

光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點

李幸玲*

提 要

梁·法雲的《法華經義記》是現存南朝最完整的《法華經》注疏，對於考察天台智顛之前的《法華》注疏，以及世親《法華論》漢譯前，中國對《法華經》理解情形，有重要的研究價值。法雲的注釋是根據羅什二十七品的原譯本，不但以嚴密的科判展示其對《法華》的理解，也有明確的方法上的自覺，綜述並評論當時流行的各家詮釋，極少部分詮釋雖有失精確，但大致符合《法華》要旨，且迭有創見，部分觀點對後來的《法華》注疏者如智顛、吉藏有深刻的影響。根據本文之研究，可歸納法雲對《法華經》的詮釋有以下七項獨特觀點：其一，以體、義、用分別詮釋「一乘」成佛之因、果之殊勝處。其二，以「火宅三車」喻《法華》一乘要旨，提出「初說有三，後會三歸一」的「四車說」。其三，分析《法華經》依授記對象上中下根器敘事策略的詮釋，深刻地影響智顛「三周說法」的基本詮釋架構。其四，獨特的「二身相望」為其佛身觀之詮釋。其五，提出三教五時的判教說，判《法華》為漸教第四時，不及《涅槃》常住教究竟。其六，認為一闡提並非體性的問題，只是忘失其一乘法體，若能勤修善因，自能悟入佛與一闡提法體不異之理。其七，自覺大乘經典立場不同，基於對經典詮釋嚴謹的態度，完全未使用「佛性」、「如來藏」等用語來詮釋《法華》「一乘」思想。

關鍵詞：法雲、光宅寺、法華義記、法華經、智顛

2008.07.22 收稿，2008.11.12 通過刊登。

* 作者係臺灣師範大學國文系副教授。

一、前言

根據中國唐代經錄所云，《法華經》在印度曾有二部注釋書，分別由龍樹及世親所作，¹然根據現存文獻，僅有世親之《法華論》傳世。龍樹之《法華論》，梵本已不存，亦未曾流於中土，雖無由窺其宗旨，但據世親《法華論》，或可得知中期大乘佛教對初期大乘經典《法華經》的詮釋。目前世親的《法華論》僅存兩種漢譯本《妙法蓮華經波提舍》、《妙法蓮華經論優波提舍》，分別由後魏·北天竺三藏菩提留支、元魏·中天竺三藏勒那摩提所譯出，²而此論之梵、藏本今皆不存。世親《法華論》的思想特點，在於引用如來藏思想來詮釋《法華經》一佛乘思想，並由唯識觀點提出四種聲聞來詮釋一闡提成佛的問題，這對於《法華經》本經「一乘」思想的義理詮釋，顯然已有溢出原旨之處。自世親此論於中土譯出後，對於中國許多《法華經》思想的詮釋者，產生詮釋上的引導作用，並引發其彼此間的評論，其中較爲人所知的即是天臺智

¹ 唐·釋僧詳《法華傳記》卷一：「真諦三藏（499-569）云：西方相傳，說法華大教，流演五天竺，造優婆提舍，釋其文義五十餘家。佛涅槃後五百年終，龍樹菩薩造《法華論》。六百年初，堅意菩薩造釋《論》，並未來此土，不測旨歸。九百年中，北天竺丈夫國國師大婆羅門憍尸迦子婆藪槃豆，此云天親，亦製《法華論》，以六十四節法門，釋其大義。中印度沙門勒那摩提，魏云寶意，學識優瞻理事，兼通三藏，凡誦一億偈，偈有三十二字，意存遊化。以宣武帝正始五年（西元 508 年）戊子，初屆洛邑，譯《法華論》爲一卷，侍中崔光沙門僧朗等筆受。」（《大正藏》冊 51，頁 52 下-53 上）僧詳提到勒那摩提的《法華論》譯本，譯於北魏正始五年（西元 508 年），但並未提及菩提留支譯本。據隋·費長房《歷代三寶紀》卷九所載菩提留支（或作流）支譯本的譯出時間，可知晚於勒那摩提譯本：「《妙法蓮華經論》二卷，……右三十八部合一百二十七卷，梁武帝世，北天竺國三藏法師菩提留支，魏云道希，從魏永平二年（西元 509 年）至天平年（西元 534-537 年），其間凡歷二十餘載，在洛及鄴譯。」（《大正藏》冊 49，頁 86 上-中）

² 後魏·北天竺三藏菩提留支共沙門曇林等譯，《妙法蓮華經波提舍》二卷，《大正藏》冊 26，No.1519。元魏·中天竺三藏勒那摩提共僧朗等譯，《妙法蓮華經論優波提舍》一卷，《大正藏》冊 26，No.1520。此二部論所釋，都僅注釋〈序品〉、〈方便品〉及〈譬喻品〉等前三品。

顓、嘉祥吉藏及慈恩窺基對彼此見解的駁難。³

然而，本文所要探討的，則是在未受到印度《法華論》詮釋觀點影響前的中國注釋。在世親《法華論》未於中土漢譯前，《法華經》已在中土弘傳二百餘年，⁴為中國廣大僧俗所信受，其間注釋者雖多，但現存入藏之注釋書，僅晉宋間竺道生之《法華經疏》二卷、梁代光宅法雲之《法華經義記》八卷（以下簡稱《法華義記》）及陳代慧思的《法華經安樂行義》一卷等三部。⁵道生之《疏》雖為中國最古之《法華》注釋書，就內容及篇幅而論，道生與法雲二者雖皆隨文評注全經，觀點散見於各品注解，但細究二者詮釋之系統性及完整性，法雲對《法華經》鉅細靡遺之科判及詮釋概念之細膩，文字篇幅及觀點詮釋，皆遠過於道生。而慧思僅注解〈安樂行品〉一品，由於並非全經注釋，較難以見其詮經之完整觀點。就思想的爭議性及影響性而言，光宅法雲的《法華義記》之觀點，雖然受到隋代天臺智顓與嘉祥吉藏之評議，然而，二者對法雲思想也並非全然地批評，嚴格來說，是批判性的繼承。⁶此外，被譽為梁代三大法師之一的法雲，其《法華義記》對日本聖

³ 相關著作可參考隋·釋智顓，《法華玄義》，《大正藏》冊 33、《法華文句》，《大正藏》冊 34，隋·釋吉藏，《法華玄論義疏》，《大正藏》冊 34、《三論玄義》，《大正藏》冊 45，及唐·釋窺基，《法華玄贊》，《大正藏》冊 34 等。近人研究可參考菅野博史，《中國法華思想の研究》（東京：春秋社，1994 年），頁 787-826。

⁴ 《法華經》在中國的全本初譯，是西晉·竺法護據梵本於太康七年（西元 286 年）所譯的《正法華經》十卷，二十七品。（《大正藏》冊 9）。自竺法護譯出《正法華經》，復由姚秦·鳩摩羅什據龜茲文本於弘始八年（西元 406 年）譯出《妙法蓮華經》七卷，迨至勒那摩提於正始五年（西元 508 年）譯出《法華論》，其時已歷二百餘年。其間，由於羅什師弟之弘揚，《法華經》不但深受歡迎，也有許多注解研究者，至《法華論》譯出之前，已有數十位法華注釋研究者。

⁵ 劉宋·竺道生，《妙法蓮華經疏》二卷，《卍新纂續藏經》冊 27，No.0577。梁·光宅法雲，《法華經義記》八卷，《大正藏》冊 33，No.1715。陳·釋慧思，《法華經安樂行義》一卷，《大正藏》冊 46，No.1926。

⁶ 藤井教公，〈天台智顓の『法華經』解釈〉，靜呂信靜編，《法華經の思想と展開》（京都：平樂寺，2001 年），頁 357。

德太子對《法華經》注解也有相當的影響性。⁷因此，考究法雲的《法華義記》對瞭解世親《法華論》傳入中國前，中國《法華經》注釋家的思想觀點，將很有助益。

二、法雲與《法華義記》

(一) 法雲的思想背景

根據唐·道宣《續高僧傳》卷五⁸所載，法雲生於劉宋·泰始三年（西元 467 年），為宜興陽羨（今江蘇省宜興縣）人。法雲七歲出家，成為師僧成、玄趣、寶亮⁹（444-509）乃當時的《成實論》、《涅槃經》大家，後奉勅編集《大般涅槃經集解》。十三歲受業修習佛學，聰慧敏捷，很受到其師寶亮的讚許。齊永明（西元 483 年至 493 年）中，僧柔講經於道林寺，年幼的法雲竟能諮決累日，詞旨激揚，因而顯名於世。後法雲四方遊歷聽講，博採眾師之說，深入經典及其相關論書，好學不輟。齊·建武四年（西元 497 年）夏，三十歲的法雲首次於妙音寺登座，講《法華》、《淨名》二經，其講經之妙獨步當時，與學徒朋僚間之機鋒應變，彷彿疾風行雨，時人乃稱其為「幻法師」。梁天監二年（西元 503 年）法雲奉敕出入諸殿，甚受梁武帝蕭衍之禮遇，並受詔集名德所撰《成實論疏》，經論合撰，分四十科成四十二卷。天監八年（西元 509 年），法雲注《小品經》。又奉勅主持梁武帝捨宅所建，位於首都建康（今江蘇省南京市）的光宅寺，並受詔命答范縝〈神滅論〉。天監末年，法雲為報施主之恩，於秣陵縣野建法

⁷ 野村耀昌，〈一佛性的思想〉，平川彰等編，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化，1998 年），頁 202。

⁸ 唐·釋道宣，《續高僧傳》卷 8·〈釋法雲傳〉第九，《大正藏》冊 50，頁 463 下-465 上。

⁹ 梁·釋慧皎，《高僧傳》卷 9·〈釋寶亮傳〉第二十四，《大正藏》冊 50，頁 381 中-382 上。

雲寺，受勅譯扶南國（柬埔寨，今高棉之古名）所獻三經。普通六年（西元 525 年）奉勅為大僧正，於同泰寺設千僧會，梁武帝曾親自前往聽講《大涅槃經》。大通三年（西元 529 年）示寂，世壽六十三歲。後世以法雲曾奉勅主持光宅寺，因此寺名其為「光宅法雲」，或「光宅雲」。

法雲（467-529）被譽為梁代三大法師之一。三大法師指的分別是：光宅寺法雲、開善寺智藏¹⁰及莊嚴寺僧旻¹¹，三人皆嘗從定林寺僧柔¹²（431-494）、慧次¹³（434-490）受學，聽講《成實》、《涅槃》、《法華》等經論，慧次於晚年承道場寺慧觀五時判教之說，¹⁴對法雲的判教思想有很大影響。《成實論》在當時被視為般若系論典，廣為盛行，經師講經常與其他大乘經典融會講述。梁三大法師除講《成實論》外，也各有兼擅之經典，法雲以《法華》聞名，智藏以《涅槃》專美，僧旻以《十地》、《勝鬘》獨勝。

從受學及講經歷程來看，法雲初講《法華》、《淨名》，復制注《小品經》，及至晚年（西元 525 年）方講當時所流行的《涅槃經》。其四方聽遊，歷學諸師，所學經論廣博。做為涅槃經大家寶亮的弟子，法雲精熟《涅槃經》，在注解《法華經》時，自然也援引大量的《涅槃經》文句以論述《法華》要義。然而，法雲的《法華義記》中，雖屢屢可見《涅槃》經句之引述，但全書完全未見有代表涅槃常住之「如來藏」及「佛性」等語之使用。這一點和之前竺道生之《疏》是一致的。日本學者藤井教公認為，這是由於法雲的判教思想使然。藤井認為，法雲視《涅槃經》的佛身常住

¹⁰ 同註 8，〈釋智藏傳〉第十二，頁 465 下-467 中。

¹¹ 同註 8，〈釋僧旻傳〉第八，頁 461 下-463 下。

¹² 同註 9，〈釋僧柔傳〉第十二，頁 378 下-379 上。

¹³ 同註 9，〈釋慧次傳〉第十四，頁 379 中-下。

¹⁴ 隋·釋智顛，《法華經玄義》卷 10 上，《大正藏》冊 33，頁 801 中。

思想爲究竟，而以《法華》所云佛壽長遠，畢竟不及於《涅槃》，故不以《涅槃》詮釋《法華》。¹⁵對此，本文認爲藤井之說誠有見地，固然由判教思想檢視法雲《法華義記》的詮釋立場是重要的方法，筆者也非常同意（此部分容下文再行詳述），但筆者認爲若試從《法華義記》的撰作年代來考察，或許可提供另一思考的途徑。

（二）《法華經義記》的寫作年代

《法華經義記》（以下簡稱《法華義記》）現存三種本子，分別爲收錄在《大正藏》第 33 冊的《高麗藏》藏本一種，以及敦煌殘卷二種。法雲的生平傳記中雖然沒有提及《法華義記》的寫作年代，但依據現存的敦煌殘本之題記，仍可得到有關《法華義記》寫成年代的重要線索。

現存的敦煌本《法華義記》分別有卷一及卷三之殘卷。其中，卷三首殘尾存，抄寫的年代較早，存有二號：斯 2733 及斯 4102，尾題有卷次及抄經者姓名。依卷末題記所言，分別由題爲比丘惠業及比丘法順所記。惠業所記之斯 2733 號，抄寫年代爲北魏正始五年（西元 508 年）。卷一亦是首殘尾存，抄寫年代較晚，據題記所載，乃由比丘曇延記於西魏大統二年（西元 536 年）。¹⁶

依《法華義記》敦煌殘本卷三惠業比丘的題記，我們可以推知：當正始五年（西元 508 年）《法華義記》已傳抄流通於世，法雲《法華義記》的完成早於此時。¹⁷換言之，法雲在中天竺沙門勒

¹⁵ 同註 6。

¹⁶ 方廣錫，〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》10 期（1977 年 7 月），頁 223-224。該文所云卷三第二個寫本編號斯 37 號，係舊廢棄不用之編號，新編號爲斯 4102。

¹⁷ 菅野博史認爲《法華義記》並非由法雲親撰，而是法雲講經時口述，後由弟

那摩提同年於洛陽譯出世親的《法華論》之前，¹⁸已經完成了《法華義記》。

法雲《法華義記》是現存中國少數未受《法華論》影響的《法華》注釋書。齊梁之後，涅槃思想流行，慧思（515-577）撰有《法華經安樂行義》一卷，開宗即以「如來藏」、「佛性」等觀念詮釋《法華》「一乘」思想。¹⁹此後，智顛、吉藏及窺基等宗師釋《法華經》，亦未有不援引《法華論》觀點加以論述的，《法華論》在中土譯出後，對中國《法華經》詮釋的影響可見一斑。

三、《法華義記》及其所據《法華經》譯本

（一）現存的《法華義記》

如前述，法雲的《法華義記》有兩種：第一種是完整的八卷本，收錄在《大正藏》冊 33；第二種是敦煌寫本，有卷一及卷三首殘尾存的藏卷。經比對這兩種本子以及前人研究，可以得知以下三點結論：

1、《大正藏》第 33 冊所錄《法華義記》為完整之八卷本。依其品

子整理而成。對於本書內容，菅野質疑本書若經弟子之手整理，則其間弟子加入自己見解的可能，亦未可全然排除。引書同註 3，頁 235。依《法華義記·序品》所云：「此意是光宅法師，今述而不作」等語，確可推測《法華義記》為法雲講述，弟子所記。（《大正藏》冊 33，頁 574 下）

¹⁸ 隋·費長房《歷代三寶紀》卷 9：「法華經論一卷，侍中崔光筆受。右六部合二十四卷。梁武帝世，中天竺國三藏法師勒那摩提，或云婆提，魏言寶意，正始五年（西元 508 年）來在洛陽殿內譯。初菩提流支助傳，後以相爭因各別譯，沙門僧朗覺意侍中崔光等筆受。」（《大正藏》冊 49，頁 86 中-下）有關《法華論》勒那摩提與菩提流支因相爭而別有二譯的說法，歷來對所謂「相爭」之說，亦頗有異議，可參見奧野光賢，《仏性思想の展開—吉藏を中心とした『法華論』受容史》（東京：大藏出版株式会社，2002 年），頁 4-8。

¹⁹ 陳·釋慧思，《法華經安樂行義》卷 1：「何名一乘？謂一切眾生，皆以如來藏，畢竟恒安樂。」（《大正藏》冊 46，頁 698 中）

次內容可知，此入藏之《法華義記》是根據羅什《妙法蓮華經》原譯本隨文注解的，內容分科採劉宋以來流行的三科分經的方式，將《法華經》分為：序分、正宗分及流通分三部分。序分為〈序品第一〉，正宗分包括〈方便品第二〉至〈分別功德品第十六〉之前半等十四品半，流通分包括〈分別功德品第十六〉之後半至〈普賢勸發品第二十七〉等十一品半。其中，不同於今本《妙法蓮華經》之處有二：法雲所據譯本正宗分中並無〈提婆達多品〉，流通分〈觀世音品〉並無頌文部分。

- 2、收錄於《大正藏》第 85 冊敦煌寫本部類經號 2748 的《法華義記》卷三，係揉合斯坦因本的斯 2733 號及斯 4102 號而成的本子。²⁰至於敦煌寫本《法華義記》卷一，編號為伯 3308 號的部分，則從未見錄於任何中國大藏經。²¹
- 3、敦煌寫本卷三的內容有兩部分：斯 2733 號，包含法雲從〈藥草喻品〉到〈勸持品〉等八品的注解。斯 4102 號，則為〈化城喻品〉末至〈從地踊出品〉等八品的注解。以上二號皆無〈提婆達多品〉。敦煌寫本卷一，編號伯 3308 號，則為〈方便品〉末段重頌之後的部分。

由上述可知，無論依入藏之八卷本，或敦煌寫卷殘本，《法華義記》與《妙法蓮華經》品次相同的種種跡象，均將結論指向：法雲《法華義記》乃據羅什所譯《妙法蓮華經》「原譯本」——即不含〈提婆達多品〉的二十七品本而來。²²

²⁰ 同註 17。菅野博史依據矢吹慶輝《鳴沙餘韻（解說）》（東京：岩波書局，1933 年），頁 94-97，及平井宥慶〈敦煌本·北朝期法華疏類系譜〉，《豐山學報》第 23 号（1978 年 3 月）之研究所提出的整理。

²¹ 同註 16，頁 224。

²² 現存題為姚秦·鳩摩羅什所譯二十八品《妙法蓮華經》譯本並非羅什原譯本。

(二)〈提婆達多品〉對《法華經》核心思想的影響

從文獻考證的角度來看，〈提婆達多品〉的成立，自古以來爭議不斷，前輩學者對此品是否為《法華》原始思想的意見並不一致，²³但由其強烈的爭議性，正可看出此品在《法華》思想中的重要地位。大乘佛教強調，佛法所攝受眾生，應不分根器，普遍、平等而無所偏遺，《法華經》依於此，從法的平等性上說眾生平等，究竟成佛。從哲學理論上看，在一佛乘的根本原則下，回應於初期佛教一闡提不成佛、女身五礙等觀點，《法華經》的提出，勢必應有更明確的詮釋方能圓滿解決這些問題。整體而言，就〈提婆達多品〉提婆達多得釋迦佛授記、八歲龍女獻珠成佛等內容來看，其在完備《法華》究竟一乘理論上的重要性而言，是極具哲學意義的。

此外，就《法華經》本身內容記載，如來滅後，或有因受持本經而遭到誹謗詈罵、刀杖、撻捶、石擊等者，²⁴此等迫害之激烈

乃自羅什據龜茲文本原譯二十七品，至經梁代真諦之手將法獻得自西域，節譯自梵本〈見寶塔品〉後半部的單行本添入流通最廣的羅什譯本，自始〈提婆達多品〉乃成獨立之一品，被編入現今所見之二十八品本中。詳細考證，已另篇處理，請參考拙稿〈《法華經·提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，《玄奘佛學研究》11期（2008年11月）。該篇初稿〈《法華經·提婆達多品》的成立及其哲學意義〉原發表於第二屆環中國海國際漢學研討會，2006年12月，日本：福岡大學。

²³ 對於《法華經》各品成立的細節上，學者間雖看法不一，但就《法華》經本整體的形成而言，主要有兩種看法：第一種是認為《法華經》各品是先後成立的，第二種認為《法華經》各品同時成立。第一種，認為《法華》各品是有階段性的成立。認為〈提婆達多品〉是最晚成立的，最早以日本學者布施浩岳為代表；認為在「原始法華」的基礎上，陸續有之後各品的成立的，以松本文三郎、本田義英及刈谷定彥為代表。第二種，主張《法華》諸品同時成立的學者間，雖大致無異議，但細部的爭議點仍然存在，主要在對〈提婆達多品〉是否與《法華經》同時成立的想法上。因此，也可以再分為兩類：第一類是認為《法華》二十八品皆一時成立，如渡辺照宏；第二類認為除〈提婆品〉之外的二十七品同時成立，〈提婆品〉是後人添入的，如勝呂信靜。

²⁴ 望月海淑，〈法華經に見られる迫害考〉，引書同註6，頁93-114。

的行爲，無非針對《法華經》所說義理而來。在初期大乘經典之中，《法華經》是最早提出「一佛乘」思想的經典，而視此前佛典中所說聲聞、緣覺、菩薩之三乘爲「方便」。《法華經》所帶來的思想衝擊，及隨之而來的行爲衝突，是可以想見的。然而，若只是在方便與究竟間，要求迴小向大，則此種抉擇上的衝突是否足以演成如此激烈的迫害行爲？本文認爲，《法華經》各品以授記聲聞成佛爲闡述「一乘」思想之手段，並以種種神變爲輔助鋪陳，相關論述之內容，與一般宗教性的論述無異，並無過激之論。然而，竟然還是引發信徒間種種的衝突，筆者推測，〈寶塔品〉末的犯五逆重罪的提婆達多得到釋迦佛授記作佛，以及身爲畜生道且爲女性的龍女，轉男身而疾身成佛的敘述，才是引發嚴重衝突的關鍵所在。

在初期的大乘經典中，對於一闍提及女性成佛的議題，並不是都抱持肯定的態度。《佛說無量壽經》認爲女性不得生於淨土，欲生淨土者，必須發菩提心，厭惡女身。若不如此，壽終之後復爲女像者，不取正覺。²⁵ 瑜伽行派的經論中，對於一闍提成不成佛的議題，也多有堅持。²⁶ 筆者據此前拙稿有關〈提婆達多品〉成立之研究結論，²⁷ 不論是從現存諸梵本、還是早於羅什譯本的西晉·竺法護《正法華經》，可以發現：〈見寶塔品〉之末，都包含〈提婆達多品〉的內容。可知，此品內容雖經龜茲文譯本切割爲二部

²⁵ 曹魏·康僧鎧譯《佛說無量壽經》，《大正藏》冊 12，頁 268 下。

²⁶ 天親造·釋真諦譯，《攝大乘論釋》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 165 上。「論曰：『譬如眾多生盲人不會見象。』釋曰：『眾多，譬一闍提及外道。生盲人，譬迷阿黎耶識體性因果，三種無明。不會見，譬不能了別。象，譬阿黎耶識。生盲人於一期報中不會見色，一闍提及外道從無始生死來，未曾了別阿黎耶識三相。』」此陳一闍提不明識體體性因果，無法破除三種無明，故無法出離生死，說明一闍提的體性。

²⁷ 有關〈提婆品〉與原始法華關係之考察，請參考拙稿〈《法華經·提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，《玄奘佛學研究》11 期（2008 年 11 月）。

分（見寶塔、提婆達多），其原始《法華》應是包含此品內容的。

主要的理由是，作為《法華經》核心的一乘思想雖然可見於〈譬喻品〉的「火宅三車」之喻，但此處在強調「會三歸一」之旨，眾生當以三乘為方便，一乘為究竟。但此所謂一乘究竟之目標，在初期大乘佛典中（如《般若經》、《阿彌陀經》等），對於佛法攝受眾生根機的平等性與完備性的說明上仍有不足之處，例如對於犯四重禁、五逆極惡之人或者女性，是否得以成佛的猶疑仍然存在。因此，為對於眾生成佛之可能的平等性上作出說明，將前述被排除於成佛可能之外的眾生，依諸法平等，眾生平等的標準，重新賦予機會。故而，《法華》特舉極例，以原始佛典中身犯五逆重罪之提婆達多、以及小乘佛教視為垢穢之女身為例，²⁸不但給與惡人授記，並使女身疾可成佛，這對於佛世所追求的眾生平等精神，在哲學理論的完備及宗教實踐上的落實，有很大的意義。本文認為，基於此點，《法華經》若以一乘為思想核心，就理論內容的完備性上看來，提婆達多授記、龍女成佛等內容是在本經中有不可取消的地位。

然而，法雲《法華義記》的〈見寶塔品〉部分，並沒有竺法護《正法華經·七寶塔品》中的提婆達多授記、龍女成佛的注釋，可以知道其所據羅什原譯本並無此品內容。影響所及，即是法雲對《法華》核心思想解讀重心的偏移。法雲對《法華》詮釋的重點雖仍在「一乘」思想上，但對其所謂「一乘」的理解，卻轉移為「神通延壽」觀，說佛之壽命因神通力而得以延長，卻也因此

²⁸ 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷4·〈提婆達多品〉藉舍利弗之口設問，代替此前化地部的女身觀點，提出質疑：「又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。云何女身速得成佛？」（《大正藏》冊9，頁35下）

導出：即使《法華》講佛壽長遠，終不及《涅槃經》云佛身常住的判教結論。

法雲詮釋《法華經》所以異於此後的智顛、吉藏乃至窺基，不僅在後者受到世親《法華論》以如來藏佛性詮釋一乘思想的影響，更在所據的經本的基礎上，有決定性的影響。亦即法雲所據以詮釋的《法華》譯本，決定法雲詮釋觀點偏重的所在。而這關鍵，即在於法雲所據的《法華經》闕〈提婆達多品〉之內容。原因在於若闕此部分內容，則《法華經》雖云會三歸一，一乘究竟，然而對於初期佛典未能賅攝之眾生，例如犯五逆重罪者及女性皆不能成佛的議題，未能有適切之回應，則所謂一切眾生平等成佛的思考，就法華經本身的思想結構而言，就不能說是完備的。

由於法雲所見羅什譯本並無〈提婆達多品〉，《義記》中雖亦倡言三乘方便，一乘究竟，然而，在其一乘的思想前提下，基於眾生皆可平等成佛的條件下，對那些不能被其他大小乘經典所納攝的一闡提及女性眾生——被其他經典排除成佛可能的眾生，如何妥善地說明其如何才能依於平等法性而成佛，才正是《法華經》所必須正視的最大問題，也是後人詮釋此經的最大難處。正因為法雲所依譯本並無此品，自然在注解時沒有相關詮釋，而是將「一乘」的詮釋重心轉為佛壽長遠的方向，詮釋佛依神通力延壽的目的，是爲了住世而利益眾生。

四、法雲對《法華經》獨特的詮釋

法雲在《法華經義記》卷二·釋〈方便品〉中，曾概括地說《法華經》要旨有二：一說昔日三乘教是方便，二說佛壽長遠之

理。²⁹可以由此看出法雲對《法華經》的重點詮釋即在於：三乘方便一乘真實，以及佛壽長遠的議題。並由三乘一乘延伸出對「因果六義」、四車說、開權顯時、一闡提非失善根的觀點，由佛壽長遠延伸出「神通益物」、「法化身相即相望」等觀點。以下即分述之。

（一）法雲對《法華》「一乘」的詮釋

1、「一乘因果」：體、義、用

法雲依經釋義說「三乘方便，一乘真實」的究竟「一佛乘」教法，其獨到之觀點在詮釋《法華》說成佛之因、果各具有「體、義、用」三種勝妙於往昔諸經之處（因果六義：因具三義，果具三義），在《法華義記》卷一〈序品〉釋經題之「妙」字時，法雲說道：

但今日稱「妙」，備有三義，昔日稱「麤」亦備三義。言今日備三義者，一明今日「因體長」故稱妙，即對昔日「因體短」故稱麤；二者明今日「因義廣」故稱妙，即對昔日「因義狹」故稱麤；三者明今日「因用勝」故稱妙，即對昔日「因用劣」故稱麤。³⁰

法雲將《法華》與爾前諸經作比較，認為《法華》在宣說成佛之因、果上，各有三種殊勝於往昔諸經之處。《法華義記》分別從「體、義、用」三點論述成佛因、果（一乘因果）之妙：

²⁹ 《大正藏》冊 33，頁 592 中。

³⁰ 同上註，頁 573 上。

(1) 成佛之因（因具三義）

- ① 因體長：昔經只修三界治道爲因，《法華》則合三界內外治道一切萬善以爲因體。
- ② 因義廣：昔經僅言偏行六度，不及其餘諸行，《法華》則說一切成佛善因。
- ③ 因用勝：昔經只斷四住地煩惱，《法華》亦斷無明住地煩惱。

(2) 成佛之果（果具三義）

- ① 果體長：昔經云佛壽八十歲或七百阿僧祇劫，《法華》說佛壽長遠。
- ② 果義廣：昔經云無爲果只斷分段生死，《法華》分段及變異兩種生死皆斷。
- ③ 果用勝：昔經僅現小小說法，《法華》則示現殊形萬現，神通益物。³¹

有別於此前諸經弘廣之三乘教，《法華經》獨特的「一佛乘」教說，法雲認爲是除《涅槃經》外，殊勝於此前大小乘經典許多的。自然，此觀點關涉法雲判教思想的問題，容後文詳述。但法雲藉陳「一乘」成佛因、果（法雲自云爲「一乘因果」）之三義，比較詮釋《法華》「一乘」教與其他三乘教法之優劣，乃其特有創見。實則，此處「一乘因果」之詮釋，非僅單純注解，乃旨在展示法雲歸納自己研析《法華經》所得的六個觀察結論。其中，「果體」、「果

³¹ 《大正藏》冊 33，頁 573 上-下。

用」的部分，即是針對《法華經》佛壽長遠之佛身觀，以及本經屢以神變展示「一乘」法殊勝教說的形式而來的觀察。此部分與其判教思想有關。其餘四點則是依於「一乘」法所說有關解脫的因行及果報。

而法雲以此「因果六義」釋《妙法蓮華經》經名「妙」字的詮釋內容，後來智顛即據此而有創造性地繼承。智顛在《法華玄義》卷二上為經題釋名時，明顯可見援用法雲「因果六義」的痕跡：

因具三義者，一法界具九法界名體廣。九法界即佛法界名位高。十法界即空、即假、即中名用長。即一而論三，即三而論一。非各異，亦非橫，亦非一，故稱妙也。果體具三義者，體遍一切處，名體廣。久已成佛，久遠久遠，名位高。從本垂跡，過、現、未來，三世益物，名用長。是為因果六義，異於餘經，是故稱妙。³²

智顛一方面援引法雲「因果六義」之架構，一方面則據其「十界互具」、「一心三觀」等觀念加以轉化。在因具三義方面，以「十界互具」思想詮釋因體之廣，由九法界即佛法界名其位高，由十法界即空即假即中名其用長，又認為此因三義即一而論三，即三而論一的，三者非一非異，同時具成；果具三義方面，則以佛之法身遍滿一切名其體廣，以佛果位久遠實成名其位高，以佛從本垂跡，三世益物名其用長。法雲在此「一乘」義的詮釋架構上，可謂對智顛有極大的啟發，而智顛在援用法雲詮釋架構之餘，以自身理論為基礎而也多有創發性的觀點。

³² 《大正藏》冊 33，頁 693 中。

2、一乘真實與三乘方便

法雲論述《法華》倡議之「一乘」教的方法，是由「三乘方便」的反面遮撥來凸顯「一乘真實」的要義，依《法華義記》卷二，法雲說：

若從理立名者，應言實相品，不應言方便品。只今日此經正顯昔日三乘教是方便，方便但三乘教，當乎昔日之時，本是實教，不名方便。既說今日一乘實相之理，此則形顯昔三乘是方便，是故下經文言此經開方便門示真實相。是則說今日因果真實之相，則顯昔日因果非是真實。³³

這種由反面遮撥以顯正面議論的方式，在法雲的《義記》中屢屢可見。法雲藉由昔日但說三乘教為方便權教，彰顯今日所說一乘，方為真實之教。而所謂「一乘」，雖在《法華經》中已明陳為「一佛乘」，然而，「會三歸一」之說，則引發了後世中國祖師對《法華經·譬喻品》「火宅之喻」，究竟為「三車說」，還是「四車說」的爭議。以下謹就法雲的觀點分析之。

(1) 一佛乘：無二無三

在《法華經·方便品第二》對「一佛乘」的解釋中，旨在力陳但有一佛乘，無有二、三乘，但也因此引起後人對此處「二」、「三」乘詮解的疑義：

佛告舍利弗：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為

³³ 同上註，頁 592 上。

眾生說法，無有餘乘，若二、若三。」³⁴

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。³⁵

由於以上經文，乃引發了詮釋「但有一佛乘，無有餘乘，若二、若三」，「尚無二乘，何況有三」的爭議，這「二」、「三」，指的是「二乘」、「三乘」，還是「第二乘」、「第三乘」？歷來中國祖師別有詮解，認為所謂「二」、「三」，指是「二乘」、「三乘」，對於「二乘」、「三乘」內容之詮釋亦各有不同，更因此引伸出對《法華經·譬喻品》「火宅之喻」究竟為三車還是四車譬喻的爭議。然而，根據梵本《法華經》的敘述，此處的「二」、「三」，卻只是表示序數的「第二乘」及「第三乘」，³⁶並沒有如前述複雜的陳義。但是，在其他品的內容中，三乘有時確為與一乘真實對稱作為數量而言的「三」乘方便教。因此，仍可由此說三車、四車之喻。

(2) 三車說與四車說的疑義

關於三車、四車的爭議，來自於對《法華經·譬喻品》「火宅之喻」的歧見。據《法華經·譬喻品》記載，釋迦佛在舍利弗的三次勸請下，宣講「一乘」妙法，於此品中更以「火宅三車」為喻，說一長者為救出身陷火宅而樂著其中之諸子，乃以羊車、鹿車、牛車誘之，諸子出而求索諸車，長者乃各賜予一大白牛車。此大白牛車即喻一佛乘。³⁷

此後詮釋《法華經》此喻者，可略分為三車及四車二說。所

³⁴ 《大正藏》冊9，頁7上-中。

³⁵ 同上註，頁8上。

³⁶ 南條文雄、泉芳環共譯，《梵漢對照新譯法華經》（京都：平樂寺書店，昭和34年訂正版，昭和48年同版第六刷），頁52、62。

³⁷ 《妙法蓮華經》卷2·〈譬喻品第三〉，《大正藏》冊9，頁12下。

說三車及四車的差異，依《法華經》曾提到羊車、鹿車、牛車及大白牛車。三車指的是羊車、鹿車、牛車等三車，而四車則是將長者賜予的大白牛車在前述的牛車之外，另立為第四車。三車及四車所喻對象，依後世詮經者又各有不同諸說。三車有二說，一指聲聞、緣覺及菩薩等三乘；一指聲聞、緣覺及佛等三乘，例如：龍樹《大智度論》、世親《法華論》及竺道生《法華經疏》。³⁸四車則指聲聞、緣覺、菩薩及佛等四乘，法雲及智顛都可說是四車說的主張者，惟二者稍有小異。智顛的主張，筆者認為可歸類為「初說有四，後會三歸一」，法雲則是「初說有三，後會三歸一」。³⁹有關以上諸說的關係，可圖示如下：

車乘	三車 (羊車、鹿車、牛車)	四車 (羊車、鹿車、牛車及大白牛車)
比喻	1.聲聞、緣覺、菩薩 2.聲聞、緣覺、佛	聲聞、緣覺、菩薩、佛
主張者	1.多數大乘經典 2.龍樹、世親、竺道生	1.法雲：(聲聞、緣覺)、菩薩→菩薩→佛 2.智顛：(聲聞、緣覺、菩薩)→佛

依法雲《法華義記》卷六對於此喻的詮釋，是應屬於四車說

³⁸ 同註 7，頁 192-199。

³⁹ 隋·釋智顛《妙法蓮華經文句》卷 5 下·〈釋譬喻品〉：「宿習三乘樂欲，成三乘智性，故佛施三乘之教也。……初牒三車誘引，後與大車譬。……初說三乘誘導，然後但以大乘。……欲饒益諸子，故許三與一，非是虛也。」（《大正藏》冊 34，頁 73 下-74 中）

的：

〈方便品〉中於諸菩薩中正直捨方便但說無上道即是。說
《法華》明萬善同歸，明三乘人皆轉作菩薩，皆成佛道。⁴⁰

在此，可看到法雲認為：聲聞、緣覺二乘須先受大乘法薰習，待二乘根熟皆成菩薩乘，才能成就一佛乘的理想。在注解〈譬喻品〉時，法雲即明顯將長者諸子所求羊、鹿、牛三車，與後來長者所與的珍寶大白牛車，區分為三小（三乘）與一大（一乘），由此明其三乘權教方便，一乘真實究竟的四車主張：

三種寶車即是羊、鹿、牛車，即譬昔日阿羅漢、辟支佛、大力菩薩三學人究竟果。珍寶大車平等種，無三種差別，即譬今日《法華經》中為眾生受記同得佛果。……問者言：「既不索大，何故與大？」解釋者言：「以大化小，是故與大。」……「三小唯是一大。今者與大，由大乘機發，是故會昔三小，成今一大。」⁴¹

依上述，「三小一大」之說，旨明其三乘權教方便，一乘真實究竟，可知法雲詮此火宅之喻，即採四車之說。但仍和智顛所說的「初說有三，後會三歸一」⁴²仍有差異。雖然法雲是初說三乘方便，但

⁴⁰ 《大正藏》冊 33，頁 640 上。

⁴¹ 同上註，頁 619 上。

⁴² 對於智顛「初說有四，後會三歸一」的觀點，吉藏在其《法華玄論》卷 4 中曾有批評：「評曰：三車諍論紛綸由來久矣。了之即一部可通，迷之即七軸皆壅。今以八文徵之，方見此釋為謬。第一、文云如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘若二若三。此文次第列三乘也，但以一佛乘者，謂佛乘為第一也；無有餘乘若二若三者，無有緣覺為第二、聲聞為第三。以此文詳之，即唯有三車，即執四為謬矣。」（《大正藏》冊 34，頁 389 上）吉藏根據《法華經》梵文字義分析「若二若三」句，得到「無有緣覺第二、聲聞第三」的結論，並提出三車的主張，據此批評四車說。主張三車說的三論宗與主張四車說的天臺宗及唯識家向來爭議不斷，唯此部分因與本篇題旨相涉不深，故

二乘必須待根熟轉為菩薩乘後，⁴³才能夠轉為究竟真實的一佛乘。因此，智顛說法雲「初說有三，後會三歸一」，實際上是有兩個轉折，初說聲聞、緣覺、菩薩三乘分別，先令聲聞、緣覺迴小向大，再與菩薩乘同成佛道。而智顛初即說有分別四乘，三乘權教各依根機得度，成就一乘真實。對於三乘與一乘關係之間的說法，二者仍稍有差異。

(3) 一乘與三乘：「開權顯實」與「廢權顯實」的爭議

對於《法華》主張的「一乘」教義與往昔經典「三乘」各依根器、機緣得度的不同觀點，法雲在一乘、三乘權實關係的詮釋中，與提問者曾有「開權顯實」與「廢權顯實」不同觀點的討論。

《法華》經旨在推闡一乘妙法，法雲基於以上對一乘思想的理解，申明其「三小一大」的觀點，進而談到如何在一乘思想基礎上安立三乘的位置，在《法華經義記》卷首即提出「廢權顯實」的判教觀點：

破三乘定執之心，闡揚莫二之教、同歸之理，於時且廢權於往日，談實於當今。明因則收羅萬善以為一因，語果則復倍上數以為極果。⁴⁴

此處陳論《法華》判以往諸經教中三乘為權教，而以《法華》「一乘」為究竟的要旨。然而，乍見似有取消三乘方便之意的所謂「廢

而從略。

⁴³ 「實智所照之境凡有四種：一者是教一，二者是理一，三者是機一，四者是人一。明如來之智照此四一之境，此即是實智。所言教一、理一者，今日唱明因無異趣，果無別從。然真實之義，其理莫二。然所詮之理既一，能詮之教，何容是二也？復言機一者，法華座席時眾者有感一果之機一也。人一者，明昔日聲聞緣覺等人今日皆改心成菩薩。」（《大正藏》冊 33，頁 593 上）

⁴⁴ 《大正藏》冊 33，頁 572 下。

權」之說，在此段文字上下脈絡中，並無更多的著墨，在《法華經》提出「會三歸一」一乘真實的觀點後，被相對視為權教（方便門）的功能與意義該如何安立？在卷二的〈方便品〉的詮解裏，才有較清楚的說明。

法雲首先在卷二釋「方便品」名義時，談到此品若由理立名的話，應名為「實相品」，而不應名為「方便品」。因《法華》雖旨在「顯昔日三乘教是方便」，但此三乘教「當乎昔日之時，本是實教，不名方便」。然而今日既說「一乘實相之理，此則形顯昔三乘是方便」，也是經文所說的「開方便門，示真實相」。在此，法雲對「方便」與「實相」清楚地解釋到：「方便義者，是善巧之能，此如來方便實智所說教，詔教為門；實相者，則是如來實智所說之理，因理為實相，為未說今日真實之理，方便門則有閉義，既說今日實相之理，則有開方便門義。」所以法雲說此品有兩義：「一則明今真實，二則顯昔是方便」。⁴⁵認為將教門名為方便，乃在昔今權實相對意義來說的。

然而，《義記》設問者進一步追問：今日若《法華》已開「會三歸一皆是真實」的一乘真實義，則方便門便不存在，提出「今日應是閉方便門時」的質疑。對此，法雲舉「開門見金像」為例來說明其對教法權實的立場。法雲認為「門者，通人出入為能」，既以「門」喻教法，便以人見門之內外階段意義不同說明權實教法各具功能意義。當門閉之時，人但見板門，未見門內之金像；使人用手開此門，既開，人皆得見真金之像。由此說《法華經》猶如開門之手而有兩能：一則說昔日三乘教是方便，如佛以方便力示以三乘教，如手能開門；二則說三乘同歸一乘之理，如手指

⁴⁵ 《大正藏》冊 33，頁 592 上。

示金像。因此，「昔日三乘教，遠通行人，得今日一乘之解，則是從門入義；只由有昔日教是方便，得顯出今日是真實。」⁴⁶由此法雲對權實的詮釋，可知其仍是肯定《法華》「開權（方便門）顯實（真實相）」之義。所謂「廢權」之說，乃設問者對《法華》「會三歸一」權實觀點的批評與質疑，並非法雲之觀點。

對於佛依權智而有權教，其興廢的問題，法雲認為是佛應機說法，眾生根機不同的緣故：「權智昔興今廢，實智今興昔廢。……然則互有廢興，此是涉用化物有此興廢也。」昔日權智用事，是因為「眾生昔日小心狹劣，不堪聞實相之唱，于時權智說彼三教，應彼三機，實智當乎爾時無有施化之功，即義稱為廢」，而實智興於今日，則是因為「今日時眾即堪聞實相之理，實智說此一理稱彼一機，然權智於今日無施化之功，義稱為廢也。」⁴⁷在此，法雲看似依眾生根機差異截斷古今，並由此說明權實教法在歷史上消長的關係。但所謂權實興廢之說，仍只是依於權或實一端的描述，實則法無權實，佛之智、教乃有權實，教有權實，於時乃有興廢，所以法雲說：「若爾有何興廢也？又就如來分身十方說法度人，若便王城實智說法化物亦可十方權智度人，亦可此間權智度人十方實智說法。是縱論三達橫語十方。權實二智即無興廢，今據一應始終為義有興廢也。」⁴⁸由此來看，佛智固無所謂興廢，而教有興廢，但依異時眾生根機之所需，權教仍有不可取消的價值。

（二）對《法華》「一乘」思想書寫策略的詮釋

1、法雲：「法、譬、宿世因緣」三說

⁴⁶ 同上註。

⁴⁷ 《大正藏》冊 33，頁 593 下。

⁴⁸ 同上註。

《法華經》在攝受根機上，並不像部分大乘經典的排除聲聞、女性及一闍提成佛，而擴大至一切眾生，在延續《般若經》諸法平等思想的意圖上很明顯。就成佛理論的整體發展觀之，眾生成佛的可能性在大乘佛教的解脫論中，一直是受到廣泛討論重要的議題。「授記」（梵語 *vyākaraṇa*，巴利語 *vyākaraṇā*）的意義，依諸《阿含經》所載，有：師弟間的對話、對個別對象的成佛預告及世尊自述受記於燃燈佛等義。⁴⁹《法華經》所採用的授記意義，是大乘經典中所常用的個別對象的成佛預告。《法華經》中對不同根機眾生的各種「授記」，在以如來藏佛性思想普遍發展作為佛根據之前，《法華》在一乘教義下宣說聲聞授記，自有其不可忽略的過渡性的歷史意義。

《法華經》論及授記的，分別有：〈譬喻品〉、〈授記品〉、〈五百弟子授記品〉、〈授學無學人記品〉、〈提婆達多品〉、〈勸持品〉及〈妙莊嚴王本事品〉等七品。從授記對象及次第而言，釋迦佛首先在〈譬喻品〉為上根聲聞舍利弗授記，其次，在〈授記品〉為中根之摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、目犍連四大聲聞授記，其三，在〈五百弟子授記品〉及其以下授記諸品，為下根聲聞富樓那、憍陳如、阿難、羅睺羅等有學無學授記，並於〈提婆達多品〉分別為龍女及惡人提婆達多授記，最後於〈勸持品〉為其姨母摩訶波闍波提、妻子耶輸陀羅等比丘尼授記。末後於〈妙莊嚴王本事品〉舉出過去世妙莊嚴王曾為外道，得因其妻及二子勸持《法華》而得授記，成為華德菩薩。

有關《法華經》詮釋「一乘」教所採用的書寫略策，法雲也已注意到。法雲認為《法華經》以「聲聞授記」的事件貫串全經，

⁴⁹ 關於「授記」名義演變之詳細內容，請參考拙稿〈《大乘大義章》授記思想探究〉，《中國學術年刊》25期，頁105-128。

並由此藉著對大乘經典所貶抑的聲聞乘的授記成佛，以「開三顯一」闡釋眾生法體平等，究述「一乘」成佛的經旨要義。

法雲的注解並未探討到「授記」的本質，但在漢譯「授記」、「受記」二語的字義詮釋上，則詳加區分：

若談「受記」則義在菩薩，若語「授記」則義關如來；是則「受」是取義，「授」是與義也。但「記」有二種：一者「能記」，二者「所記」。「能記」即是如來言教正是記體；「所記」即是菩薩未來佛果及國土名號亦名為記，此是從他得名也。⁵⁰

法雲細分「受記」與「授記」有取、與二義之別。又將「記菑」分為如來言教之記體為「能記」，以及菩薩所受未來佛果之國土及名號為「所記」。此種將「授」（受）、「記」區分的詮釋的內容，並非依於梵語原義，而是中國式字義而有的詮釋。

在〈方便品〉的注解中，法雲說到《法華經》釋迦為勸小向大，是以次第為上、中、下三種根器眾生授記，開三顯一，說明三乘眾生原為法體平等無差別的一佛乘。其注解中說到，《法華經》為三根說法授記，依其根器大小而有「法說」、「譬說」及「宿世因緣說」等不同的說法方式。

首先，法雲認為，從〈方便品〉的舍利弗三請釋迦佛說「一乘」妙義，到〈譬喻品〉佛說訖此深妙上法的偈頌為止，是直接以「法說」為利根的舍利弗開示諸法實相，法體平等的甚深一乘真實教法。舍利弗乃上根人，聞法即能悟得眾生法體實相平等妙義，釋迦佛乃為其授記。此即法雲所說，為上根人所說的「法說」。

⁵⁰ 《法華義記》卷7·釋〈授記品第六〉，《大正藏》冊33，頁615中-下。

其次，法雲認為從〈譬喻品〉舍利弗領解此一乘妙法並蒙佛授記，至〈受記品〉結束的四品，是為不能明瞭「法說」的中根人大迦葉及須菩提等四大聲聞，宣講火宅「三車」之譬喻，以明三乘是權，一乘是實，令其迴小向大。摩訶迦葉、須菩提等乃中根人，聞譬得悟，釋迦佛乃為其記莛。此即法雲所說，為中根人所說的「譬說」。

其三，法雲認為《法華經》從〈化城品〉到〈授學無學人記品〉等三品內容，旨在為不能明瞭「法說」及「譬說」的下根人說宿世因緣，藉說明諸聲聞眾宿世實為佛弟子，為一乘根機者等因緣，以令下根人明成佛因緣，由此開三乘方便以顯同歸一乘之理。富樓那、憍陳如、阿難、羅睺羅等乃下根人，聞宿世因緣得悟，釋迦佛乃為其授記。此即法雲所說，為下根人所說的「宿世因緣說」。⁵¹

由上述可知，法雲認為《法華經》是以上中下三根授記為科判的架構，有意識地展開三層結構的敘事策略來闡述「一乘」思想。而法雲則賦予《法華經》此種依上、中、下根人授記的敘事架構，三種由深而淺的說法方式，各有不同的名義：分別對上根人採「法說」，對中根人採「譬說」，以及對下根人採「宿世因緣說」。而此法雲「三說」之詮釋架構，後來也被天臺智顛所承襲，

⁵¹ 《法華義記》卷3·釋〈方便品〉：「今此歎第三疑中有三重者，即化三根人為三段。第一、從『汝已慙歎三請』以下入第二卷中『言我所有福業，今世若過世，及見佛功德盡，迴向佛道』以還，此詔為法說開三顯一，化上根人舍利弗等也。第二、『從爾時舍利弗白佛言：世尊我今無復疑悔，親於佛前受三菩提記』盡〈受記品〉以還四品經，詔為譬說開三顯一，化中根人迦葉須菩提等四大弟子也。第三、從〈化城品〉竟〈授學無學人記品〉以還三品經，詔為宿世因緣說開三顯一同歸之理，化下根人富樓那等也。是則上根人聞法說三一之義同歸之理便解，中根人再聞三一之義，可悟同歸之理，下根人三過聞說，方解同歸無三差別。」（《大正藏》冊33，頁601上）

並增益爲其「三周說法」。

2、智顗：「三周說法」

(1) 三周說法的形式及內容

「三周說法」是智顗提出的名義。智顗以「三周說法」詮釋《法華經》的敘事策略。《妙法蓮華經玄義》卷七云：「故有三周說法，逗上、中、下根。約上根是法名，約中、下是譬名。」在此提出「三周說法」，又在《妙法蓮華經文句》卷四·釋〈方便品〉中說：「從『爾時世尊告舍利弗：汝已殷懃三請，豈得不說』下，廣明開三顯一。凡七品半文爲三：一爲上根人法說，二爲中根人譬說，三爲下根人宿世因緣說，亦名理事行。」⁵²《文句》後文又說「三周」指的是：初周法說、中周譬說及下周宿世因緣說。⁵³由此可見智顗「三周說法」的基本架構部分乃承襲自法雲的詮釋架構。

依智顗，《法華》爲宣說一乘真實妙法令眾生悟入，卻因眾生根器不同，必須反覆依上、中、下三種根器眾生，以「法說」、「譬說」及「宿世因緣說」宣講一乘之旨，各令得悟。在法雲詮釋的「三說」基本架構下，智顗進一步對三根眾生的說法內容，稍作詳解：對上根人「法說」的內容是《法華經·方便品》所說的藉「十如是」明了諸法實相。對中根人「譬說」的內容，即如前述《法華經·譬喻品》中三車一車之喻。⁵⁴對下根人「宿世因緣說」的內容，即《法華經·化城品》所云眾生宿世即具一乘種，乃有

⁵² 《法華玄義》卷7，《大正藏》冊33，頁772上。《法華文句》卷4，《大正藏》冊34，頁45下。

⁵³ 同上註。

⁵⁴ 《大正藏》冊34，頁71上。

成佛因緣。以上的解說，除「法說」部分所提到「十如」的觀念，自竺道生、法雲始，即有相關的詮釋，⁵⁵而智顛繼之有新詮外，其餘二說皆本自法雲而來。而智顛在詮釋架構上承沿法雲之說，但其疏解精彩之處，則在於提出「十義」作為料簡三周根器之標準，⁵⁶以及引用《法華論》四種聲聞之說詮釋聲聞授記等理論上，⁵⁷因此，雖有沿用架構之實，卻能後出轉精。

(2) 各周細分四階段

「三周」是以不同說法方式，對各種根器眾生反覆陳述「一乘」真實要義，在各周中，還可細分為四階段：即正說、領解、述成及授記等四階段。此四段分階名義，始見於法雲《義記》。法雲以「正說」為佛說此經經旨所在，亦其所謂三科分經之「正宗分」，《法華義記》卷一·釋〈序品〉云：「正說者，正明一經大意蘊在其中，顯同歸之因，明長壽之報也。……初〈序品〉一品則是序段，第二從〈方便品〉以下訖〈分別功德品〉中彌勒說偈頌、佛長行以來，凡有十四品半經，是經之正說，因果兩法顯此文中也。」⁵⁸故法雲以〈方便品〉至〈分別功德品〉彌勒說偈頌等內容為佛說經旨所在之「正說」。⁵⁹

⁵⁵ 黃國清，《妙法蓮華經「十如是」研究》，中壢：中央大學中國文學研究所碩士論文，1999年。

⁵⁶ 《法華文句》卷4，言十義分別為：「一有通有別，二有聲聞無聲聞，三惑有厚薄，四根轉不轉，五根有悟不悟，六領解無領解，七得記不得記，八悟有淺深，九益有權實，十待時不待時。」（《大正藏》冊34，頁46上）

⁵⁷ 同上註。

⁵⁸ 《大正藏》冊33，頁574下。

⁵⁹ 「從此以下竟〈分別功德品〉中彌勒說偈頌佛長行以來，凡有十四品半，是第二正說段。但正說中本有二段：一者明因，二者辯果。從此下竟〈安樂行品〉有十二品經是第一，詔為開三顯一，正明因義；第二，從〈踊出品〉竟彌勒說偈頌佛長行以來，有兩品半經，名開近顯遠，以明果義。」（《大正藏》冊33，頁574上）法雲復於釋〈方便品〉中云此「正說」猶可分為二段：「一

其後，智顛亦沿此舊制來詮釋「三周」的四階段。以「正說」為例，智顛與法雲之說無異：「從此品（方便品）下，訖〈分別功德品〉十九行偈，或至偈後現在四信弟子文盡，名為正說分。若作兩正說，從此下訖〈授學無學人記品〉，是迹門正說。」⁶⁰至於弟子對「正說」的「領解」，佛對弟子領解內容認可的「述成」，以及對聲聞弟子預言成佛的「授記」，法雲與智顛之分論相近，皆散見於各品每一周的說法中。

（三）「三教五時」的判教思想

身為羅什高足的慧觀（生卒年不詳，劉宋時僧人）是中國最早提出判教說的學者，其五時判教的思想影響了法雲的老師慧次，而法雲也間接地繼承了類似的觀點。根據吉藏《三論玄義》卷上所載，慧觀分教門分為頓、漸二門。漸門又依經教由淺至深，分為五時：三乘別教、三乘通教、抑揚教、同歸教及常住教。⁶¹依智顛的說法，法雲的判教思想即師承僧柔、慧次而來：

三者定林柔、次二師，及道場觀法師，明頓與不定同前，更判漸為五時教，即開善、光宅所用也。四時不異前，更約無相之後，同歸之前，指《淨名》、《思益》諸方等經為

者明因，二者辯果」。（《大正藏》冊 33，頁 594）

⁶⁰ 《妙法蓮華經文句》卷 3 下·〈釋方便品〉，《大正藏》冊 34，頁 40 上。

⁶¹ 隋·釋吉藏《三論玄義》卷上：「言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍（案：仍疑為乃）製經序，略判佛教凡有二科：一者、頓教，即華嚴之流，但為菩薩具足顯理。二者、始從鹿苑，終竟鵠林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時：一者、三乘別教。為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別得果不同，謂三乘別教。二者、般若通化三機，謂三乘通教。三者、《淨名》、《思益》讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者、《法華》會彼三乘，同歸一極，謂同歸教。五者、《涅槃》名常住教。」（《大正藏》冊 45，頁 5 中）

褒貶抑揚教。⁶²

不同於慧觀分佛陀的教法為頓、漸二教，法雲先將經教分當時南北地流行的通說：頓、漸及不定三教，⁶³再將漸教細分為五時：有相教、無相教、抑揚教、同歸教及常住教等。這五教的實質上，各別相應的經典為：有相教指的是《阿含經》及律典，無相教指的是《般若經》，抑揚教指的是《淨名》（《維摩詰經》）及《思益》等大乘經典，同歸教及常住教分別指的即是《法華經》及《涅槃經》。

依法雲的判教可知，《法華經》不及於《涅槃經》究竟。法雲判定優劣的關鍵，即是在於《法華》言佛壽長遠，不如《涅槃》的佛身常住來得究竟圓滿。法雲在《法華經義記》卷二·釋〈方便品〉時曾說道：

今此《法華》經教如手有二能：一則說昔日三乘教是方便，故下經文言佛以方便力示以三乘教，如手能開門；二則說今日長遠之理，故下經文言世尊法久後要當說真實，明同歸之理，壽命長遠，此則如手指示金像。門者是通人出入為能。昔日三乘教遠通行人。得今日一乘之解則是從門入義。只由有昔日教是方便得顯出今日是真實。此則是從門出義。故知此品從所顯得名故名方便品也。⁶⁴

如前所述，法雲認為《法華》要旨有二：說明三乘方便，一乘真

⁶² 隋·釋智顛，《法華經玄義》卷10上，《大正藏》冊33，頁801中。

⁶³ 同上註。「二出異解者，即為十意，所謂南三北七。南北地通用三種教相：一頓、二漸、三不定。華嚴為化菩薩，如日照高山名為頓教。三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若乃至常住，名無相教。此等俱為漸教也。別有一經非頓、漸攝，而明佛性常住，勝鬘光明等是也，此名偏方不定教。此之三意通途共用也。」

實的教理，藉神通力使佛壽命延長，以利益眾生。《法華經》之功能正如用手指指示金像，是指向真實的指標，但在法雲看來，卻還不是真實本身。因為，根據法雲的理解，《法華經》是不得涅槃常住要義的，他說：

若使理中為論，既度二種生死，應是常住涅槃。而今此教未明此理，故名復倍上數以為涅槃。⁶⁵

法雲此處「此教未明此理」的說法，表達出他認為《法華經》是對涅槃思想有誤解的，因此他說《法華經》「未明」「常住涅槃」義。法雲認為既然已經從分段生死及變異生死出離，就應該是無生滅變異的常住涅槃，復何有佛身壽命長遠等形相可說？然而，筆者認為，法雲對《法華經》如此之詮解，亦不可謂無誤。原本《法華》倡言久遠實成的佛陀觀，在初期大乘佛教經典中，有其自別於原始佛教歷史人物佛陀觀的目的性及歷史意義。在法雲的在詮釋重點中，不但將《法華經·如來壽量品》佛壽長遠詮釋為：佛藉神通力延長住世的壽命數倍——「神通延壽」的觀點，甚至認為《法華經》不明涅槃義，就其「復倍上數以為涅槃」的詮釋裏，可以發現法雲誤以為《法華經》延長數倍佛壽意在等同於「涅槃」，並由此說《法華》不及《涅槃》。這樣的結論固然受當時《涅槃》研習盛行之際的價值取向影響使然，然而，在這充滿法雲個人觀點的詮釋裏，也可以看出法雲對《法華》、《涅槃》判教的想法。

再依《法華經義記》卷七·釋〈法師品第十〉所云，更可明白看到法雲藉「今說」與「當說」，比較《法華》、《涅槃》何者究

⁶⁴ 《大正藏》冊 33，頁 592 中。

⁶⁵ 《法華義記》卷 5·釋〈譬喻品第三〉，《大正藏》冊 33，頁 624 下。

竟的用意：

若明稱會物機為第一者，則五時經教皆是稱會物機。今不論此處，只言會前開後詔為第一。會前者，談三乘無異路，語萬善明同歸；開後者，明萬善皆成佛，壽命長遠。此則開涅槃前路，作常住之由漸。然則前、後兩望，二義雙明。下即出言已說、今說、當說。已說者，昔來三乘等教；當說者，即指涅槃為當說；今說者，即是法華有如此義。故稱第一也。⁶⁶

除了將佛陀經教論列為五時教判之外，法雲在此復將佛陀教說分為「已說」、「今說」及「當說」三種。依法雲，「已說」是《法華》之前別陳三乘的方便教、「今說」則是一乘真實的《法華》教說，最後是陳述涅槃常住的《涅槃》「當說」。法雲雖稱「今說」《法華》之一乘義乃諸經第一，但在法雲實際的判教思維裏，這「明萬善皆成佛，壽命長遠」的《法華經》，畢竟只是「開涅槃前路，作常住之由漸」的前導而已，仍未達到究竟涅槃的佛法深意，明白判分「法華經所明法身者不同常住也」。⁶⁷也或許因此，法雲在全本《法華義記》中，完全未使用到「如來藏」及「佛性」等《涅槃經》核心觀念來詮釋《法華經》，除了法雲並未見到世親《法華論》未受其影響外，也可能因為在法雲的判教思考中，《法華》既不如《涅槃》究竟，用《涅槃》所以區別於《法華》的核心觀念來詮釋，未可謂為妥切，故而法雲終未作此解。

然而，因為法雲對《法華經》中所言佛壽長遠的「理解」，不但偏離《法華》論述的用意，也有所誤解。就《法華經》本身與

⁶⁶ 《大正藏》冊 33，頁 660 中-下。

⁶⁷ 《大正藏》冊 33，頁 629 上。

法雲的理解兩層來看，《法華經》談到佛壽長遠，是為說明諸佛的久遠實成，真實不虛，而不是在壽量上的倍增。但是，依法雲的詮釋，認為《法華》所言之佛，無非只是壽量延長的佛身，仍有相對壽量的泥執，並不究竟，尚未達絕對無生滅的涅槃，比不上《涅槃經》的涅槃常住。由於作為初期大乘經典的《法華經》已出現多佛思想，為說明佛的久遠實成，〈見寶塔品〉乃出現為驗證《法華》真實不虛的多寶佛。然而，對法雲而言，《法華經》作為同歸教所以不及《涅槃經》究竟，正因前述所言《法華經》仍有佛身形壽泥執之故。至於進一步反思：法雲是否基於判教優劣之必要，而有意識對《法華經》佛身觀進行如此的偏離經旨原意的理解，或是純粹因「誤解」而有的詮釋，此處極難深究，或有待於來者。

（四）法雲的佛身觀

法雲對《法華經》佛身思想關注與詮釋，不同於其他注釋者之處，主要在佛壽及佛之法、應身關係。有關佛壽長遠及法身、應身的詮釋上，法雲的主要有兩個觀點：一是以「神通益物」詮釋佛身長遠；二是「相即相望」來詮釋如來的法、應二身的關係。

1、「佛壽長遠」與「神通益物」

在法雲對《法華》的理解裏，他認為同歸教中，佛的果報之一即是壽量長遠。⁶⁸如來於因位上廣修成佛之善法，長修久成其報，得神通力而有如此復倍上數的長遠佛壽。對於如來何以須如

⁶⁸ 《法華義記》卷1·釋〈序品〉：「正說者，正明一經大意蘊在其中。顯同歸之因，明長壽之報也。」（《大正藏》冊33，頁574下）「明同歸妙因，辨長壽極果。說法度人，隨根授道。會前三乘，歸同一路。隨器大小，皆得利益。」（《大正藏》冊33，頁575下）

此長遠之壽命，久住於世，法雲有自己的一套詮釋。他認為佛壽長遠，不只是長久修行的果報，而更是因其悲心廣大，為「神通益物」所做的準備。

法雲在注解〈序品〉、〈從地涌出品〉及〈如來壽量品〉時，都以「神通益物」來詮釋《法華經》中佛所示現的種種神變。在注解〈序品〉時，法雲是以「神通益物」詮釋佛的應化身以「殊形萬象，神通益物」，以「分身」十方度人。⁶⁹據前述法雲釋「一乘」成佛因果的體、義、用，其中「果體長」即在說佛果壽量長遠，云其果體何以為用，則說「正以化物為其用」，故而其「住世至無量劫者，據欲神通益物，所以用長也」，⁷⁰由此說佛壽住世，目的即在「神通益物」。

其次，在〈從地涌出品〉中，法雲延續前述的觀點，認為示現娑婆世壽八十的釋迦佛並非實佛，而只是應身。實佛壽命長遠，可以自在神通力延長其壽命，復倍於上數以至於無量劫；而佛以神通力延壽之原因，即在以師子奮迅威猛大悲之力，現應機之法以「神通益物」，⁷¹由此說明如來神通延壽的目的，即在以大悲利益眾生。而此以「神通益物」詮釋《法華》「佛壽長遠」的觀點，在〈如來壽量品〉中⁷²更完全地被發揮，說到釋迦如來如何以諸佛自在神通之力，示現於過去、現在及未來等三世，以師子奮迅之

⁶⁹ 同上註，頁 573 下。

⁷⁰ 同上註。

⁷¹ 同上註，「次有三句欲顯三世神通益物也。如來今欲顯發者此明開近，明八十年佛非是實佛。宣示諸佛智慧者，明顯遠義，即是復倍上數也。後三句者，諸佛自在神通之力，此明如來過去神力益物。諸佛師子奮迅之力，此明如來現在益物之力。諸佛威猛大勢之力，此明如來未來益物之力。此中密明此三種義端，至壽量中方顯此義。」（頁 667 上）

⁷² 法雲注解〈序品〉、〈從地涌出品〉時，「神通益物」一語分別出現兩次及一次。在〈如來藏壽品〉中，「神通益物」一語則出現達二十四次之多。

力弘大乘之法，以威猛大勢之力嚴土熟生，⁷³由此說明《法華》所說的「佛壽長遠」與其提出的「神通益物」詮釋間有著密不可分的關係。

2、相即相望的法身與應身

對於佛身的看法，法雲書中並未系統地談到是二身觀，還是三身觀，僅提到法身與應身的關係，也簡略地談到報身，初步看來似乎是「三身觀」，其實不然。我們細究其詮釋內容，可以發現，法雲書中使用「應身」一語，而不用「化身」，應身是佛法身為應機化眾而現變化萬殊的變化身，此部分較無疑義。

法雲認為《法華》云佛壽長遠，其佛身既仍有形壽，相較於《涅槃》說法佛常住，《法華》所說壽量長遠就是一種從時空上說相對有生滅的長遠，自然不及《涅槃》所說不生不滅絕對常住的涅槃。根據《法華義記》卷五·釋〈譬喻品第三〉的陳述，法雲首先即在區分《法華》、《涅槃》所言「法身」不同的基礎下，說到這被他判為漸教第四時的法華同歸教時，分別提供兩個觀點來詮釋《法華》的「佛壽長遠」，他說：

然《法華經》所明法身者不同常住也。解有二種：一云延金剛心久住世者以為法身。又云正明總十方諸佛更互相望。故知無量壽即時在西方教化，未來此間，此間望彼，彼即是法身。然應身本有形有像，法身本無形像，佛既未來此間，於此間即無形無像，即是法身。若來應此間，即於應此間是應身，他方望此間，即持此間作法身也。⁷⁴

⁷³ 《大正藏》冊 33，頁 667 下-668 上。

⁷⁴ 《大正藏》冊 33，頁 629 上。另外，同卷釋〈信解品第四〉對法、應身的詮

法雲從法身是無形無相、壽量長遠的角度，對法身進行詮釋，並由此說明法身與應身的關係。法雲認為：就法身所居此方報土的真實存在，不可說不存在；然法身之所以無形相可尋，乃從他方眾生無法見到居於此方報土法身而言，因他方眾生無法得見，故說法身無形無相。但若佛以神變力示現萬殊之相以度化他方眾生，則應身有形相可見，故可知去到他方國土可以萬殊形之相示現者，乃為應身。易言之，在法雲對佛身的詮釋中，法身與應身相即不離的關係，是藉由：他方與此方相望而說互為法身、應身。然而，這樣的詮釋與諸大乘佛典中所說皆不相類，只能說是法雲個人的創造性詮釋。

書中雖然極簡略地談到報身，但對於報身的詮釋也不同佛典中所說的佛所成就莊嚴的自受用身——真報身，而僅談到釋迦的生身——「羅漢報身」，⁷⁵談到如來捨法身而受應身，⁷⁶於鹿苑轉三乘法，益世度眾，如此一來，所謂的羅漢報身，亦即如來應身，也就是他受用身，實際上並非指真實的報身而言。由此看來，法雲的佛身觀實際上應為二身觀——法身與應身而已。

釋也有相同的說法：「凡夫如居士也。問者：『言既言佛在法身地，云何言有內凡夫等圍繞？』解釋者言：『此經明法身不同常住。經所明法身，今此經言法身者，指他方應身為法身。故如佛在無量壽國，此間眾生機感無量壽來應，仍詔無量壽佛為法身也。』」（頁 635 下）

⁷⁵ 《法華義記》卷 3·釋〈方便品第二〉：「問者言：『若言因盡時而果盡者，羅漢何治道斷三界因盡之時，報身即應亡。』解釋者言：『此報身是因餘勢任運而盡故，如用杖轉輪。假說此杖即滅，而輪猶轉。羅漢三界因盡於是時，報身餘勢如輪也。』」（《大正藏》冊 33，頁 599 下-600 上）

⁷⁶ 「就作稱可長者意，內合為義。則如來將欲說三乘教，先捨法身受應身，此則是教作緣由義也。既受應身，然後造鹿苑，轉三乘教，化响隣等，即是正教作義也。既說三乘教，三人受行，即是稱可長者意也。」同上註，頁 635 上。

(五)「一闡提」非失善根，乃暫時失解大乘體性

法雲處理一闡提的議題，並非來自其所據《法華》譯本，因羅什原譯本並無〈提婆達多品〉內容，本經各品亦完全未見「一闡提」用語或相關議題的討論。如此，法雲在《法華義記》中處理一闡提議題的動機很值得思考。由於至梁代，《大般涅槃經》的翻譯及弘傳十分興盛，加上法雲師承《涅槃經》大師寶亮，在《法華義記》中也屢可見援引《涅槃》為注的情形。自竺道生在《大般涅槃經》未譯前即已倡言「眾生悉有佛性」來看，對於經中所說的闡提無性的說法，勢然須妥切地回應。

從法雲五時判教的表現，可以看到他心目中佛陀的理想教說是《涅槃經》，由於法雲所依據的羅什原譯本並沒有〈提婆達多品〉，為了彌補這個他認為《法華經》所沒有探討到的「一闡提」議題，他從《涅槃經》所倡論的眾生悉有佛性的觀點，拈出「一闡提」成佛的議題，放在《法華義記》中，提出他認為闡提也可以成佛的看法，雖然，這在當時已是極為共通看法，但將這個議題結合在《法華經》裏討論，尤其在法雲當時沒有看到〈提婆達多品〉的情況下，應可謂是極具前瞻性的一種詮釋，在後來隋代譯者比對梵本、龜茲文本《法華經》後，⁷⁷發現梵本〈寶塔品〉未原即有提婆達多授記及龍女成佛等內容，更可驗證法雲合此議題於《法華》的詮釋，是符合於《法華經》梵本原來各品的安排的。

因此，可說法雲回應一闡提的問題，一方面是從《涅槃經》得到的靈感，二方面也是認為《法華經》沒有處理到這個部分，對於其一乘思想的完整性應有不足之處，故而在《法華義記》中針對這個議題加以闡釋，自是隱合法雲自己對《法華經》的獨到

⁷⁷ 隋·未著撰者，〈添品妙法蓮華經序〉，《大正藏》冊9，頁134中-下。

詮釋。

在《法華義記》卷一·〈序品〉的注解裏，法雲表示：

夫言體名，則善惡通有，凡聖皆然。如來有體，闡提不無。

78

法雲依於《法華》「一乘」的基礎上，提出佛與闡提法體平等，皆有其體的觀點，認為闡提能否成佛，不在其體性的問題，而在忘失昔有的大乘之義，故而無法成就善因善法，乃成斷善根之一闡提：

此失非是永斷善根，成一闡提，只言煩惱五濁既多，于時解心不現前，名之為失。夫善生必以信心為本，于時雖失大解，由有信心，於五戒十善教中修行，能令大乘智願善根不斷。是故我昔教汝志願佛道，今汝悉忘，我今還欲令汝憶念本願所行道。故若言永斷者，云何言可憶？⁷⁹

此言「闡提」非失善根，乃暫時失解大乘義之故。因此，其所斷成佛善因者，並非實斷，而只是暫時忘失其具有大乘之義的體性。若能勤修善因善行，即能回復忘失的一乘體性。瑜伽行派以理佛性及行佛性來解決一闡提成佛的問題，⁸⁰亦類於此理也。

五、結論

《法華經》是初期大乘佛教的主要經典之一，其獨特的思想表現在兩方面：提出久遠實成的佛陀觀，及其究竟一佛乘的核心

⁷⁸ 《大正藏》冊 33，頁 580 中。

⁷⁹ 同上註，頁 634 中。

⁸⁰ 廖明活，〈理、行兩種佛性說的形成及演變〉，《佛學研究中心學報》10 期（2005 年），頁 119-150。

思想。不同於小乘佛教視佛陀為真實的歷史人物，初期大乘佛教提出久遠實成的佛陀觀，認為釋迦牟尼佛雖方便示現於娑婆世間，實則為早已成就，乃壽命長遠之佛。其示現的目的，不外令眾生迴小向大，導引三乘會歸於一乘，最終仍須以一佛乘為究竟，而不應耽於三乘方便之中。

身為梁代三大法師之一的法雲，在早期中國《法華經》研究史上，有著重要的承啓作用。在以如來藏思想詮釋《法華經》的《法華論》傳譯至中國之後，中國《法華經》研究者，莫不受其影響，紛紛以「佛性」、「如來藏」等觀念來詮釋《法華》的「一乘」思想。⁸¹然而，在世親的《法華論》傳入中國之前，中國本土的思想家即已對《法華》思想的詮釋，有了自己獨特的觀點。智顛在《妙法蓮華經玄義》中，⁸²雖批判法雲以體、義、用分別詮釋成佛之因、果，但也承認法雲的「一乘因果」說乃舊義諸說中最好的，乃繼其詮釋架構以天臺思想賦予新詮。

法雲身處於《涅槃》思想風行的南朝，不管是法雲本身即師承於《涅槃》學者寶亮，還是表現在他自己的著作《法華義記》中，援引《涅槃》文句的痕跡，都可看到這股風氣的影響。法雲雖然受到這些大環境的影響，卻又能不混淆《涅槃》思想於其《法華》詮釋中。《法華義記》在詮釋《法華》要旨時能適切地引述部分《涅槃經》的文句，但在概念的詮釋上仍對經旨有精確的掌握，完全未使用「佛性」、「如來藏」等語來說明《法華》「一乘」思想，這一點不同於當時各家爭相援引《涅槃》觀點的融通式注解，此其極為獨特之處。實際上，法雲不以《涅槃》思想詮釋《法華經》，

⁸¹ 富貴原章信，〈羅什—法雲時代の仏性説〉，《大谷學報》v. 40 n. 1 (1960年6月)，頁9。

⁸² 《大正藏》冊33，頁691下

除了有此二經思想不可完全等同的認識外，背後乃有區判二經優劣的目的性。

法雲注解《法華經》所依據的經本是欠缺〈提婆達多品〉內容的羅什二十七品原譯本，依於《法華》原有的「三乘方便，一乘真實」的基本立場，在三、一、權、實的深度探討時，法雲提出的四車說也不同於後來智顛的說法。法雲是初說三乘方便，但二乘必須待根熟轉為菩薩乘後，才能夠轉為究竟真實的一佛乘。因此，智顛說法雲「初說有三，後會三歸一」，實際上是有兩個轉折，先令聲聞、緣覺迴小向大，再與菩薩乘同成佛道。而智顛初即說分別四乘，三小不及一大，三乘權教各依根機得度，成就一乘真實。顯見法雲、智顛二者的說法，仍稍有差異。

由於法雲所依經本缺少〈提婆達多品〉充滿爭議性的闡提受記問題，法雲詮釋《法華經》的重心，並不在回應一乘思想而有的闡提成佛問題的處理上，反而轉向探討與佛身有關的議題，並提出兩個觀點：其一、法雲以「神通益物」來詮釋《法華》所說的久遠實成，「佛壽長遠」的佛身觀。其二、法雲提出法身所以無形無相，應身所以有形有相，乃因彼方眾生望此方法身，因不見此方法身故說法身無形無相；法身來應彼土，為彼土眾生所見，即說此為應身。依他方、此方之相望說法、應身之相即。即於此說法身，於彼說應身，法身、應身相即相望。此為法雲相即相望的法、應身觀。

其次在判教方面，由於法雲誤解《法華經》所說的「涅槃」義及「壽量長遠」的佛身觀，致使他得出《法華》不及《涅槃》究竟的結論。法雲認為《法華經》以神通延壽解說「涅槃」義是對「涅槃」的誤解。《法華》說佛的久遠實成，原在宣說小乘佛教

的佛陀觀是視釋迦為真實的歷史人物，只是對三乘人的方便教說，直到初期大乘佛教提出久遠實成的佛陀觀，闡明釋迦牟尼佛雖方便示現於娑婆世間，實則為早已成就，乃壽命長遠之佛，這才是佛陀一乘真實的教說。但法雲的詮釋，卻是將重點放在《法華》說「佛壽長遠」是為了解釋「涅槃」義上，法雲認為《法華》以延長世尊八十世壽數倍以至於無量劫，來解說所謂的「涅槃」，是誤解無生滅的「涅槃」義。法雲認為即使延長世壽以至無量劫，都仍只是在有相對性的形壽上的有為法的拘執，因而由此延伸出對《法華》思想的判教。

法雲將佛陀的教說判分為：頓教、漸教及不定教。以《華嚴》所說為「頓教」、分「漸教」為五時、以《勝鬘》、《金光明》所說為「不定教」。其中，法雲將《法華》列為漸教的第四時，位於小乘三藏的有相教、《般若》的無相教、《淨名》《思益》的抑揚教之後，常住教之前。法雲視《涅槃經》為究竟，列為第五時常住教。如此的判教結果，正可反映出由於法雲客觀上所依《法華》經本的差異，導致詮釋觀點的偏移而有價值優劣的區判，這或許並非全然主觀詮釋所致結論，而是主客觀互為影響下的結果。

而法雲對《法華經》書寫策略的「法說」、「譬說」與「宿世因緣說」的基本詮釋架構，對智顛「三周說法」架構的提出，實有決定性的影響。

*承蒙兩位審查委員惠予提供寶貴建議，本文已據之作部分修改，因不敢掠美，謹此特申謝忱。

引用書目

一、原典

- 劉宋·竺道生，《妙法蓮花經疏》，《卍新纂續藏經》冊 27。
- 世親菩薩造，後魏·菩提留支、釋曇林譯，《妙法蓮華經憂波提舍》，《大正藏》冊 26。
- 世親菩薩造，後魏·勒那摩提、釋僧朗譯，《妙法蓮華經論憂波提舍》，《大正藏》冊 26。
- 梁·釋法雲，《法華經義記》，《大正藏》冊 33。
- 梁·釋慧皎，《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 陳·釋真諦譯，《攝大乘論釋》，《大正藏》冊 31。
- 陳·釋慧思，《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛，《法華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋·釋智顛，《法華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 隋·釋吉藏，《三論玄義》，《大正藏》冊 34。
- 隋·釋吉藏，《法華玄論》，《大正藏》冊 34。
- 隋·釋吉藏，《法華義疏》，《大正藏》冊 34。
- 隋·費長房，《歷代三寶紀》，《大正藏》冊 49。
- 唐·釋道宣，《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。
- 南條文雄、泉芳璟譯，《梵漢對照新譯法華經》，京都：平樂寺書店，1959 年訂正版，1973 年同版第六刷。

二、專書

- 黃國清，《妙法蓮華經「十如是」研究》，中壢：中央大學中國文學研究所碩士論文，1999 年。
- 平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》，高雄：佛光文化事業，1998 年 2 月。

- 田賀龍彦，〈授記思想の源流と開展—大乘經典形成の思想史的
背景〉，京都：平樂寺，1974年3月。
- 菅野博史，〈中国法華思想の研究〉，東京：春秋社，1994年3
月。
- 勝呂信靜編，〈法華經の思想と展開〉，京都：平樂寺，2001年
3月。
- 奥野光賢，〈仏性思想の展開—吉蔵を中心とした『法華論』受
容史〉，東京：大藏出版社，2002年10月。

三、論文

- 方廣錫，〈敦煌遺書中の《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛
學學報》10期，1977年7月。
- 李幸玲，〈《法華經·提婆達多品》の成立——與嘉達美詮釋學
的對話〉，《玄奘佛學研究》11期，2008年11月。
- 廖明活，〈理、行兩種佛性說的形成及演變〉，《佛學研究中心學
報》10期，2005年。
- 木村宣彰，〈法雲の佛身說〉，《佛教學セミナー》16號，1972
年10月。
- 平井宥慶，〈敦煌本初期法華經疏〉，《印度學佛教學研究》Vol.
26，No. 2，1978年3月。
- 菅野博史，〈法雲『法華義記』における『法華經』の構成把握
について〉，收錄於《勝呂信靜博士古稀記念論文集》，
東京：山喜房佛書林，1996年2月，頁347-360。
- 富貴原章信，〈羅什—法雲時代の仏性說〉，《大谷學報》Vol. 40，
No. 1，1960年6月。

The Hermeneutical View of Fayun's *Fahua Yij*

Lee, Hsing-ling*

Abstract

Liang Dynasty Kangzhai Temple Fayun's (法雲) *Fahuayij* (法華義記) is the most unabridged commentary of *the Lotus Sutra* in south dynasty. Regarding inspects the understading of Chinese commentaries before Tiantai Chihi's commentaries and Vasubandhu's commentary translating into chinese, it has the important research value. Fayun's annotation is according to Kumarajiva's original translation, not only sentences by the strict branch demonstrates it to the *Lotus Sutra*, also aware of the explicit methodology , summarizes various popular annotations at that time and comments their hermeneutics, except the few part annotation loses precisely, conforms to the *Lotus Sutra* essence approximately. And the partial viewpoints had the profound influence to afterward glossographers. Fayun's *Fahuayij* proposes several unique viewpoints, the hermeneutics of various dimensions including: one vehicle, four wagons, narrative strategy, forms of Buddha-bodies, incchantika, and doctrinal classification etc. Fayun has not used concepts (like Buddha nature or tathatagarbha) of Mahaparinirvana sutra to annotate one vehicle completely, it was quite different from other cotemporaneous glossographers.

Keywords: Fayun, Kangzhai Temple, *Fa-Hua Yi-Ji*, *Lotus Sutra*, Chih-i

* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

