對中村元《東洋人の思惟方法》中有關思惟模式和中國佛教之析判

陳英善、劉紹楨　撰

編者按：本文註解因文長，統一置於全文最後。

目次

本文自頁7至頁61
一九九七年九月二十五日
正觀雜誌第2期

【提要】

【關鍵字】

【壹】前言

【貳】中村元的基本預設

一、基本預設
二、基本預設之謬誤

【參】中村元所理解的中國佛教

一、對天台之謬解
二、對華嚴之謬解
三、對禪宗之謬解

【肆】結語

【註解】

【附記】

【提要】

本文主旨在於析判中村元《東洋人の思惟方法》的思惟模式及其對中國佛教之理解。基本上，中村元是以傳統語言文法的詞性作為其思惟模式的基本預設，換言之，即以詞性的完備與否來分判東方人的思惟模式。但從近代語言哲學之研究可知，每一種語言本身皆有其完備之結構，由此得知中村元之基本預設是有問題的。再者，中村元在其基本預設之下，認為中國的語言詞性不完備，進而依此論斷中國語言文字無法表達普遍性、抽象性之概念，甚至論斷中國人缺乏形上學，這些論斷皆根源於中村元的詞性論而來。然而，從近代語言哲學及科學之研究，可知中村元此等之論斷是謬誤的，因為每一種語言皆有其完備之結構，所以，中國的語言文字仍足以用來表達抽象概念。 正因為如此，中村元以其謬誤的基本預設為前題，因而也造成其無可避免地對中國佛教乃至中國文化等種種之曲解。本文因篇幅關係，有關中村元對中國文化等之種種曲解，只針對中國佛教這部份來處理。因此，本文主要分兩部份來處理：首先，論述中村元的基本預設所存在之問題。其次，探討中村元對中國佛教之種種曲解。

【關鍵字】

1. 思惟模式　2. 詞性論　3. 雙重標準

【壹】前言

本文主要在於析判中村元《東洋人の思惟方法》的思惟模式及其對中國佛教之理解。基本上，中村元是以傳統語言文法的詞性作為其基本預設，即以詞性的完備與否來分判東方人的思惟模式，但從近代語言哲學之研究可知，每一種語言本身皆有其完備性之結構(1)，由此可知，中村元之基本預設是有問題的。且中村元在其基本預設下，認為中國的語言詞性不完備，進而論斷中國語言文字無法表達普遍性、抽象性之概念，乃至論斷中國缺乏形上學，這些論斷皆根源於中村元的詞性論所致，然從近代語言哲學及科學之研究，可知中村元此等之論斷是謬誤的，因為每一種語言皆有其完備性之結構，所以，中國的語言文字仍足以表達抽象概念(2)。因此，本文首先解構中村元之思惟模式的基本預設，指出其本身所存在的問題。再者，中村元在其基本預設之前題，對中國的文化有諸多之曲解，如中國歷史、儒家、道家、中國佛教、……等之曲解，由於篇幅之限，本文主要針對中國佛教這部份來論之，以探討中村元如何曲解中國佛教。除此之外，中村元對東方人思惟模式所作的論述，可說是採用雙重價值標準，以印度和中國作一對比為例，同樣是註解經疏，中村元則視印度人之註解典籍乃是對永恆真理之宣示，而對中國人的注疏則貶之為尚古保守，是種訓詁癖；再者，同樣是偽作的典籍，中村元則認為這是印度人泯滅自我無視於個體的表現，然而視中國偽經是對經典的篡改。諸如此類之雙重價值，可說不勝枚舉，對此部份，本文並不另闢章節來處理，只有在處理中村元所理解中國佛教這部份略提及之。但有關「偽經」之

論，倍受爭議。「近年來學者所以對所謂疑偽經會有如此比較積極的修正觀點，是因為他們從整個佛教史的眼光來看南傳、北傳、顯密全部佛教經典的成立過程，從而強調佛說的是法，但法不一定被佛所說而講盡」。故「牧田諦亮建議用『中國人的撰述經典』，……Tokuno建議用『本土的經典』，Strickmann則建議用『原始的中國經典』。……」(參于君方<「偽經」與 觀音信仰>，《中華佛學學報》，第八期，頁105，1995，7月)。 至於《東洋人の思惟方法》之版本問題，從中村元最初成書至後來，有諸多之變動和修改，本文主要是以決定版為主(3)。

【貳】中村元的基本預設

中村元所論述的東方人思惟模式，基本上，是基於傳統語言文法的詞性而來，以詞性論作為其基本預設及判準之所在。換言之，即是以語言文字之詞性完備與否，來論斷東方人的思惟模式。其認為印度之梵語具備完整之詞性，適合表達抽象性、普遍性之形而上的觀念；而中國語言文字之詞性不完備，所以無法表達抽象性、普遍性之觀念，造成形而上學之不發達。因此，可得知中村元之基本預設在於詞性論。以下針對此詞性論來加以分析，且進而批判此詞性論所存在之謬誤。

一、基本預設

中村元從印度梵語來加以分析，認為印度人喜愛用抽象名詞來表

達，梵語中的抽象名詞是語幹之後加上-ta、-tva接尾語而成（即陰性接ta，中性接tva），有關抽象名詞的使用，在梵文中是相當普遍的，而在日常一般性的文章中也常常使用之，且梵文對抽象名詞的運用也沒有什麼範圍之限制，比西洋語言對抽象名詞之運用來得更寬廣。中村元由此推斷出印度人的思惟模式是重視抽象的、普遍的，甚至將印度人慣於所用的巨大數目及日月星期等，皆視為是抽象普遍概念(4)。

中村元進而藉由印度語言（梵語）與西洋語言（英語）之對比，認為梵文語詞具備相當完整之結構(5)，適合用以表達普遍我，如常常使用一種特殊類型的使役形式，例如："Karoti"（做）的使役形式"Kārayati"（使做），此種之表達方式，意謂著指示者與被指示者彼此之間仍是同一動作，並沒有什麼彼此之不同(6)。且印度人為了表明共同主語，一般都用第三人稱，此顯示印度人不認為個別自我與彼個別自我是對立的(7)。印度常使用求欲式的動詞，此只表示行為主體的一種附隨行為(8)。此外，在梵語中常使用大量的非人稱被動語態，而此非人稱被動語態所顯示的是行為本身不是歸因於一個特定主體，而是由種種因緣所引起的，行為主體只是許多因緣之一(9)。諸如此類，中村元用以說明印度語言所表現的是普遍性、普遍自我，而否定一固定的行為主體，佛教的無我，亦不例外。中村元進而由此推論，印度人所重視的是普遍性，而缺乏個別性。由此可知，中村元之基本預設，決定於詞性論。 若吾人進而看看不同於印歐語系的中國語言文字，中村元認為中國語言沒有固定的詞性、語詞曖昧不明確、主語經常轉換等(10)，且認為中國文字是以象形文字為基本，由此而推斷中國人之思惟模式是具象的、具體的、個別的、特殊的、知覺的、……，甚至更

而論斷中國人缺乏抽象概念、欠缺形而上學，無法表達普遍性的概念，語言文字的表達及思惟模式皆是非邏輯性的。中村元依此進而論斷中國佛教對印度佛教的吸收，基本上已非印度佛教之原貌，且違背了印度佛教，而此種轉變，是根源於中國人的思惟模式，而此思惟模式受限於中國的語言文字。換言之，造成印度佛教傳入中國之變形，是中國語言文字使然。有關中村元此論斷，遍佈於整部書中，如中村元認為中國文字之構造，是以象形文字為主，而此文字是用來表達事物而已，而非用以表意；是為了滿足特殊化、個別性，不具備抽象普遍性。就以中國文字中最具普遍意義的「理」而言，中村元認為其只是具象的而已，缺乏普遍性抽象性；再就「圓」而論，中村元也將之視為是具象的球體，是靜止的、平面的，而認為中國人是以具象球體（物體）來表達象徵著完全的、無缺的、絕對的等之抽象概念，基本上與印度人對絕對者的把握完全相反，依中村元的意思，印度人視絕對者是無限的，不能以有限的物体來表達之，由此中村元推斷中國佛教以「圓」來表達印度佛教之絕對真理，是違背印度佛教之原意的[11]。

由上之種種論述可知，中村元對印度人、中國人思惟模式之論斷，基本上是立基於詞性論。

二、基本預設之謬誤

中村元以詞性論作為其基本預設，基本上是有問題的，由近代語言哲學之研究可知，每一種語言皆有其完備性之結構，所以，中國的語言文字仍足以表達抽象的、普遍的概念。並非如中村元所認為的中國語言文字詞性不完備而無法用以表達抽象概念。此也顯示了中村元以

詞性的完備與否作為判準之謬誤。

再者，中國語言文字雖在主謂詞、是與有……等的表達上不明確，但依李約瑟之研究，認為這種特質表現了中國思想著重於關係，而避免了實體之假設問題(12)。換言之，中國語言文字之詞性的不固定性，形成了中國人的思惟方式著重於關聯性、整體性。若言佛教的教義在於緣起，緣起者，乃顯示諸法彼此間的相依相存之關係，那麼，吾人可以看出中國的語言文字與緣起之表達更具有親和性，亦即是中國語言詞性之不固定及中國人著重於關聯性思惟可能更適合用來表達佛教之緣起教義，此可從印度佛教傳入中國後得到證明，如天台智者的緣起中道實相論所表現的緣起張力(13)，以及華嚴宗以無盡法界緣起論對緣起所作的淋漓盡致之詮釋(14)，皆是鮮明之例子，此也使得佛教在中國這塊土壤大放異彩，豈是如中村元所謂的中國佛教已背離了印度佛教？

相反地，從近代語言哲學之研究可知，詞性的愈固定性，可能愈違背緣起之精神，如主謂詞的對立與二元論間之關係。

因此，吾人可以知中村元用詞性之完備與否作為思惟模式之判準，基本上是有問題的，因為表達抽象的概念並不受詞性完備與否之限制，更何況每一種語言其本身皆具有完備性結構，皆足以用以表達普遍性抽象之概念。況且中國語詞之不固定性正顯示了其與緣起之親和性，此是不容抹殺的，豈容中村元任意曲解之。

然而，中村元依詞性論為判準及其個人對中國文化之偏見，加上其雙重價值，卻有意無意地扭曲中國文化、中國佛教等。由於篇幅之關係，以下針對中村元對中國佛教之曲解、誤解等來論述之。

【參】中村元所理解的中國佛教

一、對天台之謬解

中村元試圖從中國對佛教的容受中，來了解中國人的思惟模式，其中對佛教經典的翻譯，尤其是詞性上的問題，是中村元慣用以批評中國佛教的，以此推斷中國語言的思惟模式使得中國佛教違背印度佛教，中村元甚至以此對中國佛教諸多之曲解，以下加以列舉論述之。

〈一〉 有關悉檀之翻譯

依中村元的看法，認為中國人往往把漢譯梵文的表音文字以表意來理解，其於《東洋人の思惟方法》中，就舉「悉檀」(Siddhānta) 為例，認為南嶽慧思不了解「悉檀」乃是梵語 Siddhānta 的音譯，而將「悉」以意譯來解釋，解釋「悉」為完全、普遍的意思(15)，而視「檀」為梵語 音譯，以施的意思來解釋之(16)。因此，中村元認為慧思不了解梵語與漢語的語言構造之不同，將純是表音文字的「悉檀」誤解為表意文字，而賦予「悉檀」之深遠底哲學意義。

至於中國當時對「悉檀」的翻譯，是否如中村元所認為的純是音譯而已，這是值的商榷的。依《法華玄義》關此方面的記載，其云：

> 釋名者，悉檀，天竺語，一云此無翻例，如脩多羅多含；一云翻為宗成墨印實成就竟等。莫知孰是，……彼明文了義釋優檀那，諸師何得用宗印。翻四悉檀如此既謬，餘翻亦叵信(17)。

接著又云：

南岳師例《大涅槃》梵漢兼稱，「悉」是此言，「檀」是梵語。悉之言遍，檀翻為施。佛以四法遍施眾生，故言悉檀也(18)。

由上述第一段引文中，可得知在天台智者之前，有關「悉檀」一語，已明確知其是梵語（即所謂的天竺語），至於是否翻譯其義或不翻，引發了許多之爭議，令人莫知孰是。因此，天台智者引用慧思之看法，慧思認為悉檀乃採梵漢兼備的方式來翻譯的，此由上述第二段引文可知，即將「悉」採漢意兼梵音，「檀」採梵音，此即是中村元所批評的將「悉」視為漢意解之為「遍」，而非以漢音視之。然而吾人若進一步考察「悉檀」二字，可知此二字乃是具備了音意之特色，也許當初翻譯者在翻譯Siddhānta時，即採音意兼備之方法來翻譯，以此二字既能兼備梵音也能表達梵語之意思的漢語來翻譯；此二字也許因為時代久遠，將之視為只是梵語漢音而已，而引發出是否將之加以解釋的問題。在《法華玄義》中所言的慧思以梵漢兼稱來解悉檀，此中的梵漢兼稱應該是包括「悉檀」兩字兼備了梵漢音意，而在《法華玄義》所引用的「悉」是漢意，「檀」梵語，可說並不完整（此由慧思對悉檀之解釋可知），但中村元據此非難慧思不懂梵語將表音以表意來解之。然從《法華玄義》所述來看，中村元此非難是有問題的，因為從當時對「悉檀」翻譯或不翻譯所引發的問題來看，慧思不至於不知道「悉檀」兩字是梵語，因為這是當時一般的共識；再者從慧思試圖由表音中找出表意，亦可證明慧思對「悉檀」梵音並非不知道；另從慧思對「悉檀」所作的解釋一遍施一來看，可知「悉檀」兩字乃採音意兼備的方式，慧思以「遍施」釋「悉檀」，更凸顯出「悉檀」兩

字的翻譯兼備了梵音和漢意。中村元一味的以純表音看待中國對佛典之翻譯，未免太低估了中國文字具有表音和表意之特色。

另由拙著有關四悉檀之分析(19)，可知慧思及智者用「佛以四法施遍眾生」來詮釋「悉檀」是合乎《大智度論》原意的，由此也可推知，鳩摩羅什當時將Siddhānta譯成「悉檀」，而不譯宗義或宗印，可能是為了更符合《大智度論》之內涵而採取的音意兼譯的方式。此種翻譯方式滿足了原文的音意兼備的要求，更能充分地表達《大智度論》的內容，可說是一佳譯。如若不然，而譯成「宗義」則只是種「字典式翻譯」(20)。另外，中村元自己亦提及鳩摩羅什於翻譯「實相」時，並沒有用固定之名詞(21)，此正顯示了鳩摩羅什在翻譯上著重其活潑性(22)。

〈二〉梵(Brahamī)・佉婁(Kharoṣṭī)

關於翻譯上的問題，中村元又舉灌頂為例子，其認為灌頂將單純的古代印度文字形式之名的「梵・佉婁」音譯誤解成中國禮、樂、醫方等學問，而謝靈運則誤解成人名(23)。對於此問題，首先吾人從原文來理解，灌頂在《大般涅槃經玄義》以「增數」方式來解釋教相，灌頂認為「梵・佉婁」二字是世間法的代稱；「婆和」二字是出間法的代稱(24)。有關出世間法的代稱暫且不論，而以「梵・佉婁」代稱世間法，乃是灌頂從《瑞應經》(即《太子瑞應本起經》)的「太子乘羊車，詣師學書，師教二字，謂梵・佉婁」而來(25)，認為此二字應詮釋為世間禮、樂、醫方等之法，也就是指所有世間法(26)。但中村元將灌頂的世間法扭曲為中國的禮、樂、醫方等。因此，吾人從《大般涅槃經玄義》可知，灌頂是以「梵・佉婁」來統稱世間法，甚至謝靈運所指的

人名，亦是以此略稱來代表世間法(27)，而非如中村元將之解為只是人名或禮樂等。

「梵・佉婁」是一種字形，但亦是指佉婁書(28)，但為何從《瑞應經》的「書缺二字」轉變成灌頂所說的「師教二字」(29)，這是頗耐人尋味的，此顯示了當時翻譯版本之不同或對佛陀生平的諸多解釋(30)。

〈三〉《中論》「三是偈」

中村元對於中國語言的看法，認為有關前置詞、接續詞、關係代名詞與西洋語言比較起來，顯得非常少，且中國語言的名詞和形容語沒有單複數之分，動詞也沒有明確之規定，所以在漢語文章的意思是由概念和概念之關係來決定的，而不是由格與語之順序來決定(31)。因此，認為中 國語言所表達的是種曖昧性缺乏精密性，也因此中國所翻譯的佛典，不能與原義相同，不能正確理解佛典(32)。為進一步說明此道理，中村元舉了《中論》「三是偈」來說明天台以「空、假、中」三諦來理解此偈之錯誤。以下就針對此來加以釐清，先就「三是偈」梵文以明之：

> Yaḥ pratītyasamutapādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe, Śā prajñaptir upādāya pratipatsaiva madhyamā.(33)

此頌偈分前半段與後半段，前半偈的 yaḥ 是相應關係詞，tāṃ 是指 śūnyatāṃ（空），前半偈的意思是「緣起的東西，我們說它是空」。後半偈，Śā 是主詞代表前半偈的 śūnyatāṃ, upādāya 是「由……之故」，madhyamā 是「中」，pratipatsaiva 是「行跡或道」，所以後半偈意思是「由於空是假名原故，所以我們稱之為中道」。從整偈看

來，龍樹似乎認為「緣起、空、假名、中道」是同一意義的不同解釋，但龍樹於《中論》亦論及佛依二諦說法(34)，且認為佛雖依二諦說法，但不能將二諦加以分別視之為二，否則是不知真實義(35)。如此看來，此偈頌究竟是指一諦或二諦或三諦？仍有爭議。中村元將此偈頌譯為：

> 緣起的東西，我們說之為空，這是假名，這就是中道(36)。

而鳩摩羅什譯為：

> 眾因緣生法，我說即是無（空），亦為是假名，亦是中道義(37)。

中村元依此認為中國語言缺乏前置詞、接續詞、關係代名詞，而斷言天台以空、假、中三諦來解釋此偈頌是錯誤的。中村元此論斷是有問題，依據筆者＜從「三諦」論智者大師與龍樹菩薩之關係＞之研究(38)，得知天台智者對此偈頌之了解，並不固定為三諦，有時亦以一諦視之，況且一諦、二諦、三諦彼此之關係，依智者的看法，只是隨因緣所示不同所致，而非定執哪一種代表真理。如此而論，反而並非因為詞性之關係限制了中國佛教之表達，而是中國關連性的思惟更適合用於表達緣起的道理，依龍樹的看法，佛雖依二諦說法，但不能定執二諦，況《中論》「三是偈」中，亦存在一諦之情形。

〈四〉圓教

中村元認為天台以「圓融」表達事物相即；以「圓教」顯教理之圓滿，此「圓」只是一種視覺的、靜止的、平面的，缺乏抽象意味(39)。

中村元此之論斷是有問題的，其對天台之圓融、圓教之了解，只停

留在物體上，所以認為此「圓」是靜止的、平面的。然而，吾人若從天台教義來理解，將可得知天台所謂的「圓」，是指中道不偏之義，如《四教義》云：

> 所言圓者，義乃多途，略說有八：一教圓；二理圓；三智圓；四斷圓；五行圓；六位圓；七因圓；八果圓(40)。

接著，對此等圓加以解釋，其云：

> 教圓者，正說中道故，言不偏也。理圓者，中道即一切法，理不偏也。智圓者，一切種智圓也。斷圓者，不斷而斷無明惑也。行圓者，一行一切行也，大乘圓因、涅槃圓果，即因果而具足無缺，是為一行一切行。位圓者，從初地具足諸地功德也。因圓者，雙照二諦自然流入也。果圓者，妙覺不思議三德之果不縱不橫也(41)。

此是約略透過教、理、智、斷、行、位、因、果等八方面，來明圓義，整個對圓的運用是相當活潑的、立體的，表現出修行所依之教理，乃至所證之果，且圓義是配合著教、理、……果等而顯，如教圓，顯所說是中道，所以其所言不偏；如理圓，顯中道即一切法（指理與一切法相即），所以此理不偏，此不偏亦即指不偏空不偏有而言；乃至如果圓，是指法身、般若、解脫等之三德，彼此之關係是不縱不橫的。

因此，可知天台智者對圓的論述，以圓來表教圓、理圓、……，實乃著重於諸法的關係上來論述，以圓顯示諸法的不偏、不縱不橫，表現出法法之間的相即不可分割。由此亦可知，天台以圓來表達佛教中

道不偏之道理，可說是相當貼切的，不僅表現了佛教緣起中道的活潑性，亦顯示「圓」之一字具備相當豐富內涵，且也避免了以二元對立的抽象概念所產生的自性問題。豈是如中村元所說的：天台的圓是靜止的、平面的或是種物體。

另外，在《摩訶止觀》中，以圓來表示諸法的相即，以掌握諸法相即不偏之中道，此即是「聞圓法，起圓信，立圓行，住圓位，以圓功德而自莊嚴，以圓力用建立眾生」(42)。若能掌握此「生死即法身，煩惱即般若，結業即解脫」(43)之相即不偏道理，即是圓頓止觀(44)。而此相即思想中村元卻將之視為扁平化的變形(45)。如此具有豐富內涵的「圓」字，中村元卻將之加以貶化，由此也可得知中村元對中國語言之了解是極淺薄的。

〈五〉隱棲山林

中村元認為中國佛教與一般世俗社會隔離，此乃是受中國人固有的隱逸思想之影響所致，而將佛教的慈悲利他思想妥協於此(46)。在此吾人也可以看出中村元本身立論之自相矛盾，其一方面認為中國佛教相即思想肯定現實的真實性，另方面卻又說中國佛教與世俗社會隔離。

由此矛盾的立論中，中村元認為智者隱棲天台山從事修養與學問，此乃是佛教慈悲利他思想妥協於中國隱逸思想之表現(47)。姑且不論智者不顧文武百官（基至皇帝）眾人的力勸而毅然入山之動機是什麼，及其入山後的行為是否只是妥協於隱逸思想。但吾人皆知「隱棲山林，獨樂寂靜」之現象，此乃印度佛教不論大乘或小乘皆是極為普遍的現象，中國佛教只不過承續此傳統而已，豈是如中村元所說的妥協於中國的隱逸思想。再者，吾人來看看智者入山後的行為，若將智者

的生平約分為三期：早期的禪觀修行期、中期的弘法期、晚期的入山潛修期。由智者弟子灌頂所寫的《隋天台智者大師別傳》可知，即使在晚期，智者也非常關心慈悲利他的弘法事情(48)，更何況智者入山的動機，可說有非常強烈地意願想將他在弘法時期所面對的種種教內爭論，做一徹底地釐清之實踐工作，智者的此一實踐不論其對後代的影響是利或弊，但不可否認的，他的批判式實踐主導了爾後千餘年的中、日佛教的教理發展。這在口口聲聲以法施為第一的佛教，怎如中村元所說是妥協於中國的隱逸思想，顯然是中村元判準不一、自相矛盾所致。

〈六〉尚古保守性

中村元認為智者所謂的「歸命龍樹師」，是中國尚古保守性重系譜的表現(49)。而此句話也常被近代學者引用來批評智者。為釐清此問題，首先，吾人先來了解《摩訶止觀》如何說，其原文乃是置於《摩訶止觀》之首，此為灌頂記錄《摩訶止觀》所寫的序言，所謂：「智者《觀心論》云：歸命龍樹師，驗知龍樹是高祖也」(50)。灌頂此轉述與《觀心論》是有差距的，如《觀心論》云：

> 稽首十方佛，……
> 稽首十方法，……
> 稽首十方僧，……
> 稽首龍樹師，……(51)

很顯然地，《觀心論》所言是「稽首龍樹師」，是對龍樹的一種禮敬，而非「歸命龍樹師」，灌頂將《觀心論》的敬語「稽首」改成信仰語

的「歸命」，又將之推測為智者視龍樹為高祖。此很顯然地可以看出灌頂不是很了解一位大思想家的內心世界，智者在其判教中雖多處幫龍樹解釋，說明為何龍樹比較偏重「空」來論述的原因，但不可否認由前述「三是偈」吾人可以了解，智者當然自覺到其與龍樹之差別。後代因牽涉到派系之爭，紛紛立下延續不斷的系譜命脈，這不是思想的原創者所應負的責任，一般來說偉大的原創性思想家尤其是批判型的思想家，均非常反對如此的行為。然而中村元在未釐清此真相之前，加上其偏見所致，就斷然依此宣判智者是尚古保守的。

〈七〉註疏經論

中村元認為天台智者的《摩訶止觀》，大部份是對經論的註解(52)。這簡直可說是中村元不懂《摩訶止觀》所造成的謬判。《摩訶止觀》不僅有相當完整的體系，且有其獨創性，雖然引用了多達一百二十幾種的經論典籍，但絕非在注解經論，而是在智者的思想體系下來加以運用，透過對諸教諸經論的了解和分判，以襯托出圓頓止觀之義涵，以及如何實踐圓頓止觀(53)，是一部相有原創性的論著，卻被中村元曲解成是部對經論的注解。中村元以此謬判，將之貶為是對過去的崇尚，此亦是中村元雙重價值作祟所致。更何況《摩訶止觀》絕非是部註疏書，不知中村元是怎麼讀的，難道是受困於文獻所致，迷惑於天台對經論的旁徵博引，以至於無法了解《摩訶止觀》所要表達的義涵。

〈八〉念咒驅魔

中村元認為即使中國佛教最具哲學體系思想之一的天台智者，也認為病是由魔所為，而教人此時須以念咒驅魔，並且認為天台智者此種

看法表現了中國佛教咒術性，改變了印度佛教傳統以來對咒術的排斥(54)，中村元且認為這是中國佛教強烈偏好迷信的表現。另外，中村元又認為隋唐後的天台宗儀儀存有密教之色彩(54)。

姑且不論中村元於咒術對中、印佛教所採用的雙重價值，因為在印度佛教亦存在咒術除病等(56)。吾人先來探討中村元如何曲解智者的意思，在《摩訶止觀》中，曾討論到一位修行者在修行過程可能碰到的各種病患(57)。智者雖然認為有許多病是魔所成，但他更認為一位修行者本不可亦不必且不須學咒術，如其云：

> 術事體多貢幻，非出家人所須，元不須學，學須急棄(58)。

而且智者認為一念病心本非真非有，一念病心即是不思議境(59)應直就病境而起觀，縱使在不得已的情況下運用咒術，且應須急棄之，豈是如中村元所說的智者主張以咒術治病，而將智者上述之看法扭曲成妥協於中國咒術傳統。

〈九〉事理相即

天台宗透過事理不二、事理相即，來掌握實相道理，顯示「一色一香，無非中道」，如此頗富關聯性互動性所表現緣起的精神，卻被中村元視為缺乏形上原理(60)，只是經驗的、平面的而已，反而視真諦與俗諦相對立之下的真諦，才是具有形上學原理。

佛教的緣起可說是對絕對性的批判，天台藉由事理相即來顯示理、事的關係是不相捨離的，進而以此批判將理、事分為兩橛，此從天台四教（藏、通、別、圓）所分判的界內之即不即（藏教不即理，通教即理）與界外之即不即（別教不即，圓教即）可知，以此「相即」所

表達的理事關係，基本上，可說是相當合乎緣起的，顯示理與事彼此之間是種相互依存的關係。反而由二元對立（如真、俗對立）下所顯示的真諦，可說是違背緣起的，中村元不做此反省、不批判此思想，卻一口咬定印度佛教受限於中國的語言文字，且已變形和違背佛教緣起教義。殊不知中國語詞之不固定性 及中國關聯性的思惟方法有助於佛教緣起教義之表達，「理事相即」即是一明顯例子，不似印度佛教受限於印度語言（詞性之固定化），加上解脫輪迴等問題，使得真俗二諦往往呈現出對立局面。中村元所謂的形上原理（真諦）即是此種對立下之產物，此可說是種絕對預設，中村元不了解此，不批判此，反將合乎緣起的「事理相即」扭曲為只是經驗的、現實的、平面的。

〈十〉十界互具

中村元進而由絕對之現實化，推演出一切存在的皆不可否認，而認為中國人欠缺絕對惡此一想法，且認為智者的十界互具，地獄眾生亦可成佛，就是中國此種傳統的表現，因而認為此說法不合印度佛教五逆不能成佛的傳統(61)，中村元此看法亦是有問題的。

在《觀音玄義》所認為一闡提可以成佛，乃是一闡提不達法性，所以仍有可能為善法所染，由此而說一闡提可成佛(62)。

天台智者論十法界互具，主要用以說明一法與一切法之關係，是不可分割的，如《摩訶止觀》一念三千所明(63)，顯示法法無非中道實相之道理。至唐宋天台學，則著重十法界互具一念三千以顯理具思想，依知禮的看法，就佛界而論，餘九界皆是惡，而佛界不能離九界，乃是即九界是佛界，由此十界互具顯示界界相即之關係(64)。

另外，值得注意的，同樣是就十法界互具而論，唐宋以來的天台學

此明施用世間善法接引眾生乃是權巧方便。在此即已明判了世間法與出世間法之不同。而五戒與五常之關係如何？《摩訶止觀》進而明之，其云：

> 若深識世法即是佛法，何以故？束於十善即是五戒，深知五常五行義亦似五戒。仁慈矜養不害於他，即不殺戒；義讓推廉抽己惠彼，是不盜戒；禮制規矩結髮成親，即不邪婬戒；智鑒明利所為秉直中當道理，即不飲酒戒；信契實錄誠節不欺，是不妄語戒。周孔立此五常為世間法藥救治人病(68)。

在此明五常似五戒，從引文的解釋中，彼此有相類似之處。況且佛法不離世間法，若能深識此道理，世間法即是佛法。此豈是如中村元所言的妥協於現實社會政治？

另儒家的五常人倫道德，乃是世間法之綱紀，世間之善法，實談不上以異端視之。至於智者為何視印度九十五種外道之邪知邪見為惡法(69)，此只不過是印度佛教的共同看法。而儒家五常等善法實與正邪見不相干，只是世間善法而已，若從哲學的意義來看，智者在此所論儒家實未入 哲學之門，談不上是正邪見，從此而論，反而印度外道比儒家高了。

〈十二〉身份倫理

中村元有關印度與中國倫理的對比方面，有以下之謬：

中村元雖提到印度種姓問題(70)，但是他又把這種種姓的階級制度合理化成「大法」（普遍的法，Dharma）下的行為規範(71)，並特別強調印度佛教的階級平等觀對中國身份階級論革命性衝擊(72)，進而認為中

國佛教諸大師（如智者、吉藏等）在推崇佛陀的王族或婆羅門身時，將印度佛教的階級平等觀妥協於中國的身份階級(73)。

雖然，中村元也認識到中國的身份階級制度也不是很嚴格的，並為墨家的「兼愛」也並不足以改變中國傳統的身份階級(74)。但是中元卻忽略了中國的道家反對階級論而主張齊物論；法家反對刑不上夫而主張法律之下王族與庶民平等；即使儒家也是主張天人合一戴這些和墨家反對別愛而主張兼愛是一樣的，均不下於中村元用以合化印度種姓制度的「大法」。更何況印度的種姓制度更甚於中國的份階級。

不止如此，中村元不斷強調用來對比佛教中國化的原始佛教，在陀時代，其所定之戒律就已明顯的兩性不平等(75)，且有僧團科層化現象，形成僧團優先、比丘優越的傾向(76)。

由此可得知，中村元如何的對印度佛教之身份階級、僧團優先、丘優越等之美化，認為印度佛教是強調平等、重視平等的，且以此批評中國佛教是屈服於傳統的身份階級，甚至以此來曲解中國佛教任意加以曲解之，尤其是對天台智者的曲解。

以下吾人再來看看中村元如何曲解天台智者之意思，將智者在釐佛、老（「老」指莊子、老子而言）混同之問題，曲解成是對中國傳身份階級之屈服。

天台智者在《摩訶止觀》將釋迦與老莊作一對比，其云：

> 今世多有惡魔比丘，退戒還家，懼畏驅策，更越濟道士，復邀利，誇談莊老，以佛法義偷安邪典，押高就下，推尊入卑，概令

國佛教諸大師（如智者、吉藏等）在推崇佛陀的王族或婆羅門身份時，將印度佛教的階級平等觀妥協於中國的身份階級(73)。

雖然，中村元也認識到中國的身份階級制度也不是很嚴格的，並認為墨家的「兼愛」也並不足以改變中國傳統的身份階級(74)。但是中村元卻忽略了中國的道家反對階級論而主張齊物論；法家反對刑不上大夫而主張法律之下王族與庶民平等；即使儒家也是主張天人合一觀。這些和墨家反對別愛而主張兼愛是一樣的，均不下於中村元用以合理化印度種姓制度的「大法」。更何況印度的種姓制度更甚於中國的身份階級。

不止如此，中村元不斷強調用來對比佛教中國化的原始佛教，在佛陀時代，其所定之戒律就已明顯的兩性不平等(75)，且有僧團科層化之現象，形成僧團優先、比丘優越的傾向(76)。

由此可得知，中村元如何的對印度佛教之身份階級、僧團優先、比丘優越等之美化，認為印度佛教是強調平等、重視平等的，且以此來批評中國佛教是屈服於傳統的身份階級，甚至以此來曲解中國佛教，任意加以曲解之，尤其是對天台智者的曲解。

以下吾人再來看看中村元如何曲解天台智者之意思，將智者在釐清佛、老（「老」指莊子、老子而言）混同之問題，曲解成是對中國傳統身份階級之屈服。

天台智者在《摩訶止觀》將釋迦與老莊作一對比，其云：

> 今世多有惡魔比丘，退戒還家，懼畏驅策，更越濟道士，復邀名利，誇談莊老，以佛法義偷安邪典，押高就下，推尊入卑，概令平

> 等，以道可道非常道，名可名非常名，均齊佛法不可說示，如蠹食木，偶得成字，檢校道理，邪正懸殊。愚者所信，智者所蚩。何者？如前所說諸生諸不生諸四句不可說，汝（指老莊）尚非單四句外不可說，何況複（四句）外？何況具足外？何況犢子耶？尚非犢子，何況三藏通別圓耶？諸法理本往望常名常道，云何得齊？教相往望已不得齊，況以苦集往檢，過患彰露，云何得齊？況將道品往望，云何得齊？正法之要，本既不齊，跡亦不齊，佛跡世世是正天竺金輪剎利，莊老是真丹邊地小國柱下書史宋國漆園吏，此云何齊？佛以三十二相八十種好纏絡其身，莊老身如凡流，凡流之形，痤小醜篾，……云何齊佛？……(77)。

顯然地此段文字是在釐清將佛法混同於莊老，故天台智者透過一層一層的剖析，來明辨佛法與莊老之差異。首先，就彼此之教理來分辨，智者認為莊老只不過屬於單四見（有、無、亦有亦外、非有非無）之「無」見而已，還達不到單四句之外的不可說見，更別論複四見、具足四見外之不可說見了，以及更不用說是與犢子部相比，更遑論是佛法中的藏通別圓四教呢？這是就教相來看，就可以顯示佛法與莊老教義相差十萬八千里，另外還有苦集滅道等更不用說了。「本」上既然無可比，就退而從「跡」的示現來看，智者舉出許多方面佛殊勝於老莊之處，以釐清佛法與莊老之混同，此豈如中村元一貫所批評的中國佛教無原則的折衷妥協？又豈如中村元將此道理曲解成屈服於身份倫理？(78)

〈十三〉五時教判

中村元認為天台智者的「五時教判」，乃是把各經典與釋迦一生中之各時期所作的連結，所排比出來的東西，並沒有什麼意義(79)，或將之視為種形式化(80)。

中村元此看法，乃是人云亦云之產物，且不合乎智者的意思，智者在《法華玄義》中即在批判當時人以時間性來劃分諸經典(81)，認為此有違背佛陀之教法，也不合乎歷史。更何況天台的五時教判，根本不是從時間上來考量。中村元此看法，可說不求甚解所致。而天台所使用的五時教只是承用當時所使用之名稱，但所賦予之內涵卻有別於當時對五時的看法(82)。

再者，若就是否有意義來看，顯然地，中村元是立基於錯誤的見解所作的謬判，認為一切經典皆是後世所作(83)，所以，認為智者對五時教判所作的努力是無意義的。此乃是中村元斷章取義之結果。智者的五時教，亦稱為五味教，其除了顯示漸根性修行者之修學歷程之外，更是對諸經論所作的分類，此分類須與四教法（藏、通、別、圓）結合來看，才能顯示諸經論所蘊藏的涵義，而使得一部經典義理一目了然，其意義相當重大，但中村元不明此道理，卻任意將之割斷，且以其錯誤的見解（歷史上之五時）來論斷。就智者而言，採五味教之次第說，只是一種方便而已。

〈十四〉念佛

同樣地，中村元亦斷章取義地認為天台智者所主張的念佛，是觀圓滿的阿彌陀佛之相(84)，而引《摩訶止觀》說明之，如其云：

> 意論止觀者，念西方阿彌陀佛去此十萬億佛剎，在寶地寶池寶樹寶

> 堂眾菩薩中央坐說經，三月常念佛。云何念？念三十二相，從足下千輻輪相，一一逆緣念諸相乃至無見頂；亦應從頂相順緣乃至千輻輪，令我亦遠是相(85)。

中村元引用此文來說明智者的念佛法門是緣相而觀，以說明不同於禪宗及淨土宗的唯心淨土。中村元此引用仍是種斷章取義，在《摩訶止觀》對於念佛，緊接著於下文有段精采之論述，其云：

> 又念我當從心得佛？從身得佛？佛不用心得，不用身得，不用心得佛色，不用色得佛心。何以故？心者，佛無心；色者，佛無色，故不用色心得三菩提。佛色已盡，乃至識已盡，佛所說盡者，癡人不知，智者曉了。不用身口得佛，不用智慧得佛。何以故？智慧索不可得；自索我了不可得，亦無所見，一切法本無所有，壞本絕本。如夢見七寶，親屬歡樂，覺已追念，不知在何處，如是念佛。……自念一切所有法皆如夢，當如是念佛，數數念莫得休息，用是念，當生阿彌陀佛國，是名如相念(86)。

又云：

> 如鏡中像，不外來，不中生，以鏡淨故，自見其形；行人色清淨，所有者清淨，欲見佛即見佛，見即問，問即報，聞經大歡喜(87)。

又云：

> 自念佛從何所來，我亦無所至，我所念即見，心作佛，心自見；心見佛，心是佛。心是我，心見佛，心不自知心，心不自見心，心有

想為癡，心無想是泥洹。是法無可示者，皆念所為，設有念，亦了無所有空耳。偈云：心者不知心，有心不見心。心起想即癡，無想即泥洹，諸佛從心得解脫。心者，無垢名清淨。(88)

上述引文將《摩訶止觀》之念佛分成三段來看，在第一段引文中雖然明緣佛身而觀，然須進一步了解佛色佛心皆不可得，若能如此念佛，則心淨，必當生阿彌陀佛國。在第二段的引文中，以「鏡中像」來說明了一切法不可得，此時行人色淨，所見一切亦淨，若欲見佛，即見佛，如鏡所現像，不外來不中生。第三段明雖見佛，佛亦無所來，我亦無所至，而「我所念即見，心作佛，心自見；心見佛，心是佛」，由此顯示心念佛即見佛、心作佛心是佛的道理。

因此，吾人可知智者的念佛方法，是由觀佛身→空無所有→心淨欲見佛則見佛→心作佛心是佛。而這一切的呈現，皆得自於「心不自知心，心不自見心」，換言之，即是於心無所著，所以言「諸佛從心得解脫」，心無垢即清淨即解脫，故心作佛心是佛。此即是天台智者所說的念佛方法。為清楚起見，《摩訶止觀》引《十住毘婆娑論》進一步說明此道理，如其云：

《婆娑》明新發意菩薩，先念佛色相、相體、相業、相果、相用，得下勢力。次念佛四十不共法，心得中勢力。次念實佛得佛上勢力，而不著色法二身(89)。

此中顯示了念佛層層轉深之道理，先念佛色身，進而念法身，最後念佛實相。亦即以念實相佛為究竟，若能念實相佛，則不著色身法身。簡言之，智者所主張的念佛，乃是實相念佛，而緣繫佛之色身及法

身，乃是為新發意菩薩修行之方便，而中村元對智者的念佛所論及色身念佛部份，不僅不能充分表達智者念佛法門，且恐有誤導之嫌。

〈十五〉窮子喻

中村元認為天台智者將《法華經》<信解品>窮子喻中的諸人物配以修行諸階位來加以說明之，是種對文獻的曲解、牽強附會、毫無道理可言，且對《法華經》之理解毫無幫助等(90)。

很明顯地，這是中村元個人偏見所致。《法華經》是以譬喻說法，既然是譬喻其中蘊藏著豐富之內涵。況且窮子譬喻為一位之初修行者（凡人），而長者譬喻為佛，圍繞在長者（佛）周遭的人物，不外乎諸二乘、菩薩等諸修行者，亦即藏、通、別、圓等諸修行人，智者將其融貫於其教義中，將童僕、民、吏、佐、臣，分配為：

> 童僕—二乘、通及別教菩薩
> 民—十住
> 吏—十行
> 佐—十向
> 臣—別教和圓教之十地菩薩(91)。

如此使得看似只是點綴性的人物，頓時之間變得生動活潑，呈現出其立體性，也融貫於藏、通、別、圓等修行之階位，如此頗具創意、豐富的內涵，中村元卻將之視為只求形式之統一毫無意義可言，且認為中國人不懂這一段只是譬喻而已。至此，吾人可以看出，是中村元自己不懂譬喻，而反而指責人家曲解文獻。若就是否有意義而言，天台智者對《法華經》的詮釋，至目前可說仍是空前，這是大家有目共睹

的，其影響所及遍至鄰國日本，而智者之所以如此來解釋，這是從整體教義上融通而來的，豈如中村元所言只是求形式化而已。

〈十六〉十如是

中村元舉《法華經》<方便品>「十如是」來說明天台宗依此發展成一念三千之觀法，是種愛好形式之表現(92)。

吾人首先來看看此是否只是形式化而已，《法華經》闡述諸法實相時，舉了十個「如是」(所謂如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等)(93)。南嶽慧思以「十如」稱之(94)，此有何不可？天台智者配合即空即假即中之義理，以三轉讀方式來詮釋之(95)，就全體而言，皆在論述諸法實相之道理，乃至依此所發展出的「一念三千」，亦不離開實相道理(96)。中村元不就此來理解，而老是從表面上來作文章，將十如是、一念三千等都將之扁平化，然後說中國人缺乏形上思想，缺乏論理性。

二、對華嚴之謬解

〈一〉理

中村元認為中國最具抽象概念的「理」字，也只不過是種具象的表現而已，「理」字是從玉傍的字，而由玉的紋理轉變為條理，再轉成為事實之所以能成為事實的理由(97)。中村元由此推斷「理」字是種具象，中國民族的傳統思惟仍無法達到其抽象觀念，而須藉由佛教學者才能達到，如華嚴宗的學者。中村元此論斷是種因果顛倒，其認為中國的文字詞性、思惟模式造成對印度佛教吸收之變形，已違背了佛教

原意，而成為中國化的佛教（如天台、華嚴、禪、淨、律宗）(98)，就此而論，是中國文化影響在先，華嚴宗的「理」應來自於中國文化，然對「理」所富有的抽象義涵，中村元又認為這是由佛教啟發的。中村元會有如此謬解，基本上，乃是由於他認為中國人的思惟模式是具象的、知覺的，且認為具象無法達於抽象概念所致。所以在面對華嚴宗具備抽象之「理」時，而轉向認為是拜佛教之賜，而才使得「理」富有抽象概念。

然問題又不止於此，中村元認為華嚴宗之圓教的「圓」，是知覺的、靜止的、平面的，而不具有立體性、抽象性。而中國佛教以此有形有相的東西來表達無限的絕對者，此基本上不合印度佛教所要表達的具有抽象意思的「完全的」「無缺的」概念(99)。中村元此論斷基本上來自於其基本預設之謬。

另外，中村元又認為像華嚴宗具有抽象思惟的哲學體係，卻又處處不離開具象來表達教義，其舉賢首法藏以鏡燈來作譬喻令人悟入法界無盡之道理為例(100)，另又舉金師子為例明華嚴教理(101)。以譬喻作為教理之說明，不單中國佛教如此，在印度佛教經論中也司空見慣之事（如《法華經》），中村元卻看不到印度佛教這部份，縱使見之，也大加美化一番。而對中國佛教華嚴宗所舉的譬喻卻將之視為知覺的、具象的、平面的。

〈二〉注疏

中村元認為法藏的著作代表，首推《華嚴五教章》，其中又只有第四卷能代表之，其餘和法藏其它著作一樣絕大部份是屬經論的註解(102)。中村元進而由此推論，中國佛教是屬注疏的佛教。

中村元對法藏著作之了解，可說是相當膚淺的，法藏的著作有許多是義理方面的闡述（如《遊心法界記》、《發菩提心章》、《華嚴經義海百門》、《金師子章》、《妄盡還源觀》等），縱使是對經論方面的注疏，也有其相當嚴密的理論架構，將法藏的整個義理貫串於其中，豈只是單純的訓詁解字而已，如《探玄記》，是部闡述《華嚴經》義理的著作，其內容主要分為兩部份：第一部份是整體論述華嚴教理；第二部份則是隨文釋經，縱使是隨經品內容而釋(103)，也皆有法藏整體一貫之思想，豈只是如中村元所言只是注疏而已，其它如：《入楞伽心玄義》、《十二門論宗致義記》、《大乘起信論義記》等莫不皆是如此。

〈三〉訓詁癖

由於中村元不懂中國佛教對經論義理的闡述，因而將中國佛教看成「文獻宗教」(104)。進而批評中國佛教注重裝飾文辭，墮落於形式中，缺乏簡潔的論述(105)。會有此看法，乃是中村元無法掌握錯綜複雜的論理方式，由此得知其所要表達的理念是極為簡潔有力的，如天台智者、吉藏等人的論著，皆是極明顯的例子(106)，而非如中村元所言的只是經論資料的堆排並不知其所云。此不但中村元本人如此，也代表著近代學者對中國佛教的無知（其中亦包含中國學者），把中國佛教對經論的闡述，看成只是一堆資料，而無法從其錯綜複雜博徵旁引中了解其所要表達之思想是相當一致明顯的。

中村元由於無法掌握中國佛教論理的表達方式，而把法藏看成註釋家，認為其耽溺於訓詁中，是種訓詁癖（事實上不僅法藏，像天台智者、吉藏等人都被中村元視為是註釋家），其中舉法藏對《大方廣佛

經》之經題的解釋來作說明(107)，認為法藏不懂此經題是由幾個概念所組成的，而將之視為由字所組成，並對每一個字分別加以解釋(108)。中村元此論斷基本是有問題的，法藏闡述《大方廣佛華嚴經》之經題，乃是對此經題所呈現的義理來詮釋，與法藏懂不懂經題由幾個概念組合而成可說是不相干的事，況且法藏本人並非不懂梵文（其曾參與譯場之翻譯，即是一明顯例子）(109)，再者，從梵文經題"Mahā-vaipulya-buddha-gaṇḍavyūha-sūtra"（大－方廣－佛－華嚴－經）來看，其所要顯示的義涵也是極為深廣的（此由經題攝整部《華嚴經》之內容可知），而以「大方廣」表其深廣，至於其深廣如何？故法藏將之加以解釋，其云：

> 第七釋經題目者，略釋十名：一數名；二法名；三喻名；四義名；五德名；六事名；七開名；八具名；九合名；十品名(110)。

此乃透過十個角度來探討《華嚴經》之經名，明經名有諸多，從數、法、喻、……等而立名，引用了諸經論來證明之。其中又以第八「具名」最具特色，探討「大」「方廣」「佛」「華嚴」「經」所存在之內涵，法藏透過十義來一一詳明之，如其云：

> 八具名者，大有十義：一境大，謂十蓮華藏及十佛三業無邊依正為所信境，如初會等說；二心大，謂依前大境起大心故，如＜賢首品＞及＜發心品＞說；三行大，謂依大心起大行故，如＜離世間品＞等說；四位大，謂積大行成大位故，即五位圓通等，如第二會至第六會說；五因大，謂行位普圓生了究竟，如＜普賢品＞等說；六果大，謂隨緣自體果德圓明，如＜不思議品＞等說；七體大，謂大用

平等皆同真性，如＜性起品＞等說；八用大，謂念念益生，頓成行位，如＜小相品＞等說；九教大，謂一一名句皆遍一切，如下結通等說；十義大，謂所詮皆盡無邊法界，如一塵含十方，一念包九世，八會等說。此上十義，一一統收一切法盡，莫不稱大。……次釋方廣，亦有十義：一周遍義，謂言教廣遍諸塵方故；二普說義，謂普宣說一切法故；三深說義，謂說甚深法界海故；四備攝義，謂普遍無盡眾生界故；五廣益義，謂要令眾生得佛菩提大利樂故；六蕩除義，謂遍除二障及習氣故；七具德義，謂具攝無邊諸勝德故；八超勝義，謂獨絕超餘無比類故；九含攝義，謂通攝眾多異類法故；十廣出義，謂能出生佛大果故。……次釋佛義，……(111)

由於文長，在此只引「大」「方廣」之各十義來說明，從引文中對「大」解釋來看，基本上是配合著《華嚴經》諸會諸品來解釋「大」之涵義，若非已能融會整部《華嚴經》，如何能開顯出此「大」所具之深廣義？又如何能與各會 各經品結合得如此密切？使「大」之涵義能藉由諸會諸品開顯出來，此豈不是整部《華嚴經》本身所要表達的義涵嗎？經題本身就擔任著此功能此角色，將整部經的內涵濃縮成幾個概念幾個字甚至只是一個字，就能將之表達出來，如此精簡之經題，所蘊含之意義是極為豐富的，法藏配合諸經品內容及諸會要義將之開顯出來，讓吾人能透過一個字（「大」）看到整部經內涵；也能讓吾人了解到將整部經內涵濃縮成一個字攝盡之。如此深刻對經題的掌握以及對《華嚴經》的融會通達，卻被中村元貶之為訓詁癖者(112)，此道理又豈是中村元一句訓詁癖所能解之？尤其是 更難能可貴的，在此十義

（境、心、行、位、因、果、體、用、教、義大）對「大」的解釋中，乃是一脈相承環環相扣的，點出了修行之自行化他途徑，由所依「境」無邊廣大（如十蓮華藏及十佛），以此為所信境；由此廣大境而生起廣大「心」；由大心起大「行」；由大行成大「位」，如此乃次第方便行；然就普賢圓因而論，諸法本平等，法法皆圓滿究竟，此即是「因」大；因大乃感得「果」大；以此圓滿平等因果施化眾生，即是「體」大、「用」大；而所施化演說之教，一一名一一句無不遍攝一切法，此即是「教」大；而一一名一一句所詮之教理，無不皆盡無邊法界，此即是「義」大。此即是就《華嚴經》來詮釋「大」，以此十義貫串了整部經，如下圖所示：

自行化他
1. 境大－十蓮華藏十佛之依正……初會
2. 心大－<賢首品>＜發心品>……二會　差別因
3. 行大－<離世間品>等……二～七會　差別因果
4. 位大－（五位圓通）……二～六會　差別果
5. 因大－<普賢品>等
6. 果大－<不思議品>等　平等因果
7. 體大－<性起品>等
8. 用大－<小相品>等
9. 教大－所結流通等說
10. 義大－諸品

由上所示，顯示了《華嚴經》初會至六會之自行差別因，而果位亦不離此差別因行（即十信、十住、十行、十迴向、十地），此五位，位位圓通，即所顯示的是差別因果之關係（二會至六會），進而開顯第

六會中的<普賢品><不思議品>為平等因果，至此即顯因果圓滿究竟。<性起品><小相品>顯化他。釋「大」後，接著釋「方廣」，其十義則著重教義深廣攝一切法遍一切法化一切眾生等明之。

〈四〉形式化

中村元認為華嚴宗努力讓《華嚴經》系統化，如八十卷、六十卷《華嚴經》，其內容相當龐大，且其義理思想往往超出人間之思惟，因此，想把握和領會《華嚴經》思想是件相當困難的事。所以，中村元認為杜順的《十玄門》、智儼的「六相說」、法藏的「十玄六相」，皆是華嚴宗大師們透過仔細研讀《華嚴經》和通過他們自己的體驗，使之成為系統化(113)。

然而，中村元卻將此有體系表達華嚴思想的論著，視為是一種愛好形式的表現，缺乏推論性（或言不喜歡推理）(114)，中村元此說法是自相矛盾的，將《華嚴經》分類、歸納、整理、體系化，本身即是思想一致性之要求，此即是理性之推論，富哲學之思辨。豈如中村元所言是種形式統一而已？又豈如中村元所謂的欠缺哲學推論。

中村元的自相矛盾又不止此，其一方面認為法藏透過自己的體證（如前所述），將《華嚴經》義理作有系統的表達；另方面又說法藏此教學缺乏實踐(115)。另外，又批評此宗教性格是現實主義。中村元如此反反覆覆，真不知其所云為何。

另外，中村元將華嚴擅用「十」來表達教義，卻視之為形式化(116)，忽略「十」於華嚴教義所代表無盡深廣之義涵。

〈五〉事事無礙

中村元的自相矛盾不止於上述。其一方面認為華嚴宗的哲學思想體系，是中國思想中最具備的，且越過了印度傳統；但另方面又莫名奇妙地認為華嚴「一即一切，一切即一」「事事無礙圓融」的思想，完全將「理」拋棄，缺乏形而上學，僅重視事與事的關係而已(117)。

中村元此論斷，又顯示了其對華嚴教義之不了解，亦顯示了其對理和形而上學的無知（或云不合乎中村元自性形上學模式之下的形上學，皆非形上學和非論理，有關形上學、佛教與形上間的爭議，參見劉紹楨＜西中印空無觀之研究＞，《諦觀》第七十七期，頁137～141）。吾人皆知華嚴教義所論述的「一即一切，一切即一」，其對「一」與「一切」之關係的探討，是極富論理性的，且將緣起的道理，作了相當徹底極致之發揮，稱之為無盡法界緣起(118)，顯示任舉一事法，皆是重重無盡之關係，所以，一法遍攝一切，而一切法亦不離此一法，故言「一即一切，一切即一」，在《十玄門》中，即藉由譬喻和十門法說來論述此道理(119)。而法法的相即相入遍容中，顯示了事事彼此之間的圓融無礙，因而稱之為事事無礙法界。中村元只看到「事」「事」兩字，就無知的將之視為是現象的、個別的，而非哲學的非形上論理的。

〈六〉個人主義

中村元認為古來的中國傳統並沒有覺到自他對立問題，而是以透過實踐將自他統一。又認為隋唐之佛教，已自覺到自他之不同，能透過理論對利他行為之所以可能作一根源性之說明，其舉湛然的「自他不二」和華嚴的「一即一切，一切即一」為證。雖然如此，中村元仍然認為中國佛教欠缺對自他存在之論証。(120)

在此值得吾人思考的，由於近代西洋有強烈的自他對立問題，所以特別強調個人主義。而中國本身就是萬物合一，所以較不存在自他對立之問題。但中村元反視此是個人主義之表現，缺乏利他慈悲行為。這是中村元之偏見，故作如此論斷。

另外，華嚴的「一即一切，一切即一」之理論，雖然也可以作為利他行為之理論依據，但除此外，實亦包含了自他存在之證明，亦即是「自」(「一」) 與「他」(「一切」) 的存在，是彼此相互依存的，有自，即有他；有他，即有自。反之，若無自，則無他；無他則無自。顯示自他（或言一與一切）之存在不是孤立的，雖然彼此相互依存，但並不抹殺自他，因為若無自他，亦無從論相互依存。中村元不明此理，所以不識「一即一切，一切即一」亦是顯示著自與他之存在。

三、對禪宗之謬解

從前述的論述中，已得知中村元從其基本預設，認為中國語言詞性不完備，中國人的思惟模式是具象的、知覺的、缺抽象概念等，由此而論斷中國在吸收印度佛教時，已使印度佛教變形，與和印度佛教原意不同，純屬中國化之下的佛教，中村元認為此情形於禪宗更為顯著，換言之，禪宗是最典型中國化之佛教。中村元所持之理由，認為禪宗只運用具象、知覺來表達抽象概念。有關中村元此所批評之謬誤，於前面已反批之，具象的、知覺的並非無法表達抽象形上概念。且吾人若從另一個角度來思考，佛教的基本在於批判絕對論，那麼禪宗充分地運用具象，不但可以避免陷入絕對論中，且是對絕對論之批判。由此看來，禪宗對具象之運用，反而並不違背佛教緣起，且更能

藉由日常生活實踐中，徹徹底底地實踐緣起，且徹徹底底破斥吾人自性之執著。以下則分項舉出中村元對禪宗之謬判。

〈一〉具象

中村元認為借用具象的字句來表達抽象概念，此在禪宗尤為明顯，如以「山河大地」為宇宙本身；以「曹源一滴水」代表人的根源（主體）；以「本來面目」、「本地風光」表真實等(121)。因此，中村元由此進而推論，之所以如此，乃是因為中國人的思惟模式所致，其認為中國的思惟模式很難表達由印度語所翻譯過來的「本覺」或「真如」等抽象概念(122)，所以只能用具體的這些字句來表達之。

在此，中村元並不懂禪宗運用這些具象的字句，是一種對自性的破除。換言之，禪宗所運用的這些具象字句，除了一方面表達真如、本覺之外；另方面在於破除對真如、本覺等之執著，更何況真如、本覺等概念本身亦是種自性，禪宗不採用它，反而可以避免陷於自性中，況且運用具象的字句，亦是對此等之破斥。

再者，具象的運用，並非如中村元所言不能表達形上的普遍之真理。從胡塞爾的「現象學是一般的本質學」來論(123)，透過本質直觀所得之現象、具象或意象等，皆足以表達形上的普遍之真理。所以，劉若愚於《中國詩學》一書中，以現象學方法研究得出中國詩因為中國語言沒有單複數造成中國詩的普遍性；沒有時態造成永恆的現在感；沒有主格造成中國詩的無我感。這一切使人在閱讀或創作中國詩時集中於自然現象的本質直觀(124)。

〈二〉非論理

中村元認為早期的禪宗是具備有論理性的，如菩提達摩的「二入四行」、大珠慧海的《頓悟要門》皆有之(125)。中村元進而認為此等論理性格，為四祖道信、五祖弘忍、六祖慧能極端的現實性所取而代之(126)。因而使禪宗思惟模式只有譬喻之象徵性，而無法成立論理的哲學。中村元甚至認為將譬喻與形而上混淆，其舉黃檗《傳心法要》為例，如《傳心法要》云：

> 學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物。言佛真法身猶若虛空，此是喻法身即虛空；虛空即法身。常人謂法身遍虛空處，虛空中含容法身，不知法身即虛空，虛空即法身也。若定言有虛空，虛空不是法身；若定言有法身，法身不是虛空。但莫作虛空解，虛空即法身；莫作法身解，法身即虛空，虛空與法身無異相(127)。

中村元依此段文，認為這是把自然界的「虛空」和形而上學概念的佛性（法身）混而不分，是不合乎印度佛教對此等明顯之區分。中村元對此段話之了解，可說是一知半解斷章取義。在此段文中，吾人可看出黃檗在破斥吾人的分別心、取著心，故言「學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物」；而一般人言虛空則定著虛空，言法身則定著法身，故此定著之心往往與道不相應，黃檗舉虛空法身為喻，則在於破除此執著。若無此等分別執著心，則法身即虛空，虛空即法身，以明虛空與法身二者相即相依之關係，此豈如中村元所說的喪失此二者之區別及喪失了譬喻意義。換言之，中村元之理解，就禪宗而言，乃拾其糟粕而已，且此等之理解方式也是禪宗所要破斥的。

中村元由其所認為的失去譬喻意義的思惟模式，進而推論禪宗無法

建立論理的哲學。中村元以其二元式的思惟模式判準，因此認為禪宗是非論理性格，無法建立形上哲學。就禪宗而言，其本身就在批判此二元式之思惟模式，故禪師們所用的許多具象之答非所問，即是此明顯例子，如禪宗屢以「如何是祖師西來意」為問，禪師們的回答則各有不同，如：

「坐久成勞」（香林遠禪師）

「今日明日」（演教大師）

「磚頭瓦片」（廣法源禪師）

「風吹日炙」（寶應念禪師），……(128)。

諸如此類，可說不勝枚舉，中村元不了解此等乃對自性之破斥，硬將之解釋成是以具象、直觀、情緒來解決哲學問題(129)，或一味的以中國人不喜歡論理來解釋之，或一方面說禪宗本身極力排斥神祕主義，而另方面說禪的體驗被視為神祕的，而這些皆與非論理性格有關(130)。因此，中村元認為禪宗的思惟方式，與印度佛教徒的正好是相反的。禪宗對於普遍的宗教的道德的真理，只從個人的體驗來把捉，而不採用判斷方式來理解(131)，其舉永嘉玄覺明之，如《證道歌》云：

吾早年來積學問，亦曾討疏尋經論，分別名相不知休，入海算沙徒自困，卻被如來苦訶責，數他珍寶有何益(132)。

中村元將此解釋為不遵從「學問」，只隨著個人之體驗。由玄覺此段文之自述，吾人可知此顯示了其對外求法之反省及批判，但不能代表其不遵從學問或不重視學問，但可肯定的，若只一味的往外求法，此

為玄覺所破斥的。對此，中村元一概以不喜歡論理性解釋之，而偏好具象之象徵性，捨棄對普遍真理的把握，墮於非論理性，中村元以《從容錄》第二則「達磨廓然」為例，認為萬松老人之著語只有具象性而喪失了論理性(133)。

〈三〉個別性

中村元一再的批評中國佛教思惟模式是知覺的、具象的，重視個別性優於普遍性，尤其是禪宗，對真理的表達，是以具體的來表達之，認為此不同於印度以普遍命題表達真理。中村元以洞山「麻三斤」和龍樹《中論》來作對比，認為其所要表達真理是一致的(134)。

若吾人對以上二者對佛法之表達方式來加以分析，將發現洞山的表達方式，更合乎緣起的精神，而非如中村元所認為的中國佛教已違背印度佛教。如《碧巖錄》第十二則所載：

> 有僧問洞山：如何是佛？
> 山曰：麻三斤(135)。

如《中論》云：

> 如來過戲論，而人生戲論；
> 戲論破慧眼，是皆不見佛(136)。

又云：

> 如來所有性，即是世間性；
> 如來無有性，世間亦無性(137)。

中村元認為洞山之表達方式是具體的、可見的，顯示禪宗喜好簡潔；而龍樹的表達方式是普遍性的、論理的，此顯示了印度人思惟方式與中國人之不同(138)。從上述的引文中，吾人可以看出洞山以「麻三斤」直截了當的遮除吾人對自性的執著，當下呈現如如之實相；而龍樹是以言 論破戲論，如此仍難免陷於戲論中，同樣地，龍樹以「如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性」想表達如來性即世間性，但仍然受限於「有、無」的二元對立中(139)。

〈四〉神通妙用

中村元一方面認為禪宗是種神祕經驗，另方面又認為禪宗視神通妙用不過是日常生活上的搬柴運水等事，不含有任何神祕經驗(140)。此顯示了中村元之立論彼此是相互矛盾的。

另外，中村元將禪宗這種「搬柴運水」等之日常作息皆是道，視為是種現實主義。這也顯示中村元前後立論之不一致，一方面認為禪宗的具象性、知覺性含有真理，另方面又認為是種現實主義。另也顯示了中村元之雙重價值，龍樹明如來性即是世間性，此代表了真理之普遍性，禪宗的投手舉足皆是道則是一種現實主義。

〈五〉坐禪

中村元認為禪宗非常重視坐禪，為達明心見性不得不坐禪，且禪宗視坐禪為「本源」(141)，中村元此看法，顯然是有問題的，不合乎禪宗之精神。

禪宗分為南北禪，而一般所謂的禪宗，是指南宗禪。主張坐禪觀心，乃是北宗禪之看法，基本上南宗禪並不強調此，甚至可以說破斥

對此種之執著，執著佛法在於坐禪，故往往加以斥之，更非如中村元所言的，為了明心見性不得不坐禪。

【肆】結語

若要一一指出中村元對中國佛教乃至中國文化歷史思想等之曲解，非一本書來論述也寫不完，有關中國佛教部份，本文只處理了天台、華嚴、禪宗，就已佔了相當多篇幅（尤其天台部份，華嚴、禪宗也只是略舉而已），至於淨土、三論、律宗等諸宗派，因篇幅關係，也無法加以澄清之。

但從本文的論述中，可知中村元對中國佛教之曲解，基本上根源於詞性論之基本預設，由於中村元之基本預設有問題，導致於其對中國佛教乃至中國思想文化有諸多之曲解。

有關中村元基本預設所存在的問題，早在三十年前張曼濤所撰寫的＜中國佛教的思惟發展＞一文中(142)，似乎已察覺到中村元所論述的中國人思惟方法與中國佛教（如天台、華嚴等）所表現出來的事實不合，如認為中國語言的思惟模式無法表達抽象的普遍之概念，缺乏形而上學等，然天台、華嚴等龐大而有體系的思想，卻充份地表達了具抽象性普遍性之形上學，且已不亞於印度佛教或西方哲學大師的思想(143)。對於中國佛教所表現出來的此事實，張曼濤只從外來的刺激所致來加以解釋，其認為中國語言有詞性不完備等之缺陷，如有外來之刺激（如印度佛教），那麼仍可以表達抽象形上學(144)。張曼濤何以作如此解釋呢？基本上由於他接受了中村元中國語言的思惟模式之典範

說，縱使有察覺到中村元的基本預設與事實不合，也只能從一些周邊來自圓其說，而無法從中村元基本預設來加以作反省，因而錯失了典範論中，天台與華嚴的「異例」對中村元的思惟模式和佛教中國化之典範論述析判之機會，後繼者又紛紛以中村元之典範來論佛教之中國化。

同樣地，吾人若能從中村元的基本預設來直接切入，吾人會發現此基本預設本身所存在的問題，中村元以此有問題的基本預設來解釋中國佛教，也就無法避免地促使其對中國佛教種種之曲解。天台、華嚴宗等所開展出來的龐大思想體系，並非如張曼濤所言須待於外來之刺激所致，而是中國語言之不固定性，以及中國人重視整體性、關聯性之思惟，此與緣起所產生的親和性，所以能將佛教緣起道理作淋漓盡致之開發，且以龐大有系統的理論架構來論證此道理、闡發此思想，由此也可以印證現代語言學所主張的所有語言的語法都包含一套完整的詞組結構及其轉換規則。不僅如此，也因為中國語言之不固定性，使得倡導教外別傳不立文字的禪宗，能充分地運用語言掌握語言，而將語言運用得相當靈活，此可說拜中國語言之不固定性所賜。

【註解】

(1)傳統語言哲學中的語法學受限於行為經驗論，在理論上著重於從各種語言文字中歸納、分別、綜合出文法理論；在學習上強調學習行為的反應刺激。於是乎產生了依文法完備性的與否來定語言文字系統之高下，甚至定各民族文化思惟的高下之現象，其中最明顯凸出的就是印歐語言和中國語言的對比，中村元的詞性論只不過順此路線發展而已。此種詞性論不但是種語言決定論，也無法解釋各民族、各人、且只有人而非其他動物才都其備同樣完整的語言能力〔參見鄭錦全：《語言學》(台北：學生書局，1973年)，頁228～229〕。Chomsky,

N.，於1957年的《句法結構》中，首先提出所有語言的語法「包含著一系列推之可以重新造出詞組結構的規則，包含著一系列可以把語素符號鏈變成音位符號鏈的語素音位規則，還包含著把這兩系列規則連結起來的一系列轉換（這些轉換規則可以把詞組結構符號鏈變成語素音位規則能對其適用的新符號鏈）」（台北：結構群，1989年，頁137，謝石譯）。Chomosky的理論在1965年雖有所修正〔參見Greene, J.著，方立、張景智譯《瓊斯基》（台北：桂冠，1992年）第三章＜1965年的觀點＞〕，但從語言學界多年的研究和實驗可知，「不能把學習過程看做是對刺激—反應聯繫的強化模仿」，而是人類天賦具有的語言學習機制，「這種學習機制使身兒童從所接觸的具體語言中獲得語法規則」（前揭書，頁193）。

(2)傳統的語言學者將中國語言的語法特質定孤立性（即文法的不完備性和具體性）〔參見周法高《中國語文研究》（台北：中華文化，1995年），頁4及頁11〕，但周法高認為語言決定論應保留，因為語言型式不能限制人的感覺和思想，只能把二者指向某些習慣的方向，而且所有語言均有概括化，只是表現在不同方面，不能以原始語言缺乏概括的抽象名詞（實際上並不欠缺），用以判別語言的高下優劣（前揭書，頁145），Lévi-Struass於《野性的思惟》（台北：聯經，1989年，李幼蒸譯）第一章＜具體性科學＞亦持此看法。此外，周氏在分析中國文字的起源和「六書」時，又認為中國最早的圖書文字通常用以代表具體事物，但抽象觀念還是藉由指事、會意、形聲、假借、或轉注等來達到（前揭書，頁115～118）。另外，李約瑟也指出由中國語言在主謂詞、存在與本體、是與有等的表達上不明確，這種特質表現在中國思想著重於關係，避免了實體的假設問題（參見Needham, J., Science & Civilization in China, Vol. II, Cambridge University, 1956, p.199~200）。但李氏並不認為中國語言不能表達科學觀念，他說：「我們不曾懷疑過上古或中古時代，中國科技書作者所想表達的觀念，只要他們不亂寫，就能把想寫的寫的很完整」（李約瑟著，范庭育譯，《大滴定》，台北：帕米爾，1984年，頁39），他甚至認為：「我們十分相信，如果中國的經濟與社會條件允許現代科學在那兒興起，那麼早在三百年，前中國語言便可以用來表達現代科學內容了」（同上）。

(3)決定版是指後來收集在《中村元選集》的版本，第一卷為《インド人の思惟方法》（即《東洋人の思惟方法Ⅰ），第二卷為《シナ人の思惟方法》（即《東洋人の思惟方法Ⅱ），東京：春秋社，1988年12月8日第一刷發行。另有關中村元的其它版本著作，請參見《インド思想と佛教》一書中所列的＜中村元博士主要著作目錄＞（東京：春秋社，1973年11月28日，頁4～37）。

(4)同註(3)，第一卷，頁39～53。

(5)同註(3)，第一卷，頁329～331。

(6)同註(3)，第一卷，頁152～154。

(7) 同註(3)，第一卷，頁157～158。
(8) 同註(3)，第一卷，頁158～159。
(9) 同註(3)，第一卷，頁183～184。
(10) 同註(3)，第二卷，頁48～53。
中村元認為中國語言經常省略主語，造成主語的轉換非常頻繁，由此而推斷中國語言是非論理性的（同註(3)，第二卷，頁52～53）。
(11) 以上所述，過佈於中村元《シナの思惟方法》中，故無法一一標列其出處，另吾人從其書中之目次，對中村此等論點亦可一目了然。而有關詳細地論述，從下文所析判中村元對中國佛教之了解可知。
(12) 參見註(2)。
(13) 參見拙著《天台緣起中道實相論》（台北：東初，民84年3月）之第一章至第三章。由本書的論証中，天台乃是透過即空、即假、即中三者的關係，所展現出的辯証張力來表達緣起道理，有著相當強之論理性。
(14) 參見拙著《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，民85年9月）之第一章。在本書的論述中，可得知華嚴宗藉由任舉一事法而開顯無盡緣起之關係，此即是「一即一切、一切即一」之道理，將緣起道理以無盡之關係做窮盡之發揮，此豈如中村元於<《華嚴經》在思想史上的意義>（收集於《華嚴思想》，台北：法爾，民78年）一文中所言，中國佛教違背緣起（頁134～137）。
(15) 同註(3)，第二卷，頁12。
(16) 同前註。
(17) 《大正藏》（台北：新文豐出版社，1983影本），第33冊，頁683下。
(18) 同前註。
(19) 參註(13)，頁113～124。
(20) 參《望月佛教大辭典》（東京：世界聖典刊行學會，1984）第三卷，頁2415上～2416上。
(21) 同註(14)，<《華嚴經》在思想史上的意義>，頁104～140。
(22) 同註(13)，頁5。
(23) 同註(3)，第二卷，頁12。
(24) 如《大般涅槃經玄義》云：「第五釋教相者，為二：一增數；二經來緣起。增數者，謂：一乳；三修；四故；五味也。所言乳者，……。二字者，世亦二字，出世亦二字，上上出世亦二字……。世二字者，如《瑞應》云：太子乘羊車，詣師學書，師教二字，謂梵・佉婁，此二字應詮世間禮、樂、醫方、技藝、治政之法，故是世間二字也，又云：梵字應如《金光明》中說出欲論也；佉婁字應是無量勝論，明十善法歎釋天報，善能攻惡，故言勝論，總而言之，世間二字也。謝靈運云：梵，佉婁是人名，其攝諸廣字為略，如此間倉雅之類，從人立名，故言梵・佉婁，雖復廣略，還是世間之二字。出世二

字者，<嬰兒行>云：婆和二字」(《大正藏》，第38冊，頁12中～下。

(25)《大正藏》，第38冊，頁12下。另參《大正藏》，第3冊，頁474中。

(26)參見註(24)。

(27)同註(24)。

(28)如《大毘婆娑論》云：「汝又頗聞佉盧瑟吒(Kharosiṭi)書字是誰所造？婆羅門曰：我聞古昔有大仙人名佉盧瑟吒，是彼所造」(《大正藏》，第27冊，頁523下)。「佉盧瑟吒」，又簡稱為「佉婁」(參見《望月佛教大辭典》，第一冊，頁554中～下)，從《大毘婆娑論》中，可知佉婁字、佉婁書與佉婁仙人有密切之關係，換言之，佉婁書字乃佉婁仙人所造。另在吉藏《百論疏》對佉婁書如是記載，其云：「昔有梵王，在世說七十二字，以教世間，名佉樓書。世間之敬情漸薄，梵王貪恪心起改取吞之，唯阿漚兩字從口兩邊墮地，世人貴貴之，以為字王，故取漚字置四韋陀首，以阿字置廣主經初」(《大正藏》，第42冊，頁251上)。此等說明了佉婁字有七十二字，而佉婁仙人以此七十二字來教化世間，此為佉婁書，但流傳下來的，只有二字。而《瑞應經》記載：「(佛陀)及至七歲，而索學書，乘羊車詣師門，時去聖久，書缺二字，以問於師，師不能達，反啟其志」，若依此之記載，乃是指「書缺二字」，與灌頂於《大般涅槃經玄義》所說的「師教二字」，此存在著明顯之差距。而何以如此？此可能牽涉到翻譯所依版本之不同，亦可能牽涉到對佛陀生平事跡解釋之不同。此等之諸多不同顯示了解釋者的各取所需，從口兩邊墮二字，表示了印度梵文的神聖性；缺二字，表示了佛教自認佛陀自小即有異才；而灌頂的教二字，則表示了佛教說法的傳統—「增數」，而且灌頂以梵．佉婁表示世間法是非常符合佉婁書在佛教中的界說之換喻(以此二字比喻為學問)及隱喻(以此二字將之貶喻為世間法而已)。謝靈運將之視為人名，亦凸顯了此書之作者。

(29)參見同前註。

(30)同註(28)。另參見《方廣大莊嚴經》，如其云：「佛告諸比丘，菩薩年始七歲，是時以備百千吉祥威儀之事，欲將菩薩往詣學堂。……爾時菩薩將昇學堂，博士毘奢蜜多(Viśvāmitro nāma dārakācarya)見菩薩來威德無上，自顧不任為菩薩師，生大慚懼，迷悶倚地。……菩薩爾時手執天書栴檀之簡，塗以天香摩尼明璣以為嚴飾，而問師言，有：梵寐書(Brāhim)、佉盧虱底書(Kharoṣṭi)、……」(《大正藏》，第3冊，頁559上～中)。

(31)同註(3)，第2卷，頁48～49。

(32)此種以梵漢語法結構相異來否定漢譯佛典，相對地，以梵藏語法結構相似來肯定藏譯佛典，並處處時時以梵藏漢對校方式來指正漢譯佛典的學風，是近世紀來國際佛學界的語言文獻校對派常用的手法。此種類似實証史學方法論的態度，雖在原典譯文的對校上多所成就，但亦有其誤。

首先，忽略了本文註一所言：「所有語言都有一套完整的語法結構」之論，亦即並非要二種語言在語法上近乎一對一(如梵藏，因藏文乃造自梵文)才能互譯。相反地，只要譯者多加用心便能完整地譯出原意。還也可從古至今的漢譯實踐中得証。中國譯經理論條理化的首創者道安在其「五失本」一開始就說「胡語倒，而使從秦，一失本也」，意思是說，梵漢語法不同，翻譯時要依中文語法，所以，譯本不可能一樣。王文顏在《佛典漢譯之研究》(台北：天華，1984，頁205～207)中，不但認同道安的看法，並且說「那是任何兩種不同語言對譯時所必然遵守的法則。……它是古今公認的規則」。確實如此，香港中文大學教授翻譯學的孫述宇和金聖華在《英譯中—英漢翻譯手冊》序言也說：「翻譯時製造一些新名詞，當然極有必要。可是隨隨便便就拋掉固有語法而去套用外國語法，卻大可不必。固有語法的優點，是流利自然，容易理解；祇要譯者多費一點心思，外文的意思都可以用中文固有語法表達出來的。譯者應當對讀者負責」(台北：聯經，1977，頁2)。

再者，一昧地強調翻譯的一對一，可能不利於文化傳播之創新，甚至錯失了重新詮釋原文化的核心義理之機會。可能正因為中文的語法異於梵文，所以中文的關聯性思惟模式得以有機會重新詮釋佛教的核心教義「緣起」，而開創出天台、華嚴和禪宗。佛學界如能如此反思，當可明瞭同是印度佛教的接受者，為何中國佛教在教理實踐上的開創性比西藏佛教和使用巴利文的南傳佛教來得大？其因可能與後二者的語文和思惟模式太受限於印度佛教有關，亦即關聯性的中文和，思惟模式與佛教的「緣起」教義起了親和性的作用。但論者卻反批此乃中國佛教背離了印度佛教，而以佛教中國化貶之。(學界一般用「漢傳佛教」、「藏傳佛教」，但本文和中村元一樣以文化而非政治來稱呼二者〔參見註(3)，第一卷，頁29〕。因中國自古以來各朝各代對位居主體的文化和語言有不同稱呼，故以統稱的「中國文化。中國佛教、中文」來取代「漢族文化、漢傳佛教、漢文」，更佳，至於政治中國下的藏文和西藏佛教，就好比政治美國下的美語和基督教之外尚有其他語言及宗教一樣)。最後本文所謂的「所有語言均具一套完整的語法結構」與「中國語言文法詞性的不完備」、以及「翻譯間的一對一」與「絕對『等值』及『等效』翻譯的不可能」等二類近似對立的論述並不矛盾，理由如下：

Chamsky所謂的「所有語言均具一完整的語法結構」是指人類語言的天賦本能，而「中國語言文法詞性的不完備」之特質並不會妨礙語言本有的理論、思辨、抽象、……等所有功能，不只如此，中文還很適合以關聯性思惟模式來表達佛教的緣起精神。

語言文獻派有關藏傳、南傳及漢傳佛典「翻譯間的一對一」之論述，除了忽略了「即使在同一語系之間，同根源詞彙的轉換也不可能實現絕對的『等

值』」之外（劉宓慶《當代翻譯理論》，台北：書林，1995，頁27），由於語言本身的結構性差異，接受者的階層、文化、教育、才智、經歷等差異，時空差異，民族文化意識差異，及語言本身的模糊性等因素也造成了「『等效反應』即便對同語系或同語族的雙語轉換，也只是一個理想」（同上，頁29～30。相對地，二種在語言結構上差異甚大的語言（如梵漢語），只要譯者多在語法、語義、及語音上多下功夫，也能達到不錯的「等值」及等「等效」，甚至能詮釋出原文在本身主客觀條件限制之下無法充分發揮的「奧義」（如：緣起精神）。

筆者以上有關佛學典範的種種反思，雖已有十年之久，但首次公開論述始於〈西中印空無觀之研究〉（《諦觀》第77期，1994，4月），尤其〈大乘三系說與淨土三系說之研究〉（《諦觀》第81期，1995，4月）、《天台緣起中道實相論》（東初出版社，1995，3月）。之前雖對西方相關的反思略有了解，但遲至1997年6月才在《正觀》第一期的兩篇論文上較為完整地了解相關的反思，尤其對當前灣佛學研究主要典範之一的「語言文獻派」之質疑（詳參林鎮國〈多音與介入：當代歐美佛學研究方法之考察〉、劉宇光〈對古典語文獻學在當代華人佛學研究中的角色問題之反思〉）。

(33) 參見Kenneth K. Inada, *Nāgārjuna-A translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Intorductary Eassy*, State University of New York at Buffalo, 1970.另參見《大正藏》，第30冊，頁33下之校正欄。

(34) 如《中論》云：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦；二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義（《大正藏》，第30冊，頁32下）；又云：「若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃」（前揭書，頁33上）。青目對此解釋云：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故生妄法。於世間是實，諸賢聖真知顛倒性，故知一切法皆空盡生，於聖人是第一義諦名實。諸佛依是二諦而為諦生說法，若人不能分實分別二諦，則於甚深佛法不知實義。若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然」（前揭書，頁32下～33上）；又云：「第一義皆因言說，言說是世俗，是故若不依世俗，第一義則不可說，若不得第一義，云何得至涅槃，是故諸法雖無生，而有二諦」（頁33上）。）

(35) 同前註。

(36) 如其云：「縁起なるものを、われらわ空なりと說く。それは仮名にして、それはすなれち中道である。」（同註(3)，第2卷，頁50）。

(37) 《大正藏》，第30冊，頁33中。

(38) 參見拙著《天台緣起中道實相論》（台北：東初，民84年）第九章。

(39) 同註(3)，第2卷，頁31～32。

(40) 《大正藏》，第46冊，頁722中。

(41) 同前註。
(42)《大正藏》，第46冊，頁2上。
(43)《大正藏》，第46冊，頁2上。
(44)如《摩訶止觀》云：「圓頓者，初緣實相，造境即中，無不真實，繫緣法界，一念法界，一色一香無非中道，己界及佛界眾生界亦然。陰入皆如，無苦可捨；無明塵勞即是菩提，無集可斷；邊邪皆中正，無道可修；生死即涅槃，無滅可證。無苦無集，故無世間；無道無滅，故無出世間，純一實相，實相外更無別法。法性寂然，名止；寂而常照，名觀，雖言初後，無二無別，是名圓頓止觀」(《大正藏》，第46冊，頁1下～2上)。此顯亦圓頓止觀與「相即」之密切關係。
(45) 同註(3)，第2卷，頁309。
(46) 同註(3)，第2卷，頁205。
(47) 同註(3)，第2卷，頁206。
(48) 參見《大正藏》，第50冊，頁193中～下。
(49) 同註(3)，第2卷，頁115。
(50)《大正藏》，第46冊，頁1中。
(51)《大正藏》，第46冊，頁585下。
(52) 同註(3)，第2卷，頁125。
(53)《摩訶止觀》有相當完整的架構組織，主要是以五路(發大心、修大行、感大果、裂大網、歸大處)十廣(大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸)來論述止觀(《大正藏》，第46冊，頁3中～140下)，其中又以「正修止觀」為核心，所佔篇幅約三分之二(頁48下～140下)，若再加上「方便」部份(頁35下～48下)，更凸顯了其重點在於如何實踐止觀，而其餘部份(如大意、釋名、體相、攝法、偏圓)皆是對止觀之闡述，由此讓吾人真正掌握圓頓止觀之涵義，進而修習圓頓止觀。而整部《摩訶止觀》皆在凸顯圓頓止觀，由圓頓止觀所貫串著。
(54) 同註(3)，第2卷，頁172～173。
(55) 同前註，頁173。
(56) 參見劉紹楨<大乘三系說與淨土三系說之研究>(《諦觀》第八十一期，1995年4月，頁42～43)。
(57)《大正藏》，第46冊，頁106～111。
(58) 同前註，頁109上。
(59)如《摩訶止觀》云：「不思議境者，一念病心非真非有」(《大正藏》第46冊，頁110下)。
(60) 同註(3)，第2卷，頁190～191。
(61) 同前註，頁324。

(62) 參見《觀意玄義》(《大正藏》，第34冊，頁882下)。
(63)《大正藏》，第46冊，頁54上。
(64) 參《大正藏》，第34冊，頁905中。
(65) 同註(3)，第2卷，頁329、343～344。
(66)《大正藏》，第46冊，頁77上。
(67) 同前註。
(68) 同前註，頁77中。
(69) 如《摩訶止觀》云：「六、攝一切教者，《毘婆娑》云：心能為一切法作名字，若無心則無一切名字。當知世出世名字，悉從心起。若觀心伴越，順無明流，則有一切諸惡教起，所謂僧法衛世九十五種邪見教生；亦有諸善教起，五行六甲、陰陽八卦、五經子史、世智無道名教，皆從心起」(《大正藏》，第46冊，頁31中)。此乃在探討諸教與觀心關係，若吾人心起邪知邪見，則如同九十五種外道，換言之，九十五種外道教，乃因邪見所起。同樣地，心若順倫常綱紀護國愛民天下安定而行，此即是善教，換言之，經史子集、五行、八卦等皆是由善心而起。此乃舉邪見教、善教等來說明心所起諸教。至於惡教，《摩訶止觀》並沒有舉之，此在《法華玄義》有述之，是指世間妖幻道術、鬼神魅法，此法入心迷醉狂亂，害己害人殃國害民等之惡行(參《大正藏》，第33冊，780中)。
(70) 同註(3)，第1卷，頁222～226。
(71) 同前註，頁194～195。
(72) 同註(3)，第2卷，頁259。
(73) 同前註，頁259～261。
(74) 同前註，頁263。
(75) 參見註(56)，頁63～64。
(76) 同前註，頁43。
(77)《大正藏》，第46冊，頁68中～下。
(78) 同註(3)，第2卷，頁259～260。
(79) 同前註，頁98。
(80) 中村元認為中國佛教之「五時」教，乃是一種對人物個別之重視，將佛教經論視為釋迦成道後至入滅所說的法，將其分之為五個時期，其創唱者為劉宋時期的慧觀，天台智者將之略改之。此五時，乃指華嚴時(佛成道時於菩提樹下所說的法)，鹿苑時(為十二年所說之小乘法)；方等時(往後八年所說之大乘法)；般若時(二十二年所說之法)；法華涅槃時(最後八年說《法華》，臨終說《涅槃》)。中村元認為經典乃釋迦圓寂後才成立的經典，而以五時來劃分經典是不合歷史事實的，且此之劃分是種形式化(同註(3)，第2卷，頁145～147)。另外，中村元雖提及嘉祥吉藏於《三論玄義》非難五時

說（前揭書，頁151之註2），但其忽略了智者於《法華玄義》已對五時說提出非難。

(81) 參《大正藏》，第33冊，頁801下～813上。另參註(13)，頁511～512。

(82) 對於「五時八教」一詞，在日本近代學者有諸多之討論，尤其開口真大與佐藤哲英更是針鋒相對。本文並不是在處理「五時」（或五時八教）一詞問題，但從《法華玄義》所賦予的內涵來看，著重於五味半滿相承來論述，或言是五味教，以顯示一位屬漸根性行者之修學歷程著重於次第方便上而說。且智者所論五時教（五味教），乃是就「通」「別」來加以論述之。通五時，以明諸經並不受限於時間上；別五時，則顯示諸經彼此之差異（參《大正藏》，第33冊，頁809下～810上）。

(83) 同註(3)，第2卷，頁98。

(84) 同前註，頁208。

(85) 《大正藏》，第46冊，頁12中。

(86) 同上，頁12中～下。

(87) 同上，頁12下。

(88) 同上。

(89) 《大正藏》，第46冊，頁13上。

另亦可參見《十住毘婆娑論》＜助念佛三昧品＞，如其云：「新發意菩薩，應以三十二相八十種好念佛，如先說。轉深入得中勢力，應以法身念佛。心轉深入得上勢力，應以實相念佛而不貪著」（《大正藏》，第26冊，頁86上）。

(90) 同註(3)，第2卷，頁153～155。

(91) 參見《法華文句》（《大正藏》，第34冊，頁81中）。

(92) 同註(3)，第2卷，頁148。

(93) 對「十如是」在《法華經》有十個，究竟有幾個，此牽涉版本問題，也引發了一些爭論。參見《大正藏》，第9冊，頁5下。

(94) 參見《大正藏》，第33冊，頁693中。

(95) 同前註。

(96) 詳參見拙著《天台緣起中道實相論》第一～六章。

(97) 同註(3)，第2卷，頁25。

(98) 同前註，頁15。

(99) 同前註，頁31。

(100) 同前註，頁32～33。

(101) 同前註，頁33。另外，中村元亦舉圖示來說明上為中國文化之特徵，如宗密《禪源諸詮集都序》所用以表示真心妄心的圖形（參《シナ人の思惟方法》，頁34～35）。

(102) 同註(3)，第2卷，頁125。

(103)《探玄記》整個的分科是由十個部份來切入，如《探玄記》云：「將釋此經，略開十門：一明教起所由；二約藏部明所攝；三顯立教差別；四簡教所被機；五辯能詮教體；六明所詮宗趣；七具釋經題目；八明部類傳譯；九辨文義分齊；十隨文解釋」(《大正藏》，第35冊，頁107中)。前九門皆是對華嚴整個教理之闡述和分判，此豈是單純注解能概括之。

(104)此雖然是引用馬克斯・韋伯(Max Weber)的《印度教與佛教》(Hinkuismus und Buddhismus)一書的觀點，但同樣也代表著中村元本人的觀點(同註(3)，第2卷，頁135)。

(105)同註(3)，第2卷，頁135～142。

(106)在此舉天台宗三大部為例，對中村元而言，將《摩訶止觀》、《法華玄義》、《法華文句》三大部，皆看成只是經論資料之堆排，然經筆者之研究，《摩訶止觀》《法華玄義》不但有極強的義理組織，且所要表達的中心理念也是極為明顯的，簡言之，即是緣起中道實相的精神，但此理念不是只有一句空洞口號而已，而是透過諸宗派諸經論的對比中來彰顯出來，若能把握此緣起中道實相之道理，則能掌握圓頓止觀，進而修圓頓止觀，悟入起心動念莫不皆是中道實相，一花一草無非中道，而《法華玄義》即是開顯此道理，開示眾生此道理，即是《法華經》所言的「開、示、悟、入」佛之知見，所以認為《法華經》扮演著「開權顯實」之角色，而判《法華》為圓教之所在，即是開示任一法任一教莫不皆是中道實相，只是眾生情迷而不知(詳參見拙著《天台緣起中道實相論》，台北：東初，民84年)。縱使頗富注疏色彩的《法華文句》，也都以此義理而貫串文脈。

(107)同註(3)，第2卷，頁139～140。

(108)同前註，頁139。

(109)另從《探玄記》釋經題可得知，如其云：「六、事名者，華嚴之稱，梵語名為健拏驒訶(gaṇḍauyuha)，健拏(gaṇḍa)是雜草，驒訶(vyūha)名嚴飾。日照三藏說云：西國別有一供養具，名為驒訶，其狀六重，下闊上狹，飾以華寶，一一重內皆安佛像，良以此經六位重疊，位位成佛，正類彼事，故立此名，人天八會亦似彼」(《大正藏》，第35冊，頁121上)。另於第八「具名」釋經題，將「大」「方廣」各以十義釋之，而將「方廣」合在一起，亦可得知(同上，頁121上～下)。

(110)《大正藏》，第35冊，頁120下。

(111)《大正藏》第35冊，頁121上～下。

(112)同註(3)，第2卷，頁139。

(113)同註(3)，第2卷，頁149。

(114)同前註，頁155～156。

(115)同前註，頁166。

(116) 同前註，頁155～156。
(117) 同前註，頁190～191。
(118) 參見拙著《華嚴無盡法界緣起論》（台北：華嚴蓮社，民85），本書即是以「無盡法界緣起」來代表華嚴教義。
(119) 參見《大正藏》，第45冊，頁514上～518下。
(120) 同註(3)，第2卷，頁204～205。
(121) 同註(3)，第2卷，頁25～26。
(122) 同前註。
(123) 參見E•胡塞爾著、倪梁康譯《現象學觀念》（台北：南方，民78年2月再版），頁23。
(124) 參劉若愚著、杜國清譯《中國詩學》（台北：幼獅，民66年6月），頁60～64，如其云：「這種主語的省略，容許詩人不致於讓自己的個性侵擾詩景，因為沒有表明的主語能夠很容易地被認為就是任何人，不論是讀者或是是想像中的某個人物，結果，中國詩常具有一種非個人的普通的性質，與之相較之下，西洋詩顯得自我中心和入世得多」（頁63），又云：「有時候甚至動詞在中國詩中也被省略掉，而詩句可以由一連串名詞所構成，散文文法所要求的連接詞、動詞和助詞之類的連環也都脫落。……這兒，詩人展開的詩景就像中國畫的手卷，而我們的注意力從一個景物移到另一個，可是動詞的缺如創出動作靜止的感覺，好像這些景物在時間中被停住而以永恆的姿勢凍結在那兒」（頁64），又云：「這種無時間性與普遍性的感覺，因中文詩中動詞主語的經常省略而更為加強」（頁61）等等。
(125) 同註(3)，第2卷，頁72～74。
(126) 同前註，頁74。
(127) 《大正藏》，第48冊，頁381上。
(128) 同註(3)，第2卷，頁77～78。
(129) 同前註，頁79。
(130) 同前註。
(131) 同前註。
(132) 《大正藏》，第48冊，頁396下。
(133) 如《從容錄》云：「舉梁武帝問達磨大師。（清旦起來不曾利市）。如何是聖諦第一義？（且向第二頭問）。磨云：廓然無聖。（劈腹剜心）。帝云：對朕者誰？（鼻孔裏出氣）。磨云：不識）。（腦後見腮）。帝不契。（方木不入圓竅）。遂渡江至少林，面壁九年。（家無滯，貨不富）」（《大正藏》，第2卷，頁228下）。引文中的括弧句子為萬松老人之著語，中村元認為「達磨廓然」這段問答是具備論理性的，而萬松老人之著語皆只是具象性，認為這是代表後來禪宗好具象不喜論理性之証明。從引文中，吾人仍可看出萬松

老人對自性之破斥。

(134) 同註(3)，第2卷，頁86～88。

(135)《大正藏》，第48冊，頁152下。

(136)《大正藏》，第30冊，頁30下～31上。

(137) 同前註，頁31上。

(138) 同註(3)，第2卷，頁88。

(139) 參見註(13)，第十章第一節。

(140) 同註(3)，第2卷，頁79。

(141) 同前註，頁177。

(142) 張曼濤：〈中國佛教的思惟發展〉(《華岡佛學學報》，台北：中華學術院佛學研究所，1968，頁133～195)。

(143) 同前註，頁161。

(144) 同前註，頁162。

【附記】

本文得以公諸於世之過程實為曲折，今稍作敘述。首先，本文原是應1994年《佛教與中國文化國際學術會議》之邀而撰，但承辦單位之前遲遲未有正式通知交稿情形，至截稿止後，已過多日，才突然邀稿，因過於倉促，故無法發表（雖然本文草稿早已於1990完稿）。之後數度修改，但皆因主客觀環境使然，而積存於案旁。1997年3月，致中法師來電為《正觀》創刊號邀稿，心想本文似乎可為之一試，僥倖獲得採用，並定稿待刊，筆者也在大約同時發刊的其他論文上談及本文將在《正觀》第一期發表。不料接到《正觀》後，發現本文並未被列入其中，詢問結果是於《正觀》第一期即將出刊時電腦磁片中毒，導致本文不及於第一期發表，只好延至本期刊出。