

分別知在冥想實踐中的意義： 蓮華戒的場合*

作者 船山 徹

釋見弘/陳陶 合譯

活躍於七世紀中葉的佛教知識論學派的學者法稱（Dharmakīrti），他將瑜伽行者的認識規定為「從反覆修習（現實化／冥想）真實的對象之高峰的極限所生出」（bhūtārthabhāvanāprakarsaparyantajam yogijñānam），並以它為直接知覺（⁺現量，pratyakṣa）的一種。此處說的「瑜伽行者的認識」，是人們在實踐瑜伽時的認識，也就是冥想中的認識。

* 2024/2/27 收稿，2024/6/21 通過審稿。

翻譯者按：本稿是日本京都大學人文科學研究所船山徹教授「冥想的實踐における分別知の意義——カマラシーラの場合」一文的中文翻譯。原稿刊載在：『神子上惠生教授頌壽記念論集、インド哲學佛教思想論集』，永田文昌堂，2004年，363-386頁。

又，譯文中的⁺（上標的加號）一符號表示為譯者的加入，原文本無。

又，感謝原出版社慷慨無償授權予翻譯者，使中文翻譯得以順暢進行。

根據後代注釋，瑜伽和三昧（定，*samādhi*）是同義字，意味著「集中精神」（⁺心一境性，*cittaikāgratā*）。而所謂的反覆修習，是實踐如此精神集中者一次次於心中浮現四聖諦等真實（*punaḥ punaś cetasi viniveśanam/samāropan*）。瑜伽行者的認識被視為正確認識的一種，這顯示：知識論學派的人們認為自己的理論體系，不單只是記述世俗的（*sāṃvyaṅgīka/laukika*）領域中的經驗事實之體系，且是與超越世俗的聖之（*lokottara/ārya/śuddha*）領域連結的體系¹。

在此，我們應注意的是，瑜伽行者的認識並非在所有情況中都是直接知覺。的確，對佛教知識論學派而言，正確的認識手段（⁺量，*pramāṇa*）只有直接知覺和推理，直接知覺即見聞當下一瞬間的知。而見到事物後立刻生出的「這是什麼」之判斷，或是在腦海裡做種種思量，以言語所表達出來者，他們認為這些全是虛偽的，故對分別知予以徹底地批判。處於如此一般的傾向之中，瑜伽行者的認識被視為是直接知覺的一種，這給我們一種印象，以為冥想知必定是無分別知，但事實決非如此。

上述定義中的「從反覆修習之高峰的極限所生出」這一句，反過來說的話，表示在極限這一瞬間到來之前都不是直接

¹ 關於法稱思想中的瑜伽行者認識的先行研究，可參照如下著作：長崎法潤，〈耆那認識論的研究〉（『ジャイナ認識論の研究』，平樂寺書店，1988）第1部第5章「佛教的瑜伽行者的現量和耆那教的完全智」；稻見正浩〈法稱の佛道〉（『ダルマキールティにおける仏道』），《日本佛教學會年報》54，1989。

知覺。² 冥想的過程中，有著從分別知轉換為無分別知的瞬間。在此瞬間之前，冥想乃雜陳著想像、思考、判斷等等分別，無分別性只不過是長遠實踐的終端所帶來的結果而已。立足於這個觀點，我們或者可以說，在實踐冥想的過程中，實質而言，分別知比無分別知更為重要。而這一點，也能成為知曉「剎那滅論證這一特殊的推理，在以身體來實踐佛教的現場中，發揮了什麼樣的機能」以至於「知識論學派的隆盛，除了其學術上的價值之外，在宗教上有著怎麼樣的意義」³ 之問題時，一個有效的觀察點。而且，瑜珈行者的認識是無分別知這一規定中，其自身內在的問題點也有檢討的必要。「反覆實習之高峰的極限」真的可以產生無分別知嗎？這個問題跟「分別是什麼」這一最基礎的論題也緊密的關連。

本文將就上述事情，透過活躍於八世紀後半的蓮華戒

² 根據調伏天（Vinītadeva）的注釋，瑜珈行者直接知覺的定義所對應的修行階位是四念處和四善根位（順決擇分），特別定義中所謂的「極限」是指四善根位最終階段的世第一法。當觀察四聖諦的修行者在世第一法終端生起無漏智之時，他便進入見道而成為聖人。從這個階段（世第一法）開始，冥想才被認為是直接知覺。參照長崎前揭書 64-68 頁。

³ 我們有必要從多方面檢討佛教知識論在宗教上的意義，首先暫且可以採用如下兩種路徑。其一是如何記述作為修行的完成體以及供養讚歎的對象的佛陀，這跟佛身論或一切知者論，即《釋量論》（*Pramānavārtika*）第 2 章的論述內容有關。另一個是關於個人如何覺悟（成為佛陀或者靠近佛陀），這牽涉到修道論和瑜珈行者的直接知覺論。本文專門聚焦於後者之路徑，即個人自身如何覺悟。不過這兩個觀點與佛教所訴說的目標和到此目標的過程彼此互相關連。

(Kamalaśīla) 的著作，探討以下兩個問題：其一是分別知的意義，即作為生起瑜珈行者直接知覺的準備階段的分別知的意義；其二是把瑜珈行者的直接知覺規定為無分別知這件事牽涉的問題。資料是以蓮華戒的《修習次第》(*Bhāvanākrama*)，特別是現存有梵語原典的第一篇 (BhK I) 和第三篇 (BhK III)，以及與此密切關連的蓮華戒較早的著作《攝真實論疏》(*Tattvasaṃgrahapañjikā*) 為主，至於作為蓮華戒認識論基礎的法稱的著作以及對於法稱著作的注釋，我們也會依需要而觸及。

1. 實踐的架構——聞思修和止觀

進入這個主題前，我們先確認基本事項。所謂的基本事項，即《修習次第》一書中，冥想的進行方式。⁴ 在蓮華戒的實踐論中，六波羅蜜中的智慧波羅蜜特別具有重要的意義。智慧由聞、思、修三慧所成，分別是聞所成慧（聽聞學習所帶來的智慧， *śrutamayī prajñā* ）、思所成慧（思考所帶來的智慧，

⁴ 關於《修習次第》的實踐論的先行研究，可參照森山清徹，〈Kamalaśīla 的唯識思想和修道論——瑜珈行中觀派的唯識說的觀察與超越〉（「Kamalaśīla の唯識思想と修道論——瑜珈行中觀 派の唯識説の觀察と超越」），《佛教大學人文學論集》19，1985（特別是 64-74 頁）；御牧克己，〈西藏佛教修行的一斷面——關於所謂「西藏牧象圖」〉，《修行的研究》（『修行の研究』，平成 8-11 年度科學研究費補助金研究成果報告書，研究代表者：長谷正當），京都大學大學院文學研究科，2000（特別是 55-60 頁）。

cintāmayī prajñā)、修所成慧（反覆修習所帶來的智慧，bhāvanāmayī prajñā）。此中的「聞」即學習經教，理解其意義；「思」即將經典裡所教導的事項，在自己的腦海中反芻，批判性地竭盡腦汁思考，直到對於教說生起確信；「修」即藉著反覆修習自己所確信的對象而將它加以現實化，親身去實際體驗。以如此聞、思、修的順序去琢磨智慧（修所成慧是藉著解脫而完成）。關於上述內容，在《修習次第》第一篇中，有如下簡潔的記述：

其中，首先，應該培養聞所成慧，因為透過它可以正確地確定教說的意義內容。接下來，應該透過思所成慧來理解〔經典所說的事項中，〕哪些事情可以按照字面意義接受，哪些事情需要加以解釋。然後，通過它（思所成慧）確信（確定）真實的對象之後（niścitya），應該對它進行反覆的修習。不〔應該反覆修習〕不真實東西。這是因為，若非如此，會變成反覆修習完全相反的（錯誤的）對象，那麼心的迷惑無法消除之故，正確的認識也就不會產生。反覆修習也將因而變得毫無意義。（…中略…）因此，通過思所成慧，以邏輯和教說個別觀察之後，應該反覆修習那個同一的、事物的本來樣貌這一真實〔的對象〕。而諸事物的本來樣貌實際上不外是無生的，這一事實應該依據教說和邏輯來加以確信（確定）。(BhK I 198, 10-15; 198, 21-199, 2)

如是，以聞所成慧和思所成慧為準備階段，在修所成慧的階段中，去實踐反覆修習（=修=冥想），這個反覆修習是由

止（奢摩他，śamatha，心的平靜）和觀（毘鉢舍那，vipaśyanā，觀察）所成。根據蓮華戒的定義，凡是三昧（定，samādhi，冥想）全部都被包攝在止和觀中（BhK III 1, 5），止是精神集中（cittaikāgratā），觀是個別地觀察真實（bhūtapratyavekṣ[an]ā）（BhK III 3, 1f.）。所謂的真实，就是人無我和法無我（BhK III 5, 18）。又，關於止和觀之中，有沒有分別這件事，蓮華戒根據教說（也許是《解深密經》〈彌勒章〉＝玄奘譯之〈分別瑜伽品〉）明言：止是無分別的，觀是有分別的。修行止和觀的順序，首先，先修行止，將心沉靜下來進入無分別的狀態之後，接著修觀，這主要著眼於教說的真理，即人無我和法無我，特別是法無我，以一切法無自性這樣的方式進行觀察。

如是，在止的前提下所實踐的觀的過程，它相當於有部的修道論中被稱做四善根或順決擇分的煖、頂、忍、世第一法。就大乘而言，它依序相當於明得定、明增定、入真實義一分定、無間定（BhK I §22）。蓮華戒對這個階段給予極詳細的說明。它是用自身去體驗「外界不存在，一切不外是唯識」的過程。其內容要點如下：將通常一般認為實存於外界的認識對象分析為諸原子，再將原子分解為東西南北等六個方位，以此了知原子論是不成立的。其結果是知曉：外界的對象絲毫無法成立，完全不存在。基於這一了解，捨去對物質對象的執著，並且了知存在的只不過是我的心。既然對象不存在，那麼映在心裡面的對象的樣子（所取）也是虛偽、非實在的。既然所取（映在心裡面的對象的樣子）不存在，建立在與認識對象的相對關係之中的認識主體也無從存在。因此，主體和客體（能取和所取）的區別是虛偽的，心本來是主客未分的、光輝燦爛的單一的存

在。不過，此不二的心就真實而言，也是「不生」而且「無自性空」。就這樣，不偏倚止或觀的某一方，保持均衡的關係，繼續實踐止觀雙運，終於在世第一法的最後，生起無漏的智慧，突入到部派佛教所說的見道（位）。此見道位對應於大乘十地說中的初地，即《解深密經》所謂的「事物的究極狀態」（⁺事邊際，*vastuparyantatā*）。蓮華戒對於至此為止的修道歷程實際上進行了極為詳細的論述。初地之後則更進一步實踐止觀雙運，一個個逐步登上十地的各個階位，以至於捨離掉一切煩惱的餘氣（習氣），實現轉依，到達佛的境地。這跟《解深密經》所說的「當為之事的完成」（⁺所作成辦，*kāryaniṣpatti*）之境地是相同的。

2. 從思所成慧到修所成慧

《修習次第》中與冥想關連的一些基本術語，經常存在著廣義和狹義的雙重意思，以及因應文脈，同一個字有時會有雙重甚至多層的意思，此事是我們在閱讀本書時該特別予以留意之處。如果認為因為是相同的單字，所以不分文脈，其意義都是相同的，這樣的想法會導致有些文句無法理解。舉二三例來說，例如「修」這一字的多義性⁵以及「分別」一字除了具有「所取、能取的分別」這一雙重性意義外，還有其他意涵（見本文

⁵ 「反覆修習」（修／修習／現實化，*bhāvanā*）被使用的主要的文脈是三慧中的修所成慧。但是如本書的題名「修習次第」（*Bhāvanākrama*），「慈悲的反覆實習」（*klpābhyāsa, klpabhāvanā*），「修道」（*bhāvanāmārga*）等，用於反覆修習的一般意義之情況也不少。

第 3 節) 等等。為了讓議論能順利進行，以下先就「個別觀察」和「精察」這二個概念的雙重意義加以確認。這二個字語橫跨了思所成慧和修所成慧雙方的文脈，擔負著重要的功能。

〈「個別觀察」的雙重性〉 「個別觀察」(妙觀察，*pratyavekṣ[an]ā*) 一字詞，主要是出現在觀的定義、「所謂的觀是個別觀察真實」。我們已經說過，觀構成修所成慧，如果只看這一點，我們或許以為，「個別觀察」專門用於修所成慧的文脈，不見於思所慧的文脈。但實際上並非如此。如前節中引用的「因此，通過思所成慧，以邏輯和教說個別觀察之後 (*pratyavekṣya*)，應該反覆修習那個同一的、事物的本來樣貌 (*vastusvarūpa*) 這一真實 [的對象]。而諸事物的本來樣貌實際上不外是無生的，這一事實應該依據教說和邏輯來加以確信」這段文中，劃有下線的「個別觀察」，從「以邏輯和教說」這一敘述就可知指的不是修所成慧，而是思所成慧。同樣的事情在「因此 (不單單只以教說，) 也應該以邏輯去個別觀察 (真實)」(*BhK I 200, 13*) 這一文脈上也適用。

同一術語重複地被使用在思所成慧和修所成慧兩方面，這一個事實乍看之下難免給人曖昧的印象。不過，事實並非如此，我們可以在蓮華戒所說的冥想體系自身中找到積極的理由。亦即關於思所成慧及修所成慧的對象，在《修習次第》第一篇說：

如是，藉由思所成慧，確信 (決定) 真實的對象之後，為了要將它直接知覺化 (*pratyakṣikaraṇāya*)，應該生起修所成慧。(*BhK I 204, 11-13*)

在《修習次第》第三篇說：

應該將藉由聞所成慧和思所成慧而被知道的對象，以修所成慧反覆修習此完全相同的〔對象〕，而不該〔反覆修習〕其他〔的對象〕。(BhK III 20, 3-5)

上面這些文章顯示思所成慧和修所成慧的對象是相同的。如果藉用比喻的方式來表達的話，從思所成慧到修所成慧的移動，並非二次元平面中的直線式的進行，而是在平面上，環繞著同樣的對象，螺旋狀地在三次元空間中不斷上昇，乃至深化的過程。

〈「精察」的雙重性〉 在蓮華戒的思想裡面，「精察」（伺察，*vicāra*）這一概念扮演重要的角色。這個語詞跟蓮華戒的二諦說，以及可說為是他批判哲學的骨幹之一的概念，即「在未加以精察的情況下，〔是人們〕想要之物」（*avicāritaramaṇīya, avivāryāikaramya, etc.*）這一概念直接連結（不過，此語詞的最初出處不詳）。在《修習次第》中，*vicārayet*、亦即「〔瑜伽行者〕應該要〔對這個或那個〕加以精察」這一動詞被使用於重要的局面。簡單舉一個例子來看，如在敘述思所成慧的內容中他提到：「又或者，應該以邏輯如下地加以精察。即諸存在物是物質的抑或是非物質的這二種」云云（cf. BhK I 202, 12-203, 2; 203, 6-10; 203, 12-16），此句訴說修行者應該要實踐精察。而同一文本，在主題移到修成慧之後，也提到應該要實踐精察：「瑜伽行者最初應該對於那些被其他人假想為外界對象之物質性的諸存在物，〔如下面所述說般地〕進行精察。這些（物質性的諸存在物）跟認識（心）是不同的東西呢，又或者這個

認識本身只不過是如同在夢中顯現而已？此中，認為在認識之外〔另有存在物存在的話〕，應該要從原子的觀點加以精察」云云（BhK I 210, 16-211, 3）。如是，上面的兩段都提到精察，這點值得注意。這兩段文，一處是在思所成慧的，另一處是在修所成慧的文脈裡，二者的共同點是論述原子論不成立。在思所成慧裡，是通過合理的思考來批判原子論，到了修所成慧時，是將同樣的東西在知覺的層級上加以體驗。⁶ 不論在哪一種情況下，認識都是以精察這一形式來運作。

活躍於佛教末期的解藏護（Mokṣākaragupta），他在其佛教哲學綱要書《論理的語言》（*Tarkabhāṣā*）中，在解說瑜伽行者的直接知覺之際，說明作為冥想對象的「真實」就是四聖諦之後接著說：「我們必須理解心理性的、物質性的五要素（五蘊，物質、感覺、表象、行為、認識）的本性是剎那滅的，是不淨的，是沒有自我的，是苦的。而這也必須經由『凡是存在的東西，都是剎那滅的……』這一推理，作為是與確實的認識方法一致之物而被確信。」⁷ 在此，解藏護說明將經由正確的認識手段所得到的知的對象，反覆又反覆地浮現在心裡之後，到其

⁶ 作為蓮華戒之前的傳統教說，有文本的紀錄提到在一般的理解中，原子或剎那被認為不是通常的認識所能感知的對象（*atīndriya*），故只能專門拿來作為推理的對象來討論，雖然如此，瑜伽行者卻能夠感知到它們。見 Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness*, Stuttgart, 1995, pp.196-199。

⁷ 引用自梶山雄一譯，《世界的名著 2 大乘佛典》（『世界の名著 2 大乘佛典』），中央公論社，1978，472 頁。

極限，就會生起離分別、無誤謬之認識。透過這段闡述冥想和推理關係的文章，我們了解在聞思修的情況中，所謂的思，具體而言是將推理（*anumāna*，⁺比量）當作重要的要素而包含它的。⁸ 順便要一提的是，現階段所說的推理，當然是「為了自己的推理」。因為為了說服他人，就必須提出具足喻例等完備形式的推論式，這種的「為了他人的推理」在目前（自我修行的時候）是不需要去考慮的。

其詳細的意涵如下。法稱及其繼承者們所承認的推理之中，從肯定的角度去論證實在事物的證因（*vastusādhana*）被限定為二種：（一）「〔作為存在，與所證為〕同樣之事物／其自體（*svabhāva*）」或（二）「〔作為存在，是所證的〕結果」（*kārya*）。在冥想的具體實踐過程中，它們依序地分別對應於剎那滅（諸行無常）的論證，以及因果律（緣起）的論證。然而，因為推理是分別知，因此無法在以實在事物自身作為直接指示對象這一形式上，與實在事物產生關連。若問推理的功能是什麼的

⁸ 活躍於 700 年左右的彌曼差學派（*Mīmāṃsā*）的曼達納·米斯拉

（*Maṇḍanamiśra*）批判了關於瑜伽行者的直接知覺的佛教學說（法稱之說），其中有這樣一段話：「冥想所帶來的認識，是以聽聞的東西和推理的東西作為對象的，並非突然和冥想聯繫在一起的，因此，是依據於經典（*āgama*）和推理的東西」（*Vidhiviveka*, ed. by Mahaprabhu Lai Goswami, Varanasi, 1978/84, p. 104, l. 1f.）。這雖然是其他學派學者的聲明，但在把相當於聞思修的思一物置換成推理的這一點上，這筆資料可以旁證思所成慧具體而言是推理，值得我們關注。另外，在思所成慧中，當然也包含與推理不同的判斷和記憶等。

話，根據 Apoha (+遮詮) 論，即言語所指示的對象不外就是他者(其他事物)的排除，於是，推理的功能被認為只是付託(錯誤的分別知，samāropa, +增益)的除去(*Pramāṇavārttika* 第1章第49偈)。換言之，作為思所成慧的推理，不外就是要去去除將本來是剎那滅的事物當成是恒常的誤解，或者除去將本來無我的自己視為有我的誤解等等之付託(增益)。但那始終只不過是作為恒常(非剎那滅)的排除或我(非無我)的排除〔的手段〕而履行的否定機能而已，並不能夠直接去認識事物本身。因此，實在的如實樣貌(*tattva/yathābhūta*)只能透過親身去體驗，以思所成慧所確定的對象為對象而進行修行的，便是修所成慧。再強調一次，筆者認為蓮華戒之所以說「如是，藉由思所成慧，確信真實的對象之後，為了要將它直接知覺化(*pratyakṣikaraṇāya*)，應該生起修所成慧」(*BhK I 204, 11-13*)，就是這樣的意思。「確信之後」(*niścitya*)這一語有著決定性的重要性。思所成慧徹底地〔針對真實是什麼〕進行推理，而當人們生起對真理的確信(決心，確定，*niścayajñāna*)之際，它就完成了。

當確信生起時，接著就進入以真理為主題的實踐瞑想的階段，然而，在反覆瞑想時，人們在什麼時點知道無分別的認識生起了呢？也就是說，可以證明瞑想是直接知覺(現量)的自覺是什麼呢？關於這一點，在瞑想之中，認識是「鮮明」(*spaṣṭa/sphuṭa*)的，乃至「〔知〕擁有鮮明的顯現」(*spaṣṭapratibhāsitva*)這一基準，可以作為無分別的同義語。⁹

⁹ 鮮明性也適用於作為直接知覺對象的獨自相的定義，被認為是「根據對象

同樣的事情，有時被表達成冥想中的人「如同在眼前般地看到」（*puro'vasthitam iva paśyati*）對象。

3. 分別的定義與「所取、能取的分別」的雙重性

接著，下面的敘述會有些跳躍。在這裡，筆者想就目前為止再三被使用的「分別」的意思加以檢討。寂護（Śāntarakṣita）在《攝真實論》（*Tattvasaṃgraha*）〈直接知覺的定義之考察〉

是否近在咫尺，在認識的顯現上生起（鮮明或是不鮮明的）差異的對象就是獨自相」（*Nyāyabindu* I. 13）。與此相同的解釋似乎也適用於分別知不鮮明的情況。根據法上（*Dharmottara*）對於 *Nyāyabindu*（《正理一滴論》）的瑜伽行者之直接知覺說的注釋，用於分別的定義的「與語言的連結」是以遠古時代規定的語言協約（*samaya/saṃketa*）為前提的，就這一點而言，分別的對象是遠古時代存在的事物，因此，分別知的對象不會鮮明地顯現出來。也就是說，認識的不鮮明性被認為是基於對象在某種意義上是遠的，如果換一種說法，即在空間和時間上不是近在的。

另外，在冥想中，在認識鮮明化的時刻，無分別知發生。但是，難道不存在鮮明的有分別知嗎？一般來說，這一點是個很大的問題。根據長崎的《耆那認識論的研究》（29 頁，96 頁），八世紀的耆那教（*Jaina*）學者阿卡蘭卡（*Akalanka*）有如下定義：「所謂直接知覺，是直接而清楚的（*viśada*）認識」，批判了佛教知識論認為直接知覺是無分別這一點。*viśada* 和 *apaṣṭa* 被認為是同義的。也就是說，阿卡蘭卡是站在承認鮮明而有分別的冥想知的立場上。附帶說一下，在法稱以後的佛教知識論的場合，鮮明性和無分別性被視為可以相互轉換的同義詞。因此，僅僅說認識是鮮明的，並不滿足直接知覺的條件。為了成立冥想中的鮮明之知是直接知覺，則需要另一個條件，即無錯謬（=具有整合性）。

這一章的開頭，就直接知覺定義如下：

離分別、無錯謬的〔認識〕就是直接知覺。所謂分別，就是跟語言結合的理解（＝認識）。（TS 1213abc: pratyakṣam kalpanāpoḍham abhrāntam abhilāpinī/ pratītiḥ kalpanā）

這是原封不動沿襲法稱《量抉擇論》（*Pramāṇaviniścaya*）第 1 章第 4 偈 abc 句的文章。順便一提，雖然分別有時候被更嚴密地規定為「分別乃是理解（＝認識），此理解具有顯現與言語結合的可能性」（*abhilāpasamsargayogyapratibhāsā pratītiḥ kalpanā*），不過，兩者的意思基本上是相同的。簡要來說，這裡是把作為「依於語言的理解」的概念稱之為分別。

寂護在上述的「分別就是跟語言結合的理解（＝認識）」之後，接著作了如下的補充說明：

然而，〔分別的〕本質並不是作為言語表達的原因〔而被構想的實在的普遍？〕等。（TS 1213 c'd: kḷptihetutvādyātmikā na tu//）

在此，寂護似乎是認為不應該以正理學派（*Naiyāyika*）等所主張的「實在的普遍」（即作為言語表達 *kḷpti=vyapadeśa* 的存在論的原因的普遍 *sāmānya=jāti*）為前提來規定「分別」，但是筆者對此也沒有十分的把握。總之，這是法稱所沒有的，而是寂護他個人的新見解。對於文中的「等」一字，蓮華戒作了如下注釋：

應知：「等」這一個字包含了跟言語連結的、作為心之

粗大性和微細性的原因的推究（vitarka，⁺尋）與精察（vicāra，⁺伺），以及所取、能取的分別（grāhyagrāhakakalpanā）等等。（TSP 449, 22.f）

在這裡，規定「分別是什麼」的方法並非只有一種，所說的「直接知覺中沒有它（即分別）」（⁺現量離分別）之中的「分別」，是「基於言語的對象認識」這一意涵的分別，在這裡我們可以讀出，蓮華戒有意要將這樣的分別與「所取、能取的分別」或者「推究」、「精察」等截然地加以區別。換言之，蓮華戒這樣的表達，殘留下了可能有「伴隨著推究、精察的直接知覺」或者「帶有能取、所取分別的直接知覺」之可能性。這又意味了什麼呢？

從知覺定義論的檢討項目中被排除的「所取、能取的分別」或者「推究」、「精察」之字眼，相當頻繁地出現在論述冥想的文脈中，這一事實是我們所不應該忽視的。

首先，我們來看看推究與精察。在有部阿毘達磨裡，一般規定如下：推究是心的粗大性（即粗大的心的運作），精察是心的微細性（即觀察的心的運作）。同樣的概念在冥想的文脈裡，以有尋有伺（savitarkasavicāra-）等形式跟四禪定關連。在《瑜珈師地論》中，也作為有尋有伺地而出現。相對於此，蓮華戒的情況是如何呢？在《修習次第》第一篇中，四禪定包含在「止」的實踐過程被說明。（BhK I 209, 2-19）。「止」是精神集中之事，在那裡，與分別知不相干。因此，推究和精察被包含在無分別知的止之中，倘若「直接知覺離分別」這一定義裡的分別，包含了推究和精察的話，因為推究和精察是分別知，

就不會是無分別知的止，這將會產生定義上的不統一。將推究、精察從知覺論裡的分別的定義加以切離開來，這件事的背後，筆者認為恐怕跟這樣的事情有關。又，現在的「精察」和先前第2節所檢討過的「精察」是完全相同的字，在意義上有重疊之處，這一點也請不要忘記。

接著，我們把焦點移到「所取、能取的分別」的檢討。對這個情況的分別而言，「基於言語的理解」這一意涵是不妥當的。所謂「所取、能取的分別」，是將能取和所取分隔開，加以虛構，也就是認識裡面的主客之分化。這個字被用於唯識思想的文脈裡的例子，例如：「因為以地等為本質的外界之所取，如果不存在的話，能取（性）也不存在」（TSP 670, 21f），「這個情況下，單單只是我的心而已，也就是所取不存在的話，能取就不可得。因為能取依靠於所取。因此，應當精察：心離於所取、能取，心是不二的」（BhK I 211, 4-7）等文句所明確說明的。將這樣的「所取、能取的分別」視為非存在的表達方式，從其由「所取的無」歸結到「能取的無」之表達上的特徵，我們可以知道，這對應於蓮華戒以前的傳統唯識教理學中所謂的人無相方便相。¹⁰ 也可以將之歸為入見道的階段。而根據世親對《中邊分別論》第1章第1偈的注釋，所取和能取的區別是虛妄分別——即本來是不存在的區別。就知覺論而言，凡夫在

¹⁰ 從所取的無說明能取的無，此一論法是彌勒五論，特別見於《分別瑜伽論》的二偈和《大乘莊嚴經論》。可以參照早島理，〈瑜伽行唯識學派的人無相方便相的思想〉（「瑜伽行唯識學派における人無相方便相の思想」），《印度學佛教學研究》22-2, 1974。

看到東西的瞬間，基於言語的對象認識這一意涵上的分別是不存在的，但是「所取、能取的分別」是有的。相對於此，聖者的情況是，任一個意涵上的分別也都不存在。

有趣的是，在佛教知識論裡面，還有另外一個出現「所取、能取的分別」的文脈。例如，在法稱的《成他相續論》（*Santānāntarasiddhi*）有「因為尚未轉依，所以還沒捨去所取、能取的分別的瑜珈行者們」云云，這樣的文句。根據這個文句，雖說是瑜珈行者，但在完成轉依以前，還是殘留了「所取、能取的分別」，在這點上，瑜珈行者與佛明確地被區別。又 Durveka Miśra（十一世紀中葉人），在《法上解明》（*Dharmottarapradīpa*）中提到：不可以用「所取、能取的分別」這一意涵去理解直接知覺的定義論裡的「分別」一詞。他這樣地敘述其理由：

如果伴隨所取、能取的關係而活動的認識，（全都）是分別的話，因為非一切智者的人（＝非佛者＝凡夫和瑜珈行者）其認識全都是如此，〔*譯者註〕對這些人而言〕，無分別之物等，就全然無存了。〔*譯者註〕亦即就不可能有無分別知，但實非如此。〕¹¹

亦即，以「所取、能取的分別」為基準，將佛陀的認識¹² 跟其

¹¹ *Dharmottarapradīpa*, ed. by Paṇḍita Dalsukhbhai Malvania, Patna, 1955, p.47, ll. 22-24.

¹² 這裡所說的佛陀的認識，指的是佛陀的無分別的冥想中的認識。佛陀的認識，還有後得清淨世間知，本文不列入討論。根據調伏天（Vinīta-deva）對《二十論》和《三十頌》的注釋，後得清淨世間知（出定後的認識）雖

以外的人加以區別。同樣的事情在《二十論》或調伏天（Vinītadeva）的注裡也看得到。在此立場上，雖說是見道以上的瑜珈行者，也仍有所取、能取的分別。換言之，如果跟本文前面檢討過的事情合併起來敘述的話，可知在佛教知識論裡面，離於「所取、能取的分別」的本來的不二知被設定於雙重的狀況——或被設定於在見道位的時候生起，或被認為如果未成佛的話，嚴格說來是無法達成的。將以上所述簡潔圖示如下。

定 義 認 識	分 別 的 種 類		
	跟言語 連結	所取能取的 分別 A	所取能取 的分別 B
凡夫—分別知	○	○	○
凡夫—直接知覺	×	○	○
瑜珈行者的認識	×	×	○
佛的認識	×	×	×

上表中的 A 和 B 的差異點為何呢？這恐怕與轉依的意味有關，修所斷的煩惱之習氣是否完全被捨斷，這該是問題之所在吧

然沒有將知分割為所取、能取這一原因的煩惱習氣存在，但在仍取所取、取能取的形象而顯現出來這一點上，被說為是世間知。請參照山口益、野澤靜證《世親唯識的原典解明》（『世親唯識の原典解明』），法藏館，1953，106 頁、370 頁。後得知這樣的性格，對瑜珈行者來說也是適用的。

¹³。亦即，A 和 B 的相違在於，是進入到「所取、能取的分別」正在消失之的狀態，或者是「所取、能取的分別」消失已完成的狀態呢。又或者，A 是在考量實際修行之際所重視的，B 是在稱揚讚歎佛陀時所重視的，如此從其意圖或文脈的差異去解釋，這也是可能的。遺憾的是，筆者在蓮華戒的著作中找不到相關的明確說明。此問題進一步可以發展為另一個課題，即「所取、能取的分別」的有無，與唯識二派（有相唯識和無相唯識）的區別，兩者該如何連結？關於這一點，筆者目前並沒有定論。此處僅止於點出問題點，具體的檢討留待日後再論。

4. 冥想的對象是獨自相還是一般相？

在《修習次第》中被蓮華戒當成目標而意圖的修所成慧這一認識，其定義沿襲了本文開頭所提到的法稱對瑜伽行者的直接知覺的定義。這從下段引文中劃有下線的部分乃援用了法稱的用語一事可以知道。

如此，藉由思所成慧而確信真實的對象之後，為了要直接知覺彼（真實的對象），應該要生起反覆修習所帶來的智慧（修所成慧）。（…中略…）又，非常鮮明的，認識這一光明不生起的話，障礙這一黑暗就無法正確地被

¹³ 順便一提，在《修習次第》第一篇中，蓮華戒認為在見道（初地）應斷的煩惱有一百一十二種，在修道（二地～十地）應斷的煩惱有十六種。這與他以前的傳統唯識教理學（《顯揚聖教論》《阿毘達磨雜集論》等）中列舉的煩惱數目是一致的。

除去。而透過一次又一次的反覆修習（冥想），對於對象，縱使它不是真實的對象，也會生起非常鮮明的認識。如冥想〔膿等的〕不淨物*或冥想滿大地〔的骨頭〕等的人們，〔他們連不真實的東西也能鮮明地認識〕般。更不用說，倘若對象是真實的事物的話。（BhK I 204, 11-13 15-19）*[根據藏譯刪除原文中的「等」（ādi）一字]

劃有下線部分是根據《釋量論》第3章第284偈（原文省略）的表達。而且，蓮華戒在《修習次第》第三篇中如下一段文中的敘述，也是以法稱的說法作為前提。

……當到達反覆修習（冥想）真實的對象之高峰的極限時，無有殘留地離開分別之網，非常鮮明且無垢的法界的證得〔的認識〕，如同置放在無風處沒有動搖的燈火一般，作為超越世俗的認識而生起。而此時，事物的究極狀態這一認識對象被獲得，於是，〔作為認識者的瑜伽行者〕進入見道，且〔同時地〕到達了初地。（BhK III 30, 3-8）

上述的表達（劃線部分）無疑是根據本文開頭所提到的「從反覆修習真實的對象之高峰的極限所生出」此一瑜伽行者的直接知覺的定義而來。把「離開分別之網」一詞用到瑜伽行者的直接知覺的文脈上的，其例子有《釋量論》第3章第281偈（原文省略）。又，同樣的定型表現句，在《攝真實論疏》中，在言及以一切事物為冥想對象的佛陀時也被使用。

……把存在於所有事物中的無常性等等特徵全部都當

成是真實〔的對象加以反覆修習〕，從〔此〕反覆修習（冥想）之高峰的極限所生出的、以一切的事物為對象的意識——此意識因具有鮮明的顯現性與整合性而具備了作為直接知覺的資格——〔以此識〕無餘地同時把捉一切事物之故，〔*譯者註〕此修行者〕被認為是一切知者，但他並非是用眼識等〔*譯者註〕感官認識去把捉一切事物〕。……¹⁴

如同在其他拙稿所指出的，以上一節劃有下線的部份也是根據法稱的定義。而所謂的一切知者的佛是瑜珈行者，其冥想中的認識不是眼識等五識而是意識一事也很明確地被提到。¹⁵ 在此，請一定要注意的，蓮華戒的說法僅管如上所述般沿襲了法稱的說法，但也有法稱的知識論範圍內所無法含攝的面向。筆者特別想要指出如下兩點，即在蓮華戒の場合，他是否認為瑜珈行者的直接知覺真的是無分別嗎？以及其認識對象，一如定義般，果真是獨自相（自相）嗎？

〈作為分別知的觀〉 根據法稱的定義，「從反覆修習真實的對象之高峰的極限所生出」的瑜珈行者的直接知覺，因為是直接知覺，定義上不可以是分別知。而在蓮華戒的情況，相同的識在修行階位上被認為是見道以上＝初地以上的階段。在被

¹⁴ TSP 1072, 24-1073, 16。文本是部分修正後而理解的。請參照拙稿〈蓮華戒的直接知覺論的「意的認識」(mānasa)〉(「カマラシーラの直接知覺論における「意による認識」(mānasa)」《哲學研究》569, 2000)的注腳 39。

¹⁵ 參照前面注腳提及的拙稿。

蓮華戒認為是經典依據的《解深密經》〈彌勒章〉(即〈分別瑜伽品〉)中¹⁶，因為止的對象是無分別影像，觀的對象是有分別影像故，所謂的止觀並行，乃是將無分別和分別知均衡地保持，沒有偏倚地讓它們運作。而此「分別」到底是什麼意思？也就是說，關於分別的定義，首先要注意的是，作為「觀的特徵」(vipaśyanālakṣaṇa)，蓮華戒舉了「真實的考究這一分別」(tattvanirūpaṇāvikalpa)。

瑜珈行者為了要獲得真實，以觀精察〔與止當中之對象是〕相同的鏡像〔般的對象〕時，被說為是帶著分別的鏡像〔般的對象〕。因為作為觀的特徵的真實的考究之分別(tattvanirūpaṇāvikalpa)於其中生起之故。(BhK III 2, 2-5)

「考究」一字的原語是 nirūpaṇā，它相當於《俱舍論》第 1 章第 33 偈所說的三種分別當中的「計度分別」(nirūpaṇāvikalpa, abhinirūpaṇāvikalpa)。(附帶一提，其他二種是自性分別和隨念分別)。在《俱舍論》裡，眼識等的五識雖有自性分別(推究, vitarka)，但沒有計度分別和隨念分別。而計度分別規定為是未進入冥想時(即散位時)的智慧。這跟在冥想知的觀的文脈中使用計度分別這個語詞的蓮華戒的說法雖然不一樣，不過可以作為比較參考的材料。

¹⁶ 四種的認識對象的說法也見於《瑜珈師地論》〈聲聞地第二瑜伽處〉，它被認為先行於《解深密經》〈彌勒章〉而存在。請參照勝呂信靜《初期唯識思想的研究》(『初期唯識思想の研究』)，春秋社，1989，312 頁。

蓮華戒把「觀」當成分別知，此事也可以從下節的引文中知道。

它（即個別觀察真實）雖然可以說是以分別為本質，但因為它是以根源的思維（即集中精神從根源去思惟，*yoniśomanasikāra*，⁺如理作意）為本質，因此，根據它會有關於真實的無分別的認識生起，故而，想要認識它（真實）的人，應該奮勉於此（真實的個別觀察）。（BhK III 20, 6-8）

如此的明確說法，與將分別知一概地視為錯誤的認知（*bhrānti=atasmimś tadgrahaḥ*）這種關於認識的嚴密理論¹⁷，無疑是不同的傳統。蓮華戒把正確的分別當成無分別知生起的條件，而積極地加以承認。這點如松本史朗氏所準確指出的一般，¹⁸ 和中國的禪家摩訶衍也絕對是不一樣的想法。

另外，蓮華戒也認為如果捨去「對於真實的個別觀察」，那麼「名為存在的分析的、朝向覺悟的主要要因」也就被捨去了，可見他承認個別觀察和存在的分析之間有著密切的關係

¹⁷ 如此傳統具體是什麼，還無法過早斷定，但有學者指出（勝呂信靜，《初期唯識思想的研究》，589 頁）唯識學派重視類似於「分別」的「辨別（*vibhāga*，分析）」，這應該可作為一個參考。

¹⁸ 見松本史朗《禪思想的批判研究》（『禪思想の批判的研究』，大藏出版，1994）21-35 頁。不過，筆者不認同將 *bhūtapratyavekṣā* 理解為「正確的個別觀察」的說法。因為蓮華戒明確地說所謂的 *bhūta* 是人法二無我，因此複合語前半（*bhūta*）不可能是這樣的意味。

(BhK III 15, 5-7)。比蓮華戒稍早的智藏 (Jñānagarbha)，在解說被蓮華戒當成是經典依據的《解深密經》的其中的一章時說：觀是以存在(法)的分析 (dharmaprvicaya) 作為其本來的性質。¹⁹ 順便一提，這個「存在(法)的分析」一詞，在《俱舍論》根品第 24 偈自注中的慧的定義、即「慧是智慧，是存在的分析」(matih prajñā dharmaprvicayaḥ) 一文中也出現過，《俱舍論》此處的存在的分析和智慧，二者是同義的。²⁰ 西藏有傳承認為，智藏是寂護的老師。而蓮華戒確實是寂護的弟子，因此，將觀在「正確且緻密地觀察事物如實的樣貌」此一意義上規定為分別知，且將它作為智慧加以重視的傳統，在蓮華戒以前就應該已經存在了吧。

〈作為冥想對象的一般相〉 當冥想是以宗教的真實作為對象而被踐行的時候，本來就不會將主題限制在眼前的對象而已。如前述般，冥想不是眼識等五識而是意識的運作，冥想的主題是「凡是存在的事物，全都是無常」等的全稱命題。而根據知識論學派的言語論、概念論的 Apoha 論，不論用「凡是存在的事物，全都是無常的」這樣的全稱命題來表達，或是用「一切的諸存在物有無常性(這一本質)」這樣以抽象名詞來表達，都沒有問題。它們全都是相同的表達。²¹ 在蓮華戒的場合，他

¹⁹ 見野澤靜證，《大乘佛教瑜伽行的研究》(『大乘佛教瑜伽行の研究』)，法藏館，1957，153 頁。

²⁰ 松本《禪思想的批判研究》(『禪思想の批判研究』)，23 頁和 68 頁的注 27。

²¹ 參照法稱的如下一段話：「獨自相也不是沒有無常性等(的屬性)。因為

曾將作為瑜珈行者所認識的對象的「真實的對象」(bhūtārtha/tattva)用「一切諸存在的本質」(sarvadharmāṇāṃ svabhāvaḥ)這一方式來表達。因為這樣的表達方式其前提變成承認：一切諸存在(複數形的)有共通的、同樣的、單一的本來樣貌(單數形)，因此瑜珈行者所直接知覺的對象，是如同知識論的原理原則般地是獨自相(自相，svalakṣaṇa)呢，或者是一般相(共相，sāmānyalakṣaṇa)？這就成為大問題了。四聖諦或人法二無我等的真理真的是獨自相呢，或者是一般相呢，這個問題也可以說即是如下的問題：一如陳那(Dignāga)所主張的原則般，直接知覺和分別，以及獨自相和一般相它們彼此是互相背反的東西嗎？

蓮華戒的回答，簡要而言，即是冥想並不單單只和直接知覺關涉，也與分別知關涉，在冥想中，作為對象的乃是作為一般相的真理。不過，這不是蓮華戒獨自的見解，而是與阿毘達磨以來的一般教說有關。現在假設只限於陳那以後的文獻來看的話，²² 例如護法(Dharmapāla)對《二十論》的注釋文獻《成

被稱為無常性的東西並不是與動態的(cala=剎那滅的)實在事物是不同的存在。在具有只存在一瞬間的屬性這一點上，作為那樣的狀態的東西而認識它(實在事物)，因此，表達為『這是無常的』(anityo 'yam)或者『它有無常性(這個本質)』(anityatvam asya)。(The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti: The First Chapter with the Autocommentary, ed. by R. Gnoli, Roma, 1960, p.43, II. 8-11)。

²²佛教的實踐中心是冥想，其內核是「一切皆苦」、「諸行無常」、「諸法無我」等全稱命題，而且要除去的煩惱不僅涉及欲界，還涉及整個三界，見然如

唯識寶生論》(義淨譯)一書,他在《二十論》的末尾處,使用「自己認識」(自證分)這一知識論特有的術語來進行注釋,他提到:「因為彼(一切知者的佛陀)專門以一般相為對象」(彼但總相為其境故, T31, 96c)。換言之,應該是知悉陳那學說的護法,他認為佛陀的認識是一切知,且認為其對象是一般相。此外,筆者要指出的是,在《佛地經論》卷六(T25, 318ab)有更為詳細的議論,其中在涉及冥想中的認識,獨自相和一般相的區別,以及對陳那的認識論有所借鑒等等點上,能看到跟護法觀點的類似之處。然而,如果認為冥想中的認識與一般相

此,那麼冥想就不可能只以冥想者眼前的事物為對象,而必然與一般相有關。在這樣的意義上,以冥想對象為一般相的思想傾向,即使不一定採取明確的形式,然而其實在《大毘婆沙論》和《俱舍論》等有部的阿毘達磨文獻和《成實論》等文獻中已經隨處可見。關於阿毘達磨文獻中的一般相,請參照《平川彰著作集 第1卷》,春秋社,1988,122-134頁的「法的自相與共相」一項。至於《成實論》,見桂紹隆〈關於 sarvāmbanajñāna〉(「sarvāmbanajñāna について」《印度學佛教學研究》24-2,1976,161頁)。毋庸待言,這些文獻與陳那以後的知識論相比,由於獨自相和一般相的區別不一定足夠嚴謹,所以要與蓮華戒的學說並列來討論,這可能會有點問題。本文中,我們關注護法的理由,在於作為一位思想家,他可以連結阿毘達磨和蓮華戒雙方,是有著思想史位置的人物。另外,在以往的研究中,也有學者關注到知識論最後期的智吉祥友(Jñānasrīmitra)在他的著作中曾經提到瑜伽行者的認識可以以一般相為對象。但必須注意的是,這樣的想法本身並沒有任何智吉祥友獨創之處。因為,相同的論點,從阿毘達磨時代開始就已經萌芽了,也可以在護法思想中得到確認,即使限定在知識論特有的理論方面,它也可以追溯到八世紀的蓮華戒。

有關，這是否就意味冥想中的對象不是獨自相呢？對此，寂護和蓮華戒的回答是怎樣的呢？他們使用了 Apoha 論的用語，說道：冥想的對象是帶有「從異類的東西被排除出來」這一定義詞的「獨自相」(vijātīyavyāvṛttaṃ svalakṣaṇaṃ)，而它，有時候被表達為「一般相」。²³ 這個陳述是否暗示他們在形式上雖然認為冥想的對象是獨自相，實質上卻認為說它是一般相也可以呢？不！與其如此理解，不如說是這是暗示從冥想的實際及理論的傳統來說，他們不得不如此表達。

冥想的對象是個別相抑或是一般相，這個問題在他們二人之後也持續被議論。例如前面曾觸及的解藏護的《論理的語言》，此書把對瑜珈行者的直接知覺的反對意見集中為五點加以介紹。反對意見的第一個，其內容如下：「總之，冥想是一種概念性的思惟，而概念性的思惟並非以實在的事物為對象。所以，(藉由冥想)實在的事物如何能清清楚楚地呈現出來呢？」對此反對意見的回答如下——「概念性的思惟雖說本不是以實在之物為對象，但它卻是去構想實在之物。因此，經由冥想，實在之物也能清清楚楚地呈現出來。」²⁴劃有下線部分

²³ 見前揭拙稿〈蓮華戒的直接知覺論的「意的認識」(mānasa)〉, 119-122 頁，請特別參照引用於 102 頁的 TSP 1127, 18f. 又，在那裡，筆者貼近文本，把認識「一切對象」的意義當做是一切知者的認識的問題而進行討論，完全相同的情況在「一切皆苦」、「一切皆無常」等形式上，針對將一切法作為認識對象的瑜珈行者的認識來說，也是適用的。

²⁴ 兩段引文都依照梶山雄一譯。見《『世界的名著 2 大乘佛典』，中央公論社，1978，472 頁。

的原語是 *avastuviṣayo 'pi vikalpo vastv adhyavasyati*，解藏護把「直接知覺的對象是獨自相」這一概念規定，理解為是「非結合的排除 (*ayogavyavaccheda*)」之意，而解釋說，不排除一般相也可以作為直接知覺的對象。這個解釋的前提是區別直接對象 (*grāhya*) 和間接對象 (*adhyavaseya*) 這兩種認識對象的理論，這個理論被與蓮華戒同時代的法上 (*Dharmottara*) 所提倡且被後代所繼承接受。²⁵

5 結語

以上，以蓮華戒的見解為中心，檢討了冥想實踐的一連串過程中的分別知的意義。其結果可整理為下列三點。

1. 作為冥想的準備階段，分別知的「思所成慧」是重要的。而從實踐觀點來看的話，以剎那滅論證等佛教真理為主題的推理也可以說是思所成慧的一種。

2. 此「思所成慧」與實際踐行冥想階段的「修所成慧」之間，兩者圍繞著相同的主題而被實踐，這一點，跟「個別觀察」和「精察」等，在有著橫跨兩階段而持續被進行的認知行為這一點上，彼此有著密切的關連。

3. 瑜珈行者的認識，在知識論的理論上雖然被認為是無分別的直接知覺，其對象是獨自相，然而，另外也有積極想要承認冥想中的「真實的考究 (*tattvanirūpaṇā*)」乃至於「根源的思

²⁵ 提倡 *grāhya* 和 *adhyavaseya* 理論的人是法上。其概要請參照：H. Krasser, Dharmottara's theory of knowledge in his *Laghuprāmāṇyaparīkṣā*, *Journal of Indian Philosophy* 23 (特別是 254 頁)。

惟」(yoniso-manasikāra)之分別知的意義，以及想要承認冥想的對象是「從異類中被排除的獨自相」之「一般相」的說法。在這個意味上，瑜珈行者認識中的直接知覺與分別知的界限是極為微妙的。

以上的檢討從頭至尾都是以蓮華戒的說法為中心而進行考察的結果。它是否也適用於法稱等先行論師的說法，這是別的問題。就法稱的情況而言，因為我們可以看到若干他對於聞思修三慧的論述，所以可能上述第一點結論是成立的，至於其餘兩點現在沒法馬上下論斷。也許我們應該如下地解釋：上述的第二、第三點，是在法稱的知識論體系已充分地理解，且中觀派和唯識派的學說的關連也開始被意識到的寂護和蓮華戒的時代，才開始變得明確的。

根據有部阿毘達磨的修道體系和大乘菩薩的十地等體系，佛教的實踐進入見道成為聖者之後，還有很長的修道歷程，因此，也就有將見道以上或者初地以上的階位一個個井井有條來說明的必要。菩薩思想中，確實存在著希望追求如此理想，想要讚歎成為理想人類典範的菩薩這一面向。而從這一點來看的話，初地只不過是修行的出發點而已，因此似乎給我們進入初地之後才開始是菩薩的印象。不過，與此面向不同，菩薩思想還有另一個面貌，亦即產生如龍樹是初地（歡喜地）菩薩，²⁶ 無著是三地（發光地）菩薩，²⁷ 世親是地前菩薩²⁸ 這樣

²⁶ 拙稿〈關於龍樹、無著、世親所到達的階位的諸傳統〉（「龍樹・無著・世親の到達した階位に関する諸伝承」），《東方學》105輯，2003年。把龍樹視為初地菩薩的傳承是根據《楞伽經》。

傳承的面向。換言之，初地既被視為是修行的出發點，同時也被視為是修行上的光輝燦爛的成果。當我們概觀《修習次第》的整體的時候，蓮華戒所熱切地說明的是如何到達見道初地。換一個方式來說，《修習次第》所說的修習（bhāvanā），實質上是「瑜伽行者的直接知覺」之前的階段（初地前），以及如何到達它（初地見道）的手段。此書關於見道初地以後的記述雖然不是沒有（BhK I §23），但不是著眼點。甚至反而看起來好像是基於論書的體裁，為了讓解說更具有完整的體系性以及網羅性的一種形式上的說明而已。這樣的情況不能單單只理解為是蓮華戒的特徵而已，就其他論書的作者們而言，可說在某個程度上一般亦是如此。至少對蓮華戒來說，比起敘述登上十地的模樣，闡述如何到達見道初地，是遠遠更為具體且緊要的現實的課題。而作為手段，在他的實踐體系中占據重要位置的，乃是被稱為真實的考究（tattvanirūpaṇā）或根源的思惟（yoniso manasikāra）的、讓人們登上無分別境地的、具有效力的分別知的觀——也就是靜心地從根本處徹底思考何為真實的觀修。對蓮華戒而言，所謂的坐禪，在某個意義上與「無念無想」是處在兩極對立的精神上的運作。

²⁷ 參照前注腳拙稿。把無著視為三地菩薩的傳承見於 Dharmamitra（8 世紀前半葉）和 Ratnākaraśāniti（11 世紀前半葉）的著作。

²⁸ 參照前注腳拙稿。把世親視為地前菩薩的傳承，見於玄奘門下的法相宗諸論師的著作。根據窺基，這個說法被認為是根據活躍於那爛陀的護月的《中邊分別論注釋》。

追記

與本文相關的近期研究，有一鄉正道〈蓮華戒關於「信解行地」的見解〉（「信解行地」に關するカマラシーラの見解）一文（收錄在《櫻部建博士喜壽記念論集 從初期佛教到阿毗達摩》（『櫻部建博士喜壽記念論集 初期佛教到阿毗達摩からアビダルマへ』），平樂寺書店，2002年）。文中提示的新知見，特別是對蓮華戒的「忍」、「世第一法」說法的分析（469-470頁），與本文有著密切的關聯，特此記之。

補足

本文最後一段「結語」中提及了與修行階位有關的印度大乘佛教的現實面，特別是初地的意義。筆者之後進一步檢討了這個問題。作為其相關結論，請參考下面四點拙稿。

（一）船山徹〈龍樹、無著、世親到達階位的諸傳承〉（「龍樹・無著・世親の到達した階位をめぐる諸傳承」『東方學』105，2003年，134-121頁）。

（二）船山徹《佛教的聖者：史實與願望的記錄》（『佛教の聖者：史實と願望の記錄』，京都：臨川書店，2019年），特別是176-179頁。

（三）船山徹〈聖者觀的二個系統〉（「聖者觀の二系統」，京都：法藏館，2019年，333-379頁）。

（四）船山徹《作為菩薩而活》（『菩薩として生きる』，京都：臨川書店，2020年），特別是230-237頁。

（2024年3月5日 船山徹 補記）

略號

BhK I = The First Bhāvanākrama in G. Tucci (ed.), *Minor Buddhist Text. Part II*, Roma, 1958.

BhK III = G. Tucci (ed.), *Minor Buddhist Text. Part III. Third Bhāvanākrama*, Roma, 1971.

TS(P) = Tattvasamgraha (pañjikā), ed. by Swami Dwarikadas Shastri, 2 vols., second edition, Varanasi, 1981-82.

