



从梵语波你尼文法论证玄奘 “唯识”翻译和理解的正确性

曹 彦

摘 要: 有学者认为:虽然 vijñapti 与 vijñāna 的词根都是 jñā,但 vijñapti 不应如玄奘那样翻译为“识”,因为该词有使役的含义。但从梵语波你尼文法的角度可知:vijñāna 与 vijñapti 源自的词根不都是 jñā,两个词汇都不作使役含义用。另外,通过纯粹语法分析,可以得出与传统“能取所取、见分相分”认知模式不同的“无分说”,以求解决“无人我但有认知”的佛学难题。

关键词: 唯识;唯表别;唯了别;无分说;梵语;波你尼

中国最严谨的佛典翻译大家玄奘大师把 vijñānamātra 与 vijñaptimātra 都翻译为“唯识”。而近来有学者指出,直到 20 世纪前期,在欧洲、日本佛学研究的影响下,对照藏文、梵文唯识学典籍,才发现了一个“尘封千年的事实”：“在一般情况下,‘唯识’并不指‘唯识(梵 vijñānamātra,或~tā)’,而应指‘唯了别(梵 vijñaptimātra,或~tā)’……其中的关键是,玄奘对 vijñapti 与 vijñāna 一般不分,皆译成‘识’,而不像藏译本那样将二者明确译成不同的固定名词: rnam par rig pa 与 rnam par shes pa。”^①

在主张 vijñānamātra 与 vijñaptimātra 不可都译作“唯识”的当代学者中,日本学者胜吕信静认为:“vijñapti 是将 vi- jñā(分别而知)之使役法 vijñapayati(令知)之过去受动分词 vijñapta(在被知着)改为名词形的。汉译者,通常把这个译为‘识’。可是,vijñāna 也同样译为‘识’。此语是 vi- jñā 加上了接尾辞的 ana 所作之名词,这是表示‘知的作用’(认识作用)……除了唯识的用例之外,vijñapti 被用为术语之例,可举出从阿毘达磨以来,被立为业的一种 vijñapti-karman(表业)一语。这是身、语二业,即由身体的动作或发出声音,而表现出一种形态,将依之而欲表达之意思,传达或表示给别人之业的意思。(在这个情形的 vijñapti 译为‘表’)……在唯识里的 vijñapti 的用例,也是同样的情形。”^②

20 世纪七八十年代,香港佛教学者霍韬晦接受胜吕信静的观点,把 vijñapti 翻译为“表别”。并且在《唯识三十颂》中找到了玄奘并不把 vijñapti 翻译作“识”的例证:“‘境之表别’(vijñaptirviṣayasya),奘译‘了别境识’。此中‘识’一字原文无,而 vijñapti 一字,玄奘译为‘了别’,亦易引起误解。因为 vijñapti 一字,原来是有所表或有所呈现的意思,由表示‘知’(to know)的意义的语根√jñā 采取使役结构之名词形(jñapti),再加上表示‘分离’或‘别异’(apart,different)意义字头 vi 合组而成,意思就是指一个自身具有某种内容而使他人得以知之的呈现……事实上,vijñapti 是境而不是识的指向作用,所以在这里我们

①周贵华:《唯识与唯了别——“唯识学”的一个基本问题的再诠释》,载《哲学研究》2004 年第 3 期,第 59 页。

②胜吕信静:《唯识说的体系之成立》,载《唯识思想》,李世杰译,台湾华宇出版社 1985 年,第 124~125 页。

将之译为‘表别’。”^①因此霍韬晦主张 vijñaptimātra 翻译为“唯表别”。^②

近来学者周贵华继承以上学者观点,也非常看重《唯识三十颂》中第二颂的“vijñaptirviśayasya”,认为玄奘译为“了别境识”,显然多增加了“识”。即玄奘译的“了别”指的是“vijñapti”。另外周贵华提到,在《唯识二十论》中说:“安立大乘三界唯识,以契经说三界唯心。心(citta)、意(manasa)、识(vijñāna)、了(vijñapti)^③,名之差别。”其中,“了”即了别,对应梵文即 vijñapti。因此与霍韬晦不同的是,周贵华采用玄奘的原文中的“了别”来翻译 vijñapti,即把 vijñapti 理解为行动或动名词,而非实体。并且认为:“按照学说史的展开,最先是‘唯心(梵 citta-mātra)’、‘唯识(vijñāna-mātra)’角度说明‘唯识思想’,后发展为‘唯了别(vijñapti-mātra)’角度谈。因此,混淆‘唯识’与‘唯了别’概念,也模糊了‘唯识学’的发展过程。但在汉译唯识典籍中,一直维持着这种误译,令人难以置信。实际上,千年以来在理解唯识典籍时,出现了很多困难和误区,使瑜伽行派的唯识学成为治学的畏途,‘了别’与‘识’概念的混淆是‘罪魁’之一。因此,澄清此问题具有很大的思想意义。”^④

虽然也有许多学者不认同以上观点,情感上相信玄奘翻译的权威性和理解的正确性,但是所发表的论文对以上主要的三位学者的反击不是很有力,反而遭到更强大的反扑^⑤。加上大家对藏文大藏经遵循梵文原本的迷信,所以总体上,学术界强势地长期认为玄奘对 vijñānamātra 与 vijñaptimātra 的汉语翻译不可靠。

本文在此将回归梵语语法的源头与权威——波你尼(pāṇini,约公元前5~4世纪人)文法(vyākaraṇa),抛开哲学成见,彻底地从梵语文法的角度论证玄奘“唯识”翻译的正确性。我们将清楚地看到:vijñānamātra 与 vijñaptimātra 源自的词根不都是 jñā,两个词汇不作使役的含义用。因此以上三位学者的说法有误。

一、vijñāna 的梵语文法原理

梵语 vijñāna 的词根是 jñā。但实际上词形为 jñā 的词根有两个。一个是 kryādigāṇa(第九类动词)的 jñā,根据波你尼解释词根的《界读》(dhātupāṭha)^⑥中的经文“1508 jñā avabodhane /”,此词根 jñā 的意思是“知晓”。另一个是 curādigāṇa(第十类动词)的 jñā,根据《界读》经文“1733 jñā niyoge /”,此词根 jñā 的意思是“应用”。

接着我们先讨论 jñāna 的文法原理。jñāna 由 kryādigāṇa(第九类动词)的表“知晓”含义的词根 jñā 加上直接后缀(kṛtpratyaya)lyuṭ 构成。lyuṭ 中 l 字符与 ṭ 字符都是术语符号(itsaṃjñā),去掉术语符号

①霍韬晦:《安慧〈三十唯识释〉原典译注》,香港中文大学出版社1980年,第38页。

②在《唯识三十颂》第二颂的原文“vipāko mananākhyāśca vijñaptirviśayasya ca/”中, vijñaptir 是三个能变的共有主语,故此句可翻译为:“异熟识、思量识及(了别)境识。”因此反而是玄奘译的“了别”一词梵本原文中无。第二颂的 vijñaptirviśayasya 在第八颂中得到了重复:viśayasyopalabdhīḥ sā,玄奘翻译为“了境为性相”。因此第二颂译文中所增加的“了别”一词,即是第八颂中的 upalabdhīḥ (“了”)。而第八颂中阴性词汇 sā 即是第二颂阴性词汇 vijñaptir。故第八颂也可以直接翻译为“了别境识”。第二颂梵本之所以无 upalabdhī(了别),实际是要强调 viśaya 的第六格说明了:viśaya(境)是(六)识(vijñapti)(主要)的区分因(nimitta),而不是以根(indriya)作为六识的(主要)区分因,故“随境立六识名”。(因此第二颂 vijñaptirviśayasya 也许可以直接翻译为“别境识”或“境别识”)。所以八识中的前六识的名称应该是色识、声识、香识、味识、触识、法识。否则随根立六识名的话,则第六识和第七识都叫 manovijñapti,犯了名字重复的过失。这一错误似乎长期没人注意到。)因此第八颂中第一格的“了”(upalabdhī)是同格的(六)识的“性”(svabhāva),第六格的“境”(viśaya)是此(六)识的“相”(nimitta)。所以后面将提到的周贵华把 vijñapti 翻译为“了别”有误。而且“了别”(upalabdhī)主要是前六识的性相,不可概括八识。

③其实此处 vijñapti 可以翻译为“了别体”,并非如周贵华所说的“了别”这种活动。更何况“安立大乘三界唯识”中的“唯识”即是 vijñapti-mātra。因此此句两次出现的 vijñapti 都指的是“识体”。

④周贵华:《唯识与唯了别——“唯识学”的一个基本问题的再诠释》,载《哲学研究》2004年第3期,第65页。

⑤叶阿月:《“识”(vijñāna)与“表识”(vijñapti)的研究:以唯识思想为中心》,载《台大文史哲学报》1980年第29期,第57~105页;巫百慧:《梵本〈唯识三十颂〉汉译问题试解》,载《法音》2006年第2期,第15~17页;陆沉:《“唯识”与“唯了别”辨析》,载《上海大学学报(社会科学版)》2007年第4期,第71~76页;周贵华:《再论“唯识”与“唯了别”》,载《上海大学学报(社会科学版)》2007年第4期,第77~82页;成建华:《关于“唯识”一词的再思考》,载《哲学研究》2013年第12期,第55~59页。

⑥所有《界读》经文参看 Vasudev Lakshman Shastri Panashikar. *The Siddhānta-kaumudī with the Tattvabodhinī Commentary of Jñānendra Sarasvatī and the Subodhinī Commentary of Jayakṛṣṇa*. Delhi:Chaukhamba Sanskrit Pratishthan,1985,pp.729~739.

剩下的是 *yu*。根据波你尼的《八章书》(*aṣṭādhyāyī*)^①中的经文“*yuvoranākau //7. 1. 1//*”, *yu* 由 *ana* 替换, 由此得到 *jñā+ana*。根据《八章书》经文“*akāḥ savarṇe dirghaḥ //6. 1. 99//*”, 同类单元音发生连音时, 由长元音替换, 因此获得 *jñāna*。

要想知道 *jñāna* 的含义, 就得先了解一下直接后缀 *lyuṭ* 的含义。《八章书》的解释是“*lyuṭ ca //3. 3. 115//*”。其中 *ca* 表示此经文要承接前面经文的内容。上一经文是“*napumsake bhāve ktaḥ //3. 3. 114//*”。根据波你尼《八章书》行文的承上启下“随文”(anuvṛtti)原则, 3. 3. 115 经文的完整内容是“*napumsake bhāve lyuṭ ca //*”。此经文的意思是: 当加中性(格尾)表达行为(*bhāva*)时加 *lyuṭ*。再根据《八章书》经文“*kṛttaddhitasamāsāśca //1. 2. 46//*”, 因此 *jñā* 加了 *lyuṭ* 直接后缀(*kṛtpratya*)后, *jñāna* 是表达行为的加中性格尾的名词词基(*prātipadika*)。当 *jñā* 是《界读》中 *kryādiḥ* 中的“*jñā avabodhane //*”词根时, *jñāna* 表达的是“知晓”这一行为本身。

但实际上, 对于直接后缀 *lyuṭ* 的含义, 波你尼在《八章书》还提到, “*karaṇādhikaraṇayośca //3. 3. 117//*”。即 *lyuṭ* 还可表示(非行为含义的)实体性的作用具(工具, *karaṇa*)和场所(*adhikaraṇa*)的意思。当词根 *jñā* 是知晓的意思, 如果又要表达工具的意思时, *jñāna* 指的是“知晓的工具”, 可以翻译为才智、符号。即通过才智或符号去了解知道。如果要表达场所意思时, *jñāna* 指的是知晓发生的场所。

接下来我们要讨论一下复合词 *vijñāna* 的文法原理。依据《八章书》的群读经文(*gaṇasūtra*)“*prādayaḥ //1. 4. 58//*”, *vi* 是 *prādi* 类的投词(*nipāta*)。另外由《八章书》经文“*gatiśca //1. 4. 60//*”可知, *vi* 在表行为的词前合意搭配时又称为 *gati*, 且也是投词(*nipāta*)。依据《八章书》经文“*svarādinipātamavyayam //1. 1. 37//*”得知投词 *vi* 是不变词(*avyaya*)。再由《八章书》经文“*avyayādāsupaḥ //2. 4. 82//*”可知, 不变词 *vi* 后的格尾消失(*luk*)。

根据《八章书》经文“*kugatiprādayaḥ //2. 2. 18//*”, 无论 *vi* 是 *prādi* 类的投词(*nipāta*)还是 *gati* 类投词(*nipāta*), 当它与另一名词词基构成依主释复合词时, 都是必然复合词(*nitya-samāsa*)。

当 *lyuṭ* 表行为, *jñāna* 是表达行为的中性名词时, *vi* 是 *gati* 投词。由此构成的复合词 *vijñāna* 称为 *gati* 类依主释复合词(*gati-tatpuruṣa-samāsa*)。依据梵语文法学派的经典拆分解释方法(*śāstriyavivraha*), 其结构是: *vi+jñāna= vijñāna*。

当 *lyuṭ* 表示工具(*karaṇa*)和场所(*adhikaraṇa*)的意思时, *jñāna* 不是表行为的词, 因此复合词的前部字 *vi* 不是 *gati*, 而是纯粹的 *prādi* 投词。由此构成的复合词 *vijñāna* 称为 *prādi* 类依主释复合词(*prādi-tatpuruṣa-samāsa*)。依据梵语文法学派的经典拆分解释方法, 其结构是: *vi+jñāna(su)*。再依据《八章书》经文“*supo dhātuprātipadikayoḥ //2. 4. 71//*”, 作为动词词根及名词词基一部分的格尾由消失(*luk*)替换, 故得到 *vi+jñāna(su)→vi+jñāna= vijñāna*。

至于投词 *vi* 的含义, 在梵语中极为丰富与复杂, 与认识相关的, 主要是差别义(*viśeṣa*)。当直接后缀 *lyuṭ* 表行为时, *vijñāna* 表示的是具有区分性的认识活动。即对色、声、香、味、触、法的认识活动是各有差别的。另外差别义(*viśeṣa*)也可引申出认识活动实际是一种分别计较的活动。当 *lyuṭ* 表示作用具(*karaṇa*)和场所(*adhikaraṇa*)的意思时, 则表示作为认识活动所依据的工具和场所分别都是各有差别的。

对于场所(*adhikaraṇa*), 《八章书》的解释是, “*ādhāro 'dhikaraṇam //1. 4. 45//*”, 即域(*ādhāra*)是场所。域有三种: 结合式的域(*aupaśleṣika-ādhāra*)、普遍式的域(*abhivyāpaka-ādhāra*)、对境式的域(*vaiśeṣika-ādhāra*)。前两种域可概括为根基, 后一种域可概括为领域。根据佛教“依根(*indriya*)缘境(*viṣaya*)生识”的教义, 不同认知活动依托的不同的根(*indriya*)可作为认识活动发生的根基, 而不同认识活动所缘的不同的境(*viṣaya*)可作为认知活动的领域或主题(*subject*、*topic*)。由于认知活动的场所有了归属, (即佛教所说的产生识的十二处有了归属,) 经过排除, *vijñāna* 一词只能是认知活动的工具这

①所有《八章书》经文序号采用 Pushpa Dikshit. *Ashtadhyayisutra pathah-Panini's*. New Delhi: Samskrita Bharati, 2010. 《八章书》经文解释参看段晴:《波你尼语法入门》, 北京大学出版社 2001 年版。

一含义。在佛教根、境、识十八界的体系中，早期佛教并不关注世俗所说的才智、符号这样的认知活动的工具，因为这些只是世俗分别计较的工具。在早期佛教看来，认知活动主要是指“根境和合生识”，即“依根缘境生识”这一事件本身。所以作为工具的 vijñāna 不是指才智、符号，而是指根境和合生出来的识体，而且是有一定实体意义的工具。区别于没有实体意义的才智与符号。

实际上识体(vijñāna)作为认知工具来理解，并不是佛教的专利。如佛教之外的胜论派并不认为有眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这样的差别，他们认为识(vijñāna)只有一个。为了避免梵语 vijñāna 中的 vi 产生的多元性的理解，他们选择另一梵语术语 manas(意)来表达识体的含义。作为实体(dra-vya)的 manas 在身体中快速周转，将不同的根(indriya)的信息传递给灵魂(ātman)。由此可见，在胜论派体系中认知的主体是 ātman，认知的对象是根对境反映的信息，认知的中介或工具是单一的识体(vijñāna)，他们称之为 manas。

最后需要提醒的是 curādigaṇa(第十类动词)的表“应用”含义的词根 jñā 加直接后缀 lyuṭ 后，构成不了 jñāna。因为根据《八章书》经文“satyāpapāśarūpaviṇātulaślokaśenāloamatvacavarmavarṇacūrṇacurādibhyo ṇic //3. 1. 25//”，curādigaṇa 第十类动词的词根本身就必定要先加上词根词缀(dhātupratyaya)ṇic 来构成新的词根。(之所以称为新词根，参见《八章书》经文“sanādyantā dhātavaḥ//3. 1. 32//”。)但此时的新词根表达的是原意(svārtha)，并不表达使役的含义。由此获得 jñā + ṇic。再根据《八章书》经文“artihrivliriknūyikṣmāyyātām puṇṇau//7. 3. 36//”，当遇ṇic 时，以长元音 ā 为末的词根后加 puk。由此获得 jñā + puk + ṇic。产生新词根后，接下来才再加 lyuṭ。lyuṭ 替换成 ana，由此获得 jñā + puk + ṇic + ana。根据《八章书》经文“ārdhadhātukasyeḍ valādeḥ//7. 2. 35//”可知，半界词缀 ana 由于开头的字母不是对收(pratyāhāra)val 中的字母，故 ana 前不来联系元音 iṭ。当不来 iṭ 时，根据《八章书》经文“ṇeraniṭi //6. 4. 51//”，ṇic 由消隐(lopa)替换。由此获得 jñā + puk + () + ana。去掉所有术语符号，获得 jñā + p + () + ana = jñāpana。jñāpana 词形与 jñāna 不同，且表达的意思是“应用”，与“认知”及“识”的含义相距甚远，故不作进一步的讨论。

二、vijñapti 的梵语文法原理

前面谈到词形为 jñā 的词根有两个，分别是 kryādigaṇa(第九类动词)的 jñā，有知晓的意思，以及 curādigaṇa(第十类动词)的 jñā，有应用的意思。实际上在《界读》的 bhvādigaṇa(第一类动词)中，波你尼插入了一群 ghaṭādi 类词根。在这群动词中，又出现了 jñā 词根。对此处 jñā 词根的含义《界读》的解释是，“māraṇatoṣaṇanīśāmaneṣu 811 jñā /”。即 jñā 还有灭(māraṇa)、满意(toṣaṇa)、看(听)(nīśāmana)这些含义。需要说明的是，虽然此时的 jñā 出现在 bhvādigaṇa(第一类动词)中，但它并不是第一类动词，其实它是 kryādigaṇa 第九类动词。就好比德里大学的中国访问学者虽然身处印度，但他仍然是中国人。只是德里大学邀请他，所以此中国人来到了印度。由此可知，kryādigaṇa(第九类动词)的 jñā，共有知晓、灭、满意、看(听)这些意思。

那么 ghaṭādi 类词根有什么特点呢？在《界读》的 ghaṭādi 词根的群读中，波你尼给出了群读经文(gaṇasūtra)“ghaṭādayo mitaḥ //”。即 ghaṭādi 类动词有 mit 术语(mitsamjñā)。对于 mit 术语，《八章书》的解释是“mitām hrasvaḥ //6. 4. 92//”。即当词根是 mit 时，ṇic 前面的词根的倒数第二个字母的长元音要变短。

vijñapti 实际是由 vi + jñapti 构成，所以我们先讨论一下词根 jñā 在什么情况下可以演化为 jñapti。

对于 curādigaṇa(第十类动词)中表“应用”的 jñā，如前所说，本身就必定要先加上词根词缀ṇic 来构成新的词根，但此新词根表达的是原意(svārtha)，并不表达使役的含义。由此获得 jñā + ṇic。再根据经文“artihrivliriknūyikṣmāyyātām puṇṇau//7. 3. 36//”，长元音 ā 为末的词干后加 puk。由此获得 jñā + puk + ṇic。然后再加上直接后缀(kṛtpratyaya)ktin，获得 jñā + puk + ṇic + ktin。去除术语符号 k、n，ktin 实际剩下的是 ti。根据《八章书》经文“titutratathasisusarakaseṣu ca //7. 2. 9//”直接后缀 ti 前不来

联系元音 *iṭ*。当不来 *iṭ* 时,根据《八章书》经文“*ṇeraniṭi //6. 4. 51//*”,*ṇic* 由消隐(*lopa*)替换。由此得到 *jñā+puk+()+ti*。去掉所有术语符号,获得 *jñā+p+()+ti*。最终词形为 *jñāpti*。显然与 *jñapti* 有区别。因此 *curādigaṇa*(第十类动词)的 *jñā* 演化不出 *jñāpti*。

对于 *kryādigaṇa*(第九类动词)表“知晓”的 *jñā* 来说,要想获得 *jñapti* 的形式,必须首先加 *ṇic*。因为 *jñapti* 中的 *p* 字母是由经文“*artihrivliriknūyikṣmāyyatām puṇṇau//7. 3. 36//*”导出的。对于非 *curādigaṇa*(第十类动词)的其它类词根来说,它们加 *ṇic* 的理由是要表达使役的含义。(参见《八章书》经文“*hetumati ca //3. 1. 26//*”)由此获得 *jñā+puk+ṇic*。再加上 *ktin* 得到 *jñā+puk+ṇic+ktin*。与上类似的是,*ṇic* 消隐,去掉术语符号后,最终获得 *jñāpti*,而非 *jñapti*。因此表使役含意的 *kryādigaṇa*(第九类动词)词根 *jñā* 当表“知晓”(“*jñā avabodhane //*”)的意思时演化不出 *jñāpti*。如果不表使役含义,则不需加 *ṇic*,即 *jñā+ti=jñāti*,也非 *jñāpti*。

kryādigaṇa(第九类动词)中的词根 *jñā* 表达灭、满意、看(听)这些意思(“*māraṇatoṣaṇaniśāmaneṣu 811 jñā //*”)时,属于 *ghaṭādi* 类词根,因此具有 *mit* 术语。当表达使役含义获得 *jñā+puk+ṇic=jñāp+ṇic* 形式后,依据《八章书》经文“*mitām hrasvaḥ //6. 4. 92//*”,即当词根是 *mit* 时,*ṇic* 前面的词根的倒数第二字母的长元音要变短。由此获得 *jñāp+ṇic→jñap+ṇic*。再加上 *ktin*,获得 *jñap+ṇic+ktin*。如前所述,直接后缀 *ktin* 前不来 *iṭ*,故 *ṇic* 由消隐替换。获得 *jñap+()+ktin=jñapti*。虽然我们终于获得了 *jñapti*。但我们需要注意的是,此时的词根 *jñā* 表达的是灭、满意、看(听)这些意思,与“认知”、“识”的含义相距甚远,故词根 *jñā* 不能达到我们的目标。

实际上能达到我们目标的是另一个词根——*jñap*。*jñap* 是 *curādigaṇa*(第十类动词)词根,在《界读》中波你尼给出的含义是“*1625 jñapa jñānajñāpanamāraṇatoṣaṇaniśānaniśāmaneṣu //*”。由此可知词根 *jñap* 有知晓(*jñāna*)、应用(*jñāpana*)、灭(*māraṇa*)、满意(*toṣaṇa*)、削尖(*niśāna*)、看(听)(*niśāmana*)这些含义。波你尼对此词根还给出了群读经文(*gaṇasūtra*)“*nānye mito 'hetau //*”。此经文中“*nānye*”的意思是:只在 *jñap*、*cah*、*rah*、*bala*、*yam*、*ci* 这六个 *curādigaṇa*(第十类动词)词根范围内。当这六个词根表达非使役含义时(*ahetau*),有 *mit* 术语。对于 *curādigaṇa*(第十类动词)的 *jñap* 来说,首先要加词根词缀 *ṇic* 形成表原意(*svārtha*)的新词根,*jñap+ṇic*。*ṇic* 中有符号 *ṇ*,根据《八章书》经文“*ata upadhāyāḥ //7. 2. 116//*”,*ṇic* 前的词根的倒数第二个字母 *a* 要由三合(*vṛddhi*)替换。再根据《八章书》经文“*vṛddhirādaic //1. 1. 1//*”,替换短元音 *a* 的三合形式是 *ā*。由此获得 *jñāp+ṇic*。接着,由于词根 *jñap* 在非使役的情况下(*ahetau*)有 *mit* 术语,故 *ṇic* 前面,作为倒数第二个字母的长元音变短,因而 *jñāp+ṇic→jñap+ṇic*。形成新词根后再加直接后缀 *ktin*,得到 *jñap+ṇic+ktin*。如前所述,*ktin* 前不来联系元音 *iṭ*,根据经文“*ṇeraniṭi //6. 4. 51//*”,*ṇic* 由消隐替换,故获得 *jñap+()+ktin*,最终获得我们期待的 *jñāpti*。

要想知道 *jñapti* 的含义,除了要知道词根 *jñap* 的含义,还要清楚直接后缀 *ktin* 的含义。《八章书》中提到,“*striyām ktin //3. 3. 94//*”。即 *ktin* 表阴性且表行为(*bhāva*)。故加阴性格尾的名词词基 *jñāpti* 表知晓、应用、灭、满意、削尖、看(听)这些行为。另外 *ktin* 在《八章书》领句经文(*adhikarasūtra*)“*akartari ca kārake saṃjñāyām //3. 3. 19//*”的控制之下。故当一词根加 *ktin* 后,成为专有名词(*saṃjñā*),作为对应词根相关事件的造者(*kāraka*)时,不可表主动者(*karṭṛ*)的含义。*saṃjñā* 作为名词(*nāma*)主要表示实在(*sattva*),区别于动词(*ākhyāta*)主要表示行为(*bhāva*)。两者的区别可以参见梵语词源学著作《*nirukta*》的解释:“*bhāvapradhānamākhyātam / sattvapradhānāni nāmāni /*。”^①由于 *jñāpti* 作为造者(*kāraka*)不表主动者(*karṭṛ*),故只能是业(*karman*)、作用具(*karāṇa*)、受用者(*sampradāna*)、从取者(*apadāna*)、根基或领域(*adhikarāṇa*)。

当词根 *jñap* 表知晓的含义时,前面谈到认知的根基是根(*indriya*),认知的领域或主题是境

① Lakshman Sarup. *The Nighaṇṭu and Nirukta*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1967, p. 27.

(viṣaya)。而根据《八章书》经文“karturīpsitatamaṃ karma //1. 4. 49//”，行为者最希望获得的是业，故认知的业是所缘对境的实义(artha)^①。所以 jñapti 剩下表达认知的作用具(karāṇa)、受用者(sampradāna)、从取者(apadāna)的含义。在这儿作用具(karāṇa)可以指上面提到的世俗所说作为认知工具或中介的才智、符号，或名言概念、心中影像。当 jñapti 表达从取者(apadāna)的含义时，由《八章书》经文“janikartuḥ prakṛtiḥ //1. 4. 30//”、“bhuvāḥ prabhavaḥ //1. 4. 31//”可知，从取者(apadāna)有“被产生者的原体及源头”的含义。在这种情况下，jñapti 表“知晓源”的含义，即被知晓的名言概念、心中影像由知晓源得出。当 jñapti 表受用者(sampradāna)的含义时，即 jñapti 是名言概念、心中影像这样的认知内容(或结果)的承受者。由此可见 jñapti 表达的含义是：认知的原体、源头与认知的中介及认知的内容的承受者都在 jñapti 之中，故完整的认知过程或完整的认知单元就在 jñapti 之中。综合以上分析，我们将 jñapti 翻译为“知晓体”。

当 jñapti 表“知晓”这一行为时，再加上表差别(viśeṣa)含义的投词 vi, vijñapti 便成了 gati 类依主释复合词(gati-tatpuruṣa-samāsa)，而且是必然复合词。当 jñapti 表“知晓体”时，再加上表差别(viśeṣa)含义的投词 vi, vijñapti 便成了 prādi 类依主释必然复合词(prādi-tatpuruṣa-samāsa)，也是必然复合词。由此 vijñapti 表达的是：有差异性的、多元性的认知原体、源头与认知中介及认知承受者，故翻译为“识体”。

那么 jñapti 是否也可有使役的含义呢？根据《八章书》经文“hetumati ca //3. 1. 26//”，要想表达使役的含义，必须加ṇic 词缀。由此获得 jñap+ṇic+ṇic。前一个ṇic 是 curādigaṇa(第十类动词)词根 jñap 本身必须加的，表达的是原意(svārtha)。后一个ṇic 是表达使役含义所要加的。当词根遇到带ṇ 符号的第一个词缀时，根据经文“ata upadhāyāḥ //7. 2. 116//”，词根 jñap 的 a 由三合元音 ā 替换，得到 jñāp+ṇic+ṇic。又由于词根 jñap 对于第一个表原意的ṇic 有 mit 术语，故 jñāp 的 ā 变短元音 a，得到 jñap+ṇic+ṇic。对于第二个ṇic 来说，去掉术语符号后是 i，非《八章书》经文“ārdhadhātukasyed valādeḥ //7. 2. 35//”所指的字母对收 val 中的字母，故第二个ṇic 前不来联系元音 iṭ。故根据经文“ṇeraniṭi //6. 4. 51//”，第一个ṇic 由消隐(lopa)替换。由此获得 jñap+()+ṇic。虽然第一个ṇic 词缀消隐了(lopa)，但根据《八章书》经文“pratyayalope pratyayalakṣaṇam //1. 1. 62//”，当词缀消隐后，词缀的因依然存在。故依据经文“sanādyantā dhātavaḥ //3. 1. 32//”，消隐的第一个词根词缀(dhātupratyaya)ṇic 与前面的 jñap 依然构成新词根。即“jñap+()”仍然是新词根。另外由于《八章书》经文“acaḥ parasmin pūrvavidhau //1. 1. 57//”，消隐的第一个ṇic 如同本位音(sthānivat)，故第二个ṇic 不能对“jñap+()”执行经文“ata upadhāyāḥ //7. 2. 116//”，由此依然是 jñap+()+ṇic。加上直接后缀 ktin 获得 jñap+()+ṇic+ktin。如前所述，ktin 前不来联系元音 iṭ，故第二个ṇic 由消隐替换，由此获得 jñap+()+()+ktin。去掉术语符号得到 jñapti。因此 jñapti 也可表使役含义。jñapti 作为行为(bhāva)也可有使知晓、使应用、使灭、使满意、使削尖、使看(听)这些意思。使役句型区别于非使役句型的关键是有使役者及被使役者，此两者其实都是主动者(kartṛ)。其它的造者(kāraka)如业(karman)、作用具(karāṇa)、受用者(sampradāna)、从取者(apadāna)、根基或领域(adhikarāṇa)则没有使役这种说法。当 jñapti 表造者(kāraka)的含义时，如前所述，不能表主动者(kartṛ)的含义。因此所有以 ktin 结尾的名词词基，作为造者(kāraka)时无使役含义的可能性，故无使役的词形。jñapti 表使役时，不能是造者(kāraka)，只能是行为(bhāva)，如 vijñapti 可翻译为表业的“表”。特别需要说明的是：由于直接后缀 ktin 是受《八章书》颂句经文“bhāve //3. 3. 18//”的控制，故以直接后缀 ktin 结尾的名词无论是否表使役，当表活动或行为(bhāva)时，都表达的是行为的成就(siddha)状态，而非正在进行的状态。故这种行为梵语称作

①按照文法哲学(vyākaraṇadarśana)的看法，“他知晓罐子”这句话的梵语应该为，“ghaṭe ghaṭatvam jānāti //”。其中作为业(karman)的 ghaṭatvam(罐性)就是所欲认知的实义(artha)。实际上我们欲知的事物的实义就是事物的普相(jāti, 如 ghaṭatva)，而普相就在个别事物(vyakti, 如 ghaṭa)之中。在世俗梵语中“他知晓罐子”为“ghaṭam jānāti //”。而根据《八章书》经文“karturīpsitatamaṃ karma //1. 4. 49//”，行为者最希望获得的是业，可知世俗人认为分别计较的意欲是认知产生的根本因，并认为所欲知的是 ghaṭa 本身。

siddhabhāva。

前面提到,胜吕信静及霍韬晦认为,在小乘阿毘达磨经典中 vijñapti-karman 被翻译为表业,故 vijñaptimātra 中的 vijñapti 应翻译为“表”或“表别”。实际上此处的 vijñapti(“表”)并非源自表“知晓”含义的词根,而是源自于 kryādigāṇa(第九类动词)中表达“看(听)”(niśāman)含义的 jñā 或 curādigāṇa(第十类动词)中表达“看(听)”(niśāman)含义的 jñap。当表达使役含义时,两词根都构成 vijñapti。有使看、使听这些行为的含义。故 vijñapti-karman(表业)强调的是能够使他人看见的身形动作,以及能够使他人听到的言语。所以表业只有身表业 kāya-vijñapti-karman、语表业 vāg-vijñapti-karman 两种。对于意业(manas-karman),由于无法使他人看到,无法使他人听到,故不可称为表业。由此可知,当 vijñapti 是“表”的含义时,与可使他人看见、使他人听到的外在的身行、言语有关,与内在无法演示、宣告他人的心识无关。(实际大乘唯识宗不承认有外在的表业,故在唯识的体系中 vijñapti 的“表”的含义不存在。)另外根据《八章书》经文“jño ’vidarthasya karaṇe //2. 3. 51//”可知,第六格与不表“知晓”含义的词根 jñā 连用时,表作用具(karaṇa)。故《唯识三十颂》第二颂“vijñaptirviśayasya”中,如果 vijñapti 翻译为“表”、“表别”,即词根 jñā 采用“看(听)”(niśāman)含义时,第六格的 viśayasya(境)实际是表达作用具的含义。但境(viśaya)不可能是“表别”的工具,故此颂 vijñapti 不能翻译为“表”或“表别”。

有学者认为,在《界读》“1625 jñapa jñānājñāpanamāraṇatoṣaṇaniśāmaniśāmaneṣu //”中,jñāpana 在梵英词典的含义是“使知道”,所以词根 jñap 本身就有使役的含义。故不需以上繁琐论证。在此,笔者要说的是,《界读》经文中的 jñāpana 不是“使知道”的意思,而是“应用”(niyoga)的意思。原因有二。第一,表“使知道”的 jñāpana 只能由 kryādigāṇa(第九类动词)的“1508 jñā avabodhane //”中的 jñā 加表使役含义的ṇic,获得 jñā+puk+ṇic+lyuṭ=jñāpana。但在此笔者要提醒的是,《界读》中的“界”(dhātu),是基层、要素的意思,故我们把 dhātu 翻译为词根。因此波你尼在《界读》中给出的都是词根的基本原始(svārtha)含义。而且波你尼的经文创作都是以精简为第一原则,“使知道”这样的使役含义属于由词根的基本原始含义衍生出来的第二层含义,可以由使用者自己推导出,故没必要也不可能在《界读》中给出这样的第二层含义。第二,在“1625 jñapa jñānājñāpanamāraṇatoṣaṇaniśāmaniśāmaneṣu //”中,之所以没有把 jñāna 换成“1508 jñā avabodhane //”中的 avabodhana,没有把 jñāpana 换成“1733 jñā niyoge //”中的 niyoga,是因为波你尼想表达的是:词根 jñap 很特别,它涵盖了词形为 jñā 的词根的所有形式。如 jñāna 表达的是,jñap 不仅有“1508 jñā avabodhane //”的 avabodhana 的含义,更是词根“1508 jñā”的替身;jñāpana 表达的是,jñap 不仅有“1733 jñā niyoge //”的 niyoga 的含义,更是词根“1733 jñā”的替身;māraṇatoṣaṇaniśāmaniśāmana 表达的是,jñap 是“māraṇatoṣaṇaniśāmaneṣu 811 jñā //”的替身。(虽然 jñap 有以上三组 jñā 词根的含义,但在 mit 术语问题上区别于 jñā。)因此可以确信,jñāpana 对应的是“1733 jñā niyoge //”,即词根 jñap 表达的是“niyoge”的意思,替换的词根是 curādigāṇa(第十类动词)的 jñā。如前所述,加表原意(svārtha)的ṇic,可构成 jñā+puk+ṇic+lyuṭ=jñāpana。

三、vijñānamātra 及 vijñaptimātra 的梵语文法原理

接下来我们讨论一下复合词 vijñānamātra、vijñaptimātra 中 mātra 的文法原理。构成 mātra 有下面两种情况。

第一种情况是,mātra 直接是派生词缀(taddhitapratyaya)mātrac。《八章书》对 mātrac 的解释是:“pramāṇe dvayasajdaghnaṇmātracaḥ//5. 2. 37//。”即表达高、宽、深的量度(pramāṇa)时,主格名词之后加 mātrac。如 ūrumātra 指大腿那么深(的河流)。根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1. 2. 46//,名词词基后加 taddhita,构成新的名词词基(prātipadika)。但识(vijñāna、vijñapti)没有高、宽、深这样的广延性,故名名词词基 vijñāna、vijñapti 后加派生词缀 mātrac 可能性不大。

第二种情况是,mātra 由词根 mā 加直接后缀(kṛtpratyaya)tran 构成。其中词根 mā 指的是度量的

意思。tran 的含义《uṇādisūtra》给出了解释:“huyāmāśru bhasibhyastran //4. 167//。”^①即词根 mā 对应的是要加直接后缀 tran,表量度、量器的意思。根据《八章书》经文“kṛttaddhitasamāsāśca //1. 2. 46//”,动词词根 mā 加直接后缀 tran 后变成名词词基(prātipadika)mātra。

对于名词词基 mātra 的含义,我们不妨查查印度古代梵语词典《无灭宝藏》(amarakośa)的解释:“alpe ca parimāṇe sā mātraṃ kārtsnye ’vadhāraṇe //3. 3. 178//。”^②即 mātra 有小(alpa)、(各种)量度(parimāṇa)、所有(kārtsnya)、只有(只是)(avadhāraṇa)这些意思。因此唯识(vijñānamātra、vijñaptimātra)用的是 mātra 的“只有”(avadhāraṇa)的意思。vijñāna(识体)及 vijñapti(识体)都是名词,再加上名词 mātra(只有),根据合意搭配的原则构成复合词。故 vijñānamātra、vijñaptimātra 都翻译为“唯识”^③。

四、哲学探析

在此,我们将从梵语文法的角度探讨 vijñānamātra、vijñaptimātra 的哲学含义。

前面谈到 vijñāna 表达的含义是:知晓的工具,知晓发生的根基、知晓发生的领域。在早期佛教十八界的体系中,认知的根基有了 indriya(根)这一术语,认知的领域有了 viśaya(境)这一术语。所以经过排除,vijñāna 只剩下了认知的工具的含义——识体。大乘佛教唯识宗一方面继承了早期佛教的传统,故 vijñāna 表达识体的含义。另一方面在梵语词汇 vijñāna 后加 mātra 时,似乎 vijñāna 表达的含义超越了早期佛教。如果 mātra 是所有(kārtsnya)的含义时,vijñānamātra 可以表达的含义是:所有的知晓的工具、知晓发生的根基、知晓发生的领域。即从纯文法上讲,vijñānamātra 包括了早期佛教所有根境识中的十八界。但 mātra 是只有(只是)(avadhāraṇa)的含义,而 vijñāna 采用传统的狭义识体的含义时,vijñānamātra 表达的含义是:其实外在的境、身体的根都本质上是识体本身。故一切唯有识体存在。如果 mātra 表示小(alpa)的含义时,vijñānamātra 表达的是:识体的根本——阿赖耶识中的名言种子,是非常微细而无法被觉知的。如印度六派哲学数论派中的术语“五唯”(pañca-tanmātra)即是非常微细的不可直接被觉知,只可通过推理得知其存在。因为可被感知的“五大”(pañca-mahābhūta)是由五唯转变出来的。

接下来需要讨论的是,为何唯识宗在继承传统用 vijñāna 表示识体的情况下,还要创新性地使用 vijñapti 这个梵语词汇来表达识体?两者又有何差别呢?原因有下面几点。

1. 因为 vijñāna 作为造者(kāraṇa)只表作用具(kāraṇa)、根基或领域(adhikāraṇa)的含义,而 vijñapti 可表达除主动者(kartṛ)以外,所有造者的含义。故 vijñapti 的含义比 vijñāna 更丰富。

2. 另外之所以要使用新的词汇 vijñapti,是因为传统的梵语词汇 vijñāna 会让其他宗派产生误解,从而对唯识宗进行理论攻击。当 vijñāna 表达认知的工具的含义时,相应的,会带出另外两个词汇:viñāyaka 和 vijñeya^④。viñāyaka 表认知的主体,vijñeya 表被认知的对象。即当承认作为中介的认知工具的存在时,必然要承认中介的两头的认知主体与认知对象的存在。认知工具是识体(vijñāna),那么认知主体必然是识体之外的存在者。有认知能力的存在者除了识体,那只能是灵魂,即 viñāyaka 只能

① Srisa Chandra Vasu & Vāman Dās Vasu. *The Siddhanta Kaumudi of Bhattoji Dikshita Vol II Part II*. Allahabad: The Panini Office, Bhuvaneshvari Ashram, 1907, p. 302.

② N. G. Sardesai & D. G. Padhye. *Amarakośa of Amarasingh*. Varanasi: Chowkhamba Vidyabhawan, 2009, p. 134.

③ mātra 表示“唯”的含义在《八章书》经文“prātipadikārthalingaparimāṇavacanamātre prathamā //2. 3. 46//”的原文中被波你尼使用过。有学者认为 vijñānamātra 及 vijñaptimātra 这两个加了 mātra 的复合词属于《八章书》经文“mayūravāpysakādayaśca //2. 1. 72//”所谈及的不规则的依主释复合词。

④ viñāyaka 是由 vi+jñā+ṇvul 构成。根据《八章书》经文“ṇvultṛcau //3. 1. 133//”,词根加 ṇvul 表主动者(kartṛ)。ṇvul 去除术语符号得到 vu,根据《八章书》经文“yuvoranākau //7. 1. 1//”,vu 被 aka 替换。再根据《八章书》经文“āto yukciṇkṛtoḥ //7. 3. 33//”可知,词根 jñā 的末音 ā 后插入 y,故为 vi+jñā+y+aka=viñāyaka。所以 viñāyaka 表“认知者”。vijñeya 是由 vi+jñā+yat 构成。当元音为末的词根要加直接被动词缀(kṛtya)时,根据《八章书》经文“aco yat //3. 1. 97//”,需加半界词缀(ārdhadhātuka)yat。再根据《八章书》经文“idyati //6. 4. 65//”,词根末的长元音 ā 由 i 替换。由此得到 vi+jñi+yat。根据《八章书》经文“sārvadhātukārdhadhātukayoh //7. 3. 84//”,遇到半界词缀时,末元音由二合(guṇa)替换,故得到 vi+jñe+yat。去除术语符合,获得必要分词 vijñeya,表“应被认知者”的含义。

是 ātman(我)。如印度六派哲学中的胜论派就主张:作为认知中介的识体 manas 将不同的根(indriya)的信息传递给认知主体——灵魂(ātman)。但是佛教是坚决主张无我(nirātman)的。由作为认知工具的识体(vijñāna)而带出或引申出的认知主体 ātman 是唯识宗所不愿意看到的。再者,如果认可识体之外有永恒的 ātman 的存在,唯识宗的宗旨“唯有识”(vijñānamātra)又如何成立呢?因此唯识宗在继承早期佛教的传统用 vijñāna 表示识体的同时,创造性地使用 vijñapti 来避免以上的困境。如前所述, vijñapti 作为造者(kāraka)不表达主动者(kartṛ)^①的含义,但 vijñapti 可表达认知的原体、源头、中介、承受者的含义。故世俗所说的认知主体(kartṛ)ātman 的作用完全可以由 vijñapti(识体)代替。所以无需 ātman 的存在。由此可见, vijñānamātra 强调的是根境识十八界本质上只是识体(vijñāna),而 vijñaptimātra 则强调认知活动唯依赖识体(vijñapti),不存在也无需识体之外的 ātman。

3. 实际上,在能取所取、见分相分的认识体系中,能取、见分便有“我”的特性。世亲论师认为这都只是世俗的虚妄分别,在《唯识三十颂》第二十八颂中就明确指出:“若时于所缘,智都无所得,尔时住唯识,离二取相故。”因此从根本上来说,世亲的认知论是采用根境和合生识的缘起观,而反对能取、见分这样的我见的。因而二分说、三分说、四分说,甚至一分说都是不符合胜义谛的。而 vijñapti 的使用,则在语法上符合无我见的胜义谛。因为 vijñapti 作为从取者(apadāna)有“知晓源”的含义。vijñapti 作为作用具(karāṇa)是指有信息内容的名言概念、内心影像这样的认知中介。当 vijñapti 作为受用者(sampradāna)是认知内容的承受者。比如梦中的影像从 vijñapti 中产生,此影像又被 vijñapti 受用。而此 vijñapti 作为造者(kāraka)并非是主动者(kartṛ),故不是 ātman。这种模式非常有利于我们理解业报轮回。业(karman)由五蕴和合的假我产生,又为假我所承受。(业非离假我,也非即假我。)因此造业的假我作为造者(kāraka)是从取者(apadāna)和受用者(sampradāna),而不是主动者(kartṛ),故符合“有造作无人我”的佛教中道。因此,笔者在此要提出“无分说”,以区别于能取所取、见分相分这样的有我见的认知模式。

4. 在此“无分说”的体系中,根境和合产生的 vijñapti 有“知晓源”的含义,有名言概念、内心影像这样的认知中介的含义,以及有认知内容的承受者的含义,故整个认知事件的头、身、尾都在 vijñapti 之中,所以 vijñapti 完成了完整的认知活动。而且识体既是认知内容的产生者,也是认知内容的享受者,且本身就有认知内容,故识体(vijñapti)是(三位一体的)完整的认知单元。(而 vijñāna 这个词汇则不能表达完整的认知过程。)整个认知活动之所以能在识体(vijñapti)中完成,是因为 vijñāna 的直接后缀 lyuṭ 以及 vijñapti 的直接后缀 ktin,这两个后缀表行为(bhāva)时,实际表达的是行为达到完成的状态,故称为 siddhabhāva。所以 vijñāna、vijñapti 作为行为,强调的是认知的完成,而非正在进行认知的活动。因此当识体产生时,实际上认知活动已经完成了。而认知活动的头、身、尾都在 vijñapti 识体中,故认知活动实际就是识体的刹那的存在状态。根据唯识宗刹那不可分割的观点,故识体存在的那一刹那,不仅不存在从产生名言影像到承受名言影像的转变,也不存在从无知到已知的转变。所以一刹那的识体中的认知内容的产生与认知内容的承受都是同时发生,同时成就的。产生与承受有逻辑上的先后,但无时间上的先后。而且发生即成就。因此识体的存在即是已知,已知的存在即是识体。即使当下这一刹那觉得犹豫、不确定,这本身也是一种已知。故每一刹那的识体都是已知。因此识体本身并无从无知到已知转变的认知活动。世俗所认为的认知的差别与转变只存在于相续的不同识体之间。而且这种认识论符合佛教所强调的“根境和合生识”的缘起观,且没有我见的过失,故是正确的。

5. 由于 siddhabhāva 表达行为的完成状态,故可被如同实体(dravyavat)看待,所以可成为造者。当如同实体的 vijñapti(及 vijñāna)涉及到领句经文“akartari ca kārake saṃjñāyām //3. 3. 19//”,即 vijñapti 作为造者(kāraka)(而非功能或行动)时,是专有名词(saṃjñā)。我们知道专有名词是指一个事物(vyakti)或一类事物(jāti)的名称。反过来说,如必要分词 vijñeya 表“应被认知者”就不是专有名词,

^①《八章书》经文对 kartṛ 的解释是:“svatantraḥ kartā //1. 4. 54//。”故自由自在的 kartṛ 即是 ātman。另外,根据《八章书》经文“anabhihite//2. 3. 1//”可知,任何造者要被着重表达时,都可用第一格。故不是主动者的“识体”在梵文中也可用第一格。

因为各类事物都可成为“应被认知者”。所以 vijñaptimātra 所要表达的是：宇宙间形形色色的所有种种事物都只是一类事物——识体(vijñapti)。(如果 vijñapti 指的是一个事物时,则 vijñaptimātra 指的是：宇宙中的一切都摄在此唯一的识体(vijñapti)之中。)

五、感想

通过以上实例的分析,我们发现,之所以人们对于佛典会有种种的误解,实在是因为梵语文法太复杂、太深奥。虽然与汉语相比,藏语在形式上与梵语较为接近,但我们不可因此就迷信:藏文大藏经比汉文大藏经更忠实于梵文原本,故更有学术价值。因为形式的相近并不能直接带来义理的正确。实际上即使是直接面对梵语原文,许多印度的梵语教授也弄不清楚 vijñānamātra、vijñaptimātra 的文法原理,更不可能明白背后的真意。因此通过藏文的形式去猜测梵文的原意更加是隔靴搔痒。我们甚至还要警惕梵语水平不高的古代印度论师所写的注疏。他们的理解与诠释未必正确。

相比之下,玄奘在印度留学十多年,其梵语的造诣远远超过当时的许多印度学者,而且他在佛教义理上的深刻理解也得到了他的老师戒贤论师的认可,并命他在最高学府那烂陀寺讲授唯识学说。如果玄奘对唯识梵典及义理的理解有误的话,绝对会受到喜好辩论的印度僧人的攻击。再者,玄奘是一位只译梵典,不写注疏的僧人,因此我们有理由相信,玄奘是一位非常严谨的,力求忠实梵本原意的翻译大家。他是不会将自己的个人喜好及偏见掺杂到译本中去的。否则他也不会忠实地翻译那么多与唯识宗观点不同的其他宗派的佛教内外典籍。所以我们有理由相信:玄奘的翻译是深思熟虑的,是力求反映梵本原意的,是直达佛教真谛的。他的翻译贡献是那些隔靴搔痒式的翻译所无法相及的。

To Prove the Rightness of Xuan Zang's Translation of Vijñaptimātra on the Basis of Paninian Grammar

Cao Yan (Lecturer, Wuhan University)

Abstract: Some scholars said that although the root of vijñapti is jñā as vijñāna, it has caused-motion, so it can not be translated into 识 as Xuan Zang's translation. But the paper is to prove that the roots of the two words are not identical. And they are not used as caused-motion. In addition, the author puts forth a new theory of epistemology on the basis of Paninian Grammar, named "Non Portion" (abhāga-vāda), which is different from the traditional pattern of darśanabhāga-nimittabhāga (the observer portion and the observed portion). Moreover, the theory insists the traditional doctrine of nirātman well.

Key words: Buddhism; Vijñānamātra; Vijñaptimātra; Sanskrit; Pāṇini; *Aṣṭādhyāyī*

● 作者简介:曹彦,武汉大学哲学学院讲师,哲学博士;湖北 武汉 430072。Email:knightingale@163.com。

● 基金项目:中央高校基本科研业务费专项资金资助之武汉大学自主科研项目(人文社会科学)(20110321)

● 责任编辑:涂文迁

