



## 僧肇對格義方法論的反省與轉向

張詒政

國立中正大學中國文學研究所博士班

### 提要：

傳入中國的佛典於鳩摩羅什之前，許多度藏的經典尚待逐譯或重譯，羅什抵長安後，所從事的譯作鮮少有阿含的作品，其大部分譯作均為空宗佛典。而中國早期中觀文獻，是羅什抵長安後十五年內譯、寫出的，其中以僧肇對中觀學具有典範轉移的意義。僧肇《肇論》及其注解經、序裏，嘗試將未脫格義舊習的魏晉般若空義，予以重新詮釋。簡言之，僧肇欲脫離格義的視域，提供另一種詮釋學談話的可能性。今以僧肇為中心的佛學研究，學者們已有充分的照察，特別是龔雋先生〈《肇論》思想辨證及其與石頭宗的關聯〉，對僧肇思想的中心觀念作了細密的勘辨、解釋。本文除汲取這些研究外，主要就僧肇時期的經、論、序等文獻依據，先釐清經論翻譯與格義的問題，次從詮釋學的意義上，審察僧肇與格義語詞的曲折關聯，復從對話過程中尋找僧肇對格義反省後詮釋的新方向。

### 關鍵字：

翻譯、格義、僧肇、心無、無知



## 一、佛典翻譯與格義問題的釐清

姚秦鳩摩羅什抵長安（西元 401）後，所譯經典大部分為空宗經典，主要如《摩訶般若波羅蜜》、《小品般若波羅蜜》、《佛說維摩詰經》、《般若心經》、《中論》、《大智度論》等，鮮少有《阿含》的作品。從羅什譯作不難發現，其關懷面向在空宗，特別是般若波羅蜜經系及中觀論典；而中國早期中觀文獻，是羅什抵長安後十五年內譯、寫出的。<sup>1</sup>其中助譯的羅什弟子，以僧肇對格義佛學及中觀學具有典範轉移的意義。但當時有關逐譯和重譯的佛典，所據原典是依印度或西域譯出，面對異源的語際、文化問題，「能指」和「所指」之間，不能作等值的對應關係，或再跨越語言的閾限，基於同一性建立知識居所。在當時譯經事業「新本日出，玉石混淆，於是求真之念驟熾」<sup>2</sup>的情況下，必會遭遇語言翻譯的互文、斷裂、隨意等諸問題。然則，與漢語語義結構殊異的異文化特殊語言現象，在句法型態與語義內涵的意合接榫，從當時的佛典注疏，時人對佛典的翻譯，往往以其本身的視域對接、參照為目的來轉換它們。

如《合維摩詰經序》指：支謙、竺法護、竺叔蘭等先後所譯《維摩詰經》「或辭句出入，先後不同；或有無離合，多少各異；或方言訓詁，字乖趣同；或其文梵越，其理亦乖；或文義混雜，在疑似之間。」<sup>3</sup>這裡，譯者譯轉的完成，似乎不必透過翻譯策略及其本質有關的考慮，而是視情況決定，以為只要轉換語言符號即是翻譯，忽略翻譯所賦予的譯者任務。翻譯的開放系統，雖然交授權力給譯者在跨文化的能動關係中，通過其本身的語言編譯原語文化的世界。這種方式，可以讓翻譯過程不斷積累、創造，得以保存語意的價值或開展新意義；另一方面，同時操作語言文字的問題，也會化約意義、遺失意義或意義的變化。易言之，我們若認可翻譯是語言符號的轉碼——意即再編碼的性質，以從語言符號的轉變，再顯跨文化語際的意義，如此語言文本的可譯性與否，穿越時空的異文化背景和譯者的文化差異，我們何以經過譯作進行認知，進而擴展自己的知識領域。況且，譯者都帶有他本身特定文化下產生的觀感和判斷，依賴於海德格（Heidegger）所稱的前理解，不言自明的先入之見。<sup>4</sup>

面對預設彼我、名異實殊的立場，翻譯佛典的工程裡，譯者從異源文化與本有文化間內在的各項意義、風格、語際的轉換，就必須以接近動態對等的翻譯，

<sup>1</sup> 參見 Richard H Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》（南投名間，正觀出版社，1996 年 12 月），頁 123、124、267。

<sup>2</sup> 梁啟超：《翻譯文學與佛典》收入張品興主編：《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999 年 7 月），頁 3797。

<sup>3</sup> 可參考陳福康：《中國譯學理論史稿》（上海：上海外語教育出版社，2000 年 6 月），頁 9。

<sup>4</sup> 請參詳（德）馬丁·海德格（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯、熊偉校、陳嘉映修訂：《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008 年 6 月），頁 176。



在兩種語際的相互談話，取得語言在轉碼的過程，不拘泥於形式對應（以概念譯概念、句式譯句式），被另一個談話者所生活的語境中理解。換言之，這種功能對等，在於接受者的反應，它嘗試把異源信息的語境與譯語文化的聯繫關係，等同原文接受者和信息之間的關係，除考慮譯語讀者的解碼能力及潛在興趣外<sup>5</sup>，並藉著譯作將潛藏原文的意義展現出來，這樣的聯繫，可以視為譯作同原典之間的生命屢，譯作以原典的來世為依據，因此，原典的譯本標誌著原作生命的延續。<sup>6</sup>從表面上來看，動態對等的翻譯，即意味語境的轉換與重構，雖不同於形式對等的翻譯類型，但仍會轉化出不同言說或書寫的方式，即便漢譯之名家者，他們不可能忽視原典和漢譯佛典間存在的聯繫關係。道安是中國最早涉及譯論之說，並注意到漢譯佛典語言的問題者，其〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉云：<sup>7</sup>

譯胡為秦，有五失本也：一者，胡語盡倒，而使從秦，一失本也。二者，胡經尚質，秦人好文，傳可眾心，非文不合，斯二失本也。三者，胡經委悉，至於嘆詠，叮嚀反復，或三或四，不嫌其煩，而今裁斥，三失本也。四者，胡有義說，正似亂辭，尋說向語，文無以異，或千五百，刈而不存，四失本也。五者，事已全成，將更傍及，及騰前辭，已乃後說，而悉除此，五失本也。（中略）前人出經，支識、世高、審得胡本，難繫者也；又羅、支越，斫鑿之巧者也，巧則巧矣，懼竊成而混沌終矣。若夫以詩為煩重，以書為質樸，而刪令合今，則馬、鄭所深艱者也。近出此撮，欲使不雜，推經言旨，唯懼失實也。其有方言古辭，自為解其下也。於常首尾相違，句不通者，則冥如合符，厭如復折，乃見前人之深謬，欣通外域之嘉會也。

道安於佛典漢譯疏失的觀點：一、佛典的原語型態，與漢語語法其間詞序是倒置，由秦（漢）人注疏與翻譯之際，改從漢語型態。二、佛典本文尚樸質，漢譯後，文采經過潤飾。三、漢譯佛典對原典的經文論述或亂辭，時有增刪削簡，如錢鍾書所云：「譯者以梵之『質』潤色而為秦之『文』，自是『失本』，以梵之『文』

<sup>5</sup> 可參考（德）加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法》下（上海：上海譯文出版社，2005年5月），頁496、497。譚載喜編著：《新編奈達論翻譯》（北京：中國對外翻譯出版有限公司，2002年11月），頁XIX—XXI、34—71。〔美〕尤金·奈達（Eugene A. Nida）〈形式對等與靈活對等〉，收入張德鴻、張南峰編：《西方翻譯理論精選》（香港：香港城市大學出版社，2002年第二次印刷），頁39—51。

<sup>6</sup> 〔德〕班雅明（Walter Benjamin）〈譯者的任務〉，收入張德鴻、張南峰編：《西方翻譯理論精選》，頁200、201。

<sup>7</sup> 以下引用《大藏經》及《肇論》的資料，皆見自「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟（2009）。引用《大正新脩大藏經》出處是依冊數、經號、頁數、欄數、行數之順序紀錄，例如：（T30, no.1579, p.517, b6~17）。引用《卍新纂續藏經》出處的記錄，採用《卍新纂大日本續藏經》（X: Xuzangjing 卍新纂續藏。東京：國書刊行會）、《卍大日本續藏經》（Z: Zokuzokyo 卍續藏。京都：藏經書院）、《卍續藏經·新文豐影印本》（R: Reprint。台北：新文豐）三種版本並列，例如：（CBETA, X78, no.1553, p.420, a4-5 // Z 2B: 8, p.298, a1-2 // R135, p. 595, a1-2）。道安〈摩訶鉢羅若波羅蜜經抄序〉收入釋僧祐：《出三藏記集》，T55, no.2145, P52, b19



損色而為秦之『質』，亦『失本』耳。」<sup>8</sup>道安以為翻譯行動的目的，正因時人不瞭解異域的語言，需通過譯者的傳譯，使其能通而曉之，不過，他還注意到譯者與原文之間的語言文化處境，要得本緣故。但支謙等譯者令漢譯佛典的文本，飾文減質、求巧而失實，輕忽原典裡的語文意義，是道安未能稱許的。其實，為使秦人易瞭解佛典，即使兩者文化詞的意向型態有所衝突，譯者還是會將異己的語言文化作權變的方法，如我們所熟悉的「格義」（俟候再論），盡量用固有的語詞，翻譯、對應佛典裡的專有語詞。因為，原典語言與其文化的各種問題，譯者會根據自己的意識型態與他本來的文化整合對話，作為翻譯方法的選擇。

實際上，翻譯所涉及的，不是純然把語言意義再複製到他者的文本，而是意義的延伸，能動狀態，是「原作的生命之花在其譯作中得到了最新也最繁盛的開放」，「在譯作裡，不同的語言本身卻在各自的意旨方式中相互補充，相互妥協，最終臻於和諧」。<sup>9</sup>然以當時鳩摩羅什譯經前後的時間來觀察，有些譯者依舊做形式對等的翻譯方法，佛典與譯本甚或諸譯本之間的形式對應，例如：支謙與竺法護二人的舊譯與羅什的新譯彼此對應出現的語詞，如舊譯「勞」與新譯「煩惱」的對應，舊譯「善權」與新譯「方便」的對應，舊譯「咨嗟」與新譯「稱嘆」的對應。《維摩·弟子品》第三有：「如是食者，為非眾勞，亦非無勞」之句，此處應以「煩惱」之義訓讀其間的「勞」<sup>10</sup>，這些都關乎到譯語信息表達原語信息的準確度，不應只是附會文意，再行詮釋。佛典的翻譯就梵、漢兩者甚或第三、第四者的語際轉換，也會造成漢語與異域語言，何者是語言主體本位的觀點<sup>11</sup>，但本位觀的觀點具有其侷限性的限制，因為它處在第一位，基於此點觀照事物，而其文化語際亦必然牽引譯者的翻譯思考取向。職言之，譯者若處處以異文化為本位，忽略本位外譯語文化的語言、社會現象，那麼也會定規在想當然的預設裡，誤以為原典是完美，可以充任的自滿自足。

由前所述，我們須重新提問，翻譯過程在理解異質的佛典，是否類似詮釋上的錯誤，藉此以格內典之義的方法。顯然，這樣的問題架構下，我們可以看出兩者的聯繫性質，都試圖嘗試異質文化與固有文化的對話、學習。但翻譯的運作，更多牽涉到語體和意義的能動對等，讀者反應的位置，使其讀者對譯作不產生誤

<sup>8</sup> 錢鍾書：《管錘編》（四）（北京：三聯書店，2007年12月），頁1983。關於道安「五失本，三不易」之說，亦可參其氏著：1982—1984。及 Richard H Robinson 著，郭忠生譯：《印度與中國的早期中觀學派》，頁130—132。

<sup>9</sup> 見前揭書，頁201、205。

<sup>10</sup> 請參萬金川：《佛經語言學論集》（南投名間：正觀出版社，2005年初版），頁171—175。

<sup>11</sup> 劉宓慶先生從「本位」（原本的語言文化及歷史社會等等）的視角觀看，指出翻譯佛經：「初成稿之人多為天竺人，不熟諳漢文，國人又將佛經奉為天書聖典，唯恐僭越譯者，於是常常以梵文本位觀處理語文問題而捨棄本位，佛學中的許多論爭蓋源於此。例如東晉佛學的『本無』、『中道』之爭。（僧肇）批評『本無』之說：『情尚於無多，觸言以實無』，都偏向『無』一端去了，不成其為『中道』矣。」可存一說。劉宓慶：《翻譯與語言哲學》（台北：書林出版有限公司，2000年1月）頁39。



解。<sup>12</sup>儘管，翻譯的形式對等，透過譯語中的對應詞彙，翻譯原典的字詞，但這多少是經文語詞，在譯語文化的「轉生」，而這些轉生的語詞承接新的意義，也反映約定俗成的語言現象。<sup>13</sup>格義方法的使用，初看之下，提供我們在彼此能相互溝通的語際裡，尋繹出切合的語詞來溝通佛教義理內涵，「以經中事數，擬配外書，為生解之例」，「引莊子義為連類，於是惑者曉然。」。就此格義方法的客觀條件，以經中法數擬配外書，為的是要讓聞者生解。<sup>14</sup>僅以表面來說，格義的方法搭起兩種文化溝通的架橋，通過格義，我們可以關注異質文本的核心問題，建立文本的同一性；問題是，進行格義的人，是客觀地藉憑文本的內在語言，重新解釋內典文本，還是涉及詮釋主體對原典的充分掌握，即理解佛典的造詣能力。如是，都難免陷入「詮釋上過度決定」，當格義運用於傳統文本觀念的解釋時，本身就意味著冒險，它需要對話式的表現和不同的場景之間的聯想、調解和轉化，「比附」似乎必然成為某種擺脫不了的「超餘意義」。換言之，進行格義的人，對文本的閱讀與詮釋性，往往透露詮釋者立場多於被詮釋的文本<sup>15</sup>，這種方法易造成主體的主觀特權，有意識或無意識地將己身意義，歸為到內典的文本意義，甚至某文本意義最為核心的價值問題。

然則，用格義的方法，以說內典之義令人理解，是異質文化的初次進入，為了努力接觸其文化，不得以開展的操作平台。易言之，格義之不可免乃是因為我們只能依自己的語言體系、思想觀念來描繪異文化、將異文化歸類到我們語言體系、思想觀念的電腦檔案庫裏。這樣看來，格義是理解異文化的理解過程<sup>16</sup>，而初期的漢譯佛典，確實也有其轉換的困難，援引原有的語詞比附解說，應不難理解<sup>17</sup>。即使異質文化語言、思想觀念，擬配原有的語言、思想體系的過程中，如果不在於方法論上的運用錯誤，仍會受到人為操作模式的問題，與義理相違，產生偏頗。這種問題不能以簡單「格義」，統而概括之，因為這其間必會牽涉到複雜的語詞意義，文化背景等問題。

<sup>12</sup> 請參見譚載喜編著：《新編奈達論翻譯》，頁 1—11。

<sup>13</sup> 可參考萬金川：《佛經語言學論集》，頁 144—151。在此，轉生的概念，是借用萬先生在述論佛經翻譯過程的語詞意義。

<sup>14</sup> 關於格義，參見湯用彤：《湯用彤全集》第一卷《漢魏兩晉南北朝佛教史》（石家庄：河北人民出版社，2000 年 9 月），頁 178—180。呂澂：《呂澂佛學論著選集》第五卷《中國佛學源流略講》（濟南：齊魯書社，1991 年 7 月），頁 2503、2504。邱黃海先生：〈格義概念之方法學的解析〉，影印本，頁 1、2。

<sup>15</sup> 請參考龔雋：《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》（台北：新文豐股份有限公司出版，2002 年 5 月），頁 23。及林鎮國：《空性與現代性》（台北：立緒文化事業有限公司，1999 年 3 月），頁 165。

<sup>16</sup> 參邱黃海先生：〈格義概念之方法學的解析〉，頁 6。

<sup>17</sup> 早期的「格義」是因譯場「譯講同施」形式而產生的方法，在翻譯後為大眾講解經義的情形，是普遍的作法。異質文化的進入，援引原有的語詞比附解說，是不難理解的。但這語詞若不是一般可以對等之事物時，而是中土本來沒有的，就只有舉例來比擬了，這權宜之比附的方法，或可以看出異質文化間的種種，想要完全靠比附來理解是有限制的。見李幸玲：〈格義新探〉（《中國學術年刊第十八期》，1997 年出版），頁 147。



## 二、僧肇對格義佛學的反省：支愨度「心無」概念為例

我們在前所述，原作的生命之花在譯作中再綻放，為什麼能帶來原典意義的釋放、創造，開啟經典內所勾勒的視界。能夠達乎如此高度的翻譯運作，譯者翻譯的質量，必影響後世對其譯者的評價，並以其譯作為範本，透過典範的譯本來理解異質文化。在佛典譯轉過程，遭遇到的異質性語言文化，必增加翻譯過程中所帶來背後的隱藏問題。這樣的情況下，以本來文化的體系內解讀佛典的作法，是初期翻譯必然所處的困境，雖然有些錯誤卻無可避免，但用自己的語言闡述佛典，至少我們認為佛典的文本是屬於開放性，其語詞裡存在一定的意義缺口，能彼此能動溝通。所以，佛典翻譯的漸次產生，必然會在互助的交際內，尋找一條能與佛典意義連結的通道，以新的視域理解漢譯佛典文獻。此前提是，它需要一位典範的譯者，延續原典的生命，啟示一種深刻向度，超越歷史距離及文化的差異。而以當時譯經之質唯有羅什譯作，僧肇〈注維摩經序〉稱譽：「什以高世之量，冥心真境，既盡環中，又善方言。時手執梵文，口自宣譯，道俗虔虔，一言三復，陶冶精求，務存聖意。其文約而詣，其旨婉而彰，微遠之言，於茲顯然矣。」在〈百論序〉謂什公所譯經典：「務存論旨，使質而不野，簡而必詣，宗致盡爾，無間然矣。」僧叡〈胡漢譯經音義同異記〉第四：「羅什法師俊神金照，秦僧融肇，慧機水鏡。故能表發揮翰，克明經奧，大乘微言於斯炳煥。」<sup>18</sup>可見，羅什譯作不違原典意義且能傳達經旨，活化原典的生命。例：《金剛經》至今有眾多的譯本，普遍傳誦的仍是羅什的譯本。究實，羅什所翻譯的作品，以空宗為多，確實能破外道小乘，合般若真空之旨，所以，「鳩摩羅什至秦，盛行此道，一時學者宗之，道生、僧肇、僧叡並肩相承。」<sup>19</sup>

顯然，這裡帶出一個問題：即羅什為一代之宗，他所譯出的佛典及傳播中觀之思想，對當時尤其以其門下，到底有何種程度的影響，據呂澂所述，向來對於佛學的研習，用「格義」方法的人，往往義理相違，這一論斷，是因為羅什譯本出來後，比較而知的。<sup>20</sup>考究起來，在譯經的方法上，關於般若空義的闡述，羅什提供理解的線索，即借用中國傳統的概念與佛教義理接會之外，跨越格義所標定的詮釋界線，使其佛典顯現的意義在羅什所處的場域下進行開展對話，突破理解本身侷限的可能性。從羅什之學的僧叡，在〈毘摩羅詰堤經義疏序〉評其本師曰：「自慧風東扇，法言流詠已來。雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即，性空之宗，以今驗之，最得其實。」<sup>21</sup>就是說，羅什所傳譯、悟理的空義最得其實，而其門人所取資本師的譯作、思想或參與翻譯、相互論究的環境下，蔚然定關河一帶，於是也會對時人在佛典意義的誤解和漢譯佛典的訛誤，有所評破。在

<sup>18</sup> 分別見釋僧祐：《出三藏記集》T55，no.2145，P58，a17、P77，b11、P4，b02

<sup>19</sup> 楊文會撰、周繼旨點校：《楊仁山居士全集》（合肥：黃山書社，2000年1月），頁151。

<sup>20</sup> 呂澂：《呂澂佛學論著選集》第五卷《中國佛學源流略講》，頁2503。

<sup>21</sup> 釋僧祐：《出三藏記集》T55，no.2145，P58，C13



此，我們稍引僧肇評判的對象支愍度為例來說明。

從文獻的記載，支愍度於南方立「心無義」說，僧肇〈不真空論〉謂：「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。」又《世說新語·假譎》篇，劉孝標註語：「舊義者，種智是有而能圓照。然則萬累斯盡，謂之空無。常住不變，謂之妙有。而無義者曰：種智之體，豁如太虛。虛而能知，無而能應。居宗至極，其為無乎？」<sup>22</sup>依劉孝標的注解，舊義指佛之智知一切種種法，能遍體圓照，是常住不變的「有」，但它的體因萬累斯盡的緣故，是空無。簡言之，舊義把智認為是無所不知，因此它是常住不變的「有」，才能遍顯一切種種法，但它的體無是解脫煩惱後才顯現。究實來講，種智常住不變的妙有，是破壞緣起法（不是真空即妙有、緣起即性空、煩惱即菩提的無少分別，相即無礙），不是中觀所稱依緣起法的假有，與性空義理相抵觸，因「空」義是拒斥自性、本體，乃當下非有非無的中道觀，按舊義所述，肯定「體」的存在，要不斷自我消除、消除，直到還原本來太虛的面貌。心無義論謂的種智，它的體性是「無」，這「無」是豁如太虛，虛而能知，無而能應。僧肇批評說：「得在於神靜，失在於物虛。」照僧肇的觀點，心無義理解的「空」，雖然領悟當體即空之義，未將現象世界的一切回溯到有一個形上本體的支撐，然卻否定萬物依緣起法而生的一面，因為俗世現象界的種種事物，它們雖是無自性，但它們是互相涵蘊，有生住異滅的流變歷程，因此，支愍度雖拒絕種智之體為恆常不變的論理，但仍未跳脫玄學的思維框架：說種智之「豁如太虛」，則這「虛」，則為「包天蓋地與萬物為一」<sup>23</sup>，視《莊子·庚桑楚》：「虛則無為而無不為」，〈應帝王〉：「至人之用心若鏡」的理路為基礎<sup>24</sup>，顯然，「太虛」這一點，可溯源到《老子·第十六章》：「致虛極、守靜篤、萬物並作」的工夫實踐與境界轉化，亦即「同一」「道通」的境界，是存有開顯之歷程<sup>25</sup>，不是趨近「虛無、抽象」的空洞概念。

若循此脈絡觀看，由於文獻資料不足，我們無法進一步確證「心無義」是否還有更精確的表述方式，但是道家的「萬物並作」，乃是道通為一非分別的狀態，天地人神之統一性居有著的映射遊戲。<sup>26</sup>而「心無義」以種智之體，等若道之「虛」，是否意味著種智乃「天地與我並生，萬物與我為一」的交融互攝，是存

<sup>22</sup> 南朝宋·劉義慶撰、梁·劉孝標注、楊勇校箋：《世說新語校箋》（北京：中華書局，2006年6月），頁

<sup>23</sup> 邱黃海先生：〈格義概念之方法學的解析〉，頁 8。

<sup>24</sup> 福永光司、松村巧：〈六朝的般若思想〉，收入梶山雄一等纂、許洋主譯：《般若思想》（台北：法爾出版社，1989年1月），頁 271。

<sup>25</sup> 請參見賴錫三先生：《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2008年12月），頁 234、235。及氏撰：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑—朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉（《清華學報》新三十八卷第一期，2008年3月），頁 58、59。

<sup>26</sup> 仝前賴錫三先生：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑—朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁 65。及孫周興選編：《海德格爾選集》下〈物〉（上海：三聯書店，1996年9月），頁 1181。



有開顯的本身呢？再次，若用「天地萬物，生於有，有生於無」之理路，來論及般若的概念，則元康《疏》之曰：「然物是有，不曾無也。」《中論疏》解之：「不空外物，即外物之境不空。」元康又解曰：「不知物性是空，故名為失也」。可見，支愍度的「心無」義，非佛法之義理<sup>27</sup>，因為，按僧肇所批判的心無說，它未能悟解緣起假有性空的中觀諦理，它的脈絡是順著老莊道家來詮釋大乘佛典核心的哲學問題。支愍度忽視的是，道家之道即「天地萬物之生生」<sup>28</sup>，相異於中觀的說法，「此有故彼有，此生故彼生」<sup>29</sup>，生死、涅槃都是依緣起而施設的。

僧肇〈不真空論〉中所破斥的，無論是「心無」、「即色」、「本無」三家義，僧肇都是以龍樹《中觀》思想，作為詮釋的軸心，論述緣起法的性空義。但我們檢視〈不真空論〉論序的一段資料，卻可察覺它與僧肇所指出的支愍度「心無」義中「虛」、「宗極」、「物」等概念亦有同樣提述。此問題是，僧肇是保持中觀學的論述旨趣作出他和「心無」的區分，抑或僧肇對「心無」的判定未合乎實情，畢竟語詞之間的關聯過於相近。龔雋先生嘗以傅柯（Michel Foucault）《知識考古學》中有關學術思想史的連續性、斷裂性、以及語詞的關聯、邏輯命題、陳述意義等複雜的觀念，說明僧肇與道玄思想有語詞和邏輯的同質性，但在義理方面仍存在的異質性。<sup>30</sup>傅柯區分語言、邏輯命題、陳述意義同質性之間的差異，認定「同一性不是執著唯一的標準，詞不可能每次都在相同的意義上被使用」<sup>31</sup>，發現歷史、文本、語詞等內涵的斷裂點、異質性。這裡，我們以傅柯所關注處理到的語詞同一性與異質性之關係，觀察以下一段引文：<sup>32</sup>

夫至虛無生者，蓋是般若玄鑑之妙趣，有物之宗極者也。自非聖明特達，何能契神於有無之間哉。

是以至人通神，心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者，豈不以其即萬物之自虛。故物不能累其神明者也。

故經云：「色之性空，非色敗空。」以明夫聖人之於物也，即萬物之自虛，豈待宰割以求通哉。

<sup>27</sup> 參湯用彤：《湯用彤全集》第一卷《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁 201、202。

<sup>28</sup> 賴錫三先生：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁 67。

<sup>29</sup> 以下引用《中論》之例，見 T30，no.1564，P1a—8c

<sup>30</sup> 詳參龔雋：〈《肇論》思想辨證及其與石頭宗的關聯〉，收入《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》，頁 119—123。

<sup>31</sup> [法]米歇爾·福柯（Michel Foucault）著、謝強、馬月譯：《知識考古學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007 年 4 月），頁 156、157。亦可參龔雋：〈《肇論》思想辨證及其與石頭宗的關聯〉，頁 120。

<sup>32</sup> 以下引用僧肇《肇論》引文，皆見 T45，no.1858



由前所述，僧肇對「心無義」的批評，乃聚焦在「物」之特性的看法，但同樣以相似性語詞為方便詮說的表述，意不在於方法上的問題，乃在於義理的內涵。從引文的述論看來，僧肇借語言的方便說明「物」的種種差別，並非物與物自爾、自己而然造成，所以不是郭象所謂：「自然即物之自爾」義。萬物之生起顯現的象，皆無自性，《中論》言：「諸法不自生，亦不從他生。」換言之，萬物的存在是相依隨轉隨動，不是實體自性故；若有，則落入小乘「我空法有」的說論。僧肇說：「萬象雖殊，而不能自異，不能自異，故知象非真象，象非真象故，則雖象而非象。」<sup>33</sup>「如果物有固定的自性，則自性不許變異，而一切的生成變化或修道證果亦不成立。物無自性空，這是說物超越有無的概念，因無自性，故不妨說有說無。不是空性，則一切不得成立。」<sup>33</sup>具體說，諸法緣起無自性，也包含了對有、實體性的否定。一方面，僧肇所承龍樹中觀「空」的思想，全然不是虛無的觀點，它超越「有相」與「無相」之上，僧肇引《中論》：「諸法不有不無者，第一真諦也。」

反之，回歸支愍度的觀點，即是僧肇認為「心無義」解讀佛典義理的錯誤，關鍵在於「雖然無心於萬物，萬物未嘗無。」前文，我們已經稍加述論，支愍度「虛」之概念，雖然要表述「種智」，但他可能未注意到老莊道家的背後意涵。然在解釋「心無」的義理時，準確地表述了「心」之所以為「無」在其「無心於萬物」、「無執於萬物」。<sup>34</sup>人們普遍認知事物，會以為世間萬物是有、實體、對象化的，執取萬物的自性，是故「唯識」學，乃否定人們認為實在的認識對象，外界對象化的一切，實際不過是「識」。客觀地看，支愍度僅止在心的作用上不執取萬物，復歸於豁然至虛，以此認定外界現象界即是空（無）；但外界萬物不是「無」，而是宛然有，剎那、變滅、流轉，也是僧肇所注意的依因帶緣，假名為物，色不在空外，空亦不在色外的「萬物之自虛」。同樣，大乘說「一切皆如」，「不見生死，涅槃有差別」，意不在於生死以外立涅槃，反對主客二元之對立，故生與死、有與無的過程，雖然是相互否定，但又不可分割地相互聯繫，是流轉的無窮，整體存在地在生命的此地此刻即被把握。<sup>35</sup>支愍度闡發的「心無」，未善巧將「空」是諸法的實相貫通到俗世的現象界，反而以心體無，趨向於主觀境界的體會，《中論》青目釋：「眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。」甚是善巧的闡明。

### 三、僧肇對格義的轉向：再陷入語詞意義同一的危機嗎

<sup>33</sup> 梶山雄一著、邱敏捷譯註：〈僧肇中觀學哲學的形態〉，收入（《正觀雜誌第四十一期》，2007年6月25日），頁208。

<sup>34</sup> 邱黃海先生：〈格義概念之方法學的解析〉，頁9。

<sup>35</sup> 可參阿部正雄著、王雷泉、張汝倫譯：《禪與西方思想》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1992年5月），頁149、150。



僧肇《肇論》對於中觀學的論究，是用老莊語詞去詮釋他所理解的佛教中觀之義，是聯類的形式上不得已的方便<sup>36</sup>，職言之，僧肇引用老莊等玄學的語彙，雖然避免了「名以定名」的思想模式，而是以「名同實異」的轉借方法，以此發揮佛教義理，但其中，不時假借老莊之言來詮釋佛理，在有意無意之間，是否會帶入老莊思想，造成語詞及思想概念的同質化？龔雋先生分別從湯用彤、呂澂、柳田聖山，把僧肇思想看成是道玄化的思想系統等這些觀點，認為還有不少問題值得審查，指出「語詞的沿習是否必然意味著義理的承接？如果照呂澂所說，《肇論》的形式和實質二者皆存在道玄化的問題，那麼又如何進一步解釋僧肇對他之前中國般若玄學化『異端之論』的批評匡正和超越？」<sup>37</sup>這裡，我們先以呂澂先生所謂「審一氣以觀化」、「物我同根，是非一氣」的「玄學」理路<sup>38</sup>為楔子。

僧肇〈不真空論〉云：「聖人乘真心而理順，則無滯而不通，審一氣以觀化。故所遇而順適，無滯而不通。」按此見《莊子·大宗師》：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」<sup>39</sup>兩則資料，皆涉及「氣」，後者的「氣」具有存在論的周遍流行，不立一個道體作為存有開顯的依據，由此，我們「才可以理解道家所謂『天地與我並生，萬物與我為一』的同體境界。」<sup>40</sup>「一切就是此根源之氣的流行示現，即一切莫不如『天籟』般地同時吟唱。」<sup>40</sup>因此，天、地、人、神之統一性——四化（Vierung），乃是這個天地並生，萬物為一的氣化狀態<sup>41</sup>，此時的我與外界關係不是二元對立，而是進入四化相互映攝的映射遊戲，所以莊子謂「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」。僧肇此處「審一氣以觀化」，元才《肇論新疏》釋之曰：「一氣語借道家喻一性也。觀謂觀照即量智也。化謂萬化即一切事相也，……意云：諦審一氣之性以觀萬化，則凡所對遇無不順性而契合，如此雖極目觀色，無非實相。」<sup>42</sup>文才的《新疏》，還是順著僧肇的理路來解讀，他體認到僧肇所說的，是以般若之智觀諸法實相，「法法皆真，萬物皆己」<sup>43</sup>，這種觀照，沒有預設成見，不存在被對象化的主體去瞭解現象界、肯定世界有實體之自性；凡以般若智慧了知的諸法實相，那種過去、現在、未來的區別，並不存在。般若所觀的諦理，為超越二元相對的立場，是無有定相的諸法實相，亦即是「空」，如此則般若所觀照：〈般若無知論〉的「聖心無知，故無所不知」，不致與惑智之知相同，仍是不取象而知的「無知」，即是般若，亦即僧肇所講的「虛

<sup>36</sup> 詳參龔雋：〈《肇論》思想辨證及其與石頭宗的關聯〉，頁 121、122。

<sup>37</sup> 見前揭書，頁 115、116。

<sup>38</sup> 呂澂：《呂澂佛學論著選集》第五卷《中國佛學源流略講》，頁 2592。

<sup>39</sup> 清·郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》第一冊（北京：中華書局，1997 年 10 月），頁 268。

<sup>40</sup> 賴錫三先生：《莊子靈光的當代詮釋》，頁 72。

<sup>41</sup> 請參考賴錫三先生：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，頁 64、65。及孫周興選編：《海德格爾選集》下〈物〉（上海：三聯書店，1996 年 9 月），頁 1181—1183。

<sup>42</sup> 文才《肇論新疏》T45，no.1860，P208，b15

<sup>43</sup> 憨山德清《肇論略注》X54，no.873，P331，a23



其心」而「無知」,「智無知,故能玄照於事外」<sup>44</sup>,消解一切所知的經驗直觀,返回到僧肇說的「內有獨鑒之明」。由上所述,僧肇與道家相似的語詞,在意義上確實展示不同的景觀圖像。

值得注意的,〈不真空論〉中的「聖人」,在〈般若無知論〉裡亦為重要,而且,亦為道家的關鍵語詞。先說僧肇援用道家「聖人」的出處,《老子》第三章:「是以聖人之治,虛其心,實其腹,弱其志,強其骨。」<sup>45</sup>僧肇〈般若無知論〉:「是以聖人虛其心而實其照,終日知而未嘗知也。」《老子》的聖人,是在那錯雜的社會階序,時代崩解之危機,彰顯主體精神的價值關懷,以建立存在界天地萬物本然和諧的關係;「虛其心實其腹」,則是透過還原去蔽的作用,「損之又損,以至無為」,來彰顯存有本身。但僧肇「虛其心而實其照」的命題,「力圖消構以致淨還原而達成虛寂清明,回到『主觀的起源』上去的格局(中觀緣起的宗趣,在於否定根源的第一因,試圖取消回到起源),這或許更切中中觀關於『般若』的意趣」<sup>46</sup>,取消了絕對性概念和絕對存在的追尋<sup>47</sup>,闡明般若空的核心,必須回歸緣起假有的性質來瞭解,建立在非有非無,為無有無相的真諦。而這個能「究竟」者,亦即僧肇所稱慕的「聖人」,此從下列敘述可知:〈般若無知論〉的聖人「不知而自知,不為而自為」,乃因般若無知而無所不知,所以能「智有窮幽之鑒,而無知焉。神有應會之用,而無慮焉。神無慮。故能獨王於世表,智無知,故能玄照於事外。智雖事外,未始無事,神雖世表,終日域中,所以俯仰順化,應接無窮。」依康德的說法,人具有關於現象之知識,卻不具有物自身智的直覺,但聖人肯定智的直覺,透過般若智的存在,直觀法性、真如。

問題是,《肇論》「知」、「無知」的資料,與老莊關係有密切關聯,亦涉及「聖人」的概念,日本學者福永光司嘗指出,僧肇關懷的觀點,是從郭象關懷的問題而來,述論僧肇的關注點乃至思維,和郭象「聖人觀」之間的關係。在這層意義中,僧肇對般若、空的探究上,以老莊的聖人觀理解「無知之知」的體得者、般若的會得者<sup>48</sup>,和道家的思想會通處,是否陷入語詞意義的同一危機。無聲地走

<sup>44</sup> 可以參看李明芳:《僧肇中觀思想研究》(台北:中國文化大學,2002年,哲學研究所博士論文),頁95。及龔雋:《〈肇論〉思想辨證及其與石頭宗的關聯》,頁140—149。

<sup>45</sup> 朱謙之:《老子校釋》(北京:中華書局,2000年9月),頁15。

<sup>46</sup> 龔雋:《〈肇論〉思想辨證及其與石頭宗的關聯》,頁146。亦可參看頁126、127。

<sup>47</sup> 舍爾巴茨基認為,將空理解為「絕對空無」,是對空的一種誤解。師承舍氏的穆諦他亦強調,中觀並沒有存在或本體論的學說。依穆諦的解釋,般若的存在,可以直觀真如法性(都超越非經驗性的直觀),那是超越思維不可分別與言詮的不二。請參考前揭書,頁125—128。及林鎮國:《空性與現代性》〈中觀學的洋格義〉,頁186—191。以及穆諦(T.R.V.Murti)著、郭忠生譯:《中觀哲學》(台北:華宇出版社,1984年11月),第九章〈絕對與現象〉,頁376—385。第十三章〈中觀、唯識與吠檀多絕對主義〉,頁517—528。

<sup>48</sup> 福永光司〈僧肇與老莊思想〉一文,對僧肇「聖人觀」與郭象「聖人觀」作了仔細的考察,他認為僧肇「即」的思想,以佛教的思維與理論——特別是空的思想——為媒介,一方面止揚郭象冥的思想,而又在一的根本的立場上,完完全全繼承郭象的「冥」。對郭象而言,所謂冥——無心——與物合一,那是肯定一切的存在為一切的存在,而又無己;既無己,即能為一切事。支持郭



進格義佛學，還是從道家的聖人、知、無知的概念，開展出佛教義理的一條明路。這裡，我們以郭象的「無知之知」稍作說明。

《莊子·人間世》曰：「且若亦知夫德之所蕩而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相（札）〔軋〕也；知也者，爭之器也。」莊子所述名與知，人的言說、行為，皆隱涵著語言權力和暴力一面，故郭象注：「夫名智者，世之所用也。而名起則相（札）〔軋〕，智用則爭興，故遺名知而後行可盡也。」<sup>49</sup>名、知，雖然是人類有限性主體普遍的認知及地位與表述等方式，但郭象認為這種有知之知，應歸於遺名知——「無知之知」即「無知而無不知」，消解彼此對待的關係。因為有知之知歧出處，皆在「無限追逐中表現，順官覺經驗而牽引，順概念思辨而騁驚。」<sup>50</sup>又〈人間世〉曰：「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。……夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏戲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」郭象則注曰：「言物無貴賤，未有不由心知耳目以自通者也。故世之所謂知者，豈欲知而知哉？所謂見者，豈為見而見哉？若夫知見可以欲為得者，則欲賢可以得賢，為聖可以得聖乎？固不可矣。而世不知知之自知，因欲為知以知之；不見見之自見，因欲為見以見之；不知生之自生，又將為生以生之。故見目而求離朱之明，見耳而責師曠之聰，故心神奔馳於內，耳目竭喪於外，處身不適而與物不冥矣。不冥矣，而能合乎人間之變，應乎世世之節者，未之有也。」<sup>51</sup>

依郭象的表述，歸於「未有不由心知耳目以自通者」的無知之知，不在顯示道家的真理，而是試圖打破順心知耳目的認知方式，即郭象所謂「耳目」的為見以見之，有意識地使用概念和思維、語言分析等能力，是另一種形態的遮蔽「心知」，因此我們「使之知」，則「心知之明亦不能內通而自知，而落於追逐之外知。」<sup>52</sup>郭象所注的「自知」、「自見」、「自生」等概念，即是歸於一切內通冥極的「無知而無不知」，消解一切對立矛盾，無心物之分，其實是道、物不二的「大制無割」。順此脈絡，則無知之知，是無「知相」故；若知相，即見「主客對待關係之撐架」<sup>53</sup>。照著老莊路線來觀察僧肇「無相之知，不照之知」，亦是無所取相故，顯然，僧肇也意識到郭象對道家的詮釋進路；但僧肇在此，卻給出不同郭象「無此諸相，

---

象的「無心」的是他肯定一切的精神、是如實的思想。他在「肯定一切」與「如實」中，賦予聖人實踐的根據。僧肇在「即」的思想中，完完全全的承繼郭象肯定一切的精神、如實的思想及對實踐的關心。支撐僧肇「即物」思想的是，剛毅的中國人的求道意欲，肯定一切的中國精神。請參見福永光司撰、邱敏捷譯註：〈僧肇與老莊思想〉，收入《正觀雜誌第二十六期》，2003年9月25日，頁193。或請詳參頁158—193。

<sup>49</sup> 《莊子》引文和郭象注，見清·郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》第一冊，頁135。

<sup>50</sup> 牟宗三：《牟宗三先生全集》第二冊《才性與玄理》（台北：聯經出版公司，2003年5月），頁245。

<sup>51</sup> 《莊子》引文和郭象注，見清·郭慶藩撰、王孝魚點校：《莊子集釋》第一冊，頁150、152。

<sup>52</sup> 牟宗三：《牟宗三先生全集》第二冊《才性與玄理》，頁246。

<sup>53</sup> 前揭書，頁247。



則一切自爾」<sup>54</sup>的佛教義理詮釋。般若之無知，並非如木石般無知，亦非待返照而無知，這是因為它是從當體性空的意義上，知一切本性空，合緣而生滅。對此，僧肇有「有知、所知、能知」的三方立論，認為有知、所知不能解說佛典所云「般若清淨」。換言之，般若若是取相分別施設之知，或是有知的常樂我淨四顛倒見<sup>55</sup>，而稱「清淨虛空」，這種惑智之知全然悖於「真智無知」。其次，以為所知的皆是有，如不是有，即不能成為所知；則「有」，必依心識而存在，如此我們所知的不離心識名言，是自心表象的客觀化。但是，中觀者從緣起觀的立場，不作依心識的所知而有，能知和所知的關係，是緣起相依的存在，佛觀一切法畢竟空，即是從緣起現相而通達，非由心識所知詮顯的客觀法性。<sup>56</sup>為此，僧肇〈般若無知論〉依順《中觀》的論點，最後歸結於「觸事而真」，即諸法無自性，資緣而起、待緣而有，但皆非真非有，歸返萬物之自虛。故澄觀《華嚴法界玄鏡》云：「觸事而真，不壞假名，而說實相。」<sup>57</sup>

## 結語

由前稍引之例，略說明僧肇與道家的「同」「異」，我們可以觀察到，僧肇對老莊道家語言與意義之間的複雜關係，確實區分中觀之空和老莊之道開展的不同宗趣。究實說來，僧肇於道家文獻有充分的照察外，其實在龍樹中觀學的體悟，已有深刻的探究。考察他假老莊之言的聯類論理，實際，不只是純粹符碼的運作來揭示其中義理；在詮釋過程中，他區別了老莊道家和中觀的細微精密之處，確立格義佛教的轉移。嚴格講，格義的使用，雖造成語詞概念的意義與要詮釋的文本產生差距，可是對於異質文化的佛典義理，卻是初次嘗試努力理解的一條道路。歸根究柢，格義的方法牽涉到合法性的問題，合法不合法取決在人為操作是否得當。筆者想，僧肇以其視域所見批判當時格義乖本，不在於絕對的否定格義，而是那種誤謬錯置地將佛典義理，建立玄學的同—性關係。<sup>58</sup>僧肇適接受羅什所譯的大乘經典，調節自己的觀看視域，來反省格義佛教的歧失，特別是用中觀的思想，重新審視格義佛教對「般若空」義的解釋，趨向老莊道家的論理，遺失原

<sup>54</sup> 參見牟先生對此的疏解，全前揭書，頁 247。

<sup>55</sup> 可參考李明芳對〈般若無知論〉的釋義。氏撰：《僧肇中觀思想研究》，頁 85—88。

<sup>56</sup> 參看印順導師：《中觀今論》（台北：正聞出版社，1992 年 4 月），頁 157—162。印順導師認為：「佛觀一切法畢竟空，即是於緣起的現相上而通達之。所悟入的空性，非由觀之使空，是從本以來法爾如此的。所以說『性自爾故』。所以佛說法性空寂，並非玄學式的本體論。」這裡印順導師區別了玄學和中觀學的不同，雖然玄學式的本體論，須再仔細勘辨。但由此可知，僧肇對中觀與老莊玄學的區分，其實也意識到它們語意的相似之間，是開展兩種相異的哲學進路。

<sup>57</sup> 澄觀所釋，是以僧肇「觸事而真」的不二觀念來解說《華嚴》。澄觀：《華嚴法界玄鏡》T45，no.1883，P679，a24

<sup>58</sup> 例如：道安在使用格義的方法，是有自覺的使用之，使聞者曉然，但道安後來也察覺到格義的方法被扭曲理解內典，所以不復使用。



本意義的核心問題所在。從語詞聯類的詞源關係，僧肇即可被認為是佛玄化的立場，然則這種觀念，依舊是人們用表面的觀看方式。事實上，大乘佛教義理中最核心的哲學問題，即透過僧肇對此等概念、意義的正確詮釋，借老莊詞彙的方便之故，開啟般若、空、中觀、緣起的確切通道，毋寧說，僧肇所處位置即具有典範的位置。

僧肇〈答劉遺民書〉云：「庶通心君子有以相其於文外」，由此觀之，經典意義的存在問題，現今，仍然可以開展跨度歷史時間的對話。

### 參考文獻

藏經（藏經部分皆見《大正新脩大藏經》「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典系列光碟（2009））

文才，《肇論新疏》

僧祐，《出三藏記集》

僧肇，《肇論》

憨山德清，《肇論略注》

龍樹菩薩造、梵志青目釋、鳩摩羅什譯，《中論》

### 古籍

南朝宋·劉義慶撰、梁·劉孝標注、楊勇校箋，《世說新語校箋》，北京：中華書局，2006年6月

清·郭慶藩撰、王孝魚點校，《莊子集釋》第一冊，北京：中華書局，1997年10月

朱謙之，《老子校釋》，北京：中華書局，2000年9月

### 近現代專著

牟宗三，《牟宗三先生全集》第二冊《才性與玄理》，台北：聯經出版公司，2003年5月

呂澂，《呂澂佛學論著選集》第五卷《中國佛學源流略講》，濟南：齊魯書社，1991



年 7 月

林鎮國,《空性與現代性》,台北:立緒文化事業有限公司,1999 年 3 月

梁啟超,《翻譯文學與佛典》收入張品興主編,《梁啟超全集》,北京:北京出版社,1999 年 7 月

陳福康,《中國譯學理論史稿》,上海:上海外語教育出版社,2000 年 6 月

萬金川,《佛經語言學論集》,南投名間:正觀出版社,2005 年初版

湯用彤,《湯用彤全集》第一卷《漢魏兩晉南北朝佛教史》,石家庄:河北人民出版社,2000 年 9 月

楊文會撰、周繼旨點校,《楊仁山居士全集》,合肥:黃山書社,2000 年 1 月

賴錫三,《莊子靈光的當代詮釋》,新竹:國立清華大學出版社,2008 年 12 月

劉宓慶,《翻譯與語言哲學》,台北:書林出版有限公司,2000 年 1 月

錢鍾書,《管錐編》(四),北京:三聯書店,2007 年 12 月

譚載喜編著,《新編奈達論翻譯》,北京:中國對外翻譯出版有限公司,2002 年 11 月

釋印順,《中觀今論》,台北:正聞出版社,1992 年 4 月

龔雋,《禪學發微——以問題為中心的禪思想史研究》,台北:新文豐股份有限公司出版,2002 年 5 月

## 國外譯著

Richard H Robinson 著,郭忠生譯,《印度與中國的早期中觀學派》,南投名間:正觀出版社,1996 年 12 月

〔日〕阿部正雄著、王雷泉、張汝倫譯,《禪與西方思想》,台北:桂冠圖書股份有限公司,1992 年 5 月

〔日〕福永光司、松村巧,〈六朝的般若思想〉,收入梶山雄一等纂、許洋主譯,《般若思想》,台北:法爾出版社,1989 年 1 月

〔法〕米歇爾·福柯(Michel Foucault)著、謝強、馬月譯,《知識考古學》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2007 年 4 月

〔美〕尤金·奈達(Eugene A.Nida)〈形式對等與靈活對等〉,〔德〕班雅明(Walter Benjamin)〈譯者的任務〉,收入張德鴻、張南峰編,《西方翻譯理論精選》,香



港：香港城市大學出版社，2002 年第二次印刷

孫周興選編，《海德格爾選集》下〈物〉，上海：三聯書店，1996 年 9 月

（德）加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯，《真理與方法》下，上海：上海譯文出版社，2005 年 5 月

（德）馬丁·海德格（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯、熊偉校、陳嘉映修訂，《存在與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008 年 6 月

穆諦（T.R.V.Murti）著、郭忠生譯，《中觀哲學》，台北：華宇出版社，1984 年 11 月

### 期刊論文

李幸玲，〈格義新探〉，《中國學術年刊第十八期》，1997 年出版

邱黃海：〈格義概念之方法學的解析〉，2008 年自印本

梶山雄一著、邱敏捷譯註，〈僧肇中觀學哲學的形態〉，收入，《正觀雜誌第四十一期》，2007 年 6 月 25 日

福永光司撰、邱敏捷譯註，〈僧肇與老莊思想〉，收入《正觀雜誌第二十六期》，2003 年 9 月 25 日

賴錫三：〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》新三十八卷第一期，2008 年 3 月

### 學位論文

李明芳，《僧肇中觀思想研究》，台北：中國文化大學，2002 年，哲學研究所博士論文