

第二章 「無明」概說：從印度思想到佛教各經論

本篇論文最主要的關鍵字即是「無明」，此字是梵文 *avidya* 的漢文譯名。然而，該字並非佛教獨有的義理概念，早在佛教出現之前，在印度本土發展甚久的《吠陀》(Vedas)《奧義書》(Upanisad)等傳統古老聖典中，就已經見得到 *avidya* 一字的使用。印度悠長深遠的文化自古即以重視哲學思辯為其擅長，後期印度的各家哲學，也紛紛針對古老聖典加以註解進而發展出自己的一套學說。源於印度本土的佛教在興起之際，自然也與這些豐富多元的印度思想體系共同分享著種種語言文字、文化思想系統。本論文所關注的焦點：「無明」自然也不例外。本章的主旨即在於把 *avidya* 擺在一個從印度思想到佛教義理這樣大型的跨文化脈絡下，去窺看其大致的發展輪廓。畢竟，同樣使用 *avidya* 一字、同樣意指缺乏智慧的無明狀態。然而，印度各期的思想著作與佛教諸多經論中，對於何謂 *avidya* 卻擁有相當不同的解讀與各自著重之處，再者，在佛教眾多經論中也不是只有四部《阿含經》與《大般若經》論及無明。因此，在正式進行本論文主題探討之前，必須給予「無明」一個其於印度思想與佛教經論裡概略的輪廓說明與背景介紹。

在本章的第一節裡，將先解析漢譯詞「無明」的梵文原字：*avidya* 的字面意義。接著，在第二節裡再針對印度早期的聖典《吠陀》與《奧義書》中，如何使用 *avidya* 的情況予以概要的說明。最後，在第三節再把重心轉到佛教本身。為了要突顯出在共通思想資產的前提下，佛教身為一個擁有獨特義理與修行道路的宗教，與印度其它哲學思想之間的區別，必須先簡要的交代佛教的整體輪廓及其獨特意義、以及無明在整體佛教經論中如何被論述的概況等等。才能與連接在本章之後，無明於四部《阿含經》和《大般若經·第二會》裡意涵的探討之間，做出明顯且確實的銜接及區隔。

然而，一來基於本章在全篇論文中的位置，只是做為深入探討無明於《阿含經》與《大般若經·第二會》的前置作業與背景交代。二來也是受限於筆者自身能力與時間的限制，以下的討論將以近代學者曾經做過的研究為主要材料。印度各家哲學思想裡也僅以論及無明最具代表性的商卡拉 (Wankara, 788-820A.D.) 及其所代表的「不二一元論吠檀多」學派為主。至於第三節裡無明於整體佛教經論裡的意涵，基於牽涉的範圍過大，將只做最初步表層的簡要說明，並僅舉《阿毘達磨俱舍論》中對於無明的分類處理，做為一窺無明於佛教經論裡研究狀況的管道。佛教各部經律論無一不是具有獨特意義的世界，本論文雖然是以四部《阿含經》與《大般若經·第二會》為主要材料來探究無明的意涵，卻不代表只有這些經典描述無明、重視無明。畢竟無明實為佛教最著重的根本義理之一。只是在此無法針對眾多佛教經論中論及無明之處，做個別的細部處理或比對工夫，亦或是詳細論及無明在印度思想與佛教之間的差異等等課題，只能藉由某一學派及特定經論的介紹，做為引導出無明自印度思想到佛教義理裡概略的義理輪廓。

第一節 無明 (*avidya*) 的梵字解析

無明，是梵文 *avidya* (同 *avidya*，巴利文 *avijja*) 的中文譯詞，是由接頭詞 *a* 加上 *vidya* 所構成。此字的字根是 *vid*，代表著理解、領受、學習、發現，而 *vidya* 一字的意思包括：知識、智慧、哲學、明咒等等，至於 *a* 所代表的則是否定的接頭詞。因此，*avidya* 一字在梵文字詞上就是無知、無明、未經學習的、不聰慧，或是有錯誤幻覺的意思。¹

至於 *vidya* 指的究竟是怎麼樣的知識與智慧？*avidya* 指的又是缺乏怎麼樣的知識和智慧？整體上而言，印度各個宗教與哲學流派可以說就是以此為主要焦點而展開的，從最古老的《吠陀》、《奧義書》、印度六大哲學流派、乃至佛教等等，無一不是以解析生命體現象、以及探求如何達致解脫為終極目標與義理重點。生命體唯有破除不智慧的愚昧狀態，經過種種修行與努力、亦或是遵守如種姓制度等合乎「真理」的規範等等，才能成就最完滿的生命境界。只是在不共的思想體系中關於何謂明、何謂無明的價值觀點有所差異而已。在 Monier Williams 所編寫的梵英字典中就收錄著對於 *vidya* 一字各種不同的內涵說明。*vidya* 除了有知識、智慧、哲學、科學等總稱意義之外，依據不同的認定還可以詳細分為種種不同的知識，如字典中提到的四種 *vidya*，分別是：關於吠陀的知識、邏輯與形上學知識、關於政府科學的知識，以及實用如建築、商業等的知識技術。²也因此，*avidya* 字面上雖然可以直接概括理解為「無明、非智慧，或是缺乏知識」，其中所蘊藏的細微內涵卻也是包羅萬象的。可見無論是 *avidya* 或是 *vidya* 都是一個意義十分廣泛多元的字詞。*avidyā* 一詞就如同解脫、自我、苦樂、生死等字詞概念般，幾乎是所有印度哲學宗教的核心要義與關鍵字詞。只是佛教做為一擁有獨特義理與修行道路的宗教，雖然和許多印度哲學宗教共同使用 *avidya* 一字，但是對於此字的意涵指涉，卻有著相當迥異的差別。

另外有一點要特別注意的是，印度思想中用來廣泛形容智慧一類的語詞相當多元，好比有 *vidya*、*jbana*、*prajba*、*drsti*、*abhijna* 等等。相對的，指稱非智慧的字詞也有 *avidya*、*ajbana* 等。一般而言，*vidya* 被譯為「明」，*jbana* 被譯為「智」，*prajba* 則是指「般若智慧」，這些字詞基本上被視為是智慧範疇裡不同種類或等級的同義語。而在本論文中主要論及的則是 *vidya* (明) 和 *prajbaparamita* (般若波羅蜜多) 之間的對比關係。雖然說在印度與佛教的部分經典及阿毘達磨的各家詮釋中，會賦予這些詞彙特定的定義，但是若就這一章所探討的材料，如：《奧義書》、吠檀多等各派哲學來看，對於這些字彙間細微的差別並沒有太多的著墨，再加上本論文也不旨在進行無明或智慧於印度各思想流派間的相互比對，所以基

¹ 見 Monier Williams Monier Sir., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: The Clarendon press, 1970, pp.108,963-965. 或見荻原雲來編，《梵和大辭典》，台北：新文豐出版，1979年，頁1212-1213,1215。此外，Richard H. Jones 在“Vidya and Avidya in the Iva Upanisad”一文中指出 *avidya* 一字在印度思想中有兩個主要的意義：對知識的缺乏，以及對 *vidya* 遮障妨礙的積極力量。該篇文章收於 *Philosophy East and West*, 31/1, 1981, p.79.

² 同上註，pp.963-964.

本上可以將這些用來形容智慧的語詞視為能夠相互流用的同義詞。³

第二節 印度思想裡的無明：從《吠陀》到商卡拉的「不二一元論吠檀多」

眾所周知，印度主流的哲學宗教思想莫不以《吠陀》和《奧義書》為根源，*avidya* 一字最早也出現在這兩大類經典中，再被後續的各學說承繼且發揮。然而，相對於佛教裡對無明的著重，*avidya* 在印度早期思想中，似乎並不是特別被強調的重點所在，專門針對此字詞的內涵說明也不多見，一直要到西元八世紀的商卡拉才對 *avidya* 有比較深入且獨到的見解。在這一節裡，將透過國內外學者的相關研究，簡要說明 *avidya* 於《吠陀》與《奧義書》中被使用的狀態。再以商卡拉的「不二一元論吠檀多」學派的無明說為主，附帶概述 *avidya* 於《奧義書》之後印度各家學說的使用情形。至於無明在佛教裡所具備的獨特意義則留到下一節處理。

1. *avidya* 於《吠陀》與《奧義書》被使用的情形

《吠陀》被視為是印度最古老的宗教聖典，也是印度幾千年來最為尊敬的權威傳統。《吠陀》本集主要有四大部，分別是：《梨俱吠陀》(Rg-Veda)、《沙磨吠陀》(Sama-Veda)、《夜柔吠陀》(Yajur-Veda)，與《阿達婆吠陀》(Atharva-Veda)。至於《吠陀》集結而成的年代，因為限於印度本無使用文字記載的習慣，以及缺乏更有力的史料證據，實難以冒然推斷其成書的確切年代。依據學者的相關考證，約莫是西元前一、二千年，甚或更早以前的集結。內容則多為獻祭時讚揚諸神的頌詞。⁴日人學者前田專學在其文中指出，在現存最古老的印度聖典中的《梨俱吠陀》補遺、《阿達婆吠陀》、Vajasaneyi-Saj hita 等文獻中，已經可以見到 *avidya* 一字，但是出現的次數很稀罕，對於其語詞的內涵也不見更深入的說明。⁵

而作為《吠陀》本集註釋的《奧義書》，同樣被視為是印度傳統思想的正統

³ 有關 *avidya* 和 *prajbaparamita* 的分別將在第五章裡專門處理。至於梵文裡智慧相關語詞的使用可以參考藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，第 7 冊，台南：中華佛教百科文獻基金會出版，1994 年，頁 5195-5198。此外，日人學者宮坂宥勝則指出眼 (*cakkhu*)、光明 (*aloka*) 這些字詞都是與 *vidya* 相當的形容詞，而 *jbana*、*prajba* 也可以和 *vidya* 代換。出自 仏教の起源，山喜房佛書林，東京，1971 年，頁 275-276。而佐佐木現順在其 智慧 一文中也有對智、慧語詞的概要說明，該文收於：《印度學佛教學研究》，第 2 卷，第 2 號，1953 年，頁 84-86。

⁴ 關於《吠陀》的介紹可參見：Surendranath Dasgupta，林煌洲譯，《印度哲學史》，台北：國立編譯館出版：1996 年，頁 33-51。

⁵ 前田專學，無明この心を覆うもの 古ウパニシャッドを中心にして，收於《仏教と心の問題》，東京：山喜房佛書林，1980 年，頁 2。

來源，也是廣義的《吠陀》聖典之一。相對於《吠陀》裡重視祭祀的作業之道，《奧義書》所偏重的則是知識之道。《奧義書》中所追求的最高目標與最終境界可以用「梵我合一」四字來總說，亦即在流動不息的世界表象下發掘與每個生命體同一的真實，也就是自我（*atman*）與梵（*Brahman*）的合而為一。大梵被視為是宇宙間唯一的真理與創世的源泉，自我唯有看透有限的世間層面，體認到大梵與自我的同源合一，才能追尋到最真實的自我。這是《奧義書》的最主要內容，也可說是整體印度思想的主要意旨之一。⁶《奧義書》中提及無明與明的篇幅與比重可謂較《吠陀》來的多，但是從《奧義書》精短的詞句文體裡，實難以有系統的捕捉無明這個字詞的意義，在這裡也僅舉出幾位學者的研究成果來介紹。前田在其文中對於各部《奧義書》裡提及無明的部分做了初步的整理：在《唱贊奧義書》（*Chandogya Upanisad*）裡所提到的 *vidya* 等同於 *veda*，而 *avidya* 指的就是欠缺 *veda* 這樣的知識及智慧。在《伊莎奧義書》（*Iva Upanisad*）中則同時提到無明與明，信奉 *avidya* 者將通往死亡，而信奉 *vidya* 者則將到達不死的境界。⁷此外，在被視為較後期的《文荼卡奧義書》（*Mundaka Upanisad*）裡則提及了高低兩種的 *vidya*，較低層級的智慧指的具備諸《吠陀》裡祭事等知識，而高層級的智慧指的則是對梵我合一不滅知識的獲得。除此之外，《白淨識奧義書》（*Wetawatarā Upanisad*）裡說明大梵本身即具有明與無明兩種性質，然而，相對於大梵或祭儀知識的 *avidya* 是可滅的，*vidya* 卻是不滅的真實知識。整體而言，前田認為在眾多《奧義書》中的 *avidya* 主要有指稱非祭儀、非梵的知識；以及缺乏《吠陀》智慧等等的意思。⁸

由此可知，*avidya* 一詞在印度早期的《吠陀》與《奧義書》等被視為天啟聖典與後傳註釋的重要文獻中就已經被使用，但是《吠陀》與《奧義書》並非隸屬某一宗教或哲學派別的系统典籍或解析著述，因此雖然使用 *avidya* 此字，但是並沒有專門針對此字做進一步的深入描述或釐清。只能藉此概略的整理出 *avidya* 所蘊含的意義，大體而言是用來指稱與《吠陀》、《奧義書》裡關於身為一個印度人應遵循且尊重的祭儀；以及與梵我合一等智慧相對的一種愚昧狀態。因此凡是無法體悟梵我合一而擁有無明者，只能在不停的輪迴中流轉，只有具備真確智慧與知識的人才能達致最終的解脫境界。

⁶ 有關《奧義書》的思想可以參見註 4 一書，頁 53-82。

⁷ 關於《伊莎奧義書》裡的無明可參見註 1 Richard H. Jones 一文，作者在文章裡提出不同的意見，他認為根據對《伊莎奧義書》的解讀可以發現 *avidya* 不只具有消極的意味，也有積極性存在的必要，無明與明皆是足以超越生死者所必備的。國內學者林煌洲對此的解讀則是：「依莎（*Iva*）觀點的提出，進一步確立至上或實有的絕對一元觀念，主張絕對的實有超出二元：無知與知識。唯有渡過無知及二元性，人才可超越死亡而獲得不朽。」見林煌洲，古奧義書與初期佛學關於自我沈淪概念之比較與評論，收於《印度思想文化與佛教》，台北：國立歷史博物館出版，2002 年，頁 91-97。

⁸ 同註 5，頁 7-17。有關《奧義書》裡論及無明與明的部分還可參見註 7 林煌洲一文。

2. 商卡拉「不二一元論吠檀多」的無明說

在印度思想的發展史上，《吠陀》被公認為共同傳統與正典的地位，是無庸置疑的，後來陸陸續續發展出來的各家哲學思想與著作，可以說幾乎都是在對《吠陀》與《奧義書》等共通古老文獻進行不同的註解工作，並且依此發展出各自的思想體系。在龐大的印度哲學體系裡，所謂的印度正統六派哲學分別為：數論學派（Saj khya）、瑜伽學派（Yoga）、吠檀多學派（Vedanta）、彌曼沙學派（Mimaj sa）、正理學派（Nyaya）以及勝論學派（Vaiwesika）等六大派別。⁹但是這六大哲學派別皆是承襲吠陀傳統而來，也共同分享著印度思想極其豐富的術語與文化思想體系，因此 *avidya* 幾乎是各家哲學學派同樣會使用的字詞或概念。總的來說，這些哲學思想無非不是在探求真理與真實智慧的存在，倘若就 *avidya* 的字面意思來看，凡是符合各家思想何謂真理者就是所謂的 *vidya*；相反的，凡是與真確智慧及知識相對的即是錯誤的 *avidya*。所以也可以說在每一家哲學派別裡無明與明的定義，都將依隨著各自對真理主張的不同而有所差異。¹⁰但是在六派哲學之中，卻是從吠檀多哲學裡最為著名的商卡拉才賦予 *avidyā* 特別重要的地位，而這已經是在佛教興起之後的事了。

值得注意的是，吠檀多學派正如同所有的哲學與宗教體系一般，也只是代表一種思想的系統總稱，實際上吠檀多學派裡還可以依其義理上的差異區分為：不二一元論吠檀多（Advaita Vedanta）、侷限不二一元論吠檀多（Vivistadvaita Vedanta），以及二元論吠檀多（Dvaita Vedanta）等等不同的派別。但整體而言，吠檀多哲學仍是以註釋《奧義書》以及《梵書》等傳統聖典來宣稱其正統泉源，在這之中又以商卡拉的不二一元論吠檀多最為著名。依循著《奧義書》傳統，商卡拉主要的思想也是圍繞著梵我合一而開展的，真實的大梵與生命體的自我本質上是完全合一的，只是由於無明的遮掩，自我才無法正確的認知到真理實相。外在世界與所有錯誤的認知都是源於大梵本身即擁有的無明與幻力（*maya*）所變幻出來的假象，然而實際上梵本身並沒有造作出什麼來。唯有當自我破除這些虛妄的假象後，親證到只有大梵與自我才是唯一的真實後，才能徹底脫離輪迴、獲得梵我合一的最高智慧。雖然像這樣的見解並不是由商氏所獨力開創，但是把無明與幻力等義理提昇到整體學說中如此重要的位置，卻被視為是自商卡拉以來才開始的。¹¹只是，在商卡拉的哲學體系中關於無明的性質，以及其與大梵之間的

⁹ Dasgupta 在其《印度哲學史》的著作中提及印度將哲學體系分為正統與非正統兩大類別，正統派即上述的六大哲學學派，非正統哲學則包括：佛教、耆那教（Jainism）與唯物論（Carvaka）等等。關於印度正統六大哲學派別的初步說明可參見該書第 1 冊第 4 章的「印度哲學體系之通見」，同註 4，頁 83-96；或 Gavin Flood, *An introduction to Hinduism*, Cambridge: New York, 1996, pp.231-249；或楊惠南，《印度哲學史》，台北：東大出版，1995 年。

¹⁰ 有關數論派裡提及無明之處可參見註 4 一書，頁 202。正理、勝論派裡提及無明之處可參見同書，頁 265。至於瑜伽學派裡的無明則可參見松尾義海，*ヨ - ガ派における無明について*，收於《塚本博士頌壽記念佛教史學論集》，京都，1961 年，頁 716-726。

¹¹ 前田專學，《ヴェ - ダ - ンタの哲学》，京都：平樂寺書店，1992 年，頁 92。只是值得一提的是，雖然商卡拉承繼了《奧義書》裡的大多思想，但他並不認為真實的智慧必須透過嚴格遵守祭

關係似乎都缺乏更進一步的清楚說明，這也成為後世學者檢討商氏學說時最引以為詬病的地方。

在商卡拉在對《奧義書》註解的著作中，無明的意思是指 a 的性質附托在 b 上面，亦即一種覆蓋遮掩。¹²自我正因為有無明的覆蓋所以不得親證梵我合一的真理。只是，商卡拉的哲學既然被稱為「不二一元論」，意思就是絕對真實的大梵與自我是不二的、是一元的。既然如此又該如何解釋無明或幻力等不實錯誤的出現？無明若是確實的存在，又該以何者做為本質根源？無明必定不是來自於絕對真理的梵，因為真實且完全自明的大梵裡面是不可能有不實錯誤與幻相存在的。倘若無明有除了大梵之外的來源，一來這與「一元論」有著邏輯上的矛盾與理解上的困難；再者，若無明擁有自己的實體來源，那麼解脫又如何可能？商卡拉對此類問題的回答僅止於：無明與幻力等虛妄假象的存在是因為不知道梵的真實本質而造成的，一旦親證梵我合一的真理，無明與幻力自然就會停止。¹³商氏對於無明的性質與源始的說明，被後代學者認為並沒有做出正面直接的回覆，因此在商卡拉之後的吠檀多學者，針對此一議題就衍生出一連串的相關討論，好比關於無明的起源問題，以及其與幻力之間的關係、無明本身是積極或消極的性質？究竟是自因或他因？等等的探討。¹⁴

關於這些議題的爭辯，在後來的吠檀多學派，以及與其它哲學學派間的來往互動裡，一直是討論的焦點所在。像是羅摩努閣（Ramanuja）所開創的「侷限不二一元論吠檀多」，對於商卡拉的無明說就有相當多抨擊之處。¹⁵而商卡拉的後繼者 Padmapada 與 Prakawātman 等人也都陸續提出了各自對於無明更進一步的解釋。¹⁶然而，諸如此類的回答攻防戰似乎無法有效獲得最終的解決，也因此，相仿的邏輯對答與質難就在後來的印度哲學史裡一再上演，這其間有關 *avidya* 的各種哲學討論可以說被發揮到淋漓盡致的地步。畢竟商卡拉的哲學思想在根本上是絕對一元論，然而卻又無法有效解釋無明等錯誤知識的存在與根源；以及與大梵完全對反的無明又是如何與大梵並存等等的問題，以致於在後來的相關討論中引起各家學派間不小的爭論。¹⁷

典儀式才能達致，相較於此，商氏認同的則是內在取向的知識之道。這一點是其與傳統印度思想最為不同之處。

¹² 同上註，頁 236。

¹³ 可參見 Dasgupta 一書，頁 392：「當梵作為世界的顯現的基礎時，其真實的特色只是被顯現……或者毋寧可說世界顯現的幻相之所以成為可能，是由於在其真實且正確的本質中的梵從未在吾人客觀的意識中向吾人顯現。……因此，不知梵的真實本質，所以虛幻才可能成立。」

¹⁴ 商卡拉在使用 *avidya* 以及 *maya* 這兩個字詞時，似乎也沒有明確的劃分，無明與幻力甚至可以被視為是相同的概念而交互的使用。至於 *maya* 與梵之間的關係，*maya* 被視為是梵的神祕力量之一，而就經驗層面上看來，幻力亦即無明，皆是使人誤認經驗世界為真實的一種力量或遮障。可參見：Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu: Hawaii, 1969, pp.28-34.

¹⁵ 可參見 Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* v.3, Delhi: Motilal Banarsidass, 1975, pp.175-179.

¹⁶ 詳細內容可參見 Dasgupta 著，林煌洲譯的《印度哲學史》，頁 8-10。

¹⁷ 像是在 *The Wita-Dusani* 一書中就詳細記載著商卡拉之後的傳人與 **Wi** Vaisnava 對於 *avidya* 以及其它議題的諸多細部探討與分析。參見註 15 一書，pp.305-346。

綜合以上兩小節的說明可以得知，無明做為「缺乏智慧與正確知識」的意義，是印度各個哲學與宗教思想裡共同擁有的字詞和概念。此字最早自《吠陀》與《奧義書》裡就已經出現，其重要性則是在佛教興起之後以及商卡拉學說等的發展下才逐漸被突顯出來。在大致看過無明於印度早期思想裡的發展後，接著就要把焦點移回佛教本身，就佛教整體而言，無明究竟是怎麼樣的一種存在？無明在印度哲學與在佛教義理裡的根本區隔又在哪裡？這些都是在本論文正式進行無明於四部《阿含經》與《大般若經·第二會》裡的探討前所必須清楚交代的。

第三節 無明於佛教經論：以《阿毘達磨俱舍論》為主

1. 概說佛教修行義理輪廓

要以簡短且有限的字詞來說明何謂佛教並不是一件簡單的事，畢竟佛教原本就擁有浩瀚廣大的經典，再加上後世高僧大德與阿毘達磨各家的個別註釋及發展而來的種種論述，亦或是延續至今世人們仍然從事的多樣佛教面貌等等。如此具有生命力與實踐力的宗教，實難以三言兩語簡要的概括其豐富的義理內涵。但是在這一節裡，一方面為了要與上述的印度思想做出區隔；另一方面也是為了順利銜接到後面針對《阿含經》與《大般若經·第二會》裡的專門論述，仍然必須為佛教描繪出一個整體的全貌，並且簡要的說明無明於整體佛教義理中所具有的重要性。

大體而言，佛教義理的初步彙整可以就四聖諦來一窺究竟，四聖諦亦即「苦、集、滅、道」這四項最為根本的義理。佛教做為一個教導生命體求得最終解脫的宗教，所關懷的無非是如何透過觀悟「無常·苦空·非我」等真理，確實了解到生命輪迴之苦痛是源於自我在既無常且受限於因緣條件聚合的世間之執取所造成的。唯有清晰體認到苦的聚集之理，才能確切生起真實的智慧與信念，再配合著有效的戒律修行等實踐層面，終有一日能夠達致根本不受後有的涅槃解脫境界。由此可見佛教所關注的對象可以概括所有的生命體，人類也只不過是三界六道裡投身至人道的一類有情。

依循著求取解脫的基本原則，佛教也提供了多種的解脫典範與途徑。在諸多超越有限世間聚集的層次裡，大致上又可以劃分出「解脫道」和「菩提道」這兩種解脫的典型與道路。解脫道指的是一心專注於求取涅槃境界的修行者所走上的道路，此類的修行者稱之為「聲聞乘行者」。至於選擇菩提道的修行者則是在具備戒·定·慧等基礎解脫內涵之上，由於把最終目標設定在「證得無上正等正覺」以及「利益世間一切有情」，而奠基在解脫道的基礎上進一步向智慧慈悲能力等

各方面無限拓展的道路，這一類的修行者就被稱為「菩薩乘行者」。在眾多佛教經典論集之中，並沒有辦法有效清楚的劃分出哪些經典是專屬於解脫道的，哪些經典是專屬於菩提道的，只能說各自的經論所著重的側面有所不同，但無論是解脫道亦或菩提道均是佛教認可且追尋的超越境界。而本論文所擇選的主要經典：四部《阿含經》與《大般若經》在某種程度上正好可以分別呈現出解脫道與菩提道的面貌。

至於本文的研究主題：「無明」，在以追尋終極智慧為首的佛教義理中則占有相當重要的位置。尚在生死輪迴中流轉的生命體，正是由於無明的覆蓋遮掩才不得親證四聖諦等通往解脫的義理，更別說是要根基於解脫道的基礎上往更為高深的菩提道發展了。雖然對何謂無明的細部意涵，可以依不同的經論講到很深刻究竟的程度，但大體上可以概括的指出：無明正是整體佛教所要直接面對且極力破除的對象。至於無明的初步意涵可以從呈現解脫道的《阿含經》裡一窺究竟，而在彰顯菩提道精神的《大般若經》裡，則賦予其更深一層的意義與觀看的角度。有關《阿含經》與《大般若經·第二會》裡的無明觀將在之後的第三章與第四章中專章處理。然而，除了本論文所要處理的四部《阿含經》以及《大般若經·第二會》裡，把無明視為不得不面對的重點課題之外，甚至可以說幾乎所有的佛教經典沒有不論及無明的，阿毘達磨的各論師對於無明也下過非常深刻的解析功夫，更可視為是早期高僧大德對無明所做的種種研究、解析與整理的工作。全體佛教經論曾經論及無明之處可謂族繁不及備載，在《中華佛教百科全書》裡所編撰的「無明」辭條部分，分別列舉出俱舍宗、唯識宗、《大乘起信論》、天台宗等對於無明的各家見解，可以做為相關的參考資料。¹⁸在此無法針對無明於佛教各部經論裡的細部處理做通盤的整理及比對，為了進一步呈現出無明於佛教各經論中的整體研究概況，在下一節裡僅以世親菩薩所造的《阿毘達磨俱舍論》為例，希望透過論典有系統的整理與解析，可以在深入本論文主題探討之前，先行呈現出無明於整體佛教間的意義定位，以及佛教眾經論處理無明的一個側面。

2. 《阿毘達磨俱舍論》對無明等煩惱的分類

繼《阿含經》裡所記載的佛陀對於初始佛教義理的講說之後，後代阿毘達磨各論師、各部派對於《阿含經》裡所提到的諸多法相，做了相當詳盡仔細的分類與解析工作。無明這個造成生死輪迴的罪魁禍首，自然也是論師們解析的重點所在，日人學者坂本幸男在其《無明の本質に就いて - 阿毘達磨を中心として》一文中對於諸如：《法蘊足論》、《大毘婆沙論》、《成實論》、《俱舍論》、《順正理論》、

¹⁸ 藍吉富主編，《中華佛教百科全書》，第7冊，台南：中華佛教百科文獻基金會出版，1994年，頁4318-4323。

《瑜伽師地論》等論典裡提及無明的部分，做了概要的介紹與說明，可以做為相關的參照資料。¹⁹在這一節裡，就僅以世親菩薩的《俱舍論》做為拋磚引玉的範例，看看在阿毘達磨裡面是如何來處理無明此一重點課題。

《阿毘達磨俱舍論》為世親菩薩所造，全論共分九品，其間論及無明之處則集中在分別世品提及十二因緣的地方，以及分別隨眠品裡整理煩惱分類的部分。²⁰一般來說，《俱舍論》裡把一切法目分為五大類，分別是：色法、心法、心所法、不相應行法，以及無為法。相對於最後一項的無為法，前四種則屬於有為法。而在這五大類之下又可進一步區分成更細膩的項目，整體而言，共有七十五種詳細的法目隸屬於這五大類法之中，這就是所謂的五位七十五法。²¹至於無明則是被劃分在心所法底下的六大煩惱地法裡面。而無明與不定地法裡的貪、瞋、慢、疑，以及大地法中的慧（亦即惡見）等六種，被視為是根本煩惱的六大隨眠（隨眠即煩惱的異稱）。²²阿毘達磨各論典對於種種煩惱系譜的分類十分細微，甚至可說到了有點繁瑣的地步。六大隨眠其中的見分又可以細分為：邊見、執見、邪見、見取、戒禁取等五種，與之前的貪、瞋、慢、無明、疑等合起來共稱為十隨眠，這十隨眠稱得上是最為根本的煩惱。若再將隨眠依於欲界、色界、無色界等做更為細部的劃分，則欲界有三十六種隨眠，色界與無色界分別各有三十一種隨眠，加起來共稱九十八種隨眠。²³論中對於這些隨眠的性質，像是哪些隨眠是遍行的、哪些是非遍行、哪些隨眠緣有漏、哪些是緣無漏、哪些隨眠是見所能斷、哪些隨眠又是修所能斷等等的性質都有很詳盡的解析。

基於《俱舍論》是後世論師對於如《阿含經》等根本義理的進一步解析，所以關於論中對無明所做的義理說明與性質解析，大體上並不脫離四部《阿含經》的主要內容，更可視為是無明的基本定義。從《俱舍論》裡可以得知無明的本質就是煩惱隨眠，且通於三界之中，必須透過修所斷、見所斷等修習才得以去除。這一點約莫可說是共通於整體佛教經論之中的定義，至於更為細節的部分將在本

¹⁹ 見坂本幸男，無明的本質に就いて - 阿毘達磨を中心として，《佛教研究》，第7卷，第1號。頁1-26。

²⁰ Bimal Krishna Matilal 在其 "Ignorance or Misconception? A Note on Avidya in Buddhism" 一文中就指出世親在《俱舍論》裡對無明有兩種解釋，一是將其視為六隨眠之一，二是就其在十二因緣的位置來看，無明必然與其它諸煩惱同在共生。該文收於 *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, 1980, pp.159-162.

²¹ 五位七十五法的詳盡法相可見：悟慈法師講述，《俱舍學》，台南：開元寺佛經流通處，1992年，頁37-38。

²² 同上註，頁220-223。

²³ 十隨眠可見：世親菩薩造，唐·玄奘譯，《阿毘達磨俱舍論·分別隨眠品》，大正藏第29冊，頁99a-b 提到：「六由見異十，異謂有身見，邊執見邪見，見取戒禁取。」至於九十八隨眠則見同處後段經文：「六種隨眠由行部界有差別，故成九十八。謂於六中由見行異，分別為十。如前已辯，即此所辯十種隨眠，部、界不同成九十八。部謂見四修所斷五部，界謂欲色無色三界，且於欲界五部不同乘十隨眠成三十六，謂見苦諦至修所斷。……由是本論以六隨眠行部界說九十八。」亦或參見：演培法師講述，《俱舍論頌講記》下卷，台北：中華大典編印會，1971年，頁729-730 列表。

論文第三章探討《阿含經》裡的無明處，做適時的旁徵引用。²⁴

除了阿毘達磨各論典對諸多煩惱的處理工作，唯識經論裡對於煩惱隨眠的工夫下得也極為深入，好比，在同樣是世親所造的《百法明門論》裡，就把無明劃分在根本煩惱心所裡面。于凌波在其《唯識三論今註》一書中，對無明則有下列的解說：「無明，在百法中稱為痴，就是愚痴。由於愚痴而缺乏智慧，以致對事理迷昧無知。這有二種，一曰相應無明，就是第六識和貪等根本煩惱心所相應而起的無明。二曰不共無明，這又分為恒行不共無明、和獨行不共無明。恒行不共無明，是與第七識相應的無明，它亦與貪等煩惱心所相應，而恒時相續不斷，故曰恒行不共無明。獨行不共無明，是與第六識相應，而不與貪等諸煩惱心所相應者。」²⁵基本上說來，唯識學派與眾論師等，皆是把一切法相分析到極度細微的地步，再做進一步的考察解析，面對無明也是以同樣的研究方式來將諸多煩惱予以分類解析。

此外，國內也有一些學者，好比趙儀文與郭勤正等人，曾經針對《大乘起信論》裡的無明觀做過相關的考證，並且發表文章於刊物上。《大乘起信論》的根本重點是在於甚深真如境界的開展與大乘道路的追求，因此，論中觀看無明的立場和角度也依此有所差異。²⁶由此可見，無明在不同的經論中所呈現出來的重點也有所不同。基於本節旨在對無明於佛教界裡是如何被看待、如何被處理的面貌做簡要的介紹，在此並不準備針對這些子題深入講究。然而，透過這些前代論師與當代學者們所做的研究，已經可以看出不僅僅是在《阿含經》、《大般若經》等經典，甚或是後世論藏中，無明被公認為是佛教不得不面對、不得不處理的重大議題，這一點是無需置疑的。

²⁴ 有關《俱舍論》裡的無明尚可以參見：Padmanabh S. Jaini, "On the Ignorance of the Arhat," *Paths to Liberation*, Robert E. Buswell, Jr. & Robert M. Gimello ed, Honolulu: University of Hawaii, 1992, pp.135-145.

²⁵ 見于凌波，《唯識三論今註》，台北：東大，1997年，頁57、140。《俱舍論》裡也有相應無明與不共無明的說法，可參見平川彰著，莊崑木譯，《印度哲學史》，台北：商周，2002年，頁176-177。

²⁶ 像是論中會出現：「真如淨法實無於染，但以無明而熏習故則有染相。無明染法實無淨業，但以真如而熏習故則有淨用。」出自馬鳴菩薩造，梁·真諦譯，《大乘起信論》，大正藏第32冊，頁578a。亦或是：「如是無漏無明種種業幻，皆同真如性相。是故修多羅中依於此真如義故說一切眾生本來常住入於涅槃。」出自《起信論》，頁577a。像這樣的見解在《阿含經》裡就不得見，這是由於各部經論的說法重點不一的緣故。