

真諦三藏「九識說」產生的思想 背景之考察

——重新檢討勝又俊教之觀點*

玄奘大學·宗研所二年級 釋如定

摘要

日本學者勝又俊教曾根據敦煌出土的《攝論》古章疏、中國古德著書所載，判定真諦三藏的「九識說」之立論根據是《決定藏論》，並指出《楞伽經》中的「八九種種識，如水中諸波」，只能視為廣義的思想背景，其對真諦立九識說並無直接的影響。此外，又認為《大乘莊嚴經論》雖沒有出現 amala-vijñāna 的字眼，但論中的「阿摩羅識」一語，卻是為了方便整個文脈的理解而附加進去的。

吾人以爲：(1)、岩田良三曾說，真諦曾在其所譯的典籍中，將不同的語詞（諸如：lokottara-jñāna（出世間智）、viśuddha（清淨）、āśraya-parivṛtti（轉依）等）都譯爲「阿摩羅識」。這可見九識說的成立，未必非要依某個典籍不可，只要與實相符應者，即可稱爲第九阿摩羅識。(2)、從窺基《大乘法苑義林章》、《成唯識論述記》對《楞伽經》該經偈的批評，可發現其所針對者就是

真諦一系的舊譯思想，因此說《楞伽經》只能作爲廣義思想背景，而對真諦的九識說之產生沒有直接影響，可能與事實不符。(3)、筆者認同勝又氏所說，《大乘莊嚴經論》中的阿摩羅識一語，雖沒有對應的梵文原語，但卻是在不失文脈的理解下附加進去的。

關鍵字：九識說、阿摩羅識、《決定藏論》、真諦、勝又俊教

目次：

一、前言

二、問題的提出

三、「九識說」產生之思想背景

(1)、「九識說」產生的幾個面向

(2)、對勝又俊教所持觀點之檢討與評論

四、結論

【參考書目】

* 本文係悲廣獎學金 98 年度得獎論文

一、前言

有關在真諦三藏譯本所看見的「九識說」，對現代學者而言，是相當獨特的思想，這也是新、舊兩譯間的分歧之一。¹ 然，本文所要探討的「九識說」產生的思想背景的相關文獻與資料，依筆者現在所掌握的，似乎咸少有人具體針對此一議題，提出一些詳細的說明。不過，日本學者勝又俊教曾於 1954 年 3 月 31 日在《東洋大學紀要（第 6 號）》發表過〈真諦三藏の九識說とその背景思想〉²，對此，筆者未能閱讀到此篇文章，可說非常令人遺憾。

但是，在勝又氏的另一著作《佛教における心識說の研究》³ 中的「第三篇第二章」當中，有針對筆者所要探討的此一論題作專門的研究。然，本文第二章標為「問題的提出」，則以勝又俊教所提出的觀點作一簡單介紹，於後文「檢討現代學者的觀點」一節中，再針對他所說，提出一些評論。因此，本文的重點：是

¹ 近代學者梅光義曾於〈相宗新舊兩譯不同論〉中說：「又地論宗以第八識為淨識，攝論宗則更於八識之外立第九識，而新譯所談者既不立九識亦不謂第八識是淨識，此不同之處八也」。參見：梅光義，〈相宗新舊兩譯不同論〉，《唯識問題研究》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第 28 冊，台北，大乘文化出版社，67 年 5 月初版，p.93。

² 此篇文章是筆者從網路上查尋得來，只有簡單的標題、出版日等，沒有附全文。筆者案：此篇文章可能後來收錄於《佛教における心識說の研究》一書而集成冊，因為該書的「第三篇第二章」的標題與曾發表在《東洋大學紀要》第 6 號之題名相同。

³ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，東京，山喜房佛書林，昭和 36 年 3 月 25 日第一刷、昭和 63 年 5 月 23 日第七刷。

以勝又氏的文章為其基礎，然後進一步提出個人的看法，並針對是氏所說提出一些評論，為本文寫作的主要動機所在。

最後，於本文中，筆者擬分為四個脈絡進行以下的探討：一、為本文前言、寫作動機，以及組織結構；二、為本文所要討論的議題，亦即將勝又俊教的看法提出來，以作為後面討論的基礎；三、為本文所要探討的重心所在，於此中筆者區分為二個小節來討論：（1）首先，探討「九識說」產生的幾個可能之面向；（2）其次，再針對勝又氏所說，提出一些評論；四、則為本文結論。

二、問題的提出

勝又俊教如何討論真諦三藏「九識說」的思想背景產生之理由，為此中想要說明的重點所在。首先，是氏提出《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉如下：

已說心性淨，而為客塵染；不離心真如，別有心性淨。⁴

針對此段文，是氏舉出注釋此一偈頌的內容說：「說心真如名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識」，他又進一步引用該論的梵文本：

yathaiva toye lutite prasādite na jāyate sā
punar-acchatānyataḥ/

⁴ 《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉，大正 31,623a3-4。

malāpakarṣastu sa tatra kevalaḥ svacitta śuddhau vidhir
eṣa eva hi//18//

matam ca cittam prakṛtiprabhāsvaraṃ sadā
tadāgantukadoṣadūṣitam/

na dharmatācittamṛte 'nyacetasaḥ prabhāsvaratvaṃ
prakṛtau vidhīyate//19//

（例如：濁水澄清之時，〔表示〕清淨〔之水〕非從其它〔之水〕生起，而是唯除垢染之水〔而有〕。此同樣的關係亦可就自心清淨來看。然而，本性〔清〕淨也常為客塵煩惱所染污。但是，離於法性心，而於其他的心的自性上，是不認為有其清淨之存在的。）⁵

而其梵文本的注釋則解釋為：

na ca dharmatācittāḍṛte 'nyasya cetsaḥ
paratantra-lakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvaṃ vidhīyate/
tasmācittatathataivātra cittam veditavyaṃ/

（離於法性心，是不認為有其它的依他相的心之本性清淨的。因此，應知此心即是真如。）⁶

⁵ S. Lévi ; Asaṅga, *Mahāyānasūtrāḷamkāra*, Exposé de la Doctrine du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I ; Texte, Tome II ; Traduction, Introduction, Index, Paris, 1907-1911, p.88。

⁶ S. Lévi ; Asaṅga, *Mahāyānasūtrāḷamkāra*, p.88。

他藉由梵文與漢譯的兩相對照，認為梵文的法性心 dharmatācitta 就是漢譯的「心真如」，而梵文的心真如 cittatathatā 則為漢譯的「阿摩羅識」，所以原語與譯語不符合。他進一步認為「法性心」、「心真如」、「自性清淨心」、「阿摩羅識」是同義語，而且不外乎就是「如來藏」。而該論此段雖說「法性心」、「心真如」，也說到「如來藏」，但該文似乎強調且重視「自性清淨心」的說明，所以該論所謂的「此心即是阿摩羅識」這一句話，是附加進去說明前面內容的。⁷

另外，是氏也從《楞伽經》所說的「八九種種識，如水中諸波」一句加以考察，他認為：該經並沒有積極明白地主張「九識思想」，原因是看不到「阿摩羅識」此一語詞，所以該經並沒有直接影響真諦三藏的「九識說」。

其次，《大乘密嚴經》也說到「心有八種，或復有九」與「如來清淨藏亦名無垢智，常住無始終，離四句言說」的內容，經他的考證認為：此中所謂的「無垢智」即是「阿摩羅識」，也就是「如來清淨藏」。⁸

總之，勝又俊教認為上面所舉的《大乘莊嚴經論》、《楞伽經》、《大乘密嚴經》等並沒有給與直接影響，不過若從廣義的思想背景來看的話，也可以說有些許的影響。然，他認為：真諦三藏所說的「九識說」是依於漢譯的《決定藏論》等論而提出的。

⁷ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，pp.707-709。

⁸ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，pp.711。

⁹ 其主要的理由是，他從中國古德的注疏中得到一些訊息，而提出此結論，如敦煌出土的《攝大乘論疏》卷五說道：

即有極細觸，亦有極細受，故《決定藏論》釋九識中觸本識云：分別本識相應有何相？本識共五大地心法恒相應：一、思；二、觸；三、受；四、想；五、作意。¹⁰

除此之外，唐·圓測《解深密經疏》也說「真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉說」¹¹，還有唐·遁倫《瑜伽論記》卷一也說：「景擬真諦師《決定藏論》〈九識品〉立九識義」¹²，而《攝大乘論章》也說道：「《無相論》〈無相品〉云：分別性永無，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識，故究竟唯一淨識也。又外國傳云：《十七地論》〈菩薩品〉中廣辯阿摩羅識，以為九識」¹³。因此，是氏認為真諦三藏的「九識思想」應從《決定藏論》等論而來。也就是依於《決定藏論》所說，在八識外加上「阿摩羅識」。上面所說，是他經由考證之後，最後所得的結論。

⁹ 是氏認為，真諦三藏之所以提出「九識說」，特別是「第九阿摩羅識」的提出，是以《決定藏論》、《三無性論》、《十八空論》，以及《轉識論》等論為根據的，因為這幾部論曾出現過「阿摩羅識」一詞。參見：勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，pp.713。

¹⁰ 《攝大乘論疏》卷五，大正 85,985b18-21。

¹¹ 圓測法師，《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉，卍續藏，第壹輯，第三十四冊，頁 360。

¹² 《瑜伽論記》卷一上，大正 42,318a11-12。

¹³ 《攝大乘論章》卷一，大正 85,1016c19-22。

三、「九識說」產生之思想背景

(1)、「九識說」產生的幾個面向

首先，真諦的九識說相對於玄奘的新譯八識說而言，是其教學上的特色。然，根據長尾雅人所說，真諦對於後世的影響非常的大，同時他也是孕育種種問題的人。他更進一步說，以阿摩羅識為第九識而別立的說法，如果認為是彼創說的話，那麼，他完成這樣的思想，是在何處呢？是在遍歷印度期間？抑或是在東土的途上？如果是在印度時完成，那麼真諦或者包含真諦在內的多數人，若有此思想的話，為何在印度傳統上完全沒有傳承下來呢？這一點是令人相當懷疑的；如果是真諦來到東土之後所確立的思想，那麼哪些不是印度本土所擁有的思想呢？¹⁴ 而，勝又俊教則指出，九識說並非真諦獨自的思想，因為真諦就是在具有這種思想之傾向的印度本土中學習。然，這樣的思想體系，則要到他撰寫《九識義記》才真正確立。另外，是氏也認為「阿摩羅識」在印度中只是部分學界人士承認的思想，而無著、世親的學說則絲毫沒有運用到，很顯然的，只有在真諦三藏所傳承的學系中，此語辭才特別受到重視。¹⁵

然，如根據現有漢譯資料來看，名為真諦譯的經論中，出現「阿摩羅識」一語的大致有如下四部論，其詳細內容如下所引：

¹⁴ 長尾雅人，〈西藏に残れる唯識學〉，《印度學佛教學研究》第 2 卷第 1 號，東京，日本印度學佛教學會，昭和 28 年 9 月發行，pp.81-82。

¹⁵ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，p.692、pp.713-714。

16

【一】、《決定藏論》三卷（大正 30，No.1584）

譯時：（1）、《續高僧傳》卷一：梁·太清二年~陳·大建元年
（A.D.548-569）

（2）、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：梁·太清四年~太清
五年（A.D.550-551）

譯場：富春（浙江省富春縣，陸元哲宅）

出處：

（1）、卷上：

1、阿羅耶識對治故，證阿摩羅識。（1020b11-12）

2、阿摩羅識是常、是無漏法，得真如境道故，證阿摩羅
識。（1020b13-14）

3、阿摩羅識無有一切麤惡苦果。（1020b15）

4、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。（1020b17-18）

5、一切煩惱相故，入通達分故，修善思惟故，證阿摩羅

¹⁶ 以下參考：【一】、結城令聞，《唯識學典籍志》，東京，厚德社，1962年3月30日初版，1985年5月30日再版，pp.248-250。【二】、同上，pp.296-297。【三】、同上，pp.295-296。【四】、同上，pp.304-305。

識，故知阿羅耶識與煩惱俱滅。（1020b26-28）

6、一切諸法出世間者，無斷道法，阿摩羅識以為根本。
（1022a16-17）

（2）、卷中：

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。（1025c24-26）

（3）、卷下：

靜阿摩羅識對治世識，甚深清淨說名不住。（1031a3-4）

【二】、《三無性論》二卷（大正 31，No.1617）

譯時：（1）、《歷代三寶紀》卷九、《內典錄》卷五：陳·永定元
年~陳·大建元年（A.D.557-569）

（2）、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁·太清二年~
陳·大建元年（A.D.548-569）

（3）、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳·天嘉四年（A.D.563）

譯場：廣州（制旨寺）

出處：

（1）、卷上：

1、由分別性永無，故依他性亦不有，此二無所有，即是

阿摩羅識。(872a5-6)

2、唯阿摩羅識是無顛倒，是無變異，是真如如也。
(872a11-12)

3、次阿摩羅識遣於亂識故，究竟唯一淨識也。(872a14-15)

(2)、卷下：

即是境智無差別阿摩羅識。(873c24)

【三】、《十八空論》一卷（大正 31，No.1616）

譯時：(1)、《歷代三寶紀》卷九：陳·永定元年~陳·大建元年
(A.D.557-569)

(2)、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁·太清二年~
陳·大建元年 (A.D.548-569)

(3)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳·天嘉四年(A.D.563)

譯場：不詳

出處：

1、阿摩羅識是自性清淨心，但為客塵所污，故名不淨。
(863b20-21)

2、遣蕩生死虛妄識心，及以境界，一皆淨盡，唯有阿摩羅清淨心也。(863a27-28)

【四】、《轉識論》一卷（大正 31，No.1587）

譯時：(1)、《歷代三寶紀》卷九：陳·永定元年~陳·大建元年
(A.D.557-569)

(2)、《續高僧傳》卷一、《開元錄》卷七：梁·太清二年~
陳·大建元年 (A.D.548-569)

(3)、宇井伯壽《印哲研究》第六冊：陳·天嘉四年(A.D.563)

譯場：廣州（制旨寺）

出處：

此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識。(62c18-19)

藉由這四部論書，吾人可以看出「阿摩羅識」在真諦譯本中的重要性，如對照玄奘的譯本，可發現此「第九識」的譯語有如下之對應：¹⁷

1、《決定藏論》「阿摩羅識」↔《瑜伽師地論》「轉依」、「淨識」

2、《三無性論》「阿摩羅識」↔《顯揚聖教論》「唯識性」

3、《十八空論》「阿摩羅識」、「阿摩羅識清淨心」↔《辯中邊論》
「心性本淨」

4、《轉識論》「阿摩羅識」↔《唯識三十論頌》「唯識〔性〕」

¹⁷ 此兩譯之間的對應，可參見：宇井伯壽，《印度哲學研究》第 6 冊。

依於上面同本異譯的對照，大致上可以說真諦譯本所出現的「阿摩羅識」是指涉「實相」、「真理」，這一點至少可以確定。¹⁸

以下，我們將重點放在討論「第九阿摩羅識」的成立可能來源，並分別就三個面向來說明：

(一)、從唐·波羅頗蜜多羅所譯的《大乘莊嚴經論》來看，「阿摩羅識」一詞也曾出現在該論中。如該論卷六，〈隨修品第十四〉所說：

不離心之真如別有異心，謂依他相說為自性清淨。此中應知，說心真如名之為心，即說此心為自性清淨，此心即是阿摩羅識。¹⁹

¹⁸ (1)、「轉依」的內涵，如《成唯識論》卷九所說：「數修此故捨二羸重，二障種子立羸重名，性無堪任，違細輕故，令彼永滅，故說為捨，此能捨彼二羸重故，便能證得廣大轉依……云何證得二種轉依？謂十地中修十勝行，斷十重障，證十真如，二種轉依，由斯證得。」(大正 31,50c29-51a21)

(2)、「唯識性」亦如《成唯識論》卷九所說：「若時菩薩於所緣，無分別智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即證真如，智與真如平等平等，俱離能取、所取相故。」(大正 31,49c18-21)

(3)、「心性本淨」則如《辯中邊論》卷上所說：「云何非染非不染？以心性本淨故。云何非淨非不淨？由客塵所染故。是名成立空差別義」(大正 31,466b18-20)

依於上面這三個名目的內容說明，我想「阿摩羅識」與玄奘譯本中的其它語辭的使用，如從究極處來看，同是指涉究極的「真實」、「真理」，應該可以確定的。

¹⁹ 《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉，大正 31,623a8-9。

值得注意的是，根據學界人士的研究，對應於漢譯中的「阿摩羅識」之梵文原語（指：amala-vijñāna）似乎看不到，此梵文原文如下引述：

na ca dharmatācittādrte 'nyasya cetsaḥ
paratantra-lakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvaṃ vidhīyate/
tasmācittatathatāivātra cittaṃ veditavyaṃ//

（不離法性心而有另一個心之依他相的本性清淨存在，因此，此心應知即是心真如）²⁰

依日本學者藤隆生的研究指出，梵文 Mahāyāna-sūtrāṃkāra（《大乘莊嚴經論》）並沒有出現 amala-vijñāna 一語。他從梵漢文的比對中發現，漢譯的「心真如」相當於梵文的 dharmatā-citta（法性心），而漢譯的「阿摩羅識」則相當於 citta-tathatā（「心真如」或「心如性」），而且與「阿摩羅識」的原語不符。²¹ 對於此一說法，勝又俊教、宇井伯壽等人也是持相同看法，所以並無任何異議。²²

另外，值得注意的是，岩田良三更進一步從真諦譯為「阿摩

²⁰ S. Lévi; Asaṅga, *Mahāyānasūtrāṃkāra*, p.88。有關中文翻譯，為筆者參考勝又氏的和譯。

²¹ 藤隆生，〈攝論學派における阿摩羅（Amala）識の問題〉，《佛教文化研究所紀要》第4集，京都，龍谷大學佛教文化研究所，昭和40年5月5日發行，p.116。

²² 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，pp.708-709。另外，亦可參見：宇井伯壽，《印度哲學史》，東京，岩波書店，昭和40年6月7日發行，p.350。

羅識」此一語辭發現 lokottara-jñāna (出世間智), viśuddha (清淨), āśraya-parivṛtti (轉依) 等語辭, 也被真諦譯為「阿摩羅識」²³。如果這項研究正確的話, 那麼, 這就間接的證明了「阿摩羅識」的原語未必一定是指 amala-vijñāna 這個梵文字不可。因為, amala-vijñāna 這個語辭所要呈顯的只是——「掃除虛妄性, 成就清淨性」(表顯「轉依」、「清淨」的境界) 而已, 亦即只要與這樣的內涵相符者, 即可名為「阿摩羅識」。所以即使沒有「阿摩羅識」一詞, 但是在內容的本質上與此義涵相應者, 我想它就是「阿摩羅識」。這一點或許可從佛教所常說的「空性」(śūnyatā) 一詞看出, 如《辯中邊論》卷上, 〈辯相品第一〉說:

略說空異門, 謂真如實際; 無相勝義性, 法界等應知。

tathatā-bhūta-koṭīś cānimittam paramārthatā/

dharma-dhātuś ca paryāyāḥ śūnyatāyāḥ samāsataḥ// [I.14]

(概略地說, 「空性」的同義語有「真如」、「實際」、「無相」、「勝義」和「法界」)²⁴

該論長行解釋為:

即此中說所知空性 (śūnyatā), 由無變異說為真如

²³ 岩田良三, 〈Amala-jñāna と阿摩羅識について〉, 《印度學佛教學研究》第 19 卷第 2 號, 東京, 日本印度學佛教學會, 昭和 46 年 3 月發行, p.136。

²⁴ 《辯中邊論》卷上, 〈辯相品第一〉, 大正 31,465c13-14。梵文部分可參見: 長尾雅人, 《Madhyāntavibhāga-Bhāṣya》, 東京, 鈴木學術財團, 1964 年 12 月 10 日發行, p.23。

(tathatā), 真性常如, 無轉易故。由無倒義說為實際 (bhūta-koṭi), 非諸顛倒, 依緣事故。由相減義說為無相 (animitta), 此中絕一切相故。由聖智境義說為勝義性 (paramārthatā), 是最勝智所行義故。由聖法因義說為法界 (dharma-dhātu), 以一切聖法緣此生故。²⁵

該論從幾個層面來解說「空性」, 也就是: 1、從法的「無變異性」, 亦即恒常而無有變轉來說明「空性」; 2、從法的「離諸顛倒戲論」來說明「空性」即是如此; 3、從諸法的「泯滅一切相」來說「空性」; 4、就「根本無分別智所緣的境」來說「空性」; 5、就能「出生一切清淨無漏法」而說「空性」。大略地說, 雖基於以上這五個不同層面來表述「空性」, 但約某個彼此貫通的意義來說, 「空性」=「真如」=「實際」=「無相」=「勝義」=「法界」。因此, 此不同的語辭均在表明「實相」、「真理」之內涵, 但正如該文所說, 只要與「空性」內在的意義相應者, 即可名為「真如」、「實際」等名, 而「空性」可說是一代表性的語辭, 但不必然要固定以「空性」之名來說明。

藉由這樣的檢討, 我想「阿摩羅識」的梵文原語就不必然非要以 amala-vijñāna 來表示, 亦即只要與 amala-vijñāna 所表達的內涵相一致的話, 即可名為「阿摩羅識」, 這正如岩田良三所說, 真諦也將 lokottara-jñāna (出世間智), viśuddha (清淨), āśraya-parivṛtti (轉依) 等語辭譯為「阿摩羅識」, 由此點可知, 該語辭的使用只是真諦譯本中作為最主要的代表而已。

²⁵ 《辯中邊論》卷上, 〈辯相品第一〉, 大正 31,465c119-24。

附帶一提的是，對於《大乘莊嚴經論》中「阿摩羅識」一詞的出現，勝又俊教指出：梵文的《大乘莊嚴經論》，雖也說「法性心」、「心真如」及「如來藏」，但其重點卻著重在「自性清淨心」一詞上，而且「阿摩羅識」的梵文原語在該論中並沒有出現，故勝又氏進而推論漢譯中的「此心即是阿摩羅識」一句，應該是後來所附加的說明。²⁶ 針對勝又氏的如此推論，筆者看法與其一致。因為，譯者爲了要使整個內容更加通暢而詳細易解，所以會在翻譯時附加一些語詞，或作一此補助性的內容幫助理解。這或許可藉助玄奘、真諦兩位的翻譯來理解，以下例舉二部論來作簡單說明：

(1)、首先，玄奘《辯中邊論》卷上，〈辯相品第一〉曾說：「虛妄分別性」(大正 31,464c18)；相對於此，真諦《中邊分別論》卷上，〈相品第一〉則譯爲：「亂識虛妄性」(大正 31,451b19)。如果進一步求證梵文 *Madhyāntavibhāga-Bhāṣya* (《中邊分別論》) 之原文，可發現說爲 *abhūta-parikalpatvaṃ* (虛妄分別)²⁷ 而藏譯則爲 *yañ dag ma yin kun rtog pa* (虛妄分別)。²⁸ 從漢、梵、藏三種文本看來，除了真諦在「虛妄性」上增譯了「亂識」一詞之外，其它的譯本大致上均譯爲「虛妄分別」，亦即「亂識」這個語詞並沒有在玄奘譯、梵文本及藏譯本中出現。然，姑且不論彼此間的思想差異性爲何，現在值得注意的是，真諦增加了「亂識」

²⁶ 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，p.709。

²⁷ 長尾雅人，《*Madhyāntavibhāga-Bhāṣya*》，p.19。

²⁸ 參見：山口益，《漢藏對照 辯中邊論》，收錄於《世界佛學名著譯叢》第 81 冊，台北，華宇出版社，民國 75 年 12 月初版，p.5。

一語，即有助於對「虛妄分別」的進一步理解，亦即明白指出「亂識」=「虛妄分別」，這也說明了「亂識」是以「虛妄分別」爲其自性的。²⁹

(2)、其次，再從同是二本異譯的《俱舍論》來看，玄奘《阿毘達磨俱舍論》卷二十三，〈分別賢聖品第六之二〉譯爲：「修習總緣共相法念住，漸次成熟乃至上上品，從此念住後，有順決擇分初善根生，名爲煖法」(大正 29,119b10-12)；而真諦《阿毘達磨俱舍論釋論》卷十六，〈分別聖道果人品第六之一〉則翻爲：「從此法念處，如此次第數數修習，至最上上品，有善根名暖行即生起，是如暖行名暖行」(大正 29,271b19-21)。另外，再從梵文 *Abhidharma-Kośa-Bhāṣya* (《阿毘達磨俱舍論》) 對於此段則說爲 *tasmād dharmasmṛtyupasthānād evam abhyastāt kramaṇa/ iṣām agataṃ nāma kuśālamūlam utpadyate//* (如此地次第修習此法念處，〔即有〕名爲暖行的善根生起)。如檢討這三個文本，我們似乎可以發現，玄奘在翻譯此段內容時，除了增加一些內容幫助理解外(真諦譯本也有相同情形)，並增附了「總緣共相」與「順決擇分」等語辭，然這兩個語辭雖在梵文本中沒有出現，但卻有助於整個脈絡的釐清。

²⁹ 葉阿月指出，真諦譯本中有「亂識」這個增補語(亂識虛妄性，由此義得成)，而且爲了進一步解說此「亂識」，亦即虛妄分別性，所以在長行一開頭就以相當長的內容來敘述。(亂識虛妄性，由此義得成者，謂一切世間但唯亂識，此亂識云何名虛妄？由境不實故，由體散亂故)請參見：葉阿月，〈資料論〉，《唯識思想の研究—根本真實としての三性說を中心にして—》，東京，東方研究會，1975年3月20日發行，p.16。筆者案：長行的這些內容在梵文或藏譯本中是沒有的。

藉由上面二部論的例舉，吾人可以清楚得知玄奘、真諦兩人均有增譯的情形或附加語辭以幫助理解的情況。而這樣的情形不必然是「誤譯」，因此，真諦所附加進去的語辭不能說是錯誤的，依吾人的理解，正如上面所述，是爲了讓整個文脈更詳盡而已。若由此來看「阿摩羅識」一詞的使用，似乎也是同樣的情形罷了。所以，筆者在這一點上認同勝又俊教的說法。

然而，真諦單以「阿摩羅識」來表示「真理」、「真實」的內涵，我認爲正如上面所說，該語辭的施設只是一種「代表性」之言辭，亦即凡是涉及「清淨性」這一面的說明時，就稱它爲「阿摩羅識」（無垢識）——言下之意，就是「無有垢染」的意味。我想這也是爲何真諦會將不是 *amala-vijñāna* 的 *lokottara-jñāna*、*viśuddha* 以及 *āśraya-parivṛtti* 譯爲「阿摩羅識」的原因了，所以漢譯的「阿摩羅識」在真諦的譯本中，主要彰顯——它能夠作爲一切真理的「代名詞」罷了，因此，「阿摩羅識」就未必是 *amala-vijñāna* 這個語辭了，它不僅如岩田良三所說，真諦將 *lokottara-jñāna*、*viśuddha* 以及 *āśraya-parivṛtti* 都譯爲「阿摩羅識」。更進一步，只要與此內涵相應者均可名爲「阿摩羅識」，諸如：*tathāgata-garbha*（如來藏）、*sāsrava-tathatā*（有垢真如）、*buddhatā*（佛性）等等皆可名爲「阿摩羅識」。

（二）、《楞伽經》（*Laṅkāvatārasūtra*）的一些說明也是值得注意的，因爲這部經典的些許說明雖然不至於成爲提出「第九識」的主因，但或許能作爲真諦安立「第九識」的間接因素。首先，如《入楞伽經》卷九，〈總品第十八之一〉所說：

依諸邪念法，是故有識生；八九種種識，如水中諸波。³⁰

而實又難陀譯《大乘入楞伽經》卷六，〈偈頌品第十之一〉也說：

由虛妄分別，是則有識生；八九識種種，如海眾波浪。³¹

根據勝又俊教的研究指出，他認爲雖有「八九種種識」（八九識種種）等語辭，但該經並沒有積極明白地主張「九識思想」，而且也沒有出現「阿摩羅識」一語，所以他認爲《入楞伽經》並沒有直接給與真諦三藏的九識說之影響。³²

筆者以爲，在思想的解說上或許沒有給與太大的影響，但該經文中所出現的「八九種種識」中的「八九」等語辭，³³ 會不會就是往後啓發真諦在其所譯的文本中，乃至其重要的著作——《九識義記》中，將指涉「實相」、「真理」的內涵別譯爲「第九識」的重要因素呢？況且宋譯《楞伽經》將第八阿梨耶識區分爲

³⁰ 《入楞伽經》卷九，〈總品第十八之一〉，大正 16,565b23-24。

³¹ 《大乘入楞伽經》卷六，〈偈頌品第十之一〉，大正 16,625a26-27。

³² 勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，p.710。

³³ 安井廣濟指出，《入楞伽經》經常使用「八識」、「阿賴耶識（*ālaya*）」、意（*manas*）、識（*vijñāna*）」、「心、意、識」、「五識身（*pañca-vijñāna-kāya*）」、六識身（*ṣaḍ-vijñāna-kāya*）」、七轉識（*sapta-pravṛtti-vijñāna*）」諸等語辭，因此，他認爲該經的「識」之學說，與瑜伽行派同樣是八識說。參見：安井廣濟，〈入楞伽經にあらわれる識の學說について〉，《大谷學報》第 52 卷第 2 號，京都，大谷學會，昭和 47 年 10 月 30 日發行，p.1。由此看來，該經「識說」的主體還是圍繞在「八識說」的範圍來討論。

「淨」(真識, jāti-vijñāna)、「染」(現識, khyāti-vijñāna)二方面來說明,³⁴而這樣的說明如對比魏譯《入楞伽經》、唐譯《大乘入楞伽經》的話,應該與「八九種種識」(八九識種種)吻合,也就是說宋譯的「現識」應該指魏、唐譯的「八」,而宋譯的「真識」應該指魏、唐兩譯的「九」。如果是這樣的話,《楞伽經》雖沒有正式提及「九識」的思想,但從該經對「第八識」的判分,似乎又透露了尚未成型的「第九識」之雛型。

因此,筆者以為:透過宋譯《楞伽經》中的「淨」(真識, jāti-vijñāna)、「染」(現識, khyāti-vijñāna)二面的區分,以及結合魏譯《入楞伽經》中的「八九種種識」的些許訊息,或許是啓

³⁴ 勝又俊教,《佛教における心識說の研究》,p.710。勝又氏又說,該經說「識」有「三相」:轉相、業相和真相,這一點漢譯三本與梵文本是一致的。但在略說八識的時候,只有宋譯本說有真識、現識、分別識,而其它三本只有現識與分別識。而安井廣濟也指出,求那跋陀羅譯的「四卷楞伽」(宋譯)中,出現「現識」、「分別事識」與「真識」三種,但卻沒提及有關「真識」的說明。參見:安井廣濟,〈入楞伽經にあらわれる識の學說について〉,p.15(註角11)。另外,有關「真相 jāti-lakṣaṇa」(真識, jāti-vijñāna)的說明,雖在該經沒有解說,不過清水要晃進一步從 Jñānaśrībhadrā (智妙祥)的《楞伽經註 (Āryalaṅkāvatāra-vṛtti)》(影印北京版, No.5519)說,「真相」是「第一義諦」——亦即「阿賴耶識」的「真相」,它是不斷滅的,是不生滅的,它具有作為果的性格之清淨體(主體)。參見:清水要晃,〈入楞伽經の識の三相說について—如來藏とアーラヤ識の同視をめぐって—〉,《印度學佛教學研究》第25卷第1號,東京,日本印度學佛教學會,昭和51年12月發行,pp.162-163。

發真諦三藏提出「第九識」的基礎吧。³⁵有關這一點,如從窺基《成唯識論述記》對「九識思想」之批判來看,亦即採取「反面批評」的觀點來檢討「九識說」的話,或許也能從中窺知到一些訊息。如該注疏卷一說:

〔依〕《〔入〕楞伽經》〔卷九〕說:「八九種種識,如水中諸波」,〔此〕說有九識即是增數…〔而〕《〔入〕楞伽經》中,〔亦〕兼說識性,或以第八染、淨別開,故言九識。³⁶

藉由窺基的說明,吾人可以清楚知道所批評的對象是指——真諦三藏一系。然,窺基說:依《楞伽經》偈頌——「八九種種識,如水中諸波」,而立「九識說」,是「增數」;又指出該經所說的「識性」,是約「第八阿賴耶識」的「染」、「淨」二層面,而說「識性」的,此「識性」並非是在「八識」之外而有其體性。這顯然表達了窺基知道真諦一系於「八識」之外,別立「九識」的原因是來自於《楞伽經》,否則為何引用該經,並提出批評?而且值得注意的是,在另一部窺基的著作——《大乘法苑義林章》當中,也以同樣的手法而加以批評,³⁷而且也提及《楞伽經》的這個偈頌,可見真諦立「九識說」的重要依據,應該與《楞伽經》

³⁵ 另外,勝又俊教所例舉的《大乘密嚴經》和《金剛三昧經》與真諦提出「第九識」的關係,似乎又更遠了。參見該書 pp.710-711。另外,唐譯《大乘入楞伽經》的譯出時間在真諦三藏之後,所以在此暫不考慮此異譯本對他的影響。

³⁶ 《成唯識論述記》卷一,大正 43,239a12-15。

³⁷ 可參見:窺基《大乘法苑義林章》卷一,大正 45,261b。

有相當密切的關連性，即使該經沒有正式、明白提出「第九識」，但該經偈頌的「八九種種識，如水中諸波」一句，³⁸ 所帶給真諦的影響（不管「直接」或「間接」），我想應該不能等閒視之吧。

（三）、再試著從中國古德註疏所記載的一些內容，進一步考察看看的話。如圓測《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉所說：

真諦三藏依《決定藏論》立九識義，如〈九識品〉〔所〕說。³⁹

另外，遁倫《瑜伽論記》卷一上也說：

〔慧〕景擬真諦〔法〕師《決定藏論》〈九識品〉立九識義。⁴⁰

這兩位唐代學者說，真諦立「九識義」是依於《決定藏論》。然，結城令聞指出，「阿摩羅識」一語應始自於《決定藏論》，然

³⁸ 我想這一句話，或許可以借助印順法師所說來方便理解。如說：「這如水中泛起的波浪一樣：水是靜的，一味的，波是動的，差別的，所以不能說它是一；離水就沒有波，波的本質就是水，即水是波，即波是水，故不能說它是異。所以，水與波，是非一非異的」。參見：印順法師，《攝大乘論講記》，新竹，正聞出版社，民國 87 年 1 月出版，p.36。因此，《楞伽經》所說的「八」、「九」等諸識，好比「諸波」一樣，是不即不離的關係，亦即為「事相」與「理體」的關係。

³⁹ 圓測法師，《解深密經疏》卷三，〈心意識相品第三〉，卍續藏，第壹輯，第三十四冊，頁 360。

⁴⁰ 《瑜伽論記》卷一上，大正 42,318a11-12。

後才依序出現在《三無性論》、《十八空論》和《轉識論》中。⁴¹ 如果是這樣的話，《決定藏論》應該就是真諦三藏立論的原始根據，也就是說，在《決定藏論》中被真諦譯為「阿摩羅識」的原語很有可能就是 *amala-vijñāna*。但是，這樣的說法似乎與現存的《瑜伽師地論》文本不同，因為此論都譯為「轉依」（*āśraya-parivṛtti* 或 *āśraya-parāvṛtta*）。然，宇井伯壽認為：《瑜伽論》所見的原文，到底應該認為是「轉依」（*āśraya-parāvṛtti*）？還是「阿摩羅識」（*amala-vijñāna*）？這一點是不能作簡單的論斷，因為這的確是奉玄奘所帶來的《瑜伽論》這個系統，而將原來的「阿摩羅識」這個語辭，更改為「轉依」的。⁴²

從宇井氏的觀點看來，是不是意味著真諦所傳的《決定藏論》其原本本來就是「阿摩羅識」，而不是「轉依」一詞，只不過是玄奘回國後，以護法一系的理論為主軸，而將舊譯譯本中的「阿摩羅識」，重新譯為「轉依」，當然這之間也跟該學派的思想有密切關連。不過，這僅是宇井氏個人的研究推論，這樣的推斷是否合理，在此暫不討論。但是，是否有可能真諦所帶來的《決定藏論》文本，雖是玄奘譯的《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉之部分翻

⁴¹ 結城令聞，《心意識論より見たる唯識思想史》，東京，東方文化學院東京研究所，昭和 10 年 3 月，p.489。

⁴² 宇井伯壽，〈決定藏論の研究〉，《印度哲學研究》第 6 冊，p.753。勝又俊教認為，如果從中國譯經史來看的話，真諦譯《決定藏論》中的「阿摩羅識」比起玄奘譯《瑜伽論》的「轉依」較早，但是此語辭的使用在彌勒、無著、世親學說當中，並沒有看到，所以如局限於阿摩羅識與轉依的話，轉依的使用應較早，然後於世親以後，傾向重視阿摩羅識此一概念的思想家，才將轉依改為阿摩羅識。勝又俊教，《佛教における心識說の研究》，p.703。

譯，但文本的內容原來就不同呢？我想這也值得進一步探討的。若姑且認定字井伯壽的這個推論正確，那麼，真諦所提出的「阿摩羅識」就有了所依的「法源」——《決定藏論》，而這樣的「法源」與新譯唯識的思想是不同的。

如此一來，這應該是不同於上面筆者所推論的，只是從「八九種種識」或「真識」、「現識」來看待，乃至從「思想內涵」上與「阿摩羅識」所要彰顯的意義相應者，即名為「阿摩羅識」，而是找出「阿摩羅識」立名的直接典據了。

(2)、對勝又俊教所持觀點之檢討與評論

上面的第一小節是筆者從三個層面來探討真諦三藏提出「九識說」的可能性。以下筆者將針對勝又俊教對此的觀點提出一些檢討：

(1)、有關「阿摩羅識」一詞的出現，是否有其立論上的根據，或者在思想上有其必要而提出，實為一重要的課題。但是，如前所說，「阿摩羅識」一詞除了真諦譯本之外，似乎很難找到安立此語辭的有利根據，即使在唐·波羅頗蜜多羅譯的《大乘莊嚴經論》卷六，〈隨修品第十四〉中，曾出現過此語詞一次，但根據現代學者的研究指出，考察梵文本 Mahāyāna-sūtrāṃkāra（《大乘莊嚴經論》），也不會出現過此字眼，這顯然是為了整個文脈的理解，所以附加進去的。因此，此部論即無法作為真諦安立此語詞立論的有利典據。況且，此論的譯出（西元 630-633？）

⁴³ 也在真諦（西元 499-569）之後，所以至少真諦在華時期，是看不到這部論的，更何況《大乘莊嚴經論》的譯者——波羅頗蜜多羅是西元 564-633 年的人⁴⁴（在當時北方），根本與真諦（在當時南方）碰不到面；即使又說，真諦本人還在印度之時看過，但該論也未必有此語辭的提出。

基於此，筆者以為《大乘莊嚴經論》所出現的「阿摩羅識」這個語詞，無法有力證明該語辭的提出，能讓真諦翻譯論典時，得到直接或間接之影響。因此，勝又俊教說《大乘莊嚴經論》所說的「阿摩羅識」無法給與直接影響，但可認為是受到廣義思想背景的影響，對於這一點，筆者也是贊同的。

(2)、只要與「無漏清淨」的義涵相應者，即可名為「阿摩羅識」，因此，其梵文原語不必然一定是 amala-vijñāna。正如岩田良三所說，真諦也將 lokottara-jñāna（出世間智），viśuddha（清淨），āśraya-parivṛtti（轉依）等語辭譯為「阿摩羅識」。可見「阿摩羅識」之梵文到底是不是 amala-vijñāna 已不重要了，因為它所呈顯的只是——「真實」與「真理」這一面。我想這也是《大乘莊嚴經論》的譯者——波羅頗蜜多羅（Prabhākaramitra）在未出現 amala-vijñāna 一詞的梵文本（Mahāyāna-sūtrāṃkāra）中，

⁴³ 有關此論的譯出時間，大致上有二說：一、是唐·貞觀 4-7 年（A.D.630-633）；二、是唐·貞觀元年（A.D.627）。不過，譯場是當時的長安·勝光寺，這一點無異議。參見：結城令聞，《唯識學典籍志》，p.378。

⁴⁴ 此推定的時間參考：結城令聞，《唯識學典籍志》，p.50。然，考察《續高僧傳》卷三，〈波頗傳〉，（大正 50,439c26-440c3），亦無發現真諦與波羅頗蜜多羅見面的史載。

將「阿摩羅識」給增附上去的理由了，因為該論所說的「心真如」、「法性心」的本質，其實就是「無垢」的狀態，所以進一步說它即是「阿摩羅識」（無垢識，*amala-vijñāna*）。我想這樣的補充說明，在整體的文義上應該是合理的。

但是，勝又俊教認為：真諦三藏所提出的「九識說」，是依於曾出現過「阿摩羅識」一詞的《決定藏論》、《三無性論》等論，才能作為其最後立論的典據，我認為這值得商榷，因為是氏把立名為「阿摩羅識」的範圍窄化了。若從岩田良三的研究來看，只要與「阿摩羅識」的根底內涵相應者，即名為「阿摩羅識」，但不必然要譯為「阿摩羅識」。這一點可借助真諦譯《攝大乘論》卷上，〈應知勝相品第二之一〉來看，如該文說：「真實性相者，是依他性，由此塵相永無所有，此實不無，是名真實性相」（大正 31,118b6-8）。所謂「真實性相」就是於「依他性」上永無有「分別性」，亦正如是氏前面所引《攝大乘論章》的「《無相論》〈無相品〉云：分別性永無，依他性亦不有，此二無所有，即是阿摩羅識」內容。若相互對照，可清楚得知：「真實性相」就是「阿摩羅識」，只是不譯為「阿摩羅識」罷了，但其內涵就是「阿摩羅識」，這一點值得注意。

（3）、勝又俊教認為，《楞伽經》並無法作為讓真諦提出「九識思想」的直接原因，理由是：該經並沒有積極明白地將該思想彰顯出來。對於這一點，筆者看法也大致相同，不過，如果從宋譯《楞伽經》與魏譯《入楞伽經》來考察的話，則會發現宋譯將「阿梨耶識」大分為二：「染」（現識）、「淨」（真識）；而魏譯則在「八九種種識」的說法。如果將這兩種看法作一結合的話，是

不是可以把「八」解讀為「染」（現識），而將「九」理解為「淨」（真識）？雖然《楞伽經》尚未明確提出「九識思想」，但是該經將「第八識」——「阿梨耶識」區分為「染」、「淨」二方面來詮釋，這一點是值得注意的，而且從窺基《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》的批評中，不難看出真諦立「九識說」與《楞伽經》的「八九種種識，如水中諸波」有相當程度的影響。因此，筆者以為：這或許初步透露了往後真諦三藏在其所譯的論書或該著作中，確立「九識」思想的一個啟發吧。所以，我認為《楞伽經》雖不至於能作為真諦確立九識思想的主要原因，但或許可作為其日後在翻譯事業上的一個重要啟發。

（4）、根據古德的記載，真諦安立「九識說」乃至「阿摩羅識」的提出，是依於《決定藏論》。如以宇井伯壽的研究來看，則該論原來到底是「阿摩羅識」？還是「轉依」？似乎無法作正確的論斷，但是如果真諦與玄奘兩者間的文本不同，也就是兩者的傳承各來自於不同的「法源」，那麼，或許可以說《決定藏論》原原本來就是以「阿摩羅識」來說明，只是新譯唯識與此有思想上的歧異與衝突，而將之更改為「轉依」罷了。若是如此，則不僅符合宇井伯壽的推論，且勝又俊教的主張亦有了確實的依據。但因為《決定藏論》並無現存的梵文本可供參考，所以實際內容如何不得而知，且仍有待新的證據來說明。

上來從幾個面向來討論真諦「九識說」，乃至「阿摩羅識」的提出，由於資料、文獻、當時背景等之局限，所以上面僅是筆者的幾點推測而已。我想這正如葉阿月所說，「《瑜伽師地論》〈攝決擇分〉中的「淨識」與「轉依」的術語，早已被認為與真諦譯

的《決定藏論》(玄奘譯:《瑜伽師地論》的異譯本),所說的「阿摩羅識」是同義語。但真諦不但沒有對此《決定藏論》的阿摩羅識稱為第九識,也沒有對《三無性論》與《轉識論》(以及《十八空論》中所說的等於心性清淨心(淨識))的「阿摩羅識」名為第九識。如果《歷代三寶紀》上所記載的真諦所撰《九識義記》二卷還存在,就可證明真諦是九識思想家⁴⁵。所以,歷史的原貌到底如何,已不可知了,而上面的看法也僅是個人的一些淺見。

四、結論

佛教的根本立場在於——緣起,表達了事物的構成須藉由眾多條件方可完成。那麼,可以說任何思想的形成,絕對不是單依於一個內在或外在因緣即可。若由此一基本信念來看真諦「九識說」的產生因素,則同樣不是僅靠一經一論,即可完成,這是處理此議題所應具備的應有認知,所以值得注意。

如前所述,本文撰寫的主要目的,在於探討日本學者勝又俊教對真諦三藏所傳的「九識說」之觀點,提出一些檢討與評論。然,對此議題的探討,筆者大致提出以下幾點來說明:

(1)、基本上,筆者也認同勝又俊教所說:《大乘莊嚴經論》並沒有直接影響真諦三藏的「九識說」,原因是因為該論沒有出

⁴⁵ 葉阿月,〈窺基的「心」與「行」之學說—以『心經幽贊』為中心(一)〉,《臺大哲學論評》第十二期,台北,國立臺灣大學哲學系,民國78年1月, pp.209-210。

現過 *amala-vijñāna* 這個語辭。不過,吾人以爲:更應從該論的翻譯歷史來看,也就是說,真諦的生卒年在西元 499-569,而該論的譯出在西元 630-633 (有說是在西元 627 年)。如此一來,真諦在華期間是沒有機會遇到此論了,即使曾在印度看過,但該論也不盡然會出現 *amala-vijñāna* 這個語辭。

(2)、勝又俊教認爲《決定藏論》、《三無性論》等,曾出現過「阿摩羅識」一詞,所以是真諦立論的根據。筆者以爲:若如岩田良三所說,真諦在其它論典中也將 *lokottara-jñāna* (出世間智)、*viśuddha* (清淨)、*āśraya-parivṛtti* (轉依)等語辭譯爲「阿摩羅識」。而這樣的研究之結論,的確值得玩味。吾人以爲,這表達了「阿摩羅識」一詞的使用,目的唯在彰顯「清淨性」,亦即「真實」、「真理」的呈顯,所以只要與這樣的內涵相應,即可名為「阿摩羅識」。而勝又俊教卻只設定在《決定藏論》等曾出現過「阿摩羅識」一詞的論典來探討,似乎有所偏漏。

(3)、勝又俊教認爲,《楞伽經》沒有積極將「九識思想」表現出來,基本上仍是屬「八識說」,所以該經並沒有給與直接的影響。以此為基礎的話,筆者以爲:從宋譯《楞伽經》將「阿梨耶識」分爲「染」、「淨」二法,以及魏譯《入楞伽經》中所說的「八九種種識」結合來看的話,則「染」即是「八」,而「淨」則是「九」。若再從窺基《成唯識論述記》、《大乘法苑義林章》的批評中來看,不難看出真諦立「九識說」與《楞伽經》有相當程度的影響,而似乎不是唯停留在廣義思想背景的影響來看待。

(4)、若如勝又俊教所說,真諦的「九識說」是根源於《決定藏論》,那麼,這是否意味著真諦所譯的該論應與玄奘譯《瑜

伽師地論》，各來自於不同的「法源」，因為，宇井伯壽曾指出：玄奘一系是奉《瑜伽師地論》的系統而將《決定藏論》的「阿摩羅識」改為「轉依」，況且漢譯與藏譯的《瑜伽師地論》都譯為「轉依」。這似乎說明了：《決定藏論》的原文本來就有「阿摩羅識」一詞了，而玄奘所持的《瑜伽師地論》文本原本就是「轉依」，這兩者間的「譯語」原先就已不同。若如此的話，那麼勝又俊教說「九識說」是依於《決定藏論》即可成立。但是從另一角度來看的話，該論並無現存的梵文本，且依現代學者研究，《決定藏論》是《瑜伽師地論》〈攝抉擇分〉中的部分異譯，因此是否真如勝又氏所說是依於《決定藏論》似乎又無法作有效的認定。

以上，是針對日本學者勝又俊教對此論題所提出的一些評論，於此中有我個人認同的部分，而值得進一步再商榷的部分，則提出一些質疑。總之，筆者以為：真諦「九識思想」之形成已成為過往的歷史，且因為史料以及各種的文獻的欠缺，所以上面的說明，唯是個人對此議題的幾個層面之推論。

【參考書目】

一、【原典】：

(1)、【大正藏】：

《入楞伽經》十卷（元魏·菩提流支譯）T.vol.16、No.671

《大乘入楞伽經》七卷（唐·實叉難陀譯）T.vol.16、No.672

《阿毘達磨俱舍論》三十卷（尊者世親造·唐玄奘譯）T.vol.29、No.1558

《阿毘達磨俱舍釋論》二十二卷（婆藪盤豆造、陳·真諦譯）T.vol.29、No.1559

《成唯識論》十卷（護法等造·唐玄奘譯）T.vol.31、No.1585

《辯中邊論》三卷（世親菩薩造、唐·玄奘譯）T.vol.31、No.1600

《大乘法苑義林章》十三卷（無著菩薩造、唐·波羅頗蜜多羅譯）T.vol.31、No.1604

《瑜伽論記》四十八卷（唐·遁倫集撰）T.vol.42、No.1828

《成唯識論述記》二十卷（唐·窺基撰）T.vol.43、No.1830

《大乘法苑義林章》七卷（唐·窺基撰）T.vol.45、No.1861

《續高僧傳》三十卷（梁·慧皎撰）T.vol.50、No.2060

《攝大乘論疏》二卷，T.vol.85、No.2805

《攝大乘論章》一卷，T.vol.85、No.2807

(2)、【卍續藏】：

《解深密經疏》（唐·圓測）、卍續藏，第壹輯·第三十四冊。

二、【中文】：

梅光羲：

——〈相宗新舊兩譯不同論〉，《唯識問題研究》，收錄於《現代佛教學術叢刊》第28冊，台北，大乘文化出版社，67年5月初版，pp.89-95。

葉阿月：

——〈窺基的「心」與「行」之學說—以『心經幽贊』為中心（一）〉，《臺大哲學論評》第十二期，台北，國立臺灣大學哲學系，民國78年1月，pp.175-231。

山口益：

——《漢藏對照 辯中邊論》，收錄於《世界佛學名著譯叢》第81冊，台北，華宇出版社，民國75年12月初版。

印順法師：

——《攝大乘論講記》，新竹，正聞出版社，民國87年1月出版。

三、【日文】：

長尾雅人：

——〈西藏に残れる唯識學〉，《印度學佛教學研究》第2卷第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和28年9月發行，pp.75-84。

藤隆生：

——〈攝論學派における阿摩羅（Amala）識の問題〉，《佛教文化研究所紀要》第4集，京都，龍谷大學佛教文化研究所，昭和40年5月5日發行，pp.113-117。

岩田良三：

——〈Amala-jñāna と阿摩羅識について〉，《印度學佛教學

研究》第19卷第2號，東京，日本印度學佛教學會，昭和46年3月發行，pp.136-137。

安井廣濟：

——〈入楞伽經にあらわれる識の學說について〉，《大谷學報》第52卷第2號，京都，大谷學會，昭和47年10月30日發行，pp.1-15。

清水要晃：

——〈入楞伽經の識の三相說について—如來藏とアーラヤ識の同視をめぐって—〉，《印度學佛教學研究》第25卷第1號，東京，日本印度學佛教學會，昭和51年12月發行，pp.162-163。

結城令聞：

——《心意識論より見たる唯識思想史》，東京，東方文化學院東京研究所，昭和10年3月。
——《唯識學典籍志》，東京，厚德社，1962年3月30日初版，1985年5月30日再版。

勝又俊教：

——《佛教における心識說の研究》，東京，山喜房佛書林，昭和36年3月25日第一刷 昭和63年5月23日第七刷。

宇井伯壽：

——《印度哲學史》，東京，岩波書店，昭和40年6月7日發行。
——《印度哲學研究》第6冊，東京，岩波書店，昭和40年12月7日發行。

長尾雅人：

——《Madhyāntavibhāga-Bhāṣya》，東京，鈴木學術財團，
1964年12月10日發行。

葉阿月：

——《唯識思想の研究—根本真實としての三性説を中心
にして—》，東京，東方研究會，1975年3月20日發行。

四、【西文】：

S. Lévi：

——Asaṅga, *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, Exposé de la Doctrine
du Grand Véhicule selon le Système Yogācāra, Tome I ; Texte,
Tome II ; Traduction, Introduction, Index, Paris, 1907-1911。

The Study Of The Ideological Background From Theory of Nine Consciousnesses By Paramārtha

— Review Katsumata-Shunkyo's point of view

Shih,Ru-ding

Abstract

Japanese scholar Katsumata-Shunkyo determined that the theory of “Theory of Nine Consciousness” by Paramārtha is based on *Vinirṇita-piṭaka-śāstra* according to the commentary of *Mahāyāna – saṃgraha – śāstra* unearthed from Dunhuang, and writings written by ancient’s. Katsumata-Shunkyo also pointed out “eight and nine consciousnesses etc., are like ripples in water” said in *Laṅkāvatāra-sutra* can only be regarded as a general ideological background. And it does not have a direct effect on Paramārtha legislating the theory of Nine Consciousnesses. Additionally, he also believes that although the words amala-vijāna didn’t appear in *Mahāyāna-sūtrālaṅkāra-śāstra* but the phrase “Amala-vijñāna” said in the text was actually added in for the convenience of understanding the whole context.

My opinion: (1.) Ryozo-Iwata once said, Paramārtha has translated all different terms (such as: lokottara-jñāna, viśuddha,

and āśraya-parivṛtti etc.) as “Amala-vijñāna” in the texts he translated. Here you can see that the establishment of the theory of Nine Consciousnesses, doesn't have to comply with a certain text, and as long as it's consistent with the shixiang, it can be called the ninth Amala-vijñāna . (2.) From the criticism of *Ta-Ch'êng-fa-yüan-i-lin-chang* and *Cheng-wei-shi-lun-shuji* to *Laṅkāvatāra-sūtra*, it can be found that it's addressing to the series of Paramārtha 's old school translation schools .Therefore saying that *Laṅkāvatāra-sūtra* can only be used as a general ideological background, and not have direct effect to the theory of the Nine Consciousnesses from Paramārtha, may not be true. (3.) I agreed what Katsumata-Shunkyo said that the " Amala-vijñāna" in *Mahāyāna-sūtrāḷaṅkāra-śāstra* is additionally added in the context ,although this term didn't have the match word in Sanskrit.

Keywords : theory of nine consciousnesses, amala-vijñāna,
Vinirṇita-piṭaka-śāstra, Paramārtha,
Katsumata-Shunkyo