國立政治大學中國文學系一〇三學年度

碩士學位論文

指導教授：涂艷秋 教授

光宅法雲《法華經義記》研究

研究生：范姜冠閎

中華民國 一〇四年 一月

目次

第一章 緒論 p1

第一節 研究動機 p1
第二節 前人相關研究回顧 p6
第三節 研究材料 p12
第四節 研究方法 p13

第二章 法雲及《法華經義記》相關問題探討 p15

第一節 法雲其人 p15
第二節 《法華經義記》版本與撰作年代 p25
第三節 從《法華經義記》看〈提婆達多品〉的問題 p29
第四節 從《法華經義記》看〈觀世音菩薩普門品〉的問題 p37

第三章 《法華經義記》注經形式探討 p44

第一節 《法華經義記》的科分 p44
第二節 清談形式的保留 p56
第三節 特殊用例 p65

第四章 開與顯──法雲之權實觀 p74

第一節 「會三歸一」、「無三歸一」、「開三顯一」之比較 p74
第二節 法雲之權實觀 p83
第三節 大乘機和大乘解 p95

第五章 自凡晉聖，由權入實──法雲的修行乘位次第論 p109

第一節 有學人、無學人的判分 p109
第二節 三乘是「個別修行」，而非「順進」 p117
第三節 內、外凡夫位與信心 p125

第六章 門後「金像」，邁向「常住」──法雲的常住觀與判教 p134

第一節 「神」之意涵探究 p135
第二節 常住之身觀 p141
第三節 法雲的判教 p147

第七章 結論 p154

第一章 緒論

第一節 研究動機

中國法華之研習與注釋，始自西晉竺法護（Dharmaraksa）所譯之《正法華經》（286）十卷[1]。自《高僧傳》[2]所載來看，雖當時已有竺道潛（286-374）、竺法義（307-380）、于法開（確切生卒年不詳，約竺道潛同時人物）、竺法崇（確切生卒年不詳，約竺道潛同時人物）等人善於此經，然而尚未形成一股強而有力的研習風潮。真正開啟中國大量研習及注經潮流，是在鳩摩羅什（Kumārajīva, 344-413）重譯出《妙法蓮華經》[3]（Saddharma-pundarīka sutra, 406 年譯出，以下簡稱「法華經」）七卷之後[4]。此後《法華經》的研究蔚為風尚，據《出三藏記集》[5]、《高僧傳》、《續高僧傳》[6]、《法華傳記》[7]所載，在羅什重譯《法華經》之後、隋代以前，善於「法華」的人相當眾多，而且其中至少十餘家有相關著作，包含經序或者注疏等[8]，幾乎可以說是當時的「顯學」。

然則如上所述，中國《法華經》之大量研習與注釋，從羅什重譯出《法華經》後便已開始，到隋代，中間歷經了相當長的發展時間。這段時間，篇幅短小的《法華經》，是如何被抽研剖析、加以詮說，凝聚成型、發展茁壯，以至拓張成隋代智顗之天台宗學說那樣相當完整而嚴密的學說體系？即在東晉以後、隋代以前，南北朝的法華學究竟呈現樣態為何[9]？是引起筆者興趣，乃至想要檢視的對象。

---

[1] 〔西晉〕竺法護譯：《正法華經》，《大正藏》冊 9。

[2] 〔梁〕慧皎：《高僧傳》，《大正藏》冊 50。

[3] 〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

[4] 僧叡在《出三藏記集．法華經後序》記載當時中國法華學傳習情況，有言：「經流茲土雖復垂及百年，譯者昧其虛津，靈關莫之或啟。談者乖其准格，幽蹤罕得而履。徒復搜研皓首，並未有窺其門者。秦司隸校尉左將軍安城侯姚嵩，擬韻玄門，宅心世表。注誠斯典，信詣彌至。每思尋其文，深識譯者之失。既遇究摩羅法師，為之傳寫，指其大歸，真若披重霄而高蹈，登崐崙而俯眄矣。」（《大正藏》，冊 55，頁 57c）說明在羅什重譯法華之前，中國不盛行法華學，乃肇因於沒有良好的譯本，當時中國人對佛學的理解也不夠深入，致使對《法華》多有錯解。

[5] 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》冊 55。

[6] 〔唐〕道宣：《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。

[7] 〔唐〕僧詳：《法華傳記》，《大正藏》冊 51。

[8] 如道融、曇影、僧叡、慧觀、僧導、僧含、僧鏡、法瑤、慧基……等人，皆曾著有《法華》相關著作。

[9] 當代關注這方面之研究者，以日學者為多，如橫超慧日、菅野博史、野村耀昌等人，但都未以

（一）研究法雲之《法華經義記》於此之重要性

如同上述，中國之法華學當在羅什以後、隋代以前便已逐漸成形，但這段期間，有流傳下來至今所能看到的，除了經序外，真正能一窺當時之人對《法華經》的思想的著作，僅賸兩部：一部是竺道生（355-434）《法華經疏》[10]，另一部就是法雲（467-531）《法華經義記》[11]。道生之《法華經疏》，因道生在涅槃學上的巨大成就，為學者多有注意，研究者良多。其作基本說明了劉宋時代對《法華經》的看法，然由於其作篇幅甚為短簡，並且非依照經文逐段分析加注，而是直截將《法華經》可延伸出的義理，與自身之學思結合，灌注成「道生的法華學說」。如此一來，不僅難以更寬廣地窺見時人對《法華經》的不同看法，也不能很清楚地析出哪些是從《法華經》延伸的義理、哪些又是竺道生獨創的思想。而法雲的《法華經義記》因是逐章、逐段，甚至許多是逐句、逐詞的疏解，又建構出自己的一套思想理路，其中也不乏兼錄及回應時人看法的段落，就以上幾點來看，法雲《法華經義記》，似乎是更能代表梁代對《法華經》的看法，甚至是南朝法華學之集大成。

智顗便嘗言「今古諸釋，世以光宅為長」[12]，說明在眾家注釋當中，智顗認為法雲的注疏最為成功，在擒賊必擒王的認知下，智顗對法雲的《法華經義記》作出了相當多的修正與回應，但這正是顯示法雲《法華經義記》在當時的份量與影響。其影響之深遠，甚至包含日本聖德太子（572-621）之《法華義疏》在內[13]。日本江戶中期華嚴宗之僧侶「僧濬鳳潭」（1659-1738），更在元祿九年（1696）刊出法雲之《法華經義記》時，作序言之：「或謂『古之消釋此經，南二而北七[14]，

法雲或其《法華經義記》為一專門論書或論文。關於南北朝法華學、法雲及其著作，中文方面的研究，以專文論寫者，僅見李幸玲、黃國清、胡垚及謝東志，其四人之著作當詳論於本文第二部份之「前人相關研究回顧」。

[10] 〔劉宋〕竺道生：《妙法蓮花經疏》，《卍新纂續藏經》冊 27。

[11] 〔梁〕法雲：《妙法蓮華經義記》，《大正藏》冊 33。

[12] 〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 691c。

[13] 這最早應是日學者野村耀昌所提出的：「（《法華經義記》）亦給予日本聖德太子的《法華義疏》極多的恩惠。」（【日】平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，高雄：佛光文化事業，1998，頁 202）之後謝東志、李幸玲、胡垚都援用此一看法。就筆者自行翻閱比對來看，其章節安排比重、同樣只有二十七品、〈現寶塔品〉沒有〈提婆達多品〉的內容、以因果為宗、三科分經這些種種近乎完全的相同，應該是可以證實《法華經義記》對其之影響。

[14] 筆者按，「南二而北七」之說，或許是出自智顗總結前人，把從前之「判教」歸納為「南三北七」之說的筆誤；也可能是智顗「南三北七」說在後世討論時有所刪減更動，今未能確知。但

各以長相當，莫之適從矣。惟我天台，奏師子絃、投師子乳，其說超絕，宜廢古今。……。』予曰『子之言也噫！知天台之非不高，而不知光宅之非不深，莫認荊山之璞，奚覩赤水之珠。』」[15]僧濬鳳潭的序裡特別將天台與法雲之學說作了對比，指出時人只重天台學說，以為天台學說可謂「超絕」，甚至可只存此家之言，廢古今之說──全然忽略在天台之前，亦可說相等深厚的法雲學說；可見此書與天台之承續關係，以及此書在中國南朝法華學上的重要性。故研究此書對檢視中國南朝法華學發展當有特定意義。

（二）研究範圍選定

從上述可見，本篇研究主軸將放在法雲其人與其思想上，藉助的材料，主要是《法華經義記》。然則《法華經義記》是構築於《法華經》之上的注疏，因此仍有必要對《法華經》之內容和義理有深入的理解，以此分判法雲之詮釋，有哪些是合乎文本、哪些又是屬於「創造性的詮釋」。

法雲《法華經義記》之內容，對《法華經》顯是在一套自己的思想體系下注解詮釋。像是除了將《法華經》科分為三段：「序分」、「正說分」、「流通分」詮解外[16]，其開篇便言：「但此經（《法華經》）只以『因果』為宗。」[17]實則《法華經》之內容，從未有其「以因果為宗」的說法；釋《法華經・序品》如來放光，則言：「此下是第六放光瑞相。光本除闇而能顯色令現，欲明此光密表一因一果之解，如顯色，而能遣執三之迷，如除闇也。前明能照，後明所照。在上放者，譬如人身，頭最為上，密表一乘因果超坐三乘之上也。在眉間者，亦密表一乘因果是中道之理。」[18]經中只有說佛放眉間白毫相光，所照靡不周遍，然法雲不只詮說佛所放光之意義，連光是在佛首、在佛眉間所放都有所詮說，並且說此為欲

可參考智顗《妙法蓮華經玄義》:「所謂南三北七。……一者虎丘山岌師。……二者宗愛法師。……三者定林柔、次二師，及道場觀法師。……即開善光宅所用也。……四者北地師亦作五時教。……五者菩提流支明半滿教。……六者佛馱三藏。……七者有師開五宗教。……八者有人稱光統云。……。九者北地禪師，明二種大乘教。……十者北地禪師，非四宗、五宗、六宗、二相、半滿等教。」（《大正藏》，冊 33，頁 801a）故僧濬鳳潭引此時人所言，恐為盛讚天台智顗總結前人之判教，立「五時八教」之功，而非在全面的角度上盛讚天台學說之超絕。

15 僧濬鳳潭：〈《法華經》義疏序〉，錄於《妙法蓮華經義記》，《大正藏》，冊 33，頁 572b。

16 《大正藏》，冊 33，頁 574c。

17 《大正藏》，冊 33，頁 575a。

18 《大正藏》，冊 33，頁 583a。對照《法華經》經文，當在《大正藏》冊 9，頁 2b。

表「一因一果之解」、「一乘因果是中道」之理；釋《法華經．序品》之譬時，經文從未有言「果」，自然也沒有「因果」合說，亦無直言「開三顯一」，法雲卻如此注之：「今第一句所以言欲說大法者，此明文殊思惟忖度『一因一果大法』也。今此一欲字通冠下四句也，所以言欲說者，文殊言我思惟忖度之時，如來出定之後，必當略說一因一果大法，是故如來下明因之中，先略說『開三顯一』，即與此欲說大法句相應。」[19]此「開三顯一」，首見於法雲《法華經義記》。在此之前，類似於此概念者，有所謂「會三歸一」及「無三歸一」之說；前者出自慧觀之說「四者，《法華》會彼三乘同歸一極，謂同歸教」[20]，後者則出自竺道生《法華經疏》「(《法華經》) 無三之唱，事同之也。虛談既亡，真言存焉。誠言既播，歸一之實」[21]。然而無論是「會三歸一」或者道生「無三歸一」之說，其實都與法雲所言「開三顯一」的概念有實質的不同：法雲言「開三顯一」，是將三乘教法視為方便權說，此方便權說「可顯」而「必將顯」唯有一理的真實，但同時此方便權說也正是唯有一理的真實的具體展現，不能偏廢。與「會三歸一」的三乘終歸一乘，分別權說應當廢之、「無三歸一」的實無三乘，三乘只是假相，唯有一乘真實，是有細微差別的。故可說「開三顯一」不僅是延伸經義之說，且為法雲首言之獨特看法。

從上舉諸例中已可見到法雲多有延伸經義的注文，又，法雲亦常以《法華經》中未曾出現的字詞或者概念來詮解之。如《法華經義記》中屢見「二諦」[22]、「理」與「境」[23]、「體」與「用」[24]等具特殊用意的詞彙，但那些概念性的詞彙並不是

---

[19] 《大正藏》，冊 33，頁 587b。對照《法華經》經文，當在《大正藏》冊 9，頁 3c。

[20] 出自慧觀〈大般涅槃經序〉。然此序今已無法得見完整原文，只能從吉藏《三論玄義》中所引見之，故此當見於吉藏《三論玄義》(《大正藏》冊 45，頁 5a)。而慧觀所謂「會三歸一」說的具體內容，可結合其〈法華宗要序〉(錄於《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，頁 57a) 來看：「(《法華經》) 明發矇不可以語極，釋權應之所由，御終不可以祕深，則開實以顯宗。權應既彰，則扃心自廢。宗致既顯，則真悟自生。故能令萬流合注，三乘同往。同往之三會，而為一乘之始也。」由是可知慧觀所謂「會三歸一」，乃認為《法華經》是佛宣示過去之分別教法只是權說，今已開實顯宗，則分別教法、分別心便應廢之；三乘應同往，會而為一乘真實之始。

[21] 《卍新纂續藏經》冊 27，頁 1c。

[22] 如《大正藏》，冊 33，頁 580a：「第三、七地一地呼為念退，正明二諦之念不恒，故言念退」、頁 593c：「《大品經》所明二智，橫照二諦以為二智」、頁 621a：「會二諦之理是真實之法，故言膚充也」。

[23] 如《大正藏》冊 9，頁 596b：「此於四一境中，偏就理一境出實智。若取要言者而論之，實智於今日是要，何以知之？今日是顯實廢權之時也」、頁 596b：「但權智所照境凡有三三之境，今唯取照三教也。實智所照境有四一之境，今唯取照一理」。

[24] 如《大正藏》冊 9，頁 573b：「今果對昔果亦各有三義。今果有三義者：一明今日果體長，即對昔日果體短，第二義言今日果義廣，即對昔日果義狹，第三義言今日果用勝，即對昔日果用劣也」、頁 573c：「言因三者：一者體廣、二者位長、三者用高。體廣者，收羅五乘諸善為因，

《法華經》內容本有的，而是當時中國佛學界在討論時常用的詞彙；其中「二諦」與「理境」，更是梁代之討論重點，特別是跟成實學、般若學有關。那麼，對照《法華經》原經文來看，法雲可能不僅是多有延伸經義的詮釋，甚至還有許多是出於法雲之「創造性的詮釋」。

如以「二諦」開展詮解論述的一段：「真無漏如白牛能斷無明黑闇，故言白也。會二諦之理是真實之法，故言膚充也。即體明說淨無諸塵染，故言色潔也。又能斷除無明巨患，故言有大筋力也。心會二諦之理路，故言行步平正也。」[25]對照所注《法華經》的經文來看，此即釋《法華經》著名的「火宅之譬」，則《法華經》之原經文是如何說的呢？其言：「爾時長者各賜諸子等一大車，……駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風。」[26]《法華經》此譬原文只藉長者最終賜予三子同樣之「大白牛車」，開示從前分別之教，乃方便教法，最終要講述同樣的真實之理；法雲此處則不僅釋此，甚至連為何是「白牛」，及為何如此「形容」白牛，都作了詮解，並且將白牛之「膚充」，釋為「真實之法」，此真實之法的內容被歸為「二諦之理」。後續「行步平正」，則釋為是心會了「二諦之理路」──這將《法華經》所言真實之法，歸於「二諦」，顯然是屬於法雲之個人詮釋。

又如「諸法此兩字，即是方便智所照境章門也。實相此兩字，即是實智所照章門。但權智所照境凡有三三之境，今唯取照三教也。實智所照境有四一之境，今唯取照一理」[27]一段所釋，《法華經》本作「佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等」，意在言明諸法之本來真實相貌，唯佛能究盡見之、知之，從因緣果報之本末究竟來說；法雲則將「諸法」及「實相」非別釋為「方便智」及「實智」，又加入了「理境」的概念來詮解此方便智與實智。這樣的「法華學說」，明見已溢出《法華經》本身，深具法雲個人特色。法雲《法華經義記》中這些濃厚的個人色彩，早已不是經文原義所能含攝。均是他個人深入經藏，融會佛典之後的創見，大抵而言這些創造性的詮釋，

體得言廣也。位長者，今日明因位從發心以上極至金剛，治五百由旬嶮惡道，故言位長也。用高者，今日所感明因所感之果，果出於五百由旬上，能感之因用何容不高也。」

[25] 《大正藏》，冊 33，頁 621a。

[26] 《大正藏》，冊 9，頁 12c。

[27] 《大正藏》，冊 33，頁 596b。

即是佛教中國化歷程的典型例證。

法雲之注經，不僅具有濃厚的個人色彩且又能自成體系，而這個體系一方面代表早期中國僧侶自行研發的法華學，也說明著南朝人對《法華經》的理解，另一方面這個體系是法雲融合了成實、般若、涅槃等思想，會通諸家之後的成果。所以想要具體地理解南朝時成實、般若與涅槃如何地會通，缺乏了法雲的《法華經義記》即有所缺憾，因此《法華經義記》的研究，不但有助於我們理解南朝法華研究的層面，也有助於我們明白早期佛教中國化的歷程。

第二節 前人相關研究回顧

上節已導出本文意圖處理的幾個主要問題，此節當就上述幾個問題的方向爬梳前人之相關研究，試圖在前人研究中，擷取一些寶貴的研究資訊為基礎，並凸顯本文不同的關注面向與切入角度。整體來說，國內研究法雲和《法華經義記》的專著、專論並不多，大多是在跨南北朝的佛學史類研究，其中闢一章或一節討論。對法雲和《法華經義記》有較專門研究論著的，則通常是日文資料，以日籍學者之研究為主，這顯示關於法雲和《法華經義記》的研究還有許多深入、拓展的空間。以下將就當前已有之研究，依著南朝法華學整體發展到法雲及其《法華經義記》這樣由大至小的範圍，整理出重點及其所開展出的幾個議題。

（一）兼跨南朝法華學整體發展之研究

關注這部份的相關研究，主要能見到南朝法華學的整體發展趨勢，以及南朝法華學有哪些重要的相關討論議題。這部份之相關研究，單篇論文有早川貴司之〈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〉[28]，早川此文，前半先以極短的篇幅，大略地介紹了羅什及其門下（包含僧叡、道生、慧觀）等四人對《法華經》「一乘之說」的看法，後半以法雲為總結，大抵的結論不出其餘日人學者的研究，但其中所提出的一個觀點，即「一乘思想」的探討，是從

[28] 【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》Vol. 119，2009 年 12 月。

羅什及其門下開始的《法華經》研究的重要議題，而這個議題到了法雲提出三乘是方便、一乘是真實的「權實」說，算是總結前說，而又開創了獨特的見解。這樣以法雲學說為承先啟後的看法值得本文參考；專書部份，主要有李幸玲之《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》[29]、平川彰等著之《法華思想》論文集[30]、橫超慧日之《法華思想之研究》[31]以及菅野博史之《中国法華思想の研究》[32]。雖然法雲及其《法華經義記》仍只是這四部專書中的一個章節，但已可說是現今研究《法華經義記》最專門而完整的論著了，有必要詳述之。故以下將先整理學者共通的看法，有分歧、獨特的說法方分別敘之：

1. 共通看法：僧叡、竺道生、慧觀、法雲、慧思，是南朝法華學的重要代表人物。其中慧觀之判教說，帶起了法雲與之後智顗、吉藏等人學說的承繼與批判，是一重要的議題。

根據李幸玲、橫超慧日以及菅野博史羅列中國南朝《法華》重要研習者的研究，總結出中國南朝法華學幾位具代表性的重要人物，包含：僧叡、竺道生、慧觀、法雲、慧思等人，是因為這幾個人都留有能見其對《法華經》相關的論述，並且對當時及後世中國佛學多有影響。僧叡是鳩摩羅什門下的代表人物，研究者對其法華學說之研究，多取自《出三藏記集》中仍保存著的〈喻疑〉[33]、〈小品經序〉[34]、〈《法華經》後序〉[35]三篇僧叡所作，少數能見到早期中國如何看待、詮解《法華經》的重要著作。在僧叡的看法中，《法華經》主要是可與般若學、涅槃學相互參照、交融，其同門慧觀，也抱持著同樣的看法，而顯是更傾心於以涅槃學之視域來看《法華經》。慧觀除了深研《法華》外，其著名的「二教五時」判教說[36]，更是開中國佛學判教之始，後世研習法華學之人，無不要對此說有所回

[29] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》（台北：文津出版社，2013）。
[30] 【日】平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業，1998）。
[31] 【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）。
[32] 【日】菅野博史：《中国法華思想の研究》（東京：春秋社，1994）。
[33] 《大正藏》，冊 55，頁 41b。
[34] 《大正藏》，冊 55，頁 54c。
[35] 《大正藏》，冊 55，頁 57b。
[36] 「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

應，成為中國法華學上的一個重要議題。又，其《法華》「會三歸一」說，在梁代以前（含），只見法雲《法華經義記》有所沿用、討論及深化，在梁法雲以後，智顗、吉藏等人亦對此說及法雲「開三顯一」說有延續而深入的探討，這是另一相當值得注意的法華學議題。竺道生之《法華經疏》，是現存可見最早的漢地《法華經》注疏，其對《法華》的看法多近於慧觀，同樣將《涅槃》之地位置於《法華》之上；《涅槃》之說，深於《法華》。其《法華經疏》科分《法華經》尚未達到法雲《法華經義記》的三分科經程度。法雲被視為中國南朝法華學承先啟後之人，其《法華經義記》多可見前人法華學之研究成果，又將之深入、轉化，而其所開創之《法華》「開權顯實（開三顯一）」、「因果之說」、「三分科經」、「三根三說」影響後世後法華學極其深遠，智顗、吉藏、窺基等中國後世《法華》注疏大家，均對其有所批判與承繼。梁代此時主要流行涅槃學與成實學，學者多半傾向法雲以涅槃學為宗的意見。慧思為智顗之師，對智顗有深刻的影響，如智顗之「法華三昧」說，被認為是對慧思結合禪修之法華學的繼承與開拓，其說算是南朝法華學晉至隋朝法華學的一個轉變樞紐。但另一關於「如來藏」思想體系對慧思及後世法華學之影響，便是學者提出不同意見之其中一處。

2. 屬於個別學者的意見：法雲之判教歸宗如何仍有爭議、《法華經義記》是現存唯二不受世親《法華論》影響的中國法華經疏之一。

這部份主要在兩個議題上，學者有不同的觀點：第一，法雲之判教問題。雖然法雲以涅槃學為宗，是大多學者的看法，然而非屬於通論南朝法華學性質的研究、聖凱〈成實學派的思想與影響〉一文，則主張此判教是跟成實師、成實學有相當關聯的。此議題將放到後續「關於《法華經義記》之內容研究」部份接續探討。第二，關於慧思之《法華經》注疏受到「如來藏」思想體系影響，只見李幸玲提出相關論述。並且舉出世親（Vasubandhu）《法華論》[37]之引用如來藏思想詮釋《法華經》一佛乘思想，加之由唯識觀點提出四種聲聞來詮釋一闡提成佛問題，

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。」（請見註 28。）

[37] 〔北魏〕勒那摩提與僧朗等譯，世親菩薩造：《妙法蓮華經論優波提舍》，《大正藏》冊 26。約 508 譯出。

兩點特色，是大大影響後世智顗、吉藏及窺基等人之《法華》注疏的，後世宗師釋《法華》無不援引《法華論》加以論述。判定世親《法華論》對後世中國法華學轉變有明顯影響，而竺道生《法華經疏》與法雲《法華經義記》正是在《法華論》譯出之前的注疏，呈現的是未受《法華論》影響的中國前期法華學樣態，亦為此兩部注疏的價值所在之一。此說仍存在著一些爭議，待見後續相關議題討論。

（二）法雲相關之研究

這部份的相關研究，主要有謝東志之《南朝僧人法雲之研究》[38]、李幸玲之〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉[39]、橫超慧日在《法華思想之研究》一書中所闢之「法雲」專章[40]。其中李幸玲與橫超是略說：李幸玲專注於構築法雲之思想背景，並歸結於法雲思想以《涅槃》為歸宗，致使法雲《法華經義記》中不以《涅槃》之佛性思想詮解《法華》[41]；橫超則是藉清理法雲之生平，顯出《法華經義記》在中國法華學上應有的崇高地位[42]。謝東志之研究在這部份當是最全面的，其通篇論文可分成三大部份：第一，法雲生平及學術背景；第二，透過〈注解大品序〉[43]及「形神論」的討論，探討法雲在梁代重要學術議題上的位置；第三，根據《法華經義記》之內容，討論法雲之「佛陀觀」，延續並回應「形神論」問題。第一部份已有關注到法雲的學問，並非憑空而成，事實上法雲的成就，正與當時的研究法息息相關；第二部份可以看到法雲與當時之學術議題、學術走向是並行的，甚至可以說法雲是梁代學術發展的主導者之一；第三部份方對《法華經義記》有所研究，但僅在清理法雲之「佛陀觀」（佛性觀），則《法華經義記》所呈現出的其他方面的學說義理為何，當是本文應該再深掘的部份。

胡垚則有〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉[44]一文，亦

---

[38] 謝東志：《南朝僧人法雲之研究》（文化大學史學所碩士論文），1995。

[39] 李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》（台北：台大佛學研究中心）16 期，2008 年 12 月。後相關研究一併收入氏著《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》（台北：文津出版社，2013）一書。

[40] 【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），頁 290。

[41] 《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》頁 102-104。

[42] 《法華思想之研究》上冊，頁 290-291。

[43] 《出三藏記集．注解大品序》，《大正藏》，冊 55，頁 53b。

[44] 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。

是探討法雲與梁代「形神」討論之間的問題。其結論為法雲在這次大討論中，其實政治地位還沒有很高，反而是因為發起了這次大討論，而受到梁武帝重視，成為梁代之「大僧正」。

（三）《法華經義記》相關之研究

這部份包含《法華經義記》的兩類版本、撰作者、撰作年代以及注經依據之經本的問題。相關研究有方廣錩之〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉[45]、李幸玲之〈《法華經．提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉[46]與〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉、胡垚之〈敦煌本《法華義記》考辨〉[47]、菅野博史與橫超慧日在專書中所闢專章[48]的討論。

1. 關於《法華經義記》的版本問題：S.2733、S.4102、P.3308 到底是不是跟現行八卷本《法華經義記》同樣出於法雲之學說？

即法雲《法華經義記》除了現存收錄在《大正藏》之八卷完整本外，尚有敦煌抄本殘卷三種，分別是：S.2733、S.4102、P.3308。李幸玲及胡垚皆辨明方廣錩所提出的 S.37[49]，其實是舊的已廢棄的編號，新編號即 S.4102，並不是有第四種

[45] 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》（台北：法鼓山出版中心）10 期，1977 年 7 月。

[46] 李幸玲：〈《法華經．提婆達多品》的成立——與嘉達美詮釋學的對話〉，《玄奘佛學研究》（新竹：玄奘大學）10 期，2008 年 11 月。

[47] 胡垚：〈敦煌本《法華義記》考辨〉，《敦煌學輯刊》（甘肅：蘭州大學出版中心），2010。

[48] 【日】菅野博史：《中国法華思想の研究》（東京：春秋社，1994），頁 141 開始。橫超慧日著，釋印海譯：《法華思想之研究》上冊，頁 275 開始。

[49] 方廣錩：「斯 37 號，首殘尾存，疏釋至《從地涌出品》為止。有尾題與題記：『《法花義記》第三，比丘法順寫記也。』本《義記》所疏為羅什《妙法華》，本疏之〈藥草喻品〉疏文中不包括羅什原本所漏之後部分，本疏也無〈提婆達多品〉，可見所疏乃被後人修訂以前的羅什原本。本《義記》疏釋簡明，在敦煌被發現後，收入日本《大正藏》卷 85。日本矢吹慶輝在《鳴沙餘韻解說》中有研究。」（〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 223）李幸玲在氏著註 101 中有此回應：「該文所云卷三第二個寫本編號斯 37 號，係舊廢棄不用之編號，新編號為斯 4102。」（〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，頁 105）胡垚亦言：「根據方廣錩先生之後在《法源》雜誌上發表的〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉（修訂稿）中所言：『斯 4102 號……編號均作斯 37 號，系已經作廢的舊編號。』《大正藏》此處敦煌卷號的批註可能採用的是廢棄不用的舊編號。正是被《大正藏》此處所採用的舊編號所誤導，方先生在 1997 年的那篇文章中才誤錄 S.37 為《法華義記》卷第三。對此，方先生在 1998 年的修訂稿中進行訂正，將誤錄為 S.37 的敦煌殘卷正確錄為 S.4102。」（〈敦煌本《法華義記》考辨〉，頁 46）

敦煌抄本。S.2733 與 S.4102 被合併收錄於《大正藏》冊 85，題為《法華義記卷三》，卷末題記有比丘慧業、比丘法順兩人。慧業所記為 S.2733，記載抄寫年代為北魏正始五年（508）。P.3308 則未見於任何中國大藏經，敦煌寫卷則題為《法華義記卷一》，此卷乃比丘曇延記於西魏大統二年（536）。

2. 關於撰作者與撰作年代的問題：現行八卷本《法華經義記》不是法雲親撰，是聽學之人所抄錄、抄錄於何時則未有定論。

關於八卷本《法華經義記》之撰作者，當前研究之學者幾乎一致認為非法雲親撰，乃聽學之人所抄錄[50]，惟在何時抄錄之問題上，雖都認同原本當抄錄於梁代，但具體之年份尚未有一定論。

3. 關於注經依據經本的問題：缺少〈提婆達多品〉對《法華經義記》有無影響？

學者們提出法雲《法華經義記》所據之羅什本《法華經》，是只有二十七品的版本，缺少〈提婆達多品〉的看法。此說牽涉到李幸玲對法雲《法華經義記》內在義理的判讀。其認為《法華經義記》所據經本，缺少〈提婆達多品〉之內容，也是影響法雲詮釋走向相當重要的因素，且因法雲對《法華經》所說的「涅槃」義及「佛壽長遠」的佛身觀有所誤解，致使其認為《涅槃經》方為究竟[51]。延續此一觀點，李幸玲接著提出由於缺少〈提婆達多品〉，兼之未見世親以如來藏思想所注的《法華論》，致使法雲與後續諸家大引《涅槃》或者如來藏思想的注本皆有不同。也無法以《法華經》內文直接來說「惡人亦有佛性」的議題，只好獨立以《涅槃經》「闡提亦有佛性」之說與《法華經》之義理交相參照[52]。雖然在法

[50] 菅野博史在其研究中有專闢一節詳論《法華經義記》非法雲親撰，從三個方面論證之。詳見氏著《中国法華思想の研究》，頁 142-149。

[51] 《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》，頁 137。

[52] 「由於法雲所依據的羅什原譯本並沒有〈提婆達多品〉，為了彌補這個他認為《法華經》所沒有探討到的『一闡提』議題，他從《涅槃經》所倡論的眾生悉有佛性的觀點，拈出『一闡提』成佛的議題，放在《法華義記》中，提出他認為闡提也可以成佛的看法，雖然，這在當時已是極為共通看法，但將這個議題結合在《法華經》裏討論，尤其在法雲當時沒有看到〈提婆達多品〉的情況下，應可謂是極具前瞻性的一種詮釋，在後來隋代譯者比對梵本、龜茲文本《法華經》後，發現梵本〈寶塔品〉末原即有提婆達多授記及龍女成佛等內容，更可驗證法雲合此議題於《法華》的詮釋，是符合於《法華經》梵本原來各品的安排的。」（《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》，頁 133）

雲《法華經義記》所據經本是否缺少〈提婆達多品〉的問題上，橫超慧日亦有述及，與李幸玲之看法相同，即道生和法雲兩人之經疏是缺少〈提婆達多品〉的[53]，但並未以此判定對《法華經義記》有什麼影響，故此處以整理歸納李幸玲之研究為主。

（三）總結前人研究

總結前人研究，可導出以下幾點結論：第一，法雲是南朝法華學承先啟後的重要代表人物，在梁代也是主導佛學發展的主要人物之一。其《法華經義記》更是可以作為「梁代法華學」的代表。第二，《法華經義記》文本仍存有兩個爭議處：缺少〈提婆達多品〉是否對義理的詮解造成影響、S.2733、S.4102、P.3308 到底是不是跟現行八卷本《法華經義記》同樣出於法雲之學說？而後者的爭議又將牽涉八卷本《法華經義記》之撰作年代判定。第三，《法華經義記》的內容義理，幾位學者已觀察到法雲及其《法華經義記》不僅是可能與當時盛行之涅槃學有相互影響，更可能與成實學、成實師或者般若學有相當交融。但在判教歸宗為何上學者仍有不同意見、在法雲的佛性論上學者看法不一、在學說交融的部份未有進一步的專門研究。而且至今未見一部以《法華經義記》為核心的研究專書或者學位論文。

以上三點，無論是仍有爭議或者研究仍有不足之處，都必須回到《法華經義記》文本內容的剖析剝譯，因此本文將以《法華經義記》為最主要的研究材料。

第三節 研究材料

從研究動機以及前人研究回顧的討論中，已經大略點出本文具體的關注目標與研究方向，本文關注於法雲《法華經義記》之問題，故當以此書為主要研究材料，惟僅據此材料本身，仍不足以細緻地處理《法華經義記》之相關問題，故下將說明本文其他可能會運用到的文獻材料。

[53] 《法華思想之研究》上冊，頁 283-284。

（一）最先開始要整理出法雲其人，此包含其所在之時空背景、交遊人物。故這方面當取材於各類可能載有法雲相關記述的文獻，如《續高僧傳》、《法華傳記》、《弘明集》、《廣弘明集》裡頭關於法雲本人之相關記載，以及《出三藏記集》、《高僧傳》紀錄所呈現之其時學術背景；藉嚴耕望所著之《魏晉南北朝佛教地理稿》[54]比對參照，來勾勒出法雲的生平時代背景。

（二）其次要處理《法華經義記》的文本問題，當將現今疑似《法華經義記》的兩類四種（三本敦煌）版本都納入研究範圍。另，《法華經義記》所據經本之問題，由於現今《大正藏》冊 33 所錄之完整《法華經義記》所據乃二十七品的羅什本《法華經》，與流傳至今《大正藏》冊 9 裡收錄的二十八品羅什本《法華經》不同，缺少〈提婆達多品〉，此點已可確定；當關注的是僅有這二十七品對《法華經義記》是否真的有影響、影響又有多大，這也是本文意圖檢視之所在。故關於《法華經》的各種異本，不列入本文之研究材料範圍，惟將取《法華經》之與中國法華學較為有關的同本異譯《正法華經》[55]、《添品法華經》[56]以及部份譯本《薩曇分陀利經》在此品之內容範圍，作為參照。

（三）總結來說，本文之研究材料以現存《大正藏》冊 33 所錄法雲之《法華經義記》為主，此書現存另有三種敦煌殘本，分別為 S.2733、S4102、P.3308，亦將納入作為版本異文比對。在研究撰作者法雲之生平及所處時空背景方面，當取材於各類可能載有法雲相關記述的文獻，智顗與吉藏之著作往往提及法雲之相關，故述及之部份亦納入參考之用。又，涉及文本與內容問題方面，因此經所據底本羅什本《法華經》與今存之《大正藏》冊 9 所錄之《法華經》不同，缺少〈提婆達多品〉，在處理此〈提婆達多品〉之問題上，會取羅什本《法華經》同本異譯之《正法華經》、《添品法華經》以及部份譯本《薩曇分陀利經》在此品之內容範圍，作為參照。有相當關聯、年代又相去不遠的道生《法華經疏》、聖德太子《法華義疏》亦為《法華經義記》文本與內容問題參照之輔助材料。

---

[54] 嚴耕望遺著，李啟文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》（台北：中央研究院史語所），2005。
[55] 〔西晉〕竺法護譯：《正法華經》，《大正藏》冊 9。
[56] 〔隋〕闍那崛多與笈多譯：《添品妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

第四節 研究方法

本文主要關注於法雲《法華經義記》之問題，使用文獻分析法作為研究進路。文獻分析法用以分析法雲《法華經義記》，大致可分為兩個層次：外緣與內緣。下將就這兩個層次分別說明。

（一）外緣問題：《法華經義記》之著者[57]、版本、缺少〈提婆達多品〉

1. 當首先自相關傳記、文錄，清理出法雲其人具體形象，以及其所在之時空背景、交遊人物，這些都有可能影響其學術思想之趨向。

2. 接著將三種敦煌殘卷與今本《法華經義記》作異文比對，釐清法雲《法華經義記》的版本問題，進而處理今本《法華經義記》的撰作年代問題。

3. 最後處理〈提婆達多品〉是否對《法華經義記》造成影響，主要將就兩方面處理回應：第一，從分析《法華經》本身文本結構來看此品於《法華經》之必要性與重要性；第二，就前已處理之法雲生平與其時空背景來檢視法雲是否完全不知道〈提婆達多品〉之內容。如是從這兩方面來看，方能對「缺少〈提婆達多品〉是否對《法華經義記》造成影響」有妥善的回應，並開展下一步正確地檢視分析《法華經義記》的內在理路。

（二）內緣問題：《法華經義記》對《法華經》之創造性的詮釋

如本文第一部份所提及法雲多有對《法華經》創造性詮釋的傾向，這樣的創造性詮釋，蓋是源於法雲已自成一套思想體系，所以能超出《法華經》經本，將法華學說拓展得更為幽深，而若要發掘這樣的屬於法雲開創的學說，除了外緣研究分析外，更需要進一步地挖掘出法雲涵攝於《法華經義記》內裡隱微的內在理路（inner logic）體系。

有關法雲《法華經義記》的內在理路，將以《法華經義記》本身為主要材料，

[57] 雖《法華經義記》並非法雲親撰已無爭議，然此書所著錄之詮說與思想，皆出自法雲。故著者之相關探討，以法雲為主。

以《弘明集》、《廣弘明集》為輔助，透過詳細地閱讀與整理，歸納出法雲《法華經義記》中的系統。當確立法雲之思想走向，便可藉此檢視法雲判教之問題，探討學者們有不同意見的部份：法雲之判教與其自《法華經義記》展現之學說間的交互影響關係。最後經由法雲《法華經義記》一窺梁代法華學特色。

國立政治大學
National Chengchi University

第二章 法雲及《法華經義記》相關問題探討

第一節 法雲其人

法雲之生平記事，史料不多，較為完整的記載可見於《續高僧傳．釋法雲》和《法華傳記．釋法雲》，其餘在《弘明集》、《廣弘明集》裡有些關於法雲的問答往來，以及《續高僧傳》裡他人傳記會提及些許法雲之相關事蹟。另外，智顗和吉藏的著作論述中，亦約略提及法雲之學說及其地位。因此要廓清法雲的完整生平，著實不易，較為可行的方法，當是依據《續高僧傳》和《法華傳記》中較為完整的記載，比對其餘史料所可參證的部份，整理出法雲之生平及重要事件。

若比對《續高僧傳．釋法雲》和《法華傳記．釋法雲》的記載，《續高僧傳》所載之詳密程度，遠超過《法華傳記》，而有所同記的部份，文字近乎無異。兩者同記，而有不同之處只在開頭部份[58]：

> 《續高僧傳．釋法雲》：初產在草，見雲氣滿室，因以名之。七歲出家，更名法雲[59]。

> 《法華傳記．釋法雲》：初產在草，見雲氣滿室，因以名雲。亦忽有龜，負三卷書，銘此雲講毘婆尸佛所說法華義疏，今寄與雲。七歲出家。更名法雲[60]。

《法華傳記》與《續高僧傳》不同的部份位於「亦忽有龜，負三卷書，銘此雲講

---

[58] 《續高僧傳．釋法雲》篇幅良多，記人記事頗為詳盡，《法華傳記．釋法雲》則較為簡潔。礙於若兩篇列出全文，恐有礙正文之閱讀，故此僅列出二文同記，而有不同之處。詳細全文請參《大正藏》，冊 50，頁 463c-465a（《續高僧傳．釋法雲》），以及《大正藏》，冊 51，頁 56b（《法華傳記．釋法雲》）。

[59] 《大正藏》，冊 50，頁 463c。

[60] 《大正藏》，冊 51，頁 56b。

毘婆尸佛所說法華義疏，今寄與雲」，這個神異故事的加入，應當是為了強調《法華經》的殊勝以及法雲在《法華經》講疏上的貢獻。以成書年代先後來看，其餘的記載當是節取自《續高僧傳》。故下文論述當以《續高僧傳・釋法雲》之記載為主要依據。

法雲俗姓周氏，劉宋泰始三年（467）生於宜興陽羨（今江蘇省宜興縣）世家，是西晉平西將軍（周處）[61]的七世孫。年七歲（474）出家，受學於僧成、玄趣、寶亮等[62]。

（一）年少之時即展現的幾個特質：聰慧、博採、勤學、精思、醇孝

法雲初住莊嚴寺，後與同寺之僧旻[63]（467-527）「等年臘、齊名譽」；十三歲就被許多當時名德稱頌，其師寶亮曾言：「我之神明殊不及也，方將必當棟梁大法矣。」永明中（約 488），又曾往道林寺諮僧柔[64]（431-494）數日，過程「詞旨

---

[61] 《晉書・列傳第二十八》：「周處，字子隱，義興陽羨人也。……既而梁王肜為征西大將軍、都督關中諸軍事。處知肜不平，必當陷己，自以人臣盡節，不宜辭憚，乃悲慨即路，志不生還。中書令陳準知肜將逞宿憾，乃言於朝曰：『駿及梁王皆是貴戚，非將率之才，進不求名，退不畏咎。周處吳人，忠勇果勁，有怨無援，將必喪身。宜詔孟觀以精兵萬人，為處前鋒，必能殄寇。不然，肜當使處先驅，其敗必也。』朝廷不從。時賊屯梁山，有眾七萬，而駿逼處以五千兵擊之。……遂力戰而沒。追贈平西將軍，賜錢百萬，葬地一頃，京城地五十畝為第，又賜王家近田五頃。」（唐・房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，頁 1569-1570）以《續高僧傳》所載推算，西晉時受封平西將軍，又姓周者，《晉書》上只見周處一人，故此言「平西將軍」當指周處。

[62] 玄趣在《高僧傳・釋道慧》中有載：「時莊嚴復有玄趣、僧達，並以學解見稱。（玄）趣博通眾經，並精內外。而尤善席上，風軌可欣。」（《大正藏》，冊 50，頁 375）為與僧達齊名之莊嚴寺高僧，博學眾經，內外皆通，而尤其在講席上風采奕奕；寶亮據《高僧傳》所載（《大正藏》，冊 50，頁 381-382），為當時佛學大家，其時流行之經典（《般若》、《維摩》、《成實》、《勝鬘》、《十地》等），無所不擅，在梁代也是一舉足輕重的僧人。又《高僧傳》述其「亮為人神情爽岸，俊氣雄逸。及開章命句，鋒辯縱橫。其有問論者，或豫蘊重關，及亮之披解，便覺宗旨，渙然忘其素蓄」，與《續高僧傳》述法雲講經之勢「及至為賓，構擊縱橫，比類紛鯁。機辯若疾風，應變如行雨。當其鋒者，罕不心務。賓主咨嗟，朋僚胥悅。時人呼為作幻法師矣。講經之妙獨步當時」多有近同之處。由二師之載，可知法雲完全繼承了他們博通眾經，內外兼具，善於講辯，風采懾人等特色。僧成則僅知其為與寶亮齊名的高座寺名僧：「時高座寺僧成、曠野寺僧寶亦並齊代法匠。」（《高僧傳・釋寶亮》，《大正藏》，冊 50，頁 382。）

[63] 梁代成實三大師之一。《續高僧傳》載有：「年二十六，永明十年（492），始於興福寺講成實論。先輩法師高視當世，排競下筵。其會如市，山栖邑寺，莫不掩扉畢集。衣冠士子，四衢輻湊。坐皆重膝，不謂為迮。言雖竟日，無起疲倦，皆仰之如日月矣。希風慕德者，不遠萬里相造。自晉宋相承，凡論議者。多高談大語，競相誇罩，及旻為師範，稜落秀上，機變如神，言氣典正。座無洪聲之侶，重又性多謙讓，未常以理勝加人。處眾澄眸，如入禪定。其為道俗所推如此。時人稱曰：折剖磐隱，通古無例。條貫始終，受者易悟。庶方蕩諸異論，大同正法矣。於是名振日下，聽眾千餘。孜孜善誘，曾無告倦。」（《大正藏》，冊 50，頁 462。）

[64] 《成實論》之大家。《高僧傳・釋僧柔》言其：「學通經論，聲譽早彰。柔伏膺已後，便精勤戒品，委曲禪慧。方等眾經，大小諸部，皆徹鑒玄源，洞盡宗要。年過弱冠便登講席，一代名賓，

激揚，眾所歎異。年小坐遠聲聞難敘，（僧柔）命置小床處之於前，共盡往復」[65]，其於佛理析辨天資如此，可見一斑，幼時便以聰慧著名。

而《續高僧傳》有云其學習狀況為「歷採眾師，且經且論。四時遊聽，寒暑不輟。或講前講末，初夜後夜，覆述文義。間隙遊習，於路思義，輒不自覺行過所造。其勤勵專至，類皆如此[66]。」法雲在年少時便已四時遊聽、廣採眾師，累積其廣闊的學養。而聽講前後，皆反覆述誦文義，走在路上時，也無時不思考著，致使過路不知所造。《續高僧傳》載其早先在經術方面亦有所喜好涉獵，息慈時（沙彌時期），接觸《法華經》後，則對此經情有獨鍾。「乃往幽巖，獨講斯典。豎石為人，松葉為拂。自唱自導，兼通難解。所以垂名梁代，誠績有聞」[67]博學並廣採眾師之法雲，在接觸《法華經》後，竟對《法華經》癡迷之至：獨自前往一塊幽靜的巖臺，講述此經，他豎立一塊石頭，將它當作聽經聞法的人，而手持松葉，以為拂塵，依當時講經之正式形式[68]，自唱經、自導述，並自為賓主、自相難解。在賓主設問往返攻難當中可見其深入《法華經》、用心其中的程度。這絕非只是癡好此經，可以證明的，正是集聰慧、博採、勤學、精思，又在腦中自相攻防義理，方能達到「自唱自導，兼通難解」的程度，由此亦不難想見其於日後講辯之犀利。

此處有一事是《續高僧傳》未載，但後世智顗以及吉藏在他們的論著中都有提及，即法雲學習《法華經》受學於何人之事：

> 天親（世親）作論以七功德分序品，五示現分方便品，其餘品各有處分。昔河西憑、江東瑤，取此意節目經文。末代尤煩，光宅轉細，重雰翳於太清，三光為之戢耀，問津者所不貴。曇鸞云：細科煙颺，雜礪塵飛，蓋若過若不及也。廬山龍師，分文為序、正、流通，二十七品統唯兩種，從序至法師，言方便言真實，理一說三故。寶塔下，身方便身真實，實遠唱近故。又從方便至安樂行，是因門；從踊出下，是果門。齊中興印、小山瑤，

並投身北面。」（《大正藏》，冊 50，頁 378。）又《出三藏記集》、《續高僧傳》皆云其為當時講《成實論》之翹楚，常與慧次齊名。

[65] 上引兩段《續高僧傳》原文，皆出於《大正藏》，冊 50，頁 463。

[66] 《大正藏》，冊 50，頁 463。

[67] 《大正藏》，冊 50，頁 464-465。

[68] 梁代講經之形式，多受唐翼明先生所分析之魏晉清談的形式影響，或為留存慣用之遺風。詳請參氏著《魏晉清談》第二章「清談形式考索」（台北：東大圖書，1992 年，頁 51-87），以及本文第三章第二節之分析。

從龍受經分文同。……光宅雲從印受經，……。[69]

智顗《文句》不僅指出法雲學習《法華經》受學於何人，甚至還描廓出了此「法華學」一脈的傳承關係。他在科分《法華經》的部份，指出說世親有作論以判分《法華經》的內容段落，昔日「河西憑」、法瑤[70]正是如同世親一般，分判經文段落，以深入解讀《法華經》的義理。到了末代越來越繁雜，尤其法雲將之轉而分判得更細碎，反倒掩蓋了《法華經》本來的深意，為想要深入探求《法華經》的人所不取。曇鸞便曾對這樣繁瑣的科判提出批評。廬山慧龍[71]，將《法華經》分為序分、正分、流通分，但二十七品之大義只分為兩段，一是從〈序品〉到〈法師品〉，是說方便，亦說真實，理為一，將之說為三。從〈現寶塔品〉以後，身是方便，亦是真實；實則身長遠，只是說近。又從〈方便品〉到〈安樂行品〉是「因」；從〈從地踴出品〉以下，是「果」。僧印（434-499）、法瑤等，從慧龍之學，分判與之相同。法雲則是繼從僧印受學，而發展了他個人的更為細微繁複的科分。

吉藏所言的部份，則是能跟《續高僧傳》所載獨往幽巖一事，很好地結合：

> 爰至梁始三大法師，碩學當時，名高一代。大集數論，遍釋眾經。……光宅法華當時獨步，但光宅受經於中興寺印法師。……光宅雲法師息慈之歲，隨印在鍾山下定林寺聽法華經，下講竟住寺後石澗中，累石為高座，及以聽眾。於是自登石座，霞述所聞。印未知之密，聽其所說，一言靡遺。[72]

---

[69] 《大正藏》，冊 34，頁 1c。

[70] 此處「河西憑」所指為何人，因現今資料有限，已無法確知。然「江東瑤」，對照後續從慧龍受經一脈來看，指的即是河東人「法瑤」，《高僧傳》裡其傳記（然作「法珍」）：「釋法珍，姓楊，河東人。少而好學，尋問萬里。宋景平中，來遊兗豫。貫極眾經，傍通異部。後聽東阿靜公講，眾屢請覆述。靜歎曰：吾不及也。元嘉中過江，吳興沈演之特深器重，請還吳興武康小山寺，首尾十有九年。自非祈請法事，未嘗出門。居于武康，每歲開講。三吳學者，負笈盈衢，乃著涅槃、法華、大品、勝鬘等義疏。」（《大正藏》，冊 50，頁 374b-c）此「小山法珍」，當與「小山法瑤」為同一人，如《高僧傳》別處有記：「宋新安孝敬王子鸞，為亡所生母殷貴妃造新安寺，勅選三州，招延英哲。遠與小山法瑤，南澗顯亮，俱被徵召。皆推遠為元舉之首。」（《大正藏》，冊 50，頁 377c）又在最後的名冊上，「吳興小山」只作名為「法瑤」：「宋吳興小山釋法瑤。」（《大正藏》，冊 50，頁 420b。）

[71] 雖慧龍本身無傳，但對照《高僧傳．釋僧印》可知其二人之師承關係，特別是在《法華經》的傳學上：釋僧印，姓朱，壽春人。……後進往廬山，從慧龍諮受法華，龍亦當世著名，播於法華宗旨。印偏功構徹，獨表新異。……宋大明中徵君何點招僧大集，請印為法匠，聽者七百餘人。司徒文宣王、東海徐孝嗣，並挹敬風猷，屢請講說。……雖學涉眾典而偏以法華著名，講法華凡二百五十二遍。以齊永元元年卒，春秋六十有五矣。」（《大正藏》，冊 50，頁 380b。）

[72] 《大正藏》，冊 34，頁 363c。

吉藏說梁代三大法師，皆為當時碩學，名聲顯赫，他們的特色是集結眾小乘的論典，並以其中學理，詮釋眾經。法雲是以《法華》之學獨步於當時，他的法華學則是傳承於僧印。在息慈之時，在鍾山山下的定林寺聽僧印講《法華經》，聽學罷後，竟然前往寺後的石澗中，將石頭累為講座，以及聽眾，自登石座，述其聽講的心得。而此心得，就連僧印所未知的部份，一聽法雲所言，便都通透。由此可知，《續高僧傳》所載法雲獨自講經，又自作攻防之時，是從僧印受學之時，這法華學傳承的一脈，由慧龍傳僧印，僧印又傳法雲，法雲則是對前說有所繼承，而又有其個人再進晉創發之處。

《續高僧傳》尚載一事，即法雲之重孝道。「而性靈誠孝，勞於色養。及居母憂，毀瘠過禮。累日不食，殆不勝喪」[73]後來是經過僧旻之兩番開導[74]，方痛忍哀情，稍稍飲粥。晚年又是因為遭遇父親過世，以致病情愈深而隨父離世。由此可知，法雲可說是個性情醇孝之人；這些行為乍看之下，似乎與高僧或解脫者的形象不契，但若深思《續高僧傳》特別記之的緣由，應該是要呈現法雲雖為當代首屈一指的高僧，卻未背離中國傳統價值肯認的重情重孝的另一面向。

（二）是垂名梁代之傑出講經者

法雲自幼便累積著深廣學思，乃至獨自講辯《法華經》，建武三年（497），三十歲的他終於正式登上妙音寺主講《淨名》和《法華》。由於他的講述有條有序、分門別類，使人易於理解，造成「學徒海湊、四眾盈堂。僉謂理因言盡，紙卷空存」的空前盛況。積學深思的結果，亦造就他能夠「文疏稠疊，前後繁映」；又多又廣，甚至到了「講誦有阻恒功」的地步。

而法雲即便是身為一個發難之「賓」（對主講提出詰問之人），也能善盡其職。《續高僧傳》即言：「及至為賓，構擊縱橫，比類紛鯁。機辯若疾風，應變如行

[73] 《大正藏》，冊 50，頁 464。

[74] 《續高僧傳》卷 5：「僧旻謂曰：『聖人制禮，賢者俯就，不賢者企及。且毀不滅性，尚出儒宗。況佛有至言，欲報生恩，近則時奉顏儀，使物生悅。遠則啟發菩提，以道神識。又云，恩愛重賊，不可寬放。寬放此者，及所親愛墮於惡道。唯有智者，以方便力善能治制。則惠兼存，沒入諸善趣矣。宜思遠理，使有成津。何可恣情，同於細近耶。』」（《大正藏》，冊 50，頁 464。）

雨。當其鋒者，罕不心務。賓主咨嗟，朋僚胥悅。」[75]可知法雲之發難總是有架構地切入，信手拈來各類可通之理以證論，機智的辯答如疾風驟雨。被詰問者，總難當其論鋒。這樣說來，法雲之論辯好像常常會打得人抬不起頭來，但他卻又能做到令雙方都真正心服口服，以致賓主盡歡、聽者皆悅的難能之舉，實屬可貴。也無怪一代名貴，齊中書周顒、瑯琊王融、彭城劉繪、東莞徐孝嗣等，願意跟他結為莫逆之交。

《續高僧傳》又記其於永元元年（499），受毘陵郡（今江蘇省常州市）請而講法，再次造成「道俗傾家，異端必集。弘振風猷，道被京城。鼓舞知歸，巾褐識反[76]」巷為之空的轟動。這次講經的聽眾，包含出家眾和在家眾，也包含詮解不同的其他人士，可見法雲在講法上，一定有過人出奇之處。

法雲對於講經之態度，亦可見於《續高僧傳》的記載中。在法雲尚未成為主講之前，曾經去長樂寺觀摩法調講《成實論》，他極不認同法調之講經，認為他在這首善之都，天下名流交相匯聚之處講經，竟連「有詞無義、有義無詞、或俱有詞義而過無威儀」這三種講經缺陷都無法避免[77]。由此可知法雲認為講經必須兼具詞、義以及威儀三大部份。又，其於晚年病重仍講經不輟，致使梁武帝都願意親自前往其講經處，憑几聽講[78]。

這種種的記載，皆揭櫫法雲絕非一活在「象牙塔」般的僧人，並不是只沉溺在自己的佛學辯證的世界裡，而是一個講經出色、獨到，真正能為各階層的大眾所喜愛、風慕的講經者。這些記載皆可應證於其所注之《法華經義記》。

（三）受帝王重用

梁武帝上位後，或因與權貴相遊甚密，或因法雲之說獨步當時，已在佛學界樹立不可撼搖之地位，綜而結之，法雲立即受到梁武帝重用：「天監二年（503），勅使長召出入諸殿，影響弘通之端，囋揚利益之漸，皇高亟延義集，未曾不勅令

---

[75] 《大正藏》，冊 50，頁 464。

[76] 《大正藏》，冊 50，頁 464。

[77] 「曾觀長樂寺法調講論。出而顧曰：「震旦天子之都，衣冠之富。動靜威儀，勿易為也。前後法師或有詞無義，或有義無詞，或俱有詞義而過無威儀，今日法坐俱已闕矣。皆由習學不優，未應講也。」（《大正藏》，冊 50，頁 463-464。）

[78] 「爾後雖遘疾時序，而講說無廢。及於扶接登座，弊劇乃止。至御幸同泰開大涅槃，勅許乘輿上殿憑几聽講。」（《大正藏》，冊 50，頁 464。）

雲先入，後下詔令。」可見梁武帝對其之倚重。其時佛學盛行成實學說，諸名德皆撰有《成實論》的相關義疏，法雲則是「經論合撰[79]」，成四十科、四十二卷，又奉敕於寺中開講了三遍他「經論合撰」的成果。天監七年（508），制注《大品》，朝貴皆請法雲講之，梁武帝更因此下詔請為家僧，敕為光宅寺主，同時建立僧制，以為僧則。光宅寺者[80]，本為梁武帝之故居、行宮，天監六年（507）改建為寺，可說是梁武帝御用之寺。則朝貴相請講經、成梁武帝家僧、敕為光宅寺主、建立僧制，這種種事蹟的記載，或可說明法雲此時在佛教界已是舉足輕重的風雲人物，入光宅寺主之後，更成為梁武帝在佛教界的左右手。故法雲不僅是昭明太子的老師，日後梁武帝要頒行斷酒肉制時，都是請法雲開講[81]。

（四）神滅神不滅論爭的實質召集人、操作手

佛學史上著名的「神滅神不滅論爭」，一般只知此次論爭乃由范縝所作〈神滅論〉肇始，梁武帝為首，連帶梁氏佛學集團群起答辯之。《續高僧傳》卻將這個重要事件繫寫在法雲的傳記中，這是為什麼呢？過往學者一直以為梁武帝為令臣下辯答范縝的發起者，而未論及法雲在這場論戰中所據的重要性[82]。但若將《續高僧傳》這段記載和《弘明集》中留存的〈大梁皇帝勅答臣下神滅論〉、〈莊嚴寺法雲法師與公王朝貴書〉兩篇史料合看，則會發現，這次的神滅論討論，可說法

---

[79] 此「經論合撰」確指為何，今已難證，因法雲留存下來的著作只有《法華經義記》一部。呂澂先生認為此指《法華經》（經）、《成實論》（論）合撰（詳參中國佛學源流略講，頁 130），不失為一解，然呂澂先生亦不明法雲是如何將這兩部經論系統聯繫，沒有直截的證據，並且，筆者個人認為，時人普遍認為成實論是解《般若經》之「論」，法雲後來也有受詔制注《大品》（天監七年，508），故此經論合撰，或為《般若經》、《成實論》合撰也未可知。

[80] 《廣弘明集》留有一篇〈光宅寺剎下銘（并序）〉（《大正藏》，冊 52，頁 212），序中言：「光宅寺，蓋上帝之故居，行宮之舊地。楊州丹陽郡秣陵縣（即建康，今江蘇省南京市）某鄉某里之地。自去茲邠亳，來儀京輔。拓宇東第，步武城闉。聖心留愛閑素，遷負南郭，義等去酆，事均從鎬。及剋濟橫流，膺斯寶運。命帝閽以廣闢，即太微而為宇。既等漢高流運於豐沛，亦同光武眷戀於南陳。思所以永流聖迹，垂之不朽。今事與須彌等同，理與天地無窮。莫若光建寶塔式傳于後。乃以大梁之天監六年（507）歲次星紀月旅黃鍾閏十月二十三日戊寅仲冬之節也，乃樹剎玄壤，表峻蒼雲。下洞淵泉，仰迫星漢。」

[81] 見於《廣弘明集．斷酒肉文》（《大正藏》，冊 52，頁 299）。

[82] 如湯用彤先生便言：「縝本與梁武帝有西邸之舊，及帝即位，令臣下答范論，答者 64 人。此可見〈神滅論〉之震動一時也。」（詳見《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》，頁 262-263。）另外，雖然方立天先生在《魏晉南北朝佛教》中有提及：「梁武帝即位後，通過當時的大僧正法雲發動名流碩學、王公朝貴六十多人和范縝辯論……。」（北京：中國人民大學出版社，2012 年，頁 314。）然而法雲在這場論爭中的重要性如何，仍是未見篇幅。並且，法雲此時也不是大僧正，《續高僧傳》上明載其於普通六年（525）才受敕為大僧正。因此關於法雲與神滅神不滅論爭之間的關係，尚須重新爬梳。

雲是實質的召集人、操作手：

《續高僧傳・釋法雲》：中書郎順陽范軫著神滅論。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。又與少傅沈約書曰：「主上令答神滅論，今遣相呈。夫神妙寂寥，可知而不可說。義經丘而未曉，理涉旦而猶昏。至人凝照有本，襲道赴機，垂審臣下，旨訓周密。孝享之祀既彰，桀懷曾史之慕。三世之言復闡。紂綴波崙之情。預非草木，誰不歔欷！同挹風猷，共加弘贊也[83]。」

《弘明集・大梁皇帝勅答臣下神滅論》：位現致論，要當有體。欲談無佛，應設賓主，標其宗旨，辯其短長，來就佛理，以屈佛理。則有佛之義既躓，神滅之論自行，豈有不求他意？妄作異端，運其隔心，鼓其騰口，虛畫瘡疣，空致詆呵。篤時之蟲驚疑於往來，滯甃之黿河漢於遠大。其故何也？淪蒙怠而爭一息，抱孤陋而守井幹。豈知天地之長久，溟海之壯闊。孟軻有云：人之所知，不如人之所不知。信哉！觀三聖設教，皆云不滅，其文浩博，難可具載。止舉二事試以為言：祭義云：惟孝子為能饗親。禮運云：三日齋必見所祭。若謂饗非所饗，見非所見，違經背親，言誠可息。神滅之論，朕所未詳[84]。

《弘明集・莊嚴寺法雲法師與公王朝貴書》：主上答臣下審神滅論，今遣相呈。夫神妙寂寥，可知而不可說。義經丘而未曉，涉旦而猶昏。主上凝天照本，襲道赴機，垂答臣下，旨訓周審。孝享之禮既彰，桀懷曾史之慕。三世之言復闡，紂協波崙之情。預非草木，誰不歌歎？希同挹風猷，共加讚也。釋法雲呈[85]。

雖然《續高僧傳》這段記載是寫在法雲入駐光宅寺之後，又沒寫發生年份，故可能會讓人以為是天監七年（508）之事。然而范縝發表〈神滅論〉引發論戰，為

[83] 《大正藏》，冊 50，頁 464。
[84] 《大正藏》，冊 52，頁 60。
[85] 《大正藏》，冊 52，頁 60。

天監六年（507）之事，其時法雲尚未駐進光宅寺，此可由〈莊嚴寺法雲法師與公王朝貴書〉一文標題而得知法雲當時仍在莊嚴寺。又，就《續高僧傳》所言：「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。」可知事件的起因是范縝發表〈神滅論〉，群僚所謂「未詳其理」，因而上奏梁武帝請審「神滅論」。此「未詳其理」而上奏，實隱含著告狀之意，梁武帝聽聞後，乃表明自己的立場，引《禮記》兩則，以宣示不論佛教，即便是中國傳統經學，也未嘗言神滅之論。一方面又像是要周延地找人背書神不滅論這個論點，而命法雲作論以答上奏之群僚。然法雲此時的作為，耐人尋味，他說神滅神不滅這個議題，是神妙而難言的，歷經孔子、周公這兩位賢聖都未闡明，但今天總算有個人「凝天照本，襲道赴機」，將這個議題答得非常好，若非草木，誰不歌頌之？這個人就是梁武帝。因此法雲是全然認同梁武帝所論之部份，並且還邀公卿名士共同為梁武帝「贊聲」，故其只將梁武帝之「妙論」完整轉呈給各公卿名士[86]，自己並不作他論。由是，「公審」變成一面倒，朝野無不齊聲贊武帝神不滅之論，而勦范縝神滅之論。

胡垚在〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉一文中提出法雲可能是梁代神滅論討論中的發起人的看法[87]。認為論理來說，當時佛教界的總統領──「大僧正」是慧超（生年不詳，卒於 526）[88]，此人最符合做為號召討論「神滅神不滅」的召集人，但為何最後變成是法雲呢？胡垚指出，因為當時上奏給梁武帝，致使武帝敕答的人很可能就是法雲：

> 從〈敕答臣下審神滅論〉的題目看來，顯然是當時有人上書啟奏了〈神滅論〉一事，而後武帝答之。在〈敕答〉中，梁武帝並沒有明確提出究竟是回覆何人的啟奏，史書中對此也無記載。而筆者通過一番分析，認為上書啟奏〈神滅論〉的，極有可能就是光宅法雲。……梁武帝的詔書名為〈答臣下審神滅論〉，則論理敕答之文應該是返回到上書之人的手裡，既然〈答臣下審神滅論〉是從法雲手裡發散出去的，也就是說梁武帝直接把敕詔給了法雲，那麼極有可能法雲即是上書啟奏〈神滅論〉之人[89]。

---

[86] 除《續高僧傳．釋法雲》已提及之沈約外，《弘明集》留錄另有 61 人之答。
[87] 請見胡垚：〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉，頁 209-210。
[88] 其傳請見《續高僧傳．釋慧超》（《大正藏》，冊 50，頁 468）。
[89] 胡垚：〈法雲在梁代「神滅論」大討論中的真實地位及作用〉，頁 210。

但若從前述《續高僧傳》的記載看來，所謂「群僚未詳其理，先以奏聞」,「群僚」之中若包含法雲，梁武帝為何「有勅令雲答之，以宣示臣下」？《弘明集》留錄之文，篇名為何又寫作「敕答臣下」呢？敕誰答誰？這說法於僧傳明言之記載，以及留錄之篇名便難以說通。故若依上述《續高僧傳》之記載，結合兩篇《弘明集》留錄之史料來看，正確的順序應為：

> 范縝發表〈神滅論〉 → 引起朝貴議論，上奏梁武帝 → 梁武帝作論否定神滅論，同時敕命法雲也作論以答「未詳其理」，因而上奏的群僚們（此臣下有可能是指曹思文[90]） → 法雲之回答便是大讚梁武帝所論之妙，並遍邀公卿名士齊加贊聲，不作他論 → 在法雲之號召下，形成一股傾朝野之力反神滅論之風[91]

至於為什麼當時「大僧正」明明是慧超，梁武帝卻是命法雲發起神滅神不滅的論爭呢？在此提供三個論點：一者，當時的大僧正雖是慧超，然則看《續高僧傳》的記載，在講經析理、辯論縱橫的聲望上，法雲可說是當時數一數二之人，故找其來加入這場論戰是合適的。二者，梁武帝之本意或只敕命當時闡析佛理的頂尖人物法雲來為其神不滅論背書，而非發起整朝之論戰，不意法雲竟廣召 62 名當朝公卿名士來為梁武帝贊聲。三者，即便梁武帝是「有意」敕法雲帶起全朝反范縝神滅論的力量，實質的召集人、操作者，也是法雲，這顯示《續高僧傳》寫說法雲與其朝一代名貴共為莫逆之交並非空言：單是佛教界的力量恐不足以說服傳統經學勢力──在此之前，《梁書・列傳・儒林》記竟陵王蕭子良已集眾僧反范縝未見其效[92]──故梁武帝要論此題都須藉《禮記》鞏固論點。那麼，與當朝公

---

[90] 《全梁文・曹思文》有記：「思文（一作文思），齊永泰時（約 498）領國子助教，梁受禪，為尚書訟功郎，有《孝經注》一卷。」又《弘明集》錄有〈難范中書神滅論〉、〈重難范中書神滅論〉兩篇，由其論後啟奏看來，梁武帝所要答的臣下很可能就是曹思文。「思文啟：竊見范縝神滅論，自為賓主，遂有三十餘條。思文不惟闇蔽聊難，論大旨二條而已。庶欲以傾其根本，謹冐上聞。但思文情用淺匱，懼不能徵折詭經，仰黷天煦，伏追震悸。謹啟。」（《大正藏》，冊 52，頁 58。）「思文啟：始得范縝答神滅論，猶執先迷。思文試料其理致，衝其四證，謹冐奏聞。但思文情識愚淺，無以折其鋒銳。仰塵聖鑒，伏追震悚。謹啟。」（《大正藏》，冊 52，頁 59。）可知曹思文在作論以難范縝後，因難以挫其銳氣，故上奏梁武帝，請以答之。如是，梁武帝之以《禮記》二例為主要論點，亦有可能是延續曹思文之論鋒。

[91] 《弘明集》所留錄 62 人之覆答，皆支持梁武帝神不滅論。

[92] 「此論（筆者案：神滅論）出，朝野諠譁，子良集僧難之而不能屈。」（唐・姚思廉：《梁書》，

卿名士交遊甚深、在佛理聲望上極高、有經術底子，又與梁武帝關係密切的法雲，自是不二人選。

從此神滅神不滅論爭一案可證法雲在當時講經論理地位之尊，以及其高明的政治手腕和統領能力，故隔年立刻受命為梁武帝之家僧，成為光宅寺主。

法雲登上梁代佛教界最高位階、受命「大僧正」則已是普通六年（525）之事，與天監六年相隔了 18 年。這期間歷經梁武帝頒布斷酒肉制，由法雲主講《涅槃經》以證；天監末年（519），法雲為報施主之恩而建法雲寺於秣陵縣（江蘇省南京市）；天監將末，受梁武帝之詔，翻譯由扶南國（今柬埔寨）進獻之三部經典（梵語）；於華林園光華殿主持千僧大會。不斷累積法雲之聲望，致使終成統率眾僧的領銜人物。

在受命大僧正後，於同泰寺千僧大會後，開講《涅槃經》，梁武帝還親自前往憑几聽講，足見武帝對其之敬重。四年後過世。年表整理如下：

表一：法雲生平大事紀

劉宋泰始三年（467）	出生江蘇。
劉宋元徽二年（474）	年七歲，於莊嚴寺出家。師從僧成、玄趣、寶亮。與僧旻同門。
南齊建元二年（480）	年十三，往諮僧柔，由是顯名。
息慈未成主講階段（約 480 – 497）	歷採眾師，勤學、精思不輟。喜好《法華經》，獨自對石自相難解。
南齊建武四年（497）	年三十，正式於妙音寺開講《法華》、《淨名》二經。時人呼為作幻法師矣，講經之妙，獨步當時。與齊中書周顒、瑯琊王融、彭城劉繪、東莞徐孝嗣等一代名貴，並投莫逆之交。
約建武四年（497）至永元元年（499）之間	遭母憂，哀傷過甚，多日不進食。經僧旻勸說之後方始飲粥。
南齊永元元年（499）	受毘陵郡（今江蘇省常州市）請而講法，廣受各階層之大眾喜愛。

北京：中華書局，頁 669。）

南梁天監二年（503）	年三六，受梁武帝重用，勅使長召出入諸殿，影響弘通之端，囋揚利益之漸，皇高亟延義集，未曾不勅令雲先入，後下詔令。 在此期間有「經論合撰」之《成實論》注書記載。
南梁天監六年（507）	年四十，廣邀公卿名士支持梁武帝神不滅之論，致使神不滅之論形成整朝之同贊。尚未為光宅寺主。
南梁天監七年（508）	受詔制注《大品》，並受敕成為光宅寺主，建立梁代僧制。為昭明太子之老師。
南梁天監七年（508）至南梁普通六年（525）之間	梁武帝頒布斷酒肉制，由法雲主講《涅槃經》以證；天監末年（519）法雲為報施主之恩而建法雲寺；天監將末（519 末）受梁武帝之詔，翻譯由扶南國進獻之三部梵語經典；於華林園光華殿主持千僧大會。
南梁普通六年（525）	受命大僧正。於同泰寺主持千僧大會、開講《涅槃經》，梁武帝親自前往憑几聽講。
南梁大通三年（529）	遭父憂，致使病篤而卒。年 63。

第二節　《法華經義記》版本與撰作年代

此節主要處理關於《法華經義記》的版本以及撰作年代的問題。因《法華經義記》除現存錄於《大正藏》冊 33 的完整八卷本外，敦煌文物中亦有發現題名《法華義記》的三種殘卷，得先確認這三種殘卷是不是法雲《法華經義記》的異本，才能進一步思考這三種殘卷是否能與現行法雲《法華經義記》相輔相參，以解決一些《法華經義記》目前尚有爭議的問題。

過往學者對版本及撰作年代問題已討論良多，惟在關鍵處仍未有定論：

（一）關於《法華經義記》的版本問題

S.2733、S.4102、P.3308 到底是不是跟現行八卷本《法華經義記》同樣出於法雲之學說？即法雲《法華經義記》除了現存收錄在《大正藏》之八卷完整本外，

尚有敦煌抄本殘卷三種，分別是：S.2733、S.4102、P.3308。李幸玲及胡垚皆辨明方廣錩所提出的 S.37[93]，其實是舊的已廢棄的編號，新編號即 S.4102，並不是有第四種敦煌抄本。S.2733 與 S.4102 被合併收錄於《大正藏》冊 85，題為《法華義記卷三》，卷末題記有比丘慧業、比丘法順兩人。慧業所記為 S.2733，記載抄寫年代為北魏正始五年（508）。比丘法順所記部份（S.4102）未有記年。P.3308 則未見於任何中國大藏經，敦煌寫卷則題為《法華義記卷一》，此卷乃比丘曇延記於西魏大統二年（536）。

關於八卷本《法華經義記》之撰作者，當前研究之學者幾乎一致認為非法雲親撰，乃聽學之人所抄錄[94]，惟在何時抄錄之問題上，雖都認同原本當抄錄於梁代，但具體之年份尚未有一定論。

這個問題與第一個問題是綁在一起的。因現行《法華經義記》未有記載究竟撰作於何時，故敦煌殘卷上題記之年份，便是最好的佐證材料，但前提是必須先證成此三種殘卷是法雲《法華經義記》的異本。胡垚認為 S.2733 與 S.4102 有部份內容重合，可以判定抄自同一部書，故《大正藏》將兩者相合，併入《法華義記卷三》中，但此《法華義記》，非與今見之《法華經義記》為同本。其從兩方面論述之：第一，兩者之文字大異。《法華義記》與《法華經義記》同品同處，不僅文字相異，而且字數更差了一萬字左右；第二，兩者在分別文段詮解之方式與細膩程度完全不同。《法華義記》幾乎完全按《法華經》經文順序進行逐句逐意的闡釋，相當平面化，在層次性和系統性上皆遠遠不及《法華經義記》之剖析文段，層層深入，條理分明，前呼後應的細膩詮釋。另外，P.3308 字體相近於

[93] 方廣錩：「斯 37 號，首殘尾存，疏釋至《從地涌出品》為止。有尾題與題記：『《法花義記》第三，比丘法順寫記也。』本《義記》所疏為羅什《妙法華》，本疏之〈藥草喻品〉疏文中不包括羅什原本所漏之後部分，本疏也無〈提婆達多品〉，可見所疏乃被後人修訂以前的羅什原本。本《義記》疏釋簡明，在敦煌被發現後，收入日本《大正藏》卷 85。日本矢吹慶輝在《鳴沙餘韻解說》中有研究。」（〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 223）李幸玲在氏著註 101 中有此回應：「該文所云卷三第二個寫本編號斯 37 號，係舊廢棄不用之編號，新編號為斯 4102。」（〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，頁 105）胡垚亦言：「根據方廣錩先生之後在《法源》雜誌上發表的〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉（修訂稿）中所言：『斯 4102 號……編號均作斯 37 號，係已經作廢的舊編號。』《大正藏》此處敦煌卷號的批註可能採用的是廢棄不用的舊編號。正是被《大正藏》此處所採用的舊編號所誤導，方先生在 1997 年的那篇文章中才誤錄 S.37 為《法華義記》卷第三。對此，方先生在 1998 年的修訂稿中進行訂正，將誤錄為 S.37 的敦煌殘卷正確錄為 S.4102。」（〈敦煌本《法華義記》考辨〉，頁 46。）

[94] 如菅野博史在其研究中有專闢一節詳論《法華經義記》非法雲親撰，從三個方面論證之。詳見氏著《中国法華思想の研究》，頁 142-149。

S.2733[95]；從內容與題記[96]上判斷，也應該不是抄自法雲之《法華經義記》，而可能是抄自利都法師[97]的《法華經義記》[98]。

由於無法見得現行八卷本《法華經義記》的手抄原稿，故無從比對八卷本和另三種版的字體、字跡，亦無其他資訊可以佐證此抄寫者與法雲的關係，然而一部書定有它的書寫結構（即便是集結之作亦有系統），則判透過文句之使用、以及書寫特色來分判當是可行之方。故本文贊同胡垚之研究方向。

三種敦煌殘卷與現行八卷本《法華經義記》，同品目用字相異，字數更是差上許多，此點毫無疑問；第二點，若就今行八卷本《法華經義記》法雲之解經習慣來看，每品目之始，必定先作整體科分[99]。如，同是〈化城喻品〉之首，今八卷本文字「明因中第三廣說開三顯一中自有三段，即化三根人為三段。自此下竟學無學人記品有三品經，是第三明宿世因緣說開三顯一之理化下根人，但上根人中根人中各自有四段，今此化下根人。若准上例應有四段，以義相從只有三義[100]……。」而敦煌殘卷本作「上來明中上以悟。下根未解。為引往固因緣故。以化城為喻。名化城品。正欲道我在十六數。曾亦為汝說。不得直爾而道。要須次第。昔何由得說。明大通智勝。入於三昧[101]……。」又如〈五百弟子授記品〉，八卷本作「宿世因緣說開三顯一化下根人有三品經，即分為兩段，第一上段化城一品正明宿世因緣化下根人，自此下有兩品，是第二為下根人授記[102]……。」而敦煌殘卷本作「下根之人。聞上三說。受解在於化城。功行既就。是以列記方將。故名受記。乃與千二百受。但導五百者。此是師徒眷屬。其相屬者故但言五百也。從佛聞是智惠者。方便者。聞上方便品也[103]……。」皆可見八卷本較符合《續高僧傳》中所描述法雲講《法華》之況：「序正條源，群分名類。」

---

95 「此疏（P.3308）與《法華經義記卷第三》（S.2733）字體相近。」（季羨林主編，《敦煌學大辭典》，上海辭書出版社，1998，頁 692。此說明撰者為方廣錩先生。）

96 卷末題記曰：「利都法師釋之，比丘曇延許。丙辰歲，用紙三十八。大統二年（536）歲次丙辰六月庚午（午）朔三日酉，寫此法華儀（義）記一部。願令此福，逮及含生有識之類，齊悟一實無二之理。」（《法國國家圖書館藏敦煌西域文獻》編號 P.3308，上海古籍出版社，1996。）

97 利都法師何許人也，今不可考，只有比丘曇延之活動時間可大致推測。胡垚先生有如是判斷：「據《續高僧傳》卷 8 及《集神州三寶感通錄》卷下記載，在隋朝有僧人名『曇延』，生卒年為 516-588 年。「大統二年」即 536 年。曇延其時正 20 歲，也有參與抄經的可能。」（〈敦煌本《法華義記》考辨〉，頁 49。）

98 請參閱胡垚：〈敦煌本《法華義記》考辨〉。

99 關於法雲整體注經特色，將在下章詳探之。

100 《大正藏》，冊 33，頁 651。

101 《大正藏》，冊 85，頁 170。

102 《大正藏》，冊 33，頁 656。

103 《大正藏》，冊 85，頁 172。

再者是八卷本常用之概念詞彙，也未見於敦煌殘卷本中。如「開權顯實」、「開三顯一」、「權實二智」……等。就上段所舉文例來說，〈化城喻品〉法雲便直言有三段經文是廣說「開三顯一」，而敦煌殘卷本卻未能覓得開三顯一之類似概念的詞彙，可以排除敦煌殘卷本其實有這些概念詞彙，只是提出的品目闕漏的情況。敦煌殘卷本，本非抄自法雲之學說。

（四）〈提婆達多品〉與《法華經義記》

既然在內容及書寫結構上，〈提婆達多品〉之闕其實無礙於通篇文本，那麼，就義理結構上來說，是否確如李幸玲所言有使《法華經》之義理完滿，並且影響法雲判教以至於注經走向之重要性呢[104]？筆者認為，〈提婆達多品〉確實可能是可存於《法華經》中的，也確實有其一定的特出性和重要性，但並不至於缺少此品，《法華經》之義理便有自相矛盾或者殘缺之虞。

一者，〈提婆達多品〉中最重要的兩個人物：提婆達多以及龍女，在《法華經》內雖然是種特別的象徵，但這種象徵，並不算是《法華經》裡唯一而不可取代者。如提婆達多在此只是婆羅門、外道等意涵[105]，尚非李幸玲所言後世《大般涅槃經》之「一闡提」如此獨特的概念詞彙。《法華經》中所載本是外道後得授記之例所在多有，提婆達多在此或許僅能說惡質之意象特別強烈（即便是犯四禁五逆之人，也不等同《涅槃經》中之「一闡提」）。龍女雖身兼龍族、女性二種特別的身份，然則即便如此，〈提婆達多品〉亦無突破「女身不得成佛」的義理結構，見品末「當時眾會，皆見龍女忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華，成等正覺，三十二相、八十種好，普為十方一切眾生演說妙法

104 「然而，法雲《法華義記》的〈見寶塔品〉部份，並沒有竺法護《正法華經．七寶塔品》中的提婆達多授記、龍女成佛的注釋，可以知道其所據羅什原譯本並無此品內容。影響所及，即是法雲對《法華》核心思想解讀重心的偏移。法雲對《法華》詮釋的重點雖仍在「一乘」思想上，但對其所謂「一乘」的理解，卻轉移為「神通延壽」觀。法雲認為《法華經》強調佛之壽命因神通力而得以延長，卻也因此導出：即使《法華》講佛壽長遠，終不及《涅槃》佛身長住的判教結論。……亦即法雲所據以詮釋的《法華》譯本，決定法雲詮釋觀點偏重的所在。」詳見氏著：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉（今錄於氏著《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》，頁 100-139。本段引文則出自頁 110）。

105 可見《正法華經》：「時有梵志（brāhmana, 即婆羅門）而報之曰：『我有大典《正法華經》，若能為僕吾當慧報。』」（《大正藏》，冊 9，頁 105。）及《薩曇分陀利經》：「時，有一婆羅門語我言：『與我作奴來，我有《薩曇分陀利經》。』」（《大正藏》，冊 9，頁 197。）之異文。

[106]」龍女還是得先轉成男身，方得作佛。則女性可得授記，未來當作佛之例，後品〈勸持品〉中，亦有載佛姨母、佛妻接連受記之事，於此看來，龍女對於女人成佛實無決定性的改變。

二者，法雲正是認為每部經皆有其用時、用義，此經（《法華經》）著力於會通三教，而開常住一路，故後說《涅槃經》[107]。在《法華經》之前，尚須經過《大品》、《維摩》以及《無量義經》的鋪路，方有《法華經》之「會三歸一」。請見文例：

> 解釋者言：五時次第不無此義，但執義之家好序太過。今明為《法華》之序，正明一時一坐，一部經教各自有序，何異五時之教皆有序、正、流通？今明《無量義經》猶是堪聞《法華》徒眾聞此經，但未說《法華》之前仍說《無量義經》，《大品》、《維摩》雖明無相空義，猶言三家行因為量，三乘得果不同，然《無量義經》言：夫行善者皆得佛果，是故有異《大品》、《維摩》。又直言萬善成佛，不明會三歸一，是故復異《法華》。既居兩過之間，是故得為《法華》作序也[108]。

引文中，法雲所釋者為《法華經．序品》中所言「（世尊）為諸菩薩說大乘經，名無量義，教菩薩法，佛所護念。佛說此經已，結加趺坐，入於無量義處三昧，身心不動」[109]此段，此段佛為諸菩薩說《無量義經》後，便入坐於無量義處三昧，再次睜眼時，已是將演說《法華經》。故經家往往認為《法華》之後說，是在義理的高度上超過《無量義經》的，《無量義經》可說只是為《法華》作個序言。然而法雲卻認為佛經是「一時一坐」的，時機不同，當宣說不同的教法，可以說是循序漸進。先由《大品》、《維摩》，令眾生明無相空義，依據根器不同，為三

---

[106] 《大正藏》，冊 9，頁 35。

[107] 如法雲在回覆通序、別序難者之問時曾言：「何者？此經五別為因果作序，大經（《大般涅槃經》）五別為常住為序，意致不同義則顯然。」（《大正藏》，冊 33，頁 576。）又如在解釋《法華經》如何可稱第一時：「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。今不論此處，只言會前開後詔為第一，會前者談三乘無異路，語萬善明同歸，開後者明萬善皆成佛壽命長遠，此則開涅槃前路作常住之由漸。然則前後兩望二義雙明，下即出言已說今說當說，已說者昔來三乘等教，當說者即指涅槃為當說，今說者即是法華有如此義，故稱第一也。」（《大正藏》，冊 33，頁 660。）皆可見法雲各經皆有其用時、用義的觀念。

[108] 《大正藏》，冊 33，頁 582。

[109] 《大正藏》，冊 9，頁 2。

種人分別開示，而有所謂得果不同。《無量義經》則接著揭示：事實上萬善皆可成佛。開示了一條成佛路徑。但這條成佛路徑到底該是誰走的呢？《無量義經》仍未明說。故《法華經》直言：三乘最後都該會為一乘，因為佛果是唯一的。三種人最後都要走在同一條路上（即《無量義經》所揭示的成佛路徑）。這樣來看，當然可說《無量義經》可為《法華經》作一序言，但兩經實則皆有其用時、用義。另一值得注意的是，法雲在此已經明言他對《無量義經》要義的看法，即「萬善皆得佛果」。則「眾生皆可成佛」，看來並非法雲認為的《涅槃經》在義理上超越《法華經》的突出之處，因此《法華經》到底能不能言「眾生皆可成佛」，實非影響法雲判教之關鍵所在。

第三節 今行八卷本之撰作者與撰作年代

實則現行八卷本《法華經義記》之內文便有蛛絲馬跡可循，可證此書之成必晚於西元 508 之後。請見下列文例：

> 是故彌勒仍用第四偈復釋此伏難言，……，既非小緣仁者應答也。(夾註：然此伏難是光宅法師傳謝寺次法師，次法師又傳江北招法師。解既名匠所傳，後生學士實宜遵奉也[110])

> 今光宅法師解不作親疎之義，正言言因者對果為義，緣者只是由藉為義，若據萬行望果有對果之義，詔之為因。若據果望萬行，此果則由萬行而得於果，即是緣義[111]。

> 今光宅法師解言：知見只是一眾生當來佛果，眾生從本有此當果，但從昔日以來五濁既強障礙又重不堪聞大乘，不為其說有當果，此當果則有閉義[112]。

---

110 《大正藏》，冊 33，頁 586。
111 《大正藏》，冊 33，頁 597。
112 《大正藏》，冊 33，頁 603。

光宅法師又於善捨寺中解此四句，即會因果之義以明四句，然此四句有漸漸除義[113]。

此四條文例，除是現行八卷本《法華經義記》非由法雲親撰之證外，亦可證此書成書，必晚於天監七年（508）。因經上節之梳理，法雲成光宅寺主，為天監七年之事，在此之前，當非以此寺號代稱法雲。又由「今光宅法師解」云云，可知這些見解當為法雲在世，並為光宅寺主期間所著錄，如此，「此書早已抄錄完成，關於『光宅法師』之條例，乃後人所加」的疑慮亦可排除。

另外，即便今八卷本《法華經義記》之成書必晚於西元 508 年，亦應是未受世親《法華論》影響的中國法華注疏：《法華論》是西元 508 年在北魏洛陽被譯出，與梁氏政權未有相通，詳見僧傳及史書上，也未見《法華論》在梁氏政權時南傳熱議的記載。就《法華經義記》之內容來看，更是從未援引《法華論》之文句，解經體系也與《法華論》大異。

國立政治大學 National Chengchi University

113 《大正藏》，冊 33，頁 603。

第三章 《法華經義記》注經形式探討

研究注本與其他個人著作不同之處在於：注本是構築在注經者對經本理解下的產物。因此其中注經者所呈現出來的「個人」的部份有多少、在哪裡？都是需要細心挖掘的。而分析研究注經者注經的形式，正能將某一部份的注經者的個人成份顯露出來：注經者解經的習慣、注經者解經解了哪一部份又忽略了哪一部分、注經者解經時常用的用語、注經者解經時有哪些慣例外的「例外」等[114]。都別具意義，這些形式歸納分析起來，正是代表著注經者的個人風格以及想法。

本章即是站在這樣的角度，致力於探討《法華經義記》的注經形式，以期能將《法華經義記》的注經特色以及風格勾勒出來。

第一節《法華經義記》的科分

《法華經義記》在形式方面最突出的部份，即為縝密詳盡的科分。法雲對於科分很有自己的想法，他在《法華經義記》開宗不久，將要作科判前的一段話，正是說明為什麼要作科分：

> 尋諸經品目，皆非佛語。何以故？然但佛說法時直爾散明因辨果，正是八音妙響說法度人，乃至無有文字紙墨，況復諸品，但隨根性有五時差別，于時時眾如說修行，但阿難比丘曩劫懷願親承金口，佛滅度後仍採拾三藏具述五時，致有書寫紙墨卷盈世界，欲令後代時人雖復不覩真容、親聽金口，覽卷尋文，徹見始終說法大意，故作諸經品目。故知皆是出經者制，亦可密承聖旨述而不作。照然品義，只以類例不同所明各異之義也[115]。

他認為每部經的品目，都不是佛陀本身製訂的，佛陀的應機立教，是隨眾生根性的差別而說，當時根本沒有任何記載，經的成立是在佛滅度之後才開始的，阿難

---

[114] 舉例來說，若是注經者習慣順經注經，通篇皆照如此慣例，卻在某處跳躍經文而解，這就需要好好觀察研究，是什麼因素造成了這個「例外」。

[115] 《大正藏》，冊 33，頁 574。

背誦出絕大多數的經文，為了讓後世讀者能「雖復不覩真容、親聽金口，覽卷尋文，徹見始終說法大意，故作諸經品目」，這個看法說明了品目的區分均是出經者所為，並非佛陀所製，因此後世之人講經之餘「亦可密承聖旨述而不作」，將經中的大義區分標明出來。可以說法雲認為講經者理解通篇經文，直承佛陀說法大義，判析各段說法敘事起落，是必要的功課。

法雲之科分，可分成三類，由廣至細來探討：

（一）三分科經

法雲承襲道安（314-385）三分科經之法作大科判，雖然此法始自道安，然而這三分科經，分在哪裡，正是代表個別注經者對經文內容的看法以及詮解。

> 今一家所習，言經無大小例為三段，三段者：第一詔為序也，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[116]。

法雲認為佛經無論大經、小經，皆可分成三段通例。三段之中，第一段就是「序說分」，此序說分，主要目在在於釋名義、釋說法緣由，為正說作序。第二段稱為「正說分」，是該經之精要，正說法的部份；《法華經》此段即是顯同歸之因，明長壽果報。第三段「流通分」，前已述及，流是流布之意，通則是通廣無塞之意，即流通廣佈。

（二）三分之進一步剖析：三重三分

上段引文中，法雲述及他的科段方法有「三重」，而這三重開科段，其實正是在三分科經的基礎之下，法雲認為還可以再從兩個層次來深入理解其中的意涵，再開科段，此則法雲獨特之說。

116 《大正藏》，冊 33，頁 574。

1. 第一重：即三分科經

第一重正是三分科經。特別的是，法雲在三分科經之後，對於《法華經》在三分科經的架構之下是怎麼展開敘事，三分之間彼此有何關聯，有作解釋：

> 夫聖人施教度人、明理化物，有此三種說者：第一，凡夫昏迷情重染著意深，三毒自纏五塵為累，是故將明妙理之前，先現殊常之相。時眾既眼見異相、耳聞異聲，開動物情生未曾有意，是故文殊言：諸人今當知，合掌一心待，佛當雨法雨，充足求道者。乃至諸求三乘人，若有疑悔者，佛當為除斷，令盡無有餘。緣是義故，時眾相與，欣心澍仰，冀聞妙說。
> 是故第二，如來從三昧中起，仍告八部大眾，明同歸妙因、辨長壽極果，說法度人隨根授道，會前三乘歸同一路，隨器大小皆得利益。
> 第三，流通說者，于時乃應息八音之教、罷化人之方，但自如來大悲之意不限、度人心無窮，欲使此一乘因果妙法遠播未聞，千載不絕，且又欲示聖人善始全終，是故有此第三流通說也[117]。

從敘事之關聯上來看，法雲說大凡佛陀要施教眾生、化度眾生，通常依序都有三種說法：第一序說分從〈序品〉第一開始，至品末，共一品。此為說經前的開場方式，或佛說此經的原因。在《法華經》是因凡夫迷情染著深重，又有三毒五塵為累，所以在將要明說法理之前，必須先現異相，其時眾生眼見異相、耳聞異聲，自然會開前所未有之思。所以文殊菩薩才會接著說：眾人，無論是求聲聞、緣覺或者菩薩乘之人，現今都應齊手合掌，一心相待佛陀說法，佛陀會為一心求道者，雨大法雨。若還有疑惑想求三乘之道的人，佛陀當會令之除斷悔疑之心。以此因緣故，眾生皆心生歡喜，冀望佛陀開口妙說。

第二正說分從〈方便品〉第二開始，至〈分別功德品〉第十六中彌勒說偈，共十四品半。佛陀便順眾意從三昧中安祥而起，為眾生說明同歸的妙因、長壽的極果，依眾生根器，行不同講授，會三乘人為一路。眾生隨根器不同，皆得利益。

第三流通分從彌勒說偈後，以至迄經，共十一品半。在說法教化之後，當應息教罷化之時，佛陀卻有著無限的大悲之意和度人之心，欲使妙法遠播，千載不

[117] 《大正藏》，冊 33，頁 574-575。

絕，並且意欲宣示流經之人能得善始全終，因而會有流通說法的部份。

重點放在〈序品〉至〈分別功德品〉彌勒說偈前的序說和正說分，此為法雲認為《法華經》真正要闡明的、與他經不同的經義所在，故而法雲《法華經義記》之解經篇幅，也將重心全置於此，至第八卷中才解至〈分別功德品〉之後（全八卷）[118]。

2. 第二重：三分科經再開為二

由於法雲認為科判的目的在於令後世學者「覽卷尋文，徹見始終說法大意」，所以又將三分科經各再細分為兩大部份，以令後世容易明白此經內容：

> 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。故如欲說涅槃，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。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。
>
> 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，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。
>
> 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

[118] 法雲科判原文如下：「三段名義如此。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。」（《大正藏》，冊 33，頁 574。）

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[119]。

首先是序說的部份，法雲認為可再分為「通序」和「別序」兩部份，通序是眾經皆有的序說，指「如是我聞」到「退坐一面」這種所有的經典都會有的開場白，亦名「證信序」，目的是為了證說諸經皆佛口所說；別序則為眾經各異的序說部份，指本經特有的開場部份，又名「開發序」，例如要說《大般涅槃經》便有「大音宣告、放光動地」的別序；說《勝鬘經》，則是「父母送書」；說《維摩詰經》，以「長者獻蓋」為別序。因此《法華經》以「天雨四華、地六種動」為別序，以不同異相，暗示不同說法。

其次是正說的部份，此為法雲科判《法華經》中最主要的部份，他認為《法華經》全經旨在說明「因果」，故〈方便品〉至〈安樂行品〉，有十二品經，是言「開三顯一」，以明因，即是「蓮花」比喻中「花」的部份。從〈踴出品〉至〈分別功德品〉彌勒說偈，有兩品半經，是「開近顯遠」，以明果，是「蓮花」比喻中「蓮子」的部份[120]。此「因果兼說」，即為《法華經》經義之正體。

最後，流通分也可分為兩段，一段名為「化他流通」，從〈分別功德品〉彌勒說偈以下，至〈妙莊嚴王品〉竟品，有十二品半經。這一段之所以名為「化他流通」，是說言修行高深的菩薩，非但能自行受持讀誦《法華經》，還能廣傳流通給未聞之眾生，在佛入滅之後，繼續化度眾生。法雲此舉《維摩詰經》的文例佐證，在《維摩詰經》中，就說言菩薩不只勇能克服苦怨，還能兼除眾生之老病死，

---

119 《大正藏》，冊 33，頁 575。

120 所謂「蓮花」之譬，乃法雲在解釋經名時所說：「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。」（《大正藏》，冊 33，頁 573。）說言此經之所以以「蓮花」（蓮華）為名，是將此經所要闡明之法譬作蓮花之意。說蓮花「花」的部份，就像是因果之「因」，而說花中之「蓮」（蓮實、蓮子）的部份，則像是因果之果，無論單說任何一邊，都不是「蓮花」。一乘因果就像蓮花，必須因果兼說、兼明，故此經以「蓮花」為名。法雲又言：「然法語通漫無的因果，表明因亦是法、果亦是法，故知此法妙因妙果法也。此位既以因果為體，故借蓮花為喻。」（《大正藏》，冊 33，頁 574。）因果皆是法，此即《法華經》所言妙因妙果之法，故符合蓮花之喻。此說有一部份是承繼道生所言，本文下章第四節將有分析詳論。

與《法華經》化他流通部份的菩薩形象相符。另一段名為「自行流通」，之所以名為「自行」，是因為與前面化他流通所列舉的藥王、妙音等大菩薩皆苦行流通《法華經》，甚至會犧牲自己以濟物度人等高行相比，初修之菩薩，惶恐自己未能做到，便於通經之大事生起退卻之心。所以佛陀勸言，如果是做不到獻身以護法弘經、濟物化他的人，可以自行受持誦讀。自行受持誦讀，也是流通此經，因為少一個自行受持誦讀的人，就是多一個此經於之不能流通的人。以此獎勸眾生皆能自行受持誦讀《法華經》。

如此看來，上述法雲認為獨屬《法華經》，與他經不同之經義所在，可以再細分為從〈序品〉「爾時世尊，四眾圍遶」開始，以至〈分別功德品〉彌勒說偈的別序以及因果正說。

3. 第三重：二分部份，再各開科段

法雲在解經的部份，不只繼承前人分為序說、正說與流通三科，又將三科略細分為兩部份，但他並不認為這樣的分法就能完全明白經中奧旨，所以又將兩部份再分別幾個小部份，以下分別說明之。

(1)通、別各五→

在序言的部份，法雲仔細地將通序與別序各分為幾個部份，讓讀者可以深入地瞭解經文的幽微之處，並挖掘出經文中深藏難解的部份：

> 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[121]。

這是將通序和別序再個別分段，把每段之間的敘事關係說得非常清楚。通序部份，便點出了每部經的通序都應具備哪些要件，像是「出經處」、「同聞眾」等等。別序則分列了別序的敘事順序，要先「眾集」，接著現「瑞相」，致眾人生起「疑念」，

[121] 《大正藏》，冊 33，頁 575。

進而「發問」，最後「答問」。

(2)正說明因、辨果各四→

在正說的部份，法雲不但將它們分析成因、果兩部份，又深入地將因果分為四個部份：

> 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[122]。
>
> 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[123]。

在因的部份，法雲科分有四個段落，這四個段落，彼此之間也有著敘事關聯。第一是佛陀略說開三顯一，使四眾動執生疑，第二生疑之後便向佛陀請問，第三佛陀廣說開三顯一之教，以斷四眾之疑念，使之生信，第四在信受之後，流通囑咐開三顯一之義理。果的部份，同樣是四段，主軸換作「開近顯遠」，是廣說佛壽長遠，果報深厚的部份，四段也都必須歷經從佛說法致「眾疑」，四眾生起疑念於是「請問」，佛陀便廣說法以「斷眾人疑，使之生信」的過程。與因之別，只在果有先直接顯現「開近顯遠」之相，爾後方才略說「開近顯遠」，最後沒有別流通的部份。

(3)化他、自行流通各三→

至於流通部份，法雲除了分為化他與自行流通之外，又再將此二部份細分為三小部份，其言：

> 化他第一「先明弘經益物者勳重報深，命覓弘經之人」，第二「堪弘經者，受命流通也」，第三「正明如來以經付囑也」。

---

122 《大正藏》，冊 33，頁 575。
123 《大正藏》，冊 33，頁 576。

自行第一「勸發」，第二「緣時受持」，第三「自行流通」[124]。

流通的部份，則可見化他流通需歷經獎勸尋覓弘經之人，此弘法之人，本身還得有大能，方可堪受弘揚此經之重任。能受重任之人畢竟少數，多數是能力不夠的人，為使此類人亦能弘經，故佛陀一樣勸勵難以為他人宣經之人自行受持，使之願意受持，此亦為一種流通。從法雲的分段看來，再再可見流通之不易。

法雲的分判整理起來，可以看出《法華經》的敘事有兩種固定的模式。別序和正說，這類正說法的部份皆依循著：「新的說法（或難得的瑞相）」→「致疑發問」→「得說生信」的模式。正符合法雲所言《法華經》之經旨便是佛陀要會昔日三乘之教，闡述一乘實理（新的說法），三乘人生疑致問，佛陀譬說，眾生皆得說生信[125]。在這其間，自然最重要的便是佛陀如何「妙說」，以致令眾生都能不礙舊說，而信新說。因此法雲在解經之時，將泰半的篇幅都放在此處，相當合理。另一種模式，則是在流通分使用。獎勸弘經益物者，和「勸發」相近；受命流通和緣時「受持」，也都是受持；以經囑咐也就是「流通」。因此，可以說流通分的基本敘事模式即為：「勸發」→「受持」→「流通」。

在這裡所見的是，法雲之科經相當合理，詮解經義，也是與其科分環環相扣，足見法雲講經獨到之處。另外關於透過法雲的分析可見的序、正說分與流通分敘事模式不同，似乎也能為《法華經》後段一些品目被現今學者認為不是與前段同一個時期的作品，乃不同時期集入的說法，另添一有力的佐證。

---

[124] 此為整理過的文段。詳細全文為：「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。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。」（《大正藏》，冊 33，頁 576。）

[125] 法雲在《法華經義記》卷初曾釋經旨：「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。于時且廢權於往日，談實於當今，明因則收羅萬善以為一因，語果則復倍上數以為極果。」（《大正藏》，冊 33，頁 572。）

（三）個別品目之細分

法雲的科判，除了針對全經的部份作了上述第三重區分外，對個別品目也同樣地細加區別：

1. 詳解內容

法雲除了上述兩大廣類的科分外，每品亦必先釋品名，再順經逐段作科分。在講經時，具有提綱挈領的作用，讓聽眾先明白全文的架構，而後再分別解說。例如注〈藥草喻品〉品首是這麼說的：

> 〈藥草喻品〉之初：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。但四段之中例開為二，正譬說中有二者，第一是舍利弗請，第二如來答。……今此品述成中根人得領解之義中有二者，第一是長行，第二是偈頌也[126]。

法雲先點出了此品概要就是借三草兩木說譬，故取多數為名，故名為「藥草喻品」，使聽眾一聽就能明白此品之大意，也能知悉品名與經文內容之關聯，此即是藥草喻，相當於〈藥草喻品〉的序說部份。但正如前述，法雲看《法華經》並不是各品獨立無關，而是一個各品連續的完整的敘事，故其再次提醒聽眾，此品在全經的大架構之下，是開三顯一化「中根人」中的一環，前面〈譬喻品〉正是以譬喻正說法化中根人之段落，〈信解品〉則是中根人得佛陀之教，領解教法的第二階段，此品是第三階段「得解」，後開中根人將「受記」成佛之段（〈五百弟子受記品〉）。又此四段敘事中，皆可再判分為兩段。此品之兩段，第一段是長行以至偈頌，第二段即是偈頌。在這樣細緻的分段之後，才開始順經文詳解。

以講經效果來說，這樣的說法能使各種程度的聽眾都能很快地進入經文，以利理解和探討──初入門或者對經文理解尚淺的，可以明悉每一段經文之大義，

[126] 《大正藏》，冊 33，頁 645。

理解其中的敘事關係，不致搞混。熟悉經文，甚至是積學已深的聽眾，則能進一步思考法雲這樣判分、理解經文是否得宜，並提出討論，使講經不僅是解釋經文而已，可以更深入挖掘，並碰撞出更深、更多的知識。

2. 還原結構應有原貌

還有較特別的是，如同前述法雲認為品目是後世出經者所製，而修行者可依個人的體會，所謂「亦可密承聖旨，述而不作」，故法雲會依據經義以及經文敘事，判定一些地方的品目設立是有問題的，例如〈譬喻品〉以及〈從地踴出品〉的段落起訖設置，在法雲看來，就有重新調整的空間：

> 〈譬喻品〉之初：此品名目未應在此，何以知之？譬喻之意本為中根人譬說開三顯一，但法說開三顯一化上根人猶自未竟，云何已是譬喻說耶？所以題品在中者，蓋是出經者分卷令調故，割法說之餘安置此中，不欲令卷有大小，是故移譬喻品名置第二卷初。若實論品處正從舍利弗白佛言世尊我今無復疑悔以下，此處方是譬喻品也[127]。
>
> 〈從地踴出品〉之初：此品名未應在此，只應在一問答後，文句少，故寄在品初。從後得名，故言涌出品也。凡有十四品半經是第二正說，自分為兩段，前有十二品經開三顯一以明因義，自此下入分別功德品中半品以來有兩品半經，是正說中第二段開近顯遠以辨果義[128]。

像是法雲便認為〈譬喻品〉的品目設置之處有問題。他說譬喻之意，是對中根人譬說開三顯一，但前〈方便品〉以法說對上根人說法未迄，〈譬喻品〉便已開始了，這是說不通的。查照《法華經．方便品》之末：「舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」[129]後接佛說長偈，至《法華經．譬喻品》之初：「爾時舍利弗踊躍歡喜，即起合掌，瞻仰尊顏而白佛言：

---

127 《大正藏》，冊 33，頁 611。
128 《大正藏》，冊 33，頁 666。
129 《大正藏》，冊 9，頁 7。

今從世尊聞此法音。」[130]確實都還是同一段落的說法，要直到〈譬喻品〉中「爾時舍利弗白佛言：世尊！我今無復疑悔，親於佛前得受阿耨多羅三藐三菩提記」[131]才是上根人真正信受，而開後續譬喻之說。法雲並嘗試解釋此一問題，他說可能是出經者希望每卷卷首都是一品之初，而又不希望每卷之篇幅不同，故割裂〈方便品〉法說的部份，硬塞在〈譬喻品〉中。

另外法雲也認為依經文之形式，實則為上根人法說部份也應該為中根人譬說（〈譬喻品〉、〈信解品〉、〈藥草喻品〉、〈授記品〉）一樣有四種階段，該分立四品：「聞說」、「領解」、「誠心」、「受記」，也就是法說和譬說都應歷經的過程（下根人只為說宿世因緣，並不像中上根之人讓其領解）。法雲並依此分判，進而提出他方異土《法華經》可能根本不只二十七品的看法[132]。這些都可以看出法雲為了深入理解《法華經》，所以費盡心思地將經文作出了細緻的科判，期望經由這些細膩的科判當中浮現經文的微言大義。這些解經的努力，今天依然感動著後世的學子，並不僅限於義理的闡發。而這些意見，對於今日《法華經》的研究，仍具有極佳的參考價值。

總而言之，科判的部份，一定程度地表達了法雲的看法、思想重心。細緻的每品詮說，則顯示了法雲解經之系統性，以及詮解的細膩程度。今將法雲之總體科分列表於下：

表二：法雲之《法華經》三重三分

序分	通序	〈序品〉頁 1c「如是我聞」至頁 2b「爾時世尊，四眾圍遶」	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	頁 2b「爾時世尊，四眾圍遶」至〈序品〉盡	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

130 《大正藏》，冊 9，頁 10。

131 《大正藏》，冊 9，頁 12。

132 「若用此法說四段准下譬說化中根人四段者，亦應具四品，第一正法說之處即應言法說品，無異下化中根人中譬喻品也。若是領解段即應言領解品，無異下化中根人信解品也。若是述誠段即應言述誠品，無異下化中根人有藥草品也。若是受記段即應言受記品，無異下化中根人有四大弟子受記品也。今法說四段所以無有如此品者有三義因緣，其第一意正以下類上，下譬說中既有四品，今以下類上其義可求，若以上類下下亦應無四品，是故互相映發有無意趣自顯。第二義言但法說文句少故不復立四品，第三義亦可是出經者深取佛意止作二十七品。于時時眾感悟所宜如脫更立於時眾無益，然他方異土亦何啻二十七品也。」(《大正藏》，冊 33，頁 611。)

正說分	明因	〈方便品〉至〈安樂行品〉（無〈提婆達多品〉）	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**
	辨果	〈從地踴出品〉至〈分別功德品〉頁 44c「以助無上心」	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**
流通分	化他	〈分別功德品〉頁 44c「爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩：『阿逸多！』」至〈妙莊嚴王品〉	第一**先明弘經益物者勳重報深，命覓弘經之人**（〈分別功德品〉中至迄品、〈隨喜功德品〉、〈法師功德品〉、〈常不輕品〉），第二**堪弘經者，受命流通也**（〈神力品〉初至「爾時世尊於文殊師利等大眾前現大神力」前），第三**正明如來以經付囑也**（「爾時世尊於文殊師利」至〈妙莊嚴王品〉）
	自行	〈普賢勸發品〉	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

第二節 清談形式的保留

《法華經義記》在形式上，除了特別突出的詳細縝密的科分外，另一特色便是保留了許多「問答」以及「解言」（解他說）的紀錄。雖然這些紀錄大抵上呈現了傳統兩漢以來，一人主講，席間可以問難的講經形式，但在其中，還是有些不同之處。這些不同之處，似乎可以見到魏晉清談發展以來影響講經的一些痕跡[133]。

[133] 關於魏晉清談，唐翼明先生在《魏晉清談》（台北：東大圖書，1992 年）一書中做過詳實的研究，尤其第二章「清談形式考索」以及第三章「清談內容考察」，於本節所歸納分析《法華經義記》解經特出的一些形式，多有可以相參之處。詳請見氏著頁 51-165。

（一）「何以故」或「何者」之自問自答

正如前述，《法華經義記》解經的一大特點，便是許多的「問句」，而這些問句，可分為兩類不同的用法。此處先明一類，請見文例：

例一：今明因中無別序、果中無別流通者，此同是近故。何以故然？今明因中無別序者，此去通序近，不假立別序也[134]。

例二：若汎論眾經標題差別不同，略述所見可有五種。何者？一者單法標經、二者單人標經、三者人法兩標、四者但譬標經、五者法譬雙舉[135]。

例三：又此六段中無有六道。何以故？地獄眾生罪障報深重不能得來，唯有五道也[136]。

例四：第二念何事下明如來知應根性所須之法，即是識藥。何者？故如四諦十二因緣等，乃至待處待伴種種入道不同也[137]。

上舉引文，皆為一段說法之後，拋出「何者」，或「何以故」這兩種問言，緊接著後面就在解釋那段說法。這類是法雲在講經時，相當常用的問句形式，沒有第二人的自問自答，類似今日修辭法「設問」中的「提問」。使用這樣的方法講經，能夠提起聽眾的注意、引導聽眾思考，同時也是講經者認為經文重要、必須明確理解的部份。如例一是為了說明為何正說分明因辨果兩段，「因中無別序、果中無別流通」這件事；例三則說明此處為何只說五道，不說六道；例二則為了詳細解釋眾經標題不同的原因；例四是在科判〈藥草喻品〉中「念何事」一段即為「識藥譬」之段，以「何者」，帶起後續說明科判緣由。

134 《大正藏》，冊 33，頁 576。
135 《大正藏》，冊 33，頁 574。
136 《大正藏》，冊 33，頁 581。
137 《大正藏》，冊 33，頁 649。

（二）「問者言」（或「難者」）、「解釋者言」（或「解者」）的問答

前面分析的那類問句，並無另一人發問，或者另一人作答，純粹是法雲個人的講經習慣，但另有一類與此大不相同的問句，請見文例：

> 問者言：第一通序亦是別序，何以知然？故如王城之處得說此經、不得說《涅槃經》，拘尸城處得說《涅槃》、不聞說《法華》，如此流例，處所各別事義不同，豈非別序？解釋者言：不無此義。今所論者，諸經明住處，相與為證我聞不謬，故成通敘。言不無此義者，故如諸經同聞人，使有兩義，有通序義，是故通序中有。又有別序義，下別序中言爾時世尊四眾圍繞，四眾即是前同聞人，又如《涅槃經》中通序中與八十億比丘俱，下別序又言時八十億比丘俱，彼此兩經前出為證一時，後出為正說作序也。難者言：通中有五序，證信義同，故稱通序。別中有五序，望正說義等，亦是通序。二義既齊，亦可前稱別序，後稱通序。解者言：前證五義同更無別，後望正說更有別意。何者？此經五別為因果作序，大經（筆者案：《大般涅槃經》）五別為常住為序，意致不同義則顯然[138]。

此條引文，是法雲在科判通序與別序時，問者的詰問紀錄。可以看到問者先詰問法雲說的通序「出經處」分段的部份（法雲判分通序、別序各有五段。請參上節），其實也是別序。怎麼說呢？就像在王城處是說本經（《法華經》），而不說《涅槃經》；在拘尸城處則是說《涅槃經》，而不說本經。標明眾人聚集所在，同時也是暗示說經不同，故是別序。此則針對法雲的科分說法發難，很是犀利。法雲之對答，也相當精彩，他說：也是有這樣的意義。但我現在通序說的重點，放在每一部經都會有言明眾會之處，相與為證眾人聽法不謬，故為通序。也是有這樣的意義的部份，則是諸經同聞之人，本身即兼有通、別兩義。別序的部份所言「爾時世尊四眾圍繞」，這個「四眾」，即為前通序之齊聚同聞之人。《涅槃經》也有同樣之例，通序中有言「與八十億比丘俱」，別序又言「時八十億比丘俱」。因此這樣兩經之關係也同時兼具通序與別序的意義，前出之《法華經》，正可證「一時俱聞」，此為通序之義，而《法華經》為後出的《涅槃經》的「常住說」作序說，

138 《大正藏》，冊 33，頁 576。

此為別序之義。後續問者繼續追打，認為既然通、別二序都各有五段，只差在一個是眾經皆明的「證眾聞不謬」，一個是「為正說作序」。現在你說通、別都各有兼義，那也可以說前序是別序，後序是通序。法雲則答：前證五義都是同樣無分別的，可是後望正說，就有分別。本經五段別序是為了因果作序，《涅槃經》的五段別序，則是為常住作序。如此來看，則通、別二義即顯分別。

在這條引文中，「問者」顯然不是一般有疑惑發問之人，他都是針對法雲的說法，試圖找出矛盾點辯駁，並且法雲答了之後，又依法雲答的內容，追著提出下一個辯駁。因此，這個問者在此看來，似乎更接近一個「問難者」的身份。又，在這條引文中，在末段「解釋者」所言的部份，也用了「何者」這樣的慣用詞，故可證這類問者言、解釋者言的問句，是問答紀錄，而「何者」是法雲慣用之自問自答。

關於「問者」的身份，可見下列條例會更清楚：

> 難者言：何故不證成如是耶？解言：如是兩字止為總舉一部經，更無餘意，不假證也[139]。

> 問者言：何故不得羅漢是類、比丘是位耶？解釋者言：所言位者，本據得果報處，今云羅漢，此則位居極果，何異初地二地之位？但菩薩心行長廣唯製因位，聲聞情意狹劣唯製果位，此處為異也。難者又云：今言比丘即是出家之位，非在家之位。解云：不無此義，但此處義隱。今就出家眾中明其有類有位，何異俗間仕官之人亦有類有位耶？比丘是天竺語，此間無的名翻譯，古舊相傳，皆以三德釋之。若使備此三德乃稱比丘，何者？一曰怖魔、二言破惡、三者乞士也[140]。

> 問者言：若果正在定，云何問佛？且取自待佛出定然後問佛，佛使即說此經即是正說，云何稱序？（筆者案：此處應補「解釋者言」）祇應問文殊引古證今，知出定必說《法華》，是故敘秖為序。難者又言：只問彌勒為自有三念為物者耶？解釋者言：居本為物，何容自為問答？（筆者案：此

139 《大正藏》，冊 33，頁 577。
140 《大正藏》，冊 33，頁 576。

處應補「難者又言」）為物者，何為許人耶？解釋人言：定只為始行菩薩及凡夫也。問者又言：即此時眾有得他心智者，即見彌勒有如此疑，如此為義，豈成為物耶？解釋者又言：只如此智即成為物，今得他心智人，于時只宜知彌勒心中實自為物有此疑念，應問文殊；文殊名答非他心智，人既有此智密資進行，類知如來應說《法華》，如此為義於物有益，是故諸有所作亦不唐捐，此之謂也[141]。

第一條引文，是《法華經義記》裡有時不作「問者言」而作「難者言」的例子，而這個「難者」，究竟跟「問者」是不是同樣的用意，看後兩條引文就很明白。後兩條引文中可見「問者」和「難者」其實是通用的，也就是說，所謂的「問者言」，其實就是「問難之人」，相當於上章提及「賓」的角色，「解釋者」則是「主講」，而主講即為法雲。

這個問難之人，是不是講經時常設之「都講」、是否都是同一個人，從《法華經義記》裡難以看出，但自這幾段問答紀錄看來，這發難之人，提出的問題都是具有針對性的，並且會連續詰難，第三條引文中，便可看到來往三次的接連問答，問題也並不僅限於所講之經的問題。實則《法華經義記》中反覆辯難的紀錄，往往超過經文的表面意義，這表示梁代的講經形式，更像是以經文為主題，席間可延伸出各類往返攻防的激辯探討。可證梁代之講經，相當注重義理、名詞概念之辯析，以及對佛理廣博的認識，主講之人若非有真材實料，兼以講辯犀利，難以立足而為當世名僧。

（三）「有人解言」或「舊解言」、「今一家所習」之辯駁

《法華經義記》中，又有一類辯駁紀錄，與上述二類都不同，是用「有人解言」、「舊解言」等形式表達，請見文例：

有人解言：文則稱如，理則稱是。又有人言：如明無異，是辨無非也。今一家所習，言如是兩字更無別意，正為總舉一部經為我聞作詮敘，言如是

[141] 《大正藏》，冊 33，頁 580。

一部經我佛邊聞也[142]。

樂說辯才者，有人解言：是外化德，正言樂為人說也。今一家所習猶是內德。何以知然？有二義故，一理二教，理者本言四辯是智門非是功德，智慧門中本無外化，今言樂說辯才，即是四辯中之一，云何是化耶[143]？

有人解言：下諸天龍鬼神猶屬雨華。今一家所習不爾，此花本非諸天所雨，直是如來神力雨花，亦是如來神力動地，然地動既非地神所作，所雨之花寧關諸天所降耶[144]？

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？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[145]。

上述引文中的「有人解言」，看來應該與前舉「問者言」的用例不同：「有人解言」與「今一家所習」的組合，並不是即席的紀錄，不然也不會用「有人」以及「今一家所習」這樣的說法，而「問者言」與「解釋者言」那種來往激辯的風格，正像是即席辯答的過程。從上引幾段文例來看，「有人解言」之用例都是一段經文，有一種詮釋，但那個詮釋，跟「今一家所習」不同，「今一家所習」之後便是自行重詮經文；「舊解言」之用例一樣，第四條引文還是緊接著「何以故」說的──順經文拋出了一個問題，此問題有個舊解，但今天我們這家派不用此解。既然並非即席之問答，又是將要被否定或不用的詮釋，則「有人解言」，應為同近時期，他家經師之解（或其時流行之一說），「今一家所習」，則是法雲之見解；可能是

142 《大正藏》，冊 33，頁 576。
143 《大正藏》，冊 33，頁 580。
144 《大正藏》，冊 33，頁 590。
145 《大正藏》，冊 33，頁 625。

由門人或聽講者所著錄，故稱「今一家所習」[146]；「舊解言」則應為古注或古說。

這裡可以見到的是，法雲不認同舊說、辯駁他說，常有新說，足見他「成一家之言」的宏大理想，令後世智顗、吉藏等人，莫不要對他的經注有所回應。

（四）「唱」、「番」、「覆」的使用

在檢視《法華經義記》時，除了上述那些問答辯駁的紀錄外，還可發現有些清談常用用詞[147]，出現在《法華經義記》中，並且是慣常用例：

1. 「唱」

即是「敘理」。法雲在說解經文時，常用此詞。如：

例一：眾生昔日小心狹劣不堪聞實相之唱[148]。

例二：即自宣言此下是第三敘父子天性，內合會通今昔之意，即是今於法華座席唱言，昔日已佛用大乘化汝，今復大乘化也[149]。

例一言「眾生昔日還執著於狹小分別之心，不堪聞受佛陀敘說實相之理」；例二言「『敘父子天性』一段，內合會通今日與昔日之意，正是今天佛陀在法華坐席敘理道：昔日佛已用大乘教法教化你們，今日依然用大乘教化」，此「唱」皆為佛陀敘理說法之義。

2. 「番」

一問一答，稱作「一番」。法雲在科判時，常用此詞。如：

例一：爾時華德菩薩白佛此下是品中第三段，正明妙音普現色身弘經，此

146 亦可參上章第二節所引「今光宅法師……」之例。
147 關於魏晉清談常用用詞，可參考《魏晉清談》，頁 63-66。
148 《大正藏》，冊 33，頁 593。
149 《大正藏》，冊 33，頁 640。

中自有兩番問答為二段也。今明初番問答中問唯一也[150]。

例二：今就此品中大判為三段，第一有一番問答先格量通經人功德，第二爾時藥王下又有一番問答，正明五人說神呪擁護弘經人也[151]。

例一、例二都是法雲在科判歸納經文問答段落，使用「番」以表示一問一答的來往。

3. 「覆」

特別用作「答覆」之義。常見的是「覆講」之例。如：

例一：我昔日已曾於大通智勝佛所于時在十六王子數已為汝覆講說法華，今者復為汝說，云何三聞不解[152]？

例二：第四明大通智勝佛說法華之後，仍入禪定避坐作覆講之由，若不入禪定那得覆講[153]。

例一是法雲解《法華經．化城喻品》中佛說偈言「我在十六數，曾亦為汝說，是故以方便，引汝趣佛慧」[154]一段，例二跟例一一樣是同近之段落，可以看到兩例「覆講」之「覆」皆無法作「再次」、「反覆」解釋──今日才是再次講《法華經》之時──而都是由於眾生「請問」，故佛「答覆」之，為之說《法華經》。

如此的慣常用例，當非法雲之個人慣用而已，而是當時講經定然慣常用使用這些詞彙：聽眾得知道這些詞彙之用義，方能理解法雲之說法，表示聽眾也很熟悉這些用詞。這些特定的慣常用詞，即透顯了魏晉清談影響的一些遺風。

（五）主題式問答之紀錄

150 《大正藏》，冊 33，頁 677。
151 《大正藏》，冊 33，頁 678。
152 《大正藏》，冊 33，頁 651。
153 《大正藏》，冊 33，頁 652。
154 《大正藏》，冊 9，頁 26。

關於前述問答辯駁之紀錄，在《法華經義記》中有一處相當特別，其中有幾個很有意思的部份，在此將其提出討論：

> 今略述索車義凡有四重，述人解不同，第一明三車體相，第二覆明索車義，第三明有索無索，第四述人解。第一（兩問答）夫師習不同，意致各異，古來舊義體用通漫。有人解言：索珍寶大車經文自言是時長者各賜諸子等一大車，若不索大，云何與大？即時所習意謂不爾，前文自言時諸子等各白父言：父先所許三種寶車願將賜與，若言索大，何故求三？……問者言：既不索大，何故與大？解釋者言：以大化小，是故與大。問者言：若使索小與大，亦可索大與小。解釋者言：法相不然，云何苟在無別？三小唯是一大，今者與大，由大乘機發，是故會昔三小成今一大，是故今日與大道理可然。又有人解，是言教中索。又有人解，是機中有索。即時所習就情明索意在後途，明三車體相。……第二（有九問答）……覈明索車義第三（有七問答）……明有索無索第四（有一問答）……[155]。

這是在《法華經．譬喻品》火宅之譬時的解經文段。可以看到「索車義」這個問題，被分成了四個部份探討：「車體之相」、「索車行為之意涵」、「究竟有沒有索車」、「敘述各家解法」。這四個部份，都分別留錄了好幾番問答。第一問答尤其有趣，是「敘述各家解法」的問答，在這部份的問答中，首句即言「師習不同，意致各異」，後序接著述說「有人解言」，而這「有人解言」的說法，很快便被「即時所習」的說法辯駁。在同部份的問答後續，「問者言」與「解釋者言」的組合又出現了，這樣結合來看，可以確知「問者言」和「有人解言」為兩種情況，有人解言並非即席問答，而是「師習不同」之說，也就是同近時期的他家說法。在此之後，尚有「又有人解」兩則，「即時所習」均不從之，這樣一處之中，「問者言」和「有人解言」這兩類用例的分別就很清楚了。

另一值得思考的地方是，雖然這四個部份的多重問答，看來都是同一人的連番問答，然則這些問答，卻被特別標注出來有幾番問答，而且這些問答連番的次數，遠超在《法華經義記》裡出現的任何一處，同時「述人解」這樣一處列舉了

[155] 完整內容篇幅過長，詳請見《大正藏》，冊 33，頁 618 始。

多家說法一一辯駁，也是《法華經義記》裡唯一的一處。看起來的情況像是「索車義」這個問題是個已經被很多人討論過的問題，故而法雲講到此處時，必須將已有的多家之說，一一提出檢討辯駁，而在此期間，問難者也多提出意見與法雲討論。這樣的情況，更像是魏晉清談列舉一主題，由主客雙方進行討論的模式。

總結來說，從《法華經義記》裡所見的行文模式，並非早先單純的「主講」與「都講」，一講一唱經、一講一問難的模式，而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，並且在講經之間，多有即席問答，透顯出強烈的思辯風格。問難者的問題，多半不是問言詞彙解釋或者經文是什麼意思這麼簡單，是能針對法雲之說法，試著辯駁，或提出質問，而法雲也總是能覆疏應對。唐翼明所言魏晉清談與佛學的密切關係[156]，在《法華經義記》裡猶能見其餘風。從《法華經義記》裡可以見到梁代延續魏晉以來，清談辯證的風氣；著力在探究佛理上，「學問」性格極強的一面（相對於實踐修行而言）[157]。

第三節 特殊用例

《法華經義記》裡有些是貫串通篇的概念詞彙。法雲基本上是順著經文解經，但有些詞彙，卻是早在經文還沒出現，或者說經文根本沒有，法雲便已提出，並在往後不斷以這樣的概念詞彙詮釋經文。如「大乘機／解」、「四乘教」、「開三顯一（開權顯實）」等，有一些甚至並未見於同時期或者早於《法華經義記》的記載中，可能是法雲首創的概念詞彙。以下分別探討之。

---

156 「東晉以後，佛徒相當活躍。他們往來於貴族名流之間，成為社會上一支不可忽視的勢力。同時佛理也逐漸侵入學術殿堂，成為清談家們研味探討的對象。當時的名僧高僧往往也同時是很高明的清談家，……佛理為什麼會進入清談，而且成為清談的重要內容呢？這可以從佛理和清談兩方面來看。從佛理一面看，是佛理需要藉清談來傳播，尤其要藉清談才能打入貴族學術圈；從清談一面看，是清談可以接受佛理，且需要佛理作為自己的新鮮血液。……至於佛經之講習、佛理之研討，更是完全採取了當時流行的清談形式。」（《魏晉清談》，頁 116-118。）

157 如湯用彤先生曾言：「詳察羅什、慧遠之後，南北佛學亦漸分途。南統偏尚義理，不脫三玄之軌範。而士大夫與僧徒之結合，多襲支（道林）許（詢）之遺風。……南朝佛法之隆盛，約有三時。……一在梁武帝之世，而梁武亦名士篤於事佛者。佛義與玄學之同流，繼承魏晉之風，為南統之特徵。」（氏著：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂版）》，頁 231）方立天先生亦言：「南北兩地長期分裂，地域阻隔，文化環境不同，形成佛教的不同學風。其最顯著的區別是南文北質：南方偏尚理論，以玄思拔俗為高；北方統治者大多粗獷少文，信仰之外崇尚實行，側重實踐。」（氏著：《魏晉南北朝佛教》，頁 369）都指出中國南朝時期，崇尚學問、理論的一面特質。在《法華經義記》裡所留錄的種種問答紀錄，以及解經模式，正符合前輩學者的觀察。

（一）大乘機／大乘解

第一類少見、經文沒有，卻在《法華經義記》慣常使用的詞彙是「大乘機」和「大乘解」二者。尤其「大乘機」，在法雲仍概述整部《法華經》之要旨，還沒進入解經階段，便已使用：

> 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》[158]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[159]。

此段引文，是在《法華經義記》卷首，法雲先詮全經大義之處。此為「大乘機」第一次出現在《法華經義記》裡，並且這個詞彙在《法華經》經文裡全無。「大乘機」在此看來，意義尚不明朗，只能得出幾個線索：第一，眾生之積累不足，過去因弱，致使五濁障蔽「大乘機」，六蔽掩蓋了眾生的慧眼。第二，又因成道之路峻險長遠，生死無際，以致眾生難以頓明「一乘因果大理」，因此需要經過鹿苑、《大品》、《維摩詰經》等循序說理開化，才能令五濁障輕，「大乘機」始動。第三，「大乘機」動之時，便是《法華經》破三乘定執之心、要闡一乘因果大理之時。

「大乘機」和「大乘解」的使用，一直到相當後段的部份都仍常見，像是直到解第八品〈五百弟子受記品〉時，「大乘機」和「大乘解」還同時出現並用：

> 今于時眾生相與得解大乘，大乘之理最貴，故言無價。此大乘解可珍可重如寶，其理必圓如珠為因之義，不亡名為繫，既是外凡不亡壞，故言衣裏

158 此《菴羅經》當指《維摩詰經》。《維摩詰所說經・佛國品》有云：「一時佛在毘耶離菴羅樹園，與大比丘眾八千人俱，菩薩三萬二千。」（《大正藏》，冊 14，頁 537）以出經處代稱。

159 《大正藏》，冊 33，頁 572。

也。其人醉臥都不覺知，此是第二不自覺知譬。此則領懈退譬，內合昔日十六王子既為說大乘，得行大乘解，王子便往餘方，眾生遂失大乘解。自從失解來都不覺言我有大乘解，不知此則無大乘機也[160]。

對照《法華經》此段經文，為：「是時親友官事當行，以無價寶珠繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知[161]。」為五百弟子接受佛陀教法，領解後悔昔日之執，回應佛陀之段落。經文依字面看來，只是一段故事情節，然而法雲卻對此有著相當長的詮釋，他說：這個時機，就是眾生能相與得解大乘的時機，大乘之理是最珍貴的，故以「無價」形容。「大乘解」珍貴得就像寶物一樣，大乘之理，必定圓滿，而且不會失去，故用「繫」，不會毀壞，故言「衣裏」。但擁珠之人醉臥都不覺知，此段譬說暗合過去十六王子為眾生說大乘教法，眾生得「大乘解」，王子便離去前往他處，眾生因而失卻「大乘解」，自從失解之後，都不自覺自身擁有「大乘解」，所以也就沒有「大乘機」動的機會。確實，《法華經》此段是合前文所作之譬喻，譬說眾生樂於過去小法小智，便以為足夠圓滿，其實一直有更大更好的果報等著自己去修行而不自知[162]，但法雲仍是有藉著譬喻延伸詮解之處：就在其將「一直有而不自知」的那一部份安上「大乘解」，使大乘解成為比三乘教法更長遠的宿世因緣，並且為眾生之所以不自知的原因作了詮解，即被五濁障蔽，「大乘機」尚未發動，而非失卻。由此可證，「大乘機／解」確為屬於法雲個人詮釋之部份，也是法雲之個人義理。

（二）三乘／四乘／五乘

「三乘」一詞，在《法華經》裡多見，指聲聞、緣覺、菩薩，然而《法華經義記》在「三乘」之外，更有「四乘」甚至「五乘」之說。尤其「四乘」，丁福保《佛學大辭典》上特別有一條「光宅四乘」，解言：「光宅法師依《法華經．譬喻品》之意立四乘教：一羊車謂聲聞乘，二鹿車謂緣覺乘，三牛車謂小乘之菩薩，四大白牛車謂大乘之菩薩。是於三乘教外，別發明純大之一乘教，開天台華嚴諸

160 《大正藏》，冊 33，頁 657-658。
161 《大正藏》，冊 9，頁 29。
162 「世尊！我等常作是念，自謂已得究竟滅度，今乃知之，如無智者。所以者何？我等應得如來智慧，而便自以小智為足。」（《大正藏》，冊 9，頁 29。）

大乘之基礎者。」[163]《佛光電子大辭典》「四乘」一條，也記：「有數種說法：（一）指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘、一乘。一乘即佛乘，聲聞乘則合愚法、迴心二種而成。此係南朝光宅寺法雲所倡，隋代天台智顗、信行、唐代法藏等，亦皆主張此說，乃於三乘之外，別立一佛乘，以三乘為方便權教，一乘為真實之教，自古以來為三論宗及法相宗所論議。」[164]兩種說法在第四乘上有所不同，一言「大乘之菩薩」，一言「佛乘」，卻同樣都認為「四乘」乃法雲之創發。究竟法雲超越《法華經》經文所言之「四乘」、「五乘」確指為何，「四乘」之說又是否為法雲首創，在此有必要爬梳檢視一番。

1. 「五乘」下的「四乘」

實則《法華經義記》裡使用「四乘」一詞僅有一處，而且是與「五乘」合用：

> 今此偈廣明五乘是方便。今就十二行一句偈中宜分為二，第一有八行三句偈先出四乘教是方便，第二從有佛子心淨下有三行半偈別出菩薩大乘教是方便，逐文句起盡，是故宜開為二也。又就八行三句偈出四乘方便中自復有二，初有五行三句偈先出四乘教，第二從我說是方便有三行偈正開是方便，明昔日所以有四乘之教皆是方便。又此兩段中各有二，初有四行一句出人、天二乘教，次一行半出聲聞、辟支佛二乘教也[165]。

對照經文來看[166]，此段所言「四乘教」，是在「五乘」之架構下判分：「先出四乘教是方便」，加上別出「菩薩大乘教」也是方便，共為五乘；大乘菩薩教在法雲心目中，其實也被歸為「方便」，並非一乘真實教法。另外四乘，指的是人、天、

---

163 丁福保：《佛學大辭典電子版》（CBETA READER），「光宅四乘」一條。

164 《佛光電子大辭典》，「四乘」一條（http://0rz.tw/qRT7J）。

165 《大正藏》，冊 33，頁 606。

166 「諸佛所得法，無量方便力，而為眾生說。眾生心所念，種種所行道，若干諸欲性，先世善惡業。佛悉知是已，以諸緣譬喻、言辭方便力，令一切歡喜。或說修多羅、伽陀及本事、本生未曾有，亦說於因緣、譬喻并祇夜、優波提舍經。鈍根樂小法，貪著於生死，於諸無量佛，不行深妙道，眾苦所惱亂，為是說涅槃。我設是方便，令得入佛慧，未曾說汝等，當得成佛道。所以未曾說，說時未至故，今正是其時，決定說大乘。我此九部法，隨順眾生說，入大乘為本，以故說是經。有佛子心淨，柔軟亦利根，無量諸佛所，而行深妙道。為此諸佛子，說是大乘經，我記如是人，來世成佛道，以深心念佛，修持淨戒故。此等聞得佛，大喜充遍身，佛知彼心行，故為說大乘。」（《大正藏》，冊 9，頁 7。）

聲聞、緣覺。故「五乘」之教，也就是「九部經」加上「菩薩大乘」之教[167]，皆是方便。由此可知，真正在《法華經義記》中，有直指「四乘」的，是在「五乘」架構之下，包含無果位的人、天二乘，有果位的聲聞、緣覺二乘，這四乘。而包含大乘菩薩在內，這五乘全是方便。

2. 「三乘」加上「一乘」的「四乘」

在《法華經義記》中常用的並非這「四乘」，而是三乘加上一乘，共四乘的用法。得看到〈譬喻品〉才能明瞭：

> 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。……問者言：既不索大，何故與大？解釋者言：以大化小，是故與大。問者言：若使索小與大，亦可索大與小。解釋者言：法相不然，云何苟在無別？三小唯是一大，今者與大，由大乘機發，是故會昔三小成今一大，是故今日與大道理可然[168]。

法雲解說火宅之譬的三車，羊、鹿、牛車，即是昔日阿羅漢、辟支佛、菩薩等三學人的「究竟果」，故索車即是「索果」之義。珍寶大車（大白牛車）則平等無三種差別，正是今天《法華經》中所言為眾生授記同得佛果。後續難者提問說既然三乘人不索大車，為何佛陀給大車？法雲解釋是以大化小之義，三小其實只是一大（此即法雲所說在三乘教法以前，佛宿世已用大乘教法化度眾生，眾生早有「大乘解」之說），而今天之所以給大，一則三小本來就是一大之分別漸教，一則也因「大乘機」已發，故會昔日三小而成今日一大。所以說今日予大是說得通的。

「三小」可能是法雲獨倡之概念，在《法華經義記》之前，未曾有見將三乘（包括菩薩）通稱「小乘」的說法。由此可知，法雲所謂「三乘」、「五乘」，都

---

[167] 對照法雲科判的經文段落，修多羅（即「契經」，sūtra）、伽陀（即「諷頌」，gāthā）、本事、本生、未曾有（即「希法」，adbhuta-dharma）、因緣、譬喻、祇夜（即「應頌」，geya）、優波提舍（即「論議」，upadeśa），共九部經，被法雲判為「四乘教」。

[168] 《大正藏》，冊 33，頁 619。

不是究竟教法以及究竟果報。只是三乘特以已得度脫、有果位的人來說，阿羅漢、辟支佛、大力菩薩是在今說《法華經》前早已證果之人，但是更長遠之前，佛陀便已揭示一乘教法，說過《法華經》，當應只有一乘「一佛乘」殊勝。故佛今日復說《法華經》，揭示的便是實際只有一乘的「極果」，要會昔日之三果，同成今日一果。前述是以果位來說，若將範圍放廣，則無論有果位之三乘，還是無果位之人、天二乘，所有眾生「分別之教」，都只是方便之說[169]。

再者，在此段中，還有一處是《法華經義記》超出經本，並與他者不同之處。即在「聲聞」和「菩薩」這兩乘上。上段獨立引文，可以看到法雲明列具三車，也就是三果的人為「阿羅漢」、「辟支佛」（pratyeka-buddha，即「緣覺」）、「大力菩薩」。對照《法華經》，卻於此處明言：「如來亦復如是，……但以智慧方便，於三界火宅拔濟眾生，為說三乘——聲聞、辟支佛、佛乘。而作是言：『……汝速出三界，當得三乘——聲聞、辟支佛、佛乘。』」[170]此處「佛乘」當指「大乘」、「菩薩乘」沒有問題[171]，問題在於前面的「聲聞」，被法雲置換為「阿羅漢」，還有「菩薩」，被法雲限定為「大力菩薩」。這是在《法華經義記》之前從未見得的，即便是道生之解。

道生所謂三乘：

> 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[172]。

對照《法華經》經文來看是此段：「諸善男子！如過去無量無邊不可思議阿僧祇劫，爾時有佛，號日月燈明如來……演說正法，初善、中善、後善，……為求聲聞者說應四諦法，度生老病死，究竟涅槃；為求辟支佛者說應十二因緣法；為諸菩薩說應六波羅蜜，令得阿耨多羅三藐三菩提，成一切種智。」[173]可知《法華經》初善是為聲聞說的四諦教法，使之度脫生老病死，得入涅槃；中善為辟支佛說十

---

[169] 此一乘內容為「大乘解（脫）」，若要以像聲聞、緣覺、菩薩等果位名來說，則法雲是為此一乘立名為「佛乘」。請見文例：「是法住法位者，是萬善法住一乘法位，故法住法位位。世間相常住者，只是世間取相，諸善亦住『一乘佛位』。」（《大正藏》，冊 33，頁 607。）

[170] 《大正藏》，冊 9，頁 13 中。

[171] 因經文後續續言：「是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩，如彼諸子為求牛車、出於火宅。」（《大正藏》，冊 9，頁 13 中）經文他處言及「三乘」時，也都列為「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」。

[172] 《卍續藏》，冊 27，頁 3 下。

[173] 《大正藏》，冊 9，頁 3 下。

二因緣教法；後善則為菩薩說六度，使之得阿耨多羅三藐三菩提。「初善、中善、後善」，就是為三乘人所分別說的教法，三乘即為「聲聞」、「緣覺」、「菩薩」。《法華經》已明言如此，道生只是依經而解，法雲在此處卻將聲聞置換成常認的二乘的極果「阿羅漢」，將菩薩限定為「大力菩薩」，可知此處亦當蘊含著法雲個人的思想體系。

那麼，法雲究竟是不是第一個提出四車四乘說的人呢？恐怕不是。在法雲之前，道生之解即為四車四乘說，其於〈譬喻品〉有言：「初說三車，次與大車，最後非虛妄。興教之意，亦為一乘。」[174]說三車，卻予一大車，故道生也是主張四車四乘之人。不過，比起實有四乘，道生似乎更主張唯有一乘，《法華經》便是要破除三乘之迷障（故只是「說」給予三車，真正給的卻是大白牛車），闡述唯有一乘實理。法雲雖然在結果上也是持同樣的看法，然而其用「大乘機」，巧妙地將三乘解作一種方便漸教的存在，過去確實有種種分別教法實存、得果也不虛，但那只是為使眾生逐步去障去蔽，今日已是大乘機發之時，當揭示在這方便權說循序積累背後唯一有一乘的真實相。在他段文句中便有言：「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。」[175]法雲並未否定過去三乘教法的存在與應然性，還有前述「三乘」內容的不同，這是法雲真正與前說有所不同，可謂是其所創發之處。

（三）開三顯一（開權顯實）／開近顯遠

「開三顯一（開權顯實）／開近顯遠（比起開三顯一，較少使用，多半是用在正說辨果之部份）」一詞，除了在一開始法雲作科判時使用以外[176]，在整部《法華經義記》裡，可以說是貫徹首尾的最慣用的概念詞彙。歷來提到《法華經》，多半會見到的詞是「會三歸一」，但「會三歸一」，在《法華經義記》裡只用了 6 處，遠不及「開三顯一」106 處之多。顯然相較於「會三歸一」，法雲更慣用「開三顯一」一詞，意義上也有不同的可能。

「開三顯一」雖然在開頭科判時便已使用，但要到〈方便品〉釋義之初時，

174 《卍續藏》，冊 27，頁 7。
175 《大正藏》，冊 33，頁 592。
176 如上節所引「三重三段」之處。

才有法雲對此詞彙的解釋：

> 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。問者言：今日應是閉方便門時。何以知之？今日會三歸一皆是真實，云何言有方便門可閉耶？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[177]。

法雲在詮說「開三顯一」時，主要的根據是《法華經．方便品》中此段：「所以者何？一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提，皆屬此經——此經開方便門，示真實相。是法華經藏，深固幽遠，無人能到，今佛教化成就菩薩而為開示。」[178]對比此段引文可見法雲對於經義作了相當多的延伸，如將「門」解為實質上的可以開的「板門」(《法華經》經文原文並非實質的門義，更接近「法門」之義)、板門內有「金像」、「手」能開門也能指金像等[179]，都是此段經文沒有提及的部份，可以說是法雲將經文所言「開方便門，示真實相」巧妙地展言張論，在裡頭置入了許多個人性的詮說。「開門」之譬，將「方便」和「真實」解為一種相對關係，門打開同時證成二義：門被打開，這一動作是方便義，而顯出有金像的另一端是真實義，如果不打開，就無所謂方便與真實，所以方便與真實，必須是同時證成的關係。由今日之真實，顯示昔日是方便，也由昔日之方便，證成今日之真實，這兩者是無從偏廢的。法雲在此帶入權實關係的便是三乘和一乘教法，而開門之手開門的時機或者機緣，則是法雲所說的「大乘機」。於此，可以見到法雲在《法華經義

177 《大正藏》，冊 33，頁 592 中-下。

178 《大正藏》，冊 9，頁 31 下。

179 實際上《法華經》經文唯一一處有提到「金像」的段落，是在〈序品〉品末的偈頌處：「又見諸如來，自然成佛道，身色如金山，端嚴甚微妙。如淨琉璃中，內現真金像。」(《大正藏》，冊 9，頁 4 下）但此與「門」或「方便」都無關。

記》裡，這種充滿個人特色的概念詞彙，彼此之間有著緊密的連結。

檢視前說，道生亦有「無三歸一」之說；「會三歸一」則是傳統慣用詞彙，用以詮說《法華經》之經旨：會三乘教，歸為一佛乘之意。然「開三顯一」（開權顯實），是法雲獨言之詞彙，通篇可見。這跟「會三歸一」看似相近，實則仍有不同。由此可見《法華經義記》雖為法雲順經解經，然而法雲是在一種縱貫的義理背景下，依序解經，則說《法華經義記》呈現了相當程度的法雲的個人思想體系，並不為過[180]。

至於「無三歸一」、「會三歸一」、「開三顯一」的詳細分析比較，請見下章第一節詳述。

國立政治大學 National Chengchi University

[180] 關於「大乘機」、「大乘解」……等等幾個概念詞彙，在法雲的思想體系中究竟放在什麼樣的位置，彼此間又有何關聯，還有將「聲聞」置換成「阿羅漢」的問題，都將在第四、五章詳說。在此主要闡明其於法雲注經上特殊使用，是一特例的部份。

第四章 開與顯──法雲之權實觀

經過上章第三節的梳理，可以發現在《法華經義記》裡有幾個概念詞彙是一定程度超出於《法華經》經文的範圍，更多的是屬於法雲個人性的詮解。而那幾個概念詞彙「大乘機／解」、「開三顯一」、「開權顯實」等等，彼此間又各有關聯性，是「一組」概念詞彙。這顯示在這整組概念詞彙背後有著一種縱貫的義理體系，而那體系很可能便是法雲個人的思想體系。那麼，必須先找尋出什麼才是能使這些概念詞彙彼此有所關聯，形成一個整體性的概念的思想核心，才能依著這個思想核心，觀察檢視由此核心蜿蜒鋪生出去的思想脈絡。

綜而思之，法雲看待《法華經》的核心價值，是以其調和了三乘與一乘之別，致使三乘能由小向大為其特色和價值所在，「開三顯一」、「開權顯實」還有「大乘機／解」，其實都是用以解釋《法華經》如何看待三乘和一乘的關係──三乘是「權」，而一乘是「實」。在此之間，經過前文的稍稍探觸，似乎隱隱可見法雲是以一種獨特的「權實」關係來看待《法華經》如何將三乘歸入一乘的；「權實」關係，向來也是解《法華經》的經家，各有不同看法之處。可見「權實」關係對於中國研究《法華經》的學術歷程，定然是一處相當重要的關鍵環節，對法雲來說，亦當如此。因此，本章將細究法雲的「權實觀」，以其為法雲思想體系的中心點。

第一節 「會三歸一」、「無三歸一」、「開三顯一」之比較

要如何切入法雲的「權實觀」呢、又要如何得證法雲「權實觀」的獨特之處？上章第三節已分析出「大乘機／解」與「三乘／四乘／五乘」有相當大的關係，而法雲在解釋這樣的關係時，分別用上了一組動詞：「開」和「顯」，致使有了「開三顯一／開權顯實／開近顯遠」等詞彙。「開三顯一」一詞於現今可見的文獻用例，最早的便是《法華經義記》，堪可說是法雲首創的概念詞彙，但如果檢視過往的文獻和前說，則關河集團的兩個代表人物，羅什座下的著名弟子──慧觀和道生，已分別提出近似的概念：「會三歸一」和「無三歸一」了，這三者之間的差別何在？法雲的「開三顯一」又有何特色？若有得出不同之處，當即為法雲個

人獨特的義理所在。

職是之故，本節首先以這三者的比較，作為研究法雲個人思想體系的切入點，進而分析其在「開」和「顯」之間呈現的思想體系。將依序分別檢視分析慧觀「會三歸一」之說、道生「無三歸一」之說以及法雲「開三顯一」之說，最後作綜合比較討論。

（一）慧觀「會三歸一」之說

「會三歸一」，最早提出此一說法的人可能是慧觀。吉藏的《法華玄義》裡有記：「第三，宋道場慧觀法師序云：此經以妙一為名，真慧為體。……其序又云：會三歸一乘之始也。此明三乘同入一乘，始得信解，故名為始也。」[181]檢視慧觀其序原文[182]，雖意同「會三乘而歸一乘」之義，但在名詞使用上，還是「同往之三會，而為一乘之始」，尚未提出「會三歸一」一詞。那麼到底「同往之三會，而為一乘之始」這樣的概念，在慧觀原序〈法華宗要序〉裡是怎麼被闡述的呢？

在〈法華宗要序〉一文中，其實慧觀曾經使用「開」和「顯」二詞：

> 釋權應之所由御，終不可以祕深，則開實以顯宗，權應既彰，則烏心自廢。宗致既顯，則真悟自生。故能令萬流合注，三乘同往。同往之三會，而為一乘之始也[183]。

慧觀認為，在《法華經》之前的說法，都是「權應」之說，然而「權應」之說，是終究無法直探佛法秘深之處的，因此今天《法華經》要「開實」以「顯宗」。而既然已說真實之法，彰明過去之說的權應性質，三乘的分別之心就自然消除了。宗致已顯，就會令實相自現，所以能使萬流合注，三乘同往而為一乘。慧觀此處雖言「開」和「顯」，卻與法雲所置放的位置不同──慧觀是言「開實」、「顯宗」，

181 《大正藏》，冊 34，頁 379 下-380 上。

182 〈法華宗要序〉，錄於《出三藏記集》和《法華傳記》中。《高僧傳．釋慧觀》有載「迺著法華宗要序以簡什。什曰：善男子，所論甚快！君小却當南遊江漢之間，善以弘通為務」（《大正藏》，冊 50，頁 368 中）一事，此序當可信為慧觀所作。

183 《大正藏》，冊 55，頁 57 上。

法雲則是「開權」、「顯實」。在慧觀的概念下，即使言「開」和「顯」，重點仍主要是只放在揭示「一乘實相」的層面上。「開實」和「顯宗」是同性質的一套概念，配合前後文義來看，即「開真實教法」，顯真實之宗致，此則形顯過去都只是權說，當「宗致既顯」之後，扃心當然「自廢」了。

慧觀對《法華經》三乘的看法，也正透顯著這種意謂：

> 故經以真慧為體，妙一為稱。是以釋迦玄音始發，讚佛智甚深。多寶稱善，歎平等大慧。頌曰：為說佛慧故，諸佛出世間。唯此一事實，餘二則非真[184]。

其言此經是以真實的智慧為體，「妙一」為其名稱，並引《法華經》經文，以證只有一乘是實，「餘二」則非真。這樣看來，在慧觀的概念裡，三乘的分別只是暫時的別流而已，可以說三乘之別只是一乘權應之假別，故今日《法華經》之要務便是揭示一乘實相，令三乘分別之心自去，別流會歸成一流，此即「會三歸一」。

對於《法華經》之宗旨，慧觀在釋經名時正是這麼說的：

> 夫本際冥湛，則神根凝一。涉動離淳，則精麁異陳。於是心轡競策，塵想諍馳。翳有淺深，則昏明殊鏡。是以從初得佛，暨于此經，始應物開津。故三乘別流，別流非真，則終期有會，會必同源。故其乘唯一，唯一無上，故謂之『妙法』。……夫妙不可明，必擬之有像。像之美者，『蓮華』為上。蓮華之秀，分陀利為最，妙萬法而為言，故喻之分陀利[185]。

他認為在「本」在「根」的部份，都是寂然澄湛，純一不動的，只要一牽涉到變化，就會脫離純一的本質，進入動盪不安的變化歷程，起各式雜念塵想。由於障蔽各有深淺，理解各有不同。所以從佛陀初成道以來，應機而分別開設三乘之教，直到講《法華經》時，才開始為眾生開真實之津途，並說明過去的三乘只是一源所分的別流，別流只是方便之說，一旦會聚，又會回到「初始的一流」，而這一

---

184 對照《法華經》經文，文字略有出入：「說佛智慧故，諸佛出於世。唯此一事實，餘二則非真。」（《大正藏》，冊 9，頁 8）但於文義無礙。

185 《出三藏記集》卷 8：「故喻之分陀利」（《大正藏》，冊 55，頁 57 上。）

流即是最原初的「本」或「根」的展現，換言之，「三乘」只是對「心轡競策，塵想諍馳」的對治方法，而「一乘」才是對「本際冥湛，則神根凝一」的說明。因此這個會而成一的「一乘」，是唯一的一乘，也是至上的一乘，這樣的至高無上的法，當可稱為「妙法」。至高無上的「妙法」，不是任何言說能夠表明的，只能以像擬之。世間之像至美者，就是「蓮花」，而蓮花中最美的，當屬「分陀利」（pundarīka）[186]，故而將「妙法」譬之「分陀利」。「會三歸一」，即是會三乘的別流，而歸為至美之一乘。

這當中的權實關係，慧觀認為過去是由「實」而化「權」，所以今日《法華經》要「開實」以令「權」自去，「權」去則可「顯宗」。

（二）道生「無三歸一」之說

道生在《法華經疏》開宗釋名時，便已提出《法華經》是「無三歸一」的看法：

> 妙法，……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。……此經（《法華經》）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。……妙者，若論如來吐言陳教，何經非妙？所以此經偏言妙者，以昔權三之說非實，今云無三。斯則言當理愜，無昔虛偽，謂之妙耳。法者體，無非法，真莫過焉。
>
> 蓮花者，嗟茲經也。然器象之妙，莫踰蓮華。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[187]！

道生認為實則只有一理，眾經所言不同，只是由於眾生根器不同，悟性各有差異，

---

[186] 意為「白蓮花」。僧叡在《法華經後序》裡，則解為蓮花開花最盛之時：「華尚未敷，名屈摩羅；敷而將落，名迦摩羅；處中盛時，名芬陀利。」（《大正藏》，冊 9，頁 62。）

[187] 《卍續藏》，冊 27，頁 1 中-下。

致使佛陀有分別之教。始於菩提樹下悟道，終乎《泥洹經》（指《大般涅槃經》）之說。而《法華經》則是以「大乘」為宗。「大乘」之意是指「平等之大慧」，始於一善，終於最極致的智慧。「平等」是指一理無所別趣，只同歸一極；「大慧」則是指「極慧」，是一切智之意，但若從一切智成就的始末看來，那麼萬端善行，無所不是智慧。今《法華經》所以題名「妙法」，此「妙」之「妙」，就是在於過去三乘說法並非真實，而此經言「無三」，方揭示了真實之理；無昔日之虛偽，故以「妙」形容之。

道生的觀念，就有如《金剛經》（Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra）所言：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」[188]今日已經要開講唯一至理，那麼過去所有藉以近理的方便善巧，都像船筏一樣，都該捨去。也就是說，道生跟慧觀之權實觀略有不同之處，在於他更強調三乘只是「虛偽之說」，是種迷相——所以《法華經》不是「開實」以令「權」自去，而正是藉由「去權（破三、無三）」之教以「成實」。從「所以此經偏言妙者，以昔權三之說非實，今云無三。斯則言當理愜，無昔虛偽，謂之妙耳」一段可知，《法華經》之要、跟眾經相比最為殊勝之處，就在於其破除三乘迷相，令真言顯出長存。

道生解釋「分陀利」時，則比較接近僧叡的解法，將「分陀利」解作蓮花開得最好的時候，與慧觀解為蓮花中最美的一個品種不同，因此他認為若要譬喻，則像中最美的是蓮花；蓮花最美的時刻，則是開始綻放的時候。花開最盛之時，已蘊蓮子於內，花色與花香兼具，此時稱為「分陀利」。今此經高唱「無三」，就像此譬，不實的虛說已然廢除，唯有真言存焉，此真言既已播種，終將歸一理之實。

在此，道生雖然跟慧觀一樣站在《法華經》是要宣示一乘真實的看法，但在三乘權教上，一個認為今日既已說一乘真實之教，故可令三乘分別之心自去，重又會歸為一乘；一個則認為是要藉由破除、捨去三乘的迷相之教，才能令一乘真實顯出。而從他們對於「蓮華」的釋義，也可見道生與慧觀詮釋歧異的部份，道生將「分陀利」延伸出「花中有實」的部份，認為「分陀利」就是蓮花最美的時刻，有如「妙法」，此妙法蘊含的則是「歸一」之「果」。隱有將妙法視為歸一之「因」的看法。

188 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》，冊 8，頁 749 中。

（三）法雲「開三顯一」之說

法雲的看法，有分別承繼前二家的部份，也有個人創發的部份。在釋「妙法」時，便已得見：

> 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。……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（有為果、無為果）。……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[189]。

他將「妙法」之「妙」，解作「絕麁（粗）之奇」；而將「法」，解為「因果雙談」。在這方面，前述二家皆站在揭示一乘真實的立場上來說《法華經》妙法之殊勝，法雲卻是認為過去的三乘，只能說是「麁」，而今日所言之妙，是絕麁之「奇」。也就是說，從一種不完全否定的角度，去形容過去的教法。而把「法」解為「因果雙談」，這在道生時已隱有這樣的概念，但他和慧觀，仍是比較站在「果」的角度上談《法華經》，以極果來說《法華經》之真實。

從後續法雲繼續解言的部份，更可以看出這樣的差異。法雲明言過去「佛」「偏行六度」為「因」，已感得兩種「果」，分別是有為果與無為果二者，然則此因此果，尚未盡美，故稱之為「麁」，因為這還是偏向於「度己」的層面。今天所言明之「因」，則是將萬端善行都總括進來，而成同歸之由路，可將三乘之行人，皆度脫五百峻難，直至終站寶所，在這樣「因」不再是侷限於「六度」，進而以「度眾」為「度己」，致使得「果」也是終極之果的情況下，當然可說已絕麁成奇，妙不可言。此因果兩法，並稱「妙法」。這裡可以看到法雲認為過去不只是三乘，即使是「佛」，都未可得稱盡善盡美，一方面雖將過去與現在，做了「麁奇」之別，卻也未全然否定過去之事，只說今日以更開闊的視野，將萬善納俱，以證得「妙法」[190]。

---

[189] 《大正藏》，冊 33，頁 573 上。

[190] 至於法雲今、昔因果之對，由於牽涉到其對三乘與一乘的看法，以及和「大乘機」之間的關聯，必須綜合詳說，請見本章第三節。

「因果兼談」，是法雲獨言《法華經》的要義。他承繼了道生的花實之喻，將「蓮華」之花和實，與其妙法因果串連在一塊，形成其獨特的《法華經》因果觀。請見以下文例：

> 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[191]。

他說「蓮華」，是用以譬喻此物必花實俱有，如果講到蓮花之「花」，就有如因果之「因」；如果講蓮花之「蓮實」，就有如因果之「果」。花必結果，果必由花，二者任離一邊，都不得成「蓮華」，所以出經者以此花作譬，是要兼明「一乘因果」。法雲此譬較之道生「花以蘊實」之譬，更為強調「花」與「實」，必是「俱有」，缺一皆無法稱作「蓮華」（特指「分陀利」），法雲藉著這個譬喻，巧妙地將因果必須並存的道理作了詮釋，並且他認為，這正是《法華經》與他經不同的特色所在──從今日所言之奇，稱《法華經》之殊勝；從因果兼談，稱《法華經》之與眾經所明不同[192]。

這兩點將會影響到法雲「開三顯一」之說的正確判讀，因為法雲將《法華經》之妙法判別為因果兼說、因果相待，今、昔各有奇（妙）和麁的因果，全然是站在一種「相待相對」關係的看法上來說：

> 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。……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，

---

191 《大正藏》，冊 33，頁 573 上。

192 這在法雲解釋眾經標題與要旨之關係時的文段，可得佐證：「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（《大般涅槃經》）小（《阿彌陀經》）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，自安樂之前開三顯一以明因義，自踊出之後開近顯遠以明果義。夫欲識經旨歸，唯應諦思經題，是故《勝鬘經》昔呼目一乘極教，經初標宗矣。」（《大正藏》，冊 33，頁 574 中-下）在他的看法裡，眾經大汎有三種類型：以因為宗、以果為宗、以因果為宗。此《法華》正是因果兼談，並以因果為宗。

其意如此[193]。

不僅今、昔各有因果相待，麁和妙，也是這樣的關係：昔日之果不無小小的說法教化之功，卻仍是不足的，所以以今天揭示的佛陀神通，無方益物之功，明過去之用劣。又以昔劣今勝，來說昔麁今妙。意即若無今日之說法，過去之說亦無所說劣；若無過去之說法，今日之說亦無所說勝，缺少任何一方，都無法使彼此的意義成立並脫顯而出，二說二名必是相待相對的並存關係。

法雲闡釋「開三顯一」具體確指為何，是在〈方便品〉初釋品名名義的段落：

> 方便但三乘教，當乎昔日之時，本是實教不名方便，既說今日一乘實相之理，此則形顯昔三乘是方便。是故下經文言：此經開方便門示真實相；是則說今日因果真實之相，則顯昔日因果非是真實。
>
> 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。
>
> 問者言：今日應是閉方便門時。何以知之？今日會三歸一皆是真實，云何言有方便門可閉耶？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，……[194]。

在此，法雲說明了三乘教為「方便」的深刻意義，所謂的「真實」與「方便」是

193 《大正藏》，冊 33，頁 573。
194 《大正藏》，冊 33，頁 592。

一組同時存在，缺此則彼亦不存的概念。沒有「真實」的提出，也就沒有「方便」的存在；對於「昔日之時」，由於沒有「一乘因果實相」的提出，所以「三乘教」即是真實，而今因為《法華經》開了門，使得實相顯出，才映出當時的說法是「方便」。法雲舉了經文一例以證其說，該段經文本作如此：「菩薩亦復如是，若未聞、未解、未能修習是法華經者，當知是人去阿耨多羅三藐三菩提尚遠；若得聞解、思惟、修習，必知得近阿耨多羅三藐三菩提。所以者何？一切菩薩阿耨多羅三藐三菩提，皆屬此經——此經開方便門，示真實相。是法華經藏，深固幽遠，無人能到，今佛教化成就菩薩而為開示。」[195]前後皆未說言此經所開方便門是何者、真實相又是何者，也未說這個方便和真實是有如法雲所說這樣相對而非絕對的關係，法雲其後接續解釋「方便」是「善巧」之義，即為如來之「方便智」，依此智所說之「教」名為「門」;「實相」則是如來依實智所說之理，因此理為實相，故還沒說今日真實之理的時候，方便門就是不開的，說今日真實之理，即開昔日方便門之義，〈方便品〉正兼有此二義，一是明示今日之真實，二是形顯昔日是方便。

對此，難者提出質問──此段也正是清楚呈現法雲「開三顯一」說對於慧觀「會三歸一」說有所承繼，卻有其個人創發之處。難者說：今天應該是閉方便門之時。今日明言會三歸一，都是實理，哪還有什麼方便可言？這就近於慧觀的看法。法雲則續就「開門之譬」回應，他舉例說就好像今天有一道板門，人們都知道有這板門，但這板門不開，人們永遠不會知道板門後面有金像。得要有人用手打開這道板門，方能見睹門後的金像，而開門的手，同時就兼具兩能：一是開門，二是示金像。今天這部《法華經》就好比這隻手，有此二能，佛以方便智說昔日三乘教皆是方便，就好像手能開門一樣；闡明同歸真實之理、壽命長遠，就好比手指金像示人。之所以名之為門，還有出入之義，昔日受三乘教法之三乘眾，得今日一乘之解，就是「從門入」之義，而從昔日教法是方便，得顯今日是真實，則是「從門出」義。

法雲此解，將經文「開方便門，示真實相」作了一個相當深刻的詮說：「門」其實就是昔日能使眾生理解的「教法」，相對於今日而言，即為「過去教法」。透過此教法方能入門得解脫之理，即為「從門入」之義；要能開此門入門，則需「手」來「開門」，「手」開了門以後還指示代表一乘因果實相之理的「金像」，使三乘

195 《大正藏》，冊 9，頁 3。

人能向著一乘真實極果前進，即為「從門出」之義，《法華經》就是這隻「手」，兼此二能，乃其殊勝之處。今天三乘人經過三乘教法，分別修行，同樣都到達「門前」，在門前，若不以手開門，三乘人不會知道門背後還有一個一乘真實相（金像）；一旦開了門，頓時，即成「真實」與「方便」之別，門的另一端有金像，來的那端沒有，故知門的那端是實相，而過去只是方便。所以沒有過去教法這個「門」，或者門不開，人們永遠不會知道真實相為何，更不用說進趨門後之地了。又，過去教法這個「門」，開了則映出方便之義，故名之「方便門」。這樣一解，將過去三乘教法的價值和意義，都完好地保留了──雖然今日《法華經》這隻手把門打開之時，過去的教法相形之下都只是方便，但若無過去之教法，也無從進入、無從前往證取一乘之實相極果──三乘是相當有意義的漸教，不能廢除，即使是今日，猶有得入和顯實之功。

對於法雲的「開三顯一」之說，吉藏曾有如是批評：

> 所言開方便門示真實者，有人言：昔在鹿苑人機猶雜，盛說三乘，未明一理。爾時以權隱於真實，故一乘之理為權教所閉。今王城赴感，乃應大機顯於真實。真實既顯，則廢除昔教，昔教被廢，故方便門開，一理既彰，則真實相顯，故云開方便門示真實相。此光宅解也。
>
> 評曰：以三覆一，顯一除三，非無此義，但經云：開方便門。不云除方便門。此非解也。如世人開門，非是除門。詳經文旨正是開覆，非關廢立。[196]

他評說有種說法是鹿苑之時，人之根性以及機緣都仍駁雜，故盛說三乘，尚未明一理之實，那個時候，可以說是用「權」來遮詮「實」，所以說一乘之理是被權教所「閉」的。今日王城之時，已應機復感一乘因果，故顯真實，真實既顯，就廢除了昔日之教，昔教被廢除了，所以才說把原本閉塞真實的方便門打開，一理既已彰顯，則真實相亦顯，所以才會說開方便門示真實相。吉藏接著補上，這個說法就是法雲的說法。續評曰，昔日以三乘掩覆一乘，今日顯一乘除三乘，《法華經》不是沒有這個意思，但經文是說「開方便門」，非說「除方便門」，所以法雲的說法並非正解，就像今天門是關著的，常人們是會把它打開，而非除去的道

[196] 《大正藏》，冊 34，頁 396c-397a。

理一樣。經文之詳旨，是在說關閉和打開的道理，並不是廢舊和立新。

對照前述詳盡分析法雲在《法華經義記》裡的說法，可知吉藏的批評是對法雲有誤解的。法雲明確地指出《法華經》的經文是說「開方便門」，故就此立論，就連難者質問今日應該是「閉方便門」之時，法雲也駁正說此義不然，然後再詳解開門之譬，因此法雲完全沒有要「除門」的意思。今天之所以能顯真實相，反倒是因為佛陀說《法華經》把昔日曾是實教的三乘之教的方便義打開了，令三乘人知三乘之別只是方便，故得顯一乘之理之真實，當然沒有所謂實質的「廢」與「立」，廢與立只是就權實之互相消長，在相對上來說[197]。吉藏批判的說法，反而比較接近慧觀的說法。

這樣看來，妙法「蓮華」之解，從慧觀「蓮中最美者」，至道生「花中有實」，以至法雲「花實俱有」，可以看到一個發展進程。至法雲時，其結合蓮花之譬，因果俱談、因果相待、今昔相對的「開三顯一」之說正突顯了法雲義理的個人特色，與「會三歸一」、「無三歸一」皆有不同。「開三顯一」要由方便顯真實──「開」方便門，才能「顯」真實相。這就把《法華經》的重點轉移了，《法華經》看來好像就是一部要總結三乘之說，歸入一乘說的經，慧觀、道生也都將重點放在歸一，然而法雲卻把它轉成因果兼說，既說會三，也說歸一，並把重點放在此間如何運作的過程。在法雲的看法裡，承繼慧觀「會三歸一」看法部份，較近於《法華經》要進行的工作，而如何完成這項工作，也就是法雲認為《法華經》真正的特色所在，則得透過「開三顯一」的方法：開方便門，顯真實相，保存了三乘教教法的合理性與應然性，又為今日之說扣上時機圓滿的必然性；在這之間，透顯的是一種「相待相對」的「並存」的權實關係。

第二節 法雲之權實觀

前述談到在三乘教法與一乘教法之間，法雲是以一種「相待相對」，必須「並存」的權實關係來看待其中的變化，而為什麼法雲能這樣詮釋呢？這得從法雲怎麼看待「佛智」開始說起。

[197] 關於法雲所謂權實之廢與立，下節將有更詳細的分析。

（一）「實智」、「方便智」均是佛智

法雲認為佛陀有兩種智慧：「實智」和「方便智」：

> 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。……方便者是善巧之能也。此明聖人智有善巧之用，故言方便也。……權者是權假暫時之謂，非是久長之義。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[198]。

在法雲的分判裡，他先將佛二智的名號，分成兩類，一類是依這個智慧本身，或說根本的性質（體）為之命名[199]，一類是依著此智所緣照之境界（境）而得名，所以二智會有四種名號：智慧、實智、方便智、權智。由於此段為詮解《法華經．方便品》的段落，因此他首先詮釋所謂的「方便」，究竟是怎麼回事，他說方便者，即是「善巧」之義，這是說佛陀的智慧，有善巧之「用」，故若以佛陀之智有善巧之「用」的這一面來說，這個智慧可以名之為「方便智」。而「權智」之名，「權」是「權假暫時」的意思，以非久長為義，所以以方便智所緣照之境，只是暫時之權假，就像是佛以方便智現前、權借昔日三乘諸境，須臾即轉為一乘之境，故知三乘之境只是權假，而以照此境之智慧來說，可名之「權智」。這二名也是相待相成的，從權境來看，可顯出佛陀之智有善巧之能，而此善巧之智，緣照的即為權假之境，因此「方便智」和「權智」，其實只是「一智」，以不同層面來說，方有二名。

---

198 《大正藏》，冊 33，頁 592 中。

199 法雲言「體」，多半是這種用意。如：「第三從以慈修身下有四句，名為『歎體』。」（《大正藏》，冊 33，頁 580）此為法雲釋菩薩時，所作的詮解。他認為經文所謂「以慈修身，善入佛慧；通達大智，到於彼岸」這四句，是菩薩之所以為菩薩的根本性質，其餘還有分別探討菩薩之「德」（功德）、「行」（修行）和「名」（得名之緣由）。

「實智」方面，也跟「方便智」是同樣的情況：

> 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，……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。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[200]。

若以智體來說，智本即是「智慧」。稱其「實智」，是特以其不虛假來說，所以「實智」，其實也跟「權智」之名一樣，是從「境」得名。真正與「方便智」之名對舉的，該當是「智慧」此名，因為若論心識之用，其根本性即為「鑒照」，智慧也就是鑒照，並且因果通有[201]。法雲舉例，如發金剛心時，智慧圓滿，照境無所不周、無所不緣，若金剛心用轉化成佛果之智慧，則轉化此一智慧亦是鑒照之義，故其從「體」得名。但實智乃是從「境」得名，則是今日一乘因果之理已是天下真實之定然不動之境，佛陀的智慧照此實境，從此照此真實之境來說，可名「實智」。「智慧」和「實智」也是相待相成之二名，如果稱名「實智」，就能得顯「智慧」之名，因為此境是真實之境，智慧本鑒照不虛，而智慧之用本為鑒照，故方得顯真實之境。

因此，若論與「方便智」對舉之名，當為「智慧」，而自其所照之境，乃有「權智」、「實智」之分。四名根本只是二智。

---

200 《大正藏》，冊 33，頁 592 中-下。

201 以法雲的看法，智慧和心用，幾乎可說是難分先後，是同時發生的事。如：「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。」(《大正藏》，冊 33，頁 619 中）在以心識照境之時，可識智，但智慧之用，正是用心照境。

（二） 智慧（實智）、方便智（權智）只是一智

但從法雲上述的說法看來，聞者不免會有疑問：既然「智慧」的本質便是鑒照不虛的，那又怎麼會有「權境」？甚至也不該有照此「權境」的「方便智」存在。

對此，法雲解釋得相當清楚：

> 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。……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。

他的看法，方便智包含著智慧的意涵──方便智有實智之義，實智亦有方便智之義。怎麼說呢？因為方便智是面對眾生、接引眾生時所開顯的善巧智慧，但法雲認為佛陀面對眾生時必先洞察此人根器，然後善巧引導，而這份洞察本身即是智慧。能「洞察」、「鑒照」的「智慧」，面對實相時是「實智」之義，實相空虛無物，平等一如，所以鑒照之智慧亦是「真實不虛」；而此智知事物之實相，亦明白此事物在現實界之種種相，並明察種種相之蒙蔽狀況，因而明知如何引導，此為「方便智」之義。以《法華經》的情況來說，如果無法洞鑒三乘人分別之根性，要怎麼應機分別說法度化呢？所以根本來說，方便智還是鑒照，就是智慧。方便智有實智之義，因實智本來就是從無有虛假、實有得名，方便智本是實有，既然是實有，那麼方便智亦為實智。至於實智有方便智之義，要從方便本義來說，方便就是「善巧」之義，這個實智說一因一果之理，此一因一果之理，是天下間最為深妙、最為幽微，並且難知之理。這一因一果，是實智所照之境，此境無底，即為「甚深」，此境無際，即為「無量」。然而要能巧妙地照出這個深廣難知之理，勢必得具善巧之能，故實智亦有方便之義。

這樣說來，二智好像無甚分別，因此難者便有對此提出質問，而法雲終於揭示他實際要說的概念：

> 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。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[202]。

在此段問答中，可以看到法雲認為「二智」其實只是「一智」，智慧就是智慧。那又為何要另立「方便智」呢？法雲說：「今逐強立名，取別於通。」是由其之顯用，而有命名之不同，也就是說，分別出「實智」與「方便智」，實為「遂強立名」之下的產物，是因「正理易知，曲義難照」。對此，法雲譬說像是有一個巧匠，要施作斤斧於木，使之成器，如果這塊木頭，本來就圓直易作，那麼只要有斧頭和測量的器具，很容易就成器了，無法看出這個巧匠的巧手之能；反之如果這塊木頭，是卷曲難作的，巧匠卻能把它完美成器，這時巧匠的巧手之能，就相當明顯。方便智同此理，現前之境是權曲的，不是真正極致的道理，這時此智能夠曲照物機，巧妙地化說三教，適應權曲，「方便」就顯出了，善巧之義蓋過了智慧洞鑒不虛之義。當然也有真實義強，而方便義弱的時候，就是今日一教、一理、一機、一人，這「四一」真實之境的時候。佛陀此時稱此為實理，照出其無有權曲之義，這就是實智之義顯。又，從實智所照理和教都是實，而權智所照，唯有三乘教，卻沒有三乘理，權智只有一實「教實」，實智義不彰，相較之下，理、教皆實的實智，真實義便顯出，這都是二名互相來說其所隱短與其所顯長。

---

202 《大正藏》，冊 33，頁 593 中-下。

可以說二智就是佛智的兩個相待相對的面相。

從法雲解釋所謂「三三」和「四一」之境的段落來看，更能明晰其架構的「實相」→「智」→「境」的關係。這「三三」和「四一」之別，即是透過佛陀智慧的兩面──「權智」與「實智」的緣照，而有「照境」之不同：

1. 「三三」之境──「權智」所照之「境」

> 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[203]。

方便智（權智）所照之「境」是「三三」，即三種教法、三種機緣、三種根性之人。過去有三種人，三人各有三種機緣，致使佛陀分立三種教法感應三種機緣分別教化，即過去分別的三乘。以此「三三」之境觀察，便可得知其來源是方便智體。結合前述法雲的看法，這「三三」之境，主要是因為過去之時，眾生根器悟性不一，所以佛陀要以方便智，分別權教不同根性之人，致有昔日三乘之別。這樣說來，「方便」是更不可去了，因為過去之時，眾生根器本就不一，若以同樣的教法教之，如何使眾生皆能悟受？昔日若非眾生皆能悟受，也就無從到達門前，而可開今日同一之教，轉成「實智」所照之「境」，所以法雲這裡還是相當有轉方便為實的意味，而非去方便得實。

2. 「四一」之境──「實智」所照之「境」

法雲轉方便為實的用意，續看其言實智照境的段落會越來越明顯：

> 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。……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？

[203] 《大正藏》，冊 33，頁 592 下-頁 593 上。

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[204]？

實智之體也可以用現前之境來檢視，實智所照之境，是「四一」，即一種教法，一種理，一種機緣，一種根性之人。而正是因為實相之「理」莫二，也只會有一種「教法」，所以是「理一」、「教一」;「機一」者，就是說《法華經》的時刻，眾人皆感一果最終極果的時機;「人一」，過去聲聞、緣覺等人，今天皆改心成為菩薩，再由菩薩的身份，感一果極果。法雲在此依經文所言[205]，將「人一」架構為二乘轉心作菩薩，實則要說明的，便是去分別之心，如同上節所提及的，不再僅限於「自度」，而要以「度眾」為「度己」，這便是大乘菩薩的本心，當眾人同發此心，分別之乘也不再有之了。而「機一」，其實就是法雲所言的「大乘機」。

在此法雲所提及的兩種「境」，即分別解釋昔日言三乘，今日卻言只有一乘真實的情況，可知此境指的就是常人所見的充滿相對概念與分別形色的經驗世界，而之所以會從過去之境，轉變成現今之境，是由於眾生根基已熟，致使今日大乘機發，由實智義顯照境。既已透顯一理真實之相，教法本來就是依理所詮，今日只有一理，如何能別有二種教法？自是人一、機一、教一、理一。

那為何方便智就不會照出理一之境呢？《法華經義記》裡後續法雲有回答這個問題：

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？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？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（釋者）云：<u>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</u>

[204] 《大正藏》，冊 33，頁 592-593。

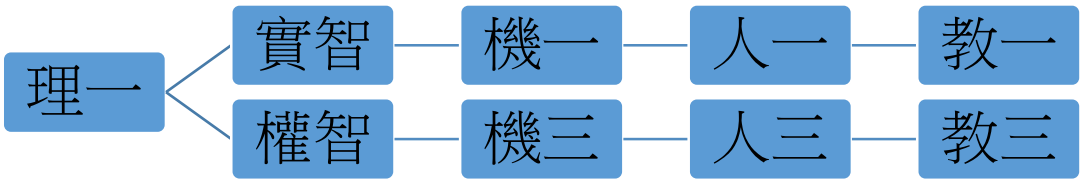
[205] 「佛告舍利弗：『諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。』」（《大正藏》，冊 9，頁 7 上-中。）

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[206]。

問難者詰問說既然實智所照之境，常有一理，那麼權（方便）智應該就要有「四三」：三種教法、三種機緣、三種根性、三種理才對。法雲則反駁說如果昔日有三理，那就是實際有三種理，又何必說是於一佛乘方便說三？所以可以知道就算是在昔日的教法之下，也沒有三理。並舉經文「唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說，但以假名字，引導於眾生」[207]為證，證說三種教法只是假名字，不是實有三種理。問難者又繼續追問：如果說三種教法本來都應該是依理所詮，但有三種教法，卻沒有三種理，這教法是從哪來的呢？法雲結言，適應三種根性之人，而有三種機緣，也因著三種機緣，而有三種教法，這些都是實際的。但三種教法，只是為了詮說一理，昔日既然還未說真實一理，所以假藉三乘教法，遠詮今日所開顯的真實一理。此段問答，可確知在法雲心中唯有一理的存在，即使是透過方便智所鑒照的三三之境，背後還是只有一理實存，只是方便智之功，應三機，將之以假名字一化為三，開三種教法而已。

結合前述看來，在法雲的架構裡，方便智這個面相不是不會照出理一之境，反倒是善巧地假三三詮理一，同是一智，當然不會有一方照不出一理的情況，只是從應機化物的層面稱其方便與權，從直照的層面稱其為實而已。法雲言此的深意在於佛智有兩個層面，由其照境不同，而可由境檢視是哪個面向──眾生能檢知的是「境」，若無二境對比，如何對比出真實、令眾生知道這就是真實？法雲此處所謂的「理」，是諸法實相，是一切事物的本質、非有非無的真理，不能用任何名詞概念敘述形容，只能直觀體悟，則要能轉化為經驗世界的、各種根器的芸芸眾生都能理解信受，使之能藉此體悟實相的教法，勢必得透過善巧的方便智才行。

206 《大正藏》，冊 33，頁 593。
207 《大正藏》，冊 9，頁 8。



（三） 實智、權智無興廢之分，有應機化物不同。

自上述看來，法雲的說法，在今日之時（說《法華經》之時），好像有些近於道生所說的「無三歸一」：破三之偽，得一之實。實則法雲看待「方便」這一塊，還是比道生那種「去偽得實」式的詮說，要來得善巧：

> 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。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[208]。

法雲認為，二智在其「用」上來說，皆有興廢之義。權智是昔興今廢，而實智是昔廢今興：昔日佛陀在鹿苑說三乘別教，那時候就是以權智為說，今日在王城說一因一果的實相之理，則為實智之用，於此時權智便有廢義，實智有興義。但這

[208] 《大正藏》，冊 33，頁 593 下。

興廢，是以應機化物之「用」來說，並不是說可以廢去二智其一。難者此時提出質疑：如來種智，當是萬德常湛不息，今天你說二智有興有廢，那不是說如來的智慧仍未通透明了，亦非常湛不息嗎？對此，法雲再次強調他是在應機化物之「用」上來說興廢，如眾生昔日小心狹劣，定執分別之心，難以堪聞一乘實相的說法，故那時用以權智，應彼三機，為說三種教法，那時候實智沒有施化的功用，就此義來說是「廢」。今日眾生都已堪聞實相之理，就是實智發顯之時，權智無所施化，此即權智而今有所廢義。如果要講到佛陀圓滿智慧的層面，則在昔日，便有天眼照未來有「大乘機」，這就是實智之用，在今日，亦有宿命智可照過去世有「三乘機」，這就是權智之用，就此來說，又有什麼「興廢」可言呢？又像是佛陀分身十方說法以度眾生，在王城處，以實智說一乘實相之理，同時十方以權智適根器為之說法；也可以在此以權智說法，十方以實智說法，這二智實無從興廢。

對照三乘與一乘的關係來說，三乘之教雖然只是一時之權假，非長久之義，但一是在昔日未說一乘之教時，三乘之教就是實教，無從廢起；二為在今日而言，雖然三乘之教再無施化之功，故可稱之為「廢」，可是若無三乘此權假暫時之義，亦無得顯一乘真實長在之義。權和實，必是相待相成，必須並存，此即上節法雲所言「開三顯一」之真義。

（四） 眾經不同之二智，權實關係相對變化

法雲之權實觀，不僅限於用以詮釋《法華經》，他認為所有佛陀的教法，都有著相待相對的權實關係：

> 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[209]。

眾經不同之二智有五種：第一是十二年前的有相教，照生老病死，無常的分段生死之境的就是權智，照只是因緣剎那無常的是實智；第二是《大品般若經》，照因緣只是假有，為權智，照因緣之假有，即是空性，則為實智；第三是《維摩經》，知病識藥的層面，是實智，能夠應眾生之病，而令服之，此則權智；第四是《大般涅槃經》，如果是照發金剛心以前生死無常、苦空無常之法，這是權智，若照涅槃之後的常樂我淨，真實之法，就是實智；第五就是《法華經》所照「三三」、「四一」的權實之。

法雲後續解言，他是怎麼這樣判分的。他說在有相教時，因為眾生此時最能知曉的，就是自身的生老病死，所以是以「親疏」來分，由親身的生老病死，對比出只是因緣剎那生滅的疏離。到了《大品般若經》時，因為已經具備生死無常是來自因緣聚合的剎那生滅的認識，故可進一步說「二諦」的分別，即從因緣聚合是假有，對比出因緣法的實相只是一性空性來教化眾生。而《維摩經》時，給病服藥是權，如果能知道病根以及藥理，那就是實，是以「本末」來分。《大般涅槃經》是一逕「縱論」，故以發金剛心為一基準點，自此以後只要是照所有生死無常法的就是權，以此對比出涅槃的常樂我淨。《法華經》則是把起始和終歸都說得很清楚，起始從權智化說為三，終歸一乘之實，所以是據「始終」來分。

法雲此處，並非對眾經有先後次序的明顯排序[210]，主要是言明佛陀在每個不同時機的教法，事實上都有著權與實的相待相對關係，沒有「權」，是無從證說「實」的，結合前述，可以說「權」和「實」，是佛陀一智的兩種妙用。惟在權實關係的套用上，《維摩經》的對比顯得牽強，因為參看其他四經，無非是表象與表象背後的實相相互依存的關係，即使是「有相教」，具體的肉體的生老病死，依然是可以說背後的實相其實是因緣聚散生滅的法則，二者不能去除其一。但「給病服藥」與「知病識藥」並不是這種相互依存的「權實」關係──即使是「病根」

[209] 《大正藏》，冊 33，頁 593 下-頁 594 上。
[210] 第六章，第三節，「法雲的判教」。

和「藥理」，都還是現象界的東西，並不是超於現象界之外的「法則」，換句話說，都還是停留在表象的層面，而非此表象背後的「實相法則」。除非這個「病」，比喻的是「苦」，苦是由「煩惱」所起，「煩惱」又起於顛倒的虛妄執念，本來無所謂煩惱，故對治此「病」的「藥」，並不是用什麼去對治「苦」，而是知本來無所謂煩惱，故不起煩惱，此為知病根，同時也就是真正終極的藥，比喻為「藥理」。得藉著實際的「病」和「藥」，才能知道所謂的「病根」和「藥理」，法雲的意思得是如此，才能勉強將《維摩經》也納入其權實說的架構下，否則也只如一般「權用」與「本根」的關係而已。從「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」一段看來，法雲此言恐怕是較近於知病識藥，而能應病予藥；知本根，而能權用之義，算是其說法的一個瑕疵。

	據分	權	實
有相教	親疏	照生死分段	照剎那生滅
大品般若經	二諦	照因緣假有	照假有即空
維摩經	本末	給病服藥	知病識藥
大般涅槃經	縱論	（金剛已還）生死無常法	涅槃常樂我淨
法華經	始終	三三	四一

第三節 大乘機和大乘解

在法雲的思想體系裡，統合昔日與今日、三乘與一乘，將「權」巧妙地轉為「實」，這就是俱「開門」與「顯實」二能的《法華經》的奇功，而在上章第三節亦已透過《法華經義記》裡的一些特殊用例，揭櫫出了要能開門、要使佛佗說《法華經》，其中的關鍵便是「大乘機」的圓熟始發；又，法雲一再提及的「大乘解」，似乎也與「大乘機」有著密切關聯。也就是說，「大乘機」和「大乘解」，這是使得法雲的權實觀全貌能夠如實展現的最後一塊拼圖，本節將仔細挖掘法雲

究竟是怎麼架構這兩個概念的。

（一）今昔之對的關鍵──大乘機

回顧上章第三節所得出的幾個「大乘機」的線索：第一，眾生之積累不足，過去因弱，致使五濁障蔽「大乘機」，六蔽掩蓋了眾生的慧眼。第二，又因成道之路峻險長遠，生死無際，以致眾生難以頓明「一乘因果大理」，因此需要經過鹿苑（即法雲所言「有相教」）、《大品》、《維摩詰經》等循序說理開化，才能令五濁障輕，「大乘機」始動。第三，「大乘機」動之時，便是《法華經》破三乘定執之心、要闡一乘因果大理之時。由此可見「五濁」是「大乘機」發與不發的關鍵，若大乘機不發動，只是因為被五濁所障蔽，並非永無機緣。關於「五濁」具體內容，以及其所影響，法雲有著相當詳細的個人見解，留待後述，此處尚先須理清「大乘機」，在《法華經》和法雲的思想體系中，被放置的確切位置是在何處。

「大乘機」的位置其實法雲安置得相當清楚，是緊跟著《法華經》的瑞相來說的：

> 所以言助發實相義者，如來現此相，正欲助眾生發大乘機，眾生大乘機已發，如來出定，仍言此經開方便門示真實相，真實者即是理也[211]。

此段經解對照《法華經》經文，是〈序品〉兩句偈言：「今佛放光明，助發實相義。」[212]「光明」，指的就是〈序品〉佛陀將出定前所現之瑞相，法雲將此瑞相，解為是欲助眾生「發大乘機」，若眾生大乘機已發，便是佛陀揭示實相之時，也就是揭示一乘因果之「理」。在此段經解中，「大乘機」完全就是被法雲安插進去的一個概念，並不是經文原有的。後續也有一段偈言，直接被法雲劃分為「此明佛見眾生無大乘機」[213]，那段偈言是這麼說的：「眾生諸根鈍，著樂癡所盲，如斯之等類，云何而可度？」[214]也完全沒有提到「大乘機」或者任何可能相關的「大

211 《大正藏》，冊 33，頁 592。
212 《大正藏》，冊 9，頁 5。
213 「第二從眾生諸根鈍下有三行偈，此明佛見眾生無大乘機。」（《大正藏》，冊 33，頁 609。）
214 《大正藏》，冊 9，頁 9。

乘」概念，顯然「大乘機」一詞，是法雲自用來表達眾生貪著樂癡於小法，不見一乘真實大法，到能堪聞一乘真實大法之間的一個時機或者機緣，而且這個機緣隱為早遠以來便已根植於眾生之中，只是一直為五濁（以及三乘分別的執念）所障蔽，此機緣經過宿世的教化去蔽，蔽去便是機顯之時，一旦機緣圓熟，佛陀便會宣說《法華經》，言明過去三乘的方便性質，指示今日一乘真實大法，使眾生同歸一乘長遠善果。

若結合法雲所詮的《法華經》開門之譬，「大乘機」，就是三乘人同聚於「門前」的時刻：

> 舍利弗當知我見佛子等志求佛道者無量千萬億，此一偈是第五，此間詔為佛見三乘人有大乘機發，機發是理故言志求，此則為下火宅中第五長者見子免難譬作本，下言是時長者見諸子等安隱得出火宅下是也[215]。

對照《法華經》經文，此處為佛所說偈：「舍利弗當知！我見佛子等，志求佛道者，無量千萬億。」[216]法雲分判「大乘機」發動的時候，便是一心向求佛道的三乘人齊聚王城之時，所以此段偈言，就是在說下文火宅譬中，長者見三子將出火宅之時，之後便是續言長者見三子安然得出火宅。從此段可確知「大乘機」發動之時，三乘人還未入門並從門出（本章第一節所述之「從門入」和「從門出」之義），而大乘機發動，就是指三乘人齊聚，矢志向求佛道之時。由於三乘人齊聚，並矢志向求佛道，此時三乘「一心」，也就是同發「大乘之心」，此時機緣圓熟，佛陀便得以宣說《法華經》開門示真實相（金像）。

從上述可知，法雲所說在「門前」的人並非泛泛眾生，而是「三乘」──眾生雖同具到達門前的機緣，但機緣未熟，是到不了門前，更不用說圓熟之後的開門了。上章第三節，亦已知法雲對於修行乘位的看法，有其獨到之處，以下繼續深掘，以確知是哪些人大乘機緣已熟，又為何已熟。

（二）今昔因果六對

215 《大正藏》，冊 33，頁 609 下-610 上。
216 《大正藏》，冊 9，頁 10 上。

在「大乘機」發動，開門前後的今昔對比，也就是本章第一節所提及的今、昔不同之因果，或可為檢視法雲心目中的過去三乘和今日一乘之差別究竟在何處的基點：

1. 今昔之「因」

> 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。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[217]。

正如前述，所謂「妙」與「麁」，在法雲看來是相待之二名，就有如「權」與「實」，必須並舉對比，才能顯出「妙」之「妙處」、「麁」之「麁處」。「昔」與「今」、「三乘」與「一乘」，並不是截然斷裂的二者，而是一段相續的整體，只是由對比，而顯出有「麁」、「妙」之別。法雲在此，將今、昔之因果，都各分別為三個方面來做對比：「體」（構成此事物之具體內涵）、「義」（此事物之定義）、「用」（此事物之發用）。今日「因體」對昔日「因體」，如何可說是較「妙」呢？因為昔日三乘只修三界內的「治道」為因體，並且昔日其實佛陀是尚未說三界外的「治道」的。而今日一乘不只是三界內的「治道」，三界外的亦修，佛陀以縱論明言從初發心向佛以上，直至發金剛心以前，三界內外之「治道」，也就是一切萬般

[217] 《大正藏》，冊 33，頁 573 上-中。

善行，都是因體。這樣對比起來，今日一乘之因體是比過去三乘因體來得長的。在「因義」方面，過去三乘只修「六度」，未修其餘諸行，故為「狹義」，認為果只從修六度得，把修行的範圍限縮得狹隘。今日一乘則是橫論，廣納只要是善的、有福的，便無所不行、無所不修，是故為「廣義」。在「因用」上，法雲舉出兩種煩惱大類：一是四住地煩惱，二是無名住地煩惱；他認為昔日三乘之因力，只能斷四住地煩惱，尚不及斷無名住地煩惱，今日一乘則二者皆斷，故以「因用」來說，今日之用是更「勝」昔日之用。由此三對，相形來說，自是可說昔日之因之「麁」，亦可言今日之因之「妙」了。

此處有一點可以觀察的是關於「四住煩惱」和「無明住地煩惱」。這兩個名詞，在《法華經義記》裡，見不到法雲有更多的說明，惟在劉宋求那跋陀羅（Gunabhadra, 394-468）所譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》（Śrīmālādevī Siṃhanāda Sūtra, 即《勝鬘經》的譯本之一）中有言：「阿羅漢、辟支佛所斷煩惱，更不能受後有，故說不受後有。非盡一切煩惱，亦非盡一切受生，故說不受後有。何以故有煩惱，是阿羅漢、辟支佛所不能斷。煩惱有二種，何等為二？謂住地煩惱、及起煩惱。住地有四種，何等為四？謂見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地，此四種住地。生一切起煩惱，起者剎那，心剎那相應。世尊，心不相應無始無明住地。世尊，此四住地力，一切上煩惱依種，比無明住地，算數譬喻所不能及。世尊，如是無明住地力，於有愛數四住地，無明住地其力最大，譬如惡魔波旬於他化自在天，色力壽命，眷屬眾，具自在殊勝。如是無明住地力，於有愛數四住地，其力最勝。恒沙等數上煩惱依，亦令四種煩惱久住，阿羅漢、辟支佛智所不能斷，唯如來菩提智之所能斷。」[218]講得非常清楚，四住地即「見一處住地、欲愛住地、色愛住地、有愛住地」等四種根性強烈的煩惱，阿羅漢和辟支佛已依處分別斷滅，但仍不能斷真正現起一切煩惱、力如魔波旬的「無明住地煩惱」，此住地是真正一切煩惱的根源，唯有佛陀的菩提智慧能斷，故阿羅漢和辟支佛，還有煩惱未斷，致使不是真正盡了一切受生。法雲此處所言當依《勝鬘經》，有憑有據，然《勝鬘經》並未把「大力菩薩」也納入不能斷「無明住地煩惱」的行列，法雲卻如此行之，將「三乘」都歸為未斷「無明住地煩惱」，這當是他別有用意之處。

[218] 《大正藏》，冊 12，頁 220 上。

2. 今昔之「果」

> 今果對昔果亦各有三義。……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，……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。……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。……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，……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[219]。

今昔的「果」，也依體、義、用分成三對，至此共成「六對」。「果體」的部份，昔日三乘時言果體止「壽命八十七百阿僧祇」，雖然是遠較凡夫的壽命為長了，但還是遠不及今日一乘時所言「壽命長遠」，是「復倍為數」的壽命。法雲舉經文佛所說偈「壽命無數劫，久修業所得」[220]，又取〈化城喻品〉的「點塵之譬」[221]，來證說今日《法華經》佛所說言的壽命，是遠過昔言「八十七百阿僧祇」，故今果為「長」。這裡又有一處可以看到法雲別有用意的架接，他解釋了阿羅漢和辟支佛，其實不無「邊際智」所延之壽命，但還是不如今日所言無數無量的長遠；「邊際智」，在《華嚴經》所言，是「十地菩薩」所擁有的智慧[222]，但那已是唐

---

219 《大正藏》，冊 33，頁 573 中-下。

220 《大正藏》，冊 9，頁 43 下。

221 「諸比丘！是人所經國土，若點不點，盡末為塵，一塵一劫；彼佛滅度已來，復過是數無量無邊百千萬億阿僧祇劫。我以如來知見力故，觀彼久遠、猶若今日。」(《大正藏》，冊 9，頁 22 中。)

222 《大方廣佛華嚴經》卷 41〈27 十定品〉:「佛子！此菩薩摩訶薩復得十種法印，印一切法。何等為十？一者同去、來、今一切諸佛平等善根，二者同諸如來得『無邊際智慧』法身，三者同諸如來住不二法，四者同諸如來觀察三世無量境界皆悉平等，五者同諸如來得了達法界無礙境界，六者同諸如來成就十力所行無礙，七者同諸如來永絕二行住無諍法，八者同諸如來教化眾

代實叉難陀（652-710, Sikṣānanda）所譯之版本才有「邊際智」此一名詞的出現，在法雲時代，東晉佛馱跋陀羅（Buddhabhadra, 生年不詳，卒年 429）所譯的舊本，並未使用「邊際智」一詞。法雲使用的「邊際智」一詞，很可能是出自《成實論》[223]，故法雲此處當取《成實論》的看法，而依自身的思考判斷，取在阿羅漢、辟支佛、十地菩薩身報都將盡的同處上，將之判分為「共智」，當為法雲將大小乘法架接調和的一處明例[224]。

在「果義」上，昔日因為無為果不足，所以只斷「分段生死」，有此無為而已，但今日是要連「變易生死」皆斷去，成就真正具足的無為之果。有為果的部份，昔日有為果雖亦有功德智慧，但功德尚未完備、智慧仍非圓滿。昔日智慧只照「有量聖諦」，不照「無量聖諦」；只照「三因三果」，不照「一因一果」。昔日功德只施慈悲於三界內眾生，不及三界外眾生。今日無論智慧智照「八諦」、「一因一果」，或者功德「慈悲於內外眾生」，都較昔日之果「義廣」。在「果用」方面，今日之果無他用，便是用於「殊形萬象，神通益物」，好比說佛陀不只是在靈鷲山開講益物，亦分身十方度人；昔日之果並不是沒有益物之用，但只是小小說法，度人益物有限，所以以今日神通益物，對比出今日之果「用勝」。

自此，法雲判分昔與今、權與實，絕非截然斷裂，或者一方於今日已毫無存在價值的二分，而更像是一個連續的整體對比出妙與麁兩面的意思已經很明顯了──三乘人自有其修行，也具功德和智慧，只是今日向入一乘，有著更遠大的佛果等著證取，此亦隱有昔日之因果，正是為今日之因果作因（今日一乘是果）的意思。當三乘人同具一定程度的功德和智慧時，只待不再執著於分別之心，一心志於佛道，這就是所謂大乘機發之時，便由昔境轉成今境，由三乘向取一乘極果。

<table>
<tr><td></td><td>今：一乘</td><td rowspan="3">大乘機發</td><td>昔：三乘</td></tr>
<tr><td rowspan="2">因</td><td>體長：萬善為因體</td><td>體短：三界內治道</td></tr>
<tr><td>義廣：盡修萬善</td><td>義狹：只修六度</td></tr>
</table>

生恒不止息，九者同諸如來於智善巧、義善巧中能善觀察，十者同諸如來與一切佛平等無二。」（《大正藏》，冊 10，頁 218 上。）

[223]《成實論》:「邊際智者。隨行者得最上智。以一切禪定勳修增長。若於增損壽命等中得自在力。名『邊際智』。」(《大正藏》，冊 10，頁 369 中。）

[224] 至於更詳細的乘位分判架構，當在下章第一節處理詳說。

	用勝：斷五住煩惱		用劣：只斷四住煩惱
果	體長：無量壽		體短：有限生
	義廣：八諦與一因一果		義狹：四諦與三因三果
	用勝：十方說法，神通益物		用劣：小小說法化物

（三）障機與障解──五濁

由上述可知，障蔽大乘機，致使眾生不能聞受《法華經》、不能得解脫的，便是「五濁」。關於「五濁」的內容，以及其如何生發，法雲講得相當清楚：

> 釋五濁義，五濁者：劫濁、煩惱濁、眾生濁、見濁、命濁。濁者濁亂為義，此五濁大判只應有煩惱濁、見濁，十使之中五鈍使是煩惱濁，五利使是見濁，此二是濁之正體，餘者相從為論也。見濁、煩惱濁此是因濁，命濁是果報濁，眾生濁是行因，得果人濁劫得名為時節濁，此劫更無別體，只以時節中有此四種仍詔劫濁，如此年無食名為飢，年年非是飢，劫濁亦爾。言五鈍使為煩惱濁，此五鈍使縱橫競起惛迷行人謂之為濁。眾生由煩惱為因，於中亂受生不定，輪迴三界，往還六道，交亂受生，但眾生是濁主也。五見為見濁，五見以身為本，若身見一生，諸見競起，迷真亂正詔之為濁。命濁復是果報濁。成實論言：六人六識得相續生名之為命，由有煩惱為因生在三界，牽命感長感短雜亂無窮名為命濁，此五濁既障一乘機，大判凡有三種五濁，若上品五濁即是見諦五濁，中品即是思惟五濁，下品即是習氣五濁也。此三種五濁皆障一乘機[225]。

五濁即是「劫濁」、「煩惱濁」、「眾生濁」、「見濁」和「命濁」，這五者，只有「煩惱濁」和「見濁」，是被法雲判分為「濁之正體」。因為法雲是依個人思考推斷，其認為之所以名「濁」，是取「濁亂」為其名義，濁亂乃源自十種根本執念錯見，也就是「十使」。十使之中，五鈍使「貪、瞋、癡、慢、疑」等執念，法雲認為即是造成煩惱的主因，所以是「煩惱濁」；五利使「有身見、邊執見、邪見、見取

[225] 《大正藏》，冊 33，頁 604 下。

見、戒禁取見」，都是錯見，錯見會致使不明實相真理，所以法雲判為「見濁」。其他三濁，都是依著這根本二濁來說的，如「命濁」，其實是由「煩惱濁」、「見濁」這根本之「因」，所造成的「果」，「眾生濁」即是此「因」正行之時的過程，得命濁果熟之人，即是遇「濁劫」，由此劫遇濁，得名「時節濁」，就像今年沒有食物，可說是「飢年」，但又非年年都是「飢年」，「時節濁」之名緣同此理。

這五濁真要說起順序，得由「煩惱濁」說起，因五鈍使根本執念，致使眾生迷失真正應該求取的事物，使煩惱漸生，困於煩惱之中，既以煩惱為因，輪迴受生，所以會不斷輪迴於三界之內，往返於六道之間，始終脫不了苦，眾生可以說是成了「濁主」，也就是「眾生濁」。如果這時候，再加上五利使的錯見，更是迷上加迷、錯上加錯──身既已是以煩惱為因的「濁主」，又執於「身見」，將濁身視為身本，使得其餘錯見競相生起，故是「見濁」。如此輪迴轉世，一報又一報，永遠都在煩惱裡，永遠都是濁的狀態；法雲舉了《成實論》所言受生成命的過程，表示若以煩惱為因，則此煩惱不斷牽引他生，眾生就會永在三界煩惱裡持續輪迴受苦，此為「命濁」。

法雲後續再將五濁判分為「上、中、下」品，共三種五濁，這三種五濁今日已無從確證其具體內涵為何，《法華經義記》裡也再無多言，然而，可以從後續問答的段落中，大致推敲出其所指為何，同時也可得知法雲真正要強調的重點，是這三種五濁，無論哪一種，都會障蔽大乘機。先看難者提出的問題：

> 問者言：此三種五濁皆障一乘機，外凡夫具有三種五濁，則應不聞說法華，亦應無大乘機也。思惟五濁亦障一乘機者，七種學人應無一乘機不堪聞說法華，習氣五濁復障一乘機者，羅漢有習氣亦應無一乘機不堪聞說法華[226]。

難者指出法雲說這三種五濁，皆障蔽一乘機（大乘機），則「外凡夫」三種都有，那便不可能聞佛說《法華》，也不可能有大乘機。再說「思惟五濁」障蔽大乘機，那「七種學人」也有思惟五濁，也不堪聞說《法華》；「習氣五濁」，阿羅漢仍有習氣，也應該無大乘機，不堪聞說《法華》。意即法雲這樣的說法，會造成三乘只有菩薩有大乘機（在上述法雲的說法，其實不止聲聞乘，緣覺乘也屬於習氣重者），可聞說《法華》的矛盾情況。從這段質難看來，上品「見諦五濁」，指的應

[226] 《大正藏》，冊 33，頁 604 下。

是外凡夫在錯誤的見解下所引生的五濁，是十使都具的情況；中品「思惟五濁」，七種學人雖已逐次對治斷除煩惱，漸漸地有了正知正見，卻仍有思慮不明的時候；下品「習氣五濁」，則是指阿羅漢和辟支佛，這得二乘極果之人，雖已斷除各種煩惱，但仍留有「習氣」這關未過。

法雲的辯答，正是詮說「早遠以來眾生便有大乘機」之事，如何可能，並且能夠確知其言「習氣」所指為何：

> 解釋者言：如此頌類皆有其宿習大乘，大乘因緣強者，雖有三種五濁不能為障，各宿習大乘，緣弱者雖有習氣五濁猶能為障，今者明義正就宿習為論，諸凡夫等雖具有三種五濁，過去大乘善根強者，此五濁則不能為障，便有一乘機發堪聞法華，學人無學人亦如是。宿習大乘因緣弱，雖復偏行所行，斷除正使，習氣既在由能為障無一乘機發也。
>
> 問者言：若使皆由宿習大乘緣者，何關五濁障耶？解釋者言：今借一譬以顯障機之義，何者？如人恒有僻病，若使年常飲食豐足，溫煖適意，氈裘隨時，然此僻病恒成就在，則不為患，若使此人年常飲食不充，衣被乏少致令寒暑得便，昔日僻病於時便顯動發，內合亦如是。若善根食強煩惱僻病雖有不發，善根既弱五濁僻病則障一乘機。……今言五濁障一乘者，詔為隨時障，只是隨時得便而能為障也[227]。(CBETA, T33, no. 1715, p. 604, c2-p. 605, a16)

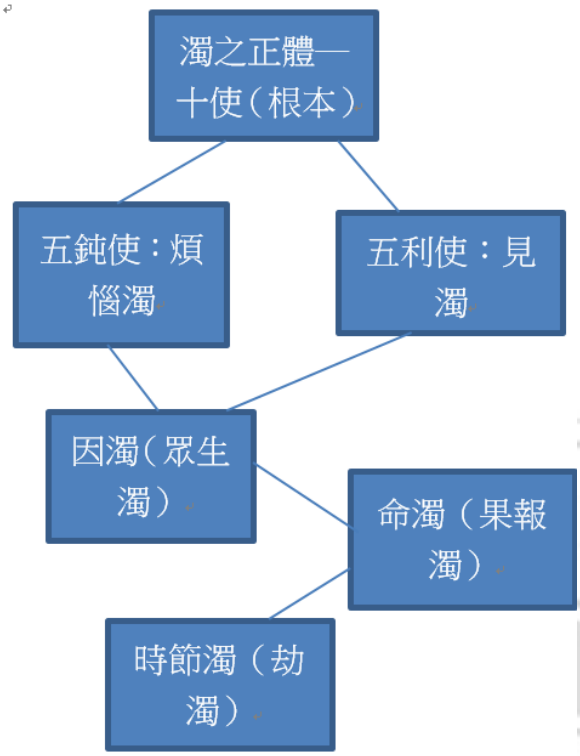
法雲說，像是這類的「頌」，皆是言有「宿習大乘」。對照經文來看，偈頌為：「舍利弗！劫濁亂時，眾生垢重，慳貪嫉妬，成就諸不善根故，諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。」[228]所以法雲此處是符合《法華經》經文所言，認為佛過去所言教法，並不是不善或不實的教法，而是礙於劫濁時（正當「時節濁」），眾生濁垢深重，以致各種惡性惡行橫生，難以教化，所以諸佛以其方便之力，將一佛乘化為三教以個別教化。這也正符合法雲思想體系中，權就是實、三乘就是一乘的概念，所以過去眾生於三乘教法分別修行，其實也就是在修習「大乘」，此為「大乘因緣」。而無論是大乘因緣強弱，其實都有大乘機發的可能，只是大乘因緣強

[227] 《大正藏》，冊 33，頁 604 下-605 上。
[228] 《大正藏》，冊 33，頁 7 中。

者，即使為外凡夫，他都能很快地超越五濁的障蔽，使大乘機發，聞受《法華》；反過來說，即使已經修行到達有學人、無學人位，大乘因緣弱，那麼他即使是已經斷除正使，還是難以超越五濁之障。

那所謂的「大乘」究竟是什麼呢？不是說於三乘教法分別修行，就是在修習「大乘」嗎？關鍵就在於「習氣」，也就是「我執」的分別習氣、分別心，這個習氣，依法雲解五濁的說法，也就是一種「見濁」──既然三乘只是大乘分別說三，是同取一義的教法，則有偏執、偏見，固著於己法，便是錯見，因此宿習大乘，致大乘機發的最後關頭，其實就是放下偏執的分別心，以去習氣，這也是為什麼在言「人一」之境時，要說「皆轉心作菩薩」之義。

對此，難者繼續提出質問：如果說是宿習大乘，必使大乘機發，那又何必說五濁？反正大乘機一定會發，眾生一定可以成佛。法雲則舉一譬喻以明其說：就像一人，長久以來都患有罕僻之病，如果這人常年都豐衣足食，處於一個飽暖的狀態，那麼就算這個僻病仍在，亦不足為患。若是此人飲食不充，又無衣暖，則寒暑之氣都得以侵體，昔日的病根便得病發。今天五濁就像這僻病，如果宿習培善，使善根愈強，則五濁不能為障，但若缺乏時時勤修，五濁便起障蔽。五濁是一種隨時障。法雲此解，意即就算是一般認為障蔽習氣最少的菩薩，只要一時鬆懈了，或起執念了，仍有被障蔽的可能，反過來說，就算是根基尚淺的外凡夫，只要時時勤修精進，放下各種執見，亦有去障的可能。目的在於強調修行和去執的重要，眾生透過修行，並不執著於教法的分別，皆有成佛的可能。



（四）常存之解性──大乘解

從上述「今昔因果」、「五濁」和「大乘機」之間的關係看來，還有一點尚無法解決，即：既然眾生輪迴受生時已是為五濁障蔽的累世之因，流轉於執念錯見之間，那又怎麼能夠聞受教法，得正知正見？怎麼去蔽、發大乘機，又怎麼從昔日因果晉入今日因果？這之間存在著邏輯矛盾的問題，為了解決此處，勢必得預設眾生皆有「理解」的能力。綜觀法雲的詮述，則「大乘解」很可能便是用來解決此一問題的概念。

「大乘解」一詞，在解〈方便品〉之時首次出現：

> 菩薩聞是法疑網皆已除此一偈五濁中之第八，十種法說之是第九，此間詔為三乘人相與捨三乘教得大乘解，為下火宅中第九諸子得大車故歡喜譬作本[229]。

[229] 《大正藏》，冊 33，頁 610。

對照《法華經》之段落為：「菩薩聞是法，疑網皆已除，千二百羅漢，悉亦當作佛。」[230]在《法華經》中，菩薩和千二百阿羅漢聞後皆能除迷網當得作佛的「法」，指的是「一佛乘」之法，也就是法雲所言「一乘因果大法」。然則法雲此處並不使用「一乘因果大法」，而言三乘人接連放下三乘教法之執，而得「大乘解」。在此之前，從未使用過「大乘解」此詞，也並未有所詮解「大乘解」為何。

能較明晰「大乘解」確指為何的段落，反而在這之後：

> 身子（舍利弗，Śāriputra）自言我昔日何不待如來說大乘教，於中修行可不得大乘解，而忽忽受三乘小教，此則悔昔日不取大也[231]。

對照《法華經》之經文為：「我等同入法性，云何如來以小乘法而見濟度？是我等咎，非世尊也。所以者何？若我等待說所因成就阿耨多羅三藐三菩提者，必以大乘而得度脫。」[232]此段為〈譬喻品〉之初（即被法雲判分仍是〈方便品〉內容之段，可參見第三章第一節），舍利弗欣喜接受佛陀教法所回應之言，大意為舍利弗悔說三乘明明同入法性實相，卻只有菩薩得授記，以為如來有所分別，於聲聞和緣覺只授小乘法，但此實非如來之咎，而是自己未待佛陀開示大乘教法而得度脫。在此法雲解為舍利弗自言過去自己不等待如來詮說大乘教法，便自「於中修行」，不得「大乘解」，而匆匆受了三乘小教，是在懺悔昔日不取「大乘」。

這段詮解，若不明法雲的權實觀，很可能會判定為法雲是在貶斥三乘，實則此段對應經文所言，三乘其實都可入於法性實相，同至一處，也就是法雲所謂「門前」，之所以只有菩薩先得授記，是因為阿羅漢（舍利弗為阿羅漢的代表）和辟支佛，仍有分別之心，執於三乘之別，貪於二乘之果。因此此處不得「大乘解」之意，其實是於三乘教法中修行不明此實為一乘「大乘」，不得此解，貪著於三乘分別，故言不得「大乘解」。此段法雲真正的意思是眾生都有理解的能力，佛陀也都為其開示，然因眾生障蔽有所深淺，根器各有不同，故將一乘開為三乘教法，眾生透過這三種教法，就像三條通往同處的路，最後皆可同至於一所，但不是三路走向三所；無論凡夫或者三乘，所有眾生乘的一直都是通往唯一極果的一

---

230 《大正藏》，冊 9，頁 10。
231 《大正藏》，冊 33，頁 611。
232 《大正藏》，冊 9，頁 10。

乘「大乘」，眾生常有理解教法、覺知唯一實相的能力，此即為「大乘解」。

法雲一再強調此「大乘解」早遠以來便已根植、不會有「根本意義」上的失卻（意指永不復得）。這樣的說法，是在《法華經》裡難以明見的，《法華經》裡大多是藉著譬喻，一再述說久遠以來的宿世因緣，這便給了法雲很大的詮解空間。如解〈譬喻品〉火宅之譬時的問答便是一例：

> 有人解言：從三界外流來入三界中，故言入此宅。今所習不然，昔二萬億佛所已曾受大乘化，即是父子義，故言汝諸子等。先因遊戲來入此宅者，故如遺教所明。其未度者皆亦已作得度因緣，昔有大乘解之時于時位心皆作出生死意，後起煩惱失大乘解，即便成入生死義。來入之義其意如此。稚小者于時大乘解弱，故言稚小，只由解弱故失解起煩惱，故言無知也[233]。

在這段問答中，其時有一解，說《法華經》以「入此宅」作譬，是暗喻從三界之外流入三界之中。這是就著小乘羅漢究竟果為超脫三界之外，三界報亡，而今《法華經》大乘法則言當入三界之中所說，法雲則抓緊《法華經》一直以來都有出現的宿世敘事[234]，以及火宅之譬的「父子」關係、火宅本是父宅關係，證說事實上眾生早在過去便已受大乘教法所化，所以才會稱佛跟眾生的關係是父與子，也因此就算過去仍未得小乘度脫者，也早已種下未來得度的因緣。之所以會入於生死不得度脫的緣故，並非因為不得度脫，而是其時「大乘解」仍弱，故起煩惱，起煩惱故暫失（應言「障蔽」較為合適，因為煩惱就是「五濁」）「大乘解」。所以，法雲所謂「大乘解」，並不一定是指究竟的、已完成的「大乘解脫」，更近於能致使大乘解脫的「理解能力」。

結合上段來看，有關法雲「大乘」概念的順序應為：佛陀早在過去世便已宣說大乘教法→眾生有得「大乘解」之能，因此定有「大乘機」→但此時「大乘解」尚「弱」，反為五濁所障蔽→依障蔽深淺、根器不同，將大乘方便說為三教→使修行者皆能去五濁障蔽→致使「大乘機」動→說《法華經》，言過去是方便開門，由方便對比顯示出金像的真實→修行者得向金像邁進。這蘊藏著法雲認為要「由權入實」、「由三乘入一乘」的觀念。

---

233 《大正藏》，冊 33，頁 627。

234 如《法華經・序品》之始，文殊師利便已答彌勒過去佛說《法華經》宿世之事。

從此可見，他的思想體系中，自凡晉聖的「修行過程」，是有著相當大的重要性，待下章明說。

國立政治大學
National Chengchi University

第五章 自凡晉聖，由權入實──法雲的修行乘位次第論

上章在爬梳法雲的權實觀的過程中，可以發現在依《法華經》詮說的權實觀的視野下，法雲意圖建立起一個「由權入實」的圓教觀念，將小乘和大乘的教法，皆盡納入，以個人思考推敲出一條經過架接鋪排的修行之路，這條修行路途，是從凡夫受身以前，便已說起，歷經三乘分別的開化，使五濁之障蔽漸去，三乘同至門前，一同發心向求佛道，大乘機動，《法華經》開方便門顯真實金像，使得三乘人歸為一乘，向著成聖之路而去。

這條修行之路，事實上並沒有如此簡略，上述只是以從前述法雲權實觀的部份可以見到的來說；在本文第三章第三節已然提及，法雲將火宅之譬索三車之人，特別判定為「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」三者，而非傳統的「聲聞、緣覺、菩薩」，並且本文第四章第三節，也曾述及就算法雲是依《勝鬘經》所言，判分阿羅漢、辟支佛是昔果，只斷「四住煩惱」，未斷「無明住地煩惱」的二乘，《勝鬘經》卻未將「菩薩」也納入「未斷」無明住地煩惱的一列中，則法雲在常言的三乘之外，另立「將入門」、「索車」的三乘，又將通常認為是大乘的菩薩，也納入三乘「小乘」的行列，這表示法雲的修行乘位，是他結合大、小乘之說，透過個人思考架接，重新編排過的。

則法雲重新編排的乘位架構究竟樣態如何，在其思想體系下的乘位架構又透露著什麼訊息，是本章要繼續深掘的部份。

第一節 有學人、無學人的判分

由前述可知切入乘位的關鍵點定然在「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」這三者上，因為這是法雲與前說、《法華經》本身，最具顯著差別之處，因此本節當先從釐清法雲所言「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」這三乘，與一般認定的「三乘」差別在何處入手。

關於「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」和一般「三乘」有何分別，可以在法雲詮說「火宅之譬」的段落找到端倪：

是時長者見諸子等安穩得出此下竟無復障礙，是第五明長者見子出火難譬，譬上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，明如來見諸眾生大乘機發，此中亦應具通學人、無學人大乘機發，今此文中略明無學人，所以爾者，為欲喻揚無學，學人正使未盡，是故貶之為劣。阿羅漢、辟支佛、大力菩薩斷正使已盡，是故褒之為勝[235]。

他判分「長子見諸子等安穩得出」此段，就是相應上章所引過的「我見佛子等，志求佛道者」一偈，是欲明「如來見眾生大乘機發」，而法雲在此，特地言及了是兼具「有學人」與「無學人」二者的大乘機發，不限於「無學人」而已。他解釋在這段經文中，只略明無學人，是為了要褒揚無學人，所以將「正使」未盡的有學人貶為較劣者。「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」，這三個被特別標出的「索車之人」，就是無學之人，他們都已盡斷正使，是故被褒揚為較勝者。可以得知法雲之所以特地將「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」列舉出來，是因為他認為他們同是「無學人」，三者以外，都還屬未盡斷正使的、需要再精進修行的「有學人」。

（一）七種學人非「索車者」

法雲認為的非索車之人，「有學人」，究竟所指為何呢？又為何不是索車之人呢？可以先從他說眾生怎麼成「七種學人」一段看起：

第三言競共馳走一句，即譬眾生聞說三乘教修行得無漏入無相行，成七種學人，各修無漏斷煩惱，即是競也。同觀無相之理，即是共也。興心求進，即是馳走也。第四言爭出火宅一句，即譬七種學人修行遂證羅漢果，出三界外得盡（智）、無生智，彼此各異證譬如爭也[236]。

他詮說火宅之譬「競共馳走」一句，是譬說過去眾生聞說三乘教法，依此修行，得「無漏法」，入於「無相」，也就是解知了空理。此時即成「七種（有）學人」，各自修行，斷除煩惱，這就是之所以言「競」的緣故。同觀「無相之（空）理」，

[235] 《大正藏》，冊 33，頁 618 中。
[236] 《大正藏》，冊 33，頁 618 中。

這就是「共」。發心求進取，則是「馳走」。而到最後，「爭出火宅」，是譬說七種學人，經過修行，將證極果「（阿）羅漢果」，能出三界外，得盡智、無生智，但彼此各有異證，所以譬說像是「爭」。此處法雲已明言有學人是「七種」，又從他曾言小乘教法中，有「四果」，阿難是「初果須陀洹位」[237]可推論出法雲所言「有學人」的乘位，是依據小乘阿毘達摩（Abhidharma）一系論典的乘位架構，即「四向四果」：須陀洹向、須陀洹果、斯陀含向、斯陀含果、阿那含向、阿那含果、阿羅漢向、阿羅漢果。除已證極果的阿羅漢以外，前面的四向三果之人，因為還得繼續修行，故稱為「七種（有）學人」。

判分出有學人的乘位關係後，會有兩個問題是：第一，法雲此處直接拿小乘體系的修行乘位，來詮解屬於大乘系經典的《法華經》。第二，法雲顯然是不不覺得有任何不妥，將《法華經》所言三乘，直接放入七種學人和無學人的體系，包含常認大乘的「菩薩」。這樣的架接，定然要有能夠說服人的論點，此段法雲正是回歸到佛理深層的本質，不囿於過去眾經論不同教法的侷限，來詮說此處：他認為修行之道無他，無論是三乘中的那一乘，要修的「智慧」其實都是要明辨因果法則的「無相」、明白緣起性空的「空理」，而要同取證的「果」，則旨在「解脫」，出三界之外，得究極的智慧「盡智」、「無生智」。既然所修的智慧和所求取的果皆同，那麼彼此爭執所證果之不同，自然就是錯見了。法雲抓緊了佛理的實處，將大、小乘之爭，歸結調和於此。

（二）「無學人」為何是索車者

無學人又具備了什麼條件，使之可成「索車者」呢？自前述已可得知法雲所謂「無學人」與「有學人」的差別最大之處，就在「無學人」斷「正使」已盡，可「出三界」之外。因此可以能不得出三界得解脫，也就是得「車」，為判分「無學人」與「有學人」的關鍵。

然則，「無學人」是不是定較「有學人」能先發大乘機，致使開門，然後得大乘果？在釋〈譬喻品〉「火宅之譬」的問答段落，法雲有回應這個問題：

---

[237] 「今據迹談事，是三乘之中，小乘學人等是小乘，小乘之中自有四果，阿難是初果須陀洹位，……。」（《大正藏》，冊 33，頁 577 上。）

問者言：若爾者無學人必應在前大乘機發，七種學人必應在後大乘機發，解亦應爾。解釋者言：本不定判無學人必應在前大乘機發，學人必應在後。問者所論據人有勝劣，學人為劣，無學人為勝也。今就此譬中自有兩階，初是時長者見諸子等安穩得出，先明斷惑出三界外登無學果也。第二言皆於四衢道下正明大乘機發，四衢道者東西盡徹南北交通，此明四邊無障，露地者此明上又無礙，五處無障此表明大乘機發，五濁不能為障[238]。(CBETA, T33, no. 1715, p. 618, b17-c8)

法雲的看法，近似於他對於今、昔因果的判分，他認為無論是「有學人」或者「無學人」，今日都具大乘機發的可能，甚至沒有絕對的先後順序。這在他跟難者的問答中便可得見。難者問：那照你這樣說（無學人是索車者，有學人不是），「無學人」一定在「有學人」之前發大乘機，也應該先得解脫。法雲的回答，沒有否定，卻也沒有直接肯定難者的依言推斷，他說：其實不能定判無學人必定先發大乘機，有學人必定在後；難者所排的先後順序，是站在勝、劣的角度上來講。這樣的回答，很是機巧，因為法雲只將有所先後的情況，判在勝、劣之別上，意即他並不否認有學人有超越修行的勝、劣之別，與無學人同登、甚至早過無學人發大乘機的可能。這超越的關鍵，很可能就是上章所提及的「去執」、「改心」。就算是斷正使已盡的「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」三乘，已先具備可出三界外索車的能力，若定執三乘分別之心，那就是習氣仍在，大乘機仍被五濁障蔽，致使不發，也就是《法華經》所說「爭出火宅」，法雲認為這反致不得真正的解脫，因為解脫從來只有一處。反之，如果「有學人」在當下此刻，就能「聞法信受」，那就是大乘機發，為一乘究竟解脫果，種下了「因」。

法雲這樣的解法，蘊藏的是他的權實觀，就跟三乘和一乘之別一樣，三乘與一乘之別差別是在於今昔的對比，顯出長短、廣狹、勝劣之別；「有學人」與「無學人」之別，也只在修行的深淺上說其勝劣，但定然是有一處可同的，像是致使大乘機發的可能──從此處已可隱見法雲意圖調和眾教之間的界線，消泯絕對的分別。

（三）無學人以「盡智」、「無生智」為車體

[238] 《大正藏》，冊 33，頁 618 中-下。

法雲就著這樣的思路，繼續為有學人、無學人建立了個別智體的不同，所依據的是「十智」：

> 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，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（此處「苦、集、滅、道」四智），故不當車體也。復言名字智（至此五智）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（六智），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（七智），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。所以言他心智（八智）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（九智）無生智（十智）正是車體[239]。

在判別火宅之譬，「車」喻確指為何的爭論中，法雲論斷「十智」之中，唯有「盡智」和「無生智」可以是車體，也就是前述無學人得以出三界外的智慧。其餘八智都不是車的正體，但可為車的「校具」，判斷的依據在於，火宅之譬是說「車在門外」。這十智內，如果說：「四諦智」（苦、集、滅、道）是車體的話，有學人已具四諦智，已有之，車又怎麼會是在「門外」呢？「名字智」，就是知法名字的智慧，此則同理，不只有學人已有，凡夫亦有。「法智」，是知「現在法」，「比智」，是知過去、未來法；凡夫和有學人皆能體知現在法，亦能體知過去和未來法，因此「法智」和「比智」亦具。「他心智」者，不限於修行佛道之人，外道五通，亦具備他心智。因此所謂「十智」，其實外道已具「四智」，凡夫已具「三智」，有學人已具「八智」，當然只有「盡智、無生智」是三界外的「車體」。法雲此處，皆依《成實論》所言之「十智」的定義來判分[240]，但《成實論》所論「十智」，皆是以「修行者」所得智慧來說，如「名字智」，修得此智慧時已得登「內凡夫位」，法雲卻判分為芸芸眾生已具備包含「名字智」的三智。此處又是一處依理分解重

[239] 括號內文字為筆者所加，以方便閱讀，非原典文字。
[240] 礙於篇幅過長，引言不便，詳細內容請參《成實論》，《大正藏》，冊 32，頁 371 下-372 下。

構，某部份依著經論，內涵卻有不同。

後續，解釋「盡智」、「無生智」的部份，也是經過法雲的重構：

> 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[241]。

難者質疑照這樣說來，意思是三種無學人只有盡智和無生智，七種有學人，只有其餘八智，兩者各擁不同的智體？法雲的解釋，又是從學理的層面，將盡智、無生智的名義放寬，是依據情況判名為「盡」和「無生」，而不是一種凝固不動的定然相配的軌則。他說：無學人自然是具備「十智」的，只是十智之中，只以「盡智」和「無生智」當作車體，以出三界之外，其他八智正如前述，只是車體的校具，而非車體本身。為什麼可以這麼說呢？因為「盡智」、「無生智」，是以情況命名，「盡」指的是此修行向最後的因盡，因盡果亡，不復生還此界，則是「無生」。所以要說七種學人中，前三果之人，皆有「盡智」、「無生智」也無不可，像是須陀洹照「三途」（三塗、六道中的三惡道）[242]因盡就是「盡智」，「三途」果亡則是「無生智」，不復再輪迴受生於三惡道中。但今天無學人不只是永絕三塗，而是要「三界」因盡果亡，則七學人明顯猶有三界內的壽命生死，怎麼能說有無學人的「盡智」、「無生智」呢？無學人的「盡智」、「無生智」是要出三界外而得的，如果說是七種學人的「盡智」、「無生智」，那只能說是三界內的車體，不可說車在門外。

然《成實論》言：「故知一切相盡名為盡智，知諸相不生名無生智。學人斷

---

[241] 《大正藏》，冊 33，頁 619 下。

[242] 見《成實論》所言：「以損他故名不善相，又現見多有眾生行殺等法，亦多在三塗及人道中受諸苦惱。當知苦惱是殺等果，果似因故。又三惡道中罪苦尤劇，故知以殺等因緣生於此中。」（《大正藏》，冊 32，頁 293 中。）又言：「又行不善者，從冥入冥流轉三塗永不得出。」（《大正藏》，冊 32，頁 306 下。）可知法雲此處所言「三途」即「三塗」，即「三惡道」或「三惡趣」，乃指六道中的「惡鬼、地獄、畜生」道。

相盡已更生，無學相盡更不復生。若能令諸相盡滅，更不復生，爾時名無生智。問曰：學人亦知有盡智、無生智，如念我三結盡，更不復生，何故不說十分成就？答曰：學人不能斷一切相，故不說有盡智、無生智。」[243]說得相當明確。知一切相盡，得名「盡智」，知諸相不生，方得名「無生智」；「學人」雖斷相已盡，然會更生，只有無學人是真正令諸相盡滅，更不復生，所以只有無學人是得「盡智」、「無生智」，學人則無。如此對照，法雲放寬定義的重新詮釋，屬於其個人思想的部份，就很明顯了。

法雲這樣重新判分「盡智」、「無生智」的內容，目的在於找到一個三乘「一同」的基點，即在「解脫」上，判分解脫只有一種，即「出三界」，使得傳統常被大乘教貶斥的二乘，能夠在某種程度上拉抬到與大乘菩薩同等的高度，而成為同等的「三乘」。這可參考他再次詳細詮說「盡智」、「無生智」的問答段落：

> 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[244]。

難者再次針對法雲判分出門外得解脫的「車體」唯有「盡智」、「無生智」的說法，提出就算是已至無學果地，亦有「十智」，為什麼只以「盡智」、「無生智」做為車體？法雲這次的回答，更是加深了「盡智」、「無生智」與「解脫」間關係的必然性。他說「盡智」和「無生智」，是只跟解脫果有關聯的智慧，具備「二義」：一者「盡」即是三界因盡，二是因為三界因盡故果報亦亡，不復再生，此為「無生」，所以照解脫果二境的智慧，便是「盡智」、「無生智」。阿羅漢發金剛心時，只能說是斷正使已盡，還沒有得真正的極果，只能說是無學之人，但既已登無學位，此時只待三界因盡，便是得「盡智」，為「有餘涅槃」，而這時緣照三界果亡，不復再生之境的，便是「無生智」，待至三界果亡，便是確實的解脫「無餘涅槃」。

---

243 《大正藏》，冊 32，頁 372 下。
244 《大正藏》，冊 33，頁 619 下。

這說法相當近似上章法雲分判「智慧」與「方便智」的部份，即三乘究竟果的「盡智」、「無生智」，其實就是三界因盡，能照將不受後有的智體，只因緣用情況的些微不同，而有二名[245]。從此處可以看出，法雲對於解脫的判分，判在「三界內」的「因果」皆已報亡，同取不再「緣他」生滅的層面，獨就此義來說，三乘當然可以處在同等的高度。

（四）「羊、鹿、牛」車，三車之別

而《法華經》中卻又為何將車列為「羊、鹿、牛」三車呢？雖然最後只是給予同一乘「大白牛車」，但在「說」之時，已是有所分別。是故難者和法雲又另有一番問答：

> 問者言：三家解脫一，等不應有三車受別也。解釋者言：三家解脫所以一等者，同取三界因果盡無為，無為既不殊，是故皆諡作一解脫，所以有三車之喻。運因勝負者，此據力用有短有長，聲聞斷三界正使盡取譬羊車，緣覺侵少許習氣取譬鹿車，菩薩斷習都盡取譬牛車。問者又言：斷惑既有優劣無為亦應不等也？解釋者又言：引昔作義不言習氣受生，雖斷習氣不就習盡處制果，然三家同取三界因果盡處，制盡、無生智，若語其解脫，三家一等；論其功用，有廣狹之殊、長短之別。取譬三車故言佛說一解脫義，解脫是有餘、無餘涅槃，即是滅諦也。義者即是道諦舉果明因，我昔依佛教修行道諦證得滅諦果，故言佛說一解脫義，我等亦得此義到於涅槃，從而今不知是義所趣者第二正明起疑，而今不知我昔日所行道諦，為當只趣此解脫果，為更有所趣[246]？

法雲的回答是就三人均在三界內因果「皆盡」，同為「無為果」上，說明三者均為解脫者，均為門外的三車，但三車卻是有別的，就像今、昔因果六對的分判一樣，在其體用義上有所分長短、廣狹、勝劣；也就是果體之長短、果義之廣狹、

[245] 配合法雲判分三界因果俱盡先後關係的段落來看，更能明此義：「因盡即是果盡時、果盡時為因盡時，雖然逐義有便所可作前後，得言因盡故果盡，不得言果盡故因盡。」

[246] 《大正藏》，冊 33，頁 599 下-600 上。

果用之勝劣各有不同，所以分列三車，像是聲聞（阿羅漢）已盡斷三界正使，然習氣猶重，所以只是譬之「羊車」；緣覺（辟支佛）沾染的習氣較少，譬之「鹿車」；菩薩（大力菩薩）正使習氣皆斷，故取譬牛車。此處法雲解譬是相當巧妙的，因為最後二乘要改心為「菩薩」，也就是不再有分別心，行菩薩行，以廣濟眾生為心量，以成為一乘「一佛乘」，而一乘在《法華經》中所言，是一「大白牛車」。「大白牛車」，是「牛車」中最為殊勝的一種，但畢竟有別，所以確實就體義用來說，今日合三乘而為一乘的「大乘」，還是較昔日正使、習氣皆斷的菩薩為勝，合今、昔因果六對之說。

難者接著又問：既說斷惑有優、劣之別（阿羅漢和辟支佛都仍有習氣未斷），那所謂的「無為果」也應該不等。法雲之應答，又更將得無為果的「時機」與「意義」，限縮在「斷正使已盡」上，因為只要正使斷盡，就是「有為果」，「盡智」和「無生智」可照三界因果報亡，待至三界內因果俱盡，就是「無為果」，就是「解脫」，就是「門外」之車。此亦正合「三車之譬」，無論三車各有不同，但都是「車」，也就是可乘之度彼岸（出三界）得解脫的車乘。法雲在此將小乘昔日所言「我生已盡、我不受後有」的阿羅漢極果，透過《法華經》的譬喻，將之和大乘教法架接在一起，認為無論是大、小乘，當初佛開示的道諦，都是要指引眾生邁向齊一的滅諦，也就是「有餘涅槃」和「無餘涅槃」。則三乘又有什麼好分別的呢？不過是「於一佛乘，方便說三」。尚為「有學人」（三乘的修行位）的時候，教法是有別的，但教導的目的都是同樣的，故於「無學人」（三乘的極果位）之時，當再無分別。

第二節 三乘是「個別修行」，而非「順進」

經過上節的爬梳，可以看到法雲此處架構上尚有一點未明，即三乘到最後，二乘必發菩提心成為菩薩再進而為「一佛乘」，並且，雖然解脫之義齊一，三乘有個同樣的高度基點，但畢竟果位還是有別的，而且有一層更勝一層的意味。那尚在「有學人」修行之位的時候，究竟是要由聲聞晉位為緣覺再由緣覺晉位為菩薩，這樣的「順進」修行方式，還是三乘是各自晉入一乘呢？

（一）大乘菩薩的乘位系統

這個問題，除了前面的章節，已隱然揭示法雲認為佛陀是應眾生根器不同、不同，而開三乘分別教的意思以外，事實上法雲在判分乘位時，他很明確地將大、小乘分為兩套系統，除了上節所見主要以小乘四向四果來概括三乘以外，他還有應經解釋一套「菩薩」的乘位系統：

> 復小千國土下此是第二寄損生授果地記，所言果地記者，此中皆舉果以明損生，此是但人解此損生不同，今且就一家所習，從七地至金剛心，凡有九品作損生之義，但煩惱是生因，七地以上果報無有期限難可得判，只就斷煩惱品數百千萬種，今就一種作義。
>
> 從七地以上至金剛心斷煩惱凡作九品，上上、上中、上下也。中上、中中、中下也。下上、下中、下下也。何者？七地所斷者作二品上品上中品，八地所斷者作二品上下品中上品，九地所斷者作二品中中品中下品，十地所斷作二品下上品下中品，金剛心所斷者作一品下下品，此九品煩惱皆得生，故言九生也。
>
> 若依十地解忍者，地地之中各有三忍，今欲消此經文，故七地以上各有三忍，六地菩薩聞壽量之說得登七地下忍，即斷一品煩惱，所餘八品為八生作因，故言八生當得菩提。七地下忍菩薩聞說壽量得登七地上忍，于時即斷一品煩惱即損二品生，即七生當得菩提。七地上忍菩薩聞說壽量進登八地下忍，于時即斷一品煩惱已損三品生，餘有六品煩惱，即是六生當得菩提。八地下忍菩薩聞說壽量進登八地上忍，于時即斷一品已損四品生，餘有五品即是五生當得菩提。八地上忍菩薩聞說壽量進登九地下忍，于時即斷一品煩惱已損五品生，餘有四品即是四生當得菩提。九地下忍菩薩聞說壽量進登九地上忍，于時即斷一品已損六品生，餘有三品煩惱即是三生當得菩提。九地上忍菩薩聞說壽量進登十地下忍，于時即斷一品已損七品生，餘有二品煩惱，即是二生當得菩提。十地下忍菩薩聞說壽量進登十地上忍，于時即斷一品煩惱已損八品生，餘有金剛心所斷一品煩惱，即是一生當得菩提。但文句略，故從八生仍超至四生也[247]。

[247] 《大正藏》，冊 33，頁 672 中-下。

此段是為了詮解《法華經・分別功德品》:「復有小千國土微塵數菩薩摩訶薩，八生當得阿耨多羅三藐三菩提；復有四四天下微塵數菩薩摩訶薩，四生當得阿耨多羅三藐三菩提;復有三四天下微塵數菩薩摩訶薩,三生當得阿耨多羅三藐三菩提;復有二四天下微塵數菩薩摩訶薩，二生當得阿耨多羅三藐三菩提；復有一四天下微塵數菩薩摩訶薩，一生當得阿耨多羅三藐三菩提。」[248]這看似一生比一生更近阿耨多羅三藐三菩提的段落，法雲解釋這是寄「損生」授「果地記」，並言這個「損生」，向來每個經家有不同的詮解。但今天能夠見得，早於法雲之前的《法華經》注本，只有道生之本，而道生並無所謂的「損生」分判，在其他同近期的經典也未得見，反倒是後世智顗，發揚了「增道損生」之義，從此變成天台學說中很重要的一個體系[249]。如此說來，《法華經義記》此段所記「損生」之義，很可能是現今所見得最早的「損生」系統。

法雲先言明他的「損生」系統，是由七地菩薩開始，以至最後發金剛心出離於三界，有「九品」損生，七地以上果報無量難判，但煩惱是受生之因，故就如同阿羅漢盡斷正使可不受後有一樣，這「九品」損生，法雲把它判在了「斷煩惱」之上；意即九生，每一生斷一品煩惱。九品煩惱分別為：上上、上中、上下。中上、中中、中下。下上、下中、下下，法雲判為從七地以上，每一地可斷二品煩惱，發金剛心時，可斷最後一品下下品煩惱。這種每生斷煩惱的損生系統，在大乘經典中少見，反而很近似阿毘達摩一系論典所言的修行方式，如《阿毘達磨俱舍論・分別賢聖品》所言:「如所斷障一一地中各有九品。諸能治道，無間解脫，九品亦然。失德如何？各分九品。謂根本品有下中上，此三各分下中上別。由此失德，各分九品，謂下下、下中、下上。中下、中中、中上。上下、上中、上上品。應知此中下下品道勢力能斷上上品障,如是乃至上上品道勢力能斷下下品障。」[250]但《阿毘達磨俱舍論》此處九品斷惑，乃是配合小乘二聖的修行乘位，並非大

---

248 《大正藏》，冊 9，頁 44 上。

249 如《仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記》:「歎清信女亦具十地功德，於此始開十地三生之說。不出始中，終歷於十地，共成三十生，所謂『增道損生』是也。」(《大正藏》，冊 33，頁 295 上。)《妙法蓮華經玄義》:「『增道損生』意在於此。四十一地，皆有十法也。若就妙覺亦九亦十。何者？中道智慧乃是損生。生既未盡，故有諸地生滅不同，妙覺損生義足，最後那得論報！故云：唯佛一人居淨土，三十生盡，等大覺，無後有，生死煩惱盡故。」(《大正藏》，冊 33，頁 695 上-中。）菩薩一住地有三生來修，故至十地最後生死煩惱滅盡，不受後有時，是損三十生已盡，而智顗判為只有佛能住於三十生盡的淨土。

250 《大正藏》，冊 29，頁 123 上。

乘菩薩的系統，並且所斷惑的方式，也與法雲循序漸減式的方式有所出入。

法雲不只用了小乘系論典的斷惑系統，來搭配損生之義，還試圖將之結合忍位系統詮解。為了配合經文，故也將忍位計算判為入於七地開始，從七地以上，各有三個忍位，並分成「上忍」和「下忍」，每一地的菩薩，只要聞佛壽量之說，斷一品煩惱，便可晉一個忍位，每晉一個忍位，就是損一生。從六地菩薩聞說壽量之說，斷一品煩惱，得晉七地下忍位開始，到最終十地上忍位，共須損八生，斷八品煩惱，在損第八生時，餘有金剛心可斷最後一品煩惱得證阿耨多羅三藐三菩提，故從七地起，言「八生」當得阿耨多羅三藐三菩提；在最後十地忍位時，言「一生」得阿耨多羅三藐三菩提。

法雲這樣的菩薩損生乘位系統，除了有顯著的大、小乘學說混用的痕跡以外，說是為了配合經文來詮解，毋寧說是他依著經文建構個人的思想體系更為合適。因為，「忍位」的系統，在法雲的思想體系裡是相當重要的一環，忍位即是「不退轉」、「不退失」之位，無論大、小乘，其實都有忍位的說法，表示對佛法「信忍不移」之義，這是法雲除了在同發金剛心，出三界得解脫，這齊一之義外，所揭示的另一三乘齊一的基點。在此先看法雲怎麼談菩薩的「不退」：

> 皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉，此是第三談其階位。但此中所談，據八地已上，明此諸菩薩居在不退位中。
>
> 夫退有三種：一者位退、二者行退、三念退。自六心以還（以前）輕毛位，信首五根未成，遇惡友時能斷善根退入惡流，故稱位退也。第二、從七心以上訖六地以還（以前），詔為行退，正明入忍之行有退失也。第三、七地一地呼為念退，正明二諦之念不恒，故言念退。
>
> 然退之中亦有不退之義。何以知之？夫一善染神，歷劫不朽，是習因之義不亡，招樂之義不失，應非是退；但六心以還，唯有一善染神不退。復有三種退義，即是位退、行退、念退，是故不得受不退之名也。又七心以上六地以還，亦有不退之義，位登信首五根不復流轉，乃至初地以上六地以還，心會無相之境，意入二諦之中。……所以不受不退名者，但位雖不退猶有兩退之義：一明入忍之行相似無漏無得而失，二明二諦之念不恒現在前，是故受行退之名也。七地菩薩位登初忍實無退失，入忍諸行興心即得，但雜相煩惱未盡，猶有出入觀異，致令二諦明解不恒現在前，故受念退之

名也。

今明八地以上菩薩永絕下地三種退義，位登法流長不出觀，念念皆明豈有念退？所以爾者，有其二義：一明位登此地不復進退學，二明枝惡未盡，唯斷根本也[251]。

這段詮解所依的經文，是《法華經．序品》之初，詳列聚於王城四眾的段落，其中值得注意的是，法雲依《勝鬘經》所判分的三乘無學人，其中的「大力菩薩」，正好出現在此處列菩薩眾之中，法雲順著經文所言「阿耨多羅三藐三菩提不退轉」[252]判為定是八地以上，居於「不退位」的菩薩。這樣一解，除了把《勝鬘經》跟十地菩薩的系統架接上以外，正同時是把二乘極果，拉抬到跟八地以上菩薩同列的一處，即皆屬「不退轉」之位。

（二）「退」與「不退」之義

是故後續法雲定然要談他所謂「退」與「不退」的重構之義。其言六心之前的「退」有三種：「位退」、「行退」、「念退」。「六心」以前，是一個所謂的「輕毛位」，「信首五根」未成，遇到惡知識時，便容易斷善根，與惡為伍，所以稱之「位退」。而「七心」以上，到六地晉七地入忍位以前，因為尚未入於忍位，仍有可能退失，故名之「行退」。此正合其損生忍位的判法，從六地以上開始可入忍位。到了七地，正式入於忍位，此位並非真正行為或階位上的退轉，因為只是對於「二諦」的理解，沒有堅定的恆念，所以稱之「念退」。

這三種退，主要是為了說明「退」與「不退」，其實也非絕對的二分法。法雲這裡的詮解，相當有意思，他說：「退」中含有「不退」之義。怎麼說呢？從一「善」染「神」開始，便是一種歷劫不朽的永恆存在，因為眾生不會亡佚「習因」(「學習善因」，即可得善果之善行，套用在修行上來說，即修行解脫之佛法）

[251] 《大正藏》，冊 33，頁 580 上-中。

[252] 《妙法蓮華經》：「菩薩摩訶薩八萬人，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉；皆得陀羅尼；樂說辯才，轉不退轉法輪；供養無量百千諸佛，於諸佛所殖眾德本，常為諸佛之所稱歎；以慈修身，善入佛慧；通達大智，到於彼岸；名稱普聞無量世界，能度無數百千眾生。其名曰：文殊師利菩薩、觀世音菩薩、得大勢菩薩、常精進菩薩、不休息菩薩、寶掌菩薩、藥王菩薩、勇施菩薩、寶月菩薩、月光菩薩、滿月菩薩、大力菩薩、無量力菩薩、越三界菩薩、跋陀婆羅菩薩、彌勒菩薩、寶積菩薩、導師菩薩，如是等菩薩摩訶薩八萬人俱。」(《大正藏》，冊 9，頁 2 上。）

之能，也不會失卻想要「樂」的盼念，此處應該不能說是「退」。那又為何有「退」義呢？因為六心以前，只有一善染神是「不退」，仍有「位退」、「行退」、「念退」；七心以上，六地以還，雖位已不退，仍有「行退」、「念退」；七地至八地以前，雖位、行皆已不退，仍有「念退」，是故以上三者，皆不得稱「不退」之名，但此「退」並非永恆斷失，因為永遠都有「一善染神，習因招樂」，這「不退」之義。反過來說，之所以受「退」名，是不能「恆久」之義，像是七地菩薩，其實已經不再會退失，只是由於雜相煩惱猶在，斷惑未盡，致使不能恆常把握二諦的實相。

到了八地，是一處永絕退義的位階，因為八地菩薩，能夠長居於法流之中，觀照法性實相，念念皆已明晰如如，所以連「念退」都沒有了。此處不退有兩義：第一，是學知不再退失之義。第二，是不斷任何一「惡」，只斷根本；從明識本來無一處煩惱，故不起煩惱處斷煩惱，而非在煩惱現起後，去對治它，如是當然不會再有煩惱不斷復生之「退」。

這一段菩薩位階的分判，揭示了相當多關於法雲思想體系重要的訊息，包括像是解退之義，相當近似「失大乘解」的真實意涵──大乘解也是不會有確實意義上的永恆斷失，而只在「暫失」上，說其失解，就好比「退」不是永不得進，而只是仍非永恆忍定而已。又，無論不會永退或者大乘解之不會永失的證說基準，都是源於法雲假定了眾生「一善染神，習因招樂」這樣歷劫不朽的前提。那究竟法雲所謂的最初染「神」的「善」是什麼、「神」又意指為何？正是可以繼續深掘的問題。礙於那是另一需要詳細論證的課題，留待後續章節處理，此處當先繼續分析此段所蘊含的乘位問題。

（三）眾生值佛教法，一念生信，各入三乘之教

此處乘位問題的關鍵在於「輕毛位」。「輕毛位」者，可見羅什本《摩訶般若波羅蜜經》：「菩薩摩訶薩先世聞深般若波羅蜜，問中事而不行，捨身生時，聞是深般若波羅蜜，若一日二日三日四日五日，其心堅固無能壞者。若離所聞時便退失。何以故？先世聞是深般若波羅蜜時，雖問中事，不如說行。是人或時欲聞、或時不欲聞，心輕不固、志亂不定。譬如輕毛隨風東西。須菩提！當知是菩薩發

意不久。」[253]以及《佛說仁王般若波羅蜜經》:「善男子！習忍以前行十善菩薩，有退有進，譬如輕毛，隨風東西。是諸菩薩亦復如是，雖以十千劫行十正道，發三菩提心，乃當入習忍位，亦常學三伏忍法，而不可名字是不定人。」[254]《摩訶般若波羅蜜經》說所謂的「輕毛菩薩」，是在剛捨身生（分段生死）時，若聽聞般若波羅蜜之法，其心便可堅忍不壞，然而一旦離聞般若波羅蜜之法，便容易退失。其實就是剛聞般若波羅蜜之法，初入於甚深菩薩道之中，對於此法尚不能完全信受，心志不堅，有如輕毛隨風搖擺的初發意菩薩。《仁王經》所言近於《摩訶般若波羅蜜經》，但說得更明確，「輕毛」是指在入忍位以前，尚在行「十善」的菩薩，其有退有進，隨風東西，故稱「輕毛」。此處「十善」，當指「十信心」；見《菩薩瓔珞本業經》:「佛子，從不識始凡夫地，值佛菩薩教法中，起一念信便發菩提心。是人爾時住前，名信想菩薩，亦名假名菩薩，亦名名字菩薩。其人略行十心，所謂信心、進心、念心、慧心、定心、戒心、迴向心、護法心、捨心、願心。」[255]所言，由不識「始凡夫地」的眾生，只要在佛陀開示菩薩教法時，起一念信心，此時便發「菩提心」，而成為入住地前的「菩薩」，此入住前的菩薩，略行十心。此經又言「所謂初發心住，未上住前有十順名字，菩薩常行十心，所謂信心、念心、精進心、慧心、定心、不退心、迴向心、護心、戒心、願心。佛子，修行是心，若經一劫、二劫、三劫，乃得入初住位中。」[256]更近於法雲的說法，因為以順位來說，第六心正是「不退心」，故六心以還，有「位退」之義；修行十心，歷經三劫，始可入於「初住地」之位。

法雲此處所論菩薩六心以至八地的乘位系統，是有經文之憑依的，而另立一菩薩乘位系統，又旨在說明六心以上的菩薩，退與不退之義，看起來，除了順經解經之外，顯然更有別意。若據《菩薩瓔珞本業經》所言，眾生還在「始凡夫位」時，只要「值佛菩薩教法中，起一念信便發菩提心」，可入菩薩體系之中，然而，小乘的修行系統，亦有「外凡夫位」和「內凡夫位」的設計。因此，法雲這樣架構，很可能正是找到一個大、小乘教法分立，但有齊一之處：若眾生是具二乘資質的，於佛陀開示二乘教法時一念生信，便入於二乘體系中；若是菩薩資質的，則入於菩薩體系中。同於聞佛教法時信受，各於教法體系中修行，精進乘位，最

[253] 《大正藏》，冊 8，頁 329 中。
[254] 《大正藏》，冊 8，頁 831 中。
[255] 《大正藏》，冊 24，頁 1017 上。
[256] 《大正藏》，冊 24，頁 1011 下。

後同至一處解脫處。

在解釋〈方便品〉的段落，法雲都依著經言，明確表示過去三乘教各異、各自修行，不得互通之義：

> 今日之說反常之教，昔言三乘別行，各有所趣，言聲聞乘異、緣覺乘異、菩薩乘異，言三家不得互通，而今明三乘之行同是一因等，是菩薩皆同得佛果[257]。

他認為今日之說是一種「反常之教」，因為過去的教法，就是明言三乘是分別修行，各有不同的修行去向。三乘互異，亦不得互通。因此三乘的修行，是依分別教，「個別修行」，並不是由聲聞以晉緣覺，緣覺再晉菩薩，這種「順進」的模式。但這個別的修行之路，並不是真正有所別趣，而只是同趣「一果」（佛果），據此果望前因，則前因當然都是「一因」（菩薩行因）；回到法雲的權實觀來說，就是「三三」和「四一」之別，過去三教三人為權，只是由一理分別說三，今日以開三顯一之法，令三乘人知方便而能向實，會三歸一，成為「四一」。是故雖有乘位之別，但法雲的目的，是把所有教法、修行都拉到終極的因果上來談：終極的果只有一果，前望諸因當然都是這一果的作因，只是一因。三乘分別只是方便智隨宜說法：「此方便智能隨物所宜隨，聲聞人所宜說苦集滅道，亦隨緣覺人所宜說十二因緣，亦隨菩薩人所宜說六波羅密，故言隨宜也。」[258]若論其實理，則三教只詮一理，三乘只向一乘，三人只是一人。

也因此法雲在釋〈藥草喻品〉時，又再強調了一次：「所以名作雨大法雨者，但昔三乘人執三因決定別異，無有得佛之義，且又昔日二乘小心狹劣，不能廣化眾生沾被萬物。又執三果，究竟無有進求之心，此是枯旱之義。」[259]就算昔日三乘或者五乘（人、天、聲聞、緣覺、菩薩），各是不同的草木，有不同的種性，但若據唯一的佛果來檢視前因，那當然前所習因，都是此佛果之因，又怎麼能定執所謂「三因」呢？這定執「三因」，正是今日得佛果最大的阻礙，而且昔日二乘心量狹劣，只求度己，不能廣化眾生，也就是少了很多得佛果的習因，又執著

---

[257] 《大正藏》，冊 33，頁 594 中。
[258] 《大正藏》，冊 33，頁 595 中。
[259] 《大正藏》，冊 33，頁 587 下。

於分別之小果，不再進取。這才是二乘最大的問題，並不是於二乘教法中，不能得解脫[260]。

第三節 內、外凡夫位與信心

上節在菩薩乘位一段，已然提及菩薩在入於住地以前，有「輕毛位」這種「始凡夫位」，這個位階，跟之後七心以上，入於住地的菩薩，最大的差別就在於輕毛位不只有「念退」、「行退」的可能，甚至還可能會「位退」，就有如輕毛一般隨風東西。而這輕毛位，或說始凡夫位，在小乘的修行體系裡，也是有近似的概念，即「外凡夫位」。既言「外凡夫」，定然有與之相對而言的「內凡夫」，就好像輕毛位菩薩與之後的住位菩薩的對比一樣。而這個對比，如何從外凡夫轉成內凡夫（或輕毛位上七心以至住地），經上節的梳理，已可知很可能是大、小乘教法，除了同取解脫外，能夠相通的另一基點，因此，本節當繼續深掘法雲所謂的內、外凡夫位究竟是怎樣的架構。

（一）內、外凡夫之義

上節已明輕毛位是初入於菩薩體系之中，對於菩薩教法還不能有肯定的信心，專意奉行的「初發意菩薩」，而這樣初聞教法，能夠信受的眾生，在《法華經義記》裡，事實上比起「輕毛位」的說法，法雲更慣用將他們通說為「外凡夫」或「內凡夫」：

> 第一竟心各勇銳，此明眾生聞說三乘教，即生外凡夫善根。第二互相推排一句，譬眾生聞說三乘教，修行登內凡夫位，雖復推排猶自未得出門。何以內凡夫猶是具縛？修行伏煩惱，即是動義，不能斷結出生死，即是未動，亦有動不動義[261]。

---

[260] 亦可參見此段：「然昔是聲聞，今成菩薩。菩薩之德，必有兩心，自行則遠求佛果，化他則廣濟眾生。」（《大正藏》，冊 33，頁 613 下。）二乘改心作菩薩無他，一則放下分別之心，以度眾為度己；一則捨定執小果之心，遠求更廣長的佛果。

[261] 《大正藏》，冊 33，頁 617-618。

這段即為《法華經》火宅之譬，父親巧用贈物誘使諸子出火宅的一段，「爾時諸子聞父所說珍玩之物，適其願故，心各勇銳，互相推排」[262]法雲詮解「心各勇銳」是在說明眾生在信佛法修行以前，聞說三乘教，就已經生了「外凡夫」善根。「互相推排」則是譬說眾生聞受三乘教，再精進修行，便登「內凡夫」之位。而「推排」的意思值得玩味，法雲指出《法華經》之所以用「推排」一詞，就是指互相推擠、排斥，卻仍不得「出門」的情況──則為何進到「內凡夫」位，還是受到束縛呢？法雲接著說，是「動」與「不動」之義，透過修行制伏了煩惱，就是「動」；而不能斷盡煩惱，了盡生死，就是「未動」，也可以說是「動不動」之義。此正合上節所言，入於三乘教個別精進修行，這可以說是晉入內凡夫位，不斷地「動」，但動後最後，為什麼就「未動」或者「動不動」了呢？不是在於教法出了問題，或是三乘沒有能力，問題就出在「互相推排」上；入於「內凡夫」位，仍被束縛在三界之中，是三乘爭相競斥的緣故。

此段可知「外凡夫」和「內凡夫」的兩個判分點：第一，在三乘以前，聞三乘教法的眾生，便可入於「外凡夫」位。第二，外凡夫位繼續依著三乘教法精進修行，就入於「內凡夫」位。「內凡夫」位，是真正可邁向「門外」的位階。這樣看來，法雲所判分的「外凡夫」和「內凡夫」，相當近似於「輕毛位」和「已入住地」的菩薩的分別。或可說，「輕毛位」就是一種「外凡夫」，而已入於住地，於菩薩教法中精進修行的，便是一種「內凡夫」。

而所謂的精進修行，很可能要定義為對所學的教法能夠有堅定的信心、堅信不退地修行，就好像菩薩由輕毛位入於不再位退、行退的忍位一樣，內凡夫也是在聞法信受之後，能夠再加堅信不退地修行，使得真正入於教法之中，而成為「三乘」；菩薩要由忍位，再晉為真正不退轉的「八地」以上菩薩，差別只在「念退」，這個念退，法雲說是對「二諦」通透的理解，換句話說，即是對於「真實相」晰徹的肯認。既唯有一相真實相，又何來爭執「三教」，競取「三果」呢？這也正是「內凡夫」最後面對的問題。

把解「大乘機」曾引過的段落，配合來看，這樣的修行次序，可一目了然：

上受行中自有四階，今者亦具領四階，一者言起已遊行此則領上是時疲極

[262] 《大正藏》，冊 9，頁 12。

之眾心大歡喜，明外凡夫修行即是心各勇銳，聞法信受。二者言到於他國此則領上言我等今者免斯惡道即是內凡夫修行，信道五根立，故言他國。三者為衣食故懃力，此則領上於是眾人前，見諦思惟治道，即是競共馳走。四者言若少有所得便以為足，此則領上入化城，生已度想，明無學果即諍出火宅義也。於後親友會遇見之此是第四相值譬，此則領上知止息譬，言爾時導師知此人眾既得止息，下明大乘機發也。而作是言咄哉丈夫，此下是第五示寶珠譬，此則領化城中即滅化城將至寶所譬，亦遠領火宅方便品今行大乘因取大乘果，故名貿易所須也[263]。

此即〈五百弟子受記品〉的寶珠之譬，言有人受贈寶珠而不自知的一譬。法雲解之是暗示過去眾生已聞佛開示大乘教法的宿世因緣，但眾生不自知有寶珠，醉了一夜後，起而遊行他方。法雲解釋說，這就是呼應外凡夫「心各勇銳，聞法信受」。「到於他國」則是呼應暫避他方，「免斯惡道」，也就是內凡夫的修行，「信道五根」已立，故言「他國」。到了他國，自覺窮困，會為了衣食勤力爭取，以至「少有便以為足」，這都是因為不明自己身上有著親友所贈之無價寶珠。法雲解釋說，這就是內凡夫，也就是三乘的情況，只知有無學果可取，便爭相要出三界之外。後來遇到親友，也就是合前眾人已知「止息」之譬，故下文是欲明「大乘機發」，爾後親友出示寶珠，也就是欲明今日當行「大乘因」，以取「大乘果」的情況。

此處，不知自身有寶珠，也就是上章所解暫失「大乘解」之義，故知不會真正失卻，而只是不知不明。不知不明的眾生，帶著寶珠，遠遊他方，聞法信受，即成「外凡夫」，終至他國，即成「內凡夫」，可「免斯惡道」。「內凡夫」的問題，還是在於不自知已擁寶珠，也就是大乘解，故大乘機不開；只要此時「止息」爭取之心，「明見」己身有寶珠，或者「相信」親友說言，也就是今日佛陀開示《法華經》，開方便門揭真實相，便可遠向「大乘果」，也就是「佛果」。

（二）內、外凡夫差別在「信首五根」的確立與否

另外，法雲於修行上，相當強調「信」的一面。眾生要如何晉外凡夫位？於佛陀開示教法時，有一念之信；外凡夫要如何晉內凡夫位？信受後精進修行，直

[263] 《大正藏》，冊 33，頁 657-658。

至「信道五根」確立。此處所謂「信道五根」，所指當非「五塵」的那五根，而是跟「信心」有極大關聯的五根，如《長阿含經》有言：「復有五法，謂五根：信根、精進根、念根、定根、慧根」[264]復見《雜阿含經》：「爾時，世尊告諸比丘：於此五根如實觀察者，不起諸漏，心得離欲解脫，是名阿羅漢。」[265]更是明言只要如實明見此五根者，便不起諸漏，可得解脫，名「阿羅漢」。把「信道五根」的如如明見，判為證阿羅漢果的一個關鍵，很符合法雲對於內凡位的說法。甚至內凡位要從三乘得一乘解脫時，關鍵還是在於「信」──信佛陀之日之說，將過去三乘開出方便義，顯出本來一乘真實；信佛陀過去早已開示大乘教法，眾生皆可得大乘解脫。

正因如此，「信」被法雲視作得解脫的根本、精進修行的根本、入教法的根本──上節所提及的「一善染神」，那最初的「一善」，在法雲的看法裡，就是來自於「信心」，而這也是「大乘機」和「大乘解」的根本：

> 夫善生必以信心為本，于時雖失大解由有信心，於五戒十善教中修行，能令大乘智願善根不斷，是故我昔教汝志願佛道，汝今悉忘，我今還欲令汝憶念本願所行道，故若言永斷者，云何言憶也？問者又言：若言信心猶存者，不應名作失。解釋者言：乃無大乘之解，何妨有小乘之信也[266]？

法雲明言，「善」（即得以成佛，致佛果的所有習因）之所以生，是因為對於佛法有信心。所以就算是不明而失「大乘解」，因為仍有信心的緣故，可從「五戒十善教」，也就是法雲所言「有相教」這基礎教法一步步修行，就會使得能得大乘解脫的善根相續不斷。所以佛陀才會說我過去教導你們要志求佛道，你們今天都忘了，我今天是還你們的本願，使你們「憶」起你們當初發願立志之所行，如果「大乘解」是永斷的，又怎麼會說「憶」？難者此時質疑法雲說：如果說信心一直存在，那也不該說是「失」啊。法雲的解釋相當巧妙，他說，就算沒有大乘解（也就是「失」），何妨有對小乘的「信心」呢？

於此，在法雲概念中，權就是實；學習三乘教法，也就是向著一乘解脫邁進

---

264 《大正藏》，冊 1，頁 51。
265 《大正藏》，冊 2，頁 182。
266 《大正藏》，冊 33，頁 633。

的思想已昭然若彰了。就算沒有「大乘解」、暫失「大乘解」，只要對於佛法有信心，依然可以透過三乘教法，邁向一乘大乘，因為三乘本來就是一乘方便說三。那今日要復得「大乘解」，其實也不是多修什麼別的教法，只是「相信」佛陀所言，還眾生當初信受，志求「佛道」的「本願」而已，本願是志求「佛道」，又怎麼會是求「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」呢？只要明識這一點，大乘解復得，大乘機發，便得一乘之因，進求一乘之果。

透過這樣的梳理，會發現所謂的對大乘信心不足而失解，很近於法雲所言八地以下，七地菩薩的情況。七地菩薩已不再「位退」或者「行退」了，問題只在於「念退」，「念退」依法雲的解釋，是由於對二諦的理解不夠透徹，致使不能使真實相恆現，而今天對大乘信心不足失解，也正是不能肯認三乘是一佛乘方便說三的實理，只要明知解脫就是解脫，沒有別義，真實相也只有一相，那定執三教定有三果這樣荒謬的錯見，是肯定要放下的。由此可發現，法雲所說的信心，跟對真實相的理解有相當大的關聯。

（三）「信」與「解」並重的「三根三說」

在第三章法雲科分時，所提及的《法華經》「三根三說」：為上根人「法說」，為中根人「譬說」，為下根人說「宿世因緣」。事實上，法雲正是在信心與理解的思想脈絡下，劃分三根之人的：

> 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。若置理而論教者，具得羅漢亦有此執[267]。

在法雲的看法中，所謂的「法說」、「譬說」、「宿世因緣」，其實只是一事[268]：法說中含有譬說、宿世因緣之義；譬說中有法說、宿世因緣之義；宿世因緣中亦有法說、譬說之義。舉例來說，如「火宅之譬」，雖然是「譬說」，但此譬分明是要藉以詮釋「開三顯一」之法，又有「父子關係」的宿世因緣，而之所以以三車勸誘諸子出火宅，出後卻只給同一大車和有父子關係的宿世因緣，都是源於一理方便說三的根本道理。所以，法雲所謂的三根之人，其中上根之人，反倒是最能信受佛陀的各種說法的人，因為無論法說、譬說或者宿世因緣，他都能思考其中的道理，發現其中的道理確然無誤，是正確而唯一的行路，當然能於聞法時立時信解悟受。像是此段法雲所提及的阿羅漢，如果不論經教所言，只依理來思考的話，阿羅漢又怎麼會不知道同歸之理、無三之別呢？像是《涅槃經》所言，如果是不知一體常住三歸的人，甚至不能得聲聞、緣覺、菩薩這三乘，何況是得無上菩提；如果不知佛是常住，則「四信」[269]不能成、「五根」不能立。《勝鬘經》也說，三乘其實於「法」都「不愚」，又說只要聲聞緣覺自知還有修行進步的空間，就能成就無上菩提。以理推之，三乘都已是成聖之人，又怎麼會執著於三乘絕對分別，不解同歸之義呢？所以說三乘中不能求佛道者，不是不知道有佛果可求，是知道了，卻心志尚弱，不能真正捨己身發廣濟之心，而只求度己。這類例子，都實有

[267] 《大正藏》，冊 33，頁 601 中-下。

[268] 可參考此段：「但法說中亦有譬說義，譬如優曇華也。亦有宿世因緣說義，即言我昔曾於二百億佛所常教化汝也。雖有譬說根本大意為歎法希有故來不可示詔，雖有宿世因緣說此乃是述成上根人得悟，說此往古因緣根本大意非正是因緣也。第二譬說中亦有法說義亦有宿世因緣義，故下言是諸所說教化菩薩，故此則是法說義。但文句少不足可以發悟中根之之人，從結父子因緣之中昔日波若座席已言示其金銀等，此則是宿世因緣說義但此意非，是正譬中有時眾已於正譬得悟，如窮子領解中方有此語，非是正宿世因緣說中，宿世因緣說中亦有法說義，即化城品初明先佛之時神通感動之相，十方諸梵請轉法輪，此則是法說也。又言譬如五百由旬此是譬說，雖有此唱原其根本只為明宿世因緣之義，何以得知？又四大弟子授記品末言：我及汝等宿世因緣，吾今當說汝等善聽，即復為下根人說往古之時已曾大乘化汝。下又言：我在十六數曾互為汝說，以此本因緣今說法華經，大意聞此宿世因緣說方得解故宿世因緣說也。」

[269] 「四信」一詞，未見於《大般涅槃經》，反倒是在後世的《大乘起信論》中，有詳細的解是：「略說信心有四種。云何為四？一者、信根本，所謂樂念真如法故。二者、信佛有無量功德，常念親近供養恭敬，發起善根，願求一切智故。三者、信法有大利益，常念修行諸波羅蜜故。四者、信僧能正修行自利利他，常樂親近諸菩薩眾，求學如實行故。」（《大正藏》，冊 32，頁 581 下。）跟「五根」是近似性質的概念。

之。反過來說，不論理路來說，只就經教所言，就是說阿羅漢仍有此執念。這些都不是真正的「信解」。

後續法雲舉例像是與會之中，舍利弗和富樓那等人雖然都是聲聞乘，但若論其實行，則是菩薩行，外現是聲聞而已；三根之人，無論是三乘中的哪一乘，都應該狀同於此──內裡皆是行菩薩行，可得佛果的菩薩，只是真實相未揭，所以有三乘分別相。昔日外凡對於佛法理解尚淺，所以如來作三種說法，一開始法說時，外凡夫中的上根人，像是舍利弗便先得領解；接著是中根人，於譬說中得領解；最後是下根人，像是富樓那，於宿世因緣中得領解。法雲在此放寬了一種「頓悟」的可能，因為「信解」，是超過三乘的，就算只是未入道的眾生，只要於聞佛法時一念生信，就成外凡夫，而無論是哪一種教法，其實要詮釋的都是同樣的道理，外凡夫信解此理，頓時即成內凡夫，更在信解此理之時，知道一理無三之別，而發廣濟眾生之心，便入於大乘，可得大乘極果。

（四）流行於後世之「三周說法」

在法雲之後，隋唐時智顗、吉藏、窺基等人都以「三周」之說，來詮解《法華經》裡佛陀教化三根人的方法，可以說是隋唐之際流行之說。所謂的「三周說法」跟法雲的「三根三說」究竟差別在哪呢？李幸玲便曾舉吉藏之說，並認為他是在批判法雲的說法[270]，可藉此檢視二者之間的差異：

> 問：云何為三根人三周說耶？答：舊經師云初周為上根人說，次周為中根人說，後周為下根人說。
>
> 評曰：直作此名於文未善。若三說各為三根，三根各聞一說，則皆是上根，何名三品？設云上根聞一說，中根聞二說，下根聞三說者，則不應言法說為上根譬說為中根，宿世為下根。今所明者，初周說通為三根，而上根一聞即解；次周說通為中下，而中根再聞方悟；宿世因緣說，但為下根，下根三聞始了故。[271]

[270] 氏著：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》，頁 236。
[271] 《大正藏》，冊 34，頁 398b-c。

此段吉藏答問，說舊經師有種說法，說初周，也就是佛陀第一開示的說法，是為上根人說，次周則為中根人說，後周為下根人說。吉藏指出這樣的說法，是錯解了經文的深意，如果說三說是為三根之人分別說，三根之人個別只聞其中的一種說法，那其實都是上根之人，因為只需一次說法便能了悟；若說是上根之人聽一說即悟，中根人要聞兩說方悟，下根則要聽到三次說法才能覺悟，那就不能說是法說專為上根人說，譬說為中根人說，宿世因緣為下根人說。這兩種說法，皆有邏輯不通的瑕疵。因此所謂的三周說法，應該是為三根人皆說三說，只是上根之人能一聞即解，中根人要再聞方解，下根之人三聞始解。也就是說，吉藏認為佛陀是平等開示各種說法，反覆陳說，但依眾生根器不同，有了悟的先後之別，此為所謂的「三周三說」。

但吉藏所批判的真是法雲的說法嗎？就上舉《法華經義記》的文段看來，法雲雖然是有為三根人設立三種不同說法的意思，然而也可確知他的實義為無論哪種說法，內裡都包含著三說之義：法說中含有譬說、宿世因緣之義；譬說中有法說、宿世因緣之義；宿世因緣中亦有法說、譬說之義。在他的思想體系裡，一理本來就是無所分別的，唯有在權曲的方面，會依根器不同，曲照出不同的面向，而眾生依著根器，見到不同的面向，卻都能透過這些面向，明白唯一的實理。因此就這樣來看，法雲的三根三說，講的並不是三根人分別受三說，得分別的道理，而是佛陀開設三種教法，上根人無論於哪種教法中，都能同時領解信受三說根本之義，下根人可能要在宿世因緣的層面才較能領會，中根人居於二者之間。實際法雲之說，反而較後世吉藏等人的三周說法，更符合《法華經》經文的原意，如在〈藥草喻品〉中，即有明言是為三根人分別說法，而三根人在這教法中卻都能同悟一理：「如來于時，觀是眾生諸根利鈍、精進懈怠，隨其所堪而為說法，種種無量，皆令歡喜，快得善利。是諸眾生聞是法已，現世安隱，後生善處，以道受樂，亦得聞法。既聞法已，離諸障礙，於諸法中，任力所能，漸得入道。如彼大雲，雨於一切卉木叢林及諸藥草，如其種性，具足蒙潤，各得生長。」[272]

故而吉藏所言之「舊師」的說法，當非直指法雲之說，若其義確為要批判法雲之說，那也是一種「誤解的」法雲的三根三說。

這樣說來，眾生有理解之能和具有信心又只是一事。理解得通透了，自然就是大乘之解，而縱無大乘解，何妨有小乘之信，從小乘分別教法開始逐步修行去

[272] 《大正藏》，冊 9，頁 19b。

蔽，信心愈強愈堅定，終可使大乘機發，同歸大乘。這便是法雲所架構的調和大、小乘教法的修行路途。

<table>
<tr><th colspan="2">位階</th><th>退、不退之分</th><th>斷惑</th><th>忍位</th><th>損生</th><th>內凡、外凡之分</th></tr>
<tr><td rowspan="3">七地以下</td><td>十信心第六心以還</td><td>位退位：遇惡友時能斷善根退入惡流（但不復退為二乘）</td><td rowspan="3">未判</td><td>下忍</td><td rowspan="3">六地聞壽量之說得登七地下忍</td><td>外：輕毛位。僅偏行六度</td></tr>
<tr><td rowspan="2">第七心以上，未至七地</td><td rowspan="2">行退位：正明入忍之行有退失也</td><td>中忍</td><td rowspan="7">內</td></tr>
<tr><td>上忍</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">七地(十住菩薩)</td><td rowspan="2">念退位：正明二諦之念不恒，故言念退。斷三界餘習。夫理有淺深智成大小，七地以還未入法流，名為此岸</td><td rowspan="2">上上品</td><td>下忍</td><td rowspan="2">七地下忍聞壽量之說得登七地上忍</td></tr>
<tr><td>中忍</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">八地(十行菩薩)</td><td rowspan="3">不退位：自此始不退轉。八地以上至金剛心所斷無明住地煩惱如五百也。八地以上常照二諦長不出觀，名為彼岸也</td><td rowspan="2">上中品</td><td rowspan="2">上忍</td><td rowspan="2">七地上忍聞壽量之說得登八地下忍</td></tr>
<tr><td rowspan="2">上下品</td><td>下忍</td><td rowspan="2">八地下忍聞壽量之說得登八地上忍</td></tr>
<tr><td>中忍</td></tr>
<tr><td colspan="2">九地（十迴向菩</td><td>已不退</td><td>中中品</td><td>下忍</td><td>九地下忍聞</td></tr>
</table>

薩）			中忍	壽量之說得登九地上忍	
		中下品	上忍	九地上忍聞壽量之說得登十地下忍	
十地(常住菩薩）	已不退	下上品	下忍	十地下忍聞壽量之說得登十地上忍	
			中忍		
		下中品	上忍	十地上忍聞壽量之說來生可成金剛心	
金剛心	已不退	下下品		此生斷最後一品煩惱得證阿耨多羅三藐三菩提，功德圓滿	

從七地起，至十地上忍為損八生，但仍餘有金剛心可得證菩提，故共為八生，合經文言「八生得阿耨多羅三藐三菩提」。

第六章

門後「金像」，邁向「常住」──法雲的常住觀與判教

行文至此，已知法雲在《法華經義記》裡詮解《法華經》的背後可見的融攝大、小乘教法的個人思想體系。這個思想體系，包含了其獨特的權實觀以及重新架構的修行乘位論。《法華經》裡，主要的譬喻故事，都被法雲巧妙地串接起來，悉皆納入其思想體系之中，其中最重要的一譬，當屬〈譬喻品〉知名的「火宅之譬」，在前面的章節中，已揭示「開門」和「指（金）像」，是被法雲判為《法華經》這只「手」最重要的二能；開門指的就是將過去本是實教的三乘教法開為方便，使三乘人能明知門後方有唯一的真實的金像，而得以入門、從門出，向著金像而去，此即法雲倡言的「大乘機發」，和復得「大乘解」之義。

在其架構的修行乘位中，必須是三乘齊一的「無學人」之位，也就是「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」三人，方得以到至門前，出門外索車，意指出三界之外，得解脫果，也就是涅槃，因為他們都斷正使已盡，不受後有，差只差在二乘分別習氣太重，無法發心還本願，行大乘菩薩行，而得真正唯一的解脫、唯一的佛果。然則，法雲又自言「有學人」雖尚非索車之人，生死未盡，猶有後學，卻亦非必在無學人「之後」大乘機發，由此揭示了他要強調的「信解」的層面──他假設了眾生皆有信解之能，「原身」以來，即是「有善」，因為在受身以前，只要一善染「神」，就得「永不斷退（不絕斷）」之義。上章第三節，已明此最初的一善，即是對佛法生「信心」，由信心越強，對佛法的理解就越深刻透徹，對佛法的理解越深刻透徹，信心就越堅固，信心與理解相輔相成，是為「信解」，是法雲認為最重要的「善」；眾生只要於聞佛法時一念生信，就成「外凡夫」，而無論是哪一種教法，其實要詮釋的都是同樣的道理，外凡夫信解此理，頓時即成「內凡夫」，更在信解此理之時，知道一理無三之別，而發廣濟眾生之心，便入於大乘，最後「成聖」、「成佛」。

因此似乎可以推知，在法雲的思想體系裡，這最初為善所「染」的、歷劫不朽的「神」，是眾生皆得受身修行成佛的根本，隱含著一種「常住」的概念，與法雲在「火宅之譬」裡，多加入的門後的不壞的「金像」，有著相通之處。

本章即欲處理在法雲的思想體系裡，最初和最後，「常住不壞」的那一塊。

而當對法雲的思想體系有了完整的理解，便能正確判讀他將那時代皆被視為是佛陀所說的各部重要的流行的經典，擺放在什麼樣的位置，有著什麼樣的次序，也就是他的「判教論」，將法雲學說的整體完好呈現。

第一節 「神」之意涵探究

在探究「神」這可能是關於「常住」的概念上，很容易使人聯想到南北朝中國佛學界的一大熱門議題：佛性。這由《大般涅槃經》發展而來的重要概念，於南北朝時諸論師不斷地討論翻新，以致成長茁壯成中國佛學史上不可忽略的一道課題。但關於佛性，在現今法雲留下的少數資料，包括完整的《法華經義記》，還有《弘明集》、《廣弘明集》裡少數與梁武帝和昭明太子的問答中，全然未見其有探討「佛性」一詞。李幸玲就直言法雲認為《法華經》「畢竟只是『開涅槃前路，作常住之由漸』的前導而已，仍未達到究竟涅槃的佛法深意，明白判分『法華經所明法身者不同常住也』。也或許因此，法雲在全本《法華義記》中，完全未使用到『如來藏』及『佛性』等《涅槃經》核心觀念來詮釋《法華經》，除了法雲並未見到世親《法華論》未受其影響外，也可能因為在法雲的判教思考中，《法華》既不如《涅槃》究竟，用《涅槃》所以區別於《法華》的核心觀念來詮釋，未可謂為妥切，故而法雲終未作此解」[273]以法雲心中本將《涅槃經》判為比《法華經》還高，故《法華經》未如《涅槃經》之常住，於是在詮解《法華經》時，從未有用上「如來藏」或者「佛性」的概念。由於今日法雲只留存《法華經義記》一部，自然無法得明其佛性思想究竟呈現何種樣貌。

然而，先不預設法雲的判教如何，就前文所清廓出的法雲思想脈絡，應然是要有一種「常住觀」的預設──否則又怎麼會有「永不斷退」義，或「永不失解」義呢？致使「永不斷退」、「永不失解」的最初的善，也就是信心，也是得跟著「歷劫不朽」的「神」來說的。而在「神」與「常住」有密切關聯的點上，有兩位前輩學者對於法雲佛性的研究，正好是一個很好的比對觀察點。

（一）法雲佛性論的論爭──「心」具不具「實體」義

[273] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》，頁 115。

湯用彤和謝如柏，分別在他們的著作中，都藉由了後世對法雲學說提出檢討的資料中，挖掘出了可能是法雲佛性觀的部份，並且謝如柏對於湯用彤之說，又再加以檢討申論。主要是在這條引文上的爭議：

> 第三師（即法雲）云：眾生之心異乎木石，必有厭苦求樂之性。由有此性，故修萬行，終歸無上菩提樂果。故說心性為正因體。如下文言：一切眾生悉皆有心，凡有心者必當得成阿耨菩提。《夫人經》（即《勝鬘經》）言：若無如來藏，下（不）得厭苦樂求涅槃故。此是光宅雲法師義也[274]。

湯用彤藉元曉（617，卒年未知）此說以論法雲其實是以心性為正因體，而厭苦求樂則為心性之用。他並認為慧均（又稱「均正」。南朝末至隋間的僧正，生卒年不詳，約與智顗同期）和吉藏之說，是因不明法雲所言，誤將其說分別為二，但寶亮、法雲實同以神明之體為正因佛性，而又謂其有避苦求樂之用。換言之，師徒之間佛性思想其實是一致的，是一種「體用」的概念[275]。謝如柏則反駁說「寶亮並不是以『神明妙體』為正因，而是以此體在緣慮心識中之『避苦求樂之用』為正因；對寶亮而言「心」只是念念生滅的緣慮心識，『正因』只是此心識之一部分功能」[276]認為湯用彤若判法雲的佛性說與其師寶亮相同，則此條引文根本無法證實法雲所言有「神明之體」的存在，因為「心」對於寶亮來說，不是神明妙體，並且神明妙體的「緣用」，即「避苦求樂」，才是「正因佛性」；此條引文中可證法雲有「心」之說，亦有「避苦求樂」之說，但無法證明法雲亦有「神明妙體」之說[277]。故而謝如柏後續舉證論說法雲所謂的「心」，只是「念念生滅之緣慮心識作用，並非常恆不變的真常之心」[278]，因此法雲雖同其師寶亮一樣，假眾生有「避苦求樂」之性以為「正因佛性」，卻不同其師設立一個永恆存在、常住不變易的「神明妙體」。即法雲並不同寶亮認為這要有一個「神明妙體」的基礎，才能有「避苦求樂性」的發用，他認為「避苦求樂性」只是緣慮「心」之作用[279]。

---

[274] 元曉：《涅槃宗要》，《大正藏》冊 38，頁 249 上。
[275] 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂版）》，頁 386-388。
[276] 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 472-473。
[277] 《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 472-473。
[278] 《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 475。
[279] 謝如柏：《從神不滅論到佛性論——六朝佛教主體思想研究》，頁 475-477。

然而，謝如柏的說法，卻不能解釋《法華經義記》中，可見的「常住觀」的預設。如法雲所說以唯一的「極果」來望前因，則萬端善行，無所不是唯一的前因，這定然是要先預設眾生「必然」會「習善」，若只是念念生滅的一時心識，如何保證眾生有避苦求樂之性，又如何保證眾生必然得以藉此修行成佛？若依謝如柏之解，便落於吉藏的批評：「《勝鬘經》云：若無如來藏者，不得厭苦樂求涅槃者，此正明由如來藏佛性力故，所以眾生得厭苦求樂，何時明厭苦求樂是正因佛性耶？彼師（即法雲）云：指當果為如來藏；以有當果如來藏故，所以眾生得厭苦求樂者。不然。〈性品〉(《大般涅槃經．如來性品》) 云：我者即是如來藏，如來藏者即是佛性。明佛性本來有之，如貧女寶藏，何勞指當果為如來藏？且當果體猶尚未有，而能令眾生厭苦求樂，豈非是漫語者哉！」[280]但在上章以明法雲所言必得當果，是建立在「夫一善染神，歷劫不朽，是習因之義不亡，招樂之義不失，應非是退」[281]這個「神」對佛法一念生信，致使眾生永保「習因招樂」之能的「永不斷退義」之上；眾生因著「神」，本來就有「信解」佛法之能，並且「無大乘之解，何妨有小乘之信也」[282]一時不能明白甚深實相義，還可以因著對分別權教的「信」，慢慢向進解脫，必有得「當果」的可能。法雲在《法華經義記》裡已明言如此，是與吉藏的批評不符的。那麼，法雲所謂的「神」，到底是近於其師寶亮的「神明妙體」，抑或是近於謝如柏所說只是生滅相續的「緣慮心」，定然是要回到《法華經義記》裡重新檢視的。

（二）「心」為「神明」，具「實體」義

事實上，依《法華經義記》裡所言，也正好可以解決關於元曉所言所引起的兩位前輩學者的論爭：

> 此一段眾生既失大乘解，唯如來自知一應以來不向聲聞辟支佛等說，故言未曾向人說如此事也。心懷悔恨者，悔在於我，恨在於子，何以知之？只悔我不堅償此兒遂令失去也。恨在於子者，汝不孤然而要有父母云何都不

[280] 《大乘玄論》，《大正藏》，冊 45，頁 36。
[281] 《大正藏》，冊 33，頁 580。
[282] 《大正藏》，冊 33，頁 634。

尋求？天性存父子之義內合為論，悔我昔日二萬億佛所時用大乘化，不能得令登內凡夫，信首得立，使不退墮；恨者汝眾生神解本異乎木石，云何不堪憶我昔大乘之化而流浪生死耶？故言悔恨也[283]。

此段對照經文，為〈信解品〉富者與貧子之譬：「父母念子，與子離別五十餘年，而未曾向人說如此事，但自思惟，心懷悔恨，……。」[284]法雲判言是在說失「大乘解」之事。佛陀自己心知他向來不對聲聞緣覺等小乘，說大乘法，所以才會說「未曾向人說如此事」。「心懷悔恨」則有二義，一義悔在父（佛陀），另一義卻是恨子（二乘），因為佛陀後悔遺憾當初不該令眾生失大乘解，致使二乘堅持三乘分別，但亦恨子其實不是孤子，明知有父，卻不尋求，意指明知佛道，卻不信受遵行，而小心自狹於分別之乘。法雲接著說，這父子之義，內含深意即為「悔」說昔日已值二萬億佛所用大乘化眾生，卻仍不能令眾生登入「內凡夫」之位，信首五根確立，恆不退墮（不只是不絕斷）；「恨」則是恨眾生本有「神解」，異於木石，為什麼不「憶」昔日佛陀已曾用大乘教化，得大乘解，出生死之外，而反倒要流浪於生死之間呢？

在此，法雲將眾生視為本有「神解」之能，並且眾生依著這個「神解」，能夠「憶」起昔日所受大乘之化，也就是復得「大乘解」。這樣看來，這個「神解」相當近似一善染神的「信解」，或意即為「神」具「信解」之能，也就是具「信解」之用，而謂之「神解」。再對照元曉所言「眾生之心異乎木石，必有厭苦求樂之性。由有此性，故修萬行，終歸無上菩提樂果。故說心性為正因體」可知所謂的「心」，其實在《法華經義記》裡，是「神」，此神之用，即可「信解」，異乎木石，而此信解可致乎眾生永不斷「習因招樂」之義，或可稱為「避苦求樂」，這樣看來，實則在《法華經義記》裡，「避苦求樂」並非是致使眾生有向善成佛可能的根本，而是「信解」，而此「信解」，又是來自「神」的發用。

這樣說來，「神」即是「體」，「信解」，則是體之「用」。此義在法雲釋佛二智的時候，亦可明見：

解釋者言：……上長行中所以二智別歎者，則明義用異，但此二智只是聖

[283] 《大正藏》，冊 33，頁 635。
[284] 《大正藏》，冊 9，頁 16。

人神解涉用為義，從機曲說未若權智，但此權智應有所出，是故先別歎實智是權家之本，後歎權智是智，是本家之末，是故權實互歎，此明用有勝負。偈中合頌者，此明二智雖有權實二名，照然則體一更無異也[285]。

如同第四章第二節所解，法雲表明二智皆是佛智，分為二智，也只是因為「用異」故分名，實則只是一智。他之後又再說明了這個「用異」，是因為「聖人神解」涉「用」，從機巧曲照之義來說，實智不如權智，但要能照，必然要有智體，所以權照還是要出自實智，就這樣來說，實智是權智之本，而權智是實智之末，彼此之間，各有擅用。總結來說，這二智雖然因神解之「用」有權實二名，實際只是一「體」之常照。故而可知，連佛陀都具所謂的「神解」，而且佛陀的「神解」涉及「用」義之時，就是佛智權、實兩面的發用。

（三）「神明」的「常住」義

而法雲也曾有兩次提及「神」其實是不可「斷滅」的，用的詞彙，甚至還是「神明妙體」的「神明」二字：

利根者執果心多疑教少者，自觀理智慧分明見習氣猶在，知斷惑未盡，作觀未來身[286]盡滅耶？此是執果情多疑教心少。鈍根執教多疑果少者，言既說言神明可滅，佛語不虛，何敢不信受？此是執教多未知神明之道實滅不耶？此是疑果少，中根人或執果疑教或復執教疑果，但此果上生疑者，唯無學人也[287]。

其判上根之人，是「執果心多」，「疑教少」者。上根人依自身智慧觀照法理，則智慧明照，見己身習氣猶在，故實為斷惑未盡，必然是觀「未來」身盡滅，入於無餘涅槃，而非現在；又，「神明」之理，理不應滅，佛陀又怎麼會說「盡滅」呢？因此對於佛陀之今日說仍有更大的「極果」等著求取，疑教的態度較少。這

285 《大正藏》，冊 33，頁 597。
286 此處有注「盡＋『滅，無餘涅槃。神明之理，理不應滅；理既不滅而佛何故口？』二十三字【甲】」，依筆者個人推論，最後那個「口」字，亦應為「言」。
287 《大正藏》，冊 33，頁 601-602。

就是所謂的「執果情（心）多」,「疑教心少」的上根人，對於法理有較通透的理解，故而反倒少疑佛陀今日之教。下根之人，則是「執教多」,「疑果少」，因為佛陀過去說以方便說「神明可滅」，便執著於佛說「神明可滅」，聽從信受，認為自己已得三界報亡之果，出離三界之外，不受後有，入於無餘涅槃。但其實「神明」之道從來不會斷滅，這就是「執教多」,「疑果少」。中根人則會在兩者之間擺蕩。另外，只有晉於「無學位」這個階段，方得在果上生疑，因為此時才有可觀照三界因果報亡的「盡智」、「無生智」。從這段看來，法雲認為即使是無學之人「阿羅漢、辟支佛、大力菩薩」，斷的也只是結使，而非斷「神明」,「神明」是永不可斷滅的。

那麼，又要怎麼解釋所謂的「我生已盡、我不受後有」呢？其後難者便問：

> 問者言：若阿羅漢猶有生死不得入涅槃者，是則無學行人皆不得入無餘涅槃，不應言羅漢心得自在。解釋言：<u>從來判此有理有教，若覈實理何曾入無餘？神明不可斷滅。就教為論得入涅槃，昔教不言三界外更有生死，是故以教惑理得入涅槃，即是羅漢心得自在義也</u>。

如果說阿羅漢還有生死未盡不能入於涅槃，那所有的無學人等，皆應不能入於「無餘涅槃」，也不能說阿羅漢「心得自在」。法雲認為這要從「理」、「教」兩方面來說：如果覈視實理，所謂的無餘涅槃是完完全全「無所餘依」,「神明」卻是從來不會斷滅的，所以只是以方便教法來說，可以說是已得入煩惱滅盡，無餘所生的涅槃，另外，過去教法不說三界外更有生死之義（三界內被法雲判為「分段生死」，今果除了斷「分段生死」外，要連「變易生死」也斷），所以阿羅漢得以「教」惑「理」，從「心」處得自在解脫。由此可知，在法雲的思想體系中，「神明」是永遠恒存不會斷滅的，眾生都依著這個「神明」而存在，故而涅槃解脫，從來不是在實體的斷滅上說，而只能在煩惱滅盡的解脫上說。

綜而言之，法雲雖無在《法華經義記》裡使用「佛性」或者「如來藏」等詞彙，然則眾生皆得成佛的根本，被法雲預設在「神明」這個不會斷滅，具實體性的存在上。神明之體的發用，即是對佛法能夠「信解」，致使眾生必能「習因招樂」，一再向著解脫而去。因此雖然要到內凡夫位，信首五根確立，方得言「恆不退」，但只在神明之體一旦發用的那時，一善染神，於佛法一念生信，便生「永

不退」之義。神明之體，便是法雲在《法華經義記》裡常住觀的立基之處。

第二節 常住之身觀

上節已明在眾生受身以前，便已有一神明之體的存在，常住不會斷滅。然則，那到底法雲所謂的終極解脫──門後的金像、唯一的佛果是什麼？既已有神明之體這樣常住不會斷滅的存在，又何須證佛果，佛果與神明的差別何在？又，在今、昔因果六對中，明言今日之果體義較廣，是廣在今日無為果不只斷「分段生死」，還斷「變易生死」；阿羅漢得昔果時，三界內的身報已盡，唯餘神明之體，神明之體又不可斷滅，那三界外「變易生死」斷的到底是什麼呢？

從上節所言，佛陀亦有「神解」來看，「神解」的「用」義，即是佛智權、實鑒照的化用，這麼說來，這個神明之體於佛之時，已近於無所不圓的完滿智慧，既照實相如如，復能應機曲照化物。因此「智慧」很可能是在解脫身滅，不復有形體之後，復存於神明之體，而神明之體依然能發用之。是以在〈序品〉一段，列出眾菩薩之時，有人提問法雲：「八地以上唯有智慧，云何有身？」認為到八地以上的菩薩，已身報盡斷，不復受生，只餘智慧，《法華經》此處又怎麼會列出有形體的眾菩薩在佛前等候聽法呢？法雲是這麼回答的：「本談應身，豈有實報？」[288]他是用「應身」來回應提問者的問題，八地以上，其實是沒有身報的，但可以有「應身」。然在上章第三節菩薩的「損生」架構裡，八地菩薩開始算起，到發金剛心以前，明明還有「六生」，要斷六品煩惱。這「六生」又是怎麼回事呢？是不是所謂的第二種生死、三界外的生死──「變易生死」呢？則這個「應身」在法雲的思想體系裡到底是什麼樣的概念呢？已知「分段生死」，指的是斷生死輪迴之身，那麼，「變易生死」斷的是不是「應身」呢？故而以下將先處理「變易生死」的問題。

關於「變易生死」，在《法華經義記》裡，只兩處提及，並且未作直接的解釋，但可從比對中推敲出一些訊息：

一解言生死有二種，一者三界分段生死，二者是三界外無明住地變易生死，

288 《大正藏》，冊 33，頁 581。

分段之苦交切厭心則顯，變易之苦比於分段此苦則微。且自昔日三乘教不說有無明住地之苦，就昔教既不說有此生死之苦，則於是苦無有厭心，故言貪著[289]。

從此段中，可確知：1. 分段生死是「三界內」的生死，而「三界外」,「無明住地」的便是變易生死。2. 分段生死在生死交替之時，會有許多的「苦」，致使眾生之「厭離心」會相當顯明，而變易生死較之分段生死的苦，顯得較輕微（厭離心亦當較輕）。這樣看來，法雲所謂的「變易生死」，是在三界之外的，而且是跟「無明住地」（根本煩惱）綁在一起說，因此八地以上菩薩，那六生加上金剛心所斷的七品煩惱，很可能就是在變易生死的階段，斷無明住地煩惱，此階段是實無身報之生身的，也因此不用受捨離生身之苦，加上昔日三乘教時，佛陀並沒有說言身報已盡，出三界之外，還有無明住地煩惱之苦，所以昔日三乘，自當認為我生已盡，我不受後有，已斷盡分段生死，就認作是解脫了，於此處之苦無厭離之心，反倒貪著於此處，不能向進終極的解脫。

對照上章法雲所架構的修行論來看，此段解釋了無學人明明具備得出三界盡智、無生智，具備出三界外的資格，卻被判為尚未得「極果」的問題。所謂二乘的分別狹劣之心，是指此段中可見的二乘雖不再有受身捨身之苦，卻對「無明住地」這根本煩惱之微苦也不再生「厭離心」，反使其貪著於已得之三乘小果，不再想要進前向入「金像」；這就是阿羅漢雖然已智照，但猶有習氣未斷，此未斷的習氣即是指對三乘小果的貪著，因此不是真正的解脫。若以實理來說，阿羅漢則尚有無明住地煩惱未盡，自然不能名作「解脫」。又，法雲此處似乎隱有三乘無學人在改心向大乘，得作菩薩（因為本來其實都是內秘「菩薩行」，只是外現「聲聞相」）[290]之時，就通通歸入八地菩薩以上的修行之路，因為出三界之外後，三乘本無分別，早無身報之生身，而四住煩惱已斷，要更上斷無明住地煩惱。

也因此法雲在另一處又說「但生死有二種，然分段中苦惱深重，是故三乘方便引汝令離炎灼之苦，唯盡分段生死，未盡變易生死，故言但也。復應進斷變易成無上道，豈應止此灰身滅智，故言而實不滅也」[291]原來佛陀開設方便，很大的

[289] 《大正藏》，冊 33，頁 606。
[290] 可參上章第三節所論。
[291] 《大正藏》，冊 33，頁 630。

一個原因是在分段生死中，苦惱既深且重，所以開設方便，令眾生暫離像炎灼般的痛苦。得以斷去身報輪迴的分段生死後，其實尚未斷變易生死，正確的路途應該要再進斷變易生死，不是真正在出離三界之後就灰身滅智的涅槃，因此說「實不滅」。結合神明之體實不滅、八地以上菩薩仍餘智慧來說，出三界之外，餘留的就是這二者，之後的修行，以法雲的說法，很可能就是再將根本無明，轉為圓滿洞照實相的智慧。

既然說「變易生死」其實只是由於「無明住地煩惱」猶在，所以仍有生死流轉之義，但此時其實已無實際意義上的「身」，那麼，「應身」究竟是不是所謂的「變易生死」呢？這個問題，在《法華經義記》裡已經無法找到更多的線索，只能藉助其他經論的資料來推判：

> 言分段者，六道果報，三世分異名為分段。分段之法，始起名生，終謝稱死。言變易者，汎釋有三：一者微細生滅無常，念念遷異，前變後易，名為變易。……二者緣照無漏所得法身，神化無礙，能變能易，故名變易。……三者真證法身隱顯自在，能變能易，故言變易。變易非死，但此法身，未出生滅，猶為無常死法，所隨變易身上，有其生死，名變易死。……分段生死，《勝鬘》亦名有為生死；變易生死，《勝鬘》亦名無為生死[292]。

後世淨影寺慧遠（523-592）的《大乘義章》對這兩種生死的解釋相當清楚。他說分段生死之所以受名，是因六道果報要經三世之分異，故名「分段」，而分段之法，是起於生，終於死，故受「分段生死」之名。「變易」則歷來有三種釋說：1. 是細微的念頭生滅無常，念念遷異，前變後易，故名為「變易」。2. 是智慧已緣照無漏法所得的法身，能神通變化無礙，能變能易，故名「變易」。3. 是真證法身隱顯皆自在義，能變能易，故名「變易」。此變易非「死」，但此法身其實尚無出「生滅之法」，還是「無常死法」，故在所謂的變易身上，仍有生死之義，就此處來說「變易生死」。而淨影寺慧遠此處提及這兩種生死，在《勝鬘經》裡又名作「有為生死」與「無為生死」。

對照法雲所判八地菩薩來看，則八地菩薩已常照二諦，能使二諦恆現於前，入於「恆不退」之境，淨影寺慧遠所言之第一義尚有念念遷異變退，自然不符法

292 《大乘義章》，《大正藏》，冊 44，頁 615。

雲所說。第二義已證無漏法，得無漏法身，然法雲所言八地菩薩，尚須六生加上金剛心斷七品煩惱，明顯仍未能說入於無漏法。因此第三義，已能真證法身是隱顯皆得自在之義，卻尚有煩惱未盡，仍有意念相續之業報，實未出「生滅之法」，是仍有生死之義的法身。此當最符合法雲的架構，八地菩薩此時的「應身」，仍是尚未證得真正無漏法的無漏法身，仍有意念相續業報的應身，即「變易生死」。

又，對照《勝鬘經》所言：「無為生死，……如來應等正覺，於無作四聖諦義事（有注又作「知」）究竟。以一切如來應等正覺，知一切未來苦，斷一切煩惱上煩惱所攝受，一切集滅，一切意生身除，一切苦滅作證。世尊，非壞法故，名為苦滅。所言苦滅者，名無始、無作、無起、無盡、離盡，常住自性清淨，離一切煩惱藏。世尊，過於恒沙，不離、不脫、不異、不思議佛法，成就說如來法身。世尊，如是如來法身，不離煩惱藏，名如來藏。」[293]變易生死，到最後階段時，亦可稱「無為生死」，是如來應等正覺，在無作四諦上知究竟，也就是法雲所說的智證「八諦」（加上三界內已證的四諦）的境界。到了這個境界，已斷一切煩惱根本，連「意生身」也不再受了，而此境界說是永斷一切，實非「壞法」，只是「苦滅」，所謂的苦滅，是不是對治一切現起的煩惱，只是回歸常住於清淨法性，自是遠離一切「煩惱藏」。《勝鬘經》後續所言，相當值得玩味，雖說「離一切煩惱藏」，但如來法身，又正是「不離煩惱藏」，名作「如來藏」。如此說來，「如來藏」和「煩惱藏」本是一體，皆是佛藏，要離「煩惱藏」，其實只是回歸如來藏的「清淨法性」。

法雲所言的神明之體和解脫修行的路途，相當近於《勝鬘經》的架構。神明之體經過感業受身，受五濁障蔽，因此有可能落入「命濁」的輪迴，此時稱為「分段生死」。但法雲預設了這神明之體，有「信解」之用能，只要值佛教法，一念生信，就有了一善染神的永不退義，故眾生雖可能信心尚未堅固，暫時失解，但永遠有受教修行成聖的可能。而在佛陀為使眾生暫免三界分段生死之苦，開設方便三乘分別教，受三乘分別教最後的無學之人，得出三界之外，出三界之外，是斷分段生死，免去三界業報生身，從此義來說我生已盡，不受後有，但神明之體實不滅，還要上斷煩惱根源，此所謂的上斷煩惱根源，只是信心堅固，智慧圓滿，洞鑒諸法實相，也就是回歸真實清淨的法性。這樣說來，神明之體很可能也是本性清淨的，只是眾生未能堅定信解諸法實相，智慧未足，反為五濁等迷相障蔽，

[293] 《大正藏》，冊 12，頁 221。

錯生煩惱，而修行之路，是要使智慧圓滿，能夠洞鑒法性實相、還神明之體本來清淨的樣貌。

而所謂到了「佛」的階段、得「佛果」，究竟是怎樣的狀態呢？法雲其實談了相當多關於「佛身」見解：

> 如來久絕三界之累，故言已離也。怕然在法身之地，言寂然閒居也。林者，無漏法林也。栖（棲）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[294]。

此為解「火宅之譬」的一段偈言：「如來已離，三界火宅。寂然閑（間）居，安處林野。今此三界，皆是我有。」[295]法雲解為如來實已出三界之外，故言「已離」，並且是獨處於「法身」之地，故說「寂然間居」。所謂的「林」，是指「無漏法」之林；棲「神」於無漏法身之地，已不受任何累礙，所以說「安處林野」。但《法華經》所說的「法身」，並不同於「常住法身」。有兩種解：1. 是佛陀延金剛心久住於世之身的「法身」。2. 《法華經》此時明言是「十方諸佛，更互相望」，所以知道佛陀此時其實是在「無量壽國」，在西方教化「未來」，從此時望未來，那未來即是「法身」。「應身」是有形有像的，「法身」無形無像，佛既然是在未來，在此時當為「無形無像」，故知此時佛陀有形有像之身，只是他方未來佛的法身的「應身」。從別處望此時（例如過去之時），此時亦得以作「法身」之義。

此段即言神明之體到最後成佛的階段，是出離三界之外，證得「無漏法」，得「無漏法身」。此無漏法身相當於淨影寺慧遠所詮「變易生死」的第二義，能得神通變化無礙，故可像法雲所說的「常應在三界之中，殊形入六道之內」[296]而不受煩惱苦劫所累。而由於講《法華經》的時序，被法雲判在出三界前（《法華

---

294 《大正藏》，冊 33，頁 628-629。
295 《大正藏》，冊 9，頁 14。
296 《大正藏》，冊 33，頁 573。

經》正是開門指像之手），所以法雲認為《法華經》裡所說的法身，有形有像，其實是佛陀法身的「應身」，真正的法身是只棲於無漏法之中的，可以說就是清淨法性本身，也是神明之體回歸清淨自性的狀態。反過來說，《法華經》裡的佛陀不是沒有「法身」，而只是由法身應機來化三乘的「應身」。如「火宅之譬」裡法雲一云「長者作是思惟：我身手有力者，先明長者以身手救濟，內合明如來思惟法身有應之功，智慧有濟拔之力」[297]法雲將長者「身手有力」，解為意即佛陀無漏法身有應化之能，而此法身之智慧能夠拔濟眾生之苦。又云「然立是欲行之相，如來在法身地，將欲應來三界接化眾生，猶如長者欲入門也」將此時長者立於門外的譬說，解為是如來在三界外的無漏法身地，而將應入三界之內，接化眾生，就是「欲入門」。是故《法華經》此時實為「如來將欲說三乘教，先捨法身受應身」，從受了應身後「造鹿苑轉三乘教化拘隣等」[298]，最後的階段。事實上佛陀從來都有法身，於講《法華經》時亦不例外，只是此時是「應身」的狀態而已。李幸玲將此處判為法雲是在說「(《法華》）不及《涅槃》所說不生不滅絕對常住的涅槃」[299]，也就是法雲認為《法華經》不及《涅槃經》，未明「常住」，似乎是有待商榷。

在《法華經義記》裡，可以見得法雲假一種近於《勝鬘經》所言「如來藏」的「神明之體」作為常住不斷退的基礎，以此體之發用，「信解」之能，作為眾生皆能成佛的必然性（是保證「能」義，不是「眾生即是佛」義）。由是即使眾生受於濁身，落於分段生死之中，還是有解脫的可能，助緣便是來自佛陀應身的方便教化。眾生經過三乘方便教化後，經《法華經》開示三乘實為方便，眾生本是同秉一體（神明之體），便復歸一乘，出於三界之外。三界之外，已無實際生身，只存意念，由於此時的意念尚有無明住地煩惱未斷，故意念仍有相續之義，此即「意生身」，即「變易生死」。到最後要斷無明住地煩惱，並不是走向絕滅一途，而是以圓滿智慧，鑒照諸法實相，還法性本來無一處煩惱，清淨的面貌，也可以說是還神明之體於無漏法中，證得「無漏法身」。此無漏法身當然是如如常住不動的，也就是最後的、門後的、三界外的「金像」。雖無使用「佛性」或「如來藏」等詞彙，卻含攝著「常住觀」。

---

297 《大正藏》，冊 33，頁 616。
298 《大正藏》，冊 33，頁 638。
299 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究──以授記主題為中心》，頁 127。

第三節 法雲的判教

關於法雲的判教，先行的研究主要可分為兩種說法：

第一，依據智顗和吉藏的說法[300]，將法雲之判教判為與慧觀相同。設立三種教：1. 頓教 2. 漸教 3. 不定教，在頓教方面，安設的是《華嚴經》，只教化菩薩。漸教則分成「五時」，有五個時序循序漸教：(1) 有相教 (2) 三乘通教：《般若》(3) 抑揚教：《淨名》(《維摩詰經》)、《思益》(《思益梵天所問經》) (4) 同歸教：《法華》(5) 常住教：《涅槃經》。不定教則是「非頓、漸攝，而明佛性常住」，《勝鬘》、《光明》（《金光明經》，Suvarṇaprabhāsottamarājasūtraṃ）為此教。

第二，從智顗和吉藏的說法，再根據《法華經義記》裡可見評判眾經的部份，判定法雲安設各經典的高低次序，結論為《涅槃經》的地位被法雲判比《法華經》還高。此處主要之先行研究的學者有李幸玲和黃國清。

本節主要要先回應第二種說法，因為智顗和吉藏之說，在法雲留存下來有限的材料中，今已難證，但在《法華經義記》裡，法雲確實有評判大部分所謂「五時漸教」的經典，而且是跟他透過詮解《法華經》所架構的思想體系緊密地結合在一塊，是故可以從《法華經義記》裡，更明實際出自法雲本人的判教說法。

先看李幸玲的說法：

> 法雲此處「此教未明此理」的說法，表達出他認為《法華經》是對涅槃思

[300] 智顗《妙法蓮華經玄義》：「所謂南三北七。南北地通用三種教相：一頓、二漸、三不定。華嚴為化菩薩，如日照高山，名為頓教。三藏為化小乘，先教半字，故名有相教。十二年後為大乘人，說五時般若乃至常住，名無相教，此等俱為漸教也。別有一經非頓漸攝，而明佛性常住，勝鬘、光明等是也，此名偏方不定教。此之三意通途共用也。……二者宗愛法師，……更於無相後常住之前，指法華會三歸一，萬善悉向菩提，名同歸教也。三者，定林柔、次二師，及道場觀法師。明頓與不定同前，更判漸為五時教，即開善光宅所用也。四時不異前，更約無相之後，同歸之前。指淨名、思益諸方等經，為褒貶抑揚教。」(《大正藏》，冊 33，頁 801。」吉藏《法華玄論》「宋道場寺惠觀法師著涅槃序，明教有二種：一頓教，即華嚴之流。二漸教，謂五時之說。後人更加其一，復有無方教也，三大法師並皆用之。」(《大正藏》，冊 34，頁 382。)

想有誤解的，因此他說《法華經》「未明」「常住涅槃」義。法雲認為既然已經從分段生死及變異生死出離，就應該是無生滅變異的常住涅槃，復何有佛身壽命長遠等形相可說？然而，筆者認為，法雲對《法華經》如此之詮解，亦不可謂無誤。原本

《法華》倡言久遠實成的佛陀觀，在初期大乘佛教經典中，有其自別於原始佛教歷史人物佛陀觀的目的性及歷史意義。在法雲的在詮釋重點中，不但將《法華經．如來壽量品》佛壽長遠詮釋為：佛藉神通力延長住世的壽命數倍——「神通延壽」的觀點，甚至認為《法華經》不明涅槃義，就其「復倍上數以為涅槃」的詮釋

裏，可以發現法雲誤以為《法華經》延長數倍佛壽意在等同於「涅槃」，並由此說《法華》不及《涅槃》。這樣的結論固然受當時《涅槃》研習盛行之際的價值取向影響使然，然而，在這充滿法雲個人觀點的詮釋裏，也可以看出法雲對《法華》、《涅槃》判教的想法[301]。

李幸玲的判定是，在《法華經義記》中可見法雲是將《涅槃經》的地位判比《法華經》還高的。在此所據的論點，是因為她認為法雲說「若使理中為論，既度二種生死，應是常住涅槃，而今此教未明此理，故名復倍上數以為涅槃」就表達出法雲誤解了《法華經》的涅槃義，認為《法華經》未明《涅槃經》所言的常住涅槃義。又，藉由法雲詮釋《法華經．如來壽量品》時，只將重點放在「佛壽長遠」上，並誤解了《法華經》延長數倍佛壽意在等同於「涅槃」，故將《法華經》之說，判為不及《涅槃經》常住之說。

然而，上節分析法雲的身觀時已知法雲雖未直言常住，但有一常住觀的預設，而且已確言佛陀是有「無漏法身」的，只是在講《法華經》的階段，為了救濟三界內受苦的眾生，故神通化為應身，入於三界之內開方便教化眾生，又怎會以「常住」來判分《法華經》不如《涅槃經》呢？而所謂「今此教未明此理」，正是因為法雲將《法華經》判為一部要開門指像的重要關鍵經典，門都未開，三乘都還不解三乘教實為方便，要怎麼跳過這個階段，先跟三乘說門後的「金像」是什麼呢？

是以，李幸玲另有一處，由法雲所謂「已說」、「今說」、「當說」三種，判為

[301] 李幸玲：《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》，頁 156。

是在「法雲實際的判教思維裏，這『明萬善皆成佛，壽命長遠』的《法華經》，畢竟只是『開涅槃前路，作常住之由漸』的前導而已，仍未達到究竟涅槃的佛法深意」[302]認為法雲所言《法華經》只言「佛壽長遠」，故不如《涅槃經》所言「常住」之殊勝，反倒是對法雲的誤解。如同上述，因為說《法華經》此時是佛陀之應身，故仍示現生死之義，當然還不能說此身是「常住」的，「常住」的唯有棲於無漏法林之中的無漏法身。然佛陀此時仍須「指像」，開示實有常住法身，故藉由開示今佛之壽已是復倍上數的「無量壽」，以顯尚有更遠大的常住佛果可取，此即法雲將〈從地踴出品〉至〈分別功德品〉彌勒說偈以前（包含〈如來壽量品〉），科分為「開近顯遠」正說段之真義。

事實上，法雲在詮解〈如來壽量品〉時，就一再透露佛陀「實不滅」的深意：

> 第一明應身成佛壽長久但惑者謂言近，即是開近義也。第二我實成佛以來無量無邊下，明應家之本身壽命長遠之相，即是顯遠義[303]。

> 此下第三明不滅而現滅，亦有四重，第一言如是我成佛以來竟常住不滅，此明王宮生非實生，久以成佛以來云何是實生？第二從諸善男子我本行菩薩道時所成就壽命今猶未盡此下明不滅，第三言然今非實滅度而便唱言下竟以是方便教化眾生正明現滅，第四所以者何？若佛久住於世以下此釋所以不滅而現滅之意，只為利益眾生[304]。

第一段引文，即配合「開近顯遠」義之詮解。法雲說佛陀「應身」實來自久遠，但有疑惑的一般人只看現世佛陀的八十年壽，因此佛陀要將此開為「近」義。接

---

[302] 除了將佛陀經教論列為五時教判之外，法雲在此復將佛陀教說分為「已說」、「今說」及「當說」三種。依法雲，「已說」是《法華》之前別陳三乘的方便教、「今說」則是一乘真實的《法華》教說，最後是陳述涅槃常住的《涅槃》「當說」。法雲雖稱「今說」《法華》之一乘義乃諸經第一，但在法雲實際的判教思維裏，這「明萬善皆成佛，壽命長遠」的《法華經》，畢竟只是「開涅槃前路，作常住之由漸」的前導而已，仍未達到究竟涅槃的佛法深意，明白判分「法華經所明法身者不同常住也」。也或許因此，法雲在全本《法華義記》中，完全未使用到「如來藏」及「佛性」等《涅槃經》核心觀念來詮釋《法華經》，除了法雲並未見到世親《法華論》未受其影響外，也可能因為在法雲的判教思考中，《法華》既不如《涅槃》究竟，用《涅槃》所以區別於《法華》的核心觀念來詮釋，未可謂為妥切，故而法雲終未作此解。（《中國中古時期《法華經》注本研究——以授記主題為中心》，頁 157。）

[303] 《大正藏》，冊 33，頁 668。

[304] 《大正藏》，冊 33，頁 669。

著說言「我實成佛以來，無量無邊」，這個即是明說「應身」本身的壽命長遠之相，以顯「遠」義，令今日聽法之人，都能明白有更遠大的果報。然而，這都只是「應身」，這應身的實際來由、佛壽長遠的真相，便是出於常住之「法身」。因此第二段引文，法雲將「如是，我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅」一段，解為即是佛陀暗示在王宮受身之身，非為實身，而只是常住無漏法身之「應身」；將「我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度」解為明「實不滅」之義；再將「而便唱言：『當取滅度。』如來以是方便，教化眾生」解為在眾生面前「現滅」，也是一種方便教；最後將「所以者何？若佛久住於世，薄德之人，不種善根，貧窮下賤，貪著五欲，入於憶想妄見網中。若見如來常在不滅，便起憍恣而懷厭怠，不能生難遭之想、恭敬之心」[305]判為是佛陀實不滅而現滅的緣故，正是為了利益眾生。法雲利用法身和應身的說法，將《法華經》此時的佛身判為只是「常住法身」的「應身」，故當非《涅槃經》所言的「常住法身」，而佛陀此時以應身示現，便是為了入於三界之內，教化三界眾生，使三界眾生出離三界火宅，這正符合《法華經》的「火宅之譬」。最後應身示現滅度之相，也是為了避免一些貪著五欲之人，見佛陀久住於世，便貪戀於世間，深陷於憶想妄見之塵網中。就法身而言，佛陀何曾有滅？

是故黃國清亦舉法雲「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。今不論此處，只言會前開後諂為第一，會前者談三乘無異路，語萬善明同歸，開後者明萬善皆成佛壽命長遠，此則開涅槃前路作常住之由漸。然則前後兩望二義雙明，下即出言已說、今說、當說，已說者昔來三乘等教，當說者即指涅槃為當說，今說者即是法華有如此義，故稱第一也」[306]此段，判說法雲的漸教判教得看有沒有涉及《涅槃經》，因為說《法華經》為經中第一，是有條件的，便是在於「順應行者根機，開三乘同歸一乘」這點上，但此經跟《涅槃經》相比，變成只是講說常住佛性的前路，故地位不及《涅槃經》[307]。跟李幸玲同樣都誤解了此段的意思，以及法雲的「時序」之義。

---

[305] 此處經文原文皆出於《大正藏》，冊 9，頁 42。

[306] 《大正藏》，冊 33，頁 660。

[307] 「智顗法華玄義卷十另言及一種開善智藏與法雲同宗的五時判教（漸教部份），順序同於慧觀所說，即《法華》介於《維摩》、《思益》等抑揚教及《涅槃》的常住教之間。因此，法雲的判教學說當看是否涉及《涅槃》，若無，則終於《法華》的『一乘因果大理』；若有，則《法華》後再以《涅槃》談論佛性常住。《法華經義記》卷七言及此義說：『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。今不論此處，只言會前開後諂為第一，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

法雲此處先言如果說《法華經》可稱為經中第一者，是因為其「會物機」（應機教化之義），那麼五時經教，無一部不是「會物機」，要怎麼說《法華經》的殊勝？所以《法華經》的殊勝之處其實不在「會物機」，而在「會前開後」，也就是透過「開三顯一」的方法，巧妙地化三乘為一乘，致使「會三歸一」，這才是《法華經》可稱作經中第一的緣故，也就是法雲譬為兼二能的「手」的關鍵用處；沒有《法華經》，無法將前面的經教妥善地融攝，亦無法使眾生明白唯一的諸法實相。在《法華經》中，不是沒有常住之義，而正是透過常住的法身，化為應身，入於三界之中，開設方便教，再透過方便引眾生向實。在《法華經》之後，三乘已歸為一乘，已出三界之外，已將得佛果，當然可以開示只言佛境界的《涅槃經》，這是一個教法「時序」的判分，而不是教法「地位」或者「價值」的判分。真要說到「地位」或者「價值」，正如法雲所言「五時次第不無此義，但執義之家好序太過」、「正明一時一坐，一部經教各自有序」[308]每部經論都自有其用時用義，缺一不可，從上章所探究的法雲的修行進程便可明知法雲致力於會通大、小乘的教法，使小乘之說能與大乘有架接之處，小乘尚有其優異之用處，法雲又怎會將同為大乘的《法華經》判為不如《涅槃經》呢？或者甚至可以說法雲正是認為《法華經》為經中第一，因為沒有《法華經》，前後的經教都無法確立，漸修之路也無法延續。

另外，關於「五時漸教」，實際上在《法華經義記》裡「同歸教」應該不只《法華經》，還有一部《無量義經》，而《般若經》和《維摩詰經》，都只放在一類，即「無相教」，所以是「四時教」：

> 今明《無量義經》猶是堪聞《法華》徒眾聞此經，但未說《法華》之前仍說《無量義經》，《大品》、《維摩》雖明無相空義，猶言三家行因為量，三乘得果不同，然《無量義經》言：夫行善者皆得佛果，是故有異《大品》、《維摩》。又直言萬善成佛，不明會三歸一，是故復異《法華》。既居兩過

作常住之由漸。然則前後兩望二義雙明，下即出言已說今說當說，已說者昔來三乘等教，當說者即指涅槃為當說，今說者即是法華有如此義，故稱第一也。』說《法華》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》。」（黃國清：〈法華經於中國佛教的判教的地位——從鳩摩羅什到法藏〉，頁 59。）

308 《大正藏》，冊 33，頁 582。

之間，是故得為《法華》作序也[309]。

先由《大品》、《維摩》，令眾生明無相空義，但此時這二經無相教仍說三乘個別行因不同，故以因量而言，三乘亦會得果不同。《無量義經》則接著揭示：事實上萬善皆可成佛，只要是行善的眾生，莫不得佛果。開示了一條萬行成佛的路徑。但這條成佛路徑到底該是誰走的呢？《無量義經》仍未明說。故《法華經》直言三乘最後都該會為一乘，因為佛果是唯一的，所以其實是一因一果，萬行莫不是佛果的習因，三乘人最後都要走在同一條路上（即《無量義經》所揭示的成佛路徑）[310]。這樣來看，當然可說《無量義經》可為《法華經》作一序言。從此處看來，所謂「無相教」，即是「有相教」的相對，由分別之有相，揭示實為一相空理的實理，法雲認為《般若經》和《維摩詰經》其實都是這種性質，事實上也可以說是漸會三乘，因為三乘是同修一相空理，只是這時這二經尚言三乘行因不同，致使得果會不同，尚無法會為一乘，到了《無量義經》就言萬行其實都可以成佛，只是還沒說其中的道理，之後《法華經》正明會三歸一。因此《無量義經》其實也是一種「同歸教」。

而以《無量義經》作為《法華經》前序的說法，在後世可見智顗、慧基等人，將《觀普賢菩薩行法經》也納入同歸教的體系之中，作為《無量義經》、《法華經》之後的「結經」，成為「法華三經」。但在法雲以前，未見得有此說法，道生亦無，只在《高僧傳．竺法曠》有提及其「每以法華為會三之旨，無量壽為淨土之因」，略將兩部經共說，然尚無《無量義經》為《法華經》前序的說法。似乎可以說，《無量義經》是在法雲的時代開始被重視的一經，而以《無量義經》作為《法華經》前序的說法，並非始自天台，至少在梁代的《法華經義記》裡，就已明載此說。

---

309 《大正藏》，冊 33，頁 582。

310 如〈化城喻品〉所言：「若眾生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近，便作是念：佛道長遠，久受懃苦乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。如彼導師，為止息故，化作大城。既知息已，而告之言：寶處在近，此城非實，我化作耳。」（《大正藏》，冊 9，頁 26。）

第七章 結論

經過前述章節的探討，可得一結言是：《法華經義記》或可說是中國法華學歷程上不可或缺的一部著作，法雲甚至是帶起中國法華學熱潮，把《法華經》的地位推上最高峰的第一人，比天台智顗、三論吉藏都還要早，而且在他們之前，便已建立起一套閎闊而縝密的法華學說，智顗和吉藏，多承其說，以其說為基礎，加以評判和創發，延續法華學的高峰。

而本書重要的幾處內容，以下將分為「形式」與「義理」兩方面，列點以述之。

（一）形式

關於版本和撰作年代的問題，現今留存可見的版本，唯有《大正藏》裡收錄的八卷本《法華經義記》是出於法雲之說，S.2733、S.4102、P.3308 三種敦煌殘卷版本，同品目用字相異，字數更是差上許多，並且注經風格也決然不同，可判定皆非八卷本《法華經義記》的譯本。其中 S.2733 與 S.4102 很可能是同一版本（非法雲）的節錄本，故《大正藏》將之合併收錄於冊 85，名之《法華義記卷三》。撰作年代，由八卷本中多有「今光宅法師解」等文例，可知必晚於天監七年（508）。因法雲成光宅寺主，為天監七年之事，在此之前，當非以此寺號代稱法雲。又由，可知這些見解當為法雲在世，並為光宅寺主期間所著錄。

在內容及書寫結構上，〈提婆達多品〉之闕其實無礙於通篇文本。義理方面則確實有其一定的特出性和重要性，但並不至於缺少此品，《法華經》之義理便有自相矛盾或者殘缺之虞，亦非可影響法雲詮釋《法華經》走向的關鍵。〈觀世音菩薩普門品〉在法雲的看法上，也有其存在的合理性，法雲是明確地將此品劃為宣經的部份，並且在法理上也沒有與《法華經》義理扞格之處。〈觀世音菩薩普門品〉很可能是《法華經》主要法說部份成經後，為吸引更多信眾，而加入的宣經品目。法雲對於「觀世音」名義的理解上，也未見有後期民間流行「信觀世音，即得聞聲救苦」的轉向理解，尚是符合原義。

法雲的科分承襲道安三分科經之法，卻又另開「三重三段」的新義，其新式

的細緻的科分是與經的義理環環相扣，足見法雲講經獨到之處。另外關於透過法雲的分析可見的序、正說分與流通分敘事模式不同，似乎也能為《法華經》後段一些品目被現今學者認為不是與前段同一個時期的作品，乃不同時期集入的說法，另添一有力的佐證。除了三重三段以外，每品亦必先釋品名，再順經逐段作科分，更有還原《法華經》結構應有原貌的部份，可作為現今研究《法華經》書寫結構很好的參考資料。

《法華經義記》裡，多留存梁代講經很可能受到魏晉清談發展影響的一些痕跡，如主客往返問難的紀錄、主題式的討論紀錄、辯駁舊說和今說以立新說，還有清談特定用語的使用。從《法華經義記》裡可以見到梁代延續魏晉以來，清談辯證的風氣；著力在探究佛理上，「學問」性格極強的一面。

又有些是貫串通篇的概念詞彙。法雲基本上是順著經文解經，但有些詞彙，卻是早在經文還沒出現，或者說經文根本沒有，法雲便已提出，並在往後不斷以這樣的概念詞彙詮釋經文。如「大乘機／解」、「四乘教」、「開三顯一（開權顯實）」等，有一些甚至並未見於同時期或者早於《法華經義記》的記載中。由此可見《法華經義記》雖為法雲順經解經，然而法雲是在一種縱貫的義理背景下，依序解經，則說《法華經義記》呈現了相當程度的法雲的個人思想體系，並不為過。

（二）義理

法雲的權實觀有其獨到之處，是一種「相待相對」的「並存」的權實關係，縱貫了他的思想理路。從妙法「蓮華」之解，從慧觀「蓮中最美者」，至道生「花中有實」，以至法雲「花實俱有」，可以看到一個發展進程。至法雲時，其結合蓮花之譬，因果俱談、因果相待、今昔相對的「開三顯一」之說正突顯了法雲義理的個人特色，與「會三歸一」、「無三歸一」皆有不同。「開三顯一」要由方便顯真實──「開」方便門，才能「顯」真實相。這就把《法華經》的重點轉移了，《法華經》看來好像就是一部要總結三乘之說，歸入一乘說的經，慧觀、道生也都將重點放在歸一，然而法雲卻把它轉成因果兼說，既說會三，也說歸一，並把重點放在此間如何運作的過程。

其權實觀乃構基於其將佛智一化為二，「二智」其實只是「一智」，但以其「用」而言，有相對用勝和用劣的兩面，即實智未若權智機曲巧應，權智未若實智直照

實相，法雲即用此來調和三乘與一乘之別，認為若從照境來看兩者不同，但從智上而言二智同為一理。過去三乘教法本是實教，然今為顯實理，故將過去開為方便，以對比出今日之真實，雙境互襯。而轉境的關鍵，在於「大乘機」的圓熟。其結合《法華經》內容，架構其「大乘」的概念：佛陀早在過去世便已宣說大乘教法→眾生有得「大乘解」之能，因此定有「大乘機」→但此時「大乘解」尚「弱」，反為五濁所障蔽→依障蔽深淺、根器不同，將大乘方便說為三教→使修行者皆能去五濁障蔽→致使「大乘機」動→說《法華經》，言過去是方便開門，由方便對比顯示出金像的真實→修行者得向金像邁進。這蘊藏著法雲認為要「由權入實」、「由三乘入一乘」的觀念。

法雲接著將大、小乘教法悉皆融攝，重新分判修行乘位的次序架構，而為大、小乘教法這兩個不同的修行系統找到了第一個架接點，即「有學人」和「無學人」的分判，認為無論是大、小乘，當初佛開示的道諦，都是要指引眾生邁向齊一的滅諦，也就是「有餘涅槃」和「無餘涅槃」。則三乘又有什麼好分別的呢？不過是「於一佛乘，方便說三」。尚為「有學人」（三乘的修行位）的時候，教法是有別的，但教導的目的都是同樣的，故於「無學人」（三乘的極果位）之時，都是正使盡斷、將出三界之外的可得解脫者。但其與《般若經》小乘直接接上大乘的系統不同，在《般若經》體系裡，二乘修行到極位，是接上菩薩的修行。法雲則不走這種三乘「順進」的晉位模式，認為在解脫義上齊一，只有唯一佛果，當然沒有所謂三種「行因」，其實三種教法，同詮一理，皆內秘「菩薩行」，只是應機應器開教。所以三乘「個別」修行，最後可同至一所，二乘差只差在要改狹心為廣心，以「還其本願」（志求佛道）。

法雲還將「內、外凡夫」的系統也納入其修行體系中，這是第二個大、小乘教法可架接之處。就在於對佛法的「信解」，未入道的眾生，只要於聞佛法時一念生信，就成外凡夫，而無論是哪一種教法，其實要詮釋的都是同樣的道理，外凡夫信解此理，頓時即成內凡夫，更在信解此理之時，知道一理無三之別，而發廣濟眾生之心，便入於大乘，可得大乘極果。眾生有理解之能和具有信心只是一事，理解得通透了，自然就是大乘之解，而縱無大乘解，何妨有小乘之信，從小乘分別教法開始逐步修行去蔽，信心愈強愈堅定，終可使大乘機發，同歸大乘。這便是法雲所架構的調和大、小乘教法的修行路途。

更假設了眾生皆「本有」信解之能，「原身」以來，即是「有善」。因為在受

身以前，只要一善染「神」，這個「神」對佛法一念生信，便致使眾生永保「習因招樂」必得向果的「永不斷退義」。此「神」即「神明」，具實體的概念，永不斷滅，此體之發用，便是「信解」，又並稱「神解」。

「神明」此體，近於《勝鬘經》所言的「如來藏」，被法雲用作為常住不斷退的基礎，以此體之發用，「信解」之能，作為眾生皆能成佛的必然性（是保證「能」義，不是「眾生即是佛」義）。由是即使眾生受於濁身，落於分段生死之中，還是有解脫的可能，助緣便是來自佛陀應身的方便教化。眾生經過三乘方便教化後，經《法華經》開示三乘實為方便，眾生本是同秉一體（神明之體）、同行一行（菩薩行）便復歸一乘，出於三界之外。三界之外，已無實際生身，只存意念，由於此時的意念尚有無明住地煩惱未斷，故意念仍有相續之義，此即「意生身」，即「變易生死」。到最後要斷無明住地煩惱，並不是走向絕滅一途，而是以圓滿智慧，鑒照諸法實相，還法性本來無一處煩惱，清淨的面貌，也可以說是還神明之體於無漏法中，證得「無漏法身」。此無漏法身當然是如如常住不動的，也就是最後的、門後的、三界外的「金像」。雖無使用「佛性」或「如來藏」等詞彙，卻含攝著「常住觀」。

而法雲的判教，背後的支撐是他個人以《法華經》為基礎的思想體系，從《法華經義記》裡可以見到略不同後世天台智顗、三論吉藏所判分的即慧觀之判教，亦非純是成論師的判教。至少在漸教五時的部份，法雲是配合佛陀教法的「時序」來說，實際上其中都是要同詮一理，故其其實盡力消泯眾經之間的優劣之別，而廣發各部經的用時用義。以法雲認為《法華經》未明《涅槃經》之常住，是對法雲的誤解，因為《法華經義記》裡可見法雲詮說無論是《法華經》，還是以前所有的方便教，是佛陀常住法身所化應身，入於三界之中所開設的，何況《法華經》已藉各種譬喻「開近顯遠」，遠詮未說之理，所以《法華經》是實明常住，只是正值轉化三乘眾生為一乘的階段。再者是「五時漸教」，在《法華經義記》亦可作「四時漸教」，即無「抑揚教」，《般若經》、《維摩經》同屬「無相教」。另外「同歸教」有被作為《法華經》前序的《無量義經》。

由是可見，在《法華經義記》裡多可見大、小乘學說交涉化用的痕跡，法雲並特別將小乘的地位拉抬，至少在某種程度上能與大乘並列，將其視為同是有入於佛道和顯實之功的教法，反映出梁代盛行由小入大的時代學術背景。而法雲的確可說是中國法華學最初的集成者，以及佛學中國化的顯著一例，標誌著像天台、

華嚴、禪這三宗已是自成體系的佛學脈絡的開始。最後或可以吉藏所言作為對法雲《法華經義記》的總評：

> 由來釋相即義者，有三大法師。光宅無別釋，此師法華盛行，成論永絕也[311]。

吉藏在《二諦義》裡，言及向來釋二諦相即義者，有三大法師，光宅於此處無別釋，其真正的成就在於使《法華經》盛行，造就了梁代研究《成實論》的熱潮永絕。或許也可以說是法雲融攝了《成實論》的學說在其法華學裡，其學說盛行，自然使成實學沒落。無論如何，吉藏這段話都證實了法雲之《法華經義記》開啟了法華學的時代，而終結了成實學的時代；在中國法華學說上，佔有極重要的地位。

國立政治大學 National Chengchi University

311 《大正藏》，冊 45，頁 105。

參考文獻

（一）古籍（依年代排序）

1. 大正藏

〔西晉〕失譯，《薩曇分陀利經》，《大正藏》冊 9。
〔西晉〕竺法護譯：《正法華經》，《大正藏》冊 9。
〔後秦〕鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
〔後秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
〔後秦〕鳩摩羅什譯，龍樹菩薩造：《大智度論》，《大正藏》冊 25。
〔後秦〕鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊 12。
〔後秦〕鳩摩羅什譯：《文殊師利問菩提經》，《大正藏》冊 14。
〔後秦〕鳩摩羅什譯，訶梨跋摩造：《成實論》，《大正藏》，冊 32。
〔東晉〕慧遠問，羅什答：《鳩摩羅什法師大義》，《大正藏》，冊 45。
〔東晉〕法顯譯：《佛說大般泥洹經》，《大正藏》冊 12。
〔東晉〕佛陀跋陀羅共法顯譯：《摩訶僧祇律》，《大正藏》冊 22。
〔東晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》（北本），《大正藏》冊 12。
〔劉宋〕慧嚴等編：《大般涅槃經》（南本），《大正藏》冊 12。
〔北魏〕菩提留支與曇林等譯，世親菩薩造：《妙法蓮華經憂波提舍》，《大正藏》冊 26。
〔北魏〕勒那摩提與僧朗等譯，世親菩薩造：《妙法蓮華經論優波提舍》，《大正藏》冊 26。
〔梁〕寶亮編纂：《大般涅槃集解》，《大正藏》冊 37。
〔梁〕慧皎：《高僧傳》，《大正藏》冊 50。
〔梁〕法雲：《妙法蓮華經義記》，《大正藏》冊 33。
〔梁〕僧祐：《弘明集》，《大正藏》冊 52。
〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，《大正藏》冊 55。
〔陳〕慧思：《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46。
〔隋〕闍那崛多與笈多譯：《添品妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

〔隋〕智顗：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
〔隋〕智顗：《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
〔隋〕吉藏：《法華義疏》，《大正藏》冊 34。
〔隋〕吉藏：《三論玄義》，《大正藏》冊 34。
〔隋〕吉藏：《法華玄論》，《大正藏》冊 34。
〔隋〕吉藏：《法華遊意》，《大正藏》冊 37。
〔隋〕吉藏：《法華論疏》，《大正藏》冊 40。
〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》，冊 45。
〔隋〕費長房：《歷代三寶紀》，《大正藏》冊 49。
〔唐〕道宣：《續高僧傳》，《大正藏》冊 50。
〔唐〕僧詳：《法華傳記》，《大正藏》冊 51。
〔唐〕道宣：《廣弘明集》，《大正藏》冊 52。
〔唐〕智昇：《開元釋教錄》，《大正藏》冊 55。
〔唐〕道宣：《大唐內典錄》，《大正藏》冊 55。
〔唐〕義淨譯：《根本說一切有部破僧事》，《大正藏》冊 24 。
〔唐〕窺基：《法華經玄贊》，《大正藏》冊 34。

2. 卍新纂續藏經

〔劉宋〕竺道生：《妙法蓮花經疏》，《卍新纂續藏經》冊 27。
〔隋〕吉藏：《法華經統略》，《卍新纂續藏經》冊 27。

（二）近人論著（依筆劃排序）

1. 專書

【日】中村瑞隆著，心靈雅集編譯組譯：《真實之道──法華經》（台北：大展出版社，1992 年）。
【日】布施浩岳：《法華經成史》（東京：大東出版社，1934 年）。
【日】平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業，1998 年）。
【日】田賀龍彥：《授記思想の源流と開展─大乘經典形成の思想史的背景》（京

都：平樂寺書店，1974 年）。
【日】苅谷定彥：《法華経一佛乘の思想》（大阪：東方出版，1983 年）。
【日】勝呂信靜編：《法華経の思想と展開》（京都：平樂寺書店，2001 年）。
【日】渡辺照宏：《法華経物語》（東京：大法輪閣，1977 年）。
【日】渡邊楳雄：《法華経を中心にしての大乘経典の研究》（東京：青山書院，1956 年）。
【日】菅野博史：《中国法華思想の研究》（東京：春秋社，1994 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】塚本啟祥：《法華経の成立と背景》（東京：佼成出版社，1986 年）。
【日】奥野光賢：《仏性思想の展開──吉蔵を中心としだ「法華論」受容史》（東京：大藏出版社，2002 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】橫超慧日編著：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1986 年）。
【美】保羅．L．史萬森（Paul L. Swanson）著，史文、羅同兵譯：《天台哲學的基礎──二諦論在中國佛教中的成熟》（上海：上海古籍出版社，2009 年）。
【德】加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法──哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報出版社，1993 年）。
方立天：《佛教哲學》（北京：中國人民大學出版社，2012 年）。
方立天：《魏晉南北朝佛教》（北京：中國人民大學出版社，2006 年）。
印順：《中國佛教論集》（北京：中華書局，2010 年）。
印順：《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1986 年）。
印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞出版社，1981 年）。
印順：《勝鬘經講記》（台北：正聞出版社，1991 年）。
牟宗三：《佛性與般若》上、下冊（台北：台灣學生書局，1997 年）。
吳汝鈞：《佛學研究方法論》上、下冊（台北：台灣學生書局，2006 年）。
呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，2013 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》（台北：文津出版社，2013 年）。

洪漢鼎：《詮釋學──它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001 年）。
郭朝順：《天台智顗的詮釋理論》（台北：里仁書局，2004 年）。
陳堅：《心悟轉法華：智顗法華詮釋學研究》（北京：宗教文化出版社，2007 年）。
湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2011 年）。
廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：商務印書館，2006 年）。
藍吉富：《提婆達多》（臺北：東大圖書公司，1999 年）。
嚴耕望遺著，李啟文整理：《魏晉南北朝佛教地理稿》（台北：中央研究院史語所，2005 年）。

2. 單篇論文

【日】山田實：〈光宅『法華義記』の述成釈〉，《印度學佛教學研究》Vol. 46，1975 年 3 月。
【日】木村宣彰：〈法雲の佛身說〉，《佛教學セミナー》16 號，1972 年 10 月。
【日】平井宥慶：〈敦煌本初期法華經疏〉，《印度學佛教學研究》Vol. 26，No. 2，1978 年 3 月。
【日】早川貴司：〈法雲の『法華義記』における「一仏乘」解釈〉，《印度學佛教學研究》Vol. 111，2007 年 3 月。
【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》Vol. 119，2009 年 12 月。
【日】富貴原章信：〈羅什ー法雲時代の仏性說〉，《大谷学報》Vol. 40，No. 1，1960 年 6 月。
【日】菅野博史：〈法華義記_における信解品の譬喻解釈について〉，《創価大学人文論集》Vol. 1，1990 年 3 月。
【日】鹽田義遜：〈光宅寺法雲の佛身觀〉，《印度學佛教學研究》Vol. 4，1956 年 1 月。
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》10 期，1977 年 7 月。
李幸玲：〈《法華經・提婆達多品》的成立──與嘉達美詮釋學的對話〉，《玄奘佛學研究》10 期，2008 年 11 月。

李幸玲：〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》16 期，2008 年 12 月。

林昭益：〈舍利弗在《維摩經》中的性格與角色〉，《中華佛學研究》1 期，1997 年 3 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》，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》，2010 年。

胡垚：〈敦煌本《法華義記》考辨〉，《敦煌學輯刊》，2010 年。

涂艷秋：〈鳩摩羅什門下由「空」到「有」的轉變──以僧叡為例〉，《漢學研究》18 卷 2 期，2000 年 12 月。

郭忠生：〈女身受記〉，《正觀》14 期，2000 年 9 月。

黃國清：〈再論《妙法蓮華經》之「十如是」釋文〉，《中華佛學研究》13 期，2000 年。

黃國清：〈法華經於中國佛教的判教的地位──從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，2010 年。

黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》38 期，2007 年 3 月。

聖凱：〈成實學派的思想與影響〉，《覺群佛學》，2009 年 2 月。

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

賴鵬舉：〈後秦僧肇的「法華三昧」禪法與隴東南北石窟寺的七佛造像〉，《佛學研究中心學報》2 期，1997 年 7 月。

韓子峰：〈「法華三昧」的修學原理與實踐──以慧思《安樂行義》為中心〉，《華梵大學第九屆國際佛教教育研討會論文集》，1994 年。

釋見諦：〈《法華經・方便品》之探討〉，《華嚴專宗佛學研究論文集》。

釋昭慧：〈「三乘究竟」與「一乘究竟」──兼論印順導師由緣起性空論以證成「一乘究竟」的可能性〉，《玄奘佛學研究》1 期，2004 年 7 月。

3. 學位論文

郭秀琦：《世親《法華論》之研究》（彰化：彰化師範大學國文研究所碩士論文，2009 年）。

陳世佑（釋妙麟)：《《妙法蓮華經•安樂行品》思想研究──以中國法華注釋家的詮釋為主》（南華大學宗研所碩士論文，2006 年）。

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

謝如柏：《從神不滅論到佛性論──六朝佛教主體思想研究》（台北：台灣大學中國文學研究所博士論文，2006 年）。

謝東志：《南朝僧人法雲之研究》（文化大學史學所碩士論文，1995 年）。

國立政治大學
National Chengchi University