍婆吠陀（Atharvaveda）：咒文錄集。

<sup>16</sup> 《長阿含經》卷 14〈梵動經〉（大正 1，89a29）。

<sup>17</sup> 《中阿含經》卷 47〈心品〉〈多界經〉（大正 1，724a14-28）。

<sup>18</sup> 《雜阿含經》（1118 經）卷 40（大正 2，296b10-13）。

<sup>19</sup> 廓清（kuò ㄎㄨㄛˋ ㄉㄨㄛˋ）：1.澄清，肅清。（《漢語大詞典》（三），p.1254）

<sup>20</sup> 四姓階級：婆羅門，刹帝利，吠舍，首陀羅。

<sup>21</sup> 直：工錢；報酬。（《漢語大詞典》（一），p.853）

<sup>22</sup> 《中阿含經》卷 37〈梵志品〉〈鬱瘦歌邏經〉（大正 1，661a25-26）。

<sup>23</sup> 《佛光大辭典》，p.4084：「《家庭經》名 Grhya-sūtra。古印度吠陀祭儀綱要書，與「隨聞經」同屬吠陀輔助文獻—劫經（梵 Kalpa-sūtra）之一部分。約成書於西元前四百至二百年間。書中詳述家庭祭之過程。此家庭祭係印度民間傳統風俗，與印度人日常生活密不可分，舉凡出生、命名、入學、畢業、婚嫁、喪葬等皆有祭儀，又有臨時及定期祭之分。通常以一個終年不絕之祭火，由家長或主婦在家行祭禮，祭品有穀物、乳品、犧牲等。」

<sup>24</sup> 《佛光大辭典》，p.916：「印度兩大史詩摩訶婆羅多（梵 Mahābhārata）與羅摩耶那（梵 Rāmāyana）之天地創造說而來者。」

<sup>25</sup> 印順導師《以佛法研究佛法》，pp.71-72：「吠陀中的祭儀、祭詞，需要解說，規定，因此直接促進吠陀六支論的產生。六論中，第一《劫波經》，有三類：即《法經》、《天啟經》、《家庭經》。繼承三吠陀的梵書系統，以祭司主持的祭典為對象的，是《天啟經》。根據民族的宗教習俗，以家庭祭儀為中心而規定說明的，是《家庭經》。以社會法制為中心而說明規定的，是《法經》（法論又從此產生）。這三者，包括個人、家族、社會、國家的一切生活，把他安放在宗教的

後來，前彌曼薩派<sup>26</sup>，即宣稱他祭祀的宗教為「法」。

釋尊的宗教，也稱為法（內容不止於此）。正法中心的佛教，雖不是祭祀的；然他的重視人生道德，破除神權與人為的階級，再度確定人生行為的正軌，引導人類進入合理的生活，實與西方系有共同的傾向。

### 2、五戒、十善等的世間常道

如五戒（佛教特別禁酒），十善等，是「世間常道」，釋尊繼承這道德的傳統，使他深化，不能說與西方系無關。釋尊的說教，不但繼承阿利安人的寶貴傳統，還巧妙的淨化他。

### 3、供養三火

婆羅門教的祭祀，要用三火，佛也教他們供養三火。然佛說的三火，是供養父母名根本火，供養妻兒眷屬名居家火，供養沙門婆羅門名福田火（《雜阿含》卷四·九三經）<sup>27</sup>。

### 4、禮拜六方

他們禮拜六方，佛也教他們拜六方。然佛所說的六方，是親子、師生、夫婦、朋友、主從、宗教師與信徒間的合理的義務。<sup>28</sup>

這些，肅清神教的祭祀儀式，把人類合理的生活，確立於社會的正常關係上，實為根本佛教的特色。

## 三、印度東方的奧義書時代

### （一）奧義書的思想特質——理性思辨與直覺證悟

奧義書<sup>29</sup>的思潮，釋尊所受的影響最深。理性的思辨與直覺證悟，為佛教解脫論的重心。<sup>30</sup>佛教解脫道的重智傾向，即由於此。然而，深刻的了解他，所以能徹[p.88]底的批判他。釋尊把理性的思辨與直覺證悟，出發於現實經驗的分析上。奧義書以為自我是真常的，

---

基礎上，完成堅強傳統的禮教。六論中的《式叉論》、《毘伽羅論》、《闍陀論》，是發聲學、文法學（雅語即從此確立）、音律學。《尼鹿多論》是關於吠陀難詞難句的解說。《樹提論》是天文學。」

<sup>26</sup> 印順導師《華雨集》（第四冊），p.81：「十四世紀時，（婆羅門教學者）前彌曼薩派的鳩摩利羅，後彌曼薩派的商羯羅等，鼓吹吠檀多哲學。」

<sup>27</sup> 《雜阿含經》（93 經）卷 4（大正 2，24c26-25a2）：「何者為根本火，隨時恭敬，奉事供養，施其安樂？謂善男子方便得財，手足勤苦，如法所得，供養父母，令得安樂，是名根本火。何故名為根本？若善男子從彼而生，所謂父母，故名根本。善男子以崇本故，隨時恭敬，奉事供養，施以安樂。」

<sup>28</sup> 參見：《中阿含經》卷 33〈小品〉〈135 善生經〉（大正 1，638c6-642a21）。《長阿含經》卷 11〈16 善生經〉（大正 1，70a19-72c6）。

<sup>29</sup> 印順導師《印度佛教思想史》，p.3：「奧義書的重要建樹有二：一、真心的梵我論；二、業感的輪迴說。」

<sup>30</sup> 印順導師《佛法概論》，pp.155-156：「佛法的涅槃，不是什麼形而上的、神秘的，是依於經驗的；從經驗出發，經理性的思辨而可以直覺體驗的。這立論於緣起的涅槃觀，必須深刻而徹底的體會，切不可離開現實，專從想像中去摹擬他！」

妙樂的；釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」<sup>31</sup>。古人說：「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」<sup>32</sup>，很可以作為釋尊根本佛教的注腳。他們以為是常住的，妙樂的，唯心的，是自我的本體。釋尊看來，簡直是幻想。反之，自我的錯覺，正是生死的根本。因為從現實的經驗出發，人不過是五蘊、六處、六界的和合相續，一切在無常變動的過程中，那裡有真常妙樂的自我？完整的佛教體系，出發於經驗的分析，在此上作理性的思辨，再進而作直覺的體悟；所以說：「要先得法住智，後得涅槃智」（《雜阿含經》卷一四·三四七經）<sup>33</sup>。重視經驗的事實，佛教這才與奧義書分流。

### （二）輪迴與業力說

至於輪迴說，原則上是接受的。不過初期的業，側重於善惡的行為；關於業的體性，還少有去考慮他。

### （三）苦行與瑜伽

奧義書時代流行的苦行與瑜伽，傳說釋尊修學的時代，曾從阿羅邏伽藍摩、鬱陀迦羅摩子專修瑜伽，繼而捨棄他；又專修苦行六年，又捨棄他；然後到佛陀伽耶自覺成佛。這明顯的表示不滿。<sup>34</sup>

瑜伽或禪定（二者大抵相近），為攝持身心，以達於內心澄靜的直[p.89]觀，為證悟的重要方法，佛教中當然有此。修習禪定，每能引發身心的超常經驗，佛教也不否認。然而修習禪定，容易走上神祕的迷信，誇張神通，他的流弊也是不可說的。釋尊把他安放在正確的見解，純潔的行為上，認為專修瑜伽，不能證悟真理與實現解脫。反之，解脫不

<sup>31</sup> 《別譯雜阿含經》(331 經) 卷 16 (大正 2, 486b14-16):「佛告比丘:善哉!善哉!色是無常,無常故苦,苦即無我,若無有我則無我所,如是知實正慧觀察。受、想、行、識亦復如是。」

<sup>32</sup> 參見《西方合論》卷 8 (第八見網門) (大正 47, 412a10-11)。

<sup>33</sup> 參見《雜阿含經》(347 經) 卷 14 (大正 2, 97b6)。

<sup>34</sup> 印順導師《以佛法研究佛法》，pp.73-75:「東方奧義書的玄理冥悟，本已露出革新的傾向，當然還是婆羅門教的。循此作風而開展的，不免分化：有近於古典的；有注重冥悟的；有傾向有人格神的（與史詩合流），產生了多少新奧義書。其中，僧佉耶瑜伽的興起，更與東方的思想界有關。僧佉耶與瑜伽，本為理性的思辨與直觀的體悟，是奧義書一流的宗教哲學的思想方式。依此開展，才成為特殊的學派。僧佉耶派（即數論）自理性的思辨，觀察宇宙人生的開展，指出開展中的必然序列，依此說明生起與滅無。接受此思辨的成果，專從直覺體驗的方法以說明的，即是瑜伽派。此後代興起的學派，傳說數論的第三祖般遮尸訶，到彌締羅城見耆尼迦王，為王說數論的教理（解脫法品）。《解脫法品》所說，雖不必是事實，然暗示了數論與韋提訶國王庭的關係。數論仰推的初祖是迦毘羅。無論迦毘羅是金胎神話的人格化，或者確有其人，他與釋迦族的迦毘羅城，應有一種關係。

佛教的傳說，迦毘羅城即是因迦毘羅仙人舊住此地得名（佛本行集經卷五等）。《中阿含·優陀羅經》（卷二八）與《羅摩經》（卷五六）等說：釋迦最初所參訪的阿羅邏伽藍與鬱陀迦羅摩子，都是專修瑜伽的教徒（也有說為釋迦說數論教義的）。從後代傳述的數論教義看來，他輕視祭祀儀式；重視個靈（否認一元的大梵，但也有承認的）；否認階級，甚至說首陀羅、女人、鬼神，都可以學數論得解脫。他雖被攝為婆羅門教的統系，實有接近佛教的地方。韋提訶王庭學者，與奧義書的關係很深，而奧義書大家耶耆尼伐爾克，也是瑜伽派的大師（他不重傳統，連祭牛也要吃）。恆河北岸的奧義書思潮，實透露東方的特色。此種學風，可以很早，而分化出的新奧義書、瑜伽、數論，完成學派的形式，組織經典，那還比東方新宗教的興起要遲得多。佛教與此學風有深厚的因緣，但他卻成為更東方的新宗教。佛教與數論等，同樣的孕育於此一學風中。如以為佛教淵源於數論，那是根本錯誤的。」

一定要深入禪定；照《雜阿含》（卷一四）三四七經<sup>35</sup>所說：慧解脫阿羅漢，是不得深禪的；當然也沒有神通。<sup>36</sup>即使修得超常的經驗——六通，也不許「向未受戒人說」。如虛偽宣傳自己有神通，那就犯波羅夷罪，要把他逐出佛教的僧團。<sup>37</sup>

#### （四）佛教理智證悟的宗教學風，由東方思潮而來

總之，釋尊深入奧義書與瑜伽，認識他的長處，更能了解他的危險，所以能採取他的精意，又能防範他。佛教的解脫道，屬於理智證悟的宗教，實繼承此種學風而來。

##### 1、佛教與東方宗教的共同精神

釋尊到東方修學，接觸東方的時代精神；佛教的真精神，是屬於東方的。如注重現實經驗；重視變化；尊重自由思考；主張種族平等；反對吠陀權威，這些，都與東方的新宗教，採取同樣的立場。

##### 2、佛教評擊東方宗教的缺失

然也有不同：

一、抨擊極端的縱欲與苦行，如《中阿含·拘樓瘦無諍經》（卷四三）說：「莫求欲樂極下賤業，……莫[p.90]求自身苦行，……離此二邊，則有中道」<sup>38</sup>。倡導不苦不樂的中道，為釋尊徹始徹終的教說。

二、「命則是身」的唯物論，「命異身異」的二元論，加上「色（心）是我，無二無異，常存不變」的梵我論，一一加以破斥，代以不落兩邊，無常無我的緣起論。<sup>39</sup>

三、新思想的缺點，在破壞舊的而不能確立新的；見到變動而不能見到變動雜多中的

<sup>35</sup> 《雜阿含經》（347經）卷14（大正2，97b6）。

<sup>36</sup> 印順導師《華雨集》（第二冊），pp.31-32：「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。佛為須深說：慧解脫阿羅漢，不得四禪，也沒有（五）神通，是以法住智通達緣起而得解脫的。俱解脫得四禪、無色定、滅盡定，依禪而引發神通，見法涅槃。如從離煩惱，得漏盡智而解脫來說，慧解脫與俱解脫，是平等而沒有差別的。然慧解脫者，沒有根本定；眼見、耳聞都與常人一樣；老病所起的身苦也一樣（但不引起心苦）。俱解脫阿羅漢有深的禪定；引發神通——見、聞、覺、知都有超常的能力；老病所生的身苦，因定力而大為輕微。在阿羅漢中，俱解脫者是少數，受到佛弟子的欽仰。」

<sup>37</sup> 《四分律比丘戒本》（大正22，1015c17-21）：「若比丘，實無所知，自稱言：我得上人法，我已入聖智勝法，我知是我見是，彼於異時，若問若不問，欲自清淨故。作是說：我實不知不見，言知言見虛誑妄語，除增上慢，是比丘波羅夷不共住。」

<sup>38</sup> 《中阿含經》卷43〈2根本分別品〉（大正1，701b28-c1）：

佛言：「莫求欲樂、極下賤業，為凡夫行。亦莫求自身苦行，至苦非聖行，無義相應，離此二邊，則有中道，」

<sup>39</sup> 《雜阿含經》（272經）卷10（大正2，72a28-b10）：

善男子、善女人信樂出家，修習無相三昧，修習多修習已，住甘露門，乃至究竟甘露涅槃。我不說此甘露涅槃，依三見者。何等為三？有一種見如是如是說：『命則是身。』復有如是見：「命異身異。」又作是說：「色是我，無二無異，長存不變。」多聞聖弟子作是思惟：『世間頗有一法可取而無罪過者？』思惟已，都不見一法可取而無罪過者。我若取色，即有罪過；若取受、想、行、識，則有罪過。作是知己，於諸世間，則無所取，無所取者，自覺涅槃：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」

條理，不能確立崇高的理境，傾向於庸俗的功利的世界。這一點，釋尊起來糾正他，指出真實的事理，中道的實踐，究竟的歸宿，給以「法性法住法界常住」<sup>40</sup>的性質，也就是真理與道德的建設。

#### 四、釋尊綜合東西印度的文明，而完成折中東西的新宗教

釋尊從自覺獨到的境界裡，綜合東西印度的文明，加以洗鍊，完成折中東西的新宗教。以我們看，道德的，理智的，平等自由的特質，為印度各系所偏到的，惟有在佛法中，才完整的統一起來。

##### (一) 釋尊所倡導的新宗教——「法」

要理解釋迦的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識。釋尊所倡導的新宗教，稱為達磨，意譯為「法」。法的本義，是「持」，有確定不變的意味，引申為秩序、條理、軌律。佛教中，凡事理的真相，行為的正軌，究竟的歸宿，都叫做「法」。這些法，是本來如此的，一定如此的，普遍如此的，所以讚歎為「法性、法住、法界（界是類性）」。<sup>[p.91]</sup>釋尊在現實經驗的基礎上，以**思辨與直覺**，洞見此本然的，必定的，普遍的正法，這才大轉法輪，化導有情（泛稱一切有情識的生物，但主要的是人類）。依佛法，維持人類的現狀，或進步的淨化世間，到達解脫，都不可不依事理的真相而了解，依行為的正軌而進修，以究竟的歸宿為目標：「法」是人生向上的指針。

事理的真相，是理智的真；行為的正軌，是道德的善；究竟的歸宿，是理智與道德的最高實現，稱為正覺。

##### (二) 釋尊所開示的四諦正法

釋尊的開示正法，通常歸納為四諦。鹿野苑初轉法輪，即是依四諦而說的。四諦是苦、集、滅、道。這四者，「如如，不離如，不異如，真實審諦不顛倒，是聖所諦」（《雜阿含》卷一六·四一七經）<sup>41</sup>。是真實正確的，所以稱為諦。

##### 1、苦諦

一、苦諦：佛法出發於有情的現實經驗；現實人生有不可否認的缺陷、苦迫，考察他而要求超脫他，即是佛教的中心論題。

現實人生的苦迫，因為身心常在變動的過程中，所以引起「生苦、老苦、病苦、死苦」。

人在社會中，不能沒有自他的交接<sup>[p.92]</sup>，所以引起「愛別離苦，怨憎會苦」。

人的衣食住行，依賴於外界的物資，所以引起「求不得苦」。

這些苦迫，如作根本的看法，即可「略說為一，五陰（蘊）盛苦」。五陰即有情身心的總稱；一切苦迫，到底依身心和合的存在而存在；有情與苦，實為不可分的。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 印順導師《初期大乘佛教之起源與開展》，pp.236-237：

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。法是安定不變動的，所以叫「法定」。法是這樣這樣而沒有變異的，所以叫「法如」。法是普遍如此的，所以叫「法界」。另參見：印順導師《性空學探源》，pp.19-20。

<sup>41</sup> 《雜阿含經》（417 經）卷 16（大正 2，110c4-5）。

<sup>42</sup> 《雜阿含經》（344 經）卷 14（大正 2，95a1-4）：「云何苦如實知？謂生苦、老苦、病苦、死

然佛說有情是苦，不否認人生有福樂，而且還稱讚他：「福報是受樂之因，甚可愛敬」（《增一阿含》卷四·〈護心品〉）。<sup>43</sup>

這因為從**世間情意**的立場，當前的情感，有「苦受」、「樂受」、不苦不樂的「捨受」，不能說一切是苦（佛法不承認苦與樂為純主觀的，如《雜阿含》卷三·八一經<sup>44</sup>說），福樂比苦痛要好得多。

如從**解脫的理智**的立場，從高一層看，一切在變動不居的否定中；福樂的可愛，到底必歸於滅無。這樣，「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」（《雜阿含》卷一七·四三七經）<sup>45</sup>。

充滿苦迫的有情，到底是什麼？

釋尊的觀察，詳於心理的分析，有五蘊說（色、受、想、行、識）。

詳於生理的分析，有六處說（眼、耳、鼻、舌、身、意）。

詳於物理的分析，有六界說（地、水、火、風、空、識）。

都不出色（物質）心（精神）的和合相續。**[p.93]**像神教者常住不變清淨妙樂的自我（靈魂），根本沒有。這無常無我的色心和合相續論，依「識緣名色生，名色緣識生」（《雜阿含》卷一二·二八八經）<sup>46</sup>的緣起論的觀點，決不能看為二元的。即心與身，為相待的關係的存在；不相離而又是不相即的。

## 2、集諦

二、集諦：即苦果的因緣。釋尊承受**印度主意論**的思想，確認苦迫的原因是愛。愛是意欲的，染著的，為有情活動的特質；在有情（凡夫）的一切活動中，深刻的表現出來。

此意欲的愛，表現於時間的關係中：他「顧戀過去」而同時又「欣求未來」。戀戀於過去的美夢，憧憬於未來的光明，又牢牢的「耽著現在」。

愛又表現於自我與環境的關係中：他以自我（常樂的）的愛著為根本，又染著外界的一切。

把這二者綜合起來，即看出愛欲的清晰面目。所以，集諦是「愛，後有愛，貪喜俱行

---

苦、思愛別苦、怨憎會苦、所欲不得苦，如是略說五受陰苦，是名為苦，如是苦如實知。」

<sup>43</sup> 《增壹阿含經》卷4〈護心品〉（大正2，565b24-28）：「世尊告諸比丘：汝等莫畏福報，所以然者，此是受樂之應，甚可愛敬。所以名為福者，有此大報。汝等當畏無福。所以然者，此名苦之原本，愁憂苦惱不可稱記，無有愛樂，此名無福。」

<sup>44</sup> 參見《雜阿含經》（81經）卷3（大正2，20b28-21a21）。

<sup>45</sup> 《雜阿含經》（437經）卷17（大正2，121a26-28）。

<sup>46</sup> 《雜阿含經》（228經）卷12（大正2，81a22-29）：

「如是生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色，為自作、為他作、為自他作、為非自他無因作？」答言：「尊者舍利弗！名色非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼**名色緣識生**。」復問：「彼識為自作、為他作、為自他作、為非自非他無因作？」答言：「尊者舍利弗！彼識非自作、非他作、非自他作、非非自他作無因作，然彼**識緣名色生**。」

愛，彼彼喜樂愛」。<sup>47</sup>欲愛的活動——業，有善的也有惡的；決定自己未來的身分，有苦的也有樂的。然依理智究竟的觀點，愛欲的活動，都不過是未來的苦因。就是當前的境界，也是有愛即有苦；如深著自我而為無限的追求，必將引起個人與社會間更深刻的苦迫。《雜阿含》(卷二〇)五四五經<sup>48</sup>[p.94]等，都曾明確的指出，所以歸結到「眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本」(《雜阿含》卷三二·九一三經)<sup>49</sup>。

### 3、滅諦

三、滅諦：世間的個人福樂，社會的和樂繁榮，當然值得稱讚。但他到底是「不可保信」<sup>50</sup>的；一切的一切，在回憶中消失了。生死是這樣的連續下去：生天的還要墮落，成仙的要死，自殺的如「老牛敗車」，反而更糟了。依佛法，生死的根源是愛欲，所以如能「斷除愛欲，轉去諸結，正無間等」，就能「究竟苦邊」(《雜阿含》卷三·七一經)<sup>51</sup>。苦迫的徹底解脫，稱為滅，就是涅槃，涅槃即苦與集的消散。在理智的直覺中，現證一切空寂；廓然無我的智覺，無著無礙，實現解脫的自在。這重在現生的體驗，不是寄託希望在未來，所以說：「出家是捨非時樂，得現前(自證的)樂」(《雜阿含》卷三八·一〇七八經)<sup>52</sup>。

### 4、道諦

四、道諦：世間苦迫，從情意的愛欲而來；解脫愛欲的涅槃，必以理智為中心的聖道，才能實現。道即八正道：

正見，即正確的知見，對事理的真實，有明確堅定的理解。一切修行，都以此正見為根本，如《雜阿含》(卷二八)七八八經說：「正見人，身業如所見，口業如所見，若思若欲若願若為悉皆隨順，彼一[p.95]切得可愛可念可意果」<sup>53</sup>。正見是實踐的眼目，思想行為，一切都照著正見的指導，才能到達理想的目的。

正思惟，即依正見所見的，加以思慮，決心去實現他(正思惟，或譯正志，正欲)。

正語，是確當的言論。

正業，是身體的正當行為。

正命，是正當的生活。經濟的來源與消費，都需要適合，正當。

正精進，即強毅而必求貫徹的身心努力。

<sup>47</sup> 《大乘阿毘達磨雜集論》卷6〈1諦品〉(大正31, 722b20-22):「謂薄伽梵隨勝而說。若愛。若後有愛。若貪喜俱行愛。若彼彼希樂愛。是名集諦。」

<sup>48</sup> 《雜阿含經》(545經)卷20(大正2, 141b1-b13)。

<sup>49</sup> 《雜阿含經》(913經)卷32(大正2, 229c17-18)。

<sup>50</sup> 《別譯雜阿含經》卷16(大正2, 488c20-21):「諸行無常，是生滅法，無有住時，不可保信，是壞敗法。」

<sup>51</sup> 《雜阿含經》(71經)卷3(大正2, 18c15-18):

斷愛欲縛諸結等法，修無間等，究竟苦邊。

<sup>52</sup> 《雜阿含經》(1078經)卷38(大正2, 281c11-13):

比丘答言：「我不捨現前樂求非時樂，我今乃是捨非時樂得現前樂。」

<sup>53</sup> 《雜阿含經》(788經)卷28(大正2, 204b24-26)。

正念，即對於正見正志所認識而決定的，能專心的繫念；這就是在正知正行的基礎上，進修瑜伽。

因正念而到達身心平靜，即正定。在正定中（佛教雖主張不一定要深入四禪，然至少也要有身心平靜的境地），現覺真諦而實證涅槃的解脫。

這八者，在家與出家的信徒，在「正語、正業、正命」的內容上，雖有多少不同，然同為到達解脫者必經的歷程。此解脫行的必然正軌，任何人不能例外，所以稱之為「古仙人之道」。<sup>54</sup>不但解脫，即世間的正行，如要完成人格，成一世間的賢者，也到底不能違反此原則，不過多少降低他的內容而已。這在經中，就稱之為「世間正道」，「相似八正道」。<sup>55</sup>

上面所說的四諦，概括一切；他的所以被稱為諦，即重在事理的真實。確見此四者的確實如此，即[p.96]是「知法入法」的聖者了。

### **（三）四諦可以統攝在緣起支性與聖道支性**

四諦，是概括的分類，更可以統攝在兩大理性以下，即緣起法與聖道法。

#### **1、聖道支性**

聖道，即八正道，是佛法的宗要。有聖道的篤行，才可以體證真理而實現解脫的自由；佛法也就依聖道的篤行而久住人間。正道的最初是正見，正見所見的，即是事理的真實。正道的最後是正定，正定所證入的，即究竟的歸宿——涅槃。佛法以正道為中心，統攝真諦與解脫，明白可見。然聖道，「是古仙人之道」，所以不僅是實踐，而且是實踐的理性。以正見為眼目，以純潔的行為（語、業、命）為基礎，為解脫所必經的正軌。確見此本然必然而普遍的理則，所以肯定的說：「得八正道者，得初沙門，得第二、第三、第四沙門（果）。除此已，於外道無沙門」（《雜阿含》卷三五·九七九經）<sup>56</sup>。

#### **2、緣起支性**

##### **（1）緣起法的定義**

緣起法，是從事理的真相統攝一切。緣起法的定義，是「此有故彼有，此生故彼生」。即世間法（苦與集）的存在與生起，一切都是依於因緣，依因緣的存在而存在。

##### **（2）緣起的流轉門與還滅門**

###### **A、流轉門**

緣起法所開示的因果法則，如《增一阿含經·六重品》（卷三〇）說：「如鑽木求火，以前有對，然後火生；火亦不從[p.97]木出，亦不離木，……皆由因緣合會然後有火」<sup>57</sup>。所以，果必待因而後生；果雖不離因，也不就是因。依「此有故彼有，此生故彼生」的定律，建立意欲為本的世間因果。十二緣起的因果相續，是流轉門。然流

<sup>54</sup> 參見《雜阿含經》（287經）卷12（大正2，80b24-81a7）。

<sup>55</sup> （1）參見《雜阿含經》（785經）卷28（大正2，203a19-204a14）。

（2）印順導師《藥師經講記》，p.92：「知有善惡、因果，有生死、解脫，有聖賢、凡夫，這是世間正見；解苦、空、無常、無我、涅槃寂靜、法性如如，是為出世正見。」

<sup>56</sup> 《雜阿含經》（979經）卷35（大正2，254b11-13）。

<sup>57</sup> 《增壹阿含經》卷30〈六重品〉（大正2，714a4-7）。

轉的緣起法，不是個別的因果事相，是在無限複雜的因果幻網中，洞見因果的必然系列。個別的因果事相，名為緣生法。因果事相中，看出他必然的系列，即有情流轉的必然階段；因果事相，總不出此必然的理則。此緣起法與緣生法，如《雜阿含》（卷一二）二九六經<sup>58</sup>說。凡能悟入此因果必然的理則，名為得法住智。

### **B、還滅門**

緣起法，是依因託緣的存在。凡是依因緣的和合而有而生的，也必然依因緣的離散而無與滅；這本是緣起法含蓄著的矛盾律。所以翻過來說：「此無故彼無，此滅故彼滅」，雜染苦迫的消散，稱為還滅門。滅，即是涅槃的寂滅。此緣起法的生起，是有為法；緣起法的寂滅，是無為法。有為與無為，如《雜阿含》（卷一二·二九三經）<sup>59</sup>說。能悟入無為寂滅的，名為得涅槃智。滅，決不是斷滅，不是壞有成無，這是緣起法本性的實相。

### **(3) 依緣起而立三法印**

因為因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真[p.98]實性，如《雜阿含·第一義空經》說<sup>60</sup>。這樣，佛教的三大真理，被揭示出來，即「諸行無常，一切法無我，涅槃寂靜」<sup>61</sup>。

### **A、無常**

有情的緣起，即身心和合相續的歷程。緣起的存在，必歸於滅無；所以有情的相續活動，是無常的。

### **B、無我**

息息變動的身心和合，沒有常恆，獨存的自我，所以說無我。不但沒有常存不變的個我，也沒有宇宙本體的大我，擬人的創造神；這都不過是小我的放大。

徹底的說，一切的一切，物質也好，精神也好，都是依因緣而存在，所以也一律是無常的，無我的。

### **C、涅槃**

<sup>58</sup> 《雜阿含經》(296 經) 卷 12 (大正 2, 84b13-26) :

世尊告諸比丘：「我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有，謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。……云何緣生法？如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老、病、死、憂、悲、惱、苦，是名緣生法。」

<sup>59</sup> 《雜阿含經》(293 經) 卷 12 (大正 2, 83c13-21) :「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見，所謂一切取離、愛盡、無欲、寂滅、涅槃；如此二法，謂有為、無為。有為者若生、若住、若異、若滅，無為者不生、不住、不異、不滅，是名比丘諸行苦寂滅涅槃。因集故苦集，因滅故苦滅；斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。比丘！彼何所滅？謂有餘苦。彼若滅止、清涼、息沒，所謂一切取滅、愛盡、無欲、寂滅、涅槃。」

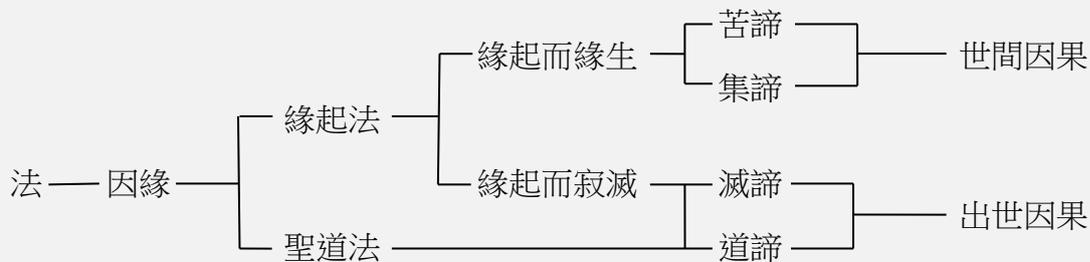
<sup>60</sup> 《雜阿含經》(335 經) 卷 13 (大正 2, 92c16-21) :「云何為第一義空經？諸比丘！眼生時無有來處，滅時無有去處。如是眼不實而生，生已盡滅，有業報而無作者，此陰滅已，異陰相續，除俗數法。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，除俗數法。俗數法者，謂此有故彼有，此起故彼起，如無明緣行，行緣識……」

<sup>61</sup> 《雜阿含經》(262 經) 卷 10 (大正 2, 66b14)。

從無常，無我的觀察，確立涅槃寂滅。一切法的歸於滅，為一切法的本性；如大海的每一波浪，必歸於平靜一樣。佛弟子的證入涅槃，不過是行其當然，還他個本來的面目。一般人，不了解無常，錯覺自我的存在，流為一切意欲的活動。如勘破諸行的無常性，諸法的無我性，即能斷愛離欲，現覺涅槃的空寂。如《雜阿含》(卷三)八四經說：「無常則苦；苦則非我；非我者，彼一切非我，不異我，不相在（此即破三種我）。如實知，是名正觀。……如是觀察，於諸世間都無所取，無所取故無所著，無所著故，自覺涅槃」<sup>62</sup>。佛教的涅槃，不建立於想像的信[p.99]仰上，建立於現實人生的變動上，是思辨與直覺所確證的。

### 3、小結

上面的緣起與聖道，總貫一切佛法；而此二者更統一於因緣的法則中，所以說：「有因有緣世間集，有因有緣集世間；有因有緣世間滅，有因有緣滅世間」。「我論因說因」（《雜阿含》卷二·五三經）<sup>63</sup>，即是釋尊正法的特質。



<sup>62</sup> 《雜阿含經》(84經)卷3(大正2, 21c6-11)。

<sup>63</sup> 《雜阿含經》(53經)卷2(大正2, 12c21-25)。