

真諦的阿摩羅識義與《九識章》 的一些問題*

法鼓文理學院助理教授 蔡伯郎

摘要

本文主要為對真諦譯著中所出現之阿摩羅識的意含，以及傳為真諦所著之《九識義記》（《九識章》）之爭議作一研究整理與回顧，同時就真諦所作之譯述書中，提及阿摩羅識之處，對其所說之阿摩羅識義做一簡單分析。

就筆者本文所見，真諦阿摩羅識思想的本質，雖然在現代學者的研究中，仍存有分歧的見解，但若就真諦之譯註書中推敲，其阿摩羅識思想應非如來藏經系中的那種已具足功德的如來藏自性清淨心，而是在見道位（通達位）時所生起的無分別智，

這種將見道位的無分別智稱為阿摩羅識的說法，與窺基等將佛地究竟轉依後的第八識稱為阿摩羅識有所不同。此外，窺基與圓測等將真諦之阿摩羅識視為是在八識外另立的第九識，並且加以批評，此應非真諦之義，真諦的阿摩羅識並非是在八識之外另立的「第九」識。

而關於《九識義記》之作者問題，在近代學者的研究中主張《九識義記》確為真諦所作者，有宇井伯壽、大竹晉等；主張並非為真諦所作者，如結城令聞、印順法師及吉村誠等。這些學者對其主張雖各有其推理與論述，但在文本失佚的情況下，以及在歷史紗幕的遮掩下，仍難絕對地論斷。

關鍵字：真諦、阿摩羅識、九識義記、無分別智、轉依

* 2017/1/10 收稿，2017/4/25 通過審稿。

一、前言

真諦(Paramārtha, 499-569)的思想在近代研究唯識思想的學者中，是一個相當受到矚目的論題，在中國傳統的佛教思想發展中，唯識思想向來是以玄奘所傳譯之經論為主流，而其所編譯的《成唯識論》更是深深地影響著後來唯識思想在中國乃至日本法相宗的發展。然而自二十世紀以來，唯識經論的另一位重要翻譯家真諦之譯註書，以及其譯註書中所呈顯的思想逐漸受到重視，並興起了一股研究的風潮，而在這股研究風潮下，在真諦所譯之佛教經論中所呈現的真諦思想，也逐漸為人所知悉與了解。本文主要乃是就印順法師、牟宗三先生以及近代幾位日本研究真諦思想之學者，在對於真諦思想中最為人所矚目與討論的阿摩羅識之意涵進行回顧與整理，並就筆者個人對真諦所譯註之論書的解讀，提出一綜結性的看法。

在漢譯的經典中，屬名為真諦所譯的經論為數不少，據《歷代三寶紀》所載共有四十八部，二三二卷（《開元錄》刊定其譯籍為三十八部，一一八卷）¹以此，真諦被列為佛教漢譯的

¹ 宇井伯壽在〈真諦三藏傳の研究〉一文中，依中國歷代經錄等彙整出真諦的翻譯與撰述，依其彙整，真諦所翻譯經論為五十一或五十二部，共一百二十卷或一百二十一卷，而其撰述的約二十九或三十部，共一百九十三卷或一百七十一卷。其翻譯與撰述現存者或部分存留者共三十部，八

四大譯經師之一。然而關於這些翻譯的作品中，其翻譯的風格、形式卻存在著相當大的差異，例如被視為是《唯識三十頌》異譯本的《轉識論》，其翻譯之內容與形式，與原是簡潔之韻文形式的梵文原文有著很大的差異。²然就其所譯之《俱舍論》而言，其譯文在文字上則又非常對應於梵文原文，甚至很多地方都要比玄奘所譯的更貼近於梵文的文字；此外，在所譯經典的內容上（包含思想類型，特別是在唯識思想與如來藏思想之間），也存在著相當的混雜性³。因此對於「真諦思想」的定位，在近代學者間常有著對立性的見解。而近來學者對於屬名為真



十八卷（《印度哲學研究》第六，東京：岩波書店，1965，pp.117-122）。

² 被視為是《唯識三十頌》異譯本的《轉識論》，除了將原是韻文體的偈頌以散文形式譯出之外，還加了相當多的附註說明，這些附註說明有部分會特別以「釋曰」表示，有部份則是直接連結於以散文形式譯出的世親的頌文之後，而在這些釋文中也可看到真諦特有的立說，如阿摩羅識、淨品唯識、不淨品唯識等。以此，《轉識論》很可能是真諦在講授世親之《唯識三十頌》時，所記錄下來的作品。

³ 如服部正明在〈「佛性論」の一考察〉一文中便說：「如來藏思想對於真諦具有重要的意義，可從在其所譯的世親《攝大乘論釋》中摻入很多如來藏思想的解釋得知，又真諦在《決定藏論》中所立的九識義、阿摩羅識說也與如來藏思想有很深的關聯性」。（《佛教史學》第四卷第3・4號，京都：平樂寺書店，1955.08）。

諦所翻譯之作品與思想的研究，卻有著另一種不同的進路，亦即對於屬名真諦所譯的經論，從真諦來到中國以及在中國從事翻譯的時空、人物條件等，重新審視所謂「真諦譯」的確實性，以及其譯著所展現的風格與型態，這與以往不加懷疑地將屬名為真諦譯的經論，視為是真諦所譯，並視為是「真諦思想」的研究態度有很大差異，同時這種重新檢視真諦譯著的研究結果，也可能為以往有關「真諦思想」之研究的對立性爭議，帶來另一種新的詮釋觀點。

在屬名為真諦譯及講述的疏記中，有許多是屬於瑜伽行派的經論，但除此之外，也有屬於如來藏思想的經論，並深深地影響了佛教在中國的發展，其中最有名也是最具爭議性便是《大乘起信論》與《佛性論》。《大乘起信論》雖標為馬鳴菩薩所著，但近代卻有不少學者認為它是在中國成書的作品，亦並非是真諦譯。另外標為世親所著的《佛性論》因為如來藏思想濃厚，且在以弘傳唯識思想為職志的玄奘所翻譯的作品中，卻獨獨欠缺，而且也無梵文本與西藏譯本存留下來，因此，此論是否真為世親所著之論書，亦有不少的質疑。⁴

⁴ 如服部正明便認為《佛性論》其實是真諦對於《寶性論》的一個異譯本，只不過在其翻譯上，真諦是以一邊講述一邊翻譯的方式記錄下來的，這種在本論譯文中隨意插入註釋是真諦譯書的一個通性與特徵，而且《寶性論》也並非是世親之作。（〈「佛性論」の一考察〉，《佛教史學》第四卷第3・4號）。而船山徹則認為雖尚未完全推證，但《佛性論》

另外，就同為玄奘與真諦共同都有翻譯的唯識論書中，二者在翻譯的內容上亦有相當的差異性，這些差異性不只是在文字上的差異，而是有著思想上的差異，亦即所謂在印度的唯識古學（安慧）、今學（護法），延伸至中國的舊譯（真諦）、新譯（玄奘）的思想差異。其中更為人所矚目的是真諦所傳的唯識思想究竟是否帶有如《如來藏經》那種的如來藏思想，在真諦所譯經論中多次出現的阿摩羅識是否等於如來藏自性清淨心？這雖然是一個老問題，但直至今日仍招引不少現代學者投以注目的眼光，相關的論文亦不在少數，以此本文亦欲以此為題旨，意圖做一綜合式之整理與分析，並提出個人的看法。以下將先簡要整理幾位近代學者的基本立場與見解；其次再摘要說明窺基與圓測在《成唯識論述記》、《解深密經疏》等中對於真諦阿摩羅識之評議，以及近代學者對於《九識章》的一些議論；最後則是試就真諦譯述的論書中，述及阿摩羅識以及轉依等相關重要詞語的部分，進行思想與語意的解讀，並提出筆者之粗見，以綜結本文之要旨。

二、近代學者的研究

1. 宇井伯壽(1882-1963)：在近代研究真諦思想之先驅者中，

部分內容可斷定可能是真諦所撰。（〈真諦の活動と著作の基本的特徴〉，收錄於船山徹編，《真諦三藏研究論集》，京都：京都大學科學研究所，2012，pp.21-23）。

宇井伯壽是一位極具代表性的研究者，其大作《印度哲學研究》第六中對於真諦生平的真諦傳記，以及真諦譯述的《十八空論》、《三無性論》、《顯識論》、《轉識論》及《決定藏論》都有深入的研究，其第一篇〈真諦三藏傳の研究〉可說是關於真諦傳之研究最早也最為完備的論文。而其對於上述真諦所譯論典之研究，除了分別與玄奘所譯之異譯本做論文的對照之外，並各附有一篇對該論的研究，在這些研究中，宇井伯壽除了對於二者譯本間，做了綿密的分析之外，同時亦明確地指出真諦與玄奘譯在譯文上所表現出的思想差異，特別是二者在三性、三無性理解上的差異，然此非本文所欲處理的議題，故暫且擱下。以下僅就其對於阿摩羅識的解說進行論述。

真諦譯述的眾多經論中，出現阿摩羅識一詞的僅有《決定藏論》、《三無性論》、《十八空論》以及《轉識論》，而在宇井的研究中，述及阿摩羅識的部分主要有二，一是在《決定藏論》的研究部分，另一是在《轉識論》的研究部分。

如眾所周知，《決定藏論》是《瑜伽師地論》第五十一到五十三卷的異譯本。依宇井的研究，《決定藏論》可能是在陳·太清五年(551)亦即真諦到達中國後第五年時所譯出的，算是真諦譯書中相當早譯出的論書。而在此論中阿摩羅識一詞共出現了十一次，然而在玄奘所譯的《瑜伽師地論》全文中，並未有阿摩羅識一詞，而若將《決定藏論》出現的十一次阿摩羅識之文對照於《瑜伽師地論》，則可以清楚了解到，真諦譯為阿摩羅識的詞語，可相當於《瑜伽師地論》中之「轉依」、「轉依

力」、「淨識」三詞，⁵由於此部分現在並未發現有梵文本留存，無法知道其正確梵文為何，但宇井依據其研究，認為真諦翻譯時所依之《決定藏論》梵文本，其原文應即為阿摩羅識(amala-vijñāna)，絕不是真諦將原本的轉依(āśraya-parāvṛtti)隨意轉換翻譯的；相反的，宇井認為轉依在文字字面上並無法表達阿賴耶識的斷滅意，因此不會是在像《瑜伽師地論》這種初期唯識論書中應有的文字，其甚至認為現在所見之《瑜伽師地論》中的轉依，是從原本的阿摩羅識轉變而來的。而在《瑜伽師地論》中所見的淨識，即是阿摩羅識，是指能對治之識，而並非是究竟轉依，⁶亦即並非是指佛地時所呈顯之識。另外在《轉識論》的研究中，宇井將此論中所說的「此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識」⁷中的實性等同為空性，並說「阿摩羅識是人法二空的無相如如，是境智無差別，因此做為空性是非常有道理的」⁸。

如上所述，對於真諦所譯之論書中所出現的阿摩羅識，宇井雖未有很多的論述，但基本上已可顯示出其對真諦阿摩羅識之見解，亦即阿摩羅識是指能對治世識的淨識，亦可說為是空性之意。

⁵ 參見岩田諦靜，〈真諦の阿摩羅識說の思想〉，《真諦の唯識說の研究》，東京：三喜房，2004.3，pp.159-165。

⁶ 參見宇井伯壽，《印度哲學研究》第六，pp.753-754。

⁷ 《轉識論》，CBETA, T31, p. 62。

⁸ 宇井伯壽，《印度哲學研究》第六，pp.458-459。

2.勝又俊教(1909-1994)：勝又俊教在〈真諦三藏の九識說とその背景思想〉一文中，對於作為真諦學說之特色的阿摩羅識的基本看法是：在真諦所譯論書中出現阿摩羅識的《決定藏論》、《三無性論》、《十八空論》、《轉識論》，在其漢譯的異譯本中並未出現，「因此阿摩羅識是世親之後到真諦三藏間，由某人修正或增補的思想，而這是特別針對不淨品唯識，而強調淨品唯識的思想，也是往向來的自性清淨心・如來藏思想的發展，因此九識說是融合了阿黎耶識與如來藏・自性清淨心的思想，是統一了不淨品唯識與淨品唯識的思想」⁹。

此外，勝又俊教也認為真諦的九識說並不是真諦獨自發明的思想，而是在當時印度既有那樣的思想傾向中學習而得，之後才著《九識義記》所樹立的思想。因為在《金剛三昧經》即有出現庵摩羅識，並說有九識的情形。¹⁰此外，《入楞伽經》也

⁹ 勝又俊教，〈真諦三藏の九識說とその背景思想〉，《東洋大學紀要》卷六，東京：東洋大學，1954，p.61。

¹⁰ 《金剛三昧經》傳為北涼時期譯出，譯者佚名。在《金剛三昧經》中「庵摩羅」一詞共出現五次(〈本覺利品〉)，「九識」一詞出現二次(〈入實際品〉、〈真性空品〉各一次)，分別如下：「爾時，無住菩薩而白佛言：「尊者！以何利轉而轉眾生一切情識入庵摩羅？」佛言：「諸佛如來常以一覺而轉諸識入庵摩羅。」(CBETA, T09, p. 368)

「善男子！覺者不住涅槃。何以故？覺本無生，離眾生垢；覺本無寂，離涅槃動。住如是地，心無所住、無有出入，

有將阿賴耶識與如來藏視為同一，或將阿賴耶識分為淨識與妄識，而說有八種識或九種識的情形，這些都可視為是真諦阿摩羅識廣義的背景思想。

另外，就印度佛教的發展上，在龍樹之後，阿賴耶識思想與如來藏思想是佛教思想中的二大思潮，勝又俊教認為阿摩羅識思想是在此二大思潮影響下所形成的，而且只是作為如來藏・自性清淨心思想下派生出來的一種解釋而已，其自身並未發展出有系統的思想體系。

3.牟宗三(1909-1995)：牟宗三先生在其所著之《佛性與般若》上冊之第二部中有一專章討論「真諦言阿摩羅識」，在此章中，他清楚地表達了對於彌勒、無著、世親之初期唯識思想

入庵摩羅識。」無住菩薩言：「庵摩羅識，是有入處，處有所得，是得法也。」(CBETA, T09, p. 368)

其父謂言：「迷子！汝勿欣懌，所得金錢是汝本物，汝非有得，云何可喜？」「善男子！庵摩羅者亦復如是。本無出相，今即非入。昔迷故非無，今覺故非入。」(CBETA, T09, p. 369)

佛言：「為說戒者，不善慢故、海波浪故。如彼心地，八識海澄、九識流淨，風不能動、波浪不起，戒性等空，持者迷倒。」(CBETA, T09, p. 370)

佛言：「如是，如是。真如空性，性空智火燒滅諸結。平等平等，等覺三地，妙覺三身，於九識中皎然明淨，無有諸影。」(CBETA, T09, p. 371)



的看法，亦即彌勒雖是唯識思想體系的肇端者，但在彌勒的思想中也存有著如來藏的思想，而無著、世親是將彌勒的思想朝向虛妄唯識的方向發展，並未正視其真常心的一面。如在此文中牟宗三先生說到彌勒所造之《辯中邊頌》中表達「虛妄分別由亂識起現，由此成立唯識變似，乃至唯識三性：遍計所執性、依他起性、圓成實性。于此唯識變似中，第八識在《辯中邊頌》中名曰『緣識』，蓋為其餘諸識之生緣故。是故世親即以藏識即阿賴耶識釋之。此是彌勒菩薩首立唯識學之規模」¹¹，但同樣的他也舉出在《辯中邊頌》中，彌勒有「心性本淨」¹²或「心本清淨」¹³之說，牟宗三認為此頌中所說「心性本淨」或「心本清淨」即是如來藏自性清淨心，並認為「此亦示彌勒尚有『自性清淨心』義，然未能決定表現出《辯中邊頌》之唯識學規模究是阿賴耶中心，抑是真常心（如來藏自性清淨心）中心。此由于開端而然也，至於後來無著、世親自己造論則顯然明確地成為以阿賴耶為中心—妄心是主，正聞熏習是客，而不復言『如來藏自性清淨心』矣。然而真諦卻總是向以「如來藏自性清淨

¹¹ 牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1989（五版），p.375。

¹² 玄奘譯，《辯中邊論頌》：「非染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染」（CBETA, T31, p. 478）。

¹³ 真諦譯，《中邊分別論》：「不染非不染，非淨非不淨，心本清淨故，煩惱客塵故」（CBETA, T31, p. 453）。

心」為中心一路走」¹⁴。

亦即牟宗三先生認為，彌勒是唯識思想之首立者，但因在其論著中也有著「自性清淨心」義，真諦乃順此義而走向真心，這是表示「彌勒學亦可建立為真心系統也，但其繼承者無著、世親卻自建立為妄心系統」¹⁵。此外，在此章中牟先生進一步引彌勒《大乘莊嚴經頌》中的幾個偈頌，如「清淨空無我，佛說第一我，諸佛我淨故，故佛名大我」、「一切無別故，得如清淨故，故說諸眾生，名為如來藏」來表明在彌勒思想中，實亦有著真心的成份，只不過他認為彌勒未必即已自覺的成為真心系統。簡而言之，彌勒所造建思想體系是含存著真心義的唯識的思想，因而牟宗三認為「向真心系統走，乃名正言順者。後來無著、世親歸于妄心系統不得不謂之為歧出」¹⁶，甚至在此章的最終結說「是則彌勒開端，無著、世親不得謂之為善紹（至少亦不是唯一的紹述），真諦之紹述亦不得謂其為無根也」¹⁷。

綜而言之，牟宗三先生認為真諦的阿摩羅識即是如來藏的自性清淨心、是真心系統，而真諦的這種在唯識思想中發展出來的如來藏自性清淨心的思想，是因襲著彌勒《辯中邊頌》與《大乘莊嚴經頌》中本已呈現的思想脈絡。不過，牟先生也認

¹⁴ 牟宗三，《佛性與般若》上冊 p.384。

¹⁵ 牟宗三，《佛性與般若》上冊 p.388。

¹⁶ 牟宗三，《佛性與般若》上冊 p.392。

¹⁷ 牟宗三，《佛性與般若》上冊 p.392。

為真諦之阿摩羅識既是自性清淨心、是真常心，則此阿摩羅識應可作為聖道的生因，而非只是憑依因，但是在真諦譯《決定藏論》中，卻說到「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」¹⁸，他認為這是真諦以真常心思想，在翻譯瑜伽系之論典下所產生的一種「刺謬」。

4.印順法師(1906-2005)：關於真諦的思想，印順法師基本上認為「真諦所傳譯的，是瑜伽唯識學，而有折衷如來藏學傾向」¹⁹，而其學說的特色之一便是將如來藏學與瑜伽學的糅合，特別是將《寶性論》中的如來藏與《瑜伽師地論》的阿賴耶識的糅合。印順法師認為，彌勒、無著、世親所傳的唯識學，是以虛妄分別為自性的心識，亦即以阿賴耶識為依止，來說明一切法是識所現，並以此進一步展開轉染成淨的轉依過程。但是在轉依的內容，卻都沒有提到識，反而是要捨除原本作為一切法之依止的阿賴耶識，如此原本做為唯識學派根本教義的「唯識」義還能成立嗎？印順法師認為真諦即是在這種思考下，才在轉依中說阿摩羅識的，《決定藏論》便是其中代表性的例子。

此外，《轉識論》中也清楚地表現出這樣的想法。在《轉識論》中說到：

¹⁸ 《決定藏論》卷1〈心地品〉，(CBETA, T30, p. 1020)。

¹⁹ 印順法師，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1989(四版)，p.198。

問：遣境在識，乃可稱唯識義。既境、識俱遣，何識可成？

答：立唯識乃一往遣境留心，卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識，亦可卒終為論是阿摩羅識也。²⁰

亦即對於他人問若是說「唯識無境」則可說「唯識」，但若是連識亦無，則如何說「唯識」。對此，論中的回答是，所遣的是亂識，在遣除無有的境與亂識之後所顯現出來的阿摩羅識，才是唯識學派真正所要傳達的究竟真義。以此，在雜染的世界中，一切法是依止阿賴耶識而生起，而在無漏的淨法界中，一切法則是依止於阿摩羅識，故說一切法唯識。印順法師認為這種「為貫徹『一切法唯識』的原則，是真諦提出阿摩羅識的理由所在」。²¹

又，如上所說，真諦的思想有調和如來藏與唯識思想的特性，其中，《寶性論》與《勝鬘經》的思想是最常在真諦譯述的論書中出現或被引用的。如來藏思想的基本核心之一，便是自性清淨心，而在《十八空論》也出現了「阿摩羅識是自性清

²⁰ CBETA, T31, p. 62。

²¹ 印順法師，《如來藏之研究》，p.228。

淨心，但為客塵所污，故名不淨，為客塵盡，故立為淨」²²。印順法師認為，這種將阿摩羅識說為是自性清淨心的說法，是真諦將唯識會通了如來藏學。

而真諦這種將如來藏思想與唯識思想會通的淵源，印順法師認為應是與在五、六世紀於扶南流傳的大乘思想有關，甚至認為真諦在其所譯的世親《攝大乘論釋》中所增附的部分，特別是將「無始時來界」的「界」解為「解性」，與扶南人曼陀羅(Mandra)所譯《法界體性無分別經》中一再說到的「如實解」、「解始」，同樣都是使用「解」字，是件值得注意的事²³。另外，印順法師也認為《攝大乘論》是無著依《阿毗達磨大乘經·攝大乘品》所造，而《阿毗達磨大乘經》雖未傳至中國，但從《攝大乘論》的體裁和所引用的經文，可以了解《阿毗達磨大乘經》是一部以虛妄分別的阿賴耶識為一切法之所依的唯識經典，但其又與《瑜伽師地論》的唯識思想有些差別，如無漏種子新熏說、依他有二分說，以及一意識說與多意識說並舉等。印順法師甚至認為《阿毗達磨大乘經》，雖仍是以虛妄分別為立足點的唯識思想立場，但已開始對西元三世紀以來所流傳的以真常心為核心的如來藏思想，採取一種溝通的傾向，²⁴而真諦即是在如此的思潮下，採取同樣的方式，在以虛妄唯識的基礎下，

²² CBETA, T31, p. 863。

²³ 參見印順法師，〈《起信論》與扶南大乘〉，《永光集》，北京：中華書局，2011.10，p.88。

²⁴ 參見印順法師，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.89。

添進了真常心的如來藏思想。以此，印順法師認為「真諦的《攝大乘論釋》，有補充增附的部分，但決不是自己的解說，而是有所依據的，代表當時一分大乘行者的共同對於真諦的阿摩羅識說意見」²⁵。

5. 岩田諦靜：岩田諦靜在其著作《真諦の唯識說の研究》一書的第二章中，對於阿摩羅識的梵文原文做了相當詳細的異譯本之對照研究與考察。首先，對於阿摩羅識一詞之梵文原語，岩田並不認同宇井伯壽單從兩種漢譯的對照來推出阿摩羅識的梵文原文為 *amala-vijñāna* 的作法，他在將《決定藏論》、《瑜伽師地論》及藏譯《瑜伽師地論》的對照中發現，真諦譯為阿摩羅識的可能梵文有四個，亦即 1. *pratyamitra* (藏譯：dgra bo, 玄奘譯：相違)、2. *āśraya-parivṛtti* (藏譯：gnas gyur pa, 玄奘譯：轉依)、3. *āśrayaparivṛtti-balādhāna* (藏譯：gnas gyur paḥi stobs bshyed pa, 玄奘譯：轉依力)、4. *viśuddha-vijñāna* (藏譯：rnam par śes pa rnam par dag pa, 玄奘譯：淨識)，²⁶ 而阿摩羅識一詞的梵文應是由 *viśuddha-vijñāna* (淨識) 的 *viśuddha* 推展出來的。岩田依其考察，認為在《瑜伽師地論》卷五十一中出現的 *viśuddha* 和 *nirmala-jñāna* 是表示同樣的意思，而從西藏譯來看 *nirmala* 和 *amala* 都譯為 *dri ma med pa*，同時在西藏語辭典中，*dri ma med pa* 有 *amala* 和 *nirmala* 的意思，所以 *nirmala-jñāna* 和

²⁵ 印順法師，〈《起信論》與扶南大乘〉，p.88。

²⁶ 岩田主要是參照藏譯本，依其藏文推斷還原為梵文。

amala-jñāna 是同樣的意思，以此岩田認為 amala-jñāna 才是真諦漢譯為阿羅摩識的梵文原語。²⁷至於真諦之所以在阿賴耶識 (ālaya-vijñāna) 之外，再置阿摩羅識一詞的主要原因，是在《瑜伽師地論》中也將阿賴耶識所轉現而成的淨位之識稱為 viśuddha-vijñāna。

此外，真諦的學說是與如來藏思想有很深的關係的，因此在其唯識說中亦試圖採入佛性如來藏說，以致後來有作為第九識的阿摩羅識的說法，然而這種試圖將這二種學說融合的情形，並非始於真諦，而是在真諦之前的印度就已經存在了，如《楞伽經》和《大乘密嚴經》中都說有八種、九種的識，亦即有生滅性的八識和不生不滅的九識，這些都是試圖融合唯識與如來藏說的一種表現，而岩田認為真正完成這種融合的是到了中國之後的真諦。

6.大竹晉：在〈真諦《九識章》をめぐって〉一文中，大竹晉除了依圓測的論書中所出現的有關《九識章》之佚文，來論證《九識章》是真諦所作之外，並主張：「《成唯識論》是將轉成無垢的阿賴耶識稱為無垢識 (=阿摩羅識)，而真諦則是將八識全體內在的空性稱為阿摩羅識，二者雖同樣用阿摩羅識一詞，但所指涉的對象卻不同。真諦主張在阿賴耶識之外有阿摩羅識，只不過是主張在阿賴耶識之外有獨立的空性，這並不是什麼奇怪的事。至於真諦為何將空性稱為阿摩羅識，不外是因

²⁷ 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，p.168。

為瑜伽師也將空性之異名的真如稱為自性清淨心(「識」是「心」的同義語)。」²⁸。

以上幾位近代學者的研究，對於真諦阿摩羅識的意涵，有著相當不同的看法，有將其視為是淨識、空性的(宇井伯壽、大竹晉)；有將其視為是如來藏自性清淨心的(牟宗三)；也有將其視為是真諦為調和唯識與如來藏思想所形成的概念(勝又俊教、印順法師、岩田諦靜)，這些差異性的看法，顯示出真諦思想上的難以定位性，然而若單從真諦較不具爭議性的譯述書來看，特別是就其出現阿摩羅識一詞的四個譯本來說，真諦的阿摩羅識會是如牟宗三所說的是自性清淨心的可能性甚是薄弱。而就真諦所處的時代思潮、經歷以及部分譯述書來說，其欲融合唯識與如來藏思想的意圖則是相當有可能的。

而在探討真諦阿摩羅識思想中另一個不可被忽略的問題是，傳為真諦所作而已失佚的《九識章》(或《九識義記》)究為真諦所作？還是真諦之後的漢人所作？此一問題，在近代學者的研究中，也存在著對立性的看法，關於此一問題，在本文下一段中，將再作進一步地說明。

三、對於真諦第九識的一些議論

²⁸ 大竹晉，〈真諦《九識章》をめぐって〉，收錄於船山徹編，《真諦三藏研究論集》，京都：京都大學人文科學研究所，2012.3。p.128。

(一)窺基、圓測對於真諦立第九阿摩羅識之批評

以上所述是近代幾位學者對於真諦阿摩羅識思想的見解。然而在唐朝時，在以《成唯識論》為圭臬的法相宗思想的影響下，對於真諦撰《九識義記》，立阿摩羅識為第九識並無法認同。其中，窺基與圓測便曾分別在其所撰之《成唯識論述記》與《解深密經疏》中對此第九識的說法，提出了批判。

首先，窺基在《成唯識論述記》卷3中作：「述曰：唯無漏依，體性無垢。先名阿末羅識，或名阿摩羅識。古師立為第九識者，非也。然《楞伽經》有九種識，如上下會，此無垢識，是圓鏡智相應識名，轉因第八心體得之」²⁹。窺基這段述記是在《成唯識論》卷三說明初能變之「斷捨門」論文中的一段述記，「斷捨門」亦即是解釋《唯識三十頌》第四頌的最後一句「阿羅漢位捨」。在此段論文說明在阿羅漢位永捨阿賴耶識名後，同時附帶地說了第八識的種種異名：

然第八識雖諸有情皆悉成就，而隨義別立種種名，謂或名心，由種種法熏習種子所積集故；或名阿陀那，執持種子及諸色根令不壞故；或名所知依，能與染、淨所知諸法為依止故；或名種子識，能遍任持世出世間諸種子故。此等諸名通一切位。或名阿賴耶，攝藏一切雜染品法令不失故，我見愛等執藏以為自內我故，此名唯在異

²⁹ CBETA, T43, p. 344。

生、有學，非無學位不退菩薩有雜染法執藏義故；或名異熟識，能引生死善不善業異熟果故，此名唯在異生、二乘諸菩薩位，非如來地猶有異熟無記法故；或名無垢識，最極清淨諸無漏法所依止故，此名唯在如來地有，菩薩二乘及異生位持有漏種可受熏習，未得善淨第八識故。³⁰

在此段論文中說明了第八識的七個異名，這些不同的名稱代表著第八識的各種意義以及所呈顯的狀態。其中，心、阿陀那、所知依、種子識等四個稱號，表顯的是第八識的性質或功能，通一切眾生在一位階位使用；而阿賴耶識、異熟識與無垢識三個稱號，則是表示有情識之間的差別，亦即其使用的有情對象是有所不同的，其中阿賴耶識是指異生(凡夫)與有學位菩薩，異熟識則是通異生與二乘菩薩，而無垢識則唯如來地的佛所有，是善淨的第八識。

以此，窺基依此《成唯識論》之教義，主張實際只有八識，並無第九識，所謂阿摩羅識並非是第九識，而是第八識在究竟轉依後的稱號，而此所說的「善淨第八識」，也並非單指第八現行識為淨，而是轉種子識為淨，是識體從根柢整體地、完全地轉換，亦即是在佛地(究竟轉依)後所顯之識。因此不論是凡夫或是佛，始終都只有八識，只不過凡夫與佛之八識的染淨不同、所依不同。故窺基認為真諦將阿摩羅識立為第九是「非

³⁰ 《成唯識論》卷3，CBETA, T31, p. 13。

也」，是錯誤的說法。

如同窺基，圓測亦是站在《成唯識論》八識說的立場，對於真諦的九識說提出批評。其在《解深密經疏》卷3說：

又真諦云：阿摩羅識反照自體，無教可憑，復違《如來功德莊嚴經》。彼云：如來無垢識，是淨無漏界，解脫一切障，圓鏡智相應。准經可知，無垢識者，即是淨分第八識也。又《決定藏論》即是《瑜伽》，彼論本無〈九識品〉也。³¹

此中，圓測批評真諦說「阿摩羅識反照自體」是「無教可憑」，而且也違背了《如來功德莊嚴經》之說，其同窺基一樣，是將無垢識視為第八識之淨分。同時也批評真諦說其《九識章》是依《決定藏論》中的〈九識品〉而作，而《決定藏論》實際上即是《瑜伽師地論》第五十一至五十四卷，但是在《瑜伽師地論》中卻沒有所謂的〈九識品〉。以此質疑真諦第九阿摩羅識之說的正當性。

由於真諦的《九識義記》現已失佚，因此在《九識義記》中，對於第九阿摩羅識的實際說明亦無法得知，然在圓測的《解深密經疏》以及《仁王經疏》中對此則有些許的提到，首先在《解深密經疏》卷3說到：

二、彌勒宗，依《金光明》等，具立八識。然依此宗，西方諸師有其三說：

- 一、菩提留支《唯識論》云：立二種心，一、法性心，真如為體，此即真如心之性故，名之為心，而非能緣；二、相應心，與信貪等心所相應。解云：唯釋意之性故、識之性故，亦名意識，於理無違。
- 二、真諦三藏，依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉說。言九識者，眼等六識，大同識論。第七阿陀那此云執持，執持第八為我、我所，唯煩惱障，而無法執，定不成佛。第八阿梨耶識，自有三種：一、解性梨耶，有成佛義；二、果報梨耶，緣十八界。故《中邊分別》偈云：「根塵我及識，本識生似彼」。依彼論等說，第八識緣十八界；三、染汙阿梨耶，緣真如境，起四種謗，即是法執，而非人執。依安慧宗作如是說：第九阿摩羅識，此云無垢識，真如為體，於一真如有其二義：一、所緣境，名為真如及實際等；二、能緣義，名無垢識，亦名本覺，具如《九識章》引《決定藏論·九識品》中說。
- 三、大唐三藏，依《楞伽》等及護法宗，唯立八識，不說第九。³²

³¹ CBETA, X21, p. 241。

³² CBETA, X21, p. 240。

其次，在《仁王經疏》卷2的〈教化品〉中亦說到：

言眾生識者，總標諸識。自有兩釋：

- 一、真諦三藏，總立九識：一阿摩羅識，真如本覺為性，在纏名如來藏，出纏名法身。阿摩羅識，此云無垢識，如《九識章》。餘之八識，大同諸師。
- 二、慈恩三藏，但立八識，無第九識，而言阿摩羅者，第八識中淨分第八。³³

在圓測的這二段論述中，雖未對真諦的阿摩羅識提出批評，僅做介紹性地說明，但從其文中用以描述阿摩羅識的詞彙來看，似乎是將真諦的阿摩羅識，視同於如來藏經系思想中的自性清淨心，而此與玄奘所主張的唯識學派的八識說有所不同。如同前段所說，圓測基本上也是以《成唯識論》為所宗，以此對於真諦所說之第九識，並不表認同。

(二)《九識章》之作者問題

從上一段窺基在《成唯識論述記》以及圓測在《仁王經疏》中的論述來看，窺基與圓測並非否定阿摩羅識一詞，其所無法認同的是，真諦將阿摩羅識視為是在八識之外的第九識。然而關於真諦是否作《九識章》，並於此論中設立了如窺基與圓測所理解的，在八識之外另一獨立的如《如來藏經》中所述之自

³³ CBETA, T33, p. 400。

性清淨心式的第九識？這部分目前學者間仍有不同的看法。

首先就《九識章》的作者來說，若依據圓測《解深密經疏》的內容來看，《九識章》是真諦所作，並引《決定藏論·九識品》以為論說，但若就道宣《續高僧傳》所記，《九識章》的作者是曇遷。在曇遷的項下，道宣說曇遷「撰楞伽、起信、唯識、如實等疏，九識、四月等章，《華嚴明難品玄解》總二十餘卷」³⁴，可惜道宣所說的這些曇遷的作品現在皆已失佚，無從得知其內容。而若就費長房的《歷代三寶紀》與道宣的《大唐內典錄》來說，記為真諦所撰的是《九識義記》，而非《九識章》。顯然對於《九識章》究竟是否如圓測所說，是為真諦所作，以及《九識章》與《九識義記》是否為同一書，就史料記載上仍存有待進一步釐清的部分。

而就真諦其他譯註所表現之思想，以及其譯註及思想在後來漢地朝代的推展來看，當代的學者對於《九識章》（或《九識義記》）是否為真諦所作，也持有二種對立性的看法，亦即《九識章》（或《九識義記》）並非真諦所作，以及即是真諦所作。

在主張《九識義記》非真諦所作的學者中，結城令聞認為攝論師所說的九識說是受到《楞伽經》的影響，而非真諦的《九識義記》，其甚至懷疑是否有《九識義記》一書的存在，又即

³⁴ CBETA, T50, p. 574。

使真有真諦的《九識義記》其內容也應與所謂攝論師所說的九識說有別。

關於《九識義記》是否存在的問題，結城提出了以下的質疑³⁵：1.根據費長房的《歷代三寶記》說《九識義記》是真諦「太清三年於新吳美業寺出」³⁶，但依據學者的研究，太清三年真諦並不住在新吳，同時在此時期，也不認為真諦有著作；2.關於真諦之事，費長房說「其事多在曹毘三藏傳文」，以此結城認為費長房手中是否有《九識義記》是一件非常值得懷疑的事；3.雖然在道宣《大唐內典錄》中所載的真諦譯著也提到《九識義記》，不過其文完全是《歷代三寶記》的轉載，從其他方面來看，當時《九識義記》就已經佚失了；4.雖然圓測在《解深密經疏》有真諦引《決定藏論·九識品》作《九識章》，以及在《仁王般若經疏》中說真諦立總立九識，如《九識章》等說，但圓測應該沒有實際見到《九識章》，因為在唐時，此書已經散佚了。5.攝論師在說明九識思想的典據時，會引《攝論》中的地界、金、土的這段論述；或是依據《無相論》或《決定藏論·九識品》；或舉《楞伽經》等，但在圓測之前或圓測同時之人，在論述九識的問題時，從無一人如圓測那樣提到《九識義記》的，以此若說當時之人都沒見到此書，而唯獨圓測一

³⁵ 以下說法參見結城令聞，〈支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位〉，《支那佛教史學》1.1，東京：支那佛教史學會，1937.4，pp.37-42。

³⁶ 費長房，《歷代三寶記》，CBETA, T49, p. 99。

人獲有此書，這種說法是有些不合理的。

至於真諦在《轉識論》與《顯識論》中所說的分別說提到的「具如九識義[1]品說」³⁷、「義疏九識第三，合簡文義有兩：一、明識體；二、明識用。一、識體者，出唯識論」³⁸，結城認為：其所說之「九識義」或「義疏」，並非意味有所謂的《九識義記》或《義疏》的一書存在，這從真諦所翻譯的經論中，並未出現第八阿梨耶、第九阿摩羅這種九識並列的情況，以及在《轉識論》說「具如九識義中說」是在說明本識的段落下來看，其所謂的九識並非如窺基所說的那種內涵，而毋寧是在說明本識的九識義，亦即《顯識論》中之顯識的身識、塵識等九種識。因此，結城認為：「所謂真諦『九識義記』中所說的，是指《顯識論》所說之九識的『義記』，而所謂第八阿梨耶、第九阿摩羅的這種九識思想，是初期攝論師的八識思想，受到楞伽師的影響所產生的中國攝論宗所特有的宗義，與印度唯識並無關係」³⁹。

綜結以上結城令聞的立場來說，可歸納為二點：一、真諦並未提出如窺基等所說的那種真常心式的九識說，將阿摩羅識

³⁷ 《轉識論》卷1，CBETA, T31, p. 62。[1]品 = 中【宋】【元】【明】【宮】【知】。

³⁸ 《顯識論》卷1，CBETA, T31, p. 880。

³⁹ 結城令聞，〈支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位〉，p.42。

與阿梨耶識等八識並列而為第九識的思想是中國攝論師所創；二、從種種歷史跡象來推斷，真諦並未作《九識義記》，九識義指的《顯識論》中所說的顯識（本識）意義下的九識義。

如同結城令聞，印順法師亦認為「《九識章》的作者，當然是弘揚《攝論》的學者」⁴⁰。印順法師認為真諦的阿摩羅識說是依據《決定藏論》的〈九識品〉而立說，而此所謂的〈九識品〉應即是指《決定藏論》中的〈心地品〉，而且從現存的史料來看，《九識章》是曇遷的作品，曇遷原是師承地論學者曇遵，而地論師是特別重視《大乘起信論》，因此在《九識章》中將阿摩羅識說為是本覺是很自然的事。但是印順法師認為在真諦所譯註之論書中所出現的阿摩羅識之真正意思，是指轉依的智如無差別性，因此絕不是如來藏的「本覺」義，將阿摩羅識直接解為「本覺」的「《九識章》的解說，只是《起信論》師的見地，與真諦攝論宗義無關」⁴¹。

與結城令聞及印順法師持相似見解的還有日本學者吉村誠。在吉村誠所著的〈真諦の阿摩羅識と攝論學派の九識說〉一文中，也認為《九識章》「與其說是真諦的著作，毋寧應認為是曇遷或者其後之攝論學派的著作」⁴²，其認為若比較真諦

⁴⁰ 印順法師，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1989.7(十版)，p.288。

⁴¹ 印順法師，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，p.300。

⁴² 吉村誠，〈真諦の阿摩羅識と攝論學派の九識說〉，《印度

阿摩羅識說與攝論學派之九識說，可以了解到二者有明顯的差異，而「二者之差異的產生原因，第一是攝論學派的人都不是直接師承真諦的，對於真諦所譯的論書並非全部都有；第二、攝論學派者幾乎都是出身於地論南道派，在學《攝論》以前都認為阿梨耶識的底處有真如，以及都偏好《起信論》的教理，其結果是他們將阿摩羅識視為第九識，將其與《攝論》的八識說結合，而以《起信論》的教理來解釋二者的關係。因此，攝論學派的九識說雖是從真諦的阿摩羅識說而來的，但不可將此二者視為同一，它可視為是由攝論學派所創的中國的唯識學說」⁴³。

以上三位學者對於否定真諦設立與阿賴耶等八識並列的「第九」阿摩羅識，以及撰述《九識章》（或《九識義記》）的論述，大致上可作為是持否定一方的代表。

然而如上所述，亦有部分學者主張《九識義記》是為真諦所作的，持這種立場的有宇井伯壽及大竹晉等人。

依宇井伯壽所撰之真諦的年表，此論是在承聖三年(554)年，亦即真諦抵達梁朝後的第八年(56歲)，住於美業寺時完成，同年完成的還有《轉法輪義記》一卷。宇井認為《九識義記》

學佛教學研究》56.1，東京：印度學佛教學會，2007.12，p.182。

⁴³ 吉村誠，〈真諦の阿摩羅識と攝論學派の九識說〉，p.182。

與《轉法輪義記》確實都是真諦獨立的作品⁴⁴。雖然誠如結城令聞所說，《大唐內典錄》及《歷代三寶記》記說真諦是太清三年在美業寺譯出《九識義記》的，但是太清三年真諦並不在新吳的美業寺。但宇井認為太清三年的時間紀錄並不是正確的，因為太清三年真諦剛去富春，尚未有翻譯，其認為《內典錄》所記的「三年」應是「承聖三年」。

此外，從以下種種記載來看，應可說明真諦確有造《九識義記》，如：在真諦《轉識論》中說：「就此識中具有八種異，謂依止處等，具如九識義[1]品說」⁴⁵，以及在《續高僧傳》中說曇遷造九識、四月等章，靖嵩造九識、三藏、三聚戒、二生死等玄義⁴⁶，以上所說的「九識義」、「九識章」、「九識玄義」等，應都與《九識義記》有關，可說明《九識義記》的存在。另外如前面所說的圓測的《解深密經疏》及《仁王經疏》中都提到真諦作《九識章》立九識義等的說法；又，在《華嚴宗章疏及因明錄》中記有：「《九識論》二卷(真諦三藏[5]述)」⁴⁷、《新

⁴⁴ 宇井伯壽，《印度哲學研究》第六，p.124, p.77。

⁴⁵ 《轉識論》卷 1, CBETA, T31, p. 62, ([1]品 = 中【宋】【元】【明】【宮】【知】)。

⁴⁶ 《續高僧傳》卷 10：「又撰九識、三藏、三聚戒、二生死等玄義。」，CBETA, T50, p. 502。

⁴⁷ 《華嚴宗章疏并因明錄》卷 1, CBETA, T55, p. 1133, ([5]述 + (按海東云九識章三卷)【甲】)。

編諸宗教藏總錄》記有：「《九識章》三卷，真諦述」⁴⁸。根據以上這些資料，宇井認為真諦所作的九識義之論書，在當時有《九識義記》、《九識義》、《九識義品》、《九識章》、《九識義章》、《九識論》等名，但原本真正的書名已無法確定。至於圓測批評真諦說《九識義記》是依《決定藏論》中的〈九識義品〉而作，然《決定藏論》即《瑜伽論》之別譯，但在《瑜伽論》中並無此品的這種說法，宇井則從遁倫的《瑜伽論記》中說：「此中景擬真諦師引《決定藏論·九識品》立九識義」⁴⁹，推測其中所說的「景」指的可能是慧景，而「擬」則是擬補缺之意，亦即慧景可能見過《決定藏論》中的〈九識品〉，而此乃在大本的《決定藏論》中未被翻譯的部分。綜而言之，宇井認為真諦確實作了《九識義記》，其著作的時間是承聖三年，地點即在美業寺。

大竹晉在〈真諦《九識章》をめぐって〉一文中，以圓測著書中所記的《九識章》之文，來論證《九識章》乃是真諦所作，而非如結城令聞、吉村誠以及印順法師等所說的，認為《九識章》是真諦之後的漢人所著的。其之所以以圓測的著書內容來做主要的論述證據，乃是因為有《九識章》的佚文大都來自圓測的著書，另外在玄奘回國之前，圓測是學習真諦唯識學系統的學者，因此當時圓測應是在一種可以廣泛應用真諦論著的

⁴⁸ 《新編諸宗教藏總錄》卷 3, CBETA, T55, p. 1177。

⁴⁹ 《瑜伽論記》卷 1, CBETA, T42, p. 318。

環境，以此從圓測的著書中所集錄下來的《九識章》之論文，應是比較可靠的。

大竹晉總結圓測著書中提到有關《九識章》之佚文共有四處，除在前文論述「窺基、圓測對於真諦立第九阿摩羅識之批評」一段中已引的二處《解深密經疏》以及《仁王經疏》之外，尚有以下一段的《解深密經疏》：

真諦三藏《九識章》云：問：大本云：緣覺十千劫到。到何位？是何宗？答：此是[1]客宗意。除三界或迴心學大乘入十信，信法如如。准知真諦亦說十信為所到處。⁵⁰

在此四段文中，大竹晉透過其對比於《仁王般若經疏》及《中邊分別頌》之研究，認為真諦所提出的第九識（阿摩羅識）是相當於《中邊分別論頌》中的空性，指的是八識內在的空性，與《成唯識論》將轉成無垢的阿賴耶識稱為無垢識（阿摩羅識）有所不同。

此外，在前面所引四段《解深密經疏》之第一段所說的《九識章》義，與安慧的《唯識三十頌釋》有三點相合之處：

1. 「第七阿陀那識……執持第八為我、我所」。在《成唯識論》只說第七識執第八識為我，不說有所。

⁵⁰ CBETA, X21, p. 2712。

2. 「第七阿陀那……唯煩惱障，而無法執，定不成佛」。安慧與真諦都將第七識視為染污意，故滅煩惱後，意亦滅，《成唯識論》則認為滅煩惱後唯滅染污意，不滅意。
3. 「二、果報黎耶緣十八界」。《瑜伽論》、《成唯識論》都說阿賴耶識唯緣十界。但安慧《唯識三十頌釋》的解釋中，阿賴耶識是以十八界為所緣。一般來說，只有意識是以十八界為所緣，但安慧與真諦卻將阿賴耶識也說是以十八界為所緣。大竹晉認為安慧與真諦的這種說法，或許是因為《攝論》說阿賴耶識的見識是意識，而意識所緣的十八界是賴耶的相識，以此而說阿賴耶識是以十八界為所緣。⁵¹

若從以上三段內容分析來看，圓測說真諦「依『安慧宗』所作之《九識章》的內容中，在此三說上，確實與安慧之說一致，而且其中的第一說與第三說在真諦的譯書中並未清楚顯現，是當時漢人應不知道的論說，因此《九識章》極可能是真諦在安慧出生地的南印度，學習了與安慧系統相似的學說而作的論本」⁵²。

⁵¹ 大竹晉，〈真諦《九識章》をめぐって〉，收錄於船山徹編：《真諦三藏研究論集》，pp.132-136。

⁵² 大竹晉，〈真諦《九識章》をめぐって〉，p.136。



以上是大竹晉認為《九識章》是真諦所作的正面論說，至於懷疑乃至否定《九識章》是真諦所作的立說，大竹晉提出了以下的反駁：

1. 對於主張《九識章》是在玄奘回國之後所偽撰的反駁：

對於如前文所提到的吉村誠所說：若考慮到《九識章》是在攝論學派末期才突然出現的這一點，則就有必要考慮一下它是唐初攝論學派所偽作的可能性，《九識章》所引用的《決定藏論》的〈九識品〉幾乎是說九識組織的唯一文獻，如此重要的文章在圓測之前的著作中完全沒人言及，是件很奇怪的事，而玄奘回國之後，在中國所出現的偽經中，開始有說九識說，如此《九識章》乃至《決定藏論》之〈九識品〉或許可以很自然地將其視為是為了主張九識說的攝論學派所偽作的論書。因此《九識章》很可能是在玄奘回國之後，圓測撰述《解深密經疏》及《仁王經疏》之前，因為知道安慧《唯識三十頌釋》及讀過《成唯識論》的中國人，依其所知，假借真諦之名而寫的著作。

對此，大竹晉提出了反對的意見，其理由是：(1)元曉(617~?) 在完全不知道安慧的《唯識三十頌釋》以及在閱讀《成唯識論》前，在其所作的《中邊分別論疏》中已經說到第八識緣十八界。表示元曉在玄奘回國之前已經知道《九識章》中的「第八識緣十八界」之說。(2)元曉《金剛三昧經論》(650 前)卷二中已說到《九識章》，而《成唯識論》是在 659 年譯完，因此元曉是在知道《成唯識論》前就已經知道《九識章》了。

2. 《瑜伽論》中無〈九識品〉的問題：

關於圓測在《解深密經疏》中說《九識章》是引《決定藏論》之〈九識品〉，而《決定藏論》即《瑜伽論》，但《瑜伽論》卻無〈九識品〉這一點，大竹晉認為：《十七地論》與《決定藏論》和現存的《瑜伽師地論》並不是完全一致的，「事實上，從佚文可以清楚地了解《十七地論》中與現存的《瑜伽師地論》有一致的地方，也有不同之處」⁵³，他透過從日本元曉等集《金光明經最勝王經玄樞》所引的《十七地論》的佚文研究推斷，真諦所說的《十七地論》未必即是指《瑜伽論》，因此不能在《瑜伽論》中沒有九識說，便將把九識說之依據述諸《決定藏論》(《十七地論》)的《九識章》斷定為偽作。

以上是當代幾位學者對於真諦是否作《九識章》的一些議論，從以上的這些議論來看，在其推理上都無法完全排除其合理性與可能性，因實際文本的失佚，此一問題亦恐難完全決斷。然關於真諦的阿摩羅識說，除了以圓測《解深密經疏》等中《九識章》所說之外，最能真正表現阿摩羅識之意義仍應訴諸真諦自己所作之譯述書，以下將就真諦譯述書中提到阿摩羅識的部分來進行分析。

四、真諦譯述論書中阿摩羅識義之解析

⁵³ 大竹晉，〈真諦《九識章》をめぐって〉，p.140。

如前所述，在真諦譯述書中，出現阿摩羅識的只有《決定藏論》(11次)、《三無性論》(4次)、《十八空論》(2次)與《轉識論》(2次)。而基本上在第二節近代學者的研究中所提到的學者，也都是以此四論作為探究真諦阿摩羅識義的底本。

真諦譯《決定藏論》	玄奘譯《瑜伽師地論》
1.卷 1〈心地品〉 斷阿羅耶識即轉凡夫性，捨凡夫法，阿羅耶識滅。此識滅故，一切煩惱滅。阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。(T30, p. 1020)	卷 51：〈攝決擇分〉 轉依無間當言已斷阿賴耶識，由此斷故，當言已斷一切雜染，當知轉依由相違故，能永對治阿賴耶識。(T30, p. 581)
2.卷 1： 阿羅耶識是無常，是有漏法，阿摩羅識是常，是無漏法，得真如境道，故證阿摩羅識。(T30, p. 1020)	卷 51： 又阿賴耶識體是無常，有取受性，轉依是常，無取受性，緣真如境聖道方能轉依故。(T30, p. 581)

3.卷 1： 阿羅耶識為麤惡苦果之所追逐，阿摩羅識無有一切麤惡苦果。(T30, p. 1020)	卷 51： 又阿賴耶識，恒為一切麤重所隨，轉依究竟遠離一切所有麤重。(T30, p. 581)
4.卷 1： 阿羅耶識而是一切煩惱根本，不為聖道而作根本。阿摩羅識亦復不為煩惱根本，但為聖道得道得作根本。阿摩羅識作聖道依因，不作生因。(T30, p. 1020)	卷 51： 又阿賴耶識，是煩惱轉因，聖道不轉因。轉依是煩惱不轉因，聖道轉因，應知但是建立因性，非生因性。(T30, p. 581)
5.卷 1： 阿羅耶識於善、無記不得自在，阿羅耶識滅時有異相貌，謂來世煩惱不善因滅。以因滅	卷 51： 又阿賴耶識令於善淨、無記法中不得自在，轉依令於一切善淨無記法中得大自在，又阿賴耶識斷滅相者，謂由此識正斷滅故，捨二種取，其身雖住猶

<p>故，則於來世五盛陰苦不復得生，現在世中一切煩惱惡因滅故，則凡夫陰滅，此身自在即便如化，捨離一切麁惡果報，得阿摩羅識之因緣故。(T30, p. 1020)</p>	<p>如變化。所以者何？當來後有苦因斷故，便捨當來後有之取，於現法中一切煩惱因永斷故，<u>便捨現法一切雜染所依之取</u>，一切麁重永遠離故。⁵⁴(T30, p. 581)</p>
<p>6.卷 1： 一切煩惱相故，入通達分故，修善思惟故，證阿摩羅識，故知阿羅耶識與煩惱俱滅。(T30, p. 1020)</p>	<p>卷 51： 如是建立雜染根本故，趣入通達修習作意故，建立轉依故，當知建立阿賴耶識雜染還滅相。(T30, p. 581)</p>

⁵⁴ 在此段對應文中，玄奘所譯雖未如前有「轉依」一詞以作為真諦譯「阿摩羅識」之對應，但在西藏譯的相對應文中則有「轉依」(gnas gyur pa)一詞。(岩田，p.162)

<p>7.卷 1： 諸世俗法阿羅耶識悉為根本，一切諸法出世間者無斷道法阿摩羅識以為根本。」(T30, p. 1022)</p>	<p>卷 51： 諸法種子，一切皆依阿賴耶識，又彼諸法若未永斷，若非所斷。隨其所應所有種子隨逐應知(T30, p. 584)</p>
<p>8.卷 2： 說出世法所生相續，依阿摩羅識而能得住，以此相續與阿羅耶識而為對治，自無住處是無漏界，無惡作務，離諸煩惱。(T30, p. 1025)</p>	<p>卷 52： 若出世間諸法生已即便隨轉，當知由轉依力所任持故。然此轉依與阿賴耶識互相違反，對治阿賴耶識，名無漏界離諸戲論[4]。(T30, p. 589)</p>
<p>9.卷 3： 阿摩羅識對治世識，甚深清淨，說名不住。(T30, p. 1031)</p>	<p>卷 54： 又復對治所攝，淨識名無所住(T30, p. 595)</p>
<p>十八空論</p>	<p>中邊分別論／辯中邊論</p>

<p>卷 1： 問：若爾，既無自性不淨，亦應無有自性淨。云何分判法界非淨非不淨？ 答：阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨，為客塵盡，[8]故立為淨。(T31, p. 863)</p>	<p>卷 1〈相品〉： 不染非不染 非淨非不淨 心本清淨故 煩惱客塵故(T31, p. 453)</p>	<p>卷 1〈辯相品〉： 非染非不染 非淨非不淨 心性本淨故 由客塵所染 (T31, p. 466)</p>
--	--	--

三無性論

卷 1：「無變異者，明此亂識即是分別、依他似塵識所顯，由分別性永無故，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識。唯有此識獨無變異故稱如如，前稱如如，但遣十二入，小乘所辨一切諸法，唯十二入非是顛倒。今大乘義破諸入，並皆是無，唯是亂識所作故，十二入則為顛倒，唯一亂識則非顛倒，故稱如如。此識體猶變異。次以分別、依他，遣此亂識，唯阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如也。前唯識義中亦應作此識說，先以唯一亂識遣於外境，次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也。」(T31, p. 872)

卷 2：「第五相⁵⁵唯為[15]真性所攝者，此不執著名、義二相，即是境、智無差別阿摩羅識故。第四、第三亦不離真實性，但其所立正為偏顯一義耳。」(T31, p. 873)

轉識論

卷 1：「問：遣境在識，乃可稱唯識義，既境識俱遣，何識可成。答：立唯識乃一往遣境留心，卒終為論，遣境為欲空心，是其正意，是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識，亦可卒終為論是[23]摩羅識也」(T31, p. 62)
[23]（阿）+摩【宋】【元】【明】【宮】。」

首先，就《決定藏論》而言，其中阿摩羅識共出現十一次，其中九次是對應於玄奘譯《瑜伽論》的詞語為「轉依」，一次

⁵⁵《三無性論》卷 2：「問曰：經中說有五相：一、名言相；二、所言相；三、名義相；四、執著相；五、非執著[13]相。又說三相，謂分別相、依他相、真實相，此二處相攝云何？為五攝三？為三攝五？
答曰：今約三相分別五相，應知五相中前二相，通為三相所攝；第三相偏為分別相攝，第四相但為依他相攝，第五相唯為真實相攝」(CBETA, T31, p. 873)[13]相+（二相）【宋】【元】【明】【宮】【聖】。

對應的是「轉依力」，另一次則是「淨識」。轉依在《攝大乘論》中說有六種，亦即損力益能轉、通達轉、修習轉、果圓滿轉、下劣轉、廣大轉，其中損力益能轉指的是資糧位與加行位中的修習轉變，通達轉則是見道位的轉依，此時是證見真如，生起無分別智。在見道位中所現起的現行識，是絕對清淨的，亦即不會伴隨有任何的煩惱心所，以此真諦說為阿摩羅識（無垢識），這種阿摩羅識意思（亦即見道位、通達轉時之無分別智）的使用，同樣出現在《三無性論》及《轉識論》中，代表的是遣除分別性及染依他性後所現的真實性。而這也是《決定藏論》中說：「阿摩羅識是常，是無漏法，得真如境道」的原因。⁵⁶阿摩羅識就作為有一有為法而言，自然應是無常的，《決定藏論》將阿摩羅識說為是常，是就此見道位時所顯的阿摩羅識是境智無差別的無分別智，此時與智無差別之境即是「識性」，亦即識自身（識自相），「識性」在瑜伽行派來說即是所謂的真如，因此可說為常。

此亦如在《轉識論》中說：「此境識俱泯即是實性，實性

⁵⁶ 此亦可說明《決定藏論》中說「阿摩羅識作聖道依因，不作生因」的理由。牟宗三先生認為真諦所說的阿摩羅識是《如來藏經》式如來藏自性清淨心，因此阿摩羅識理應是作為聖道的生因，而不是憑依因，以此認為這種說法是真諦思想上的一個「刺謬」，但若將此中所說的阿摩羅識即是「實性」、「真如」的這一面來看，則將阿摩羅識說為是聖道的憑依因，也就不會有什麼奇怪的了。

即是阿摩羅識」，將阿摩羅識說為實性，是就泯除虛妄境與雜染阿賴耶識後所成顯的無漏淨識及真實性，此中所說的真實性即是「識性」。唯識學派主張萬法唯識，識是一切存有的本質，了解識性即是了解了一切存有的本質、是見到了最真實境、是勝義諦。因此，瑜伽行派修習止觀的首要目標即是「悟入唯識」，要見到萬法之本質的識自身（識自相、識性、真如），以去除一切錯誤的認知（我、法執=執有非識之境）。

識的性質及功能依差別識來說，可有多種意義，如了別、熏習（能熏或能受熏）等，而其中共同的、同時也是最重要的即是空性，在見道位所起的無分別智，就其證知自己為空，所展現出的空性這一面來說，是常。因此，阿摩羅識可如《決定藏論》中所說的「是常」；也可如《轉識論》中所說的是「實性」。這種從事物的另一面向或另一種意義來賦予其不同稱謂的方式，就如在《攝大乘論》中以「異門」(paryāya)來說三性是非一非異一樣。識是依他起，但由異門故，成圓成實性，⁵⁷圓成實性並離於這依他起的識而獨立存在的，而是就這緣起（依

⁵⁷ 《攝大乘論本》卷 2：「此三自性為異為不異？應言非異非不異。謂依他起自性，由異門故成依他起；即此自性由異門故成遍計所執，即此自性由異門故成圓成實。由何異門此依他起成依他起？依他熏習種子起故。由何異門即此自性成遍計所執？由是遍計所緣相故，又是遍計所遍計故。由何異門即此自性成圓成實？如所遍計畢竟不如有故。」(CBETA, T31, p. 139)

他起)的同一個識的清淨面說其為圓成實，而此圓成實性，在世親釋中即說為真如。此外，《三無性論》卷2中說：「第五相唯為真性所攝者，此不執著名義二相，即是境智無差別阿摩羅識故，第四、第三亦不離真實性。但其所立正為偏顯一義耳」⁵⁸，其所欲表現的不外都是此意。

而在《十八空論》中真諦譯為阿摩羅識大致相當於梵文的 *prabhāsvatva-citta* (相當於玄奘譯的「心性本淨」)，比較特別的是，在《十八空論》中將阿摩羅識說為是「自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨，為客塵盡，故立為淨」。⁵⁹ 將阿摩羅識說為「自性清淨心」很容易讓人直接想到如來藏思想中慣用的自性清淨心，然而事實上，在《中邊分別論》的思想中，原本即有承襲部派佛教中心性本淨的立場，並非即是如來藏思想中具足功德的自性清淨義。

以此，若僅從以上所列之真諦譯述論書中所說的阿摩羅識來看，真諦的阿摩羅識未必即與如來藏思想有絕對密切的關係，仍可完全從唯識思想的立場來解釋，可屬於唯識學派思想之一環，只不過其與《成唯識論》中將佛地後所轉成的純淨識稱為阿摩羅識(無垢識)有所不同，真諦是將在見道位時所生起的、不伴隨煩惱心所的無漏心稱為阿摩羅識(無垢識)，儘管此時就種子識的層面上，仍有俱生我執的無明種子存在。

⁵⁸ CBETA, T31, p. 873。

⁵⁹ CBETA, T31, p. 863。

五、結論

綜結來說，如前言中所述，真諦在中國所譯述的經論多達數十部，而這些經論的確包含了唯識學派與如來藏經系的思想，甚至是部派佛教及中觀學的思想，真諦在其所撰述的論疏或作品中，是否帶有了如來藏的思想，這部分仍可再深入探究，但若單就真諦於其譯述經論中所出現的阿摩羅識一詞的使用與義理來，並不能將其與如來藏經系之如來藏畫上等號，甚至做連結式地聯想。真諦的阿摩羅識其所表現的是一種無分別的清淨識(無分別智)或是此清淨識所展現的空性，而且這種清淨的無分別識，在通達位(見道位)即可顯現，亦即是《攝大乘論》中所說的六種轉依中的通達轉；而不同於窺基《成唯識論述記》等中的所說無垢識，窺基等所認為的無垢識是在究竟轉依，亦即是在佛地位中所轉顯得清淨識。

而至於真諦是否作有《九識義記》，並說阿摩羅識為第九識，因其文本早已失佚，從現今的資料與研究來看，此部分仍有商議之處，然不論如何，這卻是引來以《成唯識論》為所宗的，主張唯有八識的窺基以及圓測等的批評。而若從現存真諦譯述的論本中有出現阿摩羅識之處來看，實則真諦的九識說，並非是指可以九識同時並存或呈現的意思，而是在表顯轉依(通達轉)時生起的離垢識，而這離垢識有如虛空，以其無所謂的染、淨，而說為自性清淨心。



六、引用書目：

- 〔北涼〕失譯人名。《金剛三昧經》，T9, No. 273。
〔陳〕真諦譯，《轉識論》。T31, No. 1587。
〔陳〕真諦譯，《十八空論》。T31, No. 1616。
〔陳〕真諦譯，《三無性論》。T31, No. 1617。
〔隋〕費長房，《歷代三寶紀》，T49, No. 2034。
〔唐〕玄奘譯，《成唯識論》。T31, No. 1585。
〔唐〕玄奘譯，《辯中邊論頌》T31, No. 1601。
〔唐〕道宣撰，《續高僧傳》。T50, No. 2060。
〔唐〕圓測撰，《仁王經疏》。T33, No. 1708。
〔唐〕圓測撰，《解深密經疏》。X21, No. 369。

- 宇井伯壽，《印度哲學研究》第六，東京：岩波書店，1965。
牟宗三，《佛性與般若》上冊，台北：台灣學生書局，1989(五版)。
印順，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1981。
印順，〈《起信論》與扶南大乘〉，《永光集》，北京：中華書局，2011.10。
印順，〈論真諦三藏所傳的阿摩羅識〉，《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1989.7(十版)。
船山徹，〈真諦の活動と著作の基本的特徴〉，船山徹編，《真諦三藏研究論集》，京都：京都大學人文科學研究所，2012。
岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，東京：山喜房，2004.3。
服部正明，〈「佛性論」の一考察〉，《佛教史學》第四卷第3・4

- 號，京都：平樂寺書店，1955.08。
勝又俊教，〈真諦三藏の九識說とその背景思想〉，《東洋大學紀要》卷六，東京：東洋大學，1954。
吉村誠，〈真諦の阿摩羅識と攝論學派の九識說〉，《印度學佛教學研究》56.1，東京：印度學佛教學會，2007.12。
結城令聞，〈支那唯識學史上に於ける楞伽師の地位〉，《支那佛教史學》1.1，1937.4。
大竹晉，〈真諦《九識章》をめぐって〉，收錄於船山徹編，《真諦三藏研究論集》，京都：京都大學人文科學研究所，2012.3。



A Study on Paramārtha's Concept of Amala-vijñāna and the Author of *Jiu shi zhang*

Tsai, bo-lang

Dharma Drum Institute of liberal Arts, Buddhist Studies
Department, Assistant Professor

Abstract

In this paper, I try to figure out the real meaning of Paramārtha's concept of amalavijñāna. Besides, I will try to discuss the issue regarding Paramārtha, the author of *Jiu shi zhang*, through the studies of the modern scholars.

First, I propose that the meaning of amalavijñāna found in Paramārtha's works still belongs to the tradition of Yogacārā schools. It represents the nirvikalpajñāna. It is not the ninth vijñāna that Kuei-ji(窺基) and Yuan-che(圓測) commented.

Second, I still find it significant to discuss whether Paramārtha is the author of *Jiu shi Zhang* even though many scholars have written numerous excellent papers to discuss this issue. I think it is still difficult to reach a conclusion regarding the author because the original text is lost and many of the important related texts are lost too.

Keyword : Paramārtha, amalavijñāna, *Jiu shi zhang*,
nirvikalpajñāna, āśrayaparavṛtti

