

## 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

劉宇光\*

### 摘 要

無論是專攻早期或大乘佛教的現代學界，都一致認為所知障（jñeyāvaraṇa）是大乘佛學的基本特有觀念。本文的目的的一方面是回顧及評議學界所知障研究的現況與侷限，另一方面試圖循部派佛學和東亞有相唯識，勾勒出所知障更為明朗的研究方向與輪廓，以期突破現階段的困局。本文由以下數節組成，第一節「所知障：西方譯語考察」扼要回顧及評議時下的英文及德文學界，是如何翻譯「所知障」一詞，並考察當中所反映的疑難與歧義。第二節「所知障：研究現況回顧與檢討」是對歐美、日文及華文學界對所知障現有研究的批判性回顧，並考察當中的相關論著、概念、議題及現有研究的侷限等。第三節「所知障：部派溯源」以部派佛學與所知障相關的多項概念，探討在大乘之前，所知障問題的雛型。第四節「所知障：東亞有相唯識的展望」以奘譯《成唯識論》所代表的東亞有相唯識說明在什麼意義下，它能夠為時下的所知障研究困局，帶來突破的線索。

**關鍵詞：**所知障、法執、一切智、有相唯識學、《成唯識論》

## 前 言

現代學界包括神林隆淨<sup>1</sup>、湯瑪斯·科克穆圖（Thomas Kochumuttom）<sup>2</sup>、悅家丹（Dan Lusthaus）<sup>3</sup>、保羅·史瓦森（Paul L. Swanson）<sup>4</sup>、克斯汀·貝瑟·基布林格（Kristin Beise Kiblinger）<sup>5</sup>、比胡·巴魯（Bibhuti Baruah）<sup>6</sup>、梨亞·格羅賓博克（Ria Kloppenborg）<sup>7</sup>、那林那卡·杜迪（Nalinaksha Dutt）<sup>8</sup>及查爾斯·馬勒（Charles Muller）<sup>9</sup>等學者都一致認為，所知障（jñeyāvaraṇa）是早期印度唯識學論書所首倡，稍後為印度中期大乘階段的中觀學與如來藏思潮，乃至其漢傳和藏傳繼承者所充份接納與發展，從而在整體上，成為共通於全體大乘佛學的基本特有觀念。

同時專攻早期佛教的現代學者也大體認同，雖然並非全無例外，早期佛教的確罕有此議，亦更遑論有此詞彙或術語<sup>10</sup>。以現僅存漢本的說一切有部為例，若徹底搜索多屬玄奘執譯的漢文有

---

<sup>1</sup> 神林隆淨 1984，頁 538、546。

<sup>2</sup> Kochumuttom 1989, p. 15.

<sup>3</sup> Lusthaus 2002, p. 52.

<sup>4</sup> Swanson 1983, pp. 51-52.

<sup>5</sup> Kiblinger 2005, p. 45.

<sup>6</sup> Baruah 2000, p. 461.

<sup>7</sup> Kloppenborg 1974, p. 9.

<sup>8</sup> Dutt 1978, p. 26.

<sup>9</sup> 查爾斯·馬勒（Charles Muller）在 2000-2004 年的三篇論文中再三提到這觀點：阿毗達磨論書中並沒有煩惱障及所知障二種劃分之線索，而大乘菩薩道出現的其中一個理論特性是劃分二障，特別提出一個新範疇——所知障，二障基本上是唯識首倡、獨有之義。三論文見 Muller 2000，頁 325；Muller 2003，頁 132；Muller 2004a，頁 4。但是值得注意的是查爾斯·馬勒在 2006 年的會議論文修改他向來認為的觀點：二障概念雖然在西元第四世紀才為大乘明確提出，但在更早階段，包括上座部在內已在思索有關問題。見 Muller 2006，頁 2-3。

<sup>10</sup> Jaini 2001, pp. 172, 178.

部論書，則由玄奘一手訂譯的「所知障」中譯詞，雖廣泛見於奘譯的多部大乘唯識論書，但該詞在總篇幅是唯識論書二點四倍，同為玄奘執譯的十多部阿毗達磨論書中，的確幾乎沒出現過<sup>11</sup>。在此意義下，也許還是可以理解，何以現代學界長期有所知障乃唯識或大乘佛教特有觀念之印象，雖然下文會指出，唯識學對所知障的真正理論說明，也是晚及東亞<sup>12</sup>唯識學如《成唯識論》才形成較系統的陳述，早期印度唯識論書雖有此術語，但其實質意義仍然甚為含糊不明。

因此，「所知障」是大、小乘的佛學對無明（*avidyā*）的理解，形成清楚明確的分水嶺。照理來說，此一據稱是大乘佛學主要義理標誌之一的重要觀念，理應擁有與其重要角色相應的清晰內容。然而，多位學者如史瓦森及馬勒等，雖然都同意所知障與大乘佛義之間的密切關係，但他們同時也多次表達困惑如下：所知障概念的實質內容充滿歧義、含糊及零碎，根本無法說清楚它到底是什麼<sup>13</sup>，由於連該概念基本意思都難有綜合輪廓，更遑論展開仔細的學術討論，所以現代學界也沒有出現規模與其重要性份量相若的研究。

本文的目的，一方面是回顧及評議學界迄今為止所知障研究的現況與侷限，另一方面試圖循唯識學前身的部派佛學，和以

<sup>11</sup> 《大正藏》總計篇幅超過 2400 頁的奘譯部派論書中，「所知障」一詞只在《大毘婆沙論》卷 141 出現過一次（《大正藏》冊 27，頁 724b）。

<sup>12</sup> 筆者在此用「東亞」一詞，而不是「漢語」或「漢傳」來稱謂玄奘一系的唯識學，乃是考慮到日本唯識全屬玄奘一脈所傳，而高麗與越南唯識，亦不同程度受中國唯識學影響，其論著既有以漢字所撰，亦有以其本國後出文字所撰，時下國際學界罕以「漢傳」一詞稱謂日本、韓國及越南的佛教，却多以東亞（East Asian）一詞來謂述這些佛教傳統，以示日、韓、越及中國在文化與地理上的親緣關係。

<sup>13</sup> Swanson 1983, p. 52; Muller 2004b, p. 207; Muller 2006, pp. 5-6; Muller 2004a, p. 5.

《成唯識論》為代表的東亞有相唯識，勾勒出所知障更為明朗的研究方向與輪廓，以期突破現階段的困局。除了前言與小結兩個部分外，本文的正文由以下數節組成，第一節「所知障：西方譯語考察」，這是據筆者先前對「所知障」一詞的梵文詞源學與構詞異讀分析，扼要回顧及評議時下的英文及德文學界，是如何翻譯「所知障」一詞，並考察當中所反映的疑難與歧義。第二節「所知障：研究現況回顧與檢討」是就歐美、日文及華文學界對所知障的現有研究所作的批判性回顧，並考察當中的相關論著、概念、議題及現有研究的局限等。第三節「所知障：部派溯源」，本節以與所知障相關的多項概念為線索，探討所知障一觀念所指的問題，其部派前身實質上包括什麼問題。第四節「所知障：東亞有相唯識的展望」據玄奘執譯《成唯識論》所代表的東亞有相唯識為例，說明在什麼意義下，它能夠為時下學界的所知障研究的困局，帶來具一定普遍意義的重要突破。

### 一、所知障 (jñeyāvaraṇa)：西方譯語考察

探討東亞有相唯識學 (Sakāra-vijñānavāda) 所知障理論的其中一個討論的起步進路，是循梵文詞源學、複合名詞的構詞法 (morphology) 六離合釋 (ṣaṭ-samāsa)<sup>14</sup>、概念的邏輯關係，與不同大乘哲學學派之間的關係等多個角度，就「所知障」一概念在梵文的語文層面，深入剖析從語言學角度來解讀 Jñeyāvaraṇa (所知障) 一概念時的兩個主要模式，即依主釋 (tat-puruṣa)

<sup>14</sup> 有關六離合釋 (ṣaṭ-samāsa) 一詞，本文其中一位匿名審查教授在其審查報告指出，所謂六離合釋之議，其實並非波膩尼 (Pāṇini)、波顛闍利 (Patañjali) 等一類傳統通行的梵文複合詞構詞規則，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。

及持業釋 (karma-dhāraya)。筆者同意馬勒、史瓦森、池田道浩、法光 (K.L. Dhammajoti) 及釋見弘等多位學者相對一致地指出，依主釋及持業釋兩種解讀確存差異，不能直接作等同使用。但筆者曾在其他論文，據此構詞異讀而進一步論證，說明兩者之間有不同是一回事，但聲稱二者之間是邏輯矛盾 (logical contradiction)，因而不能並存，這卻完全是另一回事，起碼以《成唯識論》為例，無論是文本證據或義理邏輯，皆無法證實兩種解讀之間，是不能並存的矛盾關係<sup>15</sup>。

本節在上述的梵文語言學與連帶的義理問題之討論基礎上，轉而考察包括研、譯東亞唯識在內的西方學者，是如何因應大乘佛教眾多傳統的不同理解，來英譯或德譯「所知障」一詞，及由此所間接反映的研究現況與困境。當然，我們沒有特別在此對中文和日文的「所知障」、藏文的 *shes bya'i sgrib pa* 等譯詞作專題考察，乃是因為上述三文的翻譯，如果不是譯詞在一開始時，就已經統一 (藏文、日文)，就是定譯形成後，早期的異譯漸被遺忘 (中文)，譯詞的單一化，也許亦進一步減弱學者對該詞內容的複雜與不明確之敏感度。反而歐美高度分歧的譯詞，却正好反映了該詞內容的不確定與不明朗。

以下是筆者搜索所得的「所知障」一詞英文異譯：對趨向所知的障礙 (obstacle to that which to be known)<sup>16</sup>、對趨向究竟的認知障礙 (cognitive obstacle to the ultimate)<sup>17</sup>、至知之障 (cognitive hindrances 或 hindrance of the known)<sup>18</sup>、對所知的障礙 (obstacles

<sup>15</sup> 劉宇光 2012。

<sup>16</sup> Wei 1973, pp. 727-747.

<sup>17</sup> Cook 1999, pp. 51, 55, 78, 144, 276-278, 290, 299-300, 314, 325-333, 337, 342, 344-345, 347.

<sup>18</sup> 見前註馬勒的多篇論文。

to the knowable)<sup>19</sup>、使認知對象被掩蔽之障礙 (obstacles that cover up the object of knowledge)<sup>20</sup>、認知上的障礙 (cognitive hindrances)<sup>21</sup>、智解的障礙；智解的被迷霧籠罩；對所知的掩蔽 (intellectual hindrance or intellectual fog, covering of the knowable)<sup>22</sup>、因於未勝任無任何特定偏見地趣向如實理解一切事物所造成的障礙 (hurdle in the direction of proper comprehension of any thing without specification of any preset limit concerning it)<sup>23</sup>、知識的障蔽 (hidden or concealment of knowledge)<sup>24</sup>、由錯誤地被認知所造成的障礙 (obstruction by what is mistakenly known)<sup>25</sup>、對知識／可被認知項／智慧之障礙 (obstacle to knowledge/ knowable/ wisdom)<sup>26</sup>、智力缺憾 (hindrance of the knowable/ intellectual faults)<sup>27</sup>、可被認知的微密遮蔽 (subtle veil of cognizable)<sup>28</sup> 及趨向覺悟上錯誤假設的遮蔽 (the veil of (false) assumptions on the attainment of Enlightenment)<sup>29</sup>、阻礙大菩提的路障 (the barrier which obstructs Mahābodhi)<sup>30</sup>、擋礙最究竟知識與覺悟的路障 (barrier hindering supreme knowledge

<sup>19</sup> Griffiths 1989, pp. 244-245.

<sup>20</sup> Chatterjee 1980, pp. 31-32.

<sup>21</sup> Eckel 1987, p. 148, 艾克討論的是自立論證派中觀師智藏 (Jñānagarbha)。

<sup>22</sup> Iida 1980, pp. 34, 36, 39, 80。應注意飯田昭太郎談的是中觀自立論證派清辯的所知障，不是唯識學的所知障，雖然池田道浩〈不染污無明（不染污無知）と所知障〉一文認為，兩者對法執及所知障的意思差別不大，因為唯識宗與中觀派對所知障的分歧始於月稱。

<sup>23</sup> Chinchore 1996, pp. 94-95.

<sup>24</sup> Mishra 1999, p. 234.

<sup>25</sup> Lusthaus 2002, pp. 52, 65, 123-124, 155, 160, 230, 264, 317, 342, 509-510, 537.

<sup>26</sup> Asanga 1992, pp. 35, 56, 73, 99, 100, 113; Bandhuprabna 2002, pp. 1, 17, 25, 28, 36, 37, 42, 43, 79, 132-133, 139, 141, 168, 172, 204, 206, 208-210.

<sup>27</sup> Kloppenborg 1974, p. 9.

<sup>28</sup> Sangharakshita 1987, p. 24.

<sup>29</sup> Sangharakshita 1998, p. 52.

<sup>30</sup> Ganguly 1995, p. 80.

and enlightenment)<sup>31</sup>、把真實遮蔽住的對象 (objects covering the Real)<sup>32</sup>、所知對象作為在理解事物自身時的嚴重妨礙 (knowable objects as serious impediment in understanding things in themselves)<sup>33</sup>。

除前述的眾多英譯外，德譯有：對象對認知主體的限制 (das Bedingtsein des Gegenstandes durch die Subjektivität des Erkennens)<sup>34</sup>、對認知的障礙 (die Hemmnis des zu Erkennender)<sup>35</sup>，同書另兩處則譯為：對知識的障礙 (Hemmnis des zu Wissenden)<sup>36</sup>。

其餘如舒密特豪森 (L. Schmithausen)<sup>37</sup>、哈穆·比切 (Hartmut Buescher)<sup>38</sup> 或長尾雅人 (NAGAO Gadjin M.)<sup>39</sup> 等，則索性沿用梵文不譯。上述列舉的英、德等文的不同翻譯，即使不存在衝突，但其分歧也足夠眼花瞭亂，莫衷一是，彼此意思一致的程度也是甚為有限，上述譯文的差別充份反映所知障學說，不管在語言、哲學、教派思想等不同層面，等都充滿著歧義與不穩定。稍作整理，可以說當中存在最少兩大類理解，大多數都歸入依主釋 (tat-puruṣa) 的「至知之障」，即真實的認知對象被障

---

<sup>31</sup> Jiang 2006, p. 141.

<sup>32</sup> Sharma 1997, p. 107.

<sup>33</sup> Kochumuttom 1982, pp. 15-16, 136, 161-163.

<sup>34</sup> Kitayama 1934, p. 61。值得注意的是北山用 Verdecktsein (蒙蔽) 譯煩惱障當中的「障」，但他卻用另一個字 Bedingtsein (限制) 譯所知障中的「障」，北山這一分別處理未見於任何使用英文的唯識學人，二字所指的錯謬程度是有差別的。

<sup>35</sup> Tauscher 1995, pp. 89, 95, 99, 100, 103, 106-108, 175, 262, 339, 376, 378。這是探究宗喀巴中觀的二諦學說。

<sup>36</sup> Tauscher 1995, pp. 197, 246.

<sup>37</sup> Schmithausen 1987, pp. 370-373, 487-488, 496-497.

<sup>38</sup> Buescher 2008, p. 145.

<sup>39</sup> Nagao 1991, p. 24.

礙，但所知（*jñeya*）在這具體到底指什麼，則單憑譯文用字，並不易明確反映譯者如何理解這概念的意義，故此每多表達得較為含糊。部分翻譯卻連「所知障」指的顛倒，是放在唯識學核心議題之一的能——所關係上來講也未能妥善掌握與清楚表達。

例如《成唯識論》的英譯者庫克（Francis Cook）把「所知障」理解為未能認知現象的空性。從其用 *ultimate* 來說，突顯的是現象的究竟性，但《成唯識論》卷九與十討論十障（*āvaraṇa*）時，清楚顯示東亞有相唯識所知障概念所指的範圍，遠不僅是指對究竟真實的認知發生質上的顛倒，更包括存在認知上的不足或未臻完整<sup>40</sup>，所以其涵蓋的議題之範圍遠過於只是究竟性。剩餘少數英譯案例似乎更偏重據持業釋（*karmadharaya*）移譯知障，視所知（*jñeya*）本身為障礙、妄執與顛倒。

此外，還有一個學術群體，其獨特的譯詞不完全可納入以上兩類的任何一者。我們應該特別加以注意的，是以專研藏傳格魯派經院佛學自成一格聞名的傑弗理·霍普金斯（Jeffrey Hopkins）<sup>41</sup> 及其門下，號稱維吉尼亞學派（Virginia School）的一系近三十位藏傳學者，包括直接研究唯識宗的約翰·鮑爾斯（John Powers）<sup>42</sup>、喬·威爾遜（Joe Wilson）<sup>43</sup>、丹尼爾·科佐特（Daniel Cozort）<sup>44</sup> 及霍普金斯編撰，厚達近六百頁的《藏—

<sup>40</sup> 劉宇光 2011a。

<sup>41</sup> 見霍普金斯回應宗喀巴《辨了不了義善說藏論》（*legs bshad snying po*）的系列三冊研究（*Dynamic Responses to Dzong-ka-ba's The Essence of Eloquence 1-3*）。分別是 Hopkins 1999, pp. 68, 88, 89, 197, 200, 212, 219, 322, 331, 335; Hopkins 2002, pp. 56-58, 61, 68, 71, 72, 88, 174, 177, 196, 400, 401, 422, 428, 434, 435, 465; Hopkins 2005, pp. 12, 18, 217, 272, 328, 342, 346, 355, 388.

<sup>42</sup> Powers 1992, pp. 31, 62, 82, 101, 114, 123.; John Powers 1995, pp. 115, 201, 229, 267, 314, 315, 336, 355, 356, 363, 369.

<sup>43</sup> Wilson 1984.

<sup>44</sup> Cozort 1998, pp. 90, 217-219, 244-246, 254, 398, 418, 466.



梵－英辭典》（*Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*）<sup>45</sup>。他們近年大多統一把「所知障」一詞的藏譯 *shes bya'i sgrib pa* 英譯作較簡潔的「至全知（指一切智）之諸障礙」（*obstructions to omniscience*）。此翻譯當然有一定理據，但未成這學派的統一譯前，學派成員之間，仍存在多樣不同的譯詞，都同樣值得注意。這包括霍普金斯本人曾譯作：未臻同時認知一切現象之障（*obstruction to simultaneous cognition of all phenomena*）<sup>46</sup> 及妨礙同時認知一切現象之障（*obstruction that prevent simultaneous cognition of all phenomena*）<sup>47</sup>，其早期學生伊莉莎伯·納珀（Elizabeth Napper）譯作未臻全面理解每一項可知事物之障（*the obstructions to full understanding of everything knowable*）<sup>48</sup>，另一位早期學生安妮·克萊因（Anne C. Klein）則譯作至全知之諸極微細障礙（*very subtle obstructions to omniscience*）<sup>49</sup>。

霍氏的維吉尼亞學派頗具特色的英譯，高調而清楚地反映其譯詞內涵指「未臻佛智的全知」。它是以佛智的全知概念為背景，來強調對現象的緣起事相的認知不足。這一英文譯詞與藏傳佛教多部典型宗義書（*grub mtha'*）的法執或所知障定義的意思之間，有頗大差異。從第十六到第十八世紀的二百餘年間，典型的藏傳宗義書如《宗義建立》（*grub mtha'i rnam bzhag*）<sup>50</sup>、《宗義廣釋》（*grub mtha'i rnam par b'zag pa 'khrul spon gdon lna'i sgra*

<sup>45</sup> Hopkins 2009, pp. 88, 164-165, 539, 541.

<sup>46</sup> Hopkins 1989, p. 332; Hopkins 1983, pp.210, 297, 345.

<sup>47</sup> Hopkins 1983, p. 302; Hopkins 1987, p.25.

<sup>48</sup> Klein 2008, p. 181.

<sup>49</sup> Napper 1989, pp. 541, 744.

<sup>50</sup> 色拉·傑尊巴·却吉堅贊（rje btsun chos kyi rgyal mtshan, 1469-1546）《宗義建立》（*grub mtha'i rnam bzhag*），中譯見廖本聖 2005，頁 69-70、96-98、111、123-124。

*dbyans kun mkhyen lam bzan gsal ba'i rin chen sgron me zes bya ba bźugs so*)<sup>51</sup>、《宗義成就論》(*grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*)<sup>52</sup>、《宗義寶鬘》(*grub mtha'rin-po che'i phreng po*)<sup>53</sup>等，對經量部、唯識學及中觀學門下諸系的法執和所知障的定義，其理解多未越「執著能取、所取異體」或「執色與持色量異體」一說，未涉「未臻完整知識」等義。藏傳文本在字面上，對「所知障」所下的定義，單純是指認知上的實在論取態。但是維吉尼亞學派的譯詞顯然認為，無論是梵文或藏傳的唯識或中觀學，所知障都是明確地指，高階地的行者在以五明處為具體內涵的知識實踐上，未臻達大乘覺者的一切智所能成就的知識完整度。若與前文所列其餘諸譯對比，霍氏維吉尼亞學派的譯詞有數項重要的明顯差異。

首先，霍氏的譯詞 *obstructions to omniscience* 其實是以解釋取代了字面義的翻譯，而這在哲學翻譯上，是否屬妥善的處理，則不無可議之處<sup>54</sup>。因為單純從梵文字面上來說，很難把全

<sup>51</sup> 第一世嘉木樣·俄旺宗哲 (*'jam dbyangs bzhad pa ngag dbang brtson 'grus*, 1648-1721) 《宗義廣釋》(*grub mtha'i rnam par bźag pa 'khrul spon gdon lna'i sgra dbyans kun mkhyen lam bzan gsal ba'i rin chen sgron me zes bya ba bźugs so*)，中譯見任傑 2004，頁 197、222、242-244、381。

<sup>52</sup> 第三世章嘉·若白多傑 (*lcang skya rol pa'i rdo rje*, 1717-1786) 《宗義成就論》(*grub pa'i mtha'i rnam par bzhag pa*)，中譯見許明銀 2009，頁 111；英譯見 Lopez 1987，p. 227。

<sup>53</sup> 第二世嘉木樣·貢覺晉美旺波 (*dkon mchog 'jigs med dbang po*, 1728-1791) 《宗義寶鬘》(*grub mtha'rin-po che'i phreng po*)，中譯本見陳玉蛟，頁 71、84、98-101；英譯見 Hopkins 1989，pp. 54, 271-273, 290。

<sup>54</sup> 在翻譯現代學界的佛教哲學研究論著時，應該如何處理翻譯與解釋之間的分歧，見劉宇光 2013a。另海德格哲學學者孫周與亦循西方哲學的中文翻譯經驗，檢討哲學中文翻譯的種種難題，見孫周興 2013 年。兩位不同哲學領域的論者皆主張，哲學術語的翻譯，更適合按字面義直譯，不宜以解釋出或詮釋取代翻譯。國際學界其實對應該根據什麼原則，把梵、巴及藏文的佛教哲學術語進行英文翻譯，其實有作過深入討論，見論文集 Doboom 2001。

知 (omniscience) 與梵詞 *jñeya* (所知) 等同起來，畢竟梵文還另有 *sarvajña* (一切智) 之概念。另一方面，雖然有上述問題，但考慮到霍氏顯然是從義理整體的綜合意思來掌握、限定及翻譯該概念，所以無容否認，此譯在詞義上，實遠較前述餘譯來得具體及清楚明朗，而且它所擷取作翻譯的，似乎是「所知障」一詞當中，為所有採納此詞的諸多大乘學派皆接受的共通部份。

其次，絕大部份前譯用於表達「障礙」的英詞，無論是 *obstruction*, *obstacle*, *veil* 或其他等，都是單數 (singular) 的，但維吉尼亞學派却是極少數會用複數 (plurals) 來表達障礙的翻譯，據格魯派論著的討論脈絡，這顯然是從附帶在大乘菩薩修行的十地的十障之角度來立說，唯有在印度中期大乘佛教以後，才有把十障明確列作所知障諸 (various) 障內容的安排。在「所知障」概念的諸多涵義中，未臻一切智是最重要的其中一環，此說在印度應已有其淵源，並在中期大乘階段之後，成為大乘的標準教理，透過中後期印度中觀而傳入西藏，並被藏傳佛學全面接納，從而亦可見之於格魯派。第三，霍氏的早期譯詞，在字面上強調其障礙表現在未臻同時 (simultaneous) 認知上，因而也暗含其缺陷在於未臻直觀 (intuition)。而克萊因的譯詞則強調障礙主要表現在「未臻全盤瞭解每一項可知的事物」。

第四，霍氏的翻譯用詞，為我們如何解決由 *jñeyāvaraṇa* 的梵文構詞異讀所引發的疑難，帶來一些思考的線索。讓人困惑與值得注意的，是霍氏將 *obstructions to omniscience* 這一藏——英譯詞通用於唯識與中觀兩個系統，無論是霍氏早期近乎下定義的詳譯，或後來統一的簡潔定譯，兩者都非常一貫地被表達為 *obstructions TO*，而不是 *obstructions OF* 或 *BY*，換言之，它明顯是指「至 (to) 知被障」或「所知受障」，並非「所知即

障」。筆者曾在另文曾指出，多位現代學者據「所知障」一詞梵文構詞異讀的分析，大力論證依主釋及持業釋各別與唯識及中觀的立場緊密對應，唯識以所知受障（Obstruction to Known），而中觀則按所知即障（Obstruction by Known）來理解所知障。

如果這一假設確有其成立的道理，則維吉尼亞學派的英譯，可說是把如池田道浩等部分時下學者嚴格依照持業釋，視中觀學「所知障」概念與「所知即障」說掛鈎的解讀推翻，因為維吉尼亞學派的上述譯詞，明顯是指「所知受障」，看似也是在根據與唯識解釋「所知障」的同一原則，即依主釋來理解中觀的「所知障」概念。雖然霍氏翻譯的案例是著眼於藏傳中觀，但若能審慎地注意到當中層次的複雜多樣，仍然能為理解及翻譯唯識的所知障概念，帶來比前述其他學者的餘譯都來得富啟發意義與參考價值。

## 二、所知障：研究現況回顧與檢討

由於現代學界對所知障及其相關課題的研究相當缺乏，因此對研究現況的扼要回顧，不應只限於特定哲學傳統，需要把搜索的範圍擴展至對所有佛教學派的相關研究，下文將順序回顧英文、日文、中文文獻。

**英—德學界** 迄今為止，現代學界未有一冊著眼於探討所知障或二障關係的專著，也沒有任何現有英語專書以專章（book chapter）方式，對大乘佛教的所知障作深入的系統探討。即使是專題討論所知障的期刊論文（article）亦極為有限。我們幾乎搜尋不到任何專題討論特定學派所知障的英文期刊論文，以筆者長期關注的唯識學為例，唯一的專題論文是夏斯特里

(Biswanarayan Shastri) 的短文<sup>55</sup>，其餘無過於史瓦森撰有一文討論天臺宗的所知障，法光法師 (K.L. Dhammajoti) 則有論文，探討大乘佛教「所知障」概念的前身，是如何釀於部派階段的說一切有部 (Sarvastivāda)，兩文皆有兼論唯識學的所知障。

目前在英語學界，唯一曾在此課題上撰、譯有系列二障專題論文的學者是馬勒<sup>56</sup>，他是在把唯識學作為新羅華嚴宗如來藏 (tathāgata-garbha) 佛學的他者的脈絡下，才論及受批評的唯識學所知障觀念。因此雖然學界一般都會同意，唯識學是在大乘諸學派中，首倡「所知障」概念者，但反而對它的專題討論卻很有限。無論如何，有從事所知障問題研究的西方學者數日本來就不多，馬勒是這少數者當中最活躍的其中一人，撰有相關論文多篇。

即使專研玄奘唯識學的美國學者悅家丹 (Dan Lusthaus) 在其探討《成唯識論》的專書《佛教現象學》 (*Buddhist Phenomenology*) 中，對《成唯識論》複雜多變的所知障問題，同樣未有作系統分析，這一點特別可惜，因為本文第四節，連同筆者的其他論文清楚指出，《成唯識論》極有可能是在梵、漢及藏三語系的唯識傳統當中，首部系統完整陳述所知障問題的論書，但悅家丹《佛教現象學》一書對此幾乎未置一語，完全有失之交臂的遺憾。其書只是籠統稱所知障為認知的障礙，未有仔細區別《成唯識論》內對所知障的不同陳述，他每多只說是所知障依我見而生的認知障礙，使眾生不堪如實知見真實，他的解釋甚

---

<sup>55</sup> Shastri 1985, pp. 361-362.

<sup>56</sup> 查爾斯·馬勒目前是京都東洋學園大學的學者。他所主治的二障或所知障，偏重從唯識學過渡到《大乘起信論》，最終入於元曉 (617-686 A.D.)、知納 (1717-1790 A.D.) 等新羅華嚴宗佛學，而唯識學的所知障是在與如來藏 (tathāgata-garbha) 系的特色作對比或受批評的情況下被論及。

至沒有觸及「所知障」一詞在梵文複合詞上作持業釋或依主釋的劃分，及依此而引申的基本義理歧義<sup>57</sup>。

在近十餘年藏傳佛學日益受到現代學界的關切，藏傳的中觀傳統特別重視印度中觀師月稱（Chandrakīrti），其作品如《入中論》（*Madhyamakāvātāra*）等受到廣泛注意，而《入中論》將唯識學的人無我（*pudgalanairātmya*）、法無我（*dharmanairātman*）的二無（*dvi nairātmya*），及評破人我（*pudgalātmagrāha*）、法我（*dharmātmagrāha*）的二我執（*dvi ātmagrāha*）視作主要討論課題，在此意義下的印——藏中觀學的，似乎是時下西方學界討論所知障問題時較常涉及的佛學傳統，以霍氏為代表的維吉尼亞學派就是典型實例。雖然本文不會深入此題，但仍需要指出，中觀學與唯識學所談的所知障，並不是完全相同的，如果沒有充份警惕二者之間對所知障的理解的差異，直接挪用中觀學之所知障議論，來施之於說明唯識學，則若不是造成誤導與混亂，也並不直接有助於理解後者的完整見解。

另外，一切智（*sarvajñā*）之理論與大乘的所知障問題之間，其實存在著隱蔽、間接，但卻密切的相互支持關係<sup>58</sup>，因此亦有必要一併回顧西方學界對大乘佛學「一切智」概念的研究，是否有助或如何有助對所知障的理解。近年有多部循不同問題與角度來探討印——藏大乘佛學一切智學說的論著，其中包括保羅·格里菲斯（Paul Griffiths）根據《大乘莊嚴經論》（*Mahāyānasūtrālaṃkāra*），所撰唯識學一切智的系列論文<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Lusthaus 2002, pp. 52, 65, 123, 124, 155, 160, 230, 264, 306, 317, 342, 509-510, 537.

<sup>58</sup> 劉宇光 2011a。

<sup>59</sup> Griffiths 1989b ; Griffiths 1989c ; Griffiths 1990.

與結集的專書)<sup>60</sup>、約翰·馬克蘭斯基 (John J. Makransky) 據印——藏《現觀莊嚴論》的眾多釋義傳統<sup>61</sup>、廣興 (Guangxing) 據漢傳大乘佛學<sup>62</sup> 的佛身 (kāya) 論著，乃至近日薩拉·麥克林托 (Sara L. McClintock) 和護山真也 (MORIYAMA Shinya) 分別根據寂護 (Śāntarakṣita)、蓮花戒 (Kamalaśīla) 的瑜伽行——中觀自立論證綜合派 (Yogācāra-Svātantrika)<sup>63</sup> 及般若伽羅鞠多 (*Prajñākaraḡupta*)<sup>64</sup> 來探討大乘佛學有關覺者的全知 (Omniscience，實指一切智) 學說的兩部博士論文，而後二者的主題皆與法稱 (Dharmakīrti) 《釋量論》(Pramāṇavārttika) 的佛教量論 (Pramāṇavāda) 系統有著密切的關係，同時威廉·馬紀 (William Magee) 著有討論藏傳格魯派趨向一切智修學之道學說的研究<sup>65</sup>。但可惜的是，上述有關一切智問題的所有專著，都完全沒有觸及所知障。

日文學界 早期的現代日本學者神林隆淨雖然認為「所知障」是唯識宗首倡的獨特概念，他引述《瑜伽師地論》卷四十八提及「所知障」有皮粗重、膚粗重及內粗重三層。但除此以外，他並未有解釋「所知障」所指到底實屬何事<sup>66</sup>。

筆者先後在 2008 年及 2012 年夏兩度詳細搜尋日本學界通用的 Namazu による日本語全文検索システム、インド学仏教学論文データベース (INBUS, Indian and Buddhist Studies

<sup>60</sup> Griffiths 1994.

<sup>61</sup> Makransky 1997.

<sup>62</sup> Guangxing 2005.

<sup>63</sup> McClintock 2010.

<sup>64</sup> Moriyama 2006.

<sup>65</sup> Magee 2010.

<sup>66</sup> 神林隆淨，頁 330-341。

Treatise Database，印度學佛教學論文資料庫）及國立情報學研究所論文情報資料庫（CiNii, Scholarly and Academic Information Navigator）三個網上日文論文資料庫。一直到九零年代末為止，日語學界的所知障研究其實非常有限，論文不會超過 5 篇。但自 2000 年迄今十餘年間，與「所知障」相關的日語論文持續增長。以九零年代前後來計算，2008 年時有 8 篇論文探討東亞有相唯識所知障，迄 2013 年增長到約 15 篇，如連同九零年代前的五篇合算，總數在 20 篇之譜。

近十餘年日文學界曾研究所知障相關課題的學者，有小川一（OGAWA Ichijyou）、松下俊英（MATSUSHITA Shunei）、池田道浩（IKEDA Michihiro）、釋見弘、川崎信定（KAWASAKI Shinjo）及堀內俊郎（HORIUCHI Toshio）等，絕大部分都是研究印一藏，甚而是藏傳格魯派中觀學的所知障。池田道浩甚至撰有系列專論所知障的論文，當中多屬討論中觀的所知障，其中只有兩篇是以為唯識學所知障為專題，分別是〈瑜伽行派における所知障解釈の再検討〉<sup>67</sup>及〈不染汚無明（不染汚無知）と所知障〉<sup>68</sup>，另研究《大乘莊嚴經論》的上野隆平（UENO Ryuhei）在大乘修道斷障的脈絡下論及所知障<sup>69</sup>。此外，佐佐木宣祐（SASAKI Sen'yu）主要根據漢譯說一切有部文獻，在最近兩年撰有數篇討論有部所知障的論文<sup>70</sup>。

**華文學界** 在中文學界，一直到近兩年之前，皆未有任何有關所知障的專冊研究，即使是寫有數冊唯識學專書的資深學者，

<sup>67</sup> 池田道浩 2000，頁 31-39。

<sup>68</sup> 池田道浩 2003，頁 361-358。

<sup>69</sup> 上野隆平 2009。

<sup>70</sup> 佐佐木宣祐 2011a, 2011b, 2012 三篇論文。這位佐佐木宣祐先生，似乎是大谷大學佛教學部一位仍然在學的碩士（日文作修士）研究生。



於「所知障」一事，除了近乎不加任何解釋地在書中反復數次提及「所知障」一詞外，亦無對問題作過任何實質的哲學說明<sup>71</sup>，近年臺灣多部深入專論識轉變（vijñāna-pariṇāma）問題的唯識學研究也同樣沒有討論所知障，但事實上在玄奘系的唯識學，識轉變與「所知障」的其中部份環節是有密切理論關係的。這種情況頗見可惜，因為東亞唯識學本來擁有非常有利的文獻條件，能深入探討這個課題，並非其他語種的唯識系統可以相比。

中文系背景的學者李潤生近年以傳統註經的方式，撰有多達八卷本的《《成唯識論述記》解讀·破執篇》<sup>72</sup>，從文字上疏釋窺基《成唯識論述記》卷首有關破法執的部份，但有關的議論不單只側重文字，而疏於義理探討，且對於《成論》乃至《成論述記》這一系唯識學，在法執與所知障的獨特立論，亦未見李氏有作分析，本來單純從書題來說，該書似是最可能系統地處理法執及所知障，可惜該書沿用傳統文句解讀的方式撰寫，部冊雖廣，但問題意識與理論焦點不強。另外華人學者廖明活在探討唐代唯識宗兩次有關佛性或五種姓問題的爭論，連帶涉及傳統三乘之間修道斷二障的進階差異時，有不完整及間接地觸及所知障，但都不是以它為主題的專論<sup>73</sup>，因而同樣都沒有說清楚所知障本身是什麼。

近數年臺灣有三部篇幅在 200-250 頁之間的論著，皆不同程度地涉及唯識學的所知障，它們分別是《窺基唯識實踐論之研

<sup>71</sup> 吳汝鈞 2002a，頁 220-221, 232, 240-241, 244-245, 269; 吳汝鈞 2002b，頁 162-165。

<sup>72</sup> 李潤生 2005 年。

<sup>73</sup> 廖明活 2003, 2005a, 2005b。稍後全收於廖明活 2008，第四、第七及第八三章，頁 7, 109-110, 203, 209, 215, 220, 226-229, 253, 255, 257, 263, 268-269, 272-276, 278-279。

究》<sup>74</sup>、《無分別智之研究》<sup>75</sup>及《佛與阿羅漢斷障差別之研究》<sup>76</sup>，三者都是唯識學者陳一標教授門下的研究生學位論文。此外專研窺基唯識學的趙東明撰有〈轉依與所知障〉一文<sup>77</sup>，據《成論》及《成論述記》，在與斷障屬一體兩面的轉依（*āśraya-paravṛtti*）議題之脈絡下，探討所知障的內涵。此外，研究印—藏中觀，尤其是格魯派中觀的少數新進者，在他們的論著中，亦對所知障進行過一定分析<sup>78</sup>，但皆不是對所知障的專題討論，而且誠如眾多研究已經指出過，印—藏中觀的所知障不宜原封不動地施之於唯識。

另一方面，當代的漢傳僧侶也曾議論過所知障，他們有時反而會提出顯然跳脫在傳統教義之外的自由解釋。例如接受過現代學術訓練的著名佛教領袖，臺灣法鼓山的創立者聖嚴法師，在題為〈多聞與所知障〉的專題演講解釋「所知障」如下：

知識分子……讀書讀得多……這種現象就是「所知障」。

「所知障」是被自己原來的知識學問蒙蔽，產生先入為主的觀念，……以這個觀念的框架來批評、否定宗教，妨礙宗教信仰的道德實踐和內心的體驗。他們自認為是站在純客觀立場……局外人不明就理的評論……所知不多而自以

<sup>74</sup> 釋振元 2006 年。

<sup>75</sup> 楊碧輝 2009 年。

<sup>76</sup> 釋文修 2010 年。該文篇幅 250 頁，應為現代佛學界（不只是華文）首部直接討論所知障的專著，且該研究亦回應時下日文學界的相關爭論。它是順着原始佛教、部派、唯識、印—藏中觀及如來藏等的思想史次序構成章節，來討論印度佛教的斷障理論，因而「所知障」及「不染無知」等佛教哲學概念都是其中一組主線，但唯識只是全書五章當中的一章，所以並非專冊討論唯識的所知障。但無論如何，作者循教理史的線索，梳理不同佛學體系之間，對煩惱、所知二障的內涵及關係的觀點差異，這當然值得肯定。

<sup>77</sup> 趙東明 2012。

<sup>78</sup> 劉嘉誠 2005 年，頁 67-69；簡淑雯 2000 年，頁 82-87。

為無所不知。不但對他自己形成了障礙，也可能誤導他人而成為信仰宗教的障礙<sup>79</sup>。

而另一位著名漢傳佛教領袖，臺灣佛光山的創立者星雲法師也說：

對宗教信仰的執著，好比佛教的阿羅漢，我執已除，但法執難除；他可以放下自我，但是對於真理，卻非常執著，這就是所謂的「所知障」<sup>80</sup>。

如果把其中關乎宗教在現代社會的情況，及因不滿意世俗知識分子的宗教態度而作的批評先擱一旁，上述兩個解釋與循持業釋，把「所知障」解讀為「所知即障」的立論之間，也許有間接的相似。但如諸多研究已反覆指出過，即使是最嚴格意義下的中觀學所知障，也不能全盤而直接地施用於理解唯識學所知障，就更不要說上述二個觀點籠統，僅是疑似據中觀學所作的立論了。

何況兩位漢傳佛教僧團領袖的陳述，其實還存在另一個疑點：就算我們願意同情地理解兩位法師的說明，因而姑且目為中觀式的角度，但問題是漢傳佛教對所知障的理解，歷來都是沿用東亞有相唯識的依主釋而展開，強調「所知受障」或「至知受障」，所以才發生保羅·史瓦森對東亞佛教只知以依主釋來解讀所知障的強烈抱怨<sup>81</sup>。中觀式的解讀其實即使在印度，也是被池田道浩等普遍視為晚及約公元第六、七世紀的月稱年代才首度出現。而此一由中晚期印度到西藏階段的大乘佛學，是下及民國時代，法尊法師進藏並於拉薩格魯派（dge lugs pa）大學問寺

<sup>79</sup> 聖嚴法師 2001。

<sup>80</sup> 星雲法師 2005。

<sup>81</sup> Swanson 1983, p. 52.

(*gdan sa chen po*) 學成返回漢地後，譯出月稱《入中論》及其《自註》<sup>82</sup>，乃至宗喀巴 (*tsong kha pa*, 1357-1419) 及早期格魯派其他論師的一系列論著後，才傳入漢地<sup>83</sup>。問題是，眾所週知，星雲及聖嚴兩位漢傳法師與藏傳格魯派的中觀教理素無瓜葛，他們的陳述亦沒有表明與藏傳有任何淵源，即使其說與中觀學的持業釋立論表面上相類近，但在經證、理證，乃至立說的淵源上，其所從何來恐怕仍是一個未解之謎<sup>84</sup>。當然，不見得漢傳學者對上述兩位法師的觀點全無異議<sup>85</sup>，唯這與對所知障的內涵作系統的學術論述，仍然是兩回事。

大乘佛學議論二執、二障的方式其實有兩種，借用早期部派佛教（例如《大毘婆沙論》卷 23）討論緣起的結構來說，是有「順觀」與「逆觀」，或「流轉緣起」與「還滅緣起」二種。順觀及流轉緣起觀由因向果以解流轉，即順著事態的流程作描述；逆觀及還滅緣起則由果向因倒溯以明還滅，即逆其眾生的苦患妄執現象，以揭示其構成的條件及解構其機制<sup>86</sup>。

<sup>82</sup> 月稱 1990 年。

<sup>83</sup> 法尊法師在民國時期中譯的藏傳中觀論著，有宗喀巴的《辨了不了義善說藏論》(*drang nges legs bshad snying po*)、《菩提道次第廣論》(*lam rim chen mo*)〈毘鉢舍那品〉(*lhag mthong*)、《入中論善顯密意疏》(*dbu ma la 'jug pa rgya cher bshad pa dgongs pa rab gsal*) 和《菩提道次第略論》(*lam rim bring*) 的〈毘鉢舍那品〉(*lhag mthong*)；還有一世達賴喇嘛·根敦珠巴 (*dge 'dun grub*, 1391-1474) 的《中觀根本慧論文句釋寶鬘論》(*dhu ma rtsa shes*) 及二世達賴喇嘛·根敦嘉措 (*dge 'dun rgya mtsho*, 1476-1542) 的《辨了不了義論釋難》(*rje btsun thams cad mkhyen pa 'i gsung 'bum las drang nges rnam 'byed kyi dka' 'grel dgongs pa 'i don rab tu gsal bar byed pa 'i sgron me*) 等。

<sup>84</sup> 筆者曾就此與這些法師座下的學僧交流，他們認為，乃師二講皆僅是以一般信眾為對象的通俗演講，而非專門的學術性討論，所以其所指不外乎只是一般的雜染心而已，雖然筆者必須承認，此說並未能完全使人信服。

<sup>85</sup> 楊惠南 2000。

<sup>86</sup> 《大毘婆沙論》卷 23。又見水野弘元 1989 年，頁 24-25。

可以說，上述華文學界和僧團的基本研究思路，仍然同樣沿用傳統的論述模式，更多着眼於整理文獻，再據此幾乎全部都是循修道理論的斷障過程，依見所斷（darśana-heya）與修所斷（bhāvanā-heya）的區分，來討論分別起（parikalpita）與俱生起（sahaja）的所知障，是在什麼修行進程中被伏、斷、捨<sup>87</sup>等，這是所謂還滅式的緣起描述，重點放在如何去除人、法二執，從而證人、法二空或二無我，幾乎沒有研究不取這一途徑。

但卻罕有研究是循哲學反思及理論重構的進路，來處理最需要解答的根本核心問題，即「所知障」到底是什麼，而且更疏於問，即使在非關宗教信仰與實踐的情況下，「所知障」能否與更廣泛的哲學討論分享不同思想文化傳統之間皆會共同關心的問題。而這一點才是學術性佛教研究在處理此一議題時最需要直接探討的，尤其當連「所知障」本身是什麼，都尚處在含糊其辭的狀態時，奢言斷障進程，在學理上這徒屬躡步。

故此在所知障的研究上，也許目前首先最需要問的，是「什麼是所知障？」。這一詢問可進一步分為：在大乘佛學的義理脈絡中，與哪些概念及問題有直接的理論關係，乃至對所知障基本內涵的掌握，有助我們加深對大乘佛學哪些議題的理解。其次，所知障在梵、漢、藏的多個不同義理系統，如中觀、唯識及如來藏學說中的內容，及彼此的異同關係，甚至它在部派佛學從有部到現存巴利上座部義理當中，零散而隱晦的陳述。最後，還應進一步問，如果我們不只是把「所知障」理解為最狹義的單純宗教概念，僅與佛教徒的私人信仰生活有關；而是作為一個有一定普

---

<sup>87</sup> 水野弘元曾據《成唯識論》把分別起及俱生起的所知障的現行、種子及習氣在十地中的伏、斷、捨進度整理為一目了然的簡表，水野弘元 2000 年，頁 196 及日文本，頁 153。

世意義，多少分擔著所有人類文化——智性傳統和文明體系都需要面對，有一定共通性的哲學問題，則「所知障」指的到底是什麼？

### 第三節 所知障：部派溯源

從漢傳佛教哲學的角度來看，在國際學界的既定框架與視野之外，突破前節提到的所知障研究的現有困局，這起碼存在兩個很重要的參照系統與文獻，而且兩者所起的作用並不完全相同。第一組是以玄奘、窺基等唐代法相宗數代師弟所代表的東亞有相唯識，《成唯識論》、《佛地經論》及《成唯識論述記》等即其主要論著，本文將在下一節探討該系唯識在所知障問題上頗成系統的詳細陳述。

第二組是篇幅總量上是奘譯唯識論書 2.5 倍的奘譯漢文有部論書。有部論書對所知障議題的討論方式却深異於唯識論書。作為大乘唯識學前身的部派佛學，其論書是以分散的篇章與互不交涉的方式，零碎地討論所知障議題未凝固前（連「所知障」一詞彙也幾乎未成立），尚處在蘊釀階段的議論。表面上看來，既然已有系統化的東亞有相唯識所知障理論，則僅作為大乘義理的前身，且論述方式頗見零碎與隱晦的部派佛學相關篇章，似乎便沒有再作討論的需要，畢竟它們已經被大乘唯識「消化過」。本節將簡單說明部派階段的所知障前身相關討論，和現代學界的相應研究，是在什麼脈絡下，有助理解唯識學或其他大乘佛學所知障學說。

雖然如本文首段曾引述「所知障是唯識學原創的大乘佛學特有觀念」乃現代學界的「常識」，但這一「常識」並非全無可議之處。前述「所知障是大乘特有觀念」之觀點，也許只是從有

關學說的議論，是否已達至一成熟的水平，及是否有明白地提出專門術語這二點來說。但此一判斷沒有注意到，即使「所知障」一術語仍未面世，所知障作為一系列的議題，其醞釀與發展却可上溯到早期佛教。需要強調的是，在此指出這一點，並不只是著眼於對思想淵源的歷史追述，卻是有其哲學上的重要考慮。追溯此一問題的早期發展，將直接有助在大乘佛教所知障議題的討論陷入混亂與迷失時，提供對問題出路的方向性指引，故回顧早期佛教對所知障之前身的討論，從背景與淵源的角度豐富我們對唯識學所知障的理解。此一安排絕非只是循例追溯思想流變史，卻是因為這些早期議論容或未成體系，亦欠缺細緻論述，但其詢問的粗樸，反而更能突顯原初的問題本質。尤其重要的，是東亞有相唯識學的所知障論述，只是部派遺產的繼承者和加工者之一，其他大乘傳統對約畧同一批部派遺產，可以另有不同的組合，正因如是，尚處原材料狀態的部派所知障資料遂有其不可取代的意義。

事實上「所知障」議題的淵源，可上溯到大乘佛學前身的早期佛教文獻，當中包括部派佛教階段，由上座部與有部等所流傳下來的《阿含經》和阿毘達磨。且早在這一階段，已同時在醞釀著數個不同議題，這些議題在進入大乘佛教階段，才逐漸形成共識，並在唯識學手上被揉合成一套，且是同一套學說。正因如此，所知障的內涵才會發生前文引述當代學界所指的含糊、凌亂與分歧，從而造成現代學界無從入手，甚至寧願迴避討論所知障的情況。

公元第六世紀上座部的著名註釋家護法（Dhammapāla）撰有《勝義筐》（*Paramattha-mañjūsā*）<sup>88</sup>和《所行藏釋義》

<sup>88</sup> 公元六世紀的上座部註釋家護法（Dhammapāla）的《勝義筐》

(*Cariyāpiṭaka Aṭṭhakatha*) 二書都曾出現能知障或智障 (jñāna-nīvaraṇa) 一概念。然而，誠如遠藤敏一 (ENDO Toshiichi) 指出，護法的註書都是撰於第六世紀，屬於印度佛教史上相當後期的論著，有關術語未見於更上的上座部文獻，甚而連覺音 (Buddhaghosa) 《清淨道論》 (*Visuddhi-magga*) 本身都沒有出現「所知障」或「能知障」之概念，《清淨道論》的五蓋 (pañca nīvaraṇa) 當中所有的蓋或障 (nīvaraṇa)，都是指後來的煩惱障 (kleśavarāṇa)<sup>89</sup>。因此研究南傳註釋傳統的現代學者相信，上座部是反過來受大乘佛教影響以後，才提出所知障概念<sup>90</sup>，故此上座部並非「所知障」觀念的原創者。

若我們轉而訴諸同由玄奘執譯的現存漢文有部阿毘達磨，由於其原本成書年代較唯識和前述後期上座部等的論書，皆來得更早，從而可以反過來提供相當線索，幫助我們理解部派階段的所知障淵源。筆者將在下文根據成型後的東亞有相唯識的所知障理論，梳理出在漢文有部論書中的相關議題，並扼要回顧當代學界對有關議題的研究現況。

所知障的第一項部派前身是「覺者的業習氣」問題。該議題最早是指聲聞、緣覺等阿羅漢，即使在覺悟後，仍殘留一些無傷

---

(*Paramattha-māñjūsā*)，又稱為《清淨道論大疏抄》 (*Visuddhimagga-mahāṭīka*)。顧名思義，這是護法對五世紀印度學者覺音 (Bhadantācariya Buddhaghosa) 在斯里蘭卡綜合上座部三藏所造權威著作《清淨道論》 (*Visuddhi-magga*) 的註釋書。

<sup>89</sup> Buddhaghosa 1991, pp. 49, 88, 131, 147, 152, 196, 227, 312, 346, 539, 800, 802; 覺音 1987 年，上冊頁 68, 144, 199, 220, 225, 292, 328；中冊頁 83, 137；下冊頁 60, 408, 410。其中僅在第七章第 59 節與認知問題間接相關（即中譯本上冊頁 328, 英譯本 p. 227）。

<sup>90</sup> 這是遠藤敏一教授 2009 年 5 月告訴筆者。他指出，在包括「所知障」在內的好些議題上，有清楚證據顯示大乘佛教（尤其瑜伽行派——唯識宗）對後期上座部有其一定的影響，見 Endo 2009, p. 5。



大雅的奇怪習氣（*vāsanā*），困擾社群。在原始佛教，習氣必定是指無始以來，與煩惱相連的身心行為慣習，指煩惱斷後仍身、口、意等三業上不自覺地流露殘餘的習氣。在早期佛教，此等煩惱習氣的有、無，是區分佛與聲聞、獨覺二乘之間，在斷障徹底程度上的差別。唯有到大乘佛教，特別在瑜伽行——唯識學派，才在保存習氣的原煩惱義之餘，也同時整合了經量部的觀點，把習氣或熏習廣泛應用於指對一切法的認知慣習。池田道浩〈不染汚無明（不染汚無知）と所知障〉一文<sup>91</sup>和印順法師的《唯識學探源》<sup>92</sup>皆同樣在「所知障」的討論脈絡中，剖析「習氣」概念從早期到大乘階段的思想演變。

其次，所知障的第二項部派前身，是後來被唯識稱作「法執」之議題。部派佛學曾就器世間的最根本基礎，發生過元素論與原子論，或四大種（*cātur-mahābhautika*）與無方分極微塵（*paramānu*）之間的爭論，但與諍雙方其實皆預設了客觀主義的自然主義存有論立場，唯識學對此一客觀立場的質詢，就是對造成所知障的其中一項主要因素法執（*dharmātmagrahā*）的批評，它是指一般眾生會結構性地遺忘能認知在構成所知對象的呈現與成立上，所擔負的作用與角色。這在唯識學，稱為對能取、所取（*grāhya-grāhaka*）的二取取（*grāhadvaya*）。該批評是將有關「實有」之爭轉為「實事」之爭，將有關認知對象的客觀構成方式之爭論，轉變為認知對象在認知的能——所關係中，如何被構成與呈現之爭論，唯識論書如《唯識二十論》（*Vijśatikavatti*）或《成唯識論》卷1等，皆循此一思路批評部派佛學對外緣起的客觀主義預設。

<sup>91</sup> 池田道浩 2003 年，頁 361-358。

<sup>92</sup> 印順法師 1984，頁 137-138。

思想史地說，唯識學對法執或二取取的上述質詢，其實早在部派時期已經是有迹可尋。唯識學的主要命題之一的「唯識無境」，其前身可見於有部論書《大毘婆沙論》卷五十六一段非常著名的文字，說明眾生的心緒狀態是介入或參予對對象的構成與在認知中如何作呈現，同時也掩蓋及扭曲所認知的真實，使煩惱心所不只引起我執及煩惱障，也參予構成後來被唯識學稱為法執與所知障<sup>93</sup>。

第三，所緣隨增、有繫事及所緣斷 有部認為，當眾生心生煩惱時，其煩惱心識所緣對象不單也是染污的，且該染污的所緣，也會反過來強化（隨增，*anuśāyana*）原先心識的染污程度，這一反向的強化關係稱所緣隨增（*ālambanato 'nuśerate*），其繫縛染污作用，稱「所緣縛」，而令煩惱隨增的染污所緣則稱為有繫事（*saṃyoga-vastu*），稍後還引伸出從斷惑的著手處來說，應否以所緣斷（*ālamban-prahāṇa*）為優先之爭論。在此的問題關鍵，也許不在所緣斷是否更優先，却在於「有漏的所緣能滋長煩惱心識的染污程度」，因為它預示在稍後的大乘階段，唯識學提出在眾生身上，法執與所知障，是我執與煩惱障的無明住地（*avidyāvāśabhūmi*），或所知障是煩惱障的發生學基礎之觀點<sup>94</sup>，並連帶涉及所知障的體性到底是染或非染，及煩惱、所知二障之間的關係到底是同體或是異體等問題。受日本佛教學訓練的部派學者周柔含，在與此相關的系列概念與議題上，撰有多篇相關論文，根據漢、梵資料作深入而細緻的探討<sup>95</sup>。

<sup>93</sup> 《大毘婆沙論》卷 56（《大正藏》冊 27，頁 288b）。

<sup>94</sup> 「發生學基礎」一語乃借用自本文其中一位匿名評審教授在用語或表達上的建議，指從認知與方法論的角度來說，一件事態的發生邏輯。

<sup>95</sup> 周柔含 2009 年，2010 年。

第四，佛有否一切智與不染無知 佛教有關覺者的「一切智」學說，無論在早期或大乘佛學，其與所知障概念之間，存在未受足夠注意的密切關係。尤其當我們以玄奘系的東亞有相唯識為理解所知障學說的主要參照案例時，更是如此。佛「一切智」的議題是在部派佛教時期開始醞釀，與該議題直接相關的子題，層次其實頗見豐富與複雜，唯重點及脈絡各異<sup>96</sup>。限於本文主題，下文只集中回顧時下學界研究早期佛教（Early Buddhism）醞釀「一切智」議題的現況。

南傳二障說最早見於六世紀上座部註釋家護法籠統意義的認知障，他指此源自佛陀，其特點有二：首先，護法《論事註》（*Kathavatthupali*）與早期大乘論書（*śāstra*）略近，皆在阿羅漢與佛的對比中，顯佛慧為更優勝，阿羅漢慧僅足一己解脫，唯佛是知一切者，小乘二聖則不是。一切知是指盡除煩惱及所知二障，獨覺、聲聞除去煩惱障，但仍有所知障。後者唯如來才可盡除<sup>97</sup>。其次，護法的覺音《清淨道論》註書《勝義筐》（*Paramattha-mañjūsā*）在討論到由於覺者現證一切知（*sabbaññuta-nāna*）而成為一切知者（*sabbaññū*）或知一切者（*sabba-vidū*）的時候，談及該狀態與一切知（*sabbaññuta-nāna*）或無障之智（*anvarana-nāna*）的關係，一切智是指能認知一切法的心智能力，無障之知識則是指所知是作為無障、無疑之知識。二者本質上並無差異，只是以兩種不同的途徑來描述同一

<sup>96</sup> 以問題為線索，「一切智」學說起碼包括以下多項子題：(1)「一切智」概念在印度宗教和哲學脈絡中的背景與沿革。(2)由原始佛教到南傳上座部與北傳有部等部派階段的早期佛教「一切智」概念的淵源與立論。(3)大乘佛教對「一切智」概念的主要設想。(4)「一切智」與所知障、五明處及菩薩道之間的關係。(5)大、小乘佛教對「一切智」各持普遍分歧與一致同意的差異態度。

<sup>97</sup> Dhammajoti 1998, pp. 65-69.

種知識的狀態，在定義上必以認知上無障礙作為一切知的本質之一<sup>98</sup>，佛與阿羅漢的關鍵差異就在於仍否有認知障礙，從而無法成就一切知。

在巴利經籍的正典化後期，諸多上座部阿毗達磨皆已成立，並開始出現佛陀乃知一切事，故具一切知之議。《論事》（*Kathāvatthu*）有所謂佛陀能知一切（*sabbaññū*）與見一切（*sabba-dassāvi*）之說<sup>99</sup>。因為南傳上座部視世界由多元與實在的諸法組成，因此覺者的一切知的所知，其實不外乎就是知此一切。

《無礙道論》（*Patisambhidāmagga*）的〈論智〉（*ñānakathā*）有論及如來的見一切（*samanta-cakkhu*）與知一切（*sabbaññutañā*），指佛陀「能無遺漏地知一切有為與無為事……及知一切過、現及未三世事」，隨之列出一張構成其知一切的元素之清單，當中最後一項是「佛陀知悉居於天、人界內所有有情的所見、聞、感、思、取及尋之一切事」，並以此作為佛一切智的一環。但應該注意：如下文進一步指出，上座部論書都是佛陀身後久遠年代，晚至第六世紀的論著<sup>100</sup>，當中不少成份是上座部經歷過與大乘互動與受其影響後的思想物。

北傳有部的所謂「所知障」，其本質就是不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*）。只要行者除去此等所知障或不染無知，即等同圓滿成就佛智，亦同時具有對治無明的能力<sup>101</sup>。應該注意的是：與唯識學所知障直接相關的，是整個對「不染無知」及佛慧的討論中完全

<sup>98</sup> Jaini 1974, pp. 83- 84.

<sup>99</sup> Jayatilleke 1963, p. 381.

<sup>100</sup> Jayatilleke 1963, p. 38.

<sup>101</sup> Dhammajoti 1998, p. 76.

沒有提過「法執」，唯識學從有部手上接過所知障時，其對反項一直都只是佛慧或一切智，即完整知識。

在此佛智與不染無知之間的對揚，可借助是否盡知十二處（*dvādaśa āyatana*）、時空距離遠的一切事，乃至無量事等，此唯佛智可知，佛智是指一時兼具一切智（*sarvajñā*）及一切相智（*sarva prakara jñāna=sarvatha-jñāna*，一切種智），同見一切法的總相（*sāmānya-lakṣa*）及別相（*svakṣa-lakṣa*）<sup>102</sup>。二乘人只具前者，欠缺後者，即其慧只勝任個人解脫，不勝任除去不染無知。但此欠缺不是實項，即它只是慧（*prajñā*）的一份，屬弱慧，故並不是要去除它，反而是要加強慧的鍛煉以促成圓滿的佛慧，即是對所知（*jñeya*）的正知不足，而非顛倒所知，有障於佛慧<sup>103</sup>。凡此無不為《俱舍論》（*Abhidharmakośa*）<sup>104</sup>、《順正理論》（*Abhidharma-nyāyānu-śātra*）<sup>105</sup>、《顯宗論》（*Abhidharma-kośa-samaya-pradīpikā*）<sup>106</sup>等後期阿毘達磨所繼承。可知佛與阿羅漢在智慧能力上是同質異量之議，並非後來大乘佛教才有的新見解，在部派佛教即有此說。

對於這一議題在有部論書的討論，法光的研究是首要注意的論著，他首先在〈阿羅漢覺悟的缺憾：其不染無知與障〉（*The Defects in the Arhat's Enlightenment: his Akliṣṭa-ajñāna and Vāsanā*）一文據巴利經藏、漢文《阿含經》及英譯有部論書，整理出所知障的早期淵源之一，即佛一切智（*sarvajñā*）及不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*）的問題。後來再以較扼要的方式重述於《說

<sup>102</sup> Dhammajoti 1998, p. 80.

<sup>103</sup> Dhammajoti 1998, pp. 86-88; Dhammajoti 2004, p. 168.

<sup>104</sup> 世親造《阿毘達磨俱舍論》（《大正藏》冊 29，頁 1a）。

<sup>105</sup> 眾賢造《阿毘達磨順正理論》（《大正藏》冊 29，頁 502a）。

<sup>106</sup> 眾賢造《阿毘達磨藏顯宗論》卷 14（《大正藏》冊 29，頁 844a）。

一切有部阿毗達磨》(*Sarvāstivāda Abhidharma*)一書第十二章〈論染汙〉(Defilements)<sup>107</sup>。

因此，我們知道無論是南傳上座部或北傳有部的阿毗達磨，都一致提及二障之劃分。在佛具一切智與否之問題上，部派佛教曾陷身在長期反覆的內部矛盾之困局中，即使主張佛具一切智者，其所議類型與程度亦各異。薩拉·麥克林托(Sara L. McClintock)在她的一切智研究中，提出能耐的全知(capacity omniscience)、總體的全知(total omniscience)、瞬間全知(instantaneous omniscience)、瞬間總體全知(instantaneous total omniscience)及漸進型全知(gradual model of omniscience)等系列概念，用以標示在部派佛學階段，眾多學派不同型態與程度的全知或「一切知」概念<sup>108</sup>，當中涉及南傳上座部的《彌蘭陀王所問經》、六世紀護法的《清淨道論註》、大眾部(*Mahāsāṃghika*)《大事》(*Mahāvastu*)、世親《俱舍論釋》(*Abhidharmakośabhāṣya*)及說一切有部等，由一切智只是一邏輯可能<sup>109</sup>、準備就緒待命實現的狀態<sup>110</sup>、同時知一切，到依時序漸次知一切等不同類型，不一而足。基本上部派佛教無分南北，後來似乎都對佛一切智之說有不同程度的認可與接受，愈是後期，此一態度愈明朗。

<sup>107</sup> Dhammajoti 2004, pp. 418-479.

<sup>108</sup> McClintock 2010, pp. 31-34.

<sup>109</sup> 指行者具有也許可無限推進的認知能耐，以供認知任何意欲注意的事。因此這一意義的「全知」並非指同時盡知一切事物，而它只是，就如火可燒一切可能被焚燒的物件。但那不表示火在經驗事實的意義下，真的一次過燒燬一切東西，見 McClintock 2010, pp. 31-32。

<sup>110</sup> 這是佛「一切智」問題上的關鍵轉折點，因為此說使本來只是對單純邏輯可能性的肯定，跨越為對總體的全知作近乎經驗意義下的肯定，使佛教趨向接納佛乃徹底全知者的觀點。見 McClintock 2010, pp. 31-32。

然的而在此同樣值得注意的，却是來自巴利與漢傳《阿含經》的另一種聲音。主要是根據南傳巴利經藏，而不是阿毘達磨論藏，來嘗試理解歷史上的佛陀（historical Buddha）<sup>111</sup> 本人之教導的多位現代學者，在佛有否一切智的問題上，與以阿毘達磨論藏代表早期佛教的上座部學者之間，存在重大分歧。當中曾就此撰文作專題討論的，包括剛在月前離世的渥德爾（A. K. Warder）、賈亞蒂利基（K.N. Jayatilleke）、賈尼（Padmanabh S. Jaini）、達磨伽里·那伽普雅（Dharmacāri Nāgapriya）及無著比丘（Anālayo）等，筆者在此就他們在這問題上的數點基本共通立論作一簡扼的論列。

首先，前述學者普遍質疑以上座部阿毗達磨為主要文獻根據，來理解早期佛教有關佛陀能否知一切，這乃是一錯誤的方向，因為阿毗達磨屬部派階段後出的觀點，故此應該主要根據巴利經藏作參考，他們都批評部份現代研究沒有仔細區分佛陀親說與後輩立論，因而每多干犯以後期部派論書當作是佛陀觀點之謬誤<sup>112</sup>。

巴利《尼柯耶》或漢傳《阿含經》在覺者是否知一切之議上，不少篇章明確記載佛陀否定知一切說，因人的知識有限，故任何全知論皆屬沒有認知基礎而自相矛盾的無知言論，乃至份屬早期佛教曾批評的四種謬見（*abrahmacariyavāsā*）與四種偏頗之見（*anassāsikam*）之一<sup>113</sup>。

---

<sup>111</sup> 其實即使是在漢文《阿含經》或巴利文《尼柯耶》，其所述的佛陀生平敘事，亦不應簡單把它理解為對“客觀歷史事實”的中性描述，畢竟其生平敘事，是要為佛陀的追隨者提供理想人格，作為修學的德行楷模，而不是現代意義下的客觀學術研究，見 Paul Williams 2000, pp. 21-34。

<sup>112</sup> Jayatilleke 1963, pp. 378-379.

<sup>113</sup> Jayatilleke 1963, pp. 115, 140-141.

但另一方面，也無法完全否認，《尼柯耶》或《阿含經》論及覺者知一切與否的好些篇章的確出現含糊歧義，甚至前後矛盾的情況。部份原因是現存《阿含經》其實也是部派佛教階段編輯滙的產物，因而現存的《阿含》諸經不單各有不同的部派歸屬<sup>114</sup>，而且亦無法確保其文本內容完全免於特定部派的編纂。但單純以此作解釋的說服力是有限的，賈氏等指出，即使部份篇章使人生起佛陀聲稱具全知之聯想，但這恐怕都要考慮議論的脈絡，畢竟在形上學與在宗教義理暨實踐的意義下，聲稱對真實有完整的理解，恐怕並非同一回事<sup>115</sup>。

這在文法上，涉及應如何解讀一切知（*sabbaññu*）一詞，該詞由「一切」與「知」兩詞組成，該二詞在梵、巴二文是有歧義的，從而亦帶來爭論<sup>116</sup>。早期佛教經藏的巴利文脈絡，*sabba*（一切）並不是中性的事實概念，指一般意義下的外在世界所有認知對象。它其實是一個價值用語，專指佛教文本或教義中，與眾生的無明、苦患、流轉及除却它們有關的一切前因後果，但梵文的 *sarva*（一切）却是有價值與事實的雙層意義，它的歧義造成後來的論書註釋者以事實概念取代宗教價值概念來解讀「一切」的情況<sup>117</sup>。

其次，知（*ñāṇa*）的巴利文詞義是有歧義的，既可指對特定範圍內事物的認知，也可指對一切事物的根本性質（指緣起性空或無常、無我等佛教的究竟真實）的認知，所以「一切知」最早是指宗教上對四諦、三法及緣起等的認知，與連帶的轉變，不是

<sup>114</sup> 印順法師 1971，頁 463-492。

<sup>115</sup> Jayatilleke 1963, p. 379.

<sup>116</sup> Dharmacāri 2008, p. 3.

<sup>117</sup> Dharmacāri 2008, pp. 6-7.



一般意義下對事實的中性認知<sup>118</sup>。

達磨伽里批評，當正統上座部肯定，佛陀具有可知一切欲知之事的同時，卻斥責外道沙門自稱全知為謬見，這類矛盾的觀點與早期經教直接相違<sup>119</sup>。

無論是研究早期或大乘佛教一切智觀念的現代學者，由渥德爾、賈亞蒂利基、賈尼、達磨伽里、無著比丘及麥克林托等皆一致同意，佛陀是知一切者之議，乃純屬後期上座部的產物。特別是巴利經典的後期篇章和註釋書（*aṭṭhakathā*）等，皆普遍以知一切者（*sabbaññū*）一詞來稱呼佛陀，但此語不用於巴利經典中最古老的部份<sup>120</sup>。他們亦指出，與早期佛教同期的外道如耆那教（*Jainism*）與命定論（*niyativāda*）等其他沙門團體，皆好聲稱乃師是知一切者。並據此向佛教施壓，要求佛教在一切知問題上，作出更積極的回應，因而間接持續加強佛教內部有關佛具一切知與否的爭論，並最終導致佛教也承認一切知，而加上實際上是不必要的僭建題材<sup>121</sup>。

有關研究指出，論證佛不是全知者，這並非以現代標準裁剪古代，却是因為視佛陀為全知者而崇拜之，乃使佛義不彰，讓佛陀成為一不可達的神人，而非被尊重、模仿與學習的楷模，因為佛陀所成就的，全體眾生應可成就之，佛陀以自己展現價值出路才是他的重要所在，他能否認知一切事實毫不相干<sup>122</sup>。

---

<sup>118</sup> Dharmacāri 2008, pp. 1, 5.

<sup>119</sup> Dharmacāri 2008, p. 4; Jayatilleke 1963, p. 379; Jaini 1974, p. 72.

<sup>120</sup> Jayatilleke 1963, p. 380.

<sup>121</sup> Dharmacāri 2008, p. 8; Jaini 1974, pp. 79-82; Jayatilleke 1963, pp. 114-115, 152-153, 250; McClintock 2010, p. 31; Anālayo 2006.

<sup>122</sup> Dharmacāri 2008, pp. 9-10, 12.

若我們對早期佛教階段的「一切知」議題作小結，雖然許多細節尚有待學界更深入的研究，但筆者仍然大體同意現代學界目前的主流觀點，即「一切知」似乎是部派佛學階段才發生，而並非原始佛教階段的討論。我們可以說，這表面上似是一純屬宗教信仰的議題，其實是一個借助宗教，而尚在醞釀中，因而仍未充分成熟的哲學詢問。說它「借助宗教」，乃在於依早期佛教的思路，佛的全知與否並不是一有理論必要性的課題，故這一問題的提出除了前文提及的，為回應印度宗教思想史的氣氛外，也作為修飾以莊嚴佛陀，使其成為一被崇敬與信靠的宗教理想人格之外，其實多少也帶有提問知識的完整性是否可能與如何可能的味道，只是部派階段在討論此一議題時，其問題意識與理論條件，皆遠未若大乘時期成熟，所以不單結論分歧甚大，且對問題本身的意義，也存在質詢<sup>123</sup>。

**第三節小結** 上述四點依序處理的是：(1) 業與有餘涅槃（*sāvaśeṣanirvāṇa*）；(2) 知識論意義下的實在論批判；(3) 煩惱心所緣取的有漏對象能反過來強化煩惱心的「所緣隨增」關係；(4) 覺者應否和是否具有完整知識。雖然總的來說四個議題之間不盡相同，哲學上並沒有直接而必然的內在理論連繫，在部派階段基本上作為相對獨立的課題而分別提出，但稍後在大乘唯識學，却將四者合併成一個課題。

我們稍後將看到唯識學的自我挑戰，乃在於她以獨特的方式與角度，不單把上述四個在部派階段所留下，部份仍未有定論的疑難都接收過來，更把它們結合起來同置「所知障」名下，當成

<sup>123</sup> 筆者對早期和大乘佛教在有關覺者應否成就完整知識之議題的詳細哲學討論，見劉宇光 2014。該書第九章〈辨難上〉當中的第二節「大、小乘有關覺者應否成就完整知識之辨」。

同一個問題來一併處理。四者中的前三者合流成為日後在東亞有相唯識學有關在認知上的實在論取態的一類認知缺憾。而第四項在大乘階段，則發展成筆者稱為高階行者的「未臻完整知識」的一類認知不足。若上述對所知障的部派淵源及其研究現況所作的扼要梳理，尚算有一定道理，這也許能為我們應該如何理解在唯識學，乃至在大乘佛學內，以凌亂與含糊而聞名的「所知障」問題，帶來一些新的解讀視野與方向。

#### 第四節 所知障：東亞有相唯識的展望

誠如保羅·格里菲斯（Paul Griffiths）指出，無論是傳統的東亞唯識文獻，還是現代學術界的唯識研究，以中文及日文為主要書寫文字所形成的東亞傳統，擁有最豐富的唯識學資源。但可惜的是，此一豐富資源暫尚未引起國際學界的足夠重視，更遑論充分運用於研究<sup>124</sup>，在所知障的研究上，格里菲斯的這一判斷同樣有效。

尤其以同時存在起碼三系在學理上是互相競爭的漢傳唯識來說<sup>125</sup>，當中爭議性最大，但獨特觀點也最豐富的，自然要數以《成唯識論》為代表的玄奘系有相唯識學，而其對所知障的闡述，亦屬該論的系列主要獨特觀點之一。

玄奘唯識學所知障陳述，極可能是現存梵、藏及漢大乘佛學文獻中，罕有地對所知障提出明確系統理論說明的教理體系。儘管筆者不會武斷地以「唯一」或「首次」等最徹底程度的字眼，來對玄奘有關學說下判斷，但就筆者目前已查核的印度及藏傳佛教的主要體系與文獻而言，確實沒有找到在所知障議題上，

<sup>124</sup> Griffiths 1991, pp. 79-80.

<sup>125</sup> 見原英文版 Lau 2013；中文修訂版見劉宇光 2013b。

與之相若的系統陳述。我們能夠明確指出，《成唯識論》的所知障論述，包含的四組子理論，是迄今為止，未見於任何其他大乘思想體系，却獨見於玄奘系的有相唯識學。

**《成唯識論》論述所知障的格局與特點** 《成唯識論》依次使用多個不同問題來闡述所知障。數者之間相連的程度及方式鬆緊不一，而問題亦各不相同。首先，《成論》卷 1 是對諸式實事師的實在論作知識論評破<sup>126</sup>，該題此前最主要的唯識論著是《唯識二十論》。其討論的重點，是循知識論反駁佛教內、外各種型態與程度的實在論觀點，而不是探索法執（*dharmātmagrahā*）的生起與構成，更多屬於對「法執」立場所引生的理論後果的立論進行否證，却不是就「法執」本身進行剖析，所以與所知障內部問題的關連只屬間接及附帶的。

其次，《成論》卷 2 是以唯識學特有的心識學說，即八識論來解釋法執與所知障的在眾生心識上的根本結構<sup>127</sup>。透過強調所知障與法執之間的相提並論，顯示它與「有間斷」及「常相續」的兩層俱生我執之間，植根於相同的表層與深層的心識結構，尤其最關鍵的是第六意識及第七末那識兩者。而此一循心識理論來為所知障與法執提供植根於眾生心智的源頭性解釋，是東亞有相唯識學剖析所知障時的獨特角度，不單未見於無論是梵、藏及漢系的中觀或如來藏——佛性論思潮，甚至亦未見於現存的其他的唯識學文獻。

雖然《成論》卷 1 與 2 皆論及知識論意義下的實在論之所知障，但重點各異。卷 1 單純推證知識論意義下實在論的缺憾，卷

<sup>126</sup> 《成唯識論》卷 1（《大正藏》冊 31，頁 2b-6c）。

<sup>127</sup> 《成唯識論》卷 2（《大正藏》冊 31，頁 6c-7b）。

二以八識論來說明實在論態度，在主體心識結構中的根源。事實上若考之於《成論》本來所欲疏解的《唯識三十頌》，世親唯識學說當中有關破斥實在論的主要文本是《唯識二十頌》及其《釋論》。而八識論和破斥實在論這兩組議題之間，其實不必然是結合的，《三十頌》的八識雖然尚欠名稱，但結構、相互關係及各別功能已璨然大備，但《二十頌》其實看不出有很明確具體的八識立論。有研究循世親思想前後階段發展歷程的角度，視《二十頌》為處在世親前後期之間，尚未定型，演變中的過渡階段。

但哲學地說，在知識論上反駁實在論，與主張八識說（尤其阿賴耶識）之間，不是兩個能夠完全自動等同或相連的議題，即使不採納八識說，仍然有反對實在論的立足點，不是只有先取八識說，然後才有反對實在論的基礎，知識論意義上的唯識立場與唯識學的八識說之間，並不一定有必然而直接的關係，但這並不妨礙其「唯識無境」的立場。即使在唯識學，也是到《成論》的階段，才在學理上，詳細地把兩者結合為一體。

再者第三，《成論》文本討論所知障的第三個框架，是卷九與十的十障學說<sup>128</sup>。《成論》是現存唯識文獻中，首部甚至是唯一明確指出，十障就是所知障具體內容的論書。在此以前，無論是在是《解深密經》、《金光明經》、《瑜伽師地論》、《攝大乘論》或《中邊分別論》等印度早期大乘或唯識的經與香論，都曾分別地（separately）提及過所知障與大乘菩薩修道的十地次第框架下，有廿二愚痴（Moha）<sup>129</sup>、十一粗重（sthūla）及十無

<sup>128</sup> 《成唯識論》卷 9、10（《大正藏》冊 31，頁 52b-53c）

<sup>129</sup> 《解深密經》卷 4〈地波羅蜜多品第七〉（《大正藏》冊 16，頁 703b-704a, 704b-c）；《瑜伽師地論》卷 78〈攝決擇分中菩薩地之七〉（《大正藏》冊 30，頁 729b-c, 730a-b）。

明<sup>130</sup>等概念，但其時的討論，不單所知障所指謂何語義不明，而這些系列的愚痴、粗重或無明等，皆只有標題，並無說明或定義，語義同樣含糊。尤其關鍵的，是上述論書從來未有以任何方式，表示過十地途上的這些愚痴或粗重等，就是所知障的具體內容。所以基本上，在前述的早期唯識文獻，所知障與這系列愚疾等，是兩組沒有關係，互不相干的獨立概念。只有在《成論》手上，才首度明確指出，十重障就是所知障。

第四，在前述三個特點之上，《成論》一系的唯識學其實首度把不同性質或層次的多種認知缺憾整合起來，並納入「所知障」的大標題名下。我們可以主要根據《成唯識論》和親光（Bandhuprabna）《佛地經論》（*Buddhabhūmisūtra-śāstra*）卷7<sup>131</sup>，再輔之以《優婆塞戒經》（*Upāsaka-śīla-sūtra*）<sup>132</sup>等，循十障當中，對所知障內容的問題性質，作出類型的劃分。

其依之以作區分的進路雖然可以有不同的陳述進路，但若我們還是首先根據傳統文本的論述方式，則往往是沿著所知障與煩惱障之間的分合關係，來從概念上切割不同類型的所知障。根據前述數種經、論，煩惱、所知二障之間，無論存在多密切的連係，但唯識學最終仍然把它另立為與煩惱障並肩的概念，用於處理在唯識宗眼中，單憑既有的煩惱障觀念所無法充份涵蓋與說明的障（*āvaraṇa*），則所知障的另立，實有其存在的理由。

《成唯識論》等經、論，對所知障的陳述，表面上存在不大

<sup>130</sup> 《攝大乘論》卷下（《大正藏》冊31，頁145b-c）；《辯中邊論頌》〈辯障品第二〉卷上（《大正藏》冊31，頁478b）；《辯中邊論》〈辯障品第二〉卷上（《大正藏》冊31，頁468a）。

<sup>131</sup> 親光《佛地經論》卷7（《大正藏》冊26，頁323b）。

<sup>132</sup> 《優婆塞戒經》（《大正藏》冊24，頁1052b）。

協調的兩種觀點。一者基本上把法執視作我執的伸延，或所知障與煩惱障是一體兩面。二者則反過來，從二執或二障在斷障進程上的落差，表明二障之間存在一些實質的差異，很難單純視二障完全只是一體兩面。《成唯識論》以上兩種講法是放在兩個不同層次的脈絡提出，從而不必然存在着表面上的不協調。第一種是就哲學上個體眾生在認知時的實在論預設。第二種則是針對在五道位修道進階中，達八地以上的諸階次的聖者位來講，指帶有聖位行者宗教願景上的特別倫理——價值視野角度，所欲成就但尚未完成的完整知識。因而所知障亦依修道進階的不同，而有性質與內容上的轉變。

下文就筆者提出的此一劃分略作說明，認知實在論的所知障（*jñeyāvaraṇa of cognitive realism*）是指一般凡位眾生及初階聖者依法執而起，與我執及煩惱障是一體兩面，相連並起的那一類所知障及法執，在唯識的脈絡，實際上是指認知上的實在論（*Realism*），特別是素樸實在論（*Naive Realism*）的取態。而未臻完整知識的所知障（*jñeyāvaraṇa of unobtained omniscience*），若首先按照傳統的大乘教義脈絡與表述，是包括耽溺於下劣乘的體驗和未臻完整認知兩類情況，尤其後者，是指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特殊認知不足，即「未臻知一切事」或「未達全知」。也就是《佛地經論》的無記所知障，即虛妄顛倒及污染的法執成份大幅降低，它主要是未能巨細無遺地掌握一切性空的事物的緣起性相，從而仍然未完全勝任建設一切法門，連帶未能落實饒益一切眾生的大乘悲願，因為其慧力仍未充分成熟，故更多屬於有心無力的不足，涉及顛倒的成份極為輕微隱晦。

由於前述兩類所知障的內涵並不相同，因此對它們進行討

論時，通常都各自有一系列經常與之一並出現的術語、理論或問題，兩個系列的術語與問題之間，需要混合或交錯討論的地方非常有限，與認知實在論之所知障經常一起出現的概念，是法執（*dharmātmagrahā*）、常相續及有間斷兩層俱生法執、第六及第七兩識，甚而我執與煩惱障。

但對未臻完整知識的所知障之討論，卻罕與上述語詞相連<sup>133</sup>，雖然單純從文本表面的用語來說，顯然與四陀羅尼（*catvāriṃdhāraṇī*）、四無礙解（*catvāriṃpratisaṃvid*）等相連，但從問題的思路上來說，卻每與文（*vyañjana-*）—名（*nāma-*）—句（*pada-*）合成的三身（*trikāya*）、五明處（*pañca-vidyā*）、佛一切智（*sarvajñā*）、三大阿僧祇劫（*asamkhyeyakalpa*）及不染無知（*akliṣṭa-ajñāna*）等關係密切，反過來說，認知實在論之所知障卻罕會與這些概念相提並論。若以唯識處理存有的妄、實類別的三性論來說，認知實在論之所知障其實是遍計所執，但未臻完整知識之所知障所指的不足實只屬依他起的範圍。

而前文提及《成論》在卷 1 與 2，透過實在論的知識論批判

<sup>133</sup> 考之於「法執」及「所知障」二概念在《成唯識論》的分佈比重，所知障的討論都集中在《成論》最後三卷，十障從第二障開始，已經罕再使用「法執」一詞。把「法執」和「所知障」相提並論的篇章其實非常有限，兩者關係日遠。我們依《大正藏》冊 31 的頁碼，考察《成論》對法執及所知障兩個概念的討論在十卷中的分佈。以下數字由兩部分組成，括號前是《大正藏》的頁碼及欄碼，而括號內是頁碼所在的《成論》卷數。討論「法執」的篇章分佈分別是頁 2b-3b（卷 1），頁 6c-7a（卷 2），頁 24b-24c（卷 5），頁 32c（卷 6），頁 52c（卷 9）。而討論所知障的篇章分佈是頁 8b（卷 2），頁 9a（卷 5），頁 13a（卷 2），頁 24c（卷 5），頁 45a-45b（卷 8），頁 48c（卷 9），頁 51a（卷 9），頁 52c-54b（卷 9-10），頁 54c（卷 10），頁 55b（卷 10），頁 55c-56a（卷 10）。把兩者相提並論的篇章僅限於卷 5，頁 24c 及卷 9，頁 52c 兩處。



與八識論兩組框架，所作的剖析與論證，其重心完全放在「認知實在論之所知障」。即使卷 9 與 10 所述的「十障」當中的首障，其性質依然是屬於「認知實在論之所知障」，唯有在第四障以後，才進入明顯的未臻完整知識之所知障，而其中第四到第七的四障屬於沉溺下劣乘一類，第八到第十的最後三障才是未臻完整知識。十層所知障當中，只有首障尚涉心識環節的陳述，之後轉而偏重探討十障當中餘項的延續，與所知障內容的不斷轉換，乃至其與煩惱障之間逐步分體的轉變過程。

另一點非常值得注意的，是與其他多個大乘思想系統與傳統對比，《成論》系的唯識學在對所知障論述上，特別明確地強調未臻完整知識才是所知障的核心。由於唯識學持觀念論立場，所以一般在說明它對所知障的理解時，常把討論的重心放在幾乎可被目為唯識學哲學標誌的實在論批判或反實在論上，但事實上，唯有未臻完整知識這一點，才是與唯識學作為大乘佛教思想之為大乘（Mahayana），有直接的內在理論與倫理悲願連繫，因此包括中期以後的印度中觀學等其他多個大乘系統，當他們從唯識學手上接收所知障學說時，他們實質上採納及繼承的，是唯識學論述未臻完整知識的部份，而不是反實在論的部份，因為前者涉及大乘的宗教悲願與倫理視野，後者其實並沒有離開單純的知識論問題太遠，無論是知識論上的觀念論或實在論立場，恐怕都與宗教悲願的廣、狹問題，關係相當間接。

《成唯識論》所知障學說的理論重構方案 帶著上文對玄奘系東亞有相唯識學在所知障問題上，基本的文本論述框架與理論特質之理解，我們可以進一步以《成唯識論》為主軸，輔以系列早期印度唯識論書、唯識前身的部派阿毘達磨論書，乃至玄奘以後的其他東亞唯識論著，足可以提出一整套有理論深度，結構嚴

密與層次豐富的研究方案，從哲學上層層遞進地，重構東亞有相唯識學所知障學說，以徹底地揭示大乘佛教對系統知識與文明的態度，整個工作可分為以下多個步驟。

首先，在展開對東亞有相唯識學所知障的說明之前，其實有需要進行數項預備工作。雖然一般都視所知障是由唯識佛學首倡，全體大乘佛學共通的重要理論標誌，但事實上此一課題在部派階段即已在醞釀，故應該循思想史的角度扼要回顧它在阿毗達磨的淵源。尤其那涉及覺者的業習氣、法執、所緣隨增—有繫事—所緣斷，及未臻佛一切智與不染無知等，這四個問題在部派階段，彼此關係相對不密切的義理問題。在正式進入唯識宗的文本和哲學討論以前，先從梵文字源學和梵文名詞構詞異讀的角度，檢視梵文原語中「所知障」一詞的文字學組成，並回顧時下西方英文及德文學界如何翻譯該詞，以考察當中所反映的疑難與歧義<sup>134</sup>。

繼上述預備工作之後，是展開對《成唯識論》「所知障」討論的分析。首先需要從八識的唯識心識結構，來探討唯識宗的法執及凡位所知障。其進路是透過探討二執、二障與唯識學八識理論當中第六、七及八的三項識的關係。此議題主要由以下數項問題構成。開宗明義首先綜合地解釋法執和所知障所坐落的問題背景及學理脈絡，這部份會涉及無明、二執、二障及二取等與此直接相關的系列唯識學概念。第二步說明《成唯識論》討論「所知障」時，在主題內容及文本結構上的特色，首先是勾勒《成唯識論》所知障類型學之立論。其次，說明《成唯識論》系統是使用三個不同的問題框架，來說明認知實在論之所知障。第三步是

<sup>134</sup> 事實上這些正都是本文前節工作。

根據唯識的心識學說，扼要說明「具生我執」及由此引生的煩惱障，是如何扎根在八識的結構中。最後，是據唯識的心識結構，說明「俱生法執」與認知實在論所知障的性質與內容，並分析二執之間、二障之間，或實我與實法之間的關係。

在所知障的心識論之後，應是以《成唯識論》卷 9、10 的十障說為中心，輔以其他論書篇章，進行對十障的文本分析。有關的分析，按其說的義理次序，分為數組。首先需要回顧早期唯識宗論書對「十障」的論述，以便為《成唯識論》十障的文本分析作預備。第一組包括十障的第 1-3 障，重點放在依然處在凡夫位之首障，即認知脈絡下的實在論取態。第二組是十障當中的第 4-7 障，主要是探討唯識五道位修道理論當中的見道位之後，較低聖者階位的所知障。單純從十層所知障的內部結構來說，這是介於凡位所知障與高階聖位所知障之間的過渡階段，它是初階聖者的所知障，可以用「耽溺於小乘」一詞來概括其整體特性。《成論》十障的第三組是由高階地聖位行者的最後三項所知障組成，性質純屬「未臻一切智」或「未達完整知識」<sup>135</sup>。

在先前的文本分析之基礎上，更為哲學性地，借助由大乘的一切智、三大阿僧祇劫及五明處三個概念所構成的框架，更為綜合性地解釋聖位所知障所座落的問題脈絡，乃至唯識學如何將對知識的智性承擔稼接在佛教的宗教悲願上，及因此所形成大乘佛教對建設知識與文明的積極承擔態度。

同時，為著能夠克服當代學界在討論大乘佛教有關佛具「一切智」之學說時，應該如何定位與探討這一佛教版本的「全知」概念之困惑，有需要實驗性地運用康德 (I. Kant) 所提出包括完

<sup>135</sup> 劉宇光 2011a。

整性 (Vollständigkeit) 在內等哲學概念，對「未臻完整知識」意義下之所知障等觀念所形成的宗教義理問題，進行哲學重構，闡釋在表面上似乎純屬宗教信仰的觀念背後，是如何暗涵着真正嚴肅的哲學問題。

是項工作由五道工序組成：首先是回顧過去近廿年循比較神學 (Comparative Theology) 進路對比基督教上帝全知 (Omniscience) 與大乘佛教的一切智二概念之研究，並旨在闡明在總的方向上，此乃錯誤的討論途徑，但仍需客觀地檢討其貢獻、盲點及轉軌。其次，是藉著扼要說明康德與大乘唯識學之間的基本差異，來界定二者之間是在什麼前提與條件的限定下，才會有理論的對比價值與意義。在對所借用的康德哲學概念本身進行說明之後，再以該等特定的康德哲學概念，來解釋一切智等宗教概念背後所可能暗涵的哲學問題。最後探討此比較哲學 (Comparative Philosophy) 的進路，在理解由一切智等數項概念所組成的大乘佛學問題上，是如何有進於時下既有的佛學及比較神學研究，同時亦反過來試圖說明大乘佛學的有關觀點，是否有可供康德哲學思考之處<sup>136</sup>。

在就東亞有相唯識體系內的所知障作出綜合說明後，帶著此一理解，應轉而探討所知障的體性到底屬染或不染，亦芸無明 (avidyā) 或不染無知 (akliṣṭa-ajñāna)。首先是對無明與無知二詞展開梵文語法分析，其次考察部派佛學所區分的兩種「無知」(ajñāna) 及早期唯識論書對「無明」和「不染無知」的討論，並據《成唯識論》與《佛地經論》，循大、小乘宗教理想人格悲願的廣狹與主動、被動之別，考察護法——玄奘系唯識學當

<sup>136</sup> 劉宇光 2013c。

中，與所知障概念有密切關係的「不染無知」<sup>137</sup>。

對佛教哲學議題的討論，除了根據特定學派的學理脈絡以外，借助不同佛學系統之間的對話，亦是另一種重要途徑，進一步澄清有關議題在單一系統中所無法獨力解答的疑難。所以，對所知障的探討亦復如是。在此首先要解決由「所知障」一詞梵文構詞異讀引生的歧義疑難，以回應近年學界對「所知障」梵文構詞異讀的爭議<sup>138</sup>，並據東亞有相唯識學，來論證構詞上的文法異讀，不等於就是概念的邏輯矛盾和義理上的衝突。其次，在南傳上座部與大乘唯識的對比下，回到佛智是否全知之問題上，討論大、小乘對此的分歧，背後其理據何在。第三，解決有相唯識及新羅元曉華嚴宗對所知障的不同劃分。

此外，與印—藏中觀學在有關所知障與不染無知等概念之間的學理異同對比，亦是另一重要向度。議題包括後期印度與藏傳中觀學的不染無明（akliṣṭa-avidyā）的譯詞、藏傳宗義文獻對藏系唯識所知障的直接表述及隱藏的「匿名所知障」，及藏傳佛學在「不染無知」與「不染無明」問題上的異議觀點<sup>139</sup>。

**全文總結** 本文借助回顧時下歐美等國際佛學界對所知障的英、德異譯，而分析歐美和日臺學界在所知障研究上的現況與局限，筆者進而指出，若我們以玄奘執譯的《成唯識論》代表的東亞有相唯識學為例，輔以其他印度早期的其他唯識論書，乃至追溯部派佛教階段，探討所知障問題的前身是如何形成的，它在漢語傳唯識手上又是如何被重新組裝，構成對所知障及其系列特

<sup>137</sup> 劉宇光 2011b。

<sup>138</sup> 劉宇光 2012。

<sup>139</sup> 劉宇光 2011c。

點的系統論述，則我們有理由相信，東亞有相唯識學的所知障學說，可以為當代學界對所知障的研究帶來相當的貢獻。

## 參考書目

### 一、原典

世親造

《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》冊 29，1558 號。

眾賢造

《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》冊 29，1562 號。

眾賢造

《阿毘達磨藏顯宗論》卷 14，《大正藏》冊 29，1563 號。

護法等造

《成唯識論》，《大正藏》冊 31，1585 號。

《解深密經》，《大正藏》冊 16，676 號。

《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，1579 號。

《攝大乘論》，《大正藏》冊 31，1594 號。

彌勒造

《辯中邊論頌》，《大正藏》冊 31，1601 號。

世親造

《辯中邊論》，《大正藏》31 冊，1600 號。

親光造

《佛地經論》，《大正藏》冊 26，1530 號。

曇無讖譯

《優婆塞戒經》，《大正藏》冊 24，1488 號。

### 二、現代研究：西文

Anālayo

2006 “The Buddha and Omniscience”, The Indian International

Journal of Buddhists Studies 7, pp. 2-20.

Asanga

- 1992 translated by John P. Keenan, from Paramārtha's Chinese Version, *The Summary of the Great Vehicle (Taishō, Vol.31, No. 1593, Series BDK English Tripiṭaka; 46-III)*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research)

Bandhuprabna

- 2002 translated by John P. Keenan, from Hsuan-tsang's Chinese Version, *The Interpretation of the Buddha Land (Taishō, Vol.26, No. 1530, Series BDK English Tripiṭaka; 46-II)*, Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research)

Bibhuti Baruah

- 2000 *Buddhist Sects and Sectarianism* (Sarup & Sons)

Buddhaghosa

- 1991 English translated from the Pali by Bhikkhu Ñyāṇamoli, *The Path of Purification: Visuddhimagga* (5th ed, Kandy: Buddhist Publications Society)

Hartmut Buescher

- 2008 *The Inception of Yogācāra-Vijñānavāda (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens Series, vol. 62. Sitzungsberichte 776 Band, Philosophisch-historischen Klasse, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften).*

K.N. Chatterjee

- 1980 *Vasubandhu's Vijñapti-matrata-siddhi with Sthiramati's*



*Commentary* (Vani Vihar Press).

M.R. Chinchore

1996 *Santāna and Santānāntara: An Analysis of the Buddhist Perspective Concerning Continuity, Transformation and Transcendence and the Basis of an Alternative Philosophical Psychology* (Sri Satgura Publications).

Francis Cook (trans.)

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

Daniel Cozort

1998 *Unique Tenets of the Middle Way Consequence School* (New York: Snow Lion Publications).

Dharmacāri Nāgapriya

2008 “Was the Buddha Omniscient?”, *Western Buddhist Review* 4 ([http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/was\\_the\\_buddha-omniscient.html](http://www.westernbuddhistreview.com/vol4/was_the_buddha-omniscient.html)).

K.L. Dhammajoti

1998 “The Defects in the Arhat’s Enlightenment: His akliṣṭa-ajñāna and vāsanā”, *Buddhist Studies (Bukkyo Kenkyū)*, 《仏教研究》日本：浜松国際仏教徒協会発行）Vol.27.

2004 *Sarvāstivāda Abhidharma* (Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong)

Doboom

2001 Tulku (ed.), *Buddhist Translations Problems and Perspectives* (Delhi: Manohar Publisher)

Nalinaksha Dutt

1978 *Buddhist Sects in India* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers)

M.D. Eckel

1987 *Jñānagarbha on the Two Truths: An Eighth Century Handbook of Mādhyamaka Philosophy* (SUNY Press).

Endo Toshiichi (遠藤敏一)

2009 “From Self-Liberation to Universal Salvation: A Theravāda Buddhist Perspective”, International Conference on Humanistic and Engaged Buddhism: Patterns and Prospects, Fo-Guang University, Taiwan, 18th-20th May.

S. Ganguly

1995 *Treatise in Thirty Verses on Mere-Consciousness* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers).

Paul Griffiths etc (translation and note)

1989a *The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahāyānasangraha* (Oxford University Press).

1989b “Buddha and God: A Contrastive Study in Ideas About Maximal Greatness”, *Journal of Religion* 69, pp. 502-529.

1989c “Why Buddha Can't Remember their Previous Lives”, *Philosophy East and West* 39, pp. 449-451.

1990 “Omniscience in Mahāyānasūtrālamkāra and its Commentaries”, *Indo-Iranism Journal* 33, pp. 85-120.

1991 *On Being Mindless, Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem* (Illinois: Open Court Publishing)

1994 *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (SUNY Press).

Guangxing (廣興)

- 2005 *The Concept of the Buddha: its Evolution from Early Buddhism to the Trikāya Theory* (London; New York: RoutledgeCurzon 2005).

Jeffrey Hopkins

- 1983 *Meditation on Emptiness* (London: Wisdom Publications).  
1987 *Emptiness Yoga* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).  
1989 *Cutting through Appearance: the Practice and Theory of Tibetan Buddhism* (New York: Snow Lion Publications).  
1999 *Emptiness in the Mind-only School of Buddhism* (Berkeley: University of California Press).  
2002 *Reflections on Reality: the Three Natures and Non-natures in the Mind-only School* (Berkeley, Calif.: University of California Press).  
2005 edited by Kevin Vose, *Absorption in No External World: 170 Issues in Mind-only Buddhism* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications).  
2009 *Tibetan-Sanskrit-English Dictionary*. Version 2.0.0.

Iida Shotaro (飯田昭太郎)

- 1980 *Reason and Emptiness: A Study in Logic Mysticism* (《論理と空性》, Tokyo: The Hokuseido Press) .

Padmanabh S. Jaini

- 1974 “On the Omniscience (Sarvajñatva) of Mahāvīta and the Buddha”, in L. Cousins, A. Kunst, and K. R. Norman (ed.), *Buddhist Studies in Honour of I. B. Horner* (Dordrecht; Boston: D. Reidel Pub. Co.).

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).

K.N. Jayatilleke

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

Jiang Tao (蔣韜)

- 2006 *Contexts and Dialogue: Yogācāra Buddhism and Modern Psychology on the Subliminal Mind* (Society for Asian and Comparative Philosophy Monograph Series, No. 21, Honolulu: University of Hawai'i Press).

Kitayama Junyu (北山淳友)

- 1934 *Metaphysik des Buddhismus: Versuch einer philosophischen Interpretation der Lehre Vasubandhus and seiner Schule* (Stuttgart: Verlag von W.Kohlhammer).

Anne C. Klein

- 2008 *Meeting the Great Bliss Queen, Buddhists, Feminists, & the Art of the Self* (New York: Snow Lion Publications).

Ria Kloppenborg

- 1974 *The Paccekabuddha: A Buddhist Ascetic: A Study of the Concept of the Pacceka-buddha in Pāli Canonical and Commentarial Literature* (Orientalia Rheno-traiectina Vol. 20, Leiden: Brill).

Kristin Beise Kiblinger

- 2005 *Buddhist Inclusivism: Attitudes towards Religious Others* (Ashgate World Philosophies Series, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate).

Thomas A. Kochumuttom

1982 *A Buddhist Doctrine of Experience: A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu of the Yogācāra* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers).

Lawrence Y.K. Lau (劉宇光)

2013 “Chinese Scholarship on Yogācāra Buddhism since 1949”, in Ulrich T. Kragh (ed.), *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet* (Harvard Oriental Series Vol. 75, series editor Michael Witzel, published by the Department of South Asian Studies, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, distributed by Harvard University Press 2013), pp. 1092-1165.

Donald S. Lopez

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

Dan Lusthaus (悅家丹)

2002 *Buddhist Phenomenology: a Philosophical Investigation of Yogācāra Buddhism and Cheng Wei Shih Lun* (RoutledgeCurzon Press).

William Magee

2010 *Paths to Omniscience: the Geluk Hermeneutics of Ngawang-bel-den* (Dharma Drum Buddhist College Research Series 1, Taipei: Dharma Drum Publishing Cooperation).

Sara L. McClintock

2010 *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Śāntarakṣita and Kamalaśīla on Rationality, Argumentation and Religious*

*Authority* (in the *Series of Studies in Indian and Tibetan Buddhism*, Somerville: Wisdom Publications).

John J. Makransky

1997 *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (SUNY Press).

R.K. Mishra

1999 *Buddhist Theory of Meaning and Literary Analysis* (Emerging Perceptions in Buddhist Studies, No. 10, New Delhi: D.K. Printworld).

Moriyama Shinya (護山真也)

2006 *Omniscience and Religious Authority: Prajnākaragupta's Commentary on the Pramāṇavārttika II 8-10 and 29-33* (Ph. D. Dissertation, University of Vienna).

Charles Muller

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

2003b “Wōnhyo's Interpretation of the Hindrances”, *International Journal of Buddhist Thought and Culture* Vol. 2.

2004 “Explanation of the Essence of the Two Hindrances through Ten Canonical Texts”, Conference on “Korean Buddhism in East Asian Perspectives”, Geumgang University, Korea, October 23-24.

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

2006 “Wōnhyo's Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrance”, *Bulletin of Toyo Gakuen University*, Vol.

14, March.

Nagao Gadjin M. (長尾 雅人)

1991 *Madhyamika and Yogacara* (SUNY Press).

Elizabeth Napper

1989 *Dependent-arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Mādhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena* (Boston: Wisdom Publications).

John Powers

1992 *Two Commentaries on the Samdhinirmocana Sūtra by Asanga and Jnanagarbha* (in the Studies in Asian Thought and Religion Vol.13, Lewiston / Queenston / Lampeter: The Edwin Mellen Press).

1995 (trans.), *Wisdom of Buddha: the Samdhinirmocana Sūtra* (in Tibetan Translation Series 16, Berkeley, CA: Dharma Publications).

Bhikshu Sangharakshita

1987 *A Survey of Buddhism: Its Doctrines and Methods through the Ages* (London: Tharpa Publications).

1998 *The Three Jewels: an Introduction to Modern Buddhism* (Birmingham: Windhorse 4th ed., rev. and reset).

Biswanarayan Shastri

1985 “The Role of Jñeyāvaraṇa in the Concept of Nirvāna of Yogacārā”, in *Proceedings and Transactions of the All-India Oriental Conference* 32, 1985, pp. 361-362.

L.Schmithausen

1987 *Alaya-vijnana: On the Origin and the Early Development*

*of a Central Concept of Yogacara Philosophy* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies).

Chandradhar Sharma

1997 *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Delhi, India: M. Banarsidass Press).

Paul L. Swanson

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

Helmut Tauscher

1995 *Die Lehre von den zwei Wirklichkeiten in Tsongkhapas Madhyamaka-Werken* (Wiener Studien zur Tibetische und Buddhistismus, Universitat Wien).

Wei Tat (韋達) (trans.)

1973 *Cheng Wei Shih Lun: Doctrine of Mere Consciousness* (Hong Kong: Cheng Wei Shih Lun Publication Committee).

Paul Williams

2000 *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London: Routledge).

Joe Bransford Wilson

1984 *The Meaning of Mind in Mahayana Buddhist Philosophy of Mind-Only (Cittamatra): A Study of a Presentation by the Tibetan Scholar Gung-tang Jam-bay-yang (Gung-Thang-'Jam-pa'i-dbyangs) of Asanga's Theory of Mind Basis of All (Alayavijnana) and Related Topics in Buddhist*



*Theories of Personal Continuity, Epistemology and Hermeneutics* (Ph.D. Thesis, University of Virginia).

### 三、現代研究：中文、日文

神林隆淨

- 1984 《菩薩思想の研究》第七章〈菩薩地經的菩薩思想〉，日本図書センター，昭和30年，1938年；許洋主譯，《菩薩思想的研究》，《世界佛學名著譯叢》66冊，臺北，華宇出版社。

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，頁5-160。

妙音笑金剛大師著，觀空法師講授并校正、修改，任傑翻譯

- 2004 《釋自他宗派建立》，收於《古印度宗派論》，山西，五臺山大塔院寺。

許明銀譯

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

孫周興

- 2013 《存在與超越：海德格爾與西哲漢譯問題》，上海，復旦大學出版社。

池田道浩

- 2000 〈瑜伽行派における所知障解釈の再検討〉，《駒沢短期大学仏教論集》通号6，頁31-39。
- 2003 〈不染汚無明（不染汚無知）と所知障〉，《印度学仏教学研究》52卷1號通号103，2003年10月，頁361-358。

上野隆平

- 2009 〈瑜伽行唯識学派における清浄法界の研究：Mahayanasutralamkara IX. 56-59 Dharmadhatu-visuddhi を中心にして〉，《龍谷大学大学院文学研究科紀要》31 集，頁 79-102。

佐佐木宣祐

- 2011 〈所知障の研究：一切智者と不染汚無知〉，《大谷大学大学院研究紀要 - (28) (-) 》，頁 35-65
- 2011 〈所知障の研究：《婆沙論》の不染汚無知〉，《印度学仏教学研究》60 (1)，頁 402-398。
- 2012 〈所知障の研究：不染汚無知の内容〉，日本印度学仏教学会第 63 回学術大会，横浜市：鶴見大学。

吳汝鈞

- 2002 《唯識現象學（一）：世親與護法》，臺北，學生書局。
- 2002 《唯識現象學（二）：安慧》，臺北，學生書局。

李潤生

- 2005 《《成唯識論述記》解讀·破執篇》，加拿大安省：佛教法相學會。

廖明活

- 2003a 〈法寶的佛性思想〉，《中國文哲研究集刊》22 期，2003 年 11 月，頁 177-221。
- 2005b 〈初唐時期佛性論爭的兩個相關論題：定性二乘和變易生死〉，《中華佛學學報》18 期，2005 年 7 月，頁 31-73。
- 2005 〈初唐時期佛性論爭中的真如所緣緣種子問題〉，《中國文哲研究集刊》27 期，2005 年 9 月，頁 167-

183。

2008 《中國佛性思想的形成和開展》，《佛學論叢》，臺北，文津出版社。

釋振元（曾千翠）

2006 《窺基唯識實踐論之研究》，玄奘大學宗教學系碩士學位論文。

楊碧輝

2009 《無分別智之研究》，玄奘大學宗教學系碩士學位論文。

釋文修（溫淑花）

2010 《佛與阿羅漢斷障差別之研究》，玄奘大學宗教學系碩士學位論文。

趙東明

2012 〈轉依與所知障：以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心的探討〉（未刊稿）。

劉嘉誠

2005 《從《入中論》對唯識學派的批判論月稱的緣起思想》，臺北，國立臺灣大學哲學研究所博士學位論文。

劉宇光

2011a 〈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（廣州：中山大學 人文學院 佛學研究中心編 上海古籍出版社），頁 88-149。

2011b 〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印—藏中觀學之間（上）〉，《法鼓佛學學報》8期，2011年6月，頁 103-141。

- 2011c 〈所知障是無明或無知？在東亞唯識學與印—藏中觀學之間（下）〉，《法鼓佛學學報》9期，2011年12月，頁53-81。
- 2012 〈Jñeyāvaraṇa：在梵文構詞異讀、邏輯關係及釋義學之間〉（未刊稿），臺北國立政治大學宗教研究所、佛光大學佛教學院佛教學系，及臺灣印度學學會合辦，「第二屆梵學及佛學研討會：經典、語言、哲學與文學」，2012年11月8-9日。
- 2013a 〈英文佛教哲學研究著作中譯經驗談〉，《哲學分析》19期，頁164-174。
- 2013b 〈漢語學界唯識學研究一甲子回顧：1949-2011年〉，《漢語佛學評論》3輯，頁194-278。
- 2013c 〈循康德的知識完整性（Vollständigkeit）理念重讀大乘佛學的佛一切智（sarvajñā）與所知障（Jñeyāvaraṇa）〉（未刊稿），臺北，國立政治大學哲學系主辦「兩岸三地四校南北哲學論壇」，2013年11月。
- 2014 《東亞有相唯識學所知障概念哲學研究》（待刊書稿）。

簡淑雯

- 2000 《無我與解脫：清辨、月稱關於《中論·十八品》「人、法二無我」詮釋比較研究》，國立政治大學哲學研究所碩士學位論文。

聖嚴法師

- 2001 〈多聞與所知障〉，《法鼓山電子報》，2001年1月18日。<http://enews.tacocity.com.tw/index.php3?action=history&url=/goddess/20010118154348>.

html。

星雲法師

- 2005 〈佛教對「戰爭與和平」的看法〉，《普門學報》28期，<http://www.fgs.org.tw/master/mastera/books/delectus/discussion/13.htm>。

月稱，法尊法師藏－漢譯

- 1990 《入中論》，臺北，新文豐出版社。

楊惠南

- 2000 「尼眾對二十一世紀佛教的使命」，「第四屆兩岸僧伽教育交流訪問：廿一世紀比丘尼的角色與定位」漢傳僧團會議，[http://www.fozang.org.tw/mag\\_article.php?id=27](http://www.fozang.org.tw/mag_article.php?id=27)。

水野弘元

- 1989 《原始佛教》，京都，平樂寺書店 昭和 31 年，1956 年；釋如實譯《原始佛教》，臺北：慈心佛經流通處。  
2000 《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》；釋惠敏譯，臺北：法鼓文化出版社。

覺音，葉均譯

- 1987 《淨道論》，《世界佛學名著譯叢》冊 86-88，臺北，華宇出版社。

印順法師

- 1984 《唯識學探源》，臺北，正聞出版社。  
1971 《原始佛教聖典之集成》，臺北，正聞出版社。

周柔含

- 2009 〈說一切有部的斷惑理論〉，《法鼓佛學學報》4 期，2009 年 6 月，頁 1-49。  
2010 〈說一切有部的世俗道斷惑論〉，《法鼓佛學學報》7

期，2010年12月，頁23-65。

陳玉蛟

1988 譯貢却亟美汪波著《宗義寶鬘》（臺北：法爾出版社）。

## **Vijñānavādiān Concept of Jñeyāvaraṇa: Review, Reframe and Prospecion of the Modern Scholarship**

Lawrence Y.K. LAU\*

### **Abstract**

In the modern Buddhist Studies, no matter for the circles of the Early or Mahayana Buddhism, the concept of Obstruction of Knowledge (jñeyāvaraṇa) is coherently perceived as an unique idea of the Mahayana tradition. The purpose of this article, on the one hand, is to review the present scholarship of jñeyāvaraṇa, while on the other hand, is to reframe the issue, and to search for new prospect in the studies of jñeyāvaraṇa, according to two Chinese traditions of Buddhist scholastic literature, namely East Asian Sakara-vijnanavada and Sarvastivada. The article is composed of four sections. Firstly, analyzing the ambiguity of jñeyāvaraṇa, through a review on the highly diverfied translations of jñeyāvaraṇa in various Western languages. Secondly, it is a critical analysis of the Western, Japanese and Chinese scholarship on jñeyāvaraṇa, regarding to the approach, research pattern and limitation. Thirdly, to reframe the perspective on jñeyāvaraṇa, through tracing a series of Chinese Sarvastivadian concepts suggested, which are the forerunners of jñeyāvaraṇa. Fourthly, to provide a theoretical outline on the multi-folded structure

---

\* Associate Professor, School of Philosophy, Fudan University

of jñeyāvaraṇa, according to Xuanzang's *Cheng-wei-shih-lun*, the major text of East Asian Sakāra-vijñānavāda.

**Keywords:** Jñeyāvaraṇa, dharmātmagrāha, sarvajña, Sakāra-vijñānavāda, *Cheng-wei-shih-lun*