



從佛教對知識的界說進一步探究知識與解脫的關係 — 以《雜阿含經》為主要依據

吳慧苑
台灣大學哲學系碩士班二年級

提要

本文以「佛教對於知識的界說」為主標題，從其「對於知識的認知」入手，理解其對於知識的要求及檢視，目標在於適切的進一步探究「知識與解脫之間的關係」並提出切要的論斷。

主要的文獻依據《雜阿含經》，以形成義理上較為廣大的支撐與連結，以理趣的貫穿來接進佛法，可以有很多的下手處及進路。無論如何，這是一份學期末報告，對於義理的理解還不是很透徹，於是決定從廣大的視野切入，以簡單和明瞭為原則，粗略的帶出《雜阿含經》中「如實知見」所帶出的知識義理，希望的是直接就著經文走理趣貫穿之路。

本文順著如下三個議題，形成探問意識，進而展開哲學思辨。第一，佛教的知識基礎為何？何謂錯誤的知識？第二，何謂正確的知識？如何獲取正確的知識？甚麼樣的知識是真正值得被教導，以及被學習的？第三，知識和解脫的關係之間為何？第四，結論。

本文由如下四節展開行文的論述。第一節，「緒論」，直接帶出研究主題，交待論文初步的輪廓與構想。第二節，釐清研究主題及之間的關連性。第三節，準備焦距在《雜阿含經》，將之分成兩個小節進行。其一，闡明佛教的知識基礎為何？其二，何謂正確的知識？何謂錯誤的知識？第四節，知識和解脫的關係。討論知識與解脫，以《雜阿含經》為依據，闡明佛教的中心知識與解脫之間的關係，也把前一節探討所得一塊論析，皆以形成共同的概念在支撐上達致理解效果。第五節，結論。



一、緒論

為求清晰及快速呈現整篇文章的要項，以及勾勒大致的輪廓，一開始，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「論述架構」。

（一）研究主題

本文設置的主題，從佛教對於知識的界說入手，探討知識與解脫之間的關係。以《雜阿含經》為主要的文獻依據，經由經典解讀、經證整理、概念分析、資料整合、條理思惟，得出的宗旨，確認佛教對於知識的態度，進一步也確認知識跟解脫之間是相互有關聯的。

（二）研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的關聯條件，是多重的，主要有以下幾個原因。第一，在佛教中，知識論與心靈哲學是達致痛苦止息這一目標不可或缺的部份。¹唯有清楚理解何謂正確的知識、如何獲取正確的知識，真正了解心靈如何運作，才有可能找到正確的解脫之道。第二，在了解以上所提的第一點之前，必須先了解佛教對於知識的基本態度和立場，才能夠進一步在這個立場下對於知識論進行探究。第三，以知識為切入點，試圖肯定知識對於達致解脫是重要的，尤其是佛教對於知識的態度，在解脫道上更是不可被抹殺的。

（三）文獻依據

本研究主要依據漢譯《阿含經》的《雜阿含經》(Sajyuktāgama)正是南朝劉宋元嘉年(435—443年)間，求那跋陀羅所譯，共五十卷收藏於《大正藏》第二冊。《雜阿含經》作為研究的主要依據之理由是：其一，《阿含經》是記載佛教解脫道最原始的典籍，四部阿含中又以《雜阿含經》為入門的基礎。其二、以漢譯本為材料入手，對個人自身而言有助於哲學議題的探討、義理、思想的分析；而相關文獻的對比、參照則成為輔助、次要的研究進路。其三、《雜阿含經》有大量關於記載解脫之說的觀照和解說，此乃在佛典的奠基，為本次研究主題提供豐富的資源。

¹ Geshe Tashi Tsering, "buddhist Psychology", Wisdom Publication, 2006, p1



(四) 論述架構

研究主題設定為「佛教對於知識的界說」從其「對於知識的界說」入手，理解其對於知識的要求及檢視，目標在於適切的進一步探究「知識與解脫之間的關係」並提出切要的論斷。

本文由如下四節展開行文的論述。第一節，「緒論」，直接帶出研究主題，交待論文初步的輪廓與構想。第二節，釐清研究主題及之間的關連性。第三節，準備焦距在《雜阿含經》，將之分成兩個小節進行。其一，闡明佛教的知識基礎為何？其二，何謂正確的知識？何謂錯誤的知識？第四節，知識和解脫的關係。討論知識與解脫，以《雜阿含經》為依據，闡明佛教的中心知識與解脫之間的關係，也把前一節探討所得一塊論析，皆以形成共同的概念在支撐上達致理解效果。第五節，結論。

二、釐清研究主題

研究主題為從佛教對於知識的界說切入，從其「對於知識的認知」再進而探究知識與解脫的關係。乍看之下，或許覺得知識與解脫似乎沒有甚麼切身的關聯，因此有予以釐清的必要。

簡單的來看，本文想探究的是原始佛教裡最基本也是最重要的義理——「解脫」。「解——知道」與「行——身體力行」，可以說是佛法修學的兩大重心，同時也是佛法修學的整體。

阿含經²被近代佛學者公認為最接近原始佛學的聖典，有南傳與北傳之分。《雜阿含經》卷第一起首就以「當觀色無常。如是觀者。則為正觀。……」，觀是一種佛教常常提及的學習方法，對於我們所知道或者不知道的，應當以「觀」適時進行驗證的工作。這種再確認、再肯定的工作前提，當然就是來自於知識的累積及辨識。

²梵語 Agama 是由彼而此，「來」或「去」的意思，因此古譯阿含為「趣」與「歸」，是「展轉傳來」，有傳授傳承的意思，如《瑜伽師地論》卷 85：「如是四種，師弟展轉傳來於今；由此道理，是故說名阿笈摩。」僧肇《長阿含經序》說：「秦言法歸。……譬彼巨海，百川所歸，故以法歸為名。」《善見律毘婆沙》卷一：「容受聚集義名阿含。如修多羅說：佛告諸比丘：我於三界中，不見一阿含，如畜生阿含，純是眾生聚集處也。」—印順法師《原始佛教聖典之集成》，第七章經典部類概論，第三節四部阿含的次第與宗趣，第一項阿含與傳承。



《雜阿含經》第二經「於色當正思惟。色無常如實知。所以者何。比丘於色正思惟觀色無常。如實知者。於色慾貪斷。欲貪斷者。說心解脫。……」³「如實知」我們身心反應的種種，從身心作用的解析中，告訴我們如何去覺察、探究憂悲惱苦，煩惱苦迫的滋生源，以及如何從這些日常生活的身心反應中，導正我們的觀念，修正我們的行為⁴。由如此一系列的思惟和觀察，能夠進一步推致身體力行的去實行，這麼一種不斷的驗證修持，再驗證，再修持，就是達致「心解脫」——解脫的最佳途徑。

三、「如實知見」緣起

（一）論述佛教的知識基礎

《雜阿含經》卷第一起首就以「當觀色無常。如是觀者。則為正觀。……」，「觀」⁵是一種佛教常常提及的學習方法，對於我們所知道或者不知道的，應當以「觀」適時進行驗證的工作。

《雜阿含經》的觀察一般以「觀看」⁶呈現。如此的觀察囊括了：（一）涵攝各種認知功能和途徑，是一種整體性的知覺活動(the act of perception)；（二）具有「看到事物的內涵而理解」的意思，如此的觀看是「以正確之慧這樣如實見」(evam etaṃ yathā bhūtaṃ sammappaññāya passatī)，或英譯「以正確智慧如其實貌地這樣看」(see as it really is with correct wisdom)。⁷因此，研究《雜阿含經》

³ 如實知，是合於現實事理，不偏不倚的透徹認知，這當然是不離緣起法的，如《雜阿含第二六二經》說：「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……。」如實知的內容，總是在五蘊、六處等身心反應上的無我觀照，如《雜阿含第三〇經》說：「彼一切色（受、想、行）……彼一切識，不是我，不異我，不相在，是名如實知。」《雜阿含三〇四經》說：「眼非我，若色、眼識，眼觸、眼觸因緣生受；內覺若苦、若樂、不苦不樂，彼亦觀察非我。耳、鼻、舌、身、意亦如是說，是名如實知見眼所作，乃至正向涅槃。」《雜阿含第二一三經》說：「眼緣色，生眼識，三事和合觸，觸緣受——若苦、若樂、不苦不樂。於此諸受集、滅、味、患、離，如實知，如實知已，不種貪欲身觸，不種瞋恚身觸，不種戒取身觸，不種我見身觸，不種諸惡不善法。如是諸惡不善法滅，純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意、法亦復如是。」如實知不是想像，也不是情感的信仰，而是正見，如《雜阿含第七五〇經》說：「如實知者，是則正見。」又，圓滿的如實知，則是更深刻的行為與觀念一致的知行合一。

⁴ 莊春江（編），《學佛的基本認識》，高雄：高雄正信佛青會，民國 90。第一章佛法的特質，第三節佛法是理性的宗教。

⁵ 《雜阿含經·第 1 經》，T99,vol.2,P.1a：「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。」

⁶ 《雜阿含經·第 1 經》，T99,vol.2,P.7c：「當觀若所有諸色，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，彼一切悉皆非我，不異我，不相在，如是平等慧如實觀。比丘如是知、如是見我此識身及外境界一切相，無有我、我所見、我慢使繫著。」

⁷ 陳殿中，〈身心苦樂的觀察學理——以《雜阿含經》為主要依據〉，國立台灣大學文學院哲學系碩士論文。



的「如其實貌的觀察」,就是分析能觀、所觀、和觀察這三個要項的知識意義⁸:

第一,「正確之慧」除了說明能觀者要具備觀察的基礎、能力和心態品質,也要把「見」或「看」的內涵開展為包括六根、六境到六識中各種認知的可能狀況,形成十二處到十八界一貫的動態觀察運作⁹。

《雜阿含經》第二經「於色當正思惟。色無常如實知。所以者何。比丘於色正思惟觀色無常。如實知者。於色慾貪斷。欲貪斷者。說心解脫。……」¹⁰「如實知」我們身心反應的種種,從身心作用的解析中,告訴我們如何去覺察、探究憂悲惱苦,煩惱苦迫的滋生源,以及如何從這些日常生活的身心反應中,導正我們的觀念,修正我們的行為¹¹。這裡涉及的是能知的「智」,經中如是說此外,這還牽涉到其中應該具有的正确運作、步驟、認知程序以及對於觀察次第的進展進行嚴格檢定。

第二,就所觀察的而言,《雜阿含經》中亦明確說明甚麼是「所知的法」¹²,此處指出,「所知的法」就是五取蘊,亦屬於能夠被觀察之「境」。《雜阿含經》許多的記載中所觀察對象多為身心相關的蘊、處、緣起、識、諦、界、受等不同項目。這些項目都能夠被當成禪觀的對象因為(1)都是構成個人身心的基礎,可讓人不受時空限制而可直接觀察到的對象。(2)這些事項都建立在緣起的基礎上,能忠實的反應各個本質。

⁸ 以下分類參閱陳殿中,〈身心苦樂的觀察學理——以《雜阿含經》為主要依據〉,國立台灣大學文學院哲學系碩士論文。

⁹ 《雜阿含經·第 294 經》, T99,vol.2,P.83c:「如是內有識身,外有名色,此二緣生六觸入處,六觸所觸故,智者生苦樂受覺,因起種種。何等為六?眼觸入處。耳、鼻、舌、身、意觸入處。」

¹⁰ 如實知,是合於現實事理,不偏不倚的透徹認知,這當然是不離緣起法的,如《雜阿含第二六二經》說:「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……。」如實知的內容,總是在五蘊、六處等身心反應上的觀照,如《雜阿含第三〇經》說:「彼一切色(受、想、行)……彼一切識,不是我,不異我,不相在,是名如實知。」《雜阿含三〇四經》說:「眼非我,若色、眼識,眼觸、眼觸因緣生受:內覺若苦、若樂、不苦不樂,彼亦觀察非我。耳、鼻、舌、身、意亦如是說,是名如實知見眼所作,乃至正向涅槃。」《雜阿含第二一三經》說:「眼緣色,生眼識,三事和合觸,觸緣受——若苦、若樂、不苦不樂。於此諸受集、滅、味、患、離,如實知,如實知己,不種貪欲身觸,不種瞋恚身觸,不種戒取身觸,不種我見身觸,不種諸惡不善法。如是諸惡不善法滅,純大苦聚滅。耳、鼻、舌、身、意、法亦復如是。」如實知是正見,如《雜阿含第七五〇經》說:「如實知者,是則正見」。

¹¹ 莊春江(編),《學佛的基本認識》,高雄:高雄正信佛青會,民國 90。第一章佛法的特質,第三節佛法是理性的宗教。

¹² 《雜阿含經·第 72 經》, T99,vol.2,P.19a:「云何所知法?謂五受陰。何等為五?色受陰,受、想、行、識受陰,是名所知法。」



第三，就整個觀察而言，最終目標在於啟發「正確的智慧」。《雜阿含第 633 經》¹³：「世尊告諸比丘：『若比丘於四念處修習多修習，未淨眾生令得清淨，已淨眾生令增光澤。何等為四？謂身身觀念住，受、心、法法觀念住。』」這裡指出「一切法」就是四念處，這是指「能知的一切法」而其他更仔細的法也蘊含於此，此屬於能知之「智」。

《雜阿含經》常以「眼、智、明、覺」等視覺譬喻來說明藉由觀察而證悟的智慧，形象化的比喻從無明的黑暗藉由觀察實像而逐漸走向光明證悟的歷程。¹⁴「如實知見」所展現的知識意義，顯示在對於身心的照明、轉化、層層深化直至生命的解脫。

從以上三點帶出《雜阿含經》教導世人直接觀察看清身心發生的真相，以此作為知識的根據形成主脈絡，有其豐富的內涵和意義。以「如實知見」作為共通且普遍的操作，隨著修行功夫的越加深入，生命的解脫也越有保障。

（二）正確的知識與錯誤的知識

一、正確的知識 —— 緣起、空

《雜阿含經》中以「此有故彼有，此起故彼起」¹⁵的「緣起」法則解釋世界，說明任何事物的產生都來自於關聯條件下的原因組合，要說有一物是獨立存在是不可能成立的，因此「緣起」法和「空」常配合成一組概念。

「空」¹⁶說明一切事物本身都缺乏其自身不變的存在或本質，即不具有實體性。「空」不是不存在，也不在於判定事物的「有」或「無」，而是說明一切事物都是緣起，都隨著關聯條件而變化強調緣起下的任何事物都由關聯條件所促成，在相關的條件中變化不息，無法獨立自主。如此也說明了因為沒有本身固定不變的本質，因而有無限變化的可能。

¹³ 《雜阿含經·第 633 經》，T99,vol.2,P.175c。

¹⁴ 《雜阿含經·第 258 經》，T99,vol.2,P.65a：「色如實知，色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如是受、想、行、識如實知，識集、識滅、識味、識患、識離如實知。摩訶拘絺羅！於此五受陰如實知、如實見、明、覺、慧、無間等，是名為明，成就此者，名為有明。」

¹⁵ 《雜阿含經·第 298 經》，T99,vol.2,P.85a：「『我今當說緣起法法說、義說。諦聽，善思，當為汝說。』云何緣起法法說？謂此有故彼有，此起故彼起，謂緣無明行，乃至純大苦聚集，是名緣起法法說。」

¹⁶ 《雜阿含經·第 80 經》，T99,vol.2,P.20b：「觀察彼陰無常、磨滅、不堅固、變易法，心樂、清淨、解脫，是名為空。」



在錯綜複雜的關係網絡中，可再區分「因」和「緣」的作用，「因」是主要的推動因素，而緣實次要的條件。說明在這主要因素及次要條件的相互作用之下，一切事物都在關聯條件下發生。條件聚合則促成事物的存在，反之條件解散則事物也跟著消失。由於關聯條件的不斷聚合和解散，因此沒有任何事物是獨自存在、永恆不變的存在。

緣起法除了解釋現世的生命現象，也能打通無限生命的歷程，以十二因緣展示眾生無止息的生死輪迴。無明是其首要推展條件，此指缺乏對於事實真相如實觀照的智慧而不斷地推動新的生命的開始。《雜阿含經》說：「此甚深處，所謂緣起，倍復甚深難見¹⁷」，說明緣起的奧秘很難被一般人所認識。佛教正確的知識基礎在於如實知見「因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸逕路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。」的緣起法則。

二、錯誤的知識 —— 斷見、常見

「仙尼！當知有三種師。何等為三？有一師，見現在世真實是我，如所知說，而無能知命終後事，是名第一師出於世間。復次，仙尼！有一師，見現在世真實是我，命終之後亦見是我，如所知說。復次，先尼！有一師，不見現在世真實是我，亦復不見命終之後真實是我。仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。彼第三師不見現在世真實是我，命終之後，亦不見我，是則如來、應、等正覺說，現法愛斷、離欲、滅盡、涅槃。仙尼白佛言：世尊！我聞世尊所說，遂更增疑。佛告仙尼：正應增疑。所以者何？此甚深處，難見、難知，應須甚深照微妙至到，聰慧所了，凡眾生類，未能辯知。所以者何？眾生長夜異見、異忍、異求、異欲故。」¹⁸

對於生命歷程或者認為有情就只是這一生，肉體解散，一切斷滅，我亦斷滅。這種看法，會讓有情眾生認為，即然不會有下一生、未來世，那麼，這一生再如何為惡使壞可以不必擔心必須承擔任何惡果，這一種見解屬於「斷見」¹⁹。對於生命歷程或者認為有情可以有幾生，在這好幾生內，肉體雖以各種形態一再解散，但是，其中藏有真我、不變的我從此生到彼生。認為有一個恆常不變的「我」，不斷的經歷身心聚合分散的過程，只因沒有好好修練，讓這「真正的我」被世俗所困，才會不斷經歷生死輪迴；如果我們善自修練，培養德行把這個「我」生到

¹⁷ 《雜阿含經·第 293 經》，T99,vol.2,P.83c。

¹⁸ 《雜阿含經·第 105 經》，T99,vol.2,P.32a。

¹⁹ 《雜阿含經·第 105 經》，T99,vol.2,P.32a：「仙尼！其第一師見現在世真實是我，如所知說者，名曰斷見。」



一個永遠不會有生死流轉的地方去，這樣，「我」得以恆常安住，這是「常見」²⁰。

世人會有那麼多的不同看法，例如，或說世間是常住不變的，或說是無常的；或說世界是有限的，或說是無限的；或說命與身是相同的；或說是不同的；或說死後還有可以來來去去的靈體，或說死後並不存在；或說有主宰生存的壽命；或說有吉凶禍福的主宰，到底什麼因素，造成這麼紛亂的見解呢？一般人總以為我們這四大五蘊和合而成的身體是實在不變的，這是身見，以上說的斷見及常見都從身見而來²¹。固著於有一恆真的身體、或我在感受、在思考，我們如感官所能感知到的老老實實說，我們確實無法感知有過去生、未來生；如我們感官所能感知到的，我們確實也感知到有個我在思考、在經歷種種日常生活，我們確實沒辦法真的感知到那個我只是個聚合體。

生命體存在的根本性格為何？佛陀宣稱，生命體之所以受生而出現世間，基於緣起的流轉，緣起由無明²²發其端，生命體的流轉相續不斷皆為無明遮蔽。無明所以對於事項的來龍去脈無法如實知，這樣一來，生命體的存在不僅因為受到緣起流轉而糾結纏繚，且對於自身到底如何受到緣起牽扯，因為無明遮蔽也無法了知。唯有斷除斷見、常見等這些我們自以為有情眾生就是如此的一個生命型態，超脫生死才有可能。「世尊告諸比丘：應離邪見，應斷邪見，若邪見不可斷者，我終不說應離、斷邪見。以邪見可斷故，我說比丘當離邪見。若不離邪見者，邪見當作非義不饒益苦，是故我說當離邪見。如是邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定亦如是說。」²³除了離邪見，還必須要進一步培養智慧，以智慧如實知見、觀照，才是解脫生死纏縛走在解脫道上的正確方法。²⁴

²⁰ 《雜阿含經·第 105 經》，T99,vol.2,P.32a：「彼第二師見今世後世真實是我，如所知說者，則是常見。」

²¹ 《雜阿含經·第 570 經》，T99,vol.2,P.151a：「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。」

²² 《雜阿含經·第 257 經》，T99,vol.2,P.64c：「無明者謂不知，不知者是無明。」「何所不知？」「調色不如實知，色集、色滅、色滅道跡不如實知。受、想、行、識不如實知，識集、識滅、識滅道跡不如實知。摩訶拘絺羅！於此五受陰不如實知、不知、不見、不無間等、愚、闇、不明，是名無明，成就此者，名有無明。」

²³ 《雜阿含經·第 770 經》，T99,vol.2,P.201a。

²⁴ 《雜阿含經·第 570 經》，T99,vol.2,P.151a：「佛告婆羅門：「邪見者，非彼岸。正見者，是彼岸。邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定非彼岸。正見是彼岸，正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定是彼岸。」



四、知識、智慧、解脫

一、無常觀

《雜阿含經》中「一切行無常，一切行不恒、不安、變易之法。」²⁵，法指事物形成的條件，一切行指一切的有為的運作。「無常」是對「常」的否定，一切有為法都無自性、都是因緣和合而成，隨時會隨著因緣的轉變而渙散，變易故所以「無常」，是佛教極其重要的學說。「一切無常，悉皆生滅法」²⁶說明事物處於不斷變化、產生、消滅的過程。

「色無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實正觀。如是受、想、行、識無常，無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。如是觀者，名真實觀。」²⁷無論是有形的物資還是無形的抽象概念，都不會順著人的意願抱持不變恆常存在，因此都不可被控制抓取。既然無常的實相無法被改變，佛陀教導世人應該認清和接納事實，遠離因執著而有的貪、瞋、癡愛染等煩惱，以觀無常作為推動修行、解脫的動力。

從「緣起」所以「空」，再銜接到「無常」，總結出因為緣起而說無常，是如實知見下的世界真相。無常建立在緣起的基礎上，由此而說明佛教的知識觀，無論是看待世界的角度或對世界的認知總是處於動態且全面打通的全視野流程，如此一來，智慧得以培養。

二、中觀

「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，生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅。」²⁸ 此處指出，有「世間集」「世間滅」兩條道路。「世間集」，在道理上總說為「此有故彼有，此生故彼生」，進一步則會連著帶出「緣無明有行，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦集」；「世間滅」在道理上總說為「此無故彼無，此滅故彼滅」，進一步則會帶出「無明滅則行滅，乃至生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅」。當中，有和無，亦即存在不存在，描述事物的靜態面；生滅，亦即產生和消失，則偏於動態的描

²⁵ 《雜阿含經·第 956 經》，T99,vol.2,P.243b。

²⁶ 同上。

²⁷ 《雜阿含經·第 9 經》，T99,vol.2,P.2a。

²⁸ 《雜阿含經·第 262 經》，T99,vol.2,P.67a。



繪。

「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。」不以有、無作為觀察的中觀說明緣起的兩個方向，一為生死流轉；另一為解脫生死的方向，佛陀離於有、無兩邊而說中道法。以中觀的智慧全面的觀照，打通一條可以運行無礙的實踐道路就是「中道」。

根據觀照真相而培養出相關的智慧，由於緣起法而能往回追溯並打開環環相扣的關係網路，將由因緣和合而輾轉集聚的生死流轉還滅。明白世界一切事物缺乏本身恆常不變的法則，這是「如實知見」的結果，反之缺乏空觀的智慧，就是錯謬的知識。由此，緣起是佛陀所教導的基本正見，以此「如實知見」作為知識的基礎，往解脫道前進。



五、結論

《雜阿含經》教導世人直接觀察看清身心發生的真相，以此作為知識的根據形成主脈絡，有其豐富的內涵和意義。佛教正確的知識基礎在於如實知見「因集故苦集，因滅故苦滅，斷諸徑路，滅於相續，相續滅滅，是名苦邊。」的緣起法則。除了離常見、斷見等邪見，還必須要進一步培養智慧，以智慧如實知見、觀照，才是解脫生死纏縛走在解脫道上的正確方法。

從「緣起」、「空」，再到「無常觀」、「中觀」，由此而說明佛教的知識觀，無論是看待世界的角度或對世界的認知總是處於動態且全面打通的全視野流程，如此一來，智慧得以培養。以「如實知見」作為共通且普遍的操作，隨著修行功夫的越加深入，生命的解脫也越有保障。



參考資料

一、原典

No. 99 【劉宋 求那跋陀羅譯】《雜阿含經》

上座部佛教經典，巴利文大藏經·增支部第 3 集 6 5 經《伽藍經》

南傳中部·第 9 5 經《商伽經》

南傳中部·第 5 8 經《無畏王子經》

南傳中部·第 2 2 經《蛇喻經》

二、專書

印順法師，《原始佛教聖典之集成》，民國 83（修訂本三版），新竹：正聞莊春江，《學佛的基本認識》，高雄：高雄正信佛青會，民國 90。

三、論文

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

David Burton, *Buddhism, knowledge and liberation: a philosophical study*, Aldershot: Ashgate, 2004.

Dharmacari Nagapriya, "Knowledge and Truth in Early Buddhism: an examination of the Kaalaama Sutta and related Paali Canonical Texts." *The Western Buddhist Review: A Journal for Buddhist Inquiry* 3(2001):
<http://www.westernbuddhistreview.com/vol3/Knowledge.htm>

Paul D. Numrich, *The Boundaries of Knowledge in Buddhism, Christianity, and Science*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008.

Anne C. Klein, *Knowledge and liberation: Tibetan Buddhist epistemology in support of Transformative Religious Experience*, Ithaca: Snow Lion Publications, 1998.

林镇国。“解释与解脱--论《解深密经》的诠释学性格”。《文史哲论集》。（台北市：国立政治大学，1992）： 页493-514。