

第四章 《大般若經·第二會》菩薩乘的無明觀

本論文的重點在於透過無明來探討聲聞乘與菩薩乘在智慧層次上的銜接和超越，在第三章裡藉由對《阿含經》相關經文的解析已經初步呈現出解脫道的面貌，以及其間無明的位置與意涵。接著，在這一章裡，就要把重點轉移到無明在菩薩乘裡如何得到其涵義上的開展與轉換，這個部分則是透過《大般若經·第二會》的經文予以整理解析的。然而，在本章進一步探討無明於菩薩乘裡的位置與意義之前，必須先對何謂菩薩乘與菩提道有個概略且完整的認知，才能在如是的前提下進行後續的討論。而《大般若經》主要是相應於菩薩乘展開的經典，全經十六個法會的重點與說法對象可以說都是擺在菩薩摩訶薩身上。這十六個法會各有各的脈絡與講說重點，本論文所選定的研究範圍則是其中的第二會，透過對此法會的重點整理，對於理解何謂菩薩摩訶薩將有相當實質的助益。

為了清楚呈現出第二會裡菩薩乘的面貌與其修行要項，以及無明於其間的意涵，本章將分為二節，逐一處理這些課題與環節。第一節的重點擺在菩薩乘與菩提道修行面貌的建構上，分別對以下重點進行探討：(1)就《大般若經·第二會》裡三乘構成的大框架下，建構出菩薩摩訶薩的初步面貌與定義。(2)第二會裡對於何謂菩薩摩訶薩的相關定義。(3)菩薩以般若波羅蜜多為主要修行要項。(4)第二會的二諦施設。

接著，在本章的第二節，就將銜接在對於菩薩乘甚深境界的初步理解下，進一步以無明為探討主題，詳細分析第二會裡無明所指涉的涵義。相較於《阿含經》，《大般若經·第二會》專門講述何謂無明的篇幅並不算多，其陳述手法與呈現的重點也有所轉變。在這一節所要處理的重點包括：(1)針對第二會裡論及何謂無明的經文做相關的解讀與處理工作。(2)菩薩以般若波羅蜜多超越無明與明的二法分別。(3)菩薩依無所得為方便施設無明。藉由本章對經文的說明與解讀，將可以清楚的呈現出《大般若經·第二會》裡的菩薩乘世界及其間的無明觀。

第一節 從《大般若經·第二會》的三乘構成到菩薩摩訶薩於其間的位置及定義

整體來看，《大般若經·第二會》是一場將重點圍繞在般若波羅蜜多的法會，其內容主要是透過佛陀、善現、舍利子、慶喜、天帝釋等重點人物之間多層次的對話與問答，來呈現出菩薩摩訶薩的內涵與境界。有關於菩薩的許多焦點課題，特別是般若波羅蜜多，在此會中均有相當豐富且完整的處理及開展。從最基本的對何謂菩薩摩訶薩的定義、菩薩乘應有的內涵及能力、菩提道欲行的事業和追求的目標、應該成辦及應該遠離的法要、以及菩薩多元的境地與層次，像是從最高

級的不退轉菩薩到諸多菩薩魔事等等，在《第二會》裡都有清楚的描述。透過對這些相關經文的整理可以清楚的交代出，包括從經文裡給與何謂菩薩摩訶薩的基本定義解說、菩薩摩訶薩能善達諸法實相的智慧內涵、以及其最為重要的修行項目：般若波羅蜜多。

然而，在正式進入對何謂菩薩摩訶薩的探討之前，必須先把菩薩乘放在三乘構成的這個大框架之下來觀看，這也是為了順利銜接到第五章裡，處理聲聞乘與菩薩乘間連結關係的背景知識。因此，在此有必要先行說明佛教裡的車乘構成脈絡。

1. 《大般若經·第二會》的三乘構成

在佛教極為浩瀚且深遠的修行世界裡，生命體有著相當多樣且豐富的生存空間與生活方式。但是就立足於個體修行的佛教而言，生命體若是不走上至少如《阿含經》般畢竟生死解脫的道路，只能身不由己的隨著無明、貪愛與業力的驅使在輪迴裡載浮載沈，基本上就不能算得上活出了什麼高級一點的生命內涵與意義。倘若把生命體最低限度的智慧內涵訂定在起碼要走上畢竟解脫的修行道路之上，車乘 (*yāna*) 就是這之中極為重要的修學依據或分類，¹修行者的方向與目標皆是依於各自車乘間的差異所決定的。大體而言，這樣的車乘可以包括聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘、佛乘等等。在《大般若經·第二會》裡主要提及的則是聲聞乘、獨覺乘，以及無上乘這三種車乘，²無上乘指的就是大乘或是一切智智乘，亦即包括菩薩乘與佛乘在內的車乘。至於菩薩乘與佛乘則可以說是位於同一個大範疇內、鎖定同一個宗教目標，卻在程度上尚有差異的不同發展階段。³

車乘主要代表的是修行者不同的修行道路與方向，蔡耀明在其《大般若經》的車乘構成與三乘施設一文中已經清楚的指出，三乘的構成主要是依托於車乘之間各自獨特的目的地、操作主體以及相應而來的操作動力、內容與理則而決定的。⁴簡而言之，分別走在這三種車乘上的修行者，依於其各自的根器與發心，

¹ 「車乘」是梵文字 *yāna* 的漢譯，有領導、道路、旅程、移動等的字面意義。在佛教經論中通常用此字來指稱不同的修行道路和體系，因而有一乘、二乘、三乘之說。在《中阿含經·七車經》，頁 431a 中也有關於車乘的譬喻與說明。另可參見 Monier Williams Monier Sir., *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford: The Clarendon press, 1970, p. 849; 荻原雲來編，《梵和大辭典》，新文豐出版：台北，1979 年，頁 1091；Nathan Katz, *Buddhist Images of Human Perfection*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, pp.276-279.

² 好比《第二會·信受品》中提及：「廣說三乘相應之法，謂：聲聞乘、獨覺乘、無上乘法。」出自玄奘譯，《大般若經·第二會》，大正藏第 7 冊，頁 140b.

³ 可參見蔡耀明，《大般若經》的車乘構成與三乘施設，頁 157-163。該文收於《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版，2001 年，頁 145-184。

⁴ 見上註。此外，蔡耀明在其《由三乘施設論菩薩正性離生：以《大般若經·第二會》為中心、因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》，和《大般若經》為根據》等文章中也有對車乘的相關探討。此二文皆收於同書中，頁 105-143；頁 185-226。

配合著成辦該車乘所應具有的內涵進而開發出來的種種能力與智慧，朝著各自的宗教目標邁進。聲聞乘與獨覺乘旨在求取生死解脫、安住涅槃；而菩薩乘與佛乘行者則把目標設定在成就無上正等正覺、利益有情、嚴淨佛土等更為遠大的志向上。正因為車乘是決定修行境界與視野及其成辦事業的關鍵因素，所以依於車乘的不同，修行者所需要的智慧內涵及諸多能力也就有所差異。

值得注意的是，車乘基本上只是一個修行道路上大方向的分類，在聲聞乘、菩薩乘或是佛乘裡面，都還容的下許多更為細膩且多層次的發展階段。好比光是一個菩薩乘裡頭，就可以再細分為十種境地，稱之為菩薩十地，這之中的每一地都有各自更為細緻的內涵講究。⁵可見所謂的三乘可以說都只是個修行上最為基本且概略的方向分類而已。除此之外，不同車乘之間也並非截然劃分的乾乾淨淨，彼此不相往來。不同的車乘之間還是可以相互轉換的，所以會有從菩薩地退轉到聲聞乘的可能。⁶另一方面，也可以想見有從聲聞乘安住已身涅槃的境界中出離，進而成為以成就無上正等菩提為終極目標的修行者。⁷然而，經文中並不會只認可某一車乘的修行道路，而是順應修行者個別善根與情勢的方式來予以教導。⁸

在這三種車乘中，聲聞乘與獨覺乘所走的道路屬於解脫道，第三章中對於何謂解脫道已有初步的建構。簡單的說來，聲聞乘與獨覺乘行者皆把動力與目標放在求得畢竟生死解脫之上，在歷經不同途徑的修行方式後，得證永住涅槃境地的果位。很清楚的，聲聞乘所必需練就的修行法項也是以此為準則而設定的，四聖諦、七覺支、八正道等三十七道品，正是相應於解脫道最主要的修行項目與操作內容。至於菩薩乘的行者，則不僅僅止於滿足安住涅槃這樣的宗教成果，⁹在完

⁵ 十地可分為兩種，一是菩薩十地，一是與聲聞、獨覺共的十地。關於兩者的差別可參見：龍樹菩薩著，《大智度論·釋發趣品》，大正藏第 25 冊，頁 411a-b；亦或參見平川彰，《平川彰著作集第 3 卷：初期大乘佛教の研究》，東京：春秋社，1992 年，頁 399-564。平川彰在此書中有對菩薩修行位階的詳細探討。至於本文所提及的菩薩十地分別是：極喜地、離垢地、發光地、焰慧地、極難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、以及法雲地。《大般若經·第二會》82c-88c 的經文中，有對各地菩薩分別應修治之善業與應遠離之法的講述；有關十地的各自境界亦可參見玄奘譯，《解深密經·地波羅蜜品》，大正藏第 16 冊，頁 703b-708b。

⁶ 如 第二會·成辦品 頁 240c 提及：「是菩薩乘諸善男子善女人等，不能隨順修行般若波羅蜜多，乃至不能隨順修行一切智、道相智、一切相智，由此因緣墮聲聞地或獨覺地。」

⁷ 第二會 裡雖然沒有直接提及聲聞乘或獨覺乘行者轉到無上車乘的例子，然而從經文中可以看到仍有二乘行者能行菩薩乘的六波羅蜜多，所以車乘的轉換應該是可能的。見：第二會·增上慢品，頁 287b：「諸有聲聞及餘善士，能為菩薩摩訶薩眾，宣說、開示、分別顯了布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多相應義趣，令易解者，亦是菩薩真善知識。」不過依於解脫道取證涅槃的決心，即使能行六波羅蜜多仍是證得聲聞與獨覺果位的，可見車乘的目標取向具有決定性的重要性。參見 第二會·設利羅品，頁 165c：「若諸聲聞、獨覺種性修梵行者，亦依般若波羅蜜多精勤修學，得聲聞果、獨覺菩提。」

⁸ 參見 第二會·無相品，頁 362c：「……或教有情住預流果、或住一來果、或住不還果、或住阿羅漢果、或住獨覺菩提、或住菩薩摩訶薩位、或住無上正等菩提。隨諸有情善根勢力、善法增長，種種方便令其安住。」可見 第二會 裡行甚深般若波羅蜜多的菩薩是以順應修行者個別善根與情勢的方式來予以教導，並不會一味的只認可無上車乘的修行道路。

⁹ 第二會·東北方品，頁 213a 中提到：「……後隨所應依三乘法，漸次修習而趣出離，或有證

成了己身解脫力的開發之後，因為把誓願與目標進一步定在成就無上正等正覺以及不棄捨一切有情之上，所以配合於如此的車乘目標，也必須相應到如同六種波羅蜜多等更為甚深的修行要項。至於佛乘，基本上可以說是菩薩乘一切事業所作已辦，圓滿完成而達臻的境界。若說諸菩薩修行者是以佛乘為宗旨，尚在菩提道上辛勤耕耘的修行者，那麼諸佛如來就是把這樣的過程徹底圓滿、完全到達彼岸的境界。¹⁰由此可見，在從聲聞乘到菩薩乘再到佛乘的層層轉承上，無論是在修行者的發願、根器、智慧及各項能力、成就的事業與開展出來的境界等等，可以說都是處於一山還有一山高不斷超越狀態。

雖然在 第二會 裡施設的車乘主要有聲聞乘、獨覺乘與無上乘三大類，但是本論文的討論重點將只會放在聲聞乘與菩薩乘這兩個車乘上，對於獨覺乘與佛乘的各別境界則是作為三乘的總體背景知識來予以理解。一方面是基於本文主要引證的經典是《阿含經》與《大般若經·第二會》，這兩部經典分別呈現出來的正是聲聞乘與菩薩乘的宗教世界。另一方面，在 第二會 裡獨覺乘和聲聞乘雖然是分屬兩個不同的車乘，但是由於這兩者有著基本方向上的共通，因此這兩個車乘常一起被相提並論，而拿來與同一個大範疇裡的菩薩乘或佛乘做比較。¹¹所以，本文主要進行比對的是聲聞與菩薩這兩個車乘。¹²

至於為何不同的車乘可以放在同一個平台上進行比較的工作？蔡耀明在 因材施教與教學上的人我分際 一文中已經指出：二乘固然擁有各自相當明確的特色，在《大般若經》中卻不把菩薩獨立出來處理，而是放在三乘施設裡去談，這是因為菩薩不能只顧自己要做的，還得去面對聲聞和獨覺乘的課題。¹³畢竟從解脫道到菩提道之間所呈現出來的並不是車乘之間嚴重的斷裂，相反地，是一種車乘在智慧、功德、境界等各方面的銜接與擴展。所以更為上層的菩薩乘並不會就此否定掉解脫道所做的努力，而是站在這樣的根基之上，再去做更全面性、更無限的發揮與超越。可見雖然各別的車乘有各自所處的脈絡，但是不同的車乘之

得聲聞涅槃，或有證得獨覺涅槃，或有證得無上涅槃究竟安樂。」可見聲聞乘與菩薩乘所追求的涅槃是有所差異的。關於涅槃思想亦可參見：張曼濤，《涅槃思想研究》，高雄：佛光文化，1998年。

¹⁰ 有鑑於本文的重點僅限定於聲聞乘與菩薩乘，關於佛乘的智慧境界可另外參照龍樹菩薩對《大般若經》所做的註書《大智度論·釋三慧品》，頁649b：「一切種智是佛智，一切種智名一切三世中通達無礙，知大小精，無事不知。佛自說一切種智義有二種相：一者通達諸法實相故寂滅相，如大海水中風不能動，以其深故波浪不起。一切種智亦如是，戲論風所不能動。二者一切諸法可以名相文字言說，了了通達無礙，攝有無二事故名一切種智。」

¹¹ 可參見註3所引一文，頁151-163。

¹² 經由涂艷秋老師的提醒，菩薩乘與聲聞乘，亦即菩提道與解脫道最大的不同，可說正在於慈悲與智慧這兩項關鍵要素，請參見郭朝順、林朝成，《佛學概論》，台北：三民，2000年，頁341；中村元著，江支地譯，《慈悲》，台北：東大，1997年。然而基於本論文研究主題偏重於兩個車乘間的智慧關係，對於慈悲這一項菩薩乘重要的特質，在此就不加以深論。不過在 第二會 中關於菩薩修持慈悲也有不少的著墨，像是經文中頁151a、258c、371c等處，都有菩薩應修習大慈大悲的描述。

¹³ 見蔡耀明，因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》，和《大般若經》為根據，收於註3一書，頁205-206。

間卻又是彼此相連、並非全然無涉的。倘若車乘彼此之間不是這樣的銜接關係，而是一種風馬牛全然不相即的斷裂，那麼在《大般若經》裡也沒有必要把三種車乘放在一起討論，菩提道也沒有必要去面對解脫道了。至於聲聞乘與菩薩乘之間的對比關係在第五章裡將有更深入的探討。

然而，在《大般若經·第二會》裡三乘構成的背景之下，第二會的整體重點其實是專注在菩薩乘身上的。為了更清楚完整的呈現出菩薩乘的豐富面貌，以下將分別針對第二會裡對菩薩摩訶薩的定義解說、菩薩是如何以般若波羅蜜多的甚深智慧觀達諸法性相皆空、以及第二會裡世俗諦與勝義諦等等的關鍵義理與概念，一一予以整理解析。

2. 《大般若經·第二會》對菩薩摩訶薩的定義解說

菩薩摩訶薩是梵文 *bodhisattva mahasattva* 的漢譯語詞，*bodhisattva* 一般被譯為「菩提薩埵」，日本與歐美學界對此梵文原字皆做過十分詳盡的解析與考察，其字面意義大致是「朝向菩提之道的行者」，亦即「菩薩大士」。¹⁴ 在這一個小節裡，主要將以《大般若經·第二會》的義理內容來理解何謂菩薩摩訶薩。

首先，在第二會·無邊際品裡有一段具壽善現和舍利子的對話，簡要的說明了何謂菩薩摩訶薩：

爾時，具壽善現對曰：「尊者所問云何菩薩摩訶薩者？舍利子！勤求無上正等菩提、利樂有情，故名菩薩。具如實覺、能遍了知一切法相，而無所執，故復名摩訶薩。」時，舍利子又問善現：「云何菩薩摩訶薩能遍了知一切法相而無所執？」善現對曰：「舍利子！諸菩薩摩訶薩如實了知一切色相而無所執，如實了知一切受、想、行、識相而無所執，如實了知一切眼處相而無所執，如實了知一切耳、鼻、舌、身、意處相而無所執……乃至如實了知一切一切智相而無所執，如實了知一切道相智、一切相智相而無所執。」時，舍利子問善現言：「復何名為一切法相？」善現對曰：「舍利子！若由如是諸行相狀表知諸法，是色、是聲、是香、是味、是觸、是法、是內、是外、是有漏、是無漏、是有為、是無為，此等名為一切法相。」

¹⁴ *bodhisattva* 是梵文中的複合詞，*bodhi* 是菩提的意思，*sattva* 則指有情，其間的組合方式可以有許多變化。像是杉本卓洲在其《菩薩の語義》一文裡，就對此字各種可能的組合方式與語義做了相當多種詳盡的解析與說明。該文收於《前田惠學博士頌壽記念：佛教文化學論集》，山喜房佛書林：東京，1991年，頁275-288。有關 *bodhisattva* 一字的梵字解析還可以參見：Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, New York: Samuel Weiser, pp.4-9; 真野龍海，《般若波羅蜜多の研究》，東京：山喜房佛書林，2002年，頁44-54。

在佛教的世界裡，生命體各自所處的位置與相應的境界是極其多元且豐富的，在這種種的生命現象之中，有一群極為少數的生命體，在所歷經無數的生命循環裡，憑藉著自己極其長遠以來一點一滴、逐漸累積的修行與善根，在開發出解脫道也具備的種種足以永遠脫離生死流轉、達致涅槃境地的解脫力與智慧力之外，還發下普救有情眾生的宏願。為了成就這般更為長遠及偉大的菩薩事業，修行者必須開發出各式各樣相應的高級能力與智慧，並且以一切智智為其追求的最終圓滿境界。能夠具備這般豐富且精湛的能力及資格，且如此發願精進不息的生命體，就叫做菩薩摩訶薩。而他們所走上的這條修學與度人的道路，就稱為菩提道。

從上面這段善現跟舍利子的問答裡，已經足以概略的描繪出菩薩摩訶薩的清楚輪廓。一位修行者要能夠稱得上是菩薩摩訶薩，除了要「勤求無上正等菩提、利樂有情」之外，還要能夠「具如實覺、能遍了知一切法相，而無所執」。經文中所說的「勤求無上正等菩提、利樂有情」，所代表的是菩薩摩訶薩的宗教職志與遠大目標，而「具如實覺、能遍了知一切法相，而無所執」，則是菩薩摩訶薩相應開展出來的高深智慧內涵，指的是菩薩摩訶薩對於世間的一切法都能了知其性相皆空的真義，因此能夠不加以執取。一切法性相皆空正是中道空義的核心內容，這一點其實是從《阿含經》裡一路延伸過來，但是卻在菩薩乘的世界裡發展出更為深刻且進階的講究。在《阿含經》所呈現出來的解脫道裡，觀察世事的緣起生滅，進而得知色、受、想、行、識等悉皆無常，就已經是一切法自性空的初步表現。然而，透過《大般若經·第二會》的經文，可以看到一切法畢竟空更為高級深刻的面貌，菩薩摩訶薩不只是對一切色受想行識、五蘊、十二處、十八界等法目的無常變化有所通透，甚至對於一切善法，如四聖諦、八正道、菩薩乘獨特的六種波羅蜜多、乃至菩薩乘與佛乘特有的大智慧等等，都以觀一切法性相皆空來貫穿。這就是所謂「遍了知一切法相」的內涵之一，凡是有所分別的有為法，都是沒有所謂永恒不變的實體自性的，一切有為法的生成或還滅都是因為因緣條件的聚足而已。相對於解脫道憑藉著觀緣起、了無常來徹底不受後有，菩薩摩訶薩所表現出來的則是一切法性相皆空在智慧的廣度與深度上，更進一步的開展。這點在下面說明般若波羅蜜多甚深智慧處，將可以得到更完善且詳盡的印證。

然而，菩薩摩訶薩所具備的甚深智慧與廣大法門，可以說都是為了成就其普渡有情的宏願相應來的，光有救盡天下有情的志願是不足夠的，倘若菩薩本身不能開發出足以擔當或完成其志業的能力與智慧，那麼發再多的願也是空想。相對的，修行者若是僅僅具有種種高級的智慧與能力，但是並沒有發起「不棄捨一切有情」的遠大宗教志願，或是發的願不夠堅心，很可能根本就不會走上菩提道而選擇了聲聞或獨覺乘的解脫道，亦或是因為其願力不足而半途轉換跑道。畢竟都可以就此徹底生死作結而安住涅槃，怎麼還會要一次次的還受下界欲身？既是如

¹⁵ 第二會·無邊際品，頁 126b-127a.

此就更別談有遍學一切法、成就其嚴淨佛土的決心了。也因此，要成為一位合格的菩薩摩訶薩，最主要的就是必須符合「觀諸法畢竟空」及「不棄捨一切有情」這兩項根本要求。¹⁶前者代表的是菩薩摩訶薩能夠配合其所行事業而具備的甚深智慧，後者則是成為菩薩摩訶薩絕對不可缺少的重要誓願及動力。

菩薩摩訶薩之所以能夠擁有遍了知一切法相的大智慧，又能夠成就其利樂有情的菩提事業，最主要則是依據般若波羅蜜多的甚深威力與作用所成辦的，可見般若波羅蜜多對於菩提道的修行者有多麼的重要。《大般若經·第二會》中絕大多數的篇幅可以說就是在詳細的講說般若波羅蜜多的內涵、作用、威力、境界以及操作，而最為高級的菩薩摩訶薩也是沒有辦法和般若波羅蜜多劃分開來的。因此，在下一個小節裡，就將針對菩薩是如何以般若波羅蜜多來成辦其菩提事業予以說明。

3. 菩薩摩訶薩以般若波羅蜜多為主要修行項目

「般若波羅蜜多」是 *prajñāpāramitā* 的漢譯語詞，其字面意義是「智慧的圓滿境界」。¹⁷簡單的來說，般若波羅蜜多是一切善法，包括聲聞、獨覺、菩薩、與諸佛善法的源頭與總攝，同時也是包括：布施、持戒、安忍、精進、靜慮、般若等六種波羅蜜多之首。¹⁸可以說三乘所有的善法、功德、神通等殊勝能力都可以由般若波羅蜜多來引發，菩薩摩訶薩要證得無上正等菩提也必須由般若波羅蜜多予以成辦。正因為般若波羅蜜多就是這樣一種蘊涵豐富且廣包的甚深智慧的圓滿開展，所以菩薩摩訶薩若是想要做到一切法的圓滿遍學，勢必將從般若波羅蜜多中學。般若波羅蜜多最殊勝之處即同其梵文字面意義所示，能把任何的智慧與能力都發揮到一種極致和超越的境界。而且更難得的是，還能不沾著於一切法的

¹⁶ 可參見：第二會·堅非堅品，頁 308b：「善現，若菩薩摩訶薩成就二法，一切惡魔不能障礙令不能行甚深般若波羅蜜多，不證無上正等菩提。云何為二？一觀諸法皆畢竟空，二不棄捨一切有情。」

¹⁷ *prajñāpāramitā* 是由 *prajñā* 加上 *pāramitā* 所構成的，*prajñā* 指的是般若智慧，而 *pāramitā* 則有到彼岸、超越的意思。可參照 *A Sanskrit-English Dictionary*, pp.619,659.或見《梵和大辭典》，頁 824，同註 1 出處。該字的漢文譯義亦可參見：《大智度論》，頁 191a：「問曰：『何以獨稱般若波羅蜜為摩訶，而不稱五波羅蜜？』答曰：『摩訶此言大，般若言慧，波羅蜜言到彼岸，以其能到智慧大海彼岸，到諸一切智慧邊，窮盡其極，故名到彼岸。』」

¹⁸ 第二會 裡也有相當篇幅是在對其餘五種波羅蜜多分別的內涵講說，或是六種波羅蜜多之間如何相互配合運用的講究。像是 第二會·三摩地品，頁 72c-73a 就有對六波羅蜜多的簡要說明。至於六種波羅蜜多之間的運作或融攝關係，可以參照 第二會·六到彼岸品，頁 62c-65b；第二會·相攝品，頁 316c-322ba；玄奘譯，《大乘理趣六波羅蜜多經》，大正藏第 8 冊，頁 865b-917b。此外，尚可見梶芳光運，《六波羅蜜の成立》，收於《成田山佛教研究所紀要》，第 6 號，1981 年，頁 175-210；平川彰，《初期大乘と法華思想》一書中的 第八章：六波羅蜜の展開，東京：春秋社，1989 年，頁 247-266 等文。此外，六波羅蜜多是有從布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、最後再到般若波羅蜜多一定的修習順序的，見 第二會·漸次品，頁 355a 相關經文。

分別或取相中，也不自滿於所成就的菩提事業或成果，亦即達到一種確實有所作為，卻又依於諸法性相皆空，既能無所執取、也無所棄捨的境界。為了要更清楚的明白經文裡是如何表現出般若波羅蜜多的豐富與殊勝意涵，以下將分別列舉

第二會 中幾則的相關經文來一一說明。首先，在 觀照品 中有一段舍利子與佛陀的對話：

爾時，舍利子白佛言：「世尊！諸菩薩摩訶薩應云何修行般若波羅蜜多？」
佛言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：實有菩薩，不見有菩薩、不見菩薩名、不見般若波羅蜜多、不見般若波羅蜜多名、不見行、不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空、菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色。色即是空，空即是色……此但有名謂為菩薩，此但有名謂之為空，此但有名謂之為色、受、想、行、識。如是自性無生、無滅、無染、無淨。菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，分別於法，而起分別。假立客名，隨起言說，如如言說，如是如是，生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。」¹⁹

從上引經文中可以得知，菩薩摩訶薩若能依甚深的般若波羅蜜多修行，就可以具備遍了知一切法性相皆空、並且於中無所執取的能力與智慧，因此能與一切世間有所造作的有為法有所區別，這就是所謂的「於一切法善達實相」。²⁰從凡夫最習以為常的色受想行識，到解脫道所修行的聖法三十七道品，甚至是菩薩乘甚深的般若波羅蜜多法門等等，一切的法目在其自性與外相上都是性相皆空的。經文裡諸法「自性空」的「空」並不是一個抽象或空洞的東西，說一切法自性空是站在能徹底通達緣起來看的。正因為把觀看一切法的時間與空間拉到無限遙遠的變化歷程中，所以才說沒有什麼是擁有固定不變的實體或自性的。無論它們是什麼，沒有一樣法目是擁有可以超越無限時間、空間而歷久不滅的自性；也沒有一樣法目是能夠具備永遠不變、可供常住或把捉的自相或自性的。所有的有為法，只是在短暫的因緣聚合歷程中獲得暫時的存在與集聚而已。如此一來，既然連這個東西的實體或自性都找不著、都不可得，那麼一切法也就沒有什麼增不增加、清不清淨、聚不聚集的分別，當然也沒有所謂的凡夫與聖者、有為與無為的區別，或任何可以被固定下來的存在和範疇。這就是所謂的「不二」，亦即一種徹底不帶有任何分別的境界，因為只要一有分別，馬上就會掉落有為法與實在界有所沾著的境界，²¹然而，那卻是與般若波羅蜜多與菩薩乘無限開展的境界所

¹⁹ 第二會·觀照品，頁 11b-c.

²⁰ 相關經文可參見 第二會·善現品，頁 32a-c：「善現！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法不作分別，無異分別……是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多，於一切法善達實相，善達其中無雜染、法清淨法故。」

²¹ 可參見 第二會·巧便品，頁 334b：「具壽善現白言：『世尊！云何名有所得？云何名無所得？』」

不相應的，也與「性相皆空」的真義相互違背。第二會·無所有品 中還舉了虛空的譬喻來幫助理解這樣「不二無分別」的狀態，一切法的皆無分別、皆不可得，就好比虛空一般，在虛空中也是沒有上下、左右、前後、東西南北等等任何的分別；亦或是有任何形狀顏色、長短高低等可得的。²²而世間諸法正好比虛空一般，皆是實無自性、無可分別的。

一切法性相皆空乃是放諸四海皆同的基準，不僅僅是有為界的諸法如此，就連尋常被歸為勝義的聲聞乘、獨覺乘，乃至菩薩乘或諸佛如來本身，也沒有任何可以被固定下來的實體性。雖然說菩薩摩訶薩是依於般若波羅蜜多的智慧才能達致觀諸法畢竟空的境界，但是實際上這也是因為諸法的實性原本就是如此，並不是菩薩對於法相或法性有了怎麼樣後天的加工或改變。²³聖者之所以為聖，正是因其能以中道正見直觀諸法實性才足以被稱為智者。因為站在「不二無分別」的超越層次看來，一切法都是自性平等與性相皆空的，尚且找不到任何一個固定的存在實體，當然也就不會有任何世俗與勝義的區別。所以經文中才會說「不見有菩薩、不見有般若波羅蜜多、不見染、不見淨」；同樣地，也不能說般若波羅蜜多等於或相應於諸佛善法，不能說修習高級的般若波羅蜜多就是相對於棄捨了雜染的有情世界。²⁴這是一種能夠超越靜態固定的立足點，以動態的觀看歷程直指諸法於因緣聚合間的自性空義，用足以貫穿一切時空的智慧直觀諸法實性的境界。而菩薩摩訶薩之所以能夠成就如此的甚深智慧，則是修行般若波羅蜜多的成果。經文裡之所以還能夠講說實有菩薩摩訶薩、或是菩薩如何行般若波羅蜜多等等這樣的敘述，是因為一切的講說教誡事實上只是一種「假名施設」，是在現有的、如是的因緣聚合條件之下，賦予了種種存在或現象暫定的稱謂以方便說法，但是這並不代表它們具有什麼固定的實在或本性。

解脫道的行者經由如實觀照緣起的過程，已經可以擁有了知諸法無常的初階智慧，而銜接在如此基礎上再進而開展的菩薩乘行者，則是因為歷經長時間以來在智慧、禪定及其各種層面上的修行積累，才能夠擁有觀諸法自性空的大智慧。般若波羅蜜多正是一種超越世俗法有所執取、有所分別的範疇的智慧境界。好比在一切法畢竟空的智慧裡，時間是沒有所謂過去、現在或是未來的存在與區別

佛言：『善現！諸有二者名有所得，諸無二者名無所得。』具壽善現復白佛言：『云何有二名有所得？云何無二名無所得？』佛告善現：『眼色為二，乃至意法為二。有色無色為二、有見無見為二、有漏無漏為二、有為無為為二、世間涅槃為二……如是一切有戲論者皆名為二。諸有二者皆有所得。善現！非眼非色為無二，乃至非意非法為無二，如是乃至非佛無上正等菩提非佛為無二，如是一切離戲論者皆名無二，諸無二者皆無所得。』』

²² 原始經文請見：第二會，頁 97b-103a。

²³ 這一點從第二會 中對於「何謂諸法自性清淨」的定義上就可以看的出來，因為一切法在根本上是不可執取的，所以一切法皆是無生、無滅、無染、無淨，不帶有任何可加以分別的地方或是可供執取的本質，經文裡就稱之為「一切法畢竟淨」。相關經文請參照：《大般若經·第二會》，頁 190b-195b,199b-200b。

²⁴ 可參見第二會·設利羅品，頁 161c：「時，舍利子語帝釋言：『憍尸迦！甚深般若波羅蜜多無色、無見、無對、一相。所謂無相，無相之法既不可取，汝云何取？何以故？憍尸迦！甚深般若波羅蜜多，無取、無捨、無增、無減、無聚、無散、無益、無損、無染、無淨。不與諸佛法、不與獨覺法、不與阿羅漢法、不與學法、不棄異生法、不與無為界、不棄有為界、不與內空乃至

的，這就是對於時間的超越。因為超越所以才稱得上是勝義的甚深智慧！菩薩摩訶薩正是依於般若波羅蜜多來修習一切相應的法門，將這樣直觀一切法性相皆空，以及於中毫不沾染的智慧，發揮到最為極致深遠的境界、遍及一切法之中，因此能夠在時間空間之流裡直觀一切法相的本性，於一切法畢竟清淨的實相任運自在、通行無阻。

然而，在凡夫的世界裡，因為有無明貪愛的遮障，又不具有遍了知一切法實性的甚深智慧，所以是不可能擁有直觀了達一切事物自性空的本事的。凡夫們都是從無限因緣和合的動態歷程裡，依著無明與貪愛的現起，截取或把捉了實際上一點都不永恒真實、且無可把捉的片段來據為己有。對凡夫來說，一切都是確實可供把捉的實在、有所分別的有為法。清淨與染污、神聖與世俗、存在與消滅、增益與減損等等，這些分別二法都是日常生活裡習慣到不能再習慣的存在，一種沒有或超越分別的境界是不容易被想像的。²⁵相較於菩薩甚深的智慧境界，凡夫們並不具有遍知一切法性相皆空的智慧與相應修得的禪修力，即使可以在智力的層級上有初步的理解，多半也只停留在想像的到，實際上卻無法達到與之相應的實修或領悟層次。然而，在此透過經文的講說或解析也能一窺到何謂一切法自性空的高級境界與義涵，稍稍領略一下這樣的風光。就算那樣的境界還只是停留在文字或想像的表面層次，但也不致於到完全無法理解、甚或以現有的能力斷然予以否定的地步。

般若波羅蜜多不僅僅在深度上，能夠開發出上述菩薩摩訶薩所必須具有的性相皆空的大智慧，般若波羅蜜多在廣度上與其它的善法更是緊緊相繫的，甚至可以說是一切善法的本源。這點可以從 設利羅品 的這段經文中得到佐証：

時，天帝釋復白佛言：「世尊！甚深般若波羅蜜多，世間天人阿素洛等，皆應至誠禮拜，右繞供養、恭敬、尊重、讚歎。何以者何？一切菩薩摩訶薩眾皆依般若波羅蜜多，精勤修學證得無上正等菩提。……世尊！佛設羅踰金剛具種種色，及三十二大丈夫相、八十隨好所莊嚴身、如來十力、四無所畏、四無礙解、大慈大悲大喜大捨、十八佛不共法，乃至如來一切相智，皆由般若波羅蜜多而成辦故。世尊！由此般若波羅蜜多威神力故，布施等五亦得名為波羅蜜多。何以故？世尊！若無般若波羅蜜多，施等不能到彼岸故。」²⁶

《大般若經·第二會》會將其最主要的焦點擺在般若波羅蜜多上頭不是沒有

無性自性空、不與四念住廣說乃至一切相智、不棄雜染法。』」

²⁵ 關於二法與不二法門請進一步參考：玄奘譯，《說無垢稱經》，大正藏第 14 冊，頁 557-588；或是鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，大正藏第 14 冊，頁 537-557 的相關經文。亦或參見蔡耀明，《阿含經》與《說無垢稱經》的不二法門初探，收於《佛學研究中心學報》，第 7 期，2002 年 7 月，頁 1-26。

²⁶ 第二會·設利羅品，頁 162a-163b。

道理的，由這段經文中就可以得知，不僅世間諸善法都是以般若波羅蜜多為依歸，連解脫道，乃至菩薩乘的道相智與佛的一切相智等等，所有世間、出世間的善法都是由般若波羅蜜多生成的，其餘布施、持戒、安忍、精進、靜慮五種的波羅蜜多，主要更是依藉著般若波羅蜜多無限開發的威力，才能被稱為波羅蜜多，發揮出其為遠大的作用。既然般若波羅蜜多中包納了所有善法，又具有將一切善法發揮到最為極致通透的能力，所以對於必須廣泛學習一切善法的菩薩摩訶薩來說，修習般若波羅蜜多就成了必要的課題，也唯有修習般若波羅蜜多才能徹底確實的成辦一切善法、開發出最高級的智慧。這點從經文中對般若波羅蜜多的內涵與成辦，屢屢一層又一層的講究下去，就可以窺知其無限開展的能力。正因為確實超越二法分別的般若波羅蜜多，在智慧的廣度與深度上均為上首，並且遠遠勝過其它的一切善法，所以世尊在諸善法中往往只獨讚之。²⁷善男子善女人更是只要聽聞、書寫、誦讀般若波羅蜜多就可以有無上的功德。²⁸至於旨在成就利樂有情的大事業、追求無上正等菩提的菩薩摩訶薩，既然菩薩要挑戰或成辦的課題目標是最為艱深或偉大的，相對的來說也就需要配合最為高級的修行與內涵才行，作為諸多智慧層級裡最為甚深的般若波羅蜜多，正好就提供了這一切。

只是，般若波羅蜜多除了上述最為甚深的不分別智慧境界之外，基於眾多菩薩摩訶薩各自修行的本事與境地的不同，雖然同樣以追求一切智智為最終目標、同樣以般若波羅蜜多為主要修行法門，但是在這相同的大方向之下，仍然有著許多智慧境界上的細微差異。在這諸多的層級之中，又以能「以無所得為方便」行般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩才能算是最為上乘的，倘若不能夠強調出這一點，就不足以顯現出最高級的般若波羅蜜多內涵。這點可以從以下 第二會·經文品的經文中得到印證：

復次，憍尸迦！若善男子善女人等，無量無數無邊大劫，以有所得而為方便，修行布施乃至般若波羅蜜多。有善男子善女人等，於此般若波羅蜜多，以無所得而為方便，至心聽聞、受持讀誦、精勤修學、如理思惟。復以種種巧妙文義，經須臾間為他辯說，宣示開演顯了解釋，分別義趣令其易解，所獲福聚甚多於前。憍尸迦！有所得者，謂善男子善女人等，修布施時作如是念：我能惠施、彼是受者、此是施果、施及施物。彼修施時名住布施，不名布施波羅蜜多。……若菩薩摩訶薩修布施時不得施者、受者、施果、施及施物，以無所得為方便故，能滿布施波羅蜜多。……憍尸迦！若善

²⁷ 如 第二會·天來品，頁 158a：「佛告慶喜：第六般若波羅蜜多，能與前五波羅蜜多，乃至十八佛不共法，為尊為導故，我但廣稱讚般若波羅蜜多。」；或見 大師品，頁 182c-183a 中舍利子對天帝釋所說：「復次，憍尸迦！諸菩薩摩訶薩，所學般若波羅蜜多，超勝布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多無量倍數。……布施等六波羅蜜多，互相攝持能到彼岸，然住般若波羅蜜多具大勢力，方便善巧能速圓滿所修布施、淨戒、安忍、精進、靜慮波羅蜜多，非住前五能辦是事。是故般若波羅蜜多，於前五種為最、為勝、為尊、為高、為妙、為微妙、為上、為無上無等等，由是因緣獨讚般若超勝餘五波羅蜜多。」

男子善女人等，說有所得般若波羅蜜多乃至布施波羅蜜多，如是名為宣說相似般若、靜慮、精進、安忍、淨戒、布施波羅蜜多。²⁹

做為一位菩薩勢必要列入首要修行重點的六種波羅蜜多，無論是布施波羅蜜多、持戒波羅蜜多，乃至般若波羅蜜多，皆可以「有所得為方便」亦或是以「無所得為方便」來實踐。從經文中舉以為例的布施波羅蜜多就可以得知，倘若菩薩摩訶薩在行布施時，是以一種有所得為方便的立場來行其布施事業，就會產生確實有布施者、有受者、有施與物、有布施這件事的「有想」。雖然說在有為界看來，菩薩摩訶薩有所布施這件事是千真萬確的，但是由於菩薩自身在行布施時落入了有所分別的境界，所以雖然有所布施，卻不能以般若波羅蜜多直觀諸法實相的智慧來落實六種波羅蜜多。仍是停留在與世間一切有為法與共的層次裡，頂多只能被稱為是布施或是「相似布施波羅蜜多」，算不上是真正的波羅蜜多。唯有能以無所得為方便而行布施波羅蜜多的菩薩摩訶薩，才能在行大布施時，完全不落入有施者、受者種種分別的二分境界中，也才能在行其布施事業時，以了知性相皆空的智慧真正無所執取、無所區別。

因此，如果有兩位菩薩摩訶薩，一位以有所得為方便、另一位以無所得為方便分別行其布施波羅蜜多的事業。他們可能都能夠在布施的項目與程度上做到同樣的水平與付出，而且對於受者而言，有所布施這件事也是確實存在的，但是菩薩摩訶薩最為高級的能力與其超越的境界，卻唯有在以無所得為方便而成辦的布施波羅蜜多裡才能被顯示出來。六種波羅蜜多也唯有以無所得為方便才足以確實超越世間法，以不二不分別的高級精神，完成出世間的諸善行、真正的清淨菩提道。所以，經文裡才會說以無所得為方便行六波羅蜜多的福德，確實較以有所得為方便行菩提事業的功德來得多。然而，對於以有所得為方便而布施的菩薩摩訶薩來說，並不能說他們犯了什麼過患或錯誤，這些菩薩摩訶薩的確也能成就其布施、持戒、乃至般若行事業，將六種能力開發到一定的程度。只是，由於他們畢竟不是以無所得為方便來行六種波羅蜜多與其菩提事業，自然就稱不上是一種真正能遍知一切法性相皆空、達致超越世間法的高超境界。第二會 裡也稱之為「世間六波羅蜜多」，³⁰這般的程度在菩薩摩訶薩漫長的修行位階上也只能算是處於較為初淺的階段。更有甚者，這些有所分別的菩薩摩訶薩眾，也有可能因為與世間法太過緊密，無法真正超越世間法，而容易掉入有所分別的世間法裡；亦

²⁸ 相關經文可以參見 第二會· 窣堵波品，頁 150c-152c。

²⁹ 第二會· 經文品，頁 168b-169a。

³⁰ 參見 第二會· 遠離品，頁 130c-131a：「善現答言：『舍利子！六波羅蜜多各有二種，一者世間，二者出世間。』……善現對曰：『舍利子！若菩薩摩訶薩為大施主，能施一切沙門、婆羅門、貧病、孤露、道行乞者，須食與食、須飲與飲……如是一切隨其所求，內外之物悉皆施與。雖作是施而有所依，謂作是念：我施彼受，我為施主，我不慳貪……彼著三輪而行布施。何等為三？所謂自想、他想、施想。由著此三輪而行施故，名世間布施波羅蜜多。……又，舍利子！若菩薩摩訶薩以大悲為上首，所修施福普施有情，於諸有情，都無所得。雖與平等共有迴向無上正等菩提，而於其中不見少相，由都無所執而行施，故名出世布施波羅蜜多。何緣此施名出世間？不與世間同共行故，能動能出世間法故，由斯故說出世布施波羅蜜多。』」

或是因而產生了沾著心，一再退轉甚或犯下更大的過患。所以若就《大般若經·第二會》的經文裡看來，真正能稱得上最為高級殊勝的，只有能以無所得為方便，行六種波羅蜜多的菩薩摩訶薩而已。³¹

此外，菩薩在順應各種情勢對各類有情予以說法示現時，必須配合種種的方便善巧才足以成辦，無方便善巧即無法證得一切智智。能以無所得為方便的般若波羅蜜多正是種種方便善巧得以發揮最高成效的使力點，同時也是一種最高級方便善巧的展現。³²亦即可以配合菩薩摩訶薩行其菩提道事業，去做各種利益有情的事，卻又能不與諸有情、聲聞、獨覺等同流的高級能力。唯有配合這般的方便善巧，才能在行一切菩薩行時，相應到一切智智的境界。

在略為領教過能以無所得為方便的般若波羅蜜多的高深意涵之後，也就不難想像菩薩摩訶薩為何必須學般若波羅蜜多才能成就其菩提道事業。菩薩摩訶薩一旦發願將所有的能力都奉獻在普救一切有情眾生的事業上，就必須面對自己有沒有足夠的智慧與能力來完成這樣偉大的志業此一課題。為了要利樂眾生，菩薩摩訶薩可能面臨許多的挑戰與阻礙，無論是來是於外來魔道的刻意阻擾，或是己身限有能力不足無法解決的問題等等，這一切都必須透過般若波羅蜜多的甚深智慧及能力來一一予以解決。在消極面上，最高級的般若波羅蜜多可以幫助菩薩摩訶薩滅除一切業障及諸多魔事。³³然而，般若波羅蜜多不僅僅是用來防止菩薩摩訶薩的退轉，更可以在積極面上，讓菩薩摩訶薩以各種方便善巧來隨順各種世間的複雜情況，以其具備的各種禪定力或智慧力，相應的對症下藥，成就其利樂有情的菩提事業。由此可見，若要成就菩薩乘「觀諸法畢竟空」以及「不棄捨一切有情」的偉大志業，確實必須憑藉著像般若波羅蜜多這般甚深高級的智慧才能予以成辦。

4. 《大般若經·第二會》的二諦施設

經由上述的說明已經可以清楚的得知，菩薩摩訶薩就是具有以般若波羅蜜多為總攝的智慧，能夠觀諸法畢竟清淨，並且能以無所得為方便來教化一切有情的菩提道修行者。除此之外，《大般若經·第二會》裡另外還有一個要點，是在進

³¹ 在菩薩十地的修行層級之中，到了第六地現前地，已經具有初步的般若智慧，在第十地法雲地時則將其開發到圓滿。

³² 參見 第二會·福生品，頁 156b：「若諸如來應正等覺未出世時，唯有菩薩具足種種方便善巧，為諸有情無倒宣說一切世間、出世間法。菩薩所有方便善巧皆從如是甚深般若波羅蜜多而得生長。諸菩薩摩訶薩成就方便善巧力故，能行布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多……不證聲聞及獨覺地，成熟有情、嚴淨佛土。具足攝取壽量圓滿、佛土圓滿、眷屬圓滿、眾具圓滿、色力圓滿，乃至證得一切相智，皆由般若波羅蜜多而得成就。」相關經文亦可見頁 50b-c, 195b-c, 345a-b 等等。

³³ 如 第二會·巧便品，頁 330b 中佛對善現說：「若菩薩摩訶薩欲疾滅除一切業障及諸魔事，欲正攝受巧方便力，當學般若波羅蜜多。」

一步解析 第二會 裡的無明觀，以及第五章處理聲聞乘與菩薩乘對比之前，所必須先行交代的重點背景，亦即菩薩乘裡的「二諦觀」。為了清楚的說明，列舉遠離品 中一段善現與舍利子的對話：

「……舍利子！非我於彼無生法中見有如來應正等覺，證得無上正等菩提，轉妙法輪度無量眾。何以故？舍利子！以一切法 一切有情不可得故。」時，舍利子問善現言：「於意云何？為欲以生法有所證？為欲以無生法有所證得耶？」善現對曰：「我不欲以生法有所證得，亦不欲以無生法有所證得。」舍利子言：「若如是者豈都無得、無現觀耶？」善現對曰：「雖有得有現觀，而實不由二法證得。舍利子！但隨世間言說設有得現觀，非勝義中有得現觀。舍利子！但隨世間言說施設有預流、有預流果、有一來、有一來果……非勝義中有預流等。」舍利子言：「若隨世間言說，施設有得現觀及預流等非勝義者。六趣差別亦隨世間言說施設，非勝義耶？」善現對曰：「如是如是，何以故？舍利子！非勝義中有業異熟及染淨故。」³⁴

所謂的二諦指的是世俗諦與勝義諦，由經文中可以得知，菩薩摩訶薩因為具有般若波羅蜜多這般甚深的智慧，所以能夠以無所得為方便而行一切法。對菩薩來說，在勝義的世界中因為能通達諸法實相，所以是不帶有任何的二法分別或染著的，一切法的有無分別只是放在世俗諦有所施設的前提下才能成立的。然而，在把握經文義理時，並不能僅僅因為對「一切法自性空」的字面理解，就順著經文片面的說：「菩薩摩訶薩於一切法皆無成辦」就說世間沒有凡夫、沒有解脫道、沒有菩薩摩訶薩、也沒有一切智智。對已經成辦般若波羅蜜多甚深智慧的菩薩而言，確實是這樣沒有錯，但是對於凡夫或是尚未達致直觀諸法實性的各種生命形態來說，色、受、想、行、識乃至於一切法的存在與清淨染污之間的分別，卻是如此千真萬確的，解脫道或菩提道殊勝的各種善法與功德也是確實存在著的。所以，雖然就般若波羅蜜多的超越智慧而言，菩薩是處於一切法畢竟空的不二境界中，並不代表在有為法的世俗世界裡也可以比照辦理，要知道這之間智慧與能力的境界可是相去甚遠。菩薩依般若波羅蜜多行菩提行這件事並非是一場空，其諸多的殊勝功德乃是實有所證、實有所得的。只是這並非經由相對二法的區別執取來累積建成，而是立基在緩慢長久修行基礎上，以直觀法性的超越智慧予以證入的。

在對何謂二諦有了初步的理解之後，才能對 第二會 裡整體的經文脈絡有完整的掌握。以下再舉 示相品 中，一段世尊與具壽善現的問答，做為進一步解說二諦觀的相關經證：

爾時，具壽善現白佛言：「世尊！如來常說一切法性無生、無起、無知、

³⁴ 第二會·遠離品，頁129b.

無見，如何可說甚深般若波羅蜜多能生如來應正等覺？能示世間諸法實相？」佛告善現：「如是如是，如汝所說，一切如來應正等覺，說一切法無生、無滅、無起、無知、無見，依世俗說甚深般若波羅蜜多能生如來應正等覺，亦能如實示世間相。」時具壽善現白佛言：「世尊！云何諸法無生、無起、無知、無見？」佛言：「善現！以一切法無所有，皆不自在，虛誑不堅故，一切法無生、無起、無知、無見。復次，善現！一切法性，無所依止，無所繫屬，由此因緣無生、無起、無知、無見。善現當知，甚深般若波羅蜜多，雖生如來應正等覺，亦能示現世間實相，而無所生亦無所示。善現當知，甚深般若波羅蜜多，不見色故名示色相……不見無明故名示無明相……。」佛告善現：「甚深般若波羅蜜多，由不緣色而生於識，是為不見色故名示色相。不緣受想行識而生於識，是為不見受、想、行、識故名示受、想、行、識相……。」³⁵

具壽善現於上段經文中向佛陀詢問的問題形式，在《大般若經·第二會》裡時常可見。既然在直觀通達諸法性相皆空的甚深般若波羅蜜多之中，實無什麼可成就或可毀壞的法項可得，那麼為什麼佛陀又時常講說般若波羅蜜多確實可以使菩薩摩訶薩成就無上正等菩提、利樂有情等甚深善法？亦或是講說般若波羅蜜多的確可以破除諸多惡法與魔事呢？從佛陀的回答裡可以知道，這是因為所有落在有為界的說法純粹是相應於世俗而有所講說的方便施設而已。單就世俗的層面來說，一切智智或世間諸相確實可以說是由融攝一切善法的般若波羅蜜多所成就的。然而，對於菩薩摩訶薩所能成就的般若波羅蜜多勝義境界而言，連一個有情或善法的實體尚不可得、不可分別，又怎麼會說他們實際上利益了什麼眾生、或是成就了什麼偉大的菩提事業呢？能以無所得為方便的般若波羅蜜多行種種菩提行的菩薩，所有對惡法的破除或是對善法的成就，都只是菩薩與諸佛們的方便示現而已。

二諦的施設對菩薩摩訶薩來說，是一種方便善巧的高級示現。菩薩摩訶薩雖然具有這般高級超越的智慧，卻不見得全然捨棄了世俗諦的分別層次而不予使用。這是因為諸如《大般若經·第二會》等等的法會，不僅僅是具備甚深般若波羅蜜多的諸佛與菩薩眾自己高來高去、展現甚深智慧的場所，很多時候他們講法的對象仍是包括諸天、眾聲聞行者甚或初學的菩薩眾等等。也因此，雖然就中道正見的貫徹而言是一切法性相皆空無可分別沒錯，然而依世俗有所講說、有所施設也是確有其必要的事。因此，菩薩為了講說教誡的方便，往往也要隨順世俗而予以有所分別的言語施設；為了順應情勢教化有情，菩薩也必需於一切假名遍學。³⁶畢竟菩薩所面對的世界，不是一個光憑直觀就可以行的通的世界，要教化

³⁵ 第二會·示相品，頁 232c-233c。

³⁶ 參見 第二會·眾德相品，頁 384a：「諸菩薩摩訶薩亦復如是，行深般若波羅蜜多時，雖為情宣說諸法，而不分別所說法相。」可見菩薩為有情所做的種種施設說法仍是有其必要的。此外，

有情也要以有情能夠接受且循序理解的方式來實行。因此，雖然菩薩己身的般若智慧已達超越的勝義境界，卻仍可以無所得為方便地使用世俗諦的種種分別施設，並且不被遮障。二諦的分別施設正是殊勝方便善巧的高級運用，若不是以無所得為方便的般若波羅蜜多能有所施設，卻又實無所示、實無所取，菩薩也沒有辦法順應著各種情況依然能「出汗泥而不染」，成辦其利樂有情的大事業。

如此一來，就可以理解為什麼前面才說就菩薩摩訶薩來說，是擁有觀一切法性相皆空的不二智慧，但是在這裡卻又提出了所謂的二諦觀。這之間並不是相互衝突或矛盾的，只是單就最高級的般若波羅蜜多勝義而言，一切法確實是不二的，所有的施設也沒有自己的實在性。然而，菩薩摩訶薩為了隨順世俗教化，也不得不用有所分別、予以講說的方法來教化有情、施設諸法。但是因為能依於般若波羅蜜多故，己身並不致於在其間有所沾染。「雖於一切法無分別，但仍可有所施設」正是菩薩摩訶薩之所以既能遍知一切法畢竟空，又能不棄捨一切有情的連結。³⁷

二諦觀主要就是在說明這樣巧妙的運作過程。菩薩因為有般若波羅蜜多做為憑藉，所以可以實際有所作為自身卻毫不沾染於其中，但是對不具有如此智慧的諸有情來說，這種種的施設或作為仍是實有所得、實有分別的。要不然《阿含經》裡一再教導修行者排除各種障礙、一心求向解脫道聖果，就會變成一種空談或宛如南柯一夢的妄想。可見解脫道上的修行者種種辛苦的精勤修行，並非是一種白費，阿羅漢安住涅槃的聖果也是確實有所得的成果。只是，倘若把這些分別或得失放在更為高階的般若波羅蜜多的超越境界面前予以衡量，就會變成一種「非境界故」的世俗諦層次。

由此可見，世俗與勝義二諦並非是兩個對立的世界或道理，二諦的交相運用也不只是言語文字上的巧妙賣弄，不是在世俗之外別立另一個名叫勝義的境界。³⁸其間的關鍵點和區別乃是取決於修行者自身的智慧內涵，唯有行甚深般若波羅蜜多的菩薩眾，能以證入諸法實性的智慧來巧妙運用二諦、理解二諦，使之成為菩薩在順應情勢教化有情時，可以運用得當的良好施設，完全不必因為依世俗有所說法就障礙了勝義的展現。畢竟就般若波羅蜜多的超越立場，世俗諦與勝

第二會·善現品，頁 30a 也說：「如是，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法，名假、法假，及方便假應正修學。所以者何？善現！修行般若波羅蜜多諸菩薩摩訶薩，不應觀色名若常、若無常……」可見菩薩應修習種種假名施設。

³⁷ 參見 第二會·無相品，頁 362c：「是菩薩摩訶薩善見善知一切法性皆如幻化，雖知諸行皆如幻化，而乘悲願饒益有情。雖乘悲願饒益有情，而達有情及彼施設皆不可得。雖達有情及彼施設皆不可得，而能安立一切有情，令其安住不可得法。此依世俗，不依勝義。」在閱讀經文時若是對二諦觀沒有適切的理解與掌握，就容易陷入像是認為菩薩既要普救眾生卻又說無可救者的邏輯矛盾，可以參見：Donald W. Mitchell, "The Paradox of Buddhist Wisdom," *A Quarterly of Asian and Comparative Thought*, v.26, no.1, 1976, pp.55-67.

³⁸ 參見 第二會·樹喻品，頁 343b：「佛告善現：『諸菩薩摩訶薩行深般若波羅蜜多，隨世俗故顯示諸法若有若無，不隨勝義。』善現復問：『世俗、勝義為有異不？』佛告善現：『非異世俗別有勝義，所以者何？世俗真如即是勝義。諸有情類顛倒妄執，於此真如不知不見。諸菩薩摩訶薩為益彼故，隨世俗相顯示諸法若有若無，非隨勝義。』」

義諦不應該是相互障礙，或有所違背的，反而都是菩薩在順應情勢教化有情時可以運用得當的良好施設。只是無論是就世俗諦或就勝義諦而言，都必須在相當清楚的講述背景或框架下來各別談論，才不致於只停留在表相上，把它視為相互矛盾的東西，這才是更為重要且必須明確交代的。

所以有沒有菩薩摩訶薩呢？修不修得成般若波羅蜜多呢？對世俗諦的層次來說還是有的，只是在時空之流中找來找去，沒有一個可以在靜態下被把捉住，說有或沒有、修或修不得的固定的菩薩或般若波羅蜜多。而站在更為徹底或嚴格的般若波羅蜜多不二智慧的標準下，就連菩薩摩訶薩也只是一種假名施設，哪裡有什麼菩薩摩訶薩的實在或本體可得呢？說有菩薩摩訶薩或是般若波羅蜜多，都只是一種對有為界方便善巧的運用及施設而已，目的則是在成就其利樂有情的菩提事業。

在對於何謂世俗諦與勝義諦的方便施設有了大致的理解之後，必須在此扼要說明二諦與本文要探討的菩薩乘的無明觀有怎麼樣的關連。二諦的運用不僅僅是理解菩薩與般若波羅蜜多甚深義涵的重要環節，對於之後要進行的無明探討，以及第五章處理聲聞乘與菩薩乘間的境界對比處，都是不可或缺的背景義理。無明之所以能夠在 第二會 裡，展現出與《阿含經》裡迥異意涵的關鍵所在，可以說非菩薩乘的般若波羅蜜多與二諦的巧妙施設莫屬。由於菩薩對二諦善巧方便的高級運作，使得菩薩行者在面對無明這個課題時，得以發展出與聲聞乘截然不同的觀點，亦即菩薩是以無所得為方便來施設無明。關於這一點將在本章的第二節中陸續處理，在此只是略為交代二諦與本文論述間的相關性。

第二節 《大般若經·第二會》的無明觀

在對《大般若經·第二會》裡的菩薩乘世界與其間的幾個重點環節，如般若波羅蜜多、中道正見，與二諦觀都有了大致的理解與把握之後，就要正式進入本章的主題，亦即《大般若經·第二會》裡論及無明的部分。因此，在這一個小節裡，首先將就 第二會 裡，如何直接敘述或理解何謂無明的經文，做引證與解析的工作，透過這個步驟的處理，可以得知《大般若經·第二會》給與無明的定義，以及呈現出何種與《阿含經》裡無明觀的不同面貌。再者，在般若波羅蜜多甚深的智慧面前，對凡夫來說作為解脫遮障的無明，對菩薩摩訶薩而言非旦不再是堅實的障礙，菩薩更可以依般若波羅蜜多，完全超越包括無明與明等一切分別法項之間的區別。更而甚者，菩薩還可以無所得為方便巧設無明，不僅不再像凡夫般受到無明的操弄與宰控，反而能將無明作為教化有情時的一種方便善巧或順應示現。本節將分別針對這些議題作進一步的探討。

1. 第二會 對於無明的定義

《阿含經》裡對於何謂無明、何謂明的定義，基本上是以能否成就解脫智與解脫力來判定的。然而，在本章所探討的《大般若經·第二會》中，相應於菩薩境界的提昇與所追求目標的改變，無論在智慧的廣度與深度上，都有著較聲聞乘來得豐富及深刻的開展。在諸多智慧的層級之中，又以甚深的般若波羅蜜多是最為殊勝與難得的。如此一來，相較於第三章《阿含經》裡用以指稱缺乏解脫智的無明，《大般若經·第二會》裡提及的無明所蘊含的究竟是缺乏哪一種的智慧？

第二會 在論及無明時是否也以相同於般若乃至般若波羅蜜多這般的智慧水平來予以定義？是否無法遍了知一切法性相皆空就是《般若經》裡所謂的無明？倘若如此，在《阿含經》中被說為「已斷除無明而生明」、卻無法進一步將智慧開發到極其圓滿般若波羅蜜多境界的聲聞乘，也能用無明來形容嗎？想要解決這些疑惑，就必須從 第二會·行相品 中一段清楚論及何謂無明的經文予以解析：

時，舍利子復白佛言：「若菩薩摩訶薩如是學時，為學何法？」佛言：「舍利子！若菩薩摩訶薩如是學時，於一切法都無所學，何以故？舍利子！非一切法，如是而有，如諸愚夫異生所執，可於中學。」舍利子言：「若爾諸法，如何而有？」佛言：「諸法如無所有，如是而有，若於如是無所有法不能了達，說名無明。」舍利子言：「何等法無所有若不了達，說名無明？」佛言：「舍利子！色無所有，受、想、行、識無所有，以內空故，乃至無性自性空故，如是乃至四念住無所有，乃至十八不共法無所有，以內空故，乃至無性自性空故。舍利子！愚夫異生若於如是無所有法不能

了達，說名無明。彼由無明及愛勢力，分別執著斷常二邊，由此不知不見諸法無所有性，分別諸法，由分別故，便執著色、受、想、行、識，乃至執著十八佛不共法。由執著故，分別諸法無所有性。由此於法不知不見。」舍利子言：「於何等法不知不見？」佛言：「於色不知不見，於受、想、行、識不知不見，乃至於十八佛不共法不知不見。由於諸法不知不見，墮在愚夫異生數中不能出離。」舍利子言：「彼於何處不能出離？」佛言：「彼於欲界、色、無色界不能出離。由於三界不能出離，於聲聞法不能成辦，於獨覺法不能成辦，於諸佛法不能成辦。由於三乘不能成辦，便於諸法不能信受。」³⁹

此段經文的講說脈絡，是出自於世尊向舍利子解說菩薩摩訶薩應以無所得為方便而遍學一切法，倘若菩薩摩訶薩能依此指導原則而修習，根據一切法性相皆空的真義，以及般若波羅蜜多於中不分別執取的甚深智慧而言，是不能夠說菩薩確實學到了什麼法門的。而後，舍利子便向世尊提出菩薩所學此法為何法的疑問，在世尊的回答裡可以知道，並非一切法都像凡夫法的層次一般，可以說於其中確實有所學或可分別執取的。所有的存在，好比色、受、想、行、識乃至一切法等等，在中道正見的貫徹之下，其實都是性相皆空、畢竟清淨的。只是因為在世間的凡夫無法擁有直觀諸法實相的智慧，所以才會於其中有所分別、進而執取。這就是所謂無明的作用與勢力，再加上貪愛的雙重效果，因此墮於有為法中越陷越深，在分別執取的作用下，攀緣出來生老病死等一連串生命集聚消散的種種歷程。這樣的無明帶來的後果，不僅是於種種善法不能信受、無法從三界中究竟出離，更遑論是要達致貫徹一切法性相皆空這般深刻的智慧境地。

這段經文裡，明顯的對何謂無明下了定義：「愚夫異生若於如是無所有法不能了達」，可以說就是 第二會 對無明所給與的明確定義。⁴⁰但是，究竟這其中的「了達」指的是對智慧的掌握到什麼程度為止？從佛陀給舍利子的回答裡可以發現，從最為粗糙的色、受、想、行、識，乃至甚深的十八佛不共法等等，不能以性相皆空的中道智慧來觀照，就是「於如是無所有法不能了達」的進一步說明。所以也可以說，所謂的「明」就是能「於如是無所有法皆能了達」，以擁有觀諸法性相皆空的智慧於一切法中不作分別。因此，若照經文的字面意義看來，《大般若經·第二會》裡，可以說幾乎是以「不能遍了知一切法性相皆空」的水平來看待或定義所謂的無明。

不過很重要的是，無明出現在 第二會 裡的這段經文，雖然其講法的重點是以菩薩乘行者為主要對象，因而把智慧的了達層次給提昇到了知一切法自性空的層級。但是，經文中對於無明所引發的作用，主要還是著重在其能產生一連串

³⁹ 第二會·行相品，頁 52b-c.

⁴⁰ 真野龍海在其著作中曾針對《大般若經·第四會》裡「若於如是無所有法不能了達，說名無明」的這句經文，做了各個漢譯本的比對工作，並從中解析 *avidya* 的漢文字義問題。請參見真野龍海著，《般若波羅蜜多の研究》，東京：山喜房佛書林，1992 年，頁 55-61。

生命勾鎖歷程的凡夫層次，也就是解脫道所致力想要斷滅的部分；而無明所指稱的對象，也僅限於尚無法脫離生死輪迴的愚夫異生，並非所有無法遍知一切法性相皆空的生命體或修行者。雖然無明的字面理解是：「缺乏智慧」，但是並不會因為在《大般若經·第二會》中對於何謂智慧在內涵與層次上的提高，就說無法或無需遍知諸法畢竟空義的聲聞乘行者是一種無明的存在。這點可以在整部《大般若經·第二會》的經文中，都不見把無法遍知一切法畢竟清淨的聲聞乘或解脫道說為無明的這種說法上得到印證。可見經文對於無明的使用脈絡並不在於此，唯有既具備無法通透諸法實性的無明，又加上貪愛勢力的執取，因而墮入凡夫界或生死輪迴裡，連車乘所要求的基礎解脫智尚不足以成辦的生命體，才會被稱為無明。至於已能証入涅槃的聲聞乘，即使沒有開發出最為甚深的般若波羅蜜多智慧層次，也不會說他們屬於無明的範疇中。再者，聲聞乘只是沒有必要做到遍知一切法相的智慧地步，但也不代表所有的聲聞就不具有很高深的智慧內涵，或許只是他們沒有像菩薩般發大誓願而走上菩提道，因此並不能把無明與解脫道或聲聞乘劃上等號。⁴¹聲聞乘在 第二會 裡頂多是被說為諸多菩薩魔事之一而已，⁴²然而，那也僅是相對於車乘間各自不同的追求目標來說的。足以行甚深般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩並不會以菩提道智慧為標準，來評斷解脫道行者為無明。

因此，《大般若經·第二會》裡所謂的無明，基本上可以說仍是接沿著《阿含經》裡不足以構成生死解脫的定義而來的。雖說佛教裡智慧的相關內涵可以區分為十足豐富的細微層次，中道正見也有由淺到深的不同境界。但是只有如凡夫般欠缺足以於輪迴裡解脫的正見智慧，才會被劃分到無明的範疇中。至於《般若經》裡所謂「了達諸法實性」且無限開展的般若波羅蜜多，則遠遠超過解脫道裡慧解脫所需具備的智慧層級，因此，要追求永斷無明、亦或是獲得遍知無明與一切法的高深智慧，皆可於般若波羅蜜多中學。⁴³可見，若是能像 第二會 經文裡那般達致「於一切無所有法皆能了達」的智慧境界，不僅僅是不會像凡夫一樣被困在輪迴裡深受一大堆由不得已的情緒與業報的宰控，還能將自己的生命智慧進一步提昇到菩提道裡般若、甚或般若波羅蜜多的高深境界。

⁴¹ 像是 第二會·設利羅品，頁 165c 中說：「...若諸聲聞、獨覺種性修梵行者，亦依般若波羅蜜多精勤修學，得聲聞果、獨覺菩提。菩薩乘性補特羅亦依般若波羅蜜多精勤修學，超諸聲聞及獨覺地，證入菩薩正性離生，漸次修行諸菩薩行，得住菩薩不退轉地。」可見聲聞乘與獨覺乘修者亦可修習般若波羅蜜多這等菩薩乘層級的智慧，只是依於各自的目標得證不同的果位。

⁴² 如 魔事品 中佛對善現說：「復次，善現！住菩薩乘諸善男子善女人等，棄捨般若波羅蜜多甚深經典求學餘典，當知是為菩薩魔事.....若說聲聞及獨覺地相應之法，謂四念住、四正斷.....及空、無相、無願解脫門等所有諸經。若善男子善女人等，於中修學得預流果、得一來果、得不還果、得阿羅漢果、得獨覺菩提，不得無上正等菩提，是名餘經猶如枝葉，不能引發一切相智。.....於當來世有菩薩摩訶薩諸善男子善女人等，棄捨一切佛法根本甚深般若波羅蜜多，求學二乘相應經典亦復如是，當知是為菩薩魔事。」出自 第二會·魔事品，頁 216b-c。

⁴³ 見 第二會·入離生品，頁 43a-b：「爾時，具壽善現白佛言：『世尊！若菩薩摩訶薩欲圓滿布施波羅蜜多當學般若波羅蜜多.....若菩薩摩訶薩欲遍知無明當學般若波羅蜜多.....若菩薩摩訶薩欲永斷色貪、無色貪、無明、慢、掉舉，當學般若波羅蜜多...』」或是 第二會·攝受品，頁 148b：「憍尸迦！如是般若波羅蜜多，能滅貪欲、瞋恚、愚癡無明.....」

2. 菩薩摩訶薩以般若波羅蜜多超越無明與明的二法分別

經由上一節的整理後，可以初步理解無明在《大般若經·第二會》裡，比起《阿含經》來，雖然同樣用來指稱尚無法於生死中徹底作結的凡夫，但是在其智慧的意涵與層次上的確有所提昇及轉變。然而，就整體《大般若經·第二會》看來，這並不是此法會中對於何謂無明最主要或最為重要的解析與描述方式。在更多的經文敘述中，在菩薩摩訶薩最為殊勝的般若波羅蜜多裡，無明與其它眾多的法目一樣，都被以無所得為方便的大智慧一併予以超越。從這個角度看來，無明並不像在《阿含經》中有著如此被重視的地位，反而被消融於一切法無二無分別的般若波羅蜜多裡。為了更清楚的說明，以下就舉 帝釋品 中的一段經文為証並加以解析。

時，天帝釋問善現言：「云何菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時所不應住？」善現答言：「憍尸迦！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，不應住色，不應住受、想、行、識，不應住眼處，乃至不應住意處……不應住無明，乃至不應住老死。不應住無明滅，乃至不應住老死滅。不應住布施波羅蜜多，乃至不應住般若波羅蜜多……不應住一切智，不應住道相智、一切相智。何以故？憍尸迦！如是住者有所得故。」⁴⁴

在這則經文善現與天帝釋的對話裡，提到了菩薩摩訶薩依般若波羅蜜多修習諸法時所應該要避免的過患，亦即以有所得而行般若波羅蜜多。般若波羅蜜多最為甚深之處就是能以無所得為方便廣修一切法、行一切行。因此，倘若菩薩摩訶薩在修行最上乘的般若波羅蜜多時，無論是就諸法實性的客觀層面；亦或是站在成就最高級的菩薩摩訶薩所應具備的內涵來說，菩薩摩訶薩都不應該住於任何的有想、無想；清淨想、雜染想；有情想、菩薩想等等的分別中。這才能稱得上是能超越於法非即或離的二分狀態，通達一切法畢竟清淨的大士。

如此一來，無明若被放置在甚深般若波羅蜜多無二無分別的境界中，只怕它對凡夫來說是如此沈重而實在的阻障，亦或是解脫道行者最需要徹底剷除的目標，也只能與其它眾多的法目一樣，被最為高級的智慧給一併超越。這也是為什麼在《大般若經·第二會》裡無明最常出現的位置或寫作脈絡，就是與其它好比色受想行識、三十七道品、十八不共法、甚至是六波羅蜜多等眾多的法目一起被平等的提及、予以一併的貫穿。⁴⁵因為在般若波羅蜜多以無所得為方便的智慧

⁴⁴ 第二會·帝釋品，頁 136b。

⁴⁵ 此類的經文在 第二會 中多不勝數，可參見頁 32c-33b；41a-43a；45b-46b；135b-137a 等等相關的經文內容。

境界中，所有的法，管它是惡法善法、有為法無為法都一樣，都是無生、無滅、無作、無為、無得、無捨、無染、無淨的，無明自然也不例外。已具有基礎解脫力的菩薩當然不會也不應於無明中有所住，所以經文裡不教菩薩應住於無明。然而，經中更不教菩薩應住於無明滅，不教菩薩應住於無明滅並非等同於菩薩不應滅無明，而是放在諸法畢竟清淨的中道正見中，對修般若波羅蜜多的菩薩摩訶薩而言，連一個叫做無明的實體或本性都遍尋不著，更何況是說無明究竟是清淨、是染污、是存在、還是不存在這樣的分別。如此一來，也就無所謂應於無明或無明滅中有所住，因為在般若波羅蜜多的甚深智慧中，無明與其它所有的法目一樣，都是性相皆空、畢竟不生的。一旦落入有所住的取向中，無論是住於無明或是住於無明滅，在般若波羅蜜多以無所得為最高依止的標準面前都是不合格的。

這也是為什麼 第二會 裡會出現與《阿含經》截然不同的經文的緣故，好比 第二會 中可見：「若無明空，乃至若老死空，若菩薩空，如是一切皆無二無二處。」⁴⁶甚或諸如：「意觸為緣所生，諸受清淨，故無明乃至老死愁歎苦憂惱清淨。老死愁歎苦憂惱清淨，故般若波羅蜜多乃至布施波羅蜜多清淨」⁴⁷等等的講法內容。一旦智慧的層級與內涵有所提昇，做為諸法參考框架的標準也會跟著改變，原來是障礙的不再成為障礙，原先是聖潔的也不再擁有聖潔的本質。在般若波羅蜜多甚深智慧的面前，以最高級的智慧打破了所有二法的分別標準，而以更為根本的性相皆空做為諸法的準則。這樣一種直觀諸法性相皆空的中道正見，就是所謂超越的智慧境界，超越了無明與明等等的二法的對立與分別。在觀諸法畢竟清淨的勝義境界中，不是以對立固定的方式來認識或理解諸法，而是就其性相皆空的根本之處予以貫徹。⁴⁸因此，不僅不會以追根究柢的方式來探尋何謂無明，反而能以般若波羅蜜多觀無明空。⁴⁹然而，像這樣高級的說法也只有在以講述般若波羅蜜多為主的《大般若經》裡才能看的到，畢竟對連解脫道都還沾不上邊的凡夫而言，通達諸法實相的超越境界是一種難以想像的境界。無明乃至老死愁歎苦惱對凡夫是再清楚確實不過的遮障了，那來的清淨可言呢？唯有對已能遍了知一切法相且能以無所得為方便的菩薩摩訶薩而言，才能有這般的智慧境界。

⁴⁶ 第二會．帝釋品，頁 135c.

⁴⁷ 第二會．地獄品，頁 191b.

⁴⁸ 可參見 第二會．善現品，頁 42b-c：「復次，善現！汝先如言，我都不見有一法可名菩薩摩訶薩者，如是如是，如汝所說。善現！諸法不見諸法、諸法不見法界……非離有為施設無為，非離無為施設有為。如是，善現！諸菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於一切法都無所見，無所見故其心不驚、不恐、不怖，於一切法心不沈沒，亦不憂悔……」

⁴⁹ 參見《大智度論．釋實際品》，頁 696b-697a：「一切煩惱雖是過去業因緣，無明是根本故但名無明。……若知先一世無明業因緣，則億萬世可知。譬如現在火熱，過去未來火亦如是。若無明因緣更求其本則無窮，即墮邊見、失涅槃道。是故不應求，若更求則墮戲論，非是佛法。菩薩欲斷無明故求無明體相，求時即入畢竟空。何以故？佛經說：無明相，內法不知、外法不知、內外法不知。菩薩以內空觀內法，內法即空。以外空觀外法，外法即空。以內外空觀內外法，內外法即空。」

3. 菩薩摩訶薩依無所得為方便施設無明

菩薩乘行者與解脫道行者除了在智慧開發上的不同之外，菩薩乘行者還發下了不棄捨一切有情的誓願，因此，為了完成教化諸有情的事業，菩薩必須具備種種方便善巧以為因應。而無明，則也能成為菩薩用以教化眾生的方便善巧。雖然對菩薩摩訶薩來說，無明就如同其它的法目一樣，已經在最為甚深的般若波羅蜜多所能開展出來的諸法自性空，及不予沾著的能力之中被超越與消融了。但是，菩薩不僅僅是停留或保持在那樣一種遙不可及的高超境界裡，為了要利樂有情以及完成菩提事業，菩薩摩訶薩還必須一再的入凡胎來教化眾生，既然必須取得擁有肉身的生命形式，就應該是緣著無明、行、識等一路的連鎖歷程而來的。⁵⁰那麼，菩薩摩訶薩又是如何在緣無明而起十二因緣的有為法中，既能確實不受無明與貪愛的染著，又能行其利益有情的大事業呢？關於這項極為艱鉅的任務，一方面仍然有勞甚深的般若波羅蜜多，另一方面也必須配合 第二會 中所提到的二諦觀才能得到適當的理解。

倘若站在方便善巧的觀點，來看待菩薩摩訶薩是如何取得緣無明而起的生命形式此一課題，就可以發現，由於菩薩摩訶薩已經練就了般若波羅蜜多於一切法無二無分別的智慧，能夠以無所得為方便而行一切菩薩行。就算菩薩摩訶薩是為了要利益有情，必須一再取得肉身的生命形式，實際上卻不會如同凡夫一般，以攀緣著無明、貪染於種種色相，進而產生下面一連串生命連鎖的方式來入胎。關於這一點，可以從 無邊際品 裡的經文得到更清楚的說明：

佛言：「舍利子！菩薩摩訶薩亦復如是。方便善巧為欲成熟諸有情故化受五欲。然此菩薩摩訶薩於五欲中深生厭患，不為五欲之所染污，以無量門訶毀諸欲。欲為熾然燒身心故，欲為穢惡染自他故……菩薩摩訶薩以如是等無量過門訶毀諸欲，既善了知諸欲過失，寧有真實受諸欲事，但為饒益所化有情，方便善巧示受諸欲。」⁵¹

由上引經文可知，菩薩摩訶薩乃是以其甚深智慧與方便善巧來受化五欲，

⁵⁰ 阿毘達磨各家對於菩薩究竟屬凡屬聖？菩薩是以願力或業力受生？是否仍具有貪愛等等議題有著相當篇幅的討論。請參見：釋演培著，《印度部派佛教思想觀》，台北：中華大典編印會，1975年，頁73-92；神林隆淨著，許洋主譯，《世界佛學名著譯叢第65卷：菩薩思想的研究上》，台北：華宇出版，1984年，頁45-113；宇井伯壽，《現代仏教名著全集》第10卷，東京：隆文館，1989年，頁66-84；木村泰賢，《木村泰賢全集》第5卷，東京：大法輪閣，1991年，頁94-110；平川彰，《平川彰著作集第3卷：初期大乘仏教の研究》一書，同註5，頁235-298等。在此僅針對《大般若經·第二會》的經文予以說明。

⁵¹ 出自 第二會·歡喜品，頁11b亦可參見 第二會·無雜品，頁364b-c：「是菩薩摩訶薩成就一切殊勝善根，於一切法皆得自在，雖受生死不為生死過失所染。為欲利樂諸有情故攝受人天富貴自在，由此富貴自在威力能作有情諸饒益事，以四攝事而攝受之。」

能以般若波羅蜜多這般不二無分別的高級智慧做為憑藉，並且相應到所有的修習之上。唯有如此，才能夠在每一次還受下界欲身時遍知一切法的畢竟不生，於世間所有的色、受、想、行、識等一切法皆無所執取。菩薩摩訶薩是立基於成功對治諸多煩惱與無明之上的修行者，自然不可與確實受到貪瞋癡等煩惱所染污的凡夫相提並論。即使是藉由種種方便取得了各種凡俗的生命形式與生老病死的歷程，也只是一種方便善巧的示現教化，並不會因此墮入有為法的層次，也不會依附或執取了色乃至受想行識等一切法，而像凡夫般攀緣著無明或貪愛，產生了一發不可收拾的一連串生命歷程。

再者，以無所得方便的菩薩摩訶薩乃是依真如施設無明乃至一切世間法的。⁵²雖然就表象上看來，菩薩同凡夫一般，都是緣著十二因緣而取得有為界裡的生命形式，但是這之中的因緣聚集與生命體各自的內涵卻已是大不相同的。這就是所謂的超越，超越凡夫不得不受無明與有為法的支配，也超越解脫道只能安住涅槃的境界。菩薩依於甚深的般若波羅蜜多，可以真正隨心所欲而不踰矩，憑藉著方便善巧所取得的肉身或各式各樣的化身，隨順著教化有情的各種情勢，行其偉大的菩提事業。其種種的外相與施設，都只是一種順應教化的智慧示現而已，早就超出凡夫是不得不被牽扯在這一堆的生死煩惱裡面的層次。而高地菩薩之所以必須以無所得為方便施設無明，正是為了因應菩提事業的需要，倘若無法依無所得為方便而示現種種方便善巧，別說是要歷經無數次的輪迴受胎來解救眾有情了，只怕菩薩也自身難保，一層層的退轉下去，或是像解脫道般安住於涅槃或各種其它的高級境界，亦或是執取於有所分別的世間法裡。更別說還要在世俗世界裡打滾、不斷地向上開展、成就其利益有情與無上正等菩提的事業了。

除此之外，倘若配合二諦施設的義理來理解「何謂菩薩摩訶薩」此一課題，可以清楚的發現，雖然就實際的修行歷程與世俗層次看來，菩薩確實是因為斷除了無明等諸多障礙，再加上長時間以來一步步的修行才走到現在的位置、擁有甚深的智慧、足以渡救有情眾生。然而，若是站在般若波羅蜜多直觀諸法實性的勝義層次而言，並不能說徹底斷除無明乃至老病死等等的就是菩薩摩訶薩；也不能說成就了許多禪定力、解脫力、智慧力及菩提事業的就是菩薩摩訶薩；當然也不是相即於無明乃至老病死的才是菩薩摩訶薩。菩薩之所以被稱為菩薩，正是因為能證入諸法實性，確實通達一切法無可執取的智慧，並非以即或離的二分方式安住於一切法且能變示出種種善巧教化有情，如此才能被稱為菩薩摩訶薩。在般若波羅蜜多超越分別的智慧當下，過往的修行積累是不會成為菩薩們用以把捉不放的功績的。立足在甚深的般若波羅蜜多智慧境界之中，是不能說菩薩摩訶薩斷除了什麼、或是成就了什麼的，就連菩薩摩訶薩自身也不具有什麼勝義的本質。菩

⁵² 相關經文可見：「善現！由此真如施設如來，即由此真如施設獨覺，亦由此真如施設聲聞，亦由此真如施設一切賢聖。亦由此真如施設色受想行識……亦由此真如施設無明乃至老死……。」出自 第二會·樹喻品，頁 340a-c。

薩摩訶薩甚或般若波羅蜜多等等，無不只是一種世俗示現的假名施設，真正擁有的只是在每一刻中道正見的貫穿與延續，所謂的菩薩摩訶薩正是這樣一種實有所修卻於一切法皆不得的有情上首。⁵³如果不是擁有觀一切法畢竟空的智慧，也沒有辦法像幻士一樣於一切法實際上無受、無取、無著，卻能變幻出各種利益有情的世俗對策與作為，又不障礙了己身高超的勝義境界。因此，能以無所得為方便，善巧施設無明以做為教化示現的菩薩，才能算是成功的修習了最為高深的般若波羅蜜多。而「學如逆水行舟，不進則退」這句話，或許可以做為菩薩最佳的寫照，像這樣沒有絲毫懈怠或退轉餘地的在般若波羅蜜多上永保精進修行的前進狀態，正是菩薩摩訶薩致力的方向與目標。

⁵³ 第二會·善現品，頁 32b：「是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜，於一切法不作分別、無異分別。善現！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，住一切法無分別中，不見菩薩摩訶薩，不見菩薩摩訶薩名、不見般若波羅蜜多、不見般若波羅蜜多名。善現！是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜時，能修布施波羅蜜多，亦能修淨戒、安忍、精進、靜慮、般若波羅蜜多……」亦或參見 第二會·勝軍品，頁 49a：「是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，雖不取著色、不取著受想行識，乃至不取著十八佛不共法，而能成辦一切事業。」