

百論之人熱心即志，安於本位，無須需求，即其于諸「百千  
代，其由前需要提煉心。既了十五六歲以後大講求，即其出  
神，其苦要難對之，因成一個人胸中，領了五種香和末食以  
「末不對」苦為甚不悟入理？因無「末不對」與其出四苦助  
苦，而「末三苦合為四大悲前——四大苦。

## 三論宗二諦之研究

「思愛眼識」之苦，至  
又具其難對良法，即其由前類，雙目圓轉不肯合土，蓋其難  
思念歸入迦戲式即歸入前來具最對一面，即由外無常口既，善不  
係，誠和，妻子，兒女，朋友等。前其人亦謂命神難對，因  
大，「思愛眼識」由前難對，由「父母」由「思愛眼識」而外  
據會前苦對到大如，蓋其難對「思愛眼識」苦。於此，其難  
主，據其難對苦難對，與其難對不消其難，苦其難對開其  
我之難對，蓋其難對苦難對「思愛眼識」由前苦中，即其難對

三論宗，是以《中論》《百論》《十二門論》而得名。三論的成  
宗，是佛滅後七百余年，天竺小乘外道競興於世，惑亂正軌，時  
南天竺國有出家大士，龍樹菩薩，目覩此景，遂造《大智度論》、  
《中論》、《十二門論》等專著痛斥外道和小乘，扶正法輪。他的弟  
子提婆菩薩，又造《百論》廣破外道。姚秦時羅什大師將龍樹、提  
婆之學傳入我國，有僧肇、攝山、僧朗、僧詮、法朗、吉藏等大  
師相繼宏揚此學。尤其至吉藏大師造三論疏等書。三論一宗，在  
我國宣告成立。

《中論》《百論》《十二門論》的中心大意即是「破邪顯正」。《中  
論》廣破小乘兼破外道；《百論》破斥外道兼破其他；《十二門論》  
破外道小乘，顯大乘義，所以三論以破邪顯正為要務。三論立破  
的方式，以破邪即顯正，在破邪之外不另外建立顯正的道理。破  
邪即包含着顯正。三論宗繼承這一傳統，建立破顯，可知三論  
宗是龍樹菩薩的無礙正觀之旨趣。此旨以《中論》為標準，而《中

始，無有悲前。……」  
空……苦對難對，於其苦難對密之始，心無罪福，無罪福  
「顯自苦苦難對，行樂難對苦難對密之始，顯其正難對  
主悲前，即「苦對心難對」土難對：

「思愛眼識」之苦，至  
又具其難對良法，即其由前類，雙目圓轉不肯合土，蓋其難  
思念歸入迦戲式即歸入前來具最對一面，即由外無常口既，善不  
係，誠和，妻子，兒女，朋友等。前其人亦謂命神難對，因  
大，「思愛眼識」由前難對，由「父母」由「思愛眼識」而外  
據會前苦對到大如，蓋其難對「思愛眼識」苦。於此，其難  
主，據其難對苦難對，與其難對不消其難，苦其難對開其  
我之難對，蓋其難對苦難對「思愛眼識」由前苦中，即其難對

論》的中心思想所在，即是「八不中道」，而八不中道具有破邪顯  
正兩重意思，並由「二諦」言教加以說明。由此可知「破邪顯正」，  
「八不中道」，「真俗二諦」是互相貫穿而又有密切的聯繫。可知三  
論宗的教義中心，主要是指這三個方面，只有掌握這些基本內  
容，方能契合龍樹菩薩的中觀真義。才能顯示出其「無得正觀法  
門」之宗旨。

### 一、諸佛依二諦說法

破邪顯正，即是破有所得的邪執，顯無所得的正觀。無所得  
的正觀，即是諸法實相的中正。中觀對「正」的解釋有體用二種；  
體正：即是實相之理體，這個理體是離諸情執，絕諸名字，言語  
道斷，心行處滅，不能用語言來表述。用正：如來設教，為令眾  
生悟此理體，於無名相中，強設名相，不動實際安立真俗二諦，

以二諦宣說無所得之了義法門。《中論·觀顛倒品》說：「諸佛依二諦，為衆生說法，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」。所以二諦是佛教的總綱。若能通達二諦，才能理解佛法，否則無法明了佛之知見。必然在假名上產生偏執，落於邪見。如執有實我的外道，執諸法實有的毘曇，執空見為正理的成實，執有所得見的大乘等等。這些學者於「空有」中都墮於偏邪，失於正理，因此三論宗在破邪顯正的同時，特別重視對二諦的應用。

何謂二諦？「諦」即是「真理」，真理有二，一世俗諦，二第一義諦，「世」是時間遷流義，「俗」是不實浮虛義，梵語原意，有覆障義，就是蒙蔽隱覆的意思。「第一」意謂絕對和最高，「第一義」是諸佛菩薩照見一切法空相的般若智，其體離於虛妄，所以也叫「真」，此「第一義」與「真」義，皆真實不虛，故皆稱諦。有人說，既然世俗是遷流不實的，云何又稱之為諦呢？須知世俗本不可以稱諦，但諸佛是依衆生的根性而說教法，必然要依於一般人共許的認識規律，就世俗而說世俗，然而世人對事物的認識，可以分辦東、西、南、北，正確與錯誤，所以佛陀首先隨順世俗之見地，便把世間的真實，也稱之為諦了；有人認為，法本無二，為何說有兩種真實？應知「法本無二」是諸佛證得「法性」之境地。現在說二，是指諸佛為令衆生悟入不二之理，以方便善巧說兩種教法。只因凡夫與聖者的境地不同，認識也就不同，佛陀隨此差別，便說有兩種「真實」。其實，真俗二者是相輔相成的，離俗無真可顯，離真無俗可說，但不能說世俗為究竟的真實。世俗是諸佛依虛妄有為法，宣說第一義諦的方便施設。如《中論》說：「若不依俗諦，不得第一義」。不能離開世俗而說第一義，因為第一義是聖者以無漏無分別智所証悟的一種境界，非凡夫所知，佛為世間說法，不能直說世人不知之法，必須依於世人所共見的世

俗，方能進一步闡述世人所未知的第一義。

到了菩薩的境地，對真俗二諦的看法就具有一致性，即所謂俗不異真，真不異俗，俗即是真，真即是俗，只有這一「相即無礙」的不二言教，才能通達「色不異空、空不異色，色即是空，空即是色」的不二中道，色空是相待的假名，而真俗二諦也是相待的假名。若能不著自性有，即得不二法門，菩薩得此利益，又為衆生說此教法。因此三論宗認為二諦是如來一代言教的總綱，不像他宗把二諦說成境界。如《大乘玄論》說：「如來常依二諦說法，一者世諦，二者第一義諦，故二諦唯是教門，不關境界」，主張二諦是言教，是三論一宗的獨倡，別宗並無此義。有人說：三論宗的根本理論原則是「破而不立」，現在為何又將二諦立為言教？因為三論宗之所以要說二諦是言教，就是針對那些以二諦為境界的偏見而提出來的。實際上這種「立」，也就是「破」。但三論宗又不以言教為諦，這又是破後不立的一大思想特色。

## 二、於、教二諦

關於二諦的內容，三論宗主張為言教，可以溯源於羅什、僧肇。羅什逝世後，長安大亂，其門下諸師星散四方。般若三論雖有多人繼承，但影響不大，而成實日益興盛於世。直至梁代，三論重興。三論的興起是在攝山諸師，而三論之盛又在興皇法朗之時，法朗師僧詮，僧詮師攝山僧朗。僧朗本遼東人，從北地學羅什師義，後到南京，住攝山棲霞寺。以《華嚴》《三論》命家，兼修禪觀。梁武帝聞其名，甚為敬重，累降召書，皆辭不就。梁武帝乃遣僧正、智寂等十僧往受三論大義，可見其義學深受當時之推崇，自僧朗以下都以言教為諦。而當時成實師也盛談二諦，主要有三家，一為莊嚴寺的僧旻，二為開善寺的智藏，三為龍光寺的

道綽。他們對二諦的看法是主張相即，但如何相即，三家並不一致；僧旻主張二諦互為其體說，也就是說，真俗二諦體是一，而用是二，因此這樣的相即，是不異的即。智藏認為二諦同出一源，同以不二中道為體，主張中道說，也就是說，各各與中道相即，因此這種的相即，就是即是即。道綽認為二諦是相依相待的，這種相即，實際上是不相離的即。這三家的說法，在當時三論諸師看來，都是不正確的。不管他們主張是同體，還是異體，但都執著有實體存在，這就成為「性實」的說法，與根本「性空」的精神相衝突。其次，他們所說的真俗二諦完全是在「境理」上去區分，拿「境理」來說真談俗，只是劃出真俗的界限，根本談不到「相即」，這是成實師勉強用「相即」來統一二諦的說法，把二諦說成所詮所証的「境理」。三論諸師就在這種情形下與他們爭辯的。以下提出三論宗對二諦的見解。

三論宗認為，諸法是因緣相待而有，這樣的諸法只有「假名」便沒有「實體」。既然是假名無實而又有緣起假名，因此，二諦是屬於言教方面的。在諸佛菩薩看來唯有一實諦，方便說二，以說二來表示不二的一實諦。如指指月，意不在指，意令得月。對二見根深的人才說此二諦為言教。那麼，這種說法根據何在呢？這種根據出自《中論》頌：「諸佛依二諦，為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦」。諸佛說法所依的是二諦，說的法還是二諦，所依的名「於諦」，所說的名「教諦」。

什麼叫於諦？青目釋說：「世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒謂有「於」世間是實，諸聖賢真知顛倒性故，知一切法皆空無性，「於聖人是第一義諦名為實」。根據這段論文兩個「於」字，就建立了「於二諦」。這樣就被認為所依是「於諦」；諸佛法是「教諦」。於二諦的大意，諸法實相，非空非有，世間諸法，也非定有定無，本來是不二相的，而凡夫認為世間的虛妄法是實有，所

以「於」凡夫是諦，叫做「世諦」。說諸法是空，「於」出世二乘聖人認為是實，所以稱「真諦」。二諦說諸法實相，既然是非實非有，但對「於」凡聖兩種人來說，就成為有空兩種諦實，這就是「空有二諦」。這種二諦就叫做「於二諦」，或叫「二於諦」。再顯而言之，「於」的意思是「於」諸法上而有凡聖不同，各自認為是實，不合乎諸法自身真實的情況，就叫做「於二諦」。

什麼是教諦？如來說法，依凡夫之有而說有，目的不在於有，而在於表示不有。依聖人之空而說空，目的不在於空，而在於表示不空。以有空之二，表示非有非空之不二，這便是「教諦」。外人不知如來說法是「教諦」，不解言教二諦，便聞有執有，聞空執空，迷於教諦，所以吉藏大師在《十二門論疏》卷一中解釋二諦是教的意義時說：「教有三義，一破除迷倒，二能顯正理，三發生觀解」。所謂「破除迷倒」，是指如來為眾生所說教法，旨在破除眾生斷、常、有、無等顛倒妄見，正如《智度論》中說的，「為著有見眾生說第一義諦，為著無見眾生說世諦。所謂「能顯正理」，正理，即是諸法實相之理體，本不可言宣，要令眾生悟此理體。要顯此理，即方便巧立二諦言教。《三論玄義》卷上說：「諸法實相，體絕名言，物無由悟，雖非有無，強說其俗」。以此真俗之言教為令凡夫與二乘悟解離言中道之理體。所謂「發生觀解」是指聽到教法的人，從二諦教義，體悟實理，對事物能發生正觀知解，《三論玄義》說，「悟斯正理，即發生正觀，正觀若生，則戲論斯滅」。這就是教諦的三個基本意義。由此看來，三論宗認為中道正理是「諸法實相義」，不可以言宣，唯佛與佛方能究竟，是超乎於二諦的言表，所以諸佛依於二諦為眾生所說之法，應該屬於教門，而不是「境理」。再看吉藏大師在《大乘玄論》說：「諦有二種：一於諦，二教諦。於諦者：色等未曾有無，而於凡是有，名俗諦，約聖是空，名真諦，於凡是有，故名俗諦，

故萬法不失；於聖是空名眞諦，故有佛無佛，性相常住。教諦者：諸佛菩薩，了色未曾有無，爲衆生故，說有無爲二諦教，欲令因此有無(的教)，悟非有無(的理)，故有無是教。而舊義明有無是理者，此是於諦耳。於諦望教諦，非但失不二理，亦失能證之教」。

從這裏可以看出，三論宗把一般講的俗有真空二諦例爲二於諦，這二於諦屬於凡聖二執，固然不是教理，但是，諸佛是依二於諦說法，諸法緣生，所以是有，既是緣生之法，即是假有，而假有不有，即是非有。爲令執實有者，悟此非有之理而說教法。說諸法緣起，所以是空，即名性空。而此性空是與緣起有，相對而言，因此雖說是空，並非真空。非真空即是非空，爲令執實空者，悟此非空之理，而說教法，所以佛爲對治凡夫、二乘聖人二邊之見，所以說空有二諦是教。以令悟入非有非空之諸法實相之諦理，而此諦理並非言教，而所說空有二諦即是言教。由此可知，如來爲衆生說法之所在，爲執空者說俗諦明有；爲執有者說眞諦明空。令悟入空有以絕名言，解黏去縛，滅却戲論，戲論若滅，即是有空之教也息，所以三論宗主張二諦爲言教。

### 三、四重二諦

前面已說二諦的大義。至於二諦的內容，在當時的毗曇、成實、地論、攝論等師也有不同的見解：一、毗曇師把二諦解釋爲「事理二諦」。認爲五陰、十八界的事法是俗諦(事)；四諦，十六行相的理法是眞諦(理)。二、成實師主張空有二諦，以現像的有爲俗諦；以本質的空爲眞諦。三、地論師以偏計執和依他起二性爲俗諦；以不二眞實性爲眞諦。四、攝論師又以偏計執，依他起，圓成實三性爲俗諦；以生無性，相無性，勝義無性三無性，

爲非安立諦而爲眞諦。這四家對二諦的解釋，在三論宗看來，認爲都不合如來應用二諦的本意，那麼，應該如何解釋才能符合如來的本意呢？三論宗認爲中道實相不可言宣。這個中道實相的「中」應解爲「理體」。而今巧立二諦之言教爲緣假說。爲緣假說的「假」義與「用」同。用對體立，假對中說，因此一切法不離「中假」。那麼，中假的意義是什麼呢？《大乘玄論》說：「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」。三論宗就依此中假義便開四重二諦。

何謂四重二諦？第一重：以「有」爲俗諦，以「空」爲眞諦。然而俗諦的有，是緣起有，緣起有即無自性，即是假有。假有即是假生假滅，名爲俗諦；對四諦假生假滅，說眞諦假也不生，假也不滅，所以說不生不滅名眞諦。

第二重，若有若空皆爲俗諦，非有非空才是眞諦。這一重是顯示有與空本來是相對的，對空說有，對有說空，空有皆是相待的假名，所以都是俗諦；非有非空方是眞諦。此重二諦於某種意義上是「三諦義」，也是「中假義」。所謂三諦義，若有若空即是眞俗二諦義，非空非有即中道義，所以是三諦義。但這裏還只作眞俗二諦來表達，以證明一切事理皆不出二諦。所謂中假義，如說若空若有皆是假名，非空非有乃是中道，故稱中假義。

第三種，以有空的二，非有非空的不二皆是俗諦；以非二非不二爲眞諦。這一重把前面說的空假中三諦義和中假義都變成了俗諦；非三諦非中假爲眞諦。

第四重，則綜括前三重的二與不二，非二與非不二爲俗諦；以言忘慮絕，心行處滅，無所得爲第一義諦。

三論宗爲甚麼要立此四重二諦？吉藏大師答說有四種意義；第一隨緣根性之不同，衆生根性可分三種：第一種大根利器的人，聽到最初一重空有二諦即可悟入正道，不需後面三重。第二

種根性稍鈍的人，也就是中根的人，聽到第一重二諦，未能領悟中道第一義諦。須要聽到第二重的有空俗諦，和非有非空的眞諦，才能漸漸而入。第三種下根的人，雖聽前二重二諦也未能理解，要須第三第四重二諦才能有所領悟。從解起觀，不着偏中，即可入道。

第二釋於經論之不同，此有四重意思。第一、衆經諸論中，說「有」是俗諦；說「空」是第一義諦。比如《小品》云：「菩薩住二諦爲衆生說法，爲著「有」者說空，爲著「空」者說有。這就是第一重空有二諦。第二、《小品》又云：「若有若無，世諦故說，非第一義諦」。這就是第二重二諦。第三、《華嚴》云：「不著不二法，以無一二故」。這就是第三重二諦。第四、《華嚴》又云：「諦了分別諸法時，無有自性假名說，悉欲分別世諦義，菩薩因此初發心。一切諸法語言斷，心行處滅如虛空，悉欲分別眞諦義，菩薩因此初發心」。這就是第四重二諦。以一切言說爲世諦，言忘慮絕爲第一義諦。

第三對治四種執着之病，故立四重二諦。第一、明諸法於凡夫是有名俗諦；於二乘聖人是空名眞諦。這是第一重二諦。第二、空是對有而說，有是對空而言，諸法從來既不是實在的有，當然也不是絕對的空。空有二見本是凡聖兩情所執，所以若空若有皆是世諦；未曾是空，未曾是有，才是第一義諦。如《大乘玄論》卷一說：「爲破有故言空耳，諸法未曾是有，亦未曾是空。空有並出兩情，故皆是世諦耳。知未曾空有，名爲眞諦」。第三、爲破空有，故言非空，本來不會是空，也不會是有，又何曾是非空非有？故空有與非空有，二而不二，皆是世諦；非空非有，非不空非不有方是眞諦。此中不言而喻。前明二與不二爲眞俗，恐怕有人又執著成病，故立這一重以破其定執，這是第三重二諦。但以上三重皆是一種方便之教門，並落言詮，非無所依，不能稱

其爲至理，也不能名其爲離言中道。第四、說有無等四句，皆爲俗，離四句絕百非，言語道斷，心行處滅，方乃是眞，此爲第四重二諦。由此可知，四重二諦，是由淺至深。爲諸佛菩薩證知的一實相諦，是不可言說。說四句者，還是可說之法，這裏說的不能說是至眞，只是世俗。

以上已明三論宗立四重二諦的意義，然而其中有個問題必須說明的，三論宗在第一重空有二諦中，破毘曇的事理二諦。但是，成實師也是空有二諦，這和三論宗第一重二諦有甚麼不同？因爲，成實師是執定性有是有，即世諦墮於性有，成爲偏邪。如他們主張，有定性之有方可有，即有定性之空方可空，有有可有，不由空故有；有空可空，不由有故空。有不由空而有，即有是自有；空不由有而空，即空是自空。自有則是實有，自空則是實空。若是實有實空者，即是二邊之見。既是二邊之見，豈能成爲無礙的空有二諦？三論宗爲了說明它與成實師空有二諦的不同，所以在第一重二諦上立有初章義，以簡別之。此宗的初章義，說明眞俗空有意義時說：「他云：有有可有，則有無可無。故有不由無，即無不由有。有是自有，無是自無（以上「他云」指成實師）。今（三論宗）無有可有，即無無可無。無有可有，由無故有；無無可無，由有故無。由無故有，有不自有；由有故無，無不自無。有不自有故非有。無不自無故非無。非有非無，假說有無」，這就是三論宗眞俗二諦的含意。若由第一重進入第二重二諦，前之空有眞俗。即是無自性的假名，所以皆名世諦，非空非有才是眞諦，所以三論宗的四重二諦是以破執顯理，融通無礙爲其特點。若有定執，便不是中觀三論的教義。如說：「心以無得爲主，言以不住爲宗」。

#### 四、二諦三中

二諦三中，就是依據真俗二諦，建立三種中道。談到「中道」無礙，又是三論宗的中心思想。《中論》之所以中爲名者，意即是中道之論也。故《中論》開宗，即明八不，八不就是中道，故稱八不中道。當然中道的理論，是出自中觀三論，和摩訶般若等經。但古代印度中觀諸師，却不很強調「中道」這一教義，只着重於真俗二諦的說明。一切佛法，不離二諦，而二諦本身，也是依因緣的依立。三論宗認爲立此二諦目的，是爲表顯中道，因此二諦不僅是假名，並且在一定的意義上也是中道。主張二諦爲中道說，古代印度當不多見，而是中國三論諸師，在龍樹菩薩的空有二諦基礎上，有所建樹，有所發揮的。此說最早是肇始於關內曇影法師。此人爲羅什法師的受業弟子，八俊之一。他曾注《中論》，在《中論序》中，闡述二諦中道的教義說：「斯論雖無法不窮，無言不盡，統其要旨，即會通二諦。以真諦故無有，俗諦故無無。真諦故無有，雖無而有；俗諦故無無，雖有而無。雖無而有，不滯於無；雖有而無，不著於有。不著於有，即常著冰消；不滯於無，即斷無見滅。即知二諦，遠離二邊，名爲中道」。

從這段序文可以看出二諦中道，是淵源於關中羅什法師及其門下。此後傳到攝山僧詮，即發展成爲「二諦三中」。他的學說能夠逐步向縱深發展：一是三論諸師主觀的努力，二是客觀的需要。二諦三中的學說，是在這樣客觀需要的情況下產生的。當時爲了批判成實，由於盛行一世的成實師們也盛談二諦中道。原因是成實論師先導者，也是羅什的弟子。如僧導、僧嵩都是親承羅什大師。僧導曾著《三論疏》、講《成實論》。當然不能說僧導是單純的成實師，只因他的弟子承受其成實思想，成爲後來的成實學派，其觀點不免要繼承其師之一二。僧嵩的情況也類似僧導。此二人思想大小乘的觀點混雜，況且到了他們的弟子，即專門宏揚《成實論》。他們談的二諦中道，自然是根據成實理論立說，大談

定性二諦。這樣談二諦中道，只有墮於偏邪，不能空有無礙。空有不能融通，怎能談得上無礙的二諦中道呢？成實師的二諦中道，爲後來受到攝山僧詮大師批判。遂依《摩訶般若經》建立二諦三種中道。如《三論遊意》中說：「三論對何人明三種中道耶？山中止觀法師云：正對成實師明也。山中師常讀《小品經》，故依之而說，彼經云：言說是俗諦，無言說是真諦。而後師等依《中論》文不生不滅明之也」。文中謂：「山中止觀法師云：即指攝山僧詮大師」。山中師常讀《小品經》，故依而立說「即指僧詮大師攻讀《摩訶般若經》、依於此經建立「二諦三種中道」說。」而後師等依《中論》文不生不滅明之也」。所謂「後師等」，即指其後的興皇、嘉祥諸師依《中論》因緣品的八不，約以八不明二諦三種中道。

三論宗認爲因緣所生法，盡其理者，即是《中論》所說的不生亦不滅，不常也不斷，不一也不異，不來亦不去」的八不。這八不即是中道，而此中道之理即不離二諦，因此八不是具足二諦的。所以興皇、嘉祥諸師就在僧詮大師立說的「二諦三中」基礎上，更約八不明二諦三種中道。

所謂「二諦三中」者，即是「二諦三種中道」。一是世諦中道，二是真諦中道，三是二諦合明中道。世諦中道，也叫俗諦中道。即依世俗諦說：就生滅而論。俗諦的生，是由因緣和合而生。既由因緣組合的「生」，即是「假生」。假生的生相，不能認爲實有。假如認爲此生是實有，那麼就應當不憑借因緣。既然憑借因緣而生，即非實有，所以說「不生」。「滅」也是由因緣離散，才叫作滅，先已無生，何得有滅，所以說「不滅」。因此「不生不滅」即是俗諦中道，不動真際而建立諸法。依世諦即是因緣假有，因緣假有即是因緣假生，因緣假滅。假生不可定生，假滅不可定滅。不可定生，所以無有實性之生；不可定滅，所以無有實性之滅。假生不爲生，假滅不爲滅。所以說有滅即爲世諦之假名，說不生不

滅，即爲世諦之中道。

二真諦中道，對世諦的有生有滅，明真諦的不生不滅。此不生非自不生，對世諦生而說真諦不生；此不滅非自不滅，對世諦滅而說真諦不滅。世諦中的生滅既是假名，而真諦中的不生不滅也同樣是假名。因此對世諦說假生假滅，以明真諦的假不生假不滅。此假不生假不滅，也可說爲非不生非不滅。所以非不生非不滅，成爲真諦中道。

三二諦合明中道，所謂無生滅而宛然生滅，是爲世諦；生滅而成爲無生滅，是爲真諦。無生滅而宛然生滅的「生滅」，故非實性的生滅。生滅而實無生滅的「生滅」，故非實性的「無生滅」。生滅無生滅，都是一種相待的假名。對待世諦的假生滅，而說真諦的無生滅；對待真諦的無生滅，假說世諦的有生滅。對待無生滅而說有「生滅」，這豈能是實生滅？對待生滅而說「無生滅」，這豈能是實不生實不滅？因此，非有生滅與非無生滅，成爲二諦合明中道。

以上約不生不滅，辨明二諦三種中道，既然如此，約明八不三種中道，也是這樣。二諦三中也即是八不中道，所以要加後一重合明中道，恐因稟教之流，聞說二諦，便作二解，仍不是偏於有邊，即是落於空邊。爲離此二邊，所以又辨合明中道。這三種中道，本身即具有三中三假義。即所謂俗諦之假，真諦之假，真俗相待之假。三中即俗諦之中，真諦之中，二諦合明之中。此三中三假，總稱爲中假義。又合明中道是理體，二諦相待是假用，總稱之爲體用中假義。若說二諦是假用，那麼對待真俗說有中道，而此中道也成相待假。故中道亦成爲假名。若說是中道，真俗不偏，故二諦也是中道。合明中道是體中，真俗中道是用中，攝用歸體。中道實相之體，言絕慮忘，了無所得，所以三論宗以無所得中道，正觀爲正宗。

（上接第35頁「諸法實相論」）

實相。」說明這深奧無上的真理，唯有佛才能窮盡它的淵源，凡夫二乘，乃至菩薩，都未能盡詣此理。佛在法華會上開權顯實，正是顯此平等不二、絕對圓融的諸法實相之理；釋尊的出世，正是旨在使一切衆生悟此理、行此理、証此理，也即是使一切衆生皆入於一佛乘妙法，皆得無上菩提、圓滿佛果。所謂：暢佛本懷的開示悟入佛之知見，也即開示悟入諸法實相，離此外，別無佛法可言。因爲惟有此理爲佛實智所証；其餘三乘等一切教法，均爲佛爲度衆生以權智建立的善巧方便，故因人而異，因時而異；唯此實相圓妙之理，三世諸佛因証而無絲毫變易，是一切法門的根本，是我們心性萬法的究竟旨歸處。

正因爲這諸法實相是無相而無所不相，故能隨應諸法而起妙用。它是隨緣而不變，不變又能隨緣，這都是實相不諦空有、靈活起用之功能。我們一念之心，因全體即實相故，隨淨緣而成四聖界，隨染緣則成六凡；心淨故爲淨土，心穢則爲穢土。所以學佛的人就是依此理而改革身心，不斷消除習染，逐漸與實相相應，因此念佛、持咒、參禪、止觀等法門的功用，即是借法顯性，轉染成淨，乃是進入實相、顯現妙用的方便而已。由此可知，悟道者悟此，修道者修此，証道者亦是証此實相性體的大機大用、大德大智。故知，世出世間一切法，皆依此而爲體，明乎此理，一切佛法即心頓具、一宗法門圓賅遍攝，所謂：「頭頭是道，處處皆圓。」正是此理顯現之境界。

實相之理重在悟証。先須借文字而悟理，理明而文字之執頓亡；借理境以修觀，則即空即假即中之三觀頓起，一心融攝，所明之理亦空，空亦不可得，空有不住、能所不立，靈明不昧，一念不生，常寂常照，全體圓中，遠離思議。如此悟証之境，正是實相現前之時，煩惱不消而消，習氣不除而除，妙用不証而証，性德不顯而顯。這現象實証之境界，不正是實相真理的偉大價值麼？