

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



阿含經典對見解之思辨式考察

The Deliberative Examination of Views in the  
Āgama-sūtras

林承德

Cheng-De Lin

指導教授：蔡耀明 博士

Advisor: Yao-Ming Tsai, Ph.D.

中華民國 104 年 7 月

July 2015

# 謝辭



這本碩士論文得以完成，須感謝眾多助緣。

首先，必須感謝蔡耀明老師。作為指導教授，蔡老師提供了超乎期望的幫助。無論是課業、學術、論文、生活上，蔡老師都盡可能提供適當的協助，尤其是在佛教義理和哲學思考上，提供了紮實的訓練。

其次，必須感謝論文口試委員越建東老師和陳平坤老師。感謝兩位老師在百忙之中細心且詳細地讀過整本論文，並提供了許多寶貴的建議，讓這本論文可以更好。

其三，必須感謝財團法人聖嚴教育基金會。感謝基金會大力推廣佛教研究，在臺大哲學系成立漢傳佛學研究室並提供獎學金，讓學生減輕生活上的負擔而能夠專心研究。

其四，必須感謝許樹和學長和師大的陳奇聰同學。他們對英文摘要提供了很多寶貴的建議。當然，如果仍有瑕疵一定是我的過錯。

其五，必須感謝父母和家人。父母和家人的包容和支持讓我無後顧之憂而可以在學術的道路上前進。

最後，衷心感謝所有的助緣。所有曾幫助這篇論文的助緣難以一一列出，在此一併感謝。

# 摘要



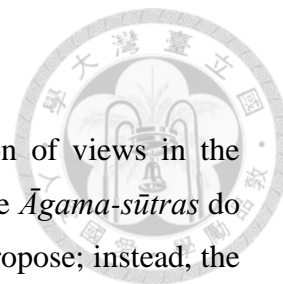
本論文研究阿含經典對見解所做的思辨式考察。強調其思辨之面向，在於阿含經典對於見解的考察經過深思熟慮，並非只是要求眾生相信而已。阿含經典初步把見解分成邪見和正見，意即錯謬的見解和正確的見解。邪見和正見都包括很多項目，但本論文只挑選較為重要的項目來論說，而且本文將會花較多的篇幅來討論正見。

本論文認為無論是邪見或正見，初步上都是表現為論斷或命題，具有具體的內容，而且兩者都會引導出後續相關的修行道路。雖然邪見和正見初步上都是表現為論斷或命題，不過值得注意的是，到了較為進階的階段，正見的重點即會落在觀察和思考上面，其論斷或命題的涵義就較為淡薄。以此，本論文主張正見的涵義包括很多面向，因此應避免用單一的涵義來理解正見。

邪見中有三大類的邪見，分別是關聯於世間的邪見、邊見、身見，各自有其過失。正見中較為切要的項目有二，即對四聖諦的了解和對緣起緣滅機制的了解，因為這兩大項目涉及如何脫離困苦和世界根本的運作方式。根據阿含經典，見解可以導向後續的修行道路，而正見大致即可以導向正確的修行道路。若一起運作正見背後之觀察與思考和正見所帶出的修行項目，即可以培養出正確的智慧。這樣子的智慧，可以幫助達到解脫。

關鍵詞：阿含經典、見解、邪見、正見、解脫

## Abstract



This thesis aims to demonstrate the deliberative examination of views in the *Āgama-sūtras*. The examination of views is deliberative because the *Āgama-sūtras* do not ask sentient beings to blindly believe what the *Āgama-sūtras* propose; instead, the *Āgama-sūtras* have a solid background within. In the *Āgama-sūtras*, views are mostly divided into *mithyā-dṛṣṭi* and *samyag-dṛṣṭi*, respectively wrong views and right views. I will further examine such a distinction as follows.

In this research, I argue that the forms of *mithyā-dṛṣṭi* and *samyag-dṛṣṭi* are assertions or propositions on the one hand, and both *mithyā-dṛṣṭi* and *samyag-dṛṣṭi* have great influence on further practice on the other. At an initial stage, both *mithyā-dṛṣṭi* and *samyag-dṛṣṭi* can be expressed as assertions or propositions with specific contents. In a higher level, however, it should be noted that the main concern of *samyag-dṛṣṭi* will put more emphasis on investigation and thinking, and the aspect of assertions or propositions is not much involved as the former. From this standpoint, I further conclude that the idea of *samyag-dṛṣṭi* should have many aspects; in other words, the “meaning” of *samyag-dṛṣṭi* is diverse, instead of being assigned with a single viewpoint.

There are many items concerning *mithyā-dṛṣṭi* and *samyag-dṛṣṭi*, yet this thesis will discuss within the scope of prominent ones, focusing more on *samyag-dṛṣṭi*. The items of *mithyā-dṛṣṭi* can be put into three main categories—wrong views about the world, views from holding one extreme position, and views about the self—each of which has its own faults. As for *samyag-dṛṣṭi*, the understanding of four noble truths and the understanding of the mechanism of conditioned co-arising and cessation are prominent in this discussion because they are highly related to how one gets rid of suffering and how the world works. According to the *Āgama-sūtras*, views can guide us into the way of further practice, and *samyag-dṛṣṭi* can lead to the *right* way of it. By performing investigation and thinking behind *samyag-dṛṣṭi* and the practice *samyag-dṛṣṭi* leads to, one can cultivate right wisdom, which will help one to achieve liberation.

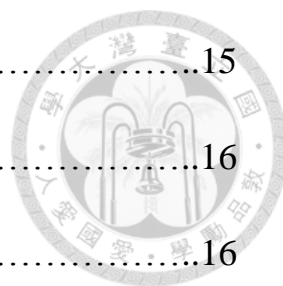
Keywords: *Āgama-sūtras*, views, *mithyā-dṛṣṭi*(wrong view), *samyag-dṛṣṭi*(right view), liberation

# 目次



中文摘要.....	i
英文摘要.....	ii
目次.....	iii
第一章 緒論.....	1
第一節 研究主題.....	1
第二節 文獻依據.....	3
第三節 學界研究概況.....	3
一、中文學界.....	4
二、英文學界.....	4
三、學界研究狀況之簡評.....	6
第四節 研究進路與方法.....	7
第五節 論述架構.....	8
第二章 相關概念之辨義.....	9
第一節 邪見及其相關概念.....	9
一、邪見、無明、癡之涵義.....	10
(一)邪見.....	10
(二)無明.....	13

(三)癡.....	15
二、邪見和無明、邪見和癡之分辨.....	16
(一)邪見和無明之分辨.....	16
(二)邪見和癡之分辨.....	17
第二節 正見及其相關概念.....	19
一、正見和正智之分辨.....	19
二、正見和知識之分辨.....	22
第三節 小結.....	23
第三章 邪見所包括之主要類別、過失及其判定之理由.....	25
第一節 邪見所包括之主要類別.....	25
第二節 邪見之過失.....	29
一、「關聯於世間的邪見」並不切合世間確實的情形.....	29
二、「邊見」並無進行全面的觀察而各執己見.....	32
三、「身見」嚴重障礙解脫.....	37
第三節 見解成為邪見之主要理由.....	39
一、見解不切合於確實的情形.....	40
二、抱持此見解會為眾生帶來困苦.....	42
第四節 小結.....	43
第四章 正見所包括之主要項目及其理據.....	45



第一節 正見所包括之主要項目.....	45
一、世間正見與出世間正見.....	45
二、四聖諦.....	48
三、緣起和緣滅的機制.....	49
第二節 可運作出正見的依據.....	52
一、高等級的正見包括正確的觀察.....	53
二、正見切合於生命世界的重點.....	60
三、不執著所形成的見解.....	62
第三節 小結.....	63
第五章 以正見朝向解脫.....	65
第一節 正見為前導帶出修行道路.....	65
第二節 八支聖道之修行.....	67
第三節 運作正見可形成高超的智慧.....	71
第四節 小結.....	75
第六章 結論.....	77
略號.....	81
引用文獻.....	83









# 第一章

## 緒論

本章由五節所組成。第一節研究主題，扼要說明本研究所要研究的主題。第二節文獻依據，說明所使用的文獻。第三節學界研究概況，以當代中英文學界為主要範圍，說明此主題的研究概況。第四節研究進路與方法，說明本論文所採用之研究進路與方法。第五節論述架構，說明全文之文章架構。

### 第一節 研究主題

本論文研究阿含經典對見解所做的思辨式考察。強調其思辨之面向，在於阿含經典對於見解的考察經過深思熟慮，並非只是要求眾生相信而已。阿含經典將見解區分成邪見（Skt *mithyā-dṛṣṭi*; Pali *micchā-ditṭhi*; wrong view）和正見（Skt *samyag-dṛṣṭi*; Pali *sammā-ditṭhi*; right view），意即錯謬的見解和正確的見解。

本文所關切的焦點，大致有以下幾個面向。其一，在阿含經典中，邪見和正見的內涵是什麼？其二，在阿含經典中，基於什麼樣的理由，見解被說成為邪見或正見？其三，若抱持著不同類別的見解，將會為眾生帶來怎樣的影響？

研究見解之所以重要，在於見解的形成對於後續的實踐有相當大的影響。阿含經典中說明了邪見會帶出後續其他錯謬的項目，而正見則會帶出後續其他正確的項目。<sup>1</sup>在修行或行動之前，若沒有一些基本的認識，很可能就因此而走岔路。

---

<sup>1</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 749 經》：「若無明為前相，故生諸惡不善法。時，隨生無慚、無愧；無慚、無愧生已，隨生邪見；邪見生已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。若起明為前相，生諸善法。時，慚愧隨生，慚愧生已，能生正見，正見生已，起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，次第而起。正定起已，聖弟子得正解脫貪欲、瞋恚、愚癡。如是聖弟子得正解脫已，得正知見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」（T. 99, vol. 2, p. 198b）（引文的標點符號係參考 CBETA 電子佛典之標點，以下引文皆同）；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 45.1,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*,

就好比出門旅遊，若不查閱地圖，迷路的機率很可能就大大提升，甚至可能會因此而遭遇危險。所以，對於見解的培養要相當謹慎。

本研究主題在哲學專業上大致有三個貢獻。其一，知識學上的貢獻。當代英美分析哲學對知識學所討論的主軸，即落在於討論命題知識之內容、來源、證成等項目。正確的見解可以相比於命題知識，故研究正確的見解之內容、來源、理據可以為佛教知識學帶來貢獻。此外，阿含經典討論正確的見解，不只討論其內容、來源、理據，更重要的是著重於後續所帶出的道路，依此將可以對傳統哲學中知識學的研究有所貢獻。其二，生命哲學上的貢獻。生命哲學關切的重點大致為關切在生命世界中重大的課題、論題。<sup>2</sup>見解的形成、內容、所帶出的方向等都是眾生生命世界中重大的課題。以此，研究見解對於生命哲學有所貢獻。其三，哲學諮商或診治的貢獻，此為本論文可能的貢獻。<sup>3</sup>哲學除了理論上討論，還可以有實踐上的應用。阿含經典對錯誤見解的檢討，其中一項要點即在於透過捨棄錯誤的見解，而讓當事者不再受苦。依此，研究見解可以在應用面上有所貢獻。

見解在形式上是以命題或論斷來表達，可以由一個或一組命題或論斷所構成。如以「眾生死後就不存在」為例，此一命題或論斷，即是一個見解。若再搭配其他種種相關的命題或論斷，<sup>4</sup>則這些命題或論斷則可以形成一套的見解。

形成見解可以有很多種方式，例如從別人口中聽來、閱讀書本而來、從自身的經驗歸納而出等等。在阿含經典中所提出的正見，相當注重觀察。要能運作出正確的見解，正確的觀察是相當重要的一個項目。若是不恰當地觀察，或者是根本不去觀察，只是道聽塗說、胡亂猜想，這些情況就很可能會形成邪見。扼要言

---

Somerville: Wisdom, 2000, pp. 1523-1524.

<sup>2</sup> 關於生命哲學的界說、內容、課題、論題，可參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 35 期（2008 年 03 月），頁 155-190；蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第 44 期（2008 年 03 月），頁 205-263。

<sup>3</sup> 關於哲學諮商或診治，可參閱：彼得·拉比（Peter B. Raabe）著，陳曉郁、陳文祥、尤淑如、黃漢婷譯，《哲學諮商：理論與實踐》，（臺北：五南，2010）；Shlomit C. Schuster 著，張紹乾譯，《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，（臺北：五南，2007）。

<sup>4</sup> 如「眾生不需要做好事」、「眾生要在此生盡情享樂」等等的命題或論斷。

之，若要形成正見而非邪見，最重要的項目，就是正確的觀察方式。

本論文將依次鋪陳阿含經典對邪見和正見之說明，最後再論述運作正見可以走到怎樣的高度，以期可以正確掌握阿含經典中對見解所做的說明。



## 第二節 文獻依據

本文的文獻依據是阿含經典，主要使用漢譯的四部阿含經，即後秦·佛陀耶舍和竺佛念所翻譯的《長阿含經》、東晉·瞿曇僧伽提婆所翻譯的《中阿含經》、劉宋·求那跋陀羅所翻譯的《雜阿含經》、東晉·瞿曇僧伽提婆所翻譯的《增壹阿含經》。

除了漢譯的阿含經典之外，其他語文也有相關的傳本，如梵文傳本和巴利語傳本。梵文傳本主要是斷簡殘篇，資料比較不齊；而使用巴利語記載的相關傳本稱之為尼柯耶(*Nikāya*)，資料比較齊全。然而，基於能力和時間上的限制，目前只能專心處理漢譯本。不過，因為巴利語傳本的資料比較齊全而且又有不錯的英文譯本，所以在行文中若所引的漢譯資料可以找到其相對應的部分，就會盡量註明以便學術使用。<sup>5</sup>

北傳的阿含經典和南傳的尼柯耶經典，主軸上是一貫的，但細微差異的部分則可互相補足。阿含經典是佛教解脫道的重要典籍，內容也包含許多佛教的基本教法。研究佛教對於見解的看法，以阿含經典作為材料，當有重要的意義。

## 第三節 學界研究概況

本節說明學界的研究概況，只列出中文學界和英文學界。依次先說明中文學界的研究概況，再說明英文學界的研究概況。

---

<sup>5</sup> 本文所使用的英文譯本主要為：Maurice Walshe (tr.), *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995; Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012.



## 一、中文學界

在中文學界中，同時以阿含經典和見解為主題的研究不多。不過相關的研究大致可以分成三類。其一，見解的討論位於通論書籍中論述八正道的一環。<sup>6</sup>其二，在討論阿含經典中一些特定的主題時，將其和某些見解相結合。這類研究以林崇安所著的《《阿含經》的中道與菩提道》為例，在此書中就使用「中觀見」一詞來說明中道。<sup>7</sup>當然中道或中觀是正見中重要的項目之一，不過畢竟此書不是以見解為主題，其對於阿含經典中見解的討論就沒有那麼全面。其三，較為聚焦討論見解中較為細微的論題。這類研究以釋開仁所著的〈《雜阿含經》(788 經)之正見增上〉為例。<sup>8</sup>此篇文章主要以《雜阿含經》中第 788 經為範圍來討論對於「正見增上」之理解，算是比較細微的研究。

## 二、英文學界

在英文學界中，大多是以研究巴利語的尼柯耶經典為主，對於漢譯阿含經典的研究著作不多。在英文學界中，相關的研究大致可以分成四類。其一，關聯於佛教對見解的討論，散佈在各個佛教入門或佛教哲學入門書籍中提及八正道的部分。<sup>9</sup>其中，較為值得一提的研究是由 Phra Prayudh Payutto 所著，Grant A. Olson 所翻譯的 *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for life* 一書。此書由泰文所寫成，再譯成英文。雖然此書並不是專門探討見解，但其在討論正見時有其特色，即強調正見和信(saddhā)之間的關係。<sup>10</sup>此書說明在能力尚不足時，當事者只是

<sup>6</sup> 如劉貴傑，《佛教哲學》，(臺北：五南，2006)，頁 48。

<sup>7</sup> 林崇安，《《阿含經》的中道與菩提道》，(臺北：大千，2000)，頁 15-54。

<sup>8</sup> 釋開仁，〈《雜阿含經》(788 經)之正見增上〉，《福嚴佛學研究》第 1 期(2006 年 04 月)，頁 35-67。

<sup>9</sup> 例如：Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, 2 ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 81-87; Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Aldershot: Ashgate, 2007, p. 24.

<sup>10</sup> Phra Prayudh Payutto, *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for life*, Grant A. Olson (tr.), Albany: State University of New York Press, 1995, pp. 199-223.

相信正見的內容，並不確實知道此見解就是正確的，但在經過層層修行轉進之後，慢慢地就不再只是相信而已，而且更進一步，可以培養出智慧，進而達到解脫。這樣的分析有其獨到的地方。不過此書依據典籍提出要達到正見最重要的兩項要素是具有善友（Pali: *kalyāṇmitta*; having spiritual friends）和如理思維（Pali: *yonisomanasikāra*; applying critical, systematic reflection）。<sup>11</sup>這兩個要素當然相當重要，不過本文認為正確之觀察也是相當重要的依據，而且正確觀察和如理思維在達到正見的運作上密不可分。

其二，在專門討論八正道的著作中討論正見。以菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）所著的《八正道：趣向苦滅的道路》為例，此書雖以八正道為主題，但其實是一本通論的小書，也因此其對於正見的介紹就比較以概論的形式出現。<sup>12</sup>

其三，專門討論正見或邪見的相關研究。專門討論正見的相關研究以 Bhikkhu Anālayo 所著的“Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: The Saṃyukta-āgama Parallel to the Sammādiṭṭhi-sutta and the Simile of the Four Skills of a Physician”為例，其以巴利語尼柯耶經典中的《正見經（*Sammādiṭṭhi-sutta*）》為出發點，找出相對應的阿含經典，來進行比較研究。<sup>13</sup>不過此研究的重點在於翻譯並進行不同文獻之間的比較研究，對於義理的論述就比較不成為其重點。此著作所涉及的文獻也只專注於和尼柯耶經典中的《正見經》所對應的阿含經典上，文獻範圍比較狹小。而且，此著作的重點也不在於對見解進行詳細的論述。專門討論邪見的相關研究可以舉 Bhikkhu Bodhi 的“The Buddha’s Survey of Views”為例，其主要以巴利語尼柯耶經典中的《梵網經（*Brahmajāla-sutta*）》為根據，解析佛法對六十二邪見的批判。<sup>14</sup>其中正確地指出

---

<sup>11</sup> 巴利語和英文是原書的標題所列。

<sup>12</sup> 菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）著，香光書香編譯組譯，《八正道：趣向苦滅的道路》，（嘉義：香光書香，2010），頁 25-38。

<sup>13</sup> Bhikkhu Anālayo, “Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: The Saṃyukta-āgama Parallel to the Sammādiṭṭhi-sutta and the Simile of the Four Skills of a Physician,” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 7 (2011), pp. 11-44.

<sup>14</sup> Bhikkhu Bodhi, “The Buddha’s Survey of Views,” *Recent Researches in Buddhist Studies: Essay in Honour of Professor Y. Karunadasa*, edited by Kuala Lumpur Dhammajoti, Asanga Tilakaratne and Kapila Abhayawansa, Colombo: Y. Karunadasa Felicitation, 1997, pp. 51-69. 在 *The Discourse on the*

錯誤的見解會障礙解脫和錯誤見解的形成或強化很多時候是基於迎合著眾生各式各樣的欲望和追求。不過此文以《梵網經》為《長尼柯耶經》的第一經來說明此經是相當重要的，然而在《長阿含經》中與其相對應的經典中，就不是擺在第一經的位置，<sup>15</sup>因此這樣的理由可能就不夠充分。

其四，專門討論見解的研究，以 Paul Fuller 所著的 *The Notion of Ditṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View* 一書為例。此書的特色在於強調正見並不能單純理解成對錯誤見解的矯正，或是不持任何見解，而是應該將正見理解成不對任何見解執著，是一種不同層次的觀看方式。<sup>16</sup>然而，構成見解的形式是命題或論斷，而命題或論斷應具有內容。<sup>17</sup>阿含經典說明正見，當然不是讓學習者去執著任何見解，但不因此正見的內涵就只是不同層次的觀看方式。正見有很多層次，在比較初階層次的正見，其是具有內容的命題或論斷。若到了比較高階的層次，阿含經典在說明正見時，會強調不要執著，或是帶出正確的觀察或正確的智慧，此時被稱之為「正見」的項目，其為命題或論斷的特徵就模糊掉了，不過卻不能因此就過度重視這個層次。正見有很多層次，在討論正見時比較好的方式應該是盡可能涵括正見多層次的涵義，避免用單一的涵義去概括。不過，此書也詳細地說明正見和邪見的內容和運作的方式，也注意到正見有不同層次，只是 Fuller 特別強調正見是要超越所有見解。

### 三、學界研究狀況之簡評

---

*All-embracing Net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries* 一書中的導論中，Bhikkhu Bodhi 有更為詳細的介紹和說明。參見：Bhikkhu Bodhi(tr. & ed.), *The Discourse on the All-embracing Net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, 2 ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 2007, pp. 1-49. 六十二見的相關研究亦可參閱：Bhikkhu Anālayo, “The ‘Sixty-two Views’: A Comparative Study,” *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010), pp. 23-42; 同一期中譯：無著比丘著，王瑞鄉譯，〈「六十二見」的比較研究〉，《福嚴佛學研究》第 5 期（2010 年 04 月），頁 43-57。

<sup>15</sup> 《長阿含經·第 21 經·梵動經》，(T. 1, vol. 1, pp. 88b-94a)。

<sup>16</sup> Paul Fuller, *The Notion of Ditṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 1-13。

<sup>17</sup> 可參閱：David Burton, “Review of *The Notion of Ditṭhi in Theravāda Buddhism :The Point of View* by Paul Fuller,” *Buddhist Studies Review* 23/2 (2006), p. 266.

在中文學界中，對於阿含經典中見解之研究還有相當大的空間可以進行。在檢視以英文學界為主的外文學界後，發現其對於阿含經典或尼柯耶經典中見解的研究雖比中文學界多些，但也不能說是豐富。而且，英文學界主要所使用的文獻是巴利語的尼柯耶經典，而非阿含經典。本文基於這樣的背景，以漢譯阿含經典為主要依據來研究見解，試圖對於此領域的研究貢獻一點心力。

此外，無論是中文學界還是英文學界在討論關於阿含經典或尼柯耶經典的知識學時，也並沒有把見解視為重要的課題之一。<sup>18</sup>依此，本文也將適度地把見解之討論關聯於知識學的面向來論述。

#### 第四節 研究進路與方法

本文以哲學的研究進路來進行，對於見解這個主題，探討其內容、立基及後續所帶出的道路。不在於對典籍中所出現的關鍵概念進行文獻學的整理或探討其思想史的發展，而在於探究見解的內涵是什麼？基於什麼樣的理由，見解被說成爲正見或邪見？若抱持著不同類別的見解，將會為眾生帶來怎樣的影響？對於這些問題，使用概念分析、脈絡式地解讀文本等方法，而不把重點放在不同文獻傳本比對或探討思想史脈絡等等。因此，本文以義理解讀的進路來進行，也可以說是哲學的研究進路。

研究方法方面，直接面對文本，藉由概念分析、脈絡式的解讀，以達到文本一貫地條理呈現。步驟上，首先，釐清見解的形式為何。其次，探究見解的內容。其三，探究見解成立之依據。其四，探究見解所帶出的道路。

---

<sup>18</sup> 例如：吳汝均、陳森田，《早期印度佛教的知識論》，（臺北：臺灣學生書局，2014），頁 1-41；K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1963; David Burton, *Buddhism, Knowledge and Liberation: a Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004; Peter Harvey, "The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha," *Buddhist Philosophy: Essential Reading*, edited by William Edelglass and Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.175-185; John J. Holder, "A Survey of Early Buddhist Epistemology," *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven M. Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 223-240.

## 第五節 論述架構

本論文由六章所構成。第一章，「緒論」，扼要地說明研究主題、文獻依據、學界研究概況、研究進路與方法、論述架構。第二章，「相關概念之辨義」，藉由釐清和邪見相似的一些概念與和正見相似的一些概念來說明見解的形式在於命題和論斷，其必須具有內容。第三章，「邪見所包括之主要類別、過失及其判定之理由」，聚焦在討論邪見。先說明有三大類邪見，即關聯於世間的邪見、邊見、身見，接著再說明這些邪見會帶來怎麼樣的過失，最後再統整提出見解之所以會被判定為邪見的主要理由。第四章，「正見所包括之主要項目及其理據」，聚焦在討論正見。先說明正見所包括之主要項目：首先正見可先區分為世間正見和出世間正見；其次說明在眾多正見的項目中，較為重要的項目當屬對於四聖諦和緣起緣滅機制的了解。接著再論述正確之觀察是運作出正見的重要依據，而正確的觀察必須基於對生命世界的切要觀察。第五章，「以正見朝向解脫」，說明正見最重要的功用就是要作為走上修行道路的開路先鋒。而且，修行者在走上修行道路之後，經由一步一步的鍛鍊，程度也一步一步向上提升，進而培養出智慧，最終達到解脫。第六節，「結論」，總括全文。





## 第二章 相關概念之辨義

見解可以分成邪見和正見，但無論是邪見還是正見，都有一些概念相近的詞彙。若可以先釐清這些詞彙的差別，將對本文的工作有所助益。因此，有必要在整篇論文相當前面的章節，初步釐清這些詞彙的差別，以期可以對於邪見和正見有初步的認識。

首先，將先挑出和邪見相關的兩個概念，即無明和癡，進行分辨。邪見為錯誤的論斷，而無明和癡為較為基礎的層面，涵義主要為不清楚該清楚的項目。其次，分辨正見和正智、知識這兩個概念。正見是正確的論斷，而正智則顯示為一種高超的能力。知識在英美分析哲學中大多指的是命題知識，雖然正見形式上和命題知識一致，但正見還關聯於後續實踐的道路，而這是命題知識所未觸及的。

本章試圖藉由分辨相關概念之涵義，來說明大致兩個要點。其一，見解，無論是邪見還是正見，其形式上即表現為論斷或命題的形式。其二，阿含經典所提出的邪見和正見，除了真假之外，還必須考量到後續所引發的實踐道路。也因為本章的目標在於說明這兩個要點，所以在挑選相關概念時並不在於含括所有可能的相關概念，而在於挑選可以幫助說明邪見和正見特色的一些概念。

### 第一節 邪見及其相關概念

本節挑出兩個和邪見相關的概念，即無明和癡，來進行論述，分成兩個部分進行。首先，依次說明邪見、無明、癡之涵義。其次，進一步探究邪見和無明、邪見和癡的差別。



## 一、邪見、無明、癡之涵義

### (一) 邪見

邪見 (Skt *mithyā-dṛṣṭi*; Pali *micchā-diṭṭhi*; wrong view) 白話翻譯為「錯謬的見解」, 也就是說, 在諸多見解中屬於錯謬的或錯誤的那些見解。一般而言, 見解要有具體的內容, 接著再就其內容進一步判斷其是否錯誤。在阿含經典中, 邪見可以有很多內容, 例如關於善行、惡行、善惡果報、眾生、壽命、世間吉凶的見解等等。<sup>1</sup>

從一些用例可以看出, 構成邪見的形式為具有實質內容的論斷或命題, 例如:

爾時, 有比丘名焰摩迦, 起惡邪見, 作如是言:「如我解佛所說法, 漏盡阿羅漢身壞命終更無所有。」<sup>2</sup>

婆羅門者, 說虛偽道, 愚癡惡邪, 不正趣向, 非智等覺向於涅槃。彼作如是化諸弟子。於十五日, 以胡麻屑、菴羅摩羅屑沐浴身體, 著新劫貝, 頭

<sup>1</sup> 例一:《中阿含經·第15經·思經》:「云何意故作三業, 不善與苦果受於苦報? [一]曰貪伺, 見他財物諸生活具, 常伺求望, 欲令我得。二曰嫉恚, 意懷憎嫉而作是念:『彼眾生者, 應殺、應縛、應收、應免、應逐擯出。』其欲令彼受無量苦。三曰邪見, 所見顛倒, 如是見、如是說:『無施、無齋、[與>無]有呪說, 無善惡業, 無善惡業報, 無此世彼世, 無父無母, 世無真人往至善處、善去、善向, 此世彼世, 自知、自覺、自作證成就遊。』是謂意故作三業, 不善與苦果受於苦報。」(T. 26, vol. 1, pp. 437c-438a)

例二:《雜阿含經·第1039經》:「不捨邪見顛倒, 如是見、如是說:『無施、無報、無福, 無善行惡行、無善惡業果報, 無此世、無他世, 無父母、無眾生世間, 無世阿羅漢等趣等向此世他世自知作證:『我生已盡, 梵行已立, 所作已作, 自知不受後有。』』」(T. 99, vol. 2, p. 271c); 可參閱: Bhikkhu Bodhi(tr.), “AN 10.176,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, p. 1520.

例三:《雜阿含經·第570經》:「長者! 凡世間所見, 或言有我、或說眾生、或說壽命、或說世間吉凶, 斯等諸見, 一切皆以身見為本, 身見集、身見生、身見轉。」(T. 99, vol. 2, p. 151a); 可參閱: Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.3,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1317.

<sup>2</sup> 《雜阿含經·第104經》, (T. 99, vol. 2, p. 30c); 可參閱: Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.85,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 931.

垂長縷，牛屎塗地而臥於上，言：『善男子！晨朝早起，脫衣舉著一處，裸其形體，向東方馳走，正使道路逢兇象、惡馬、狂牛、獠狗、棘刺、叢林、坑澗、深水，直前莫避，遇害死者，必生梵天。』是名外道愚癡邪見，非智等覺向於涅槃。<sup>3</sup>

復問：「尊者！云何為身見？」答言：「長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。」<sup>4</sup>

無論是說阿羅漢身壞命終後就不存在，還是說做一些事情就可以生至梵天，或者是說物質是「我」或不是「我」，這些被說明為邪見的具體內容，都以論斷的形式出現。在阿含經典中，邪見可包括常見、斷見、有見、無見、身見、我見、眾生見、壽命見、忌諱吉慶見等項目，<sup>5</sup>這些都只是關聯於不同項目或種類所形成之見解的簡稱。以身見為例，身見就是指一些關聯於五蘊這個集合體之論斷或命題。這些論斷或命題彼此不相同而且各式各樣，身見這個語詞只是統括這些諸多的論斷或命題。

依據《雜阿含經·第 570 經》，諸見皆以身見為根本，<sup>6</sup>所以探討邪見，先以身見為代表。

<sup>3</sup> 《雜阿含經·第 842 經》，(T. 99, vol. 2, p. 215b)。

<sup>4</sup> 《雜阿含經·第 570 經》，(T. 99, vol. 2, p. 151a)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.3,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 1317-1318.

<sup>5</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 961 經》、《雜阿含經·第 301 經》、《雜阿含經·第 109 經》、《雜阿含經·第 296 經》等經。

<sup>6</sup> 《雜阿含經·第 570 經》：「長者！凡世間所見，或言有我、或說眾生、或說壽命、或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。」(T. 99, vol. 2, p. 151a)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.3,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1317.

值得一提的是，在《相應尼柯耶經》中，「諸見」以完整論斷的形式出現：Venerable Elder, there are various views that arise in the world: “The world is eternal” or “The world is not eternal”; or “The world is finite” or “The world is infinite”; or “The soul and the body are the same” or “The soul is one thing, the body is another”; or “The Tathāgata exists after death,” or “The Tathāgata does not exist after death,” or “The Tathāgata both exists and does not exist after death,” or “The Tathāgata neither exists nor does not exist after death”—these as well as the sixty-two views mentioned in the Brahmajāla.



云何見色是我？得地一切入處正受，觀已，作是念：「地即是我，我即是地，我及地唯一無二，不異不別。」如是水、火、風、青、黃、赤、白一切入處正受，觀已，作是念：『行即是我，我即是行，唯一無二，不異不別。』如是於一切入處，一一計我，是名色即是我。云何見色異我？若彼見受是我，見受是我已，見色是我所，或見想、行、識即是我，見色是我所。云何見我中色？謂見受是我，色在我中；又見想、行、識即是我，色在我中。云何見色中我？謂見受即是我，於色中住，入於色，周遍其四體；見想，行，識是我，於色中住，周遍其四體，是名色中我。<sup>7</sup>

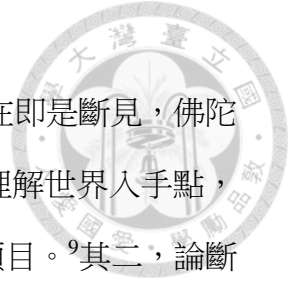
若以五蘊中的色（物質、形式）為出發點，其帶出的論斷有四項：色是我、色異我、我中色、色中我。色是我：把物質現象等同於自我。色異我：把五蘊中色以外的其他某一項目等同為自我，再依此為基礎，說色是我的東西。我中色：把五蘊中色以外的其他某一項目等同為自我，再依此為基礎，說色在我當中。色中我：把五蘊中色以外的其他某一項目等同為自我，再依此為基礎，說我在色當中。依此，受、想、行、識也是同樣的條理。這些論斷，都是企圖在五蘊中找尋可以認同為我的項目，再進一步作出種種區分，而形成各式各樣的見解，總括稱為「身見」。

除了身見以外，較具代表的邪見還有斷見和常見，在此只引一段來說明：

我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 《雜阿含經·第109經》，T. 99, vol. 2, p. 34b.

<sup>8</sup> 《雜阿含經·第961經》，T. 99, vol. 2, p. 245b.



關聯於「我」的論斷，說「我」存在即是常見，說「我」不存在即是斷見，佛陀為什麼認為這樣子的常見或斷見有問題呢？其一，以「我」為理解世界入手點，並不適切。「我」只是很外表的概念語詞，並不是可供觀察的項目。<sup>9</sup>其二，論斷「我」存在或「我」不存在，並沒有看清楚變化流程。要真實地認識世界，必須看出世間事物是被關聯條件所推動而變動不居。存在或不存在這樣靜態的論斷，並無助於認識世界。其三，論斷「我」存在或「我」不存在，只是兩個固定的命題，並無助於解決生命的問題。

總之，邪見可包括很多項目，但形式上就是命題或論斷，而邪見之所以會被稱之為邪見，初步上即是因為其論斷不切合於確實的情況。

## (二) 無明

無明(Skt *avidyā*; Pali *avijjā*; ignorance)初步上可以理解成缺乏明知或明智，意即不知道該知道的項目：

尊者摩訶拘絺羅問尊者舍利弗言：「謂無明者。云何為無明？」尊者舍利弗言：「所謂無知，無知者是為無明。云何無知？謂眼無常不如實知，是名無知；眼生滅法不如實知，是名無知。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。如是，尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實不知、不見、不無間等、愚闇、無明、大冥，是名無明。」<sup>10</sup>

彼云何無明？若不知前際、不知後際、不知前後際；不知於內、不知於外、不知內外；不知業、不知報、不知業報；不知佛、不知法、不知僧；不知苦、不知集、不知滅、不知道；不知因、不知因所起法；不知善、不善，

<sup>9</sup> 詳細論述可參閱：蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究期刊》第 17 輯（2012 年 07 月），頁 13-19。

<sup>10</sup> 《雜阿含經·第 251 經》，(T. 99, vol. 2, p. 60b-c)。



有罪、無罪，習、不習；若劣、若勝，染污、清淨，分別、緣起，皆悉不知；於六觸入處，不如實覺知；於彼彼不知、不見、無無間等、癡、闇、無明、大冥，是名無明。<sup>11</sup>

舍利弗言：「所謂無明者，於前際無知，後際無知，前、後、中際無知；佛、法、僧寶無知；苦、集、滅、道無知；善、不善、無記無知；內無知、外無知，若於彼彼事無知闇障，是名無明。」<sup>12</sup>

彼云何名為無明？所謂不知苦，不知習，不知盡，不知道，此名為無明。

13

以上引了四則經文，主要是要說明「無明」大致上就是無知、不知的意思。至於不知道的內容，可以有很多項目，大致上不是關聯於日常生活項目的無知，而是關聯於世間切要的項目和「對於事情做不出親臨現場的如實明知」<sup>14</sup>。除了以上四則經文所講說的項目外，無明還包含對於五蘊之無常·磨滅法·生滅法、五蘊和其集·滅·味·患·離等等項目的不如實知。<sup>15</sup>扼要言之，無明之基本涵義即為無知，對於很多切要項目不如實知，並不單指對於其中一兩個項目的無知。<sup>16</sup>

<sup>11</sup> 《雜阿含經·第298經》，(T. 99, vol. 2, p. 85a)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.2,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 535；《相應尼柯耶經》在此只列出苦、集、滅、道為不知之內容，似乎表示著不知四聖諦是最大的問題之一。

<sup>12</sup> 《雜阿含經·第490經》，(T. 99, vol. 2, p. 126c)。

<sup>13</sup> 《增壹阿含經·放牛品第四十九·第5經》，(T. 125, vol. 2, p. 797b)。亦可參閱：《雜阿含經·第257經》，(T. 99, vol. 2, p. 65a)；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.135,” *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom, 2000, p. 975.

<sup>14</sup> 蔡耀明，〈以般若空觀解明無明與萬有〉，《圓光佛學學報》第22期（2013年12月），頁8。

<sup>15</sup> 《雜阿含經·第256經》，(T. 99, vol. 2, p. 64b-c)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.126,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 972-973.

《雜阿含經·第258經》，(T. 99, vol. 2, p. 65a)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.131,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 974.

另，本論文所使用之間隔號「·」，是為了便利讀者斷句。以下行文皆同。

<sup>16</sup> 劉宇光在其《所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印一藏中觀學之間（上）》一文中，引用



### (三) 癡

癡 (*moha*; confusion, delusion, puzzlement, bewilderment) 可初步白話翻譯為困惑。相對於「邪見」和「無明」，在阿含經典中，比較難找到對「癡」這一概念有明確的說明。不過還是有跡可循：

緣眼、色，生不正思惟，生於癡，彼癡者是無明，癡求欲名為愛，愛所作名為業。<sup>17</sup>

在此，以無明來說明「癡」。另外，《阿毘達磨俱舍論》中也言：「此中癡者，所謂愚癡，即是無明、無智、無顯。」<sup>18</sup>《瑜伽師地論》中也說：「癡異名者，亦名無智、亦名無見、亦名非現觀、亦名昏昧、亦名愚癡、亦名無明、亦名黑闇。」<sup>19</sup>因此，大致上可以把「癡」理解成「無明」。

不過，若從梵文字來分析，「癡」的梵文為 *moha*，為動詞字根√*muh* 所形成的名詞，而動詞字根√*muh* 有困惑、不知所措、茫然、迷失、陷入混亂等等的意思。<sup>20</sup>綜上所述，相對於無明的重點在於凸顯對切要項目的無知，癡的重點則在於因無知而陷入困惑、不知所措、混亂的情形。所以，雖然「癡」大致上可以無明來理解，不過若要做細部區分的話，癡更進一步帶有因無知而不知道該如何是好的情形。

---

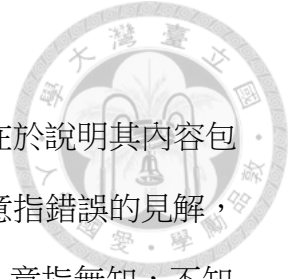
亞曆斯·韋曼 (Alex Wayman) 及印度裔學者比瑪·馬蒂拉 (Bimal K. Matilal) 的意見。兩位學者認為無明 (*avidyā*) 並不完全等同於無知 (*ajñāna*)，尤其是馬蒂拉，認為無明是指謬解 (*misconception*)、擁有錯誤知識、錯謬見解。參見：劉宇光，〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印—藏中觀學之間 (上)〉，《法鼓佛學學報》第 8 期 (2011 年 06 月)，頁 107-112。不過若以本文的分析，至少在阿含經典中，謬解 (*misconception*)、擁有錯誤知識、錯謬見解比較屬於「邪見」的涵義，「無明」當然與之相關，不過「無明」的基本意思還是以無知或不知為主。

<sup>17</sup> 《雜阿含經·第 334 經》，(T. 99, vol. 2, p. 92c)。

<sup>18</sup> 《阿毘達磨俱舍論·分別界品》，(T. 1558, vol. 29, p. 19c)。

<sup>19</sup> 《瑜伽師地論·攝事分》，(T. 1579, vol. 30, p. 779b)。

<sup>20</sup> 參見：林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》，(臺北：嘉豐出版社，2005 年)，上冊，頁 744。



## 二、邪見和無明、邪見和癡之分辨

上一小節對邪見、無明、癡之涵義做簡單的說明，重點不在於說明其內容包括哪些項目，而在就形式上的涵義來理解。簡單總結：「邪見」意指錯誤的見解，也就是指錯誤的論斷，形式上是具有具體內容的命題；「無明」意指無知，不知道切要的項目；「癡」初步上可用無明來理解，不過進一步的意思可以包括因無知而無所適從，甚至陷入混亂的情形。進入這一小節，將更進一步地分辨邪見和無明、邪見和癡，以期透過這樣的分辨，可以對邪見有更進一步的理解。

### （一）邪見和無明之分辨

依前文的分析，可以得知邪見和無明並不是兩個涵義相同的語詞，但也不是彼此無關。邪見是已經形成了的錯誤論斷，有具體的內容；無明是關聯於切要項目的無知，尚未形成具體的見解，所以只說缺乏明知或缺乏明智。兩者生起的順序是無明在前而邪見在後：

爾時，世尊告諸比丘：「若無明為前相，故生諸惡不善法。時，隨生無慚、無愧；無慚、無愧生已，隨生邪見；邪見生已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。」<sup>21</sup>

爾時，會中復有異比丘，鈍根無知，在無明毘起惡邪見。<sup>22</sup>

起先所生起的是無明，即不知道或不清楚事情是怎麼一回事，接下來就很容易因為不知道或不清楚事情是怎麼一回事，進一步形成錯誤的論斷，而形成錯誤的見解。如果清清楚楚知道事情是怎麼一回事的話，大致上也就較不會形成錯誤的論

<sup>21</sup> 《雜阿含經·第 749 經》，(T. 99, vol. 2, p. 198b)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 45.1,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 1523-1524.

<sup>22</sup> 《雜阿含經·第 58 經》，(T. 99, vol. 2, p. 15a)。



斷和見解。因此，無明和邪見並不是沒有關係的兩個項目，而是關係密切，不能截然二分。<sup>23</sup>



## (二) 邪見和癡之分辨

邪見和癡的區別，類似於邪見和無明的區別。癡是比較根本的項目，而邪見是比較屬於衍生的項目：

爾時，世尊告諸比丘：「殺生有三種，謂從貪生故、從恚生故、從癡生。乃至邪見亦三種，從貪生、從恚生、從癡生。離殺生亦有三種，不貪生、不恚生、不癡生。乃至離邪見亦三種，不貪生、不恚生、不癡生。」<sup>24</sup>

以三法不斷故，不堪能離老、病、死。何等為三？謂貪、恚、癡。復有三法不斷故，不堪能離貪、恚、癡。何等為三？謂身見、戒取、疑。<sup>25</sup>

第一則引文，說明十不善業道的根源就是貪、恚、癡這三不善根，<sup>26</sup>從這三不善根而生出其他種種不善的項目，邪見即是其中一例。第二則引文所描述的是修行的步驟，其中可以把身見作為邪見的代表來看。在這個步驟中，身見、戒取、疑和貪、恚、癡密不可分，若不能斷除前三者也就不能離開後三者。第一則引文說明的是貪、恚、癡是不善之根本，而第二則引文則是從修行的步驟來看，先斷除較為表面的身見、戒取、疑，才有機會進一步斷除較為根本的貪、恚、癡。

---

<sup>23</sup> Paul Fuller 在其 *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View* 一書中，認為見解 (views) 的問題在於「對知識的執著 (the attachment to knowledge)」而無明是「本身即錯誤的知識 (wrong knowledge itself)」。可參閱：Paul Fuller, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 78-79.

誠然，在佛教中，見解 (Skt *dr̥ṣṭi*; Pali *diṭṭhi*; view) 通常是不好的意思，其不好的緣故的確包含了對知識的執著。不過見解分為邪見和正見，邪見初步的意涵就是錯誤的論斷，至於對知識的執著則是更進一步衍生的涵義。至於無明並不是指錯誤的知識，而是無知。錯誤的知識則屬於邪見的基本涵義。

<sup>24</sup> 《雜阿含經·第 1049 經》，(T. 99, vol. 2, p. 274b)。

<sup>25</sup> 《雜阿含經·第 346 經》，(T. 99, vol. 2, p. 95c)。

<sup>26</sup> 三不善根的說法可參閱《雜阿含經·第 344 經》。

若以身見為邪見的代表，邪見和癡在修行上斷除的順序也不太一樣。須陀洹的果位是以斷除三結為主，即身見（Skt *satkāya-dṛṣṭi*; Pali *sakkāya-diṭṭhi*）、戒取（Skt *śīla-vrata-parāmarśa*; Pali *śīla-bata-parāmāsa*）、疑（Skt *vicikitsā*; Pali *vicikicchā*）；<sup>27</sup>斯陀含的果位主要是「三結盡，貪、恚、癡薄」<sup>28</sup>；阿那含果位的主要特徵是斷除五下分結，即身見、戒取、疑、貪欲（*rāga, lobha*）、瞋恚（Skt *dveṣa*; Pali *dosa*）；<sup>29</sup>阿羅漢的果位則是「貪欲已斷無餘，瞋恚、愚癡已斷無餘」<sup>30</sup>。由此，可知錯誤的見解比較容易斷除，但如果要斷除癡的話，則必須到了阿羅漢，也就是佛教解脫道的最高果位，才有辦法全面斷除。錯誤的見解或知識只要不再抓取或執著，就可以放棄，不過放棄錯誤的見解並不表示對事情就能夠真實了知。若要對事情能夠真實了知，則必須在拋棄邪見之後再經一番的努力。

值得注意的是，「邪見」和「癡」在阿含經典中有時看起來好像可以交替使用：

閻浮車問舍利弗：「謂業跡。云何為業跡？」舍利弗言：「業跡者，十不善業跡，謂殺生、偷盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪欲、瞋恚、邪見。」<sup>31</sup>

何等為邪道？謂殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。

32

若把貪、恚、癡看成是一組語詞，在以上兩則引文中，第三個項目從「癡」替換成了「邪見」，這樣看起來「癡」和「邪見」是同義詞而可以相互替換，不過情

<sup>27</sup> 可參閱：《雜阿含經·第393經》、《雜阿含經·第395經》等經。

<sup>28</sup> 《雜阿含經·第393經》，（T. 99, vol. 2, p. 106b）。

<sup>29</sup> 可參閱：《雜阿含經·第490經》、《雜阿含經·第820經》等經。

<sup>30</sup> 《雜阿含經·第490經》，（T. 99, vol. 2, p. 126b）。

<sup>31</sup> 《雜阿含經·第490經》，（T. 99, vol. 2, p. 128a）。

<sup>32</sup> 《雜阿含經·第791經》，（T. 99, vol. 2, p. 205a）。

況並非如此。前文提及，要到了阿羅漢的果位，才被說成「貪欲已斷無餘，瞋恚、愚癡已斷無餘」<sup>33</sup>，而邪見的重要代表——身見，則在之前的果位時就已經斷除。一般如果只出現貪、恚、癡這一組語詞，就會使用「癡」而不是「邪見」。當使用「邪見」一詞時，通常是在十不善業道的脈絡下使用。前文提及，貪、恚、癡稱之為三不善根，這是比較深刻的層次，而十不善業道是修行的入手必須排除的項目之一，屬於修行上比較初階的層次。以斯陀含的成就為例，前文提過其是斷除三結並且使貪、恚、癡淡薄。這說明了貪、恚、癡雖然到了阿羅漢的果位才永斷無餘，不過並不是說在阿那含和阿羅漢之間的修行才處理貪、恚、癡的問題，而是在那之前就必須開始對治貪、恚、癡這些問題了。依此，在不同的脈絡下「癡」和「邪見」的交替使用，並不能說明兩者是相同涵義的概念。

## 第二節 正見及其相關概念

本節將重點放在探究正見和正智、知識之間的關係，以期藉由這樣的探索，可以對正見有初步的理解。上一節已經討論過無明和癡，因此，本節就不再贅述明和無癡這兩組正面的概念。

### 一、正見和正智之分辨

正見（Skt *samyag-dṛṣṭi*; Pali *sammā-ditṭhi*; right view）有許多層次，尤其在在不同層次下，正見的具體內容會不太一樣。在阿含經典中，最主要的兩個層次是世間正見和出世間正見。世間正見比較初階，等到基礎夠了，就邁向較高階的出世間正見。

《雜阿含經·第 789 經》說明了二種正見的區分：

佛告婆羅門：「正見有二種。有正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；

<sup>33</sup> 《雜阿含經·第 490 經》，(T. 99, vol. 2, p. 126b)。

有正見，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂正見有施、有說、有齋，乃至自知不受後有。婆羅門！是名正見世、俗，有漏、有取，向於善趣。婆羅門！何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別求覺，巧便點慧觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」<sup>34</sup>

依據引文，世間正見矯正了具體內容為「無施、無報、無福，無善行惡行、無善惡業果報，無此世、無他世，無父母、無眾生世間，無世阿羅漢等趣等向此世他世自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有』」<sup>35</sup>之邪見。<sup>36</sup>就世間正見的層次而言，其所表達的形式和邪見一樣，都是主要以命題或論斷的形式來表達；不過若談及出世間正見的層次，就不再將焦點放在擁有正確的命題或論斷，而是將焦點放在思惟和觀察，其命題或論斷的形式的意味就比較淡薄。

和正見做比較，正智（Skt *samyag-jñāna*; Pali *sammā-ñāna*; right wisdom）就無命題或論斷的形式，而是表現為一種高超的能力：

若使比丘有漏從見斷則以見斷，有漏從護斷則以護斷，有漏從離斷則以離斷，有漏從用斷則以用斷，有漏從忍斷則以忍斷，有漏從除斷則以除斷，有漏從思惟斷則以思惟斷，是謂比丘一切漏盡諸結已解，

<sup>34</sup> 《雜阿含經·第789經》，(T. 99, vol. 2, p. 204c)。相關的段落亦可參閱：《雜阿含經·第785經》，(T. 99, vol. 2, p. 203a-b); Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīsaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 935.

<sup>35</sup> 《雜阿含經·第1039經》，(T. 99, vol. 2, p. 271c); 可參閱：Bhikkhu Bodhi(tr.), “AN 10.176,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, p. 1520.

<sup>36</sup> 另可參閱：《中阿含經·第189經·聖道經》：「云何正見？謂此見有施、有齋、亦有呪說、有善惡業、有善惡業報、有此世彼世、有父有母、世有真人往至善處·善去善向·此世彼世自知自覺自作證成就遊，是謂正見。」(T. 26, vol. 1, p. 735c); Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīsaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 935.

能以正智而得苦際。<sup>37</sup>



若比丘知苦如真，斷苦習，苦滅作證，修苦滅道者，是謂比丘一切漏盡，諸結已解，能以正智而得苦際。<sup>38</sup>

云何正智？比丘者，知欲心解脫，知恚、癡心解脫，是謂正智也。<sup>39</sup>

因此，初步上，正見和正智的區別在於：正見較表現為當事者所具備的論斷，而正智則比較表現為一種透徹了解的能力。不過，就上文所述，正見可分為世間正見和出世間正見，世間正見和正智的差別顯然可見，不過若論及出世間正見，其差別可能還需要多加說明。

就前文所述，出世間正見比較不再將焦點放在擁有正確的命題或論斷，而是將焦點放在思惟和觀察，其命題或論斷的形式的意味就比較淡薄。不過，就如同世間正見是朝向善趣，同樣的格式，出世間正見則是朝向苦邊。兩類正見基本上在各自的層次上都是較為起步的階段，然而在另一方面，正智則已經是解脫階段時所具備的能力，如下引文：

云何十知法？謂十滅法：正見之人能滅邪見，諸緣邪見，起無數惡，亦盡除滅；諸因正見，生無數善，盡得成就正思、正語、正業、正命、正方便、正念、正定、正解脫、正智。正智之人能滅邪智，諸因邪智，起無數惡，悉皆除滅；諸因正智，起無數善法，盡得成就。<sup>40</sup>

<sup>37</sup> 《中阿含經·第10經·漏盡經》，(T. 26, vol. 1, p. 432c)。

<sup>38</sup> 《中阿含經·第13經·度經》，(T. 26, vol. 1, p. 436a)。

<sup>39</sup> 《中阿含經·第189經·聖道經》，(T. 26, vol. 1, p. 736b)。

<sup>40</sup> 《長阿含經·第10經·十上經》，(T. 1, vol. 1, p. 57b)；可參閱：Maurice Walshe (tr.), “DN 34: Dasuttara Sutta – Expanding Decades,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, p. 521.

諸賢！是為漏盡阿羅漢所作已辦，捨於重擔，自獲己利，盡諸有結，正智得解（解脫），遠離九事。<sup>41</sup>



是謂學見跡成就八支，漏盡阿羅訶成就十支。物主！云何學見跡成就八支？謂學正見至學正定，是謂學見跡成就八支。物主！云何漏盡阿羅訶成就十支？謂無學正見至無學正智，是謂漏盡阿羅訶成就十支。物主！若有十支，我施設彼成就善、第一善、無上士，得第一義、質直沙門。<sup>42</sup>

於此五根如實觀察者，不起諸漏，心得離欲解脫，是名阿羅漢，諸漏已盡，所作已作，離諸重擔，逮得己利，盡諸有結，正智心善解脫。<sup>43</sup>

如引文所述，正智和解脫是常搭配出現的兩個概念，在這樣的脈絡下，正智成為一個專門用詞，特指阿羅漢所具備的高超能力。以此，作為專門用詞的「正智」，無論是和「世間正見」還是和「出世間正見」相較，在涵義上都略有不同。

## 二、正見和知識之分辨

對於「知識」(knowledge)一詞，可能有著許多不同的理解，不過在西方哲學的傳統中，則以討論「命題知識」(propositional knowledge)為其主流。<sup>44</sup>依此，本文所稱之「知識」，也主要專指「命題知識」而言。

所謂的命題知識，其形式上必須由語句來表達，而且必須具有真假值。本文所稱之「見解」，依前文所述，形式上由命題或論斷所構成，這點和命題知識一

<sup>41</sup> 《長阿含經·第17經·清淨經》，(T. 1, vol. 1, p. 75b)；可參閱：Maurice Walshe (tr.), “DN 29: Pāsādika Sutta – The Delightful Discourse,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, p. 435.

<sup>42</sup> 《中阿含經·第179經·五支物主經》，(T. 26, vol. 1, p. 721c)。

<sup>43</sup> 《雜阿含經·第645經》，(T. 99, vol. 2, p. 182b)。

<sup>44</sup> 可參閱：Michael Williams, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 15.

致。西方哲學傳統對「命題知識」的討論，認為「命題知識」必須具備三個要素，即信念、真、證成。<sup>45</sup>正見即正確之論斷，依此，正見即具備了真之要素。正見和信（*saddhā*）之間也是關係密切；初步先具備了信，其次再淬煉成正見；<sup>46</sup>依此，正見也具備了信念之要素。至於證成這個要素，正見大致可以透過聽聞、思考<sup>47</sup>、實際觀察<sup>48</sup>而來。若以嚴格的標準來講，應以實際的觀察為最重要的項目。

依上述之分析，可以得知命題知識和正見之意涵相當接近，不過正見除了信念、真、證成之外，還具備其他特點；另外，正見也不單單把重點侷限在命題或論斷上，而在進階的層次上，會把焦點轉移至思惟和觀察上。首先，以前文所引之出世間正見為例，其必須是「無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊」<sup>49</sup>。具備這樣的正見，不只是不能帶給眾生情意上的漏泄、執著，更必須要能夠達成滅苦的目標，但這卻不是單純的命題知識所具備的要素。其次，一樣以出世間正見為例，其焦點即不再只是以命題或論斷的形式來表現，而更是著重於思惟和觀察，至於出世間正見到底是具備了哪些具體的內容，則並沒有那麼重要了。依此，正見即脫離單純只是命題或論斷，而和命題知識不太相同。

### 第三節 小結

本章分辨了邪見、無明、癡和正見、正智、知識。首先，透過分辨邪見、無明、癡，可以得知見解形式上是由命題或論斷所構成，必須具備特定的內容；無明和癡則是強調對於切要的項目並無如實了知，以至於淪為摸黑而前進。其次，透過分辨正見和正智，可以得知正見的角色是位於開頭引導，而正智則是最後所

---

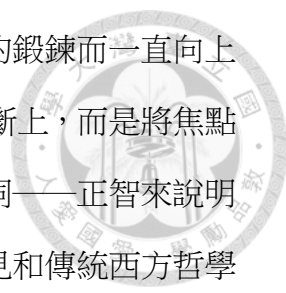
<sup>45</sup> 可參閱：Michael Williams, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 16.

<sup>46</sup> 可參閱：Phra Prayudh Payutto, *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for life*, Grant A. Olson (tr.), Albany: State University of New York Press, 1995, pp.199-223.

<sup>47</sup> 《長阿含經·第9經·眾集經》：「復有二法，二因二緣生於正見：一者從他聞，二者正思惟。」（T. 1, vol. 1, p. 50a）

<sup>48</sup> 《雜阿含經·第188經》：「當正觀察眼無常，如是觀者，是名正見。正觀故生厭，生厭故離喜、離貪，離喜、貪故，我說心正解脫。如是耳、鼻、舌、身、意，離喜、離貪，離喜、貪故。」（T. 99, vol. 2, p. 49b）；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.156,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1217.

<sup>49</sup> 《雜阿含經·第789經》，（T. 99, vol. 2, p. 204c）。



鍛鍊出來的項目。正見並非單一的層次，其可以透過一步一步的鍛鍊而一直向上提升。在這樣提升的過程中，正見漸漸地不再侷限在命題或論斷上，而是將焦點轉向思惟和觀察。到了最後要解脫的階段，則用另外的專門用詞——正智來說明當事者所具備之獨特的能力。其三，分辨正見和知識。雖然正見和傳統西方哲學中所討論的命題知識涵義相近，不過正見卻帶有更豐富的涵義。傳統西方哲學中所討論的命題知識大致上只關切於信念、真、證成這三項要素，但阿含經典施設正見，並不只關注在這三項要素上，還更加要求當事者情意的面相和後續的出路。具備命題知識充其量只是知道一些事情而已，而具備正見則可以帶領當事者邁向解脫。

本章藉由相關概念之分析，初步得出下列幾項成果。首先，見解形式上是由命題或論斷所構成，必須具備特定的內容，不過若是較為高層次的正見，其焦點就不再只是具備特定的內容，而是背後更重要的思維和觀察。其次，縱使高層次的正見必須不帶眾生意上漏泄和執著，可以導向解脫，但是其角色主要還是在於開路之引導。當到了將近最後解脫的階段，當然還是具備著正見，不過此時會有更為專門之用詞來說明，即「正智」。其三，討論正見雖然類似於討論命題知識，不過還是有所不同。阿含經典關切的是生命世界的眾生如何能夠脫離困苦，因此所施設的正見不能只是「有證成的真信念」，還要能夠導引眾生得到解脫。其四，正見也涉及到情意的面相：當眾生具備高超程度的正見時，其不能產生情意上的執著，不然將成為導向解脫之障礙。





## 第三章

# 邪見所包括之主要類別、過失及其判定之理由

本章將探討阿含經典對邪見所包括之主要類別、過失與及其判定之理由之說明。根據阿含經典，邪見主要有三大類，即關聯於世間的邪見、邊見、身見，其各有所會導致的過失。扼要言之，其各自的過失為：關聯於世間的邪見的過失在於並不切合於世間確實的情形；邊見的過失在於並非進行全面的觀察而各持己見；身見的過失不只在於找不到任何項目可以被認定為「我」，更在於對「我」的執著，嚴重障礙了解脫。

至於為什麼有些見解會被判定為邪見，可以更進一步地整合出兩個要點：其一，如果一見解不切合於確實的情形，則這一見解即為邪見；其二，如果眾生抱持著一見解，而此見解會為眾生帶來困苦，則此見解即為邪見。

本章試圖透過上述對邪見的分析，深入了解阿含經典所說明的邪見。在經過這一章對邪見的探討後，將可以對於阿含經典對見解之考察有一些基礎的了解。下一章則將以這些基礎來更進一步地探討阿含經典對正見之說明。

### 第一節 邪見所包括之主要類別

在阿含經典中，邪見包括很多項目，<sup>1</sup>本文為了聚焦，將討論的範圍集中在

---

<sup>1</sup> 例一：《長阿含經·第30經·世記經·龍鳥品》：「彼作是念：『我持此瘧法、摩尼婆陀法、火法、日月法、水法、供養火法、諸苦行法，我持此功德，欲以生天。』此是邪見。」(T. 1, vol. 1, p. 128a)

例二：《中阿含經·第78經·梵天請佛經》：「爾時，有一梵天住梵天上，生如是邪見：『此處有常，此處有恒，此處長存，此處是要，此處不終法，此處出要，此出要更無出要過其上，有勝、有妙、有最者。』」(T. 26, vol. 1, p. 547a)；可參閱：Bhikkhu Nānamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 49: Brahmanimantanika Sutta – The Invitation of a Brahmā,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 424.

例三：《雜阿含經·第104經》：「爾時，有比丘名焰摩迦，起惡邪見，作如是言：『如我解佛所說

三大類的邪見：關聯於世間的邪見、邊見、身見。本節將初步說明這三大類邪見的內容，而下一節將更詳細地說明這三大類邪見所衍生的過失。

第一類的邪見，是關聯於世間的邪見。在阿含經典中，「邪見」可以指向認為「沒有布施、沒有供養、沒有善惡的行為、沒有善惡的果報、沒有此世、沒有他世、沒有父母、沒有可以修行而達到解脫之聖者」等見解。<sup>2</sup>本論文之所以將之命名為「關聯於世間的邪見」，是依據正見中的世間正見而命名。依據《雜阿含經·第 789 經》，世間正見大致指的是認為「有布施、有供養、有善惡的行為、有善惡的果報、有此世、有他世、有父母、有可以修行而達到解脫之聖者」等見解：

佛告婆羅門：『正見有二種。有正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂正見有施、有說、有齋，乃至自知不受後有。婆羅門！是名正見，世、俗，有漏、有取，向於善趣。』<sup>3</sup>

---

法，漏盡阿羅漢身壞命終更無所有。』(T. 99, vol. 2, p. 30c); 可參閱: Bhikkhu Bodhi(tr.), “SN 22.85,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 931.

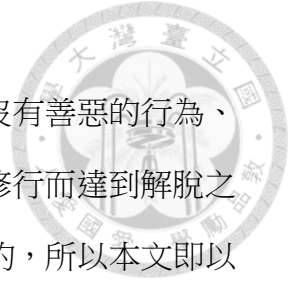
<sup>2</sup> 例一：《雜阿含經·第 1039 經》：「不捨邪見顛倒，如是見、如是說：『無施、無報、無福，無善行惡行、無善惡業果報，無此世、無他世，無父母、無眾生世間，無世阿羅漢等趣等向此世他世自知作證：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」(T. 99, vol. 2, p. 271c); 可參閱: Bhikkhu Bodhi(tr.), “AN 10.176,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, p. 1520.

例二：《中阿含經·第 15 經·思經》：「三曰邪見，所見顛倒，如是見、如是說：『無施、無齋、與(無)有呪說、無善惡業、無善惡業報、無此世、彼世、無父、無母、世無真人往至善處、善去、善向此世彼世，自知、自覺、自作證成就遊。』」(T. 26, vol. 2, pp. 437c-438a)

例三：《增壹阿含經·四意斷品第二十六·第 5 經》：「彼人恒懷邪見、邊見相應，彼便有此見：『無施、無受、亦無前人何所施物、亦無善惡之行、亦無今世、後世、亦無得道者、世無阿羅漢可承敬者，於今世、後世可作證者。彼若見沙門、婆羅門，便起瞋恚，無恭敬心。若見人惠施者，心不喜樂，身、口、意所作行而不平均，以行非法之行，身壞命終，生地獄中。』」(T. 125, vol. 2, p. 636b)

例四：《長阿含經·第 7 經·弊宿經》(T. 1, vol. 1, pp. 42b-47a); 可參閱: Maurice Walshe(tr.), “DN 23: Pāyāsi Sutta – About Pāyāsi – Debate with a Sceptic,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, pp. 351-368.

<sup>3</sup> 《雜阿含經·第 789 經》(T. 99, vol. 2, p. 204c); 另可參閱:《中阿含經·第 189 經·聖道經》：「云何正見？謂此見有施、有齋、亦有呪說、有善惡業、有善惡業報、有此世彼世、有父有母、世有真人往至善處、善去善向、此世彼世自知自覺自作證成就遊，是謂正見。」(T. 26, vol. 1, p. 735c); Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīsaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*,



這一類的邪見所包括的項目，即認為「沒有布施、沒有供養、沒有善惡的行為、沒有善惡的果報、沒有此世、沒有他世、沒有父母、沒有可以修行而達到解脫之聖者」等見解，和世間正見中所列舉的項目，大致上是相對應的，所以本文即以「關聯於世間的邪見」來命名此類邪見。

這類的見解，從主張「沒有布施」到「沒有可以修行而達到解脫之聖者」，重點不在一般經驗上沒有經驗到這類的事物，而在否定這些事情是真實存在的、是有效用的、是該被重視的。以此，這類見解才會包括如同「沒有此世」和「沒有父母」等見解。

若持有這樣的見解，一方面不容易行善，因為既然沒有他世也沒有善惡報，那麼只關心自己的行為者就不會考量到所做的事情是善事還是惡事，便會幾乎只以自己的喜好來做事；另一方面，認為沒有可以修行而達到解脫的聖人，那麼就不會從事修行，以至於繼續在生死苦海中漂泊。

第二類的邪見，是邊見，例如認為我或世間是常・無常、有邊・無邊，身和命是相同的、身和命是相異的等見解。<sup>4</sup>最為人所知的當屬「六十二見」中屬於邊見的見解。<sup>5</sup>這類見解之所以名為邊見，重點在於其抓取在一些彼此衝突的見

---

Somerville: Wisdom, 2009, p. 935.

<sup>4</sup> 可參閱：《增壹阿含經·善惡品第四十七·第9經》：「均頭當知，若凡夫之人便生此念：『為有我耶？為無我耶？有我無我耶？世有常耶？世無常耶？世有邊耶？世無邊耶？命是身耶？為命異身異耶？如來死耶？如來不死耶？為有死耶？為無死耶？為誰造此世？』生諸邪見：『為是梵天造此世？為是地主施設此世？又梵天此眾生，地主造此世間；眾生本無今有，已有便滅。』凡夫之人無聞、無見，便生此念。」(T. 125, vol. 2, p. 784b)

亦可參閱：《長阿含經·第17經·清淨經》(T. 1, vol. 1, pp. 75c-76b)；Maurice Walshe(tr.), “DN 29: Pāsādika Sutta – The Delightful Discourse,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, pp. 437-438.

<sup>5</sup> 可參閱：《長阿含經·第21經·梵動經》(T. 1, vol. 1, pp. 88b-94a)；Maurice Walshe(tr.), “DN 1: Brahmajāla Sutta – The Supreme Net – What the Teaching Is Not,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, pp. 67-90. 相關的學術討論可參閱：Bhikkhu Bodhi, “The Buddha’s Survey of Views,” *Recent Researches in Buddhist Studies: Essay in Honour of Professor Y. Karunadasa*, edited by Kuala Lumpur Dhammajoti, Asanga Tilakaratne and Kapila Abhayawansa, Colombo: Y. Karunadasa Felicitation, 1997, pp. 51-69; Bhikkhu Bodhi(tr. & ed.), *The Discourse on the All-embracing Net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, 2 ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 2007, pp. 1-49; Bhikkhu Anālayo, “The ‘Sixty-two Views’: A Comparative Study,” *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010), pp. 23-42 (同一期中譯：無著比丘著，王瑞鄉譯，〈「六十二見」的比較研究〉，《福嚴佛學研究》第5期(2010年04月)，頁43-57)。

解上，例如「世間是恆常的」、「世間並非是恆常的」，進一步再以此執取而宣稱只有己方所持的見解是正確的，其他相衝突的見解都是錯誤的。

這些見解雖然看起來彼此矛盾，似乎一邊對了另一邊就錯了，不過這些見解都只是片面的，並沒有全面地觀察到實相。《長阿含經·第30經·世記經·龍鳥品》中以盲人摸象的譬喻來說明，當盲人不清楚象的整體時，各自摸到自己所摸的部分，並依此就斷定象像是什麼。<sup>6</sup>盲人們所提出的論斷雖然各有所據但卻也彼此衝突，象像是壁就不會像是丘阜，象像是絙就不會像是柱。這些盲人雖然都確實摸到象，也確實地把自己所摸到的感覺表達出來，沒有說謊，但就是因為盲人們並沒有全面地摸到象的整體，不清楚象之全面的情形，就算其各有所據，但嚴格來說，各自的論斷都錯了。邊見也是一樣，邊見可能切合片面的事實，但如果就世界的整體和長遠的歷程來看，這些見解只能是錯誤的見解了。

第三類的邪見，是身見。身見可以說是諸多邪見的根本，<sup>7</sup>其主要內涵在於以五蘊為出發點，作出各種關於「我」的論斷。<sup>8</sup>雖然在阿含經典中是用「身見」來說明這一類的見解，不過因為這類的見解重點在於試圖從五蘊中找尋可以認同為「我」的項目，所以「身見」大致上就是「我見」。

任何眾生若把五蘊或其他項目認定為「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目，一方面，進一步就會和其他項目形成區別，嚴重者將形成對立；另一方面，

---

<sup>6</sup> T. 1, vol. 1, pp. 128a-129a.

<sup>7</sup> 《雜阿含經·第570經》：「尊者梨犀達多答言：『長者！凡世間所見，或言有我、或說眾生、或說壽命、或說世間吉凶，斯等諸見，一切皆以身見為本，身見集、身見生、身見轉。』」（T. 99, vol. 2, p. 151a）；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.3,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1317.

值得一提的是，在《相應尼柯耶經》中，「諸見」以完整論斷的形式出現：Venerable Elder, there are various views that arise in the world: “The world is eternal” or “The world is not eternal”; or “The world is finite” or “The world is infinite”; or “The soul and the body are the same” or “The soul is one thing, the body is another”; or “The Tathāgata exists after death,” or “The Tathāgata does not exist after death,” or “The Tathāgata both exists and does not exist after death,” or “The Tathāgata neither exists nor does not exist after death” – these as well as the sixty-two views mentioned in the Brahmajāla.

<sup>8</sup> 《雜阿含經·第570經》：「復問：『尊者！云何為身見？』答言：『長者！愚癡無聞凡夫見色是我、色異我、色中我、我中色，受、想、行、識見是我、識異我、我中識、識中我。長者！是名身見。』」（T. 99, vol. 2, p. 151a）；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 41.3,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 1317-1318. 關於「我」的哲學討論，亦可參閱：Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 32-68.

眾生將只會關心「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目，不在這個範圍內的，就不成為去關心的項目，甚至成為犧牲或破壞的項目。大致依於這兩個方面，眾生進而形成其他偏差的見解。依於這些偏差的見解而行為，受益的是所謂的「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目，而無視於其他項目。然而，認定五蘊或其他項目為「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目，一方面並不真切，另一方面將無助於解脫。經過嚴格的檢查，將發現在變動不居的項目中，並非有任何項目可被認定為「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目。尤其值得強調的是，在抱持著「我」、「我所」等和「我」比較相關的項目的見解時，所形成的是強大的執念，而就是因為這樣的執念，讓眾生在生死輪迴中漂泊，不知道何時才能窮盡困苦。

## 第二節 邪見之過失

前一節已列出在阿含經典中的三大類的邪見，並已簡單說明這三大類邪見的內容。本節將延續上一節，以阿含經典的視角出發，進一步深入說明這三大類邪見的過失。

本節將各以一項主要的過失來說明這三類邪見，但這並不表示三類邪見各自都只有一項過失而已。各用一項主要的過失來說明這三類邪見，目標在於標示出其主要的問題，至於三類邪見共有的問題，則將在下一節進行說明。

### 一、「關聯於世間的邪見」並不切合世間確實的情形

本小節要討論的是「無施、無報、無福，無善行惡行、無善惡業果報，無此世、無他世，無父母、無眾生世間，無世阿羅漢等趣等向此世他世自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」<sup>9</sup>這類的見解。這類見解

---


<sup>9</sup> 《雜阿含經·第 1039 經》，(T. 99, vol. 2, p. 271c); Bhikkhu Bodhi(tr.), “AN 10.176,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Āṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, p. 1520.

主要的過失在於其內涵並不切合於世間確實的情形，以此，持有此見解的眾生並無法在世間層次上獲得長遠的利益，更不用講要達到出世間的層次。其過失詳述如下：

首先，佛法認為這類的邪見並不切合於確實的情形。一般眾生很多時候只以自己相當有限的認知能力就想要論斷自己所經驗不到的事物是虛妄的，但經驗不到的事物並不能依此就判定其是虛妄的。例如，有人沒看過黑色的天鵝，但卻不能因此說沒有天鵝是黑色的。當認知能力有限時，並不是去否定所有認知不到的項目，而是要謹慎評估，依於合理的推斷而判斷哪些項目是暫時可信的，而哪些項目是暫時不可信的。在佛教中，有很多修行者以較為高超的認知能力而認知到更為全面的情形，進而藉由講說來進行教化。若一般眾生執意堅持己見，斥這些修行者的說法為虛妄，那麼不但障礙對事情的認知，而且也障礙了未來走得通的離苦道路。另外，佛法所提供的內涵，也不只有去相信較為高超的修行者而已，也提供讓當事者可以實際去修行的道路。如果不想只是相信佛法所說明的內涵而已，比較好的作法應該是也一起投入能力的培養和開發，當能力提升之後，所經驗到的就可以擺脫一般的情形，而經驗到更為全面且透徹的內涵。

其次，若抱持著這樣的見解，只關心自己的行為者大致就會只以自己的喜好行事，其就比較不會考量到其他因素。大多數未經修行的眾生，大致上即以趨樂避苦的方式運作。如果認為沒有善惡果報、此世是虛妄的且沒有他世，那麼所作所為就比較容易會放蕩不羈。當眾生只想追求自己的快樂，而又認為沒有善惡果報、沒有來世時，那麼其大致會進行的考量，即是盡力做會讓自己快樂的事情就好。如果當事者具有很強的能力，那麼其可能就會更進一步，在做會讓自己快樂的事情時，不惜任何代價，甚至迫害了其他眾生。如此一來，一方面放蕩不羈的行為可能會使其他眾生受苦受難；另一方面，因為誤以為沒有善惡果報且沒有他世，等到自食後果時就悔不當初。

這樣不管他人死活只追求自己快樂的行為，在很多時代中都有一些例子。這可能由很多因素所構成，例如沒有發展出同理心，但很多例子很可能就是因為當



事者認為沒有善惡果報、沒有來世，所以其認為不必對自己的所作所為負責，進而才會不管其他眾生的感受而做出殘害眾生的行為來。此外，如果有些眾生起先並不排斥去做善事，但這些眾生認為沒有善惡果報、沒有來世，而在一般眾生大都是趨樂避苦前提下，當遇到一些困難的情境時，也很難保證其會總是做善事。當然，如果確實沒有善惡果報、沒有來世，那麼也不應以此為理由來論述眾生應該做什麼。不過，就如同的前文所提及的，一般人很多時候只以自己相當有限的認知能力就想要論斷自己所經驗不到的事物是虛妄的，但經驗不到的事物並不能依此就說其是虛妄的。阿含經典認為，只要願意培養能力去觀察，善惡果報或來世的說法，就不再只能是相信與否的論題了，而是可以被檢驗的事情。

其三，如果不認為有修行而達到解脫之聖者，一方面，當事者對於這些聖者就不會恭敬、供養；另一方面，也是比較嚴重的一面，因為當事者並不認為有修行可以達到解脫這一回事，當然也不會想要效法這些修行者，從而嘗試去努力而達到解脫。

第一方面，不去恭敬、供養聖者或修行者是很可惜的事情，因為如此一來就比較沒有機會接觸到聖者可以給予眾生的一些教導。恭敬、供養聖者或修行者其實受益的是供養者而不是被供養者。聖者或修行者若不被恭敬、供養，對聖者或修行者自身而言其實無太大影響，其可以自行想辦法生存。不過一般眾生不去恭敬、供養聖者或修行者其實是讓自己喪失了向聖者或修行者學習的機會。聖者或修行者所體會出的道理，大多並不是一般眾生過著日常食衣住行的生活就可以領悟出的道理。這些聖者或修行者都是經由不斷的努力才得出一些珍寶般的智慧可向世間之眾生貢獻。如果一般眾生不懂得去恭敬、供養聖者或修行者，那確實是一件相當可惜的事情。

第二方面，阿含經典所要教導眾生來達到的目標就是解脫，但如果一般眾生並不認為可以藉由修行而達到解脫這一回事，那麼眾生也不會想要效法這些修行者，進而從事種種的修行以期可以達到解脫。關於眾生是否願意選擇修行以求解脫，這可以進一步地從兩方面來論說：其一，眾生可能認為自己過得很好，並不

需要解脫。這在阿含經典看來，就是不了解「世間是困苦的」這項要點，這只是眾生之苦樂交半的生活中，為了所謂的快樂而願意忍受一些痛苦。眾生之生命歷程有時苦多樂少，有時樂多苦少，阿含經典認為無論是苦多樂少，還是樂多苦少，都只是得過且過，不能究竟脫離困苦，所以需要修行。然而，很多眾生卻對這樣的情形樂此不疲。雖然苦樂是一直交替而沒有永遠的快樂，但眾生大多還是耽溺於這當中，捨不得放棄這些一時的快樂而不能進一步地從事修行，以此就只能一直在輪迴當中受苦。其二，眾生可能會認為需要解脫，但卻認為無法達到解脫。這樣的想法頗為消極，不過，究竟能不能達到解脫，是可以藉由培養能力而觀察出這些聖者是否真的已經達到解脫。在尚未確定是否能夠達到解脫時，並不是一味地認為達不到而不去努力。

無論如何，當眾生放棄了以解脫為目標的努力，在阿含經典看來，這是相當可惜的事情。一般而言，眾生都想脫離困苦，不過很多時候所尋求的方式都是錯誤的，或者是耽溺於眼前短暫的快樂。阿含經典所要提供的，是究竟脫離困苦的目標和方法，依此，根據阿含經典，若眾生因為並不認為有修行可以達到解脫這一回事，而不嘗試去努力而達到解脫的話，那麼對眾生而言，這是相當大的損失。

扼要言之，關聯於世間的邪見最主要的過失即在於誤解了世間的真貌。眾生因為誤解了世間的真貌，就不會嘗試努力去修行，如此一來就不會達到解脫。除了不去修行，更嚴重的話就是放逸行惡，以此，眾生將因為誤解了世間的真貌而必須面臨其所不願承受之後果。

## 二、「邊見」並無進行全面的觀察而各執己見

「邊見」指的是落於對立二邊的見解，如有見・無見、常見・斷滅見等等。這些見解的形成，並沒有如實觀察廣大的世界和長遠的歷程。如同前文所舉盲人摸象的例子，這些見解的形成很多時候並不是依於全面的觀察，而只是依於片面的經驗。縱使各自的經驗都有其真實的憑據，不過卻因為都只是一部分的圖像，



所形成的見解就不夠全面，只能被說成是有偏差的，甚至是錯誤的。進一步來說，縱使是有深刻的禪定，可以進行比一般眾生更為高超的觀察，但還是可能因為觀察不夠全面或看錯了要點，所形成的見解還是很有問題的。<sup>10</sup>

觀察對於認識世界相當重要，不過如果只是片面的觀察，對於能夠切要地認識世界還是不夠。一般眾生在進行觀察時，難免是以自己的所經驗到的範圍為觀察的入手處，然而在開發較為高超的能力之前，其所能夠經驗的範圍是很有限的。如果此時眾生卻想以此很有限的經驗來論斷什麼事情的話，那麼就很容易出錯。在觀察時，必須盡可能突破已知的限制，以期可以進行較為全面的觀察。在自己尚未有足夠的能力可以進行較為全面的觀察之前，就要謹慎地評估自己的見解，而不是過於堅持自己的見解。至於如何才夠全面，則必須盡己所能地去探求、拓展，而不是閉門造車、自以為是。若是目標放在解脫，則必須盡力去觀察和解脫相關的項目，以期可以適當地朝向解脫。

在形成邊見時，當事者很多時候是執著在主詞所指涉的項目，例如「我是恆常的」、「我不是恆常的」、「我存在」、「我不存在」、「世間是恆常的」、「世間不是恆常的」、「世間存在」、「世間不存在」等論斷。這些論斷其中之一很大的問題即在於，無論怎麼論斷，都是執著在某些項目上。

首先，這些項目不一定是能被觀察到的項目，例如「我」。「我」既然不可被觀察到，那麼之所以那麼熱烈地在討論「我」，即在於對於「我」之深厚的執著。也就是說，雖然眾生並無觀察到「我」，但卻因為在平時已經習慣種種關於「我」的論斷，對「我」已經產生揮之不去的情結，因而對「我」緊抓著不放。

其次，縱使如「世間」看似可被觀察到的項目，如果只聚焦在討論「世間存

<sup>10</sup> 可參閱：《長阿含經·第21經·梵動經》(T. 1, vol. 1, pp. 88b-94a)；Maurice Walshe(tr.), “DN 1: Brahmajāla Sutta – The Supreme Net – What the Teaching Is Not,” *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995, pp. 67-90. 相關的學術討論可參閱：Bhikkhu Bodhi, “The Buddha’s Survey of Views,” *Recent Researches in Buddhist Studies: Essay in Honour of Professor Y. Karunadasa*, edited by Kuala Lumpur Dhammajoti, Asanga Tilakaratne and Kapila Abhayawansa, Colombo: Y. Karunadasa Felicitation, 1997, pp. 51-69; Bhikkhu Bodhi(tr. & ed.), *The Discourse on the All-embracing Net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, 2 ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 2007, pp. 1-49; Bhikkhu Anālayo, “The ‘Sixty-two Views’: A Comparative Study,” *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010), pp. 23-42 (同一期中譯：無著比丘著，王瑞鄉譯，〈「六十二見」的比較研究〉，《福嚴佛學研究》第5期(2010年04月)，頁43-57)。

在」或「世間不存在」，那麼也只是執著在「世間」這個項目上。這樣的討論並沒有切要地討論到眾生該關切的重點上，而只是在那些沒那麼切要的項目上打轉而已。無論是討論「世間存在」、「世間不存在」，都無助於解決眾生的問題。

眾生依於這樣的執著，很多時候即看不到關鍵所在。在佛法的教導中，關鍵在於眾生的困苦和全面的實相，執著在一些不重要的項目上，無論作出怎樣的論斷，都是很有問題的。

更進一步，眾生基於並無進行全面的觀察而又執著在某些項目來進行論斷後，對於所得出的論斷，很可能也會產生了強烈的執著，這樣的執著則表現在自是非他上面。片面的論斷如果只是在片面的領域上應用，或許還可以接受。然而，如果只是依於片面的論斷，而要進一步去指控其他的論斷或見解都是錯誤的，這樣就犯了很大的錯誤。一方面，因為只是片面的論斷，如果還堅持只有這個論斷才是正確的，那麼就障礙了更進一步去認識更為全面實情的機會；另一方面，堅持自己片面的論斷，即是在表現其情意上強烈的執著，情感上不願意放棄原先持有的見解。依於這樣的執著，就只能抱著其見解而已，而難以更進一步去從事更為廣大的認識和實踐。

前文所舉各種邊見的例子，雖然那些論斷看起來彼此矛盾，必須要有一方為真，然而重點並非在此。一方面，這些論斷都執著在主詞所指涉的項目，因此無論怎麼論斷都有問題；另一方面，這些陷於一邊的論斷只是固定的命題，充其量只是片面的見解，也因為其只是在一個小小的領域上，加上若只是抱持著這樣的見解，而排斥其他所有的見解的話，<sup>11</sup>那麼這樣的見解也只能被稱之為邪見了。

值得一提的是，阿含經典要破除二邊的見解，並不是意味著要在二邊之中拉出所謂中間的那個項目。如果要在二邊中拉出所謂中間的那個項目，則是必須先確立二邊是確實的項目。然而，阿含經典並不認為二邊是確實的項目，而是二邊都不成立、各有偏頗，需要經由進一步的全面觀察來破除。<sup>12</sup>所以，並不是要先

<sup>11</sup> 可參閱：《長阿含經·第30經·世記經·龍鳥品》，(T. 1, vol. 1, pp. 127a-129a)。

<sup>12</sup> 參考：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實

在二邊各取一點，而後整合成中間的觀點，而是要經由正確且全面的觀察，提出更切要的論斷或看法。

最後以有見和無見為例，<sup>13</sup>更詳細地說明會形成「有見」和「無見」這二邊的見解，最主要的因素即在於並無進行正確的觀察：

佛告躡陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸。取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心、境繫著使不取、不住、不計我。苦生而生，苦滅而滅。於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」<sup>14</sup>

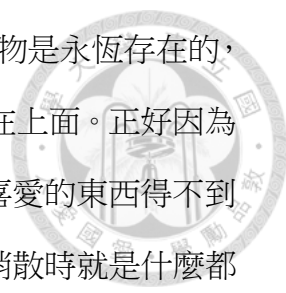
一般人習慣走向二邊，任選一邊抓取，以為這樣就能安然無恙，卻看不清楚世間真實的樣貌。在其中一邊，以為世間的事物是永恆存在的，但卻沒看清楚萬物是

---

相在思惟的導引為詮釋線索」，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 126。

<sup>13</sup> 另有關於自我之常見和斷見，可參閱《雜阿含經·第 961 經》：「我若答言有我，則增彼先來邪見；若答言無我，彼先癡惑豈不更增癡惑？言先有我從今斷滅。若先來有我則是常見，於今斷滅則是斷見。如來離於二邊，處中說法，所謂是事有故是事有，是事起故是事生，謂緣無明行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」（T. 99, vol. 2, p. 245b）；可參閱：《別譯雜阿含經·第 195 經》（T. 100, vol. 2, p. 444c）；亦可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 44.10,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1394.

<sup>14</sup> 《雜阿含經·第 301 經》，（T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a）；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.15,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 544. 亦可參閱：《雜阿含經·第 262 經》：「爾時，阿難語闍陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。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，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，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，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』』」（T. 99, vol. 2, pp. 66c-67a）；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.15,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 947. 相關的學術研究，可參閱：蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉（Kātyāyana-sūtra）梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期（2014 年 12 月），頁 1-31。



一直變化不斷，並找不到有永恆固定不變的事物。認為世間的事物是永恆存在的，心態便想要達到那永恆不變的事物或狀態，執著在上面、愛取在上面。正好因為事物時時刻刻都在變化，任何的執著或愛取終究不能成立。當喜愛的東西得不到時或消散時，痛苦便產生了。在另外一邊，以為世間的事物當消散時就是什麼都沒有了，或現在尚未生起的事物將永遠不會生起，那也是沒看清楚世界的模樣。一直變化不斷的歷程，並不會突然無緣無故地終止而成為一片虛無。事物生滅相續，當事物尚未產生或被推動時，只是關聯的條件尚未形成，並不是事物就永恆地不存在。當觀察時，要看出長遠歷程，而不是停留在任一點上，就這一點而給出論斷。仔細回顧之前所觀察的世界，生滅確實是不斷變化，依此，所謂的「有見」和「無見」顯然不能成立。之所以會形成諸如「有見」和「無見」這樣的邊見，一方面是沒看清楚世界的真相，而另一方面則是心態上想要去抓取什麼或逃避什麼，把心裡的期望投射在世界上，以此片面地做出認定。於此，阿含經典指出，正確地觀察是要看到：當關聯的條件具足時，事物也就產生；當關聯的條件解離時，事物也就消散了。了解到事物是如此地隨著條件而生起，隨著條件而消散，就不會形成事物是永恆存在的或永恆不存在的看法。

所以，要能破除「有見」和「無見」，最主要的關鍵即在於要能夠進行正確的觀察。進行正確的觀察，一方面，則可以突破限於片面的情形；另一方面，則可以避免因為情意上的執取而障礙了觀察的視角。觀察並不是一件簡單的事情，其並不是如同走馬看花，隨意、短暫、膚淺地觀察到某些特定的項目而已，而是要持續觀察，至少在時間和空間的向度上極力拓展，一直修正向前。經過一番不斷地努力，正確且全面的觀察才有機會得以形成，而在以正確且全面的觀察為基礎之後，諸如「有見」和「無見」這樣的邊見就可以被破除了。

扼要言之，邊見的過失在於雖然邊見的形成可能也有經過觀察，但所進行觀察卻還不夠全面且徹底，而在觀察還不夠全面且徹底的情況下，持有邊見者卻很可能會更進一步地以為只有自己的見解是正確的，其他的見解都是錯誤的，或者是抓取在自己的見解上，並產生情意上的執著，因而難以放棄自己的見解。以此，

邊見的問題不只在於見解是片面的，也在於持有見解者所展現出來的種種態度。



### 三、身見嚴重障礙解脫

依前文所述，身見主要的內涵在於以五蘊為出發點，作出各種關於「我」的論斷，因此也可以被稱之為「我見」。身見的重點即在於要找出某個項目來認定為「我」，而因為在眾生最切身的項目即是五蘊，故在要尋找項目來認定為「我」時，即從五蘊出發：即把五蘊各別的項目認定為「我」、或把五蘊的總合認定為「我」、或認為五蘊背後有一個「我」等等。

在眾生於生命世界生存、活動時，無論是心態或物質身體的部分，在經驗上即形成了可觸及、可回憶與不可觸及、不可回憶的部分，進而則形成了內外、我人、自他的區分。在未經檢視這樣的區分是否成立時，眾生即迫不急待地要去找尋那個我他之分的那個「我」在哪裡。然而，把五蘊或其他相關的項目認定為「我」是否站得住腳，則必須經過一番嚴格的考察。

要在五蘊或其他相關的項目認定為「我」，必須先嚴格檢查這些項目可不可以被稱做「我」。檢驗的標準大致有三：自在（主宰）、恆常、不會產生困苦（老、病、死），<sup>15</sup>而這三個檢驗標準密切相關。嚴格來講，要稱得上是「我」的項目，大致都要通過這三個標準的檢驗。

首先是自在的檢視。若把五蘊或其他項目認定為「我」，無論是「我」、「我」的東西甚至是「我」的自我，現實上，被認定為「我」的項目對於其相關項目也都無法操控自如。例如認定色是「我」，但色卻無法自在，也無法自在操控其他四蘊；例如認定五蘊的總合是「我」，但這五蘊的總合也是無法自在，也無法自在操控其他被稱作「我所」等和「我」密切相關的項目；再例如認定五蘊背後有個東西是「我」，同樣地，這背後的東西也無法自在操控五蘊。而且，這所謂五

<sup>15</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 110 經》，(T. 2, vol. 99, pp. 35a-37b)、《增壹阿含經·六重品第三十七·第 10 經》(T. 125, vol. 2, pp. 715a-717b)、Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 35: Cūlasaccaka Sutta – The Shorter Discourse to Saccaka,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, pp. 322-331.

蘊背後的「我」，並不是先觀察到一些項目，然後才將觀察到的項目認定為「我」，而是想像出一個項目在五蘊背後，其叫做「我」。

其次是恆常的檢驗。如同上述的分析，無論是把五蘊或其他項目認定為「我」，這些項目經過嚴格的考察，都不是恆常的。依據嚴格意義上對「我」的要求，不恆常的項目就不是「我」。

其三是不會產生困苦（老、病、死）的檢視。無論是把五蘊或其他項目認定為「我」，將發現這所謂的「我」還是會經歷生老病死、還是困苦的。一般狀況下也不會把會經歷生老病死、會困苦的項目認定為「我」，這和一般所期望的「我」有所差距。<sup>16</sup>

從以上的考察可以得出，「我」是外加上去的概念，經過仔細的觀察，並不是真正觀察到「我」，而是把一些觀察到的項目或想像出來的項目認定為「我」。一般眾生只是將最為關心的部分認定為「我」，例如將物質現象認定為「我」，或者將其他四蘊認定為「我」等等。在心態活動的時候，大致上有其可以企及和不可企及的部分，因此眾生即順勢形成內外之分、我人之分、自他之分。將什麼東西認定為「我」，只是確立這樣的區分，但這樣的區分並不絕對也不恆常，因此，被認定為「我」的範圍和項目不斷在改變。一般眾生其實也不是很清楚「我」到底是什麼，只是在心態活動時感到好像有個「我」存在，就順勢抓取一些項目來認定為「我」。然而，這些都只是一般眾生的虛妄分別，無論是內外之分、我人之分、自他之分在深刻的形上學層次上並不成立。依於這樣的區分而形成的「身見」或「我見」，也只是虛立而不是確實能夠成立。

在經過嚴格的檢視之後，「身見」或「我見」並不成立，除此之外，當眾生想要找尋某個項目來認定是「我」時，大致上都帶有強大的執念。例如我要快樂、我不要痛苦；我要富有、我不要貧窮；我要舒服、我不要痛苦。這些大多數眾生所關注的課題，原則上都是對於「我」的執念。殊不知困苦的產生，很大的因素

---

<sup>16</sup> 可參閱：Peter Harvey, “Theravāda Philosophy of Mind and the Person: *Anatta-lakkhaṇa Sutta*, *Mahā-nidāna Sutta*, and *Milindapañha*,” *Buddhist Philosophy: Essential Reading*, edited by William Edelglass and Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 265-271.

即來自於眾生強大的執取，其中眾生對「我」之執取更是強大。若要熄滅困苦，則必須要放棄如此深厚的執取。如果一直要追求我的快樂、避開我的痛苦，反而只會一直困苦下去，無法解脫。

佛法經由考察，了解到有為法都是經由條件的推動而運作的，而其中相當重要的主軸就是十二緣起的歷程推動。波段緣起的結尾是老·病·死·純大苦聚集，緊接在前的項目是觸、受、愛、取、有、生。老·病·死·純大苦聚是要解決的問題，而向前追朔，發現問題在於出生。之所以會出生，則在於經由觸、受、愛、取一路下來所形成之有之勢力。在當生中若要斷除會導致出生之有之勢力，其中的關鍵之一，則必須從觸、受、愛、取來著手處理。當中，尤其是愛和取，是眾生可以著力的部分。

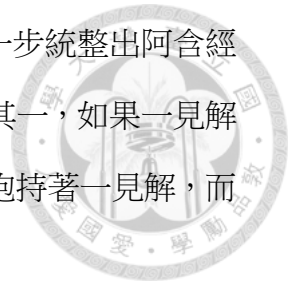
在現世生存的生命體中，若帶有強烈的愛和取，勢必會導致接下來不愉快的結果，即有、生、老·病·死·純大苦聚。將任何項目認定為「我」，形成「我見」，正好是愛和取極致的表現。基於愛和取極致的表現，眾生因此就束縛在「我」之中、受困在「我」之中，無論什麼時候都不放棄「我」，縱使世界變動不居，眾生也順此一直在尋找項目來認定為「我」。然而經由這樣的認定，一方面，如此強大的愛、取勢必會帶來下一個波段的出生；另一方面，在達到解脫時並不需要任何有關「我」的項目或論斷，如果一直不斷的找尋項目認定為「我」，將會障礙了解脫的道路。

扼要言之，「身見」或「我見」的過失即在於因為對「我」的執著，縱使並沒有觀察到所謂「我」的項目，但卻一直想要把一些項目認定為「我」。然而就是因為有如此強大的執著，其將會嚴重障礙眾生邁向解脫的道路。

### 第三節 見解成為邪見之主要理由

經前文的分析說明，可知三大類的邪見，即關聯於世間的邪見、邊見、身見，

各自有其過失。接續前文，本節將整合三大類邪見的過失，進一步統整出阿含經典判定這些見解之所以成為邪見的主要理由，項目大致有二：其一，如果一見解不切合於確實的情形，則這一見解即為邪見；其二，如果眾生抱持著一見解，而此見解會為眾生帶來困苦，則此見解即為邪見。



## 一、見解不切合於確實的情形

在三大類邪見中，關聯於世間的邪見和身見是明顯錯誤的見解，而邊見因為其是片面的，如果只在片面的領域上進行論斷的話，其可能並無太大的過失，但如果想以片面的情形來普遍論斷全面的情況就是如此的話，那麼其就是明顯錯誤的見解。

邊見只是對於全體一部分的了解，縱使該了解在片面的情形下並沒有錯，不過因為只是了解到一點點，若不加以繼續了解下去，就會有誤導的可能。就連很多世俗的知識，很多時候會出現一知半解比什麼都不會還危險。拿游泳為例，會一點點游泳的人，以為自己可以游泳，不過因為其所學到的游泳知識或技巧，是針對平穩的游泳池而言。若以為其可以在溪流或大海中游泳，往往就因此而產生問題。並不是其之前在游泳池中所學到的游泳知識或技巧有錯，只是因為所學不完全，加上過度應用其所學，而導致問題的產生。

見解是否切合於確實的情形，這就帶出所認知的世界格局之廣大與否。若不盡可能開展所認知的世界格局，那只是把自己困在小小的領域中，走出了這個領域就一籌莫展。如此的認知並不夠全面，而所形成的見解也只是侷限的見解。認知世界，不是去認知只有自己、自己所在的社群、自己所在的民族，在此之外還有許許多多可以學習的。如此，不成為邪見的見解，必須不能只是片面的，而是要盡可能地全面。知識可以是無邊無際的，但卻不因此就自我設限。眾生所要做的是必須在切要的項目上盡可能拓展、持續地拓展，以避免明顯地陷於片面的情形。若是以解脫為目標，則必須持續努力拓展和解脫所有相關且切要的項目，直



到解脫。

如果只是掌握到片面的知識，卻依此認為其他的都是錯的，這就是把自己侷限在小小的領域上，而且還障礙了其他更為重要項目的理解，就算原本所持的見解沒有重大錯誤，也會因此而產生諸多問題。一套見解相對於比其狹隘的見解而言，所能應用的層面就會比較廣，不過若跟涵蓋面相更廣、洞察更深刻的見解相比，其就顯得狹隘。如果想拿有限的見解應用在更為廣大的格局的話，此見解很可能就因此而成為邪見了。

在見解不夠全面之前，選擇正確的方向或領域形成適當的見解相當重要。在剛起步時，見解可以只是片面的，其所衍生的過失尚不大。然而，如果方向或領域錯誤，其後續的發展就難以走向正確的道路。舉例來說，在放逸的項目上有很多的了解，不如在該用功的項目上下功夫去了解。了解再多無關緊要的事情，但對於真正重要的事情置之不理，所形成的見解都不是很重要的見解。因此，見解除了要盡量全面之外，還要切中要點。在佛法所提供的修行道路上，見解若只是停留在表面認識這是什麼、那是什麼，認識再多對於解脫並無太大用處。佛法提出無常、苦、空、非我，並不是在於一個一個具體項目的了解，而是了解到一切之根本、條理。這些深刻的了解，才是真正對解脫有助益的了解，透過這樣的了解，才有機會解決深刻的煩惱和痛苦。若了解只流於表面，能處理的問題也只能是很表面的問題而已。

此外，見解之所以無法切合於確實的情形其中很大的原因即在於並無進行正確的觀察。若不正確地進行觀察，即難以知道所持有的見解是否切合於確實的情形。確實地進行觀察，即有機會可以藉由觀察來修正自己原先所持有的見解。例如片面的見解可以只適用於片面的經驗，但若可以進一步進行更全面的觀察，眾生就可以放棄原先較為片面的見解，而形成較為全面的見解。因此，邪見的形成和並無進行正確的觀察密切相關。正確的觀察相當重要，因此將在下一章對正見的論述中進行較為詳細的說明。

扼要言之，三大類邪見都有不切合於確實的情形之問題。關聯於世間的邪見

不切合於世間運作的情況；身見代表著想要找尋可以被認定為「我」的項目，然後再把這些項目等同為「我」，但是這些等同都不成立；邊見只是片面的見解，如果將其放在更為廣大的格局來看的話，其就不切合於廣大世界之確實的情形了。



## 二、抱持此見解會為眾生帶來困苦

見解會產生問題的另外一個重要因素是——若眾生持有這樣的見解，將會招致困苦。這和上一小節所提出的「見解不切合於確實的情形」密切相關，如果眾生持有不切合於確實情形的見解，其就很難想像可以在真實的世界中正確地運作下去。

首先，如果眾生所持有的見解是明顯錯誤的，依於這樣錯誤的見解，所作所為就很可能會出現問題。例如以為吃油炸類的食物有益身體健康，以此見解就一直吃油炸物，反而使得身體百病叢生。「關聯於世間的邪見」認為「沒有布施、沒有供養、沒有善惡的行為、沒有善惡的果報、沒有此世、沒有他世、沒有父母、沒有可以修行而達到解脫之聖者」，如同前文所述，一般眾生如果抱持著這樣的見解，一方面容易從事惡事，另一方面不會去修行。無論是哪一方面，都會為眾生帶來困苦。從事惡事，接下來眾生所要面對的就是惡的果報；不去修行，眾生就只能一直在生死輪迴中受苦。「身見」或「我見」在於錯誤地把一些項目認定為「我」，但一方面這樣的認定不能成立，另一方面，對「我」的執著將會為眾生帶來強大的痛苦，例如以為物質現象是「我」，但當一期生命快結束，依於對「我」的執著，會相當捨不得現世的肉體，於是基於不願意放棄肉體，而就產生極大的痛苦。

其次，就算所持的見解初步沒有重大錯誤，但若是只以自己所抱持的見解是正確的，其他的都是錯的，這也有很大的問題。初步形成的見解，可以只是片面正確，但卻無法應用到更廣大的層面，因此若要追求更為高超的知識或洞察，就

不可以只是滿足於初步或片面的探究，而是一直努力探索，力臻圓滿。邊見之所以只是片面且有問題的見解，其就在於沒有進行全面且深刻的觀察，但眾生卻在沒有進行全面且深刻的觀察的情況下，以片面所形成的見解為最為正確的，以此就產生了問題。只憑一個或一套見解，往往是故步自封、敝帚自珍，因此就障礙了其他的學習機會。自是非他，往往只是形成不必要的爭執，有時就算知道對方的意見有道理，但囿於一些不重要的因素，於是堅持己見。然而，堅持己見並不能解決問題，只能長遠地與己見為伍，從以前到未來，都只是自己的意見，而鮮少成長和進步，更不用說要解開束縛了。

扼要言之，若以三大類見解為例，邪見除了不切合於確實的情形之外，更是會為眾生帶來困苦。阿含經典以解脫為目標，其所要解脫的項目即為困苦。因此，阿含經典對邪見的說明，不會只在於其不切合於確實的情形，更在於其對眾生所造成的影響。

#### 第四節 小結

本章探討在阿含經典中對邪見所進行的說明。本章將焦點集中在三大類邪見：關聯於世間的邪見、邊見、身見。關聯於世間的邪見指的是認為「沒有布施、沒有供養、沒有善惡的行為、沒有善惡的果報、沒有此世、沒有他世、沒有父母、沒有可以修行而達到解脫之聖者」等一些關於世間層次的錯誤見解；邊見指的是例如主張「世間是恆常的」或「世間並非是恆常的」等片面的見解；身見指的是將一些項目認定為「我」的見解。

這三大類邪見各自有其過失，扼要言之，「關聯於世間的邪見」的過失在於並不切合於世間確實的情形；邊見的過失在於各持己見而不夠全面；身見的過失不只在於找不到任何項目可以被認定為「我」，更在於對「我」的執著，嚴重障礙了解脫。

見解之所以會被判定為邪見，大致是基於以下兩種理由：其一，此一見解並

不切合於確實的情形；其二，抱持這一個見解會為眾生帶來困苦。無論是關聯於世間的邪見、邊見、還是身見，其都有不切合於確實的地方的地方，而且這三大類邪見也都會為眾生帶來困苦，因此，以這三大類邪見為例，這兩個理由確實是見解會被判定為邪見的兩項主要理由。





## 第四章

# 正見所包括之主要項目及其理據

本章將論述正見所包括之主要項目和可運作出正見的理據。首先，若依據能不能夠出離世間為標準，可以分成世間正見和出世間正見。佛法的重點在於培養出世間正見，但也不排斥世間正見。其次，在眾多正見的項目當中，對四聖諦和緣起緣滅機制之了解相當重要，故本章專論這兩大項目。

關於可運作出正見的依據，本章提出三大要點。首先，在形成見解前，必須基於正確之觀察。其次，所形成之見解必須切合於生命世界的重點。其三，在經由前兩個步驟之後，對於所形成的見解不去執著。因為見解不是為了要獲得什麼確定的內容，而是要幫助眾生可以脫離困苦或束縛。

### 第一節 正見所包括之主要項目

在阿含經典中，若依據其能不能夠出離世間為標準的話，正見可以區分成世間正見和出世間的正見。然而在走上修行的道路之後，正見的核心就落在對於四聖諦和緣起緣滅機制之了解。四聖諦和緣起緣滅之機制這兩大項目，構成了阿含經典中講述正見相當重要的兩個項目。

#### 一、世間正見與出世間正見

在阿含經典中，正見可以依其能否出離世間而區分成世間正見和出世間正見。世間正見比較初階，等到基礎夠了，就邁向較高階的出世間正見。在此，本文引《雜阿含經》第 789 經進行說明，引文承列如下：

佛告婆羅門：「正見有二種。有正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正見，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正見，世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂正見有施、有說、有齋，乃至自知不受後有。婆羅門！是名正見，世、俗，有漏、有取，向於善趣。婆羅門！何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別求覺，巧便點慧觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」

1

區分這二種正見之依據大致有三：其一，依出路區分。第一類的正見可以導向善趣，而善趣大致就是指天、人這兩種生命形態，<sup>2</sup>但投生至善趣並不是佛教修行者所追求的。第二類的正見可以導向涅槃，達到苦的邊際，這才是佛教解脫道修行者所要努力達到的目標。其二，依品質區分。運作第一類的正見尚帶著執取和煩惱之流動，依此尚不能達到苦的邊際。運作第二類的正見已不帶有執取和煩惱流動的情形，所以可以除盡痛苦。其三，依內容區分。第一類的正見比較初階，正確了解到有布施、供養等良善的行為可以從事，也了解到有努力修行而可以脫離輪迴的聖者。第二類的正見則更進一步，藉由如實觀察四聖諦，觀察時層層轉進，愈來愈精緻、愈來愈細微，連帶著行為上也可以愈來愈正確、愈來愈高超。

這二類正見的區分，並不是要製造兩個獨立且不相關聯的東西，而是在表明正見的範圍可以很廣闊，並不是一個意義狹隘的語詞。從較初階的方面到較高超的方面，都可以被述說成正見。在較初階的層面上，正見的具體內容可以包含世間一般善法的層面。若要更進一步，可以脫離只是看在世間善惡等項目上，進而

---

<sup>1</sup> 《雜阿含經·第 789 經》，(T. 99, vol. 2, p. 204c)。相關的段落亦可參閱：《雜阿含經·第 785 經》，(T. 99, vol. 2, p. 203a-b)；Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārisaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 935.

<sup>2</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 1299 經》：「苦業及果報，二俱生淨信，受持於正見，是則生天路。」(T. 99, vol. 2, p. 357c)

認識到有修行者可以乾淨地甩脫世間的束縛，而有所成就。<sup>3</sup>再進一步，可以不只是認識到有什麼項目而已，而是能夠如實觀察，尤其是對於四聖諦的觀察。藉由如此的步驟，可以認識出更為長遠的歷程和更為廣大的格局，一步一步往上提升。

阿含經典的重點雖以解脫世間為目標，然而，在使用「正見」這一語詞時，並不吝於給世俗良善方面的見解來使用。解脫雖是目標，但除此之外，世俗良善的行為還是值得多少稱讚一番，不是由於要解脫就什麼都否定。另外，從事世俗良善的行為，雖然還是在三界六道中輪迴，但是卻比較可能往生天、人二趣，比較適合修行。以解脫為目標，中途藉由在天、人的修行也是很有幫助的，就如預流果位是極七返有，就是在天人二道中來回修行。正見是開路先鋒，可以作為修行道路上的引導。不過隨著程度的提升，從世間正見到出世間正見，所具備的正見之格局也將一路提升，不會已經到了很高超的境地，其看待世界的方式卻只停留在初階的層面。

扼要言之，佛法不只在教導眾生為善，而是要進一步去觀察生命世界，認識生命世界的實相，而基於正確地認識生命世界實際的情形，才能趨向涅槃，不再受苦。在阿含經典中，對於生命世界的觀察，重點帶出無常、苦、空和非我。<sup>4</sup>正見其中一項要素就是在於破除邪見，在前文中，已分析過身見是該被破除的，因此就可以帶出非我和空。接下來兩節要討論的四聖諦和緣起緣滅之機制，即和無常、苦、空關係密切，也因此在本文中以對四聖諦和緣起緣滅之機制之了解作為

<sup>3</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 1039 經》：「正見成就，不顛倒見，有施、有說報、有福、有善惡行果報、有此世、有父母、有眾生、有世阿羅漢於此世他世現法自知作證：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」（T. 99, vol. 2, p. 272a）；Bhikkhu Bodhi(tr.), "AN 10.176," *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, p. 1522.

<sup>4</sup> 例一：《雜阿含經·第 58 經》：「是故，比丘！若所有色，若過去、若未來、若現在，若內、若外，若麤、若細，若好、若醜，若遠、若近，彼一切非我、非我所。如是見者，是為正見；受、想、行、識亦復如是。」（T. 99, vol. 2, p. 15a）

例二：《雜阿含經·第 188 經》：「爾時，世尊告諸比丘：『當正觀察眼無常。如是觀者，是名正見。正觀故生厭，生厭故離喜、離貪，離喜、貪故，我說心正解脫。如是耳、鼻、舌、身、意，離喜、離貪，離喜、貪故。比丘！我說心正解脫，心正解脫者，能自記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。如無常，如是苦、空、非我，亦如是說。』」（T. 99, vol. 2, p. 49b）

正見較為重要的兩個項目。



## 二、四聖諦

一般若講到四聖諦，通常會以苦之四諦為中重要的項目，其格式為：「苦是……；苦的集起是……；苦的還滅是……；可以達到苦之還滅的道路是……」。

<sup>5</sup>諦的意思為真理，為正確的論斷。依據前文之論述，正見也是正確的論斷，如此一來，即有必要稍微分辨這兩個概念。諦和正見之間的差異在於，諦所要表現的是在眾多正確的論斷中挑出普遍且切要的項目；而正見的重點則放在當事者所具備之正確之論斷、見解。依此，若當事者了解並接受了四聖諦，那麼這樣一個當事者即是具備了正見。

不過，四聖諦雖然通常以苦作為主要論述的項目，不過其格式不一定只能用在苦上面，其通用格式為：「x 是……；x 的集起是……；x 的還滅是……；可以達到 x 之還滅的道路是……」。根據《中阿含經·第 29 經·大拘絺羅經》和《雜阿含經·第 344 經》，這樣的格式，除苦之外，還可以用食、漏、老死、生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行等項目來表示，而在這兩部經典中，對於這些項目的了解，都被述說成正見的內容。<sup>6</sup>

以苦作為項目的四聖諦，其之所以重要，在於阿含經典所要重視的，就是在於如何脫離困苦。若是世上之眾生並無感受到困苦，那麼也不需要佛陀的出現、也不需要佛法的教導。<sup>7</sup>正因為世上有許許多多的困苦或問題，佛法才教導如何

---

<sup>5</sup> 關於這樣格式的分析，可參閱：Bhikkhu Anālayo, “Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: The *Samyukta-āgama* Parallel to the *Sammādiṭṭhi-sutta* and the Simile of the Four Skills of a Physician,” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 7 (2011), pp. 11-23.

<sup>6</sup> T. 26, vol. 1, pp. 461c-464a. T. 99, vol. 2, pp. 94c-95a. 這兩部經內容上相當接近，大致是相同的內容但為不同的記錄。而在尼柯耶經典中所對應的經典，即名為《正見經(*Sammādiṭṭhi Sutta*)》，可參閱：Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 9: *Sammādiṭṭhi Sutta – Right View*,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, pp. 132-144.

<sup>7</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 346 經》：「爾時，世尊告諸比丘：『有三法，世間所不愛、不念、不可意。何等為三？謂老、病、死。世間若無此三法不可愛、不可念、不可意者，如來、應、等正覺不出於世間，世間亦不知有如來、應、等正覺知見，說正法、律。以世間有老、病、死三法不可愛、不可念、不可意故，是故如來、應、等正覺出於世間，世間知有如來、應、等正覺所知、所



解決之辦法。之所以眾生會感到困苦，主要是基於無常和愛著。世界上的事物變動不居，這本來沒有什麼問題，然而當眾生心意上愛著了一些項目，而這些項目卻不能常在眾生身旁，於是當眾生離開所愛著的項目時，即產生極大的痛苦。

然而，真理若展現出為論斷，應該不會只有這四個項目，但佛法以這四個項目為較為重要的四個要點，並灌上聖（*Skt ārya*; *Pali ariya*; noble）之形容。面對問題，以苦為例，有一定的步驟需要進行，苦之四諦即是順著這樣的步驟而顯現。首先，必須了解所面對的問題是什麼。若不清楚所面對的問題是什麼，也就不會知道該如何去處理問題。其次，對於所面對的問題，必須找出導致問題的因素。因素可能不只一項，但要盡可能找出所有因素，並辨別哪項或哪些因素是最為相關的。其三，當知道是哪些因素之後，大致就可以思考出，當這些因素熄滅之後，其所產生的問題就可以熄滅了。最後，要找出如何熄滅這些因素的方法，並且努力去實行。對於這四個步驟的認知和了解，可表現為四項論斷；因為這四項論斷相當切要，即可說成是四項真理；若當事者具備了這四項正確的論斷，則此當事者即擁有正確的見解。

四聖諦的格式，可以用在所面對的所有問題上面。如上所述，四聖諦的展現是經過面對問題的一個一個步驟而出現。當面對問題時，經過這四項步驟的考察，即可以循序漸進地解決問題。佛法很重要的面向在於解決問題，教導眾生要具備正見，也是因為具備正確的見解之後，才能走向正確的道路，也才能真正地面對問題、解決問題。因此，具備對四聖諦的了解，當是正見相當重要的項目之一。

### 三、緣起和緣滅的機制

正見所包括的主要項目，除了四聖諦之外，還有緣起的機制。此機制展現為可被了解的論斷，即為「此有故彼有」。<sup>8</sup>而此機制另外一方面的展現即為緣滅之

---

見，說正法、律。』」（T. 99, vol. 2, p. 95c）

<sup>8</sup> 緣起機制所表現出的語句有很多如：「此有故彼有」（T. 99, vol. 2, p. 84b）、「此有故彼有，此起故彼起」（T. 99, vol. 2, p. 85c）、「此有故彼有，此生故彼生」（T. 99, vol. 2, p. 67a）。

機制，其展現為可被了解的論斷，即為「此無故彼無」。<sup>9</sup>根據前文所舉的《中阿含經·第 29 經·大拘絺羅經》和《雜阿含經·第 344 經》，當中在說明正見時，即以說明各個項目之內容、集起、還滅、可以達到還滅的道路為核心，而一連串陳述出緣起緣滅的條理。因此，正見的項目也包括了解緣起緣滅的條理。

了解世界運作的機制相當重要。如果不了解世界根本的運作機制，在行動時將會處處碰壁。即使有一兩次剛好做對了，那也只是偶然，並不能保證下一次的所作所為也將是正確的。緣起之機制即是世界運作的根本機制，其意思為「所生起的項目是隨著關聯條件的推動而生起的」，也就是在阿含經典中常出現的「此有故彼有」。緣起另一方面的表現即是緣滅，其意思為「當關聯條件消散時，其起先因被推動而生起的項目也就消散了」，也就是在阿含經典中所出現的「此無故彼無」。這雙方面運作之機制，即為世界根本之運作機制。

眾生容易落入有見或無見，這是因為當事者並沒有觀察出這樣的運作機制，以為存在的項目會一直存在，目前不存在的項目永遠不會存在，於是就形成了錯誤的見解。另外，只是觀察出世界是無常的，這還不夠。構成無常會有很多可能的因素，例如隨機變化或某個高超的存在者依其喜好而變化萬物等等。不過根據阿含經典，無常而變動不居的條理在於緣起和緣滅的機制，而這機制是常住的、一貫的。<sup>10</sup>

如果世界無常而變動不居的原因在於隨機變化或某個高超的存在者依其喜好而變化萬物，那麼一切將變得荒謬而不合道理。其一，如果世界是隨機而變化，那麼無論是做 A 或做非 A，可能所導致的結果將是一樣的。其二，如果事情是隨著某個高超的存在者依其喜好而變化萬物，那麼，眾生所要做的努力，就應該放在討好那個高超的存在者。所舉的這兩個可能情況，依據阿含經典，在經過觀察和思考後，即能發現其很不合理。佛教經過觀察和思考，看出世界無常而變動

<sup>9</sup> 「此無故彼無，此滅故彼滅」(T. 99, vol. 2, p. 67a)。

<sup>10</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 299 經》：「佛告比丘：『緣起法者，非我所作，亦非餘人作。然彼如來出世及未出世，法界常住，彼如來自覺此法，成等正覺，為諸眾生分別演說，開發顯示。所謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。』」(T. 99, vol. 2, p. 85b)

不居之緣由在於緣起和緣滅的機制。既然變化是依循著一定的機制在運行，眾生透過努力，也就能了解甚至掌握世界的變化。

前一小節的焦點在於四聖諦，而四聖諦的內容，即和緣起緣滅的機制息息相關。世界以緣起緣滅的機制在運作，所以當眾生要尋找導致困苦的因素時，即可以順著這樣的機制去尋找。藉由這樣的尋找，可以找到困苦的因素，也因此可以經由努力去熄滅導致困苦的因素。依此，四聖諦的說法之所以可以成立，也有賴於緣起和緣滅的機制。

緣起和緣滅的機制，可以應用在很多方面，不過，阿含經典所要面對的重點，在於如何讓眾生脫離困苦、達到解脫。依此，在應用緣起和緣滅的機制時，首先即放在觀察困苦之緣起和緣滅。在阿含經典中，以觀察困苦為要點所帶出之緣起之流程即為十二個項目：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老·病·死·憂·悲·惱·苦。<sup>11</sup>以無明作為推動的主要條件，進而產生了行；以行作為推動的主要條件，進而產生了名色；乃至以生作為推動的主要條件，進而產生了老·病·死·憂·悲·惱·苦。如此，觀察出無明是一切困苦之根本，依此阿含經典所要做的下一個步驟即在於培養明知、智慧而消除無明。

不過，若要更進一步從這十二個項目中挑出可以努力消除的項目的話，大概就是挑出「愛」這個項目。眾生出生到這世間，大致上最常經歷的心態活動就是觸、受、愛、取，即是在面對一些事項時，產生了觸動心弦的作用，進而有了苦、樂等感受，再進而產生貪愛，再來就是想要去抓取、擁有。在這樣的流程中，眾生可以著力的要點大致上即落在於是否要生起貪愛之心態運作。若能不生起貪愛之心態運作，後續所產生的問題就能不跟著產生出來。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 846 經》：「何等為聖道如實知見？謂十二支緣起如實知見。如所說：『是事有故是事有，是事起故是事起。如緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、苦、惱。』是名聖弟子如實知見。」(T. 99, vol. 2, p. 216c)

另，有關「緣起」和「緣已生法」的差別，可參閱：呂凱文，〈「緣起」和「緣已生法」的差別〉，《揭諦》第 17 期（2008 年 02 月），頁 79-110。

<sup>12</sup> 阿含經典中也曾以簡略的方式說明會產生苦之主要推動條件為貪愛，可參閱：《雜阿含經·第 344 經》：「云何苦集如實知？當來有愛，喜、貪俱，彼彼集著，是名苦集，如是苦集如實知。」

緣起和緣滅的機制是世界運作的根本機制。若不了解這樣的機制，難以想像該如何正確地生活，更不用說要來解決所面對的問題。這也是為何本文將緣起和緣滅之機制所展現出的「此有故彼有」和「此無故彼無」之論斷視為正見相當重要的內涵。其他再多正確的論斷，可能都不比了解世界根本機制所展現出的正確論斷還重要。另外值得一提的是，佛教義理中之重點之一的空之義理，也是藉由緣起和緣滅之機制而成立。正是由於世界之運作是「所生起項目是隨著關聯條件的推動而生起的」和「當關聯條件消散時，其起先因被推動而生起的項目也就消散了」，因此並無所謂固定、不變、獨立自存的項目，也就可以用「空」來描述。

## 第二節 可運作出正見的依據

正見是正確的論斷，不過這樣正確的論斷從何而來卻也關係重大。一個正確的論斷，如果只是聽來的，那也只是相信所聽到的為真而已，並沒有判斷或驗證的能力。獲得正見最好的方式應該來自於實實在在的親自觀察和思考，如此一來，便不會只能相信或合理地推定為真，而是可以確實地藉由自己的觀察和思考而證成其論斷。<sup>13</sup>

在能夠自身確實去觀察後，接著就要考量在眾多可被觀察的項目或要點中，到底要以何為重。在以解脫為目標的阿含經典中，觀察的要點即在於透過對五蘊、十二處、十八界的觀察，來看出生命體受困的狀況和流程，進而尋求解脫。如果切身的觀察不去觀察這些重要的項目，佛法並不會認為其所觀察而得出的論斷，足以被稱之為正見。

---

(T. 99, vol. 2, p. 95a); Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), "MN 9: Sammādiṭṭhi Sutta – Right View," *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, pp. 135.

<sup>13</sup> 在尼柯耶經典中的《卡拉瑪經(*kālāma sutta*)》，特別強調親自觀察的重要。Bhikkhu Bodhi(tr.), "AN 3.65," *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, pp. 279-283. 相關的學術討論，可參閱：Peter Harvey, "The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha," *Buddhist Philosophy: Essential Reading*, edited by William Edelglass and Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.175-178; K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin, 1963, pp. 169-276.

在藉由觀察而得出論斷、見解之後，要了解這樣的見解只是來幫助遠離困苦，而且也只是起步而已。如果只是獲得見解而不去做其他接下來要做的事，那麼這樣見解的用處即很有限。此外，如果獲得見解之後卻抓著這樣的見解不放，依此便是產生了極大之貪愛、執取之心態活動，反而和阿含經典之教導所要達到的目標背道而馳。

基於以上的論述，本節將以三大要點作為可運作出阿含經典所要講述之正見之要點。其一，高等級的正見必須包括正確的觀察，這樣所形成的正見才是當事者親身認知到的。其二，正見必須切合於生命世界的重點，如此的正見才能有效地幫助眾生達到解脫。其三，經由上述兩個步驟的運作過後，不可執著如此所形成的見解。若產生執著，便會和解脫的目標背道而馳。

## 一、高等級的正見包括正確的觀察

見解的形成，可能是由於人云亦云、胡亂猜想，或者有根據一點，是基於傳統或大多數人的看法。然而，這樣子所形成的見解，很可能會有問題。阿含經典認為正確的見解必須來自於觀察，而且是實實在在的觀察、切要的觀察。若不是親身去觀察，就難以保證所形成的見解是切合於生命世界，也難以保證見解所帶出的行為會有助於生命的發展。

何等為正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，於法選擇，分別求覺，巧便點慧觀察，是名正見是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。<sup>14</sup>

云何正見？謂聖弟子念苦是苦時，習是習、滅是滅，念道是道時，或觀本

---

<sup>14</sup> 《雜阿含經·第789經》，(T. 99, vol. 2, p. 204c)。相關的段落亦可參閱：《雜阿含經·第785經》，(T. 99, vol. 2, p. 203a-b); Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīsaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 935.

所作，或學念諸行，或見諸行災患，或見涅槃止息，或無著念觀善心解脫時，於中擇、遍擇、次擇，擇法、視、遍視，觀察明達，是名正見。<sup>15</sup>

爾時，世尊告諸比丘：「當正觀察眼無常。如是觀者，是名正見。正觀故生厭，生厭故離喜、離貪，離喜、貪故，我說心正解脫。如是耳、鼻、舌、身、意，離喜、離貪，離喜、貪故。比丘！我說心正解脫，心正解脫者，能自記說：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。如無常，如是苦、空、非我，亦如是說。<sup>16</sup>

根據以上的引文，至少在出世間正見的層次，正見必須是包括了觀察，而且是正確的觀察。如果只是隨便觀察甚至是不去觀察，這樣所形成的見解就難以被稱之為「正見」。<sup>17</sup>

見解的形成有賴於觀察，以正確的觀察方式所形成的成果即為正見，而以不正確的觀察方式或不去觀察所形成的見解，很容易就流於邪見。觀察之所以重要，是因為在面對世界時，第一步就是要去觀察。就如同一個小嬰兒剛從媽媽肚子出生的時候，必須要透過自己的感官配備而去認識這個世界。一切都很新鮮，必須慢慢體驗。然而，漸漸長大之後，可能接受了現存的一些見解，習以為常地以這些見解套用在所面對的世界上，而不加檢視，於是便以為世界就是這樣，但世界卻很可能不是自己以為的那樣。為了衝破一直以來習以為常的模式，最好能切身地去觀察，不斷地甩脫不恰當的套用和看待世界的方式，進而觀察出世界實實在在的模樣。

<sup>15</sup> 《中阿含經·第31經·分別聖諦經》，(T. 26, vol. 1, p. 469a)。

<sup>16</sup> 《雜阿含經·第188經》，(T. 99, vol. 2, p. 49b)；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.156,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1217.

<sup>17</sup> 這裡所增加的論述要感謝口試委員越建東老師所提出的質疑，讓我注意的原先論述的不足可以進一步進行修改。

世間上的項目是動態運作的。在看待事物時，也有必要把眼光也調整成是動態的。一般習慣觀察要有個成果，例如說看到了什麼，就要把它描述出來。然而，一旦描述出來，形成論斷，雖然容易拿來溝通，但卻容易成了固定不變的東西，和活生生的生命世界有了差距。正確的見解必須避免一般見解固定僵化的情形。第一步在於直接去觀察，但不是觀察後就形成僵化的見解，而是要搭配著世界整體的變化，不斷觀察、一直提升。正確的見解也不是獨自存在的東西，而是搭配著許許多多的關聯條件而一起運作。因此，若把正見看成是僵化或獨立存在的項目，那應該是很有問題的。

觀察的形成主要有賴於三方面的條件，即能觀、所觀和觀察的動作。在阿含經典中，主要的論述是以六根面對六境所帶出的一連串的運作過程為主。<sup>18</sup>藉由六項主要的感官配備，面對六項主要的感官對象，進而產生六項主要的分別式認知，三類要素接觸集合後，帶出了一連串種種的心態活動。整個觀察的過程，大致也是關聯於這樣的運作而運作出來的。然而，在阿含經典中，並不是要樹立能觀和所觀的對立，而是要透過整個過程的分析，清清楚楚地看出要點，而不是以平常所用的表層概念去論斷世界，如使用「自我」和「它者」等概念。

要可以進行正確的觀察，必須要注意很多事項，在此帶出比較重要的事項。首先，在阿含經典中，觀察之入手項目為蘊、處、界諸法，<sup>19</sup>尤其是觀察五蘊。藉由主要以五蘊為觀察的入手項目，不會一開始就侷限在「世人」、「眾生」和「自我」等外圍概念，而是深入觀察，打開比「世人」、「眾生」和「自我」更深入的項目。也不能把五蘊就看成單一的、孤立的或具有實體意義的存在體。若是這樣，也只是從較大的「自我」跳到較細微的「五蘊」，以為再怎麼樣都有固定永恆不

---

<sup>18</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 273 經》：「緣眼、色，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思……。如眼，耳、鼻、舌、身、意法因緣生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。」(T. 99, vol. 2, p. 72c)

<sup>19</sup> 例一：《雜阿含經·第 42 經》：「云何三種觀義？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。」(T. 99, vol. 2, p. 10c)；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 22.57,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 900.

例二：《雜阿含經·第 1144 經》：「我當正觀五陰生滅、六觸入處集起滅沒。」(T. 99, vol. 2, p. 303b)

變的存在體，還是無法遠離實體概念。<sup>20</sup>其次，例如當判斷一個人的人品如何時，不能只憑片面、短暫的印象，而是要長久地、持續不斷地、多方面地去觀察，才會認識得比較清楚且全面。<sup>21</sup>同理，不只是在審視一個人的人品時需要這樣，在對廣大的世界進行觀察時也必須如此謹慎和努力。其三，觀察時盡量避免情意上的干擾。若是在觀察世界時，卻夾帶著喜好、貪愛、討厭、排斥的心態，做了很多不相干且會干擾我們認知的投射。這樣的觀察所形成的見解，大概也只是依於自己的偏好所投射出來的東西。<sup>22</sup>其四，觀察時要能觀察出條理，不能只是看在片面，而要帶出重點。阿含經典中強調，觀察時一個很大的重點就是要觀察出無常，<sup>23</sup>並且依前文所述，無常的條理即在於緣起和緣滅的機制。若能如此觀察出來，藉此即可以有更進一步的了解和作為。

觀察是動態的運作，運作的成果即形成見解。若挑錯入手項目、只是片面的觀察、觀察時帶著情意上干擾或沒有觀察到切要的重點等等，就容易形成錯誤的見解。反之，若恰當地觀察，就較容易形成正確的見解。「見解」一詞，看起來像是固定的觀察成果。就如同看到什麼東西，看了之後，就說「就個東西的外貌如何如何」，但若以為以前這樣、現在這樣、未來也這樣，所形成的見解就僵化了。若是這樣，這樣的見解就會有問題。見解要是正確的，此見解就必須切合於確實的情形。當事者必須隨著實際的情形，逐步調整見解，隨著如實地觀察，而形成正確的見解。

接下來再根據《雜阿含經·第1經》，進一步說明要如何觀察才是正確的觀

---

<sup>20</sup> 這裡的論述主要參考自：蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究期刊》第17輯（2012年07月），頁13-19。

<sup>21</sup> 可參閱：《雜阿含經·第1148經》：「且當親近觀其戒行，久而可知，勿速自決！審諦觀察，勿但洛莫！當用智慧，不以不智。經諸苦難，堪能自辯；交契計校，真偽則分。見說知明，久而則知，非可卒識，當須思惟，智慧觀察！」（T. 99, vol. 2, p. 306a）；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 3.11,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 173-174.

<sup>22</sup> Rupert Gethin 在 “Wrong View (*micchā-diṭṭhi*) and Right View (*sammā-diṭṭhi*) in the Theravāda Abhidhamma” 一文中，認為見解除了認知(cognitive)面尚有情感(affective)面，而正見必須遠離執取才算是正見。參見：Rupert Gethin, “Wrong View (*micchā-diṭṭhi*) and Right View (*sammā-diṭṭhi*) in the Theravāda Abhidhamma,” *Contemporary Buddhism* 5/1 (2004), p. 20.

<sup>23</sup> 可參閱：《雜阿含經·第1172經》：「觀察眼入處，是無常變壞，執持眼者，亦是無常虛偽之法；耳、鼻、舌、身、意入處亦復如是。」（T. 99, vol. 2, p. 313c）



察：



世尊告諸比丘：「當觀色無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是觀受、想、行、識無常。如是觀者，則為正觀。正觀者，則生厭離；厭離者，喜貪盡；喜貪盡者，說心解脫。如是，比丘！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。』如觀無常，苦、空、非我亦復如是。」

24

就如前文所述，觀察的入手項目之一為五蘊，五蘊為構成生命體的主要積聚部分。阿含經典之所以強調觀察五蘊，在於其教導的重點為生命之解脫，因此在眾多可觀察的項目中，特別著眼於構成生命體的五蘊。藉由觀察五蘊，進而幫助導向解脫。本段經文強調對於五蘊要觀察出其無常、苦、空和非我之條理，以此「生厭離」而能「喜貪盡」。以此，有三個重點。首先，觀察出無常、苦、空和非我，並不代表著有這樣子的實體或純粹的抽象概念可供觀察，而是切入觀察之可入手之項目，看出一貫之條理。重點不在看到一個又一個的項目，而是後退一步，對於所觀察到之現象之條理，給出恰當的描述詞。其次，在解脫道中，關聯於解脫的目標，所要做的不只是觀察而已，而是要帶出下一步的重點。看出五蘊之條理為無常、苦、空和非我之後，進而了解到，這些項目都是不適合去貪愛的。更重要的是，隨著這樣子的貪愛，不但無法解脫，甚至還會導向不好之去向。其三，此段經文應看成修行之大綱，只是帶出主要的重點，此外還有更多更細膩的部分需要講究。要達到解脫，必須仰賴於許許多多的努力，修行許許多多的項目，以此，阿含經典中才有許許多多的教導。藉由各方面的努力，不斷地層層轉進，將可以達到解脫道之目標：「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。

如同前文所述，只看在事情的表面就容易生起邊見等邪見。要對治片面的觀

<sup>24</sup> 《雜阿含經·第1經》，(T. 99, vol. 2, p. 1a)。

察和認定，就必須帶出較為全面之觀察。以下先引前文也引用過的經文，以此作為討論之依據：



佛告躡陀迦旃延：「世間有二種依，若有、若無，為取所觸。取所觸故，或依有、或依無。若無此取者，心、境繫著使不取、不住、不計我。苦生而生，苦滅而滅。於彼不疑、不惑，不由於他而自知，是名正見，是名如來所施設正見。所以者何？世間集如實正知見，若世間無者不有；世間滅如實正知見，若世間有者無有。是名離於二邊，說於中道。所謂此有故彼有，此起故彼起。謂緣無明行，乃至純大苦聚集；無明滅故行滅，乃至純大苦聚滅。」<sup>25</sup>

就經文所述，要對治「世間無見」，可以藉由「如實正觀世間集」；要對治「世間有見」，可以藉由「如實正觀世間滅」，而世間生滅之道理則在於「此有故彼有，此生故彼生」。也就是說，較為全面之觀察在於觀察出世間生滅都是由於關聯的條件所推動：當這樣子的條件生起時，那樣子的結果也就跟著生起；當這樣子的條件消散時，那樣子的結果也就跟著消散。不同於片面之觀察，並不是看在某一點上而就此就論斷是什麼東西，而是至少帶出較為長遠的歷程，先看出事物不斷變化的事實，再進一步看出變化之理據。此外，關聯於眾生之生死輪迴，本段經文進而帶出十二項緣所生之項目：無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、

<sup>25</sup> 《雜阿含經·第 301 經》，T. 99, vol. 2, pp. 85c-86a; Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.15,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 544. 亦可參閱：《雜阿含經·第 262 經》：「爾時，阿難語闍陀言：『我親從佛聞，教摩訶迦旃延言：『世人顛倒依於二邊，若有、若無，世人取諸境界，心便計著。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，如來所說。所以者何？迦旃延！如實正觀世間集者，則不生世間無見，如實正觀世間滅，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，謂緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集；所謂此無故彼無，此滅故彼滅，謂無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。』』」（T. 99, vol. 2, pp. 66c-67a）；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.15,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 947. 相關的學術研究，可參閱：蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉（Kātyāyana-sūtra）梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期（2014 年 12 月），頁 1-31。

取、有、生、老·病·死·憂·悲·惱·苦。<sup>26</sup>這十二項緣所生之項目是觀察的重點項目，因為解脫道的關鍵目標就在於脫離輪迴、究竟涅槃，而看出這十二項緣所生之項目就可以看出，若要達到解脫，該從哪方面下手比較恰當。這十二項緣所生之項目一環扣著一環，初步關鍵在於捨離無明。無明簡單來說就是並非如實認知或不清楚事理，這可以藉由培養智慧來克服，正見也可以是培養的項目之一。此外，在此生中，就這十二項緣所生之項目來看，六入處是已經生成了，那麼努力的重點就在於「六入處」和「有」之間的項目：觸、受、愛、取。就「觸」來講，一些戒律的規範就是在減少不恰當的接觸而形成觸動心弦之情形，以避免修行不夠而就隨著所接觸到的沉淪下去。當不小心接觸而觸動心弦時，感受就跑了出來了，但可以努力的是，對於感受減少生起貪愛和執取的心態，不然就容易產生「有」之勢力，繼續輪迴下去。所以，斷除貪愛和執取也相當重要。正確的觀察就是要看出這樣子的條理，以這樣子的見解作為引導的方向，在努力達到解脫的道路上，可以層層轉進，愈做愈正確。

值得再三強調的是，藉由正確觀察而得的正見並不是一個僵化的見解，簡單來說，觀察出無常、苦、空、非我和緣起，並不是看到有個無常、苦、空、非我或緣起的東西在那裡，而是細心觀察可觀察的項目，藉以看出要點和條理，然後給出名稱來解說，但並不由於給出名稱來解說就會停留在名稱上面。正確觀察是切入實在的情形，名稱只是方便表達和溝通。若耽溺於名稱上面，如此就不足以

---

<sup>26</sup> 可參閱《雜阿含經·第 846 經》：「何等為聖道如實知見？謂十二支緣起如實知見。如所說：『是事有故是事有，是事起故是事起。如緣無明行，緣行識，緣識名色，緣名色六入處，緣六入處觸，緣觸受，緣受愛，緣愛取，緣取有，緣有生，緣生老、病、死、憂、悲、苦、惱。』是名聖弟子如實知見。」(T. 99, vol. 2, p. 216a)。另可參閱：《雜阿含經·第 296 經》：「爾時，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』？謂：無明、行。若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣無明，有行；乃至緣生，有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住，法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱、苦。此等諸法，法住，法空，法如，法爾，法不離如，法不異如，審諦、真實、不顛倒，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』。」(T. 99, vol. 2, p. 216a)；Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.20," *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 551.

可被稱之為正確的觀察或正確的見解了。



## 二、正見切合於生命世界的重點

正確的見解必須要切合於生命世界的重點，意思是說，正確的見解不只是其論斷要為真，而且這樣正確的論斷對於眾生生活在生命世界中是重要的。若是在有限的一輩子的時光中，只是追求陳述為真，但一點都不重要的論斷的話，那麼眾生就無法去解決在生命世界生活時所遭遇到一些根本的問題。

在西方哲學中，有傳統的知識三要件：真、信念、證成。<sup>27</sup>一個論斷必須至少構成這三個要件才能說是知識。簡單來說，如果說一個人知道一件事情，那麼這件事必須是真的，而那個人也相信這件事情，另外這樣子的相信有好的理由去證成這樣子的信念。挑其中較為嚴重的事項來說，如果只有信念這項要件，那就會淪為只是單純相信而已，不僅沒有好的理由去說明這樣子的信念之根據，甚至這樣子的信念會是錯誤的。知識三要件之分析，雖然提供了較為直觀的說明，但重點放在「人要如何擁有知識」，所以把信念和信念之證成放進三要件當中，佔了兩個位置。這是一種進路，先從人的信念出發，排除錯誤的信念和找尋正確的信念，進而找出知識。相比之下，阿含經典中的正見比較從如實觀察和正確的論斷之角度出發，較為強調觀察時要切入實相和觀察出重點。以此，或可稍微相比於知識三要件中的真之要件。

阿含經典所提供的說明，乍看之下容易被判定為在傳統西方哲學真理學說中的真理符應說（the correspondence theory of truth），但兩者並不相同。主要的不同在於，在當代討論知識理論時，大部份以命題知識為主，以對世界的描述之一個一個的命題作為討論之對象。然而，雖然正見初步是以命題或論斷的形式展現，但佛法認為世界之實相並不是完全藉由命題所能完全含括的，命題和世界有著差距，不能說對世界描述之命題就等同於世界。當阿含經典論述觀察時要切入實相

---

<sup>27</sup> 可參閱：Michael Williams, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 16.

時，並不表示非要形成一個又一個的命題不可。正見只是初步形成論斷，但卻不該以為這樣的論斷就是世界的實貌。真理符應說以命題和概念出發，假定一個命題或概念必須對應到存在事實、存在現象或存在物，但阿含經典並不做這樣子的預設，不使用命題和概念為出發點，就是順著世界觀看。以此，雖然阿含經典可以提出論斷或命題，但不以為這樣的論斷或命題就是完全對應到世界且永恆不變，所以如實觀看並不是一一對應的態度。

此外，尚可一提的是，在日常生活中，有錯覺的例子，那該怎麼辦？簡單來說，這些日常生活中錯覺的例子，其實已經藉由其他方式而判斷這些例子是錯覺。也就是說，錯覺可以藉由一些方法突破。錯覺不會永遠是錯覺，藉由各個面向的組合和搭配，錯覺將可以被克服。如實觀察，當然不會只觀察在表面可能形成錯覺的事物上，而是全面觀察、持續觀察，不會被日常生活中的錯覺所侷限。

阿含經典中的觀察要觀察到重點。例如現實上有張桌子出現在那裡，一般會說「這張桌子現在在那裡」。然而阿含經典中的觀察並不是要觀察在如此短暫表面的情形，而是至少要帶出較長遠的歷程。桌子可以現在在那，但明天可能就被移動而不再那裡了，也可能明天就被燒掉了。「這張桌子現在在那裡」可以是真的命題，但並不是阿含經典中所要觀察之重點。這並不是要否定真的命題，而是這樣子還不夠，要進一步看出整個歷程。再者，像「 $A=A$ 」這樣邏輯上恆真例子，當眾生得出這樣的論斷時，也不能算是阿含經典中所要說明的正見。阿含經典中觀察之重點在於導向解脫，縱使「 $A=A$ 」並不像前一個例子是短暫的情形，但知道「 $A=A$ 」對解脫並沒有太大的幫助。另外，「 $A=A$ 」也只是很侷限的陳述，只能看出「桌子是桌子」，但佛法的重點反而在於「桌子不是桌子」。桌子之所以不是桌子，在於要形成桌子，並不是靠桌子本身就可以形成，而在背後有著許許多多的條件在推動著。所以，阿含經典認為觀察要觀察到重點，並不是觀察到事實就夠了。換句話說，正見必須要有可以達到目標的效果。若目標在於輪迴中可以保障在人、天二道之中，那麼如果見解和後續的行為可以帶出這樣的效果，此見解就是世間正見；若把目標放在解脫，當見解和後續的行為可以幫助達到解脫的

話，就是出世間正見了。



### 三、不執著所形成的見解

正見除了必須來自正確的觀察和必須切合於生命世界的重點之外，在當事者形成見解時，只要去執著其見解，其也會有所過失。<sup>28</sup>執著見解，大致的表現即為只認為自己的見解是正確的，其他的見解的是錯誤的。進一步更加上情意上的愛著，不能接受自己的見解是錯誤的，也不能放棄自己的見解。

眾生持有正確的見解，並不是抓住像「世間常」、「世間無常」等片面的論斷。凡是所有的見解，也都是無常、由相關條件所推動出來的。<sup>29</sup>若看到了什麼就形成一個緊抓著不放的見解，這樣並不是適切的運作方式。一旦抓住固定的見解，就會陷入自己所圈劃的範圍之內，脫離了世界的真實情況，所作所為也就無法順應世界的變動不居。以此，持有正見者不執取於任何一點，而能脫離短暫表面的情形，形成較為全面了悟。

阿含經典雖然沒有明確指出眾生是否會執著正見，不過根據前文的分析，若以嚴格的標準來判斷，一旦眾生產生了執著，這眾生即不是正在運作正見。初階層次的正見，以世間正見為例，還是表現為論斷或命題，於此可能還有情意上的執著，不能朝解脫邁進。不過到了較為高級的正見，以出世間正見為例，其重點即在於觀察和思考，重要的是進行正確的觀察，而若能進行正確的觀察，即不會

---

<sup>28</sup> Paul Fuller 在 *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View* 一書中，特別強調正見（*sammā-diṭṭhi*）並不能單純理解成對錯誤見解的矯正，或是不持任何見解，正見應該理解成不對任何見解執著，是一種不同層次的觀看方式。參見：Paul Fuller, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: RoutledgeCurzon, 2005, pp. 1-13.

<sup>29</sup> 可參閱：《雜阿含經·第 968 經》：「長者答言：『我之所見真實、有為、思量、緣起。若復真實、有為、思量、緣起者，彼則無常，無常者是苦。如是知已，於一切見都無所得。如汝所見：「世間常，此是真實，餘則虛妄。」者，此見真實、有為、思量、緣起。若真實、有為、思量、緣起者，是則無常，無常者是苦。是故汝等習近於苦，唯得於苦，堅住於苦，深入於苦。如是汝言：「世間無常，此是真實，餘則虛妄」。有如是咎。』世間常、無常、非常非無常，世有邊、世無邊、世有邊無邊、世非有邊非無邊，命即是身、命異身異，如來死後有、如來死後無、如來死後有無、如來死後非有非無，此是真實，餘則虛妄，皆如上說。」(T. 99, vol. 2, p. 249a); Bhikkhu Bodhi(tr.), "AN 10.93," *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012, pp. 1465-1466.

死板板地抓住見解不放。在阿含經典中，藉由正確的觀察所形成的正見和解脫密不可分。修行以解脫為目標，而解脫之要素之一是要捨離愛執。若心態只停留在「這是正見」，進而抓著不放，這便是貪愛、執著的表現，而藉由如此的表現，則難以想像當事者可以依此而達到解脫。

如前文所述，見解可以成為正見，最主要的功能就是可以解決問題。然而執著見解並不能解決原先預計要解決的問題——如困苦，反而會加劇問題。見解只是一個又一個的論斷，重要的是要培養通達的眼光，進而形成通達的智慧。依此，本文才要如此強調正確觀察的重要，表現為論斷或命題的見解只是死板板的東西，但正確觀察的功夫才是真正有用的。若是形成見解之後，卻放棄了先前觀察的實作，進而執著在見解上面，那便是買櫝還珠，和解脫的目標背道而馳。

### 第三節 小結

本章探討在阿含經典中正見如何被說明。在阿含經典中，有很多見解都可以被納入到正見的範疇當中，初步可以分成世間正見和出世間正見。阿含經典所要論述的重點，應為出世間正見，因為這類的正見才較有助於達到解脫。不過在阿含經典中，卻也不因此就把可在世間運作的面向排除掉。那些可以幫助眾生投生至人、天善趣的見解，也可以稱之為正見。不過，在阿含經典中所論述之較為重要的正見當是對四聖諦和緣起緣滅機制的了解。對四聖諦的了解，其所展現出來的見解之格式是：「x 是……；x 的集起是……；x 的還滅是……；可以達到 x 之還滅的道路是……」。當眾生在面對問題的時候，藉由這樣格式的探問和思考，相當有助於解決問題。四聖諦以困苦作為核心的項目，對於困苦有這四個方面的了解，即能確實地知道如何去解決困苦。對於緣起緣滅機制的了解，所展項出的見解是「此有故彼有」和「此無故彼無」。透過了解這樣的機制，眼光就不會停留在某一點上，而是歷程式地觀察這個世界。也因為世界根本的運作機制是如此，四聖諦的說法才得以成立。若不是世界之運作乃是「所生起項目是隨著關聯條件

所推動而生起的」和「當關聯條件消散時，其原先所被推動而生起的項目也因而消散了」，那麼將不知如何去熄滅困苦。

要能運作出正見，大致有三項要件：首先，高等級的正見必須包括正確的觀察。無論正見的內涵是什麼，更為重要的是如何產生出正確之見解。見解可以是經由聽聞而來的，但是真正靠得住的，應當是透過親身之正確觀察而來。見解只是末端的產品，要造出好的見解，就要有好的製造方式，即透過正確的觀察。其次，正見切合於生命世界的重點。佛法所提出的正見，並不是只要論斷為真就好，還要考量到其見解是否可以幫助眾生初步避免困苦，甚至要考量到是否可以幫助眾生達到解脫。其三，不執著所形成的見解。執著這樣的心態活動，即是眾生邁向解脫的障礙之一。因此，如果眾生還去執著所形成的見解，對於解脫沒有助益，也因而並不是真正地具備了正見。





## 第五章

# 以正見朝向解脫

正見除了具備一些內容之外，更重要的是可以幫助眾生脫離困苦或束縛。見解很重要的功能在於帶出後續的道路。正確的見解是後續走出正確道路的關鍵，因此形成正確的見解，大致上接下來所走出的道路也會是正確的，但如果所形成的見解是錯謬的，大致上接下來的道路也會是錯誤的道路。正確的見解就如同一個人的眼睛，可辨明方向；也如同在深夜中行走的明燈，讓行者不至於摸黑前進。

依據阿含經典，正見初步上展現為命題或論斷，但其關聯於形成之前的正確觀察和之後所帶出的修行道路，而在兩項重大項目的共同運作之下，正見的純度和亮度就會逐次提升，進而形成高超的智慧。

### 第一節 正見為前導帶出修行道路

八支聖道（Skt *āryāṣṭāṅgika-mārga*; Pali *ariyo aṭṭhaṅgiko magga*; noble eightfold path; 八正道）以正見為首，這有其深刻的意義。大多數的作為，都關聯於在作為之前對事情的看待方式。若是認為某件事情是該做的，那麼這件事情就容易被做出來，但若是認為某個目標是達不到的，那麼眾生也就不會想要去達到那個目標。持有不同的見解，大致上即會引出不同的行為。見解錯誤，就很容易做出錯誤的行為。如果剛好做對了，那也只是矇到的或碰巧而已，並不值得取法。阿含經典把正見放在八支聖道之首即是基於這樣的考量。依據阿含經典，正見可以生起八支聖道其他七個項目。<sup>1</sup>正見居於八支聖道之首的理由，就在於其

---

<sup>1</sup> 例一：《雜阿含經·第 749 經》：「若起明為前相，生諸善法。時，慚愧隨生，慚愧生已，能生正見，正見生已，起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定，次第而起。」（T. 99, vol. 2, p. 198b）；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 45.1,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New*

可以帶出其他正確的行為，相反地，如果以邪見為首，帶出來的就是錯謬的七個項目。<sup>2</sup>值得注意的是，最後的三個項目——方便（精進）、念、定，看起來似乎是比較偏向正面的語詞，然而，卻也是可以做成邪方便、邪念、邪定。因此，首先必須具備正見，不然方向如果錯誤，以邪見為首，所做出的努力只是白費功夫，甚至是誤入歧途。

正見作為修行的開路先鋒，但修行時不能只有正見，也要和後續的項目相搭配，形成全面且一貫的修行道路，並不是單單具足正見就足夠了。如果沒有身體力行，一方面做不出來解脫的成果，另一方面這樣的正見也是不夠透徹的。

在解脫道中，雖然修行的目標在於脫離輪迴，然而在六道中，大致來講，天、人二道是比較適合修行的。根據阿含經典，具備正見者，將可以不墮惡趣，<sup>3</sup>但單單具足正見就可以有如此的效果嗎？其實，這樣的提問會侷限在語詞或概念的分別上。單看一個語詞或概念，並不一定可以對應到真實的情形。不同概念之間的區分，也不代表實相上有如此的區別。為了便利言說，形成了一個又一個的語詞或概念，但若是不小心以為各個語詞或概念彼此之間是沒有關聯或斷然二分的，那將是一大誤解。回到起先的論題，「單單具足正見就可以有如此的效果嗎？」雖然在語詞上，「正見」一詞單獨被使用，但並不意味著正見在實際運作上是孤立的。如同前文所述，正見可以生起八支聖道其他七個項目，這代表著不應該單獨看待正見，而是要把整套運作的系統帶出來。既然正見將會帶出整套修行的系

---

*Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, pp. 1523-1524.

例二：《雜阿含經·第 750 經》：「若諸善法生，一切皆明為根本，明集、明生、明起。明，於善、不善法如實知者，罪、無罪，親近、不親近，卑法、勝法，穢污、白淨，有分別、無分別，緣起、非緣起悉如實知，如實知者，是則正見。正見者，能起正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定。正定起已，聖弟子得正解脫貪、恚、癡，貪、恚、癡解脫已，是聖弟子得正智見：『我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。』」（T. 99, vol. 2, p. 198c）

<sup>2</sup> 《雜阿含經·第 749 經》：「邪見生已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。」（T. 99, vol. 2, p. 198b）；可參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 45.1,” *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000, p. 1523.

<sup>3</sup> 《雜阿含經·第 788 經》：「鄙法不應近，放逸不應行，不應習邪見，增長於世間。假使有世間，正見增上者，雖復百千生，終不墮惡趣。」（T. 99, vol. 2, p. 204c）釋開仁指出第 5-6 句應合為一整體來看，便成「假使有世間正見增上者」，認為這裡指的是「世俗正見」而非「出世間正見」。參見：釋開仁，〈《雜阿含經》(788 經)之正見增上〉，《福嚴佛學研究》第 1 期（2006 年 04 月），頁 35-36。

統或道路，就不必死板板地去詢問是否只要單獨具備正見就夠了，而是要基於正確見解的培養，進而帶出關聯的努力或修行。在阿含經典中的其他段落中也提到，若實踐包含正見的十善業，將可以朝向人趣、天趣、甚至往涅槃前進。<sup>4</sup>正見不只可以從八支聖道的修行來看，也可以從十善業的修行來看，這是靈活的搭配，正見並不是和其他修行的項目截然二分。

## 第二節 八支聖道之修行

和正見相搭配的修行項目，最為人所知的應當就是八支聖道中的其他項目，而八支聖道所包括的項目即是正見、正志（Skt *samyak-saṅkalpa*; Pali *sammā-saṅkappa*; right intention, right resolve, right thought; 正思惟）、正語（Skt *samyag-vāc*; Pali *sammā-vācā*; right speech）、正業（Skt *samyak-karmānta*; Pali *sammā-kammanta*; right action）、正命（Skt *samyag-ājīva*; Pali *sammā-ājīva*; right livelihood）、正方便（Skt *samyag-vyāyāma*; Pali *sammā-vāyāma*; right effort; 正精進）、正念（Skt *samyak-smṛti*; Pali *sammā-sati*; right attention, right awareness, right mindfulness）、正定（Skt *samyak-samādhi*; Pali *sammā-samādhi*; right concentration）。

5

如同正見可以分成兩個層次，八支聖道其他七個項目也可以分成兩個層次，即世間層次和出世間層次。接下來本文將一一說明八支聖道中其他七個項目的內涵。

<sup>4</sup> 例一：《雜阿含經·第 1042 經》：「復問：『世尊！行何等法行、何等正行，身壞命終，得生天上？』佛告婆羅門長者：『調離殺生，乃至正見，十善業跡因緣故，身壞命終，得生天上。』」（T. 99, vol. 2, p. 273a）

例二：《雜阿含經·第 791 經》：「爾時，世尊告諸比丘：『有邪、有邪道，有正、有正道。諦聽，善思，當為汝說。何等為邪？調地獄、畜生、餓鬼。何等為邪道？調殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。何等為正？調人、天、涅槃。何等為正道？調不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。』」（T. 99, vol. 2, p. 205a）

<sup>5</sup> 關於八支聖道較為詳細的討論可參閱：菩提比丘（Bhikkhu Bodhi）著，香光書香編譯組譯，《八正道：趣向苦滅的道路》，（嘉義：香光書香，2010）；Phra Prayudh Payutto, *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for life*, Grant A. Olson (tr.), Albany: State University of New York Press, 1995, pp.196-279. 較為摘要式的整理可參閱：Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, 2 ed., Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 81-87.

兩種正志的內涵為：「出要覺、無恚覺、不害覺」和「分別、自決、意解、計數、立意」。<sup>6</sup>第一種正志的主要的內涵是具備了出離、非瞋恨、非殺害的心理狀態，第二種的正志即進一步包括了心態上的一些思量活動。以此，正志不只帶有情意的面向，也可以帶有思量、抉擇的面向。

兩種正語的內涵為：「離妄語、兩舌、惡口、綺語」和「念口四惡行、諸餘口惡行，離於彼，無漏、遠離、不著，固守、攝持不犯，不度時節，不越限防」。<sup>7</sup>第一種正語即是遠離說謊、挑撥是非、口出惡言、無關緊要的閒話，第二種的正語則不只是表面上不去做這些行為，而更是遠離了做這些言語行為的念頭。

兩種正業的內涵為：「離殺、盜、姪」和「念身三惡行、諸餘身惡行數，無漏、心不樂著，固守、執持不犯，不度時節，不越限防」。<sup>8</sup>第一種正業即是遠離殺生、偷盜、不正當的性行為，第二種正業則不只是表面上不去做這些行為，而更是遠離了做這些行為的念頭。

兩種正命的內涵為：「如法求衣食、臥具、隨病湯藥，非不如法」和「於諸

<sup>6</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正志？調正志二種。有正志世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正志，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正志有世、俗，有漏、有取，向於善趣？調正志出要覺、無恚覺、不害覺，是名正志，世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等為正志是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？調聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應心法，分別、自決、意解、計數、立意，是名正志是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 203b)；Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīśaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, pp. 935-936.

<sup>7</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正語？正語有二種。有正語，世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正語，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正語世、俗，有漏、有取，向於善趣？調正語離妄語、兩舌、惡口、綺語，是名正語世、俗，有漏、有取，向於善趣。何等為正語是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？調聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念口四惡行、諸餘口惡行，離於彼，無漏、遠離、不著，固守、攝持不犯，不度時節，不越限防，是名正語是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 203b)；Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīśaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 936.

<sup>8</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正業？正業有二種。有正業，世、俗，有漏、有取，向於善趣；有正業，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正業世、俗，有漏、有取，轉向善趣？調離殺、盜、姪，是名正業世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正業是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。調聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，除邪命，念身三惡行、諸餘身惡行數，無漏、心不樂著，固守、執持不犯，不度時節，不越限防，是名正業是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 203b-c)；Bhikkhu Ñāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), “MN 117: Mahācattārīśaka Sutta – The Great Forty,” *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 937.

邪命無漏、不樂著，固守、執持不犯，不越時節，不度限防」。<sup>9</sup>第一種正命即是按照適當的方式求取衣服、食物、臥具、醫藥，第二種正命則進一步強調心態上也是遠離了邪命。

兩種正方便的內涵為：「欲、精進、方便、超出、堅固、建立，堪能造作精進、心法攝受、常、不休息」和「無漏憶念相應心法，欲、精進、方便、勤踊，超出、建立、堅固，堪能造作精進，心法攝受、常、不休息」。<sup>10</sup>第一種正方便即表現為一直努力的情形，第二種正方便則是更進一步強調心態上必須不能帶有情意上的漏泄。

兩種正念的內涵為：「若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念世、俗，有漏、有取，正向善趣」和「無漏思惟相應，若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念是聖、出世間，無漏、不取，轉向苦邊」。<sup>11</sup>第一種正念即是念頭上的各種專注的情形，第二種正念則是更進一步強調心態上必須不能帶有情意上的漏泄。

兩種正定的內涵為：「若心住不亂、不動、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣」和「無漏思惟相應，心法住不亂、不散、

---

<sup>9</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正命？正命有二種。有正命，是世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正命，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正命世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂如法求衣食、臥具、隨病湯藥，非不如法，是名正命世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正命是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，於諸邪命無漏、不樂著，固守、執持不犯，不越時節，不度限防，是名正命是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 203c); Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), "MN 117: Mahācattārisaka Sutta – The Great Forty," *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009, p. 938.

<sup>10</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正方便？正方便有二種。有正方便，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正方便，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正方便世、俗，有漏、有取，轉向善趣？謂欲、精進、方便超出、堅固建立，堪能造作精進、心法攝受、常、不休息，是名正方便世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正方便是聖、出世間，無漏、不取，盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏憶念相應心法，欲、精進、方便、勤踊，超出、建立堅固、堪能造作精進，心法攝受、常、不休息，是名正方便是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 203b-c)。

<sup>11</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正念？正念有二種。世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正念，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正念世、俗，有漏、有取，轉向善趣？若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念世、俗，有漏、有取，正向善趣。何等為正念是聖、出世間，無漏、不取，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應，若念、隨念、重念、憶念，不妄、不虛，是名正念是聖、出世間，無漏、不取，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, pp. 203c-204a)。

攝受、寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。<sup>12</sup>第一種正定即是心態上的各種安定的情形，第二種正念則是更進一步強調心態上必須不能帶有情意上的漏泄。

八支聖道從正見到正定，都可以分成兩個層次。在初階的層次，大致上都較為表面和初步，但到了高階的層次之後，八支聖道中的每個項目都有更進階的要求，尤其是在心態深刻上的執著和漏泄等面向，而藉由高規格的要求，以期可以導向解脫。

接下來藉由闡述正見和八支聖道其他七支的關係，來了解正見在修行道路中的角色。首先是「正志」，正志關係到情意和思量的面向，重點在於心意的指向。正見和正志兩相搭配，即大致顧及到認知和情意這兩大面向。其次是「正語」、「正業」和「正命」，這些項目比較偏向一般日常生活中的言行舉止。正語把說話視為重要的運作項目，正業關注在行為上，而正命則把焦點放在生活方式或謀生方式。這些日常的言行舉止在修行上都必須有所注意。眾生很多不良的習慣是日積月累，而這些習慣會成為通往解脫的障礙，也會使眾生不能看清楚事情切要真相。培養正確的言行舉止是必須的，不好的言行舉止通常是基於貪、瞋、癡而來，而正語、正業和正命就是要革除平常不好的言行舉止，盡量遠離貪、瞋、癡所帶來的影響。雖然言行舉止是外在的行為，但養成良好的言行舉止將有助於內化；靠著外在行為的規範，可以更進一步捨離貪欲等不好的項目。尤其在世間正見中，知善和不善很重要，這即是在分辨出善的事和不善的事之後，要在行為中做出善的事和遠離不善的事。然而，不只是要知道什麼是善和不善，更要知道為什麼是善，為什麼是不善。行為的善惡不在於行為本身，而是在於行為會讓眾生繼續受苦還是脫離貪、瞋、癡。其三，「正方便」在於不斷努力修行，依據正見所提供

---

<sup>12</sup> 《雜阿含經·第 785 經》：「何等為正定？正定有二種。有正定，世、俗，有漏、有取，轉向善趣；有正定，是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。何等為正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣？若心住不亂、不動、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定世、俗，有漏、有取，轉向善趣。何等為正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊？謂聖弟子苦苦思惟，集、滅、道道思惟，無漏思惟相應心法住，不亂、不散、攝受、寂止、三昧、一心，是名正定是聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦邊。」(T. 99, vol. 2, p. 204a)。

的觀點日新又新。眾生的執迷不是一天兩天就可以斷除的，因此也需要不斷的努力精進才能完全培養出正見出來。最後是「正念」和「正定」，這二項較偏向於禪修的層面，細節不多談論。禪修提供了讓念頭安定和專注的方法，藉以心思不再散亂。雖然已經知道正見所帶出來的重點為何，但進一步則還需要心態上的一些鍛鍊。眾生大多心思散亂，不容易達到解脫，禪修的方式正可以使眾生有清明的心境去認識事理。然而，眾生可能會執著於心境安定，這是很細微的執著，正見的提示是必須放下所有執著。因此在正念和正定時，也不能忘記保有正見，遠離執著。

藉由正見和八支聖道其他七個項目的討論，可以發現正見對於其外七個項目都具有引導之作用。八支聖道各別獨立來看各有特色，但實踐時卻要一起進行，彼此助益。正見放在第一支聖道，但修行並不止於此，而是要一直努力，往高超的境界邁進。由「正見」提供見解，經「正志」往好的方向邁進，透過「正語」、「正業」和「正命」從外來內化，以「正方便」不斷努力，藉由「正念」和「正定」加強心思的安定。如此一來，一步一步地認識事理、遠離執著、進而邁向解脫。八支聖道始於正見，但正見所提供的見解和方向是必須透過接下來的七個項目相輔相成而完成。正見提供初步的觀點，接下來要配合實踐，漸次圓滿修行。

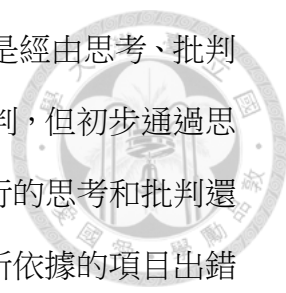
### 第三節 運作正見可形成高超的智慧

第二章初步分辨了正見和正智，正見偏向於展現為論斷或命題，而正智則是偏向於透徹了解的能力。不過這兩個項目並不是截然二分的，這可以透過兩方面來論說，即形成正見之前的觀察與思考和正見所帶出的修行道路。

正見所展現出來的是論斷或命題，不過要獲得這些命題可以從很多方面而來，例如從所相信的老師那邊聽來、閱讀典籍而來、藉由親自觀察而來等等。不過在眾多的來源中，當屬以藉由親自觀察而來最為重要。<sup>13</sup>從別人口中聽來的見解，

---

<sup>13</sup> 可參閱在尼柯耶經典中的《卡拉瑪經(*kālāma sutta*)》。Bhikkhu Bodhi(tr.), “AN 3.65,” *The*



或是從典籍上讀到的見解，當事者所能做的最大努力大致上即是經由思考、批判來判斷其是否可以接受。正確的見解當然可以禁得起思考和批判，但初步通過思考和批判的見解卻可能不是正確的見解。這可能是當事者所進行的思考和批判還不夠有力，或者是所依據來思考或批判的項目出了問題。如果所依據的項目出錯的話，那基於此所衍生的見解就容易會產生問題。例如假定獨角獸不存在，但在沒有觀察的支持下，對獨角獸的各種描述，例如「獨角獸會飛」、「獨角獸有四隻腳」等描述，縱使這些描述都沒有彼此矛盾，其都是有問題的。又例如假定有一個與世隔絕的小村子，其對於外面世界的了解微乎其微，當有一個外來的人跟村民講述外在世界的情形，但外來的人雖然說謊但卻也沒有自相矛盾的地方，村民就算嚴格批判或思考，也找不出外來的人的錯誤。此時村民對於外來的人所提供的對外面世界的描述，因為沒有實際的觀察，縱使經由批判或思考，仍無法指出這些描述的錯誤。

然而如果當事者所具備的工具只有思考或批判的話，初步上大致只能做到去判別以目前所給予的資訊，其所形成的見解合不合理，至於所給予的資訊是否切合於世界的實相，卻不是思考和批判所能判別的。依此，第一手的觀察即相當重要，但也不意味著只能使用第一手的觀察。只使用觀察很可能也會被表面的現象所蒙騙，因此，除了觀察之外還必須搭配思考和批判等項目，以此使觀察能夠更為正確。

觀察和思考是能夠正確了解世界的兩大關鍵項目。如果只是運作其中一個項目，都很可能會產生流弊。只是運作觀察，就很可能被表面的現象所蒙騙。這時就需要透過思考批判來檢驗所觀察到的項目。只是運作思考，很可能只是空想而已。縱使思考地很有條理，但卻可能是跟活生生的生命世界沒有關係。這時就需要透過觀察世界來獲取生命世界的資訊。阿含經典重視觀察，但不能說阿含經典所說明的觀察是排斥了思考。在觀察時，必須和思考一起進行或是說在觀察之中



已經包含著思考。<sup>14</sup>以此，在強調阿含經典強調觀察時，也必須把思考這個項目也納入考量，而不是以為強調觀察就排斥了思考。

更進一步，按照條理的思考甚至是生起正見或八支聖道重要的關鍵項目：

復有二法，二因二緣生於正見：一者從他聞，二者正思惟。<sup>15</sup>

二因二緣而生正見。云何為二？一者從他聞，二者內自思惟。是謂二因二緣而生正見。<sup>16</sup>

諸比丘！我於內法中，不見一法，未生惡不善法令不生，已生惡不善法令滅，未生善法令生，已生善法重生令增廣，如說正思惟。諸比丘！正思惟者，令未生邪見不生，已生邪見令滅，未生正見令生，已生正見重生令增廣。如是未生邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定令不生，已生者令滅，未生正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定令生，已生者重生令增廣。<sup>17</sup>

根據以上三則引文，再搭配前文的論述，可以合理地推斷出在培養正見時，觀察和思考是必須一起運作的。在阿含經典中，在強調觀察時，其背後也不意味著捨棄思考；依同樣的條理，在強調思考時，其背後也不意味著捨棄觀察，這兩者相輔相成。甚至可以更進一步地論述，在強調觀察時，其可以包括了思考的作用；而在強調思考時，也包括了觀察的功用。

第四章已經詳細解說正確觀察之相關內容，於此不再贅述。在這裡所要強調的是，如果不把正見看成只是單純的論斷和命題，而是一併把在形成正見之前的

<sup>14</sup> 例如：《雜阿含經·第 42 經》：「云何三種觀義？比丘！若於空閑、樹下、露地，觀察陰、界、入，正方便思惟其義，是名比丘三種觀義。」(T. 99, vol. 2, p. 10c)

<sup>15</sup> 《長阿含經·第 9 經·眾集經》，(T. 1, vol. 1, p. 50a)。

<sup>16</sup> 《中阿含經·第 211 經·大拘絺羅經》，(T. 26, vol. 1, p. 791a)。

<sup>17</sup> 《雜阿含經·第 777 經》，(T. 99, vol. 2, p. 201c)。

步驟也考量進去的話，這樣的正見就可以包括更多深刻的內涵。當事者所具備的正見，如果是搭配正確觀察而來的話，那麼對於當事者而言，其所具備的即不只是正確的論斷和命題，而是還具備著正確觀察的能力。智慧的主要意涵為透徹了解的能力，其當然也包括了正確觀察這項重要的能力。依此，若當事者所具備之正見是透過正確觀察而來的話，其即具備了智慧其中的一個重要項目。

本文在前一節中指出正見可以和其他修行的項目搭配，以開出全面且一貫的修行道路。修行道路的目標在於解脫，而要達到解脫，正智是相當關鍵的項目。<sup>18</sup>要培養透徹了解的能力，需要很多努力。八支聖道是以正見所帶出之主要修行道路，透過這八項修行項目的培養，可以逐步邁向解脫，除此之外，也一併培養出了智慧。在八支聖道中，首先以正見為首，帶出後續的項目，而在正見的背後，則是以正確的觀察作為支撐。其次，搭配正志使心意的朝向更為正確。其三，藉由正語、正業、正命的培養，可以初步上排除一些修行上的障礙。其四，藉由正念和正定，保持心態上的平穩和專注，可以加深認知、了解的能力。其五，以正方便在全程上努力不懈。而在整個八支聖道的背後，可以以如理思維作為推動的力量。<sup>19</sup>在運作如此的修行道路，智慧的能力也就一併地培養出來了。智慧是能夠透徹了解，必須具備觀察、思考、批判等能力；而要能夠透徹了解，心態上的平穩和專注是不可少的，心態散漫者不可能具備透徹了解的能力。如此的能力，不是一蹴可幾，必須透過持續不斷的努力才能達到。以此，如果實際運作正見所帶出的修行道路，是較可以以此而培養出智慧的。

依前文之引文，出世間正見是「聖、出世間，無漏、不取，正盡苦，轉向苦

---

<sup>18</sup> 例一：《中阿含經·第 13 經·度經》：「若比丘知苦如真，斷苦習，苦滅作證，修苦滅道者，是謂比丘一切漏盡，諸結已解，能以正智而得苦際。」(T. 26, vol. 1, p. 436a)

例二：《中阿含經·第 179 經·五支物主經》：「是謂學見跡成就八支，漏盡阿羅訶成就十支。物主！云何學見跡成就八支？謂學正見至學正定，是謂學見跡成就八支。物主！云何漏盡阿羅訶成就十支？謂無學正見至無學正智，是謂漏盡阿羅訶成就十支。物主！若有十支，我施設彼成就善、第一善、無上士，得第一義、質直沙門。」(T. 26, vol. 1, p. 721c)

<sup>19</sup> 《雜阿含經·第 777 經》：「諸比丘！我於內法中，不見一法，未生惡不善法令不生，已生惡不善法令滅，未生善法令生，已生善法重生令增廣，如說正思惟。諸比丘！正思惟者，令未生邪見不生，已生邪見令滅，未生正見令生，已生正見重生令增廣。如是未生邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定令不生，已生者令滅，未生正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定令生，已生者重生令增廣。」(T. 99, vol. 2, p. 201c)

邊」。<sup>20</sup>也就是說，運作「出世間正見」可以朝向困苦之邊際，也就是解脫困苦。另一方面，正智也是達到解脫的關鍵項目。依此，兩者之間的關係可以相當密切。依前文之分析，智慧可以透過運作形成正見之前的觀察和思考 and 正見所帶出的修行道路而培養出來。在此，提出運作「出世間正見」和「正智」都可以解脫困苦，更能說明正見和智慧之關係相當密切。智慧即透徹了解的能力，當然不是靠只是運作以命題為主的正見即可以鍛鍊出來。不過如果不把正見之重點放在只是論斷或命題，「正見」這個概念上可以展現出觀察、思考、修行道路等要素。如此擴展「正見」的涵義，那麼運作正見即可以開展出智慧。

總而言之，正見和智慧雖不相同，但也不是截然區分。若不把正見只是看成單獨的項目的話，其可以和很多切要的項目密切關聯，其中相當重要的項目即為觀察與思考 and 正見所帶出的修行道路。充分運作正見背後的觀察與思考 and 正見所帶出的修行項目，如此一來即可以一步一步地培養出智慧，而這樣的智慧即是幫助解脫的關鍵項目。

## 第四節 小結

本章的重點在於討論正見可以帶出修行道路，而這樣的道路之目標即在於解脫。正見作為前導，依此可以帶出其他相關的修行項目。正確的見解是以論斷或命題的方式來呈現，具有指引的效果。藉由指引，可以知道什麼是該做的以及該如何做等等。依此，就知道如何繼續修行。

若不把正見只看成單獨存在的項目，其可以關聯於很多切要的項目，<sup>21</sup>當中相當重要的項目，即是正確的觀察 and 正見所帶出的修行道路。藉由運作這些項目可以運作出智慧，因為智慧主要的重點在於透徹了解的能力，正確的觀察即是透

---

<sup>20</sup> 《雜阿含經·第 789 經》，(T. 99, vol. 2, p. 204c)。

<sup>21</sup> 這可以理解成在阿含經典中的「法法相益」、「法法相因」、「法法相依」、「法法相潤」的說法。可參閱：《中阿含經·第 42 經·何義經》(T. 26, vol. 1, p. 485b)、《中阿含經·第 43 經·不思經》(T. 26, vol. 1, p. 485c)、《雜阿含經·第 281 經》(T. 99, vol. 2, p. 78a)、《雜阿含經·第 810 經》(T. 99, vol. 2, p. 208c)。

徹了解的能力的重要項目，而正見所帶出的修行道路之諸多內涵也可以幫助一步一步地鍛練出智慧。藉由諸多項目所鍛練出來的智慧，其相當大的效用，即在於可以幫助眾生達到解脫。





## 第六章

### 結論

阿含經典中對見解的論述可分成對邪見的論述和對正見論述，而無論是邪見還是正見，都是表現為一個或一組論斷或命題。邪見主要有三大類邪見，分別是關聯於世間的邪見、邊見、身見，而正見主要的兩大項目即為對四聖諦的了解和對緣起和緣滅機制的了解。

三大類邪見有各自所衍生的過失。「關聯於世間的邪見」主要的過失在於否定善惡報、輪迴、有修行而達到解脫的聖者等項目。藉由如此的否定，當事者即不會去修行，大致上也不會去做善事。依據阿含經典，這樣的否定也並不切合於確實的情形。「邊見」的主要的過失在於各執己見，而去否定其餘的見解。不過如此的各執己見，大部分都是因為自己的所見有所偏頗，並沒有透過詳盡且長遠的觀察。如此一來，縱使自己的見解有問題，也不會發現自己有問題，而只是陷於自己小小的領域當中。「身見」或「我見」主要的過失有二：其一，所謂的「我」在經過考察之後，並不足以被稱之為「我」，因為其並不自在或不具主宰、並不恆常、會產生困苦。其二，眾生對「我」會產生極大的貪愛和執著。當把某個或某些項目認定為「我」時，即是對如此的項目產生貪愛和執著，依此，將不能達到解脫。

一個見解之所以會是邪見，扼要言之，有兩個主要條件：其一，如果一見解不切合於確實的情形，則這一見解即為邪見。而且，當事者擁有片面的見解之後，很容易會因為認識不周而排斥其他好的見解，那麼其所擁有的片面見解，縱使這見解在片面的領域上沒有錯誤，也會成為邪見。其二，如果眾生抱持著一見解，而此見解會為眾生帶來困苦，則此見解即為邪見。阿含經典的主軸在於教導眾生

邁向解脫、脫離困苦，若見解所帶給眾生的是相反的效果，那麼此見解就會被判定為邪見。

在眾多正見的項目中，對四聖諦和對緣起緣滅機制之了解相當重要，故本文專門挑出這兩個項目來論說。四聖諦以苦為代表，其所要做的事情即在於藉由對苦之內容、集起、熄滅、熄滅之方法的了解，來達到解決困苦的目標。而且，四聖諦不只可以用在對苦之分析，也可以用在對所有問題上面。緣起和緣滅的機制是世界運作的根本機制，若想要脫離困苦，則必須要對此機制有所了解。緣起和緣滅的機制可以應用在世界所有的項目上，不過阿含經典把重點放在探討困苦，其提出一連串十二個由關聯條件所產生的項目，依次探討並嘗試找出困苦的成因。經過分析，發現困苦的主要成因即落在於無明和貪愛，依此，下一個步驟就是要努力斷除無明和捨離貪愛。因此，阿含經典即記載了很多修行的項目和方法。

若嚴格地來檢視正見，其必須具備三個要素：其一，高等級的正見必須經由正確的觀察而來。正確的見解雖然可以從很多管道獲得，但較為良好且堅固的管道即在於透過自身的正確觀察而來。其二，正確的見解必須切合於生命世界的重點。其不但不能是錯誤的論斷，也不能是無關緊要的論斷。阿含經典認為較為重要的事情是透過修行而脫離困苦，以此，正確的見解也必須要對解脫有所幫助。其三，既然了解到正確的見解要對解脫有所幫助，那麼就該充分了解到可把見解視為只是工具而已，並不適合去抓著不放。若只是執著於見解，不去做其他努力，那麼經過長久時間之後，當事者也只是擁有見解而已，並無法有任何較為廣大的助益。

由於阿含經典的重點在於如何能夠脫離困苦，所以討論正見也必須特別指出這個要點。正見在整個修行道路上的角色即在於其能夠作為前導而帶出修行道路。正見大致上提供了目標為何和如何去做，所以在獲得正見之後不能就此停住，而是要繼續接下來的功課。藉由運作支撐正見的觀察與思考和正見所帶出的修行項目，可以培養出高超的智慧，而這高超的智慧相當重要的用途即在於其能夠導向解脫。

見解初步來講只是論斷或只是命題而已，但見解正確與否，相當重要的要點即在於其會大大影響後續的行為，而這些被影響的行為，將會導致眾生的困苦與否。阿含經典關心眾生的困苦，因此對於見解之分析相當大的核心關懷即在於見解是否能夠幫助眾生脫離困苦。因此，見解除了是否切合於確實的情形之外，邪見相當大的過失即在於會障礙解脫，而正見相當大的特色即在於能夠導向解脫。

總而言之，本論文有五項成果。其一，指出見解，無論是邪見還是正見，的形式是論斷或命題，且具有內容。然而，阿含經典重視正見，並不只是專注於具有固定內容的論斷或見解，更重要的是形成見解背後的觀察和思考。其二，說明見解會成為邪見的理由，除了見解不切合於世界真實的情況之外，具備邪見還會障礙當事者解脫的道路。其三，說明阿含經典所重視的是解脫的目標和達到解脫的道路，因此在正見的諸多項目中，對四聖諦和緣起緣滅機制的了解即相當重要。對四聖諦和緣起緣滅機制的了解可以幫助找出問題的內容、因素和解決問題的方法等，以此可以有效地幫助當事者解決問題，而達到解脫。其四，指出在阿含經典中，正見若要發揮其功用，不能夠只是單單運作此一項目。正見雖然很重要，但不是唯一要去培養的項目。在修行道路上，必須運作各個有所助益的項目，依此才能夠培養出足夠的能力來達到解脫。其五，說明見解的培養之所以重要，在於見解和後續的行為密切相關，因此就會對於要形成見解這件事情上格外謹慎。

就如同 Paul Fuller 認為正見並不能單純理解成對錯誤見解的矯正，或是不持任何見解。首先，本文認為在矯正錯誤見解之後，還必須考量到見解所引導出來的修行道路，而且在實踐上不會只強調正見這個項目。其次，如果當事者具備正見是不持任何見解，那正見就喪失了引導的作用。尤其對初學者來講，不持任何見解並無法走上正確的道路。

不過 Paul Fuller 特別強調應當將正見理解成不對任何見解執著，是一種不同層次的觀看方式。佛法提出正見，當然不是要讓其成為眾生執著的項目，然而若過於強調不執著於見解的面向，反而很可能會沒看到見解正向的作用是可以指引出正確的方向。

依上述對正見不同詮釋的說明，本文認為這些詮釋的問題可能在於在討論正見時較少缺乏和解脫、修行道路、形成正見的因素、其他相關聯的修行項目做連結，而將本來要搭配其他項目來述說的內容包括在「正見」這個概念的涵義之內，而在正見承載著許多面向的涵義之後，卻試圖用其中一兩個面向來含括。

本文的特點即在於清楚指出見解的形式為論斷或命題，但也注意到阿含經典討論正見不是只限縮在論斷或命題之內，而是更注重形成見解背後的觀察和思考，和正見所帶出的修行道路。

最後，藉由研究阿含經典對見解的考察，可以了解到見解對於眾生後續的影響相當深遠。眾生很多問題即在於持有錯誤的見解，如果能在形成見解前進行謹慎的考察，那麼很多問題就可以解決或舒緩。這也是哲學工作可以對世界、對眾生可以有重大貢獻的所在。



## 略號



【T】 Taishō shinshū daizōkyō, 《大正新脩大藏經》，簡稱《大正藏》。

【T. 1, vol. 1】《大正藏》第 1 經，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，在《大正藏》第 1 冊。

【T. 26, vol. 1】《大正藏》第 26 經，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，在《大正藏》第 1 冊。

【T. 99, vol. 2】《大正藏》第 99 經，劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，在《大正藏》第 2 冊。

【T. 100, vol. 2】《大正藏》第 100 經，失譯人名，《別譯雜阿含經》，在《大正藏》第 2 冊。

【T. 1558, vol. 29】《大正藏》第 1558 經，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論》，在《大正藏》第 29 冊。

【T. 1579, vol. 30】《大正藏》第 1579 經，唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，在《大正藏》第 30 冊。

AN: Aṅguttara-Nikāya (增支尼柯耶)

DN: Dīgha-Nikāya (長尼柯耶)

MN: Majjhima-Nikāya (中尼柯耶)

SN: Saṃyutta-Nikāya (相應尼柯耶)



# 引用文獻



## I、中文部分

### 一、古籍文獻

《長阿含經》，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第 1 經，收錄在《大正藏》

第 1 冊。

《中阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第 26 經，收錄在《大正藏》

第 1 冊。

《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第 99 經，收錄在《大正藏》第

2 冊。

《別譯雜阿含經》，失譯人名，《大正藏》第 100 經，收錄在《大正藏》第 2 冊。

《增壹阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第 125 經，收錄在《大正藏》

第 2 冊。

《阿毘達磨俱舍論》，世親造，唐·玄奘譯，《大正藏》第 1558 經，收錄在《大

正藏》第 29 冊。

《瑜伽師地論》，唐·玄奘譯，《大正藏》第 1579 經，收錄在《大正藏》第 30

冊。

### 二、專書

吳汝均、陳森田，《早期印度佛教的知識論》，臺北：臺灣學生書局，2014。

林崇安，《《阿含經》的中道與菩提道》，臺北：大千，2000。

劉貴傑，《佛教哲學》，臺北：五南，2006。

### 三、翻譯作品

Anālayo, Bhikkhu (無著比丘) 著，王瑞鄉譯，〈「六十二見」的比較研究〉，《福

嚴佛學研究》第 5 期（2010 年 04 月），頁 43-57。

Bodhi, Bhikkhu(菩提比丘)著，香光書香編譯組譯，《八正道：趣向苦滅的道路》，  
嘉義：香光書香，2010。

Raabe, Peter B. (彼得·拉比)著，陳曉郁、陳文祥、尤淑如、黃漢婷譯，《哲學  
諮商：理論與實踐》，臺北：五南，2010。

Schuster, Shlomit C.著，張紹乾譯，《哲學診治：諮商和心理治療的另類途徑》，  
臺北：五南，2007。

#### 四、期刊論文

呂凱文，〈「緣起」和「緣已生法」的差別〉，《揭諦》第 17 期（2008 年 02 月），  
頁 79-110。

劉宇光，〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印—藏中觀學之間（上）〉，《法  
鼓佛學學報》第 8 期（2011 年 06 月），頁 103-141。

蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的  
取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第 44 期（2008 年 03 月），頁 205-263。

蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《國立臺灣大學哲學論評》第 35 期（2008  
年 03 月），頁 155-190。

蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」  
在條理的一貫〉，《東海哲學研究期刊》第 17 輯（2012 年 07 月），頁 3-33。

蔡耀明，〈以般若空觀解明無明與萬有〉，《圓光佛學學報》第 22 期（2013 年 12  
月），頁 1-31。

蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉(Kātyāyana-sūtra)梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光  
佛學學報》第 24 期（2014 年 12 月），頁 1-31。

釋開仁，〈《雜阿含經》(788 經)之正見增上〉，《福嚴佛學研究》第 1 期（2006  
年 04 月），頁 33-67。

## 五、工具書

林光明、林怡馨合編，《梵漢大辭典》，臺北：嘉豐出版社，2005年。



## II、英文部分

### 一、佛教典籍英譯本

Bodhi, Bhikkhu (tr.), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Āṅguttara Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2012.

Bodhi, Bhikkhu (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2000.

Ñāṇamoli, Bhikkhu, and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2009.

Walshe, Maurice (tr.), *The Long Discourses of the Buddha: A Translation of the Dīgha Nikāya*, Somerville: Wisdom, 1995.

### 二、專書

Bodhi, Bhikkhu (tr. & ed.), *The Discourse on the All-embracing Net of Views: the Brahmajāla Sutta and its Commentaries*, 2 ed., Kandy: Buddhist Publication Society, 2007.

Burton, David, *Buddhism, Knowledge and Liberation: a Philosophical Study*, Aldershot: Ashgate, 2004.

Fuller, Paul, *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism: The Point of View*, New York: RoutledgeCurzon, 2005.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhism: Teaching, History and Practices*, 2 ed.,

Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London: George Allen & Unwin, 1963.

Siderits, Mark, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Aldershot: Ashgate, 2007.

Williams, Michael, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

### 三、翻譯作品

Payutto, Phra Prayudh, *Buddhadhamma: Natural Laws and Values for life*, Grant A. Olson (tr.), Albany: State University of New York Press, 1995.

### 四、期刊論文

Anālayo, Bhikkhu, “The ‘Sixty-two Views’: A Comparative Study,” *Fuyan Buddhist Studies* 5 (2010), pp. 23-42.

Anālayo, Bhikkhu, “Right View and the Scheme of the Four Truths in Early Buddhism: The *Samyukta-āgama* Parallel to the *Sammādiṭṭhi-sutta* and the Simile of the Four Skills of a Physician,” *Canadian Journal of Buddhist Studies* 7 (2011), pp. 11-44.

Gethin, Rupert, “Wrong View (*micchā-diṭṭhi*) and Right View (*sammā-diṭṭhi*) in the Theravāda Abhidhamma,” *Contemporary Buddhism* 5/1 (2004), pp. 15-28.

### 五、專書論文

Bodhi, Bhikkhu, “The Buddha’s Survey of Views,” *Recent Researches in Buddhist Studies: Essay in Honour of Professor Y. Karunadasa*, edited by Kuala Lumpur Dhammajoti, Asanga Tilakaratne and Kapila Abhayawansa, Colombo: Y. Karunadasa Felicitation, 1997, pp. 51-69.

Harvey, Peter, “The Approach to Knowledge and Truth in the Theravāda Record of the Discourses of the Buddha,” *Buddhist Philosophy: Essential Reading*, edited by William Edelglass and Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.175-185.

Harvey, Peter, “Theravāda Philosophy of Mind and the Person: *Anatta-lakkhaṇa Sutta*, *Mahā-nidāna Sutta*, and *Milindapañha*,” *Buddhist Philosophy: Essential Reading*, edited by William Edelglass and Jay L. Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 265-274.

Holder, John J., “A Survey of Early Buddhist Epistemology,” *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven M. Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 223-240.

#### 六、書評

Burton, David, “Review of *The Notion of Diṭṭhi in Theravāda Buddhism :The Point of View* by Paul Fuller,” *Buddhist Studies Review* 23/2 (2006), pp. 265-267.

