



安慧

「三十唯識釋」

原典譯註

霍韜晦

香港中文大學中國文化研究所專刊（1）

安慧「三十唯識釋」原典譯註

Sthiramati's Commentary on Trimsikāvijñapti:
A Chinese Translation with Notes and Interpretations

霍 韜 晦

中文大學出版社
香 港



安慧「三十唯識釋」原典譯註

著者：霍 韜 晦

出版：中文大學出版社

香港 新界 沙田

承印：新雅印務有限公司

香港灣仔謝菲道301號地下

一九八〇年初版

國際統一書碼：962-201-225-6(平)

962-201-227-2(精)

版權所有·不得翻印

新雅印務
PDG



世親像（日本奈良興福寺藏）

自序

本書由在日本讀書的時候起草，以迄今日在香港書成出版，屈指計之，幾近十年，時間拖延如是之久，自顧亦覺慚愧。這主要的原因，一來是因為這幾年精神為教學所牽，以致未能繼續專注於梵文佛典的研究；二來是我自己要求嚴格，對這一本書所擔負的功能，期望也許過殷，以致三易其稿。現在雖然上梓，內心是仍未滿意的。

中國的佛學研究，陵夷已久。民國初年，雖曾掀起過一陣熱潮：有歐陽竟無設立支那內學院，大虛法師創辦武昌佛學院和漢藏教理學院，韓清淨組織三時學會，但國難頻仍、干戈未息，學佛者固無一日之安以潛心經教，知識分子亦不能離開時代的問題來空談佛理。在現實的逼迫之下，純宗教或純學術文化的活動都是難以存在的。因此，當時雖有學者留意到梵、藏文的學習，如呂澂、法尊，特別是後者，留藏十年，歸來後在漢藏教理學院中譯出了好些要籍，但畢竟祇是少數人的活動，在學術界中引不起反響；加上譯者的宗教立場過濃，學術的訓練尚有不足，所以亦未能為中國的佛學研究開出客觀之路，以接上當時在世界上已經流行的原典學方法。等到時代的風暴一至，這僅有的幼芽亦夭折了。今天我們研究佛學，雖復能依據漢譯資料以上探傳統，敷陳問題，但於典據方面的研究，則不如外國學者遠甚。義理的檢討，從某一個意義上說，總是要追溯到它的典據上去的。典據的問題，始終是先決的問題。可惜的是，有關原典的知識，我們今天實在太少，而別人的成就，亦非我們這幾十年來的環境所能領受。

一九六九年秋，我由業師唐君毅先生的舉薦，獲得美國哈佛燕京學社的資助，前往日本專攻佛學。在此之前，我已風聞日本研究佛學的成績，但沒有想到竟然是如此豐美：研究機構數十、學者盈千、出版刊物不計其數。其中以研讀原典的風氣最盛，一般學子都先修梵文，然後進修藏文、巴利文、及其他外文來作裝備，目的是把原典解釋為現代語，並分享歐洲學者的成果。當我看到許多重要經論，如「阿含經」、「般若經」、「法華經」、「華嚴經」、「金剛經」、「楞伽經」、「無量壽經」、「俱舍論」、「中論」、「大乘二十頌

論」、「迴諍論」、「四百論」、「因明入正理論」、「掌珍論」、「瑜伽師地論」、「大乘莊嚴經論」、「金剛針論」、「辯中邊論」、「集論」、「寶性論」、「唯識二十論」、「唯識三十頌」等，竟然尚有梵本流傳，或全分或一分，由東西學者校訂出版，其嚴肅認真的情形，使我不勝讚嘆；此外，還有許多漢土所未及譯或已失傳的重要資料，如彌勒的「辯法法性論」、「現觀莊嚴論」、世親的「三自性論」、陳那的「集量論」、安慧的「三十唯識釋」、「辯中邊論釋」，以致後期佛教的法稱、月稱、寂護、寂天、蓮華戒、寶積靜等人的代表著述，均尚有梵文本或藏文本流傳，更使我驚喜莫名，同時深為自己慶幸，能有機會目睹這些資料。當時一念感激，即自覺必須修習梵文、藏文，以紹繼此一學風，縱使起步已遲，但仍須悉力以赴；目的是轉介給漢語學界，用補中國數十年來研究之所缺。心願既立，我遂先以安慧的「三十唯識釋」為學習對象，經一年之研讀，復着手嘗試將之譯為中文，這就是本書在日本動筆寫作的由來。

在眾多原典之中，我選安慧的「三十唯識釋」來翻譯，主要是因為這篇資料在佛家思想史上的重要性，同時亦與我早年研讀「成唯識論」的訓練有關。「成唯識論」是「唯識三十頌」的註釋書，當年玄奘翻譯，曾經把十家的註疏糅合在內。然而，由於玄奘師承護法，糅譯時並非客觀平列各家之文，使之各佔一均等地位，而是獨尊護法，問題的解釋處處奉護法為圭臬。固然，護法之義後出，從思想發展的角度說，後出之義較精，或較完整，亦是可說，但由此保存下來的資料，便祇有護法的系統得窺全豹，其餘各家都不過是鱗爪罷了。因此，若希望通過「成唯識論」而對各家都有全面的了解，是不可能的。其次，玄奘既宗護法，在這一旨趣之下，其對各家的稱引及批評是否公平有據？我們未見原書，僅靠玄奘、窺基的片面之言很難判斷。例如安慧在「成唯識論」中就是受批評最多的一位論師，但是現在我們對勘梵本，發覺有很多批評都是不確實的、或錯置的，亦有一些是後世推演其說的（最明顯的，莫如稱安慧為一分家，主相見同種之說，安慧其實未言）。安慧如此，其他各家恐亦有此情形。所以今天我們得讀安慧原典，至少可為安慧清理出他的本來面目，並對「述記」所傳的安慧義作一釐定。

然而，安慧「三十唯識釋」的重要性不止此。首先，由於釋中附有世親三十頌的原文，這對世親唯識思想的研究和格量舊譯，便提供了最直接的佐證。從前我們以為玄奘的翻譯最忠實，現在看起來仍有很多地方混有譯者的觀點在內。我們同意：爲了閱讀上的便利，站在翻譯的立場，句子的調動、字眼的增損，有時是必須的，亦是無可避免的；但若加工太過，或出於己意改造，便會影響原義。雖然，現在我們無法證明玄奘翻譯時所據的原本即是今天我們所得的梵本，以此責彼，或有不公，但若以為全異亦是罔顧事實。因爲揆諸實際，不可能一家疏釋，即改寫頌文一次，以顛倒本末。所以若假定梵本可靠，則玄奘的加工和改造便不可掩。例如第三頌，玄奘把阿賴耶識有兩種不可知的表別譯成「不可知執受、處、了」，論文據解遂成三種。又第十四頌，原文並未明白說出有不定心所的存在，玄奘乃特別爲之補足。這些都可以說是各有功過。但至於把「轉化」(pariṇāma、轉變)譯爲「能變」(第一頌)、把「〔染污〕意」譯爲「末那」(第五頌)、把識的轉化就是分別理解爲「分別」與「所分別」的見相二分(第十七頌)，便可能是有意的改譯或是受後期學說的影響所致。反之，比較起來，真諦的「轉識論」雖非從頌文譯出，意義亦不明朗，但却有很多地方與梵本相通。例如上文提及的「轉化」，真諦的解釋是：「識轉有二種：一轉爲衆生，二轉爲法。」又如染污意，真諦譯爲「執識」，說「此識以執著爲體」，這即是第五頌「思量爲自性」的翻譯。由此可知，今日所見的梵本亦非不上承於古，而真諦譯文的價值亦未可全部抹煞。

其次，談到安慧與世親的關係，由於安慧的時代較早(約公元四七〇——五五〇，護法則爲五三〇——五六一，參看字井伯壽「印度哲學研究」卷五)，一般推測，他的疏解可能更接近世親原義，後來疏家則因爲資料愈積愈多，問題愈分愈細，精詳雖或過於前師，但亦可能失去了世親的本來面目。如「成唯識論」收列十家之文，「述記」、「樞要」、「了義燈」、「演秘」、「義演」、「集成編」等，更爲之推波助瀾，結果使讀者困擾於資料陣中，徬徨無所出。在此情形下，若能得一簡疏以直探驪珠，指示方隅，自然是最有意義的事。現在我們照資料的性質看，安慧釋是可以滿足這一要求的。一來安慧

釋的確先出，在時代上較接近世親，應保存有更多的古義；二來安慧釋文字簡約，緊隨頌文作解，達意即止，不尚支蔓，若干後世討論極繁的問題，如識的轉化（識變）問題、識的內部結構（相見等諸分）問題，安慧的答案都極簡單；有些更全不觸及，如第八識、第七識的存在論證，及三依（諸識活動的相互關係）、四緣（心心所起現的條件）之類。從後世的觀點言，安慧釋容有不足，但在究明唯識本義、與唯識思想初期的開展上說，安慧釋的價值是無可代替的。尤其是安慧釋的疏解方式，簡明扼要，極便後學，所以後來再有律天（六三〇——七〇〇）為他複註，最後並一起傳進了西藏。現在西藏除收有這兩項資料外，有關安慧的其他著述，如「辯中邊論釋」、「大乘莊嚴經論釋」、「大乘五蘊論釋」（即漢譯「大乘廣五蘊論」）、「中論釋」、及「大寶積經論」等，均尚有流傳，反而護法在唯識方面的著作，則全未發見，由此足證西藏對安慧學的尊重（據後期中觀宗人所傳，安慧是無相唯識 *nirākāravijñānavādin* 的代表人物，與陳那、護法、法稱的有相唯識 *sākāravijñānavādin* 相抗，他們認為無相唯識與中觀的立場較近，故亦較推重安慧。未悉是否與此有關）。若依我們上文的敘述，則亦可能是因為安慧能老實疏解前人的資料所致。

正因為安慧能老實疏解前人的資料，所以我把「三十唯識釋」譯畢之後，忽然想到：這亦可以是一本很好的唯識學入門書，因為它能夠把唯識的本義揭示出來，順安慧的疏解以觀後人的廣演，何者進、何者退、何者善巧、何者增益、等等升降分歧之道便歷歷可見。所以我決定在譯文之後加註——並非文獻上的註，這些註我在翻譯的過程中已寫下，而是加進義理上的註，以幫助讀者了解，目的就是使它兼具一唯識學入門書的意味，使讀者直承世親，不受後世繁瑣資料的干擾；同時亦可以去除門戶之見，使唯識的本義大白於世。我認為祇有這樣纔可以免除唐賢徒然肢解名相的過失，亦是今日扶持唯識學發展的正道。所謂「先立乎其大者」，世親唯識之原義定，一切即無異綱舉目張了。但是，我在加註的時候，又受到了另一個問題的困擾，這就是語言的使用問題。我最初翻譯安慧釋，是盡量採用玄奘的譯語的，用意蓋在上承傳統，但譯出之後，發覺這些語言與現代概念有嚴重的疏離，即使在註中說明，讀起來仍不順暢；然而若不使用，又會

與傳統脫節，更從何承先啓後？我在處理這些問題的時候，可謂進退兩難，以致易稿三次。這些斧鑿痕跡，讀者祇須畧加對照我六年前發表過的「安慧『三十唯識釋』譯註」的第一、二品（香港「法相學會集刊」第二輯、一九七三）便可知道。我最後的決定是：若干重要概念若前人的翻譯不能恰當表達其原義的，便予以重譯或重新定名，如 *pariṇāma* 譯為「轉化」（舊譯「變」或「能變」）、*viññaptimātra* 譯為「唯表」或「唯表別」（舊譯「唯識」）之類；有些前人的翻譯已算恰當，但涵義過寬，不易為現代人了解的，則視其脈絡隨宜轉譯為現代語，但用作專名時仍用舊譯，如 *svabhāva* 譯為「存在」，*parikalpita-svabhāva* 即是一種分別作用下的存在，但在頌中標舉時仍從前人譯為「遍計所執自性」；同理，「依他起自性」、「圓成自性」的情形亦然。至於其他關係不大的名詞，暫時一律沿用舊譯，以便受傳統訓練的學者研究。此外，為了照顧到可讀性的問題，我又決定對譯文進行適當的添補，因為梵句精簡，若依原典直譯，讀起來極費勁。這些添補的字，我全部用〔 〕號括住，以示與原典無涉。本來，從翻譯觀點看，所添補的字若是題中應有之義，則似不必如此拘執，需要橫加界綫，因為完全對等的翻譯是不可能的；玄奘也是常常增減文字而沒有說明。不過我自己另外有個想法，就是希望讓讀者認識原典的風格；我們現在翻譯這些古老的文獻，研究的意味大於文學的意味，所以不但希望把原文的意思傳達清楚，同時亦想把原典的風格面目盡量多留。還有，這樣做的好處，就是此書倘若有人用作研讀梵文的讀本，在梵、漢對照上便可以提供一些便利，所以我在卷末附錄的梵、漢語彙對照中，個別難解的字還作了語法提示。至於梵文原典，則據萊維（Sylvain Lévi）校訂的天城體（*devanāgarī*）字本易寫為羅馬字體而成，其中曾參考日本學者荻原雲來、宇井伯壽的訂正表，亦有一些是我自己所作的改正，大概可以成爲一個出錯較少的本子了。願識者指正之。

總之，十年的歲月不算短，我自己的工作實在緩慢。尤其遺憾的是：唐師去年已歸道山，不及見此書之出版。唐師先使我留學東瀛，復爲我推薦此書予哈佛燕京學社，接受其出版補助，如是因緣，不可不紀。瑜伽有言：「哀正法滅，悲衆生苦。」文化傳承，本來就

不是個人的事，學術宗教，亦有一時代之運命承擔。希望此書出版，能為中國之佛學研究開一新路！

一九七九年夏日 霍韜晦自序於香港量齋

附記：卷末之梵文原典，係由盧瑞珊女士及內子鄧綺年女士幫忙打字。謹致謝意。

目 錄

自 序	壹
唯識三十頌三譯對照	一
安慧「三十唯識釋」原典譯註	
譯註說明	十三
序 論	十五
本 論	十八
第一分 識轉化論	十八
第一品 標宗	
一 識轉化爲我、法相	十八
二 破五識所緣境	二五
三 破意識所緣境	二九
四 釋外人妨難	三〇
五 識轉化種類	三五
第二品 異熟轉化	
一 阿賴耶識自身的存在狀態	三九
二 阿賴耶識的轉化與分別活動	四二
三 阿賴耶識的相應心所	四九
四 阿賴耶識的覺受行相與存在德性	五六
五 阿賴耶識的相續與轉捨	六〇
第三品 思量轉化	
一 染污意的活動與存在性格	六四
二 染污意的相應心所與存在德性	六八
三 染污意的斷滅	七三

第四品 境之表別轉化

- 一 六識的收攝活動與存在德性……………七六
- 二 六識的相應心所……………七八
- 三 三種轉化小結……………一〇三

第五品 諸識起現

- 一 五識起現……………一〇四
- 二 意識起現……………一〇七

第二分 唯表別論 ……………一一

第六品 一切唯表別

- 一 一切唯表別的證成……………一一
- 二 各種分別的生起……………一五
- 三 生命的相續……………一八

第七品 連經難解

- 一 對三自性不成難的解答……………一二五
- 二 對三無性不成難的解答……………一三三
- 三 附說圓成異名及對唯表別狀態的現觀……………一三七

第三分 瑜伽實踐 ……………一四一

第八品 瑜伽實踐

- 一 瑜伽實踐的第一階段……………一四一
- 二 第二階段……………一四三
- 三 第三階段……………一四四
- 四 最高階段……………一四六

附錄一 梵文原典

(據 S. Lévi 出版之天城體本重新校訂)……………一五一

附錄二 梵漢語彙對照 ……………二〇九

唯識三十頌三譯對照



玄奘譯

本書譯

本書語體譯

一、由假說我法，
有種種相轉，
彼依識所變。

一、我法施設相，
雖有種種現；
彼實識轉化。

〔世間上〕誠然有種
種「我」、「法」的
施設呈現，不過，這
〔些施設〕都是在識
的轉化之中。

此能變唯三：

此轉化有三：

然而，這種轉化有三
種：〔分別〕名爲異
熟〔轉化〕、思量〔
轉化〕、和境之表別
〔轉化〕。

二、謂異熟、思量、
及了別境識。

二、名異熟、思量、
及境之表別。

在這〔三種轉化〕之
中，能帶起異熟轉化
的〔是〕名爲阿賴耶
的識，〔它〕

初阿賴耶識，

此中名藏識，

處於異熟的狀態，
〔同時〕擁有一切種
子。

異熟、一切種。

異熟、一切種。

三、不可知執受、
處、了。

三、彼有不可知：
執受、處表別。

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〕。

常與觸、
作意、受、想、思
相應。

常與觸、作意、
受、想、思俱
起。

〔它又〕常與觸、作
意、受、想、思〔等
五心所〕一起活動。

唯捨受。

四、於此是捨受。

在〔三受中〕，這〔阿
賴耶識〕是捨受；其
次，它是處於無覆無
記的狀態。

四、是無覆無記。

又無覆無記。

觸等亦如是。

觸等亦如是。

觸等〔五心所的情形〕

- | | | |
|---|------------------------------|---|
| 恆轉如暴流。 | 彼轉如瀑流。 | 也是一樣。
還有，它就像瀑流一樣地起現〔前後不斷〕。 |
| 阿羅漢位捨。 | 五、阿羅漢位捨。 | 到阿羅漢的階段，它就轉捨了。 |
| 五、次第二能變，
是識名末那；
依彼轉、緣彼。 | 依彼起、緣彼，
是識名為意。 | 以這〔阿賴耶識〕為所依，再以這〔阿賴耶識〕為所緣，如此而起現〔轉化〕的，就是那名為「意」的識。 |
| 思量為性相。 | 思量為自性。 | 〔它的〕特性便是思量。 |
| 六、四煩惱等俱， | 六、四煩惱常俱，
皆有覆無記。 | 〔它〕常常和屬於有覆無記性的四煩惱〔心所〕一起活動。 |
| 謂我癡、我見，
並我慢、我愛。
及餘觸等俱。 | 謂我見、我癡，
及我慢、我愛。
七、同生處， | 這就是：我見、我癡、我慢、我愛。 |
| | 及餘 | 〔還有，〕和同一生處〔的煩惱〕， |
| | 觸等。 | 及其他的觸等〔心所相應〕。 |
| 七、有覆無記攝。
隨所生所繫，
阿羅漢、滅定、
出世道無有。 | 羅漢中、
滅定、出世道，
三者均無有。 | 到成阿羅漢的時候，它就沒有了。其次，在滅盡定和出世間道中，〔它〕亦不存在。 |
| 八、次第三能變，
差別有六種。 | 八、此即次轉化。
第三於六境，
能收攝者是。 | 這就是第二種轉化。〔能帶起〕第三種轉化〔的〕，就是那能收 |

了境爲性、相。

善、不善、
俱非。

九、此心所遍行、
別境、善、煩惱、
隨煩惱、不定、
皆三受相應。

十、初遍行觸等。

次別境爲欲、
勝解、念、定、
慧，
所緣事不同。

十一、善謂信、慚、
愧、
無貪等三根、
勤、安、不放
逸、
行捨及不害。

十二、煩惱謂貪、
瞋、
癡、慢、疑、
惡、見。
隨煩惱謂忿、
恨、覆、惱、
嫉、慳、

十三、誑、諂、與
害、憍、

善、不善、
俱非。

九、彼與諸遍行、
別境、善心所、
煩惱、隨煩惱、
三受共相應。

十、最初是觸等。

別境者謂欲、
勝解、念、定、
慧。

善謂信、慚、
愧、
十一、無貪等三根、
勤、安、不放
逸、
與彼俱、不害。

煩惱貪、瞋、
癡，
十二、更有慢、見、
疑。

復次隨煩惱：
忿與恨與覆、
惱、嫉、與
慳、誑，

十三、諂與憍與害、

攝六種境的〔識〕。

〔它們〕都通向善、
不善、和俱非。

它〔們〕和各個遍行、
別境、善心所相應；
亦同樣和煩惱、隨煩
惱〔心所〕，及三種
覺受〔行相相應〕。
首先〔要說明的〕，是
觸等〔五遍行心所〕。

別境〔心所〕是欲、
勝解、念、和定、慧。

其次，信、慚、愧、
無貪等三、精進、輕
安、不放逸、和與不
放逸一起的〔行捨〕、
〔還有〕不害〔等〕，
〔這些〕都是善〔心
所〕。

煩惱〔心所〕是貪、
瞋、癡、慢、見、和
疑。

此外，忿、恨、覆、
惱、嫉、慳、誑、諂、
憍、害、無慚、無愧、
惛沉、掉舉、不信、
懈怠、放逸、失念、
散亂、不正知、悔、