

「人間佛教與專業倫理」學術論壇

# 印順法師對中論《24.18》的詮釋探討

釋如戒



## 印順法師對《中論 24.18》的詮釋探討

釋如戒\*

### 摘要

《中論》〈觀四諦品第二十四〉中的第十八偈頌，一般對此頌文的判讀，又稱為「三是偈」，此為三論宗的解釋；或者名為「三諦偈」，則是天台宗的解讀。然而，對於上面兩者在解釋《中論 24.18》上，評價則不一。特別是對於天台智顓的解說，學者之間也存在著意見上的不同：一、認為智顓的解釋，已不符合《中論》「二諦」思想的「原意」；二、則認為智顓的觀點，並不違於龍樹《中論》的根本立場。

本文的處理方式，在其方法上，先針對此偈頌進行語句上的分析；並且個別地從梵文、漢語二種文本著手，特別是針對天台智顓當時所能依據的鳩摩羅什譯本去作分析。然後，依此語句上的分析，去檢視智顓詮釋《中論 24.18》的可能依據，提出個人評論與看法。

從六方面：一、從佛教思想來源與概念的「脈絡性轉換」與「佛教詮釋學」來談，二、從智顓對佛學系統之整體詮釋上來看，三、從漢語的表述方式及其「是」字的結構性來看，四、從漢語翻譯來看，五、從《中論》文本上來看，以及就歷史脈絡，來對比二者三諦論議，不應該為吉藏「是假名絕待的二諦論，立意多少傾向圓融」，而智顓三諦是「違明文、違頌義」。

**關鍵字：**中論、智顓、印順法師、二諦、三諦

\* 玄奘大學宗教學碩士、佛教弘誓學院研究部教師

## 壹、前言

印順法師對《中論 24.18》：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」此一偈頌並無專文或專書來處理。不過，在《中觀論頌講記》當中對於三論宗的吉藏（549～623）與天台宗的智顛（538～597）解說，分別提出印順法師個人的看法。而本文撰寫目的即是對於印順法師在其書中，有關吉藏、智顛二者之詮釋（特別是智顛部分）提出一些看法。

《中論》〈觀四諦品第二十四〉中的第十八偈頌，一般對此頌文的判讀，又稱爲「三是偈」，<sup>1</sup>此爲三論宗的解釋；或者名爲「三諦偈」，<sup>2</sup>則是天台宗的解讀。然而，對於上面兩者在解釋《中論 24.18》上，評價則不一。特別是對於天台智顛的解說，學者之間也存在著意見上的不同：一、認爲智顛的解釋，已不符合《中論》「二諦」思想的「原意」；二、則認爲智顛的觀點，並不違於龍樹《中論》的根本立場。

基於上述的說明，筆者將針對天台智顛對《中論 24.18》之詮釋，重新反省並思索這個議題——智顛所明的「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」到底是「正解」了第十八偈頌的頌義？還是「誤讀」了呢？然而，在對於本文的處理方式上，筆者將在其方法上，先針對此偈頌進行語句上的分析；並且個別地從梵文、漢語二種文本著手，特別是針對天台智顛當時所能依據的鳩摩羅什譯本去作分析。然後，依此語句上的分析，去檢視智顛詮釋《中論 24.18》的可能依據，最後再針對此一議題，提出個人評論與看法。以上，爲筆者撰寫本文的動機所在。

最後，筆者擬將本文分爲三個部分來探討：一、爲撰寫本文的動機，與處理之方式；二、則是提出印順法師對《中論 24.18》的見解；三、進一步從二個方面來著手探討，印順法師對《中論 24.18》偈頌解釋之評析。一是《中論 24.18》之偈頌解析，分別從兩方面來說明：（1）就梵文語句上的分析來說明，以此追溯梵文的原意所在；

<sup>1</sup> 「三是偈」是因為其他三句是三個「是」連接的表語，即是空、是假名、是中道。（1）呂澂《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司 1997.11 七刷，p.358。（2）王堯，〈緣起不能破——宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，《中華佛學學報》第五期，1992.7 出版，p.50。

<sup>2</sup> 吳汝鈞，（1）〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第七期，1984.7，頁 102。（2）吳汝鈞，〈龍樹的破因果關係——《中論》第一品的邏輯解析〉，《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大，1995.4 出版，p.56。

(2) 從漢譯本的語句分析，以說明此偈頌在中文的結構上，所可能發生的幾種解讀方式與類型。當然，此中將再分別從兩個層面來討論：一者、先澄清漢語的表述方式，以及「是」字有哪些結構性類型。二者、釐清漢譯《中論 24.18》偈頌當中，哪個辭彙才是「主語」。

另一是依據上述的探討與論證，筆者將針對天台智顛對此偈頌的解讀，提出個人的一些看法與陳述。

## 貳、印順法師對《中論 24.18》的見解

在印順法師《中觀論頌講記》<sup>3</sup> (1942) 以及《論三諦三智與賴耶通真妄》<sup>4</sup> (1992) 曾寫道：

天台家，本前一頌，發揮他的三諦論。在中觀者看來，實是大有問題的。第一、違明文：龍樹在前頌中明白的說：『諸佛依二諦，為眾生說法』，怎麼影取本頌，唱說三諦說？這不合本論的體系，是明白可見的。第二、違頌義：這兩頌的意義是一貫的，怎麼斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到『無不是空者』，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。<sup>5</sup>如心經，也還是『是故空中無色』，而不是：是故即空即色。華嚴經也沒有至於究竟，終是無相即有相。這本是性空經論共義，不能附會穿鑿。要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。而且，在後期的真常唯心妙有的大乘中，也可以找到根據，何必要說是龍樹宗風呢？<sup>6</sup>

<sup>3</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，1952.6，pp.474~475。

<sup>4</sup> 收錄於《華雨集》第五冊，臺北：正聞出版社，1993.4，pp.107~126。

<sup>5</sup> 印順法師在《中觀論頌講記》〈中論在中國〉當中，則認為三論宗在說明緣起時，它是即空，即假，即中。請參見原文：「三論宗的空有，是無礙的。目的在說明緣起即空，即假，即中；但說明上，是側重於離一切執著，顯示畢竟清淨的」，p.41。

<sup>6</sup> 同樣的看法亦可以參考印順法師《空之探究》，如說：「『中論』依緣起立論：緣起法即空性，顯第一義；緣起即假名，明世俗諦。這樣的假有即性空，性空（也是依假名說）不礙假有，就是緣起離二邊的中道。說緣起即空、亦假、亦中（『迴諍論』說緣起、空、中道是同一內容），而只是二諦說。即空即假即中的三諦說，不是龍樹論意。」；但是，印順法師在另一著作《以佛法研究佛法》中的〈七 中國佛教與印度佛教之關係〉則說道：三論與天臺宗，

另外，在同書當中又說道：

三論師以「中假義」解釋前頌〔第十八偈頌〕：<sup>7</sup>眾因緣生法是俗諦，我說即是空是第一義諦。二諦是教，是假名；假名而有即非有，假名而空即非空；依假名的空有，泯空有的一切相，這是中道。所說雖略有出入，但他的空有假名說，就是說明了有是假名的非實有，空是假名的非偏空，依此而顯中道。雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。<sup>8</sup>（引文中所加底線是筆者所加，p.474）

另一方面，在談及三論宗的學派特色時，印順法師認為：

第二系是三論大乘，<sup>9</sup>這與成實大乘師，有相當的關係。……（中略）隋唐之間的嘉祥大師，集三論之大成，他的思想，雖也採取成實大乘的許多精確的思想，但加以極力的破斥。他受北方地論宗、南方攝論宗的影響不小，他不但融

---

都是屬於綜合學派，都是根據羅什的譯典，並且受到北方真常唯心大乘的熏染較深，不過天臺宗依然是不失龍樹大乘的風格。其原文是：「宏揚三論——「中」、「百」、「十二門論」，從來發展為三論宗。陳代的慧思，又到南方來，唱道龍樹所傳的法門，後來成為天臺宗。三論與天臺宗，都根據羅什的譯典，但經過了中國學者的研求修習，發展為有獨到體系的綜合學派。大概的說，三論宗重於論，傳到南方較早，更近於羅什所傳的。天臺宗南傳遲了些，受到北方真常唯心大乘的熏染較深。至於攝山（三論）、衡嶽（慧思）、天臺（智者），都是教觀並重，不失龍樹大乘的風格。」請參閱：（1）印順法師，《空之探究》，臺北：正聞出版社，1992.10 六版，p.259；（2）印順法師，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，1992.02 修訂一版，p.234。

<sup>7</sup> 請參閱：吉藏《中觀論疏》卷第十本，大正 42，152b2~8。

<sup>8</sup> 若就三論宗所說三諦它「不是離空有外，另有一第三者的中道」而言，天台所明三諦亦同此義。如：印順法師《中觀論頌講記》，〈中論在中國〉寫道：「天台學者談緣起性空，重視空假無礙的中道。他說中諦「統一切法」，立足在空有無礙，寂然宛然的全體性，離一切執是空，宛然而有是假，統合這空假二者是中。這二者是，舉一即三，三而常一的」，p.41。

<sup>9</sup> 印順法師認為，什公門下的思想，從北方傳來江南的，有三大系：第一系是成實大乘師；第二系是三論大乘；第三系，是陳代來南方的天台大乘。參考：《中觀論頌講記》，〈中論在中國〉，pp.36~41。

合了真常的經典，<sup>10</sup>還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派。<sup>11</sup>

簡言之，從上所引三段印順法師《中觀論頌講記》之文，我們可以瞭解作者對於〈四諦品〉第十八偈頌的看法，可以簡要地整理如下三點：

第一、三論師對於第十八偈頌的詮釋上，雖與龍樹本意略有出入，多少傾向圓融；而其所立第三諦——中道，雖說三諦，但是它依然是假名絕待的二諦論。它不是離空有之外，另有一第三者的中道〔諦〕之存在。

第二、在中國佛教中嘉祥吉藏的三論宗也好，抑或是天台智顛的天台宗，二者均是屬於中國佛教的綜合學派。但是，就吉藏、智顛的龍樹學思想作一比較的話，三論宗的思想要比天台宗更接近龍樹學。

第三、天台宗所論釋的第十八偈之思想——三諦論，實在是大有問題。其原因為：違明文、違頌義等二問題。

### 參、印順法師《中論 24.18》偈頌解釋之評析

#### 一、《中論 24.18》的偈頌解析

有關《中論》〈四諦品〉第十八偈的分析，基於吉藏《中觀論疏》以及天台智顛諸著作中，就當時所能引用版本來看，此處祇將漢譯鳩摩羅什譯本列出與梵文原典的譯文列之如下，<sup>12</sup>並且在梵文原典的偈文之後附上一個暫時性的譯文。

另外需先說明的是，以往在對於龍樹《中論 24.18》之梵文偈頌解析上，是將梵文的語意直接翻譯為另外一種語言，這如中村元的翻譯，張曼濤亦附驥之。<sup>13</sup>而對於

<sup>10</sup> 就「融合了真常的經典」這一點來說，印順法師亦認為天台也是如此，如言：「天台的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜糅的」，p.41。

<sup>11</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，〈中論在中國〉，pp.38~39。

<sup>12</sup> 就漢譯本來說，有三種：一、是羅什譯《中論》；二、是波羅頗蜜多羅譯《般若燈論釋》；三、是惟淨譯《大乘中觀釋論》。不過就年代來看，由於智者大師生處的年代在西元 538 年到 597 年，而《般若燈論釋》則是波頗蜜多在唐。貞觀三年（西元 629 年）於勝光寺譯出（《大唐內典錄》卷第六，大正 55，294b28~c1），另外《大乘中觀釋論》則於北宋年間才譯出。因此，我們推論智顛並無法看到其它這兩種譯本，故僅引用羅什譯本。

<sup>13</sup> 張曼濤，〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》第 1 期，1968 年，臺北：中華學術院

漢譯本《中論 24.18》的討論亦不多見，除前述中村氏與張氏外，另有李志夫教授有談論到。

不過，李教授並不認同中村氏與張氏的看法，進一步提出他個人的見解，長達十頁之多。<sup>14</sup>而李教授之所以花費十頁之多來重新論議此內容，我想誠如李志夫教授在最後所言，可以代表他的處理動機與意圖：「之所以要把這「四句偈」作一翻澄清工作，主要是為本文開進路，也為天台、三論諸祖師們平反。因為如不平反，中國這些祖師們之思想為其所否定，如然，中國之隋唐佛學至少會失去其光彩。這是我們所不能忍受的」。<sup>15</sup>

話雖說從中村元、張曼濤到李志夫教授均有論到龍樹《中論 24.18》這議題，但本文所要進行的恰好是前人未進行的部分。如一、梵文語句上的分析與說明，以及其中文之語意的完整來由；二、漢譯本的語句分析暨其關鍵字「是」的可能解析，和它所連繫的詞語之間會產生怎樣的判讀呢？這些問題是前人所未探討的。

因此，對於龍樹《中論 24.18》之偈頌解析，吾人擬將從二個方面來著手探討。第一、就梵文語句上的分析來說明，以此追溯梵文的原意所在；第二、從漢譯本的語句分析，以說明此偈頌在中文的結構上，所可能發生的幾種解讀方式與類型。特別是漢譯本的語句分析，我們需留意底下所臚列之三個問題：

一者、先瞭解漢語的表述方式；

二者、「是」字可能有哪些類型結構性；

三者、釐清漢譯《中論 24.18》偈頌當中，哪個辭彙才是「主語」之問題。

最後依據上述的探討與論證，將針對天台智顛對此偈頌的解讀，提出個人的一些看法與評論。

### （一）梵文結構中所呈顯的原意<sup>16</sup>

佛學研究所，p.142。其譯文為：「緣起的東西，我們說之為空，這是假名，這即是中道。」

<sup>14</sup> 李志夫，〈天台宗之理事觀〉，《華岡佛學學報》第6期，臺北：中華學術院佛學研究所，pp.163~172。

<sup>15</sup> 李志夫，〈天台宗之理事觀〉，p.172。

<sup>16</sup> 在《中論》（Mūlamadhymakakārākā）注釋文獻中，月稱的《淨明句論》（Prasannapadā）是當今碩果僅存之梵文原典，亦是學者間注目的論典。究其原因，山口益曾在〈法國佛教

1. PSP 24.18<sup>17</sup> (pp.503.10~503.11)

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tām pracakṣmahe/  
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

(凡是緣起法，我們解說為空性，空性是相待的假說，它就是中道。)

## 2.鳩摩羅什譯《中論·青目釋》

眾因緣生法 我說即是無  
亦為是假名 亦是中道義<sup>18</sup>

首先，我們先依梵文偈頌之結構來分析。在此偈頌的上半偈，其文法結構是以 yaḥ...tām...句型為主（中文意思可譯為：凡（yaḥ）...者，它（tām）即...），即是關係代名詞與指示代名詞的文法結構。偈中 yaḥ 是指涉 tām 所包含的內容，而 tām 所指示

學五十年〉一文裏提及：「《中論》的思想形態，乃是透過梵語的語言法被提示的。從解釋這種《中論》思想來說，梵文《淨明句論》註，正是獨一無二的（梵文原典）參考文獻。」

（張曼濤編，《現代佛教學術叢刊》第 85 冊，《現代世界的佛教學》，山口益〈法國佛教學五十年〉，臺北：大乘出版社，1979，p.269）但是，若就鳩摩羅什譯《中論·青目釋》與梵本《淨明句論》二原典來看，不管是從注釋者或者譯本所出現年代，鳩摩羅什譯《中論·青目釋》所依據的最初《中論》文獻，都要比現行所依梵本《淨明句論》要來得早，這是我們必需先留意的。因為梵本《淨明句論》於 1874 年尼泊爾由 B. H. Hodgson 收集發現以來，近代多有學者整理與翻譯。而現行所依梵本《淨明句論》本譯注所依據的原梵本是依比利時學者普山氏（Louis.de laVallée Poussin）於 1903 年所重新整理編訂的：

Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti, St. Pétersbourg, 1903~1913 蘇俄學士院的佛教文庫 4 (Bibliotheca Buddhica 4.) 此梵文校本，

成為全世界學術界公認研究中論原典的善本。其於〈序言〉指出：除了參考劍橋 (Cambridge) 及巴黎 (Paris) 及印度加爾各答 (Calcutta) 所藏的梵本外，並與西藏譯本對校。請參見：

(1) 釋惠敏，《中觀與瑜伽》，臺北：東初出版社，1986 年，（1990，三版），pp.23~26。(2) 塚本啟祥、松長有慶、磯田熙文編著，《梵語佛典の研究 III 論書篇》，京都：平樂寺書店，1990 年，pp.237~244。(3) 萬金川，〈中觀的研究方法回顧與展望〉，《香光莊嚴》第 52 期，嘉義縣：香光莊嚴雜誌社，1997 年，pp.50~52。(4) 萬金川，〈中論第十三品諸家注釋的一個歷時研究〉（國科會 SC-90-2411-H-008-011），2001 年，pp.4~8。

<sup>17</sup> 有關中期中觀家應成派佛護、月稱對於第十八偈的註解部分，請參見附錄（三）部分。而清辨的註解部分在此不再多述，大致上說來漢譯與藏譯並無太大差異。

<sup>18</sup> 《中論》卷第四，大正 30，33b11~12。



眾因緣生法 我說即是無  
亦為是假名 亦是中道義

由於漢譯本中，偈頌所出現的「主語」與「是」的彼此關係，會影響我們對漢譯本第十八偈頌的判讀，因此有必要先瞭解漢語結構不同於梵文表達方式的特性，方可藉此進而去釐清與掌握漢譯本第十八偈頌的「主語」與「是」字間，所可能存在之詮釋性方式與其意義。那麼，我們擬從以下兩個層面來探討：

### 1. 漢語的表述方式及其「是」字的結構性類型

首先，根據湯廷池的研究指出：<sup>19</sup>一、「主語」在漢語結構上不是一個十分明確的概念。<sup>20</sup>二、漢語的辭彙結構，基本上是一種「孤立性語言」。<sup>21</sup>三、漢語句子在表面上結構的基本詞序，到底是「主動賓語言」？還是「主賓動語言」的句法特徵？至今尚無結論。

不過，透過上面這三點的說明，吾人可以進一步得知：<sup>22</sup>

一、漢語的名詞與代名詞沒有表示「格」或「數」的標誌。

二、漢語的「主語」沒有如印歐語系的主語那麼顯著或重要，漢語本身既沒有「格標誌」，與動詞之間又沒有「身」或「數」的「呼應」。又如英語的助動詞，在疑問句

<sup>19</sup> (1) 湯廷池，〈國語語法的主要論題〉，《漢語詞法句法論集》，臺北：學生，1988.3 再版，pp.149~240；(2) 湯廷池，〈關於漢語的類型特徵〉，《漢語詞法句法論續集》，臺北：學生，1988.12 初版，pp.559~591。

<sup>20</sup> 張東蓀曾發表過有關中國語言結構的相關性文章說道：「第一點是因為〔漢語的〕主語不明，遂致中國人沒有“主體 (Subject)”的觀念。……主語與謂語即是同等，則在思想上便不產生主從的分別，而一律是平等的。……因為在語言構造上顯不出對於“主體”的重視來，所以，同時在思想上亦不把“主體”發展為“主體”。張東蓀，〈從中國語言結構上看中國哲學〉，《東方雜誌》第三十三卷第七號，pp.89~90 (1936)；轉引自：陸志偉，〈漢語和歐語用動辭的比較〉，《燕京學報》第 20 期，十週年紀念專號，1936.12 出版，p.226。

<sup>21</sup> 嚴格來說，孤立性語言的特徵，並不在於詞之能否再分析成為更小的構成成分，而在於這個語言之是否擁有許多「構形成分」(inflectional affix) 與「構詞成分」(derivational affix) 以及大多數「詞根」(root) 之在型態上是否固定不變 (invariant)。參閱：(1) 湯廷池，〈國語語法的主要論題〉，p.155；(2) 湯廷池，〈關於漢語的類型特徵〉，p.563。

<sup>22</sup> (1) 湯廷池，〈國語詞法的主要論題〉，pp.153~154；(2) 湯廷池，〈主語的句語與語意功能〉，《國語語法研究論集》，臺北：學生，1981.2 二版，pp.65~71。

時就必須移到主語的前面，漢語的動詞與助動詞缺乏這種句法功能，所以不能藉此認定主語。

三、漢語的主語不一定出現於句首，甚至還可以省略。尤其漢語的句子，除了「主語」外，常含有「主題」。有些主題更獨立於句子組織之外，不與句子裡面的任何成分發生聯繫，結果產生好像含有兩個主語的「雙主語句」。有時候，主語的一部分還可能出現於動詞的後面，宛如賓語。

四、決定漢語詞序的主要原因，不是「語法」的關係，而是「語意」或「語用」上的考慮。這如「主題」在漢語的地位非常重要，連動詞的賓詞都可以出現句首而成為主題。

由於漢語的表述方式與梵文結構，的確有很大的差異，也因此必須進一步再從漢語「是」字的「語法」、「語意」以及「語用」等三方面來瞭解其結構性，如此才能真正掌握與釐清漢語文獻中的「是」字之完整性與《中論 24.18》其所可能會產生的解釋類型。

首先，若從「是」字的「語意」來看，漢詞的動詞「是」字所傳達的意義比一般動詞虛，通常可以根據「是」的語意功能而充當繫詞，傳達了「等同」(equative)、「屬類」(classificatory)與「存在」(existential)等三種基本語義內涵。首先，第一類是「等同」之用法，其「是」字可以用來表示指認或界定的關係。如將「是」字作為一基點而分裂為兩段，則後段義是對前段義的識別或定義，兩者之間以「是」劃上等號，意義上相當於「……等於……」。因此，如果將「是」字兩邊的成份順序對調，所形成的新句子不但合法，而且仍然表示「等同」的意義。<sup>23</sup>

第二類是「屬類」之用法。漢語的「是」字也可以用於「類別與成員」之間的歸屬關係，此時出現於「是」字之前的內容物 A，它是「是」字之後的內容物 B 所屬的類別。簡言之，「是」之前是成員，「是」之後則引介成員所屬類別。其意義上相當於「……屬於……」，因此我們將這種「是」字的用法稱為「屬類句」。由於類別的等級必然大於成員，換句話說，是成員類別的一種，反之不然，所以「是」的兩邊成份

<sup>23</sup> (1) 謝佳玲，《國語的聚焦結構：分裂與準分裂句》，新竹國立清華大學：語言學研究所碩士論文，1998.6，p.43；(2) 謝佳玲，《漢語的情態動詞》，新竹國立清華大學：語言學研究所博士論文，2002.7，pp.271~272。

不能經過倒裝。<sup>24</sup>

第三類表「存在」之用法。「是」字還可以用來引用存在的事物，此時出現於「是」之前的是某個實體所在的時間或地點，而這個實體再透過「是」引介出來，意義上相當於「……有……」，我們將這種「是」的用法稱為「存在句」。而由於「包含」(inclusive)的關係，存在的實體必然包含於它所處的時間或空間之中，因此，這種用法與「是」的「屬類」用法一樣，不能等同倒裝。<sup>25</sup>

而不管「是」的用法區分為：「等同」、「屬類」，以及「存在」等三種類型，基本上「是」字的語義內涵不外乎就是「等同」與「屬類」的二種用法。若從「是」的三種「語意」來看：「是」連繫了兩個名詞性的成份，使這兩個成份不能脫離「是」，而獨立形成一個句子。換句話說，其繫詞用法的一個特點，就是「是」字的兩邊成份，是透過「是」才建立起語義關係，也才得以獨立成句的，因此「是」字是兩個成份形成完整句子的媒介。<sup>26</sup>

其次，就「是」的「語法」層次的分析，有些文獻將「是」分析為「動詞」的特性，<sup>27</sup>在語意上都傳達說話者對命題真值的評估，而動詞可以擔任句子的謂語，命題則需透過子句來呈現，在這兩個原則的牽動之下，認知情態動詞就充當句子的謂語，次類劃分一個子句為補語。<sup>28</sup>簡而言之，我們所主張的「是」——認知情態動詞在深層結構中選擇一個子句為補語，而在表層結構中，這個補語子句裡面的成份還可以提升到句首充當句子主題，也就是說，表面上出現在認知情態動詞之前的成份，其實都是主題提升的產物<sup>29</sup>。

總結「是」的語法特徵，在句法範疇方面，表「是」字具備動詞——認知情態動詞的性質；而在句法類型方面，「是」具有主題提升述語的性質，「是」後面的謂語可以移到或提升到「是」之前，而不會影響修飾範圍的大小，而這種詞序的變化不會影

<sup>24</sup> 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，p.45。

<sup>25</sup> 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，pp.46~47。

<sup>26</sup> 謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.272。

<sup>27</sup> 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，p.58。

<sup>28</sup> 謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.291。

<sup>29</sup> 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，p.85；謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.291。

響句子成份之間的修飾範域。<sup>30</sup>「是」表達了句子中對命題是否成立的判斷，它們不但在主題提升，選擇限制以及修飾範圍各方面的特徵，同時它們的補語子句與「是」之前的名詞成份之間的關係，也反映出認知情態的語意本質。<sup>31</sup>

最後，所要探討得是「是」的「語用」功能。研究漢語的學者們都同意，「是」具有標示焦點的作用。過去的文獻多以「焦點標誌」<sup>32</sup> (focus device) 或類似的名稱來說明「是」所擔任的語用功能。研究者指出，說話者可以用「是」來強調他所引介的整個補語子句，或補語子句內的一部分結構單元，不過，只有緊鄰「是」之後的成份受「是」的影響最大，所以如果「是」與焦點訊息之間還存在著其他的預設訊息，這個訊息就必須提升到「是」之前充當主題。<sup>33</sup>換句話說，「是」在「語用」方面，具有「主題」提升的變形與訊息新舊的配置，也是互相呼應的。在表層結構中，凡是出現在情態動詞之前的成份，都是主題提升的產物，也因而都屬於已知的舊訊息；而出現在情態動詞之後的成份，則落在情態動詞的範圍之內，屬於說話者要傳達的新訊息。<sup>34</sup>

<sup>30</sup> 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，p.85。

<sup>31</sup> 謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.297。

<sup>32</sup> 另外，有關「聚焦」一詞概念，除「是」的語用有其「聚焦」外，一個語言用來表達聚焦途徑很多，可以透過音韻、詞彙、句法以及語境等各種不同層面方式來加以標明，但是不論透過何種媒介，或訴諸於多少不同層面的手段、方法，這些「聚焦成份」表示法被用於一個句子的訊息分布所產生的影響，都不能發生互相牴觸的現象。舉例來說，「張三買了這本書，不是那本書」一句，如果說話者利用句法上的對比結構強調賓語名詞組「這本書」，他就不能將重讀音完全集中於句首的非焦點成份「張三」之上。不過，須注意的是，這個原則並未暗示一個句子只能包含單一焦點訊息，事實上，只要標明聚焦的各種機制能夠彼此協調，不至於互相排斥的訊息結構，那麼任何新、舊訊息的分布狀況都是有可能的。這如：「張三買了這本書」一句為例，此句子中可包含一個以上的聚焦成份（即畫底線的部份），不過，各個聚焦表示法彼此能夠和諧共處，因此不會影響句子的合法性。而這種和諧共處的原則，亦容許在「對句」(parallel sentence) 的焦點表示法。所謂「對句」，就是結構互相對稱的兩個句子（或兩個以上的句子）連續使用的形式，句子與句子中間可以帶上適當的「對等連詞」(coordinate conjunction)。參閱：謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，pp.66~67。

<sup>33</sup> (1) 謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.305；(2) 謝佳玲，〈國語的聚焦結構：分裂與準分裂句〉，pp.66~69。

<sup>34</sup> 謝佳玲，〈漢語的情態動詞〉，p.240。

以上是有關「是」的「語意」、「語法」、「語用」三方面的分析說明，資整理如下圖所簡示：

繫詞「是」	功 能	
	語意	等同 / 屬類 / 存在
	語法	情態動詞(提升述語)
	語用	聚焦成份

## 2. 《中論 24.18》中的哪個辭彙是主語

從以上的說明中，我們已先行瞭解漢語的特徵以及「是」的「語意」、「語法」、「語用」等用法之後，可以重新地來解析姚秦·鳩摩羅什所譯《中論·青目釋》中所說：「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」<sup>35</sup>之句義爲何？

從上面的鳩摩羅什所譯之譯文來看，這一漢語的頌文結構，無法如梵文一樣——每個詞彙之間的關係，都具有那麼明顯「格」或「數」的標誌，所以不能藉此來認定此一頌文的「主語」到底是那一個辭彙？

不過，整句頌文中所出現的三個「是」字，倘若依照上述所明，且以《中論·青目釋》文本所出現的時代來看，那麼「是」字很明顯地是被當作「繫詞」來用——連繫即是「是」字兩邊的名詞成份形成一完整句子的媒介。<sup>36</sup>

因此，我們如以第十八偈頌「衆因緣生法 (A)，我說即是空 (B)，亦爲是假名 (C)，亦是中道義 (D)」來先行分析，則它的「語意」內涵可以是：

(1)「等同」之義。如以數學符號則可以表示爲：

<sup>35</sup> 《中論·青目釋》卷四，大正 30，33b11~12。

<sup>36</sup> 謝佳玲指出：(1) 在六朝以前，「是」充當「代名詞」(demonstrative pronoun)，表達類似「這樣」、「這個」、「這裡」的意義。(2) 到了六朝時代，「是」除了充當指示代名詞之外，也演變出繫詞 (copular) 的用法，用來連接兩個名詞性的成份。(3) 在六朝以後，從隋、唐到宋朝這段時間，「是」仍然可以充當繫詞，而且使用的頻率比以前更高。(4) 到了元、明時代，在語料上已經出現「是」之後成份帶有修飾標誌的情形。而且，在適當的情形下，「的」之後的中心語也可以省略。(5) 最後，到了清朝時代，有些「是……的」的句式仍然允許繫詞與分裂句兩種解釋。參閱：謝佳玲，〈「是」與「會」的歷時現象〉，《漢語的情態動詞》，pp.312~322。



最後，若從「是」字的「語用」義涵來看，「是」之後的「空」、「假名」、「中道義」，都是《中論 24.18》所要強調的「焦點訊息」；然而，所形成的焦點訊息——「空」、「假名」、「中道」，還可以提升到「是」之前充當「主題」。如依本詩頌的上半偈而言，它告訴我們：「衆因緣生法，即是空」，而把「衆因緣生法」和「空」連繫起來。我們可以把這裡的連繫表示為：衆因緣生法「是空」。在這裡我們用括號「」表示括號裡面的每一個詞語或表示項目，以一定次序排列著。在這裡表示「是」與「空」先連結，然後再一起和「衆因緣生法」連結。「是空」表示「什麼是空性的？」其「語用」的結構內容，如以下圖表示之：

衆因緣生法即是「空」、是假名、是中道。

衆因緣生法即是空、是「假名」、是中道。

衆因緣生法即是空、是假名、是「中道」。

由於語用的特性是重在「聚焦」，所以可以進一步簡化為：

衆因緣生法 = 空

衆因緣生法 = 假名

衆因緣生法 = 中道

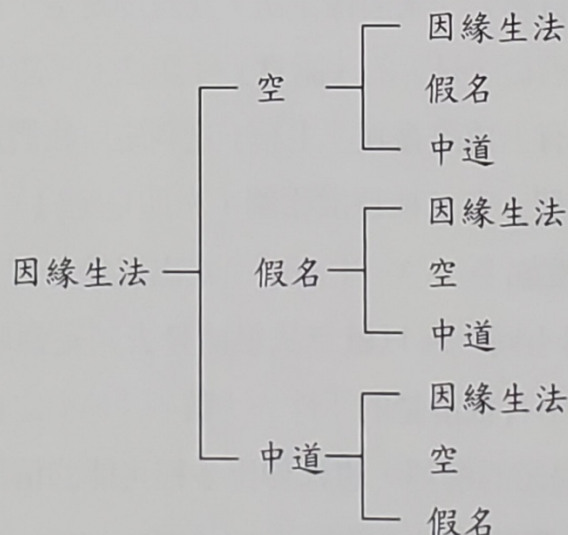
對於上述羅什譯《中論·青目釋》：「衆因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」這一偈頌，我們分別從「是」的「語意」、「語法」、「語用」等三方面的分析說明當中，所可能會出現的有上述這幾類「主語」之判定。我們以為，這可能與湯廷池所述——漢語的「語言類型」有三種特徵相關，亦即是：(1) 沒有表示「格」或「數」的標誌；(2) 主語沒那麼顯著；(3) 主語不一定出現於句首。當然，也因為漢語的結構本身與梵文句型結構不同，所以就無法很清楚去判定到底哪個辭彙才是「主語」？因為它不像梵文結構中有很清楚的「性」、「數」、「格」之修飾關係。依於此，漢譯本的《中論 24.18》之偈頌的解釋，也延伸出多種可能的情形（已如上面的解說），所以並不如梵文結構中，唯將「衆因緣生法」(pratityasamutpādaḥ) 這個辭彙當作唯一「主語」（亦如前所說）。

另一方面，從繫詞「是」，經由連繫者的一種認知的心理程序——意念作用，將兩個語詞之間連結起來。而在這意念的作用當中，又可以有「等同」、「屬類」與「存在」三種連繫方式，而不論是以那一種方式連繫，所不同的是在於連繫者的注意焦點

所在而已。因此，吾人可以說：第十八偈頌中所出現的這幾種主語之判定，與漢語的句法結構及其所要詮釋的哲學、思想形態之間有其密切的關連。

另外，從各家中論註解書來看，龍樹所言「衆因緣生法」(pratityasamutpādaḥ)，諸註解家亦有不同的見解。這如諸註解家對「歸敬偈」的註解上有不同的見地。再者，學界亦將有天台智顓的思想定位為「實相論」。因此，約「語意」來看，不管「因緣生法」與「空」、「假名」、「中道」這三者，到底是「等同」或是「屬類」的關係；或者就「語法」來看，將「空」、「假名」與「中道」——補語提升到句首充當句子主題；或者就「語用」來看，將所要強調的「焦點訊息」放置於「空」、「假名」、「中道」，提升到充當「主題」，亦即說明了此四法的關係是——「四而一，一而四」的關係。此四法並非是「隔別」的，它們是「不縱不橫」的「實相，唯佛與佛究竟」。<sup>37</sup>對於此點，吾人不能不留意到智顓對《中論 24.18》偈頌解說的基本立場。

也就是說，將「因緣生法」與「空」、「假名」、「中道」的關係，看成是「四而一，一而四」的關係。譬如以「因緣生法」來看，非離「因緣生法」之外，而別有空、假名、中道等三法。當然，吾人也可進一步這麼說：非離於「空」之外，而別有因緣生法、假名、中道等三法。同理可證，非離於「中道」之外，而別有其他三法。是故，此四法的關係是「四而一，一而四」。其四法的關係，可如下圖所示：



因此，僅僅從漢語之語言性間與繫詞「是」的探討中，我們也不難想到，〈四諦品〉第十八偈的哲學、思想詮釋，可以不必停滯於「二諦」論的思想脈絡中。以上是本節對《中論》〈四諦品〉第十八偈的分析。

<sup>37</sup> 轉借用辭引自：《妙法蓮華經玄義》卷第二上，大正 33，693b23。

## 二、對印順法師所持觀點之評析

從印順法師《中觀論頌講記》看來，印老對於吉藏（549～623）與智顛（538～597）兩者的評論是有著極大的不同。印老認為智顛對於「因緣所生四句」歸結到「即空即假即中」，而非言：「無不是空者」，而指道智顛對於《中論 24.18》頌有：一、違明文：影取本頌，唱說三諦；二、違頌義：斷章取義，取前一頌成立三諦說。不知後頌歸結到「無不是空者」，並沒有說：是故一切法無不是即空即假即中。<sup>38</sup>而對於吉藏雖說三諦，但依然是假名絕待的二諦論；不過立意多少傾向圓融而已。<sup>39</sup>對此，我們以為應從底下六個面向來重新思考這一個舊問題：

（一）從佛教思想來源與概念的「脈絡性轉換」與「佛教詮釋學」來談：

第一、我們想要說的是，佛教本身所使用的某些法相術語，並非是佛教自身所獨有的，這比如說：業、輪迴、菩提、涅槃都是印度舊有的概念。而近人杜而未曾考證婆羅門教的「涅槃」原義，與月亮神話有關，<sup>40</sup>那末，吾人是否會指責釋迦說法的「涅槃」義已違背了婆羅門教「原義」而演化發展其自己的「新義」，答案是肯定的，不會。<sup>41</sup>

同樣地，智顛在詮釋《中論 24.18》偈頌時，由二諦「本義」而重新詮釋為三諦思想的「新義」上，亦沒有太大的不恰當之處。吾人認為，就文化的思想傳播而言，在傳播的過程中似乎都會有「脈絡性的轉換」。而所謂「脈絡性的轉換」即是：將原本的文化思想脈絡中的概念，放置於另一思想體系的脈絡當中進行新的詮釋。

因此，就思想概念的「脈絡性轉換」之形成而言，大體上來說，是先透過「去脈絡化」（de-contextualization）的假借、引用、跟隨，進而以「再脈絡化」（re-contextualization）之重新詮釋，進而再附於所要詮釋思想脈絡中的概念。也因此，天台智顛對《中論 24.18》偈頌的「二諦」之解讀，乃至佛教任何一術語的解讀，都

<sup>38</sup> 請參見：印順法師，《中觀論頌講記》，pp.474～475。

<sup>39</sup> 印順法師，《中觀論頌講記》，p.465。

<sup>40</sup> 印順法師，《淨土與禪》，臺北：正聞出版社，1970.3，p.150。

<sup>41</sup> 因為就思想而言，看是有著一個相同的辭彙的外觀或外殼，卻表現出另一種詮釋內容。這猶如礦物學家稱此為「偽形」或「假蛻變」（Pseudomorphosis），其道理是一樣的。簡言之，舊有的辭彙只是保持一個外觀或外殼，其他全是新的，內容物或本質已經全部消失。

有可能會從原本的「脈絡化」當中抽離出來，然後進一步重新給予詮釋，並附以新意。

就此而言，這種「脈絡性轉換」，從印度佛教的本質來看，在異域的中國佛教內部接受佛教經典時，將經典中的重要概念予以「去脈絡化」是一種必然的抉擇，也只有如此才能促使印度佛教思想的再開發、再詮釋。也因此，就天台智顛的立場而言，「去脈絡化」、「再脈絡化」的解釋方法，當然是合法而必要的。這如回到經典的一些例子來看，即可瞭解「脈絡性轉換」的合理性了。這如前述「四顛倒」與「涅槃」或「法身」「四德」的「同語反義」的情形是一樣地，它們都必需先透過「去脈絡化」(de-contextualization)的假借、引用、跟隨，進而以「再脈絡化」(re-contextualization)之重新詮釋，進而再附於所要詮釋思想脈絡中的概念。

另一方面，天台智顛對經典的解釋，是「以意逆志」<sup>42</sup>的「脈絡性轉換」方法來詮釋——亦即以自己之「意」逆推經典之「志」<sup>43</sup>。因此，一位思想者若「執著文字，離經所說，終不敢言，實在不夠了解佛法」！

第二、我們若順著龍樹《大智度論》卷第二所言：「佛法有五種人說：一者、佛自口說；二者、佛弟子說；三者、仙人說；四者、諸天說；五者、化人說。」<sup>44</sup>來看，天台智顛不過是「本著自己的理解與體驗，或表示自己的悟解，或爲了化導而表達出來，都是佛法」。<sup>45</sup>

第三、若以賴賢宗教授所提出「佛教詮釋學」的視域看待，<sup>46</sup>那末，對應於智顛對於《中論 24.18》的引用上，是否可以說是另一種對於龍樹《中論》思想上的「詮釋學」。同時是氏在詮釋智顛的思想（佛性論）是以：即一即三，即三即一；不縱不橫；一念三千，性修不二的解脫論與價值論實踐論三個環節<sup>47</sup>進行闡釋。<sup>48</sup>另一方面，

<sup>42</sup> 《孟子·萬章上》：「說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之」。

<sup>43</sup> 漢代經學家和宋代理學家普遍認為「意」是「說詩者」之意。(1)如趙岐《孟子註疏》說：「以己之意逆詩人之志」；(2)朱熹《孟子集注》說：「當以己意迎取作者之志」。

<sup>44</sup> 大正 25，66b5~6。

<sup>45</sup> 印順法師，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，1988.1，p.9。

<sup>46</sup> 「佛教詮釋學」一詞轉借賴賢宗《佛教詮釋學》之書名。賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北：新文豐，2003年一版。

<sup>47</sup> 賴賢宗的三個環節詮釋，似乎是由嘉達瑪的「詮釋活動的存有論面向」、「詮釋的效果歷史意識」和「視域融合」得到啟示；賴氏也寫道三個環節的詮釋，也一一應用到他所寫的《如來藏說與唯識思想的交涉》（臺北：新文豐，2005）、《佛教詮釋學》（臺北：新文豐，

我們也認為只要進行事物的詮釋活動，必然會有「詮釋衝突」。而此「詮釋衝突是人的基本的存在情境，但是重要的是如何在詮釋衝突的背景之中，在詮釋者自己所立足的思想史發展的進程，體系性地去詮釋出思想史內在的思想模式及其內在的哲學邏輯，而包含不同的詮釋在此一體系理解之中，對於此一體系內部的不同詮釋，採取寬容尊重的態度，而視體系為不斷開放的進程。」<sup>49</sup>

## （二）從智顛對佛學系統之整體詮釋上來看：

第一、有一點我們也應該留意的是，在學術界亦將天台所架構的佛學理論界定為「實相論」。因此，在一些研究著書的書名當中，則直接地點出其特質所在。這如：石津照璽《天台實相論の研究》；<sup>50</sup>新田雅章《天台實相論の研究》；<sup>51</sup>陳英善《天台緣起中道實相論》等等。<sup>52</sup>而在這些著書當中，有一共同特點即是，「三諦」是諸法「實相」的開顯。

簡言之，天台智顛的「三諦」思想內在理路所要彰顯的是「實相」而已，別無其他用意。我們可以這樣說，天台智顛所詮釋的「三諦」思想是「不違法性，〔是〕世尊皆許苾芻，受持〔之〕」。因此，彼三諦思想「展轉傳聞，或願智力，觀察纂集為令

---

2003)、《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》(臺北：桂冠，1998)、《體用與心性：當代新儒家哲學新論》(臺北：學生，2001)等書。參見：賴賢宗，《意境美學與詮釋學》，臺北：國立歷史博物館編，2003年，〈自序〉，pp.8~9、p.20。

<sup>48</sup> 參見：賴賢宗：(1)〈當代台灣如來藏思想的諍議與回應——邁向後印順時代的如來藏學〉，人間佛教與當化對話第三屆研討會論文集，<http://www.awker.com/hongshi/special/arts/art15.htm>，《中華佛學學報》第16期，2003.9，pp.289~323；(2)〈佛教詮釋學與人間佛教思想的哲學詮釋〉，「人間佛教·薪火相傳——第四屆印順導師思想之理論與實踐」學術研討會，臺北：國立臺灣大學文學院佛學研究中心，2003，<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-NX012/nx059519.htm>；(3)《佛教詮釋學》，第一部份、第一章、第三節 佛教之本體詮釋學的基本論題。

<sup>49</sup> 賴賢宗，《中華佛學學報》第16期，pp.300~301。

<sup>50</sup> 石津照璽，《天臺實相論の研究》，〈第四章 諸法實相の開顯〉，東京：弘文書房，1947.5初版發行，pp.152~172。

<sup>51</sup> 新田雅章，《天臺實相論の研究》，〈第三章 實相論の新たな體系化〉，京都：平樂寺書店，1981.2發行，p.243f。

<sup>52</sup> 陳英善，《天台緣起中道實相論》，〈第九章 實相之諦說〉，pp.403~436。

正法久住世故，造此〔三諦〕論」。<sup>53</sup>

再者，經典當中亦曾明示道：「若於法相，不違法相不作種種分別，〔則〕是凡夫法」。<sup>54</sup>因此，智顓只是「在佛法的流行中，融攝釋尊本教不相礙的善法，使佛法豐富起來，能適應不同的時空」而開顯出來而已。<sup>55</sup>

第二、就智顓的佛學系統之整體建構上，智顓所闡釋的經義是不拘泥於經論之固有成說的詮釋方法。這如說道：「無文立名，作義以通經教」、「但使義符經論，無文何足致疑！」<sup>56</sup>故可「隨情所立，助揚佛化」，<sup>57</sup>正是智顓詮釋經義所依循的基本原則之一。智顓所重視或強調的是：「開佛知見」，而將佛教的全部教義都歸結到「諸法實相」這個中心課題而展開的。

那末，智顓所唱說的「隔別三諦」與「圓融三諦」二種三諦的說法及其詮釋內容，在思想義理的闡述、推演上，也可以不必然局限於二諦論上，它可以是如智顓的連「三即」方式來解讀此「因緣所生四句」。況且，依照智顓在經義的闡釋上是本著依義不依語，以及不必定執於語勢或明文之態度，而採取「無文證亦須得意」之精神。<sup>58</sup>

### （三）從漢語的表述方式及其「是」字的結構性來看：

第一、從漢語的句型結構來看，這一重要因素不能不考量進去。另外，我們也別忘了，智顓當時所解讀的文本並非是梵文的《中論》文本。

第二、透過漢語結構上的分析，吾人可以確定的是，將「是」字分別從語法、語意，以及語用等三方面來說明的話，其所可能會產生的解釋類型就有很多種，故並不會如同梵文結構只局限在單一主語的解釋而已。因此，智者對該第十八偈頌的詮釋，是合乎於漢語本身的句型結構的。況且，正如上面所說，智者所閱讀的是漢譯本以及佛典也有所謂「去脈絡化」與「再脈絡化」的情形，所以中國諸論師在讀釋佛典的這一方面上，怎可能一味地、不加改變地直接照本宣科，如此豈不違反「緣起」、「無我」

<sup>53</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷一，大正 27，1b22~24。

<sup>54</sup> 《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》卷下，大正 11，917a13。

<sup>55</sup> 印順法師，《佛法概論》，p.3。

<sup>56</sup> 請參見：《四教義》卷第一，大正 46，723b8。

<sup>57</sup> 大正 46，723b4。

<sup>58</sup> 大正 46，723b12。

的立場？既然佛說一切法是緣起的、是無我的，那麼試問諸論師在解釋佛法這一點上，可以是固定不變的嗎？這一點值得吾人深思。

#### （四）從漢語翻譯理論來看：

第一、漢語重意，具有意念優勢，基本上不具備形態及形式優勢。<sup>59</sup>簡言之，漢語的形態及形式弱勢，而意念強勢。<sup>60</sup>這是因為漢字是「隸變」結構所決定的，也就是說，漢語它具有一種獨特的提示性表意兼表音的意音制功能，這一基本特點是漢語之翻譯必須注意的。<sup>61</sup>

第二、在同一文本每一位譯者的翻譯取向分析不可能雷同，另一方面，文本作者也無法支配文本讀者決定取向權力。因為當文本一旦離作者而面世，他就失去了支配文本的闡釋權。<sup>62</sup>

第三、從漢語的特有的異質性表現來說，它對於翻譯的啓示與意義是：（一）詞彙表手段的功能、潛勢、特徵、局限性、對策比較；（二）漢語的翻譯必需建立「意義理論」、「理解理論」、「表現理論」、「翻譯價值觀論」等多重理論。<sup>63</sup>

因此，回到漢譯佛典閱讀時，我們應當留意到漢譯文本它是意念強勢之形態及形式，而且當文本一旦離作者自身，他就失去了支配文本的闡釋權。更重要的是漢語的特有的異質性是不同於梵文結構，而在閱讀漢譯佛典時亦必需考量到前述的漢語的表述方式及其「是」字的結構性，而此翻譯內容是由「理解理論」等多層面的複合體這些要素。

另一方面，對於從智顛是否有「違明文」、「違頌義」之問題，我們應先有如上瞭解之後，進而再論述這一問題時或許會更為客觀性吧。

#### （五）從《中論》文本上來看，智顛「違明文」、「違頌義」之問題：

第一、《中論》〈觀四諦品〉的第八偈頌本身是清楚地說道：「諸佛依二諦說法：

<sup>59</sup> 劉宓慶，〈翻譯與語言哲學〉，臺北：書林，2000年1月一版，p.42。

<sup>60</sup> 劉宓慶，〈翻譯與語言哲學〉，pp.167~170。

<sup>61</sup> 劉宓慶，〈翻譯與語言哲學〉，p.42。

<sup>62</sup> 劉宓慶，〈翻譯與語言哲學〉，pp.96~97。

<sup>63</sup> 劉宓慶，〈翻譯與語言哲學〉，pp.192~193。

一、以世俗諦，二、第一義諦」的二諦論。不過，問題之所以成爲癥結的是，在本品的第十八偈頌「衆因緣生法，我說即是空，亦爲是假名，亦是中道義。」<sup>64</sup>此頌若依鳩摩羅什所譯《中論·青目釋》文看來，青目是將第十八偈頌作「二主語」解，如長行寫道：「『衆因緣生法，我說即是空』何以故？……」；<sup>65</sup>另一方面，若依照月稱《淨名句論》對本頌詮釋來看，在這四句當中亦是有「二主語」：一是前兩句以「衆因緣生法」爲主語，另一是後兩句以「空性」爲主語。這樣的解釋方式，如月稱《淨名句論》寫道：「即此空離二邊名爲中道」<sup>66</sup>找到例舉。但是，若依照梵文偈頌結構來看，正如上面所述，在這四句當中唯有「一主語」：pratītyasamutpādaḥ（衆因緣生法）。

第二、就《中論》所採取的是偈頌體的論書，言簡而意賅。每一偈頌的頌義是否必然地與某一偈頌形成必然關係呢？再者，就每一偈頌所要傳達的意義是否有其頌義的「自性」呢？我們認爲，如果是那樣的話，它是「不應理」（na ucyate）。其理由如下所示：

1.若從〈觀法品〉的第七偈頌：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」<sup>67</sup>來說，註釋家的解讀，大體上有二種看法：一是認爲第七頌的頌義是接續於前一頌的第六偈頌，這如《中論·青目釋》與 Candrakīrti, Prasannapadā（月稱，《淨名句論》）二者；另一是認爲第七偈頌的頌義是承接第五偈頌而來，持這一說法者如：《無畏論》、《佛護註》、清辨《般若燈論》以及安慧《大乘中觀釋論》等註釋書。

2.若從《中論》二十七品的諸註釋本來看，對於偈頌的分判爲「論主」（龍樹）或是「反對者」的立場，在諸註釋家的看法並不一致（差異處計有八例）。

因此，從上述兩點看來，《中論》的每一偈頌之頌義，似乎意味著頌義是「無自性」的觀念，只要詮釋者對於文本（Text）的「疏釋」（exegesis）過程中，「不違法性便不應責」。<sup>68</sup>而不只在《中論》中會發生「同語反義」的情況（如《中論》偈頌的「正」、「反」偈的判讀即是一例），在佛典的經論當中，也常出現類似「同語反義」

<sup>64</sup> 大正 30，33b11~12。

<sup>65</sup> 大正 30，33b15。

<sup>66</sup> Louis de la Vallée Poussin, *Mulamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers Private limited, delhi, First Indian Edition: 1992, p.504.

<sup>67</sup> 羅什譯語，大正 30，24a3~4。

<sup>68</sup> 《大毘婆沙論》，大正 27，756c23。

的情形。茲例舉幾則佛典來說：

(1) 如「常」(nitya)、樂(sukha)、我(ātman)、淨(śubha)此四法，在早期的佛典和大乘經典中稱它為「四顛倒」，<sup>69</sup>需修「四念處」始可對治之。但是，在另一些大乘經典中，則以「常(nitya)、樂(sukha)、我(ātman)、淨(śubha)」四法來表「涅槃」或「法身」的「四德」。<sup>70</sup>

(2) 又如「殺父、殺母」，在律典或經典中是判為「五逆重罪」的，<sup>71</sup>不過，在一些經、論典卻說「殺父」(=殺無明)、「殺母」(=殺貪愛)者得「解脫」，這種達到聳人聽聞的地步。例如《法句經》寫道：<sup>72</sup>

殺他的父母，殺刹帝利族的二王，殺這王國及其從臣，婆羅門行無苦患。

殺他的父母，殺婆羅門族二王，殺一虎為第五，婆羅門行無苦患。

對於一名連殺死一條小蟲都感到罪過的佛教徒來說，要教導別人去殺他的父母等，這是萬萬不可能的。根據對這些詞的注釋，「母」意為「愛慾」，「父」意為「我慢」(即「自負」)，「二王」意為「斷見」和「常見」，「王國」意為「十二處」，即構成人存在的內在六器官(眼、耳、鼻、舌、身、意)和外六象(色、聲、香、味、觸、法)，從「從臣」意為「喜貪」，「虎為第五」意為「五種障礙」。直到將謎逐字注釋後，我們始能理解詩句的含意。<sup>73</sup>

<sup>69</sup> 如：漢譯阿含部的《大進法門經》(大正 1, 229c20~24)、《七處三觀經》(大正 2, 876c18~23); 毘曇部的《阿毘曇心論》(大正 28, 828c18~21)、《雜阿毘曇心論》(大正 28, 939a25~b5)、《俱舍論》(大正 29, 100b21~24)、《阿毘達摩順正理論》(大正 29, 607b20~22)、《阿毘達摩藏顯宗論》(大正 29, 895a1~4)、《阿毘達摩大毘婆沙論》(大正 27, 536c8~16); 《大方等大集經》〈寶髻菩薩品〉第十一(大正 13, 178a29~b2)、《大方等大集經念佛三昧分》(大正 13, 857b6~7)、《大乘寶雲經》(大正 16, 279b29~c7)、《大智度論》(大正 25, 198a20~26) 等諸多經論，在此不再多舉，讀者可自行查閱。

<sup>70</sup> 這如：《佛說大迦葉問大寶積正法經》(大正 12, 211a6~10)、玄奘譯《大般若經》(大正 7, 281c15~22)、《菩薩投身餓餓虎起塔因緣經》(大正 3, 426a14~18)、《大寶積經·護國長者會》(大正 11, 458a15)、《十八空論》(大正 31, 861c7~10)、《佛本行經》〈向菩提樹品〉(大正 3, 775a23)，還有大家所熟悉的《涅槃經》、《勝鬘經》等諸多經論，不再繁舉。

<sup>71</sup> 《善見律毘婆沙》卷第十二，大正 24, 759b9~10。

<sup>72</sup> 林太著，《印度的智慧》，臺北，國際村文庫書店，1996年6月出版，p.208。

<sup>73</sup> 林太著，《印度的智慧》，p.208。

因此，若單從某句偈頌或某段文字去判讀它是某某意思，我們認為這是沒有意義的，同時它亦會有陷入「去脈絡化」——「斷章取義」之險境之中。應該是著眼於詮釋者對於文本的「重置脈絡」——「再詮釋」過程中，只要「不違法性」即可視為「佛語」，而非「謂有沙門，執著文字，離經所說，終不敢言」，<sup>74</sup>只要是真實與正確的事理，實等於佛法所攝的，若不知這是佛法應有的精神，實在是不夠了解佛法！<sup>75</sup>

另一方面，我們若去瞭解論師或古德們，對於經論的引述中並非是完全一致，有時會在一些術語上有所改變。因此，若以今日的學術觀點來看，或許會認為古德們在引證上不夠「忠實」！更有甚者，會指正道，學者們在經論的引用上有「強勢誤讀」之嫌。但是，與其說是不夠「忠實」、有「強勢誤讀」之嫌，無寧說是詮釋者另有一番教理或教義上的開展或是詮釋者的理解、以及另外的企圖吧！

這如平川彰在考察「淨土」這一辭彙時發現，「淨土」它是漢譯語<sup>76</sup>，是源自中國佛教成立以來的語言，進而說道淨土教是來自中國佛教成立之事，是可以容易理解的。<sup>77</sup>是氏特別提到「淨土法門」——意味往生淨土的教理，是始於北魏的曇鸞（467～542），他可視為「淨土教」成立的始祖。<sup>78</sup>而這樣的思想為後來的道綽所繼承。

不過，有趣的是，不管是曇鸞的《淨土論註》或是道綽的《安樂集》著書當中，我們可以發現二者在經論的引述中，似乎都對經文中刻意改變某些術語。茲整理、比對如下所示：<sup>79</sup>

#### 1. 曇鸞《淨土論註》引用《十住毗婆沙論》〈易行品〉之文：

(1) 易行道者，謂但以信佛因緣，願生淨土。乘佛願力，便得往生彼清淨土。

<sup>74</sup> 《大毘婆沙論》卷四十，大正 27，259b24。

<sup>75</sup> 參閱：印順法師，〈佛法概論〉，pp.2～3。

<sup>76</sup> 平川彰同時指出：「淨土」的譯語，是始自鳩摩羅什，在以後的佛教，形成重要的教理用語。但是，平川彰也認為鳩摩羅什所創作的這一辭彙，彌陀的「極樂」就是「淨土」，釀成將兩者抓住與結合的理解，是南北朝以來淨土教家的理解。平川彰，〈淨土思想の成立〉，〈淨土思想〉，東京：春秋社，昭和 60 年元月 30 日第一刷，pp.13～16。

<sup>77</sup> 平川彰，〈淨土思想の成立〉，p.2。

<sup>78</sup> 平川彰，〈淨土思想の成立〉，p.22；平川彰認為曇鸞《淨土論註》一書中想表示的，可以作為「淨土教」成立的原因。

<sup>79</sup> 平川彰，〈淨土思想の成立〉，pp.20～21、p.23。

佛力住持即入大乘正定之聚，正定即是阿毘跋致。譬如水路乘船，則樂。  
（《無量壽經優婆提舍願生偈註》卷上，大正 40，826b7~10）

- (2) 若有易行道疾得至阿惟越致地者，是乃怯弱下劣之言，非是大人志幹之說。汝若必欲聞此方便今當說之。佛法有無量門，如世間道有難有易，陸道步行則苦，水道乘船則樂。（《十住毘婆沙論》卷第五〈易行品第九〉，大正 26，41b1~4）

## 2. 道綽《安樂集》引用《無量清淨覺經》之文：

- (1) 《無量清淨覺經》云：善男子、善女人！聞說淨土法門，心生悲喜，身毛為豎，如拔出者，當知，此人過去宿命已作佛道也。若復有人，聞開淨土法門，都不生信者，當知，此人始從三惡道來，殃咎未盡，為此無信向耳。（《安樂集》卷上，大正 47，4c19~5a2）
- (2) 佛言：其有善男子、善女人！聞無量清淨佛聲，慈心歡喜，一時踊躍，心意清淨，衣毛為起拔出者，皆前世宿命作佛道。若他方佛故，菩薩非凡人，其有人民男子、女人，聞無量清淨佛聲，不信有佛者，不信佛經語，不信有比丘僧，心中狐疑，都無所信者，皆故從惡道中來，生愚蒙不解宿命，殃惡未盡，未當得度脫故，心中狐疑不信向耳。（《佛說無量清淨平等覺經》卷上，大正 12，299b26~c4）

從以上曇鸞《淨土論註》、道綽《安樂集》二者在經論的引述中，可以清楚看出：二者所引證原文中並無「願生淨土」、「淨土法門」之語。另外，平川彰寫道：<sup>80</sup>（1）曇鸞《淨土論註》在此有「願生淨土」，可以理解此「淨土」，是指阿彌陀佛的極樂，代替極樂，使用著淨土。因為《十住毘婆沙論》的相當地方，無淨土之語的緣故，所以這是表示曇鸞的理解，進而在《淨土論著》，將世親菩薩《淨土論》裡所表示的「安樂國」、「安樂世界」表現為「安樂淨土」，想要徹底安樂國即淨土。（2）道綽《安樂集》說「淨土法門」是引用《無量清淨覺經》，可是此經沒有「淨土法門」。《安樂集》此「淨土法門」指阿彌陀佛的教理是清楚的，此外《安樂集》裡，也有很多「淨土」之語，可是那些都是指阿彌陀佛的「極樂」。

<sup>80</sup> 平川彰，〈淨土思想の成立〉，pp.20~21、p.23。

就中，智顛以連「三即」方式來詮釋《中論 24.18》偈頌，這與曇鸞、道綽對於原文的引用與解釋上，我們不妨理解為古德們其用心在於「作義以通經教」、「隨情所立，助揚佛化」而已。

第三、從龍樹《迴諍論》曾寫道：「若人信於空，彼人信一切，若人不信空，彼不信一切，空自體因緣，三一中道說，我歸命禮彼，無上大智慧」（大正 32，15a24～27），此中「空自體因緣，三一中道說」若依宗喀巴著，法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷一七（p.452）之譯文，則更可以清楚地瞭解此頌文：「若誰有此空，彼有一切義，若誰無空性，彼一切非有。諸說空、緣起、中道是一義，無等第一語，敬禮如是佛」。就中，我們可以知道龍樹菩薩對於空、緣起、中道三者是視為同「一義」，三者是「同位語」的關係。因此。就這一點來說智顛以「即」字來重新詮釋第十八偈，則無太大的差別。從漢語的表述方式及其「是」字的結構性與《迴諍論》這三點來看，是否也意味著為智顛所唱說的「三諦」思想作下註腳呢？

#### （六）關於二者評價不同：

第一、如就歷史脈絡來看，從吉藏著作中我們也可以發見：在正統的三論家所闡明的〈四諦品〉十八偈的四種釋當中，至少可以推至南朝齊（479～501）、梁（502～557）時之三論學僧攝山大師僧朗。<sup>81</sup>那末，依此看來，三論家引用第十八偈所談到的「三諦」思想傾向是要比起天台智顛（538～597）早上數十年。

第二、兩者所引用第十八偈同樣是：有傾向圓融、綜合之「三諦」思想。而所不同的是：一是以「三是」稱之；<sup>82</sup>一是呼為「三諦」而已。<sup>83</sup>

<sup>81</sup> 此部分請參照：《中觀論疏》卷第二本（大正 42，22c27～23a3）所述「中假義」與《二諦義》卷上（大正 45，82c12～16）所述「三是義」之源流。

<sup>82</sup> 但是，《二諦義》卷上也曾說：「從來明有三諦義：一世諦、二真諦、三非真非俗諦」，大正 45，91b19～20。

<sup>83</sup> 智顛《維摩經玄疏》卷第三「《中論》〔《觀四諦品》第十八〕偈云：「因緣所生法，我說即是空」，此即詮真諦。「亦名為假名」，即詮俗諦也。「亦名中道義」，即詮中道第一義諦也。此〔第十八〕偈即是申摩訶衍三諦理。」（大正 38，535a11～14）；吉藏《二諦義》卷上云：「《中論》云：因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。從來明：此是三是義：一因緣即是空；二是假；三是中。」（大正 45，82c12～15、85b7～8）。

第三、另外，兩者的三諦都是從二諦基礎上發展而來的，並且兩者都認為：二諦與三諦之間祇是開合不同。<sup>84</sup>

第四、兩者的三諦思想皆以《仁王經》的三諦之名目與觀念作為重要文獻淵源。<sup>85</sup>

第五、兩者對於《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的詮釋脈絡，亦有著相似之處：<sup>86</sup>

#### 1. 吉藏：

《中論》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。因緣生法是俗諦；即是空是真諦；亦是中道義是體。《華嚴〔經〕》云：「一切有無法，了達非有非無」，故有無為二諦，非有非無為體。《經》云：「非有非無假說有無」。《涅槃經》云：「隨順眾生說有二諦」，故以教門為諦。《仁王經》云：「有諦、無諦、中道第一義諦」，故知有第三諦。<sup>87</sup>

<sup>84</sup> 吉藏《二諦義》卷上說：「今真、俗二諦，攝真、俗「二」為世諦，不真俗為第一義」（大正 45，91b26~28）；又說：「第三節第二諦義：此二諦者，有、無「二」，非有非無「不二」，說「二」說「不二」為世諦，說非二非不二為真諦。……凡所發言不出此三種〔二諦〕也。」（大正 45，90c6~9）。而智顛《妙法蓮華經玄義》卷第二下說：「卻〔七種二諦之〕前兩種二諦，以不明中道故，就五種二諦得論中道即有五種三諦。」（大正 33，704c26~27）；《維摩經文疏》卷六亦說：「無、有為俗〔諦〕，中道即是真諦，即是說二諦也」（《卍續藏》冊 27，466 右下 15~16，臺北：中國佛教會影印卍續藏經委員會，佛曆 2511 年歲次丁未仲夏佛歡喜日影印）；而《摩訶止觀》卷第六下又說：「若作三諦可解：若作二諦者，中道為真〔諦〕，有、無為為俗〔諦〕」（大正 46，80c15~16）。再者，有關兩者的「第三諦」——「中道」，皆非是一種相對或相待的意義之存有。如：吉藏在《中觀論疏》卷一曾云：「問：非有非無是愚痴論，云何是中道？答：不取非有非無為中，乃明離有、無見乃名為中耳。若離有、無而著非有非無，即非中也。」（大正 42，19c29~20a3。相同內容也可參照《法華玄論》卷第二：大正 34，381c12~18）；智顛《法華玄義》卷第三上云：「有是俗諦，無是真諦，亦不分別是遮二邊顯中道。」（大正 33，707a17~19）；又卷第六上云：「今言俗有真無……中道第一義非有非無。」（大正 33，746b19~21）。

<sup>85</sup> 吉藏部分在此不再引述，詳細內容請參照前揭文。智顛：《法華玄論》卷第二云：「明三諦者，衆經備有其義，而名出《瓔珞〔經〕》、《仁王〔經〕》，謂：有諦、無諦、中道第一義諦。」（大正 33，704c16~18）。

<sup>86</sup> 不同的是，吉藏將「因緣生法」解釋為俗諦（《法華義疏》為真諦）；而智顛是將「亦名為假名」解釋為俗諦。

<sup>87</sup> 《大乘玄論》卷第一，大正 45，19b18~25。

而歸結於：

既「未曾有一法，不從因緣生」，亦未曾有一法，不是空、不是假、不是中。今略舉一〔說〕耳。<sup>88</sup>

## 2. 智顛：

《中論》〔〈觀四諦品〉第十八〕偈云：「因緣所生法，我說即是空」，此即詮真諦。「亦名為假名」，即詮俗諦也。「亦名中道義」，即詮中道第一義諦也。此〔第十八〕偈即是申摩訶衍三諦理。<sup>89</sup>

亦說：

《中論》云：因緣所生法即空即假即中；<sup>90</sup>

因此，筆者所不解的是：印順法師何以對於吉藏、智顛兩者的評論卻是迥然不同呢？<sup>91</sup>如是綜上所述，若是應許吉藏所詮釋〈觀四諦品〉第十八偈思想是假名絕待的二諦論，那末，也該應許智顛所詮釋的第十八偈思想亦是不離假名絕待的二諦論。

另一方面，值得注意的是，在鹽入良道的〈僧肇の「中論偈」依用について〉研究當中，援用與接受塚本善隆所編《肇論研究》的成果，並且指出寫道：僧肇所理解的「空」，他是透過了「三諦」的理則，從玄學式的「空」的理解階段，進入了佛教

<sup>88</sup> 《中觀論疏》卷第十本，大正 42，152b26~27。

<sup>89</sup> 《維摩經玄疏》卷第三，大正 38，535a11~14。

<sup>90</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷第一上、卷第六下，大正 33，682c6、758a14~15。

<sup>91</sup> 會造成印順法師對兩者的評論不同，或許跟印順法師認為：(1) 天台宗是受真常的思想，要格外濃厚；(2) 天台宗是更綜合的學派以及(3) 三論學者重中論，只談二諦有關。這如〈中觀論頌講記〉(pp.39~40)中說：「智者大師比較上特重「法華」、「涅槃」。所以他判二經為最高最究竟。這樣，天台學者，比較三論宗，受真常的思想，要格外濃厚。北方的禪宗、地論的思想而外，又吸收了南方的成論、三論、攝論各派，才組織他弘偉的體系。因此，天台宗是更綜合的學派。……他的精髓在止觀；天台比三論，確要充實些。不過三論宗有許多思想，卻比天台要接近龍樹學。」和同書(p.41)說：「三論學者重中論，只談二諦，比較上要接近龍樹學。天台的離妄顯真近三論，統合一切之空有無礙，是更與真常雜揉的。」以及印順法師本人較情空宗有關吧。

本來的空義的解釋。<sup>92</sup>

因此，對於《中論 24.18》偈頌所要表達的是「二諦」抑或是「三諦」思想？重要的是詮釋者在詮釋過程中，其結論是否「不違法性」，以及這樣的說法能否「助揚佛化」，進而使衆生「開佛知見」？那末，「但使義符經論，無文何足致疑」！

另外，回到吉藏《中觀論疏》卷第十本（大正 42，152a4～5）中所言：「釋〔〈四諦品〉第十八偈，〕此一偈〔有〕多種形勢」，以及《中觀論疏》卷八末：「〔〈觀法品〉第六〕偈意多含〔意〕，不可〔執〕一途取盡也。」二處來看，智顛的三諦說的詮釋「形勢」、「偈意」，是否也是《中論》〈四諦品〉第十八偈當中，「多種形勢」、「偈意」之一呢？

## 參考文獻

### 一、原典：

- 《大聖文殊師利菩薩佛刹功德莊嚴經》二卷（唐·不空譯），大正 11，No.319。
- 《善見律毘婆沙》十八卷（蕭齊·僧伽跋陀羅譯），大正 24，No.1462。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》二百卷（唐·玄奘譯），大正 27，No.1545。
- 《中論》四卷（姚秦·鳩摩羅什譯），大正 30，No.1564。
- 《迴諍論》一卷（後魏·毗目智仙共瞿曇流支譯），大正 32，No.1631。
- 《妙法蓮華經玄義》二十卷（隋·智顛撰），大正 33，No.1716。
- 《維摩經玄疏》六卷（隋·智顛撰），大正 38，No.1777。
- 《中觀論疏》二十卷（隋·吉藏撰），大正 42，No.1824。

<sup>92</sup> 鹽入良道，〈「空」の中國的理解と天台の空觀——中論偈の取り扱いをめぐるつて〉，《東洋文化研究紀要》第 46 冊，東京：東洋文化研究所，1968 年 3 月，pp.145～159。

《二諦義》三卷（隋·吉藏撰），大正 45，No.1854。

《大乘玄論》五卷（隋·吉藏撰），大正 45，No.1853。

《大唐內典錄》十卷（唐·道宣撰），大正 55，No.2149。

## 二、現代著作：

### 印順法師著：

- 1949. 《佛法概論》，臺北：正聞出版社。
- 1950a. 《中觀今論》，臺北：正聞出版社。
- 1950b. 《般若經講記》，臺北：正聞出版社。
- 1952. 《中觀論頌講記》臺北：正聞出版社。
- 1970. 《淨土與禪》，臺北：正聞出版社。
- 1971. 《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社。
- 1985. 《空之探究》，臺北：正聞出版社（1992.10 六版）。
- 1992. 《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社。
- 1993. 《華雨集》第五冊，臺北：正聞出版社（1998 年新版）。

### 張曼濤編：

- 1979. 《現代佛教學術叢刊》第 85 冊，《現代世界的佛教學》，（山口益〈法國佛教學五十年〉），臺北：大乘出版社。

### 呂澂著：

- 1997. 《中國佛學思想概論》，臺北：天華出版公司。

### 湯廷池著：

- 1981. 《國語語法研究論集》，臺北：學生書局。
- 1988a. 《漢語詞法句法論集》，臺北：學生書局。
- 1988b. 《漢語詞法句法論續集》，臺北：學生書局。

### 吳汝鈞著：

- 1995. 《佛教思想的傳承與發展——印順導師九秩華誕祝壽文集》，臺北：東大。

### 林太著：

- 1996. 《印度的智慧》，臺北：國際村文庫書店。

### 陳英善著：

- 1997. 《天臺緣起中道實相論》，臺北：法鼓文化。

萬金川著：

——1998. 《中觀思想講錄》，嘉義市：香光書鄉出版社。

賴賢宗著：

——2003. 《佛教詮釋學》，臺北：新文豐。

——2005. 《如來藏說與唯識思想的交涉》，臺北：新文豐。

劉宓慶著：

——2000. 《翻譯與語言哲學》，臺北：書林。

### 三、期刊：

#### （一）中文：

陸志偉著：

——1936. 〈漢語和歐語用動辭的比較〉，《燕京學報》第 20 期，十週年紀念專號，pp.225～243。

張曼濤著：

——1968. 〈中國佛教的思惟發展〉，《華岡佛學學報》第 1 期，臺北：中華學術院佛學研究所，pp.133～195。

李志夫著：

——1983. 〈天台宗之理事觀〉，《華岡佛學學報》第 6 期，臺北：中華學術院佛學研究所，pp.157～201。

吳汝鈞著：

——1984. 〈龍樹之論空、假、中〉，《華岡佛學學報》第 7 期，pp.101～111。

王堯著：

——1992. 〈緣起不能破——宗喀巴對中觀緣起學說的肯定〉，《中華佛學學報》第 5 期，pp.49～66。

萬金川著：

——1997b. 〈中觀的研究方法回顧與展望〉，《香光莊嚴》第 52 期，嘉義縣：香光莊嚴雜誌社，pp.50～52。

賴賢宗著：

——2003. 〈當代臺灣如來藏思想的爭議與回應——印順之後的如來藏學爭議之評議〉，《中華佛學學報》第 16 期，pp.289～323。



## (二) 日文：

石津照璽著：

——1947. 《天臺實相論の研究》，東京：弘文書房。

新田雅章著：

——1981. 《天臺實相論の研究》，京都：平樂寺書店。

平川彰著：

——1985. 《淨土思想》，東京：春秋社。

塚本啓祥、松長有慶、磯田熙文編著：

——1990. 《梵語佛典の研究 III 論書篇》，京都：平樂寺書店。

## 四、學位論文：

謝佳玲著：

——1998. 《國語的聚焦結構：分裂與準分裂句》，新竹國立清華大學：語言學研究所碩士論文。

——2002. 《漢語的情態動詞》，新竹國立清華大學：語言學研究所博士論文。