

「俱舍八年、唯識三年」的現代意義

／釋大田

日本素有「俱舍八年、唯識三年」之說，意思是要精通俱舍論的話，八年漫長歲月的精研是少不了的；而在八年精研俱舍的基礎上，再花三年就可以通達唯識。這裡講的唯識，指的不外是玄奘大師所譯的《成唯識論》。而此成語的來源，可說是日本法相宗長期學習傳統下的結果。雖然十一年的研究學習，遠比佛陀苦行成道的六年要多了將近一倍的時間，但是在佛法知識的累積上，還是可以有一定成果的。

以八年俱舍、三年唯識的知識基礎，要來編纂《大藏經》，或是《佛教大系》之類的叢書，障礙當然少許多。而當近代梵文原典或藏譯文獻大量問世以來，更容易在比較紮實的梵藏知識基礎上，進行學習解讀，甚至校訂、翻譯，乃至研究、出版。這可說是近代日本佛教研究隆盛的要因之一。也就是日本的近代佛學研究，繼承了玄奘長安譯場以及藏地寂護、蓮花戒的桑耶寺譯場所消化的印度那爛陀僧院的學統，加上南傳上座部所傳，而藉歐洲語言學及文獻學的發展，展開了新的消化和統合。早年的成果，如《大正新修大藏經》、《國譯一切經》、《南傳大藏經》等的出版，即是一例。而《俱舍論》和《唯識三十頌》的註解（如安慧《唯識三十頌釋論》），也正好趕上這個潮流，成為當今梵藏佛典研究的要籍之一。而 Hartmut Buescher 於 2007 年剛剛於維也納出版最新的唯識三十頌的安慧釋梵藏對照校訂本，也正是梵藏文獻興起的表徵之一。

在明治初期，南條文雄以及笠原研壽著手稱友的梵文俱舍論註（《明義釋》）的研究。後者還從巴黎亞細亞協會所藏梵文原本抄寫回日本，成為日本研究梵文俱舍論註釋（當時俱舍本論尚無梵本）之嚆矢。而歐洲學界因為斯坦因（Aurel Stein）在新疆發現的文獻當中有維吾爾文俱舍論，並轉讓給巴黎的烈維（Sylvain Levi），而與維吾爾文專家羅斯

（Denison Ross）講師計畫共同研究出版。因此影響到世界各地，而出現許多共同研究俱舍的計畫，今依山口益所述，略舉於下：

- (1) Th. Stcherbatsky 教授進行俱舍論本頌及釋論的第一部（品）、第二部之藏譯校訂出版。由蒲仙（de La Vallee Poussin）教授校訂其餘藏譯俱舍論。
- (2) 由烈維教授出版稱友俱舍論疏梵本的第一部。其餘由荻原雲來校訂出版。
- (3) 由羅斯出版維吾爾文譯本。
- (4) 由荻原雲來出版真諦譯俱舍釋論及玄奘譯俱舍論。
- (5) 由蒲仙教授出版俱舍本頌及釋論的法譯本。
- (6) 由 Th. Stcherbatsky 教授與 O. Rosenberg 講師出版本頌及釋論的俄譯本。
- (7) 由烈維教授出版稱友俱舍論疏第一部的法譯本，蒲仙教授從事其餘部份。
- (8) 由 O. Rosenberg 講師論述世親論書所呈現的哲學體系。
- (9) 由 Th. Stcherbatsky 及 O. Rosenberg 進行本頌及釋論之英譯。

以上這些計畫，自 1912 年以後，陸續出現俱舍研究的成果。有的收在俄國的佛教文庫（Bibliotheca Buddhica），有的出版於歐洲或日本。其中雖然也有無疾而終的計畫，但是也有不少成為一世鉅著的。例如蒲仙出版了法譯俱舍論（已於多年後由 Leo M. Pruden 英譯），而荻原雲來校訂出版梵文稱友俱舍論疏出版，都享譽至今。

由於梵文稱友俱舍論疏的出版，加上藏文譯本俱舍論的刊行，使得日本學界能基於梵藏語俱舍文獻來擴展俱舍研究。其中包括荻原雲來的《和譯稱友俱舍論疏》，譯到第二品（根品）為止。之後山口益與舟橋一哉合力譯註了俱舍論與稱友疏第三品（世間品）：《俱舍論之原典解明：世間品》（法藏館，1955）。其中

俱舍論部份是以藏譯本為底本，而註釋部份則選擇梵本稱友疏為底本，並在文末註解當中，考證真諦、玄奘兩漢譯本之異同，或光記、寶疏等奘門弟子的註解，並參酌藏譯安慧、滿增疏以及稱友疏，開創了新一代俱舍研究的模式。後來 1967 年梵文俱舍論刊行以後，日本翻譯註解俱舍各品時，都採取相同的模式，只不過是把藏譯本改為梵文原本的俱舍論而已。山口、舟橋以後的研究，還參考了藏譯本的安慧疏、滿增疏等，增廣了不少俱舍學的視野。而不論是稱友疏，或安慧、滿增疏，都未曾漢譯過，所以傳統的奘門所傳俱舍學研究，可說已經進入一個新時代，甚至連註解也以現存的梵藏原典為主。連《佛教大系》裡的俱舍論光記、寶疏，在解讀研究上也僅能聊備一格而已。而這種矯枉過正的情況，以許還要持續一陣子。也可見現代的俱舍研究熱潮，還是方興未艾的。

自 1967 年 Pradhan 出版了梵文俱舍論 (*Abhidharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna) 以後，荻原雲來校訂的梵文稱友俱舍論疏 (U. Wogihara ed., *Sputārthā Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo, 1936, pp. 1971, 1989) 所引用的俱舍論原文，因此便得以一窺究竟。因為稱友所引原文只是局部，所以梵文俱舍論原典全文的刊行，意義非常重大。在這個基礎上發表的，是櫻部建的《俱舍論之研究》(譯至第二品，法藏館，1969)，以及舟橋一哉譯註第四品的《俱舍論之原典解明：業品》(法藏館，1987) 等。但是因為櫻部建之譯作是基於俱舍論梵本之草稿本，而且並未附稱友疏之日譯，所以詳細而完整的梵本俱舍論對照梵本稱友疏的嚴密解讀，是從俱舍論第四品業品開始的。此後櫻部建也日譯了第八品定品(收於《佛典講座 18 俱舍論》，大藏出版，1981)，而村上真完譯了第九品破我品(《人格主體論——俱舍論破我品譯註》1-2，收於《塚本啓祥教授還曆記念論文集：知的邂逅——佛教與科學》，佼成出版社；及《渡邊文[磨-石+呂]博士追悼論集：原始佛教與大乘佛教》，1993)。另外，稱友疏第九

品則有舟橋一哉(稱友造俱舍論明瞭義釋：破我品)(收在大谷大學研究年報 15, 1963)。但是當時梵文本論尚未出版，所以此一日譯還有必要參酌梵本俱舍論原文再校正過。還有，1973-8 年，平川彰出版了《俱舍論索引》三冊(大藏出版)，並附梵本訂正表，頗為便利。而 1999 年櫻部建、小谷信千代出版了第六品《俱舍論之原典解明：賢聖品》(法藏館)，2004 年櫻部建、小谷信千代、本庄良文出版了第七、第八品《俱舍論之原典解明：智品、定品》(大藏出版)，2007 年小谷信千代、本庄良文出版了第五品《俱舍論之原典解明：隨眠品》(大藏出版)，都是承襲舊規所成的。經過一個世紀的奮鬥，也因此終於把俱舍論及稱友疏全部翻譯成日文(其中世間品的俱舍論部份由藏文譯出)。

我們從本庄良文《俱舍論之原典解明：隨眠品》的後記裡，可以知道現在該俱舍論讀書會正在重讀《世間品》，而對象略有調整。即以梵文俱舍對讀藏譯滿增疏(《隨相註》)。其中原因是此品稱友疏已有山口、舟橋之日譯，而安慧疏藏譯本素有難解之稱，所以選擇尚未有詳細譯註的滿增疏當作理解梵文俱舍論的材料，既不冒進，也能有新的成果，是很明智的抉擇。其中一部份已經刊出(小谷信千代、本庄良文《俱舍論世品》本論、滿增疏譯註)1-3，依次收於《櫻部建博士喜壽記念論集：從初期佛教到阿毗達磨》，平樂寺，2002；《神子上惠生教授頌壽記念論集：印度哲學佛教思想論集》，永田文昌堂，2004；《長崎法潤博士古稀記念論集：佛教與耆那教》，平樂寺，2005)。

藏譯俱舍典籍，除了俱舍本頌及釋論早在二十世紀初即已為學界所慣用外，俱舍論的全文註解文獻，以安慧、滿增、稱友三家之疏為代表。其中稱友疏有梵文原本，所以現存的稱友疏的梵藏二本當然成為俱舍研究的重心之一。而滿增疏一向被視為與安慧疏同一系統，以安慧疏為底本而有滿增疏傳世。但是藏譯安慧疏甚為晚出，在藏傳佛教裡幾乎沒有影響。其詳細問題，已由江島惠教為文考證(《安慧《俱舍論》註及其周邊：

有關三世實有說》，收於《佛教學》19，1986；後再收於遺文集《空與中觀》，春秋社，2003）。

滿增疏近似安慧疏的問題，其實還牽涉到安慧疏藏譯本的譯文可信度的問題。這個問題經由筆者在日本印度學佛教學會上發表「漢譯安慧《阿毗達磨俱舍論實義疏》（卷三）之一考察」一文以後（後來並未正式刊行），確認了藏譯本的譯文有缺陷，而現存敦煌殘卷的安慧《俱舍論實義疏》（卷三）是個頗為精準的唐代譯本（收於方廣錫主編《藏外佛教文獻》第一輯，1995），其精準度與維吾爾文《俱舍論實義疏》（卷一、卷四）相近（已由庄垣內正弘日譯出版），所以不應以現存的藏譯本安慧《實義疏》當作俱舍研究論證的材料。文章發表以後，驚動與會大眾，後來的日本學界趕緊去調查藏地現存的梵文文獻，因而發現了安慧《俱舍論實義疏》梵本現存，兩年前經由松田和信教授的報告，可以知道現存梵本缺了其中根品後半、世間品全部、業品前半，也就是缺了整部疏的三分之一，而且是中間的部份。而在安慧疏藏譯的時代，當時梵本也已經缺了一部份，而與現存於藏地的梵本所缺部份一致。而既然當時梵本在藏譯時已缺，何以現存藏譯本是個「完整版」呢？從藏譯者的跋文（已由江島惠教日譯於其文中），可知當時譯者爲了補足原來梵本的闕文，所以抄了滿增疏與稱友疏來補足這個缺佚部份。而一般以爲這個部份有九成近似滿增疏，因此可以推知現存藏譯的安慧疏缺佚部份，有九成抄自滿增疏，一成抄自稱友疏。既然是抄來的，就沒有多大價值了。加上前後的譯文拙劣，可說整部現存藏譯安慧疏可以束之高閣。而這個缺憾的解決辦法，就是把現在出土的梵文安慧實義疏校訂出版以後，除了可以翻譯成現代各國語言以外，也有必要重新由梵文譯成藏文，以取代西藏大藏經中不堪使用的安慧俱舍論實義疏舊譯本，才能提高安慧疏的價值以及正確的認識。

戰後六十年來，俱舍論的翻譯研究，如上所述，日本佔了全世界很大

的比例。而筆者所見的英譯，僅有一篇博士論文校訂俱舍論第一品界品（這也因江島惠教之後出版界品的梵文校訂本而失色），並加以譯註爲英文而已。這方面的研究發展，在歐美似乎較少些。這也許是西方缺乏「俱舍八年、唯識三年」傳統的緣故吧！

此外，近代西方研究俱舍論，曾經出現一個爭議點。1951年，E. Frauwallner 發表了短短的“*On the Date of the Buddhist Master of the Law Vasubandhu*” (Serie Oriental Roma III) 一書，對於歷史中曾經出現過的人物世親，作了詳細的分析，認爲史料所呈現的世親應該有二位，一位是活躍於四世紀的古世親，另一位是活躍於五世紀的新世親。而且以爲古世親是無著的弟弟，並且學習弘揚唯識與大乘，而新世親則著述了《俱舍論》云云。他的主張引起了世界學界很大的爭議，大體上不支持的比較多。但是他的弟子L. Schmithausen在1967年發表了“*Sautrāntika- Voraussetzungen in Viṃśatikā und Triṃśikā*” (WZKSO Band XI) (加治洋一日譯《二十論》與《三十論》中所見的經量部前提)，《佛教學 Seminar》37，1983），對於當時的反對言論加以批判，認爲大家都沒討論到問題的核心。當時L. Schmithausen所主張的方法（承於其師Frauwallner而來），可說是「概念史」的方法。也就是《俱舍論》裡面的經量部概念，並未曾見於Frauwallner所說的古世親的唯識著作裡，唯一可以確認到《俱舍論》經量部思想存在的，只有《唯識二十論》以及《唯識三十頌》。所以他認爲新世親不曾著作唯識典籍，即使有所著述，可能也只有像《唯識二十論》或《唯識三十頌》等極爲少數的作品而已。但是L. Schmithausen的主張，只要找到一個反證，立論就立刻會被推翻。而把他的文章翻譯成日文的譯者，在文末就提出了反證：經量部的概念「相續轉變差別」（*saṃtati-pariṇāma-viśeṣa*），不只出現在新世親的《俱舍論》等著作中，也出現在《大乘莊嚴經論》（世親釋）等被Frauwallner認爲是古世親所著的作品裡面。而《大乘莊嚴經論》（世

親釋)之類唯識典籍,既然有與《俱舍論》相似的經量部概念,等於是出現了反對古世親說的內在關聯性證據,Frauwallner 師徒兩代的主張,恐怕更不容易為人接受了。

二位新古世親的主張,以及世親年代論,眾說紛紜,百年來的學界爭論不休,至今尚未得出妥當的結論。但是無論如何,L. Schmithausen 的方法論,還是很有效力的。甚至也可以用同樣的方法來以子之矛攻子之盾。也就是只要找到俱舍論裡面的思想概念,也出現在古世親的著作中的話,就可以反證二位世親說無法成立。不過古代的思想概念的發生與流傳,是否只是單線進行的,也不無疑問。而且作者並未向讀者保證各作品的內在關聯性,那麼如何證明沒有某概念的書就不是這位作者的作品,便是一個更先決的問題了。而且即使有二位或二位以上的世親,他們的個人作品是哪些,是否就是 Frauwallner 師徒所論列那樣,也是有必要加以檢討的。而這方面的檢討,日本作了不少。

特別是近三十年來,由於世親的《釋軌論》(藏)與《緣起論》(梵殘、藏全)研究上有長足的進展,逐漸釐清世親撰述《俱舍論》以後的著述活動。目前大體上可以確認世親在撰述《俱舍論》以後,陸續撰寫了《釋軌論》、《成業論》(漢、藏)、《緣起論》、《唯識二十論》(梵、漢、藏)、《唯識三十頌》(梵、漢、藏)等作品。既然主張大乘佛說論的《釋軌論》,是世親撰寫《俱舍論》之後所寫的,而且也引用小乘經典於其中,那就無法僅憑「從小乘轉入大乘」這點來當作古世親獨有的特徵(如 Frauwallner 所主張那樣),而《釋軌論》等著作也有唯識的內容,那麼也不容易以經量新世親和唯識古世親的對立模式,來論斷兩人的特徵。

在這種情況下,Frauwallner 師徒兩人都犯了一個大忌,也就是既未好好研究世親《釋軌論》跟《緣起論》,就妄加論斷新古世親的著作歸屬,製造了學界無謂的紛爭長達半世紀以上,至今尚無法完全收拾善後,是功是過還有待明眼人善加分辨了。而要

解決這個二位世親論的主張,還得回歸到世親研究的基本面才行。而這也是梶山雄一在《大乘佛典 15 世親論集》(中公文庫,2005,原刊於1976)的〈解說〉裡面所強調的。

過去一個世紀以來學界研究俱舍的重心,移到梵文原典與藏譯文獻的對照研究上,開創了新的領域。但是如果我們注意觀察,就會發現發現世親在寫成《俱舍論》以後,陸續撰述其他作品。而那些作品,只有極少數(如《五蘊論》等)為後代的註解《俱舍論》的論師們所引用。而那樣的註釋俱舍傳統,包括德慧疏(僅存真諦譯《隨相論》一卷)、安慧疏(梵本殘存三分之二)、滿增疏(藏)、稱友疏(梵、藏),究竟能否當作我們理解世親思想的唯一依據,則不無斟酌之必要。也就是印度的俱舍論註釋家,都把俱舍論當作是一部獨立的作品來看待,而較少把世親後來的主張(如唯識)引來註解俱舍。因此即使在印度的學脈裡,如果僅以後代註解俱舍的諸大論師所述,要來論斷世親的「全部」思想,是有以偏概全的危險的。而提醒我們不要犯這個錯誤的,是現存德慧與安慧的大量世親論書的註解。例如德慧的《釋軌論廣註》及《緣起論廣註》,都現存於西藏大藏經中,而乏人問津。而安慧幾乎註解了大部分世親的俱舍及唯識重要作品。如安慧《唯識三十頌釋論》(梵、藏)、《五蘊論廣註》(梵本已發現,藏譯亦現存)等。所以如何消彌印度諸大論書對世親作品作註釋時所產生的鴻溝,進一步把世親及其學派作有機的統合,是一個迫切的問題。也就是「俱舍八年、唯識三年」的漫長歲月的學習,學到的不是兩個世親,而是我們必須自己統合俱舍跟唯識,以得到一個完整的世親。而既然俱舍是經部跟有部教義的集大成,唯識諸論又是瑜伽師教義的集成,那麼俱舍與唯識的統合,就代表有部經部與瑜伽師的統合。我們看到傳記傳述了世親由小乘轉到大乘的事蹟,就表示世親在這兩方面的統合上費盡了無比的心力,結晶成後來的許多作品(如《唯識二十論》、《唯識三十頌》等)。如何不讓世親的努力

白費，不能僅從 Frauwallner 的二位世親說出發，而把俱舍世親跟唯識世親分割成截然不同的兩個人。雖然別的古世親也有可能存在（我們無法禁止古代印度人在命名時使用世親這個名字），但是不應該讓傳說中的古世親無限膨脹，剝奪俱舍世親的所有可能性。Frauwallner 的二位世親說，相信的人已經不多（近年美國有兩篇博士論文曾予以檢討），但是如何嚴密地從作品的內在關聯性來思考，什麼是世親的作品，最根本的還是要去研讀翻譯研究這些冠有世親名字的作品，然後才有資格發言（如梶山雄一所建議那樣）。而我們從《大唐西域記》、《慈恩傳》等玄奘所傳史料，以及其門下的傳述，可以知道玄奘可能讀過《釋軌論》或《緣起論》等世親作品，甚至可能將它們取經帶回長安。這表示玄奘在印度所學習的世親學說或著述，範圍是非常廣泛，而內容是非常深入的。這點，恐怕現代學者很難望玄奘之項背。而在二位世親說的滾滾洪流當中，我們寧可站在玄奘所學的這個堅固磐石上，更慎重地審視印度的歷史，而不隨便就被現代的潮流所淹沒。當然，自從兩年前松田和信教授在日本印度學佛教學會上發表論文，指出世親《五蘊論》以及安慧《五蘊論廣註》、《俱舍論實義疏》，乃至作者不明的俱舍論疏等梵文原典都尚存於世以來，歷來的世親學已經被迫不得不重新檢討了。也就是號稱「破正理師」的安慧（如光記所述），其《俱舍論實義疏》梵文原本的出現，將迫使我們重新檢視世親與眾賢（正理師）的對決，並檢視其後世親一門的學派發展，而這將是二十一世紀佛教研究的重點之一。（有關《俱舍論》的相關文獻，塚本啓祥等《梵語佛典之研究Ⅲ論書篇》（平樂寺，1990）所述甚詳，於此恕不贅述了。）