



畧論唯識學之梵文資料及原語之解釋

霍韜晦

「內明」三十八期刊有幻生法師「唯識語義及其宗名」一文，原作者能夠注意到原語的問題，在今日之佛學研究方向而言，可謂極有意義。不過，原作者對於此項問題之討論，似有誤會，因就所知，補充一些關於唯識學之梵文資料，並順便對唯識原語之解釋，畧抒己見，以供有志於斯學之人士參考。

首先，幻生法師原文，謂「今日研究唯識學者，大多以藏譯或漢譯佛典為主，但由於梵文原典不在，而對唯識學重要術語之梵文原語，頗多不明，無從稽考，此為今日治唯識學者所感到之一大困難。」按此語似不確。今日研究唯識學，誠然須以藏譯或漢譯佛典為主，但梵文原典並非不存。作為唯識學之本論之「瑜伽師地論」(Yogācārabhūmi)，已有兩寫本發現(按此論據漢土所傳謂為彌勒說，但據西藏傳則為無着造)；其一僅存菩薩地部份，早於一九三〇年由日本之荻原雲來校訂出版；另一為全本，亦已於一九五七年出版第一分冊，由印度之(Vidhushekara Bhattacharya)負責校訂，加爾各答大學刊行。十支論之中，彌勒(或傳為無着)之「大乘莊嚴經論」(Mahāyānasūtrālankāra)發現最早(一八九八年)，發現者烈維(Sylvain Lévi)於一九〇七年先將其梵本校訂出版，四年後(一九一一)又出版全書之法譯。此事立即轟動歐洲學界。同時被發現的還有彌勒的「辯中邊頌」(Madhyāntavibhāgākārikā)和世親、安慧二人之疏釋。世親之疏釋，中文已有譯本(即「辯中邊論」，玄奘譯)；安慧之重疏(Subcommentary)，則中文未譯，後來日人山口益遊學法國，獲得此項資料，遂於一九三三年在日本校刊出版，跟着並將之譯為日文。至於世親疏，後來亦由日本長尾稚人於一九六四年

校訂出版。十支論之中屬於無着著作的，今亦有阿毘達磨集論(Abhidharmasamuccaya)之梵文殘本發現(一九三四)，而且最近(一九七一)已有法文本出版，譯者羅睺羅(Walpola Rahula)是錫蘭人。中國學者向來重視世親著作，認為唯識義理須至世親始臻圓熟。事實上十支論中，最有代表性的兩本世親的著作「二十唯識論」(Vimsatikā vijñaptimātratāsiddhi)和「唯識三十頌」(Trisikāvijñaptimātratāsiddhi)亦有梵本，這都是烈維在第二次進入尼泊爾的時候(一九二二)發現的(按：一般以為「唯識三十頌」即代表「成唯識論」，此不確。「成唯識論」係玄奘糝譯，當然無梵本)。同時發現的還有安慧之「三十唯識釋」(Trisikāvijñaptihāsa)。一九二五年，烈維將此三書彙為一冊在巴黎出版，梵文學者立即競相研究。一九三二年，烈維復出版他的法譯；同年，德國學者齊戈比(Hermann Jacobi)亦將安慧之「三十唯識釋」譯為德文。烈維之梵本後來被介紹到中國，而中國這時亦正是崇尚唯識的時候，支那內學院高舉唯識法幢，而武昌佛學院亦重視彌勒學，鋼和泰(A. van Staël-Holstein)在北大授梵文，流風所及，於是上海於一九四〇年亦重刊烈維之梵本，可惜未有進一步之研究成績。以上所述，尚祇是限於傳統唯識宗所依之十一論之範圍，其他隸屬於瑜伽系之論書尚未涉及，但已足見唯識學之梵文原典相當豐富，祇是中國佛敎界一向極少留意，致大好寶藏，任由外國學者開發而已。

其次，關於唯識一詞之梵文原語，依上文介紹之世親之兩論書：「唯識二十論」與「唯識三十頌」，已經可以看到是 Vijñaptimātratā，幻生法師以為梵文原語不明，致轉引 Bodhicaryāvatāra

（按：即寂天之「菩提行經」）及耆那派之資料來說明，這是沒有必要的（又：此中「識」字之原語是 vijñāpi，而非 vijñāpi，a 字不能作長音，此雖小事，但使用時亦須有辨）。使用這些資料來說明唯識的梵文原語祇有在五十年前，當世親的兩論書尚未公刊之前纔有意義。日人宇井伯壽就會經使用過這些資料來討論過唯識的原語問題，但他那篇文章寫在大正五年（一九一六），距離現在已經近六十年了。也許幻生法師就是受了他之影響，因為幻生法師另外又說：「近代日本佛教學者，每以 vijñāpi-mātara 一詞，為『唯識』之梵文原語……多少是有問題的。」最初我讀了之後很感奇怪，因為正如上文所說，自世親兩論書公刊之後，唯識之梵文原語已澄清，何以「近代日本佛教學者」會這樣主張呢？後來順手翻查宇井伯壽的「印度哲學研究」卷一，找到了他那篇討論唯識原語的文章，纔恍然了悟原來這的確是日本佛教學者六十年前的講法，宇井伯壽已經根據梵、漢兩方的資料表示懷疑，不過由於他當時所能用的梵文資料都不是直接的資料，因此最後他祇能說：佛教以外的學派，都是用 vijñāpi-mātara 來稱呼唯識家的。言下之意就是：唯識家自己如何稱呼，就沒有直接的證據。現在，既然世親之論書已出，則此語自然再無猜測之餘地。

以上寫來，似乎在批評幻生法師，但我自己並不如是想。我祇是想：研究佛學是不是有必要達到它的原語去呢？如果承認這是有必要和有價值的話，那麼我們必須要求嚴肅一些。無論是為法，或是求真，這都是應該的，所以我就坦然拿起筆來了。我很高興我們的佛學研究已經開始在留意這一方面的問題，我希望我們的研究今後能夠進步。以下，本文將再討論 vijñāpi-mātara 一詞之意義問題。

關於 vijñāpi-mātara（或刪去抽象名詞之語尾，作 vijñāpi-mātra 一詞之意義，筆者於數年前開始譯安慧之「三十唯識釋」時已經研究過。當時筆者之所以譯此書，是因為有感於中國的唯一識學，一向都是以玄奘的「成唯識論」為軌範的，但「成」論宗護法，對安慧義介紹極少，而且往往是護法反對的對象。站在思想史的立場，究竟安慧的主張如何？是有必要介紹清楚的，我既

有機會讀到安慧的梵本，於是我就想把它譯出來加以比較。但可惜動筆之後，譯了一半，就因課務太忙而擱下，後來此初稿之第一、二品發表於香港之「法相學會集刊」第二輯，並畧加註。然而，現在讀起來，我自己又感到不滿意；譯筆不夠淺白，同時註解太少，於是我準備重譯重註，以期作為一本「現代的」唯識學入門的概論書，同時也是一本研讀梵文的輔助書。因此關於唯識原語的解釋，在該書開始的時候就有交待。為省構思和重複，我現在將該書的第一段及其第一個註移入，以實本文。其中體例、語氣不協調之處，望讀者諒之。

一九七五年五月十日稿於香港寓所

附：安慧「三十唯識釋」譯註 序論（解釋造論旨趣）

一

為了使那些對人、法二無我不了解和謬解的人，得解無顛倒的人、法二無我，造此三十唯識論①。復次，人、法二無我的得解，是爲了斷除煩惱〔障〕和所知障，〔爲什麼〕這樣說〔呢〕，因爲貪等諸煩惱，是由我見產生，而人無我的開悟，即以對治有身見②作爲它的殊性③，所以〔這種〕爲了斷除彼〔有身見〕而起現的活動④，可斷一切煩惱。另一方面，法無我的認識，則以對治所知障作爲它的殊性，因此〔，當法無我義了解，〕所知障亦斷。復次，煩惱〔障〕和所知障斷，是爲了得到解脫，和〔成就〕一切智境⑤。因爲諸煩惱是得解脫之障，因此在它們斷除的時候，解脫即〔同時〕獲得。至於所知障，則是在一切所知之中，妨礙正智起現的一種不染無知〔法〕⑥。當它被斷滅時，正智乃能在一切所知的形相⑦之中，無對⑧無礙的產生，因此得證一切智境⑨。

註：

①「三十唯識論」，原文“*trimsikāvijñāpi - prakaraṇa*”直譯是：「三十識論」，「唯」字無。今依題義補。其次，「識」

字原文“vijñapti”是「使知」之義，由語根「知」（Vija-）轉爲使役結構，再加上字頭vi-而成，即作「表」或「現」解。（玄奘在別處即譯爲「表」，如「無表色」(avijñapti-rūpa)，就是一例。)由「表」之義，引申爲「了別」，即指一種有特殊內容而爲我們認知心所對的呈現，所以成唯識論把「識」界定爲「了別」（「識謂了別」，見藏要本頁一右），就是這意思。但後來窺基却把「了別」一詞誤作認知活動，以爲「識」就是認知主體，於是說：「識謂能了，詮有內心」（述記序），這就和原來唯識的意義有了距離。誠然，中文譯作「識」字的意義，在另一面看，也的確是指認知主體，如識、境對稱的時候，就是作認知主體解；但這祇是中文譯名的用法，在梵文裏是有分別的。梵文表示認知主體的「識字」是“vijñāna”，一個順語根“Jiñ-”，而組成的名詞結構，就是「能知」的意思，這和上文着重有所表的“vijñapti”的意義不同。這兩個字，同一語根，根據唯識宗的使用，一個表示「知」之主體，而另一個就正是向此主體呈現的境。換句話說，“vijñapti”，就是境。因此，唯識宗所主張的「唯識」（vijñaptimātra），實際上並非抹煞境的存在，亦並非說唯有一能知主體；它祇是說，一切境的存在都是一能知主體所對向的存在，不能離識而有它的獨立性。這一個觀念，目的也就是去除一般實在論者所執的境有實在性、可以獨立存在的想法，把現象約歸主體。不過，這一步「約歸」，却並非如窺基所說的，通過「泯相」（述記序）的觀念來了解，相反，它是在承認有「相」（即「境」）的基礎上，對「相」的呈現問題及本質問題提出一個歸向主體的解答而已。由於在歷史上，窺基的看法「佔據」了一個相當長的時期，近代人研究唯識，從梵文原語入手，發覺此名應與表示認知主體的「識」分開（一九一六年，宇井伯壽發表「關於唯識原語」一文，後收在「印度哲學研究」卷一，可視爲第一篇對「唯識」一名譯法加以檢討的文章），於是有考慮到新譯名的問題。日人山口益首先倡議依菩提提流支大寶積經

論古譯譯爲「記識」（見山口益譯註「彌勒造法法性分別論」，「山口益佛教學文集」卷上，頁一七六，及「中邊分別論釋疏」頁三），後來野澤靜證翻譯本書的時候，即從其說譯爲「三十記識論」（野澤譯頁一四六）。不過，依我們的看法，「唯識」一名是唯識宗的標誌，有歷史文化作用；換言之，改名不是唯識宗內部的問題，因此我們暫時仍沿用舊名，譯作「三十唯識論」。（下畧）

印順導師七十年譜跋

鄭壽彭

余以宿業，客歲養病家中，一日，藥師晨課甫畢，聞戶外剝啄聲，則演培、印海兩法師下臨問疾也。演公由星洲崙回，主持台中慈明寺戒會；方自北返，印海法師則於余住院以還，已六、七作矣，不僅此行也。談次，兩法師均以明年乃印公導師七十大慶，以師五十年來爲法弘宣，德學邁象，享譽國際，尋且獲日本大正文學博士學位，爲勵後學，宜有年譜以紀之，囑余於康復後爲之，竊維鈍根，先後蒙尊師錄爲皈、戒弟子，廿餘年來，步趨羹牆，於佛法畧識「之」「無」，皆荷師之教也，故不敢以不文辭，亦義不容辭。迨農曆甲寅大除夕，奉演公自越返星法音，頗關心於年譜撰述事，誠以末法衆生，業深障重，況復藐躬，何時方得身心通泰，演公屬望既深，爰忘養病之身，重溫導師手著之「平凡的一生」，並將妙雲集作重點選讀，暨蒐閱有關資料，自今年觀音大士聖誕前後，竭公餘之力，開始編述，於導師古稀嵩壽子夜脫稿，自慚讀書不多，傳記之學尤所荒殖，編年之作，更不諳練，初擬以「長編」二字繫題，以待博雅續貂，兩法師皆曰：「去之」，故未敢重違，索事書勳既竟，進而頌師曰：長眉矍鑠，健逾舉鼎之童壽，轉眼期頤，慧益說法之生公。

中華民國六十四年農曆三月十二日

隨喜弟子鄭壽彭謹跋於

卜居之雙修樓