

「識」的詮釋——
Vijñāna 與 Vijñapti

提要

本文主要介紹現代學者對「識」的兩個梵文原語——vijñāna 與 vijñapti 的各種見解，企圖透過他們的分析，以對唯識義理有更加豐富的了解。

學者們對於 vijñāna 的看法大同小異，故依他們對 vijñapti 看法的不同，將其分為五類。長尾雅人等將 vijñapti 視為「表象」，屬於對象面，不含有主體的意味，「唯識」也就變成「一切只是表象」之意，是一種觀念論的形態。寺本婉雅將 vijñapti 視為「創造、統一境與識的認識主體」，具有強烈唯心論的傾向。稻津紀三認為 vijñapti 應譯為「表識」，與「表象」同屬對象面的意含，他更發現到 vijñapti 具有「顯現為境」與「從自種子生」的兩個性質；而 vijñāna 的性質則是「相續」與「轉變」。芳村博實主張 vijñapti 原指對象一面，但《攝大乘論》之後，vijñapti 指「純粹的識的作用」，是「對象顯現」與「使對象顯現之能力」（種子）所在的場所。上田義文反對將主體的意思排除在 vijñapti 之外，而且堅持初期唯識思想不能是觀念論，他認為 vijñapti 是表示「識見識自身」之意。

由學者們意見分歧的情況，可以發現古典語文獻學的研究方式，雖可幫助我們更深入問題的核心，但對於解決唯識義理的爭端，並非萬能的靈藥。

關鍵詞：vijñāna vijñapti 識 唯識 了別 表象 表識 顯現 瑜伽行
唯識二十論 攝大乘論。

在瑜伽行派的經論中，vijñāna 漢譯作「識」，而 vijñapti 譯作「了別」或「識」，且該派最主要的理論——「一切唯識」中，「唯識」的梵文一般為 vijñapti-mātra，或 vijñapti-mātratā（唯識性），當二者皆譯為「識」時，從漢譯是看不出其差異的。《唯識二十論》說「心(citta)、意(manasa)、識(vijñāna)、了(vijñapti)是同義語」(cittam mano vijñānam vijñaptiś ceti paryāyāḥ)，似乎也已明言 vijñāna 和 vijñapti 是同義的。

但是，近年來日本學術界，根據對梵文唯識文獻的研究，有人主張對此二者作不同的定位，以突顯它們在唯識義理上所扮演的角色。例如長尾雅人從梵文語源學的觀點，認定 vijñāna 是以「知道」、「認識」等所謂「知的作用」為主，而 vijñapti 含有使役的意味，較常用以指稱「具體地被知道的內容」，而較少用以指稱「主觀的作用」。因此之故，他將 vijñapti 譯為「表象」或「表象的識」（註1）。vijñapti 的「主體」意味在此被取消，vijñapti - mātratā 變成「一切都只是表象」的「觀念論」型態（註2）。又，其後，霍韜晦也將 vijñapti - mātratā 譯為「唯表」（註3）。對於這種將唯識學定位在「觀念論」層次的作法，上田義文並不同意。他認為 vijñapt 也含有「認識主體」的意味，而且這亦符合漢譯將其譯為「識」、「識體」的意趣（註4）。由此可知 vijñapti 一詞對於整個唯識義理具有關鍵性的影響。

本文試圖從可能收集到的資料，來分析、介紹現代學者的研究成果，藉此我們可以發覺到，從古典語文獻學的角度，來解讀佛教文獻時，確實可以發現一些新的問題點，但是單靠古典語文獻學的知識，是否就可以解決這些義理上的爭議，卻大有疑問。本文所介紹的各種見解，都有其各自根據的梵文文法與文獻資料，但所獲致的結論卻是南轅北轍。在此筆者暫不評論其得失，只是將不同的看法儘可能完整地加以呈現而已，希望能帶給讀者不同的啟發。

學者們對 vijñapti 的看法，有相當大的差異，至於對 vijñāna 的看法雖有著重的不同，但尚稱一致。因此，以下即以他們對 vijñapti 看法的不同，將其歸為五類來加以介紹，並隨文介紹他們對 vijñāna 的看法。

一、將 vijñapti 視為「表象」之見解

——長尾雅人、勝呂信靜、霍韜晦

如前所述，長尾雅人在其《攝大乘論》日譯中，將 vijñapti 譯為「表象」，特別指稱「具體地被知道的內容」。這種作法可以從勝呂信靜的見解中得到支持，勝呂首先從梵文的造語規則來區分 vijñāna 和 vijñapti 二詞的不同：

vijñāna	vi-	jñā	ana	vijñāna
vijñapti	vi-	jñā	vijñapayati	
		vijñapta		vijñapti

這種字源上的分析，在各學者的著作中，可以說是大同小異，問題是在於：vijñapti 作為一種表示認識機能的術語，在瑜伽行派之前早就存在，（註 5）但瑜伽行派所提倡的「唯識」（vijñapti-mātra）中，vijñapti 似乎相當受重視，其中所隱含的深義為何？在這一點上，學者們卻有不同的意見。勝呂信靜從 vijñapti 的不同用例，來確定其真正的意含。他從分析 vijñapti-karman（表業）的意含出發，試圖解開瑜伽行派使用 vijñapti 的用意之謎：

vijñapti	vijñapti
vijñapti	vijñapti

（註 6）

很顯然地，勝呂從 vijñapti-karman 推論出 vijñapti 是指涉「客觀地被表象者」，雖然他也注意到自阿毘達磨佛教以來，為六識下定義的時候，會用 vijñapti 來表示「了別」的作用，但他還是堅持，vijñapti 的主要意思是「認識的表象」。

相對於 vijñapti 具有「表象」和「認識作用」這兩層意含，勝呂指出：vijñāna 除了表示認識作用之外，還含有認識主體和認識結果之意。因為在梵文中，表達作用之詞語的一般用法，常常兼指作用的主體和作用的結果。如此一來，此二詞的意義就可表示如下：（註 7）

vijñāna 的意義

(1)認識主體

(a)精神主體（例如十二支緣起中之「識」）

(b)認識作用的基體（認識之感官）

(2)認識作用 ……………認識作用（了別）

(3)認識的結果（認識的內容） ……………認識的表象

兩相對照之下，可以看出勝呂排除 vijñapti 作為「認識主體」之見解，所以，當他碰到類似《唯識二十論》所明言的「vijñāna 和 vijñapti 是同義語」的時候，也只能說在「認識的結果」或「認識的表象」這個層次上，vijñāna 和 vijñapti 會變成同樣的意思。如此一來，《唯識二十論》所說「心、意、識、了是同義語」就變成很空泛、很稀鬆的。勝呂將 vijñapti 做了如此的定位之後，進一步突顯瑜伽行派所創的「唯識」(vijñapti-mātra)和《十地經》所謂的「唯心」(citta-mātra)之間的不同，他說：

		citta	
		citta	
vijñāna		citta	manas
			vijñāna
	vijñapti-mātra		vijñāna

(註8)

於是，「唯識」的意味，也就與長尾雅人所謂的「一切都只是表象」若合符節了。長尾雅人雖然認為唯識是一種觀念論、唯心論，但是他也強調：

(註9)

由此可以看出，長尾雅人將唯識視為觀念論的同時，也相當重視理論在實踐方面所扮演的角色。

雖然長尾與勝呂在論述 vijñapti-mātra 時，將 vijñapti 界定在「表象」義，但卻也不敢斷然肯定 vijñapti 一定沒有「認識作用」的意思。(註10)但是，相對地，霍韜晦卻相當肯定 vijñapti 是「有所表或有所呈顯」之意，指的是「識轉化的存

有境」（按：識轉化＝識轉變 vijñāna-priṇāma）。因此，他認為玄奘將 vijñapti 譯為「了別」，變成是識的取境活動，是一種誤導。霍韜晦極力主張 vijñāna 是識，vijñapti 只是境。（註 11）在同將 vijñapti 視為「表象」的主張中，他的看法可以說較為極端。

總括而言，在他們的解釋中，vijñapti 是「表象」，是屬於「對象」面(nocma)，而不是指「能緣的作用」(nocsis)。

二、將vijñapti視為「創造、統一境和識的認識主體」之見解

——寺本婉雅

寺本婉雅先從 Monier Williams 之《Sanskrit English Dictionary》字典拈取與 vijñāna 和 vijñapti 此二詞有關的語詞，來作為其分析的開端：（註 12）

- (1) vi+jñāna = the act of distinguishing, recognizing, knowledge.
- (2) vi+jñā = to distinguish, recognize, understand.
- (3) vi+vijñā = knowing, intelligent, wise.
- (4) vi+vijñā+ana = the act of distinguishing, recognizing, knowledge.
- (5) vijñāpti = vi+jñā+pti = knowledge, understanding
- (6) vi+jñapti = information, report, address, request, entreaty of.

其中，vijñāna 是指「能分別之識的作用」，藏譯為 rnam-par-śes-pa，漢譯為「了別識」、「意識」，此符合-ana 這個語尾所表示的「作用」之義。

至於 vijñapti，他從《翻譯名義大集》(Mahāvvyutpatti)中找到其藏語為 rnam-rig-byed，附註中的漢譯為「相貌」；日譯為「表」（表示以令他了知）。而且從清朝章嘉國師的註釋中，可以知道梵語的 -pti 是以藏語 byed（使役相）來對譯的。寺本更從《俱舍論》和《中論無畏疏》中所提到的「表業」、「無表業」來找尋 vijñapti 的意義，在比較之後得出：

表——vijñapti = rnam-rig-byed（使分別而知）

無表——a+vijñapti = rnam-rig-byed-min（非使分別而知）

雖然寺本和勝呂一樣，都注意到 vijñapti 的使役形態，但是寺本並沒有馬上

將 vijñapti 視為純為被動的表象，反而從藏文 byed 的角度來看此詞的意義。在藏文中，byed 是表示「作」的動詞形，但是為了強調動詞的意味，常常將「byed」作為助動詞來使用，此時是具有「使役相」之義。在如此的解析之下，vijñapti 還是含有「主體」的「能動」意味。

最後，寺本總結說：vijñapti 是「能意識之作用的表顯」，因此，意志是藉著能意識之作用而使客觀的境(artha, don)和主觀的識(vijñāna, rnam-par-śes-pa)表顯出來，也就是說，vijñapti 是創造、統一境和識（主客對立）的認識主體，因此，是有創造一切存在之作用的意識之義。所以，vijñapti=vijñāpti。寺本的說法，可圖示如下：



三、將vijñapti視為「表識」之見解

——稻津紀三

前面已經提到寺本的解釋特點，是從藏文 byed 的角度出發。稻津紀三除了重視接尾詞之外，更從梵文的接頭詞來分析。據他指出：vi-這個接頭詞有「種種」、「分割」、「區別」之義，因此，vi-√jñā 也就有「種種地區別而知」之義，這與今日我們所說的「意識到……」相當。然而，除此之外，vi-還具有「迷失」、「錯誤」的意思，vi-√jñā 也就變成「錯誤地知道」，是指未有真實的智慧時，為無明所覆、迷妄的認識分別，和沒有加 vi 的 jñā（真智）是相對的。（註 13）對 vi-√jñā 作如此的分析之後，稻津肯定 vijñāna 和 vijñapti 都是「意識概念」，但卻有其偏重的差異。接著，他從接尾詞來分析此二者的不同。

vijñāna 附加 -ana（作用）語尾，使其指涉「意識作用」，進而有「具意識作用者」之意，所以 vijñāna 就變成「作為主觀的意識」的概念，也就是指覺知色、聲等的認識主體。但是在唯識思想中，vijñāna 的意味更為深化，指的是流轉於三世的一切眾生，所分別具有的根本主觀。而此根本主觀，它是我們在過去

為無始無明所覆，受業和分別的熏習，於現在異熟而成包藏一切煩惱種子的藏識，且作為未來無窮流轉相續之因者。（註 14）很顯然地，稻津在此以 vijñāna 作為三世流轉的主體，因此，他認為所謂「轉識成智」也就是「從 vijñāna 轉換到 jñāna」。（註 15）

至於 vijñapti，稻津亦重視其接尾詞 -ti，他認為相對於 -ana 表示「作用」之意，-ti 是表示「由於這作用所引起的狀態或事件」之意，所以相對於 vijñāna 所指稱的「意識作用」，vijñapti 是指「含有某種個別特殊的內容而具體生起的意識」，例如，色的知覺、聲的知覺是以各式各樣的色、聲為內容而生起的意識。（註 16）所以聽雨、思鄉的心，不是 vijñapti，而是 vijñāna；所聽的雨聲、所思念的故鄉才是 vijñapti。（註 17）這雨聲、故鄉是由識所似現，亦屬於識，故說 vijñapti 亦是「意識概念」。稻津的主張，與將 vijñapti 視作「表象」的看法是相通的。只是稻津重視其仍是「識」，故譯作「表識」而已。其次，由於稻津的探究甚為詳盡，有發別人所未發之處，故別開一類，來加以介紹。他分析《唯識二十論》中四十二個 vijñapti 和十一個 vijñāna 的用例之後，歸納出其各自的特點如下：（註 18）

I. vijñapti：

- (a) 以 vijñapti-mātra (-tā, -tva)（唯識，唯識性）的形式出現。
- (b) 以 rūpādi-vijñapti（色等識）的形式出現，和表示認識對象的色等形成複合詞。
- (c) vijñapti 作為一個獨立的詞，通常作主格的形式，且與「生」(utpadyate)、
「境顯現」(artha-pratibhāsā、artha-avabhāsā, artha-ābhāsā)一起出現。

II. vijñāna：

- (a) 以 cakṣur-vijñāna（眼識）、mano-vijñāna（意識）的形式出現，和表示感覺器官的眼等形成複合詞。
- (b) 以 vijñāna-samṭāna（識相續）的形式出現。
- (c) 以 vijñāna-pariṇāma（識轉變）的形式出現。

在這樣的歸納中，稻津極力強調 I b 和 II a 的相對性，其中 vijñāna 和眼等感覺器官連用，vijñapti 和色等知覺對象連用，因此可以說 vijñāna 是指「能知覺的意識」(the perceiving consciousness)，而 vijñapti 是指「對一些特定對象的知覺」(the perception of some particular objects)，這與從梵文造語法所作的分析是相契的。而且他發現與「相續」、「轉變」合用的只能是 vijñāna，這意味著 vijñāna

所表示的，是那個在三世流轉中，迷執深沈的根本識(mūla-vijñāna)，從此深細的根源才能說「相續」、「轉變」，而當一剎那一剎那各別不同的知覺生起時，它們即是含有具體內容的 vijñapti，所以和 vijñapti 一起使用的是「生」、「顯現」。因此，vijñāna 的兩個性質是「相續」和「轉變」；而 vijñapti 所具有的兩個性質則是「從自種子生」和「顯現為境」（似境顯現）。vijñapti 和 vijñāna 的關係就有如波與水一般，vijñāna 是相續的大瀑流，vijñapti 則是一起一伏的水波。（註 19）他根據 vijñapti 所具有的兩個性質，而主張 vijñapti 應該譯為「表識」。（註 20）

四、將 vijñapti 視為「純粹的識的作用」之見解

——芳村博實

不管是將 vijñapti 視為「表象」，或者仍視其為「識」，勝呂等人的分析可以說都只是橫面的。他們雖然照顧到文脈的關係，但對於此詞語在唯識學派中是否有所變化的問題都沒有涉及。而芳村博實的見解，其特色即在於從學說演進的觀點，來談 vijñapti 內含的變化。他主張：在《攝大乘論》之前，vijñapti 是作為對象面來使用的，如《解深密經》中所謂「冥想中的心之對象」，以及《中邊分別論》〈相品〉第三偈中，作為「塵、根、我、識」四種顯現之一的「識」。（註 21）也可以說就是如前所述，將 vijñapti 視為「表象」、「表識」的立場。但是，在《攝大乘論》之後的 vijñapti，則是指「純粹的識的作用」，而且《攝大乘論》以此 vijñapti 為中心的三性說，也是一種創見，是為了解合在此之前的三性說與入無相方便相這兩種有關轉依的理論。（註 22）

首先，芳村承認從語源學的分析來看，無論如何是得不到 vijñapti 作為「純粹的識的作用」的意思。但是，芳村從《唯識三十頌》、《唯識二十論》和《攝大乘論》，都找到了 vijñapti 不只是作為「對象」的一面，而毋寧是含有融攝對象與認識者二者的認識作用自身之意，這使得他提出了 vijñapti 為「純粹的識的作用」的解釋方向，但是這種解釋如何能夠成立呢？據芳村所言，這必須依於佛教特殊的認識論才能成立。（註 23）

前面曾經提過，稻津紀三對《唯識二十論》中有關 vijñapti 的用例分析後，認為 vijñapti 具有兩種性質——「顯現為境」和「從自種子生」，芳村似乎也重

視此部份，只是他認為《唯識二十論》第七頌暗示了「顯現」和其「種子」是在同一場所，而 vijñapti 即是含有「顯現」和「使顯現成爲可能的種子」這兩者的場所，他說：（註 24）

vijñapti

vijñapti

vijñapti

（註 25）

亦即 vijñapti 只是純粹的認識作用自身，它含攝了對象之顯現的一面，也包含了使顯現成爲可能的種子的一面。至於以這種意義的 vijñapti 爲中心的三性說，有何重要意義，並非本文論述的重點，在此暫且不提。

五、將 vijñapti 解爲「識見識自身」之見解

——上田義文

上田義文堅決反對將 vijñapti 譯爲「表象」，也反對將初期唯識思想體系視爲「觀念論」。他的主張涉及到他與長尾雅人對新舊唯識的看法不同，以及他從真諦譯唯識典籍所得到的特殊了解，並牽涉到「識轉變」、「顯現」、「三性」等重要概念的詮釋。本文只擬從境、識的關係來談上田的論旨。

上田發現不只在世親的著作，在所有唯識說的文獻中，凡是 vijñapti 漢譯皆譯作「識」或「了別」，並不譯爲「表」，而且唯識說中最重要概念 vijñapti-mātra 也不譯爲「唯表」，可見漢譯毋寧是較重視其「主體」義，而不重視其「對象」義。（註 26）從對語言的掌握能力來看，真諦是印度人，而玄奘在印度十七年，漢文造詣又高，所以，他們翻譯的可信度當然很高。（註 27）另外，若從學說內容來說，《唯識二十論》就曾說 vijñapti 和心、意、識是同義語。而且，vijñapti 和 pratibhāsa 一起使用時，表示「識顯現」之義，也含有「主體」的意思。（註

28)

將 vijñapti 解為「表象」和「主體」，對整個唯識思想體系會有怎樣的影響呢？依上田所言，可表示如下：

(a) vijñapti = 表象

→ vijñapti-mātra = 一切只不過是心的表象，不是實在的。→ 存在論的詮釋

(b) vijñapti = 認識主體

→ vijñapti-mātra = 只有認識主體，沒有對象。→ 認識論的詮釋

如依 a. 所示，上田認為與此「表象」相對的「表象主體」又是什麼呢？而且，在這樣的解釋架構之下，主體的意味完全消失，這是否符合佛教「追尋自己」的精神，是有待商榷的。因此，將 vijñapti 譯為「表象」是很有問題的。（註 29）

至於將 vijñapti 解為「認識主體」，和 vijñāna 所表示的認識主體有何不同呢？上田認為 vijñāna 是指「能識」的場合，當說「所識」也是「識」時，則使用 vijñapti（註 30）。這種解釋是建基在以「境」=「所緣」=「分別性」及「識」=「能緣」=「依他性」為中心的三性思想，所得出的結果，分別性和依他性的不一不異，即是表示境和識的不一不異。境和識具有「對立」的一面，也具有「同一」的一面，其中含有如此矛盾的關係。當要表現「所識不外就是能識」的時候，就使用 vijñapti。因此，vijñapti 所要表現的是「識見識自身」一事，只是此時能識和所識並不是如奘傳唯識，將其界定為自證分所變現的見、相二分之意。因為當說能識、所識即是見分、相分時，基本上它們是二，而不能是一。只是因為見分和相分皆是識的一部份，所以見分見相分時，亦說是「識見識自身」。但值得注意的是，上田在此強調所識即是識自身，這從知性的立場來思維，確實是不可思議的，然而轉識成智的成佛境界，本來凡夫眾生就難以思議。而唯有透過這種「識見識自身」的格局，才能發現真正的識自身，也才能獲得無分別智。

結語

由以上介紹可知，同樣從梵文語源學來探尋 vijñāna、vijñapti 的意義，學者們所得出的結論，有很大的出入。這毋寧是因為他們對整個唯識思想的定位有所不同，所導致的結果。

整體而言，寺本婉雅的詮釋具有強烈的絕對唯心論的傾向，vijñapti 變成「創造、統一主客的認識主體」，vijñapti-mātra 可能就會變成一切的存在都不外是此主觀觀念自身的意思。此時的 vijñapti 類似於奘傳唯識中能變現見、相二分的自證分。

將 vijñapti 視為「表象」或「表識」的作法，把 vijñapti 純然作為對象面的意味，雖然它是識，卻非具有能取境之作用的識本身。這樣的 vijñapti 似乎相當於奘傳唯識中所謂的「相分」。如此一來，vijñapti-mātra 解為「一切只是表象」的同時，也會變成「一切只是相分」，難怪上田義文要質疑這種說法。因為即使完全站在奘傳唯識的立場，將「唯識」(vijñapti-mātra)解為「一切只是相分」，也是有很大問題的。

芳村博實將《攝大乘論》中的 vijñapti 定位為「純粹的識的作用」，其中內含顯現與種子二者，可以說是以 vijñapti 代表純粹的認識活動的事實，或說是純粹的認識作用自身。這種詮釋將 vijñapti 視為場所，其中對象的顯現與使對象顯現的能力同時存在，若勉強要以奘傳唯識的四分說來配當，此時的 vijñapti 可能不是四分中的任何一分，而是整個識的全體。

上田義文的詮釋顯然不是四分說的立場，從所識不外就是能識自身來說，他的主張應屬一分說。

以上簡要地介紹一些現代學者對「識」的原語——vijñāna 和 vijñapti 的詮釋。然而，另外一些學者的見解，因篇幅所限，留待日後再加補充。

透過以上的分析、介紹，相信我們對於 vijñāna 與 vijñapti 的含意，已經有了進一步的了解，對於唯識學問題的掌握，應有相當大的助益，這可說是古典語文獻學相當大的貢獻。但是，從以上眾說紛紜的情況看來，文獻學的進路未必能解決思想上關鍵的問題。唯有對於思想的來龍去脈，以及其最關心的問題能夠確切掌握，再加上嚴密的文獻學探究，唯識的義理問題或許才能獲得真正的解決。

註 釋

- 註 1：長尾雅人，《攝大乘論——和譯 注解》（東京：講談社，1982），P.278。
- 註 2：同前註，P.18。
- 註 3：霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980），P.111。
- 註 4：上田義文：《「梵文唯識三十頌」 解明》（東京：第三文明社，1987），PP.113～115。
- 註 5：勝呂信靜：〈唯識說 体系 成立 — 『攝大乘論』 中心 —〉，收於平川彰等編集「講座・大乘佛教」8《唯識思想》（東京：春秋社，1982），P.89。
- 註 6：同前註。
- 註 7：同前註，P.89～90。
- 註 8：同前註，P.91。
- 註 9：同註 1，PP.18。
- 註 10：如前所述，長尾說 vijñapti 「較少用以指稱主觀的作用」；勝呂也說「vijñapti 作為一種表示認識機能的術語，在瑜伽行派之前早就存在」，這些都表示兩人未斷然否定 vijñapti 作為「了別」的意味。
- 註 11：同註 3，P.16、17、38、46 參照。
- 註 12：關於寺本婉雅對此概念的見解，請參閱氏著《梵藏漢和四譯對照——安慧造・唯識三十論疏》（東京：國書刊行會，1977 重新印刷），PP.25～29。
- 註 13：稻津紀三，《佛教人間學——世親唯識說 根本的研究》（東京：飛鳥書院，1985 增補新版），P.5。
- 註 14：同前註，P.6。
- 註 15：同前註，卷末附錄，P.13。
- 註 16：同前註，PP.6～7。
- 註 17：同前註，P.8。
- 註 18：同前註，卷末附錄，PP.1～8。
- 註 19：同前註，P.11。
- 註 20：同前註，P.9。
- 註 21：芳村博實：〈vijñapti 一考察(2)〉，收於山崎慶輝教授定年紀念論

- 集《唯識思想 研究》（京都：1987），P.272。
- 註 22：同前註，P.274ff。
 - 註 23：同前註，P.272。
 - 註 24：芳村博實：〈初期唯識論書 vijñapti〉，〈《印佛研》〉，Vol.27，No.1（1978），P.179。
 - 註 25：同註 21，PP.272～273。
 - 註 26：同註 4，P.112。
 - 註 27：同前註，P.115。
 - 註 28：同前註，P.113。
 - 註 29：同前註，PP.114～115。
 - 註 30：上田義文：《攝大乘論講讀》（東京：春秋社，1982），P.97。

相關文獻

- 1：上田義文：《「梵文唯識三十頌」 解明》（東京：第三文明社，1981）。
- 2：———：《攝大乘論講讀》（東京：春秋社，1982）。
- 3：宇井伯壽：《安慧護法唯識三十頌釋論》（東京：岩波書店，1952）。
- 4：寺本婉雅：《梵藏漢和四譯對照——安慧造・唯識三十論疏》（東京：國書刊行會，1977 重新印刷）。
- 5：長尾雅人：《攝大乘論——和譯 注解》（東京：講談社，1987）。
- 6：芳村博實：〈初期唯識論書 vijñapti〉，〈《印佛研》〉，Vol.27，No.1（1978）。
- 7：———：〈vijñapti 考察（一）〉，〈《佛教學研究》第 34 期〉。
- 8：———：〈vijñapti 考察（二）〉，收於山崎慶輝教授定年紀念論集《唯識思想 研究》（京都：百華苑，1987）。
- 9：阿理生：〈瑜伽行 唯識說〉，〈《日本佛教學年報》第 45 期（1980）〉。
- 10：長澤實導：〈vijñapti vijñāna〉，〈《印佛研》Vol.1.1，No.2〉。
- 11：———：〈唯識實相 vijñaptimātratā〉，〈《日本佛教學年報》第 18 期（1952）〉。
- 12：神屋信明：〈On vijñāna in the Yogācāra school〉，〈《東海佛教》第 18 期（1973）〉。

- 13：勝呂信靜：〈唯識說 体系 成立 — 『攝大乘論』 中心 〉，收於平川彰等編集「講座・大乘佛教」8『唯識思想』（東京：春秋社，1982）。
- 14：葉阿月：〈vijñāna（識）與 vijñapti（表識）的研究——以唯識思想為中心〉，《台灣大學文史哲學報》第 29 期（1980 年 12 月）。
- 15：稻津紀三：《佛教人間學 世親唯識說 根本的研究》（東京：飛鳥書院，1985 增補新版）。
- 16：霍韜晦：《安慧「三十唯識釋」原典譯註》（香港：中文大學出版社，1980）。
- 17：Chagterjee, A. K.：《The Yogācāra Idealism》
- 18：Hall, B. C.：〈The Meaning of vijñapti in Vasubandhu's Concept of Mind〉，JIABS IX-1。
- 19：：〈On the vijñaptimātra Passage in Saṃdhinirmocanasūtra VIII.7 〉，《神秘思想論集》（成田山新勝寺，1984）。