



新十三期 二〇〇二年十一月

燕京學報

燕京研究院

北京大學出版社

燕京研究院

燕京學報

新十三期

主 編： 侯仁之

副 主 編： 徐蘋芳 丁磐石

編 委：（按姓氏筆畫排列）

* 丁磐石 王伊同 王鍾翰 伍福強

* 吳小如 * 林孟熹 林 庚 林 熹

侯仁之 * 夏自強 * 郭務本 * 徐蘋芳

張芝聯 張瑋瑛 張廣達 * 程毅中

* 經君健 趙 靖 * 劉文蘭 * 盧念高

* 蘇志中 (* 常務編委)

編輯部主任： 郭務本

編 輯： 江 麗 李月修

北京大學出版社

二〇〇二年十一月·北京

圖書在版編目(CIP)數據

燕京學報．新十三期／燕京研究院編．—北京：北京大學出版社，2002.11

ISBN 7-301-05942-6

I．燕… II．燕… III．漢學-中國-叢刊-2002 IV．K207.8-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2002)第 085818 號

書 名：燕京學報 新十三期

著作責任者：燕京研究院

責任編輯：王春茂

標準書號：ISBN 7-301-05942-6/C·0234

出版者：北京大學出版社

地 址：北京市海淀區中關村北京大學校內 100871

網 址：<http://cbs.pku.edu.cn>

電 話：郵購部 62752019 發行部 62754140 編輯部 62752025

電子信箱：zpup@pup.pku.edu.cn

排 版 者：北京軍峰公司

印 刷 者：北京大學印刷廠

發 行 者：北京大學出版社

經 銷 者：新華書店

787 毫米×1092 毫米 16 開本 17 印張 277 千字

2002 年 11 月第 1 版 2002 年 11 月第 1 次印刷

定 價：39.50 圓

本學報出版承美國哈佛燕京學
社資助。

The publication of this Journal has been financially assisted by the Harvard-Yenching Institute.

目 錄

關於中國古代“三分法”的研討

——四聖二諦與三分…………… 龐 樸(1)

從古代天下觀看秦漢長城的象徵意義…………… 邢義田(15)

文獻所見代北東部若干拓跋史迹的探討…………… 田餘慶(65)

魏晉南朝軍號散階化的若干問題…………… 陳奕玲(81)

再論複書與別紙…………… 吳麗娛(107)

宋本《切韻指掌圖》檢例與《四聲等子》…………… 黃耀堃(125)

試論北朝河朔地區的學術和文藝…………… 曹道衡(159)

儒生思想 書生本質 史家學術

——周一良教授的學術生涯…………… 趙和平(179)

周一良先生周年祭…………… 田餘慶(205)

鄧之誠“詩證史”的理論與實踐

——《清詩紀事初編》書後…………… 卞孝萱(211)

Contents

- A Study of Ancient Chinese "Trichotomy" Pang Pu(1)
- The Symbolic Significance of the Great Wall from the Perspective of
the Early Chinese Political World View Hsing I-tien(15)
- A Study of Historical Remains Concerned with Toba in the East of
the Region North of Dai Prefecture Tian Yuqing(65)
- Some Questions on General Title as Official Rank in Wei-Jin Period
and Southern Dynasties Chen Yiling(81)
- Restudy of the "Letter in Duplicate" and the "Supplementary Letter"
..... Wu Liyu(107)
- The Users' Guide(檢例)of Song Edition of *Qièyùn Zhǐzhǎngtú*
(宋本《切韻指掌圖》)and *Sìshēng Dēngzǐ* (《四聲等子》)
..... Wong Yiu Kwan(125)
- On the Learning, Art and Literature of Heshuo Area During the Period of
Northern Dynasties (386 ~ 581) Cao Daoheng(159)
- The Thoughts of a Confucian, the Qualities of a Scholar,
the Scholarship of a Historian
——On Professor Zhou Yiliang's Academic Career ... Zhao Heping(179)
- In Memory of Prof. Zhou Yiliang on the 1st Anniversary of

Contents

His Passing Away	Tian Yuqing(205)
Deng Zhicheng's Theory and Practice of "Seeking Historical Truth from Poems"	Bian Xiaoxuan(211)

關於中國古代“三分法”的研討

——四聖二諦與三分

龐 樸

孟子曾說過，有四種古聖人：聖之清者、聖之任者、聖之和者，以及聖之時者。儒家意義上的聖人，在道家語彙裏叫真人；《莊子》裏有個故事說，真人也有四種表現，或者叫做能現四種相：地文、天壤、太沖莫朕，以及未始出吾宗。在釋家，也有所謂凡夫、羅漢、菩薩、佛的分別，但他們更愛談的而且也更有哲理的，莫過於其真理觀，即所謂的二諦。南朝僧人吉藏曾分二諦為四重：1. 說有為俗諦，識空為真諦；2. 有空皆俗，非有非空始真；3. 二（有、空）與不二（非有非空）皆俗，非二非不二為真；4. 以上三重皆俗，言忘慮絕最真。

這裏展示的儒道釋三家言論，所談物件非一，而所用的分類方法，卻彼此相同，都是四分法；在這四分法的背後，藏有很多催人思索的東西，值得認真梳理，仔細分析。

一

《孟子》書中多次談到他的聖賢觀，其中尤以並提伯夷、伊尹、柳下惠和孔子的那一次最為出色，姑名之曰“四聖說”。

這個四聖說說道，伯夷是聖之清者也。“清”就是清高。據說伯夷目不視惡色，耳不聽惡聲；非其君不事，非其友不交，非其民不使。治則進，亂則退，不以自己的賢能事不肖。不立於惡人之朝，不與惡人言；認為立於惡人朝與惡人言，如以朝衣朝冠坐於塗炭。他更推廣這種惡惡之心，望見鄉人衣冠不正者，便遠遠離去，生怕自己被玷污。是故“諸侯雖有善其辭命而至者，不受

也；不受也者，是亦不屑就已”（據《孟子·萬章》等，下同）。

伊尹的態度則與伯夷相反。他申言：“何事非君？何使非民？”所以他主張治亦進，亂亦進；曾經五就湯，五就桀，反復奔走於兩大之間，以尋找最佳機會來完成自己覺後覺的歷史使命。他深感天下之民倘有未能蒙受堯舜恩澤者，就如同是他自己把他們投向溝壑一樣。所以孟子說，伊尹是聖之任者也。“任”就是勇於擔當，就是以天下爲己任。

柳下惠的性格又有不同，剛好介乎二者之間。他與伯夷不同，不羞爲昏君的大臣；也與伊尹不同，不推辭無聞的小官。他在受任用時不隱諱自己的才能，必以其道行政，有“任”的風格；於受排斥後也不怨天尤人，甘心潦倒窮困，有“清”的骨氣。他的信條是：“爾爲爾，我爲我，雖袒裼裸裎於我側，爾焉能浼（玷污）我哉？”就是說，他也愛惜自己的清淨潔白，不與伯夷異趣；但他不擔心接觸汙穢，又和伊尹同工。所以孟子說他是聖之和者也。“和”就是博採衆長，不偏一邊。

最高超的當然還是孔子，孟子譽之爲聖之時者也。時字本指季節，引申爲變更著的情況，以及能根據情況變換對策等等。據說孔子高於上述三聖之處就在於他並不一味地“清”，亦非不擇手段地“任”，也不因“和”而流；而是能根據不變的道理和變化的情況，將原則性和靈活性結合在一起，來決定自己的態度，所謂的“可以速則速，可以久則久（就行止言）；可以處則處，可以仕則仕（就出處言）”。這樣的態度，就叫做“時”；它既不同於過去三聖的偏於一隅或偏於一中（執中無權，猶執一也），又未離開三聖的清、任與中和；既不泥，又不離，集三聖於一身，所以也叫做“集大成”。

我們可以看到，孟子對四聖的描繪，著重於他們的從政態度；四者的先後次序，並不是按時間排列的。伯夷生當商周之際，晚於伊尹整整一個朝代大約六百年的光景，卻總是排在伊尹之前，便表明此中另有標準。

這個標準，看來是邏輯標準。清高的伯夷所以會逆時間隧道而上，高踞四聖之首，顯然是被孟子選爲邏輯發展的起點，被認爲是“正”了。史稱伯夷能讓國，聞西伯善養老而歸之，卻又爲阻武王侵伐祖國敢於叩馬進諫；及至殷滅而天下宗周，乃不食周粟，餓死首陽山中。這種風骨，可以指責爲堅持反動立場，反對武王的解放戰爭；也可以褒獎爲對宗廟社稷的眷戀和摯愛，是“不事

王侯，高尚其事”。兩種迥然相反的評價，以其角度不同而並立同在。現在孟子譽之為清，顯然是採取了後者即正面的肯定的評價；這一選擇，同孟子自己的政治觀念息息相關，曾在後世留下了深遠影響。

與“正”相對而立的是“反”。正和反，從邏輯的推演來說，並無價值上的褒貶。所謂正，是事物或認識的一面或一偏；反，則是相對的另一面或另一偏；正如一枚硬幣的兩面一樣。因此，“聖之清者”對面的反，便不一定非是汙濁的小人不可，也可以是同屬聖人系列的另種性格的聖人；事實是，孟子選中了“聖之任者”來作對。這兩者之中，“清者”的特點是“非其君不事，非其民不使”，為了潔身自好，對行為對方有著嚴格的選擇，以防自己的清白被玷污；而“任者”則相反，它的特點是“何事非君？何使非民？”自信捨我無誰，對行為對方（無論君民）拯救之唯恐不及，豈容有所挑剔！二者都是聖人，但卻有著如此截然不同乃至正相對立的個性，足見世界之多姿多彩。

我們可以命二者的任意一方為“正”，另方為“反”，在邏輯上均無規定也均無窒礙。現在孟子不惜顛倒時間順序，以伯夷為正為先，伊尹為反為次，那是由於他自己更傾向於“清”的緣故；這不僅全不影響而且更有利於我們對他的四分方法的認知和分析。

我們知道，任何事物或認識都有“正”“反”兩面，二者結合而得其全，是為“和”，也叫做“中”或“合”。這種結合的形式多種多樣，它可以是包容正反二者而成的“亦正亦反”式，也可以是超越二者而成的“非正非反”式，乃至是亦包容亦超越二者而成的複合形式，等等。從上述柳下惠與清、任二聖的關係中，我們已經看到了一個很生動的實例。

就一般邏輯的意義說，和是正和反的發展，也是一個過程的完結；同時且因此，和又是新的正，是新的過程的起點，它將過渡到新的反、新的和，如此迴旋不已，像黑格爾所演繹的那樣。但在孟子這裏，事情尚不如此簡單。

孟子認為，到達和或中、合，尚非過程的結束；和與正反一樣，也還是相對的，也不過是旅途中的一站，如果不分青紅皂白，一味固執此和，和便與正、反一樣，成為邊見偏識。所以還得往前行進，去攀登絕對。於是便有了孔子的“時”。

時是和之和。它與和的差別，在於能否不執著於和而又不偏離於和，從心

所欲卻不逾矩。譬如行與止，知道應該亦行亦止而念念不忘之，這是和；待到這種“念念”昇華為無意識，無可無不可，可以行則自然行，可以止乃自然止，如花木隨時序而興，禽鳥因季節而遷那樣，無須刻意為之，那便達到時的境界，無與倫比而絕其偶對了。孟子曾用智與聖以及樂隊的始條理與終條理來比喻和與時的不同：和，可以視為技巧，視為智慧，它開了一個好的頭，是大合奏的開始；但要想善始而善終，光有技巧與智慧便不夠了，還需要力度與聖德，那便是時。

孟子的這種四分法，被作為認識的邏輯，在《孟子》書中曾以不同的材料多次演示。如：

孟子曰：楊子取為我，拔一毛而利天下不為也。墨子兼愛，摩頂放踵，利天下而為之。子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。（《孟子·盡心上》）

這裏出場的是三位：楊子、墨子和子莫，一位太右，一位太左，一位中而無權。三位都未免執一，未免舉一而廢百，因而戕賊了大道。能以駕三者而上之，既非為我，又非兼愛，能執我、兼之中而又能權的，這裏雖然沒有出場，但已呼之欲出了；那當然是夫子自道，是絕對者孟子！

孟子的這種四分法，直接來源於孔子。《論語·微子》篇有一章這樣說道：

逸民：伯夷、叔齊，虞仲、夷逸、朱張，柳下惠、少連。子曰：不降其志，不辱其身，伯夷叔齊與。謂柳下惠、少連，降志辱身矣，言中倫，行中慮，其斯而已矣。謂虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢（發）中權。我則異於是，無可無不可。

這裏談的是七位逸民，不是上述的政治家和思想家，而是一些逃避社會的散淡之人。有趣的是，逸民作為群體，精確地說，我們視之為群體，也並非都是一般無二的閑雲野鶴，而有其左中右之分。前人於此，多已能注意到伯夷的“清”和柳下惠的“屈”，以及孔子的“異於是”之分（譬如鄭玄《論語注》有云：“不為夷齊之清，不為惠連之屈，故曰異於是也。”）；但似絕少有誰注意到這裏亦作四重分別者。其實孔子於夷齊、惠連以及“我”這三層之間，還穿插有“隱居放言，身中清，發中權”的虞仲、夷逸一層。儘管虞仲、夷逸的身世

和業迹已難確知，但從《論語》的行文以及孔子這十個字的評價中，我們可以推知，二位當屬夷齊、惠連之間的人物，因為他們既隱居卻又放言，能中清又能中權，具有明顯的中和色彩。至於“異於是”的孔子，當然不止是異於夷齊、惠連而已矣，實在是連虞仲、夷逸也一齊異過去，而高居邏輯之頂的。這樣，在這裏，我們便找到了孟子四聖說的方法論淵源。雖然柳下惠的位置，在聖者中與在逸民中有點兩樣，但從思想方法的角度來看，這種不一致的情況，只是評價的不同，並非方法之有異；本是無傷大雅的。

二

四分法在《莊子》中也所在多有；一個最出色的例子，見於內篇《應帝王》：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：“始吾以夫子之道為至矣，則又有至焉者矣。”壺子曰：“吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？衆雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。”

明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：“嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。”列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：“鄉吾示之以地文，萌乎不震不止。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。”

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：“幸矣，子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。”列子入，以告壺子。壺子曰：“鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。”

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：“子之先生不齊（齋），吾無得而相焉。試齊，且復相之。”列子入，以告壺子。壺子曰：“鄉吾示之以太沖莫勝（朕）。是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵。淵有九名，此處三焉。嘗又與來。”

明日，又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：“追之！”列子追

之不及。反以報壺子曰：“已滅矣，已失矣，吾弗及已。”壺子曰：“鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。”

然後列子自以為未始學而歸，三年不出。為其妻爨，食（飼）豕如食人。於事無與親，雕琢復樸，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。

這是一則很美妙的故事，一則哲學故事。真人壺子居然可以表現出四種相，令人莫測高深，雖神巫亦因之喪魂落魄，望風披靡。簡單說來，其第一種相叫做“地文”，是一種靜止不動之相，有如止水一樣，整個生機都閉塞起來。第二種相叫做“天壤”，是一種運動不止之相，有如流水一樣，呈現活潑潑的生機。第三種相叫做“太沖莫朕”，是一種動靜沖和之相，有如漩渦之水一樣，沒有固定的朕兆。最後一相叫做“未始出吾宗”，一切都深藏不露，無所示而無所滯，隨機應變，不知其為誰何。

我們看得出，莊子這裏的真人四相，與孟子那裏的聖人四品，其思維方法是完全一致的。如果說也有什麼不同的話，只不過四相是出現在一個人身上，而四品則是由四個人來體現罷了；其正一反一和一時與靜一動一沖一無的內在理路，則全無不同。

孟子、莊子同是戰國中期時代人，也同是各自學派的第二位宗師。兩人的宇宙觀點、政治傾向、道德標準、人生態度乃至行為作風、生活情趣，無不存在著根本的差異乃至對立；可是兩人用以認識世界說明世界的四分方法，竟如此若合符節，不能不引起我們的特別注意。

我們可以設想，他們的方法都得自孔子（如上述的“逸民”分析法）；也可以認為，他們的方法都來源於老子；或者是，他們各自師承於自己的宗師。

只不過，在現存的《老子》書中，看不到明顯的四分方法的論說或實例。這點有點麻煩。可是如果細加分辨，那麼將會承認，這種方法還是在運行的，只不過採取了更為隱蔽的形式，以致難以捉摸罷了；一旦說穿，真相立刻大白。請看《老子》的如下名言：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

這裏所謂的“道”，就是上面《莊子》那個未始出吾宗的“宗”，《孟子》那個無可無不可的“時”，亦即邏輯鏈條的最高環節。與上面不同的是，這裏的最高不是出現在最後，而是在最先；因為這裏討論的是宇宙生成問題，源頭理應優先。至於所謂的“生”，本有化生、派生、發生之別。這裏的生一、生二、生三、生萬物，說的都是化生，有如蛋之生雞那樣；蛋生為雞後，蛋便藏在雞中或體現為雞，與雞生蛋的那種派生方式迥然不同。因此所謂的“道生一”，是說道之體現為一，道之具形為一；這樣的一，可以說也還是“宗”，不過已是“開始出吾宗”的宗，是開了始的宗，以一為其體的宗；或者說，是具了體的道，具體的道。只不過這時所具的體，乃是籠統的體，它內含著正反兩種衝動，但卻詭譎地表現為一；須待時機成熟，衝動方能衝破籠統，實現為現實的二，是為“一生二”。當然，那個“一”，此時則藏在“二”中或體現為“二”了；而這個二，則是彼此相因而又相反著的對立。

事情到此，本來便可結束。不信試把這個過程倒過來，由流溯源一看，我們便能看到，此處已然完成了四分：對立的二、含二的一、最高的道（ $2+1+1=4$ ）；與前面所見的四聖、四相路數完全一致。足見老子也是個中人，所依靠的也正是那個邏輯。不過奇妙的是，博雅高玄的老子並沒有就此結束，他把倒用著的四分邏輯又正了過來，繼續往下演繹：

“二生三”。“二”，就是上述那個對立著的二，它繼續化生，化生出新的一，也就是綜合成一個一；二遂藏身其中。這個新一，以其有一有二，於是也叫做“三”；是為“二生三”。這個三，像前述的一那樣，也內含著正反，外統合為一；只不過，它不再籠統漫漶，而是眉清目楚，因為它是展現了的對立的綜合，與有待分析開來的含二之一，有完成與起始之別，狀態自然大不一樣。但是這“二生三”與“一生二”兩步，也有著根本相同之處，那就是它們所涉及的，都是對立和統一的關係，只不過一為綜合一為分析，一個是合二而一、一個是一分為二而已。

“三生萬物”。前一句所說的由二生出三來，或由對立綜合而成一體，其實便已是萬物之所是了，過程到此便已可結束了。但是老子並不罷休，他還要追加一句“三生萬物”。三和萬物的不同，有點像馮友蘭先生早年所說的“實際”和“實際底事物”之別；前者是抽象的完成了的有，後者是具體的展現著的

有。在《老子》的宇宙生成體系中，這最後一步的“三生萬物”，與最初一步的“道生一”，雖然相反卻頗相似，二者所處理的都是絕對與相對的關係，一個是從絕對（道）走向相對（二）的展開，另一個是從相對（二）回歸絕對（萬物）的完成。因之，這整個宇宙生成體系，從形式上看，是個由抽象到具體（道一二三物）的逐步實現過程；而從實質上看，則是一個絕對（道）—相對（二）—絕對（物）的辯證過程。這裏的絕對（道、物），便是上述孟莊的時和宗；這裏的三和一，則是他們的聖之和與太沖莫朕；這裏的二，便是他們的清與任或地文與天壤了。

三

儒道兩家所用的這個方法，在釋家中也很通行。例如天臺宗的智顗談論各色人等對事物的不同認識程度時，用的便是四分法：

若三界人，見三界為異；二乘人，見三界為如；菩薩人，見三界亦如亦異；佛見三界，非如非異，雙照如異。今取佛所見，為實相正體也。
（《法華玄義》）

所謂“三界人”，指凡夫俗子；“二乘人”，指屬於小乘佛教的聲聞乘與緣覺乘。他們或者只見事物之相各異，或者只知事物之理如一。到了菩薩這一層，遂能够理解事物乃亦如亦異；而佛則更高一籌，覺悟到事事物物之非如非異矣。

這裏的邏輯理路為：A—B—亦 A 亦 B—非 A 非 B。我們可以將 A、B 兩段理解為同一層次上的對立方面；亦 A 亦 B、非 A 非 B 兩段亦然。或者是，將這四段看作為依次前進的四階，每段都是一個不同的層次。如此兩種理解，在邏輯上皆無不可。佛教以其崇空的緣故，決定了自己採取後一種理解方法；於是表現為典型的四分形式。同樣的思路，在“二諦說”上，表現得尤為特出。

所謂二諦，指俗諦和真諦，亦稱世諦、世俗諦和第一義諦、勝義諦等。諦者，真實之理；俗諦指世俗間所相信的一切事物皆係實有的道理，真諦乃佛教賢聖所覺知的一切事物皆為空無的道理。對於二諦的性質，以及二諦之間的關係，佛教各宗各派各有說法，萬壑爭流，莫衷一是，以佛學本性為準來看，其

中應推隋代高僧吉藏及其所創三論宗發揮印度哲僧龍樹《中論》思想、針對流行的種種二諦異說、所提出來的一種名曰“四重二諦說”的說法，最為徹底。他這樣說：

他（別派）但以有為世諦，空為真諦。今明若有若空，皆是世諦，非有非空，始名真諦。三者，空有為二，非空有為不二，二與不二，皆是世諦；非二非不二，名為真諦。四者，此三種二諦，皆是教門，說此三門，為令悟不三，無所依得，始名為理。問：前三諦皆是世諦、不三為真諦？答：如此。（《大乘玄論》卷一）

為了一覽無餘，姑予圖解如下：

吉藏四重二諦說圖解

	世 諦	真 諦
一重	有	空
二重	亦有亦空	非有非空
三重	亦二亦不二	非二非不二
四重	亦“亦二亦不二”亦“非二非不二” 非“亦二亦不二”非“非二非不二”	

“以有為世諦，空為真諦”，是二諦的基本定義，其說原出青目的《中論注》：“世俗諦者，一切法性空，而世間顛倒故，生虛妄法，於世間是實。諸賢聖知其顛倒故，知一切法皆空無生，於聖人是第一義諦，名為實。”就是說，世俗人不知法性本空，誤以事物為有；這是世俗的真理。賢聖者知道世俗的顛倒，也知道法性本空；這是賢聖的真理。吉藏以此為二諦釋義的第一重。

“今明”一節，為第二重，它推進一步，認為無論前者所知的一切法之為有為空，皆是世諦；只有離卻有空，對有空皆予否定，用“遮詮”即否定句法來表達，主張非有非空者，方為懂得真諦。

第三重對上列二者又來一個否定，認為第一重的若有若空（二邊之偏），固屬世諦；第二重的非有非空（不二之中），亦非真諦，因為其不二仍以二為前提且與二相對，中仍以偏為前提且與偏相對，皆非絕對之故。必須超越這種相對，既非二又非不二，方可名為真諦。

如此漸說漸捨，遮之又遮，勢必推至第四重，知道以上三種二諦皆不過是

說教的法門，說此三者只是爲了使人悟得“不三”，即：因有空而悟非有非空，因非有非空而悟非二非不二，因非二非不二而悟非非二非不二；如此想入非非，言忘慮絕，既無所依，復無所得，便可明白何爲真諦了。這就是吉藏所謂的“言忘慮絕，方是真諦”（《大乘玄論》卷一）。須得注意的是，他這裏所謂的“言忘慮絕”，不是說真的不要言慮，而是說不能以通常的言慮去思議，只有運用忘言之言、絕慮之慮，方能明白非依之依、無得之得的真諦之所是。

佛學派別中，其他諸家說二諦者，大多說到“非有非空”爲中諦便止。即使吉藏本人，在他專論二諦的那篇專題文章《二諦義》中，也說只有“三種二諦”，即說到這裏的第三重“非二非不二”便止。現在他一口氣說出四重來，據說乃是針對大小乘各派的不足而來的（見《大乘玄論》卷一“二諦義有十重”答“何故作此四重二諦耶”問）；其實，看起來，更根本地恐怕是由於他對“中”的理解所致，他是在有意識地發揮他的“三種中道說”。

在《中論序疏》中，吉藏曾將中道分爲三種，即對偏中、盡偏中、絕待中。所謂對偏中，指“對斷、常之偏明中”，即對對立兩端明中，有如這裏第二重的對“有”“空”明“非有非空”。所謂盡偏中，謂“立於中名，欲盡於偏病”，例如這裏第三重的“非二非不二”，它既非“二（邊）”之偏，亦非“不二（中）”之偏，是爲盡於偏病。第三種爲絕待中，謂“偏病既去，得有於中也”；既已盡去偏病，遂得無偏的、絕待的中，仿佛這裏的第四重。可見，吉藏所以要搞出四重二諦來，實在同他的三種中道息息相關，是爲了他的各種中道都能有個相應的安排。

其實，認真說來，吉藏的三種中道，整個兒便都偏而不中。因爲它只從非A非B爲中的角度著眼，根本不顧亦A亦B爲中的事實。而且，即使按照他的角度去看，其第四重較之第三重第二重，只是在微分過程中更進了一步兩步而已，它仍非無偏之中，也並不成爲絕待。“此恨綿綿無盡期”，如果徹底推行吉藏的思路，仍應該第五重第六重地非非下去。可是“尺楸日半，萬世不竭”，即使超絕百非，亦無從抵達無限和絕待；這根本地是由於，壓根兒並不存在一個捨棄有限的無限，或脫離相待的絕待，如吉藏等所要追逐的那樣。