

論格義的本義及其引申

劉立夫（博士）

電子信箱：lifuliu@hotmail.com

【提要】 本文探討了「格義」的兩種含義，即它的基本義和引申義。格義的基本義就是它的文本義，而引申義則是後人對它作為一種文化現象研究時引出的一個概念。格義在早期佛教的傳播歷史上起到了不可替代的作用，並且揭示了跨文化交流中的普遍意義，於是它的義蘊得到了引申和發揮，產生了「格義佛教」這個術語。格義的本義是一種概念上的對等，但是後人提到的「格義」如「格義佛教」則是它的引申義，變成了比較哲學中的一個中心概念。

【關鍵詞】 格義 佛經翻譯 護教 格義佛教 比較哲學

「格義」作為中國思想界理解印度佛教思想的第一種方法，在中國早期的佛教傳播史上佔有不可替代的地位，引起了學術界對它的廣泛關注。「格義」這個名詞出現的頻率很高，但是，似乎很少有人注意到格義的最初涵義。事實上，格義存在兩種涵義，即它的基本義和引申義。基本義就是它的文本義，而引申義則將它作為一種文化現象來研究，故引起了各種爭議。本文試圖對格義的這一現象作一初步探討。

一 「格義」的本義

「格義」儘管是早期中國僧人和思想界理解印度佛教思想的最主要、最基本的一種手段，但在迄今所流傳的文獻資料中卻找不到對它作出嚴格的定義的文字。概念的不確定性在中國古代並不奇怪，但這種情況對後來的研究經常造成混亂。「格義」這個名詞在東晉以前也許並不存在，只是到了東晉時期，一些有學問的僧人發覺了它的缺點以後，才提出來進行批評。在「格義」流行的時候，人們只是不自覺地運用，並不認為它會有什麼缺點，也不會去討論它。隨著時代的

發展，當人們感到可以用更好的方法來理解佛教思想的時候，才將它作為一個問題提出來。因此，對此的專門記載就不會很多，即使有記載，也常常是批判性的。現在學術界多引用梁代慧皎《高僧傳·竺法雅傳》中的一段文字來說明格義的含義：

（竺法雅）少善外學，長通佛義。衣冠仕子，或付咨稟。時依雅門徒，並世典有功，未善佛理。雅乃與康法朗等以經中事數擬配外書為生解之例，謂之格義。及毗浮、曇相等，亦辯格義以訓門徒。雅風采灑落，善於機樞，外典、佛經，遞互講說，與道安、法汰，每披釋湊疑，共盡經要。ⁱⁱ¹

這確實是一處難得的而且是正面的說明材料。「以經中事數擬配外書為生解之例」，一般認為是對「格義」作出的比較完整解說的範例。結合上下文可知，「格義」就是用中國原有的觀念或概念ⁱⁱ²去「擬配」印度佛典中的「事數」，以達到生動的效果的做法。這種做法是竺法雅等在教育門徒的過程中實施的，同時也不能否定，講解者本人也正是通過將「內書」與「外書」相互講說溝通的辦法以達到事先的把握的，所謂「披釋湊疑，共盡經要」。採用這種辦法的人，除了名僧竺法雅外，還有康法朗、毗浮、曇相以及道安、竺法汰等眾多佛學大家，顯然在當時非常流行，因為它被認為有助於冰釋疑團、明確佛典要義。

然而，上述概念中的主詞「事數」和謂詞「擬配」並未明確界定，從而引起了爭議。「事數」是一般性的泛指還是具體性的特指？如果是具體性的特指，那顯然是

「法數」一類的小乘術語，也即毗曇中的「數法」，用數目分類的辦法來概括繁多的名相概念。《世說新語·

文學篇》對此有注云：「事數謂若五蔭、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺之屬。」但是、佛教在中國是大、小乘並傳的、除了「事數」以外、肯定還有其他非「事數」的對於中國人是相當陌生而且難以理解的東西、比如「涅槃」、「空」等等。《世說新語·文學篇》引《浩別傳》說，東晉名士殷浩早年「先典有功，未善佛理」，後廢官東陽，始大讀佛經，「皆精解，唯至事數處不解」。這裡的「事數」顯然屬於難解的「佛理」部分，因此，「事數」即可以當成具體性的特指，也可以當成一般性的泛指，即佛經中較難把握的概念、思想。

至於「擬配」，可以有兩種理解。第一種，根據湯用彤先生的研究，認為「格」就是「度量」，「義」就是「名稱」、「項目」或「概念」，因此，「格義」或「擬配」便是比配觀念或項目的一種方法或方案，或者是不同觀念之間的對等，是一種很瑣碎的處理。^{iii[3]}湯先生顯然採用了佛教東傳後的傳統說法，即道安所批評的那種做法。當然，「擬配」也可以有第二種意義，即忖度、分別、比較等，範疇上可以比「對等」進一步延伸、拓寬。請看《慧遠傳》：「遠年二十四，便就講說。嘗有客聽講，難實相義，往復移時，彌增疑味。遠乃引《莊子》為連類，於是，惑者曉然。是後，安公聽遠不廢俗書。」^{iv[4]}道安^{v[5]}曾經是公開反對「格義」的佛教學者，慧遠作為他的門徒，應該遵從師說，然而為了讓聽眾明白「實相」的含義，不得不援引《莊子》中類似的概念或觀念作為類比^{vi[6]}。慧遠所為仍然沒有離開「格義」，但其對像已不是「門徒」，而是「客」^{vii[7]}；其內容，不是「事數」，而是「實相」^{viii[8]}；其方法，則為「連類」，沒有具體說明怎樣去連接類比，但也沒有肯定就是用「實相」去對應《莊子》中的某一個概念，很可能是借莊子中的某個觀念去說明「實相」的大意。

由於資料不足，後人只能根據有限的記載對「格義」作種種猜測和理解，實際情況則比較模糊。但是，後來對格義的批評則是湯用彤先生所指的情況。東晉道安與僧光辯論說：「安曰：『先舊格義，與理多違。』光曰：『且當分析逍遙，何容是非先達？』安曰：『弘贊理教，宜令允愜；法鼓競鳴，何先何後？』」^{ix[9]}這裡與道安論辯的僧光以尊重前人和豁達的態度看待古德先賢的言教，而道安則立足於真理不分先後的準則主張弘教當以準確平允為宜，不滿足於違背理教的「格義」辦法。道安本人的著作中大量充斥以老莊學說融通佛理的言辭，且與竺法雅等人「外典佛經，遞互講說」，披釋湊疑，共盡經要。因此可以肯定，道安反對的可能只是那種生硬的、瑣碎的等量比附，如以「禪定」等同「守一」、「真如」等同「本無」、「涅槃」等同「無為」等等。道安的弟子僧睿也指責「講肆格義，迂而乖本」。^{x[10]}實際上，後來的理解多與此相似。如慧睿《喻疑論》回顧佛教歷史說：「孝明之世……當是像法之初。……漢末魏初，廣陵、彭城二相出家，並能任持大照，尋味之賢，始有講次。而恢之以格義，迂之以配說，」^{xi[11]}又如後秦僧睿《維摩羅潔提經義疏序》云：「自慧風東扇、法言流詠以來，雖曰講肆，格義迂而乖本，六家偏而不即。」^{xii[12]}僧睿把「六家」與「格義」都歸之為「講肆」的範疇，但二者的程度不一樣，似乎屬於兩個不同的概念：其中的「格義」，迂闊不實，違背了原旨；六家之說，偏離了主題，不著要害。這裡已經指出了「格

義」遭到捨棄的主要原因。

二 格義的可能模式

按照傳統的看法，格義顯然是一種概念的對等。然而，由於缺乏資料，我們並不清楚這種概念間的對等是如何進行的，也就是說，現在還沒有找到可靠的文獻證據來說明曾經存在著某種固定的、程序化的格義模式。湯用彤先生曾認為，格義的辦法起初是偶然的比較，繼而是「莫名其妙」的等同，到竺法雅時，肯定已有一種「詳細而確定的方法」進行比較的程序和步驟，但因史書缺載，最終將這種看法歸之於推測。^{xiii[13]}實際的情況比較複雜，某段時間或某一地區可能形成了以某個傳教大師的言說為標準的師承門風，但很難產生一種全國範圍的固定模式。從東漢到西晉，佛教在中國還沒有受到朝廷的重視，並嚴格控制本國人出家，有知識的文化僧人更少，況且，當時社會動盪不安，僧人行蹤也流動不定，因而不具備形成各種學派的條件，各地僧人必然是各自為戰，講述的方式因人而異。即使到了東晉，也沒有這個條件，「六家七宗」標新立異，各陳其說。而格義還可能流行於黃河以北的地區^{xiv[14]}，但東晉統治區域已遷移到黃河流域，就更難肯定東晉已存在著固定的格義程序了。

但是，格義的方式肯定是存在的。我們不妨撇開缺乏記載的「講肆格義」而從其它方面去挖掘格義的內容，比如早期的佛經翻譯以及僧人的護教著作。這種做法是可以成立的，因為早期的佛教翻譯和僧人的論辯同講肆一樣，遇到的幾乎是相同的困難，即印度佛教中某些詞彙或觀點在中國傳統的語匯中找不到對應詞，或者很難讓人領會，因此也必須靠格義來解決。當然，探索早期的格義模式還可以通過別的途徑，但下面兩種具有一定的代表性。

（一） 早期佛經翻譯中的詞彙對等

這裡的「早期」是指從漢末到鳩摩羅什譯經這一歷史時期。早期的佛經翻譯儘管以來華的天竺、西域僧人如安世高、康僧會、竺法護等外國人為主，但也有一些經典由中國人譯出，如東漢嚴佛調譯《法鏡經》一卷、西晉聶承遠譯《越難經》一卷、聶道真譯《文殊師利大般涅槃經》等等。且，外國僧人譯經多有中國助手參加，這些中國助手均精通儒家和道家經典學說，因而自然而然地將兩種異

質文化中的語匯揉和起來。這很可能造成牽強附會，特別是早期的譯經，更是如此。漢代的譯經相當晦澀難通，《祐錄》卷一《前後出經異記》曾就漢代舊譯與羅什新譯作了比較。此處，結合郭朋《中國佛教思想史》上卷，列表如下^{xv[15]}：

舊譯	新譯	舊譯	新譯
眾祐	世尊	溝港道	須陀洹
背捨	解脫	直行	正道
五眾	五蔭	持	性
覺意	菩提	各佛	辟支佛
痛（癢）	受	非常	無常
直知	正業	非身	無我
四意止	四念處	直利	正命
十二種	十二因緣	盡諦	滅諦
除饑	比丘	正斷	正勤

一覽便知，舊譯中許多譯名都不太準確，但這正是漢代佛教格義的真實寫照。

值得注意的是，早期佛經的翻譯常不自覺地將老、莊中的「道」這一最高範疇同佛教中的「真如」、「法性」、「正覺」等同起來，並以世俗的「欲」、「愛」作為佛教中的「無明」之本。試以《四十二章經》^{xvi[16]}為例：「爾時，世尊即成道已，作是思維，離欲寂靜，是最為勝。」^{xvii[17]}「佛言：出家沙門者，斷欲去愛，識自我源，達佛深理，悟佛無為，內無所得，外無所求，心不系道，亦不結業，無念無作，無修無證，不離諸位而自崇最，名之為道。」^{xviii[18]}「使人愚蔽者，愛與欲也。」^{xix[19]}「有惡知非，改過得善，罪日消滅，後得道也。」^{xx[20]}「道無形相，知之無益。」^{xxi[21]}整個《四十二章經》著重強調「離欲去愛」，以求得「道」，僅有一處出現「涅槃」二字^{xxii[22]}，這近乎老莊式的修行主張反映了佛教在中土初傳的特徵。

這種佛道合流的傾向還可以從另一些譯經中得到反映。

康僧鎧曾於魏國嘉平年間譯出《佛說無量壽經》，該經與其同時代的道教著作《老子想爾注》多處使用了幾乎相同的詞彙。除「道教」一語外，還有「道德」、「天道」、「大道」、「學道」、「大聖」、「正法」、「甘露」、「無為」、「自然」、「清淨」、「維妙」等等。特別是作為道教宗教哲學的重要概念之一的「自然」一詞，《老

子想爾注》用過 14 次，而《佛說無量壽經》用過 56 次。根據日本人福光永司的研究，比較康僧鎧《佛說無量壽經》同東漢支婁迦讖的意譯《佛說無量清淨平等覺經》以及吳國支謙的《佛說阿彌陀經》，「無為」、「自然」、「清淨」三語在以上三經中出現的次數分別是：「無為」為 4、5、4 次，「自然」為 56、317、179 次，「清靜」為 24、11、17 次，可見早期佛教和道教在哲學用語上的密切關係。^{xxiii[23]}

（二） 早期佛教護教論辯中的格義詞彙

從早期佛教徒護教弘法的言論中也可以找到大量的「格義」詞彙，比如《弘明集》、《高僧傳》中就有很多。佛教論辯中的「格義」往往要比佛典翻譯上的「格義」更具有多采的風格，這是因為，翻譯離不開詞彙的對應，譯詞一旦確定下來，就成為具文，其中一般不會給出選擇某詞彙的理由，但論辯可以自由發揮，在使用某個格義詞彙的同時，常常還有說明性的前後文。這雖然與歷史記載中的「講肆格義」形式上有些差異，但卻真實地反映出作者在溝通兩種不同文化觀念中的心態，所以更詳細地體現了格義的內涵。不過，脫離格義的原旨也從此開始。

《牟子理惑論》是一篇問答式的護教論文，應當是一個典型。如其中關於「道」的問答：「問曰：何謂之為道，道何類也？牟子曰：道之言導也，導人至於無為。牽之無前，引之無後，舉之無上，抑之無下，觀之無前，聽之無聲，四表為大，蜿蜒其外，毫釐為細，間關其內，故謂之道。」^{xxiv[24]}這對問答不僅將佛法等同於老子《道德經》所講的「道」、暗示「涅槃」相當於「無為」，而且引經據典，說出了對比的理由。另一篇與《牟子理惑論》類似但無作者的《正誣論》則採取一誣一答的方式，如：有「異人誣佛」，作者奮起而「正之」曰：「聞道竺乾^{xxv[25]}有古先生，善於泥洹，不始不終，永存綿綿。」「泥洹者，梵語，晉言無為也。」^{xxvi[26]}這裡也很突出地反映了當時人們尚以佛教的「禪定」或「涅槃」當成道家的「無為」。又如，「又誣云：佛亦周遍五道，備犯眾過，行兇惡，猶得佛，此非布為惡之法也？」「正曰：誠如所言，佛亦會為惡耳。今所以得佛者，改惡從善故也。」^{xxvii[27]}此處雖然找不出「格義」上的詞彙對等，但顯然反映出「誣者」與「正者」均不理解佛教的善惡觀。更重要的是，這種辯論已開始越出原始「格義」的範圍，走向了它的引申意義。

三 「格義佛教」

作為一種溝通外來學術思想方法的格義，從本義上說，就是將中國人所熟悉的老、莊、《周易》等「外典」中的名詞、概念同佛教典籍^{xxviii[28]}中難以理解的名詞術語對等起來進行理解，使佛教深奧的義理能夠得到接受。在這個意義上，它的適應範圍並不寬，即局限於「講肆」^{xxix[29]}之中，時間上大致從漢末魏初至東晉以前。但是，由於格義在早期佛教的傳播發展中起到了某種不可替代的作用，並且揭示了文化交流中的普遍意義，它的意蘊便得到了引申發揮，產生了「格義佛教」這個術語。

最先提出「格義佛教」的是日本佛教學者。鎌田茂雄在《中國佛教史》中曾列專章述「格義佛教」，鎌田茂雄認為，魏晉佛教即為格義佛教，原因在於：慧皎《高僧傳》裡，自後漢至魏之間，只列有譯經僧的傳記，但對義解僧則殊少列述；到西晉以後，記述研究《般若經》的義解僧的事跡才漸漸增多。自魏晉以後，老、莊「無」的哲學流行，並以此為媒介，產生一種以佛教般若學融合老莊思想的風潮，所以被稱為「格義佛教」。台灣學者吳汝鈞在《佛學研究方法論》一書中持類似看法：「人們把大乘佛教的般若波羅蜜思想，作為玄學的『虛無』一類的東西來理解，那是極為自然的趨向。依據老莊的『虛無』來理解的般若的『空』，這種立場，一般稱為『格義』，故格義是一種比較哲學。」^{xxx[30]}這些觀點看到了魏晉知識僧人在佛教傳播中的作用，並用玄學的「無」與般若學的「空」的結合來確定一個時代的特徵，但卻忽略了「格義」的本義，即以經中事數擬配外書，而「事數」中的四諦、五陰、十二入等小乘佛學的內容卻是漢末安世高來華譯經時使用的主要範疇。最重要的是，傳統上的格義，一般是指從漢到晉中國佛教學者經常在講演佛教理論時應用逐條說明範疇的方式。它建立在對事數的逐項解說的基礎上，因而此種對比只強調印度與中國觀念之間的一致性而忽視了它們之間的特殊性，實際上已經誤讀了對方的思想。但是，魏晉之間的六家七宗學說事實上已經不同於傳統的格義，它在方法論上採用了「言意之辯」的特殊形式，對般若學的中心概念「空」進行了批判性、創造性的發揮，使之演變成既不同於印度又不同於中國的新的佛教觀念。儘管它也是一種「歪曲」，但性質已發生改變。以道安的「本無」宗來說，道安是以王弼的「本無」來解釋發揮般若學的「空」的，所謂「無在萬化之前，空為眾形之始」，似乎將道家的「無」等同於般若的「空」，但又認為「本無者，一切諸法本性空寂，故雲本無」。這裡又裝進了般若學的空義，所以吉藏認為，道安的思想與「什、肇山門義無異」^{xxxi[31]}。

因此，從這個意義上來說，「格義佛教」中的「格義」的內涵和外延都已獲得了極大的拓展，它實際上體現了佛教中國化的基本模式。這正是「格義佛教」這個名詞受到廣泛接受的重要原因。

「格義佛教」反映了文化交流史上的一個中心觀念，即外來文化在本地化的過程中必須自我適應的問題。理論在一個國家的實現程度取決於理論滿足這個國家的需要的程度，任何一種外來的理論，要在一種異質的文化環境中生存下去並發揮自己獨特的社會功能，就必須作處境化的調整，而這種處境化的調整必須遵循一種普遍的原則，也就是比較哲學的原則。美國著名比較哲學家 A·J·巴姆認為，通常，一個人在一個具有自己的世界觀的特定環境生存，如果他僅瞭解一種哲學，那麼在遇到另一類哲學時，他會很自然地拿自己的與之相比較，這是一種很自然的選擇。「他肯定以自己的哲學為標準來判斷別的哲學」，「甚至在熟悉了一種或多種其他哲學之後，一個人仍然會繼續接受自己的哲學作為標準」，「他最初的信仰已成為習慣，而習慣則難以打破」。^{xxxii[32]}

巴姆在這裡強調了比較哲學中的類比原則，即人們以自己習慣了的觀念來對照其他觀念，然後才予以排斥或接受。但是，應該明白，類比的深層原因則是一個人所處的社會環境。就佛教在中國的傳播和發展來說，中國思想界之所以用中國原有的老莊、《周易》的思想去比附或發揮佛教的學說，除了中國人受傳統思想的影響外，主要取決於中國當時的社會環境。從漢末到西晉，中國社會流行的神仙方術、夷夏之辯、宗法血緣關係等等，使得佛教最初不得不以「准道教」的形式求得生存。魏晉時代，佛教借助於玄學談空說有，使得般若學深入到中國士大夫的精神生活中，但仍然沒有擺脫對玄學的依附地位。《牟子理惑論》中關於「佛為何謂」的問答就很有典型性：

問曰：何以正佛道？牟子曰：佛者，號也，猶名三皇神、五帝聖也。佛乃道德之元祖、神明之宗緒也。佛之言覺也，恍惚變化，或存或亡，能小能大，能圓能方，能老能少，能隱能彰，蹈火不燒，履刃不傷，在污不染，在禍無殃，欲行則飛，坐則揚光，故號為佛也。^{xxxiii[33]}

這個既像儒家的三皇五帝、又像道教的神仙真人、也像佛教裡覺悟人生的佛陀，正反映了佛教在傳入初期的社會地位，而不管這種理解是出於有意還是無意。

值得注意的是，自鳩摩羅什以後，中國佛教佛經的翻譯已達到了相當準確和

成熟的地步，鳩摩羅什的弟子僧肇以《不真空論》相當準確地解釋了印度佛教般若「空」的本義，但是此後的中國佛教並未回歸到印度佛教中去，而是繼續朝著中國人所能接受的方向發展，這正是格義佛教所揭示的最大意義所在。

日本學者中村元注意到廣義格義中的普遍現象，他在《東洋人的思維方法》一書中指出，梵文中的許多字都按照中國的禮俗去翻譯，失去了原味。他列舉了台宗智顛的《摩訶止觀》中將儒家的五常、道家的五行與佛教的五戒的比附。^{xxxiv[34]}此處很有說服力，故引用如下：

仁慈衿善，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，即不淫戒；智鑒明利，所為秉直，中道為直，是不幻語戒；……又以五行配五戒：不殺防木，不盜防金，不淫防水，不幻語防土，不飲酒防火。又，五經配五戒：禮明遵節，此防飲酒；樂和心，防淫；詩諷刺，防殺；尚書明義讓，防盜；易測陰陽，防妄語。^{xxxv[35]}

智顛這種以五常、五行配五戒的做法顯然源於早期的「格義」，但卻不是僵化的一對一的等同，而是一種適應性的改造。在這種情況下，佛教的「五戒」已融進到中國傳統的「五常」、「五行」等範疇當中，改變了它的原貌。這個例子也典型地說明了印度佛教是怎樣在「格義」的條件下最後演變成中國化的佛教，但是這裡的「格義」已經不是它的原始意義，而是經過了引申發揮，變成了比較哲學中的一個中心概念。

^{i[1]} 慧皎《高僧傳》卷第四《竺法雅傳》（《大正藏》卷第五十第 347 頁）

^{ii[2]} 外書

^{iii[3]} 湯用彤《論「格義」》（《湯用彤選集》第 411-412 頁，天津人民出版社 1995 年版）

^{iv[4]} 慧皎《高僧傳·慧遠傳》

^{v[5]} 安公

-
- vi^[6] 連類
- vii^[7] 一般的聽眾
- viii^[8] 真如或法性
- ix^[9] 慧皎《高僧傳》卷第五《僧光傳》（《大正藏》卷第五十第 33 頁）
- x^[10] 僧睿《毗摩羅潔提義經序》（《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷第五十五第 58 頁）
- xi^[11] 慧睿《喻疑論》（《出三藏記集》卷第五，《大正藏》卷第五十五第 41 頁）
- xii^[12] 僧睿《毗摩羅潔提義經序》（《出三藏記集》卷第八，《大正藏》卷第五十五第 58 頁）
- xiii^[13] 湯用彤《論「格義」》（《湯用彤選集》第 412 頁，天津人民出版社 1995 年版）
- xiv^[14] 湯用彤《論「格義」》（《湯用彤選集》第 413 頁，天津人民出版社 1995 年版）
- xv^[15] 郭朋《中國佛教思想史》上卷第 72-73 頁、《祐錄》卷第一《前後出經異記》（有改動，福建人民出版社 1944 年版）
- xvi^[16] 《佛說四十二章經》的成書年代雖有爭議，但屬於早期佛教譯經。
- xvii^[17] 方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 3 頁右（北京出版社 1996 年版）
- xviii^[18] 方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 3 頁左下
- xix^[19] 方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 4 頁左下
- xx^[20] 方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 4 頁左上
- xxi^[21] 方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 5 頁右下
- xxii^[22] 「視求涅槃，如晝夜寢。」（方立天主編《佛學精華》（上）《佛說四十二章經》第 5 頁左上）
- xxiii^[23] 日本福永光司《佛教與道教--以漢譯〈佛說無量壽經〉為例》（《中日佛教學術論文集》第 16-18 頁，秦惠彬譯，中國社會科學出版社 1997 年版）
- xxiv^[24] 《牟子理惑論》的成書年代有爭議，但它屬於早期的漢譯佛經無疑，因此爭議與本文無關。
- xxv^[25] 天竺
- xxvi^[26] 《正誣論》雖無作者，而繼《牟子理惑論》列於《弘明集》第二篇，

屬於早期護教論文無疑（見《四部備要》五五第 12 頁，中華書局版）

xxvii^[27] 《正誣論》雖無作者，而繼《牟子理惑論》列於《弘明集》第二篇，屬於早期護教論文無疑（見《四部備要》五五第 14 頁，中華書局版）

xxviii^[28] 內書

xxix^[29] 教學

xxx^[30] 吳汝鈞《佛學研究方法論》第 263 頁（台灣學生書局 1983 年版）

xxxi^[31] 吉藏《中觀論疏》（《大正藏》卷第四一二）

xxxii^[32] 美國 A·J.巴姆《比較哲學與比較宗教》（《巴姆哲學文集》第一卷第 24-25 頁，四川人民出版社 1996 年版）

xxxiii^[33] 《弘明集》卷第一（《四部備要》五五，中華書局版）

xxxiv^[34] 日本中村元《東洋人之思想方法》卷第二第 146-148 頁、智顛《摩訶止觀》卷第六（轉引自李志夫《中印佛學之比較研究》第 363-364 頁，民國七十五年十一月版）

xxxv^[35] 日本中村元《東洋人之思想方法》卷第二第 146-148 頁、智顛《摩訶止觀》卷第六（轉引自李志夫《中印佛學之比較研究》第 363-364 頁，民國七十五年十一月版）