

釋迦的真諦

(印順導師《以佛法研究佛法》p.83 ~ p.99)

【「妙雲華雨選讀」講義 05】

釋貫藏 敬編 2012/1/17

目次¹

佛教之興起與東方印度	1
九 釋迦的真諦	1
一、釋尊於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別容易看出釋迦真諦	2
(一) 對於西方傳統的婆羅門教	3
1. 溫和的，而實在幾乎全部的否定	3
2. 人生道德的積極成分，釋尊盡量融攝，然使其從神祕宗教與不平等階級解放出來	6
(二) 對於奧義書與瑜伽：取其精意，又防範他	7
1. 對於奧義書：取其重智，然出發於現實經驗的分析	7
2. 對於瑜伽：是證悟的重要方法，然把他安放在正確的見解，純潔的行為上	7
3. 小結	7
(三) 與東方新宗教的同與不同	8
1. 同樣立場	8
2. 不同立場	8
(四) 小結：道德、理智、平等自由的特質，在佛法中才完整的統一	8
二、要理解釋尊的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識	8
(一) 四諦（概括的分類）	9
(二) 統攝在兩大理性：緣起法與聖道法	11
1. 聖道法	11
2. 緣起法	12
3. 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	13

——本文²——

佛教之興起與東方印度

九 釋迦的真諦

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（如：^[1]）」，為編者所加。
4、梵巴字未引出。

一、釋尊於時代的一切，攝取精英，吐棄糟粕；在這些上，特別容易看出釋迦真諦

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）³，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；在這些上，特別的容易看出釋迦的真諦。⁴

³ 印順導師《印度佛教思想史》p.10：

在佛教的傳說中（除使用梵語的說一切有部），釋族是從東方，沿雪山而向西方遷移的民族，與跋耆族等是大同族，所以『長阿含經』，有六族——「釋種，俱利，冥寧，跋祇，末羅，酥摩」奉佛的傳說。釋尊的時代，恆河南岸，以王舍城為首都的摩竭陀，興盛起來；而在西進最前端的釋族，與舍衛城為首都的（北）憍薩羅國毗連。事實上，當時的釋族，已成為憍薩羅的附庸。

憍薩羅代表阿利安（或準阿利安）人，而摩竭陀是六師流行，代表抗拒西方宗教的中心。釋迦族是東方的，卻是接近西方的，這是有助於理解釋尊的立場，不落二邊的思想特性（2.007）。

⁴（1）印順導師《無諍之辯》p.231～p.232：

佛是無師自悟的，究竟圓滿的，這是每一佛弟子的信仰。通過史的考證的學者，總是從時代社會文化背景，來說明佛教的發生；有的竟說釋尊只是「時代的聖者」。

這句話，有的認為足以動搖根本。但依我的看法，「如來出世，無非時節因緣」，當然與印度的時代文明有關。但這與無師自悟，有什麼關係呢？

我是宗奉佛說的「緣起論者」。從緣起論的觀點說，實現於特定時空的存在，⁽¹⁾是依因待緣而有的，離卻因緣是不存在的。⁽²⁾但依因待緣而有的，並不等於因與緣的總和，而有緣起的存在可說。

世間學者，承受前人或當代的啟發，還有卓越的、獨到的、自己的見地，難道釋尊就不能無師自悟嗎？⁽¹⁾從所受的文化影響（因緣）說，與時代文明是息息相關。⁽²⁾從釋尊自覺的中道聖法說，卻獨拔於人天魔梵以上，而非印度文明所固有，這不是無師自悟嗎？

（2）印順導師《華雨香雲》p.245～p.247：

釋尊住世時的佛教，我也承認比較上接近巴利文系的佛教。或者覺得它既然接近佛教的原始態，佛教徒只要忠實的依著它去行就得。像中國內地的，西藏的與日本的佛教，不免混入印度教的思想與行為。

中國內地的、西藏的與日本的佛教，是否如此，是另一問題。巴利文系的佛教者，雖自以為是理智的佛教，說大乘是感情的佛教；在我看來，他們只是依樣葫蘆的形式崇拜。他們根本的缺點，是忘卻佛教是哲者宗教之一；哲者宗教應怎樣去信仰它，從來沒有理會過。

哲者宗教，出現在婆羅門政治沒落與剎帝利政治興起的時代，創教者是實有其人。他承襲固有的文化又批判它。在這哲人宗教的內容裡，有著創教者個性的活躍，與他獨特的見解。他不像古代自然的宗教，只是某民族思想的反映。哲人宗教裡所包含的獨創成分，是他的特質與生命。拿佛教的術語來說，就是本懷的實教。那哲人宗教是否值得人類永久的信仰，就看它獨創的思想，是否偉大，具有超時代的深見與遠見。

是哲人宗教的內容，大概可以分為四類：甲、固有文化無條件的因襲；這是否創教者內心所贊同的，或者適應時代而暫時容許的，就看它是否與獨創的思想相吻合。乙、多少改造過的舊思想；這假使作為引入真實本懷的橋樑，那還是屬於方便。丙、受著時代文明的限制，不能盡量倡導本懷的思想，只能在舊形式中表示新意見。丁、獨創的思想。

凡是一個理智的信仰者，決不是愚昧的形式崇拜。它要吐棄那暫時容許的因襲部分；它要忽視那適應時代的方便；它不但積極的闡發那獨創的真生命，還要使潛在的新意見，從舊形式裡解放出來。真正的理智信仰者，看來似乎比形式崇拜者遠離了創教者的理解與制度，其實卻開顯了完成了創教者的本懷。大乘佛教的開展，即顯發了釋尊本懷的佛教。

(一) 對於西方傳統的婆羅門教

1. 溫和的，而實在幾乎全部的否定

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。

⁽¹⁾ 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）。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」，以為此種思想，不免影響人類的努力與責任心（中阿含卷三度經）。

⁽²⁾ 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，實在值得羨慕。這樣，「人身難得」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）。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）。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。

⁽³⁾ 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。《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」。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）。

⁽⁴⁾ 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、水[牛孛]，及諸羊犢小小眾生，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」。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

因了時代思想的適應，確乎與原始佛教有相當的不同。我們要諒解它，要把吻合釋尊本懷的佛教，從適應印度文明的形式中，掘發出來。不能只看到大乘佛教中印度教思想的融合，忘記了原始佛教也不能離開印度文明的搖籃。

我們應該深入釋尊的本懷，這要從佛教無限錯綜的演變中，從根本佛教的研究中，從身心調柔的體驗中，才能完成。

在這佛教不興則滅的現階段，我們當然不能走上虛玄而神祕的信仰，可也不應該擺出老牌佛教的姿態，引導信眾走上形式的崇拜。要把深刻而正確的佛教，積極的發揚起來，讓它在這病態進化的世界，完成社會救濟與身心解放的兩般任務。

釋尊本懷的佛教是什麼？是世界平凡的人類，在生死中發大心，積集悲智的資糧，遍學一切，不急急求證「直入大乘」的菩薩道。這不但適應現實人間的需要，還是釋尊人間成佛的本懷。

當時的人，都以為「沙門瞿曇（即釋迦）呵責一切諸祭祀法」。

⁽⁵⁾ 至於《阿闍婆吠陀》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）。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……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）。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）。總之，因神權而引起的祭祀、咒術，給予徹底的廓清。⁵

⁵ (1) 印順導師《印度之佛教》p.305~p.306：

佛元八世紀以降，秘密教日見風行，以身、語、意三密相應行，求得世、出世之成就果也。

密咒遠源於吠陀之咒術，信咒語有神秘之能力；藉表徵物與咒力，以利用神鬼精魅，俾達其目的。表徵物及密咒，乃至身體之動作，常若有神力於其間者。咒法之作用，分「息災」、「咒詛」、「開運」，或加「幻術」為四類，此與秘密教之「息災」、「調伏」、「增益」，大致相同。

原印度文明⁽¹⁾以『梨俱吠陀』為本；次組織補充之，成為『沙磨』、『夜柔』二吠陀。是三者，雖崇事神權，而未流成「祭祀萬能」，意象尚稱高潔，總名之曰「三明」。⁽²⁾別有『阿闍婆吠陀』，以咒術為中心，乃鬼魅幽靈之崇拜，用以適應低級趣味者。

⁽¹⁾ 釋尊出世，斥婆羅門「三明」，而猶略事含容。於咒法、幻術，則拒之唯恐不及。『雜阿含』云：「幻術皆是誑法，令人墮地獄」。巴利藏之『小品』，『三明經』，『釋塔尼波陀經』，並嚴禁之。⁽²⁾ 其後，「阿含」、「毘奈耶」間有雜入，然見於現存經、律者，以治病為主。⁽³⁾ 佛滅二百年，分別說系之法藏部，推尊目連，盛說鬼神，始傳有「咒藏」之說。

(2) 印順導師《印度佛教思想史》p.19~p.21：

當時印度民間的風尚，有的貪著欲樂，主要是在家的婆羅門；有的過著苦行生活，主要是出家的沙門。極端的傾向，是不正常的。釋尊揭示「中道」，對時代的一切，是攝取精英而吐棄糟粕。

⁽⁻⁾ 對西方傳統的婆羅門教，幾乎全部否定了。^{(1)(A)} 如所說的創造主——梵天，釋尊批評為：「若彼三明婆羅門無有一見梵天者，若三明婆羅門先師無有見梵天者，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（梵天）非實」（3.002）。

^(B) 「梵志[婆羅門]自高，事若干天[神]，若眾生命終者，彼能令自在往來善處，生於天上」（3.003）。不問人的行為如何，以信神及祈禱為生天法門，批評為如投石到水中，而在岸上祈禱，希望大石的浮起來。

^(C) 祭祀，特別是犧牲的血祭，釋尊以為：「若邪盛大會，繫群少特牛、水特、水！5 朽，及諸羊犢，小小眾生悉皆殺傷；逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐怛，悲泣號呼。……是等邪盛大會，我不稱歎」；「種種供養，實生於罪」（3.004）。所以當時人說：「沙門瞿曇呵責一切祭法」。

^(D) 至於『阿闍婆吠陀』的咒法，占卜等迷信，「沙門瞿曇無如是事」（3.005）。這只是愚人的迷信，所以「見（真）諦人信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，從外（道）求……一句咒……百千句咒，令脫我苦……，終無是處」（3.006）。真正體見真諦的智者，是不會從事這類迷妄行為的。徹底的說：「幻法，若學者令人墮地獄」（3.007）。總之，因神權而來的祈禱，祭祀，咒術，給以徹底的廓清。

^(E) 對於四姓階級，是社會發展中的分工，無所謂優劣（3.008）。假借神權而來的階級制，「如有人強與他肉而作是說：士夫可食，當與我直」（3.009）！這種人為的階級制，是沒有接受義務的。

(2) 但有關人生道德，婆羅門稱之為法的——正常生活，善良風俗，釋尊攝取他，使他從神權與階級不平等中脫離出來。

破除神權與階級制，祭祀與咒法，把人類的合理生活，確立於社會關係，彼此應盡的義務上(3.010)，顯出了「人間佛教」的特色。

(二)⁽¹⁾ 奧義書的思想，如^(A)依業而有輪迴，依智而得解脫，釋尊大致是看作事實的；但生死的根源，是煩惱。^(B)釋尊是東方的，所以理性是出發於現實，不是形而上的玄想。徹底的說：「無常故苦，苦故無我」，而否定常、樂的真我。也就因此，不是見真我以契入梵界，而是從無我以契入正法。

⁽²⁾ 因奧義書而來的苦行與瑜伽，釋尊曾修學而又捨棄了。攝取他的精義，用作修證的方便，而不落入苦行與修定主義。

^(三) 釋尊所說的正法，是東方的，如重現實，重變化，重自由思考；主張種族平等，反對吠陀權威，與東方沙門團，採取一致的立場。

然而，一、抨擊極端的縱欲與苦行，唱導不苦不樂的中道說(3.011)。二、對阿耨多「命即是身」的斷滅論；尼乾子等「命異身異」的二元論；「色(心)是我，無二無異，常住不變」的梵我論，一一的破斥，而宣揚無常、無我的緣起中道。三、對於否定道德，否定真理的傾向，釋尊舉揚正法——中道行，如實理，究竟涅槃，給以「法性、法住、法界」的意義。這是道德與真理的肯定，實現絕對的理想。

釋尊從自覺的聖境裏，陶鑄東西印度文明，樹立中道的宗教。

(3) 印順導師《佛法概論》p.169~p.171：

神教者以為德行的根源是神的，德行只是人怎麼服事神，人怎麼體貼神的意思來待人。如離開了神，德行即無從說起。所以在神教中，不但人的德行變成了神的奴役，而迷妄的宗教行為，也被看為道德的，有價值的。

釋尊的中道行，與神教相反，從人與人——自他的合理行為，深化到內心，擴大到一切有情，無邊世界。從人本的立場，使德行從神的意旨中解放出來。

(一)⁽¹⁾ 《中舍·伽彌尼經》說：「梵志(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」。這種神教的祈禱，祭師的神權，佛以為，這等於投石水中，站在岸上祈禱，希望大石會浮起來。實則我們前途的苦樂，決定於我們行業的善惡，決不會因天神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」(長舍·三明經)。

⁽²⁾ 神教的祭祀萬能，特別是血祭，釋尊也反對他：「若邪盛大會，繫群少特牛，水特，水特，及諸羊犢，小小眾生悉皆傷殺。逼迫苦切僕使作人，鞭笞恐惶，悲泣號呼。……如是等邪盛大會，我不稱嘆」(雜舍卷四·八九經)。「作是布施供養，實生於罪」(卷四·九三經)。這種殘殺犧牲，虐待僕役的大祭祀，那裡是布施，簡直是作惡！所以當時的人，都以為「沙門瞿曇，呵責一切諸祭祀法」。

⁽³⁾ 對於吠陀，特別是阿闍婆吠陀中的咒法，以及占卜星相等迷信，如《長舍·梵動經》說：「沙門瞿曇無如是事」。這些，都是無知的產物，凡是「見(真)諦人，信卜問吉凶者，終無是處。……生極苦……乃至斷命，捨離此內，更從外(道)求……或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦者，終無是處」(中舍·多界經)。說得徹底些，如《雜舍》(卷四〇·一一一八經)說：「幻法，若學者，令人墮地獄」。總之，因神教而引起的祈禱、祭祀、咒術，種種迷信行為，佛法中一概否認。

(二) 不但否定神教的迷信行為，而且巧妙的改造他。⁽¹⁾ 如婆羅門教的祭祀，用三火，佛也說三火，但三火是：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(雜舍卷四·九三經)。⁽²⁾ 神教徒禮拜六方，佛也說禮拜六方，但這是親子、師生、夫婦、親友、主僕、宗教師與信徒間的合理的義務(中舍·善生經)。

釋尊肅清了神教的宗教道德，使人生正道從神教中解放出來，確立於人類的立場，為佛法中道的特色。

(4) 《雜阿含經·1118經》卷40(CBETA, T02, p. 296a24-b24)：

^[6]假借神權而確立的四姓階級，《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」(中阿含卷三七鬱瘦歌邏經)。這種人為的階級制，沒有接受的義務。

2. 人生道德的積極成分，釋尊盡量融攝，然使其從神祕宗教與不平等階級解放出來

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。修多羅時代的西方，如《家庭經》、《法經》、《摩訶婆羅多》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，凡合於正確的軌律，都是法。後來，前彌曼薩派，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。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。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)。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。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。

如是我聞：一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「過去世時，毘摩質多羅阿修羅王疾病困篤，往詣釋提桓因所，語釋提桓因言：『憍尸迦！當知我今疾病困篤，為我療治，令得安隱。』釋提桓因語毘摩質多羅阿修羅言：『汝當授我幻法，我當療治汝病，令得安隱。』毘摩質多羅阿修羅語帝釋言：『我當還問諸阿修羅眾，聽我者，當授帝釋阿修羅幻法。』爾時，毘摩質多羅阿修羅即往至諸阿修羅眾中，語諸阿修羅言：『諸人當知，我今疾病困篤，往詣釋提桓因所，求彼治病。彼語我言：汝能授我阿修羅幻法者，當治汝病，令得安隱。我今當往為彼說阿修羅幻法。』

時，有一詐偽阿修羅語毘摩質多羅阿修羅：『其彼天帝釋質直好信不虛偽，但語彼言：天王！此阿修羅幻法，若學者，令人墮地獄，受罪無量百千歲。彼天帝釋必當息意，不復求學，當言：汝去！令汝病差，可得安隱。』

時，毘摩質多羅阿修羅復往帝釋所，說偈白言：『千眼尊天王，阿修羅幻術，皆是虛誑法，令人墮地獄，無量百千歲，受苦無休息。』

時，天帝釋語毘摩質多羅阿修羅言：『止！止！如是幻術，非我所須。汝且還去，令汝身病寂滅休息，得力安隱。』

佛告諸比丘：「釋提桓因於三十三天為自在王，長夜真實，不幻、不偽，賢善、質直。汝等比丘！正信非家，出家學道，亦應如是不幻、不偽，賢善、質直，當如是學。」

佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。

(二) 對於奧義書與瑜伽：取其精意，又防範他

1. 對於奧義書：取其重智，然出發於現實經驗的分析

奧義書的思潮，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。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。⁽¹⁾奧義書以為自我是真常的，妙樂的；釋尊卻處處在說：「無常故苦，苦故無我」。古人說：「無量劫來生死本，癡人喚作本來人」，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」（雜阿含卷一四·三四七經）。重視經驗的事實，佛教這才與奧義書分流。⁽²⁾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。

2. 對於瑜伽：是證悟的重要方法，然把他安放在正確的見解，純潔的行為上

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。

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，解脫不一定要深入禪定；照《雜阿含》（卷一四）三四七經所說：慧解脫阿羅漢，是不得深禪的；當然也沒有神通。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。

3. 小結

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。

(三) 與東方新宗教的同與不同

1. 同樣立場

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. 不同立場

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，……莫求自身苦行，……離此二邊，則有中道」。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。

三、新思想的缺點，在破壞舊的而不能確立新；見到變動而不能見到變動雜多中的條理，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」的性質，也就是真理與道德的建設。

(四) 小結：道德、理智、平等自由的特質，在佛法中才完整的統一

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。

二、要理解釋迦的真諦，更應該從佛教確立的體系去認識

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）」。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。⁶

⁶ (1) 印順導師《佛法概論》p.7：

(一) 四諦 (概括的分類)

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。

法，是學佛者所歸依的。約歸依法說，不離文義法，又不可著在文義法，因為文義只是佛法流傳中的遺痕。也不可落在意境法，因為這是一切的一切，善惡、邪正都是法，不能顯出佛法的真義何在。

學者所歸依的法，可分為三類：一、真諦法；二、中道法；三、解脫法。其中根本又中心的，是中道的德行，是善。

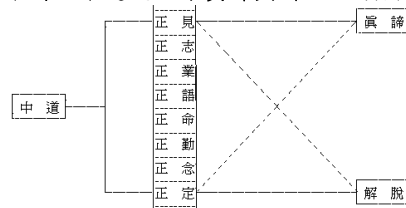
(2) 印順導師《佛法概論》p.10~p.11：

這三類歸依法中，正知解脫、中道，與變動苦迫的世間，是真實；中道是善行；觸證的解脫是淨妙。真實、善行、淨妙，貫徹在中道的德行中。

⁽¹⁾ 入正道的最初是正見，正見能覺了真諦法。知是行的觸角，是行的一端，在正行中，知才能深刻而如實。離了中道的正行，沒有正知，所以佛法的正見真諦，近於哲學而與世間的哲學不同。

⁽²⁾ 同時，入正道的最後是正定，是寂然不動而能體證解脫的。這正定的體證解脫，從中道的德行中來，所以近於宗教的神秘經驗，而與神教者的定境、幻境不同。

⁽³⁾ 也就因此，中道行者有崇高的理智，有無上解脫的自由，雖說是道德的善，也與世間的道德不同。中道統一了真諦與解脫，顯出釋尊正覺的達磨的全貌。



(3) 印順導師《佛法概論》p.49~p.50：

佛教的歸依向上、向究竟，即憑有情自己合法則的思想與行為，從契合一切法的因果事理中，淨化自己，圓成自己。

所以歸依法，即以因果事理的真相為依歸。歸依佛與歸依僧，佛與僧即人類契合真理——法而完成自己的覺者；歸依即對於覺者的景仰，並非依賴外在的神。

佛法是自力的，從自己的信仰、智慧、行為中，達到人生的圓成。佛法與一般宗教的不同，即否定外在的神，重視自力的淨化，這所以非從有情自己說起不可。

(4) 印順導師《佛法概論》p.194~p.195：

歸依三寶，不能離卻住持三寶，但從歸依的心情說，應把握歸依三寶的深義。歸依本是一般宗教所共同的，佛法卻自有獨到處。三寶的根本是法，佛與僧是法的創覺者與奉行著，對於佛弟子是模範，是師友，是佛弟子景仰的對象。修學佛法，即為了要實現這樣的正覺解脫。所以歸依佛與僧，是希賢希聖的憧憬，與歸依上帝、梵天不同，也與歸依神的使者不同。因為歸依佛與僧，不是想「因信得救」，只是想從善知識的教導中，增進自己的福德智慧，使自己依人生正道而向上，向解脫。

論到法，法是宇宙人生的真理，道德的規律，是佛弟子的理想界，也是能切實體現的境地，為佛弟子究竟的歸宿。初學者歸依三寶，雖依賴外在的三寶，引導自己，安慰自己，但如到達真——法的體悟，做到了佛與僧那樣的正覺，就會明白：法是遍一切而徹內徹外的緣起性，本無內外差別而無所不在的。歸依法，即是傾向於自己當下的本來如此。佛與僧，雖說是外在的，實是在自己理想的模範。所以歸依佛與僧，也即是傾向於自己理想的客觀化。

從歸依的對象說，法是真理，佛與僧是真理的體現者。但從歸依的心情說，只是敬慕於理想的自己，即悲智和諧而實現真理的自在者。所以學者能自覺自證，三寶即從自己身心中實現，自己又成為後學者的歸依處了。

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）。**是真實正確的，所以稱為諦。**

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，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。

⁽¹⁾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）。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說），福樂比苦痛要好得多。⁽²⁾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）。

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。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）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。

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。

⁽¹⁾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」。⁽²⁾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，貪喜俱行愛，彼彼喜樂愛」。

⁽¹⁾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。⁽²⁾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）。

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」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）。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）。

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，彼一切得可愛可念可意果」。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。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，^[1]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」。^[2]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」。

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，即是「知法入法」的聖者了。

（二） 統攝在兩大理性：緣起法與聖道法

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. 聖道法

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）。

2. 緣起法

緣起法，是從事理的真相統攝一切。

〔一〕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。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；火亦不從木出，亦不離木，……皆由因緣合會然後有火」。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）二九六經說。凡能悟入此因果必然的理則，名為得法住智。

〔二〕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）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。因為因緣和合而有，因緣離散而無；可以有，可以無，理解到他的沒有真實性，如《雜阿含·第一義空經》說。

〔三〕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」。^{〔1〕}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。^{〔2〕}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⁷，物質也好，精神也好，都是

⁷ 印順導師《中觀今論》p.121～p.122：

時間，因所依一切法的動變而幻現，所以說為各別的時間。但一切法是緣起的存在，是相關相依的，所以世間每依待於一運動形相較安定而顯著者——如日、如地球，依它運動的形態而安立時間，因而可以彼此推算。

有了共認的時間標準，即儘管此各各的時間不同，而可以比較，互知長短。有了此共同的時間標準，在世俗事件上，即不應妄說即長即短，否則即是破壞世間。就是佛，也不能不隨順世間而說。

依因緣而存在，所以也一律是無常的，無我的。^[3]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」。佛的涅槃，不建立於想像的信仰上，建立於現實人生的變動上，是思辨與直覺所確證的。

3. 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

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），即是釋尊正法的特質。⁸

然而一切是緣起的，緣起法即不能無所依恃的；所以雖概括的說一切一切，而到底沒有其大無外的大全，也即不能建立絕對的標準時間。唯有自性論者，還在幻想著！

⁸ (1) 印順導師《中觀論頌講記》p.433：

如來是能證者，四倒是所斷的惑，斷了煩惱，就能體悟真理、證入涅槃了。所見的真
理，是四諦。雖學者間，有見四諦得道，與見滅諦得道的評論，然在性空者，這決非對
立的。洞見本性寂滅的滅諦，與正見緣起宛然的四諦，也是相成而不相奪的。

四諦是佛法的教綱，世出世間的因果起滅，都建立在此。苦諦是世間的果，集諦是世間
苦果的因；滅是出世間解脫的果，道是證得出世寂滅的因。所以經說：『有因有緣集世
間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅』。

(2) 印順導師《佛法概論》p.144~p.146：

佛法的因緣論，雖有此三層，而主要的是事待理成，依此而成為事實，依此而顯示真
性。如上面說到的「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世
間滅」，即表示了兩方面。說明世間集的因緣，佛法名之為「緣起支性」；說明世間滅
的因緣，名之為「聖道支性」。

經中每以「法性、法住、法界安住」，形容緣起支性。緣起支性即十二有支，主要為說明
世間雜染因果相生的法則。

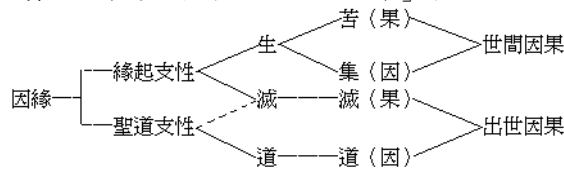
聖道支性即是八正道，要想得到超越世間雜染的清淨法，必須修聖道為因緣，才能實現。
經中曾以「古仙人道」（雜含卷一二·二八七經）說此聖道，即可見要到達清淨解脫，不
論是過去或未來，大乘或小乘，此八正道是必經之路，必須依此軌則去實行。

緣起支性與聖道支性，是因緣論中最重要，可說是佛法中的兩大理則。佛教中的大眾
系與分別說系，都說此緣起支性與聖道支性是無為的，就因為這兩大理則，都有必然性與
普遍性。大眾與分別說系稱之為無為，雖還有研究的餘地，但能重視此兩大理則，不專在
差別的事相上說，可說是有他的獨到處！

這兩大理則，都是因緣論。緣起支性是雜染的、世間的，聖道支性是清淨的、出世間的；
因緣即總括了佛法的一切。有情的現實界，即雜染的。這雜染的因緣理則，經中特別稱之
為緣起（釋尊所說的緣起，是不通於清淨的）法。依此理則，當然生起的是雜染的、世間
的、苦迫的因果。清淨的因緣——聖道支性，依此理則，當然生起的是清淨的、出世的、
安樂的因果。

佛法不是泛談因果，是要在現實的雜染事象中，把握因果的必然性。這必然理則，佛也
不能使他改變，成佛也只是悟到這必然理則，依著清淨的必然的因緣法去實行完成。所以
佛說此兩大理則，即對於現實人間以及向上淨化，提供了一種必然的理則，使人心能有

所著落，依著去實踐，捨染從淨。如學者能確認此必然理則，即是得「法住智」；進一步的實證，即是經中所說的「見法涅槃」了。



(3) 印順導師《中觀今論》p.61：

但緣起的含義極廣，不單是從緣而生起，也還是從緣而滅無，這又可以分為兩點說：(一)、如由惑造業，由業感果，這是相順相生的。如推究如何才能滅苦？這必須斷除苦果的因緣——惑，即須修戒定慧的對治道。此對治道能為斷惑的因緣，即相違相滅的。

如《雜阿含》(五三經)說：「有因有緣世間集，有因有緣世間滅」。世間集，是由惑感苦，相順相生；世間滅，是由道斷惑，相違相滅的。這相生相滅，都是依於緣起的。…〔下略〕…

(4) 印順導師《空之探究》p.224~p.225：

佛說的緣起，是「諸說中第一」，不共世間(外道等)學的。但佛教在部派分化中，雖一致的宣說緣起，卻不免著相推求，緣起的定義，也就異說紛紜了。大都著重依緣而生起，忽略依緣而滅無。

不知「此有故彼有，此生故彼生」，固然是緣起；而「此無故彼無，此滅故彼滅」，也還是緣起。「雜阿含經」正是這樣說：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」(35.015)。佛的緣起說，是通於集與滅的。

(5) 印順導師《雜阿含經論會編(上)》p.165~p.166：

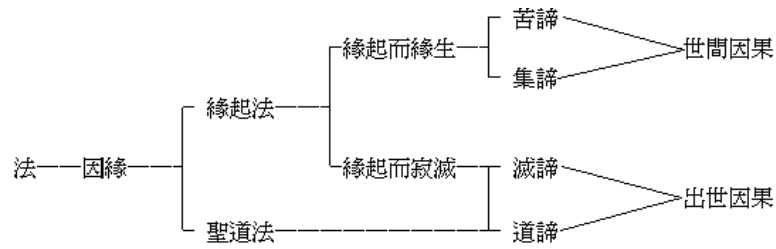
一六五； 一六五(五三)

如是我聞：一時，佛在拘薩羅國人間遊行，於薩羅聚落，村北申恕林中住。爾時、聚落主大姓婆羅門，聞沙門釋種子，於釋迦大姓，剃除鬚髮，著袈裟衣，正信非家，出家學道，成無上等正覺。於此拘薩羅國人間遊行，到薩(66.001)羅聚落村北申恕林中住。又彼沙門瞿曇，如是色貌、名稱、真實功德，天、人讚歎，聞于八方，為如來、應、等正覺、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。於諸世間諸天、魔、梵，沙門、婆羅門中，大智能自證知：我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。為世說法，初、中、後善，善義、善味，純一滿淨，梵行清白，演說妙法。善哉應見！善哉應往！善哉敬事！作是念已，即便嚴駕，多將翼從，執持金瓶、金杖(66.002)、傘蓋，往詣佛所，恭敬奉事。到於林口，下車步進，至世尊所，問訊安不，卻坐一面。白世尊曰：「沙門瞿曇！何論、何說！」佛告婆羅門：「我論因、說因」。又白佛言：「云何論因？云何說因？」佛告婆羅門：「有因有緣集世間，有因有緣世間集，有因有緣滅世間，有因有緣世間滅」。婆羅門白佛言：「世尊！云何為有因有緣集世間，有因有緣世間集？」佛告婆羅門：「愚癡無聞凡夫，色集、色滅、色味、色患、色離不如實知，不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色愛樂故取，取緣有，有緣生，生緣老死、憂悲惱苦，是則大苦聚集。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集」。婆羅門白佛言：「云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？」佛告婆羅門：「多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知，如實知已，於彼色不愛樂，不讚歎，不染著，不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死、憂悲惱苦滅。受、想、行、識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，(66.003)有因有緣世間滅。婆羅門！是名論因，是名說因」。婆羅門白佛言：「瞿曇！如是論因，如是說因。世間多事，今請辭還」。佛告婆羅門：「宜知是時」。佛說此經已，諸婆羅門聞佛所說，歡喜隨喜，禮足而去。

(6) 印順導師《雜阿含經論會編(中)》p.33：

一三(12.001)； 四七六(二九五)

如是我聞：一時，佛住王舍城迦蘭陀竹園。爾時、世尊告諸比丘：「此身非汝所有，亦非餘人所有，謂六觸入處，本修行願受得此身。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。彼多聞聖弟子，於諸緣起，善正思惟觀察：有此六識身、六觸身、六受身、六想身、六思身，所謂此有故有當來生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚集，是名有



因、有緣世間集。謂此無故六識身無，六觸身、六受身、六想身、六思身無，謂此無故無有當來生老病死、憂悲惱苦，如是如是純大苦聚滅。若多聞聖弟子，於世間集、世間滅，如實正知，善見、善覺、善入，是名聖弟子招(12.002)此善法，得此善法，知此善法，入此善法；覺知、覺見世間生滅，成就賢、聖、出離、貫穿(12.003)、正盡苦，究竟苦邊。所以者何？謂多聞聖弟子，世間集、滅如實知，善見、善覺、善入故」。佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。