

2023年印順導師思想
巡迴講座暨座談會

《中觀今論》（下）

第十章 談二諦

第一節 總說

第二節 二諦之安立

第三節 二諦之抉擇

長慈法師

B

【目 次】

第十章、談二諦.....	B-2
第一節、總說.....	B-2
壹、佛引導眾生轉迷起悟：以二諦為本.....	B-2
貳、略說二諦異名.....	B-2
參、凡聖二諦.....	B-3
肆、結語.....	B-6
第二節、二諦之安立.....	B-6
壹、以「究竟的中道二諦」融貫種種二諦.....	B-6
貳、明「世俗諦」.....	B-7
參、明「勝義諦」.....	B-14
肆、結語.....	B-15
第三節、二諦之抉擇.....	B-16
壹、中觀宗（自宗）與他宗對二諦之看法.....	B-16
貳、二諦「有、空」之抉擇.....	B-17
參、「橫、豎」，「單、複」.....	B-20
肆、「於、教」與「中、假」.....	B-24

第十章、談二諦

第一節、總說

(《中觀今論》，pp.205-211)

釋長慈¹，2023/03/26

壹、佛引導眾生轉迷起悟：以二諦為本 (p.205)

(壹) 佛依二諦為眾生說法以令瞭解佛法之真實義 (p.205)

二諦，為佛法中極根本的論題。

佛法的目的，在乎引導眾生轉迷啟悟，而引導的方法，即以二諦為本，故對二諦應求得確當的了解。

嘉祥、窺基都有《二諦章》²，其他各派也無不重視。

《中論》說：

「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。」³

從教義說，佛以二諦的方式為眾生說法，故對於二諦不能確當辨別，即對於佛法也不能了解。

(貳) 若不知二諦則不知自利、他利及共利 (p.205)

《十二門論》說：「若人不知二諦，則不知自利、他利、及共利。」⁴修學佛法，不外為了自利、利他、俱利，這可見修學佛法，應該對二諦徹底理解一番！

貳、略說二諦異名 (p.206)

二諦即世俗諦、勝義諦，或譯作世諦、第一義諦，俗諦、真諦。

¹ 此 2023 年巡迴講座講義，是以厚觀法師之《中觀今論講義》(2016 年 8 月初版) 電子檔為底本所編成。主要之差異為科判之安立與腳註說明內容之增、刪。在此特別感謝厚觀法師慷慨提供講義電子檔，以利此講義能在最短時間內編輯完成。

² 參見〔隋〕吉藏撰，《二諦義》(大正 45，78a-115a)；〔唐〕窺基撰，《大乘法苑義林章》卷 2 〈二諦義〉(大正 45，287b15-294a12)。

³ (1) 《中論》卷 4 〈24 觀四諦品〉(大正 30，32c16-33a3)：
〔08〕諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。
〔09〕若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。……
〔10〕若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。

(2) 三枝充惠，《中論偈頌總覽》，pp.746-750：
dve satye samupāsritya buddhānām dharmadeśanā / 〔08〕
lokasaṃvṛtisatyam ca satyam ca paramāthataḥ //
ye 'nayorna vijānanti vibhāgaṃ satyayordvayoḥ / 〔09〕
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane //
vyavahāramanāśritya paramārtho na deśyate / 〔10〕
paramārthamanāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate //

⁴ 《十二門論》(大正 30，165a25-26)：
若人不知二諦，則不知自利、他利、共利。

參、凡聖二諦 (pp.206-211)

(壹) 略標：情智二諦——有空二諦 (p.206)

佛依二諦說法，二諦中最主要的，為凡聖二諦——或可名情智二諦⁵、有空二諦。

(貳) 別釋 (pp.206-211)

一、情智二諦 (pp.206-208)

(一) 凡情執世俗實有而聖者悟勝義實相 (p.206)

凡夫因迷情妄執，不悟真理，凡情的境界，即常識的世界，是世俗有的，名為世俗諦。世，是遷流⁶義；俗，是浮虛⁷不實義。依梵語，有覆⁸障義，即凡情亂現虛妄不真而障於真相的。⁹

勝義諦，是聖人智見體悟諸法本相，而非一般的認識所認識的。這是特勝的真智界，故名勝義，即第一義諦。

佛法教化眾生使他從迷啟悟、從凡入聖，主要以此二諦為立教的根本方式。對二諦雖有各樣的解說，然主要是使眾生從迷執境界轉入到聖覺的境界。

(二) 由了悟世俗非實有而悟得勝義空寂 (p.206)

眾生因無明妄執，計一切法為真實有的，由此引起生死流轉。

要使眾生解脫，即必要了悟諸法是非實有的，悟得法性本空為勝義諦。

所以「青目中論釋」說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。」¹⁰

(三) 「世間真實」與「究竟真實」 (pp.206-208)

1、世間真實 (pp.206-207)

諦，有不顛倒而確實如此的意思。世俗是浮虛不實的，何以也稱為諦？

世俗雖是虛妄顛倒，但在世俗共許的認識上，仍有其相對的確實性、妥當性。一切世俗法，從世間的立場，也可以分別錯誤與不錯誤，世俗諦是世間的真實。

⁵ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.450-451：

二諦有二：一、以凡聖分別，稱情智二諦。凡情事為世俗諦，聖智事為第一義諦。二、聖者也有二諦，稱理事二諦，就是幻空二諦。緣起幻有是世俗諦，幻性本空是第一義諦。即世俗諦是勝義諦，即勝義諦是世俗諦，二諦無礙。雙照二諦，到究竟圓滿，就成一切種智了。

⁶ 遷流：2.變化，演變。3.謂時間遷移流動。（《漢語大詞典》（十），p.1175）

⁷ 浮虛：1.華而不實。（《漢語大詞典》（五），p.1245）

⁸ 覆：4.覆蓋，遮蔽。5.指被掩蓋的事物或隱微的義旨。（《漢語大詞典》（八），p.765）

⁹ LVP, p. 492.10–11:

samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ. ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt “saṃvṛtir” ity ucyate. paraspara-sambhavanaṃ vā saṃvṛtir anyonya-samāśrayeṇety arthaḥ. atha vā saṃvṛtiḥ saṃketo loka-vyavahāra ity arthaḥ.

世俗是完全覆蓋的意思。即此無知被說為是「世俗」，因為完全遮蔽一切字義[所指涉]之真理的緣故。或約自他共存來說，有此意義：「相互依存是世俗。」或有此意義：「世俗是共同施設——世間言說。」

¹⁰ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉（青目釋）（大正 30，32c20-23）。

2、究竟真實 (p.207)

(1) 究竟的真實為聖者共證而無別 (p.207)

究竟的真實，當然是不二的，然因凡夫、聖者的境地不同、觀點不同，所以佛隨此差別，說有二種真實。

如以凡情的立場，說色等法是真實的，空性是理想的、不現實的。

空性，不是凡情的認識所及，不是一般所能理解的，也就因此名為第一義的，即特殊的。但不是凡情所能理解的，決不能因此而可以否定它；因為這在聖者也還是真知灼見¹¹的，聖者間也還是共證無別的。

(2) 勝義諦不能以凡情的見地而論證 (pp.207-208)

其實，一般常識所認為如此如此的，在科學界，已每每不以為然；科學的許多事理，也並不是一般人所認為如此的。但科學所證明為如何如何，決非一般的境界所能否認。

如科學者說太陽是恆星，不動的，地球是行星，繞太陽而行（或說日與地球是俱動俱靜的），這顯然與一般所見不合。一般人因目見日有出沒，於是說太陽繞地而行。

又如常人見桌椅為堅實的、不動的；而在科學界，則以為是電子群的沖激，雖不斷的在動，以能維持其原有的均衡，故一般人還以為是堅實的、不動的。

當然，一般科學的論證，僅是常識的加工精製，還不是佛法的第一義諦；但也可藉此知道凡常的情境，並不即是究竟真實的。

由於智慧的淺深，可以有不同的世界觀，此各各所見的，在自類的知見上，各有它相當的確實性（《瑜伽師地論》分世間真實、道理真實、煩惱障淨智所行真實、所知障淨智所行真實¹²，也即此意）。所以，不能以世俗真實為究竟的，應知勝義諦是不能以凡情的見地而論證的。

3、應通達勝義諦而又不違世俗諦 (p.208)

如何顯示真勝義諦，如何通達勝義諦而又與世俗諦不相違，這是佛法的重大課題。世俗諦，在世俗界有它的重要意義。

如色彩的鮮艷，那樣的動人，引發人類的情感，儘管科學家說它只是光波的長短，而人類還是以豐富的情感去接受它。

又如善與惡，儘管在物質科學的研究中，不能發現善惡，而善惡在世間並不失去它的重要意義。

¹¹ 真知灼見：1.真正知道，確實看見。（《漢語大詞典》（二），p.143）

¹² （1）《瑜伽師地論》卷 13（大正 30，345b23-25）：

復有四種真實，謂世間所成真實，道理所成真實，煩惱障淨智所行真實，所知障淨智所行真實。

（2）關於四種真實的詳細說明，參見《瑜伽師地論》卷 36（大正 30，486b9-c23）。

依佛法說，世俗與勝義，雖有它的不同，但決不是矛盾到底而衝突的。依世俗悟勝義，而勝義是不礙於世俗，成立情智和諧的、真俗相成¹³的人生觀，這是佛教的基本立場。

二、聖者所通達之二諦 (pp.208-211)

(一) 明聖者通達勝義而又善巧世俗 (pp.208-209)

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。

凡夫的情執，只知（不能如實知）有世俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從它的淺深上，可分為不同的二諦。

(二) 明三類聖者所通達之二諦 (pp.209-211)

1、鈍根聲聞：「實有真空」二諦 (p.209)

一、「實有真空」二諦：這不是說執「世俗實有」可以悟「勝義真空」。這是說：聲聞學者中，厭離心切而不觀法法性空者，側重己利而急於悟入無我我所。於悟入我空性時，離執自證，是謂勝義諦。

等到從空出有，起世俗心時，於一切境界中，依舊有實在性現前，是世俗諦。

雖然真悟的聲聞學者，決不因此固執一切法非實有不可，可是在他們的世俗心境中，是有自性相現前的，與一般凡情所現的，相差不遠，但不執著實有而已。

2、利根聲聞及菩薩：「幻有真空」二諦 (pp.209-210)

二、「幻有真空」二諦：

此二諦是利根聲聞及菩薩，悟入空性時，由觀一切法緣起而知法法畢竟空，是勝義諦。

從勝義空出，起無漏後得智¹⁴——或名方便，對現起的一切法，知為無自性的假名，如幻如化。但此為勝義空定的餘力，在當時並不能親證法性空寂，這是一般大乘學者見道的境地。不但菩薩如此，二乘中的利根，也能如此見。此與前實有真空的二諦不同，此由後得方便智而通達的，是如幻如化的假名。

此又可名為事理二諦，理智通達性空為勝義，事智分別幻有為世俗。

3、佛菩薩：「妙有真空」二諦 (p.210)

(1) 即真即俗的二諦並觀 (p.210)

¹³ 相成：互相補充，互相成全。((《漢語大詞典》(七)，p.1140)

¹⁴ 印順法師，《佛法是救世之光》，pp.197-198：

修證的主要目標，正是即「色」觀「空」而契入「空相」。在沒有契入「空相」以前，也說不上即色即空的妙悟。所以觀「空」而契入「空相」，就是轉迷為悟，轉凡成聖的關樞所在。《般若經》說：「慧眼於一切法都無所見。」《金剛經》說：「若見諸相非相，即見如來。」唯識宗所傳：根本智證真如，是泯絕眾相的。聖者的現證，突破生死關的根本一著，就在這裡。《密嚴經》說：「非不見真如，而能了諸行，皆如幻事等，雖有而非真。」不同於世俗所見的諸行（五蘊）如幻，是要透過這根本一著——證悟真空，而後逐漸達到的。所以根本智（般若）證真，方便（後得智）達俗，方便是般若的妙用，是般若成就以後所引發的。論理，方便不異般若，即般若的妙用。

三、「妙有真空」二諦（姑作此稱）：此無固定名稱，乃佛菩薩悟入法法空寂、法法如幻、一念圓了的聖境。

即真即俗的二諦並觀，是如實智所通達的，不可局限為此為勝義、彼為世俗。但在一念頓了畢竟空而當下即是如幻有，依此而方便立為世俗；如幻有而畢竟性空，依此而方便立為勝義。

於無差別中作差別說，與見空不見有、見有不見空的幻有真空二諦不同。

中國三論宗和天臺宗的圓教，都是從此立場而安立二諦的。

(2) 妙有為即空的緣起幻有 (p.210)

此中所說俗諦的妙有，即通達畢竟空而即是緣起幻有的，此與二諦別觀時後得智所通達的不同。

這是即空的緣起幻有，稱為妙有，也不像不空論者把緣起否定了，而又標揭一真實不空的妙有。

4、小結 (pp.210-211)

(1) 三類二諦為依悟證的淺深不同而說 (p.210)

A、「妙有真空」二諦 (p.210)

上來所說的三類，後者是三論、天臺宗所常說的；

B、「幻有真空」二諦 (p.210)

第二是唯識宗義，龍樹論也有此義；

C、「實有真空」二諦 (p.210)

第一是鈍根的聲聞乘者所許的。

(2) 在緣起性空無礙的正見中可以貫通無礙三類二諦 (pp.210-211)

這三者，依悟證的淺深不同而說，但在緣起性空無礙的正見中，這是可以貫通無礙的。

肆、結語 (p.211)

佛法的安立二諦，本為引導眾生從凡入聖、轉迷為悟的，所以應從凡聖二諦的基礎上，一層一層的去深入理解，以達到圓滿的境地。否則高談玄妙，忽略當前的現實，就與玄談¹⁵的不切實際相同。

第二節、二諦之安立

(《中觀今論》，pp.211-219)

壹、以「究竟的中道二諦」融貫種種二諦 (pp.211-212)

從凡聖二諦為本，展轉深入，比較容易悟解，但要以「究竟的中道二諦」融貫「前前的二諦」。¹⁶

¹⁵ 玄談：2.泛指脫離實際的空論。(《漢語大詞典》(二)，p.322)

若株守¹⁷第一種二諦¹⁸，即執有自性不空的世俗。

若定執第二種二諦¹⁹，即有二諦不能融觀的流弊²⁰。

聲聞學者，雖不了究竟無礙的二諦，但菩薩成佛，則必須悟證方可，所以大乘學者無不以見中道為成佛。

佛所以為佛，即徹見空有的融貫而得其中道，也即是能見不共聲聞的二諦。

《般若經》說：「菩薩坐道場時，觀十二緣起如虛空不可盡，是菩薩不共中道妙觀。」²¹緣起畢竟空，而畢竟空寂不礙緣起有。菩薩能「不盡有為、不住無為」²²，悟此即可成佛。學佛者既以佛所悟證為究竟，故應以此為最高的衡量，於前二種二諦，予以融貫抉擇。

貳、明「世俗諦」(pp.212-218)

(壹)「凡夫所知的世俗諦」與「聖者所知的世俗諦」(p.212)

一、凡夫於世俗有稱為諦而聖者於世俗不稱為諦(p.212)

先說世俗諦義。諦，諦實義。

¹⁶ 「究竟的中道二諦」是指第 10 章，第 1 節所說的「妙有真空二諦」(pp.210-211)，「前前的二諦」是指「實有真空二諦」與「幻有真空二諦」(pp.208-210)。

¹⁷ 株守：比喻拘泥守舊，不知變通。(《漢語大詞典》(四)，p.975)

¹⁸ 「第一種二諦」，指「實有真空二諦」。

¹⁹ 「第二種二諦」，指「幻有真空二諦」。

²⁰ 流弊：亦作“流敝”。相沿而成的弊病。(《漢語大詞典》(五)，p.1273)

²¹ (1)《小品般若波羅蜜經》卷 9〈25 見阿闍佛品〉(大正 8，578c24-27)：

須菩提！菩薩坐道場時，如是觀十二因緣，離於二邊，是為菩薩不共之法。若菩薩如是觀因緣法，不墮聲聞、辟支佛地，疾近薩婆若，必得阿耨多羅三藐三菩提。

(2)《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈67 無盡品〉(大正 8，364b23-27)：

須菩提！是十二因緣是獨菩薩法，能除諸邊顛倒，坐道場時應如是觀，當得一切種智。須菩提！若有菩薩摩訶薩以虛空不可盡法行般若波羅蜜觀十二因緣，不墮聲聞、辟支佛地，住阿耨多羅三藐三菩提。」

(3)參見《大智度論》卷 80〈67 釋無盡方便品〉(大正 25，622a9-c25)。

²² 《維摩詰所說經》卷 3〈11 菩薩行品〉(大正 14，554b3-c21)：

佛告諸菩薩：「有盡無盡解脫法門，汝等當學。何謂為盡？謂有為法。何謂無盡？謂無為法。如菩薩者，不盡有為、不住無為。」

何謂不盡有為？謂不離大慈，不捨大悲；深發一切智心，而不忽忘；……以大乘教，成菩薩僧；心無放逸，不失眾善。行如此法，是名菩薩不盡有為。

何謂菩薩不住無為？謂修學空，不以空為證；修學無相、無作，不以無相、無作為證；修學無起，不以無起為證。觀於無常，而不厭善本；觀世間苦，而不惡生死；觀於無我，而誨人不倦；觀於寂滅，而不永滅；觀於遠離，而身心修善；觀無所歸，而歸趣善法；觀於無生，而以生法荷負一切；觀於無漏，而不斷諸漏；觀無所行，而以行法教化眾生；觀於空無，而不捨大悲；觀正法位，而不隨小乘；觀諸法虛妄，無牢無人、無主無相，本願未滿，而不虛福德、禪定、智慧。修如此法，是名菩薩不住無為。

又具福德故，不住無為；具智慧故，不盡有為。大慈悲故，不住無為；滿本願故，不盡有為。集法藥故，不住無為；隨授藥故，不盡有為。知眾生病故，不住無為；滅眾生病故，不盡有為。諸正士菩薩以修此法，不盡有為、不住無為，是名盡無盡解脫法門，汝等當學！」

從凡聖二諦說，「無明覆障故世俗」²³。

眾生無始以來，有無明故，執一切法有自性，以為一切法都是真實自性有的。依此，世俗有的，於凡夫而稱為諦；

聖者能通達如幻假名，即世俗而非諦，因為世俗的事相都是顛倒虛妄的，不能稱之為諦。

此世俗諦，可通於「實有真空」的思想。

二、世俗對聖來說也可名為諦：約如實知世俗說 (p.212)

但諦的真實義，不一定是這樣的。《阿含經》說四聖諦，諦即如實不顛倒。²⁴若以如實而名諦，那麼「幻有真空」、「妙有真空」的俗有，仍不失其為諦。

故約凡情的諦執說，無明實執為諦；約如實知世俗說，聖者世俗也可名為諦。

(貳) 諦實(諦)與幻現(現象)之關係 (pp.212-213)

一、從凡夫的境界說：「諦實」與「幻現」不相離 (pp.212-213)

(一) 凡夫心境上執幻相為諦實而聖者知不可得 (pp.212-213)

從凡聖二諦說，世俗諦，諦是不能離幻現的。

從差別的觀點，雖可說世俗是如幻現的，以凡夫愚癡而執為諦實有；此諦實執為一類，如幻現又是一類。

但從凡夫的境界說，凡是諦實的，不能離幻現而存在。凡夫心境的現相與諦實相，不可機械的分開，以為這是幻現，那是實有。在凡夫直感的認識上，有此法現前，即有諦實相現前。一切緣起幻有，於凡夫即成為實有。

也就因此，觀凡情的諦實相不可得時，如幻現相每是畢竟不起而都無所見。

(二) 諦不能離開現象而安立，性空也須在現象上觀察 (p.213)

唯識家雖重於依他起及遍計執的差別說，但也有此義，即凡夫位的染依他，即是遍計所執性，諦是不能離開現象而安立的。

反之，離諦實相的性空，也須在現象上觀察，如色性空、一切法性空，不能離現象而說空（利根見道能即空而有，因此才有可能）。

²³ LVP, p. 492.10-11:

samantād varaṇaṃ saṃvṛtiḥ. ajñānaṃ hi samantāt sarva-padārtha-tattvāvacchādanāt “saṃvṛtir” ity ucyate.

世俗是完全覆蓋[的意思]。即此無知被說為是「世俗」，因為完全遮蔽一切字義[所指涉]之真理的緣故。

²⁴ 《雜阿含經》卷 16 (417 經) (大正 2, 110c2-11):

佛告比丘：「汝云何持我所說四聖諦？」

比丘白佛言：「世尊說苦聖諦，我悉受持，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦，是名苦聖諦。世尊說苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是聖所諦。是為世尊說四聖諦，我悉受持。」

佛告比丘：「善哉！善哉！汝真實持我所說四聖諦，如如，不離如，不異如，真實，審諦，不顛倒，是名比丘真實持我四聖諦。」

二、聖者悟入畢竟空後而知諦實與幻現的差別 (p.213)

但凡情妄現的諦實性雖不離現相，由於聖者悟入畢竟空，後得智境即不執為實有，了知一切法本為如幻有而非諦實性的，這才是現相而非諦相。諦與現的差別性，才明顯地表達出來。

三、「現相」與「諦相」的觀察 (p.213)

凡夫位中，不宜過於為現相與諦相的隔別觀察。

(一) 唯識家：著重在遍計執是空而不許依他起是空 (p.213)

唯識家說三性²⁵，即偏重在遍計執性不是依他起性，由此竟引起不許依他性空的偏執。

(二) 中觀者：重在破眾生執世俗為實有 (p.213)

中觀者說二諦，重在世俗於眾生而成諦，破除世俗諦而引凡入聖。

但不得意²⁶者，又每每流於惡取空，即誤以為空能破一切法。結果，或類似方廣道人的撥²⁷無一切，²⁸或轉為形而上的實在論。

(參)「真實」與「非真實」 (pp.213-215)

一、世俗一般的認識 (pp.213-214)

世俗一般的認識，每以為可分二類：一、非真實的，二、真實的。

如陽燄²⁹，見為水相，而不是真實的水，是假的；

²⁵ (1) 無著菩薩造，〔唐〕玄奘譯，《攝大乘論本》卷2 (大正31, 139a26-b9)：

若依他起自性，實唯有識，似義顯現之所依止，云何成依他起？何因緣故名依他起？從自熏習種子所生，依他緣起故名依他起；生剎那後無有功能自然住故，名依他起。

若遍計所執自性，依依他起，實無所有似義顯現，云何成遍計所執？何因緣故名遍計所執？無量行相意識遍計顛倒生相，故名遍計所執；自相實無，唯有遍計所執可得，是故說名遍計所執。

若圓成實自性，是遍計所執永無有相，云何成圓成實？何因緣故名圓成實？由無變異性故名圓成實；又由清淨所緣性故，一切善法最勝性故，由最勝義名圓成實。

(2) 印順法師，《攝大乘論講記》，p.234：

這三性的名義，撮要說來：仗因（種子）托緣而有的，名依他起；為識所緣，依識而現的叫遍計執；法性所顯的是圓成實。

²⁶ 得意：1.領會旨趣。(《漢語大詞典》(三)，p.999)

²⁷ 撥(ㄅㄛˊ)：15.滅絕，斷絕。(《漢語大詞典》(六)，p.894)

²⁸ 《大智度論》卷1〈1序品〉(大正25, 61a28-b1)：

更有佛法中方廣道人言：「一切法不生不滅，空無所有，譬如兔角龜毛常無。」

²⁹ 印順法師，《空之探究》，pp.196-197：

《摩訶般若波羅蜜經》〈序品〉，總列為十喻。一、幻，二、(陽)焰，三、水中月，四、虛空，五、響，六、捷闍婆城，七、夢，八、影，九、鏡中像，十、化。這些譬喻的共通意義，是：看也看到，聽也聽到，明明有這回事，而其實卻是沒有的，根本沒有的。說他空、無所有，卻又看得聽得分明。試舉一容易理解的陽焰來說：地上有水分，經太陽光的照射，化為水汽，在地面流動。遠遠望去。如一池水，在微波盪漾。口渴的鹿見了，也會跑過去喝，所以或稱為「鹿愛」。前方明明有水，微波盪漾，這是大家都見到的。但走到那邊，卻什麼也沒有（水汽也是看不到的）。說沒有麼，遠遠的望去，還是水波盪漾。這樣，以水來說，見到水時，並沒有水的生起，不能說是有；過去一看，水沒有了，不是水的滅去，也不能說是無。陽燄是這樣的不生不滅，非有非無，宛然現有而其實是空的。以陽燄作譬喻，一切法也都這樣。

見清冷的水，以為是**實有的**。

前者，一般的認識也能了解為不實的，而**後者**，一般人都以為有實性的。

二、說一切有部的看法 (p.214)

此假實的分別，一般學者也如此。如有部的二諦³⁰，即約「假有無自性」與「實有自性」而建立：

以為青黃色等，是有實在自體的，是**勝義有**；

相續和合的現相，是假的，是**世俗有**。

三、中觀者之見解 (pp.214-215)

(一) 一般所謂的不實並不全是主觀的產物 (p.214)

依中觀者看來，此二類中一般所謂不實的，並不全是主觀的產物。

如**遠望馬路，越遠越狹**，但路何嘗是越遠越狹？認識的越遠越狹，是錯亂的，但並不是主觀的錯誤，因為這還是因緣關係而現為如此的。就是用照相機去照，也是越遠越狹的。

又如**放筆在水杯中現有曲折相**，此筆的現為曲相，也決不僅是認識的錯誤。

這些錯亂的現相，幻、化、陽燄等等，是假的有，也即是空的，但不是**甚麼都沒有**，不過此不是實相，是錯亂的幻現罷了。龍樹也曾說：「幻相法爾，雖空而可聞可見。」³¹說錯亂，說假名，說空無實性，不是**甚麼都沒有**。空宗說空不礙幻有，即以此為理論的依據。

(二) 一般所見的千真萬確也並不就是實在的 (pp.214-215)

反過來說，一般人所見為千真萬確的，也並不就是實在的。

如**薩婆多部**以青黃赤白色為實有自性的，但依科學者說，這不過光波的深淺強弱所致。如光線起變化時，所見也就不同了。

如有人以體積為實有的，實則不可析、不可入的極微不可得，即不會有體積的實性。容積³²的擴大與收縮，並無固定的實體可得。

(三) 中觀認為一切是如幻假有 (p.215)

這樣，一般人以為千真萬確的，不見得就實在如此；而一般人以為是虛假的，也不見得全屬子虛³³。世人每以此二類為一假一實的，機械的劃為二類，實在不可以。

³⁰ 印順法師，《性空學探源》，p.131：

有部主張一切法最後的單元是實相有，一合相是假名有，這是他們固有的思想，但假名有與實相有並不就是世俗諦與勝義諦。把二者配合起來說，在《婆沙》以後。

³¹ 《大智度論》卷6〈1 序品〉(大正25, 102a19-24)：

佛言：「汝頗見頗聞幻所作妓樂不？」

答言：「我亦聞亦見。」

佛問德女：「若幻空，欺誑無實，云何從幻能作妓樂？」

德女白佛：「世尊！是幻相爾，雖無根本而可聞見。」

佛言：「無明亦如是，雖不內有，不外有，不內外有；不先世至今世、今世至後世，亦無實性。」

³² 容積：容器或其他能容納物質的物體的內部體積。(《漢語大詞典》(三)，p.1496)

這二者³⁴，**中觀者**以為都是如幻假有的，都是錯亂而妄現的。如以某些為實有的，即對於緣起無性的真義未能了解。

(肆)「正世俗」與「倒世俗」³⁵ (pp.215-217)

一、「常態的世俗境」與「變態的世俗境」 (p.215)

(一) 總標 (p.215)

其實，人類一般認識的世俗境，可分為「**常態的**」與「**變態的**」。

(二) 別釋 (pp.215-216)

I、「常態」的世俗境 (p.215)

(1) 由於根身的類似性所引起的認識有共同性與必然性 (p.215)

常態的，即人類由於引業³⁶所感報體——根身的類似性，由此根身——生理觸境所引起的認識，有著共同性與必然性。

(2)「常態」的世俗境有二類：正世俗與倒世俗 (pp.215-216)

但此中也有二：

A、一般所共有的認識（正世俗） (p.215)

一、**如青黃等色**，於正常的眼根、眼識及一定的光線前，大家是有同樣認識的。這些，現有諦實性，常人極難了解為虛妄亂現，即名為**正世俗**。

B、境相所現的誑詐相（倒世俗） (pp.215-216)

二、**如水月、陽燄、空谷傳聲**³⁷、**雲駛**³⁸**月運**³⁹，如前面說過，這不是根身的病態

³³ 子虛：1.稱虛構或不真實的事為“子虛”。(《漢語大詞典》(四)，p.172)

³⁴ 「二者」，即上所說，一般世俗的認識分為「非真實、真實」二類，及說一切有部說的「勝義有、世俗有」二種。

³⁵ (1) 關於正世俗與倒世俗，參見印順法師，《成佛之道》(增注本)，pp.345-346。

(2)	「常態——如正常的眼根、眼識及一定的光線前大家同樣的認識——	正世俗
	世俗——	
	├ 境相現起的誑詐相	└ 倒世俗
	├ 變態——根身變異所引起的認識	
	└ 心識的謬誤	

³⁶ (1) 《雜集論》卷7〈1 諦品〉(大正31, 728b16-19)：

善不善業於善趣、惡趣中感生異熟時，有二種差別：謂招引業、圓滿業。招引業者，謂由此業能牽異熟果；圓滿業者，謂由此業生已，領受愛不愛果。

(2) 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.71：

在種種業中，有一類特強的業力，能引我們感到五趣中的一趣報體，或生天上，或墮地獄，或墮傍生。其中又有種種類別，如傍生中或虎或魚等。凡由強業而感得一趣的總報體(「得蘊，得處，得界」)，成為某趣的眾生，叫引業。還有一類業，並不能引我們感得生死的總報體，卻能使我們對於這一報身的種種方面，得到圓滿的決定，叫滿業。如生而為人，儘管萬別千差，而同樣是人，人是引業所感的總報。餘如六根有具足與不具足，相貌有莊嚴與醜陋，容色有黑白，目睛有威光或無威光，音聲有優美或粗俗，嘹亮或低滯，……這種人各不同的差別，都由不同的滿業而感得。

³⁷ 傳聲：1.傳播聲音。(《漢語大詞典》(一)，p.1628)

³⁸ 駛：2.疾速。(《漢語大詞典》(十二)，p.814)

所成，也不是認識的顛倒所致；這也由於境相現起的誑詐⁴⁰相，也是一般人所同見同聞的；但經世俗意識的考察，可以知道它的虛妄，唯有無知識的童稚⁴¹，才以為是真實。

幻、化、水月、陽燄、谷響⁴²等等，人類所共見共聞，易於了解它的虛妄無自性，是「易解空」。經中常以此為喻，以表示蘊、處、界的「難解空」。⁴³

2、「變態」的世俗境 (p.216)

(1)「根」的變異 (p.216)

變態的，或是根的變異：如眼有眚⁴⁴翳⁴⁵，身有頑癬⁴⁶，也有因服藥而起變化。根身變異所引起的認識，見為如何如何。凡病態所見，缺乏共同與必然性，常人也知道是錯亂的。

(2)「識」的變異 (p.216)

或是識的變異：

或過去曾受邪偽⁴⁷的熏習，

或現受社會的、師長的以及宗派的熏陶⁴⁸，

或出於個人謬誤⁴⁹推理所得的錯誤結論，

或以心不專注而起的恍惚⁵⁰印象，

以及見繩為蛇、見杵⁵¹為人等等，

是可以由正確知識而給予糾正，揭破它的錯謬⁵²。

(三)境相的誑惑、根身的變異、心識的謬誤都屬於「倒世俗」(p.216)

這境相的誑惑、根身的變異、心識的謬誤，雖是世俗的，而在世俗中也不是諦實的，即可以世智而了解為虛妄的，這都屬於倒世俗。

³⁹ 運：1.移動，挪動。(《漢語大詞典》(十)，p.1091)

⁴⁰ 誑詐：欺詐。(《漢語大詞典》(十一)，p.238)

⁴¹ 童稚：1.兒童，小孩。(《漢語大詞典》(八)，p.391)

⁴² 谷響：谷中回響聲。(《漢語大詞典》(十)，p.1319)

⁴³ 《大智度論》卷6〈1序品〉(大正25，105c1-4)：

諸法雖空而有分別：有難解空，有易解空；今以易解空喻難解空。

復次，諸法有二種：有心著處，有心不著處；以心不著處解心著處。

⁴⁴ 眚(尸ㄥㄨ)：1.眼睛生翳。(《說文·目部》：“眚，目病生翳也。”(《漢語大詞典》(七)，p.1196)

⁴⁵ 翳(一、)：4.目疾引起的障膜。玄應《一切經音義》卷十八引《三蒼》：“翳，目病也。”(《漢語大詞典》(九)，p.676)

⁴⁶ 癬：皮膚感染霉菌後引起的一種疾病。(《漢語大詞典》(八)，p.369)

⁴⁷ 邪偽：邪惡詐偽。(《漢語大詞典》(十)，p.594)

⁴⁸ 熏陶：被一種思想、品行、習慣所濡染而漸趨同化。(《漢語大詞典》(七)，p.224)

⁴⁹ 謬誤：錯誤，差錯。(《漢語大詞典》(十一)，p.409)

⁵⁰ 恍惚：亦作“恍忽”。1.迷離，難以捉摸。(《漢語大詞典》(七)，p.519)

⁵¹ 杵(乂、)：2.樹木沒有枝丫。3.指樹木斫伐後剩下的樁子。(《漢語大詞典》(四)，p.773)

⁵² 錯謬：錯亂，錯誤。(《漢語大詞典》(十一)，p.1316)

二、正世俗亦是性空如幻 (pp.216-217)

(一) 正世俗亦待緣而幻現而實性不可得——以易解空比喻難解空 (pp.216-217)

雖有此正世俗與倒世俗的分別，但正世俗經如實的觀察，漸漸顯露出它的幻現性，即實有定性不可得，無不是待緣而似現的。

似有時間相，而始終不可得；

似有空間相，而中邊不可得；

似有生滅相，而來去不可得。

即此而悟為虛妄錯亂，以易解空比喻難解空。

易解空的幻、化、影、響，也還是可見可聞的，宛然現有，心境間有一定的規律。一般以為諦實有的，也還是虛誑的、性空的，但不礙緣起的幻有，不礙因果法則的確立。

(二) 世俗識與勝義智的悟解不同 (p.217)

這正世俗與倒世俗的分別，即以一般人類的立場而分別。

1、「變態」的世俗境 (p.217)

(1) 根的變異由醫藥糾正 (p.217)

屬於根的變異，可由醫藥等糾正。

(2) 心識的錯亂以正確的知識破斥 (p.217)

屬於心識的錯亂，如執繩為蛇，執世界為上帝所造——錯覺、幻覺，可以一般正確的知識來破斥。

(3) 僅知二者的虛妄尚不能通達性空 (p.217)

但僅知這二者⁵³的虛妄，是不夠的。

2、「常態」的世俗境 (p.217)

(1) 由知識的發展而了解境相的誑惑是空 (p.217)

屬於境相的誑惑，如童稚也執為實有，但由於知識的發展，常人即易於了解是空了。

(2) 經勝義之觀察亦能了悟色等正世俗為虛妄性空 (p.217)

色等正世俗，常人也見為真實的，雖難於了解非真，但經勝義的觀察，即能了悟為虛妄的、性空的。

(3) 小結 (p.217)

從聖者看凡夫，也等於成人看童稚一樣。這二類⁵⁴，僅為知識的淺深不同，即世俗識與勝義智的悟解不同，在極無自性而現有亂相說，是一致的，所以可以「緣起的幻化」比喻「緣起的色聲」。

⁵³ 案：即上所說「根的變異」及「心識的錯亂」二者。

⁵⁴ 案：即上所說「境相的誑惑」及「色等正世俗」二類。

(伍) 不能了達性空緣起的原因 (pp.217-218)

一、一般人由於未徹見中觀的假有性空義而不得緣起性空之正見 (pp.217-218)

這也許有人要生起疑問：理解諸法性空，如對於水中月、鏡中像了知是虛假、不實，即應通達性空緣起的道理。緣起性空，不是某一法的，是法法皆如此的。而小乘學者以及世間學者們，也有能知水月、鏡像是假的，為什麼他們仍不能了達性空緣起的真理？

要知一般人與一般學者雖也知水中月的非實，不得緣起性空的正見，原因在他沒有真徹的了解中觀的假有義、性空義。

二、一般人執自性有與依實立假而不能悟空性得解脫 (p.218)

一般人雖以水月為假有的，但同時仍執另有真實自性的存在，如天上的真月。他們總是以為假與實是相對的，依彼實而有此假的，這即不能正知中觀者所明的假有義，不能通達緣起的正義，也就不能悟空性而得到解脫。

三、中觀者達一切如幻緣起而徹悟一切性空得解脫 (p.218)

中觀者通達諸法如幻緣起時，決不另外安立甚麼真實的，觀一切是相依相待的假立，這才通達一法時即能通達一切法。

所以在了解諸法的性空緣起時，不是依彼真月而說此水中無月的。必需達一切如幻，理解根、境、識的不實性，進而反觀到我我所的非有性，這才徹悟一切法假有而通達性空，也才能由達性空而得到解脫。

四、小結 (p.218)

所以依實立假，從自性妄執而來，障礙空有無礙的中道。

參、明「勝義諦」 (pp.218-219)

(壹)「狹義的勝義諦」與「廣義的勝義諦」 (pp.218-219)

一、總標 (p.218)

論到勝義諦，勝義即指聖者由般若慧而悟達的境地，此有廣義與狹義之分。

二、別釋 (pp.218-219)

(一) 狹義：觀行之無自性空 (p.218)

狹義即指空性：眾生於一切現象而執為實有，聖者即於似有的現象中，知道是無自性空。如《經》說「色空，受想行識空」⁵⁵，都是藉現法以否定實性而顯示空義的，不能離開現法而觀空相。

(二) 廣義：聖者的體悟境界 (pp.218-219)

在聖者的體驗中，知法法的本性空寂，也知諸法的如幻緣生。在聖者的境界——勝義中，是含攝此性空與現有的。這如唯識家的圓成實，含攝得四種清淨一樣。⁵⁶

⁵⁵ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 18〈60 不證品〉(大正 8, 350a10-13)：

佛告須菩提：「菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，應觀色空，受想行識空，十二入、十八界空，乃至應觀欲、色、無色界空。」

⁵⁶ 關於四種清淨之語體文解說，參見印順法師，《攝大乘論講記》，pp.265-267。

不過凡夫的境界，是處處執為實有的，現起種種錯亂顛倒的；
聖者以勝義慧破除凡夫的實有妄執，通達諸法平等一味的空性，即稱為勝義。

(貳) 勝義有「如實」與「真實」義 (p.219)

一、性空即名勝義諦而非另有實體可得 (p.219)

勝義有如實與真實的含義，所以勝義諦也即是真實諦。

眾生顛倒，於無性法中執有自性，亂相亂執。

聖者能見諸法無性，畢竟皆空；以無虛妄顛倒亂相，故性空即稱如實、真實。

一切本空，今能徹見法性本寂，豈不是如實？約此義說，性空名勝義諦，不是說另有實體可得而名勝義諦。

二、印順法師評經部師及某些學者的錯解 (p.219)

經部師以真實有的為勝義，所以不許無為是勝義諦。⁵⁷

某些學者說：既是勝義，即應是妙有不空的，空即不能說是勝義諦。⁵⁸

這都是不明勝義諦得名的真意。

肆、結語 (p.219)

(壹) 勝義諦與世俗諦是方便相對之安立 (p.219)

勝義諦與世俗諦，是方便相對而安立的。

⁵⁷ (1) 《俱舍論》卷6〈2 分別根品〉(大正29, 34a12-14)：

經部師說：一切無為皆非實有，如色、受等別有實物，此所無故。

(2) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.493：

經部師，就是以無為涅槃的。他說：有為是實有，無為是非實。如燒衣，衣燒了就無有衣；無瓶，瓶破了就沒有瓶。在因果相續中，離去惑業，不再有生死，說為涅槃，那裡有涅槃的實體？

(3) 印順法師，《性空學探源》，p.133：

無為法，在經部看來，只是有為的否定，同十四無記法一樣的根本沒有，連「假有」也談不上，只是名字安立而已。假實都不可說，所以是二諦所不立的。

⁵⁸ (1) 印順法師，《中觀論頌講記》，p.14：

真心論者，從勝義諦中去探究，以為勝義一切空，是不了義的。……真心論者，把性空看成無其所無，只是離染的空。菩薩從空而入，悟入的空性，是存其所存，是充實的不空。諸法的真性，也可以叫空性，是具有無邊清淨功德的，實在是不空。所以《涅槃經》說：「不但見空，並見不空」，這是不以性空論者的勝義一切空為究竟的，所以把勝義分成兩類：一是空，一是不空。後期大乘的如來藏、佛性等，都是從這空中的不空而建立的。真心者，側重勝義諦，不能在一切空中建立假名有的如幻大用，所以要在勝義中建立真實的清淨法。

(2) 另參見印順法師，《大乘起信論講記》，pp.285-286：

世間法是虛妄的，畢竟體空，本論以為是正確的；但真如涅槃實是不空的。……依此說，如中觀宗所說：勝義諦中一切法空，即成為錯誤的了。唯識與真常論者，是有宗，所以說妙有，說不空；這與中觀者是有著根本不同的。

本論以為：真如不空，自體具足無量性功德，是常是恆是依止，這才可以建立一切法。而中觀者說：一切法自性空，不礙眾生的流轉、涅槃的證得；空與什麼都沒有，意義是不同的。中觀者與真常者，是有著根本不同處。

世俗諦，有遷變義，如此而隱覆真實；

勝義諦，是本性空寂，離一切戲亂相，待「世俗」名「勝義」。

〔貳〕勝義有三義 (p.219)

勝義有三義：

一、究竟而必然如此的，

二、本來是如此的，

三、遍通一切的。

故經中稱此為法性、法住、法界⁵⁹。

〔參〕佛法所安立之二諦重於一切法空性 (p.219)

勝義諦不可想像為甚麼實在本體，或微妙不思議的實在。雖聖者的覺境，可通名勝義，但佛法安立二諦，是著重於一切法空性。

第三節、二諦之抉擇

(《中觀今論》，pp.220-229)

壹、中觀宗(自宗)與他宗對二諦之看法 (pp.220-221)

〔壹〕薩婆多部以為「色等法是勝義有」 (p.220)

自他：

《十二門論》說「汝今聞說世諦，謂是第一義諦」⁶⁰，這是論主破薩婆多部等偏執實有的。

佛說色等一切法，是依世俗名言而假立的，故應了解其為世俗，不應執為實義。

薩婆多部以為是勝義有的，有真實的自相，故執有極微等自性。即於世俗法，不知是

⁵⁹ (1) 印順法師，《性空學探源》，pp.19-20：

緣起聖諦的因果法則，是理解與對象、能說與所詮的一致，而且是必然的、普遍的，所以經中又說：「法性、法住、法定、法位、法界。」

緣起法是本來如此的，「非佛作，亦非餘人作」，所以說是法性，性有本來如此的意義。

「住」是不動不變的意義；緣起法則，過去如是，現在如是，未來也如是，有其不變性，所以說是「法住」。

「法定，法位」，是秩然不亂的意思；在緣起法則下，因者因，果者果，前者前，後者後，上者上，下者下，有其一定的決定的秩序與位次，絲毫不亂。

「法界」的界字，作類性解，即是普遍性；如生者必死，此地的也好，彼處的也好，此人也好，彼蟲也好，生者必死的共同性，總是一樣，絕不會有例外。

(2) 印順法師，《初期大乘佛教之起源與開展》，第5章〈法之施設與發展趨勢〉，p.236：

「法」是自然而然的，「性自爾故」，所以叫「法性」。

法是安住的，確立而不可改的，所以叫「法住」。

法是普遍如此的，所以叫「法界」。

⁶⁰ 《十二門論》〈8 觀性門〉(大正 30, 165a28-b1)：

汝今聞說世諦謂是第一義諦，是故墮在失處。諸佛因緣法名為甚深第一義，是因緣法無自性故我說是空。

世俗而以為是勝義，即成大錯。

〔貳〕「他宗所說的勝義就是中觀所許的世俗」亦違反中觀正義 (p.220)

一、有人說：「餘所許勝義即他許世俗」 (p.220)

有人也說：「餘所許勝義，即他許世俗。」

二、中觀正義 (pp.220-221)

〔一〕中觀所說世俗與他宗所說勝義之同與異 (p.220)

這話是不圓滿的。中觀者決不以為凡他所許為勝義有的，即中觀所許為世俗有的，而中觀者則有更高的勝義。

佛說色等諸法為世俗，依世俗而成立一切法，於此色等法知其都是假名安立，緣起如幻，此即如世俗而知道它是世俗。

佛說一切為世俗有，有部等執為勝義，執為實有自性的，並非有部等所執的勝義有即是佛說的世俗。所以中觀所說的世俗，於妄執者為勝義；但妄執者的勝義，並不是中觀者的世俗。

〔二〕中觀安立世俗不承認有自相 (pp.220-221)

有些學者不能確了無性緣起的精義，不能於空中立一切法，以為中觀者於勝義說空，即以他宗所說的勝義為自宗的世俗。

要知中觀宗義與其他各宗，論勝義、論世俗，都是沒有共同的。中觀安立世俗，是不承認有自相的，與他宗所說的勝義不同。

貳、二諦「有、空」之抉擇 (pp.221-223)

〔壹〕中觀宗與他宗對「有、空」之看法 (pp.221-222)

一、外人對中觀者之質問 (p.221)

有空：

中觀常說世俗假有，勝義性空。但《大智度論》卷 1 說：「人等，世界故有，第一義故無。如如、法性、實際，世界故無，第一義故有。」⁶¹

於是有人以為龍樹不一定說勝義空，所說的勝義空，是約世俗虛妄的我法說。我法在世俗中是有，第一義中不可得。但真如法性，雖然世俗中無——非世間境，而勝義中是有的。所以三乘聖者所證的真如法性，是妙有，是不空。

這是對於中觀勝義空者下一最有力的質問！

二、關於中觀宗對外人質問之回應 (pp.221-223)

〔一〕有宗之看法 (p.221)

1、唯識學者：主張一切法空是約遍計執說 (p.221)

這種思想，在大乘佛法中是有的，但不是中觀宗。

⁶¹ 《大智度論》卷 1 (大正 25, 59c9-14)：

問曰：第一悉檀是真實，實故名第一，餘者不應實。

答曰：不然！是四悉檀各各有實，如如、法性、實際，世界悉檀故無，第一義悉檀故有。人等亦如是，世界悉檀故有，第一義悉檀故無。

如唯識學者說：《般若經》中的一切法空，是約遍計執無而說，或約三無性⁶²說，依他、圓成是有，經中沒有顯了說。

2、真常唯心論者與覺囊巴派：真如法性或真我是妙有 (p.221)

真常唯心論者與西藏覺囊巴派以為：《般若經》所明的一切法空，是約破除眾生的世俗情執，而真如法性或真我，是不可說為空的，是妙有的。

(二) 中觀宗之正義 (pp.221-222)

1、以畢竟空為宗 (pp.221-222)

龍樹論引用此文，到底要怎樣去解說？

須知《大智度論》的體裁，是廣引眾說而有所宗極的。

叡公敘《大智度論》說：「初辭擬⁶³之，必標眾異以盡美；卒⁶⁴成之終，則舉無執以盡善。」⁶⁵

興皇⁶⁶也說：「領括⁶⁷群妙，申⁶⁸眾家之美，使異執冰銷⁶⁹，同歸一致。」⁷⁰

《大智度論》確是廣引異義的，或縱⁷¹許，或直奪，而以歸宗畢竟空的奧⁷²極為宗。

2、《般若經》為不同根性者說不生滅如化或不如化 (p.222)

《般若經》說「為初學者作差別說」；「為初學者說生滅如化，不生滅不如化；為久學者說生滅、不生滅一切如化」。⁷³

⁶² 關於三無性之語體文說明，參見印順法師，《印度佛教思想史》，p.254。

⁶³ 擬：7.撰寫。(《漢語大詞典》(六)，p.936)

⁶⁴ 卒：2.末尾，結局。3.終於，最後。(《漢語大詞典》(一)，p.876)

⁶⁵ 僧叡，《摩訶般若波羅蜜經釋論序》(大正 25，57a20-22)：

其為論也，初辭擬之，必標眾異以盡美；卒成之終，則舉無執以盡善。

⁶⁶ 案：興皇即法朗(507-581)，南朝三論宗僧，世稱「興皇法朗」。

⁶⁷ 括：4.包容，包括。(《漢語大詞典》(六)，p.562)

⁶⁸ 申：1.伸張。4.表明，表達。(《漢語大詞典》(七)，p.1290)

⁶⁹ 冰銷：亦作“冰消”。2.比喻事物消釋渙解。(《漢語大詞典》(二)，p.399)

⁷⁰ [隋]吉藏，《法華玄論》卷 4 (大正 34，391b7-11)：

興皇大師製釋論序云：「領括群妙，申眾家之美，使異執冰銷，同歸一致。以此旨詳之，無執不破，無義不攝，巧用無非甘露，拙服皆成毒藥，若專守破斥之言，斯人未體三論意也。」

⁷¹ 縱：3.放縱，聽任。(《漢語大詞典》(九)，p.1001)

⁷² 奧：5.深。6.奧妙，微妙。(《漢語大詞典》(二)，p.1553)

⁷³ (1)《摩訶般若波羅蜜經》卷 26〈87 如化品〉(大正 8，416a11-14)：

若新發意菩薩聞是一切法畢竟性空，乃至涅槃亦皆如化，心則驚怖。為是新發意菩薩故，分別生滅者如化，不生不滅者不如化。

(2)《大智度論》卷 96〈87 釋涅槃如化品〉(大正 25，730b26-c8)：

須菩提意謂：深入般若波羅蜜中，涅槃亦空，上品中處處說；今佛何以說「唯一涅槃不如化」？是故引佛語為難：「諸法實相性空法常住，諸佛但為人演說，性空者即是涅槃。今何以於生滅法中，別說無誑相涅槃不如化？」

佛答：「諸法平等常住，非賢聖所作，若新學菩薩聞則恐怖，是故分別說，生滅者如化，不生滅者不如化。」

問曰：唯佛一人是無誑人，一切人皆於佛所欲求實事，今佛何以說一切法都空，或說不都空？

這是說：為初學者說法，如生死、涅槃，虛假、真實等，說有差別的二，這是方便而是不了義教。

約究竟說，則生滅、不生滅一切如化，一切性空，此是如實了義說。

因為從無性的假有看，一切是如幻如化的假名；

從假有的無自性看，則一切是畢竟空的。

一切法趣有，一切法趣空，決非有判然⁷⁴不同的二者——一有一無的。

3、一切是俗有真空 (p.222)

所以《大智度論》中所說的我等與法性二者，此有彼空，此空彼有，是方便假立此真有與妄有的二類，為引導眾生捨迷取悟而說的。

若究竟的抉擇二諦，即一切是俗有真空，是究竟說。

4、《成實論》之二重二諦與般若中觀教學相通 (p.222)

不但中觀者這樣說，《成實論》也如此說：第一重二諦，我法等空，(色等及)涅槃是有；到第二重二諦，涅槃也是世俗假立，性畢竟空。⁷⁵

(貳) 依名言安立世俗有而依自性不可得說勝義畢竟空 (pp.222-223)

一、古三論宗：無所得者是有 (pp.222-223)

又古三論宗自攝山⁷⁶以下，有兩句話：「有所無，無所有。」⁷⁷此是通釋《涅槃經》中的常樂我淨的，⁷⁸即有所得者是無的，無所得者是有的。無所得的有，是體悟離執的

答曰：佛此中自說因緣：「為新發意菩薩故，說涅槃不如化。」

⁷⁴ 判然：顯然，分明貌。(《漢語大詞典》(二)，p.647)

⁷⁵ 印順法師，《性空學探源》，pp.136-138：

單純的假實二諦，是不足以分別凡聖的。到了成實論主訶梨跋摩，他學過有部，學過大眾部，又採取經部的思想，出入諸家，另成系統，調和各種二諦論，立為二重二諦。……

二重二諦，綜合了假實、真妄兩對二諦，採取經部之說而超越之，更與大眾系的思想貫通，安立第二重。二重之中，五蘊諸法說是實有單元，今又說是俗有真空。滅諦(泥洹)，說是勝義有，又說是空無所有，不相矛盾嗎？不，這二重是約不同的立場、不同的見地說的；在較初步的認識上(以法心滅假名心)，可有一種勝義與世俗；在更進一步的階段上(以空心滅法心)，可以又得另一種見解。他把諸家之說，貫串在一個歷程上。在聲聞佛教裡，《成實論》是一個綜合諸家而很出色的思想。

⁷⁶ 僧朗：南朝齊、梁時之三論學僧。新三學派之鼻祖。高句麗遼東城人。生卒年不詳。又稱道朗、大朗法師、攝山大師。曾就法度學習經論，尤精於華嚴、三論之學。歷住攝山棲霞寺、鍾山草堂寺弘法梁天監十一年(512)，武帝仰師德風，敕僧詮、僧懷等赴攝山，從師學三論，後僅僧詮一人嗣師之法。然另有一說，謂師先至敦煌，從曇慶法師學三論，一度隱居會稽山，後始入攝山。〔《梁高僧傳》卷八〈法度傳〉、《法華玄義釋籤》卷十九〕(《佛光大辭典》(六)，p.5470.3)

⁷⁷ 〔隋〕吉藏撰，《淨名玄論》卷6(大正38，893a13-15)：

一者、有所無故稱無，二者、無所有故稱無。有所無故稱無，即是有所得。五句皆畢竟空，是諸佛菩薩所離，故云無也。

⁷⁸ 《大般涅槃經》卷17〈8 梵行品〉(大正12，464b19-23)：

菩薩摩訶薩無所得者名常、樂、我、淨。菩薩摩訶薩見佛性故得常、樂、我、淨，是故菩薩名無所得。有所得者名無常、無樂、無我、無淨。菩薩摩訶薩斷是無常、無樂、無我、無淨，是故菩薩名無所得。

有，即一般所說的妙有。

二、中觀宗義：勝義是畢竟空 (p.223)

但依中觀宗義，不是不可以說有，也不是說凡是證得空性的即不許生死涅槃等一切；在聖境中，也是可說無生死的迷妄法，有正覺的菩提涅槃。

但依言教的正軌，凡可以稱為有的，即世俗有，即依名言安立而有的。

如依勝義觀一切法自性不可得，勝義是畢竟空。

於二諦空有的異說，可依此抉擇。

參、「橫、豎」，「單、複」 (pp.223-227)

(壹) 二諦「橫、豎」之辨 (pp.223-224)

一、何謂「橫、豎」 (p.223)

(一) 古三論學者：「橫」是相對的而「豎」是絕對的 (p.223)

橫、豎，單、複：

古三論學者每說橫豎：

「橫」是相對的，依彼而有此，依此而有彼的；

「豎」是絕對的，超越而泯絕一切的。⁷⁹

(二) 佛說空教的本義 (p.223)

1、「橫」：「空」還是世俗的假名安立 (p.223)

佛說世俗有而勝義空，名之為空，「空」還是世俗的假名，是與「有」相對而安立的。

2、「豎」：離一切妄執而泯除一切戲論 (p.223)

然佛說空教的本義，是使眾生於世俗而離一切妄執，泯除一切戲論，因離執而體證泯絕一切的如如。

在這個意義上，空的了義與不了義⁸⁰，是可以抉擇的。

二、空之「了義」與「不了義」 (pp.223-224)

(一) 離一切見是「了義空」而執有空相即成「不了義空」 (pp.223-224)

⁷⁹ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.57：

「橫」，是相待的假立，如說「有」，同時就有「無」與它相對，沒有「無」，「有」的觀念就不能成立。「豎」，是超情的，眾生在不是實有上，執著為「有」，可以用「無」來否定它。但說「無」的用意，是因指見月的，並不叫你想像執著有個實在的「無」。真正性空的「空」，八不的「不」，無自性的「無」，都是不能滯在假說相待上的，是要你離執而超越的，離去自性的，這叫做「破二不著一」。若從相待上去理會，這叫做「如狗逐塊，終無了時」。

⁸⁰ 印順法師，《成佛之道》(增注本)，p.372：

《無盡意經》說：顯示世俗的，是不了義經；顯示勝義的，是了義經。顯示名句施設的，是不了義；顯示甚深難見的，是了義。顯示有我，是不了義；顯示無我、空、無生，是了義的。這也如《三摩地王經》等說。這樣，《般若經》、《中觀論》等，深廣宣說無自性、空、不生滅等，是了義教，是義理決了、究竟，最徹底的教說。依於這一了義的立場，一切我、法，都是世俗的，假施設的。從生死業果，到三乘道果，就是涅槃，凡是安立為有的，都是『唯名，唯假』的，名言識所成立的世俗有。如從勝義觀察起來，一切是無自性而不能安立的。

龍樹菩薩說：「大聖說空法，為離諸見故。」⁸¹離一切妄見，即是要學者泯絕一切，就是空相也不可耽著。

若有空相現前，執有空相可取，這不是佛陀說「空」的本義。因為所執的空相，是落於相對的，礙於寂滅的。

佛說空教的真義，是了義的；但在有空可見可取的根機前，不解空義，空於眾生成為不了義了。

所以龍樹菩薩也有破空的地方，如說：「若復見有空，諸佛所不化。」⁸²龍樹所彈斥的空，因一般人以為有空可空，而執空為實體的，或執空礙有而都無的，這即不是佛說空的本義了。

所以青目說：「空亦復空，但為引導眾生，故以假名說。」⁸³如落於相對的，執有空體可取，那空即與有無的無相同。

所以龍樹菩薩說「畢竟空中，有無俱寂」⁸⁴，佛說空是離一切見而超越妄執戲論的，從離一切妄執而不落相對說，一切不可得，這即是了義空。

二、「豎」是「了義空」而「橫」是「不了義空」(p.224)

如此，可知空的本義，應是言依假名而意在超越的，即是豎的。

若滯於相待的，依言執相的，那「勝義空」即不成其為勝義，空即是橫的了。

三、宗歸一實與教申二諦(p.224)

「教申二諦，宗歸一實」⁸⁵：即依言說明二諦，而佛意在即俗以入真，不能執真而為俗。

於空而有此橫豎的差別，這全由於學者的領悟不同。

(貳) 二諦「單、複」之辨(pp.224-225)

一、「單」二諦：世俗有而勝義空(p.224)

再說單複：約二諦說，與上面的橫、豎有關。

世俗有、勝義空是二諦。

二、「複」二諦(pp.224-225)

(一)「有」與「空」都是世俗而「非有非空」才是勝義(pp.224-225)

⁸¹ 《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正30, 18c16-17)：

大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。

⁸² 《中論》卷2〈13 觀行品〉(大正30, 18c16-17)。

⁸³ 《中論》卷4〈24 觀四諦品〉(青目釋)(大正30, 33b15-18)：

眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空。空亦復空，但為引導眾生故以假名說，離有無二邊故名為中道。

⁸⁴ (1) 參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30, 20b1-2)：

佛能滅有無，如化迦旃延經中之所說，離有亦離無。

(2) 參見《中論》卷3〈15 觀有無品〉(大正30, 20b17-18)：

定有則著常，定無則著斷；是故有智者，不應著有無。

⁸⁵ 印順法師，《中觀今論》，第1章，第1節〈中道之意義〉，p.12：

龍樹的中道論，不外乎不著名相與對待(宗歸一實)，綜貫性相及空有(教申二諦)。中觀大乘的特色，實即是根本教義完滿的開展。

有人不了解勝義空的意義，從相對義去理解空義，不能依空得解，反而因空成病，這需要不同的教說了。

如說：「有」與「空」都是世俗，「非有非空」才是勝義，這是複二諦。

但非有非空的「非」，也是泯絕超越的意思，也即是空的正義。這不過是說：以空為空的「空」，是與「有」相對的，絕待是不落於有、空——非有非空的。說法雖不同，實際仍不出二諦的含義。⁸⁶

(二)「有、空」、「非有非空」是世俗而「非有、非空、非非有非非空」才是勝義 (p.225)

有人以為於有、空之外，另有一非有非空，不能理解即有空而超越的泯寂妄執，仍從橫的去了解，故進而更說：有、空與非有非空，都是世俗，非有、非空、非非有非非空，才是勝義，這是「複中之複」，也可說圓——具足。

其實這與說「有、空」二諦的「勝義空」，意義還是沒有什麼不同。

(三)凡言語所表詮、心行所緣慮的是世俗而「心行語言斷」的方名為勝義 (p.225)

所以三論宗說：凡言語所表詮的，心行所緣慮的，都是世俗；唯有「心行語言斷」的，方名為勝義。

三、約眾生根性不同而差別說二諦 (p.225)

這樣，三論宗所說的四重二諦⁸⁷，實只是一重二諦，不過約眾生的根性不同而差別說

⁸⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》，pp.56-57：

若能理解單複，就不會受圓融的牢籠，才能博而能約。有、無是單句，亦有亦無、非有非無是複句。一方面看，亦有亦無，是有無的綜合；而非有非無，又是前三者的否定，或亦有亦無的另一說明。但在另一方面看，複句，只是言辭的變化，內容並不見得奇妙。明白的說，有「有」有「無」還是有，非「有」非「無」還是無。再說得徹底一點，「有」可以包含了有「有」、有「無」、有「亦有亦無」、有「非有非無」；或者更進一步，有「雙亦雙非」，有「非雙亦雙非」，……看來單純的有，或者還包含得多一點，包含一切的存在。但是一般學佛法者，容易受名相的轉動，以為亦有亦無，是包括了有、無的，比單說有無要進一步。不知「亦有亦無」還是「有」，而「無」卻是一切的否定。如能理解單複的無礙，才知八不的「不」字，比那不而非不，要徹底得多。

⁸⁷ (1)〔隋〕吉藏，《十二門論疏》卷上(大正42, 184a12-22)：

又初重二諦為凡夫，次重為二乘，後二為菩薩，又為漸捨破眾生病故作此四重。又為釋諸方等至種種異說，或云：空為真，有為俗。或云：空有皆是世諦，非空有第一義之**第二重意**。又云：不著不二法，以無一二故，即**第三重文**。又云：諦可分別諸法時無有自性，假名說，悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心；一切諸法言語斷，無有自性如虛空，悉欲分別真諦義，菩薩因此初發心，**第四重文**。今欲遍釋諸方等經異文，故作此四重二諦，即四重文理也。

(2) 印順法師，《佛法是救世之光》，〈三論宗風簡說〉，pp.132-133：

探尋三論宗的主意：二諦的關係是即俗而真(即真而俗)的；那即俗而真的，又是泯絕無寄的。如解得這一意趣，佛說**有為俗，空為真**，已恰到好處了。這是**第一重二諦**，也可說是根本的二諦。

但有些人，不得佛說二諦的意趣，別執真俗二諦，不即又不泯，佛這才又說：**說有說空是俗諦，非有非空為真諦(第二重二諦)**。但這非有非空，是有空相即而泯絕，不是離卻有空，別有什麼非有非空的。

如著相而不相即——不得意，佛又不得不說**第三重二諦：有、空、非有非空為俗；非有、非空、非非有非空為真**。

罷了。

(參) 三論宗之橫豎單複充分表現勝義空宗的特色 (pp.225-227)

一、三論宗之橫豎單複與辯證法之異同 (pp.225-226)

(一) 辯證法說正反合都是順於世俗名言安立而唯橫而無豎 (pp.225-226)

三論宗的橫豎說，與辯證法有類同處，也有不同處。

依辯證法，有是肯定的——正，空是否定的——反；亦有亦空是綜合的——合。他所說的合，實是更高級的正。正反合的辯證過程，都是順於世俗名言而安立的。換言之，即唯橫而無豎的。因為所說的合，它還歸於正，不過是更完滿的正而已。

(二) 三論宗所說的橫豎單複都是順於勝義而不滯於有空的總合 (p.226)

三論宗所說的橫豎單複，都是順於勝義的，如說「有」是正，「空」是反。空義雖含有兩種性質：(一) 否定它——錯亂的執相，(二) 不礙它——緣起的假名，但不礙有的空與否定戲論的空，還是空觀的過程，而不是究極的。因離執而悟得畢竟寂滅，才是空的真意。

佛法為引導眾生悟入勝義，所以論辯的過程，雖與辯證的過程相近，而說空、說非，卻不滯於有、空的總合。

二、三論宗的「超絕論」 (pp.226-227)

眾生的根性，是順於世俗的，即總是順於正或綜合（正）的。如佛說俗有與真空，佛說的空，用意是豎的、超越的；但眾生從相對的見地去看，以為空是偏於一邊的，亦有亦空的綜合，才比較圓滿。

但這是順俗的，三論宗的第二重二諦，起來否定它，說「非有非空」。世間的一有、一空，或亦有亦空，都是世俗，而以「非有非空」否定它。

否定「亦有亦空」，雖不礙於「亦有亦空」，而意在即有空而泯絕無寄⁸⁸。

非有非空，不是孤零⁸⁹的但中⁹⁰，但這決非不圓滿而需要更說雙遮（非有非空）雙照（亦有亦空）同時的。

如說雙遮雙照同時，依然是順俗的，是二句中的有，四句中的雙亦，永遠落於世俗的相對中。豎的，即向上一著而意在言外的。

在這些上，三論宗的「超絕論」而不落入「圓融論」，充分的表現勝義空宗的特色。

如不得意，還是無用的。總之，凡言思所及的（落於相對界）是俗；言忘慮絕的是真。三論宗四重二諦的建立，是通經的，對治當時執見的；也可以依此而說明三論宗學發展的程序。如關河古義是初重二諦（言說邊近於天臺家的通義）；攝山的南土新義，是第二重二諦（言說邊近於天臺家的別義）；興皇以下的圓中圓假，是第三重二諦（言說邊近於天臺家的圓義）。但方便立說不同，而三論宗意，始終是一貫的。

⁸⁸ 寄：1.委託，託付。2.依賴，依附。《漢語大詞典》（三），p.1505

⁸⁹ 孤零：孤單，孤獨。《漢語大詞典》（四），p.225

⁹⁰ 印順法師，《無諍之辯》，p.148：

於空、假外的第三者（但中），或即空即假的第三者（圓中），古師意指空而不空的妙有。如以此為不共般若，性空唯名論是不攝的。然而並非空外說（假）有，（假）有外說空，性空唯名論也還是開顯空假不二的中道。

平常所說的四句或超四句，依言離言等，也可以得到正確的理解。

肆、「於、教」與「中、假」 (pp.227-228)

於、教，中、假：

(壹)「於二諦」與「教二諦」⁹¹ (pp.227-228)

一、總標 (p.227)

古三論師曾提出「於二諦」與「教二諦」的名字：⁹²

二、別釋 (pp.227-228)

(一)「教二諦」 (p.227)

「教二諦」是說明二諦為如何如何的。

(二)「於二諦」 (p.227)

「於二諦」可有二義：

1、從佛菩薩安立言教說：「於二諦」即佛智體悟的不二中道 (p.227)

(一) 從佛菩薩安立言教說，

「於二諦」即佛智體悟的不二中道——不二是非礙二的，是「教二諦」所根據的；依「於二諦」而有言教，即「教二諦」。

《中論》說「諸佛依二諦，為眾生說法」，「所依」即「於二諦」，「為眾生說」即「教二諦」。

2、從眾生的修學說：依佛的言教二諦而悟非有非空的中道 (p.227)

(二) 從眾生的修學說，

佛所說的是教二諦，教二諦是依名言安立的，名言安立的是相對的，要我們從相對無自性而體悟那離言的、絕對的。所以佛說的教二諦，說有，為令眾生了解為非有——有是非實有；說空，令眾生了解為非空——空是不真空。從說有說空的名言假立，悟解那非有非空的離言實相。這樣，以言教二諦——有空的名言，悟非有非空的中道。

三、佛菩薩於俗有真空而不執有空 (pp.227-228)

傳到江東的三論宗，是側重於**第二重二諦**的；以二諦為假名，中道為實相的。

⁹¹ 印順法師，《中觀論頌講記》，p.450：

二諦又有兩種：一、佛說這樣是世俗諦，那樣是第一義諦，這是以能證能示的名言、意言，而以證顯為大用的，名**教二諦**。二、佛說二諦，不是隨便說的，是依凡聖心境，名言境及勝義理而說的；這佛所依的，是**依二諦**。古代三論學者，特分別這兩種二諦，頗有精意。然重在依教二諦，顯出他的依待性，即二諦而指歸中道不二。

⁹² 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷10〈24 四諦品〉(大正42, 150b26-c5)：

問：云何稱依二諦義耶？

答：於凡聖所解空有皆實故稱二諦，依此二實而說故所說皆實，故云依二諦說也。

問：云何是二於諦？云何是教諦？

答：**所依即是二於諦**。以於凡聖皆是實故稱二於諦，亦是於二諦謂色未曾空有，於二解是實，故云**二於諦**。《百論》引棗奈望菰皆不虛，《智度論》引「無名指」形「有名指」，皆實也。**能依即是教諦**。佛依此二諦為物說法，皆是誠諦之言，故稱為實也。

一般人不知有、空是假名，凡夫聞有即執為實有，小聖聞空即住於但空。這樣的有，於凡夫成俗諦；這樣的空，於小乘聖者為真諦，悟得離相而證但空。此即名為「於二諦」，即與佛說二諦義不能完美的吻合。佛說二諦，令眾生悟解不二中道，不是令眾生聞有著有、聞空滯空的。

三論宗以畢竟空為大用，而宗極在圓中。所以說小乘證但空，對凡夫說是對的，對佛菩薩的圓見中道即不對。

學佛者應於俗有真空而不執有空，依此而入中道。

(貳)「中」、「假」 (pp.228-229)

一、三論宗的正義：有、空為假名而非有非空為中道的「中假義」 (p.228)

這樣三論宗的正義，即中假義，但決不執取中假。⁹³

如於宗義不能善巧修學的，執中執假，正統的三論師名之為「中假師」⁹⁴。

此等學者對中假起定性見，決定說非有非空是中道，亦有亦空是假名。這是不得中假的真義，所以嘉祥大師呵斥為：「中假師罪重，永不見佛！」⁹⁵要知說「非有非空」是「中道」，若從依言相待的說明說，「非有非空」何嘗不是「假名」？若體悟「而有而空」，即於有、空而徹見實相，「有、空」又何嘗不是「中道」？

嘉祥大師因此約體用而作如是說：說中道時，「非有非空」是體中，「而有而空」是用中；說假名時，「非有非空」是體假，「而有而空」是用假。⁹⁶但這也不過為了引導學人作如此說，若肯定執著「非有非空」為體，「而有而空」為用，也決非三論者的本

⁹³ (1)〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷2末〈24 四諦品〉(大正42, 28a21-22)：

不有有則非有，不無無即非無，非有非無假說有無，此是中假義也。

(2) 印順法師《中觀今論》，pp.46-47：

中觀的正義，即中假義，論說的方法如此：「今無生可生，無滅可滅。無生可生，由滅故生；無滅可滅，由生故滅；由滅故生，生是滅生；由生故滅，滅是生滅。滅生即非生，生滅即非滅。非生非滅為中道，而生而滅為假名」。今，即是中觀者。無生可生，無滅可滅，即**本著中觀的畢竟空義，否定有「生」、「滅」的自性，也即是不執有實性的生滅**。因此，**生是由於滅、待於滅、不離滅的，是依於緣起法的相依相待而成立。即生的滅，即滅的生，即否定「生」、「滅」的實性，契入非生非滅的空性——中道，因而成立「生」與「滅」為因緣的假名。**

⁹⁴ 印順法師，《佛法是救世之光》，p.132：

興皇朗公，不但呵斥有得的大乘，對同門的長干智辯、禪眾慧勇，也評破為「中假師」，也就是「學三論而不得意者」。從遼東朗公立「二諦為教」，就宣示有空（無）為假名，非有非空為中道的教學。拘滯於文句的，會誤解為：非有非空的中道，超拔於有空以外，類似天臺家的「但中」。但這決非攝山朗公的本意。嘉祥傳述山中師（止觀詮）說：「中假師罪重，永不見佛！」可見「中假師」一名，由來已久。大抵智辯他們，偏重於中假的差別，所以被譏為「中假師」。

⁹⁵ 〔隋〕吉藏撰，《中觀論疏》卷2 (大正42, 25c1-2)：

師云：「中假師罪重，永不見佛！」

⁹⁶ 〔隋〕吉藏撰，《大乘玄論》卷1 (大正45, 19c7-12)：

問：何物是體假、用假？何為體中、用中耶？

答：假有假無是用假，非有非無是體假，有無是用中，非有非無是體中。復言：有無、非有非無皆是用中、用假；非二非不二，方是體假、體中。合有四假四中，方是圓假、圓中耳。

意。

三、佛法體證的重心：超越而遠離一切見執 (pp.228-229)

總之，三論宗是即俗而真，重在超越而遠離一切見執的，這應該也就是佛法體證的重心了