

## 所知障：在梵文構詞異讀、概念邏輯關係及釋義學的反證之間

劉宇光\*

### 摘 要

本文以大乘佛教所知障 (jñeyāvaraṇa) 一詞為例，分別從梵文複合詞的構詞異讀、概念邏輯關係及釋義學三個不同角度，來論證對所知障概念的依主釋與持業釋解讀雖然確實各有偏重，但無論從梵、漢或藏傳三系佛學，皆表明梵文複合詞的構詞異讀，並非如現代部份學者所主張般，是邏輯上不能並存的矛盾關係。反之，本文借助三個釋義案例的反證和概念的邏輯分析，論證依主與持業二釋只是透過不同的構詞格式，來呈現所知障不同面貌的語法技巧，彼此之間是以正、反兩種表述的進路同時並行的方式，在邏輯地相連但又互補的關係上，並肩揭示所知障的概念內涵，而不是競爭或互斥的關係。全文由兩個主要部份組成。壹，「所知障：梵文複合詞構詞異讀」，由四個環節組成：一，複合詞的構詞異讀；二，依主釋的所知障規定下的所知；三，持業釋的所知障；及四，兩個佛學傳統的兩種所知障與所知。貳，「所知障：邏輯與釋義學的反證」由四個環節組成：一，回應近年學界對異讀的議論；二，反證甲：東亞有相唯識學三層所知障的正反闡述；三，反證乙：藏傳宗義，包括「所知障、知識—實在論及準持業釋」和「匿名所知障、未達完整知識及準依主釋」兩組分析；及四，對上述第二部份諸節的綜合討論。最後是全文結

---

2015.3.8 收稿，2015.6.6 通過刊登。

\* 作者係復旦大學哲學學院副教授。

論。

關鍵字：所知障、有相唯識學、玄奘、依主釋、持業釋



## 前言

本文以大乘佛教特有概念所知障（jñeyāvaraṇa）一詞為例，分別從梵文複合詞的構詞異讀、概念的邏輯關係，及釋義學三個不同角度，來論證對所知障概念的依主釋與持業釋解讀，雖然確實各有偏重，但無論從梵文、漢傳或藏傳三系佛教的中觀學或唯識學案例，皆表明梵文複合詞的構詞異讀，並非如現代部份學者所主張般，是邏輯上不能並存的矛盾關係。反之，本文借助三個釋義案例的反證和概念的邏輯分析，論證依主與持業二釋只是透過不同的構詞格式，來呈現所知障不同層次面貌的兩種語法技巧，彼此之間往往是以正、反兩種表述的進路，同時並行的方式，在邏輯地相連但又互補的關係上，來呈現所知障的概念內涵。並論證在義理概念的理解上，三者之間的關係更多是對等互動，而並非語言一文學可以作影響全局的單邊決定。

全文由兩個主要部份組成。一、「所知障：梵文複合詞構詞異讀」，分別由四個環節組成：（一）複合詞的構詞異讀；（二）依主釋的所知障規定下的所知；（三）持業釋的所知障；及四，兩個佛學傳統的兩種所知障與所知。二、「所知障：邏輯與釋義學的反證」，分別由四個環節組成：（一）回應近年學界對異讀的議論；（二）反證甲：東亞有相唯識學三層所知障的正反闡述；（三）反證乙：藏傳宗義，包括「所知障、知識一實在論及準持業釋」和「匿名所知障、未達完整知識及準依主釋」兩組分析；及（四）對上述第二部份諸節的綜合討論。最後是全文結論。

### 一、所知障：梵文複合詞的構詞異讀

這一部份主要循梵文複合詞構詞異讀分析的角度，來探討

jñeyāvaraṇa（所知障）一詞由語法歧義所引生的語義歧義。其步驟首先是說明梵文複合詞的構詞異讀，其次是剖析依主釋規定下，所知障當中「所知」一詞的意義。第三，探討循持業釋所解讀的「所知障」；及最後第四，兩個大乘佛學傳統與兩種「所知障」和「所知」構詞異讀之間的連繫。

這一部份所根據的一手文獻，除了屬東亞有相唯識學傳統內，較典型的唐代玄奘一窺基師、弟的論著外，亦有參考以下三部罕作討論的東亞唯識論著，包括元初雲峰《唯識開蒙問答》<sup>1</sup>、日本良遍《觀心覺夢鈔》<sup>2</sup>，及民國梅光羲《相宗綱要正、續合刊》<sup>3</sup>（三者在下文一律簡稱為《開蒙》、《覺夢鈔》及《綱要》）。

### （一）梵文複合詞的構詞異讀

煩惱障和所知障兩個術語在梵文文法上都是複合詞，即是由兩個名詞組成的合成詞。玄奘在解釋梵文複合詞的構成時，提出在他以前沒有使用的構詞法名稱六離合釋（ṣaṭsamāsa）<sup>4</sup>，來解釋

<sup>1</sup> 元初雲峰《唯識開蒙問答》二卷，當中有〈執、障二義〉、〈我、法二執〉、〈二種我、法〉、〈二我之義〉及〈八識二執〉諸節論「所知障」相關問題，收於《卍續》888號，55冊，頁338a-385c，在此也用臺北佛陀教育基金會2008年版復印本。《開蒙》是自窺基《述記》及三箇疏等消失後，由唐玄宗到明末八百年之間罕有的唯識論著。

<sup>2</sup> 良遍《觀心覺夢鈔》三卷，內有環節〈明二障分齊〉及〈明見、修所斷二障〉討論所知障。《觀心覺夢鈔》收於《正》冊71，2312號。在此也參考良遍上人撰，三根脩一新編《觀心覺夢鈔》（香港：佛教法相學會，1998年）。

<sup>3</sup> 梅光羲（1879-1947 A.D.）編述《相宗綱要正續合刊》，內有〈我、法二執〉、〈煩惱、所知〉、〈二種我、法〉及〈執、障二義〉四節，專論所知障構詞及其相關議題。上海商務1935年版，今用臺北佛陀教育基金會2008年版復印本。

<sup>4</sup> 見窺基《大乘法苑義林章》卷一〈總料簡章〉（《正》冊25，頁254c-255c）從六離合釋（ṣaṭsamāsa）對梵文構詞規則的說明，其實與波膩

同時發生在一個複合詞身上的語法和語義分歧。六離合釋當中的「離」指二詞作分別解，其「合」作合成解，六離合釋對複合名詞的兩項組件的結合方式提出不同的構詞解釋時，同時也是對該複合詞的語義提出不同理解。

保羅·史瓦森（Paul Swanson）指出，梵文複合詞 *kleśāvaraṇa*（煩惱障）在構詞上無異議地確屬持業釋（*karmadhāraya*），*kleśa*（煩惱）本身就是障礙（*āvaraṇa*）與虛妄<sup>5</sup>。漢傳唯識學的窺基在《成唯識論述記》卷一亦確認此點：

障即煩惱名煩惱障，此持業釋（*karmadhāraya*），障蔽涅槃令不趣證，凡夫所修諸行暫減，外道苦行計證涅槃。<sup>6</sup>

但當代學界對於應如何理解梵文複合詞 *jñeyāvaraṇa* 的兩個合成項之間的關係卻有相當分歧。「所知障」此一譯詞是玄奘的譯筆，譯自佛教（甚至是大乘佛教）特有<sup>7</sup>的梵文詞彙 *jñeyāvaraṇa*，藏譯統一作 *shes bya'i sgrib pa*，簡稱 *shes sgrib*。所知障（*jñeyāvaraṇa*）是由所知（*jñeya*）以及障礙（*āvaraṇa*）<sup>8</sup>

尼（Pāṇini）、波顛闍利（Patañjali）等一類傳統上有代表性的梵文學家對梵文複合詞構詞規則的理解並不完全相同，玄奘之前並無六離合釋之說。但筆者考慮到本文所議是玄奘、窺基師弟的一系唯識學，他們解說造詞構字時，皆以六離合釋作解，所以隨順其傳統與習慣，畢竟即使如依主、持業亦與六離合釋等語同屬一組，難以捨此取彼。

<sup>5</sup> Paul Swanson, “Chil-I’s Interpretation of Jñeyāvaraṇa: An Application of the Three Fold Truth Concept”, *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* Vol.1, 1983, p. 51.

<sup>6</sup> 窺基著《成唯識論述記》卷一（《大正藏》冊43，頁230）。

<sup>7</sup> 迄今為止，「所知障」恐怕是佛教獨有術語，罕聞於印度哲學的其他學派，唯中期以後的耆那教（Jainism）有使用「所知障」一概念，但其意思似仍異於佛教，而且耆那教的「所知障」概念很可能是源自大乘佛教。見 Nagendra Kr. Singh, *Encyclopaedia of Jainism* (Indo-European Jain Research Foundation 2001), pp. 4311, 4318。

<sup>8</sup> Yip A-yu（葉阿月），“The Theories of Bodhisattva’s āvaraṇa and Kāraṇa in

兩個梵文名詞連結組成。

組成「所知障」一術語前半段的所知（*jñeya*），藏譯是 *shes bya*，「所知」一語是印度哲學各派通用的術語，雖然詞義隨不同宗教與學派而異，卻並非佛教獨有，它亦普遍為有部、中觀學及唯識學所共用的術語。從語法上來說，「所知」一字是依梵文動詞詞根 *jñā-*（認知、智解）轉成，因而是指知解或理解的對象。但在「所知障」的脈絡，「所知」一詞的具體內容與性質，一定程度上，是受制於「所知障」的梵文構詞異讀。因此組成該詞語義的邏輯，並不是機械地將「所知」與「障」二梵詞的現成詞義合併，即自動產生「所知障」的明確意義。卻是反過來，先循梵語構詞異讀，決定「所知」與「障」二詞是按什麼規則來合併，然後再根據構詞異讀的不同效果，確定「所知障」的可能不同語義後，才從整體到部份地決定當中「所知」一詞具體應作何解。下文我們按此思路，暫且先不討論「所知」等詞具體何義，卻先確定二詞在構詞上有哪些不同的結合方式，可成為多少個不同意思的所知障後，才再決定在特定構詞與釋義脈絡下，「所知」的具體意思。

史瓦森、查爾斯·馬勒（Charles Muller）、法光法師（K.L. Dhammajoti）、池田道浩（IKEDA Michihiro）及釋見弘等多位學者，基本上皆一致同意，有兩種梵文構詞的異讀方式，來將「所知」和「障」二詞合併為梵文複合詞 *jñeyāvaraṇa*（所知障），分別是根據依主釋（*tatpuruṣa*）<sup>9</sup> 和持業

the *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*”，《國立臺灣大學哲學論評》10 期（1987 年 1 月）頁 33-71；重刊《葉阿月教授佛學論文集》（第一版，臺北：財團法人臺北市淨法界善友文教基金會，2012 年），頁 962-1010。

<sup>9</sup> 依主釋（*tatpuruṣa*），古時又作屬主釋、依士釋，由「法依他士主」而取名。現代梵文學界稱為限定複合詞（Determinative Compound）或屬格／所

釋（*karmadhāraya*）的解讀。而且他們甚至進一步在以下兩點上也是大體一致的：首先，從籠統意義上說，依主釋和持業釋是分別各有對應的特定佛教哲學傳統，雖然程度上會有輕微差異。其次，兩種解讀各佔的比重並不是對等。一般而言，無論從任何角度來說，依主釋都是主流的解讀，而持業釋則是支流。下文將先討論所知障的依主釋，其次才是持業釋。

## （二）依主釋的所知障規定下的「所知」

姑且先不管所知（*jñeya*）本身的具體內涵是什麼，根據依主釋所解讀的「所知障」，它應是指「至知之障」（*Obstacle to Knowledge*）<sup>10</sup>，即由於對象被覆蓋，而未能夠成就正確認知，所以是在趨向正確認知之方向上遭受障礙，按照此一邏輯，在這一特定規格下的所知，是指正確認知所應當成就或達成的正面目標。特別在東亞有相唯識學（*Sākāra-vijñānavāda*），有明確指出唯識學是按照依主釋來解讀「所知障」一概念，例如窺基在《成唯識論述記》卷一，特別循語法的角度作出來說明：

言所知（*jñeya*）者，即一切法若有、若無，皆所知（*jñeya*）故。了所知智說之為“解”。礙是障義。由法執類覆所知境，障礙正解令不得生。言正解者，「正覺」異號，梵云「菩提」（*bodhi*），此翻為「覺」，覺「法性」故。……由法執類覆所知境令智不生名所知障，此從所障以立障名，所知之障，依主釋（*tatpuruṣa*）也，二所障體即四智品及四涅槃。<sup>11</sup>

有格（*genitive case*）。是從所依所立之體，而立為能依之法為名。前者以後者為主，但對後者產生一種規範作用。

<sup>10</sup> P. Swanson, “Chil-I’s Interpretation of *Jñeyāvaraṇa*”, p. 53.

<sup>11</sup> 《成唯識論述記》卷一（《大正藏》冊 43，頁 230）。



窺基的這段文字，同時解釋了根據唯識學的依主釋，「所知」和「所知障」所指的意思。我們先從「所知」一詞在此所蘊含的多個層面作逐一的剖析。

第一，「所知」的最表層的意思，首先是一個有關現象範圍的概念<sup>12</sup>，唯識學把概括一切法（*dharma*）的「五位百法」等同所知（*jñeya*）<sup>13</sup>。這無疑說明，不管是抽象的或具體的一切事物，都被列作認知的對象，雖然當中包括感官認知的具體對象，但在此它是由於可被理解，而不只是被感官所覺知，才被撥屬「所知」。

雖然所知（*jñeya*）概念早在部派已有，以蘊、界、處三法來具體地界定其範圍和內涵，但唯識學則代之以五法，一併帶出三性說的架構，同時指作為緣起萬法的究竟性之空性和空性所依的整個緣起現象領域，「所知」即一切所知，同時所知既包括識、境等全體有為法，也包括真如等無為法<sup>14</sup>。故此，所知

<sup>12</sup> 不同階段的唯識對「所知」所指的範圍會有輕微差異，早期印度的唯識論書《大乘阿毗達磨集論》（*Mahāyānābhiharmasamuccaya*）曾列出「所知」的具體名單，當中包括蘊（*skandha*）、處（*āyatana*）、界（*dhātu*）等三法、五事、一切定、散心位及其所緣、三性、三世、迷亂與不迷亂諸法等，故此，「所知」是對不同類別或範疇的一切可理解事物的總稱。從同樣作為印度及佛教哲學的系列認知對象之概念來說，所知概念所涉規模，比部派佛教根識所行境界（*viśaya*）等為廣。「所知」指第六意識（*mano-vijñāna*）在「不俱意識」和「五俱意識」二種狀態下的知解對象，由於第六意識的活動不必然與前五根識同時協作，所以「所知」亦不受縛於現在，而能按心識的意願，召喚一切對象臨在於第六識前。

<sup>13</sup> 《大乘阿毗達磨集論》卷二把唯識學用於概括一切法（*dharma*）的「五位百法」等同所知（*jñeya*）：云何「所知」？……所知有五種：一，色；二，心；三，心所有法；四，心不相應行；五，無為。若於是處，雜染、清淨……。由依此故，一切法皆是「所知」。無著撰《大乘阿毗達磨集論》（《大正藏》冊31，頁66）。

<sup>14</sup> 葉阿月曾據《解深密經》、《瑜伽師地論》等推證《集論·三法品》的所知（*jñeya*）概念其實包含了盡所有性（*yavad-bhavikata*）與如所有性（*yathavad-bhavikata*）兩個層面，且特別強調盡所有性，但不同部份採用了



（jñeya）是指具體事物，或依具體事物為所依而構成的半抽象概念所合成的知解對象，換言之「所知」一定是指有具體內涵的認知對象<sup>15</sup>。

有關梵文 jñeya（所知）一詞的另一特點是，在印度哲學的諸多對象概念中，只有諸如「所知」和言義（artha）等少數幾項術語，是特地用來稱謂印度大乘佛教的知識系統，即五明處（pañca-vidyā）。這無疑是一線索說明，所知（jñeya）是指系統及複雜的知識性理解活動的對象或內涵，而且同指現象及其究竟性<sup>16</sup>，因此對行者而言，「所知」與「五明處」基本上是兩個

---

由部派到大乘不同階段的範疇分類學說，分別用過三法和五法（或謂五事，即五位）兩組概念來作描述。三法的部份同時明確指蘊、界、處三法。兩組概念之間，最主要的差異是五法明顯屬唯識的特有論說，因為三法其實是上承部派，而五法則一併帶出三性此一唯識特有的學說。見葉阿月著〈三法中的所知（jñeya）與所識（vijñeya）之研究〉，《國立臺大哲學論評》8期（1986年1月），頁42、44、48、60；重刊《葉阿月教授佛學論文集》，頁938、942、948、963。

<sup>15</sup> 印度裔的現象家慕瀚諦（J.N. Mohanty）特別指出，包括佛教等的所有印度哲學，對任何抽象事物的論述，也都是指涵蓋幅度較廣的存在屬性，因而它的內容都一定有所依的具體案例。例如量論中的共相（sāmānyalakṣaṇa），也絕非沒有任何經驗內容的純形式抽象概念，這一點深異於西方的哲學傳統對形式的肯定與追求。因此印度哲學名下的“抽象”存在屬性，都以具體事物為所依，故此對該等屬性的理解，不會以抹剝其具體性為代價與前提，反而是以具體事物為所依，才有理解可言，它不是擺脫現象，純粹形式的「存在作為存在」（being qua being），見 J.N. Mohanty *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1992), pp. 232-234。以佛教為例，即使是抽象事物如空性、三性等，從其存有上來說，仍然不能脫離其所依（即萬法）而存在，它們無非只是涵蓋面最濶的事物屬性而已。

<sup>16</sup> 《瑜伽師地論》多處皆有討論此，卷四十四「諸菩薩於五明處，名、句、文身相應諸法」（《大正藏》冊30，頁537c）；卷五十二「名、句、文身，當知依五明處分別建立」（頁587c）；卷四十三「謂能悟入一切所知，及已悟入一切所知，簡擇諸法，普緣一切五明處轉……當知即是菩薩一切慧之自性」（頁529a）。這清楚指出，對菩薩道的行者而言，「所知」與「五明處」是兩個可作交替的概念。

可作交替使用的概念<sup>17</sup>。

其次，在探討過「所知」一概念所指的現象之範圍後，下文進一步將「所知」放在玄奘系唯識學的三性（tri-svabhāva）框架內，來理解它在唯識學的存有論地位（ontological status），而此一詢問已經將單純有關「所知」的範圍問題，轉換為有關所知之性質的問題。前已述，《成唯識論述記》卷一指出：「所知（jñeya）者，即一切法若有、若無，皆所知（jñeya）故」<sup>18</sup>，是句引文內有謂「一切法若有、若無，皆所知故」，當中的「若有、若無」都是「所知」，「有」指「存在」，「無」指「不存在」，即無論存在與否的事物，都是可被知解的對象，但是《述記》在此並沒有進一步明確解釋「若有、若無」具體是指什麼。在佛教哲學，這類字詞往往是多義的，實端賴於身處的問題脈絡，才能決定其實義。特別在大乘佛教的知識論問題線索中，作為認知對象的特定事物，其在場與缺席，皆屬可透過認知而形成判斷，因而有對錯可言之知識事件。純從哲學上來說，這可以是

<sup>17</sup> 五明處在此不是純屬中性的世俗知識概念，它是背靠見道位（darśana-mārga）以後對空性的掌握，來界定五明處是高階位大乘菩薩所營建的，有關現象世界具體緣起性相的知識內涵，如欠缺見道位對空性的基本掌握，五明處並不具備作為菩薩學處的條件，所以在《成唯識論》等中期以後的唯識典籍，「五明處」是用於規定高階位大乘菩薩的實踐脈絡。若觀之於唯識或其他大乘諸多論書對「五明處」的討論，每多放在菩薩道十地次第當中較高階位，及十障中較後數項，有否成就四陀羅尼（dhāraṇī）或法、義、詞、辯四無闕解（catvārimpratisamvid）的問題脈絡中，才明確連著五明處作相提並論。五明處在大乘菩薩道的角色其實歷經相當爭議與變化，學界的討論有 James G. Mullens, *Principles and Practices of the Buddhist Education in Aśaṅga's Bodhisattvabhūmi* (Ph.D. Thesis, McMaster University, Hamilton, Ontario 1994), pp.148-181; 期刊論文有 Helmut Krasser "Are Buddhist Pramāṇavādins Non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the Impact of Logic and Epistemology on Emancipation", in *Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 11, 2004, pp. 129-130。另筆者《一事不知菩薩憾事：東亞有相唯識學所知障之哲學研究》（未刊書稿，2016 出版）第十章全章。

<sup>18</sup> 窺基撰《成唯識論述記》卷一（《大正藏》冊 43，頁 230）。

不必然與存有論直接相關的單純知識論議題。

不過，其實早期的唯識論書如《攝大乘論》的〈所知相〉品中，即有清楚指出，三性就是「所知」的相貌<sup>19</sup>，而《辯中邊論·真實品》也有三性是根本真實之說，菩薩因而應由修學，而通達三性之根本真實，即通達遍計所執性的「永無」、依他起性的「如幻有」，及圓成實性的「無二有此無」<sup>20</sup>，而這正也是唯識學觀法中「有如實觀其有，無如實觀其為無」的基本要旨。而漢傳唯識學在稍後的討論，亦沿此線索作出規定，且下及民國唯識傳，亦作是解<sup>21</sup>。

唯識學在討論「所知障」一詞的梵文詞格時，連帶明確交代「所知」的存有狀態。無論是「若有」或「若無」的一切法，都是所知（jñeya），唯在此特別說明「若有」是「依、圓」，「依、圓」二字分別指唯識三性說的圓成實性（pariṇispanna-svabhāva）和依他起性（paratantra-svabhāva）；「若無」則是「遍計」，即遍計所執性（parakapita-svabhāva）。換言之，「所知」同時包括三性，即既包括作為真實而存在之圓成實性和依他起性，也包括作為錯謬之遍計執性，後者指儘管遍計執性因其虛妄，所以是不存在，但此一虛妄的狀態，還是可以作為有認識上的對、錯可言之對象，故此在以《成唯識論》為代表的玄奘系東亞有相唯識學而言，「所知」包括兼具空性和緣起之三

<sup>19</sup> 無著撰《攝大乘論〈所知相〉第三》（《大正藏》冊31，頁137c-138a）。

<sup>20</sup> 無著撰《辯中邊論〈辯真實品〉第三》（《大正藏》冊31，頁468c-470c）。

<sup>21</sup> 梅光義解釋「所知障」一詞梵文構詞時，循有與無討論「所知」和「三性」之間的存有論屬性「所知障……言「所知」者，即一切法若有依、圓，若無遍計，皆「所知」故，此從所障以立障名。所知之障，依主釋（tatpuruṣa）也」梅光義撰《相宗綱要正續合刊》（臺北：佛陀教育基金會復印本，2008年），頁51。

性<sup>22</sup>，即圓成實和依他起二性為「有」（存在），與遍計執性為「無」（不存在）所共同構成的如實狀態。《成唯識論》和前文《大乘阿毗達磨集論》皆視「遍計執性」和「雜染」為「所知」的其中一環，所以二論對此的態度，基本上是一致的。遍計執性的不實，與它可以作為「所知」而呈現，這兩者之間並不相斥。

第三，前文提及，對由圓成實性和依他起性所共同構成的法性的真正認知，足以成就行者的「正覺」，具體是引文中所指的「四智品及四涅槃」，即大乘佛智與覺悟，所以對「真實」的認知並不只是單純一般意義下的認知，而是涉及行者的取態和存在狀態的深刻改變。

上述三點說明「所知」一概念包括：第一，現象世界的全體範圍；第二，其基本的存在結構或性質；及第三，對行者的解脫論意義三點。藉此分析我們可以充份論證，起碼在東亞有相唯識學文本的字面義或明顯的直接意思來說，「所知障」的「所知」概念在義理上，是一個無論在現象涵蓋的完整度、存有論屬性及宗教一解脫論等皆有關真實的謂述，即現象、究竟存有論性質及宗教三合一的「真實」。

當然，這當中存在一個有待進一步澄清的疑問。簡單來說，考之於窺基《成唯識論述記》之前的系列印、漢唯識論書，諸如《瑜伽師地論》（*Yogācārabhūmi-śāstra*）卷三十六「謂於所知能礙智，故名所知障」<sup>23</sup>和卷三十八「所知障……於一切所知（jñeya）……礙……障智」<sup>24</sup>；《顯揚聖教論》

<sup>22</sup> 《成唯識論》卷七（《大正藏》冊 31，頁 39b）；同書卷八（《大正藏》冊 31，頁 46b）。

<sup>23</sup> 《瑜伽師地論》卷三十六（《大正藏》冊 30，頁 486c）。

<sup>24</sup> 《瑜伽師地論》卷三十八（《大正藏》冊 30，頁 498c）。

（*Prakaraṇāsyavācā-sāstra*）卷六〈攝淨義品〉：「謂於所知中能礙智，故名所知障」<sup>25</sup>；安慧（*Sthiramati*）《唯識三十頌釋》（*Trimśikā-vijñapti-bhāṣya*）也是繼承部派據依主釋解釋「所知障」<sup>26</sup>；《成唯識論》卷九：「覆所知境無顛倒性」<sup>27</sup>，及《佛地經論》（*Buddha-bhūmi-sūtra-sāstra*）<sup>28</sup>等，從概念上來說，上述諸論對「所知障」的說明，明顯取「所知被障」義，即「所知」的實義被遮蔽不顯，這也是唯識傳統的典型解讀。但需要注意的是，以上所引諸論顯然都是對「所知障」一詞的語義提出直接的義理闡明，而不是循梵文複合詞作語法分析。問題是上述所引諸論句文中的「所知障」一詞作依主釋語法解讀的文獻證據，由於部份已不存梵本，故其最確切證據仍待現代研究作確認。

經過窺基的前述解釋後，窺基以後的多個東亞唯識學傳統長年皆一貫而明確地繼承窺基的此一立論。例如《開蒙》〈執、障二義〉<sup>29</sup>、良遍《覺夢鈔》〈明見、修所斷二障〉<sup>30</sup>，及梅氏《綱

<sup>25</sup> 《顯揚聖教論》卷六（《大正藏》冊 31，頁 507c）。

<sup>26</sup> 宇井伯壽撰、譯《安慧·護法唯識三十頌釋論》（東京：岩波書店 昭和二十七年 = 1952 年），頁 4；寺本婉雅《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》（《西藏傳聖典譯註佛教研究第三輯》，東京：國書刊行會 昭和八年 = 1933 年，重刊 1957 年），頁 2；K.N. Chatterjee *Vasubandhu's Vijñapti-matrata-siddhi with Sthiramati's Commentary* (Vani Vihar Press 1980), pp. 31-32；霍韜晦譯《安慧《三十唯識釋》原典譯註》（香港中文大學 1980 年），頁 15、153。安慧也同時繼續部派傳統，將「所知障」界定為不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*）。

<sup>27</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊 31，頁 48c）。

<sup>28</sup> 《佛地經論》卷四：「所知障者，於所知境不染無知，障一切智，不障涅槃，雖有此障，見聲聞等得涅槃故」（《大正藏》冊 26，頁 310c）。

<sup>29</sup> 雲峰《唯識開蒙》〈執、障二義〉一節論「所知障」：「智所知境，名所知（*jñeya*），被此染法障所知境，令智不知，名所知障……所知之障，作依主釋（*tatpuruṣa*）……所知不是障，被障障所知，故非持業」（《卍新纂續藏經》冊 55，頁 345b-c）。

<sup>30</sup> 良遍撰《觀心覺夢鈔》「所知迷體，覆所知境，不得菩提，名所知障……能隱覆所知境界，令不得生佛菩提智」（《大正藏》冊 71，頁 78a-b），又

要》〈執、障二義〉<sup>31</sup>皆有專節據依主釋來解讀「所知障」，以說明「所知」本身不是障，反而是被障或受障，因此「所知」在性質上是「真實」。

另一方方面，同一批唐代以後的唯識論著也同樣指出，當「所知障」作「所知被障」或「至知受障」解時，也能作為「能知被障」解<sup>32</sup>。這一把問題帶回認知者身上的趨向，其實也反映在梵文構詞法的進一步剖析<sup>33</sup>，和上座部佛教的巴利典籍的相關用語中<sup>34</sup>。

### （三）持業釋的所知障

研究天臺學中觀思想的保羅·史瓦森曾抱怨，日本學人廣泛受玄奘影響，只取依主釋來理解所知障。他認為，包括天臺宗

見良遍上人撰，三根脩一新編《新編觀心覺夢鈔》（香港：佛教法相學會1998年），頁101-102。

<sup>31</sup> 梅光羲撰《相宗綱要正續合刊》「智所知境，名為所知。今此染法障所知境，所知之障，名所知障，依主釋（tatpuruṣa）也……所知不是障，被障障所知，故非持業也」，頁53。

<sup>32</sup> 雲峰《唯識開蒙》〈執、障二義〉曾問：「（所知障）既障菩提，何不名能知障？……據理亦得」（《卮續藏》冊55，頁345b-c）；又見梅光羲撰《相宗綱要正續合刊》〈煩惱、所知〉亦提及相同的問題：「既障菩提，何不名能知障？……據理亦得」，頁51。

<sup>33</sup> 從梵文複合詞的構詞法來說，前文所述的依主釋（或屬格／所有格）還進一步分為主語屬格（kartāri ṣaṣṭhī, subjective genitive 或稱為行動者屬格，agent-genitive），及賓語屬格（karmani ṣaṣṭhī, objective genitive）。時下學界按依主釋解讀「所知障」概念者，多屬賓語屬格，此一語法重點在語義上的意涵，多偏重指真實的所知受障。但問題是，它受遮蔽的原因或源頭，卻並非來自眾生主體以外的其他任何原委，而是來自眾生作為認知者本身，所以如果按主語屬格來作理解，則依主釋的「所知受障」或「至知被障」更可能是「由於認知行為體而導致真實的所知被遮蔽」。

<sup>34</sup> 這一點也同樣見之於上座部，「知障」的巴利文（Pāli）是能知障（jñāna-nīvaraṇa），而不是更常見的所知障（jñeyāvaraṇa），雖然它們的意思基本上是相通的，見 K.N. Jayatilleke *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Delhi: Motilal Banarsidass Publications 1963), pp. 166, 419。



等類（quasi-）中觀下來的其他中觀一脈的佛教學派，都更傾向根據持業釋來理解所知障<sup>35</sup>。當然，史瓦森的質詢頗為怪異與無謂，沒有理由以是否日本人來考慮如何理解該複合詞的關連方式<sup>36</sup>。

另一方面，持業釋（karmadhāraya）在現代學界稱為同格限定複合詞，即依主釋之主格（nominative case），依持業釋理解複合詞「所知障」，這是指所知（jñeya）本身便是障礙，即 Obstacle of Knowledge（所知即障礙）。即使前文有關以依主釋來解讀所知障的多段東亞唯識學引文<sup>37</sup>，只要我們順著他們的定義作逆向推論，亦會得到基本相符的結論，即唯識學沒有把所知障作持業釋解，其理由乃在於「所知」本身不是障礙，是被障礙。按此原則，如果在「所知」本身就是對真實的障礙之情況下，則這是根據持業釋來解讀「所知」的性質，而且若「所知」本身就是障礙，則上文以依主釋解讀所知障時對「所知」的正面陳述，皆全部不適用於描述持業釋解讀下的「所知」概念的內涵，因為對後者來說，「所知」都是負面的。必須承認，對「所知」作純屬負面的理解，這的確非常罕見，而且亦基本上是與

<sup>35</sup> P. Swanson, "Chil-I's Interpretation of Jñeyāvaraṇa", pp. 51-52.

<sup>36</sup> 隨著近年日本佛學研究在印—藏中觀佛學上的成長，對月稱（Candrakīrti）及宗喀巴（Tsong kha pa, 1357-1419）中觀的認識日趨成熟細緻，以持業釋來解讀中觀的所知障並不罕見。關鍵的是，部派、唯識、如來藏及中觀四個傳統中，除中觀一脈外，餘下三系都是直接根據依主釋，邏輯上自然會有較大可能性，遇上依主釋的所知障。

<sup>37</sup> 雲峰《唯識開蒙問答》〈執、障二義〉論及「所知障」一詞應作依主釋時，提及持業釋（karmadhāraya）「（所知障）何非持業？答：所知不是障，被障障所知，故非持業。（《已續藏》冊 55，頁 345b-c）。再者梅光義撰《相宗綱要正續合刊》〈執、障二義〉亦有相同的論斷「所知障者……何非持業？……所知不是障，被障障所知，故非持業也」頁 53。據以上兩段引文，唯識學沒有以持業釋解所知障，因為「所知」本身不是障礙，是被障礙。



「所知」的主流傳統，是完全不同的。

#### （四）兩個佛學傳統的兩種所知障與所知

查爾斯·馬勒（Charles Muller）根據梵、漢二文的支援，也肯定前述對所知障所作的依主釋和持業釋的相似區別，所知障有兩種不同的意思：(1) Hindrance to the Known，有礙達至（正確）所知之障，即「至知之障」或「所知被障」；(2) Hindrance by Known，認知對象本身即障，即「所知即障」或「所知是障」，而且也確認所知（jñeya）一詞兼具被障礙的東西與障礙的載體兩種沖突的意思，而且遊走其間。因此，在這種異讀下，所知障的「所知」需作分流理解，主流的依主釋解讀是指被障礙了的真實，支流的持業釋解讀卻是指「所知」本身就是障礙與顛倒，這兩種意思的確不應混為一談<sup>38</sup>。

池田道浩回顧「所知障」觀念的發展史時指出，從說一切有部《大毗婆沙論》、早期唯識宗論書如《瑜伽師地論·菩薩地》，一直到整個後續的印度暨漢傳唯識學，下及中觀自立論證派（Svātantrika-Mādhyaṃika），在梵文複合詞的構詞上，都是按照依主釋來解讀「所知障」（及此義下的所知），並與「不染無知」連用，指“未臻佛一切智”<sup>39</sup>。「所知障」一詞變作持業釋

<sup>38</sup> 專研新羅華嚴宗思想，並兼治韓國唯識學的學者查爾斯·馬勒（Charles Muller）撰有系列論文探討華嚴與唯識之間在煩惱、所知二障問題上的開合。馬勒在他研究元曉《二障義》和東亞瑜伽行派二障說不同詮釋兩文中，再三肯定對所知障所作的依主釋和持業釋的相似區別，見 Charles Muller, “Wŏnhyo’s Doctrine of the Two Hindrances (Ijangui, 二障義)”, *Journal of Korean Buddhist Seminar*, Vol. 8, July 2000, pp.322-326; Charles. Muller, “The Yogācāra Two Hindrances and their Reinterpretations in East Asia”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 27, No.1, 2004。

<sup>39</sup> 池田道浩著〈不染汚無明（不染汚無知）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，2003年），頁361-358。

的解讀，是晚及中觀歸謬論證派（Prāsaṅgika-Mādhyamika）的月稱才發生重大的變動，轉作持業釋<sup>40</sup>。其次，池田在另一篇論文中依據宗喀巴，論證月稱是持業釋地解讀所知障的首倡者，理由是對月稱而言，覺者的終極境界是既沒有「所知」的顯現，也沒有能知（jñāna）的顯現，這才是無所知障。還會有認識對象顯現的聖者仍然是有所知障的，因為對月稱、宗喀巴一系來說，「所知」就是認識的障礙，故「所知」是應被否定的障礙，而不是「所知受到障礙或遮蔽」<sup>41</sup>。池田因此將依主釋與持業釋視為唯識學與中觀歸謬派解釋所知障時，黑白分明的標誌與分水嶺。

池田道浩這觀點是否可以完全確切地成立，實屬可疑。首先是文獻問題，誠如池田自己承認，認為持業釋的所知障始自月稱《入中論》之議，此一論斷是據宗喀巴《入中論善顯密意疏》（*dbu ma la 'jug pa'i rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*）卷六〈釋第六勝義菩提心〉的〈三類補特伽羅見不見世俗之理〉一句而提出：

又彼唯有所知障相……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。<sup>42</sup>

這是指：即使是聖者，如果他仍有無明及其習氣，則他還是會生起所知障相。問題是，宗喀巴在月稱身後八百餘年，不通梵文，他的詮釋只能是我們推測月稱思想時很間接的參考。這當中存在多項關鍵的疑問，首先，最直接的，是《入中論》梵文本尚未

<sup>40</sup> 同上，頁 361-358。

<sup>41</sup> 池田道浩著〈Candrakīrti の所知障解釈〉，《印度學仏教学研究》Vol.149, No.1（東京：日本印度學佛教學會 2000 年），頁 395-392。

<sup>42</sup> 宗喀巴著，法尊法師譯，陳玉蛟校譯《入中論善顯密義疏》（臺北：法爾出版社，1991 年），頁 181-191，尤其頁 188-189。

正式公諸於世，我們暫時根本無法確知原梵文具體是如何表達的<sup>43</sup>。

其次，從印—藏佛教中觀學思想史的角度來說，池田道浩直接以宗喀巴來理解月稱，其適當性更是可疑。宗喀巴大弟子之一的克主傑·格列貝桑（mkhas grub dge legs dpal bzang, 1385-1438）在其巨著《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》（*stong thun chen mo*），有「背靠背的兩頭雄獅」（dbu tshad seng ge rgyab sprod）一語，來形容宗喀巴緊密結合月稱的中觀與法稱的量論，以同時對抗常、斷二邊見<sup>44</sup>。現代學界廣泛認為，此一新組合是藏傳佛教的創新<sup>45</sup>，因此很難如池田道浩所認為般，藏傳與

<sup>43</sup> 在藏區寺院所發現的《入中論》梵文本迄今尚未完成校勘，有關校勘工作，是由奧地利科學院（Österreichische Akademie der Wissenschaften）和中國藏學研究中心合作進行。見葉少勇著《中論頌》與《佛護釋》：基於新發現梵文寫本的文獻學研究》（《梵文貝葉經與佛教文獻系列叢書》1，上海：中西書局，2011年），頁179。

<sup>44</sup> 克主傑造《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》（*sTong thun chen mo*，下文簡稱《空真實義論》）是早期格魯派最綜合性的中觀專著，英譯見 José I. Cabezón, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mkhas grub dGe legs dpal bzang* (SUNY Press, 1992), p. 3。

<sup>45</sup> 保羅·威廉斯（Paul. Williams）和賽福特—萊格（David Seyfort-Ruegg）等現代印—藏中觀學者皆一致指出，印、藏中觀學之間存在重要的差異，中觀學在印度素與因明一量論不合，即使如後來被藏傳宗義書將清辨（Bhāvaviveka）、寂護（Śāntarakṣita）及蓮花戒（Kamalaśīla）等撥歸為一脈，的確在試圖整合中觀學與因明一量論上邁開第一步，但藏傳如宗喀巴等，悉力將兩個相斥的系統整合為一體，所達到的圓熟程度，卻是前所未有的徹底解除印度中觀學與量論之間的對峙，改造了原先在印度時的性質和結構。見 Paul Williams 1989, “Introduction: Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka”, *Tibetan Journal* 14 (1), 1989, pp. 4, 8; David Seyfort-Ruegg 1991, “On Pramāṇa Theory in Tsongkhapa’s Madhyamaka Philosophy”, in E. Steinkellner (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 1991), p. 309。法稱量論在成為格魯派佛學的元件後，與原在印度脈絡之差異，可見 Anne C. Klein 1986, *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (New York: Snow Lion Publications, 1986) 一書的分析，尤其前四章。

印度的中觀學是一回事。

尤其在池田認為可以借宗喀巴解月稱對的「所知」的這一點上，其論斷與理據皆甚成疑問。宗喀巴借助法稱量論的見不可得（*drśyānupalabdhi*）<sup>46</sup>，即對不存在的對象（non-existent object）或否定性事實（negative fact）的缺席狀態，作積極的確認，並以此作為建立一項知識的依據，稱為「不可得正因」（*anupalabdhīhetu*）<sup>47</sup>。其最終目的，是依修學進階，先後把「自性的不存在性」作為比量和現量的所知，來過渡到討論對空性的認知<sup>48</sup>。

第三，更何況，除了缺乏基本的文獻和哲學上的明顯差異

<sup>46</sup> Tadashi Tani 1992, (谷貞志) “Rang rgyud ’phen pa’i thal ’gyur [Hypothetical Negative/ Indirect Reasoning (Prasanga) with Implication of Independent Direct Proof (Svatantra) Tibetan Commentators’ Meta-Interpretations on Dharmakīrti Interpretation of Prasanga], in S. Ihara (伊原照蓮) and Z. Yamaguchi (山口瑞鳳) (ed.), *Tibetan Studies Vol.1* (Naritasan Shinshoji 1992), p. 292。

<sup>47</sup> 法稱《釋量論》第一品《自比量》章頌文：若諸量不轉，於無而不轉，為果是正因……知某無力果……以無力義者，不可得四種。譯文依一世達賴·根敦珠巴（dGe ’dun grub pa, 1391-1474）著，法尊法師編譯《釋量論略解》（*tshad ma rnam ’grel legs par bshad pa*，臺北：佛教出版社，1984年），頁4-5，略作修改。英譯見 S. Mookerjee and Hojun Nagasaki（長崎 法潤），*The Pramānavārttikam of Dharmakīrti: An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments* (Nava Nālandā Mahāvihāra 1964), p.22, 27; Paul Williams, “Silence and Truths: Some Aspects of the Madhyamaka in Tibet”, *Tibetan Journal* 7(1-2), 1982, p. 74; Richard Hayes and B.S. Gillon 1991, “Introduction to Dharmakīrti’s Theory of Inference as Presented in *Pramanavarttika Svopajna vritti*, v.1-10”, *Journal of Indian Philosophy* 19 (1), 1991, pp. 6-7。

<sup>48</sup> 這正是宗喀巴的重要論點之一，不單聞名於藏傳佛教，並因此在各派之間，廣招批評與觸發辯論。而且已經有學者指出，無論宗喀巴表面上多強調月稱，但從其哲學的特質來說，清辨的影響絕不可被低估，這亦充份體現在視空性為所知的特殊見解上。所以如池田般，因為藏傳佛教表面上皆聲稱宗於月稱，便簡單把中期印度與藏傳教派的中觀學當成是同一回事，這恐怕不具有說服力。

外，即使「所知障」一概念確如池田所聲稱般，可據宗喀巴推測，而作持業釋解，但這仍然涉及比構詞語法來得更複雜的概念邏輯問題，下文將會再回來回應池田的觀點。

應當注意的是，也有學者認為唯識學所知障應該是作持業釋（*karmadhāraya*）解，賈尼（Padmanabh S. Jaini）在其論文〈論阿羅漢的無知〉（*On the Ignorance of Arhat*）中認為，「所知障」一詞未見於世親及稱友（*Yaśomitra*），卻反見之於《大毗婆沙論》（*Mahāvibhāṣā*），毗婆沙師（*Vaibhāṣika*）肯定不大會如無著的唯識學般，把所知障理解為與全知對反（*jñeyāvaraṇadauṣṭhulyaṃsarvajñāvipakṣah.*）的那類粗重（*dauṣṭhulya*），因為於毗婆沙師而言，所知障似乎仍構成某種型態的煩惱，但是對唯識來說，所知（*jñeya*）就是障。另一方面賈尼指出，應注意安慧（*Sthiramati*）《唯識三十頌釋》（*Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*），安慧隨阿毗達磨之議，目所知障為不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*），所知障是指「在所知當中障正智產生的不染無知」（*jñeyāvaraṇam api sarvāsmiṃ jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtam akliṣṭam ajñānam*），只是賈尼認為，安慧沒有對此義進行更精確一點的交代<sup>49</sup>。賈尼對唯識學「所知障」一詞的語法解讀，顯然錯把馮京作馬涼，誤把中觀學的持業釋直接用在唯識學上，讓唯識語境下的「所知」，帶有負面意思，造成解讀上不必要的混淆。

故此，從梵文構詞來說，「所知障」一術語內的「所知」有兩個意思，一者是所應成就的真實認知，另一者則卻是指造成

<sup>49</sup> Padmanabh S. Jaini, "On the Ignorance of Arhat", in P. S. Jaini (ed.), with a foreword by Paul Dundas, *Collected Papers on Buddhist Studies* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001), pp. 172, 178.

真實認知被掩蔽而無法彰顯之錯謬認知對象<sup>50</sup>，前者是指應該被達成的、積極的對象或目標，後者則是指應要被放棄的、消極負面的對象，即「所知」本身即是「障」，特別在唯識學能一所關係的語境下，在此作為「障」之「所知」是指任何被錯謬地視為客觀而獨立於能一所關係之外存在的對象本身即為此義下的「所知」。雖然這只是從對概念的邏輯分析得出來，但其意思還是非常清楚<sup>51</sup>。由於並沒有迴避「所知」在此二不同脈絡下的所指明顯有異，所以不能把「所知」或「所知障」等概念的兩種不同意思在同一個場合的平行解讀，視之為犯有「概念滑轉」或「偷換概念」之邏輯謬誤，因為從來就沒有試圖掩藏它們的差異，甚或誤導其為相同概念。

因而「所知障」也同樣有兩個不同意思。前者指錯誤障礙了我們，讓我們無法看到真實的對象，但後者指錯誤認知對象本身就是障礙，但在此需要審慎考慮的，是從邏輯上來說，「所知障」的這兩種解讀，只要其「所知」不是指相同的意思，則這兩

<sup>50</sup> P. Swanson, "Chil-I's Interpretation of Jñeyāvaraṇa", p.64.

<sup>51</sup> 這二種不同的解讀方式，其取得的佐證途徑和連帶產生的支持效力，其強度並不是一樣的。無論從語法或語義兩方面來說，依主釋視「所知」為「真實」之解讀，都是取得直接的文本證據。反之，持業釋地解讀「所知障」時，視「所知」為障礙之解讀，雖然仍為前述多位學者所贊成，但毋容否認，在語義上欠缺直接文本證據，更多卻是依賴於對概念作邏輯分析時所獲得的結論，故此確屬間接的旁證。後者的理據在於，如果在語法上對「所知障」作持業釋的解讀，乃是一邏輯上可能（即並非一有邏輯矛盾）的事，從而得出「所知即障」之解釋，也是合理結論的話，則儘管能夠取得文本上提供直接證據的支持，自然是一錦上添花的事，但起碼從概念推證上來說，當持業釋得出「所知即障」的解讀時，邏輯上必須把「所知」作妄謬或障礙來理解，卻是一近乎必然的步驟和結論。所以也許更為積極地找尋直接支持將「所知」作障礙解的文本證據是值得被鼓勵的任務，但暫時沒有確定無疑之文本證據，卻遠遠不足以否定「所知」作障礙解的邏輯可能性。畢竟在印度佛教哲學傳統，一項哲學概念在同一部論著中，同時被應用於正、反兩種議論脈絡中，亦屬有前例可援，典型例子是龍樹《中論》當中的自性（svabhava）概念。



種「所知障」在邏輯上其實並非矛盾的。扼言之，「真實的對象沒有被認知到」和「不實的對象本身妨礙了認知」雖然是兩個頗不相同的表達，意思亦明顯相異，但其實既有共通甚至可作替換閱讀的部份（真實不彰），也有並非重疊，因而不能替換的部份（在如何理論真實不彰上，有不同的論述偏重）。

但在此構成二者可能並行的最關鍵因素，其實並不是二者之間多大程度的相同，卻在於它們之間有多大程度的差異。雖然就釋義的層面來說，這一點仍待下文在具體篇章上的說明，但從對概念的邏輯涵蘊（logical implication）作分析來說，則兩者之間無論差異有多大，皆不是不能並存的邏輯矛盾的關係，換言之二者之間雖然相異，但卻明顯不是相斥的，即它們之間並沒有達到「既不能同真，也不能同假」，嚴格意義下的矛盾關係。

而馬勒及大部份學者皆同意，「所知即障」不大是如《瑜伽師地論》等一類正統唯識學的直接觀點<sup>52</sup>，唯識學的「所知障」普遍指應被認知的真實受到了障蔽，換句話說就是「所知」被障礙，但卻不是所知本身是障礙<sup>53</sup>。而指「所知即障」的持業釋，則大體同意主要是中觀學所偏重的方向，雖然對比而言屬旁枝的講法，而且無論在文獻印—藏中觀學傳統內被明確認受的程度等，皆存在諸多有待進一步澄清的不明朗因素。

## 二、所知障：邏輯與釋義學的反證

根據前節的分析，對「所知障」一梵文複合詞的構詞異讀，的確呈現出在語義內容上相當程度的明顯差異，亦的確不宜混為

<sup>52</sup> C. Muller, "The Yogācāra Two Hindrances and their Reinterpretations in East Asia", p. 208.

<sup>53</sup> Ibid., p. 207.



一談或作交錯使用。然而，問題是，有差異因而不應輕率混雜使用是一回事，但不同解釋之間的差異在邏輯上有否成為矛盾關係，那卻又是另一回事。目前在學界，於「所知障」的構詞異讀上，卻出現了相峙不下的局面，多位學者循不同立論，試圖把梵文構詞異讀的分歧推向極端，並最終得出「所知障」的異讀，乃是相互矛盾不能並行之結論。筆者認為，這恐怕都源於未有對問題進行妥善週全的考慮所致。

下文試圖澄清，兩者雖然確不相同，故不能任意混淆，但二者之間並非邏輯上的矛盾關係，只要確定其各自的語義位置，卻每可不妨礙其並行。這論證由四個步驟組成。首先，我們會試圖透過對概念作邏輯關係的分析，來回應時下爭論。時下學界對「所知障」梵文構詞的異讀異解各走極端，不單認為依主釋和持業釋的所知障解讀之間，在邏輯上是截然對立，而且這一二分還進一步只與單一哲學傳統對應。

另一方面，由於國際學界的上述爭論所依據的案例非常有限，所以在餘下數個步驟，我們分別根據漢傳和藏傳佛教的不同案例，來作探索。概念的邏輯推證和義理分析問題的焦點放在：當「所知障」一詞根據梵文複合詞構詞異讀而作出相應的語法規定後，被放置在不同的佛學義理體系，它是否會出現兩種構詞解讀只會互斥地，分別只與特定學派對應之情況？如果不是的話，原因何在？

在此舉出的首個釋義反例，是玄奘《成唯識論》。根據《成論》所代表的東亞有相唯識學對「所知障」學說的三層論述，循概念邏輯的分析，推證無論是哪一個類型的所知障，在邏輯上，而不是在梵文語文上，幾乎皆可以同時推出在不同角度下，其

語義效力兼具等同依主與持業二釋的解讀，而基本上不會損害其原有的觀點與立場。第二個釋義反例據藏傳格魯派（dge lugs pa）宗義書的不同篇章。這包括兩種情況的反例，甲例是從概念的邏輯分析來論證，對法執和所知障所作偏重知識一實在論取態（此詞請見下文的解釋和界定）之理解時，不乏產生明顯的準（quasi-）持業釋效力。乙例是根據基本上同一組格魯派宗義書不同篇章的陳述，來論證在其對大乘菩薩道的闡述背後，隱藏著實質上是指「未臻完整知識」，有實無名的「匿名所知障」，而循邏輯對此作進一步的概念推演，不難揭示出當中的準（quasi-）依主釋效力。

透過這數個大乘梵一漢和梵一藏傳統的案例，本文試圖論證，所謂依主、持業二釋乃是截然二分的「所知障」解讀，在邏輯上並不能站得住腳。語法格式的規定，並不能自動等同有關概念在邏輯關係與語義上的規定，更遑論諸如釋義等其他牽涉更廣的脈絡。以上三個釋義反例的次序，是有其邏輯上的先後考慮。由於筆者的研究顯示，東亞有相唯識學對所知障的論述，極有可能是在現存的大乘佛學文獻中，提供最詳實、清楚及完整結構的主要案例之一（如果還不是唯一的話），所以首先討論它，等於變相讓它立一個原型，為餘下兩個遠較簡陋的藏傳案例，提供一結構與層次較完整的參照框架，來作為座標，顯示藏傳二例所身處的問題方向與脈絡。

### （一）回應近年學界對異讀的議論

前節的分析已經清楚說明，包括史瓦森、馬勒、法光法師及池田道浩等氏，都強調「所知障」一詞在梵文構詞上，作依主釋與持業釋異讀區分之重要性，以嚴格區別「所知受障」與「所

知即障」的不同意思，進而與不同的大乘學派掛勾，尤有甚者更將此等區分推向極端成彼此不融<sup>54</sup>。持兩極化主張的，其中尤以池田道浩為最突出，釋見弘先後在 1997 年及 2003 年的兩篇論文，即〈《入菩提行論細疏》における所知障の覚え書き〉及〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉中，各詳、略不一地根據《中邊分別論》（*Madhyāntavibhāga*）反駁過池田的二分立論，由於池田資料使用的不充份，釋見弘強烈質疑他所造成的偏頗結論，並指出月稱只是在勝義的立場才說過「因一切不生，故事實上沒有能知可以去認識所知」，但月稱同時根據《中邊分別論》強調：「就世俗的立場，仍可確立能知、所知」。

另一方面，池田的論斷與月稱不符的是，月稱事實上有正面地使用過「所知」一詞，如：「無餘地遍及一切所知之智，於任何所知都沒有阻礙，這樣的智被確立為世尊的業異熟智力」<sup>55</sup>，還直接提到：「聲聞、緣覺雖能捨除煩惱，但不能捨除煩惱的習氣，此要佛才能完全捨除」，「無明習氣是認識所知的妨礙」<sup>56</sup>。

<sup>54</sup> 上述學者亦每多在這一基礎上，進一步論證「所知障」一詞的構詞異讀與不同的大乘佛教哲學傳統，有著特定的對應關係，不能混淆，把依主釋與持業釋兩種文法異讀，分別配對為唯識學與中觀學解釋所知障時的兩種角度；此外，馬勒則把兩種對所知障的解讀，視為唯識學與如來藏思想之間對立。部份研究認為，無論是在唯識學與中觀學之間，或是在唯識學與如來藏思潮之間，兩種對「所知障」的解讀之間的對立，甚至是兩極化到在邏輯上互斥不容的地步。

<sup>55</sup> 藏文原文：shes bya ma lus pa khyab par mdzad pa'i mkhyen pa shes bya 'gar yang thogs pa mi mng' ba gang yin pa de ni bcom ldan 'das kyi las dang rnam par smin pa mkhyen pa'i stobs su rnam par bzhag ste/，釋見弘著〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉，《中華佛學學報》19 期（2006 年 7 月），頁 293-324。

<sup>56</sup> 藏文原文：de la ma rig pa'i bag chags ni shes bya yongs su gcod pa'i bgegs su 'gyur ba yin la/，轉引自釋見弘〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉，頁 293-324；釋見弘著〈《入菩提行論細疏》における所知障

最後一句「認識所知的妨礙」與安慧（*Sthiramati*）的定義「認識所知的障礙」文句上幾乎完全相同。「所知障」的「無明習氣等」既是「認識所知的妨礙」，那麼月稱對所知障的解釋反而是依主釋，所以是與安慧等唯識學派的立場相同，而非池田氏所主張的持業釋。

因此釋見弘的判斷是，唯識學“不是沒有可能”將「所知障」定義為由無明和貪等煩惱的習氣所造成的，對認識所知的障礙，“或者”「所知障是指：認識的對象即妨礙」<sup>57</sup>。反過來說，釋見弘也據月稱文本指出：月稱對「所知障」中「所知」一詞的理解，也會作究極目標的自性（*svabhāva*）解釋，指：勝義諦、空性、真實，因此中觀學「所知障」也非池田氏所謂的，唯是持業釋的「所知即障」，也可以是依主釋的「至知之障」，換句話說中觀學的「所知」同樣可以是正面的<sup>58</sup>。

雖然就佛教思想史而言，這一影響及轉變如何發生，暫時仍無從確知。但無論從何，循依主釋作「未臻一切智」解，這同樣是解讀「所知障」概念時很典型的解讀角度。以上所舉兩種情況充份說明，唯識學與中觀學在解讀「所知障」時，依主釋與持業釋根本並非嚴格邏輯意義下，既窮盡又排斥的劃分，卻只是傾向或偏重上有不同比重而已。

---

の覚え書き》，《西日本宗教学雑誌》通号 19（西日本宗教学会，1997 年），頁 86、88。

<sup>57</sup> 釋見弘〈關於 *Candrakīrti* 的二諦說中的幾個問題（上）〉，頁 293-324。

<sup>58</sup> 釋見弘〈《入菩提行論細疏》における所知障の覚え書き〉，頁 86、88。

## （二）釋義反證甲：東亞有相唯識學三層所知障的正反闡述

前文討論過依主和持業二釋在表面上涇渭分明的背後那錯縱複雜的情況，這一節轉過來，借助分析東亞有相唯識所知障論述，首先反詰將複合詞作構詞異讀所產生的二分閱讀絕對化之做法合理與否，其次亦為下文據藏傳宗義文獻討論，提供一個結構上較完整的案例，作為在理論上可參照的座標。比之於梵、藏佛教等其他系統，因為東亞有相唯識建立了恐怕是首個高度系統化的所知障學說，它豐富的內容及複雜的層次，容讓它有較大的空間與彈性，來解決「所知障」一詞的異讀分歧問題。「所知障」的異讀或明或暗地同時存在於東亞有相唯識所知障學說的多層議題當中，形成多線問題並行的狀態。即使在《成唯識論》一系，明確標榜按照依主釋來解讀經、論的東亞唯識，從邏輯上來說，我們也不可能完全否認「所知障」的持業釋解讀之可能性。因為如前文所述，若持業釋對「所知障」一詞的解讀，是指「所知本身就是障」，或「所知即障」，則事實上即使在號稱白紙黑字地，以依主釋來作解讀的東亞有相唯識學「所知障」論述當中，也不見得持業釋就必定無容身之地。本項主要由對「法執」和「十障」兩個概念的剖析所組成。

法執（*dharmātmagrahā*）《成唯識論》對唯識學「所知障」的說明，是兵分多路，以不同專題在諸卷多處作系統討論<sup>59</sup>。其中卷二有直接界說與「所知障」關係特別密切之法執（*dharmātmagrahā*），下文將據此說明《成論》「法執」概念的部份含意<sup>60</sup>。《成論》卷二是以分別起（*parikalpita*）和俱生起

<sup>59</sup> 見拙著《一事不知菩薩憾事》第四章。

<sup>60</sup> 《成論》對「法執」論說包括以下三個主要議題：一，「法執」的概念本

（sahaja）兩層生起「法執」之機制<sup>61</sup>，乃至以唯識八識說的第七末那識和第六意識，來說明無間斷和有間斷兩層「俱生法執」，「分別法執」是：

分別法執，……非與身俱……唯在第六意識中有。此亦二種，一，緣……蘊、處、界相，起自心相，分別計度，執為實法。二，緣……自性等相，起自心相，分別計度，執為實法。<sup>62</sup>（底線是筆者所加）

引文中的「蘊、處、界」，即五蘊（pañca skandha）、十二處（dvādaśa āyatana）及十八界（aṣṭādaśa dhātu），這原本是部派佛學用於統攝眾生與世界，也是認知者和認知對象領域之系列法數。從唯識角度來說，對「蘊、處、界」的執著，這是直接指向認知活動當中的能一所關係，對認知關係中任何一方的執為實有，邏輯上即自動隱含對另一方的執著。至於引文中較後所說對「自性」之執著，這其實是佛教通義，非唯識學特有<sup>63</sup>。

---

身；二，法執和所知障之間的關係；三，法、我二執之間的關係，本文在此只涉首項。筆者對「法執」專題的全面討論見拙著《一事不知菩薩憾事》第五章。

<sup>61</sup> 筆者曾對人、法二我執皆有分別（parikalpita）和俱生（sahaja）的兩層生起機制作專題討論，見劉宇光著《大乘佛學「幽暗」觀的理論重建：從「唯識所現」看妄心系有相唯識對無明的理解》（香港：香港科技大學人文學部哲學博士論文，2005年）第七章第一、三及四節。

<sup>62</sup> 《成唯識論》卷二（《大正藏》冊31，頁7a）。

<sup>63</sup> 有部份學者認為，這是指數論學派（Sāṃkhya）的專有形上學概念自性（prakṛti），見林國良著《成唯識論直解》（上海：復旦大學出版社，2000年），頁101-102；演培譯註《成唯識論講記：一》（《諦觀全集論釋四》，臺北：天華出版事業，天華二版，1989年），頁442；Hsüan-tsang; translated from the Chinese text by Wei Tat, *Ch'eng Wei-Shih Lun: the Doctrine of Mere-consciousness* (Hong Kong: Ch'eng Wei-shih Lun Publication Committee 1973), pp. 88-89。但亦有學者沒有作此指認，見 Francis Cook (trans.), *Three Texts on Consciousness Only: Demonstration of Consciousness Only* (Numata Center for Buddhist Translation and Research 1999), p. 40。



《成論》卷二繼「分別法執」後，提出比之在眾生身上紮根更深，因而更難去除的「俱生法執」，其界說是：

俱生法執，無始時來……恒與身俱……。此復二種，一、常相續，在第七識，緣第八識起自心相，執為實法。二、有間斷，在第六識緣識所變蘊、處、界相，或總、或別，起自心相，執為實法。此二法執細故難斷，後十地中，數數修習勝法空觀，方能除滅。<sup>64</sup>（底線是筆者所加）

這段引文加了底線的一句是指：有、無間斷兩層俱生法執，是依心識運轉上的斷與續的明顯主從級別差異而建立。第七末那識操持的無間斷俱生法執，確保了第六意識的有間斷俱生法執能夠在任何中斷後重新起動。至於「有間斷俱生法執」，它與前文的「分別法執」有著兩項完全相同的結構，即首先皆由六意識執行；其次皆對「蘊、處、界」生起執著，直接涉及認知的能 - 所關係。《成論》卷二遂作結論續稱：

如是所說一切法執，自心外法，或有或無；自心內法，一切皆有。是故「法執」皆緣自心所現似法，執為實有。然似法相，從緣生故，是如幻有；所執實法妄計度故，決定非有。故世尊說：慈氏！當知諸識所緣，唯識所現依他起性如幻事等。<sup>65</sup>

「自心外法，或有或無，自心內法，一切皆有」一句行文簡略費解，在此參考窺基《成唯識論述記》卷二<sup>66</sup>所提出三組關鍵觀

<sup>64</sup> 《成唯識論》卷二（《大正藏》冊 31，頁 6c-7a）。

<sup>65</sup> 《成唯識論》卷二（《大正藏》冊 31，頁 7a）。

<sup>66</sup> 窺基著《成唯識論述記》卷二：「第七本法定有，第六本法還無……計蘊等或容無，計自性等定無」（《大正藏》冊 43，頁 293）。

念的補充<sup>67</sup>，而解讀為：前述有諸多品類的「法執」，其中操持「無間斷俱生法執」的是第七末那識，它依托阿賴耶識性屬緣有之全體種子為「本質相分」，而生起並執著其「影像相分」為實有。而操持「有間斷俱生法執」（和「分別法執」）的是第六意識，它依存在有、無不定的「本質相分」，而生起並執著其「影像相分」為實有。因此，第六、七兩識「法執」的「影像相分」<sup>68</sup>則皆是有的。因而，「法執」是將依阿耶識而生起的緣生法執為實有<sup>69</sup>。

據前述的解讀引伸出兩點：一，「法執」概念有大乘通義和唯識殊義之異；二，《成論》唯識體系的「法執」概念可據斷障進程而分作深淺四級，從心識穩密、不受干擾和根深蒂固的程度而言，第七末那識的「常相續俱生法執」才是眾生心識中最深的「法執」，而這亦是唯識學解答「法執」的關鍵秘匙與捷徑。《成論》運用八識說以第七末那連帶第八阿賴耶兩識，在後設（meta-）的層面，來說明「法執」的「相續無間」性，並為「法執」提供「俱生常相續」的說明。借用西方哲學的術語來說，這為大乘諸學派皆相近的「法執」理解，加上準先驗式（quasi-transcendental）的解釋，提供一不屬於經驗層面，但在

<sup>67</sup> 前註引述窺基《成唯識論述記》卷二解釋出現的三組概念，分別是：一，「自心」一詞是兼指操持諸類「法執」的第六、七兩識。二，「心外法」一詞在此一脈絡，其實是指玄奘系唯識學「所緣」理論的特有概念之一的「本質相分」或「疏所緣緣」；而引文中的「心內法」是「影像相分」或「親所緣緣」。三，心內與外法之「有」與「無」，「有」如「五蘊」般是緣有，「無」則如「自性」般是全無。

<sup>68</sup> 《成唯識論》卷七（《大正藏》冊 31 頁，40c-41a）、卷八（《大正藏》冊 31 頁 42c）。這對概念連同《成論》的「所緣」學說是另一專題，不擬在此展開，見筆者博士論文《大乘佛學「幽暗」觀的理論重建》第六章第二節，頁 190-204。

<sup>69</sup> 上述《成唯識論》卷二（《大正藏》冊 31，頁 7a）引文後半段「似有、幻有」指緣起有。

邏輯上先於經驗，但又作為經驗及其對象得以必然生起之主體條件為原則的說明。是故，末那識是對眾生法執的之必然性，提出一以深層心識為操持體的「準先驗式保證」。

但是，在目前將「法執」作為大乘通義的問題脈絡下，以唯識學的第七、八兩識來理解「法執」卻並不適合。在此寧願將焦點拉回由第六意識所操持共通於「有間斷俱生法執」和「分別法執」兩者，對蘊、處、界的執著上。因為對大部份大乘佛學傳統而言，即使未有如唯識學般，加上對「法執」的此一準先驗角度的說明，亦不會因而對他們承認「法執」與否，和如何理解「法執」的基本性質等，構成根本差異或帶來太大的新洞見。反之，《成論》卷二以「實有」概念來理解此義下的「法執」卻是更有幫助：

能取彼覺，亦不緣彼，是能取故，如緣此覺。諸心、心所，依他起故，亦如幻事，非真實有。為遣妄執心、心所外實有境故，說唯有識。若執唯識真實有者，如執外境，亦是「法執」。<sup>70</sup>

整段可以重寫為：能夠緣取如色法等「所取」的是心和心所，但離識實有的事物，卻不是它所緣取的，因為心和心所是「能取」，心識與其緣取的「所取」是相同的<sup>71</sup>。由於眾多的心和心

<sup>70</sup> 《成唯識論》卷二（《大正藏》冊 31，頁 6c）。

<sup>71</sup> 「如緣此覺」一句，無論是華、英譯著，理解上皆歧義較大，所以在此只據字面作最審慎重寫。無論是林國良和演培的說明皆未能釋疑，二說不單語意不明，彼此南轅北轍，且亦引伸甚遠，見林國良《成唯識論直解》，頁 99-100；演培《成唯識論講記：一》，頁 432-433。現有的兩個英譯本，早期的韋達連同前句的翻譯其意思是「『能取』是如心識等作為認知主體或認知心，它知覺到該等心識及其諸屬性」（it is the apprehending agent (grahaka, 能取), that is, the perceiving subject or perceiving mind like the consciousness, which perceives that mind and its attributes), Wei Tat (tran.), *Ch'eng Wei-Shih*

所皆是依他起，所以都是如幻事，而不是具常、我性的實有。為著破斥虛妄地執持事物客觀地成立於心識之外，所以才提出一切唯（mātra，亦作「不離」解）是表識（vijñapti）之議。若因此反而變為如執著對象是外在客觀事物般地，轉而執著唯識才是常、我的實有，則這也是「法執」。

上述這段文字最直接的意思，是說明唯識學在「能取」和「所取」之間依他緣起的相連關係，這亦是唯識學在能一所關係上，與佛教內、外其他諸說實事師（知識論的實在論主張）有哲學立場上的根本差異。

《成論》卷九在解釋造成「所知障」的「法執」時，曾另行以從唯識學的遍計所執性來對「法執」作出補充說明「所知障者，謂執遍計所執實法……覆所知境無顛倒性，能障菩提」<sup>72</sup>。

「覆所知境無顛倒性」，即錯誤地理解「所知」的真實性質，將能一所或識一境之間的緣起關係，目為境離識實有，而所謂遍計所執指的，就是此一截然的二分，把能、所打為兩撥。亦即能一所之間乃是緣起，因此皆是依待而各無實體之實況，正是由於對二者關係之性質，作遍計所執取態下的顛倒理解，從而循法執生起「所知障」，使二者之間關係的緣起真實與其究竟無自性受到障蔽，並且無從在認知中被彰顯出來。

基於前述解釋，作為大乘佛學通義的「法執」概念，它的主要含義是在眨意下指「認知上的實在論預設」，這是指認知對象

---

Lun, pp. 86-87；而庫克（Francis Cook）的翻譯則是「因為『能取』就如緣取般，以此相同的智思作為其對象」（The apprehension that grasps them does not have them as objects, because it grasps, like the apprehension that takes as an object this same intellect），F. Cook (trans.), *Three Texts on Consciousness Only*, pp. 38-39。

<sup>72</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊31，頁48c）。

被預設為客觀地獨立存在於與認知者的關係之外，因而在認知關係當中，具有相對於認知者而言的實在性。對法執的此一說明，廣為諸多大乘佛教思想所採納而成通義，即使下及藏傳宗義書的「法執」概念（詳述見下文），亦大體未有偏離此一觀點<sup>73</sup>。

換言之，「法執」概念是指眾生在認知上的實在論預設，此義下的「所知障」，從邏輯上講，其實已經與持業釋解讀下的「所知障」之意思有某種相通，「法執」專指預設「能、所異體」的顛倒取態，無法正確認知到，「所知」是依他而有的緣起真實性質，卻錯誤地把對象界域的生起、呈現及存在結構，視為完全與眾生的主體無任何關連，其性質是完全客觀的事物，從而讓被錯誤地賦予這種實在性的對象，在認知上把此一依他起之真實掩蓋起來。

在認知的實在論的這一特定問題上，如果「所知障」的依主釋或持業釋之區分，其所指涉的不僅只是梵文複合詞的構詞格式，而是為著詮釋同一個概念的不同向度，而開出同時以正、反兩個切入問題之渠道的話，則作依主釋解的「所知障」在此是指：「能取、所取彼此依待」之緣起真實受到源自眾生主體的無明妄執之遮蔽，而未能如實朗現。而依持業釋來理解「所知障」概念的話，則是指：一般眾生所虛妄地預設「能取、所取異體」之認知的實在論態度本身，就是遮蔽能、所緣起實況之障礙，使

<sup>73</sup> 藏傳宗義書以「能取、所取異體」一語作為「法執」之界說，特別「粗品法執」是指「色與持色量異質」，即眾生在認知上的實在論預設，在此預設下，能取、所取之間緣起連繫的實況，被錯誤地視為互無關係，此一解釋與「法執」之說基本上是相通的，但是它並沒有如玄奘的東亞有相唯識學般，將「法執」或「能取、所取異體」的討論，轉換為以八識學說所承載之心識結構問題上，單純就對「法執」本身的理解來說，這反而更能簡潔、妥當而明確地說明「法執」。

其實況不能朗現。

根據本文第一部份第四項「兩個哲學傳統的兩種所知障與所知」已經指出過，當代學界普遍同意，無論是「所知」或「所知障」，皆存在反、正兩種不同意思的解讀，雖然兩種解讀在使用的普遍度、與學派的掛鉤關係，及二者之間屬哪種意義的分歧關係這三點上，學界確有不同看法。因此，「法執」或「能、所異體」作為眾生每一個認知行動的基本但虛妄的態度預設，從概念的邏輯蘊涵來說，本來就必然包括前文已作闡述的「所執」。

十障 從邏輯上來說，由十障所組成，東亞唯識性質迥異的數類所知障當中，每一類恐怕都有幾乎是平等的邏輯可能和釋義空間，容許從正、反不同角度，對同一項「所知障」，同時作能夠產生等同依主釋與持業釋效力的解釋，而不必然發生邏輯矛盾。甚至在有些情況下，更是相輔相成的一體兩面，而且這種正、反相互扣連的關係，以近似但又不完全是一樣的方式，一直貫穿在內涵完全不同的多類所知障當中。尤應緊記的是，單純從梵文構詞的文法分析來解讀「所知障」，事實上並不能在邏輯及義理的層面，明確而整全地得出構詞異讀所指的認知缺憾之實質內涵，所以下文的分析，是以先前窺基的構詞剖析為基礎，把重心轉移到探討在構詞異讀的底下，概念之間的邏輯關係<sup>74</sup>。

<sup>74</sup> 參考窺基的構詞說明，來閱讀在他之前唯識文本對「所知障」的字面陳述時，依主釋的確有一定道理。但儘管如此，從概念的邏輯關係上來說，只要在不同脈絡中，「所知」一詞的意思，能以前後一致的方式來作分流運用，從而使其多義不相混淆，則實在看不出為何依主釋與持業釋的「所知障」解讀之間，是必然矛盾不能平衡並存。畢竟在此意義下，如前諸多學者已一致承認，無論是「所知」或是「所知障」，在語值上，都有兩個不同的意思，只要作緊慎區別，混淆的情況並不會輕易發生。所以，無需要為了機械地固守文本上的字面義，而漠視在邏輯上與前者並無矛盾的引生詞義，或平衡運作的他義。



在《成唯識論》卷九、十所述的「十障」當中，與知識一實在論取態直接相關的，其實主要是首障，即異生性障（*prthag-janatva-āvaraṇa*）<sup>75</sup>，雖然其餘緒也伸延至「見道位」後尚存的第二邪行障（*mithyā-pratipatty-āvaraṇa*）及第三闇鈍障（*dhaṇḍhatvā-āvaraṇa*）兩障<sup>76</sup>。

在十障當中，面臨第四微細煩惱現行障（*sūkṣma-kleśa-samudācāra-āvaraṇa*）、第五下乘般涅槃障（*hīnayāna-parinirvāṇa-āvaraṇa*）、第六粗相現行障（*sthūla-nimitta-samudācāra-āvaraṇa*）及第七細相現行障（*sūkṣma-nimitta-samudācāra-āvaraṇa*）<sup>77</sup>的四層所知障困擾的，都屬於已臻達不同聖者階地的大乘行者，按此四障內容的主題來說，都是關乎以大乘之願，卻陷身在聲聞、獨覺的小乘視野的限制中，故可統稱為「耽溺於小乘」。

在此，「耽溺於小乘」略近於持業釋的「所知即障」，指小乘的視野本身就是對大乘修道進程的障礙。使大乘的願景與視野受到遮蔽，未能朗現，而遮蔽者正是小乘的體驗與視野，近於依主釋指「所知受障」之閱讀。在這種情況中，兩項「所知」指的並非同一個意思，但它們之間卻遠遠不單是彼此相斥或互不相干的關係，反而有著近乎相互說明或定義對方的互補關係。我們再一次可以清楚看到，「所知障」梵文構詞的兩種異讀之間，不單不存在邏輯矛盾，卻更是在理解上，相互支撐，彼此不可或缺。

如前已述，第八無相中作加行障（*nirnimitta-abhisamskāra-āvaraṇa*）、第九利他中不欲行障解（*parahita-caryā-*

<sup>75</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊 31，頁 52b），筆者對十障中的首項「異生性障」的討論，見拙著《一事不知菩薩憾事》第六章第二節。

<sup>76</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊 31，頁 52b-c）。

<sup>77</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊 31，頁 53a-b）。

akāmana-āvaraṇa) 及第十於諸法中未得自在障 (dharmeṣu vaśitāpratīlambhāvaraṇa) 的三障組成高階聖者位的所知障，專指「未臻一切智」<sup>78</sup>。據前文數處的引述，東亞唯識學多度據梵文構詞分析，再三明確強調所知障的依主釋解讀，其義為「至知被障」或「所知受障」，此一看來毫無含糊的表述，主要正是針對「未臻一切智」或「未臻完整知識」意義下的所知障，特別偏重指規模上的未臻完整，卻並非虛妄顛倒。

但即便如是，若從另一個角度來作理解與陳述時，何嘗不可以說，既有的所知，例如有某一規模程度的五明處，由其範圍所構成的知識邊界如被執實，它反過來會成為行者跨向更廣濶的知識場域時之障礙。其實未臻完整的知識，其障礙首先就是始於既有的體系與界限。高階聖者位的所知障，與先前首障到第七障所包括的諸類所知障的性質略有不同，其間所發生的障礙，更多只屬量上或程度上的差距，即某一程度的定量本身，在不知不覺之間，構成行者對更廣闊的視野之障蔽，但這性質上非涉重大顛倒。

當然，前文的反覆論證，其目的不是要否定「所知障」一詞的異讀所意圖標示，唯識與中觀之間對這概念的迥異取態，而毋寧只是要說明，異讀反映的僅是印度中觀學、東亞有相唯識學及藏傳格魯派三者的不同偏重，東亞唯識學和藏傳格魯派對修道次第上高階位所知障的關注，更多是著眼於質上真實、量上完整的真實知識之正面建立，印度中觀則更偏重對質上顛倒的虛妄知識

<sup>78</sup> 《成唯識論》卷九（《大正藏》冊 31，頁 53b-c）。筆者對最後三障的詳細分析，請見劉宇光撰〈東亞唯識學「所知障」概念的「未臻全知」義之解讀：以「十障」說的最後三障及其他相關概念為線索〉，中山大學人文學院佛學研究中心編《漢語佛學評論》2 輯（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 88-149；修訂版收於拙著《一事不知菩薩藏事》第八章。

之反面破斥。但在大多數的情況當中，這破與立二者各別所指的「所知」，恐怕不是同一個定義下的概念，因而並不存在矛盾意義的對立，反而有時在理解上，略有互補之勢。故此在語法、文獻、概念邏輯意涵及義理詮釋數者之間，對「所知障」的異讀，是否真存在多位現代學者據該詞的梵文構詞異讀，引伸為截然相斥，其實都有值得再審慎考慮的可議之處。

### （三）釋義反證乙：藏傳宗義

藏傳宗義（grub mtha'）是藏傳佛教表達對印度佛學系統之理解的一種文類<sup>79</sup>，在此採用的是格魯派的文本。

#### （A）所知障、知識一實在論及準持業釋

本項的主要工作，是根據藏傳格魯派的多種宗義書的相關篇章，對法執與所知障的闡述，來論證藏傳宗義書即使在討論唯識等的所知障時，其實已經含有姑且可以稱為「準（qusai-）持業釋」的性質。在此使用的「持業釋」與「準持業釋」兩個觀念，其差異在於：前者是一個梵文構詞格式的專門術語，後者其實是指透過對概念的邏輯分析，而不是構詞規則，所得到與持業釋處理一項概念時，所取得的相同語值效力。

宗喀巴有一篇由大弟子的賈曹傑·達瑪仁欽（rgyal tshab dar ma rin chen, 1364-1432）執筆的講記，題為〈聽宗喀巴大師講八難題備忘記錄〉（gnad/gnas brgyad kyi zin bris，下簡稱〈八

<sup>79</sup> Jeffrey Hopkins, "The Tibetan Genre of Doxography", in in J.I. Cabezon and R.R. Jackson (ed.), *Tibetan Literature: Studies in Genre* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications 1996), pp. 170-186。宗義書是藏傳佛教用於陳述及判攝印度為主的一切宗見的文類。一般而言，並不是用來直接闡述自宗學派思想，而且所述對象以印度思想為主，討論西藏本土情況的並不常見。

難備忘錄》)<sup>80</sup>。在這講記提及的歸謬中觀見八難題當中，第七難題是「唯識、中觀二宗如何系統安立二障（*āvaraṇa*）之間的差別？」，據賈曹傑的筆錄，宗喀巴提到：

執能取（*grāhaka*）、所取（*grāhya*）為異體之分別（*kalpanā*）及其種子，則說為所知障（*jñeyāvaraṇa*）……。唯識（*don sems*）……說所知障（*jñeyāvaraṇa*）為實執（*bden 'dzin*）之慧識及其種子（*bīja*）<sup>81</sup>

宗喀巴在此提出的「所知障」界說是「執能取（*grāhaka*）、所取（*grāhya*）為異體之分別及其種子，則說為所知障」及「所知障為實執（*bden 'dzin*）之慧識及其種子」，這一界說反影他完全只是把所知障作為眾生的知識一實在論取態及慣習來理解，並且與煩惱障相連為一體兩面。

色拉·傑尊巴·卻吉堅贊（*rje btsun chos kyi rgyal mtshan*, 1469-1546）是格魯派大學問寺法相聞思院教科書的最早撰述者之一，在其《宗義建立》（*grub mtha'i rnam bzhag*，下文簡稱《色拉宗義》）〈唯識宗章〉的「地道的建立」環節對「所知障」界說如下：

<sup>80</sup> 達瑪仁欽〈聽宗喀巴大師講八難題備忘記錄〉的英譯及詳盡譯註，見 David Seyfort-Ruegg, *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy: Candrakīrti's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1, and Tson kha pa Blo bzang grags pa / Rgyal Tshab Dar ma rin chen's Dka' gnad/gnas brgyad kyi zin bris: Annotated Translations (Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Pt.2, Series of Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 54, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2002), pp. 137-256*，其中與正文的討論直接相關的第七難題是在 pp. 234-250。

<sup>81</sup> Ibid., pp. 234-235.

實執及其種子，還有它（實執及其種子）的習氣與其勢力所生的一切的能、所二顯錯亂<sup>82</sup>。

這一以能、所問題為基本的界說，充份反映對傑尊巴而言，「所知障」明顯僅指認知的實在論取態，不涉如未臻完整知識等其他問題。這一點亦為唯識章提出的唯識類型劃分之議題所間接支持。雖然比之於如《宗義寶鬘》等較後期宗義書更為詳細而成熟的解釋（見下文），《色拉宗義》對這一點的討論其實算是相對簡陋而粗糙，且它所使用的術語亦與後來略有出入，但無論如何，唯識行相真實派（*sems tsam rnam bden pa*）與唯識行相虛假派（*sems tsam rnam rdzun pa*）之類型劃分，其所圍繞的分歧，即什麼類別的行相（*ākāra rnam pa*）為無明所染，從而被執為實有之問題，實際上就是討論認知—實在論取態的程度輕重問題<sup>83</sup>。

需要注意的另一點，是藏傳佛教格魯派的多部宗義書的〈說無體性宗〉一章所指的其實就是中觀，該章把中觀劃分為自立論證及歸謬論證兩大系統，其中自立論證派的最主要類型是所謂瑜伽行—中觀自立論證派（*rnal 'byor spyod pa'i dhu ma rang ggyud pa*, *Yogācāra-Svātantrika-Mādhyamika*），討論該派的篇章，每多仍有固定環節，與法執所知障間接相關。

雖然，《色拉宗義》其實沒有直接討論中觀自立論證派的法執（*dharmātmagrahā*, *chos kyi bdag 'dzin*）概念，甚至連「所

<sup>82</sup> 筆者沒有色拉·傑尊巴·卻吉堅贊（*rje btsun chos kyi rgyal mtshan*）的《宗義建立》（*grub mtha'i rnam bzhag*）藏文版在手邊。故在此暫用中譯本，下同，見廖本聖譯〈至尊·法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究〉，《正觀雜誌》32期（2005年3月），頁111。

<sup>83</sup> 同上，頁96-102，尤其頁96-98。

知障」這詞都沒有出現過，但卻有明確界定粗、細二品的法無我（*dharma-nairātmya, chos kyi bdag med*），所以我們只要把該定義反過來閱讀，便可藉此得出「法我執」的意思。據《色拉宗義》，中觀自立論證派把「法無我」分為粗、細二品，「粗品法無我」是指：「色與持色量異質空」<sup>84</sup>，細品法無我則是指：「一切法諦實空」<sup>85</sup>。故此反過來閱讀後，「粗品法我執」是：「色與持色量異質」，細品法我執則是：「一切法諦實」，前項是涉及認知的能、所雙方在存有上是異體的，後者其實只是把前項在邏輯上必然含藏的論點進一步陳述出來，「一切法諦實」當中的「諦實」（*bden grub*）一詞是特定地放在能 - 所關係中來說，所以屬虛妄義解的「諦實」是指本作為所取的整個對象界域，被錯誤地視為脫離在能 - 所關係，獨立於主體角色的左右而客觀地存在。此外，同一章「地道的建立」一節有如下一段：

獨覺種姓者以執「色及持色量（所取與能取）異體」之分別識，作為其主要所斷事，以「了解「色及持色量（所取與能取）異體空」之見地，作為主要的所修，來對治前者，然後證得中品菩提<sup>86</sup>。

這一段引文是有關認知的實在論態度及其克治，雖然在字面上，都沒有出現過具體術語如「法執」或「所知障」等，但從內容上來說，卻是與前文討論的二概念完全是同一個問題，而且不單論點上沒什麼差異，甚至連用語近乎原封不動地搬過來。因此總的來說，中觀自立論證派對「法執」的理解，與前文唯識基本上是相同的，都僅是指知識一實在論態度，並不是如東亞唯識學般，

<sup>84</sup> 同上，頁 123。

<sup>85</sup> 同上，頁 123。

<sup>86</sup> 同上，頁 124。



包括小乘的偏頗狀態或未臻一切智等所知障的其他成份。

第一世嘉木樣·俄旺宗哲（'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus, 1648-1721）撰有宗義巨著《宗義廣釋》（*grub mtha'i rnam par b'zag pa 'khrul spon gdon lna'i sgra dbyans kun mkhyen lam bzan gsal ba'i rin chen sgron me zes bya ba b'zugs so*，下簡稱《嘉木樣宗義》），乃格魯派宗義文類的最主要代表作。《嘉木樣宗義》在其〈自立論證中觀〉一章提到「法我執即所知障」<sup>87</sup>。同一章的稍後，也有提及：「所知障是實執和習氣二者都有」<sup>88</sup>。有題為「道等差別」一節，該節開首偈頌第二句謂「麤細實執二取等」<sup>89</sup>界說法執或所知障的內容，隨即解釋：

所知障中細分即是實執，麤分即是執所取境實有，及執能取、所取異體……獨覺通達能取、所取異體空為主要所修的道，因此只能斷除麤分所知障……獨覺通達能取、所取異體空，只斷麤分所知障。<sup>90</sup>

<sup>87</sup> 藏文原文：chos kyi bdag 'dzin gyi shes sgrib，見第一世嘉木樣·俄旺宗哲《宗義廣釋》藏文本（臺北：佛陀教育基金會 1999 年，南印度蒙果哲蚌寺廓芒圖書館（Drepung Gomang Library, Mundgod）版本），頁 494。英譯 Jeffrey Hopkins, *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications 2003), pp. 718-719；中譯妙音笑金剛大師著，觀空法師講授并校正、修改，任傑聽受翻譯《釋自他宗派建立》，《古印度宗派論》（山西：五臺山大塔院寺，2004 年），頁 197。

<sup>88</sup> 藏文原文：shes sgrib la bden 'dzin dang bag chags gnyis yod pa，見一世嘉木樣《宗義廣釋》藏文本，頁 510；任傑中譯《釋自他宗派建立》，頁 222。

<sup>89</sup> 藏文原文：shes sgrib phra rags bden 'dzin gzung 'dzin sogs，見一世嘉木樣《宗義廣釋》藏文本，頁 524；英譯 J. Hopkins, *Maps of the Profound*, p. 791；任傑中譯《釋自他宗派建立》，頁 242。

<sup>90</sup> 藏文原文：shes sgrib la sgras brjod kyi phra ba bden 'dzin dang / rags pa gzung ba don 'dzin dang / gzung 'dzin rdzas tha dad du 'dzin pa... rang rgyal bse ru'i rigs can gyis gzung 'dzin rdzas tha dad... stong par rtogs pa'i lam gtso bor sgom pas shes sgrib pa rags pa spong la，見嘉木樣《宗義廣釋》藏文本，頁 524；英譯 J. Hopkins, *Maps of the Profound*, p. 792；任傑中譯《釋自他宗派建

上述文字很清楚說明，在自立論證中觀的系統，法執與所知障兩個概念之間意思非常接近，甚至近乎可以互換使用，並沒有出現下文指出，在東亞有相唯識當中，由於所知障成份及層次複雜，所以「法執」與「所知障」之間只有一小部份是能夠清楚連結的情況。自立論證中觀認為，所知障分為麤、細二類，麤分法執或所知障是「能取、所取異體」，細分指實執，完全是指知識一實在論態度。即使《嘉木樣宗義》〈歸謬論證中觀〉章所謂的「所知障能取、所取分別」<sup>91</sup>，同樣還是指知識一實在論態度，並無其他。

格魯派的另一部重要宗義書是第三世章嘉·若白多傑（lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786）的《宗義成就論》（*grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*，簡稱《章嘉宗義》）。在其〈自立論證中觀〉一章對所知障的界說與《嘉木樣宗義》基本上是完全相同，即麤分所知障是能取、所取異體之虛妄分別，及其習氣。細分是實有的虛妄分別及其習氣<sup>92</sup>，且實執是所知障之故<sup>93</sup>。

貢覺晉美旺波（dkon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791）是第三世章嘉的晚輩，也是前述嘉木樣轉世系統的第二任。其所撰的《宗義寶鬘》（*grub mtha' rin po che'i phreng po*）的第七品〈唯識章〉內「道之所斷」的文字：

立》，頁 243-244。

<sup>91</sup> 藏文原文：shes sgrib gzung 'dzin gyi rnam rtog，見嘉木樣《宗義廣釋》藏文本，頁 622；任傑中譯《釋自他宗派建立》，頁 381。

<sup>92</sup> Donald S. Lopez, *A Study of Svātantrika* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications 1987), p. 227.

<sup>93</sup> 藏文原文：bden 'dzin shes sgrib yin pa'i phyir，見第三世章嘉·若白多傑《宗義成就論》藏文本（下簡稱《章嘉宗義》藏文本，臺北：佛陀教育基金會，2005 年，印度尊勝利樂善說寺學識林暨尊勝佛母寺（Thekchen Choling, Namgyal Monastery）版本），頁 302；中譯見許明銀譯〈章嘉宗義書〈中觀派章〉漢譯（四）〉，《正觀雜誌》51 期（2009 年 12 月），頁 111。

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。<sup>94</sup>

這是有關在「道之所斷」當中，二障與三乘行者的對應關係的定義，而所知障特別是其重點。但引文除了說「法……執及其習氣」就是「所知障」外，並未有進一步說明「法執」（chos kyi bdag 'dzin）是什麼，只是以此頂替了「所知障」概念，而該篇章也沒有直接解釋所知障是什麼。但反過來說，該書的同一章，倒是有對粗、細二品的「法無我」（dharma-nairātmya, chos kyi bdag med）下過明確的定義<sup>95</sup>。所以我們可以據此作逆推，把「法無我」的定義反轉過來，遂從「所取與能取並非異體」及「色與持色量並非異體」還原出「所取與能取是異體」及「色與持色量是異體」來作為「法執」之界說，指視對象（所取或色）

<sup>94</sup> 藏文原文：lam gyi spang bya la nyon sgrib dang shes sgrib gnyis / ...gnyis pa ni / chos kyi bdag 'dzin bag chags dang bcas pa lta bu'o / de yang byang sems nams kyi shes sgrib spang bya'i gtso bor byed kyang / nyon sgrib spang bya'i gtso bor mi byed / theg dman slob pa nams kyi nyon sgrib spang bya'i gtso bor byed kyang / shes sgrib spang bya'i gtso byor mi byed do / 《宗義寶鬘》藏文本（臺北佛陀教育基金會，2005 年，印度尊勝利樂善說寺學識林暨尊勝佛母寺（Thekchen Choling, Namgyal Monastery）版本），頁 478；貢覺晉美旺波撰，陳玉蛟中譯《宗義寶鬘》（下簡稱：《宗義寶鬘》中譯本。臺北：法爾出版社，1988），頁 84；Jeffrey Hopkins 1989, and Geshe Lhundup Sopa, *Cutting Through Appearance: Practice and Theory of Tibetan Buddhism*（下簡稱：《宗義寶鬘》英譯本 Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications 1989），pp. 272-273。

<sup>95</sup> 慶繞久（mkhyen rab dbaṅ phyug gis mchan 'grel bkod）註解第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波《四宗概述淺釋》藏文本（*Grub mtha' rin chen phren ba'i tshig 'grel thor bu*，北京：民族出版社，2004 年重印），頁 26。見《宗義寶鬘》的中譯本，頁 83 及 Hopkins 英譯本 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。

為離識（能取或持色量）實有（*dravya-sat, rdzas yod*），即指「體外實有，不須特別的事物確証而能自身確定的事物」<sup>96</sup>。

故《宗義寶鬘》〈唯識章〉在界定「所知障」時，只著眼於認知－實在論取態，完全沒有涉足「未臻完整知識」，尤其當時該章的討論焦點，是落在實相（*rnam bden pa*）與假相唯識（*rnam par rdzun par smra ba*）的分歧上，與對象的存有論地位問題關係直接而密切，但與「未臻完整知識」並無直接關係。

而《宗義寶鬘》〈說無體性的中觀宗〉「道之所緣」一項在說明何謂「法無我」時，即非刻意，但卻無法迴避地，要用反面的方式說明什麼是「法我執」，同時也等於對所知障作出了間接的界說。「道之所緣」是指修道所欲趨向的目標，共有四項，分別是人、法二無我的粗、細二分。其中「粗品法無我」的定義是「色與持色之量異體空」<sup>97</sup>，「細品法無我」的定義是「一切法真實存在空」<sup>98</sup>，若我們把整個定義的意思翻轉過來，間接得出對粗、細兩種「法執」的說明，「粗品法執」是「色與持色量異體」，「細品法執」是「一切法真實存在」。緊貼上文的就是「道之所斷」，即對所知障有積極的界說：

法我執是所知障；所知障又有二種，例如：執著能取與所取異體是粗品所知障；執著蘊等法真實存在是細品所知

<sup>96</sup> 藏漢大詞典編寫組《藏漢佛學詞典》（成都：四川民族出版社，1993年），頁2354左。

<sup>97</sup> 藏文原文：*gang zag bden pas stong pa gang zag gi bdag med phra mor*（細品）’*dod do*，《宗義寶鬘》藏文本，頁487；許明銀中譯本，頁98；Hopkins 英譯本 pp. 315-316。

<sup>98</sup> 藏文原文：*gang zag rang rkya thub pa'i rdzas yod kyi stong pa gang zag gi bdag med rgas pa dang*，《宗義寶鬘》藏文本，頁487；許明銀中譯本，頁98；Hopkins 英譯本 pp. 315-316。

障。<sup>99</sup>

在此因為「執著能取與所取異體」與「色與持色量異體」之間，及「執著蘊等法真實存在」與「一切法真實存在」之間，都不存在重大的差異。在這些格魯派宗義書所述，無論是唯識、中觀自立論證派，法執與所知障近乎是同義詞。如前所述，對比二者，其界定近乎完全一樣，乃是因為無論是法執或所知障，皆明確無疑地僅限於指知識一實在論態度，沒有出現任何類似於東亞有相唯識學所知障理論在內涵上層面的豐富與複雜多變。

我們在上文首先討論〈八難備忘錄〉，再根據《色拉宗義》、《嘉木樣宗義》、《章嘉宗義》及《宗義寶鬘》等文獻，主取唯識，兼參考部派及中觀自立論證派等不同宗見，對所知障相關概念的篇章作討論，發現在藏傳宗義書的記述中，所知障並非唯識獨有概念，基本上是屬於大乘佛學的通義，無論這些大乘宗義在其他問題上觀點差異有多大，但說到所知障時，卻相當一致而罕有分歧地純指認知的實在論取態，完全沒有任何跡象會如東亞有相唯識般，把小乘的偏頗宗教願景及未臻一切智一併列入「所知障」範圍內。

我們可以透過上述的分析確定，藏傳宗義書所述唯識學的「法執」與「所知障」概念，僅限於指認知的實在論取態，它是藏傳唯識「法執」概念的唯一含義，即錯誤地把對象視為與認知主體彼此分離。故此，在藏傳的唯識等系統之間，無論在其他議題上差異有多大，但把法執、所知障二詞，皆理解為指認知的實

<sup>99</sup> 藏文原文：bden 'dzin gyi bag chags dang de'i dbang gis byung ba'i gnyis snang 'khrul ba'i cha dang / bden gnyis ngo bo tha dad du 'dzin pa'i dri ma rnams shes sgrib tu 'dod do / 《宗義寶鬘》藏文本，頁 488。許明銀中譯本，頁 98；Hopkins 英譯本 pp. 315-316。

在論取態的這一點上，基本是共通的。而且明顯在詞義方面，可形成準持業釋的詞義效力。因為無論透過怎樣強調「所知障」一詞的構詞異讀各自與中觀、唯識對應關係的單一性，我們都無法掩蓋或壓抑有關唯識學「所知障」的一個事實，即持業釋的讀法在唯識學對「所知障」的討論當中的角色問題，雖然它未如依主釋般，直接宣之於文字，但卻仍明顯隱藏在文字底下，稍加哲學性的邏輯分析即完整浮現無遺。所以，在唯識學「所知障」一詞的哲學解讀上，持業釋的潛在可能絕不應輕易全盤否定之。尤其藏傳宗義的唯識偏重以知識一實在論取態來理解「所知障」概念，由此也可在詞義上產生準持業釋解讀可能。

#### (B) 匿名所知障、未達完整知識及準依主釋

本項目的是據前文藏傳宗義文獻，論證藏傳所論述的大乘印度佛學的「所知障」，其實亦隱藏著姑且稱為「準依主釋」的性質<sup>100</sup>。與前項基本相似，「依主釋」與「準依主釋」之間的差異，在於「依主釋」是梵文構詞的專門術語，後者是指不是依靠構詞規則的明確指示，而是透過概念的邏輯分析，而得到與依主釋相同的語義效值。

包括公元五世紀以後中觀學在內的大乘印度佛學，其義理皆承認「未臻一切智」這一類型的所知障，因為它其實就是大乘菩薩道上，最高數層階地行者的認知局限。只是藏傳宗義書的並沒有如東亞有相唯識般，直接而明確無疑地，點名將這類認知缺憾納入印度大乘佛學「所知障」概念名下，並成為該概念的最

<sup>100</sup> 印一藏中觀學對所知障性質的討論，見劉宇光著〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印一藏中觀學之間（下）〉，《法鼓佛學學報》9期（2011年12月），頁53-81；修訂版收拙著《一事不知菩薩憾事》第十三章。



重要的內容，因為它直接涉及大乘的知識願景<sup>101</sup>。特殊的是，儘管藏傳宗義書未有將「未臻一切智」納入「所知障」名下是一回事，但這並不表示對於高階地的行者而言，「未臻一切智」不是其主要障礙。從而形成該等議題儘管無「所知障」之名，但在實質內容上，卻絕對等量齊觀地，有與東亞唯識視「未臻一切智」乃所知障之實，此等情況可稱為「匿名所知障」，這通常都出現在宗義書有關大乘菩薩道聖位階地階段的討論中。

下文將繼續以前項已引述過的系列宗義書為根據，來展開有關「匿名所知障」的分析。一般而言，被筆者在此姑且稱為「匿名所知障」的篇章，基本都是出現在宗義文獻當中，通常稱為「地道的建立」之環節內，所謂「地道」之學說，是有關修道次第上，不同階地所能斷卻的障礙或所證得的果位等議題。首先，在《色拉宗義》〈唯識宗章〉的「地道的建立」一節內，有一段題為「直接說明地道的建立」的文字間接透露另一層觀點：

諸菩薩則是專為「利他」這個目標，而將了解「能取、所取異質空」的見解與「上品福德資糧」二者聯繫，並藉著在三無數劫（三大阿僧祇劫）等等當中串習之後，現證自己的菩提<sup>102</sup>。

這段唯識學修行道、地次第的論述，是有關高階位行者構成修行基本元素的描述，當中提及了解「能取、所取異質空」及「上品福德資糧」在三無數劫過程中，是應相互結合的兩項元素，以促

<sup>101</sup> 劉宇光著〈東亞唯識學「所知障」概念的「未臻全知」義之解讀：以「十障」說的最後三障及其他相關概念為線索〉，刊中山大學佛學研究中心編《漢語佛學評論》2輯（上海古籍出版社，2011年5月），頁88-149；修訂版收拙著《一事不知菩薩憾事》第八章。

<sup>102</sup> 廖本聖譯〈至尊·法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究〉，頁112。

成菩薩利他大願的具體落實，並最終現證菩提等等。

第二世嘉木樣《宗義寶鬘》也有類似的陳述，其〈唯識章〉在「道之所斷」後有「證果方式」一節，扼要描述唯識學修道次第的較高階位狀態：

具有大乘種性者，以屬於「法無我」的圓成實作所修的主體，且以兼修三大阿僧祇劫資糧的方式，五道、十地循序上進。最後，以有情生命之流盡頭的無間道盡斷二障，並於色究竟天……現證自利方面斷、證圓滿的法身，及利他方面事業圓滿的（報、化）二種色身。<sup>103</sup>

這段引文與眼下所知障的討論直接相關的地方，主要是在有關在十地進階上，最終斷盡煩惱、所知二障，並以證得佛的諸身之方式，而勝任於充份地自利、利他。尤其當中盡斷二障，以成就自利、利他，《宗義寶鬘》還是有以比《色拉宗義》明顯不了多少的方式，指出斷盡所知障與利他之間，似乎有某些關連，雖然此一關連具體是什麼，還是頗見含糊隱晦。尤其在這情景下，既沒有明確表態指所知障是單純認知的實在論態度，還是也兼指「未

<sup>103</sup> 藏文原文：theq chen gyi byang chub mngon du byed tshul ni / byang sems rnams kyis bdag med pa'i lta ba rigs pa'i rnam grangs mtha' yas pa'i sgo nas rgyas par bsgom ste sgrib pa spong bar byed la / de yang nyon sgrib zad par ma spangs par shes sgrib spong ba'i mgo mi rtsom la / shes sgrib spong ba'i mgo sa brgyad pa nas rtsom pa yin zhing / dman lam sngon du ma song ba'i byang sems rnams kyis sa brgyad pa thob pa na nyon sgrib zad par spangs te / mthar rgyun mtha'i bar chad med lam la brten nas shes sgrib ma lus par spangs pa dang dus mnyam du sku bzhi'i go 'phang mngon du byed do / myang 'das dang 'gog bden la don dam bden pas khyab par 'dod do/。見《宗義寶鬘》藏文本（臺北：佛陀教育基金會），頁488-489；許明銀中譯本頁84；Hopkins 英譯本 p. 271；又見 Daniel Cozort 2005, and Craig Preston (translated), *Buddhist Philosophy: Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets* (New York: Snow Lion Publications 2005), p. 259。

達一切智」；也沒有純粹從邏輯原則上排除「未達一切智」的可能性，但它更沒有如《成論》的玄奘唯識學般明確無疑地，將十障當中有關偏頗的宗教願景及未臻完整知識等大部份的障項，列作「所知障」所直接涵蓋的範圍。

目前並無任何歷史證據顯示，東亞有相唯識對藏傳佛學「未臻一切智是高階位菩薩的主要認知障礙或局限」之見解有過任何直接的影響。但無論如何，藏傳佛學是在上承早期大乘修道次第理論的通義時，也一併將「未臻一切智」接收下來。如此一來，藏傳佛學其實已經無可避免地，把按照依主釋讀「所知障」一詞時，所欲指涉的特定類型認知缺憾，即「未臻一切智」，連同在邏輯上構成該類特定缺憾之前提如一切法、法性及佛智等，一併吸納進其體系內，並確立之，因為東亞唯識學透過強調依主釋來閱讀「所知障」一詞時，要明確標示出來的，正是其性質究竟而規模又完整的真實之被遮蔽，即「未臻一切智」，然而無論有否透過梵文複合詞來規定「所知障」一詞的依主釋解讀，或有否白紙黑字地將「未臻一切智」列為「所知障」名下，作為最重要的正式內涵，皆不妨礙或無法否認，所有大乘佛學實際上，都已將「未臻一切智」列為大乘菩薩道的最重要的認知障礙。

所以，無論在梵文複合詞的構詞上如何規定「所知障」一詞的解讀方式，及其與特定佛學傳統之間的可能密切關係，從概念的邏輯和語義內容上來說，這裏的「所知」一詞唯有作「真實」解，而非「錯謬」解，才能與「未臻一切智」的詞義保持理解上及邏輯上的一致。如此一來，從理論的內在邏輯來看，實際上表明藏傳宗義書還是採納了一種類似東亞唯識觀點的準依主釋解讀策略，來闡述「所知障」，無論複合詞的構詞規則認為應該如何閱讀，尤其當「所知障」是被放在菩薩「十地」進階的修道理論

脈絡，連繫著與十地相應之「十障」的最後三障時，這一點更為明顯。

正因如是北美專攻藏傳佛學的維吉尼亞學派（Virginia School）才會把「所知障」的藏文 *shes bya'i sgrib pa* 譯作「至全知（指一切智）之諸障礙」（obstructions to omniscience）、未臻同時認知一切現象之障（obstruction to simultaneous cognition of all phenomena）、妨礙同時認知一切現象之障（obstruction that prevent simultaneous cognition of all phenomena）、未臻全面理解每一項可知事物之障（the obstructions to full understanding of everything knowable，及至全知之諸極微細障（very subtle obstructions to omniscience），無論其具體用字差異有多大，但「全體現象」或「全知」等字眼從不缺席<sup>104</sup>。

#### （四）綜合討論

基於以上的諸項推證，我們帶著再回來得出以下兩個結論：首先，筆者基本上贊成釋見弘對池田氏的批評，池田將程度上的表述差別誇大為質的對立。池田道浩的錯誤主要在於依學派將兩類「所知障」對立，但不能否認的另一個事實是：東亞有相唯識的確較多據依主釋解讀「所知障」，中觀學也的確較多使用持業釋解讀「所知障」，這兩種表達上不同，在義理上還是有各自不同的偏重議題。東亞唯識學透過偏重依主釋的解讀，強調循「十障」的最後數項為主要線索，來理解所知障，故此這種安排無疑就是要把「未臻一切智」或「未臻完整知識」議題作為東亞唯識

<sup>104</sup> 筆者對維吉尼亞學派此譯的進一步討論，見劉宇光撰〈唯識學「所知障」概念：譯詞評議、研究檢討、部派溯源及東亞展望〉，《臺大佛學研究》第26期（2013年12月），頁118-122；是文修訂版收於拙著《一事不知菩薩憾事》第一、二及三章。

學所知障理論特點與重點，確具有更宏觀的宗教—倫理踐行的視野與豐富的哲學內涵<sup>105</sup>，故此自然要比以知識—實在論取態的那一類所知障有更高的理論及實踐的重要性，因而視東亞有相唯識就「所知障」一詞偏重依主釋的見解確實有一定道理的<sup>106</sup>。

其次，第二點是儘管如釋見弘正確地指出，月稱中觀學「所知障」中「所知」的部份例子確可以據依主釋解讀，作究極目標（例如空性或真實）來理解，即正面地使用「所知」一詞，從而使所知障也可作「趨向真實之障礙」來被解讀，但筆者已在前文指出，即使同作依主釋解，東亞唯識學、印度中觀學與藏傳中觀學的真实「所知」，在內涵及範圍上，也不完全真屬同一回事，全無差別，因而不應該，也不能夠將數者直接互換。起碼在印度中觀，對「所知」的正面解讀其實有時是較偏重指單純對自性的否定，與東亞唯識學及藏傳中觀學兼指性空的一切法的全體具體緣起性相細節力用等，在幅度上仍然有一定的距離，因為前者主要是指空性作為全體現象的法性或究竟性，後者則是兼指作為自性空所依的全體緣起事物。

依主釋與持業釋的不同解釋，其實只是按照梵文構詞的格式，對一項複合詞進行文字表層的解讀時，提供有語法規律的不同選項，但不應該過度依賴這種構詞分析，並誤解它可以作為唯

<sup>105</sup> 劉宇光著〈東亞唯識學「所知障」概念的「未臻全知」義之解讀：以「十障」說的最後三障及其他相關概念為線索〉，刊《漢語佛學評論》2輯，頁88-149；修訂版收拙著《一事不知菩薩憾事》第八章。

<sup>106</sup> 但這不表示唯識學因而會在邏輯上與持業釋必然互斥，只是後來的中觀學派在月稱手上較偏重循持業釋來解讀所知障，才造成「所知障」的構詞異讀是依中觀與唯識為界而互相排斥的錯覺。故此反而言之，與其說持業釋是中觀學派所知障的特色，倒不如說，較不偏重依主釋才是中觀學派所知障的特色，因為如前已述，從概念的邏輯所含的語義來說，唯識學所知障同樣是或明或暗地存在準持業釋。因此，只要有批判地看待池田的結論，池田的見解仍然是有其重大參考價值的。

一標準，依之能夠獨力而有效地決定哲學概念的實質語義內涵，甚或抉擇義理上的疑問。原則上，我們根本不可能單憑梵文構詞的分析，便充份決定不同構詞格式所產生的同詞異義的實質語義內涵，也不能單純據此而充份掌握異解之間在邏輯上及義理上的相互關係，甚至判定其在佛義上的成立與否等。對後者系列疑問的定奪，基本上是哲學義理層面的事，並而非單單依賴語法或構詞分析而可以妥善解答。

故此，雖然在異讀所企圖強調的不同重點之間，其彼此的關係隨著所知障的內容在不同階段的變化，也有其相應的差異，但在絕大部份的情況下，「所知障」的構詞異讀，並非兩種完全相斥的立場，毋寧更多只是選取不同的表述角度。「所知障」的兩種構詞異讀之間的邏輯關係，按不同義理脈絡，由親而疏不一而足，由一體二面、正反立論的兩面互補、此消彼長的正反倒映、近乎互不相干，到各自表述等各種情況都有，但就是罕有發生邏輯上完全互斥，不能並存的矛盾關係。總之，構詞上的這兩種異讀其實只是語法格式的區分，而不是邏輯上的區分，所以語法上二擇一，並不等於兩者之間，等同邏輯上的矛盾，從而被引伸為不能並存。二者之間在邏輯上形成互相補充的閱讀，恐怕也並非毫無道理或全無可能。

### 全文結論

現代的學院或學術性的佛教研究（Academic Buddhist Studies）是由數個在研究方法及研究對象上，彼此差異頗大的不同學科所組合而成，這些不同的領域，包括由歐陸德語學界建立的比較語言學（Comparative Philology）所形成佛教語言一文獻學（Buddhist Philology）、以邏輯為方法與標準所形成的哲學性



佛學研究，及按教義所構成的釋義學操作所共同組成。原則上它們之間，形成上下游的工序分工，理應構成合作與互相支援的關係。

但在實際上，由於學術的精細分工所形成的知識隔閡等不同原因，往往在分工之餘，有時也在合作上產生相礙的複雜關係。在這種互相排礙的關係中，由於語言文獻學在義理研究的整個工序流程中，可以說是身處在文本研究的要津上的第一道關卡，其所佔之地利，往往對在此之後的各工序形成重大制約，所以能否妥善定位佛教語言文獻學在此的角色，遂成一關鍵要點。這所謂妥善定位其角色，一方面是指發揮其建設性的正面功能，另一方面是同時意識到它在義理解讀上的限制。

退一步從更寬廣的角度來反思前述的爭論，其實部份原因是過於單邊地，甚至機械地依靠梵文的語法分析作為論斷義理問題的唯一標準，而沒有考慮到要更為週全地理解一個概念時，它所引申的邏輯意涵及所坐落的義理脈絡，其所起的參考作用絕對不下於梵文的語法因素。也許梵文構詞分析雖然有助帶出問題，但一個理論或哲學問題不可能機械地單憑文法分析，而得到真正完整的解答，我們不應該只考慮梵文構詞學及文本字句上的解釋，而且也兼顧一個概念的邏輯伸延及佛教義理等更為整體的宏觀角度。

## 引用書目

### 一、工具書

藏漢大詞典編寫組《藏漢佛學詞典》（成都：四川民族出版社 1993 年）。

### 二、原典

玄奘撰《成唯識論》（《大正藏》冊 31）。

彌勒撰《瑜伽師地論》（《大正藏》冊 30）。

無著撰《大乘阿毗達磨集論》（《大正藏》冊 31）。

無著撰《攝大乘論》（《大正藏》冊 31）。

無著撰《辯中邊論》（《大正藏》冊 31）。

無著撰《顯揚聖教論》（《大正藏》冊 31）。

親光撰《佛地經論》（《大正藏》冊 26）。

窺基撰《大乘法苑義林章》（《大正藏》冊 45）。

窺基撰《成唯識論述記》（《大正藏》冊 43）。

良遍撰《觀心覺夢鈔》（《大正藏》冊 71）。

雲峰撰《唯識開蒙》（《卍新纂續藏經》冊 55）。

良遍上人

1998 三根脩一新編《觀心覺夢鈔》，香港：佛教法相學會。

第一世嘉木樣·俄旺宗哲（'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus, 1648-1721）

1999 《宗義廣釋》藏文本（*grub mtha'i rnam par b'zag pa 'khrul spon gdon lna'i sgra dbyans kun mkhyen lam bzang gsal ba'i rin chen sgron me 'zes bya ba bzugs*）

so），臺北：佛陀教育基金會，南印度蒙果哲蚌寺廓芒圖書館（Drepung Gomang Library, Mundgod）版本。

第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波（dkon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791）

2004 慶繞久（mkhyen rab dbaṅ phyug gis mchan 'grel bkod）註解，《四宗概述淺釋》藏文本（*Grub mtha' rin chen phren ba'i tshig 'grel thor bu*），北京：民族出版社。

第三世章嘉·若白多傑（lcang skya rol pa'i rdo rje, 1717-1786）

2005 《宗義成就論》（*grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*）藏文本，臺北：佛陀教育基金會，印度尊勝利樂善說寺學識林暨尊勝佛母寺（Thekchen Choling, Namgyal Monastery）版本。

第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波（dkon mchog 'jigs med dbang po, 1728-1791）

2005 《宗義寶鬘》藏文本（*grub mtha' rin po che'i phreng po*），臺北：佛陀教育基金會，印度尊勝利樂善說寺學識林暨尊勝佛母寺（Thekchen Choling, Namgyal Monastery）版本。

克主傑·格列貝桑（mkhas grub dge legs dpal bzang, 1385-1438）

2006 《顯示甚深空真實義論之善緣開眼》藏文本（*stong thun chen mo*），臺北：佛陀教育基金會，印度甘丹北頂佛學院圖書館（Gaden Jangtse Library）版本。

雲峰

2008 《唯識開蒙》，臺北：佛陀教育基金會復印本。

梅光羲

- 2008 《相宗綱要正續合刊》，臺北：佛陀教育基金會復印本。

### 三、專書

一世達賴·根敦珠巴（dGe 'dun grub pa, 1391-1474）

- 1984 法尊法師編譯，《釋量論略解》（*tshad ma rnam 'grel legs par bshad pa*），臺北：佛教出版社。

宇井伯壽

- 1952 撰譯《安慧·護法唯識三十頌釋論》，東京：岩波書店，昭和二十七年。

寺本婉雅

- 1957 《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》（《西藏傳聖典譯註佛教研究第三輯》），東京：國書刊行會。

宗喀巴

- 1991 法尊法師譯、陳玉蛟校譯，《入中論善顯密義疏》，臺北：法爾出版社。

林國良

- 2000 《成唯識論直解》，上海：復旦大學出版社。

陳玉蛟

- 1988 貢覺晉美旺波撰、陳玉蛟中譯，《宗義寶鬘》，臺北：法爾出版社。

葉少勇

- 2011 《《中論頌》與《佛護釋》：基於新發現梵文寫本的文獻學研究》，《梵文貝葉經與佛教文獻系列叢書》1，上海：中西書局。

霍韜晦

- 1980 譯《安慧《三十唯識釋》原典譯註》，香港：香港中文大學。

釋演培

- 1989 譯註《成唯識論講記：一》，《諦觀全集論釋四》，臺北：天華出版事業（二版）。

Anne C. Klein

- 1986 *Knowledge and Liberation: Tibetan Buddhist Epistemology in Support of Transformative Religious Experience* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications)

Daniel Cozort

- 2005 and Craig Preston (translated), *Buddhist Philosophy: Losang Gönchok's Short Commentary to Jamyang Shayba's Root Text on Tenets* (New York: Snow Lion Publications)

David Seyfort-Ruegg

- 2002 *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy: Candrakīrti's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā I.1, and Tson kha pa Blo bzang grags pa / Rgyal Tshab Dar ma rin chen's Dka' gnad/gnas brgyad kyi zin bris: Annotated Translations (Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought Pt.2, Series of Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde Heft 54, Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien 2002), pp. 137-256.*

Donald S. Lopez

1987 *A Study of Svātantrika* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications)

Francis Cook

1999 (trans.), *Three Texts on Consciousness Only: Demonstration of Consciousness Only* (Numata Center for Buddhist Translation and Research).

J.N. Mohanty

1992 *Reason and Tradition in Indian Thought: An Essay on the Nature of Indian Philosophical Thinking* (Oxford: Clarendon Press).

James G. Mullens

1994 *Principles and Practices of the Buddhist Education in Asaṅga's Bodhisattvabhūmi* (Ph.D. Thesis, McMaster University, Hamilton, Ontario).

Jeffrey Hopkins

1983 *Meditation on Emptiness* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).

1987 *Emptiness Yoga* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).

1989 and Geshe Lhundup Sopa, *Cutting Through Appearance: Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).

2003 *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).

José I. Cabezón

1992 *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*



(SUNY Press 1992).

K.N. Chatterjee

- 1980 *Vasubandhu's Vijñapti-matrata-siddhi with Sthiramati's Commentary* (Vani Vihar Press).

K.N. Jayatilleke

- 1963 *Early Buddhist Theory of Knowledge* (Delhi: Motilal Banarsidass Publications).

Louis de la Vallée Poussin traduite et Annotée

- 1929 *Vijnaptimātratāsiddhi: la Siddhi de Hiuan-Tsang Tome V* (Buddhica: Documents et Travaux pour L'étude du Bouddhisme, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner).

Nagendra Kr. Singh

- 2001 *Encyclopaedia of Jainism* (Indo-European Jain Research Foundation).

S. Mookerjee and Hojun NAGASAKI (長崎 法潤)

- 1964 *The Pramānavārttikam of Dharmakīrti: An English Translation of the First Chapter with the Autocommentary and with Elaborate Comments* (Nava Nālandā Mahāvihāra).

Thuken Losang Chokyi Nyima

- 2009 translated by Geshe Lhundub Sopa, edited by Roger R. Jackson, *The Crystal Mirror of Philosophical Systems: A Tibetan Study of Asian Religious Thought* (Library of Tibetan Classics Vol.25, Boston: Wisdom Publications 2009).

Wei Tat (韋達)

- 1973 (trans.), Chinese text by Hsüan-tsang, *Ch'eng Wei-Shih*

*Lun: the Doctrine of Mere-consciousness* (Hong Kong: Ch'eng Wei-shih Lun Publication Committee 1973).

#### 四、論文

任傑

- 2004 妙音笑金剛大師著，觀空法師講授并校正、修改，任傑聽受翻譯《釋自他宗派建立》，《古印度宗派論》，山西：五臺山大塔院寺。

池田道浩

- 2000 〈Candrakirti の所知障解釈〉，《印度学仏教学研究》，東京：日本印度學佛教學會，Vol.149, No.1，頁 395-392。
- 2003 〈不染汚無明（不染汚無知）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 361-358。

許明銀

- 2009 譯〈章嘉宗義書〈中觀派章〉漢譯（四）〉，《正觀雜誌》51 期，2009 年 12 月，頁 79-142。

葉阿月

- 1980 〈識（vijñāna）與表識（vijñapti）的研究：以唯識思想為中心〉，《國立臺灣大學文史哲學報》29 期，1980 年 12 月，頁 57-118。收錄於《葉阿月教授佛學論文集》，臺北：財團法人臺北市淨法界善友文教基金會，2012 年，頁 731-800。
- 1985 〈三法中的所知（jñeya）與所識（vijñeya）之研究：以《阿毘達磨集論》為中心〉，《國立臺灣大學哲學論評》8 期，1985 年 1 月，頁 37-64；收錄於

《葉阿月教授佛學論文集》，臺北：財團法人臺北市淨法界善友文教基金會，2012 年，頁 923-961。

廖本聖

- 2005 〈至尊·法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯注研究〉，  
《正觀雜誌》32 期，2005 年 3 月，頁 5-149。

劉宇光

- 2005 《大乘佛學「幽暗」觀的理論重建：從「唯識所現」看妄心系有相唯識對無明的理解》，香港：香港科技大學人文學部博士論文。
- 2011 〈東亞唯識學「所知障」概念的「未臻全知」義之解讀：以「十障」說的最後三障及其他相關概念為線索〉，《漢語佛學評論》2 輯，頁 88-149。
- 2011 〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印一藏中觀學之間（上）〉，《法鼓佛學學報》8 期，2011 年 6 月，頁 103-141。
- 2011 〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印一藏中觀學之間（下）〉，《法鼓佛學學報》9 期，2011 年 12 月，頁 53-81。
- 2013 〈唯識學「所知障」概念：譯詞評議、研究檢討、部派溯源及東亞展望〉，《臺大佛學研究》26 期，2013 年 12 月，頁 111-172；重刊上海社會科學院哲學研究所主編《中西哲學論衡》3 輯，頁 200-233。

釋見弘

- 1997 〈《入菩提行論細疏》における所知障の覚え書き〉，《西日本宗教学雑誌》通号 19，西日本宗教学会。
- 2006 〈關於 Candrakīrti 的二諦說中的幾個問題（上）〉，

《中華佛學學報》19期，2006年7月，頁293-324。

Charles Muller

2000 “Wŏnhyo’s Doctrine of the Two Hindrances (Ijangui, 二障義)”, *Journal of Korean Buddhist Seminar*, Vol. 8, July.

2004 “The Yogācāra Two Hindrances and their Reinterpretations in East Asia”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 27, No.1

David Seyfort-Ruegg

1991 “On Pramāṇa Theory in Tsongkhapa’s Madhyamaka Philosophy”, in E. Steinkellner (ed.), *Studies in the Buddhist Epistemological Tradition* (Wien: Verlag der Gsterreichischen Akademie der Wissenschaften 1991), pp. 281-310.

Helmut Krasser

2004 “Are Buddhist Pramāṇavādins Non-Buddhistic? Dignāga and Dharmakīrti on the Impact of Logic and Epistemology on Emancipation”, in *Hōrin: Vergleichende Studien zur japanischen Kultur* 11, pp. 129-130.

Jeffrey Hopkins

1996 “The Tibetan Genre of Doxography”, in J.I.Cabezón and R.R. Jackson (ed.), *Tibetan Literature: Studies in Genre* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications), pp. 170-186.

Padmanabh S. Jaini

- 2001 “On the Ignorance of Arhat”, in P. S. Jaini (ed.), with a foreword by Paul Dundas, *Collected Papers on Buddhist Studies* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers).

Paul L. Swanson

- 1983 “Chil-I’s Interpretation of Jñeyāvaraṇa: An Application of the Three Fold Truth Concept”, *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute* Vol.1.

Paul Williams

- 1982 “Silence and Truths: Some Aspects of the Madhyamaka in Tibet”, *Tibetan Journal* 7 (1-2), pp. 67-80.
- 1989 “Introduction: Some Random Reflections on the Study of Tibetan Madhyamaka”, *Tibetan Journal* 14 (1), 1989, pp.1-9.

Richard Hayes and B.S. Gillon

- 1991 “Introduction to Dharmakīrti’s Theory of Inference as Presented in *Pramanavarttika Svopajna vrtti*, v.1-10”, *Journal of Indian Philosophy* 19 (1), pp.1-73.

Tadashi Tani

- 1992 (谷 貞 志), “Rang rgyud ’phen pa’i thal ’gyur [Hypothetical Negative/ Indirect Reasoning (Prasanga) with Implication of Independent Direct Proof (Svatantra) Tibetan Commentators’ Meta-Interpretations on Dharmakīrti Interpretation of Prasanga”, in S.Ihara (伊原 照蓮) and Z. Yamaguchi (山口 瑞鳳) (ed.), *Tibetan Studies* Vol.1 (Naritasan Shinshoji),

pp.281-301.

Yip A-yu (葉 阿月)

- 1987 “The Theories of Bodhisattva’s āvaraṇa and Kāraṇa in the *Madhyānta-vibhāga-bhāṣya*”, 《國立臺灣大學哲學論評》10期, 1987年1月, 頁33-71; 重刊於《葉阿月教授佛學論文集》, 臺北:財團法人臺北市淨法界善友文教基金會, 2012年, 頁962-1010。

## 五、其他

劉宇光

- 2016 《一事不知菩薩憾事：東亞有相唯識學所知障之哲學研究》，未刊書稿。



## **Obstruction of Knowledge (Jñeyāvaraṇa): Among Sanskrit Compounding, Logical Analysis of Concept and Hermeneutic Rebuttal**

Lawrence Y.K. LAU \*

### **Abstract**

Different morphological interpretation of a Sanskrit compound word would imply significant difference in its semantic indication. The Mahayana concept of Obstruction of Knowledge (Jñeyāvaraṇa) can be explained differently, according to two compounding principles. The tatpuruṣa format of Jñeyāvaraṇa is read as “Obstruction OF Knowledge”, while the karmadhāraya reading is “Obstruction BY Knowledge”. Apparently, they have different emphasis. Some modern scholarship in Buddhist Studies is tried to argue that, the two readings are in logical contradiction, thus, they are incompatible. However, the purpose of this article is tired to suggest that the conclusion above is still debatable. This article will agree that, although the two readings have different emphasis, they are not merely logically, and hermeneutically, compatible, but also mutually supportive. The argumentation is based on firstly, the analysis of the direct and indirect logical implications of the concept; and secondly, three “counter cases”, from East Asian and Tibetan presentations of various

---

\* Associate Professor, School of Philosophy, Fudan University



intellectual traditions of Mahayana.

**Keywords:** Jñeyāvaraṇa, Sākāra-vijñānavāda, Xuanzang, tatpuruṣa, karmadhāraya

