

玄奘唯識學「所知障」概念的大乘意義： 以第九障為中心線索

劉宇光*

摘要：

大乘佛學的二障指煩惱障和所知障，因而使大、小乘佛學對「無明」的理解形成清楚差異。但所知障的實質內容罕見明確界說。本文根據漢傳唯識學《成唯識論》卷十，輔以其他唯識經、論，以「十障」當中第九障「利他中不欲行障」的段落，探討玄奘唯識學「所知障」的多層含義當中，與大乘義理關係最深的環節。指在熟練掌握語言系統以建立系統知識的過程後，所遇上在細節的理解與創意性地表述上的未夠足份或精確度的不足，從而在義、法、詞及辯「四無礙解」，或「四陀羅尼」兩組高階位菩薩所能掌握的智性暨言表能力上，未達完善。並輔以一切智、五明處及三大阿僧祇劫此三個大乘概念所構成的問題脈絡，來解釋十障當中的第九層所知障，並以全知、一切智或完整知識的尚未完滿臻達來作總括。

關鍵詞：所知障、利他中不欲行障、四無礙解、四陀羅尼

* 上海復旦大學哲學學院副教授

Mahayana Implication in Hsuanchuang's Vijñānavādan Idea “Obstruction of Knowledge” (Jñeyāvaraṇa) : according to the 9th Obstruction

Lau, Lawrence Y.K. *

ABSTRACT:

The Mahayana Buddhist idea of Two Obstruction is Defiled Obstruction and Obstruction of Knowledge. The idea provides a clear cut explanation on the difference between Mahayana and Hinayana's interpretations on ignorance. However, the exact meaning of Obstruction of Knowledge is so far unclear in the modern scholarship. The purpose of this article is a studying on parahita-caryā-akāmana-āvaraṇa, the 9th level of Obstruction of Knowledge, which among all levels of jñeyāvaraṇa, has the most profound Mahayana implication. The studying is mainly based on the Vol.10 of Hsuanchuang's *Cheung Wei Shih Lun*, along with other Yogācāra sāstra and sutra. What the 9th level of Obstruction of Knowledge means is the advanced practitioner of Mahayana Buddhism unable applying language in a precise, creative and perfect way, to develop systematical knowledge. Thus, he is not yet able to fully achieve the four various levels of intellectual capability in verbalization, namely, catvāriṃpratisaṃvid. Furthermore, the subject matter will also indirectly connected to other important Mahayana ideas related, such as five branch of science (pañca vidyā), and omniscience (sarvajñā).

Keywords: jñeyāvaraṇa, parahita-caryā-akāmana-āvaraṇa,
catvāriṃpratisaṃvid, dhāraṇī

* Associate Professor, School of Philosophy, Fudan University

大乘佛學的二障（*dvi āvaraṇa*）是指煩惱障（*kleśavarāṇa*）及所知障（*jñeyāvaraṇa*），雖然「所知障」是唯識學的原創概念，但全體大乘佛學的不同思潮皆接受該觀念，並因而使大、小乘佛學對無明（*avidyā*）的理解形成清楚的差異。唯此一號稱大乘佛學主要義理標誌之一的觀念，卻一再受到諸如保羅·史瓦森（Paul Swanson）所抱怨：所知障的實質內容是什麼，亦從來未有明白界說，¹查爾斯·馬勒（Charles Muller）也多次提及，「所知障」概念有好些完全不同的意義，諸義所指的到底是什麼並不明確。²

本文在此的目的是要根據漢傳唯識學《成唯識論》卷十，輔以其他唯識經（*sūtra*）、論（*śāstra*），以「十障」當中第九障的段落，探討玄奘唯識學「所知障」的多層含義當中，與大乘義理關係最深的環節，筆者以「未臻一切智」或「未臻完整知識」一類詞彙來概括其要旨。下文除了就《成唯識論》卷十「十障」說的第九障來作討論外，也會以一切智、五明處及三大阿僧祇劫此三個大乘概念所構成的問題脈絡，來解釋所知障的「未臻全知」義。

在《成唯識論》卷十，第九障稱作「利他中不欲行障」。那是指大

¹ Paul L. Swanson, “Chil-I’s Interpretation of Jñeyāvaraṇa: An Application of the Three Fold Truth Concept”, *Annual Memoirs of the Otani University Shin Buddhist Comprehensive Research Institute*, Vol.1 (1983), p. 52.

² C. Muller, “The Yogācāra Two Hindrances and their Reinterpretations in East Asia”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 27, No.1 (2004), p. 207; C. Muller, “Wonhyo’s Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrance”, *Bulletin of Toyo Gakuen University*, Vol. 14 (March 2006), pp. 5-6; C. Muller, “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), p. 5.

乘的高階位行者在菩薩道的修道次第上，已經臻至第八不動地（*acalā*），在趨向第九善慧地（*sadhumati*）過程中所遭遇的主要障礙，此一障礙使行者無法臻達第九地。第九障具體是指大乘的高階位行者在借助語言來開展知識的能力上，仍有的不足與未臻成熟，都是關乎在運用概念，對眾生世間與器世間進行系統性的知識理解與表述時，所遇上的力有未逮。這某義上可視為第八障的伸延，因為第八障主要涉及行者能否以概念自如地進行智性的構思，來展開初步的理解，而第九障則是如何透過語言概念，進行系統性的知識陳述，並勝任在宗教-知識體制的社群中，進行有組織的陳述，並引導理解。當然，第八障由更為概括的智性運思所受的限制，過轉為第九障由概念與言說表述構成的限制，明顯是透過語言建立面對宗教-知識體制的社群的客觀化知識系統，要比單純個人運思藍圖來得更為困難，因這無疑已涉及直接在社群中，企圖建立取得認受與支持的知識時，面對來自現實眾生及其無明的真實狀態。大部份唯識論書對第九障內涵的理解皆非常一致而明確，無論是《辯中邊論》或《大乘莊嚴經論》等，皆指此為「未得四辯善巧勝」，即未得「四無礙解」或「四陀羅尼」。

《成唯識論》稱第九障為「利他中不欲行障」，其論主亦是沿此一線索，把「四陀羅尼」及「四無礙解」直接掛鉤，見《成論》卷九：

利他中不欲行障解（*parahita-caryā-akāmana-āvaraṇa*）。³謂所知障

³ 富貴原章信，《護法宗唯識考》（京都：法藏館，昭和三十年=1955年），頁371；Francis Cook (trans.), *Demonstration of Consciousness Only* by Hsan-tsang, in F. Cook, *Three Texts on Consciousness Only* (Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999), *BDK English Tripitaka*; 60-I, II, III, p. 330; Wei Tat (trans.), *Cheng Wei Shih Lun: Doctrine of Mere Consciousness* (Hong Kong: Cheng Wei Shih Lun Publication Committee, 1973), pp. 739-741。

中俱生一分，令於利樂有情事中，不欲勤行，樂修己利。彼障九地「四無闕解」(catvāriṃpratisaṃvid)，入九地時便能永斷。由斯九地說斷二愚及彼麁重。一，於無量所說法、無量名-句-字、後後慧辯陀羅尼自在愚(dhārṇvaśītāmoha)。於無量所說法陀羅尼自在者，謂「義無闕解」(artha-pratisaṃvid)，即於所詮總持自在，於一義(artha)中現一切義故。於無量名、句、字陀羅尼自在者，謂「法無闕解」，即於能詮總持自在，於一名-句-字中現一切名-句-字故。於後後慧辯陀羅尼自在者，謂「詞無闕解」，即於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲故。二辯才自在愚(parahitānavaśītāmoha)，⁴辯才自在者，謂「辯無闕解」，善達機宜巧為說故。愚能障此四種自在，皆是此中第九障攝。⁵

「未臻四無礙解」或「未臻四陀羅尼」在所知障理論的第九障指在熟練掌握語言系統以建立系統知識的過程後，所遇上在細節的理解與創意性地表述上的未夠足份或精確度的不足。「四陀羅尼」及「四無礙解」直接討論語言結構問題，所以有必要在此就上述唯識學的語言概念略作補充，以說明第九障所指的所知障，其確實內涵是什麼。四無礙解(catvāriṃpratisaṃvid)依序分別是指義、法、詞及辯四種無礙解，是四種關乎使用語言系統的能力，即掌握名言施設的各級技巧。提出四無礙解並非任意的，它與唯識學語言觀的語言結構層次是有直接對應關係。

四層無礙解分別是與能詮聲(śabda)的文(vyañjana-)、名(nāma-)、句(pada-)三身(trikāya)及其所詮義(artha)相關連，三身是指語聲、

⁴ 富貴原章信，《護法宗唯識考》，頁 371；Wei Tat, *Cheng Wei Shih Lun*, pp. 739-741。

⁵ 《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 53b-c。

語法結構、概念語義及使用語言進行陳述或辯說區別。語言應用、表達、接受及理解上未能通達自如者，即屬此第九「利他中不欲行障」。有關四無礙解、能詮聲的文-名-句三身與所詮義，及至「三所成慧」等，都是討論印-藏佛教語言哲學時，非常重要的理論，但限於本文主題是唯識宗所知障，因此只在直接有助於理解所知障之前提下，才從簡涉足上述理論，以免枝節申延不息。

同時四無礙解借助名、句、文三身，間接與五明處相關連，尤其值得注意的是：「義無礙解」是指名言語句所載負的語義對象，「法無礙解」是就能詮的文、名、句三身來說，「詞無礙解」是就能詮聲來說，「辯無礙解」涉及推理，故分別依序涉及與五明處的關係，即義解與內明、醫方明及工巧明相關，法及詞二解與聲明及部份因明相關；辯解則與因明相關。《瑜伽師地論》卷四十四謂：「云何菩薩善知諸論？謂諸菩薩於五明處，名、句、文身相應諸法。從他善受言善通利，即於如是諸法妙義，或從他所善聽、善決，或自專精善擇、善思。」⁶另同一論的卷五十二〈攝決擇分五識身相應地〉有謂：「名、句、文身，當知依五明處分別建立」，⁷即語言是一切知識討論的平台與基礎。⁸

義無礙解 (*artha-pratisamvid*) 的「義」一詞梵文為 *artha*，指「語義」，且一定是指經過語言闡釋處理過的對象，尤其此語是落在句 (*pada*) 一級上來說，即階段性地俱有暫時意義圓滿的篇章或段落，尤其在早期唯識論書，「義無礙解」總是依「種種相、諸相、自相及共相及其意趣」

⁶ 《瑜伽師地論》卷 44，《大正藏》冊 30，頁 537c。

⁷ 《瑜伽師地論》卷 52，《大正藏》冊 30，頁 587c。

⁸ D. Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, Austria: Austrian Academy of Sciences Press (1994), p. 39; J. Gold, "Sa-Skya Pandita's Buddhist Argument for Linguistic Study", *Journal of Indian Philosophy* 33 (2005), pp. 151-152。

等系列相關概念來被定義，例如義無礙解「於一切種一切法種種相中，如實覺悟之所引攝無礙智見」，⁹「謂依止……諸相及意趣無礙具足中」，¹⁰「自在通達一切義理」，¹¹「於一切法自相、共相無罣礙故，或於諸法別義意趣無罣礙故」，¹²「於諸相及意趣無礙具足中……相者。謂諸法自相、共相。意趣者，謂別義等。若於此中通達無礙具足，名義無礙解」。¹³這表面上使用的似乎是量論概念，但實際上並無直接關係，¹⁴有關的「相」所指的是表述具體個別對象或抽象集合對象的概念及其載負的內容。而「義無罣解」指的「句義」(padārtha) 剛好就是作為五明的文類載體，即論書(śāstra)的另稱，因為論書的內容是被稱為「句義」或「大句義」，這一點正如與下文提及，五明處在趨向佛一切智道上菩薩行者的知識視野相呼應，指的是所載負的知識內容。

法無罣解(dharma-pratisamvid)的「法」梵文為dharma，「法」在這指「一切法差別名(或法名差別)」，¹⁵《大乘阿毘達磨雜集論》卷十四：「名差別者，謂依無明等於無智無見不現觀等差別名中，無礙具足若定、若慧，乃至廣說，名法無礙解。」¹⁶法是指名詞或名言概念，用於區別不同物事。《成論》謂「法」更加明確地定義為「無量名、句、

⁹ 《顯揚聖教論》卷4，《大正藏》冊31，頁498b。

¹⁰ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷7，《大正藏》冊31，頁691a-b。

¹¹ 《攝大乘論釋》卷7，《大正藏》冊31，頁424b。

¹² 《攝大乘論釋》卷9，《大正藏》冊31，頁441a。

¹³ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷14，《大正藏》冊31，頁759c。

¹⁴ 量論中作為二量的自、共二相，其梵文拼寫與此所說的自、共二相也許稍異。

¹⁵ 《顯揚聖教論頌》卷4，《大正藏》冊31，頁498b；《大乘阿毘達磨雜集論》卷7，《大正藏》冊31，頁691a-b；《大乘阿毘達磨雜集論》卷14，《大正藏》冊31，頁759b-c。

¹⁶ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷14，《大正藏》冊31，頁759b-c。

字……即……能詮」，實乃三身，即字詞及句法結構。

詞無闕解 (nirukti-pratisamvid) 的「詞」一詞梵文為 nirukti，本指「言教」，但觀乎《成論》，是指「於言音展轉訓釋總持自在，於一音聲中現一切音聲」，這上接歷來唯識諸論如《攝大乘論釋》及《大乘阿毘達磨雜集論》等對「詞無闕解」的界說，都是指諸方言音、無量國邑種種言音¹⁷、諸國土各別種種言¹⁸。其實是指語聲，即作為三身基礎的能詮聲，故「詞無礙解」實乃指對語言音聲變化之學問及應用上的自如通達。小結來說，《成論》利他中不欲行障一的「於無量所說法、名-句-字、後後慧辯陀羅尼自在愚」其實是指於文身、名身、句身，即對於構成語言的一套符號系統的三身，不能勝任熟悉理解，並自如地應用之。

辯無闕解 (pratibhāna-pratisamvid) 的「辯」一詞梵文為 pratibhāna，在四解中單獨成一項，與餘下三項對等成另一類，乃是因於辯無闕解在義、法、詞另三種無礙解的基礎上才能成就之，指辨析諸法差別上，圓熟與否，即為有否成就辯無礙解。早期《攝大乘論釋》卷七：「遍於十方隨其所宜自在辯說」，¹⁹卷九：「若於分析諸法智中……於能辯析諸法智中無罣礙故。」²⁰上述所引諸唯識論書都有反復提到「辯無礙解」是辯析諸法差別，在此諸法所指為何，若如常智解之，大體指各類事物等。

¹⁷ 《大乘阿毘達磨雜集論》卷 14：「訓詞無礙解者。謂於諸方言音及訓釋諸法言詞無礙具足中若定若慧。餘如前說。諸方言音者。謂無量國邑各隨自想所起種種言音差別訓釋諸法。言詞者。謂可破壞故名世間。可變壞故名色如是等。若於是中通達無礙。名訓詞無礙解。」(《大正藏》冊 31，頁 759c)

¹⁸ 《攝大乘論釋》卷 9：「或於諸法別義意趣無礙故。若於其言無礙覺慧名訓詞無礙。於諸國土各別境界種種言詞。隨自展轉異想隨說無罣礙故。或於諸法訓釋言詞無罣礙故。」(《大正藏》冊 31，頁 441a)

¹⁹ 《攝大乘論釋》卷 7，《大正藏》冊 31，頁 424b。

²⁰ 《攝大乘論釋》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 441a。

所以可說圓熟地運用名言概念闡釋種種知識，以饒益一切眾生，乃是所知障中艱難度最高，最難於克服的障礙類別之一，尤其值得注意的是，它是進入第八地才被克治，那即表示縱使在七地上的聖位菩薩，依然未能勝任以語言文字圓滿地闡釋及建立系統知識，以饒益一切眾生，倒過來說，這反映掌握名言及其內容何其重要與不容易。故此所謂未得四無礙解，就是指在借助名言為手段，建立系統知識以饒益眾生之一事上，仍未成熟或未臻完整。

「四無礙解」代表語言系統的充份開展，尤其語言系統的社群性或非個體性，使聖位行者必須透過語言將其構思客觀化，因而準此，第九障就是尚未勝任藉着語言體系，在客觀上充份彰顯其構思。

在此不妨將《成唯識論》稱作「於諸法中未得自在障」(dharmeṣu vaśitāpratilambhāvaraṇa)²¹的第十障也在此作一簡扼的說明，以顯示其與第九障的連貫性。第十障是指已經身處第九善慧地(sadhumatī)的菩薩，在趨向第十法雲地(dharmameghā)而又未達的過程中，所面對的主要障礙，此一障礙使他仍未能臻致第十地。其未臻一切智或未臻知識完整，是專指從第九障所指的系統概念知識建構的不足，轉為在行動上的不足。因之，如《攝大乘論》說，未圓滿於法身(dharma-kāya)，即未能以與對空性的認知等量齊觀的深度與廣度，以行為建立種種有助於其他眾生卻除無明苦患的條件與環境，並因於如此的不足與缺憾，而尚未能圓滿而完整地成就覺者位格。

《成唯識論》卷十的陳述為，第十障是指尚未完全勝任於在行為上，

²¹ 富貴原章信，《護法宗唯識考》，頁 371-372；Wei Tat, *Cheng Wei Shih Lun*, pp. 741-743。庫克(F. Cook)沒有為「於諸法中未得自在障」一標題提供可能的梵文原詞。

如願以有創意的或具原創性的方式打開新局。當中的大神通愚（mahābhijñāmoḥa）的「神通」固然可依傳統標準教義般，根據字面義來作解釋，但若目之為一個象徵或比喻（metaphor），其實是指原創性或開創性，在既有的視野與環境之外，在即使最微細難知的關鍵細節上，另創新猷以改變眾生實存現狀，從主動創新陳述到不斷翻新及豐富理解，而免於悟入微細秘密愚（sūksmaguhyapraskandanamoḥa），²²尤其在此的開創性並不如第九障般只屬認知上的未足，卻更進一步是指行為或開創饒益眾生之事業的行動上，尚未達得心應手的水平，因為仍存有很多在如何開展事業上的微細或隱晦的無知或盲點，使行動未達成預期作用。比之於第九障強調的則是語言、表達及依語言作理解時尚存的不足，第十障更主要是指行動或事業上的不足或未充分，其所云之微細認知不足，乃指對開展事業的實踐行動及至其行動效果的理解不足。

所以就大乘佛教之為大乘佛教來說，《成唯識論》十所知障最核心或重要的一組問題，即未臻完整知識，主要是指在從事教化眾生時，仍存的創造力缺憾，其性質自成一格而頗異於前七障。把最後諸障歸為一類，這除了是建基於對其內容的理解外，同時亦建基於《攝大乘論》、《辯中邊論》及《大乘莊嚴經論》所提到的「四自在」所提供的文本線索。未臻全知義的最後諸障是由先前未能勝任兼見勝義及世俗二諦，過渡為未臻完整知識。在前一階段，已對究竟性之空性有所知解，亦大體認可對真實的完整認知，必須兼顧二諦。其間的主要差別，只在於對二諦的未及兼顧，除了是程度輕重之分外，也涉及行者的能力是有心無力或只是需假以時日。未臻完整知識的一類所知障的如此難以克服，乃因器世間與眾生世間在緣起網絡的變化中，時有新局面產生，使無明的樣態不

²² 《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31，頁 53c；又見富貴原章信，《護法宗唯識考》，頁 371-372。

斷推陳出新，因此要去斷除全體眾生無明時所遭遇上的所知障，自然要來得遠為艱難。

所知障的「未臻全知」義是唯識所知障理論中，與大乘願景關係最為密切的重要的議題。因而對此的理解，應考慮此一概念是與哪些問題相關。因此下文會把所知障放在一切智、五明處及三大阿僧祇劫三個概念所組成的框架來討論。這一框架提供了在當下與未來、現實與理想、按部就班循序漸進與一時頓現的直觀，乃至寓於社群中的客觀智性傳統暨體制與主體位格等一系列對揚中，來解釋所知障所座落的大乘問題脈絡，乃至唯識如何將宗教慈悲願行和對系統知識或文明的智性承擔稼接起來，共同形成大乘佛教對建設系統知識與文明的積極態度。

在進入詳細討論前，先在此扼述，把最後三層所知障放在「一切智」、「五明處」及「三大阿僧祇劫」的結構中，所欲展示的基本構思。簡單來說，所知障必須要置放在一個大乘覺者與菩薩在能力上的差距關係中來被理解。在此一進程的差距，目標的一端是由一切智所代表，大乘覺者的完滿人格、德性與能力，腳下的另一端則是雖尚未成佛，但早已非一般庸劣眾生的高階位大乘行者，即菩薩，以「五明處」來代表之。兩者之間，一方面仍存在能力上的差距，但另一方面菩薩又已經不落一般眾生水平，並處在正逐步靠近成佛的過渡階段上，作為其同軌但尚未到位的後學。這距離在量上以三大阿僧祇劫為象徵，在質上即為「未臻全知義」的所知障。因此，「未臻全知義」的所知障是菩薩在以一切智為標準的參照下，表現在五明處身上的不足、力有未逮或未臻完整。這種不足其具體內容或程度，卻是依處在三大阿僧祇劫的不同階段或進程，而持續以水漲船高的方式，作調節性的浮動與變更。

為了使所知障的內涵能夠更充分而立體地被展示出來，下文首先對一切智（sarvajñā）稍作交代。引入「一切智」概念作為對照，這有助理

解唯識學「未臻全知義」的所知障之內涵。所知障其實是以佛一切智為參照，才能標示出來的特殊類型認知缺憾。大乘唯識宗所解的佛「一切智」首先有全知的特性，其次是直觀的能力，一念知一切時的一切事，不必有過程，因而是直觀及整體全遍的。

一切智並非與實踐不相干的純粹認知，在根本上，一切智指的是實踐之智或行動之智，而其認知或行動的對象也不只是器世間純屬自然或物質的事物，其對象依然優先是指一切眾生，特別是仍困在無明顛倒及煩惱與苦患下的眾生。所謂行動或實踐，是指在解脫上有創制新條件的可能性，這不只是思想或見地上的創制，更指創制新的關係、條件、環境與生活形態。因此一切智之若為認知，乃指認知本身就是從事創制的行動環節之一，甚至要在行動中才能彰顯認知的徹底程度。此一知識的完整性特別帶有解脫上的向度，即能成就一切法門，以對治眾生身上複雜多變與層出不窮的無明，故佛一切智的完整性是特別針對全體眾生無明之千恣百態的完整性而提出。從更深一層上說，一切智還是指覺者在慈悲踐行上，勝任成就澤披蒼生的解脫-倫理完整性，這也是從另一個角度為我們應該如何理解所知障提供啟發。

根據大乘的宗教願景，由佛、菩薩或其他聖位行者的慈悲心所推動的智慧或知識，是以對法性、空性或真如的深、廣瞭解為根據，安立許多不同法門利樂有情。反之，如果對真如或空性的理解被掩蓋，並且因而無法生大悲與般若，以安立諸多法門，這即是「所知障」。這意思下的「所知障」就是指未能成就一切智意義下的全知，若用《成唯識論》卷十²³及《佛地經論》卷三、六及七等一系的表達方式來說，便是未能成就佛的四智或四智相應心品。尤其當中把「大悲」與「般若」二詞作

²³ 《成唯識論》卷 10：「起已相續，窮未來際，此即四智相應心品。」（《大正藏》冊 31，頁 56a）

相提並論，在這更強調的是般若智背後的大悲，這實際上說明一切智的背後是對全體眾生的大悲，可以說佛的一切智其實就是佛的一切慈悲的同體異面。這一雙重角度對我們在如何瞭解「所知障」亦是非常重要的。

其次，五明處（*pañca-vidyā-sthānāni*）也是我們理解唯識學所知障「未臻全知」義時的重要輔助概念。前段從一切智此一高標準出發，來解釋在具體上所知障所欠何事，而五明處就是在這一提問下的產物。「五明處」這一知識分類體系分別指因明（*hetu-vidyā*）、聲明（*śabda-vidyā*）、工巧明（*śilpa-vidyā*）、醫方明（*cikitsa-vidyā*）及內明（*abhyatuma-vidyā*）。它是菩薩在趨向佛一切智的目標上的修學內容，一方面標誌著已成功轉入出於饒益一切有情的大乘悲願，以成就系統知識之軌道上，但此一智性事業的承擔，因眾生無明苦患的層出不窮而遠未臻完整，因此「五明處」是在未臻佛一切智的完整及成熟之狀態下，菩薩慧外展建立的具體內涵，是所知障的「未臻全知」義所指的不足的所在，但同時又是菩薩慧逐漸充實，克治不足，以期最終臻於完整認知，成就一切智的著力點的所在。五明處是菩薩慧其中一個主要表現方式，五明知識系統並不完全是行者在個體層面對主觀願景的描述，它應被理解為一系統的文明制度（*institution*）及智性傳統（*intellectual tradition*），基本上是指以社群（*community*），而不只是以個體為存在基礎的知識組織，帶有客觀化及制度化，規定文明形態的意味。

「五明處」對大乘菩薩行的宗教或解脫論的重要性，最直接和最明顯的表現，自然首先是在關顧其他眾生處境之此一倫理向度上。²⁴就是因於慈悲這倫理的向度，將本來僅關乎器世間的知識，在以「饒益眾生」

²⁴ 小沢憲珠，〈菩薩と五明処：《瑜伽論》を中心として〉，《大正大學研究紀要・佛教學部・文學部》65（1980），頁 65-84。

為動機的實踐中，與關切眾生狀態的認知重新融合為一體。讓五明處不是單純有關器世間的知識活動，其知識實踐同時是廁身在眾生世間當中，作為蘊含著知識向度的倫理實踐來被瞭解。五明處實踐的直接目的就在饒益眾生，此一饒益是憑藉物質或具體可見的知識實踐，間接地為眾生的心靈與精神帶來價值觀上的轉變。五明處被明確指認為屬大乘菩薩慧學依之以趨向菩提 (bodhi) 的特殊修學內容，而有別於聲聞、獨覺二乘，其中的關鍵特性在於強調「攝一切眾生」，「利他」以令「無量眾生」蒙受身心饒益，使其依克治無明「次第」之序而在不同階段起不同作用。大、小二乘之間悲願規模的廣、狹區別，是瞭解「五明處」是否必要的主要關鍵。

「五明處」是大乘菩薩在大體克服一般的前段所知障以後，但仍廁身於未臻一切智的漫長過渡階段時，實踐過程的持續產物。在對緣起無自性實相的理解，已有相當深、廣及穩定持續度之前提下，主動悉力建立最終可望窮盡緣起世界內涵的系統知識。「五明處」在現階段雖仍未達完整，但卻最終以實現此一切智，饒益一切眾生為目標，從而強調「五明處」是大乘菩薩道的不共小乘法。這清楚說明，唯識宗提出「所知障」的概念時，似乎一早已著眼於「諸菩薩為利他，求斷……所知障正勤修行」，以「利他」來界說「所知障」設立的大乘理據，這反映唯識宗所知障學說所真正重視的認知缺憾是「未臻一切智」或「未臻完整知識」，因為唯識宗之為大乘佛教，其宗教宏願，從一開始提出所知障，便已重視放在「未臻全知」的高度上來立說。事實上，「未臻全知」的一類所知障與「利他」的的宗教-倫理方向是直接相關的。

唯識宗行者因大乘的悲願故，憑藉持續趨近窮盡對全體緣起事物所有具體性相之認知，成就一切法門以饒益眾生，對治眾生及身所起的一

切無明，這些大乘菩薩道的修行方能使克服所知障成功在望。²⁵唯識宗建立知識系統，源於菩薩道上為眾生謀解脫故，其動機所關注的目標，亦首在不忍一切眾生的陷身流轉，因此安立系統知識及文明，其性質固然是一知識實踐，但同時更亦是一倫理實踐，因其關注的並非只是自然世界的緣起性相，卻是與眾生無明苦患的形成及解除相關的一切緣起性相，所以於唯識宗的而言，菩薩對知識的承擔並非隔絕在倫理踐行外，承擔知識既是對倫理踐行之充實，亦力圖從預期的效果上有效地落實倫理踐行，免其只成一善良，但無力實現的空洞願望。依五明處克服「未臻全知」意義下的所知障，以成就一切智，這個過程不應只被理解為與眾生處境無關的純知識實踐，卻是指體認他人的苦患之不堪，因而施設可助他人除卻無明苦患的種種知識，故五明處關心的不只是物，卻是眾生、人與事；推動知識實踐的背後願力，其所關切的不只是器世間，卻是眾生世間。因此獻身知識系統的建立，這已經不只是知識實踐，卻是倫理實踐。

再者，第三項相關概念是三大阿僧祇劫（*asamkhyeya-kalpa*），唯識宗一方面以佛「一切智」概念所指的知識完整性，來表明唯識宗承認充分實現克越所知障是可被預期的；但另一方面，也應注意唯識宗是以三大阿僧祇劫這種可望而不可即的時間隱喻，無限地推遲知識完整性在現實世間的具體實現。大乘佛教論書，每多好以此三大阿僧祇劫為喻，描述修學及實踐的進階與三大阿僧祇劫有一定的對應關係，以顯示由菩薩到完全覺悟的大乘修道過程何其漫長與艱難。而《成唯識論》在九、十兩卷多處也提及「阿僧祇劫」，當中卷九特別放在與「三大劫」之概念

²⁵ C. Muller, “Wōnhyo’s Doctrine of the *Two Hindrances (Ijangui, 《二障義》)*”, *Journal of Korean Buddhist Seminar*, Vol. 8 (July 2000), p. 325.

關繫密切的修道進階內來作解說。²⁶

唯識宗以三大阿僧祇劫表述在時間上極為漫長的大乘覺悟之途，使唯識宗以佛的「一切智」所代表的知識完整性雖非不可企及，但亦絕對不能將任何具體的當下目為完整性的完全實現。三大阿僧祇劫的時間比喻，也是指具體知識向完整擴張的過程中所受到的牽制，只能以具體實踐所取得的知識，來逐項推進它向知識完整性的伸展。三大阿僧祇劫這一超乎想像的時間距離，把「一切智」與「未臻全知」義的所知障在量上的差距大幅拉開，使二者關係處在一可望而不可即，似乎不可跨越，又未嘗不可跨越的，虛懸但既不落實，又不消失的處境中。此一以時間為象徵載體的神話式敘事，它展示的時間遙遠感，引申多層意義來表達所知障，這表明眾生無明的深度、廣變與層出不窮，使全體眾生的解脫覺悟成一遙遙無期，足可使人絕望或放棄的狀態。²⁷

但正因如是，大乘菩薩反過來將此可能的絕望變成最深的動力，施設堪與如斯深廣的無明勢均力敵的一切知識，作為或直接或間接的法門，輔助眾生應對無明與苦患。在這漫長的歷程中，一切智的憧憬遂成為大乘行者的方向，行者並不確知其全體內容為何，但總在以其全體性為目的之前提下，不斷在具體經驗踐行中，銖積寸累地不斷再創制新的向度與範圍，充實新的具體內涵，同時這又反過來使五明處在趨向一切智的推進歷程中，不斷浮動調節，翻出新而前所未見的視野，不斷促進與展

²⁶ 《成唯識論》卷 9：「究竟位中，若現若種，俱唯無漏。此十因位有三種名：一，名「遠波羅蜜多」，謂初無數劫，爾時「施」等勢力尚微，被煩惱伏，未能伏彼，由斯煩惱不覺現行。二，名「近波羅蜜多」，謂第二無數劫，爾時「施」等勢力漸增，非煩惱伏，而能伏彼，由斯煩惱故意方行。三名「大波羅蜜多」，謂第三無數劫，爾時「施」等勢力轉增，能畢竟伏一切煩惱，由斯煩惱永不現行，猶有所知微細現、種及煩惱種，故未究竟。」（《大正藏》冊 31，頁 52b）

²⁷ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 7b。

現五明處相應的豐富成長，但總在形成新的焦點之餘，同時不斷指點出新的所知障。因而三大阿僧祇劫一方面是五明處顯露出新遭遇上的所知障，同時又是五明處不斷越過既有所知障之動態時間過程。在一切智此一整體理念的對照下，雖幾乎可說在三大阿僧祇劫的漫長歷程中，所知障從未稍減，同時五明處作為承擔解脫的系統知識，其完整性尚未稍增的情況下，仍使希望、願力與方向得以不墮。

因此依知識未完整之狀態來界定所知障，反而是大乘聖位行者的常態，作為持續修正、充實，並再完善五明處的常存動力。唯識宗探討所知障時提出三大阿僧祇劫概念，把一切智與所知障連繫起來，同時三大劫之概念亦是不斷處在伸展中的五明處所廁身的場所，三大阿僧祇劫既是鴻溝的具體所在，但又是跨過鴻溝的所在，儘管一方面以時間為喻所指出的距離使人卻步，但同時又總勉強算是一個實數，不至於真正陷入無限距離，避免造成從根本上切斷二者之間的可能連貫，也避免同時切斷企求及方向。任何知識現狀正因能夠維持著與知識完整性之理念此一只限於方向上的指引性的連繫，所以一方面因永遠不能徹底實現此一完整性，從而制止了誤將任何現狀視作已在現實上充份落實完整知識的可能，及其所造成的停滯不前；但同時，它又提供一總方向上的引導，避免知識的成長因失去方向而最終陷入虛無，並造成對知識的放棄與瓦解，所以任何有開放性，不排斥成長的知識系統也永遠不能沒有或迴避此一完整性之理念所起的牽引作用。

小結言之，唯識宗循「未臻完整知識」之問題來理解「所知障」的最重要含義，這是以大乘佛教的宗教願景為前提方能成立。「一切智」不僅是覺者位格的必然標誌，而且是構成覺悟不可或缺的一部份。在此真正值得注意的關鍵，不是大乘的「一切智」概念，而是唯識學在此引入「五明處」這一知識概念的重要意義。因菩薩道是依「五明處」趨向

一切智，明確規定菩薩對「所知障」的克服是以加強、深化及擴大我們知識的能力、品質及範圍為目標，堪為系統知識及文明的客觀實踐綱領，因此使表面上誇張宏大的「一切智」概念，能夠在整個唯識宗「所知障」理論當中，有其在義理上踏實而明確的角色。

唯識宗作為大乘佛教來說，不管其一切智或所知障，都不僅僅是討論純粹的認知問題。一切智的知識完整性指的不僅是袖手旁觀，純粹中立之認知者的認知完整性，卻指行者在慈悲踐行上勝任成就解脫-倫理的完整性。同時所知障所說的「未臻完整知識」，也不僅是指認知上的不完整，而是指在慈悲踐行上，所未臻的解脫-倫理的完整性。所以從更深一層上說，不論是一切智、五明處或所知障，三者都不僅僅是關於知識實踐的概念，卻是關於價值實踐的概念，「一切智」是勝任成就澤披蒼生意義下的解脫-倫理完整性，「所知障」則是指在慈悲踐行上未臻解脫-倫理的完整性。

參考書目

一、藏經

- 《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30。
- 《大乘阿毘達磨集論》，《大正藏》冊 31。
- 《大乘阿毘達磨雜集論》，《大正藏》冊 31。
- 《成唯識論》，《大正藏》冊 31。
- 《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31。

《顯揚聖教論》，《大正藏》冊 31。

二、專書

富貴原章信，《護法宗唯識考》，京都：法藏館，昭和三十年=1955 年。

D. Jackson, *Enlightenment by a Single Means*, Austria: Austrian Academy of Sciences Press, 1994.

Francis Cook (trans.), *Demonstration of Consciousness Only* by Hsan-tsang, in F. Cook, *Three Texts on Consciousness Only*, Berkeley, Calif.: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 1999.

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

三、論文

小沢憲珠，〈菩薩と五明処：《瑜伽論》を中心として〉，《大正大學研究紀要・佛教學部・文學部》65，1980。

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

C. Muller, “Wonhyo’s Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrance”, *Bulletin of Toyo Gakuen University*, Vol. 14, March 2006.

C. Muller, “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.

C. Muller, “Wōnhyo’s Doctrine of the Two Hindrances (Ijangu,《二障義》)”, *Journal of Korean Buddhist Seminar*, Vol. 8, July 2000.

J. Gold, “Sa-Skya Pandita’s Buddhist Argument for Linguistic Study”,

Journal of Indian Philosophy 33, 2005.

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

(責任編輯：呂梅香)