



# 評介：「安慧『三十唯識釋』原典譯註」

李潤生

著者：霍韜晦先生 出版：中文大學出版社

漢文佛典的翻譯，自後漢明帝以至於元初，其間凡一千二百餘年；依呂澂先生所著「佛教研究法」的分類，有舊譯期與新譯期之別。舊譯期的主譯，當以姚秦的鳩摩羅什為龍象，其餘安世高、支婁迦讖、支謙、真諦等，皆一時的俊彥；新譯期的主譯，當首推玄奘以握乾綱，而義淨、不空、金剛智等，亦各自獨步。前譯經論，幾盡出於胡僧，梵漢文殊，風格近乎意譯；後譯典章，漸次歸於漢士，而玄奘諸人，精通梵華的奧蘊，譯文便迫近於原義。此後三藏漸備，佛典翻譯的事業漸告式微，其空白期，竟歷七百餘年之久！

時至十九世紀，西方學人在尼泊爾發現了梵文佛典，而南印的巴利文典籍亦所重視，於是在英、法、德等國掀起佛學研究熱潮，原典之學蔚然成風。日本南條文雄，負笈英國而得其風氣；在西學反哺下，日本學人輩出，原典逐譯與校讎成果直趕英、法，至二十世紀中葉，且凌駕西方而成梵、藏、巴文原典研究的宗

主。民初中國佛學研究，應時代的需要而驟盛，除依漢文譯典，探蹟索隱以外，並在泰西、東洋研究趨向的影響下，將梵、藏、巴文的原典逐譯為漢籍者大有人在，如湯用彤依巴利文譯出「南傳念安般經」，法尊依西藏文譯出「菩提道次第略論」、「菩提道次第廣論」等作，呂澂先生亦依藏本出「集量論釋略抄」，至於他的「安慧三十唯識畧抄」的逐譯，頌文依法人萊維（Sylvain Levi）所得的梵本，釋文則多依安土版的藏譯。原典翻譯的事業，雖尚未能比肩於西方、日本，但曙光已現，有待光大而已。抗戰時期，國人救亡猶恐不及，哪有精神財力從事佛典譯著？光復後，內戰再興。如是早已萌芽的原典研究，終又沉寂數十餘年，與西方、日本研究水平的差距也日益擴大。今年吾友霍韜晦先生，積十載的功夫，完成了「安慧『三十唯識釋』原典譯註」一書，標誌著雙重的意義：一者，恢復了中斷多時的佛典漢譯事業；二者，從質的方面趕上了西方、日本原典研究的水平。秦誓有言：「人之有技，若己有之；人之彥聖，其心好之」，能不欣然撰寫這篇簡介，給初學的人作為研讀時的一點參考。



(二)

「安慧三十唯識釋」是注釋世親「唯識三十頌」的一本早期的主要著作。蓋印度世親論師，承乃兄大乘有宗之學，「造大乘論，解釋諸大乘經，華嚴、涅槃、法華、般若、維摩、勝鬘等諸大乘論，悉是法師（世親）所造；又造唯識論（即「唯識三十頌」），釋攝大乘、三寶性甘露門等諸大乘論。」（按：文依真諦所譯「婆藪槃豆法師傳」）於是大乘有宗之學，得以發揚光大。獨惜「唯識三十頌」有偈文而無釋論；據窺基「成唯識論述記」所載，為作釋者前後共有十家，他們便是護法、德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、勝友、勝子和智月。十家論師與世親的關係如何，在述記中並無明言；窺基只說親勝與火辨跟世親同時，而火辨更當「唯識三十頌」初行時，先為畧釋。此外德慧與安慧有師生的關係，勝友、勝子和智月都是護法的弟子，而安慧、護法、淨月同時，然護法稍為後出。至於難陀只說他主種子新熏之說而已。依西藏所傳資料，則說世親有四傳人，各傳其學問的一支：

(1) 安慧——傳唯識之學

(2) 陳那——傳因明之學

(3) 德光——傳律學

(4) 解脫軍——傳般若學（呂澂先生近作「印度佛學源流畧講」頗有評述。）

綜觀各方面的資料，唯識之學可分為兩派：一者是「唯識古學」，以安慧為主；一者是「唯識今學」，以護法為宗（對此種分野，早已於太虛的「唯識講要」中，有「真諦宗安慧為舊義，玄奘宗護法為新義」之說。）玄奘西遊印度，師事戒賢；戒賢便是護法的傳人，故玄奘返國，糅合十家的釋論，合譯而成當代巨作「成唯識論」十卷，但其旨趣，則抉擇諸家而獨宗護法；玄奘弟子造「成唯識論述記」亦然。護法釋論，一如其餘九家，都沒

有漢文的分別譯本，至於梵文或藏譯，亦不可得見。直至公元一九二二年，法人萊維重遊尼泊爾，得見皇家藏書，有安慧的「唯識三十頌釋」的梵文寫本，而於藏文中，不獨有安慧「唯識三十頌釋」，更有律天的論疏。如是十家之中，唯古學的安慧一系的論著，其原典獨能比較完整地保留至今（按：藏譯多依梵本直翻，極為接近梵本的本義。）今霍韜晦先生依梵文原典譯出的「安慧三十唯識釋」，便是唯識古學中最重要的典籍。由於它的思想，與「攝大乘論」（有世親釋）、「辯中邊論」（世親造）、「大乘五蘊論」（世親造，而安慧再造「大乘廣五蘊論」）等極為接近，故知安慧釋論，更能顯出世親本頌的原義；如是「安慧三十唯識釋」的翻出，不特可以正確反映出唯識古學的真實面目，且能澄清「成唯識論」中某些疑點，糾正窺基「述記」若干謬誤（其詳可參考呂澂先生「安慧三十唯識釋畧抄」的「引言」部份，見「內學」第三輯，亦可翻閱霍先生這本新作的「自序」。）

(三)

如本文首節所述，早在一九二六年，呂澂先生已翻出「安慧三十唯識釋畧抄」，刊行於「內學」第三輯中，何以今日霍先生又要重翻此論？這個問題，在霍譯「自序」裏並無明白的說明，今試就二書的依據，內容與方法畧窺如下：

呂譯的所依，從他的「引言」所說，是頌文與釋文異據的，如謂：「茲篇抄譯安慧釋論，以明本頌為主。出其訓釋章句，達意而止，餘悉從畧。頌文對校梵藏翻譯，釋論多依藏譯，（內院樹因研究室藏安土版。）以其譯意更明暢也。」可見呂譯安慧釋論，並非以梵本為據的。霍譯所依，則為「法人萊維（Sylvain Lévi）校刊之「唯識論疏」（Vijñāpīṭratāsiddhi）一書之「三十唯識譯」（Trisīkāvijñāpīṭhāṣya）部分，即原書 pp. 13-45，一九二五年，巴黎版」。可見霍譯是以梵文原典為原本的依據，而藏文的安慧釋論以及日文的荻原雲來、宇井伯壽，以及野澤靜證等學人的譯著，僅作為參考之用而已。（其詳見霍譯的「譯

註說明。「梵文原本與藏文譯本比較，孰爲可信，於斯立辨，這也許是霍先生要重出此論的原由的第一點。

再從內容而言，呂譯題名「畧抄」，而「引言」又謂「以明本頌（按指世親「三十頌」）爲主。出其訓釋章句，達意而止，餘悉從畧」。今對校呂、霍二譯之內容，「畧抄」所畧確是不少。故知呂譯的目的在訓釋世親「三十頌」，以求其原本意趣爲宗，所以是個節譯本而非全譯（祇加上「言引」部以明其體用）。至於霍譯則不以此而自足，其內容包括：

(1) 自序：以明這個譯註的因緣，以及它在佛典研究的意義與價值。

(2) 唯識三十頌三譯對照：所謂「三譯」是指「玄奘譯」（即玄奘所出的世親三十頌的偈文）、「本書譯」（即霍譯三十頌的偈文）、「本書語體譯」（即霍先生以散文形式所出的三十頌的語體譯文）。「玄奘譯」與「本書譯」有異（如第三頌首句半爲「不可知執受、處、了」，「本書譯」則爲「彼不可知：執受、處、了」，「本書簡意賅，譯者難理，故作者補上「本書語體譯」，以助讀者的理解（如翻前頌文爲「其次，這「阿賴耶識」有「兩種」不可知的表別：「就是」執受（表別）和處（表別）」。如是偈頌上的脈絡意義，便得以了然通達無礙）。

(3) 安慧「三十唯識釋」原典譯註：這是本書的核心部份，所以本書亦依此而命名。譯註之前，有著者的「譯註說明」，以明譯註的凡例。繼之便是安慧釋文原典的漢譯，而譯者依科判的體例，別分章節，如把全篇釋論分爲「序論」和「本論」兩部；「本論」中再分爲「識轉化論」、「唯表別論」與「瑜伽實踐」三分，每一分又再分成若干細目，今不贅。此皆可以反映出譯者工作態度的認真與判別能力的深厚。此外又隨譯加註，以說明梵文原語的某些重要概念，比較各種新、舊譯的資料而加以批判，釐清漢文對安慧義的若干謬誤，以及運用現代的觀念以表達安慧的本義（其詳見本書的「譯註說明」及下文的若干例證）。由

此可見本書的註文，質而言之，就是作者對安慧唯識學的研究心得，誠非如一般的註文可以等閑視之。

(4) 附錄：本書的附錄有二：一者是「梵文原典」，據 S. Levi 出版的天城體本重新校訂出之。此亦可作梵文讀本之用。二者是「梵漢語彙對照」，雖每詞之後，未附頁數，未能收索引之效，但編錄周備，對閱讀「梵文原典」部分，實有裨助。

由此可見本書內容的繁富，安排組織的精密，這部遠遠超過了呂譯的「畧抄」；何況不以依文譯義而滿足，不以「明本頌」而滿足，處處隨文附註，處處能反映出著作對安慧唯識學研究的廣度與深度。這可能是霍先生要重出此論的原由的第二點。

此外，我們還可以從方法上來個探索，以見兩譯相異之處。從文體而言，呂譯以純文言言之，霍譯則頌文用文言，釋文和註文都用語體；從用辭而言，呂譯多承唐譯，霍譯則斟酌文意，可用唐譯名相的，便沿用之（如第二頌末句的，「異熟、一切種」，與「玄奘譯本」無異；又第四頌：「又無覆無記。觸等亦如是。彼轉如暴流。阿羅漢位捨」中，僅更易奘譯的「是」字爲「又」字，「恒轉」爲「彼轉」，餘皆沿唐譯）；其原意爲唐譯所未達的，便毅然另造新名相，以符原典的本義（如首頌第三句：

奘譯：彼依識所變。

呂譯：彼皆由識變。

霍譯：彼實識轉化。

由此可見呂譯是沿用「識變」這名相，而霍譯則另創「識轉化」一新辭，以求更能切合梵文的本義。）再從語法而論，呂譯多採唐譯習用的句法，而不必處處對應梵文原典的句子結構中的內在功能（如主動、被動、主語、賓詞的詞格等），然霍譯則力求忠於原典的本意，不僅作語意上的忠實，且更盡其所能，作語法上的忠實，如第二十頌的首二句：

奘譯：由彼彼遍計，遍計種種物。

呂譯：由彼彼分別，分別彼彼事。

霍譯：由彼彼分別，種種物分別。

呂譯雖如霍譯，以「分別」一辭取代奘譯的「遍計」一辭，且進而以「彼彼」取代「種種」，以「事」取代「物」，可是在語法上，其句子的結構是完全與「奘譯」無異的；至於霍譯則不然，他因梵典中原文的「物」(vastu)字為主語，而非賓語(見霍譯本、首一二九、註三)，所以把下句翻成「種種物分別」，與奘譯與呂譯都不相同。「種種物分別」這樣的句法是否符合漢語的語法規律，其中「物」的一辭的被動意義，在表達上是否清楚明確(按：頌文後所附的語譯則能敷衍其義，以補頌文在語意上的不足)，此等問題，今且暫置不論，然霍譯的力求切合原典語法的精神，却是顯而易見的。爲了更嚴格地、更準確地和更全面地表達原典的本義，霍先生在翻譯方法上，便採取了直譯法(如有不足之處，則利用「語譯」及「註文」來作補充)，這也許是霍先生要重出本論的第三種原由。

如是綜合上述諸點，若從資料依據的可靠性、內容的繁簡、組織的寬嚴、以及翻譯處理的態度等等各方面作個審察，則本譯註的風格特色，乃至其作品的得失成敗，讀者自可得出一個粗畧的輪廓，而不必於此，重加贅說了。

#### (四)

由於本書的譯註，採取了新的觀念、新的處理方法，著者對世親與安慧的唯識學，也獲致不少的發現，提出了不少新的見解，其中比較重要的有下列幾點，至足爲學人垂注的：

(1)「三十唯識論」，直譯應作「三十表論」，因爲原文 *trinśkāvijñapti-prakaraṇa* 並無「唯」的意義，不過著者爲了考慮歷史文化問題，便沿用了唐釋「三十唯識論」的書名(見原書頁十六、注一)。

(2)傳統「唯識」(*Vijñaptimātra*)一辭，本意應作「唯表」，因爲「識」(*vijñapti*)字在此的用法是「表」義，即有所表之境，而非指心識(*vijñāna*) (見本書頁十六至十七、註八)。故雖在某些釋文中，仍用「唯識」一詞(如頁十三，釋文有「漸

次悟入唯識果」)，但在很多地方用了「唯表」這個新辭，如第二分的標目作「唯表別論」，第六品的品目爲「一切唯別」，第十七頌末句翻成「故一切唯表」(見本書頁一一一)。沿此路向，「唯識性」一辭亦轉作「唯表性」(見原書頁一四一)。

(3)唐譯「識變」(如「識所變」、「能變」、「諸識轉變」、「如是如是變」等)中的「變」(*pariṇāma*)一詞，霍先生認爲應翻作「轉化」；因爲把「*vijñānapariṇāma*」譯爲「識變」，既未能表達出這一詞原本所指的「一種存在狀態的轉換」的意義，反而增添了一重「識爲真、境爲妄」的對列色彩，且數論言「物原轉化」(世親嘗學數論，故亦可能受彼「轉化」義的影響)中的「轉化」亦與「識轉化」中的「轉化」爲同一「*pariṇāma*」；又梁眞諦譯「持識論」，亦有「識能迴轉造作無量諸法……」之說(其詳見原書頁二十、註三)。由此理趣，霍譯本無論頌文或釋文，處處都把「識變」翻成「識轉化」，至於有關這方面的用語，如「初能變識」、「第二能變識」、「識所變」、「如是變」等等辭彙，都不在霍譯本中出現。

(4)玄奘在第五頌中，把第七識翻爲「末那」(如頌云：「次第二能變，是識名末那」)。霍譯於頌文則出爲「意」(如云：「依彼起緣彼，是識名爲意。」)於釋文則出爲「染污意」(如云：「……但染污意的所依和所緣尚未共許。」見原書頁六十四)，爲因梵典原文作 *Kliṣṭasyā manasā*，其本意便是染污意；於攝大乘論漢譯中，玄奘也作「染污意」，第七「末那」(此是 *manas* 一辭的音譯)尚未從意識分化出來。所以霍譯作按語說：「今安慧沿用染污意之名，可見其思想上仍不脫早期唯識家色彩。」(見原書頁六十六，註二。)

(5)依「成唯識論」，「阿賴耶識」具三種「藏」義，即能藏、所藏及執藏，如云：「此識具有能藏、所藏、執藏義故；……」(見該論卷二)但霍譯安慧釋論祇說：「復次，「亦由於阿賴耶識與一切法爲因」，一切法以果的狀態而藏於彼處、繫屬於彼處；或彼以因的狀態而藏於一切法中、繫於一切法中，所以名爲阿賴耶。」(見本書頁四〇)，依此理趣，霍譯便推出下列

的結論：「安慧解可通於能藏、所藏義，但無執藏義；述記則以執藏義爲正解，可見此義後出。」（見原書頁四一、註六。）

（6）依傳統漢譯來理解，阿賴耶識是深細難知的，其不可知者包括它所緣的「執受」與「處」，以及它的行相（「了」）的自身（如玄奘所譯的頌文說「不可知執受、處、了」；如是平地地看不可知者便有三方面，其一是阿賴耶所執持的種子習氣及其根身，其二是阿賴耶所緣的器世界（即所處的山河、大地），其三是阿賴耶了別活動那種行相的本身。霍譯則僅作「彼有不可知：執受、處、表別」（原書頁四二）。那末，依世親本頌的新譯及安慧的釋論，阿賴耶識所不可知者唯有兩種，一者是它的「執受表別」，二者是它的「處表別」；這就是把「所緣」與「行相」結合一起立論，此與成唯識論是迥然異趣的（其譯應參考原書頁四五、註五）。

（7）成唯識論在釋初能變中，有如下的申述：「阿賴耶識因緣力故，自體生時內變爲種及根身，外變爲器……」（卷二）如是極易使人引起一種誤解，以爲阿賴耶識別有一種力量足以變起種子，亦即「把種子看作是從阿賴耶識轉出」的，著者依世親、安慧的本意，力申「離諸種子，亦無一獨立的阿賴耶識；種子就是阿賴耶識的內容，種子的能量的總和就是阿賴耶識的能量，所以，我們不可把種子看作是從阿賴耶識轉化出來的第二序的存在。」（見原書頁四四至四五、註三。）著者進而懷疑所謂阿賴耶識別有一種力用執持這些習氣（種子），不是世親的原意。（見原書頁四七、註八及註十一。）

（8）依「成唯識論」，存在被分爲三大類，即：「遍計所執自性」、「依他起自性」及「圓成實自性」。前二類霍譯如前，但「圓成實自性」則翻爲「圓成性」，因爲「實」字於原典中無，不過是玄奘的增補譯法而已。此「圓成實自性」或「圓成性」亦即「眞如」的異名，如頌文所謂「此諸法勝義，亦即是眞如」（原書一三四；此半頌霍譯從玄奘的譯文）。不過，遍計與依他，問題尙少，但依他與圓成，霍註與舊說頗有不同，因爲「成唯識論」雖說三自性非異非不異，而窺基記云：「圓成實性，是

依他之實性」（見「述記」卷五十二。）如是便使人把「依他」了解爲存在的相用，把「圓成」爲存在的體性。相不離體，體不離相，故非異；相用爲世俗，實體爲勝義，故非不異。霍譯則以爲如是把相、性分裂，易生二重本體的誤解，說護法的語言應負一點責任。他認爲：「依世親原頌，祇要我們對識轉化的世界（依他起的存在），不加以分別的執取，就是圓成自性，也就是唯表別狀態的存在。」依此他進而認爲「世間上並非另有一獨立的眞如」（見原書一三九、註六。）

上述幾點，都是從大方向以看霍先生譯注的特色所在，至其所糾正前人的謬誤，補「成唯識論」的不足，解安慧釋用辭的問題，如此等等，都由篇幅所限，祇得從畧。不過唯識學古今異說的面貌，亦可於此得其一斑。

### （五）

霍先生這本譯註，總的來看，確實是近世漢文佛典翻譯與研究上的一本劃時代的撰作。在態度上，審慎推敲，字字不肯率爾輕下，加上著者洞察敏銳，隨其譯文，處處有所省悟，有所發明，這是難能可貴的。不過，由於排版與校對的工作繁瑣，誤植之處，亦所難免（如 *reflex arc* 誤印爲 *reflex are*；頁一三九，註六與註七的註文不知何所隸屬；頁九八，註四九文中，「原文有些音節長」誤植爲「原有文些……」。）此等處當可於再版時予以修訂。至於譯文的語言方面，由於譯者力求與原典的語意和語法上的一致，譯文便偶與漢語習慣有所不符（如前文所引「由彼彼分別，種種物分別」中，「種種物分別」句，被動義不明，便變得含混。）至於行文方面，在所譯安慧釋文中（頌文文言出之，今置不論），有些偏重於文言語句（如頁三九、第二品、一、一中的譯文：「彼自相若不廣釋，則不解了。茲爲次第顯示其自相……」），有偏於語體句法（如頁一三八首段：「（這）就是眞如。爲甚麼這樣說呢？因爲（不論）在凡夫、有學、（或）無學的分位中，一切時（它）都是如此存在，沒有變異，所以稱爲『眞

如」。〕這樣一來，使語文的風格很不一致了。以著者語文修養的造詣來說，這些次要的毛病（就哲學論著而言）本應是可以避免的。再從用辭的角度看，某些地方也頗有商榷餘地，如「Vijñāpimātra」一辭，捨傳統的「唯識」而不用，而別立「唯表」新辭，這便是最顯著的例子。因為世間所施設的「我」與「法」既唯是「識」（所）轉化」，故用「唯識」一辭，其義明確而易懂，用「唯表」則覺含渾而難明（「表別狀態的存在」義不明確故）；且「識轉化」又有三：一是「異熟轉化」，二是「思量轉化」，三是「境之表別轉化」，如此很容易使人誤解「唯表」是指一切法唯是前六識的「境之表別轉化」非餘，那便有弄巧反拙之病。且取捨「唯識」一辭，宜顧及文化傳統（如書名也沿用了「三十唯識釋」，序文及釋文亦多處用「唯心」、「唯識果」等辭彙），而其「唯表」義，實可於註文中申述辨析明白。再就本頌來看：

玄奘譯：是諸識轉變，分別所分別。

由此彼皆無，故一切唯識。

本書譯：識轉化分別，彼皆所分別。

由此彼皆無，故一切唯表。

奘譯，前言「識變」，後言「唯識」，前後關聯，「故」字的因果義得顯；霍譯，前言「識轉化」，後言「唯表」，「表」字從上文全無線索可尋，則「故」字的作用便要落空，前後無所聯繫故。

上文所述，祇不過是大醇裏的小疵，就整部著作來說，這根本是瑕不掩瑜的。東方的宗教哲學，其宗趣雖在「受用」與「成教」，不過思想不明，理路不清，亦談不上「受用」與「成教」。原典學是一條新路，透過這條新路，我們可以澄清佛典傳譯上所遺下來的一些問題，也可以提供研究上的一切新資料，替「受用」與「成教」增添了不少的資糧。今天，我們已經有了一個很好的開端，有了一個很好的嚮導，還樹立了一個鮮明準確的里程碑；祇要走的人多了，我們不但可以趕上他人，而且更新，更多的路自然也會走出來的呢。

（上接第34頁 論禪之根本思維的現代意義）

cones, waving lines, ellipses . . . .

As, for example, the ellipses of

the half - moon . . . .

Rationalists Would Wear Sombreros,

——Wallace Stevens——

\* 本文寫就匆促，內引文未作詳註，僅列參考文獻：

1. Copleston, F. A History of Philosophy vol. 6. Modern philosophy - Kant 1972. 台北：馬陵出版社。
  2. Heidegger, M. Existence and Being. (With an introduction and Analysis by Werner Brock), Chicago: Henry Regnery Company, 1947.
  3. Korner, S. Kant. (蔡坤鴻譯，康德，台北：長橋書局，民六七)。
  4. Leach, E. Levi - Strauss (Fontana / Collins, 1970) (黃道琳譯，結構主義之父——李維史陀，台北：華年出版社，民六五)。
  5. Samples, B. The Metaphoric Mind, A celebration of Creative Consciousness, Mass.: Addison Wesley Publishing Company, 1976.
  6. Toynebe, A. A Study of History. (陳曉林譯，歷史之研究，台北：桂冠出版社，民六七。)
  7. 謝幼偉，黑格爾以後的辯證法，香港：新亞書院學術年刊第七期。
  8. 望月佛教大辭典（十冊），台北：地平線出版社，民六八。
  9. 六祖壇經。
  10. 景德傳燈錄。
  11. 葉阿月，唯識論上的還滅緣起之意義，哲學與文化第十期。民六五年六月。
  12. 張鍾元，海德格的根本思維與禪宗思想，引自同上。
- （原載東方文化第十一期）