

再論〈清辨與月稱對於 「人法二無我」之見解〉

釋會晟 撰

法光佛學研究所畢業生

目次

【壹】論題的形成

【貳】「諦實、非實」等問題之連結

【參】結論

【壹】論題的形成

一、「人法二無我」之諍

本文討論的主題是源自中觀學派內部的爭執——清辨(Bhāvaviveka)在注釋《中論》(《般若燈論》(*Prajñāpradīpamūla-madhyamaka-vṛtti*))的第十八章第五偈裡提出「法無我是不共聲聞之解脫」，而月稱(Candrakīrti)在其《中論》注釋書《淨明句論》(*Prasannapadā*)的同一章、偈)中，則給予批判。¹

光川豐藝的研究

針對這個問題日本學者光川豐藝提出了〈清辨與月稱對於「人法二無我」之見解——以《中論》第十八章為中心〉的報告，精闢地討論清辨與月稱對「阿羅漢是先證得法無我，或者先證得人無我，以及法無我是否二乘所證」的各種論點。²

光川氏文中歸納清辨、月稱的相同看法為：「所知障」

¹ 而且清辨在《根本中論注般若燈論》在第二偈中提出如下的一段：

「雖諸行聚等剎那、剎那壞相續法起，得見無我、無我所，而無實我，二乘之人得無我故，唯見有此法生、此法滅，起如是見。然我境界無故，緣我之心亦不起，我無體故，無有我所內、外等法。以緣我之心不復起故，乃至得無我之念亦不起，唯除世俗名字，菩薩摩訶薩住無分別智，能見諸行本來無生。」(《般若燈論》北京版 Tsha 帙 228b.7—229a.3；漢譯(大正 30.p.106a)；這段話在《淨明句論》第五頌中也有提出。)

這段判斷聲聞乘不證法無我的論說，藏傳承襲月稱思想的宗喀巴在《菩提道次第廣論》中也有提到，《廣論》za 帙 85a-b。

(jñeyāvaraṇa)是「煩惱習氣」，戲論(prapañca;虛構的語言)滅的時候，成就大乘法身；而二人不同的地方是：清辨把「法執」當作「所知障」，而歸於「不染污性質的無明」(akliṣṭa-avidyā，並不是證得阿羅漢者所能夠斷，所以「法無我」也不是二乘所有；相對地，宗喀巴傳月稱之見，把「法執」判為屬於「有染污性質的無明」(kliṣṭa-avidyā，並不是「所知障」。³「所知障」雖然是二乘不斷，但是二乘聖人卻必然已斷了「染污無明」才能解脫。這也是與佛護的主張相同：「法執」是十二支緣起的初支——（染污）無明。

換言之，清辨以有否斷「法無我」來區別菩薩乘與聲聞乘的不同，稱為不共二乘，其立足是以空性為基礎；而月稱對於大乘與二乘的區別，則是以空性為基礎而發展出的菩薩因——大悲心、無二慧、菩提心。⁴文末光川氏歸納二人所以不同的原因是：清辨「著重於畢竟我見之執，或重視空見

² 〈清辨與月稱對於「人法二無我」之見解——以《中論》第十八章為中心〉（龍谷大學《佛教文化研究所紀要》No.1.,1962 年昭和 37 年 6 月印刷發行）。中譯本請參閱光川豐藝著 惠敏法師譯 許明銀校閱〈清辨與月稱對於「人法二無我」之見解——以《中論》第十八章為中心〉，收於《諦觀》第 24 期，p.90~96。

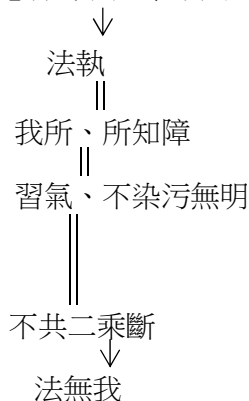
³ 宗喀巴著 法尊譯《菩提道次第廣論》p.460，（台北 圓明出版社，民國 82 年第一版）。

⁴ 參《入中論善顯密意疏》p.41。

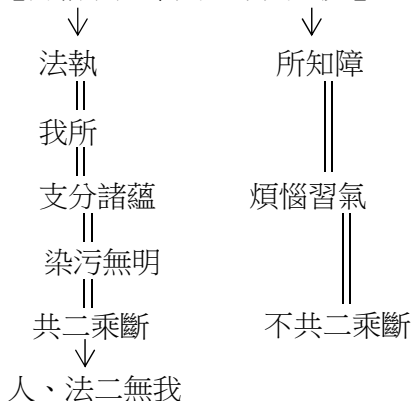
又參頁 81：月稱在提出二乘必斷法執的同時，為了顯示大乘的殊勝，提出阿羅漢與菩薩的差別在於菩薩歷劫修習使得法無我圓滿。因此大乘不只是說法無我，還說菩薩諸地、波羅蜜多行、大願、迴向、大慈悲等等。（宗喀巴著法尊法師譯《入中論善顯密意疏》，法爾出版社 中華民國 84 年 4 月初版）

之障而分」，而月稱之所以重視法無我，是為了預防「陷於空見之不治」的弊病產生。以下就學者光川豐藝的文義，筆者以圖呈現清辨與月稱的看法：

【清辨說大乘不共之處】



【月稱說大乘共、不共之處】



二、以「諦實、非實」再探「人法二無我」

光川氏文中引述月稱對「法無我是不共聲聞之解脫」的反省，是源自宗喀巴的《菩提道次第廣論》。基於光川氏的研究，筆者查對宗喀巴《菩提道次第廣論》中的相關敘述，發現另有兩段月稱對於「二乘證法無我」的主張，未被光川氏引為論證，其一是：

阿羅漢亦證一切諸法無（自）性，因為解脫生死要由無性空見才能成就，但是二乘不斷所知障，是因為煩惱盡便不再繼續修無性空見，…。然由長時修不修故，有唯能斷煩惱障而不能斷

所知障，譬如唯一通達無我俱是見惑、修惑對治，…。斷修惑者須長時修，如是斷除所知障者，僅長時修猶未能斷，亦必觀待學餘眾多廣大妙行，…。故說聲聞獨覺證法無我……餘中觀師許為法我執者，在此論師許為無明。⁵

這段文義提出了幾個重點：

一、阿羅漢也是證得諸法無自性（法無我）——諸法空性——才能解脫，但是沒有斷所知障，因為阿羅漢煩惱盡之後，就不繼續修空性見，所以不能斷所知障；

二、凡是要證得無我，都是修「見惑、修惑」的對治，但是要斷「修惑」者，必須長時間的修；

三、長時間的修空性見，也不見得就會斷所知障，必要有學很多廣大妙行；

四、餘中觀師認為二乘有「法我執」，月稱則認為是「無明」。

這四個重點和上述光川豐藝的研究報告說法大致相同（第四點所說的「餘中觀師」指的就是清辨）。不過光川氏沒有交代第二點的內容：要證得「無我」都是因為修行「見惑、修惑」的對治，要斷「修惑」則必須長時間的修空性見。以及與第三點有關的疑問：阿羅漢沒有斷「所知障」的一個理由之一，是因為沒有斷「修惑」。

根據光川氏的報告，清辨說「所知障」是「法執」，是「習

⁵ 參宗喀巴著 法尊法師譯《菩提道次第廣論》p.529～530。

氣」、「不染污無明」；月稱則辯稱說「所知障」是「習氣」，不是「法執」，是斷「修惑」以及修眾多菩薩行才能斷除。依光川前後文義的敘述，筆者不禁懷疑「不染污無明」的名相是清辨新創的？

上述提到的這些問題，在中觀宗的內部已造成諍論，但被諍論的主角——聲聞乘——本身的主張，光川氏卻沒有提及。由於思想有其延續性，大乘學說的主流課題，是因佛教發展到部派時，對佛說有不同的詮釋，而產生甚多的歧見，這些歧見困惑了後來的學佛者，使得人們重新反省：要如何理解佛說才合理？⁶因此要了解不滿部派而起的中觀學派所議論的某些問題，則勢必要先知道部派的看法，因為中觀宗討論的很多問題，都是部派之間已存在的爭議，甚至是從部派延伸出來的。因此筆者認為有必要再從聲聞乘的立場來探討。

綜合以上的檢討，並基於光川氏的研究基礎，下文將以對治「見惑、修惑」以及聲聞乘的角度切入，進一步解析清辨與月稱對「法無我是不共聲聞之解脫」的相關問題。

三、文獻說明

光川氏討論清辨的觀點時，資料取自《般若燈論》第十八章

⁶ 在《思擇炎·入聲聞之真實》IV中也提出同樣的看法，參閱筆者的畢業論文《〈思擇炎IV·入聲聞之真實〉之基礎研究》「b)發菩提心為因」一節，p.112-114。（法光佛教文化研究所畢業論文，民國86年6月）

第五偈，然而當筆者以對治「見惑、修惑」的角度來看「法無我是不共聲聞之解脫」時，在藏經中不到兩欄篇幅的第十八章第五偈的釋論裡，找不到相關的資料可研探，⁷再查閱《燈論》其他的章品，也無相關的訊息。

所以筆者轉為查閱清辨通論中觀的《中觀心論》(MHK)，論中清辨專為駁斥唯識、聲聞、吠檀多等教內、外不同的學說，皆各立一章一一評破，其中第四章〈入聲聞之真實〉是批判部派，計有 74 偈。此論存有清辨的自注，名《中觀心論注思擇炎》(Madhyamaka-hṛdaya-vṛtti-tarkajvālā, 略稱 TJ)，所以在 TJ·第四章的論釋中，可以較完整地呈現清辨對聲聞乘的認識。因此筆者以 TJ·IV〈入聲聞之真實〉(略稱〈入聲聞〉)為主，探討清辨對於二乘不斷法執的主張，以及所牽涉的相關問題。

清辨的《中觀心論》(MHK)、《中觀心論注思擇炎》(TJ)對國內學界來說，是比較陌生的，尤其是《思擇炎》。《思擇炎》僅有藏譯，沒有漢譯本，也不像 MHK 還有梵本，更沒有完整的現代語譯本。為避免有遺珠之憾，筆者在佛研所的畢業論文，將〈入聲聞〉的全文予以翻譯，不過卻面臨了沒有梵本可以對照藏譯解讀的困難，雖然偈頌部份(即 MHK)有

⁷ 大正 30.106.b4~c14；參奧住毅《中論注釋書の研究》p.543~549(東京 大藏出版株式會社 1988 年 9 月初版)；參北畠利親《月稱釋〈中論·觀法品、觀四諦品〉譯注》p.48~50。(京都 永田文昌堂 1991 年 7 月第一刷)

梵本存在，卻緣吝一面，只能由藏文譯本去翻譯、理解此章的大意。⁸

學界對於〈入聲聞〉的研究，到目前為止，大約以日人野澤靜證所作的三篇翻譯以及研究報告，⁹及江島惠教的「*Bhāvaviveka* の小乘聖典批判」¹⁰、「*Bhāvaviveka* の聖典觀」¹¹等為一時之選。野澤氏的研究重點，是在比較安慧著《大乘莊嚴經論・大乘品》以及清辨〈入聲聞〉對「大乘非佛說」這個議題的看法，並以這兩大論書為討論「大乘非佛說」的經典之作。可惜的是野澤氏沒有完整地譯出全文，但是根據野澤氏這三篇的研究報告，筆者還是修正了一些自己的翻譯。另外江島氏的報告都是截取某一論點來作研究，對於筆者想要理解清辨不共二乘觀念的相關譯文，少有著墨。因此本文〈入聲聞〉的資料是取自筆者的論文譯注。¹²

月稱方面，光川氏所引用的宗喀巴《菩提道次第廣論》，對於月稱的思想有較為詳細的詮釋，所以筆者同樣地也取用

⁸ 參筆者畢業論文《〈思擇炎IV・入聲聞之真實〉之基礎研究》p.59-142。

⁹ 野澤靜證〈印度における大乘佛說非佛說論〉，收於《大谷學報》第22卷第3號，p.45~71；〈清弁の聲聞批判（上）——續印度における大乘佛說非佛說論〉，收於《密教研究》第88號，p.66~79；〈清弁の聲聞批判——インドにおける大乘佛說論〉，收於《佐藤博士古稀記念佛教思想論集》。（東京山喜房佛書林 昭和47.1972）。

¹⁰ 參《印佛研》18-2.p.960~965。

¹¹ 參《印佛研》19.-2.p.71~75。

¹² 以下筆者凡引用畢業論文的翻譯，都簡稱「譯文」。

《廣論》。至於聲聞乘的文獻方面，清辨《般若燈論》、月稱《淨明句論》第十八章第五偈的釋論中所謂的「聲聞」¹³，並沒有明指是那一個部派，不過依文義應是泛指相對大乘的二乘。由於在清辨 TJ·IV〈入聲聞〉中，完全是以說一切有部為論敵，所以筆者以說一切有部的《大毘婆沙論》為代表。

【貳】「諦實、非實」等問題之連結

一、諦實——部派

見惑、修惑的對治

「見惑」、「修惑」的對治指的正是斷煩惱、趨向涅槃的方法，所謂的「見惑」是指見所斷的煩惱（隨眠）；「修惑」則是修所斷的煩惱。以下依說一切有部所說，圖示見、修所斷諸隨眠的內容如下：

（圖中「✓」符號表示「是」；「✕」表示「否」）¹⁴

	愛	悲	慢	無明	疑	身見	戒禁取	邊執見	見取	邪見
見苦斷	✓	✓	✓	部份*	✓	✓	✓	✓	✓	✓
見集斷	✓	✓	✓	✓	✓	✕	✕	✕	✓	✓
見滅斷	✓	✓	✓	✓	✓	✕	✕	✕	✓	✓
見道斷	✓	✓	✓	✓	✓	✕	✓	✕	✓	✓
修所斷	✓	✓	✓	✓	✕	✕	✕	✕	✕	✕
五部斷	五部斷	五部斷	五部斷	五部斷	四部斷	一部斷	二部斷	一部斷	四部斷	四部斷
，分別見苦諦所斷內涵：五見、貪、瞋、慢、疑（以上五者是相應無明），以及不共無明。參28-186c(27-241b.c)										

¹³ 同注釋 7。

¹⁴ 參大正 27・286b,444a 皆有記載。

圖示的見所斷、修所斷都是以四聖諦為依據，¹⁵也因此「諦實」是說一切有部所推崇的思想。諦實的「諦」指的是四聖諦法，「實」意謂「實有」法。在《大毗婆沙論》中可以看到主張四聖諦實有的觀念。¹⁶

《大毗婆沙論》修道次第的立場，對諦實的不可懷疑是非常地重視，從《大毗婆沙論》的首篇〈雜蘊〉一開始，提到從煖到世第一法都不離四諦十六行相，甚至諸佛都是依苦、無常等十六行相修聖道。¹⁷現觀四聖諦法是阿毘達磨的中心。¹⁸相對的「諦非實」則受到說一切有部的批判。

「諦不是實有」不光是說一切有部的論書批判而已，在某些經典中也是把這種思想歸為「魔說」，不是佛說，例如《出曜經》和說一切有部的立場就很一致。¹⁹因為苦、集、滅、道等四個真理在佛教中是作為修道的依據，一切解脫都是由這四種真理而達成，這是佛教的通說。但是如果斷煩惱、證果

¹⁵ 參《大毗婆沙論》大正 27・267a：「問：何故名見所斷？何故名修所斷耶？（答：）見不離修，修不離見。…。尊者世友作如是說：雖觀四諦斷諸煩惱，不可分別此見所斷、此修所斷，而由見力斷棄吐者，名見所斷。如已得道，若習、若修，若多所作，分齊品類，漸令微薄，乃至究竟，皆斷盡者，名修所斷」。

¹⁶ 參《大毗婆沙論》〈智蘊〉第三，大正 27・558a/11～558b 說：「諸覺慧（智）皆實有境」，更說：「問智應依四聖諦審思」。由此可見得「諦」是智的境，是實有。

¹⁷ 參《大毗婆沙論》〈智蘊〉第三，大正 27・479c/-2。

¹⁸ 大正 27・4a。

¹⁹ 大正 4・675c：「偽佛告曰：『…吾向所說四諦者，實非真諦，斯是顛倒外道所習』……」。

的依據——四聖諦，被中觀家認為是非實有，那麼中觀思想就會被懷疑是否合乎佛說。

因此「諦實」、「諦非實」會成為爭端的原因，就在這裡。在很多的大乘論書中，譬如龍樹、無著、清辨、月稱等都有對「諦非實」這個思想皆多有發揮，²⁰可見「諦非實」在大乘思想中，佔有重要的地位。

宗喀巴在《菩提道次第廣論》中也說：主張一切實有的實事師，和主張一切皆空的中觀師，雙方諍論的重點，在於性空是否能夠建立生死、涅槃。²¹所以當月稱重視「見惑」、「修惑」的對治，而提到修「空性見」時，筆者認為應該再從「諦實」、「諦非實」的角度，重新檢討說一切有部與清辨、月稱對於「法執共或不共二乘斷」的看法。

二、「諦非實」——中觀師

1. 「諦非實」思想的萌芽 —— 大天五事

「諦非實」思想的產生，是和大天五事有關。如大天的弟子問大天說：「如果自己已經證了阿羅漢，為什麼對『諦實』還會有疑？」大天回答說：「就算是獨覺，也還會對諦是否實

²⁰ 譬如龍樹造《十二門論》（大 30・165a）、無著釋的《順中論》（大 30・43a）、清辨著的《掌珍論》（大 30・274a）以及《般若燈論》（大 30・126b~c）等。

²¹ 參《菩提道次第廣論》p.413。

²² 參《大毗婆沙論》〈智蘊〉第三，大正 27・511b/8：「獨覺於此而猶成就，況汝聲聞於諸諦實能無疑惑而自輕耶？」

有懷疑，何況你們只是聲聞而已！」²²雖然這個問題主要是說阿羅漢尚有疑的習氣未斷，所以會懷疑自己是否已經證得解脫（第三惡見），但另一方面，卻顯現出「諦非實」的思想萌芽。這在說一切有部是深被批判的。

從歷史背景來檢視，可發現清辨與月稱對於「二乘是否斷法執」之諍的相關問題，是和大天五事有些淵源。例如在清辨的《思擇炎·入聲聞》中，雖然是以「大乘非佛說」作為貫穿全文的討論主題，但是從立論者清辨所提出的論述當中，有幾個重要的議題，已在大天五事出現過，譬如問難者說：

如果是不共聲聞的道，相對於諸聲聞的一方以及依他緣知（＝緣覺），怎麼會有諸佛所（証）的不觀待他者，而且了知一切行相？²³

這是大天五事中的第四惡見：阿羅漢但由他人，不能自知²⁴；又〈入聲聞〉的答辯長行裡：

親自體證枯木就是人，所以不是沒有疑²⁵

則是第三惡見：諸阿羅漢對於自身是否解脫也有疑惑；又說：

²³ 參譯文「A. 前分所問·I. 對佛無分別心的問難·ii. 根器的差別」節，p.60。

²⁴ 參《大毗婆沙論》大正 27·511b。

²⁵ 參譯文「Ⅲ. 與比量相違，如斷見問難之答辯·i. 佛所證·f) 二諦說對治品之智」節，p.90。

一切聲聞、獨覺具有不染污的無知²⁶

則是第二惡見：阿羅漢對於自身是否解脫仍有無知。

乍看之下，這五事之間彼此好像沒有多大的關係，但實際上可歸納為關於阿羅漢所證的問題。這五事與部派的分裂有很大的關係，依〈入聲聞〉所記，第三次分裂就是因為五事而起。²⁷部派時期這些論題還是繼續地爭議著，不過大乘佛教的興起把大天五事一一作了連結，只是這個問題的軸心方向，轉為探討菩薩與阿羅漢的差異，而成為大乘和聲聞乘，或是大乘內部各宗的諍論。

2. 清辨連貫「諦非實」諸說

在〈入聲聞〉文中，「諦非實」是出現在論敵後分的問難：「見諦非真實 非真實成過失」（第12偈），這是聲聞對大乘修道論的責難。不過，「諦」的內涵不僅是指四聖諦而已，還包括了色、聲等五蘊等法，²⁸因此其內涵所含攝的範圍非常地廣泛，所指涉的是對境的一切法。由於清辨在〈入聲聞〉中，以解說四聖諦非實作為要點，所以下面也以此為重點來

²⁶ 參譯文「IV. 三藏不攝，如吠檀多學派問難之答辯· V. 三乘說（破第五因）· d) 破第 2,3,4,5, 因的結論」節，p.105~106；再參譯文「III. 與比量相違，如斷見問難之答辯· i. 佛所證· d) 二乘有非染污無知」節，p.89。

²⁷ 參譯文 iii. 三藏不攝——依清辨《異部宗精釋》所說——· c) 分裂的不同說法之三：「如是住時（當時），惡魔跋陀羅持不同的見解、…，因為五事而在僧伽之間形成很大的爭論。」p.67。

²⁸ 參譯文，p.134。

討論。

(1)「諦非實」是依「勝義諦」而說

在〈入聲聞〉中，清辨是以勝義諦的立場來作答說一切有部的問難，譬如在第28偈的注釋長行末尾說：

世俗中，佛雖然有教誡道的修習與現觀，但是在勝義中不說。²⁹

這表示「諦非實」是依「勝義諦」而說，³⁰「世俗諦」還是認同有長時間依四聖諦修空性見的道。³¹

在〈入聲聞〉第29偈還以三段論式來說明在勝義諦中「諦非實」的原因，如下：

真實中，依大乘道不證成佛菩提，非具分別、非具有相故，如世間道。³²

因為「勝義諦」中沒有所緣相，所以沒有分別的作用，因此四聖諦（所用法）、煩惱（所斷法）都不是實有。

²⁹ 參譯文「Ⅲ. 與比量相違，如斷見問難之答辯·i. 佛所證·f)二諦說對治品之智」節，p.90。

³⁰ 清辨在〈入聲聞〉第 72 偈中主張有兩類勝義，一是無功用行、超越世間的無漏、遠離戲論；二是有功用行，謂「世間智」是具有漏，以及有戲論。有功用行、有戲論的勝義是因為有以文字立量來表達勝義之故。參譯文，p.141。

³¹ 參譯文，p.61-62：無始以來，慣於薰習煩惱障的煩惱習氣，雖入於聲聞等（聖者流）卻還是有。但是，因為在長久的時間裡薰習空性見，而斷除一切煩惱垢的習氣根本者，就是佛。所以宣說「這是斷所知障方便的殊勝」。

³² 參譯文，p.90。

(2)「諦非實」與習氣的關係

另外還有一個應該注意的重點，是連結諦非實和二乘還有習氣的關係。從〈入聲聞〉第29偈的注釋長行開始，造論者清辨自述本身的看法：

我自己的意樂是說：依據不是如實的道，不能斷盡煩惱，因為不是真實的原故，所以了知枯木就是人，而不遠離。³³

這裡需要釐清的是後半句「知道枯木就是人，而不遠離」，這句話的解釋就在第30偈中：

乃至有些人的畏懼，是「誤以蛇為繩索」的錯亂，了知藤的收攝，即是生起對治品的智慧。

（長行注釋：）在形成錯亂的最初，因為知道收攬起所謂「…」非真實的藤，這對於蛇而言，是虛妄的對治。如是，最初是因為迷妄，所以依據低劣的見解以及低劣的證悟，而對於色等生起執著。若是知道這些是錯亂性，因而生起正見等等的對治見解，…³⁴

以上這句話是從問難者（部派）的主張——阿羅漢還有疑杌為人的習氣，來比較出大乘的優越之處。二乘對所緣境的執著實有，是因為錯亂的認識，錯把纏在一起的蛇當作是繩子，（就像疑杌為人一樣），卻依然會使用捲繩子的方法把

³³ P.177a.5;D.163b.1，參譯文 p.90。

³⁴ P.177b.1;D.163b.4，參譯文 p.90。

蛇捲起來，以為是捲繩子，事實上卻是捲蛇。方法雖然有效，認識卻是錯誤，所以清辨說這是「對於蛇形成虛妄的對治」，如同藤、蛇、繩的譬喻；聲聞乘的情形也是一樣，因為執著於所見（色等），所以不能真正了解事物的真相（真理）。因此只要正確地認識到所要對治的目的和所使用的方法（所執實事），都是虛妄不真實，就是正見。

習氣的內涵 —— 不染污無明

部派

「諦非實」的觀念是由大天五事所說：阿羅漢還存有疑的煩惱習氣而發展來的。煩惱是上述見惑、修惑的內容，那麼習氣的內涵是什麼？根據說一切有部的講法，習氣是有染污性質的煩惱所殘留的味道，如同「暫執持極香花物，雖加洗拭，習氣猶隨」³⁵。所以說一切有部主張：阿羅漢的三結（有身見、戒禁取、疑）雖然已經斷除，卻還留有習氣，但只是有習氣，而沒有煩惱的現行，如此還算有煩惱嗎？不算！因為如同木已燒成灰，就已經沒有木材的作用了。不過也不能說已經完全沒有了，原因在於煩惱三結各有其自性，是實有，所以說煩惱是斷，不是無：

又阿羅漢斷諸煩惱非令全無，過去、未來煩惱性相猶實有故。…今阿羅漢雖斷煩惱而不令無，是故尊者妙因說曰：「煩

³⁵ 大正 27・685a。

惱不在自身中行說名為斷，非令全無」。³⁶

說一切有部承認阿羅漢還有不如佛陀的地方，就是還有煩惱習氣。

依《大毘婆沙論》所說，另一種區分染污與不染污的差別是：染污是因為煩惱與境界，不染污法只是迷於所對境。³⁷

只有佛斷除染污、不染污二種無知；聲聞、獨覺唯有能斷染污，不斷不染污，所以不稱為佛，³⁸而且不染污是屬於修所斷的範疇。³⁹基於阿羅漢有不染污無知，而延伸出阿羅漢對於自身是否解脫猶有無知，是大天五事的第二惡見。

在有部的《大毘婆沙論》中對於不共二乘的部分，除了上述的煩惱習氣以及不染污無知之外，還有「不染污邪智」一事：

答：邪智有二種，一染污，二不染污。染污者無明相應；不染污者，無明不相應，如於机起人想等。染污者，聲聞、獨覺俱能斷盡亦不現行；不染污者，聲聞、獨覺雖能斷盡而猶現行，唯有如來畢竟不起，煩惱、習氣俱永斷故。⁴⁰

有不染污邪智者，對於机⁴¹會懷疑是人，這是阿羅漢的疑

³⁶ 大正 27·312c：「得阿羅漢已，有餘煩惱不？若有煩惱者應非阿羅漢，若無煩惱者即義與喻別不應為證。如燒木已定有餘灰，…木既滅已猶有餘灰」。

³⁷ 大正 27·040b。

³⁸ 1.大正 27·735b。

2.《雜阿毗曇心論》也說二乘未斷不染污無明是說一切有部所宗，參大正 28·931b。

³⁹ 大正 27·114b。

⁴⁰ 大正 27·042b。

⁴¹ 木頭。

結。⁴²〈入聲聞〉也有相同的記載：「因為親身體驗枯木就是人，所以不是無疑。」⁴³可見得「不染污邪智」等於是「不染污無明」。

清辨

〈入聲聞〉也是同樣認為阿羅漢沒有斷煩惱習氣，只有佛才斷煩惱習氣，⁴⁴而且與說一切有部一樣，認同所謂的「煩惱習氣」是曾經薰習過煩惱，而殘留的味道。除此之外，還給煩惱習氣定義：「非染污無明是習氣的本質」。⁴⁵在〈入聲聞〉中有提到兩種無明（或稱無知）的定義：

有兩類無知：有染污的無知，和無染污的無知。其中，有染污的無知是我慢、恆常無明、執我等等；不是染污的無知是習氣的本質。⁴⁶

染污無明的定義，就是隨眠（或稱煩惱）；不染污無明則是煩惱習氣，並沒有造業的勢用。

(3) 執法諦實是所知障

在〈入聲聞之真實〉中，清辨對於所知障不共二乘斷的敘

⁴² 參大正 27・258c。

⁴³ 參譯文「i. 佛所證・f)二諦說對治品之智」節，p.90。

⁴⁴ 參譯文，p.61：「慣於薰習煩惱障的煩惱習氣，雖入於聲聞等（聖者流）卻還是有。但是，因為在長久的時間裡薰習空性見，而斷除一切煩惱垢的習氣根本者，就是佛」。

⁴⁵ 參譯文「d)二乘有非染污無知」節，p.89。

⁴⁶ 參譯文「d)二乘有非染污無知」節，p.89。

述，是源自於佛無分別心的立場。⁴⁷所知障的定義是障所知，是色等⁴⁸，如說一切有部所說，不染污無明是迷於所對境⁴⁹，因此清辨以說一切有部「執法諦實」⁵⁰，作為所知障產生的原因，是二乘未斷⁵¹：

如是，最初是因為迷妄，所以依據低劣的見解以及低劣的證悟，而對於色等生起執著。⁵²

⁴⁷ 如清辨在〈入聲聞〉的序言就以所知障、無分別、執為實有開宗：「因為沒有徹底了解斷所知障的方便，所以，…，如果怖畏所謂『無所緣之見不是應該害怕的對象，斷見才是可怕』的虛空，就會對任何什麼都畏懼，而且由於堅決執著實事之故，才造成心智錯亂者，就好像…」；接著論主立「佛無分別心」為問難之首。（參譯文「『大乘非佛說』之諍——序言——」；「A.前分所問·I. 對佛無分別心的問難」p.59-60。）

並可參閱 p.82，對佛無分別心的說明：「薄伽梵遍知補特伽羅無我，而不入補特伽羅的分別。同樣地，遍知法無我，也不入對法的分別。」佛之所以無分別，是因為諸所知（外境）無自性（非實有），p.83：「具有蘊、界、處性相的諸所知（外境）是無自性。…隨著任何外境而生起的心沒有分別，就是現等覺（佛），因為不顛倒地通達自性不成立的所知（外境）之真實性的原故。」

⁴⁸ 參譯文，p.61：「大乘說有二障，貪等是煩惱障，色等是所知障」；p.62：「障有妨礙與覆蓋的定義」。

⁴⁹ 參「習氣的內涵」一節。

⁵⁰ 大正 27·041a：「善說法者唯說實有法我，法性實有，如實見故不名惡見」。

⁵¹ 參譯文，p.61：「無始以來，薰習煩惱障的煩惱習氣，雖入於聲聞等（聖者流）卻還是存在。但是，因為長期以來薰習空性見，而根除一切煩惱垢帶習氣者，就是薄伽梵」；p.83：「唯有修習大乘所說之道的殊勝而斷所知障」；p.93：「以大乘無所緣的方法斷所知障，唯僅是佛而已」；p.105-106：「斷除帶有習氣的連結而解脫者，只有如來，而不是一切聲聞、獨覺，因為他們具有不染污的無知之故。」

⁵² 參譯文，p.90。

此「低劣的見解以及低劣的證悟」，指的就是「堅決執著實事之故，而造成心智錯亂者」——「遠離信解深廣（法）」的「諸聲聞」。⁵³

而見實有法我——法性實有，以及補特伽羅無我——才是一切有部宗義的正見。⁵⁴〈入聲聞〉中說，聲聞之所以還會執著四聖諦法為實有，是由於聲聞、獨覺的所證，只是了知苦等諦的自性，如第67偈長行所說：

對於我們而言，並沒有安立如實性相的聖諦之外的某諦。但是在一切聲聞、獨覺只是遍知苦等諦的自性中，所謂「如來證悟苦等的平等性」是差別。般若波羅蜜多中如是說：「雖不是依苦、集、滅、道而般涅槃，但是（依）四聖諦的平等性，我說般涅槃」。⁵⁵

因此說一切有部和清辨對於二乘不共之主張，相同的部分則是：二乘還有「無知」、「有障」，以及「習氣」未盡。⁵⁶至於法執的定義，說一切有部完全不同於清辨。在說一切有部中，法執指涉的對象包括薩迦耶見以及邪見，是偏向對「斷見、常見」的批判，其內容是：「有身見及邪見於五部⁵⁷

⁵³ 參本文 p.14；「諦非實」與習氣的關係；譯文，p.59。

⁵⁴ 參大正 27·041a。

⁵⁵ 參譯文，p.139。

⁵⁶ 大正 27·530c：「問：『何故如來身中有智立為力？…』答：『不可屈伏、無障礙義是力義。聲聞、獨覺身中諸智猶為無知屈伏及有障礙，故不名力。』……P:531a……答：『二乘智雖能盡漏，有餘習故不名為力』。」

⁵⁷ 見、修所斷合稱為「五部」。

法執我、我所及撥為無。」⁵⁸一切有部主張邪見是染污性質，是繫屬在三界中。⁵⁹換言之，已出離三界的阿羅漢不應該還有邪見，所以也沒有法執。

3.月稱連貫「諦非實」諸說

宗喀巴在《菩提道次第廣論》一段論述月稱對於二乘證法無我的主張中，同〈入聲聞〉一樣地舉出繩、蛇之喻解釋世俗與世俗諦二者的差別，文中提到了「諦非實」的主張，如下：

已斷染污無明二阿羅漢以及八地以上菩薩所見諸法只是虛偽性，非諦實性，…，論說諸無實執者，唯現世俗，其理即此，故色聲等雖由無明立為諦實，然非由無明立色聲等，譬於執繩為蛇之邪識，雖誤認繩為蛇，但是繩不是由彼邪識所安立，…。⁶⁰

這段引文的意思是：阿羅漢以及菩薩都已經斷了有染污無明，在對境的時候，見一切法只是虛幻、非諦實，因此所對境就阿羅漢而言是「世俗」；對於還具有無明的凡夫而言，因為執著五蘊是諦實，所以稱為世俗諦。⁶¹

⁵⁸ 大正 27・226a。

⁵⁹ 大正 27・236a。

⁶⁰ 參宗喀巴著 法尊法師譯《菩提道次第廣論》p.445。

⁶¹ 月稱區分世俗為三：正世俗、邪世俗、世俗諦：

正世俗者，是世間顯現的一切事物；邪世俗者，是根、識的虛妄分別而顯現影像等；世俗諦者，就是由染污無明而安立色聲等，這是因為執有諦實之故。（參宗喀巴《廣論》p.444～）

清辨則建立唯世俗，而分為實世俗諦、邪世俗諦三者：

關於月稱對於諦非實的討論是鎖定在世俗名言（非諦）的範圍內，照上述區分世俗與世俗諦的內涵，表達了阿羅漢因為沒有無明、不迷於境、沒有執法諦實的特色。這和清辨判定是勝義諦的境界很明顯地不一樣，月稱和清辨對於法無我不共二乘的差異即是立足於此。以清辨的看法來說，聲聞乘不知非見是勝義的道理，執著於所見（色等），所以不能真正了解事物的真相（真理），把所要對治的目的和所使用的方法都執為實有。

沒有無明，所以不迷於境，且斷諸煩惱，是月稱主張二乘沒有法執的原因：

阿羅漢亦證一切諸法無（自）性，因為解脫生死要由無性空見才能成就，但是二乘不斷所知障……。…不修對治所知障，唯修能斷諸煩惱，故說聲聞獨覺證法無我……餘中觀師許為法我執者，在此論師許為無明。⁶²

如果迷於境，就表示還有無明。所以月稱認為清辨的講法——「因為有不染污無明，所以有法執」——不能成立。月稱並對「所知障」進一步定義：

唯世俗的定義：境只是世俗（=唯世俗）。（參〈入聲聞〉第 59 偈注釋長行）；實世俗諦的定義：具有現實作用的能力之事物。（實世俗諦的名相在〈入聲聞〉第 58 偈注釋長行也有提到）；邪世俗諦的定義：即使顯現，但是沒有現實作用的能力，如影像等。（參江島惠教《中觀思想?展開》p.22，東京春秋社 昭和 55 年 2 月第一刷）

⁶² 參宗喀巴著 法尊法師譯《菩提道次第廣論》p.529～530。

若爾，此宗何為所知障耶？謂從無始來著有自性，由彼耽著
 熏習內心，安立令成堅固習氣，由彼習氣增上力故，實無自
 性，錯亂顯現名所知障。⁶³

因此把所知障的定義和前述《廣論》一段解釋文字連結，
 就可以知道月稱對所知障、法諦、習氣三者之間的分野：所
 知障是指無始以來執著一切法皆有自性，這種見解在內心中
 薰習而成為習氣，但是並不是真的有自性，只是錯亂顯現；
 法執則是執一切法實有自性，所以所知障並不是法執，法執
 是有染污的無明。

【參】結論

本文因光川氏一篇比較清辨、月稱對「人法二無我」與「大
 乘共、不共」不同看法的報告，觸及到一段沒有為光川氏所
 引用，但卻是月稱主張「二乘證法無我」的立論——見惑、
 修惑的對治，以及因思想相續關係的探討，追溯問題的起源
 時，瞭解到課題的基礎在於「諦實、非實」。所以筆者重新
 以「諦實、非實」連結其相關問題：法執、習氣、所知障、
 不染污無明等觀念，比對一切有部與清辨、月稱對「二乘共、
 不共」說法之異同，獲得的結論如下：

⁶³ 參宗喀巴著 法尊法師譯《菩提道次第廣論》p.530。

清辨在某些觀點上和說一切有部是一致的，譬如設立不染污無明，來說明阿羅漢有習氣未斷，才会有疑木頭樁子是人的事情。不一樣的部分是，清辨以勝義來說明諦非實，是二乘不共；說一切有部則以諦實建立由生死輪迴到涅槃的軌道，是一切聖者所悟的境界。

月稱和說一切有部也有異、同的部分，相同的是認為阿羅漢沒有法執，因為法執是屬於無明，是煩惱之一，阿羅漢不可能還有煩惱。不同之處在於月稱認為阿羅漢沒有法執，是因為見一切法只是虛假不實；說一切有部則認為由生死到涅槃的一切法皆因為實有自性才能成立，而且說阿羅漢有不染污無明。

清辨與月稱在這個問題上相同的見解，是以所知障為不共二乘（說一切有部也是同樣的主張），不同之處是，月稱以所知障並沒有自性，只是因為習氣的錯亂顯現才構成這樣的障礙，所以阿羅漢見一切法是唯世俗（不是世俗諦）、非諦實，沒有法執；清辨則認為二乘即使證得解脫，但是因為有習氣、不染污無明的原故，所以對於所知境的認識還是錯誤的，這是因為不知勝義諦的原故，以二乘所證的一切法是實世俗諦，才会有法執——執法諦實，這就是二乘不如佛、菩薩之處。

這一切的爭執可以說是對於阿羅漢的所見有不同的主張，三方面對於「二乘所證」都各持己見：說一切有部和中觀師

——清辨、月稱——的爭執重點，在於一切法是否有自性，以及諦是實或非實；月稱和清辨之爭，則是在於阿羅漢所見是世俗或世俗諦，二人之所以對「法無我不共二乘」有不同的看法，即是立足於此。

（編者按：此文由果樸法師從會晟法師的畢業論文第四章與第一章編整而成）