

# 真諦的阿摩羅識之意含\*

釋道厚

法鼓佛教學院佛教學系宗教學碩士

## 摘要

關於阿摩羅識這個詞，本義是無垢識的意思，但於真諦的譯作或注釋書所使用之阿摩羅識，近代諸多學者認為真諦用此概念，是傾向如來藏思想，或者全是如來藏思想的用法。

本稿試著從真諦所譯的經論及注釋，了解真諦的阿摩羅識之意含。於《決定藏論》、《轉識論》、《三無性論》中出現之阿摩羅識，都是當轉依義，有境識俱泯的無分別智之意思；於《十八空論》中則較特別，真諦將它解釋為自性清淨心。

根據這些原典，筆者認為真諦將轉依翻成阿摩羅識，看起來仍是依唯識學派的道理，指的是境識俱泯，證得無分別智時之狀態。於《十八空論》中所提到的「阿摩羅識是自性清淨心」，這是真諦用來解釋空性。若依自性清淨心的思想在佛教經論的發展史情形來看，此與《般若經》主張空性是「心性的明淨」的思想一樣，而瑜伽行派的空性思想也非異於《般若經》，所以視真諦於瑜伽行派經論中，使用此詞，仍是瑜伽行派的思想

---

\* 收稿日期：2011.09.27，通過審查日期：2011.11.03。

本文曾發表於 2010 年南山放生寺文化基金會研究生論文發表會，事後根據當時講評人陳平坤教授指導意見，現場與會者釋演觀法師、許洋主老師等大眾討論之意見，作了修正。本文也是筆者法鼓佛教學院碩士論文其中一章。於此感謝法鼓佛教學院碩士論文之指導教授蔡伯郎老師、陳平坤老師、許洋主老師等。

更是適當。

**關鍵詞：**阿摩羅識、真諦、轉依、自性清淨心、無分別智

### 【目次】

- 一、前言
- 二、印順法師、牟宗三、岩田諦靜對真諦之阿摩羅識的看法
- 三、從真諦譯本了解其阿摩羅識之特點
- 四、從轉依義、自性清淨心談阿摩羅識之意含
- 五、結論

## 一、前言

在漢傳唯識思想體系中，有所謂舊譯與新譯之別，新譯是指玄奘所譯之唯識論典中，所呈現之唯識思想體系，而在玄奘以前的真諦所翻譯的唯識經論，則稱為舊譯。其中在真諦所譯的論典中，所出現的阿摩羅識的思想特別受到關注，部分學者認為真諦之阿摩羅識的概念是受到如來藏思想的影響，甚至一直認為是如來藏思想之變貌。在真諦所譯的諸多唯識論典中，很多地方都特別出現了阿摩羅識這個詞語，在《轉識論》上說：「境識俱泯即是（唯識）實性，實性即是阿摩羅識。」<sup>1</sup> 又說：「是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。」<sup>2</sup> 由此，真諦的境識俱泯是怎樣情形？為何真諦不單純使用轉依，有時會翻譯成阿摩羅識？真諦是否為如來藏思想？舊譯是否提出第九識？以上是本章想要探討的幾個問題。以下將先就印順法師等前人研究作一回顧與探討，其次再從真諦所譯的經論之《決定藏論》、《三無性論》、《十八空論》、《轉識論》等論書，來檢視其阿摩羅識之意含。

一般認為真諦成立第九識，另立第九識的用意，是因為在《楞伽經》等說有九識義，並說第九識名為阿摩羅識，意思是無垢識。而圓測在《解深密經疏》中則說真諦立九識說，乃是依《決定藏論》的〈九識品〉說：

真諦三藏依《決定藏論》，立九識義，如〈九識品〉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……。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》

<sup>1</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 62c18。

<sup>2</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 63c5。

即是《瑜伽》，彼論本無〈九識品〉也。<sup>3</sup>

圓測認為真諦依據《決定藏論》之〈九識品〉成立第九識，名阿摩羅識，但《決定藏論》是《瑜伽師地論》的異譯本，《瑜伽師地論》當中並無〈九識品〉，故立第九識，其來源是令人懷疑的。圓測批評真諦認為阿摩羅識能返照自體，並無經教根據，也違背《如來功德莊嚴經》中所說的無垢識是淨分第八識。《瑜伽論記》說：「基師云：依《無相論·同性經》中，彼取真如為第九識，真一俗八二合說故，今取淨位第八識本以為第九，染、淨本識各別說故。」<sup>4</sup> 窺基大師的意思，真諦取真如為第九識，真一俗八，二種合起來說，就稱為九。玄奘系統的唯識取淨位第八識成為第九，這是染、淨本識分別說的情形。

玄奘認為一切雜染種子究竟滅盡，那只有佛地，佛地才得稱為阿摩羅識，是究竟離垢之意。如《成唯識論》說：「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，故如契經說：『如來無垢識，是淨無漏界；解脫一切障，圓鏡智相應。』」<sup>5</sup> 故無垢識在法相宗是轉因位第八識的心體得果位（淨位）<sup>6</sup>，那是佛果，也就是究竟轉依後第八識的異名<sup>7</sup>。故在法相宗的立場中，並不承認有第九識，而堅持八識說的構造，理由是在無著、世親等初期唯識思想的著作中，只說有八識，並無提及第九識，若說有第九識，並不合無著、世親等的初期唯識思想。

---

<sup>3</sup> 《解深密經疏》卷3，CBETA, X21, no. 369, pp. 240-241。

<sup>4</sup> 《瑜伽論記》卷1，CBETA, T42, no. 1828, p. 318a17-19；引文當中的彼，是指真諦，依《瑜伽論記》卷1：「此中景擬真諦師，引《決定藏論》〈九識品〉，立九識義。」(CBETA, T42, no. 1828, p. 318a11-12)

<sup>5</sup> 《成唯識論》卷3，CBETA, T31, no. 1585, p. 13c18。

<sup>6</sup> 《成唯識論述記》卷3，CBETA, T43, no. 1830, p. 344c9。

<sup>7</sup> 《瑜伽論記》卷13，CBETA, T42, no. 1828, p. 605b23。

## 二、印順法師、牟宗三、岩田諦靜對真諦之阿摩羅識的看法

### （一）印順法師的觀點

關於真諦之阿摩羅識，印順法師於《以佛法研究佛法》一書中提到第九識非真諦所立，而且阿摩羅識的意含有二，亦即轉依義與自性清淨心義。以下分述其看法：

#### 1. 第九識非真諦所立

印順法師於《以佛法研究佛法》一書中認為並無真諦第九識說，應是攝論師所作。真諦的阿摩羅識為轉依義，和靜嵩、道基等攝論師的觀點不同，「圓測所引的，誤傳為真諦而可能為曇遷所作的《九識章》，依真諦學來說，有著很大的錯誤。一、《九識章》斷定阿摩羅識為本覺，並非真諦論意。<sup>8</sup> 真諦譯傳的阿摩羅識，是自性清淨心，也是初地以上，直到佛果，所有智證如如的無差別性。說眾生有如來藏——自性清淨心，也是見實者約真如無差別說。二、如來藏——淨界，就是聞熏習與解性和合；這也是『阿黎耶識界』。所以，如別立『解性黎耶』，就不應別立看作本覺的阿摩羅識。立第九識，就不應立阿黎耶識有解性。說黎耶有『解性』，又立第九阿摩羅識，不免重複！」<sup>9</sup>

印順法師認為圓測說真諦主張有第九識是因為其所作之《九識章》，說有九識，並且說《九識章》是出自《決定藏論·九識品》的。但以此而說真諦立九識說，並不正確。印順法師認為《九識章》並非是真諦的著作，其第九識之說應是攝論師所立，而非真諦。其理由如下：

- （1）圓測的《解深密經疏》所引述的是依據《九識章》。真諦說第九阿摩羅識，是依《決定藏論·九識品》的，所以應先肯定《九識章》與〈九識品〉不是同一著作。圓測所依據的是《九識章》中對阿摩羅識的解說。而說到《九識章》的作者，並非

---

<sup>8</sup> 參釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 270-273。

<sup>9</sup> 釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 295-296。

是真諦，應是弘揚《攝論》的攝論師。因此真諦依〈九識品〉立阿摩羅識，並非依《九識章》，此是不同的兩件事。

- (2) 《決定藏論》的〈心地品〉，可斷為就是〈九識品〉，並非如圓測所依據的《九識章》。
- (3) 圓測所據的《九識章》說阿摩羅識約能緣義，名為本覺，以阿摩羅識為本覺，顯然有附合《起信論》的痕跡，實與《決定藏論》不合。<sup>10</sup>

真諦系之攝論宗、地論宗、天台宗亦有採阿摩羅識說者，但真諦的阿摩羅識為轉依義，此和靜嵩、道基等攝論師的觀點不同。攝論宗立阿摩羅識為第九識<sup>11</sup>，第八阿梨耶識為有漏隨眠識，第九阿摩羅識是真常淨識即本覺，亦即是如來藏緣起思想之架構。

## 2. 阿摩羅識之意含

印順法師在《以佛法研究佛法》一書中，提到真諦所說的阿摩羅識有二義：（1）轉依義；（2）自性清淨心。轉依義可以是阿賴耶識緣起，也可以是如來藏緣起；自性清淨心則是如來藏緣起。以下歸納其所述大要：<sup>12</sup>

### （1）轉依義

在真諦所譯的《轉識論》、《三無性論》、《十八空論》三論之中，除了《十八空論》一處之外，都明顯地看出阿摩羅識就是轉依，在真諦所譯的《決定藏論》中，將玄奘在《瑜伽師地論·攝決擇分》中「五識身相應地·意地」中所翻譯的「轉依」一詞，都譯為阿摩羅識。轉依的地位高下不等，阿摩羅識也可通於前後，徹始（初地見道位）；徹終（佛果）。

<sup>10</sup> 以上理由，參釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 270-273。

<sup>11</sup> 《涅槃經疏三德指歸》說：「《地論》明第八阿梨耶是真常淨識，不立第九故，顯梨耶即是實諦。若依《攝大乘論》梨耶是無沒，無明隨眠之識九識，乃名淨識。」(CBETA, X37, no. 662, p. 500c1-3 // Z 1:58, p. 367c15-17 // R58, p. 734a15-17)

<sup>12</sup> 參釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 273-300。

若到佛果的轉依，則可稱阿摩羅識為究竟的淨心。轉阿黎耶識得阿摩羅識，即無分別智證境智無差別性，是初地以上聖者無分別智現證如如，這時以聖性為依，就可稱阿摩羅識。印順法師強調真諦譯中以如智無差別為轉依，為阿摩羅識，應從這點去了解。

## （2）自性清淨心

於《十八空論》中，約法界本淨說阿摩羅識之文：「阿摩羅識，是自性清淨心。但為客塵所汙，故名不淨。為客塵盡，故立為淨。」<sup>13</sup> 這一段文乃是對空性的解釋，其意思是空性即是阿摩羅識自性清淨心，指出了「空本性淨」為「心本自性清淨」。此顯然是從「真如無差別」，心與空性無二的立場而說。這種自性清淨心的說法應該與如來藏思想有關。由此來看，阿賴耶識緣起與如來藏緣起，在真諦譯中統一起來。<sup>14</sup> 這本是同一意義，只是說明的重點不同而已。阿賴耶緣起，以生滅妄心為所依。如來藏緣起，以不生滅的自性清淨為所依。

## （二）牟宗三的觀點

牟宗三於其所著之《佛性與般若》書中有〈真諦言阿摩羅識〉<sup>15</sup> 一章，專門討論真諦的阿摩羅識，他很肯定真諦的唯識思想是如來藏思想，即使真諦的阿摩羅識作為轉依義時，仍是如來藏思想。主要理由如下：

1. 《十八空論》有一段解釋空的內容，空性就是阿摩羅識自性清淨心，即是真實，即是法界。此是空性與真心融而為一。若此空性只是空性，而不是自性清淨心，則工夫是客位的正聞熏習，故終成漸教。而若空性是自性清淨心，則工夫之本質的動力是清淨心自己，故雖漸而不妨頓，真諦總向自性清淨心走，理應有此歸結。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 《十八空論》卷 1，CBETA, T31, no. 1616, p. 863b20。

<sup>14</sup> 參釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 290-291。

<sup>15</sup> 參牟宗三，《佛性與般若》，頁 349-392。

<sup>16</sup> 參牟宗三，《佛性與般若》，頁 385。

2. 真諦將玄奘在《辯中邊論》中所譯的「心性本淨故」<sup>17</sup> 譯為「心本清淨故」<sup>18</sup>，他認為：「此一頌非常重要，它是系統分歧的關鍵所在。如果『心性本淨』就是『自性清淨心』，而為『客塵所染』，則成『真心為主虛妄是客』之真心派。（真諦譯則為『心本清淨故，煩惱客塵故』。語意同。）……如果扣緊妄心系統，……『心性本淨』亦可解為心之空如性本淨，而心並非本淨。但此解恐非頌語之語意。……真諦意識到此中的分歧，故總想向真心派走。」<sup>19</sup> 歸結而言，牟宗三認為，真諦於翻譯、註解唯識經論時，是有意走向如來藏思想。

### （三）岩田諦靜的觀點

日本學者岩田諦靜在他的著作《真諦の唯識說の研究》，想要從真諦以前及以後譯出的經論，探究真諦說阿摩羅識的思想背景。他認為「真諦的唯識說受如來藏思想的影響，已經很明顯，這個阿摩羅識也受其影響。」<sup>20</sup> 他的論據如下：

1. 《大乘密嚴經》這部經典是在真諦來到中國後譯出，這經典和《楞伽經》相同，把阿賴耶識和如來藏合說。關於這部經典的成立，常盤大定認為是在《楞伽經》成立（400年以後）之後，地波訶羅<sup>21</sup> 進入中國以前（600）的期間成立。根據這個推定來看，《大乘密嚴經》被認為在真諦誕生時已經成立。這件事關於真諦的九識說非常重要。這部經典說無垢智和如來藏，此部分二種漢譯都是相同的譯文：「如來清淨藏，亦

---

<sup>17</sup> 《辯中邊論》：「不染非不染，非淨非不淨，心性本淨故，由客塵所染。」  
(CBETA, T31, no. 1600, p. 466b16-17)

<sup>18</sup> 《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, no. 1599, p. 453a28-29)

<sup>19</sup> 牟宗三，《佛性與般若》，頁 376。

<sup>20</sup> 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 135。

<sup>21</sup> 《大乘密嚴經》現存漢譯有二本，一本是唐地波訶羅（676-688年間譯出），另一本是唐不空金剛（676-688年間譯出）。

名無垢智」<sup>22</sup>。「根據變化智 *sprul pa ye śes* (*nirmana-jñāna*) 說為如來藏，二種漢譯都譯為無垢智，本來 *nirmala-jñāna* 在藏譯被認為是變化的事物。這件事於真諦入中國之後，伴隨《楞伽經》八種、九種心之說，和 *amala-jñāna* 明白地被說為如來藏，他的學說，於印度探求其源流，這樣看法的人也是有。」<sup>23</sup> 因為真諦在這樣時代所見到的情形，所以會有阿摩羅識是自性清淨心的譯出。在如來藏思想內部，*amala-jñāna* 是出纏位法身，有別於在纏位如來藏。而且根據他在《攝大乘論》世親釋把自性清淨解釋為如來藏<sup>24</sup>，而有意把出纏位的如來藏說為阿摩羅識。

2. 《十八空論》說：「阿摩羅識是自性清淨心。」岩田諦靜從《中邊分別論》與《十八空論》的比對，而認為真諦在《十八空論》中將《中邊分別論》的心本清淨（心性本淨）的梵文 *prakṛtya prabhāsvatva-citta* 譯為阿摩羅識<sup>25</sup>，又透過《大乘莊嚴經論》第十九頌後半的自性清淨心<sup>26</sup>、安慧的《中邊分別論釋疏》之解釋有垢和無垢的本性明亮（*prakṛtya prabhāsvatva*）的梵文<sup>27</sup>，及《寶性論》中無垢（*amala*）、自性清淨

<sup>22</sup> 《大乘密嚴經》卷 3〈阿賴耶微密品〉，CBETA, T16, no. 681, p. 747a15。

<sup>23</sup> 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 158-159。

<sup>24</sup> 《攝大乘論釋》卷 6〈釋應知勝相品〉：「釋曰：由是法自性本來清淨，此清淨名如如，於一切眾生平等有。以是通相故，由此法是有故，說一切法名如來藏。」(CBETA, T31, no. 1595, p. 191c21-24)

<sup>25</sup> 參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 170-171。

<sup>26</sup> 《大乘莊嚴經論》卷 6〈隨修品〉：「不離心真如，別有心性淨。……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。」(CBETA, T31, no. 1604, p. 623a4-9)

<sup>27</sup> *na malinasvarūpatvena prakṛtya prabhāsvatvāt* / 中文翻譯是不能把那本性明亮（*prakṛtya prabhāsvatva*）看作有垢自性。這原本是安慧解釋《中邊分別論》世親釋的有垢無垢。大意是未轉依是凡夫，是無智而現貪；轉依是無垢，由於聖人真性覺知而心不顛倒。這空性是共相，雜染和清淨共有，但是那本性明亮是無垢，不能看作有垢自性。（參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 148-149）

（prakṛti-śuddhatva）、淨智（amala-jñāna）等諸多與阿摩羅識相關的梵文<sup>28</sup>來推論「這個自性清淨心很明顯地意味如來藏，因此，阿摩羅識被認為是表示如來藏之用語的識，這一點是很清楚的。」<sup>29</sup>尤其淨智（amala-jñāna）被真諦譯為阿摩羅識這一點<sup>30</sup>。

3. 真諦將《瑜伽論》pratyamitra（奘譯：相違）、āśrayaparivṛtti（奘譯：轉依）、āśrayaparivṛtti-balādhāna（奘譯：轉依力）、viśuddha-vijñāna（奘譯：淨識），以及在《唯識三十頌》的 lokottara-jñāna（玄奘譯：出世間智）、《中邊分別論》的 prabhāsvaratva-citta（玄奘譯：心性本淨）都譯為阿摩羅識<sup>31</sup>，這個阿摩羅識的原來梵文應是 amala-vijñāna，「在如來藏思想內部，amala-jñāna 表示出纏位的法身，和在纏位的如來藏作區別。」<sup>32</sup>從這點來看，應可理解此阿摩羅識的漢譯語，被真諦用來解說他的唯識學說的思想，他的唯識說很明顯含有如來藏思想。

33

最後岩田諦靜作了結論：「真諦雖然立足於《瑜伽論》及《攝大乘論》、世親之《攝大乘論釋》、《唯識三十頌》（《轉識論》）的正統唯識思想，但是……藉由說阿摩羅識，而想試著將一乘思想取入唯識思想中。」<sup>34</sup>

以上三位學者共同都因「阿摩羅識是自性清淨心」這句話，而認為真

---

28 如：那是佛種性，是無垢（nairmalya = amala），是佛藏。那是自性清淨（prakṛti-śuddhatva）是遠離垢（mala-hanita）的無垢（amala），如來藏是清淨智（amala-jñāna）。（參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 157）

29 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 169。

30 參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 157。

31 參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 174。

32 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 158。

33 參岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 165-176。

34 岩田諦靜，《真諦の唯識說の研究》，頁 186。

諦傾向或一定是如來藏思想。印順法師認為真諦使用此句話與《勝鬘經》之如來藏是自性清淨藏有關<sup>35</sup>，又與真諦譯的《攝大乘論釋》之「此即此阿黎耶識界，以解為性，此界有五義。」<sup>36</sup> 此界的「五義」是約《勝鬘經》的五藏義解釋<sup>37</sup>。牟宗三認為彌勒的《中邊分別論》之「心本清淨故」<sup>38</sup> 同於「如來藏自性清淨心」，然彌勒此頌未能決然表現出是虛妄之阿賴耶識為中心，抑是真常心（如來藏自性清淨心）中心。真諦於《十八空論》之「阿摩羅識是自性清淨心」，有意把此頌凸出，使之成為一領導原則，而成為真心派。<sup>39</sup>

關於這個問題，筆者有不同的看法。因為如來藏思想的經論，其自性清淨心等同於真如、如來藏等義，其最基本的教義是「一切眾生與佛平等共具如來藏」。如《大方等如來藏經》說：「善男子，一切眾生雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。」<sup>40</sup> 佛說這一段經文的用意，並不是否定眾生需要修行，相反地，是強調眾生有此與佛平等的本質，為了使眾生開展如來藏而說法，使眾生除滅煩惱顯現佛性。令修行者信樂此法，專心修學，得解脫。有些如來藏系經典，從眾生俱有這種成佛的本質、潛能，進而提出如來藏是成佛的動力，如釋恆清於《佛性思想》一書中說：

雖然《阿含經》中的「自性清淨心」意指「自性」（prakṛti）清淨，表現其主體性（與煩惱的客體性相對），但它還是屬於較靜態（static）的存在，不像後期如來藏系的「自性清淨心」（如來藏）屬於動態（dynamic）。換言之，《阿含經》所說的心性雖清淨，並不起什麼積極的作用，不像《勝鬘經》所說的如來藏能起

<sup>35</sup> 參釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 288。

<sup>36</sup> 《攝大乘論釋》卷 1〈釋依止勝相品〉，CBETA, T31, no. 1595, p. 156c15-16。

<sup>37</sup> 釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 292。

<sup>38</sup> 《中邊分別論》卷 1〈相品〉，CBETA, T31, no. 1599, p. 453a29。

<sup>39</sup> 牟宗三，《佛性與般若》，頁 376。

<sup>40</sup> 《大方等如來藏經》卷 1，CBETA, T16, no. 666, p. 457c1-3。

「厭苦欣涅槃」<sup>41</sup> 的作用。<sup>42</sup>

因為從真諦所譯的經文，除了在《攝大乘論釋》中出現的「此即此阿黎耶識界，以解為性。」<sup>43</sup> 這種解性賴耶的思想之外，並未明顯提出眾生具有如來藏。然而這段論文的意思模糊，多所爭議。近年來在學者間常有不同解釋，並非一致地將其視為是如來藏的思想。所以，筆者直接從有提到阿摩羅識的經文來判定，阿摩羅識是自性清淨心，並非傾向或一定是如來藏思想。如來藏思想雖是以《阿含經》、《般若經》系等諸經論中所說之心本淨的思想為源流，然而心本淨的思想，並不一定就是如來藏思想。關於這一點於本章第四節中將有進一步的論述。

### 三、從真諦譯本了解其阿摩羅識之特點

以下從真諦所譯的經論及注釋，了解真諦的阿摩羅識之意含，及其在佛教思想上具有怎樣的特點。

#### （一）《決定藏論》

在《決定藏論》中阿摩羅識是轉依義，真諦將玄奘在《瑜伽師地論·攝決擇分》「五識身相應地意地」中所翻譯的「轉依」一詞，都譯為「阿摩羅識」。以下筆者以表格方式比對其內容：

---

<sup>41</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1：「世尊！若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃。何以故？於此六識及心法智，此七法剎那不住，不種眾苦，不得厭苦樂求涅槃。世尊！如來藏者，無前際不起不滅法，種諸苦，得厭苦樂求涅槃。」(CBETA, T12, no. 353, p. 222b14-19)

<sup>42</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁 116-117。

<sup>43</sup> 《攝大乘論釋》卷 1〈釋依止勝相品〉，CBETA, T31, no. 1595, p. 156c15-16。

真諦譯《決定藏論·心地品》	玄奘譯《瑜伽論·攝決擇分》
一切行種煩惱攝者，聚在阿羅耶識中得真如境智。增上行故，修習行故，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。	次修觀行者，以阿賴耶識是一切戲論所攝諸行界故，略彼諸行。於阿賴耶識中總為一團一積一聚，為一聚已由緣真如境智。修習多修習故而得轉依，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。
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。	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。
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。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。 <sup>44</sup>	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。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。 <sup>45</sup>

此處阿摩羅識是轉依義，凡夫斷捨阿梨耶識的雜染種子，得真如境，證阿摩羅識。阿梨耶識種子全斷，從狹義來說，連俱生我、法執的種子皆斷，是第八地菩薩；從廣義來說，是斷分別我、法執，初地以上所起之無分別智即是。若從得真如境，得作聖道根本來看，初地見道位所證之無分別智，即是阿摩羅識。因此從廣義及從得真如境的觀點來看，此處可看作初地轉依。在此處真諦與玄奘所譯含義相同，毋寧說為順著《瑜伽論》的唯識思想翻譯，並無很明顯的如來藏思想。

44 《決定藏論》卷1〈心地品〉，CBETA, T30, no. 1584, p. 1020b8-24。

45 《瑜伽師地論》卷51，CBETA, T30, no. 1579, p. 581c3-14。

## (二) 《轉識論》

真諦譯《轉識論》時，將《唯識三十頌》中「境無故識無」的狀態，認為是阿摩羅識是境識俱泯。首先比對與玄奘譯《唯識三十頌》相關的譯文如下：

真諦譯《轉識論》	玄奘譯《唯識三十論頌》
如此識轉不離兩義：一、能分別；二、所分別。所分別既無，能分別亦無，無境可取，識不得生。以是義故，唯識義得成。何者立唯識義？意本為遣境、遣心，今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也。此即淨品，煩惱及境界並皆無故。 <sup>46</sup>	已廣分別三能變相為自所變二分所依，云何應知依識所變假說我、法非別實有，由斯一切唯有識耶？ 頌曰： 是諸識轉變，分別所分別；由此彼皆無，故一切唯識。 <sup>47</sup>
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，亦可卒終為論是摩羅識也。 <sup>48</sup>	

「唯識義得成」，表示一切唯識的道理成立。若要說明唯識義，須分不淨品唯識和淨品唯識兩個層次：不淨品的唯識，指一切雜染法，由阿梨耶識顯現，離阿梨耶識外無實有外境，故一切唯識。因為阿梨耶識，是虛

<sup>46</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 62b19-24。

<sup>47</sup> 《唯識三十論頌》卷 1，CBETA, T31, no. 1586, pp. 60c9-61a3。

<sup>48</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 62c15-20。

妄分別流轉生死的根源，所以稱為不淨品唯識<sup>49</sup>。先觀一切法皆為虛妄分別識所顯現，非實有性，於是除去了境相。在了解一切法非實有性，唯是亂識所顯之時，虛妄取境的識自亦不存，即是所謂的境識俱泯，此為悟入唯識性。境識俱泯乃顯實性，這實性依真諦翻譯三性的用詞，為真實性，於真諦所譯經論諸多處都有提及，比照玄奘翻譯的用詞就是圓成實性。如《成唯識論》說：「此性即是唯識實性，謂唯識性略有二種：一者虛妄，謂遍計所執；二者真實，謂圓成實性，為簡虛妄說實性言。復有二性：一者世俗，謂依他起；二者勝義，謂圓成實，為簡世俗，故說實性。」<sup>50</sup>

或許有人會覺得境識俱遣，何識所成？《宗鏡錄》上就有這樣對答：

《顯識論》問：境識俱遣，何識所成？

答：境識俱泯，即是實性，實性即是阿摩羅識。《維摩經》云：「華嚴菩薩曰：從我起二為二，見我實相者，不起二法。若不住二法，則無有識。無所識者，是為入不二法門。」故知見有二法，乃至纖毫並皆屬識。境識俱亡，乃入真空之理。所以智光論師立中根說法相大乘境空心，有唯識道理，未能全入平等真空，為上根說無相大乘，辯心境俱空，平等一味。為真了義，是以因唯識入真空究竟之門，離此別求，非真解脫。

《唯識鈔》問云：內心唯識者，為是真實有，為非真實有耶？

答：論云：「諸心心所（前陳也）；依他起故（因也）；亦如幻事（喻也）。非真實有（法也）。」

問：若爾，心境都無差別，何故乃說唯有識耶？

答：為遣外道等心心所外執實有境故，假說唯有識，非唯識言，

<sup>49</sup> 《轉識論》說：「又說唯識義得成者，謂是一切法種子識，如此如此造作迴轉，或於自於他，互相隨逐，起種種分別及所分別，由此義故離識之外諸事不成，此即不淨品，但遣前境未無識故。」(CBETA, T31, no. 1587, p. 62b24-28)

<sup>50</sup> 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 48a27-b3。

便有實識。論云：「為遣妄執心心所外實有境故，說唯有識，若執唯識真實有者，如執外境，亦是法執。」若法執不生，即入真空矣。<sup>51</sup>

如上所述，說唯識乃為了破除對外境的執著，現在如果執有實識，那就成了法執，為入真空究竟之門，所以境識俱遣。

### （三）《三無性論》

境識俱泯是阿摩羅識，關於境與識的內容，須再作進一步的探討，今從《三無性論》中的「境智無差別阿摩羅識」來作說明，為便於了解，故與《顯揚聖教論》相對照，作表如下：

真諦譯《三無性論》	玄奘譯《顯揚聖教論》
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？ …… 釋曰：……初名言相，即是諸法名字及說，此名言是識所作，識似名言相起即是分別性，能分別識即依他性，所分別名言既無所有，能分別識亦無所有，即是真實性。……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。 <sup>52</sup>	復次如前所說有五種相，謂能詮相、所詮相、此二相屬相、執著相、不執著相。又有三相，謂遍計所執相、依他起相、圓成實相。為五攝三，為三攝五耶？ 頌曰： 依三相應知 建立五種相 彼如其所應 別別有五業 論曰：當知依三自相建立五相，所以者何？初及第二依三自相，第三依遍計所執相，第四依依他起相，第五依圓成實相。 <sup>53</sup>

<sup>51</sup> 《宗鏡錄》卷 84，CBETA, T48, no. 2016, p. 879b12-c1。

<sup>52</sup> 《三無性論》卷 2，CBETA, T31, no. 1617, p. 873c2-24。

在上表中可以看到，真諦將分別性認為是五相中的名言相，因名言是識所作，識似名言相而生起即是分別性，能分別就是識，也就是依他性，所分別名言既無所有，能分別識亦無所有，即是真實性。從這地方來看，依唯識的道理，這個能分別的識，是妄識；名言指文字言說，印順法師於《辦法法性論講記》中對所謂名言曾作說明：什麼是名言？我們的心識活動不過是名言而已，我們的思想，是沒有聲音的語言。語言是有聲音的思想。內心認識什麼，也好像講話一樣。動物也有名言作用，不過他們的認識，名言非常暗昧，簡單而不太清楚。心識的名言作用，是一切眾生皆有的。佛法稱世俗心識為名言識，呈現在認識中的對象，一切都不外乎名言作用，名言是個符號，只是我們心識表現的法相，有表示作用，使我們知道是什麼。<sup>54</sup>

由於名言的作用，這種認識會認為離心之外實有外境，這是錯誤的認識，所以要將被執實的外境去除，也就是將所分別的境遣除。這能分別與所分別是對立性的，依唯識學的見解，虛妄的識一生起認識作用，就一定同時現起所取、能取，所取是所認識的對象，真諦一向譯為分別性，能取則譯為能分別。因所取、能取二者是不相分離的，由於分別性的所取無，故依他性的能取亦是無，二者同歸於無性，也就是真實性。此處的無是無自性，無實體的意思，能取這依他性，是緣生無自性，真實性離名字言說，無能取、所取的差別性，所以說「境智無差別阿摩羅識」。

#### （四）《中邊分別論》

阿摩羅識是境智無差別、是如如智證，這是無漏現證一切法真性<sup>55</sup>，也就是真實性。境是無分別法性，是無二無別的；智是無分別智，與法性也不可說有差別相。《華嚴經行願品疏鈔》說：「智與理冥方曰真智，則

<sup>53</sup> 參《顯揚聖教論》卷 16〈成無性品〉，CBETA, T31, no. 1602, p. 559b19-27。

<sup>54</sup> 參釋印順，《辦法法性論講記》，頁 18-20。

<sup>55</sup> 《三無性論》說：「此性為一切法真性故，名如如是故；二名相如如，非言相空，乃以相空為相也；三識如如者，謂一切諸行但唯是識，此識二義故稱如如。」(CBETA, T31, no. 1617, pp. 871c26-872a15)

理智無二，故經云：『無有如外智能證於如，亦無智外如為智所入。』<sup>56</sup> 而《轉識論》說：「一一識中皆具能、所，能分別即是識，所分別即是境，能即依他性，所即分別性。」<sup>57</sup> 境識俱泯時，境無，識也無，也就是分別性與依他性二俱無所有。對於依他性是無，依玄奘系認為依他是一直都存在的，《辯中邊論》說：「如何不許此性全無」<sup>58</sup>，窺基對此於《辯中邊論述記》解釋：「若許全無，無縛、脫者，應無雜染，亦無清淨。既違世間，亦背聖說，又無染、淨，汝等修道何所求為？」<sup>59</sup> 因為依他起如果全無，一切法就無染淨的差別，也沒有繫縛與解脫的區別，這是違背世間道理與聖人的教義。而真諦是否真的認為依他起完全是無呢？以下將透過真諦譯《中邊分別論》與玄奘譯《辯中邊論》的比對來說明原因。

真諦譯《中邊分別論》	玄奘譯《辯中邊論》
<p>塵根我及識      本識生似彼 但識有無彼      彼無故識無</p> <p>似塵者，謂本識顯現相似色等。……本識者，謂阿黎耶識，生似彼者，謂似塵等四物。<u>但識有者</u>，謂但有亂識，無彼者，謂無四物。何以故？似塵似根非實形識故，似我似識顯現不如境故，彼無故識無者，謂塵既是無，識亦是無，是識所取四種境界，謂塵根我及識所攝實無體</p>	<p>識生變似義      有情我及了 此境實非有      境無故識無</p> <p>論曰：變似義者，謂似色等諸境性現。……此境實非有者，謂似義似根無行相故。似我似了非真現故，皆非實有。境無故識無者，謂所取義等四境無故，能取諸識亦非實有。<sup>61</sup></p>

<sup>56</sup> 《華嚴經行願品疏鈔》卷 2，CBETA, X05, no. 229, p. 238b21-23 // Z 1:7, p. 415c1-3 // R7, p. 830a1-3。

<sup>57</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 62c10-15。

<sup>58</sup> 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c22。

<sup>59</sup> 《辯中邊論述記》卷 1〈相品〉，CBETA, T44, no. 1835, p. 4a27-29。

相，所取既無，能取亂識亦復是無。 <sup>60</sup>	
云何不許亂識永無？故偈言「滅彼故解脫」，若執永無，繫縛、解脫皆不成就，則起邪見撥淨不淨品。 <sup>62</sup>	於中少有亂識生故，如何不許此性全無，以許此滅得解脫故。若異此者，繫縛、解脫則應皆無，如是便成撥無雜染及清淨失。 <sup>63</sup>

於識顯現似塵這一頌的第一、二句，意思是諸能取識能生起似塵等四物。第三句的頌文中，真諦譯和玄奘譯的差別，在於真諦譯有「但識有」，並在長行中說「但識有者，謂但有亂識」。而在玄奘和安慧本中是無此情形，這或許是真諦想要重申虛妄分別有而添加的<sup>64</sup>。末一句「彼無故識無」，意思是變現出來的「四塵」等四境，都不是真實的有。所取的塵既然是無，能取的識亦是無，因二者是相對性存在。在長行的解釋是「所取既無，能取亂識亦復是無」，對於前後出現二個「亂識」，一是亂識有，另一是能取亂識亦復是無。為什麼呢？前一個「亂識有」表示能取亂識顯現境相，這件事是有的。這是屬於緣生依他的亂識，也就是繫屬熏習種子的依他起<sup>65</sup>，這是不被允許為無的。如表四引文所說的道理，亂識若被允許是無，繫縛和解脫都會被說成無。因為從有雜染的繫縛到清淨的解脫，可推出它的存在性。說無雜染清淨，則是起邪見撥淨、不淨品。這種依他起是緣起法，為佛教理論的世俗諦，不可為無。後一個亂識無，是從認識的角度來談，由亂識所現的亂境，本無所有，因此亂境的無，能取

61 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c9-17。

60 《中邊分別論》卷 1〈相品〉，CBETA, T31, no. 1599, p. 451b7-18。

62 《中邊分別論》卷 1〈相品〉，CBETA, T31, no. 1599, p. 451b25-27。

63 《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉，CBETA, T31, no. 1600, p. 464c21-24。

64 蔡伯郎，《中邊分別論之三性說》，頁 59。

65 《攝大乘論釋》卷 5〈釋應知勝相品〉：「論曰：依他性有幾種？……論曰：若略說有二種：一繫屬熏習種子。……論曰：二繫屬淨品、不淨品，性不成就，是故由此二種繫屬，說名依他性。」(CBETA, T31, no. 1595, p. 188b6-8)

著的亂識隨著也不生，所以說境無故識無。

從以上說明，可得到如下的結論：亂識有二情形，第一從種子所生的亂識一定有，這個亂識能顯現一切雜染法。能取亂識為無，這個無表示滅除了亂識的取著，並非無此亂識顯現。因為這能取著的亂識，有把不真實無所有執為真實有的意思。如《攝大乘論釋》說：「釋曰：無中執有名亂」<sup>66</sup> 因此能取亂識會有產生人、法二執。亂識無，表示無人、法二執。

因為真諦翻譯唯識經論時，有個特點，就是將能取識譯為依他性，所取譯為分別性。當說明所取為無，能取亦為無，有時就說為「分別為無，依他亦為無」。如此易引起不明白個中原因的人，非難真諦除去依他性<sup>67</sup>。

在真諦立場，直接會把阿摩羅識看成是自性清淨心，因為《十八空論》有這麼一句話：「阿摩羅識是自性清淨心」<sup>68</sup>，此文乃解釋《中邊分別論》一段關於空性的道理之文，其文為「不染非不染，非淨非不淨；心本清淨故，煩惱客塵故。云何不染非不染？心本自性清淨故。云何非淨非不淨？煩惱客塵故，如是空分別略說已。」<sup>69</sup> 在這樣心本自性清淨是空性的脈絡下，究竟應當解為如來藏的自性清淨心，還是《阿含》或《般若經》中的自性清淨心？詳細內容於後面，解釋自性清淨心時再說明。

---

<sup>66</sup> 《攝大乘論釋》卷 5〈釋應知勝相品〉，CBETA, T31, no. 1595, p. 183c22。

<sup>67</sup> 《辯中邊論述記》卷 1〈相品〉：「前成境非有，此成心無。舊論文意，先遣所執，後遣依他，皆不□□。此中亦是遣所執，如下論言『許滅於此得解脫故』，但如煥、頂遣境；忍等遣心，非除依他。依能緣心執有能取，除此識也。量云：『能緣實識體亦是無。』」（CBETA, T44, no. 1835, pp. 3c27-4a3）。依山口益註安慧釋之《中邊分別論積疏》頁 30，言□□是合理二字。舊論指的是真諦。窺基的意思是能緣的實識體是無。

<sup>68</sup> 《十八空論》卷 1，CBETA, T31, no. 1616, p. 863b20。

<sup>69</sup> 《中邊分別論》卷 1〈相品〉，CBETA, T31, no. 1599, p. 453a28-b1。

## 四、從轉依義、自性清淨心談阿摩羅識之意含

由上從真諦所譯經論探討，可得到真諦的阿摩羅識有二種意含：一是轉依義；二是自性清淨心。此二種歸納所得與印順法師相同，但筆者並非如印順法師認為阿摩羅識是自性清淨心，就是傾向如來藏思想。筆者考察印度佛教史中自性清淨心的用法，真諦如此翻譯法，接近《般若經》對自性清淨心的解釋。關於詳細內容，於下分述：

### （一）轉依義

從《決定藏論·心地品》的「得真如境道故，證阿摩羅識」<sup>70</sup>，及「斷阿羅耶識即轉凡夫性」<sup>71</sup>等，對比於玄奘《瑜伽論》來看，這是阿摩羅識的轉依義。而這轉依是在何階位呢？《瑜伽論》說：「復次此雜染根本阿賴耶識，修善法故，方得轉滅。此修善法若諸異生，以緣轉識為境，作意方便住心，能入最初聖諦現觀，非未見諦者於諸諦中，未得法眼，便能通達一切種子阿賴耶識。」<sup>72</sup>所以在見道位入最初聖諦現觀，就可稱為轉依。以《轉識論》第十八頌的阿摩羅識是「境識俱泯」，也就是「唯識實性」，配合說明相同境界的第二十九頌：「若智者不更緣此境，二不顯現，是時行者名入唯識。何以故？由修觀熟亂執盡，是名無所得，非心非境，是智名出世無分別智，即是境智無差別，名如如智，亦名轉依。」<sup>73</sup>可見「境識俱泯」是見道位，證得無分別智的狀態。當然無分別智是始於初地見道位，終於佛果位，所以轉依位，是從通達轉位，到究竟圓滿轉位。

證得無分別智時是境識俱泯的狀態，這是真諦翻譯唯識經論的特點。境是所取，識為能取，二者俱無，成平等性，如上《中邊分別論》已經說明。又《轉識論》說：「此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識。」<sup>74</sup>

<sup>70</sup> 《決定藏論》卷1〈心地品〉，CBETA, T30, no. 1584, p. 1020b13-14。

<sup>71</sup> 《決定藏論》卷1〈心地品〉，CBETA, T30, no. 1584, p. 1020b10。

<sup>72</sup> 《瑜伽師地論》卷51，CBETA, T30, no. 1579, p. 581b22-26。

<sup>73</sup> 《轉識論》卷1，CBETA, T31, no. 1587, p. 63b29-c10。

<sup>74</sup> 《轉識論》卷1，CBETA, T31, no. 1587, p. 62c18-19。

關於當中的實性，就是三性中的真實性。對於真實性的意義，《三無性論》說：

真實性者，謂法如如。法者即是分別、依他兩性。如如者即是兩性無所有，分別性以無體相，故無所有。依他性以無生，故無所有。此二無所有，皆無變異，故言如如，故呼此如如為真實性。<sup>75</sup>

所以真實性是分別性與依他性的無所有。分別性因其相無體，所以無所有；依他性因無生，所以無所有。這二者的無所有，是無變異性，就是法如如。這真實性是分別、依他二性的真實性，其真實性就是無性，《三無性論》更進一步說：

釋曰：約真實性，由真實無性故。說無性者，此真實性更無別法，還即前兩性之無，是真實性。真實是無相無生故，一切有為法，不出此分別、依他兩性，此二性既真實無相、無生。由此理故，一切諸法同一無性。<sup>76</sup>

真實性的無是前二性的無，如前所述「所分別既無，能分別亦無。」先觀分別性無所有，才見依他也無所有。因為分別性是以依他性為依止，而建立。先觀分別性的無所有，一切唯有依他識。次觀依他是因分別性的無所有，也成為無所有，故分別與依他皆無性，此說明了分別性的無性與依他性的無性同一性。關於這個道理，如《三無性論》說：

約分別者，由相無性說名無性。何以故？如所顯現是相實無，是故分別性，以無相為性；約依他性者，由生無性，說名無性。何以故？此生由緣力成，不由自成，緣力即是分別性。分別性體既無，以無緣力故，生不得立。是故依他性，以無生為性；約真實性者，由真實無性，故說無性。何以故？此理是真實故，一切諸

---

<sup>75</sup> 《三無性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1617, p. 867b27-c2。

<sup>76</sup> 《轉識論》卷 1，CBETA, T31, no. 1587, p. 63a18-b3。

法由此理故，同一無性，是故真實性，以無性為性。<sup>77</sup>

分別性的相是分別計度而來，因為識現諸法，是非實有。分別性由能取識計度識現諸相為實有相，實有相本來就不存在，妄情分別而有。本身是無體，故言其相是無性。而依他性是生無性，為什麼呢？因為它是亂識，依因內根緣內塵的的因緣力而現，這根塵是分別性，是無體。根塵就是境，境無的話，能分別的識，也就隨著境不現，而不得生，也就是觀所取無，故能取亦無。真諦的阿摩羅識是真實性，是以分別、依他二性的無性才成為真實。就是真實性是一切法（分別、依他諸法）的無性，有真實的無性的意思。

真實性是二無性的緣故，這與《大乘莊嚴經論》的說法極接近，如說：「如彼無體故，得入第一義，如彼可得故，通達世諦實。……偈曰：彼事無體故，即得真實境，如是轉依故，即得真實義。」<sup>78</sup> 這當中的彼指依他、分別二相，能通達這二相無體，就通達了第一義諦。這樣就可明白，境識俱泯談的是第一義諦的境界。這情形的阿摩羅識是轉依，就是境無、識也無的真實性。

## （二）自性清淨心

根據印順法師、牟宗三、岩田諦靜的研究，有主張真諦使用阿摩羅識一詞，是具有唯識與如來藏二種思想，或有認為單是如來藏思想。認為真諦的阿摩羅識中傾向如來藏思想，是三位學者共同的想法，其主要關鍵或許在於《十八空論》中有「阿摩羅識是自性清淨心。」<sup>79</sup> 這一句，筆者想試著先確立「自性清淨心」的意義，而後再進一步了解真諦此處所用之自性清淨心的意思，是否果真與如來藏思想有密切的關係？如果要釐清這問題，須先了解瑜伽行派與如來藏對心性本淨的看法，以下簡要說此二派對於心性本淨的基本看法。

心性本淨說，一般學者認為在《阿含經》、部派時代的大眾部就有被

<sup>77</sup> 《三無性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1617, p. 867c3-12。

<sup>78</sup> 《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604, p. 611b20-c12。

<sup>79</sup> 《十八空論》卷 1，CBETA, T31, no. 1616, p. 863b20。

提及，於部派時代有些宗派反對此思想，但大眾部積極提倡，是其相當特殊的主張。後來大乘如來藏說，其根本主張是眾生心性的本質是清淨，以「自性清淨心」，來說明心性本淨，雖然意思與《阿含經》、部派時代有些不同，但心性本淨應可認為是如來藏說的源流。關於心本淨，於《增支部》說：

比丘眾！此心是光淨（pabhassara），而實際上，這是被客塵諸隨煩惱染汙，無聞異生不如實知，因此，我說無聞異生無修心故。

比丘眾！此心是光淨，而已經從客塵諸隨煩惱解脫，有聞聖弟子能如實知，我說有聞聖弟子有修心故。<sup>80</sup>

在漢譯《阿含經》中未見類似經文。有類似經文的是《舍利弗阿毘曇論·緒分》說：「心性清淨，為客塵染，凡夫未聞故。不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，如實知見，亦有修心，心性清淨，離客塵垢。凡夫未聞故，不能如實知見，亦無修心。聖人聞故，能如實知見，亦有修心。」<sup>81</sup>在《增支部》，並未提到心性的「性」字，在《舍利弗阿毘曇論》就有這個「性」字，根據後來的《般若經》等文獻，使用 prakṛti（自性），這個字是數論學派的重要術語，原本非佛教教理用語，應是被數論學派影響，佛教內部也使用。如從心性本淨，被客塵所染的固定形式經文來看，它是作為與客相對的本體性質。在後來類似的經文很多，這類形式的經文，以

---

<sup>80</sup> 原文如下：

Pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi upakkiliṭṭham. Taṃ assutavā puthujjano yathābhūtaṃ nappajānāti. Tasmā assutavato puthujanassa citta-bhāvanā n'atthī ti vadāmi ti.

Pabhassaram idaṃ bhikkhave cittaṃ tañ ca kho āgantukehi upakkilesehi vippamuttaṃ. Taṃ sutavā ariyasāvako yathābhūtaṃ pajānāti. Tasmā sutavato ariyasāvakassa cittabhāvanā atthī ti vadāmi ti.（引自 *The Anguttara-nikāya* I, p. 10）中文翻譯參考藤田正浩，〈自性清淨心をめぐって〉一文，收於平川彰編，《如來藏と大乘起信論》，頁 260-261。

<sup>81</sup> 《舍利弗阿毘曇論》卷 27〈緒分〉，CBETA, T28, no. 1548, p. 697b18-22。

心的明淨性為中心，一方面被客塵染汙成為染，一方面從客塵煩惱脫離成為淨。不管染、淨，明淨是心的本質、本性。

到《般若經》有諸多使用類似「心本淨」的用法，如高崎直道在《如來藏思想の形成》一書說：

《八千頌》接近經的開頭，關於「菩薩」或「般若波羅蜜」，在求世尊的說明時，世尊的最初解答是說作為「般若波羅蜜」修習之態度的「無心」（*acitta*）、「無分別」（*avikalpa*），其理由是「心性的明淨」（*prakṛtiś cittasya prabhāsvarā*, *ASP.5.14*）。這顯示《般若經》的立場，是以自性清淨心作為基本，在此是修學的根處，進而為發菩提心根處，其與部派佛教是從完全不同的觀點，來看待「自性清淨心」的問題。<sup>82</sup>

根據《八千頌》的話，曾有一處提及 *prabhāsvara* 心的意義。即在〈顯示世間品〉中，說到藉由「般若波羅蜜」，了知眾生的種種性（*dhātu*）或心，其中的文是：

kathañ ca, Subhūte, tathāgata imāṃ prajñāpāramitām  
āgamyāprameyānāṃ sattvānāṃ asaṃkliṣṭāni cittāny asaṃkliṣṭāni  
cittānīti yathābhūtaṃ prajānāti/ prakṛtiprabhāsvarāṇi, Subhūte,  
tāni cittāni// (*ASP. 259.8-11*)

須菩提啊！如何成如來，通達這般若波羅蜜，如實知無量眾生的心不被染汙，是不染。須菩提啊！那些（眾生們的）心是本性明淨。（＝（佛母）629a）<sup>83</sup>

文中可以看到 *prakṛtiprabhāsvara* 的語詞，*prakṛti* 意味作為本性的獨立名詞。表示眾生的心性本淨，但需藉由般若才能通達，如實了知。《般若經》於很多地方，心性本淨主要是與空性結合，如《摩訶般若波羅蜜經·勸學品》：

<sup>82</sup> 高崎直道，《如來藏思想の形成》II，頁 37。

<sup>83</sup> 高崎直道，《如來藏思想の形成》II，頁 38。

是心非心，心相常淨故。<sup>84</sup>

《小品般若波羅蜜經·初品》說：

不念是菩薩心。所以者何？是心非心，心相本淨故。<sup>85</sup>

《大智度論·序品》說：

如是心中實心相不可得。是心性不生不滅，常是淨相，客煩惱相著故，名為不淨心。心不自知，何以故？是心，心相空故。<sup>86</sup>

然而談到心性本淨時，於《般若經》為強調空性，於語詞的使用時，常用否定詞「非」或「不可得」等，以不應執取的觀念來表達空，如「是心非心」、「心相不可得」，同樣都是表達心性为空的意思。故《般若經》系，主張一切法本性空，以其基本教義「空」的立場來說「心性本淨」。對於心性的描述，在經文的出處，有時用「本性明淨」、有時用「自性清淨」，於梵文主要就是 *prakṛtiprabhāsvara*。《般若經》從空去講心本淨，而真諦於《十八空論》也有類似《般若經》此種立場，從法性、空性言心性本淨，如真諦於《十八空論》中說：

故知此空，非性不淨。

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，故立為淨。<sup>87</sup>

---

<sup>84</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷3〈勸學品〉，CBETA, T08, no. 223, p. 233c23。

<sup>85</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷1〈初品〉，CBETA, T08, no. 227, p. 537b14-15。

<sup>86</sup> 《大智度論》卷19〈序品〉，CBETA, T25, no. 1509, pp. 203c28-204a2。

<sup>87</sup> 《十八空論》卷1，CBETA, T31, no. 1616, p. 863b17-23。

此中所說的「阿摩羅識是自性清淨心」，筆者從經論中心性本淨的歷史發展來探討其真正的意含。首先於《阿含經》、部派時代的大眾部等，但說心性本淨。到《般若經》時期，確立「自性清淨心」是「空性」的意義。與《般若經》大約相同時期，如來藏系的經論出現，以自性清淨心來解釋如來藏心。對真諦於「自性清淨心」的使用上，有人認為關係於如來藏思想。但筆者認為很有可能承襲《般若經》，從空性來談心性本淨。瑜伽行派的空性繼承般若的空性思想，只是通常依瑜伽行派的說法，空性可分為二種情況：一是實踐所證的般若，就是無分別智，亦即轉依後，二取無的阿摩羅識，表示了無分別智狀態，於心中無實體心相可得。二是心性本淨，是空，是不生不滅，常是淨相，為客塵煩惱所染，這樣就與轉依義時，阿摩羅識表示境識俱泯的無分別智狀態，有不相同的意義，後者的情況表示心相是空的意義。故心性淨有時代代表無分別智；有時指的是法的本性為空性，非強調實踐所證的般若。關於《十八空論》中所提的阿摩羅識是自性清淨心，應屬後者。因為真諦於《十八空論》描述空時，相同於《般若經》的心相空，是心淨的表現，主要還是闡明了般若的空性教義。這樣看來真諦認為阿摩羅識是自性清淨心，實際上是表示阿摩羅識就是般若，就是空性。

如來藏系經典其自性清淨心的說法，依據阿含和初期大乘心性本淨論的基礎而發展。但其自性清淨心就是如來藏，如《勝鬘經》說：「世尊！如來藏者，是法界藏，法身藏，出世間上上藏，自性清淨藏。此性清淨如來藏，而客塵煩惱上煩惱所染，不思議如來境界。」<sup>88</sup> 就是這自性清淨心是如來藏、法身等的同義詞，表示有常、樂、我、淨等無量功德，也俱有佛不思議境界。而此自性清淨為煩惱所染，是難可了知的，煩惱非自性清淨心之本質，非本來有。若除去如來藏上的煩惱，則原本俱足的無量恆沙功德就可顯露。又於《勝鬘經》說如來藏有厭苦欣涅槃的功能，信有此心的眾生，能得無量功德。這與原始佛教的自性清淨心，本性明淨如白紙般，而強調修心之重要，是不同的。也與《般若經》的自性清淨心是空性之意義不同。《般若經》的自性空，是緣生無自性。而如來藏系雖也有空

---

<sup>88</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》卷 1, CBETA, T12, no. 353, p. 222b22-24。

性思想，於如來藏中有空如來藏與不空如來藏之區分，《究竟一乘寶性論》說：

不空如來藏，謂無上佛法，不相捨離相，不增減一法。

如來無為身，自性本來淨，客塵虛妄染，本來自性空。<sup>89</sup>

其空如來藏是空性的思想，但這不是自性空的意思，與般若思想說諸法因緣生而自性空，是不同的。從上引文來看，單單是空去煩惱，只有煩惱是自性空，這也是如來藏思想的空性思想。因為如來藏本身與無上佛法不相捨離，其體不變，不增不減任何一法，是不空如來藏。

對此唯識學派，如何看待心性本淨呢？法相宗唯識學主張性相差別，體性方面是真如，真如這心體本來清淨，故言心性本淨。如《成唯識論》說：「然契經說心性淨者，說心空理所顯真如，真如是心真實性故。或說心體非煩惱，故名性本淨，非有漏心性無漏，故名本淨。」<sup>90</sup> 唯識學派的心性淨，是心的空理，約三性說，就是圓成實性，就是真如。這心的清淨相就是空性，與《般若經》是相同意含。但《成唯識論》說：「如雖性淨而相雜染」<sup>91</sup>，真如雖性本淨，而依於此體的相雜染，相是指由本識中二障種子所現諸相。待二障種子俱斷圓滿，轉識成智，就能證得轉依，而成佛道。

真諦的阿摩羅識就是轉依，根據前面《決定藏論》之說法，須滅阿梨耶識，捨凡夫法，阿梨耶識滅的話，故一切煩惱滅，而證得阿摩羅識。此種轉依是瑜伽行派的方式，阿梨耶識是有情身心之所依，是雜染依他起。轉依即轉此雜染依他起，得清淨依他起。這是本質上轉換、變換，將屬於染的識，轉為清淨的識。如果如來藏的轉依，其所依是如來藏，本質上並未作改變，只要去除或遠離諸煩惱，就顯現淨妙功德，因為客塵煩惱於凡夫位時與如來藏共存，稱在纏法身；滅除煩惱藏，稱出纏法身。此外真諦

---

<sup>89</sup> 《究竟一乘寶性論》卷 4〈無量煩惱所纏品〉，CBETA, T31, no. 1611, p. 840a9-12。

<sup>90</sup> 《成唯識論》卷 2，CBETA, T31, no. 1585, p. 9a4-7。

<sup>91</sup> 《成唯識論》卷 9，CBETA, T31, no. 1585, p. 51a15。

的阿摩羅識，作為瑜伽行派的自性清淨心的角度來說的話，可以說是垢真如<sup>92</sup>，是依他起性諸識的識性空<sup>93</sup>，也可說是法性空，並非同於如來藏的自性清淨心，含藏無量功德。

## 五、結論

從真諦譯《決定藏論》、《轉識論》、《三無性論》、《十八空論》中可歸納出阿摩羅識有二種意含：（一）轉依義，（二）自性清淨心。真諦將轉依翻成阿摩羅識，看起來仍是依唯識學派的道理，指的是境識俱泯，證得無分別智時之狀態。真諦的「阿摩羅識是自性清淨心」，是無垢義，是「心性本淨，而為客塵所染」，未必就是如三位學者所說傾向於如來藏思想。依自性清淨心的思想在佛教經論的發展情形來看，真諦用來解釋空性，與《般若經》主張空性是「心性的明淨」的思想一樣，而瑜伽行派的空性思想也非異於《般若經》，說真諦仍是瑜伽行派的思想更是適

---

<sup>92</sup> 《辯中邊論·辯相品》：「此雜染清淨，由有垢無垢。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 465c26) 對於雜染和清淨、有垢和無垢，世親將之注釋為：「空性差別略有二種：一、雜染；二、清淨，此成染、淨，由分位別，謂有垢位說為雜染，出離垢時說為清淨。」(CBETA, T31, no. 1600, pp. 465c28-466a1) 對這段空性雜染和清淨的差別，安慧認為「無智而現貪於所取、能取，由於貪而心相續成為有垢的人，因為無解和邪解的過失之故，空性不顯現時，對於它們安立有垢。〔然而〕諸聖人從真性的覺知，心不顛倒，空性如虛空沒有塵埃、不斷地顯現時，對於這些〔聖人〕而言，〔空性的〕垢被斷滅。」（安慧阿遮梨耶造、山口益譯註，《中邊分別論疏》，頁 82）因此空性的顯、不顯，在於空性的有垢、無垢，空性上的有垢是無智慧或錯誤見解造成的；若斷除煩惱障、所知障，則無垢的空性是隨時顯露的。

<sup>93</sup> 因唯識主張一切法唯識，如《辯中邊論》卷 1〈辯相品〉：「一切法者，謂諸有為及無為法，虛妄分別名有為，二取空性名無為。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 464b27-28)、「三界心心所，是虛妄分別。」(CBETA, T31, no. 1600, p. 465a17) 所以其空性是識性空。

當。

關於真諦的的境識俱泯，《轉識論》說：「一一識中皆具能、所，能分別即是識，所分別即是境，能即依他性，所即分別性。」又說「此境識俱泯即是實性，實性即是阿摩羅識。」所以境識俱泯時，就是境無識也無，也就是分別性與依他性二俱無所有。若依《唯識三十論頌》的話，那是第二十八頌：「若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。」這是二取無的狀態，也就是根本無分別智以真如為所緣的狀態，這時已是轉依的狀態。而於《中邊分別論·相品》說：「所取既無，能取亂識亦復是無。」這表明了境識俱泯乃從認識的角度來談，由亂識所現的亂境，本無所有。由於亂境無，能取著的亂識隨著也不生，所以說境無故識無。亂識已無，表示識已經轉為清淨，故無亂識的情形存在。而於《三無性論》中提到：「依他性攝者，此執著名義二相。辨其能執故但是依他性，不明所執故非分別……。此不執著名義二相，即是境智無差別阿摩羅識故。」這是以能執（依他性）、所執（分別性）都不執著名義二相的立場，說明境識俱泯之阿摩羅識。於《三無性論》說：「此真實性更無別法，還即前兩性之無，是真實性，真實是無相無生故。一切有為法，不出此分別、依他兩性，此二性既真實無相無生，由此理故一切諸法同一無性。」<sup>94</sup> 依他、分別二性是一切法<sup>95</sup>，境識俱泯表示二者皆「無性」，這裡的「無性」是無自性，無實體的意思，能取這依他性，是緣生無自性。所取的相是無體性<sup>96</sup>，真實性離名字言說，無能取、所取的差別性，所以說「境智無差別阿摩羅識」。這是一切法的無差別法性顯現，也可說法的明淨自性顯現。唯識學派主張一切法無非是識，也就是心，故說是心的明淨性顯現，心的明淨性能顯現，表示能取、所取都遠離執著名義二相。以上《轉識論》、《中邊分別論》、《三無性論》，都是針對境識俱泯，以

---

<sup>94</sup> 《三無性論》卷 1，CBETA, T31, no. 1617, p. 867c13-17。

<sup>95</sup> 《三無性論》卷 1：「法者即是分別、依他兩性。」(CBETA, T31, no. 1617, p. 867b27)

<sup>96</sup> 《三無性論》卷 1：「如所顯現是相實無，是故分別性以無相為性。」(CBETA, T31, no. 1617, p. 867c4-5)；卷 2：「識似名言相起即是分別性。」(CBETA, T31, no. 1617, p. 873c11)

不從角度來描述其情形。所以阿摩羅識於《十八空論》是依法的法性來談；於《決定藏論》、《轉識論》、《三無性論》則是依轉依後，法見到自身的法性，也就是法性顯露的立場來談。

真諦不單純使用轉依，有時會翻譯成阿摩羅識，其原因，筆者認為一方面真諦翻譯的作品，其用詞有不統一之現象，或使用不常見的詞，如於《解捲論》第一頌：「三界者，唯以言名為體。」<sup>97</sup> 當中的「言名」，於後面其他頌，有時就翻為「假名」<sup>98</sup>。「言名」是一般少見的語詞。另一方面也有可能欲表現轉依時的特殊狀態是「住於唯識性」，也就是唯識學派安住於心的清淨法性之狀態。

由以上推論真諦是否就非為如來藏思想家呢？因真諦也有翻譯了一些如來藏思想之作品：如《佛性論》等。而其《攝大乘論釋》中的「解性賴耶」，以界有五義來說明，此五義很明顯表現出如來藏思想，只是關於這「解性賴耶」有諸多爭論。耿晴教授根據敦煌殘稿 T2805 保留《攝大乘論釋》關於「解性」的段落，將「解性」與玄奘翻譯的《佛地經論》、《成唯識論》做比對，並將主張「解性」概念，其實最接近於玄奘作品中的「本有無漏種子」或是「本性住種姓」的概念。<sup>99</sup> 從「解性賴耶」一詞，我們還未能斷定他是否如來藏思想家。但他會翻譯如來藏思想之作品來看，他應是認同如來藏思想的。關於本文所論其使用阿摩羅識一詞，依筆者的立論觀點，他並非是表達如來藏思想，因其所翻譯的作品是唯識學派的著作，所以可以理解為順著唯識派中的轉依及自性清淨心之意味。

<sup>97</sup> 《解捲論》，CBETA, T31, no. 1620, p. 883c7。

<sup>98</sup> 《解捲論》卷 1：「一切假名類，簡擇自性時。」(CBETA, T31, no. 1620, p. 883c20)

<sup>99</sup> 參耿晴，〈真諦三藏「解性」概念再探〉，2011 年 10 月 22-23 日台灣哲學學會論文研討會之論文稿摘要內容，<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/files/annual/2011/TPA%202011%20paper%20-%202025.pdf>，2011.11.09。

## 【參考書目】

### 一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2009 年。

- 《十八空論》，T31, no. 1616。  
《三無性論》，T31, no. 1617。  
《大方等如來藏經》，T16, no. 666。  
《大乘密嚴經》，T16, no. 681。  
《大乘莊嚴經論》，T31, no. 1604。  
《大智度論》，T25, no. 1509。  
《小品般若波羅蜜經》，T08, no. 227。  
《中邊分別論》，T31, no. 1599。  
《成唯識論》，T31, no. 1585。  
《成唯識論述記》，T43, no. 1830。  
《決定藏論》，T30, no. 1584。  
《究竟一乘寶性論》，T31, no. 1611。  
《宗鏡錄》，T48, no. 2016。  
《舍利弗阿毘曇論》，T28, no. 1548。  
《涅槃經疏三德指歸》，X37, no. 662 // Z 1:58 // R58。  
《唯識三十論頌》，T31, no. 1586。  
《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，T12, no. 353。  
《華嚴經行願品疏鈔》，X05, no. 229。  
《瑜伽師地論》，T30, no. 1579。  
《瑜伽論記》，T42, no. 1828。  
《解卷論》，T31, no. 1620。  
《解深密經疏》，X21, no. 369。  
《摩訶般若波羅蜜經》，T08, no. 223。  
《轉識論》，T31, no. 1587。  
《攝大乘論本》，T31, no. 1594。  
《攝大乘論釋》，T31, no. 1595。

《辯中邊論》，T31, no. 1600。

《辯中邊論述記》，T44, no. 1835。

《顯揚聖教論》，T31, no. 1602。

《顯識論》，T31, no. 1618。

*The Aṅguttara-nikāya* Vol. I Second Edition. Oxford: Pali Text Society, 1885  
(Reprinted 1999).

## 二、中日文專書、論文

安慧阿遮梨耶造、山口益譯註 1966 《中邊分別論釈疏》，東京：鈴木學學術財團。

牟宗三 1984 《佛性與般若》，臺北：學生書局。

岩田諦靜 2004 《真諦の唯識説の研究》，東京：山喜房書林。

耿晴 2011 〈真諦三藏「解性」概念再探〉，2011.11.09，  
<http://tpa.hss.nthu.edu.tw/files/annual/2011/TPA%202011%20paper%20-%2025.pdf>

高崎直道 2009 《如來藏思想の形成》II，東京：春秋社。

蔡伯郎 1992 《中邊分別論之三性説》，臺中：東海大學哲學研究所碩士論文。

藤田正浩 1990 〈自性清淨心をめぐって〉，《如來藏と大乘起信論》，平川彰編，東京：春秋社。

釋印順 1981 《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社。

釋印順 1987 《辨法法性論講記》，臺北：正聞出版社。

釋恆清 1997 《佛性思想》，臺北：東大出版社。

## On the Conception of *Amalavijñāna* According to Paramārtha

Shi, Dow-Hau

Master of Arts in Religious Studies

Department of Buddhist Studies, Dharma Drum Buddhist College

### Abstract

The term “*amalavijñāna*”, in its original meaning, is “consciousness without taint”. Yet, some modern scholars observe that Paramārtha tends, whether in its translation or commentaries, to interpret the connotation of “*amalavijñāna*” as containing some of the thoughts of “*Tathāgatagarbha*” or being “*Tathāgatagarbha*” itself.

In this paper, I try to inspect the conception of *amalavijñāna* according to Paramārtha’s translations as well as the commentaries. I have found, in the works such as *Jueding zang lun* 決定藏論, *Zhuanshi lun* 轉識論, *San wuxing lun* 三無性論, that the conception of *amalavijñāna* contains the meaning of “conversion of the basis” (*āśrayaparāvṛtti*) and the idea of “the nonconceptual awareness” (*nirvikalpajñāna*) which means consciousness and its objects are all vanished. The term also holds the meaning of fundamentally pure mind (*prakṛtviśuddhacitta*) in *Shiba kong lun* 十八空論.

According to these texts, I think that Paramārtha, based on the doctrine of the Yogācāra, translates the “conversion of the basis” (*āśrayaparāvṛtti*) as “*amalavijñāna*” to mean the state of nonconceptual awareness (*nirvikalpajñāna*) when consciousness and its objects are all vanished. In the *Shiba kong lun* 十八空論, Paramārtha explained the emptiness (*śūnyatā*) by referring to “*amalavijñāna*” as “fundamentally pure mind” (*prakṛtviśuddhacitta*). In terms of the historical development of Buddhist texts, the usage of emptiness, explained as the idea of “the light and pure of

the mind's nature" (*prakṛtiś cittasya prabhāsvarā*, 心性的明淨) in the *Prajñāpāramitā Sūtra*, is no different from the thoughts of the Yogācāra school. Therefore I conclude that the usage of term "*amalavijñāna*" by Paramārtha and the thoughts of Yogācāra school is in concord.

**Keywords:**

*Amalavijñāna*, Paramārtha, Conversion of the basis, Fundamentally pure mind, Nonconceptual awareness