

# 大乘佛教思想

上田義文 著  
陳一標 譯



宗教文庫

# 大乘佛教思想

上田義文 著  
陳一標 譯



 東大圖書公司

國家圖書館出版品預行編目資料

大乘佛教思想 / 上田義文著; 陳一標譯. -- 初版一  
刷. -- 臺北市; 東大, 民91  
面; 公分 -- (宗教文庫)

ISBN 957-19-2710-4 (平裝)

1. 佛教-教義

220.1

91007499

網路書店位址 <http://www.sanmin.com.tw>

© 大乘佛教思想

著作人 上田義文  
譯者 陳一標  
發行人 劉仲文  
著作財產權人 東大圖書股份有限公司  
臺北市復興北路三八六號  
發行所 東大圖書股份有限公司  
地址 / 臺北市復興北路三八六號  
電話 / 二五〇〇六六〇〇  
郵撥 / 〇一〇七一七五——〇號  
印刷所 東大圖書股份有限公司  
門市部 復北店 / 臺北市復興北路三八六號  
重南店 / 臺北市重慶南路一段六十一號  
初版一刷 中華民國九十一年五月  
編號 E 22073  
基本定價 參元捌角  
行政院新聞局登記證局版臺業字第〇一九七號

有著作權 不准侵害

ISBN 957-19-2710-4 (平裝)

## 譯序 上田義文唯識思想研究的 回顧與前瞻

上田義文（1904～1993年）在日本佛教學界是個異數，身處文獻學風流行的日本學界卻能跳脫文獻學的框架，展現出精采的哲學思索；研究唯識哲學，卻不受玄奘大師的影響，洞徹真諦三藏的唯一古學具有豐富且深刻的內涵；解說具矛盾辯證的理論，卻能巧妙運用邏輯且分析性的語言。

日本唯識研究學者勝呂信靜在一次演講中曾經提及，當他還是研究生立志研究唯識學時，日本碩學中村元曾建議他應該先看看上田義文的博士論文《仏教思想史研究》附錄中有關「顯現、轉變、生起」三個概念的解析，顯見上田的研究成果也曾引起同輩的中村元之重視（該演講題名為〈唯識教義理解の問題〉，內容現收於《仏教學セミナー》第57期，1993年）。但是，勝呂在他日後的研究中，〈二取二分論〉（《法華文化研究》第8期，1982年）一文回到玄奘的立場，維護見相二分的成立；代表作《初期唯識思想の研究》（東京：春秋社，1989年），也未接受上田的提示，積極處理有關真諦譯作所呈現出來的內涵與意義。

譯者業師陳榮灼教授在與上田的訪談中，曾詢及誰是日

本學界唯識研究的明日之星，上田認為竹村牧男可算其一。但是竹村在其博士論文《唯識三性說の研究》中，面對上田與長尾雅人（1907年～）的唯識學論爭時，只是回到護法、玄奘、長尾的立場，未重視安慧、真諦、上田一系的理論架構，呈現出來的還是文獻學的理路，殊為可惜。

北野新太郎1999年發表的〈世親在三性變遷中的地位——以上田、長尾的論爭為中心〉（收於《國際佛教學大學院大學研究紀要》第2期，1999年）算是最新的作品，雖然比起勝呂和竹村，似乎已經較能深入到上田的論述脈絡，但是他所嘗試的調和，整體看來還是比較貼近長尾所代表的唯識新學立場。

從以上三個例子看來，上田的想法在日本似乎不是唯識學研究的主流意見。曾經是日本唯識學研究高峰的上田與長尾的論爭，似乎呈現一面倒的傾向，唯識古學受不到青睞，上田的主張也少有共鳴。但是真諦與上田的思想果真會永遠淹沒於歷史的長流當中嗎？

縱觀整個唯識思想史的發展，本身就充滿了對立與辯證。世親之後的印度，有十大論師的出現，其中安慧與護法為主要的兩大系統，在印度是否有實際的交鋒並不清楚。傳到中國，真諦三藏所傳的唯識古學在南北朝時代雖盛極一時，然因地論宗南北道分歧的關鍵亦即阿賴耶識真妄的問題，成為中國人關注的焦點，真諦譯《攝大乘論》此時出現於中國，捲入了賴耶真妄論爭的漩渦，以三性為中心的特色就完全不

為人所理解；待玄奘傳入護法一系的唯識新學，以識論為中心，較符合中國人的認知與期待，因此真諦譯唯識就完全被誤解了。在玄奘之後的法藏，雖極力批評唯識新學，重視真諦譯《大乘起信論》，但其目的在建立自己事事無礙的華嚴思想，非為真諦爭唯識的正統。

民國以來，中國學界對唯識學的理解，還是頗具緊張對立的情勢。支那內學院的歐陽竟無、呂澂等維護玄奘大師的正統，排斥真諦譯的思想，甚至說真諦所譯的《大乘起信論》乃「梁陳小兒所作」，可見其未有絲毫同情之意。守培法師站在中國佛教的立場，曾經極力擁護唯識古學，遭致年輕時期的印順導師批評，兩人曾有犀利的筆戰交鋒。但是後來印老在其許多的著作當中，常常透露出對真諦譯的同情與了解，也有幾度的轉折，九十歲發表〈起信論與大乘扶南〉（《中華佛學學報》第8期，1995年）一文還是將整個唯識古學推向《大乘起信論》式的如來藏緣起亦即本覺的思想。但不管如何，印老算是中國學界最能反省並珍視唯識古學的代表。

日本現代佛學研究兩大巨擘宇井伯壽與山口益，分別師事Poussin和Lévi，奠定日本以西方現代學術方法研究佛學的根基，而他們也分別在唯識學研究方面有卓越的貢獻。其中，宇井伯壽對唯識古學的鑽研更是深入，鉅著《攝大乘論研究》，大膽肯認印度初期唯識思想就是如來藏緣起說，因而主張真諦所傳唯識古學才是真正繼承彌勒、無著、世親的思想，此結論可謂推翻一般傳統的看法，在唯識學的研究中獨樹一幟。

其弟子上田義文，接下唯識古學研究的棒子，卻得出不同的結論。雖然同樣認為唯識古學乃初期唯識思想的原貌，但絕非《大乘起信論》式的如來藏緣起說，而是以三性為中心的特殊理論。

相較於宇井、上田的義理解析進路，山口、長尾則是以文獻學見長。山口益翻譯並注釋世親的《三性論偈》，也翻譯安慧對《唯識三十頌》和《中邊分別論》的注釋，但並未見其特別重視這些思想與真諦譯的關連性。其弟子長尾雅人畢生鉅著《攝大乘論・和訳と注解》（東京：講談社，1987年）統整各種譯本的異同，是相當重要的文獻學式的研究。他和上田不同，認為安慧的注釋和護法、玄奘一系沒有什麼不同，而這也正好突顯唯識新學才是唯識思想的正統。因此就產生了上田和長尾有關唯識古學新學的精采論爭，為日本現代佛教研究迸出燦爛的火花。

兩人與論爭相關的重要著作依年代分別列舉如下：

上田義文

- 1938 〈阿黎耶識の原始的意味〉，《仏教研究》，第2卷第1期。
- 1938 〈三性説の類型的考察〉，《仏教研究》第2卷第6期。
- 1958 《仏教思想史研究》，京都：永田文昌堂。
- 1958a 〈“Pariṇāma”について〉（〈關於「轉變」〉），《名古屋大学文学部十周年紀念論集》。
- 1964 〈「識」に関する二つの見解——能變と能縁〉（〈有



關「識」的兩種見解》，結城教授頌壽紀念《佛教思想史論集》，東京：大藏出版社。

——1964a〈彌勒、無著、世親におけるPratibhāsaの意味〉（〈彌勒、無著、世親的「顯現」意義〉），《干瀉博士古稀紀念論文集》。

——1965〈Vijñānapariṇāmaの意味〉（〈識轉變的意義〉），《鈴木學術財團研究年報》第2期。

——1971〈長尾雅人教授に対するお答え〉（〈敬答長尾雅人教授〉），《京都女子学園佛教文化研究所研究紀要》第1期。

——1982《攝大乘論講読》，東京：春秋社。

——1987《梵文唯識三十頌の解明》，東京：第三文明社。

長尾雅人

——1932-3〈安慧の識轉變説について〉（〈有關安慧的識轉變説〉），《宗教研究》新9卷第5期、第10卷第2期。

——1935〈所緣行相門の問題〉，《宗教研究》第405期。

——1937〈空義より三性説へ〉（〈從空義到三性説〉），《哲學研究》第250期。

——1941〈三性説とその譬喩〉（〈三性説及其譬喩〉），《東方學報》（京都），第11卷第4期。

——1952〈轉換の論理〉，《哲學研究》，第405期。

——1968〈唯識義の基盤としての三性説〉（〈作為唯識基盤的三性説〉），《鈴木學術財團研究年報》，第4期。



(以上各篇論文目前皆收錄於長尾雅人的論文集《中觀と唯識》，東京：岩波書店，1977年。)

——1987《攝大乘論・和訳と注解》，東京：講談社。

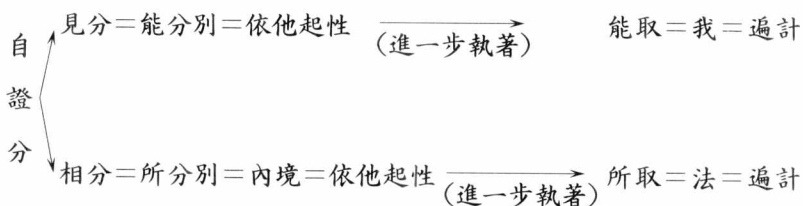
其中，長尾雅人1968年的論文針對上田義文1964、1964a、1965年的三篇論文提出批評，上田1971年為文回應，是兩人實際的交鋒，雖然兩人分別只有一篇文章針對對方的觀點提出批評，但兩位畢生研究《攝大乘論》的學者，在他們思想邁入純熟的花甲之年所提出的看法，絕對是其苦心思索的心血結晶。

兩人的見解有許多不同，但若要舉出最重要者，則非三性說莫屬。上田從《轉識論》(玄奘譯《唯識三十頌》)的異譯的一段話獲得啟發，將真諦譯唯識的三性思想定位如下：

識＝能分別＝依他性 (玄奘譯：依他起性)

境＝所分別＝分別性 (＝我、法) (玄奘譯：遍計所執性)

亦即依他性和分別性是能分別(能緣)和所分別(所緣)之間的認識論關係，識的作用即是能緣，而且凡是境一定是屬於所分別的外境。但是長尾堅持護法、玄奘一系的看法，主張識本身具有能變的作用，能變現出見相二分，而其中的相分是識的四分其中之一，是所緣的相分內境簡示如下：



由以上二圖，可以明顯看出上田與長尾有關三性爭論的焦點，即是依他起性亦即識中，是否有相分內境的存在。

若再詳細歸納兩人論點的差異，可有以下幾點：

### 一、與初期唯識思想的關連：

上田：唯識古學以三性為中心，而非以識論為中心；識本身就是能緣，重點在識與境之間彼此對立且同一的關係。因此，以識論為中心的唯識新學，是後來的發展，但已失去初期唯識思想的原貌。所以唯識思想的傳承應該是彌勒→無著→世親→安慧→真諦。

長尾：從文獻學的角度來看，唯識新學確實與現存的大部分文獻較為相近，而且以識論統整所有心識的活動，確實是唯識學內在必然的發展，因此，唯識新學才是唯識思想的正統；唯識思想的系譜是彌勒→無著→世親→護法→玄奘（而且安慧的思想也與護法沒有不同）。

### 二、「識轉變」(vijñāna-pariṇāma) 一概念的詮釋：

上田：「識轉變」一詞乃世親首創，有別於彌勒、無著所謂的「顯現」(pratibhāsa)。「顯現」係顯示識與境亦即能

緣與所緣之間的關係，但兩者不是兩個有之間的對應關係，而是一有一無、一無一有的否定對立關係，而「轉變」則是呈現此境識關係的不斷變換，交代的是時間側面，所以，「轉變」必然是異時因果，而安慧亦同此說。長尾：「轉變」一詞在安慧釋中，不是指異時因果，而是兼具同時與異時因果兩面，因此與玄奘新學種子生現行、現行熏種子、種子生種子、自證分變現見相二分的轉變說並無二致，因此「轉變」也與「顯現」沒有什麼不同。只不過是轉變一概念已經綜合了識所有的活動，是更具廣包性的概念。

### 三、識的功能：

上田：識的功能就是作為能緣，而相對於所緣，絕非作為「能變」以變現出見相二分，因此初期唯識思想重點在認識論，而非試圖交代境之來源的存有論。

長尾：轉變一詞既如前述並不排除同時因果的一面，則當然可說初期唯識本身就內含有轉變的思想，只不過是世親、護法將其突顯出來而已，所以識的功能當然首要是「能變」，而後才是「能緣」，而且「能變」可包含「能緣」的意思在內。初期唯識思想的特色就是回到存有論的立場，交代識與境的關係。

### 四、識的一分與四分：

上田：識就是能緣，凡是講到所緣就是外境，真諦譯思想中，能分別即是識，所分別即是境；能是依他性，所

是分別性，即是表明此意，因此講到識就是能緣一分，沒有內在於識的內境。

長尾：識有四分——見分、相分、自證分、證自證分。雖然在彌勒、無著、世親現存的文獻中，未見見分、相分二概念的出現，但在呈顯出能、所的一些概念中，如能取、所取，確實可以找到一些根據，而四分說的提出，內在於唯識學，是邏輯性的、必然的發展。因此，唯有肯定有作為內境的相分，才能圓滿解釋唯識無境說。

#### 五、三性說

上田：三性說是建立在能分別的依他性（＝識）和所分別的分別性（＝境）之對立與同一的關係上，而真實性則是前兩性所呈顯的同一無性，因此，三性即是一。

長尾：能分別（＝見分）和所分別（＝相分）二者同屬依他起性；於見、相二分不如實知而執著有實我、實法，此被執著的實我、實法才是遍計所執性；於依他起性上離去遍計所執性即是圓成實，三性彼此有其分際，不可混同。

#### 六、認識論或觀念論：

上田：初期唯識思想所謂的「唯識無境」，是境無但卻還能認識，這就是般若的無所得，因此唯識無境指的是得般若波羅蜜亦即無分別智的行者之境界，而非只是要以存有論的方式，用哲學理論說明凡夫所見。因此，初期唯識思想是一種認識論，絕不是要強調凡夫所見只不過

是識所變現之相分的觀念論。

長尾：初期唯識思想是一種觀念論，只不過它不是純粹的哲學理論，而與瑜伽師的修行有關。

以上雖然未必能完全概括兩人爭論的所有細節，但卻可突顯兩人主張的基本差異。詳細的論述請參考兩人的著作。

雖然上田的業績在日本未引起廣泛的迴響，但不管是否同意其主張，他的研究都必須獲得基本的尊重，不同意者要進到其論述中，提出足以服人的反駁；同情他的觀點的人，也並非就沒有什麼可研究了，順著上田的觀點，還是有許多吸引人的研究主題，試舉幾項供讀者參考。

#### 一、文獻上的重新考察：

上田在分析「識轉變」和「顯現」的幾篇論文中，嚴密地分析兩者的差異，甚至交代概念發展演變的過程，充分展現其文獻學上的功力；《梵文唯識三十頌の解明》（東京：第三文明社，1987年）從安慧釋的立場重新疏解整部《唯識三十頌》；《攝大乘論講読》（東京：春秋社，1982年）逐句解釋真諦譯《攝大乘論》第二〈應知勝相品〉的內容，顯現上田深刻了解文獻解讀的重要性。

但是，真諦的其他唯識譯作《決定藏論》、《三無性論》、《轉識論》、《顯識論》以及《攝大乘論》的其他各品，如何能夠有一通貫的理解，由此證明真諦譯作的一貫性與可讀性，絕對是要令講求文獻學研究之學界信服的重要關鍵。（譯者碩士論文《真諦唯識思想之研究——

以「轉識論」為中心》，即是依此理路研究真諦譯《轉識論》而成的作品。）

其次，當我們審視唯識學派最古的文獻《瑜伽師地論》和《解深密經》時，若不依新學的理论架構，而依古學的立場來理解時，應該如何來詮釋，也是值得研究的課題。依此，則唯識學派發展的歷史可能必須重新改寫。

## 二、和般若、中觀的關連：

一般談到唯識的「空」，常循唯識新學的立場來理解，所以會說般若、中觀是「自性空」，而唯識則是「他性空，自性不空」。所以空、有二宗變成對立無法融通的兩派。但按照上田的理解，唯識無境並不只是要肯定識否定境，而是要藉能知和所知對立同一的關係，來呈現《般若經》「色即空、空即色」的思想。否定境即同時否定識，主客彼此融沒，一隱一顯，所呈顯的即是「色不是色所以是色」。這種打破主客對立的立場，以境識俱泯來呈顯空，可以說是唯識對「色即空」之進一步演繹。但另一方面，透過「空性中也有虛妄分別」的思想，唯識學同時發展出一條通過主體來彰顯「空即色」的新途徑。

當我們能這樣去看待初期唯識的「空」思想時，才能夠了解為什麼在中觀思想之後還會有唯識思想的興起。

## 三、大乘佛法的特質：

按照上田所說，初期唯識思想所強調的能知與所知的對立同一關係，不只可與般若、中觀相通，甚至於和華嚴的事事無礙緣起、天台的一色一香無非中道、禪宗的無心一樣，都是大乘佛教「色即空、空即色」思想的不同呈現，在談緣起和空方面，有其本質上的共通性。

但更深入的探索，則有賴於我們對上田的理解有所認識後，再從各家的文獻仔細推敲。就如智者大師曾說真諦譯《攝大乘論》有圓教意一般，我們切莫只依宗派之見將唯識定位在通教或始教，透過上田的研究，或許可以有一全新的進路。

#### 四、中國攝論宗的研究：

真諦在中國譯出《攝大乘論》後，有攝論宗的成立，有關攝論宗的思想，現在似乎並無攝論宗門人的著述留存，只能從當時的其他著作作某種程度的揣測和推論。如果上田的工作有其意義，則我們就必須重新思考依他有二分的意義，釐清它和如來藏緣起說的差異；並且還三性首出的地位，而非以阿賴耶識吞沒三性，以緣生依他掩蓋染淨二分依他。

如此，以新的視野重新審視與攝論宗相關的文獻，我們更能還原攝論宗的真實面貌，並了解當時的人如何受到時代的限制，只從當時關心的主題以及熟悉的觀點來詮釋攝論宗人的思想。在中國宗派發展史的研究上，從地論宗、攝論宗到法相宗的發展脈絡或許可以更清楚



地呈現出來。

#### 五、陳那、法稱量論的研究：

按照新學的傳說，陳那是三分家，護法承襲三分說，加入證自證分，而主張四分說。但是上田卻說陳那是一分家，並不認為識中具有所謂的相分內境。在陳那、法稱一脈相傳的量論當中，如何說明ākāra（行相）的地位，與此問題有非常本質性的關連。這樣的研究當然也會牽動我們對有相唯識、無相唯識的了解。

重新重視唯識古學的重要性，再來處理此問題，或許會有完全不同的結果。

#### 六、如來藏研究的新視野：

不管是宇井伯壽或印順導師，最後都將真諦的思想歸為如來藏緣起說，這當然與真諦所譯的《大乘起信論》或《佛性論》有關。若說《大乘起信論》是如來藏緣起說的代表著作，其所謂真妄和合的阿賴耶識即是如來藏、佛性，巧妙地融合了如來藏和唯識學派的阿賴耶識，但也可說這種融合是以如來藏思想為基礎，完全失去了唯識思想的特色。但是《佛性論》則不然，本論談佛性係以三性為中心，似乎也暗合上田所言初期唯識思想乃以三性而非以識論為中心。從三性來談佛性、如來藏，或許可說是唯識思想佛性論的特色，從此也可窺見真諦主張一乘究竟之所以。這樣的理路或可提供如來藏思想研究另一全新的視野。

本書第二章〈有關佛教學的方法論〉，是上田義文1966年在大谷大學佛教學會，對年輕的佛學研究者所作的演講，他鼓勵年輕的一代，不要以為能做的前輩都已經做了，還有什麼可以研究的，而要自信前輩所做的工作都只是鋪路，自己所要做的才是真正研究；當然前提是要對方法論有充分的自覺與反省。現代的佛學研究者，面對汗牛充棟的現代研究成果，確實難免手軟腳軟，感歎自己為何不早生幾年；看過本書後，相信您會有完全不同的視野和想法，覺得前人的研究可以是我們的資糧，還有許多有趣、深刻的問題等待我們去發掘。秉承上田的精神，我們也會發現他所做的也只是一個開端、一個鋪路的工作，唯識學的教義與歷史發展，以及大乘佛教的特質等，許多問題都值得再深入研究，有待於年輕一輩的投入。雖然這是上田三十多年前所說的話，今日聽來，仍舊是如此震撼人心，發人深省。

\* \* \* \* \*

以上對本書作者上田義文的研究工作以及相關的學界動態，做簡單的介紹，希望能幫助讀者在閱讀本書時，更快進入思想論述的脈絡，並了解其問題的重要性；從中深刻認識唯識思想與大乘佛法的本質。

上田擅長應用邏輯且分析性的語言，來展現矛盾且辯證的覺者經驗，深入淺出的筆法，常讓非常學術性、思想性的問題，現出平易近人但發人深省的風貌。本書當初在日本發行，其設定的對象是一般讀者，應該是希望好學深思的一般