

A Clarification of Ignorance and Everything by Way of Wisdom Endowed with Insight into Emptiness

Yao-ming Tsai

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This paper searches for a clue to the understanding of the so-called ignorance (*avidyā / avijjā*) and everything (*sarva-bhāva / sabba-bhava*) from the perspective of wisdom endowed with insight into emptiness (*prajñā / paññā*) based on the *Āgama-sūtras* and *Prajñāpāramitā-sūtras*. On the one hand, the inquiry as such may unfold the reason why sentient beings are ignorant of reality and illuminate the constitution of everything in the world. On the other hand, this exploration may exemplify that wisdom endowed with insight into emptiness is characteristic of being proficient in Buddhist practices. This paper is composed of six sections. The first is an introduction that elucidates the theme and the outline of this paper. Section two discusses how the *Āgama-sūtras* expound ignorance and everything from the perspective of

conditioned co-arising (*pratītya-samutpāda/paticca-samuppāda*). Section three presents a clue to illuminate wisdom endowed with insight into emptiness from the angle of how perception can operate differently along the progression of cultivating *śamatha* and *vipaśyanā* leading to penetrating insight. Section four focuses on one specific passage of *the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* to illustrate how the scripture explicates ignorance and everything in terms of wisdom endowed with insight into emptiness. In the light of wisdom endowed with insight into emptiness that discerns the digression of ignorance and expounds the reality of everything, section five examines and figures out some cruxes where mediocre beings digress while engaged in cognitive and emotional activities. Section six concludes the main points of this research.

Keywords: *Āgama-sūtras, Prajñāpāramitā-sūtras*, wisdom endowed with insight into emptiness, ignorance, everything.

以般若空觀解明無明與萬有

蔡耀明

臺灣大學哲學系

摘 要

本文以阿含經典與般若經典為主要的依據，著眼於般若空觀，尋求所謂的無明與萬有可予以稍微深入解明的一條線索。如此的探討，一方面，可藉以領會眾生的認知黯淡之癥結，以及世間萬象之底細；另一方面，亦可藉以彰顯般若空觀做為精通修學的智慧之特色。在論述的行文，由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，從緣起之視角，分成二個小節，逐一論陳阿含經典對於無明與萬有的解釋。第三節，著眼於知覺運作，以止觀而定慧並進的方式，扼要地鋪陳一條可藉以解明般若空觀的線索。第四節，按照《八千頌的般若經》梵文本、《大般若波羅蜜多經·第四會》玄奘譯本、以及《八千頌的般若經》梵文本的白話翻譯之順序，聚焦在一段經文，呈現由般若空觀所觀照的無明與萬有。第五節，著眼於般若空觀，看待無明之差錯，顯明萬有之底細，並且檢視平庸眾生知見與情意連番出現差錯的三個關鍵環節。第六節，「結論」，總結本文的要點。

關鍵詞：阿含經典、般若經典、般若空觀、無明、萬有

一、緒論

爲求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「關鍵概念」、「文獻依據」、與「論述架構」。¹

〔研究主題〕：本文著眼於般若空觀（*prajñā / paññā / wisdom endowed with insight into emptiness*），尋求所謂的無明與萬有可予以稍微深入解明的一條線索。如此的探討，一方面，可藉以領會眾生的認知黯淡之癥結，以及世間萬象之底細；另一方面，亦可藉以彰顯般若空觀做爲精通修學的智慧之特色。

〔關鍵概念〕：關鍵概念在哲學的探討，猶如敲門磚，可提供入門的切要工具，與開發思辨的技巧。在緒論的這一節，以般若空觀、無明與萬有做爲本文主題的關鍵概念，逐一略加解明。

（一）般若空觀：對於事情由於緣起（*pratītya-samutpāda / paticca-samuppāda / conditioned co-arising*）而爲空性（*śūnyatā / suññatā / emptiness*）的洞察理解或洞察領悟。如果將如此的洞察理解或洞察領悟，往諸多面向或向度拓展，並且窮盡在諸多面向或向度的探究極限，則貫通爲般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā / perfection of wisdom*），亦即完成在智慧向度之行進，或謂智慧之路徑的行進到彼岸，也就是智慧之道的全程實踐。

（二）無明（*avidyā / avijjā / ignorance*）：字面的意思爲「無知」

¹ 本文初稿，在 2013 年 5 月 2 日，以〈般若空慧運用於理解無明與萬有〉，發表於金色蓮花主辦的 2013 年佛誕文化節「般若空慧學術會議」，後經大幅修改而成現稿。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議。投稿過程，二位匿名審查人善意的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。又，本文做爲國科會一〇一～一〇三年度專題研究計畫（NSC 101-2410-H-002-072-MY3）的部分成果，題目爲「佛教生命醫療與生命鍛鍊的有情觀與有情轉化」。

(*ajñāna/aññāṇa* / not knowing)，可理解為清明認知之欠缺、黯淡、障礙或嚴重偏差。

(三) 萬有 (*sarva-bhāva / sabba-bhava / everything*)：² 一方面，世間之森羅萬象或萬事萬物；另一方面，以為世間乃森羅萬象之認定或論斷。佛教經典大都以一切法 (*sarva-dharma / sabba-dhamma* / 一切有關的構成項目、推動項目、或運作項目) 為觀察或討論的對象。然而，單純為了遷就一般的言說習慣，本文在標題，使用一般較為通行的萬有一詞。

[文獻依據]：本文材料的來源，包括阿含經典 (*Āgama-sūtras*) 與般若經典 (*Prajñāpāramitā-sūtras*)，這樣就大致涵蓋佛教解脫道與菩提道相當富於代表作用的典籍。佛教解脫道的典籍，除了漢譯之諸部阿含經典，也涉及巴利語的分部經典 (*Nikāya* / 尼柯耶經典)、以及有關的英譯本。至於佛教菩提道的部分，則主要依據《大般若波羅蜜多經·第四會》，又稱為《八千頌的般若經》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*)，或《小品般若經》(*the Smaller Mahā-prajñāpāramitā-sūtra*)。³

[論述架構]：本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，從緣起之視角，分成二個小節，逐一論陳阿含經典對於無明與萬有的解釋。第三節，著眼於知覺運作，以止觀而定慧並進的方式，扼要地鋪陳一條可藉以解明般若空觀的線索。第四節，按照

² 參閱：Kamaleswar Bhattacharya (tr.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*, 4th edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002, pp. 42-61; Henry Warren, Dharmananda Kosambi (eds.), *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989, pp. 477, 517, 554, 555, 558.

³ 參閱：Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd edition, Tokyo: The Reiyukai, 1978, pp. 46-55.

《八千頌的般若經》梵文本、《大般若波羅蜜多經·第四會》玄奘譯本、以及《八千頌的般若經》梵文本的白話翻譯之順序，聚焦在一段經文，呈現由般若空觀所觀照的無明與萬有。第五節，著眼於般若空觀，看待無明之差錯，顯明萬有之底細，並且檢視平庸眾生在知見與情意連番出現差錯的三個關鍵環節。第六節，「結論」，總結本文的要點。

二、阿含經典對於無明與萬有的解釋

見諸阿含經典，對於世間萬有，既不接受那就只是這麼表面的存在，也不從表面肯定其本身的價值，而是著眼於經常的變動不居與相當無奈的結合又解散，因此將生命世界標示為受困且受苦的情形。然而，光是了解世間萬有為困苦的情形，其實是不夠的。來得更為進階的，不僅要深入探究困苦形成的癥結，而且要從困苦的情形徹底地超脫，從而走上超脫困苦的道路。

阿含經典所刻畫的佛教解脫道，至少包括心解脫（*citta-vimukti / ceto-vimutti / liberation through mind*）的路徑，以及慧解脫（*prajñā-vimukti / paññā-vimutti / liberation through wisdom*）的路徑。⁴ 其中的心解脫，主要透過增上心學（*adhicitta-sīkṣā / adhicitta-sikkhā / training in heightened or higher mind*）之漸次往上提昇的禪定修為，得以捨離或不產生對於三界的貪愛等煩惱，進而從生命世界解脫。至於慧解

⁴ 參閱：Edward Crangle, *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994, pp. 200, 216, 236, 240, 263; Sue Hamilton, *Early Buddhism: A New Approach*, Richmond: Curzon, 2000, p. 195; Peter Harvey, "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives," *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 62.

脫，主要透過增上慧學（*adhīprajñā-sīkṣā* / *adhīpaññā-sikkhā* / training in heightened or higher wisdom）之漸次往上提昇的智慧修為，得以捨離或不產生驅動生死輪迴的無明等環節，進而從生命世界解脫。⁵

佛教解脫道的經典多處出現如下的說法：「被貪欲所雜染的心態，是還未解脫的；被無明所雜染的智慧，則是還未開發的。透過遠離貪欲，而有心解脫；透過遠離無明，而有慧解脫。」⁶ 由此可知，用以開通佛教解脫道，很重要的關鍵之一，在於一方面，認知無明之過患；另一方面，遠離無明而現起智慧。然而，無明是什麼？

⁵ 例如，「何等為增上慧學？若比丘離諸惡不善法，有覺、有觀，離生喜、樂，初禪具足住；乃至第四禪具足住——是名增上慧學。何等為增上慧學？若比丘此苦聖諦如實知；此苦集聖諦；此苦滅聖諦；此苦滅道跡聖諦如實知——是名增上慧學。」（《雜阿含經·第 832 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 213 下；Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 3.90,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, p. 321.）此外，參閱：《雜阿含經·第 816-829 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 210 上-212 下。

⁶ 例如，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 2.31,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 152-153. 此外，略舉《雜阿含經》如下的二段經文，以供參考。

其一，「聖弟子清淨信心，專精聽法者，能斷五法，修習七法，令其滿足。何等為五？謂：貪欲蓋、瞋恚、睡眠、掉悔、疑。此蓋則斷。何等七法？謂：念覺支、擇法、精進、猗喜、定、捨覺支。此七法修習滿足，淨信者，謂心解脫；智者，謂慧解脫。貪欲染心者，不得不樂；無明染心者，慧不清淨。是故，比丘！離貪欲者，心解脫；離無明者，慧解脫。若彼比丘離貪欲，心解脫，得身作證；離無明，慧解脫——是名比丘斷愛縛結、慢無間等、究竟苦邊。」（《雜阿含經·第 710 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 190 中。）

其二，「汝正應為離貪欲故，於我所修梵行；離瞋恚、愚癡故，於我所修梵行。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，身作證；離無明故，慧解脫——是名比丘斷諸愛欲、轉結縛、正慢無間等、究竟苦邊。」（《雜阿含經·第 1027 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 268 中。）

(一) 以緣起為角度對於無明的解釋

阿含經典對於無明的解釋，大多出現在以緣起為主要課題的教學。初步而論，緣起此一概念，在於表達對於生命世界的觀看角度，尤其將事情看成由於關聯條件的推動才得以產生出來，也由於關聯條件的存在才得以隨著存在。⁷ 在緣起而環環相扣的一系列的環節當中，無明常常被列為一個波段或一個週期的第一個環節。所謂的「無明」，字面的意思為「無知」，卻非日常生活所談論的那種無知，而是在於凸顯對於事情做不出親臨現場的如實明知。⁸ 至於會被稱為無明，所涉及應予如實明知的事情，或可根據如下的經證，以示其梗概：

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

⁷ 「緣起」運作的機制，其條理為「此有故，彼有；此起故，彼起」(*asmin sati, idaṃ bhavaty; asyōtpādād, idaṃ utpadyate./ imasmim sati, idaṃ hoti; imass' uppādā, idaṃ uppajjati.*)：當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在；從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起。參閱：蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，(中壢：圓光佛學研究所，2011年1月)，頁264、270。

⁸ 例如，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。」尊者摩訶拘絺羅又問：「尊者舍利弗！所謂明者，云何為明？」舍利弗言：「所謂為知；知者，是明。為何所知？謂：眼無常，眼無常如實知；眼生滅法，眼生滅法如實知；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。尊者摩訶拘絺羅！於此六觸入處如實知、見、明、覺、悟、慧、無間等，是名為明。」(《雜阿含經·第251經》，《大正藏》冊2，經99，頁60中-下。)此外，參閱：《雜阿含經·第750經》，《大正藏》冊2，經99，頁198中-下。

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，〔修〕習、不〔修〕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。⁹

根據如上的經證，之所以被稱為無明，所涉及應予如實明知的事情，為求簡略起見，或可整理成如下的三個關聯的方面：其一，事情攤開在時間向度的情形；其二，事情運作在因緣業報而流轉困苦的情形；其三，事情由世間困苦而尋求超脫出路的情形。這三方面關聯的情形，不僅涉及生命世界流轉的主軸，也涉及從生命世界超脫而出的路徑。因此，如果親臨生命世界之現場，卻對於生命世界這些幾乎最切要的情形，做不出如實的明知，而這樣子的無知，大致就是佛教經典所指稱的無明。

然而，將無明列為一個波段或一個週期的第一個環節，既不意味著無明是生命世界最開頭的起因，也不意味著無明本身就一直存在為無明。生命世界的事情，都是緣起的表現；同樣地，無明也是緣起的表現。至於推動成無明的關聯條件，佛教經典大都指向「不如理作意」(*ayoniśo-manas(i)kāra* / *ayoniso-manasikāra* / improper mental application; improper attention/或譯為不正思惟)。¹⁰ 所謂的作

⁹ 《雜阿含經·第 298 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 85 上。相關的傳譯本，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.2," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 535；《雜阿含經·第 490 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 126 下；《增壹阿含經·放牛品第四十九·第 5 經》，《大正藏》冊 2，經 125，頁 797 中。相關的討論，參閱：Peter Harvey, "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives," *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 51.

¹⁰ 例一，「云何有因、有緣、有縛法經？謂：眼，有因、有緣、有縛。何等為眼因、眼緣、眼縛？謂：眼，業因、業緣、業縛。業，有因、有緣、有縛。何等為業因、業緣、業縛？謂：業，愛因、愛緣、愛縛。愛，有因、有緣、有縛。何等為

意，相當於用心，尤其在起心動念的發端之導向。所謂的不如理作意，凸顯出在起心動念的發端，就出現不適切於實相之導向，也就是用心之導向悖離於事情確實的情形，而表現為悖離或顛倒之用心。¹¹

基於不如理作意而推動成無明——這最好不要隨意將老掉牙的存有學 (ontology)、宇宙學 (cosmology)、發生學 (ontogeny)、或創造說 (creationism) 的框架或成見，生硬地拿過來套用。指出不如理作意，一方面在於強調，成為無明，主要地既非來自另外的創造者、生育者、物質實體，亦非以機械作用或生物演化為其原因；另一方面則在於凸顯，歸根結蒂所要檢視或測試的，就是毫不閃躲地站在生命世界的現場，很關鍵且最優先派上用場的，既不在於身份、地位、錢財、權勢之類的項目，也不在於用以謀求生存的信

愛因、愛緣、愛縛？謂：愛，無明因、無明緣、無明縛。無明，有因、有緣、有縛。何等〔為〕無明因、無明緣、無明縛？謂：無明，不正思惟因、不正思惟緣、不正思惟縛。不正思惟，有因、有緣、有縛。何等〔為〕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，〔為〕無明；無明因，〔為〕愛；愛因，為業；業因，為眼。耳、鼻、舌、身、意，亦如是說——是名有因、〔有〕緣、有縛法經。」(《雜阿含經·第334經》，《大正藏》冊2，經99，頁92中-下。)

例二，「以知、以見故，諸漏得盡，非不知、非不見也。云何以知、以見故，諸漏得盡耶？有正思惟、不正思惟。若不正思惟者，未生欲漏而生，已生便增廣；未生有漏、無明漏而生，已生便增廣。若正思惟者，未生欲漏而不生，已生便減；未生有漏、無明漏而不生，已生便減。」(《中阿含經·第10經·漏盡經》，《大正藏》冊1，經26，頁431下；Bhikkhu Nānamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), "MN 2: Sabbāsava Sutta - All the Taints," *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2005, p. 91.)

例三，「如是苦聚，由不如理作意集故，無明集起。無明集故，諸行集起。」(《大寶積經·菩薩藏會第十二·般若波羅蜜多品第十一》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊11，經310(12)，頁313中。)

¹¹ 參閱：Bhikkhu Anālayo, "Chapter 17: Wise Attention/ *Yoniso Manasikāra*," *Excursions into the Thought-World of the Pāli Discourses*, Onalaska: Pariyatti, 2012, pp. 193-204.

仰、感受、知識、或意志，而在於心念一現起是否就用對了方向，亦即是否適切於生命世界運轉的確實的情形。

無明乃由於不如理作意推動而成——這可被理解為心態上的某種認知表現（*cognitive performance*）。這樣子的表現，一方面，受到在背後已經產生的不如理作意的推動力的影響，而還在運轉；另一方面，這樣子表現出來的無明，不僅在時間向度、業報向度、與出路向度的認知，皆運作為無知而失分的狀態，而且其運轉最需要的，卻正好是在這些向度的如實明知。無明既然還在運轉，如同航行於大海或天空，卻不知航行所切要的向度或坐標軸，也不知應該停下來或怎麼停下來，因此只好摸黑地湊合著做下去，此之謂「無明緣行」（*avidyā-pratyayāḥ saṃskārāḥ / avijjā-paccayā saṅkhārā / with ignorance as condition, compounded activities [come to be]; conditioned by ignorance, there are compounded activities / 或譯為緣無明而有行*），亦即以無明為關聯條件而生起湊合的造作。

「無明緣行」——這一個小標題，至少可帶來二點的啓發。其一，無明在切要的向度或坐標軸已經造作為無知的情形，卻還要造作下去，因此在已經無明的背景下，似乎只能將週遭的情境所牽動的項目湊合為關聯的條件而造作下去。簡言之，以無明為關聯條件而生起的「行」（*saṃskāra / saṅkhāra / compounded activities; compounded formations*），其特色為湊合著關聯條件的造作，包括身行（*kāya-saṃskāra / kāya-saṅkhāra*）、語行（*vāk-saṃskāra / vacī-saṅkhāra*）、心行（*citta-saṃskāra / citta-saṅkhāra*）。¹² 其二，以造作為著眼，如果「無明」可看成無知之造作，「行」可看成湊合著關聯

¹² 參閱：《雜阿含經·第 355 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 99 下；Bhikkhu Bodhi (tr.), "SN 12.28," *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 564; 《緣起經》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 2，經 124，頁 547 下。

條件的造作，則以「行」為關聯條件所推動出來的一小節又一小節的表現，應可看成一系列的湊合造作之變動不居的景象——佛法的教學，將如此的景象，扼要地提示為「一切行無常」(*sarva-saṃskārā anityāḥ/sabbe saṅkhārā aniccā/all compounded activities are impermanent*)，而表現如此景象的項目，即被稱為「有為法」(*saṃskṛta-dharma/saṅkhata-dhamma/co-constructed or conditioned-factor*)，也就是由先前的造作為關聯的條件之「造作所組成的項目」或「和合做成的項目」。¹³

「無明緣行」這一小節的表現，由於受到無明之關聯條件在背後推動，以及湊合著關聯的條件還在造作，從而造作出一小節又一小節的變動不居的景象，以至於止息不下來。緊接在「無明緣行」之後的一個小節，大致標示為「行緣識」(*saṃskāra-pratyayaṃ vijñānam/saṅkhāra-paccayā viññāṇam/with compounded activities as condition, differentiating perception [comes to be]; conditioned by compounded activities, there is differentiating perception/或譯為緣行而有識*)，應該可以看成在於凸顯「分別式知覺」或「心識」(*vijñāna/viññāṇa/differentiating perception; consciousness*) 在一系列的湊合造作所發揮的主流作用。¹⁴ 如此解讀的理由在於，「行」包括身體湊合的造作、言說湊合的造作、以及心態湊合的造作，而且

¹³ 參閱：Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1995, pp. 94-96; Peter Harvey, "The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives," *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 67.

¹⁴ 有關 *vijñāna* 翻譯為「分別式知覺」，可參閱：蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第 6 期（2010 年 6 月），頁 66-67, 101-102; 蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀》第 57 期（2011 年 6 月），頁 161-162。

以「行」為關聯條件所生起的環節，稱為分別式知覺或心識，還包括眼識（*cakṣur-vijñāna* / 視覺上的分別式知覺）、耳識（*śrotra-vijñāna* / 聽覺上的分別式知覺）、鼻識（*ghrāṇa-vijñāna* / 嗅覺上的分別式知覺）、舌識（*jihvā-vijñāna* / 味覺上的分別式知覺）、身識（*kāya-vijñāna* / 身覺上的分別式知覺）、以及意識（*mano-vijñāna* / *mental differentiating perception; mental consciousness* / 知覺上的分別式知覺），¹⁵ 不僅由身行、語行、心行收攝到心行，而且由心行進一步導入在生命世界較為基礎的知覺活動。

「無明」可視為無知之造作，「行」可視為湊合著關聯條件的造作，而「行緣識」之「識」，則可視為知覺之湊合的造作，亦即受到「行」之關聯條件在背後的推動，以六個感官裝備或知覺裝備為依靠，以六個感官對象或知覺對象為所緣（*ālambana* / *cognitive object*），才湊合地造作出知覺之活動。這由於還受到無明的影響，無知於切要的向度或坐標軸，既受限於所依靠的感官裝備或知覺裝備之能耐，也選擇式地捕捉在所緣的感官對象或知覺對象之片面景象，以至於所產生的知覺，也只能是如此湊合著造作的分別式的知覺，而非純然通達於切要的向度或坐標軸之無分別的知覺。

只要是以緣起之方式而成為生命世界的一系列的環節，由「無明」、「行」而「識」，皆由關聯條件推動而成，皆為和合做成的項目，並且在較為基礎的層次，皆為心態之造作。透過心態造作所推動出來的環環相扣的心路歷程，宛然成為以緣起之方式所衍生的一條較為基礎的骨幹。這一條骨幹顯露在生命世界的外表，即可說為生命歷程。而生命歷程較為受到平庸世人注意的一個小節，大概要

¹⁵ 參閱：《雜阿含經·第 298 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 85 上；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.2,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 535; 《緣起經》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 2，經 124，頁 547 下。

數「生緣老死」(*jāti-pratyayaṃ jarā-maraṇam / jāti-paccayā jarā-maraṇam / with birth as condition, aging-and-death [comes to be]; conditioned by birth, there is aging-and-death / 或譯為緣生而有老死*)，也就是以出生為關聯條件而現起的衰老與死亡。¹⁶

「生緣老死」——這一個小標題，至少可帶來三點的啓發。其一，一個生命波段末期的衰老與死亡，其在生命歷程推動上的主要的關聯條件，乃投胎或出生在一個生命波段，而非當代的醫療機構或司法機關通常所判定的諸如事故傷害、特定疾病、加害、蓄意自我傷害等事項。其二，如果想要避免再一次在一個生命波段的衰老與死亡，最為切要的做法，就是不再投胎或出生在一個生命波段。¹⁷這樣子的思惟方式與實踐策略，也可以理解為佛教緣起學說的特色之一。對比之下，世間一般的因果說，以及當代的醫療機構或司法機關，對於所謂的死亡的原因之判定，大概都不會涉及如何從衰老與死亡而超脫之思惟與實踐。其三，雖然促成衰老與死亡之主要的關聯條件為投胎或出生在一個生命波段，衰老與死亡卻不被列為緣起而環環相扣的環節當中具有促成後續環節現起的積極作用，當然也不被列為促成無明之主要的關聯條件。這在一方面，緣起而成的環節，由於在促成上主要乃得力於心態之造作，而衰老與死亡，大致只是在一個生命波段的末端表象。另一方面，既然衰老與死亡並

¹⁶ 有關阿含經典對死亡的說明，可參閱：《雜阿含經·第 298 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 85 中；《雜阿含經·第 568 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 150 中；《中阿含經·第 29 經·大拘絺羅經》，《大正藏》冊 1，經 26，頁 462 中；《增壹阿含經·廣演品第三·第 9 經》，《大正藏》冊 2，經 125，頁 556 下-557 上。

¹⁷ 「無生，則無老死；生滅故，則老死滅。」(*jātyāṃ asatyāṃ jarā-maraṇam na bhavati; jāti-nirodhā jarā-maraṇa-nirodhaḥ./ jātyā kho asati jarā-maraṇam na hoti; jāti-nirodhā jarā-maraṇa-nirodho.*) 參閱：《雜阿含經·第 285 經》，《大正藏》冊 2，經 99，頁 80 上；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.10,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 539.

非緣起在促成上的主要的關聯條件，至少在形式上，緣起而環環相扣的一系列的環節，並非封閉的循環或輪子，而毋寧是以心路歷程為骨幹，以生命歷程為表象，如此一表一裡切換地搭配出來的至少雙重的歷程。

(二) 以緣起為角度對於萬有的解釋

由「無明緣行」，乃至「生緣老死」，如此一瀉而下造作出一小節又一小節的變動不居的景象，可以視為解釋萬有的一套辦法。著實言之，阿含經典對於萬有的解釋，精彩的應該不在於刻畫欲界、色界、以及無色界琳琅滿目的奇幻景緻，而在於一貫地以緣起為看待的角度。例如，《雜阿含經·第295經》的「有因有緣世間集」與「有因有緣世間滅」，¹⁸ 以及《中阿含經·第137經·世間經》的「世間 (loka) · 世間集 (loka-samudaya) · 世間滅 (loka-nirodha) · 世間滅道跡 (loka-nirodha-gāminī pratipat / loka-nirodha-gāminī paṭipadā)」，¹⁹ 不論宏觀上的世間，或微觀上的萬有或一切法，都是緣起的表象，也都可以從衍生出來的主要流程的源頭 (samudaya)，就促成上的主要的關聯條件 (pratyaya / paccaya)，遂行熄滅而不再生起之工夫 (nirodha)，連帶地，即培養出能力，去熄

¹⁸ 《雜阿含經·第295經》，《大正藏》冊2，經99，頁84上-中；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.37,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 575-576, 757. 此外，參閱：《雜阿含經·第53經》，《大正藏》冊2，經99，頁12下-13上；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.146,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 1211-1212. 相關討論，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〉，《東海哲學研究集刊》第17輯（2012年7月），頁25-28。

¹⁹ 《中阿含經·第137經·世間經》，《大正藏》冊1，經26，頁645中-下；Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 4.23,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 410-411. 此外，參閱：《雜阿含經·第233經》，《大正藏》冊2，經99，頁56下；Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 12.44,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 581-582.

滅或停止往世間、萬有、或一切法繼續衍生的流程。

這一節論陳阿含經典對於無明與萬有的解釋，可整理成如下的四個要點。其一，使無明與萬有這二個在語詞的外表似乎相去甚遠的概念得以搭上線的，正好就是緣起之視角。其二，無明與萬有這二個語詞所指稱的事情，不僅在緣起之機制，搭上形式的線，而且在緣起之造作而衍生的心路歷程與生命歷程，搭上內容的線。其三，以緣起之形式而衍生的流程，落在平庸眾生的手上，大致為無知於生命世界切要的向度或坐標軸，卻還要或只能摸黑地湊合著週遭的關聯條件而造作下去。如此造作出來的萬有，不僅在背後與當前都受到無明之關聯條件的推動，而且在心路歷程與生命歷程的層次，也都灌注著或籠罩在無明之氛圍。其四，若要透徹地認知萬有在來龍去脈確實的情形，不起無明，而起明知，即為其必要條件。若要從世間萬有的奔流超脫而出，不起無明，而起明知，亦為可行的關鍵步驟之一。

三、解開知覺運作之系統與程序以解明般若空觀

佛法的教學並非僅止於學理的解釋或理解，而是還密切搭配著實踐上的問題之解決與出路之行進。奔流於生命世界卻無知於生命世界切要的向度或坐標軸，這樣子的無明處境，就是一個很嚴重的生命問題。置身於世間之森羅萬象或萬事萬物，卻遭受紛至沓來的局限、逼迫、壓力、驅使、牽引、傷痛、毀壞等困境，這樣子的萬有處境，同樣是一個很嚴重的生命問題。然而，問題由緣起而形成，也就可以從促成上的主要的關聯條件（*pratyaya / paccaya*）入手，尋求解決的線索或超脫的關鍵。

佛法針對無明處境與萬有處境之類的生命問題，提供多重的解釋方針與解決線索。上一節約略提及的心解脫路徑與慧解脫路徑，

即為這當中的一組對策。而慧解脫路徑的骨幹，即為增上慧學之漸次往上提昇的智慧修為。

共通於佛教解脫道與菩提道的智慧 (*prajñā / paññā*)，以觀察事情之緣起為能事，以洞察理解事情之空性為標誌，因此又可簡稱為般若空觀。如此的般若空觀，既非現成的，大致亦非平庸眾生所熟悉的。然而，這並不意味著平庸眾生只能消極地持續被造作的無明所吞噬，而全然絕緣於般若空觀。事實上，經由解開知覺運作之系統與程序，即可開闢出一條用以解明般若空觀的線索。這一節，根據在阿含經典與般若經典長期研讀而消化的心得，試圖透過如下的六個步驟，引導出此一可藉以解明般若空觀的線索。

(一) 步驟一：用心覺察 (*attentive awareness*)²⁰

(1) 起心動念即清明地把專注力放在起心動念 (*smṛti / mindfulness*)。

(2) 以貼切地連結身 (*kāya*)、受 (*vedanā*)、心 (*citta*)、法 (*dharma*) 的心念覺察，而成為心念覺察之現前安住 (*smṛty-upasthāna / establishing mindfulness*)。

(3) 效果：心念專注、正念、記憶力。

(二) 步驟二：藉由分別式知覺 (*vijñāna / differentiating perception; consciousness*) 而強化認知 (*jñāna / cognition; knowing*) 能力的鍛鍊。

²⁰ 步驟一至步驟四，可參閱：蔡耀明，〈佛教禪修做為身心安頓：以基礎觀念與關鍵概念為線索〉，收錄於《內丹修煉與靜坐：第五屆「宗教生命關懷學術研討會」論文集》，正修科技大學通識教育中心主編，(高雄：正修科技大學通識教育中心，2012年1月)，頁1-17。

(1) 六識：以六根（眼、耳、鼻、舌、身、意這六個感官裝備或知覺裝備）為依靠，以六境（色、聲、香、味、觸、法這六個感官對象或知覺對象）為所緣，產生出六識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識這六個分別式知覺活動）。

(2) 不往分別式知覺的「分別」(*vi-kalpa; vi-kalpita / differentiating cognition (or assertion or thought-construction)*) 方面造作出捕捉、認定、論斷、執著等衍生的活動。

(3) 往分別式知覺的「認知」方面加強知覺與認知之鍛鍊。

(三) 步驟三：強化止觀能力的鍛鍊

(1) 止（奢摩他、止息禪修 / *śamatha / calm abiding*）：心態之止息、平靜與專注能力的鍛鍊。

(2) 觀（毗婆舍那、洞察禪修 / *vipaśyanā / insight meditation; clear-seeing*）：心態之觀看、觀察與洞察能力的鍛鍊。

(3) 等持（三摩地、三昧 / *samādhi / holding & abiding unwaveringly; meditative concentration*）：所鍛鍊的能力為心態之心一境性（*cittaikâgratā / staying one-pointed or concentrated on the meditative object; one-pointedness of mind*），亦即心態不僅全然地聚焦在所緣而且與所緣幾乎毫無間隙地合而為一。

(四) 步驟四：止觀能力之運用

將鍛鍊出來的止觀能力，運用於解開事情的構成部分、積聚成分、運作網絡、變動流程，以及穿透地追溯與打通變動流程之環環相扣的環節。

(五) 步驟五：強化洞察理解能力的鍛鍊²¹

(1) 空性 (*sūnyatā* / emptiness) 之洞察理解：由於世界的事情與修行的事情都是關聯條件的推動或運作才得以產生，以及如此產生之後，還會不斷地變化，因此將事情洞察地理解或領悟為空性，亦即所謂的事情並非本身存在為如此的事情。

(2) 非我 (*anātman*; *nairātmya* / not-self) 之洞察理解：由於事情是無常的、傾向於變動的、困苦的、緣起的、空的，而如此的事情，並非可就任何有關或無關的項目明確辨認而等同為所謂的主體，亦非可就任何有關或無關的項目明確辨認而等同為第一人稱代名詞之自我，亦即並非可予以明確辨認而等同為自我。既然洞察地理解任何有關或無關的項目都不是主體或自我，即可稱為非我。

(3) 般若空觀 (*prajñā* / wisdom endowed with insight into emptiness) 之開發：實踐上，開發出對於事情由於緣起而空性與非我之洞察理解或洞察領悟，甚至往般若波羅蜜多升級。

(六) 步驟六：強化不落二邊之洞察、行進、與切換的能力

(1) 不二 (*a-dvayatā*; *a-dvayatva* / non-duality; non-dualism) 之洞察理解：由於事情是無常的、傾向於變動的、困苦的、緣起的、空的，根本不必受到相對概念的誤導，而淪落為對於事情動輒皆以二分的切割做區隔的論斷，或墜落在二分切割的其中一邊，而是完全可以通達地觀照因緣變化的流程，以及出離地或高超地行走在藉由修學因緣所推進的道路。

²¹ 步驟五至步驟六，可參閱：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 115-166；蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期（2013 年 3 月），頁 5-29。

(2) 幻化 (*māyā-nirmita* / illusion and emanation / 幻象與變化所作，合稱為幻化) 之洞察理解：由於事情是無常的、傾向於變動的、困苦的、緣起的、空的，因此洞察地理解事情是變化的表現，事情都欠缺固定的實質內容而為虛幻的表象，進而甚至可在世界透過修學的實力遂行必要的變化表現。

以上由第一個步驟之用心覺察，到第六個步驟，強化不落二邊之洞察、行進、與切換的能力，大致沿著止觀而定慧並進，整理出來的一條線索，其用意不在於確定一套所謂原始的、正統的、或僵固的系統，而在於以知覺運作為著眼，扼要地鋪陳一條可藉以解明般若空觀的線索。透過類似的線索，在探討與理解般若經典對於無明與萬有的論述，大概才不至於茫無頭緒。

四、以《大般若波羅蜜多經·第四會》的一段經文做為探究無明與萬有的依據

在扼要鋪陳一條可藉以解明般若空觀的線索之後，為了讓析論持之有故、言之有理，應該有必要以至少一段的經文為依據，呈現般若空觀觀照下的無明與萬有。

般若經典篇幅雖然浩瀚，條理卻相當一貫。連帶地，聚焦在其中的一段經文，予以解讀、翻譯、與分析，不僅可具有相當的代表度，而且可呈現較為完整的意涵。如下的一段經文，將按照《八千頌的般若經》梵文本、《大般若波羅蜜多經·第四會》玄奘譯本、以及《八千頌的般若經》梵文本的本文筆者白話翻譯之順序，安排出現的先後。²²

²² U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālamkāra'āloka Prajñāpāramitāvyaḥkāyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932, pp. 64-68; 《大般若波羅蜜多經·第四會》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊 7，經 220

*evam ukte, āyusmāñ śāriputro bhagavantam etad avocat:
evam śikṣamāṇo bhagavan bodhisattvo mahāsattvaḥ
katamasmin dharme śikṣate?||*

〈第四會〉時，舍利子復白佛言：「諸菩薩摩訶薩如是學時，於何法學？」

〈梵文本的白話翻譯〉如此講說的時候，具壽舍利子問世尊：「世尊！當菩薩摩訶薩正在如此修學的時候，是修學在什麼法目當中？」

*evam ukte, bhagavān āyusmantam śāriputram etad avocat:
evam śikṣamāṇaḥ śāriputra bodhisattvo mahāsattvo na
kasmimś-cid dharme śikṣate| tat kasya hetoḥ| na hi te
śāriputra dharmās tathā saṃvidyante, yathā bāla-prthag-
janā aśrutavanto 'bhiniviṣṭāḥ||*

〈第四會〉佛告舍利子：「諸菩薩摩訶薩如是學時，非於法學。何以故？舍利子！如諸愚夫異生所執，非一切法如有故。」

〈梵文本的白話翻譯〉如此講說的時候，世尊對具壽舍利子說：「舍利子！當菩薩摩訶薩正在如此修學的時候，並非修學在任何一个法目當中。何以故？舍利子！那些法目並非如同愚昧者、凡夫或未聞道者所執著的那樣而存在著。」

(4)，頁 765 下。除了唐·玄奘譯本，現存的相關漢譯本，還包括《道行般若經》(T08, no. 224) 後漢·支婁迦讖 (Lokakṣema) 譯、《大度經》(T08, no. 225) 吳·支謙譯、《摩訶般若鈔經》(T08, no. 226) 前秦·曇摩婢 (Dharmapriya) 與竺佛念譯、《小品般若波羅蜜經》(T08, no. 227) 姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯、《佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》(T08, no. 228) 宋·施護 (Dānapāla) 譯，請自行查閱。又，〈第四會〉玄奘譯本，在此僅供便利參照之用，而受限於篇幅，不進一步做各個傳譯本之間的文本比較研究。

*āyusmāñ śāriputra āha: katham tarhi te bhagavan
samvidyante?||*

〈第四會〉時，舍利子復白佛言：「若爾，諸法如何而有？」

〈梵文本的白話翻譯〉具壽舍利子問：「世尊！那麼，它們（那些法目）如何存在？」

*bhagavān āha: yathā śāriputra na samvidyante, tathā
samvidyante| evam avidyamānāḥ, tenōcyante avidyēti|*

〈第四會〉佛告舍利子：「如無所有，如是而有。若於如是無所有法不能了達，說名無明。」

〈梵文本的白話翻譯〉世尊說：「舍利子！隨著它們並非存在，如此地它們存在。當他們（愚昧者、凡夫、未聞道者）如此地不知明的時候，他們因此就可被說成「無明」。

*tān bāla-prthag-janā aśrutavanto 'bhiniviṣṭāḥ| tair
asamvidyamānāḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ| te tān
kalpayitvā, dvayor antayoḥ saktāḥ, tān dharmān na
jānanti na paśyanti|*

〈第四會〉愚夫、異生，於一切法無所有性無明，貪愛增上勢力，分別執著斷常二邊。由此，不知、不見諸法無所有性，分別諸法。

〈梵文本的白話翻譯〉愚昧者、凡夫與未聞道者執著了它們。當所有的法目並非存在的時候，卻已經被他們分別打造出來。在分別打造它們之後，他們已經附著在二邊，既認知不到那些法目，也觀看不到那些法目。

*tasmāt te 'saṃvidyamānān sarva-dharmān kalpayanti|
kalpayitvā, dvāv antāv abhiniviśante|*

〈第四會〉由分別故，便生執著。由執著故，分別諸法無所有性。由此，於法不見、不知。

〈梵文本的白話翻譯〉因此，當所有的法目並非存在的時候，他們卻分別打造出那些所有的法目。在分別打造之後，他們執著二邊。

*abhiniviśya, tan nidānam upalambhaṃ niśritya, atītān
dharmān kalpayanti, anāgatān dharmān kalpayanti,
pratyutpannān dharmān kalpayanti|*

〈第四會〉以於諸法不見、不知，分別過去、未來、現在。

〈梵文本的白話翻譯〉在執著之後，將那樣的執著接納為收獲之環節而予以依靠之後，他們分別打造過去之諸法目，他們分別打造未來之諸法目，他們分別打造現在之諸法目。

te kalpayitvā, nāma-rūpe 'bhiniviśtāḥ|

〈第四會〉由分別故，貪著名色。

〈梵文本的白話翻譯〉在分別打造之後，他們已經執著在名色。

*tair asaṃvidyamānāḥ sarva-dharmāḥ kalpitāḥ| te tān
asaṃvidyamānān sarva-dharmān kalpayante|*

〈第四會〉著名色故，分別、執著無所有法。

〈梵文本的白話翻譯〉當所有的法目並非存在的時候，卻已經被他們分別打造出來。當所有的法目並非存在的時候，他們卻分別打造出那些所有的法目。

*yathā-bhūtaṃ mārgaṃ na jānanti na paśyanti| yathā-
bhūtaṃ mārgaṃ ajānanto 'paśyanto, na niryānti trai-
dhātukāt, na budhyante bhūta-koṭim|*

〈第四會〉於無所有法分別、執著故，於如實道不知、不見，不能出離三界生死，不信諦法，不覺實際。

〈梵文本的白話翻譯〉他們既認知不到如實的道路，也觀看不到如實的道路。當認知不到如實的道路的時候，以及當觀看不到如實的道路的時候，他們既出離不了三界，也覺悟不到實存之邊際。

*tena te bālā iti saṃjñāṃ gacchanti| te satyaṃ dharmāṃ na
śrad-dadhati|*

〈第四會〉是故，墮在愚夫數中。

〈梵文本的白話翻譯〉以此之故，他們招致「愚昧者」此一稱呼。他們無法清淨地相信真實之法目。

*na khalu punaḥ śāriputra bodhisattvā mahāsattvāḥ kaṃ-
cid dharmāṃ abhiniviśante||*

〈第四會〉由斯，菩薩摩訶薩眾，於法性相，都無執著。」

〈梵文本的白話翻譯〉然而，舍利子！菩薩摩訶薩們的確不執著任何一個法目。」

五、從知見與情意連番出現差錯的三個關鍵環節襯顯無明與萬有之來歷

般若經典以般若波羅蜜多的修學為主軸。透過般若空觀之洞察理解或洞察領悟，用於看待推動著平庸眾生的無明，以及在顯明妝

點著世間之森羅萬象，皆可發揮相當優勢的與深入的見地。這一節，試圖根據上一節所援引的一段經文，發而為以無明與萬有為焦點的三個小節的析論。

(一) 般若空觀運用於看待無明之差錯

一方面，透過洞察理解或洞察領悟事情之緣起而空性，才得以在實踐上成立般若空觀。另一方面，如此的般若空觀，在看待認知程序的障礙與偏差，也特別銳利。所謂的無明 (*avidyā*)，字面的意思為無知 (*ajñāna*)，也就是不認知、不明知。然而，對於什麼無知才構成無明，這是很值得探討的重點所在。根據上一節所援引的一段經文，所謂的無明，並不是對於特定的事情之無知，而是無知於任何事情之空性。

認知如果僅停留在事情的表面、徵狀、內容、或名稱，充其量也只是平庸的作為。智慧之不同於平庸的認知，很關鍵的差異之一，在於清明地認知進去事情之所以會成為如此事情的來龍去脈之條理，也就是明知事情在生成上的向度 (*the dimension of becoming*)。²³ 進入世間的事情，並不是原本就存在為如此的事情。正好相反，之前還不是存在為如此的事情，而由於關聯條件的推動，才經歷成變化流程的事情。如果將如此流程的事情，洞察理解為並非以平庸所認定的事情而存在，亦即洞察理解事情之空性，即可造就般若空觀。相反地，如果做不到清明地認知事情之空性，即可稱為無明。

總之，被稱為無明，乃心態之不明知的情形，其差錯之癥結，

²³ 有關生成上的向度，可參閱：Glen Mazis, "Time at the Depth of the World," *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, edited by Kascha Semonovitch, Neal DeRoo, London: Continuum, 2010, p. 126; Carl Vaught, *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Waco: Baylor University Press, 2004, p. 114.

就在無知於或認知不進去事情之空性。如此的差錯，不僅錯失事情之所以會成爲如此事情的根本理趣，亦即錯失事情之法性，而且還影響到後續的知見與情意，幾乎皆連番地跟著出錯。

(二) 般若空觀運用於顯明萬有之底細

所謂的萬有，總括來看，乃世間之森羅萬象或萬事萬物的簡稱，而如果看成個別的現象，則可稱爲事情、事項、事物（包括人物）或存有者。認知萬有，不僅是哲學的要務，也是佛法所注重的課題之一。然而，哲學或佛法所要做的，並非又以平庸的方式認知萬有，或只能以分別的眼光區隔萬有，而是力求深刻地且透徹地認知萬有之底細。²⁴

般若空觀不僅不接受平庸所認定的萬有，而且深入探究萬有何以被認定爲萬有之緣由。如此所探究的緣由，或可簡略說明爲如下的三個步驟。首先，產生出來的萬有，都是由於關聯條件的推動所致，既非原本存在爲萬有，亦非固定存在爲萬有，因此可以說，萬有是空的。其次，認知不進去萬有之空性，應可視爲相當深沈的無知，即可稱爲無明。第三，受到已經產生的無明的影響，在進行知覺或認知的時候，似乎只能捕捉在對象的若干表面、徵狀、內容、週遭，再賦予名稱，結果製造出個別的事情之名稱，與總括的萬有之名稱。

總之，萬有之法性是空的。至於萬有何以被認定爲萬有，並非萬有本身存在爲萬有，而是在無明持續影響下的知覺、認知、執著

²⁴ 物理學界長期以來一直在尋找可統合所有物理現象的萬有理論，然而在現實上，帶來的卻是很多套的理論，各自用彼此不同的模型在描述或解釋所捕捉的面向與所建構的樣式。參閱：Stephen Hawking, *The Theory of Everything*, Mumbai: Jaico, 2007; Stephen Hawking, Leonard Mlodinow, 〈霍金看萬有理論〉，張明哲譯，《科學人》第 105 期（2010 年 11 月），頁 80-83。

與命名共構的幻化表現。

(三) 般若空觀運用於檢視平庸眾生在知見與情意連番出現差錯的三個關鍵環節

在已經產生的無明的後續勢力影響所及，不僅很習慣拿語詞或概念套到或等同對象，將對象概念化，或同化為概念（*saṃjñā / conceptualization*），誤以為事情與萬有都是以套上的概念的情形而存在，而且像骨牌效應那樣，對於後續的知見與情意，乃至生命歷程，也都很容易造成平庸眾生難以覺察的連環差錯。根據上一節所援引的一段經文，如此的連環差錯，可整理成如下的三個關鍵環節：

(1) 後續的知見與情意之活動，無明更為厚重；對於萬有的概念認定，更為根深柢固；對於分別打造出來的萬有之執著，也更為頑強。

(2) 由於平庸的知見幾乎都以概念為基礎，而概念的二分或多分，又成為主導知見與情意之活動既便利且強而有力的工具，結果就附著或墜落在概念區分所造成的二邊，例如有無之二邊、斷常之二邊、過去未來之二邊。

(3) 既然平庸的知見與情意之活動主要在追逐褊狹對象之概念認定、分別論斷、與黏附執著，如此的心路歷程追逐在世間三界的領域之內，而關聯的生命歷程，也跟著受困在世間三界的領域之內，卻觀看不到且認知不到空性而出離世間三界的根本理趣與如實道路。

六、結論

共通於阿含經典與般若經典的教學，著眼於般若空觀，所謂的無明，即可當成盲目地行走世間之心態盲目的情形。透過般若空觀

之運用，一方面，可理解無明所出的差錯，主要在無知於或認知不進去事情之空性或萬有之空性；另一方面，則可顯示，透過如實地洞察理解或洞察領悟空性，乃不起無明與超出世間之關鍵。

所謂的萬有，並非如同平庸所認定的那樣本身存在為萬有，而是在無明持續影響下的知覺、認知、執著與命名共構的幻化表現。透過般若空觀之運用，一方面，可理解萬有何以被認定為萬有之緣由；另一方面，則不必再將寶貴的心力耗費在以萬有為對象之概念認定、分別論斷、或黏附執著，從而得以行走在通達萬有的如實道路。

參考書目

一、佛教典籍

1. 《中阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṅghadeva）譯，《大正藏》冊1，經26，頁421上-809上。
2. 《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅（Guṇabhadra）譯，《大正藏》冊2，經99，頁1上-373中。
3. 《緣起經》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊2，經124，頁547中-548上。
4. 《增壹阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆（Gautama Saṅghadeva）譯，《大正藏》冊2，經125，頁549中-830中。
5. 《大般若波羅蜜多經·第四會》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊7，經220(4)，頁763中-865上。
6. 《大寶積經·菩薩藏會第十二·般若波羅蜜多品第十一》，唐·玄奘譯，《大正藏》冊11，經310(12)，頁294下-315下。
7. Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000.
8. Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012.
9. Bhikkhu Ñāṇamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A New Translation of the Majjhima Nikāya*, Somerville: Wisdom, 2005.
10. P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.
11. U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṅkā'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*,

Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.

二、當代學術論著

1. 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 115-166。
2. 蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第 6 期（2010 年 6 月），頁 57-114。
3. 蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，（中壢：圓光佛學研究所，2011 年 1 月），頁 252-270。
4. 蔡耀明，〈「確實安住」如何可能置基於「無住」？：以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究〉，《正觀》第 57 期（2011 年 6 月），頁 119-168。
5. 蔡耀明，〈佛教禪修做為心身安頓：以基礎觀念與關鍵概念為線索〉，收錄於《內丹修煉與靜坐：第五屆「宗教生命關懷學術研討會」論文集》，正修科技大學通識教育中心主編，（高雄：正修科技大學通識教育中心，2012 年 1 月），頁 1-17。
6. 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〉，《東海哲學研究集刊》第 17 輯（2012 年 7 月），頁 3-33。
7. 蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期（2013 年 3 月），頁 5-29。
8. Bhikkhu Anālayo, *Excursions into the Thought-World of the Pāli Discourses*, Onalaska: Pariyatti, 2012.

9. Kamaleswar Bhattacharya (tr.), *The Dialectical Method of Nāgārjuna: Vīgrahavyāvartanī*, 4th edition, Delhi: Motilal Banarsidass, 2002.
10. Mathieu Boisvert, *The Five Aggregates: Understanding Theravāda Psychology and Soteriology*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1995.
11. Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, 2nd edition, Tokyo: The Reiyukai, 1978.
12. Edward Crangle, *The Origin and Development of Early Indian Contemplative Practices*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1994.
13. Sue Hamilton, *Early Buddhism: A New Approach*, Richmond: Curzon, 2000.
14. Peter Harvey, “The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives,” *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, pp. 46-68.
15. Stephen Hawking, *The Theory of Everything*, Mumbai: Jaico, 2007.
16. Glen Mazis, “Time at the Depth of the World,” *Merleau-Ponty at the Limits of Art, Religion, and Perception*, edited by Kascha Semonovitch, Neal DeRoo, London: Continuum, 2010, pp. 120-144.
17. Carl Vaught, *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Waco: Baylor University Press, 2004.
18. Henry Warren, Dharmananda Kosambi (eds.), *Visuddhimagga of Buddhaghosācariya*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1989.

