

中華佛學學報第 19 期 (pp.293-324) : (民國 95 年),
臺北: 中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 19, (2006)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017-7132

關於 Candrakīrti 的二諦說中的 幾個問題 (上)

釋見弘
中華佛學研究所助理研究員

提要

本文旨在針對眾多研究 Candrakīrti 月稱的二諦說 (satyadvaya) 的論文中, 未曾注意到或未曾詳細論究的若干問題點, 加以檢討。包括 (I) Candrakīrti 的二諦構造裡, 佛以外的聖者們, 其認識對象與二諦、特別是「勝義諦」(paramārthasatya) 和「唯世俗」(saṃvṛtimātra) 間有何關連? (II) 二諦彼此是相互矛盾的對立關係、抑或是相輔相成的關係? (III) Candrakīrti 所主張的世俗諦與自性之關連為何等等問題。本次撰寫的(上)篇主要以第一個問題為焦點。經過比較、評析 Candrakīrti 的諸著作中的相關文節之後, 發現 Candrakīrti 雖然沒有直接明說諸佛以外的聖者們也能見勝義諦, 但他其實是認可這些聖者們同時擁有與勝義有關的認識和與世俗有關的認識。雖然仍殘留若干不明之處, Candrakīrti 如此的立場, 與唯識學派提出「根本智」及「後得智」之概念的立場, 基本上是一致的。

關鍵詞 : 1.Candrakīrti 2.月稱 3.二諦 4.saṃvṛtimātra 5.paramārthasatya

【目次】

[一、前言](#)

[二、見「唯世俗」等的聖者能否見勝義諦？](#)

[\(一\) 凡聖的認識與二諦的確立](#)

[\(二\) 見「唯世俗」的菩薩是何地之菩薩？](#)

[\(三\) 聖者間認識的異同](#)

[\(四\) 小結](#)

p. 294 ↗

一、前言

印度中觀學派分派之一的歸謬論證派，其代表者 Candrakīrti 月稱，在他主要著作 *Madhyamakāvātāra-bhāṣya* 《入中論》（以下簡稱 MABh）裡，以菩薩十地架構為縱軸，明快地論述他對大乘菩薩道以及龍樹以來的「空之思想」之個人見解。在第六現前地這一章裡，他花費了極長的篇幅，詳細闡明法無我和人無我的思想。並在論證法無我的過程中，為了區別聖者所見的真實（諦）與凡夫所見的真实有別，導入了二諦說（satyadvaya）的理論。

關於他的二諦說，學界目前為止已累積為數不少的研究論文。本文旨在針對這些論文所未曾詳細辨析的幾個問題點，加以檢討。希望藉此解明在 Candrakīrti 的二諦說裡，不同層次的聖者，其認識的主體與作為認識對象的二諦間，具有如何的對應關係？並試圖探究二諦間到底是相互矛盾的對立關係、抑或是相輔相成的關係？進而確認 Candrakīrti 所主張的世俗諦到底具不具有自性，以及他於世俗諦的立場如何反對唯識說等筆者長年思索的若干問題^[1]。

二、見「唯世俗」等的聖者能否見勝義諦？

(一) 凡聖的認識與二諦的確立

MABh 第六章中，Candrakīrti 論述了存在物不從自身而生，亦不從與自己是別物的他者所生之後，為了說明：一般人所接受的「存在物由他者而生」之真理，這是凡夫之見，凡夫所認識的真实與聖者所認識的真实不同，故不能以凡夫所見的真实來否定聖者的見解，因此他乃提出有名的「二諦說」。也就是：

隨著凡夫或聖者這一認識主體的差異，被認識的同一個存在物，也會隨之呈現兩個不同的自體、樣貌。以下是他的說明。

[1] samyagr̥ṣādarśānalabdhabhāvaṃ rūpadvayaṃ bibhrati sarvabhāvāḥ /
samyagr̥ṣāṃ yo viśayaḥ sa tattvaṃ r̥ṣādr̥ṣāṃ saṃvṛtisatyam uktam //
[2](VI 23)

'di na bden pa gnyis kyi rang gi ngo bo phyin ci ma log par mkhyen pa
sangs rgyas bcom ldan 'das rnam kyis / 'du byed dang myu gu la sogs pa
nang dang phyi rol gyi dngos po thams cad kyi rang gi ngo bo rnam pa gnyis
nye bar bstan te / 'di lta ste / kun rdzob dang don dam pa'o // de la don dam
pa ni yang dag par gzigs pa rnam kyis ye shes kyi khyad par gyi yul nyid
kyis bdag gi ngo bo rnyed pa yin gyi / rang gi bdag nyid kyis grub pa ni ma
yin te / 'di ni ngo bo gcig yin no // gzhan ni so so'i skye bo'i ma rig pa'i rab
rib kyi ling thog[3]gis blo'i mig ma lus par khebs pa rnam kyis mthong ba
brdzun pa'i stobs las bdag gi yod pa rnyed pa yin te / byis pa rnam kyis
mthong ba'i yul du 'gyur pa ji lta ba de lta bu'i rang bzhin du rang gi ngo
bos grub pa ni ma yin no // de'i phyir dngos po thams cad rang bzhin de
gnyis 'dzin pa yin no // rang bzhin de gnyis las kyang mthong ba yang dag
pa'i yul gang yin pa de ni de nyid de / de ni don dam pa'i bden pa'o zhes
bya ba'i don to // de'i rang gi ngo bo ni bshad par bya'o // mthong ba brdzun
pa'i yul gang yin pa de ni kun rdzob kyi bden pa'o // de'i phyir de lta bden
pa gnyis rnam par gzhas nas / (MABh pp. 102, 9-103, 8)

p. 295

〔佛〕說：一切存在物持有二個自體（rūpa），即被正確認識〔和〕
虛妄認識所〔各自〕獲得的自體（bhāva）。有著正確認識的人們的對
象，它是真實；有著虛妄認識的人們的〔對象，它〕是世俗諦。（VI
23）

關於〔二諦的確立〕這一點，無顛倒地知曉二諦自體（rang gi ngo
bo）的諸佛、世尊宣說行與芽等內外一切存在物〔有〕二種自體，即
世俗與勝義。其中，勝義因為是正確觀見〔真實〕的人們的認識的特定
對象，故其自身（bdag gi ngo bo）被獲得，但並非以自性（rang gi
bdag nyid）而成立。這是一個自體（ngo bo）。另一個是藉著為無明眼
翳所完全覆蔽其慧眼[4]的凡夫們的虛妄認識之力，其自身的存在〔性
〕被獲得，

p. 296

然非作為如愚者們所看到的對象那樣的自性（rang bzhin），以自性（rang gi ngo bo）而成立。故一切存在物有二個自性（rang bzhin）被認識。這二個自性中，正確認識的對象，它是真實，它是勝義諦之意。其自體（rang gi ngo bo）[5]〔以後〕當說明。虛妄認識的對象，它是世俗諦。故如是確立二諦之後，

根據這段文，凡夫的虛妄認識的對象，被稱之為世俗諦（saṃvṛtisatya），聖者的正確認識的對象，被稱之為真實（tattva），即勝義諦（paramārthasatya）。其中，凡夫以為真實的自體或自性，不是真正的真實，因為凡夫有無明之眼翳。針對這一點，Candrakīrti 進一步說明如下。

[2] mohañ svabhāvāvaraṇād dhi saṃvṛtiḥ satyaṃ tayā khyāti yad eva kṛtrimam /

jagāda tat saṃvṛtisatyam ity asau muniḥ padārthaṃ kṛtakaṃ ca saṃvṛtim // [6] (VI 28)

de la 'dis sems can rnam s ji ltar gnas pa'i dngos po lta ba la rmongs par byed pas na gti mug ste / ma rig pa[7]dngos po'i rang gi ngo bo yod pa ma yin pa sgro 'dogs par byed pa rang bzhin mthong ba la sgrib pa'i bdag nyidcan ni kun rdzob bo / kun rdzob des gang zhig bden par snang zhing rang bzhin med bzhin du rang bzhin du so sor snang ba de ni 'jig rten phyin ci log tu gyur pa'i kun rdzob tu bden pa' s 'jig rten gyi kun rdzob kyi bden pa†[8]ste / de ni bcos ma rten cing 'brel bar 'byung ngo / brten nas 'byung ba gzugs brnyan dang brag ca la sogs pa cung zad cig ni brdzun yang ma rig pa dang ldan pa rnam la snang la / sngon po la sogs pa gzugs dang sems dang tshor ba la sogs pa cung zad cig ni bden par snang ste / rang bzhin ni ma rig pa dang ldan pa rnam la rnam pa thams cad du mi snang ngo / de'i phyir de dang gang zhig kun rdzob tu yang brdzun pa ni[9]kun rdzob kyi bden pa ma yin no /

de ltar na re zhig srid pa'i yan lag gis yongs su bsdu pa nyon mongs pa can gyi ma rig pa'i dbang gis kun rdzob kyi bden pa rnam par bzhag[10]go / de yang[11]nyan thos dang rang sangs rgyas dang byang chub sems dpa' nyon mongs pa can gyi[12]ma rig pa[13]spangs pa / 'du byed gzugs brnyan la sogs pa'i yod pa nyid dang 'dra bar gzigs pa rnam la ni bcos ma'i rang bzhin yin[14]gyi / bden pa ni[15]ma yin te / bden par mngon par rlom pa med pa'i phyir ro / byis pa rnam la ni slu bar[16]byed pa yin la / de las gzhan pa rnam la ni sgyu ma la sogs pa ltar rten cing 'brel par 'byung ba nyid kyi kun rdzob tsam du 'gyur ro / de yang shes bya'i sgrib pa'i mtshan nyid can ma rig pa tsam kun tu[17]spyod pa'i phyir / snang ba dang bcas pa'i spyod yul can gyi 'phags pa rnam la snang gi / snang ba med pa'i spyod yulmnga' ba rnam la ni ma yin no //

sangs rgyas rnams la ni chos thams cad rnam pa thams cad du mngon par rdzogs par byang chub pa'i phyir / sems dang sems las byung ba'i rgyu ba gtan log par 'dod pa yin no / de ltar na re zhib bcom ldan 'das des kun rdzob kyi bden pa dang kun rdzob tsam du gsungs pa yin no / de la so so'i skye bo rnams kyi don dam pa gang yin pa de nyid 'phags pa snang ba dang bcas pa'i spyod yul can rnams kyi kun rdzob tsam yin la / de'i rang bzhin stong pa nyid gang yin pa de ni de rnams kyi don dam pa'o / sangs rgyas rnams kyi don dam pa ni rang bzhin nyid yin zhib / de yang slu ba med pa nyid kyi don dam pa'i bden pa yin la / de ni de rnams kyi so so rang gis rig par bya ba yin no / kun rdzob kyi bden pa ni slu bar byed pa nyid kyi phyir don dam pa'i bden pa ma yin no // (MABh pp. 107, 1-108, 20)

p. 298

愚痴以覆障真實的自性 (svabhāva) 故是世俗，藉著彼 (世俗) 而顯現為實在 (諦) 的虛假物，彼牟尼說它是世俗諦。又 [說] 所作物是世俗。(VI 28)

關於彼 [世間世俗諦]，因為以此 [世俗之力] 痴惑諸有情認識如實存在之事物，故 [世俗] 是愚痴。[又、] 具有增益事物不存在的自性 [及] 覆障 [諸有情] 見真實的自性之性質的無明，乃是「世俗」。藉著彼世俗而顯現為實在 (諦) [18]，[本] 非自性 [卻] 各自如自性般顯現者 [19]，它於顛倒的世間世俗 [之前] 為實在 (諦)，† 故是「世間世俗諦」

p. 299

(lokasaṃvṛtisatya) †[20]。它是虛假物，是緣所生物。影像、谷響等依緣而生的若干事物 [21]，即使是錯誤的東西，有無明 [者，也能] 看到 [它是錯誤的]。至於青等色及心、受等某些事物 [22] 則作為實在 (諦) 顯現。[但是，] 真實的自性，於具無明 [者之前]，無論如何也不會顯現。因此彼 [真實的自性] 和從世俗的立場來看也是錯誤的東西，[此兩者] 不是「世俗諦」。

如是首先，「世俗諦」乃以有支 (bhavāṅga) 所攝的有染污無明 (saṃkliṣṭāvidyā) 之力而被確立。它對於已捨離有染污無明、已見 [諸] 行如影像等般存在之聲聞、緣覺、菩薩言，是具有虛偽自性的東西，並非實在 (諦)。因為 [他們] 沒有「[這是] 實在的」之錯覺 (*satyābhimāna) [23] 故。[此色心等物雖可] 欺誑愚者們，但對他們以外的人們 [即聖者們] 來說，只不過是如幻化等般的、緣起之物而已，所以是「唯世俗 (不過是世俗而已)」 (saṃvṛtimātra) [24]。它雖然對有認識對象顯現 (*sābhāgocara)

[25]的聖者們顯現[26]，因為〔他們〕尚有以所知障（jñeyāvaraṇa）為特徵的無明活動著的緣故。但對無認識對象顯現（*nirābhāsagocara[27]）的〔聖者〕們則非如此，〔是不會顯現的〕。

諸佛由各方面現等覺一切事物故，其心、心所的活動（*pracāra）被認為永遠止滅。如是世尊他先宣說「世俗諦」和「唯世俗」。其中，凡夫們的「勝義」，它正是有認識對象顯現之聖者們的「唯世俗」。〔其次、〕其[28]自性空者，它是他們〔諸佛[29]〕的「勝義」。諸佛的「勝義」正是〔真實的〕自性（svabhāva）。它又因為絕對沒有欺誑，故是「勝義諦」。它是他們（諸佛）各自證知之物（pratyātivedya）。「世俗諦」必有欺誑故不是「勝義諦」（paramārthasatya）。

這節文章是緊接著上一節文（資料 [1]）後，Candrakīrti 對二諦的確立、即二諦的區別之詳細說明。關於 Candrakīrti 的二諦思想，這兩段文章堪稱是核心，這由他在另一部著作 Prasannapadā《明句論》（以下簡稱 Pras）中的敘述可以窺知[30]。而資料 [2] 這段文章，簡要歸納的話，我們得到如下幾個重點。

（1）「世俗」就是愚痴，就是無明[31]。

（2）「世俗諦」因「有染污無明」而被確立，它是作為「實在（諦）」而顯現的色、心等物。它於顛倒的世間世俗認識前，顯現為實在（諦）故是「世間世俗諦」。配合資料 [1] 來看，「世俗諦」即是具有「有染污無明」的凡夫（prthagjana）的認識對象。

（3）被凡夫執以為實在的「世俗諦」，其實是虛假的，是緣起所生物。

（4）故這些色、心等「世俗諦」之物，雖可欺騙愚者，對仍有所知障但已經捨離有染污無明的聖者們（也就是文中「具有『有顯現的對象領域』的聖者」，以下簡稱聖者 2）來說，雖然也會顯現，但不再被視為真實（諦），而是如幻化般的緣起物，故是「唯世俗（不過是世俗而已）」[32]。

（5）同樣的這些色、心等「唯世俗」之物，對連所知障也捨離，且無心心所活動的諸佛們（也就是文中「具有『無顯現的對象領域』的聖者」，以下簡稱聖者 1）則完全不顯現。如是，諸佛們所認識的真實才是真正的真實，名「勝義諦」。

又，文中提到的作為世俗諦成立根據[33]的「有染污無明」，筆者以為就是「煩惱障」，而與「唯世俗」有關的「所知障」，就是「煩惱的習氣」（或是「無染污無明」？）

[34]。此二障礙，差別在於是否將存在物視為實在，

p.303

即：前者的功能除了使存在物顯現，並使眾生誤以為它們是實在的，而後者則只有使存在物顯現的功能。因此，與無明有關的世俗，依無明類別（有染污或無染污[35]，即煩惱障、所知障），可劃分為兩個不同層次。就同是無明這點來說，它們都能令存在物顯現。另一方面，就「是否使誤執為實在」這一點言，兩者也似乎又分屬不同層次，沒有交集。也因此，它們影響所致的認識結果——「世俗諦」與「唯世俗」雖具共通點，但也有不共之處。又因為已經完全捨除二種無明障礙、見勝義諦的諸佛（=聖者 1），他們連緣起的、如幻不實的「唯世俗」之顯現也沒有。故「世俗諦」、「唯世俗」和「勝義諦」三者，對應不同的認識主體，各自有著明確的分界線。這也應是為何不少學者會認為 Candrakīrti 所說的二諦之間，彼此是隔絕的[36]。將上述的認識關係加以整理的話，

p.304

得到如下的圖表。

圖表【1】

認識主體	所捨障礙	認識對象	二諦關連
聖者 1：諸佛世尊 （具正確之認識） （無心心所之活動）	已捨離有染污無明（煩惱障） 且捨離所知障	不以認識對象為實在（諦） 且無認識對象之顯現	勝義諦
聖者 2：菩薩*	已捨離有染污無明 尚未捨離所知障	不以認識對象為實在 尚有認識對象之顯現 （見如幻之緣起物）	唯世俗
凡夫 （具虛妄之認識）	未捨離有染污無明 且未捨離所知障	有認識對象之顯現 且以認識對象為實在	世俗諦

* 依照資料 [2] 的敘述：「已捨離有染污無明、已見〔諸〕行如影像等般存在之聲聞、緣覺、菩薩」，此處的「聖者 2」原應包含「聲聞」和「緣覺」。但因以下的論述焦點係以「菩薩」為主，考量閱讀及說明上的方便，故從略。圖表【2】、【3】同。

（二）見「唯世俗」的菩薩是何地之菩薩？

由於菩薩有十個階位，聖者 2 之菩薩到底意味何地的菩薩，這一點有必要確認。關於這個問題，筆者以前撰文分析過，認為指的是八地及八地以上的菩薩[37]。西藏格魯派的傳統裡，例如 Tsong kha pa 宗喀巴也認為要到第八地，菩薩才能完全捨掉煩惱障，所以菩薩之捨離所知障，是從第八地開始[38]。不過 Tsong kha pa 的這個見解，是否就是 Candrakīrti 的意見，松本史朗教授認為要在 Candrakīrti 的著作中確認這一點，並非易事[39]。也因此，現代學者中，如加藤均氏則認為是六地及其以上的菩薩[40]。但是他所持的根據非但薄弱，

p.305

且他的「六地菩薩已經完全斷滅煩惱障」之主張，也明顯與 MABh 所述相違[41]。另外，四津谷孝道教授和金子宗元氏則以為指的是到第七地為止的菩薩，換言之也就是初地到七地的菩薩，但他們都沒有提出任何說明[42]。

從以上的敘述，我們可以看出學者們對於到底是幾地菩薩才開始捨去所知障，見解相當分歧，且未曾嚴謹、仔細地探討過這個問題。至於筆者，由於先前已經為文討論過，故此處不重複論述。只是在這裡，除了在以前已經提示過的證據——「於第八地，彼〔煩惱〕垢從根本寂靜。煩惱已盡成為三界師的〔第八地菩薩〕」[43]之外，還要追加另一個證據。這是 Candrakīrti 在 Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭikā 《菩薩瑜伽四百論釋》裡的一段話。

[3] de nyid kyi phyir rnam par shes pa dngos po'i rang gi ngo bo lhag par sgro 'dogs par byed pa nyon mongs pa can gyi mi shes pa'i dbang gis dngos po rnam la chags pa dang ldan zhing 'khor bar 'jug pa'i sa bon du gyur pa rnam pa thams cad du 'gags pa las 'khor ba ldog par rnam par gzhang go zhes bstan pa'i phyir bshad pa /

srid pa'i sa bon rnam shes te //

yul rnam de yi spyod yul lo //

yul la bdag med mthong na ni //

srid pa'i sa bon 'gag par 'gyur // (XIV 25)

ji skad bshad pa'i tshul gyis yul rang bzhin med par mthong bas chags pa'i rgyu rnam par shes pa srid pa'i sa bon du gyur pa rnam pa thams cad du log pa las nyan thos dang rang sangs rgyas dang / mi skye ba'i chos la bzod pa thob pa'i byang chub sems dpa' rnam la 'khor ba ldog pa rnam par gzhang go // (BYcCT p. 360, 12-25)

正因如此，由於認識——藉著會付加（*āropita、增益）事物自性的「有染污無知」之力而執著於諸事物的、且是〔眾生〕進入輪迴之因的〔認識〕

——於各個方面止滅之故，輪迴乃停止。為說明此事是被確立的，述說〔以下詩偈〕。

認識是〔三〕有的種子，彼〔認識〕的行境是諸對象。於對象不見有我時，〔三〕有的種子就將止滅。（XIV 25）

以如上述般的方式，因為見對象無自性，故做為〔三〕有種子、〔且是〕執著的原因的認識，於各個方面止滅。因此於諸聲聞、緣覺、〔及〕得無生法忍（*anupattikadharmakṣānti*）的菩薩們，輪迴乃停止，〔此事是〕被確立的。

這段文章告訴我們：由於作為輪迴三有原因的認識不再活動，則輪迴得以止息。而此輪迴三有原因的認識，與見事物有自性的「有染污無知」、即「有染污無明」有關。能見無自性、捨離這樣的認識的，也就是能捨離「有染污無明」從輪迴解放出來的，除了聲聞、緣覺之外，還有「得無生法忍的菩薩」。

雖然佛教傳統裡，不乏明言第八地以前或即將進入第八地的七地菩薩得無生法忍之記述[44]，但根據上述兩項證據，筆者認為資料 [2] 中所說的見「唯世俗」之菩薩，指的不是八地以下的菩薩，而是第八地及其以上的菩薩。換言之，筆者以為 *Candrakīrti* 是以第八地作為諸地的轉換點，而非第七地。當然，與此菩薩並列的聲聞、緣覺，指的乃是四果的無學（*aśaikṣa*）聖者、即阿羅漢。

是以依照資料 [2] 的描述，諸地菩薩間認識能力的差異，第八地是分水嶺。

p.307

其關鍵，就在於「有染污無明（煩惱障）」的有無。以下，為了行文的方便，將聖者依此區分為三個群組，即聖者 1=諸佛世尊，聖者 2=八地、八地以上的菩薩，聖者 3=初地到七地的菩薩。

（三）聖者間認識的異同

經過上面的分析、整理，筆者發現學者們在探討 *Candrakīrti* 的二諦說時，未曾探討過的下面的問題，亦即資料 [1] 裡說「事物持有『世俗諦』和『勝義諦』這二個自體，分別是『正確的認識』以及『虛妄的認識』的認識對象」，那麼，資料 [2] 文中所說的聖者 2（見「唯世俗」的聖者），他們的認識是哪一種認識？他們的認識對象與二諦有什麼關連？既說一切事物只有勝義諦或世俗諦之自體，如果二諦的任一者都不是的話，則以「二諦說」去闡釋一切事物，是否有不夠周延之處？並且，因為 *Candrakīrti* 在資料 [2] 裡，只言及佛認識勝義諦，那麼這些聖者們是否也能看到真實、見勝義諦？如果不能，憑什麼被稱為聖者？而這些問題，不只適用於聖者 2 的菩薩，也適用於其下的諸地菩薩（以下簡稱聖者 3）和同是見「唯世俗」的聲聞、緣覺。

對於這些問題，Candrakīrti 其實曾經於 MABh 中說：初地菩薩已能見「真實」（tattva），以及諸地菩薩的認識其本質相同之見解。以下我們具體地來檢視他的陳述。

[4] byang chub sems dpa' rnam kyī zag pa med pa'i ye shes snying rje la sogs pas yongs su zin pa nyid char[45] rnam par phye ba na sa[46] zhes bya ba'i ming 'thob ste / yon tan gyi rten du gyur pa'i phyir ro // de yang gong nas gong du yon tan gyi grangs dang / mthu phul du byung ba thob pa dang / sbyin pa la sogs pa'i pha rol tu phyin pa klags pa dang / rnam par smin pa 'phel ba'i bye brag gis sa rab tu dga' ba la sogs pa'i rnam par dbye bas dbye ba rnam pa bcur gzhas gi / 'di la rang gi ngo bo'i khyad par gyis byas pa'i dbye ba ni yod pa ma yin no // (MABh p. 12, 1-8)

完全與悲心等結合的菩薩們的無漏智慧[47]當被區分為部分時[48]，得到了「地」

p. 308

（bhūmi）之名稱，因為是功德的依止處故。它又由於功德之數量[49]，神通力的卓越性之獲得，以及佈施等〔十〕波羅蜜多之到達[50]，和〔果報〕異熟之發展這〔四方面〕的差異，〔隨著地的增上〕越來越優異，被確立為極喜地等十相差別[51]。雖然如此，它們之間並不因本質上的差異而有所區別。

由上面說明，我們可以知道，諸地菩薩雖然於功德、神通力、和佈施等十波羅蜜多等的成熟和殊勝上有程度上的差別，但他們都相同擁有與悲心結合的無漏智慧，且這個無漏智慧，在本質上是同一無別的。由此敘述，我們得知十地菩薩的認識有著共通性，都是無漏的，都能見到「真實」。關於這一點，Candrakīrti 說成為聖者的初地菩薩[52]，能親見「人無我」這一「真實」。

p. 309

[5] de'i tshe gang zag gi bdag med pa mngon sum du mthong bas 'di ni 'jig tshogs la lta ba dang /[53] the thsom dang tshul khriṃs dang brtul zhugs mchog tu 'dzin pa zhes bya ba kun du sbyor ba gsum dang yang bral ba yin te / slar mi skye ba'i phyir ro // de kho na nyid ma[54] mthong ba ni bdag tu sgro btags pa las 'jig tshogs su lta bar 'gyur zhing / de bzhin du the tshom gyis de lam gzhan du'ang 'gro ba srid pa zhig na gzhan ni ma yin no // nges pa la zhugs pas des[55] rgyu can gyi yon tan thob pa dang / (MABh p. 16, 11-18)

那個時候，這位〔初地菩薩〕因為現見人無我，離於有身見（satkāya-dr̥ṣṭi）、疑惑（vicikitsā）和戒禁取（śīlavrataparāmarśa）之三

結 (saṃyojana) ，〔因為這些煩惱〕不再生起故。未見真實 (tattva) 的人，由於捏造「我」，〔生起〕有身見，如是因為疑惑必定趣入那〔解脫道〕以外的〔道路〕，所以〔未見真實者〕以外的人（即已見真實者）則不如此。[56] 〔因為沒有疑惑，對於真實已〕進入決定狀態，故他獲得由〔修道之〕因所帶來的功德。[57]

上面引文清楚地表示：初地菩薩已能現見「人無我」這一「真實」。正因為他對人無我這一真實不再有疑惑，故能離輪迴入解脫之道，成為聖者。值得特別注意的是，文中的「人無我」這一真實，在 Candrakīrti 的思想體系裡，與「法無我」即「諸法緣起、無自性、空」這一真實，兩者本質是相同的，都是「無我」、「空」、「無自性」，差異只在涵蓋的範圍一狹一廣而已。Candrakīrti 以為解脫生死的二乘人，不會只理解「人無我」，卻不通達「法無我」。因為「人我」的成立根據在色蘊等諸「法」（事物），只要對色蘊等諸法產生執著，誤以為是實在，就必定會對「人我」產生貪著。是以不瞭解「法無我」，就不可能理解「人無我」，更不可能解脫生死[58]。所以他說：

p. 310

[6] gzugs la sogs pa'i rang gi ngo bo la dmigs pas phyin ci log tu gyur pa'i phyir gang zag gi bdag med par rtogs par yang mi 'gyur te / bdag tu gdags pa'i rgyu phung po la dmigs pa'i phyir ro // (MABh p. 20, 5-7)

由於見色〔蘊〕等〔諸法有〕自性而成顛倒故，〔這些人〕亦將不瞭解「人無我」。因為〔他們〕見到了施設 (prajñapti) 「〔人〕我」之因的〔諸〕蘊故。

另外 Pras 第十八章裡，在說明「諸業與煩惱由概念分別起，概念分別由 prapañca (戲論) [59]起，而 prapañca 於空性中止滅」[60]這一道理，特別是 prapañca 如何於空性中止滅時，Candrakīrti 詳細解釋「見蘊處界無自性、即見法無我的瑜伽行者，是如何地不生我、我所之煩惱，而解脫輪迴」。

[7] yogino 'pi śūnyatādarśanāvasthā niravaśeṣaskandhadhātāvātanāni svarūpa[to] nopalabhante. na cānupalabhamānā vastusvarūpaṃ tadviṣayaṃ prapañcam avatārayanti. na cānavatārya tadviṣayaṃ prapañcam vikalpam avatārayanti. na cānavatārya vikalpam ahaṃ mamety abhiniveśāt satkāyadr̥ṣṭimūlakam kleśagaṇam utpādayanti. na cānutpādyā satkāyadr̥ṣṭyādikam kleśagaṇam karmāṇi kurvanti. na cākurvāṇaḥ jātijarāmarāṇakhyam saṃsāram anubhavanti. (Pras p. 351, 4-8)

〔處於〕見空性狀態的瑜伽行者們也不從自性的立場去知覺所有的蘊、處、界。而當不知覺事物的自性時，就不會產生以那些〔蘊、處、界〕為認識對象的 prapañca。而不產生以那些〔蘊、處、界〕為認識對象的 prapañca 時，就不產生概念分別。又、不產生概念分別的

話，就不會生起「我」、「我所」——它們是依於執著，以有身見為根源的煩惱聚。並且，不生起有身見等的煩惱聚的話，就不造作諸業。不造作〔諸業〕的話，就不會經歷名為生、老、死的輪迴。

上面這段文裡各個項目間的關係，可以用箭頭標示如下。「見空性→不見蘊、處、界等事物的自性→沒有 prapañca→沒有概念分別→沒有『我』、

p.311

『我所』之煩惱→不造作諸業→不經歷生死輪迴。」可見對 Candrakīrti 而言，瞭解「空性」或瞭解「法無我」乃是瞭解「人無我」的前提。或者也可以說，「人無我」包含於「法無我」中，理解「人無我」就是相當範圍或程度地瞭解了「法無我」。至於文中的「處於見空性狀態的瑜伽行者」是誰之問題，因為這節文後面接著的是下面資料 [8] 的文章，故由前後文脈，我們知道指的是聲聞、緣覺等聖者。

candrakīrti 如是的主張，和唯識學派認為「聲聞、緣覺的二乘人只能瞭解人無我，不能瞭解法無我」以及「人我執與煩惱障有關，法我執與所知障有關」的傳統主張大異其趣，[61]因此他也批判了同是中觀學派的 Bhāviveka 清辨的見解，因為後者和唯識學派採取了一致的立場。

[8] ācāryabhāvavivekas (LVP 作 ācāryabhāvavivekas) tu śrāvakapratyekbuddhānām yathoditaśūnya-tādhigamam apratipadyamāna evam varṇayati: . . . (Pras p. 351, 15-16)

可是，不認為聲聞、緣覺有體悟上述空性之事的清辨師這樣說：

[9] lung 'di las ni nyan thos dang rang sangs rgyas rnams la yang chos thams cad rang bzhin med par shes pa yang yod do zhes bya bar gsal bar nges te / (MABh p. 19, 17-19)

根據此〔十地〕經〔的敘述〕，「諸聲聞和緣覺也知一切事物（法）無自性」乃明白地被決定。

candrakīrti 除了使用資料 [7]、[8]、[9] 裡提到的 śūnyatādarśana（見空性）、śūnyatādhigama（體悟空性）、以及資料 [10] 將提到的 rten cing 'brel par 'byung ba rkyen nyid 'di pa tsam mthong（見「唯此緣性」之緣起）等字眼來形容聲聞和緣覺的認識外，他也用過 tattvajña（見真實者）一詞。這見之於他的 Bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭikā 第八章第二十二詩偈：「知道真實的人，縱使於此生不能體證涅槃，於來生中無須用力必獲得〔涅槃〕。」[62]此處的「知道真實的人」包含了緣覺等二乘聖者，這點由緊接其後的文言及聲聞、

緣覺一事可以斷定。「諸〔佛之〕等覺尚未出現，進而聲聞們已經不見的時候，諸緣覺的〔體悟真實之〕智慧由遠離而生起。」[63]

至於為何經典會說二乘聖者瞭解「人無我」，不說他們瞭解「法無我」，Candrakīrti 認為這是因為二乘聖者在「法無我」的修習上不夠周遍、圓滿，所以才說他們圓滿修習「人無我」，但這並非意味他們就真的不瞭解「法無我」。

[10] nyan thos dang rang sangs rgyas rnams kyis kyang rten cing 'brel par 'byung ba rkyen nyid 'di pa tsam mthong mod kyi / de lta na yang de dag la chos kyi bdag med pa yongs su rdzogs par bsgom[64]pa med de / khams gsum na spyod[65]pa'i nyon mongs pa spong ba'i thabs tsam zhig ni yod do // de dag la gang zag gi bdag med pa ma lus par sgom pa ni yod par rnam par gzhag go // (MABh p. 302, 9-15)

諸聲聞和緣覺雖也能見「唯此緣性」(idampratyayatāmātra)之緣起，然而他們並未圓滿地修習「法無我」，只具有捨除行於三界之煩惱的手段而已。〔故〕確立他們遍修習「人無我」。

分析至此，如資料 [6]~[10] 所呈現的：(i)「人無我」與「法無我」本質相同。(ii) 見「人無我」的二乘無學聖者也能見緣起、無自性、空性，乃至真實。又因為空性、真實等就是勝義諦[66]，故二乘聖者能見勝義諦，這一點應無疑義。

準此，資料 [2] 中與二乘聖者同列聖者之位的八地及八地以上的菩薩們，當然也一樣能見勝義諦。換言之，見「唯世俗」的聖者 2，在世俗方面的認識外，也都有關於勝義諦的認識。

那麼，初地到七地的聖者 3 之菩薩們的情況又如何呢？讓我們回到前面的資料 [4]、[5]，再作一次確認。在那裡 Candrakīrti 表示諸地菩薩們的認識，其本質相同，都是有著悲心的無漏慧。接著資料 [5] 中，他說初地菩薩已見「人無我」之「真實」。而見「人無我」之「真實」的人，雖然不圓滿，但在某程度上也見到了「法無我」之「真實」，亦即資料 [6] 和 [7] 的描述，也適用於初地以上的菩薩，故聖者 3 的這些菩薩們，也應有見勝義諦的經驗。這一點，我們從 Candrakīrti 下面二節文章，可以再次得到支持。首先，他是這麼說的：

[11]so so skye bo'i dus na'ang stong pa nyid thos nas //

nang du rab tu dga' ba yang dang yang du 'byung // (VI 4ab)

... de nyid nye bar bstan pa'i snod ni de yin te //

de la dam pa'i don gyi bden pa bstan par bya // (VI 5bc)

... zab cing rgya che'i tshul la mkhas pa'i skye bos ni //

rim gyis rab tu dga' ba'i sa ni thob 'gyur bas //

de ni don du gnyer bas lam 'di mnyan par gyis // (VI 7bcd)

sa rab tu dga' ba don du gnyer bas zhes bya ba'i tha tshig go // 'di zhes bya ba ni 'chad par 'gyur ba'i mtshan nyid can no // de la chos rnam kyī yang dag pa ji lta ba nyid bstan pa la 'di ni re zhig lung yin te / (MABh pp. 78, 2-80, 10)

即使是於凡夫的狀態，〔有人〕聽聞了空性之後，內心一再地生起歡喜，(VI 4ab) 他是教示真實的器皿[67]。應當對他闡說勝義諦。(VI 5bc) 善巧於深遠的、廣大的方式的人，將漸次地獲得歡喜地。因此渴望它的人，應該要聽聞此道。(VI 7bcd)

〔詩偈中的「渴望它的人」〕是「渴望歡喜地的人」之意。「此」

p. 314

乃指具有後面將講述的內容之特徵的〔經文〕。對他闡明諸事物的如實性時，[68]首先「此」是〔指下面所引述的《十地》經〕。[69]

散文長行中劃下線的「如實性」，就是詩偈裡的「勝義諦」。因此這段文章告訴我們，初地的獲得，與聽聞、瞭解乃至修習勝勝義諦有關。因此，成為初地的聖者一事，和見空性之真實、亦即見勝義諦，是密不可分的。

其次，Candrakīrti 還直接說過第六地的菩薩已可親見緣起的「真實」。

[12]mngon du phyogs par mnyam gzhas sems gnas te //

rdzogs pa'i sangs rgyas chos la mngon phyogs shing //

'di rten 'byung ba'i de nyid mthong ba des[70] //

shes rab gnas pas 'gog pa 'thob[71]par 'gyur // (VI 1) (MABh pp. 73, 2-5)

於〔第六〕現前〔地〕(abhimukhībhūmi)，住於三昧定心、直接面對等覺者之法、見到「緣此而〔彼〕生」〔即緣起〕之真實的彼〔第六地菩薩〕，因為安住於般若〔波羅蜜多〕的緣故，將獲得滅(nirodha) [72]。(VI 1)

於此，既然 Candrakīrti 承認第六地的菩薩可以見到緣起的真實[73]，這也就是承認尚有「有染污無明」

p.315

即「煩惱障」的菩薩，也有見到緣起真實、即勝義諦之能力。

(四) 小結

綜合以上的分析、探討，我們獲至如下幾點結論：

〈一〉 Candrakīrti 認同見「唯世俗」的聲聞、緣覺和八地及其以上的聖者 2 也能見緣起、空性這一勝義真實。

〈二〉具有兩種認識的「聖者 2」，一方面見一切如幻不實、唯是世俗，一方面見勝義真實，這一點由 Candrakīrti 如下的一段話也可得到印證。他說：「基於經典〔的敘述〕，以瑜伽行者之認識所了知的〔事實〕為根據，〔我們中觀論者〕說事物無自性，而不是依據〔我們〕自己的認識。因為我們是智慧之眼目為無明眼翳覆蔽〔的凡夫〕。他們〔瑜伽行者〕於世俗都不見任何事物的自性，於勝義也不〔見任何事物的自性〕。」[74]雖然 Candrakīrti 未進一步闡明此處的「於世俗 (kun rdzob tu)」、「於勝義 (don dam par)」之意含，但由於這兩個詞對照地被使用，可見瑜伽行者既有與勝義的有關的認識，也有與世俗有關的認識，且這兩種認識都與不見自性有關。

〈三〉聖者 2 的認識如此，聖者 3 的初地到七地之菩薩其情況也同樣，除了關於勝義的認識外，還有關於世俗的認識。只是後者的與世俗有關的認識，到底是怎樣的認識？很遺憾地，關於這點，筆者未找到任何關連資料，故無法具體論述。我們不排除他們可能也有「唯世俗」之類的認識，但更必須思考的是，根據資料 [2] 的說明，「聖者 2」和「聖者 3」的分界線在前者已經完全捨離有染污無明，

p.316

而後者尚未。既然「世俗諦」的成立依據在有染污無明，那麼聖者 3 是否也應如凡夫般，仍然有關於「世俗諦」的認識[75]呢？若然，他們與凡夫的差別在何處？或者，換個角度，Candrakīrti 所主張的「世俗諦」，是否真的只是從凡夫的立場來設定，這才是更值得追究的問題。關於這點，我們日後將進一步探討。此處可以推斷的是：雖然聖者 3 仍有有染污無明，由於他們是見「真實」、見「無我、空性」的聖者，故他們的「與世俗有關的認識」，理應與凡夫的認識，有著本質上的區別才對。[76]為了理解上的方便，將以上結論置入前面圖表【1】，得到如下的對照圖表【2】。

圖表【2】

認識主體	所捨障礙	認識對象	二諦關連
〔聖者 1〕 諸佛世尊	徹底捨離有染污無明 （煩惱障） 且徹底捨離所知障	不以認識對象為實在 （諦） 且完全無認識對象之顯現	1.勝義諦
〔聖者 2〕 八地以上 （含八地） 之菩薩*	徹底捨離有染污無明 只能部分捨離所知障	不以認識對象為實在 尚有認識對象之顯現 （見如幻不實之緣起物）	1.勝義諦 2.唯世俗
〔聖者 3〕 初地到七地 之菩薩**	部份捨離有染污無明 尚未捨離任何所知障	已見人無我之真實 尚有認識對象之顯現 （仍殘留關於「實在」之 認識？）	1.勝義諦 2.世俗諦或 唯世俗？
凡夫	未捨離任何有染污無明 且未捨離任何所知障	有認識對象之顯現 且以認識對象為實在	1.世俗諦

p. 317

* 含無學之聲聞、緣覺（即阿羅漢）。

** 含有學之聲聞、緣覺。

〈四〉因此，資料 [2] 中乃是以煩惱障（有染污無明）和所知障的徹底捨離為縱軸，將初地以上的聖者，切割為「佛」和「八地至十地菩薩」這一區塊，和「初地至七地菩薩」這兩個區塊（如圖表【2】所示）。故文中所謂的「已捨離有染污無明、已見〔諸〕行如影像等般存在之聲聞、緣覺、菩薩」之「捨離」（spangs pa, prahāṇa）一詞，意味著「徹底、全然地捨離」，而非部分地捨離。與此相呼應的，其末尾所述的「諸佛們的『勝義』才是真實的自性。它又因為絕對沒有欺誑，故是『勝義諦』」一句，也是針對已經全然捨離所知障的聖者即佛陀，他所認識的對象，來界定甚麼是「勝義諦」。但如〈一〉～〈三〉已述，我們不應解讀為「唯有佛才能認識勝義諦」。因為這會得出：「『勝義諦』唯是佛的認識對象，『世俗諦』唯是世間凡夫的認識對象，因此十地菩薩與二諦的認識沒有任何關連」如是怪異的結論。何況菩薩們如果不曾有見勝義真實的經驗的話，怎麼會在見色、心等事物時，知道它們非真實、不過是世俗而已（唯世俗）呢？所以，資料 [2] 的描述是有所側重的，它著重於聖者間有著飛躍性成長的階段性的描述，我們卻不該只依照字面，僵硬地以為那就是對二諦內涵和構造的完整說明。

〈五〉當然，我們也可以將資料 [2] 中「捨離」（spangs pa, prahāṇa）一詞，解釋為「包含部分地捨離和徹底地捨離」。那麼，「已捨離有染污無明、已見〔

諸」行如影像等般存在之聲聞、緣覺、菩薩」就可分別指：有學、無學的二乘聖者和初地到十地的菩薩。如此一來，文章會變得更單純，且容易說明。即：這些聖者因為都或多或少有所知障存在，故都是有認識對象顯現的聖者，又因為他們已部分或徹底地捨離有染污無明（煩惱障），故程度不同地沒有「這是實在的」之認識，而見一切如幻化，「唯是世俗」。把這樣的說明套入圖表【1】的話，得到如下的圖表【3】。（見下頁）

不過，這樣的解讀，仍然殘留一個一樣的問題，就是〈三〉所說的：「既然『世俗諦』的成立依據在有染污無明，那麼聖者 2 是否也應如凡夫般，仍然有關於『世俗諦』的認識」。對這個問題，筆者的回答也一如〈三〉文中所述[77]。

p. 318

圖表【3】

認識主體	所捨障礙	認識對象	二諦關連
〔聖者 1〕 諸佛世尊	徹底捨離有染污無明（煩惱障） 且徹底捨離所知障	不以認識對象為實在（諦） 且完全無認識對象之顯現	1.勝義諦
〔聖者 2〕 初地到十地諸菩薩*	（依階位部分或完全）捨離有染污無明 或多或少尚有所知障	不以認識對象為實在 尚有認識對象之顯現（見如幻不實之緣起物）	1.勝義諦 2.唯世俗
凡夫	未捨離任何有染污無明 且未任何捨所知障	有認識對象之顯現 且以認識對象為實在	1.世俗諦

*含有學、無學之聲聞、緣覺。

〈六〉將上述資料 [2] 中的「捨離」一詞，解釋為「徹底、全然地捨離」[78]，這接近 Tsong kha pa 的理解，[79]而解讀為「包含部分地捨離和徹底地捨離」之可能性，則未見有任何學者提出。不管如何，整合地來看 Candrakīrti 的敘述，我們不難發現他一方面強調聖者間認識的差異性，一方面也強調它們的共通性。他在資料 [2] 中所明示的聖者 1 和聖者 2 間的認識上的差異，讓我們想起 Śāntideva 寂天在 Bodhicaryāvatāra 《入菩薩行論》裡的發言。「關連於彼〔二諦〕，世間被認為有兩種，即瑜伽行者〔的世間〕和通常人〔的世間〕。其中，通常人的世間被瑜伽行者的世間所否定。瑜伽行者們又因為認識的不同，各自被他們之上的〔瑜伽行者〕所否定。」[80]Prajñākāramati 解釋這裡的「認識的不同」與菩薩們各自所捨離的障礙等有關。[81]至於認識的共通性，倘若以上的考察的是正確的話，那麼菩薩兼具兩種認識，一與勝義諦關連，一與世

俗有關，這也讓我們想到唯識思想體系中的「根本智」（mūlajñāna）和由根本智所生的、有概念分別的「後得智」（prṣṭhalabhdajñāna、或作 lokottaraprṣṭhalabhdalaukikajñāna 出世後得世間智、

p.319

prṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna 後得清淨世間智等）這兩個觀念[82]。雖然 Tsong kha pa 等西藏學者也援用「根本智」、「後得智」的觀念來解釋聖者們的認識[83]，不過，由於 Candrakīrti 的作品中見不到「後得智」等字眼，他也未曾更進一步說明這些聖者們的世俗認識是怎樣的認識，因此，二諦與認識主體間互動的具體情狀等關連問題，仍殘留若干的待解之處[84]。

p. 320

【略語及參考文獻】

AKBh P.Prandhan ed.: Abhidharmakośa-bhāṣya of Vasubandhu. Patna 1967.

BCAP Louis de La Valée Poussin ed.: Prajñākaramati 』 s Commentāry to the Bodhicaryāvatara of Śāntideva. Bibliotheca Indica, Calcutta 1901.

BYCŚT Kōshin Suzuki ed.: Sanskrit Fragments and Tibetan Translation of Candrakīrti 』 s Bodhisattvayogācāracaṭuṣṭakaṭīkā. Tokyo 1994.

DMA sDe dge edition of the Madhyamakāvatāra-bhāṣya = sDe dge Tibetan Tripiṭaka bsTan ḥgyur — preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo (Dbu ma). compiled and edited by Hayashima, Takasaki, Yamaguchi and Ejima, No. 3862, Vol. 7, pp. 110-174 (folios Dza 220b-348a), Tokyo 1978.

Funayama 1992 Funayama Toru: A study of kalpanāpoḍha: A translation of the Tattvasaṃgraha vv. 1212-1263 by Śāntarakṣita and the Tattvasaṃgrahapañjikā by Kamalaśīla on the definition of direct perception. In: Zinbun (Annals of the Institute for Research in Humanities, Kyoto University) 27: 33-128.

LVP Louis de La Valée Poussin

LVP ed. Louis de La Valée Poussin ed.: Madhyamakāvatāra par Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica IX, St. Pétersbourg 1907-1912.

p. 321

LVP tr. 1907 Louis de La Valée Poussin tr.: Madhyamakāvatāra—Introduction au traité du milieu du I 』 ācārya Candrakīrti avec le commentaire de I 』 auteur traduit d 』 après la version tibétaine. In: Muséon 8: 249-317.

MABh Madhyamakāvātāra-bhāṣya of Candrakīrti, See LVP ed.

Matsumoto1979 Shiro Matsumoto: The Satyadvaya theory of the Madhyamakāvātārabhāṣya. In: Indogaku Bukkyōgaku Kenkyū (Journal of Indian and Buddhist Studies) 28-1: 494-498.

MAVṬ Susumu Yamaguchi ed.: Madhyāntavibhāgaṭīkā: exposition systématique du Yogācāravijñaptivāda / Sthiramati, édition d'après un manuscrit rapporté du Népal par M. Sylvain Lévi et précédée de sa préface par Susumu Yamaguchi. Nagoya 1934.

May 1959 Jacques May: Candrakīrti Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Paris.

MMK Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna

Pras Louis de la Valée Poussin ed.: Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasammapadā commentaire de Candrakīrti. Bibliotheca Buddhica IV, St. Pétersbourg 1903-1913.

Rahder 1926 Johannes Rahder ed.: Daśabhūmikasūtra et Bodhisattvabhūmi. Louvain

Schmithausen 1969 Lambert Schmithausen: Der Nirvāṇa-Abschnitt in der Viniścayasaṃgrahaṇī der Yogācārabhūmiḥ. Wien.

TED 1988 Candra Das: Tibetan-English Dictionary. 8th repr., Kyoto (orig. ed.: 1902, Calcutta; 1st repr.: 1969).

小川 1976 小川一乘：《空性思想の研究——入中論の解讀——》。京都：文榮堂。

小川 1988 do.：〈通佛教としての法無我説〉，《空性思想の研究 II》。京都：文榮堂。

山口 1935 山口益：《中邊分別論釋疏》。名古屋：破塵閣書房（1966 複刊：鈴木學術財團）。

《智論》《大智度論》，大正新修大藏經 第 25 冊，No. 1509，pp. 57-756。

《六十華嚴》《大方廣佛華嚴經》，大正新修大藏經 第 9 冊，No. 278，pp. 395-788。

丹治 1981 丹治昭義：〈無我と實在——中論第十八章の註釋史的考察（二）——〉，《南都佛教》47: 19-43（另收於《沈黙と教説 中觀思想研究 I》。吹田市：關西大學東西學術研究所，1988）。

p. 322

丹治 1988 do. : 〈生死と涅槃——中論特にプラサンナパダーを中心にして——〉, 《佛教思想 10 死》。京都: 平樂寺書店, pp. 136-249。

平川 1989a 平川彰: 《初期大乘佛教の研究 I》。東京: 春秋社。

平川 1989b do. : 《初期大乘佛教と法華思想》。東京: 春秋社。

立川 1980 立川武藏: 〈言語活動の止滅と空性——プラパンチャについて——〉, 《佛教學》9・10 特集號: 145-163。

四津谷 2002 四津谷孝道: 〈世俗諦と無明 (I)〉, 《駒澤大學佛教學部研究紀要》60: 1-20。

加藤 1989 加藤均: 〈vicāra と saṃvṛtimātra の關連性について〉, 《大谷大學大學院研究紀要》6: 4-5。

吉水 1990 吉水千鶴子: 〈ツオンカパの『入中論』註釋における二諦をめぐる議論 I. 世俗諦をめぐる議論〉, 《成田山佛教研究所 紀要》13: 105-149。

池田 2000 池田道浩: 〈Candrakīrti の所知障解釋〉, 《印度學佛教學研究》49-1: 392-395。

池田 2001 do. : 〈正しい世俗 (tathyaśaṃvṛti) と後得智〉, 《印度學佛教學研究》50-1: 368-371。

池田 2003 do. : 〈不染汚無明 (不染汚無知) と所知障〉, 《印度學佛教學研究》52-1: 358-361。

江島 1980 江島惠教: 《中觀思想の展開》。東京: 春秋社。

《成實論》大正新修大藏經 第 32 冊, No. 1646, pp. 239-373。

見弘 1997 釋見弘: 〈『入菩提行論細疏』における所知障の覚え書き〉, 《西日本宗教學雜誌》19: 82-92。

見弘 2005 do. : 〈印度中期中觀思想家的佛身論〉, 《中華佛學學報》18: 1-27。

那須 2000 那須真裕美: 〈Bhāviveka と Jñānagarbha の二諦説の關連について〉, 《印度學佛教學研究》49-1: 396-398。

金子 1997 金子宗元：〈チャンドラキールティの二諦説の構造〉，《駒澤大學大學院年報》30: 140-160。

松本 1978 松本史朗：〈Jñānagarbha の二諦説〉，《佛教學》5: 109-137。

p. 323

松本 1981 do.：〈ツォンカパの中觀思想について〉，《東洋學報》62-3・4: 390-211。

長尾 1987 長尾雅人：《攝大乘論 下》。東京：講談社。

岸根 2001 岸根敏幸：《チャンドラキールティの中觀思想》。東京：大東出版社。

法尊 1984 釋法尊 譯（陳玉蛟校訂）：《入中論善顯密意疏》。臺北：法爾出版社。

法尊 1991 do. 譯：《入中論》，2nd ed.。臺北：新文豐（1st ed.: 1975）。

《毘婆沙論》 《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正新修大藏經 第 27 冊，No. 1545，pp. 1-1004。

梶山 1969 梶山雄一、上山春平共著：《佛教の思想 3 空の論理》。東京：角川書店。

笠松 1951 笠松單傳：〈月稱著『入中觀論』第一章譯註〉，《宇井伯壽博士還曆記念論文集 印度哲學と佛教の諸問題》。東京：岩波書店，pp. 111-141。

野澤 1953 野澤靜證：〈清辨の二諦説〉，《日本佛教學會年報》18: 18-38。

《楞嚴經》 《佛說首楞嚴三昧經》，大正新修大藏經 第 15 冊，No. 642，pp. 629-645。

藏研會 1981 西藏文典研究會：《西藏文獻による佛教思想研究 第 2 號 安慧造『大乘莊嚴經論釋疏』——菩提品（II）——》。東京：山喜房佛書林。

《藏漢》 張怡蓀主編：《藏漢大辭典》上、下。北京：民族出版社，1993。

p. 324

Several Issues regarding Candrakīrti's Theory of Two Truths (Part I)

Shi Jien-Hong

Assistant Researcher, Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies

Abstract

This article considers various issues in Candrakīrti's theory of two truths which have not been addressed or dealt with in detail by scholars. These include the following: 1. In Candrakīrti's theory of the two truths, for those who have entered stages of holiness besides the Buddha, what is the relationship between the object of knowledge and the two truths (especially with reference to paramārthasatya and saṃvṛtimātra)? 2. Are the two truths contradictory or complementary? 3. For Candrakīrti, what is the relationship between conventional truth and self-nature? Part I, the present article, focuses on the first of these issues. After comparing and examining relevant works by Candrakīrti, we find that although Candrakīrti does not explicitly discuss the issue of holy persons other than the Buddha seeing the ultimate truth, he does allow that they have perceptions relating to both ultimate and conventional truths at the same time. Although there remain many ambiguities, Candrakīrti's conceptualizations are more or less consistent with the Yogācāra concepts of mūlajñāna and pṛṣṭhalabdhajñāna.

Keywords: 1.Candrakīrti 2.Two truths 3.saṃvṛtimātra 4.paramārthasatya

(English abstract translated by Eric Goodell)

[1] 論文撰寫過程中，承蒙京都大學船山徹和赤松明彥兩位教授不斷地賜與鞭策與寶貴的教導，在此致上最深摯的謝意。

[2] 此處梵文係根據活躍於十一世紀左右的中觀論師 Prajñākaramati 智作慧之著作 Bodhicaryāvatāra-pañjikā 《入菩薩行細疏》中的引用 (BCAP p. 361, 4-7)。藏文如下：dngos kun yang dag brdzun pa mthong ba yis // dngos rnyed ngo bo gnyis ni 'dzin par 'gyur // yang dag mthong yul gang yin de nyid de // mthong ba brdzun pa kun rdzob bden par gsungs //

[3] LVP ed.: ming tog 誤。

[4] blo'i mig, 梵語是 buddhinayana。buddhinayana 與 matinayana 或 prajñācakṣus 是同義詞，乃無漏、見真實之智。prajñācakṣus 是佛的五眼之一。參見 May (1959) p. 136, n. 378。

[5] 如以上文中括號所示，rang bzhin、rang gi ngo bo、ngo bo、bdag gi ngo bo、dngos、rang gi bdag nyid 是同義字，梵文約相當於 svabhāva、svarūpa、rūpa、svātma(bhāva)、bhāva 等，此處翻譯為自體或自性。

[6] 這個詩偈同樣見於 Prajñākaramati 的 Bodhicaryāvatāra-pañjikā 中 (BCAP p. 353, 3-6)。藏譯：gti mug rang bzhin sgrib phyr kun rdzob ste // des gang bcos ma bden par snang de ni // kun rdzob bden zhes thub pa des gsungs te // bcos mar gyur pa'i dngos ni kun rdzob tu'o //

[7] LVP ed. 作 ma rig pa dang, 依其文、此段文章應譯為：「於此，此〔世俗〕因為迷惑諸有情認識如實存在的事物，故是愚痴。以無明增益事物不存在的自性，具有覆障〔諸有情〕見真實自性之性質者即是世俗。」小川 (1976) 及法尊 (1984) 之譯同 LVP ed. 讀法。但是考量文脈，筆者認為此處採取 DMA 的讀法比較適當，即本段文旨在說明世俗何以是愚痴及無明。如此的解讀也較符合此處詩偈和 Prasannapadā 《明句論》中的解釋。Cf. Pras p. 492, 10. 四津谷 (2002) p. 528, n. 5、Matsumoto (1979) p. 12, l. 3 也是採取 DMA 版本的讀法，不過未附任何說明。

[8] 及 間之文係依 DMA 補入。法尊譯文也有。可見法尊在翻譯之際同時參照了 Peking 版和 sDe dge 版的西藏大藏經。

[9] DMA: ni 缺。

[10] DMA: rnam par gzhas.

[11] DMA: la.

[12] DMA: ba can gyis.

[13] DMA: gzigs pa.

[14] DMA: yin 缺。

[15] DMA: ni 缺。

[16] LVP ed.: bslu bar.

[17] DMA: du.

[18] 四津谷孝道氏指出，這段文可理解為：「無明所確立的，不是『世俗諦』，而是『諦』」，下一段文可理解為：「無明（即有染污無明，筆者案）所確立的是『世俗諦』」。因此無明所確立的是到底是「世俗諦」或是「諦」，這在文脈上並不清楚。Tsong kha pa 採用了前者的解釋，主張「無明所確立的是『諦』，不是『世俗諦』，健全的感官所認識的才是「世俗諦」，也就是「世俗有」、「言說有」。詳見四津谷（2002）p. 2f。不過筆者卻以為，如果下一句採用 DMA 的讀法，那麼就整個資料[2]的文脈來看，四津谷氏所謂的第一種解釋和第二種解釋，其實是一樣的。換言之，對 Candrakīrti 而言，「世俗諦」和「諦」並沒有差別。又、四津谷氏未說明他何故未採 DMA 的讀法，松本史朗教授則只單用了 DMA 之版本（Matsumoto 1979 p. 12, 7）。

[19] 法尊譯為「無自性者現有自性」，小川譯、LVP tr. 亦然。但這裡無論理解為「無自性」或「非自性」，就文旨言都是可以的。

[20] 如前註 8 已述，† 和 † 之間的文，LVP ed. 無。

[21] cung zad cig 原應譯作「僅僅只有若干」，此處參考小川（1976）p. 92, n. 2 之讀法，亦採用 Tsong kha pa 之意見，讀作『ga' zhig』。

[22] cung zad cig，讀法同前註 21。

[23] 梵語 satyābhimāna 係參考 LVP tr.（1907）。關於 abhimāna（錯覺），漢譯為增上慢。如《毘婆沙論》p. 64a：「尊者世友說曰，非一眼識頓取多色生，速急故，非俱謂俱，是增上慢（*abhimāna）。如旋火輪，非輪謂輪，是增上慢。」類似的議論，亦見於 Śāntārakṣita 寂護的 Tattvasamgraha《真理綱要》1246cd 中。在提到誤以旋火輪為輪的認識時，他用了 sakṛdbhāvābhimāna 一詞。以上參考 Funayama（1992）p. 97, n. 216b, p. 98, n. 216。另外《成實論》p. 164b 有一段文，也可參考。「有三種語，一從見生，二從慢生，三從事用生。凡夫若說『瓶』若說『人』，是語皆從見生。學人雖無我見，以失正念故，於五陰中，以我慢相，說是『人』是『瓶』，如《差摩伽經》中說。事用生者，謂阿羅漢，如大迦葉，見僧伽梨言：『是我物。』天神生疑，佛釋之言：『此人永拔慢根，燒盡因緣，雲何有慢，但以世間名字故說。』故知阿羅漢，無瓶等心。」（以上引文之標點是筆者所加。）至於 Abhidharmakośa-bhāṣya《俱舍論》裡 abhimān 一語的定義，其意思與此處不合，反而是 asmimāna（我慢）一語之意涵較接近（See AKBh pp. 284, 23-285, 3）。

[24] 「唯世俗」這一術語，亦見於 Candrakīrti 的其他著作，參見岸根（2001）pp. 98f.。

[25] 直譯的話即「具有有顯現的對象領域」。

[26] 簡言之，即這一類聖者其認識仍有對象顯現，是二元對立的狀態。

[27] 與上一行 *sābhāśagocara* 一樣，梵語 *nirābhāśagocara* 係參考 LVP tr.（1907），直譯即「具有無顯現的對象領域」。法尊將此二字分別譯為「有相行聖者」及「無相行聖者」。

[28] 此處的代名詞 *de* 指何者，有幾種可能。小川（1976）p. 100 依 *Tsong kha pa* 之釋，解為「唯世俗」，岸根（2001）p. 98 作「世俗」，若依上一句文，則作「世俗諦」解也可（Cf. *Pras*：「了悟到世俗諦其實只不過是無明所生、沒有自性之後，瞭解彼〔世俗諦〕的、以勝義為特質的空性之瑜伽行者則不落〔有無等〕兩邊。」又參看後註 66）。筆者以為這裡只要作不定的某物，與 *gang yin pa* 和 *de* 呼應即可，故譯作「其」，泛指前面出現過的「色心等緣起物」。

[29] 筆者此處把的 *de namas* 暫時解讀為「諸佛」，但 LVP tr.、法尊（1984）、小川（1976）p. 100、岸根（2001）p. 98 則理解為「聖者」，他們雖都沒有明言此「聖者」指誰，但應是指「有認識對象顯現之聖者們」吧！參照後註 77。

[30] *Pras* 裡，Candrakīrti 提到關於二諦的區別，應看他在 *MABh* 中的詳細說明（*Pras* p. 494, 1-2）。而 *MABh* 一書中，闡述二諦關係最為完詳的，就數這兩段文。

[31] *Pras* 裡，Candrakīrti 對世俗提出三個定義，即「無明」、「相互依存」（緣起）和 *vyavahāra*，但 *MABh* 資料 [2] 這裡只觸及「無明」和「緣起」。他在 *Pras* 中對世俗的定義是這樣的：*samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ, ajñānaṃ hi samantāt sarvapadārthatattvāvachchādanāt saṃvṛtir ity ucyate. parasparasambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonyasamāśrayeṇety arthaḥ. atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo lokavyavahāra ity arthaḥ, sa cābhidhānābhidheyajñānajñeyādilaḥṣaṇaḥ.*（*Pras* p. 492, 10-12）（【翻譯】「世俗」就是遍覆。無知因為會普遍地遮蓋一切事物的真實，故被稱為世俗。或者，以彼此依存，故「世俗」意指相互地〔依存而〕存有。或者，「世俗」意味：社會的協定、世間的 *vyavahāra*，而它（世間的 *vyavahāra*），具有能詮、所詮、能知、所知等等特徵。）

[32] 關於 Candrakīrti 使用「唯」（*mātra*）一字表達「唯世俗」、「唯此緣性」等概念，其與「唯識」學派的「唯」字之使用的異同，丹治（1988）p. 194f. 有精要的解析。

[33] 至於 Candrakīrti 在說及世俗諦時都會加上「它不是如凡夫們所見的自性那樣，以自性而成立」，「它是虛假的、緣起的」等語，這與世俗諦的成立有什麼關係，我們後文會說明。

[34] 「煩惱障＝有染污無明，所知障＝煩惱的習氣」之主張，筆者主要的根據是 MABh 第八章第三詩偈及其註釋，詳細內容參見拙稿（1997）p. 86, p. 88 的分析，此處不贅述。又，依池田道浩氏的調查，所知障是不染污無明或不染污無知的觀念，見於 Bodhisattvabhūmi《菩薩地》〈菩提品〉。Madhyāntavibhāga《中邊分別論》認為於佛地及十地菩薩都有不染污無明，Bhāviveka 也提到欲去除不染污無知，須觀法無我。不過 Candrakīrti 未曾使用過不染污無明、不染污無知之術語（池田 2003）。池田氏主張 Candrakīrti 著作中的 jñeyāvaraṇa（所知障）一詞，不應依唯識學派 Sthiramati 安慧之解釋，解讀成 tatpuruṣa（依主釋）：「對於所知的障礙（障礙所知），故是所知障」（shes bya la sgrib pas shes bya'i sgrib pa te /）或「是認識所知的障礙」（shes bya ba la ye shes kyi sgrib pa yin te / See MAVT p. 65, 6-8）。如果遵循這樣的解釋，「所知」就意味某一個應被獲得的理想對象（＝真實）。池田氏分析資料[2]中的敘述，並參考 Tsong kha pa 的見解，以為這個複合詞應讀作 karmadhāraya（持業釋）。因為 Candrakīrti 說，有所知障的聖者們還會有認識對象顯現，而無所知障的聖者（即佛）則無顯現。有「認識對象」顯現也就是有「所知」，故對 Candrakīrti 而言，理想狀態當是沒有 jñeya 之所知，也沒有 jñāna 之能知。顯現的所知既然是應被否定的對象，也就是障礙，因此 jñeyāvaraṇa（所知障）一詞應該讀作 karmadhāraya，也就是「所知這一障礙」，而不是「對於所知的障礙」（池田 2000）。

筆者對池田氏的結論，抱持懷疑的態度。因為他所使用的資料不夠充分，考察的面向也流於偏頗。首先，他所使用的兩段文，都不是解釋「所知障」一詞語義的文章。並且 Candrakīrti 雖然說過「因為一切不生，所以事實上沒有能知可以去認識所知」，但他也強調這只是就勝義的立場，「如果就名言（＝世俗）的立場，仍可確立有能知、所知」（MABh p. 358）。不僅如此，Candrakīrti 也積極使用過「所知」一詞。如他說：「無餘地遍及〔一切〕所知之智，於任何所知都沒有阻礙，這〔樣的智〕被確立為是世尊的業異熟智力」（MABh p. 372, 14-16: shes bya ma lus pa khyab par mdzad pa'i mkhyen pa shes bya 'gar yang thogs pa mi mng' ba gang yin pa de ni bcom ldan 'das kyi las dang rnam par smin pa mkhyen pa'i stobs su rnam par bzhag ste /）。最後，也是最直接的理由是，Candrakīrti 還說：「聲聞、緣覺雖能捨除煩惱，但不能捨除煩惱的習氣，此要佛才能完全捨除」，「煩惱是指無明和貪等」，煩惱的習氣中，「無明的習氣是認識所知的妨礙」（de la ma rig pa'i bag chags ni shes bya yongs su gcod pa'i bgegs su 'gyur ba yin la / See MABh pp. 393, 5-394, 3）。將最後一句劃下線的部分——「認識所知的妨礙」——與 Sthiramati 的定義「認識所知的障礙」，兩者互相比較的話，可以發現它們幾乎是一樣的文。加上「所知障」＝「煩惱的習氣」，「煩惱」＝「無明和貪等」，故「煩惱的習氣」＝「無明和貪等的習氣」。將「無明和貪等的習氣」簡要說成「無明的習氣」，這種可能性不是沒有，所以上面的「無明的習氣是認識所知的妨礙」，或者就可理解為「所知障是認識所知的妨礙」了。

順著這樣的理解，相當於「所知障」的「無明的習氣等」既是「認識所知的妨礙」，那麼 Candrakīrti 對所知障的解釋反而是 tatpuruṣa（依主釋）——與 Sthiramati 等唯識學派的立場相同——而非池田氏所主張的 karmadhāraya（持業釋）。也因此，筆者以為：Candrakīrti 對「所知障」中「所知」一詞的理解，

極可能如金子宗元氏所主張的，是作為究極目標的 *svabhāva*、也就是勝義諦、真實之意（金子 1997 p. 150）。雖然筆者並不贊同他所認定的「Candrakīrti 的二諦說是立足於有我論」等等之看法。另外，附帶一提的是，一般被視為也是歸謬論證派的 *Prajñākaramati*（智作慧），他對「所知障」的理解，就讀為 *tatpuruṣa* 這一點上，與 *Candrakīrti* 相同。但就他在具體內涵的說明上，與 *Candrakīrti* 有很大的距離，參看拙稿（1997）。

[35] 池田氏指出 *Candrakīrti* 在其作品中，未使用過「無染污」、「無染污無明」、「無染污無知」之字眼（池田 2003）。到底 *Candrakīrti* 是否同意「所知障」就是「無染污無明」，這一點，筆者並無特別立場，此處只是為了行文上的方便，故對照地始用「無染污無明」一詞。另外，丹治昭義教授依據無明的本質，主張有染污無明（煩惱障）和無染污無明（所知障）的捨離過程，並非是捨離有染污無明之後就接著捨離無染污無明，這樣一種單純、漸進的過程（丹治 1988 pp. 196-205）。對筆者言，丹治教授的說明有點難以理解。

[36] 歷來學者們如長尾雅人教授、梶山雄一教授等，多是站在世俗諦有言說、勝義諦離言說的立場，闡述二諦、凡聖間的隔絕關係。但吉水千鶴子博士注意到認識對象的顯現與二諦的隔絕之關係。請見吉水（1990）pp. 105-107, pp. 110-111, p. 144, n. 6。另外，丹治教授認為二諦間的斷絕，不只是對立關係而已，乃是三百六十度的顛倒關係（丹治 1988 p. 207f, p. 211）。

[37] 拙稿（1997）p. 86f.。

[38] *Tsong kha pa* 曾明白指出 *Candrakīrti* 這裡所謂的「聲聞、緣覺、」就是二乘阿羅漢之無學聖者和第八地及其以上之菩薩（法尊 1984 p. 184）。

[39] 松本（1981）p. 194f.、p. 200。

[40] 加藤（1989）。

[41] 此點也請參見拙稿（1997）p. 86f.。

[42] 四津谷（2002）p. 2、p. 4、p. 10、p. 11，金子（1997）p. 152。

[43] *MABh* p. 346, 9-10，即第八章第三詩偈 *bc pāda*，參見拙稿（1997）p. 86f.。此處順便訂正拙稿對長行釋文在翻譯上的不當之處：「無分別智的旭日生起之故，以前存在的、活動於三界、是輪迴出生之因的、如黑暗般的煩惱，它們全部都從根本（直譯：作為有著根本的東西）變為寂靜。」（See *MABh* p. 346, 13-15）

[44] 記述內容雖仍有不明之處，但如《智論》卷十云：「菩薩亦如是，立七住中，得無生法忍」（p. 132a），《楞嚴經》云：「通達方便已，得住第三柔順忍。住第三柔順忍已，得無生法忍。得無生法忍已，諸佛授記。諸佛授記已，能入第八菩薩地。入第八菩薩地已，得諸佛現前三昧」（p. 634a）。《六十華嚴》卷二十五〈十地品〉說菩薩住於七地，「無量身業無相行，無量口意業無

相行，是菩薩清淨行故，得無生法忍，照明諸法」(p. 562b)。《八十華嚴》云：「菩薩住此第七地，善淨無量身業無相行，善淨無量語業無相行，善淨無量意業無相行故，得無生法忍光明」(p. 197b)。(以上引文之標點，皆筆者所加。)華嚴經對應之梵文為「*tasyāsyāṃ saptamyāṃ bodhisatvabhūmau sthitasya bodhisatvasyāpra-māṇāṃ kāyakarma nimittāpagataṃ pravartate. apramāṇāṃ vākkarma apramāṇāṃ manaskarma nimittāpagataṃ pravartate. suviśodhitam anutpattikadharmakṣānt-yavabhāsitam.*」(Rahder 1926 p. 60, 9-12)關於此問題的詳細論述，請參考平川(1989a) p. 433，(1989b) p. 198f., p. 203。

[45] LVP ed.: car 誤。

[46] LVP ed. 及 DMA 本均作 nas，依文意判讀為 na sa，LVP tr. (1907) 和法尊翻譯亦皆取 na sa 之意。

[47] 關於菩薩智慧，Candrakīrti 還說：「極喜菩薩地等是諸菩薩的第一發心，以普賢菩薩的誓願修行回向，有著極喜一名、意味以那不二智為原因的結果的那位〔菩薩〕，名為「第一〔發心菩薩〕」(MABh p. 12, 13-p. 13, 1: de la byang chub sems dpa'i sa rab tu dga' ba ni byang chub sems dpa' rnam kyis sems bskyed pa dang po yin la . . . byang chub sems dpa' kun tu bzang po'i smon lam gyis yongs su bsngos pa rab tu dga' ba zhes bya ba'i ming can gnyis su med pa'i ye shes de'i rgyu can gyi 'bras bus nye bar mtshon pa de la ni / dang po zhes bya bar brjod do //)。所謂的不二智即是遠離有無等二邊的智慧(MABh p. 6, 11-13: gnyis su med pa'i blo ni / dngos po dang dngos po med pa la sogs pa mtha' gnyis dang bral ba'i shes rab po //)。

[48] 此處應是意謂諸菩薩的無漏智依十地被區分為十個部分之意。法尊未譯。

[49] 即極喜第一地有百功德，第二地有千功德，第三地得百千功德等。詳見 MABh pp. 350, 17-354, 6。

[50] 笠松氏譯為「佈施等波羅蜜的誦念」(笠松 1951 p. 111)，LVP tr. (1907) 作「佈施等卓越美德的獲得」，法尊譯「佈施波羅密多等增勝」。諸譯的差異在於對 *klaṅṅ pa* 一字的理解。《藏漢》裡只有「優異」、「卓越」之意，但根據 TED 的說明，此字相當梵語的 *paṭhita* 或 *avatāra* (See TED p. 43: *klaṅṅ pa*)。此處 *avatāra* 的意涵似乎較恰當，故採 LVP tr. (1907) 的翻譯。

[51] *Sthiramati* 在 *Madhyāntavibhāṅgīkā* 中也提及「諸地」之名稱的由來，及諸地的差別之所在，如說：「其實，諸地是以出世間的三昧和智慧等的分位差別為自體的」(MAVṬ pp. 97,11-98,16: *bhūmayo hi lokottarasamādhiprajñādyavakāśa-viśeṣātmatā*，翻譯參考了山口 1966, p. 149)。不過他並未如 MABh 下一句所見般，強調諸地共通的本質。

[52] 見 MABh p. 14, 1-9。

[53] D: / 無。

[54] LVP ed.: ma 缺。

[55] D: de'i.

[56] 法尊此句未譯。

[57] 法尊譯為「由入空性故得彼果利功德」。又，「未見真實者」以下之文，由於 LVP ed. 缺否定之 ma 一字，故 LVP 的翻譯以「他是見真實者」為始，其呈現的內容與此處不同（LVP tr. 1907 p. 265, 8-13）。

[58] 以上詳細內容見 MABh p. 15, pp. 18-23，論文方面請參照小川（1988）pp. 47-53。

[59] prapañca（戲論）的語義討論，請參照 Schmithausen（1969）pp. 137-142，梶山（1969）p. 61f.，立川（1980），丹治（1981）等。

[60] MMK XVIII 5bcd = Pras p. 350, 4-5.

[61] 正如小川教授所指出的，對 Candrakīrti 來說，人、法二執包含在有染污無明即煩惱障裡。另一方面，在唯識思想體系中，人我執與煩惱障有關，法我執與所知障有關，請參見小川（1988）p. 34, p. 40。

[62] iha yady api tattvajño nirvāṇaṃ nādhigacchati, prāpnoty ayatnato 『vaśyaṃ punarjanmani karmavat. (BYCŚT p. 148, 20-21)

[63] sambuddhānām anutpāde śrāvakāṇām punaḥ kṣaye, jñāṇṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate. (MMK XVIII 12; skt. from Pras p. 378, 7 & 11) 這二個詩偈文脈上的關連，請見 Pras pp. 378, 1-379,3 以及 BYCŚT pp. 148-151。

[64] DMA: sgom.

[65] LVP ed.: dpyod 誤。

[66] 作為最直接的例子，請看資料 [1] 的倒數第三行：「其自性是空者，它是他們的「勝義」。另外如，「了悟到世俗諦其實只不過是無明所生、沒有自性之後，瞭解彼〔世俗諦〕的、以勝義為特質的空性之瑜伽行者則不落〔有無等〕兩邊。」（Pras p. 495, 3-4: saṃvṛtisatyam hy ajñānamātrasamutthāpitaṃ niḥsvabhāvaṃ buddhvā tasya paramārthalakṣaṇaṃ śūnyatāṃ pratipadyamāno yogī nāntadvaye patati.）可見自性空、空性和勝義是同義詞。第一例中見勝義的主體可以是「諸佛」，也可以是「有認識對象顯現之聖者們」等（參見前註 29 及後註 77）。至於第二例中的認識主體是「瑜伽行者」。到底瑜伽行者是否只限定為佛，或是可以更寬廣的解釋為包含佛以外的諸聖者，Candrakīrti 此處雖未明示，但由資料 [7] 的說明，其「瑜伽行者」包含二乘聖者這一點來看，這裡的「瑜伽行者」也當作廣義理解，而非狹隘地只限制於佛。岸根敏幸教授對也持類似之看法，不過他並未明確提示證據，參見岸根（2001）pp. 117-120。

[67] 直譯應作「教示真實的器是他」。

[68] 本句 LVP tr. (1907) 譯作「作為諸事物的真實性的教導」(pour l'enseignement de la nature vraie des choses)，法尊未譯。

[69] 以上的說明，法尊只簡潔地譯為「此指下文所說諸法真實性」。

[70] DMA: de.

[71] DMA: thob.

[72] 文中的「滅」可指「滅盡定」(nirodhasamāpatti) 或「滅諦」(nirodhasatyā)，參考小川(1976) p. 19, n. 3、p. 20, n. 1。

[73] 這一點吉水(1990) p. 127 中已經指出。但這節文章似乎也意味著：「菩薩自第六地開始，才能見到緣起之真實」，因為 Candrakīrti 接著在第二詩偈的釋文裡有如下之問答：「此處若問：關於〔上述詩偈(VI 1cd)〕中說『見到「緣此而〔彼〕生」之真實的彼〔菩薩〕，因為安住於般若〔波羅蜜多〕的緣故，將獲得滅』，為何菩薩見緣起法時，是見到『緣此而〔彼〕生』的真實呢？答〔如下〕。彼〔緣起法〕的真實 是以六地為始的諸菩薩們的認識對象。」(MABh p. 74, 10-20: 'dir smras pa / 'di rten 'byung ba'i de nyid mthong ba de // shes rab gnas pas 'gog pa 'thob par 'gyur // zhes de skad du gang smras na / ci ltar byang chub sems dpa' chos rten cing 'brel par 'byung ba mthong ba na / 'di la brten nas 'byung ba'i de kho na nyid mthong bar 'gyur zhe na / bshad pa / de'i rang gi ngo bo ni . . . / drug pa la sogs pa sa gong ma la gnas pa'i byang chub sems dpa' rnams kyi yul du ni 'gyur *ba yin te* (LVP ed.: *zhe na*) /) 不過，對照資料 [4]、[5]、[6] 等等的內容，既然 Candrakīrti 認為瞭解「緣起空性」、「法無我」是瞭解「人無我」的前提，則六地以下已見「人無我」的菩薩，理當也有親見緣起空性這一真實的經驗。故他這裡的發言的旨趣，值得再思。

[74] MABh p. 219, 1-15: . . . rung ji lta ba bzhin du rnal 'byor pa'i ye shes kyis thugs su chud pa'i sgo nas dngos po rang bzhin med par 'chad par zhugs (DMA: bzhugs) pa yin gyi / rang gi shes pa la bltos (DMA: ltos) nas ni ma yin te / kho bo cag ni ma rig pa'i rab rib kyis blo'i mig bsgrigs pa yin pa'i phyir ro / . . . de dag gis ni kun rdzob tu yang chos 'ga' zhig gi rang bzhin ma gzigs la / don dam par yang ma yin no //

[75] 「聖者們也有關於『世俗諦』的認識」，這樣的說法並不奇怪。傳統上被認為是 Bhāviveka 作品的 Tarkajvālā 《思擇炎》中，把認識世俗諦的慧 (prajñā) 或正世俗智 (tathyaśamvrtijñāna) 解釋為「清淨世間後得智」。但我們知道「清淨世間後得智」是見道者即聖者的認識，如此一來，Tarkajvālā 所說的世俗諦，就成為聖者的認識對象了。這樣的解釋方式與 Bhāviveka 在其它著作裡所說的世俗諦是否一致，有待檢討。這一點，歷來涉及 Tarkajvālā 研究的學者們，如野澤靜證氏、江島惠教教授、松本史朗教授、乃至年輕研究者如那須真裕美氏等似乎都忽略了(見野澤 1953、江島 1980 pp. 24-26、松本 1978 p. 114f.、那須 2001)。至於學者們對於 Tarkajvālā 是否是 Bhāviveka 的真作之議論，請參考拙稿(2005) p. 11。又、池田氏以 Bhāviveka 的其他著作中不見

「後得智」之語為由，判定 Tarkajvālā 非 Bhāviveka 所作（池田 2001, p. 158）。

[76] 因為 Candrakīrti 將世俗諦限定在「顛倒的世間」（見資料 [2]），故對 Candrakīrti 言，聖者無有世俗諦之認識，這應是較穩當的說法。

[77] 相應於此，資料 [2] 末段的「諸佛由各方面 其中，凡夫們的『勝義』，它正是有認識對象顯現之聖者們的『唯世俗』。〔其次，〕其自性空者，它是他們的『勝義』。諸佛的『勝義』才是真實的自性。它又因為絕對沒有欺誑，故是『勝義諦』」一節，筆者之前將代名詞的「他們」理解為「諸佛」（參見前註 29）。但這裡直接理解為上一句出現過的「有認識對象顯現之聖者們」一詞，即含有學二乘等的「聖者 2」、甚或如松本史朗教授之理解，指「有認識對方顯現之聖者們及諸佛們」（Matsumoto 1979 p. 496）即可。

[78] 松本教授和吉水氏也如是解讀，Matsumoto（1979）p. 496，吉水（1990）p. 110。

[79] 法尊（1991）p. 184f.，吉水（1990）p. 126。

[80] BCAP p. 368, 1-2: tatra loko dvidhā dr̥ṣṭo yogī prākṛtakas tathā, tatra prākṛtako loko yogilokena bādhyate. (IX 3) ; BCAP p. 370, 5: bādhyante dhīviśeṣeṇa yogino 'py uttārōttāraih. (IX 4ab)

[81] BCAP p. 370, 11-18.

[82] 「根本智」即「根本無分別智」（mūlanirvikalpajñāna），是見道之智，唯識思想體系中將它定義為「不見能取和所取之智」（長尾 1987, p. 53, n. 9）。「後得智」乃是根本智之後所得的智。它雖是世間智，以隨根本無分別智故，無有謬誤；又因隨無分別智故，與無分別智無別，但卻又因是無分別智之後生起的世間之智，所以有概念分別。在唯識體系裡，此後得智雖會認識到阿賴耶識的緣起諸相，但知它們如幻非實在（長尾 1987 p. 64），故就這點言，與 Candrakīrti 所言的見「唯世俗」之智是共通的。

[83] 詳見法尊（1991）p. 185, p. 188f.，吉水（1990）p. 113, pp. 124-129，Matsumoto（1979）p. 496。又鬆本教授以為西藏學者如此的解釋符合 Candrakīrti 的立場（Matsumoto 1979 p. 496），但吉水氏認為此事無法確定（吉水 1990 p. 145, n. 10）。

[84] 例如「佛的認識」之問題，由於 Candrakīrti 一直強調佛的認識無有概念作用，這和唯識傳承中認為佛在根本無分別智外，也具有「後得智」之立場「似乎」不盡相同。唯識傳承裡，如 Mahāyānasamgraha《攝大乘論》及其註釋系統裡認為後得智是大悲心的所依，且無分別智因為沒有分別，無法說明事物間的因果關係，故佛也需要後得智才能說法云云（長尾 1987, p. 67, n. 7, p. 273, p. 281；Lamotte 1973 pp. 167-168, p. 250 etc.）。另外 Sthiramati 的 Mahāyānasūtrālamkārahāṣya-vṛtti《大乘莊嚴經論釋疏》中也有類似的看法（藏

研會 pp. 79-80 etc.)。但是，在 Candrakīrti 的著作裡，我們看不到這類的說法。論及佛身構造時，Candrakīrti 把佛認識「不生」這一「真實」的認識，立為「法身」，這是沒有任何概念作用的認識，再將具有此認識的身體，立為「色身」（受用身）。當一再被追問到沒有概念分別的佛，怎麼說法、救度眾生之際，他的回答僅止於「藉由佛的加持力」、或「藉由往昔為菩薩時所發的救濟眾生之大願的力量」等等，不曾如唯識學派般，搬出「後得智」的觀念來加以解釋。

如 MABh 中有如下問答。「【問】：佛得一切智智時，其認識對象是一切不生之『真實』（tattva），一切不生則應沒有認識對象生起，如此如何可說一切智智『生起』呢？心、認識主體既不生，又怎麼去決定真實？怎麼為他人教示真實？【答】：說『一切智智認識真實』，這是依名言的施設，其實沒有任何東西可以認識任何東西，因為『認識者』跟『被認識者』都不生故。雖然如此，但是並不是不能對世間教示真實。因為由佛的百福所感之受用身（=色身），藉著如來的加持力，可以發出音聲，宣說教法，讓世間瞭解真實。不只如此，由加持力所生的化身等，也能令世間瞭解真實。【問】：沒有心和心作用的諸佛，既然不具任何思惟能力，怎麼能成為說法的原因？【答】：這是由於諸佛往昔為菩薩時，發過救濟眾生的大願之力所致，所以雖然現在沒有思惟分別，也能如摩尼寶等般地，教示真實，利益眾生」云云（以上係大意說明，詳見 MABh pp. 356, 18-363, 7）。其他如在上述之後的文章中，他也是再三強調「佛沒有思惟分別，但能隨欲自在圓滿」（MABh p. 367, 17-18）「佛沒有思惟分別，但能永遠示現無量行為」（MABh p. 368, 12-368, 20）。

不過，要注意的是，也有可能以上的敘述，側重的是對佛的見真實、即見空性之「一切智」的描述，所以強調它沒有思惟分別。另一方面，「一切智」之外，Candrakīrti 也提過佛能知種種差別相，佛有「一切種智」（MABh p. 375, 5-8; p. 393, 1 etc.）云云，只是他未進一步說明「一切種智」是如何的認識，有沒有概念分別。所以關於他對佛的後得智之觀點，仍待更周詳的考察才能論斷。