

# 一切智者與所知之考察—— 以《真實綱要難語釋》3627 偈 注釋為主\*

法鼓文理學院 副教授 釋見弘

## 摘要

「一切智者」(sarvajña) 一詞常被當成佛陀的別名使用，意指無所不知、無所不曉的全知者。所謂的全知，大乘佛教時期特別指一剎那中認識一切之超感官智能。不過，此中的「一切」有可能是抽象真理也可能是具體的現象事物。「一切智者」之思想，廣泛見於印度各宗教哲學裡。認為天啟的「吠陀」才是唯一權威的彌曼沙學派 (Mīmāṃsā) 大思想家鳩摩利羅 (Kumārila ca. 650-700) 等人，反對人類可以作為「一切智者」認識一切存在，對佛教「佛陀是一切智者」之主張提出強烈攻擊。寂護 (Śāntarakṣita ca. 725-788) 之《真實綱要》(Tattvasaṃgraha) 與其徒弟蓮華戒 (Kamalaśīla ca. 740-795) 之《真實綱要難語釋》(Tattvasaṃgrahapañjikā) 第 26 章中，對彌曼沙學派的諸多非難展開細緻的答辯與論證。他們書中登場的一切智者類型極為豐富，說是集大乘佛教大成也不為過。本稿以《真實綱要難語釋》對《真實綱要》3627 偈的注

---

\* 2018/4/5 收稿，2018/5/16 通過審稿。

釋之譯注為主，並進行若干考察。3627 偈的注釋裡，蓮華戒分別從唯識學派「有形象知識論」(Sākārajñānavāda)和「無形象知識論」(Nirākārajñānavāda)二個分派的觀點，闡釋一切智者如何認識無限事物。為了說明無概念分別的一切智者之知，可以正確地認識無限所知，蓮華戒也述及「後得清淨世間智」的概念知在一切智者認識過程中所扮演的重要功能。本稿在譯注的同時，針對 3627 偈與注釋之間所產生的主題焦點上的落差，進行分析，並對兩類的「後得清淨世間智」以及一切智者與「所知障」的關係等等，提出獨自的觀察。

關鍵字：一切智者 《真實綱要》 《真實綱要難語釋》  
後得清淨世間智 所知障

## 一、「一切智者」思想簡史

佛教所謂的一切智或一切智者，相關梵語有 *sarvajña*、*sarvajñatā*、*sarvajñatva* 等<sup>1</sup>，漢譯作「一切智」、「一切智者」、「一切智人」、「一切智性」、「一切智智」、「一切知」、「遍知」、「薩婆若」、「薩云若」、「薩芸然」等。意思是「知曉一切的」智或人 (*puruṣa*)。簡言之就是無所不知、無所不曉的「全知」或「全知者」之意。「一切智者」(*sarvajña*) 一詞常被當成佛陀的別名使用<sup>2</sup>。相對於凡夫智只能認識到有限的事物，知曉一切事物的「一切智」，乃是超越感官、超越經驗的特殊之認識。

初期佛教聖典，雖提及佛陀有「一切智」，不過這並非當時耆那教或後來佛教主張的「一剎那知一切」的一切智，它是「三明」(*tevijjā*) 之智，是極清淨、極迅速，基於注意力 (*pāli: āvajjana*) 或希求而起的智，在佛陀欲知曉之際，它可

---

<sup>1</sup> *sarvajñatā*、*sarvajñatva* 等字是在 *sarvajña* 之後加上 *-tva*、*-tā* 表抽象狀態之接尾詞，McClintock 2010: 24 強調此二字表一切智的狀態，非指一切智者。梵語另有 *sarvākārajña* 等字，漢譯作「一切種智」。不過古代漢譯與梵語間的對應關係並不嚴密，*sarvajña* 的漢譯有作「一切種智」的，反過來 *sarvākārajña* 有時被漢譯為「一切智」等，「一切智」與「一切種智」等的區別，有時也未必很明確，詳見川崎 (1992): 23-30，兵藤 (2000): 29-43。

<sup>2</sup> *sarvajña* 此字基本是形容詞，但佛教中常作男性名詞使用，指「一切智者」(MVP no. 14, Edgerton 1985: 584)。本稿譯注中出現的 *sarvajña* 也採男性變化，意指一切智者。

隨心所欲生起，無意欲時就不活動，故非於一切時任運而生、自動、相續不斷之智。<sup>3</sup> 對於耆那教主張的「一剎那知一切」之一切智者之稱號，佛陀本人相對採取保留甚或否定的態度。<sup>4</sup> 不過，部派佛教之後，特別是大乘佛教時期，承認佛陀可於一剎那中認識一切的「一切智」之思想逐漸受到重視。

由於「一切」，至少包含認識主體的心識與被認識的對象這二個層次，就部派與大乘佛教文獻來看，所謂的「一切智」，其認識形態，若就時間來說，可細分為「於一剎那知無限一切」的「瞬間型全知」（如大眾部）或「於兩個以上的剎那連續知一切」的「漸次型全知」（如有部等）這兩種。其次，若就作為認識對象的「一切」而言，此「一切」應可再區分為：「差異的具體個別事物」、或可稱之為「個物型全知」<sup>5</sup>，以及個別事物間共通的「抽象性質」（四諦、空、無我、等法性真理）之「真理型全知」。此外另有一種個別事物全體之集合、合一而不可分割的「全體型全知」，雖與具體事

---

<sup>3</sup> 主要見於 *Milindapañha* 《彌蘭陀王所問經》（川崎 1992: 66-76），Sara L. McClintock 把這種一切智稱為 capacity omniscience (McClintock 2010: 31f.)。

<sup>4</sup> McClintock (2010): 23-32，川崎 (1992): 61-79。

<sup>5</sup> 根據蓮華戒說明，此與唯識之「有形象知識」論之分派有關，詳本稿第四節 1.2.2 以下。

物有關，但不具有事物形象<sup>6</sup>、<sup>7</sup>

部派佛教之中，有部（*Sarvāstivādin*）、經量部（*Sautrāntika*）某程度繼承初期佛教傳統，認為佛智之認識一切需經二個剎那，不是一時的（*asaṅgata*），如同火雖能燒盡一切，但非一時即可完成。佛陀之所以被稱為「一切智者」是因為他具有知道一切的能力（*sāmarthya*），只要他發動意欲，就可以隨心所欲地生起正知。<sup>8</sup> 相對於否認心可以自知的有部，大眾部（*Mahāsāṃghika*）因為承認心可自知，故主張佛智可於一剎那中遍知自他一切。就認識時間而言，有部屬於「漸次型全知」，大眾部屬於「瞬間型全知」。<sup>9</sup>

延續部派佛教傳統，大乘佛教在「一切智」、「一切智者」的議題上有了更進一步的開展。主張「一切智」或「一切智者」的唯識文獻最初見於《大乘莊嚴經論》

（*Mahāyānasūtrālamkāra*）〈菩提品〉：「如同全世界被太陽一時所放射的光芒所照耀一般，同樣地，一切所知於一時被如來之智所照耀」。<sup>10</sup> 中觀學派（*Mādhyamikavādin*）的清辨（*Bhāviveka* ca. 500-570）雖也認同佛陀是一切智者，但他反對

<sup>6</sup> 根據蓮華戒說明，此與唯識之「無形象知識」論之分派有關，詳本稿第四節 1.2.1 以下。

<sup>7</sup> 以上，是參考了川崎（1992）：83-99 以及 McClintock（2010）：32f. 之後，筆者提出的分類與名稱。

<sup>8</sup> AKBh p. 467、山口（1941）：569、川崎（1992）：89-93。

<sup>9</sup> 川崎（1992）：83-99，Yao（2005）：10-15，44-49，McClintock（2010）：32-34。

<sup>10</sup> 山口（1941）：567-571。

唯識學派 (Vijñānavādin) 所理解的一切智者之認識方式。《中觀心論》( *Madhyamakahrdayakarika* ) 中他認為一切智者所認識的對象，不是千差萬別的具體所知，而是諸法間共通的、一味之「法性」，也就是空性。因為如果是具體實在之物 ( *dravya* )，則一切智者至少需要兩個剎那才能認識對象與自心。其次，基於諸法皆空的立場，他主張一切智者的無分別智是用超越主客二元對立、以不見之方式於一剎那認識全部所知 ( *sakalajñeya* )<sup>11</sup>、亦即認識法性。清辨的主張被後來的月稱 ( *Candrakīrti*, ca.530-600 ) 所繼承。月稱在其《入中論釋》( *Madhyamakāvātārabhāṣya* ) 第十二的〈佛地功德〉章中說：諸佛世尊於一剎那間得一切智，遍知一切。所謂的「一切」是指一切事物間一味無差別相的「無生法性」。<sup>12</sup> 清辨與月稱所提及的一切智者之認識形態，可歸類為認識空、緣起、法

<sup>11</sup> *sakalajñeyayathātmyam ākāśasamacetasah/ jñānena nirvikalpena buddhāḥ paśyanty adarśanāt*// (MHK V ver. 105) 又、見川崎 (1992): 139-149。

<sup>12</sup> 這點似乎少被注意，茲將相關文句列出於下。MABh p. 356: (1) “*ji ltar snod kyi dbye bas mkha' la dbye ba med de ltar // dngos byas dbye ba 'ga' yang de nyid la med de yi phyir // ro mnyam nyid du yang dag thugs su chud par mdzad gyur nas // mkhyen bzangs khyod kyes skad cig gis ni shes bya thugs su chud //* (XII ver. 2) 「如同容器雖異而〔器皿中的〕虛空無別般，〔色受等之〕所作諸法雖異而真實〔性〕無異，是故，一味平等、正知之賢者您，〔於〕一剎那通達所知。」(2) “*de yang mkhyen pa'i skad cig gcig kho nas thugs su chud pas bcom ldan 'das kyes mkhyen pa'i skad cig gcig kho nas thams cad mkhyen pa'i ye shes brnyes so, 'dir smras pa' ”* 「此復唯以一剎那知，周遍了知。故世尊唯以一剎那知而得一切智之知。」

性等抽象真理之「真理型全知」。

佛教以外的印度傳統，如上已述，耆那教很早就視其教主為「一切智者」。婆羅門文獻與宗教傳統中則經常稱呼偉大的聖人或神明為「一切智者」。<sup>13</sup> 不過，否認人類可以成為「一切智者」的印度傳統之宗教學派，如七世紀彌曼沙學派（Mīmāṃsā）大思想家鳩摩利羅（Kumārila ca. 600-660）等，對佛教主張佛陀是「一切智者」，提出強烈抨擊。<sup>14</sup> 與鳩摩利羅同時代的佛教知識論大師法稱（Dharmakīrti ca. 600-660），反批判彌曼沙學派所高揚的吠陀以及正理學派（Nyāya）所承認的主宰神（īśvara）之權威性，主張能開示四諦的佛陀才是量（pramāṇa 正確認識的手段）<sup>15</sup>，佛陀之偉大不在於他是否能如全知的神明般遍知如螻蟻般無數的事物，而在於他體悟了四諦真理。法稱雖對鳩摩利羅的攻擊做了回應，但對作為「一切智者」的佛陀之議題沒太多著墨。<sup>16</sup> 鳩摩利羅大約一

<sup>13</sup> 一切智者之觀念，乃印度各宗教、哲學中經常出現且廣泛被討論的議題，見 McClintock (2010): 23, Moriyama (2014): 3f.。

<sup>14</sup> 鳩摩利羅認為與因果有關的「法」（dharma）是超越感官的存在，故凡人無法認識包含「法」之一切事物。

<sup>15</sup> PV I ver. 32: heyopadeyatattvasya hānyupāyasya vehakaḥ/ yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vehakaḥ//。又、pramāṇa 一字，西方學界多譯為 means of valid cognition (Tom J. F. Tillemans; Vittorio A. van Bijlert)。

<sup>16</sup> Jaini 教授提到：初期佛教中，「於一時知一切」乃譬喻的表達方式，法或真理的認識才是重要的。大乘的佛教知識論學派繼承此觀點，比起 sarvajña，更重視 dharmajña (川崎 1992: 258, n. 15)。法稱的相關論述，請見川崎 (1992): 237-245、McClintock (2010): 36f.、135-138, Moriyama

百年之後，寂護（Śāntaraṅkṣita ca. 725-788）與其徒弟蓮華戒（Kamalaśīla ca. 740-795）<sup>17</sup>，在他們所作的《真實綱要》（*Tattvasaṃgraha*）和《真實綱要難語釋》（*Tattvasaṃgrabapañjikā*）<sup>18</sup> 裡面，對佛陀與一切智者之關係展開了全面的論證。此著作中登場的一切智者類型極為豐富，說是集大乘佛教一切智者之大成也不為過。<sup>19</sup> 在這之後，佛教內部更有不少以「一切智者存在論證

---

(2014): 11-17。要注意的是，法稱雖未直接對一切智者提出論述，但他定義瑜伽行者的認識為直接知覺（yogipratyakṣa），且肯定聖教（āgama）的權威性，這些都是後來寂護等人展開一切智者論證時的重要基礎（Moriyama 2014: 4）。

<sup>17</sup> 除了寂護、蓮華戒，與他們兩人同時代的還有智作護（Prajñākaragupta），他對鳩摩利羅的抨擊也提出直接的回應，詳見 Moriyama (2014)。

<sup>18</sup> pañjikā 意為注釋、注疏。梵語表達「注釋」者除了 pañjikā，還有 bhāṣya、vṛtti、vivṛtti、vārttika、ṭīkā 等字，它們彼此間其實並無特定意涵上或使用上的差異。華語界或從藏譯傳統（dka' 'grel），將 pañjikā 一字，譯為《難語釋》，日本學界則多作《細疏》。

<sup>19</sup> McClintock 提到寂護、蓮華戒的全知者類型有三，分別是第 23 章的 spontaneous omniscience（即不假功用、任運地認識一切之全知）以及第 26 章中的 dharmic omniscience（認識四諦理法之全知）和 total omniscience（認識全部事物之全知）。至於《般若經》系統文獻，如《二萬五千頌般若經》、《現觀莊嚴論》等中明確說到的三智：「一切智者性」（sarvajñatā）、「道智者性」（mārgajñatā）、「一切相智性」（sarvākārajñatā），此三智概念，並未在《真實綱要》和《真實綱要難語釋》中出現（McClintock 2010: 36）。

(sarvajñāsiddhi)」為章題或書名的作品出現。<sup>20</sup>

## 二、《真實綱要》第 26 章結構與概要

寂護與蓮華戒是印度後期中觀學派重要人物，兩人的學說立場被後來西藏佛教的《學說綱要書》(Grub mtha' 《宗義書》)冠以「瑜伽行中觀派」一名。由 26 章 3600 多偈組成的寂護作品《真實綱要》(*Tattvasamgraha*)一書，內容遍涉印度各種宗教、哲學思想，被公認為極為優秀的學說綱要書。其弟子蓮華戒為之撰寫詳細注解，名為《真實綱要難語釋》(*Tattvasamgrahapañjikā*，以下簡稱《難語釋》)。

《真實綱要》最末章，也就是名為〈有著超越感官認識的人<sup>21</sup>之考察〉(Atindriyadarśīpuruṣaparīkṣā)的第 26 章，由 523 偈組成。如章名所示，這是對佛教「一切智者」之論證。本章中，寂護、蓮華戒回應了來自彌曼沙學派的種種批判，針對「一切智」在邏輯上為何及如何可能，給予了細膩的闡明。<sup>22</sup>就構造來說，本章可分成兩部分：一是論敵彌曼沙學派鳩摩利羅 (ca. 650-700) 的質疑 (3124 偈~3246 偈) 和論主

---

<sup>20</sup> 如傑大里 (Jitāri) 的 *Sarvajñāsiddhi*，智吉友 (Jñānaśrimitra) 的 *Sarvajñāsiddhi*，寶稱 (Ratnakīrti) 的 *Samkṣepasarvajñāsiddhi* 等，參見川崎 (1992): 331f.。

<sup>21</sup> 佛陀的一切智是禪定之智，屬於「意識知」(manovijñāna)，非眼耳等五種感官之認識，見第四節 1.2.3 相關註腳。

<sup>22</sup> 第 26 章的翻譯與研究，主要有渡邊 (1988)，McClintock (2010)，川崎 (1975)、(1992)，Funayama (2007) 等。

寂護的答辯（3262 偈~3621 偈）。二是論敵夏瑪他（Sāmaṭa ca. 680–740）和雅集那他（Yajñaṭa ca. 700–760）兩人<sup>23</sup>的質疑（3247 偈~3261 偈）和寂護的答辯（3622 偈~3646 偈）。<sup>24</sup> 本稿第四節中 3627 偈<sup>25</sup> 及蓮華戒的注釋，屬於第二部 3622 偈~3646 偈的答辯範圍。

為方便對本稿第四節譯注在閱讀上的銜接，以下先簡要敘述第 26 章第二部分，也就是論敵夏瑪他和雅集那他的論難（3247 偈~3261 偈）與寂護的回答（3622 偈~3646 偈）。首先，夏瑪他和雅集那他對佛教一切智者能於一剎那中瞬間同時認識一切之觀點提出質疑，反對的主要理由是：一剎那只能認識一個對象。如若是兩個以上的不同事物，甚至如淨、不淨等本質上互相矛盾的兩個事物，不可能在同一個剎那中被認識。再就吾人實際經驗而論，不要說剎那了，即使用盡一輩子、甚或數百年光陰，也未曾見過有人可以認識過去、現在、未來一切事物。如果說所謂的「一切」，是以單一、同一、不可分割的本質為自性，因此能於一剎那中被認識，這種說法也不可行。因為如此一來，瑜伽行者的無漏智所認識

---

<sup>23</sup> B. Bhattacharyya (1984) p. lxiii 提到: “Both these authors are unknown in Sanskrit literature, and all we can say now is that they flourished about 700 A.D., probably after Kumārila, who does not mention them.”

<sup>24</sup> 以上第 26 章的分段與對應詩偈之數字，係參考了渡邊（1988）: 501。McClintock 採 S 本數字（McClintock 2010: 152-157）。又如果用傳統的「前主張」（pūrvapakṣa 即論敵之主張）和「後主張」（uttarapakṣa 即論主之主張）來分類的話，3124-3261 是前主張，3262-3646 是後主張。

<sup>25</sup> K 本與 S 本有一個偈數的落差，此處採 K 本的數字，S 本作 3626。

的對象會變成是事物間共通的單一之共相，也就是事物間共通的抽象性質，而不是事物之自相。既非自相，則無法辨識差別事物。如此不識自相、只知共相的認識，於現實上無益。故所謂的一切智者，即使存在也無意義云云。

寂護回應的要點如下：單一智同時認識淨、不淨等矛盾或不共存之事物的經驗是存在的。主張彼此矛盾的事物是同一的，這當然是錯的。但它們的矛盾乃存在於彼此之間，而不存在於它們與認識之智之間。因此矛盾的事物被單一的智所認識，此事並沒有謬誤。再者，如苦樂等事物不被同時知覺，這是因為欠缺生起的原因，而不是因為它們彼此有矛盾。因此，過去、現在、未來的無限事物被單一智於一剎那中認識，這主張沒有謬誤。以上是針對剎那瞬間的一切智所作的說明，若就一切智之認識非於單一剎那完成而是多剎那的「漸次繼起」之方式，這主張也不會有謬誤，例如十六心次第見四諦之情況。再者，瑜伽行者的無漏智所認識的對象雖說是共相，但透過修習的力量，此共相乃鮮明地顯現於智之上，故雖是共相，但其實也是自相，因此瑜伽行者的無漏智是直接知覺云云。<sup>26</sup>

至於本稿第四節中 3627 偈<sup>27</sup> 及《難語釋》的注釋，如上已述，這是寂護、蓮華戒對來自論敵彌曼沙學派的質疑之答辯，內文分別從唯識學派的有形象知識論（Sākārajñānavāda）

---

<sup>26</sup> 以上摘要只是簡易大概，詳細內容請見渡邊（1988）、川崎（1992）與 McClintock（2010）。

<sup>27</sup> K 本與 S 本有一個偈數的落差，此處採 K 本的數字，S 本作 3626。

和無形象知識論 (Nirākārajñānavāda) 二分派立場，闡釋一切智者所知一切事物為何是無限的。有趣的是，8 世紀的獅子賢 (Haribhadra) 之《現觀莊嚴光明》

(*Abhisamayālnikārāloka*) 中，可以看到幾乎與蓮華戒此 3627 偈注釋文幾乎是逐字雷同的文句。<sup>28</sup> 基於以上兩點，本段文長久來受到學者們的矚目。<sup>29</sup>

### 三、《難語釋》3627 注釋的幾點考察

關於《難語釋》3627 偈的這段注釋文，目前為止有船山徹教授的優秀研究<sup>30</sup>，此處筆者不揣淺陋，另提供以下幾點考察。

(一) 首先，先就 3627 偈的注釋之文章脈絡進行分析。為了回應 3250 偈中來自論敵的、「即使花了數百年的時間，人類也不可能認識過去、現在、未來一切存在」之非難<sup>31</sup>，3627

---

<sup>28</sup> 森山 (1986): 384f. 中認為應該是獅子賢採用了蓮華戒的文章，也就是蓮華戒撰寫在先，獅子賢之後引用。

<sup>29</sup> 渡邊 (1988): p. 502 n. 6，森山 (1986)。Funayama (2007) 指出：有形象知識論 (Sākārajñānavāda) 和無形象知識論 (Nirākārajñānavāda) 這兩個唯識學派內部的分派之標準、具體內容及傳承等等，不論是古代印藏佛教諸文獻乃至現代學者們之理解，長期來一直存在諸多分歧。《難語釋》第 26 章 3627 偈的這段注釋，是最早明確言及唯識學派內部二個分派 (sākāra- 和 nirākāra-) 的文獻之一。

<sup>30</sup> Funayama (2007)。學界對此論文的評價，如 McClintock (2010): 345, n. 747。

<sup>31</sup> 參照第四節開頭處下方註腳。

偈中，寂護回答：一切智者的於一剎那中以單一之智同時見一切所知，不需要漸次的多剎那（本稿第四節：「因為一切智者之領域，是被單一剎那智所遍覆的所有所知，〔此點〕已被證明過了，所以，漸次〔之非難〕沒有依據」。於此，3250 偈和 3627 偈的問答乃聚焦於一切智者認識一切需要多少時間，是一剎那的瞬間或是多剎那的漸次等等？然而蓮華戒在 3627 偈的注釋中，卻始終只關注一切智者的所知是有限的還是無限的？因此，寂護的 3627 偈與蓮華戒的注釋之間存在著主題上的差距，這該如何解釋呢？

讓我們重新回到 3250 與 3627 偈的問答。3250 偈裡論敵抨擊：即使花費數百年，人類也不能認識過去、現在、未來無限的事物；對此，寂護於 3627 偈答道：一切智者於一剎那中遍知一切，這點前面已經闡述過。也就是寂護認為前面已經說明了一切智者於一剎那中遍知一切之主張了。或許是因此之故，蓮華戒認為寂護在 3627 偈的回覆已夠充分，所以，他對 3627 偈並未作任何語詞上的解釋，而只關注在一切智者的所知是有限的或無限的這一點，也就是針對 3250 偈中論敵提到的「無限的事物」(vastvananta) 進行說明。換言之，蓮華戒此處注釋的目的在補充寂護於 3627 偈中未盡之處。所以，只對「單一智如何認識無限的事物 (vastu)」這事，展開詳細的論述。

(二) 其次，蓮華戒此處論及的一切智者，其認識對象

是以具體存在的過去、現在、未來之無限事物為主，<sup>32</sup> 且登場的是單一剎那同時認識一切的「瞬間型全知」。不過，雖說是具體的無限事物，如果是就唯識的「有形象知識」之主張來說的話，可歸類為「個物型全知」，只不過這些映現在一切智者認識上的無限事物之形象，都不是真實的（第四節 1.2.2.2）。<sup>33</sup> 而若是就「無形象知識」之主張而論的話，那是指無限現象事物的集合體，然此事物之集合體映現在一切智者認識上時，不具任何形象，只是「純然之存在性」（*sattāmātra* 唯存在性）（第四節 1.2.1.4）。

易言之，這裡的「純然之存在性」意指各個事物間共通的「存在性」，故是抽象的。若與本稿第一節提到的清辨或是月稱兩人所主張的「法性」相較，兩者雖都屬於抽象存在，但一與真理有關，一則只是單純的「存在性」，兩者還是存有明顯落差。如果再把清辨明確否認一切智者的所知為差別的具體事物這一點考慮進來的話，則蓮華戒在 3627 偈注釋中介紹的「以一切事物為主的所知」的一切智者之型態，與清

---

<sup>32</sup> McClintock (2010): 36 將本譯稿文中出現的一切智類型歸為 *total omniscience*，這也是瞬間型的全知。不過，要補充的是：在隨後的 3630、3631 偈中，寂護說到了四諦十六心的「真理型全知」，這同時也是「漸次型全知」。

<sup>33</sup> 本譯注第四節 1.2.2.2 裡，蓮華戒說：「有形象知識論者」雖主張一切智者的認識之中有種種形象存在，但這些形象卻不是真實的云云。此文句所示與佛教傳統乃至現代學界之理解有明顯落差，見 Funayama (2007): 197。船山教授的這個指謫已引發現代學者們的注意，見 McClintock (2010): 345, n. 747，護山 (2011): 24, n. 3。

辨、月稱所主張的型態，兩者不得不說判然有別。

雖然如此，寂護與蓮華戒在《真實綱要》第 23 章也提到過「無見者」(adarśana)、也就是不具能所、無所認識的一切智者(sarvavid)<sup>34</sup>。是故，就超越主客二元對立，以不見之方式見一切的終極立場來論，寂護、蓮華戒和清辨、月稱基本態度是一致的。

(三)再者，根據蓮華戒的說明，不管是「有形象」的或是「無形象」之認識，都需要屬於分別智之「後得清淨世間智」(tatprṣṭhalabdhasūddhalaukikajñāna)<sup>35</sup>的輔助，才能區別有差異現象之萬物(第四節 1.2.3)。因為一切智者的「一切智」，乃不具概念分別(nirvikalpa)的「無分別智」(第四節 1.2.3)，也是禪定中的「根本智」。是故，要區別各個所知間之差異的話，必須透過有分別之智才能完成。

要注意的是，蓮華戒所謂的「後得清淨世間智」，其實還分瑜伽行者(yogin)的，和佛陀的，這兩類。在《難語釋》第 21 章末尾，蓮華戒說：瑜伽行者用直接知覺(pratyakṣa 現量)認識現在諸法，但對於過去和未來諸法，則無法直接認識，只能用概念思維的清淨世間智，憑藉諸法間的因果關

<sup>34</sup> TS 2050: tenādarśanam apy āhuḥ sarvaṃ sarvavidam jinaṃ / anābhogena niḥśeṣasarvavitkāryasambhavāt // 又參照神子上(1996): 49。

<sup>35</sup> 本稿第四節中蓮華戒名之為「後得的清淨世間之觀念知」(śuddhalaukiko vimarśapratyayo vā prṣṭhabbhāvī; paścāc ca sarvajñajñānabalotpannaśuddhalaukikapratyavamarśapratyayena)、「後得的判斷知」(tatprṣṭhabbhāviparāmarśacetasā)等。

係，來認識它們。<sup>36</sup> 蓮華戒認為這是尚未完全淨化的（*apariśuddha*）世間智。反之，佛陀沒有無明，沒有概念思維，且經常處於禪定之境，因此他連清淨世間智也不存在（*śuddhalaūkikam api jñānam nāsti*）云云。<sup>37</sup> 蓮華戒在第 26 章中又說：佛陀是用離概念思維的自證知（*ātmasaṃvedana*），鮮明地直接知覺「過去」等諸法的個別相（*svalakṣaṇa* 自相）。<sup>38</sup>

字面上，蓮華戒似乎主張：尚有無明的瑜伽行者只能用後得的清淨世間智推理式地去掌握過去、未來事物。反之，完全捨離無明、恆常處於禪定中的佛陀，鮮明地直接知覺三世諸法，故他沒有清淨世間智。如此一來，佛陀變成不具清淨世間智，這與蓮華戒在 3627 偈注釋裡所闡述的「一切智者

---

<sup>36</sup> 川崎（1992）：254 提到《俱舍論》認為這是一種推理（比量），不是直接知覺（現量）。

<sup>37</sup> TSP ad TS 1853-56 p. 519,18-21: *hetuphalayoḥ santatiṃ bhūtāṃ bhāvinīm cāsritā atitādideśanā yoginām apariśuddhānām pravarttante, bhagavatas tu tathāgatasya śuddhalaūkikam api jñānam nāsti*, nityasamāhitatvāt sarvāvidyāprahāṇena. vikalpasya cāvidyāsvabhāvatvāt; TS 3475 p. 902: *svātmāvabhāsaśaṃvittes tatsvalakṣaṇagocaram / sphaṣṭāvabhāsaśaṃvedāt tac ca pratyakṣam iṣyate //* 又、參見川崎（1992）：254f.。Funayama（2000）：118 歸納為：一切智者之認識 = 意之認識 = 禪定中之認識 = 對象之認識 = 自我認識（自證知）。

<sup>38</sup> TSP ad TS 3475-3476 p. 902,10-11: *yadyapy atitādi vastu svalakṣaṇato nāsti, tathāpy ātmasaṃvedāt svalakṣaṇaviśayatvena ...tac ca sphuṭapratibhāsatayā kalpanāpoḍham...* 又參見川崎（1992）：254f.，Funayama（2000）：120。

的佛陀雖然認識一切事物，但必須藉由後得清淨世間智才能分別諸法」，兩者間是矛盾的。因此我們必須整合地來理解這些文句，也就是「後得清淨世間智」要分為瑜伽行者的和佛陀的兩大類。瑜伽行者因還有無明，故他的「後得清淨世間智」非完全清淨（*apariśuddha*）。至於永離一切無明的佛陀，他的清淨世間智是完全清淨的，故他沒有瑜伽行者般之非完全清淨的（*apariśuddha*）「清淨世間智」（*...yoginām apariśuddhānām pravarttante, bhagavatas tu tathāgatasya śuddhalaaukikam api jñānam nāsti*）。<sup>39</sup>

（四）最後，對於一切智者的「所知」與「所知障」之關係，略作補充。3627 偈中寂護開宗明義主張一切智者於一剎那同時遍知無餘的所知（*niḥśeṣajñeya*），因此，「所知」（*jñeya*）是一切智者的認識對象。而如前面筆者已多次強調，3627 偈的「所知」雖以一切事物（*vastu*）為主，但根據蓮華戒注釋的話，也包含與四諦有關的「應捨」和「應取」之事物（四 1.2.1.9、1.2.1.10<sup>40</sup>）。

---

<sup>39</sup> 這種思想似乎可以追溯到《攝大乘論》（*Mahāyānasamgraha*）。此書認為菩薩的根本無分別智是隨著其修行的增上而不斷提昇的，直到第十地才算完全成就（攝論 VIII-12 p. 262 以下）。是以，筆者認為，根本智之後所得到的清淨世間智，也該是隨著根本無分別智之不斷提昇，逐漸地增進以至於終極清淨。因此，清淨世間智隨著修行，有不同層次的區別。

<sup>40</sup> 在四 1.2.1.10 裡，蓮華戒將「應捨」和「應取」理解為事物（*vastu*）。

至於「所知障」(jñeyāvaraṇa)之複合詞，唯識學派傳統上，將此解讀為依主釋(tatpuruṣa)，意思是障蔽所知境，令智不生之物(「所知障是對於一切所知的智之生起的妨礙，是不染污無知。」<sup>41</sup>)，也就是「對於所知的障礙」。那麼，蓮華戒又是如何理解這個詞的呢？《難語釋》3627偈稍前，同是第26章的注釋中(TSP ad TS 3337)，有如下一段敘述：捨離煩惱障與所知障的話，就成為一切智者。因為障礙人們認識真實之知見，故貪等諸煩惱被稱為煩惱障；而無法遍知應捨與應取(heyopādeya)之〔四種〕真實(即四諦)的一切形象<sup>42</sup>，也無能力對別人說明所知的，就是所知障。<sup>43</sup>

<sup>41</sup> 安慧在《唯識三十論疏》中說：jñeyāvaraṇam api sarvasmiñ jñeye jñān apravṛttipratibandhanabhūtam akliṣṭam ajñānam /，川崎(1992): 151-160，池田(2011): 169，劉(2015): 132f。川崎教授認為，對中觀學派的清辨來說，所知障該解釋為「所知這一障礙」，也就是持業釋(川崎 1992: 160)。

<sup>42</sup> 應捨與應取之一切形象，就是四諦的十六形象(行相)，「應捨」就是苦諦，「應取」就是滅諦，參見本稿第四節 1.2.1.8 相關註腳。

<sup>43</sup> TSP ad TS 3337 (K 本 pp. 869, 27- 870, 2; S 本 p. 737, 7-9):

kleśajñeyāvaraṇaprahāṇato hi sarvajñatvam, tatra kleśā eva rāgādayo  
bhūtarśanapratibandhabhāvāt kleśāvaraṇam ucyate, drṣṭasyāpi  
heyopādeyatattvasya yat sarvākārāparijñānaṃ pratipādanāsāmarthyam ca taj  
jñeyāvaraṇam. 「由於捨離煩惱障與所知障，故成為一切智者。此中，煩惱就是貪等，因為是真實知見的障礙，故被稱為煩惱障。對於所見到的應捨與應取之真理，無法遍知〔它們的〕一切形象，且無能力〔對他人〕闡明的，它就是所知障。」無我觀的修習是去除二種障礙的根本手段。本段文前後脈絡請參考川崎(1992): 251f。

這段文，蓮華戒清楚地把「煩惱障」解讀為「持業釋」（*karmadhāraya*）。接著他說明「所知障」：所知障就是「不〔能〕遍知一切形象」（*sarvākārāparijñāna*）<sup>44</sup>，也就是不能遍知應捨與應取的四諦一切形象云云。由此，我們知道：所知障會障礙「對應捨與應取的一切形象之遍知」的生起，而此智所認識的對象就是四諦的一切形象。這與上面提到的唯識學派傳統語釋（「所知障是對於一切所知的智之生起的妨礙」）一致，這裡的「應捨與應取的四諦一切形象」指的就是「所知障」的「所知」。

總之，由蓮華戒的遣詞用字，我們不難想見他傾向將「所知障」解讀為依主釋的「對於所知的障礙（＝對於所知之智的障礙）」。

此判斷如果成立的話，蓮華戒此處在明揭「所知障」和「一切智者」的「所知」之緊密關係的同時，也明確繼承了法稱主張佛陀之所以成為「量」是因為他認識了「四諦」之態度。因此，「一切智者」的「所知」之內涵，在蓮華戒來說，雖是豐富多元的，不過以「四諦」為主的一切智者之「所知」，對他來說，更是各種一切智者類型的基礎吧！

---

<sup>44</sup> McClintock (2010): 127, 129 將 *sarvākārāparijñāna* 裡的 *sarvākāra* 當做副詞解讀，翻譯為 *in all of its aspects* 或 *in all ways*。

#### 四、譯注 (*Tattvasamgrahapañjikā ad Tattvasamgraha* 3627 = A 531, 25- 535, 16; K 929, 18 - 932, 16; S 785, 31- 788, 11。以 Wogihara 校定的 A 本爲底本，對校 Krishnamacharya 的 K 本和 Shastri 的 S 本。) <sup>45</sup>

### 綱要

1. 3627 偈：一切智者於單一剎那中知一切所知
  - 1.1 論敵、唯識論者：一切智者的所知是有限的。
  - 1.2 論主：一切智者的所知是無限的，論證如下。
    - 1.2.1 論主：依「無形象知識論者」之觀點，一切智者的所知該是無限的。
      - 1.2.1.1 論敵：「全體性認識」的話，該是有限的認識。
      - 1.2.1.2 論主：既是「全體性認識」，就是無限的認識。
      - 1.2.1.3 論敵：一切智的對象之外，無其他事物存在，故是有限的。
      - 1.2.1.4 論主：依「無形相知識論」觀點，一切智者之所知，乃「純然之存在性」；

---

<sup>45</sup> 目前只在渡邊 (1988) 中可見到本部分的全譯。Funayama (2007)一文，以「有形象知識論」和「無形象知識論」之探究為主，在與論述相關之處才列舉少數之段落翻譯。又、此中文譯注之得以順利完成，要感謝船山 (Funayama) 教授於筆者留學日本期間賜予諸多寶貴教導，在此獻上誠摯謝意。

又因世間無限，所知亦無限。

1.2.1.5 論敵：若非有限物，如何被一切智者認識？

1.2.1.6 論主：正確認識無限世間，故是一切智者。

1.2.1.7 論敵：「無形象知識」故，各個認識無有區別，故無法把握一切差異對象。

1.2.1.8 論主：「無形象知識」中，所知對象是「一切」，非差異個別物。

1.2.1.9 論敵：「無形象知識」無法取捨善惡事物。

1.2.1.10 論主：有後得清淨世間智存在，取捨不成問題。

1.2.2 論主：依「有形象知識論者」之觀點，一切智者的所知亦是無限。

1.2.2.1 論敵：單一〔智〕不該持有多數形象。

1.2.2.2 論主：形象非真實，一多無矛盾。

1.2.2.2.1 論敵：一切智者當成錯亂者。

1.2.2.2.2 論主：如實遍知故，非錯亂者。

1.2.2.2.3 論敵：執取之內在形象與非外界實在對象，是錯亂者。

1.2.2.2.4 論主：自身形象之認識外，無其他認識，非錯亂者。

1.2.2.3 小結：單一智可執取無限多數形象。

1.2.3 小結：出現於無概念一切智上的無限所知，被後得清淨世間智認識。

1.3 總結：一切智者的所知必是無限一切。

## 1. 3627 偈：一切智者於單一剎那中知一切所知<sup>46</sup>

〔論主、中觀論者做如下結論：〕又，對於〔您們論敵在前述 3250 偈中〕說的：〕「過去、現在和未來」云云<sup>47</sup> 一事〔之論難〕，〔我們〕回答〔如下〕：

**ekajñānakṣaṇavyāptaniḥśeṣajñeyamaṇḍalaḥ /  
prasādhito hi sarvajñāḥ kramao nāśriyate tataḥ //**  
因為一切智者（**sarvajña**）之領域（**maṇḍala**），  
是被單一剎那智（**ekajñānakṣaṇa**）所遍覆的所有  
所知（**vyāpta niḥśeṣajñeya**），〔此點〕已被證明  
過了，所以，漸次<sup>48</sup>〔之非難〕沒有依據  
（**āśriyate**）。// 3627 偈//

### 1.1 論敵，即唯識論者：一切智者的所知是有限的。

〈論敵，即佛教內部的唯識論者〉此處，正是有些自派

---

<sup>46</sup> 本譯稿範圍之梵語文獻中，jñeya（所知）一字只出現 5 次，各個標題中頻繁出現的「所知」乃為了標題用詞之統一。

<sup>47</sup> TS ver. 3250: bhūtaṃ bhavad\* bhaviṣyac ca vastvanantaṃ krameṇa kaḥ / pratekaṃ śaknuyād boddhuṃ vatsarāṇāṃ śatair api // 「或者，誰能夠個別地、漸次地覺知過去、現在、未來無限的事物呢？即使〔花了〕數百年〔的時間〕也〔不可能〕。」文中 \* bhavad 一字，採 S 本讀法，K 本作 dbhavad。

<sup>48</sup> 漸次（karma），次第、多剎那連續地生起認識之意。

的人們（＝佛教徒）<sup>49</sup>，強力主張唯識論者（Vijñānavādin）<sup>50</sup> 之論點，<sup>51</sup>〔提出如下〕非難：如果同一個時間，所有的所知領域，被單一剎那智所遍覆<sup>52</sup>的話，那麼，因為諸存在物的「此限性」（iyattā<sup>53</sup> 有限性），被明確認識（pariccheda<sup>54</sup>）之故，認為<sup>55</sup>「是無限的」（ānantyam）〔之主張〕就應該被否定。

---

<sup>49</sup> 此處的 svayūtbhāḥ，藏譯本作 *rang gi bde ba*，W 認為應修正為 *rang gi sde pa*。

<sup>50</sup> 如上已述，蓮華戒這裡提到的論敵唯識學者，基本上反對一切智者之智可於一剎那中同時認識無限事物。船山教授認為此論敵可能是蓮華戒當時的實在的唯識學者，未必是虛構之人物（Funayama 2007: 193, n. 29）。

<sup>51</sup> *eva vijñānavādimatam upodbalayantaś S: eva vijñānavādimatam upoladbalayantaś K: evaṃ A*，此處採 S 本。

<sup>52</sup> *vyāpyate S: vyāgbā(pya?)te K: samvṛtyā vyāpyate A*，此處採 S 本。

<sup>53</sup> iyattā, "the state of such extent, quantity", 即有限性。

<sup>54</sup> pariccheda 源自動詞 pari√chid-，完全地切取、切割之意。在認識論上，意指截然、清楚、明確地認識。依據法稱（Dharmakīrti）的 *Pramāṇavārttika* 第三章的話，pariccheda 有二種：一是是伴隨概念的 pariccheda，見 PVIII ver. 105, ver. 179。一是作為直接知覺（pratyakṣa）、特別是作為 grahāka（能取）的 pariccheda，見 PVIII ver. 363, ver. 366，相關翻譯請參見戶崎（1979）。從蓮華戒此處以及下方文章中，也可看到他與法稱相同，pariccheda 有著二個不同面向的用法。見 Funayama (2007): 194 n. 36。

<sup>55</sup> abhyupetaṃ 直譯的話，應作：被認為……。

換言之：除了在單一智上升起（*ārūḍha*<sup>56</sup>）的存在物之外，其他的存在物，是不存在的。因此，被如此認識的〔諸存在物〕，為何不該是有限的（*antavat*）呢？又〔如下所〕說：

除了在單一智上升起的（*samārūḍha*）〔存在物〕之外，沒有其他任何的存在物存在。因此，依據識（*vijñāna*）<sup>57</sup>而言，此限度的（*iyat*，即有限的）它們（即存在物），為何不是有限的呢？<sup>58</sup>

又、從而，漸次〔智〕主張<sup>59</sup>中的謬誤，它在同時智主張<sup>60</sup>中也〔存在〕。<sup>61</sup>

## 1.2 論主：一切智者的所知是無限的，論證如下。

〈論主〉上述這個〔非難〕<sup>62</sup>是無稽之談（*asāra*，無實的）。

---

<sup>56</sup> *ārūḍha* 直譯：登上……的。

<sup>57</sup> 此處使用 *vijñāna* 一字，應與唯識學派有關。

<sup>58</sup> 以上引用文句 *ekajñānasamāruḍhān nānyo bhāvo 'sti kaścana / iyanta iti vijñānād antavanta katham na te // iti*，出處不明。A 本缺少此引用文，依 W 本之校定補上。

<sup>59</sup> 亦即前述之「漸次型全知」。

<sup>60</sup> 亦即「瞬間型全知」。

<sup>61</sup> *tataś ca kramapakṣe yo doṣaḥ sa yugapajñānapakṣe 'piti*，句尾的 *iti* 表示以上論敵的論難到此為止，以下展開論主的反駁。

<sup>62</sup> 對應梵文為 *tad etad*，直譯的話，「這樣的它」。

### 1.2.1 論主：依「無形象知識論者」之觀點，一切智者的所知該是無限的。

首先，如果〔您們〕是根據〔唯識學派中的〕「無形象知識論者」(Nirākāravijñānavādin) 之見解<sup>63</sup> 而〔如此<sup>64</sup>〕非難的話，那麼，〔此非難〕整體，是無效的 (asaṅgata)。

因為，只要任何事物之類的東西 (vastujāta)，直接顯現其自身 (sattām anubhavati) <sup>65</sup>，他的全體，以純然的存在性 (sattāmātra)，被一切智者的智 (cetas) <sup>66</sup> 明確認識故，乃說它 (事物) 被它 (一切智者的智) 所遍覆<sup>67</sup>；但並不是〔說〕：如同許多瓶，作為有著空間上的界限之物，被一塊布<sup>68</sup> 所遍覆。再者，諸事物不會因為「被單一的智 (jñāna) 所

---

<sup>63</sup> A 本作 nirākāravijñānam，採 S、K 本 nirākāravijñānavādimatam。

<sup>64</sup> A 本有 evaṃ，S、K 本闕如。

<sup>65</sup> 此處 sattām anubhavati (「經驗、領納存在性」) 之翻譯「直接顯現其自身」，係參考了 Funayama (2007) : 194, n. 35 的翻譯。眾所周知，anubhavati (anuv/bhū) 一般意指「直接經驗或知覺某事」，傳統漢譯多作「領納」。不過船山 (Funayama) 教授指出此處的文脈比較特殊，當理解為「直接顯現其自身」(directly manifest themselves)，在本稿後面也有類似用例。此處由文脈可知 sattām anubhavati 的主體是指事物而非人類的認識主體 (“In these cases, the subject of *sattām anubhavati* is a material object, and not a human cognizer”)。

<sup>66</sup> sarvajñacetā, TSP 有時作 sarvajñajñāna，文中統一譯為「一切智者的智」。

<sup>67</sup> 亦即凡是存在物就該是一切智的認識對象。

<sup>68</sup> A 本作 parair eva ghaṭānād deśaparyantatayā，採 S、K 本之 paṭeneva

明確認識」這一限度 (etāvātā) 的理由，就捨離自身的本質 (ātmasvabhāva)<sup>69</sup>；〔除非〕假設它們 (諸事物) 會因為被單一的智所明確認識而捨離無限性〔這一〕自身的本質。〔然事實上不會有這種事發生。〕之所以如此，是因為青、黃等諸多的存在物，同時在彩色的地毯等之中，被單一剎那智所判知之時，不會捨離自身的多樣性<sup>70</sup>，也不會互相混入 (anvāviśanti<sup>71</sup>)。<sup>72</sup> 反而，正是如其存在方式，那般地被智所明確認識<sup>73</sup>，並非以其他方式。同樣地，有情世間與器世間也不外如其所直接顯現般 (sattām anubhavati)，正是那般地被一切智者的智 (cetas) 所認識。再者，有情等世間〔乃作為〕無有界限之物，存在於四面八方；如是，作為沒有界限之物，它〔也就是世間，如此地被一切智者之智〕認識，而絕非作為處於有界限的狀態之物被認識。因此，怎麼會有「有

---

ghaṭānām deśāparyantatayā。

<sup>69</sup> 如下所述，此處的「自己的本質」是指事物的無限性。

<sup>70</sup> W 依據德格版藏譯本 (nges pa na na rang bshin du ma nyid)，建議此處讀成：ekajñānakṣaṇāvāsiyamāne svabhāvānekatvaṃ jahati，

<sup>71</sup> A 本作 samanvāviśanti，採 S、K 本之 anvāviśanti。

<sup>72</sup> 即一切智者的智之認識，與一塊布覆蓋眾多瓶，兩者狀況不同。此處蓮華戒意指所有存在於有情、無情器世間的無限事物，只要是「存在」物，都為一切智者的智所認識。喻例中的地毯譬喻抽象之「全體」，即「存在性」，這是抽象且無形象的，而青、黃等則譬喻一一之個別事物。在此，蓮華戒似乎企圖將個物之眾多的「自相」統合於單一「共相」之中。

<sup>73</sup> A 本作 yathaiva .te santi tathaiva jñānena paricchidyante，採 S、K 本之 yathaiva santi tathaiva jñānena paricchidyante。

限性」〔這一誤謬〕的附隨呢？

1.2.1.1 論敵：「全體性的認識」的話，該是有限的認識。

也許有下列的論難。〈論敵〉既然承認「全體性認識」（sākalyagrahaṇa<sup>74</sup>），為何不是有限的認識呢？

1.2.1.2 論主：既是「全體性認識」，就是無限的認識。

〈論主〉不會有這個〔問題〕。因為，「全體性認識（sākalyagrahaṇa）」之場合，此場合中（tatra），必然〔是〕有限的認識」如此〔主張〕中，有什麼邏輯關係（pratibandha）〔存在〕呢？〔兩者間沒有邏輯關係存在。〕換言之，只要諸存在物存在之際，它們之中，直接顯現（sattām anubhavati）〔而〕以不被一切智者的智所知曉為本質（svarūpa）的，一個也沒有。反倒是，一切〔存在物〕，正是以被一切智者的智所知曉為自體，生起又消滅，一個也不被〔一切智者的智〕所放棄。這乃是「全體的認識」（sakalagrahaṇa）之意涵，而且這〔也〕正是「它們被單一的智所遍覆」〔之意涵〕。否則的話，對於它們（即諸存在物）而言，是「全體」一字的所詮對象一事（sakalāśabdavācyaṭvam）就不該被採用。「是有限的」

---

<sup>74</sup> S、K 本作 sakalagrahaṇa-，A 本作 sākalyagrahaṇa-，由於下面也出現同樣詞語，此處統一採 A 本。sākalyagrahaṇa-直譯的話，當作『『是全體的』〔這樣〕之認識』，sākalya= sakalatva 或 sakalatā，在此表事實之斷定，為了行文方便，此處姑譯為。

(antavattva)〔這一誤謬〕之付隨絕不允許。因此，〔以上〕這個〔非難〕乃微不足道之物 (yat kimcid etat<sup>75</sup>)。

**1.2.1.3 論敵：**一切智的對象之外，無其他事物存在，故是有限的。

又、〔論敵〕所說的<sup>76</sup> 「發生在單一智的存在物之外，無他物存在，如是被明確認識之故，〔諸存在物〕難道不該是有限嗎？」

**1.2.1.4 論主：**依「無形相知識論」觀點，一切智者之所知，乃「純然之存在性」；又因世間無限，所知亦無限。

〔上述非難〕，它也不正確。因為在「無形象知識論者」的主張裡，沒有諸存在物發生<sup>77</sup> 於智自身中一事，而是〔諸存在物〕以「純然之存在性」(sattāmātra 唯存在性)<sup>78</sup> 被它（智）所顯示 (nivedyante<sup>79</sup>)。諸存在物也不是因為其自體 (svabhāva) 被〔一切智者的〕智所明確認識，而被〔我們〕承認為無限的；如果是這樣的話，作為現前被認識 (jñāyamānatā) 之物<sup>80</sup>，就會有「它們是有限的〔之誤謬〕」付隨。〔並非如此，〕乃是就空間上的延伸是無限的這一點

---

<sup>75</sup> W 本未譯出 (See p. 517)。

<sup>76</sup> A 本作 yathoktam，此處採 S 本、K 本的 yac coktam。

<sup>77</sup> A 本作 āropaṇam，採 S 本、K 本的 ārohaṇam。

<sup>78</sup> sattāmātra，亦即「單單只是『是存在的』」之物。

<sup>79</sup> A 本作 te vedyāḥ，採 S 本、K 本 nivedyante。

<sup>80</sup> jñāyamāna-tayā，動詞字根 Jñā- 的被動式現在分詞+ tā。

上，器世間〔被我們說為是〕無限的。另一方面，有情世間則是就數量上是無限的這一點上，也〔被我們說為是無限的〕。

又，當空間上的覆蓋（avaṣṭambha）等是無限的時候，不會有任何與「成為被認識的對象」矛盾之事

（grāhyagrāhyatvavirodha）〔發生〕，<sup>81</sup> 〔如果有這樣的矛盾發生的話〕，則當有：不成為被認識的對象之事發生才對〔，但事實上沒有〕。

#### 1.2.1.5 論敵：若非有限物，如何被一切智者認識？

〈論敵〉如果〔諸存在物〕不是作為有限的東西被把握<sup>82</sup>（即認識）的話，如何得有一切智者的存在呢？

#### 1.2.1.6 論主：正確認識無限世間，故是一切智者

〔論主〕正因為他一切智者不〔將世間〕作為有限的東西來把握，所以才〔成為〕一切智者。<sup>83</sup> 否則，將無限的事物當成有限的〔事物〕來把握的話，〔他〕就該變成錯亂的（bhrānta）人了！換言之：把存在之物當成存在物〔加以把握〕，把不存在之物，當成不存在物<sup>84</sup>來把握的〔人〕，被稱

---

<sup>81</sup> 亦即，空間上無限的事物，可以被一切智者的智所認識。

<sup>82</sup> A 本作 grhṇāti，採 S 本、K 本之 saṃgrhṇāti。

<sup>83</sup> 論敵立場：一切智者當把握存在物的全體，且此全體必須是有限的。論主立場：則主張雖把握全體，但全體是無限的。

<sup>84</sup> A 本作 asaṃvidyamānatayā，採 S 本、K 本之 avidyamānatayā。

為一切智者 (sarvavid)。而有情〔世間〕與器世間是沒有邊際的。是故，當由活動之物所成之 (gamanakṛta)<sup>85</sup> 邊際非現存時，把〔它〕當作非現存物來把握；<sup>86</sup> 另一方面，當由一切智者的智之明確認識所成的邊際，是現存時<sup>87</sup>，則視〔它〕為現存物，〔如此〕之〔人〕，為何不名為「一切智者」呢？

### 1.2.1.7 論敵：「無形象知識」故，各個認識無有區別，無法把握一切差異對象。

也許有下列〔非難〕。〈論敵〉在「無形象知識」(Nirākārajñāna)的主張中，認識對象之把握 (viṣayagrahaṇa，即對象之認識)是不可能的。因為，不論任何情況，它都不被特定化 (aviśiṣṭa，即不被區別)。「何以故？」由於它不能隨每次不同的認識活動〔，將各自認識到的個別對象加以〕區別 (pratikarmavibhāga)<sup>88</sup> 之故<sup>89</sup>。所以，無形象的主張絕不能被提出，因它永遠是要被非難的。

<sup>85</sup> W 本主張刪除 gamanakṛta 此字 (W: 516, n. 60)，此處保留，應指有情等世間所成的邊際。

<sup>86</sup> 本句大意同上，即當有情等世間是沒有邊際時，一切智者之智則如實理解為沒有邊際。

<sup>87</sup> A 本作 tv aparyantaṃ，採 S 本、K 本之 tu paryantaṃ。

<sup>88</sup> Cf PV II 302: tatrānubhavamātreṇa jñānasya pratikarmasadrśātmanaḥ / bhāvyaṃ tenātmanā yena pratikarma vibhajyate /

<sup>89</sup> 因為無有形象，甲認識與乙認識之間理當無有區別，以此無形像認識進行不同對象的把握也不可能。

### 1.2.1.8 論主：「無形象知識」中，所知對象是「一切」，非差異個別物。

〈論主〉如此<sup>90</sup>〔非難〕不正確。因為一切智者的智，隨每次不同的〔認識〕活動，〔將各自認識到的對象加以〕區別（*pratikarmavibhāga*）之事，不被〔我們〕承認，以它是以全部事物為認識對象（*viṣaya*）故。因為它被承認：不單只是青或只是黃的知覺（*saṃvedana*），而正是一切的〔知覺〕。何以故？對於其智是以各自被限定（*niyata*）之物（*artha*）為認識對象的<sup>91</sup>此岸知者（*arvāgdarśana*<sup>92</sup>）來說，主張無形象知識時<sup>93</sup>，由於任何情況，〔其智都〕不〔被〕特定化（＝各個認識之間沒法區別）之故，會被指謫有：「不能隨每次不同的〔認識〕活動，〔將各自認識到的對象加以〕區別（*pratikarmavibhāga*）」，〔這樣的〕謬誤〔發生〕。

換言之，因為「這是青的知覺<sup>94</sup>，不是黃的知覺」這樣的限定（*niyama*）不存在，故會有「所有凡夫之人成為一切智者」〔之〕誤謬的發生。但對一切智者來說，〔上述謬誤〕它絕對不被承認。所以，對他而言，會有什麼錯誤發生呢？

---

<sup>90</sup> A 本作 *tad etad apy*，採 S 本、K 本之 *tad etad*。

<sup>91</sup> A 本作 *pratiniyatārthaviṣayaग्रāhi*，採 S 本、K 本之 *pratiniyatārthaviṣayaṃ taṃ prati*。

<sup>92</sup> *arvāgdarśana* 「有著此岸知見的人」（有財釋），指其認識是有限的，亦即是凡夫。

<sup>93</sup> A 本作 *nirākārajñānapakṣe tasya*，採 S 本、K 本 *nirākārajñānapakṣe*。

<sup>94</sup> A 本作 *vedanaṃ*，採 S 本、K 本 *saṃvedanaṃ*。

〔不會有任何謬誤發生的。〕是故，在一切智者的狀態（sarvajñāvasthā）中，無形象<sup>95</sup>的〔智〕，藉由瑜伽（yoga）<sup>96</sup>之力不斷生起，〔此事〕絕無〔任何〕矛盾。

### 1.2.1.9 論敵：「無形象知識」無法取捨善惡事物。

〈論敵〉個別地〔認識〕應捨（heya）與應取（upādeya）<sup>97</sup>之遍知（parijñāna）<sup>98</sup>不可能存在。

### 1.2.1.10 論主：有後得清淨世間智存在，取捨不成問題。

〈論主〉沒〔這回事〕。因為，（甲）如果當無限諸事物同時顯現之際，對於應捨與應取的事物，有顯現上的矛盾存在的話；或者（乙），〔雖然〕沒有矛盾，〔但〕對和其他諸〔事物〕一起顯現的、那個應捨與應取的事物來說，會失去真實性（tattva）的話；或者（丙），即使不會失去真實性，但

---

<sup>95</sup> 此處的形象指個別事物之形象。

<sup>96</sup> 準此可知一切智者、即佛陀之一切智特指在禪定狀態中的認識（Funayama 2000: 116f.、2007: 195）。

<sup>97</sup> 根據法稱的說法，應捨指的是苦諦，應取指的是道諦（川崎 1992: 240, PV I ver. 32: heyopadeyatattvasya hānyupāyasya vehakaḥ/ yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vehakaḥ//）。蓮華戒也明言它們就是四諦（TSP ad TS 3337: vikalacatuḥsatyalakṣaṇasābhyupāyaheyopādeyatattvaparakāśanāt）

<sup>98</sup> 參照 TSP ad TS 3337 (K 本 p. 870, 1-2; S 本 p. 737, 8-9): dṛṣṭasyāpi heyopādeyatattvasya yat sarvākārāparijñānaṃ pratipādanāsāmarthyam ca taj jñeyāvaraṇam.

對〔應捨與應取之事物〕來說，個別地顯現之事不存在的話；或者（丁），即使是個別地被切離而顯現

（vibhaktāvabhāsana<sup>99</sup>），但對〔這樣的應捨與應取的事物〕來說，如果明確認識的（paricchedaka）、後得清淨世間的觀念知（vimarśapratyaya）不出現的話；〔以上四種情況中，有任一發生的話，〕那麼，這整個〔非難〕就可以被指謫。

然〔其實〕當全世界顯現之際，那個應捨與應取之物，其顯現〔與全世界的顯現之間〕也沒有矛盾，其自身的真實性不會消失，正是作為獨特物（vibhakta）而顯現。且隨後一定被從一切智者的智之力而生的清淨世間的觀念知<sup>100</sup> 所明確認識，所以〔一切智者的智〕怎麼會名為不〔能〕個別地遍知它（應捨與應取物）呢？因此，如上述般，首先，〔我們〕闡明了：於「無形象知識」的主張中，這件事（即一切智者的智，於一剎那中認識無限一切）不該被非難。

### 1.2.2 論主：依「有形象知識論者」之觀點，一切智者的所知亦是無限。

〈論主〉如果<sup>101</sup> 是針對「有形象知識論（Sākārajñānavāda）」的主張而非難的話，於彼〔有形象知

<sup>99</sup> A 本作 vibhaktāvabhāsa-，採 S 本、K 本 vibhaktāvabhāsana-。

<sup>100</sup> A 本作

paścādsarvajñajñānabalotpannaśuddhalaukikapratyavamarśapratyayena, ca，  
採 S 本、K 本 paścāc.ca.sarvajña-(...)-pratyayena。

<sup>101</sup> A 本作 atha vā，採 S 本、K 本 atha。

識〕中也絕無矛盾。換言之，如同彼無限的事物，伴隨著無限的形象，直接顯現其自身的存在性（*ātmasattvaṃ sattām*<sup>102</sup> *anubhavati*）般，正是這般，彼一切智者的智（*cetas*），作為同時執取（*upagrahaṇa*<sup>103</sup>）無量事物的〔種種〕形象之物而出現，〔此事〕絕無矛盾。單一的智，作為〔同時〕執取複數事物的形象之物而出現<sup>104</sup> 並無矛盾之故。

### 1.2.2.1 論敵：單一〔智〕不該持有多數形象。

〈論敵〉單一的〔智〕與複數的形象之間，必有矛盾<sup>105</sup>。

### 1.2.2.2 論主：形象非真實，一多無矛盾。

〈論主〉沒〔有矛盾〕，諸形象非真實（*satya*）故<sup>106</sup>。因為，如果單一〔智〕有著勝義上的〔多樣〕諸形象的話，那麼，就會有單一物〔卻有〕多樣性之矛盾〔產生〕。但其實，諸形象被〔我們〕認為只不過是不實之物。

---

<sup>102</sup> A 本作 *ātmasattām*，採 S 本、K 本 *ātmasattvaṃ sattām*。翻譯與校定都參考了 Funayama (2007): 198 (directly manifest their own existence)。

<sup>103</sup> 船山教授認為 *upa√grah* 此字表示同時之認識，與有形象知識論中描述形象如何被執取有關 (Funayama 2007: 196f.)。

<sup>104</sup> 採用 Funayama (2007): 196, n. 42 之校定，作 *-ākāropagrahaṇotpanna-* (*-ākāropagrahaṇotpattya-* A: *-ākāropagraheṇotpattya-* SK)。

<sup>105</sup> A 本作 *-ākāratvaṃ virodha*，採 S 本、K 本 *-ākāravirodha*。

<sup>106</sup> A 本作 *asadbhūtātāt*，採 S 本、K 本 *asatyātāt*。

#### 1.2.2.2.1 論敵：一切智者當成錯亂者。

〈論敵〉果真如此，〔認識不實對象的〕一切智者會因為與錯亂（bhrānta）智結合之故，成為錯亂之人。

#### 1.2.2.2.2 論主：如實遍知故，非錯亂者。

〈論主〉不會。如實遍知（yathābhūtaparijñāna）之故，此<sup>107</sup>〔一切智者〕沒有過失。因為，若是將非實在物作為實在物來執取的話，則〔一切智者〕當成為錯亂者。但若不外是將是非實在的（asatyabhūta）諸形象，作為非實在物來認識的話，那怎麼會成為錯亂者呢？

#### 1.2.2.2.3 論敵：被執取之內在形象非外界實在對象，是錯亂者。

〈論敵〉執取與〔外在〕對象（artha）不同、生起於智內在的諸形象時，對於諸〔外在〕對象（artha），做「看到」等等言語表達（vyavahāra）之人，怎麼不是錯亂者<sup>108</sup>呢？

#### 1.2.2.2.4 論主：以正確之認識手段認識自身形象，故非錯亂者。

〈論主〉沒〔這回事〕。因為〔他具有〕正確手段（upāya）的遍知之故。何以故？假如〔他〕捨棄適切的認識（grahaṇa）手段，而以次要的（amukhya）其他手段來執取

---

<sup>107</sup> A 本作 eva，採 S 本、K 本 eṣaḥ。

<sup>108</sup> na bhrānta S: abhrānta A: (a)bhrānta K，採 S 本。

對象的話，那麼〔他〕就必定成為錯亂者。但其實於「有形象知識論者」的主張之中，在智自身形象的直接經驗（*anubhava*）外，無其他執取對象的機能（*vyāpāra*）存在，從而，用適切的<sup>109</sup> 認識（*grahaṇa*）機能來執取對象的人，怎麼會是錯亂者呢？

因此，與所知（*jñeya*）的情況相同，單一智<sup>110</sup> 也〔能〕作為執取（*upagraha*）<sup>111</sup> 存在於無限事物的諸多形象〔之手段〕而生起，故說：無限的事物被它（智）所遍覆。

### 1.2.3 出現於無概念一切智上的無限所知，被後得清淨世間智認識。

又，以某自體（*ātman*）<sup>112</sup> 增益出現<sup>113</sup> 於智自身上的諸存在物，正是以同一自體被彼（一切智、根本智）之後生起的判斷知（*parāmarśacetas*）所明確認識。然諸存在物並非是伴隨著有限差異<sup>114</sup> 增益出現於一切智者的知之上，而是只要是直接顯現自身（*astitvam anubhavati*）之物，它的一切（*sarva*）都會增益出現〔於知之上〕；因為，正是〔此〕一

<sup>109</sup> A 本作 *ucitenārthopādhibhedena*，採 S 本、K 本 *ucitena*。

<sup>110</sup> A 本作 *ekacetasāpi*，採 S 本、K 本 *ekasyāpi*。

<sup>111</sup> A 本作 *-grahaṇot-*，採 S 本、K 本 *-grahēṇot-*。

<sup>112</sup> A 本作 *yenaivātmanā*，採 S 本、K 本 *yenaiva cātmanā*。

<sup>113</sup> *sam-ā-√ruh* 假托、附加，佛教中特指從無而生，漢譯增益，此處意即出現。

<sup>114</sup> 意即諸存在物並非作為有限之物，出現於一切智者的知之上。

切，作為〔知之〕所緣，就使一切智者的智生起而言，其能力<sup>115</sup> 不受障礙故，且因為意識知（*manovijñāna*）<sup>116</sup> 之對象是一切事物故。因此，由於對與一切智者有關的（*sārvajāña*）知來說，不會有執取（*upagrahaṇa*）有限的事物之形象一事，且<sup>117</sup> 由於〔一切物也〕不是作為位於空間上有邊際之物，被後得的清淨世間概念知（*parāmarśapratyaya*）來明確認識，所以，怎麼會有「就這麼多的」（*iyat*）<sup>118</sup> 之〔有限的〕明確認識〔發生〕呢？如果〔真是有限的認識〕的話，〔那才〕會有「〔一切智〕是有限的」之事，〔但實非如此。〕

縱然有「現前顯現物外，沒有其他事物存在」這樣的判斷（*parāmarśa*）發生，即使如此，也不會有「是有限的」<sup>119</sup> 〔這樣的謬誤〕付隨。換言之，如果現前顯現的〔事物〕，只作為有限〔物〕而顯現於不具概念作用（*nirvikalpa*）的<sup>120</sup> 一切智者的智（*cetas*）之上的話，那麼，透過後得的判斷知

---

<sup>115</sup> A 本作 *śaktikatvāt*，採 S 本、K 本 *śaktitvāt*，又此處的能力（*śakti*）指的是使一切智者的智生起之能力。

<sup>116</sup> 關於佛陀的意識知請見 Funayama (2000): 116-119、(2005): 289、(2007): 195, n. 40。

<sup>117</sup> A 本作 *vā*，採 S 本、K 本 *ca*。

<sup>118</sup> 回應最前面 1.2 一節論敵所引出處不明之文句（*iyanta iti vijñānāntavantaḥ ...*）。

<sup>119</sup> A 本作 *nāntavattve*，採 S 本、K 本 *nāntavattva*。

<sup>120</sup> A 本作 *nirvikalpe*，採 S 本、K 本 *nirvikalpa-*。

(parāmarśacetas)〔的判定〕，諸存在物應被明確認識<sup>121</sup> 為是有限的。並且，基於那個確認 (vyavaccheda)，該有〔諸存在物〕失去〔其〕無限性〔之謬誤發生〕。然而，事實是：對於一切智者的智來說，現前顯現的事物，無非是作為無限之〔物〕而顯現<sup>122</sup>，因為一切〔物〕之能力不被遮障故<sup>123</sup>。〔因此〕，彼〔無限物〕之外的有限〔物〕自身 (eva) 不會顯現〔於一切智者的智之中〕，且正是被那個〔一切智者的〕判斷知 (後得智) 所確認 (vyavaccheda)。

### 1.3 總結：一切智者的所知必是無限一切。

是故，〔綜合以上討論，〕「諸存在物是無限的」〔一事〕，無非作為十分被喜好的〔主張〕，被您〔論敵、唯識論者〕所證明。故〔您所提出的〕上述〔非難〕微不足道。進而，另一方面<sup>124</sup>，對於同意：「瑜伽行者的認識全體絕無所緣對象，如見真實夢般 (satyasvapna)<sup>125</sup>，就『與實在 (vastu) 一致 (saṃvādin, 整合)』<sup>126</sup>〔這〕點來說，〔此認識〕是正確

---

<sup>121</sup> paricchidyeta K: paricchidyata S: vyavacchidyeta A, 採 K 本 paricchidyeta。

<sup>122</sup> A 本作 pratibhāseta, 採 S 本、K 本 pratibhāsate。

<sup>123</sup> A 本作 -śaktikatvāt, 採 S 本、K 本 -śaktitvāt。

<sup>124</sup> A 本無 tu, 參照 S 本、K 本補入。

<sup>125</sup> satyasvapna 是指夢境所見一切將成為事實，此處姑且翻譯為「真實夢」。

<sup>126</sup> A 本作 vastvavisamvāditayā, 採 S 本、K 本 vastusamvāditayā。

知識的手段 (pramāṇa 量)」, [ 對同意如上觀點 ] 的人們 (即唯識學派) 而言, 「是有邊際的」之非難, 完全沒有議論餘地 (dūrikṛtāvakāśam)。如是, [ 我們的說明至此已 ] 十分充分<sup>127</sup>, [ 不需要更進一步的論證 ]。

---

---

附錄：Sanskrit 校定原文 (A 531, 25- 535, 16; K 929, 18 - 932, 16; S 785, 31- 788, 11)

**ekajñānakṣaṇavyāptaniḥśeṣajñeyamaṇḍalaḥ /  
prasādhito hi sarvajñāḥ kramao nāśrīyate tataḥ //  
3627//**

atra **kecit svayūthyā** eva **vijñānavādi**matam  
upodbalayantaś codayanti: yadi yugapad eka jñānakṣaṇena  
niḥśeṣaṃ jñeyamaṇḍalaṃ vyāpyate, tadā bhāvānām  
iyattāparicchedād ānanyam abhyupetaṃ bādhyeta. tathā hi,  
ekajñānārūḍhād bhāvād anyo bhāvo nāstīty evaṃ  
paricchidyamānāḥ katham antavanto na bhaveyuh. āha ca

---

<sup>127</sup> A 本無 ity alaṃ bahunā, 參照 S 本、K 本補入。

ekajñānasamāruḍhān nānyo bhāvo 'sti kaścana /  
iyanta iti vijñānād antavanta katham na te // iti.

tataś ca kramapakṣe yo doṣaḥ sa yugapajñānapakṣe'pīti.

tad etad asāram. yadi tāvan **nirākāravijñānavādi**matam  
āśrītya codyate, tadā sarvam asaṃgatam. tathā hi, yāvat kiṃcid  
vastujātaṃ sattām anubhavati tasya sarvasya sattāmātreṇa  
sarvajñacetasā paricchedāt tena tad vyāptam iti vyapadiśyate, na  
tu paṭeneva ghaṭānām deśaparyantatayā vyāpteḥ. na caikena  
jñānena paricchinnānīty etāvataḥ vastūnām ātmasvabhāvahāniḥ,  
yena tāny ekajñānaparicchedavaśād anantatvam ātmasvabhāvaṃ  
jahyuḥ. na hi nilapītādayo bhāvā bahavo yugapac  
citrāstaraṇādiṣv ekajñānakṣaṇāvāsīyamānatanavo' nekatvaṃ  
jahati, nāpi parasparam anvāviśanti. api tu yathaiva santi tathaiva  
jñānena paricchidyante, nānyena rūpeṇa. tadvat  
sattvabhājanaloko' pi yathaiva sattām anubhavati tathaiva  
sarvajñacetasā gṛhyate. aparyantaś ca dikṣu vidikṣu sattvādiloko'  
vasthita ity aparyantatayaiva tasya grahaṇaṃ, na tu  
paryantavartitayeti kuto' ntavattvaprasaṅgaḥ.

syād etat: sakalagrahaṇābhyupagame katham  
paryantagrahaṇaṃ na syād iti.

naitad asti. ko hy atra pratibandho yatra sākalyagrahaṇaṃ  
tatrāvaśyaṃ paryantagrahaṇaṃ iti. tathā hi, yāvantaḥ te santi  
bhāvās teṣāṃ madhye naiko'pi sarvajñajñānāviditasvarūpaḥ  
sattām anubhavati. api tu sarva eva sarvajñacetasā viditasvarūpā  
evodayante vyayante ca. naiko' pi parityakta ity ayaṃ

sakalagrahaṇasyārthaḥ. iyam eva ca  
teṣām ekajñānena vyāptiḥ. anyathā sakalaśabdavācyaṭvam api  
teṣām nāṅgikartavyam, mā bhūd antavattva prasaṅga iti yat  
kiṃcid etat.

yac coktam ekajñānārūḍhād bhāvād anyo nāstity evaṃ  
paricchedāt katham antavanto na bhaveyur iti tad apy asamyak.  
na hi **nirākārajñānavādi** pakṣe jñānātmani bhāvānām ārohaṇam  
astī. api tu sattāmātreṇa tena nivedyante.

nāpi bhāvānām jñānāparicchedyasvabhāvatayānantatvam  
abhyupetaṃ, yena jñāyamānatayā teṣām antavattvaṃ prasajyeta.  
kiṃ tu deśavitānāparyantatayānanto bhājanalokaḥ. sattvalokas tu  
saṃkhyānāparyantatayāpi. na ca deśavaṣṭambhāyaparyantatve  
sati grāhyatva virodhaḥ kaścit, yenāgrāhyatā bhavet.

yadi paryantatayā na saṃgrhṇāti, katham sarvajñaḥ syād  
iti cet.

ata eva yata evāsau prayantatayā na grhṇāti tata eva  
sarvajño bhavati. anyathānantam vastv antavattvena grhṇan  
bhrānto bhavet.

tathā hi, yad asti tad astitvena yan nāsti tan nāstitvena  
grhṇan sarvavid ucyate. na ca sattvabhājanalokasya paryanto 'sti.  
tasmāt paryantam gamanakṛtam avidyamānam avidyamānatayā  
grhṇan sarvajñajñānaparicchedakṛtam tu paryantam vidyamānam  
vidyamānatayā paśyan katham asarvajño nāma.

syād etad: **nirākārajñāna** pakṣe viṣayagrahaṇam

anupapannam, sarvatrāviśiṣṭatvāt tasya, tena  
pratikarmavibhāgānupapatteḥ. ato

**nirākāra**pakṣo 'nupanyasaniya eva, sarvadā tasya duṣṭatvād iti.

tad etad asamyak. na hi sarvajñajñānasya  
pratikarmavibhāga iṣyate, tasya sarvavastuviṣayatvāt. yato na tan  
nīlasyaiva saṃvedanaṃ pītasyaiva vā, api tu sarvasyaivetiṣṭam.  
yasya hy arvāgdarśanasya jñānaṃ pratiniyatārthaviṣayaṃ taṃ  
prati **nirākārajñāna**pakṣe sarvatrāviśeṣāt  
pratikarmavibhāgānupapattir doṣa ucyate.

tathā hi, nīlasyedaṃ saṃvedanaṃ na pītasyeti  
niyamābhāvāt sarvasya pṛthagjanasya  
sarvajñatvaprasaṅgāpādanaṃ kriyate. sarvajñasya tu tad iṣṭam  
eveti tasya kim aniṣṭam āpadyanām. tena sarvajñāvasthāyāṃ  
nirākāraṃ yogabalenotpadyamānam aviruddham eva.

vibhāgena heyopādeyavastuparijñānaṃ na syād iti cet.

na. yadi hi yugapad anante vastuni pratibhāsamāne  
heyopādeyavastunaḥ pratibhāsavirodhaḥ syāt, avirodhe vānyaiḥ  
saha pratibhāsamānasya tasya heyopādeyavastunas  
tattavaprac्यutiḥ syāt, apracyutatattvasyāpi vibhāgenāvabhāsanam  
vā na syāt. vibhaktāvabhāsanasyāpi yadi paricchedakaḥ  
śuddhalaukiko vimarśapratyayo vā pṛṣṭhabhāvī notpadyate,  
tadaitat sarvaṃ syād vaktum.

yāvatā viśvasmin jagaty avabhāsamāne tad api  
heyopādeyaṃ vastv aviruddhapratibhāsam apracyutātmatattvaṃ  
vibhaktam evāvabhāsate. paścāc ca

sarvajñajñānabalotpannaśuddhalaukikapratyavamarśapratyayena  
paricchidyata eveti katham vibhāgena tad aparijñānaṃ nāma. tad  
evam **nirākārajñānapakṣe** tāvad acodyam etad iti pratipāditam.

atha **sākārajñānavādi**pakṣe codyate, tatrāpy avirodha  
eva. tathā hi, yathaiva tad anantavastv anantākārānugatam  
*ātmasattvaṃ sattām* anubhavati, tathaiva tat sārvejñam  
ceto 'parimitavastugatākāropagraheṇotpadyamānam aviruddham  
eva, ekasya jñānasyānekavastvākāropagraheṇotpannāvirodhāt.

ekasyānekākāravirodha eveti cet.

na, ākāraṇām asatyatvāt. yadi hy ekasya pāramārthikā  
ākārā bhavyeṣu, tadā syād ekasya vicitravavirodhaḥ,  
yāvatāsatyabhūtā evākārā itiṣṭam.

yady evaṃ, bhrāntajñānasaṅgitvāt bhrāntaḥ prāpnoti  
sarvajña iti cet.

na. yathābhūtaparijñānād adoṣa eṣaḥ. yadi hy asatyam  
satyatvena grhṇīyāt, tadā bhrāntaḥ syāt. yadā tv asatyabhūtān  
ākārān asatyatvenaiva jānāti, tadā katham bhrānto bhavet.

arthavyatiriktajñānārūḍhākāragraheṇa saty artheṣu  
dṛṣṭādivyavahāraṃ kurvan katham na bhrānta iti cet.

na, samyagupāyaparijñānāt. yadi hy ucitam  
grahaṇopāyam apāsyopāyāntareṇāmukhyenārthaṃ grhṇīyāt, tadā  
bhrānto bhavet. yāvatā **sākārajñānavādi**pakṣe  
jñānasyātmākārā nubhavavyatirekeṇa

nānyo 'rthagrahaṇavyāpāro'sti, tat katham ucitena  
 grahaṇavyāpāreṇārthaṃ grhṇan bhrānto bhavet. ato jñeyavad  
 ekasyāpi jñānasyānantavastugatākāropagraheṇotpatter anantaṃ  
 vastu tena vyāptam ity ucyate.

yenaiva cātmanā jñānātmani bhāvāḥ samārohanti tenaiva  
 tatpṛṣṭabhāvīparāmarśacetasā paricchidyante. na ca sarvajñacetasi  
 parimitabhedānugataḥ samārohanti bhāvāḥ. kiṃ tarhi. yāvat  
 kiṃcid astitvam anubhavati tat sarvam eva samārohati,  
 sarvasyaiva sarvajñānotpādanam praty  
 ālambanabhāvenāpratibaddhaśaktivāt, manovijñānasya ca  
 sarvārthaviṣayatvāt. ataḥ sārvañāsya cetasaḥ  
 parimitavastvākāropagrahaṇānupapatteḥ, pṛṣṭalabdhenā ca  
 śuddhalaukikena parāmarśapratyayena  
 deśaparyantavartitvenāparicchēdāt katham iyanta iti paricchēdo  
 bhavet, yenāntavattvaṃ syāt.

yadi nāma pratibhāsamānād anyan nāstīty evaṃ  
 parāmarśo jātaḥ, tathāpi nāntavattvaprasaṅgaḥ. tathā hi, yadi  
 pratibhāsamānam antavad eva nirvikalpasarvajñacetasi  
 pratibhāseta, tadā tatpṛṣṭalabdhenā parāmarśacetasāntavattvaṃ  
 bhāvānāṃ paricchidyeta. tadvyavacchedāc cānantatvahānir  
 bhavet. yāvatā pratibhāsamānam vastu sarvajñe cetasy anantam  
 eva pratibhāseta, sarvasyāpratihataśaktivāt. tasmād anyad  
 apratibhāsamānam antavad eva. tasyaiva ca parāmarśacetasā  
 vyavacchedaḥ kriyata iti sutarām eva bhavatānantatvaṃ  
 bhāvānāṃ upapāditam iti yat kiṃcid etat.

ye tu punaḥ sarvam eva yogijñānam anālambanam  
satyasvapradaśanavad vastusaṃvāditayā pramāṇam iti  
pratipannās tān praty antavattvacodyaṃ dūrikr̥tāvakāśam evety  
alaṃ bahunā.

## 參考文獻與略語

### 一、一手文獻與略語

- A: Passage of the TSP which is incorporated into  
Haribhadra's *Abhisamayālaṃkāṛālokā*. = Unrai Wogihara  
(ed.), *Abhisamayālaṃkāṛ'ālokā*  
*Prajñāpāramitāvyaḥkhyā. The Works of Haribhadra.*  
Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.
- AKBh: *Abhidharmakośabbāṣya* of Vasubandhu = P. Pradhan  
(ed.) *Abhidharmakośabbāṣya of*  
*Vasubandhu.* Patna: K. P. Jayaswal Research Institute,  
1967.
- K: Krishnamacharya's edition of the TSP. = Embar  
Krishnamacharya (ed.), *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita*  
*with the Commentary of Kamalaśīla* (2 vols.). Baroda:

- Oriental Institute, 1926. (reprinted in Baroda, 1988)
- MABh: *Madhyamakāvatārabhāṣya* of Candrakīrti = L. de La Vallée Poussin (ed.) *Madhyamakāvatāra par Candrakīrti*. Bibliotheca Buddhica IX. St. Pétersbourg, 1907-1912.
- MHK: *Madhyamakahrdayakārika* by Bhāviveka = Chr.Lindtner (ed.) *Bhavya 's Madhyamakahrdaya*, Adyar: The Adyar Library and Research Centre, 1995.
- PV: *Pramāṇavārttika* by Dharmakīrti. =Rāhula Sāṅkṛtyāyana (ed.), *Dharmakīrti's Pramāṇavārttika with a commentary by Manorathanandin*. Patna: Bihar and Orissa Research Society, 1938.
- S: Shastri's edition of the TSP. =Swami Dwarikadas Shastri (ed.), *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntarākṣita with the Commentary 'Pañjikā' of Shri Kamalashīla* (2 vols.). Varanasi: Bauddha Bharati, 1982 (second edition).
- TSP: *Tattvasaṅgrahapañjikā* by Kamalaśīla.
- W: Shigeaki Watanabe (渡邊重朗), 〈Tattvasaṅgraha XXVI kk 3247-3261 et kk 3622-3646〉, 《成田山佛教研究所紀要》*Naritasan Bukkyō Kenkyūsho Kiyō* 11, 1988, pp. 501-533.
- MVP: Mahāvvyutpatti 《翻譯名義大集》。
- 攝論: 《攝大乘論 下》, 長尾雅人譯著, 1987年, 東京: 講談社。

## 二、二手文獻與略語

Bhattacharyya, B.

1984 “Forward.” In: Embar Krishnamacharya's edition of the TSP.

Edgerton, F.

1953 *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, Vol. II, New Haven: Yale Univ. Press (reprint 1985).

Funayama, Toru 船山 徹

2005 “Perception, Conceptual Construction and Yogic Cognition According to Kamalaśīla’s Epistemology”, *Chung-Hwa Buddhist Journal* 18: 273-297.

2007 “Kamaśīla’s distinction between the two sub-schools of Yogācāra. A provisional survey.” *Pramāṇakīrtiḥ*. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien Universität Wien.

Moriyama, Shinya 護山 真也

2014 *Omniscience and Religious Authority: A Study on Prajñakaragupta's Pramānavarttikalankarabhāṣya ad Pramānavarttika II 8-10 and 29-3*. Berlin-Münster-Wien-Zürich- London: Lit Verlag.

McClintock, Sara L.

2010 *Omniscience and the Rhetoric of Reason: Santaraksita and Kamalasīla on Rationality, Argumentation, and Religious Authority* (Studies in Indian and Tibetan

Buddhism). Boston: Wisdom Publications.

Yao, Zhihua 姚 治華

2005 *The Buddhist Theory of Self-Cognition*. London and New York: Routledge. 2005, (2009 paperback).

山口 益

1941 《仏教における無と有との対論》，東京：弘文堂（1975年山喜房佛書林再刊）。

川崎 信定

1975 〈法を知るものは存在するか〉，《佛教における法の研究：平川彰博士還暦 記念論集》，頁 267-289、東京：春秋社。

1992 《一切智思想の研究》，東京：春秋社。

戸崎 宏正

1979 《佛教認識論の研究：法稱著『プラマーナ・ヴァールティカ』の現量論》，東京：大東出版社。

池田道浩

2011 〈所知障の所知とは何か〉，《駒澤大學佛教學部研究紀要》69: 164-170。

兵藤一夫

2000 《般若經釋：現觀莊嚴論の研究》，京都：文榮堂書店。

神子上 惠生

1996 〈唯識學派による外界對象の考察〉，《インド學チベット學研究》1: 1-56。

船山 徹

2000 〈Kamaśīla の直接知覺論における「意による認識」  
(mānasa)〉, 《哲學研究》569: 105-132。

森山 清徹

1986 〈Kamalasīla と Haribhadra : 一切智者の智の証明を巡  
って〉, 《印度學佛教學研究》35-1: 387-383。

渡邊 重朗 (Watanabe, Shigeaki)

1988 〈Tattvasaṅgraha XXVI kk 3247-3261 et kk 3622-3646〉,  
《成田山佛教研究所紀要》11: 501-533。

劉 宇光

2013 〈唯識學「所知障」概念：譯詞評議、研究檢討、  
部派溯源及東亞展望〉, 《臺大佛學研究》26: 111-174。

2015 〈所知障：在梵文構詞異讀、概念邏輯關係及釋義學  
的反證之間〉, 《臺大佛學研究》29: 119-184。

護山 真也 (Moriyama, Shinya)

2011 〈形象虛偽論と多様不二論 (上)〉, 《人文科學論  
集・人間情報學科編》45: 23-41。

On the "All-knowing" (sarvajña) and "the Knowable" (jñeyā) ——Some Examinations and Annotations on *Tattvasamgrahapañjikā* commenting *Tattvasamgraha* ver. 3627

Shi, Jien-hong

Associate Professor / Dharma Drum Buddhist College

Abstract

The term "all-knowing" (sarvajña), meaning omniscience, is often used as an alias for the Buddha. In Mahāyana Buddhism, the word "omniscience" refers specifically to the extrasensory capability which apprehends everything in a single moment. Here, "everything" may refer to abstract truth or specific phenomena. In fact, the idea of omniscient being is widely encountered in various religious philosophical systems in India. Kumārila (ca. 650-700), a great thinker from Mīmāṃsā school, as well as others who thought that the "Vedas" was a divine revelation and therefore the only authoritative scripture, opposed the idea that human beings can become omniscient and thus strongly criticized the Buddhists for claiming that the Buddha was omniscient. Śāntarakṣita (ca. 725-788) and his student, Kamalaśīla (ca. 740-795), in the 26th chapter of their books *Tattvasamgraha* and *Tattvasamgrahapañjikā* respectively, have provided detailed answers to the questions and

counter-arguments against the criticisms from Mīmāṃsā school. The variety of omniscient beings which appears in their books is extremely rich, and it is not an exaggeration to view these books as comprehensive collections of omniscient beings described in Mahayana Buddhism. The aim of this paper is to provide an annotation to the section of *Tattvasamgrahapañjikā* which comments on stanza 3627 of *Tattvasamgraha*, and to carry out investigation of its content. In his commentary on stanza 3627 of *Tattvasamgraha*, Kamalaśīla explains how omniscient beings come to know infinite things (vastvananta), from the point of view of the two sects of Vijñānavādin, the Sākārajñānavāda and the Nirākārajñānavāda. In order to illustrate that the wisdom of omniscient beings that is non-conceptual (nirvikalpa) can correctly apprehend infinite knowable, Kamalaśīla also mentions about the function of "pure worldly knowledge that comes about subsequent to non-conceptual perception" (tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna) during the process of knowing performed by omniscient beings. Along with the annotation, this paper also examines the contextual and focal differences between stanza 3627 and its commentary. Moreover, the two kinds of tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna, as well as the relationship between omniscient beings and the "obscuration to the knowable" (jñeyāvaraṇa) are also being discussed.

Keywords: sarvajña *Tattvasaṃgraha* *Tattvasaṃgrabapañjikā*  
tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna jñeyāvaraṇa