

中文佛經不少地方看得到「智者以譬喻得解」之類的話，字都不陌生，但意思不一定容易明白。正因為如此，“2014-09-16 00:48:45”有位自稱“Sage Mao”的網友在《Yahoo!奇摩知識+》對「智者以譬喻得解是什麼意思？」表示疑惑，也一點都不奇怪。該問題「最佳解答」乃是“Tim”於“2014-09-16 07:59:17”提供的：

「智者以譬喻得解」這是佛經裡佛說的話佛的意思是說真正的高深智慧都必須由譬喻才能讓人真的了解……

據此，「智者」是所解的對象，指「真正的高深智慧」。當然，在語感上，這樣的解法實待商榷，不過也沒有必要對熱心分享自己解讀的“Tim”太過嚴厲。一方面，《Yahoo!奇摩知識+》並非學術平台，另一方面，即使是較學術性的著作，談到這句，不是模糊帶過<sup>1</sup>，就是採取類似“Tim”的看法<sup>2</sup>。「智者」無疑指人，但如果此人已是智者——有智慧或有智謀<sup>3</sup>——，何必還要講譬喻給他聽，他才弄清楚？這個矛盾，中國古德早就察覺到，並用融會貫通的方式來化解，如隋吉藏（549-623）《〈法華〉義疏》所謂：「『諸有智者以譬喻得解』者，明其未能忘言以悟旨，而能虛心以待譬。比<sup>4</sup>上根為愚人，望下根為智者；又望上根為愚人，比退席為智者。」<sup>5</sup>也就是這邊的「智者」是個全然相對的說法，因為比起利根者，他還算笨，只是跟差勁的鈍根人相比方稱得上有智慧。<sup>6</sup>

古今這些詮釋恐怕多少跟讀者單單看中文資料有關。漢譯阿含裡，「以譬喻得解」類文句最集中的契經是《長阿含》的《弊宿經》，共有九處<sup>7</sup>，而九例當中，只有「諸有智者以譬喻得解」用詞始終穩定，其他句子文字都呈現變化，反映古人譯經修辭方面的努力。<sup>8</sup>參照對等的巴利語傳本——*Dīghanikāyo*（《長部》的 *Pāyāsiṣuttam*——就馬上看出那九處措辭跟中文最不一樣的地方在於巴利語的表達猶如定型句，一致地說：“tena hi rājañña upamaṃ te karissāmi, upamāya midhekacce viññū purisā bhāsitaṃ atthaṃ ajānanti.” 文字有差異是從上一句才開始，亦即譬喻本身的開端，因為兩處作“seyyathāpi rājañña…….”<sup>9</sup>，七處則作“bhūtapubbaṃ rājañña…….”。但巴利契經這些句子到底在講什麼？若從近代的華文譯本著手瞭解，最整齊的是莊春江的《波亞西經》和廖文燦的《帕亞西巨經》。前者的主要子句一律用：「那樣的話，親王！我為你作個譬喻，智者在這裡以一些譬喻而知所說的義理。」接著則個別反映“seyyathāpi rājañña…….”（「親王！猶如……」）與“bhūtapubbaṃ rājañña…….”（「親王！從前，……」）。<sup>10</sup>後者全部作：「王爺！因為它，[我]將對你作比喻，某一些智的男人在這裡，也因比喻而知了知識的義理。」然後分別接「王爺！那個也像……」<sup>11</sup>及「王爺！從前，……」<sup>12</sup>。另外，李穎、段晴合譯的《弊宿經》原則上也追求統一，前半基本上採取：「那麼，王爺，我將為您說一個譬喻，因為一些聰明人能通過譬喻明白所說的寓意。」<sup>13</sup>後面則不是「王爺，譬如……」<sup>14</sup>，就是「王爺，從前……」<sup>15</sup>。民國三十三年「江鍊百據日譯重譯」的《弊宿經》，開頭或作「然者王族，……」，或作「王族，……」，而接著十分規則地說：「我當為卿說譬喻

## 「智者」未必有智慧 ——談談「以譬喻得解」\*

高明道

言<sup>17</sup>，諸有智者，依譬喻故，解所說義。」作後銜接「王族，譬如……」或「（王族，）昔（者）……」。<sup>18</sup>唯一較複雜、繼承《長阿含》多元修辭風格的新譯本是通沙的《弊宿經》。<sup>19</sup>其核心句後的「王族！譬如……」和「王族！往昔（，）……」雖然大體一致<sup>20</sup>，但其餘的就變化多端：“tena hi rājañña”採取「然者，王族！」（七例）、「然，王族！」（二例）兩種方式；“upamaṃ te karissāmi”或作「我對卿舉一譬喻，……」（三例）、「我為卿舉一譬喻，……」（五例），或作「我為卿舉譬喻，……」（一例）；“upamāya midh-…… bhāsitaṃ atthaṃ ajānanti”分別譯成「依譬喻得解其所說義」、「依於譬喻得解所說之義」、「依譬喻得解說之義」、「依譬喻得解說之義」（各一例）；「得解所說之義」（四例）；僅僅「諸有智者，……」始終一貫用以逐譯“ekacce viññū purisā”。

以上今人譯文中值得商榷的地方不少，然而在此把焦點放在古文所謂的「智者」上。巴利語“ekacce viññū purisā”三個詞，新譯本各自整齊——通沙筆下的「諸有智者」，李穎、段晴說是「一些聰明人」，廖文燦選用“paṇḍita”來解釋“viññū purisā”的例子，他處也有，譬如《中部》*Saṅgārasuttam* 的《注》將「被一個有知識的人士」（“viññū purisena”）說成「被一個有學問的人」（“paṇḍitena manussena”）；或如 *Pāsarāsuttam* 的《注》分析經文的「一個有知識的人士在哪裡」（“yattha viññū puriso”）<sup>35</sup>是「一個有學問的人士在哪一個法上」（“yasmim dhamme paṇḍito puriso”）。其實，契經本身已經蘊藏了這個理解——《小部·本生》載有兩首偈頌<sup>36</sup>，一、三、四句是“upamaṃ te karissāmi / …… / upamāya midhekacce / atthaṃ jānanti paṇḍita”，亦即將長行的“viññū purisā”換成“paṇḍita”。

據上所述，真相大白。最具資格代表佛門獨特的「智」（或「慧」），無非是「般若」（巴“pañña”、梵“prajñā”）和「闍那」（巴“ñāṇaṃ”、梵“jñāṇaṃ”），但古代漢譯契經該套句所謂「智者」等<sup>37</sup>卻與「般若」、「闍那」甚至一般所謂「智慧」了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於「知識豐富」、「頗有學問」<sup>38</sup>。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。於是「以譬喻得解」之謎迎刃而解：“tena hi x upamaṃ te karissāmi, upamāyapidehekacce viññū purisā”

的模式。<sup>30</sup>其中有四例，下一句以“seyyathāpi x ……”開始，只有一例作“bhūtapubbaṃ x ……”。筆者目前能夠掌握的近代新漢譯本裡，各自的表達方式大體不分歧，但彼此間的出入卻相當可觀。<sup>31</sup>就本文重點方面，莊春江、蕭士球二家將“ekacce viññū purisā”譯得十分規則，分別用「智者」跟「有智慧的人」，通沙有時用「智者」、「實智者」、「有智者」，有時用「一類智者」。至於馮欣德，因為只有一個譯本，所以無從討論其用法整齊與否，不過他的「有些有智之人」可算最具體傳達原文的複數概念。令人感到欣慰的是：在《中部》的《注》終於找到涉及拙文主題的釋義。這番說解見於 *Rathavinītasuttam* 的《注》<sup>32</sup>，表示「『那麼〔等等〕（tena hīti)』的意思是（attho）：『是透過一個怎麼樣的補充例（yena kāraṇena），一個怎麼樣的具體說明的例子（upamāya），有些有學問的人（ekacce paṇḍitā）明瞭（jānanti）這個意思（atthaṃ），我就是要用這樣的一個補充例（tena kāraṇena）為你舉個（te karissāmi）具體說明的例子（upamaṃ）。』」此則重要的注釋，後面再稍作探討，先要確定的是像這邊用“paṇḍita”來解釋“viññū purisā”的例子，他處也有，譬如《中部》*Saṅgārasuttam* 的《注》將「被一個有知識的人士」（“viññū purisena”）說成「被一個有學問的人」（“paṇḍitena manussena”）；或如 *Pāsarāsuttam* 的《注》分析經文的「一個有知識的人士在哪裡」（“yattha viññū puriso”）<sup>35</sup>是「一個有學問的人士在哪一個法上」（“yasmim dhamme paṇḍito puriso”）。其實，契經本身已經蘊藏了這個理解——《小部·本生》載有兩首偈頌<sup>36</sup>，一、三、四句是“upamaṃ te karissāmi / …… / upamāya midhekacce / atthaṃ jānanti paṇḍita”，亦即將長行的“viññū purisā”換成“paṇḍita”。

據上所述，真相大白。最具資格代表佛門獨特的「智」（或「慧」），無非是「般若」（巴“pañña”、梵“prajñā”）和「闍那」（巴“ñāṇaṃ”、梵“jñāṇaṃ”），但古代漢譯契經該套句所謂「智者」等<sup>37</sup>卻與「般若」、「闍那」甚至一般所謂「智慧」了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於「知識豐富」、「頗有學問」<sup>38</sup>。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。於是「以譬喻得解」之謎迎刃而解：“tena hi x upamaṃ te karissāmi, upamāyapidehekacce viññū purisā”

的模式。<sup>30</sup>其中有四例，下一句以“seyyathāpi x ……”開始，只有一例作“bhūtapubbaṃ x ……”。筆者目前能夠掌握的近代新漢譯本裡，各自的表達方式大體不分歧，但彼此間的出入卻相當可觀。<sup>31</sup>就本文重點方面，莊春江、蕭士球二家將“ekacce viññū purisā”譯得十分規則，分別用「智者」跟「有智慧的人」，通沙有時用「智者」、「實智者」、「有智者」，有時用「一類智者」。至於馮欣德，因為只有一個譯本，所以無從討論其用法整齊與否，不過他的「有些有智之人」可算最具體傳達原文的複數概念。令人感到欣慰的是：在《中部》的《注》終於找到涉及拙文主題的釋義。這番說解見於 *Rathavinītasuttam* 的《注》<sup>32</sup>，表示「『那麼〔等等〕（tena hīti)』的意思是（attho）：『是透過一個怎麼樣的補充例（yena kāraṇena），一個怎麼樣的具體說明的例子（upamāya），有些有學問的人（ekacce paṇḍitā）明瞭（jānanti）這個意思（atthaṃ），我就是要用這樣的一個補充例（tena kāraṇena）為你舉個（te karissāmi）具體說明的例子（upamaṃ）。』」此則重要的注釋，後面再稍作探討，先要確定的是像這邊用“paṇḍita”來解釋“viññū purisā”的例子，他處也有，譬如《中部》*Saṅgārasuttam* 的《注》將「被一個有知識的人士」（“viññū purisena”）說成「被一個有學問的人」（“paṇḍitena manussena”）；或如 *Pāsarāsuttam* 的《注》分析經文的「一個有知識的人士在哪裡」（“yattha viññū puriso”）<sup>35</sup>是「一個有學問的人士在哪一個法上」（“yasmim dhamme paṇḍito puriso”）。其實，契經本身已經蘊藏了這個理解——《小部·本生》載有兩首偈頌<sup>36</sup>，一、三、四句是“upamaṃ te karissāmi / …… / upamāya midhekacce / atthaṃ jānanti paṇḍita”，亦即將長行的“viññū purisā”換成“paṇḍita”。

據上所述，真相大白。最具資格代表佛門獨特的「智」（或「慧」），無非是「般若」（巴“pañña”、梵“prajñā”）和「闍那」（巴“ñāṇaṃ”、梵“jñāṇaṃ”），但古代漢譯契經該套句所謂「智者」等<sup>37</sup>卻與「般若」、「闍那」甚至一般所謂「智慧」了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於「知識豐富」、「頗有學問」<sup>38</sup>。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。於是「以譬喻得解」之謎迎刃而解：“tena hi x upamaṃ te karissāmi, upamāyapidehekacce viññū purisā”

的模式。<sup>30</sup>其中有四例，下一句以“seyyathāpi x ……”開始，只有一例作“bhūtapubbaṃ x ……”。筆者目前能夠掌握的近代新漢譯本裡，各自的表達方式大體不分歧，但彼此間的出入卻相當可觀。<sup>31</sup>就本文重點方面，莊春江、蕭士球二家將“ekacce viññū purisā”譯得十分規則，分別用「智者」跟「有智慧的人」，通沙有時用「智者」、「實智者」、「有智者」，有時用「一類智者」。至於馮欣德，因為只有一個譯本，所以無從討論其用法整齊與否，不過他的「有些有智之人」可算最具體傳達原文的複數概念。令人感到欣慰的是：在《中部》的《注》終於找到涉及拙文主題的釋義。這番說解見於 *Rathavinītasuttam* 的《注》<sup>32</sup>，表示「『那麼〔等等〕（tena hīti)』的意思是（attho）：『是透過一個怎麼樣的補充例（yena kāraṇena），一個怎麼樣的具體說明的例子（upamāya），有些有學問的人（ekacce paṇḍitā）明瞭（jānanti）這個意思（atthaṃ），我就是要用這樣的一個補充例（tena kāraṇena）為你舉個（te karissāmi）具體說明的例子（upamaṃ）。』」此則重要的注釋，後面再稍作探討，先要確定的是像這邊用“paṇḍita”來解釋“viññū purisā”的例子，他處也有，譬如《中部》*Saṅgārasuttam* 的《注》將「被一個有知識的人士」（“viññū purisena”）說成「被一個有學問的人」（“paṇḍitena manussena”）；或如 *Pāsarāsuttam* 的《注》分析經文的「一個有知識的人士在哪裡」（“yattha viññū puriso”）<sup>35</sup>是「一個有學問的人士在哪一個法上」（“yasmim dhamme paṇḍito puriso”）。其實，契經本身已經蘊藏了這個理解——《小部·本生》載有兩首偈頌<sup>36</sup>，一、三、四句是“upamaṃ te karissāmi / …… / upamāya midhekacce / atthaṃ jānanti paṇḍita”，亦即將長行的“viññū purisā”換成“paṇḍita”。

據上所述，真相大白。最具資格代表佛門獨特的「智」（或「慧」），無非是「般若」（巴“pañña”、梵“prajñā”）和「闍那」（巴“ñāṇaṃ”、梵“jñāṇaṃ”），但古代漢譯契經該套句所謂「智者」等<sup>37</sup>卻與「般若」、「闍那」甚至一般所謂「智慧」了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於「知識豐富」、「頗有學問」<sup>38</sup>。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。於是「以譬喻得解」之謎迎刃而解：“tena hi x upamaṃ te karissāmi, upamāyapidehekacce viññū purisā”

據上所述，真相大白。最具資格代表佛門獨特的「智」（或「慧」），無非是「般若」（巴“pañña”、梵“prajñā”）和「闍那」（巴“ñāṇaṃ”、梵“jñāṇaṃ”），但古代漢譯契經該套句所謂「智者」等<sup>37</sup>卻與「般若」、「闍那」甚至一般所謂「智慧」了無關係。他原來只不過指一個可以用“viññū”或“paṇḍito”來形容的人士（“puriso”）。該二修飾語，詞義的共同點在於「知識豐富」、「頗有學問」<sup>38</sup>。如此一來，有概念、常識、學問，乃至具有某程度理性推理的能力並不等於有智慧。於是「以譬喻得解」之謎迎刃而解：“tena hi x upamaṃ te karissāmi, upamāyapidehekacce viññū purisā”

\* 礙於篇幅，拙文紙本省略注釋內文，全文煩上法光網站閱讀或下載（<http://fakuang.org.tw/>）。不便之處，敬請海涵。



導師：印順導師 創辦人：如學講師  
發行人：釋光法師（郭耀勳）  
發行所：財團法人法光文教基金會  
地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號  
電話：法光雜誌編輯委員會  
編輯：(02)2578-3623 (02)2577-7920  
傳真：(02)2577-6609  
E-mail：fakuang@ms49.hinet.net  
網址：http://fakuang.org.tw/  
印刷：松霖彩色印刷事業有限公司  
本雜誌經台北市政府核准登記  
登記證為局版北市誌字第 2405 號  
中華郵政北台字第 3295 號登記為雜誌交寄  
郵政劃撥帳號：50179245 財團法人法光文教基金會

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光

第 304 期 2015 年 1 月出刊

免費贈閱，敬請助印



台北郵政特准  
台北字第 5132 號

第 304 期要目

澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究  
《大般涅槃經》的中道佛性理論  
「智者」未必有智慧——談談「以譬喻得解」

世出世間

新年快樂 天天快樂

高明道

十五年前，全球政府，從中央到地方，不知花多少錢放煙火、辦活動，以種種娛樂人民的方式慶祝步入西元 2000 年，然而在五大洲各城市群眾狂熱歡迎「新千禧年」的同時，也有一部份人類基於其特殊信仰，祈禱中等著世界末日的來臨。現在回過頭初步保守評估，世紀末日的到來尚在未定之天，但也要問：當年的歡樂如今安在？「伊波拉」的病名，二十世紀沒有幾個人聽過，而眼前已成為醫療夢魘：“ISIS”、“博科哈蘭”這種極其殘酷、毫無人性可言的恐怖組織與犯罪集團，都是二十一世紀才興起的。諸如此類，不勝枚舉，使得寄託於「千禧年」的種種期盼早已成人幻化嘔語。

原來，文明人類的習俗當中，過年總是非常重要的節期。無論是照黃曆或依陽曆過年，不管是用猶太人、東方正教徒還是回民的風俗，都可以觀察到人類據個別的曆法，找個具說服力的理由好讓自己有番「新的開始」，而的確，新年前的反省、懺悔、過去問題的化解等等作為意義深刻——最起码有助於內在的成長，不像大掃除、理頭髮、穿新衣純然流於外在形式。因此，就下定決心努力改善、重新做人的層面來論，不同文化的過年本來富有精神上的價值，加上家人團圓、互相祝福等等，無非是一個可以肯定的溫馨因緣。

當然，佛教本身沒有「自己的」過年。所有牽涉到時間的佛制規定，都跟僧侶的生活和戒律有關，比如何時結夏安居、過年不食如何如法掌握、傳授八關齋戒時舉行等。因此，佛教徒的過年只是參考本地文化或本族風俗。儘管後來也摻合了釋氏色彩，甚至由獨特歷史因素將相關儀式全盤佛化，但嚴格來講，過年還是跟傳統佛法沒有直接關係的節日。對年節賦予宗教的意義，借機勉勵信眾認真修習行善，皆係佛門有心人的善巧方便。如此，若能夠起正面的作用，對個人的昇華、社會的淨化有所幫助，必然值得由衷讚歎。

那麼，學佛者沒有「自己的」過年，遑論狂歡跨什麼「千禧年」，是否變得格外寂寞，日子過得貧乏可憐？其實不然。佛法裡還是會談到有一個時間非常特別，也就是有佛出興於世的時間。若能適逢這樣稀有難得的因緣，自然需要很大的福報，但即使世尊已圓寂入滅，只要聖教尚傳，三寶齊備，仍算十分殊勝，是所謂暇滿人身必備條件之一。從這個角度來分析，學習佛法實際上比較划得來，因為不必等過年，方有淨除舊惡、勇猛改進的機會，也不端賴固定某日，才自我期許，發願向上。自己開心，並祝福眾生，不再受黃道吉日的影響。照這個邏輯，你具足暇滿，天天都有無限的希望，有無量的機緣讓自己的生命充實，以身、語、意造無數有意義的業。這不是很實在嗎？

法光佛學成人教育

2015 春季班 3 月 1 日起陸續開課

- ◆開課期間：普通班 2015/03/01~06/13。(全期上課 15 週)  
學分認證班 2015/03/01~07/04。(全期上課 18 週)
- ◆報名辦法：即日起受理報名。免試入學，滿 10 人開班。報名表請自法光網站招生網頁下載（網址：<http://fakuang.org.tw>）。
- ◆報名方式：Tel: (02)2578-3623 Fax: (02)2577-6609 E-mail: fakuang@gmail.com
- ◆學員學習期滿後，可申請修課證明，或給予「台北市民終身學習護照」時數認證
- ◆上課時間、課程名稱及任課教師如下：

	上課時間	科目名稱	任課教師
01.	週一 09:30-12:00	《瑜伽師地論》(本課程只上課 12 週)	鄭振煌 (法光佛研所教師)
02.	週一 19:00-21:00	藏語入門 (上)	葉蕙蘭 (法光佛研所教師)
03.	週二 19:00-21:00	英語佛法選讀	高明道 (法光佛研所教師)
04.	週三 19:00-21:00	西藏佛教史	劉國威 (故宮博物院副研究員)
05.	週三 19:00-21:00	廣論昆鉢舍那章概說	黃奕彥 (政大、法光佛研所教師)
06.	週四 14:30-16:30	進階藏文文法與經論選讀	張福成 (法光教師、資深翻譯)
07.	週四 19:00-21:00	佛典翻譯概論	高明道 (法光佛研所教師)
08.	週四 19:00-21:00	書法寫經	胡進杉 (故宮圖書文獻處副處長)
09.	週五 14:00-16:00	◎藏文佛典閱讀與翻譯	蕭金松 (法光佛研所所長)
10.	週五 19:00-21:00	西夏、中國與西藏佛教藝術	鍾碧芬 (愛丁堡大學藝術史博士)
11.	週五 19:00-21:00	藏語中級	丹增南卓 (甘丹寺拉然巴格西)
12.	週六 09:00-12:00	根本佛教講座	楊郁文 (中華佛研所研究員、法光佛研所教師)
13.	週六 09:00-11:00	◎《般若經》甚深空義	劉嘉誠 (法光佛研所教師)
14.	週六 14:00-16:00	巴利語入門 (下)	高明道 (法光佛研所教師)
15.	週六 14:00-16:00	世親對《金剛經》之唯識詮釋	釋法緣 (法光佛研所教師)
16.	週六 14:00-16:00	漢藏文《俱舍論》研讀	蕭金松 (法光佛研所所長)
17.	週日 08:00-10:00	◎巴利語中級	高明道 (法光佛研所教師)
18.	週日 09:00-11:00	止觀研究與實習(免費課程)	釋清如 (法光佛研所教師)
19.	週日 10:00-12:00	巴利契經選讀	高明道 (法光佛研所教師)
20.	週日 14:00-16:00	◎上座部佛教西文研究選讀	高明道 (法光佛研所教師)

附註：有◎記號的第 09, 13, 17, 20 等四門課程，取得教育部「非正規教育課程認證」，選擇「學分認證班」的學員，全期上課 18 週，其中 15 週與「普通班」合班上課，3 週專班上課必須撰寫作業，參加考試，作為學期評分依據。

2015 年台北法光寺活動

台北法光寺 法會		大悲懺	農曆每月第二星期日
活動項目	日期	藥師佛法會	農曆每月廿九日
新春祈安法會 (拜三千佛)	國曆 2 月 19 日~2 月 21 日 農曆正月初一日~初三日	光明燈會 消災會	農曆每月初一，十五日祈安
齋天法會	國曆 2 月 27 日 農曆正月初九日		
慶祝 觀世音菩薩 聖誕法會	國曆 4 月 7 日 農曆二月十九日		
慶祝 釋迦牟尼佛 佛誕法會(浴佛節)	國曆 5 月 19 日 農曆四月初二日		
慶祝 觀世音菩薩 成道法會	國曆 8 月 3 日 農曆六月十九日		
慶祝 觀世音菩薩出家日	國曆 10 月 31 日 農曆九月十九日		
藥師佛七法會	國曆 11 月 1 日~11 月 7 日 農曆九月廿日~廿六日		
孟蘭盆法會	國曆 11 月 8 日~11 月 10 日 農曆九月廿七日~廿九日		

法光寺地址：台北市松山區光復北路 60 巷 20 號

法光寺電話：02-2579-1940

法光寺電話：02-2579-1940

菩薩十地思想之起源，可追溯至部派佛教時期，其發展至初期大乘佛教，則產生了三種十地思想：大品系的「無名十地」、「三乘共通十地」，以及「華嚴十地」，這三種大乘十地中，最廣為後世所採用的是華嚴十地，也是本文之研究主題。《華嚴經·十地品》是屬於初期的大乘經典之一，其修行的主要內容為十波羅蜜，修行過程為十地，表示菩薩的智慧和能力，於每一地與每一地之間，是有次第地向上提昇，邁向成佛之道。所以方東美曾云：《華嚴經》本身是圓教、頓教，但是在修行方面卻有一個「漸」字訣。在《華嚴經》中最重要的是按部就班的〈十地品〉，由凡轉聖之後，仍然要努力精修，從初地、二地、三地，循著這個精神的階梯，逐漸一層一層的爬上去。〈十地品〉是華嚴圓教之別教一乘，又分為次第行布門、圓融相攝門等二門。行布門是初後次第，屬於縱向，立有十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等五十、十二階位，由淺至深漸進至佛果位。圓融門是由後相即，屬於橫向，一位中具是一切位，不論其位次之高低，一切悉皆圓滿具足。所以行布門乃是教相之施設，圓融門是理性之德用。約相即性，行布無礙圓融；約性即相，圓融當下就是行布，這是華嚴一乘圓教的根本立場。

十地是菩薩修行的德目之一，也是成佛的根本，《華嚴經》云：「一切佛法，皆以十地為本。十地究竟，修行成就，得一切智。」佛教修行的最終目的，是證得一切智而成佛，所以〈十地品〉是一切佛法的根本義理。華嚴十地，是菩薩修行成佛的歷程，它比「大事十地」與「般若十地」之凡夫成佛，不離人間成佛的形式，更具有殊勝性，也廣為後世所採用。所以，〈十地品〉的特質是殊勝性、流通性，它是《華嚴經》的核心部分，更是一切佛法的根本。

在《華嚴經》的單行品中，影響力最大的是《十地經》，世親曾為它作注釋書，名為《十地經論》，相當具有權威性，漢譯之後出現了一批「地論師」，也催生了中國地論學派的誕生，更造成了華嚴宗派的成立，可見此經受到漢地的關注。故《華嚴經·十地品》對漢地來說，具有重大的影響力，值得深入探討。

《華嚴經》又可分为普譯與唐譯兩種漢譯本，本文是以唐譯本為主。素有「華嚴疏主」之稱的澄觀，曾為唐譯八十《華嚴》，撰寫六十卷《華嚴經疏》，以及八十卷《演義鈔》，本論文則是對澄觀《華嚴經疏·十地品》做深入研究，從其注疏中發掘其對〈十地品〉的特殊洞見與貢獻，是否異於其他祖師之處。澄觀的《華嚴經疏》，乃是解釋唐譯八十《華嚴經》之文，但其中〈十地品〉的釋經體例則與前面各品有所不同，部分是依據《十地經論》來造疏。澄觀在造疏時，出現體例不統一的現象，並非自己獨創，乃是承襲智儼《搜玄記·十地品》、法藏《探玄記·十地品》而來。所以，祖師們在詮釋〈十地品〉時，除了依據《華嚴經》之外，還涉及者到《十地經論》，已成為一般注疏者之共識。以下將對本論文之各章節之結構，做一簡要的摘述：

2014 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

# 澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究

釋正持

彰化師範大學國文學系博士

第一章〈緒論〉，共分三節。第一節「本文研究旨趣」，略述問題意識的產生及引發研究的動機與目的；列舉目前學界對於〈十地品〉或澄觀的相關研究；透過文獻學方法、歷史考據法、思想研究法、哲學方法等四種進路，幫助達成研究目的；以及「全文結構提要」四部分。第二節「澄觀的生平」，澄觀相關的傳記有四十四部，其中《妙覺塔記》、《宋高僧傳》這二部傳記時間較早，記載較詳盡，被視為研究澄觀傳記的一手資料。生平考察，則分為四個時期來探討：青少年時期、遊學時期、遊五台山及撰述《華嚴經疏》時期、帝王禮遇時期。第三節「澄觀及《華嚴經疏·十地品》與中唐時期八宗之關涉」，主要介紹隋唐時期中國佛教所成立的大八宗派，澄觀與八大宗派之關涉情形；以及《華嚴經疏·十地品》與八宗之交涉情形。

第二章〈十地品〉之傳譯及其對華嚴宗的影響，共分五節。第一節〈〈十地品〉相關的單品經考察及十住十地之關係〉，考察〈十地品〉的相關單品經有七部，從中發現「十住」與「十地」之觀念，有共通的傾向，它們是何時共通？何時區隔開來？第二節「大乘十地思想先驅—十住說」，說明華嚴十住與諸菩薩行位之關係，及介紹華嚴十住之六種譯本間，譯法與內容之同異。第三節「大乘十地說」，探討《大智度論》、《大般若經》這二部經論，為何將「無名十地」詮釋為「華嚴十地」的原因。以及介紹華嚴十地的五種譯本間，譯法與內容之同異；並且探討晉譯本與唐譯本〈十地品〉的差異。第四節〈〈十地品〉及論書對後代的影響〉，〈十地品〉對後代的影響，包括華嚴十地菩薩行位、宇宙觀；〈十地品〉的論書有《十住毘婆沙論》、《十地經論》二本，以《十地經論》對後代影響較大，不僅造就了一批「地論師」，更催生了中國地論學派的誕生，以及孕育了華嚴宗的成立與發展。第五節「南道地論師對華嚴宗的影響」，包括闡述《華嚴經》教義經旨的宗趣論，判教思想的五教十宗，及根本教理的二相。

第三章《華嚴經疏·十地品》科判探析，從而了解〈十地品〉之整體組織架構，共分四節。第一節「科判的起源」，說明印度與中國科判的發展情形。第二節「〈十地品〉在《華嚴經》的結構地位」，又可分为二個面向：〈十地品〉在《華嚴經》三分科判的地位，包括《華嚴經疏·十地品》在四分五周的地位、《華嚴經》本身的文義豐富，而將其大綱改以四分、五周因果來分判，並說明〈十地品〉在四分及五周因果之位置。第三節「通論〈十地品〉之科文」，包括來意、釋名、宗趣三門。來意，為了突顯〈十地品〉之十聖位較三賢位殊勝。釋名，

迴、證得佛果，故應遠離。初至三地遠離煩惱障；初地遠離世間的五種怖畏，二地遠離十惡業，此二地皆與身心意三業有關；三地遠離妄想因，則是厭離有為法的煩惱行。四至七地遠離所知障及對治法，包括解法慢、身淨慢、染淨慢、細相現行障，以十智、如道行、十種平等法、十種方便慧來對治。八至十地遠離體障及治想；八地遠離心意識分別想，包括遠離八識的異熟識、七識的末那識、六識的意識；九地遠離四無礙障，能障礙四無礙障；十地遠離煩惱障，斷除於諸法中未得自在障。第三節「精勤修行」，包括勤修十大願、十善、八定、三十七菩提分、四諦、十二因緣、一切菩提分法、淨佛國土、說法行、受位行。菩薩已歷經了入地心、住地心的階段，接著還要精勤修行，才能證得佛果。第四節「圓修十波羅蜜」，包括布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若、方便、願、力、智等十波羅蜜，所代表的為出地心的調柔果。每一地波羅蜜之實際內容大多在住地心，只有少部分在入地心、出地心。

第八章唯心與緣起的開展，主要探討八十《華嚴·十地品》六地的名句「三界所有，唯是一心」的三界唯心，以及「十二有支，皆依一心」的一心緣起，兩者皆有「一心」，亦即其本源皆歸結於「一心」，故將考察三界唯心與一心緣起兩者間的關係，將依照時代的先後次序，分為〈十地品〉、《十地經論》這二部經論，以及法藏、澄觀二位祖師的說法進行討論，此一心是真心或妄心，以及兩者是同或異的關係，共分四節來說明。第一節〈〈十地品〉的唯心與緣起〉，先介紹〈十地品〉的唯心，分為三界的起源、〈十地品〉的四種心；以及〈十地品〉的緣起，分為十二緣起的起源、〈十地品〉的十二緣起。第二節「《十地經論》的唯心與緣起」，先探討《十地經論》之心識說，分為心意識與阿梨耶識兩部分；《十地經論》的十二緣起，即成答相差別、第一義諦差別、世諦差別三種觀門。第三節「法藏的唯心與緣起」，先說明法藏之唯心觀，分為染法緣起、十重唯識；其次法藏的緣起觀，分為〈十地品〉之「依持門」、依據《十地經論》之詮釋。第四節「澄觀的唯心與緣起」，唯心觀，從法相宗的相應心、不相應心，與法性宗的十重一心兩個立場來探討；緣起觀，則是從一念心頓具十二因緣來談。

第九章結論，針對本論文「澄觀《華嚴經疏·十地品》之研究」之整體研究做一概括性的討論，分為二節。第一節「《華嚴經疏·十地品》思想之特色」，主要探討澄觀《華嚴經疏·十地品》所呈顯之思想特色，分為十住與十地之會通、大量採用唯識思想、如來藏與唯心思想、六相圓融之運用、採取大乘之戒律觀、融通大小乘經法等六項來說明。第二節「《華嚴經疏·十地品》注疏之特色」，主要說明《華嚴經疏·十地品》注疏的開展，歸納澄觀之注疏異於世親與法藏之處，亦即其特殊之創見，也是其注疏之特色，分為視野更寬廣、文義完整性、注重系統性、修行次第性、能所之運用等五項來說明。

敬祝  
法光雜誌讀者：

法光文教基金會  
法光佛教文化研究所  
法光雜誌社

敬賀

印順導師語錄  
釋迦牟尼佛因見到眾生的相殘相害，見到眾生的生、老、病、死亡，而推知自己，又由自己推知他人，知道都是在苦痛裡討生活；於是就確定了了解脫自己苦痛的大志，走上出家、成道、說法的路。

研究主題聚焦於論述中道佛性當是《大般涅槃經》的主軸佛性論。展開論述研究主題延伸出待處理之議題，諸如：中道佛性之意涵？中道佛性與《大般涅槃經》的重要義理之間的關連理路為何？中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論之理由何在？

論述架構分成七章，摘述各章的內容如下：

一、緒論  
首先，說明以「《大般涅槃經》的中道佛性理論」作為研究主題的背景與目的，之後解說研究主題之義，並帶出主要的問題意識與研究議題。其次，說明主要文獻依據是曼無識所譯四十卷的大乘《大般涅槃經》，簡稱爲「北本」；並回顧、評述與研究主題相關的學術著作。再者，說明本文採取哲學與文獻學研究進路，並提出適切於本文的研究方法。其四，列出預期達成之研究成果。其五，切要地解說各章的主要內容。

二、《大般涅槃經》的傳譯與有關中道佛性之重要義理  
首先，探究本文之主要文獻依據「北本」《大般涅槃經》之傳譯過程，目的在爬梳出「北本」有較為完整之梵文本依據。

其次，解說關鍵概念中道佛性。先從中道與佛性之梵文解說其字面含義。接著從《大般涅槃經》的經文脈絡去解讀「中道佛性」，蘊含二面向之義：一、中道闡釋佛性，中道所蘊含之法義皆能闡釋佛性。二、中道與佛性可以是等同之概念，皆指諸法實相。

其三，闡述《大般涅槃經》有關中道佛性之重要法義，本章探討一佛乘、如來常住、常樂我淨、一切眾生悉有佛性。《大般涅槃經》多處提到一佛乘，闡述真實唯一佛乘，因隨眾生根機而演說種種法，一佛乘帶出一切眾生悉有佛性之義。佛陀解說如來常住是為了使不了解如來人涅槃之義，而產生斷滅見之眾生，知如來常住不滅之真義。常樂我淨對治二乘偏執於無常、苦、無我、不淨，不能知見常樂我淨出世間無為法的真實義之偏見。一切眾生悉有佛性，說明眾生皆具有成佛之特性，然而須透過修行實踐趨向菩提道的聖行，方能顯發眾生本具如同佛之清淨光明之特性。

三、從緣起論述中道佛性義  
中道佛性蘊含無限多法義，緣起為中道佛性的法義內涵之一，本章聚焦於從緣起論述中道佛性。綜合探討緣起、中道和佛性之間的關係，所得之結果以二類關係表示：

一、緣起、中道和佛性為兩兩等同概念之關係。緣起等同中道：緣起法則為「此起故彼起，此滅故彼滅」，緣起就不落入二邊來說，稱為中道。換言之，中道與緣起是同一法理之不同面向之說法。

緣起等同佛性：佛性從緣起來闡述，首先，凡有心識之眾生即具有成佛之特性，此特性稱為「正因」。知見佛性，邁向成佛之道，有賴於修習種種彰顯佛性之舉，此為「緣因」。眾生需「正因」和「緣因」皆兼備，才能顯發佛性。其次，眾生的生命樣貌即是十二因緣的展現，十二因緣展現出生命流轉和還滅二面向。眾生的生命樣貌即是十二因緣，十二因緣即是佛性，則眾生皆具有佛性。

中道等同佛性：中道與緣起是同一法理，不同側面之說法。從緣起闡述佛性義，已隱含以中道闡述佛性義之訊息。緣起則重說明彼此相互依托之條件聚散決定諸法之生起或消失之面向，中道則重說明不

2014 如學禪師佛教文化博碩士論文獎學金得獎論文摘述

釋證真  
臺灣大學哲學系博士

# 《大般涅槃經》的中道佛性理論

內涵，表現諸法相不定與如來說法不定，說明諸法無自性。以因緣法理與法相論述雙非雙即中道與各法義之關連理路，則所有法義皆能出佛性非有非無、亦有亦無之意涵，避免落入佛性有無之爭辯中。

二、緣起、中道和佛性為等同概念之關係。觀察十二因緣產生不落二邊之中道正見，若觀察十二因緣建立在知見佛性上，以成佛為目標，此即可將緣起、中道和佛性三個概念等同視之。此外，就法義之實相層面而言，緣起即中道即佛性。

四、從第一義空論述中道佛性義  
從第一義空論述中道佛性，偏向於以究竟法義的面向來解說中道佛性，亦即以諸法實相的離諸分別、戲論，超越二元對立，當恆不變之特性來解說中道佛性。

第一義空的內涵，根據《大般涅槃經》所言，與第一義諦、首楞嚴三昧相關連。第一義諦指向究竟之真理，舉凡一切法不論是世諦或第一義諦，皆含攝於第一義諦中。第一義空為最究竟的空性，此空照見諸法的空性，知見諸法的真實義，諸法的真實義即諸法之第一義諦，因此，第一義諦亦名第一義空。首楞嚴三昧是最究竟之三昧，證得此三昧，第一義空之真理朗朗顯現於心中。再者，第一義空與首楞嚴三昧，在佛性與無所得的面向上，可以視為等同概念。

從第一義空論述中道佛性義，第一義空與中道的關連：第一義空如實知見空與不空，是建立在中道上的空法。相對來說，中道超越一切二元對立，中道是假名施設之詞，是言語道斷，是第一義空。第一義空與佛性的關連：證得第一義空，佛性自然呈現本具的光明、清淨的內涵。佛性藉由第一義空照見，然而，佛性本來即蘊含無量無邊的法義內涵，包含第一義空等究竟法義。所以只要透過修習究竟通往成佛的法義，皆可顯發眾生本具等同如來的佛性內涵。第一義空與中道佛性的關連：證得第一義空，深知諸法畢竟空寂、於諸法無所見、無所有，則具中道正見，亦能見到如同如來般清淨的佛性。又，佛性呈現出雙即雙非中道義，佛性亦呈現出中道相關連的第一義空與緣起之特性。

五、從雙非雙即中道論述佛性義  
本章從中道特徵—雙非雙即，論述佛性義。「雙」指的是二邊或二法，「非」蘊含排遣、遮避、遠離、否定、不落入、不執取、超越等意義；「即」蘊含亦即、即是、和合、皆是、含攝等意義。雙非透過否定任何相對或相關之概念，顯示中道不落偏頗一邊之意義；雙即藉由肯定任何相對或相關之概念，顯示中道空性圓融無礙之意義，或說相對與相關概念皆是無二性相的自性空，不論指向哪一邊皆是空性。相對的兩概念包含兩個對立的概念，或是一概念與其否定的概念。

雙非雙即中道論述佛性義，依據《大般涅槃經》經文脈絡的陳述，可從雙非雙即與單一法義和多法義相互關連之理路來論述。雙非雙即用於傳達諸法實相，陳述因緣法之

顯示如來深具方便權巧與佛法圓融無礙。中道適切帶出佛法之圓融無礙，以及適當地表達佛性於眾生中之各種情況。

佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式，所帶出之意義：眾生佛性於因緣下，隨著因緣變動，能知見佛性，亦有可能不知見佛性。此說明眾生知見佛性隨著因緣變動，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。

中道佛性為《大般涅槃經》之主軸佛性論之理由：一、中道能適切傳達上至諸佛，下至凡夫眾生佛性之種種情況。二、藉由中道悟入佛性義。三、中道名為佛性。就法義間之相關連而言，中道亦即一切諸佛之究竟法義。中道名為佛性，則一切究竟法名為佛性。佛性是在阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，佛性蘊含中道，實踐中道即是實行顯發佛性之舉，因此，諸佛菩薩所修之道是中道，透過實踐中道顯發佛性。四、眾生佛性非單一條件而成，故是雙非中道。眾生佛性由眾多條件促成，故是雙即中道。合而言之，眾生佛性乃雙非雙即中道。

不論佛陀闡釋法義的方式，以及諸佛法呈顯出雙非雙即而不決定之中道特徵，佛法真義是中道，如此之種種皆說明佛性真義是中道。佛性真義是中道，則中道闡釋佛性理應是《大般涅槃經》始至終皆環繞於此之主軸佛性論。

七、結論  
研究成果，從中道與佛性之關係，中道與佛性之義理開展，佛陀闡示法義之方式，實踐意義與文獻依據，這五個向度來說明本文之主要研究論題：中道佛性何以為《大般涅槃經》之主軸佛性論。之後，羅列研究發現、創見與貢獻，以及說明未來能夠進一步研究之相關論題。

研究發現：從記載「北本」《大般涅槃經》之文獻，發現曼無識所譯《大般涅槃經》曾經對照過當時其所見到之較為完整梵文本，且說「北本」重要義理宗旨皆齊備，唯獨之差異在於廣略而已。如此則說明「北本」《大般涅槃經》是同一部經，並非不同經拼湊而成。既是同一部經，前後理論當是一致，故不存在一闡提與佛性義歧義之問題。

研究創見與貢獻：佛性本蘊涵無量無邊之法義，但眾生因無明煩惱層層遮蔽而不知不見之。因此，眾生知見佛性，需藉由修行實踐圓滿徹底顯發佛性之如來所證得佛性之無量法義，以顯現自身之佛性。中道能闡發諸法之真實義，此亦說明佛性當透過中道顯發其內涵。諸法實相、緣起、第一義空、涅槃、佛等究竟法義皆蘊含雙非雙即中道。從中道論述佛性，意味著從諸法實相、緣起、第一義空、涅槃與佛等諸法究竟義論述佛性。因此，不存在從緣起或第一義空中道等論述佛性義何者為正解之爭議，因為法義間圓融無礙暢通無阻，不論從何法義解說佛性皆是正解。此外，佛性本來就蘊含此等無量法義，不論從哪一法義入手，究竟通往佛性。本文以中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論，主軸之義說明中道適切闡釋佛性真實義，且不落入所有概念之爭議，亦能將諸法蘊涵中道義一並帶出佛性因中道法義之展開而隨著展開佛性之法義內涵。

佛陀解說法義的三種方式，隨自意說，隨他意說與隨自他意說。佛之隨自意說，宣說究竟法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道蘊含著究竟真實義與最適切說法之義，故此三種說法方式，皆是中道之說。此三種說法方式涵蓋佛所說之十二部經，由此可知凡佛所說皆是中道之說。

如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答。四種回答方式，有三意涵：一、如來針對提問內容與提問者之根機，作適切之回答。二、置答，非消極地不回答，而是顯示佛法不落二邊爭議之中道法。三、四種答覆，

顯示如來深具方便權巧與佛法圓融無礙。中道適切帶出佛法之圓融無礙，以及適當地表達佛性於眾生中之各種情況。

佛陀針對問難式的提問，有轉答、默答與疑答三種回應方式，所帶出之意義：眾生佛性於因緣下，隨著因緣變動，能知見佛性，亦有可能不知見佛性。此說明眾生知見佛性隨著因緣變動，非絕然之有或無，遠離二邊之執取，則是中道正見。

中道佛性為《大般涅槃經》之主軸佛性論之理由：一、中道能適切傳達上至諸佛，下至凡夫眾生佛性之種種情況。二、藉由中道悟入佛性義。三、中道名為佛性。就法義間之相關連而言，中道亦即一切諸佛之究竟法義。中道名為佛性，則一切究竟法名為佛性。佛性是在阿耨多羅三藐三菩提之中道種子，佛性蘊含中道，實踐中道即是實行顯發佛性之舉，因此，諸佛菩薩所修之道是中道，透過實踐中道顯發佛性。四、眾生佛性非單一條件而成，故是雙非中道。眾生佛性由眾多條件促成，故是雙即中道。合而言之，眾生佛性乃雙非雙即中道。

不論佛陀闡釋法義的方式，以及諸佛法呈顯出雙非雙即而不決定之中道特徵，佛法真義是中道，如此之種種皆說明佛性真義是中道。佛性真義是中道，則中道闡釋佛性理應是《大般涅槃經》始至終皆環繞於此之主軸佛性論。

研究成果，從中道與佛性之關係，中道與佛性之義理開展，佛陀闡示法義之方式，實踐意義與文獻依據，這五個向度來說明本文之主要研究論題：中道佛性何以為《大般涅槃經》之主軸佛性論。之後，羅列研究發現、創見與貢獻，以及說明未來能夠進一步研究之相關論題。

研究發現：從記載「北本」《大般涅槃經》之文獻，發現曼無識所譯《大般涅槃經》曾經對照過當時其所見到之較為完整梵文本，且說「北本」重要義理宗旨皆齊備，唯獨之差異在於廣略而已。如此則說明「北本」《大般涅槃經》是同一部經，並非不同經拼湊而成。既是同一部經，前後理論當是一致，故不存在一闡提與佛性義歧義之問題。

研究創見與貢獻：佛性本蘊涵無量無邊之法義，但眾生因無明煩惱層層遮蔽而不知不見之。因此，眾生知見佛性，需藉由修行實踐圓滿徹底顯發佛性之如來所證得佛性之無量法義，以顯現自身之佛性。中道能闡發諸法之真實義，此亦說明佛性當透過中道顯發其內涵。諸法實相、緣起、第一義空、涅槃、佛等究竟法義皆蘊含雙非雙即中道。從中道論述佛性，意味著從諸法實相、緣起、第一義空、涅槃與佛等諸法究竟義論述佛性。因此，不存在從緣起或第一義空中道等論述佛性義何者為正解之爭議，因為法義間圓融無礙暢通無阻，不論從何法義解說佛性皆是正解。此外，佛性本來就蘊含此等無量法義，不論從哪一法義入手，究竟通往佛性。本文以中道佛性為《大般涅槃經》主軸佛性論，主軸之義說明中道適切闡釋佛性真實義，且不落入所有概念之爭議，亦能將諸法蘊涵中道義一並帶出佛性因中道法義之展開而隨著展開佛性之法義內涵。

佛陀解說法義的三種方式，隨自意說，隨他意說與隨自他意說。佛之隨自意說，宣說究竟法。佛之隨他意說與隨自他意說，皆蘊含著應機適切說法之義。而中道蘊含著究竟真實義與最適切說法之義，故此三種說法方式，皆是中道之說。此三種說法方式涵蓋佛所說之十二部經，由此可知凡佛所說皆是中道之說。

如來回答不同根機眾生之所問，有定答、分別答、隨問答與置答。四種回答方式，有三意涵：一、如來針對提問內容與提問者之根機，作適切之回答。二、置答，非消極地不回答，而是顯示佛法不落二邊爭議之中道法。三、四種答覆，

