

題 目：淺談印順導師之天台思想觀

發表者：釋如源

單 位：福嚴佛學院高級部

時 間：民國八十七年九月二十六日

發表處：本文於院內發表，後經修改發表於「印順文教基金會」論文獎學金(1998年)

提 要

本文從印順導師的眾多著作中，收集有關天台的論述，闡述印公之天台思想觀。發現導師對於天台，是從時代背景的大處著手，重在整體思想特質的闡明。不但說明其思想特質與傳承，更確立其思想定位。對於天台學說的殊勝有其讚譽之言，但對其認為不當之處，亦有所評論。尤其是天台的三諦說，更有其獨到的看法。其對三諦的評論，乃至對天台學的看法，亦引起些許的爭議。這種種皆為本文的闡述要點。

目 次

【前言】	1
【上編】 印順導師之天台思想	1
一 中印大乘佛教思想分判	1
一.1 印度大乘三系	2
一.2 中國大乘二系	4
二 天台思想觀	8
二.1 思想特色與傳承	8
二.2 與賢首、三論二宗之比較	10
二.3 對三諦思想之評論	12
三、小 結	19
【下編】 法海微波	20
一 牟宗三之評論	20
二 傅偉勳之評論	24

三 陳英善之評論	26
四 結 論	29

【前言】

享有東土小釋迦之美譽的智者大師，以其恢宏博洽的思想、精深嚴密的組織能力，集天台之大成，使印度傳來之佛教成為中國特有之佛教。是故研究天台智者之學者，自古以來在所皆是。以現代的研究而言，成果可說相當豐碩。有關天台整體思想方面，如安藤俊雄《天台思想史》，坂本廣博《天台學概說》。若以教觀而分之，有關教學之研究有関口真大編《天台教學の研究》、武覺超《天台教學の研究：大乘起信論との交渉》。印順導師¹雖專於印度佛教之著述，但卻也不乏中國佛教之研究，其中對天台學亦有些許的片段描述。對於天台學，印公雖沒有專著，但散佈於各著作者，卻也可觀。本文的目的即在於會集印公散佈於各著作的天台相關學說，歸納、分析而抉擇之，藉以描繪出印公對天台學的看法。此即是本文的上篇。

此外注意到印順導師之天台思想者，並非完全沒有，如牟宗三、傅偉勳、陳英善等人²，或多或少皆曾觸及此一論題。不過其人所述者皆唯限一處，且出發於批判之意，並非想作一整體的理解。但是藉由他們的評論，正可釐清一些問題的所在，以加深對印公之天台思想的認識。這是下篇的內容。

【上編】 印順導師之天台思想

一 中印大乘佛教思想分判

欲了解天台，首先必認識當時的時代背景。南北朝時代的中國佛教，正處未定形時期，依印公所言，仍受有印度佛教相當的影響³。因此文初先就印公的分判，來了解當時

¹ 對印順導師之稱呼，本文以下將以導師、師、印公等簡之。

² 陳英善《天台緣起中道實相》，東初，民國 84 年 6 月初版二刷。傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立〉《中華佛學學報》第十期，中華佛學研究所，中華民國八十六年七月出版，p.383~397。牟宗三之文收錄於導師編《法海微波》，正聞出版社，民國 82 年 2 月 4 版。

³ 參本文 p.

的中印佛教思想概況，進而釐清其思想定位。

一.1 印度大乘三系

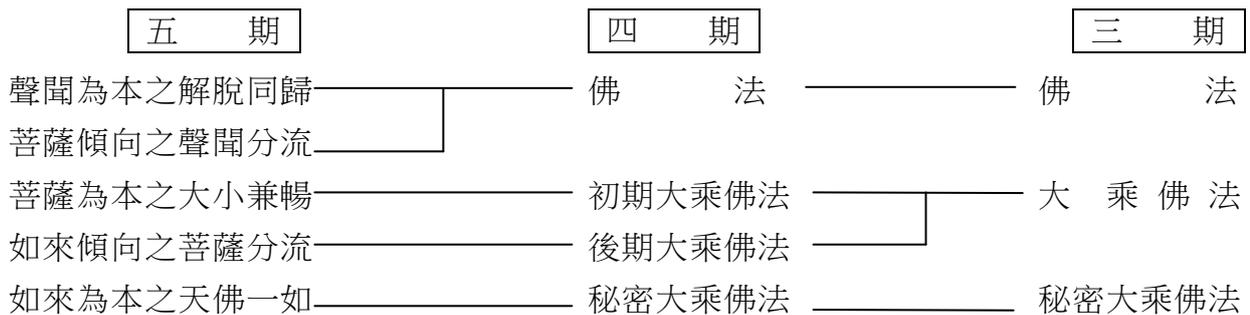
對於印度佛教思想的分判，一千七百年的印度佛教，導師依思想的差異，從史的觀點而有五期、四期、三期等三種分判⁴。如說：

探求印度佛教史實，而作五期、四期、三期，及「大乘佛法」三系分判，與我國古德的教判相通，但抉擇取捨不同，因我是從歷史觀點而論判的⁵。

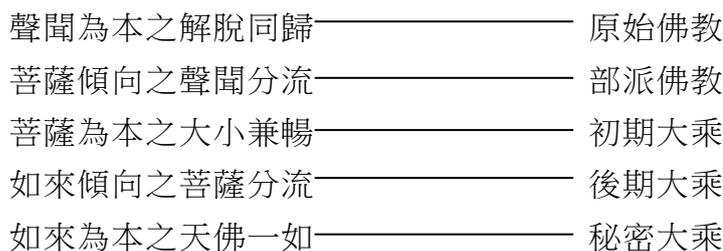
又云：

這是約思想的主流說，如「大乘佛法」時期，「部派佛教」也還在發展中；「秘密大乘佛法」時期，「大乘佛法」也還在宏傳，只是已退居旁流了！⁶

五期、四期、三期等的分判，現依《契理契機之人間佛教》的搭配如下⁷：



為使得對導師的分判更為清楚，現將五期說比之於現今常用之術語⁸：



其中有關「大乘佛法」方面，導師在三十年的《法海探珍》中，說到了三系：「性空

⁴ 《印度之佛教》分五期，《說一切有部為主的論書與論師之研究》「自序」中，則有三期、四期之說。

⁵ 《契理契機之人間佛教》p.17。又所謂「分判」：將整體的印度佛教，從歷史的觀點，思想的差異，分成數個階段或時期。「判攝」：則是進一步從思想的主体上，於全體佛法中，對每期的佛法，給予一恰當的定位。

⁶ 《契理契機之人間佛教》p.7。

⁷ 《契理契機之人間佛教》p.9。

⁸ 平川彰《印度佛教史（上）》，春秋社，1987/6/30 第六刷，「序章」p.10。

唯名」、「虛妄為識」、「真常唯心」⁹。而此三系，就其思想演進而言，是有其次第的。如說：

「後期大乘」是真常本有的「如來藏，我，自性清淨心」，與說一切法自性空的「初期大乘」，都是起源於南印度而流傳北方的。西元三、四世紀間興起的「虛妄唯識論」，卻是淵源於北方的。真常——「如來藏，我，自性清淨心」法門，融攝「虛妄唯識」而大成於中（南）印度，完成「真常唯心論」的思想系（如『楞伽』與『密嚴經』），所以敘列這樣的次第三系。

筆者案：有關三系之次第問題曾引起爭議，此可參考師著〈敬答『議印度佛教史』〉¹⁰，此不再贅述。陳述一切法空的《般若》系經論，代表著「初期大乘」，可說是最早的，這已為學界所接受¹¹。「真常唯心」之經典出現亦相當早，如《如來藏經》早於西元二世紀已出現¹²，不過這裏所指的是真常（如來藏）法門融唯識而成的「真常唯心論」¹³。無論如何，三系之次第代表著從「空」而「有」的思想演化，是不爭之事實。而印度此佛教思想的演化次第，對中國佛教卻有莫大的影響。

其次，大乘三系雖是針對印度大乘佛教思想的分判，但卻不包括秘密大乘。也就是說三系的分判對象唯限於「初期大乘」與「後期大乘」。如說：

約義理說，「初期大乘」是一切皆空說，「後期大乘」是萬法唯心說。「秘密大乘佛法」有顯著的特色，所以別立為一類。……因此，我沒有一般人那樣，統稱後三期為「初期大乘」，「中期大乘」，「後期大乘」，而在「前期大乘」、「後期大乘」外，把末後的「秘密大乘」獨立為一期¹⁴。

現再依《契理契機之人間佛教》制表如下：

⁹ 〈法海探珍〉為導師於民國三十年以「力嚴」為筆名所發表的文章，現收於《華雨集》（四）。（轉引自昭慧〈印順導師「大乘三系」學說引起之師資論辯〉《諦觀》72期）。又有關三系的種種問題可參閱〈大乘三系的商榷〉、〈讀『大乘三系概觀』以後〉《無諍之辯》。《印度之佛教》，《成佛之道》。

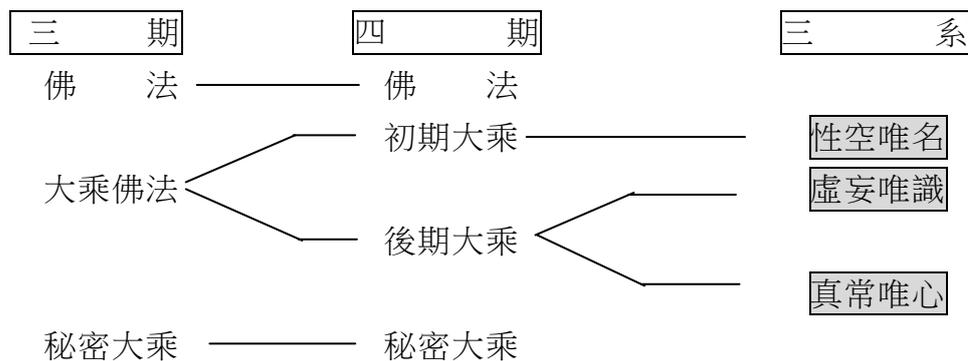
¹⁰ 現收於師著《無諍之辯》中。

¹¹ 平川彰《初期大乘佛教研究》，春秋社，昭和43年第一刷，p.98以下。干瀉龍祥〈般若□□諸問題〉《宗教研究》新4-2。赤沼智善《佛教經典史論》p.264以下。但靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過程》p.293以下，卻認為初期大乘有比《小品般若》更早，不受般若思想所影響的原始大乘。不過導師於《初期大乘佛教之起源與開展》p.553~568中，基本上認同平川彰之看法，並對靜谷氏有所評破。

¹² 「如來藏說」出現雖亦相當早，但成為主流而具影響力者，約在西元四、五世紀左右。在五、六世紀時大量傳譯至中國。參師著《如來藏之研究》「序說」p.1~8。

¹³ 詳見師著《印度佛教思想史》p.294~311。

¹⁴ 《契理契機之人間佛教》p.7。



綜合上述可知：一、導師對印度佛教之分判，是依思想的差異，從史的觀點而加以區分的。此分判的基本原則，也是區分大乘三系的原則。二、從「空」到「有」是大乘三系的思想次第演化過程，而這影響中國佛教頗深。三、導師之大乘三系分判，唯以印度大乘佛教（「初期大乘」與「後期大乘」）為對象，甚至連印度秘密大乘都不含攝於內。這是非常值得注意的一點。

一.2 中國大乘二系

對於大乘佛教，一般只注意到大乘三系，殊不知三系的分判對象是印度大乘佛教，對於中國大乘印公卻另有所見。首先師於〈中國佛教史略〉中，曾比照印度佛教之分判方法，從兩個角度來分判中國佛教：其一，是就傳承自印度佛教思想而言，可分二期：

中國佛教之流行，且千九百年。自其承受於印度者言之，可分為二期：一、漢、魏、兩晉所傳，以「性空」為本，兼弘大小乘，相當於印度佛教之中期。二、南北朝、隋、唐、北宋之所傳，以「真常」為本，專弘一大乘，相當於印度佛教之後期¹⁵。

其二，再從流行上來說，亦可分兩期，即「思辨該綜」與「延續篤行」：

自其流行於中國者言之，亦可為二期：一、上自漢、魏，下迄隋、唐，為承受思辨時期（約偏勝說）。傳譯而思辨之、條貫之，其特色為融貫該綜。……二、上起

¹⁵ 《佛教史地考》 p.2。

李唐，下迄清季，為延續篤行時期。即所知而行之證之，其特色為簡易平實¹⁶。

案：第一種分類法，主要是針對外來的影響而說，所謂的外來當然是指印度傳來的佛教思想。第二種分類法，是指中國內部對所傳入之思想的因應狀況。接受印度來的佛，初則加以思辨、抉擇、條貫，是「承受思辨期」；次再依所思辨、條貫出的知解，行証之，即「延續篤行期」。

進一步，若將上述兩種分類法加以貫通，闡述中國佛教思想精要，則如下所述：

思辨該綜之佛教，初唯「性空」之一味；繼分化為南之「真空妙有」、北之「真常唯心」；極其量，成大乘八宗之瑰奇。篤行簡易之佛教，初承諸宗而隱為二流，即天台之「真空妙有」，禪者之「真常唯心」；極其致，成禪、教、律、淨之渾融。中國佛教源遠流長，已不僅為行於中國之佛教，且進而為中國所有之佛教矣¹⁷。

今將引文轉制成表如下：

	印度傳承	思想主流	大小弘化	分 期	特 色
漢魏兩晉	性空	性空一味	兼弘大小	承 受	融 貫
南北朝	真常	二 流	專 弘		
隋唐五代		分 化	大 乘	思 辨	該 綜
宋元明清		會歸二流	專弘大乘	延續篤行	簡易平實

中國大乘佛教，初從漢魏兩晉，承傳自印度的是一味的「性空」思想。至南北朝時，印度真常思想高唱，東來之後，使中國佛教分化為南之「真空妙有」與北之「真常唯心」。南北朝的佛教變化，對整個中國佛教的嬗變，乃至思想的奠定，起著決定性的影響。尤其是中國大乘的二系—「真空妙有」與「真常唯心」，即成於此時。因此對於南北朝兩大思想的特點，有再進一步說明的必要。

首先有關南朝佛教的「真空妙有」方面：一、思想演變是由「性空」而「妙有」，如

¹⁶ 同上。

¹⁷ 《佛教史地考》p.2。

說：

南朝百數十年之佛教，自北而南凡四變：初則晉宋間『涅槃』繼『般若』而興；次於齊、梁，『成論』合『涅槃』盛行；三則陳世，三論奪『成論』之席，然亦漸與『涅槃』大有並流；四則陳、隋間之天台，大成南土之學。南方以妙有為究竟，然與真空並行而反唯心之緣起說，與北朝之真常唯心之緣起論迥異¹⁸。

二、思想的特色是「空」與「有」的融合：

其所以融合空教，則以漢、魏、兩晉之般若性空，在南土已植堅強根柢；故雖『涅槃』高唱，而不得不有資於空。初則『涅槃』伴「大小品」以行，次則與『成實論』相呼應，三論亦漸相融合，智者乃冶『中觀』、『智論』、『法華』、『涅槃』於一爐。真常空（舊傳統）與真常有（新思想）之綜合，為南朝佛教特色¹⁹。

由於南方本有根深的性空思想，在真常有之新思想傳入後，形成了獨特的「真空妙有論」，其中天台可謂是南朝「真空妙有」之集大成者。也由此可看出導師心中之天台思想，必不可以印度大乘三系套之，而意屬中國大乘特有之「真空妙有」（與印度之「真常唯心」不同）。此由下之引文可更清楚證明之：

統觀南北朝佛教之思想，特色在從空入中（妙有）。南方承性空之緒，競以真常為歸。其學凡四變，即羅什門下之次第代興。故南方佛教，即性空之真常化，天台為能綜其成。因空以顯中，故『成論』小空為之助。空有空假名、不空假名、假名空三宗，中有圓、別，大體為論，可曰真空妙有系²⁰。

上來所言，即是南朝之「**真空妙有**」²¹。天台則判屬之。

再談北朝之「真常唯心」。南北朝之時由於北方戰禍饑饉，至使學使星散，學術中斷。以北方先受五胡之亂，學術、文化、經濟一振不起；後又經北魏太武毀佛，故兩晉所傳之「性空」在北土難以繼存²²。所以師言：「北方性空基薄」。北魏於文成帝時復法（四

¹⁸ 《佛教史地考》p.28。

¹⁹ 同上。

²⁰ 《佛教史地考》p.42~43。

²¹ 有關「真空妙有」之內涵，可參《中觀今論》p.210。

²² 北方經五胡十六國之亂後，於西元四三九年為北魏太武帝所統一，形成南北對峙之局勢。北方佛教受戰火之破壞，如魏太武帝西伐時，「涼土崩亂，經書什物，皆被焚蕩」（《高僧傳》大正 50，339 上）；

五四)，此後各諸帝皆奉佛。至孝文帝時，為積極漢化、佛化，遷都洛陽（四九四）²³。帝好義學²⁴，聽僧入殿說法²⁵，增僧尼之額²⁶，又推訪什公後裔²⁷。此時北方佛教乃復甦向榮。後於宣帝正始永平年間，佛陀扇多、菩流支、勒那摩提相斷來洛陽。陸續譯出《楞伽》、《深密》、《十地經論》……等經論²⁸。其中《十地經論》之譯弘，對北方佛教思想影響重大。故師謂：

於此真常妙有涅槃之園，西方播來新種，怒放唯心之華，為北學之有大影響於中國佛教者，當推『十地論』之譯弘²⁹。

而弘傳《十地經》，奠基北學「真常唯心」思想者，乃地論師。如言：

傳『地論』之著名者，有道寵、慧光。……慧光乃『地論』元匠，弟子如雲；北朝名僧如法上、道憑、靈詢、曇遵等皆其弟子，慧遠、曇遷、靈裕等是其再傳。師資濟美，奠定北中國佛教真常唯心論之學統。³⁰

統觀北朝佛教思想發展，導師認為：

北方性空基薄，多弘真常而說唯心。依妙有說唯心，故『毘曇』小有為之助。心雖有真妄之諍，大體為論，可曰真常唯心系。然時唯心一系，厚植其根柢而未熟，此一大任務，尚待唐賢首為之完成也³¹。

後於（四六六年）受道教之徒崔浩之誘，大舉毀佛，使本以殘破凋零的北方佛教幾乎斷絕。參考林瑞翰《中國通史（上）》，三民書局，民國 84 年 8 月六版，p.252~323。有關魏太武帝毀佛之徹底，如其詔曰：「...有司宣告征鎮諸軍刺史，諸有佛圖形象及胡經，盡皆擊破焚燒。沙門無少長，悉坑之。」（《魏書》卷一一四，〈釋老志〉 p.3033~3035）。湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》p.495，臺灣商務，民國 89 年 9 月二版。聖嚴法師譯（野上俊靜等著）《中國佛教史概說》，臺灣商務，1995/7 月二版二刷，p.38~39。

²³ 林瑞翰《中國通史（上）》p.317~320。

²⁴ 《魏書》「韋纘傳」：「高祖每與名德沙門談論往復。纘掌綴錄，無所遺漏」。

²⁵ 《魏書》24 云：「高祖聞崔僧淵知佛經，善談論。敕以白衣入聽於永樂經武殿」。又《佛祖統紀》：「聽一月三入殿，俾朕餐稟道味，飾光朝廷」（大正 49，355a）。

²⁶ 太和十六年（492），詔四月八日，七月十五日，聽大州度一百人為僧尼，中州五十人，下州二十人，以為常準。《魏書》〈釋老志〉 p.3039。

²⁷ 《魏書》〈釋老志〉 p.3040。

²⁸ 參郭朋《中國佛教史》p.117~122。

²⁹ 《佛教史地考》p.33。另有關北朝之譯經及菩提流支譯《十地經論》，可參閱郭朋《中國佛教史》，台北文津，民國 82 年初版一刷，p.115~122。

³⁰ 同上

³¹ 《佛教史地考》p.42。

由以上的略述可看出：北朝之思想，導師乃以「真常唯心」判屬之，與南方之「真空妙有」大異。

若綜合南北朝之佛教作整體的觀察，則可說同傾向於「真常」，如師云：

南融性空而拒唯心，北弘唯心而略性空；雖性空與唯心異，但同傾向於真常。其所以同歸於此者，則以當佛元七、八世紀間，中南印之大乘學者，適應梵文學復興之運，自性空而轉入真常，說「如來常住實不空」。此真常有與心性本淨之說合，而真常唯心之義立³²。

由此可知：於南北朝中國佛教未定形時，乃受著印度佛教相當之影響甚巨。概此時印度如來藏真常思想興起，藉由經論之傳譯，直接影響了中國佛教。故前章說明印度大乘三系之時，特明先「空」後「有」之思想次第，意在此也。

總之，印度之佛學傳入中國者，初雖大小並弘，三系皆傳。但經中國學者的思辨、條貫之後，而成為中國特有之佛教者，雖傳八宗，但就思想以判之，唯「真空妙有」、「真常唯心」二系。故師言：

然我國南土學者，特與性空有緣，故見於中國佛教界者，與印度小異，非兩大唯心論之對峙，而為真空妙有（性空之真常）、真常唯心（唯心之真常）二流之分化也³³。

從印度到中國，印公從整個時代的思潮影響中，將天台判屬為南方之「真空妙有系」，可說是從大處著眼。

二 天台思想觀

二.1 思想特色與傳承

有關天台學說，智者大師為集大成者，故本文所指，主要是智者大成後之天台。對於天台思想，上已略提，導師將之判攝為中國特有之「真空妙有」系。導師之如此分判，主要是外從時代環境的思想背景，內再從天台自身的思想傳承與特質上，加以考究。所以本此章將分二節，初以明智者天台思想傳承與環境，次再就其思想之精湛處—三諦思

³² 《佛教史地考》p.43。

想加以討論之，如此進一步可釐清導師意屬之天台。

在思想傳承上：本文從師之著作中，爬疏出幾段文，條列貫通如下：一、思想傳承：從慧文之傳《智論》、《中論》，慧思之重《般若》、《法華》，智者雖已融攝其他，但因以般若中觀思想為底，故乃可謂「**學本什公**」。亦就是說，天台乃是以龍樹學為本。故云：

什公之學，繼三論宗而南傳者，為天台宗。先北齊慧文禪師，有契於『智度論』；悟『中論』「空假中」義。傳之慧思，持『般若』、『法華』。思傳智顛，陳光大二年（五六八），相偕南下，思止南嶽（卒於陳大建九年，五七七）；顛則下揚都，往來吳、越、荊、湘間，授禪弘教，深得時望。為隋煬帝所師，因賜號智者。顛宏化南土，乃本其得之於北者，融會慧觀以來之學統，判一大藏經為五時、八教，極恢闊博洽之能事，可謂學本什公而大成南土之學者³⁴。

二、集南北之大成而傾向真常：智者大師從文、思二師傳什公之學本，集當時南北各家之大成。雖重《法華》，因受《涅槃經》真常思想之影響，故思想上亦集空有之大乘。可說匯當時南北各學派思想於一爐。如說：

第三系，是陳代來南方的天台大乘，南嶽慧思，天台智者，他們是從現在的平漢路南下的。先到南嶽，後到揚都，再後到浙江天台。天台宗也還是龍樹學之一，思大師對『般若』、『法華』二經並重；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³⁵。

又《佛教史地考》言：

原此學本來自北土，慧文得力於『智論』，至慧思則進『中論』，而『般若』、『法華』並重，禪講無間。……特以智顛偏重法華之歸一顯實，融會南朝之學統，乃與『涅槃經』之真常妙有合流。道生以來，涅槃師多以真常佛性解法華「佛之知見」；智者承之，乃『法華』、『涅槃』並重。……。以是，智者雖多稱『般若』、『中論』、『智論』，而於空假外別存中道，不止於即空即假為中，且進而即空即假即中。觀百界千如於一心，說理具事造；己從空入中，集真空妙有之大成也³⁶。

另〈中國佛教各宗之創立〉亦說：

³³ 《佛教史地考》p.43。

³⁴ 《佛教史地考》p.28。

³⁵ 《中觀今論》p.39。

³⁶ 《佛教史地考》p.28。

羅什傳來之般若中觀流，北齊慧文傳南嶽慧思，兼重『法華』。再傳天臺智者，特重『法華』而融『涅槃』，成天臺宗。以北土所傳，繼涅槃、成實、三論而大成南土之學³⁷。

三、統合空有之思想心髓在三諦：〈中國佛教之特色〉：

天臺宗，源本般若中觀之禪。北齊慧文禪師，讀『智論』「一切智實一時得」，及『中論』緣生法即空即假即中偈，悟入一心三觀，圓融三諦，為一家心髓。再傳隋天臺智者大師，從禪出教，宗『法華』『涅槃』，以通論一代時教。所明圓頓止觀：百界千如，三千諸法，即空即假即中，具足於介爾妄心，名為一念三千。然學本般若之心色平等，故實「一色一香，無非中道」也³⁸。

綜合上述三點，在此條貫而敘說之：天台因以什公之學為本，故導師仍然承認其為龍樹學之一。但其綜合南北，融合空有，集諸學大成，已非龍樹本學原貌。尤以融《涅槃》之真常，乃成中國獨有之真空妙論。而其真空妙有論之心髓者，在於獨創之圓融三諦。

二.2 與賢首、三論二宗之比較

為使能更明了天台之特色，故本節將比之於同為獨中國特色之賢首、三論二宗，以顯導師所欲暢明者。首先在天台與賢首二宗的共通點上，導師列為四點：

臺賢二宗之特色為：一、源於禪觀。二、宗於契經。三、重於觀行。四、綜括一代聖教，自義理及其修行歷程，予以序列、判別、貫通之；全體佛教，綱舉目張，於融貫該攝中，以闡發如來究極之道為鵠。長於組織，誠以求真，趣於實行：中國佛教之精神，有可取焉³⁹。

從禪出教，宗於契經，重於觀行；綜括一代聖教，條理貫通，組成自宗完整之體系，成為具中國特色之教派。可說是天台與賢首之共點。但導師認為：華嚴重禪觀，教出《華嚴》，仍真常唯心之禪，故教屬「**真常唯心論**」。如言：

華嚴宗，源本『華嚴』（十地）唯心之禪。隋、唐間，杜順、智儼，自禪出教，啟華嚴教觀。賢首法藏繼之，乃大成。宗明五門止觀，以華嚴三昧（法界觀）為圓極。法界本於一心：相即相入，事事無礙，重重無盡；因該果海，果徹因源者也。說明此義，即六相、十玄門。本於真常唯心之禪，故為絕對唯心論，……⁴⁰

³⁷ 《佛法是救世之光》p.117。

³⁸ 《佛法是救世之光》p.121~122。

³⁹ 〈中國佛教之特色〉《佛法是救世之光》p.121~122。

⁴⁰ 同上。

賢首、天台二宗，判攝時教，組織嚴密，教則圓活自在，極盡輝煌之能事。但究其根本思想，一為真常唯心，另一則為真空妙有，是二宗最大不同之所在。

三論宗，是依鳩摩羅什所譯的一龍樹的《中論》、《十二門論》，及提婆的《百論》而得名的。三論宗雖傳龍樹學，以三論為主去溝通一切經論，但依集大成的吉藏而言，仍是一個綜合的學派。如說：

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，他不但融合了真常的經典，還以為龍樹、無著是一貫的，所以三論宗依舊是綜合學派⁴¹。

除了受地論與攝論宗影響外，導師認為嘉祥大師的三論宗，所融攝的唯心大乘，主要是指真諦所傳的唯識（心）思想。真諦的唯心思想在陳代雖不能流行，但依真諦譯《攝大乘論》所成之攝論宗卻流向北方，並相當興盛。故：

面對這唯心大乘的顯學，嘉祥就依真諦的攝論宗義，而結予貫通。嘉祥引用了十八空論的「方便唯識」與「正觀唯識」，認為無境唯識是方便，而心境並冥的都無所得為正觀。這證明了無境唯識的宗極，與般若畢竟空義一致。特別在『百論疏』的「破塵品」中，增入「破塵品要觀」，發揮無塵說與三論的空義相通。

又說：

真諦的正觀唯識，本就是玄奘傳的證唯識性，但真諦卻稱之為阿摩羅識，或自性清淨心。因此，嘉祥作『勝鬘經寶窟』，貫通了如來藏與自性清淨心的宗義。不只如此，嘉祥曾引用真諦所譯的（已佚），羅侯羅的『中論釋』——以常樂我淨釋八不。這樣，龍樹的八不中道，貫通了『涅槃經』（勝鬘經）的大涅槃⁴²。

總而言之，三論宗雖傳龍樹學，但與天台一樣，都已是綜合學派。不但統合空有，且傾向真常，與攝山古義、龍樹本學已有所異趣。是屬「真空妙有」思想。故師言：

⁴¹ 《中觀論頌講記》p.39。三論之弘傳，羅什去世後，曾沒落一陣子，後由遼東僧朗（於四九四到江南）光大之。僧朗之師承不明（《高僧傳》「法度傳」說朗為法度之弟子，大正 50，380c。《中論疏記》說：朗公從曇慶學，大正 65，），據導師之考証，應是受大亮、智林、周顛的啟發（《梁高僧傳》「智林傳」大正 50，376a），見〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》p.125~127。吉藏之前的三論師，所弘揚者大致推持攝山古義。但吉藏卻融攝當時之唯心大乘，成為綜合之學派，與攝山古義已有差異，見〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》p.125~1140。另有稱吉藏之前為「古三論宗」，其後為「新三論宗」，見楊惠南《吉藏》，東大，民國 78 年 4 月初版，p.272。

⁴² 〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》p.137~138。吉藏《百論疏》大正 42，《勝鬘寶窟》大正 37。

總之，在唯心與涅槃盛行的時代，嘉祥是本著三論宗義，引用真諦論，而盡著融通貫攝的努力！……。所以三論宗到了嘉祥的時代，已超越了攝山的本義，而成為性空與唯心，融攝貫通的教學了！嘉祥大師的三論宗，是中國佛教的綜合學派⁴³。

天台與三論同屬龍樹學，都有嚴密的思想組織，都是綜合的宗派，同是南方「真空妙有論」。但還是有差異。依導師所言，歸納其不同點有二：一、天台是比三論宗更綜合的學派，二、其真常思想比三論宗更濃。如說：

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⁴⁴。

又說：

其實，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，是更與真常雜糅的⁴⁵。

因此可知：由於天台所融攝的學派比三論要廣的多，所以其內容更弘偉充實，是更綜合的學派。但也因而離龍樹的空義也更遠了。故三論宗的思想是比天台要接近龍樹學。

綜合上述中國三大宗派的思想比較：賢首是「真常唯心」的，天台、三論雖屬「真空妙有」也可說是傳龍樹學的中國宗派。但天台真常的思想更濃，就三宗的比較而言，可說介於三論、賢首的空、有之間。

二.3 對三諦思想之評論

導師對天台思想有其獨到的看法，有其讚譽之處，相對的也有其評論之處。對於某一思想，要提出些許看法，褒揚與評議是在所難免的。導師對天台的批評，最主要的是對智者大師說「圓融三諦」來自《中論》頗不以為然。而這也引起學界的一些意見⁴⁶。本小節就此問題加以討論與說明。至於學界的評論，等下一篇中再作檢討。

⁴³ 〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》p.138~139。

⁴⁴ 《中觀論頌講記》p.39。

⁴⁵ 《中觀論頌講記》p.41。

⁴⁶ 如陳英善《天台中道實論》及傅偉勳〈從中觀的二諦中道到後中觀的天賢二宗思想對立〉《中華佛學學報》第十期，就曾因此提出評論。

首先《摩訶止觀》中，智者大師引《中論》第 24 品 18 頌，即一般所謂的空、假、中偈：

眾因緣生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義⁴⁷。

而發揮其圓融三諦、一心三觀思想言：

若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假中而不空，總空觀也。一假一切假，無空中而不假，總假觀也。一中一切中，無空假空而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議一心三觀，...⁴⁸

導師於《中觀論頌講記》則評論道：

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。.....。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？⁴⁹

由導師之評語可知，《摩訶止觀》的一句：「即《中論》所說不可思議一心三觀」，可說是引發爭議的所在。師之不以為然者，《中論》明明說二諦，為何變成三諦呢？因而提出二點以評之，即：違於明文與頌義之內容。以下本文將針對印公所提出的兩理由，分別探討之。

一、就違明文而言：師以前頌之「諸佛依二諦，為眾生說法」，認為《中論》唯說二諦，而三諦可另尋根據，不須穿鑿附會。此空、假、中偈出自《中論》第 24 品—「觀四諦品」，此品是《中論》最重要的一品，也是最長的一品，今將本品中與本論題有關的偈頌截錄如下：

⁴⁷ 《中論》偈頌漢譯有三種版本，本文此處所引為何公譯本，（大正 30，33b）。第二句本作「我說即是『無』」，三枝充□《中論—緣起、空、中□思想》，第三文明社，1995/6/30，修定版第二刷，p.651。

⁴⁸ 《摩訶止觀》（大正 46，55b、25b），另見《法華玄義》卷一（大正 33，682c）。

⁴⁹ 《中觀論頌講記》p.474~475。

首先偈頌之初，外人對「空」提出質疑言：

24・1 若一切皆空 無生亦無滅 如是則無有 四聖諦之法

.....

龍樹則認為問難者根本不知「空」的含義，而以「空之三態」及「諸佛以二諦，為眾生說法」反破道：

24・7 汝今實不能 知空空因緣 及知於空義 是故自生惱

24・8 諸佛以二諦 為眾生說法 一以世俗諦 二第一義諦

24・9 若人不能知 分別於二諦 則於深佛法 不知真實義

24・10 若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃

.....

在破斥難者後，更正顯法性空的真義，成立如幻的緣起諸法：

24・14 以有空義故 一切法得成 若無空義者 一切則不成

.....

24・18 眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義

24・19 未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

24・20 若一切不空 則無有生滅 如是則無有 四聖諦之法⁵⁰

由《中論》24 品的架構及明文來看，《中論》所明示的確實是二諦。此外再從龍樹的另一部大著《大智度論》中，亦可明顯看出論主的二諦思想⁵¹。如言：

佛法中有二諦：一者、世諦，二者、第一義諦。為世諦故，說有眾生，為第一義諦故，說眾生無所有。（大正 25，336b）

《大智度論》卷 73 亦言：

佛二種答，以二諦故，所謂世諦，第一義諦。菩薩摩訶薩住二諦中為眾生說法，世諦，第一義諦。（大正 25，576a）

另卷 91 說：

菩薩住二諦中為眾生說法，不但說空，不但說有；為愛著眾生故說空，為取相著空眾生故說有。（大正 25，703b）

⁵⁰ 參三枝充德《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985/12/25 初版第一刷，p.733~771。

⁵¹ 有關《大智度論》是否為龍樹所作之問題，可參郭忠生所譯《印度與中國早期的中觀學派》P.62~69。但印順導師《『大智度論』之作者及其翻譯》，東宗，82 年 5 月 2 版：曾多方加以論証，以維持《大智度論》為龍樹所造之古說。

又卷 99 云：

佛法中有二諦，世諦、第一義諦。世諦故，言佛說般若波羅蜜，第一義故，說諸佛空無來無去。(大正 25，746b)

由此可知，不論是《中論》之明文，或另從《大智度論》中來了解，論主確是持二諦思想的。故師言：三諦說「不合本論的體系」，言之成理。

再說智者大師的三諦思想，另有來源，根本非啟發自《中論》，這是有文証的。依智者大師自己所說，三諦之名出於《菩薩瓔珞本業經》及《仁王般若波羅蜜多經》中。如《法華玄義》云：

三諦者，眾經備有其義，而名出瓔珞、仁王，謂有諦、無諦、中道第一義諦。(大正 33，704c)

在大師的另一著作《四教義》中，也說到：

三諦名義，具出《瓔珞》、《仁王》二經。一者有諦，二者無諦，三者中道第一義諦。(大正 46，727c)

三諦名義，智者大師取自《菩薩瓔珞本業經》及《仁王般若波羅蜜多經》，這有名文。但問題是大師卻認為「眾經備有其義」，也就是說在大師的觀念中，諸經論無論有無明文都是具三諦義的。因此，《中論》24·18 的偈頌，不管論主的原意如何，在智者大師眼中是非三諦不可了。智者大師如此的說法，從其時代背景去理解，是值得諒解的⁵²。但從現代實事求是的立場而言，確實容易被認為有穿鑿附會之嫌。

二、再從頌義之內容來說：導師認為此偈之重點在詮釋「空」，而非「假」亦非「中」。因為此偈必須配合下一偈來解讀，而次下偈卻是結歸至「是故一切法無不是空者」。也就是說：

眾因緣生法 我說即是空 亦為是假名 亦是中道義
未曾有一法 不從因緣生 是故一切法 無不是空者

此二句是連貫的，必須一起解讀，否則斷章取義，必作別解。若依此方法解讀，則「空」

⁵² 有關智者大師創圓融三諦的種種可參考安藤俊雄《天台□—根本思想□□展開》，平樂□，1996/1/20

確是結歸之處。不但如此，從全文來看，由於此處龍樹主在反駁敵對的誤解而証成自己的空義，故重點也應在「空」。如《中觀論頌講記》在解說此偈時也說：(p..471~474)

這一頌與上一頌的意義，是連貫的，不能把他分開，而斷章取義的。離後頌而讀前頌，決定會作別解。論主所以引這兩頌，因外人與論主諍論，說性空者主張是破壞一切的；論主才引經證成自己，不特沒有過，而且這是佛法的精髓，是佛法的真義所在。……本頌雖明自性空與假名有的二諦相即，而真意在空，這才是指歸正觀悟入的要意所在，為學者求證的目標所在。末後無不是空者一句，是怎樣的指出中論正宗呀！

除了判讀方法及從整體的文義來看外，導師更從餘經論及注解書上來加以理解。依師之意，在聞思慧的培養與加行中，確實是即有觀空，空有不礙的。但在契入勝義的當下，卻是唯一的空寂滅性⁵³。故師引《般若波羅蜜多心經》云：

色不異空，空不異色；色即是空，空即是色。…是故空中無色（大正 8，848c）

《智論》卷 71 則說：

般若將入畢竟空，絕諸戲論（大正 25，556b）

《華嚴經》言：

有相無相無差別，至於究竟皆無相。

另有關《中論偈頌》的注釋：青目說：

眾因緣生法，我說即是空；空亦復空，但為引導眾生，故以假名說（空）；離有無二邊故，名（此空）為中道。（大正 30，33b）

月稱說：

即此空，離二邊為中道。

從這種種不同的方向、角度來理解，「空」是中心，是第一義諦，「假」、「中」不應離空而別立另兩諦。導師之評論確有其道理。

此外，對於空假中偈的理解，筆者另想透過梵文原典的解讀，以提供些許的參考。蓋古印度學術圈之典範為語法學，學術之研究，乃至教理內涵之詮釋，必在語法學上得

第 7 刷，p.112~120。

⁵³ 《中觀論頌講記》p.473。

到支持方可有力⁵⁴。此梵文的原文如下⁵⁵：

yah pratītyasamutpādaḥ śūnyataṃ tām pracakṣmahe /
sa prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā //

此中上半偈之文法結構主以 (yas...taṃ) 句型為主，漢譯為 [凡 (yas) ...者，它 (taṃ) 即...]，yas 即代表 taṃ 所包含的內容。yas (關係代名詞) 與 pratītyasamutpādas (眾因緣生法)⁵⁶ 都是陽性、單數、主格，故 yas 的指涉對象是 pratītyasamutpādas，中譯為：凡眾因緣生法。śūnyataṃ (空) 與 tām (指示代名詞) 都是陰性、單數、對格，作 pracakṣmahe (動詞：說、稱為，第一人稱、複數、為已) 之受詞，中譯作：我們稱她 (tām) 為空 (śūnyataṃ)。所以上半偈白話中譯應作：凡是眾因緣生法，我們稱她為空。

下半偈則由兩個 sa (第二個 sa 是由 saiva= sa eva) 所構成的兩個小子句，此二字是解讀整偈的關鍵。sa 是指示代名詞 (她)，由於作陰性、單數、主格，故其所指涉的對象是上半偈的「空」而非「眾因緣生法」，因 sa 與 śūnyataṃ (空) 同是陰性、單數。prajñaptis 是「假名」、「假施設」等，sa prajñaptis 則作：她 (空) 是假名。madhyama 是形容詞 (中、中間)，作陰性、單數、主格，用以修飾陰性字 pratipat (行、道、道跡)，故 pratipat madhyama 即譯為：中道。pratipat sa eva madhyama 則譯作：她 (空) 即是中道。這也就是說，「假名」與「中道」是指涉「空」而不是「緣生法」。將上下偈合起來，則整個空假中偈的白話漢譯作：

凡是眾因緣生法，我們稱她為空；她 (空) 也就是假名，她 (空) 即是中道。

諸如以上筆者此等的梵文譯法，為了客觀性，本文以下再寄引幾位學者的翻譯，以茲參照：萬金川《中觀思想講錄》p.144：

⁵⁴ 參萬金川《中觀思想講錄》p.150。

⁵⁵ 參三枝充□《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985/12/25 初版第一刷，p.766。現今我們所見的梵文《中論頌》是從月稱《明句論》中抽出的，《中論頌》本身的梵文寫本尚未發現，參《中觀思想》，世界佛學名著譯叢第 63 冊，p.8。

⁵⁶ 荻原雲來《漢譯對照梵和大□典》p.845。

從梵文原詩頌的的語法結構來看，「假名」與「中道」這兩個概念並不是直指「緣起」，而是就「空性」來說的。在什公的漢譯裡，我們似乎只能看到「眾因緣生法」這個主語，而「空、假、中」三者是用來論述此一主語的。但從梵文的語法結構來看，「假、中」兩者所論謂的乃是「空性」而非「眾因緣生法」，因此整首詩頌字面上的意思是說：「空性」是我們用來描述「緣起法」的，而「空性」乃是「假名」，也是「中道」。

吳汝鈞《佛教的概念與方法》⁵⁷p.64：

在前半偈，yah 與 tām 相應，...，而 tām 則是指涉及 śūnyatam（空）。這半偈的意思是：我們宣稱，凡是相關連而生起的，都是空。...此中的主詞是因緣生法，空是受位。但後半偈則有不同。此中的主詞是 sa，陰性單數，這顯然是指上半偈的 śūnyata 而言；śūnyata 亦是陰性單數。而 upādāya 或是 upā-dāya 是「由...故」之意，表示某種理由。故這半偈的意思是：由於這空是假名，故它（空）實是中道。

J. Singh⁵⁸：

That we call śūnyata which is pratitya-samutpada, upadaya prajñapti, madhyama pratipat/

中譯：我們所謂的「空」，彼即是緣起、假施設、中道。

T. E. Wood⁵⁹：

We say that dependent co-origination(pratitya-samutpada)is emptiness(śūnyata). That (sa) is a conventional, dependent designation. That (sa) alone is the middle path.

中譯：我們稱說：眾因緣生法是空。她是假施設的，她本身即是中道。

以上列舉的四種翻譯中，前三種的意思已非常明顯，即：同是以「空」為偈頌的核心，「假名」與「中道」是用於輔助說明「空」的，非離空外另有假、中。第四種是英譯，譯者用了兩個 that（關係代名詞），並特別指名 that 是指 sa，因此譯者的 that 所代稱的是 emptiness（śūnyata 空）。因此對於《中論》空假中偈的梵本解讀法，上舉的四譯與筆

⁵⁷ 吳汝鈞《佛教的概念與方法》，台灣商務，台北市，中華民國八十一年十一月初版第二次印刷。

⁵⁸ Jaidev Singh: *An introduction to Madhyamaka Philosophy* (英漢對照中觀哲學概說)，賴顯邦譯，台北，新文豐，民國 79 年一版，p.135.

⁵⁹ Thomas E. Wood : *Nagarjunian Disputations : A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass*, Sri Satguru Publications, First Indian Edition : Delhi ,1995. p.296.

者的翻譯可說相當一致⁶⁰。這樣，導師認為本頌應以「空」為正宗，也確是合於梵文原意，可說在語法學上亦得到支持。

對天台三諦的評論，筆者認為：印公是據理說理、就事論事，好則讚揚，缺則評之，三諦確實不是《中論》的原意。但這並不損害天台的價值，天台對中國佛教的奉獻，天台思想的博大精深，導師是給予相當肯定的。如說：

於一代時教：就說法之時間、方式、內容，科判為五時八教。條理嚴密而貫通，誠先來所未有！歸宗於『法華經』之純圓獨妙，以經明開權顯實，開跡顯本，究明如來施化之方便，出世之本懷者。臺宗教觀並重，而扶戒律，弘淨土，深廣而兼存平易，純乎其為中國佛教之特色！⁶¹

讀者且莫因噎廢食，因些許的評論就誤以為導師反對天台，想推翻中國佛教，如此則差矣！

三、 小 結

綜合以上的討論，對印順導師的天台思想，最後在本篇末作一小結。一、論述重點：導師對天台的論述重點，在於思想特色，而非義理內容。

二、從印度佛教對中國的影響（如大乘三系對中國二系），從時代思想的潮流到學派的互動（如南北二系的對抗與合流）中著手，可說是從大處著眼。並將天台判屬於中國佛教特有的「真空妙有」系。

三、有關思想傳承與特色上：1、傳承：從慧文之傳《智論》、《中論》，慧思之重《般若》、《法華》，到智者之大成，因以般若中觀思想為底，故乃可謂「學本什公」之「龍樹學」。2、特色：集南北之大成、統合空有之思想而傾向真常，可說介於三論、賢首的空、有之間。3、宗義心髓在三諦。

四、對天台的評論：最主要是反對智者大師說三諦思想來自《中論》。除此以外，就

⁶⁰ 對此偈頌的梵文判讀方法，以筆者所見，有不同解讀者有：一、安藤俊雄原著，演培法師譯《天台性具思想論》，台北，天華，民國 78 年，p.69：「智顓的解釋，將第二句的空、第三句的假及第四句的中，都就因緣所生法而為實構的規定。從梵本的原意說：反以諸法為空、以空為假、以假為中來規定的，決非規定諸法是空、是假、是中。……從中論本旨說：假，相當於空亦復空的「復空」，決不如智顓所說立法的意義」。不過安藤氏的判讀與本文差異不大，皆認為此偈無三諦之立意。二、至於陳英善之讀法，與本文差異甚大，見《天台中道實相論》p.422。

⁶¹ 〈中國佛教之特色〉《佛法是救世之光》p.121。

其他論述來看，導師對天台是有著正面的評價。

【下編】 法海微波

一 牟宗三之評論

首先就牟宗三之評論作一檢視：牟宗三的評批主要有兩點：一、有關導師對天台三諦的評斥，其認為「評斥不諦，可謂矜持太過」，而說：「三諦說是繼承『緣起性空』一義而開出，無背於性空義」⁶²。二、師亦曾反對慧文大師說其「三智一心中得」⁶³一語出《大智度論》，如說：

他的「三智一心中得」，以為龍樹智度論說，真是欺盡天下人！龍樹的智論，還在世間，何不去反者一下呢！中國的傳統學者，把龍樹學的特色，完全抹殺，這不過是自以為法性中宗而已，龍樹論何曾如此說！⁶⁴

牟氏則認為《大智度論》卷 27 確有「三智一心中得」之文。本文今先將牟氏之評文引出，再針對其所評斥的兩點各別加以討論。牟氏評言：

案：此評不諦，可謂矜持太過。首先，天台與空宗自有別，即圓教與通教之別。雖有別，而不能無所繼承，三諦說即是繼承「緣起性空」一義而開，無背於性空義。第二，言三諦乃配合三觀、三智而言。三觀自《菩薩瓔珞本業經》，三智出自《大般若經》（連同《大智度論》）。「三智一心中得」，文見《大智度論》卷二七，何言《智論》無此說？...⁶⁵

一、有關三諦的爭議：天台「學本龍樹」，這也是導師所認同的。但若說「三諦思想」為《中論》原意，這是師所不願苟同的。《中論》到底是二諦或三諦，導師如何評論，前文已詳，此不再贅述。本文此處唯就牟氏之評文本身，揭示其不當所在，令眾看官評之。

（一）、牟氏認為天台是圓教，中觀是通教，圓教、通教本有別。牟氏既然承認天台與中

⁶² 以上有關牟氏之語，引自師編《法海微波》p.350。

⁶³ 《佛祖統紀》卷六，慧文大師讀《大智度論》卷二七（大正 25，260 中~下）之文而言：「論中三智實在一心中得」（大正 49，178c）。

⁶⁴ 《中觀論頌講記》p.475。

⁶⁵ 《法海微波》p.350。

觀有差別，何以不許導師對三諦思想出自《中論》的評斥。因若《中論》真是「三諦圓融」論，則二者皆屬圓教，為何又自說天台與中觀有圓教與通教之別。又承認有差別，則顯然與智者大師之「即《中論》所說不可思議一心三觀」本意不合，蓋大師本認為《中論》本身就是三諦思想，而這也是導師批駁的關鍵所在。可見牟氏之評不但自相矛盾，而且沒有針對要點。

(二)、牟氏又說：天台與中觀雖有差別，但天台三諦乃繼承「緣起性空」一義而開，無背於性空義。筆記認為：天台於龍樹學有所繼承，眾所皆知，導師亦言「學本什公」、「亦為龍樹學之一」，但「繼承」不就等同於「無背」原意。更何況牟氏自己也認為二者有差別，可見雖是繼承，但卻非一味，已有所變。故不能以「繼承」來証成「無背」。必須另尋證據與說明。到底有背無背，上文已顯，此不多言（案：本文上篇二·三）；只是牟氏即認為無背，為何又說有圓、通二者教之別。由上所示，可見牟氏之評不是自相矛盾，就是沒掌握要點，再不就是理由不充份。

對於「空假中偈」的爭議，以上是筆者針對收錄於《法海微波》之文，指出牟氏評文之不當的所在（案：對牟氏於《法海微波》之評論，筆者尚未見及導師的回應）。但另外牟氏在其所著之《佛性與般若》中所提出的批論，導師則回應於《中國佛教》〈論三諦三智與賴耶通真妄〉一文中⁶⁶。今引如下，以便讀者參考。首先師引牟氏《佛性與般若》p.26 之文：

天台宗根據因緣所生法偈，說空假中三諦，雖不合偈文之原義，……無不合佛意處，甚至亦無不合龍樹之意處。

又原書 p.97 言：

焉能一見三諦，便覺其與中論相違！說其違原文語勢可，不能說其違義也。說違二諦明文亦可，然二諦三諦相函，並不衝突，故義亦無違也。

接著師則指摘其文之矛盾點回應曰：

「說其違原文語勢可」，「說違二諦明文亦可」，那麼我說三諦說違反《中論》的明文，應該是可以這樣說的。我說「違頌義」，該書也說「雖不合偈文之原義」，似

⁶⁶ 《中國佛教》（革新 41 號，25 卷，11 期，民國 70/8/30）p.8。

乎也沒有不同的意見。

經導師這麼明睿的一點，牟氏的矛盾可說自顯無遺。最後印公更明確的表示其立場：唯闡明《中論》原意，非為其他。如云：

我講《中論》，只是說明《中論》原意。如依天台（博涉經論）所立的義例，拿來講《中論》，如說「五種三諦」等，那又另當別論。這是古（中論）為今（天台）用；如依《中論》，我想是不可能悟出「五種三諦」等妙義的。

二、再談「三智一心中得」：《大智度論》卷二七到底有無此文，這是爭議的所在。導師曾提到《大智度論》有「二智一心中得」及「一切智一心中得」，就是沒有「三智一心中得」。如《無諍之辯》言：

『智度論』明說二智一心中得，他卻說三智一心中得。而且口口聲聲，這是從『中論』、『智論』得來的⁶⁷

〈中國佛教之特色〉則說：

天台宗，源本般若中觀之禪。北齊慧文禪師，讀『智論』「一切智實一時得」，及『中論』緣生法即空即假即中偈，悟入一心三觀，圓融三諦，為一家心髓。⁶⁸

但牟氏卻說：「文見《大智度論》卷二七，何言《智論》無此說」。到底是三智或二智，導師與牟氏都說是根據《大智度論》本文之說，那麼《大智度論》究竟怎麼說呢？考《佛祖統紀》卷六（大正 49，178c），慧文大師確實引了《大智度論》卷二七（大正 25，260b15~下）之文而作了「三智一心中得」的解說，今引如下：

師（慧文）夙稟圓乘，天真獨悟，因閱《大智度論》引《大品》云：「欲以道智具足道種智，當學般若；欲以道種智具足得一切智，當習行般若婆羅蜜；欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。……。經欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。…論問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習，今云何言：以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習。答曰：實一切（智）一時得⁶⁹。

⁶⁷ 《無諍之辯》p.212。

⁶⁸ 〈中國佛教之特色〉p.121。

⁶⁹ 大正藏作：「實一切一時得」，宋、明、宮本則作：「實一切智一時得」。

此中為令人信般若波羅蜜故，次第差品說，欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是」。師依此文以修心觀，論中三智實在一心中得，且果既一心而得，因豈前後而獲。故此觀成時，證一心三智。

由《大智度論》的明文：「一心中得一切智、一切種智」、「實一切（智）一時得」來看，很明顯的，智論確實是說一切智、一切種智等「二智一心中得」，而非「三智一心中得」。

或許評者會以為，《大智度論》上雖無明文，但依前後論義來看亦可通此說。有關此點，導師於〈論三諦三智與賴耶通真妄〉（p.9~10）一文中曾表示：其與牟氏之爭，如依論意的可通不可通，討論是很難有結果的。「既然重在『智論明文』，我也不妨再引論文，讓讀者自己去判斷」。（案：由於原文論証過長，故本文唯取其要義論述）《大智度論》的此文，師分三段而解之：

【一】、菩薩摩訶薩欲得道慧，當習行般若波羅蜜。菩薩摩訶薩欲以道慧具足道種慧，當習行般若波羅蜜。……【二】、欲以道種智具足得一切智，當習行般若波羅蜜。欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。問曰：如佛得佛道時，以道智得具足一切智、一切種智。今何以言：以一切智得具足一切種智？答曰：佛得道時，以道智雖具足得一切智、得具足一切種智，而未用一切種智。…。【三】、經：欲以一切種智斷煩惱習，當習行般若波羅蜜。…。論：問曰：一心中得一切智、一切種智，斷一切煩惱習。今云何言：以一切智具足得一切種智，以一切種智斷煩惱習。答曰：實一切一時得。此中為令人信般若波羅蜜故，次第差別說。欲令眾生得清淨心，是故如是說。復次，雖一心中得，亦有初、中、後次第。如一心有三相，生因緣住，住因緣滅。又如心心數法，不相應諸行，及身業、口業。以道智具足一切智，以一切智具足一切種智，以一切種智斷煩惱習亦如是。先說一切種智，即是一切智，道智名金剛三昧。佛初心即是一切智、一切種智。（大正 25，260b8~28）

第一段：解說道慧、道種慧。論文雖無明顯區分此二者，但總之，道慧、道種慧是菩薩慧。第二段所論的是一切智與一切種智，這二智是佛智（智論：佛一切智、一切種智，皆是真實）。第三段：佛得一切智與一切種智，但約用而說先後。「道智名金剛三昧」，金剛三昧是菩薩最後心，下一念即「佛初心即是一切智、一切種智」。故結論是：一心中唯

得二智，於佛中是一切智、一切種智，於菩薩則是道智、道種智。這是《大智度論》中引《大品般若》的明文。此種說法師另於《中觀今論》(p.234)中也明確地說到：

天臺宗引『智度論』說：「三智一心中得」，依此說一切智、道種智、一切種智的三智，一念頓了即空、即假、即中，即是圓觀圓證。考『智度論』卷二十七原文，不是三智一心中得，是「一切智一心中得」。「道智是行相」，以道智得一切智一切種智，所以智論的「一切智」，指二智而非三智。二智如在菩薩位中，即道智，道種智；佛果一心中得，是一切智，一切種智。

由上述《大智度論》明文，是何等的明白。所以「所評不諦」者，應是牟氏自己。

二 傅偉勳之評論

現代儒哲傅偉勳先生在《中華佛學學報》第十期所發表的〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立〉中，也曾評及導師對天台三諦思想的想法。本文此節即針對傅氏的評論作一翻檢視。

傅氏之評基本上是立足於其自創的「創造詮釋學」⁷⁰上，批評導師對中觀思想的詮釋太過保守，肯定了天台的創造詮釋。如有關導師對三諦的評論⁷¹，傅氏則駁斥道：

我則認為，印順法師並未跳過保守的「依文解義」詮釋學立場（即創造詮釋學所提「實謂」到「意謂」的兩個初步層次），進升「依義解文」的詮釋開放性層次，發現原典或原文本的種種「蘊謂」（可能義蘊），再進一步探索佛教義理的批判性繼承（「當謂」）與創造性發展（「創謂」）等雙重課題。⁷²

而天台以三諦來解釋中觀的二諦論，傅氏則認為從「創造詮釋學」來說，是合理且必然的。如其接著上文說：

處於後中觀時代而遵循中觀所立二諦中道這大乘佛法共同理念的天台大師智顛，正是以創造的詮釋家身份，發現龍樹上述本頌的種種可能「蘊謂」（豐富的義理蘊

⁷⁰ 「創造詮釋學」乃傅偉勳所自創，見其著《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集—》，台北東大，民國79年7月初版。

⁷¹ 指本文頁9所引，《中觀今論》中印公之評文。

⁷² 《中華佛學學報》第十期 p.384。

涵)之餘,不但挖掘出具有深意的《中論》「當謂」(即「龍樹『應當』如此說」),特為龍樹講活了二諦中道之旨,且進一步救活了具有無限否定性(而忽略日常妙有性)的可能偏差之嫌的印度本位一切法空觀,而創造地開展出「真空即(即顯)妙有」的圓融三諦、一念三千等等天台獨特的實相論說的。

在對傅氏的評論進行檢視之前,先必對其自創「創造詮釋學」之「五謂說」作一簡單說明。傅氏的「創造詮釋學」簡而言之,就是依五個層次來作詮釋,稱為「五謂」,即「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「創謂」等五個詮釋層次。今略述如下⁷³：

實謂：「原思想家實際上說了什麼」。

意謂：「原思想家想要表達什麼」,或「他所說的意思到底是什麼」。

蘊謂：「原思想家可能要說什麼」,或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼」。

當謂：「原思想家本來應當說出什麼」,或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼」。

創謂：「原思想家現在必須說出什麼」,或「為了解決原思想家未能完成的思想課題,創造的詮釋學者現必須踐行什麼」。

傅氏並認為此五個辯證層次,有其次第性,不可任跳級。「實謂」所涉及的是原典的校勘,版本的考証、比對等,也就是文獻史料的確實性。傅氏說此層較具有「客觀性」。「意謂」在於客觀忠實地了解並詮釋原典的意思或意向。致於真能表現創造詮釋特色的,則是後三個層次。

傅氏便是在這所謂「創造詮釋學」之「五謂」論的立場下,提出其對印公與天台的評論。由於傅氏的評論,只說其然,未明其所以然。也就是說,傅某只提出其主觀的批評,卻未見說明任何原由,也未能提出客觀的証據。因此對其所評,基本上本未置可否,也無法作深入的分析檢討。但筆者仍有幾點看法想提出。一、傅氏以自創的「創造詮釋學」作為評判標準,可謂太過主觀,有失公允。由上所述「創造詮釋學」的「五謂論」可知:除了前二層次的研究可有較客觀的成果外,餘三層可說都是一種見仁見智的主觀創作。以此種具有強烈主觀意識的自創標準來作批判,當然是合者是,不悅者非。相當不恰當。

⁷³ 《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集—》p.10。

二、傅某言：「處於後中觀時代而遵循中觀所立二諦中道這大乘佛法共同理念的天台大師智顛，……救活了具有無限否定性（而忽略日常妙有性）的可能偏差之嫌的印度本位一切法空觀」。此可顯示傅某的佛教史常識不足，及對大乘法空思想的認知不夠。首先，稱天台為後中觀時代，這可謂是傅氏的自創，根本沒有根據⁷⁴。再者一切法空的解說，大乘三系本有不同的立意，就是同屬「性空唯名」的般若與中觀也還是有所不同的偏重。一以蓋之的統稱「印度本位一切法空觀」，可說籠統。若說此話是針對中觀而言，則中觀所立的是二諦圓融的中道，本不偏空有（此可參《中論》「觀四諦品」），何來偏差之嫌。若因此而說天台救活中觀，則可謂本末倒置。

三、印公與智者大師的爭議點，本在中論之原意，套句傅某「創造詮釋學」之用語，即《中論》的「意謂」層次到底如何。因智者大師認為三諦「即《中論》所說不可思議一心三觀」，印公則評言：「要發揮三諦圓融論，這是思想的自由。…何必要說是龍樹宗風呢？」。依「五謂論」的不可越級而言，「意謂」都還有爭議，如何論及「蘊謂」等後三層，更甬提智者大師是否以創造詮釋家的身份來說出中觀之「蘊謂」等語了。更何況，依本文上篇的論述，在「實謂」上的種種文獻與證據，是支持印公於「意謂」上的論義的。也就是說，大部份的證據都傾向支持《中論》原意本是二諦論。

總之，傅某之評論主觀太強，缺乏客觀證據，無法自圓其說。

三 陳英善之評論

最後所要檢視的是陳英善女士的評論。在本文所列的三位學者中，陳女士是唯一的專攻佛教的學者，而且專研天台，其評論也是比較全面性的。尤其在《天台緣起中道實相論》一書中，更針對導師的天台思想特開「檢視印順法師所理解的天台學」一小節，作專門的檢討。不過有關其評論，筆者深覺不甚諦當，特提出討論。

陳女士的檢視方法是從導師龐大的著作中收集相關資料，配合導師思想的基本架構（大乘三系），先理解導師中國佛教思想的歸屬，再抉擇出導師所理解的天台。最後再針對問題處加以批判。如說：

…要論述印順法師對天台的觀點，的確是有困難的，只能從他諸論著中所述及中

⁷⁴ 有關中觀之分期，可參《中觀思想》世界佛學名著譯叢第 63 冊，p.1~33。

國佛教部之片斷來理解。除此之外，主要是從印順法師思想的基本架構來理解，……。籠統地說，是印順法師所理解的中國佛教，依此再找回印順法師對天台的觀點。

經檢視之後，陳氏認為導師將天台劃歸為「大乘三系」之「真常唯心」一系，並藉由「如來藏說為誘化外道之方便」的說法，展開其批判的序幕。如其文言：

吾人知道印順法師學說中的特色——大乘三系（性空唯名、虛妄唯識、真常唯心），以此三系作為大乘佛學之淵源。……真常唯心一系，依印順法師的看法，是屬外道梵我、真我的思想，而中國佛教則是這一系下的產物，除了三論宗能倖免。其雖謂天台接近中觀思想，然基本上卻認為天台屬真常唯心這一系。

因此本是對導師天台思想的檢視，矛頭一轉，成了「如來藏說」是否為外道思想的檢討。探討「如來藏說」是否合於佛法本義，替「真常唯心論」平反，成了陳女士檢視導師天台思想的主体。如在說明其探討之次第時言：

本節中首先要探討的是三系說，接著處理如來藏問題，最後再加以檢視印順法如來藏系之諸多問題。⁷⁵

就陳英善的檢視本身而言，筆者認為有許多的缺失，必須提出檢討。即：資料的收集不足；檢視方向錯誤；檢視方法不當。一、資料收集不足：由於導師著作過於龐大、深廣，故就對導師著作不熟者而言，要收集某單一方面的相關資料，確實有其困難。因為導師著作的特性是站在什麼立場說什麼話，故若所收集的資料不夠全面、不夠充足的話，對導師思想不但不易得到概觀性的認識，反而容易斷章取義、以一概全，導致錯誤的判斷。陳女士便犯了此錯誤，對於導師有關天台方面的著作文獻，其所收集的不但不夠，更重要的是有代表性的重要資料沒取入。依這樣不足的証據作如此全面的檢視，難怪會造成錯誤的判斷，導致檢視方向錯誤。《天台緣起中道實相》中，所引用的唯《中觀今論》、《中觀論頌講記》、《如來藏之研究》等書的少許片段，其餘諸如本文上述所常引用的如〈中國佛教史略〉、〈中國佛教之特色〉、〈三論宗風簡說〉、《無諍之辯》等，卻沒有提及。尤其是〈中國佛教史略〉、〈中國佛教之特色〉二文中，導師對中國佛教（包括

⁷⁵ 以上三段引文出陳英善《天台緣起中道實相論》p.456~457。

天台)有相當詳盡的論述，是欲了解印老之中國佛教思想者必看之著，但陳女士卻完全忽略了。這可說是其致命的過失。

二、再說檢視方向的錯誤：其檢視方向錯誤的導因可說來自資料的收取不足。其從少數資訊的片面理解，一口認定了導師將天台判攝為「**真常唯心**」的如來藏說(案：導師從未將天台判為真常唯心或如來藏，陳氏《天台緣起中道實相》p.464 所引之文，文意與其所欲證明者不合)。但從本文上篇的研究可知，大乘三系是判攝印度大乘佛教的，中國大乘則另有「真常唯心」與「真空妙有」二系的分判。天台則判屬於「真空妙有」一系，而非「真常唯心」。欲檢視「印順法師所理解的天台學」，應針對導師所謂「真空妙有」的內容、為何天台判屬於此等問題加以檢討，這才是正確的方向。而不是去探論「真常唯心論」是不是方便說，如來藏有無受梵我影響。更何況「真常唯心論」是否就等於「如來藏說」？「如來藏說」是否受外道梵我影響？是否是方便說？這種種都是一些大問題。在導師《如來藏之研究》、《印度佛教思想史》、《大乘起信論講》、《勝鬘經講記》，另《楞伽經親聞記》中，都有詳細的論述，非三言兩語或光從語義之分析上可解決的。錯認了導師將天台判攝為「**真常唯心**」的如來藏說，真是要命的一著。

三、檢視方法的不當：陳女士的檢視方法是先突顯導師「**如來藏是外道梵我之思想，是攝化外道的方便**」之說法，次說明「真常唯心論」與如來藏的密切關連，再認定導師將中國佛教(包括天台)判屬於「真常唯心系」中。因在陳女士這種 $A=B$ $B=C$ 則 $A=C$ 的公式下，其根本的問題便在於如來藏是否為外道梵我思或攝化外道之方便說。因此佛教如來藏說的意趣反成為檢視焦點。陳氏的方法基本上是層層建立，環環相扣的。但只要其中某一環出了問題，則結論即無法成立。而且這種 $A=B$ $B=C$ 則 $A=C$ 的數理公式根本不適用於學理思想演化上，因思想的演化並非單一的機械原理，卻是複雜而多變的。

首先，導師是說「**如來藏說**」受有印度梵思潮我之影響⁷⁶，而非如陳氏所言，如來藏等於「**梵我**」。「**受影響**」與「**等同**」根本是兩回事，這是第一層 $A=B$ 的不能成立。第二、在導師的判攝中，中國佛教本身本即有種種不同的思想，雖受有如來藏之影響，但也非

⁷⁶ 師著《如來藏之研究》序：「在如來藏說的開展中，與『阿含經』說的「心清淨，為客塵所染」相結合，而如來藏的原始說，是真我。眾生身心相續中的如來藏我，是「法身遍在」，「涅槃常住」的信仰，通過法法平等、法法涉入的初期大乘經說而引發出來；在初期大乘的開展中，從多方面露出這一思想的端倪。龍樹的大乘論中，還沒有明確的說到如來藏與佛性，所以這是後期大乘。西元三世紀以下，正是印度梵文學復興的時代，印度大乘佛教，也就適應此一思潮，而說「如來之藏」，...」。

全判為「真常唯心系」。至於天台，上已多次強調，此不多說。這是第二層 B=C 的不能成立。這樣，陳女士對如來藏的檢視，對整個論題「**檢視印順法師所理解的天台學**」而言，可說是毫無意義的。因此陳氏的整個推論方法根本無法成立。

最後在陳女士對導師之如來藏說的檢討上，筆者亦有些許意見。導師有關如來藏方面的著作相當豐富，重要的有《如來藏之研究》、《印度佛教思想史》、《大乘起信論講記》、《勝鬘經講記》，另有印海法師記《楞伽經親聞記》，可見導師對如來藏思想有相當的研究。印公對如來藏之研究，除了對「**如來藏**」(tathagata-garbha) 一詞作語義分析外，最重要是從各經論上探討經論所給予的涵意，如《如來藏之研究》所涉及的如來藏相關經論就有 19 部之多⁷⁷。導師所提出的看法是根據各經論的綜合研究結果，並非一己的憶測，這一點陳女士自己也是知悉的⁷⁸。但此一重點卻被陳氏草率帶過，在其檢視印公之如來藏說時，卻唯在「如來藏」詞語的分析上大作文章，最後竟還義正嚴詞的說：「吾人不當就字義上的類比而推斷其思想即如此，更重要應由一詞的前後文，乃至整個思想來了解其義」⁷⁹。這是檢視印公如來藏說之方法的不恰當。

總之，陳英善「**檢視印順法師所理解的天台學**」從頭到尾可說問題重重。不恰當的方法，涉獵不足以致資料不完整，造成方向的偏差，是其根本的缺失。

四 結 論

從上述的檢視中筆者發現，牟宗三、傅氏與陳女士等人，都是站在天台的立場，對天台的圓融思想多予支持。但三者有一共通的盲點，就是無法深入了解龍樹中觀思想，乃至進一步釐清中觀與天台的異同。若無法真正認識到二者各自的特色，及其根本差異的所在，唯一廂情願的胡亂瞎會一通，問題是再怎樣也無法得到解決的。套句印公的話，天台是「綜合的學派」(非唯傳龍樹一家)，其解《中論》是「博涉經論」而解之，這與《中論》原意當然是有差異了。若我們能心平氣和地從導師所提供的這方向去研究，相信多少能得到一些頭緒的。

⁷⁷ 師著《如來藏之研究》P.4~8。

⁷⁸ 《天台緣起中道實相》p.463¹ 曾提及導師運用諸經論來說明如來藏，並且在同著 p.481 註 18 中還列舉導師所引之諸經論(《楞伽經》、《涅槃經》、《寶性論》)的說法，但此重點卻被作者有意忽略。

⁷⁹ 《天台緣起中道實相》p.478。

〈參考書目〉

印順導師著作：

- 《中觀論頌講記》，正聞出版社，民國 81 年 4 月修定 1 版。
- 《中觀今論》，正聞出版社，民國 81 年 4 月修定 1 版。
- 〈中國佛教史略〉《佛教史地考論》，正聞出版社，民國 77 年 6 月 9 版。
- 〈三論宗風簡說〉《佛法是救世之光》，正聞出版社，民國 77 年 4 月 8 版。
- 〈中國佛教之特色〉《佛法是救世之光》，正聞出版社，民國 77 年 4 月 8 版。
- 《無諍之辯》，正聞出版社，民國 77 年 6 月 9 版。
- 《成佛之道》，正聞出版社，民國 79 年 9 月修定重版。
- 《印度之佛教》，正聞出版社，民國 81 年 10 月 3 版。
- 《印度佛教思想史》，正聞出版社，民國 77 年 9 月 2 版。
- 《法海微波》，正聞出版社，民國 82 年 2 月 4 版。
- 《說一切有部為主的論書與論師之研究》，正聞出版社，民國 76 年 2 月 4 版。
- 《契理契機之人間佛教》，正聞出版社，民國 79 年 1 月 2 版。
- 《如來藏之研究》正聞出版社，民國 77 年 1 月 3 版。
- 《初期大乘佛教之起源與開展》，正聞出版社，民國 83 年 7 月 7 版。
- 《『大智度論』之作者及其翻譯》，東宗，82 年 5 月 2 版。
- 〈論三諦三智與賴耶通真妄〉《中國佛教》（革新 41 號，25 卷，11 期，民國 70/8/30）。

其他中文著作：

萬金川：

- 《中觀思想講錄》，香光書鄉出版社，民國 87 年 4 月初版。
- 《龍樹的語言概念》，正觀出版社，民 84 年 2 月出版。

傅偉勳：

- 〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立〉《中華佛學學報》第十期，中華佛學研究所，中華民國八十六年七月出版，p.383~397。
- 《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集—》，台北東大，民國 79 年 7 月初版。

吳汝鈞：

《龍樹中論的哲學解讀》，臺灣商務，臺北市，1997年2月初版。

《佛教的概念與方法》，臺灣商務，臺北市，中華民國八十一年十一月初版第二次印刷。

陳英善：《天台緣起中道實相》，東初，民國84年6月初版二刷。

牟宗三《佛性與般若》，學生書局，台北，民國82年2月修定版5刷。

湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺灣商務，民國89年9月二版。

聖嚴法師譯（野上俊靜等著）《中國佛教史概說》，臺灣商務，1995/7月二版二刷。

林瑞翰《中國通史》，三民書局，民國84年8月六版。

楊惠南《吉藏》，東大，民國78年4月初版。

安藤俊雄原著，演培法師譯《天台性具思想論》，台北，天華，民國78年。

郭朋《中國佛教史》，台北文津，民國82年初版一刷。

Jaidev Singh : *An introduction to Madhyamaka Philosophy* (英漢對照中觀哲學概說)，賴顯邦譯，台北，新文豐，民國79年一版。

外文：

三枝充□《中論偈頌總覽》，第三文明社，1985/12/25 初版第一刷。

三枝充□《中論—緣起、空、中の思想》，第三文明社，1995/6/30，修定版第二刷。

平川彰《印度佛教史（上）》，春秋社，1987/6/30 第六刷。

平川彰《初期大乘佛教の研究》，春秋社，昭和43年第一刷。

干瀉龍祥〈般若經の諸問題〉《宗教研究》新4-2。

赤沼智善《佛教經典史論》，法藏館，昭和56年5月31日初版第一刷。

靜谷正雄《初期大乘佛教之成立過成》，百華苑，昭和49年7月15日發行。

安藤俊雄《天台學—根本思想との展開》，平樂寺，1996/1/20 第7刷。

Thomas E. Wood : *Nagarjunian Disputations : A Philosophical Journey through an Indian Looking-Glass* , Sri Satguru Publications, First Indian Edition : Delhi ,1995.

荻原雲來《漢譯對照梵和大辭典》，講談社，1990/5/25，第5刷。