

第三章 無明於《阿含經》解脫道的位置與意義

在眾多佛教經論裡，《阿含經》作為聲聞乘經典的代表可以說是無庸置疑的。四部《阿含經》基本上是由一則則比丘或尊者與佛陀之間的問題及講法所集結構成的，個別的經文因應講法目的與對象的不同，說法的要點也各有所重。然而，整體看來，每則經文中共同的大方向卻十分一致。《阿含經》的說法基本上都是圍繞在苦、集、滅、道四聖諦之上而展開的，亦即離不開生死解脫這一個宗教目標，這也是解脫道的修行重點所在。這是因為從生死之流裡徹底作結，可以說是在佛教修行道路上最為基礎且重要的目標，因此，做為修行根底的《阿含經》以及聲聞乘的首要之務，就是在於如何成就種種得以自輪迴中解脫的能力與智慧，鎖定目標精進修行，進而達致一切生死煩惱已盡的涅槃之境。

在閱讀四部《阿含經》的過程中不難發現，經文裡提到無明的地方十分眾多，無明可以說的確是《阿含經》裡非常強調的重點之一。究竟對於解脫道直趨涅槃的目標而言，無明的重要性表現在什麼地方而必須在經文裡一再的講說教誡？在這一連串教導聲聞乘如何達致生死解脫的過程中，無明所扮演的角色與位置是什麼？它帶來了什麼樣的作用？以及具有什麼樣的意涵？這些問題就成了這個章節裡所要處理的重點。

為了清楚的表現出《阿含經》裡的無明觀，本章將分為五節，循序漸進的透過對相關經文的處理來理解何謂無明。首先，在第一節裡將先扼要的鋪陳《阿含經》所呈現出來的解脫道面貌，這是在進行後續討論時必須具備的背景理解。在對於《阿含經》裡聲聞乘所追求的宗教宗旨有一清楚認識後，再就無明於四部《阿含經》的經文中，主要呈現出來的兩個側面來探討無明的意涵，分別是第二節裡無明做為十二因緣之首的位置與意義；以及第三節裡無明是相對於明，亦即智慧的一種狀態，做進一步的探討。《阿含經》中除去上述這兩種論述何謂無明的手法之外，還有許多經文是以譬喻的方式來講說無明，因此，在本章的第四節裡就將針對《阿含經》裡用來描述無明的相關譬喻，歸結出聲聞乘的首要之務即在於斷除無明而生明。最後，在第五節裡則概要的整理出經文中所提到的具體斷除無明的種種解脫途徑與實際修行要項。

第一節 《阿含經》所呈現的解脫道義理

四部《阿含經》諸多經文所扣緊的唯一目標與重點，即在於教導修行者於無窮盡的生死相續中徹底作結，達致不受後有的涅槃境地。在正式進入對《阿含經》裡關於無明的探討之前必須先對此一主旨有概要的認識，這一點從《雜阿含經·9經》裡佛陀的說法就可明白得知：

如是我聞：一時，佛住舍衛國．祇樹．給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：「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。聖弟子，如是觀者，厭於色，厭受想行識，厭故不樂，不樂故得解脫，解脫者真實智生。我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。」時諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。¹

在這一則世尊說法的經文中，已經扼要地呈現出《阿含經》所透顯的解脫道面貌。佛教做為一個宗教，所關切的重點正是擺在生命體如何面對生死相續的問題，以及如何提昇生命層次而開展的。修行者在經過對世間現象的如實觀察之後，歸結出色、受、想、行、識等一切現象，其實都是在時間之流中變化不斷的短暫呈現，並沒有任何一樣世間層次的聚集是具有亙古不變的實在體性，這就是所謂的「無常」。世間無常縱然是真實的道理，但是倘若生命體不受無常左右影響，亦或是可以樂於無常中安住，那麼兩者仍可各在各的軌跡裡運走、相安無事。然而，對於毫無修行內涵的生命體來說，無常所帶來的卻是同等真切且永續的種種憂悲惱苦。向來以修行為導向的佛教，其最大的特色正在於既然將生命的相續、取向與品質當做重要的問題來認真看待，在如實觀察到「世事無常．無常即苦」之後，既不採取放任生命體在無常之流中坐以待斃的態度，也不企盼外來力量的拯救，而是將觀照的重點與改變的契機放回生命體自身。

修行者在觀察苦從何來的過程裡，發覺其始作俑者正來自於欲貪的執受。渴求需索與滿足填補是一連串生命相續的環節，於可愛之色起貪著，於不可愛色起瞋恚對凡夫來說是如此輕而易舉的生命驅動，凡夫的歡樂就是來自於色生貪之後所帶來欲念的落實與滿足。倘若帶來滿足的外界現象具有堅實不摧的本質、足以供應源源不絕的攝受，苦痛則不會產生。然而，實際上的情況並非如此，就外在事物而言，凡夫所依賴著的種種外相與心理構成無一不是由有限條件聚合生成的，既是因緣合成就是變化不斷、終將消逝的。而就內在來說，凡夫既無法對外在名色不生任何染著或瞋恚之心，也無法只是冷靜看著欲念的升起，而不對所喜之物起一絲據為己有之意，因為凡夫只愛樂集，不喜其散。²由此可知，生命相續之苦痛正是來自於貪愛需索的對象並非恒常不變的實體。

因此，經文裡也說欲貪是實有過患的，只要不停止對無常外相的貪求執取，就無法徹底不起種種憂悲苦惱。³畢竟，欲貪無法經由滿足的方式來面對，也不

¹ 《雜阿含經．9經》，大正藏第2冊，頁2a。

² 可參見《增一阿含經．四意斷品》，大正藏第2冊，頁637c中世尊提到：「復次，比丘復有四法，世間人民所不愛敬，云何為四？比丘當知。少壯之年若病老時，世人所不喜。若無病者後便得病，世人所不喜。若有得壽命後便命終，世人所不喜。恩愛得集後復別離，是世人所不喜。」可見世人貪著於少壯、健康、永恒、所愛常聚的狀態可說是極為根本的。

³ 可參見《增一阿含經．三寶品》，頁605a-b：「欲有何味？復有何過？當捨離欲。……現世苦惱由此恩愛，皆由貪欲。……是為欲為大患，皆緣欲本致此災變。……復次欲者亦無有常，皆代謝

是用填補的方式就可以解決的。唯一能有效對治這個問題的根本方法，就是透過對色、受、想、行、識的如實正觀，以於五蘊集合生厭（厭）離的方式逐步既不樂於受取、也不易於沾染無常界裡的諸相，才能徹底不受無常之苦擺佈。再者，生命體經由漫長的修行所能獲得禪定境界的輕安喜樂，相較於淺薄不實世間層級的歡愛樂著來說，才是更為深刻且恒長的。修行者正是基於擁有與凡夫迥然不同的生命理想，才會走上宗教解脫的修行道路，而解脫道所提供的正是這樣一種生命開發的可能。倘若以「凡夫於愛欲長夜習之無有厭足」的角度看來，⁴宗教的修行可以說就是在做一些違反凡夫天性的鍛鍊，因為唯有透過對短暫不實貪欲煩惱的捨離與降伏，種種憂悲苦惱才有得以窮盡的一天，⁵而在歷經漫長且持續的精勤修行之後，也才能達致「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」的解脫境界。

由此可知，從如實正觀世間無常到走向以涅槃為最終目標的具體修行，可以說是佛教的基礎出發點，《阿含經》裡所透顯出來的正是此一解脫道行者的宗教世界。經文中所記載著每一則世尊或聖者說法的內容，像是從如實正觀色無常到如何以四念處、七覺支、八正道等方式實際修習等等，都是扣緊著求取生死解脫的生命目標，因而相應開展的義理智慧和修行要訣。舉凡能有助於或符合於解脫正道的知見與行為皆是於法饒益的，與此相違的則是非法饒益的言說和作為。而佛教用以評定生命體的標準，也是擺在能否了知「無常·苦空·非我」進而積極求取解脫這點上，所謂的世間與出世間之別正在於此。

在約略對《阿含經》所彰顯的解脫道義理有一初步的認識之後，就要在這樣的前提下，把討論的重點正式移回本章的主題，亦即《阿含經》裡的無明。透過對《阿含經》中講述無明相關經文的整理與分類，可以約略歸結出經文使用無明的兩種敘述手法與主要意涵，分別是：無明在十二因緣裡的位置與意義，以及無明是相對於「明」，亦即智慧的一種狀態。在下一節裡，將先針對無明於十二因緣裡的位置進行探討。

變易不停不解，此欲變易無常者，此謂欲為大患。」

⁴ 見《增一阿含經·安般品》，頁 583b-584b：「...諸有眾生興欲愛想，便生欲愛，長夜習之，無有厭足.....當以此方便證知所趣，興貪欲心，倍增其想，於愛欲中而無厭足，欲求厭足，當從聖賢智慧中求。」

⁵ 可以參見《雜阿含經·108 經》，頁 33c-34a：「若於色欲不斷、貪不斷、愛不斷、念不斷、渴不斷者。彼色若變若異則生憂悲惱苦，受想行識亦復如是。見欲貪有如是過故，於色調伏欲貪，於受想行識調伏欲貪。彼復當問：見斷欲貪有何福利故？.....若於色斷欲、斷貪、斷念、斷愛、斷渴。彼色若變若異，不起憂悲惱苦，受想行識亦復如是。」另可參見《雜阿含經·122 經》，頁 40a：「佛告羅陀：於色染著纏綿名曰眾生，於受想行識染著纏綿名曰眾生。佛告羅陀：我說於色境界當散壞消滅，於受想行識境界當散壞消滅，斷除愛欲，愛盡則苦盡，苦盡者我說作苦邊。」

第二節 無明於《阿含經》的意涵之一：無明作為十二因緣之首

在四部《阿含經》裡提到無明時，最常使用的敘述方式之一，即是就無明在十二因緣裡的位置來看待和講述無明，這也是一般介紹佛教的書籍在說明何謂無明時的重點所在。對於緣起十二支的內容，早自阿毘達磨的各家論師就已紛紛提出不同的緣起說來解讀原始佛教的十二因緣，⁶一直到現今學術圈對此皆衍生出許多不同的說法與詮釋，可見對於甚深十二因緣的眾說紛紜早就由來已久。在透過對經文的解讀逐一梳理出無明於十二因緣裡的意涵之前，必須先對十二因緣有基礎的認識。因此，本節中將分兩部分來進行討論，首先藉由相關經文的引證說明何謂十二因緣，以及學術界對此衍生出的相關詮釋。接著，再針對無明於十二因緣裡的位置與意義進行解析。

1. 十二因緣的提出與學界相關詮釋

《雜阿含經·287經》裡有一段世尊明確提出十二因緣的經文：

爾時，世尊告諸比丘：「我憶宿命未成正覺時，獨一靜處，專精禪思，作是念：何法有故老死有？何法緣故老死有？即正思惟，生如實無間等。生有故老死有，生緣故老死有，如有、取、愛、受、觸、六入處、名色。何法有故名色有？何法緣故名色有？即正思惟，如實無間等生。識有故名色有，識緣故有名色有。我作是思惟時，齊識而還不能過彼。謂緣識名色，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，緣生老病死憂悲惱苦。如是如是純大苦聚集。我時作是念：何法無故則老死無？何法滅故老死滅？即正思惟，生如實無間等。生無故老死無，生滅故老死滅。如是生有取愛受觸六入處名色識行廣說。我復作是思惟：何法無故行無？何法滅故行滅？即正思惟，如實無間等。無明無故行無，無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入處滅，六入處滅故觸滅，觸滅故受滅，受滅故愛滅，愛滅故取滅，取滅故有滅，有滅故生滅，生滅故老病死憂悲惱苦滅，如是如是，純大苦聚滅。」⁷

從上述經文中，世尊分別順逆正觀十二因緣的生起與還滅可以明白的歸結出每一段生命歷程裡十二個主要的環節，分別是：無明、行、識、名色、六入處、

⁶ 好比《俱舍論》與《大毘婆沙論》就提出四種緣起說來解釋十二因緣，分別是：剎那緣起、連續緣起、分位緣起、以及遠續緣起。這四種緣起說裡就包含了同時與異時的緣起說法。可以參見林朝成、郭朝順著，《佛學概論》，台北：三民出版，2000年，頁67-71。亦或是平川彰著，莊崑木譯，《印度佛教史》，台北：商周出版，2002年，頁161-166。介紹部派佛教緣起觀的部分。

⁷ 《雜阿含經·287經》，頁80b-c。

觸、受、愛、取、有、生、老病死。⁸若依順序來看，生命體是緣無明而生行，緣行生識，識與外在的名色相結合因而從眼、耳、鼻、舌、身、意等六入處分別產生眼觸、耳觸、鼻觸、舌觸、身觸、意觸等六觸，再緣著六觸生出苦受、樂受、不苦不樂受，再由種種受產生貪愛染著，因而驅使生命體進一步取著執有，這正是生命體每一次從降生到老死的遵循軌跡，也是對這則經文最初步的字面意義解讀。⁹《阿含經》裡有相當程度的篇幅是用來解說何謂十二因緣，而世尊之所以一再講說緣起十二支的理由正在於：對於一心求取解脫正果的聲聞乘行者而言，無窮盡的苦痛輪迴既是擺在眼前的事實，生死煩惱帶來的憂悲苦惱勢必回溯到具體的生命歷程之中，如實正觀的過程也必定得從返回對生命體本身的觀照開始，透過對生命現象的逐步解析，才能清楚洞察每一步生死環節、找到截斷貪愛的方法。這正是緣起十二支的重要性所在、是每一位得道者的必經之途、也是世尊不厭其煩一再宣說十二因緣法的宗旨。

乍看之下，十二因緣法不過是簡要的緣生法目，其內容幾乎是每個研究佛教的學者都可以信手拈來、朗朗上口的一段經文，然而若要深入探究其義涵卻是甚深難以理解的，難怪《阿含經》裡會說：「十二因緣者極為甚深，非是常人所能明曉。」¹⁰因而至今的學術界，對於如何解讀十二因緣也累積出相當可觀的研究成果，其中又以日本的佛教學界對此下的工夫最深。一般來說，日本學界對於十二因緣有下列兩種的解讀取向：一種是認為十二因緣為前因後果不可逆的異時性順序；一種則主張十二因緣的重點並不在於時間順序，而是在於緣起各支間論理關係的解釋。關於這些不同學派的說法可以在傅偉勳的文章裡找到相關的整理與介紹。持第一種主張的學者主要是木村泰賢，他認為緣起十二支裡的前因後果順序是不可逆的；至於持第二種主張的則以松本文三郎、宇井伯壽、和辻哲郎等學者為主。此派主張十二因緣的重點在於其緣起各支間的相依性，因此不應該以時間的前後順序去強加解讀。此外，也有如三枝充及水野弘元等人主張十二緣起的

⁸ 雖然我們在《阿含經》裡所見到的經文內容不一定總是包含著從無明至老病死的十二支，但基本上，無明作為十二因緣之首這點可以說是學界的共識。此外，對於十二因緣裡常用的「觸」，《增一阿含經·放牛品》，頁797b-c則以「更樂」一詞來代替「觸」；此外，也有以「覺」來替換一般常用的「受」，例如《中阿含經·唵帝經》，大正藏第1冊，頁767c-770a。至於對十二因緣各支更為詳細的說明請參照：《雜阿含經·298經》，頁85a-b；《中阿含經·大拘絺羅經》，頁461b-464b。

⁹ 無論是歐美或日本學界對於十二因緣都做過很多的相關研究，下面僅列出部分的參考資料：Osamu Yoshida, "Dependent Origination," *The Journal Intercultural Studies*, no.5, 1978, pp.23-47; Jeffrey D. Watts, "Necessity and Sufficiency in the Brddha's Causal Schema," *Philosophy East and West*, 32/4, 1982, pp.407-423; Hajime Nakamura, "The Theory of Dependent Origination in its Incipient Stage," *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, 1980, pp.165-172; Isshi Yamada, "Premises and Implications of Interdependence," *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, 1980, pp.267-293; Sodo Mori, "The Time of Formation of the Twelve Link Chain of Dependent Origination," 收於《前田惠學博士頌壽紀念：佛教文化學論集》，東京：山喜房佛書林，1991年，頁39-48；宮地廓慧，《佛教教學論集》，京都：永田文昌堂刊，1992年，頁3-123；光川藝豐，大乘仏典にみられる「十二縁起」，收於《縁起の研究》，京都：百華苑，1985年，頁19-49等等。

¹⁰ 《增一阿含經·放牛品》，頁797c。

重點並不在於時間順序或是論理性的解釋，他們認為學者們過份偏重在這些因果關係與順序上的爭議是沒有意義的。¹¹而在這緣生十二支裡，學界針對其中識與名色之間是否具有獨特的相依關係此一議題，也有相當程度的重視與延伸的討論。¹²

從上述這些前人的相關論點，足以得知對於十二因緣的解讀，可謂各家有各家的說法，但倘若要找尋適切理解十二因緣的觀點仍舊必須回到上引《雜阿含經·287經》的經文內容裡，扣緊求取生死涅槃的宗教目標來仔細觀看。世尊宣說十二因緣法，最主要的目的正在於佛教最關切的生命課題上，既然解脫道的首要之務在於斬斷對無常事物的貪愛執取，那麼就該回歸緣起十二支的連環中找尋關鍵環節，才能有效的斷除貪愛。修行者透過對生命現有歷程的觀察可以得知，在身內識與外界的名色相結合緣生出種種分別觸受之後，很自然的生命體就會對可念之色起貪愛，於不可念色起瞋恚，愛念、感覺、情緒、造作就是這樣在每一刻生命體內外的結合作用下延生下去的。¹³在這之中最為關鍵的環節不在於外界的名色，也並非眼、耳、鼻、舌、身、意六入處的過患，而是連繫著這兩者之間的欲貪造成生命情緒的蔓延以及生命意識的驅馳。放任貪愛無限攀緣馳騁對凡夫來說是再容易不過、再自然不過的事情，然而，對於旨在根本解決生死相續的解脫道行者來說，就是要去正視與處理欲貪的問題。因此，佛陀不教人停止六根的使用、不教人不產生身識、也不教人以毀去外在的客體存在來獲得暫時的解決，而是從面對真正的根本問題著手，唯有徹底斷除欲貪的攀緣才能確實的解決生死相續的根本苦痛。¹⁴只要沒有欲貪的從中作梗，縱使六入處再完備健全、名色再

¹¹ 傅偉勳，關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察，《中華佛學學報》，第4期，1991年7月，頁178-183；亦或參見註6《佛學概論》一書，頁65-67。

¹² 《雜阿含經·288經》，頁81a-b中提到識與名色「譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立，若去其一，二亦不立。若去其二，一亦不立，展轉相依，而得豎立。」日本學者增田英男，便依此經文主張在緣起十二支中只有識與名色之間擁有這樣獨特相依的關係，但是在其它各支間就不是彼此依存的，而是單向的前因後果關係，並依此反對宇井伯壽等人主張十二因緣各支間皆為彼此相依的說法。日人學者三枝充與我國學者楊郁文也依此認為，應該以「此緣性」代替「相依性」(巴利文皆為：*idappaccayatā*)來形容緣起各支之間的關係。因為「相依性」具有一種A與B雙向彼此相互為緣的指涉，但是這並不符合佛教的緣起說，所以應該以「此緣性」這一說明單向的緣起生滅的詞彙來形容緣起各支間的關係。因為眾因緣生法裡的各支都是「次第展轉依止」的，「此有故彼有、此滅故彼滅」的緣起是有一定的時間先後次第與順序的，這是一種不可逆的因果關係。而從《阿含經》的相關經文解析中看似擁有特殊相依關係的「識」與「名色」，事實上指的也不是「緣A名色而有B識、緣B名色而有A識」的彼此依存關係，而是一種「緣A名色而有B識、或是緣B識而有C名色」的單向緣起關係，因此在這樣表面看來相互依存的緣起關係中，仍是有時間的順序次第的。請參見：楊郁文，緣起之「此緣性(*idappaccayatā*)」，《中華佛學學報》，第9期，1996年7月，頁1-20。

¹³ 見《雜阿含經·294經》，頁83c：「如是我聞：一時佛住王舍城·迦蘭陀竹園。爾時，世尊告諸比丘：愚癡無聞凡夫，無明覆、愛緣繫得此識。身內有此識，身外有名色，此二因緣生觸。此六觸入所觸，愚癡無聞凡夫，苦樂受覺因起種種。云何為六？眼觸入處，耳、鼻、舌、身、意觸入處。」

¹⁴ 正如同《雜阿含經·250經》，頁60b所說：「尊者舍利弗答尊者摩訶拘絺羅言：非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意。尊者摩訶拘絺羅，於其中間，若彼欲貪，是其繫也。……是故世尊說當斷欲貪則心解脫，乃至意法，亦復如是。」由此可知欲貪正是生命體對外在名色產

鮮美可念，也不會引發沾染執取的後續作用，而是能做到「覺知色而不覺色貪」的境地，若能於心念外物不產生喜貪，識也就不會常住增長。因此，重要的是要從對於六根門的善加守護做起，於可愛念色練習生厭離，於不可愛念色練習不生瞋恚，這便是解脫道修行的基礎，也是開發解脫智慧的根本。¹⁵緣起十二支的教導與提出正是出自於這個目的與動機。

2. 無明是引發生命相續的主要動力

基於緣起十二支正是扣緊著聲聞乘求取生死解脫的目標而被講說的，若要深究探討無明於其間的位置和意涵也應該採取此一觀點。在上述《雜阿含·287經》的經文中可以發現，世尊在追尋「何法有故老死有」的生命課題時，一路逆著從生追溯到有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識為止就停住了，經文裡並且說：「齊識而還不能過彼」。可見在這一路上對生命為何會苦的逆觀探索上，只能觀察到識為止，不能再上溯。然而，世尊在思索「何法無故老死無」的還滅過程中，就清楚的指出「無明無故行無，無明滅故行滅，行滅故識滅，識滅故名色滅，名色滅故六入處滅……乃至生老病死憂悲惱苦滅」的過程。在這段如實觀察生命還滅的歷程裡，就已經提到了完整的十二因緣，也就是包含了無明與行在內的緣起十二支。由此可知，無明與行這兩個環節應該是一般人在觀照生命歷程的緣起法上會遇到的瓶頸與盡頭，也是凡夫無法直接去面對與處理的對象。這是因為對不具有細微甚深的智慧與觀照力的凡夫來說，無明不像貪愛、欲取或生老病死一般容易理解與把握，所以才要透過已悟道的世尊予以講說。¹⁶

在十二因緣的緣起歷程中，無明很清楚的是以十二因緣之首的姿態與位置出現的。既然可以確立無明於緣起十二支裡的定位，就可以進一步的去解析無明在這個位置上所帶來的是怎麼樣的後果？又是該採取何種觀點來解讀相關經文？概略的說來，無明正是造成生命輪迴的根本原因，往後這一連串綿綿無絕的生死相續與生命歷程中的種種苦痛，主要就是由無明所一路引發開來的作用和結果。關於這點可以再從以下的經文中得到佐証：

生執念乃至後續造作的重點環節。再者，世尊並不主張以毀壞六入處的激烈方式藉此避取外界色相，因為那並非根本的解決之道，而是應該以斷除貪欲的方式才是根本良策。關於這一點可參見《雜阿含經·241經》，頁58a-b的經文內容。除此之外，《雜阿含經·568經》，頁150b裡提到死亡與入滅之間的差別，迦摩比丘對此的回答是：「捨於壽暖，諸根悉壞，身命分離，是名為死。滅盡定者身口意行滅，不捨壽命，不離於暖，諸根不壞，身命相屬，此則命終入滅正受差別之相。」由此可見，入滅定者六根仍是不壞的，因此佛陀不可能以毀壞六根的方式來教導比丘。

¹⁵ 可參見《雜阿含經·282經》，頁78a-79a的經文內容。

¹⁶ 平川彰在其《法と緣起》一書中，提及日人學者武內義範已經指出無明與行這兩支是在逆觀十二因緣裡所必要提出的。在無明裡的人無法自己發覺無明的存在，也就無法消除無明。請參見平川彰，《法と緣起》，東京：春秋社，1992年，頁426-432。然而就算凡夫尚且無法親證無明與行深刻的意涵和作用，透過佛陀的講說與經文的流傳，已經可以獲得進一步的理解和認知，而這也可以說是佛陀之所以要透過語言文字予以教誡的原因之一吧。

如是我聞：一時佛住舍衛國．祇樹．給孤獨園。爾時，佛告諸比丘：「於無始生死，無明所蓋，愛結所繫，長夜輪迴，不知苦之本際。……比丘，譬如狗子繫柱，彼繫不斷，長夜繞柱，輪迴而轉。如是比丘，愚夫眾生不如實知色、色集、色滅、色味、色患、色離。長夜輪迴，順色而轉。如是不如實知受想行識、識集、識滅、識味、識患、識離，長夜輪迴，順識而轉。」¹⁷

在生命體循流不止的生死輪迴中，無明與貪愛正是其中兩股最主要的動力，彼此可以相互增強作用。然而，兩者各自的意涵與其在生死循環中的作用卻略有不同。無明所引發的是對正知正見的遮障，是種種深刻的不如實知。經文裡所指出來的對色、受、想、行、識等聚合生滅過程的不如實知正是無明所帶出的後果。由於無明於生死煩惱所產生的根本作用，使得生命體無法生起如實正觀的智慧與作為，只能順隨著緣生十二支中其餘各支的勢力發展下去，產生一連串的不正思惟與造作。無明引發的根本作用，足以讓連結於外界色相與內在身識的貪愛不斷的發揮繼續攀緣擴張，而且，在每一次欲貪的發酵與滿足裡又再加深了無明的作用。生命體正是由於無明的覆蓋，再加上貪愛的繫縛，在兩者相互增長的前提下使得生死得以相續，苦痛也因之無盡。

基於無明與貪愛是生死輪迴中最強大的兩股勢力，因此經文裡一方面在追尋苦的來源時會上追溯到無明，進而發現無明是引發一切苦痛的根本。但是在其它的經文中，又可以看到講說貪欲才是苦痛之源的緣故，好比在《雜阿含經．913經》裡提到：「若眾生所有苦生，彼一切皆以欲為本。欲生、欲集、欲起、欲因、欲緣而苦生。」¹⁸在追溯生死苦惱的來源時，可以發現無明與欲貪同樣都是造成生命痛苦與生死相續的兩股重要勢力。但是這並不代表無明就能與欲貪或欲愛劃上等號，從無明與貪愛分別在十二因緣之中的位置就可以看出其不同之處。若就緣起十二支裡的位置來看，無明居於十二因緣之首位，貪欲愛著則是在六入處與名色結合後因著不同的觸受才產生的，進而發為執取的實際造作。這是因為無明才是整體生死煩惱最為根本的勢力，無明所帶來的種種作用力是貫穿於整體十二因緣之中的，因此，其餘十一支都可說都有著無明的作用。而無明之所以位居於十二因緣之首則是因為，相較於貪愛等其它因素來說，無明是這一連串生死煩惱更為根底的引發動力。¹⁹上引經文中，之所以會將輪迴之苦歸源於貪愛，只是因為在說明苦從何來的問題上，比起無明，欲貪是一般人更能直接且容易去理解、面對與掌握的對象。因為欲貪就好比主體與客體之間的一條繫繩，如果沒有了這

¹⁷ 《雜阿含經．266經》，頁69b。

¹⁸ 《雜阿含經．913經》，頁229c。

¹⁹ 可以參見註16《法と緣起》一書，頁547-549。平川彰認為無明較渴愛來的根本，若缺少無明也不會生渴愛。但是 Joanna Macy 在其著作中則認為欲與無明同等重要，並且有相互增長的效果。參見 Joanna Macy, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory*, Albany: state university of New York, 1991, p.57.

條繫繩，意法之間也不會產生任何的連結，那麼也就無所謂十二因緣的相續了。可是比起欲貪來說，無明卻是更難以凡夫的認知能力來直接掌握與理解的，也是個較為深層與細微的原因，以致於可能連繫繩的譬喻都無法適用或對比，只能透過世尊的說法來理解。然而值得注意的是，要構成生命的相續，緣生十二支個個都是不可或缺的重要環節，只是由於無明的作用力最為強烈和根本，才會位居其首。

事實上，也由於經文裡一再指出無明為十二因緣之首，很容易讓聽聞者採取第一因的邏輯推論方式來看待無明，認為就是無明造成了從行到識，一連串下來乃至生老病死等的生命歷程與苦痛的源頭。畢竟對凡夫而言，必然是先有生，才有老病死的，因此很容易以帶有單一時間前後順序指涉的觀點來看待緣起十二支的內容，直接的認為是無明引發了行、行引發了識……一路來到老病死的過程。然而，佛教緣起法的重點並不在於此因彼緣的因果追尋，以第一因的單向思考方式來看待緣起法是不適切的觀點。雖然在理解十二因緣時，不免會有追求第一因的探尋，如是的動機與嘗試是無可厚非的，但是這樣的努力也必須理解到一己的有限性適可而止才是。²⁰緣起法並不適合以清晰簡易的前因後果探尋方式來理解或對比。佛陀講說十二因緣的重點，固然在於指出生命歷程裡一環緊扣著一環的緣起相續，但是這並不代表十二因緣的重點就僅止於前因後果的追討上，佛教緣起說最主要的施設目的與講說要點也不在此。

對佛教來說，緣起是貫穿一切世間法的動態理則，在緣起的相續裡也總是多因多果、相互依存、彼此為緣的。好比每一顆種子的萌芽都需要許多相關條件的相互配合，像是要有夠堅實的好種子，再加上陽光、空氣、水份、養分、土壤等等許多條件的合成，一顆種子才有可能順利生根發芽，這之間微細的複雜關係並不是單純且靜態的因果關係可以片面與以說明或替代的。倘若以靜態的前因後果方式試圖來解析何謂緣起只會把動態的緣起給說死或小看了。因此，凡夫之所以成為凡夫，也是由於許多條件所共同配合造作而成的，生命體之所以會在輪迴裡生生世世流轉，緣起十二支裡缺一不可。²¹雖說是無明使得生命起了結縛，但絕不代表無明是憑空而起、是單獨的第一因。十二因緣裡會特別指出無明做為首位只是因為其作用力最為根本與殊勝而已，是就無明能夠引發後續種種生命的憂悲苦惱等具體歷程的位置與重要性來看，所以才會以作為十二因緣之首的姿態出現。²²因此，實在不應該視無明為生命歷程的第一因或起源，否則也只會落入單

²⁰ 這一點從《中阿含經·箭喻經》，頁 804a-805b 裡的譬喻即可明白的得知，要如何求得解脫較追討生死苦痛的原因重要多了。

²¹ 好比平川彰認為無明與行之間也是一種相互依存的關係，在十二因緣裡無明並沒有辦法獨立存在。參見註 16 一書，頁 312-313；360-361；499-500；538。

²² 如《俱舍論·分別世品》中指出：「論曰：『於宿生中諸煩惱至今果熟，總謂無明，彼與無明俱時行故，由無明力彼現行故。如說王行非無導從，王俱勝故總謂王行。』」參見世親菩薩造，《阿毘達磨俱舍論》，大正藏第 29 冊，頁 48b。而演培法師在其《俱舍論頌講記》上卷也指出：「無明前固不用別立餘支，老死後亦不用別立餘支，而無始終的生死流，同樣可以建立。其理由怎麼樣呢？緣起，本是甚深極其甚深的，外人祇看到他的次第生起，卻沒有透視他前後次第的相關性，

一因無限溯源的困境裡，對佛教來說也是一種不恰當的提問，²³畢竟緣起法從來都不是只由單一純粹原因所構成的。正如日本學者和辻哲郎所說，從攀緣無明而起，乃至生老病死的一貫串過程乃是屬於凡夫法的世界，「無明的被瞭解，是立於因行而成立的有為世界，……為了要追問因何有無明？於是無明不得被認識。」²⁴這才是施設緣起十二支的重點所在。

經由這一節的討論可以得知，《阿含經》之所以提出十二因緣的根本緣由是在於扣緊如何斷除苦，乃至通往解脫道這一主旨來說的。畢竟，就佛教身為一個教導生命體如何求得解脫的宗教來說，是個能夠完全提供修行與親證的宗教道路。佛教講說緣起十二支的目的即在於教導凡夫如何透過這一層層的引導，實際走上解脫之道，這才是佛陀之所以講說無明的最主要原因。正是因為凡夫以無明等條件為攀緣，才開展出後續的生死煩惱及過患，連帶生起了許多的苦痛與遮障。也是因為無明強大的覆蓋力與作用力，才讓凡夫無法如實知見世間實相，繼而走上解脫一途。經文是站在要斷除無明的動機與立場上才去探尋何謂無明這個問題的，這也是無明做為緣起十二支之首的意義。在理解了無明於緣起十二支裡的位置與作用之後，緊接著就要根據相關經文的整理，試圖從另一個側面來理解何謂無明，亦即無明是一種與明對反的狀態與現象。

第三節 無明於《阿含經》的意涵之二：無明是相對於明的一種智慧缺如狀態

就上述無明於十二因緣之首的位置，仍無法全部涵蓋《阿含經》中所有講述何謂無明的意義，在這四部《阿含經》裡也有不少經文是直接針對無明的意涵予以說明或定義的。凡夫雖然因受限於己身的智慧與能力而無法直接認知到無明，但是無明並非完全無法理解或把捉，透過對這些相關經文內容的解析，將可以進一步釐清位於緣起十二支之首的無明究竟具有怎麼樣的具體意涵？清楚的界定何謂無明。

《雜阿含經·298 經》裡有一段世尊與諸比丘說法的經文，明確的解說了何謂無明：

所以見無明的前面無能生法，即說無明唯能作因不可為果，見老死的後面無所生法，即說老死唯是他生的果法不可為因，因而就以為生死有終始的，其實哪裡是這樣？……老死為因有果，不可說是生死有終，無明有因為果，不可說是生死有始，所以佛法說生死是無始無終的。」請參見：演培法師，《俱舍論頌講記》上卷，台北：中華大典編印會，1971年，頁391-392。

²³ 像是 Bimal Krishna Matilal 與 Joanna Macy 在其著作中都提到不應視無明為第一因來理解其於十二因緣中的位置，這是對佛教緣起法不恰當的解讀結果。請分別參見：Bimal Krishna Matilal, "Ignorance or Misconception?-a Note on Avidya in Buddhism," *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rahula*, London: Gordon Fraser, 1980, p.159; 以及註 19 Joanna Macy 一文, p.49.

²⁴ 和辻哲郎著，施孟宏譯，《原始佛教的實踐哲學》，台北：華宇出版，1977年4月，頁271-272。

爾時，世尊告諸比丘：「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。云何義說？謂緣無明行者。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，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。」

25

在這一段經文裡，世尊首先把無明放在緣起相續的歷程中觀看，亦即上一節裡已經處理過的：無明是做為引發十二因緣與帶來生死苦痛的主要動力。接著為了進一步針對無明的意涵予以深究，佛陀隨即講說了一連串無明的意涵內容。所謂的無明其實就是一種廣泛的無知，這也是無明 (*avidyā*) 的字面意義。然而，這種無知並非對尋常知識的不知，而是專指對種種世間與生命現象構成的不如實知，包括在時間空間上無法採用動態的觀點觀照所以於前中後際、內外皆不如實知；包括對業報相續、佛法僧、四聖諦、緣起法、善罪之分、染淨之別等等的不如實知與無法辨別；包括沒有辦法如實正觀眼、耳、鼻、舌、身、意等六入處是不具有任何堅實不摧的體性等等，²⁶都是經文裡用來描述無明狀態的內容。由此可見，《阿含經》裡對於無明的具體定義其實是一種相當廣包式的敘述，所有不符合佛教正知正見的錯誤認知與行動都可以被歸入無明的範圍裡面。所以，不能正確的認知到苦、集、滅、道的四聖諦是無明；無法以動態流程的觀點確實了知外在世界的種種名色以及生命體主觀上的種種感官活動皆是無常者是無明；不能清楚的觀察到六觸入處的生滅者是無明；不精進努力在解脫生死之流，卻以把捉世間短暫的五欲功德且引以為樂者也是無明。簡而言之，所有一切偏離解脫正道、隸屬凡夫行的不正確知見及行動都可以與無明劃上等號，也皆為無明所能引發的後續作為與表現。

然而，這不是說無明的定義就僅限於：「等同一切的錯誤認知」的廣泛層面，事實上，無明帶有的這種對世間實相的不如實知，對認知與智慧均極為淺薄的凡夫而言，已經是一種極為深刻的無知與愚昧，這點從世尊在逆觀十二因緣時，一開始會「齊識而還不能過彼」就可以看的出來。如此深層且細微的種種無明並不是很容易就能被認知且徹底排除的，要不大概人人都可以是阿羅漢，而無明也不致於在佛教義理中占有重要的一席之地。解脫乘行者既然對於把求取生死解脫、

²⁵ 《雜阿含經·298經》，頁85a。

²⁶ 好比《雜阿含經·251經》，頁60b-c裡尊者摩訶拘絺羅與舍利弗的對話：「所謂無知，無知者是為無明。云何無知？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。」另外還可參見蔡耀明，「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異—用以看待「解脫道」和「菩提道」關聯的一道樞紐，收於《風城法音》，第3期，2002年12月，頁12-13。

達證涅槃之果視為主要目標，在透過世尊的教導後得知，這樣的無明並不是對尋常知識或智慧的缺乏，而是一種會引發無限生死煩惱的根本動力和狀態。如此一來，無明當然成為解脫道行者最急欲剷除的對象。凡夫要確實認知到自身處於無明都已經是如此困難，再說也不是達到知識層面上對佛教義理的理解認同就能繼而升起實際的修行、立即修得涅槃正果。佛教畢竟是一個講究實實在在、精進修行的宗教，從發心到實修得證是一段極為艱辛漫長的過程，就連修到菩薩地都還有退轉的可能，可見要達致究竟的智慧或徹底排除深刻的無明是如此的甚深而非一蹴可幾的，更何況在《阿含經》裡所指稱的無明還只能算是最為淺層的無明層次而已。

既然無明是造成生死相續與障礙解脫道的主要動力或總攝狀態，若要說《阿含經》裡有什麼對於無明的直接定義，必然也是一種負面的陳述，就像「錯誤」的字面定義本身也是「不正確」一樣。因此在經文裡時常可以見到以「癡」一字來代換無明，好比在《增一阿含經·力品》中提到世尊在觀緣起十二支時：「行由癡而生，無明緣行，行緣識，識緣名色，名色緣六入，六入緣更樂，更樂緣痛，痛緣愛，愛緣受，受緣有，有緣生，生緣死，死緣愁憂苦惱不可稱計，如是名為苦盛陰所習。」²⁷然而，與其視無明為造成生死煩惱與障礙解脫道的根本原因，或是說無明的定義即一切與解脫道正確知見相違的知識或行為，倒不如說這些錯誤或顛倒的知見與造作其實均是無明的表現之一。畢竟佛經講究的從來都是以動態歷程的觀點予以解析開展，而非以本質性的靜態定義來觀看，因此也該從無明所引發與帶出的表現及過患來歸結與認知何謂無明。無明並非特定生命體註定擁有的宿命，亦非原罪般的第一因，無明乃是就生命體的實際表現與實質內涵來判定其是否稱得上無明的。以有所得且染污的不正思惟為因去攀緣眼色，就會產生不如實的錯誤認知與繼而興起愛欲執取的種種後續行為，這樣一連串愚癡的環節就是無明的具體表現。²⁸而這樣子一層層從無明、愛欲、到執取等環環相扣的連鎖過程，就是生命體之所以一再於生死輪迴中受苦的主要原因，也是凡夫無時不刻在上演的戲碼。這一點只要透過對己身稍微仔細的觀察就可以得到十足的印證，由此可見，無明其實是充斥在凡夫每一刻的生命裡的。

然而，解脫道所要追求的畢竟是一種正向的大智慧，經文裡也不光是從負面的無明來講說教誡。往往在世尊講說無明意涵之後，會緊接著提出何謂「明」的意涵內容，畢竟無明的負面意義原本就相對於智慧的正面意義，透過理解何謂智慧也能幫助釐清何謂缺乏智慧的無明，更何況明朗的智慧才是修行者追尋的積極

²⁷ 出自《增一阿含經·力品》，頁 718b。亦可見《長阿含經·大本經》，大正藏第 1 冊，頁 7b。

²⁸ 好比《雜阿含經·334 經》，頁 92b-c 裡所說：「無明有因、有緣、有縛。何等無明因、無明緣、無明縛？謂無明：不正思惟因，不正思惟緣。不正思惟有因、有緣、有縛。何等不正思惟因，不正思惟緣，不正思惟縛？謂緣眼色，生不正思惟，生於癡。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。如是比丘，不正思惟，因無明為愛，無明因愛，愛因為業，業因為眼，耳鼻舌身意，亦如是說，是名有因緣有縛法經。」

目標。因此，四部《阿含經》裡還有許多提到無明的地方就是拿它相對於明來使用或描述的，例如在《雜阿含經．750 經》世尊對於諸比丘有著這樣的一段說法：

爾時，世尊告諸比丘：「若比丘諸惡不善法，比丘，一切皆以無明為根本，無明集、無明生、無明起。所以者何？無明者無知，於善、不善法，不如實知。有罪、無罪，下法、上法，染污、不染污，分別、不分別，緣起、非緣起，不如實知。不如實知，起於邪見，起於邪見已，能起邪志、邪語、邪業、邪命、邪方便、邪念、邪定。若諸善法生，一切皆以明為根本，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。」²⁹

上述的經文內容裡，清楚的對於什麼是無明，以及什麼是明有著具體詳細的說明。簡而言之，世間法裡所有染污的一切，都是以攀緣著無明為根本原因而集聚發生的，無明指的就是種種不能如實觀緣起而知證四聖諦、不如實知的無知狀態，也是一種無法正確分別正見與邪見的晦暗愚癡。只要是攀緣著這樣的無明就很容易會進一步的配合其它條件產生種種錯誤或顛倒的認知、意念、行為，使得凡夫充滿著貪瞋癡的不正身口意業。並且在不能自覺到無明錯誤的情況下，如滾雪球般越滾越大，一發難以收拾，無窮盡的生死煩惱就是這樣來的。相反地，所謂的明，指的則是能如實正觀緣起、知無常、實証四聖諦等的正確思惟，也就是一種正向的大智慧。這樣的智慧最主要的功用則是能使修行者開發出徹底不受後有的解脫智。倘若能以攀緣著智慧為前導，就能進而引發有助於通往解脫道的種種正確認知、意念與行為，經由勤奮不懈的精進修行而從貪瞋癡等種種不善處裡慢慢脫離，繼而開發出種種神通力與智慧力，最後達致於一切有為法中生死作結、永不受後有的涅槃之境。所以，如果說無明一方面能廣泛的等同於所有障礙解脫道真確知見的遮障。那麼，相對於這樣的無明意涵，明所指稱的就是種種真確知見且有助於邁向解脫道的深刻智慧。

因此，若緊緊著佛教一心求取智慧與解脫的目標來看，明與無明的相對分別可以說就是佛教裡的聖凡之別或善惡之別。經文裡說未得解脫者是無明、是癡、是病、是不正思惟，都是相對於解脫者的明、智、正思惟來說的。要理解何謂無明另一適切的方式亦即透過對何謂智慧的解析來得到了解。凡是能清楚的知見生死流轉之苦，不再在無常中求我執而能斷除所有結縛的是點慧的智者；相對於此的則是無法於四聖諦的義理如實知見且求取解脫之道者，亦即遭受闇冥無明所覆蓋的愚癡凡夫。

²⁹ 《雜阿含經．750 經》，頁 198b-c。

值得注意的是，無明所謂的不正確知見或是明所指稱的明朗智慧，所包括的都不只是知識層面上的認知而已，而是同時涵蓋智識與行動的兩個層面。對於做為一個修行宗教的佛教而言，正確的認知可以導致正確的行為；而經由正確適切的行為也能引發增長正確的知見。也因此，認知與行動之間是一種相輔相成、不可分離的關係，這點從「八正道」的內容裡面包含了正見、正語、正業、正命等等要項，就可以得知認知與作為是無法二分的，唯有這樣智識與行為相互配合融貫的境界，才能稱得上是真正的智慧。只是在一般的行文之間習慣以「知見」或「認知」這樣的字詞來涵蓋而已，但是這並不表示佛教著重的只在知識或認知層面。

然而，無明與明這一組相對的二分法並不是彼此全然無關的絕對二分，而是擁有接近於一體兩面的相對性，要不然也無從肯定愚癡的凡夫有可以從無明逐一提昇到明的可能性。關於這一點，可以從《雜阿含經·294經》裡有一段世尊向諸比丘說法的經文中得到印證：

彼愚癡無聞凡夫，無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身。還受身故，不得解脫生老病死憂悲惱苦。所以者何？此愚癡凡夫，本不修梵行，向正盡苦究竟苦邊故。是故身壞命終，還復受身，還受身故，不得解脫生老病死憂悲惱苦。若黠慧者，無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明斷、愛緣盡，無明斷、愛緣盡故，身壞命終，更不復受，不更受故，得解脫生老病死憂悲惱苦。所以者何？彼先修梵行，正向盡苦究竟苦邊故，是故彼身壞命終，更不復受，更不受故，得解脫生老病死憂悲惱苦。是名凡夫及黠慧者，彼於我所修諸梵行，種種差別。³⁰

從上引經文中可以得知，所謂的愚癡凡夫與黠慧者其實一開始都擁有相同的前提，亦即：「無明所覆，愛緣所繫，得此識身」。並沒有什麼生來註定於生死相續裡不得翻身的或天生坐擁救贖的機制，生命體各自的生命道路都取決於己身長期積累的抉擇和努力。愚癡者與黠慧者間決定性的差異只在於：愚癡凡夫會讓自己耽溺在不停自我提取與沈溺的過程裡，沒有辦法徹底斷除無明與貪愛，有了這兩項引發後續效應的主要動力，再加上可以輕易的一路從行、識、名色、六入處等的生命歷程裡，不斷的汲取供給生命體種種相關因緣和條件，所以才會在生死之流裡不斷的輪轉且一再受苦。然而，與愚癡者擁有相同條件的黠慧者卻能從原先「無明所覆、愛緣為繫」的前提下，興起徹底斷除無明與愛緣的決心與行動，使得會造成生死煩惱的種種苦惱條件都走到了盡頭，因為這些會引發後續輪迴的條件都被斷除，所以等到這一輩子的身軀結束，就不會再受後有，進而從輪迴中完全的脫離，擁有純淨的識身永臻涅槃之境。經文裡說的「所修諸梵行」就是為了結束這樣永世不得停歇的過程所做的種種實際修行，而這種「所修諸梵行」正

³⁰ 《雜阿含經·294經》，頁84a。

是有志走上解脫道的修行者所要努力實踐的具體方向。

雖然若是站在解脫的終極目標來說，只要沒有達到涅槃的所有愚闇狀態，都可以視為是無明的表現或範疇。但是這並不是說除了絕對的明朗及智慧以外，就是絕對的無明。畢竟從全然的無明到全然的智慧之間是有著許多程度不一、將明未明的中間地帶與狀態的。再加上無明與智慧各自所包含的都不僅僅只有一、兩項的內容，而是涵納著數也數不清，又極其細微的種種知見與行為。因此，說從無明到明或從明到無明之間是一道光譜也不為過。只是，對旨在求得徹底解脫的聲聞乘而言，所追求的當然是一種絕對而全然明朗的大智慧，亦即徹底的斷除無明、生起絕對的解脫智。

在釐清無明與明是一組不可分的相對概念之後，要理解何謂無明也就不能忽略經文裡是如何講述智慧的。在這一方面，《阿含經》裡也有許多直接講說明或智慧內涵的經文，像是《雜阿含經·357經》裡就有一經是世尊對諸比丘講說七十七種智慧的記載，包括了對無常、有為法、心所緣生、變易法、離欲法、緣起十二支等等的智慧內涵。³¹基本上，這些智慧所指的都是可以有助於解脫道的種種正知正見，亦即可以以「解脫智」來予以統攝的種種智慧。畢竟求得生死解脫是整部《阿含經》的要旨所在，因此雖然在佛教義理裡的智慧層次與境地是相當細膩豐富的，但是《阿含經》裡的智慧層次與內涵基本上初步限定在足以求取解脫道的部分。

除此之外，《中阿含經·梵志品》中在一段佛與鞞蘭若梵志的對話中，世尊提及了如何從無明所覆的凡夫修行漸得初禪、二禪、三禪，乃至四禪，再進而成就三種神通力的過程，從這段經文中可以更清楚的得知解脫智所能成辦的種種能力：

復次，梵志！我已得如是定心清，無穢無煩柔軟善住得不動心，覺憶宿命智通作證：我有行有相貌，憶本無量昔所經歷，謂一生二生百生千生，成劫敗劫無量成敗劫……是謂我爾時初夜得此第一明達，以本無放逸樂住遠離修行精勤，謂無智滅而智生，闇壞而明成，無明滅而明生。謂憶宿命作證明達。復次梵志，我已得定心清淨無穢無煩，柔軟善住得不動心，學於生死智通作證。我以清淨天眼出過於人，見此眾生死時生時……是謂我爾時中夜得此第二明達。……復次，梵志！我已得如是定心清淨無穢無煩，柔軟善住得不動心，學於漏盡智通作證，我知此苦如真，知此苦習、

³¹ 《雜阿含經·357經》，頁99c-100a：「如是我聞，一時佛住舍衛國·祇樹·給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘，有七十七種智，諦聽善思，當為汝說。云何七十七種智？生緣老死智，非餘生緣老死智；過去生緣老死智，非餘過去生緣老死智；未來生緣老死智，非餘未來生緣老死智及法住智無常、有為、心所緣生盡法、變易法、離欲法、滅法斷智。如是，生、有、取、愛、受、觸、六入處、名色、識、行，無明緣行智，非餘無明緣行智；過去無明緣行智，非餘過去無明緣行智；未來無明緣行智，非餘未來無明緣行智及法住智無常、有為、心所緣生盡法、變易法、無欲法、滅法斷智，是名七十七種智。佛說此經已，諸比丘聞佛所說歡喜奉行。」

知此苦滅、知此苦滅道如真、知此漏如真、知此漏習、知此漏滅、知此漏滅道如真。我如是知、如是見，欲漏心解脫，有漏無明漏心解脫，解脫已便知解脫，生已盡梵行已立，所作已辦不更受有，知如真。是謂我爾時後夜得此第三明達。³²

在上述的這一段經文，世尊詳細的敘述了於如何從無明所覆的凡夫狀態，歷經種種的精勤修行，漸次的達致初禪、二禪、三禪、四禪的境界，並且於前、中、後夜裡分別得到憶宿命智作證明達、生死智作證明達，以及漏盡智作證明達等三種智慧。由此可見，各種禪定境界與培養出來的神通力，其實都屬於智慧的大範疇裡，並且是智慧的積極彰顯。佛陀先獲得憶宿命智作證明達，可以觀看到自己無限的過去世因緣歷程。接著再獲得生死智作證明達，可以以天眼了知眾生各種細微的身語意作業、知曉眾生的善惡歸處。最後獲得漏盡智作證明達，完全得證四聖諦的內涵與境界，把所有會引發生死相續的貪欲與因緣全部截斷，就能達致心解脫或慧解脫的境地，徹底的斷除無明。這種種禪定或者練就神通力的過程，都是在每一個階段裡慢慢斷除部分的無明進而升起相對應的智慧，每每向前邁進一步，就是對這一個階段無明的破除成功，與進一層智慧的獲得。雖然經文裡智慧的層級可以包含諸多禪定境界與神通力，但是這些智慧內涵若就其目的來劃分，仍舊是屬於「解脫智」的範圍。解脫智主要的目標就在於能徹底不受後有，讓生生世世輪迴的馳騁到此為止。如果說聲聞乘的消極防守目標在於能永遠脫離輪迴，那麼所需要的就是擁有破除引發輪迴的無明的智慧，至於諸多禪定與神通能力的培養與獲得，雖然算是智慧積極開發的成果，但相較之下，一來這些禪定境界與神通力並非佛教十分獨特或追求的主要重點，二來也比較屬於修行者積極開發己身能力而得到的附帶好處。聲聞乘所追求的目標基本上還是在於徹底結束輪迴的受苦歷程，因此《阿含經》裡多半是教導修行者在消極上能脫離輪迴，積極上追求涅槃，而不是鼓勵修行者以求取種種禪定力與神通力的智慧為其修行目的或動機。

在這兩節的討論裡，所採取的並不是經由無明的本質性定義去說明何謂無明，而是就無明在凡夫身上的具體表現去認知無明，並且透過無明與智慧的對比狀態來理解何謂無明。其實這反倒是一種理解經文較為合適的方式，畢竟凡夫得從這些由無明所直接或間接引發的過患來認知何謂無明，而經文裡也多是如此講說的。無明不只是欠缺智慧的一種狀態，它更有著積極造惡的能力與作用，只是值得注意的是，無明雖然具有積極為惡的作用，卻不能說它具有積極的實體。生

³² 由於此處僅以《阿含經》中智慧的探討為重點，所以此經前半段世尊講說如何從初禪到四禪的過程在此予以省略。此經出於《中阿含經·梵志品》，頁 679c-680b。此外，關於禪定與神通可參照蔡耀明，《阿含經的禪修在解脫道的多重功能》，收於《正觀雜誌》，第 20 期，2002 年 3 月，頁 83-140。

命體主要就是攀緣著無明且配合其它因緣條件進而層層帶出行、識、名色，乃至具體的生老病死，以及生命體所犯的諸多過患。要不是無明在這一連貫的生死相續過程裡扮演著如此關鍵的角色，經文裡也不會把所有相對於明朗智慧的愚癡認知與行為都歸結到無明的範疇裡。也是基於無明會帶來如此嚴重的生死煩惱，所以才會位居作為生命現象輪迴流轉的緣起十二支之首。這兩個對無明的理解側面原是不可分的。

第四節 從《阿含經》對無明狀態的譬喻得知：聲聞乘的首要之務在於斷除無明而生明

《阿含經》裡講述何謂無明的經文，除了上述第二節與第三節分別就無明於十二因緣裡的位置，以及透過無明與明的對比來具體理解無明的意涵之外。剩下講述無明的經文多半都是對其狀態的敘述，這樣的描述經常是以譬喻的方式出現的。以下就用圖表的方式分別整理出這些經文。

對無明的狀態描述	經文內容	出處
喻無明為一種覆蓋、遮障	彼愚癡無聞凡夫，無明所覆，愛緣所繫，得此識身。彼無明不斷，愛緣不盡，身壞命終，還復受身，還復受身故。不得解脫生老病死憂悲惱苦。	《雜阿含經．294 經》，頁 84a.
喻無明為一種縛	何等為愛因、愛緣、愛縛？謂愛：無明因、無明緣、無明縛。	《雜阿含經．334 經》，頁 92b.
喻無明為一種病	謂三病：欲病、有病、無明病。是名病，如是病如實知。云何病集如實知？無明集是病集。是名病集如實知。云何病滅如實知？無明滅是病滅，如是病滅如實知。	同上，頁 94c.
喻無明為一種界	凡夫界者，是無明界。	《雜阿含經．457 經》，頁 117a.
喻無明為一種流 ³³	流者謂：欲流、有流、見流、無明流。	《雜阿含經．490 經》，頁 127a.
喻無明為一種結	結者九結：謂愛結、恚結、慢結、	同上

³³ 在《增一阿含經．增上品》，頁 672b-c 裡有對何謂無明流的進一步解說：「彼云何無明流？所謂無明者，無知、無信、無見，心意貪欲恒有希望，及其五蓋：貪欲蓋、瞋恚蓋、睡眠蓋、調戲蓋、疑蓋。若復不知苦、不知集、不知盡、不知道，是謂名無明流。」

	無明結、見結、他取結、疑結、嫉結、慳結。	
喻無明為一種使	使者七使，謂貪欲使、瞋恚使、有愛使、慢使、無明使、見使、疑使	同上
喻無明為一種扼	復有四法，謂四扼：欲扼、有扼、見扼、無明扼。	《長阿含經·第二分散陀那經第四》，頁 51a.
喻無明為一種刺	有三刺：欲刺、恚刺、愚癡之刺。此三刺者，漏盡阿羅訶已斷已知，拔絕根本，滅不復生。	《中阿含經·無刺經第十三》，頁 561a.
喻無明為一種穢	我如是知世尊法，令我心中得滅三穢：染心穢、恚心穢、癡心穢。	《中阿含經·苦陰經第四》，頁 586b.
喻無明為一種漏	謂有三漏：欲漏、有漏、無明漏。	《中阿含經·達梵行經》，頁 599b.

從這些《阿含經》裡對無明的狀態陳述裡，可以發現經文裡常常把無明與其它會造成生死過患的諸多法目，如：愛、恚、慢、欲等等並置排列。然而就根本上的重要性而言，無明可以做為這許多解脫遮障的總攝緣由。經文之所以還要分別陳列講述這種種錯誤，一方面是因為這諸多過患都可說是造成生死煩惱的重要動力與因素，再者，也是基於實際修行時必須一一分別予以對治，由此之故，才會細細講說種種煩惱。而這些對無明的形容似乎都是一種負面的、不好的譬喻方式，這當然是因為無明在佛教裡用來指稱的就是一種對真理實相的無法如實知見、如實作為，以及相對於智慧的一種障礙。因此，經文裡對無明狀態的描述也就不可能是正面的，畢竟無明本身指向的就是一種負面的、必須要被積極排除的狀態。所以，經文裡用病、結、縛、扼、漏等字詞來形容、譬喻無明是完全可以理解的。從這裡也可以見識到對於同樣一事物，佛教在語詞的使用上是多麼的靈活與豐富。

只是，《阿含經》裡視無明為一種漏或一種結的意義也僅止於此，並沒有把無明與其它眾多並排的煩惱法目在此作更為詳細的分析或比對，相較之下，這更是阿毘達磨論師所關切的重點。³⁴例如在《阿含經》形容無明為一種結的經文裡，佛陀說法重點不在於無明結與其它幾種結有什麼更為細微的差別。《阿含經》之所以用這許多種負面的形容方式來描述無明，為的只是叫人了解到必須儘快去除無明而生起智慧，所以才說無明是病、是結、是縛等等。正因為無明是如此應該被徹底斷除的東西，所以經文裡才用了這許多負面的形容來敘述何謂無明。是希望透過這些對無法直接面對的無明的譬喻，讓凡夫理解到無明的負面存在；以

³⁴ 阿毘達磨各論師對於煩惱系譜的分類可謂極其繁複細微，好比《俱舍論》裡五位七十五法中有為法底下心所法中有大煩惱地法與小煩惱地法。但根本上一切煩惱均統攝於根本、枝末二類，而縛、漏、結、纏等皆可視為是煩惱的異名。請參見悟慈法師譯述，《俱舍學》，台南市：開元寺佛經流通處，1992年，頁 234-242。

及其必須被排除的理由。也因此，只要仔細看看這些經文的前後脈絡，就可以發現，在經文裡這樣敘述了何謂無明之後，緊接著一定是教導凡夫如何斷除無明的方法，這也是扣緊了整部《阿含經》叫人求得生死解脫的重點施設的。³⁵無明除了做為一種造成對解脫道智慧遮障的負面存在以外，更重要的是必須站在「為何要認知到何謂無明」的立場和目的來理解。倘若《阿含經》裡不以求取解脫道為其目標，那佛陀也就無需一再宣說無明在這生死之流裡的重要；倘若解脫道裡的智慧只能停留在聽講或閱讀上的理解層面，那凡夫就永遠只是個凡夫而不會有改變生命趨向的可能。

既然對於旨在徹底解脫、捨離世間五欲、追求涅槃寂靜的聲聞乘而言，無明扮演的是這樣關鍵的一個角色與位置。整部《阿含經》所貫穿的主軸也擺在如何從觀察緣起得到明朗智慧，破除晦暗的愚癡無明，再配合精實的修行過程，一步步邁向解脫之境。所以，對於聲聞乘此一斷除無明的主要努力目標，佛經裡也常引用「醫病之喻」來說明。好比《雜阿含經·344經》裡就把無明比喻為一種「病集」，所以「於病如實知，病集如實知，病滅如實知，病滅道跡如實知。」³⁶就是在說明無明是可以有徹底斷除的可能的，擁有智慧的志在解脫者或已解脫者，就像一個好的醫生能如實知病源病因，並且正確的對症下藥，以智慧來對治愚昧的無明。而《阿含經》裡所教導的如：四聖諦、四念處、八正道等種種代表智慧的義理與實修方式就好比靈丹妙藥，只要確實且精勤的服用，無明必能藥到病除。

因此，就算如實觀察到愚癡凡夫主要是攀緣著無明而連帶開展出從行、識，乃至生老病死的此一事實，佛教也不會落入一種無法改變的宿命論或虛無感中，反而能提供一整套完備的修行方式與解脫路徑。好比《雜阿含經·262經》裡的這一段經文：

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。³⁷

因為就緣起法看來，世事既然有它一環扣緊一環的生起過程，當然也有相對應的還滅法門，並沒有什麼是註定無法改變的。所以經文裡才會說：「謂無明滅則行滅，乃至生老病死憂悲惱苦滅」，世間的一切都立基在「此有故彼有、此無故彼無」的緣起法上，有生成集聚就會有毀損還滅，可以放任貪愛無明無限蔓延，當然也可以予以克制降伏。無明並不是一種生命體無能為力去改變的障礙或不可

³⁵ 好比《雜阿含經·490經》，頁127a：「閻浮車問舍利弗：『所謂縛者，云何為縛？』舍利弗言：『縛者四縛，謂：貪欲縛、瞋恚縛、戒取縛、我見縛。』復問：『舍利弗！有道有向，修習多修習，斷此縛耶？』舍利弗言：『有，謂八正道，正見乃至正定。』時，二正士共論議已，各從座起而去。」

³⁶ 《雜阿含經·344經》，頁94c。

³⁷ 《雜阿含經·262經》，頁67a。

動搖的第一因，要不佛教也不會教人如何斷除無明而生明。相反的，正是因為在緣起的世界裡擁有著充份能變的可能性與可塑性，各種生命形態也才有向上提升或往下墮落的機會與可能。這也是為什麼《阿含經》在從基礎的五蘊、四聖諦的基本義理的教導後，會開始開示如四念處、七覺支、八正道的實際有助於解脫之道的修行方式的緣故。畢竟佛教作為一個徹底落實於生命的宗教而言，是一個知識與實踐並重的宗教，所以除了教導正確的思惟與認知之外，能夠充份配合正確且適切的行動與作為也是同等重要的。《阿含經》裡不僅是教導四聖諦的生起與還滅等義理原則，更重要的是提供有志解脫者種種改變的實修方法。在清楚得知斷除無明而生明是《阿含經》的教導重點與聲聞乘的追求目標之後，下一節裡，就要針對經文中如何教導凡夫求得解脫的修行方法，作初步的整理與說明。

第五節 斷除無明而生明的種種解脫途徑與修行要項

既然佛教整體的基礎目標在於求得生死解脫，隨順著此一主要的目標，就會有各種具體對治的解脫途徑與修行方法的開展。這許多修行方式各自的實踐要點在《阿含經》裡都被講說的十分詳細，本文在此僅僅是做大方向上的介紹，以便呈現出解脫道修行方式的豐富性與多樣性，因此也就不在個別的細節上予以太詳細的深究。在同樣通往涅槃的解脫方法上，《阿含經》裡的眾多經文提示了許多可以達致解脫的不同取向，例如《中阿含經》裡提到有：心解脫、慧解脫、俱解脫等七種的解脫方式。³⁸可見鎖定於生死作結的涅槃境界，佛教提供的取證方法是十分多元的，而解脫的境界也是可以等級不一的四向四果。³⁹

至於經文中最常提到的解脫途徑則以心解脫與慧解脫這兩者為最，這是因為對於「無明所覆，愛繫其首」的凡夫來說，貪愛與無明正是引發生死煩惱的兩種主要動力，心解脫與慧解脫就是分別對治這兩項負面遮障來施設的。透過對何謂心解脫與慧解脫的解析也可以有助於釐清無明與貪愛之間的關係。因此，以下就針對這兩種解脫途徑予以介紹。首先，《雜阿含經·1027經》裡說：

³⁸ 例如在《中阿含經·阿濕貝經》裡就有對於俱解脫、慧解脫、身證、見到、信解脫、法行、信行等等的求取解脫的趨向，本文在此僅僅簡單說明《阿含經》裡最常見的心解脫與慧解脫，相關討論可參見黃雪梅，《慧解脫所依二智及定地之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩論，1999年，頁18-23；亦或參見楊郁文，《阿含要略》一書中正解脫學篇的整理，台北：法鼓文化出版，1997年，頁433-458。此外，平川彰在註6《印度佛教史》一書，頁179-180中，也有提到《清淨道論》裡對於隨信行、隨法行、信解脫、見到、慧解脫、身證、心解脫等的定義。

³⁹ 亦即所謂的四向四果，可參照《雜阿含經·1129經》，頁298c-299a：「如是我聞：一時佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘有四沙門果，何等為四？謂須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。何等為須陀洹果？謂三結斷是名須陀洹果。何等為斯陀含果？謂三結斷、貪恚癡薄是名斯陀含果。何等為阿那含果？謂五下分結斷是名阿那陀果。何等為阿羅漢果？若彼貪欲永盡、瞋恚永盡、愚癡永盡、一切煩惱永盡，是名阿羅漢果。佛說此經已，諸比丘聞佛所說觀喜奉行。」

比丘！貪欲纏故不得離欲，無明纏故慧不清淨。是故比丘，於欲離欲心解脫，離無明故慧解脫。若比丘，於欲離欲，心解脫身作証，離明故慧解脫，是名比丘斷諸愛欲縛、結縛，上慢、無間等究竟苦邊。⁴⁰

如果說貪欲與無明是生命流轉歷程裡的兩條主軸或引發動力，那麼所謂的心解脫指的就是針對欲貪著手所開發出來的解脫方向，至於慧解脫則是從直接斷除無明著手的解脫方向。修行者無論是採取哪一種修行途徑都足以通往生死愛欲徹底作結的解脫境界，因此這兩種解脫取向可以說是相輔相成的，只是其切入的側面與對治的重點有所不同罷了。如果要提到心解脫的指導原則與具體方法，主要則是要從斷除欲貪做起，《增一阿含經》中有一則經文可以輔助說明：

若眼見色不起想著，興諸亂念，於中眼根而得清淨，除諸惡念不念不善之法。若耳聞聲，鼻臭香，舌知味，身知細滑，意知法，不起想著，興諸亂念，於意根而得清淨，如是比丘根得清淨。⁴¹

所謂的心解脫正是從斷除貪欲，正確的使用五根等方法著手的修行之道，也就是從意法之間的那條繫繩開始斷除。因為生命體會興起我執、會感到種種憂悲苦惱並不是生命體感官造成的錯誤，也不是外界事物所犯下的過患。有所染污的是這之間的欲貪，而非六根與外境。只要切斷了這條貪愛的繫繩，再配合其它的實修方法，就能夠「於色生厭離，欲滅盡不起諸漏，心正解脫。」⁴²可見心解脫所強調的是厭離與調伏，貪欲等過患雖然很容易可以無限的擴張與蔓延，但是也絕非無法盡其邊際的。一旦修行者確實理解到貪愛所帶來的過患與調伏欲貪之後的福利，能如實觀緣起了無常，對於貪愛不再以不實的執取與攀緣來滿足或填補，而是能斷滅諸欲貪，善加守護自己的六根，進而不再生起足以造成生死流轉的煩惱，就可以從輪迴裡解脫出來。

另一方面，所謂的慧解脫則是直接從去除無明此一方向來著手的。由於無明相對於欲貪而言是一種更為細微的遮障，不像欲貪這般容易被直接面對，所以就這個層面來講，慧解脫在其智慧的廣度與深度上就比心解脫要來得講究與深刻。畢竟對《阿含經》來說，智慧的層級是為最上的，像是在《雜阿含經·405經》中就舉了一個故事來譬喻知之難，連能射箭入門孔都比不上實知四聖諦來得困難，⁴³世人能夠如實了知四聖諦的也是少之又少，可見無明確實是沒有那麼容易直接面對與解決的。至於慧解脫的種種實際內容，舉凡符合《阿含經》求取解脫

⁴⁰ 《雜阿含經·1027經》，頁268b。

⁴¹ 《增一阿含經·放牛品》，頁802a。

⁴² 《雜阿含經·28經》，頁6a。

⁴³ 此喻主要是陳述阿難見諸離車童子「持引箭競射精舍門孔，箭箭皆入門孔」，因而向世尊表達其驚嘆之意，而世尊聽了之後則說：「未若於苦聖諦，生如實知，此則甚難。如是苦集聖諦，苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦，如實知見，此則甚難。」出自《雜阿含經·405經》，頁108b-c。

宗旨的種種知見與行為都可以說是在慧解脫的範圍之內。《阿含經》裡最常舉出以智慧為解脫取向的具體修行就是如實正觀十二因緣與四聖諦，透過正觀十二因緣的過程就足以開發出最基本的解脫智慧，好比《增一阿含經》就說：「愚癡之闇以十二緣法後除盡。」⁴⁴此外，《中阿含經》則說：「知此苦如真，知此苦習如真，知此苦滅，知此苦滅道如真，知如是故說智慧。」⁴⁵經由觀察緣起實相以及對四聖諦的確實了悟，斷除無明而生起明明白白的智慧，再配合相關的修行方式，同樣也可達致生死解脫之境，這就是著重於從智慧入手斷除無明的慧解脫。

基本上，心解脫所走的路子相較於直接面對無明的慧解脫，在所需的智慧層級上可以說是相對容易達成的，畢竟心解脫沒必要直接去看清楚無明是什麼，只要從貪欲這個實際攀緣生苦的地方著手，做到斷絕貪欲的一切諸流、亦塞其流源，讓識身不再往外驅馳，去追逐名色與永無止盡的填補，即可一步步邁向解脫之道。因此，心解脫在智慧上的要求只需要做到知其然，確實了解到欲貪是必須徹底剷除的對象並且鎖定目標精勤修行即可，沒必要像慧解脫的行者一樣做到知其所以然的詳細地步，亦即在智慧上講究到於一切法的緣起生滅過程；以及對緣起十二支細微歷程的一目了然。這就是心解脫與慧解脫在智慧深度上所呈現出來的差別。但是這並不是說走心解脫路子的修行者就不具備智慧，要斷貪愛也需要以智慧為前導，畢竟得在了知諸法的變易性與不實性後才能真正停止對欲望的追逐。再者，心解脫所要面對的欲愛貪著，其實也是做為障礙解脫道一切過患總稱的無明的具體表現之一，所以心解脫所要對治的其實也是無明。修行者若能斷除生死煩惱與貪愛，其實也就是斷除了部分的無明。可見心解脫與慧解脫事實上並不是兩條徹底二分、互不相干的修行方向，只是在修行時分別著重的要點與所需的方式有所不同。心解脫走的既然是對治貪欲的方法，用的就是厭離與阻塞貪欲的方式；而慧解脫走的則是以智慧來直接對治無明的解脫道，必須透過對十二因緣的觀照智慧才能成辦。但是對於求取解脫道的一致目標來說，兩者在成果上都足以達到徹底不受後有的目標。⁴⁶

除了慧解脫與心解脫這兩條通往解脫的主要途徑之外，《阿含經》裡講述更多的則是種種實際的修行要項，像是在《中阿含經·例品》裡就列舉出一連串重

⁴⁴ 《增一阿含經·增上品》，頁 667c 記載著世尊與諸比丘及優填王的說法：「若有朽故之衣，要須浣之乃淨。極盛欲心要當觀不淨之想然後乃除，若瞋恚盛者以慈心除之，愚癡之闇以十二緣法然後除盡。」

⁴⁵ 《中阿含經·大拘絺羅經》，頁 790c。

⁴⁶ 有關於心解脫與慧解脫的相關研究亦可參照玉城康四郎，*心解脫・慧解脫に関する考察* 一文，作者認為心解脫裡總是含攝著慧解脫，因此從心解脫也可以達到對無明的棄捨。該文收於《壬生台舜博士頌壽記念：仏教の歴史と思想》，東京：大蔵出版，1985 年，頁 295-371；亦或是參見 Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*，一書，作者在書中對心解脫 (*cetovimutti*) 慧解脫 (*paññāvimutti*) 與俱解脫 (*ubhatabhāgavimutti*) 有著簡要的說明，作者認為俱解脫等於心解脫，其重點在於禪定，而慧解脫的重點則在於觀 (*vipassanā*)，請參見 Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*, Delhi: Motilal Banarsidasa, 1989, pp.78-83. 亦或參見溫宗，漢譯《阿含經》與阿毘達磨論書中的「慧解脫」——以《雜阿含·須深經》為中心，收於《正觀雜誌》，第 26 期，2003 年 9 月，頁 5-51。

要的修行方式，包括有：四念處、四正斷、四如意足、四禪、五根、五力、七覺支、八正道等等，⁴⁷經過這些實際的修行可以有效阻斷貪欲或無明，完成生死解脫的目標。在這之中最常被提及的則屬四念處和八正道，所謂的四念處指的就是透過對身、受、心、法等世間緣起的如實觀照，發現世間無常此一真義，進而能生起在無常中無所提取、無所依住的通往解脫之道。⁴⁸另一方面，也是廣為熟知的八正道指的則是「正見、正志、正語、正業、正命、正方便、正念、正定」這八種符合解脫智慧的正確知見與行為。關於八正道的內容在《雜阿含經·784-785經》及其它的經文裡都有詳細的說明，在此就不再贅述。⁴⁹

除了上述這些《阿含經》裡常常提及的具體實修方向與步驟之外，經文裡十分強調的還有對戒律的守持以及不放逸的精勤精神。像在《中阿含經·習相應品》佛陀就對弟子阿難說：

因持戒便得不悔，因不悔便得歡悅，因歡悅便得喜，因喜便得止，因止便得樂，因樂便得定。阿難！多聞聖弟子因定便得見，如實知如真，因見如實知如真便得厭，因厭便得無欲，因無欲便得解脫，因解脫便知解脫，生已盡梵行已立，所作已辦不更受有，知如真。阿難！是為法法相益，法法相因。如是此戒趣至第一，謂度此岸得至彼岸。⁵⁰

由此可知，從持戒作為修行的開始，也是能夠逐步生起智慧、通往解脫之道的。這是因為就《阿含經》看來，能夠通往解脫的方法與道路原本就不止一條，由於佛陀說法是全方位的講說教誡，所以經文裡就提供了許多不同的選擇。而這些符合解脫道知見與行動的各種法門原本就是相輔相成的，因此《長阿含經》裡也說：「戒即智慧，智慧即戒」、「有慧則有戒，有戒則有慧。戒能淨慧，慧能淨戒」。⁵¹可見舉凡有助於解脫道的種種修行方式都可以被涵蓋於解脫智慧的範圍

⁴⁷ 詳細內容請見《中阿含經·例經》，頁 805c.-809a.

⁴⁸ 有關四念處的詳細內容可以參見：《雜阿含經·609經》，頁 171a-b：「何等為四念處集，四念處沒？食集則身集，食滅則身沒。如是隨身集觀住，隨身滅觀住。隨身集滅觀住則無所依住，於諸世間永無所取。如是觸集則受集，觸滅則受沒。如是隨集法觀受住，隨滅法觀受住，隨集滅法觀受住，則無所依住，於諸世間都無所取。名色集則心集，名色滅則心沒，隨集法觀心住，隨滅法觀心住，隨集滅法觀心住，則無所依住，於諸世間則無所取。憶念集則法集，憶念滅則法沒，隨集法觀法住，隨滅法觀法住，隨集滅法觀法住，則無所依住，於諸世間則無所取，是名四念處集，四念處沒。」

⁴⁹ 《雜阿含經·784經》提到：「何等為正見？謂說有施、有說、有齋、有善行、有惡行、有善惡行果報、有此世、有他世、有父母、有眾生、有阿羅漢到善向、有此世、他世，自知作證具足住，我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有。何等為正志？謂出要志、無恚志、不害志。何等為正語？謂離妄語、離兩舌、離惡口、離綺語。何等為正業？謂離殺、盜、淫。何等為正命？謂如法求衣服、飲食、臥具、湯藥，非不知法。何等為方便？謂欲精進，方便出離，勤競堪能，常行不退。何等為正念？謂念隨順、念不妄不虛。何等為正定？謂住心不亂，堅固攝持，寂止三昧一心。」此外，《雜阿含經·785經》，頁 203a-204a 中對八正道則有更細微的講述。

⁵⁰ 《中阿含經·習相應品》，頁 485a-b.

⁵¹ 《長阿含經·第三分種德經第三》，頁 96b.

裡，雖然在其它的經文中可以發現《阿含經》仍是以智慧為最上，但是這並不代表只有純粹透過智慧的道路才能通往解脫，也不是唯有智慧才是最重要的，其餘都應該捨棄或被看得不重要。事實上，持戒或其它能符合且有助於解脫的各種修行要項都可以被涵蓋入解脫智慧的範疇內。這些通往解脫的不同路徑與步驟，彼此之間可以說是環環相扣，缺一不可的。然而，修行者也可以只擇其一為修行重點，同樣可以達到脫離輪迴的目標。

只是，無論修行者選擇的是哪一條解脫路徑、無論著重的是知的層面或是行的層面，一切都要以不放逸的精勤實修精神為根本。好比在《雜阿含經·880經》裡就說：「譬如有人作世間建立，彼一切皆依於地。如是比丘修習禪法，一切皆依不放逸為根本。」⁵²唯有確實做到在每一刻當下的如實覺知與行動，知一法即斷一法，知一法即修一法，讓已生的欲貪就此斷除，讓未生的愚癡不再有攀著生起的機會。正是透過這種積極落實的精勤修行，才足以支撐起長期不間斷的修行生涯，也才有可能終將達致涅槃的解脫之境。

經由這一章裡對四部《阿含經》無明觀的剖析，已經可以清楚的認知無明於《阿含經》解脫道裡所具有的兩種意涵，分別是：無明做為引發生命相續的主要動力，以及無明所指稱的是一種缺乏正知正見的負面狀態。對於旨在斷除無明、追求涅槃的聲聞乘來說，無明是一種必須永遠被徹底排除的障礙。然而，就以聲聞乘為基礎，再進一步開展的菩薩乘來說，由於菩薩乘與聲聞乘在各自境界與追求目標上的差別，菩提道對於何謂無明也有另一番不同的詮釋及開展的空間。在下一章裡，即將透過對《大般若經·第二會》的解讀，來探討菩薩乘是如何站在聲聞乘的基礎上，開展出其對於無明的看法，以期看出無明從聲聞乘到菩薩乘之間的銜接與轉換。

⁵² 《雜阿含經·880經》，頁221c。然而太過精勤與放逸相對來說都是不可取的，例如《中阿含經》裡也提到過度的精進會「猶如力士捉蠅太急，蠅即便死」。由此也可以看出佛教中道精神的落實，也因此《阿含經》中對於極度或過份的苦行也是同樣不贊成的。上述譬喻出自《中阿含經·長壽王本起經》，頁537b。