

吉藏三諦說初探 ——以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為主——

釋如戒
福嚴佛學院

提要

吉藏《中觀論疏》中，對於〈觀四諦品〉第十八偈的四種釋義當中，我們不難發見，(1)第四句的「中道」是第一、二句（有、空）的雙重否定而證成「中道」（從「中假義釋」中，我們也可以清楚地看到此一論證方式）。(2)四種釋義的主軸理論，是以「中假義」為主的詮釋結構。(3)從這四種釋所依的主軸理論——「中假義」看來，吉藏對第十八偈的詮釋過程中，不免有傾向三諦圓融之嫌。特別是在對第十八偈作歸結時說：「『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」。這箇中的原因或許是因為漢語的主語不明，而產生在詮釋上對緣起、空、假名、中道四概念視為平等地位的同義語。

因此，吉藏在詮釋第十八偈的四句時，也就難免有彼此之間有相互交融的關係出現，而有傾向三諦圓融思想形態了。但是，吉藏對於三諦說之，大體上是以「約教二諦」為其脈絡來詮釋、會通（二諦與）三諦。換言之，吉藏是將三諦說之內涵放置於「二諦」的詮釋脈絡當中。從其內容看來，吉藏所要處理的工作似乎是二諦與三諦間的會通。但是，我們不如說是，二諦與中道關係之處理。也就是：真、俗諦與非真非俗諦，有、無與非有非無中道第一義諦的問題之處理。

關鍵詞：1.破病漸捨釋 2.依緣正義釋 3.中假義釋 4.三是義釋
5.第三諦

一、前言

談到「三諦」說的思想時，在學界的研究當中，似乎是集中於天台智顗（538～597）的三諦思想；但是有關三論的嘉祥吉藏（549～623）的三諦思想相關資料，就筆者所知範圍，有關這一方面的研究似乎極少（而有關兩者所引用的《中論》〈觀四諦品〉第十八偈作一思想詮釋之比較似乎更少）。這如：

(1)池田宗讓，〈吉藏における「三諦說」についての引用〉。

(2)池田宗讓，〈吉藏における三諦三觀說——「安樂行品」の經文解釋にみる〉¹。

(3)田中順照，〈三諦偈〉，高野山大學編集，《高野山大學論叢》第七卷，日本：高野山大學，1972年3月10日印刷，1972年3月15日發行，頁61～頁75。

【作者將本文分為三部分：第一、主要先行探討《中論》〈觀四諦品〉第十八偈頌之緣起思想義涵；第二、是約略地說明吉藏對於十八偈頌之四種釋內容；第三、是先行說明智顗的三諦思想，接著再從七種二諦探討到五種三諦。】

(4)平井俊榮，〈二諦說より見たる吉藏の思想形成〉，《印度學佛教學研究》第12卷第2號（通卷第24號），日本：東京，日本印度學佛教學會，昭和39年3月，頁670～頁676。

(5)栗谷良道，〈天台三諦說と吉藏二諦說〉，《印度學佛教學研究》第31卷第1號（通卷第61號），日本：東京，日本印度學佛教學會，昭和57（1982）年12月，頁138～頁139。

(6)栗谷良道，〈天台における假の思想——吉藏との比較——〉，《印度學佛教學研究》第32卷第2號（通卷第64號），日本：

¹ (1)、(2)是轉引自：《佛教學關係 雜誌論文分類目錄 IV（昭和45年1月～昭和58年12月）》，日本：京都，永田文昌堂，昭和61年1月31日第一刷發行，頁420、頁421；而這二篇筆者沒有能讀到，非常可惜！希望能有一些共同的想法。

東京，日本印度學佛教學，昭和 59（1984）年 3 月，頁 734～頁 735。

【(4)、(5)、(6)二氏雖是對吉藏二諦說作研究，但是這三篇短文在本寫作上也給予筆者一些思考上的助益。】

(7)中村元，〈中道と空見——「三諦偈」の解釋に關連して——〉，收錄於《結城教授頌壽記念・佛教思想史論集》，日本：東京，大藏出版社，昭和 39 年 3 月 31 日，頁 139～頁 195。

(8)宇井伯壽，《佛教汎論》，日本：東京，岩波書店，昭和 37 年 2 月 28 日第一刷發行，昭和 45 年 7 月 30 日第四刷發行，頁 546。

【(7)、(8)二氏大體上都認為，天台對三諦的解釋雖是獨創，但是與三論宗所傳，對於第十八偈頌的解釋，在見解上是一致的。】

因此，基於上述原因是本文所要探討動機之一；² 另一是，筆者初次在閱讀《中觀論疏》時發見：吉藏對於〈觀四諦品〉第十八偈的四種釋（破病漸捨釋、依因緣正義釋、中假義釋、三是義釋）詮釋過程中，特別是「中假義」與「三是義」似乎有傾向圓融三諦之現象。而對於這個情形，讓筆者想到兩個問題：一是二諦與三諦之間是否有一些微妙的關係？另一是，在〈觀四諦品〉第十八偈本身，是否隱含著「第三諦」或言「中道諦」的思想成份？

² 另外須說明的是，在筆者所知有關吉藏研究的專書中，如：(1)平井俊榮著：《中國般若思想史研究～吉藏と三論學派》，東京：春秋社，1976 年 3 月 31 日第一刷發行；(2)廖明活著：《嘉祥吉藏學說》，臺北：三民，民國 74 年（1985）10 月初版；(3)楊惠南著：《吉藏》，臺北：東大，民國 78 年（1989）4 月初版；在(1)、(2)二氏中並未有對三諦思想作一單獨探討。而楊氏雖在該書有立〈中道是二諦外的第三諦〉（頁 168）來探討，但是，楊氏認為：吉藏「非有非無」不是中道，「非真非俗」才是中道。筆者以為，這是值得商榷的。第一、吉藏在很多時候似乎是將有、無與俗、真兩義互用，遣辭上又不大一貫（見後述）；第二、在吉藏《中觀論疏》卷第十本曾說：「非空、非有是中道」（《大正藏》冊 42，頁 152b8）。因此，楊氏的這一見解是需要保留。

所以，基於上述的三諦研究趣向與問題點是構成本文探討動機所在。如此，有關吉藏三諦說的探討方式，筆者是以《中觀論疏》對〈觀四諦品〉第十八偈解釋為一探索點。而全文的組織架構，筆者擬將五部分來探討：

一、前言，此將說明本文的探討動機與組織架構。

二、《中論》〈觀四諦品〉第十八偈之分析，此是針對下一章節吉藏《中觀論疏》對第十八偈之解釋，我們有必要對於《中論》〈觀四諦品〉第十八偈本身，來加以探討、分析第十八偈的原意及其可能性之詮釋。

三、吉藏《中觀論疏》對第十八偈之解釋——破病漸捨釋、依因緣正義釋、中假義釋以及三是義釋等四種釋。首先說明其名目之意涵，再說明、分析其解釋的構造以及更進一步探討：《中觀論疏》對第十八偈的詮釋過程當中，在那一個釋義中會趣向「三諦」說之跡象。

四、吉藏對於三諦說之看法，此是主要探討：吉藏自身對於二諦與三諦之間如何看待處理。因此，我們有必要先瞭解到：(1)吉藏的三諦說之語辭用法、用例；(2)吉藏三諦說論據之態度。最後，對於吉藏三諦說，提出個人的看法。

五、結論。

以上是本文的組織架構以及說明。

二、《中論》〈觀四諦品〉第十八偈之分析

有關《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的分析，基於吉藏《中觀論疏》當時所能引用版本來看，此處祇將漢譯鳩摩羅什譯本與梵文原典的譯文列之如下，並且在梵文原典的偈文之後附上一個暫時性的譯文：

§ 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 ³

³ 《中論》卷4：《大正藏》冊30，頁33b11-12。

§ 梵本原典⁴

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatām 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。)

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 所指示的則是 śūnyatām（空性）一語。其次，就上半偈的性（liṅga）、數（vacana）、格（vibhakti）來看，關係代名詞 yaḥ 與 pratītyasamutpādaḥ（眾因緣生法）二者在性、數、格均是一致，都是陽性、單數、主格，而指示代名詞 tām 所指謂的 śūnyatām（空性），二者也是在性、數、格上一致，都是陰性、單數、對格，作為 pracakṣmahe（動詞：說、稱為，第一人稱、複數、為己）之受詞。因此，這上半偈的意思，我們可譯為：舉凡是眾因緣生法，我們稱他為空性。

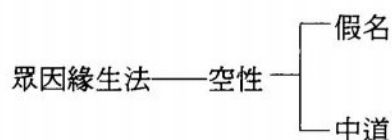
再就下半偈文法結構而言，下半偈是由兩個指示代名詞 sā（第二個 sā 是由 saiva=sā+eva）所構成的兩個小子句，此 sā 字是作為下半偈的主詞。而由指示代名詞 sā 所指示的是上半偈 śūnyatām（空性）而言。其次，upādāya 是「依……之故」之意，而 madhyamā 是形容詞（中、中間），是修飾陰性字 pratipat（行、道、道跡），因此，pratipat madhyamā 可譯為：中道。再者，就下半偈的性、數、格來看，由 sā 所指示的上半偈 śūnyatām（空性）同是陰性、單數。而 sā 與 prajñaptir（假

⁴ 梵文偈頌引自：Chr. Lindtner, *INDISKE STUDIER II NAGARJUNAS FILOSOFISKE VAERKER*, Akademisk Forlag, Kobenhavn 1982, 頁 207。或是參照：三枝氏：《中論偈頌總覽》，日本：東京，第三文明社，1985 年 12 月 25 日初版第 1 刷發行，頁 766。而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。

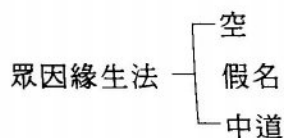
名、假施設)、*madhyamā* 三者間，同是陰性、單數、主格，這也就是說，「假名」與「中道」所指涉的是上半偈的 *śūnyatām*（空性），而非是 *pratityasamutpādaḥ*（眾因緣生法）。因此，這下半偈的意思，我們可譯為：由於空是假名的原故，所以〔空性也〕稱之為中道。如此，如將上下偈合起來，則第十八偈的整個意思，我們可譯為如下：

舉凡是因緣生法，我們稱她為空性；由於空性是假名的原故，所以〔空性也〕稱之為中道。

由上述梵文《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的分析中，我們可以瞭解到：依於梵文偈頌的文法結構來看，「假名」、「中道」二者所論議的是「空性」並非是「眾因緣生法」。若將梵文《中論》〈觀四諦品〉第十八偈之結構以圖表方式畫出，可如下圖如示：



另外，如果我們回到鳩摩羅什譯《中論·青目釋》：「眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義」來看，(1)如果我們以「眾因緣生法」為「主語」或言「大前題」看待，那末，「眾因緣生法」則可能被解作：此一「眾因緣生法」，它一方面是空，另一方面是假名，第三方面是中道。也就是說，空、假名、中道三者都是「眾因緣生法」的謂詞或賓詞，而且這三個謂詞是對等的，是屬於「同位格」的關係，三者均是作為「眾因緣生法」的謂詞而被提出來的。其內在結構圖，可如下圖所示：

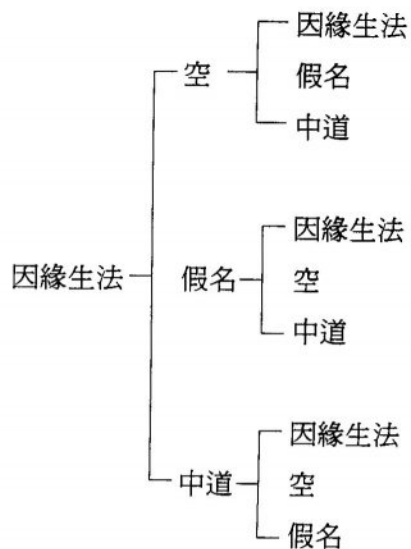


(2)另一方面，如果我們將第十八偈整句詩頌視為「一主語」，則可作成二解：

- (a) 是將「因緣生法」、「空」、「假名」與「中道」四法作平面式的「次第」關係解，其關係圖如下所示：

因緣生法——空——假名——中道

- (b) 另一是將「因緣生法」與「空」、「假名」、「中道」彼此間的關係是「四而一，一而四」的關係。這如以「因緣生法」來看，非離「因緣生法」外，而有空、假名、中道；亦非離「空」外，而有因緣生法、假名、中道；同樣地，非離「中道」外，而有其他三法。是四而一，一而四。其關係圖可如下所示：



對於上述羅什譯《中論·青目釋》為何有這二類「主語」之判定根據呢？筆者以為，這可能是涉及到漢語之語言性格的問題。即是，涉及漢語的句法結構及其所要詮釋的哲學、思想形態間的關連。有關此問題，張東蓀曾發表一篇文章，或許可供我們參考。張氏在其文章中說：

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」。⁵

從張氏的說法或許可以提供我們了解到中國佛教在解讀《中論》〈觀四諦品〉第十八的一項線索。

總上所述，從羅什譯《中論·青目釋》〈觀四諦品〉第十八偈的分析中，可以有二類「主語」做為判定依據：一是以「眾因緣生法」為一「主語」；一是將第十八偈整句詩頌視為「一主語」。而造成這二種不同的判定，這可能是涉及到漢語之語言性格的問題：主語不明。⁶

因此，僅僅是從漢語之語言性，我們也不難想到〈觀四諦品〉第十八偈的哲學、思想詮釋，可以不必停留於「二諦」論的思想脈絡中。以上是本章對《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的分析，而在中國佛教的吉藏著書《中觀論疏》中，吉藏又如何解讀呢？有關此問題，我們將於下節當中探討之。

三、吉藏《中觀論疏》對第十八偈之解釋

（一）四種釋之意涵

在吉藏《中觀論疏》卷第十本中，在解釋〈觀四諦品〉第十八偈時，是以破病漸捨釋、依因緣正義釋、中假義釋與三是義釋等四種來詮

⁵ 張東蓀，〈從中國語言結構上看中國哲學〉，《東方雜誌》卷 33 第 7 號，頁 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，民國 25 年 12 月出版，頁 226。

⁶ 但是，如果我們到鳩摩羅什譯《中論·青目釋》文本中，我們可以發見：青目釋是將第十八偈的內容分析為二主語，如云：「眾因緣生法，我說即是空，何以故？……」《大正藏》冊 30，頁 33b15。

釋之。但是，依照吉藏的說法：「釋此一偈多種形勢，今略述數條」⁷看來，吉藏的解釋方式，似乎是參考了許多學者說法而自成一體系。對於《中觀論疏》的研究中，學者認為它除了以關內的羅什門下的舊說外，也特別參考了智琳的《中觀論疏》與周顒《三宗論》的學說思想。其他如：江南和北地的中觀學者的學說，南·北地的成實學者，⁸ 修禪者之間，在他們當中對於《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的獨自見解、詮釋中，從吉藏所言：「多種形勢」一語當中，吉藏不可能不知道和沒有參考這些學者的學說。

在後述的四種釋義中，可以說是三論宗的重要理論。雖然在吉藏那個時代，對於〈觀四諦品〉第十八偈有著諸多解釋方式，但是做為攝山以來，吉藏自身認為對於第十八偈的解釋可有四種方式。今將「漸捨」與「三是義」的名目說明如下。（依因緣正義釋在此略過，因吉藏「因緣釋」大致上是建立於「中假義」的基礎中，見後述。）

1. 「漸捨」

「漸捨」一語可說是三論宗獨特的用語。從止觀寺僧詮至興皇寺法朗以來，⁹ 作為三種二諦義理論的意義之一，這如《二諦義》卷上說：

次明，所以大師明此三種二諦者，有數意：……一者為釋諸佛所說常依二諦，……二者為釋經論，……又所以明三重二諦者，此三種二諦並是漸捨義，如從地架而起。¹⁰

⁷ 《大正藏》冊 42，頁 152a4-5。

⁸ 請參閱：平井俊榮，〈第三章 三論教學成立史上之諸問題〉，〈第一章 吉藏の著作〉，《中國般若思想史研究——吉藏と三論教學》，日本：東京，春秋社，1976 年 3 月 31 日第一刷發行，頁 171～頁 242，頁 353～頁 404。

⁹ 吉藏《二諦義》卷上曾說：「所以山門相承，興皇祖述，明三種二諦」。《大正藏》冊 45，頁 90c1-2）。

¹⁰ 《大正藏》冊 45，頁 90c18-27。

在引文中，吉藏認為：一是「為釋諸佛所說」，一是「為釋經論」。但是大致說來，這三重二諦無非是「用空廢有」、「用二廢不不二」的「漸捨法門」。¹¹ 而其「漸捨義」似乎也意味著：一方面是次第捨離二邊；另一方面，也意味著修行道上的內證層次。就這一點看來，我們也可以說：三重二諦的「漸捨」是一種依於修道上的內證的二諦論，而其終極是證得「中道第一義諦也」。¹² 而在《二諦義》卷上也說：

然諸佛說法，治眾生病，不出此意。為是故明此三種二諦也。此之三種，只一緣。¹³

從引文中，「一緣」的強調似乎也可以看出吉藏的意趣：得如此悟，所以便入涅槃。雖然在《二諦義》卷上也曾說到：「又所以明三種二諦者，為對由來人（＝成實學者）」。¹⁴ 但是，從前述：「山門〔僧詮〕相承興皇〔法朗〕祖述」當中，我們更可以從僧傳的記載瞭解到：僧詮是一位以中觀實踐為主的禪修者，更勝於中觀的學解。¹⁵ 那

¹¹ 《二諦義》卷上曾說：「所言廢者，約謂情邊，即須廢之。……此則用空廢有，若更著空，亦復須廢。何者？本由有故有空。既無有，何得有空？……此之空有，皆是情謂，故皆須廢；乃至第三節謂情言有，亦皆須廢。何者？並是謂情。皆須廢之也。」《大正藏》冊 45，頁 91c10-22。

¹² 《二諦義》卷上曾說：「二與不二為世諦，非二非不二為第一義諦。……二是偏，不二是中。偏是一邊，中是一邊，偏之與中還是二邊。二邊故名世諦，非偏非中乃是中道第一義諦也。」《大正藏》冊 45，頁 91a8-14。

¹³ 《大正藏》冊 45，頁 91a14-16。

¹⁴ 《大正藏》冊 45，頁 91b8-9。

¹⁵ 如《續高僧傳》卷 7 記載：「乃於此山止觀寺僧詮法師，食受〔大〕智度〔論〕、中〔論〕、百〔論〕、十二門論並花（華）嚴、大品等經，……僧詮受業朗公，玄旨所明惟存中觀，自非心會析理，……而頓跡幽林禪味相得。」《大正藏》冊 50，頁 477b19-27）。相關研究可參閱：(1)玉城康四郎，〈經典思想上の『中論』——四 中國初期における三論受容の狀況〉，收錄於壬生台舜編《龍樹教學の研究》，日本，東京，大藏出版社，1983 年 2 月 28 日初版發行，頁 88～頁 90；(2)平井俊榮，〈止觀寺僧詮とその門流〉，《印度學佛教學》卷 16 第 2 號（通卷第 32 號），日本：東京，日本印度學佛教學會，昭和 43 年 3 月，頁 770～頁 779。

末，此中的「漸捨義」，我們也不妨說為是：僧詮是以中觀實踐的內證層次。

2. 「中假義」

如從吉藏《中觀論疏》卷第二本的記述，這一中假義的理論是由攝山僧朗大師所確立的。¹⁶ 而所謂的中、假，《三論玄義》曾說：「有、無為假，非有非無為中」；¹⁷ 此中「非有非無為中」指的即是「實相般若」，在該論中，吉藏也曾引攝大乘論師之義理來說明「中」。如云：「如：攝大乘論師明：非安立諦¹⁸ 不著生死，不注涅槃，名之為中。」¹⁹ 其次，若是滯守於中假義者，而對中假起定性見，那末在三論宗則稱此等學者為「中假師」。而吉藏也曾在《中觀論疏》卷第二本說：「中假師聞假作假解，亦須破此假。〔法朗大〕師云：中假師罪重，永不見佛。」²⁰ 如是，在吉藏的諸多著書中，中假義似乎是其思想理論的核心之一。

3. 「三是義」

有關「三是」所指示的為何內容，在吉藏《二諦義》卷1曾說：

¹⁶ 《中觀論疏》卷第二本云：「問：若爾，攝山〔僧朗〕大師云何〔名〕非有非無名為中道，而有而無稱為假名，……問：大師何故作是說？答：論文如此，故大師用之。〈四諦品〉云：眾因緣生法我說即是空。……」《大正藏》冊42，頁22c27～頁23a3。

¹⁷ 《大正藏》冊45，頁14c3。

¹⁸ 「非安立諦」，如就窺基所立四俗四真的四重二諦而言，「非安立諦」所指的是四種世俗四種勝義中的最後一重的勝義諦——勝義勝義諦。而所謂「非安立諦」就窺基言，所指的是「圓成實」——表離言說名不思議、顯不可施設名非安立、法界、法性、不虛妄性、不變異性平等性、離生性、法定、法性、法位、真際、虛空界、無我、勝義、不思議界等諸異名。詳細內容請參照：《大乘法苑義林章》卷1，《大正藏》冊45，頁260b11～頁261a15。

¹⁹ 《大正藏》冊45，頁14c23-24。

²⁰ 《大正藏》冊45，頁25b29-c2。

二悟不二假中義，此二諦並聖。何者如《中論》云：「因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」從來明：此是三是義：一、因緣即是無（空）；二、是假〔名〕；三、是中〔道〕。此之二諦，豈凡夫所知！唯聖能了。²¹

由這段引文中，我們可以清楚知道：(1)在正統的三論家，對於第十八偈的稱呼，相傳是以「三是義」稱之。此點可從引文中「從來」二字得知。(2)「三是義」所詮表的對象是二諦之內涵——「假中義」。另一方面，如回來看吉藏《中觀論疏》卷第二本當中，曾作一設問：

問：若爾攝山〔僧朗〕大師，云何非有非無名為中道，而有而無稱為假名，即體稱為中，用即是假，云何無別？答：此是一往開於體用，故體稱為中，用名為假。問：大師何故作是說？

答：論文如此，故大師用之。〔《中論》〕〈〔觀〕四諦品〉云：眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。²²

如果我們在這裡將前述《二諦義》卷上所明「從來」之說——三是義，與《中觀論疏》卷第二本當中，所說的中假義作一連結，我們可以發見：「三是義」或者「中假義」同樣是出自於攝山大師僧朗所用的中觀理。

總上所述，吉藏自身對於〈觀四諦品〉第十八偈的解釋方式，可以說是攝山大師僧朗與山中師僧詮以來傳統的解釋。其次，從四種釋當中，也可看出其三論宗的思想解釋內涵。底下，我們將來看看吉藏的四種釋的詮釋。

（二）四種釋之詮釋方法

1. 破病漸捨釋

²¹ 《大正藏》冊 45，頁 82c12-16。

²² 《大正藏》冊 42，頁 22c27～頁 23a3。

吉藏在《中觀論疏》卷第十本中，就「破病漸捨釋」詮釋第十八偈中說到：

（a）「因緣所生法」者，破自性故且言「因緣」，此一轉意也。（b）「我說即是空」，惑人復謂：乃無性有而有因緣。故今明：緣生〔亦〕是無〔自性〕耳，何時〔明〕因緣生是『有』？此二轉也。（c）「亦為是假名」，惑者復云：即是空，即作無解。故今明：只空是假。何故爾？成實師明：真諦空非假。故今更反擲：只空即是空，即彈空心。（d）彼即謂：若爾二諦相即，前有即空，今空即有，只是空、有二諦。故今明：此即是中道，何時是二諦，借「中」以彈二。²³

對於上述引文中，在珍海《中論疏記》卷第八本中，曾引吉藏《十二門論疏》說：前述三句（a～c）是破斥外道、有部與成實師等。²⁴ 現在依於引文分析吉藏的疏義對於破斥外難的作用。

（a）第一轉：文中所提到「因緣法」者，是為破外道所執的一切法是實有「自性」。因此，吉藏說一切法是依「因緣」生，來轉依、消解外道的自性執。

（b）第二轉：外人見「自性」義遭到破斥，就以為諸法雖無有實「自性」可得，但可有實「因緣」法。故吉藏以「空」來說明其「因緣」法亦是「無」（＝非實在）。另一方面，在吉藏《十二門論疏》卷上本也說到：

從因緣門以入室，下半偈破內道義。……薩婆多〔部〕云：未來有自性法假緣即生，如：木有火性，假緣成於事火。是故破云：名有自性即不緣緣，今即假緣即無自性。令薩婆多〔部〕從因緣

²³ 《大正藏》冊 42，頁 152a6-16。

²⁴ 請參閱：珍海《中觀疏記》卷第八本（《大正藏》冊 65，227a3-19）、吉藏《十二門論疏》卷上本（《大正藏》冊 42，頁 182c16～頁 183b9）。

門悟法性空。²⁵

從《中觀論疏》卷第十本所說「惑人」，如比對吉藏《十二門論疏》卷上所指謂的是薩婆多部，那末對於吉藏所提到，應再有一節轉之來，教人應「因緣」法是「有」之見亦應放棄。這樣子，或許在理解上會比較有個基點。

（c）「亦為是假名」者，恐外人轉執「空為實無」解，因此明此「空」非實無或虛無，唯是以「假名說空」。惟吉藏繼而又指出：（1）此中「惑者」指的是成實論師所執持的「真諦空非假」論；（2）說「只空是假」只是在彈斥「空心」。

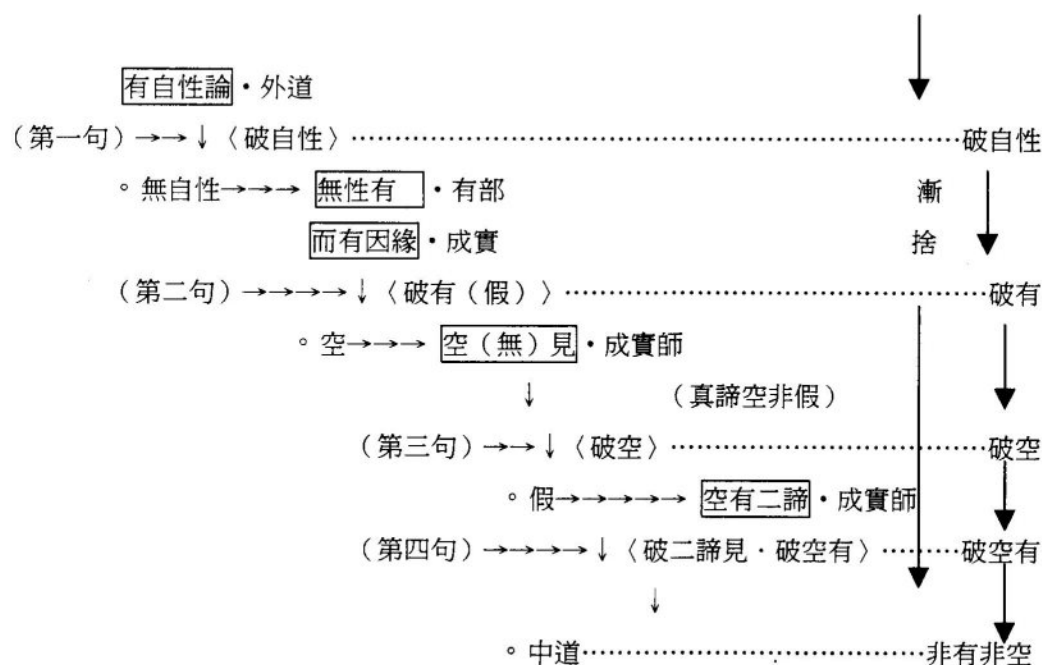
而在珍海《中論疏記》卷第八本中，也提到吉藏《十二門論疏》說：「成實師云：雖無自性之法，而世諦有於三假，是故今明：若無自性即無有法。令悟此三假即是四絕。」²⁶ 從引文劃線部分可知，成實師是將「空」作「無」解。

在（d）部分，吉藏認為：成實師以為二諦各是實有其性的，而計執因緣所生法是存在的，即是空意。而空即是假有之意——成實師的二諦（真諦：空；俗諦：有）相即之意。因此，吉藏借「中道」以彈破實有「二諦」。

從「破病漸捨釋」的說明中，吉藏借由「因緣」、「空」、「假」以及「中道」四個層次面，逐次地彈破其實有的計執。此中，可明顯地看出眾生的執取過程的粗、細。另一方面，似乎也可以說明其實踐體驗的不同層次或次第。有關「破病漸捨釋」的內容，可如下圖表示：

²⁵ 《大正藏》冊 42，頁 182c25～頁 183a4。

²⁶ 《大正藏》冊 65，頁 227a13-15。



註：□ 表其執取；· 表其惑人；() 表其偈文；◦ 表其所對治之法；
〈 〉 表其能破的內容；→ 表其執取的過程。

2. 依因緣正義釋

有關「依因緣正義釋」，《中觀論疏》卷第十本中，吉藏曾說明如下：

(a) 所言因緣所生法者，……此即是空者。以所生是能所，能所不自所。不自所則不所，是故所空也。(b) 亦為是假名者，空所不自所，故不所；(c) 所空不自空，故不空。(d) 不知何以目之，故云假名說空所，假名說所空。(e) 此空所、所空，皆是無名相中，為引導眾生故假名說耳。(f) 問：何故假名說空所、所空耶？答：欲為令因空所悟不所，由所空悟不空，故言亦是中道義。以空所不所，所空不空故即中道。²⁷

²⁷ 《大正藏》冊 42，頁 152a13-b1。

在上述引文中，吉藏所使用的語彙中，實在使人難以瞭解其中所要表述的義涵，今筆者嘗試去解讀。在（a）當中，吉藏所要論證的「所」生是空性的。吉藏是依於「能」和「所」的因緣性——關係性，而論證「所」的「不自」——無自性，進而論斷此是「所空」。²⁸ 而（b）所要論證的是，在（a）當中的「所」、「空」的雙重否定。也就是說，「空」和「所」是因緣生——「空所」。如果，「空」和「所」是因緣生，又前述「所」是無自性的，因此，此「空所」是「不所」。（c）相反地，「空」是借由「所」與「因緣」上而成立的，那末，「空」也是無自性的，因此，「空」是「不空」。（d）是在說明：「空」和「所」是言說不到它，分別心推度不到它，它是超越其本來的概念。但為了度脫眾生，不得已即眾生固有的名言而巧用安立為空所、所空。（e）這空所、所空本是「無名相」，但因眾生皆是依於名相而行，故聖者們便也假名相說。（f）聖者們說空所、所空的用意是在於：從「空」和「所」（=有）是因緣所成，因此，所→無自性→不所；空→無自性→不空。其次，假名安立的所（=有）和空，本是不所（=不有）、不空，故泯除所和空的二見，則不所、不空所成的「中道」理成。

由這段引文所闡述的「依因緣正義釋」中，我們可以發見：吉藏自家所主張的「依因緣正義釋」是以有、無為「假」，非有、非無為「中」的「中假義」為其詮釋的主軸。（請參照：（e）、（f））

3. 中假義釋

對於第十八偈的另一詮釋方式——中假義釋，在《中觀論疏》卷第十本當中，曾作如下說明：

「因緣所生法」，此牒「世俗諦」。「我說即是空」，此明「第一義諦」。「亦為是假名」，釋上二諦並皆是假。即云：「眾緣

²⁸ 「所空」在《國譯一切經》論疏部七的頁 586 譯為「是の故に所空なり」。而吉藏「所空」的意味很難把握，因此筆者在此解讀為「所是空的」。

所生法，我說即是空」，此是有宛然而空，故空不自空，名為「假空」；空宛然而有，有不自有，名為「假有」。「亦為是中道義」者，說空、有假名為中道。明「假有」不住有，故有「非有」；「假空」不住空，故空「非空」。非空、非有是中道。²⁹

引文中，吉藏以「中假義」詮釋第十八偈的內容其結構可如下圖所示：

「因緣所生法」…… 世諦（有）	}	「亦為是假名」	=	「亦是中道義」
「我說即是空」…… 第一義諦（空）		假（假有假空）		中道（非有非空）

從上述「中假義釋」中，第三句的「亦為是假名」這是抒表其第一、二句的有、空是「假名」——「二諦並是假」。進而證成第四句的「中道」——「說空、有是假名為表中道」。那末，這樣子看來，吉藏似乎有傾向將此第十八偈頌視為三諦的趣向。簡言之，也就是有、空、非有非空（中道）三者；只不過吉藏在此的作法，並非是離空、有之外，而另有一第三諦的「中（道）諦」。吉藏是將二諦均是一種隨宜下施設、安立的教化，此中所要呈顯的是「中道」——二諦相即的理教義。換言之，吉藏的「中假義釋」，似乎流露出二諦（真、俗諦；有、無）與中道（非有非無中道第一義諦）二者間的「中假」關係，彷彿有著空、假、中三諦的影子。有關於這一部份的內容，或許從下一小節「三是釋」當中，將能更明顯地看出這一傾向。

4. 三是義釋

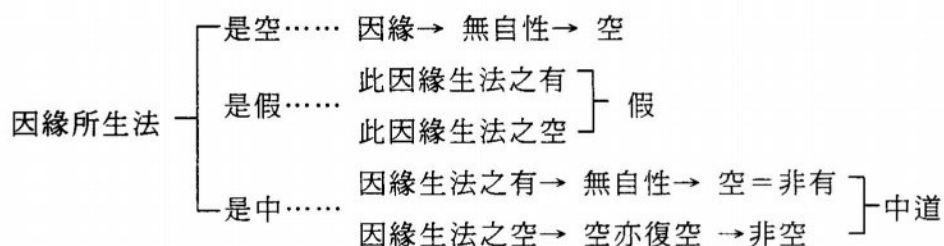
在《中觀論疏》卷第十本中，對〈觀四諦品〉第十八偈的第四種釋——三是義，曾作如是詮釋：

今示因緣所生法是於三是：一、因緣生法是畢竟空，所以然者，若有自性，則不從因緣，即從因緣生，即是無自性，所以「是

²⁹ 《大正藏》冊 42，頁 152b2-8。

空」。「亦為是假名」者，示第二是，明因緣生法亦是假名；所以稱假者，前明因緣生法，我說是空，然因緣既本不有今亦不空，非空非有，不知何以目之，故名「假名」說有，亦「假名」說空。「亦是中道義」者，示第三是，明因緣生法亦是中道；因緣生法無有自性故空，所以非有；既其非有，亦復非空，非空非有，故名「中道」。³⁰

引文中，吉藏以「三是義」詮釋第十八偈的內容，其結構可如下圖所示：



從吉藏的「三是義」所詮釋的第十八偈看來，似乎是將本頌的「因緣所生法」視為「主語」看待，而將「空」、「假名」、「中道」三詞語是作為「因緣所生法」的「謂詞」。如果我們將吉藏「三是義釋」所詮釋的第十八偈的內容稍作整理，那末，主語皆是「因緣所生法」的結構將會更明顯地看出，茲列如下圖所示：

- 一、因緣生法是畢竟空……
- 「亦為是假名」者，示第二是，明因緣生法亦是假名……
- 「亦是中道義」者，示第三是，明因緣生法亦是中道……

再者，吉藏在詮釋第十八偈時，也曾對本偈作一判攝，他說：

³⁰ 《大正藏》冊 42，頁 152b12-22。

初偈（＝第十八偈）明因緣生法離斷、常過。³¹

依於上述引文以及吉藏「三是義釋」的結構看來，吉藏自身是將「因緣所生法」視為「主語」解，此點應是無疑。另一方面，我們也可以從《中觀論疏》卷第一本中，吉藏在闡述〈觀因緣品〉時，曾以五門來詮釋「因緣」，其中「釋名門第三」說：

問：云何名為因緣？

答：依下偈云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，略明「因緣」凡有三義：一者、因緣即空義。以因緣所生法即是寂滅性，故知因緣即是空義。

二者，因緣是假義。既無自性故，不得言「有」——空亦復空故；不得言「空」，為化眾生故，以假名說，故因緣是假義。

三者，因緣是中道義。即此因緣離於二邊故，名為中道。³²

以及比《中觀論疏》更早先的《二諦義》卷上，也曾簡扼地說到：

如《中論》〔〈觀四諦品〉第十八偈〕所說：因緣所生法，我說即是空，即是假名，即是中道。³³

至此，從吉藏《二諦義》與《中觀論疏》中，可以清楚地看出：(1)吉藏將本偈作「三是」解釋時，是以「因緣所生法」作一「主語」解；(2)作「三是」解時，吉藏似乎是將空、假名與中道三者同是「緣起」的同義語看待。換言之，在吉藏的思想裡，「緣起」、「空」、「假名」與

³¹ 《大正藏》冊 42，頁 152a2-3。

³² 《大正藏》冊 42，頁 6c29～頁 7a8。

³³ 《大正藏》冊 45，頁 85b7-8。另外，在《二諦義》卷上也說到：「《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。」《大正藏》冊 45，頁 82c12-15。

「中道」這四個概念所指謂的是有著共同意趣，也就是說：此四者只不過是「異名同義。」³⁴

那末，我們也不難想像到：吉藏事必將這四個概念之間作一相攝的工作。只不過將原先「因緣所生法」這一「主語」，進而強調以主語皆是「法」，而推出、證成一切法無一不是緣起、空、假名、中道的圓融相即的思想。這如《中觀論疏》卷第十本云：

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。³⁵

從引文中，我們可以清楚地看到：吉藏對於第十八偈的解讀，最後似乎是有歸結、成立三諦說的圓融傾向。但是，吉藏會作這樣的解讀，筆者

³⁴ 將「緣起」、「空」、「假名」與「中道」這四個概念彼此之間，或二、或三、或四視為「異名同義」，在龍樹的著作當中和中論的註釋家似乎也可以找到一些跡象，這如：(1)《迴諍論》：「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」（《大正藏》冊 32，頁 15a24-27）【宗喀巴著，法尊法師譯《菩提道次第廣論》卷 17 頁 452 作：《迴諍論》云：「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」；西藏文《迴諍論》：gañ shig stoñ dañ rten Hbyuñ dañ/dbu maHi lam du don gcig par/gsuñ mchog mtshuñs pa med pa yi/saṅs rgyas de la phyag Htsbal lo//轉引自：池田教授《國譯一切經》論集部二，頁 157】；(2)《大智度論》卷 6 云：「因緣生法，是名空相，亦名假名，亦名中道。」（《大正藏》冊 25，頁 107a11-12）；(3)《大智度論》卷 80 云：「若法從因緣和合生，是法無有定性，若法無定性，即是畢竟空寂滅相。離二邊故假名為中道。」（《大正藏》冊 25，頁 622a12-14）；(4)《般若燈論釋》卷 14：「若言從緣生者，亦是空之異名，何以故？因施設故。世間、出世間法，並是世諦所作。如是施設名字即是中道。」（《大正藏》冊 30，頁 126b7-9）；(5)《大乘中觀論釋》卷 8：「彼空性離二邊故」（《大正藏》冊 30，頁 158a29-b1）；(6)《入大乘論》卷上引述說「如尊者龍樹所說偈」云：「十二因緣空，我今欲解說。假名因緣法，此即是中道。」（《大正藏》冊 32，頁 40a17-18）。

³⁵ 《大正藏》冊 42，頁 152b26-27。

以為：或許吉藏自身是以「因緣所生法」為「主語」，而進行說明：此一「因緣所生法」所描述的整個言說過程（假名），與所要指謂的是在超越一切分別戲論（空）的唯證境地（中道）。這三者（空、假名、中道）的關係並非是「隔歷」的，彼此之間是不可分割。又，吉藏對此三是義之見解，或許可說來自於攝山大師僧朗和山中師僧詮以來，就著重於實踐之內證有關吧。³⁶

另外需說明的是：吉藏「三是義」的詮釋主軸似乎是建立於「中假義」上。如果我們將吉藏「三是義」與「中假義」的第三句——「亦為是假名」作一比對，我們將會發見：「三是義」與「中假義」的第三句，同是著手於前二句的因緣生法（有）和空，進而依據前二句的雙重否定而證成第四句的「中道」義。另一方面，吉藏對第十八偈的詮釋核心——「中假義」，也與青目釋所闡述的略有些許不同。今將青目釋文引述如下：

「眾因緣生法，我說即是空」。何以故？眾緣具足和合而物生；是物屬因緣，故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生，故以假名說。離有、無二邊，故名中道。³⁷

此中，吉藏與青目釋二者對第十八偈比較不同的是：關於第四句的「中道」。青目釋認為：舉凡一切是緣生無實自性者都名之為「空」；而「空」並非是空無所有或是一切都不存在的含義。但另一方面欲示諸法實相，為眾生契悟實相之體，就不能不遷就世人之識見而有所「言說」——這可從「空亦復空」的說明中，我們可以清楚地瞭解到：青目釋所要表示的意味是為拔其「空見」。「空」並非是實體詞，它僅是抒義詞而已。而「空」之自身是離卻有、無二邊，因此名為中道。但是，吉藏

³⁶ 筆者以為：吉藏對於中觀理論的詮釋過程中似乎也有意「深化其實踐體驗」之情形。這如：提出「四重二諦」四種理由的第四點。詳細內容請參見：《中觀論疏》卷第二末，《大正藏》冊 42，頁 28b10-c4。

³⁷ 《大正藏》冊 30，頁 33b15-18。

的中道論，是立足於「假名」的思想，以「假名」攝前二句，借由前二句的否定而證成中道。二者所證成的中道觀，其差異處是：一是立足於空〔性〕（青目）明中道；一是立足於假名（吉藏）而說明中道。

總上所述的四種釋義中，在此我們作一小結：

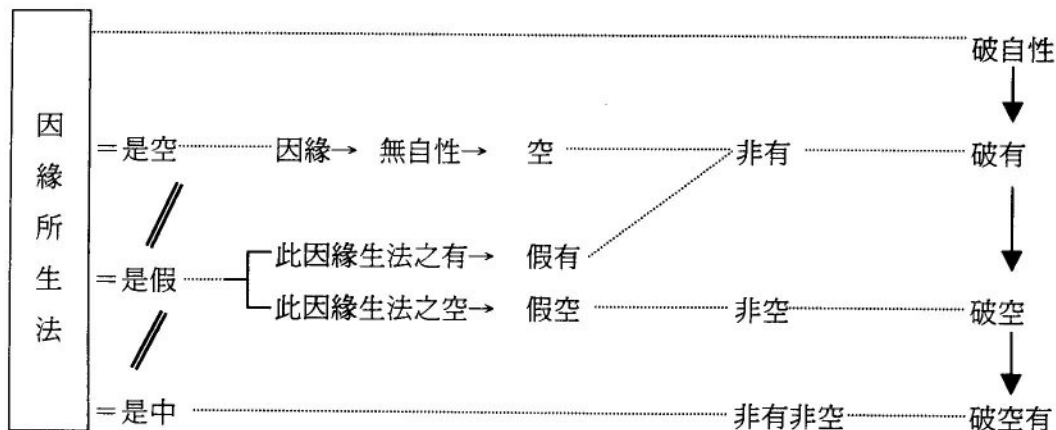
(1)吉藏《中觀論疏》中，對於〈觀四諦品〉第十八偈的四種釋義當中，我們不難發見，三論的基本理論是以因緣論和中道義為主。

(2)在「破病漸捨釋」中，如果我們觀看其「漸捨」所對治之法與能破的內容，我們可以發見：第四句的「中道」是第一、二句（有、空）的雙重否定而證成「中道」（從「中假義釋」中，我們也可以清楚地看到此一論證方式）。

(3)依照吉藏《中觀論疏》和《十二門論疏》的對照中，我們可瞭解到，在「破病漸捨」過程中，其所相對應的是外道、有部和成實師。再者，從「漸捨」的過程中，也可見其破除定性的次第而達至「中道」的境地。而其次第是：先破其自性（一句）→破有（二句）→破空（三句）→破空有（四句）。而其所顯示的內涵是：因緣→空→假→中。

(4)從《中觀論疏》的四種釋中，對於第十八偈所要闡述的因緣、空、假名、中道四義，吉藏自身似乎是將其重點鎖定於「中道」——依於前二句的「因緣」（有）和「空」是能表現（方便說——相當於教諦），中道是所表現（目的）的關係，而構成此能表和所表交涉關係的媒介則是由第三句「假名」所連繫。

(5)吉藏在對於第十八偈的四種釋義當中，我們似乎可說四種釋義的主軸理論，是以「中假義」為主的詮釋結構。再者，吉藏在詮釋第十八偈的四句時，也並非是從第一句至第四句展開平面的、次第的詮釋。而是以前三句作一立體的、交涉的關係來證成第四句的「中道」。因此，有關吉藏《中觀論疏》對於第十八偈的四種釋義的內在結構，可如下圖所示：



(6)從這四種釋所依的主軸理論——「中假義」看來，吉藏對第十八偈的詮釋過程中，不免有傾向三諦圓融之嫌。特別是在對第十八偈作歸結時說：「『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」。這箇中的原因或許是因為漢語的主語不明，而產生在詮釋上對緣起、空、假名、中道四概念視為平等地位的同義語。那末，吉藏在詮釋第十八偈的四句時，也就難免有彼此之間有相互交融的關係出現，而有傾向三諦圓融思想形態了。另一方面，吉藏在其他著作中也有以「非有非空」的中道，稱之為「第三諦」（見後述）。因此，吉藏對第十八偈詮釋上，似乎形成：借「中道（諦）」來彈破實有真、俗二諦，二諦是二的計執既除，如此始可契入諸法實相。此點可參考「破病漸捨釋」或者「中假義釋」的第四句可知。

但問題是，吉藏以第一、二句的有、空所詮表之世俗諦和第一義諦，而歸結於「非有非空」的中道——「第三諦」，那末，在吉藏的思想裡是如何看待二諦與三諦呢？有關於此問題，我們將在下一節中先行探討吉藏對三諦說所出現的語辭與所採取的態度。

四、吉藏對於三諦說之看法

（一）吉藏三諦說之語辭用法

有關三諦說思想如以吉藏（549～623）為一界線的話，那末，在吉

藏之前所譯出的經典與其古德的著書中，茲可分類如下：³⁸

1、姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）（350～409）³⁹ 譯《佛說仁王般若波羅蜜經》⁴⁰（二卷本）：

I.卷上〈二諦品〉第四云：

以三諦攝一切法：空諦、色諦、心諦故，我說一切法不出二諦。⁴¹

³⁸ 在吉藏之前有關三諦說思想，不祇是筆者所列這些而已。從吉藏《二諦義》看來，應該再增加真諦三藏（499～569）。如《二諦義》卷中說：「真諦三藏，明有三諦義。」（《大正藏》冊 45，頁 101b25-27；《卍續藏》冊 97，頁 272 左上 18～頁 272 右下 1。）而從《續高僧傳》卷 11〈吉藏傳〉記載可知：「吉藏」一名是真諦三藏所賜。（《大正藏》冊 50，頁 513c19-22）而另一方面，吉藏在其諸多著述當中也常常引述真諦之思想，如說：「真諦三藏云」、「真諦三藏」、「三藏云」等。【請參照：(1)《金剛般若疏》卷 1、卷 2（《大正藏》冊 33，頁 89a7、頁 90c2、頁 92a25、頁 93c5、頁 93c18、頁 95c2、頁 96a9-10、頁 97b28、頁 97c3、頁 97c12、頁 97c21）；(2)《仁王經疏》（《大正藏》冊 33，頁 360b11）；(3)《法華玄論》（《大正藏》冊 34，頁 420c27、頁 454b5、頁 456b11、頁 457b11、頁 459c10、頁 479c17）、《勝鬘寶窟》卷上本（《大正藏》冊 37，頁 9a27）；(4)《淨名玄論》卷 1（《大正藏》冊 38，頁 856a26）；(5)《中觀論疏》（《大正藏》冊 42，頁 18a12、頁 34a13、頁 45b6、頁 119a10、）；(6)《百論疏卷》（《大正藏》冊 42，頁 258b15）；(7)《三論玄義》（《大正藏》冊 45，頁 3b29）；(8)《大乘玄論》（《大正藏》冊 45，頁 45b12-13、頁 66c5）……等等。】

³⁹ 有關鳩摩羅什的生卒年，一般是說 344～413 年間，而本文在此是採用塚本善隆先生的說法：350～409 年間，有關此部分可參閱塚本善隆，〈佛教史上における肇論の意義——三 鳩摩羅什〉，收錄於塚本善隆編《肇論研究》，日本：京都，法藏館，昭和 30 年 9 月 20 日發行，頁 130～146。

⁴⁰ 有關《仁王經》是印度成立，抑亦是在中國所成立？一向是各有其解說，本文在此，僅是將現在存於藏經中的《仁王經》二譯本——羅什譯本和不空譯本，將吉藏所能取得的羅什譯本列出。而有關《仁王經》的成立的探討，本文在此略過不談，此部分可參閱：佐藤哲英：《天台大師の研究》，日本：京都，百華苑，昭和 36（1961）年 3 月 30 日發行，頁 548～553、頁 686～694。

⁴¹ 《大正藏》冊 8，頁 829b28-29。

II.卷下〈受持品〉第七云：

世諦三昧、真諦三昧、第一義諦三昧，此三諦三昧是一切三昧王三昧。⁴²

2、婆素跋陀（Vasubhadra）所作《三法度論》（三卷），僧伽提婆（Saṃghadeva）於東晉太元 16 年（391）譯出。該《論》卷中〈惡品〉第三云：

〔問：〕云何爲諦？

答：諦者，等〔諦〕、相〔諦〕、第一義諦。等諦、相諦、第一義諦是三種諦。⁴³

3、姚秦·竺佛念於弘始年間（399～416）所譯《菩薩瓔珞本業經》（二卷）

I.卷下〈佛母品〉第五云：

佛言：佛子，所謂有諦、無諦、中道第一義諦，是一切諸佛菩薩智母。⁴⁴

II.卷下〈因果品〉第六云：

慧有三緣：一、照有諦；二、無諦；三、中道第一義諦。⁴⁵

4、北涼·曇無讖（385～433）譯《菩薩地持經》（十卷）卷 8〈菩薩地持方便處菩薩功德品〉第十八云：

⁴² 《大正藏》冊 8，頁 833b7-9。

⁴³ 《大正藏》冊 25，頁 34c15-16。

⁴⁴ 《大正藏》冊 24，頁 1018b21-22。

⁴⁵ 《大正藏》冊 24，頁 1019b22-23。

復有三種〔諦〕：相諦、說諦、作諦。⁴⁶

5、淨影寺慧遠（523～592）《大乘義章》（二十六卷）

I.卷 10〈止觀捨義〉云：

二、約三諦以分三行，言三諦者：一、是世諦，謂法有相；二、第一義諦，謂法無相；三、實諦，謂法非有非無之相。⁴⁷

II.卷 10〈三慧義〉云：

於義法中有其三種：一者世諦；二〔者〕第一義諦；三〔者〕一實諦。通而論之於此三諦初受名「聞」，簡擇名「思」，成就正智說以爲「修」。隨相別分依於世諦成就聞慧；世法可爲言教及故依第一義成就思慧；理出言外，正智思量方能及故依一實諦成就修慧。⁴⁸

6、天台智顗（538～597）所著《維摩經玄疏》（六卷）卷 3 云：

《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。「亦名爲假名」，即詮俗諦也。「亦名中道義」，即詮中道第一義諦也。此〔〈觀四諦品〉第十八〕偈即是申摩訶衍三諦理。⁴⁹

7、嘉祥吉藏（549～597）的三諦說：

I.《法華義疏》（十二卷）卷 12 云：

所言「觀世音」者，「觀」是能觀之智；「世音」是所觀之境，

⁴⁶ 《大正藏》冊 30，頁 936c5-6。

⁴⁷ 《大正藏》冊 44，頁 667c5-7。

⁴⁸ 《大正藏》冊 44，頁 668b3-8。

⁴⁹ 《大正藏》冊 38，頁 535a11-14。

境、智合題名「觀世音」也。「觀」具三觀，「境」備三境。境備三境者，眾生發聲因咽喉、舌、齒和合有聲，謂因緣聲，名為世諦。「因緣所生法」，即是寂滅性稱為真諦。「亦為是假名，亦是中道義」即是非俗非真中道第一義諦。故此一音聲具足三諦。菩薩觀此三諦，即三種觀也。⁵⁰

II. 《二諦義》（三卷）卷中云：

《仁王經》何故云「三諦」——有諦、無諦、中道第一義諦耶？

解云：實唯一諦，無有三諦，但隨順眾生說有三諦。⁵¹

以上是有關吉藏自身的三諦——有諦、無諦、中道第一義諦所引用的《仁王經》內容及其之前的三諦學說思想。因此，在吉藏諸多著書中，對於《仁王經》的三諦思想的引用，在此有必要作一考察，特別是《三論玄義》，《二諦義》、《中觀論疏》和《大乘玄論》這四部著述。但是在吉藏諸多著書中，就筆者粗略閱讀中，吉藏曾引用三諦說的茲列如下：

(1) 《法華玄論》（十卷）：二次

a. 有人言：初觀三諦之理為開，三諦者：有諦、無諦、中道第一義諦；漸漸分明為示；不見三諦一異為悟；見中道任運順為入。⁵²

b. 次就三諦釋此文者：住忍辱地等謂世諦觀；於法無所行而觀實相謂真諦觀；亦不行不分別謂非真非俗中道觀。⁵³

⁵⁰ 《大正藏》冊 34，頁 624c8-14。

⁵¹ 《大正藏》冊 45，頁 101b21-23。

⁵² 《大正藏》冊 34，頁 403b24-28。

⁵³ 《大正藏》冊 34，頁 595b25-28。

(2)《法華義疏》（十二卷）：一次

- a. 「觀」具三觀，「境」備三境。境備三境者，眾生發聲因咽喉、舌、齒和合有聲，謂因緣聲，名為世諦。「因緣所生法」，即是寂滅性稱為真諦。「亦為是假名，亦是中道義」即是非俗非真中道第一義諦。故此一音聲具足三諦。菩薩觀此三諦，即三種觀也。⁵⁴

(3)《仁王般若經疏》（六卷）：五次

- a. 無相者：無有二諦相，離此緣相名第三諦。又云：無緣知心無緣、無相者，色、無相此二體空名第三諦。⁵⁵
- b. 三諦者：即是第三諦。⁵⁶
- c. 第三諦常寂然。⁵⁷
- d. 三諦攝一切法：空諦、色諦、心諦，故我說一切法不出三諦。⁵⁸
- e. 諦三昧、真諦三昧、第一義諦三昧，此三諦三昧是一切三昧王三昧。⁵⁹

(4)《二諦義》（三卷）：七次

- a. 從來明有三諦義：一世諦；二真諦；三非真非俗諦。故《經》云：有諦、無諦、中道第一義諦。⁶⁰
- b. 《仁王經》何故云三諦：有諦、無諦、中道第一義諦耶？解

⁵⁴ 《大正藏》冊 34，頁 624c9-14。

⁵⁵ 《大正藏》冊 33，頁 333c9-12。

⁵⁶ 《大正藏》冊 33，頁 334a19。

⁵⁷ 《大正藏》冊 33，頁 334b24。

⁵⁸ 《大正藏》冊 33，頁 342c24-25。

⁵⁹ 《大正藏》冊 33，頁 357a22-23。

⁶⁰ 《大正藏》冊 45，頁 91b19-21。

云：實唯一諦，無有三諦；但隨順眾生說有三諦。⁶¹

- c. 真諦三藏，明有三諦義。今明：此三諦並隨眾生故說耳。⁶²
- d. 又說有三諦作若為解耶？《仁王經》明三諦義，彼便曲解如此等經，皆是化妨礙之處。今明無礙，或時為三諦：有諦、無諦、中道第一義諦。⁶³
- e. 《仁王經》云：三諦，亦是不二為體——有諦、無諦即是教，非有非無中道第一義諦即是理也。⁶⁴
- f. 假有、假無是「教」，非有非無是「理」。中道第一義諦是理諦，真、俗是教諦；開理、教為三諦則得也。⁶⁵
- g. 前後明三種二諦，有時開則有三諦：有諦、無諦、非有非無中道第一義諦；有時攝三諦為二諦：有、無並世諦，非有非無為第一義諦。⁶⁶

(5) 《中觀論疏》（二十卷）：二次

- a. [復] 次，二諦合具八不，合明二諦中道有二義：一者合論二諦以釋中道；二者泯「二」歸乎「不二」辨於體中。就合明二諦為「中」復有三義：一者欲釋經論但明二諦義，即二諦攝法義周，不須明於三諦；二者單明二諦，此是單明用中，合明二諦合辨用中；第三明非真非俗方是體中，此釋經中三諦義也。⁶⁷
- b. 《仁王經》云：有諦、無諦、中道第一義諦。所以明中道第一義者，雖牒八不明二諦為欲開不二道；若不為開不二之道，諸

⁶¹ 《大正藏》冊 45，頁 101b19-23。

⁶² 《大正藏》冊 45，頁 101b25-27；《卍續藏》冊 97，頁 272 左上 18～頁 272 右下 1。

⁶³ 《大正藏》冊 45，頁 108c24-27。

⁶⁴ 《大正藏》冊 45，頁 109a6-8。

⁶⁵ 《大正藏》冊 45，頁 109b1-3。

⁶⁶ 《大正藏》冊 45，頁 114a22-25。

⁶⁷ 《大正藏》冊 42，頁 26a23-29。

佛終不說於二道，以道未曾真俗故名爲第一。⁶⁸

(6)《大乘玄論》（五卷）：三次

- a. 依大乘作章疏，開善亦聞此義，得語不得意；今意有第三諦，彼（開善）無第三諦。⁶⁹
- b. 《仁王經》云：有諦、無諦、中道第一義諦，故知：有第三諦。⁷⁰
- c. 明三種二諦。有時有三諦：有諦、無諦、非有非無中道第一義諦。有時攝三諦爲二諦：有、無並世諦；非有非無爲第一義諦。⁷¹

從上述著書中，吉藏所言「三諦」、「第三諦」和「三諦義」的用語中，大致說來，其所要表述的是：「中道為體」之學說——一方面有真、俗二諦教用「二」；另一方面，又以中道實諦泯寂諸邊，化解其偏執的作用。也就是說，吉藏所援用的「第三諦」——非真非俗諦、中道第一義諦、非俗非真中道第一義諦等語彙，其所要表達的是：「第三諦」，它並不是把「非有非無」視為某種意義的存有——將「非有非無」所否定了「有」、「無」後，而再度地落入另一層次的實有。因此，吉藏所言「三諦」、「第三諦」和「三諦義」的用語，我們可以說：吉藏所要彰顯的是三論教學精義——「無得正觀」——否定了「有」、「無」之偏執後，所得到的「第三諦」自然是一種正觀。

另一方面，我們如比對吉藏所援用的《仁王經》所說的三諦——有諦、無諦、中道第一義諦，和鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》（二卷本）以及吉藏對該經的註釋書《仁王般若經疏》（六卷）當中，

⁶⁸ 《大正藏》冊 42，頁 34c24-28。

⁶⁹ 《大正藏》冊 45，頁 19b10-12。

⁷⁰ 《大正藏》冊 45，頁 19b23-25。

⁷¹ 《大正藏》冊 45，頁 22b18-20。

我們將會發見：

(1)從上述吉藏著書中，我們可以發見：吉藏一再闡述、援用說到《仁王經》的三諦是：有諦、無諦、中道第一義諦。但是事實上，有諦、無諦、中道第一義諦的內容並非如吉藏所說的是來自於《仁王經》。因為，如就羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》而言，三諦的內容是：空諦、色諦、心諦。而有諦、無諦、中道第一義諦的名目是出現於《菩薩瓔珞本業經》(二卷)卷下的〈佛母品〉和〈因果品〉當中。問題是，吉藏對於有諦、無諦、中道第一義諦的名目是出現於《菩薩瓔珞本業經》沒有理由將它弄錯。此可由吉藏《仁王般若經疏》卷中四所說：「三諦攝一切法：空諦、色諦、心諦，故我說一切法不出三諦。」⁷²可以知悉。那末，這樣一來吉藏為何一再闡述、援用說《仁王經》三諦是：有諦、無諦、中道第一義諦，實在就不得而知了。

(2)吉藏對於《佛說仁王般若波羅蜜經》的註釋書《仁王般若經疏》和吉藏後期的撰述書《大乘玄論》所說的「第三諦」一語，在吉藏其他撰述書並未曾出現過「第三諦」這樣的語彙。然而在《佛說仁王般若波羅蜜經》中是曾出現過這樣的語彙：「無緣無相第三諦」、「於第三諦常寂然」、「觀第三義無二照」。⁷³不過較特別的是，吉藏在《仁王般若經疏》卷中三則明白地說到：「三諦者：即是第三諦」，⁷⁴這或許是參照《佛說仁王般若波羅蜜經》〈菩薩教化品〉第三有關吧。

(3)有關吉藏的三諦說思想從上述看來，似乎是主要來自於《仁王經》的三諦思想架構，而且吉藏自身也可能閱讀過真諦三藏(499～569)有關三諦義的相關著述(請參見：《二諦義》的c.)。不過，有一點可以確定的是：從前揭所述當中，不論是透過「世諦、真諦、非俗非真中道第一義諦」等三諦所作的觀行，而有所謂的「世諦觀、真諦觀、非真非俗中道觀」(請參見：《法華玄論》的b.或《法華義疏》

⁷² 《大正藏》冊33，頁342c24-25。

⁷³ 《佛說仁王般若波羅蜜經》〈菩薩教化品〉第三，《大正藏》冊8，頁827b28、頁827c19、頁827c15。

⁷⁴ 《大正藏》冊33，頁334a19。

的 a.)，抑亦是透過「世諦、真諦、第一義諦」等三諦所作的觀行，而有所謂的「世諦三昧、真諦三昧、第一義諦三昧」（請參見：《仁王般若經疏》的 e.)，或者是提出空諦、色諦、心諦，以此三諦統攝一切法（請參見：《仁王般若經疏》的 c.）。無論是「世、真、第一義」三諦，或「空、色、心」三諦，或「有、無、中道第一義」三諦，事實上它們都已具備了三諦的名目與觀念，它們都可視為吉藏三諦思想的重要文獻淵源。

(4)另外需說明的是，吉藏在很多時候似乎是將有、無與俗、真兩義互用，遣辭上又不大一貫。這點可以從吉藏所指涉的「第三諦」可明顯發見：有時釋之為「非俗非真中道第一義諦」（請參見：《法華義疏》的 a.；有時也釋之為「非真非俗中道觀」、「非真非俗諦」），有時釋之為「非有非無中道第一義諦」。（請參見：《二諦義》的 g.、《大乘玄論》的 c.）而不論是「非真非俗」或者「非有非無」用法、遣辭雖然不同，實際上，言外之意在超越一切分別戲論而不落於俗真、有無，是一樣的意趣。

再者，就前揭文中，吉藏所使用的語彙：「第三諦」、「三諦義」和「三諦」等三個語彙，其所要表述都是：說明「中道」為二諦之體，並且它非是常人所理解的居於兩偏之中，而以為有一定然的中道實理。如就吉藏所申的「第三諦」、「三諦義」和「三諦」而言，在某個意義上看來，這三個語彙是「異名同義」。以上是對於吉藏三諦說之語辭用法之確立，也初步地勾勒出吉藏對於三諦說論據之態度，有關這一部分，我們將在下一節中再作進一步探討。

（二）吉藏三諦說論據之態度

在此節中，有關吉藏對於三諦說引用之態度，本文將以《二諦義》、《中觀論疏》為主。

在《二諦義》卷上，曾作一設問，談到：

問：從來明有三諦義：一世諦、二真諦、三非真非俗諦，故《〔仁王〕經》云：有諦、無諦、中道第一義諦，若爾，云何

言：「諸佛常依二諦說法」耶？……（中略）……解云：常依二諦說法，不妨三諦。雖有三諦，不乖常依二諦說法。何者？今真、俗二諦，攝真、俗「二」為世諦，不真俗為第一義。若爾，唯是二諦，故云：諸佛常依二諦說法也。⁷⁵

由引文中，我們可以瞭解到，三論家的二諦論是以《中論》〈觀四諦品〉：「諸佛依二諦，為眾生說法」⁷⁶ 作為經證。此中，我們也可知道三論家的二諦觀的特點是以「言教方便」為其根底，來說明二諦所要詮表的內容。而這樣的主張，似乎是從攝山大師以來的傳統。

其次，由上述的問答中，以「從來明」世諦、真諦的二諦說與非真非俗諦，又再舉經證說有三諦的思想：有諦、無諦、中道第一義諦，而導歸於「不乖常依二諦說法」。從行文看來，引文中的這一問答，似乎是在徵問二諦和三諦之間關係為何？而從文脈看來，吉藏所要處理的工作是二諦與三諦間的會通。但是，我們不如說是，二諦與中道關係之處理。也就是：真、俗諦與非真非俗諦，有、無與非有非無中道第一義諦的問題之處理。另一方面，從引文中的問答，也可看出吉藏的「三種二諦」的跡象。即是，欲示真、俗，有、無是針對未契理者，其目的非是叫人去有存無，捨俗取真；而是誘導眾生由有、無，真、俗的「二」，而歸於有、無，真、俗的「不二」。那末，欲示「無名相法」就不能不就世人之名言識，而有所言說，借由名言安立而令悟其超乎言詮之理。因此，吉藏曾在《二諦義》卷上說：

解云：說有、說無，說非有非無，並是「教」，非是「理」。一往開理、教者，教有言說，理不可說。理即不可說，云何得悟？所以得悟理者，必假言說。為是故，說有、無，說非有非無，並

⁷⁵ 《大正藏》冊 45，頁 91b19-29。

⁷⁶ 《大正藏》冊 30，頁 32c16。

是教，皆令悟理也。⁷⁷

引文中，吉藏將「非有非無」之理必須藉由言說相而達至不可說之境域。因此，將此「非有非無」判攝為「教」門。這是因為三論家認為，二諦說是「因緣名」，並非是「自性名」。此點可從《二諦義》卷上所說「三論初章義」得知，如說：

今對他（二成實師）明二諦是教門。（a）無有可有，無無可無。（b）無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。（c）有不自有，由有故無；無不自無〔，由無故有〕。（d）不自有有，是無有；不自無無，是有無。無有不有，有無不無。此有、無表不有無，故名爲教門。⁷⁸

引文中，三論家表示自家的約教二諦，是針對於成實論師的約理二諦而提出。在此，需先說明引文中「無有」、「無無」、「有有」、「有無」等語彙，其內容我們可以視為「有」「無」的複句看待。

吉藏所要表述的是，以因緣觀二諦，「有無」、「無有」等是為了誘導眾生而施設安立。故「有不自有」、「無不自無」，「有」、「無」均是假設的方便，以導眾生歸於「不有無」之一理，故在這闡述的過程當中吉藏稱之為「教門」。

由以上所述，我們可以瞭解到，吉藏以為三諦說的內容仍然是不出二諦「教」說的範疇。此點可由下述三種二諦中對於三諦的會通可發見。在吉藏《二諦義》卷上當中，曾對此問題提出設問：如說：

問：說有、無可是二諦教，說非有非無不二，云何亦是二諦教耶？

答：爲是義故。所以山門相承興皇，祖述明三種二諦。第一明：

⁷⁷ 《大正藏》冊 45，頁 90b25-29。

⁷⁸ 《大正藏》冊 45，頁 89b19-24。

說有爲世諦，於無爲真諦。第二明：說有、說無，二並世諦；說非有非無不二爲真諦。汝所問者，只著我家第二節：「二」是世諦，「不二」是真諦。我今更爲汝說第三節第二諦義：此二諦者，有、無「二」，非有非無「不二」，說「二」說「不二」爲世諦，說非二非不二爲真諦。以二諦有此三種，是故說法必依二諦。凡所發言不出此三種〔二諦〕也。⁷⁹

由引文中，吉藏三重二諦觀的特點，不外是導人因二悟不二，若滯心「不二」，「不二」又成了取著的對象，與「二」相對而淪為二。故應再有一重二諦，消解「二」、「不二」這分隔，成「非二非不二」。因此，從假名施設的立場而言，「所以得悟理者，必假言說……。說有、無，說非有無，並是教，皆令悟理也」；也正因為如此，故吉藏說：「凡所發言，不出三種也」。在這過程之中，也表現了三論的「顯正」之精神。

其次，在本節一開始所引述的《二諦義》卷上當中，有關三諦的設問，由前揭文中，從吉藏所表示「汝所問者，只著我家第二節」，「二」是世諦，「不二」是真諦，也可以給予此問題作一解答。也就是說，從前揭文的三種二諦之立場看來，吉藏以為：經中所說的有無中道第一義諦，這仍然是名言假說的教門範疇。三諦說，我們可以說是泯除眾生的妄情分別的「漸捨」法門。如從實相的立場來說，它是「實唯一諦，無有三諦，但隨順眾生說有三諦」。這是因為：

二諦即是隨眾生法，中道第一義亦是隨眾生說。何者？既非「二」，豈是「不二」！故《中論》〔〈觀涅槃品〉第十六偈〕云⁸⁰：若有、無成者，非有非無成，有、無既不成，非有非無

⁷⁹ 《大正藏》冊 45，頁 90b29-c9。

⁸⁰ 《中論》〈觀涅槃品〉第十六偈：「分別非有無 如是名涅槃 若有無成者 非有非無成」（《大正藏》冊 30，頁 35c16-17）。

何成？⁸¹

有關此偈吉藏《中觀論疏》卷第十本中，曾以藥、病譬喻之。他說：

今總問汝⁸²，爲以非有無作藥用，爲道理有此非有無耶？若作藥用病盡則藥消，若道理有非有無，我亦道理有有無。若言心有無不可得者，我亦心非有無不可得也。…（中略）…。故唯見有無無兩非也。⁸³

引文中，吉藏認為：「非有無」只是一種對治眾生對各種客存的有、無取著之「藥用」。因此，若把此「非有無」概念化作一「有」解或「無」解——「有此『非有無』」、「無此『非有無』」，這便是決定解，如此的「非有無」還是落入有、無二見之中。總之若以吉藏思想來檢視「非有無」，那末，若對「非有無」所要表述的內涵還殘存某種意義的有、無等執著，這些相對或相待的概念均需要泯滅的。⁸⁴ 因此，

⁸¹ 《二諦義》卷中，《大正藏》冊 45，頁 101b27-c1。

⁸² 「總問汝」在此，所指的是中假師、地論師與攝論師。如《中觀論疏》卷第十本說：「中假師等用非有非無為涅槃，亦是立涅槃出二諦外，名非有非無；又是地論師法界非有有；又攝論師明無住涅槃有兩解，皆是非有無。」（《大正藏》冊 42，頁 157c28～頁 158a2）。

⁸³ 《大正藏》冊 42，頁 158a24-b2。

⁸⁴ 在《中觀論疏》當中，認為吉藏「有」、「無」是眾見之根，它是會障礙中道、正觀的。這如：(1)《中觀論疏》卷第一本、卷第五本云：「有、無是眾見之根，障中道之本」（《大正藏》冊 42，頁 3c4、頁 72a7-8）【在《百論疏》卷下之下（《大正藏》冊 42，頁 301c20-21）亦有相同之文句】；(2)《中觀論疏》卷第十本：有、無是眾見之根，障正觀之本。（《大正藏》冊 42，頁 157a14-15）。其次，有關吉藏所引僧肇〈涅槃論〉破非有非無之思想，其實在龍樹《大智度論》當中，也有談到如：《大智度論》卷 15 云：「問曰：佛法常空相中，非有非無。空以除有、空，空遮無，是為非有非無，何以言愚癡論？答曰：佛法實相不受不著。汝非有非無受著故，是為愚癡論。若言『非有非無』是則可說可破，是心生處，是鬥諍處。佛法則不然，雖因緣故說『非有非

從方便教門來看，這一切世俗的言說是「凡有所說，皆為息病，病息則語盡；如電摧草，草死而電消；不得復守言作解。守言作解，還復成病，無解脫。」⁸⁵ 而《中觀論疏》的「藥用」可以與前揭《二諦義》所主張「隨順眾生」作一相互對應。如此，我們可以這樣會通：若有、無是作為「隨順眾生」的假說，那末，非有非無中道第一義諦亦是對治有、無定見病因的「藥用」，它亦是「隨順眾生」而假說施設的。

另外，在《二諦義》卷下當中，吉藏對於《仁王經》的有諦、無諦、中道第一義諦的「三諦說」，在解釋上則以「理教」為基點來證成三諦義。如說：

又說有三諦，作若為解耶？《仁王經》明三諦義，彼便曲解，如此等經，皆是他妨礙之處。今明無礙，或時為三諦：有諦、無諦、中道第一義諦；或時非真非俗為理，真俗為教。理教合論故有三諦也。⁸⁶

引文中，「彼便曲解」或者「他妨礙之處」指的是成實師。吉藏認為成實師所主張真、俗二諦是具其「二理」，這是有過失。有關這個問題，在《二諦義》卷上，吉藏曾對開善提出質難：

難：若「二〔諦〕」是理，即無不二理，若有不二理，即成三

無』不生著。」（《大正藏》冊 25，頁 170c18-23）這是因為「畢竟空義〔中〕，無有定相。不可取，不可傳釋得悟，不得言有，不得言無，不得言有無。不得言非有非無，非非有非非無亦無，一切行處滅，言語斷故。」【《大智度論》卷 55 云：（《大正藏》冊 25，頁 448b5-8）】；也因此吉藏在《中觀論疏》卷 1 曾譏「非有非無」為「愚痴論」：「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。」（《大正藏》冊 42，頁 19c29～頁 20a3）【相同內容也可參照《法華玄論》卷 2：《大正藏》冊 34，頁 381c12-18】。

⁸⁵ 《中觀論疏》卷 2 末（《大正藏》冊 42，頁 27b13-16）。

⁸⁶ 《大正藏》冊 45，頁 108c24-28。

理。⁸⁷

吉藏認為：

二諦非理，乃是方便教門。如三車門外，門外實無三車，方便說三，令悟不三。今亦爾，實無二諦，方便說二，令悟不二。故二諦是教門也。⁸⁸

又舉經說：

《華嚴〔經〕》云⁸⁹：文殊法常爾，法王唯一法，一切無畏人，一道出生死。既唯有一道，無有二道；唯有一理。無有二理也。⁹⁰

依引文意思看來，吉藏雖盛唱二諦之「二」，其意在表無得正觀的「不二」，故他又謂中道是二諦體，以為二諦說的成立，目的不外是顯中實之道。因此，一方面有真、俗二諦教用的「二」，另一方面有中道實諦體的「一」，合則成「三」。由此，我們似乎也可看出吉藏由二諦說進而提出三諦觀念，稱真、俗二諦為「方便教門」，而尊中道為「唯一實諦」，並以言第三中道實諦為其教學中心所在。再者，有關前揭《二諦義》卷下對三諦義的解釋中，吉藏也提出經典來證成第三中道實諦為其教學中心——「中道為二諦體」之主張。《二諦義》卷下云：

《中論》〔〈觀四諦品〉第十八〕偈即是。彼云：因緣所生法，

⁸⁷ 《大正藏》冊 45，頁 88c4-6。

⁸⁸ 《大正藏》冊 45，頁 88c6-9。

⁸⁹ 請參照：《大方廣佛華嚴經》卷 5 云：「文殊法常爾 法王唯一法 一切無礙人 一道出生死 一切諸佛身 唯是一法身。」《大正藏》冊 9，頁 429b18-20。

⁹⁰ 《大正藏》冊 45，頁 108c15-17。

我說即是空，亦是爲假名，亦是中道義。……既云假名即中道，故中道〔爲〕二諦體也。又《華嚴〔經〕》云⁹¹：一切有無法，了達非有無，達有、不有，達無、不無，達有無不有無，故不有無爲有無體也。又《仁王經》云：三諦，亦是不二爲體，有諦、無諦，即是教，非有非無中道第一義諦，即是理也。⁹²

由引文中，吉藏一連所提出的三部經證中，特別是《仁王經》所說的三諦義，吉藏此一引用《仁王經》所說的三諦義作為經證的事實是值得注意的。

最後，筆者想就《中觀論疏》的「二諦合明中道」這一部分來探討。須先說明的是，在《中觀論疏》卷第一本當中，「初牒八不」中介紹了興皇寺法朗（508～581）的「三種方言」，在第二時方言中曾詳細說到三種中道。又在卷第二本的重牒八不的「正宗門」第四中，借由八不而解釋三種中道。此中，是依於八不而詮釋「二諦合明中道」，如《中觀論疏》卷2云：

〔復〕次，二諦合具八不，合明二諦中道有二義：(a')一者合論二諦以釋中道；(b)二者泯「二」歸乎「不二」辨於體中。(a'')就合明二諦爲「中」復有三義：一者欲釋經論但明二諦義，即二諦攝法義周，不須明於三諦；二者單明二諦，此是單明用中，合明二諦合辨用中；第三明非真非俗方是體中，此釋經中三諦義也。⁹³

引文中，一言以蔽之，吉藏的「二諦合明中道」所要闡明的，不外是那「二諦」觀的特點是以不落二邊的「中道」精神為其心軸。然而細分之則可分為三點：(1)「二諦攝法義周」：吉藏認為「三世十方諸佛所說法

⁹¹ 請參照：《大方廣佛華嚴經》卷5云：「一切有無法 了達非有無 如是正觀察 能見真實佛。」《大正藏》冊9，頁426下9-10。

⁹² 《大正藏》冊45，頁108c29～頁109a8。

⁹³ 《大正藏》冊42，頁26a23-29。

皆依二諦，以二諦總攝一切佛法」。⁹⁴ (2)「單明二諦」：單單說明真、俗二諦合明中道，仍然歸攝到「用中」當中。(3)「非真非俗方是體中」：從引文中我們可以說，在(b)「泯二歸乎不二辨於體中」即是在說明「非真非俗方是體中」的論點。而此「體中」是在詮「釋經中三諦義」。

（三）吉藏三諦說之評析

從上來的討論，我們可以發見：對於三諦說之，大體上是以「約教二諦」為其脈絡來詮釋、會通（二諦與）三諦。換言之，吉藏是將三諦說之內涵放置於「二諦」的詮釋脈絡當中。但問題是：吉藏這樣的處理方式為何？針對此問題我們將對於上述、《中觀論疏》卷 2，一一地來討論。

首先，從《二諦義》卷上探討起，在《二諦義》卷上，吉藏認為：二諦與三諦間祇是「開合不同」吧。所以，「雖有三諦，不乖常依二諦說法」——「攝真、俗『二』為世諦，不真俗為第一義」，就中而言，三諦說仍然可以攝於「三種二諦」之第二重二諦。筆者以為：吉藏可能意識到：眾生意識的能／所二分的分別和語言的教說是屬於「相待」域這二因素。因此，吉藏認為：就根機而言，從泯除眾生的妄情分別來說，三諦說不失為「漸捨」法門。而從假名施設的立場而言「所以得悟理者，必假言說……。說有、無，說非有無，並是教，皆令悟理也」。但是，從實相的立場來說，它是「實唯一諦，無有三諦，但隨順眾生說有三諦」。說三、說二，祇不過隨順眾生的方便說而已。就中而言，吉藏可說是照顧到眾生「思維」與「語言」二邏輯之瓶頸點——在意識或者語言概念中，祇要落入詮釋的活動便有一連串的能詮／所詮——詮釋活動。

但是，表面看來似乎是在會通二諦與三諦，我們不如說是，二諦與中道關係之處理。此點我們可以從《二諦義》卷下看出。卷下當中以

⁹⁴ 《中觀論疏》卷 2，《大正藏》冊 42，頁 22b10-12。《二諦義》卷上亦有類似的話，《大正藏》冊 45，頁 78a21-25。

「中道為二諦體」給予正面的詮釋，而此「中道為二諦體」仍舊是將「理、教」的概念導入來證成三諦——依真、俗教用「二」，中道實諦體的「一」，合則成「三」諦義。就中而言，吉藏可能企圖從我們一切認識的形態分別作用的可能，去欲示「諸法實相」。換句話說，吉藏是想借由二諦的教化安立，進而趨入「非安立諦」之境域。

末後，在《中觀論疏》卷 2 當中，所提出「二諦合明中道」之三義：(1)「二諦攝法義周」；(2)「用中」；(3)「體中」。我們可以說《中觀論疏》卷 2 是《二諦義》卷上、卷下所說的綜合歸納——「二諦攝法義周」：「攝真、俗『二』為世諦，不真俗為第一義」；「用中」：「三種二諦」之第二重二諦；「體中」：「實唯一諦」。

總上所述，如依吉藏的看法，二諦與三諦或是二諦與中道之間並沒有絕對之差別，說三、說二，祇不過是隨順眾生的方便說而已。而不管是二諦與三諦所要闡釋的，「實唯一諦」而已，兩者祇是所用方法不同。

五、結論

(1)首先，我們先來看《中論》〈觀四諦品〉第十八偈之分析。如依梵本頌之結構來分析：下半偈的「假名」、「中道」二者所論議的是「空性」，而此「空性」是用來描述「眾因緣生法」的。但是，如依漢語之語言性格——主語不明，來詮釋《中論》〈觀四諦品〉第十八偈，那末，則可能會被解作：(a)以「眾因緣生法」為一「主語」看待，而空、假名、中道三者作為「眾因緣生法」的謂詞或賓詞；(b)如果將第十八偈整句詩頌視為「一主語」，則可能會向平面式的或者立體式發展，而將因緣生法、空、假名、中道四者視為「異名同義」。

(2)從吉藏《中觀論疏》對第十八偈的四種釋詮釋過程中，發見：(a)種釋義的主軸理論，是以「中假義」為主的詮釋結構；(b)吉藏在詮釋第十八偈的四句時，也並非是從第一句至第四句展開平面的、次第的詮釋，他似乎是以立體的、交涉的關係來說明第十八偈的內涵。而導致吉藏對第十八偈作如此解讀，或許和前述漢語的「主語不明」之語言性格有關連吧。

(3)其次，如從吉藏諸多著述作一鳥瞰，我們可以說：吉藏是立足於從攝山大師以來三論家的傳統，以「言教方便」為其根底的「約教二諦」主張。⁹⁵ 但是，從上述說明中，吉藏在其著述中所詮釋之第十八偈的四句時，其思想脈絡就難免有傾向三諦圓融思想形態。而另一方面，吉藏似乎是以「二諦」的詮釋脈絡當中來闡釋「三諦」——「非真非俗方是體中」的假名絕待之二諦論（此點可參見前述：四種釋義中，小結部分第(4)點可知）。

最後，有關筆者在〈前言〉開始時，所提到吉藏（549～623）與智顗（538～597）兩者對於所引用的《中論》〈觀四諦品〉第十八偈的思想詮釋之比較，在此想就印順法師中的《中觀論頌講記》對於兩者之評論作一探討。從印順法師《中觀論頌講記》看來，印老對於兩者的評論是有著極大的不同。印順法師認為：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。而對於智顗所詮釋〈觀四諦品〉第十八偈評價卻是：(1)違明文；(2)違頌義。⁹⁶ 但問題是：

(1)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〈觀四諦品〉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。⁹⁷ 那

⁹⁵ 《二諦義》卷中云：「我出山以來，以二諦為正道」。吉藏屢謂《中論》以二諦為宗。這如《中觀論疏》卷 1 云：「此論雖無法不窮，無言不盡，統其要歸，會通二諦。」《大正藏》冊 42，頁 6c5-6。《二諦義》卷上云：「中論以二諦為宗。若了二諦，中論即便可明。」《大正藏》冊 45，頁 78b9-10。又引法朗言，認為「若了於二諦，四論則煥然可領；若於二諦不了，四論則便不明。」《大正藏》冊 45，頁 78a19-20。

⁹⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》頁 474～頁 475 說：「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。」

⁹⁷ 此部分請參照：《中觀論疏》卷第二本（《大正藏》冊 42，頁 22c27～頁 23a3）所述「中假義」與《二諦義》卷上（《大正藏》冊 45，頁 82c12-16）所述「三是義」之源流。

末，依此看來，三論家引用第十八偈所談到說的「三諦」思想傾向是要比起天台智顗（538～597）要早上數十年。

(2)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；⁹⁸ 一是以呼為「三諦」而已。⁹⁹

(3)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。¹⁰⁰

⁹⁸ 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」，《大正藏》冊 45，頁 91b19-20。

⁹⁹ 智顗《維摩經玄疏》卷 3：「《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。」《大正藏》冊 38，頁 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。」《大正藏》冊 45，頁 82c12-15、頁 85b7-8。

¹⁰⁰ 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。」《大正藏》冊 45，頁 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。」《大正藏》冊 45，頁 90c6-9。而智顗《妙法蓮華經玄義》卷 2 下說：「〔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。」《大正藏》冊 33，頁 704c26-27。《維摩經文疏》卷 6 亦說：「無、有為俗〔諦〕，中道即是真諦，即是說二諦也。」《卍續藏》冊 27，頁 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 6 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〕。」《大正藏》冊 46，頁 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 1 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。」《大正藏》冊 42，頁 19c29～頁 20a3【相同內容也可參照《法華玄論》卷 2：《大正藏》冊 34，頁 381c12-18】。智顗《法華玄義》卷 3 上云：「有是俗諦，無是真諦，亦不分別是遮二邊顯中道。」《大正藏》冊 33，頁 707a17-19。又卷 6 上云：「今言俗有真無……中道第一義非有非無。」《大正藏》冊 33，頁 746b19-21。

(4)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。¹⁰¹

(5)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：¹⁰²

(a) 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。¹⁰³

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。¹⁰⁴

(b) 智顗：

《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。¹⁰⁵

¹⁰¹ 吉藏部分在此不再引述，詳細內容請參照前揭文。智顗：《法華玄論》卷 2 云：「明三諦者，眾經備有其義，而名出《楞瑯〔經〕》、《仁王〔經〕》，謂：有諦、無諦、中道第一義諦。」《大正藏》冊 33，頁 704c16-18）。

¹⁰² 不同的是，吉藏將「因緣生法」解釋為俗諦；而智顗是將「亦名為假名」解釋為俗諦。

¹⁰³ 《大乘玄論》卷 1，《大正藏》45，頁 19b18-25。

¹⁰⁴ 《中觀論疏》卷第十本，《大正藏》冊 42，152b26-27。

¹⁰⁵ 《維摩經玄疏》卷 3，《大正藏》冊 38，頁 535a11-14。

亦說：

《中論》云：因緣所生法即空即假即中。¹⁰⁶

又說：

《中論》偈云：因緣所生法即空即假即中。¹⁰⁷

因此，筆者所不解的是：印順法師何以對於吉藏、智顗兩者的評論卻是迥然不同呢？¹⁰⁸ 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，也該應許智顗所詮釋的第十八偈思想亦是不離假名絕待的二諦論。

¹⁰⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 1 上，《大正藏》冊 33，頁 682c6。

¹⁰⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 6 下，《大正藏》冊 33，頁 758a14-15。

¹⁰⁸ 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》頁 39～頁 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。」和頁 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，是更與真常雜糅的。」以及印順法師本人較同情空宗有關吧。

【附錄】

(1) 《佛護注》¹⁰⁹

རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་འབྱུང་གང་ཡིན་པ། དེ་ནི་སྣང་པ་ཉིད་དུ་བཤད། དེ་ནི་བརྟེན་ནས་གང་གསལ་པ་སྟེ།
དེ་ཉིད་དབྱུ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ།
ཁོ་ཁོ་ནི་རྟེན་ཅིང་འབྲེལ་པར་འབྱུང་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་སྣང་པ་ཉིད་དུ་འཆད་དེ།
དེ་ནི་བརྟེན་ནས་གང་གསལ་པ་ཡིན་ཏེ།
དེ་ཉིད་དབྱུ་མའི་ལམ་ཡིན་ནོ། དེ་ལ་དངོས་པོ་འགའ་ཞིག་ཡོད་པ་ཉིད་ཡིན་ན།
དེ་ནི་བརྟེན་ནས་འབྱུང་བ་དང་བརྟེན་ནས་གང་གསལ་པ་ཡིན་པས།

凡是緣起的，它就被說為空性。它（＝空性）是依緣而被施設的，它（＝空性）也就是中道。

凡是緣起的，我就解說為空性。它（＝空性）是依緣而被施設的，它（＝空性）即是中道。

如果，其中若有任一事物存在的，它就是依待而生起的，也是依待而安立的（假名）。

(2) 《淨明句論》¹¹⁰

yo 'yaṃ pratītyasamutpādo hetu-pratyayānapekṣāṅkura-vijñānādīnām
prādurbhāvaḥ sa svabhāvena anutpādaḥ/ yaś ca svabhāvena anutpādo
bhāvānām sā śūnyatā/

¹⁰⁹ 德格版《西藏大藏經》，No. 3842，271A/6～271B/1。另外，筆者也發見《佛護注》與《無畏疏》之詩頌長行解釋一樣。有關《無畏疏》部分可參照：寺本婉雅，《北京，ナルタン兩版對校・西藏文龍樹造中論無畏疏》，京都市，丁字屋書店，昭和11年8月10日發行，頁383～頁384。

¹¹⁰ 轉引自：Raghunath Pandeya, *The Madhyamaka śāstram of Nāgārjuna* volume two, Motilal Banarsidass Delhi Varanasi Patna Bangalore Madras, First Edition: Delhi, 1989, pp. 203～204；並參照：Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass Publishers Private limited. delhi, First Indian Edition: 1992, pp. 503～504。

[yathā bhagavatoktam]

/yaḥ pratyayair jayati sa hy ajāto/

/na tasya utpādu svabhāvato 'sti//

/yaḥ pratyayādhīnu sa śūnya ukto/

/yaḥ śūnyatām jānati so 'pramattaḥ// iti//

tathā ārya-laṅkāvatāre/ svabhāvānutpattir sandhāya mahāmate/

sarvadharmāḥ śūnyā iti mayā deśitā iti vistareṇoktam/

dvayarghaśati-kāyām śūnyāḥ sarvadharmāḥ niḥsvabhāva-yogena iti/

yā ceyam svabhāva-śūnyatā sā prajñaptir upādāya/saiva śūnyatā upādāya
prajñaptir iti vyavasthāpyate/ cakrādīny-upādāya rathāṅgani rathaḥ
prajñāpyate/ tasya yā svāṅgāny-upādāya prajñaptiḥ sā svabhāven
anutpattiḥ/ yā ca svabhāvena anutpattiḥ sā śūnyatā/ saiva svabhāvānutpatti-
lakṣaṇā śūnyatā madhyamā pratipad iti vyavasthāpyate/

yasya hi svabhāvena anutpattis tasya astitva-abhāvaḥ/ svabhāvena ca
anutpannasya vigamābhāva-astitva-abhāva iti/ ato bhāvābhāva-anta-dvaya-
rahitatvāt sarvasvabhāvānutpatti-lakṣaṇāśūnyatā madhyamāpratipān
madhyamo mārga ity ucyate/ tad evaṁ pratītyasamutpādasya evaitā viśeṣa-
saṃjñāḥ śūnyatā upādāya prajñaptir madhyamā pratidad iti//18//

凡此緣起法即依待諸因緣的苗與識等之生起，他是不以自性而生的。

又，諸事物不以自性而生就是空性。

如是根據薄伽梵所說：

藉由諸緣所生的東西，事實上是不生的；

它的生起，並不是由於其自性；

凡是依於因緣的，就說為空；

凡是明瞭空性的人，他就是不放逸者。

如是在《聖楞伽經》中〔被〕廣說：

大慧啊！依於不以自性而生之意趣，故我（密意）說一切法都是空

的。

在《一百五十〔頌〕》〔也〕說：由於無自性，所以一切法是空的。

因為凡是沒有自性（自性空）的，即是依待而安立（假名）的。如此，成立那空性即是依待而安立的。車因輪等即車的零件而被施設，依於其部分而假立，就是自性的不生。凡不以自性而生，成立為空性。它不具有「有性」（存在性）之相（特性）的空性，安立為中道。因為，自性的不生，其體即是無所有的。自性不生者，〔不以自性而生的〕乃是不滅，是故它不具有「無性」（不存在）。是故，由於離於有和非有二邊，把具有一切不以自性而生之相的空性，即中道行，稱為中道。所謂的空性，依待而安立（假名），中道，乃是緣起之別名（不同的名稱；同義異名）。

【參考文獻】

一、《大正新修大藏經》：

- 《佛說仁王般若波羅蜜經》二卷（姚秦·鳩摩羅什譯）大正 8 No.245
《大方廣佛華嚴經》六十卷（東晉·佛跋陀羅譯）大正 9 No.278
《三法度論》三卷（東晉·僧伽提婆譯）大正 25 No.1506
《大智度論》百卷（後秦·鳩摩羅什譯）大正 25 No.1509
《中論》四卷（姚秦·鳩摩羅什譯）大正 30 No.1564
《菩薩瓔珞本業經》二卷（姚秦·竺佛念譯）大正 24 No.1458
《菩薩地持經》十卷（北涼·曇無讖譯）大正 30 No.1581
《迴諍論》一卷（後魏·毗目智仙共瞿曇流支譯）大正 32 No.1631
《金剛般若疏》四卷（隋·吉藏撰）大正 33 No.1699
《仁王般若經疏》六卷（隋·吉藏撰）大正 33 No.1707
《妙法蓮華經玄義》二十卷（隋·智顗撰）大正 33 No.1716
《法華玄論》十卷（隋·吉藏撰）大正 34 No.1720
《法華義疏》十二卷（隋·吉藏撰）大正 34 No.1721
《勝鬘寶窟》六卷（隋·智顗撰）大正 37 No.1744
《維摩經玄疏》六卷（隋·智顗撰）大正 38 No.1777
《淨名玄論》八卷（隋·吉藏撰）大正 38 No.1780
《中觀論疏》二十卷（隋·吉藏撰）大正 42 No.1824
《十二門論疏》六卷（隋·吉藏撰）大正 42 No.1825
《百論疏卷》九卷（隋·吉藏撰）大正 42 No.1827
《大乘義章》二十六卷（隋·慧遠撰）大正 44 No.1851
《三論玄論》一卷（隋·吉藏撰）大正 45 No.1852
《大乘玄論》五卷（隋·吉藏撰）大正 45 No.1853
《二諦義》三卷（隋·吉藏撰）大正 45 No.1854
《大乘法苑義林章》七卷（唐·窺基撰）大正 45 No.1861
《摩訶止觀》二十卷（隋·智顗說）大正 46 No.1911
《續高僧傳》三十卷（唐·道宣撰）大正 50 No.2060
《中論疏記》八卷（日本·安澄撰）大正 65 No.2255

二、《卍續藏大藏經》：

《維摩經文疏》二十八卷（隋·智顗撰）卍續藏 27

《二諦義》三卷（隋·吉藏撰）卍續藏 97

三、現代著作：

岩野真雄編集：

——《國譯一切經》論集部二（《中觀論疏》），日本：東京，大東出版社，昭和 9（1934）年 12 月 20 日初版，昭和 52 年 12 月 15 日改訂發行。

——《國譯一切經》論疏部七（《迴諍論》），日本：東京，大東出版社，昭和 43（1968）年 10 月 15 日初版，平成 6 年 5 月 10 日改訂二刷發行。

寺本婉雅著：

——《北京，ナルタン兩版對校·西藏文龍樹造中論無畏疏》，京都市，丁字屋書店，昭和 11（1936）年 8 月 10 日發行。

陸志偉著：

——〈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，民國 25（1936）年 12 月出版，頁 225～頁 243。

印順法師著：

——《中觀論頌講記》，臺北：正聞出版社，民國 41（1952）年 6 月初版，民國 81 年 1 月一修訂版。

平井俊榮著：

——〈二諦說より見たる吉藏の思想形成〉，《印度學佛教學研究》第 12 卷第 2 號（通卷第 24 號），日本：東京，日本印度學佛教學會，昭和 39（1964）年 3 月，頁 670～頁 676。

——〈止觀寺僧詮とその門流〉，《印度學佛教學》第 16 卷第 2 號（通卷第 32 號），日本：東京，日本印度學佛教學會，昭和 43（1965）年 3 月，頁 770～頁 779。

——《中國般若思想史研究～吉藏と三論學派》，日本：東京，春秋社，1976 年 3 月 31 日第一刷發行。

塚本善隆著：

- 〈佛教史上における肇論の意義——三 鳩摩羅什〉，收錄於塚本善隆編《肇論研究》，日本：京都，法藏館，昭和 30（1955）年 9 月 20 日發行。

佐藤哲英著：

- 《天台大師の研究》，日本：京都，百華苑，昭和 36（1961）年 3 月 30 日發行。

宇井伯壽著：

- 《佛教汎論》，日本：東京，岩波書店，昭和 37（1962）年 2 月 28 日第一刷發行，昭和 45（1970）年 7 月 30 日第四刷發行。

中村元著：

- 〈中道と空見——「三諦偈」の解釋に關連して——〉，收錄於《結城教授頌壽記念・佛教思想史論集》，日本：東京，大藏出版社，昭和 39（1964）年 3 月 31 日，頁 139～頁 195。

田中順照著：

- 〈三諦偈〉，高野山大學編集，《高野山大學論叢》第 7 卷，日本，高野山大學，1972 年 3 月 10 日印刷，1972 年 3 月 15 日發行，頁 61～頁 75。

栗谷良道著：

- 〈天台三諦說と吉藏二諦說〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷第 1 號（通卷第 61 號），日本：東京，日本印度學佛教學，昭和 57（1982）年 12 月，頁 138～頁 139。
- 〈天台における假の思想—吉藏との比較—〉，《印度學佛教學研究》第 32 卷第 2 號（通卷第 64 號），日本：東京，日本印度學佛教學，昭和 59（1984）年 3 月，頁 734～頁 735。

玉城康四郎著：

- 〈經典思想上の『中論』——四 中國初期における三論受容の狀況〉，收錄於壬生台舜編《龍樹教學の研究》，日本：東京，大藏出版社，1983

年 2 月 28 日初版發行。

廖明活著：

——《嘉祥吉藏學說》，臺北：三民，民國 74（1985）年 10 月初版。

三枝氏著：

——《中論偈頌總覽》，日本：東京，第三文明社，1985 年 12 月 25 日初版第 1 刷發行。

佛教學關係雜誌論文分類目錄編集委員會：

——《佛教學關係 雜誌論文分類目錄 IV（昭和 45 年 1 月～昭和 58 年 12 月）》，日本：京都，永田文昌堂，昭和 61（1986）年 1 月 31 日第一刷發行。

宗喀巴著，法尊法師譯：

——《菩提道次第廣論》，臺北：佛教出版社，民國 77（1988）年 7 月再版。

楊惠南著：

——《吉藏》，臺北：東大出版社，民國 78（1989）年 4 月初版。

Chr. Lindtner, *INDISKE STUDIER II NĀGĀRJUNAS FILOSOFISKE VAERKER*,
Akademisk Forlag, Kobenhavn 1982

Raghunath Pandeya, *The Madhyamakaśāstram of Nāgārjuna*, volume two, Motilal
Banarsidass Delhi Varanasi Patna Bangalore Madras, First Edition:
Delhi, 1989

Louis de la Vallée Poussin, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna*, Motilal Banarsidass
Publishers Private limited, Delhi, First Indian Edition: 1992