

華人文化主體性  
研究叢書



色即空·空即色—

上田義文

唯識學論文集

上田義文—著

陳榮灼—編譯



國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

色即空・空即色：上田義文唯識學論文集 / 上田義文著；陳榮灼譯.-- 初版.-- 臺北市：國立政治大學政大出版社，國立政治大學華人主體性文化研究中心出版：國立政治大學發行，2022.03  
面：公分.-- (華人文化主體性研究叢書；A2003)  
ISBN 978-626-95670-2-7 (精裝)

1.CST: 唯識 2.CST: 佛教哲學 3.CST: 文集

220.12307

111003514

華人文化主體性研究叢書A2003

## 色即空・空即色： 上田義文唯識學論文集

作者 | 上田義文  
翻譯 | 陳榮灼

發行人 郭明政  
發行所 國立政治大學  
出版者 國立政治大學政大出版社  
合作出版 國立政治大學華人主體性文化研究中心  
執行編輯 林淑禎  
地址 11605臺北市文山區指南路二段64號  
電話 886-2-82375669  
傳真 886-2-82375663  
網址 <http://nccupress.nccu.edu.tw>

經銷 元照出版公司  
地址 10047臺北市中正區館前路28號7樓  
網址 <http://www.angle.com.tw>  
電話 886-2-23756688  
傳真 886-2-23318496  
戶名 元照出版有限公司  
郵撥帳號 19246890

法律顧問 黃旭田律師  
電話 886-2-23913808

初版一刷 2022年3月  
定價 400元  
I S B N 9786269567027  
G P N 1011100385

政府出版品展售處

- 國家書店松江門市：104臺北市松江路209號1樓  
電話：886-2-25180207
- 五南文化廣場臺中總店：400臺中市中山路6號  
電話：886-4-22260330

尊重著作權・請合法使用

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

謹以誌念  
河村澄雄教授  
( Dr. Leslie Kawamura )  
【 1935-2011 】

對於林鎮國與林淑芬兩位教授及  
黃雯君女士的熱心協助與幫忙，  
謹表衷心的感謝！

# 目次

譯者導言	i
代序：何謂「唯識」（Vijñaptimātratā）？	xi
一、初期瑜伽行派哲學之研究方法問題 .....	001
二、關於「識」之兩種見解 ——「能變」與「能緣」 .....	025
三、關於「Pariṇāma」 .....	039
四、「識轉變」之意義 .....	085
五、「顯現」的原意 .....	119
六、彌勒、無著、世親的「顯現」意義 .....	129

七、「虛妄分別」之廣狹二義.....	143
八、敬答長尾雅人教授.....	151
九、「安慧說」與「護法說」 之根本相違何在？.....	161
十、瑜伽行派之根本真理.....	193
附錄一 上田義文與陳榮灼的通信.....	219
附錄二 上田義文之著作.....	229

## 譯者導言

近百年來，日本佛學研究十分鼎盛，可說是人才輩出，成果斐然。日本學者那種能夠直扣梵文原典、出入漢藏譯論的本領，以及虛心向歐美學界學習和交流的胸懷，都使人讚嘆不已！

迄今為止，日本佛學界之主要成就是在「印度佛學」，特別是「中觀學」(Mādhyamika)和「唯識學」(Yogācāra)方面之研究。由於不少重要的相關梵文原典之先後被發現，加上藏譯的校訂本通行，使得「中觀學」和「唯識學」研究在日本成為顯學。日本在這兩方面之專家學者真是數以百計。而整個當代日本佛學研究之人口至少達至八、九千人以上！<sup>1</sup>

基本上，日本佛學界之成果仍多偏重於「文獻學」(philology)之層次。一般而言，日本學者都擅長於考據、訓詁和翻譯；但在求意見文、義理分析上之表現則仍有頗嫌不足之處。不過，上田義文(1904-1993)在唯識思想研究方面之貢獻則是絕對的例外，這乃係昭和年代日本佛學界的一塊瑰寶！

「唯識宗」在印度原稱「瑜伽行派」(Yogācāra School)，其開宗人物是彌勒(Maitreya)、無著(Asaṅga)、世親(Vasubandhu)。

---

<sup>1</sup> 請參照：林傳芳，《日本的佛學研究》(臺北：獅子吼月刊出版社，1970)。

三者之間既有傳承關係，也存在發展上的開拓。雖然瑜伽行派的學說之基本規模至世親已大體上完成，但在世親之後，於印度本土即出現所謂「十大論師之爭」。<sup>2</sup>其中，就現存資料所能見出者，十分清楚，至少有安慧（Sthiramati）和護法（Dharmapāla）兩大系的分歧。

而瑜伽行派在傳入中國之初，亦首先產生了所謂地論宗「相州南北道」之爭，繼而在真諦（Paramārtha）來華後，其弟子又開創了「攝論宗」。後來，為了結束這種眾說紛紜的局面，唐玄奘遂遠赴天竺，而於去國十七年之後，重返故土而開出「法相宗」。在本質上，玄奘所傳回者實屬護法之體系，顯然與真諦所傳譯者迥異。可是，究竟真諦所傳的「唯識古學」與玄奘所傳的「唯識新學」之間差別何在？又孰是孰非呢？由於唯識之學在中國的傳播只屬曇花一現的現象，因而很少人去探究這些問題。不過，大抵由於玄奘師弟的影響比較大，所以一直以來均以「奘傳唯識」為瑜伽行派之正宗。而近代由歐陽竟無所創立的「支那內學院」，更直以遙承奘基之學統為其職志所在！但是，這種「重玄奘新譯、輕真諦舊譯」之風氣，卻由於日本學者宇井伯壽喊出「回歸真諦」之口號而為之一轉。加上寺本婉雅和山口益等人先後從藏譯和梵文原本整理出《安慧釋》之論點，更加速了唯識原義之研究。可以說，關於「安慧釋唯識思想」之定性問題，對於釐清「唯識古學」與「唯識新學」之本質差別，是起著關鍵性決定作用！

雖然宇井伯壽撰述了《攝大乘論研究》、《印度哲學研究》（第

---

2 所謂「十大論師」，相傳是指德慧、安慧、親勝、難陀、淨月、火辨、護法、勝友、勝子、智月等十人。

6卷)等一系列巨著，試圖為「真諦唯識」翻案。不過，由於宇井將真諦唯識定位為「真心派」——即等同於《大乘起信論》式「如來藏緣起系統」，因此，儘管他也很能對比出「安慧釋」與「護法釋」間之差別，卻仍無法做到以安慧之立場來釐清真諦唯識的真貌，更遑論有藉此以達致恢復彌勒、無著、世親之原義的鴻圖。另一方面，山口益及其高足長尾雅人仍然獨尊護法系，奉奘傳唯識為瑜伽行派之正宗發展。而儘管山口和長尾等人見出「安慧釋」與「護法釋」的一些不同之處，但卻認為兩者之間並無本質上的差別。在此一錯綜複雜的局面中，上田義文(1904-1993)的工作獨樹一幟。他一方面反對其師把真諦定位為「真心派」之做法，另一方面他迥異於長尾，矢志要釐清「安慧釋」與「護法釋」之本質差異，從而揭示「安慧釋」與「真諦釋」之一致性，以圖恢復彌勒、無著、世親之原義。而於究明「安慧釋」之真貌上，上田非常詳盡分析了「識轉變」(vijñānapariṇāma)和「唯識」(vijñaptimātratā)這兩個基本概念的本質意義。上田所顯示出來之絲絲入扣的分析功夫，毫不遜色於當代西方分析哲學家。

儘管宇井伯壽本人十分讚嘆其弟子之工作，但是，在當代日本佛學界上田卻處於一種異端的地位。而對於上田的唯識解釋，先後引起了來自長尾雅人、橫山紘一、勝呂信靜、高崎直道以及竹村牧男等人之批評。<sup>3</sup> 其中爭論的焦點主要包括了「識轉變」為「同時

<sup>3</sup> 上田與長尾之論爭可說是戰後日本佛學界最重要的一場論戰。對於來自橫山紘一、高崎直道等人的批評，上田本人嘗於其《梵文唯識三十頌の解明》(東京：第三之明社，1987)有所答辯。請參照：陳一標，《真諦唯識思想之研究》。近年來日本年青一代學者北野新太郎企圖仲裁上田與長尾之論爭，惜仍未能洞見「上田解」之精義。請參照：北野新太郎，〈三性說の變遷におけ

因果」抑是「異時因果」、「依他性」有無「相分」作為「內境」、「依他性由於分別性而為無」一陳述應如何了解，以及 vijñapti 能否譯為「表象」等等。當然，仍有一些著名的學者如服部正明、袴谷憲昭和海野孝憲等於不同之程度上支持上田之解釋。在本質上，這場論爭可說是「唯識古學」與「唯識新學」之爭的現代版。而這場仍未能蓋棺論定的論爭亦顯示了當代日本佛學界之生機蓬勃。特別是其中所涉及的豐富哲學問題尚有待更深入之了解！簡言之，從一純哲學的角度來看，這場論爭是關涉到唯識學在本質上：

- (1) 究竟是否為一「觀念論」(idealism) 之立場？
- (2) 其「思維模式」，是否只局限於「知性的思維」、抑或已進至「辯證的思維」？
- (3) 其「真如觀」容許「性相永別」、抑或主張「性相圓融」？

可以說，經長尾雅人所下開的當代日本學界之正統立場，便將整個「唯識學」定性為「觀念論」之學說。這可以長尾的高足梶山雄一之下列陳述作為代表：

瑜伽行派說：我們之認識所投入的表象並非實在，由於是虛妄的，故不能說現象存在。不過，由於自有作為表象之基體，及超表象之實在自體 (vastu-mātra) 存在，所以雖然現實世界並非真實的，但是作為表象之基體的物自體並非表象，而仍係真實的 (Erich Frauwallner, *Die*

---

る世觀の位置——上田，長尾論争をめぐる〉，《国际仏教学大学院研究紀要》2 (1999)，頁 69-101。

*Philosophie des Buddhismus* [Frankfurt am Main: Akademie Verlag, 1969] pp. 267-268)。現實世界不過是此之錯誤表象，而最高之真實則是離脫這虛妄的心。

又：

此真實一方面是唯一的，另一方面則是內在於有情的精神。這種觀念論的立場認為：迷染的存在世界本來是絕對的清淨，只是由於心遇到偶然而來的污垢所覆蓋，方有表象出現。與只見出現象世界不過是相依性而在這一意義上為空的龍樹不同，將現象世界視作心之表象而為空，乃是這一學派的哲學之出發點。換言之，儘管表象世界是空的，但這裡所剩下的心卻是根源的實在。現象世界只是心之表象而已。<sup>4</sup>

而上田的解釋，可說是對於這種當代日本佛學界之主流了解的根本反動。在提倡以「三性」作為整個唯識學之基盤上，上田極力反對將護法系的觀念論立場擴及至整個唯識本義，他並且主張唯識學在本性上首先應是一「認識論」。因而上田特別回到真諦將「依他性一分別性」等同為「能緣一所緣」之基本立場。上田還通過安慧與真諦均主張「分別性為無，依他性亦為無」這一點來論證兩者之本質一致性。而將唯識學的「辯證的思維」性格凸顯出來，則更是上田之革命性貢獻。在上田眼中，長尾等人之所以未能恰如其分地了解安慧、真諦乃至整個唯識本義，均是根源於他們仍然囿於「知

---

<sup>4</sup> 梶山雄一，〈「唯識三十頌」解說〉，長尾雅人等編，《大乘佛典 15 世親論集》（東京：中央公論社，1976），頁 414-422。

性的思維」之局限。此外，長久以來，我們都知道唯識宗之「轉識成智」理論深受非議，特別是遭受到來自華嚴宗人如法藏之嚴厲抨擊，這使得唯識宗在中國之傳播蒙受極大的負面影響。然而，上田的研究辨明：造成唯識學轉依理論之困難的病因只不過在於主張「性相永別」的「真如觀」，而這種「真如觀」只屬護法一玄奘「唯識新學」之主張；與此不同，唯識本義乃是提倡「性相圓融」。因此，不但代表唯識本義之「唯識古學」的「真如觀」可避免法藏式之批判，而且建基於此種「真如觀」之上的「轉依理論」，亦無如存在於法相宗之困難。

一言以蔽之，於回歸真諦唯識之本來面目上，上田一方面將唯識學從「超越觀念論」(transcendental idealism)〔即視先驗清淨心為一切法之根源〕的詮解中解放出來——與宇井伯壽相反；另一方面把唯識學從「經驗觀念論」(empirical idealism)〔即視經驗意識為一切法之根源〕的發展方向扭轉回來——與長尾雅人相反。而正是在將整個唯識學定性為一「認識論」立場上，上田真正落實了宇井伯壽之「回歸真諦」的信念。同時，安慧釋之無可取替的珍貴價值，於此方可真正地得到極成。<sup>5</sup>

整體而言，上田之佛學研究存在一「十字打開的格局」：於「縱貫面」、上田深入地辨別了「唯識古學」與「唯識新學」的差異所在，而且能將之提升至哲學的層次來加以釐清。特別是於恢復「唯識學」之本來面目的努力上，迄今為止尚無人能出其右。而於

5 霍韜晦教授的《安慧「唯識三十頌釋」》(香港：香港中文大學出版社，1980)顯深受山口益和長尾這一系解釋所影響，因而主張將 vijñaptimātrā 譯作「唯表」(頁 111ff)，並將安慧的唯識思想定性為「主觀觀念論」(同上書，頁 114-115)。

「橫切面」、上田不但拓清了印度佛教——尤其是唯識學——與漢傳佛教中種種不同之「心識說」的差別，而且還透過一種多元相互補充之方式來對待，充分地體現了其所認同的「唯識古學」之「性相融通」精神。又能從「方法論」之視野作出反思，於現今仍在日本佛學界蔚為主流的「文獻學方法」之外，非常強調對「存在的進路」之兼顧，以重返佛陀的初心。這亦重申了瑜伽行派之重「實踐」傳統。

如果從一發展哲學的角度來看，則上田之工作之整個意義，可以通過下面兩點加以闡明：

首先，內在於佛教發展史上，作為中觀學派之復興人物的清辯（Bhāvaviveka）和月稱（Candrakīrti），曾先後對唯識學作出批判。其中月稱的批判尤為嚴厲，這大大打擊了唯識學在印度之發展。即使後來在印度還有由寂護（Śāntarakṣita）和蓮花戒（Kamalaśīla）所創立的「瑜伽行中觀派」（Yogācāra-Mādhyamika School）出現，但在這一合流中，唯識學顯然已淪為附中觀學之驥尾了。這種現象在「藏傳佛學」中尤為明顯：作為主流的格魯派在理論上完全以中觀為圭臬，瑜伽行只是在實踐、修行之層次上被保留下來。

其實，清辯所針對的乃是護法的「三性說」，而月稱所批判者則是唯識之觀念論立場。如果唯識學正如上田所指出在本質上並非一觀念論立場，而其觀念論立場只不過是偏離了無著、世親原義的護法系之扭曲性發展的結果，那麼，由安慧和真諦所代表的「唯識古學」思想，應還可有與中觀思想抗衡甚至融合之潛力。

其次，外在於佛教而言，特別是從一「現象學」（Phenomenology）之觀點來看：真諦「唯識古學」與玄奘「唯識新學」之爭論，和沙特（J.-P. Sartre）「指述現象學」與胡塞爾（E. Husserl）「觀念論現

象學」的相違十分相似。基本上，現象學與唯識學同屬「意識哲學」(Bewusstseinsphilosophie / Philosophy of Consciousness)——視「意識」為整個「哲學」之核心概念。作為現象學奠基人之胡塞爾後期與護法一玄奘一樣主張觀念論之立場；而另一方面，沙特和真諦—上田相同，都是反對將「意識哲學」帶往「觀念論」之方向發展。特別地，沙特的反對胡塞爾的「內在對象」(immanent object)一概念，與真諦—上田不承認有所謂「內境」之存在，兩者之間確有異曲同工之妙！<sup>6</sup>

當代西方哲學之主流發展可以說是「語言哲學」(Sprachphilosophie / Philosophy of Language)——主張以「語言」為整個「哲學」之核心概念——與「意識哲學」的抗衡。其中，「語言哲學」的主將是提出「溝通行動理論」之哈伯馬斯(J. Habermas)，而作為當代「意識哲學」之代表則是「現象學」。從哈伯馬斯對現象學之批判可以見出，其實他所針對的不外是胡塞爾的「觀念論」立場。基本上，其論證之有效範圍只局限於「觀念論式意識哲學」(idealistic philosophy of consciousness)。可是，在現象學運動中，反對觀念論者大有人在，如同沙特、梅露·龐蒂(M. Merleau-Ponty)便屬其中之佼佼者。簡言之，法國現象學所發展出來的主流便是「反觀念論式意識哲學」(anti-idealistic philosophy of consciousness)。因此，當我們見出真諦與安慧的唯識思想和沙特的現象學之本質相類點，則通過沙特之思想不但可以為「唯識古學」提供一嶄新的現代解釋，而且，另一方面，作為一種「非觀念

---

<sup>6</sup> 此方面請參閱拙作，《上田唯識思想之研究：現象學的進路》(新竹：國立清華大學出版社，2022)。

論式的意識哲學」，「唯識古學」也可以參與跟哈伯馬斯等所代表之「語言哲學」的論戰，從而展示出其在當代之相干性。

準此而觀，上田義文的唯識解釋使得唯識學無論在佛學內部或外部，在思想史上的定性或在當代哲學發展中的定位，都可重新獲得一種正面的清新形象。

最後，本論文集之能夠編譯成書，首先要感謝上田義文教授本人之肯首和支持，除了提供部分原文之抽印本或影印本外，還特別為本書撰寫一長文作為代序。其不吝指導和主動參與的精神實在使人刻骨難忘！其次要感謝我的日文老師田中更女士及其先生陳文政教授之熱心幫忙。若非田中老師悉心教導，個人對於日文，只能停留於略識之無的階段。此外，對於吳汝鈞學長和鈴木仁子女士之鼓勵與幫助，表示衷心的銘謝！還有許洋主老師之慨允其所譯之〈瑜伽行派之根本真理〉一併收錄於本集，更是銘感不已！

由於種種未能預料之原因，早已譯出的本書一直延至今天才出版。十分遺憾，期間上田教授與陳文政教授先後辭世。又若非陳一標教授伉儷及其多位學生之熱心協助，恐怕還會延誤，這也是要一併感謝的！

## 【附】

日本學界環繞「上田唯識解釋」之論戰文章目錄：

長尾雅人，〈唯識義の基盤としての三性説〉（〈作為唯識基盤的三性説〉），長尾雅人，《中觀と唯識》（東京：岩波書店，1977），頁455-501。

- 橫山紘一，〈世親の識轉變〉，見平川彰等編，《講座大乘佛學》第8冊《唯識思想》（東京：春秋社，1984），頁113-144。
- 勝呂信靜，〈唯識說の體系の成立〉，同上書，頁77-112。
- 高崎直道，〈瑜伽行派の形成〉，同上書，頁1-42。
- 竹村牧男，〈彌勒論書の三性說〉，《筑波大學哲學・思想論集》第15號（1990），頁155-188。

### 有關「上田唯識解釋」之中文研究資料目錄：

- 陳一標，《真諦唯識思想之研究——以《轉識論》為中心》（臺中：東海大學碩士論文，1992）。
- 蔡伯郎，《「中邊分別論」之三性說》（臺中：東海大學碩士論文，1992）。
- 陳榮灼，〈論唯識學與華嚴宗之「本性」——對《佛性與般若》之兩點反思〉，《鵝湖學誌》第4期（1990），頁79-86。
- 陳榮灼，〈唯識學之「真」「妄」問題〉，《鵝湖學誌》第8期（1992），頁1-28。
- 陳榮灼，〈唯識宗與現象學中之「自我問題」〉，《鵝湖學誌》第15期（1995），頁47-70。
- 耿晴，〈《辯中邊論》頌文中的兩種唯識三性說模型〉，《臺大佛學研究》28（2014），頁51-104。