

所知障是無明或無知？

在東亞唯識學與印－藏中觀學之間（下）^{*}

劉宇光

上海復旦大學哲學學院副教授

摘要

本文是在與印－藏中觀學對比的視野下，探討東亞唯識學所知障（*jñeyāvaraṇa*）體性何屬的問題，這是筆者東亞唯識學所知障研究的完結篇。體性何屬是指：(a) 所知障染、非染孰是？(b) 若為污染，是哪一個意義下的污染，與無明和不染無知之間是什麼關係。(c) 所知障體性與大、小乘佛教宗教願景的差別之間的關係。討論的線索是沿着相似但不相同的一對概念展開，即梵文的無明（*avidyā*）和無知（*ajñāna*），並伸延及不染無明（*akliṣṭa-avidyā*）和不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*），乃至其藏文翻譯。正文由兩部份組成，本文為第二部份「印－藏中觀學的不染無明」。沿着中期印度中觀到藏傳教派中觀的脈絡，以印－藏中觀學「不染無明」和唯識學「不染無知」兩個梵文概念，及其各自的藏文譯詞為線索，探討東亞唯識學與印－藏中觀學對所知障體性染、非染孰是的不同判斷。但對比的重點只在辨別出兩者在所知障體性問題上的判斷分歧，並依此深化對唯識學所知障的理解。由四節組成：六、月稱《入中論》藏譯本及早期格魯派中觀師的態度，七、《宗義寶鬘》，八、印－藏中觀學的不染無明，九、第一世嘉木樣的疑惑。

* 收稿日期：2011/01/03，通過審核日期：2011/03/01。
上篇刊於《法鼓佛學學報》8，頁 103-141。

【目次】

印—藏中觀學的「不染無明」

六、月稱《入中論》藏譯本及早期格魯派中觀師的態度

七、《宗義寶鬘》

八、中觀學的「不染無明」

九、第一世嘉木樣的異議與疑惑

十、全文總結

關鍵詞：所知障、無明、無知、不染無明、不染無知

印－藏中觀學的「不染無明」

這部份是沿着中期印度中觀到藏傳教派中觀的脈絡，以印－藏中觀學「不染無明」(akliṣṭa-avidyā) 和唯識學「不染無知」(akliṣṭa-ajñāna) 兩個梵文概念，及其藏譯為線索，根據在藏傳中觀學受到高度重視的中期印度中觀師月稱(Candrakīrti)《入中論》(*Madhyamakāvatāra*) 及其《自註》(-*bhāṣya*) 等的相關篇章，輔以其他藏傳教派的文獻，首先考察中觀「不染無明」在印－藏傳統中的來龍去脈，進而探討在格魯派中觀學、東亞唯識學及藏傳宗義文獻所述藏系唯識學三者所構成的相互參照中，對比在東亞唯識學的「不染無知」與印－藏中觀學「不染無明」概念之間，對「所知障」體性所作的不同判斷。但這種跨傳統對比，其目的不在論證於二者之間在理論上的高下優劣，卻只在辨別唯識、中觀二系在「所知障」染、非染孰是上的判斷分歧，以進一步對照出東亞唯識學對所知障體性的獨特理解。下文內容依次分為四節，分別是月稱《入中論》藏譯本及早期格魯派中觀師的態度、《宗義寶鬘》、印－藏中觀學的「不染無明」及第一世嘉木樣的疑惑。

六、月稱《入中論》藏譯本及早期格魯派中觀師的態度

在印度，雖然首次出現「不染無知」一術語的有部論書《大毗婆沙論》約略與龍樹同期，但龍樹時期的印度中觀學派並沒有使用此一概念，也完全沒有提及它。威廉·安慕斯(William L. Ames)的論文〈清辯與佛護之間的差別〉(“Bhāvaviveka’s Own View of His Differences with Buddhapālita”) 主要是討論聲聞、緣覺二乘及佛在除二障和成就一切智上各自的差異。根據安慕斯該文的判斷，印度中觀學文獻首度提及與「所知障」相連，類似「不染無知」一概念的文本，估計應是佛護(Buddhapālita)的《根本中論釋》(*Mūlamadhyamikāvṛtti*)。該論梵本已佚，僅存藏譯，據藏譯本第18.5d頌，有句謂：「藉由見事物的無我性，而達致消除所知障，而這則涉及除卻有染無知及不染無知兩者」。在此值得注意的是，當中類似「不染無知」一詞的藏譯用

語是 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（無明）一詞。然而，若核之於《俱舍論》的藏文譯本，「不染無知」（*akliṣṭa-ajñāna*）一詞所用的藏文譯詞，卻是 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*¹，而不是以 *ma rig pa*（無明，*avidyā*）為最後一詞。《翻譯名義大集》（*Mahāvīyutpatti, Bye brag tu rtogs par byed pa*）是一部對佛典的梵—藏文譯語進行統編、標準化及修訂的工具書，根據《翻譯名義大集》，*mi shes pa* 是梵文 *ajñāna*（無知）的藏譯，*ma rig pa* 是梵文 *avidyā*（無明）的藏譯，² 兩個詞在梵文淵源、內涵沿革及藏文翻譯上各不相同，不能混為一談。而這一在用字上的輕微差異的背後，其實開啟了一扇門，通向另一個饒富哲學意趣的義理問題，即印—藏中觀學與部派—唯識宗之間，在所知障問題上的分歧，因此這遠不只是使用不同字眼那麼簡單。

事實上仔細搜索玄奘執譯的所有部派佛學的阿毗達磨及唯識宗論書，我們會發現幾乎完全沒有「不染無明」這樣的一項概念。也許唯一兩次例外是《瑜伽師地論》卷三十八³ 及在《辨中邊論》各用了一次。特別是《辨中邊論》一例，考其梵本，再觀乎其實質文義，我們恐怕可以很確實地斷定這指的是「不染無知」（見前文第五章）。若體諒到在部佚浩瀚的論書中，犯上兩次手民之誤，這亦恐非過份之事。何況，從邏輯上講，「不染無明」似乎是一個頗讓人費解與困惑的概念。

下文的分析會以在印—藏中觀學傳統中非常重要的印度中觀師月稱《入中論》及其《自註》的相關文句為起步點。由於《入中論》及其《自註》的梵本尚未正式出版，⁴ 我們無法在現階段核之於梵本，而只能根據藏文譯本進行解

1 William L. Ames, "Bhāvaviveka's Own View of His Differences with Buddhapālita," in G. B. J. Dreyfus and S. L. McClintock (ed.), *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Differences Does a Difference Make?* (Boston: Wisdom Publications, 2003), pp. 55-56.

2 Yumiko Ishihama (石濱裕美子) 與 Yoichi Fukuda (福田洋一), *A New Critical Edition of the Mahāvīyutpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology* (《翻譯名義大集新編：梵、藏、蒙佛教術語詞典》，第 2748 號，Tokyo: Toyo Bunko)。

3 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 498。

4 月稱《入中論》及其《自註》的梵本已然確認在西藏寺院被發現，目前由北京當局官方的中國藏學研究中心掌握，禁止公開。

讀。⁵ 若細核之於由諦羅噶嘎喇夏 (Tilakakalaśa) 及巴曹尼瑪扎 (Pa tshab nyi ma grags, 1055-1145?) 聯手執譯的藏文版月稱《入中論》(dBu ma la 'jug pa zhes bya ba) 及其《自註》(dBu ma la 'jug pa'i bshad pa zhes bya ba)，其卷二第 VI. 28 頌的藏譯是：

gti mug rang bzhin sgrib phyir kun rdzob ste\
des gang bcos ma bden par snang de ni\
kun rdzob bden zhes thub pa des gsungs te\
bcos mar gyur pai dngos ni kun rdzob tuo\⁶

釋法尊月稱《入中論自註》第二十八頌的中譯是：

癡障性故名世俗，假法由彼現為諦，
能仁說名世俗諦，所有假法唯世俗。⁷

該頌月稱《自註》中，與「不染無知」可能相關的句子，藏文翻譯全句引述是：

de wang shes bya'i sgrib pavi mtshan nyid can ma rig pa tsam kun du
spod pvi phyir /⁸

⁵ 藏文譯本的精審版是 *Madbaymakāvātāra* par Candrakīrti, traduction tibétaine, publiée par Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, St. Pétersbourg, 1907-12。

⁶ P5263, vol. 98 (= 東北德格版 (Derge) 藏文大藏經 Toh. 3861) ; 20th Kargyud Relief and Protection Committee, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Varanasi ; 藏文版月稱《入中論自註》，又見《入中論釋》(收於《藏文經書》系列，編號 T1031，臺北：佛陀教育基金會，2000)，頁 102。

⁷ 月稱著、釋法尊譯，《入中論》及其《自註》(臺北：新文豐出版社，1984)，第二十八頌譯文，頁 106。

釋法尊月稱《入中論自註》第二十八頌自註的中譯是：

以彼猶有所知障相無明現行故。⁹

在中文資料中，法尊《入中論講記》¹⁰、演培《入中論講記》¹¹、林崇安《西藏中觀學：《入中論》的甚深見》¹² 及其《西藏中觀學：《入中論》的廣行》¹³ 等，都沒都有提及和進一步討論月稱《入中論》及其《自註》在這問題上的相關篇章。劉嘉誠《從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想》則在引述宗喀巴的《入中論善顯密意疏》後，即直接使用「不染污無明」一詞，並等同於「所知障」，雖然劉氏有扼要解釋印—藏（尤其藏傳格魯派）中觀學的「所知障」頗異於唯識學，¹⁴ 但他似乎沒有特別討論到有關篇章，在藏文用詞上的一些細節問題。另一方面，《入中論》的頌文已經有多個不同觀點的藏—英譯本，當中分為兩類。第一類是如彼得·芬諾（Peter Fenner）《中道的存在論》（*The Ontology of Middle Way*）¹⁵ 及亨廷頓（C. W. Huntington, Jr.）《空亦復空：早期印度中觀概論》（*The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*）¹⁶ 般，屬正式的學術翻譯。第二類是出於宗教信仰的需要，在傳統經院學僧口註的輔助下，所完成包括格魯

8 藏文版月稱，《入中論自註》，頁 103。

9 第二十八頌自註中譯，月稱著、釋法尊譯《入中論自註》，頁 107。

10 釋法尊，《入中論講記》（臺北：慧炬出版社，1981），頁 65。

11 釋演培，《入中論講記》（臺北：天華出版公司，1997），頁 189-190。

12 林崇安，《西藏中觀學：《入中論》的甚深見》（臺北：大千出版社，2007）。

13 林崇安，《西藏中觀學：《入中論》的廣行》（臺北：大千出版社，2007）。

14 劉嘉誠，〈從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉（臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，2005），頁 68-69。

15 Peter Fenner, *The Ontology of Middle Way* (Dordrecht: Kluwer, 1990), p. 232.

16 C.W. Huntington, Jr. with Geshé Namgyal Wangchen, *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), VI. 28 頌的英譯 pp. 160, 232-233 沒有觸及《自註》。

派多位學僧、¹⁷ 迦舉派第八世噶瑪巴·彌覺多傑 (Karma pa VIII, Mi bskyod rdo rje, 1507-1554)¹⁸、第九世噶瑪巴·旺楚多傑 (Karma pa IX, Dban phyug rdo rje, 1556-1603)¹⁹、薩迦派果讓巴·索南僧格 (Go bo rab 'byams pa bsod names seng, 1429-1489)²⁰ 及寧瑪派米龐·絳央南傑嘉措 (Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, 1846-1912)²¹ 等各藏傳教派學者《入中論》疏釋的英譯，絕大部份都只是偏重偈頌的藏文本及其英文翻譯，乃至教派解釋，反而罕見觸及對月稱《自註》的直接解讀。

若核之於《入中論自註》藏譯本，事實上只出現 shes bya'i sgrib (所知障) 及 ma rig pa (無明) 二詞，在上述段落中，ma rig pa (無明) 一詞出現過

-
- ¹⁷ Geshe Kelsang Gyatso, *Ocean of Nectar: Wisdom and Compassion in Mahayana Buddhism* (London: Tharpa Publications, 1995), pp. 205-207; Geshé Rabten, translated and edited by Stephan Batchelor, *Echoes of Wisdom* (London: Wisdom Publications, 1986). "Part Two: A Guide to the Middle Way," VI. 28 頌的英譯 p. 58，同樣沒有觸及《自註》。
- ¹⁸ Ari Goldfield, Jules Levinson, Jim Scott and Birgit Scott, translated under the guidance of Khempo Tsültrim Gyamtso Rinpoche, *The Moon of Wisdom: Chapter Six of Chandrakirti's Entering the Middle Way with Commentary from the Eighth Karmapa Mikyö Dorje's Chariot of the Dagpo Kagyu Siddhas* (New York: Snow Lion Publications, 2005).
- ¹⁹ Ninth Karmapa, Wangchuk Dorje, translated under the guidance of Dzogchen Ponlop Rinpoche and according to the explanations of Acharya Lama Tenpa Gyaltzen and Acharya Tashi Wangchuk by Tyler Dewar; with editing by Andy Karr, *The Karmapa's Middle Way: Feast for the Fortunate* (in *The Nitartha Institute Series*, New York: Snow Lion Publications, 2008).
- ²⁰ Go bo rab 'byams pa bsod names seng, *Removal of Wrong Views: A General Synopsis of the Introduction to the Middle and Analysis of the Difficult Points of Each of its Subjects* (Kathmandu: Kathmandu International Buddhist Academy, 2005)。另一個英譯本見 *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakāvātāra with Commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche*, Given at the Centre d' Etudes de Chanteloube Dordogne, France 1996, 1998, 1999, 2000 Arranged According to Gorampa's Commentary, edited by Alex Trisoglio (San Francisco: Khyentse Foundation, 2003).
- ²¹ Padmakara Translation Group, *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgon Mipham* (Boston: Shambhala Publications, 2002).

共六次，其中兩次與 *nyon mong pa can gyi*（染污）一詞連用，成 *nyon mong pa can gyi ma rig pa*（染污無明），但完全沒有出現過 *mi shes pa*（無知）一詞，也沒有出現過在其他藏文中觀論書經常使用的 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（不染無明）或《俱舍論》藏譯本所用的 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*（不染無知）。²² 就如池田道浩在其論文〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉指出，月稱在《入中論》事實上並沒有直接使用「不染無知」一詞。²³ 當然，我們並不能只是很機械地單憑使用的字眼上作表面檢視即下判斷，事實上若考慮到其前後文語氣及討論所涉及的内容，我們還是必需承認，雖然「不染無明」的字眼在文句上並沒有白紙黑字、完整而明確地出現，但其意思確已蘊涵當中，故此，小川一乘在其《空性思想の研究：《入中論》の解讀》還是譯之為「有染污の無明」及「不染污の無明」。²⁴

下文有關藏傳中觀學的討論，以宗喀巴及其格魯派為主要案例，部份原因是在於，雖然藏傳佛學各派表面上都聲稱宗於中觀，但事實上每多以如來藏佛性說為底蘊，當中只有格魯派是明確以壓抑唯識宗及如來藏思想來突顯中觀，因此格魯派對唯識宗的評議，也許更能突顯中觀學與唯識宗，在所知障相關問題上的對揚。

根據前文提及威廉·安慕斯的論文，非常有可能早在此以前，印度中觀學の後期梵文典籍譯為藏文的過程中，已經出現這一詞彙，我們現在無從得知十四世紀藏傳佛教格魯派的宗喀巴，是否在閱讀有關的藏譯後，直接挪用於解讀《入中論》當中討論「所知障」時所提及的「無明」，並因而在其《入中論善顯密意疏》（*dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*）卷六〈釋第六勝義菩提心〉當中的「三類補特伽羅見不見世俗之理」才被重寫，明確地

²² 藏文版月稱，《入中論自註》，頁 102-103。

²³ 池田道浩，〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉，《印度学仏教学研究》vol. 52, no. 1，頁 361-365。

²⁴ 小川一乘，《空性思想の研究：《入中論》の解讀》（京都：文榮堂，1976），頁 98。

出現藏文 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（不染污無明）一詞：²⁵

又彼唯有所知障相不染污無明現行故，要於有彼無明及其習氣所染有相行後得位之聖者，乃能現起。²⁶

應注意的是，《入中論自註》在這段落討論的其實是二諦定義及其相互關係，月稱是在界定何謂中觀的世俗諦（*saṃvṛti-satya*）之脈絡下，連帶論及無明或「染污無明」。因此，也無怪乎池田道浩在其論文指出，月稱《入中論自註》藏譯中的所知障（*jñeyāvaraṇa*）一詞不應依唯識學派作依主釋（*tatpuruṣa*）之解讀。²⁷ 可以說，月稱討論「不染無明」與部派—唯識宗一脈討論「不染無知」時，所面對的其實並不完全是同一個問題，雙方在學理上並不應直接等同為完全是同一個問題。中觀學在此真正要處理的問題其實就是「無明」，但唯識宗的卻只是「無知」。當然，月稱雖然沒有直接提及「不染無知」此一術語，然而有鑑於《入中論》本來就是以唯識宗為假想對手與論敵而撰寫的，我們其實很難完全排除以下的可能性，即：月稱在論及所知障時，他其實還是多少知道唯識宗如何理解「不染無知」或「所知障」一類的概念。只是月稱在議論「不染無明」及《入中論》問題脈絡下的「所知障」範圍的廣、狹及其性染、不染孰是時，似乎並非特別針對唯識學在相關問題上之立論作專題的反制，因而不易構成與唯識觀點及用字直接一一對應的評議。

這可見之於宗喀巴兩位大弟子的論著，例如賈曹傑·達瑪仁欽（*rGyal tshab dar ma rin chen*, 1364-1432）的《寂護中觀莊嚴論疏》（*dBu ma rgyan gyi brjed byang*）²⁸ 及第一世班禪喇嘛·克主傑·格列貝桑（*mKhas grub dge legs*

²⁵ 宗喀巴著、釋法尊譯、陳玉蛟校，《入中論善顯密意疏》（臺北：法爾出版社 1991），頁 188。

²⁶ 宗喀巴，《入中論善顯密義疏》（法尊中譯本），頁 181-191，尤其頁 188-189。

²⁷ 池田道浩，〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉，《印度学仏教学研究》vol. 52, no. 1，頁 361-365。月稱，《入中論自註》藏譯，頁 65、6-8。

²⁸ James Blumenthal, *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamika Thought of Santaraksita Including Translations of Santaraksita's*

dpal bzang, 1385-1438) 的《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》(*sTong thun chen mo*)，在這二書當中，使用的藏詞同樣是 *nyon mong can ma yin pa'i ma rig pa* (不染無明)²⁹，而非「不染無知」。第三世章嘉·若白多傑 (lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786) 在《宗義建立論》(*Grub mtha' i rnam bzhag*) 舉不知衆生因果、遠時遠地事及覺者德性等傳統「不染無知」之例子，來說明小乘佛教毗婆沙師所主張的，唯佛可卻除「不染無知」，小乘二聖仍存所知障的傳統觀點。³⁰ 但章嘉認為自立論證中觀見 (Svātantrika-Mādhyamaka) 以下的所有宗義皆視「所知障」為「不染無知」，而這實乃錯謬見解。他根據格魯派歸謬中觀見 (Prāsangika-Mādhyamaka) 指出，由於所知障是由無明、煩惱所染污而成的業習氣，故此不只我執是染，法執亦必然是染的，其斷、伏亦不可能與煩惱的斷伏相離，所以不可能會在去除煩惱障之後，仍然存在「不染無知」的所知障³¹。格魯派自宗喀巴始的大部分最重要學者，都一貫否認小乘有法執而仍能解脫之議，根據格魯派，法、我二執是同質的，它們之間的差別只是所依有別。

七、《宗義寶鬘》

第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波 (dKon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791) 是輩份稍晚於第三世章嘉的另一位著名格魯派學者，其所撰的《宗義寶

Madhyamakalamkara and Gyel-tsab's dbu ma rgyan gyi brjed byang (Remembering "The Ornament of the Middle Way") (New York: Snow Lion Publications, 2004), p. 191.

²⁹ 藏文版《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》(*sTong thun chen mo*)，收於《藏文經書》系列 T1327，臺北：佛陀教育基金會，2007，其原版出處為 Mundgod: Gaden Jangtse Library)，頁 363；英譯見 J. I. Cabezon, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang* (Albany: SUNY Press, 1992), pp. 245-256，論二障及大小乘涅槃觀的差異。

³⁰ J. Hopkins, *Meditation on Emptiness* (Boston: Wisdom Publications, 1983), pp. 342-343.

³¹ D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School* (New York: Snow Lion Publications, 1998), p. 245.

鬘》(*Grub mtha' rin po che'i phreng po*)³² 是一部篇幅較短，並且也是較普及的格魯派宗義書 (grub mtha)。下文以《宗義寶鬘》為例，對藏傳中觀學如何理解大、小乘其他宗義的所知障，進行較深入的分析。與大部份標準的藏傳宗義書一樣，《宗義寶鬘》也是以四宗義來涵蓋所有大、小乘佛教的顯教義理系統，即小乘的毗婆娑師 (Vaibhāṣika) 和經量部 (Sautrāntika)，及大乘的唯識宗和中觀宗。在討論四宗義的所有四章中，都有以「道之所斷」的標題開出小節專題論及「不染無知」或「所知障」。但據二世嘉木樣的詮釋，四者的講法及判斷的態度都互有差異，同時也俱有好些似未見於梵文或東亞漢傳佛學的處理方式。首先，二世嘉木樣明確劃分開所使用的術語，在《宗義寶鬘》第五品〈毘婆娑宗〉的「道之所斷」：

修道所應斷的「無知」有「染污無知」和「不染無知」兩種，……
不染無知的主要作用是障礙一切智的證得，例如：不知深奧精微之
如來法的不染污障等無知之因。³³

值得注意的是，核之於藏文本，引文當中數次出現「不染無知」一詞，其藏文原詞是與《俱舍論》所用譯詞相同的 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*，³⁴ 與之對應的梵文詞查為 *akliṣṭa-ajñāna*。當中的無知 (ajñāna) 一詞採用的藏文是 *mi shes pa*，該相關句子是引述自《俱舍論釋·分別界品》：「於佛如來法、極遠時、(極遠)處及諸義類無過差別不染無知」。二世嘉木樣在此並沒有採用藏文中觀文獻典型使用的 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa* (不染無明)，即梵文的 *akliṣṭa-avidyā*。用詞上的明確區分，清楚表明藏傳學者無論是在前文提及的梵籍藏譯工作，還是直接以藏文從事宗義撰述，其實都充

³² 《宗義寶鬘》有數個中譯本，在此參考的是貢覺晉美旺波著、陳玉蛟中譯的《宗義寶鬘》(臺北：法爾出版社，1988)。

³³ 《宗義寶鬘》陳玉蛟中譯本，頁 54；J. Hopkins 英譯，*Cutting through Appearances*, p. 205。

³⁴ 在此藏文版《宗義寶鬘》用的是晉美旺布著、慶繞久註解，《四宗概述淺釋》(北京：民族出版社，2004 重印)，頁 18。

份意識到「不染無知」一詞在《俱舍論》脈絡中與「無明」之間的差別，因此他們並沒有把中觀學的 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（不染無明）與《俱舍論》的 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*（不染無知）混為一談。這用字上的審慎，說明他們完全有注意到在這不同字眼的背後，涉及實質的義理分歧。又，在同書第六品〈經量部章〉的「道之所斷」再一次提到「不染無知」：

此宗有關道之所斷的主張：除補特伽羅我執與染（無知）、不染無知等名稱外，不承認另有法我執和所知障等。這些主張與毗婆娑宗是相同的……。³⁵

引文當中「不染無知」一詞的藏文原詞仍然是 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*。³⁶ 與漢傳唯識學不同的是，只有在小乘毗婆娑師和經量部，《宗義寶鬘》才使用上述「不染無知」一詞，而這小乘二部是不使用「所知障」一詞的，因為他們否認存在「所知障」，也否認「所知障」是任何意義下的修道障礙，故亦否認有需要除卻之。

反過來說，在藏系唯識學，即宗義書所表述的大乘唯識宗，則沒有使用「不染無知」一詞，而只使用「所知障」及「法執」二詞。其理由有兩種可能性，首先，雖然唯識學和中觀學對「所知障」如何構成障礙及其障礙的嚴峻程度，依然在判斷上互有分歧，但唯識宗認為「無知」既非「不染」，而「所知障」亦確實是大乘修道的障礙，則便不宜再用「不染」一詞。其次，另一可能性則涉及藏傳佛教所理解的唯識學到底指什麼內涵。見《宗義寶鬘》第七品〈唯識章〉「道之所斷」：

³⁵ 晉美旺布，藏文本《四宗概述淺釋》，頁 26。《宗義寶鬘》陳玉蛟中譯本，頁 71；J. Hopkins 英譯，*Cutting through Appearances*, p. 245。

³⁶ 晉美旺布，藏文本《四宗概述淺釋》，頁 26。

修道所斷有煩惱障與所知障兩種，……所知障：法、我執及其習氣。又諸菩薩眾，以所知障作為修道的所斷事，而不以煩惱障作為所斷事。諸小乘有學眾，以煩惱障作為修道的所斷事，而不以所知障作為所斷事。³⁷

此一界定其實只是說明了在「道之所斷」當中，二障（尤其所知障）與三乘行者之間的關係，但除了簡單一句提到「法…執及其習氣」就是「所知障」外，其實沒有解釋「法執」到底是什麼，這無疑只是用一個概念掩蓋掉另一個概念，文本並沒有具體而直接地解釋，唯識宗的所知障到底是什麼，就更遑論如筆者在先前諸章所力陳的，東亞唯識宗的所知障學說涉及凡、聖異質的兩層成份。

《宗義寶鬘》〈唯識章〉並沒有正式地對「法我執」(dharmātmagrahā, chos kyi bdag 'dzin) 下過定義或界說，它只是明確地定義過粗、細二品的「法無我」(dharma-nairātmya, chos kyi bdag med)³⁸，我們只能借此作出相反的閱讀，把「法無我」的意思「所取與能取並非異體」及「色與持色量並非異體」顛倒過來，而還原得出「法執」是指視「所取與能取是異體」及「色與持色量是異體」之狀態，因而視對象（所取或色）為離識（能取或持色量）之實有 (dravya-sat, rdzas yod)。而所謂實有，是指「體外實有，不須特別的事物確證而能自身確定的事物」³⁹，然後，再根據這線索來理解「所知障」。如此一來，《宗義寶鬘》在界說唯識宗的所知障概念時，其實明顯只着眼於知識論的實在論角度，而基本上並沒有觸及「知識的未臻完整」，即其對「所知障」的理解，只限在凡位階段的範圍內，沒有涉及聖位階段。尤其《宗義寶鬘》〈唯

³⁷ 晉美旺布，藏文本《四宗概述淺釋》，頁 26。《宗義寶鬘》中譯本，頁 84；J. Hopkins 英譯，*Cutting through Appearances*, pp. 272-273。

³⁸ 晉美旺布，藏文本《四宗概述淺釋》，頁 26。見中譯本頁 83 及英譯本 *Cutting through Appearances*, p. 271；值得注意的是《宗義寶鬘》的〈瑜伽行中觀章〉也是把「所知障」定義為「執能取與所取異體」或「執色與持色量異體」。見同書中譯本頁 98 及英譯本 p. 290。

³⁹ 張怡蓀編，《藏漢大辭典》（北京：民族出版社，1993），頁 2354 左。

識章〉的整個討論重心，是放在實相唯識（*rnam bden pa*）與假相唯識（*rnam par rdzun par smra ba*）的分歧上，就此而言，其實與凡位所知障概念所要涉及的認知對象存有論地位問題有直接而密切的關係，但與聖位所知障的「知識的未臻完整」問題卻關連不大，所以東亞唯識宗用於說明「聖位所知障」之關鍵概念，即「不染無知」，遂無用武之地。以上兩點考慮是對《宗義寶鬘》〈唯識章〉就「所知障」的界說何以沒有提及「不染無知」，根據文獻及其思路所作出的推測，妥善與否仍待進一步探討。

但無論如何，從玄奘《成論》系統的東亞唯識宗的角度看來，《宗義寶鬘》對唯識宗「所知障」問題的認識，在理論層面來說，其實是片面而有欠整全視野。當然，這部份可能涉及歷史的失之交臂，單憑現階段學界所知的資料，我們其實無從判斷《成論》所蘊涵的所知障內容，到底多大程度上為藏傳中觀學所知悉。雖然圓測（613-696 A.D.）的《解深密經疏》曾被譯成藏文，並受廣泛受到藏傳學者重視，即使宗喀巴大師於其論著當中，也有多次引述之。但筆者在其他議論中已指出過，所知障問題在《成論》以前，無論是在印度或早期漢傳的唯識學裡，甚或與玄奘大體同代，而稍晚於他的異國唯識學後輩，其論述都是甚為含糊、簡陋、零碎不成系統及理論角色不明的。即使屬同代如圓測或元曉等，也可因地域國土等之隔閡，不見得彼此一定有機會充份交流，更遑論可取得對方完整論著。在古代的世界，文獻及思想的傳播，往往受到許多外在環境或歷史條件的限制。如果藏傳佛教在其歷史發展中，所能接觸到的唯識宗系統與文獻，其所陳述的所知障問題的涵蓋領域，就只限在凡位階段上，則《宗義寶鬘》〈唯識章〉不涉聖位所知障問題便沒什麼理由應受批評了，畢竟即使是其他多部唯識宗論書，對於所知障具體內容是什麼，其實也更多的是含糊不清，語意不詳。

八、中觀學的「不染無明」

但另一方面，如前文述，儘管以《宗義寶鬘》為例的格魯派宗義書闡析唯識宗時，完全偏重法執、凡位所知障及實在論態度，聖位所知障的「未臻知識完整」之問題，仿若從未在唯識宗出現過一樣。然而，非常有趣的是，格魯派

在陳述自宗中觀學義的「所知障」概念時，卻完全把源自唯識宗的整個聖位所知障問題接收了過來，作為格魯派中觀學自己的議題，雖然稍後會討論到，格魯派中觀學在聖位所知障問題上，有着與東亞唯識宗不同的判斷。

格魯派對中觀所知障的討論，明顯偏重指未臻大乘覺者所具的完整知識。當大乘覺者能夠圓滿成就「一切智」時，那是指他徹底卻除一切所知障，勝任於無仲介地、現觀地及無間斷地，同時在一心智中兼起無分別智及無分別後得智，一時直接兼見事物一味的究竟體性與事相的差別性相，即空性與緣起，這在心智慧力上的特徵是任運自如、無間斷及無差別地在一心中同時兼起上述二智，使其呈一體二面的圓熟狀態。只要未臻此水平，則仍未徹底除卻「所知障」。高階位的菩薩儘管在大乘菩薩道上已達極高的水平，但只要仍未能成就前述圓熟標準，例如未堪任同時兼俱而仍以交替行之，而成二智，則仍屬未徹底除「所知障」⁴⁰。事實上「所知障」一詞那近乎五花八門的英譯中，就只有以霍普金斯（J. Hopkins）為代表，專攻藏傳佛學的維吉尼亞學派（Virginia School），根據格魯派中觀學對所知障的觀點，非常一貫地把它英譯為 obstruction to omniscience（未臻全知之障）或 obstruction to simultaneous cognition of all phenomena（未臻同時認知一切現象之障）⁴¹，其譯語遠比絕大部份其他譯詞所表達的意思清楚明確及有一致性。

這說明格魯派中觀學的「所知障」概念，還是以佛慧所代表的「完整知識」概念為參考，來對照其所指的不足，故此藏傳中觀學也大體是循「未臻一切智」的線索來理解「所知障」，重心明顯放在筆者所稱的「聖位」階段。因此，為討論的清晰起見，我們應把「聖位所知障」劃分為兩個不同的問題步驟，在此可以分別稱之為對「聖位所知障」內涵的理解及對其性質的判斷。根據前文，單純就「聖位所知障」的基本內涵的主要理解這一點來說，格魯派中觀學與東亞漢傳唯識學是大體相近的。所以他們之間的差異，恐怕不是發生在這一點上。

⁴⁰ John J. Makransky, *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (Sury Series in Buddhist Studies, Albany: State University of New York Press, 1997), p. 98。
又見宗喀巴著、法尊譯，《入中論善顯密意疏》，頁 192。

⁴¹ J. Hopkins, *Cutting through Appearances*, p. 332.

兩者之間的主要差異，是發生在對「聖位所知障」性質的判斷上，且此判斷上的差異，還反映在前文已略有提及的術語使用上。「不染無知」(akliṣṭa-ajñāna) 及其藏譯 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa* 多為部派佛學的藏譯及東亞唯識學所採用，而「不染無明」(akliṣṭa-avidyā) 及其藏譯 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*，則更常見之於印—藏的中觀學。這清楚表明不應被理解為單純屬於翻譯上的同詞異譯，或出於藏譯譯者不知梵文二詞的差別而混為一談。藏傳的學僧使用上述不同的兩個詞時，乃是建基於特定的哲學觀點上。他們顯然知道另有「不染無知」(akliṣṭa-ajñāna) 一詞，但他們並非循部派阿毗達磨—唯識學對「不染無知」的理解，來掌握月稱或格魯派宗喀巴中觀學的「不染無明」(akliṣṭa-avidyā) 概念。

池田道浩在〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉一文指出，月稱對所知障作出大幅改動，在梵文複合詞的連繫解釋上把歷來作依主釋變為持業釋，同時也把原來指「不染無知」義轉為「無明」。⁴² 月稱認為，我、法二執俱應一時同破，所謂我執已盡除而尚存法執，此說乃不合情理，故否認有所謂「不染無知」一事，概同屬污染無明，凡仍有法執，則其我執仍未除盡。格魯派上承月稱、宗喀巴歸謬中觀見把所知障分為粗 (*rags pa*)、細 (*phra rab*) 兩分，分別指實有及二取取，⁴³ 把所知障解釋為仍有自性見之習氣，從而未能見事物的空性。⁴⁴ 格魯派中觀學對所知障的理解異於東亞唯識宗之處，乃在於認為煩惱、所知二障之間，在性質上完全没有差異，概屬無明的染污。

因而筆者特別針對《成論》系的東亞唯識宗所提出的，有關所知障凡、聖二位的劃分，並不適宜在未作調整及重估的情況下，直接施用於理解藏傳中觀學的所知障。藏傳佛教對中觀學所知障的理解，既非不知道，亦不是否認或排斥在行者的聖位階段，所面對的主要困難，其實與東亞唯識宗所主張的一樣，依然是「未臻完整知識」。但是，對藏傳格魯派的中觀學來說，這種「未臻完

⁴² 池田道浩，〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉，頁 361-358。

⁴³ 《宗義寶鬘》中譯本，頁 84；英譯本 *Cutting through Appearances*, p. 272；又見 Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*, p. 259。

⁴⁴ Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*, p. 89。

整知識」的背後所代表的缺憾，其性質遠要比東亞唯識宗所判斷的來得根深、嚴重與頑劣。扼言之，雖云東亞唯識宗（在此先暫擱藏傳唯識不議）及藏傳中觀學二者概屬大乘，故此皆不會如部派階段的小乘佛學般，認為所知障就純屬「不染無知」，而且都會同意聖位所知障指的「未臻知識完整」確是一種缺憾。

但這兩個大乘佛學的特定體系，對於這是什麼意義與嚴重級別的缺憾之判定上，差異則頗大，東亞唯識宗基本上目為僅屬「無知」(ajñāna) 一類，但藏傳中觀學卻歸之入無明(avidyā) 範圍內。所以對藏傳中觀學來說，縱使所知障的主要缺憾仍然是「未臻知識完整」，但這並不表示凡位所知障、法執的實在論態度及無明與它完全無關，毋寧是「未臻知識完整」恐怕尚與凡位所知障及法執有關，甚至仍然源於「無明」。藏傳中觀學大體會認同及接納，東亞唯識宗對凡、聖二位所知障的主要內涵的界說，畢竟藏傳中觀學本身對所知障的理解也同樣強調其「未臻知識完整」之向度，但藏傳中觀學認為，「未臻知識完整」與法執及無明之間，在染或非染的屬性上是完全同質的。而不是如東亞唯識宗所主張般是異質的，尤其根據前數章的探討，東亞唯識宗明確強調，後半部份的所知障是與煩惱障脫勾的，這一點正是二者在所知障理論上最關鍵的差異。

藏傳格魯派歸謬中觀見認為，聖位所知障所關心的知識完整性之問題，實依舊與法執—凡位所知障所指的知識論意義下的實在論態度，屬同一級別與範圍的問題。歸謬中觀見視所知障是源自貪等染污的業習氣，即使除去貪等之因(即「無明」)，習氣仍然會使事物似現為有自性。⁴⁵ 所以才會說，消除所知障沒有比消除煩惱障增加什麼智慧或對真實有更多、更廣泛和細緻的現觀，藏傳中觀並不認同其他大乘宗見(尤其唯識宗)所主張，證知法無我比證知人無我能夠對真實有更深、更細緻的認識，⁴⁶ 藏傳中觀學視「人無我」與「法無

⁴⁵ Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*, p. 267。同頁正文及註 2 指出：嘉木樣討論這問題時提及「不染無知」一詞。在格魯派，不染無知的典據是：1. 月稱，《入中論》；2. 宗喀巴，《入中論善顯密意疏》(*dBu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*)；3. 寂天，《入菩薩行論》；4. 賈曹傑，《入菩薩行論廣釋之佛子正道》(*sPyod'jug rham bshad*)。

⁴⁶ Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*, p. 259.

我」二者之間，及「人我執」與「法我執」二者之間應是同質的，除卻一者理應連帶除卻另一者，現證一者也理應連帶現證另一者，因為所知障是在能取一所取相連的關係中構成，故此在結構上不會出現但有所知障，卻無煩惱障的可能。⁴⁷

所以，藏傳中觀學與阿毗達磨—東亞唯識宗之間，對法執及所知障的理解，其差異最主要還不是出現在內涵上。藏傳中觀學用「不染無明」來指謂的法執，其實在東亞唯識宗則也是承認的，此即凡位所知障及法執。就此點而言，唯識宗與中觀實際上並無根本分歧，因為前文已經詳細加以論證，即使唯識宗也會同意，在凡位所知障，法執當然是與我執一體相連，不存在但有法執、沒有我執的情況，所以唯識宗並不反對中觀學派所主張的，真正去除我執必然也包括一併去除法執。唯識宗視所知障為「不染無知」時所指的更多屬聖位所知障，藏傳格魯派歸謬中觀學卻主要就是在這點上，對其染、不染屬性有其異於唯識宗的不同判斷。格魯派的主流中觀見解，其實是以比東亞唯識宗更徹底與緊密的方式，來把實在論態度與未臻完整知識之凡、聖二位所知障黏合成一體。

正因如是，我們可以在本文稍後所列有關「不染無知」與「不染無明」的藏文翻譯的對照表中看到，兩個藏文術語的分歧不是偶然的，與梵文 *akliṣṭa-ajñāna* 相應的藏譯 *nyon mong pa can ma yin pa'i mi shes pa*（不染無知）一詞一貫為部派及唯識宗所用，而與梵文 *akliṣṭa-avidyā* 相應的藏譯 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（不染無明）卻一貫只為藏傳中觀學所使用。藏傳中觀學只使用「不染無明」而不使用「不染無知」之舉措，與藏傳中觀學把不同的所知障問題融合為完全同質的一體的安排是一脈相承的。這類情況即使是與格魯派中觀學針鋒相對的其他各藏傳教派，他們這一中觀學藏文用詞實際上也同樣是 *nyon mongs pa ma yin pa'i ma rig pa*（不染無明），這可見之於迦舉派（*bka' brgyud pa*）第三世噶瑪巴·攘炯多傑（*Rang 'byung rdo rje*, 1284-1339）的《中

⁴⁷ Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shyabpa's Text on Tenets*, p. 263.

觀法界贊釋》(dBu ma chos dbyings bstod pa'i rnam par bshad pa)⁴⁸、二世巴臥·祖拉陳瓦(dPa' bo gtsug lag phreng ba, 1504-1566)⁴⁹、寧瑪派米龐·絳央南傑嘉措(Mi pham rnam rgyal rgya mtsho, 1846-1912)《月稱《入中論》疏·月之教言·無垢晶鬘》(dBu ma la 'jug pa'i 'grel ba zla ba'i zhal lung dri med shel 'pbreng)⁵⁰ 等等的中觀論述。我們可以看到早在印度中後期中觀師論著的藏文翻譯在用字上已很一貫地使用 nyon mong pa can ma yin pa'i ma rig pa (不染無明)，並為包括格魯派內、外整個藏傳佛教的不同觀點學者所沿用。印—藏中觀學把「未臻完整知識」的所知障與我執或煩惱障一併源於無明，因而同屬污染。

筆者整理前文提及的藏傳佛教文獻「不染無知」及「不染無明」藏文用字，列為下表，以說明雙方在用字上的差異，如前所述，其間的差異界線是非常清楚一致的，舉凡在中觀學，皆用「不染無明」，而只要是中立地翻譯及轉述部派及唯識宗見時，用的一定是「不染無知」，基本上不用「不染無明」一詞。

學者	論著	宗見／學派	藏文	中文
世親	《俱舍論》藏譯	印度部派	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>mi shes pa</u>	不染無知
安慧	《唯識三十頌釋》藏譯	印度唯識宗	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>mi shes pa</u>	不染無知
佛護	《中論註》藏譯	印度歸謬中觀	nyon mongs pa ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明

⁴⁸ Nāgārjuna, commentary by the 3rd Karmapa, translated and introduced by Karl Brunnhölzl, *In Praise of Dharmadhātu* (in *Nitartha Institute Series*, New York: Snow Lion Publications, 2007), p. 327.

⁴⁹ K. Brunnhölzl, *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition* (New York: Snow Lion Publications, 2004), pp. 94-95.

⁵⁰ Padmakara Translation Group, *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgon Mipham*, VI. 28, p. 72; pp. 199-201.

月稱	《入中論自註》 藏譯	印度歸謬中觀	只有 ma rig pa，沒有 nyon mong pa can <u>ma</u> <u>yin pa'i</u>	無明 (沒有「不染」)
宗喀巴	《入中論善顯密意 疏》	藏傳格魯派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
克主傑	《空真實義論》	藏傳格魯派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
賈曹傑	《寂護現觀莊嚴論 疏》	藏傳格魯派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
第一世 嘉木樣	《宗義廣釋》	藏傳格魯派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
第二世 嘉木樣	《宗義寶鬘·毘婆 娑章》	藏傳格魯派	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無知
章嘉	《章嘉宗義》	藏傳格魯派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
巴臥	《入菩薩行論註》	藏傳迦舉派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
第三世 噶瑪巴	《中觀法界贊釋》	藏傳迦舉派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明
米龐	《入中論疏》	藏傳寧瑪派中觀	nyon mong pa can ma yin pa'i <u>ma rig pa</u>	不染無明

東亞唯識宗「聖位所知障」概念所欲處理的問題是：在不違反無自性的前提下，探討為何未臻「完整知識」，關心的重點在於文明與知識在現實眾生世界的建構與有效安立，藏傳中觀學則在分享及承接這大乘視野之餘，提出批判性的考察，反思知識未臻完整，是否源於內在限制，即「無明」與「我執」並未被完全卻除。

當然東亞唯識宗與格魯派中觀學之間，對「聖位所知障」性質的判斷顯然

是不同的，但有一點非常重要，東亞唯識宗與格魯派中觀學某意義上是站在同一個高度或平臺上，來提出各自不同的判斷。稱他們是在同一個高度上，乃是因為他們都是依「未臻一切智」或「未臻完整知識」這一議題，來理解「所知障」概念所指的內涵，因此他們面對的大體是同一組問題。

作為大乘佛教二轍的唯識學及中觀學到這一步，在所知障一事的染、不染孰是上是有共識的，並皆同意所知障概屬污染，因而可以作為大乘義理特有觀點，以別於部派或小乘。指兩者都從「未臻一切智」來理解所知障，在大乘視野下，未臻一切智以對治一切衆生之苦患無明與染污。

當然，我們可以說《成論》一系東亞唯識宗在所知障問題上有其獨特的複雜性，因此其稱所知障為污染時，它指的亦不是中觀學派所說的，與我執一體相連，依無明及法執生起的那種所知障，尤其明顯地表現在學說體系內的異質成份，及由此而帶來的一定張力上，但東亞唯識宗顯然對此有充分的察知，所以在理論安排上，它是有明確區別這些源於部派佛學的不同議題，也就是筆者在本文指出的兩種或兩層所知障。

而反觀印—藏中觀學對所知障的討論，雖然它也受唯識宗的大乘觀點所啓發，同樣放在三乘的框架中來作討論，但它並不承認唯識宗所知障概念的內在異質性，及由此而生的歧義。如果以東亞唯識宗為出發點，則可以說藏傳中觀學似乎並未有意識到唯識宗所知障另有此一「未臻完整知識」向度，故藏傳中觀學對藏系唯識學所作的批評，其實並不太能直接挪用於東亞唯識宗，因為藏系唯識學與東亞唯識宗的觀點並不是很直接相干的。

九、第一世嘉木樣的異議與疑惑

筆者在其他討論中已詳加說明，從思想史的角度來看，「所知障」概念在部派階段的淵源是多元的，這造成它即使在東亞唯識宗手上被徹底體系化時，其內涵依然是複雜多樣的，而唯識學、中觀學及如來藏思潮三者對它都各自作出不同詮釋，再加上它在不同的歷史階段，以不同的文獻及義理傳承，在梵文、漢傳及藏傳之間各有發展，可以想像彼此所繼承及側重的方向，無論在完整度與一致性上，恐怕都難免有各種歧義。

筆者在其他議論中曾指出，橫跨多代的東亞唯識文獻，對於煩惱障與所知障之間，既合又分，複雜而不一致的關係，雖然都有提及，但其實沒有哪一者曾以明確的問題意識及清楚的論證，展開細緻的闡述，說明背後的原委，以徹底理清困惑。另一方面，大體相似的一個問題，但循另一角度提出類似質詢的，是藏傳的中觀學。雖然絕大部份格魯派學者都一貫地批評藏系唯識學在二障同體或異體關係上的不一致，但如前所述，根據宗義書所反映格魯派對藏系唯識學的描述，其「所知障」議題的核心，就只是圍繞着知識論的實在論問題而轉，並未觸及「未臻完整知識」一事。這表示格魯派學者否決二障分體之可能性時，他們所理解的藏系唯識學「所知障」其實與東亞唯識學的並非是同一回事。

藏傳中觀學批評唯識宗所主張的，煩惱障後仍有所知障。這批評其實是有一定疑點的，這疑點基於兩個可再議的地方：（1）根據《宗義寶鬘》一類宗義文獻的〈唯識章〉對唯識學思想的表述，藏傳中觀學似乎未有意識到唯識宗的所知障所處理的，其實不盡然是知識論的實在論困難，卻是知識完整性是否可能及如何可能的問題；（2）唯識宗在凡位所知障的層面與中觀學派同樣認為我、法二執是一體二面，因此法執與我執是一時同破的。

這當中出現一個頗讓人費解的疑難。根據宗義書所述，如果藏系唯識學的所知障其實就只是指實在論態度，則何來會招致格魯派中觀師的批評，指謫二障在斷障過程中，有先後次序的差異？因為唯有當所知障所指的除了是知識論脈絡下的實在論態度以外，還另有所指，才會可能形成與煩惱障之間發生分體的情況，構成斷障有先後次序差異之議。但當藏系唯識學的所知障只是指實在論態度時，何以會招來格魯派論師依中觀學所知障的立論，非議其說邏輯不一致，則卻是使人費解與疑惑。

然而在藏傳方面，到目前為止，在筆者掌握的資料當中，有詢問其何以不一致的傳統格魯派學者其實甚為罕見，但仍然有重要學者對這問題的理解與格魯派的標準解釋有重大差別。典型例外人物是格魯派中後期最重要的中觀論師之一、六大寺一員的甘肅拉卜楞寺的創立者，十八世紀蒙古族學僧第一世嘉木

樣·俄旺宗哲（'Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus, 1648-1721）⁵¹。不過，第一世嘉木樣的詢問，本來其實是源自他要回應薩迦派學者達倉·喜饒仁欽（sTag tshang pa shes rab rin chen, 1405-?）在其《遍知一切宗義離邊見善說海》（*Grub mtha kun sbes*）批評宗喀巴的中觀詮釋，列舉宗喀巴中觀學的矛盾時，提到第十三項矛盾：宗喀巴一方面認為有「不染無知」，另一方面又同時認為所知障一定屬有染識。⁵²

第一世嘉木樣與前述的克主傑·格列貝桑等人相同，他使用的依然是 *nyon mong pa can ma yin pa'i ma rig pa*（不染無明）一語，⁵³ 如前已經詳細說明，梵文 *akliṣṭa-avidyā* 這詞語似乎非常罕見，月稱沒有直接用此詞，是宗喀巴把月稱有點浮動的意思確定下來。第一世嘉木樣號稱上承月稱及宗喀巴，認為從大乘⁵⁴ 來說，有些所知障是「不染無明」，主張先除煩惱障，之後才除所知障，但他仍然同樣用業習氣，並把它解釋為那是不生流轉的「無明」⁵⁵。第

⁵¹ 他的生平，傳統藏文傳記，見成書於在清代乾隆二十三年（1758 年），二世嘉木樣·貢覺晉美旺波（dKon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791）著，楊復、楊世宏譯注，《第一世嘉木樣傳》（蘭州：甘肅民族出版社，1994）；又見藏文成書在清代嘉慶五年（1800 年），阿莽·班智達著，瑪欽·諾悟更志、道周譯注，《拉卜楞寺志》（蘭州：甘肅人民出版社，1997），頁 9-39。現代研究有扎扎編著，《嘉木樣呼圖克圖世系》（蘭州：甘肅人民出版社，1998），〈第一世嘉木樣〉，見頁 1-65。

⁵² J. Hopkins, *Map of Profound* (New York: Snow Lion Publications, 2003), pp. 549-550, 576, 945-946.

⁵³ D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School* (New York: Snow Lion Publications, 1998), p. 245.

⁵⁴ 第一世嘉木樣對大乘、小乘之分的標準也頗有己見，認為依教義分是錯的，菩薩之為大乘，關鍵唯在於個人發大菩提心，非關教義，因菩薩是一動機或發心問題，而不是一哲學問題，因而有人可持小乘義但發大乘菩提心並且行大乘道，也可以有人持大乘義但行小乘道，何況即使在大乘也沒幾人是真菩薩，以聲聞、緣覺、菩薩分大小乘並不妥當。宗義或宗見不代表修道及發心，它只是哲學層次之分。見 Losang Gönchok, *Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*, pp. 26-28。

⁵⁵ D. Cozort and C. Preston (tr.), *Buddhist Philosophy: Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets* (New York: Snow Lion Publications, 2005), p. 34。菩薩道十道之第七即除盡煩惱障，並亦在此由五道位中

一世嘉木樣的觀點搖擺與曖昧，反映他顯然隱約意識到先前談及的，格魯派對中觀學與藏系唯識學所知障的涵蓋範圍及問題性質的理解，存在巨大的差異，而試圖補救之，但觀乎其陳述，似乎仍然解釋不了為何煩惱障除後仍有所知障，⁵⁶ 尤其章嘉等其他格魯派重要學者等多人不同意第一世嘉木樣。對於這種曖昧，第一世嘉木樣的弟子羅桑貢卻（bLo bzang dkon mchog, 1742-1822）撰有《嘉木樣宗義本論句解晶鏡》（*Grub mtha' rtsa ba'i tshig tik shel dkar me long*），羅桑貢卻聲稱嘉木樣的教量根源來自賈曹傑，而賈曹傑則建議有兩種所知障，但這一點是羅桑貢卻所說，是否於嘉木樣本人有據，恐怕還需再作查考。⁵⁷

第一世嘉木樣討論「不染無知」與所知障，提及所知障有染與不染兩類，主張先除煩惱障，後除所知障。他意識到所知障的歧義，而試圖補救之，但他仍然沒有探明其原委，也未有真正解釋為何煩惱障除後仍有所知障，他的猜測並非完全無的放矢，但有欠缺文本及義理上的堅實支持，因為他沒有機會觸及諸如自有部到東亞唯識宗一類體系的所知障學說所要處理，有關佛一切智及為何未臻完整知識的問題，因而仍然未能較完整地掌握唯識學所知障概念之全圖。⁵⁸ 當他在欠缺足夠的新論據，來支持其前述的立論時，他前述的立論反而及不上由第一世班禪克主傑、賈曹傑、第三世章嘉、第二世嘉木樣所構成的格魯派標準理解來得一貫。因為儘管我們可以說印—藏中觀學的確並不理解東亞唯識宗所知障最關心的是哪組議題，但就其對藏系唯識宗的所知障的立論上，它是合理而一貫的。

宗喀巴原初的觀點其實是否有一定彈性或開放，容讓格魯派主流觀點與第一世嘉木樣可以提出不同的兩種觀點，換言之這兩種聲音是否本來就並存於宗

的第四完成轉入第五無學道位，即佛位到此所知障才除盡，去盡二障之間的差距就是佛與阿羅漢之差距，相去數大劫。

⁵⁶ D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, pp. 243-246 論不染無知與所知障。

⁵⁷ D. Cozort and C. Preston (tr.), *Losang Gönchok Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets* (New York: Snow Lion Publications, 2003), p. 34.

⁵⁸ D. Cozort, *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*, pp. 243-246.

喀巴的中觀論述，這仍有待將來進一步探討。因此，從這一角度來說，也許第一世嘉木樣雖然還是未能充分掌握問題的關鍵，但和格魯派其他學者相比，若從問題意識的角度來說，他對問題是有較高的敏感度及反思能力。但由於他賴以重新審視問題的理論資源未能超出教派或歷史的限制，無從成就有完整論述的新洞見。

十、全文總結

對於所知障是否屬障惑，又或屬哪一意義下的障惑，大、小乘的觀點略有不同。首先，從內容上，有部，尤其毗婆沙師多次確定認為不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*）就是所知障，而這一觀點在唯識宗，例如安慧《唯識三十頌註》、《成唯識論》及親光《佛地經論》論所知障時，皆在略加修正後亦基本沿用及繼承。但對於所知障的體性問題，唯識宗雖沿用舊術語，但並不同意小乘觀點所認為的，阿羅漢目標只除我執及煩惱障的染污，視所知障或不染無知更多是「無覆無記」的既有觀點。⁵⁹ 唯識宗卻認為它們是染污或「有覆無記」（*nivṛtāvyaḅṛta*）的。這說明唯識宗只是有批判或有選擇地繼承部派佛教。他們認同，「不染無知」在大乘佛教是障菩提，但不障涅槃，即它不是無明，故非顛倒，亦不引生流轉；但它卻是有覆的或有垢的，即知識的未臻完整或尚有不足仍然是一種缺憾，未足成就大乘意義下的究竟宗教理想人格。

中觀學作為大乘哲學的另外一支，在印度中期階段始，亦把「未臻一切智」意義下的「所知障」概念採納過來，同時亦與唯識宗相同，循大乘角度視所知障為染。然而中觀、唯識二者對「所知障」是什麼意義，及什麼程度下的染污卻有明顯分歧，中觀學認為唯識學低估了所知障的染污程度，中觀學不承認唯識學意義下聖位所知障但障菩提，不障解脫，也不同意所知障的染污在質上與煩惱障有根本分別，這一點藏傳格魯派的歸謬中觀見甚至比印度中觀更徹

⁵⁹ C. Muller, "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts," *Conference on Korean Buddhism in East Asian Perspectives* (Korea: Geumgang University, 2004) p. 5.

底，根本就否認有與煩惱障脫勾的所知障，⁶⁰ 從而對所知障體性的基本判斷上，有別於包括東亞唯識學、藏系唯識學及中觀自立論證派在內的其他大乘宗義。所以為示區別，中觀學用的是「不染無明」，以別於唯識的「不染無知」，以示「無知」與「無明」之間有根本分別。從中觀學與唯識學對菩薩道標準的不同偏重來說，或許唯識學採用「不染無知」只是指聖者即使方便智不足，也無損於他個人的解脫，而中觀採「不染無明」，則要求聖者先般若智而後方便智俱臻完善，否則達不到不動地。

從學理上說，藏傳中觀學與東亞唯識學對所知障的主要分歧乃在於：東亞唯識學裡的所知障並非單純源於法執，因此對所知障的克治亦遠非只是證得人、法二無我，這一點只是真正可以對治所知障的起步點，最終卻是成就可通達一切法門的一切智。故此，在行者尚未究竟成就完整知識的情況下，所知障的缺憾到底只是東亞唯識宗所謂的只屬不足，未及顛倒，還是如藏傳中觀學所堅持般，不單只是量上的不足，還涉質上的顛倒，即藏傳中觀學更傾向把「未臻一切智」視作不單源於「無知」，實更源自「無明」。雖然《成唯識論》一系的東亞唯識學儘管未有以不同術語來區別不同階段所知障在性質上的差別，但《成唯識論》在內容論述上，是以足夠明確的立論，區分二者，雖然凡、聖二位所知障仍然在轉捩點上有其重疊及略帶含糊的地方，但那只在很有限的局部範圍及過渡階段才出現，乃是一由量變轉向質變的狀態，但印—藏中觀學對所知障的理解，出於前述的考慮，不區分兩個階段的所知障，並合而論之。故此，筆者在處理東亞唯識學的所知障時，所提出的兩層所知障之分，並不直接適用於藏傳中觀學的所知障學說。

⁶⁰ 《宗義寶鬘》中譯本，頁 105；英譯本 *Cutting through Appearances*, pp. 319-320.

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《入中論》。月稱著、釋法尊譯。臺北：新文豐出版社。1984。
- 《入中論自註》。臺北：佛陀教育基金會。2000。
- 《入中論善顯密意疏》。宗喀巴著，釋法尊譯，陳玉蛟校。臺北：法爾出版社。1991。
- 《入菩薩行論廣釋之佛子正道》。賈曹傑著，釋隆蓮漢譯。臺北：福智之聲出版社。1998。
- 《宗義寶鬘》。貢覺晉美旺波著，陳玉蛟中譯。臺北：法爾出版社。1988。
- 《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。《大正新脩大藏經》。東京：大藏經刊行會。1924-1935。
- 《德格（dDe dge）版藏文大藏經》。仙台：東北大學。1934。
- 《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》。藏文版。臺北：佛陀教育基金會。2007。

中日文專書、論文或網路資源等

- 小川一乘（1976）。《空性思想の研究：《入中論》の解讀》。京都：文榮堂。
- 扎扎編著（1998）。《嘉木樣呼圖克圖世系》。蘭州：甘肅人民出版社。
- 池田道浩（2003）。〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉。《印度学仏教学研究》vol. 52, no. 1。東京：日本印度學佛教學會。頁 361-365。
- 林崇安（2007a）。《西藏中觀學：《入中論》的甚深見》。臺北：大千出版社。
- 林崇安（2007b）。《西藏中觀學：《入中論》的廣大行》。臺北：大千出版社。
- 阿莽·班智達（1997）。《拉卜楞寺志》。瑪欽·諾悟更志、道周譯注。蘭州：甘肅人民出版社。
- 晉美旺布（2004）。《四宗概述淺釋》。慶繞久註解。北京：民族出版社。
- 張怡蓀編（1993）。《藏漢大辭典》。北京：民族出版社。
- 第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波（1994）。《第一世嘉木樣傳》。楊復、楊世宏譯注。蘭州：甘肅民族出版社。

劉嘉誠（2005）。〈從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉。臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文。

釋法尊（1981）。《入中論講記》。臺北：慧炬出版社。

釋演培（1997）。《入中論講記》。臺北：天華出版公司。

西文專書、論文或網路資源等

- Ames, William L. 2003. "Bhāvaviveka's Own View of His Differences with Buddhapālita." In G. B. J. Dreyfus and S. L. McClintock (ed.). *The Svātantrika-Prāsangika Distinction: What Differences Does a Difference Make?* Boston: Wisdom Publications.
- Blumenthal, James. 2004. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamika Thought of Santaraksita Including Translations of Santaraksita's Madhyamakalamkara and Gyel-tsab's dbu ma rgyan gyi brjed byang*. New York: Snow Lion Publications.
- Brunnhölzl, K. 2004. *The Center of the Sunlit Sky: Madhyamaka in the Kagyü Tradition*. Boston: Snow Lion Publications.
- Cabezón, J. I. 1992. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*. New York: SUNY Press.
- Cozort, D. 1998. *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School*. New York: Snow Lion Publications.
- Cozort, D. and C. Preston, trans. 2003. *Losang Gönchok Commentary to Jamyang Shayba's Text on Tenets*. New York: Snow Lion Publications.
- Cozort, D. and C. Preston, trans. 2005. *Buddhist Philosophy: Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets*. New York: Snow Lion Publications.
- Fenner, Peter. 1990. *The Ontology of Middle Way*. Dordrecht: Kluwer.
- Geshe Kelsang Gyatso. 1995. *Ocean of Nectar: Wisdom and Compassion in Mahayana Buddhism*. London: Tharpa Publications.
- Go bo rab 'byams pa bsod names seng. 2005. *Removal of Wrong Views: A General Synopsis of the Introduction to the Middle and Analysis of the Difficult Points of Each of its Subjects*. Kathmandu: Kathmandu International Buddhist Academy.
- Goldfield, Ari, et. al.. 2005. *The Moon of Wisdom: Chapter Six of Chandrakirti's Entering the Middle Way with Commentary from the Eighth Karmapa Mikyö Dorje's Chariot of the Dagpo Kagyu Siddhas*. New York: Snow Lion Publications.
- Hopkins, J. 1983. *Meditation on Emptiness*. Boston: Wisdom Publications.

- Hopkins, J. and Geshe Lhundup Sopa. 1989. *Cutting through Appearances: Practice and Theory of Tibetan Buddhism*. New York: Snow Lion Publications.
- Hopkins, J. 2003. *Map of Profound*. New York: Snow Lion Publications.
- Huntington, C. W. Jr.. 1989. *The Emptiness of Emptiness: An Introduction to Early Indian Madhyamika*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Karmapa, Ninth and Wangchuk Dorje. 2008. *The Karmapa's Middle Way: Feast for the Fortunate*. In *The Nitartha Institute Series*, New York: Snow Lion Publications.
- Makransky, John J.. 1997. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet*. Albany: State University of New York Press.
- Muller, C. 2004. "Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts." *Conference on Korean Buddhism in East Asian Perspectives*. Korea: Geumgang University.
- Nāgārjuna. 2007. *In Praise of Dharmadhātu*. In *Nitartha Institute Series*. New York: Snow Lion Publications.
- Padmakara Translation Group. 2002. *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakavatara with Commentary by Jamgon Mipham*. Boston: Shambhala Publications.
- Rabten, Geshé. 1986. *Echoes of Voidness*. Translated and edited by Stephan Batchelor. London: Wisdom Publications.
- Trisoglio, Alex, eds. 2003. *Introduction to the Middle Way: Chandrakirti's Madhyamakāvātāra with Commentary by Dzongsar Jamyang Khyentse Rinpoche*. San Francisco: Khyentse Foundation.
- Ishihama Yumiko (石濱裕美子) and Yoichi Fukuda (福田洋一) eds. 1989. *A New Critical Edition of the Mahāvīyūtpatti. Sanskrit-Tibetan-Mongolian Dictionary of Buddhist Terminology, Studia Tibetica No. 16, Materials for Tibetan-Mongolian Dictionaries*, vol. 1. Tokyo: Toyo Bunko.

Is Obstruction of Knowledge Misconception or Not-knowing?

From the Perspectives of East Asian Vijñānavāda and Indo-Tibetan
Mādhyamika (Part II)

Lawrence Y. K. Lau

Associate Professor, School of Philosophy
Fudan University

Abstract

This article is a study of the nature of “obstruction of knowledge” (*jñeyāvaraṇa*) as presented in East-Asian Vijñānavāda and in Indo-Tibetan Mādhyamika. It is the second and conclusive part of my research on this topic and it aims at answering the following questions: (a) Is *jñeyāvaraṇa* afflicted or non-afflicted? (b) If it is afflicted, in what sense is it afflicted, and how is it related to misconception (*avidyā*) and non-afflicted not-knowing (*akliṣṭa-ajñāna*)? (c) How is the problem of the nature of *jñeyāvaraṇa* related to the distinctive agendas of Hināyāna and Mahāyāna Buddhism?

This study compares and contrasts the following two pairs of key concepts: firstly, *avidyā* and *ajñāna*, and, secondly, *akliṣṭa-avidyā* and *akliṣṭa-ajñāna*, as presented in Sanskrit and Tibetan sources. The article is divided into two parts. Part one addresss the issue of *akliṣṭa-avidyā* in the East-Asian traditions, part two in the Indo-Tibetan Mādhyamika tradition. I will also compare *akliṣṭa-avidyā* to the concept of *akliṣṭa-ajñāna* in the Vijñāptivāda, in order to discuss the debate between East Asian Vijñāptivāda and Indo-Tibetan Mādhyamika on whether the essence of *jñeyāvaraṇa* is contaminated or uncontaminated. The present article includes four sections: (6) the Tibetan translation of Candrakīrti’s *Madhyamakāvatāra* and *bhāṣya*, and the interpretation of early Gelukpa Mādhyamika scholars; (7) the *Grub mtha’ rin po che’i phreng po*; (8) *akliṣṭa-avidyā* in Indo-Tibetan Mādhyamika; (9) *Jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson ’grus*’s doubting.

Keywords: *jñeyāvaraṇa*; *avidyā*; *ajñāna*; *akliṣṭa-avidyā*; *akliṣṭa-ajñāna*