

所知障是無明或無知？

在東亞唯識學與印－藏中觀學之間（上）*

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）若為汙染，是哪一個意義下的汙染，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，第一部份「東亞唯識學的不染無知」。沿着由部派佛學、早期印度唯識學，到玄奘系東亞唯識學的脈絡，以無知和無明兩個概念的對比，來闡釋東亞唯識學所知障體性何屬的自宗義。其內容依次為：（1）扼述筆者就唯識宗「所知障」提出的兩層說。（2）對無明與無知的梵文語法分析。（3）簡單追溯部派佛學論兩種無知之沿革。（4）以早期唯識論書為據，考察唯識宗對「無明」和「不染無知」的見解。（5）探討《成唯識論》及《佛地經論》的東亞唯識系統如何在「無明」和「不染無知」之間，解決所知障體性何屬之疑難。

* 收稿日期：2011/01/03，通過審核日期：2011/03/01。
下篇將於第9期刊出。

【目次】

東亞唯識學的「不染無知」

- 一、唯識宗「所知障」概念重溫：兩層說
- 二、無明與無知：梵文語法分析
- 三、部派佛學論兩種「無知」
- 四、早期唯識宗論書論「無明」和「不染無知」
- 五、玄奘系唯識學：《成唯識論》與《佛地經論》的「不染無知」

關鍵詞：所知障、無明、無知、不染無明、不染無知

東亞唯識學的「不染無知」

第一部份沿着部派佛學、早期印度唯識學直到玄奘的脈絡，以「無知」(ajñāna) 和「無明」(avidyā) 概念為線索，闡釋玄奘系的東亞唯識學自己如何理解「所知障」的體性。內容依次是：扼要重溫筆者提出的唯識宗所知障兩層說、從梵文語法分析無明與無知、追溯部派佛學有關兩種無知(ajñāna)之討論、早期唯識論書如何議論無明和「不染無知」、玄奘系的兩部唯識學論書如何在無明和不染無知兩個概念之間，決定所知障(jñeyāvaraṇa)的體性。

一、唯識宗「所知障」概念重溫：兩層說

在進入本文有關「所知障體性何屬？」的討論前，需要先對東亞唯識宗「所知障的理論內容」作出摘要說明。由於筆者已經對該概念另行展開深入的系統研究，借助對文本的梳理與哲學性的理論重構，已提出一詮釋上的方案，解決它在內容上的歧義和不一致，因此本節的扼要說明，基本上只是對其主要結論作出最簡約的重溫，所有對東亞唯識宗所知障理論內容的細節及技術性討論，都必須回到該部份的詳細討論，以之為準。

唯識宗對無明(avidyā)的理解一方面繼承佛教歷來所說的我執及煩惱障，但又另行提出法執與所知障，儘管有一部份的所知障與煩惱障之間，有着密切的內在連係，但唯識宗把它另立為與煩惱障並肩的概念，用於處理單憑煩惱障所無法充份說明的一些問題。因此，唯識宗對所知障的陳述其實並存着有不協調的兩種觀點。第一種觀點主張二執或二障是同質而一體兩面的。第二種觀點從二執斷障進程上的落差，表明二障之間確實存在實質的差異，很難單純視二障完全只是一體兩面。

筆者提出「兩層所知障」之理論，來論證唯識宗以上兩種講法是放在兩個不同層次上提出，因而沒有真正的不協調，這兩層所知障可以分別稱為凡位所知障與聖位所知障。二障同體說是就凡位水平來講，指認知上的實在論預設。二障異體說則是針對聖者位來講，指尚待完成，但是仍未完成的完整知識。因

而所知障的內容是依凡、聖不同階位而轉變，故此凡、聖二階位的所知障，其內涵並不相同。

所以會有這種內部的變化與差異，若從思想史的角度來看，是有其淵源的。唯識宗是把部派階段的多項佛學議題揉合在所知障概念內。其中最主要的有兩項，首先是內緣起與外緣起之間的能-所關係問題，承自部派佛學的實在論爭論及唯識學對它的批評，與法執密切相關。第二組承自佛與阿羅漢之間在解脫慧的質與量上的差別問題。前者逐漸演變為凡位所知障，後者則是聖位所知障的前身。這兩個概念在佛教思想史上各有不同沿革，哲學上亦確實指不同的問題。

凡位所知障 (*jñeyāvaraṇa of pṛthag-jana*) 是指錯誤地預設認知主體並非認知對象及產物的構成條件之一，從而錯誤假定對象世界從來都只是獨立在主體或能所關係之外，即知識論上的實在論 (*Realism*) 態度。它是與一般眾生的我執及煩惱障一體兩面，相連並起的那一類所知障。在制伏我執之前，在凡位的一切所知障都是染汙的。凡位所知障的討論，主要是放在對實在論的知識論批判、八識論及十層所知障的前三障這三項不同問題下進行。其中第三個問題指的是十障當中的前三層凡位所知障與煩惱障之間是同體的。

聖位所知障 (*jñeyāvaraṇa of ārya*) 是指「未臻知一切事」，即「未達全知」或「未臻一切智」，指制伏我執與煩惱障，由進入八地聖位到究竟成就覺悟之間的這段歷程上所呈現的所知障。它不再與污染並舉，亦已擺脫實在論態度對能-所認知的制約。只是雖已悉力行之，但礙於能力與條件，仍未能巨細無遺地掌握一切事物的緣起性相，從而未能完全勝任窮盡地施設一切法門，落實饒益一切眾生，以實現悲願所許的盡克眾生無明，故仍屬受所知障困。聖位所知障的不圓滿，主要是量上的不完整，只有不足，沒有顛倒。聖位所知障是一以宗教修辭提出，詢問知識在質與量上的可完整性的尚未達成之問題。它所廝身的軌道，是逐漸趨向被指望的知識完整性的目標，但即使已能夠肩負對知識的開放態度及持續的創造，但只要一日對其間一切對象的細節未成就具體知識者，一日仍未窮盡此一完整性，則仍未脫所知障。唯識宗對聖位所知障的討論，主要是放在十障當中由第四到第十障的內容，其間所知、煩惱二障之間是一個逐步分體的過程。

凡、聖二位的兩層所知障所指的「認知缺憾」是不同性質的。兩者差異雖大，但唯識宗考慮兩種所知障都是指「有缺憾的認知」這一共通點，有其類比（analogical）意義下的類似性，唯識宗遂把兩者揉合起來，壓縮為同一個概念。

另一方面，先斷凡位障，後斷聖位障，這種次序表明凡位障不是最難被克服的，聖位障是最難被克服的，所以唯識的所知障理論認為，最難的不是克服實在論態度，而是成就知識完整性。唯識宗討論的重點是聖位所知障，而非凡位所知障。再深一層地說，聖位所知障所指的未達完整，不僅是在知識層面上講，卻是在輔助所有衆生擺脫無明苦患之慈悲踐行上，未臻解脫－倫理層面上的完整性。

二、無明與無知：梵文語法分析

無知與無明的差異在 50 年代就已引起西方及現代南亞學者的注意。亞曆斯·韋曼（Alex Wayman）及印度裔學者比瑪·馬蒂拉（Bimal K. Matilal）等氏對此都有進行過專題討論。表面上，馬蒂拉與韋曼處理的似只是這兩個梵文術語的英譯用詞適當與否的問題，但事實上更涉及對原梵文 *avidyā*（無明）一詞在佛教脈絡中應作何理解，乃至其與無知（*ajñāna*）的差別。二氏的論文雖然都以佛教為主題，但都不約而同首先探討印度哲學其他學派是如何使用無明一詞。

他們也特別有引用《瑜伽經》（*Yoga-sūtra*）當中對無明的解釋，來與佛教的觀點對揚。雖然就無明的具體內容或實質定義而言，印度不同學派之間，不單各不相同，有時更是直接衝突，甚而印度哲學史多次上演不單是跨學派，更是在同一學派內，有關無明定義的重覆辯論，其激烈程度與跨學派之間的辯論實不遑多讓。¹ 例如婆羅門教瑜伽派（Yoga）的無明概念，會點名以佛教的

¹ S. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy* (Delhi: Motilal Banarsidass Publisher, 1975), vol. 3, pp. 305-346, 這類爭論一般而言主要發生在吠檀多學派當中，因涉及一元論在同質性當中，惡或錯誤如何可能，類似神義學（theodicy）的爭論，除部

「諸法無常」說為例來批評。但從形式上說，無明在《瑜伽經》同樣是指錯謬或有誤解的學說，從而造成行者對事物真實性質的誤解，及錯誤的行為，因而陷身流轉。婆羅門教勝論派（Vaiśeṣika）的無明，也是指認知上的不實、錯謬及幻覺，甚而不確定，但不是對事物的單純不知。

韋曼早在 1957 年時已經於其〈無明的意義〉（“The Meaning of Unwisdom (Avidyā)”）一文中指出，不管在印度哲學或佛學，都有兩種不同意義的無知，不應將二者輕易混為一談。他引述達詩笈多（S. Dasgupta）《印度哲學史》（*A History of Indian Philosophy*）卷 1 的討論指出，梵文的 ajñāna 指的是一種在價值上不涉妄實或染淨與否，中性的無知或不知。而第二種無知實際上就是佛教所說的無明，即梵文 avidyā，這完全是一負面用字，在佛教的脈絡，專指對四諦、無常、無我等真實的錯誤認知或顛倒，因此是虛妄或污染的，同時也是導致流轉的原因。故若無明仍算是無知的話，它不是一般的無知，卻是特殊類型的無知，專事於扭曲或顛倒佛教眼中的真實，因而亦只有第二種無知，即無明，才是有礙於覺悟，並且為修道所欲卻除者。² 其他有關印度宗教學說的研究也一致地指出，無知與無明之別，乃印度哲學跨學派的通義，無知（ajñāna）指被動地欠缺知識，無明（avidyā）是指一種主動力量，抵制、障礙或扭曲知識（vidyā，或「明」）。³ 因「不知」並不能推動我們的決定與行為，反而是錯的知識才會作出決定與行動，無知很難被等同於不真實的認知，我們不知某學說或事實，顯然不同於對它有錯誤不實的理解。⁴

事隔二十餘年後，馬蒂拉在其〈佛教「無明」概念笱記：無知或謬解〉（“Ignorance or Misconception? A Note on Avidyā in Buddhism”）一文中，以更細

份如來藏思潮中主張「本覺」觀點的極端立場也許亦要回應這詢問外，這爭論與大部派佛教學派關係都不大。

² Alex Wayman, “The Meaning of Unwisdom (Avidyā),” *Philosophy East and West*, vol. 7 (1), pp. 21-26, 尤其 p. 22。

³ Richard H. Jones, “Vidyā and Avidyā in the Iwa Upanisad,” *Philosophy East and West*, vol. 31, no. 1, p. 79.

⁴ B. K. Matilal, “Ignorance or Misconception? A Note on Avidyā in Buddhism,” S. Balasooriya etc (ed.), *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rabula* (London: Gordon Fraser, 1980), p. 163.

緻的討論處理同一問題上。下文在撮述馬蒂拉對其中三種複合詞結合式的分析之餘，筆者會對每一項略作文法學的扼要補充。馬蒂拉的文章主要是依據佛教對無明的解釋，澄清時下佛學界對無明的誤解，這些誤解被馬蒂拉譏諷為「對無明的無明」⁵。他首先指出，梵文 *avidyā*（無明）一詞是通行於印度哲學各大主要學派之概念，而非佛教獨有，其義於西方或英語中，罕有可適當相應者，而現代學界對此詞亦每多武斷歧義，甚而完全誤解。

馬蒂拉首先回顧了多位上一代的學者，如羅睺羅·化普樂（Walpola Rahula）、渥德爾（A. K. Warder）及羅賓遜（R. Robinson）等，多傾向用英文 *ignorance* 來理解與移譯。時下西方學界廣泛接受以英語 “*ignorance*”（無知），而不是 “*misconception*”（謬解），作為佛教術語梵文 *avidyā* 或巴利文 *avijjā* 一詞的英譯，儘管 *misconception*（謬解）方為正確的理解，*ignorance* 此一英譯多少誤導讀者朝無知或「不知」來理解無明。馬氏指出，該英詞在十九世紀西方基督教與不可知論（Agnosticism）脈絡中的意義，即宗教上對神認知的限度或無知，其重點都在無知或不知，而馬氏認為，正是這一點，未能表達梵文 *avidyā* 一詞的精要之所在。⁶

再下來，馬蒂拉循梵文名詞複合詞的構詞方式的不同選項，來對 *avidyā* 一詞的可能構詞組合及其詞義逐一展開深入剖析及論證。梵文 *avidyā* 或巴利文 *avijjā* 一詞，雖然在文法（*grammar*）上是否定性的，即帶有一否定的詞首，但這並不表示它們就一定是以缺了什麼的方式，來帶有語義（*semantic*）上的否定義。在梵文複合詞的詞法中，否定性的詞首並不經常都與否定或缺乏什麼的意思有關。馬氏在世親《俱舍論》第三章的例子之基礎上，提出進一步對文法的補充說明。透過梵文複合名詞構詞法的離合釋（*samāsa*）當中的依主釋（*tat-puruṣa*）、相鄰釋（*avyayibhāva*）及有財釋（*bahu-vrihi*）三種解釋的可能，推證無明的確切意義。

梵文 *avidyā* 一詞是一個否定性的複合詞，由否定性詞首（*negative prefix*）

⁵ B. K. Matilal, “Ignorance or Misconception?”, *Buddhist Studies in Honour of W. Rahula*, p. 154.

⁶ B. K. Matilal, “Ignorance or Misconception?”, *Buddhist Studies in Honour of W. Rahula*, p. 155.

a=nañ 及 vidyā（明）組成。據波顛闍利（Patañjali）的《巴膩尼經》（*Pāṇini-sūtra*）對 nañ 解釋時所舉的例子，a-brāhmaṇa（不是婆羅門），以依主釋（tat-puruṣa）作解釋，複合詞的第一個名詞與其他名詞處在一種格關係中，即後項服從於前項，或前項凌駕於後項，因而前例「不是婆羅門」就是指一個「不符合婆羅門定義，但被錯誤指認為婆羅門的人」。⁷

我們還可引用另一研究，說明應如何解讀構詞，帕達瑪布·雅尼（Jaini Padamabhs）在題為〈毘婆娑師阿毘達磨當中的「慧」與「見」〉（“Prajñā and Dṛṣṭi in Vaibhāṣika Abhidharma”）一文中，提及其他由否定性詞首組成的複合詞，例如 amitra 的意思就是「敵人」，却不是「非友」，又如 aputra 其實是指「劣兒」（kuputra），而非字面的「非兒」；又如 abhāryā 其實是指「劣妻」（kubhāryā），而不是字面的「非妻」；因而，avidyā 在此不是指單純的「沒有知識」，實際上是指與「劣慧」（kuprajñā）同義的「劣明」（kuvidyā）。⁸ 馬氏也同意把這種解讀移用於無明，若「明」（vidyā）是指對真實的知識，亦即五明（pañca-vidyā）的「明」，則無明便是指那些「並非有關真實，但被錯認為有關真實之知識」。⁹

還有另外兩種解讀複合詞的方式。馬蒂拉繼續論證，第二種是相鄰釋（avyayībhāva），這類複合詞的第一個名詞詞尾不變化，在它後面增加另一個詞而成的新複合詞，但整個複合詞都不作詞尾變化（avaya）。在相鄰釋的複合詞當中，前項的意義是主導的（pūrva-pada-pradhāna）。若依此相鄰釋解釋無明一詞的組成，其義不外是指「沒有或缺乏有關真實之知識」，這符合英文意義下的無知（ignorance），但這一來則流失掉佛教無明概念的關鍵含義，而只成「知識的不存在」。但從佛教來看，某事物的不存在，並不能作為一項能生

⁷ B. K. Matilal, “Ignorance or Misconception?”, *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, p. 156.

⁸ Padamabh S. Jaini, “Prajñā and Dṛṣṭi in Vaibhasika Abhidharma,” Lewis Lancaster and Luis O. Gómez (ed.), *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze, Berkeley Buddhist Studies Series 1* (Berkeley: University of California, 1977), p. 404.

⁹ B. K. Matilal, “Ignorance or Misconception?”, *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, p. 156.

起結果之原因，由於佛教視無明為行（saṃskāra）的緣（pratyaya），所以無明不可能據鄰近釋來閱讀，作「知識的不存在」解。¹⁰ 更何況佛教哲學本來就已經另外有無知（ajñāna）一詞，那才是與英文的 ignorance 相若的概念。

第三種解讀是有財釋（bahuvrihi）。有財釋是提及其本身不是複合詞一部分的事物之複合名詞。根據有財釋，無明（avidyā）遂被理解為「舉凡不屬於明（vidyā）者的一切」，這也不符佛教對無明概念的使用方式，因這一來，隨便什麼東西，只要不屬於智識或明（vidyā）者，都入無明一類，這顯非佛教的設想，因而唯有第一解才合乎佛教的用法，也就是誤把不是知識當成是知識，誤把不真實的認知當成真實認知，亦即顛倒。¹¹ 尤其在早期佛教，指對四聖諦的誤知誤解，指邪見（mithyā-dṛṣṭi）、妄念及妄語。因而根本不是指無知或缺乏知識，其謬不在沒有知識，而在擁有錯誤知識。¹²

唯有把無明理解為「謬解」，而非單純的無知，才使無明一詞符合佛教教義的整體理解，與昧於四諦、邪見、苦患、錯誤的身、口等三業及早期佛教所講三毒等相扣連，而單純的無知是不可能與上述問題相連的，avidyā 既不可能是指單純沒有真實知識，也不是指真實知識以外的其他一切事物，而只能以依主釋，理解為把不是真實的知識誤當成是真實知識，並因而產生流轉的結果。

其次，馬氏指出，《俱舍論》第五章是以推進流轉緣起十二支及與六煩惱或隨眠相提並論的方式來定位無明，即煩惱就是無明的具體支節。與無明常連在一起的佛教概念是煩惱（kleśa）、隨眠（anuśaya）及障（āsrava），《俱舍論》第二章有談及 avidyā 的同義詞是與一切大煩惱地法（kleśamahābhūmika）皆相應的癡（moha），同時可視為十二因緣及所有煩惱心所在性質上的簡要總稱。尤其關鍵是，在思想上都與五種邪見直接相關，其皆依邪

¹⁰ B. K. Matilal, "Ignorance or Misconception?", *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, p. 156.

¹¹ B. K. Matilal, "Ignorance or Misconception?", *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, p. 157.

¹² B. K. Matilal, "Ignorance or Misconception?", *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, p. 159.

慧（ku-prajñā）而成立，¹³ 從而與一般的無知有清楚差別。

故在印度哲學，無明必指錯謬見解，並非只是指「明」的否定或無知。但並非所有錯謬都是無明，而只限於專指對究竟真實的謬見，障礙覺悟解脫，並持續造成流轉者，即與解脫及終極意義相關者，才是無明所指。它是一解脫論框架下的倫理的或價值論用字，僅用於與覺悟、涅槃或認知真實的價值對揚關係中。而非關究竟真實的其他類別錯誤認知不入無明，就這一點而言，佛教與外道並無根本差別。單純的無知，未足構成對究竟真實的錯誤認知或顛倒，及推動錯謬的行為三業等。¹⁴

三、部派佛學論兩種「無知」

本文的主角是唯識宗，尤其是以玄奘《成唯識論》為代表的東亞唯識宗。由於唯識學與部派佛學在思想上有密切的傳承關係，雖然彼此哲學立場方向迥異，但在大量概念細節上，唯識學經常會沿用部派的解釋，尤其若兩者解釋並無大異時，唯識學往往只會從簡略述。且大部份現存的漢語部派論書，都同樣是由傳譯法相唯識宗的玄奘所執譯，可見二者之間關係之微妙。尤其像說一切有部的文獻，幾乎完全不存於梵、巴、藏語，唯卻頗完整地存於漢語大藏經。因此本節的討論主要是循思想史的線索，考察部派佛學論書如何闡釋無明（avidyā）與無知（ajñāna）的內容及二者之間的關係，以輔助我們理解唯識學。

不染無知（akliṣṭa-ajñāna）是有部原創的獨有用語。約公元一世紀，脇尊者集部派諸師的見地，滙編為北傳有部小乘論書《阿毘達磨大毘婆沙論》（*Abhidharma-mahāvibhāṣā-sāstra*）。《大毘婆沙論》是首部詳述此一概念的部派論書，¹⁵ 見《大毘婆沙論》卷九：

¹³ B. K. Matilal, "Ignorance or Misconception?", *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, pp. 160-161.

¹⁴ B. K. Matilal, "Ignorance or Misconception?", *Buddhist Studies in Honour of W. Rabula*, pp. 162-163.

¹⁵ K. L. Dhammajoti, "The Defects in the Arhat's Enlightenment: His Akliṣṭa-ajñāna and

云何「邪智」？謂染污慧。答邪智有二種：一染污，二不染污。染污者無明相應，不染污者無明不相應。……染污者，聲聞、獨覺俱能斷盡，亦不現行；不染污者，聲聞、獨覺雖能斷盡，而猶現行，唯有如來畢竟不起。¹⁶

《大毘婆沙論》卷九還沒有正式在術語上用不染無知一語，但前述引文提及「邪智」及其兩項次級分類實際上已清楚包含此一意思。「邪智」的梵文應為 *mithyā-jñāna*，其兩項次類是「不染污邪智」與「污染邪智」，是以會否與無明相應為劃分標準。故可與無明（*avidyā*）互換的概念其實是染污（*kliṣṭa*），而不是邪（*mithyā*），無明只是「邪智」名下的一類。這對概念落在不同型態或層級的宗教理想位格上來說，去除「染污邪智」並非聲聞、獨覺與如來之間的差異，這毋寧是他們的共同之處，從而使他們有別於一切眾生。此三乘聖位之間的主要差異在於能否克服「不染污邪智」。及後《大毘婆沙論》在卷十六處正式使用不染無知一語，¹⁷ 雖然據上下文，其所指的意思還是相對清晰的，但它在此確實並沒有白紙黑字地下定義，同時由於《大毘婆沙論》不存梵本，我們也無法在現行條件下有絕對的確切證據顯示文句中的不染無知就是梵文的 *akliṣṭa-ajñāna*，雖然有大量間接旁證支持此一推測。

公元四、五世紀，世親撰《俱舍論》（*Abhidharmakośa*）。該論書批判性地總括有部諸宗見，其間不染無知的觀念再次出現。《俱舍論》論及不染無知的篇章剛好就在該書卷一開頭，亦《俱舍論》全書〈分別界品第一〉的第一段。有鑑於《俱舍論》的梵、藏、漢本皆存，漢本甚而有真諦、玄奘兩譯，這容許我們並列數個異文異本，作出逐句對堪，考其細節。

梵文：tathā hi eṣāṃ buddhadharmeṣvativiprakṣṭadeśakāleṣu cārtheṣu

Vāsanā,” *Buddhist Studies* (*Bukkyo Kenkyū*, 《佛教研究》, 日本：浜松國際佛教徒協會), vol. 27, p. 67。

¹⁶ 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 42 中 25-下 1。

¹⁷ 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 78 中 8。

anantaprabhedeṣu ca bhavatyevāklīṣṭamajñānam //¹⁸

真譯：何以故？諸餘聖人，於如來不共法，及於餘境，最久遠時、處無邊差別，有無染污無明。¹⁹

英譯：所以者何？由於佛法極遠時、處及諸義類無邊差別，不染無知猶未斷故。²⁰

當然，若以較常作參考的英譯為例，作前後文的考察，其較完整的段落引文實為：

以諸無知（ajñāna）能覆實義（bhūtārtha）及障真見（darśana），故說為冥（andhakāra）。唯佛世尊得永對治於一切境、一切種冥……，聲聞、獨覺雖滅諸冥，以染無知（kliṣṭa-saṃmoha）畢竟未斷故，非一切種。所以者何？由於佛法極遠時、處及諸義類無邊差別，不染無知（akliṣṭamajñānam）猶未斷故。已讚世尊自利德滿，次當讚佛利他德圓，拔眾生出生死泥者，由彼生死是諸眾生沈溺處故難可出故，所以譬泥。眾生於中淪沒無救，世尊哀愍隨授所應正法教手拔濟令出。²¹

以下先考察在三文四本中的用字，再處理其概念內容。根據平川彰、平井俊榮《阿毘達磨俱舍論索引》，不染無知一詞之原梵文核實為 āklistamajñānam（不染無知），²² 不是 avidyā（無明）、aklistavidyā（不染無明）或任何其他。

¹⁸ Akira Hirakawa (ed.), in collaboration with Shunei Hirai, *Index to the Abhidharmakośabbāṣya, Abidatsuma Kusbaron Sakuin* (Tōkyō: Daizō Shuppan, 1973-1978) = 平川彰、平井俊榮，《阿毘達磨俱舍論索引》（東京：大藏出版，1973-1978），vol. 3, Tibetan-Sanskrit (Peking edition), p. 81。

¹⁹ 《俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1559 號，頁 161 下 17-18。

²⁰ 《俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 1 上 17-19。

²¹ 《俱舍論》，《大正藏》冊 29，第 1558 號，頁 1 上 13-23。

²² Akira Hirakawa (ed.), in collaboration with Shunei Hirai, *Index to the Abhidharmakośabbāṣya = Abidatsuma Kusbaron Sakuin* (Tōkyō: Daizō Shuppan, 1973-1978) = 平川彰、平井俊榮，《阿毘達磨俱舍論索引》（東京：大藏出版，

真諦譯為「無染污無明」，玄奘譯為不染無知，而藏文譯本則是 *nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa*（即中文「不染無知」）²³。三文四本中，都有明確區分無明與無知，唯有真諦譯本明顯不妥當，餘三則極為一至。

這當中的關鍵新觀念是不染無知，譯自梵文 *akliṣṭa-ajñāna*，此詞由兩個梵文詞所合成，分別是 *akliṣṭa* 及 *ajñāna*。據《漢譯對照梵和大辭典》，*akliṣṭa* 即「非染汙、非染、無覆」。²⁴ 例如《瑜伽師地論·戒品》提到，若因無知或放逸的緣故，疏忽而犯罪，是「不染違犯」(*akliṣṭa-apatti*)，²⁵ 若因煩惱盛和輕慢的緣故而犯罪，是「染違犯」(*kliṣṭa-apatti*)。而 *ajñāna* 是由動詞字根 *jñā*（認知）加上詞尾及否定詞字首 *a-* 所組成，*ajñāna* 在《梵和大辭典》作「無知、非知、不知、無智、非智」解，²⁶ 全部合起來成為不染無知。

其次於義理上，無知與無明的各自意義、兩者廣狹之間的相互關係，乃至與三乘聖者位格劃分及自利-利他等問題之間的關連皆一一說明。這與《大毘婆沙論》卷九舉「邪智」時所含的廣狹兩種不同使用方式，及所列的類別劃分都頗為接近。無論是《毘婆沙論》的「邪智」或《俱舍論》的無知 (*ajñāna*)，都有廣、狹兩義，廣義是籠統地泛指「並非正知」。尤其在《俱舍論》，是指「冥」(*andhakāra*)，即玄奘譯文中的覆實義 (*bhūtārtha*) 及障真見 (*darśana*)。無知 (*ajñāna*) 一詞此廣義的應用，其內涵是異質的，一方面包括無明 (*avidyā*)，另一方面却又包括不染無知 (*akliṣṭa-ajñāna*)。不染無知指的是無知於那些與行者個體的覺悟或解脫沒有直接關連的知識，因此即使無知於此類事物之知識，仍然不會成為解脫的障礙。

世親《俱舍論》是依經量部義評破部份有部義，因這涉及經、有二部的義

1973-1978), vol. 3, Tibetan-Sanskrit (Peking edition), p. 81。

²³ 《德格 (dDe dge) 版藏文大藏經》，n. 4090, 26a6。

²⁴ 荻原雲來編纂、辻直四郎監修，《漢譯對照梵和大辭典》（昭和十五年（1940年）；臺北：新文豐出版社，1979）兩卷本，頁 5 左。*akliṣṭa* 是由 *kliṣṭa* 加上字首 *a-* 所合成，*kliṣṭa* 作「染汙」解與煩惱心所的 *kleśa* 是同一個字，*a-* 是否定詞。

²⁵ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 870 上。

²⁶ 荻原雲來編纂、辻直四郎監修，《漢譯對照梵和大辭典》，頁 17 左。

理評斷，自然招有部回應。與《俱舍論》的世親²⁷ 約略同期但稍晚的有部論師眾賢（Saṅghabhadra）撰有《阿毘達磨順正理論》（*Nyāyānusāra*）及《阿毘達磨藏顯宗論》（*Abhidharma-samayapradīpika*）二書，都為回應世親《俱舍論》而起。《順正理論》被稱為《俱舍電論》，因為它根據有部立場，順着《俱舍論頌》行文次序進行詳細解釋，為有部辯護，並針對《俱舍論》內與有部義不合之處逐一進行澄清。眾賢在其《順正理論》當中，首次較明確地在染與不染的對揚框架下，清楚界說不染無知。當然，基本上一樣的同一段文字也見之於眾賢《阿毘達磨藏顯宗論》卷十四〈辯緣起品〉，因為《顯宗論》也是批判性地解釋《俱舍論》，反駁不合有部義之處，內容大體為《順正理論》陳述有部自宗義部分的節出，因此有些篇章中的文字是完全相同的。²⁸ 以下是眾賢《順正理論》卷二十八〈辯緣起品〉界說不染無知：

「無知」略有二種，謂染、不染。此二何別？有作是說：若能障智，是染無知。不染無知，唯智非有。今詳二種「無知」相別，謂由此故，立愚、智殊，如是名是「染無知」相，若由此故，或有境中，智不及愚，是第二相。又若斷已，佛與二乘，皆無差別，是第一相。若有斷已，佛與二乘，有行、不行，是第二相。又若於事自、共相愚，是名第一「染無知」相。若於諸法味、勢、熟、德、數量、處、時同、異等相，不能如實覺，是「不染無知」。此不染無知，即說名習氣。²⁹

眾賢是在佛與聲聞、獨覺的宗教位格有何區別的問題背景下，提出無知的

²⁷ 現代學界有所謂一個或兩個世親之爭，但本文暫閣此爭議，在此的世親就指《俱舍論》的作者。

²⁸ 見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（臺北：正聞出版社，1968），頁 695。

²⁹ 《順正理論》，《大正藏》冊 29，第 1562 號，頁 501 下 23-502 上 3。另外英譯眾賢《阿毘達磨藏顯宗論》卷十四〈辯緣起品〉，《大正藏》冊 29，第 1563 號，頁 844 上 16-29。

概念，及「染污無知」、「不染無知」兩個分項。引文中分別依次以第一相及第二相代表上述二種無知，第一相有時也稱為「染無知相」。當中涉及多對相互對揚的狀態，包括「障智」與「唯智非有」、「立愚、智殊」與「有境中智不及愚」、三乘之間在斷除無知的範圍上是廣是狹的差別，及「自、共相愚」與「諸法等相愚」四組對揚。第一對是區分在慧解上構成對覺悟的直接障礙與對無關於覺悟之事的無知。第二對是區分若欠缺一類知識時，到底是可劃分宗教上的凡、聖之別，或反而是在與價值無關的日常雜事上，使覺悟者及不上凡夫。第三對是區分當消除該等無知時，是三乘同質，還是唯有佛才勝任克斯之，餘二乘則否，從而是三乘聖者在宗教位格上的差異。第四對當中的「自、共相」一對用語其實是佛教量論術語自相（*svalakṣaṇa*）與共相（*sāmānyalakṣaṇa*）的淵源，但在部派階段，則另有所指，是在籠統意義上，指諸法的整體共通性質與差異的部份，實質上即無常、無我性及緣起，俱屬佛教哲學存有論的核心觀念，直接關乎對真實的理解與覺悟的主要條件，因而在宗教上是不可或缺的。「諸法等相」是指緣起所成諸法的種種細節與差異，缺之並無損於基本的覺悟可能，雖然唯佛方可克治之。

在整部《順正理論》當中，不染無知一詞出現了八次，都在同一頁內，這是論書首次以明確術語，在帶有問題脈絡的背景下，較清楚地交代其內涵。我們從唯識宗在稍後如何吸納這組術語和內容，即知道前者實即無明（*avidyā*），後者其實就是唯識宗所知障的其中一部份很主要的內容。而且由於是循佛與阿羅漢之別而提出，因而不染無知更接近筆者本文及其他論文當中所提出的「聖位所知障」，即「未臻一切智」。對小乘來說，只有無明才是染汙，對大乘佛教如唯識宗而言，「染汙無知」與「不染無知」，或云無明與所知障，兩者都同屬有覆或染汙，但兩者標準質、量皆有分別，不應目為同一回事，因為一者仍導致流轉，但另一者卻不會。眾賢在其《阿毘達磨藏顯宗論》卷一處再說：

諸言雖總而別有所觀。別何所觀？……智斷具故，自利德滿；恩德備故，利他德滿，此即「一切智」能拔濟有情，一切種冥皆永滅故智德圓滿，諸境界冥亦永滅故斷德圓滿，授正法手拔眾生出生死泥

故恩德圓滿。聲聞、獨覺雖滅諸冥，以「染無知」畢竟斷故，非一切種闕能永滅，不染無知殊勝智故，非具「一切智」，不能拔有情。冥謂翳膜能蔽淨眼，如是「無知」障真見故；冥惑昏闇能遮色像，如是「無知」覆實義故。諸有殊勝治道生時，令永不生，故稱為滅。³⁰

稍有別於眾賢在其他篇章中，以無明來與無知作對比，在剛引述的文字內，他借助一切智（sarvajñā）之概念作為與無知或不染無知對比的參考。這一點也預告了在大乘唯識宗的所知障概念，當論及被筆者稱為「聖位所知障」的那一部份，以描述菩薩的「未臻一切智」狀態時，就是以佛教的知識完整性概念，即一切智（sarvajñā），作為對反的參考項。事實上走到這一步，除了未有再推進而提出「大乘」及「菩薩」兩觀念連接聲聞、獨覺與佛世尊兩端之外，其他已經與日後大乘佛學議論同一問題時的基本結構相去不遠。

小結來說，《毘婆沙論》卷九、《俱舍論》卷一、《順正理論》卷二十八及《顯宗論》卷一上述四個段落所指的基本是可等同的概念，但重點稍異，《毘婆沙論》對邪智的分類要突顯佛與阿羅漢在可除邪智的範圍上的廣、狹之別；³¹而《俱舍論》、《顯宗論》及《順正理論》（尤其後者）對無知的劃分，則是阿羅漢在覺悟前後所捨棄與仍然存在的無知範圍之差別，³²阿羅漢與佛所俱的無漏知見（anāsrava-jñāna-darśana）雖是同質，但阿羅漢有的智慧能力只夠供一己解脫，除此而外他仍俱有無知（ajñāna）及邪見（mithyā-dṛṣṭi）。在此應注意的，是無明（avidyā）與無知（ajñāna）並不是兩個可等同或互換的概念，它們涵蓋的範圍並不相同，因為它們的性質並不是同一回事。無明頂多只可以說是無知的其中一個特殊類型，以顛倒、染汙為其本質，因此無知與無明是不可互換的，特別指出這點是因為稍後在大乘階段同一問題會再浮出來。借助前

³⁰ 《順正理論》，《大正藏》冊 29，第 1562 號，頁 778 下 28-779 上 8。

³¹ K. L. Dhammajoti, "The Defects in the Arhat's Enlightenment: His Akliṣṭa-ajñāna and Vāsanā," *Buddhist Studies*, vol. 27, p. 67.

³² K. L. Dhammajoti, "The Defects in the Arhat's Enlightenment," p. 68.

文追溯不染無知概念在部派佛教不同階段論書的觀念發展淵源，大體確定以下數事：(1) 羅漢有不染無知，但不礙其得解脫去除煩惱；(2) 佛有否一切智在早期佛教經、論之間是有分歧的，尤其《阿含》與阿毘達磨論書有較明顯差異；(3) 不染無知是以佛一切智為標準而呈現的反差；(4) 雖然很間接地暗示不染無知即所知障，但尚未言明之。

四、早期唯識宗論書論「無明」和「不染無知」

本節主要是對印度早期唯識宗論書進行文獻學及哲學義理上的考察，涉及的論書有彌勒菩薩的《瑜伽師地論》(*Yogācārabbūmi*)、無著(Asaṅga)《攝大乘論本》(*Mahāyānasamgraha-sāstra*)、世親《辯中邊論》(*Madhyānta-Vibhāga-bhāṣya*)及安慧(Sthiramati, 470-550)的《唯識三十頌釋》(*Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*)。在文獻學問題上，這一階段的一些唯識宗論書，當涉及無明、無知及不染無知等概念時，在術語的表達上，存在好些混淆的情況，而足以打亂本來在思想線索上尚算清楚的分野，故下文在文獻學支持的最大可能性內，考察梵、藏及漢譯本，試圖對術語的混淆進行推證與澄清，以理順由此而帶來義理上本可避免的混淆。在義理問題上，借助前述典籍，除了要理解諸如無明、無知及不染無知等概念是如何由部派佛學過渡到印度早期唯識宗手上，為其所接收。同時更要考察有關概念是如何與唯識宗特有的所知障概念結合，逐步形成一套新的學說。

《瑜伽師地論》是唯識宗最早的論書，全書百卷其實並無片言隻語論及不染無知及部派階段提出的兩類無知之說。但在其卷三十五、四十八、五十及七十三，都分別有提及所知障一詞，然而其實質內涵是什麼却是含糊其詞，細節不明。同時卷七十八處扼述「十障」³³，但沒有指出這其實就是唯識宗所知障

³³ 《瑜伽師地論》卷三十五，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 478 下 25；卷四十八，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 562 中 8-13；卷五十，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 573 中 22；《瑜伽師地論》卷七十三：「經三種無數大劫……依斷三種粗重別故……。」《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 702 上 1-7；卷七十八，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 730 上 7-中 5。

的真正內容，而且是兼具前文提到的凡、聖二位所知障。不過，《瑜伽師地論》在卷三十五處却有提及煩惱、所知二障與三類宗教理想位格之間的關係，其中並且出現了在部派佛學同一課題當中，未有提及過的大乘特有位格「菩薩」，卷三十五有謂：

略有二種淨：一煩惱障淨，二所知障淨。一切聲聞、獨覺種姓，唯能當證煩惱障淨，不能當證所知障淨。菩薩種姓亦能當證煩惱障淨，亦能當證所知障淨，是故說言望彼一切無上最勝。³⁴

此外，又見《瑜伽師地論》卷五十及七十八以下文字：

所知障永解脫故，於一切種、一切法中，現等正覺，不共聲聞，是第一處。³⁵

謂於第八地已上，從此已去一切煩惱不復現行，唯有所知障為依止故。³⁶

此三篇章特點如下，首先明確提出煩惱、所知二障，這是大乘其中一項重大特有義理標誌，即二障說，且主要是所知障，尤其唯識宗是此說首倡者。其次，在部派佛學當中，本來是以佛慧一切智的全知與聲聞、獨覺的對比，構成覺悟在質與量上的差異，但在《瑜伽師地論》，轉為把重心放到菩薩身上，因為後者承認，所知障的缺憾是有宗教性的，而菩薩這一階位就是以克服所知障為其主要實踐方向。同時，卷七十八的引文指出，部份階段的所知障是與煩惱障脫勾的，這點正是與唯識宗的大乘宗教視野直接有關，其解讀所知障時，重心是在聖位階段，即「未臻一切智」，稍後在下文，我們便知道，這就是指不

³⁴ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 478 下 22-26。

³⁵ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 573 中 22-23。

³⁶ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 733 中 2-3。

染無知。

比之於《瑜伽師地論》是歷經多年累月，由歷代多位編者整理不同文本編集成冊，從而難免略帶龐雜，無著的《攝大乘論本》遠為明確是由單一且具體的作者所系統撰述。《攝大乘論本》有提及所知障，但所言不多，反而它有篇章論及亦見於《瑜伽師地論》的十障說，且其著墨亦較《瑜伽師地論》為詳，並有提及數個語詞，例如「十種無明、十無明、十不染污無明」等，這明顯與前文一直所討論的「不染無知、兩類無知、無明」之系列概念密切相關，但其使人費解的用語却對一直以來尚算分明的用詞及觀念線索造成一定困擾。因據部派以來的論述，「不染無知、兩類無知、無明」三者之間關係非常清楚，彼此內容涇渭分明，尤其不染無知與無明之間的分野，是毫不含糊的。但在《攝大乘論本》出現的用語却可能對此一清晰的分野造成混淆與動搖，為拓清視線，下文將循文獻學手段嘗試解決之。無著《攝大乘論本》卷下〈彼修差別分〉有這樣一段話：

如是諸地安立為十，云何可見？為欲對治「十種無明」所治障故。所以者何？以於十相所知法界有「十無明」所治障住。……法界中有「十不染污無明」，治此所治障，故安立十地。復次應知，如是無明於聲聞等非染污，於諸菩薩是染污。³⁷

這段來自《攝大乘論本》卷下，有關「十障」及「十無明不染污」的話也被《成唯識論》卷九所引述，即「十無明非染汙故，無明即是十障品愚……又十無明不染汙者唯依十地修所斷說……」，³⁸ 在此用的中文譯詞是無明，在用字上與奘譯的《攝大乘論本》是完全一樣的。使人困惑的，是依義理而行，這當中無論是所謂「非染汙無明」或「十無明」，顯然都是指狹義的無知，即略偏中性的不染無知，則何以會出現「非染汙無明」或「十無明」一類明顯深具負面意義的用詞？

³⁷ 《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，第 1594 號，頁 145 中 23-26、下 10-13。

³⁸ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 52 下 13-14。

從文獻學角度來說，我們應該注意的是，《攝大乘論本》梵本已失，唯藏、漢譯本尚存，上述英譯漢本《攝論》當中無明一詞³⁹ 的藏文譯本是 *ma rig pa*⁴⁰，長尾在《攝大乘論：和譯と注解》據此藏本重建（Re-construct）梵本，⁴¹ 長尾據藏譯重建梵文為 *avidyā*⁴²。又漢本《攝論》中「法界中有十，不染污無明」一句，其藏譯為 “*ma rig pa di yang nyan thos rnam kyi ni nyon mongs pa can ma yin gyi*”⁴³。此句當中無明的藏譯一樣是 *ma rig pa*⁴⁴，長尾雅人從藏譯還原此句為梵文 *dharmadhātāv avidyā-iyam akliṣṭa daś adhā-āvṛtiḥ*，無明一樣是前文的梵文 *avidyā*，當中「不染無明」一詞不是使用一般在藏譯更常見的 *nyon mongs pa can ma yin pa'i ma rig pa*。

可是早期另一唯識論書，《辯中邊論》梵、漢、藏三本都存，核之於山口益編《漢·藏對照辯中邊論》，英譯世親《辯中邊論·辯障品第二》的「十障、不染無知、不染無明」，其原梵文詞是 *akliṣṭa-ajñāna*⁴⁵，藏譯是 *nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa*，⁴⁶ 英譯是 *non-afflicted obstructing, unafflicted ignorance*。⁴⁷ 在藏文譯本，《辯中邊論頌》的本頌其實只出現「不染」，即藏文的 *nyon mongs pa can ma yin*，但卻沒有出現無明一詞的藏文標準譯語，即 *ma rig pa*。在《辯中邊論》的釋論方面，被玄奘譯為不染無知一詞的藏譯是標準的 *nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa*，而不是較多在中觀

39 《攝大乘論本》，《大正藏》冊 31，第 1594 號，頁 145 下 10-13。

40 原文出處見丹珠爾（對勘本，北京：中國藏學出版社，2001）卷七十六，頁 73-74。

41 長尾雅人，《攝大乘論：和譯と注解》，收於《インド古典叢書》，（東京：講談社，昭和 57-62 年 = 1982-1987 年，兩卷本）下冊附錄，頁 79-80、165。

42 長尾雅人，《攝大乘論：和譯と注解》兩卷本下冊，頁 157。

43 長尾雅人，《攝大乘論：和譯と注解》兩卷本下冊附錄，頁 80。

44 長尾雅人，《攝大乘論：和譯と注解》兩卷本，頁 165。

45 山口益編，《漢·藏對照辯中邊論》（東京：鈴木學術財團，昭和四十一年 = 1966 年；複刊於《世界佛學名著譯叢》81，臺北：華宇出版社，1986），頁 1。

46 山口益編，《漢·藏對照辯中邊論》，頁 37-38。

47 S. Anacker, *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1984), pp. 229-230.

典籍藏譯本使用的不染無明，即藏文 *nyon mongs pa can ma yin pa'i ma rig pa*。⁴⁸ 至於梵文方面，全書不論本頌或釋論，根本就沒出現過與不染無明對照的可能梵文詞 *akliṣṭa-avidyā*。玄奘的中譯《辯中邊論頌》把本頌譯為不染無明是否可靠無疑，恐怕仍再作研究的，反而在《辯中邊論》的釋論譯為不染無知卻甚為妥當，因此依上述玄奘在《辯中邊論》翻譯不染無知時，在用字上，其實是非常可疑與使人困惑不解。我們可以推論，奘譯在《攝大乘論本》卷下的所謂不染無明或「十無明」(*avidyā*) 當中無明一詞極有可能應僅是指無知 (*ajñāna*)，即通用於由部派到唯識的不染無知 (*akliṣṭa-ajñāna*)，因為當所知障用於聖者未達一切智時，其實就與不染無知 (*akliṣṭa-ajñāna*) 一詞相通，畢竟無明 (*avidyā*) 與無知 (*ajñāna*) 的意思及性質差別極大，不能混為一談。

玄奘偶然會將有部-唯識宗脈絡的 *akliṣṭa-ajñāna* 一詞譯為不染無明，無明一詞在梵文佛學是必然與顛倒掛鉤的，所謂顛倒，亦必定包括「在無我中稱有我，在無常中追尋有常」此一最基本的特質。但觀乎偶被中譯為不染無明的 *akliṣṭa-ajñāna*，其所謂無明的原梵文不外是 *ajñāna* (無知)。故此雖然《俱舍論》、《攝大乘論本》及《中邊分別論》的中譯偶有譯為「不染濁無明」，但其原義理應都是 *ajñāna*，而非 *avidyā*。

另一方面，真諦 (*Paramārtha*, 499-569) 的中譯本，即《中邊分別論》〈障品第二〉本頌的同一詞譯為無明固然不妥，同時釋論把明顯是不染無知譯為「無染濁無明」也同樣不精確。⁴⁹

不過，若從《成唯識論》對「十障」的闡釋來回顧，也許現階段我們可以合理作出這樣的審慎猜測，即「十障」其實是由凡、聖二位兩種異質的所知障合併而成，因此二者雖然不是相混或可等同的，但卻確實是以環扣的方式相連或相續，因而無論以無明 (*avidyā*) 或無知 (*ajñāna*) 稱之，其實都是兼具兩個意思的統稱，籠統兼指顛倒及未臻完整知識。早期唯識宗階段，論書對所知障一概念的內涵其實尚未形成確定而成熟的理解，因此在用字上亦流於略帶含糊，甚而不一致。然而，這只是從義理角度的推測，真相如何，恐怕仍然有待

⁴⁸ 較多在中觀典籍藏譯本使用的不染無明。

⁴⁹ 《中邊分別論》，《大正藏》冊 31，第 1599 號，頁 454 下 19。

梵本有幸出土之日，才能在文本用字的角度確證之。

安慧的唯識宗論著，重新把部派階段論書視不染無知、所知障為同義詞，乃至是佛智或一切智的對反項這一架構很明確地繼承過來，並在其《唯識三十頌釋》（*Triṃśikā-vijñapti-bhāṣya*）中，劈頭第一段就循不染無知來定義所知障，並明確指出二者與「一切智」的關係，其原句梵文是：

jñeyāvaraṇamapi sarvāsmiṃ jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtam
akliṣṭama jñānam/ tasmīn prahīṇe sarvākāre jñeye'saktamapratihatam
ca jñānam pravartata ityataḥ sarvajñātvamadhiḡamyate /

譯文：所知障是一種不染無知，妨礙對一切種類的所知生起正智，若所知障被滅除，則正智便能在一切種類的所知無貪與無礙地生起，成就一切智。⁵⁰

從語言上來說，安慧使用的梵文術語是 *akliṣṭama jñānam*（不染無知），宇井伯壽的梵—日翻譯是「不染汚の無智」⁵¹；在藏文安慧《唯識三十頌釋》（*sum cu pa'i 'grel pa*），不染無知的藏文翻譯是 *nyon mongs pa can ma yin pa'i mi shes pa*，⁵² 精確符合梵文的 *akliṣṭa-ajñāna*（不染無知），寺本婉雅對比的藏—日翻譯是「不染汚無知、不染汚不知」⁵³。梵文 *ajñāna*，藏文 *mi shes pa*，中文及日文的「無知／不知／無智」都始終如一，指向略偏中性的「不知」；

⁵⁰ 梵文本見 K. N. Chatterjee, *Vasubandhu's Vijñapti-matrata-siddhi with Stbiramati's Commentary* (India: Kishor Vidya Niketan, 1980), pp. 31-32；梵文轉寫（transliteration）見霍韜晦譯，《安慧《三十唯識釋》原典譯註》（香港：香港中文大學，1980），頁 153。

⁵¹ 宇井伯壽譯，《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。

⁵² 藏文翻譯本見寺本婉雅，《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，今用 1957 年版），頁 2。

⁵³ 見寺本婉雅，《梵、藏、漢、和四譯對照安慧造唯識三十論疏》，頁 10、23。

但不是梵文的 *avidyā*、藏文的 *ma rig pa*、中文及日文的無明。

與玄奘同屬那爛陀寺護法一系的親光 (*Bandhuprabhā*)，他在其《佛地經論》(*Buddhabhūmi-sūtra-śāstra*) 上接安慧，明確依不染無知定義(聖位)所知障，也以佛慧之一切智作為聖位所知障的對反項，這間接提供一重要的線索幫助我們理解《成唯識論》的立論。《佛地經論》以「一切智」為線索，說明為何大、小乘聖者位對所知障的不同判斷時，提到所知障、不染無知及一切智三者之間的關係。在卷一處先交代「一切智」：

佛地者，具一切智、一切種智，離煩惱障及所知障，於一切法、一切種相能自開覺，亦能開覺一切有情。⁵⁴

指出具一切智等三項是一組的，專指覺者自身的解脫能力，而一切種智等另外三項卻是另一組，涉及一切眾生。在此意義下離所知障所指的必然是未臻一切智的聖位所知障。其次在卷四處又謂：

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。⁵⁵

經過上述的文句梳理，我們可以合理推斷，儘管在用詞上可能偶然出現一些不一致，但隨着唯識宗到安慧、親光階段，以「一切智」為對反的參考，明確提出所知障一概念是指「未臻完整智識」，則不染無知的角色便呼之欲出。然而，到現階段為止，雖已完成解答「唯識宗所知障體性染、非染孰是？」之問題的所有預備功夫，但却仍未直接處理該問題本身，這是到《成唯識論》的階段，才能有充份的安頓，因為《成唯識論》是首部唯識論著，對所知障問題提出較完整的系統陳述。

⁵⁴ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 291 中 11-13。

⁵⁵ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 310 下 19-20。

五、玄奘系唯識學：《成唯識論》與《佛地經論》的「不染無知」

基於以上對兩類無知、不染無知及所知障等的理解，現在是適當的時刻處理關於所知障的關鍵疑難，即「唯識宗所知障體性染、非染孰是？」之疑問。首先，歷代以來大部份唯識學者都說，所知障一方面與煩惱障相連不分，但同時在別的情況下，又只有所知障，沒有煩惱障。兩者之間染、不染似可並存，這當中是否有明顯矛盾，不一致背後的理據為何，歷來似乎並沒有任何探討。其次，對於所知障在與煩惱障是否相連的不同情況中，所知障本身的性質有否經歷過變化，內涵有否差異，亦同樣未有追究，此外，這也涉及所知障是否汙染，或如果它是汙染，它是哪個意思下的汙染，它與無明之間是什麼關係等問題，並且也連繫到應該怎麼瞭解不染無知（akliṣṭa-ajñāna）。這進一步其實還涉及大乘和小乘之間對覺悟標準、無明定義等觀點上的差別。這當中的關鍵梵文觀念就是 akliṣṭa-ajñāna，該詞的中譯出自玄奘的譯筆，在大部分情況下被譯為不染無知，偶爾也會使用「非染無知、不染無明、非染無明」等。該詞主要用於唯識宗論書，但在極罕見情況下，也有用於奘譯的漢語部派論書。

首先，就唯識學所知障與煩惱障同體、異體或所知障染、不染並立之疑慮，以親光《佛地經論》為例，其卷七處有謂：

煩惱障中有所知障，是所依故，必執有法而計我故，體雖無二而用有別。……起時雖俱，而漸次斷，聖道勢力有分齊故。若所知障就二乘說，無覆無記……。⁵⁶

這讓人深感困惑的，是一方面，在凡位所知障，諸如《佛地經論》及其他唯識宗論書等，皆明確表明與煩惱障相連的所知障是參與推動流轉的。但是另一方面《成唯識論》卷八又同樣明確地表明，二障分體的所知障「不障解脫，

⁵⁶ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 323 下 18-19。

無能發業潤生」⁵⁷，另卷十又說：「諸所知障不感生死，非如煩惱能縛有情」⁵⁸。雖然《成唯識論》及其他論書有提及所知障的兩個狀態，是發生在兩個不同的情況下，但是都沒有解釋它為什麼是如此，也沒有進一步強調兩個狀態的所知障的意義是否有任何重要區別，讓問題變成不解和混亂。

在《成唯識論》之後千年下來整個東亞唯識宗傳統對同一個問題的回答基本上沒有改變，也沒有進一步的新解釋。例如日本法相宗良遍上人《觀心覺夢鈔》〈明二障分齊〉及〈明見、修所斷二障〉討論二障區別提及所知障特質：「迷其法體名所知障……其迷體分無有發業、潤生之用。」⁵⁹ 同書稍後解無明住地（avidyāvāsabhūmi）與無明同異時指出：「其所知障無發業、潤生作用，但能隱覆所知境界，令不得生佛菩提智。」⁶⁰ 元代雲峰在其《唯識開蒙問答》〈我、法二執〉一節論「二執關係」說：「為甚如此（「法執寬，我執狹」）？……迷人必迷其法，迷法未必迷人。」⁶¹ 民國梅光義《相宗綱要》〈煩惱、所知〉一節論「二執關係」：「唯煩惱障發業，依煩惱惑而發招感苦果之業，是名發業；潤生，謂愛、取等數數潤業使感生死，故曰潤生……。由煩惱障，縛諸有情恆處生死。其所知障則不如是也。」⁶² 同書稍後〈煩惱、所知〉指：「由煩惱障，縛諸有情恆處生死。其所知障則不如是也。」⁶³

從前述橫跨多代的東亞唯識文獻中，可以知道每多只是在這問題上近乎以照本宣科的方式把既定的觀點重複一次，就筆者現有資料顯示，到目前為止罕

57 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 45 中 4-5。

58 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 55 下 21。

59 《觀心覺夢鈔》，《大正藏》冊 71，第 2312 號，頁 69 上 14-15。也參考三根脩一編、良遍上人，《新編觀心覺夢鈔》（京都，昭和六年=1931 年；香港：佛教法相學會，1998 年複印本），頁 36。

60 《觀心覺夢鈔》，《大正藏》冊 71，第 2312 號，頁 78 中 4-6；《新編觀心覺夢鈔》，頁 101-102。

61 《唯識開蒙》，《卍續藏經》冊 55，第 888 號，頁 345 下 15-16。

62 梅光義，《相宗綱要正續合刊》（上海商務印書館，1935；今用臺北：佛陀教育基金會，2005 年版複印本），頁 51-53。

63 梅光義，《相宗綱要正續合刊》，頁 51-53。

見例外，會有質詢其有否不一致，更遑論另探其立論之原委。⁶⁴ 尤其在《觀心覺夢鈔》，良遍其實並沒有據分層的方式，真正完善地綜述《成唯識論》的所知障，而只是混雜地扼述之，整個討論一方面強調煩惱障與所知障的緊密連系；但另一方面，也未交代為什麼同時又說煩惱、所知兩障是不同的（例如二障何者是不發業潤生及何者是迷用、迷體的區別），再者，良遍根本沒有觸及《成唯識論》由十重障所具體化的聖位所知障，即未臻一切智。故為着避免造成所知障概念的內部不一致，必需明確地討論其內容的次序，否則即如部份傳統說明之只知其然，不知其所以然，沒有精確追究所知障的內部分別，則無怪其最終淪為不解。

當然，前述的不一致只屬未作細考時的第一印象而已，只要理解到這還應涉及過程與階段之不同，疑問即消解於無形。根據本文第四節引《瑜伽師地論》卷七十八：「於第八地上，從此已去一切煩惱不復現行，唯有所知障為依止故」⁶⁵，可知早期唯識學已經有於第八地之後，所知障與煩惱障不相連的講法。在《成唯識論》卷五，有下一段文字特別解釋八地以上，與煩惱障分開之所知障，其活動的內容，及為什麼那是與前文所說，煩惱障與所知障相依之議「不相違」：

二乘有學聖道、滅定現在前時，頓悟菩薩於修道位，有學漸悟生空智果現在前時，皆唯起法執，我執已伏故。二乘無學及此漸悟法空智果不現前時，亦唯起法執，我執已斷故。八地以上一切菩薩，所有我執皆永不行，或已永斷，或永伏故；法空智果不現前時，猶起法執，不相違故。如有經說：「八地以上，一切煩惱不復現行，唯有所依所知障在」。此所知障是現非種，不爾，煩惱亦應在故。⁶⁶

⁶⁴ 筆者目前注意到的，對這一可能的不協調提出較明顯質疑的唯一疑似例外，是藏傳佛教格魯派（dge lugs pa）的學者一世嘉木樣·俄旺宗哲（'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus, 1648-1721），見下文。

⁶⁵ 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號，頁 733 中 2-3。

⁶⁶ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 24 中 22-下 2。

引文中最後部分有提到大乘八地以上，在已克服煩惱障後，所知障「是現非種」，對於「是現非種」，《成唯識論》的一般註書或更通俗性的多種講記都只是照字面說所知障的種子已除掉，而只餘現行的所知障。但哲學地說，這到底意味什麼卻全沒有交代。

雖然《成唯識論》卷五此段文字似乎是說八地後的所知障沒有種子，唯是現行，但這不能孤立及表面地解讀，我們必須兼顧與其他章節立論之間的連繫。《成唯識論》卷十在解釋「十障」時，有提及：

第七識俱煩惱障種，三乘將得無學果時，一剎那中三界頓斷，所知障種，將成佛時，一剎那中一切頓斷，任運內起，無粗、細故。⁶⁷

引文明確交代所知障的種子存在於第七識，並唯有在將來覺悟時才能徹底根本斷除。從唯識學的種子連帶現行的理論來說，邏輯上不可能承認沒有種子的現行。因此，對《成唯識論》卷五說的所知障「是現非種」一語的理解是：八地以後的煩惱障只餘種子，已徹底不起現行。但八地後的所知障，連現行都尚未克服，就遑論伏滅其種子。在此「非種」不是指所知障的種子被消滅，而是要突顯出八地後，所知障與煩惱障的區別，八地後所知障連現行都未伏滅，但煩惱障已沒有現行，只餘種子。所以引文中強調的「八地以上，一切煩惱不復現行，唯有所依所知障在」及「此所知障是現非種，不爾，煩惱亦應在故」二句可解釋如下：八地以上的行者，永遠不會生起煩惱障的現行，然而因其種子仍在，所以從嚴格的邏輯意義來講，仍然可以說未徹底斷除煩惱障。但煩惱障所依託的所知障，則無論其種子或其現行也在活動，都未受克治。

以上文字說明無論是身、心正處於特定宗教密契體驗中的小乘行者，或是其整體宗教實踐已達高水平的不同位次大乘頓、漸行者，縱使其我執「已伏、已斷」或「永伏、永斷」，從而「所有我執皆永不行」，但皆無碍於法執的不同程度生起，即引文中所謂「皆唯起法執」或「猶起法執」。且還明白指出這與已除我執「不相違」。那就表示破除我執或煩惱障並不等於同時同等地完全消

⁶⁷ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 54 上 22-24。

除法執或所知障，因而有一部份的所知障並不是與煩惱障掛鉤，却是在它以外另一類型更深、更難斷的障惑。⁶⁸

另外，《成唯識論》卷九及十有關「十障」及所知障概念的文本，特別有討論到所知障在特定階段與煩惱障在性質上分離後的獨特樣態。此外，《成唯識論》卷八：

生死相續，由內因緣，不待外緣，故唯有識。因謂…無漏…業正感生死，故說爲因。緣爲…所知障助感生死。故說爲緣。…生死有二：一分段生死…。二，不思議變易生死，謂諸無漏有分別業，由所知障緣助勢力，所感殊勝細異熟因，由悲願力改轉身命，無定期限，故名變易。無漏定願正所資感，妙用難測，名不思議，或名意成身，隨意願成。…如是無明習地爲緣，無漏業因，有阿羅漢、獨覺、已得自在菩薩，生三種意成身，亦名變化身，無漏定力轉令異本，如變化故。聲聞、無學永盡後有…依變化身證無上覺，非業報身。（問：）若所知障助無漏業能感生死，二乘定性應不永入無餘涅槃，如諸異生拘煩惱故？（答：）道諦〔不爾〕實能感苦…無漏定願資有漏業，令所得果相續長時，展轉增勝，假說名感。如是感時，由所知障爲緣助力，非獨能感。然所知障不障解脫，無能發業闢生用故。何用資感生死苦爲，自證菩提利樂他故。謂不定性獨覺、聲聞及得自在大願菩薩，已永斷伏煩惱障故，無容復受當分段身。恐廢長時修菩薩行，遂以無漏勝定願力…令彼長時與果不絕…乃至證得無上菩提。⁶⁹

《成唯識論》卷八指出，所知障到較後階段，當越來越迫近完全克治的一

⁶⁸ 《成唯識論》卷十所列修道位十地的十重障全屬「俱生所知障」範疇內，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 52 下-53 下。

⁶⁹ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 45 上 11-中 11。另卷十同樣說：「諸所知障不感生死，非如煩惱能縛有情。」《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 55 下 21-22。

端時，在 45a-b 首先提及「所知障不障解脫」，其次還不下五次反覆指出與煩惱障脫勾後的所知障，是無漏願（*pranidhāna*）力的資源，因而它不是由煩惱業力（*karma*）所推動的，污染意義的流轉（*samsāra*），即同一段所說的「分段生死」⁷⁰。但它卻可以作為大乘聖者立志引導一切眾生得解脫的宏大悲願與事業尚未竟全功之際之原動力，作為依清淨願力，而非染汙的業力，不住涅槃（*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*）地不斷回到眾生當中，以持續豐富及完滿克治世間一切無明的知識的完整性。同時，當所知障在此一階段完全被視作無漏願力的動力或燃料來討論時，與之相提並論的概念更多是菩提（*bodhi*）、大菩提（*maha bodhi*）、無上菩提及無上覺，⁷¹ 而不是行者個體的解脫，因為後者早已不再是一個問題。所謂菩提已經完全是以為一切眾生籌劃如何克治無明此一大乘的宏大計劃與心願作為問題的核心，故此在《成唯識論》卷十論「轉依」時會說：

廣大轉。即大乘位，為利他故，趣大菩提，生死、涅槃俱無欣厭，具能通達二空真如，雙斷所知障、煩惱障種，頓證無上菩提、涅槃。⁷²

正因有此差別，八地以上，即已大體清淨而再無煩惱障現行的大乘行者是依願力，而不是依業力而行事於世。故此，雖然可依認知我空而除我執及煩惱障，但不能因而一併消除所知障，所以才有「八地以上，一切煩惱不復現行，唯有所依所知障在」的論點。雖然，這一點與凡位階段的「法執是我執所依」並不一致，但這種不一致只是表面的，因為凡位層次的所知障與聖者位的所知障的意義並不相同。凡位的所知障在於遺忘能所關係是對象世界的條件，從而形成對象世界客觀性的預設，並進一步以此為我執的所依，使我執得到壯大。

⁷⁰ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 55 下 21-22。

⁷¹ 《成唯識論》卷八，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 45 中 11；卷九：「轉所知障證無上覺」，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 51 上 8；卷十，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 53 下 25、54 下 21、55 中。

⁷² 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 54 下 18-20。

但大乘聖者的所知障則是未能在能所關係內窮盡地、並且任運而轉地認知對象世界的一切細節性相，以饒益一切眾生。凡位所知障是蒙昧於能所關係對於對象世界的結構性制約，是方向性的錯謬或顛倒，但聖者位所知障是在已充份認知此一制約關係的前提下，對於對象世界具體事相細節的理解仍欠充份及熟練，屬技術層次的不足，但仍無損其對能所關係這一原則已取得及成就的理解，從而雖有不足，但這一意義的所知障並非顛倒或虛妄，不會成為我執或煩惱障的所依。因此聖位所知障的被克服是以已克服煩惱障為必要條件，亦即只在成就或具備斷除煩惱障能力後，才具備着手對治聖位所知障的起碼資格。聖位所知障若是缺憾，其缺憾只出在對空性的理解，尚未能巨細無遺地兼顧與緣起細節的認知作結合，所以聖位所知障較凡位所知障逐漸地少用帶顛倒意義的「法執」一詞。唯識宗對在二障細節的理解與大乘各支仍然有別，但以二障為標準有別於小乘，在大方向上仍然是有效的。

回到本文開始時提出的問題。二障之間相連與不相連並存，染與不染並存，這表面的不一致沒犯有嚴格定義下的真正矛盾，因為它們不是發生在同一個水平上，二障一體相連的有染所知障只發生在凡位，二障分體的不染所知障只發生在八地以上的聖位。其次，與煩惱障分離前、後兩個情況中的所知障是有差異，它們討論的根本是不同的問題，唯有瞭解這一點，才能瞭解為什麼它們與煩惱障合又分。

大乘唯識宗主要需處理的是不染無知在染、非染上的體性問題。它即使是被蓋掩的認知缺憾，它也只是不足，而非顛倒，不招流轉。故這一意義的所謂「有覆」不應與由我執、煩惱障所生的染汙當成是性質相同的狀態。若我們考察《成唯識論》卷五：

法執俱意，於二乘等，雖名不染；於諸菩薩，亦名為染，障彼智故，由此亦名有覆無記。於二乘等，說名無覆，不障彼智故。⁷³

又見與《成唯識論》關係密切，親光的《佛地經論》。值得注意的是《佛地經

⁷³ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 24 中 3-5。

論》作者親光與玄奘是同屬那爛陀寺護法一系的唯識宗，《佛地經論》是玄奘執譯的系列唯識宗論書當中，明確與《成唯識論》論主分享其獨特宗見的唯一一部論著，這包括佛四智說及識四份說等。尤其在與聖位所知障對揚的四智學說方面，《佛地經論》有比《成唯識論》詳細的議論，因而也間接比《成唯識論》本身更可影襯出玄奘這一系唯識的聖位所知障指的到底是什麼。所以《佛地經論》提供一重要的線索澄清及理解所知障或不染無知的確切性質，理清含糊與歧義。在《佛地經論》卷七有謂：

若法執等所知障體，亦在無覆無記（*anivṛtāvyaḅṛta*）心中，二乘無學亦現行故，無學位中無有不善、有覆無記，此就二乘名為「無覆」（*anivṛta*）。若望菩薩是染污故，亦名「有覆」（*nivṛta*）。故所知障亦名「無覆」，亦名「有覆」，一體二名所望別故。⁷⁴

上述引文起碼分別涉及「覆、記」的組合及其與三種覺悟者位格之間的關係這兩組問題。首先，從窮盡兩個概念之間關係一切邏輯可能性的角度來說，「覆」與「記」之間有四種組合選項。覆（*nivṛta*）及記（*vyāḅṛta*）意思各別，覆（*nivṛta*）是指實情被覆蓋或被掩蓋，因而無法被如實認知，但這一概念嚴格來說，並不一定就是一個很嚴厲的字眼，因為其意思較之於如無明等，是一相對鬆動的概念，可以指真實尚未無障礙地被彰顯出來，但不一定涉及更嚴重的性質，例如與無明關係密切的顛倒，它可以是單純指一般意義下的認知隔閡，不必然連繫於更根本的虛妄，「有覆」（*anivṛta*）指認知上受障礙，使實情未彰。「有覆」此一概念應與無明有明確的區分，與大乘標準的「障聖道」是同義詞，其反面是「如來」，為圓滿成就一切眾生的解脫而安立一切法門。「有覆」的體性更多偏重指無知，而非顛倒的無明；「無覆」則否，從而實況得以呈現。「記」（*vyāḅṛta*）指「招感異熟果之勢用」，有記是指「有招感異熟果之作用」，無記（*avyāḅṛta*）則否，指善、惡、中性三者中，非善非惡的「無記性」。就兩者的關係而言，從邏輯上來說，首先不存在「無覆有記」，因為這是

⁷⁴ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 323 下 13-17。

自相矛盾的，「有（惡）記」必定「有覆」。而「有覆有記」則一定是「不善法」。「無記」有兩種，一者是「有覆無記」（*nivṛtāvyaḅkrta*），性雖有染污，能障菩提道，但勢用弱，不生異熟果，亦即不障礙行者個體的覺悟，不足讓其身陷無明流轉。最後是「無覆無記」（*anivṛtāvyaḅkrta*），又稱「無覆」或「淨無記」，與「有覆無記」對揚，是不覆菩提道的非善非惡法，分「有為無記」及「無為無記」兩大類。然而應注意的，是上述的術語在用字上所透露的分疏與判斷，更多只是隨順地轉述或引述部派的角度，而不盡是唯識宗在自陳其見解，因為根據前段《成唯識論》卷五及《佛地經論》卷七的引文，對於作不染無知解的所知障有覆與否，正是大、小三乘分歧之所在。聲聞、獨覺二乘認為「無覆」，但菩薩則視為「有覆」，所以嚴格來說，不染無知一語在用詞上所表達的判斷，其實只是小乘的觀點，唯識宗沒有在用字上作改動，但對其大乘視野來說，無知其實並非不染，它雖與無明並沒有多大直接關係，但却也非無關痛癢的小缺憾，因為它在大乘聖位行者的實踐上，構成最廣泛、持久與頑強的障礙。

這遂將討論帶領到有關前面引文涉及的第二個問題上，即不染無知意義下的聖位所知障與三乘覺者位的關係。《成唯識論》卷二討論有否無漏種，述及護月的觀點時，提及二障與三乘的關係：

依障建立種性別者……若全無無漏種者，彼二障種永不可害，即立彼為非涅槃法。若唯有二乘無漏種者，彼所知障永不可害，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種性。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義。⁷⁵

又，《成唯識論》卷九論所知障「十重障」之首的「異生性障」⁷⁶時，也

⁷⁵ 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 9 上 21-29。

⁷⁶ 富貴原章信，《護法宗唯識考》（京都：法藏館，昭和三十年=1955 年），頁 367；Francis Cook (trans.), *Three Texts on Consciousness Only: Demonstration of Consciousness Only* (by Hsan-tsang), *BDK English Tripitaka* 60-I, II, III (Berkeley,

提及：

二乘見道（darśana-mārga）現在前時，唯斷一種，名得聖性（āryagotra）。菩薩見道現在前時，具斷二種，名得聖性。二真見道現在前時，彼二障種必不成就，猶明與闇定不俱生，如秤兩頭。⁷⁷

當然，這非《成唯識論》原創或獨有的見解，却是沿用自《瑜伽師地論》：

有情本來種性差別……依有障、無障建立。如《瑜伽》說：於真如境，若有畢竟二障種者，立為不般涅槃法性。若有畢竟所知障種，非煩惱者，一分立為聲聞種性，一分立為獨覺種性。若無畢竟二障種者，即立彼為如來種性。故知本來種性差別，依障建立。⁷⁸

唯識宗視不染無知為「有覆無記」或「染」，這應理解為由於大、小乘對何謂覺悟的標準有不同理解，因而對於應被克治的覆染範圍亦有廣狹不同的界說，尤其對菩薩道來說，明確以一切眾生的解脫作為菩薩一己解脫的充分條件之一，因此亦將一己仍未成就一切法門以有效克治眾生一切無明，從而只能眼巴巴聽任眾生處在尚未擺脫染汙的虛妄苦患中，而莫可耐何的情景視同如一己仍陷身染汙中。由於《成唯識論》一系的所知障隨著其議題的轉移而有兩層的意思，因此它視不染無知為有染時，恐怕也出現相應於此的兩種不同意義的覆染：第一種當然是最核心的意義，指凡位法執下的染汙，即無明，並與我執及煩惱障相連；而第二層意義下稱不染無知屬有覆染，其所指有覆染與第一種的意思並不相同，因前者是指障解脫，後者卻是指障菩提，即隨著大乘佛教覺悟標準的大幅提高，在新的視野下，有覆染的範圍及類別亦大幅擴大，從而使尚

Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999), p. 323; Tat Wei (trans.), *Cheng Wei Shih Lun: Doctrine of Mere Consciousness* (Hong Kong: Cheng Wei Shih Lun Publication Committee, 1973), p. 727.

77 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 52 中 22-25。

78 《成唯識論》，《大正藏》冊 31，第 1585 號，頁 8 中 15-22。

未堪任爲一切衆生施設解脫法門，也竟然被自我宗教要求極高的大乘聖者目爲仍然屬於有覆染。這一層的區分，其實《佛地經論》有作出很清楚的解釋，見卷五：

聲聞、獨覺有所知障習氣未滅，云何證得究竟涅槃？所知障習是「無知」故，非「染污」故，障菩提果，不障涅槃，非煩惱故，不能潤生。若無願力迴心趣大，至無學位，盡其壽量必永寂滅。⁷⁹

同時在《佛地經論》卷四處有謂：「離煩惱障故名爲淨，離所知障故名無垢」⁸⁰。

其要領乃在於指出，與所知障相繫的是無知、覆或垢，而非無明或堪足障涅槃，乃至造成流轉的其他虛妄與煩惱。若聲聞、獨覺未有迴小向大的心願，則已堪於成就覺悟。

在小乘佛教，「解脫」與「覺悟」大體是等同的，但在大乘佛教，解脫通常只用在較狹窄的範圍內，專指行者個體的不再墮入流轉，但覺悟卻指不單認知一切的究竟性，即空性，同時亦能爲衆生故，勝任於圓滿地認知一切性空事物的緣起性相，以便可以任運自如地轉之，作成饒益一切衆生解脫之助力。因此於大乘聖者而言，其未證覺悟不等於他未具解脫的能力。

二障的承認與否直接涉及三乘的劃分，即大小乘對於解脫的標準雖然基本相同，但對於覺悟的範圍卻有廣狹不同的要求，其主要分歧就在於對所知障的不同態度，小乘二類聖位不會把所知障目爲必須被克服的缺憾，但大乘則視之爲對此之克服乃成就覺悟的充分條件之一。從大乘佛教角度來看，嚴格而言，甚至可以說有兩種聖位所知障，一種固然是在此討論的菩薩道上的不足，未臻一切智，然而其實小乘聖者的不染無知同樣也是聖位所知障，二者之間的分別不在此障的有與無或克治與否，因爲二者無疑皆同俱此障，分別只在於兩點：（一）是否承認這是一個缺憾或不足，小乘並不否認事實上他們會有不染無

⁷⁹ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 312 下 1-5。

⁸⁰ 《佛地經論》，《大正藏》冊 26，第 1530 號，頁 311 上 3-4。

知，只是否認這是宗教缺憾，但大乘菩薩則承認這是一個宗教缺憾；（二）大乘菩薩立願悉力克服此一不足，但對小乘聖者而言，既然並非缺憾，自然亦不存在要把它克服的需要。

但大、小乘之間仍然有其共通的元素，其差別只在對真實的認知應在足夠使一己解脫的下限之上伸延到多廣的範圍。而「去除煩惱障」這共通的下限是大、小乘無別。指出小乘雖未克所知障，但仍不礙其解脫，因為他的目標只限於一己的解脫，即使仍有未知事，亦屬與解脫或流轉無關，非關引生流轉之染汙，不招流轉意義下的後有。但對大乘而言，因為全體眾生解脫為一己覺悟的條件，故只要仍有眾生未解脫，或大乘人未臻一切智以施設種種法門助眾生得解脫，即屬仍受困於所知障，儘管他已深具一己解脫之能力，故仍屬有覆，或從大乘菩薩的自我要求的高標準而言，仍屬染汙。

只是其所謂染汙標準與小乘有別。小乘佛教但以無明為染汙，而不以無知為染，所以不染無知一詞的所謂「不染」多少是較偏向從小乘出發。但大乘卻以無明及無知同為染汙，雖然，大乘亦未至於真的把無明及無知二者當成是同類同質的一回事，但無知（即聖位所知障或未臻一切智）則確屬菩薩道特有障礙。

小乘並不視之為障惑，但大乘却視之為對成就大乘道的障礙，從而是大乘不共的修道所斷事。大、小乘對所知障的這一不同理解與其大、小乘宗教理想人格及連帶的不同願景（mission）有直接關係。大乘的理想人格「菩提薩埵」（Bodhisattva）與小乘單純旨在消除一己我執不同的是，他們更講究主動承擔為一切眾生當引路人的宗教使命。然而這宏願須以成就對一切法的知識，即以「一切智」為條件才可能落實，而不致流為善良但無力的空洞願望。我們可以嘗試從聖者位的脈絡考察大、小乘宗教理想人格的不同願景，依這線索來考慮唯識宗為何在煩惱障外另立所知障。可以說唯識宗作為大乘佛教思想的最主要成員之一，把未臻一切智視作大乘理想宗教人格的真正重大缺憾，這要比單純只是消極地、被動地去除法執來理解所知障更符合其大乘主動承擔，宏大積極的宗教精神，相比之下，聖位所知障比凡位所知障更突顯唯識宗在提出知識完全性問題的背後，宗教精神上的大乘元素。這相對於重要倫理意涵，查《優婆塞戒經》（*Upāsaka-sīla-sūtra*）〈三種菩提品〉論三乘與二障、執之關係：

了知法性故名為佛。法性二種，一者總相，二者別相。聲聞之人總相知故不名為佛。辟支佛人同知總相不從聞故，名辟支佛，不名為佛。如來世尊總相、別相一切覺了。…如來世尊緣智具足。聲聞、緣覺雖知四諦緣智不具，以是義故不得名佛。如來世尊緣智具足故得名佛。…如恆河水三獸俱渡，兔、馬、香象。兔不至底浮水而過，馬或至底或不至底，象則盡底…聲聞渡時猶如彼兔，緣覺渡時猶如彼馬，如來渡時猶如香象。是故如來得名為佛。聲聞、緣覺雖斷煩惱，不斷習氣。如來能拔一切煩惱、習氣根原，故名為佛。…疑有二種，一煩惱疑，二無記疑。二乘之人斷煩惱疑，不斷無記。如來悉斷如是二疑。…聲聞之人厭於多聞，緣覺之人厭於思惟，佛於是二心無疲厭，故名為佛。…如來世尊能於一念破壞二障，一者智障，二者解脫障，是故名佛。如來具足智因智果，是故名佛。…有大憐愍救拔苦惱，具足十力四無所畏大悲三念，身心二力悉皆滿足。⁸¹

以上引文說明三乘之間在二障問題上所講的差別及其間所涉的徹底與否其實不只是著眼於一己解脫上，卻是著眼於為一切眾生解脫的籌謀上。而且這種籌謀的核心不是純粹的認知，而是慈悲的行動，即以行動主體的身份成就一切有利眾生解脫的環境。

⁸¹ 《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 24，第 1488 號，頁 1052 中。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935；《卍續藏經》，臺北：新文豐影印，1975。
- 《優婆塞戒經》。《大正藏》冊 24，第 1488 號。
- 《佛地經論》。《大正藏》冊 26，第 1530 號。
- 《大毘婆沙論》。《大正藏》冊 27，第 1545 號。
- 《俱舍論》。《大正藏》冊 29，第 1558 號。
- 《順正理論》。《大正藏》冊 29，第 1562 號。
- 《阿毘達磨藏顯宗論》。《大正藏》冊 29，第 1563 號。
- 《瑜伽師地論》。《大正藏》冊 30，第 1579 號。
- 《成唯識論》。《大正藏》冊 31，第 1585 號。
- 《攝大乘論本》。《大正藏》冊 31，第 1594 號。
- 《中邊分別論》。《大正藏》冊 31，第 1599 號。
- 《觀心覺夢鈔》。《大正藏》冊 71，第 2312 號。
- 《唯識開蒙》。《卍續藏經》冊 55，第 888 號。
- 《丹珠爾（對勘本）》。北京：中國藏學出版社。1994-2005。
- 《德格（dDe dge）版藏文大藏經》。仙台：東北大學。1934。

中日文專書、論文或網路資源等

- 山口益編（1966）。《漢·藏對照辯中邊論》。東京：鈴木學術財團（複刊於《世界佛學名著譯叢》81，臺北：華宇出版社，1986）
- 平川彰、平井俊榮（1973-1978）。《阿毘達磨俱舍論索引》。東京：大藏出版社。
- 宇井伯壽譯（1952）。《安慧·護法唯識三十頌釋論》。東京：岩波書店。
- 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。
- 良遍上人（1998）。《新編觀心覺夢鈔》。三根脩一編。複印本。香港：佛教法相學會。
- 長尾雅人（1982-1987）。《攝大乘論：和譯と注解》。《インド古典叢書》。東京：講談社。

- 梅光羲（2005）。《相宗綱要正續合刊》。複印本。臺北：佛陀教育基金會。
- 荻原雲來編纂（1979）。《漢譯對照梵和大辭典》。辻直四郎監修。臺北：新文豐出版社。
- 富貴原章信（1955）。《護法宗唯識考》。京都：法藏館。
- 霍韜晦譯（1980）。《安慧《三十唯識釋》原典譯註》。香港：香港中文大學。
- 釋印順（1968）。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。臺北：正聞出版社。

西文專書、論文或網路資源等

- Anacker, S. 1984. *Seven Works of Vasubandhu: The Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Chatterjee, K. N. 1980. *Vasubandhu's Vijñapti-mātratā-siddhi with Stbhiramati's Commentary*. India: Kishor Vidya Niketan.
- Cook, Francis, trans. 1999. *Three Texts on Consciousness Only: Demonstration of Consciousness Only, BDK English Tripiṭaka*. Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research.
- Dasgupta, S. 1975. *A History of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass Publisher.
- Dhammajoti, K. L. 1998. "The Defects in the Arhat's Enlightenment: His Akliṣṭa-ajñāna and Vāsanā." *Buddhist Studies*, vol. 27, pp. 65-98.
- Hirakawa, Akira, ed. 1973-1978. *Index to the Abhidharmakośabhāṣya*. Tōkyō: Daizō Shuppan.
- Jaini, Padamabh S. 1977. "Prajñā and Dṛṣṭi in Vaibhaṣika Abhidharma." Lewis Lancaster and Luis O. Gómez (ed.). *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze, Berkeley Buddhist Studies Series 1*. Berkeley: University of California.
- Jones, Richard H. 1981. "Vidyā and Avidyā in the Iwa Upanisad." *Philosophy East and West*, vol. 31, no. 1, pp. 78-80.
- Matilal, B. K. 1980. "Ignorance or Misconception? A Note on Avidyā in Buddhism." S. Balasooriya etc (ed.). *Buddhist Studies in Honour of Walpola Rabula*. London: Gordon Fraser.
- Wei, Tat, trans. 1973. *Cheng Wei Shih Lun: Doctrine of Mere Consciousness*. Hong Kong: Cheng Wei Shih Lun Publication Committee.
- Wayman, Alex. 1957. "The Meaning of Unwisdom (Avidyā)." *Philosophy East and West*, vol. 7 (1), pp. 21-26.

Is Obstruction of Knowledge Misconception or Not-knowing?

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

Lau Lawrence Y. K.

Associate Professor

School of Philosophy, Fudan University, Shanghai

Abstract

This article is a study of the nature of “obstruction of knowledge (*jñeyāvaraṇa*)” as presented in both East Asian Vijñānavāda and with Indo-Tibetan Mādhyamika. It is my final chapter on this topic and 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 missions of Hināyāna and Mahāyāna Buddhism?

This study compares and contrasts the following two pairs of key concepts: first, *avidyā* and *ajñāna* and second, *akliṣṭa-avidyā* and *akliṣṭa-ajñāna* as presented in Sanskrit as well as Tibetan sources. The article is divided into two parts. Part One addresses the concept of *akliṣṭa-ajñāna* in the East Asian Vijñānavāda tradition. It discusses the problem of the nature of *jñeyāvaraṇa* by contrasting the concepts of *avidyā* and *ajñāna* found in Sectarian Buddhism, Early Yogācāra in India, and the East Asian Vijñānavāda as introduced by Xuanzang. This part includes five sections: (1) An introduction to my two-fold theory on *jñeyāvaraṇa* of East Asian Vijñānavāda. (2) Grammatical analysis of the terms *avidyā* and *ajñāna*. (3) A discussion of Sectarian Buddhism’s two-typed classification of *ajñāna*. (4) A discussion of *avidyā* and *akliṣṭa-ajñāna* according to Early Yogācāra śāstras. (5) An exploration of how, the problematic nature of *jñeyāvaraṇa* is addressed in the *Chengweishi Lun* and the **Buddhabhūmi-sūtra-śāstra* by contrasting the concepts of *avidyā* and *akliṣṭa-ajñāna*.

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