國立政治大學中國文學系一〇九學年度第二學期

碩士學位論文

竺道生《法華經疏》與

光宅法雲《法華經義記》比較研究

A Comparative Study of Zhu Tao-sheng's *Saddharma-pundarīka Sutra Comment* and Fa-Yun's *Saddharma-pundarīka Sutra Comment*

國立政治大學
National Chengchi University

指導教授：涂艷秋 博士

研究生：范姜如 撰

中華民國一一〇年七月

DOI:10.6814/NCCU202101532

摘要

在隋・智顗（A.D.538－597）集法華思想且發展出一套完整的天臺宗體系之前，中國現存早期的《法華經》註釋書中，較有代表性為竺道生（A.D.?－434）的《法華經疏》和法雲（A.D.467－531）的《法華經義記》，本研究所欲探究之重點，即是比較於南北朝時期，竺道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》二者注解《妙法蓮華經》的注經方式與義理思想。

全文共分為七章，第一章為緒論，說明進行本研究的緣由與背景，並梳理出道生和法雲兩者在詮釋角度、思想脈絡的差異性，強化研究的可行性。第二章為竺道生與法雲思想背景的介紹，說明竺道生和法雲所處時代下的學術思潮，並以二者師承和重要事蹟為個人生平做一勾勒。第三章為注經形式比較，透過「科判形式的比較」得出二者在全經結構、品目的科判、長行與偈頌的科判三個層面的簡、繁差異；而藉由分析二者「注經用語的特色」，呈現兩者注經用語的平實解釋與創造開展。第四章為三乘觀比較，在「方便、實相觀比較」中，比較二者對於「方便」、「實相」觀的理解，進而了解道生在「方便」和「實相」觀中凸顯「一乘」實相的極致，而法雲以「雙顯」相互彰顯彼此的名相。順此，在「無三成一、開三顯一比較」中，承上節二者對「方便」、「實相」觀的理解，分析二者對於「三乘」和「一乘」的詮釋，即道生「無三歸一」唯有一乘，法雲「開三顯一」彰顯一乘。最後在「三車、四車比較」中，了解二者在「三乘」至「一乘」的進路差異，並歸納出道生的進路乃是二乘人先至菩薩乘再至佛乘，法雲分出三乘人最後歸入一佛乘。第五章為因果觀比較，在「道生的因果觀」中，探討道生在《法華經疏》如何理解《法華經》教示眾生達至一乘，以及在行因至果的實踐上的呈現方式，可知道生的因果觀為基本的因緣果報，尚未提出實踐方式和主體，但已在因果相召中點出信受般若智慧的重要性。在「法雲的因果觀」中，以「昔、今因果的比較」、「感應因果的進路」、「三車體相所呈現的因果觀」三個層面，得出法雲除基本因緣果報之外，更拓展行因至果的實踐，同時在因果相召中則強調感應佛、聖的重要性。第六章為判教與佛身觀比較，在「道生的『四種法輪說』與法雲『始終為義』的判教」中，討論兩者對於《法華經》在判教中的定位。在「佛身的『感應』與法身的非『常住』」中，探討兩者如何理解《法華經》中的佛身，以及佛生與眾生間的作用。

關鍵詞：《法華經疏》、《法華經義記》、竺道生、法雲、《法華經》

DOI:10.6814/NCCU202101532

目次

第一章、緒論.....1
第一節、研究動機與目的.....1
一、 注經形式.....2
二、 義理思想.....6
三、 兩者之間內容的承繼與轉化.....9
第二節、研究範圍與研究方法.....10
一、 研究範圍.....10
二、 研究方法.....11
第三節、前人研究回顧.....12
一、 法雲、竺道生其人的研究.....12
二、 《法華經》注本整體性的研究.....13
三、 竺道生《法華經疏》的研究.....15
四、 法雲《法華經義記》的研究.....18
第四節、章節安排說明.....27
第二章、竺道生與法雲思想背景的介紹.....29
第一節、竺道生思想時代背景.....29
第二節、竺道生個人生平.....41
一、 竺法汰的本無異宗.....42
二、 僧伽提婆的阿毘曇思想.....43
三、 鳩摩羅什大乘之說.....44
四、 提出「闡提成佛說」.....46
第三節、法雲思想時代背景.....48
一、 《涅槃經》佛性說之盛行.....48
二、 成實論師的背景.....51
第四節、法雲之生平.....54
一、 師承不同所長的僧人.....54
二、 重要事蹟：撰成實義疏、講述《注大品經》、參與〈神滅論〉討論.....56
第三章、注經方式的比較.....58
第一節、科判形式的比較.....58
一、 全經結構的比較.....59
二、 品目的比較.....72
第二節、注經用語特色.....81
一、 道生注經時的用語特色：合、自下.....81
二、 法雲注經時的用語特色.....83

DOI:10.6814/NCCU202101532

第四章、三乘觀比較.....90
第一節、道生和法雲的「方便」、「實相」觀比較.....90
一、 道生的以「方便」彰顯「實相」.....90
二、 法雲的「方便」與「實相」相輔相成.....93
第二節、道生「無三歸一」和法雲「開三顯一」的比較.....102
一、 道生的「無三歸一」.....103
二、 法雲的「開三顯一」.....104
第三節、車乘的比較.....107
一、 道生的「三車說」與「四車說」.....107
二、 法雲的「四車」說.....112
第五章、因果觀比較.....115
第一節、道生的因果觀.....115
一、 因果定義.....115
二、 因果相召.....116
三、 由「因」至「果」的進路.....117
第二節、法雲的因果觀.....118
一、 昔、今因果的比較.....118
二、「感應因果」的進路.....123
第六章、判教與佛身觀比較.....134
第一節、道生「四種法輪」與法雲「始終為義」的判教.....134
第二節、佛身的「感應」與法身非「常住」.....142
第七章、結論.....148
第一節、研究成果.....148
一、 注經方式簡要與繁複的差異性.....148
二、 三乘觀「凸顯一乘」與「藉三顯一」的思想.....150
三、 因果觀的基礎與拓展.....152
四、 判教和佛身的常住與同歸.....153
第二節、研究侷限與未來展望.....153
一、 不同的版本對比.....153
二、 判教、佛身觀的比較.....154
三、 承繼與轉化.....154
參考書目.....155

DOI:10.6814/NCCU202101532

表次

表格 一：竺道生全經科分表.....65
表格 二：法雲全經科分表.....65
表格 三：〈方便品〉十種法說與〈譬喻品〉十譬關係表.....68
表格 四：〈化城喻品〉〈方便品〉〈譬喻品〉〈信解品〉對照表.....71
表格 五：〈見寶塔品〉與〈妙莊嚴王本事品〉品目分段.....76
表格 六：〈神力品〉的長行科判.....78
表格 七：法雲〈序品〉偈頌之科判整理.....80
表格 八：權智與實智在五經中的分別.....138

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532

第一章、緒論

第一節、研究動機與目的

就《法華經》的漢譯本而言，《法華經》在中國目前現存的漢譯本共有三種，一為西晉．竺法護（A.D.233－316）所譯的《正法華經》十卷，二為姚秦．鳩摩羅什（A.D.344－413）翻譯的《妙法蓮華經》八卷，三則為隋．闍那崛多（A.D.523－600）、達摩笈多（A.D.?－619）共譯的《添品妙法蓮華經》七卷，而在三種譯本之中，以鳩摩羅什翻譯的《妙法蓮華經》最為流行，中國許多的《法華經》註釋書皆依此譯本為主。[1]而從《法華經》的思想史脈絡視之，中國對於《法華經》內容的探討，始自西晉．竺法護的《正法華經》，但就經本身較為全面性的深入研究，則待鳩摩羅什《妙法蓮華經》譯出後，而有更進一步的了解。[2]其中，在隋．智顗（A.D.538－597）集法華思想為大成、發展出一套完整的天臺宗體系之前，在中國現存早期的《法華經》註釋書中，較有代表性為竺道生（A.D.?－434）的《法華經疏》和法雲（A.D.467－531）的《法華經義記》。前者提倡「闡提成佛說」、「頓悟說」，肯定一闡提亦有佛性且終能成佛、批判主張階段性開悟的「漸悟說」[3]；後者與開善寺智藏、莊嚴寺僧旻並稱「梁代三大法師」，所詮釋和提倡的法華學說流行於南北朝時代。此時期法華信仰之興盛，大致可分為通向民間感應式的信仰與觀音形象崇拜，民間感應式的信仰，若從梁．慧皎《高僧傳》中多可見信仰者的感應事例[4]，彰顯對於經典內容之崇拜；而有關救苦救難的觀世音形象，則源於《法華經．觀世音普門品》內容，強調授持《法華經》的重要性。[5]而此二者法華信仰並非本文所欲探討之重點，故暫不處理，本文所欲探究之重點，即是南北朝時期注經家注解《妙法蓮華經》的詮釋方式與義理思想，以竺道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》比較思想為對象，其理由如下：

---

[1] 〔日〕菅野博史著，池麗梅譯：《《法華經》──永遠的菩薩道》（臺北：靈鷲山般若出版社，2005年），頁 23-24。

[2] 〔日〕平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 296。

[3] 〔日〕菅野博史著，池麗梅譯：《《法華經》──永遠的菩薩道》（臺北：靈鷲山般若出版社，2005年），頁 29-30。菅野博史提到，竺道生為鳩摩羅什之門下，汲取曇無讖所譯《大般涅槃經》的思想，肯定一闡題也有佛性、最終也能成佛；此外，道生亦批判主張階段性開悟的「頓悟說」，認為佛的真理乃是不可分割的。

[4] 〔梁〕慧皎：《高僧傳》卷 12。（《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 406 下 27-頁 407 上 1)。《高僧傳》卷 12。（《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 407 中 4-9)。

[5] 李玉珍：〈法華信仰的物質性傳播：《弘贊法華傳》的經本崇拜〉（臺灣：臺灣宗教研究，2014 年 6 月），第 13 卷 1 期。頁 14-15。

DOI:10.6814/NCCU202101532

一、注經形式

（一）經題解釋

竺道生的《法華經疏》現今為最早留存的法華注疏，而法雲《法華經義記》，則是南朝最流行的注疏，兩者在注經的形式層面有著簡要與細密的差異。竺道生《法華經疏》的注解方式並非逐字逐句解說，而是以一種摘要式的手法評點《法華經》經文，且觀點散見於中各個品目中。[6]如同樣是對於「妙法蓮華經」字詞的解釋，道生在釋經題處解釋時，僅針對「妙法」、「蓮華」、「經」字詞作概要式的闡述，並以般若學的角度說明何以言「妙法」，以及「蓮華」之美譬況「無三歸一」的內涵，較側重於「蓮華」之「蓮子」，即強調破除「三乘」之別而凸顯唯有「一乘」的思想。而法雲則進一步地詳述「妙法」、「蓮華」、「經」三者的意義，並以「因果雙談」的角度去談「妙法」和「蓮華」，藉昔今「因果」的麁精推導出今日「妙法」的特點，更強調「因果」應兩法俱稱，如「蓮華」應「花」、「實」並重，藉由雙談「因果」二者，彰顯今日一乘妙法。換言之，法雲的注解方式相較於道生的簡要式注解，則是更為細緻、全面，並在解釋字詞時多有個人之見解，就其注解的文字內容與篇幅而言皆超過於道生[7]，由於法雲採取這種逐章句、字詞的注經方式，使得《法華經義記》內容更為充實，而在注解《法華經》時亦重視品目間環環相扣的結構性和共通性。

（二）各品目間的注經

道生在《法華經疏》各品目間的注經方式，主要先解釋品目的名稱，再根據經文的內容，擇取重要字句作概要式解釋，然而，並非每一品目皆有完整的詳注，有些甚至只有解釋品目的內涵，並未對經文內容中其他的「長行」和「偈頌」有所闡發。如〈妙莊嚴王本事品〉和〈普賢菩薩勸發品〉即只有針對品目名稱的概論；〈授學無學人品〉中，道生的注解只有針對不同對象授記何以有前後之別作解釋；又如〈持品〉中，只注解了藥王菩薩等諸大士能受持《法華經》，使其在後世流通，以及經文「於異國土」的意涵為何，便再無額外的注解；再如〈囑累品〉中，只注解何以立此品目之緣由，相較於法雲在這三品之中所注之內容，可謂甚少。

---

[6] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁 84-86。

[7] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁 100-102。

DOI:10.6814/NCCU202101532

而法雲在《法華經義記》各品目間的注經方式，則採取對於章句段落和字詞解釋作一完整的詳注，並有著層層開科的特色。如〈見寶塔品〉中，法雲先針對〈見寶塔品〉此品，詳述在《法華經》中所代表的意義，再自行將經文的長行之敘事，按照次序分成二十個段落，並為此二十個段落分別安設重點標題，像是第一為「經家敘寶塔之相」、第二為「塔中出聲讚嘆釋迦」、第三為「大眾起疑」等等，此不僅呈現條理分明的風格，又彰顯法雲個人對於經文本身獨特的詮釋，又如在〈妙莊嚴王本事品〉中亦將敘事分為六個段落，第一「先明事本」、第二「稱歎二子有深德美行」、第三「明雲雷音王佛為說《法華》」、第四「正明二子化父本事」等等，其中又在第四「正明二子化父本事」分為三段敘事，足見法雲在個品目中，喜以層層開科的方式將經文做細緻之分判。此外，值得注意的是，法雲在各品目之間同時亦表現環環相扣的對應結構，使其科判的詮釋不囿限於單一品目，而是具有相互呼應、補充的特點，進而使科判的章句型式彰顯出完整之面向。舉例而言，法雲在對〈譬喻品〉科判中，先將〈譬喻品〉開為十譬，並以此呼應前一品〈方便品〉的偈頌：

> 「舍利弗若國邑聚落」自此下盡一百行偈，是第二正為中根人譬說開三顯一，亦有兩段，如向所明第一是長行，第二是偈頌。今就長行之中自有兩段：第一是開譬，第二是合譬。今就開譬之中凡開十譬，即譬上方便品中十種法說也。[8]

法雲認為從《法華經》經文「舍利弗若國邑聚落」以下之一百長行和偈頌，是用「譬喻」的方式譬說故事以闡明「開三顯一」之理。而在長行之中分為兩部分，第一部分為開出譬喻之處，第二部分則為法雲將第一部分以外之經文，與第一部分所開出譬喻之處作呼應。若以〈譬喻品〉中所開出的十譬視之，其和上一品〈方便品〉的十種法說相互對應，因十譬經文繁複且多為類似對照之句，今取前五譬析之：

> 十譬者：第一從「若國邑聚落」竟「或至三十在此宅中」，名為宅主，亦詔為總譬，總譬諸佛縱論三世、橫辨十方，故言總也。自餘九譬唯明釋迦。若如此者唯有二譬，今總別合數，故有十譬也。今者第一舊言宅體，今意不然也。此即譬上〈方便品〉中「今我亦如是安隱眾生故」下有兩行偈，明釋迦同諸佛先三後一，明化主義也。[9]

[8]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 上 27-中 3)
[9]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 中 3-10)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第二從「長者見是大火」竟「無求出意」，呼曰長者見火譬，此則譬上〈方便品〉中「舍利弗當知我以佛眼觀」有四偈，明佛在法身地，見眾生為五濁所昏。[10]

第三從「舍利弗是長者作是思惟，我身手有力」竟「視父而已」，詔為長者救子不得譬，此即譬上〈方便品〉中「我始坐道場」六行半偈，明佛用大乘化眾生不得之意也。[11]

第四從「爾時長者即作是念，此舍已為大火所燒」竟「諍出火宅」，詔為長者用三車救子得譬，此即譬上〈方便品〉中「尋念過去佛所行方便力」有十一行偈，明如來用三乘化得眾生。[12]

第五從「是時長者見諸子等，安隱得出竟無復障礙」，詔為長者見子免難譬，即譬上〈方便品〉中第五「舍利弗當知我見佛子等志求佛道者」一行偈，明如來見眾生五濁障除、大乘機發。[13]

法雲以「十譬」的名義，將《法華經》〈譬喻品〉火宅譬故事內容的文句，先作段落上之分割。如前五譬分別為「宅主譬（總譬）」、「長者見火譬」、「長者救子不得譬」、「長者用三車救子得譬」、「長者見子免難譬」，從譬喻的名稱視之，可知法雲清楚地以標題式摘要段落重點，彰顯出經文故事每一段落中的情節。接著，在分判經文段落所屬之譬喻內容後，法雲進一步將此對應〈方便品〉的偈頌，如「宅主譬（總譬）」對應原〈方便品〉偈頌「今我亦如是，安隱眾生故，以種種法門，宣示於佛道。我以智慧力，知眾生性欲，方便說諸法，皆令得歡喜。」[14]；最後，說明〈譬喻品〉此段除了敘述釋迦摩尼佛以火宅之喻向眾生闡明「先三後一」之義、本身為渡化他者之主外，更和前一品〈方便品〉提到佛因以智慧力了知眾生習性、欲望，而以種種方便法門宣說佛法的內容呼應；又如其他「長者見火譬」、「長者救子不得譬」、「長者用三車救子得譬」、「長者見子免難譬」等，各自皆有其對應譬說的〈方便品〉偈頌，而在譬說之後更有一佛欲說闡發的涵義。是故，從法雲於此科判的方式，可觀察出先「分判經文段落」，到「連結前一品目內容」，再「說明譬喻意涵」的敘述模式，這樣的模式可謂繁複細密，不僅條理清晰，更使品目間具有一種環環相扣的互文性。

[10]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 中 10-13)
[11]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 中 13-17)
[12]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 中 17-21)
[13]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 中 21-25)
[14]〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷 1。(《大正藏》冊 9，第 262 經，頁 9 中 21-24)

DOI:10.6814/NCCU202101532

（三）整體的組織分科

道生和法雲在整體的組織分科上，亦有著注經方式的差異，道生雖未以三分科經中「序」、「正說」、「流通」的敘事模式進行科判，但已在萌芽之階段。如道生在經題處提到：

> 此經所明，凡有三段。始於序品，訖安樂行，此十三品，明三因為一因。從踊出，至于屬累品，此八品辨三果。從藥王終於普賢，此六品均三人為一人。斯則蕩其封異之情，泯其分流之滯也。[15]

就《妙法蓮華經》二十七品的內容，道生將其分為三個部分，首先是〈序品〉到〈安樂行品〉，其次為〈踴出品〉到〈囑累品〉，最後是〈藥王本事品〉到〈普賢勸發品〉。此三個部分主要闡述「三因」、「三果」、「三人」的差異是為方便而非實相，眾生依據根性不同雖有不同的成佛之因果，然而，在成佛之路上終同歸於「一」的思想，換言之，即是由「三乘」到「一乘」的權實觀。如「三因為一因」說明的是不同根性之眾生有其成佛之因，但此「因」之分別只為佛教化時而施行之權便，並非所化之佛法本身有所差異；「三果」則由三乘人所修行功德之壽和佛壽的差異，凸顯「佛果」的常住究竟，即道生於〈踴出品〉開頭所言「此品，壽量之胤序。欲明三果為一果也」[16]、「此品為果作序。宜言大身菩薩從地踊出。彌勒懷疑。斯處不別。彼亦顯常住之旨也」[17]；至於「三人」之處，則說明三乘人於修行後終能同歸一乘之理。要而論之，道生在經題處即闡明了自身對於經文的整體性理解，雖未以「序分」、「正宗分」、「流通分」三科分經的方式進行科判[18]，但將《法華經》整體內容以「因」、「果」、「人」等分出各自段落重點的方式，已有著約略架構之分判。

法雲《法華經義記》於整體的組織分科部分，具體地分為「序」、「正說」、「流通」三段，並又各自層層開科，如在第二層處分別開出「通序」、「別序」、「因」、「果」、「自行流通」、「化他流通」，又如在第三層將「通序」、「別序」各分為五段，「因」、「果」各開為四段，而「化他流通」與「自行流通」又各開三段，法雲透過層層科判之解析與細分，凸顯條理分明、井然有序的詮釋特點。此即「三

[15] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 14-17)
[16] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 14 上 9)
[17] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 14 上 10-11)
[18] 〔日〕橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上冊（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 271。

DOI:10.6814/NCCU202101532

分科經」[19]的科判，藉由此科判，說明了各科的名義，以及身為注經者的法雲如何看待整體的組織分科。此外，法雲在析分每一層之內容時，會以一種固定之模式、章法，分判段落之間的關係，如從「明因」、「辨果」的第二層中開出「開三顯一」、「開近顯遠」兩個主題，其後又各開為四段，在「開三顯一」和「開近顯遠」的四段中同時有著「動執生疑」、「懷疑致請」、「斷疑生信」的次序，足見法雲試圖讓自身的詮釋呈現並列相呈、井然有序的特色。換言之，法雲對《法華經》的分層科判在章句形式上，呈現從摘要到細說、由麁分到精密的風格，亦呈現層層分明的敘事模式。

綜而論之，道生與法雲的注經方式在「經題的解釋」、「各品目間的注經」、「整體的組織分科」方面上存在著差異，也各具不同特色。其中，可發現法雲在道生注經基礎上，更進一步開展出個人獨特的注經方式，從上文例子即可知，法雲不單僅有「三段開科」的科判方式，亦存有品目間前後呼應的科判統整，然而，前賢學者對於法雲《法華經義記》章句型式之研究，雖在大方向上點出了法雲的分層科判模式，以及具有條理分明、井然有序的注經方式，卻少有比較從道生到法雲注經形式的轉變，以及法雲對於品目之間具有相互串聯的內容如何影響義理思想的詮釋？而此皆為本文所欲整理研究與補足之處。

二、義理思想

在前人研究中，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》針對《法華經》本身所開展出的思想議題，無論是在判教、一佛乘思想的權實觀、因果等等的討論上，雖各有其個人之觀點和義理詮釋的差異，但兩者在南北朝法華思想的進展上皆實為重要。而道生與法雲之重要性究竟如何分界？兩者義理之相承又是如何開展？皆為南北朝佛學研究的一項重要開展，前人雖對此已有初步的研究，然尚未有以學位論文進一步深究比較兩者，故本文冀以藉由比較兩者注解《法華經》的義理思想，進而勾勒出法華思想研究的深度。兩者差異如下：

（一）判教

[19] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013年），頁 111-112。李幸玲提到，法雲的《法華經義記》是最早對《法華經》進行「序分」、「正宗分」、「流通分」三分科經的注本。而「三分科經」為佛教常見的經典詮釋方法，其目的為通過科判離清全經，進而達到綱舉目張的效果。

DOI:10.6814/NCCU202101532

道生《法華經疏》在開卷處即言及「四種法輪」——「善淨法輪」、「方便法輪」、「真實法輪」、「無餘法輪」的高下次第[20]，道生將《法華經》的地位安置在二乘教「方便法輪」與《涅槃經》「無餘法輪」之間，排第三的「真實法輪」指的是《法華經》，有著將二乘會歸於真實一乘的意趣，強調其破方便教顯真實一乘的主旨。[21]而法雲在《法華經義記》中提出一種如來說法時序，先是《阿含經》，其次是《大品般若經》，《法華經》為最後時教。[22]學者認為依此架構，《法華經》應為義理最深圓的經典，但此判教學說當看是否涉及《涅槃經》，若無涉及《涅槃經》，則終於《法華經》的「一乘因果大理」；若有涉及《涅槃經》，則《法華經》後再以《涅槃經》談論佛性常住，換言之，說《法華經》為第一是有條件的。[23]由此可知，道生和法雲對於《法華經》判教的看法並不完全一致，這或許和兩者所受學之思想，以及當時時代盛行的思想不同而有所差異，其中法雲之判教，更需考察注經時是否受到《涅槃經》之影響，而此亦為於差異中可延伸探討之處。

（二）一佛乘思想

在一佛乘思想部分，道生在《法華經疏》經題所提到「明三因為一因」、「辨三果」、「三人為一人」[24]，在敘事結構上運用「破三成一」的敘事策略，以三乘方便與一乘真實對舉，以呈現《法華經》所一再強調「一乘義」的思想。[25]就權實關係而論，道生認為三乘只是「虛偽」之說，故《法華經》並非「開實」使「權」自去，而是藉由「去權」來「成實」，即破除三乘之虛相，令真言常住。[26]而法雲在《法華經義記》則以「開三顯一」的敘事，看待三乘和一乘的關係，法雲並未全然否定過去之三乘，雖過去與現在，有「麁奇」之別，只說今日以更開闊之視野含納萬善，以證得一乘妙法。至於在「開三顯一」背後的權實觀，對法雲而言，「真實」與「方便」是一組同時存在的概念，若無「真實」的提出，也就沒有「方便」的存在，之於昔日，由於沒有「一乘實相」的提出，所以「三乘教」即是真

---

[20] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1：「凡說四種法輪。一者善淨法輪。謂始說一善。乃至四空。令去三塗之穢。故謂之淨。二者方便法輪。謂以無漏道品。得二涅槃。謂之方便。三者真實法輪。」(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 19-22)

[21] 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 54-55。

[22] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 572 下 9-17)

[23] 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 58-59。

[24] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。 (《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 14-17)

[25] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 93-96。

[26] 范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年），頁 66-67。

DOI:10.6814/NCCU202101532

實，而今日因為《法華經》開了門，使得「實相」顯出，才映出當時的說法是「方便」。[27]

（三）因果

道生和法雲雖皆以此作為詮釋《法華經》「一佛乘」思想的基礎，但於細部仍有所差異。道生雖存在著以「一因一果」去理解《法華經》的一乘思想，但在經文注解時並未系統性地論述，只在分科時作為《法華經》思想的前緣理解。如道生《法華經疏》在釋經題處曾提到「明三因為一因」、「辨三果」，主要是從《法華經》的經旨和授記對象來說明，依經旨有「教法權實」、「根器利鈍」和「先三後一」；依授記對象則分為「利根」、「中根」、「鈍根」的眾生，並以不同法門來引導，然而法本身並無分別，是為了接應不同根性的眾生才有教法的分別，眾生成佛無有三因之分，借此說明眾生皆有成佛之因。「辨三果」即「明三果為一果」，透過修行功德言三乘人之壽量有限且不及佛壽，對比出佛果究竟。[28]而在法雲《法華經義記》中，法雲比起道生更具有系統性地談因果，例如，在序說時即點明因果二者為經文內容之正說，並認為應「因果雙談」，即因果二者兼具妙法之意涵，不可偏廢一者，一乘所包含的不只是「因一」，也包含「果一」；此外，法雲更發展出以「權」、「實」二智來談因果的論述，區分了「三乘」與「一乘」的不同，並比較在《法華經》中一乘思想中「一因一果」於昔日、今日的差異，這種說法拓寬了道生以往對於《法華經》的解釋，也彰顯法雲個人詮釋的特點。

（四）佛身觀

道生於《法華經疏》中未特別在注解時強調「佛身」之概念，但在法雲《法華經義記》中則對於「佛身」有著諸多的討論，更延伸出「妙果體用」、「神通延壽」、「十方相望」等命題，可知佛身觀思想是法雲個人獨特開展出的義理詮釋。其中較為值得注意的是，法雲「神通延壽」說繼承了竺道生《法華經疏》的說法，但道生只以神通力的化現為佛壽，沒有法雲延壽留住的內涵，而法雲在佛壽、佛之「法身」、「應身」關係上的詮釋，或是佛身觀和判教的關聯性，以及「佛身」是為「無常」還是「常住」，都仍是需要再去探究之處。

[27] 范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年），頁 68-73。
[28] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 93-96。

DOI:10.6814/NCCU202101532

綜上論之，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》在義理思想上，對於《法華經》的詮釋，無論是判教的安置、「一乘」與「三乘」的理解、一乘思想的權實觀念與因果論、佛身觀，皆存在著或大或小的差異，而本文試圖在此差異性上進一步比較、梳理出兩者注解時的詮釋角度、思想脈絡，並作一整體性的考察研究。

三、兩者之間內容的承繼與轉化

誠如前文所述，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》兩者無論是注經形式或是義理層面皆存在著異同之處，本文之所以採取「比較」之研究進路，目的在於藉由比較兩者對於《法華經》的詮釋異同，凸顯兩者之間內容的承繼與轉化，並疏理出南北朝時期法華思想的進步與開展。正如方廣錩於〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉中提到，關於《妙法蓮華經》的注疏，敦煌遺書中現存的注疏 14 種，出於盛唐以前和盛唐佔據多數，說明《法華經》或曾流行於魏晉南北朝與盛唐，且對於佛教具有影響力[29]。而道生和法雲二者的《法華經》注疏正是考察南北朝時期法華思想的理想參照，就兩者注本出現的時間點、注經風格視之，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》雖於時間上有前後之分，風格上有簡繁之別，但經對讀、比較兩者之注經內容後，會發現《法華經義記》在注經形式、內容義理上和《法華經疏》仍有著相似之處；換言之，在兩者注經的繁簡差異中，或許對於《法華經》仍存在著類似的思想觀點、詮釋方向，《法華經義記》本身在注經形式上，或許亦存在著承繼《法華經疏》的面向、或是受其影響，並在此基礎上轉化、修正前人之說，同時開展出自身的注經方式。

舉例而論，法雲在道生簡潔科判的基礎上，開展出更為繁複的注經方式，其進行「長行」與「偈頌」之科判，以及詮釋、解析經文時，多有著自行創發之術語。如法雲為使〈譬喻品〉內容與〈方便品〉之偈頌有對應扣合的關係，在難以完美彼此串聯時，法雲會使用一些自行創發的科判術語圓滿己說。像是法雲對〈譬喻品〉經文共分出十譬，其中第六譬「長者見子出難譬」、第七譬「諸子索車譬」，原同樣該為〈方便品〉中第六、七作譬，然若按照順序闡發，未能完全合乎偈頌的排序，是以法雲便利用「超為」（超前）、「追為」（追述）的語詞，使次序對調，以便合乎自身的說法。這種在長行中以「超為」、「追為」前後呼應各品目間的關聯性，或是偈頌中以「超頌」、「追頌」完整自身對於經文的解釋，不時出現於法

[29] 方廣錩：〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》（臺北：中華佛學研究所，1997 年）第 10 期，頁 226。

DOI:10.6814/NCCU202101532

雲的注經過程，使得法雲多有超出經文本身的詮釋，同時凸顯每一品目之間的共通結構性、前後關聯性。

再者，法雲在相對道生更為詳實的注經內容中，又多增加個人對於《法華經》的「創造性詮釋」[30]，這些「創造性詮釋」深具特色，乃前人所未發，而經文亦未提到之處。此外，法雲也提出一種「感應因果」的因果觀，帶出因果規律中除了一般同性相招的「習因」、「習果」外，還有著能致樂受的「報因」、「報果」，以及感招於聖人的「感應因果」，其中「感應因果」正是小乘根機的「先心」能感大乘善的關鍵。

綜上論之，道生和法雲注解《法華經》之內容雖有所異同，但彼此也存在承繼、轉化的關係，回顧前賢學者的研究，較缺乏對於道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》兩者的細部比較，多著墨於科判時章句段落的概要式比較，職此是故，本文將著重於道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》各品目間文獻的對讀，望能梳理出法雲《法華經義記》對道生《法華經疏》注經形式、義理轉化之處來，更彰顯法雲除了從道生注經內容汲取智慧外，更開出另一種獨到的注經方式與個人詮釋，以及法雲於南北朝時期法華思想開展面的貢獻。

第二節、研究範圍與研究方法

一、研究範圍

依本文題目定為〈竺道生《法華經疏》與光宅法雲《法華經義記》比較研究〉，故所設立之研究範圍，主要以收錄於《卍新纂續藏經》冊 27 的竺道生《法華經疏》2 卷、《大正藏》冊 33 的法雲《法華經義記》8 卷兩本法華經注疏為研究對象之主體。其中，道生《法華經疏》、法雲《法華經義記》兩本法華經注疏所參照之漢譯本，皆為鳩摩羅什所譯二十七品的《法華經》，缺少〈提婆達多品〉，故主要以此二十七品內容和《法華經疏》、《法華經義記》比較、對讀，以探討兩本注疏針對同一漢譯本經文所彰顯不同的思想詮釋。

[30] 本文所提的創造性詮釋，並非指傅偉勳先生所言「創造詮釋學」的五個步驟和層次──「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「必謂」，而是單指法雲以個人之主觀觀點詮釋經文內容，以及在經文未有提及之處加上己身見解。有關傅偉勳先生「創造詮釋學」理論於佛學應用之實例，可參看傅偉勳：〈《大乘起信論》義理新探〉，《中華佛學學報》（臺北：中華佛學研究所，1991 年），第 3 期，頁 120-147。

DOI:10.6814/NCCU202101532

除此之外，本文亦將與道生《法華經疏》、法雲《法華經義記》旁及的敦煌殘卷列為研究範圍之內，因於敦煌遺書中，同樣有著題為《法華經疏》、《法華經義記》的寫本。如收入於《大正藏》冊 85 題為《法華經疏》的 S.2439、S.2463、S.520，雖作者和原著卷數不詳，然所疏之內容，皆為鳩摩羅什所譯之《妙法蓮華經》，本文將進一步比對道生《法華經疏》和敦煌殘本《法華經疏》之內容，以確定是否為道生《法華經疏》之同本異抄；而收錄於《大正藏》冊 85 題為《法華經義記》的 S.2733、S.4102，以及未收錄於中國大藏經的 P.3308、傅圖本 28 號，據前賢學者考察雖皆非法雲所撰，然亦可作為探討南北朝法華經注疏議題的參照對象，其中令人值得注意的是，傅圖本 28 號本身和 P.3308 內容尚不僅有所重疊，更於保存之行數上超出 P.3308 甚多，學者考察其成書年代，有著早於法雲《法華經義記》的可能，從其詮釋〈方便品〉時和法雲《法華經義記》的語詞使用、詮釋觀點異同處視之，作者或為南北朝時期涅槃師，是以本文在處理法雲《法華經義記》注經觀點時，將進一步探究傅圖本 28 號和法雲注疏之間的詮釋觀點。

至於其他有關竺道生和法雲的個人生平事蹟、交遊往來、時代背景，以及學術思想背景等等，則參照《高僧傳》、《續高僧傳》、《弘明集》、《出三藏記集》等文獻記錄，以考察竺道生和法雲於當時時空背景下所盛行的學術風氣和個人之學術思想脈絡。

二、研究方法

首先，本文採取文獻分析之研究，在注經形式部分，細究道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》注解《法華經》時使用之方式，如整體組織的理解、敘事模式的次序、章句段落的分科，以及用詞語彙的創新，透過對於注經形式的分析，呈現出兩者注解《法華經》時各自的風貌與特色；而在注經內容上，爬梳道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》對於《法華經》每一品目經文的注解、詮釋，如道生和法雲在釋經題處對於「妙法」、「蓮華」的解釋、或是於〈序品〉、〈方便品〉等品目開始時所作的綱要式解析，抑或是著名法華七喻——〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈藥草喻品〉、〈化城喻品〉、〈五百弟子受記品〉、〈安樂行品〉、〈如來壽量品〉中，對經文故事背後佛學思想的理解與分析，本文冀以文獻分析之研究方法分析、歸納出道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》兩者各自所闡發的要點。

其次，在上述細部文獻分析後，再以比較研究之方式，比較道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》在注經方式與義理思想上的異同，如於前人研究中已提到

DOI:10.6814/NCCU202101532

兩者對於《法華經》在注經分科方式的簡繁、注經詞彙用語的使用、之於《法華經》判教的看法、如何詮釋《法華經》之一乘思想，以及在《法華經》一乘思想下所開展出的「方便」與「實相」之見解和因果論等等，皆為本文所欲比較的範疇。

最後，以思想史脈絡考察之方法，探討道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》於中國佛學思想史脈絡中，作為《法華經》注本的「承繼」和「轉化」關係，並梳理出兩者注解《法華經》之於當時時空背景下所貢獻之法華思想。

第三節、前人研究回顧

一、法雲、竺道生其人的研究

陳沛然在《竺道生》[31]一書中說明竺道生「佛性論」的理論基礎和評價，提到道生之於中國佛教界的主要貢獻有二：其一，在《大般涅槃經》尚未完全譯出前，已能依據經義推論出「一闡提皆能成佛」；其二，提出「頓悟成佛說」。此二創見具備中國大乘佛學之特色，亦影響往後中國佛學義理的探討。而因竺道生之作品大多散佚，只有零散注疏流傳於世，即《法華經疏》、《注維摩詰經》、《大般涅槃經集解》三經，是以只能根據道生注疏三經，掌握道生的思想輪廓。陳沛然認為，此三經之主題顯示道生的思想從般若學而走向涅槃學，並建構自身之「佛性論」，《法華經疏》在此發展中雖是討論佛性之經典，但並非討論第一序的佛性內容，而是把重點放置在第二序佛性，即佛意、佛之本懷上，「開權顯實」、「開三顯一」才是《法華經》所要呈現的討論核心。

劉果宗在《竺道生之研究》[32]中，以「生平事蹟」和「思想探討」兩部分研究道生。其中，和《法華經疏》相關之討論，劉果宗在道生判教學分析上，說明道生在《法華經疏》卷首所立的四種法輪，已俱備後世判教學的形式，並舉例日本諸學者如橫超慧日等人，研究中國歷代法華章疏著作，在現存法華章疏中皆以道生《法華經疏》為最古；此外，與道生同時之慧觀，其五時之判教比道生所立的四種法輪更為完整、精細，從時間上推斷，道生應早於慧觀。劉果宗認為此說明道生在《法華經疏》所立的四種法輪，為中國佛教判教學最早者，並影響後世

[31] 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大出版社，2011 年），頁 3-189。
[32] 劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 1-266。

DOI:10.6814/NCCU202101532

如天臺、賢首之判教學，而道生在中國佛學上的地位，由此可知不僅僅為「頓悟義」的立說，更為後世判教的創始。

謝東志在《南朝僧人法雲之研究》[33]中，針對法雲進行個案的研究，從法雲的家世、生平交遊、修學時期、於南朝梁的活動，以及佛陀觀的探討，對法雲作一完整性的討論。其中，謝東志提到法雲思想有著兩方面的成就：其一為《成實論》，在當時被稱為三大成實論師之一；其二為《法華經義記》的影響，後世如吉藏、智顗、灌頂、湛然等人，皆以法雲《法華經義記》作為對象，進行討論，此外，法雲對於後世之影響並不局限於國內，日本聖德太子之《法華義疏》亦參考《法華經義記》的內容。由此可知，法雲不僅於南北朝佛教的發展史上有著承先啟後的作用，在日本佛教史上也有著重要的地位。

胡垚在〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉[34]提到，南朝梁時對於〈神滅論〉的論爭活動，法雲於當時雖未擔任大僧正一職，但從上書啟奏到後來發動王公朝貴對范縝〈神滅論〉展開筆伐，法雲皆於過程中擔任重要的核心人物，亦發揮其作用。胡垚認為，從此事件開始，法雲才慢慢成為佛門之重要人物，最終方能成為梁代的大僧正。

綜而論之，在道生、法雲其人的研究中，可知兩者各有在中國佛學史上的思想脈絡與成就貢獻，但其中亦尚有可探究之處，如《法華經疏》在道生思想從般若學而走向涅槃學，建構自身之「佛性論」中占據了什麼樣的位置？或是《法華經義記》的思想內容在南北朝佛教史中，如何發揮承先啟後的作用？此皆有待進一步的考察。

二、《法華經》注本整體性的研究

菅野博史在〈日本對中國法華經疏的研究〉[35]提到，在中國有注釋儒教經典與諸子的傳統，這種傳統促進了對佛典註釋書的撰述，而在傳統文化影響之下，中國佛教徒在展開自己的思想時，不一定會選擇獨立著書，而是為經典作注的形式來表明自身思想。在日本，天臺宗和日蓮宗皆將《法華經》做為所依經典；而

[33] 謝東志：《南朝僧人法雲之研究》（臺北：文化大學史學研究所碩士論文，1996 年），頁 1-133。
[34] 胡垚：〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉，《甘肅社會科學》（甘肅：甘肅社會科學編輯部，2010 年），第 2 卷，頁 208-210。
[35] 〔日〕菅野博史、張大拓譯〈日本對中國法華經疏的研究〉，《世界宗教研究》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2000 年），第 2 期，頁 137-141。

DOI:10.6814/NCCU202101532

在中國，《法華經》本身存在著多種的注本，是以中國對其如何解釋及其變遷變成為研究的課題，中國的法華經疏皆以鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》作為對象，主要代表作有竺道生的《妙法蓮華經疏》，光宅法雲《法華義記》，智顗《法華玄義》、《法華文句》，吉藏《法華玄論》、《法華義疏》、《法華游意》、《法華統略》，窺基《法華玄贊》，他們皆以各自的宗教和學術立場出發，進行《法華經》的研究。

李四龍在〈南北朝《法華經》注疏體例之演變〉[36]中，以天臺智顗的「五章四釋」為中心，梳理南北朝《法華經》的注疏體例。其中，道生雖未被列在智顗判教的四家舊解，但李四龍認為道生《法華經疏》在判教上將《法華經》單列一個階段，已表現出對《法華經》的重視，為後來智顗將《法華經》和《涅槃經》歸在同一階段埋下伏筆；此外，道生以「因果」概括《法華經》的主體內容，此亦為後世法華學者所承繼，直到智顗才以「本迹」代替「因果」，並以「實相」作為《法華經》的根本。而法雲《法華經義記》受慧基以「因果」對比三教與一佛乘之間關係的詮釋影響，認為《法華經》之妙，在於「一乘因果法」，相對於過去聲聞、緣覺、菩薩三教，《法華經》所講的一乘法，因果皆具備「體廣」、「位高」、「用長」，然而，智顗對於此說並不認同，認為法雲所說的「今昔」，並不能單純以時間去理解，是以智顗突破「因果」在時間方面的內涵，改從實相與本體的角度切入，為《法華經》做出新的科判與詮釋，形成佛教史上影響深遠的解經體例，即「五章四釋」。

橫超慧日在《法華思想之研究》[37]中舉出中國注解《法華經》的四大家，並說明各自的特色與四者在法華經史上的關係。其一，法雲為涅槃宗之代表人物，以道生為始，領導江南法華學而集大成者，對於《法華經》之釋義巧妙，然較為缺乏對於人間之教誨；其二，吉藏為三論宗之宗祖，走向空觀哲學的反省，以及對於江南地區偏重理論之弊，有著反撥之精神；其三，智顗為天台宗之祖，因其身在時代中歷經家庭悲難、戰爭苦患，冀以在經文中求得生存之引導，而在眾多併合「方便」、「真實」的大乘經典中，看到說明唯一真實者唯是《法華經》；其四，窺基為法相宗之宗祖，受自南北朝時代所傳來的無著、世親唯識思想影響，對於吉藏、智顗之說有著批判性理解，認為理解《法華經》應根據印度唯識系之論書作為考量。

---

[36] 李四龍：〈南北朝《法華經》注疏體例之演變〉，《宗教研究》（北京：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，2015 年），第 2 期，頁 16-25。

[37]〔日〕橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上冊（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 284-381。

DOI:10.6814/NCCU202101532

根據前人對於《法華經》注本的整體性研究，可知自南北朝以降，每一時期注解《法華經》的大家，皆具備各自的特色，注經家透過經典作注的形式來表明自身思想，是以法華注經思想在中國佛學史上的研究、變遷成為重要的研究的課題，而道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》作為早期之注本，對於後世詮解《法華經》者，不僅是參照、批判之對象，亦是注經形式和義理思想上的啟發者，故於法華注本中，占據重要之地位，值得深入研究。

三、竺道生《法華經疏》的研究

首先，有關道生《法華經疏》本身的研究，以下分別以不同主題論之。分為注經形式、內容思想詮釋問題、判教問題等：

（一）注經形式：後世科判形式的雛形

橫超慧日在《法華思想之研究》上冊中[38]，提到道生將《法華經》二十七品分為三段，從〈序品〉到〈安樂行品〉的十三品，為「三乘之因」，而此「三乘之因」是為了說明「一乘之因」；從〈踴出品〉到〈囑累品〉八品，是說明作為三乘之果的阿羅漢果、辟支佛果、佛果沒有區別，因唯是一佛乘；而〈藥王本事品〉到〈普賢勸發品〉這六品，則明白地說出三乘人唯有一人的概念。橫超慧日認為，道生以此分法將前後各品目之間的關係串聯起來，雖未達到「序分」、「正宗分」、「流通分」的三分科經，但已有其萌芽支雛形。

菅野博史在〈道生撰『妙法蓮花経疏』における注釈の方法について〉[39]中分成三個部分探討道生《法華經疏》的注經形式。首先，整理了相當於「來意」部分的存在以及分科、經文之標示、音寫語之釋義、異說之提出等注釋形式層面的部分；其次，考察偈頌解釋方法的特色；最後，探討道生對於原典釋義的基本立場與理論架構。菅野博史認為，在檢視劉宋以降的隋唐佛教經疏歷史時，經疏中所見的各種注釋方法，基本上皆沿襲自道生而來。雖然這並非意指對後世經疏直接有所影響，但在道生當時的經疏僅有少數留存的現狀下，必須要先釐清本疏中的注釋方法，奠定好基礎才能順利完成對後世注釋的比較研究。

[38]〔日〕橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上冊（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 269-271。
[39〔日〕菅野博史：〈道生撰『妙法蓮花経疏』における注釈の方法について〉，《印度學佛教學研究》（日本：日本印度学仏教学会，1990 年 12 月）第 39 卷第 1 號，頁 74-79。

DOI:10.6814/NCCU202101532

新田雅章在《法華思想》[40]一書中，逕自以三分科經「序分」、「正宗分」、「流通分」的架構，將道生所設定的科文又做進一步的細分。雖然道生在經文內容中並無闡述作者所言的內容，但從此架構可看出道生所關注的並非只有字句上的解釋，而是對於《法華經》有一種具有整體性的理解。而新田雅章也提到道生之於《法華經》的注解態度，給予以法雲為首的後世諸家許多影響，使後世注經家能更具深度、寬廣地開展《法華經》。

綜上述之，在前人研究中，道生的注經形式雖未達至「序分」、「正宗分」、「流通分」的架構，但已形成科判的基本雛形，而此雛形對於《法華經》有一整體性的理解，並影響著後世注經家如何去開展《法華經》，正如同菅野博史所言，釐清道生於《法華經疏》的注經方式，有助於後世《法華經》注疏的比較研究，而這也是本文所欲著力之處。

（二）內容思想詮釋：根機、感應、三乘的解釋

菅野博史在〈竺道生における機と感応について〉[41]中考察了道生經疏中根機的佛教用法以及思想意義。其提出佛陀經教應化多重性之根據，並釐清感應中感的主體為何，且指出為何《法華經疏》中出現諸多根機的詞例緣由。菅野博史針對「根機」與「感應」加以考察，發現和《大般涅槃經集解》中二百五十多處的道生注與《注維摩》中六百多處的道生注相比，道生在《法華經疏》中論及「根機」與「感應」思想的次數壓倒性地多。菅野博史認為，原因在於《法華經》是透過一乘至三乘再到一乘這種基本架構，來釐清釋尊如何教化引導並完成聲聞救濟的過程。尤其在〈譬喻品〉的火宅喻和〈信解品〉窮子喻中，描述了凡夫如何希求能夠發現、成熟根機，而聖人又如何應化凡夫之身的故事，此外，道生在敘述觀音菩薩救濟眾生的〈觀世音品〉中，亦曾提及「根機」與「感應」思想。

早川貴司在〈法雲の『法華義記』における「一仏乘」解釈〉[42]中比較道生和法雲對《法華經》「一佛乘」思想的詮釋特色有何不同。其認為道生將《法華經》分為三段，賦予「明三因爲一因」、「辯三果爲一果」、「均三人爲一人」的特色，而在解釋〈方便品〉的「諸法實相」的文字時，認為二乘是方便，一乘

[40]〔日〕新田雅章〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 315-318。
[41]〔日〕菅野博史：〈竺道生における機と感応について〉，《印度學佛教學研究》（日本：日本印度学仏教学会，1983 年 12 月），第 32 卷第 1 號，頁 261-264。
[42]〔日〕早川貴司：〈南北朝仏教における法華一乘思想の受容──光宅寺法雲を中心に〉《印度學佛教學研究》（日本：日本印度学仏教学会，2007 年 3 月）第 55 卷第 2 號，頁 71-74。

DOI:10.6814/NCCU202101532

為真實。此外，早川貴司認為道生對於經文的注解「若二若三、二第二乘也。三第三乘也。亦應無第一。第三不乖所以大故不無之、既無二三、一亦去矣」將「二」作「第二」,「三」作「第三」解，即第二乘為緣覺乘，第三乘是聲聞乘，將菩薩乘放在第一乘的位置上。「既無二三、一亦去矣。」一句，因為先是記述「亦應無第一」，也否定了三乘中的菩薩乘，是故道生究竟是主張一乘建立在三乘上的四車說？還是主張將第一乘和三乘中的菩薩乘視為相同的三車說？是留有爭議之處。而早川貴思亦提到道生在世的時間，是自魏晉以來般若經研究最為興盛的時代，般若經所說的「空」的思想正是當時佛教者間關注的議題。從當時的時代背景來考察，道生解釋《法華經》的態度也立足於「空無所得」的思想上，「一亦去矣」意謂著第一乘最後也應被捨去，第二乘、第三乘，以不拘泥於第一乘為最終目的。

野村耀昌在《法華思想》[43]中對於道生的「一佛乘」思想裡「三乘」的理解，認為未必可以將其單純解釋為「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」，如道生注解經文時提到「若二若三、二第二乘也。三第三乘也。亦應無第一。第三不乖所以大故不無之、既無二三、一亦去矣」，此中的第一乘為一「佛乘」，而第二、三乘為「聲聞」和「緣覺」，但在〈方便品〉題釋對「三乘」的注解又未能以「佛」、「聲聞」、「緣覺」去理解，是以野村耀昌和早川貴司提出的問題皆在道生究竟是主張「四車說」？還是「三車說」？

李幸玲在《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》[44]提到道生在《法華經疏》中從成佛之因果立論的一乘思想，提出「破三成一」的書寫策略，並解釋授記之於道生有著「心理嘉勉」、「果熟予記」二義。此外，李幸玲認為道生提出「寄土無土」的般若學淨土觀，和他在前述各品的涅槃學立場不同，這或許和道生曾受學於鳩摩羅什門下，受其中觀思想影響有關。

根據前人對於道生《法華經疏》內容思想詮釋的研究，可知「根機」、「感應」、「三乘」等內容，為研究道生法華思想之重點所在，亦為可再從中延伸、開展的命題。其中，「根機」和「感應」之詞在《法華經疏》每一品目的運用，是為值得再去探討之處，而道生對於《法華經》「一佛乘」思想裡「三乘」的理解，關

[43]〔日〕野村耀昌：〈一佛乘的思想〉,《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 194-199。
[44] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 91-99。

DOI:10.6814/NCCU202101532

係著〈譬喻品〉中應為「三車說」還是「四車說」，這或許需再從道生本之思想脈絡，以及是否有受到羅什等人影響，作進一步的考察。

（三）判教：四種法輪說

黃國清在〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉[45]對於道生《法華經疏》的判教，認為道生已在開卷部分明確地說明「四種法輪」的高下次第，並將《法華經》的地位安置在二乘教與《涅槃經》之間，其中排第三的「真實法輪」指《法華經》，闡述佛陀從一乘方便地分出三乘，將二乘會歸於真實一乘的意涵。

新田雅章在《法華思想》[46]中，認為道生《法華經疏》中的「四種法輪」說並無次第的意涵，只是道生對佛陀說教形式、順序之整理，並不能視為史實，也看不出來有著前後次序。

李幸玲在《中國中古時期法華經注本研究——以授記主題為中心》[47]中，回應新田雅章的說法，認為道生對「四種法輪」的安排次序是有意義的安排，也有著判教的意味，並非隨意或並列的關係。但道生在《法華經疏》中並未進一步說明對應這四種法輪品次或譬喻，只有依各品次進行注解，尚未針對敘事結構進入系統性詮釋的意圖。

要而論之，道生的判教說法，在《法華經疏》卷首處已以「四種法輪」說明自身的理解，大體而言，除日本學者新田雅章認為此四種法輪有無具備前後次序值得商榷，其他學者皆認同道生對「四種法輪」的次序是有意義的安排，也有著判教的意味。

四、法雲《法華經義記》的研究

有關《法華經義記》本身的研究，以下分別以不同主題討論之。分為注經形式問題、內容思想詮釋問題、判教問題、佛身觀問題、版本問題

---

45 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 41-94。

46〔日〕新田雅章：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 296-301。

47 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 86-89。

DOI:10.6814/NCCU202101532

（一）注經形式：三分科經、層層分科、特殊用詞

山田實於〈光宅・『法華義記』の述成釈〉[48]中，提到法雲《法華經義記》將《法華經》四譬喻——〈譬喻品〉火宅喻、〈信解品〉窮子喻、〈化城喻品〉化城喻、〈五百弟子受記品〉繫珠喻，視作和〈方便品〉的正法說有關聯性的「法譬雙說」，並且直到經題釋為止都以此觀點來解釋。然而，法雲在針對火宅、窮子、化城、繫珠譬喻中間位置藥草喻的關聯性則毫無論及。換言之，法雲沒能找出四譬喻和藥草譬喻的關聯性，且將之視為其他類的譬喻。山田實認為，重視科判「雙美」的法雲未能尋出藥草譬喻和四譬喻之間的關聯，問題應是在於兩者的組成情形，法雲並不是專注於經典成立與否的議題而進行注釋的，這也是為什麼法雲在注解〈藥草喻品〉時要以「述成」的段落潤飾「譬說」和當中為了形成「雙美」的判科段落。

范姜冠閎在《光宅法雲法華經義記思想研究》[49]第三章中，探討了《法華經義記》的注經形式，提到法雲的三分科經，詮解經義與科分環環相扣，此乃法雲講經獨到之處；此外，范姜冠閎認為法雲在《法華經義記》中保留南北朝時期的清談形式，除了詳細縝密的科分之外，尚存有許多「問答」和「解言」的紀錄，其中〈譬喻品〉索車義的部分分成四個部分探討，這四個部分都有好幾番問答，此部分像魏晉清談列舉一主題，由主客雙方進行討論的模式，更重要的是，《法華經義記》裡所見的行文模式，並非早先單純的「主講」和「都講」，一講一唱經、一講一問難的模式，更多見的是魏晉清談時慣用的特定用詞，在《法華經義記》中沿用，並在講經之間，多有即席問答，透露強烈的思辨風格；值得注意的是，法雲在《法華經義記》中也運用許多特殊用詞，或是個人所創發之詞，來進行經文詮釋，例如大乘機、大乘解、二乘、四乘、五乘、開三顯一（開權顯實）、開近顯遠，其中針對四車四乘說，范姜冠閎認為法雲並非第一個提出四車四乘說的人，在此之前道生已有此說。道生比起實有四乘，更主張唯有一乘，雖然法雲在結果義持相同看法，但法雲用「大乘機」，巧妙地將三乘解作一種方便漸教的存在，揭示在方便權說下循序積累背後唯有一乘的真實相。

---

[48] 〔日〕山田實：〈光宅・『法華義記』の述成釈〉，《印度學佛教學研究》（日本：日本印度学仏教学会，1975 年 3 月），第 23 卷第 2 號，頁 158-159。

[49] 范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年），頁 34-62。

DOI:10.6814/NCCU202101532

綜而論之，從前人研究中，可知法雲《法華經義記》的注經方式使用「三分科經」作為科判，並且具有層層開科的特色，學者亦注意到法雲於開科時注重結構性的對稱，並會運用一些特殊用詞自行個人之詮釋，而此亦為探討法雲注經方式時值得再去細究、開展之處。

（二）內容思想詮釋：從「三乘」到「一乘」的權實觀、因果、佛壽長遠

李幸玲在〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉[50]中提出法雲對《法華經》的詮釋重點在「三乘方便一乘真實」、「佛壽長遠」兩個議題，從前者進而延伸出因果六義、四車說、開權顯實、一闡提非失善根只是忘其一乘法體的觀點；從後者延伸出神通益物和佛法身、化身相即相望的觀點。其中較值得注意的是，法雲對《法華經》以「體」、「義」、「用」詮釋「一乘」成佛之因、果之殊勝處，且以「法說」、「譬說」、「宿世因緣說」之不同名義，說明《法華經》依上、中、下三根人授記的敘事架構，而此三說架構後亦被天臺智顗所繼承。此外，法雲完全未使用「佛性」、「如來藏」等用語詮釋《法華》一乘思想，因大乘經典立場不同，以嚴謹的態度詮釋經典。

邱敏捷在〈印順對法華經詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉[51]中提到，印順對《法華經》思想提出他的理解與詮釋，其關注點主要有：〈方便品〉：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘」、〈五百弟子授記品〉之「繫珠喻」、〈提婆達多品〉龍女之現身成佛、〈藥王菩薩本事品〉藥王菩薩本事之「燃身供佛」，這些關涉到佛性為何，如何成佛，成佛的歷程，女人可否成佛，以及燃身供佛在修行中的意義等問題。

針對上述問題，有關法雲如何詮釋與理解，邱敏捷認為在「佛種從緣起」、「繫珠喻」之觀點上，法雲在《法華經義記》的解釋主張成就佛果在於積累萬善，如經文「發一切智心」，即發成佛之菩提心，積聚萬善而臻於佛果；至於龍女「現身成佛」，關於何時可以成佛？成佛的歷程為何？女人可否成佛的問題之觀點，則因法雲《法華經義記》所參考之譯本並無〈提婆達多品〉，而未能知曉其看法；

---

[50] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月）第 16 期，頁 127-170。

[51] 邱敏捷：〈印順對《法華經》詮釋的觀點──兼與其他重要註釋家的比較〉，《玄奘佛學研究》(臺灣：玄奘大學，2012 年)，第 17 期，頁 59-92。

DOI:10.6814/NCCU202101532

至於燃身供佛的意義，在《妙法蓮華經．藥王菩薩本事品》中，敘述藥王菩薩的前身廣結善緣、勤修苦行，並以身供養佛陀的故事。爭議點主要在於佛道未成，如此捨身、傷身，是否為佛教所謂「供養」的最大意義？對此，法雲則認為燒身是一種苦行。

黃國清在〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉[52]中，透過語言文獻和義理分析的紀錄，探討《妙法蓮華經．藥草喻品》「三草二木」段的問題。黃國清認為鳩摩羅什譯本將阿羅漢與辟支佛同列為中藥草，不必然是翻譯上的問題，推測是因梵文的變動而出現不同版本，然而現存梵本以人天乘為細小藥草，阿羅漢為小藥草，辟支佛為中藥草，上藥草、小樹、大樹喻指不同菩薩位次，與此經一乘方便開三乘的意趣較能呼應。此段在三乘外多出人天乘，應與援用密雲降雨普潤草木的寓言故事有關；此外，上藥草、小樹、大樹所述菩薩實踐成就，與當時通行的一種菩薩位次說頗類似，分別代表出分心、久習行、不退轉。

其次，現存中國古代《法華經》註釋書皆以鳩摩羅什的譯本為底本，基本上未見到對「三草二木段」的內容提出質疑，他們之所以容易接受在三乘之外再加上人天乘的這種架構，一方面是因為有經文的依據，另一方面南北朝時期的判教思潮也為此開了先路。針對「三草二木段」的內容，黃國清認為中國註釋家都接受人天乘一項，註釋內容的差異主要在菩薩位階的對應上，如就道生的《法華經疏》視之，道生肯定三乘之外的人天乘，認為也是趣向佛果的法門，而對於小樹與大樹的區分，道生認為七住以下的菩薩位為小樹，八住以上為大樹；法雲在《法華經義記》的解釋，人天乘為小藥草，二乘為中藥草，以小樹喻凡夫菩薩，大樹喻初地以上的乘位菩薩，而以「藥草」為喻的意義，在於藥草是有用的植物，譬喻具有修行能力的人，而人天乘也位於匯歸一乘之列。

綜上所述，根據前人研究可知，法雲在《法華經義記》思想詮釋部分，和其他注解《法華經》者不同之處，在於「三乘一乘」和「方便真實」相應的部分、一乘因果的詮釋，以及佛壽長遠所開展出的議題。而這些不同於他者的思想詮釋，正是可與道生《法華經疏》思想詮釋內容探究的地方，並進一步比較兩者義理詮釋的異同和各自強調的觀點。

[52] 黃國清：〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀──文獻學與義理學的進路〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2005 年），頁 135-185。

DOI:10.6814/NCCU202101532

（三）判教：《法華經》的「一乘因果」和《涅槃經》的「常住佛性」

李幸玲〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉[53]提到身為鳩摩羅什的弟子慧觀，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。不同於慧觀分佛陀的教法為頓、漸二教，法雲先將經教分為當時南北地流行的通說：頓、漸及不定三教，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。依法雲的判教可知，《法華經》不及《涅槃經》究竟。法雲判定優劣的關鍵，即是在於《法華經》言佛壽長遠，不如《涅槃經》的佛身常住來得究竟圓滿。法華經的功能正如用手指示金像，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。

在法雲的詮釋重點中，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》不了解涅槃義，就其「復倍上數以為涅槃」的詮釋裡，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《法華經》不及《涅槃經》。這樣的結論受當時《涅槃》研習盛行之際的價值取向影響，但也可看出法雲對《法華經》、《涅槃經》判教的想法。值得注意的是，《法華經義記》卷七，釋〈法師品第十〉所云，可以明白看到法雲藉「今說」與「當說」，比較《法華經》與《涅槃經》究竟。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惟裡，這「明萬善皆成佛，壽命長遠」的《法華經》，畢竟只是「開涅槃先路，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」

《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。李幸玲認為，藉由此說可進一步反思，法雲是否基於判教優劣之必要，而有意識對《法華經》佛身觀進行偏離經旨原意的理解，或是純粹因「誤解」而有的詮釋。

[53] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月）第 16 期，頁 127-170。

DOI:10.6814/NCCU202101532

黃國清〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉[54]對於法雲的判教，則認為法雲在《法華經義記》中提出一種如來說法時序，因《法華經》非為法雲所宗，故很難判斷是否為其完整的判教說。黃國清提到，這種如來說法時序是先《阿含經》，其次是《大品般若經》，《法華經》為最後時教。依此架構，《法華經》應為義理最深圓的經典，在諸經講說三乘一因一果之後，闡明不二的教理、同歸的意趣，導引萬善達於極果。但仍需注意的是，法雲的判教學說當看是否涉及《涅槃經》，若無，則終於《法華經》的「一乘因果大理」；若有，則《法華經》後再以《涅槃經》談論佛性常住。要言之，說《法華經》為第一是有條件的，就順應行者根機，開三乘同歸一乘，則此經為最。然而此經只是作為講說常住佛性的前路，地位當不及《涅槃經》。

范姜冠閎在《光宅法雲法華經義記思想研究》[55]中，回應、批判李幸玲和黃國清對於法雲在各經典之次序上，將《涅槃經》地位判比《法華經》還高的說法。針對李幸玲認為法雲誤解《法華經》的涅槃義、將延長數倍佛壽等同於「涅槃」的說法，將《法華經》判為不及《涅槃經》，范姜冠閎認為以「常住」判分兩經高低仍有待商榷，因法雲在《法華經義記》中，雖未直言常住佛身觀，但仍有此一預設，只是在講《法華經》的階段為救濟眾生化為應身，仍示現生死之義，而開示數倍佛壽乃至無量壽，即是為了凸顯有更遠大之佛果可取；針對黃國清認為判定《法華經》為經中第一是有條件式、《法華經》和《涅槃經》相比只為常住佛性之前路，范姜冠閎則認為，這是一種教法「時序」的判分，而非「地位」、「價值」的判分。范姜冠閎提到，在《法華經》中並非無常住之義，而是透過常住之法身化為應身，以方便教化眾生，而在法雲《法華經義記》中，《法華經》殊勝之處並非「會物機」，而是在於運用「開三顯一」的方式巧妙化三乘歸為一乘，以及會通大、小乘的教法，法雲尚不至於將同為大乘之《法華經》判低於《涅槃經》。

綜上所述，根據前人研究的內容，可知法雲在《法華經義記》所提出的判教說法，對於《法華經》是否為義理最為圓深的經典，應考慮到是否涉及《涅槃經》，而這就必須細究《法華經義記》思想中如何詮釋「一乘因果」、「佛壽長遠」，以及法雲自身的思想背景，有無將涅槃學的思想運用於對《法華經》之詮釋？也是本文所欲探討之處。

---

[54] 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 41-94。

[55] 范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年），頁 138-143。

DOI:10.6814/NCCU202101532

（四）佛身觀：「神通延壽」、「十方相望」說，以及佛身是否「常住」？

李幸玲在〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉[56]中，提到法雲對《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。主要觀點有二，一是以「神通益物」詮釋佛身長遠；二是「相即相望」詮釋如來的法、應二身的關係。法雲認為佛壽長遠，不只是長久修行的果報，而更是因其悲心廣大，為「神通益物」作準備。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。

張凱在〈光宅法雲《法雲義記》中的佛身思想〉[57]中，以《法雲義記》為主要文獻，輔之以其他相關文獻，並整合日本學者研究成果，對法雲的佛身思想進行系統性論述。其著重在法雲佛身與判教思想的關聯性，藉此凸顯佛身觀於法雲思想的重要性以及對後世的影響力。就內容而言，張凱在文中分為五個部分討論法雲的佛身觀，分別為——妙果體用、神通延壽說、十方相望說、法華佛身無常說、五時教佛說。

於妙果體用中，張凱認為法雲將佛身問題視為體現《法華經》妙果的重要內容，而在《法華義記》中今昔之果的比較可從「體之長短」、「義之廣狹」、「用之勝劣」三個角度論述，反映於佛果之「體」上則開出佛壽長遠說；而反映在佛果之「用」上則為神通益物說。

神通延壽說中，張凱說明法雲將神通延壽的佛身看作法身，但此法身為萬善同歸之一因所得，實際上為後世三身說的「報身」，通過此說，法雲巧妙迴避了法身如何產生應身的問題。其後，張凱點出「神通延壽說」之名出自於智顗《法華玄義》的「破神通延壽義」，並統整日本學者木村宣彰、橫超慧日對於法雲主張佛壽無窮的看法，前者認為佛壽無窮可能根據為《法華經・從地湧出品》所說的自在神通力，同時指出法雲神通延壽說繼承了竺道生《法華經疏》的說法；後者亦認為神通延壽說延續自竺道生的說法，但道生只以神通力的化現為佛壽，沒有法雲延壽留住的內涵。

---

[56] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月）第 16 期，頁 127-170。

[57] 張凱：〈光宅法雲《法雲義記》中的佛身思想〉，《宗教研究》（北京：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，2015 年），第 2 期，頁 90-100。

DOI:10.6814/NCCU202101532

十方相望說中，張凱說明此名義來自木村宣彰根據《法華義記》中「十方諸佛更互相望」而來，即從佛的層面視之，法身、應身並無差別，而法雲分別在〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈壽量品〉的解釋時皆用此說照應〈方便品〉的法說。有關十方相望說的思想來源，張凱則分述木村宣彰和村上明也的說法，前者認為法雲結合《首楞嚴三昧經》、《涅槃經》的說法；後者則認為此說乃是根據《法華經．見寶塔品》的內容所創造出來。

法華佛身無常說中，張凱點出此說與法雲的判教思想有關，即法雲承繼慧觀五時的判教思想，將漸教分為三乘別教、通教、抑揚教、同歸教、常住教的五時判教。就其細部而論，張凱分別論述菅野博史、吉藏、橫超慧日的說法，菅野博史指出法雲在《法華義記》中比較《法華經》和《涅槃經》的佛身思想，認為《法華經》明佛身無常，而《涅槃經》明佛身常住，是以法雲並未將《法華經．如來壽量品》中所言的久遠釋尊理解為《涅槃經》的常住佛身；吉藏對法雲法華佛身無常說進行批判時，認為法雲的佛身無常說，來自於《法華經．如來壽量品》的「復倍上數」和《法華經．藥草喻品》的「終歸於空」，和《涅槃經》佛身說的區別在於《法華經》佛身特點為有限久遠，《涅槃經》為無限常住；橫超慧日則認為法雲主張法華佛身無常說，但吉藏與智顗都主張法華佛身常住說，從而將《法華經》提到與《涅槃經》平等甚至更高的位置，導致涅槃學的衰落。

五時教佛說中，張凱指出法雲於頓漸五時判教說的基礎上主張五時教佛說，並以此概括五時經典，並以吉藏《中觀論疏》中所說成實論師關於五時佛壽的說法對比法雲《法雲義記》，由此推斷五時教佛說可能為以法雲為代表的成實論師觀點。

義廣在〈光宅法雲《法雲義記》之佛身觀〉[58]中提到，法雲以「法身」、「應身」的佛身觀顯示佛身平等，而此佛身觀又因「法身常住」而顯其佛壽無量，佛壽無量故而佛神通益物無窮。

首先，在佛身與佛壽的關係上，法雲之於佛身的詮釋是以「相即相望」來說明「法身」、「應身」的關係，此二身的差別乃在於佛所應的空間；而因「相即相望」的理論，進一步延伸出「佛壽長遠」的概念；至於「神通益物」則為佛身長遠的呈現與證明。其次，在佛身與感應的部分，法雲在《法華經義記》提到諸佛菩薩於「神通益物」有兩種情形，為「感應相關」和「形教益物」，義廣針對「感

[58] 義廣：〈光宅法雲《法雲義記》之佛身觀〉，《佛學研究》（北京：中國佛學研究所，2015 年），頁 251-256。

DOI:10.6814/NCCU202101532

應相關」加以說明，認為法雲對「感應」的看法，其立基點仍是欲說明佛的「神通益物」和現身說法；而法雲表明佛壽長遠，認為佛之所以有現生至入滅，乃是方便教化眾生，但就佛身而論則是不生不滅，此亦扣合佛之「法身」、「應身」相即相望的觀點。最後，法雲於佛身與二諦關係中，揭示佛說法的方式，義廣透過比較《法華經義記》佛身觀和〈大智度論〉中「佛身」、「二諦」之敘述，發現法雲的佛身觀乃是站在世俗諦的立場闡述，而法雲未將「法身」、「應身」兩者以「二諦」做出分別，義廣認為其背後潛藏著「即俗而真」之思想，與《法華經》「諸法平等實相」的概念並不相違。

根據前賢學者研究，就法雲佛身觀之思想而言，可知法雲個人獨特之詮釋在於佛壽及佛之法、應身關係，其中佛壽問題更成為一個教相判釋的標準，而學者有歧異處在於法雲之佛身究竟為「無常」抑或「常住」？仍為值得探討與深究，此外，後世吉藏、智顗等人的佛身說之於法雲的佛身說多有吸收及批判，足見法雲對於南朝及後世的重要性與影響力。

（五）版本：八卷本和敦煌殘本

方廣錩在〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉[59]中，整理敦煌遺書所存《法華經》注疏與相關文獻，並進行概要式的介紹。其中名為《法華經義記》有二者，一為《法華經義記》卷 3，存 S.2733、S.37，S.37 所疏為鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》，但不包含〈提婆達多品〉的疏文、〈藥草喻品〉中羅什所缺漏的部分，方廣錩認為其所疏是被後人修訂以前的羅什原本；另一為《法華經義記》第一卷，即 P.3308，亦為鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》所疏，方廣錩認為此《義記》與《法華經義記》卷 3 字體相近，內容亦可互補，至於是否為同一部，則有待研究。

李幸玲〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉[60]提到，《法華義記》及其所據《法華經》譯本，法雲的《法華義記》有兩種，第一種是完整的八卷本；第二種是敦煌寫本，有卷一和卷三。第一種入藏的八卷本，是法雲根據羅什《妙法蓮華經》原譯本隨文註解的，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、流通分三部分。不同於今本《妙法蓮華經》之處有二：法

[59] 方廣錩：〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》（臺灣：財團法人中華佛學研究所，1977 年 7 月），第 10 期，頁 208-230。
[60] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月），第 16 期，頁 127-170。

DOI:10.6814/NCCU202101532

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。第二種敦煌寫本，有卷一和卷三，卷三存有兩號，分別為 S.2733、S.4102，值得注意的是，在方廣錩〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉提到的 S.37，為已廢棄之舊編號，新編號即 S.4102。而無論依入藏八卷本，或敦煌寫卷殘本，從《法華義記》與《妙法蓮華經》品次相同的種種跡象，可知法雲的《法華義記》是根據羅什所翻譯的《妙法蓮華經》「原譯本」——即不含〈提婆達多品〉的二十七品而來的。

李幸玲在〈臺灣敦煌寫卷《法華經義記》研究〉[61]進一步提到，在現存敦煌出土之寫卷中，名為《法華義記》和《法華經義記》共有四件，分別為 S.2733、S.4102、P.3308、臺灣中央研究院傅斯年圖書館藏編號第 28 號，此四件敦煌寫卷，皆是依照鳩摩羅什譯本所作的早期法華注疏。其中，前三卷與法雲《法華經義記》內容比對後，學者皆認為與法雲之《法華經義記》注解方式不同，作者或為利都法師所釋；而傅圖本 28 號與 P.3308 為同本異抄，不排除和前三卷一樣，亦為同一部法華經疏之抄本，和法雲之《法華經義記》內容觀點比較後，李幸玲認為兩者在「先三後一」、「施三」、「權實」、「失解」等語詞上的關注點或有異同，更重要的是，從「失解」一詞為寶亮、僧亮、僧宗等涅槃師提出的詮釋用法，可以推測傅圖本 28 號之作者與北方涅槃師有關，而成書年代亦與法雲的年代相去不遠，可謂在研究南北朝法華經注疏之思想議題上具有重要性。

要而論之，法雲《法華經義記》之版本，共有八卷本和敦煌殘本，而八卷本主要是以鳩摩羅什《妙法蓮華經》漢譯本進行隨文註解，所參照之內容並不包含〈提婆達多品〉和〈觀世音品〉的頌文。而因法雲《法華經義記》八卷本和道生《法華經疏》，同樣參照不含〈提婆達多品〉的二十七品羅什譯本，故本文比較、處理的對象亦先以法雲《法華經義記》八卷本為主體，並旁及其他敦煌殘卷如 S.2733、S.4102、P.3308、臺灣中央研究院傅斯年圖書館藏編號第 28 號的內容，以作為南北朝時期法華經注疏在注經方式、思想義理的參照比較。

第四節、章節安排說明

一、緒論

[61] 李幸玲：〈臺灣敦煌寫卷《法華經義記》研究〉，《東亞漢學研究》（長崎市 ： 東亞漢學研究學會，2018 年 7 月），第 8 號，頁 223-232。

DOI:10.6814/NCCU202101532

第一章緒論，本章主要分為三節，第一節為「研究動機與目的」，說明進行本研究的緣由與背景，主要以「注經形式」、「義理思想」、「兩者承繼與轉化」三部分闡述，並藉由「經題解釋」、「各品目間的注經」、「整體組織的分科」、「判教」、「一佛乘思想」、「因果」、「佛身觀」等內容，梳理出道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》說明兩者在詮釋角度、思想脈絡的差異性，強化研究的可行性。第二節為「研究範圍與研究方法 」，說明研究考察之範圍與進行整體性研究擇取的方式與視角。第三節為「前人研究回顧」，分成「法雲、竺道生其人的研究」、「《法華經》注本的整體研究」、「《法華經疏》、《法華經義記》的研究」三個面向，透過梳理前人在於此三個面向的研究，呈現出可再開展的命題與研究。第四節為「章節安排說明」，藉由說明每一章書寫之重點，使讀者更加明白研究的關注點。

二、竺道生與法雲思想背景的介紹

第二章竺道生與法雲思想背景的介紹，本章共分成四節。第一節「竺道生思想時代背景」以「玄學與佛學會通」、「兩晉般若思想的影響」、「法顯帶回《涅槃經》後的佛教」三點，概要說明竺道生所處時代下的學術思潮。第二節「竺道生個人生平」，以僧傳、誄文對道生的記載，分別梳理出道生生平和竺法汰、鳩摩羅什、僧伽提婆三者的關係與思想影響。第三節「法雲思想時代背景」以《涅槃經》佛性說之盛行、成實論師的背景，概述法雲思想之時代背景。第四節「法雲個人生平」以師承和重要事蹟對法雲之個人生平做一簡要勾勒。

三、注經形式比較

第三章注經形式比較，本章共分成二節。第一節「科判形式的比較」，由全經結構、品目的科判、長行與偈頌的科判三個層面方面，闡論道生和法雲在科判形式上的異同，並藉此呈現二者的注經方式。第二節「注經用語的特色」，透過分析道生和法雲注經時所使用的特殊用語、字詞，呈現兩者的注經方式之差異。

四、三乘觀比較

第四章三乘觀比較，本章共分成三節。第一節「方便、實相觀比較」，比較二者對於「方便」、「實相」觀的理解，進而了解二者如何詮釋《法華經》中「三乘」和「一乘」的關係。第二節「無三成一、開三顯一比較」，承上一節二者對「方便」、「實相」觀的理解，進一步分析二者對於「三乘」和「一乘」的詮釋。

DOI:10.6814/NCCU202101532

第三節「三車、四車比較」，透過比較道生「三車說」和法雲「四車說」，了解二者在「三乘」至「一乘」的進路差異。

五、因果觀比較

第五章因果觀比較，本章共分成二節。第一節「道生的因果觀」，以「因果的定義」、「因果相招」、「由因至果的進路」三個層面，探討道生在《法華經疏》如何理解《法華經》教示眾生達至一乘，以及在行因至果的實踐上的呈現方式。第二節「法雲的因果觀」，以「昔、今因果的比較」、「感應因果的進路」、「三車體相所呈現的因果觀」三個層面，探討法雲除了基本因緣果報之外，對於行因至果實踐上的拓展。

六、判教與佛身觀比較

第六章判教與佛身觀比較，本章共分成二節。第一節「道生的『四種法輪說』與法雲『始終為義』的判教」，討論兩者對於《法華經》在判教中的定位。第二節「佛身的『感應』與法身的非『常住』」，探討兩者如何理解《法華經》中的佛身，以及佛生與眾生間的作用。

七、結論

第七章為結論，共分為「研究成果」和「研究侷限與未來發展」兩節。第一節「研究成果」中，總結第三、四、五章各章內容的比較，並總結之。第二節「研究侷限與未來發展」說明尚未處理的命題，以及列出可再開展之研究方向。

國立政治大學 National Chengchi University

第二章、竺道生與法雲思想背景的介紹

第一節、竺道生思想時代背景

竺道生（A.D.？－434），為東晉末至劉宋年間之僧人，就其身處的時代視之，從兩晉末跨至南朝，而自中國思想史之發展脈絡中，當時則不僅正處於玄學與佛學會通交融之學術思潮中，佛教自漢末傳入中國，在這一時期亦有其本身的發展與流變，同時亦影響著當時思想家們理解文本、事物的觀點。是以若考察竺道生

DOI:10.6814/NCCU202101532

注解《法華經》之思想時代背景，則有必要先探究作為學術背景之南朝佛學發展，以了解時代因素，而以下則以南朝佛學流變中，攫取與道生思想融攝相關的背景，分別以「玄學與佛學會通」、「兩晉般若思想的影響」、「法顯帶回《涅槃經》後的佛教」三者，闡論竺道生所處時代下的學術思潮。

一、玄學與佛學的會通

回溯中國思想史中於玄學和佛學會通的階段前，必須先從魏晉時期玄學的興起談起，魏晉玄學興起之歷史背景，就前賢學者們提到的因素視之，主要可從時代整體局勢的變動，到社會取才制度的變遷，再進而延伸至個人應世思想轉變三點，概略勾勒出時代背景之輪廓。首先，就時代整體局勢的變動而言，魏晉之時多有動亂，如自東漢末年以來的爭戰不斷，致使天下百姓處於混亂時局之中，同時在政權更迭過程中，亦多有名士死於禍亂之中[62]，在此局勢變動中，社會經濟未能得到安穩成長，加以又有稅賦、繇役，人們生活苦痛，為求心靈有所寄託，而多傾向以《老子》、《莊子》之說寬慰自身；其次，社會取才制度的變遷，從魏初舉賢不特以品行為首要、以「才」為主，到後來魏文帝所實行的「中正九品制」[63]，發展至世族掌握選舉官吏制度，致使「上品無寒門、下品無士族」之樣態[64]，之於社會地位的不平等和階級流動的僵化，人們亦多以《老子》、《莊子》之說求取慰藉；再者，個人應世之思想轉變，魏晉之人好談《老子》、《莊子》，除了前述所言，老莊學說在當時可安頓處於亂世中人們的身心，另一方面，亦和漢末儒學本身的衰頹有關，於時儒家經學受陰陽五行與讖緯之學的影響下，多帶有神祕色彩，時人又著重於訓詁字義之探究，較缺乏對於儒家經典文本中義理層面的研究[65]，於此儒學衰頹逐漸走向末途的趨勢下，學術風氣產生了轉變，開展出對於義理之談論風氣，並出現崇尚老莊哲學的玄學風氣，而魏晉時期則壟罩於此玄學思潮下，同時亦影響其後的佛學思想。由上可知，魏晉玄學興起之歷史背景，有著時代動盪的外部環境因素，亦受社會制度、學術風氣轉變的內部因素，影響此

---

[62] 周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》（臺北：五南出版社，1996 年），頁 9。其認為魏晉玄學之起因可分為以下四點：一、天下大局之混亂；二、社會型態之更迭；三、漢學訓詁之反動；四、老莊應運而衍盛。其中對於天下局勢混亂之部分，自東漢至晉統一天下，先後提到了「黨錮之禍」、「黃巾之亂」、「八王之亂」、「五胡之亂」、「永嘉之亂」、「淝水之亂」、「孫恩之亂」、「桓玄之亂」、「盧循之亂」；而對於名士死於政權更迭所產生的禍亂，則提到了孔融、楊修、嵇康、陸機。

[63] 王葆玹：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996 年），頁 89。

[64] 許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠出版社，1992 年），頁 7。其提到魏武帝在選拔官吏上，注重選拔那些出身行伍和寒門庶族雖不仁孝，但卻有「治國用兵之術」的人。

[65] 周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》（臺北：五南出版社，1996 年），頁 12-13。其提到在秦皇燔書後三十餘年，經籍毀滅幾絕。學者致力於考據工作，然斷簡殘編不全，各說不一，經師所傳各有家法，加以陰陽災異之說，參入《六經》之中，其後又演出讖緯之學。

DOI:10.6814/NCCU202101532

一時代下的個人應世思想。而佛學自傳入中國後，即處於此魏晉玄學興起的歷史背景下，和玄學相互融攝，進而開展出另一股思潮。

玄、佛相互融攝的過程中，對道生佛學思想較有影響性的，主要為魏晉玄學發展之末端，即東晉時期之玄學。[66]在此一時期，思想家們調和了原先玄學中「無」、「有」二者的概念，並以玄學、佛學合流的佛教玄學為代表。[67]此時期佛教之信仰興盛，與當時時空背景下之社會動盪不安、戰亂頻仍，佛教可帶給處於苦難的人們精神之慰藉有所關聯。

而又因玄學與佛學在部分概念類似，故時人多以老莊思想的詞彙與義理解釋佛學之義理，是以此時期之佛學又稱為「格義佛學」。[68]因格義佛學使用老莊之語彙和概念詮解佛教義理，故自早傳入的般若思想和涅槃思想，中國學者亦在玄、佛合流的思潮下以格義比附的方式理解。如方立天認為東晉時期所興起的般若思想，因和正始玄學時期的思想概念有著相似之處，是以道安與慧遠等人對於般若思想的理解，和玄學中王弼、何晏的「本無」說類似[69]；又如劉貴傑亦認為中國佛學初期的般若「空無」思想和涅槃「妙有」思想，和魏晉玄學中何晏、王弼談

---

[66] 魏晉玄學之發展過程，若以湯用彤先生在《魏晉思想的發展》中的分期，就時間之次序，主要可分為「正始玄學」、「竹林玄學」、「元康玄學」、「東晉玄學」四個階段 。湯用彤：《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2019 年），頁 148-161。

[67]在此四階段的過程演變中，於思想上所呈現的特點，可謂從「貴無」至「崇有」再到調和「貴無」、「崇有」兩者，而因魏晉玄學發展的脈絡存在著這種轉變，學者認為道生佛學思想中從般若之「空」義到涅槃之「有」性的轉折，此學術思潮的轉變作為背景產生一定的影響作用。兩漢之學乃重在「辭以通道」之訓詁，魏晉玄學重在「天人之際」之義理。東晉時代，中國初期佛學思想兩大學派的中心觀念，和何晏、王弼、秀、郭象類似。道生為晉末宋初之高僧，融攝「空」、「有」兩系之理論，由深體貴「無」之論，而有其般若實相觀；冥契崇「有」之意，而有涅槃佛性論。劉貴傑：《竺道生思想之研究──南北朝時代中國佛學思想之形成》（臺北：臺灣商務印書館，1984 年），頁 13-17。就發展歷程而論，首先，「正始玄學」以何晏、王弼為代表人物，所重視的經典為《老子》，其玄學思想建立在老子「無」的基礎上，主張「本無末有」的宇宙觀，即「以無為本」、「以有為末」，認為「無」為宇宙本體，而「有」為世界具體事物的現象，亦為本體「無」的表現，故「有」仍須歸返於「無」。周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》（臺北：五南出版社，1996 年），頁 17。其次，則是以嵇康和阮籍為代表人物的竹林玄學，為玄學從注重《老子》到《莊子》為主發展的過渡階段，兩者除融攝何晏、王弼所倡的老子之自然無為，又重視莊子之曠達逍遙，提出「越名教而任自然」的主張 。許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠出版社，1992 年），頁 27-28。再次，為西晉時期的元康玄學，以郭象為代表人物，在向秀莊學基礎上而增補之《莊子注》，所主張的「獨化」，和正始時期之何晏、王弼「以無為本」、「以有為末」的貴無思想不同，重視「有」的自生獨化，「有」無須以「無」為本體，世間萬物不受外在事物的牽繫，據其自身，即為自在自足的存在個體。許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠出版社，1992 年），頁 29。最後，東晉時期之玄學，從魏晉玄學學術思潮四階段之演變，足見從「無」至「有」，再到「無」、「有」二者之相容，不僅體現儒、道二者調合的玄學特色，更在第四階段時，又進一步和佛學思想產生連結。

[68] 許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠出版社，1992 年），頁 29-30。

[69] 方立天：〈論竺道生的佛學思想〉，《中國社會科學》第 4 期（北京：中國社會科學出版社，1980 年 7 月），頁 144。

DOI:10.6814/NCCU202101532

論「無」，向秀、郭象談論「有」的內容類似。[70]而道生處於東晉末至劉宋年間，對於般若、涅槃思想的理解，自然也受到魏晉玄學發展中，玄、佛合流思潮中「格義比附」的影響，於解釋佛學思想中不僅運用了儒、道二者的詞彙，更以玄學之語言解釋佛義，此為其思想特點之一，在《法華經疏》中即可見其痕跡。如《法華經疏》所言「欲表理不可頓階，必要研麤以至精。損之又損，以至無損矣」的觀念來自《老子》「為學日益，為道日損，損之又損」。[71]又如解釋「妙法」時，其言「夫至像無形，至音無聲，希微絕朕思之境，豈有形言者哉？」，至像無形、至音無聲之概念即出自《老子》「大音希聲，大象無形，道隱無名」之句。[72]

更重要的是，除上述道生受時代下格義佛學的影響之外，於此玄、佛思想交涉的階段中，道生又將玄學中「言意之辨」的觀念進行改造，從「得意忘言」轉變至「得意忘象」，使佛學思想在玄學中得到進一步地開展，更影響到道生後來「頓悟成佛」的想法。有關道生自身對於「意」、「象」、「理」、「言」的言意概念的記載，於僧祐《出三藏記集》之〈道生法師傳〉、慧皎《高僧傳》、慧琳〈龍光寺竺道生法師誄〉分別提到：

> 夫象以盡意，得意則象忘，言以寄理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻，多守滯文，鮮見圖義，若忘筌取魚，則可與言道矣。[73](《出三藏記集》)

> 夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。自經典東流，譯人重阻。多守滯文，鮮見圓義。若忘筌取魚，始可與言道矣。[74]（《高僧傳》）

> 象者理之所假，執象則迷理；教者化之所因，束教則愚化。是以征名責實，惑於虛誕；求心應事，芒昧格言。自胡相傳，中華承學，未有能出斯域者矣。[75]（《廣弘明集》，慧琳〈龍光寺竺道生法師誄〉）

按載，玄學中的「得意忘言」的「意」所強調的是聖人之於「道」的感悟，並非「道」的本身，「意」在此乃是「道」和「言」的中介，如郭象注《莊》呈現出

---

[70] 劉貴傑：《竺道生思想之研究──南北朝時代中國佛學思想之形成》（臺北：臺灣商務印書館，1984 年），頁 17。道生為晉末宋初之高僧，融攝「空」、「有」兩系之理論，由深體貴「無」之論，而有其般若實相觀；冥契崇「有」之意，而有涅槃佛性論。

[71] 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大出版社，2011 年），頁 172-173。值得注意的是，陳沛然也提到，佛家緣起性空之理無大小之分，道生只是「借助」玄學之語言或觀念來解「空」，而非「引入」道家之觀念。

[72] 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大出版社，2011 年），頁 169。

[73] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 15。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 111 上 2-4)

[74] 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 7。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 下 14-17)

[75] 〔唐〕道宣：《廣弘明集》卷 23。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 265 下 25-28)

DOI:10.6814/NCCU202101532

必須先由「言」得「意」，才能由「意」得「道」的次序；而王弼注《易》時，亦有著從「言」得「象」，再由「象」得「意」的概念，「象」在此則指「卦象」，和道生的觀念中擴及世間一切物象的意涵有所差異[76]，而無論是郭象和王弼呈顯的言意觀，「意」所代表的皆非「道」或真理的概念，然而，「道」只能由「意」去領會。但是在道生的觀念中，「言」與「象」作為得「意」和入「理」的途徑，在關係上是直接而非間接，「意」、「理」二者在此作為一種如同「真理」的表徵，而「言」與「象」則具有泛稱世間所呈現之存在與現象的內涵，換言之，得「意」忘「象」、得「理」忘「言」在語句中所欲凸顯的，不僅是將「意」和「理」及「言」和「象」二者並舉，同時亦彰顯出人們思考時剎那、直覺式的領受與體悟「道」的過程，此和玄學中原有的言意觀有所差異，呈現由「言」到「意」、由「象」到「理」的直貫式運作，並更加強調頓悟真理後遍照一切的感受，即「圓義」的表現。

從上述可知，竺道生所處時代下的學術整體思潮，就其興起之歷史背景、思想演變，正是處於魏晉玄學興起、發展的進程中，和漢代以儒學為宗的思想主軸不同，在時代局勢、社會制度等外、內部因素影響之下，時人多好談老莊學說，而其後玄學、佛學會通的階段多輔以《老子》、《莊子》之語言和概念理解佛教經典中的義理。道生身處當時之學術思潮中，不免受到玄、佛會通之影響，主要有二者：其一是《法華經疏》在當時作為詮解《法華經》的注本，呈現出以玄學式的語言和觀念比附經文義理的情況；其二則是在玄學之言意觀下，融入自身的佛學思想，進而開展出另一在領受「道」時具有頓悟義的「得意忘言」，此亦影響道生之頓悟成佛說。

二、兩晉般若思想的影響：六家七宗、鳩摩羅什的中觀般若

以竺道生之生平視之，時代可謂從兩晉跨至劉宋，在當時主要的思想主流為鳩摩羅什的般若學、僧伽提婆的毗曇學，以及在法顯帶回《涅槃經》後所盛行之涅槃學。道生受兩晉般若學說之影響，最初乃在於師承竺法汰（A.D. 320－387），

[76] 如韓國良舉郭象注《莊子．則揚》篇所言「求道於言意之表則足，不能忘言而存意則不足」、注《莊子．秋水》篇所言：「唯無而已，何精粗之有哉？夫言意者有也，而所言所意者無也，故求之於言意之表，而入乎無言無意之域，而後至焉」，其認為對於郭象來說，「道」是超乎於「言」、「意」之外，得道和得意是不同層面的概念。之於《周易》，韓國良則舉《周易略例．明象》所言：「夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。」，認為王弼雖在「言」和「意」中加入「象」（卦象），但本質上和郭象「得意忘言」的脈絡是類似的。韓國良：〈竺道生對玄學「言意觀」的解構與重建〉，《雲南民族大學學報》第 26 卷第 1 期（2009 年 1 月），頁 109－114。

DOI:10.6814/NCCU202101532

受早期在格義佛學下產生的般若思想——六家七宗的影響，爾後遊學至長安時，則於鳩摩羅什門下學習中觀般若之學，是故以下以般若學的兩個階段，闡述道生受般若思想影響的時代背景。

就中國佛教史發展的初期，知識份子們對般若「空」之思想的討論、接納，可謂相較於其他經典來得更高。此乃肇因於當時玄學盛談《老子》、《莊子》之說，「格義佛學」蔚為流行，時人多以玄學之概念、詞彙解釋佛典內容，再加以《般若經》的內涵，和老莊之說有所相似，故而對於般若「空」之思，亦希望寄以格義之方式，來了解其內涵。[77]若以佛典之盛行的概況視之，自漢末到晉宋初年，《般若經》因其翻譯本眾多，對於其教理之研究，亦可謂最為盛行。如從最早支婁迦讖所翻譯的十卷《道行般若經》，到朱士行的弟子帶回梵本後由無羅叉、竺法蘭二者翻譯之《放光般若經》，以及太康七年竺法護譯出的《光讚般若經》。[78]道安之於《道行般若經》的研究，有《道行集異注》一卷，《放光般若經》、《光讚般若經》兩者同為大品般若經，前者於西晉已流行於世，後者在東晉則得道安發揚、講演、乃稍流傳。[79]由上述可知，《般若經》在與玄學內涵相似的情況下，加之以傳譯的順暢，在當時已成為時人講習的主要典籍。

而《般若經》雖自佛教傳入中國後形成風潮，諸多經典亦隨之翻譯而出，但在鳩摩羅什到達長安，以精準、流暢之語翻譯般若典籍，使眾人可正確的理解般若思想之前[80]，在東晉的時代，有著各個派別解釋般若內涵，如姚秦之時，僧肇於〈不真空論〉中所提到的本無義、即色義、心無義三家，又如陳代小昭提寺慧達所寫的〈肇論〉序中言「或六家七宗，爰延十二」，即所謂「六家七宗」的學派之說，唐代元康在其〈肇論疏〉中對「或六家七宗，爰延十二」句曾加以注釋：

> 或六家七宗爰延十二者，江南本皆云六宗七宗，今尋記傳，是六家七宗也。梁朝釋寶唱作續法論一百六十卷云，宋莊嚴寺釋曇濟，作六家七宗論，論有六家，分成七宗。第一本無宗，第二本無異宗，第三即

---

[77] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 289。湯用彤提到，在鳩摩羅什於長安重譯大、小品經，弘揚性空典籍的時代前，正始時期以後因玄學興盛，時人多將老莊之說與《般若經》並談，而《般若經》在此風潮中，借老莊之說而光大興盛起來。

[78] 鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》，第 2 冊，（臺北：佛光事業有限公司，1998 年），頁 155-156。

[79] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 289。

[80] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 290。羅什來華後，僅在八年的時間，以流暢的語文先後翻譯了般若系統的重要經典──金剛般若經、大品般若經、小品般若經，而且也譯有「空觀佛教」的論書如〈中論〉、〈百論〉、〈十二門論〉、〈大智度論〉等經典，使得般若思想得以正確的流傳。

DOI:10.6814/NCCU202101532

色宗，第四識含宗，第五幻化宗，第六心無宗，第七緣會宗，本有六家，第一家分為二宗，故成七宗也。言十二者，續法論文云，下定林寺釋僧鏡作實相六家論，先設客問二諦一體，然後引六家義答之。第一家以理實無有為空，凡夫謂有為有，空則真諦，有則俗諦。第二家以色性是空為空，色體是有為有。第三家以離緣無心為空，合緣有心為有。第四家以心從緣生為空，離緣別有心體為有。第五家以邪見所計心空為空，不空因緣所生之心為有。第六家以色色所依之物實空為空，世流布中假名為有。前有六家，後有六家，合為十二家也，故曰爰延十二也[81]

從元康〈肇論疏〉中可知，在釋寶唱〈續法論〉曾提到劉宋莊嚴寺釋曇濟所作之〈六家七宗論〉，分別闡論解釋般若內涵的不同宗派，即第一「本無宗」、第二「本無異宗」、第三「即色宗」、第四「識含宗」、第五「幻化宗」、第六「心無宗」，以及第七「緣會宗」，總有六家，而本無之說又分為「本無宗」和「本無異宗」，故成七宗。而有關此六家七宗的提倡者，或有異說，如本無異宗或有琛法師、竺法深之說；心無宗或有支愍度、竺法蘊、道恆；即色宗或分關內即色和支道林所倡之說等等。然究其七者內涵，或可以僧肇〈不真空論〉所批判的本無義、即色義、心無義三家概括之。第一，本無宗和本無異宗皆主本體之無，本無宗之道安則強調五陰本無，曇濟所作之〈六家七宗論〉即言其：「無在元化之先，空為眾形之始，故稱本無」[82]，而《中觀論疏》中對「本無」之釋，其引竺法琛之言曰：「本無者，未有色法，先有於無，故從無出有，即無在有先，有在無後，故稱本無」[83]，認為萬物生於「無」；第二，即色義的部分，則為即色宗、識含宗、幻化宗、緣會宗，主要強調色相之空，《中觀論疏》之於即色宗提到：「明即色是空者，此明色無自性，故言即色是空，不言即色是本性空也，此義為肇公所呵」[84]，對於識含宗的主張即提到：「三界為長夜之宅，心識為大夢之主。今之所見群有，皆於夢中所見。其於大夢既覺，長夜獲曉，即倒惑識滅，三界都空。是時無所從

[81] 〔唐〕元康：《肇論疏》卷 1：(《大正藏》冊 45，第 1859 經，頁 163 上 13-中 1)。
[82] 〔梁〕寶唱：《名僧傳鈔》。(《卍新纂大日本續藏經》冊 77，第 523 經，頁 354 下 20-21)。
[83] 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 上 12-14)。
[84] 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 上 19-21)。吉藏認為即色義有分關內即色義和支道林的即色義，前者為僧肇所批評的即色義，而後者吉藏則認為和道安的性空義相似，為般若正確之理解，故今取關內即色義作為即色宗偏義的引文。《中觀論疏》卷 2：「第二即色義。但即色有二家。一者關內即色義。明即色是空者此明色無自性。故言即色是空。不言即色是本性空也。此義為肇公所呵。肇公云。此乃悟色而不自色。未領色非色也。次支道林著即色遊玄論。明即色是空。故言即色遊玄論。此猶是不壞假名。而說實相。與安師本性空故無異也。」(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 上 18-25)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

生，而靡所不生」[85]，之於幻化宗的主張則提到：「壹法師云，世諦之法，皆如幻化。是故經云，從本以來，未始有也」[86]，之於緣會宗則言：「第七于道邃，名緣會故有，名為世諦。緣散即無，稱第一義諦」[87]，可見此四者著重於從世間萬物之色相言「空」；第三，則是主張心無義的心無宗，《中觀論疏》言其：「此釋意云，經中說諸法空者，欲令心體虛妄不執，故言無耳。不空外物，即萬物之境不空。」[88]，點出其偏重於空心而不空境色，空心即是無心於萬物，至於不空境色，雖認為萬物未嘗無，但外物不空，亦非對於般若的正確理解。由上述可知，中國早期對於般若思想的理解與詮釋雖有諸多家說法，然尚未具有系統性，各宗派之於義理上仍多有自身偏倚之處，非謂正確無異。

要而論之，自漢至劉宋年間，對傳入中國的般若思想之理解，隨著因玄學之風潮而出現的「格義」方式，而產生各種不同宗派之說，加之般若經典翻譯眾多，使般若思想在南朝劉宋已前已漸興盛。而在鳩摩羅什入長安，翻譯出般若系統的重要經典，如大、小品般若經，以及〈中論〉、〈百論〉、〈大智度論〉等，和前期對於般若思想之解釋各有異說的情況不同，般若學開始具有一系統性的解釋，而在此背景下隨之興起的，即為鳩摩羅什的「中觀般若」。

在般若思想進展之第二階段，中國原先大、小乘佛學在性質與內容上區別未明的情況有所改善，此導因於鳩摩羅什於姚秦之時在譯經的質量兼具，同時又帶入印度龍樹一系的中觀般若學，於長安講習佛法、教授弟子，影響範圍甚廣。換言之，鳩摩羅什不僅於翻譯佛經上有所貢獻，其般若學得其門下弟子吸收、轉化後，更進而助於推動中國佛學本身的發展。其中，值得注意的是，羅什在重譯經典的過程中，不僅修訂了原先舊譯中之謬誤，亦體現龍樹解釋經典的精神，如羅什重譯《大品般若經》時對於經文品目之整理和確定、訂定第七品之名為〈三假品〉，精準地表現龍樹解釋般若為「以假成空，由假顯空」的核心內容。[89]此外，羅什所譯之四論——《中論》、《百論》、《十二門論》、《大智度論》，以中道實相之說解釋實相，透過「諸法實相」解釋大乘中觀學說的思想，又以「八不緣起」

---

85 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 中 4-7)。
86 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 中 9-10)。
87 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 中 13-14)。
88 〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，卷 2。(《大正藏》冊 42，第 1824 經，頁 29 上 26-28)。
89 呂澂：《中國佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2010 年），頁 141-143。有關此第七品，《放光般若經》譯為〈行品〉，《光讚般若經》譯為〈分別空品〉，皆不如鳩摩羅什以「三假」之名精確地表達此品的核心內容。羅什以此「三假」作為品目的名稱，在於「三假」不僅是這一品的中心，亦為全經的核心，同時體現龍樹對於「般若」的理解。

DOI:10.6814/NCCU202101532

和「實相涅槃」說明「諸法性空」、「畢竟空」等義[90]，如《中論》中的「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」[91]、「眾因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義」[92]，言事物皆是緣起而無自性、本質為空，其後弟子即據《中論》的核心精神立論，僧肇之《肇論》、吉藏之《中觀論疏》的中觀學說，皆是如此。

而有關鳩摩羅什如何以「緣起性空」的理論闡述般若中道觀之思想，除上述《中論》以外，亦可在《大智度論》和《大乘大義章》見其一二，如在《大智度論》中，闡論龍樹論空的「畢竟空」思想：

> 「畢竟空」者，名為無有遺餘。「性空」者，名為本來常爾；如水性冷，假火故熱，止火則還冷。畢竟空如虛空，常不生不滅、不垢不淨，云何言同？復次，諸法畢竟空。何以故？性不可得故。諸法性空。何以故？畢竟空故。復次，性空多是菩薩所行，畢竟空多是諸佛所行。何以故？性空中，但有因緣和合，無有實性；畢竟空，三世清淨[93]（《大智度論》卷 31）

羅什分述「畢竟空」和「性空」兩個層次的不同。兩者之差異在於「性空」之「空」的質性如同為萬物之本來質性，故名「本來常爾」，而「畢竟空」之「空」則如同虛空，非有生滅、垢淨之別，具有究竟、徹底之涵義。順此，羅什進一步以兩者的性質論證「諸法畢竟空」和「諸法性空」的原因，「諸法畢竟空」因「畢竟空」終是無有遺餘，是以萬物之性於此未能有實有；而「諸法性空」則因終歸走向「畢竟空」無生滅垢淨的境界，故更凸顯其「性空」為因緣和合無其自性的本質。換言之，「諸法性空」主要以「緣起」作為其成立之背景，而「畢竟空」則直指事物本質。此外，在羅什的《大乘大義章》中，亦提到類似的概念：

> 眾生緣法，非有自性，畢竟空寂，若然者，言說有異，理皆一致。又佛得一切智慧，其智不可思議，若除諸佛，無復有人，如其實理，盡能受持。是故佛佛隨眾生所解，於一義中三品說道，為鈍根眾生故；說無常苦空，是眾生聞一切法無常苦已，即深厭離，即得斷愛得解脫，為中根眾生故；說一切無我安穩寂滅泥洹，是眾生聞一切法無我，准泥洹安穩寂滅，即斷

[90] 潘桂明：《中國佛教思想史稿》，第 1 卷，（南京：江蘇人民出版社，2009 年），頁 258。
[91] 〔姚秦〕：鳩摩羅什譯：《中論》，卷 1。(《大正藏》冊 30，第 1564 經，頁 1 中 14-16)。
[92] 〔姚秦〕：鳩摩羅什譯：《中論》，卷 4。(《大正藏》冊 30，第 1564 經，頁 33 中 11-13)。
[93] 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷 31。(《大正藏》冊 25，第 1509 經，頁 292 中 22-29)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

愛得解脫；為利根者，說一切法從本已來，不生不滅畢竟空，如泥洹相[94]（《鳩摩羅什法師大義》卷 3）

其言世間萬物皆是緣起無自性，終會歸結於「畢竟空」，但這個道理除佛外，非眾人皆可受持、理解，是以佛為鈍根、中根、利根等不同資質之人分別說法，即以「一切法無常」、「一切法無我」、「一切法不生不滅」分別對治鈍根、中根、利根者之惑，而在最後更說明了「畢竟空」為得泥洹相，如同達至佛的境界。又如羅什以龍樹緣起觀說明「諸法實相」：

所謂斷一切語言道，滅一切心行，名為諸法實相。諸法實相者，假為如法性真際，此中非有非無，尚不可得，何況有無耶。以憶想分別者，各有有無之難耳，若隨佛法寂滅相者，則無戲論，若有無戲論，則離佛法[95]（《鳩摩羅什法師大義》卷 2）

羅什認為一切事物真實的本質，乃是斷滅一切言語、心行後所呈現之相，而此認知成立的背後命題，為中道緣起觀的「緣起性空」，否定事物真實存在，且一切事物皆為緣起並無自性，故性為空。是以無論是「如」、「法性」、「真際」之名，皆為諸法實相的代稱、假名，若欲從此中究論「非有」、「非無」尚未可得，遑論是「有」、「無」之別，故以分別之見區別三者，則落入「有」、「無」之言詮中，離佛法正道遠矣。

由上述可知，鳩摩羅什將大乘佛學中的中觀思想從印度傳入中國，如「緣起性空」、「諸法實相」概念等，對於般若有著更加深入地理解。又前述曾提到，羅什於關中翻譯佛經並授受佛法義理之時，門下弟子人才輩出，道生即為在其門下的弟子之一，於羅什之譯場接受中觀學說。而道生受羅什中觀學說之影響，則主要呈現於《注維摩詰經》中，如談論「空」時其言：「夫言空者，空相亦空，若空相不空，空為有矣。空既為有，有豈無哉，然則皆有而不空也，是以分別亦空然後空耳」[96]，以中道緣起的空觀解釋何以空相亦空，又如談到以般若智慧證悟

[94]〔東晉〕慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，卷 3。（《大正藏》冊 45，第 1856 經，頁 137 上 9-19）。

[95]〔東晉〕慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，卷 2。（《大正藏》冊 45，第 1856 經，頁 135 下 25-29）。

[96]〔後秦〕僧肇：《注維摩詰經》，卷 5。（《大正藏》冊 38，第 1775 經，頁 373 中 9-12）。

DOI:10.6814/NCCU202101532

空理：「向言空慧者，非謂分別作空之慧也，任理得悟者耳」[97]，認為般若空慧為無分別之智慧，透過此智慧的可證得空理。

般若學說內涵於中國的傳衍、變化，從六家七宗的各執異說到鳩摩羅什中觀之說的立定典範，僧肇（A.D. 384－414）可謂處於轉關的重要人物，其和道生在長安同於羅什門下習般若之學，並曾託道生將〈般若無知論〉交與廬山慧遠。對於般若的解釋，僧肇相較於以往六家七宗對於「空」的詮釋紛陳且各執一端，其《肇論》之內容不僅站在般若「空」的正確性理解上，針對上述本無、即色、心無三家之論有著義理性的批判，又僧肇作為羅什之弟子，其《肇論》中如〈物不遷論〉、〈不真空論〉、〈般若無知論〉等，更發揚羅什承自龍樹的中觀學說，羅什就曾稱其：「秦人解空第一者，僧肇其人也」[98]，是以後世論及關河之傳承，多以羅什與僧肇二人並稱。如〈不真空論〉中對於本無、即色、心無三家的批評：

> 心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。此得在於神靜，失在於物虛。即色者，明色不自色，故雖色而非色也。夫言色者，但當色即色，豈待色色而後為色哉？此直語色不自色，未領色之非色也。本無者，情尚於無，多觸言以賓無。故非有，有即無；非無，無亦無。尋夫立文之本旨者，直以非有非真有，非無非真無耳。何必非有無此有，非無無彼無？此直好無之談，豈謂順通事實，即物之情哉！[99]

其認為心無宗雖點出心無執於萬物，然「萬物未嘗無」，萬物的存在並非因此而「空」，故從「心無」凸顯「境有」，有著心神寧靜的優點，卻難以從萬物自性空的角度理解世間萬物本身的存在，是以失在「物虛」；即色宗的部分，說明「色」需要有使其「色」的作用方能為「色」，故雖謂「色」卻非「色」，是以即色宗所談之「空」，非滅「色」為「空」，而是即「色」為「空」，「色」本身非具有其自性，但僧肇認為此只呈現「色不自色」的面向，對於現實所展現之形體、色相如何解釋則未有更進一步的說明，換言之，即色宗的缺失在於著重於「色即是空」，而未看出「空即是色」的一體兩面[100]；而本無宗的部分，本無宗著重於「無」的概念，故「非有」和「非無」皆是「無」，因「非有」，故有即是無，而因「非無」，故無亦作無，僧肇認為本無宗的解釋並未真正理解「非有」、「非無」之說，並批

---

97 〔後秦〕僧肇：《注維摩詰經》，卷 5。(《大正藏》冊 38，第 1775 經，頁 373 上 20-21)。
98 〔隋〕吉藏：《淨名玄論》卷 6。(《大正藏》冊 38，第 1780 經，頁 892 上 19-20) 。
99 〔後秦〕僧肇：《肇論》。(《大正藏》冊 45，第 1858 經，頁 152 上 15-24)。
100 鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》，第 2 冊，（臺北：佛光事業有限公司，1998 年），頁 178。

DOI:10.6814/NCCU202101532

評此乃只以「無」出發，過於偏於一面。又，僧肇於〈般若無知論〉曾提到：「《放光》云：『般若無所有相，無生滅相』，《道行》云：『般若無所知、無所見』，此辨智照之用，而曰無相、無知者」[101]，其以說明般若何以「無相」、「無知」，之所以為「無相」，在於世間萬物本身皆於緣起而生，並無自性，雖有表象實則為緣會所生之假相，故言般若所照之相為無相；而般若無知，在於般若之智既無著於世間萬物之相，又能超越世俗、洞察一切，故言般若之能照在於其無知。綜而論之，僧肇對於「空」的理解、思考更為完整，不似早期般若學派如六家七宗等自有其偏失，不離羅什中觀學說的看法，亦無違離印度佛學。

三、法顯帶回《涅槃經》後的佛教發展

和竺道生思想背景有關的第三部分，即為法顯帶回《涅槃經》後的佛教發展，此時所討論的佛性、判教等內容，予道生在思想上有所啟發。若究其般若學被涅槃學取代的歷史背景，主要乃是般若思想無法回應社會現實問題，以及一般大眾對其晦澀內容之接受度有限。般若學的發展在此背景下，自格義佛學到六家七宗再至鳩摩羅什之中觀般若，最後是僧肇對其的批判，逐漸走向衰微，取而代之的是其後興起之涅槃學。而涅槃學的「佛性」問題正是南朝佛學理論的核心論題之一，竺道生作為早期承接般若學，後又開出涅槃佛性說的重要人物，亦受《涅槃經》佛性說的影響。

《涅槃經》的傳入，始自法顯前去印度求法，帶回《大涅槃經》，爾後於義熙十四年（418 年）譯出六卷《大般泥洹經》。[102]此經所提出對於「佛性」、「佛身」的討論，不同於以往大乘經典中的說法，如談到「佛身」為常、「一切眾生皆有佛性」以「佛性」為立論基礎的思想，以及「如來藏」等概念。而在法顯帶回《涅槃經》的背景下，為大乘佛學思想提供新的開展面向，不僅許多僧人如慧觀、慧叡等人對《涅槃經》的義理內容深感興趣，身為鳩摩羅什門下之弟子的道生亦受其影響，提出〈佛性當有論〉和「一闡提」可能成佛的理論。

涅槃學說的風行，除受法顯與曇無讖兩者所譯而合訂之南本《涅槃經》的影響，其他與《涅槃經》性質相似的經典亦於此時相繼譯出，使講習涅槃學說的風氣興盛起來，進而產生不同的說法與流派。而令人值得注意的是，在涅槃學說講習風氣興盛下，受《涅槃經》中以「牛、乳、酪、酥、熟酥、醍醐」[103]作為比喻

---

[101] 〔後秦〕僧肇：《肇論》。(《大正藏》冊 45，第 1858 經，頁 153 上 24-26)。
[102]〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 8。 (《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 60 中 4-11)。
[103]〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》卷 14。 (《大正藏》冊 12，第 374 經，頁 449 上 5-13)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

以譬佛說經的順序，認為佛經應有發展之次第，進而出現對於佛說經教分類的「判教」，如慧觀所提出「二教五時」的說法，影響後世對於判教的看法，而《涅槃經》在判教中的地位亦因此提升，道生於《法華經疏》開頭所提到的四種法輪說，即有慧觀判教的次第意味存在：

> 凡說四種法輪，一者善淨法輪，謂始說一善，乃至四空，令去三塗之穢，故謂之淨。二者方便法輪，謂以無漏道品，得二涅槃，謂之方便。三者真實法輪，謂破三之偽，成一之美，謂之真實。四者無餘法輪，斯則會歸之談，乃說常住妙旨，謂無餘也[104]

道生認為因眾生機感不一，未能只純由一說便令眾生皆生體悟，故分別以不同之經典來應對眾生之根機，是以顯其參差有別的教法。換言之，佛說法則有其次序，故以四種法輪——「善淨法輪」、「方便法輪」、「真實法輪」、「無餘法輪」，來向眾生揭示妙法，雖道生在《法華經疏》中未明言，然而此說法的次序，學者認為可能分別對應了《阿含經》、《般若經》、《法華經》、《涅槃經》四經，故從道生的判教中，可推知其與《涅槃經》五味的比喻以及慧觀「二教五時」的次第說法相似，認為佛有著漸次說法的順序，更凸顯出《涅槃經》在講習風氣之盛的情況下逐漸提升的地位，至於有關道生於《法華經疏》判教觀的詳細論述，則有待其後處理判教的章節將做更進一步的分析。

第二節、竺道生個人生平

竺道生《法華經疏》之成書時間，據記載為元嘉九年春之三月（A.D.432），為道生晚年於廬山東林精舍，錄其師羅什昔日講述之內容，並參詳前賢諸說，治定而成《法華經疏》一卷。[105]就其成書時間和再次治定經疏內容的行為視之，若欲明確了解道生《法華經疏》之注經思想內涵，除前述從南朝時期佛學發展中探討對道生的影響之外，道生於個人生平的學思歷程中，可能融攝、師承哪些思想家的觀點，作為自身思想的理論背景基礎，亦有必要進一步探究。而有關竺道生之生年事蹟，多載於早期之僧傳和誄文中，如慧皎之《高僧傳》、僧祐《出三藏記集》中之〈道生法師傳〉，以及《廣弘明集》中慧琳之〈龍光寺竺道生法師誄〉等，從三者之記載中，可知道生一生中主要之學思歷程，融攝大、小二乘之學，主要受其師竺法汰、鳩摩羅什、僧伽提婆三人之影響。此外，在 418 年法顯譯出

---

104 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 19-24)
105 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 9-15)

DOI:10.6814/NCCU202101532

《大般泥洹經》六卷前，道生孤明先發提出一闡提亦可成佛之論，爾後 421 年曇無讖所譯出《大般涅槃經》四十卷，果證成道生先前之說自有其來，非憑空杜撰之言，換言之，道生思想內涵從其個人生平中，可謂兼並鳩摩羅什之「般若學」、僧伽提婆之「毘曇學」和曇無讖所譯《大般涅槃經》之「涅槃學」三者。是以以下就僧傳和誄文對道生的記載，除了分別梳理出道生生平和竺法汰、鳩摩羅什、僧伽提婆三者的關係，以及這三人對於道生的思想影響，亦針對道生於「涅槃學」的貢獻，作一概述。

一、竺法汰的本無異宗

竺道生就其確切之生卒年而言，於僧傳和誄文中，未能知其生年，只知其卒於元嘉十一年冬庚子。[106]而在僧傳之敘述中，多先就道生之本姓、居住地，以及家庭背景，作一概略式之介紹，可知其本姓魏且為鉅鹿人（或言彭城人），家世仕族，父為廣戚令；[107]接著點出道生早年即有著天資聰穎、才學非凡之特點，如「生幼而穎悟，聰哲若神」、「天資聰懋，思悟夙挺」等，其後隨竺法汰出家為僧，更是年於志學之年便登講座與當時眾僧、名士問辯，莫一能與之抗衡，顯其「思徹淵泉」、「辭清珠玉」，在〈道生法師傳〉、《高僧傳》和〈龍光寺竺道生法師誄〉中便記載著：

> 于時法太道人德業弘懿，乃携以歸，依遂改服受學。既踐法門，俊思卓拔，披讀經文，一覽能誦，研味句義，即自解說。是以年在志學，便登講座，探賾索隱，思徹淵泉，吐納問辯，辭清珠玉，雖宿望學僧，當世名士，皆慮挫辭窮，莫能抗敵[108]（《出三藏記集．道生法師傳》）

> 後值沙門竺法汰，遂改俗歸依，伏膺受業。既踐法門，俊思奇拔。研味句義，即自開解。故年在志學，便登講座。吐納問辯，辭清珠玉。雖宿望學僧，當世名士，皆慮挫詞窮，莫敢酬抗。[109]（《高僧傳》）

---

[106] 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7，(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 367 上 6-11)。〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷 15，(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 111 上 18-22)。〔唐〕道宣：《廣弘明集》卷 23，(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 265 下 14-15)

[107] 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7：「竺道生，本姓魏，鉅鹿人。寓居彭城，家世仕族。父為廣戚令，鄉里稱為善人。」，(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 中 23-24)

[108] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷 15。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 110 下 13-18)

[109] 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 中 25-下 1)

DOI:10.6814/NCCU202101532

父廣戚縣令，幼而奇之，攜就法汰法師，改服從業。天資聰懋，思悟夙挺。志學之年，便登講座。於時望道才僧，著名之士，莫不窮辭挫慮，服其精致。[110]（《廣弘明集．龍光寺竺道生法師誄》）

按其所記，雖未能知竺道生之生年，但究其承學於竺法汰的年紀，可推知應為於志學之年前，可以說，竺法汰為其最初學習、效模的對象。而從其在竺法汰門下的敘述視之，道生年少時代之於佛學義理的「理解」與「表達」上已表現出優異的一面，不僅思考敏捷、能言善辯，更在答辯過程中令當時名士、學僧難以望其項背。而就竺法汰個人的思想內涵視之，竺法汰為「六家七宗」中本無異宗之代表人物，如前述所言，在當時玄學與佛學思想會通的時代背景之下產生「格義佛教」，對於佛學思想與義理的理解，多輔以玄學式的思想觀念，是以在當時多將老莊學說與般若並談。同樣地，竺法汰之於般若思想中的空觀，亦受王弼、何晏等人認為宇宙本體為「無」的理解影響，之於般若之空義，帶有玄學性的色彩。據《高僧傳》對於竺法汰卒年之記載，法汰於晉太元十二年（A.D.387）卒，並於晚年曾停留於南京[111]，而道生之生年，據前賢學者推論，或落於晉咸安二年（A.D.372）左右[112]，從時間上推斷，道生是為法汰晚年所收之弟子，雖為最初之承師，但囿限於相處之時間暫短，在思想影響上的痕跡並無甚多，若言其於詮釋佛學經典時受其師本無異宗思想層面之影響，較為值得注意的則是於注解《維摩詰經》、《法華經》文句時所表現出，以「無」、「一極」為現象之根本的內涵。

二、僧伽提婆的阿毘曇思想

道生在少年師事竺法汰後，至其中年遊學之時，在前往長安於鳩摩羅什門下學習前，曾向僧伽提婆學習小乘之內容，僧祐《出三藏記集、《高僧傳》、慧琳之〈龍光寺竺道生法師誄〉便曾提到：

妙貫龍樹大乘之源，兼綜提婆小道之要，博以異聞，約以一致。[113]（《出三藏記集》）

---

110 〔唐〕道宣：《廣弘明集》，卷 23。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 265 下 17-20)

111 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 5。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 355 上 7-9)

112 陳沛然：《竺道生》（臺北：東大出版社，2011 年），頁 179。劉貴傑：《竺道生思想之研究──南北朝時代中國佛學思想之形成》（臺北：臺灣商務印書館，1984 年），頁 127。

113 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷 15。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 110 下 29-頁 111 上 1)

DOI:10.6814/NCCU202101532

後與慧叡、慧嚴同遊長安，從什公受業。關中僧眾，咸謂神悟。[114]（《高僧傳》）

羅什大乘之趣，提婆小道之要，咸暢斯旨，究舉其奧。[115]（《廣弘明集》，慧琳〈龍光寺竺道生法師誄〉）

按載，高僧傳曾提到僧伽提婆尤善小乘之學，並於晉太元十六年（A.D.391）時受慧遠之邀至廬山譯《阿毘曇心》及《三法度論》等經。[116]有關道生請學於僧伽提婆的時間點，湯用彤據《名僧傳抄》之內容，謂道生和慧遠曾於廬山同向提婆請益小乘之學[117]，然劉果宗認為這和僧祐《出三藏記集》中提到竺道生於「隆安中移入廬山精舍，幽棲七年，以求其志」的時間不符，因僧傳曾言隆安元年（A.D.397）提婆「遊于京師」，已不在廬山，故道生請學於提婆的時間點應在入廬山精舍前，與慧持同在京師受學於提婆，而不是在廬山。[118]無論是在廬山或是京師建業，可以知道的是，道生曾向提婆學習小乘有部之學，然而若從求學歷程與《法華經疏》現有研究資料的內容視之，道生在《法華經疏》中受其影響的層面並不明顯。

三、鳩摩羅什大乘之說

道生在向僧伽提婆習小乘之要，離開廬山後，據僧傳記載，曾與慧叡、慧嚴、慧觀等人同遊長安，並曾至鳩摩羅什長安之譯場，助其譯經，同時聆受羅什之中觀思想，而當時僧眾皆稱其秀悟：

與始興慧叡、東安慧嚴、道場慧觀，同往長安，從羅什受學，關中僧眾，咸稱其秀悟[119]（《出三藏記集》）

後與慧叡、慧嚴同遊長安，從什公受業。關中僧眾，咸謂神悟[120]（《高僧傳》）

---

114 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 下 4-5)
115 〔唐〕道宣：《廣弘明集》，卷 23。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 265 下 23-24)
116 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 6， (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 359 中 18-23)。〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 13， (《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 99 下 15-18)。
117 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 245-246。
118 劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 7。
119 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷 15。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 110 下 26-28)
120 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 下 4-5)

DOI:10.6814/NCCU202101532

中年遊學，廣搜異聞，自楊徂秦，登廬躡霍[121]（《廣弘明集》，慧琳〈龍光寺竺道生法師誄〉）

按載，後秦之主姚興崇信佛法，於時多辦法會、興建佛塔，其於弘始三年（A.D.401）將鳩摩羅什迎入長安，而羅什在弘始十五年（A.D.413）歿於長安，究其道生在其門下的時間，從道生南還先至廬山，將僧肇的〈般若無知論〉給劉遺民約在晉義熙四年（弘始十年）來看，道生受學於羅什約莫在弘始三年到弘始十年之間。羅什在長安，曾集結四方眾多優秀的義學僧人於逍遙園譯經[122]，除與道生同遊長安之慧叡、慧觀、慧嚴外，尚有僧肇、道恒、僧標、僧弼、僧敦等人[123]；此外，羅什門下弟子不乏秀異之才，如後世曾言其門下有「四聖」、「八俊」、「十哲」者[124]，而道生亦列於其中，足見道生本身之傑出。而道生聆受羅什之中觀思想主要於長安譯場中，羅什至弘始五年前在逍遙園從事譯經，爾後轉至長安大寺，分別在弘始六年（A.D.404）和弘始八年（A.D.406）在譯出《大品般若經》、《法華經》、《維摩詰經》等，從現有資料來看，道生或可謂曾參與譯場，協助並聽受羅什講解經義，如慧觀〈法華宗要序〉和道生《法華經疏》即云：

有外國法師鳩摩羅什，超爽俊邁，奇悟天拔，量與海深，辯流玉散。繼釋蹤以嗣軌，秉神火以霜燭，紐頹綱於將絕，拯漂溺於已淪，耀此慧燈，來光斯境。秦弘始八年夏，於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與眾詳究。什自手執胡經，口譯秦語，曲從方言，而趣不乖本。即文之益，亦已過半。[125]（慧觀〈法華宗要序〉）

余少預講末，而偶好玄□，俱文義富博，事理兼邃，既識非芥石，難可永紀。聊於講日，疏錄所聞，述記先言，其猶皷生。[126]（道生《法華經疏》）

按載，《法華經》雖在鳩摩羅什譯出前已有竺法護所譯之《正法華經》，然羅什所譯之聞相較竺法護之古質，更顯辭暢優美，正如《高僧傳》所提到羅什何以在譯經方面進行重譯：「復恨支、竺所譯，文製古質，未盡善美，迺更臨梵本，重為

121 〔唐〕道宣：《廣弘明集》，卷 23。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 265 下 22-23)
122 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 3。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 345 下 12-17)。
123 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 14。 (《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 101 下 1-4)
124 〔宋〕智圓：《涅槃玄義發源機要》卷 2。 (《大正藏》冊 38，第 1766 經，頁 23 中 6-8)。
125 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 8 。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 57 中 3-9)。
126 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 10-12)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

宣譯」[127]，又如僧叡〈法華經後序〉所言：「每思尋其文。深識譯者之失」[128]。而從慧觀〈法華宗要序〉和道生《法華經疏》序言二者的內容視之，道生不僅參與羅什於長安大寺翻譯佛經的活動，曾作為當時「義學沙門二千餘人」之一，聽受羅什講述、翻譯《法華經》的內容，並在參與過程中和羅什以及其他義學僧人討論義理，「更出此經，與眾詳究」句即見羅什與眾人傾盡心力進行翻譯什的情況，而道生對其師羅什所述有其體悟，遂於晚年時「疏錄所聞，述記先言」，在廬山東林精舍治定《法華經疏》。

道生於長安之時期，因受學於羅什門下，和其他弟子多有所來往、論學，亦容受羅什中觀般若的思想。如道生和僧肇曾就中觀般若的相關論題進行探討，僧肇在道生南還時曾託其將〈般若無知論〉交予廬山慧遠，[129]兩人同注有《維摩詰經》，而道生主要站在中觀般若思想的角度思考。其在《注維摩詰經》中所提到「善不受報」的概念，認為真正的佛理無所謂生滅之說，由因緣會聚而成者，才有隨因緣變現萬化之生滅，故成佛為得佛之理，與利益、功德之受報並無關係[130]；除「善不受報」的概念之外，道生亦認為「佛無淨土」，以「淨」與「不淨」形容佛的境界則落入了分別和執見，以中觀緣起的角度視之，世間一切萬物皆無自性，「淨」、「不淨」的分別則非實有，而之所以說佛有淨土乃是為教化眾生所行之方便，成佛為回歸般若之實相，並非於成佛後又另立一境界，故言「佛無淨土」。

四、提出「闡提成佛說」

道生受學於鳩摩羅什門下後，按僧傳記載，於義熙五年（409）回到京師，而在元嘉七年（430）為眾人擯斥逐離京師前，於京中所待之時約莫二十年，在此期間，道生所提出的闡提成佛說一反舊說，論眾生乃至一闡提者皆有佛性，震驚當時的南朝佛學界：

---

127 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 3。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 345 下 13-14)。
128 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 8。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 57 下 12-18)。
129 〔後秦〕僧肇：《肇論》。 (《大正藏》冊 45，第 1858 經，頁 155 下 18-23)。
130 〔後秦〕僧肇：《注維摩詰經》卷 3：「生曰。無為是表理之法故無實功德利也。」(《大正藏》冊 38，第 1775 經，頁 357 下 26-27)；「生曰。正以無利無功德為出家理也。有為法者可說有利有功德。」(《大正藏》冊 38，第 1775 經，頁 357 下 13-14)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

又六卷《泥洹》先至京師，生剖析經理，洞入幽微，迺說「阿闡提人皆得成佛」。于時大本未傳，孤明先發，獨見忤眾。於是舊學以為邪說，譏憤滋甚，遂顯大眾，擯而遣之。[131]（《高僧傳》）

又六卷《泥洹》先至京都，生剖析佛性洞入幽微，乃說阿闡提人皆得成佛，于時《大涅槃經》未至此土，孤明先發，獨見迕眾。[132]（《出三藏記集》）

按載，法顯譯出六卷《泥洹經》，此本雖有提及一闡提者和一切眾生皆有佛性，然未言一闡提亦可成佛[133]，道生對經中所佛性鑽研彌深，而在北涼曇無讖大本《大般涅槃經》尚未南來之時，依六卷《泥洹經》之義理推敲，孤明先發，悟得闡提亦能成佛之說，故被當時京師佛教界墨守舊文者斥為邪說，其後曇無讖《大般涅槃經》譯出後，果證成道生之說不虛。至於道生所倡眾生本有佛性、頓悟成佛說，皆立基於涅槃佛性之學，認為佛性本有，眾生皆具此性，未顯其性乃因惑所覆，非此性不存，而佛理常照，成佛即是返歸本有之性。而其頓悟之說，乃在於凸顯悟理體之全，且不廢漸修之行，正如道生在《法華經疏》卷首所提到：

此經以大乘為宗。大乘者，謂平等大慧，始於一善，終乎極慧，是也。平等者，謂理無異趣，同歸一極也。大慧者，就終為稱耳，若統論始末者，一豪之善，皆是也[134]

道生提到平等大慧，即以一善開始，大慧作結（一極的狀況），認為《法華經》所標明之宗要，乃以「始於一善，終乎極慧」的為主，所謂「始於一善」是言善心初發而漸次修行的過程，「終乎極慧」則謂達至體悟至理之時，「理」本身只有一，非謂另存有其它之「理」，故言「理無異趣」，而修行最終皆歸於此終一極。是以從過程之始末視之，自漸修至於悟理，眾生修行所發一毫之善皆可謂成為「大慧」的資糧，理無差別而常在，所悟之理亦不可分，其「頓悟」即最終達至悟理後的一瞬，正如劉虬〈無量義經序〉亦曾引道生所言：

生公云：道品可以泥洹，非羅漢之名；六度可以至佛，非樹王之謂，斬木之喻，木存故尺寸可漸，無生之證，生盡故其照必頓[135]

---

131 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 7。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 366 下 21-25)
132 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷 15。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 111 上 7-11)
133 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 278。
134 〔劉宋〕竺道生《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 24-下 3)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

闡明漸次修行而至佛果的過程同斬木之喻，眾生破除迷惑、精進自身，日日勤修而使煩惱盡除，終至證得無生，即理自頓顯。

綜而論之，以道生親受所學者視之，主要有竺法汰、僧伽提婆、鳩摩羅什三者，依其時間所接觸的佛學思想，按前後次第分別為竺法汰的本無異宗、僧伽提婆的阿毘曇，以及鳩摩羅什的般若中觀，最後受涅槃佛性論的影響下提出「闡提成佛」、「頓悟成佛」。而若以道生生平脈絡視之，《法華經疏》治定所完成的時間點屬道生晚年，從其曾參與羅什譯場，並聽受講解經文內容，以及在《法華經疏》卷首提到「疏錄所聞，述記先言」，道生《法華經疏》思想的主軸或可謂傾向以般若中觀和涅槃學二者為主，而本文亦主要以此二者考察《法華經疏》中之。

第三節、法雲思想時代背景

從前述道生之思想背景，可知中國佛學在南朝之流衍，有著從討論般若之「空」，到涅槃之「有」的轉變，而自法雲（465-529）的生卒年推斷，可知其年代橫跨南朝宋、齊、梁三代，於此期間所盛之佛家思想，已是倡言涅槃佛性的涅槃學說，以及其後所出現的成實學說，如湯用彤先生即引《續高僧傳》中僧旻所言，認為《涅槃》、《成實》二家相繼盛於南朝宋、齊，是以以下則以此二家，概述法雲思想之時代背景。

一、《涅槃經》佛性說之盛行

南朝涅槃學之興起，自有其背景，就環境而言，相較於北朝重於修行實踐，南朝著重於佛經義理的研究，加以當時寺院經濟、士族文化的條件提升，亦使得佛學義理的研究得以開展得更為深入；另外，以思想義理而論，自劉宋時慧嚴、慧觀和謝靈運等人以法顯之六卷《泥洹經》，將北涼曇無讖所譯四十卷《大般涅槃經》加以修訂、刪減，而成三十六卷南本《大般涅槃經》，眾人對於佛學思想之研討，漸由般若性空轉至涅槃妙有，且主要以南本《大般涅槃經》作為討論中心，其討論議題聚焦於討論佛性之有無和成佛依據，而如前文所述，從慧觀、道生等人之於《涅槃經》的判教，足見《涅槃經》於當時所受到的重視和地位的提升。

[135] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 9。(《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 68 下 6-9)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

涅槃學說自道生提出「頓悟成佛」、「闡提成佛」等之於涅槃佛性的論題，開展出以此為主軸的討論，如於南北朝前期之於「頓悟」有著小頓悟、大頓悟之別，小頓悟者，依慧達《肇論疏》言：

> 第二小頓悟者，支道琳師云：「七地始見無生。」；彌天釋道安師：「大乘初無漏慧，稱摩訶波若，即是七地。」；遠法師云：「二乘未得無有，始於七地，方能得也。」；埵法師云：「三界諸結，七地初得無生，一時頓斷，為菩薩見諦也。」[136]

其將支道林、道安、慧遠、法瑤等人列為主張小頓悟義者，即於十住地中之七住證得無生法忍。按載，支道林立頓悟之說於七住之地，認為修行至七住地已具真慧，證得無生法忍，雖未至十住地究竟，然於七地即知一切、道慧具足，故可謂已有「頓悟」，如劉虯《無量義經序》所言，支道林認為行者至七住地已「道慧陰足」，在體證無生法忍和至十地者無異，差別在至十住地者「群方與能」，於教化眾生、實踐佛法的能力更為具備；而道生之大頓悟者，慧達《肇論疏》亦提到：

> 第一，竺道生法師大頓悟云：夫秤頓者，明理不可分，悟語照極。以不二之悟，符不分之理，理智惠釋，謂之頓悟。見解名悟，聞解名信，信解非真，悟發信謝，理數自然，如果熟自零，悟不自生，必籍（藉）信漸，用信偽惑，悟以斷結；悟境停照，信成萬品。故十地四果，蓋是聖人提理今（另）近，使夫者自強息[137]

道生之大頓悟，誠如前文所述，強調「頓悟」並無層次之別，所悟之理亦不可分。理為一體不可分割，就悟理而言乃是悟其全體，理本身非有次第，就修行而論，眾生藉由漸次修行，有其聞解、信解，然此非真解，只為過程之權教與方便，故謂「悟不自生，必籍信漸」，透過不斷積習而至悟理，方能使煩惱迷惑盡除。

道生立頓悟之說，爾後至劉宋時引起頓、漸兩方爭論[138]，是以南北朝前期之於涅槃學說的討論中心，著重在頓漸之辨；而南北朝後期的涅槃學說重心，則已不在於頓漸之辨，而是有關何為「正因佛性」、佛性本有或當有等問題的討論，進而開展出諸多不同的說法。如吉藏認為正因佛性共出十一家、佛性 「本有」、「始有」共三家，元曉提出佛性有六師，均正則出「正因佛性」有本三家、末三

---

136 〔東晉〕慧達：《肇論疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 54，第 866 經，頁 55 中 18-22)
137 〔東晉〕慧達：《肇論疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 54，第 866 經，頁 55 中 7-12)
138 劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 36。其提到南北朝又起頓漸之辨，此風氣在南朝劉宋時稱為最烈，其原因實由竺道生南還京都後所引起的。

DOI:10.6814/NCCU202101532

家[139]，於此對涅槃佛性有著各種異說的背景中，法雲之於佛性亦有自身的看法，均正《大乘四論玄義》即言：

> 第六光宅雲法師云：心有避苦求樂性義，為正因體。如解皆或（背惑）之性，向菩提性，亦簡異木石等無性也，故《夫人經》云。眾生若不猒（厭）苦。則不求涅槃。義釋云：以此心有背生死之性。為眾生之善本故，所以為正因，亦是出二諦外。又于時用師亮師義云：心有真如性為正體也[140]

據慧皎《高僧傳》載，法雲為寶亮之弟子，寶亮卒於靈味寺後，法雲曾為其立碑於寺內。[141]均正言法雲所以為之「正因佛性」有二者，一為心有避苦求樂性，二則為其師寶亮的心有真如性為正體。前者立基於眾生有其背惑向善之性，而此正是木、石等物所未有的，故同《夫人經》所言，厭苦為求取涅槃的動力，是以不厭苦則不求涅槃；而後者心有真如性為正體，依均正《大乘四論玄義》所載，寶亮認為真諦、俗諦共成眾生之真如性理[142]，眾生所具備的真如性即「神明妙體」，其在《大般涅槃經集解》曾提及此亦有避苦求樂之用：

> 夫避苦求安，愚智同爾，但逐要用，義分為二，取始終常解，無興廢之用，錄為正因。未有一剎那中無此解用，唯至佛則不動也，故知避苦求樂，此之解用，非是善惡因之所感也[143]

寶亮認為眾生不分愚智，本有避苦求樂之性，此性因體用之別，而於意義上有所分類，是以取始終無所變動、生發興滅之含義為「正因」，即正體，所呈現避苦求樂之樣態則為其「用」。而此體用之別無時無刻存在，修行至佛則合而為一，不再有別，從此可知眾生避苦求樂的實踐即自然而然，非因善惡之因感招而生。由此可知，寶亮未直接以避苦求樂為正因，而是認為眾生心所存在的真如性有著避苦求樂之用，雖看似體、用二分，然二者終歸於一「神明妙體」。由此可知，寶亮和法雲在佛性上的看法或可謂有所交集、承繼之處，而法雲以避苦求樂為正因之說，也許源自於其師寶亮將心真如性分出「體」、「用」二者的「用」，吉藏《大乘玄論》、元曉《涅槃宗要》中亦曾提到法雲認為眾生有避苦求樂之性，惟詮釋稍有不同，吉藏認為法雲以避苦求樂為正因佛性，有異於過往以心性為正因

---

139 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，下卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 326。
140 〔唐〕均正《大乘四論玄義》卷 7。(《卍新纂大日本續藏經》冊 46，第 784 經，頁 601 下 4-9)
141 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 8。(《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 382 上 18-22)。
142 〔唐〕均正《大乘四論玄義》卷 7。(《卍新纂大日本續藏經》冊 46，第 784 經，頁 601 下 4-9)
143 〔梁〕寶亮《大般涅槃經集解》卷 18。(《大正藏》冊 37，第 1763 經，頁 447 下 14-18)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

佛性的說法，但也點出「避苦求樂」和心性的關聯性[144]；而元曉則言法雲以心性為正因體，強調眾生因厭苦求樂進而修行的過程，乃歸於心的發用[145]，與前述寶亮所倡的正因佛性相似。綜上之說，法雲以避苦求樂為正因佛性之說仍不離寶亮以心真如性為正因佛性之說，據此湯用彤則認為法雲實際上和寶亮一樣皆以心性為正因體，避苦求樂之性乃是心體之用，只是後人相傳將此分為二說，究其源流應為一[146]，然而，無論是以避苦求樂或是心真如性為正因佛性，可以知道的是，法雲本身以及諸家在南北朝後期對於涅槃佛性議題的重視。

二、成實論師的背景

南朝佛學，除《涅槃經》佛性說研討之盛，《成實論》的研討亦流行於南朝齊、梁之際。據《高僧傳》載，《成實論》原為中天竺人訶梨跋摩所撰，其後鳩摩羅什於弘始十三年（411）譯出。有關《成實論》應歸屬大乘抑或小乘經論，學者認為從其內容視之，雖行文結構與《毘曇》相似，與般若一系的經論不同，然其篇首多有對於小乘之批判，亦有七論乃專破有部《毘曇》，又此論雖為羅什譯出，然究羅什譯《成實論》的原因，湯用彤認為在名相分析和義理斥破《毘曇》方面可作為當時研討佛學者參照[147]；呂澂則指出羅什為用此論內容對照龍樹中觀、提婆小乘之說，說明大、小乘對於「空」的理解不同[148]，且對於理解《大智度論》有所助益[149]，故究其實，《成實論》不全然為小乘經論，可謂為小乘過渡至大乘的論書。

成實論師自晉末到宋初，隨著鳩摩羅什門下僧導、僧嵩二人對該論加以注疏、弘揚，而漸次分別形成成實學說之二系，即由僧導所傳，流行於南方之壽春系；以及由僧嵩所傳，屬北方之彭城系，兩系其後又再傳僧柔、慧次等人，至梁代傳至開善寺智藏、莊嚴寺僧旻、光宅寺法雲三人，而有「梁代成實三大家」之稱，吉藏《法華玄論》即提到：

---

144 〔隋〕吉藏《大乘玄論》卷 3。 (《大正藏》冊 45，第 1853 經，頁 35 下 5-11)。
145 〔新羅〕元曉《涅槃宗要》。 (《大正藏》冊 38，第 1769 經，頁 249 上 21-26)。
146 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 346-347。
147 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上卷，（臺北：佛光事業有限公司，2001 年），頁 378。
148 呂澂：《印度佛學源流略講》，（上海 ： 上海人民出版社，1979 年），頁 150。
149 呂澂：《中國佛學源流略論》，（臺北：大千出版社，2010 年），頁 190。

DOI:10.6814/NCCU202101532

> 爰至梁始三大法師碩學當時名高一代，大集數論遍釋眾經。但開善以《涅槃》騰譽，莊嚴以《十地》、《勝鬘》擅名，光宅《法華》當時獨步[150]

智藏、僧旻、法雲三者不僅精通《成實》之說，又兼善其他大乘經論，分別來說各有所長，而其中法雲尤善於講《法華經》，法雲其作為成實論師的背景，亦影響其注經時所呈現之思想。按載，就《成實論》本身所談論的論題視之，主要是從「苦」、「集」、「滅」、「道」四諦為中心出發，探討佛陀成立四諦的原因，以及四諦確切所指涉的內涵為何。[151]其中較為值得注意的是，如其認為苦諦為「色」、「受」、「想」、「行」、「識」五受陰，而屬色陰之四大、四大所因成法為假名色，和《毘曇》認為此為實有的觀點不同[152]；又《成實論》提出滅諦為滅三種心，即「假名心」、「法心」、「空心」，分別破除執著於假名、實有五陰、空見之心，而從破除「三假」進而說明二諦的內涵，是以在清談和研討佛教義理盛行的風氣下，「二諦」為「一」或「異」乃是成實學派於齊、梁之時為眾人所爭辯的重要命題，法雲之於其中的獨特性，在於對成實的二諦說有所發揮。蕭統〈令旨解二諦義（並問答）〉一文中，即提出和「二諦」相關的問題，並與南澗寺慧超、丹陽尹晉安王蕭綱等人來回論討[153]，其中從蕭統和法雲的問答可見對於二諦的思考點：

> 光宅寺法雲諮曰：**聖人所知之境，此是真諦。未審能知之智，為是真諦？為是俗諦？**令旨答曰：能知是智，所知是境，智來冥境得言即真。**又諮：有智之人，為是真諦？為是俗諦？**令旨答：若呼有智之人即是俗諦。**又諮：未審俗諦之人，何得有真諦之智？**令旨答：聖人能忘於俗，所以得有真智。**又諮：此人既冥無生，亦應不得稱人。**令旨答，冥於無生不得言人，寄名相說常自有人[154]

首先，法雲在肯定聖人所知之境為真諦的前提下，與「境」相對的「智」歸屬於真、俗諦何者，而蕭統認為既得言為真諦，聖人「境」、「智」二者應契合不分，即認知上應是統合；其次，法雲再問有智之人於真、俗諦何者，蕭統認為既為「有智」，即落入假名之相，故為俗諦；再者，承續前一個問題，法雲又提到倘若真、俗二諦是相反相成，那麼未了解俗諦者，何能有明白真諦的智慧，蕭統未於真、

---

150 〔隋〕吉藏：《法華玄論》卷 1。(《大正藏》冊 34，第 1720 經，頁 363 下 17-20)。
151 訶梨跋摩造、〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 3。 (《大正藏》冊 32，第 1646 經，頁 260 下 28-頁 261 上 6)
152 訶梨跋摩造、〔姚秦〕鳩摩羅什譯，《成實論》卷 3。 (《大正藏》冊 32，第 1646 經，頁 261 上 6-17)。
153 〔唐〕道宣：《廣弘明集》卷 21。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 247 下 1)。
154 〔唐〕道宣：《廣弘明集》卷 21。(《大正藏》冊 52，第 2103 經，頁 249 下 18-26)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

俗二諦是相反相成的觀念下作答，而是將俗諦視為如方便、權能，為得真智前的階段，當聖人修行至一定水準（或是聖人本身即具有這樣的能力：忘於俗），即可忘俗得真；最後，有趣的是，法雲未再就真諦、俗諦的概念諮問，而是提出忘俗得真者，既為證得無生法忍，則應不可再稱為「人」，蕭統則認為，此只為託名相，故以「聖人」之名說明之。從問答中，可見幾個重點，其一，蕭統和法雲討論二諦時主要以「境」（理）、「智」的角度探討、分析；其二，從二者問答思考的要點，相較蕭統將真、俗二諦分別立說，法雲傾向以相反相成的角度言真、俗的統一性，並進而分析作為能知之智的主體（人）應為真、俗何者的問題。其中，以「境」（理）、「智」的角度探討、分析二諦的部分法雲於《法華經義記》〈信解品〉之解釋提到：

> 「寶机承足」者，有二種解，一解戒定為脚足，二諦境為寶机。一家言權實二智為脚足，二諦境為寶机，如來二智常照二諦境，如寶机承足也[155]

對於「寶机承足」的詮釋有二種，一為以「腳足」譬為三無漏學中之戒、定修行，以「寶机」譬為二諦之境；二則為一家言，此即指法雲所解，和前者所解不同的是，其認為以「腳足」譬為「權」、「實」二智，而二諦之境和二智常照合一，即如寶机承足一般。

此外，法雲之時代除可見成實師對於「二諦」進行討論，又根據吉藏《三論玄義》中的內容，可進一步知曉成實師對於「二諦」和「中道」的看法：

> 成實人明中道者，論文直言，離有離無，名聖中道。而論師云：中道有三，一世諦中道，二真諦中道，三非真非俗中道[156]

成實師認為可從「世諦」、「真諦」、「非真（諦）非俗（諦）」三個角度觀看中道，而將二諦統一即為中道。其中「世諦」又通過前述提到《成實論》所破除的三假內容，即破除「假名」、「實法」、「空」三者，建立起「因成假」、「相續假」、「相待假」三種假名正反對立的內容，進而凸顯出中道的意義；而「真諦」則以真諦本身之無相和真諦言語之名相，形成正反對立的內涵，而顯出中道之義；至於「非真（諦）非俗（諦）」，若將真諦和俗諦兩者並觀，則真、俗乃是相對而成的概念，究其實仍非具有其自性，然缺其一又未能呈現真、俗的質性，是以在既是相反亦

155 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 635 下 18-21)。
156 〔隋〕吉藏《三論玄義》。(《大正藏》冊 45，第 1852 經，頁 14 下 20-23)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

為相成下，則證成非真非俗的中道義。[157]據此，法雲於《法華經義記》中即曾以「世諦」三假名解釋《法華經》的內容，如對於〈譬喻品〉中「三界眾生」的解釋[158]，即是以世諦中的「因成假」和「相續假」構成，因三界眾生由四大、五蘊組成，此為假非實，故為「因成假」，而構成三界眾生的四大之身，於時間上看似雖有著連貫性，然因念念生滅，亦為「相續假」[159]。

綜上所述，可知《成實論》作為小乘過渡至大乘的論書，於齊、梁之際曾興起研討之風，法雲於後世尊稱為「梁代成實三大家」，其成實師的背景，使其對於「二諦」所延伸出的命題多有所關注，而法雲尤長解《法華經》，其如何於《法華經義記》呈現獨特的二諦思想，自然亦為關注所在。

第四節、法雲之生平

一、師承不同所長的僧人

法雲（A.D.467-531）的出生年代，據《續高僧傳》所載推論，應為劉宋泰始三、四年左右生，而於梁大通三年病逝，而從《續高僧傳》對於法雲之生平的記載，其曾師承多位不同佛學背景之僧人，且各有所長，可謂影響法雲兼善諸多經論，以及講經時博採眾說、且經且論的表現。以下茲就《續高僧傳》所錄，按時序列其所接觸、學習之僧人：

> 七歲出家，更名法雲，從師住莊嚴寺，為**僧成**、**玄趣**、**寶亮**弟子，而俊朗英秀卓絕時世[160]

> 年十三始就**受業大昌（寺）僧宗**、**莊嚴（寺）僧達**，甚相稱讚[161]

> 齊永明中，**僧柔**東歸，於道林寺發講。雲諮決累日，詞旨激揚，眾所歎異，年小坐遠聲聞難敘，命置小床處之於前共盡往復，由是顯名。與同寺僧旻，等年臘齊名譽，歷採眾師且經且論，四時遊聽寒暑不輟[162]

---

157 呂澂：《中國佛學源流略論》，（臺北：大千出版社，2010 年），頁 203-204。
158 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 615 中 24-28)。
159 釋聖凱：〈成實學派的思想與影響〉：
http://www.yufotemple.org/HLNews/UploadFile/attachment/20101015091330583.pdf
160 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 463 下 15-17)。
161 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 463 下 17-18)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

從引文可知，法雲早年為僧成、玄趣、寶亮的弟子，十三歲時受業於僧宗和僧達，爾後又請學於僧柔。以僧成、寶亮、僧宗三者而言，《高僧傳》在寶亮傳記處曾提到，高座寺僧成、靈味寺寶亮、曠野寺僧寶並為齊代之法匠，而寶亮所師的道明法師，以義學見長，寶亮自移憩靈味寺後，更曾多次講諸眾經，如《大涅槃經》、《成實論》、《勝鬘經》、《維摩詰經》、大小品經、《法華經》等，盛於當時京邑[163]，又天監八年初梁武帝敕寶亮撰寫《大涅槃義疏》，主要以涅槃學聞世；同樣地，僧宗為法瑗弟子，後受學於曇斌、曇濟二者，善講《大涅槃經》、《勝鬘經》、《維摩詰經》，曾講此三經近百遍，其中尤以講《涅槃經》見長。[164]至於玄趣、僧達二者，在《高僧傳》道慧傳記中，則言兩者不僅以學解見稱、博通眾經，更精於和他人往復論學，其辯論時儀態風采多可欣[165]，法雲其後於妙音寺講《法華》、《淨名》二經時，與他人往復來回呈現出「構擊縱橫，比類紛鯁，機辯若疾風，應變如行雨」的風貌，亦或許受玄趣、僧達二者的影響。而僧柔的部分，《高僧傳》言其「方等眾經，大小諸部，皆徹鑒玄源，洞盡宗要」[166]，就學問上足見其博學廣聞、融會諸經，更於《續高僧傳》僧旻傳記中，提到法雲在莊嚴寺時和僧旻、法開曾學習僧柔、慧次、僧達、寶亮四人之經論[167]，前述曾言法雲和僧旻、智藏為梁代成實三大師，而僧柔與慧次所長以《成實論》為主，齊永明七年時，竟陵文宣王曾請二人於普弘寺講述《成實論》[168]，法雲和僧旻、智藏早年皆曾向二人請教[169]，可以說法雲在《成實》之學的背景上，受到僧柔、慧次等人的影響。值得注意的是，佛寺於當時有著特殊性，其不僅只是僧人居住、學習佛法之地，亦呈現當時該寺佛教活動和佛教教義的特色，而莊嚴寺即為其中之一。前賢學者曾提到當時在莊嚴寺的僧眾主要有曇斌、曇宗、曇濟、道慧、玄趣、僧達等人，而莊嚴寺的僧人學風趨勢，大體而言可謂融貫眾經，且兼擅經論，甚而有以小乘論通大乘經的治學方式，[170]由此可知，之於法雲「歷採眾師且經且論」的學思表現，應有相當一定程度的影響。

從上述可知，法雲的師承予其的影響主要有以下幾個面向，一是治學的博採諸說，如承寶亮、僧宗的涅槃之學，以及僧柔的成實之學；二為講經時所表現出

---

162 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 463 下 19-24)。
163 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 8。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 381 下 11-16)。
164 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 8。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 380 上 1)。
165 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 8。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 375 下 8-12)。
166 《高僧傳》卷 8。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 378 下 8-10)。
167 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。 (《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 462 上 7-8)。
168 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》卷 11。 (《大正藏》冊 55，第 2145 經，頁 78 上 14-16)。
169 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》卷 8。 (《大正藏》冊 50，第 2059 經，頁 379 下 2-3)。
170 謝東志：《南朝僧人法雲之研究》(臺北：文化大學史學研究所碩士論文，1996 年)，頁 39-45。

DOI:10.6814/NCCU202101532

與他者論學的精采往復，此承於玄達、僧趣等人；三則是法雲於莊嚴寺時和其他僧眾互動、共學，進而所受其以論通經的學風影響。

二、重要事蹟：撰成實義疏、講述《注大品經》、參與〈神滅論〉討論

論法雲生平重要事蹟，就《續高僧傳》載，在法雲年登三十，於妙音寺講述《法華》、《淨名》二後，傳記中所呈現的敘述，主要聚焦在受梁武帝重視，曾多次參與佛教事務的面向。其中包括撰成實義疏、講述《注大品經》、同眾人參與神滅論的討論、和梁武帝討論菩薩戒法，並先後受梁武帝禮為家僧、勅為光宅寺主、勅為大僧正等等，以下按《續高僧傳》所記次序，概述該事蹟之於法雲的重要意義：

> 天監二年，勅使長召出入諸殿，影響弘通之端，贊揚利益之漸，皇高亟延義集。未曾不勅令雲先入後下詔令，時諸名德各撰成實義疏，雲乃經論合撰，有四十科為四十二卷[171]
>
> 至七年制注大品，朝貴請雲講之，辭疾不赴。帝云：「弟子既當今日之位，法師是後來名德，流通無寄，不可不自力為講也。」因從之[172]
>
> 尋又下詔禮為家僧，資給優厚，勅為光宅寺主，創立僧制雅為後則[173]
>
> 中書郎順陽范縝，著神滅論，群僚未詳其理，先以奏聞，有勅令雲答之，以宣示臣下，雲乃遍與朝士書論之，文采雖異而理義倫通[174]
>
> 普通六年勅為大僧正[175]

首先，就梁武帝對於法雲的態度視之，自天監二年（A.D.503）開始，不僅多次敕令法雲出入諸殿，並在宣示重要詔令前召其入內討論，足見梁武帝對法雲之信任，而天監七年（A.D.508）之後，又先後將法雲禮為家僧、敕為光宅寺主，至普通六年拔擢至大僧正，可知法雲在當時政治以及處理佛教相關事務的層面上，

171 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 464 上 23-28)。
172 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 464 中 1-4)。
173 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 464 中 4-5)。
174 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 464 中 10-13)。
175 〔唐〕道宣：《續高僧傳》卷 5。(《大正藏》冊 50，第 2060 經，頁 464 下 14-15)。

DOI:10.6814/NCCU202101532

具有一定程度的影響力。其次，在佛學義理的背景上，當時眾人討論《成實論》風氣的興盛，諸多名德撰成實義疏，而法雲的特殊之處在於經論合撰，呂澂對此認為是《法華經》和成實論合撰[176]，雖今日已亡佚未能考察其四十二卷內容，但可以知道的是，法雲不僅作為梁代成實三大師之一，其學思背景的多元，亦體現在其解經時的方式。又天監七年梁武帝制《注大品經》一事，曾請法雲講述，然其稱病辭之，或有學者認為肇因於二者對《大品經》的判教有所歧異[177]，即梁武帝在〈注大品序〉中，曾針對時人對於般若之學的疑慮提出回應，其中和《法華經》有關的論題，主要是梁武帝認為從《法華經》的觀點視之，《般若經》才未有會三乘歸一乘的說法，《般若經》仍具備統攝諸經之定位；而法雲則站在《法華經》的立場，認為《法華經》所言之「會三歸一」即融貫諸經之說，是以兩者的歧見致使法雲婉拒梁武帝的請求。此事件中所凸顯的意義在於，法雲顯然在判教上將《法華經》的位置判高於《般若經》，不僅說明般若一系在當時已不再是主流盛行之說，同時亦將《般若經》視作為過渡至《法華經》的橋樑，而這也是法雲在《法華經義記》中所被強調之處。最後，對於范縝〈神滅論〉的討論，在前人說法中，傾向法雲在整個事件中作為一核心人物、或是在事件中發揮作用[178]，謂梁武帝〈敕答臣下審神滅論〉一文，即是在法雲上奏范縝〈神滅論〉後所產生的，換言之，法雲從啟奏到號召朝中諸臣與范縝進行爭論的過程中，具有相當程度的影響力；此外，就法雲〈與公王朝貴書〉中的內容[179]，可知法雲和梁武帝同樣地站在神不滅的立場上進行闡述，而《法華經義記》中在講述佛身常住不滅、佛陀三世教化眾生等內容時，亦蘊含著神不滅的思想。

合而論之，從法雲的生平重要事蹟的脈絡上，以撰成實義疏、講述《注大品經》、參與〈神滅論〉討論三事視之，可知法雲在當時政治層面受當權者所重視，和佛教相關之事務多承其手；又法雲學問廣博、融會諸學的師承背景，更使其無論在成實、般若、形神的論學上，皆能無所窒礙，而這亦體現在《法華經義記》中。

---

176 呂澂：《中國佛學源流略論》，（臺北：大千出版社，2010 年），頁 200。

177 謝東志：《南朝僧人法雲之研究》（臺北：文化大學史學研究所碩士論文，1996 年），頁 62-71。

178胡垚：〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉，《甘肅社會科學》，第 2 卷，（甘肅：甘肅社會科學編輯部，2010 年），頁 208-210。方立天：《魏晉南北朝佛教論叢》，（北京：中華書局，1982 年），頁 193-194。

179 〔梁〕僧祐：《弘明集》卷 10。（《大正藏》冊 52，第 2102 經，頁 60 中 22-28）。

DOI:10.6814/NCCU202101532

第三章、注經方式的比較

注經方式，代表著僧人解釋經典的方法，其中的形式說明著僧人所切入經典的視角，通常科判中常見有「序」、「正說」、「流通」三科的基本型式[180]，便是注釋者將全本經書以分段章節的型式區分出章段，使注解之經文能以更為綱舉目張的方式呈現，同時亦可看出注解者對於佛經之「緣起」、「宗旨」、「囑咐流通」的看法，而這種科判模式或影響隋唐以後的經典義疏，或與儒家章句之學存在交互啟發的關係。[181]而科判中注經用語的使用特色，則呈現注經者本身對於經文內容的詮釋方法，如道生已具備科判分段用語的雛形，而法雲則又強化這種方式，不僅加入自身所設之問答，且於分段用語上開展出許多的詞彙，顯得綱舉目張。就《法華經》注本而論，竺道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》的成書年代分別為南朝劉宋與梁，透過比較兩者的科判形式、注經用語特色，不僅可知作為早期《法華經》注本科判形式的呈現方式，以及前後時期的差異，亦可在注經特色用語比較中，理解注經者於注經時所著重的思考方向，是以本章將以科判形式和注經特色用語兩大層面，進行《法華經疏》和《法華經義記》注經方式的比較。

第一節、科判形式的比較

在中國佛教中，「科判」之於講經說法有著重要性，其不僅為解釋佛經內容的一端，亦是釐清眾人脈絡的方法，同一部經典不同人做科判，會多產生不一樣的結果，若是流傳久遠，那麼產生諸多不同科判的情形也就更為普遍。[182]《法華經》自鳩摩羅什譯出後，於南北朝時逐漸興起風潮，自南北朝以降多有學人為之作注，是以產生了眾多科判內容，亦延伸出各家對於《法華經》的不同觀點。而道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》兩者，皆屬最早期的《法華經》注解，從比較兩者的注經方式異同，可以看出中國早期佛教注經之特點，以及二者所分

---

[180] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺灣：佛光出版社，2001 年），頁 398。湯用彤提到佛經諸師開分科門，分成「序分」、「正宗分」、「流通分」的三分科段始於道安，而道安稱「科分」為「起盡」。

[181] 張伯偉：〈佛經科判與初唐文學理論〉，《唐代文學研究年鑑》（廣西：廣西師範大學出版社，2004 年），第 1 期，頁 60-70。張伯偉認為，初唐文學理論中的分析章段，和佛經科判之間有一定程度的關聯性，並以文章術語、文勢脈絡等層面分析佛經科判與古典文學中的科判。另外，孫尚勇〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉一文亦指出經學章句和佛經科判之間，存在積極的互動關係。孫尚勇〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉，《西北大學學報》（陝西：西北大學出版社，2009 年），第 39 卷第 4 期，頁 19-23。

[182] 有關「科判」之於佛教使用的傳統，可見龔鵬程：《文學批評的視野》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 398-399。對於中國「科判」的特點和源流，則可參照湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛學史》（臺灣：佛光出版社，2001 年），頁 171-177。

DOI:10.6814/NCCU202101532

別呈現之注經風格，是以以下由全經結構、品目的科判、長行與偈頌的科判三方面，闡論道生和法雲在科判形式上的異同，並藉此呈現二者的注經方式。

一、全經結構的比較

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》二者，除上述在科判品目、偈頌、用語上存有異同之外，兩者對於《法華經》全經整體結構的分判亦有所歧異，此即是指二者對於《法華經》整體之經文如何分段，而從全經結構劃分之差異，則可知兩者在段落與段落之間的注經方式，以及凸顯二者分別所著重的中心為何。是以以下以道生和法雲的科分、品目間的關係，進行整體結構之比較。

（一）道生的三段科分

道生和法雲進行注經時，針對《法華經》內容本身的敘事，應如何依其經文分科，有著不同的詮解。《法華經疏》的部分，道生雖尚未確立序、正、流通的分段法，但亦有自身獨特的分段方式[183]，如道生在經題處提到：

> 此經所明。凡有三段。始於序品。訖安樂行。此十三品。明三因為一因。從踊出。至于屬累品。此八品辨三果。從藥王終於普賢。此六品均三人為一人。斯則蕩其封異之情。泯其分流之滯也。[184]

就《妙法蓮華經》二十七品的內容，道生將其分為三個部分，首先是〈序品〉到〈安樂行品〉，其次為〈踴出品〉到〈囑累品〉，最後是〈藥王本事品〉到〈普賢勸發品〉。此三個部分主要從「三因」、「三果」、「三人」的差異而分判的，是為方便而非實相，眾生依據根性不同雖有不同的成佛之因果，然而，在成佛之路上終同歸於「一」的思想，換言之，即是由「三乘」到「一乘」的權實觀。如「三因為一因」說明的是不同根性之眾生有其成佛之因，但此「因」之分別只為佛教化時而施行之權便，並非所化之佛法本身有所差異；「三果」則由三乘人所修行功德之壽和佛壽的差異，凸顯「佛果」的常住究竟，即道生於〈踴出品〉開頭所言「此品，壽量之胤序。欲明三果為一果也」[185]、「此品為果作序。宜言大身菩

183〔日〕菅野博史著，池麗梅譯：《《法華經》──永遠的菩薩道》（臺北：靈鷲山般若出版社，2005年），頁 31-32。
184 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1：(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 14-17)
185 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 14 上 9)

DOI:10.6814/NCCU202101532

薩從地踊出。彌勒懷疑。斯處不別。彼亦顯常住之旨也」[186]；至於「三人」之處，則說明三乘人於修行後終能同歸一乘之理，如道生於〈藥王本事品〉中提到「自下均三人為一人。明二乘之子。不得不同為大□也。」[187]，□雖為缺字，然究其前後語意脈絡，應同學者所言二乘與諸菩薩同歸大乘之意。[188]

要而論之，道生在經題處即闡明了自身對於經文的整體性理解，且將《妙法蓮華經》二十七品，作為一約略架構之分判，雖未以「序分」、「正宗分」、「流通分」三科分經的方式進行科判[189]，然亦有其雛形產生，且於後影響了法雲等人。[190]

（二）法雲的三段開科

法雲《法華經義記》於敘事策略部分具體地分為「序」、「正說」、「流通」三段，並又各自層層開科，透過層層科判之解析與細分，凸顯了法雲條理分明、井然有序的詮釋特點。如其於《法華經義記》之〈序品〉中對《法華經》進行「三分科經」[191]的科判，藉由此科判，說明了各科的名義，以及身為注經者的法雲如何看待在科判下的各品目：

第一層

> 今一家所習，言經無大小例為三段。三段者：第一諮為序也，第二稱為正說，第三呼曰流通。然今三重開科段，第一開作三段自有三階，初釋名義序，以緣由為義，為正說作詮序也。正說者，正明一經大意蘊在其中，顯

---

186 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 14 上 10-11)

187 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 16 中 17-18)

188 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 96。

189 〔日〕橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上冊（洛杉磯：法印寺，2009 年），頁 271。

190 〔日〕平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 317。

191 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 111-112。李幸玲提到，法雲的《法華經義記》是最早對《法華經》進行「序分」、「正宗分」、「流通分」三分科經的注本。而「三分科經」為佛教常見的經典詮釋方法，其目的為通過科判離清全經，進而達到綱舉目張的效果。

DOI:10.6814/NCCU202101532

同歸之因、明長壽之報也。流是行為義，借譬為名。通是無壅塞為義也。三段名義如此[192]

法雲認為就經而言，無分大小皆可分為三段，即「序」、「正說」、「流通」。「序」的功用為解釋名義、說明講經之緣由以及為「正說」作一導言；「正說」為闡明經本身的要義，即彰顯三乘歸一之因和長壽之果報；「流通」則說明使傳教布法通廣無壅塞之義。

第二層

上述法雲解釋完「序」、「正說」、「流通」三段名義後，又進行第二階段的分科，將此三段各分為二：

次第二重，又就此三段之中各開為二。序中二者，第一，從「如是我聞」訖「退坐一面」以來，詔為通序，正明眾經通有，稱通序也。第二，從「爾時世尊四眾圍繞」盡品，詔為別序，正言眾經各異、部部不同也。……然通序亦名證信序，明佛法理同；別序亦名開發序，明此經意異也。[193]

法雲提到，「序」中分為「通序」和「別序」兩部分，從內容文句的「如是我聞」到「退坐一面」為「通序」；「爾時世尊四眾圍繞」到〈序品〉末則稱為「別序」。「通序」和「別序」的差異在於「通序」為眾經在開頭皆共通存在的開場話語，證明佛法理同使眾生信仰，故又叫「證信序」；而「別序」則為在眾經中不同的序說之處，又名「開發序」。[194]同樣地，「正說」亦分為二：

正宗中有兩段者，但此經只以因果為宗，是故第一〈方便品〉以下，盡〈安樂行品〉有十二品經，正開三顯一以明因義，譬蓮家之花也。第二從〈踊出品〉以下，竟〈分別功德品〉中彌勒說偈頌佛長行以來，凡有兩品半經，

---

[192] 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 574 下 13-20)有關「序」、「正說」、「流通」三段所涵蓋的品目，原文提到：「三段文句起盡處者，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。第三流通者，〈分別功德品〉中從彌勒說偈後長行初，言佛告彌勒菩薩，其有眾生聞佛壽命長遠如是，乃至能生一念信解，當知以為深信解相以下盡經，凡有十一品半經，皆是流通付囑。」，同上注，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 574 下 20-27)

[193] 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 上 15-24)

[194] 原文提到：「如欲說《涅槃》，大音宣告、放光動地以為別序；欲說《勝鬘》，父母送書以為別序；欲說《維摩》，長者獻蓋為別序。此經天雨四華、地六種動為別序也。」，可知法雲認為《法華經》序說和其他佛經不同之處，乃是以「天雨四華、地六種動」之現象，做為不同說法的區別。〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 上 20-23)

DOI:10.6814/NCCU202101532

詔為開近顯遠以明果義，喻若花家之蓮。前辨因義，後明果宗，然則因果雙說，經之正體也。[195]

法雲認為「正說」分為兩段，而這部分乃是說明《法華經》「因果」此要旨處，並藉蓮花之「花」、「實」二者譬作「因」、「果」。是以第一部分從〈方便品〉到〈安樂行品〉共十二品經的內容為「開三顯一」，闡明「因」義，如同蓮花中之「花」；而第二部分從〈踴出品〉到〈分別功德品〉彌勒說偈，共有兩品半經內容為「開近顯遠」闡明「果」義，就如同蓮花中之「蓮子」。由此可知，法雲所科判《法華經》之「正說」處，重點在於先後闡述了「因」、「果」二義，此乃經之宗要正體處。最後，在第三「流通」的部分亦分為兩段：

第三流通中有兩段者，第一從彌勒說偈後長行言「佛告彌勒其有眾生聞佛壽命長遠」以下，竟〈妙莊嚴王品〉，有十二品半經，詔為化他流通。明此一段高行菩薩非唯自能受持讀誦，復能傳授未聞，是故《維摩經》言：「譬如勝怨乃可為勇，如是兼除老病死者，菩薩之謂也。」第二〈普賢勸發品〉一品，詔為自行流通。所以爾者，前藥王、妙音等諸大菩薩苦行通經，皆亡身濟物沒命度人，但始行菩薩未全能爾，便於通經之道生退沒之心，是故如來勸人言，若使不能喪身護法弘經化他者，亦可自能受持讀誦，自受持讀誦即是自行流通。何故然者？若使此人不自受持讀誦者，經於此人則不流通。此人既能受持讀誦，經於此人得流，即是通也。[196]

法雲認為「流通」的部分分為「化他流通」和「自行流通」。「化他流通」處乃從彌勒說偈的長行「佛告彌勒其有眾生聞佛壽命長遠」到〈妙莊嚴王品〉，共十二品半經，之所以叫「化他流通」，乃是因在此處的菩薩並非只是自持《法華經》誦讀，又能傳授於未聞之人以利眾生，如《維摩詰經》所言菩薩不僅戰勝、克服自身之欲念，且將能力擴及他者，拔除眾生之老、病、死所產生的苦痛；而「自行流通」處則為〈普賢勸發品〉一品，所言「自行」乃是指自己修持、誦讀《法華經》，所指的是那些與「藥王菩薩」、「妙音菩薩」等諸大菩薩不同的「始行菩薩」，比起前者能犧牲自身性命度化眾生，「始行菩薩」尚未能做到亡身濟物、喪身護法等實踐，且易於通經之路上生退心，故佛勸眾生若未能同諸大菩薩們苦行通經，亦可自行受持誦讀《法華經》，也不失為一種流通《法華經》的方式。

[195]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 上 24-中 2)
[196]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 中 2-17)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第三層

在敘述完第二階段的分科後，法雲又對此進行第三階段的科判：

> 次第三重開科段者，減一明義。通別兩序各開為五，明因辨果。二正說中各開為四，化他、自行二流通中各開為三也。[197]

將「通序」、「別序」各分為五段，「因」、「果」各開為四段，而「化他流通」與「自行流通」又各開三段，而其內容名義如下：

> 通序五者：第一如是，第二我聞，第三一時，第四出說經住處，第五從與大比丘眾訖退坐一面，列同聞眾也。別序五者：第一眾集序，第二瑞相序，第三疑念序，第四發問序，第五答問序也。從「爾時世尊四眾圍繞訖供養恭敬尊重讚歎」，是第一，詔為眾集序也。從「為諸菩薩說大乘經」訖「以佛舍利起七寶塔」，是第二，詔為瑞相序也。從「爾時彌勒菩薩作是念」下訖「今當問誰」，是第三，詔為疑念序也。從「爾時彌勒菩薩欲自決疑」竟四言偈，是第四，詔為發問序也。從「是時文殊師利語彌勒菩薩」盡品，是第五，詔為答問序也。[198]

法雲認為在「通序」中眾經於開頭皆共通存在的內容，又可細分為「如是」、「我聞」、「時間」、「說經處」、「同聞眾生」五個部分；而「別序」則指出在《法華經》中不同於其他佛經序說的部份，此中具有一獨特的敘事模式，首先是眾生集合，爾後顯現瑞相，瑞相發顯而使眾生起疑，故而有了其後的問與答。同樣地，法雲在「正說」的「明因」、「辨果」中又各開四段，分別說明「明因」中的「開三顯一」和「辨果」中的「開近顯遠」如何有次序地彰明涵義、使眾生斷疑生信：

> 正說第一段明因中有四段者，第一略說開三顯一動執生疑，第二懷疑致請，第三廣說開三顯一斷疑生信，第四別流通開三顯一之義也。[199]

> 辨果之中有四段者，第一別序開近顯遠動執生疑，第二略說開近顯遠動執生疑，第三懷疑致請，第四廣說壽命長遠斷疑生信也。[200]

---

197 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 中 17-19)
198 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 中 19-下 2)
199 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 575 下 19-23)
200 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 576 上 14-17)

DOI:10.6814/NCCU202101532

在「開三顯一」的部分，以次序而言，法雲認為是先略微說明，使眾生對略義有所疑惑，進而主動請教佛陀「開三顯一」之內涵，佛陀則順此對眾生廣說「開三顯一」，令眾生斷去疑惑生相信之心，而眾生在生信後便能流通傳布「開三顯一」之義；「開近顯遠」的部分則是先揭明別序「開近顯遠」的內容，使眾生有所疑惑，才略說「開近顯遠」之義，同樣地，眾生對略義有所疑惑，進而主動請教佛陀「開近顯遠」之內涵，而不同的是，佛陀則順此對眾生廣說佛壽長遠，令眾生斷去疑惑生相信之心。由上述可知，法雲在「正說」之「明因」、「辨果」中各開四段的過程中，呈現經文中「開三顯一」和「開近顯遠」兩個主題，又以個人之詮釋將此二主題再架設敘述次序的框架──從略說、動執生疑、懷疑致請、廣說，到斷疑生信，凸顯法雲對《法華經》進行詮釋、科判時條列分明之特點。最後，法雲在「流通」處之「化他流通」、「自行流通」亦各分三段：

> 二流通各有三段者，化他流通中有三段者，第一〈分別功德品〉中，從彌勒偈後長行初「佛告彌勒菩薩其有眾生聞佛壽命長遠如是」，乃至「能生一念信解」以下半品經，〈隨喜功德品〉、〈法師功德品〉、〈常不輕品〉，凡有三品半經，先明弘經益物者勳重報深，命覓弘經之人。第二從〈神力品〉初五行一文，明下方踊出菩薩堪弘經者，受命流通也。第三從〈神力品〉中「爾時世尊於文殊師利等大眾前現大神力」以下半品，〈囑累品〉、〈藥王菩薩品〉、〈妙音菩薩品〉、〈觀世音菩薩品〉、〈陀羅尼品〉、〈妙莊嚴王品〉，凡六品半經，正明如來以經付囑也。[201]

> 自行流通中有三段者，第一，經家先明普賢菩薩為勸發，故從東方來此土也。第二，從「白言」以下，正明普賢菩薩與佛問答，緣是得勸發時眾四種聞經因緣，生受持之意也。第三，從「說是普賢菩薩勸發品時」盡經，廣明時眾聞法得益多少，結成自行之義也。[202]

「化他流通」分成三處，先是說明弘揚經典利益眾生之人本身果報深厚，和實踐弘經益物的重要性；再言出現弘經之人能承擔此重任、受命流通；最後是佛陀託付弘經之人，付囑其流通之。至於「自行流通」同樣分成三段，先說明普賢菩薩為勸發眾生而從東方來此土；接著藉由普賢菩薩與佛的問答，點出已得機緣勸發當時眾生四種聞經之因緣，使眾生產生受持《法華經》之意；最後說明眾生得益於聽聞佛法，而願自行流通佛法。

---

[201]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 576 中 20-下 2)
[202]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 576 下 2-8)

DOI:10.6814/NCCU202101532

綜而論之，從法雲在〈序品〉中對《法華經》的科判，可知法雲有意識地進行分層結構的開科，而在分層科判中凸顯法雲詮釋經文段落時的縝密思考，以及條理分明之形式特色。其中，法雲在析分每一層之內容時，會以一種固定之模式、章法，分判段落之間的關係，如在「正說」第三層中，從「明因」、「辨果」的第二層中開出「開三顯一」、「開近顯遠」兩個主題，其後又各開為四段，在「開三顯一」和「開近顯遠」的四段中同時有著「動執生疑」、「懷疑致請」、「斷疑生信」的次序，足見法雲試圖讓自身的詮釋呈現並列相呈、井然有序的特色。換言之，法雲對《法華經》的分層科判在章句形式上，呈現從摘要到細說、由麁分到精密的風格，亦呈現層層分明的敘事模式。

表格 一：竺道生全經科分表

竺道生	品目	內容
	1.〈序品〉到〈安樂行品〉	明三因為一因
	2.〈踊出品〉到〈屬累品〉	辨三果
	3.〈藥王菩薩品〉到〈普賢菩薩勸發品〉	明三人為一人

表格 二：法雲全經科分表

法雲		品目	內容	
序	通序	〈序品〉「如是我聞」到「爾時世尊，四眾圍繞」	1. 如是 2. 我聞 3. 時間 4. 說經處 5. 同聞眾生	
	別序	「爾時世尊，四眾圍繞」到〈序品〉結束	1.眾集序 2. 瑞相序 3. 疑念序	

DOI:10.6814/NCCU202101532

			4. 發問序 5. 答問序	
正說	因	〈方便品〉到〈安樂行品〉	1.略說開三顯一動執生疑 2.懷疑致請 3.廣說開三顯一斷疑生信 4.別流通開三顯一之義也	
	果	〈湧出品〉到〈分別功德品〉「以助無上心」	1.別序開近顯遠動執生疑 2.略說開近顯遠動執生疑 3.懷疑致請 4.廣說壽命長遠斷疑生信也	
流通	化他	〈分別功德品〉「爾時佛告菩薩摩訶薩」到〈妙莊嚴王品〉	1.明弘經益物者勳重報深，命覓弘經之人 2.明下方踊出菩薩堪弘經者，受命流通也 3.明如來以經付囑也	
	自行	〈普賢勸發品〉	1.明普賢菩薩為勸發，故從東方來此土 2.普賢菩薩與佛問答，緣是得勸發時眾四種聞經	

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532

			因緣，生受持之意　也 3.廣明時眾聞法得益多少，結成自行之義也	

（三）法雲品目間的回扣

法雲在經文整體結構的注經方式上，其中較為特殊的是，法雲注重品目間的相互呼應，在詮釋經文時期待存有一個一體性，即常以後面的品目回應前一品的內容，而這種情況可見於如〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈化城喻品〉等相關品目。如法雲對〈方便品〉和〈譬喻品〉之間的關係，在注解〈方便品〉「今我亦如是」以下三十六行偈頌時便提到：

> 「今我亦如是」自此下有三十六行半偈，頌上釋迦門。上長行中本有五義：一者開三，二者顯一，三者舉五濁釋先三後一之意，第四簡真偽敦信，五者明不虛妄。今者不頌第四簡真偽敦信，長有歎法希有故[203]

法雲先說明這三十六行半偈的內容，乃是重頌前面長行所分別含括的五種涵義，唯第四義不頌，至於其它四段偈頌的用意，法雲則認為開出十種法說，並為下一品〈譬喻品〉之十種譬喻作為佛法義涵的基礎：

> 今且取第一第二第三第五，唯除第四歎法希有，用此四段偈，**若合、若離、不合不離**作十種法說，此即為下火宅中十譬作本[204]

> **取第一第二此兩段宜合為一段**，上則帖同諸佛先三後一之意，名為化主同，下則為火宅中第一宅主譬作本，亦名為總譬作本。**又離第三頌五濁**，作八段，為下火宅中八譬作本。**又取第五不虛妄段不合不離**，為第十譬作本也[205]

法雲提到，此四段偈頌的內容，是以「合」（帖合）、「離」（分散）、「不合不離」（既不帖合亦不分散）的方式開展，不僅帖合前文諸佛先以三乘教化眾生，再予一乘之說的本意，作為〈譬喻品〉火宅喻中第一譬宅主譬、總譬的基礎，又分散

[203]〔梁〕《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 608 上 13-18)
[204]〔梁〕《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 608 中 1-4)
[205]〔梁〕《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 608 中 9-14)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第三頌五濁的段落，拆作八段分別作為火宅喻中第二至第八譬的基礎，最後再以第五不虛妄段的內容作為火宅喻中第十譬的基礎。而〈方便品〉這十種法說和〈譬喻品〉十譬的關係，在筆者整理爬梳後，試以下方表格內容呈現：

表格三：〈方便品〉十種法說與〈譬喻品〉十譬關係表

〈方便品〉十種法說	〈譬喻品〉十譬
取第一第二此兩段宜合為一段，上則帖同諸佛先三後一之意，名為化主同，下則為火宅中第一宅主譬作本，亦名為總譬作本	第一「宅主譬」
「舍利弗當知我以佛眼觀」 詔為佛在法身地，見所化眾生為五濁所惛	第二「長者見火譬」
第二從「我始坐道場觀樹亦經行」有六行半偈，此間詔為佛應世以大乘化眾生不得	第三「長者救子不得譬」
第三從「尋念過去佛所行方便力」下十一行偈，此間詔為佛因三乘化得眾生	第四「長者用三車救子得譬」
第四「舍利弗當知我見佛子等志求佛道者無量千萬億」一偈，此間詔為佛見三乘人大乘機發之義	第五「長者見子免難譬」
第六「我即作是念，如來所以出為說佛慧故，今正是其時」有兩行一句偈，此間詔為佛見眾生大乘機發故歡喜（追為）	第六「長者見子出難故歡喜譬」
第五從「咸以恭敬心皆來至佛所，曾從諸佛聞方便所說法」有一偈，此間詔為三乘人索果，所索者只是三界盡無生智（超為）	第七「諸子索車譬」
第七「於諸菩薩中，正直捨方便，但說無上道」此三句，此間詔為佛為眾生說大乘，即是說《法華經》	第八「長者賜大車譬」

DOI:10.6814/NCCU202101532

第八言「菩薩聞是法疑網悉已除，千二百羅漢悉亦當作佛」，此一偈此間詔為三乘人受行大乘之義	第九「諸子得大車故歡喜譬」
「汝等勿有疑我為諸法王」有一行半偈，此間詔為不虛妄	第十「不虛妄譬」

從上述表格可知，法雲對於〈方便品〉和〈譬喻品〉二者關係的看法，主要有以下幾個特點：首先，〈方便品〉中開出十種法說的偈頌，除和前面長行的敘事情節有關連性，亦分別自有相呼應的佛法意涵，如偈頌「舍利弗當知，我以佛眼觀」句，實際上在《法華經》中的佛法內涵，所指涉的為佛以法身見眾生於五濁惡世中，又如「我始坐道場，觀樹亦經行」下六行半的偈頌句，所指的是佛於世間雖以大乘佛法教化眾生，眾生卻無此根機能領受，換言之，法雲認為此處偈頌固然和長行有相互對照的關係，但更重要的是，偈頌本身蘊藏十種和佛以佛法教化眾生之說，偈頌所呈現的不只是表面字句所言，更有著隱於表面之下的意涵；其次，這十種法說又和〈譬喻品〉敘事內容分出的十譬有關聯，十種法說的意涵即作為火宅十譬的基底，雖故事中以這十譬展演出情節，然所欲告訴讀者的依舊是在〈方便品〉開出的十種法說；最後，就對應的次序視之，可以發現部分〈方便品〉偈頌未按照次序和〈譬喻品〉譬喻對應，如和第六「長者見子出難故歡喜譬」、第七「諸子索車譬」對應的偈頌若按次序原應對調，然此處則是相反，面對此種情況，法雲為合乎經文解釋的合理性，其採取之注經方式乃是將次序對調，故言第五法說「超為」第七譬作本、第六法說「追為」第六譬作本。

法雲品目間的回扣，除〈方便品〉偈頌所開出之法說和〈譬喻品〉火宅喻十譬有著前後對應之關聯性，在〈化城喻品〉中亦有著法說對應前後品目的例子：

> 今者就上法說三段各有四階，若取、若捨、若合、若離，持作五種法說，上則擬窮子火宅方便品，下則為五種譬作本。五種譬者，一將導譬、二懈退譬、三設化城譬、四知止息譬、五將至寶所譬也。
>
> 法說三段中第二結括釋迦如來始終教化大意有四階，今皆捨而不取，第三今日相值中有四階，今者皆取。第一正明昔日結因緣中有四階，有取有捨，不取第一階明得覆講之意，亦不取第四階大通智勝佛從禪定起讚歎王子也。唯取第二言「各昇法座」正覆講。又取第三階言「一一皆度」。于時聽覆

DOI:10.6814/NCCU202101532

講得利益深廣者。何以知然？覆講之主即是道師義，于時得利益深廣即是所將人眾義，故合此二階以為一段[206]

法雲認為，在〈化城喻品〉中所開出之三段法說各有四階，而在這三段四階中就其取捨、合離之情形，取出五種法說往前追擬〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉三品，又往後為自身所開出之五種譬喻作為基底。三段法說分別為「昔日結因緣」、「結括釋迦如來始終教化」、「今日相值」，而在三段四階中，法雲將第二段四階盡數捨去，第三段四階則全取，至於第一段四階中僅取第二、三階之內容，並將此二階合為一段，與上述全取的第三段四階共成五種法說。順此，法雲又將這五種法說對應〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉：

上即擬窮子領解中第一父子相失段，遠擬火宅中第一宅主總譬，亦遠擬〈方便品〉中「今我亦如是」，明釋迦帖同諸佛作化主同化五濁眾生，下為第一將導譬作本也。

第三明今日相值中有四階皆取者，第一言「如來自知涅槃時到眾又清淨」下明大乘機，上則擬窮子領解九譬中第七父見子志大譬，亦遠擬火宅中第五長者見子免難譬，亦遠擬〈方便品〉中第五「舍利弗當知，我見佛子等志求佛道者無量千萬億」明時眾大乘機發，下則為第四知止息譬作本。

第二「便集諸菩薩為說是經」，上則擬窮子領解中第八付家業譬，亦遠擬火宅中第八長者賜大車譬，亦遠擬〈方便品〉中第八言「於諸菩薩中正直捨方便但說無上道」即是說《法華》，下則第五為滅化城將至寶所譬作本。

第三言用「大乘化不得互出」者，上則擬窮子領解中第三喚子不得譬，亦遠擬火宅中第三長者救子不得譬，亦遠擬〈方便品〉中第三「我始坐道場」佛用大乘化眾生不得之義，下則為第三懈退譬（法雲之誤，應為第二）作本。

第四言「如來方便深入眾生之性」，明以三乘化得眾生，上則擬窮子領解中第四喚子得譬及第五教作人譬，亦遠擬火宅中第四長者用三車救子得義，亦遠擬〈方便品〉中第四「尋念過去佛所行方便力」佛用三乘化眾生之義，下則為第三設化城譬作本也。

[206]〔梁〕法雲《法華經義記》卷 7。（《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 653 下 23-頁 654 上 8）

DOI:10.6814/NCCU202101532

是則擬上法說與譬說十段中，唯擬第一第三第四及第五第八五段義，不擬餘五段義也[207]

原文整理如下表，從表格可知，這五種法說往前呼應〈方便品〉偈頌所開出十種法說中的第一、三、四、五、八，同時亦對應〈譬喻品〉和〈信解品〉中部分之譬喻，換言之，法雲認為在〈化城喻品〉開出的法說內容——「明昔日結緣」、「明大乘機」、「集諸菩薩為說是經」、「用大乘化不得互出」、「以三乘化得眾生」等敘事情節，在〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉同樣出現過，雖未按此三品本身開出的次第，但一定程度上存在著共通性，此外，〈化城喻品〉本身之後所開出的五譬亦是以此五種法說作為基礎。

從上述可知，法雲試圖提高品目間彼此的關聯性，並從中提取出相互對應的語句、敘事，其中尤以和「譬喻」相關的品目可見此種情形，此種注經方式使得這些品目所展演之情節不單僅限於一品之內，而是在故事情節背後的意涵呈現出前後對應的關係，而譬喻故事和故事之間更存在著一種「主旨」被反覆訴說，法雲認為這種「主旨」即是以佛之法說為中心基底，亦是譬喻故事的源頭與本體。

表格 四：〈化城喻品〉〈方便品〉〈譬喻品〉〈信解品〉對照表

	〈化城喻品〉	〈方便品〉	〈譬喻品〉	〈信解品〉
第一正明昔日結緣	第一將導譬	「今我亦如是」，明釋迦帖同諸佛作化主同化五濁眾生	第一宅主總譬	第一父子相失段
第三今日相值	第四知止息譬	第五「舍利弗當知，我見佛子等志求佛道者無量千萬億」明時眾大乘機發	第五長者見子免難譬	第七父見子志大譬
	第五為滅化城將至寶所譬	第八言「於諸菩薩中正直捨方便但說	第八長者賜大車譬	第八付家業譬

[207]〔梁〕《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 654 上 8-中 6)

DOI:10.6814/NCCU202101532

		無上道」即是說《法華》		
	第二懈退譬	第三「我始坐道場」佛用大乘化眾生不得之義	第三長者救子不得譬	第三喚子不得譬
	第三設化城譬	第四「尋念過去佛所行方便力」佛用三乘化眾生之義	第四長者用三車救子得義	第四喚子得譬、第五教作人譬

國立政治大學 National Chengchi University

二、品目的比較

（一） 道生的品目注解

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》對於《法華經》的品目都有注解，若從形式上來看，首先，皆先解釋每一品目的名稱；其次，再依序針對經文解釋。道生與法雲在名稱和內容上，並無太大分別之處。而其中不同的是，道生雖在每一品目的開頭解釋該品內容大要，之於經文卻未逐字逐句地進行科判，而是選取自身所認為重要、艱澀處解釋，且以一種大綱、概要式的，所以是較為精簡的形式。例如，在〈妙莊嚴王本事品〉中，道生說明完品目的意涵，有關之後經文內容，無論是「長行」或是「偈頌」，皆未加解釋：

> 法花妙道，既深且遠，加之藥王諸人，為宣流之者，斯則人高理遠，冥然絕群，近識之徒，斂兮而反，雖欲通經，不敢曆心，故引妙莊嚴王。妙莊嚴王者，昔是邪見，邪見既反，則宣揚法花。凡識於是，發心通經，權迹敢與，所濟實多，兼明善知識義，遠顯切磋之美也，序往昔之緣本事也[208]

道生在〈妙莊嚴王本事品〉品目名稱中，僅提到此品援引妙莊嚴王成佛的過程，乃是作為一個過往之例證，為使眾生能發誠心流通《法華經》，而針對內容之「長行」和「偈頌」的注解則未能顯見，此種情形在〈普賢菩薩勸發品〉、〈囑累品〉、

[208]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 17 中 9-14)

DOI:10.6814/NCCU202101532

〈授學無學人品〉三品中亦是如此。又如〈持品〉、〈常不輕菩薩品〉二品中，道生在〈持品〉只解釋兩處，一是在品目名稱處說明此品大要，藥王菩薩等大士自釋能持《法華經》於後世流步，以及為何五百阿羅漢得受記後，和佛說自誓於異國土廣說《法華經》；在〈常不輕菩薩品〉則僅在品目名稱處，說明何以引常不輕菩薩證實尊《法華經》者福如海，來強調受持《法華經》的重要性，以及解釋經文受持《法華經》得「眼、耳、鼻、舌、身、意」清靜的功德，此六根果是為說明受持之舉和得果報間的高度關聯性。從上述可知，道生《法華經疏》在品目的科判形式上，主要是簡要地介紹該品內容，或解釋品目名稱的緣由，較屬於簡略、概要式的注經方式。

（二）法雲對品目的注解

而法雲在《法華經義記》各品目間的注經方式，和道生不同的是，其不僅對於章句段落和字詞解釋上進行更為細部、繁複注解，更有著層層開科的特色。而這種詳細的注解方式反映於品目的科判上，主要呈顯出三個特點：其一，法雲對品目有著自身的細部詮釋；其二，法雲品目的科判注重呼應整體科判的結構；其三，法雲在品目科判上又提出細部的分層開科。就法雲對於品目的詮釋而論，如〈授記品〉的品目科判提到：

> 此品中為四人授當果之記，仍為品目也。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[209]

首先，法雲對於〈授記品〉品目名稱有著自身之詮釋，將先將「授記」分為「受記」、「授記」兩部分說明，認為「受記」是對菩薩來說，而「授記」則是從如來的角度說明，前者是作為受取的客體，而後者乃是作為給予的主體。其次，法雲又細分「記」的種類，一為「能記」、二為「所記」，前者所指涉的對象即是如來言教本身，而後者則是授記之菩薩的佛果與國土名號。法雲對於品目名稱的進一步詮釋，相較於道生僅作大綱式地注解，可謂更為細緻，又如〈觀世音菩薩普門品〉中，法雲亦在品目處對於「觀世音」之名進行說明：

> 觀世音者可有四名：一名觀世音，正言觀世間音聲而度脫之也；二名觀世音身，即是觀眾生身業而度脫之；三言觀世意，即是觀眾生意業而度脫之

[209]〔梁〕《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 651 中 21-26)

DOI:10.6814/NCCU202101532

也；四者名觀世業，此則通前三種。問曰：「若爾，何故只詔為觀世音耶？」解釋者言：「但行口業則易，身意兩業行善則難也。且娑婆世界多以音聲為佛事，是故從觀世音受名也。」[210]

法雲首先解「觀世音」的意義，再分說「觀世音」可有四名，分別得自觀世間眾生不同之「音」、「身」、「意」，行渡化後而有「觀世音」、「觀世身」、「觀世意」、「觀世業」之名，其中「觀世業」亦通前三者「音」、「身」、「意」的內涵。至此，法雲又設問答，以「問者」和「解釋者」說明何以用「觀世音」立為品名，乃在於娑婆世間常聞以音聲求佛，故以「觀世音」之名作為總括。無論是對於授記之名的解釋，或是觀世音之名的細分，此皆原來《法華經》經文內容所未曾提到，為法雲以一己之見所作的詮釋。

其次，就法雲在品目科判處呼應整體組織的部分，指的是法雲會在品目名稱處點出該品在整體組織科判的定位，如在〈藥草喻品〉提到：

此品中借三草兩木為喻，但從多受名，故言藥草喻品。第二譬說開三顯一化中根人中本有四段，第一〈譬喻〉一品正譬說開三顯一化中根人；第二〈信解品〉是中根人領解；今此〈藥草喻品〉是第三，明如來述成中根人得解之義；第四〈授記〉也[211]

有關整體組織科判的部分，法雲在《法華經義記》中，有其對於《法華經》整體內容的分判，即本章後所附之表格二，而引文中所提到的「譬說開三顯一化中根人」，就整理出的表格上視之，則屬於「序」、「正說」、「流通」三大段中的「正說」，又為「正說」中所細分出「明因」的第三部分「廣說開三顯一」，此「廣說開三顯一」中又進一步開出三個部分，即法雲在〈方便品〉所提到的化上、中、下三根人為三段，分為「法說開三顯一」、「譬說開三顯一」、「宿世因緣說開三顯一」[212]，而法雲對於〈藥草喻品〉的定位，正是譬說開三顯一化中根人四段中的第三段，講述中根之人已得解除惑。又如〈隨喜功德品中〉中，亦同樣提到品目在整體組織科判中的定位：

[210]〔梁〕《法華經義記》卷 8。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 678 上 5-12)
[211]〔梁〕《法華經義記》卷 6。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 645 下 20-25)
[212]〔梁〕《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 601 上 11-22)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第一命通經人中，本有三段，上半品以就因門命覓通經之人已竟，此品是第二，雙就因果門命覓通經人，下餘有〈法師功德〉及〈常不輕〉二品是第三，單就果門明通經得六根清淨之報，以命覓通經[213]

命通經人一詞，即指的是「序」、「正說」、「流通」三大段中的「流通」部分，又屬其所分出「化他流通」、「自行流通」的二段中的「化他流通」，而進一步為「化他流通」分出三段中的第一段「明弘經益物者勳重報深，命覓弘經之人」，至此，法雲又自行將此命覓弘通《法華經》之人細分出三段，即就「因門」、「因果門」、「果門」三部分命覓通經人，而〈隨喜功德品〉則是屬於命覓通經人第二段。

再者，法雲在品目科判上所提出細部的分層開科部分，主要是依據該品內容的敘事、情節發展，將其分成不同段落，又依每一段落之重點設立標題，如〈見寶塔品〉在品目中所呈現的：

今此品助命覓通經人，中有二段者，即是長行與偈為二。長行中自有二十段：**第一**經家敘寶塔之相；**第二**塔中出聲讚歎釋迦；**第三**大眾起疑；**第四**大樂說諮問佛；**第五**佛答寶塔來竟；**第六**大樂說願見多寶如來；**第七**佛答應先集分身諸佛；**第八**大樂說復欲見分身諸佛；**第九**釋迦放光照諸佛；**第十**分身諸佛共議欲來；**第十一**釋迦三過變土；**第十二**分身諸佛來相問於釋迦；**第十三**釋迦在空開塔；**第十四**明大眾見多寶佛之相；**第十五**明大眾散華供養；**第十六**多寶分座與釋迦；**第十七**釋迦就座；**第十八**大眾願在虛空；**第十九**佛神力接大眾在空；**第二十**正唱慕覓通經人也[214]

從上可以明顯地看出，法雲先將此品分為長行和偈頌兩個部分，又按長行之敘事，依序分為二十段，如第一為「經家敘寶塔之相」、第二為「塔中出聲讚嘆釋迦」、第三為「大眾起疑」、第四為「大樂說諮問佛」、第五為「佛答寶塔來」等等，此即是法雲按〈見寶塔品〉中情節發展之次序，先分出段落，後摘取重點立一標題；同樣的注經方式，又可見於〈妙莊嚴王本事品〉中，法雲將故事內容分為六段：

今就此品中大判有六段：第一先明事本；第二仍稱歎二子有深德美行；第三明雲雷音王佛為說《法華》；第四正明二子化父本事，此是品之來意；第五段仍會通古今；第六段明經家敘說此品時眾得利益也[215]

[213]〔梁〕《法華經義記》卷 8。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 673 下 3-7)
[214]〔梁〕《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 661 中 7-20)
[215]〔梁〕《法華經義記》卷 8。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 679 上 7-12)

DOI:10.6814/NCCU202101532

從引文可知，法雲在〈妙莊嚴王本事品〉品目中將內容分成六段，同樣地依情節發展次序立段落大意之標題，如第一「事本」為解釋故事緣由；第二「稱歎二子有深德美行」為讚嘆淨藏、淨眼二王子有德行的段落；第三「雲雷音王佛為說《法華》」指的是妙莊嚴王聆聽雲雷音王佛為之說《法華經》的段落；第四「正明二子化父本事」則是淨藏、淨眼二王子演示種種神通力量以渡化妙莊嚴王的情節；第五「會通古今」為佛揭示妙莊嚴王和其夫人以及兩位王子的現世身份，說明雖古今身份之名有異，然實為一人；第六「經家敘說此品時眾德利益」則是最後說明本品如何於眾生中發揮作用、除去煩惱而得功德。

表格五：〈見寶塔品〉與〈妙莊嚴王本事品〉品目分段

〈見寶塔品〉分段	〈妙莊嚴王本事品〉分段
第一經家敘寶塔之相	第一先明事本
第二塔中出聲讚歎釋迦	第二仍稱歎二子有深德美行
第三大眾起疑	第三明雲雷音王佛為說《法華》
第四大樂說諮問佛	第四正明二子化父本事，此是品之來意
第五佛答寶塔來竟	第五段仍會通古今
第六大樂說願見多寶如來	第六段明經家敘說此品時眾得利益也
第七佛答應先集分身諸佛	
第八大樂說復欲見分身諸佛	
第九釋迦放光照諸佛	
第十分身諸佛共議欲來	
第十一釋迦三過變土	
第十二分身諸佛來相問於釋迦	
第十三釋迦在空開塔	

國立政治大學 National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532

第十四明大眾見多寶佛之相 第十五明大眾散華供養 第十六多寶分座與釋迦 第十七釋迦就座 第十八大眾願在虛空 第十九佛神力接大眾在空 第二十正唱慕覓通經人也	

從上述例子可知，法雲在品目名稱的注經方式，主要呈現法雲自身的細部詮釋，同時亦在科判上重視整體組織結構性，以及分段標明重點的分層開科。從這種注經方式可以得知的是，法雲注經時的主觀性，即在詮解時多有個人想法，而將經文做細緻之分判，則凸顯的是一種繁複又條理分明的風格。

（三）長行的科判比較

在長行的科判中，法雲慣於將內容進行細緻的分段，並明確標出每一段的範圍，呈現出具有縝密結構性的特色，如其在〈神力品〉中對長行所進行的科判：

> 就長行之中自有兩段：第一先明神力，第二因此歎經勸行也。今且明神力之中有二：第一先列所為時眾，第二正明神力凡有八種神力。而文成六段：第一先明長舌與放光合為一段也。「一時」下是第二段，又明兩種神力，即是謦咳與彈指二神力也。「地動」下是第三段，明第五神力也，欲使六道眾生盡發動通經意。「其中眾生」下是第四段，此明第六神力，正明如來神力令大眾徹見十方也。「即時諸天」下是第五段，明第七神力也，明諸天唱告使眾生供養。「所散諸物」下是第六段，明第八神力，表所修諸善感當來佛果也。「爾時佛告上行等」此下是長行中第二段，因此仍歎經勸行也[216]

在引文中，可知法雲先將〈神力品〉長行內容分為第一「明神力」和第二「歎經勸行」兩大段落，再由此進一步逐字句細分。如在第一「明神力」中又依敘事主

[216]〔梁〕《法華經義記》卷 8。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 675 下 23-頁 676 上 7)

DOI:10.6814/NCCU202101532

要分成「列出當時在場眾生」以及「展現八種神力」二部分，而「展現八種神力」處法雲又再分成六段，並將經文語句和個別神力對應之，如下表格所呈現：

表格六：〈神力品〉的長行科判

長行	1.明神力	1.1 列所為時眾	
		1.2 明神力凡有八種神力	長舌與放光 謦咳與彈指 地動 其中眾生 即時諸天 所散諸物
	2.歎經勸行		

而道生在《法華經疏》中對於〈神力品〉長行的注解方式，則和法雲採取結構性的細分注經方式不同，其主要擇取自身認為重要之語詞和句子進行注解，相對而言較為概略，如其言：

> 出廣長舌。表言無虛也。一切毛孔放光。表一極之□□無不照也。謦咳彈指。上現舌相放光。顯言不虛妄。慧照無遺。道既如此。明理暢黃中。理暢黃中者。寄以謦咳。然黃中之唱。言必有旨。復託以彈指。理既宣揚於□下。故云此二音聲遍至十方。十方眾生。感悟分發。為六種震動也[217]

從道生的注解可明顯看出，其未像法雲一般說明長行內容的分段大要，或是分出內容之層次，而是直接就經文語句解釋意涵，如其說明「出廣長舌」為表所言不虛；「一切毛孔放於無數色光亮」句，則為顯現出佛神力所涵括範圍之廣大，能遍照十方世界；又如「一時謦咳，俱共彈指」句指佛理通暢於心故托以咳嗽聲顯出，而彈指聲則為彰顯通暢於心之佛法旨意能宣揚於世，故發出此音。值得注意的是，上述道生雖對經文長行處內容進行解釋，卻僅著重於部分重要字詞，其他如長行經文之整體結構、段落分節等，則未見其注解或提出自身之看法。

（四）偈頌的科判比較

[217]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 16 上 24-中 5)

DOI:10.6814/NCCU202101532

就偈頌的科判而言，道生在《法華經疏》中，基本上少有對於經文偈頌的詳細科判，據筆者統計，道生有科判的品目，主要集中在二十七品的前半部分，如〈序品〉、〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈藥草喻品〉、〈安樂行品〉、〈如來壽量品〉等，之於其它品則略而不論。而道生在進行對於偈頌的科判時，主要仍延續前述注解品目時所呈現的特點，即大綱式地擇要注解，或是提出偈頌本身的作用，如其在〈序品〉偈頌的注解處所提到其對於偈頌的看法：

> 偈頌之作，凡有四義。一為後來之徒。二為未悟之屬。三以長行略故，偈以廣之。四以罔極之情，詠歌手儛[218]

> 而說偈言，偈頌之法，或略前而不頌，或前無而偈有，亦難為定准，可臨時而制宜[219]

之於偈頌，道生認為偈頌的用意主要有四途，一是為未能親聞佛陀之語者，使用方便記誦之語再次整理長行的內容，以利後世流通佛法；二則是同樣以偈頌本身形式利於記誦的特質，為在聽聞長行內容後仍尚未理解者宣唱；三為若是長行內容省略未說明處，於偈頌處則會廣而論之；四則是在偈頌處以無窮高昂之情，讚頌長行所提到的菩薩和佛。此外，道生亦認為偈頌的內容，視情況可能省略前面長行的敘事不頌，抑或長行未提到而後偈頌出現，並無定準。然而，道生在〈序品〉偈頌處提到偈頌的作用，卻未在注解偈頌時有更進一步的說明，就〈序品〉偈頌而論，僅在偈頌「文殊師利」、「諸法實相義」兩處簡略說明經文的意涵，之於其他部分道生則未有注解。

法雲對於偈頌的科判，則延續其在品目科判時所呈現的特色，詳細且繁複，同時也具有條列分明的風格，如同樣在〈序品〉中的偈頌段落，道生如前所述只解釋偈頌的用義，但法雲則將偈頌的內容按其大要分段之：

> 「爾時彌勒菩薩欲自決疑」此下盡偈，是第四發問序。亦有兩段：第一，經家敘彌勒自欲問之意；第二，從「而問文殊師利言」以下竟偈，是正問也。又此兩段之中各開為二，經家敘欲問中有二者，第一，言「爾時彌勒菩薩欲自決疑」，經家敘彌勒自欲問意也。第二，「又觀四眾」竟「眾會之

[218]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 中 1-3)
[219]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 下 21-23)

DOI:10.6814/NCCU202101532

心」，此明經家敘彌勒有兼他之意，兼他之意者，欲騰大眾疑念以問文殊也[220]

法雲將「爾時彌勒菩薩欲自決疑」到偈頌結束的內容分為兩段，第一部分是經家描述彌勒菩薩欲自行發問；第二從「而問文殊師利言」到偈頌結束，則是屬於正式發問的內容。據此，法雲又將這兩段各開出兩個小段落，經家描述彌勒菩薩欲自行發問中，「爾時彌勒菩薩欲自決疑」一句是表達彌勒菩薩自行想要發問的涵義，而「又觀四眾」到「眾會之心」句則是彌勒菩薩發問義存有為其他眾人發問的內涵，故謂「兼他」。同樣地，法雲在第二部分正問段亦以類似的方式注解：

「而問文殊師利言」此下盡偈，是第二正問段也。就此亦有二者：第一，從「而問」以下盡五十四行偈以來，詔為正問也。第二，從「佛放一光」下有八行偈，詔為請答也。又此二段各開為二。正問二者：第一是長行，略問；第二五十四行偈重頌，廣問也。第二八行請答二者：第一，「佛放一光」下有三行偈，先舉所見之事正請答也。第二，從「四眾欣仰」有五行偈，即釋伏難結請也[221]

正問段部分，法雲亦將其分成兩小段，一是從「而問文殊師利言」數來到第五十四行的部分為正問，二是「佛放一光」以下八行偈頌，為請文殊菩薩答。而「正問」、「請答」兩小段中，法雲又進一步各開出兩段，「正問」小段中又開出「略問」、「廣問」；「請答」小段又開出「正請答」、「釋難結請」。從法雲對於偈頌的注經方式可知，法雲不僅喜將偈頌內容分段開科，更會在大段中又進一步細分內容，以呈現綱舉目張的效果，而此種針對經文層層開科的模式，在《法華經義記》中時常可見，無論是對品目、長行、偈頌皆可見法雲將其細分注解的情形，亦為法雲注經時的獨特之處。

表格七：法雲〈序品〉偈頌之科判整理

第一， **經家敘彌勒自欲問之意**	第一， 言「爾時彌勒菩薩欲自決疑」，**經家敘彌勒自欲問意也**	
	第二， 「又觀四眾」竟「眾會之	

[220]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 584 中 5-12)
[221]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 584 中 13-21)

DOI:10.6814/NCCU202101532

	心」，此**明經家敘彌勒有兼他之意**，兼他之意者，欲騰大眾疑念以問文殊也	
第二， 從「而問文殊師利言」以下竟偈，是**正問**也	第一， 從「而問」以下盡五十四行偈以來，詔為**正問**也。	第一是長行， **略問**
		第二五十四行偈重頌，**廣問**也
	第二， 從「佛放一光」下有八行偈，詔為**請答**也。	第一， 「佛放一光」下有三行偈，先舉所見之事**正請答**也。
		第二， 從「四眾欣仰」有五行偈，即**釋伏難結請**也

從上述可知，道生和法雲在偈頌科判處之差異，在於道生主要以簡略大要的方式進行注解，即便是對於自身認為在偈頌中屬於需進一步解釋的語句、字詞，仍未詳加解釋；法雲注解經文之「偈頌」則相較於道生更為繁複，喜以分層式的開科進行科判，注重偈頌語意的細部劃分，進而形成條列分明的科判形式。

第二節、注經用語特色

一、道生注經時的用語特色：合、自下

道生注經時的用語特色，主要是在科判上進行概略式的分段，或是對自身注解說明用意、提出看法，會以特定的詞彙表達。如其在《法華經》和譬喻相關的品目，使用「合」字表達經文內容呼應自身注解前文時所分出之科段，〈譬喻品〉中便提到：

DOI:10.6814/NCCU202101532

世間之父，既為物尊，故先序妙德，從此至成阿耨多羅，**合上**第一譬宅形勢也。見諸眾生為生老至雖遭大苦不以為患，**合上**第二譬如來覺知苦也[222]

道生在注解〈譬喻品〉時，曾將經文「若國邑」以下的內容分成七段，而在引文中，道生認為其後的經文從佛告訴舍利弗如來為世間之父，到「至成阿耨多羅三邈三菩提」句，正好合乎上文自身所提出經文七段要旨的第一譬，故以「合」字點出二者的關聯性，而「見諸眾生為生老病死、憂悲苦惱之所燒煮」到「於此三界火宅東西馳走，雖遭大苦，不以為患」句，道生則認為合乎七段要旨中的第二譬，即佛覺察世間之苦難的部分，故同樣以「合」字說明之。此外，在〈信解品〉中，亦可見：

「大富長者則是如來」。自下三番，**合上**三譬，此合第一譬父子義[223]

「今日世尊令我等思惟蠲除」。**合**第二譬，為說三乘教也[224]

「今我等方知，世尊於佛智慧無所悋惜」。**合**第三說法花也[225]

道生注解〈信解品〉時，曾將此品譬喻故事的內容主要分為三個部分[226]，第一部份說明四大聲聞在昔日二萬佛所曾聞受釋迦牟尼的佛法；第二部份為佛按其根機為之說三乘之教；第三部份則是為其說法華一乘之理。而道生認為在〈信解品〉末尾四大聲聞對譬喻故事的回應與理解，正好呼應前文的分段。

道生在進行經文分段的注解時，除以「合」字點明經文前後的關聯性之外，亦會使用「自下」向讀者說明經文內容的分段以及段落大意，如〈方便品〉即提到：

自下凡五段明義，**一者**辨真偽之別，**二者**正明宗極一致之道，**三**明三世諸佛軌則玄同，**四**明所以說三乘者，非聖欲爾，出不獲已。**五**明得失之人[227]

其將〈方便品〉中講述方便法門的內容，從「說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等」至「舍利弗，若我弟子，自謂阿羅漢、辟之佛」句的

[222]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 中 19-23)
[223]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 9 下 17-18)
[224]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 10 上 1-2)
[225]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 10 上 4-5)
[226]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。 (《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 8 中 5-8)
[227]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 下 14-16)

DOI:10.6814/NCCU202101532

內容主要分成五段，故在注解時以「自下」一詞進行段落的劃分；又如前述提及道生亦將〈譬喻品〉的故事內容分成七段：

> **自下**義況，凡七段明理。**一者**明宅中，灾患競興，群禍交萃。**二者**覺茲患禍，其唯佛也。**三者**佛既自覺，又興大悲，拔濟諸子。**四者**將與三乘之樂，故先說宅中怖畏之事。**五者**與三乘之樂也。**六者**與其真實一乘至樂也。**七者**上許三車，竟不與之事，以虛妄也[228]

從引文可知，道生「自下」所分出七點，若對照《法華經》經文的故事內容，即是按序敘事情節的次序，分出譬喻故事的七個段落，並標明該段落的段落要旨。

二、法雲注經時的用語特色

誠如前文所述，道生注經時非逐段落、字句進行科判，整體而言較為簡略；而法雲在注經時，喜以詳細條列的方式進行注解，其中令人值得注意的是，其在詳細分層開科中，更於詮釋方法上創造了新的語言，如以自設之問答提出經文重要之處，或先以「有人解」、「舊解」之語說明過去之通說，再以「一家所習」加強自身的詮釋觀點，以下即就此類用語闡論之。

（一）問者、解釋者言、有人解、舊解、一家所習

首先，法雲注經時，若遇到在經文處需特別討論，或是自身欲強調的見解時，多以「問者」、「解釋者言」等語詞設立問答，以此讓讀者了解經文的深意，或是自身在此處的詮釋用意為何，如〈譬喻品〉中法雲便以「問者」與「解者」提出對於偈頌「在所遊方，勿妄宣傳」一句的看法：

> **問者言**：「如來慈父，等視如子，且又放光普照，有識皆蒙。今復言善人應為說，惡人莫為說。非唯生分別之心，亦違慈父之意。」
>
> **解者言**：「放光普照表慈悲平等，今明善人應為說，惡人莫為說，此則示身子弘經益物之方。善人應為說即是勸善，惡人莫為說即是誡惡。且又強

[228]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 6 上 17-21)

DOI:10.6814/NCCU202101532

為惡人說者，非唯直生不信之心，亦復增長誹謗之罪，是故《涅槃》言：諸佛聖人不為眾生作煩惱因緣。又欲斥彼惡人令改惡行善也。」[229]

此問答出現的前文，乃是法雲認為「在所遊方，勿妄宣傳」句在〈譬喻品〉中所傳達的意義主要在於弘經益物。然而，法雲卻特別點出「勿妄宣傳」句之於眾生可能無法輕易明白，是故其作四個假設，說明「勿妄宣傳」的對象可能有以下的情況，即「惡人莫為說」、「惡人亦為說，善人亦為說」、「惡人應為說，善人莫為說」、「善人應為說，惡者莫為說」，而法雲取第四種說法為最明確的解釋，是以才出現引文中的問答，說明為何取「善人應為說，惡者莫為說」為解。問者的立場在於，若以善、惡作為區別說法之對象，即是生分別心，有違〈譬喻品〉中長者慈愛之心，而解者則是站在弘經益物的角度，認為經文所欲傳達的涵義在於勸善誡惡，若強向惡人說法，不僅造成其不信反抗之心，更可能增長謗佛之罪。從法雲所設立的問答，可知法雲借「問者」之言拈出眾人心中所惑，更借「解者」之言說明「善人應為說，惡者莫為說」的意涵，並援引《涅槃經》的內容強調此解為佳。

其次，法雲注解經文時，在提出自身看法前，亦會先舉前人說法或是過去之通說，如在〈方便品〉中便提到：

方便者，**有人解言**：「方者言是方所之稱，便者言巧即時。」**所習不然**，正言此兩字只是一句語也，方便者是善巧之能也。此明聖人智有善巧之用，故言方便也[230]

法雲對於「方便」二字，先以「有人解言」舉出過去人之於「方便」之解釋，多將此語拆成二字解釋，「方」有處所之義，而「便」則含即時之義，然而，這種解釋法雲並不認同，故以「所習不然」一語，帶出自身對於方便的理解，即佛教中為化眾生而採取之靈活方法，即謂「善巧之能」。同樣的情況在〈譬喻品〉中亦可見：

上開譬中本有十譬，今唯頌九譬，略不頌第十不虛妄譬。何以故然？**舊解言**：「所以不頌第十者，上不虛妄譬本是舍利弗作此不虛妄譬，今者是佛說偈，云何用佛說偈頌舍利弗語耶？」

[229]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 630 下 21-頁 631 上 1)
[230]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 中 19-22)

DOI:10.6814/NCCU202101532

今**一家所習**不用此解，凡如此處亦復何限，故如〈壽量品〉中佛作醫師不虛譬問彌勒。彌勒答佛明不虛，及至下佛還舍彌勒不虛譬。又如〈分別功德品〉中佛說長行，彌勒偈頌如此，比例實為不少。今所以不頌者，明不虛之意本令物得實解，時眾既得信心不虛妄義，其意自顯，是故略不頌第十不虛譬也[231]

法雲注經時，認為在〈譬喻品〉長行的敘事中有開出十個譬喻——即「宅主譬」、「長者見火譬」、「長者救子不得」、「長者以三車救子譬」、「長者見子免難譬」、「長者見子出難故歡喜譬」、「諸子索車譬」、「長者賜大車譬」、「諸子得大車故歡喜譬」、「不虛妄譬」，而在〈譬喻品〉的偈頌中，應當也要符合、呼應長行的內容，但在經文偈頌內容中，並未找到可以符合法雲在長行所提出的「不虛妄譬」。職此是故，法雲先以「舊解」說明前人認為此處偈頌未能重頌長行內容，乃在於「不虛妄譬」的內容是以舍利弗的話語為主體，怎能以佛所說的偈頌談舍利弗之語，很顯然地，法雲並不認同此說，更舉〈壽量品〉和〈分別功德品〉二者內容中，佛仍於偈頌處回應長行作為證明，反駁「舊解」一說，其後，法雲再以「一家所習」提出自身見解，認為在〈譬喻品〉中之所以不重頌「不虛妄譬」，乃在於此譬是希望眾生明白故事中長者許諾諸子大白牛車一事不虛，也就是佛所給予眾生一乘之理不虛，眾生既得此義，偈頌中便不重頌此事。

（二）開譬、合譬、外譬、帖合、牒

首先，法雲除了使用上述「問者」、「解釋者言」、「有人解」、「舊解」、「一家所習」等，自行設立問答以導引出自身對於經文的見解和思考，亦喜於在以譬喻故事為主的品目使用特殊的詞語進行科判。如在〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈藥草喻品〉、〈化城喻品〉、〈如來壽量品〉中，可見法雲以「開譬」、「合譬」二詞注解經文：

「舍利弗若國邑聚落」自此下盡一百行偈，是第二正為中根人譬說開三顯一，亦有兩段，如向所明第一是長行，第二是偈頌。今就長行之中自有兩段：**第一是開譬，第二是合譬**。今就開譬之中凡開十譬，即譬上方便品中十種法說也[232]

231〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 625 中 8-19)
232〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 614 上 27-中 3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

「譬若有人」自此下訖長行，是第三廣領解，就此廣領解之中亦有二：**第一開譬，第二合譬**[233]

「迦葉譬如三千大千世界」此下訖「是故不即為說一切種智」，是第二將欲述已今日得解，先導已昔日不解三一之義，如草木無情稟天澤增長而不自知增長差別。此中亦有兩段者，**第一是開譬，第二是合譬**[234]

「譬如良醫」此下是第二，譬說也。就中自有二，**第一開譬，第二合譬也**[235]

所謂「開譬」，即是指在經文中為了說明不易理解的義理，而以譬喻形式加以廣解的部份，開展出譬喻故事，而在故事中按其情節不同，分別指涉佛所欲教化眾生的內涵，如法雲認為在〈譬喻品〉中，從經文「舍利弗若國邑聚落」以下一百行內容的長行中開出十種譬喻，又如〈藥草喻品〉中經文「迦葉譬如三千大千世界」到「是故不即為說一切種智」的內容，亦是開出譬喻的部分，而〈如來壽量品〉則同樣在進行譬說（即以譬喻故事說法）時分出「開譬」和「合譬」；至於所謂的「合譬」則是指除去「開譬」之經文內容後，以剩餘之經文來呼應前面「開譬」的部分，作為結語部份，如〈信解品〉和〈藥草喻品〉提到合譬即言：

「世尊大富長者即是如來，我等皆似佛子」，自此下是第二合譬，上有九譬今亦具合九譬，但闕略耳[236]

「迦葉當知如來亦復如是」，自此下是第二合譬。但上開譬中本有二，一者是稟澤增長譬，二者不自知譬。今此合譬中，亦有二段者，第一從「如來亦復如是」下竟「具足蒙潤各得生長」，合稟澤增長譬；第二從「如來說法一相一味」以下，合不自知譬也[237]

法雲明顯地區劃分出「合譬」之經文，並指出「合譬」處的經文對應「開譬」所開展出的譬喻，如〈信解品〉合譬之經文即是合乎開譬的九譬者，即「父子相失譬」、「父子相見譬」、「呼子不得譬」、「呼子得譬」、「教作人譬」、「付財物譬」、「見

233〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 633 上 5-7)
234〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 6。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 647 上 16-21)
235〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 8。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 669 下 18-19)
236〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 6。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 640 中 18-20)
237〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 6。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 648 中 18-23)

DOI:10.6814/NCCU202101532

子長大譬」、「付家業譬」、「得家業故歡喜譬」，同樣地，〈藥草喻品〉中合譬的二段，亦呼應開譬的「稟澤增長譬」、「不自知譬」。

其次，法雲在「開譬」、「合譬」二者之外，又使用「外譬」一詞指稱「開譬」所開展出的故事本身，如〈化城喻品〉對經文的注解：

> 「譬如五百由旬」自此下是第二譬說。此譬說中亦有三段，第一開譬，第二合譬，**第三舉外譬帖結**也[238]

> 「如彼導師」此下是大段第三舉外譬**帖合**，唯帖四譬，略不帖第二，今言「如彼導師」即**帖合**第一，「為止息故」下即**帖合**第三也，「既知止息已」此即**帖合**第四也，「而告之言」此下即**帖合**第五也[239]

「外譬」者，即在「開譬」、「合譬」經文以外提到「開譬」的敘事內容，通常會將「開譬」所開展出的譬喻故事內容以簡略數句呈現，即引文中法雲提到「如彼導師，為止息故，化作大城。既知息已，而告之言。」，可知此處為「外譬」，乃是總結〈化城喻品〉開展出譬喻的敘事內容。此外，「外譬」者又有注經者為使讀者更加了解自身注解的看法，而在經文本身譬喻之外又額外提出的譬喻，如〈方便品〉中，法雲先以「問者」提出在今日真實乃是會歸三乘於一乘的教法，何以能說方便門可閉，再以「解釋者」的立場舉「外譬」作為例子說明自身看法：

> 解釋者言：「此則不然，不然之意就外譬顯義故，如有此板門，于時板門閉而不開，人但知有此板門，竟自不知此門內有好金像。若使此人用手開此門，門既開時，人皆見真金之像，是則開門之手則有兩能，一能開門、二能示人真像。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」[240]

法雲為說明「方便門」閉而不開的狀態，以人知有「板門」，卻未知門內存有「金像」的敘事作為譬喻，又以開門之「手」比喻《法華經》教法的內容，而「板門」

---

[238]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 654 中 7-9)
[239]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 655 中 14-18)
[240]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 上 27-中 12)

DOI:10.6814/NCCU202101532

正對應法雲所要回答問者的「方便門」，「金像」則如同今日一乘之理，「手」的兩種能力，即代表佛示顯「方便」與「真實」的能力。從中可看出法雲藉由此「外譬」的內容，解釋在未說今日真實之理的情形，方便門則閉而不開。

順此，法雲又帶出另一注經時所使用的詞語，即引文中之「帖合」，所謂「帖合」者，有著穩當、適切的合乎之意，故引文中舉外譬帖合，指的是外譬的語句正好合乎前面開展的譬喻，而法雲將〈化城喻品〉分出五譬——「將導譬」、「懈退譬」、「設化城譬」、「知止息譬」、「將至寶所譬」，其以「如彼導師」句帖合第一、以「為止息故」句帖合第三，其中的第一、第三，便是指第一「將導譬」和第三「設化城譬」。

再者，除「帖合」之外，法雲在注經時，若語句和譬喻之間存在相呼應的關係，亦常使用「牒」之詞語，連結二者，如〈信解品〉偈頌處的注解：

> 「如富長者」此下三行是第七，併頌合第七見子志大譬，亦併頌合第八付家業譬。就中自分為二，第一一行半**牒四種外譬**，第二一行半帖合譬也。「如富長者知子志劣」此**牒**第四喚子得譬，「以方便力」此**牒**第五教作人譬，「柔伏其心」此**牒**第七志大譬，「然後乃付一切財寶」此**牒**第八付家業譬[241]

法雲認為，經文中之偈頌「如富長者，知子志劣。以方便力，柔伏其心。然後乃付，一切財寶」，重覆提及長行中開展出的四個譬喻，而「牒」於此則類似於「帖合」的功用，呈現語句和譬喻彼此間相互呼應的關係；又如〈譬喻品〉中「合譬」之經文中，法雲亦將經文細分出三段，並明確指出第一段中「身手有力而不用之，但以殷勤方便，然後各與珍寶大車」句，分別重述〈譬喻品〉哪幾個「外譬」：

> 「舍利弗如彼長者雖復身手有力而不用之」，此下是第四段，即合上第四長者以三車救子得譬，明用三乘化得眾生也。今就此合譬中大分為三段：第一先**牒三種外譬**來，第二帖合第三譬，第三正合第四譬也。今者第一牒三種譬者，初言「身手有力而不用之」，此即**牒上第三外譬**；次「但以慇懃方便」下，正**牒上第四外譬**；次「然後各與珍寶大車」此下，**牒上第八外譬**[242]

[241]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 6。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 645 中 19-26)
[242]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 623 中 14-22)

DOI:10.6814/NCCU202101532

如「長者身手有力而不用之」重述第三「長子救子不得譬」的意涵、「但以慇懃方便勉濟諸子火宅之難」重述第四「長者用三車救子得譬」、「然後各與珍寶大車」則重述第八「長者賜大車譬」，在此處「牒」字亦體現出「重覆」、「對照」的意涵。而從法雲「牒」外譬的注經方式，可以看到的是，法雲本身對於經文的熟悉度，以及強調前後對照、呼應的特色，至於此是否合乎經文本身解釋的合理性，法雲亦有自身的看法，如針對上述引文，法雲認為此處牒第三譬是顯示聖人出世教化，乃是為令眾生得大乘佛法，而牒第四譬是又再一次說明因眾生為具備堪受大乘教化之根基，故佛以三乘方便權說教化眾生，牒第八譬是為凸顯佛終會予以眾生大乘佛法，前以三乘教化只是方便，欲彰顯的仍是其後的大乘之說。[243] 從法雲的解釋中，可知其在擇取對照之語句、譬喻時，並非隨機選取，而是考量前文所開出的譬喻內容再進行注解，換言之，在法雲細緻、條理的注解方式下，同時呈現一種具有縝密性的詮釋脈絡。

國立政治大學 National Chengchi University

[243]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 623 中 26-下 3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第四章、三乘觀比較

前文已知道生和法雲的注經架構各有分別，道生在敘事架構分成「因」、「果」、「人」三方面論述，而法雲則以「三分科經」的型式分科。無論是道生的「三因為一因」、「三人為一人」，或是法雲「正說」中所提到的「開三顯一」，兩者在注經分科時其實不約而同皆點明「三乘」收攝於「一乘」的思想。而《法華經》最主要的思想特色之一，即站在「一乘」思想的立場，認可眾生皆有成佛的可能性，順此引領眾生成佛。在《法華經》中雖有三乘於根性、修行上的差異，然此分別乃佛為使眾生皆能成佛的方便教法，唯有眾生皆可成佛的一乘妙法才為真實法門，即《法華經》在火宅喻所說的「以是方便，為說三乘，令諸眾生，知三界苦，開示演說，出世間道。」[244] 然而，雖道生和法雲二者於注經時同樣都點出「三乘」收攝於「一乘」，但在思想詮釋時仍有觀點上的差異，是以以下分別就「方便」和「實相」、「三車」和「四車」、「無三成一」和「開三顯一」三個層面，比較二者在三乘觀的異同。

第一節、道生和法雲的「方便」、「實相」觀比較

在《法華經》中，主要呈現的重要思想之一，乃是「三乘」歸於「一乘」，即是指「聲聞乘」、「緣覺乘」、「菩薩乘」三乘如何歸於「一佛乘」的權實內容，而在《法華經》〈方便品〉經文中，提到「方便」和「真實」兩個相對之概念，說明佛使用善巧權變的方式令不同根性的眾生明白佛法的真理，而「方便」、「實相」的關係之於《法華經》，正如同於「三乘」和「一乘」，「三乘」之說為權假，「一乘」之理才是佛所欲強調的真理。在此基礎上，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》分別對於「方便」和「實相」存在不同的理解，是以以下就兩者之間的差異進行論述與比較。

一、道生的以「方便」彰顯「實相」

首先，道生對於「方便」與「實相」的關係的看法，傾向以「方便」彰顯「實相」，其在注解〈方便品〉的品目時，即提到：

[244]〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷 5。（《大正藏》冊 9，第 262 經，頁 15 上 1-3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

昔晦迹三乘，群徒謂是。今欲顯乎一實，示以真正，以非明是，故標方便目品。既指昔三乘為方便，所以一顯，茲處不言而自顯。若云一乘品者，理似可一，故言方便，乃表絕歎之致矣[245]

〈方便品〉品目概述內容的看法中，道生認為過去眾生以為的三乘之說非是究竟，今日所講的《法華經》才為真實，故稱為〈方便品〉正是為了要彰顯今日一乘真實之理，即以過去三乘之非明今日一乘之是，過去說三乘是為了方便，而此方便正可以凸顯今日一乘之教的真實，在此既是以彰顯的作用談「方便法輪」與「真實法輪」之關係，故不稱作〈一乘品〉而名〈方便品〉的用意，便是以「方便」突顯一乘實相無落入言詮的極致。同樣的概念在〈方便品〉的內容亦常被提及：

「更以異方便，助顯第一義」。理本無言，假言而言，謂之方便。又推二乘以助化，謂之異方便，一乘既深，假之以顯[246]

道生認為所謂的「方便」，有兩層涵義，第一層就「理」而言為一種權假，因「第一義」本身不可言詮，但若不以言詮眾生便難以理解，必須假託語言來顯示「第一義」，故藉此方便假託之，即「假言而言」、「假之以顯」；第二層就「教」而論，有三乘之分，而三乘只是方便，真實法輪唯有一乘，第二層涵義即落入言詮後以渡化二乘，使眾生更能明白一乘之理，故為「異方便」，換言之，所有的教都是第二層涵義。從上述可知，在「方便」與「實相」之間的關係上，道生傾向以「方便」彰顯出「實相」本身。

其次，在〈方便品〉中所敘述的內容，談到對於佛行使「方便」的原因，道生則言：

「種種分別，巧說諸法」既云無方，其辭似乖理，當又須更明三乘之異，謂之種種。以三表一，謂之巧說[247]

「種種分別，巧說諸法」句，乃是《法華經》中佛向舍利弗說明如來曾向眾生言說諸法。道生指出種種所指的為三乘分別之說，然而，方便乃為權假，實際上並無方便，故以三乘之說表顯一乘之理只為善巧之說，並非實說。同樣地，當在《法華經》中佛對舍利弗說諸佛智慧甚深且難以明白時，道生亦言：

[245]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 上 2-5)
[246]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 5 中 16-18)
[247]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 中 5-7)

DOI:10.6814/NCCU202101532

「一切聲聞辟支佛所不能知」。然則，三乘皆權，而大乘不乖所以大，故不言之。二乘正反於大，**致言**不知也，所以者何？至未曾有法，若不明所以，豈能信之[248]

其再次點明三乘為權教，菩薩乘之所以為大，是因為它不違背於一佛乘之理，而聲聞、緣覺等二乘，於過去未曾聽聞一乘之法，故言「致言不知也」，所以為權教，和今日佛所明的真實之理相違，因此道生認為「豈能信之」，但事實上，道生雖認為二乘之法不可信，卻也未曾否定他們在通往一乘路上的功用。

再者，對於「一乘」何以要分出「三乘」、「真實」中何以分出「方便」，道生認亦在〈方便品〉提到：

「於一佛乘，分別說三」。佛以濁世人無大志，而所以佛理幽遠，不能信之，抑使近人，作三乘教耳，雖曰說三，恒是說一。**今云**：於一人身得佛，豈不抑使近人乎？迹近在人，外示易學，苟能以易而學，自然之遠。**又云**：二乘同盡於結，不除習，去人轉近，尤易滅也，若能以易滅而求自然，之於都滅。斯則於一佛乘，分別說三也[249]

道生認為一佛乘分出三乘之說，主要原因乃是在五濁惡世中眾生未有理解大乘佛法的根機，無法信受一乘之教，故佛為使佛法能遍及大眾故權作三乘，而雖分為「三」，實仍是「一」，換言之，三乘之說只是暫時的說法，亦非是究竟，唯有一乘之說才是真實之理。值得注意的是，對於「一乘」分出「三乘」的說法，道生以「今云」和「又云」進一步提出自身的理解，道生先以「今云」提出「雖曰說三，恒是說一」的理由，即是將三乘視同為達到一佛乘的方便法門，如此從成佛上來看「迹近在人」，二乘的聲聞果是較易達到的目標，而如果完成之後「苟能以易而學，自然之遠」，經過二乘的學習之後，自然能更有毅力的走向成佛之道。此外，道生以「又云」再提出另一個說法，其認為三乘中的「聲聞乘」和「緣覺乘」雖然細的習氣尚存，但粗的煩惱已經消滅了，道生認為從這種「易滅」目標的達成（粗的煩惱的消除），不失為達到「都滅」的一種法門（煩惱的習氣盡滅），亦即藉由分出三乘這個方式以達至成佛的目標，故謂「於一佛乘，分別說三」。

[248]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 上 15-18)
[249]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 5 上 23-中 5)

DOI:10.6814/NCCU202101532

綜而論之，道生在「方便」與「實相」二者的關係上，其特點在於重視「方便」顯現「實相」的作用，而三乘之說僅是權假、善巧之說，以三說一皆是因眾生根機未足以信受實理，故在昔日以三乘分說之，同時道生也認為三乘雖非真實，然亦可作為一種成佛的進路，達至一乘之理。

二、法雲的「方便」與「實相」相輔相成

（一）從「理」、「教」上說明

法雲對於「方便」和「實相」的關係，除了相較於道生有著自身更為細緻地解釋和辯證，更注重「方便」與「實相」的相輔相成。首先，其在〈方便品〉之品目便點出兩者名稱主要立基在相對關係上：

> 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[250]

對法雲而言，《法華經》的〈方便品〉應稱為「實相品」，而之所以稱為〈方便品〉，理由在於《法華經》所凸顯過去佛所宣說的三乘教法，乃為一時的善巧之法，非真實之法。然而，較為特別的是，法雲認為三乘教法在昔日不懂法華大乘之理時亦為實教，其在今日被稱為「方便」，則是因今日所宣說的一乘教法才是實相之理。換言之，「方便」和「真實」的關係建立在昔、今時間的次序上，因今日宣說一乘實相之理，是以昔日三乘之說更形顯為方便教，從這樣的敘述中，足見法雲注重「方便」和「真實」的相對關係以及彼此相互彰顯的名相。順此，法雲又進一步解釋「方便」和「實相」的涵義：

> 今此品從所顯受名名為方便，方便義者是善巧之能，此如來方便智所說教，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，則有開昔日方便門義，此品則有兩義，一則明今真實、二則顯昔是方便[251]

法雲將「方便」之義定義為善巧、權變的方式，並帶出由「方便」衍伸出的方便門概念。法雲認為佛智有二，一為方便智，二為實智，「方便」為佛的方便智所說之教法，而實相則為佛的「實智」所說之理，至於「方便門」則用以比喻佛之

[250]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 上 12-16)
[251]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 上 18-24)

DOI:10.6814/NCCU202101532

方便教法，「門」之開閉與否，取決於實相之理是否作為一真理被顯示出來，因昔日未說真實之理，故方便門未開，而今日既已宣說真實之理，則方便門自然打開，在此法足見法雲又再次凸顯出「方便」和「真實」二者相對的關係，「方便」和「真實」的意義因彼此相對的關係而使自身內涵被強調，若無「方便」則「真實」之義未能彰顯，同樣地，若無「真實」之理存在，「方便」亦無法產生作用，兩者在其中所呈現的是一種相對相成的存在關係。

其次，對於「方便」、「實相」觀，法雲承上述點出佛智有「方便智」和「實智」後，又分別以五個層面闡述此二智的「名義」、「體相」、名義的「通別」、使用的「興廢」，以及二智在眾經之中的不同，其中與「方便」和「實相」觀較有所關聯的為前四者，以下試分別闡論。

（二）從受名方式說明

其一，在二智的「名義」方面，法雲認為「方便智」和「實智」分別各有二名：

> 第一二智名義者，實智、方便智也。然實智有二名：一言實智、二言智慧。方便智亦有二名：一言方便智、二言權智[252]

從引文可知，「實智」中又分出「實智」、「智慧」；方便智則分出「方便智」、「權智」。順此，法雲又進一步說明名義內涵的差異：

> 但此方便智及權智受名不同，今言方便智者此是**當體受名**，則明聖人智有善巧之能也。權智者此**從境得名**。何以知之？正明前境權，借昔三乘等境，須臾轉成一乘，是故權假不實，然智照此權假之境，今舉境目智，故名為權也。又此方便智及權智，義勢之中互得相成，若舉權境即得顯聖有善巧之能，若舉善巧之智即顯成權假之境也。然只是一智，但經論所出遂有兩名也[253]

法雲認為「方便智」和「權智」的差異在於前者是當「體」受名，後者為從「境」得名。「方便智」的當「體」受名正是以佛、聖人作為主體而賦予名稱，闡明其智具有善巧權變之能，而「權智」則因佛於今昔不同時空下，針對不同根基的大眾將原先一乘之法化為三乘之說，而有此之名，即以今日之說回視過去的三乘之

[252]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 中 16-19)
[253]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 中 24-下 3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

教為權假、不真實的，故以今昔之境的角度視之可謂為「權智」。值得注意的是，除第一層「方便」和「實相」之於今昔之境而產生的相對意涵、就第二層「方便智」和「權智」之間，法雲提到兩者亦存有彼此彰顯的義理，即昔日佛說三乘教化之境，正凸顯佛本身的善巧之能，而佛之方便智亦凸顯出過去權假之境，換言之，「方便智」和「權智」在即便受名不同，但同樣在「體」、「境」間彼此相輔相成，而就經文視之，雖然佛智分出有二，但總而論之，終只有唯一佛智，只因在不同經論中而有相異之名。

至於「實智」和「智慧」二名，法雲同樣以「體」、「境」的角度區別二者：

> 智慧者心用鑒照之稱，實智者是無有虛假之名也。又智慧與實智亦受名不同，智慧者此即**當體受名**也。實智者此則**從境得名**。所言智慧當體得名者，則原此心用根本性是鑒照，且又因果通有。何以知之？故如金剛心時，此智慧照境已周，若使金剛轉成佛果智慧，然化智慧亦是鑒照之義，故知智慧之名根本當體得名也。又言實智從境受名者，前境是實。何以知之？今一乘因果之理是天下真實定境，六心以還雖復退為二乘，非為永退，會三歸一乘故云實也。如來智慧照此實境，今舉境目智，仍呼為實智，故知實智從境受名也[254]

從「實智」所分出的「實智」和「智慧」二名，從引文中可知，「智慧」為當體得名，而「實智」是從境受名，「智慧」本身的根本作用在於鑒照，且又對於因果能始終通達，正如在金剛心時的智慧以能周遍萬境，即便化為佛果智慧亦為鑒照，故為當體得名；至於「實智」者，法雲認為其從境受名的原因，在於昔日三乘教化之境，雖相較於今日一乘真實之理為權假，然三乘在未達到金剛心前，六地以降雖仍存在退轉，即便是退到二乘，二乘仍可回歸一乘，三乘會歸於一乘的佛理仍在其中，故鑑照二乘之智的仍是「實智」。

而與「方便智」和「權智」同樣的是，「智慧」和「實智」彼此之間亦存在相輔相成的關係：

> 又此智慧及實智二名亦得相成。何以知之？若舉實智即得顯智慧之名，正由境是真實，即得顯智慧是鑒照之名也。若舉智慧之名又得顯實智之名，只由我能鑑照故得顯真實之境，故知此二名互得相成也。又此四名皆前後相對。何者？前言方便智當體受名，今者智慧亦當體受名也；前言權智從

[254]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 下 3-15)

DOI:10.6814/NCCU202101532

境受名，今此實智亦從境受名；前方便智權智二義相成，今此智慧與實智二名亦復相成。雖復四名相對，則雙顯二智也[255]

法雲認為，因「實智」之境中永存三乘歸於一乘之理，故凸顯佛智的鑒照之能，而正由佛智的內涵與能力作用才彰顯出「實智」的名稱，以及在佛智鑒照下的真實之境。值得注意的是，「實智」和「智慧」之間的關係，如同和「方便智」與「權智」之間的關係，有著在「體」與「境」之下所產生的成雙成對，而法雲基於此認為「方便智」、「權智」、「實智」、「智慧」四者，彼此亦有前後相對的關係，一是前述四者分別從「體」與「境」角度下的受名連結，二是四者之中的前後兩組，同樣在內涵義理上彼此相對相成，而四者前後相對下所凸顯的意涵，正是原先「方便智」和「實智」二者。

綜而論之，在第一點二智名義的論述中，法雲可謂就相對相成的概念分出三層關係，第一層是時間的相對，即前述所提到在今昔之境下「方便」和「實相」兩者所呈現的相對意涵；第二層為義理的相對，即「方便智」和「權智」之間以及「實智」和「智慧」之間，在兩組佛智之中同樣存有彼此彰顯的義理；第三層則是前後的相對，即前述「方便智」、「權智」、「實智」、「智慧」四者在受名、意涵上的相對。而從二智名義的三層關係，可知法雲對「二智」的思考、解釋，乃是圍繞著相對相成的概念進行，這同樣也是「方便」、「實相」二者關係中一再被強調的概念。

（三）從體相上說明

其二，在二智「體相」的部分，法雲以此帶出「方便智」、「實智」分別與「三乘」、「一乘」的連結，並說明二智「體相」是如何呈現：

覆明二智體相第二，若論二智體者，果報神慮上有照境之用為體，若欲知體相，但用境檢取二智體。方便智所照之境凡有三三之境：一者三教、二者是三機、三者三人。照此三三之境，當知此智是權智體，昔日有三人，人有三人，人有三機，三機感三，是故如來之權智既照此三三之境，即說三教。應三機化三人，是故將此三三之境檢取此智。當知照此三三之境，是方便智體也[256]

[255]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 下 3-25)
[256]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 下 25-頁 593 上 5)

DOI:10.6814/NCCU202101532

對法雲而言，在因緣果報、精神之上有著觀照境域能力者謂之「體」，故欲明知體相，必須從前「境」的角度檢視二智之體。而「方便智」在昔日之境中，法雲認為就「三乘」內涵可分出「三教」、「三機」、「三人」，所指涉的內容分別對應三乘的教法、根機、身分，前述曾提到「權智」的名義為從境受名，過去之境為三三之境，又三乘分出三種根機，三種根機分別感應三種教化，是以若以昔日之境和所受教化之人的角度進行檢視，觀照此境的即是權智之體；而若以從回應三種根機之人、進行三種教化的主體而論，則為「方便智體」。同樣地，對於「實智」之體的辨明，法雲亦從昔日之境進行檢視：

> 又實智體亦用前境檢也。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，下經文言「但化諸菩薩無聲聞弟子」。亦言一人有一機感一教一理，如來用一教說一理，應一機化一人也。是故如來智慧照此四一之境，即是實智體也[257]

法雲認為，實智所照出的境共分出四種唯一之名，即唯一之教化、佛理、根機、身分，而從四一之境中檢視佛智之體，即是從境受名的實智；至於以今日所呈現的教一、理一、機一、果一，可由佛所詮釋的佛理只有唯一進行推論，既然所詮之理乃唯一，那麼所用的教法唯有一乘，而一佛乘所教化的是大乘根機信首五根立定者，所以只有唯一根機、身分者，又過去聲聞、緣覺者在感應唯一教化、佛理後於今日皆願改心為菩薩，是故佛以唯一教化說唯一真理、回應唯一根機之人，而在今日鑒照此四一之境的實智體，即是如來之智慧。從法雲對「二智」之體相的辨析，可知方便智和實智二者之體同樣是以前境所凸顯，而所照之境基於今昔之別分出「三三之境」和「四一之境」，這種分別正是連結「三乘」與「一乘」彼此的關係，即是過去因應眾生所開出的教法、根機、身分，終歸於今日唯一教化、佛理、根機、身分的概念。然而，若單從三種三和四個一的對應上明顯有所歧異，對此，法雲以問答形式說明之：

> 問者言：「實智所照之境乃有四一，則長有理一；說權智所照之境便應有四三，今者何故無有三理，只有三三也？」

[257]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 上 5-17)

DOI:10.6814/NCCU202101532

解釋者言：「昔日若有三理者，便應是實有三，何謂於一佛乘方便說三？故知昔日教下無有三理。下經文言『但以假名字引導於眾生』，若言三教下實有三理者，便應言以實名字引導眾生，何謂言但以假名字乎？」[258]

問者所提出的問題，乃在於若按照實智所照的四一之境和權智所照的三三之境相比，在前後貫通的情況下，應有「理一」和「三理」，然在法雲對二智體相的辨析中，卻未見「理一」和「三理」。對此，法雲借解釋者之口所提出的回應，說明在昔日之方便教化下若有三理，則真實之理應有三，又〈方便品〉偈頌中提到以「假名字引導眾生」，即知過去分出三乘教化乃是為不同根機的眾生而開出，既是「假名字」則可知其並非「實理」，否則則應有只一「實名字」存在，故從「假名」和「實理」相對之下，可知昔日方便教化僅是權變之教而非真實之理，故就「理」而論只有一。

順此，法雲針對「三三之境」與「四一之境」未能對應的部分，又再以問答進一步探究三乘的「理」和「教化」：

問者又言：「三教本詮於理，若三教下無有三理者，此教竟何所詮？若無所詮三理，亦應無有能詮三教。」

解云：「應眾生實有三機，故昔日實有三教、實無三理，但昔三教為詮一理，昔日既未得說一實之理，是故假三乘言教遠詮今日一實之理，但昔說一因作三因其實是一因。下經文言『汝等所行是菩薩道』，故知無有三理，但有三種言教。前明權智即是開方便門，後明實智即是示真實相也。」[259]

問者所提出的思考點，在於「理」和「教」之間應存在著相當程度的連結，三乘教化之上應當有著彼此對應且獨立的真實之理，而法雲同樣承接上一個問答的立場，認為昔日分出三乘教化只是權宜之舉，乃是因應眾生根機的差異，佛最終所欲給予眾生的真實之理只有一，是故「理」和「教」之間的關係，和問者所思考的方向不同，「理」和「教」二者呈顯的連結是「真實」與「方便」的關係，即藉由「方便」的說法、方式來達到「真實」的目標，同時強調的亦是過去「三乘」收攝於今日「一乘」的內涵。

（四）從通別說明

[258]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 上 17-24)
[259]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 上 24-中 4)

DOI:10.6814/NCCU202101532

其三，二智名義的「通別」部分，法雲認為「方便智」和「實智」二者的關係，除前文所提到有著彼此相輔相成的意涵之外，就意義上亦存在相互融攝的一面：

> 次明二智名義有通有別。第三方便智即有智慧義，此方便智即實智義，實智即有方便智義。何以知之？
>
> 智慧本以鑒照為義，然方便智若不洞鑒三乘人根性者，云何得說法化物？故知方便智舉體是鑒照，即是智慧之義。
>
> 此方便智亦即是實智義者，實智本以無虛審諦之義，我此方便智亦即是實有，既是實有，方便智即是實義。
>
> 復言實智即是方便智者，然方便者以善巧為義，此實智說一因一果之理，言天下深妙幽微難知之理。下經文歎實智言「諸佛智慧甚深無量」，此一因一果是實智所照之境，此境縱望無底，即是甚深；橫論無際，即是無量。然深廣難知之理而實智能照，此即是善巧之義，即方便[260]

就「別」的層面談之，從前文已可知佛智在今昔之境中所呈現出「方便」與「實相」的相對，此為第一個分別；此外，二智所分出的「智慧」、「方便智」、「權智」、「實智」，其中「智慧」、「方便智」為當體受名，而「權智」、「實智」則為從境得名，此為第二個分別。而若以「通」的層面論之，從引文中可見法雲認為應從方便智存有實智義、方便智即是實智義、實智存有方便智義三個部分來談，第一個方便智存有實智義的部分，在於佛以方便智說法教化眾生的前提須能鑑照、辨明眾生的根性，是以方便智存有實智中的智慧鑑照之義，便以此凸顯出來；第二個方便智即是實智義的部分，因實智本身乃具有以「空」照「空」的質性，故即使方便智是相對實智而存在，仍是一種實有，法雲則認為這即是實智；第三個實智存有方便智義，在於實智所照之境，為一乘佛法中一因一果之理，法雲認為此理甚為艱深又無止境，然而，實智卻能照此深廣之義，故法雲認為這是實智即是方便的理由。從上述法雲對「方便智」和「實智」二者在三個層面相互融攝的論述，足見其未將二者視為獨立的概念，而是可以彼此通達，在名義上既有所分別但亦有著共通的部分。

[260]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 中 4-18)

DOI:10.6814/NCCU202101532

然而，若按照法雲自身對「方便智」和「實智」名義視之，這三個層面的相互融攝是否真是如法雲所闡述的能彼此互通，則仍有疑慮，如方便智即有智慧義的部分，在前文法雲對於二智名義的解釋時，只提到方便智之受名，在於聖人有善巧之能，並未提及方便智如同於智慧一般具有鑒照之能，可知法雲在詮釋二智通別時，是以自身的思考脈絡出發，為的是凸顯二智有通有別的特性，但在合理性上仍有著不縝密之處。值得注意的是，法雲本身也注意到此種詮釋的缺失，進而自設問答解釋：

> 問：「若爾者，雖有二智即今使渾然無分耶？」
> 解釋者言：「今逐強立名、取別於通且明方便與智慧別者，夫正理易知、曲義難照，故如巧匠之師運斤斧於一木，若使此木圓直易作，運斤斧繩墨得成一器，未覺此人巧術之能；若使一木卷曲難作，而此人遂能成妙器，于時方覺此人有巧術之能」[261]

然而可惜的是，法雲對於自身詮釋的缺失，相較於說明注解脈絡時的瑕疵，其著重說明的是二智若是有通有別，是否就會因此無所分別，以致渾然無分。而法雲對此以巧匠砍木的譬喻說明佛智分出「方便」、「智慧」等二名，在於事理上即便正理容易知曉，但延伸幽微的曲義則難以凸顯，如同巧匠運斤斧於卷曲之木，使其成為妙器，方能凸顯匠師本身之巧能，法雲認為這是方便智中有著智慧鑒照之能的原因為：

> 今方便智亦如是，前境權曲非天下真正道理，而此方便智能曲照物機巧說三教應彼曲情，始見此智善巧之能，此善巧義彰、智慧義隱也。又實智義強、權智義弱者，今一教一理一機一人，此四一之境既真實之理，如來智稱此實理而照無有曲從之義，此則實智義顯、善巧義隱。又且實智所照理實、教亦是實，然權智所照只有三乘教、無有三乘理，是則權智所照唯有一實，實智義不彰也。然實智所照有教實、又有理實，是故實智義顯。此皆互沒一所短、互出一所長也[262]

佛之方便智能在昔日三三之境中照應三機、三人，並為之說法，法雲認為這是方便智在正理之外的曲照、曲義，而在其中所彰顯的即是方便智的善巧之義，故為善巧義彰、智慧義隱，此正回應上述法雲所說方便智存有實智義的內容；而當實智照今日四一之境，所照的即是真實之理，既是實理則不再有其他曲義，實智義

[261]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 中 18-24)
[262]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 中 24-下 6)

DOI:10.6814/NCCU202101532

在此被凸顯，方便智中的善巧義則隱而不現；再就所照的教、理而論，實智義的彰顯在於其所照的一乘教、理皆是真實，而權智所照只有三乘教為真實，是以若從權智的角度可謂實智義不彰，但以實智的角度論之，則凸顯出實智義的內涵。從上述可知，法雲欲以「方便智」、「智慧」、「實智」、「權智」彼此意涵的顯隱，說明二智的作用在過去和現在中仍有相通，而法雲在前述二智名義中強調相成相顯，在二智體相中藉「體」、「境」說明昔日三乘歸於今日一乘的道理，在此二智的通別中則點出在昔今中作用的融攝。

（五）從興廢上說明

其四，二智作用的「興廢」部分，法雲承上述對二智的作用，更進一步說明二智作用的消長：

> 次明二智用有興廢，第四權智昔興今廢，實智今興昔廢。何以知之？昔日鹿苑說三乘別教，于時唯是權智用事、實智則廢，今日王城之說明一因一果實相之理，此則實智興於今日、權智廢今日。然則互有廢興，此是涉用化物有此興廢也[263]

從權智興而實智廢的角度而言，法雲認為，二智作用的興廢，和今昔所說之教、理有所相關，昔日佛於鹿苑所說的是三乘教法，是以權智的作用興發而實智則隱沒；而從實智興而權智廢的角度而論，今日在王城中所說明的為一乘真實之理，故實智的作用在今日能顯現，而權智的作用則削弱，而這種此消彼長的「興廢」和二智的作用教化息息相關。

然而，二智的作用教化存在著興廢，那麼佛本身是否也存在興廢？法雲即針對此疑慮進行說明：

> 問者言：「如來種覺萬德常湛，今言二智有興有廢者，非唯種覺不明，亦闕常湛之照。」
>
> 解釋者言：「萬德常湛有如來談，而今言有興廢者，此據涉用化物為論。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；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。若就如來三達

[263]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 下 6-11)

DOI:10.6814/NCCU202101532

之智，即天眼照未來有大乘機，此即是實智之用。又宿命智照過去世有三乘之機，此即是權智之用。若爾有何興廢也？又就如來分身十方說法度人，若使王城實智說法化物，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。」[264]

問者提出二智作用的興廢消長代表佛本身的悟道非究竟，也缺乏常照萬物的能力，這是對於佛之「體」的質疑。而從法雲藉解釋者之口的回應，可知法雲所談的「涉用化物」是佛為向眾生說法的方面，因應眾生根基不同而有三教之說，實智在昔日無法產生教化之用，乃是因過去眾生對於真實之理的接受度不高，故另以權智說法，同樣地，今日眾生對於實相之理已能接受，在此境況下，呈現的是接受唯一真實之理的唯一根機，是以權智之於其中自然也無法發揮作用，故二智的興廢是建立在作用的意涵。而解釋者的「若就如來三達之智，即天眼照未來有大乘機」即是回應問者對於佛「唯種覺不明」的質疑，認為佛能通達三明、觀照未來眾生皆具備大乘根機，此即是實智的發用；同樣地，「又宿命智照過去世有三乘之機」是回應問者對於佛「闕常湛之兆」的質疑，其認為佛能以宿命智觀照過去眾生有著根機的差異。然而，無論是照未來眾生有大乘機的實智，或是能照過去三乘機的權智，二者的作用皆是出自於能通達三明、斷進煩惱的佛本身，即便二智在「用」有實智和權智的分別，但就佛本身視之並無興廢。值得注意的是，二智的作用亦可同時並進，法雲在引文中提到佛身可超越空間的限制，在今日王城以實智說法，於此同時亦可在十方世界以權智度人，亦可在過去以權智度人時，同時在十方世界以實智說法，換言之，佛可橫跨空間說法度人。

從上述可知，法雲認為「方便」與「真實」的關係乃是雙顯，此即意味著兩者的名相正因彼此而能產生意義，此外，若進一步再從法雲對「方便智」、「實智」二智的「名義」、「體相」、「通別」、「興廢」四者的闡述中，則可知法雲十分重視雙顯的概念，無論是「方便智」、「權智」、「實智」、「智慧」四者在名稱、意涵上的相對，或是「三三之境」和「四一之境」的昔今、前後對照，又或是在佛智作用上的融攝與消長，雙顯的概念不僅通貫於其中，更反映在三乘與一乘的關係上，即一乘的真實之理透過三乘的方便善巧進而彰顯出自身的涵義。

第二節、道生「無三歸一」和法雲「開三顯一」的比較

[264]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 下 12-27)

DOI:10.6814/NCCU202101532

一、道生的「無三歸一」

誠如上述第一節所言，道生傾向以「方便」彰顯「實相」，就此反映在「三乘」和「一乘」的關係中亦為較注重「一乘」，而在昔日之所以有「三乘」，乃是從「教」的角度須將一乘分出「三乘」，而就「理」來說唯有「一乘」，是以進而形成消無「三乘」進而成就「一乘」的概念，故即「無三歸一」。首先，道生在釋經題部分即言「三乘」和「一乘」的關係：

> 所以此經偏言妙者，以昔權三之說非實，今云**無三**[265]

> 蓮華之美，榮在始敷，始敷之盛，則子盈於內，色香味足，謂之分陀利。**無三**之唱，事同之也，虛談既亡，真言存焉，誠言既播，**歸一**之實，顯乎其中矣[266]

針對《法華經》之「妙」處，道生認為是點出過去所言三乘為權假之說，而非實相，「無三」顯其一乘妙法乃是特點；而「無三」之內容如同「白蓮華」之美，欣融於初始綻放時，而當其盛開之際則蓮子充盈於內，此刻正是其子色、香、味俱足，而這種狀態和消無權假之說的三乘，使其導向真實的一乘相似。換言之，道生以蓮華初發時所現的蓮子，比喻一乘之實已在三乘方便之中，「無三歸一」即是指消解三乘之異通往一乘真實，此時乃是孕育在花中的「實」完全呈現出來，因此昔日所言三乘之別為虛談，「無三」之後真言乃存，是以「歸一」。

其次，道生於後又在〈序品〉的部分強調由無三到一的漸進式：

> 「說大乘經」，三乘外順，迹與理反，執文乖旨，則何能不駭一乘之唱，將說《法華》，故先導達其情。「說無量義」，其既滯迹日久，忽聞無三，頓乖昔好，昔好若乖，則望岸而返，望岸而返者，則大道廢焉，故須漸也[267]

對於經文「為諸菩薩說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念」，道生認為「三乘」為表象之「迹」，與實際上的「一乘」之「理」不同，外「迹」和內「理」二者站在悖反的立場，若忽向三乘教立場之人宣說一乘之法，則易使其在修行之

---

[265]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 4-5)
[266]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 7-10)
[267]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 2 下 13-17)

DOI:10.6814/NCCU202101532

路上回返，故須循序漸進。於此，可見道生認為眾人所驚駭的一乘之唱，內容包含著消解、破除三乘之差異的意涵，以及藉由「無三」漸進地通往「一乘」，彰顯「一乘」一個終極目標的重要性。

再者，道生強調消解三乘之異通往一乘的觀點、唯有一乘妙法的態度亦呈現於不同品目的注解中，如〈方便品〉提到：

> 理苟有三，聖亦可為三而出，但理中**無三**，唯妙一而已，故言以一大事出現於世，欲令眾生開佛知見故[268]

諸佛釋尊現世之所以開悟眾生，欲令眾生明白佛所知所見的真實之理乃在於一乘妙法，若真實之理中存有分別，那麼佛亦應當分三而出，由此可知，過去種種三乘分別之說應為虛相，理僅為一，即一乘之義；又如道生注解〈譬喻品〉中「諸子索車」的段落：

> 雖實知無三，未出門外，義是未知；既出，始知無三，義亦未是知一，故有索所許之義，然佛先不許其一，不敢索一，故報三而索，理苟無三，自然與一矣，索義如此，斯則扣一之機[269]
>
> 由索得說三是一理，理苟無三，今與其一[270]

諸子於脫離火宅後，向長者索取先前應許的羊車、鹿車、牛車，按經文敘述之脈絡而言，未出火宅自然不了解佛所欲宣揚的一乘妙法，然逃出火宅後雖隱含著脫離三界之苦，當於成佛路上有所進展，卻仍只是「始知」無三，非真正了解一乘義。順此，道生認為在此諸子之所以仍有「索取」的動作，是因諸子未真正地明白「理中無三」，「索取」之舉雖暗合眾生有其成佛之機，仍未至了知一乘而成佛的境地。換言之，道生於此乃分判出「無三」與「一」的上下階位，而「無三」最終所欲成就、彰顯的乃是唯有「一乘」的真理，就如同道生於判教時將《法華經》立於「真實法輪」，強調「破三之偽，成一之美，謂之真實」[271]的內涵。

二、法雲的「開三顯一」

---

[268]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 下 24-頁 5 上 2)
[269] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 上 9-12)
[270] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 上 17-18)
[271]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》，卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 22-23)

DOI:10.6814/NCCU202101532

法雲對於三乘和一乘的關係，主要是呈現「開三顯一」的特點，即以開出三乘以彰顯一乘的思考通貫經文內容，而法雲最早在《法華經義記》的釋經題時就曾說明開出三乘的緣由：

> 釋迦如來初應此土，乃欲覺悟長迷遠同極聖，但以眾生宿殖善微、過去因弱，致使五濁障於大機，六蔽掩其慧眼；又嶮難長遠生死無際，是故不可頓明一乘因果大理。事不得已，故初詣鹿苑，開三乘異因，指別為趣果。如是荏苒，至於《大品》明教度人，《菴羅》說法弘道，經年歷歲，猶明異因別果長養物機。於是八部四眾積年覩聖、曩日修福，遂令五濁障輕大乘機動，至今王城始稱如來出世之大意，破三乘定執之心，闡揚莫二之教、同歸之理[272]

法雲認為佛開出三乘之因，以此教化眾生的原因，在於眾生於過去之善微弱，且信受大乘佛法的根機為五濁所障蔽，再加以脫離生死流轉以修行至佛的路途艱險久遠，故將一乘真實之理分出三乘，而今在《法華經》中，佛於王城所說之法，才是符合佛出世之意以及所想要弘揚的一乘同歸之理，換言之，開出三乘亦是為眾生所產生權變適宜的教法，而一乘才是最終欲顯明的真理。

然而，法雲在《法華記義記》中道生不同的是，詮釋法華之一乘思想時雖仍強調「一乘」之理的重要性，但並未如道生一般以「無三成一」的方式消解三乘的作用性，進而凸顯唯有一乘之理，而是傾向以「相對相成」的概念理解「三乘」和「一乘」的關係，如其在〈方便品〉解釋品目時即言：

> 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。[273]

法雲認為〈方便品〉就理論上而言應當名為〈實相品〉，而之所以稱為〈方便品〉，乃是因「昔」、「今」教法不同所致，三乘教於過去是為主要說法，就時義本是實教，而今在《法華經》中名為「方便」，乃因此經真正所欲凸顯的重點在於一乘之理，故昔日之言相形之下只作為一種權說。由此可知，法雲並未完全否定過去三乘教說的存在，而是藉由過去之說顯出今日之教，始彰顯一乘實相。進一步而論，正如法雲認為「方便」之義有著善巧、便利的意涵，即佛為因應眾生在成佛

[272]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 572 下 5-15)
[273]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 上 12-16)

DOI:10.6814/NCCU202101532

之路上因根性利鈍不同，所使用不同的方式施行教化，佛以這種方便智慧所宣說之佛法教化銘為「門」，既稱為「門」，則有「開」、「閉」二義，一乘真實之理未說前，「方便門」未開，今日宣說一乘真實之理後，「方便門」才開[274]，是以開出「三乘」之說是為了顯出「一乘」之理，即所謂的「開三顯一」，換言之，「三乘」作為顯示「一乘」之理前的權變說法，是為引導眾生於成佛路上不生退心以進而成佛，在佛尚未宣說今日真實之理前的權說，但也因為有此權說，真實之理方能被彰顯。

法雲「開三顯一」的落實，針對不同根機之人，有其因應的說法，如為上根人以「法說」、中根人以「譬說」，而下根人則以「宿世因緣說」[275]，這種敘事策略乃是法雲有意識地分層開展，為的是闡述三乘之教為方便，而釋一乘為實相之理。[276]其中，在「譬說」處的〈譬喻品〉注解中，法雲點明佛三乘之教所對應的對象：

> 諸子即是三乘人，三乘不一故言諸也。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。[277]

在〈譬喻品〉注解中，法雲點出三乘人即是「阿羅漢」、「辟支佛」、「大力菩薩」，而長者所授予諸子的「羊」、「鹿」、「牛」寶車，則分別應對其三乘人所得之果；然在此三車之外，另有一珍寶的大白牛車，所指涉的內涵，即是今日《法華經》中所欲宣揚眾生皆可成佛、得其佛果之意。從中可知，法雲「開三顯一」的三乘之教，是立基於不同根機之人的層面上去宣說，而三乘「阿羅漢」、「辟支佛」、「大力菩薩」的分別，和其所得之究竟果，就今日之教視之，乃是一方便，同樣是佛為引領不同根機之人所因人施教的權說。

至於〈譬喻品〉故事中在諸子逃脫火宅後，長者所給予諸子的非原先之「羊」、「鹿」、「牛」寶車，反而平等給予大白牛車，就此情事上來說，法雲認為非虛妄之事[278]，因長者若無原先許與之物誘引諸子遠離火宅，那麼其後諸子亦未可得珍寶大車；相對來說，正如佛以方便法門引領不同根機之眾生，使其能起大乘智，

---

[274] 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 2。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 上 18-24)
[275] 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 3。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 601 上 12-22)
[276] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月）第 16 期，頁 148-154。
[277]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 上 11-15)
[278]〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 621 下 19-23)

DOI:10.6814/NCCU202101532

進而修行成佛，若無先前之方便接引眾生，那麼眾生或就此廣起煩惱而斷絕成佛之可能，是以此處之「方便手法」與「實相妙法」亦為一種相輔相成的關係，「實相妙法」為最終之目標，「方便手法」是達到最終目標不可或缺的要素之一，和前述「開三顯一」中「三乘」與「一乘」之相應關係類似。

綜上所述，道生和法雲兩者在三乘與一乘關係上之異同，可總結以下幾點：其一，兩者皆認為《法華經》經文內容所傳達之一乘思想，大體而言，乃是為欲眾生皆可成佛，以「三乘」之說引導眾生，使其歸入、成就「一乘」；其二，道生在「三乘」與「一乘」的關係上較為強調消解、破除「三乘」迷相以成就「一乘」實相，而法雲則將「三乘」與「一乘」的關係安置在相對的概念上，並未完全否定「三乘」的作用，而是藉由「三乘」的開出，彰顯「一乘」實相；其三，相較道生著重在「無三成一」、唯有「一乘」的敘述，法雲將以「三乘」與「一乘」相輔相成的關係落實在權實觀上，「方便」與「真實」為成佛過程中彼此觀照呼應的概念。

第三節、車乘的比較

道生和法雲之三乘觀，就「三乘」和「一乘」的關係上，前文已提及分別為「無三歸一」和「開三顯一」，而順此脈絡若再進一步深入討論兩者從「一乘」分出「三乘」的實際內涵，則必須探討兩者在注解《法華經》時，是欲使聲聞、緣覺二乘成為菩薩後歸入一佛乘，或是分別使聲聞、緣覺、菩薩三乘歸入一佛乘，換言之，此即是道生和法雲二者注解「三乘」和「一乘」的關係上的進路問題，亦是〈譬喻品〉中「車」究竟為羊、鹿、牛三車抑或是在羊、鹿、牛之外再另有一大白牛車的問題。故本節將就此進路問題，比較道生和法雲二者對於三乘內涵的解釋，並藉此梳理出兩者在進路上傾向是「三車」或是「四車」。

一、道生的「三車說」與「四車說」

道生在注解「三乘」和「一乘」關係上的進路問題時，並未直接言明自身立場是「三車說」或是「四車說」。就前賢學者的看法，亦分別有「三車說」與「四車說」的理解，如野村耀昌認為按整體注疏的脈絡視之，道生勉強可言是站在三

DOI:10.6814/NCCU202101532

車說進行注解，但亦點出仍有矛盾之處[279]；新田雅章則從「方便」和「真實」是否為同質性的角度切入，認為道生將「方便」與「真實」釋為相同且未加以區別，故為「三車說」[280]；而李幸玲則認為從注疏中可見二乘和菩薩的區別，判定道生傾向於四車說的立場[281]；黃國清則認為道生的態度並不明確，有「破三之偽」的注解，卻又有「無二乘之偽」的說法。[282]因學界對於道生「三車說」抑或「四車說」的判屬仍有爭議，是以以下試從《法華經疏》的內容分述道生「三車說」與「四車說」的詮釋。

若從「三車說」的立場看待道生的注解，其注解經文的脈絡視之，則較傾向以聲聞、緣覺二乘成為菩薩後，再進升至一佛乘。如最早於〈序品〉偈頌時，針對諸法實相的內涵，道生曾提到「諸法實相義，無二乘之偽，唯說大乘之實相」[283]，對於二乘中的聲聞和緣覺認為是虛假不實，唯有大乘佛法乃是真實之理，而在注解「如是二萬佛」中又提到：

> 「如是二萬佛」。所以乃引二萬佛，證釋迦者，密表二乘之化，以荃一乘之美。故須廣引諸佛，其人彌多，其道彌一矣[284]

道生認為廣引二萬佛以證佛法之處，乃是暗指教化、救濟二乘是為了成就一乘佛法，在此強調的是達至一乘的終極目標，而從上引文可知，道生在說明三乘歸至一乘的過程中，聲聞與緣覺二者是被特別強調與提出的，而在〈方便品〉中，亦可見道生點出聲聞與緣覺二者的不實：

> 「止！舍利弗不須復說」。既明三乘不實，次應明是一乘，雖言不實，猶未有所當，未足駭其執是之心，若復說者，必應驚疑，故呼言止，豈曰不說遣其疑耳，向雖未指斥言一，然粗已示意，故云不須復說。實相，無二乘之偽，唯一乘實也[285]

---

279 〔日〕野村耀昌〈一佛乘的思想〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 196-198。

280 〔日〕新田雅章〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 303-310。

281 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 89-90。

282 黃國清：〈《法華經》三車與四車之辯──以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦》，第 18 期（嘉義：南華大學生命與教育學系，2010 年），頁 76。

283〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 下 23-24)

284〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 下 8-10)

285〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 中 8-12)

DOI:10.6814/NCCU202101532

其在注解「止!舍利弗不須復說」句時，點出三乘不實而一乘為真實，並認為所謂的實相，即是「無二乘之偽」，換言之，雖就「教」而言分出三乘，但就「理」而論唯有一乘，故二乘為權假不實，是以欲成就一乘佛法、達至實相，那麼三乘中的聲聞、緣覺本身應須同歸於一乘。

此外，在《法華經》和譬喻相關的品目內容中，道生更多次說明設立譬喻的用意在於教化二乘，如〈信解品〉中須菩提以譬喻故事表示已信受、理解佛法，曾提到：

> 「樂說譬喻」。小乘之人，本無大望，唯在二乘，重為之設譬[286]

說明為聲聞和緣覺設譬的用意，在於渡化二者，又如道生在注解〈化城喻品〉時，曾提到引出大通智勝佛的用意，亦和二乘有關：

> 所以引大通智勝者，有三意。一以大通智勝，亦說先三後一之教，證成今說；二以五百弟子及諸大眾，昔已曾於智勝佛所，受化於釋迦，釋迦事須引古助成今悟；三以生死際阻悠遠，大道玄曠，權假二乘，為化城喻也[287]

道生認為引出大通智勝佛的用意有三，一是大通智勝佛在〈化城喻品〉中亦是按照先出三乘之教，爾後講一乘之理的次序，因和佛的本意相似故正好證成今說；二則是引過去之事，使諸弟子與眾生更能理解今日所說的一乘之說；第三點則是因成就一乘佛法的過程艱險悠遠，又真實之理本身的深廣難測，將二乘視為到達終點以前的暫歇之處，故有化城之譬喻，以此明今日一乘之理。

而若以和「三車」或是「四車」最相關的〈譬喻品〉內容視之，道生對牛車、羊車、鹿車分別對應的內涵，則可見道生在經文「父知諸子先心各有所好種種珍玩奇異之物，情必樂著」句的注解：

> 佛化在人，小乘從師，二譬牛羊，是人中物。譬支佛既不能化，又不從師，以譬鹿也。三界流轉，義如步驟，長途之苦，理能無為，代步之樂，以喻車也。從教門出於火宅，便得之矣，故云在門外也[288]

---

[286]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 8 中 3-4)
[287]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 11 上 3-7)
[288]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 6 下 22-頁 7 上 1)。譬疑辟。

DOI:10.6814/NCCU202101532

道生認為譬作牛、羊二車的為前述二句「佛化在人」與「小乘從師」。而「佛化在人」一句，所指涉的乃是佛為求渡化眾生而以應化之身行於非道，來接引眾生，道生以之喻為「牛車」。至於「小乘從師」的「小乘」一詞，若和後文的譬支佛（緣覺）相互對照，則可知所指的為聲聞乘，因從譬支佛不能化人又不從師之特性推斷，能從師且聽聞佛之聲教者為聲聞乘，是以「小乘」一詞乃指聲聞乘，且譬為「羊車」，又因菩薩和聲聞二者和眾生有所接觸，是以道生將兩者與人們生活較有所連結的牛、羊作比喻，故謂「人中物」，而按辟支佛的特性譬作和人們較無關聯的鹿。由此可知，道生或許將牛車視作為代表一佛乘和菩薩乘的比喻，不論菩薩或是佛，都以渡眾生為己任，二者不盡獨立分開，換言之，和「四車說」所主張另有一大白牛車代表一佛乘的想法不同，道生認為牛車同時具有一佛乘和菩薩乘兩者的內涵，而這種情況則是建立在佛欲渡化世間眾生的基礎上。值得注意的是，道生同樣在〈譬喻品〉注解諸子脫離火宅後，向長者求先前所許諾三車的段落中，亦凸顯佛以化身渡眾生而作為一車：

> **車者**，指二乘盡智無生智是也，三界內豈無車乎，但不與之名，密欲引行者，故就極處為車耳。**大乘者**，所以佛處既希微玄絕，難以接麁，以丈六迹得近人，故指丈六淺智為車也[289]

道生在引文中將三車分成二類，即車者和大乘者。前者之「車」應指長者先前所允諾的羊車和鹿車，所指的內涵為聲聞、緣覺二乘修行斷除煩惱後所獲得之智，三界中並非沒有盡智和無生智，然而代表二乘之羊車和鹿車只是暫時權假的，非是究竟之果，因二乘終會歸向於一佛乘，故羊車、鹿車等名只是為引渡二乘，唯有極處的一佛乘才是佛所欲予眾生的真實之理，換言之，長者最後給予諸子之牛車才為最終之果；後者的「大乘車」，則如同前述所言，乃是佛為渡眾生化為菩薩以近人，以「丈六」之迹身現於世間，而其中的丈六淺智則是代表菩薩之牛車修行所得，雖已接近佛果但仍非究竟，故謂「淺」智。而若順此脈絡，檢視〈方便品〉中道生對於「如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三」句的注解，可知道生乃是傾向於三車說的看法：

> 「若二若三」。二第二乘也，三第三乘，亦應無第一。第一不乖所以大，故不無之，既無二三，一亦去矣[290]

[289]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 上 12-16)
[290]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 5 上 12-13)

DOI:10.6814/NCCU202101532

引文中的第二乘、第三乘應為緣覺、聲聞，而道生說「亦應無第一」的第一乘應為菩薩。按理來說，第一乘的菩薩應同二乘消無自身的權假而歸入一佛乘，然而，菩薩乘相較於二乘更為接近佛乘，因代表菩薩乘之牛車，即上述所提到與二乘之車不同的大乘車，此為佛為了渡眾生所化之車，是以第一乘的菩薩和二乘相比較無悖離佛乘，故道生認為「第一不乖所以大，故不無之」，但若是在最終都是必須歸於一佛乘，即在「無三歸一」的前提下，無論是第二、三乘的聲聞、緣覺，抑或是第一乘的菩薩，三乘皆為方便權假，終同歸為一佛乘。

然而，道生在注解「三乘」與「一乘」的關係以及車乘的進路問題時，除了以上筆者所進行「三車說」的推論，認為聲聞、緣覺二乘先成為菩薩後，再進升至一佛乘，且「牛車」和「大白牛車」二者並未相異之車的說法外，道生在注解《法華經》時，仍有「四車說」的意味，如其在〈序品〉中提到：

> 初善謂聲聞，中善謂辟支，後善謂菩薩。次列三乘人，出其事也，昔亦說此三化，義同今也[291]

道生認為對於佛演說正法的對象有著次第，分別為「初善」、「中善」、「後善」，其內涵即是指「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三者，並指出此為三乘人，若如「三車說」的推論，即二乘先至菩薩乘再至一佛乘，那麼和此處明確分出三乘人的名義則有矛盾之處，因「三乘」至「一乘」的進路由此視之則不再強調教化「二乘」，而是將「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三者作為教化對象，換言之，在道生的注解中，「三乘」至「一乘」的進路亦存在著三乘人分別各自晉升至一佛乘的解讀。若以此分列三乘人的注解再進一步理解道生在〈譬喻品〉中之於「車」的注解，則會有「四車說」的詮釋觀點：

> 向權引與三車之樂，今與大車妙一之樂，無復諸苦，為安隱出也[292]

> 上許與三車，今乃與一，事乖先言，似若虛妄，故反質身子，明非虛妄[293]

譬喻故事中，長者冀以羊、鹿、牛三車誘諸子脫離火宅，而在諸子出火宅後長者卻給予大白牛車，在前述所推論的「三車說」中，認為原先許諾的牛車和出火宅後所與的大白牛車為同一車。然而，倘若三乘人的定義內涵是分別的「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」，那麼與「三乘」相對的「一乘」便是指向一佛乘，兩者是獨立分

[291]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 下 6-8)
[292]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 上 5-7)
[293]〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 中 8-10)

DOI:10.6814/NCCU202101532

開的內容，而牛車和大白牛車則變為不同之車，是以在語句的解讀上便有著「四車說」的意味。

由上可知，在道生的注解中，對於「三乘」和「一乘」關係上的進路問題，具有「三車說」的詮釋，但亦存在「四車說」的解讀意涵，然而，因從《法華經疏》的注解中，道生並未明確說明自身是站在「三車說」或是「四車說」的立場，若僅單純以其中一種說法理解注疏全文，則不免於解釋上產生矛盾與窒礙，故僅能推斷從思想史的角度而論，於道生的年代尚未明顯分判出「三車說」或是「四車說」，須待至法雲的年時，在三乘至一乘的進路問題上方具備更明確的分判。

二、法雲的「四車」說

法雲相較於道生在《法華經疏》未特別言明是「三車」或是「四車」的立場，其在《法華經義記》中注解「三乘」和「一乘」關係上的進路問題時，明顯地點出「開三顯一」中的三乘為聲聞、緣覺、菩薩三者，如在〈序品〉中針對偈頌「若人遭苦」到「為說淨道」句，即言：

> 第五「若人遭苦」下三行，問言：「何故令我聞佛說法，稱可三乘人根性耶？」三行即道三乘，初偈為**聲聞**，「若人有福」一偈為**緣覺**，「若有佛子」一偈為**菩薩**也[294]

法雲認為偈頌中「若人遭苦」以下的三句，正說明佛宣揚佛法、開悟眾生的三乘人分別為聲聞、緣覺以及菩薩，即「若人遭苦，厭老病死，為說涅槃，盡諸苦際」句對應聲聞厭離生老病死，而佛為之講法，使其超脫生死流轉；「若人有福，曾供養佛，志求勝法，為說緣覺」句對應曾供養佛且立志求佛法的緣覺，佛為之講十二因緣；「若有佛子，修種種行，求無上慧，為說淨道」句，則對應透過種種修行以求無上佛法的菩薩，佛為之說六度。而在〈方便品〉中說明諸法的「十如是」段落時，於「如是相」和「如是體」的部分，法雲亦點出三乘教的內涵為何：

> 「如是相者」表異為義，覽觀**三乘教皆有異相**，聲聞乘教異、緣覺乘教異、菩薩乘教異，故言如是相也[295]

[294]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 585 中 3-7)
[295]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 596 下 8-10)

DOI:10.6814/NCCU202101532

「如是體」，體體別為義，**聲聞**行自以四諦聲教為體，即是遭苦生厭老病死義，**緣覺**之人即是十二因緣教為體，**菩薩**即以六度經教為體，故言如是體[296]

「十如是」在《法華經》經文脈絡中，乃是釋迦牟尼佛向舍利弗說何謂諸法，於此提出「相」、「性」、「體」、「力」、「作」、「因」、「緣」、「果」、「報」、「本末究竟」諸法的十個面向。而法雲在「如是相」的注解中和三乘進行連結，認為此乃是為了表述三乘教的相異，並且明確指出三乘為聲聞、緣覺、菩薩，又在「如是體」的注解中，進一步指出三者分別於修行中所行之教的相異，於此點出根性不同的三乘之人在「相」、「體」等層面上的分別。更重要的是，同樣在〈方便品〉的內容，法雲針對「舍利弗！十方佛世尚無二乘，何況有三」句的注解，明確地在敘述中揭示自身對於三乘的內涵與階位：

「舍利弗十方佛世尚無二乘何況有三」，此明因一，言「尚無二乘」者，言尚無偏行六度菩薩乘、辟支佛乘，何況有聲聞乘？故知唯是一佛乘，即是明因一義也[297]

換言之，對法雲而言，「開三顯一」中的三乘，其內涵即是立基在根機、行教有別的聲聞、緣覺、菩薩三者。值得注意的是，同樣的「十如是」段落，道生並未將此十者緊扣三乘進行闡述，而是單就字詞說明含義，故法雲在「十如是」處強調三乘，正是凸顯其對〈方便品〉中佛以「開三顯一」作為方便權引的理解。

此外，對於三乘在譬喻中之於「車」相對應的內涵，法雲亦在〈方便品〉以及〈譬喻品〉中提到：

「種種因緣」者，此名釋迦權智所說之法。**聲聞觀四諦為因緣，緣覺觀十二因緣為因緣，菩薩之人觀六度為因緣**，故言種種因緣。復言「種種譬喻」者，譬三乘行因時，聲聞如兔、緣覺如馬、菩薩如象；**譬三乘得果時，聲聞以譬羊車、緣覺以譬鹿車、菩薩以譬牛車**，故言種種譬喻也。[298]

在〈方便品〉中，佛告訴舍利弗自身以種種因緣、譬喻作為方便的手法以渡化眾生，此處的因緣誠如前文所述，法雲認為佛是按三乘人根機不同而分別說相應之

[296]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 596 下 12-16)
[297]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 604 中 18-22)
[298]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 595 中 13-19)

DOI:10.6814/NCCU202101532

法，即聲聞之於四諦、緣覺之於十二因緣、菩薩之於六度，而在〈譬喻品〉中的羊、鹿、牛三車即是代表在分別因緣下所獲得的果。

然而，法雲和道生最不同之處在於，從道生注解的脈絡上，三車中的牛車除代表為菩薩乘之外，同時也是佛的化身，換言之，道生傾向於牛車和後文出現的大白牛車或為同一車；而在法雲的注解中，〈譬喻品〉故事內長者在諸子逃離火宅後，所給予諸子的大白牛車，與原先允諾的牛車相異，是在羊、鹿、牛三車之後又有一無上、究竟之珍寶大車，即是法雲所說的「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」，珍寶大車是獨立於羊、鹿、牛三種寶車的存在，其譬喻的涵義為聲聞、緣覺、菩薩三乘人所得究竟果之外的平等佛果，此即呼應法雲自身所提出「開三顯一」的說法，佛透過方便善巧的方式教化根機有別的三乘人，進而凸顯唯有一佛乘的內涵，三乘本身有著各自的分別性，而藉由三乘彰顯的一乘本身崇高性，此即法雲的「四車說」。

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532

第五章、因果觀比較

誠如第四章所提到，道生和法雲在注解《法華經》時所呈現之三乘觀，在思想、義理層面上有所差異，無論是在「方便」與「實相」二者關係的概念上著重處不同；或是對於「三乘」與「一乘」之間的詮釋，具有「無三成一」和「開三顯一」的歧異性；抑或是在「三乘」至「一乘」的進路問題存有「三車」與「四車」的分說，此皆呈現出道生和法雲理解《法華經》一乘思想時，在細部上的分歧。而在此差異性中，之於《法華經》教示眾生達至一乘，在實踐上的行因至果是以什麼樣的方式呈現，亦同樣地被關注，而此即和二者的「因果觀」息息相關。是以本章所欲討論、比較的命題有二：其一，即是作為中國早期《法華經》注疏的二者，是以什麼角度詮釋經文的因果面向；其二，法雲在道生注解因果的基礎上，所發展出自身獨特的因果論。以下即就此二面向進行論述。

第一節、道生的因果觀

一、因果定義

道生的因果觀，最早在釋經題部分提及為「三因為一因」、「辨三果」、「三人為一人」，已有著三因最終會促成一佛果的概念，以及三乘的昔日三果最終亦會成一佛果的雛型。而對於因果在《法華經》經文中的範圍，於前文第二章兩者注經形式的比較已說明從〈序品〉至〈安樂行品〉屬於講述「三因為一因」的部分，而從〈從地湧出品〉至〈屬累品〉屬「辨三果」，至於〈藥王菩薩本事品〉至〈普賢菩薩勸發品〉則為揭示「三人為一人」[299]，然而道生於釋經題處將經文進行分段時，並未進一步說明從因至果的過程，即便是探究道生對經名「蓮華」的注解，亦只見凸顯「三乘」與「一乘」關係的「無三歸一」，以及佛果的真實與終極。[300]而在〈方便品〉中，根據道生對於經文「十如是」的注解，才得以知曉其對於《法華經》因果的理解：

> 「如是相性」，此十一事緣語萬善也。如烟是火相，能燒是性。相據於外，性主於內。體，性相之通稱。力作，有能未用，謂之力。造用事施，謂之

[299] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。（《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 14-17）

[300] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。（《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 6-10）

DOI:10.6814/NCCU202101532

作。**因緣，能生為因，扶疎為緣。果報，情期尅遂，謂之果。歷數所鍾，謂之報。**本末，萬善之始，為末，佛慧之終為本，唯佛了此諸義，曉其源極，故總結云究竟等[301]

引文中，道生將「十如是」分成「相」、「性」、「體」、「力」、「作」、「因」、「緣」、「果」、「報」、「本」、「末」十一事，總結稱之為「究竟」[302]。其中對於因果的解釋，道生認為「因」是「能生」，具有生發的質性，而「緣」為輔助條件，至於「果」為在「因」生發後再加諸輔助條件而達至的結果，「果報」即是因緣聚集達至果的反饋，這樣的因緣果報觀，在〈授記品〉中佛為四大聲聞授記時亦提及：

夫**功成則果遂**，自然之曆數。四大聲聞，既殖根遐曩，著于今記。佛向述成其說，說必當理，**理當則數鍾來果**，故佛為受記[303]

對道生而言，生成果的前提乃是過去因緣俱足，而這樣的過程為自然之理，如同在〈授記品〉中摩訶迦葉、須菩提、大目犍連、摩訶迦旃延四者，於聽聞佛以方便善巧以及譬喻故事宣說法後，便明白佛所欲傳達的無上佛法與啟發，是以接受大乘佛法並一心修行以成就功德與智慧，而佛為之授記。在此敘述中，因緣果報的生成，可謂是四大聲聞昔日所種下的善根為「因」，佛的宣說佛法為「緣」，而在因緣條件俱足之下，四大聲聞信受佛說並銘記於心，於是「果」隨之而生，也就是佛授與成佛之記。

二、　因果相召

對於因緣果報更進一步的理解，道生則在〈分別功德品〉中提出因果為彼此相召的，並且強調信受「般若智慧」的重要性：

夫**因果相召，信若影響**。上既聞壽命之說，則盡心求益，藉茲尅果，其報彌矣，今辨其參差，故謂分別功德品也[304]

---

301 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 4 中 12-18)

302 〔日〕新田雅章〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 354-364。新田雅章討論十如是的天台釋時，提到「十如」之說無論是在印度法華論中，或是竺法護《正法華經》、世親《法華論》漢譯本中，皆未可見。「十如」之名可能是從道生《法華經疏》中而來，因其作為中國現存最早的注疏，將「十如」作為十一事解釋，而法雲同樣也作「十如」解釋。

303 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 10 下 16-18)

DOI:10.6814/NCCU202101532

道生認為「因」和「果」的關係，如同有物實有影，有聲必有響一樣，二者是必然的，而在彼此召引的過程中，所受的果報功德同時會受到信受「般若」智慧的影響。故即便是聽聞前一品〈如來壽量品〉中佛壽無量且信受此說，「盡心求益」必能「藉茲剋果」，然而修行者從凡夫步向佛果時仍有其階段，〈分別功德品〉所論，即是此階段的不同。舉例來說，《法華經》〈分別功德品〉的經文內容提到眾生聽聞佛壽長遠，便在一念之間產生信解之心，那麼即可獲得無量功德，相較之下，僅修習布施、持戒、忍辱、精進、禪定五法，卻未修習般若波羅密者，和在一念間信受法華佛壽長遠者，其所獲的功德則不及其百千萬億分之一[305]，道生對此段的注解同樣也認為信受佛壽長遠者，如同信受般若智慧一般功德無量，故言「今既聞說壽，即是服深般若，故言那由他劫，行五波羅蜜功德，所不及一也」[306]，是以可知道生在辨明功德大小的同時，亦呈現出般若智慧對於眾生修習佛法力求精益的影響力，及信受般若智慧對於因緣果報的重要性。

三、由「因」至「果」的進路

而道生對於因緣果報中由「因」至「果」的進路，則概略式地提及「因」本身或許有諸多可能，然所到達之果僅有一，正如其在〈見寶塔品〉與〈如來神力品〉所提到的：

> 「通為一佛國」，以表**萬因雖殊，終成一果也**[307]

> 「如一佛土」，情鍾內至，有感外發，寶帳覆此，諸佛乃令十方為一者，自非懸誠感至，孰能如此乎？**遠明因萬雖殊，終歸一果矣**[308]

〈見寶塔品〉中，釋迦牟尼佛將十方世界之分身召集至同一處，與法華會上眾生一同瞻仰多寶如來，且為容納各方前來的分身，變化出二百萬億兆的國土，同時將土地連成一佛國土，道生認為經文中佛之分身匯聚一地、並歸至一佛國土的情節除彰顯《法華經》本身的重要性，更表示出萬因歸於一果的思想，而於〈如來

---

[304] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 15 上 20-22)
[305] 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷 5。 (《大正藏》冊 9，第 262 經，頁 44 下 19-29)
[306] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 15 中 16-17)
[307] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 13 中 7-8)
[308] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 16 中 7-10)

DOI:10.6814/NCCU202101532

神力品〉中，十方世界之眾生聽聞天空中諸神讚頌釋迦牟尼佛和《法華經》後，將鮮花、香料、瓔珞、旛蓋等各種珍奇寶物拋向娑婆世界中，這些珍奇寶物如雲彩匯集一般變作寶帳，且覆於諸佛之上，使十方世界成一通達無礙的佛土，道生亦將此視為萬因終歸一果的表現。換言之，道生認為經文中佛以神通展現十方世界成一通暢無礙的佛土、佛國，正是為使眾生信受、誦讀《法華經》以證佛果，而眾生所起之「因」雖有各有殊異，然最終所達致的果只有一，即同經文所描述的完整佛土，故謂萬因中歸於一果，而此亦對應道生原先在釋經題提及「明三因為一因」、「辨三果」等收束的概念，以及「三乘」與「一乘」關係中的「無三歸一」，強調所證佛果的真實性和唯一性。

綜上所言，道生注解《法華經》所呈現的因果觀，主要有三：其一為因緣果報的基礎定義；其二為因果相召；其三則是一因與果一的提出。值得注意的是，道生雖在《法華經疏》中言及對於《法華經》經文因果的理解、信受之於因緣果報的影響，以及萬因歸於一果的思想，卻未在注解時提出行因至果的具體方式，正如新田雅章所言，道生在其注釋中欠缺證得佛果的實踐主體，以及如何從因運行至果的具體操作[309]，這或許與道生的《法華經疏》在時間點上為《法華經》早期注本的緣故，相較於後世之注本而言，相對地缺乏系統性地詮釋，再加上前文分析道生《法華經疏》注經方式時曾提到，其在注解《法華經》時，傾向以概略大要的方式注解，而此作法亦落實於注經時的義理層面，是以道生在因果觀的部分僅闡論基本性的理解與詮釋。

第二節、法雲的因果觀

一、昔、今因果的比較

法雲在《法華經義記》中所呈顯的因果觀，相較於道生更加著重在「因果」二者之於《法華經》本身脈絡的重要性，如法雲在正說中針對經名中的「蓮華」二字，曾將之比作「因果」，更細部地去探究修行時的「因」，以及根據此所達成理想的「果」，如其言：

[309] 〔日〕新田雅章〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998年），頁 322。

DOI:10.6814/NCCU202101532

「蓮華」者，外譬一物必花實俱有，若談蓮家之花則如果家之因，若語花家之蓮則如因家之果，是故此**經家要雙明一乘因果似若此花，故借譬受名，故云蓮花**[310]

法雲認為，「蓮華」者是花與果實並存的狀態，這部分道生解釋蓮花時也曾提及，[311]而這種狀態乃是譬況經中所欲闡明的一乘因果，故其言蓮華的花瓣如同因果中的「因」，而果實則如同因果中的「果」。又法雲認為《法華經》所強調的一乘思想，正如經名「蓮華」二字須花實俱有，正如「因」、「果」二者不可偏廢一者，故言「雙明一乘因果」，是以對於法雲而言，「因」和「果」在三乘歸於一乘的進路中等同重要。

順此，法雲於注解「妙法」一詞時，便承接「雙明一乘因果」的理路闡述《法華經》之「法」乃是「因果雙談」的概念：

今言「妙法」者，妙名是絕麁之奇，語法則因果雙談。何者？昔日佛偏行六度為因，感有為、無為二種之果。若論無為果，只斷分段結使，三界報亡為之果。初言八十、後言七百阿僧祇住世，以己所得傳化未聞，小小益物作有為果用。然此因、此果未盡為極之美，稱之曰麁。

今日明因，總括萬善為同歸之路，將三乘行人度五百嶮難，遂到寶所，亦有二種果。斷絕三界內外兩因，滅除此彼二報，無為果極。有為果用者，種智一朗佛果齊明，理而推之，于時則應入無餘涅槃至寂然之地。但大悲之意不限、度人之心無窮，近藉神通之力、遠由大眾萬行之感，遂能延金剛心留住於世，壽命無窮益物無崖，故能常應在三界之中、殊形入六道之內，使見色聞聲之徒生莫二之大福，是則因絕眾麁之名，果極唯精之極，是故因果兩法俱稱為妙法。[312]

法雲認為，「妙法」一詞的「妙」是為超越「麁」的，有著絕佳之意，而「法」則須以「因」、「果」二者進行討論，對此，法雲就過去、現在兩個層面探討「因」、「果」。以過去而論，昔日佛以六波羅蜜的修行作為「因」，修行感得的現世善果，「果」分為「有為果」和「無為果」。「無為果」所指的沙門四果，進入到修道為

310 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 573 上 4-8)
311 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 下 6-10) 道生同樣認為蓮花是花實並存的狀態，只是和法雲不同的是，道生未特別以因果的角度進行詮釋，而是以三乘觀進行詮解
312 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 572 下 17-頁 573 上 4)

DOI:10.6814/NCCU202101532

四果，且在過去只斷三界之內的煩惱、分段生死，入於涅槃一事，而「有為果」則是在「無為果」的基礎上，救濟困於八十、甚至七百阿僧祈無數間益物眾生的能力，因有用於傳法益物，故謂之「有為果」，事實上仍是「無為果」的果用。然而，此二者對法雲而言仍未達致究竟，只能算是麁因麁果，因為它只能斷「分段結使」，消除三界內的果報，其果用也只能住世八十阿僧祈劫、七百阿僧祈劫，都無法恒常濟世。故法雲認為以今日而論，《法華經》所談的「因果」和昔日之「因果」不同，《法華經》的「因」是使萬善成為同歸之路的一因，不偏用六度，而是包含二乘，使三乘人和眾生能越過五百由旬嶮難，最終獲得佛果所歸。同樣地，今日因果中的「果」亦分為「有為果」和「無為果」，和昔日之說不同的是，此處之「無為果」所指的，為進入涅槃，不僅斷滅三界之內的煩惱、分段生死，又進而斷盡三界之外的變異生死[313]；而此處之「有為果」，則指佛於得佛果之時，按理來說原應就此入於無餘涅槃，然而，佛在涅槃當中，因己身所欲救濟眾生之無限慈悲、無窮的度人之心，而以神通之力留住於世，化現於三界、六道之內，以無窮無盡的救濟眾生，這也是今日《法華經》「因」、「果」二者何以被稱為「妙法」的緣故。

換言之，法雲的因果論擴大以往對於《法華經》因果的論述，不僅在「行因至果」的脈絡上透過今、昔時間之劃分，彰顯自身詮釋《法華經》的因果觀，更雙談因果二者以連接《法華經》之「妙法」，強調和過去經典相較之下的獨特性。從法雲今日因果的闡論中，無論是「無為果」中擴展煩惱斷除的範圍、提出分段生死之外的變異生死，或是「有為果」中佛以神通力延壽救濟眾生的說法，皆是道生在注經時所未提出的觀點。更重要的是，其以佛作為實踐因果的主體，故於注解時將因果二者扣合佛的行因至果，而非單就因緣果報進行解釋，而這也是法雲從因果論出發，闡釋《法華經》一乘思想的特殊之處。

接著，法雲將因果劃分成過去、未來兩個區塊，並闡述今日因果皆為妙法且不可或缺後，又更進一步比較「因果雙談」中「昔日因果」和「今日因果」的麁妙：

> 今言妙法者，是因果相待之名，對昔為論，昔日因果俱麁，今日因果俱妙也。先明兩因，後辨二果。相待之名但今日稱妙備有三義，昔日稱麁亦備三義。

[313]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 3。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 606 中 28-下 4)

DOI:10.6814/NCCU202101532

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麁。**二者**明今日因義廣故稱妙，即對昔日因義狹故稱麁。**三者**明今日因用勝故稱妙，即對昔日因用劣故稱麁。

所言今日體長昔日因體短者，昔日止修三界治道為因，不及三界外治道。且自當昔日之時，不道更有三界外之治道也。今日長者，縱論自發心以上迄金剛以還，三界內外治道，一切萬善以為因體，此則今長故妙、昔短故麁。

復言廣狹相對者，昔止言偏行六度不及其餘諸行，此則是狹義也。今日明因橫論，是善遍行逢福盡修，此是廣義，今廣稱妙，昔狹稱麁。

第三言用有勝劣相對義者，但煩惱有二種：一是四住地煩惱，二是無明住地煩惱。但昔日因力止斷四住煩惱，不及無明住地煩惱，此是用劣之義也。今日非唯止斷四住煩惱，亦斷無明住地煩惱，此是用勝之義也。是故今昔兩因麁妙如此也。[314]

從引文中可知，法雲認為《法華經》之「妙法」，乃是透過今、昔「因果」相對比較而顯現的，於對照之下而有麁、妙之分，是以今日為妙法而昔日為麁。順此，就「因」的部分，法雲以「因體的長短」、「因義的廣狹」、「因用的勝劣」三點比較昔日因與今日因的麁妙。首先，就「因體的長短」而言，昔日只談三界內的修行，而今日則除了三界內治道，更強調三界內外的修行，一切萬善皆可為其因體，換言之，法雲提出三界內、外皆可視作修行的觀點，此相較於過往的說法延展了修行的範圍；其次，「因義的廣狹」的部分，談到過去修善只偏以六波羅蜜的修行為主，而今日則周遍修行一切之善福，即擴大對於因的認定範圍；最後，「因用的勝劣」部分，法雲認為昔日因之作用只在滅除三界四住地的煩惱，而今日因之用則可擴及至斷滅無明住地的煩惱。法雲從「因體的長短」、「因義的廣狹」、「因用的勝劣」三點，說明今日《法華經》所宣揚之法何以視作「妙法」，並將行因至果中的對於修行善因主體的範圍、定義認定、斷除煩惱三者拓展。

同樣地，法雲說明完「因」於今昔中，在「體」、「義」、「用」三個層面的不同後，又以「果體的長短」、「果義的廣狹」、「果用的勝劣」三點比較昔日果與今日果的麁妙[315]：

---

[314]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 573 上 16-中 9)
[315]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 573 中 9-12)

DOI:10.6814/NCCU202101532

所以言今日果體長者，但昔言果止言壽命八十七百阿僧祇，今日明果壽命長遠復倍為數，是故下經文言壽命無數劫久修業所得，取五百那由他阿僧祇三千大千國土墨點取為喻，言壽命復過於此，但昔日無有如此之壽。然羅漢、辟支不無邊際智所延之壽，然終自無有長遠之期，是故以今日長遠之果對昔日短促之壽，昔麁今妙其義如此。

第二言廣狹相對，但昔無為果不足，只有斷分段生死無為而已，今日斷兩種生死故，無為為具足也。昔日有為果體有功德智慧，然功德未圓、智慧未備，唯照有量聖諦不照無量聖諦，亦可唯照三因三果不照一因一果也，唯有盡、無生智為體義狹。功德未圓者，但慈悲三界內眾生不及三界外眾生，故稱未圓也。今日明有為果智照八諦，復照一因一果功德，為論慈悲於內外眾生，故功德智慧圓而且備。然今廣故妙、昔狹故麁。

第三明果用勝劣相對者，然此果更無別用，祇是殊形萬象神通益物，下文言神通力如是於阿僧祇劫常在靈鷲山及餘諸住處，非唯止在靈鷲益物，亦復分身十方度人，見形者三毒滅，聞聲者四倒除。但昔日之果不無小小說法，然不足是語，是故以今日神通無方益物之用勝，對昔日之用劣，昔劣今勝，劣者為麁、勝者稱妙，二名相待其意如此。[316]

首先，就「果體的長短」而論，法雲以佛壽作為果體，認為昔、今之別在於過去果壽只有八十、七百阿僧祈之短壽，即便是阿羅漢、辟支佛者透過修行已能得延長之壽命，但與今日佛果所得之壽相比，仍不及其一，故昔麁今妙即在於此。其次，「果義的廣狹」的部分，法雲分成「無為果」和「有為果」兩個層面說明，之於「無為果」，法雲認為過去「無為果」乃是斷「分段生死」之後所得之果，今日的「無為果」則是同時斷兩種生死後所得，若按法雲在〈譬喻品〉的注解，則可知兩種生死為「分段生死」和「變易生死」，二者之區分在於前者屬三界之內的生死，後者為三界之外的生死[317]，換言之，法雲將「生死」區分為三界內外，不僅使「無為果」的涵義拓廣，且更加凸顯出「無為果」的超脫、斷盡煩惱之義；而之於「有為果」，法雲認為過去「有為果」之智慧功德未可說是圓滿俱足的，其不足之處在於果體僅照有量聖諦而不照無量聖諦、只照三因三果而不照一因一果，亦只有「盡智」和「無生智」二者，故為果義狹，今日「有為果」在功德智慧上不僅智照八諦、一因一果，對於三界內外眾生皆有所照拂，是以在果義上凸

[316]〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 573 中 9-下 9)
[317] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 3。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 606 中 28-下 1)

DOI:10.6814/NCCU202101532

顯昔狹今廣、昔麁今妙。最後，「果用的勝劣」處，法雲談到今日果用，佛濟物眾生的空間範圍不僅止於靈鷲山，而是分身前往廣闊十方，並以神通救濟眾生，比起過去只在靈鷲說法益物，更為殊勝，即在作用上昔劣今勝，而劣者為麁，勝者則稱妙。

從法雲以「體的長短」、「義的廣狹」、「用的勝劣」三點比較昔、今因果的差異，可知其注解《法華經》時所呈現出的因果觀，具有一定程度的自身理解脈絡和內在理路的詮釋，總結而論可分出三點：其一，法雲談論因果時，主要以佛作為實踐因果的主體，並點出今昔修行之差異。其二，從法雲提出今日因果在「體」、「義」、「用」三個層面的延展、拓廣，足見其試圖以今日因果與昔日因果相比之下的優越凸顯出《法華經》的殊勝之處，因「妙法」乃是由雙談因果中所得，而因果又在時間上分出昔、今，故「妙法」中含「因」、「果」二者，兩者相互依待而不可偏廢一者。其三，法雲透過以「體的長短」、「義的廣狹」、「用的勝劣」三點比較「昔日因果」和「今日因果」的不同，進而凸顯今日一因一果的因果論，這種運用今昔相對相成的做法，與前述提到法雲的權實、三乘觀類似，皆是著重於概念的相對性，並藉此彰顯《法華經》的一乘思想。正如菅野博史所言，法雲在釋經題的「法」中，彙整以往教法並推結出《法華經》思想的因果論，而其對因果論的敘述亦拓寬道生以來對於《法華經》解釋的空間。[318]

二、「感應因果」的進路

前述道生於因果觀中，概略地提到「因」和「果」二者彼此是相互召應的，而「信受」之於其中產生一定的影響力。然而，法雲在因果的進路上並未採取和道生同樣的進路，而是在因果相召的規律中，又加入自身「感應因果」的說法，並詳細地說明「感應因果」的內在理路為何。如法雲於注解〈譬喻品〉經文從「父知諸子先心各有」到「情必樂著」的段落時，即先從三乘人的根機出發，對「因果」本身提出個人的創造性詮釋：

> 「父知諸子先心各有」下訖「情必樂著」，是第二明長者知諸子等宿好之心，此即譬上〈方便品〉中第二「復作是念我出濁惡世如諸佛所說我亦隨順行」，明如來見三乘人機。然此是小乘機，那得言先有此機耶？若言二

318 〔日〕菅野博史：〈法雲『法華義記』における一乘思想の解釈について：権実二智論と因果論〉《創価大学人文論集》（日本：創価大学人文学会，1992 年 3 月）第 4 卷，頁 18。

DOI:10.6814/NCCU202101532

萬億佛所于時已曾受大乘化，呼此為先心者，于時眾生有大乘之善，若爾者是即先心有大乘之志，那得言先心有小乘善機？[319]

在《法華經》原文中，大意是講述〈譬喻品〉火宅之喻中，父親知諸子心中有各自喜愛之物，欲以此宿好之心，誘使諸子脫離火宅。在這段敘述中，法雲除了將此扣合原〈方便品〉的偈頌，認為此處乃是闡明佛見到三乘人的根機之外，其中故事中的諸子「宿好之心」即代表嚮往大乘佛法的心，也就是「先心」，然而昔日之人是三乘人，非是一人一機，三乘人的根機應仍屬「小乘機」，「小乘機」和大乘之志應為不同。是以法雲從「然此是小乘機」開始自設問答，目的在於解決屬於小乘的根機何以亦為一種「善機」？法雲在設問中提到，「先心」應為大乘根機（大乘之善），眾生於過去曾在二萬億佛所聽聞佛法，受大乘佛法感化才有此大乘之志，怎麼能說「先心」中也有「小乘善機」？

（一）習因、習果

順此，法雲自設解釋者，並以習因（同類因）、習果（等流果）的習續性回答之：

解釋者言：此則與所習感應相應。何者？今日感佛之善，從原身以來、有善以來，皆盡感聖，然原身以來諸善皆有習因之力感未來習果，然過去習因之善亦有值小乘教于時生狹心之善，亦曾值大乘教生廣心之福，自有值小生廣，自有值大生狹。然此諸善因皆作習因感未來習果，然未來諸善若有漏善、若無漏善、若狹心善、若廣心福，皆是習果。又過去若狹心善舉體為未來廣心善作習因，亦舉體為未來狹心善作習因，亦舉體為未來無漏善作習因，亦舉體為未來有漏善作習因，昔日有廣心善亦如此。[320]

首先，法雲提到此與眾生「感應」有關，在習因、習果的「因果」規律中，是為「因果相招」，而彼此相招的作用力則產生於眾生感佛、佛應眾生當中，換言之，法雲認為在修行成佛之路上的眾生作為主體，皆有著「感應」的能力，故其言「習因之力可感未來習果」。其次，在此「因果相招」的大前提下，「因」本身的「狹」、「廣」雖會受到當時所修行之小乘、大乘佛法而有所差異，但亦有在修習小乘教時生廣心之福、在修習大乘教時生狹心之善的可能，故作為修行主體的眾生本身如何感佛，對其心趨向「狹」、「廣」仍有著影響力。最後，各種善因作為「習因」

319 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 617 中 26-下 4)
320 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 617 下 4-16)

DOI:10.6814/NCCU202101532

皆可感未來「習果」，但不一定受修行的絕對影響，是以「習因」所感之果，可以有「有漏善」、「無漏善」、「狹心善」、「廣心福」等不同「習果」，更重要的是，在「因果」的規律中，這些「習果」亦可作為「習因」，如「狹心善」除可作為未來「狹心善」的「習因」，亦可作為「廣心善」、「無漏善」、「有漏善」的習因，若以「廣心善」而言也同理可推，故法雲以習因、習果的習續性作為前提，即前善之因可為後善之果，後善之果亦可作為後後善的因，但又在此前提中加入自身的理解，即眾生之於習因、習果中感應佛、聖的能力，以及細分出習因、習果的類別（「有漏善」、「無漏善」、「狹心善」、「廣心福」），為的就是點出諸善在因果規律中，今昔所呈現樣貌無必然關係，因為「狹心善」之「習因」或生「狹心善」之「習果」，或生「廣心善」之「習果」等。

法雲在說明完習因、習果「因果」規律的「感應」，以及規律中今昔所呈現樣貌無必然關係後，接著回到「先心」本身的討論：

> 夫習因習果本是同性相招，雖復廣狹之殊、漏無漏別，至於為善之義其理莫異，是故習因習果互得相關。若據今日大乘善習果望昔日者，是習因此則大乘宗有先心所好。若據今日狹心善望昔日者，昔日一切諸善皆是習因，此則今日小乘善宗有先心所好。今言先心正在於此。**然因果多途非可一類，若以同性相招即習因習果，能致樂受，即是報因報果，感見聖人，即是感應因果。**[321]

法雲認為，「習因」、「習果」在自身「因果相招」的習續性下，雖有「廣」、「狹」、「有漏」、「無漏」的差異，使其今昔所呈現樣貌可能有所差異，但在這其中的為善之義仍是貫串「習因」、「習果」，是以二者仍是有一定關聯性。順此，法雲舉出了兩種「先心」的情況，一是從今日「大乘善」的「習果」追朔「習因」，乃是大乘宗有此「先心」；二為從今日的「狹心善」之果追朔「習因」，則如前所述有著不同可能性，一切諸善皆可能為其「習因」，此為小乘宗有此「先心」的情況。而這兩種「先心」的情況，正說明先前法雲所欲討論小乘善機的「先心」，因今日小乘善宗在過去的一切諸善皆有可能成為其「習因」，故小乘宗亦有其「先心」，及存有向大乘佛法的可能性。

（二）傍感傍召

[321] 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 617 下 16-25)

DOI:10.6814/NCCU202101532

至此，法雲認為因果規律中除了一般同性相招的「習因」、「習果」外，還有著能致樂受的「報因」（異熟因）、「報果」（異熟果），以及感招於聖人的「感應因果」，其中「感應因果」正是小乘根機的「先心」能感大乘善的關鍵：

> 有人言，未來善感正言曾有之善已生，何假聖應？今所習不然。夫感應理微非麁心所見，一念生善能感習果，時非緣不發，**是故曾有之善正招習果，又傍感聖人為生果之緣**。若言未來習果能感聖者，亦應未來樂受能招於大，善感樂果果在未來，亦應善感習果果在未來，未來習果既感聖，亦應未來樂受能感於大。若果報無有感大之力，亦應習果無有感聖之功。至於此難實覺難通，而苟執未來其理不可，故知**報因之力正感樂受，傍招於大為樂受之緣，亦何異習因之力正感習果，傍感聖之功為其生果之緣耶？**[322]

法雲在此自設問答，先以「有人言」提出既然「習因」、「習果」是「因果相招」的，那麼善因自然能感善果，而感應聖人本身是否就不具備一定的必要性？法雲後以「今所習不然」回應「有人言」之語，說明因果感善之過程中，尚有著「感應聖人」的不定因素存在，而這樣的感應實屬幽微，非常人所能理解、看見，發用亦講究機緣，是以在同性相招的因果規律中，除了善「正招」果，又多了善「傍感」聖人而生改變其果的因緣。接著，法雲將能致樂受的「報果」加進來探討，說明若「習果」能感應聖人，在「傍感」聖人而生改變其果的因緣下，未來「樂受」有著「正招」大乘果的可能性，而既已能感應聖人，則未來「樂受」能感應大乘果亦為可行。至此，法雲解決前文自設問所發難的內容：此「先心」屬小乘善機，如何感大乘之果？關鍵即在於「同性相招」、「能致樂受」的因果規律外，存在著一條「傍招」、「傍感」聖人的感應因果，換言之，法雲強調眾生與聖人（佛）之間的感應會產一定的影響和作用力，促使因果的改變。

從上述可知，法雲藉由〈譬喻品〉「父知諸子先心各有」的段落，提出在一般因果觀之外的「感應因果」，認為小乘宗者亦存有著向大乘佛法的可能性，即是認可「諸子先心」的向善可能，也就是三乘人的根機中存有大乘機。而在認可此「先心」的存在之外，又提出「先心」感招大乘果的實際運行方式，即是透過「感應」聖人的方式，影響未來所獲之果，是以法雲不僅認為眾生在因果規律中作為主體具備感應的能力，且與佛、聖人的機緣則將使因緣果報產生變化，此正是法雲個人之於因果的獨特詮釋。

---

322 〔梁〕法雲：《法華經義記》，卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 617 下 25-頁 618 上 8)

DOI:10.6814/NCCU202101532

（三）三車體相所呈現的因果觀

法雲在注解〈譬喻品〉時，於「時諸子等各白佛言，父所先許珍玩之具，羊車、鹿車、牛車，願時賜與」的段落，即自身所分出譬喻段落的第七諸子索車譬，提到其中諸子向長者索取先前允諾之車的部分有特殊意涵，是以法雲將此「索車義」分出四重，即第一「三車體相」、第二「索車義」、第三「有索無索」、第四「述人解」。[323]而和因果觀較有關連性為「三車體相」的部分，是以以下即針對此處細論法雲之於其中的因果觀。

首先，在第一「三車體相」之處，法雲認為三乘人於行因至果中，所得之果可分成「無為果」和「有為果」，並依此分類對「三車體相」進行自身細部的詮釋：

> 大判三家果地功德凡有二種，一者是有為果，二者無為果。無為果中自有二種：一因盡無為，即是三界因斷也；二者果盡無為，即是三界果亡也。此二種無為本非車體。何以知之？此經雖不類，然明常欲遣昔日結斷無處，以之為果故。二乘車以運載為用，今二種無為本無運義，故知非是車體，是則二種無為置而不論[324]

法雲認為，「無為果」的證得，可分出在三界中「因盡」、「果盡」的兩條途徑，然而「無為果」本身並非車體，原因在於既是「因盡」、「果盡」，那麼即以斷盡煩惱結使，無運載之能，況且又無運載之義，故無為果非是車體。順此，法雲提出「有為果」為車體的可能：

> 今就有為果中有二種：一者功德，二者智慧，但功德、智慧此二難明，分別之相現顯《涅槃義記》。今略述其相以立義宗，**正取寄境修行即是功德**，故如藉緣布施寄境修定，禪定判時卒不辨前境有好有惡，是寄一青境得修四禪；**智慧之用則不如是。今者用心照境，識苦集之智非滅道智**。是則功德之用寄境修心，智慧之用用心照境，且又**智慧背我而照境，功德向我而修心**。今明車體又不取功德，何以故？**功德之用無運載故，唯取智慧以為車體，智慧眾多復非一條**。今據境撿求，不出十智。十智者：一苦智、二集智、三滅智、四道智、五名字智、六法智、七比智、八他心智、九盡智、

323 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。 (《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 618 下 15-頁 619 上 4)

324 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 上 25-中 4)

DOI:10.6814/NCCU202101532

十無生智。雖有十智，今覈論車體，唯取盡智、無生智以當車體，其餘八智非正車體。雖非正體得為校具[325]

同樣地，法雲將「有為果」分出兩種，即「功德」與「智慧」，二者的分別在於前者以「寄境修行」所得，而後者則以「用心照境」得之。是以若從一修行者的角度視之，「寄境修行」為修行者作為一客體，依其機緣在「境」中修行以達禪定，而境的本身，僅是作為修行的一個方式、過程，並不影響修行者融入「境」中後修行而證得的佛果；而「智慧」的「用心照境」則是指修行者作為主體，以其心發用觀照「境」，又正因修行者本身主動地發用其心，故能識知苦、集之智非滅、道之智。是以法雲認為「功德」之用是「寄境修心」，而「智慧」之用為「用心照境」，且修行「功德」的過程中，因是「寄境修心」，無論是好境、壞境，之於修行者皆能從境得到學習，故言「功德向我」；而修行「智慧」的過程中為「用心照境」，因修行者作為主體並發用其心投射於「境」之中，故言「智慧背我而照境」。然而，或許是修習「功德」因仍需藉由外緣，未似修習「智慧」時是修行者主動發心修行，故「功德」對於法雲而言，僅能作為到達彼岸的一種輔助，並不具備車的運載之義，是以法雲僅以「智慧」作為車體，並列出「苦智」、「集智」、「滅智」、「道智」、「名字智」、「法智」、「比智」、「他心智」、「盡智」、「無生智」等十智，並點出其中的「盡智」、「無生智」二智具有運載義，為諸子索車中的正車體。

其次，法雲既以「盡智」、「無生智」二智為正車體，同時也解釋何以前述八智非正車體：

所以言四諦智非正車體者，本言車在門外，若言四諦智是車體者，七種學人已具四諦智，故不當車體也。

復言名字智非正車體者，知法名字是名字智，非唯七學人已有名字智，凡夫有名字智，故知名字智非車體也。

法智者知現在法名為法智，凡夫及七種學人皆知現在法，故知法智復非車體也。

本言比知過去未來法名為比智，凡夫及七種學人皆能比知過去未來法，故知比智復非車體也。

[325] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 中 4-19)

DOI:10.6814/NCCU202101532

所以言他心智非車體者，外道五通亦得他心智，故知他心智復非車體也。唯有盡智、無生智正是車體[326]

從引文中，可將法雲認為八智非正車體的主要情況分為三類。其一，法雲認為屬於四聖諦智的「苦智」、「集智」、「滅智」、「道智」，之於果行未滿、進趣未息的七種學人是早已具備的，而〈譬喻品〉故事中長者所欲給予諸子的車於門外，表示車體非在門內，又代表七學人修行者的諸子仍於門內，故四聖諦智未是正車體，此為將正車體的獲取以「門」之內外分之，同時亦暗示正車體非於三界之內，而是在三界之外；其二，「名字智」、「法智」、「比智」三者非正車體，乃因知道法名字、現在法、過去及未來法者非囿限於修行者，凡夫亦有「名字智」、「法智」、「比智」三者，故此三智亦非正車體，這則是將正車體的認知性限縮於修行者身上；其三，七學人修習為三乘聖者聲聞、緣覺、菩薩後，能具備六神通，外道與其相比之下，雖缺少漏進通，但仍有其他五種神通，而他心通即為其一，故他心智仍不算是正車體，此乃是進一步凸顯三乘唯以「盡智」、「無生智」為車體。最後，法雲又以「盡智」、「無生智」為討論主軸進行九個問答，將自身對於「車體」的理解，以及在行因至果中三乘人的修行詮釋得更為詳細：

問者言：「若盡智、無生智車體者，是則三無學人唯有盡、無生智，無有八智；七種學人唯有八智，無有盡智、無生智。」**解釋者言**：「無學人羅漢自具十智，但於十種智中，唯取盡智、無生智以當車體，其餘八智非正車體。若論七種學人，亦有盡、無生智，但有法不同故。如須陀洹照三途因盡，即是盡智，照三途果亡，即是無生智。今七種學人猶有三界生，云何有此盡智、無生智？且自三車本在門外，若便呼七種學人盡智、無生智為車體者，則是三車便在門內也。」[327]

第一個問答中，問者以前述十智中以「盡智」、「無生智」作為正車體的內容發問，認為若按照前述所言，則作為三無學人的阿羅漢、辟支佛、菩薩僅具備「盡智」、「無生智」，而尚未修習至無學人的七學人僅具備前八智。對此，法雲認為如修習至阿羅漢者，本身已涵括此十種智慧，只是僅取「盡智」、「無生智」作為正車體，值得注意的是，法雲接著提到七學人亦存有「盡智」、「無生智」，如離凡夫最近的須陀洹位若以智慧觀照三惡道，斷去其中煩惱惡業，使之因盡果亡，則可說是有「盡智」、「無生智」，然而，七學人所處於三界之中，仍未脫離生死流轉，

326 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 中 19-下 2)
327 《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 2-12)

DOI:10.6814/NCCU202101532

是以此時尚不具有「盡智」、「無生智」。又車體本在門外，即是在三界之外，若七學人以「盡智」、「無生智」為車體，則將導致三車車體在門內的矛盾。據此可知，法雲認可七學人是具有得「盡智」、「無生智」的可能性，然因其修行之位階仍未到達無學人，且又於三界之內，故「盡智」、「無生智」隱而不現，需等其修行至無學人後方真正具備之。

順此脈絡，法雲又進而討論七種學人之於「盡智」、「無生智」的可能性，以第二、三個問答呈現之：

> **問者**又言：「若爾，七種學人唯有八智，不具十智耶？」**解者**言：「七種學人**緣他因果**盡智，即是盡智、無生智。」[328]

> **問者**言：「若爾，七種有盡無生智即是車體。」**解者**言：「本言**我生已盡、我不受後有**；今緣他生智、我不得無生。何異貧窮人晝夜數他財寶？」[329]

第二個問答中，問者承第一個問答的解釋，提出七種學人若是「盡智」、「無生智」隱而不現，那麼實際而論亦只有八智；法雲則以「緣他因果」解釋，如上所言，因七種學人處三界內，即使已接近阿羅漢果位但仍未斷盡三界煩惱，若能如上述須陀洹在三界中觀照他者因果的因盡果亡，則可生「盡智」、「無生智」。接著，在第三個問答中，問者又接續前問，認為在七種學人理解有「盡智」、「無生智」的情況是否即是可以此二智作為車體？法雲認為不然，因藉由觀照理解二智與自身修行進而體證二智的途徑仍有差異，自身修行進而體證二智的途徑是「我生已盡、我不受後有」，即自身因果斷盡，同時亦斷除因果相續，不再受後有（不需再受後有、不會再受後有），故即使藉由「理解」因盡果亡而生二智，卻非等同於將自身因果斷盡而證得二智，就好似窮人不分晝夜地細數他人財寶，財寶始終非屬於自身的情況。

順此，在第四、五個問答中，法雲進一步闡論以「盡智」、「無生智」作為車體的必然性：

> **問者**復言：「無學果地具有十智，今以何義故唯取盡智、無生智以當車體也？」**解釋者**言：「盡智、無生智具二義故，得為車體。一者**果時有**，二者**緣果起**。言果時有者，羅漢金剛心時斷正使已盡，于時未有極果，祇是

328 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 12-15)
329 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 15-18)

DOI:10.6814/NCCU202101532

成無學，時方有此盡智、無生智，故果時有也。緣果起者，既已成無學，于時因盡是有餘涅槃，果盡是無餘涅槃，于時緣我三界果亡是無生智，此即緣果起也。是故**有緣得而證即是果時有，緣證即是緣果起**也。」[330]

「時有何故不為車體？（可能有誤，按上下文脈絡應為：果時有故，何故滅智不為車體）」解言：「本體緣我生已盡，我不受後有；滅智不然，故不為體。」[331]

第四個問答中，問者提問，倘若三無學人至無學果地具備十智，那麼非「盡智」、「無生智」二智為車體不可？法雲認為此乃因「盡智」、「無生智」和其他八智的差異，在於其具有「果時有」和「緣果起」的涵義，故可作為車體，前者所指的是，證阿羅漢於金剛心時斷除煩惱的那一瞬間，成為無學人並到達了「盡智」、「無生智」的狀態，於時尚未有無學果；而「緣果起」則是指成為無學人後，有了「盡智」、「無生智」，是以作為無學人時的因盡後可至有餘涅槃，果盡後則為無餘涅槃，同時又不再受過去三界中的果報，這樣的狀態為無生智的發用，謂為「緣果起」。故「果時有」是斷三界因果而得證的當下，即當下存有的狀態，「緣果起」則為體證的本身。於是，在第五個問答中，問者再提出若是按前述所言，斷三界因果得證為果時有，那麼作為四聖諦的「滅諦」亦可為車體，對此，法雲再度重申「盡智」、「無生智」可作為車體是因為自身因果斷盡，同時亦斷除因果相續，不再受後有，而滅智僅是識得苦痛，並斷除苦因苦果，二者在境界上仍有落差。

順此，則又帶出第六個問答，說明滅智非是車體的原因，以及「盡智」、「無生智」和滅智的相異性：

問者復言：「若我生已盡，我不受後有者，亦所並言緣我，滅智是我有也。」解釋者言：「此滅諦智有二義，故不為車體。一者緣他滅，即是緣天下滅諦；二者功用智，即是見滅諦時能斷結使，未必皆是緣果起。今盡智對成二義，唯緣在於我，不緣於他，無學時有，非功能用智也。」[332]

問者認為，前文一再強調二智的「我生已盡，不受後有」，即自身因果斷盡，同時因果的相續性亦斷除，皆從自身主體的角度出發，那麼滅智也同樣是從自身的主體發用。法雲認為究其原因，滅智有兩個涵義，使其不為車體，一是滅智「緣

330 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 18-27)
331 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 27-29)
332 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 619 下 29-頁 620 上 6)

DOI:10.6814/NCCU202101532

他滅」，二則是其為「功用智」，前者指出滅智乃是「緣他滅」，即藉由觀照他者而斷除因果與煩惱，和「盡智」、「無生智」緣我而滅不同；後者則指出滅智的斷除是一種功用，既是功用則會有著加諸於事物的作用，但「盡智」、「無生智」的斷除是存在的本身乃是自然而然地所導致的結果，故是緣在於「我」、無學時「有」。

順此，法雲又針對「盡智」、「無生智」所屬為三界內或是三界外之法進行討論，故有以下第七、八個問答：

> **問者言**：「若盡無生為車體者，今得羅漢時，義主常言于時已證得無生智，然羅漢報身是三界內法，若爾即是三界證此二智，是則二智即是三界內法，云何言三車在門外耶？」**解釋者言**：「證二智時實如來旨，不得稱此二智是三界內法。何以知然？此二智起時必緣境而生，緣三界因盡，即是出三界外；心照三界果亡，亦是出三界外意，是故**緣境界義別，故知非是三界內法也**。」[333]

第七個問答中，問者提出既證得阿羅漢時已得無生智，而此時阿羅漢的報身屬於三界內法，那麼即是以三界內的報身證得二智，是否就可以說二智屬於三界內法，而諸子索求的三車應該也要在門內獲得？法雲認為，二智顯現的條件必須是三界的因、果皆盡，而當因盡果亡得證之時，已是進入另一個境界，故二智不屬於三界內法。於是，問者又在第八個問答中進一步追問，界內界外的差異性為何：

> 問言：「界內界外相貌云何？而當高下為異、隔礙作談論。」
> 解釋者言：「夫內外分流未必縱談勝負、橫語優劣，直是果報隔絕，稱之內外也。」[334]

問者提問，若按前一個問答，是否三界內外之分在於境界高低，並以此作為標準建立起界線，隔絕內外；法雲則言，高下優劣之分不一定是三界內外區分的標準，最主要的區分在於是否有再受三界果報，即是否達到「緣我生已盡，我不受後有」，才是內外區分的主要原因。

而在最後第九個問答中，法雲提出行因至果中，二智作為車體的新定義：

---

333 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 620 上 6-15)
334 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 620 上 15-18)

DOI:10.6814/NCCU202101532

問者又言：「若使得羅漢之日于時已證二無為者，是則盡、無生智即非車體。何以知然？車本運載行人到於涅槃，于時既已證得二涅槃，故知二智無車之功也。」**解釋**又言：「但得羅漢時已得二種涅槃，但入無餘時此義旨顯。何以知之？祇入無餘涅槃之時，于時因盡義顯、果盡義彰，是故二智之功運入義顯。若不爾者，云何得有果乘之義耶？」[335]

問者認為在證得羅漢得有餘、無餘涅槃後，二智即失去車的功用，故不能說是車體；法雲在此則提出對於運載的獨特之說，即「盡智」、「無生智」二智作為車體的涵義，在得到有餘、無餘涅槃時尚未顯現，而是在進入無餘涅槃後，此時因盡果亡不再受後有，此才彰顯出二智的涵義。換言之，對於法雲而言，「得到」涅槃和「進入」涅槃非是同一件事，「得到」涅槃僅是完成證果的一環，唯有真正進入無餘涅槃後，方為證得極果，而「盡智」、「無生智」二智作為車體的意義，即是在到達並且證得極果後，同時顯現，「果乘」之義即在於此。

總結而論，從法雲在三車體相中所呈現的因果觀，可分「車體」認定、問答中對「二智」的梳理兩個層面討論：第一，在「車體」認定的部分，法雲認為果地功德可分出「有為果」和「無為果」二者，因於「無為果」時已因盡果亡，故「有為果」才具備車體的運載涵義，「有為果」又分出「功德」和「智慧」，前者是「寄境修心」，後者為「用心照境」，對此，法雲認為後者是修行者主動發心修行，故取「智慧」作為車體，而「智慧」又分出十智，法雲僅取「盡智」、「無生智」二智作為車體。第二，在「二智」的部分，首先，對於「二智」的存在，法雲認為「二智」不獨為三乘人有，七學人亦存有二智，即有向大乘佛法的可能性，只是在三界內仍隱而不現，而關鍵則在於因果中有分出「緣他」與「緣我」，前者指七學人是以觀照理解二智，後者指無學人是自身修行斷滅因果證得二智，而法雲將「滅智」作為對照組說明「緣他」與「緣我」的差異。其次，對於二智的體現，在於證阿羅漢時的當下彰顯出「果時有」和「緣果起」之義，即斷三界因果的當下即得證，存有和體證同時並存，此為法雲一再強調的概念。最後，二智在行因至果中作為車體的界定，法雲認為是由境界義作為區分，二智屬於三界之外，且在進入無餘涅槃後同時呈現出自身作為車體的意義，故二智亦稱「果乘」，和一般認為藉由車乘到達涅槃的功能義有所差異。

[335] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 4。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 620 上 15-26)

DOI:10.6814/NCCU202101532

第六章、判教與佛身觀比較

「判教」與「佛身觀」二者，為理解注經家注解佛經時的重要概念，從前者對於佛經內容的教相判釋，可知注者如何去詮釋佛經中佛說法的形式、次序、內容涵義，以及佛經本身的定位；而從後者對於經文中「佛身」的敘述，如經文中述及「報身」、「應身」、「法身」三身等內容，則可知注者之於佛經中佛身示現的觀點，並從經文中敘述佛身的常住與否進而連結判教、佛性等概念，將使經典本身的定位有著更加清晰的呈現，是以本章將比較竺道生《法華經疏》與法雲《法華經義記》注解《法華經》時所涉及的「判教」與「佛身觀」，廓清二者在「判教」與「佛身觀」的異同。

第一節、道生「四種法輪」與法雲「始終為義」的判教

有關劉宋時「判教」的記載，吉藏於《三論玄義》中提及慧觀曾提出「二教五時」的判教學說：

> 言五時者，昔涅槃初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，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[336]

「二教」為分判佛說教的方式，而「五時」則為佛說教的時序。其中「二教」分為頓教與漸教，頓教是直陳佛的境界，所代表的經典《華嚴經》，為上根菩薩闡明修行位階與成佛內容；漸教則是漸次開展佛境的教法，從佛於鹿苑說法至入滅的期間講述諸多經典，從初期至晚期循序講述，故謂之漸教。又慧觀認為漸教按佛說法的由淺至深分為五時，第一時為聲聞、緣覺、菩薩分別講說四諦、十二因緣、六波羅蜜的別教；第二時為三乘人通同講說《般若經》的通教；第三時為講說《維摩詰經》、《思益經》，貶抑二乘小乘之說，而褒揚菩薩大乘芝說的抑揚教；第四時為講說《法華經》，指出三乘人雖於名相上有分別，但仍同歸於一佛乘的

[336] 吉藏《三論玄義》：(《大正藏》冊 45，第 1852 經，頁 5 中 3-14)

DOI:10.6814/NCCU202101532

同歸教；而最後的第五時則為講說《涅槃經》的常住教，說明佛為常住不離。[337]從慧觀「二教五時」的判教，可知當時對於佛宣說佛典的時序與教義已有界定的雛形，而佛經的判教問題之於南北朝時亦日益重要，在道生與法雲的《法華經》注疏中亦可見似於「二教五時」的判教敘述，故以下將分別闡論二者在《法華經疏》、《法華經義記》中的判教觀。

一、道生的判教

首先，道生對於《法華經》判教的敘述，在《法華經疏》的釋經題處已點明「四種法輪」說：

> 所以殊經異唱者，理豈然乎，寔由蒼生機感不一，啟悟萬端，是以大聖示有分流之疏，顯以參差之教，始於道樹，終于泥曰，凡說四種法輪。一者善淨法輪，謂始說一善，乃至四空，令去三塗之穢，故謂之淨。二者方便法輪，謂以無漏道品，得二涅槃，謂之方便。三者真實法輪，謂破三之偽，成一之美，謂之真實。四者無餘法輪，斯則會歸之談，乃說常住妙旨，謂無餘也[338]

就前賢學者們的討論，多數認為道生「四種法輪」的排列是具有次序上的意義，如黃國清認為從「善靜法輪」到「無餘法輪」具有高下次第之別[339]，而李幸玲認為次序安排具有判教的意味，回應日本學者新田雅章在《法華思想》[340]中，提到道生《法華經疏》中的「四種法輪」說並無次第的意涵，李幸玲認為非是隨意提及或是彼此毫無關聯[341]，再就釋經題引文中的內容道生認為，佛經的分別以及佛陀在經典中說法的有異，非是不同佛經中的佛法矛盾，而是在於眾生根機本身存在著差異，故佛為啟悟眾生，於各類佛經中顯示不同教法，是以從菩提樹下悟道至入於涅槃，按其次第而有四種法輪之說，分別為「善淨法輪」、「方便法輪」、「真實法輪」、「無餘法輪」。若以經典的內容視之，「善淨法輪」所指應為《阿含經》，

---

[337] 廖明活：《中國佛教思想述要》（臺灣：臺灣商務出版社，2006 年），頁 178-180。

[338] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 17-24)

[339] 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 41-94。

[340] 〔日〕新田雅章：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年），頁 296-301。新田雅章在認為道生《法華經疏》中的「四種法輪」只是道生對佛陀說教形式、順序之整理，並不能視為史實，也看不出來有著前後次序。

[341] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年），頁 86-89。

DOI:10.6814/NCCU202101532

講述四空；「方便法輪」為《維摩詰經》講二乘教；而「真實法輪」則為《法華經》，認為經中破除三乘名相，而成一乘妙法，強調一乘的重要性；最後的「無餘法輪」為《涅槃經》，說明會歸三乘為一乘後進入無餘涅槃的常住佛性。故從道生《法華經疏》釋經題處提及的「四種法輪」，可知道生認為佛說法存在著一種次第，原因在於順應不同根機之對象，是以內容上有著由淺至深的分別，但最終欲達至的目標仍是入於無餘涅槃，而《法華經》的定位明顯地放置於「無餘法輪」之前，換言之，即是在進入無餘涅槃前的過渡，雖宣揚破除三乘方便，彰顯一乘妙法為真實之理，然尚未進入無餘涅槃，其後的《涅槃經》方為佛說法臻至完備的經典。由上可知，道生的「四種法輪」說相似於前述慧觀「二教五時」中的漸教時序，從《阿含經》到《涅槃經》正說明佛從菩提樹下悟道而至入於涅槃的說法次第，兩者同樣將《法華經》置於《涅槃經》之前，然道生與慧觀較為不同的是，《法華經》於慧觀的第四時中強調會歸三乘為一乘的涵義，著重於「同歸」，而道生「四種法輪」說中的「真實法輪」，則凸顯「破三之偽，成一之美」的涵義，即一乘思想的真實無礙，是以從思想史的角度思考判教之命題，從慧觀至道生的判教，皆呈現對於各類佛教經典的分類與判分，而於《法華經》判分的義理層面，道生則進一步彰顯出《法華經》唯有一乘的思想。

二、法雲的判教

其次，法雲的判教則在《法華經義記》中，辨析、詮釋〈方便品〉二智之差異之時，呈現出二智在不同佛經中的內涵：

> 次明眾經所明二智不同，第五眾經不同凡有五種：一者十二年前有相教所明二智，若照生老病死分段無常境者名為權智，若照剎那無常名為實智也。二者《大品經》所明二智，若照因緣假有即是權智也，照此假有即空是實智也。三者即是《維摩經》所明二智者，若知病識藥靜照物機，此則是實智；若使能應病與藥令得服行，此則是方便智。四者是《涅槃經》所明二智者，若照金剛已還生死無常苦空之法，此則是方便智也；若照涅槃常樂我淨真實之法，此即是實智也。五者就此《法華》所明二智，若照三三之境即方便，若照四一之境即實智也。是則十二年前有相二智，據親疏為論；《大品經》所明二智，橫照二諦以為二智；《涅槃》中二智，此據縱為論

DOI:10.6814/NCCU202101532

也；《維摩》明智，此據本末為二智，知病識藥是本，應病與藥是末；今《法華經》所明二智，此據始終為義，始則權智說三，終則實智說一也[342]

法雲認為，二智的內涵在佛經中所呈現的涵義不盡相同，並點出在《阿含經》、《大品般若經》、《維摩詰經》、《涅槃經》、《法華經》五經中二智的差異。第一，二智在《阿含經》的分別在於權智所照之境為分段生死，而實智所照為剎那無名，法雲認為此為根據所緣的親疏而有權、實之分，前者分段生死為「親所緣」，即指人內識作用所產生之相，而剎那無名則為「疏所緣」，指外在境的本質，故二智名相的差異在於所緣對象的內外之別；第二，在《大品般若經》中，權智和實智的分別，在於照因緣和合之境為假有是權智，而更一步照此假實有為空的乃是實智，法雲認為這是根據俗諦、真諦的角度理解二智內涵所產生的分別；第三，在《維摩詰經》中，法雲則認為實智與方便智名相的差異，在於前者知病識藥為「本」，而後者應病與藥令得服行則為「末」，是依據對治之深淺的角度分出實智與方便智；第四，之於《涅槃經》，法雲則認為此經以佛智所照修行之法的差異而分出方便智、實智，即方便智所照為修行尚未至涅槃前的生死無常苦空之法，而實智則照入於涅槃後的常樂我淨真實之法，從所照之法可知實智和方便智名相的差異，在於觀照之法的高低深淺次第，故是以「縱」為論；第五，之於《法華經》，法雲認為佛智名相分出之權、實，乃是以「始終」所照的境作為根據，在初始的「三三之境」中為「權智」，而於終末的「四一之境」中為「實智」。而在前章討論道生與法雲三乘觀比較時，已提到法雲的「三三之境」指的是「三教」、「三機」、「三人」，「四一之境」所指為「教一」、「理一」、「機一」、「果一」，法雲認為「三三之境」是以昔日之境和所受教化之人的角度進行檢視，故觀照此境即是「權智」；至於從今日「四一之境」中檢視佛智之體，即是從境受名的「實智」，二者所照之境基於今昔之別分出「三三之境」和「四一之境」，這種分別正是連結「三乘」與「一乘」彼此的關係，即是過去因應眾生所開出的教法、根機、身分，終歸於今日唯一教化、佛理、根機、身分的概念，所強調的是三乘歸於一乘的思想，然而雖冀予眾生能理解《法華經》的一乘思想、歸於一乘，卻也點出修行的循序漸進、有「始」有「終」，正如同法雲強調雙顯二智，權、實二智名相之異是因佛智觀照昔、今之境的不同，但其實佛智只有一，非謂仍有其他的佛智，是故「始終」在此之於佛智並非分開視之的階段，而是具有連續性的意涵。

[342] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 2。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 593 下 27-頁 594 上 16)

DOI:10.6814/NCCU202101532

表格 八：權智與實智在五經中的分別

佛經	根據	權智（方便智）	實智
有相教 《阿含經》	親疏	照生老病死分段無常境	照剎那無常名
《大品般若經》	二諦	照因緣假有	照此假有即空
《維摩詰經》	本末	應病與藥令得服行	知病識藥靜照物機
《涅槃經》	縱	照金剛以還生死無常苦空之法	照涅槃常樂我淨真實之法
《法華經》	始終	照三三之境	照四一之境

再者，從法雲在《法華經義記》〈方便品〉中對二智於眾經之中的意涵差異，可知其認為二智於眾經之內涵呈現著不同角度的面貌，而這是否為一種佛說法的次序仍有討論的空間。若是以此作為一種如來說法具有地位價值的判分，前賢學者如黃國清認為法雲在此提出從《阿含經》為始，到《大品般若經》，再到《維摩詰經》，至《涅槃經》，最後是《法華經》的次序，體現出佛經義理由淺至深的架構，而《法華經》又在此種具有次第的架構中被法雲安置於最後時教，故就判教而言是義理最為圓熟的佛經，然而，學者認為這樣的判教仍須看《法華經》所講述的內容是否涉及《涅槃經》[343]，因以二經所要宣揚的佛法要義視之，法雲在引文中認為《法華經》是強調開出三乘彰顯一乘的思想，而《涅槃經》則為進入涅槃後的常樂我淨、常住佛性，故《法華經》的判教若單就本身講述三乘歸於一乘的脈絡中，可謂是最後時教的經典，但若從佛性是否常住的命題下檢視《法華經》的內容，則未可將其視作最後時教。順此，檢視法雲注解〈法師品〉時提到《法華經》和《涅槃經》的次序關係，則可進一步了解《法華經》之於法雲的判教定位：

> 以眾經格量乎此經，此經為第一者，若明稱會物機為第一者，則五時經教皆是稱會物機。<u>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</u>。然則前後兩望二義雙明，下即出言已說今說當說，已

[343] 黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）第 16 期，頁 41-94。

DOI:10.6814/NCCU202101532

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[344]

對於《法華經》經文「藥王今告汝，我所說諸經，而於此經中，法華最第一」的內涵，法雲認為《法華經》之所以可被視作為第一的原因在於「會前開後」，會前即是指會歸昔日所開出之三乘人，彰顯同歸之義；而開後則在於點明眾生成佛的可能與佛壽長遠。於此，法雲將《法華經》「會前開後」視作為至《涅槃經》佛性常住前的一個階段，並認為經文中佛向藥王菩薩所說「我所說經典無量千萬億，已說、今說、當說，而於其中，此法華經最為難信解」，其中「已說」為過去三乘教，而「今說」為《法華經》，「當說」為《涅槃經》，從「已說」、「今說」、「當說」的時序排列可知，法雲將《法華經》的定位安置於會歸昔日三乘教並為開展《涅槃經》佛性常住的前導，就於佛經中「會前開後」的作用脈絡可視作第一，正如李幸玲提到法雲對於《法華經》判教中次序的思考，仍須參酌與《涅槃經》的關係，因就法雲在〈法師品〉經文的思考，《法華經》僅是「開涅槃先路」的前行階段，尚未達到究竟涅槃。[345]是以若就法雲〈方便品〉二智於眾經中的引文內容視作如來說法的時序，那麼《法華經》的判教定位仍須和《涅槃經》一併考量，因以長遠的角度思考修行佛法達至「究竟」的目標，《法華經》尚屬達至究竟前的過程階段，主要闡論、強調由「三乘」至「一乘」的思想，但若單就「會歸」此一命題檢視《法華經》的定位，則可謂第一。

然而，若是未將此作為一種如來說法的地位、判分，那麼就法雲對〈方便品〉二智注解的內容，僅是就「時序」敘述權智與實智兩者涵義在五經中，因所根據「親疏」、「二諦」、「本末」、「縱」、「始終」的不同而產生的差異。如范姜冠閎回應黃國清、李幸玲的觀點——判定《法華經》為經中第一是有條件式、以及《法華經》和《涅槃經》相比只為常住佛性之前路，認為這僅是一種佛教法「時序」的判分，而未有判分出經典之間的「地位」與「價值」，因在《法華經義記》中的「常住」觀並不明顯，故以此作為基準判定仍有待商榷[346] 而筆者認為，若欲探究法雲對《法華經》判教的看法，則應回歸到法雲在《法華經義記》中所提到的因果、三乘觀，以及對《涅槃經》的認知，方能更加理解法雲對於《法華經》的判教定位：

---

344 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 660 中 22-下 1)

345 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《臺大佛學研究》（臺灣：臺大佛學研究編審委員會&臺灣大學出版中心，2008 年 12 月）第 16 期，頁 127-170。

346 范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年），頁 138-143。

DOI:10.6814/NCCU202101532

> 尋諸經宗旨要略有三：一者以因為宗，二者以果為宗，三者以因果為宗也。以何故者？如《勝鬘》、《圓經》單以因為宗，語萬善之因，明同歸之路，括五乘皆無異路。又有單果為宗者，即是大小兩本，是故首稱涅槃。涅槃之號是極果總名，非是因地通目。今此《法花》則以因果為宗[347]

從因果觀的角度，法雲在序說處即言《法華經》不同於《勝鬘經》、《圓經》、《涅槃經》等單僅以「因」或「果」為宗，而是以「因果」為宗，換言之，雙明一乘因果是法雲認為《法華經》所欲彰顯的要旨，至「果」是目標，然亦不擺落「因」的作用，「因」、「果」二者是相輔相成，如其同樣在序說提到因中有果、果中有因：

> 今此經明因之處亦有果義，即言開佛知見；辨果之中亦有因義，即言久修業所得。前則為因故明果，後即為果故明因，故知因果雙說是經正宗。此意是光宅法師今述而不作也。[348]

法雲認為以「因」、「果」所分出的經文段落架構，即便是於經文前半部分的「明因」仍存有著開示佛本意的果義；而經文後半部分的「辨果」，亦帶著追溯往昔修業的因義，據此，「因」、「果」二者之於《法華經》中顯示為等同重要且相互融攝，而此正連結法雲在三乘觀所呈現的觀點，認為「開三顯一」雖是由過去「三乘」凸顯「一乘」，然「三乘」方便之說對於證明一乘真實之理仍是具有一定的重要性。由此可知，法雲注解《法華經》時所欲凸顯的宗義，主要是聚焦在以「雙明因果」、「權實並重」的角度談論《法華經》的一乘思想，而這兩個角度皆是扣回著「三乘」和「一乘」的關係，是以回歸至法雲對《法華經》的判教問題，則應主要從「三乘」會歸「一乘」的脈絡思考《法華經》的判教，而若以此脈絡檢視《法華經》〈方便品〉二智段落的內容，則可謂是最後的時教，並且是談論「三乘」會歸「一乘」的層面上臻至圓熟的經典。值得注意的是，若是以達至「涅槃」的角度看待《法華經》的定位，法雲在《法華經義記》中除上述〈法師品〉明顯提到《法華經》是「開《涅槃》前路、作常住之由漸」，在〈化城喻品〉中亦同樣點明《法華經》的說法時序前於《涅槃經》：

---

347 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 574 中 10-16)
348 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 1。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 574 中 28-下 3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

今先明大乘機發，言「諸比丘若如來自知涅槃時到」者，如來說《法華》時去《涅槃》經教不賒，大乘機發仍說《法華》，故言涅槃時到。又解言：正大乘機發時如來三乘化功將斷，故言涅槃時到。[349]

法雲認為，佛說《法華經》時離《涅槃經》的經教已是接近，而眾生大乘根機顯發未入於涅槃發之時說的為《法華經》，即便是另一解提到眾生大乘根機顯發已不須以三乘教化的說法，在佛說法時序中《法華經》仍是前於《涅槃經》。此外，法雲又在注解〈方便品〉中有關聲聞、緣覺、菩薩三乘人的敘述時，點出《法華經》著重於三乘同歸之理，而《涅槃經》強調佛性常住：

所以有三根人差別解有前後者，置教論理者，何容羅漢斷三界正使盡、得三明六通之人，一向不知同歸之理、無三之別，且自《涅槃經》言：「若人不知一體常住三歸者，尚不得聲聞、緣覺、菩薩，何況當得無上菩提？若不知佛是常住，則四信不成、五根不立。」且自《勝鬘經》言：「三乘初業不愚於法。」又言「聲聞緣覺自知住有餘地，必當得無上菩提。」就理為論，何容三乘聖人執三乘決定言別異、不解同歸耶？若爾，所以有聲聞、緣覺者，此人自有知有佛果可求，只自心志弱未能捨頭目髓腦發曠濟之心，且作聲聞、緣覺自調自度，如此類例皆是實有。而會中舍利弗是上根，富樓那等是下根者，若談其實行，皆行內祕菩薩行、外現是聲聞，所以有此三種信解悟者，皆應同狀外凡淺識之徒，執昔日三乘別教或同歸之義，是故如來作此三種，初始明法說竟，外凡夫中有利根得解，舍利弗示同領解；譬說既竟，外凡夫中有中根者得解，須菩提等仍示同領解；宿世因緣竟，外凡夫中有下根者得悟，富樓那等示同領解[350]

引文中，《涅槃經》、《勝蔓經》等認為，代表不同根機者的舍利弗、須菩提、富樓那等人，若不從教化的角度而從佛理本身視之，皆應屬斷三界煩惱而證阿羅漢果之人，既已解脫證阿羅漢果，那麼按理來說應理解同歸之理，但在法雲的注解下似乎並非如此。法雲認為《法華經》之所以存在三種人根機的分別，以及理解一乘佛法的前後次序，乃是藉由舍利弗、須菩提、富樓那作為上、中、下三種根機者的代表，此三種根機者的內涵，對法雲而言如同外凡夫等淺識者仍抱持著三乘別教，故佛以此三者象徵利根、中根、下根三種根機的眾生，並以「法說」、「譬說」、「宿世因緣說」對治相應根機者。從引文中《涅槃經》強調了知「一體常住」、

349 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 7。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 653 中 14-18)
350 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 3。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 601 中 17-下 9)

DOI:10.6814/NCCU202101532

「佛性常住」是修行至聲聞、緣覺、菩薩位階的必要條件，而法雲認為《法華經》的特點乃是藉由舍利弗、須菩提、富樓那等人代表三乘人，用意乃是說明、著重三乘歸於一乘的思想，故由此可知，法雲注解《法華經》時所談論的重點主要是以「同歸」作為主軸，再以此進一步論述一乘思想，是以若從「同歸」的角度而論，《法華經》在法雲的判教下或可判為首，然而，若是以「常住」的角度而言，《法華經》確實在時序上前於《涅槃經》。

綜而論之，從道生和法雲的判教觀中，可知以下幾點：其一，兩者於經文的注解中皆對佛經內容進行類別與時序的判分，而在佛說法的時序上，道生於判教中所呈現的思想，正如其對於《法華經》三乘觀中強調「破三成一」的觀點一致，皆是凸顯唯有一乘之思想；而法雲主要將《法華經》的主軸放在「同歸」的層面上論述一乘思想。其二，因法雲是以「同歸」作為判教的討論脈絡，故若以此角度視之，《法華經》之於法雲可判為第一，然而，若是以達至涅槃、常住與否的角度，則《法華經》在時序階段上仍不及《涅槃經》。

第二節、佛身的「感應」與法身非「常住」

道生與法雲在注解《法華經》時皆對於佛身有著自身的理解，而兩者所反映的佛身觀，主要在於道生強調佛身中「法身」的崇高、分出應化身以渡眾生，以及彰顯佛身與眾生之間的「感應」，而法雲則提出《法華經》中之法身非常住佛身的想法。

一、道生的佛身觀

首先，強調佛身中的「法身」處，最初在《法華經疏》〈序品〉中即言：「佛在王舍城。法身雖無不在，若不記說之處，猶為猛浪，不得不序之證說」[351]，針對「佛在王舍城」一句，道生認為經文點出佛說法處即是作為證說，證明佛於王舍城說法一事確是其來有自，更直言佛之「法身」本身乃是無所不在，此外，在注解〈信解品〉譬喻故事中的父子機緣時，亦提到：「遙見其父踞師子床，寶机承足。昔緣使見大乘說旨，為遙見父。理為法身，所處無畏，踞師子床」[352]，經文中子遙見其父的段落，即譬喻過去眾生應曾見聞大乘佛法，而當時所見為佛身，即是常住無二的法身。而對道生而言，這樣的「法身」不僅是無所不在，於說法

[351] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 2 上 4-5)
[352] 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 8 下 24-頁 9 上 2)

DOI:10.6814/NCCU202101532

時更能普遍於三千世界，如在〈藥草喻品〉中即言：「密雲彌布遍覆三千。雲為法身，雨為說法。法身周密，彌滿法音，普暢無偏也」[353]，呈現佛以法身說法的理廣無量和無不遍知。

其次，分出應化身以渡眾生之處，道生說明以應身渡化眾生的原因，在於學習大乘佛法艱深不易，以及眾生根機存在著差異，故以應身變現於世間，如在〈譬喻品〉故事中長者為救諸子於火宅而應許三車的段落中，提到佛以「丈六」之迹接近所欲渡化的眾生：

> 大乘者，所以佛處既希微玄絕，難以接麁，以丈六迹得近人，故指丈六淺智為車也[354]

因大乘佛法既是希微絕玄，若是直接以此教化眾生，在眾生根機不同的情況之下，恐難以被接受，故在故事中長者先前所許諾之車即為應化身之淺智，非是法身之智。同樣地，在〈信解品〉中亦提到佛以應身渡化眾生的概念：

> 丈六非所以佛，為傍人。傍人欲設大化，為遣使。往大是先急，為追也。疾走往捉，大乘妙法，為堅執之理，理不容間，為疾也[355]

> 「即脫瓔珞」至「塵垢坌身」，隱法身妙飾，為脫瓔珞之具。示菩薩作佛，不虛外好，為著垢膩之衣，亦是結使所受生，為塵土坌身也[356]

道生指出，〈信解品〉中以父見子歡喜，欲遣傍人追回的段落，其中的「傍人」即是佛之應身，故謂「丈六非所以佛」，而遣「傍人」追回即譬喻欲向眾生施予大乘佛法。至於父為接近子而脫去身上華美之服，甚至穿上「垢膩之服」、以塵土集身，亦是譬喻佛不以法身顯現於欲渡化的眾生前，反而化為另一形貌的化身接引眾生。

再者，道生在《法華經疏》中亦強調佛身與眾生之間的「感應」，如其在序品時對於經文「一時」的解釋：「時者，物機感聖，聖能垂應，凡聖道交，不失良機，謂之一時」[357]，認為佛說法有其時機，「時機」取決於眾生與佛之間的感

---

353 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 10 中 16-18)
354 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 7 上 14-16)
355 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 9 上 18-20)
356 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 9 中 14-17)
357 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 2 上 1-3)

DOI:10.6814/NCCU202101532

應，若眾生之機能感於佛聖，那麼當下便是說法之良機。而對於眾生機感的描述，則認為因眾生機感各有差異，故施以符合其根機的教法，如在釋經題提到的：

> 所以殊經異唱者，理豈然乎。寔由蒼生機感不一，啟悟萬端，是以大聖示有分流之疏，顯以參差之教[358]

> 種種因緣。明眾生神機不一，取悟萬殊，或因施戒，或緣神變，故言種種[359]

道生認為因眾生之間的「機感」並不一致且存有落差，故佛示以各類佛經應對，以顯「參差之教」，而佛所說的經法中有著種種因緣，亦肇因於眾生感應佛聖的「神機」不同。這種以「感應」形容世間眾生與佛之間的通感，在道生《法華經疏》中最為明顯的即是對於〈觀世音普門品〉的解釋：

> 夫聖人懸燭，權引無方，或託神奇，或寄名號，良由機有參差，取捨不同耳。所以偏美觀音名者，欲使眾生歸馮情一，致敬心濃，若能推敬於一者，則無一而不然矣，勸物之爾，豈偏勝乎。曲濟無遺，謂之「普」，從悟通神，謂之「門」，受諸苦惱聞是觀世音菩薩名者皆得解脫。聖人振初，理不扳無根，苟內無道機，聖則不應矣，豈直稱名，便得解脫乎。而今云爾何耶，觀世音者，以無不通為理，無不濟為懷。物有悟機扣聖，聖有遂通之道，遂通之道既申，爾乃解脫豈虛哉，美名獎物，不亦弘乎。應以佛身得度者，妙音菩薩現種種身者，以得色身三昧也。今觀音亦現種種形而說法者，皆由宣法花故，人異道同，示修必得也[360]

道生認為聖人為了引導根機參差的眾生，或托於神奇的變現與特殊的名號進行權引，然而之所以特以「觀音」之名為勝，乃是因觀世音菩薩救苦救難，使眾生能對其產生強烈的誠敬之心，而在這種至誠的狀態下，最能達至教化的作用，故謂「推敬於一者，則無一而不然」。順此，道生又提到佛聖與眾生之間的「感應」，何以可藉喚「觀世音」之名而得解脫，從最一開始眾生「內無道機，聖則不應」，「機」是否內含於被渡化者自身，是為被渡化者和佛聖間感應的條件與關鍵，到〈觀世音普門品〉中若「物有悟機扣聖，聖有遂通之道」，當被渡化者有悟而機

---

358 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 1 中 17-19)
359 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 1。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 3 上 15-16)
360 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》卷 2。(《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經，頁 16 下 17-頁 17 上 4)

DOI:10.6814/NCCU202101532

發，即能感通佛聖，同時獲得佛之引導，進而在此引導中解脫得道。從道生在《法華經疏》中對於眾生與佛之間通感的描述，可知除了佛以應化身進行渡化之外，被渡化者本身的根機亦具有一定程度的重要性，其中較為令人值得注意的是，道生進一步點出「感應」的進路，被渡化者若一念「機發」，佛聖則可應其機並渡化之，「感應」於此在修行中成為一個影響的重要因素，其後法雲在因果觀中對於「感應因果」的論述，似於道生「感應」說的擴大，同樣強調「感應」在修行（行因至果）存在著影響，在此層面上法雲或可謂參照道生的「感應」說。

二、法雲的佛身觀

最後，法雲的佛身觀，最為獨特之處，即在《法華經義記》中點明此經中的法身不同於常住之佛身，而是根據佛是否存於同一時空而決定是「法身」抑或「應身」，如在注解〈譬喻品〉即言：

> 林者，無漏法林也。栖神在法身之地，縱任居累礙之表，故言「安處林野」也。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[361]

法雲認為，《法華經》的法身有二，其一，為已修行至金剛心立定並久住於世者；其二，則是根據法雲在其因果觀所提到今日之佛果優於昔日之處，在於佛可得無量壽以救濟更多眾生於世間，得無量壽之佛其分身可跨越時空。是以在法雲的注解中，佛身中「法身」和「應身」的界定，除以形像之有無區分，尚須考量佛是否對應於同一時空中，故在佛十方渡化下，若佛在於彼間而未來此間，則此間望去可謂之「法身」；同樣地，若佛在於此間，則於此間之身即稱為「應身」，此時對於他方而言便是稱為「法身」，故在法雲的注解下，「法身」和「應身」二者之名相並無絕對，而是相對而論。這種「法身」和「應身」相對而論的概念在〈信解品〉中亦可見到：

[361] 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 629 上 4-13)

DOI:10.6814/NCCU202101532

「遙」者，此機遠闕法身地，故言遙也。如來處在無畏之座如師子床也。「寶机承足」者，有二種解，一解戒定為脚足，二諦境為寶机。一家言權實二智為脚足，二諦境為寶机，如來二智常照二諦境，如寶机承足也。外國言婆羅門者，高良大姓。八地以上如婆羅門，七地以還如剎利也，大乘內凡夫如居士也[362]

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」[363]

在〈信解品〉的子遙望父之段落中，法雲認為是代表眾生遠窺佛之法身，而圍繞著佛身旁的諸多人，如婆羅門、剎地利和居士等人則分別代表位於不同修行階段的菩薩。然而，從問者的發問中可知若佛是處在法身地，那麼按照修行次地的分判，圍繞著佛的諸人不應有七地、八地以上等菩薩，而應是同於法身地的佛。對此，法雲以佛十方相望中「法身」和「應身」的相對概念作為回應，認為此處的法身乃是他方應身，他方即指無量壽國，佛在無量壽國為應身，但在此處則為法身，而之所以能得無量壽國佛之應身，原因在於眾生的「機感」，佛應眾生而來此間，換言之，法雲不僅運用「法身」和「應身」的相對概念，並以「機感」作為解釋上的說法，更重要的是，此處承前述道生的「感應」說，凸顯出眾生自身根機與佛身之間的「感應」。

循此，筆者認為，法雲在此提出《法華經》中法身不同於常住佛身的論述，與前述法雲判教觀所論，《法華經》在判教中若從「常住」的脈絡下探討不及《涅槃經》的概念相呼應，因此處的法身或許連結的是在〈如來壽量品〉中提到得佛壽長遠的佛身，而和《涅槃經》中的常住佛身不同。此外，法雲在〈方便品〉中提到《法華經》的經教如手有兩種功能，一是能開門，二是能指門內金像，此二譬喻的能讓眾生明白昔日三乘教為方便，以及在今日理解同歸之理、佛壽長遠[364]，於此敘述仍未將佛壽長遠視作為常住佛身，至於手指門內金像所代表的涵義，亦非證得涅槃而是彰顯今日一乘真實之理，可以說，法雲注解《法華經》的重心始終如一地放在三乘同歸於一乘的脈絡。

---

362 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5。(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 635 下 16-23)
363 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5：(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 635 下 23-28)
364 〔梁〕法雲：《法華經義記》卷 5：(《大正藏》冊 33，第 1715 經，頁 592 中 3-8)

DOI:10.6814/NCCU202101532

綜而論之，從道生和法雲的佛身觀比較，可知以下幾點：其一，道生凸顯佛身中「法身」和「應身」的差異，主要是以「應身」救濟眾生，而法雲則認為《法華經》中的「法身」和「應身」的差異是根據視角不同而產生；其二，道生強調佛身與眾生之間的「感應」，法雲則同樣承接「感應」說，並在因果觀中行因至果的修行擴大其說。

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532

第七章、結論

第一節、研究成果

一、注經方式簡要與繁複的差異性

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之注經方式比較中，足見在南北朝時《法華經》注疏仍有著簡要與繁複的差異性，而從道生至法雲，可觀察出由簡至繁的注經方式轉變，本文主要以「科判形式的比較」和「注經特色用語」兩個層面探討，故以這兩個層面作以下總結：

第一個層面「科判形式的比較」中，分成「全經結構的比較」和「品目的比較」兩點的比較。首先，在「全經結構的比較」的部分，道生處理《法華經》全經結構的部分時，主要是以基礎的三段科分進行分段，將《法華經》二十七品，作概略式的架構分判，其雖未以「序分」、「正宗分」、「流通分」三科分經的注經方式對《法華經》進行科判，但已有類似的雛形產生。法雲在全經結構中，主要呈現出「三段開科」和「全經回扣」的注經方式。「三段開科」的部分，法雲具體地將《法華經》分成三個部分，即「序分」、「正宗分」、「流通分」，並在三科分經中又進行層層開科，以固定之模式與章法分判段落與段落之間的關係。法雲這種分層結構的開科，正彰顯出其透過分層科判詮釋經文內容的嚴密與細緻，以及在章句形式上呈現出綱舉目張、條理分明的特色，此外，又因層層開科的科判方式，法雲在科判形式上的敘事模同樣地呈現出由麁至細、層層分明的風格。「全經回扣」的部分，法雲注解時有意識地連結不同品目中的內容，以提高品目間彼此的關聯性，透過品目和品目之間相互對應的詞語和敘事情節，呈現出經文本身具有一種環環相扣的特性，而和「譬喻」故事相關的品目如〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈化城喻品〉等，可見此種情形，而此種注經方式使得這些品目敘事情節的意義、用語，能凸顯彼此前後照應的關聯性，進一步而論，更反映出注經者本身注解經文時重視的整體性，如〈方便品〉、〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈化城喻品〉的內容，因法雲在注解文句上進行前後回扣，而使佛的法說貫穿於其中。

其次，在「品目的比較」的部分，道生在注解《法華經》的品目時，皆會在品目開頭進行大綱、簡要式的解說，惟使用的文句、詞語精簡，對於經文並無逐字逐句解說，主要是擇取對於自身而論重要的字詞、文句解釋，總體而言傾向於

DOI:10.6814/NCCU202101532

一種概要式的品目注解。法雲「品目的比較」處，則與道生不同，同樣在品目開頭注解時，法雲不僅對於品目內容的整體結構、章句段落、字詞解釋進行更為細緻與繁複的注解，同時也將在「全經結構」所使用的層層開科方式落實到品目的解釋之中。而法雲的詳密注經方式反映在品目的科判上，即可見三個特點：其一，品目的細部詮釋；其二，重視對應整體科判的結構；其三，科判解釋上的分層開科。從這三個特點中，不僅反映法雲針對經文有著諸多個人的思考與理解，亦凸顯縝密詳實的注經特色。

再者，在「品目的比較」中的「長行」、「偈頌」，道生在「長行」處，雖對經文長行處內容進行解釋，卻僅著重於部分重要字詞，其他如長行經文之整體結構、段落分節等，則未見其注解或提出自身之看法。道生在「偈頌」處，主要延續前述全經結構、品目解釋的注經方式，即大綱、概要式地注解，或是以一、二句話提出偈頌本身的作用。法雲於「長行」處的科判中，則貫徹前述在全經結構、品目解釋的注經方式，同樣地將經文內容進行細緻的分判，且會以「第一」、「第二」、「第三」等表明出經文的每一個段落的範圍，呈現出條理且繁複的形式，而法雲在「偈頌」處的科判，依舊延續前述的注經方式，即便是「偈頌」處的科判，亦會將其分段，並且呼應「長行」處的內容。

最後，就第一個層面的比較，可知道生和法雲在科判形式中，無論是注解整體性結構、章句段落、字句等內容，就形式上皆有著簡、繁之別，簡言之，道生簡潔精要，僅就少部分的經文進行評點與詮釋，而法雲則為詳實繁複，並開展出自身對於經文的結構理解，並多以分段的方式劃分出經文段落，進而賦予自身的詮釋。

第二個層面「注經用語特色」的部分，道生注經時較少注經時的慣用語，主要於科判進行簡要式的分段、針對自身的注解說明用意或提出看法時，會以特定的詞彙表達，如以「合」字點明經文內容前後的關聯性，又如以「自下」的語詞向讀者說明經文內容的分段、段落大意。法雲的注經用語特色，即是於詮釋方法上創造出一種新的語言，於注解經文中頻繁出現，如針對經文重要之處時，以「問者」、「解釋者言」設立問答，使讀者更能理解經文所欲傳達的意涵，以及自身對於此處的詮釋為何，或以「有人解」、「舊解」之語說明過去前人的通說、看法，再以「一家所習」、「所習不然」提出自身的理解，進而加強詮釋觀點。此外，法雲於以譬喻故事為主之品目，喜以使用特殊詞語進行科判，如「開譬」一詞是法雲針對經文中開展出譬喻故事的部份，所使用的語詞；「合譬」一詞是除去「開

DOI:10.6814/NCCU202101532

譬」之經文內容後，將剩餘之經文呼應前面「開譬」的部分；「外譬」一詞指稱「開譬」所開展出的故事本身；「帖合」一詞指的是「外譬」的語句合乎前面開展的譬喻；「牒」一詞則是視注解的語句脈絡，有著「分析」、「分判」或是「重覆」、「對照」的意涵。從法雲的注經用語，可知法雲強調注經的前後對照、彼此呼應，若法雲本身並不具備對於經文的一定熟悉度，則難以實行此種注經方式，因這種注經方式除了要合乎經文本身內部的合理性之外，同時也須符合自身在進行注解時的脈絡，換言之，在法雲細緻、條理的注解方式下，更呈現其在注經脈絡的縝密。

綜而論之，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之注經方式比較所呈現的簡、繁差異性特點為：其一，全經結構上的基本雛形跟重重開科、前後呼應；其二，品目解釋的簡要大綱與條理分層；其三，「長行」、「偈頌」的概要說明與詳實分判；其四，注經用語的平實解釋與創造開展。

二、三乘觀「凸顯一乘」與「藉三顯一」的思想

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之三乘觀比較中，本文從「方便」和「實相」、「三車」和「四車」、「無三歸一」和「開三顯一」三個層面探討，之於《法華經》強調的一乘思想，道生和法雲注解時所反映的三乘觀，可知道生更為凸顯唯有一乘的目標，而法雲則是透過「三乘」和「一乘」的相對相成彰顯「一乘」，以下即由三個層面作以下總結：

第一個層面「方便」和「實相」觀中，在解釋〈方便品〉品目名稱處，道生認為〈方便品〉不稱為〈一乘品〉，乃是以彰顯的作用談論自身對於「方便法輪」與「真實法輪」判教之關係，以及欲以「方便」凸顯「一乘」實相的極致；在說明佛行使「方便」的原因處，道生認為三乘分別之說乃為權假，實際上並無方便，故以三乘之說表顯一乘之理是權宜之說，並非實說；而對於「一乘」分出「三乘」以及「真實」中分出「方便」的問題，道生認為因眾生尚未有理解大乘佛法的根機，故佛為宣說佛法能大眾，故權作「三乘」，實際仍是唯有「一乘」。要而論之，道生認為三乘為方便權假，而一乘為真實之理，三乘雖非真實，然亦為一種成佛之進路，最終達至一乘。法雲在解釋〈方便品〉品目名稱處，認為「方便」與「實相」二者關係建立在昔、今時間之教的不同，因今日宣說一乘實相之理，故昔日三乘之說更形顯為方便教，是一種彼此相互彰顯的名相；而從「方便」與「實相」中的二智視之，從法雲對於「方便智」和「實智」之於「名義」、「體相」、「通別」、

DOI:10.6814/NCCU202101532

「興廢」四個角度中的討論，更進一步呈現出「方便」與「真實」的關係為雙顯，兩者的名相正因雙顯而產生意義，並反映在「三乘」與「一乘」的關係上。

第二個層面「無三歸一」和「開三顯一」中，之於「三乘」和「一乘」的關係，道生提出「無三歸一」，對道生而言，從「教」的角度「一乘」分出「三乘」，而就「理」的角度，唯有「一乘」，故形成消無「三乘」進而成就「一乘」的概念，「無三」最終所欲成就與彰顯的為唯有「一乘」的真理，即判教提到的「破三之偽，成一之美」。而法雲在「三乘」和「一乘」的關係上，則提出「開三顯一」，傾向以「相對相成」的概念理解「三乘」和「一乘」的關係，並不強調消無「三乘」本身的作用性，雖然開出「三乘」之說是為了彰顯出「一乘」之理，但也因有著因應眾生根機權變的「三乘」之說，方能出真實之理顯。

第三個層面「車乘」的比較中，之於「三乘」和「一乘」關係上的進路問題，道生在注解經文時，若以「三車說」的角度詮釋，則道生從「理」的角度視之，多次點出「聲聞」和「緣覺」二乘之人為權假不實、設立譬喻的用意在於教化二乘，前者說明唯有一乘佛法乃是真實之理，後者則在教化中將二乘視為達至一乘前的中繼站。再加上道生在〈譬喻品〉對「車」的解釋中，點出聲聞為「羊車」、緣覺為「鹿車」，而「牛車」在佛欲渡化世間眾生的基礎上同時具備「一佛乘」、「菩薩乘」的內涵，故推斷道生傾向二乘成為菩薩後，再升至一佛乘。若以「四車說」的角度詮釋，則道生在注解中可知三乘人的內涵為「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三者，三乘人各自分別修行而至一佛乘，而「牛車」和「大白牛車」在理解上亦分屬不同的個體，「牛車」所指的內涵為菩薩乘，而「大白牛車」則為一佛乘。法雲之於「三乘」和「一乘」關係上的進路問題，則明確指出三乘為根機、行教有別「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」三者，而法雲在〈譬喻品〉對「車」的解釋中，「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」分別對應「羊車」、「鹿車」、「牛車」，另一作為珍寶的「大白牛車」則為佛乘的代表，故法雲的進路可以說是三乘有著各自的分別性，最後至一乘而得平等究竟佛果。

綜而論之，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之三乘觀比較所呈現的差異性和特點如下：其一，道生在「方便」和「實相」觀中凸顯「一乘」實相的極致，而法雲以「雙顯」相互彰顯彼此的名相。其二，道生「無三歸一」唯有一乘，法雲「開三顯一」彰顯一乘。其三，道生的進路乃是二乘人先至菩薩乘再至佛乘，法雲分出三乘人最後歸入一佛乘。

DOI:10.6814/NCCU202101532

三、因果觀的基礎與拓展

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之因果觀比較中，本文從「詮釋經文的因果面向」、「法雲獨特的因果論」比較兩者在因果觀的差異。故以下即就此二面向進行總結。

第一個層面中，就道生的因果觀視之，因果的定義的部分，「因」是「能生」，具有生發的質性，「緣」為輔助條件，「果」為在「因」生發後再加諸輔助條件而達至的結果，「果報」為因緣聚集達至果的反饋，反映其因緣果報的雛型。因果相招的部分，道生認為兩者如同「物」和「影」、「聲」和「響」的關係，二者是彼此召引的，且所受的果報功德亦會受到信受「般若」智慧的影響。因至果的進路部分，道生認為「因」本身有諸多可能，但所到達之果僅有一，但仍未提出提出「行因至果」的具體方式。

第二個層面中，就法雲的因果觀視之，法雲在「行因至果」的脈絡上擴大以往對於《法華經》因果的論述。其一，法雲以「體的長短」、「義的廣狹」、「用的勝劣」三點比較「昔日因果」和「今日因果」，凸顯出「因果雙談」的觀點，進而再以「因果雙談」的觀點連結《法華經》之「妙法」，凸顯與以往經典說法相異的獨特性，更在比較昔、今因果的過程中，提出「無為果」中分出「分段生死」和「變異生死」，「有為果」中佛以神通力延壽救濟眾生的說法，以及點出佛乃是作為實踐因果的主體。其二，法雲在因果相召的規律中，加入「感應因果」的說法，先說明習因、習果「因果」規律的「感應」，和規律中今昔感召不盡必然，點出小乘宗亦有其「先心」，並存有向大乘佛法的可能性，再說明「同性相招」、「能致樂受」的因果規律外，存在著一條「傍招」、「傍感」的感應進路。其三，在注解〈譬喻品〉三車體相時，法雲先點出行因至果中，所得之果可分成「無為果」和「有為果」，逐步分析出「有為果」中的「盡智」、「無生智」可作為「車體」，再於九個問答，透過對「二智」的存在、體現、對車體的界定，提出因果中「緣他」與「緣我」的區分、「果時有」和「緣果起」的概念、二智亦稱「果乘」的緣由。

綜而論之，道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》之因果觀比較所呈現的差異性和特點如下：其一，道生的因果觀為基本的因緣果報，未提出實踐方式和主體，而法雲擴展基本的因緣果報觀，並提出「行因至果」的具體方式與實踐主

DOI:10.6814/NCCU202101532

體。其二，道生在因果相召中點出信受般若智慧的重要性，而法雲在因果相召中則強調感應佛、聖的重要性。

四、判教和佛身的常住與同歸

道生《法華經疏》和法雲《法華經義記》在判教與佛身觀的比較，於判教觀中，以道生「四種法輪」說和法雲眾經中二智涵義的不同進行對比，可知道生貫徹唯有一乘的思想，特別強調《法華經》作為真實法輪的「破三成一」的作用；而法雲則將重點放置在《法華經》三乘歸於一乘的同歸層面，就「常住」的角度思考，兩者皆未將《法華經》視作為最終時教。於佛身觀中，道生強調法身與應化身的不同，並提出在眾生根機與佛聖之間的「感應」可作為重要的影響因素；法雲則提出「法身」與「應身」之名相差異，是取決於此方與他方視角，且《法華經》中的「法身」與《涅槃經》中的常住佛身不同，所指的是得長遠佛壽於十方間救濟眾生的佛身，此外，法雲亦承道生的「感應」說，凸顯眾生機感於佛的面向，並運用在因果觀中。

第二節、研究侷限與未來展望

一、不同的版本對比

本文在研究範圍中曾提及，在敦煌遺書中，同樣有題為《法華經疏》、《法華經義記》的寫本，所疏的皆是鳩摩羅什所譯之《妙法蓮華經》，可以作為探討南北朝法華經注疏議題的參照對象。《法華經疏》的部分，如收入於《大正藏》冊 85 題為《法華經疏》的 S.2439、S.2463、S.520，其作者和原著卷數未明；《法華經義記》的部分，前賢學者考察皆非法雲所撰，有收錄於《大正藏》冊 85 題為《法華經義記》的 S.2733、S.4102，以及未收錄於中國大藏經的 P.3308、臺灣中央研究院傅斯年圖書館藏編號第 28 號。然而，這部分目前仍未有餘力在正文處理，再加諸疫情緣故，短時間內資料取得較為困難，故有待他日解決相關論題，正文處仍主要以《法華經疏》、《法華經義記》兩本注疏針對同一漢譯本經文所彰顯不同的思想詮釋。

有待解決相關論題有以下幾點：其一，比對道生《法華經疏》和敦煌殘本《法華經疏》之內容，確認是否為同本異抄。其二，前賢學者考據傅圖本 28 號作者

DOI:10.6814/NCCU202101532

可能為南北朝時期涅槃師，且早於法雲的年代，藉由傅圖本 28 號對照法雲《法華經義記》的語詞使用、詮釋觀點，或可進一步理解法雲對於《法華經》的思想定位。

二、判教、佛身觀的比較

本文在緒論處提及，道生和法雲對於《法華經》判教的看法不盡相同，其源自於兩者所受學之思想，以及所處時代的盛行思想而有所差異。尤其法雲之判教，更需考察注經時是否受到《涅槃經》之影響，這部分又與法雲在《法華經義記》義理思想中如何詮釋「一乘因果」、「佛壽長遠」有著關聯，然而，因時間與能力有限，道生和法雲兩者思想背景與注解《法華經》的連結考察尚未能處理，此處有待他日解決。

三、承繼與轉化

本文在正文中，雖點出兩者在注經型式、義理思想層面上有著承繼與轉化的情形，但仍有諸多可再開展的命題與面向，有待他日解決。有待解決相關論題有以下幾點：其一，「根機」與「感應」的問題，本文文獻回顧中提到，菅野博史認為道生在《法華經疏》中多次論及「根機」與「感應」思想，遠多過於《大般涅槃經集解》與《注維摩詰經》，法雲在因果觀中提及的感應因果，是否受道生《法華經疏》的感應觀影響？其二，法雲強調因果雙談、重視全經結構的回扣，但卻未將〈藥草喻品〉和其他和譬喻有關的品目進行連結，〈藥草喻品〉的內容是否有其特殊性？而道生是如何看待〈藥草喻品〉？此皆是可再進一步延伸、討論的部分。

DOI:10.6814/NCCU202101532

參考書目

一、古典文獻（按古籍成書年代排序）

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，第 262 經

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》冊 25，第 1509 經

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 30，第 1564 經

訶梨跋摩造、〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 經

〔後秦〕僧肇：《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，第 1775 經

〔後秦〕僧肇：《肇論》，《大正藏》冊 45，第 1858 經

〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，第 374 經

〔東晉〕慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》冊 45，第 1856 經

〔東晉〕慧達：《肇論疏》，《卍新纂大日本續藏經》冊 54，第 866 經

〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》，《卍新纂大日本續藏經》冊 27，第 577 經

〔梁〕法雲：《法華經義記》，《大正藏》冊 33，第 1715 經

〔梁〕寶亮：《大般涅槃經集解》，《大正藏》冊 37，第 1763 經

〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2059 經

〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，第 2145 經

〔梁〕寶唱：《名僧傳鈔》，《卍新纂大日本續藏經》冊 77，第 523 經

〔隋〕吉藏：《法華玄論》，《大正藏》冊 34，第 1720 經

〔隋〕吉藏：《淨名玄論》，《大正藏》冊 38，第 1780 經

〔隋〕吉藏：《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，第 1824 經

〔隋〕吉藏：《三論玄義》，《大正藏》冊 45，第 1852 經

〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》冊 45，第 1853 經

DOI:10.6814/NCCU202101532

〔新羅〕元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》冊 38，第 1769 經

〔唐〕均正：《大乘四論玄義》，《卍新纂大日本續藏經》冊 46，第 784 經

〔唐〕元康：《肇論疏》，《大正藏》冊 45，第 1859 經

〔唐〕道宣：《續高僧傳》，《大正藏》冊 50，第 2060 經

〔唐〕道宣：《廣弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2103 經

〔宋〕智圓：《涅槃玄義發源機要》，《大正藏》冊 38，第 1766 經

二、專書（依作者姓氏筆劃排序）

（一）翻譯著作

〔日〕平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業有限公司，1998 年）

〔日〕菅野博史著，池麗梅譯：《《法華經》──永遠的菩薩道》（臺北：靈鷲山般若出版社，2005 年）

〔日〕橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上、下冊（洛杉磯：法印寺，2009 年）

〔日〕鎌田茂雄著、關世謙譯：《中國佛教通史》，第 2 冊，（臺北：佛光事業有限公司，1998 年）

（二）中文著作

方立天：《魏晉南北朝佛教論叢》，（北京：中華書局，1982 年）

王葆玹：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996 年）

李幸玲：《中國中古時期法華經注本研究──以授記主題為中心》（臺北：文津出版社，2013 年）

呂澂：《中國佛學源流略論》（臺北：大千出版社，2010 年）

呂澂：《印度佛學源流略講》，（上海 ： 上海人民出版社，1979 年）

DOI:10.6814/NCCU202101532

周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》（臺北：五南出版社，1996 年）

許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠出版社，1992 年）

陳沛然：《竺道生》（臺北：東大出版社，2011 年）

湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：佛光事業有限公司，2001 年）

湯用彤：《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2019 年）

廖明活：《中國佛教思想述要》（臺灣：臺灣商務出版社，2006 年）

潘桂明：《中國佛教思想史稿》（南京：江蘇人民出版社，2009 年）

劉果宗：《竺道生之研究》（臺北：文津出版社，2003 年）

龔鵬程：《文學批評的視野》（臺北：大安出版社，1999 年）

三、期刊及專書論文（依作者姓氏筆劃排序）

〔日〕菅野博史：〈道生撰『妙法蓮花経疏』における注釈の方法について〉，《印度學佛教學研究》，第 39 卷第 1 號（日本：日本印度学仏教学会，1990 年 12 月）

〔日〕菅野博史：〈竺道生における機と感応について〉，《印度學佛教學研究》，第 32 卷第 1 號（日本：日本印度学仏教学会，1983 年 12 月）

〔日〕山田實：〈光宅・『法華義記』の述成釈〉，《印度學佛教學研究》，第 23 卷第 2 號（日本：日本印度学仏教学会，1975 年 3 月）

〔日〕早川貴司：〈南北朝仏教における法華一乗思想の受容──光宅寺法雲を中心に〉，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 2 號（日本：日本印度学仏教学会，2007 年 3 月），

〔日〕菅野博史：〈法雲『法華義記』における一乗思想の解釈について：権実二智論と因果論〉，《創価大学人文論集》，第 4 卷（日本：創価大学人文学会，1992 年 3 月）

〔日〕菅野博史、張大拓譯：〈日本對中國法華經疏的研究〉，《世界宗教研究》，第 2 期（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2000 年）

〔日〕菅野博史、楊曾文譯：〈中國佛教早期經典註釋書的性格〉，《世界宗教研究》（北京：中國社會科學院世界宗教研究所，2004 年增刊）

方廣錩：〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》，第 10 期（臺灣：財團法人中華佛學研究所，1977 年 7 月）

DOI:10.6814/NCCU202101532

方立天：〈論竺道生的佛學思想〉，《中國社會科學》，第 4 期（北京：中國社會科學出版社，1980 年 7 月）

李四龍：〈南北朝《法華經》注疏體例之演變〉，《宗教研究》，第 2 期（北京：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，2015 年）

李幸玲：〈臺灣敦煌寫卷《法華經義記》研究〉，《東亞漢學研究》，第 8 號（長崎市 ： 東亞漢學研究學會，2018 年 7 月）

李玉珍:〈法華信仰的物質性傳播:《弘贊法華傳》的經本崇拜〉,《台灣宗教研究》，第 13 卷第 1 期（臺灣：臺灣宗教研究，2014 年 6 月）

邱敏捷：〈印順對《法華經》詮釋的觀點——兼與其他重要註釋家的比較〉《玄奘佛學研究》，第 17 期(臺灣：玄奘大學，2012 年)

胡垚：〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉，《甘肅社會科學》，第 2 卷（甘肅：甘肅社會科學編輯部，2010 年）

胡垚：〈法華義記考辨〉，《敦煌學輯刊》，第 1 卷（甘肅：敦煌學輯刊編輯部，2010 年）

孫尚勇：〈經學章句與佛經科判及漢魏六朝文學理論〉，《西北大學學報》，第 39 卷第 4 期（陝西：西北大學出版社，2009 年）

張伯偉：〈佛經科判與初唐文學理論〉，《唐代文學研究年鑑》，第 1 期（廣西：廣西師範大學出版社，2004 年）

張凱：〈光宅法雲《法雲義記》中的佛身思想〉，《宗教研究》，第 2 期（北京：中國人民大學佛教與宗教學理論研究所，2015 年）

黃國清：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦》，第 18 期（嘉義：南華大學生命與教育學系，2010 年）

黃國清：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，第 16 期（嘉義：南華大學宗教學研究所，2010 年）

黃國清：〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉，《世界宗教學刊》（嘉義：南華大學宗教學研究所，2005 年）

傅偉勳：〈《大乘起信論》義理新探〉，《中華佛學學報》，第 3 期（臺北：中華佛學研究所，1991 年）

義廣：〈光宅法雲《法雲義記》之佛身觀〉，《佛學研究》（北京：中國佛學研究所，2015 年）

韓國良：〈竺道生對玄學「言意觀」的解構與重建〉，《雲南民族大學學報》，第

DOI:10.6814/NCCU202101532

26 卷，第 1 期（雲南：雲南民族大學，2009 年 1 月）

釋聖凱：〈成實學派的思想與影響〉：
http://www.yufotemple.org/HLNews/UploadFile/attachment/20101015091330583.pdf

四、學位論文（依作者姓氏筆劃排序）

謝東志：《南朝僧人法雲之研究》（臺北：文化大學史學研究所碩士論文，1996 年）

范姜冠閎：《光宅法雲《法華經義記》研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，2015 年）

五、電子資源

CBETA 中華電子佛典協會：https://www.cbeta.org/

國立政治大學
National Chengchi University

DOI:10.6814/NCCU202101532