

南華大學人文學院宗教學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Religious Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《法華經·常不輕菩薩品》的思想與實踐之研究

A Study of *Bodhisattva Sadāparibhūta's* Thought and Practice of

Lotus Sūtra

陳弘（釋法淨）

Hung Chen

指導教授：黃國清 博士

Advisor: Kuo-Ching Huang, Ph.D.

中華民國 111 年 12 月

December 2022

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 學 位 論 文

《法華經·常不輕菩薩品》的思想與實踐之研究

A Study of *Bodhisattva Sadāparibhūta's* Thought and

Practice of *Lotus Sūtra*

研究生：陳弘(釋法淨)

經考試合格特此證明

口試委員：林其賢
嚴瑋沁
黃國清

指導教授：黃國清

所 長：釋覺明

口試日期：中華民國 111 年 12 月 30 日

摘要

《法華經》中有較受華人地區的佛法修學者歡迎的觀世音菩薩、普賢菩薩等大菩薩的修行典範，因此對於常不輕菩薩的關注甚少。長期以來，許多專門研修《法華經》的佛教學法者，強調〈常不輕菩薩品〉的忍辱無相法門，而忽略其在《法華經》在品序編排的位置及重要意義。

常不輕菩薩是釋迦牟尼佛的前身，以特殊的「突兀」禮拜修行法門，使眾人產生「驚嚇」的感覺，藉機鼓勵眾生受持、讀誦大乘經典，以佛教般若智慧觀引導修行，並積聚福德善根之功德為輔。常不輕菩薩的主要目的在讓修學佛法者回歸經典的學習，而親身實踐法華一佛乘的修行理想目標。

《法華經》〈常不輕菩薩品〉的一佛乘思想是依於緣起性空無自性的觀點，主張任何眾生只要肯修大乘，依佛教的智慧真理修行皆能平等成佛；智顛與吉藏擷取《大般涅槃經》佛性思想，作為詮釋《法華經》一乘的內涵，咸認眾生本具「正因佛性」之理體，惟待事修緣成，並以般若智慧為「了因佛性」，以修行福德善根為「緣因佛性」，來開顯「正因佛性」。本研究發現中印佛教對《法華經》皆以般若為真理觀是毋庸置疑的。

本論文研究的目的在於會通常不輕菩薩的一乘思想和智顛及吉藏的中道佛性思想的之義理思想，冀望對行者在修行實踐上有所裨益。

關鍵字：常不輕菩薩、中道佛性、授記、智顛、吉藏、一佛乘

Abstract

The practice paragons of great bodhisattvas in the Lotus Sūtra, such as Avalokitesvara and Samantabhadra, are more popular with Buddhism practitioners in the area of Chinese societies. Therefore, little attention has been paid to the Sadāparibhūta. For a long time, many Buddhism practitioners focusing on the study of the Lotus Sutra have emphasized the practice of forbearance and the approach of liberation from signs in the “Bodhisattva Sadāparibhūta,” and ignore its position and significance in the order arrangement in the Lotus Sūtra.

Sadāparibhūta is the predecessor of Sakyamuni. He practiced the dharma with a special “abrupt” cultus, which made people feel “frightened,” and encouraged sentient beings to accept, read and recite the mahāyāna sutra, to guide their practice with the wisdom of Buddhism prajna, and supplemented by accumulating the merits of virtue and roots of goodness. The main purpose of the Sadāparibhūta is to make Buddhism practitioners back to the study of the sutra, and personally practice the ideal practice goal of the Eka-yāna of the Lotus Sutra.

The Eka-yāna thought of “Bodhisattva Sadāparibhūta” in the Lotus Sūtra is originated from the viewpoint of emptiness (Śūnyatā) and no self-nature. It advocates that all sentient beings will become Buddhas equally as long as they are willing to practice Mahāyāna Buddhism and practice according to the wisdom and truth of Buddhism. Zhiyi and Jizang extracted the nature of Buddha's thoughts from the Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra to interpret the connotation of Eka-yāna in the Lotus Sūtra. It believes that all sentient beings are born with “buddha-nature of direct cause,” waiting for the practice completion and the serendipity arrival, using the wisdom of prajna as the “revealing cause of buddha-nature,” and practicing the merits of virtue and roots of goodness as the “conditional causes of buddha-nature” to manifest

“buddha-nature of direct cause.” This study found that there are no doubts about the view of Prajna as the truth in the Lotus Sūtra for both Chinese and Indian Buddhism.

The purpose of this thesis research is to comprehend the meaning and principle of the Eka-yāna thought of Sadāparibhūta, and the thought of Zhiyi and Jizang, hoping to benefit the practitioners in the practice.

Keywords: Sadāparibhūta, The Middle Way spoken of in terms of Buddha Nature, Prophecy, Zhiyi, Jizang, Eka-yāna



目次

摘要.....	I
Abstract.....	II
目次.....	IV
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	2
第二節 當代研究成果回顧.....	9
一、常不輕菩薩思想與實踐之研究.....	9
二、《法華經》一佛乘相關之研究.....	13
三、《法華經》相關之研究.....	18
第三節 研究範圍與方法.....	22
一、研究範圍.....	22
二、研究方法.....	29
第四節 論文架構與章節大意.....	34
第二章 《法華經》的重要思想與修行法.....	37
第一節 一佛乘的思想.....	37
第二節 久遠佛的思想.....	46
第三節 菩薩行的義理.....	59
一、菩薩的意義與源流.....	60
二、《法華經》的菩薩道.....	65
第三章 〈常不輕菩薩品〉的思想.....	83
第一節 常不輕菩薩的授記思想.....	83
一、授記之源流.....	84
二、授記的意義、內容與種類.....	86
三、《法華經》的授記思想.....	94
四、常不輕菩薩的授記的意義.....	102
第二節 常不輕菩薩的平等思想.....	107
一、佛教平等思想的意義與理論依據.....	108

二、《法華經》的平等思想.....	114
三、常不輕菩薩的平等思想.....	123
四、常不輕菩薩行法的啟示.....	133
第四章 常不輕菩薩的菩薩道.....	141
第一節 常不輕菩薩的忍辱行法.....	141
一、《法華經》的忍辱要義經文詮釋.....	142
二、常不輕菩薩的忍辱修行法門.....	144
第二節 常不輕菩薩忍辱意義與重要性.....	148
一、常不輕菩薩忍辱的意義.....	148
二、常不輕菩薩忍辱行法的重要性.....	153
第五章 智顛與吉藏對常不輕菩薩的思想詮釋.....	157
第一節 智顛的佛性思想內涵與詮釋.....	157
一、佛性之名與義釋.....	158
二、智顛的「三因佛性」學說.....	160
三、「三諦圓融」的理論.....	169
四、智顛的《法華經·常不輕菩薩品》佛性思想詮釋.....	177
第二節 吉藏的佛性思想內涵與詮釋.....	189
一、吉藏的佛性思想內涵.....	190
二、吉藏的「中道佛性」思想.....	195
三、《法華經》的佛性思想運用.....	198
四、吉藏的〈常不輕菩薩品〉佛性思想詮釋.....	201
第六章 結論.....	207
參考文獻.....	221

第一章 緒論

《妙法蓮華經》(以下簡稱《法華經》)是初期大乘佛教¹的重要經典之一，闡述諸佛出世本懷，主張一切眾生皆能成佛的的一乘思想，故有「成佛的法華」的美譽。本經第二十品〈常不輕菩薩品〉之「常不輕菩薩菩薩」以下簡稱常不輕菩薩，僅以禮敬勸勉大家相信行菩薩道皆當成佛的修行法門，並忍受種種的瞋恚辱罵攻擊，而使得功德圓滿成就佛道，引發筆者深入探究的興趣。本研究扣著初期大乘佛教般若體系的真理觀，參考古代的注釋書及現代相關領域學者的著作，以文獻研究與思想研究方法，分析、歸納、演譯出其重要的觀點，以理解《法華經》整體的思想脈絡。從而在此基礎之上，針對常不輕菩薩²的修持法門特性，窺探其一佛乘思想³與菩薩行的深義，以及在中國的開展，冀望提供行者深入理解《法華經》的堂奧。《法華經》現存共有六種翻譯本，其中以鳩摩羅什所譯的版本最為流暢且廣受傳誦，故本論文以羅什本為研究文本。本章緒論主要說明本論文的研究動機、目的、當前研究成果回顧、研究範圍及方法，以及本論文的研究架構。

¹ 釋聖嚴說：「大乘佛教是在部派佛教以後興起，部派佛教是由原始佛教而發展的，大乘佛教乃是繼部派佛教的發展，再回到釋尊的根本精神的復興。部派佛教尤其到了一切有部的論書，已由對於『法』的分析，及於枝末的固定，把活潑的佛法變成了嚴密的理論，將佛法範圍起來，築起了阻止前進的牆。」釋聖嚴，《印度佛教史》(台北：法鼓文化出版，1997年11月)，頁180。水野弘元說：「部派佛教的教理就是如此繁瑣而哲學化，而且出家『專業化』，佛教經過幾千年來的流傳，對民眾的信仰實修有害無益，於是興起欲破除這些弊端、回歸佛教根本宗教立場的運動，那就是大乘佛教。參閱水野弘元，《佛教的真髓》(嘉義：香光書鄉出版社，2002年)，頁320-325。

² 《妙法蓮華經玄贊》卷10：「釋名者，『常』者恒義，『不輕者』恭敬義。觀他四眾具佛性因，勸他修行必得作佛，三業恒時虔恭敬仰，故名常不輕。」《妙法蓮華經》卷10，《大正藏》冊34，頁23中。(本論文所引《大正藏》文字與頁碼係依據CBETA電子佛典)。

³ 所謂一乘思想，在《法華經·方便品》說：「十方世界中，尚無二乘，何況有三？」顯明實際的佛教，無有聲聞、緣覺、菩薩等三乘的差別，以釋尊的慈悲一視同仁，凡是有情都是被救度的對象！因為有情都具有佛性，既有佛性就保證能成佛。參閱〔日〕田村芳朗·梅原猛著，釋慧嶽譯：《天台思想》(貴陽：貴州大學出版社，2013年)，頁183。

第一節 研究動機與目的

公元紀年前後，印度佛教發生一種宗教運動，即大乘佛教的興起，大乘教徒們的空的思惟法及其所產生的的觀念，針對小乘教徒對空的誤解，致力於空之原理性的解明，其成果的經典顯現即《般若經》來確立了空的原理。⁴日本學者水野弘元認為：「《法華經》綜合大乘各種說法，大量運用因緣、譬喻等故事，因而富有趣味。該經試圖融合統一原始佛教以來的各種佛法，成為所謂一乘教的純粹踐行佛教。」⁵素有「經王」⁶之稱譽。《妙法蓮華經優婆塞舍》以下簡稱《法華論》在印度曾有二部注釋書分別由龍樹及世親所作，⁷然根據現存文獻，僅有世親之《法華論》傳世。⁸依理說《法華經》歸屬於初期大乘佛教的經典，理應忠實遵循般若法系脈絡，以實踐六度波羅蜜的徑路成就佛道，但世親的

⁴〔日〕田村芳朗·梅原猛著，釋慧嶽譯，《天台思想》，（貴州：貴州大學出版社，2013年），頁179。

⁵參閱〔日〕水野弘元，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，2002年），頁346。

⁶《妙法蓮華經》卷6〈藥王菩薩本事品〉：「一切如來所說、若菩薩所說、若聲聞所說，諸經法中，最為第一。有能受持是經典者，亦復如是，於一切眾生中亦為第一。一切聲聞、辟支佛中，菩薩為第一；此經亦復如是，於一切諸經法中為第一。如佛為諸法王；此經亦復如是，諸經中王。」《妙法蓮華經》卷6，《大正藏》冊9，頁54中。；平川彰認為：「《法華經》可謂是諸經之王，其最大理由是在於此經的讀誦，是個令人管受到非常美的一經典。縱使是自己讀誦，或聽他人讀誦，皆能使人深受其宗教性的銘感。參閱〔日〕平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年），頁7。

⁷《法華傳記》卷1：「真諦三藏云。西方相傳。說法華大教。流演五天竺。造優婆塞舍。釋其文義五十餘家。佛涅槃後五百年終。龍樹菩薩造法華論。六百年初。堅意菩薩造釋論。並未來此土。不測旨歸。九百年中。北天竺丈夫國國師大婆羅門橋尸迦子婆藪槃豆。此云天親。亦製法華論。以六十四節法門。釋其大義。中印度沙門勒那摩提。魏云寶意。學識優瞻理事。兼通三藏。凡誦一億偈。偈有三十二字。意存遊化。以宣武帝正始五年戊子。初屆洛邑。譯法華論為一卷。侍中崔光沙門僧朗等筆受。當翻經日。於洛陽內殿。菩提流支傳本。勒那扇多參明其後。三德乃徇流言。各傳師習。不相詢訪。帝以弘法之盛。略敘曲煩勅三處。各翻訖乃參校其間隱沒。互有不同致者。文旨時兼異綴。後人合之。共成通部。又北印度沙門菩提流支。此云道希。新云覺愛。遍通三藏。妙入總持。志在弘法。廣流視聽。遂挾道霄征。遠莅葱左。以魏永平之歲。至止東華。宣武下勅。慰懃敬勞。後處之永寧大寺。供待甚豐。七百梵僧。並皆周給。勅以流支。為譯經之元匠也。重譯成二卷。曇林受并製序。題云妙法蓮華經優婆塞舍。初有歸敬頌者是也。與寶意譯大同少異。彼題同云：《妙法蓮華經優婆塞舍》。而無歸命頌也。此土亦有作論者。如胡吉藏玄論等。不可具述矣。」《法華傳記》卷1，《大正藏》冊51，頁52下。

⁸李幸玲，〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究第》，第十六期，（2008年12），頁127-170。

《法華論》⁹却慣以佛性思想來詮釋《法華經》一佛乘的原因。¹⁰《法華經》在印度雖不如《般若經》受到歡迎，¹¹然而，傳入中國後深受佛教僧人的青睞，以及修學佛法者的重視，紛紛著論立疏來表達個人的體悟的觀點。然而，自世親此論於中土譯出後，對於中國僧人注釋《法華經》思想的演繹產生深遠的影響與引導的作用。《法華經》統合大小乘經典以般若空性為詮釋經義，但印度的世親以佛性思想詮釋法華，本論文探討二者對法華的究竟義有無不同。

從中國僧人注釋的弘傳歷史中，梁·法雲（467~529）的《法華經義記》是現存南朝最完整的《法華經》注疏，其注釋是綜述並評論當時流行的各家詮釋，極少部分詮釋雖有失精確，但大致符合《法華》要旨，且迭有創見，部分觀點對後來的《法華》注疏者如智顛、吉藏有深刻的影響。¹²陳隋國師、東土釋迦智顛(538~597)對《法華經》的修證有深刻的體會，除傳承了北齊慧文禪師(535~577)的「一心三觀」、南岳慧思禪師(515~577)的「法華三昧」，加上自己天台隱修、華頂降魔的修學體證，建立了以悟證法華一乘實相為宗旨的天台宗，所以《法華經》成了天台宗的根本要典，天台宗也因此得名「法華宗」。¹³吉藏(549~623)是現知留有最多關注《法華經》注疏者，認為包含善惡一切有心皆

⁹ 《妙法蓮華經憂波提舍》卷 1：大乘論師婆藪槃豆釋，後魏北天竺三藏菩提留支共沙門曇林等譯。《妙法蓮華經憂波提舍》卷 1，《大正藏》冊 26，頁 1 上。

¹⁰ 《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2〈3 譬喻品〉：「菩薩記者，如下〈不輕菩薩品〉中示現應知。「禮拜讚歎作如是言：我不輕汝，汝等皆當得作佛」者，示現眾生皆有佛性故。」《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2，《大正藏》冊 26，頁 9 上。

¹¹ 在印度佛教世界的內部，它並不具有重要的位置。理由之一是，集初期大乘佛教思想之大成並奠定後來印度佛教主流的龍樹，以《般若經》的空思想為基礎，將《華嚴經·十地品》中菩薩的十地視為通向覺悟的階梯。而《法華經》中「一切眾生〔疾速〕成佛」的教法，沒有賦予大乘佛教思想家以解釋的餘地。在印度的佛教世界中，出家僧侶才是佛教的承擔者。另外，印度沒有形成信仰單一經典的獨立教團或組織。但另一方面，在大乘經典傳播所及的印度周邊地域，《法華經》卻備受推崇，得到廣泛信奉。在西北印度、中亞及尼泊爾等地區，發現最多的梵文寫本就是在《法華經》。這表明提倡經卷信仰並將經典本身視為佛的《法華經》的思想，得到廣泛接受，並促使各個地域出現了《法華經》的修行者。參閱〔日〕岡田行弘，史經鵬譯：《法華經》在印度的形成及其思想（宗教研究輯刊，2016 年 12 月 31 日），頁 p3-15。

¹² 李幸玲，〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》，第十六期，（2008 年 12 月），頁 127-170。

¹³ 釋心皓，《法華經學修旨要》，（北京：宗教文化出版社，2010 年 9 月，第 1 版），頁 2-14。

有佛性，且提到佛性與一佛乘即為將來的可能性與當下的實踐，兩相結合方能成佛；初唐的窺基(632~682)繼上述諸師之後，亦進行《法華經》的注疏，對於不同於佛性出現不同的理解。¹⁴窺基並非在原本中國《法華經》注疏傳統上著述該經，而是以玄奘翻譯的唯識系經論來理解《法華經》，¹⁵以五種種性說來理解佛性與《法華經》。¹⁶智顛以一佛乘為實相與吉藏善惡一切有心皆有佛性的觀點顯承認眾生都有成佛的可能性，一闡提善性尚存仍可引導修大乘，然窺基則認為一闡提不能成佛，顯然悖離法華一切眾生皆有成佛可能性的精神，本論文扣著法華一乘思想論述之。

天台智顛從一代圓教開顯出發將《法華經》二十八品，大別為本、迹二門。依照品目次從聲聞、菩薩信解與行果之遞進而循序演講的，整個中心主旨在於揭示開顯的一佛乘思想，前半部法華迹門以聲聞為當機，其得益是授記成佛，後半部法華本門以菩薩為當機，聞佛開顯法身功德。¹⁷《法華經》前十四品主要闡述釋迦牟尼佛(以下簡稱：釋尊)，包含無量劫前的釋迦牟尼佛欲令眾生開、示、悟、入佛之知見而出現於世間，主張一切有情眾生皆能夠平等成佛，¹⁸可以說，智顛將「《法華經》二十八品區以二分，其前半十四品為「迹門」，而後半十四品為「本門」是意指垂迹此土的釋迦佛，以開三顯一明其一乘，且開二乘成佛這一佛道之謂；而其次的本門，是指超越此垂迹之佛，明其實在久遠實成的這一本佛部分之謂。」¹⁹水野弘元說：「然大乘中，也有已完成修行、具備

¹⁴ 曾堯民，〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》，第 21 期，(2013 年 6 月)，頁 146-181。

¹⁵ 〔日〕橫超慧日 1996，頁 243-244。轉引於曾堯民，〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》，第 21 期，(2013 年 6 月)，頁 146-181。

¹⁶ 曾堯民：〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》，第 21 期，(2013 年 6 月)，頁 146-181。

¹⁷ 釋心皓，《法華經學修旨要》(北京：宗教文化出版社，2010 年 9 月，第 1 版)，頁 25。

¹⁸ 《妙法蓮華經》卷 1〈方便品〉：「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 中。

¹⁹ 〔日〕平川彰等，林保堯譯，《法華思想》(高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012 年 5 月)，頁 43。

成佛資格卻不願成佛，寧願為拯救眾生而停留在菩薩階位的大菩薩。」²⁰如在後十四品本門中講述大菩薩的修行方法與讚歎弘揚法華一乘的菩薩行，例如，藥王菩薩的苦行、常不輕菩薩菩薩的堅忍信念、觀音、妙音菩薩的隨類示現等，²¹呈現大菩薩如何面對嚴峻險的環境，仍堅持要證得阿耨多羅三藐三菩提。

釋尊雖已於〈法師功德品〉詳述法師弘揚《法華經》的功德，更接著在〈常不輕菩薩品〉詳盡深入地說明和陳述一切實踐菩薩道者，皆當得六根清淨的功德，所以又講述常不輕菩薩修行事蹟。古昔威音王佛入滅，正法滅度之後，於像法時期出現有大勢力增上慢比丘眾，當時有一位叫常不輕菩薩的比丘，不專誠諷誦經典且逢人皆必恭敬禮拜讚歎，雖然面對眾比丘及在家徒眾的鄙視罵詈攻擊，仍信誓旦旦非常誠摯地說：「我深深地禮敬你們，不敢輕慢。為什麼？因為你們都恪守履行菩薩道，必定能夠成佛。」經歷多年面對迷於邪見的四眾辱罵嘲諷及生命威脅，皆不惱怒且忍受逆境不予回擊，臨命終時於虛空中聽聞《法華經》偈，並憶持依教奉行，即得六根清淨的功德，直至圓成佛果。綜合以上說法，一佛乘和久遠的釋尊的兩個思想是《法華經》的主要思想，但從其思想開演與實現，菩薩道的實踐則佔了舉足輕重的地位。

小乘行者嚴守戒律喜歡到僻靜的地方靜坐冥想，將教義分析的過份細膩僵化成為學問佛教，僧院化的佛教形成與世隔離的現象，故出現一些邪見無智、未得謂得的懈怠比丘們。大乘行者認為能勇於入世體驗真理者，才能成為展現釋尊慈悲與智慧的真正佛弟子，苛責小乘行者失去釋尊原本的精神，而產生了思想上的鴻溝。然而，水野弘元說：「部派佛教並非如大乘所宣告的是一墮落，他們遵守嚴格的戒律，也會常常善盡出家僧團所應負有的僧伽功能。」²²對於

²⁰〔日〕水野弘元，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，2002年），頁382-383。

²¹參閱釋心皓，《法華經學修旨要》（北京：宗教文化出版社，2010年9月，第1版），頁36。

²²〔日〕水野弘元，《佛教的真髓》（嘉義：香光書鄉出版社，2002年），頁313。

大乘要達到的最高智慧境界，小乘行者無法克服三大阿僧祇劫的修行歷程，因而產生了心理障礙，忖己德行智慧而漸漸退失救度眾生的熱情，也令護教者們擔心佛教未來走向衰微。雖然《法華經》的一佛乘思想，已揭櫫釋尊平等慈悲，讓一切眾生成佛的最好保證，但仍然有人心生畏懼懦弱而裹足不前的情形，彰顯出小乘行者急於自我解脫的修行態度。然隨著釋尊離世的時間越久，導致佛弟子懷念過去的法情日益濃厚。在這種欲界眾生的情愫推動下，逐漸孕育出發菩提心廣度一切眾生成佛的一佛乘的思想運動，乃至忍辱負重、寧捨性命的種種廣弘菩薩行，故有《法華經》受到最高的推崇的藥王、妙音、觀音、普賢等菩薩的修行成佛的典範。依理而言，常不輕菩薩也應有其他菩薩無法複製的特性，這獨特性又是什麼？引起筆者在學術上作更進一步的探究。

釋尊時代的經典是靠著僧人的記憶口耳相傳的，《法華經》是經過相當長時間的歷史分階段編輯而成的，為了讓人達到宇宙間的最高智慧完成佛道。然而，此經意趣難解並非讀懂經文的部分章節，就能完全曉悟理解其深義。每部經典都有其時代所賦予的使命，《法華經》是一部令一切眾生成佛的一佛乘思想的經典，除強調信仰與實踐的精神。也同時含有深奧的教義，若非自始至終徹底地貫串整體經文的思想內涵，便無法窺探其真正的旨趣。這是本論文所研究焦點之一。

吳汝鈞說：「利他主義(altruism)是大乘佛教的一個特色，這見諸大乘佛教不捨的精神。利他是表示要正面地參與，與眾生及世間不同的人物一起致力於宗教理想的實現。」²³大乘佛教的目標可說是以信仰為中心的真實佛法，其根本在於菩薩思想。」²⁴水野弘元認為：「從〈法師品〉第十到〈地湧菩薩品〉第十五的這一部分中，討論釋尊入涅槃以後究竟由誰來受持、弘通《法華經》的這

²³ 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》(台北：文津出版社有限公司，1998年)，頁5。

²⁴ 〔日〕水野弘元，《佛教的真髓》(嘉義：香光書鄉出版社，2002年)，頁348。

一主題成為潛伏的主流。〈法師品〉以後部分的顯著特色之一就是說法的對象就是菩薩。」²⁵在本經後十四品提到藥王菩薩、妙音菩薩、觀音菩薩等大菩薩的修行示範，其中，常不輕菩薩以別於其他菩薩的修行法門，憑藉著堅強的意志突破困境，篤信一切學佛人都可以成佛思想，徹底實踐菩薩道的作為，形塑了修行成佛的典範。常不輕菩薩專行禮拜讚歎忍辱的修行法門，雖成就了自己內證的功夫，但在《法華經》的弘法功能上並沒有顯著的幫助，那麼，常不輕菩薩在《法華經》中扮演了何種角色地位？將從常不輕菩薩的思想與修行法門的層面，分別評判與其他大菩薩間的差異，再進一步探究其與《法華經》一佛乘思想關係，這是本論文所研究焦點之一。

水野弘元說：「佛教從印度傳入中國歷程中，隨著經典的漢譯出來，對於從外部通俗地了解佛教應該是有很大的幫助，……用日常思考方式或中國思想就越是難以理解。為了理解，既然在中國本土思想中有何佛教的思考方式多少有點類似的老莊思想，便出現了用它解釋佛教的風潮。」²⁶新田雅章指出：「中國對於《法華經》內容方面的會融，雖可說始自竺法護所譯出的《正法華經》而起，但是，對經的整體了解，卻可說是自羅什所譯出《法華經》，及其弟子們對於此經的高度關心所引起的推波助瀾弘宣，才奠定下來。」²⁷《法華經》在中國諸多的註釋當中，最備受推崇的有法雲、智顛、吉藏、窺基法師，都留下了豐碩的成果。《法華經》歸屬於初期大乘佛教的經典，依理說應篤實追隨般若法系脈絡來判讀詮釋。然而，中國佛教學者受本土老莊思想影響，以佛性如來藏的觀點詮解《法華經》成佛的原因，似乎已蔚然成風。那麼，中國佛教祖

²⁵〔日〕菅野博史，《《法華經》—永遠的菩薩道》（新北市：財團法人靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年），頁37-39。

²⁶〔日〕水野弘元著，李立東譯，《經典的成立史》，（上海：華東師範大學出版社，2019年3月第2版），158-159。

²⁷〔日〕新田雅章，《中國的《法華經》研究》，收入於平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年5月，再版），頁296。

師如何詮解《法華經·常不輕菩薩品》一佛乘思想內涵及成佛的原因，值得更進一步深入研究，這是本論文所研究焦點之二。

本論文的研究動機乃寓托於古代文獻、注釋書、典籍與現代學者的著作等相關研究，透過歸納、分析、比較的方式，對《法華經》作一有系統深入的研究。從鳩摩羅什的譯本著手，以本經〈常不輕菩薩品〉的思想與實踐為核心，依據初期大乘佛教《法華經》系為真理觀，從其整體的思想脈絡以經解經的方式，深入探究常不輕菩薩別於其他菩薩的修行法門之特性與《法華經》一佛乘思想之間的關係，並理解《法華經》在中國佛教的開展與會通之處，冀能從其平實流暢的經文中窺探其所欲呈現的真正旨趣。《法華經》圓融思想的殊勝性，透過《法華經》整體思想的理解，冀窮究其秘意，以便於書寫常不輕菩薩的思想與實踐，期能提供法華行者在修持上的重要參考，並凸顯法華滴微法緣亦成佛道，俾激發修學佛法者對於成佛的信心與企盼。這是本論文所研究焦點之三。

《法華經》在佛教最高義理與佛之知見的思想呈現部分，不易從字面上理解，顯而易見其隱晦不顯的呈現似有其伏筆。那麼，《法華經》的所呈現的重要思想與菩薩道修行方法是什麼？寓從菩薩門的真實體證，來理解《法華經》一佛乘的深義。常不輕菩薩所呈現的思想及修行法門實踐與一佛乘關係為何？則須在學術上作更進一步深入研究，俾提供未來修行者的修行參考。中國佛教祖師以《大般涅槃經》思想詮解《法華經》〈常不輕菩薩品〉一佛乘思想內涵，其意義為何？本研究依據初期大乘佛教般若體系為真理觀，從《法華經》整體的思想脈絡以經解經的方式，以實踐六度波羅蜜來成就佛道來詮解，深入探究常不輕菩薩別於其他菩薩的特殊修行法門與《法華經》一佛乘思想之關係，並理解《法華經》在中國佛教的開展與會通之處。同時，透過現代學者的相關研究成果，進行閱讀、理解、深入後，發掘其隱藏於背後的真正義涵。本文將對以下問題做解析與探討：

- (一)《法華經》的所呈現的重要思想與菩薩道修行方法之探究？
- (二)「常不輕菩薩菩薩」所呈現的思想及修行法門實踐與一佛乘關係之探究？
- (三)中國佛教祖師詮解《法華經·常不輕菩薩菩薩品》一佛乘思想內涵之探究？

第二節 當代研究成果回顧

一、常不輕菩薩思想與實踐之研究

1. 中村又衛，〈常不輕菩薩菩薩論〉，《法華》第 21 卷 3 號（1934 年 3 月），頁 10-21。

作者認為常不輕菩薩面對任何人都直接如釋尊一般地給予深刻敬仰的態度，甚至不惜身命，可說是宗教信仰似的完全投入。其主張簡單明瞭(我深敬汝等，不敢輕慢，汝等皆行菩薩道，當得作佛)，修行方式亦簡明(不專讀誦經典，但行禮拜。)，對所有人都只是禮拜讚嘆，以及對於向自己而來的輕賤罵詈視為正是需要教化的大眾，無抵抗主義，迴避暴力惡罵，也不去論爭與說破，更高聲重說的積極態度。除了對暴力採取不抵抗的迴避，對他人採崇高的深敬主義，對自己則發揮不生瞋恚的忍辱力與無我心境。作者在本篇大致說明常不輕菩薩獨特的修行法門的精神與特色，即是筆者所要說明的菩薩行的一佛乘思想與實踐，及實際的行法包括忍辱、平等、慈悲等法門的詮釋重點。提供現代人的修行人，如何在日常生活面對各種情境，保持眾人都是佛的清靜別業，進而達到社會祥和的清淨共業。

2. 〔日本〕田口汎著，陳星橋譯，〈提婆達多與常不輕菩薩菩薩的履歷〉，《法音期刊》，日蓮宗最上本山龍泉寺教學部，（1991 年 9 月），頁 31-33。

作者認為常不輕菩薩持續不斷地禮拜行是為了促使那些懶於實踐佛法、忘記開發佛性的人們、深深地反省自己都具有尊貴的佛性。常不輕菩薩這樣的典型人物一方面說「我不輕視你們」，一方面卻為人們所輕視。可是他不管如何被輕視，決不惱怒，並且不專門讀經，一心一意禮拜，老老實實遵循釋尊之教的緣故，很快地達到悟境。常不輕的禮拜行法與《法華經》的修行方法沒有直接的關係。但〈常不輕〉所展現的禮拜行法，卻是一般怯弱行者不願面對的場景。在我們日常生活中實現這種極為尊敬他人的思想和實踐，是一種最為難行之事，而〈常不輕〉的禮敬、忍辱等行法，對本論文探究《法華經》的一佛乘思想，提供關鍵思想進路。

3. 曾堯民，〈中古時期關於常不輕菩薩菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》，第 21 期，(2013 年 6 月)，頁 145-181。

本篇作者認為《法華經》本身對於常不輕菩薩行的記載，眾生將來當得成佛的原因在於行菩薩道，當中並無佛性之說。但世親在《法華論》提出佛性的論點來看，認為〈常不輕菩薩行〉正可表現出眾生皆有佛性。也就是說眾生皆當作佛除了行菩薩道之外，更深刻的原因在於皆有佛性之故。作者強調《法華論》譯出前，中國已有僧人道生（355-434）的《法華經疏》與法雲（467-529）的《法華義記》的《法華經》注疏，二疏在〈常不輕菩薩品〉一品中，未見以佛性解釋常不輕菩薩行。在道生與法雲的時代，《涅槃經》已經譯出，二位僧人對於佛性說相當熟悉，因此，未以佛性說來解釋常不輕菩薩行的原因，不在於佛性說尚未譯出，而是在於二人對於《法華》、《涅槃》二經內容上的差異與地位上的分判有所不同。在《法華論》譯出後的《法華經》注疏中，皆以佛性來解釋常不輕菩薩行，該論明確地以佛性來解釋常不輕菩薩行。按《法華經》繫屬於初期大乘經典應循般若系統，不宜結合佛性來銓解，只能說是中國僧人本土會通《法華》的新方向。

4. 〈《法華經》中佛子行常不輕菩薩菩薩的故事〉，《慧炬雜誌》，第 625 期，(2020 年 8 月)，頁 14-16。

本文表述常不輕菩薩比丘盡其一生，都恭敬著四眾弟子，並且深信他們皆具佛性而不敢有所輕視。將法華的甚深內涵領納於心，並付諸實踐，除了恭敬受持《法華經》外，也為人講說法華，所以才能迅速成佛。本文認為常不輕菩薩累世受持法華，並以恭敬心、善軟心對待一切有情，不論他人如何輕賤都不起瞋恨，始終堅信一切眾生具足佛性，必定都會成佛，並啟發對自己成佛的信心，具體實現了一佛乘的精神特色，同時也強調受持讀誦經典的重要性，對於輕忽經典的現代學佛者提供省思。因此可知，常不輕菩薩除了表現堅毅的忍辱精神外，亦呈現深層的柔軟心來面對任何的橫逆，提供論文在實踐的思想進路的幫助。

5. 蘇麗理，〈《法華經》中常不輕菩薩菩薩的修行典範探析〉，《雲科漢學學刊》第 20 期)，(2019 年 9 月)，頁 51-61。

作者引述天台智顛、嘉祥吉藏與慈恩窺基等幾位中國高僧對於《法華經》注疏書中關於〈常不輕菩薩品〉內所提出的不同主張，有無佛性之說，加以整理和比對。經綜合三位祖師大德對〈常不輕菩薩品〉的詮釋，得出其「肯定一切人成佛的可能性」，在於眾生皆具有佛性的思想特色。《法華經》保證一切眾生成佛，就是因為一切眾生都有佛性。釋尊說一佛乘的意義是要讓每一個聽法者都能夠成佛，從中國祖師的立場來看眾生成佛的原因，是因為人皆有佛性。常不輕菩薩透過「禮拜」的這種行為，不斷地去提醒眾生、教導眾生「你本有佛性」。以上可知，中國佛教僧人對於眾生都具有佛性的觀點，顯然受到世親《法華經論》以佛性來詮釋成佛的原因的影響，對於論文第四章關於中國祖師的論述提供重要參考。

6.菅野博史〔日〕著，釋孝順(池麗梅)譯，《法華經——永遠的菩薩道》，(台北：靈鷲山般若出版，2005年1月)。

作者提到從〈方便品〉的一乘思想到〈如來壽量品〉中永恆的釋尊，《法華經》中不只對於二乘人教菩薩法，對任何人亦是如此，人人只要肯實踐菩薩的修行，信念堅定，在日後皆能漸修成佛。過去在部派佛教傳持釋尊的教法，難免偏重於學問，忽視了僧團與社會之間原本應該息息相通的關聯，導致源源不絕的生命力漸趨枯竭。而高舉「一切眾生皆可成佛」之旗幟的大乘佛教之興起，正是克服並超越這一缺憾。此處所要說的是在於打破聲聞乘自利自度的模式，而導以自利利他的菩薩行。從《法華經》就可看出他與原始佛教經典中所展現的釋尊的生涯、思想之間的連續性。本書對常不輕菩薩做了結論，這部《法華經》能夠帶給眾多的菩薩們巨大的利益，令它們到達至高無上的正覺，因此，菩薩摩訶薩們都應當在如來入涅槃以後，經常受持、閱讀、背誦、解說、書寫《法華經》，勸誡眾人從事法華經的五種法師的修行。一般讀者只注意到常不輕菩薩單獨的忍辱法門，卻忽略其累劫弘揚受持《法華經》的修行方法而成佛的重要提示，這是筆者的主要論述方向。

7. 武氏莉(釋心美)，〈《法華經》中「平等思想」之研究〉(福州：福建師範大學碩士論文，2006年4月1日)，頁37-39。

作者在其《法華經》中「平等思想」之研究論文中提到：常不輕菩薩的修行方式來為弟子種下未來成佛的遠因種子，使他們菩提種都有生根發芽開花結果的機會。在常不輕菩薩眼裡人人都具有佛性，將來一定成佛。當他這樣頂禮時，他是頂禮一位將來佛，在他心目中，只見佛，不見眾生，所以他禮拜四眾，是禮敬佛性，非禮身。常不輕菩薩的行為體現出《法華經》中平等思想所在。另外，禮拜也是「降伏我慢」的修行法門，應是修道人必具的心態，值得注意的是，常不輕菩薩行為特別強調菩薩的忍辱波羅蜜行，釋迦牟尼佛是曾經修忍辱而達到佛果的。作者認為：《法華經》中常不輕菩薩的行為表現種種意義，但

最重要的是他的大行禮拜已肯定了人人具有佛性，以平等心去禮拜、普記一切人。至於佛性是什麼？作者並沒有提出詳細解明，將在本研究提出筆者得真理觀來說明。

8. 庭野日敬〔日〕著，釋真定譯，《法華經新譯》(上海：上海古籍出版社，2021年7月)

作者認為形式上的學習、形式上的行，無論費多少功夫，亦無絲毫實質益處。這就是「拜出佛性」、「覺悟自有佛性」的意境，而「拜出人的佛性」。千萬不可錯解「而是比丘不專讀誦經典」這句話的意思。不專於讀誦經典，只是不停地對人行禮拜，並不是說讀誦經典完全不需要，而是指像法時代裡，流於形式上的讀誦是毫無意義的。與此相較之下，「拜出人的佛性」當然很重要，這是佛道修行的根本，是一切修行的前行。此乃其中所要強調的意思。常不輕菩薩對所有的人說：「我非常尊敬你，因為你將來必當成佛。」此乃常不輕菩薩行「拜出佛性」之行的根本原理之所在。對其擁有之佛性禮拜、讚歎，就是承認、尊重人人本來具有之佛性，以此證明「你將來必當成佛」。有關作者特別提醒不專於讀誦經典並不是說讀誦經典完全不需要，從經文字面上的確會給讀者這種誤解，這提醒有助於解名常不輕菩薩的修行法門。

二、《法華經》一佛乘相關之研究

1. 平川彰等著·林保堯譯，《法華思想》(台北：佛光文化事業有限公司，2012年5月，再版)。

《法華思想》一書以《法華經》的核心思想「一乘」當中，來解明對於「一切皆成佛」的理由，也就是「一乘」的教理，三乘意指聲聞乘、圓覺乘、菩薩乘的三種教理之謂，此是因人有能力之差異，故應其能力之不同，如來所宣說之教，也因而相異。一乘，即是宣說「所有之人，皆可成佛」之教，故是

立於人之本質皆是平等的這一認識上。而此，是釋尊接受「四姓平等」之教的影響，故於其後，如《涅槃經》等的「一切眾生，悉有佛性」思想的即是此影響的發展。但作者平川彰先生認為：《法華經》卻無「佛性」這一用語，然而「所有之人，皆可成佛」的思想，是同於「悉有佛性」思想的。那麼，此經第二十〈常不輕菩薩品〉常不輕菩薩禮拜一切眾生，道以：「汝等皆行菩薩道，當得作佛。」從此文中可以發現其成佛關鍵在於行菩薩道，大乘佛教的菩薩道是行六度波羅蜜，《法華經》所提倡的菩薩道則是以受持、讀誦、書寫、解說、如說修行為主。那麼，常不輕菩薩專行禮敬而不尚讀經的修行法門，最後達到六根清淨的功德成就佛道，其宗教性的實踐的背後，所要表達的真正思想、義涵是本文深入研究的方向。

2. 菅野博史〔日〕，〈《法華經》的中心思想——以一佛乘思想為中心〉，《世界宗教研究期刊》(1996年9月1月)，頁68-72。

菅野博史先生認為：《法華經》的成立，最有力的說法是以〈方便品〉為中心的幾品最先成立，然後才是〈如來壽量品〉為中心的部分成立，《法華經》的中心思想有以下三點：第一、是一佛乘的思想；第二、是久遠的釋尊的思想；第三、是地湧菩薩的思想。作者篤定《法華經》的最重要的主張不是「開三顯一」的教判，而是由「一大事因緣」所表示的思想。既然釋尊對我們自己成佛是不可缺少的存在，那麼由此也就不難理解產生《法華經》中的第二個中心思想——「久遠釋尊的思想的必然性。即為了回答能使我們自己平等成佛而出現在這個娑婆世界的釋尊是個怎樣的存在的問題，便產生〈如來壽量品〉中的「久遠」的釋尊的思想。如果把以上的一佛乘的思想和久遠的釋尊的兩個思想比喻成兩個巨大的建築物的話，那麼作為支撐它們的土地，便是釋尊涅槃後擔當受持、弘通《法華經》使命的「地湧」菩薩。作者勾勒出此經的整體重要思想架構，正是本文所要闡述的重要思想。

3. 翟艷春，〈《法華經》一佛乘思想研究〉，《中國佛學輯刊》，2021年5月總期48期，頁164-178。

作者翟艷春先生對一佛乘思想的基本內涵、成佛原理以及踐行一佛乘思想的方法進行了闡釋，提出：「一佛乘」思想體系涵蓋了聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘及人天乘的所有教法，同時開權顯實，直述諸佛出世之本懷、度生之方便。一佛乘思想的核心是說佛知見，因此深入經藏，回歸經典，樹立正確的佛法知見，是一佛乘思想能夠實施的重要前提。至於一佛乘思想的基本內涵，作者認為：《法華經》核心是〈方便品〉，此品開諸佛出世之本因，示諸佛教化之方便，廣演一乘究竟實相，此後諸品皆圍繞此品而展開。作者表述深入經藏，回歸經典，才能樹立正確的佛法知見，是一佛乘思想的重要前提。似與不強調讀誦經的〈常不輕菩薩行法〉相違，常不輕菩薩的獨特禮敬法門與一佛乘間有很大的不同。

4. 海波、王欣，〈「會三歸一」《法華經》〉，《華夏文化期刊》，2010年12月第4期，頁47-48。

作者在本論表述《法華經》主要思想是空無相的空性說和究竟處的歸宿目標，前者和《般若》相攝，後者與《涅槃》溝通。具體而言有一、主張一切眾生皆可成佛，分別以三乘化眾生是適應不同狀況而採取的方便做法，並非為諸佛本懷。佛的本意是以「佛之知見示悟眾生」，「得一佛乘，一切種智故」。該經所主張的所有三乘行人都可以成佛的思想，後人概括為「開權顯實」、「會三歸一」，即會三乘之方便，入一乘之真實，成為《法華經》思想的代表。作者提出此經的權宜種方便施設，並非釋尊的本意，強調一佛乘才是釋尊的本懷，是本文的重要旨趣。

5. 黃國清，〈《法華經·方便品》的當代詮釋-兼論佛教內部對話的課題〉，「人間佛教學術研討會」——〈佛教與當代人文關懷〉，高雄佛光山：2008年3月，頁3-4。

本文作者精通梵文、巴利文及漢語等國語文，透過梵漢本對勘以理解《法華經·方便品》重要段落的文義，配合當代學界的研究成果，對此品進行現代的詮釋。通過對經文的審視，發現經中缺乏對佛智慧具體內涵的說明，這應不是本品重點所在，論述重心是如來出世本懷的彰顯與唯一佛乘的勸化。參照現存梵本文義，「一乘」就是「佛乘」，並無另外的「一佛乘」。如來出世教化，欲令一切聽聞者都修習佛乘而成佛。至於一乘的實踐內容，考察偈頌的敘說，是以「六波羅蜜」為主體，並納入釋尊崇拜的一些初機行法。此品保有初期大乘佛教的活潑實踐精神。聲聞佛法助於《法華經》佛乘實踐深度的維持；《法華經》助於聲聞佛法心靈廣度的擴充。但如何在當今的環境中，以何種方式實踐，頗有探究的價值。

6. 黃國清，〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》，第1期（2011年9月），頁111-130。

本篇提到不同宗教對生死歷程與生命意義的探索和理解存在取向上的差異，形成各具特色的教義信念、實踐方法與修行目標。初期大乘則以般若為基礎建立起不執取生死到達涅槃的思想，並以菩薩自利利他的精神走入人群。更以般若、慈悲誓願及柔和忍辱的力量做為支撐菩薩入世修行的精神特質，其中菩薩行的實踐更是成就無上佛果最重要的一環。《法華經·法師品》的「弘經三軌」強調大慈悲心、柔和忍辱心與一法空。又〈安樂行品〉的第四安樂行為「誓願安樂行」都是在強調菩薩久住世間的特質。本篇所述菩薩具足般若、慈悲與忍住這些高尚的精神特質，對於生死世界能了無執著、不生恐懼，對於濟度眾生則能不感疲厭，此觀點足為實修者作為重要參考依據。

7. 趙哲偉，〈大乘佛教的菩薩精神〉，《Culture/文化》第7期，2004年，頁38-39。

作者認為大乘佛教中菩薩的地位，就是指以智上求無上菩提，以悲下化眾生，修諸波羅蜜行，于未來成就佛果的修行者。菩薩精神的特質，就是要求人們發菩提心，發弘誓願，力行六度四攝，自度度人，饒益有情，莊嚴國土，發菩提心是菩薩精神的最根本要求，對於修行大乘佛教至關重要。作者引用《大集經·虛空藏菩薩品》中說：「菩提心是一切佛法根本，一切法住菩提心故，便得增長。」簡言之，菩提心就是上求無上佛道，下度一切眾生的心願，這既是菩薩精神最根本的內涵，也是大乘佛教信眾發起菩提心的兩個出發點。此篇論文論述大乘菩薩的地位及精神特色的觀點，有益於發菩提心與發弘誓願的內涵的認知。

8. 歐陽鎮，〈釋印順菩薩道修行次第探析〉，《中國佛學輯刊》，2020年5月第1期，頁124-134。

此篇論文作者認為釋印順菩薩道修行次第可分為般若道和方便道，此二道是菩薩從初發心一直到成佛的整個過程的兩個不同階段，般若道是指菩薩從初發心修空無我慧，到入見道，證聖位，最後通達性空離相的修行實踐。般若道的成就標誌著菩薩從初發心到得無生法忍的結果。方便道是指菩薩得無生法忍、徹悟法性無相後，進入修道，一直到成就佛果的修行實踐。方便道的修行重在教化眾生，這也是菩薩道修行的最後目的。般若道和方便道的修行次第分別為：般若道的進修過程為發心(發菩提願)、修行(修慈悲行)和證得(證空性智)；方便道的進修歷程為發心(發淨勝意樂心)、修行(行嚴土熟生事)和智證(證究竟種智果)。此篇論文對於菩薩道的修行方法及次第的論說，有助於本文對於大乘菩薩道般若道與方便道不二的認知。

三、《法華經》相關之研究

1. 釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期，(1994年)，頁1-18。

作者從《法華經》揭示的修行方法，概要的統計約有六十餘項，在其全經二十八品之中，出現頻率最高的是為他人解說經義，其次是受持、讀誦、供養經卷等。其中受持經典的方式，也是能夠將釋尊入滅後使言教能夠傳承延續到現在最好的保存方法，就是靠著僧人強大的記憶力透過口誦的方式代代相傳。從般若經的六波羅蜜的菩薩道被一般人視為畏途，故受持、讀誦、為人解說、如說修行的修行方法較適合現代的修行人。此篇論文表述在諸多的修行方法中，最特殊的尚有兩項：一是遇人即拜並稱「汝等皆當作佛」的常不輕菩薩，二是燒身供佛的藥王菩薩苦行，此種尊重他人是未來佛的信心，以及為法捨身的求道之心。作者認為常不輕菩薩的修行方法，可從中學習其尊重、忍辱、平等的精神在生活上實踐，但藥王菩薩的燃身供佛的修行方式，則非一般人可以效法的。此篇論文對於《法華經》揭示的修行方法的統計，提拱本研究對於修行方法的重要佐證資料。

2. 釋恆清，《佛性思想》(台北：東大圖書股份有限公司，1997年2月初版)，頁3。

佛性思想萌芽於印度，卻在中國結出燦爛之果。由於「人人皆可成佛」，與中國「人人皆可成堯舜」的說法相契合，佛性思想傳入中國後很快地成為中國佛教的主流。在中國佛教中，佛性思想發展的關鍵人物是晉宋之際的竺道生。他在大本《涅槃經》未傳入之前，就能孤明先發，倡言「一切眾生悉有佛性，一闍提亦可成佛」，開啟了南北朝時期各種佛性論說乎鳴的盛況。到了隋唐時期的天台、華嚴、禪宗等，對佛性思想的內容有更深度的闡發和創造性的詮釋。

天台宗祖師智顛任認為眾生本具性善和性惡，別於大乘佛教唯有清淨的善性才能成佛的經論，眾生佛性本具須待緣成，關鍵在佛性被隱覆，須靠了因佛性開顯，如土內含金，要靠善知識開掘，此論點提供筆者在正因佛性的探討上，釐清《法華經》一佛乘思想之間的差異。

4.平岡聰著，釋惠敏、釋洞崧譯，《法華經成立的新解釋——從佛傳解讀法華經》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2016年），頁12-13，158-160。

本書作者平岡聰在書中評介古今的法華學者的著作，基本上認同學者有關《法華經》是以佛傳為基礎所構成的。〈法師品〉與〈常不輕菩薩品〉被認為似乎有共通的主題，那就是在佛滅後，堪忍種種的困難，同時獲時護持《法華經》的人的態度，以及在如此艱難的狀況，護持《法華經》的功德之強調。作者認為〈常不輕菩薩品〉儘管說明過去世的釋尊遭到迫害，卻同時開示在未來的佛滅後之護持者應有的態度，以連結說明此常不輕菩薩正是釋尊自身。又，釋尊自身說明：在過去世，正是因為受持此經，如此迅速的覺悟無上正等菩提。本書除呈現〈法師品〉與〈常不輕菩薩品〉的共通點，同樣也給筆者研究〈常不輕菩薩行法〉與受持《法華經》有無連結性。

5.牟宗三，《佛性與般若》（新北：臺灣學生書局有限公司，2011年），頁537。

作者認為《法華經》是空無第一序之內容的，它無特殊的教義與法數。《般若經》教吾人以實相般若；《涅槃經》教吾人以法身常住，無有變易；法華經所說的乃是第二時序的問題，它的問題是佛意，佛之本懷，是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題，它處理此問題的方式是開權顯實，開迹顯本，它只在此成立圓實教，以明佛本懷。此觀點點出了《法華經》在印度佛教以《般若經》為其真理觀，對於佛教修學者在研讀中國佛教僧人所詮釋的《法華經》的義理上，提供了至關重要的理論根據。

6. 黃國清，〈太虛大師的法華思想〉，《通識教育與跨域研究》，第9期，(2010年12月)，頁24-26。

本篇論文作者在《法華經講錄》講解文句之前，太虛提出應先釐清的三個問題，最關鍵的討論是一切眾生的成佛可能性。窺基堅持五姓各別說，徹底否定部份有情的成佛潛能。太虛雖不否定五姓各別說，但主張種姓區分非決定性，成立眾生成佛的意義。太虛將「佛知見的開示悟入」視為全經的中心思想，以其最高義理基準「法界圓覺宗」詮釋「佛知見」。「佛知見」即佛的圓滿智慧，所證境即諸法實相、法性真如、如來功德藏、一乘妙法等。如同佛性思想的常見結構，此生佛不二的真如實相為迷悟之所依，眾生為無始來無明煩惱所障，本有佛性而不知不見，須待如來開、示、悟、入佛之知見，始得證入一乘妙法。以太虛佛學思想為媒介可將其法華詮釋延伸到利濟世間的實踐：人人開發真如佛性，可促進完美個人與大同社會的實現。此是修行法華重要目的。

7. 廖明活，《南北朝時代的佛性學說——中國佛性思想的濫觴》，(台北：文津出版社有限公司，2008年5月)，頁1-2。

在眾多大乘佛教思想課題中，「佛性」涉及成佛的根據、佛的存在狀態等核心佛教問題，南北朝時期的佛聖性教說，基本上是環繞著對《涅槃經》的佛性學說的詮釋而展開，顯示《涅槃經》於中國佛性教學的形成，扮演了主導角色《涅槃經》論說佛性。南北朝切年以還的佛性論者，一般都同意一切眾生，包括極惡的一闍提，都同樣擁有佛性，均一律可以成佛。六世紀從南北朝的佛性論者，在經論中一再引入神明微念，可見中國傳統思想時中國佛性思想的形成，有一定影響。他們在印度佛教所提供的義理基礎上，作出引伸和改造，建立各種富有創意的教學體系，形成各具特色的教學傳統，把中國佛教教理的法展，推展至高峰。中國傳統文化思想注重慎終追遠觀念，普遍認為先人往生後其靈魂會到另一世界，因此，對於中觀空性的思想不受歡

迎，反而佛性論傳入中國後受到重視，所以，《法華論》譯出後中國佛教僧人都以佛性闡述《法華經》。

8. 吳汝鈞，〈《法華經》思想要義〉，收入於吳汝鈞，《法華玄義》的哲學與綱領，(台北：文津出版社有限公司，2002年)，頁236-273。

本篇〈法華玄義的佛性思想〉指出關於佛性觀念，智顛在《法華玄義》中有進一步的發揮這便是所謂「三因佛性」說。智顛的說法：法性實相即是正因佛性。般若觀照即是了因佛性。五度功德資發般若，即是緣因佛性。單憑般若智慧仍不能透徹了達實相，成就正覺，而是需要其他因素或輔佐條件來參與的，這便是緣因佛性，特別是指六波羅蜜多(paramita)中除般若波羅蜜多(prajnaparamita)外的五波羅蜜多，所謂「五度」：布施、持戒、忍辱、精進、禪定。現在以眾人皆當成佛說正因，會令人想到「一切眾生悉有佛性」的《涅槃經》的根本問題，這很明顯是把佛性視為眾生皆具足的心能智慧，智顛的緣因佛性說弭補這方面的缺憾，但要怎麼會通值得深入探究。

9. 方立天，〈佛性述評〉，《求索》，第3期，(1984年)，頁45。

作者認為大乘佛教《般若經》，和《法華經》都沒有講佛性，其後出現的《涅槃經》在思想上發生重要變化，此經發展中觀思想，著重闡述佛行問題。其主要內容是講佛的最高永恆境界，佛的境界是永恆的，也就是說佛身是恆常的。經文認為佛身之所以是恆常的，是由於有恆常的佛性。佛性為煩惱累患所蔽障，而處於隱伏不顯的狀態，如果經過學習修持，去掉煩惱患累，佛性就會逐步顯現出來。這種佛性既非佛所獨有，也非一切生類(眾生)所共有，《大般涅槃經》出現後對佛性的說法也起了變化，提出「一闡提」也有佛性，也能成佛，這就放寬範圍。經文〈師子吼菩薩品〉還提出瞭解空性的智慧(空性慧)也屬於佛性，「佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。(同上)經文還提出「法」(事物和現象)的「法性」本質就是佛性，說：「見法者即是見佛，佛者即是佛

性」。本論文的論述說明瞭初期大乘佛教並沒有佛性思想，提供中國佛教對於法華經思想的詮釋脈絡。

第三節 研究範圍與方法

《法華經》的經文表面上看不出有何深奧的理論，實際上是蘊含著非常豐富深廣的義理內涵，本論文擬從《法華經》整體的思想與實踐中，擷取以下四大主題來探討：一、《法華經》的重要思想。二、《法華經》菩薩行的思想。三、常不輕菩薩的思想及實踐。四、中國佛教對於《法華經·常不輕菩薩菩薩品》思想與實踐之詮解。運用文獻學研究方法、思想史研究方法，來蒐集各種相關的研究觀點，分析、歸納、演繹之綜合方式，針對以上主題作深入性的研究，以彰顯常不輕菩薩在《法華經》中的主要思想與實踐脈絡，概述如下：

一、研究範圍

《法華經》的梵文原典至今仍保存完整，是少數尚有梵文原典且可考證的經典之一，在傳入中國後深受歷代高僧的重視且各有不同的經典注釋，從歷經六次翻譯最後留下三種譯本來看，就可知其受歡迎的程度。因此，在以下諸多的經釋論疏的中，在思想上選擇古代最受矚目的注釋書與現代學者的著述、白話經典翻譯，以及英日文翻譯為本國語言的書籍，找出他們的重要觀念，針對〈常不輕菩薩品〉的思想與實踐觀點，匯集這些觀點並運用《法華經》本身相關的思想理論，針對這些思想觀點的相關文句，作有系統深入的詮解。本研究文獻資料範圍，欲解決有關《法華經》與常不輕菩薩的思想與實踐，內容概介如下：

(一)《法華經》的譯本

現存法華諸經本，法華經的梵文原典，隨所發現的地域而有尼泊爾本、吉爾吉特（Gilgit）、中亞本三種之分。藏譯本由斯連陀拉勃提和耶舍提二人譯為西藏語。向來漢譯有六譯三存。²⁸如下：

- 1.《法華三昧經》（255），支疆梁接譯出六卷，佚失。
- 2.《薩曇芬陀利經》西晉武帝泰始元年（265），竺法護譯出六卷(佚失)。
- 3.《方等法華經》東晉成帝咸康元年（335），支道根譯出五卷，佚失。
- 4.《正法華經》西晉武帝太康七年（286），竺法護譯出十卷，現存。
- 5.《法華經》姚秦弘始八年（406），鳩摩羅什譯出七卷，現存。這是本論文所根據的文本。
- 6.《添品妙法蓮華經》隋文帝仁壽元年（601），闍那崛多與達摩笈多兩人共同譯出七卷，現存。²⁹

釋永本指出：「以上譯本中，現存的只有竺法護（後譯）、羅什、闍那崛多等三譯。……繼之再譯出的是《添品妙法蓮華經》。……依據「添品」的序所敘述：羅什的譯本中，缺了最初的〈藥草喻品〉前半、〈法師品〉最初部份，及〈提婆品〉、〈普門品〉的偈頌，加以增補」³⁰ 沈海燕說：「這三種譯本中，……鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》則流傳最廣，影響最大，也是智顓所據釋的譯本。鳩摩羅什的貢獻不僅僅在於翻譯了《法華經》，還因為他在譯經的同時大力弘揚此經。」³¹以上三種現存漢譯本中，以鳩摩羅什的譯本最為優雅流暢廣受學佛者的歡迎，亦頗受當今華人地區佛教徒喜愛讀誦的大乘佛教經典，故本論文採取最受矚目的羅什所翻譯的《法華經》為文本的研究範圍，主要處理《法華經》本身以及常不輕菩薩的重要思想與菩薩行。

²⁸ 河村孝照，《法華經概說》（台北：新文豐出版股份有限公司，2021年），頁4。

²⁹ 釋聖嚴法師：《絕妙說法：法華經講要》（台北：法鼓文化，2016年），頁14。

³⁰ 釋永本，《法華經》注釋書文獻概介，《佛教圖書館館訊》第39期（2004年9月），頁38。

³¹ 沈海燕，《法華玄義探微》（高雄：佛光文化事業公司，2011年5月），頁17-18。

(一) 《法華經》在印度的注釋

《妙法蓮華經憂波提舍》以下簡稱《法華論》³²，梵名 Saddharma-pundarīka-śāstra, Saddharma-pundarīka-upadeśa 又稱《妙法蓮華經論》、《法華經論》、《法華論》。即對釋尊所說之教法，加以注解或衍義，使其意義更加顯明，亦即經中問答論議之一類，係就《妙法蓮華經》隨文釋義之意。《法華論》，凡二卷，印度大乘論師婆藪槃豆（即世親）釋，別譯本有元魏天竺三藏法師勒那摩提共僧朗等所譯之《法華論》，其譯語與本論雖略有出入，但就整體而言，大抵是相同的，……餘品則簡述其要。³³《法華論》〈譬喻品〉：「〈不輕菩薩品〉中示現應知，「禮拜讚歎作如是言：我不輕汝，汝等皆當得作佛」者，示現眾生皆有佛性故。」³⁴如何解釋常不輕菩薩行，該論的解釋是一個關鍵，³⁵這觀點有助於釐清印度佛教與中國佛教在《法華經》一佛乘思想理論與菩薩行的理解與會通之處。

(二) 《法華經》在中國的注釋

《法華經》翻譯到中國以後，研習的風氣很盛，僅南北朝時期，注疏此經的就達七十餘家。現存最早的兩部古注是南朝宋竺道生（355~434）的《法華經疏》二卷（分上下卷）和梁光宅法雲的《法華經義記》八卷。³⁶法華思想廣受歷代佛教高僧學者的重視，自竺道生強調「一闡提」亦可成佛之說後，智顛（538~597）、吉藏（549~623）、窺基（632~682）等大師，也依循這樣的思想理論開展。……迅速成為廣受重視的佛教理論課題。³⁷如法雲（467~529）的

³² 《法華論疏》卷3：「法華論疏卷下」，《大正藏》冊40，頁814上。

³³ 參見《佛光電子大藏經》，〈法華藏·註疏部〉，《妙法蓮華經論外二部》，第十冊，《妙法蓮華經憂波提舍題解》。

³⁴ 參見《大正藏》冊26，頁94上。另參見《法華論疏》卷3：「如不輕菩薩品示現應知，禮拜讚歎作如是言，我不輕汝，汝等皆當作佛者，示諸眾生皆有佛性故。正示眾生有佛性者皆得成佛。」，《大正藏》冊40，頁818下。

³⁵ 曾堯民著：〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》第21期，（2013年6月），頁145-184。

³⁶ 蘇麗理著：《〈法華經〉中修行方法之研究》，（斗六：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018年）

³⁷ 廖明活著：《中國佛性思想的形成和問題》，（台北：台北文津出版社有限公司，2008年5月）頁，1。

《法華經義記》、吉藏的《法華義疏》、窺基的《妙法蓮華經玄贊》等，也都有相關於《法華經》的注疏。尤以智顛的《法華玄義》、《法華文句》最受青睞，智顛也據此經建立天台宗。有學者將梁光宅寺法雲、隋天台山智顛、隋嘉祥寺吉藏和唐慈恩寺窺基列為中國《法華經》注釋者的「四大家」。³⁸法雲與智顛的注釋書主要根據《法華經》本身的思想，從自己的行持中的體悟，再發展出屬於中國思維式佛教他們的著述對《法華經》在中國的弘傳的歷史中取得非常重要的地位，其注釋書文獻概介如下：

1. 「『劉宋』」· 竺道生《法華經疏》³⁹

竺道生彰顯法華最大功績者，所著《法華經疏》二卷，是現存《法華經》疏中最古的注釋書。他確信大小乘修道的宗旨是一致的，以忘象得意的態度，對六卷《泥洹經》中提到一闍提不能成佛，而主張眾生皆有佛性都能成佛，並以此見解來解釋《法華經》。⁴⁰竺道生認為《法華經》的經題中，「芬陀利」是蓮華中最高貴的，以此譬喻法華，主張法華是平等大慧之經，是最高、真實一乘。⁴¹竺道生有「涅槃聖」之稱，他孤明先發，在大本《大般涅槃經》未曾廣泛傳譯的情況下，勇敢地提出「一闍提也能成佛」的主張。⁴²這並不意謂著《法華經》直接與佛性產生思想上的連結，而是提供中國佛教的發展契機上產生了重要影響。

³⁸ 黃國清：窺基《妙法蓮華經玄贊》研究，中央大學中國文學研究所博士論文，2005年7月，頁1。參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，頁104。

³⁹ (劉)宋·竺道生《法華經疏》，《新纂卮續藏》27冊，頁16上。

⁴⁰ [日]橫超慧日，《法華思想》，(日本京都市：平樂寺書店，1986年)，頁234。參閱釋永本，《法華經》注釋書文獻概介，《佛教圖書館館訊》，第39期，(2004年9月)，頁39，註8。

⁴¹ 釋永本，《法華經》注釋書文獻概介，《佛教圖書館館訊》，第39期，(2004年9月)，頁39。

⁴² 蘇麗理，《法華經》中修行方法之研究》，(斗六：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018年)，頁20。

2. 梁·法雲《法華經義記》⁴³

法雲曾經於觀覽長樂寺法師講經論時，離席後反省說：「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。復於初於妙音寺開講法華、淨名二部經，……深獲好評，……其機鋒反應靈敏令人嘖嘖稱奇。⁴⁴法雲是研究《涅槃經》的學者，前後講《法華經》百遍，留下《法華義記》八卷，此乃天台大師之前，研究《法華經》的指南。本書為《法華經》的注釋書，……是我國現存《法華經》注釋書中，僅次於竺道生所撰《法華經疏》的古本。⁴⁵法雲的《法華經義記》對智者、吉藏等人的法華注疏產生影響。如智者《法華玄義》卷一即謂古今諸釋，世以光宅為長。因法雲精通《法華》，他的一乘因果、萬善同歸之說頗受當時人重視，有「雲法華」之稱，⁴⁶光宅法雲精通《涅槃經》，亦為中國《法華經》學者的先驅，其影響力不容小覷，其注釋可為中國佛教《法華經》詮釋之濫觴。

3. 隋·智顛《妙法蓮華經文句》⁴⁷

智顛對《法華經》的修證有深切的體會，建立了以悟證《法華》一乘實相為宗旨的天台宗，⁴⁸將《法華經》精神與龍樹教學以中國獨特之形式加以體系化而成。⁴⁹智顛認為佛性之水常不輕菩薩，眾生皆有佛性。釋尊不以小乘法度眾生，終令眾生成佛為其本懷。⁵⁰認為「常不輕菩薩是人一，凡有所見是理一，

⁴³ 梁·法雲《法華經義記》，《大正藏》冊 33，頁 675 上。

⁴⁴ 《續高僧傳》卷 5：《大正藏》冊 50，頁 463 下。

⁴⁵ 釋永本，〈《法華經》注釋書文獻概介〉，《佛教圖書館館訊》，第 39 期，(2004 年 9 月)，頁 40。

⁴⁶ 蘇麗理，〈《法華經》中修行方法之研究〉，(斗六：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018)，頁 53。

⁴⁷ 隋·智顛《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34，頁 140 下。

⁴⁸ 蘇麗理，〈《法華經》中修行方法之研究〉，(斗六：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2018)，頁 40。

⁴⁹ 參見《佛光大藏經》，〈法華藏·註疏部〉，《法華經文句》，(高雄：佛光出版社，2016 年 2 月)，頁 1-3。

⁵⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷 5：「《論》云：『佛性水常不輕。』知眾生有佛性。又《涅槃》三德為祕密藏。安置諸子祕密藏中，我亦不久當入其中，此即自他俱入祕密。此經云：『佛自住大乘，以此度眾生。終不以小乘濟度諸眾生，悉以如來滅度而滅度之。』《大正藏》冊

皆悉禮拜是行一，而作是言是教一。「不專讀誦經典但行禮拜」者，隨喜一切人皆有三佛性。」⁵¹《法華玄義》的性質是屬於對一部佛經的旨義進行詮釋，以「五重玄義」作為綱要貫穿其中與展開，將整個佛教理論思想做一個全面的梳理。智顛在《法華玄義》中將傳統佛教的理論概念融入了他自身的思想體系裏，對其重新加以界定組合，並以新的面貌將之呈現了出來。這對佛教在中國的發展產生了巨大而深遠的影響。智顛富於創造力和創新精神的闡述反映的是中國的思維方式，乃是中國本土文化的產物，從而使印度傳來的佛教產生了變化，具有了中國本土的氣息。⁵²智顛的論述提供本論文中國佛教詮釋《法華經》成佛思想重要觀點。

4. 隋·吉藏《法華義疏》⁵³

吉藏以三論宗的立場注釋《法華經》，是研究法華不可或缺的文獻。⁵⁴吉藏認為常不輕菩薩與四眾記，示現眾生有佛性故；⁵⁵常不輕菩薩授四眾記，謂未發心而授也，以四眾未發菩提心故；⁵⁶常不輕菩薩不輕一切，作此不輕即是弘一乘也；⁵⁷常不輕菩薩者，初謗後信，初謗故千劫墮無間獄，後信故得入菩薩位。⁵⁸吉藏認為〈常不輕菩薩品〉提出惡人亦有佛性，〈方便品〉提出很小的善行亦可成佛，得出一切有心皆有佛性，佛性與一乘間及善人與惡人的佛性。故僅有佛性，而無一乘心，則有可能性，卻無實踐之行，則僅止於可能性。⁵⁹此觀點於常不輕菩薩一乘思想與實踐提供有利的詮解。

33，頁 746 上。

⁵¹ 《妙法蓮華經文句》卷 10，《大正藏》冊 34，頁 141 上。

⁵² 沈海燕著：《法華玄義探微》（高雄：佛光文化事業公司，2011 年 5 月），頁 9-12。

⁵³ 隋·吉藏《法華義疏》，《大正藏》冊 34，頁 616 上。

⁵⁴ 參見《佛光大藏經》，〈法華藏·註疏部〉，《法華義疏一》，（高雄：佛光出版社，2016 年 2 月），頁 1-3。

⁵⁵ 隋·吉藏《法華義疏》卷 8，〈授記品〉，《大正藏》冊 34，頁 566 中。

⁵⁶ 隋·吉藏《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 421 中。

⁵⁷ 隋·吉藏《法華義疏》卷 10〈安樂行品〉，《大正藏》冊 34，頁 597 中。

⁵⁸ 隋·吉藏《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 422 上。

⁵⁹ 〔日〕藤井教公、池邊宏昭等 2003，頁 32-33。藤井教公、池邊宏昭等 2001，頁 159-160。轉引自曾堯民著：〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》第 21 期（2013 年 6 月），頁 145-184。

5. 唐·窺基《妙法蓮華經玄贊》⁶⁰

窺基唐代法相宗初祖，從唯識學的立場來解釋《法華經》，認為〈常不輕菩薩品〉係明佛自身往居因位行安樂行、行忍辱等流通此經，今得佛果，勸諸眾生應勤脩學，故此品來。⁶¹文中甚多引用世親的《法華論》⁶²，以五種根性⁶³來說明《法華經》的佛性思想，其中界定一闡提是斷了善根的無種性，所以不能成佛，顯然不符《法華經》眾生平等成佛的思想。因此，法華經中所提二乘者，不是聲聞乘種性、緣覺種性，這些眾生種性已定，無法再再入如來種性；是不定種性的行聲聞、緣覺者，這些眾生才有可能在聽聞《法華經》後，轉入如來種性。⁶⁴此一回應窺基的觀點，為大乘認為二乘已退失菩提心不能成佛的說法，給於《法華經》一乘思想提供合理的解釋。

在以上的注釋書當中筆者採取世親作為印度佛教對於《法華經》佛性思想的觀點，主要處理有關法華一乘思想的問題，亦可為中國佛教佛性思想的重要參考。另外，在中國佛教四大翻譯家當中以竹道生、法雲、智顛的注釋書，針對處理中國佛教《法華經》一乘思想與菩薩行進行剖析，又因為此二人對於中國佛教本土化思維的貢獻極大，主要用來說明中國佛教的主流思想的相關議題。至於吉藏、窺基的注釋書是分別採取三論宗與唯識宗的觀點來注解《法華經》，他們是以後來的觀點用批判前代的角度來理解《法華經》思想觀，但可以用來酌處緣起與緣覺能否求無上菩提的佐證。

⁶⁰ 唐·窺基《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34，頁 839 中。

⁶¹ 《妙法蓮華經玄贊》卷 9〈從地涌出品〉，《大正藏》冊 34，頁 826 上。

⁶² 釋釋心皓著：《法華經學修旨要》，（北京：宗教文化出版社，2010 年 9 月，第 1 版），頁 17。

⁶³ 《妙法蓮華經玄贊》卷 1〈序品〉：「無種姓人無種性故，雖復發心懃行精進，終不能得無上菩提，但以人天善根而成就之，即無性也」《大正藏》冊 34，頁 656 中。

⁶⁴ 廖明活 2008，頁 333-335。轉引自曾堯民，〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》第 21 期，（2013 年 6 月），頁 145-184。

二、研究方法

各種研究方法的主要目的及共同的方向，都是要去發掘事件的真相還它本來面目，其中的差別只是它採用的方法和探討的視角不一樣。本研究論文採取文獻研究法與思想研究法二種研究方法，首先，文獻研究方法顧名思義就是以什麼工具、方法來解決什麼樣的問題的一種手段，換言之，就是用盡各種相關及有幫助的材料，來解決經典、文句、段落、意義的問題，對於《法華經》適當的解讀。要讀懂中國古文則必須透過漢語辭典、佛學辭典、字典及現代學者們白話注解、學術資料與各國學者的本地語言文字翻譯的相關著作，以客觀非主觀的態度來應用可靠的資料，來處理研究論文的問題。再者，思想研究方法就是從古代的注釋書及現代學者的學術研究，分別找出它們的重要的思想觀點，找到有關《常不輕菩薩菩薩品》主要的思想概念，結合整體文脈，將主要思想系統作一深入的詮釋。

吳汝鈞在其《佛學研究與方法論》的著書中提出精闢的看法：「佛學的目的，是要探尋宇宙和人生的真理，從而導致生命的解脫而尤以後者為其核心課題。釋尊的悲願，亦直指向這一目標。」故佛學的對象是現實的宇宙和活生生的有情界，此中有很多的學問可說。佛學研究的對象則是以學術的態度對這些學問加以處理。故佛學是一種生，一種宗教活動；佛學研究則無寧是對這種生活的概念的反省或文字的記述。佛學既異于佛學研究，則佛學方法與佛學研究方法自亦不同。佛學方法可從兩方面說：在思想概念上來把握宇宙人生的真理的那種方法，與在實踐生活上來體現這真理的那種方法。而佛學研究方法則是對佛、菩薩、祖師或其他有關的學者，以各種的進路來理解。說得輕鬆點，佛學研究

方法是佛學方法之方法，是對前人的佛學成果進行理解研究的方式。而在這研究中所採用的方法，便是一種佛學研究方法。⁶⁵

樓宇烈在其《宗教研究方法講記》書中提出精要的看法：「學界基本上進行學術研究，教界則更側重於宗教信仰方面，所常常會有兩界之間互相了解和理解的問，如果不了解、不理解，就會產生很多衝突，所以這是個現實問題。學術研究和宗教信仰，從根本上講，應該是沒有矛盾的。學研究實際上也是在研究宗教信仰的問題，但研究的對象既然是宗教信仰，所以，站在不同的立場就有可能產生一些矛盾。從對象上講應該是沒問題，但從立場上和方法上看，這種矛盾就會產生。如果我們站在反對宗教信仰的立場上來研究宗教信仰，矛盾肯定會有的，甚至會有很尖銳的矛盾。⁶⁶

(一) 文獻學研究方法

吳汝鈞在《佛學研究方法論》中認為：「文獻學是文獻資料研究之事。它的一般工作項目是校訂整理資料的原典，把它出版。將原典與其他的譯本作一文字上的比較研究。據原典或譯本將之翻譯成現代語文。又加上詳盡的註釋，這註釋的內容，可以是多方面的，舉凡字義、文法、歷史、思想、文學等等無不包括在內。現代的佛學研究，特別是西方者，幾乎全是文獻學的研究。日本的現代佛學研究，起步比較遲，但其研究方向，基本上還是與西方相同。文獻學方法是一種客觀精神表現。它與主觀精神絕對精神以至一切理想主義的成份都不大連得起來。它無寧是純粹科學主義的客觀精神。這種方法所要求的心理，是一種完全排除個人的主觀情緒與意願的純然是客觀的冷靜的理智；它是不涉

⁶⁵ 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》(台北：學生書局，1983年3月，初版)，頁93-94。

⁶⁶ 參見樓宇烈，《宗教研究方法講記》(北京：北京大學出版社，2013年11月，第1版)，

及道德意義的理想或目的的。若一定要說理想或目的的話，則這只能說是成就一種客觀的學問，一套客觀的知識。」⁶⁷

樓宇烈在其《宗教研究方法講記》中提到：「一般的宗教學研究，特別是佛教的研究，最初或者說基礎都需要從文獻學的角度來入手。從具體層面來講，我們做當代的研究更多需要從實際調查入手來進行研究，但研究歷史上的宗教就需要從文獻來入手。文現在長期的歷史發展過程中間，都有很多的變遷和變化，有的文獻雖然同名，但是不同時期出版可能也有不同，或者說它有在翻譯過程中間增加或漏掉的東西；也還有可能事前講到過的借別人的名字來出版的文獻，也就是所謂的假說或偽造的等等。所以，文獻的研究是整個宗教研究中一個非常重要的方面，包括考證以及從文本出發來解讀文本、闡述它的思想。這種文獻的考證方法也存在許多值得我們注意的問題。」⁶⁸

蔡耀明在〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉一文中：「稱文獻學泛指記錄信息或知識的載體，文獻學的進路，係面對研究對象，主要著眼在起切在文獻層面或文獻關聯的語文層面，探討文獻的產生、發展、蒐集、保管、整理、判定、或運用所牽連的過程、軌跡、模式、方法、理論、人物、地區等。他將文獻學的方法概括為：文獻的彙集（彙編、選錄、編纂、輯佚）；文獻的管理（目錄提要及解題、版本）；文獻的整理（校勘、文獻譜系、考證、辨偽）；文獻的加工（標點、注釋、翻譯、辭典、檢索、史料學、文獻學專題研究）。他認為文獻學著重在方法的構成、運用、與檢視的研究，並非實際的存在概念，因此，在文獻學的彙集、管理、整理、加工四個過程中，也未必是獨立存在或者相互排斥，而是相互關聯、密切連結的。其主要目的在於使古代文獻，

⁶⁷ 參見吳汝鈞，《佛學研究方法論》，（台北：學生書局，1983年3月初版），頁97-103。

⁶⁸ 參見樓宇烈，《宗教研究方法講記》，（北京：北京大學出版社，2013年11月，第1版），頁90-91。

在文獻及其關聯的語文層面，一方面，再也沒什麼可處理或需處理，但是尚未處理的重大問題存在，另一方面，讓文獻資訊處於有條理且明朗化的狀況，以至於就像當今一般校對嚴謹所出版的書刊，拿到手之後，即可便利使用。」⁶⁹

本論文在採取文獻學研究方法的目的，為考察佛教在歷史演變的過程中，佛教思想家的思想主張及修行成果，以作為探求佛教真理要義的方法。事實上，在相同的文本或概念，乃至文字的解讀會有不同的內涵和意義，在修學佛法的理路也受到影響，然而往往忽略了回溯考察各種文獻，比對考證原典的所表達的真實義涵的重要性。佛教由印度傳入中國，不同的語境及文化背景，會有不同的解佛教的真理不容被誤讀，文獻研究方法已成為前後歷史之間的重要橋梁。文獻學方法是讓佛教整體思想賴以呈現完整的重要途徑，現代許多文獻專家學者，利用科學的方法分析佛教歷史文獻，對於思想的前後理解，顯得非常重要。

(二) 思想研究方法

吳汝鈞在《佛學研究方法論》中有其深入的觀點，認為：「佛學研究是方法論，以哲學家的姿態來研究，即是自家在哲學上已有一種確定的看法，而即本著這看法來了解佛學。此方式並不需要作原典的語文，亦不是要對某一問題作很專門的研究，而只憑哲學家一己的睿知，就在大處對佛學加以論衡，更將佛學的一些觀念，在某種程度下吸收到自己的哲學體系之中。」⁷⁰佛學的文獻與思想是最難以深入的問題，必須透過哲學概念來領悟佛法背後的深義，也就是佛法的智慧的內涵。誠如吳汝鈞所說：「要看那些思想包含了甚麼哲學概念，反映了些甚麼哲學問題，和根據甚麼理論立場，對這問題如何處理。」⁷¹

⁶⁹ 蔡耀明：〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉（台北：《佛教的研究方法與學術資訊》，法鼓文化出版社，2006年），頁6，74。

⁷⁰ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：學生書局，1983年3月），頁7。

⁷¹ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：學生書局，1983年3月），頁125。

樓宇烈認為：「在思想史研究中，主觀性在這裡常常會起很大的作用，往往是一些思想符合我的想法就拿過來，不符合我的思想就撇開。對宗教思想的研究，完全是為了論證，或者是作為我的思想的一種注釋，而不是去客觀地評述、研究這些宗教思想。所以思想史的研究方法，總的來講，它的重點放在義理、理論的方面，從而揭示宗教裡所包含的理論的論述。」⁷²

佛教思想的理解對修行者的主客觀思維極其重要，它決定修行方向的引導及正確的理解真理，是決定現在未來解脫的重要關鍵。佛教解脫的思想非僅靠臆測及文字表面的理解，就能自己的呈現思想的真實性，亦不是世俗學問淵博身分地位高，就能得到傳播佛法的任務，它是需要長期投入佛教經典的研修過程，所建構出來的思維方式。思想理論的形成是前人努力的成果，它能啟發內在潛能，依據正確的思想觀引導修行，就能不偏不倚地走向正確的解脫道。修行生命層次提昇與轉折，審視各種思想形成與重要位置，是考究經典背後重要路徑。

本論文運用文獻與思想的研究方法，旨在從《法華經》整體性的思想脈絡中，來探究(領會)釋尊出世的真正本懷，以及常不輕菩薩行法與法華一佛乘的關係，並對中國祖師和常不輕菩薩間對一佛乘的的差異考考察。首先，對佛出世的一大事因緣「開、示、悟、入及「一佛乘」等與佛知見等相關重要敘述，來理解其思想背後的重要意旨什麼？其次，對常不輕菩薩在《法華經》整體編撰品序與位置的意義，及其獨特的禮敬眾生的修行法門，尋求其獨特性的隱喻重要義涵是什麼？其實踐菩薩道的根據理論又是甚麼？最後，針對《法華經》在中國佛教的開展，對於中國佛教祖師如何詮解《法華經·常不輕菩薩菩薩品》

⁷² 樓宇烈，《宗教研究方法講記》(北京：北京大學出版社，2013年11月)，頁103-104。

一佛乘思想內涵及佛性思想概念如何建構與形成？最後，對於常不輕菩薩的修行法門，到底是什麼思想烙印其心？由以上相關問題的解決，統整出常不輕菩薩的佛學思想架構。

第四節 論文架構與章節大意

第一章緒論，分成四小節說明。第一節「研究動機與目的」，說明引發本論文研究的動機與希望達成的目的。第二節「研究範圍與方法」，說明以〈《法華經》常不輕菩薩〉為研究中心，並分別探討《法華經》主要中心思想內涵及其修行方法，其次，探研常不輕菩薩的思想及實踐與一佛乘的關係，再者，探討常不輕菩薩為人授記的思想內涵。最後，解析《法華經》思想在中國佛教融通的發展過程及立場(詮釋)。研究方法主要以「文獻學方法」、「思想研究法」來達成研究目的。第三節「當代研究成果回顧」，主要回顧和探討與本論文相關的歷代的經論注疏及近代學術研究成果。第四節「論文架構與章節大意」，概述本論文每一章節探討內容的安排。

第二章探討「《法華經》的重要思想與實踐方法」，分成三小節探討。第一節說明《法華經》「一佛乘」的「會三歸一」、「開權顯實」的思想內涵。第二節說明「久遠佛」思想的內涵，闡述釋迦牟尼佛法報應三身與一佛乘的意義。第三節「菩薩道」的思想，說明初期大乘佛教傳統菩薩道與《法華經》的修行方法。

第三章探討「常不輕菩薩的思想內涵」，分成二小節探討。將探討常不輕菩薩授記思想與一佛乘的關係。第一節說明常不輕菩薩的授記思想內涵與意義。

第二節說明常不輕菩薩的平等思想。依據初期大乘佛教菩薩道《般若經》系的真理觀，來對來深入詮釋。

第四章探討常不輕菩薩的「菩薩」行法。第一節說明常不輕菩薩的忍辱意義與重要性，探討忍辱的義理內涵與修行的重要性。第二節說明常不輕菩薩的忍辱行，探討修行實踐法門的特色與禮拜行法與《法華經》一佛乘的關係，依據初期大乘佛教菩薩道《般若經》系的真理觀，來對來深入詮釋。

第五章探討智顛與吉藏佛性思想，「中國佛教僧人對於《法華經》一佛乘思想的詮釋。」分成二小節探討。將以具有代表中國佛教特色的注釋家，按照其時代先後來詳細討論。第一節說明智顛的性思想義理內涵。第二節說明吉藏大師佛性思想義理內涵。

「結論」，總結本論文的研究成果。藉由常不輕菩薩行法所引發的研究動機的探究，透過問題意識的提出分析，在研究的範圍內探討，依著研究大綱進行論述「《法華經》主要中心思想內涵及其修行方法」、「常不輕菩薩的思想及實踐與一佛乘的關係」、常不輕菩薩為人授記思想的重要意義與內涵、「有關中國僧人對《法華經》成佛依據之詮釋」寓從三個面向來深入探討常不輕菩薩與《法華經》整體思想意涵，最終的目的是要讓本經的修行者，能夠釐清《法華經》在印度佛教與中國佛教觀點的差異性及融通性，俾利法華行者對於《法華經》思想的掌握與實踐。



第二章 《法華經》的重要思想與修行法

常不輕菩薩在整個《法華經》的品序編排中，被刻意安置此經的第於二十品顯得孤伶伶地令人好奇，完全無法得知其品位的意義為何？為了對常不輕菩薩的思想與實踐能夠有更深入的理解，故從《法華經》整體思想脈絡來切入，全面性的瞭解其整體的思想。田村芳朗認為：「若以傳統的立場與成立史的觀點綜合看起來《法華經》，可以說是由真理(法)、人(佛)、和人間(菩薩)三個要素所成立。即依次以宇宙統統一性真理、久遠的人格性生命、現實的人間性活動而樹立第一部門(迹門)、第二部門(本門)與第三部門的課題。就是由這些重點構成了法華及天台思想的種種展開。」¹天台智顛將《法華經》前十四品稱之迹門，以方便品為中心；後十四品稱之本門，則以如來壽量品為中心。迹門主要闡述一佛乘的義理及精神，本門則說明釋尊如何證明人人皆能成佛的宣言，以及大菩薩修行的典範。

第一節 一佛乘的思想

《法華經》以開權顯實闡明會三歸一的教說，闡明一乘真實的最高修行目標，一佛乘思想即是大乘、菩薩乘。換言之，釋尊說法不管用什麼方便法門，最後都是讓大家進入大乘，即是唯一的一乘。《法華經》〈方便品〉云：「若我弟子，自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。」²如前文說，倘若不知釋尊只說一佛乘，就不能說是釋尊的弟子。那麼一佛乘與一乘的差異是什麼？黃國清說：「『一佛乘』其實是

¹〔日〕田村芳朗·梅原猛著，釋慧月嶽譯，《天台思想》(貴陽：貴州大學出版社，2013年12月)，頁47。

²《法華經》卷1〈方便品〉，《大正藏》冊9，頁7下。

『一乘』和『佛乘』結合，『一佛乘』並非異於『佛乘』。³釋尊說教乃對應眾生根機而施設三乘之教，此善巧方便是暫時的權宜之法，其終極目標同是一佛乘。如經云：「十方佛土中，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。」⁴所以說釋尊說法都是平等一味的，因為眾生的根性不同而有直接的與間接分階段達成目標。如經云：

佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種：一者、但自為身，二者、兼為一切眾生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異，是故有大乘差別。為是二種人故，佛口所說，以文字語言分為二種：三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。⁵

印度佛教都依照歷史次第編輯經典，每一部經皆有其時代背景、使命與經典意義，且各有其真理觀來應對其所要處理的問題。《法華經》秉持初期大乘佛教《般若經》的真理觀，含藏濃厚的宗教信仰成分，為激勵眾生發起菩提心，趣向最高的智慧境界，故在〈方便品〉⁶中特別強調一佛乘的思想，闡述釋尊與諸佛出現世間的一大事因緣，開、示、悟、入的四種佛之知見，讓一切眾生都能平等成佛，來呈顯其意義與時代的使命。雖然，平川彰說：「一乘之教於《法華經》之外，亦被宣說，故《法華經》並非是最初倡說一乘教的，但是具體地宣示一乘的教理，卻是除了在《法華經》中尋求之外，其餘他經可說是沒有用的，故說『一乘』⁷是《法華經》的一大特色。」⁸《法華經》藉由釋尊為二乘人授記而達到修學佛法者的青睞，也意謂甚至根機駑劣者，都有成佛之可能性。

³黃國清，〈窺基《妙法蓮華經玄贊》研究〉（中壢國立中央大學中國文學研究所博士論文，200年7月），頁208。

⁴《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁8上。

⁵《大智度論》卷100〈囑累品〉《大正藏》冊25，頁756中。

⁶《妙法蓮華經》卷1，〈方便品〉，《大正藏》冊9，頁5中。

⁷所謂的一乘，意指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的三種教理之謂。不否定聲聞、緣覺之行、且發揚之，進而提昇至成佛行列上，即所謂的一乘之教。參見平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年5月），頁10。

⁸參見平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年5月），頁33。

《法華經》的教義宗旨不簡擇一切眾生，不論何種根機、身分、地位等，只要肯修學大乘，不論釋尊以何種方式教導，都是朝向一佛乘的道路。總之，諸佛釋尊說法平等一味，即一乘平等之教，讓一切眾生皆能達到成佛的最高智慧境界，二乘教實為因應眾生的根機而方便暫時施設的。

《法華經》意趣難解，⁹此甚深無量的智慧，非舍利佛等一般凡夫智所能及至，倘若不能因應眾生的根機施教，就無法實現釋尊的本懷，因此，如何在一佛乘的基礎上，就其根性分別開演聲聞、緣覺、菩薩的各式各樣的方便法門，就是非常重要的課題。如《大乘理趣六波羅蜜多經》云：「若菩薩修靜慮時，於諸有情起慈悲心，名為方便」¹⁰諸佛的本懷本乃是出於慈悲心平等心不忍眾生受生死輪迴之苦，而用盡種種言說、譬喻等方法，無論如何都要讓眾生都能平等地成就佛道。雖說是佛的方便之教，實乃從釋尊循著過去諸佛的修行軌跡，從般若智慧中所流露出的各種種方便的法門，雖不若一佛乘的圓滿，但無非都是洞察學法者的種種根機與福德，引導眾生走入同一修證解脫成佛的權宜之教。如《法華經》云：「尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……隨諸一切佛，而用方便力。我等亦皆得，最妙第一法。」¹¹釋尊為了眾生能理解一佛乘的道理，進一步以譬喻說明方便之道。三車火宅喻，出自第三品〈譬喻品〉。¹²田野日敬說：「火宅喻火，比喻五濁、八苦等；宅，比喻三界。謂三界之眾生為五濁、八苦所逼迫，不得安穩，猶如大宅被火所燒，而不能安居。……火宅比喻生老病死一切苦，人們沉醉在肉體上的享受以及物質上的滿足，並不知道隨時會遭受這些苦的侵襲。釋尊最後使出絕招，示說羊車(聲

⁹ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品〉：「諸佛智慧甚深無量，其智慧門難解難入，一切聲聞、辟支佛所不能知。……佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相，」《大正藏》冊9，頁5中。

¹⁰ 《大乘理趣六波羅蜜多經》卷9〈之餘〉：「若菩薩修靜慮時，於諸有情起慈悲心，名為方便」，《大正藏》冊8，頁906中。

¹¹ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁下。

¹² 《妙法蓮華經》卷2，〈譬喻品第三〉，《大正藏》冊9，頁10中。

聞乘)、鹿車(緣覺乘)、牛車(菩薩乘)，於是，眾生首度被釋尊的說法所吸引」¹³這只是要誘引眾生出離三界火宅的(手段)方法，長者真正的目的是要給予一輛大白牛車(一佛乘)的朝向唯一佛乘的道路，這是諸佛釋尊的本懷，以解明三乘指示權巧方便之教。為何不直接說出大白牛車？釋心皓認為：「於火宅內沒有直接說出大白牛車，是因為諸子無『大白牛』常識，或不能起信心。鈍根眾生，迷於六塵，情識甚熾，非設三乘教法，方便引渡不可；此參車喻之所由。諸佛出世本懷，原是如是。」¹⁴

長者窮子喻，出〈信解品〉。¹⁵庭野日敬說：「三界生死之眾生譬如無功德法財之窮子（即六度萬行）得以莊嚴；佛譬如大富長者，以窮子受大富長者之教化而得的寶藏，比喻如來大慈大悲，以種種善巧方便，引導二乘人同歸一佛乘。」……佛殷勤教誨眾生而說種種法，為的只是引導一切眾生皆得佛慧，皆能證入真理實境，但眾生心卻總是認為過於深奧，自卑心作祟反而更加背離佛法。」¹⁶窮子喻中大富長者就猶如我們的父親，日日夜夜期盼小孩能夠回到父親的懷抱來繼承家業，而我們深陷煩惱之中不得出離蕩，只要回心轉意信受父親的教誨，將有取之不盡的財富與用之不竭的智慧。這品主要說明釋尊對於頹圯眾生所施之大慈大悲的大願力，並旁說一切眾生皆有成佛的潛能，只要發起菩提心堅信佛所說的真理，以及本身的信受力，它將是眾生平等成佛唯一的方法與路徑。

¹³〔日〕庭野日敬著，釋真定譯，《《法華經》新譯》（上海：上海古籍出版社，2021年7月），頁68-71。

¹⁴見釋心皓，《法華經學修旨要》（北京：宗教文化出版社，2010年9月，第1版），頁44-45。

¹⁵《妙法蓮華經》卷2：〈信解品〉，《大正藏》冊9，頁16下。

¹⁶〔日〕庭野日敬著，釋真定譯，《《法華經》新譯》，（上海：上海古籍出版社，2021年7月），頁80-85。

〈藥草喻品〉又作雲雨喻。¹⁷釋心皓認為：「藥草，比喻三乘人之根性。草有小草、中草、大草三種，依次比喻天人、聲聞緣覺、藏教菩薩。藥草雖有大中小之不同，若蒙雲雨露潤，皆能敷榮鬱茂，治療眾病。以喻三乘之人，根器雖有高下之別，若蒙如來法雨潤澤，則能成大醫王，普度群生。」¹⁸這是說一雨普潤大地，大木、中木、小木及大草、中草、小草，草木譬如一切眾生，法雨甘露譬代表釋尊的智慧，大雨不會揀擇樹木的品類而澆潤。這品說明不論是聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘人，都要深信釋尊所證悟的智慧法藥，皆是平等普施一切眾生的，就像大雨普潤一切大地，所以佛法的甘露法雨，也是聖凡同霑不分別的，其關鍵點在於自己對佛法的信受力。最能充分展現《法華經》人人皆能成佛的宣言，莫過於本經第十二品〈提婆達多品〉中的惡人提婆達多及龍女成佛的故事，對當時的印度是超出一般人的想像，也正是佛法平等無階級之保證。

化城喻，出自第七品〈化城喻品〉。¹⁹庭野日敬說：「寶所：為「化城」之對稱。謂珍寶之所在；比喻究竟之涅槃。化城，比喻小乘之涅槃，在近非實；寶所，即比喻大乘之涅槃，指真正證語安住之場所。」²⁰說明阿羅漢不認為不具備乘佛的智慧能力，只有像釋尊那樣偉大的行者才能乘佛。²¹阿羅漢對於追求更高的修行智慧境界，感到畏懼惶恐而不復發無上菩提心。釋尊心愍權現化城。此化成比喻三乘法只是方便之教，一佛乘才是究竟圓滿之教。聲聞、緣覺的二乘的修行程度，猶如已行走三百由旬的旅人，即將抵達寶城前時裹足不前

¹⁷ 《妙法蓮華經》卷3，〈5 藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19上。

¹⁸ 釋心皓，《法華經修學旨要》（北京：宗教文化出版社，2010年9月，第1版），頁46-47。

¹⁹ 《妙法蓮華經》卷3：〈化城喻品7〉，《大正藏》，冊98，頁22上。

²⁰ 〔日〕庭野日敬著，釋真定譯：《《法華經》新譯》（上海：上海古籍出版社，2021年7月），頁140。

²¹ 小乘佛教也就是部派佛教，以成為阿羅漢(arhat)為目標而組織教理，不認為弟子能和釋尊得到同樣的覺悟，缺乏自己具備能夠成佛的素質的認識，認為只有像釋尊那樣偉大的人才能夠成佛。參見（參見 莊春江著：《印度佛教思想史概說》，轉引平川彰著/釋顯如、李鳳媚著，《印度佛教史(上冊)》（新北市：福峰圖書光碟有限公司，2011年7月15日），頁343。

了。田村芳朗認為：「將佛教真理的內容的『空』，誤解為虛無，而視人生為歸於無的理想(涅槃)」²²釋尊慈悲權巧示現化城如飲鴆止渴，引導眾人往五百由旬的終點，這品主要說明三百由旬只是中途點，化城也非終點，雖然路徑險難崎嶇，只要依著釋尊的指引均能化險為夷到達目標。換言之，聲聞、緣覺之教法僅僅是權宜之計，修行要解脫涅槃或是未得調得，就是在此作一個抉擇。選擇釋尊般若智慧所施設的方便之道，才是邁向究竟解脫唯一的一佛乘。

既然《法華經》只說一乘教理，為何又說聲聞、緣覺二乘法？誠然如此，諸佛亦未違背其本懷，實乃諸佛的慈悲平等的方便之道。因為聲聞、緣覺等凡夫暫時無法信受諸佛的說法，在一切眾生成佛的理念下，不得不施以權巧輾轉的方式勸勉之，再視其修行程度再授予大乘的教法。眾所皆知，佛之知見是獲得諸佛釋尊的智慧深義的思想泉源，是呈現釋尊本懷的主要關鍵，但從《法華經》的整個經文來看，有關於佛知見的內涵並沒有過多的說明。吳汝鈞認為：「就義理方面言，《法華經》所牽涉的概念或問題相當廣泛，佛教的最根本的義理是緣起性空，都只是輕輕略過，未於重視。」²³黃國清指出：「經中缺乏對佛智慧具體內涵的說明，這應不是本品重點所在，論述重心是如來出世本懷的彰顯與唯一佛乘的勸化。」²⁴所以《法華經》就成為因應眾生的根性、智慧的唯一救濟途徑。

²²〔日〕田村芳朗，〈法華經的釋尊觀〉，收入於平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年05月），頁113。

²³吳汝鈞認為：「就義理方面言，佛教的最根本的義理是緣起性空，《法華經》雖都提到這兩個面相，但都只是輕輕略過未予重視至於佛性問題，《法華經》並未正面觸及；它在方便品第二提到「佛知見分」，這自可視為相當於佛性的成佛的可能性或潛力，但未有充分發揮。參見吳汝鈞著，《法華玄義的哲學與綱領》（臺北市：文津出版社有限公司，2002年），頁265。

²⁴黃國清，《法華經·方便品》的當代詮釋——兼論佛教內部對話的課題》，收入於「人間佛教學術研討會」——佛教與當代人文關懷出版，佛光山，2008年03年），頁14-16。

聲聞乘人心胸狹隘、耽著小乘法，意志羸弱不希求更高的智慧，²⁵緣覺乘天生利根、缺乏大悲心，不欲使一切眾生離苦的行徑，²⁶被大乘貶稱為焦芽敗種，並堅持聲聞、緣覺二乘無法成佛。²⁷然釋尊的教說如甘露般普潤大地，在方便之道的背後隱含著釋尊慈悲救度眾生的本懷，在釋尊人滅之後，聲聞、緣覺乘的自私、懦弱、漠視的心態，令教徒們懷念釋尊過去活潑、平易、慈悲化導的方式，因此醞釀出《法華經》的成立。平岡聰認為：「平川彰指出，『宣說一佛乘的《法華經》，應視為在宣說大小對立之大乘佛教之後才出現。』」²⁸不過，吳汝鈞指出：「鈴木大拙並不大強調大小乘的相異處，他認為這種相異並不是質的相異。這種不同只在於兩者的取向而已；大乘要開拓宗教的自覺，擴展知識的範限；小乘則要力求保全僧院的律則和傳統。他認為兩者都從同一的精神出發，走同一的道路。」²⁹換言之，大小乘佛教間的差異，在於大乘行者性格熱情活潑悲心強毅力堅韌，利他精神與行動力較小乘教積極，小乘行者自我意識較高利他心薄弱。

那麼，聲聞、緣覺在思想教義上有什麼特質？聲聞、緣覺二乘的教義都有其解脫之道，然而，如同化城方便施設，皆是釋尊適應眾生智慧深淺根性高下的權宜區分，都能與大乘同樣達到究竟解脫涅槃的境界。如果對於大乘所說小乘不能成佛的主張成立的話，那就成為絕對不能改變的事實，豈不就與佛教核

²⁵ 《十住經》卷 1〈離垢地〉，《大正藏》冊 10，頁 505 下。

²⁶ 《十住毘婆沙論》卷 15，《大正藏》冊 26，頁 101 上。

²⁷ 聲聞、緣覺的二乘者們，將佛教真理的內容的空，誤解為虛無，而視人生為歸於無的理想(涅槃)。因而，活動於現實社會中的佛教徒們，被批判為陷落於這樣的虛無見解(虛無空見)者，而且也就終至無能成佛，二乘不成佛，故需致力於發揮現實原理的這一「空」的解明。參見平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，參見田村芳朗，〈法華經的釋尊觀〉(高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012 年 5 月，再版)，頁 25。

²⁸ 〔日〕平岡聰認為：「若認為：應對抗宣說「大小對立之」的《般若經》與《維摩經》的大乘，以「超越大小對立的大乘」為理想的《法華經》出現，則以上的考察也不能認為完全是無理的假說。平岡聰，《法華經成立的新解釋》—從佛傳解讀法華經，(台北：法鼓文化，2016 年 2 月)，頁 215。另參見平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，(高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012 年 5 月)，頁 12-13。

²⁹ 參見吳汝鈞，〈印度大乘佛教思想的特色〉，(臺北：中華佛學研究所，《中華佛學學報》第 1 期，1986 年)，頁 123-135。

心主張的緣起法大相逕庭了？如《十住毘婆沙論》云：「凡出生死因緣，唯有三乘：聲聞、辟支佛、大乘。是三乘皆以十善³⁰道為大利益。何以故？是十善道能令行者至聲聞地，亦能令至辟支佛地，亦能令人至於佛地。」³¹如前文所說他們只要奉行十善，持守八正道發菩提心行菩薩道，亦可得解脫的佛果。但相較於菩薩的大悲心與願力，仍是有一段差距，更遑論是諸佛甚深的禪定所得之智慧覺證的差別。如《十住毘婆沙論》云：

聲聞、辟支佛、佛，俱到彼岸，於解脫中有差別不？答曰：是事應當分別。於諸煩惱得解脫是中無差別，因是解脫入無餘涅槃，是中亦無差別，無有相故。但諸佛甚深禪定障解脫、一切法障解脫。於諸聲聞、辟支佛有差別，非說所盡，亦不可以譬喻為比。³²

雖然菩薩通曉小乘教義行持六波羅蜜菩薩道，然而體認了人法二空的道理後，對於苦難的有情眾生燃起了大慈悲心，發願在苦惱的娑婆世界，以堅毅不撓的心救度眾生離苦得樂。並利用各種方便權巧語言方法，分享其解行所得智慧與領悟的佛法，使令一切眾生都能了共證菩提道。平川彰認為：「《法華經》的一乘，……即會三歸一乘之意。……而所謂的聲聞乘修行，就是直接的成佛之行。而此，不是說完全捨棄聲聞修行而轉向於菩薩道，而是……將聲聞的修行提昇於直接的成佛修行，就是一乘佛教的成立。」³³

³⁰《雜阿含經》卷 28：「爾時，世尊告諸比丘：『有邪、有邪道，有正、有正道。諦聽，善思，當為汝說。何等為邪？謂地獄、畜生、餓鬼。何等為邪道？謂殺、盜、邪淫、妄語、兩舌、惡口、綺語、貪、恚、邪見。何等為正？謂人、天、涅槃。何等為正道？謂不殺、不盜、不邪淫、不妄語、不兩舌、不惡口、不綺語、無貪、無恚、正見。』」《大正藏》冊 2，頁 205 上。

³¹《十住毘婆沙論》卷 14〈分別聲聞辟支佛品〉：《大正藏》冊 26，頁 99 中。

³²《十住毘婆沙論》卷 1〈序品〉：《大正藏》冊 26，頁 20 下。

³³平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012 年 05 月），頁 19。

如何判別「乘」之高下，既要考慮所修之「法」，也要考慮能修之「人」，而且「人」的要素更為重要。修行主體根機的利鈍決定了其修行的品格。³⁴《法華經》與聲聞佛法的目標不同，³⁵黃國清認為：「前者在成佛，後者在成阿羅漢，這並不造成對話交流的障礙，真正構成妨礙的是堅持機會。若雙方以開放態度從事平等對話，不僅能促進相互之間的理解，也可獲致相互充實與共同提升之效。」³⁶一佛乘法門是諸佛本懷，雖說的無數修行法門，皆是出諸佛的智慧與大悲誓願的方便善巧法門。³⁷方便之道只是勉勵激發眾生燃起菩提心，追求最高的究竟佛果位的善巧方便，猶如標月指，不能以指為月。

常不輕菩薩的一佛乘思想是在面對惡人的辱罵捶打襲擊實現的，他認為眾生不論善惡性別等差異，以親身實踐的示範來演繹《法華經》一佛乘思想，從日常修行生活當中勸導眾人只要修行菩薩道，人人皆有成佛的可能性。為喚醒眾生的覺性與自信而專致普敬頂禮四眾，藉由別於其他大菩薩的修行法門，引起眾生的關注好奇且印象深刻，而進行解說佛教的真理觀，以及鼓勵眾生修行菩薩道，必將於未來際成佛。《法華經》的編撰者在編排品序上有其特殊的義涵，在證成一佛乘思想理論上，透過常不輕菩薩曾是釋迦牟尼佛因地修行菩薩道時的前身，經過多劫累積福德的修行而成佛。在大乘初期佛的佛身觀只有現實身(父母生身)及法身的思想，因此，現實世間的真身為因應一期生命的因緣，而

³⁴ 張文良，〈《華嚴經論》中的一乘思想〉，《南昌航空大學學報》，(社會科學版)，第 13 卷第 3 期，(2011 年 9)，頁 67-75。

³⁵ 釋尊的子的解脫阿羅漢，各有不同的個性與專長，而在僧團中，形成各個不同學風的小團體，然而，就證入解脫的內涵來說，他們是沒有差別的，但在待人處事的風格上，卻是有所不同，有人喜歡學習釋尊的度化風格，常處在人群中隨緣救渡眾生；有與釋尊的作風不同，喜歡離群索居；也有持律甚嚴，較為刻板嚴肅教條式的修行，難以親近的。參見莊春江著：《印度佛教思想史概說》，轉引平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯，《印度佛教史》(上冊)(新北：福峰圖書光碟有限公司，2011 年 7 月 15 日)，頁 461-464。

³⁶ 黃國清，《《法華經·方便品》的當代詮釋—兼論佛教內部對話的課題》，(高雄：「人間佛教學術研討會」——〈佛教與當代人文關懷〉，佛光山，2008 年 3 月)，頁 14-16。

³⁷ 《妙法蓮華經》卷 1：「諸佛本誓願，我所行佛道，普欲令眾生，亦同得此道。未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。」《大正藏》冊 9，頁 9 中。

隨順世間的因緣而有生滅的現象。故釋尊一期生命的結束，如何成為永恆生命的延續，是以下接著要論述的問題。

第二節 久遠佛的思想

智顛將本經後十四品稱之本門，以〈如來壽量品〉為中心，有如來、壽量二義。「如來」之義有三。謂法身、報身、應身也。金剛經云：「無所從來，亦無所去。」此法身如來也。轉法輪論云：「第一義諦名如，正覺名來。此報身如來也。成實論云：乘如實道，來成正覺。此應身如來也。」³⁸智顛引《大智度論》說：「《大論》云「如法相解、如法相說，故名如來」³⁹如實知世間一切法的各種相狀，並以如實所知之相為一切眾生說法。⁴⁰「壽量」者，為一期生命的長短。⁴¹〈如來壽量品〉序次於《法華經》第十六品稱為「本門」，旨在說明佛身的統一，以及解決了阿羅漢不能成佛的問題。

此品主要說明釋尊法性身遍滿虛空十方法界中，每一法界都有釋尊之應化身在度化眾生，從無量劫來所示現之種種應生身，都是因應眾生的因緣、根機及需要，而善巧方便示現種種不同的形象。如〈如來壽量品〉云：「我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫」，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。

³⁸ 參見：「三藏法數(明·一如等集註)」，佛教電子辭典。

³⁹ 《妙法蓮華經文句》卷 9〈釋壽量品〉，《大正藏》冊 34，頁 128 上；《大智度論》卷 2：「如法相解，如法相說；如諸佛安隱道來，佛亦如是來，更不去後有中，是故名多陀阿伽陀。」《大正藏》冊 25，頁 71 中。

⁴⁰ 《大乘義章》卷 2：「一切世諦有為無為。通名法相。」《大正藏》冊 44，頁 506 下。

⁴¹ 《阿毘達磨俱舍論》卷 11：「北俱盧人定壽千歲，西牛貨人壽五百歲，東勝身人壽二百五十歲，南瞻部人壽無定限。劫滅最後極壽十年，於劫初時人壽無量，百千等數不能計量。已說人間壽量長短。要先建立天上晝夜，方可算計天壽短長。天上云何建立晝夜？人五十歲為六天中最在下天一晝一夜，乘斯晝夜三十為月，十二月為歲，彼壽五百年。」《大正藏》冊 29，頁 61 中。

「諸而其中間乃至今生，皆是方便示現。」⁴²又說「佛壽長遠」、「佛身常住」。以良醫之譬喻說明為救眾生而示現方便。佛實際上是「常在靈鷲山」、「常住說此法」，為使眾生不起懈怠之念，故示現滅度。此品旨在說明釋尊「壽命之無量」、「教化之無量」、「慈悲之無量」及「救濟之無量」。⁴³

佛之近迹只是其永恆生命階段的示現。佛之八相成道而現八十餘歲之一期生命（分段身），亦只是其永恆生命之示現，其成道並不自今日分段身「始成」之。釋尊早已成佛，其降生、住母胎、處王宮等等只是示現而已。自法身而言，釋尊之壽量是無限。此壽量是無時間限制的壽量，即永恆的智慧生命。然落於現實上，此無限生命能現為有長有短之生命，此即是有限量的壽命。〈如來壽量品〉云：「諸善男子！若有眾生來至我所，我以佛眼，觀其信等諸根利鈍，隨所應度，處處自說，名字不同、年紀大小，」⁴⁴牟宗三說：「此「名字不同，年紀大小」即佛於現實應化中之示現。釋尊之永恆生命，若自時間拉長來說，便是「甚大久遠，壽命無量，阿僧祇劫常住不滅」。⁴⁵

釋尊在娑婆世界說《法華經》時，來自十方世界的菩薩紛紛從各國土來聽聞法華，個個聞之莫不欣喜信受，皆各自踴躍發心於娑婆世界弘揚法華，釋尊

⁴² 《妙法蓮華經》卷 5〈如來壽量品〉：「我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界，假使有人末為微塵，過於東方五百千萬億那由他阿僧祇國乃下一塵，如是東行，盡是微塵。諸善男子！於意云何？是諸世界，可得思惟校計知其數不？」彌勒菩薩等俱白佛言：「世尊！是諸世界，無量無邊，非算數所知，亦非心力所及；一切聲聞、辟支佛，以無漏智，不能思惟知其限數；我等住阿惟越致地，於是事中亦所不達。世尊！如是諸世界，無量無邊。」爾時佛告大菩薩眾：「諸善男子！今當分明宣語汝等。是諸世界，若著微塵及不著者盡以為塵，一塵一劫，我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。」諸善男子！於是中間，我說燃燈佛等，又復言其入於涅槃，如是皆以方便分別。」《大正藏》冊 9，頁 42 中。

⁴³ 《妙法蓮華經》卷 5〈如來壽量品〉：「我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」《大正藏》冊 9，頁 42 下。

⁴⁴ 《妙法蓮華經》卷 5〈如來壽量品〉，《大正藏》冊 9，頁 42 下。

⁴⁵ 牟宗三，《佛性與般若》（下冊）（台北：臺灣學生書局有限公司，1977年6月，初版），頁 578-579。

並未答應的說，此世界已有無數的發心菩薩來護持法華。旋即大地震動從法席地下湧現無量的菩薩，以事實回應釋尊的說法真實不虛。如〈從地踊出品〉云：

爾時他方國土諸來菩薩摩訶薩，……起立，合掌作禮而白佛言……於佛滅後，在此娑婆世界，……當於此土而廣說之。」爾時佛告……不須汝等護持此經。所以者何？我娑婆世界自有六萬恒河沙等菩薩摩訶薩，一一菩薩各有六萬恒河沙眷屬，是諸人等，能於我滅後，護持、讀誦、廣說此經。」佛說是時，娑婆世界三千大千國土地皆震裂，而於其中，有無量千萬億菩薩摩訶薩同時踊出。……各將六萬恒河沙眷屬……，乃至千萬億那由他分之一……，無量無邊，算數譬喻所不能知。」⁴⁶

為何釋尊沒答應他方國土的菩薩在娑婆世界護持弘揚法華，除了從因緣法來說明原因外，再來就是這些地湧菩薩們過去常常來娑婆世界聽聞釋尊講說法華，因此，對於此地眾生的根機及其他的種種世間等因緣，比起他方國土的菩薩較適應，並非釋能力無法勝任的問題，導致釋尊未允所請。

釋尊示現世間成道的事實經過，很自地被認為是眾生正常的生命歷程，在〈從地踊出品〉的事實，或許難以讓凡夫及未得大神通的菩薩相信，這種佛壽久遠之說難以令凡夫、菩薩們信服，如〈從地踊出品〉云：

《法華經》云：「時彌勒菩薩摩訶薩，知八千恒河沙諸菩薩等心之所念，并欲自決所疑，合掌向佛，以偈問曰：『無量千萬億，大眾諸菩薩，昔所未曾見，……一一諸菩薩，所將諸眷屬，其數無有量，如恒河沙等。或有大菩薩，將六萬恒沙，如是諸大眾，……如是諸大眾，若人行籌數，過於恒沙劫，猶不能盡知。是諸大威德，精進菩薩眾，誰為其說法，教

⁴⁶ 《妙法蓮華經》卷5〈從地踊出品〉，《大正藏》冊9，頁39下。

化而成就？……如是諸菩薩，神通大智力，四方地震裂，皆從中踊出。
世尊我昔來，未曾見是事，……我常遊諸國，未曾見是眾，我於此眾中，
乃不識一人，是諸菩薩等，皆欲知此事。……無量德世尊，唯願決眾。』』

47

彌勒菩薩自己以及現場參與法會的大菩薩們不能相信前述事實，於是自動向釋尊請教是何人？有如此的大威德、大智慧力，能夠為其說法教化。彌勒菩薩常遊化諸國，也未曾見過這些大菩薩眾，於是殷勤地向釋尊懇求釋眾疑。如下經文：

時彌勒菩薩摩訶薩，……欲自決所疑，合掌向佛，以偈問曰：「無量千萬億，大眾諸菩薩，昔所未曾見，……如是諸大眾，若人行籌數，過於恒沙劫，猶不能盡知，……誰為其說法，教化而成就？……如是諸菩薩，……四方地震裂，皆從中踊出。世尊我昔來，未曾見是事，……我常遊諸國，未曾見是眾，我於此眾中，乃不識一人，是諸菩薩等，皆欲知此事。……無量德世尊，唯願決眾。⁴⁸

在彌勒菩薩誠懇的啟請，釋尊決定將自己在久遠劫前就已經成佛的事實，以及只有自己知道神通力說出來。釋尊述說從其成佛以來，已經過了無量無邊不可計數的時間，那時候就已成佛了，而不是現在才成佛的。然而，彌勒菩薩及無數的大菩薩，仍然未能深信，如下經文：

彌勒菩薩摩訶薩及無數諸菩薩等，心生疑惑，……：「云何世尊於少時間、教化如是無量無邊阿僧祇諸大菩薩，……即白佛言：「世尊！如來為太子時，出於釋宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得成阿耨多羅三藐三菩提。

⁴⁷ 《妙法蓮華經》卷5〈從地踊出品〉，《大正藏》冊9，頁40中。

⁴⁸ 《妙法蓮華經》卷5〈從地踊出品〉，《大正藏》冊9，頁40中。

從是已來，始過四十餘年。世尊！云何於此少時，大作佛事，……教化如是無量大菩薩眾，當成阿耨多羅三藐三菩提？」⁴⁹

雖然，釋尊示現年輕出家修行，最後在菩提樹下悟道始成佛的樣態。實際上，這也是一種誘導一切眾生共同覺證菩提的方便之道。換言之，時至今日，如前所述，釋尊的壽命無量無邊常住不滅的，代表著三世諸佛無限的大慈悲心，在十方世界處處誘引一切眾生成就佛道。如《法華經》云：「自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。」⁵⁰對於釋尊修得大神通力，證法性如如的諸法實相，來去自如進出無量諸佛剎土的境界，這種真理境無法言詮，說了修行境界為達釋尊的覺證程度，也未必能相信。如下經文：

如此之事，世所難信。譬如有人，色美髮黑，年二十五，指百歲人，言：「『是我子。』……是事難信。佛亦如是，得道已來，其實未久，而此大眾諸菩薩等，已於無量千萬億劫，為佛道故，……一切世間甚為希有。今日世尊方云：『得佛道時，初令發心，教化示導，令向阿耨多羅三藐三菩提。』世尊得佛未久，乃能作此大功德事。」⁵¹

從此品譬喻年少者稱百歲人為兒子的不可能的事實來說，「久遠釋迦」為令一切眾生於未來際成佛，所呈現的大慈悲功德願力。此品是說明法華一佛乘，由本垂迹示現娑婆度化眾生，為本門的中心思想之一。如世親菩薩說，釋尊的應化身的壽量視其大慈悲心及願力，而決定其壽命的長短。⁵²河村孝照說：「本

⁴⁹ 《妙法蓮華經》卷5〈從地踊出品〉，《大正藏》冊9，頁41中。

⁵⁰ 《法華經》〈如來壽量品〉，《大正藏》冊9，頁42中。

⁵¹ 《妙法蓮華經》卷5〈從地踊出品〉，《大正藏》冊9，頁41下。

⁵² 《妙法蓮華經憂波提舍》卷2〈3譬喻品〉：「『我本行菩薩道今猶未滿』者，以本願故，眾生界未盡，願非究竟故。言未滿，非謂菩提不滿足也。『所成壽命復倍上數』者，此文示現如來命常，善巧方便顯多數故，過上數量不可數知。」，《大正藏》冊26，頁9中。

門的任務在於佛身的統一，這是指現於八萬法藏的三世十方諸佛的根本，是久遠實成的釋迦牟尼佛。」⁵³

〈如來壽量品〉中隱含著真理跨越時空的侷限性及延續性，然釋尊應化之物理的肉體色身，也如同大地一切眾生般，不能避免生理機能散壞的死亡現象的發生。因為佛也是因緣生，因性空，才能緣起，法身才能常住。釋尊的一乘之教，已經啟發弟子及學法徒眾的信心與菩提心，在即將面臨失去未來成佛智慧與精神依託的佛弟子們，內心產生懷疑、惶恐不安的莫名之心理恐懼。生起希望釋尊能夠有恆常的壽命，以及能有常住不滅的色身，指引修行直至成佛的欲求，但顯然釋尊並不這麼認為。如《大智度論》：「諸法因緣生，是法說因緣，是法因緣盡，大師如是說。」⁵⁴說明諸佛釋尊所覺悟出的宇宙真理，呈顯出世間一切存在的現象都不能離開因緣的聚散，因緣和合而生，因緣散去而滅，無有自性，⁵⁵即使是釋尊也不能有例外。所以說，世上不可能有不壞滅的一切法存在，一切萬物都離不開因緣生滅，這是佛教不共的真理——緣起的教義。事實上，真相是如此嗎？那麼，釋尊從兜率陀天降生人間、託胎、出生，示現出家、降魔，乃至成道、轉法輪、涅槃的示現，除了顯明生命如幻無常外，又有何重要意義？

⁵³〔日〕河村孝照，《《法華經》概說》（台北：新文豐出版股份有限公司，2021年2月，第1版），頁121。

⁵⁴《大智度論》卷11：《大正藏》冊26，頁136下。；《中論》卷4〈24觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊，故名為中道。」，《大正藏》冊30，頁33中。

⁵⁵〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空。何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故，以假名說，離有無二邊，故名為中道。」，《大正藏》冊30，頁33中。

《法華經》云：「爾時世尊知諸菩薩三請不止，而告之言：『汝等諦聽，如來祕密⁵⁶神通之力。』⁵⁷對於認為釋尊是歷史上的釋迦牟尼的菩薩、天人、阿修羅們，因為出現了無量無邊的菩薩，且自己的神通力尚不足以看到釋尊多劫來的智慧果德，所以對此現象百思不解時。釋尊即說出自己久遠劫前就已成佛及俱足通達一切智慧的不可思議之大神通力，這就是久遠成佛已成就三身如來的秘密。釋太虛大師說：『如來之名通於法報化三身。《金剛經》云：『如來者，即諸法如義。』又云：『若見諸相非相，即見如來。』又云：『如來者，無所從來，亦無所去。』此明法身佛。始覺與本覺不二，究竟圓滿常住，此明報身佛，亦即自受用身佛。本自願力，隨眾機緣示生示滅，願緣無盡即示現無盡，此明化身佛。從三身如來，顯佛壽無量無有齊限，即以顯佛究竟功德之果相也。』⁵⁸釋妙境說：『釋迦牟尼佛久遠無量劫前所成的佛。所謂成佛，在法身上無所謂成不成；說成佛那就是報身，真實的由凡而勝……智慧圓滿了，……也就有應身；這就是說釋迦牟尼佛久遠劫前所成就的三身如來壽量。』⁵⁹凡夫之業報身所見僅止於釋尊的現實身，釋尊之修行果德已具足大神通力，其大慈悲心使然故隨順因緣來應化世間眾生，於十分法界中來去自如，其來世間的一大事因緣，就是為了讓眾生得佛之知見，悟入佛教之真理觀成佛。

東晉時代，廬山慧遠法師 (334~416)與長安鳩摩羅什 (344~413) 經常以書信探討佛法之深奧的義理，慧遠法師關注法身的問題並與鳩摩羅什法師共同討論，二人就其本宗的立場詮釋法身的觀點上有些歧異。方立天指出：「佛教傳入中國以後，佛身問題引起了中國佛教學者的關注。在理論上，佛的生身、報

⁵⁶ 釋太虛說：「秘者諸法實相，惟佛與佛乃能究竟，為九法界所不盡知，故約秘。密者，嚴密、妙密之意。以佛究竟顯現圓滿之法性身，與究竟修證圓滿之受用身，乃如來獨自證知之法，故曰如來祕密之力。」參閱釋太虛，《《法華經》教釋》(高雄：佛光山文化事業有限公司，1997年3月，第2版)，頁377。

⁵⁷ 《妙法蓮華經》卷5〈如來壽量品〉，《大正藏》冊9，頁42中。

⁵⁸ 釋太虛，《法華經教釋》(高雄：佛光文化事業有限公司，1997年12月)，頁375。

⁵⁹ 釋妙境，《妙法蓮華經講記》第三輯(台北：法雲禪寺妙境長老圓寂十週年紀念)，頁1104。
(美國法雲寺佛學院台北辦事處未出版書籍)<https://sites.google.com/site/fayuntw/news>

身都比較容易理解，而最富理論特色的法身則不然，一時成為佛學界共同矚目的理論焦點。」⁶⁰慧遠法師對鳩摩羅什法師的回覆內容的理解，歸納為以下三點：「一謂法身實相無來無去，與泥洹同像。二謂法身同化，無四大五根，如水月鏡像之類。三謂法性生身，是真法身，能久住於世。猶如日現，此三各異，統以一名，故總謂法身。」⁶¹方立天認為：「這是從三種角度來論述法身，一是說法身的實際相狀，是『無來無去』，即無所從來，也無所去，也就是法身本性空寂，與涅槃一樣都是無為無作，都歸結於空無；二是說法身同樣變化，因此也沒有構成身體的『四大五根』的種種因素，猶如水中月，鏡中相一樣……；三是說由於無量功德妙行，『法性生身』經過修行，提高了覺悟，體悟了『法性』」⁶²鳩摩羅什站在中觀學派的立場，運用緣起性空理論來回答慧遠的問題，他說：「法身可以假名說，不可以取相求。……佛滅度後，以經法為法身，更無餘法身名也。」⁶³認為眾生緣法，非有自性，畢竟空寂。法身也是名言假說，是無相狀可求、假名有，無真實的實體。為什麼這樣說呢？

諸佛所見之佛，亦從眾緣和合而生，虛妄非實，畢竟性空，同如法性。⁶⁴佛的五蘊真身亦由各種因緣、條件和合而成，本質上是性空非真實的。鳩摩羅什法師言：「不須戲論有無之實也」⁶⁵若區分有無之實，是違背佛教義理的戲論。在鳩摩羅什看來，包括佛在內的一切都是因緣和合而生的，而因緣所生也就是性空，就是空的，所以佛並沒有真正的實體存在。佛及其法身只是佛的神聖理論、偉大功德的體現，只是世俗人們的假立名言，法身和變化身只是為了適應世俗的需要，分別施設的名言而已。方立天認為：「慧遠深受中國傳統的神靈觀

⁶⁰ 方立天，《中國佛教哲學要義》（高雄：佛光文化事業有限公司，2012年2月，再版），頁185。

⁶¹ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁123上。

⁶² 方立天，《中國佛教哲學要義》（高雄：佛光文化事業有限公司，2012年2月，再版），頁186。

⁶³ 《鳩摩羅什法師大義》卷1，《大正藏》冊45，頁127上。

⁶⁴ 鳩摩羅什法師大義》卷1：「又諸佛所見之佛。亦從眾緣和合而生。虛妄非實。畢竟性空。同如法性。」《大正藏》冊45，頁129上。

⁶⁵ 《鳩摩羅什法師大義》卷2：「不須戲論有無之實也。」《大正藏》冊45，頁130中。

念以及真假、有無對立觀念的影響，在理解法身問題上難免存在隔閡。慧遠和鳩摩羅什的往來問答，反映了神不滅論和般若性空論的顯著對立，反映了中國佛教與印度佛教在神靈問題上的不同觀點。」⁶⁶既然佛身常住不滅，那又為何示滅度呢？如《妙法蓮華經》〈如來壽量品〉云：

諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。然今非實滅度，而便唱言：「當取滅度」如來以是方便，教化眾生。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。是故如來以方便說：「比丘當知！諸佛出世，難可值遇。」所以者何？諸薄德人，過無量百千萬億劫，或有見佛，或不見者，以此事故，我作是言：「諸比丘！如來難可得見。」斯眾生等聞如是語，必當生於難遭之想，心懷戀慕，渴仰於佛，便種善根。是故如來雖不實滅，而言滅度。⁶⁷

釋尊過去生中在因地修菩薩行時累積無量的福德智慧資量，所以壽命也是無窮無無盡的，是永恆無不斷滅。若稱滅度實是不忍眾生生死流轉。有智慧的修行者，奉行釋尊的教誨深入經教恆常精進者，能以法相應就如同見到釋尊的生身。長期潛修而智慧淺薄之年長者傲慢自恃甚高，常自滿不復追求更高的修行境界；貧窮低賤、五欲熾盛的修行人，則貪圖五欲之樂遠離修行。因為釋尊的大慈悲心使然，所以示現涅槃令諸等生難遭遇想，更加珍惜精進用功修福慧眾善根。事實上，釋尊的佛身並沒有生滅之現象，只是慈悲的方便示現。如《法華經》云：

⁶⁶ 方立天，《略論中國佛教的佛身觀》，《五臺山研究》，1998年，第2期，頁11-17。

⁶⁷ 《妙法蓮華經》卷5〈如來壽量品〉，《大正藏》冊9，頁42下。

如醫善方便，為治狂子故，實在而言死，無能說虛妄。我亦為世父，救諸苦患者，為凡夫顛倒，實在而言滅。以常見我故，而生憍恣心，放逸著五欲，墮於惡道中。我常知眾生，行道不行道，隨所應度，為說種種法。每自作是意，以何令眾生，得入無上慧，速成就佛身。⁶⁸

釋尊對治眾生之煩惱病，猶如醫師為對治狂妄之子，以出外行醫為由留下藥方，故託人謊稱在外死亡，其子罹患重病服用其父遺留之藥而痊癒。同樣地，釋尊是大醫王能治眾生煩惱病，愚痴眾生智慧淺薄不珍惜與釋尊學法之殊勝因緣而生傲慢心。釋尊基於大慈悲不忍眾生墮落謫稱入滅，警醒眾生精進修行，惟僅有少數精進用功的佛弟子依教奉行。釋尊的生命是永恆的，企思為警醒迷惘退失菩薩心的眾生精進用功，脫免輪迴之苦，故為療眾生病而示現涅槃，實為釋尊大慈悲心的方便對治之道。

對於釋尊在法華經所揭櫫的一佛乘思想，雖有提出修行的階次及方法，其成佛的期程在法華經文中僅以「當」及「得」的可能性，其意旨是未來際的意思，釋尊以降的眾生都是因緣所成的生命體，有其生滅死亡的現象，那麼，釋尊在《法華經》之一佛乘的宣言如何證明？其思想及精神如何實現？吳汝鈞認為：

以大乘思想的特色在不捨世間。不捨世間是一種精神方向，生活態度。這方向或態度亦顯示於大乘佛教的其他重要觀念，如佛身。關於佛身，通常是三身的說法。這即是，佛基本上指釋迦牟尼，他是一個歷史人物，又是最高真理的覺悟者，故他有物理之，也有精神之身。另外，為了普渡眾生，他不時出現於世間，故又有示現之身。示現之身又可示現為釋尊，而成一個歷史人物，故這示現之身又可與物理之身結合為一。在此

⁶⁸ 《妙法蓮華經》卷5〈如來壽量品〉，《大正藏》冊9，頁43下。

之外，又有佛自受樂的身。因此而有三身。自後大乘佛教興起，乃有受用身及變化身的提出。受用身指佛享受佛法的樂趣時的身，也是專為對菩薩說法而示現的。變化身則是釋尊為了救度眾生而示現出來的種種變化的身體。其最明顯的莫如在歷史中真正出現的釋迦牟尼。由是便有三身之說：自性身（svabhāvika-kāya，即法身）、受用身（sāmbhogika-kāya）、變化身（naimāṇika-kāya）。我們要特別注意的是變化身。它的成立是由於釋尊為了救渡眾生。這眾生自是世間的眾生。這便透露不捨世間的涵意。這種身相當於較早期提出的三身（法身、報身、應身）中的應身，所謂「應」，是釋尊對世間的需求的迴應。」⁶⁹

佛教不共的緣起法，從凡入聖有因有果，皆不離開緣起理則，《法華經》際在釋尊自述於久遠劫前成佛，其壽量無數無量不可思議，故知此世八相成道示垂跡之化身，實乃過去無量劫前在因地修行菩薩道，並早已修成佛道。為顯久遠實成之本身，此開跡顯本，說明三身如來——法身如來、報身如來、應身如來。

迷惘的凡夫眾生須要有一個現實能見能感覺的真實崇拜的對象，因為持有實有的觀念，對於佛法的認知傾向不深刻明顯，難以面對所崇拜的信仰對象由人間蒸發的事實難以承受，必須有一套彌補心靈上恐慌的說法，來安撫惶恐不安的心情。田村芳朗亦認為：

對於此等問題，是有必要回溯到佛教裏的釋尊崇拜這一歷史性探索上。釋迦自身，至最後仍一貫地本於法的信仰，因而在入滅之時，留下了『依我所說示教的法(dharma)與律(vinaya)，才是我滅後之師。』的這一

⁶⁹ 吳汝鈞，〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中華佛學學報》第1期，中華佛學研究所，(1987年)，頁123-135。

遺言，但是，對信徒們來說，卻是經常以透過釋迦的這一人格性(佛)來聽法與敬法。釋迦一入滅，便藉以遺骨、遺品、或遺跡等，追思釋迦；但是，卻又不滿足於此，於是就漸漸地轉於要求有替代釋迦這佛者的出現，便開始展開釋尊崇拜的歷史了。這種崇拜可區分為替代釋迦這一具體性之佛所要求的釋尊觀，以及於一佛上，探索其現實身(色身 rupa-kaya)與永遠身(dharma-kaya)這是一二身的理論。在第二期的大乘佛經典，仍繼續著(現實身)與法身(永遠身)的二身說，到第三期大乘經典開展出法身、報身、應身的三身說。換言之，在二身說裏，法身雖富永遠性，但卻是抽象的，缺乏具體性；然色身雖富具體性，但卻變幻寂滅，反缺永遠性。因此，報身則能具永遠性和具體性兩者，而又使人感到滿足的佛身，開始為人們要求了。』⁷⁰

佛教的最高真理是緣起理則，緣起乃眾因緣和合而生，亦應因緣散失而滅，由因緣而生，故一切現象界皆是無償變化。釋尊示現的生滅現象，是隨順因緣的必然，眾生迷惘持實有自性見而恐慌失怙，而忽略釋尊所留下的教說，也就是真理法身。佛可以分為釋迦佛和法身佛，歷史上最偉大的聖者是釋迦佛，人人可以修行釋尊的言教成佛，即是法身佛。釋尊是歷史上現實人生成佛的佛陀人人依照釋尊的真理就能和合為一，即是法身如來。《初期大乘佛教之起源與開展》：「佛超越於比丘僧以外的意思。無比偉大的佛陀，在懷念與仰信心中，出現了究竟圓滿常在的佛陀觀。

釋迦佛的入滅弟子們頓失依怙失去了信心，亟需有一替代釋尊的型態，可供其作為精神的依靠的。因為佛陀的崇高偉大的人格非阿羅漢所能及，故當時部派佛教的個思想家提出「佛身常在」，彌補了弟子佛般涅槃以來的心理上的

⁷⁰〔日〕田村芳朗，〈法華經的釋尊觀〉，收入於平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》(高雄：佛光山文化事業股份有限公司，2012年5月)，頁114-118。

空虛。⁷¹換言之，此移情作用必須有如在釋尊面前聆聽其教誨的貼的感覺，法是釋尊真實體證的真理，在其有生之年用言說的方式來讓弟子們去體會。雖然不能親見釋尊真身說法，有深刻體證弟子們就能有如陀釋尊親臨的感受。所以佛已不再是肉身的釋迦，而形塑成具足了真理與精神雙重之身了。為避免產生神格化的宗教信仰，而偏離智慧的解脫之見，釋尊特別教誡阿難等以法為師。如《大智度論》云：「若今現前，若我過去後，自依止，法依止，不餘依止。」⁷²強調依照正確的佛教真理來學習，⁷³務實在日常生活中來體證真理，才能達到真正解脫的境界。因此釋尊所留下的慈悲與智慧的真理，方是眾生安住身心安住依止處與十方諸佛最好的連結。如《大方廣佛華嚴經》云：

佛子！菩薩摩訶薩有十種見佛。何等為十？所謂：無著佛，安住世間成正覺故；願佛，出生故；業報佛，信故；持佛，隨順故；涅槃佛，永度故；法界佛，無處不至故；心佛，安住故；三昧佛，無量無著故；性佛，決定故；如意佛，普覆故。佛子！是為菩薩摩訶薩十種見佛；若菩薩摩訶薩安住此法，則能覩見無上如來。⁷⁴

義廣認為：「對於《法華經》久遠已成佛道的釋迦如來，光宅法雲在《法華義記》中以「二身相望」的原理對其進行解釋。其以法、應相望的「佛身觀」進一步顯示了佛身平等的不二觀。此間是法身，彼間亦可作應身（色身）；此處是應身（色身），彼處觀此處即是法身。這樣使「法身」「應身」融為一體的佛身觀，隨著「法身常住」這一說法，應身亦會於無限的生滅中進行其度化事業。因為法身常住，所以佛壽無量；佛壽無量，故釋尊之神通益物無窮；因為釋尊欲引導眾生圓滿福慧二道，所以依第一義諦之「真佛」而廣說世俗諦之如來相

⁷¹ 初期大乘佛教之起源與開展《大正藏》冊 25，頁 66 下。(CBETA 2022.Q4, Y37, no. 35, p. 13a7-9)

⁷² 《大智度論》卷 2，《大正藏》冊 25，頁 66 下。

⁷³ 《金剛般若波羅蜜經》：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」，《大正藏》冊 8，頁 752 上。

⁷⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 42〈之七〉，《大正藏》冊 9，頁 663 中。

好身。」⁷⁵釋尊的真理法身如虛空浩瀚遍十方世界，《華嚴經》說心、佛、眾生三無差別，與佛相應之關鍵密碼即是大慈悲心是也。

釋尊入涅槃之際，留下對阿難尊者說《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 17：「佛告阿難：『若今現在、若我過去，復自依止念處，莫依止餘。』」⁷⁶意指釋尊入滅將又何人授記，釋尊的教說就是身心的依止處，而實踐佛法是法身佛的授記。諸佛的應化身是佛隨順眾生因緣親疏使然，以及諸佛願力示現世間，常不輕菩薩是釋尊的化身，他在《法華經》扮演久遠釋尊的分身，在無量的十方剎土中，繼續扮演一佛乘的使者，喚起過去曾發過菩提心的聲聞弟子眾等，修行大乘菩薩道，縱然面對生命的威脅，不屈不撓矢志回應釋尊於《法華經》所宣示的本懷。眾所皆知，一切法的生起須賴因緣而生，遑論修行成佛之大事，眾生皆成佛道的理想，乃是於未來際成佛，眾生無量無邊待緣成佛，那麼，即有壽量無限生命永恆的釋尊分身之常不輕菩薩，來圓滿其一切眾生成佛的本懷，筆者認為這是常不輕菩薩與久遠佛之間的重要意義之一。

第三節 菩薩行的義理

佛教思想的實踐及教義的弘傳的志業，必須仰賴正信弟子的承擔與傳揚，《法華經》的真理觀唯有諸佛能透徹明解，在此經有釋尊付法於菩薩等弟子的經文述說。菅野博史說：「《法華經》一佛乘的思想和久遠的釋尊的兩個思想，比喻成兩個巨大的建築物的話，那麼，作為支撐它們的大地便是釋尊涅槃後擔

⁷⁵ 義廣著，〈光宅法雲《法華義記》之佛身觀〉，《佛學研究》2015年總第24期，頁251。

⁷⁶ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷17，《大正藏》冊36，頁129上。

當受持、弘通《法華經》使命的「地湧」菩薩。」⁷⁷以下就菩薩的意義與源流及義理解明其義涵。

一、菩薩的意義與源流

(一)、菩薩的意義

釋尊成立六和敬的聲聞僧團，宣示別於當時印度佛教的種性制度而施設，因此釋尊在僧團中也以聲聞身分自居，故早期佛教沒有菩薩的名稱。但釋尊人格的偉大及高超的智慧，弟子的智慧及修行層次與釋尊有很大的距離，因此才以菩薩之名來區別，小乘佛教經典只承認有釋尊與彌勒菩薩的存在。就菩薩的意義與源流，本文採取受國內外修學佛法者肯定的釋印順有關著作中，引用說明如下：

菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提與薩埵綴合所成的菩薩，……菩提 (bodhi)，譯義為「覺」，但這裡應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱……菩 (提) 薩 (埵) 的意義，……西藏所傳，菩薩為勇於求菩提的人。今依佛教所傳來說：薩埵 (sattva) 是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」——有情識或有情愛的生命。菩薩是求 (無上) 菩提的有情，這是多數學者所同意的。……初期大乘經的《小品般若經》，解說「摩訶 (大) 薩埵」為「大有情眾最為上首」，薩埵還是有情的意義。」⁷⁸「所以，菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。如泛說菩提

⁷⁷ [日] 菅野博史，〈《法華經》的中心思想—以一佛乘思想為中心〉，《世界宗教研究》，1996 年第 3 期，頁 69。

⁷⁸ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師集》冊 37，頁 130 上。

為覺，薩埵為有情（名詞），就失去菩薩所有的，無數生死中勤求菩提的特性。」⁷⁹

《三藏法數》云：「菩薩者，梵語具云菩提薩埵，華言覺有情。」⁸⁰《阿彌陀經義疏》云：「菩薩是梵語，菩提薩埵的簡稱，指志求佛果者，即求無上菩提，利益眾生，修六波羅蜜行。」⁸¹亦言之，菩薩翻覺有情，覺謂上求，即是智也，有情謂下化，即是悲也。若要成為菩薩行者，首要條件是自利然後利他，佛法甚深眾生業重必須先修學佛教的真理教義，此並非離開眾生而是為了通達佛教的智慧，本身須正知正見才能正確無誤的引導眾生修行。因為，菩薩行也是一種般若智慧的空性正觀行，所以，以般若為經，以菩薩行為緯，始能真正達到以智慧得解脫，不致成為一種盲信而遭眾誹詆。

《法華玄贊》云：「菩提，覺義，智所求果；薩埵，有情義」，⁸²覺者是覺悟真理，此真理是修行者斷煩惱通往解脫生死的智慧；薩埵即是流轉生死輪迴中的有情眾生。有情泛指有生命現象的動物，不過在佛教義理的修行與實踐通常指人類而說。《法華經》文描述弘經菩薩的處境非常艱難，充滿危機叢叢的時代，弘法者須有為利益有情眾生，而追求無上菩提的堅忍不拔之志，始有成為菩薩的性格。如《妙法蓮華經玄贊》云：「薩埵者勇猛義，不憚處、時求大菩提，有志有能，故名菩薩。」⁸³《大智度論》云：「菩提名諸佛道，薩埵名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。……其心不可動，能忍成道事，不斷亦不破，是心名薩埵。……菩薩心自利利他故，度一切眾生故，知一切法實性故，行阿耨多羅三藐三菩提道故，

⁷⁹ 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師集》冊 37，頁 131 上。

⁸⁰ 《三藏法數》卷 1，《B22》冊 22，頁 124 上。

⁸¹ 《阿彌陀經義疏》，《大正藏》，冊 37，358 下。

⁸² 唐·慧沼撰：《法華玄贊義訣》，《大正藏》冊 34，頁 874 下。

⁸³ 《妙法蓮華經玄贊》卷 2，《大正藏》冊 34，頁 671 下。

為一切賢聖之所稱讚故，是名菩提薩埵。」⁸⁴吳汝鈞認為：「菩薩與釋尊基本上沒有差異之處，都是達到覺悟的人格，……。菩薩較釋尊更為入世，雖已得覺悟，但仍留在這世界，目的是為眾生進行轉化(transformation)的教化工作。……為的是要留在世間，教化眾生，這便是一般所謂的留惑潤生。菩薩是不會為煩惱所障礙的，所以菩薩可以喻為佛的候選人，可以隨時成佛的。⁸⁵

菩薩因憐憫世間苦難之有情而留惑潤生，深知一切諸法因緣生滅諸相，不被諸相所惑，然凡夫菩薩行者在修行六度菩薩道，須清楚凡對一切法相染著，就是與解脫背道而馳。《佛說大方廣菩薩十地經》云：「菩提薩埵不可得，彼處都無所得；於一切法得無所得，是名得菩提心。」⁸⁶《大智度論》云：「菩薩摩訶薩於諸相應中為最第一相應，所謂空相應，是空相應勝餘相應。菩薩摩訶薩如是習空，能生大慈大悲。」⁸⁷故知，菩薩行者於諸行相中以般若的無所得正觀為理則，輔以大慈大悲的平等無分別的平等慧，進而通達一切法畢竟空的第一義。

(二)、菩薩的源流

佛教在漫長的發展過程中，隨著思想的發展，佛教歷史漸漸出現了「菩薩」這一詞。就菩薩一詞形成的發展過程，是從原始到部派、從部派到大乘漸漸成型的。……因為，釋尊的智慧覺證之德行非凡夫僧所及，在弟子的心目中將釋尊視為宇宙最高的智者，甚至已超越印度各教所宗奉教主的智慧。故有釋尊感化古印度的神祇、梵天帝釋等來護教之說，所以釋尊被尊稱為三界的導師。⁸⁸

⁸⁴ 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 上。

⁸⁵ 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》(台北：文津出版社有限公司，1994 年 6 月，初版)，頁 60。

⁸⁶ 《佛說大方廣菩薩十地經》，《大正藏》冊 10，頁 963 下。

⁸⁷ 《大智度論》卷 37，《大正藏》冊 25，頁 335 上。

⁸⁸ 參閱阮氏梅-釋智香(越南)，《大乘菩薩思想研究》(福州：福建師範大學碩士學位論文，2006 年 4 月)，頁 5。

在佛教文獻中指出早期佛教只承許有釋尊與彌勒菩薩，故釋尊仍是人間的釋尊，不可被神格化，但到了大乘佛教經典則出現觀音、文殊等大菩薩，如《法華經》有地湧菩薩等護持一佛乘的弘揚。

釋印順說：「釋尊的般涅槃，引起了佛弟子內心的無比懷念。在『佛法』演化為『大乘佛法』的過程中，這是一項主要的動力，有最深遠的影響。……然崇敬釋尊所造成的現象，所引起的影響，的確是使佛教進入一嶄新的境界，也就是不自覺的邁向大乘的領域。」⁸⁹菩薩思想的成立，據各經典的敘述以懷念釋尊的懿德為主，從大乘佛教出現了十方佛的概念後，就有十方佛國淨土之說，菩薩等弟子就其喜好及因緣發願隨佛追求更高的修行目標，成為菩薩在人間利益眾生的一股動力。釋印順接著解析說：「現在十方有佛與十方淨土說，菩薩願生惡趣說。這都出於大眾部(Mahāsāṃghika)，及分別說部(Vibhajyavāda)，到達了大乘的邊緣。從懷念佛而來的十方佛（菩薩），淨土，菩薩大行，充滿了信仰與理想的特性，成為大乘法門所不可缺的內容。」⁹⁰因此，就佛的果德，阮氏梅說：「釋尊在過去未成佛前的修行時代，當然不能稱之為佛，也不能稱為聲聞和辟支佛，當然更不能作一般的凡夫看。……因為釋尊在過去劫中的行道，……以勇猛上求菩提的智願和下濟一切有情的悲願為修行目的，所以就被稱為『菩提薩埵』。那是人間口傳的菩薩名稱，也就是崇拜菩薩思想的開始。」⁹¹菩薩別於聲聞修行者的對修行解脫的態度不同，菩薩積極入世改善芸芸眾生苦難的處遇，聲聞乘人則奮力擺脫自己的煩惱苦痛與涅槃。菩薩在《法華經》的構成條件，已不限於出家行者，只要發菩提心修學大乘《法華經》行菩薩道的男女居士，都可以稱呼為法師，即是菩薩。

⁸⁹ 釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師集》冊 37，頁 43 上。

⁹⁰ 釋印順《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師集》冊 37，頁 3 上。

⁹¹ 阮氏梅-釋智香(越南)，《大乘菩薩思想研究》(福建：福建師範大學碩士學位論文，2006 年 4 月)，頁 8。

吳汝均認為：「由大眾部（Mahāsāṃghika）領導，表現較開放的態度，這大眾部便是大乘佛教的發端。在思想上，……發揮空的義理，認為真正的釋尊是超現世的，歷史的釋迦牟尼不過是他的示現而已。他們又提出菩薩（bodhisattva）的理想人格，認為菩薩的道路，是人人可行的。」⁹²因此，人人可成佛的思想，對於因為懷念釋尊的弟子，從對人的崇拜信仰轉為法信仰。抗塞（E.Conze）認為：「阿羅漢所表示的獨善其身的出世的理想，……越來越少僧人達到這個目標。代之而起的，是菩薩的理想。……出家僧眾不再單獨享有被尊崇被重視的權利。……經典中的維摩詰（Vimalakirti），即是一個顯明的例子。佛教的宗教意義，已不能再侷限於僧人與僧院方面了。」⁹³

釋依日指出：「釋尊說法隨眾生根機的差別，……以其發心、目的與方法的不同是區別的根據。……菩薩乘來說，是以發大悲為本的菩提心、以自利利他……度生成佛為目的。……二乘與菩薩乘都是出世間法，但特別稱讚為出世上法，因為菩薩不但求自也是有菩薩的；釋尊未成佛前，……行菩薩道的。⁹⁴釋聖嚴：「在原始的阿含聖典中，釋尊未嘗以菩薩道開示其弟子，……可是，釋尊以利他為要務的救濟工作，已經說明了大乘精神，只是當時的弟子們覺得，羅漢與佛的解脫雖同一味，羅漢中就不及佛的偉大，佛是由菩薩而乘，菩薩也僅是指的未成佛前的釋尊。⁹⁵《法華經》出現了十方諸佛菩薩的場景，代表了菩薩一詞已非釋尊專有，〈常不輕菩薩品〉中釋尊自述常不輕菩薩菩薩為其因地修行菩薩道時的前身，藉由前世修行忍辱的故事作為榜樣，其目的在於能成為未來菩薩修行效尤之典範。

⁹² 吳汝鈞，〈印度大乘佛教思想的特色〉，（臺北：《中華佛學學報》，第1期，民國76年），頁124。

⁹³ Cf. E.Conze, "Mahayana Buddhism", in his *Thirty Years of Buddhist studies*. Oxford: Bruno Cassirer, 1967. pp. 50-51. 引自吳汝鈞，〈印度大乘佛教思想的特色〉，（臺北：《中華佛學學報》，第1期，民國76年），頁124。

⁹⁴ 釋依日，《六波羅蜜的研究》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年02月第4版），頁2-3。

⁹⁵ 釋聖嚴，《印度佛教史》（台北：法鼓文化，2013年10月，第3版），頁181-183。

二、《法華經》的菩薩道

《法華經》的一佛乘思想，強調一切眾生平等成佛的特殊教理，已超越了印度傳統婆羅門教及本土其他宗教所標榜至高無上且不可冒犯與不可替代的神聖性。《法華經》的菩薩行(道)是要讓一切眾生成佛為修行的目的，有別於小乘追求自我解脫涅槃的理想目標，雖說大小乘皆同具菩提心，但大乘的菩提心則更勝一籌。黃國清說：「大乘佛教倡導自他二利，以極長遠時間跨度投入生死世界的救度事業，實踐菩薩道以甚深般若不執取生死和涅槃二邊，戰勝煩惱而不取證涅槃，坎陷世間而無住自在，以慈悲誓願支持利他實踐的偉大理想，發願久住世間引領一切有情獲致安樂，以柔和忍辱的修持提升存在的勇氣與胸襟。」⁹⁶

佛教思想的創新運動，迎來印度其他宗教的抵制與挑戰，同時也遭受到當時佛教主流思想的保守勢力的撻伐。

《法華經》云：「此經是諸佛祕要之藏，……從昔已來，未曾顯說。而此經者，如來現在，猶多怨嫉，況滅度後？」⁹⁷《法華經》開宗明義說出此經的意趣難解，唯佛與佛能知。《法華經》宣稱人人皆當成佛之教啟人疑竇，故開權顯實示一乘為三乘，殊途同歸的一乘之道。釋尊深知眾生根機參差不一，唯恐不契機者誹詆致罪，故不輕易公開宣說。〈法師品〉預告釋尊在其涅槃後的學法者的素質，會更加低落妒忌生邪見叢生，提醒在五濁惡世的弘揚《法華經》的行

⁹⁶ 黃國清，〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》第1期，(2011年)，頁111-130，https://scholar.google.com.tw/scholar?hl=zh-TW&as_sdt=0%2C5&q=%E5%A4%A7%E4%B9%98%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B9%85%E4%BD%8F%E4%B8%96%E9%96%93%E7%9A%84%E8%8F%A9%E8%96%A9%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E7%89%B9%E8%B3%AA&btnG=

⁹⁷ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁31中。

者須有勸忍的認知。因此，弘揚法華的菩薩行者，在面臨內外勢力各種抨擊下，菩要具備強大的忍耐力、大慈悲力來迎接未來艱苦的挑戰。

《法華經》的菩薩行者以三乘平等開顯一乘真實為主，鼓勵受持、讀、誦經典的智慧學習引領入菩薩行的修行。然而《法華經》時期的修行環境是處於大小乘立場與自尊的對立，未得調得的增上慢比丘等在坊間穿梭說法。復有〈方便品〉⁹⁸釋尊靈山會上說法，有比丘、比丘尼等居士五千人離開法席事件。面對險惡的弘經環境，為維護佛教聲譽與顧及弘經者生命安全，〈法師品〉⁹⁹中釋尊教誡弟子以大慈悲心令眾生歡喜，以忍辱對治瞋心，再觀一切諸法皆空無自性，作為弘經的軌則。

《法華經》云：「我所說經典無量千萬億，已說、今說、當說，而於其中，此法華經最為難信難解。」¹⁰⁰《法華經》的一佛乘思想，強調一切眾生皆能平等成佛的特殊教理，已超越了印度傳統婆羅門及本土其他宗教所強調的至高無上不可冒犯與不可替代神聖性。釋印順說：「西元前後，發菩提心，修菩薩行，求成無上菩提的菩薩行者，在印度佛教界出現；宣說『佛果莊嚴，菩薩大行』的經典，也流行起來。這一事實，對於「發出離心，修己利行，求成阿羅漢」的傳統佛教界，是多少會引起反應的，有的不免採取了反對的態度。」¹⁰¹，佛教思想創新的立場，迎來印度其他宗教的怨氣與挑戰，同時也遭受到當時佛教主流思想及保守勢力的撻伐。

⁹⁸ 《妙法蓮華經》卷1〈方便品〉：「會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。」《大正藏》冊9，頁7上。

⁹⁹ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉：「如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。」，《大正藏》冊9，頁31下。

¹⁰⁰ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁31中。

¹⁰¹ 《初期大乘佛教之起源與開展》，《印順法師集》冊37，頁1上。

大乘菩薩有大慈悲心、自利利他的精神行菩薩道並追求的最高修行智慧境地；小乘聲聞、緣覺意志怯弱好寂靜，關注自我解脫的自利行法，僅以自我了脫生死為終極目標，但我們也不能因此而抹煞了小乘行者對釋尊教理的努力實踐。換言之，小乘行者雖有發菩提心，因思索修行菩薩道的過程是漫長艱辛且環境險惡，導致意志薄弱而退失菩提心。然而，菩薩對一切眾生的憐憫不捨之心，散發極強的大忍耐力、大慈悲心的心理特質，正是大乘菩薩道所強調的菩提心，同時，菩薩也會伺機引領小乘行者共同趣向究竟圓滿的菩提道。

在〈法師品〉、〈見寶塔品〉、〈勸持品〉、〈從地湧出品〉、〈安樂行品〉中分別顯明眾生的劣根性，強調法華的菩薩行者所須具備勘忍的精神，也讓行者認知其所荷負的責任與使命，亦是宣示菩薩行堅定弘揚《法華經》的弘誓與決心。聲聞行者以追求自我解脫的涅槃境界，以為修行已達圓滿之境，故不復追求更高的修行目標，更遑論發菩提心在五濁惡世利益有情。到了大乘佛教時期的經典，菩薩成為引領實踐佛教真理的修行典範。然而大乘佛教強調善性成佛，發菩提心且歷經長期修行六度菩薩道，自覺覺他臻於圓滿的佛果。菩薩的修行過程令聲聞行者遙不可及，產生驚疑排拒怯弱的態度。菅野博史引《妙法蓮華經文句》說：

問：此諸聲聞已成大士，何故不能此土弘經？答：為引初心始行菩薩未能惡世苦行通經，復欲開於〈安樂行品〉也。¹⁰²；若初依始心，欲修圓行入濁弘經，為濁所惱，自行不立亦無化功，為是人故須示方法明安樂行，故有此品來也。¹⁰³

菅野博史則認為：「在那樣嚴峻的環境下強調《法華經》的擔負者要有『忍耐』的精神。……〈勸持品〉的論述，其並不是主張進行攻擊性的布教，

¹⁰² 《妙法蓮華經文句》卷 8〈釋持品〉，《大正藏》冊 34，頁 117 上。

¹⁰³ 《妙法蓮華經文句》卷 8〈釋安樂行品〉，《大正藏》冊 34，頁 119 上。

而是指出作為《法華經》思想的必然會遭遇受迫害的命運，對這些要有忍耐。儘量避免不必要的衝突，慎重地處理與社會及已有的佛教教團的關係。」¹⁰⁴

《法華經》云：「此諸比丘等，為貪利養故，說外道論議；自作此經典，誑惑世間人，為求名聞故，分別於是經。」¹⁰⁵，《法華經》遵崇一佛乘的佛之本懷，這在當時是嶄新的、具有革命性的思想，通過〈勸持品〉可以推斷，一佛乘思想勢必招致無智貪求名聞利養的比丘等排擠，甚至嚴厲的批判和非難，所以在苦難險峻的弘經環境中，弘精者要有強大的堅忍力。

《法華經》出現大菩薩為弘經而修忍辱的常不輕菩薩菩薩及燃身供佛的藥王菩薩的修行典範，中國佛教則有天台宗祖師慧思禪師對於《法華經》的義理領會深篤，在禪修的理論和實踐上有其獨特的見解，其對眾生忍有不同看法。

《南嶽思大禪師立誓願文》中自述年輕時與僧人論辯佛法的義理時，遭受惡比丘的嫉妒毒害險些喪命。慧思認為，受到他人的打罵而不復仇，是符合世俗戒律中的表面禮儀行為的忍辱，而基於對空的認識而不生仇恨和憎惡，是新學菩薩為免於世間的批判、修習戒定慧的方便忍辱，皆非大菩薩的忍辱？¹⁰⁶

慧思的忍辱思想是從其自身受害的感受中，激發其憂患意識所生的觀點，實已超出《法華經》〈安樂行品〉的意趣，非一般菩薩行者所能為。《法華經安樂行義》佐藤成順說：「或許因此更令他確信時運已進入末法惡世，更堅定他對《法華經》菩薩行的信仰，要憑藉四安樂行的實踐來消解惡人們對他的迫害，順利弘經以感化他們。」¹⁰⁷《法華經安樂行義》云：「一切諸法中。心相寂滅畢

¹⁰⁴〔日〕菅野博史，〈《法華經》中的地湧菩薩——對現實世界的參與〉，《世界宗教研究》，2011年第5期，頁87-88。

¹⁰⁵《妙法蓮華經》卷4《大正藏》冊9，頁36下。

¹⁰⁶《法華經安樂行義》：「打罵不報。此是世俗戒中外威儀忍。及觀內空音聲等空身心空寂不起怨憎。此是新學菩薩息世譏嫌。修戒定智方便忍辱。非大菩薩也。」《大正藏》冊46，頁701下。

¹⁰⁷佐藤成順〈「立誓願文」の末法思想〉一文對相關問題有深入的討論。文見氏著，《中国仏教思想史の研究》（東京：山喜房佛書林，1985年）第227~254頁。轉引自黃國清，〈慧思

竟不生。故名為無相行也。」¹⁰⁸慧思在末法時代憂患意識的背後法，或許，其忍辱精神已體悟到般若空性正觀的無相行，以此來喚起僧俗二眾對佛教弘經護教的重要性。

從〈法師品〉到〈從地湧出品〉第十五，隱約出現釋尊涅槃後將由誰繼起受持、弘揚《法華經》的伏筆，這種也暗示釋尊將赴法於菩薩承擔弘法的責任，也就是佛子——發菩提心弘宣法華的人。在〈見寶塔品〉敘述釋尊講說《法華經》時從，多寶佛聽聞乘寶塔從空而下，讓菩薩聲聞弟子眾等見證法華的真實，是十方佛所承許的特殊經典。同時，也引起他方國土無量無數的菩薩前來聽法。合掌作禮。如經言：「世尊！若聽我等，於佛滅後，在此娑婆世界，懃加精進，護持、讀誦、書、寫、供養是經典者，當於此土而廣說之。」¹⁰⁹

平川彰說：「獎勵、讚揚『通讀法華經者』，即所謂的說法者、法師。即，受持、讀、誦、解說《法華經》的『法師』。對於《法華經》的『法師』，除被視為大菩薩之外，就是步菩薩道者，也就是被呼為一般的『菩薩』者；……在家、出家的《法華經》誦讀者，即『說法者』、『法師』」。¹¹⁰釋太虛說：「能信解受持並為人解說此妙法者，及為修行者之軌範；是人即奉佛法者之師，此名人法師。」¹¹¹進一步說，凡任何發心弘揚修學此經者，就是本經所說的法師，法師即是菩薩。

《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋》，《普門學報》第38期（2007年3月），頁2。

¹⁰⁸ 《法華經安樂行義》：「一切諸法中。心相寂滅畢竟不生。故名為無相行也。」《大正藏》冊46，頁700上。

¹⁰⁹ 《妙法蓮華經》卷5〈從地湧出品〉，《大正藏》，冊9，頁39下。

¹¹⁰ [日]平川彰等著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年5月，再版），頁166-169。

¹¹¹ 釋太虛，《法華經教釋》（高雄：佛光山文化事業有限公司，1997年12月，第2版），頁270。

來自於他方國土的大菩薩眾聽聞釋尊宣說《法華經》的功德非常殊勝，所以紛紛發菩提心表明弘揚此經的志願。若佛入滅後會在娑婆世界，益加精進用功弘化受持、讀、誦經典來護念釋尊之法身，並廣為弘傳令眾生開啟佛教的正見觀及智慧。那麼，菩薩道的內涵又是什麼？

(一)六波羅蜜的修行方法

大乘佛教修行必須具備般若智慧及積聚福德善根，六波羅蜜的修行法門是大乘佛教的傳統菩薩道。《法華經》云：「諸佛兩足尊，知法常無性」。¹¹²兩足，即是福與慧皆圓滿具足，能通向究竟圓滿的大徹大悟的覺證境界，故稱之為佛「兩足尊」。從上文可知福慧是引導行者達到澈底圓滿的成佛之徑。《大般若波羅蜜多經》云：「若菩薩摩訶薩滿足殊勝福慧資糧，成就有情、嚴淨佛土，是為菩薩摩訶薩應圓滿一切功德成辦具足。」¹¹³

生死苦海浩瀚波瀾洶湧險難，須乘完善穩妥的載具，六波羅蜜是通往解脫的彼岸之船筏，穩坐其中必能到達智慧福德的圓滿佛果。六波羅蜜(ṣaḍ-pāramitā ṣaṭ-pāramitā)之用者，如《大智度論》云：「六波羅蜜，能令人渡慳貪等煩惱染著大海，到於彼岸，以是故名波羅蜜。」¹¹⁴六度行是修行所有善行功德。此六波羅蜜，能橫度煩惱染著的大海至於解脫之彼岸，是故名波羅蜜。六波羅蜜是載具載是船筏，到了彼岸就毋須背在身上了，如《金剛般若波羅蜜經》云：「我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」¹¹⁵故知六度之每一度都須具「波羅蜜」的意義，即是空，而三輪體空的境界是最圓滿。修行六波羅蜜的菩薩行者除具備菩提心、大悲心、更須以般若無所得智慧，回向一切眾生皆共證

¹¹² 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 中。

¹¹³ 《大般若波羅蜜多經》(第 401 卷-第 600 卷)卷 416，《大正藏》冊 7，頁 88 下。

¹¹⁴ 《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 下。

¹¹⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 中。

菩提，始謂行六波羅蜜。可見，六度是成就菩提道果的必備條件，其重要如經云：

六波羅蜜是菩薩摩訶薩母，生諸菩薩故。¹¹⁶諸菩薩摩訶薩欲得阿耨多羅三藐三菩提，應當學六波羅蜜。何以故？阿難！六波羅蜜是菩薩摩訶薩母，生諸菩薩故。¹¹⁷六波羅蜜是諸佛無盡法藏。阿難！十方諸佛現在說法，皆從六波羅蜜法藏中出。過去諸佛亦從六波羅蜜中，學得阿耨多羅三藐三菩提。未來諸佛亦從六波羅蜜中，學得阿耨多羅三藐三菩提。過去未來現在諸佛弟子，皆從六波羅蜜中學得滅度，已得今得當得滅度。

118

菩薩行者欲得究竟解脫須追求無上菩提，修行六度萬行始至不退轉地，因為六波羅蜜是智慧之母，它能成就最高的智慧境地、能生一切善法，十方三世一切諸佛，皆依止六波羅蜜修行菩薩道而成就佛果。所謂波羅蜜意指菩薩以般若空性智慧修行菩薩道，以無所得心行六度萬行。茲引釋依日列舉六波羅蜜如下：¹¹⁹

- 1.檀那波羅蜜(dāna -pāramitā)：檀那波羅蜜又作檀波羅蜜、陀那波羅蜜，義譯為：布施波羅蜜、施波羅蜜或布施度無極，包括財施、法施及無畏施，能對治慳貪，免於貧窮。
- 2.尸羅波羅蜜(śīla -pāramitā)：尸羅波羅蜜又作尸波羅蜜，義譯為戒波羅蜜、戒波羅蜜或戒度無極。包括律儀戒、攝善法戒及饒益有情戒，能對治惡業，使身心清涼。
- 3.羼提波羅蜜(kṣānti -pāramitā)：羼提波羅蜜又作羼底波羅蜜、羼波

¹¹⁶《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈累教品〉，《大正藏》冊 8，頁 363 上。

¹¹⁷《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈累教品〉，《大正藏》冊 8，頁 363 上。

¹¹⁸《摩訶般若波羅蜜經》卷 20〈累教品〉，《大正藏》冊 8，頁 363 下。

¹¹⁹釋依日，《六波羅蜜的研究》(高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012 年 2 月，第 4 版)，頁 27-28。

羅蜜，義譯為：忍辱波羅蜜、安忍波羅蜜、忍波羅蜜或忍辱度無極、包括耐怨害忍、安受苦忍及諦察法忍，能對治瞋恚、安住齊心。

4.毗梨耶波羅蜜 (vīrya -pāramitā)：毗梨耶波羅蜜又作毘離耶波羅蜜、惟逮波羅蜜，義譯為：精進波羅蜜、進波羅蜜或經進度無極，包括甲精進、攝善精進和饒益友情精進、能對治懈怠、生長善法。

5.禪那波羅蜜 (dhyāna -pāramitā)：禪那波羅蜜又作禪波羅蜜、持訶那波羅蜜，義譯為：禪定波羅蜜、靜慮波羅蜜或禪度無極，及修法樂住靜慮、引發神通靜慮及饒益有情靜慮、能對治散亂、攝持內意。

6.般若波羅蜜 (prajñā -pāramitā)：般若波羅蜜又作般羅若波羅蜜，義譯為：智慧波羅蜜、慧波羅蜜或明度無極，有緣俗諦慧、緣勝諦慧及緣益有情慧，能對治愚痴、曉瞭諸法實相。

釋依日強調：「菩薩沒有般若空慧，是不足稱之為菩薩的；而沒般若沒有菩薩來踐行，也即無法顯示般若之真實。」

六波羅蜜中精進是能令一切善法速成，如經云：「六波羅蜜多，常以精進波羅蜜多而為上首，勇猛修習諸菩薩行，具足修行一切善法，勸諸有情亦令修習如是精進，令速圓滿。¹²⁰菩薩行者行六波羅蜜十，必須具備三輪體空的觀念，才能到達究竟彼岸，如經云：

三輪體空六度行等。為方便無上。超二乘地。入菩薩地佛地。¹²¹菩薩法中亦如是，若施有三礙：我與、彼受、所施者財，是為墮魔境界，未離眾難。如菩薩布施，三種清淨，無此三礙，得到彼岸，為諸佛所讚，是名檀波羅蜜。以是故名到彼岸。¹²²六波羅蜜多，常以精進波羅蜜多而為

¹²⁰ 《大般若波羅蜜多經(第 401 卷-第 600 卷)》卷 404，《大正藏》冊 7，頁 20 上。

¹²¹ 《楞伽經玄義》，《卍新纂大日本續藏經》冊 17，頁 483 上。

¹²² 《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 中。

上首，勇猛修習諸菩薩行，具足修行一切善，勸諸有情亦令修習如是精進，令速圓滿。¹²³

《大智度論》云：「若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。」¹²⁴意謂達到解脫涅槃、成就佛果的境界，除修習圓滿的福德與智慧外，更須進一步不忘初衷，不論遇到任何困難阻礙，能堅定不移地勇往直前圓修菩薩萬行。換言之，通過實踐所有究竟善法，才能獲得解脫。由此可知，六波羅蜜是諸佛是因地修行之成佛前的菩薩道，菩薩乘六波羅蜜之船，便可越過凡夫生死的煩惱大海，達到修行最高的覺證的彼岸，令心達到最自在、安樂的寂滅境界。

(二)經典的修行方法

《法華經》開展出的受持、讀、誦經典的修持法門，是從釋尊智慧中所流出的方便之道，雖說是權宜善巧方便法門，亦皆能達到修行究竟圓滿之佛果。

《法華經》受持、讀、誦經典的法門，是讓行者經由自力讀誦經典的熏習力開啟其智慧潛能，無形中也能獲的佛力的引導而回歸究竟的菩薩道。《十住毘婆沙論》〈易行品〉云：「佛法有無量門，如世間道，有難、有易；陸道步行則苦，水道乘船則樂。菩薩道亦如是：或有勤行精進，或有以信方便易行疾至阿惟越致者。」¹²⁵孫佳彬說：「闡明難行道與易行道的思想，以理解以信契入，依靠佛力方便，能迅速證得不退，是修行的易行道，他力信仰與獲證迅速。其中易行道並非為發心下劣者而設。易行道並未捨棄菩提心，其與難行道同為菩薩道思想，殊途同歸，而易行道更具穩妥性，其行道的「難」與「易」是相對而言。

¹²⁶《佛說阿彌陀經》主張持名念佛仗阿彌陀佛願力往生極樂世界，是一種仗佛力的易行道法門，即屬他力加持的法門。《法華經》〈藥王菩薩本事品〉云：

¹²³ 《大般若波羅蜜多經(第 401 卷-第 600 卷)》卷 404，《大正藏》冊 7，頁 20 上。

¹²⁴ 《大智度論》卷 12，《大正藏》冊 25，頁 145 上。

¹²⁵ 《十住毘婆沙論》卷 5〈9 易行品〉，《大正藏》冊 26，頁 41 中。

¹²⁶ 孫佳彬，《難行道與易行道思想辨證兼論有關淨土修行發心的誤區》，《齊齊哈爾大學學報》，(哲學社會科學版)，山東大學，哲學與社會發展學院，(2016 年 1 月)，頁 19-22。

「聞是經典，如說修行。於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛、大菩薩眾，圍繞住處，生蓮華中」¹²⁷即是佛教經典中除了《佛說阿彌陀經》屬於(佛力)他力加持的法門，《法華經》的受持、讀、誦經典就有二種力的加持，即經典的加持力與佛的加持力，是一門自力與他力加持的法門。《法華經》中出現阿彌陀佛是其他經典所未有的，由此可見《法華經》的包容性及平等性的重要精神。

佛教經典的都是以「如是我聞」為經首，由此可知，早期是以口傳來弘揚釋尊的言教。水野弘元指出：「佛教經典的傳承方法，經典從釋尊的時代起，就靠口耳直承的記憶方式流傳，不曾用文字把它們書寫下來。經典靠出家的專業人士流傳，……當經典在不同語言的地區流傳，卻沒有轉換成當地語言的時候，要想記憶就很困難，為了讓經典正確地留給後代，才有書寫之事。」¹²⁸

《法華經》的成立與懷念釋尊一生行誼之情感有關，換言之，大乘經典皆由此根源開展出來，所以，平川彰認為：「整部《法華經》都在勸人「書寫經典」，……後來再加上書寫、供養而成五法行，……總之在法門（*dharmaparyāya*）方面宣說受持、讀誦、解說，在經卷（*pustaka*）方面，再加上受持等，宣說書寫與供養……這種經卷供養在《般若經》等經典中一再提倡。」¹²⁹尤其是在釋尊入涅槃後，受持、讀誦、並解說其經義者最為難得。¹³⁰《法華經》云：「自漢至唐六百餘載，總歷群籍四千餘軸，受持盛者無出此經。」¹³¹般若波羅蜜受持者，譬如無價摩尼珠。¹³²平川彰指出：「《道行般若經》第三功德品，就

¹²⁷ 《妙法蓮華經》卷 6〈23 藥王菩薩本事品〉(CBETA 2022.Q4, T09, no. 262, p. 54c1-3)

¹²⁸ [日] 水野弘元著，李立東·周以量校，《經典成立史》(上海：華東師範大學出版社，2019年3月，第2版)，頁 125-127。

¹²⁹ [日] 平川彰著，釋顯如·李鳳媚譯：《印度佛教史》(上冊)(新北：慈善精舍印行，2012年5月，第5刷)，頁 351。

¹³⁰ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉：「佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。」《大正藏》，冊 9，頁 7 下。

¹³¹ 《法華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 1 下。

¹³² 《道行般若經》卷 2〈3 功德品〉：《大正藏》，冊 8，頁 435 下。

述以受持《般若波羅蜜經》卷其功德其偉大之說。……並非佛塔供養無有功德，而是佛塔供養功德雖大，而經卷供養又較此功德更大之意。《般若經》的經卷供養之法，……，即書、受持、讀誦、恭敬、尊重、讚嘆《般若波羅蜜》。……此中雖欠解說，但幾乎同《法華經》之文。」¹³³

釋心皓說：「《法華經》在思想義理方面豐富了佛教文化，在實踐層面也貢獻良多。……經中將修行《法華經》的人統稱為「五種法師」，即受持，讀通，解說，書寫，或加上供養，為六種正行。受持法華既是五種法師之一，也是諸種修行方式的總稱，其功德在經文中有大篇幅的播述。」¹³⁴《法華經》將凡發心修學並弘揚《法華經》的人皆可稱為法師，如經云：

若復有人受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，……乃至合掌恭敬。藥王！當知是諸人等已曾供養十萬億佛，……若有人問：『何等眾生於未來世當得作佛？』應示：是諸人等於未來世必得作佛。¹³⁵若善男子、善女人，於法華經，乃一句，受持、讀誦、解說、書寫，種種供養經卷……合掌恭敬；是人，……應以如來供養而供養之。當知此人大菩薩，……哀愍眾生，願生此間，廣演分別妙法華經。……當知是人自捨清淨業報，於我滅度後，愍眾生故，生於惡世，廣演此經。¹³⁶

故凡受持、讀、誦、解說、書寫、供養《法華經》者，就稱為法師。智顛說：「五種法師：一受持，二讀，三誦，四解說，五書寫。《大論》明六種法師：

¹³³〔日〕平川彰著，林保堯譯，《法華思想》（高雄：佛光文化事業股份有限公司，2012年5月，再版），頁36-37。

¹³⁴釋心皓，《法華經修學旨要》（北京：宗教文化出版社，2010年9月，第1版），頁186-188。

¹³⁵《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁30下。

¹³⁶《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁30下。

信力故受，念力故持，看文為讀，不忘為誦，宣傳為說，聖人經書難解須解釋。六種法師，今經合受、持為一，合解、說為一，開讀誦為二，足書寫為五。」¹³⁷菅野博史在其著作中提到：「在中國，受持、讀、誦、解說、書寫合稱為五種法師。在這種時候，讀，是指參看書本的朗讀；誦，則是指不參看書本的朗讀，也就是背誦。¹³⁸釋心皓說：「此五種法師可攝為三業：受持為意業，書寫是身業，讀誦解說是口業。運用三業自行修習，即是自行法師；而以三業教人，則是化他法師。因此，修行《法華經》，是具足自行化他之德。」¹³⁹

任何偏離釋尊的教義及修行方法的內容，從表面上看起來是慈悲引導遠離煩惱、疑惑，實際上，其觀點未必是依著佛教所說的真理。所以，一個具備正確知見的弘法者，必須從釋尊所說的智慧寶典中，獲取釋尊的知見（真理）以及修行的方法來教導信眾，引領大家集體走向脫離生死輪迴的修行道路。如果不是依據經典而以一些神秘的經驗來混淆了佛教的真理，你的慈悲利益他人的心，往往是嚴重障礙他人學習正確的佛法。那麼要如何弘經呢？如《法華經》〈法師品〉云：

若有善男子、善女人，如來滅後，欲為四眾說是法華經者，云何應說？
是善男子、善女人，入如來室，著如來衣，坐如來座，爾乃應為四眾廣說斯經。如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，為諸菩薩及四眾廣說是法華經。¹⁴⁰

¹³⁷ 《妙法蓮華經文句》卷 8〈釋法師品〉，《大正藏》冊 34，頁 107 下。

¹³⁸ 〔日〕菅野博史，《法華經——永遠的菩薩道》（台北：靈鷲山般若出版，2005 年），頁 161。

¹³⁹ 釋心皓，《法華經修學旨要》（北京：宗教文化出版社，2010 年 9 月，第 1 版），頁 188。

¹⁴⁰ 《妙法蓮華經》卷 4〈法師品〉，《大正藏》冊 9，頁 31 下。

經典對於教義的弘傳非常重要，因為佛教的真理就在其中。所以不管在家、出家人行菩薩道，需透過受持、讀、誦、解說、書寫、供養《法華經》經，才能善行圓滿的菩薩道。以下就五種法師內涵說明：

1.受持法師：「信力故「受」；念力故「持」。」¹⁴¹心裡認可這部經不排斥與經文契合相應，而且能憶持不忘。受持《法華經》，是對佛說的教法，內心得到確信、勝解的法喜，對於經文與義理皆能領悟而憶念不忘失。所以，能夠信受就如見到佛的真理法身。如《法華經》〈譬喻品〉：

隨喜頂受，當知是人，阿鞞跋致。若有信受，此經法者，是人已曾，見過去佛，恭敬供養，亦聞是法。若人有能，信汝所說，則為見我，亦見於汝，及比丘僧，并諸菩薩。斯法華經，為深智說，淺識聞之，迷惑不解。一切聲聞，及辟支佛，於此經中，力所不及。汝舍利弗！尚於此經，以信得入；況餘聲聞。其餘聲聞，信佛語故，隨順此經，非己智分。¹⁴²

《法華經》是強調啟發菩提心¹⁴³的經典，行者能夠信受其道理，就如同親自見佛的現實真身。即使是智慧淺薄，聽聞法義也感到迷惑不解者，只要歡喜信受就能透過經典的加持及殊勝的功德。那麼，信受的功德如何？如經云：

若復有人，以七寶滿三千大千世界，供養於佛，及大菩薩、辟支佛、阿羅漢，是人所得功德，不如受持此法華經，乃至一四句偈，其福最

¹⁴¹ 《大智度論》卷 6 〈滅淨亂品〉，《大正藏》冊 25，頁 461 上。

¹⁴² 《妙法蓮華經》卷 2 〈譬喻品〉，《大正藏》冊 9，頁 15 中。

¹⁴³ 《成佛之道》：「初發菩提心，重在立定上求佛道、下化眾生的大誓願，名為『願菩提心』。廣說如四弘誓願：『眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成』。但是發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。菩提心的修習，為修學大乘道、趣入大乘道的第一要著。菩提心從慈悲心起：或是緣慈母的孝敬救度，擴大到願度一切眾生，而上求佛道。」，《印順法師集》冊 12，頁 227 上。

多。¹⁴⁴說是經故，得無量福，漸具功德，疾成佛道。¹⁴⁵

若有人真心受持《法華經》願意安住在無上菩提，積儲福德資糧，漸漸累積福德，那種經典及佛的加持力，自然就會產生智慧的作用力，這樣修學方法是最快捷的成佛之道

2.讀誦法師：「讀」照著經文去讀，「誦」不須對文就能背誦。讀誦是先讀後，通過先期朗讀覽達到自然熟讀而成誦。讀誦是指向經文核心的路徑，也是傳承真理與體悟經典教化的目的。能夠讀準、讀懂、讀出經文背後隱含的道理，是學習佛法的基礎工程。通過這種讀誦經典的學習方法，促成身、口、意三業清淨，¹⁴⁶達到戒、定、慧的學習，而導入佛的般若空性智慧。因此，這種讀誦經典的方式，透過經文起觀入其義境品讀並內化積澱，佔據舉足輕重的地位。

藥王！其有讀誦法華經者，當知是人以佛莊嚴而自莊嚴，則為如來肩所荷擔。其所至方，應隨向禮，一心合掌，恭敬供養，尊重讚歎，華、香、瓔珞，末香、塗香、燒香，繒蓋、幢幡，衣服、餽饌，作諸伎樂，人中上供，而供養之，應持天寶而以散之，天上寶聚應以奉獻。所以者何？是人歡喜說法，須臾聞之，即得究竟阿耨多羅三藐三菩提故。¹⁴⁷

讀誦此經者就是學習佛法的人，佛具足戒、定、慧的莊嚴，在無量劫前身修行菩薩道，獲得無量功德的覺證智慧。向佛學習野等同修學戒、定、慧及無量的功德，所以他也是以佛的莊嚴來莊嚴自己。像這樣如實至誠熏修的人，必

¹⁴⁴ 《妙法蓮華經》卷6〈藥王菩薩本事品〉，《大正藏》冊9，頁54上。

¹⁴⁵ 《妙法蓮華經》卷6，《大正藏》冊9，頁51中。

¹⁴⁶ 《佛說觀無量壽佛經》卷1：「欲生彼國者，當修三福：一者、孝養父母，奉事師長，慈心不殺，修十善業。二者、受持三歸，具足眾戒，不犯威儀。三者、發菩提心，深信因果，讀誦大乘，勸進行者。如此三事名為淨業。」，《大正藏》冊12，頁341下。

¹⁴⁷ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁31上。

定會受到佛的重視加持，定能承當如來的託付，應當前往作禮表示恭敬、尊重、讚嘆，並將，華、香、瓔珞等上好珍品來供養他。讀誦的感應源自於至誠，而通過緣起的空性智慧，除了自己受持、讀、誦《法華經》，並且也供養迴向給其他讀誦《法華經》的人，這樣自利、利他的行為，最後，也能獲得佛力的加持而滿願得無量功德。

3.解說法師：對於經典的義理能夠通達，就叫作解；而又能為人宣講其義，叫作解說。解說，是講說者自己理解後，講說並解釋經文句的內容，令聽法者入佛法之旨趣者，名為「解說法師」。經云：「是人樂說法，分別無罣礙，諸佛護念故，能令大眾喜。若親近法師，速得菩薩道，隨順是師學，得見恒沙佛。¹⁴⁸解說法師能夠釐清經文的思想脈絡，並解明其義令人領悟歡喜，功不可沒，說法者與受法者皆得利益。同樣的注疏弘揚《法華經》的法師，也是有莫大的功德。如中國祖師法雲、智顛、吉藏、窺基等法師著疏立釋，對於後來佛教的發展影響重大，居功厥偉。釋尊為了鼓勵講經，宣揚佛法，如經云：

藥王！我於餘國遣化人為其集聽法眾，亦遣化比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷聽其說法。是諸化人聞法信受，隨順不逆。若說法者在空閑處，我時廣遣天、龍、神、乾闥婆、阿修羅等，聽其說法。我雖在異國，時時令說法者得見我身。若於此經忘失句逗，我還為說，令得具足。¹⁴⁹

不管在何時？在何處？只要有人講說《法華經》的地方，皆會獲蒙佛的護祐，並召集其他方世界的人，喬裝聽法之人護衛。雖然如此也同受佛的護念，同霑法益。道場如果在空閑處，佛雖在其他世界度化眾生，也會派遣天龍八部

¹⁴⁸ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁32下。

¹⁴⁹ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁31下。

示現為聽法眾來成就法慧。也會令講經的法師感受佛就在周邊加持護念，令其升起信心。或偶有忘記經文內容，也能夠被暗示或提醒。

4.書寫法師：經典是佛教歷史上真理和精神的結晶，是佛教聖者修行覺證出來的最高智慧。經典書寫以紙墨為主，除了書寫經典有功德外，並能將法寶留給後代的人學習。古代之所以能夠保存及廣為流通，經典的書寫功不可沒。所以能夠透過書寫的方式廣傳流通，實屬不易。如〈見寶塔品〉中說：

若佛滅後，於惡世中，能說此經，是則為難。假使有人，手把虛空，而以遊行，亦未為難。於我滅後，若自書持，若使人書，是則為難。¹⁵⁰

書寫經典時，能夠保持內心平和聚精會神，因為特別恭敬虔誠的關係，所以，感應也自然產生了。特舉《弘贊法華傳》中有一則感應的事跡：

比丘尼練行。河東人也。不知其本名。但以苦節專心。勤策無怠。俗稱練。因以名之。常誦法花。志欲抄寫。訪工書者一人。數倍酬直。別為淨室。莊嚴中表。經生。一起一沐。燃香薰衣。仍於寫經之室。鑿壁通外。加一竹筒。令寫經人。每欲出息。輒含竹筒。吐氣壁外。寫經七卷。八年乃畢。供養嚴重。盡其恭敬。龍門僧法端。常集大眾。講法花經。以此尼經本精定。遣人請之。尼固辭不與。法端責讓之。尼不得已。乃自送付。端等開讀。唯見黃紙。了無文字。更開餘卷。皆悉如此。法端等慚懼。即送還尼。尼悲泣受之。以香水洗函。沐浴頂戴。遶佛行道。於七日夜。不暫休息。既而開視。文字如故(云云)。¹⁵¹

¹⁵⁰ 《妙法蓮華經》卷4〈見寶塔品〉，《大正藏》冊9，頁34上。

¹⁵¹ 《弘贊法華傳》卷10，《大正藏》冊51，頁43中。

5.供養法師：供養法師受持、讀、誦，解說，書寫等五種，加上供養為六種正行。對《法華經》的種種莊嚴，即是供養。供養包括莊嚴經典和以物供經。如《法師品》說：於此經卷，敬視如佛，種種供養。供養之物同供佛一樣，以香、花、燈、果為主。據〈藥王菩薩本事品〉說：

若人得聞此法華經，若自書、若使人書，所得功德，以佛智慧籌量多少，不得其邊。若書是經卷，華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香，幡蓋、衣服，種種之燈：酥燈、油燈、諸香油燈、瞻蔔油燈、須曼那油燈、波羅羅油燈、婆利師迦油燈、那婆摩利油燈供養，所得功德，亦復無量。」

152

《大般若波羅蜜多經》說：真正的供養是發菩提心、護持正法、依教奉行，在所有的供養當中，以奉行釋尊的教義，在諸多供養中最高殊勝、功德最為廣大的。如《大般若波羅蜜多經》說：

諸欲供養佛世尊者，當修三法：一者、發菩提心。二者、護持正法。三者、如教修行。天王當知！若能修學此三法者，乃得名為真供養佛。假使如來一劫住世，說此供養所獲功德亦不能盡。是故，天王！若欲供養佛世尊者，具此三法名真供養。天王當知！若有護佛一四句頌，則為擁護過去未來現在諸佛所證無上正等菩提。何以故？諸佛世尊所證無上正等菩提從法生故。法供養者名真供養，諸供養中最高資財供養所不能比。¹⁵³

¹⁵² 《妙法蓮華經》卷6〈藥王菩薩本事品〉，《大正藏》冊9，頁54中。

¹⁵³ 《大般若波羅蜜多經(第401卷-第600卷)》卷572〈陀羅尼品〉，《大正藏》冊7，頁957上。

由此可知，華、香、燈、瓔珞、燒香、末香、塗香，幡蓋、衣服、伎樂等供養，都不如諸佛世尊所覺證的無上正等菩提法。因此，如上所說，能夠依教奉行實踐佛所說的真理的人，才是佛教所說的真正的供養，於諸多供養中為第一。誠如，《大方廣佛華嚴經》〈入不思議解脫境界普賢行願品〉云：

諸供養中，法供養最。所謂：如說修行供養、利益眾生供養、攝受眾生供養、代眾生苦供養、勤修善根供養、不捨菩薩業供養、不離菩提心供養。善男子！如前供養無量功德，比法供養一念功德百分不及一，千分不及一，百千俱胝那由他分……亦不及一。何以故？以諸如來尊重法故，以如說修行出生諸佛故。若諸菩薩行法供養，則得成就供養如來，如是修行是真供養故。¹⁵⁴

佛法是諸陀所覺證的真理，是釋尊的法身，法身如太陽遍照十方虛空，法界一切有情皆能領露法義。修學佛法者能夠清淨自心，投入釋尊的智慧教海，就能解脫趣入最高的智慧境地。所以，《大藏經》者，如來之慧命，人天之眼目，無明長夜之智炬，生死苦海之慧航，覺先覺後之法源，世出世間之道本也。¹⁵⁵對於欲深入經藏窮探佛理的修行者而言，閱覽大藏經，就如同身上懷有福德智慧的導航系統引領進入了無盡藏的寶庫，發現裏面有取之不盡，用之不竭的智慧泉源。此智慧猶如漫漫長夜的火炬，生死苦海中的舟航。事實上，所有的大乘佛教都強調經典的義理修學，透過聞思理解義理後就能解行並重。

¹⁵⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 40，《大正藏》冊 10，頁 845 上。

¹⁵⁵ 《中華大藏經總目錄》卷 1，《大藏經補編》冊 35，頁 293 上。

第三章 〈常不輕菩薩品〉的思想

常不輕菩薩菩薩內心服膺《法華經》一切眾生都有成佛的可能性，從理念及行為上都懷著眾生平等的信念，平常接觸四眾皆視佛般的禮敬。智顛評價其法門說：「內懷不輕之解，外敬不輕之境，身立不輕之行，口宣不輕之教，人作不輕之目。」¹常不輕菩薩菩薩內證菩薩而外現聲聞比丘之形象，常遭不信者之辱罵、投石、捶打，始終恭敬相向不生瞋恚，表現無瞋恨行之內忍、外忍之法忍。有關常不輕菩薩菩薩的為四眾授記的行為，依照《大智度論》的說法認為，除佛以外沒有人能夠為聲聞作成佛的授記。²因此，授記的思想從原點發展到成為《法華經》重要的旨趣為何？以及常不輕菩薩菩薩獨特的修行法門的重要義涵是什麼？本章將探討授記演變過程與平等的思想等相關內涵，對常不輕菩薩菩薩思想與菩薩行的義理作深入的研究。

第一節 常不輕菩薩的授記思想

燃燈佛為釋尊授記之說，在佛教的各種文獻中，皆為大小乘佛教共同承認觀點。佛教歷史的發展過程中，授記逐漸被專用於未來成佛的預言，而記載在經典之中。佛教各經典對於「授記」都泛指「未來成佛的預言」，其目的在於對修學者的一種鼓勵、肯定及成為其他行者效法的作用。大乘佛教《維摩詰經》及唯識宗，都主張二乘人和無種姓者不能成佛，而《法華經》、《大般涅槃經》主張一切眾生皆有成佛的智慧潛能，就是成佛的可能性。其中《法華經》說釋尊出世間的一大事因緣，乃為聲聞、緣覺、菩薩等人授記的思想最為矚目。常

¹ 智顛說：「內懷不輕之解，外敬不輕之境，身立不輕之行，口宣不輕之教，人作不輕之目。」

《妙法蓮華經文句》卷 10〈釋常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 140 下。

² 《大智度論》卷 98，「除佛，無有能知其為佛道故與授記。」《大正藏》冊 25，頁 742 中。

不輕菩薩菩薩認為眾生皆有佛性而向四眾頂禮，這是其獨特的授記修行法門，是徹底實踐釋尊一佛乘思想的菩薩行者。

一、授記之源流

佛教的本生故事，主要是記述釋尊往昔生中於因地修行種種菩薩行的典範，作為未來菩薩修行的脈絡，眾所皆知，釋尊蒙燃燈佛授記。雖然本生故事與印度宗教具有神話的色彩，就整體佛教的發展來說，確實具有舉足輕重的地位。如《增壹阿含經》記載釋尊被燃燈佛授記的故事說：

時，彼梵志手執五莖華，右膝著地，散定光如來，並作是說：「持是福祐，使將來世當如定光如來、至真、等正覺，而無有異！」即自散髮在于淤泥。「若如來授我決者，便當以足蹈我髮上過。」比丘當知：爾時，定光如來觀察梵志心中所念，便告梵志曰：「汝將來世當作釋迦文佛、如來、至真、等正覺。」³

燃燈佛，梵名 Dipamkara，提洹竭，提和竭羅，瑞應經譯曰錠光，智度論譯曰然燈。釋尊於第二阿僧祇劫得到燃燈佛的授記，⁴並預言來生即將成佛，也代表燃燈佛過去也是循此模式成佛，意味著授記是過去未來諸佛皆由菩薩成佛。李幸玲指出：「『燃燈佛授記』是大小乘佛典中常見的故事題材，或出現於『佛傳』前行陳述，或以單獨的『本生』故事呈現。佛陀自述過去世歷無數艱難修行的故事稱為『本生』」。⁵易言之，開悟成道後的釋迦牟尼佛詳細親說過去生得

³ 《增壹阿含經》卷 11，《大正藏》冊 2，頁 599 中。

⁴ 釋迦文佛，從過去釋迦文佛到剌那尸棄佛，為初阿僧祇；是中菩薩永離女人身。從剌那尸棄佛至燃燈佛，為二阿僧祇；是中菩薩七枚青蓮華供養燃燈佛，敷鹿皮衣，布髮掩泥，是時燃燈佛便授其記，汝當來世作佛名釋迦牟尼。從燃燈佛至毘婆尸佛，為第三阿僧祇。《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 87 上。

⁵ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 126：「調諸經中宣說過去所經生事。如熊鹿等諸本生經。如佛因提婆達多說五百本生事等。」《大正藏》冊 27，第 1545 號，頁 660 上。《成實論》卷 1〈8 十

佛記而於此世成佛的本生敘事，唯有「燃燈佛授記本生」。⁶佛教流傳的文獻記載中，釋尊於第二阿僧祇受到燃燈佛的授記情節，是目前受到大小乘佛教所公認的記載，其後有 23 尊佛的授記。「燃燈佛梵名梵名 Dipamkara，提洹竭，提和竭羅，瑞應經譯曰錠光，智度論譯曰然燈。釋迦如來因行中第二阿僧祇劫滿時逢此佛出世受未來成佛之記別。瑞應經上曰：「錠光佛時，釋迦菩薩見地泥濘，解皮衣覆地解髮布地，使佛蹈之而過，佛因授記曰號釋迦文如來。」⁷

《法華經》敘述釋尊為聲聞地子等授記的事實，成為其經典重要的特色。大小乘佛教咸認授記有預言的意思，佛教歷史上有佛陀誕生被阿私陀仙人預言的記載。如《長阿含經》云：「太子初生，父王繫頭召集相師及諸道術，令觀太子，知其吉凶。……占曰：『有此相者，當趣二處，必然無疑。若在家者，當為轉輪聖王……；若出家學道，當成正覺，十號具足。』」⁸王鶴琴指出：「佛教雖然反對這種為世人占卜吉凶禍福的預言，但並不排斥一切預言，而是在批判這種預言傳統的基礎上充分地加以創造，發展出佛教自身的授記。……授記者以佛陀為主，證果的佛弟子和天神也可以授記；受記者為佛教四眾弟子。」⁹古印度是宗教色彩濃厚的國家，當時印宗教的主流婆羅門教制遁世潛修，禪定境界高的外道修行者，不可諱言地，確實能夠有預言的能力，而釋尊人格的崇高偉大也不容質疑，故事如此的鋪陳含有宗教的意義性，以作為弘傳教義的方便。

二部經品)：「闍陀伽者，因現在事說過去事。」，《大正藏》冊 32，頁 245 上。

轉引李幸玲，〈燃燈佛授記本生敘事與呂格爾詮釋學的對話〉，《正觀》第 73 期，(2015 年 6 月 25 日)，頁 42-74。註 11。

⁶ 李幸玲，〈燃燈佛授記本生敘事與呂格爾詮釋學的對話〉，《正觀》第 73 期，(2015 年 6 月 25 日)，頁 42-74。

⁷ CBETA online 佛學術語字辭典

<https://glossaries.dila.edu.tw/search?g=DFB&term=%E7%84%B6%E7%87%88%E4%BD%9B&locale=en>

⁸ 《長阿含經》卷 1，《大正藏》冊 1，第 1 號，頁 4 下。

⁹ 王鶴琴，〈早期佛教中的授記研究——基於漢譯《阿含經》的考察〉，《中國佛學》，2017 年第 2 期 (總第 41 期)，頁 147-154。

二、授記的意義、內容與種類

(一) 授記的意義

早期佛教「授記」原指「記說」的意思，即是弟子在修行上遇瓶頸或困惑時，啟請釋尊為其釋疑，釋尊則依弟子修行程度的深淺予以詳盡解析，採取一問一答的方式解說教理的形式。時序推移到大乘佛教經典演變為專指釋尊對已發菩提心，以及修行菩薩道的眾生或當下尚未決定者，依其精進的修行程度，預告未來成佛的時間，以及所屬之佛名號、國土、眷屬等。從佛教各辭典及百科全書對授記的解說意義說：「『授記』，梵語 Vyākaraa，巴利語 Veyyākaraa。音譯毘耶梨那、弊迦蘭陀、和伽羅那、和羅那。又作授決、受記、記別、記說。授記本指分析教說，或以問答方式解說教理；轉指弟子所證或死後之生處；後專指未來世證果及成佛名號之預言（又作預記）。早期佛教只有釋尊具備有為聲聞佛弟子於往生時作記別。」¹⁰。

《法華經》佛對菩薩或發心修行的人，依據其修行的程度給予鼓勵，同時也給弟子增強其自信心的用意，《法華經》釋尊為上根弟子舍利弗、中根弟子大迦葉、迦旃延、目犍連、須菩提等下根五百聲聞弟子授記時，因受到釋尊的肯定而欣喜跳躍。大乘佛教主流思想是主張善性成佛，但《法華經》的授記思想翻轉限制種性、惡人、女人不能成佛的主張，惡人提婆達多及釋尊的摩訶婆闍波提及妻子耶輸陀羅公主等女人皆蒙獲授記。《法華經》發展到後來受持、讀、誦典，或聽聞一偈一句，皆得於未來際成佛的授記。智顛（538~597）說，授記成佛是修行者的期待與心願謂記，諸菩薩善根成熟，得增上行，蒙佛授記謂

¹⁰ 釋義參閱《佛學大辭典》中解釋「授記」為：「十二部經之一，佛對發心之眾生授予當來必作佛之記別也。」《佛光大辭典》的解釋則是：「記別，又做授記。本為教義的解說，後特指釋尊對眾弟子之未來所作的預言。」轉引自楊郁如著，〈佛教授記思想研究現狀與論著目錄〉，《敦煌學輯刊》，2012年第1期，頁159-168。

授。如《妙法蓮華經玄義》云：「授記者，果為心期名記，聖言說與名授。」¹¹
梁麗玲認為，佛授記的意義在於強調行者的發心，旨在：

(1)上求佛道，下化眾生」的菩提心，是因為對佛法產生信敬心。(2)菩薩的發心是為了發揚利他的精神，救護眾生，令眾生得解脫。(3)佛對故事主角供養功德及發大誓願予以肯定，而授與未來世成佛的記別。(4)釋尊利他的大願是生生世世，雖流轉於無數生死輪迴當中亦不忘失，只要一發心，即可契入菩薩的階位，終致成就佛果。(5)從宗教的角度來說，佛法的授記思想，在於證明人人都能成佛。¹²

因此授記思想，對於行者而言，具有極大的鼓舞作用和影響力。綜上言之，修行成佛是每一位行者的期待與目標，授記是對於發菩提心利益有情的菩薩行者的肯定，受到鼓勵後更加的有自信，對於釋尊的言教奉行不渝。

依照《法華經》的意旨聲聞行者等人過去生皆曾發過菩提心，因為生死流轉之故而稀釋淡忘，只要遇著適當的因緣就能銜接上了。換言之，在大小乘佛教授記(記別)者，係佛對發菩提心之眾生，見根機成熟為增強其修行的自信心而為其現前授記。除此之外，授記除了激勵行者在修行上的自信心，在某種意義上，似乎希望透過研讀佛教的智慧經典來開發智慧潛能，行善積德造福人類，透過佛教真理智慧的修行，改變自己自業磁場，再拓展為改變社會的共業磁場，共同創造國家社會能和諧良善，使人心向上免於煩惱生死之繫縛。

¹¹ 《妙法蓮華經玄義》卷6，《大藏經》冊33，頁752下。

¹² 梁麗玲，〈論《撰集百緣經》的授記故事〉，《玄奘人文學報》，2005年第4期，頁85-110。

(二)授記的內容

「授記」是佛對菩薩或發心修行的人給予未來成佛的預言，如《大般若波羅蜜多經》記載釋尊於燃燈佛時，見燃燈佛，獻五蓮華，布髮掩泥，授記號釋迦牟尼如來。¹³《法華經》記載釋尊為聲聞弟子授記，是大乘經典述及更多的授記成佛點籍。日本干瀉龍祥博士指出：「授記思想是大乘佛教產物，是在大乘佛教興起時隨之而起、並幫助大乘佛教之勃興的要素，此說對其後的大乘佛教或法華思想等相關研究影響甚深。」¹⁴日本前田惠學博士依據巴利語「veyyākaraṇa（授記）」的語意及其在原始佛典中的應用，推斷基本語意為問答（解答）、記別兩種，兩種意涵授記內容在原始佛典中都已出現，語意已確立；大乘佛教繼承原始佛教授記思想，只是授記成佛的內容得到特別重視與發展。¹⁵釋印順：「則從授記在梵文、巴利文的定義上，對前田博士論點上補正，如前田博士研究中認為授記作名詞的原文，梵語為 vyākaraṇa，巴利語為 veyyākaraṇa。」釋印順則認為：

授記的巴利語原亦為 vyākaraṇa，與梵語並無差別，而 veyyākaraṇa 是部派佛教銅鑠部為標明具有特殊意義的授記而產生。首先，說一切有部等，沿用 vyākaraṇa 標示分教之「授記」；其次，巴利聖典中，分教的「授記」，也有沿用 vyākaraṇa 一詞的。可見 vyākaraṇa 是「授記」的原始形態，表示一般性的分別、說明、解答，如「四種問記」的「記」即是 vyākaraṇa。而 veyyākaraṇa 則是記說的特殊意義日漸強化後，說一切有部等雖沿用舊詞，銅鑠部卻改以 veyyākaraṇa 作為表示『記說』的專有名詞，以示其特

¹³ 《大般若波羅蜜多經》卷 427〈授記品〉，《大藏經》冊 7，頁 146 上

¹⁴ [日] 干瀉龍祥，《本生經類の思想史的研究》（東京：東洋文庫，1954 年）。轉引自楊郁如著，〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》，第 22 期，（2014 年 9 月），頁 1-36。註 3。

¹⁵ [日] 前田惠學，〈原始仏教聖典に現われた授記 veyyākaraṇa の語義をめぐって〉，《印度学仏教学研究》16 期（1960 年），頁 178-184。轉引自楊郁如著，〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》，第 22 期，（2014 年 9 月），頁 1-36。註 4。

殊性，其內容為『深秘事理的顯示、決了』（特別是所證所生的記說）；
從形式上來說可以是問答、分別，卻不一定是問答、分別的。」¹⁶

楊郁如關注日本學者對授記思想在佛教發展過程中的重要地位，認為這一時期著重探討授記在原始佛典或大乘起源中扮演的角色及意含。¹⁷整體來說，田賀龍彥的研究主張：「授記的原始意義是一種問答形式的文體。」¹⁸

田賀龍彥依據授記思想的形成與流變，闡述大乘思想的開展，是佛教授記思想研究的一個高峰。¹⁹石川海淨認為：「授記思想的形成在佛教史上的影響也是不可忽視的，學者們認為它是本生經過渡到大乘經典的要因，起到橋樑的作用」²⁰而未來成佛之授記受到大乘佛教的推崇。誠如吉藏（549—623）說：「授記既是法華要義，亦是眾經大宗。」²¹因此，欲瞭解佛教與佛典的關鍵問題與明辨其意涵與內容，授記思想扮演舉足輕重的角色。²²

¹⁶ 釋印順，《原始佛教聖典之集成》（台北：正聞出版社，1986年），頁519-534。

¹⁷ 楊郁如，〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》，第22期，（2014年9月），頁1-36。

¹⁸ 依據〔日〕田賀龍彥的研究，授記在巴厘上座部佛典中的五種用例，其中「文法」的用例，與《增支部經典·婆羅門品》一段婆羅門必須通達的學問的記載中，「能語並通曉文法」的「文法」一詞，原文都是 *Veyyakaraa*。由此可知，「授記」（*Veyyakaraa*）原來並不專用於佛教，而是世俗通用的語彙。（田賀龍彥《授記思想的源流と展開》）而前田惠學考察原始佛教聖典中的授記內容，討論其語源和意涵，歸納出問答體、廣分別體、記說三類；又藉由探求授記一詞在巴厘聖典中的應用，進一步論斷授記的原始意義是問答體。（前田惠學《原始佛教聖典に現われた授記 *veyyakaradna* の語義をめぐって》）。轉引自楊郁如著，〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》，第22期，（2014年9月），頁1-36。註3。

¹⁹ 楊郁如，〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》，第22期，（2014年9月）頁1-36。

²⁰ 〔日〕石川海淨《阿含經における授記思想について》一文中推論授記思想為《增一阿含經》發展至大乘佛教的津梁。田賀龍彥《授記思想的源流と展開》中則說：「授記思想は、本生經類から初期大乘經典にわたって、菩薩思想展開の基盤として、重要な條件と転機を與えた重要な要素である」と考える。」轉引自楊郁如著，〈佛教授記思想研究現狀與論著目錄〉，《敦煌學輯刊》，2012年第1期，頁159-168。

²¹ 吉藏《法華義疏》卷第八〈授記品第六〉，《大正藏》第34冊，第1721卷，頁565中。

²² 楊郁如，〈佛教授記思想研究現狀與論著目錄〉，《敦煌學輯刊》，2012年第1期，頁159-168。

就現代學者的授記論述以強調其內容居多，對於佛教緣起的核心思想鮮少觸及？筆者聽聞林崇安講述佛教史總綱課程，整理其講述釋尊的本生因緣的重要義涵如後，得知他從佛教的歷史(佛傳)及南傳的《佛種姓經》的脈絡釋尊說明授記的形成，佛教史(佛傳)介紹釋尊示現淨飯國王的太子，因慕道而捨棄王位出家修行，於菩提樹下證悟成佛的歷程，成佛後開始弘法利生至入般涅槃為止的今生故事。其次，說明人們實行善惡行為會得到何種的果報，如種瓜得瓜，種豆得豆的因果變化過程，進而點出佛法的核心概念——緣起法。再者，說明種姓是印度一種世襲的社會制度，如婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅人有四種不公平的種姓制度，進一步說明佛教也有種姓的記載，來說明釋尊是有證成佛果位之宗族。²³整體來說，而未來成佛之授記是大乘佛教特有的主張，任何人在成佛起跑點上，一律平等沒有高下的差別，只要透過努力實踐菩薩道必定成佛，充分表達佛教在眾生平等慈悲的重要精神。亦能告誡後人了解成佛之道是從發菩提心開始，徹底完成實踐菩薩行的過程，並非以逸待勞坐享其成就能獲得成佛的保證，任何人不能跳脫佛教的緣起因果關係的法則。

(三) 授記的種類

從佛教歷史文獻記載中指出，早期佛教授記是釋尊採一問一答的方式，解答弟子的問題，後來演變為弟子成佛的授記，在大乘《法華經》就有諸多釋尊授記的周延之記載。佛教各經典中有諸多授記的種類，本論擷取重要經文如下：

《三藏法數》說：「『四種授記』(出菩提資糧論) 聖言說與曰授。果與心期日記。一、未發菩提心授記。謂諸佛世尊。觀諸眾生根機利鈍。其有具增上信者。佛則令其發菩提心。而為授記當得作佛。是名未發菩提心授記。二、共發菩提心授記。謂諸菩薩。善根成熟。得增上行。但欲度

²³ 林崇安，〈釋尊的本生因緣〉，《佛教史總綱》1，內觀禪林 56。
<https://www.youtube.com/watch?v=jFn276yS378>

脫一切眾生。同諸眾生共發菩提心。誓願同成正覺。蒙佛授記。是名共發菩提心授記。三、隱覆授記。謂此人修行精進。固當授記。恐其自聞授記。則志滿足。不復更發精進之心。如不授記。復恐眾人生疑。而謂此人修行精進。不蒙授記。故佛以威神之力。密為授記當得作佛。使他人聞。不使其自聞。是為隱覆授記。四、現前授記。謂諸菩薩。成熟出世善根。得不動地。即時蒙佛授記。是為現前授記。」²⁴

上文授記有以下的種類及內涵：一、未發菩提心授記：觀察諸眾生根機的層次及修行程度，為更加其自信者，釋尊使令其發菩提心而為授記於未來際作佛。二、共發菩提心授記：謂諸菩薩善根成熟，發大悲心行菩薩道，利益有情並與眾生共證菩提者即蒙佛授記。三、隱覆授記：遇到精進的行者，知其有被釋尊授記的可能性，因而退怯或自滿不復發精進之心。如不授記恐啟人疑竇，釋尊不為人知的以大神通威德力秘密授記。四：現前授記：諸菩薩。成熟出世善根。得不動地。即時蒙佛授記。總而言之，授記在印度大乘佛教具有重要意義，授記是釋尊對精進修行的肯定與效法作用，俾利聲聞弟子眾等益發菩提心圓滿菩提道。不過，大乘佛教傳入中國後，授記不受佛教的研習者關注。雖然，《法華經》受中國僧俗的學佛者矚目，但對於經中數次提到授記的思想，仍然不是著重的重點，反而是詩詞般的文學及人人皆能成佛的思想較受歡迎。天台宗祖師智顛在《妙法蓮華經文句》〈釋授記品〉以《大般涅槃經》佛性的思想及對應四悉檀的方式，對授記的思想作了以下的說明。

菩薩誓記，此記須與。世諦故記，第一義故無。四悉，適時如下說；若通途記，如〈法師品〉初；若別與記，如三周後說；若正因記，如〈常不輕菩薩〉；若緣因記，如〈法師品〉十種供養；若了因記，如授三根人……；或佛記如此文，或菩薩記如不輕，雖無劫國之定亦得是

²⁴ 一如等編，丁福保重校《三藏法數》卷10，《大藏經補編》冊22，252頁上。

記；……他經但記菩薩、不記二乘，但記善、不記惡，但記男、不記女，但記人天、不記畜；今經皆記。」²⁵

智顛的授記觀點扣著佛教的核心思想是般若的緣起性空無自性的法則，依此理一切諸法皆假有幻化不實，授記之名言在理性上的各種思維皆不可取著，但為因應是俗因緣的需要，勉稱有授記思想假有存在，其思想中心是典型堅固的般若思想。他說釋尊為聲聞弟子授記為通記，弘經法師為通記。他認為常不輕菩薩對眾生頂禮為正因記，因為眾生即是正因佛性；弘經法師勸勉受持、讀、誦《法華經》發菩提心為緣因記；聲聞行者修行層次提升智慧潛能顯露為了因記。依大小乘佛教認為只有釋尊才能為人授記，但《法華經》從〈法師品〉始釋尊付法予菩薩後，菩薩承擔授記的責任，如常不輕菩薩菩薩是。智顛強調《法華經》不論二乘，善、惡、男、女、人天、畜牲(龍女)，都能平等的受記，是其他大乘經典所不能。

當代佛學者釋印順自修勤讀學問淵博，其佛學觀點及著作向來受錙素二眾推崇，他曾評破日本學者對於授記意涵等有誤讀之虞，自己則有以下的解說。

統攝古代的對於「記說」傳說，認為有：「問答體」、「廣分別體」、「授記」——三類。然依古代的傳說，應分為二類：從一般的形式而稱為「記說」的，是問答與分別，這是一般的。從內容而以「所證與所生」為「記說」，這是特殊的（為後代所特別重視的）。這可以分為二類：1.「自記說」：將自己從智證而得深信不疑的境地，明確無疑的表達出來，就是「記說」。……。2.「為他記說」：如來及聲聞弟子，所以能「為他記說」，由於自己的證悟，更由於種種功德的證得。如佛有三明，有六力（三明即後三力），所以能如實為他「記說」。……「記說」，本只是說明、分別、

²⁵ 《妙法蓮華經文句》卷7〈釋授記品〉，《大正藏》冊34，頁97上。

解答的意義。在聖典的成立過程中，漸重於「甚深教說與證德」的顯示，因而「記說」有了「對於深秘的事理，所作明顯決了（無疑）的說明」的特殊意義。從甚深的教說與證德，更有了「三世業報與過未佛德」的傾向。」²⁶

釋印順承許傳統古代授記的思想原創，認為授記是釋尊以問答的方式解答弟子的問題，並順應時代的發展分別從形式及記說內容，將授記分為「自記說」與「為他記說」，乃至連結三世因果業報及過去和未來佛的果德。本文認為授記既然是未來成佛的預言，成佛之前的前行菩薩行及成佛的因行次第，會受到行者的福德善根及惡業的牽引，如《華嚴經》中提到十住、十行、十迴向、十地分別獨立的修行階位系統。也與過去諸佛的因緣，以及未來佛的願力等因素，如釋尊為圓滿其在《法華經》眾生皆平等成佛的宣言，在十方刹土都有其分身繼續推弘其本懷，常不輕菩薩菩薩即是其前身。可惜，釋尊已遠，法身猶存，眾生雖不得釋尊親自授記，也遇不到常不輕菩薩的正因記。事實上，能與佛教的般若空性相應，即是如親蒙諸佛授記，因為，「佛」即是「法」，「法」即是「佛」，凡夫與諸佛授記的連結關鍵，即是智慧與慈悲相應的菩提心。

從目睹釋尊授記的聲聞弟子欣喜若狂的法喜面貌，到釋尊圓滿一期生命的因緣入涅槃，慨歎世間再也沒有偉大人格的釋尊住世，只留下理體法身，故釋尊說只要有《法華經》之處，就不須供養舍利。如《大智度論》云：「佛告阿難：『若今現前，若我過去後，自依止，法依止，不餘依止。』」²⁷柯芬玲說，田賀龍彥從燃燈佛相關的故事，依其調查資料所得內容，分析為以下八類：

1. 僅記燃燈佛的本生者。
2. 記燃燈佛本生及給釋迦菩薩授記者。
3. 記燃燈佛的出生成道及給釋迦佛授記者。
4. 僅記燃燈佛給釋迦菩薩授記者。

²⁶ 《印順法師集》冊 35，頁 520 上。

²⁷ 《大智度論》卷 2，《大藏經》冊 25，頁 66 下。

5·記燃燈佛的本生、出生與成道者。6·記釋迦佛給燃燈佛授記者。7·記其他佛給燃燈佛與釋迦菩薩授記者。8·記燃燈佛的出生、成道者。而這八大類中，主要是由燃燈佛的出生與成道、燃燈佛的受記，以及燃燈佛對釋尊的授記等構成。²⁸

田賀龍彥的調查授記的內容集中在燃燈佛的本生出家道與出家成道的故事，以及為釋迦菩薩授記和其他佛給燃燈佛與釋迦菩薩授記等故事，筆者認為此調查顯露出授記的源流與傳承，進一步說明過去、未來諸佛都以此模式授記現在菩薩、聲聞等弟子成佛，來凸顯授記在佛教中的重要性，也是佛壽久遠諸佛法身遍處的象徵，讓行者懷念歷史上的佛陀示現八相成道的過程，冀望行者回歸依照佛教真理觀的修行徑路。

總結以上授記的內容來說，佛的授記是為修證層次較淺或信心不足者，以及成佛的菩提種姓未決定的菩薩行者，增益其所不能使令深具信心的增強及鼓勵作用意義，也希望未來能成就佛道。就法華經的般若空性思想精神而言，授受也是釋尊教法當中的一種方便施設之權宜作法。

三、《法華經》的授記思想

《法華經》意旨是唯一佛乘，為對應眾生根機分別說三乘，釋尊為聲聞弟子授記，意謂二乘也能成佛。釋尊為聲聞、緣覺、菩薩授記，智顛說：「他經但記菩薩、不記二乘，但記善、不記惡，但記男、不記女，但記人天、不記畜；

²⁸ 柯芬玲，〈《妙法蓮華經》的授記研究〉，（民雄：中正大學中國文學研究所碩士論文，2005年6月），頁50。

今經皆記。」²⁹因此，對應於《般若經》等大乘經典的授記思想，《法華經》的普遍平等授記思想，則更勝一籌。

(一)授記思想之發展

《法華經》記載釋尊對聲聞等佛弟子們的授記，在整部經中佔據重要的一環，但授記不是從《法華經》才開始形成的預言記說。據悉早期佛弟子對於未來往生的去處，也會產生迷惘，故釋尊都會前往將面臨往生的弟子處所關懷及說法，此為佛教授記之濫觴。從文獻中得知釋迦牟尼之前的過去諸佛都能透徹的弟子的修行程度，適時給予預言將於何時、國土、名號等的授記，來肯定弟子們的修行努力的成果，激勵追求更高的修行目標，成為後人仿效的學習典範。吉藏就《法華經》的授記有通別二記及三周說法三根人得授記，《法華玄論》如是說：

通別二。通記者，如〈法師品〉說「若佛在世及滅度後，聞《法華經》一偈一句，一念隨喜皆與授記。」所以然者，唯有一乘無有餘乘，故無異路必得作佛。二者別記，謂於佛前別授劫數之記，如三周說法三根人得授記也。第二二種者，一正因門授記、二緣因門授記。正因門授記者，如常不輕菩薩菩薩說，四眾皆當作佛。然此四眾未有信一乘心，但身中有佛性必當作佛。《法華論》釋〈常不輕菩薩品〉「一切眾生實有佛性，故當作佛」也。明緣因授記者，」³⁰

吉藏認為《法華經》授記有「通記」與「別記」二種授記，「通記」，如〈法師品〉說：「若佛在世及滅度後，聞《法華經》一偈一句，一念隨喜皆與授記」。《法華經》說唯有一乘，無有餘乘，等同人人皆當成佛；「三周說法」即是對於三根聲聞授記未來成佛，此謂「別記」。

²⁹ 《妙法蓮華經文句》卷7〈釋授記品〉，《大藏經》冊34，頁97上。

³⁰ 《法華玄論》卷7，《大正藏》冊34，頁420中。

《法華經》敘述釋尊為上中下之三根之聲聞弟子三周說法：一、上根法說周，為舍利弗直說妙法，使令悟入一乘，如〈方便品〉與〈譬喻品〉前段。二、中根譬喻周，為大迦葉、目連等四人說三車之譬喻，使令悟入一乘，如〈譬喻品〉與〈信解品〉，〈藥草喻品〉。三、下根因緣周，為富羅那等一切下根聲聞人之，說過去大通智勝佛時十六王子之因緣，使之悟入一乘，如〈化城喻品〉〈五百授記品〉〈人記品〉是也。王鶴琴指出：

此時的授記思想與早期佛教的授記思想表現出很大差異。第一，大乘佛教的授記圍繞著成佛而展開，例如《法華經》裡面記載舍利弗等大阿羅漢都獲得授記將要成佛。第二，授記者都是佛，沒有菩薩或者羅漢授記的記載。第三，隨著菩薩概念的全面發展，在家弟子地位提高，在成佛這一點上，在家弟子與出家弟子是平等的，他們都可以獲得成佛的授記。第四，女身一般視作不可成佛，當然這一點並不絕對，在《法華經》卷四中女人也獲授記。所有這些大乘佛教的授記思想都是對早期佛教授記思想實現突破之後才出現的。³¹

《法華經》〈方便品〉闡明諸佛釋尊以乘法欲令眾生都能得到與佛相同的智慧而成佛，這是建立在眾生平等的基礎上，眾生皆有成佛的可能性（潛能），而這個可能性必須是透過修行大乘佛教的六波羅蜜菩薩道，此說明眾生在因地修行得解脫是平等成佛。李幸玲說：「梁代法雲認為「聲聞授記」作為《法華經》……次第為上、中、下根器眾生平等「授記」，是為了「開三顯一」，……分別進行法說、譬說及宿世因緣說，……為《法華經》闡述一乘思想的敘事策略的詮釋。³²顯而易見《法華經》是經由授記思想的呈現一佛乘思想的真實。

³¹ 王鶴琴，〈早期佛教中的授記研究——基於漢譯《阿含經》的考察〉，《中國佛學》，2017年第2期（總第41期），頁147-154。

³² 李幸玲，〈吉藏對《法華經》聲聞授記的詮釋〉，（台北：東亞漢學回顧與展望，2010年7月），頁41-57。

誠如，智顛《妙法蓮華經玄義》說：「授記等經，所表之法，不可但以言說，要寄事方乃得顯。如授記經，從事為名，止明行因得果道理，理託事彰，事以言辨。如《法華》中，與聲聞授記，彰一切皆當得成佛。寄授記以彰所顯，故名授記經。」³³從以上敘述得知，眾生平等乃《法華經》重要思想之一，釋尊為三根人三周說法，並不意謂眾生的地位有上下高低的劃分，而悖離法華眾生平等的思想核心，而是回應世俗諦之眾生的根機及因緣而分別說三乘。《法華經》標榜開權顯實會三歸一的思想理論，毋須刻意強調眾生三種根機的屬性，因為，在還沒達到解脫的彼岸，任何人都不能說自己是何種根機，殊如聲聞人也有退失菩提心的時候。如常不輕菩薩認為再愚笨的愚痴眾生也有成佛的可能性，而不敢輕視任何一位眾生。

《法華經》透過「(聲聞)授記」表述一乘思想的詮釋特點，而各有其不同偏重的詮釋角度。³⁴《法華經》雖有不同的成佛授記，旨在對應眾生根機不一、利鈍有別，而有權巧方便的施設，故將一乘道分別說三乘。上中下三根之聲聞由於聽聞《法華經》之三周說法而得悟，對此，佛為之各各授予作佛之記，稱為三周授記。三周者，法說周、譬說周與因緣周。(一)於法說周對上根授記，如譬喻品中對舍利弗授記即是。(二)於譬說周對中根授記，如授記品中對摩訶迦葉、須菩提、迦旃延、目犍連四大聲聞授記即是。(三)於因緣周對下根授記，如五百弟子授記品中對富樓那、千二百聲聞、憍陳如、優樓頻螺迦葉等授記，授學無學品中對阿難等二千人授記，提婆達多品中對提婆達多授記，勸持品中對波闍比丘尼、六千有學無學比丘尼等授記即是。³⁵〈法師品第十〉的前半，以授記為結論，作了總授記的宣說。因在〈法師品〉以前的授記，屬於個別授

³³ 隋·智顛，《妙法蓮華經玄義》卷六，《大正藏》冊 33，頁 752 上。

³⁴ 李幸玲，〈吉藏對《法華經》聲聞授記的詮釋〉，「東亞漢學回顧與展望」，台北：2010 年 7 月，頁 41-57。

³⁵ 參見《法華經文句》卷四上、《法華文句記》卷四中、卷四下、《法華玄論》卷五（參照：三周說法）560、「授記」4587）p560。釋義參考佛光大辭典（慈怡主編）

記，而在本品則說現世以及未來只要受持、聆聽、或誦讀這部經書，都會獲得佛的授記而成佛；也就是只要聽到《法華經》一句一偈，一念隨喜的天、龍王、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩猴羅伽、人與非人、比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷、求聲聞者、求辟支佛者、求佛道者等一切眾生都給予授記。³⁶《法華經》成佛的授記，不是只有釋尊來為聲聞授記，還有強調只要誦讀《法華經》的人都可以被授記的總授記，這顯然都跟燃燈佛授記的條件不同。換言之，《法華經》為聲聞授記仍須釋尊來授記，演變到只要受持誦讀《法華經》者就會獲得授記，再延伸為菩薩鼓勵人來讀受持誦讀《法華經》就會被授記的特殊授記。

授記在《法華經》是一種非常重要的鼓勵作用，聲聞、緣覺乘人以自我解脫為修行為主，或許是聲聞行者認為他們雖與釋尊同證阿羅漢境界，但其智慧福德遠遠不如佛，因而退失菩提心；也有可能是不願意面對眾生的種種挑釁攻擊而怯弱。大乘佛教行者願意將所領悟的佛法的甚深法義，分享眾生共證菩提道而達到遠離煩惱與生死的解脫，積極地化導甚至不惜生命來度化有情。誠如《釋摩訶衍論》云：「若有眾生欲於如來甚深境界得生正信，遠離誹謗入大乘道，當持此論思量修習，究竟能至無上之道。若人聞是法已不生怯弱，當知是人定紹佛種，必為諸佛之所授記。」³⁷《法華經》含藏釋尊一生說法的精要，義理堂奧隱喻難解，透過譬喻的方式來引導菩薩行者信受此經，並服膺其教義而實踐其義理，徹底完善地呈現的重要佛法義涵，授記就顯得特別殊勝，這就是《法華經》義理崇高之處。

³⁶ 柯芬玲，〈《妙法蓮華經》的授記研究〉，（嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2005年6月），頁10。

³⁷ 《釋摩訶衍論》卷10，《大正藏》冊32，頁666下。

大小乘的傳統只有釋尊能為聲聞授記，到了《法華經》則鼓勵菩薩們負起弘經的責任，在〈法師品〉可以覺察釋尊未來入滅後的隱憂。對於《法華經》眾生皆成佛的思想，釋尊在世就已出現各種不同的意見，遑論在佛入滅之後？故弘經的任務就顯得非常重要。因此，為對於積極行菩薩道的弟子給予肯定授記，以及裹足不前猶豫不決的弟子，使其內心自然生起弘經的使命感而予以授記的激勵。至於授記之理由，如《金光明最勝王經疏》〈授記品〉所記。³⁸菩薩行者雖受到釋尊的授記，並不意謂其修行程度已達佛的果證，如化城喻的三百由旬只是聲聞、緣覺得程度，若要到達寶城則尚有二百由旬的修行旅程。

《法華經》是成佛的授記，在內容上旨在強調行者發菩提心的重要性，最後能引領行者體悟到釋尊的智慧覺證。如《文殊師利所說般若波羅蜜經》云：「以無所得心故，行亦無所得，相亦無所得。」³⁹才能照見一切諸法皆空，通達一切無礙的佛陀智慧。《法華經》強調入佛知見，也就是諸法實相——緣起性空，菩薩行者從深信受持此法以無所得的心，去行一切的善法，而不著取其實施善法的種種相狀的我執，才能同獲佛陀的智慧。誠如智顓的正因佛性以般若緣起性空的思想，如《妙法蓮華經文句》〈釋授記品〉說，⁴⁰授記乃因應世俗諦而施設，勝義地則破除世俗的執取而說無授記之舉。故授記亦是一種方便施設的權宜之法。

³⁸《金光明最勝王經疏》卷6〈23 授記品六〉：「授記所由有三義：(一)菩薩修多功德證得法性，故與授記。……(二)小菩薩不定姓疑，……(三)為欣佛者見此授記欣當自得。佛弟子中被公認為智慧第一的舍利弗聽聞《法華經》義涵甚深博大後，欣喜雀躍不已。《大正藏》39，頁322中。

³⁹《文殊師利所說般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，第233號，頁739中。

⁴⁰《妙法蓮華經文句》卷7〈釋授記品〉：「《小品》云「受記是戲論」。今經云何？答：若見有記人，此見須破；菩薩誓記，此記須與。世諦故記，第一義故無。四悉，適時如下說；若通途記，如〈法師品〉初；若別與記，如三周後說；若正因記，如〈常不輕〉；若緣因記，如〈法師品〉十種供養；若了因記，如授三根人；若正因記則廣，若緣了記則狹，或遲記、或速記；」，《大正藏》冊34，頁97上。

整體來說，《法華經》的授記成佛思想解除了大乘初期佛教認定二乘人無法成佛的枷鎖，鼓勵二乘人追求更高的智慧解脫境界，進而發展到只要受持、讀、誦《法華經》就可獲得成佛的廣授記，並延伸到菩薩鼓勵眾生受持、讀、誦《法華經》行菩薩道而成佛。誠如，隋吉藏說：「通記者，如〈法師品〉說「若佛在世及滅度後，聞《法華經》一偈一句，一念隨喜皆與授記。」所以然者，唯有一乘無有餘乘，故無異路必得作佛。⁴¹總之，智顛與吉藏的正因佛性皆以般若空性思想而呈現三輪體空的實踐觀，授記是從佛菩薩的智慧所產生方便，最後連授記之詞，在思想及行為上也不能執取。

從佛教授記的背景來探究其思想源頭，乃釋迦牟尼佛從印度婆羅門四種種姓的不平等的階級的制度中，成立了自己的修行僧團，自己以身作則並以六合敬規範整個團體的運作，目的是要打破種種不合理且不平等的現象。吉藏在《法華義疏》中開宗明義說道：「授記既是法華要義亦是眾經大宗。」⁴²說明了《法華經》主張不分種姓、貴賤、地位，乃至男女、貧富等身分的差異，都能透過懺除罪愆及修福德善根，遠離煩惱繫縛而得解脫，更重要的從自己得到解脫當中，也能生起令一切的眾生亦能獲得解脫的菩提心。《法華經》有各種不同的授記形式，其共同的目標都是能令一切眾生獲得成佛的授記。因此，《法華經》從釋尊為聲聞授記，擴及只要發菩提心修行菩薩道利益一切有情，那怕是極不足道的善行、讀誦經中一偈及隨喜的讚嘆，都能到諸佛的平等授記。所以，授記的重要意義，是對於過去曾發過菩提心、現在生起菩提心或已發菩提心中途退失的聲聞人，釋尊授記能夠起著非常大的激勵作用。

⁴¹ 《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 420 中。

⁴² 吉藏《法華義疏》卷第八〈授記品第六〉，《大正藏》冊 34，565 頁中。轉引自楊郁如著，〈佛教授記思想研究現狀與論著目錄〉，《敦煌學輯刊》，2012 年第 1 期，頁 159-168。

關於二乘成佛的問題，三論、華嚴、天台宗都反對法相宗「定性二乘不能成佛」的說法，而主張一切眾生皆有成佛的可能。《法華經》中釋尊說出諸佛出世目的，乃完成為舍利弗等聲聞弟子做一一當來成佛的授記。《法華經》對顯大乘佛教《般若經》、《維摩詰經》二乘人不能成佛，以及女人有五障⁴³不能成佛人的主張，而勇於實現諸佛欲令一切眾生皆平等成佛的授記之本懷，遣蕩這種不公平的思想理論。易言之，《法華經》調揉了大小乘在成佛的關鍵觀點，咸認一切眾生不分利根鈍根都能平等成佛，所以，授記的目的是回歸釋尊對眾生慈悲平等的本懷。《法華經》倡言釋尊與諸佛欲令一切眾生平等成佛的本懷，儼然成為授記成佛的重要觀念，授記成佛是對菩薩修行重要的肯定與喚醒行者能作為表率的作用，在〈常不輕菩薩品〉介紹了有關釋尊在無量劫前身為常不輕菩薩菩薩的因地修行菩薩道，為鼓勵修行者受持、讀、誦《法華經》實踐忍辱平等的精神，最後六根清淨的功德，乃至悟道成佛的種種經歷。

《法華經》的成佛授記，不論是釋尊所說的授記，抑或是菩薩的授記，其重要的關鍵皆在於被授記者必須是深信《法華經》，而修學大乘的智慧真理積聚福德資糧，並躬親實踐將經典的教義融入修行生活中，不得以非為是，未得謂得。如《法華經》云：

舍利弗！是諸比丘、比丘尼，自謂已得阿羅漢，是最後身，究竟涅槃，便不復志求阿耨多羅三藐三菩提，當知此輩皆是增上慢人。所以者何。若有比丘實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。⁴⁴

增上慢者自以為已證得最高的修行境界，不再追求無上的智慧解脫境地，因此不信受大乘經，早期佛教釋尊說法也含有大乘的思想，真正修到阿羅漢境

⁴³ 《律宗新學名句》卷2：「女人五障一不得作梵王二不得作帝釋三不得作魔王四不得作輪王五不得作佛。」《新纂卍續藏》冊59，頁683下。

⁴⁴ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉，《大正藏》冊9，頁7中-5下。

界是不會輕忽大乘經典，只要經由適當因緣引導仍會好樂學習大乘。所以《法華經》才有修學大乘之受持、讀、誦的方便法門，漸漸啟發眾生成佛的智慧潛能，而悟入諸佛的知見達到眾生皆能平等成佛的可能性。

四、常不輕菩薩的授記的意義

(一)授記思想

《法華經》向來被稱為成佛的法華，顧名思義就是必須經由讀誦大乘經典而成佛，當時所指的大乘經就是《法華經》。常不輕菩薩菩薩是藉由普敬法門，驚覺自己有成佛的潛能(可能性)，達到勉勵眾人修學大乘的菩薩道。初期大乘佛教經典，如《般若經》及《維摩經》都主張聲聞乘不能成佛，事實上，他們在過去生中就已經發菩提心了，只要得遇適當的因緣，菩提心就會被喚醒轉修大乘。如《法華論》(《法華論》)云：「聲聞人得授記者，聲聞有四種……二種聲聞如來授記，調應化者、退已還發菩提心者。若決定者、增上慢者二種聲聞，根未熟故不與授記。菩薩與授記者，方便令發菩提心故。」⁴⁵

《法華經》是釋尊為聲聞弟子授記，發展到後來也鼓勵菩薩授記，但菩薩的智慧覺證和佛仍有一定的差距，故位階不同。⁴⁶智顛說：「常不輕菩薩菩薩是授正因記。」⁴⁷佛具有授通記與別記的功德力，常不輕菩薩菩薩不專讀誦經典，但行普敬眾人的法門，逢人就禮拜讚嘆他人當得成佛，只能深植入他人將來成佛的菩提種子，仍在修學成佛前的因地位。至於每個人將在那成佛、名號、國土等無法預知，所以只能作激勵眾生有當成佛潛能的通記。如吉藏說：「能授記

⁴⁵ 《妙法蓮華經憂波提舍》卷2〈譬喻品〉，《大正藏》冊26，頁9上。

⁴⁶ 《瓔珞本業經》以信、住、行、向、地、等、妙七科收束此五十二位，並合之為凡聖二者。前四為凡，後三為聖。在四凡中，「信」是外凡，「住」、「行」、「向」是內凡，又稱三賢。在三聖中，「地」、「等」是因，「妙覺」是果。圓教借別教的五十二位說，並加上《法華經》的五品弟子位，共為八科，以顯其位次。取自《中華佛教百科全書》電子辭典。

⁴⁷ 《妙法蓮華經文句》卷7〈釋授記品〉，《大正藏》冊34，頁97上。

人門者，……一者、佛授記；二、常不輕菩薩菩薩授記。……常不輕菩薩菩薩迹居因位、三達未圓，故但得與通記不得授別記也。」⁴⁸釋太虛說：「佛以後得智中之世俗智，於未來事一切差別之相悉皆了知，故於舍利弗等成佛名號……盡能一一記之無遺。至菩薩亦能為人授記，然只能因眾生皆有佛性之故。如常不輕菩薩菩薩，謂人皆當作佛，隱約以為記別耳。菩薩但能授因行之記，而受記者將來因果差別之相，則唯佛能知。」⁴⁹

常不輕菩薩菩薩授予眾生必定成佛的條件和保證，在於每個人都有佛性，「性」代表覺性、原因，也就是成佛的可能性。佛與眾生同具佛性，這是建立在緣起空性基礎上來說平等成佛。只要依照教理一步一步地堅持最高真理的探尋，就已經在成佛的道路上了。沈海燕指出：「智顛認為佛性是眾生成佛的依據，既然眾生皆具佛性，一切眾生皆有成佛的可能，故成佛才具普遍性。……就成佛的意義而言，眾生普遍的覺悟和解脫乃是大乘佛教的精神，是菩薩下降娑婆世界濟世度人的永無止境的動力。自度和度人兩者結合才使得成佛具有了極其重要的意義。」⁵⁰吉藏也說常不輕菩薩與四眾記，示現眾生有佛性故。⁵¹王志樞指出：「他們二人也受到佛性思想的影響，在信仰上，二人均重視《法華經》之弘揚⁵²，而又建構各自的法華思想；二人均在晚年（50歲後）分別提出別具特色的「佛不斷性惡」（簡稱性惡論）與「中道佛性」之佛性概念。」⁵³大乘佛教

⁴⁸ 《法華義疏》卷8〈授記品〉：「能授記人門者，此經授記人有二：一者、佛授記；二、常不輕菩薩授記。此二不同者，佛具授通、別兩記。……言通記者，如〈法師品〉云「聞《法華經》一念隨喜皆與授記」，而不說其劫數久近，以去佛道長遠義故但與通記。常不輕菩薩迹居因位、三達未圓，故但得與通記不得授別記也。」《大正藏》冊34，頁566上。

⁴⁹ 《第七編法界圓覺學》第1卷，《太虛大師集》冊10，頁171上。

⁵⁰ 沈海燕，《法華玄義探微》（高雄：佛光文化事業有限公司，2011年5月），頁139。

⁵¹ 《法華義疏》卷8〈授記品〉，《大正藏》冊34，頁566中。

⁵² 《法華經》是天臺所依止的主要經典，智顛是天臺宗的實際創建者，其一生無論是在經論講學或止觀禪修上，無疑皆屬天臺佛門人物，而吉藏則是在五十歲後始重《法華經》。《續高僧傳》（卷十一）「釋吉藏傳」說他大業初年（西元605年）後，書寫《法華》二千部，講《法華》三百餘遍，相對之下，他講空宗的《三論》只有一百餘遍，講《小品般若》只有數十遍。可見吉藏晚年對《法華經》的重視，超過三論宗。參見《大正藏》（第五十卷），第514頁中-下。轉引自王志樞著，〈智顛與吉藏佛性論之思維方式比較——以「佛不斷性惡」與「中道佛性」為探析焦點〉，註1。2012年8月，第3卷，第4期，頁34-47。

⁵³ 王志樞，〈智顛與吉藏佛性論之思維方式比較——以「佛不斷性惡」與「中道佛性」為探

主張一切眾生都能成佛，但不是每個人都可以做到，佛性只是一種可能性，不能脫離佛教的緣起法則。常不輕菩薩菩薩臨命終時，悉能受持《法華經》數萬億偈，得到六根清淨境界，意味成佛仍須要積聚無量的福慧資糧。

《法華經》的授記是一種特殊的授記，從只有釋尊的智慧覺證才能具備這樣的功德力，已經把授記的條件變成為《法華經》它本身就具有讓人成佛的力量。常不輕菩薩菩薩雖未得三明(宿命明、天眼明、漏盡明)尚在修證的階段，眾生修行層次也在因地的資糧位，仍可授眾生之通記。只要肯受持、讀、誦《法華經》，或一念隨喜就可獲得成佛授記，與一定要佛來授記的條件不一樣，已延伸為菩薩鼓勵眾生受持讀、誦《法華經》的授記。隋吉藏《法華義疏》說：「能授記人門者，此經授記人有二：一者、佛授記；二、常不輕菩薩菩薩授記。此二不同者，佛具授通、別兩記。……言通記者，如〈法師品〉云「聞《法華經》一念隨喜皆與授記」，而不說其劫數久近，以去佛道長遠義故但與通記。常不輕菩薩菩薩迹居因位、三達未圓，故但得與通記不得授別記也。」⁵⁴常不輕菩薩菩薩是釋尊的前身，釋尊有無量的分身在無量塵剎化導眾生，授通記乃方便權宜之計，他在無量劫中都在鼓勵眾生讀誦《法華經》，並在任何時劫把他們引回來修學大乘法的一乘法，就是為他們授記了。

常不輕菩薩菩薩的禮敬眾人的授記法門與《法華經》有何連結？二乘行者喜好寂靜涅槃超然於世俗之外，熱衷於佛教義理的邏輯分析與推理，追求自我解脫目標，已喪失化度有情的熱情。雖然如此，二乘行者過去生中就已經發菩提心，仍不失其成佛的智慧潛能(成佛的可能性、因性)，須要適當的人事因緣來喚醒。當常不輕菩薩菩薩對眾人行禮拜時，對他們說：「你只要肯修行大乘菩薩道，未來必定(絕對)會成佛，同時告訴他憶持、讀誦、為人解說《法華經》

析焦點》，2012年8月，第3卷，第4期，頁34-47。

⁵⁴ 《法華義疏》卷8〈授記品〉，《大正藏》冊34，頁566上。

是成佛的入門，從此徑開始著手修行，專心致志不改變，將來就必定成佛。」釋尊慈悲有大神通力知道眾生的根機及修行的程度，故對於傳統難行的六波羅蜜法門太崇高艱難，非一般凡夫所能達成，所以又開出了受持、讀誦經典的方便易行的法門，修行者只要受持、讀誦大乘經典，就可以受到佛力及經典熏習的加持力，而潛移默化導轉向修行大乘佛法，最後也能修得大乘最高的智慧解脫境界。所以當二乘人曉悟大乘的究竟佛法後，為人解說自能以身作則，如說修行為人天師範，自然而然會銜接到大乘的菩薩道修行軌跡。

(二)授記的實踐方法

常不輕菩薩菩薩的授記方式非常特殊獨樹一格，他只要在任何地方看到比丘或比丘尼，或者式優婆塞、優婆夷，必然會仆向前禮拜，並且對人說我不敢輕視你們，因為你們都行菩薩道，未來必定成佛。然而，被禮拜的人都受到驚嚇心生不悅而追打他，儘管如此，常不輕菩薩菩薩憐憫他們遠離追求更高的智慧學習，更不斷地重複這樣的舉措來引導他們學習大乘菩薩道。常不輕菩薩菩薩面對教化的對象是增上慢的聲聞比丘等四眾弟子等，也有可能外道門徒或無宗教信仰者的攻擊辱罵，常不輕菩薩菩薩依然秉持一切有情皆有成佛的智慧潛能的信念，不認為增上慢者不能成佛。換言之，對於常不輕菩薩菩薩來說，雖然眼前面對的是增上慢者，但只要不斷地、耐心地施予教化，不怨其煩地慢慢地化導他們，直到他們肯學習《法華經》，並且肯接受《法華經》實踐菩薩道就可以成佛，就有教化成佛的資格。

常不輕菩薩菩薩品為何開出這樣特殊的禮拜眾人的修行法門？普通的大乘佛法是鼓勵大家如何修菩薩行，而常不輕菩薩卻是忽然跑到他人面前，當場就朝人禮拜的修行法門。雖然這是一種非常突兀的舉措，當下會造成他人驚訝的感覺，頓時，將佛法的菩提種子深植於眾生的心識中，在適當的因緣際遇現時，能產生正確的佛法知見，進而迴小向大轉修大乘佛法。這種特殊且驚奇的

法門，令人留下深刻的印象，此時就會有了六波羅蜜。受持、讀、誦、為人解說是一種方便，並適時地為人解說大乘菩薩道的精神及修行法門，就能獲得事半功倍之效。誠如常不輕菩薩在禮拜眾人的時候就對他們說：你們只要修學大乘菩薩道就可以成佛，也就是說只要肯讀誦《法華經》就可以獲得授記。就在為人解說後而導入如說修行的過程，此時就會有了六波羅蜜。易言之，受持、讀、誦、為人解說是一種方便，最重要的是導入如說修行，就能連結到六波羅蜜菩薩道的修行軌道，這就是常不輕菩薩及深敬頂禮一切人的重要義理內涵。

常不輕菩薩修行法門在隋末唐初廣受歡迎，僧人信行⁵⁵法師奉行其修行方法，除了規定三階教僧人必須行頭陀乞食，另外還必須學《法華經》裡的常不輕菩薩見到任何人，均視其為「未來佛」而加以禮拜。三階教義中所著重的「普敬」，乃依《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」、《楞伽經》「如來之藏是善不善因，能遍興造一切眾生」及《法華經》常不輕的「一切眾生皆當成佛」的思想，以乞食、頭陀苦行等方式普遍禮敬一切眾生。⁵⁶葉珠紅指出：「三階教的教理多為抄襲，其教義與當時各宗派的信仰多不相合，於開皇二十年首遭敕斷；則天朝，三階教經典因為政治的因素，被判為《偽經》；玄宗時，三階教徒所行之三階佛法，普遍被視為「異端」，其活動屢遭禁止。」⁵⁷西本照真認為：「《三階教の研究》中認為：在面對傳統經典教籍的態度上來說，《對根起行法》述及：一切經律論常說純說顛倒，但使一切經文內，唯說顛倒眾生是惡，不說是善，故說一切經律論常說純說顛倒。」⁵⁸信行將正統佛教的「讀經」、「講律」、「禮敬諸

⁵⁵ 《歷代三寶紀》卷 12：「沙門釋信行撰。行魏州人。少而落采博綜群經。蘊獨見之明。顯高蹈之跡。與先舊德解行弗同。不令聲聞兼菩薩行。捨二百五十戒。居大僧下在沙彌上。門徒悉行方等。結淨頭陀乞食。日止一食在道路行。無問男女率皆禮拜。欲似法華常不輕行。」《大正藏》冊 49，頁 105 中。

⁵⁶ 綜觀三階教遭禁斷的原因，其一：信行在初唐的太平盛世宣傳末法思想，當政者自不容此誹謗；其二：三階教典籍中多次出現「人集錄」，此「人」指的是信行，信行不准三階教徒讀經、抄經，而三階教典籍，卻是信行一手抄錄多部佛經而成，信行將一己身份抬至「一乘菩薩」、「四依菩薩」，看在其他教派眼中，自然視為「異端」。葉珠紅，〈三階教滅亡芻議〉，(台北：《興大人文學報》第 39 期，2007 年 9 月)，頁 79-110。

⁵⁷ 葉珠紅，〈三階教滅亡芻議〉，(台北：《興大人文學報》第 39 期，2007 年 9 月)，頁 79-110。

⁵⁸ 西本照真，《三階教の研究》，(春秋社，資料篇《對根起行法》1998 年)，頁第 495 頁。轉

佛菩薩形像」列為「別法」，教導弟子應捨離。信行效法常不輕菩薩的禮敬的修行法門及乞食等苦行，以及濟施財物的行為深受民間的恭敬讚嘆，然唐代的中國佛教對於三階教的弘教方式，都抱持負面的評價居多。由以教導弟子遠離經論的研習與捨戒律，以及過於強調末法時期的觀念，反而成為邪教被禁止弘教，這意謂任何修行的宗派都不能離開經典的學習，要常常熏習大乘經典保持知見的正確性。

信行獨崇常不輕菩薩的普敬及苦行法門，教導其弟子捨棄讀誦經典，熟不知常不輕菩薩過去在因地修學時，已經奉行持憶持、讀誦《法華經》的法門。從勸人受持、讀誦、解說《法華經》積累無量的福德智慧資糧，臨命終時過去讀誦的經文偈頌都能憶持，最後，六根清淨遍知宇宙一切真理的最高智慧。換言之，常不輕菩薩也是累劫憶持、讀誦《法華經》修學菩薩道，到了某種程度或因緣而改以特殊的禮敬行法，現在則是勸勉眾人修學大乘弘傳《法華經》，所以不能說他不讀誦經典。

第二節 常不輕菩薩的平等思想

原來在〈方便品〉中出現五千增上慢人離席的場景，似乎讓人生起他們已不能成佛的成見，因此看起來就沒有下文了，可是到了常不輕菩薩品告訴我們，這些增上慢人也是可以被教化而導入《法華經》的學習，也是具有成佛的可能性。在〈方便品〉中看起來似乎有人別上的不平等，但〈常不輕菩薩品〉又說他們是可以引導修學《法華經》的，始能證成了平等的思想。所以《法華經》

引自妙傑著，《再論三階教的歷史定位》，(台北：《普門學報》，第31期，2006年1月)，頁9。

並沒有排除那些增上慢人，而常不輕菩薩解決了〈方便品〉中所述增上慢聲聞不能成佛的問題。

一、佛教平等思想的意義與理論依據

(一) 佛教平等思想的意義

古印度自吠陀以來社會的四種階級——婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅。這四種階級都是世襲的，婆羅門享有極高的權位，釋尊身為刹帝利種姓，以太子之尊率先出家修行，其他王子羨慕也紛紛隨佛出家。由於為數不少的各國王子出家，自然形成一股強大的勢力能與當時的婆羅門抗衡，最後在釋迦牟尼提出的領導下廢除了這種不平等的制度，所以佛教「眾生平等」的主張普遍受到社會的歡迎。夏金華認為：「釋迦牟尼提出「眾生平等」的主張是在兩千多年前的古代印度，這是非常難得的。按照佛門的話說需要有「大無畏」的勇氣。因為在一個有著婆羅門、刹帝利、吠舍、首陀羅四種姓等級制度森嚴的國家裡推行如此「平等」的主張（盡管限於一定的範圍）」。佛教所主張的平等說在釋尊所處的古印度以婆羅門思想為的時代，人的生命存在的價值，以及生命權是不被重視的。夏金華進一步說：「⁵⁹這本身就是一種奇蹟，在同時代的世界裡也是絕無僅有的現象。釋迦牟尼所說的平等，首先主要指的是生命權的平等，因為佛心慈悲，在其次，是成佛的權利平等。六道輪回中的眾生均有不同程度的向上、追求進步和完美的理想，因而要求獲取成聖成佛的果位。⁶⁰

⁵⁹ 參見《世界自然保護大會召開在即□專家疾呼遏制物種滅絕趨勢》一文，2008年10月5日《參考消息》第七版《科學技術》專欄。轉引自夏金華著，〈論佛教平等觀的獨特性及其表現與影響〉，《華東師範大學學報》，2009年第3期，頁32-35。

⁶⁰ 夏金華，〈論佛教平等觀的獨特性及其表現與影響〉，《華東師範大學學報》，2009年第3期，頁32-35。

《華嚴經》云：「心佛及眾生，是三無差別。」⁶¹對於平等的緣由及內容 邱丹丹指出：「『平等』一詞源於佛教，具體來講，「平等」可以分為四個層面：眾生與佛的平等、人與人的平等、人與動物的平等、有情與無情的平等。佛教認為……佛、菩薩觀照眾生與己身具有同一的本性，由此生出與眾生的絕對平等心，生出為眾生同樂拔苦的慈悲心。⁶²若論平等，無過佛法，唯佛法最平等。⁶³

佛教的平等思想在長期的發展過程中，形成了佛教緣起性空來觀一切眾生平等的思想體系，誠如唐忠毛所說：「佛教平等觀是建立在佛教的「緣起論」之上，是「緣起論」的邏輯必然。……由「無我」進而得出「四姓平等」，再進而宣稱「一切眾生悉皆平等」。到了大乘般若學，般若智慧又成為進入「平等觀」的一個重要橋樑。在般若性空的境界裡，一切人、法皆無自性，故一切性相悉皆平等。」⁶⁴佛教平等觀是從解脫上來說的，任何人都可以平等的透過智慧的修行去除煩惱障的繫縛，以及所知障的無名妄想來達到解脫，這就是佛教所說的一切眾生悉皆平等的意義。

眾生平等，生佛不二的思想是建立在緣起的基礎上，因為緣起是相互依賴的關係，世間一切法必然是依因待緣而生，沒有真正的實體，故說緣起無自性，無自性故空，因此才能顯現平等。因為緣起才能空，有空才能不斷地緣起，故在佛教來說就沒有恆常不變的現象，任何人都可以透過佛教修行，從六度波羅蜜菩薩道著手，在解脫得修學菩提道上平等的，除去了內心的無明煩惱的繫縛後故在果上就有成佛的可能性。誠如何寶林說：「佛教（特別是早期佛教）反對婆羅門教的種姓觀念，認為人的高低貴賤並不是由於人的出身，而是由於人

⁶¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

⁶² 邱丹丹，〈「眾生平等」：佛教思想中的生態文明理念〉，《理論探索》2014 年 9 月刊(總第 390 期)，頁 113-114。

⁶³ 《古尊宿語錄》卷 33，《新纂卍續藏》冊 68，頁 217 中。

⁶⁴ 唐忠毛著，〈佛教平等思想的現代意義〉，《法音》，2006 年，第 4 期，總第 260 期，頁 19。

的行為，出身卑賤的人一樣能成為賢人。」⁶⁵吉藏《法華玄論》云：「〈方便品〉云：『開佛知見，既得清淨』即是一文。佛知見者，謂佛性之異名。眾生本有知見，為煩惱覆，故不清淨。法華教起，為開眾生有佛知見，此即是佛性義。」⁶⁶故知佛與眾生在修行解脫立足點上是平等，眾生無明煩惱繫縛起惑造業而輪迴，佛超斷盡一切法之執取煩惱證得無餘涅槃。

進一步說，佛教的平等觀隱含了慈悲心，如宋知禮說：「大乘所說同體慈悲，心、佛、眾生三無差別。」⁶⁷則是在平等當中含藏了對無量無邊的法界一切眾生，散發無差別的大慈悲心。知禮又說：「心佛眾生雖無差別，就生佛境高廣難觀。」⁶⁸經論中之「平等」，大體指佛法僧三寶，及心佛眾生等法，在本質上並無差別。但《惠遠外傳》云：「既稱平等為性。緣何眾生沈輪生死。佛即證無餘涅槃。道安答曰。眾生沈輪惡道。從無明妄想而生。佛證無餘涅槃。從一切皆盡。」⁶⁹誠如羅榮福說：「釋尊證悟後致力於為眾生實現解脫而提出一種宗教理論，這種解脫理論認為眾生可以通過去除無明妄念平等地實現解脫。從這個意義上可以說，佛教平等觀就是解脫上的平等。」⁷⁰

緣起是佛教不共外道的核心思想，釋尊的教法本是一味，因為眾生有八萬四千眾生的煩惱，而有對應眾生各種煩惱的教說。換言之，釋尊隨順眾生的因緣，配合其根機施教，沒有地位高下、性別、好醜、善惡的分別，皆一律平等對待。菩薩曉知一切諸法的因緣，而超越不受因緣的束縛，無所分別地在人世間度化苦難的眾生。眾生的囿於深厚的我執，一切見聞覺知無處不分別，身心

⁶⁵ 何保林，《論佛教眾生平等思想與佛教生態倫理想之關係》，《河北經貿大學學報》（綜合版）2009年3月第9卷第1期，頁5-6。

⁶⁶ 《法華玄論》卷1，《大正藏》冊34，頁367上。

⁶⁷ 《觀音玄義記》卷4，《大正藏》冊34，頁916中。

⁶⁸ 《觀音玄義記》卷3，《大正藏》冊34，頁912中。

⁶⁹ 《惠遠外傳》，《大正藏》冊，頁1318中。

⁷⁰ 羅榮福，〈《法華經》中的不平等現——以「五千人離場」為中心〉，《內蒙古電大專刊》，2019年第6期（總第178期），頁14-21。

不得解脫，如何在現實修行生活展現佛教的平等理論？《大寶積經》云：「譬如雪山王中生諸藥草，無有所屬無所分別，隨病所服皆能療治。菩薩亦爾，所集智藥無所分別，普為眾生平等救護。」⁷¹釋印順說：

這大雪山「中」，「生諸藥草」。這一地區，古代是不屬於任何國家，也不屬於任何人的，所以雪山的一切藥草，也都「無有所屬」。因為不是屬於誰的，所以不問是什麼人，「無所分別」。只要是「隨病」所宜——對症的話，就能隨「所服」的藥，而「皆能療治」。「菩薩」也如此，修行「所集」的，以智為主的一切法門，如雪山的各種藥草一樣，所以叫「智藥」。對人的貴賤、貧富、智愚，都「無所分別」，一視同仁，而能「普為」一切「眾生」，作「平等救護」，解脫眾生的苦惱。⁷²

誠如釋印順所說，佛法是平等對治眾生煩惱的一帖良藥，任何人都取用不受限制，皆具足了生脫死成就佛道的療效。倘若心生懷疑不相信釋尊的法藥，即便再添加珍貴的藥引，也無法對治其病。釋尊在《法華經》開宗明義地說出一切眾生皆當成佛的本懷，依據緣起性空無自性而說眾生平等，在因緣法則的因果關係中，任何人從因地修行福德善根，遣除修行中的種種障礙，順利學習佛教的智慧真理，最後都能完成修行的目標，釋尊平等的宣言是無庸置疑的。

整體來說，大乘佛教與小乘佛教皆服膺眾生平等的觀念，同依緣起性空的理論出發，但在佛教思想的開展過程中，在最高真理觀上則各自堅持不同的立場。小乘從五蘊皆空的人無我觀來解脫煩惱，大乘的一切法空的思想來說明萬物皆無自性的觀點，雖同樣都是依著佛教的緣起觀而說，但大乘佛教的平等思想擴及宇宙中所有一切的人事物，則顯得更周延廣大。如金剛經云：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若

⁷¹ 《大寶積經》卷 112，《大正藏》冊 11，頁 634 下。

⁷² 《寶積經講記》，《印順法師集》冊 2，頁 147 上。

無想、若非有想非無想，我皆令人無餘涅槃而滅度之。」⁷³把人以外的有情眾生，都納入佛教平等成佛的對象，甚至於國土中之無情如花草樹木瓦石等，皆具成佛的潛能，關於這方面則並不在本章節中深入論述。

(二)平等的理論依據

釋尊極力主張一切有情皆平等，不因種姓、男女、貧賤等都是平等的生命個體眾生，釋尊出生在婆羅門至上的古印度，見證到眾生受到不平等待遇，萌生改變這種世襲制度的不公平現象。陳兵指出：「佛教平等觀的包容精神主要源於佛教的兩個基本理論，一是緣起論，二是佛性論。首先，根源於緣起論。緣起論是『佛教教義的基石與綱宗，甚至被強調為即是佛法、即是佛的法身』」⁷⁴歐順軍說：「依據緣起的立場，整個世界處於重重關係網絡當中，是一個不可分割的整體，……每一事物的互為緣起現象中都不可替代，不可或缺。……其次，根源於佛性論。「佛性」……為覺悟成佛的可能性和根據問題。……就整個佛教……是肯定一切眾生都有佛性。凡與聖、眾生與佛皆平等圓融。⁷⁵邱丹丹說：「眾生平等」是佛教的一個基本概念，……所有現象界的一切存在都是由因緣結合而成的，……一切事物都是相互依存，互為條件的，而不是孤立的存在的，這就是佛教中的「諸法無我，自他不二」的觀點。⁷⁶換言之，因為世間一切萬物都是依因待緣而緣起有的，不能以自己的力量獨立形成而彼此觀待的關係，所以故說一切法空；因為，從緣起性空來說實體是不可得的，所以說一切眾生都是平等的。

⁷³ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 上。

⁷⁴ 陳兵，《佛陀的智慧》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 59。轉引自歐順軍著，〈佛教平等觀的包容精神及其倫理意義〉，2009 年 3 月第 2 期（總第 40 期），頁 80-83。

⁷⁵ 歐順軍，〈佛教平等觀的包容精神及其倫理意義〉，2009 年 3 月第 2 期（總第 40 期），頁 80-83。

⁷⁶ 邱丹丹，〈「眾生平等」：佛教思想中的生態文明理念〉，《理論探索》2014 年 9 月刊（總第 390 期），頁 113-114。

楊荔薇認為：「緣起理論是整個佛教思想的核心和基礎，也是「眾生平等」的理論依據。「緣起」即「依緣而起」，「緣」指條件，「起」指「發生」，「依」指憑藉，緣起就是「藉著種種條件而產生」之意。依佛經中的說法，緣起可表述為「此有故彼有，此生故彼生」，「此無故彼無，此滅故彼滅」。⁷⁷楊荔薇進一步從佛教的「三法印方」學說，從緣起理論來敘述「眾生平等」的思想提供了依據：

1·「諸法無我」故眾生平等

「諸法無我」即不依賴任何條件而存在、恒常不變的自主自宰者。緣起理論認為眾生皆是因緣和合而生，故說「諸法無我」。而眾生認為有一個自主自宰的自我，認識到並沒有自主自宰的自我，「我」、「他」之對立就會消除，則所有的「眾生」就會成為一個平等的整體。

2·「因果定律」前眾生平等

因果定律是緣起理論的重要內容，主要內容有：(1)「種種因果品類別」，即每一現象都有各自的因果；(2)「因果更互相符順」，即種什麼因便得什麼果；(3)「因果決定無雜亂」，即因與果的接續是有條不紊、井然有序的。有為世界的每一眾生都存在於因果的鏈條中，受著因果定律的制約，因此，因果定律面前眾生平等。眾生不僅在受因果定律的制約上是平等的，每個眾生還都可以在因果定律中自主地決定著自己的命運

3·「唯識無境」故眾生平等

「唯識無境」是將緣起理論運用到認識的發生上所得出的結論。該思想認為認識的產生由能緣之識與所緣之境和合而生。見分為主觀能見的心識功能，相分為見分所緣的對象。在認識的過程中，眼耳鼻舌身意「六根」與色聲香味觸法「六塵」接觸後，通過自己根識的作用而在自心識上產生一個影相。此影相與實際的境相並非一致，外境的種種差別是眾生心識的變現，所謂的「不平

⁷⁷ 楊荔薇，〈佛教的「眾生平等」思想及其現代意義〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第2期第30卷（總第122期），頁76-77。

等」也只是眾生的虛妄分別所產生。若了達「唯識無境」，捨棄虛妄分別，則可證知諸法本來平等。⁷⁸

那麼，佛教為何會形成一切眾生平等分享權利這樣的觀念呢？因為古印度提出了《吠陀》天啟主義及婆羅門至上是神的的代言人，百姓也都接受自己一切苦受皆來自於業報所感，因此篤信因果報應和輪回的理論有關。夏金華認為：「所謂因果報應，……這是印度人的古老觀念早在《奧義書》時代就已經出現。佛教不過是借用而已，……來世報應的方式有六種。其中修善上生天神、人或阿修羅是為三善道；作惡則淪為地獄、餓鬼和畜生是為三惡道。這就是「六道輪回」。」⁷⁹

二、《法華經》的平等思想

《法華經》為了讓一切眾生深信自己也能和釋尊一樣地解脫成佛，以善巧方便之法提出會三乘於一乘佛法，實現一切眾生皆能成佛的基本思想。《法華經》主張眾生在解脫成佛的理論上都是平等的，縱使一時間不能認同真理的內涵而排斥，如在靈山會上中增上慢聲聞比丘等五千人離席，佛雖未當場慰留非不慈悲平等，亦是行方便之教。只要不離開生命解脫的軌道，雖有偏離真理，如能真誠懺悔前愆迴心向善，在未來也會遇到得度的因緣，同樣也可以成佛。如多次企圖謀害釋尊的提婆達多，也得到佛陀的受記，以及在原始佛教認為女人不能成佛，在《法華經》也轉女成男示現成佛，充分呈現釋尊欲令一切眾生平等成佛的本懷。

⁷⁸ 楊荔薇，〈佛教的「眾生平等」思想及其現代意義〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，2005年第2期第30卷（總第122期），頁76-77。

⁷⁹ 夏金華，〈論佛教平等觀的獨特性及其表現與影響〉，《華東師範大學學報》，2009年第3期，頁32-35。

(一)三乘平等

《法華經》在〈譬喻品〉中以譬喻的筆法，表達大乘會三乘歸一乘的意旨，說明了眾生皆有佛性，只要藉由修行菩薩道就有成佛的可能性，強調三乘為方便之權教，終將平等匯歸一佛乘的究竟之道，清楚地揭示一切眾生皆能平等成佛思想。在《般若經》及《維摩經》的體系中，被叱責為焦芽敗種成佛無望的二乘人，法華行者敢勇於挑戰當權勢力團體的思想箝制，以三乘平等為基本信念，從傳統保守思想的枷鎖中，另闢一條適合大眾需求的修行法門。窺基在《法華經玄贊要集》說：「三乘法身，本來平等，眾生不知，不肯修證。此佛知見之性，三乘同有，平等無別，令其修證故。」早期佛教認為「四性平等」，《雜阿含經》云：「四種姓者，皆悉平等，無有勝如差別之異。」⁸⁰李懷春指出：「任何一種姓的人都能夠通過修行而得解脫，證得阿羅漢果。……無論是哪一個種姓的人，只要他信佛教並修行，即可得解脫，無論是哪一個種姓的人，可見早期的平等觀主要是強調人在修行和解脫上是平等的。」⁸¹換言之，在佛教慈悲平等的精神下，不管是菩薩、緣覺、聲聞行者皆匯歸一佛乘，如舍利弗、目犍連等人到法華會上都能獲得釋尊成佛的授記，再依序為無數的聲聞弟子們完成未來成佛的授記，乃至任何人只要肯學習大乘(《法華經》)行菩薩道，就必能得到成佛的授記。

《法華經》是釋迦牟尼佛終其一生於娑婆世界說法的精華，雖然經文樸實沒有出現過多深奧的理論，但有關佛教的隱喻都是佛教的核心概念，一般人還是無法從經文的表面上發現其背後所隱含的重要義理內涵。如此意趣難解的經典，為了讓學佛者更能全然了解經意，《法華經》透過種種譬喻來呈現一切眾生平等成佛的精神，茲就有關《法華經》平等之譬喻說明如下：在〈見寶塔品〉多寶佛印證釋尊能夠將所領悟之宇宙真理的大智慧，毫不保留平等地宣說《法

⁸⁰ 《法華經玄贊要集》卷 5，《新纂卍續藏》冊 34，頁 283 中。

⁸¹ 李懷春，〈佛教的平等觀〉，《世界宗教文化》，2005 年第 4 期，頁 30-31。

華經》的成佛之道，使令眾生都能平等成佛。⁸²這種主張的震撼力如同以極大的音量充塞六道眾生的耳中，任何一個眾生都能聞其音聲，其慈悲的廣度就像雲霧一樣無限延伸到無量無數的微塵刹土。⁸³因為眾生的根機有別，智慧就有高下，領悟能力則有深淺，所以釋尊為因應眾生修學程度和層次，故從深奧的一乘道中善巧方便得分別開出聲聞、緣覺、菩薩三種修行層次。《法華經》在方便品說「十方佛土中，唯有一佛乘。」同品曰：「但以一佛乘故，為眾生說法。」同品曰：「於一佛乘，分別說三。」雖然成佛的路徑不同，但皆是從釋尊慈悲平等的智慧中流出，將其引入一佛乘的究竟佛道。

《法華經》云：「佛平等說，如一味雨；隨眾生性，所受不同，如彼草木，所稟各異。」⁸⁴《法華經》卷3：「一味之水，草木叢林，隨分受潤。一切諸樹，上中下等，稱其大小，各得生長，」⁸⁵諸佛釋尊教法都是平等無私不會有貧賤富貴種族等分別，如同大雨普潤自然大地，萬物皆因滋潤各得成長。觀察眾生的根機的利鈍，以及學習的勤惰的情形，再依學法者所能領受的程度來教導各種不同的佛法。換言之，諸佛平等慈悲說法如同雨露一般潤澤叢林，草木皆隨其本身的性質受到同等的滋潤壯大養分。如經中所述之三周說法：一、法說周，為上根之舍利弗一人直說妙法，使令悟入一乘者。二、譬喻周，為中根之大迦葉等四人說三車之譬喻，使令悟入一乘者。三、因緣周，為其他下根之一切聲聞人，說過去大通智勝佛時之因緣，使令悟入一乘者。所以諸佛說法雖有三乘之分，然係隨眾生的根機之差異而宣說不同的佛法。事實上，都是同一法味，如同大海的鹹味都是一樣的，各法的義理內涵都與諸佛智慧相契合而無間隔，

⁸² 《妙法蓮華經》卷4〈11 見寶塔品〉：「釋迦牟尼世尊！能以平等大慧，教菩薩法，佛所護念，妙法華經，為大眾說。」，《大正藏》冊9，頁32中。

⁸³ 《妙法蓮華經》卷3〈5 藥草喻品〉：「當知如來亦復如是，出現於世，如大雲起，以大音聲普遍世界天、人、阿修羅，如彼大雲遍覆三千大千國土。」，《大正藏》冊9，頁19中。

⁸⁴ 《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》冊9，頁20中。

⁸⁵ 《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》冊9，頁19下。

皆能夠完成究竟解脫達到成佛的目標。誠如聖嚴法師說：「所謂平等說法，乃如以一味雨，普潤眾生，……天降的雨水是平等普施的。……因此佛陀說法，但教菩薩法，雖有二乘、三乘不同根機的眾生，……法味卻只有一味。若能體會到世尊說法的大悲願心，不論是二乘人或三乘人，都會很容易回小向大，會三乘法歸一佛乘了。」⁸⁶

《法華經》〈藥草喻品〉：「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。」⁸⁷《法華經》〈藥草喻品〉：「未度者令度，未解者令解，未安者令安，未涅槃者令得涅槃，」⁸⁸這是說諸佛的智慧如同濃雲所覆蓋的面積廣大，其潤澤的區域範圍就有多廣，雖然雨量不盡等齊，然不捨叢林大小諸樹及藥草之種性，一味之水隨其根機性而得增長。誠如釋尊以一音演說，眾生隨類各得解。雖然一切眾生根機不同，覺皇道化隨順眾生的根機隨緣方便引導，使之離妄想分別，令未蒙佛陀度化者、未解平等法者、對平等法尚有疑慮者、未達煩惱淨除者，皆使他們圓滿所求所心生歡喜，最後皆能達到修行的最高目標。意謂著在諸佛的方便教化中，每一法義都是同一法味，雖然眾生根機不同，但每個人都有成佛的智慧潛能，因此透過佛法的不斷地熏習必然會成佛。

呂澂說：「《法華經》確認小乘出於佛說，但以為只是佛的權宜之說，非究竟之談。《法華經》稱小乘為「譬喻化城」⁸⁹認為小乘只是方便假設的化城，而

⁸⁶ 聖嚴法師著：《絕妙說法：法華經講要》（台北：法鼓文化，2016年），頁99。

⁸⁷ 《妙法蓮華經》卷3〈5藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19中。

⁸⁸ 《妙法蓮華經》卷3〈5藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19中。

⁸⁹ 《妙法蓮華經》卷3〈7化城喻品〉：「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。所將人眾中路懈退，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。』導師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』」，《大正藏》冊9，頁25下。

不是要到達的目的地，真正要到的地方是菩薩乘佛乘，因此，大乘才是真實的。⁹⁰」釋尊對應學佛者的根機與意願，選擇適合的法門修行，雖然區分為三乘法皆是暫時的，最後終究在善根悲心的支持下，將會導引修行一乘法。如同山澗溪壑之水流向大海，大海納千江之水。高楠順次郎等認為，〈藥草喻品〉中把一乘法譬作滋潤世間的好雨，悉令卉木叢林及諸藥草皆得生長，以此喻如來知一切眾生身心所行，又知諸法究竟明了，示諸眾生一切智慧，從而顯示「如來于時觀是眾生諸根利鈍精進懈怠，隨其所堪而為說法」。⁹¹〈藥草喻〉其側重點在於說明如來說法雖然有二乘三乘，但是究竟一相一味，《法華經》云：「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。「如來說法，一相一味——所謂：解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智。」⁹²鄧氏華說：「眾生雖依其根性各得生長，但是終究會至於一切智，譬喻不同根性和修行境地的佛弟子們，自然各自有別，但是都同樣能夠最終獲得無上正等正覺，因為如來的出發點與眾生的歸宿一致，因此將有更多的弟子授記成佛。因此，如來所說一切法皆真實不虛，二乘、三乘方便的本質就是一佛乘。」⁹³

譬如以「大長者」比喻佛世尊「火宅」比喻三界苦海「諸子」……實際是本經所表達的「會三乘方便，人於一乘真實」的核心思想。這個譬喻的宗教寓意在於佛世尊針對眾生「樂著小法」的弊欲，巧施方便隨宜化導，促使他們「思維蠲除諸法戲論之冀」，等其根機一成熟，必定理解深信此大乘佛法。⁹⁴換言之，十方諸佛無時無刻為眾生開創悟入諸法實相的因緣，就如同太陽平等無

⁹⁰ 呂徵，《印度佛學源流略論》，(台北縣：大千出版社，2003年1月)，頁151-152。《妙法蓮華經》卷2〈3譬喻品〉，《大正藏》冊9，頁129上。

⁹¹ 日本高楠順次郎，渡邊海旭等，《大正新修大藏經》卷55「C」(臺北：財團法人佛陀教育基金會出版部，1990年)，頁629上，1中，7上-7中，7中，8下，11上，12中，15上，38上，12下，13下，26上，26上，19中，43中，54中，1下，446下。轉引自(龔賢〈《法華經》的譬喻藝術〉，《衡陽師範學院學報》，2006年2月第27卷，第1期，頁47-49。

⁹² 《妙法蓮華經》卷3〈5藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19中。

⁹³ 鄧氏華，《法華經》的文學解讀，(湖北省：華中師範大學湖北省211工程院校教育部直屬院校論文，2009年5月)，頁13-17。

⁹⁴ 龔賢，〈《法華經》的譬喻藝術〉，《衡陽師範學院學報》，2006年2月第27卷，第1期，頁47-48。

私的普照大地一樣，在在處處為眾生開示悟入佛知見。對於上根利智的弟子演說妙法實相直接證悟到真理的世界；對於中根者以譬喻的使知曉寓意的真理內涵；對於下根鈍智者，使其瞭解煩惱諸苦繫縛的原因而得到解脫。為了讓眾生俱足諸佛的智慧，悟入真理的覺證，所以須透過語言文字的表達，將佛教堂奧的義理從淺入深，隨其根機因緣分別演說，最終皆能達到修行的最高智慧而解脫成佛。

諸佛的平等慈悲可以在火宅喻故事中，長者以三車誘引孺子，最後平等授與大白牛車的故事見之。故事中以羊車、鹿車、牛車表示載具，分別比喻說明佛教的聲聞乘、緣覺乘和菩薩乘。大白牛車即比喻《法華經》宣稱的唯一佛乘，它是最完善無缺的佛乘境界，長者以羊車、鹿車、牛車三車誘引諸子出火宅，其目的是給他們的超越這三車的大白牛車，喻指信二乘、三乘是方便輾轉引入一佛乘之教。

《法華經》云：我觀一切，普皆平等，無有彼此，愛憎之心。我無貪著，亦無限礙，恒為一切，平等說法；⁹⁵佛平等說，如一味雨，隨眾生性，所受不同，如彼草木，……我雨法雨，充滿世間，一味之法，隨力修行。如彼叢林，藥草諸樹，隨其大小，漸增茂好。諸佛之法，常以一味，令諸世間，普得具足，漸次修行，皆得道果。⁹⁶庭野日敬：「事實上，佛陀想要把一佛乘分享給一切眾生，……所做的一切教化，無論是誰，都毫不保留地、平等（均一）地給予相同的教化。……《法華經》偉大精神之所在，正是一切眾生皆能平等地證得佛之覺悟。」⁹⁷雖然，釋尊為菩薩、聲聞、緣覺分說六度、四諦十二因緣，為凡

⁹⁵ 《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》冊9，頁20上。

⁹⁶ 《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》冊9，頁20中。

⁹⁷ [日]庭野日敬著，釋真定譯，《法華經新譯》（上海：上海古籍出版社，2013年10月），頁72。

夫劣根者說人天法，釋尊無寵愛好惡等心，皆觀察眾生心性因材施教，教授之法如同法雨，點滴同一法味，令無量眾生皆的解脫。

(二)提婆達多與龍女授記

提婆達多在佛教的經典當中劣跡斑斑最富爭議性的人物，佛陀在世時，從佛出家十二年間，持善心勤於修行，後因未能得聖果，又因名聞利養之念強，其心乃逐漸退轉，遂生惡念犯逆罪，破僧團的惡比丘。首先，釋印順指出：「『調達於佛法中，信敬心清淨。……出家作比丘，十二年中善心修行：讀經、誦經、問疑、受法、坐禪。……』調達聰明廣學，十二年中坐禪入定，心不移易，……誦佛經六萬。從三學的熏修來說，提婆達多是著實難得的！」⁹⁸。但提婆達多伽耶山自集弟子，組織僧團並誘使阿闍世幽禁其父頻婆娑羅王，阿闍世即王位，幽閉父王。提婆自己則欲除去釋尊而代之，先令人殺佛未果，又趁佛行經靈鷲山下時，投大石欲殺之，但僅傷及佛足，後放狂象企圖殺害釋尊，然而象又歸服於佛，計畫再次失敗，於是轉而破壞僧團之和合。⁹⁹然而，《大乘義章》說：「殺父最輕，殺母次重，殺阿羅漢罪復轉重，出佛身血轉轉彌重，破僧最重。故成實云：破僧最重，何故如是，離三寶故。……一切不得，所以最重。¹⁰⁰提婆達多障人修行遠離聖道斷人成佛的行為，所造重罪足令墮無間地獄永無出期。如《地藏菩薩本願經》卷云：「若是五無間罪，墮大地獄，千劫萬劫，永受眾苦。」¹⁰¹又為圖名聞利養以惡心故意殺害釋尊出佛身血，已經到了罪無可逭的地步。如《彌沙塞部和醯五分律》云：「若以惡心出佛身血，必墮無間阿鼻地獄。」¹⁰²

⁹⁸ 釋印順，《華雨集（三）》，《印順大師集》冊 27，頁 4 上。

⁹⁹ 提婆達多與龍女的典故參閱《中華佛教百科全書》，南投，中華佛教百科文獻基金會，1994 年。

¹⁰⁰ 《大乘義章》卷 7，《大正藏》冊 44，頁 610 上。

¹⁰¹ 《地藏菩薩本願經》卷 2〈7 利益存亡品〉，《大正藏》冊 13，頁 784 中。

¹⁰² 《彌沙塞部和醯五分律》卷 3，《大正藏》冊 22，頁 20 中。

雖然，《法華經》以前的經典都認為提婆達多已經斷了成佛的善根，但是在此經〈提婆達多品〉佛陀與釋尊的關係卻有了轉變，如：《法華經》云：

我念過去劫，為求大法故，……搥鍾告四方，誰有大法¹⁰³者，若為我解說，身當為奴僕。時有阿私仙，來白於大王：『我有微妙法，世間所希有。若能修行者，吾當為汝說。』時王聞仙言，心生大喜悅，即便隨仙人，供給於所須，……身心無懈倦。普為諸眾生，……勤求獲此法，遂致得成佛……。佛告諸比丘：『爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，……成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。』¹⁰⁴

從上文得知，釋尊過去世當國王時，為了眾生好樂學習大乘佛法，當時就有位仙人為他宣講《法華經》，因此提婆達多過去的教導，或得到最高的修行智慧而成就佛道。那位國王就是釋迦牟尼佛，而仙人就是提婆達多，因為受提婆達多教導的因緣，釋尊從菩薩因地修行大乘六度菩薩道，覺證修行最高的智慧而成佛，所以提婆達多成為釋尊的教導善知識。《法華經》對於像提婆達多如此善根智慧殆盡極惡之徒，最後也得到釋尊授記過無量劫後，當得成佛，號曰天王如來。¹⁰⁵這正是對顯古印度宗教不平的種姓制度，來凸顯《法華經》一切眾生都能平等成佛的重要主張，明顯區隔其他宗教的教義，因此獲得社會大眾的歡迎。

¹⁰³ 《妙法蓮華經》卷1〈1序品〉：「文殊師利語彌勒菩薩摩訶薩及諸大士：『善男子等！如我惟忖，今佛世尊欲說大法，雨大法雨，吹大法螺，擊大法鼓，演大法義。』」，《大正藏》冊9，頁3下。

¹⁰⁴ 《妙法蓮華經》卷4〈12提婆達多品〉，《大正藏》冊9，頁34下。

¹⁰⁵ 《妙法蓮華經》卷4〈12提婆達多品〉：「告諸四眾：『提婆達多却後過無量劫，當得成佛，號曰天王如來……世界名天道。時天王佛住世二十中劫，廣為眾生說於妙法，恒河沙眾生得阿羅漢果……時天王佛般涅槃後，正法住世二十中劫。全身舍利起七寶塔，……無量眾生得阿羅漢果，無量眾生悟辟支佛，不可思議眾生發菩提心，至不退轉。』」，《大正藏》冊9，頁35上。

其次，龍女成佛的故事出於《法華經》〈提婆達多品〉，經載：某日文殊菩薩於娑竭龍王宮講《法華經》，年僅八歲的竭羅龍王之女天資聰慧悟性高，因聽法而入禪定，於剎那間發菩提心得成正道。當時有智積菩薩和舍利弗對此表示懷疑，他們認為佛道甚深廣大意趣難解，非泛泛之輩所能至，豈有龍女能速得成佛呢？更何況女身垢穢且有五障不得成佛的禁制。就在眾人心從懷疑之際，龍女就顯現法力及神通力將手上的寶珠獻給了佛陀，佛也接受了供養。適時，龍女轉身問智積菩薩和舍利弗，佛陀接受這寶珠供養的速度快不快？他們異口同聲應答：快。龍女說：成佛也能這樣快！於是剎那間龍女當眾示現男身成佛，坐著蓮花寶座，住南方無垢世界說法去了。¹⁰⁶

智顛說：「《胎經》云：「魔梵釋女皆不捨身不受身，悉於現身得成佛故」。偈言「法性如大海，不說有是非，凡夫賢聖人，平等無高下，唯在心垢滅，取證如反掌」。……此土緣薄祇以龍女教化，此是權巧之力。」¹⁰⁷又說：「用漸為權、用頓為實，若非漸引無由入頓，從漸得實，故稱歎方便。」¹⁰⁸賀璋瑢認為：「早期佛教時期（BC,6~ BC,4），佛陀對於女性給予了極大的同情與關注，……根據佛教眾生平等的主張，男女應是平等的，佛陀承認女性和男子一樣有能力達到最高的精神和理智的階段，女性也可以獲得正覺達到涅槃。」¹⁰⁹陳捷指出：「《法華經》，詣靈鷲山，在法華會上現成佛之相，即為著名的「龍女

¹⁰⁶ 《妙法蓮華經》卷4〈12 提婆達多品〉：「文殊師利言：「有娑竭羅龍女王，年始八歲，智慧利根，善知眾生諸根行業，得陀羅尼，諸佛所說甚深祕藏，悉能受持。……智積菩薩……不信此女於須臾頃、便成正覺。」……又聞成菩提，唯佛當證知，我闡大乘教，度脫苦眾生。」時舍利弗語龍女言：「汝謂不久得無上道，是事難信。所以者何？女身垢穢，非是法器，云何能得無上菩提。……又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。云何女身速得成佛？」爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界，持以上佛。佛即受之。龍女謂智積菩薩、尊者舍利弗言：「我獻寶珠，世尊納受，是事疾不？」答言：「甚疾。」女言：「以汝神力，觀我成佛，復速於此。」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，」，《大正藏》冊9，頁35中。

¹⁰⁷ 《妙法蓮華經文句》卷8〈釋提婆達多品〉，《大正藏》冊34，頁117上。

¹⁰⁸ 《妙法蓮華經文句》卷3〈釋方便品〉，《大正藏》冊34，頁38上。

¹⁰⁹ 賀璋瑢著，〈古印度人女性觀的衍變〉，《南亞研究》2002年第1期，頁50-54。

獻珠」典故。……因為在古印度，女人的地位甚為低下，而在小乘教義中，認為女身垢穢不能成佛。《法華經》的《提婆達多品》中，龍女即身成佛，意味著「女人也可以成佛」，與古印度乃至小乘教義思想迥異。¹¹⁰《提婆達多品》中惡人成佛和龍女成佛的故事，說明釋尊隨順眾生根機(觀機逗教)，而說不同的方便教法，實為三乘平等皆趨入一乘的究竟之道，如一味法雨同霑法益。

智顓認為，眾生煩惱故菩薩示熱，……意引古弘經傳益非謬，明今宣化事驗不虛，……明昔日達多通經、釋迦成道；……文殊通經、龍女作佛，稟教尚然，宣通之功益豈不大矣！故提婆達受記。¹¹¹因此提婆達多與龍女的故事的重要意義，提婆達多意譯天熱，寓喻眾生煩惱沉淪的原因在於內心蒙塵無明所致，從《法華經》一切眾生皆平等的隱喻中，不管是不分好人、惡人、男人、女人、種族不同等等差別向，在成佛解脫的起跑點上皆是平等無差別的。

三、常不輕菩薩的平等思想

《法華經》〈方便品〉中提到舍利弗非常恭敬地在釋尊前懇請宣說解諸佛的甚深妙法，為恐說出反令行者們退失追求妙法之進取心，經舍利弗再三勸請而答應了舍利弗的請求。詎料，在釋尊準備要說出諸佛本懷之際，在座席的比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷約五千人等，即從座位上起身朝佛禮拜後離開。釋尊默然未予以制止慰留，反而說他們是增上慢聲聞比丘等人如大樹的枝葉，又如糟糠一樣。¹¹²至此，增上慢聲聞後續發展就沒有下文了。

¹¹⁰ 陳捷《妙法蓮華經·提婆達多品》研究，(福建省：福建師範大學碩士論文 2014年5月)，頁 53-57。

¹¹¹ 《妙法蓮華經文句》卷 8〈釋提婆達多品〉，《大正藏》冊 34，頁 115 上。

¹¹² 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉：「世尊告舍利弗：『汝已懇懃三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。』說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得調得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。爾時佛告舍利弗：『我今此眾，無復枝葉，純有貞實。舍利弗！如是增上慢人，退亦佳矣。汝今善聽，當為汝說。』」《大正藏》冊 9，頁 7

（一）授記平等思想

在〈方便品〉出現增上慢聲聞行者的不敬行為，看起來他們以退失菩提心成佛無望了，可是到了〈常不輕菩薩品〉告訴我們，增上慢聲聞也可以被教化，亦能被引導學習《法華經》，也是有成佛的可能性。但〈方便品〉卻出現有些人不能成佛，似乎違背了佛教的平等成佛的精神，然而〈常不輕菩薩品〉卻表達《法華經》並沒有排斥增上慢人，都會獲得常不輕菩薩的授記。但《大智度論》說：「除佛，無有能知其為佛道故與授記。」¹¹³《法華經》除了釋尊的個別授記外，還有常不輕菩薩的通記。¹¹⁴胡吉藏是依著一切眾生皆有成佛的可能性的觀點，以及十方諸佛皆說一佛乘的主張而說，諸佛憑藉其大智慧神通力可洞悉修行者的根機及體悟的程度，分別授予成佛的記別；然菩薩則為尚未發菩提心，或菩提心正在退失者，為勉勵眾人修學《法華經》而對一般大眾的通記。

常不輕菩薩是釋尊的前身，他不是在一千人離席的當中，釋尊在無量的國土中及無數劫中，都會有增上慢人離席的情形發生。因此，在這些無量無數的國土中，也都有其為度化眾生的各種分身，依然地在繼續鼓勵眾生讀誦《法華經》。同理可證，釋尊的大慈悲心是滲透無量的微塵刹土中，不會遺漏任何一位眾生，這樣才能證成《法華經》所主張的令一切眾生皆能平等成佛的旨趣。如《法華經》云：

我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。譬如五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界，假使有人末為微塵，過於東方五百千萬億那由他阿僧

上。

¹¹³ 《大智度論》卷 98，《大正藏》冊 34，頁 742 中。

¹¹⁴ 《法華玄論》卷 7：「授記人，凡有二種：一佛授記；二菩薩授記，如常不輕菩薩授四眾記。問：常不輕既是菩薩，云何乃授佛記？答：菩薩不得授劫數成佛之記，得授通記，以一切眾生皆有佛性，又無有餘乘唯一佛乘。然道理推之得授佛記，乃至凡夫知有佛性一乘者亦得授他記也。」《大正藏》冊 34，頁 420 下。

祇國乃下一塵，如是東行，盡是微塵。……是諸世界，若著微塵及不著者盡以為塵，一塵一劫，我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫。自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國導利眾生。¹¹⁵

釋尊對於靈山會上五千增上慢人的離席未加勸阻，代表其大乘法的福德因緣尚未具足，將來時機成熟仍會發露懺悔轉求無上菩提道。釋尊並未放棄他們，並且會在任何時劫能夠把他們引回來學習大乘的一乘法，就可以為他們授記了。易言之，不能說增上慢人就不能成佛，〈常不輕菩薩品〉的增上慢人，只要不斷地透過教化激勵，直到他機緣成熟福報具足肯學習《法華經》時，就有教化成佛的資格，釋尊就會應機順時予以成就佛道，否則，產生自性見就違背緣起性空的平等觀。如《法華義疏》云：「五千之徒不堪聞於破會，以根未熟故；常不輕菩薩所對增上慢者，其根已熟堪聞破會，故為說一乘也。」¹¹⁶若有人說這些增上慢人是過去沒有被釋尊度化的修行人，現在才由常不輕菩薩來度，這是顛倒不對的。因為，常不輕菩薩是釋尊的前身，釋尊在十方微塵刹土中都有無數的應化身，常不輕菩薩以普敬禮拜的授記方式從其智慧施設各種方便的法門引導，從對聲聞的授記，以及依靠讀誦經典的加持力及菩薩的鼓勵。所以，增上慢人不是不能被授記成佛，而是需要因循利誘慢慢地化導他，並且肯接受《法華經》就可以成佛。

《法華經》〈常不輕菩薩品〉云：「凡有所見……皆悉禮拜讚歎而作是言：『我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。』」
而是比丘，不專讀誦經典，但行禮拜，……如此經歷多年，常被罵詈，不生瞋恚，常作是言：『汝當作佛。』說是語時，眾人或以杖木瓦石而打

¹¹⁵ 《妙法蓮華經》卷5〈如來壽量品〉，《大正藏》冊9，頁42中。

¹¹⁶ 《法華義疏》卷8〈授記品〉，《大正藏》冊34，頁566上。

擲之，避走遠住，猶高聲唱言：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。』」

117

從上述經文得知，常不輕菩薩自信能成佛，也深信他人能成佛故堅持為四眾授記，雖然迭遭打罵但是他仍然繼續高聲宣揚：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」以此修行法門熏習眾人未來成佛的因緣種子，積累其功德菩提果，將來都有像花朵那樣地開花結果的機會。常不輕菩薩認為任何人都具有成佛的智慧潛能，將來一定有成佛的可能性。當他向眾人禮拜時，不是在頂禮比丘、比丘尼、出家、在家、男身、女身、惡人、善人等，而是見人如見佛般的恭敬頂禮，告訴他們三乘法身平等無別，只要受持讀誦《法華經》者，並在諸佛釋尊慈悲的神通力加持下，未來就有成佛的可能性。

智顛分別從人、理、行、教四個面向來說明常不輕菩薩的平等思想，其目的就是為了實現《法華經》一佛乘的真理觀。首先，常不輕菩薩內心服膺一切眾生都有成佛的可能性的理念，內外都懷著平等的態度，故面對遠近的四眾都如同見到佛一樣尊敬。¹¹⁸如《妙法蓮華經文句》云：「內懷不輕之解，外敬不輕之境，身立不輕之行，口宣不輕之教，人作不輕之目。不輕之解者，」¹¹⁹智顛透過在日常生活中實踐，從空、假、中切入而見到外境本不生不滅的中道諸法實相，認為每一個人都有佛性，雖本來具足成佛的可能性，但必須透過真理的聞思修證，累積成佛的資糧才能成就佛道。〈法師品〉提到未來弘揚《法華經》

¹¹⁷ 《妙法蓮華經》卷 6〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 9，頁 50 下。

¹¹⁸ 《妙法蓮華經文句》卷 10〈釋常不輕菩薩品〉：「常不輕是人一，凡有所見是理一，皆悉禮拜是行一，而作是言是教一，此是開權顯實之四一也；從「乃至遠見」下，是本理一，故往禮拜是本行一，而作是言是本教一，少人一，其義可解，此是開近顯遠之四一也。文云「不專讀誦經典但行禮拜」者，此是初隨喜人之位也。隨喜一切法悉有安樂性皆一實相，隨喜一切人皆有三佛性，讀誦經典即了因性；皆行菩薩道即緣因性；不敢輕慢而復深敬者，即正因性；敬人敬法不起諍競，即隨喜意也。不輕深敬是如來座也，忍於打罵是著如來衣也，以慈悲心常行不替即如來室也。又深敬是意業，不輕之說是口業，故往禮拜是身業，此三與慈悲俱，即誓願安樂行也。」《大正藏》冊 34，頁 141 上。

¹¹⁹ 《妙法蓮華經文句》卷 10〈釋常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 140 下。

的三種軌則——大慈悲心、柔和忍辱、一切法空，強調弘法者須具備的基本準則，常不輕菩薩行持平等普敬眾人的修行法門，雖然迎來的是眾人的辱罵迫害捶打的結果，仍不畏生命的威脅攻擊，持續堅定不撓地死守信念。在禮拜的過程中發現遠處有人，仍趨前向眾人禮拜，展現眾生無邊誓願度的菩薩救濟利他的精神，以及徹底貫徹《法華經》一佛乘的平等精神，勸勉行者只要經由受持、讀誦《法華經》的修持，都有平等成佛的可能性(因)。

釋印順說：「照佛法說，現在的智愚不同，……是生命過程中的一個階段，並非結局。凡沒有到達究竟地步，……不能勵力向上，誰也要墮落；能勵力向善，……終於要到達究竟完滿的地步。如常不輕菩薩所說，大家都要成佛。」¹²⁰由此可知，生佛一如，眾生平等，是佛教的重要主張，常不輕菩薩著薩的行法體現出《法華經》平等思想所在。

常不輕菩薩如同諸佛釋尊出現世間的一大事因緣皆為弘揚佛知見，使令一切眾生都能成佛，而行普敬忍辱之法門。常不輕菩薩自信能作佛，也相信眾生必然也會成佛，故對外不分別他人的身分、地位、貧富、貴賤、種族的種種差異，皆一視同仁平等恭敬對待，視眾人如佛一樣的禮敬，對內則不生瞋恨分別醜惡嫌棄之心，毫不回擊眾人的辱罵捶打，勸勉受持讀誦《法華經》先發阿耨菩提心的因。因為在受持讀誦經典的過程中，必然會受到佛的慈悲力、神通力，以及妙法威力之所加持，俟機緣成熟再鼓勵修學六波羅蜜為緣，漸漸修學菩薩道而具足成佛之功德。常不輕菩薩面對增上慢的聲聞比丘眾等，並不全然失去了菩提心，仍然會有一些受到啟發後，轉向修學大乘菩薩道。如吉藏《法華義疏》說：「常不輕菩薩不輕一切，作此不輕即是弘一乘也。」¹²¹

¹²⁰ 《佛法是救世之光》，《印順法師集》冊 24，頁 250 上。

¹²¹ 《法華義疏》卷 10 安樂行品，《大正藏》冊 34，頁 597 中。

〈提婆達多品〉¹²²中示現八歲龍女及陷害釋尊的提婆達多也都能受記成佛，就連屬於畜生道的龍女亦能轉女成男示現成佛，所以《法華經》的平等思想已擴及到一切眾生的授記，如智顛說這是他經所沒有的。有人質疑常不輕菩薩忽視飛禽走獸等動物也同人類一樣具有佛性，但這是從理上說有成佛的可能性。《翻譯名義集》云：「問：「內懷不輕之解，外敬不輕之境，安棄飛禽之真性，而忽走獸之本源乎？」答：「人識義方，可以擊發，異類無知，徒勞勸信。不禮之旨，其在茲歟，不輕禮俗，謹聞命矣！」¹²³人類之於禽獸畜牲，在於人類有學習正法的優勢，藉由教導激勵可以行菩薩道而成佛。飛禽走獸無法透過語言文字作理性的思考，所以對其教導徒勞無功。常不輕菩薩恭敬禮拜眾人的目的，實乃眾生可以被激勵教導學習《法華經》一經一偈，將來就有成佛的可能性，所以常不輕菩薩平等的恭敬禮拜的意義，在於生佛同一佛性，是佛教平等的基本主張。

又該如何看常不輕菩薩禮敬比丘尼、在家居士的問題呢？《梵網經合註》：「出家戒法。既爾尊重。何故《法華經》中。常不輕菩薩比丘通禮四眾。授記作佛。答。此是圓解初開。慶(褒美)而且愍(勸勉；鼓勵)。觀彼時機。應以大乘緣種而強毒(治理)之。故作此破格行門。非是通途軌式也。倘實可通行。則世尊昔時既繇(由)此得淨六根。便當以此法教示四眾。豈有悞惜之心。」¹²⁴《法華經》也是承襲初期佛教平等思想，人人在修行解脫的基礎(可能性)上都是平等成佛的，只是在於行者覺與不覺的差別，以及有無發菩提心的不同。所以是不分男女、貧富、貴賤、地位高低、惡人、好人等，都同樣享有修行解脫的機

¹²² 《妙法蓮華經》卷4〈提婆達多品〉：「提婆達多却後過無量劫，當得成佛，號曰天王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。世界名天道。時天王佛住世二十中劫，廣為眾生說妙法，恒河沙眾生得阿羅漢果，無量眾生發緣覺心，恒河沙眾生發無上道心，得無生忍，至不退轉。時天王佛般涅槃後，正法住世二十中劫。」《大正藏》冊9，頁35上。

¹²³ 《翻譯名義集》卷4，《大正藏》冊54，頁1125中。

¹²⁴ 《梵網經合註》卷7，《新纂卍續藏》冊38，頁658中。

會，如摩訶波闍波提比丘尼、耶輸陀羅比丘尼也都在法華會上被佛授記成佛。在〈提婆達多品〉¹²⁵中示現八歲龍女¹²⁶及陷害釋尊的提婆達多也都能成佛，就連屬於畜生道的龍女亦能轉女成男示現成佛，所以《法華經》的平等思想以擴及到一切眾生，以增強所有學佛者的信心與鼓勵。如智顛在《妙法蓮華經文句》〈釋授記品〉說：「他經但記菩薩、不記二乘，但記善、不記惡，但記男、不記女，但記人天、不記畜；今經皆記。」¹²⁷

(二)平等觀之實現

如何從一切法空，觀一切眾生平等，而將常不輕菩薩的禮拜行法，在現實社會當中有實踐的可能性？一切法空是從一切眾生皆依緣起性空而說，彼此依因待緣相互觀待而說，所以，凡從因緣所生諸法，就必然是無常的，緣起的就是性空無自性而畢竟空，從彼此相互依賴互為緣起的因緣來說平等。一切法空乃一切法都是緣起有，故一切眾生都是實體不可得，平等是建立在一切法無自性，因此說眾生平等，這是從緣起性空而說的。在現實面言，行者可從觀修法的空性正觀，依著四「無量」心觀修，以無量的平等之慈、悲、喜、捨之心，投射到一切法界眾生身上。有如菩薩慈眼度眾生，慈悲心的佛、菩薩與眾生的連結，誠所謂慈悲無障礙；也是修行人打擊一切煩惱的武器，這是任何時處，只要有心有願者，都可以做得到的，這是最樸實且不受環境影響，任何時處都可做得到的修行法門，如《法華經》所言，一念隨喜讚歎就有成佛的可能性。修行忍辱度菩薩道，如果沒修到圓滿的空性正觀，在實踐上仍會有住著的，因

¹²⁵ 《妙法蓮華經》卷4〈提婆達多品〉：「提婆達多却後過無量劫，當得成佛，號曰天王如來、應供、正遍知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。世界名天道。時天王佛住世二十中劫，廣為眾生說妙法，恒河沙眾生得阿羅漢果，無量眾生發緣覺心，恒河沙眾生發無上道心，得無生忍，至不退轉。時天王佛般涅槃後，正法住世二十中劫。」，《大正藏》冊9，頁35上。

¹²⁶ 古印度當時嚴格實施種姓制度，社會重男輕女的觀念非常濃厚，所以《法華經》會有龍女先轉男身後才能示現成佛的典故。這並不是違反了佛教平等的主張，而是佛教在弘化的過中也要考量當地民情風俗制度，才能融合社會方便化導眾生。《妙法蓮華經》卷4〈提婆達多品〉：「女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。」，《大正藏》冊9，頁35下。

¹²⁷ 《妙法蓮華經文句》卷7〈釋授記品〉，《大正藏》冊34，頁97上。

為尚沒有足夠的力量，來支持任運菩提心，所以在菩提心上我們只能用修觀想。譬如有一隻老鷹來你能割肉餵鷹嗎？眾生要你的左眼你就割給他？不能。因為你要有空性正觀的修持力量，須先修行程度的定位到哪裡？在資糧位之前一定要學習空性，資糧位一定要任運的菩提心現起，這才叫資糧位。在三輪體空的基礎上，一定要希求一切種智，才能任運菩提心。

《法華經》的一佛乘思想，是一切眾生皆能成佛。常不輕菩薩的普敬禮拜四眾的行法，若以般若學系來看是在培植未來成佛的菩提種子；若以如來藏、佛性思想來論，眾生本俱被隱覆佛性的佛性，把一切眾生都當成佛禮拜。然而，常不輕菩薩一切眾生平等的思想，實際落實在日常生活上來實現，以當前修行人的根機論其空性思想觀，只能說有實踐的可能性，因為要對佛教的「緣起性空」的「空」義，必須要有確信要有足夠義理認識，始有實現的可能。法華會三歸一的善巧方便之理論來說，在現實生活中實踐常不輕菩薩的平等觀，經由觀修（想）一切眾生都是佛，想像自己在一切眾生面虔誠禮拜；觀想自己的慈悲心，如太陽一樣的放射到此世界他世界的一切眾生上，這不受任何因素的限制，而且在現實生活上是可以實現的。這就是智顛「一念三千」、「性具」的心具一切萬法，萬法歸一心的思想。也就是《華嚴經》一切唯心造的「性起」的「法界緣起」觀。平等是建立在一切法無自性，因此說眾生平等，這是從緣起性空而說的。李元光說：「佛教認為，一切眾生不是等差的，而是一律平等的。……佛教眾生平等的思想是以緣起性空論為其哲學理論基礎的。既然一切法都是因緣和合而生，是無獨立的自性，其本性為空，因此一切法都是無差等的，而是平等無二的。……宇宙間的其他生物是一律平等的，沒有高低貴賤之

別、優劣之分。」¹²⁸庭野日敬說：「所謂如來座，以一切法空平等地看待一切萬物，明辨萬物之差別相，超越此差別而平等視之。」¹²⁹

常不輕菩薩的禮拜行法，在現實社會實踐的可能性？從佛教歷史的脈絡中發現歷代弘教的過程中，會隨著各地區的風俗民情，以及因應社會的脈動需要而產生各種因地制宜的修行法門。如隋代的中國佛教僧人信行也效法常不輕菩薩不分貴賤的禮拜行法，自此以後少有文獻提起類似的修行法門。以現今的時代發展趨勢，常不輕菩薩的禮拜行法，則難以付諸實現，然而，不能據此而說常不輕菩薩的普敬修行法門，無法於現實社會中來實現。事實上不然，以佛教的「觀修法門」替代常不輕菩薩的禮拜行法，首先，觀此世界、他世界，此國土、他國土，乃至十方一切微塵剎土中，盡有自身恭敬禮敬一切眾生。如《大方廣佛華嚴經》云：「漸至無盡不思議，無數一切滿十方，無盡無量普自在。」¹³⁰其次，觀自身與佛菩薩同具法身，以大慈悲光平等普照一切自然山河大地眾生。如《大智度論》云：「譬如日不作高下，亦不作平地，等一而照」¹³¹觀四無量觀修法門《思惟略要法》云：

求佛道者，當先行四無量心。其心無量，功德亦無量。於一切眾生中，凡有三分：一者父母親里善知識等，二者怨賊嫌人常欲惱害者，三者中人不親不怨。行者於此三品人中，慈心視之當如親里，老者如父母，中年如兄弟，少年如兒子，常應修集如是慈心。¹³²

¹²⁸ 李元光，《宗喀巴大師的倫理思想研究》（四川：四川大學宗教研究所，博士學位論文，2004年3月15日），頁56。

¹²⁹ 〔日〕庭野日敬，釋真定譯，《法華經新譯》（上海：上海古籍出版社，2013年10月），頁169。

¹³⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷4，《大正藏》冊9，頁414中。

¹³¹ 《大智度論》卷2，《大正藏》冊25，頁75上。

¹³² 《思惟略要法》，《大正藏》冊15，頁298上。

修菩提心之前一定要先修四「無量」¹³³心，佛菩薩的慈、悲、喜、捨之心範圍非凡夫所能度量諸聖人所不能量，如虛空、須彌山、大海水不可量。因此，凡夫修行者，從內懷慈、悲、喜、捨之心，心存怨親平等之心，對年長者待之如父母、年幼者視如己出，餘者如兄弟姊妹敬對。誠如釋印順於《藥師經講記》說：「我們不但對於父母師長、兄弟妻子，不生怒害心，「於一切有情」，也應盡量生「起利益」和「安樂」，皆待以「慈、悲、喜、捨，平等之心」。慈是與樂，悲即拔苦；……不分冤親愛惡，一律平等看待。這四種心，名為四無量心；……而眾生無量，此心也就無量，故名四無量心。」¹³⁴又於《學佛三要》補充說：「無量三昧，即是緣起相依相成的、無自無他而平等的正觀。通達自他的相關性、平等性，智與悲是融和而並無別異的。」¹³⁵

換言之，菩薩不忍眾生沉淪生死輪迴之苦海，生起慈悲喜捨之四無量心，拔苦與樂，冤親平等關心之相。行者亦可以最樸素並能於現實生活中實現，藉由四無量心觀修一切眾生平等之救度。誠如蔣為喬說：「慈、悲、喜、捨之四無量心，即以愛念一切眾生視為平等而救濟之，為其觀法；于親，于怨，於非親非怨三種人，毫無間隔；于一切眾生，忍辱不瞋，……無愛憎之分別，一視同仁，達於同體之謂也。」¹³⁶無量三昧就是修慈悲喜捨四無量心，捨心也即是平等心，平等心也需要依緣起性空，才能真達到平等菩薩悲智雙運，次依三輪體空觀，度一切眾生而實無眾生可度，實無自性的眾生可度，而度一切眾生。

¹³³ 《大智度論》卷 20：「『無量』有二種：一者、實無量，諸聖人所不能量；譬如虛空、涅槃、眾生性，是不可量。二者、有法可量，但力劣者不能量；譬如須彌山、大海水，斤兩、滌數多少，諸佛菩薩能知，諸天世人所不能知。佛度眾生亦如是，諸佛能知，但非汝等所及，故言『無量』。」《大正藏》冊 25，頁 210 下。

¹³⁴ 釋印順，《藥師經講記》，《印順法師集》冊 4，頁 130 上。

¹³⁵ 釋印順，《學佛三要》，《印順法師集》冊 15，頁 138 上。

¹³⁶ 蔣為喬，《中國佛教史》（長沙：岳麓書社出版發行，2010 年 1 月第 1 版），頁 66。

四、常不輕菩薩行法的啟示

常不輕菩薩恭敬禮拜一切眾生的意義有二：(一)把眾生當成佛來頂禮，而眾生就是菩薩積聚福德資糧的菩提道；授記行為是告訴所有學習佛法者，只要肯讀誦《法華經》就已經被授記成佛了。(二)平等的目的是讓眾生知道相信自己與他人都能成佛，不能輕視任何一個眾生是佛。常不輕菩薩行法，在實踐上有什麼增進的作用，以及修行上有什麼幫助，如下：

(一)解行並重

大乘初期佛教的產生的原因，是基於傳統的部派佛教墨守成規使得釋尊活潑的佛法，變成只注重邏輯推理的形式，僵化的佛法不符大眾對解脫的渴望而形成。相對地，現在科技網路發達拉近了世界及人與人之間的距離，佛教知識也相對的普及，但是大部分的內容都是個人知識及經驗的結果，並沒有以前人修行成功的體證作為引導。換言之，有覺證境界的前人將自己修行成功的方法，以及所體悟理解的真理內涵，透過人類的語言文字，以系統性的傳達給根機理解程度較弱修行者。因此，經典就成為智慧與真理的聯結，文字就是開啟智慧寶藏的最關鍵的鑰匙。反觀當今華人地區的佛教界不重視經典的研讀，把佛教的功能窄化成經懺法會儀軌的運行，無法呈現以世間萬法的緣起相，來思惟彼此間的因果關係，更遑論去除煩惱離苦得樂而解脫。最後，信眾將難以聽聞佛法的深義，甚至連最基本的佛法也無理解，導致形成一種乞求、保佑式的信仰態勢。倘若這種發展的模式不斷地延伸，儼然變成主流的思想，將不利於佛教真理的弘傳，也無提供給有心修行解脫的學佛者正確引導。將成為理想，離佛教所謂的解脫成佛的目標則背道而馳無法實現。

首先，所有學佛者必須要認知，個人的學歷、經驗、身分、地位等，在佛教的真理智慧之前都尚屬膚淺。理解語言文字表面的意思，並不代表覺悟了真理，佛法深奧的義理需要投入相當長的時間去鑽研，才能窺探佛法的真諦。佛教最終的目標是實踐。其次，佛教有非常完善的修行實踐系統，經典是開啟諸佛智慧的重要載具，正確的修行方法、態度，才能啟發無盡的智慧潛能；經典是前人修行成功的智慧結晶，是可以成為修行者仰賴的精神支柱，也是通往成佛之道最穩妥的載具。再者，所有的學習佛法者必須要有正確理性的態度，自傲者體會不到言文字背後所含藏的智慧精髓；錯誤的修行次第，扭曲了佛法真實的內涵。最後，佛教的修行方式是以實踐為導向的，修學過程是解門與行門並重，如同鳥之雙翼，從聞思修證的次第，導向修行的終極目標。

佛教以真理的智慧來引導修行實踐，理解真理產生智會後才能不偏不倚地走在正確的走向解脫的道路上，誠所謂理論指導實踐，實踐驗證理論。誠如黃國清授課時說：「佛法修學注重解行的均衡，及學法的次第，依聞、思、修、證的次第，想深入佛教真理法義者，一開始是以解導行，解的權重較大；等到理解較通透之後，觀行的權重就會逐漸加大。行者要依解而行，解久自知必須依行得證，真心讀經者應會了知解行並重之義，經論皆如此教導，倘若不先從經論聞思法義，也不知正確修行為何義。」

當今華人地區的佛教發展趨勢，整個佛教的演變似乎與常不輕菩薩的時代有雷同之處。冰凍三尺，非一日之寒，佛教面對現實風氣的影響，不免造成立場鬆動而導致無法發揮該有的功能。易言之，弘法者本身無暇致力經論的學習，也只能傳授類似佛法的心靈雞湯而已，對於佛教思想的核心——緣起，變成是一種符號、概念。讓信仰者失去追求佛法的智慧，以解決生命的課題，取而代之的是利益交換的對價關係。甚至有人認為走入社會對於民間弱勢、貧困者的進行關懷協助，才能展現佛教走入社會的慈悲精神。

《法華經》說諸佛釋尊出現世間的一大事因緣，乃欲令眾生悟入佛之知見，就是學習佛陀的智慧，此智慧生佛不二，法性平等，透過世間萬象皆是緣起法則因果作用的結果，從此體認佛法緣起性空本身無自性的重要思想核心。有了諸法緣起性空的認識，用以日常生活當中的見聞覺知，對外泯除一切人事物的執取愛著，對內擺平內心種種妄想分別，才能獲得輕安自在的身心生活。沒有佛法的實踐只是附和人類的貪欲無明妄想深入社會的佛法，研究經論不是高談闊論，也不是複製前人的說法，是學習佛法真正的思想教育，成為日常生活的準則，呈現佛教豐富的義理內涵才是佛教存在的真正價值。

經典是佛教最重要的智慧寶藏，它是諸佛菩薩祖師們追求生命解脫，探索生命存在的價值的精神活動，也是生命體驗的智慧精髓。《法華經》〈常不輕菩薩品〉記載常不輕菩薩不專誦經典，就有人以為他不讀誦經典，孰不知他過去生中特別好樂研讀《法華經》，從勸人受持、讀誦《法華經》積累無量的福德智慧資糧，臨命中。換言之，常不輕菩薩也是累劫憶持、讀誦《法華經》修學菩薩道，到了某種程度或因緣而改以特殊的禮敬行法，現在則是勸勉眾人修學大乘弘傳《法華經》，所以不能說他不讀誦經典。常不輕菩薩透過普敬眾人的修行法門，喚醒大家對經典受持讀誦的重視，學習佛陀所留下的智慧結晶，並於日常生活中改變不正確的思維方式，依教奉行的體證，始終抱持慈悲平等的利他修行態度，是現代學習佛法者最好的學習榜樣。

每一個偉大的宗教能夠弘傳千年歷久不衰，不僅建立在信仰的基礎上，而且還要僧俗二眾的護教與護法，解者與行者相互尊重，解者從抽象難解的文字教義，抽絲剝繭層層解析其深奧的義理內涵，呈現出讓大眾能夠普遍理解的佛法。對行者而言，古今龐大複雜的義理，需要正確的義理來引導實踐，以理彰事，以事顯理，以客觀的態度釐清體證上的盲點，並適度的調整方向。這樣

的理想，需要行者肯定解者長期在經典上的投入與付出的精神，解者也能尊重行者的修行實踐的體驗，如果彼此互相排斥的話，就無法實現佛陀出現世間的本懷。如何回歸佛教豐富有活力的精神，是僧俗二眾之修學佛法者必須省思的重要問題。

(二) 平等與慈悲

佛教平等與印度教不平等的種姓制度形成強烈的對比，佛教是世界上最能代表平等的宗教，佛教主張人人平等，十方世界生佛平等，各種角色都是可以互換的。世間的萬象千差萬別，在事相上還是有富貴平賤社會地位的高低之分，如果都平等的話，社會亂象就會層出不窮。佛教的平等是建立在佛性平等與因果平等，就佛性來說，人人都有成佛的可能性佛；就因果來說，如是因，如是果，就是種什麼因，得什麼果，任何人都脫離不了因果定律的軌則及作用。雖然在世間法上的社會工商制度不盡然平等，這是社會上的分工需要，以及個人的福報使然，面對這樣的身分地位的區別是很自然的。誠如《雜阿含經》云：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」¹³⁷因為眾生不知道緣起性空的道理，以幻為實，以假為真，導致煩惱叢生佛教的平等是從內心去看世間的一切萬物，但在內心上要作自己的主人，不要讓貪嗔癡喧賓奪主。佛經說心如工畫師，能畫諸世間，一切為心造。¹³⁸《大方廣佛華嚴經》云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」¹³⁹

常不輕菩薩看到人都平等的恭敬頂禮，對每一個人都作佛想，不論每個人怎麼攻擊辱罵辱他不為所動，內心都不起瞋恨之心，依然地心平氣和實踐他的禮敬法門，結果修行能夠快速的成功。常不輕菩薩在相上不起任何分別，而

¹³⁷ 《雜阿含經》卷 2，《大藏經》冊 2，頁 12 下。

¹³⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 19：「心如工畫師，能畫諸世間。」《大藏經》冊 10，頁 102 上。

¹³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 19，《大藏經》冊 10，102 上。

得到六根清淨的功德，迅速獲得佛陀的智慧功德。如《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》云：「一切法不應分別，若起分別即有想生，想從分別生，罪從想心現。」¹⁴⁰不平等就是厚此薄彼，也就是對人有親疏身分地位的分別，就有不平等的待遇；好壞美醜的分別，就產生愛取的執著，所以就不能心行平等，以無所得的心行一切法。常不輕菩薩對於眾人的詆毀鄙視甘之如飴，一心一意地為了讓眾生種植菩提種子而精進不懈地行普敬行法，在平等當中含藏了大慈悲心。在佛告誡出家弟子說：「出家菩薩觀世宅，猶如人間微少火，一切草木漸能燒，世宅當知亦如是。眾生所有眾財寶，更互追求常不足，求不得苦恆在心，老病死火無時滅，」¹⁴¹佛說修行人有了有所得心，就會受貪心驅使四處尋覓喻求滿足，得到了就會貪得無厭，當求不得時日夜追求，苦惱常縈繞心腦，燃燒熱惱之火就會熾燃不盡，所以佛陀告誡弟子們要視世間的房宅珍寶如火一般，不被貪欲之火燒毀菩提種子。經典說貪心以布施心來對治，如大悲普覆一切世間，平等供養法界無量眾生，以無所得心行一切善能生無量功德，將功德平等迴向法界眾生平等共有。如《大方廣佛華嚴經》：「諸菩薩行檀波羅蜜，於一切事皆無戀著，於一切眾生普皆施與，法界一相，其心平等，供養承事，無有輕慢。」¹⁴²

慈悲是建立在平等之上，平等是依著緣起而說，因為緣起才能知無常，無常故緣起性空，慈悲必須要空性的智慧。慈悲顧名思義，慈是拔苦，悲是與樂。眾生為無始以來的俱生我執所苦，不知世間一切萬象，皆是因緣所生法，無常幻化生滅不實，而對境產生愛取執著之心而憂悲苦惱，唯有去除相上的分別執著，以及內心的妄想，才能去除各種心魔障礙。故在一切時處不起任何妄想、分別，平等普施眾生就是大慈悲心的展現。佛教的慈悲從自利利他作起，《大般

¹⁴⁰ 《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》卷 17〈甚深義品〉，《大藏經》冊 8，頁 647 上。

¹⁴¹ 《大乘本生心地觀經》〈厭捨品〉，冊 3，頁 307 下。

¹⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 18，《大藏經》冊 10，頁 743 中。

涅槃經》云：「或有眾生為自利益修諸苦行，菩薩摩訶薩為利他故修行苦行，是名自利，……為壞怨親所受諸苦，修平等心，……菩薩若見諸惡不善眾生，……有惡性者現為軟語，有憍慢者現為大慢，而其內心實無憍慢。」¹⁴³自利，乃利己之意，即所修行之一切善法的目，皆為成就自己的功德而精進修行；利他，乃利益他人之意，即菩薩行者之修行的目的與功德，完全是為救度利益一切有情而戮力行一切善行。菩薩能為濟諸有情，修行各種苦行，無傲慢之心，不見眾生善惡過錯皆平等對待，而能自成佛道，乃大乘佛教自利利他皆圓滿之目的。林君希評述：「自利是上求佛道，他利是下化眾生。也就是說要把自利行蘊含在利他行中，以救度眾生為自救，把個人的解脫與拯救全人類聯繫起來，把眾生的痛苦看作自身的痛苦；眾生不能脫離苦難，等於自身的缺陷。在救濟一切眾生的過程中，……即個人的解脫只能在眾生的解脫之中才能完成。」¹⁴⁴這種自利利他菩薩行，乃對於與本身有緣或無緣，有關係沒關係，都不有親疏之別，皆能如母憶子般的關懷。進一步說，即是平等饒益一切眾生——無緣大慈，同體大悲。

平等與慈悲要如何實現？佛教大乘行者的慈悲是教導一切眾生學習出世法，了解世間萬法的實相(一切法的共相)，因此，下化眾生而求無上菩提將來能利益眾生，而行一切善法。小乘聲聞行者急於自我的解脫，對於利他人同證解脫之事並不熱衷。《法華經》〈譬喻品〉提到釋尊的上根弟子舍利弗，因樂著於小乘的修行法門，所以釋尊未教他大乘法，但其修行勇猛精進快速達到聲聞最高的涅槃境界。看到菩薩紛紛被釋尊授記成佛，內心起了煩惱，質疑釋尊只以小乘法教導他，然而他不曉得釋尊所教導的法義，只是方便權宜的方法，都是平等一味，因為對應眾生的根機而有不同的教法，不管哪一種法門都是通往究竟

¹⁴³ 《大般涅槃經》卷 32，《大正藏》冊 12，頁 558 中。

¹⁴⁴ 林君希，〈大乘佛教自利利他思想述評〉，(福州：《福建師範大學福清分校學報》，2004 年第 3 期總第 65 期)，頁 42-44。

的解脫道。聲聞乘者修行猛利，雖有發菩提心，但為寂靜的身心境界所住著，菩提心只是暫時尚失，當釋尊覺得他修行程度已堪受妙法，內心諸多的疑悔已除而歡喜，就為他說大乘法就得到究竟解脫的修行最高境界。如《法華經》〈信解品〉。¹⁴⁵中根弟子迦葉也同樣樂著小乘法，以三苦，故非常精進用功修行，便以為體證深廣偉大，也起了跟舍利弗同樣地疑惑，最後聽到釋尊為他說大乘法，也非常的高興法喜。如〈信解品〉。¹⁴⁶總而言之，舍利弗、迦葉等人先聞受小乘法，並不是釋尊不慈悲，而是他們大乘的菩提心尚未成熟與堅定。

大乘佛法的精神最能代表平等與慈悲的內涵，為什麼？佛教所謂的平等是生佛法性平等，人人在追求解脫上的基礎上是完全平等；慈悲是實踐佛陀平等對待一切眾生，令一切眾生同證菩提共成佛道。難行能行極力勸勉眾生修學大乘(《法華經》)，必然會有成佛的可能。《法華經》的慈悲可以從會三乘歸一乘因眾生根機不同而方便說三乘，都有成佛的連結性，從修行六度菩薩道而得以實現。誠如黃國清授課時說：「普通行者則要先依佛教法義漸次修行，利根者也是長期依據教法而提升，才能有現在的根器。若是鈍根者，就要先踏實依教法而理解，不能想一步登天，所以根機不能混淆。」《大佛頂如來密因修證了義諸

¹⁴⁵ 《妙法蓮華經》卷2〈信解品〉：「我等於中勤加精進，得至涅槃一日之價。既得此已，心大歡喜，自以為足，而便自謂：『於佛法中勤精進故，所得弘多。』……佛知我等心樂小法，以方便力、隨我等說；而我等不知真是佛子。……我等昔來真是佛子，而但樂小法，若我等有樂大之心，佛則為我說大乘法。於此經中唯說一乘，而昔於菩薩前，毀訾聲聞樂小法者，然佛實以大乘教化。」《大藏經》冊9，頁17中。《妙法蓮華經》卷2〈3譬喻品〉：「我聞是法音，得所未曾有，心懷大歡喜，疑網皆已除。……我本著邪見，為諸梵志師，世尊知我心，拔邪說涅槃。我悉除邪見，……佛於大眾中，說我當作佛，聞如是法音，疑悔悉已除。初聞佛所說，心中大驚疑，將非魔作佛，惱亂我心耶？……聞佛柔軟音，深遠甚微妙，演暢清淨法。我心大歡喜。」《大藏經》冊9，頁10下。

¹⁴⁶ 《妙法蓮華經》卷2〈信解品〉：「世尊！大富長者則是如來，我等皆似佛子，如來常說我等為子。世尊！我等以三苦故，於生死中受諸熱惱，迷惑無知，樂著小法。……我等於中勤加精進，得至涅槃一日之價。既得此已，心大歡喜，自以為足，而便自謂：『於佛法中勤精進故，所得弘多。』……佛知我等心樂小法，以方便力、隨我等說；……我等昔來真是佛子，而但樂小法，若我有樂大之心，佛則為我說大乘法。於此經中唯說一乘，而昔於菩薩前，毀訾聲聞樂小法者，然佛實以大乘教化。」《大藏經》冊9，頁17中。《妙法蓮華經》卷2〈信解品〉：「我等今日，聞佛音教，歡喜踊躍，得未曾有。佛說聲聞，當得作佛，無上寶聚，不求自得。」，《大藏經》冊9，頁17下。

菩薩萬行首楞嚴經》云：「歸元性無二，方便有多門。聖性無不通，順逆皆方便。」¹⁴⁷

從常不輕菩薩的精進的勸勉受持讀誦大乘法的精神來看，從聞思修的修行次第，不論根機利鈍皆從佛教的教義來指導實踐，理論與實踐之間相輔相成，人人就有成佛解脫的可能性。佛教的弘法者必須將經典內涵作為度化眾生的手段，倘若不以佛陀遺留的智慧法典為工具的話，將佛法矮化為跑儀軌流程的經懺法會，非但參加者難以理解佛教解脫的思想教育，對於弘法者本身遑論擔負如來家業的重要使命。如果連最基本的佛法也無理解，也就只是一種倚仗諸佛菩薩青睞，以達到乞求保佑的對價關係。那麼，佛教的弘傳的志業將只是一種遙不可及的理想，離佛教所謂的解脫成佛的目標則漸行漸遠了。



¹⁴⁷ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 6，《大正藏》冊 19，頁 130 上。

第四章 常不輕菩薩的菩薩道

《法華經》第一品到第二十二品為止，已闡明了本經的教理核心及思想的骨幹。從信仰上，以經典的思想義理為經；在解脫上，以實踐經典的思想為緯。因此，黃香蘭認為：「為眾生成佛的經過，或佛化導眾生的作用也好，一切由菩薩的人格而實踐，才是成就佛果的大道。」¹大乘佛教以慈悲與智慧雙運，達從修行成佛理想，本文擬從忍辱、平等、慈悲的向度，說明常不輕菩薩修行實踐的意義。

第一節 常不輕菩薩的忍辱行法

法華一佛乘思想是人人可以成佛，此思想是三世諸佛一致的本懷，但不被佛教的主流思想所認同的。佛在靈山會上說《法華經》有五千增上慢比丘眾等離席，說明了法華一佛乘思想弘船的困難性，此一現象也成為釋尊在當時及未來入滅後的極大隱憂。對於這種形式的發展誰能來擔負弘經的責任？常不輕菩薩應以什麼樣的觀點去面對大乘、小乘的思想上的衝突？本文僅就其忍辱行法來探討其修行的法門。

¹ 黃香蘭，〈法華經的研究〉（香港：香港能仁學院哲學研究所碩士論文，1990年6月），頁97。轉引自王麗潔著，〈《妙法蓮華經》的一佛乘思想及其文學特徵〉，（上海：復旦大學博士學位論文2005年4月），頁55。

一、《法華經》的忍辱要義經文詮釋

《法華經》分別在〈序品〉、〈譬喻品〉、〈五百弟子受記品〉、〈法師品〉、〈勸持品〉、〈分別功德品〉、〈安樂行品〉，闡述了法華行者的忍辱事蹟，本節擷取其忍辱之重要經文，從形成的背景及運用軌則，以詮釋方式敘述其重要旨意。如《法華經》云：

又見佛子，住忍辱力，增上慢人，惡罵捶打，皆悉能忍，以求佛道；²又見諸菩薩，住忍辱力，增上慢人，惡罵捶打，皆悉能忍，以求佛道。³；於佛滅度後，恐怖惡世中，我等當廣說。有諸無智人，惡口罵詈等，及加刀杖者，我等皆當忍。⁴濁劫惡世中，……罵詈毀辱我。我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事。我不愛身命，但惜無上道，……濁世惡比丘，不知佛方便，…惡口而鬻覺〉…如是等眾惡，念佛告勅故，皆當忍是事；⁵行施忍辱等，其數如恒沙，斯由佛光照；⁶若聞法布施，或持戒忍辱、精進禪智等，種種修福慧。如是諸人等，已成佛道；⁷

佛在世說法時弟子並非都依教奉行，具備佛弟子應有的修為，直至初期大乘佛教出現了大小乘的義理之爭，以及從僧團與個人的利益出發，形成彼此之間的立場與自尊的保衛戰。因此在此形勢的推波助瀾之下，產生了揉合各宗派義理的《法華經》，也導致佛弟子們紛紛憶及釋尊住世說法的情景，形成一股強烈的危機意識。初期大乘的經典都建立在般若的基礎上，《法華經》亦明空性的

² 《妙法蓮華經》卷1序，《大正藏》冊9，頁3中。

³ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁3中。

⁴ 《妙法蓮華經》卷4〈13勸持品〉，《大正藏》冊9，頁36中。

⁵ 《妙法蓮華經》五百弟子受記卷4，《大正藏》冊9，頁36下。

⁶ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁4下。

⁷ 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁8下。

思想，法華行者皆為了續佛慧命，把忍辱化為抵擋衝突的防護鎧甲，忍受增上慢人等惡人的攻擊。但法華行者不惜犧牲性命護持正法的勇氣，在佛教的立場來說是一種積聚福德善根的修行，渠等本身面對挑釁毫無畏懼，亦使弘法者無畏的功德最大。因為，能將心行安住於般若智慧，觀一切法空無自性，能成就本身的法身慧命及廣修福慧，感召諸佛的慈光普照，修行這種智慧空性的忍辱法門，終將會通向成佛之道。

《法華經》為釋尊晚年後八年所說的教說，擔憂弟子的根機良莠不齊，在我執意識的驅使下，各自以自己的主張行事，完全不顧及佛教整體的形象，乃至滅在五濁惡世不斷地蔓延。故在〈法師品〉，佛對藥王菩薩開示弘揚《法華經》三種理則，作為末世弘經的軌範。如以下經文：

華經者……一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；……為諸菩薩及四眾廣說是法華經。⁸大慈悲為室，柔和忍辱衣，諸法空為座，處此為說法。若說此經時，有人惡口罵，加刀杖瓦石，念佛故應忍。

9

釋尊預知入滅後弘揚《法華經》的志業將窒礙難行，故先建立起弘經者的自信心及囑咐未來欲於惡世弘經者，宜應抱持大慈拔苦大悲與樂的忍辱精神，導引眾生修學佛法——慈悲室；忍辱衣，弘經者面對眾生不智惡害之舉，心不嗔怒以對，能降伏粗暴言行等障礙——法空座。弘經者除以慈悲令眾生歡喜，以忍辱柔和止息瞋心，進而住於諸法無自行本空之理境。

⁸ 《妙法蓮華經》卷4〈10法師品〉，《大正藏》冊9，頁31下。

⁹ 《妙法蓮華經》五百弟子受記品第卷4，《大正藏》冊9，頁32上。

《大智度論》云：「諸佛菩薩以大悲為本，從悲而出；瞋為滅悲之毒……以是之故，應修忍辱。」¹⁰忍辱是六度波羅蜜之一，是大乘佛教成佛之道的重要磐石。增上慢人以各種粗暴言行攻擊迫害弘揚法華的行者，法華行者為護持佛所囑來護持法華，為求佛道信受一乘，不忍眾生誹謗法華受無量苦，故廣弘法華勸勉受持讀誦此經。即使法華行者在弘揚的過程中遭遇違逆之境，都是為了成就愚癡凡夫的眾生於未來際成佛。因為，法華說極微小的善行，乃至隨喜讚嘆皆能種下未來得到學習善法的善因緣，或讀誦法華一偈一句，都是資成佛道的因緣。若以法華一乘的思想來說，不管是惡人好人都可以平等成佛，如惡人提婆達多也能被授記成佛。

二、常不輕菩薩的忍辱修行法門

《法華經》〈勸持品〉：「於佛滅度後，恐怖惡世中，我等當廣說。有諸無智人，惡口罵詈等，及加刀杖者，我等皆當忍。」¹¹；「我等敬佛故，悉忍是諸惡。為斯所輕言，汝等皆是佛，如此輕慢言，皆當忍受之。」¹²，以上經文如此地透露《法華經》的弘法環境的困難及這樣敘述有什麼重要的思想與意義？

《法華經》住世說法屢屢強調弘經的重要性，以及付法於弟子時的諄諄教誨，劉紅青認為釋尊在《法華經》付法的內容中：「充滿了對末法時期弘法的憂患意識，」¹³〈勸持品〉云：「後惡世眾生，善根轉少，多增上慢」，¹⁴多次強調未來五濁惡世的眾生，善根越來越薄弱，菩薩行者也多偏向傲慢自以為是居多，

¹⁰ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 167 上。

¹¹ 《妙法蓮華經》卷 4〈勸持品〉，《大正藏》冊 9，頁 36 中。

¹² 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 36 下。

¹³ 劉紅青，惡緣與不離惡緣不二——對《法華經·安樂行品》的解讀，《法音》，2006 年，第 6 期，總第 262 期，頁 35。

¹⁴ 《法華經》卷 4〈勸持品〉，《大正藏》冊 9，頁 36 上。

甚至會攻擊、辱罵、陷害弘法者的生命。常不輕菩薩的忍辱有二種意義：一者耐怨害忍（生忍），菩薩對眾生種種加害，心不動怒自在安然。二者：菩薩在弘化過程中面對挑釁時，內心深信法華所言不虛。

常不輕菩薩被人惡口辱罵內心平靜不生瞋怒，或眾人以杖木瓦石丟擲。他且躲且避不還擊，高喊著：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」這種安忍的心境，是心境。如《金剛經》（以下簡稱《金剛經》）所言：「無我相、無人相、無眾生相、無壽者相」¹⁵對一切眾生都平等對待，就是法華所說一切眾生當得成佛，即是人人皆有佛性（成佛潛能）。平等恭敬禮拜一切眾生，這是忍辱之中含有大慈悲心平等心，相信自己能成佛，同樣確信一切眾生成佛。

常不輕菩薩的忍辱行法，包含了菩薩的兩種忍：一者是一者耐怨害忍（生忍），是指菩薩對一切眾生不瞋不惱，如母的有情。眾生雖施以種種惡害攻擊，菩薩瞋風不動，皆能忍受且絲毫不起瞋恨之；二是安受苦忍（法忍），是指對無智眾生不信《法華經》（大乘），內心表現出確信妙法堅固不移的勝解態度，其安忍於心的信念與智慧相應。深信妙法了然不改心，不為所動安忍於心與智慧相應。¹⁶常不輕菩薩被人惡口辱罵內心平靜不生瞋怒，或眾人以杖木瓦石丟擲。他且躲且避不還擊，高喊著：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」這種於逆境之中仍懷著辱之心，如《金剛經》所說的無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，一切存在的現象是「性空幻有」，也就是一切法都沒有實在的自性，一切法都是緣起假有性空，而一切眾生平等。對一切眾生抱持平等的修行態度，是忍辱之中含有大慈悲心平等心，相信自己能成佛，同樣確信一切眾生成佛。即是法華所說一切眾生當得成佛，即是人人皆有佛性（成佛潛能）安忍的心境。

¹⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 750 中。

¹⁶ 《大智度論》卷 14：「心不動故，應具足羸提波羅蜜」，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

常不輕菩薩堅固執持法華一切眾生必當成佛之意旨，完完全全將法華的深義融入其修行生命中，也是貫徹大乘佛教慈悲利他的思想。這種將生命長期投入喚起眾生成佛的菩提心，並堅定不移的意志與信念，可謂其法忍智慧甚深，絕非一般人所能。《中論》云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」¹⁷足見常不輕菩薩已透！徹了悟佛教緣起性空的核心要義，對他來說一切法都是無自性，一切法都是空相。換言之，空性就是緣起法，緣起法即是一切眾生平等。既然平等佛，那麼，佛與眾皆是平等，眾生的可能性就可以證成。眾生平等的修行境界，是靠日常生活中修行去體驗，但是佛與眾生的修行體證境界，凡夫與佛的平等性仍然有差別的，因為，眾生執著有所得心行切善法而不可得。常不輕菩薩是釋尊的前身，所以大菩薩修行忍辱波羅蜜多時，堅定不移，故證得無相的最高修行境界。

三、常不輕菩薩修行實踐的啟發

常不輕菩薩的忍辱法門是佛教「慈悲」和「平等」及「生佛不二」的智慧修行典範，諭示諸佛菩薩為學習無上菩提智慧，累劫修持供養、苦行，實證諸法實相，乃至犧牲性命在所不惜，唯願令一切眾生同登智慧覺岸。常不輕菩薩站在眾生平等而修行的忍辱法門，強調任何人可以透過佛法的般若智慧的學習，眾生成佛的可能性(潛能)可被啟發，眾生佛性平等，代表眾生都是未來佛，不能隨意輕視任何人，因此心生慈悲而忍受一切辱罵逆行。菩薩行者強調日常生活當中，面對一切眾生都視佛般的恭敬，現在尚未能與佛法的真理相應，只是暫時的被無明愚癡所致。菩薩行者應如母般的對待，引發學習正法令其擺脫煩惱的繫縛。

¹⁷ 《中論》卷4〈觀四諦品〉，《大正藏》冊30，頁33中。

釋印順說：「切勿將人類的差別，看作種族的優劣；……由於人類有著向上、向善、向於究竟的德性，所以在無限的生命延續中，終於要到達究竟完滿的地步。如常不輕菩薩所說，大家都要成佛。因此，佛法中沒有永遠的罪惡，沒有永遠的苦難，也沒有永遠的墮落。」¹⁸釋印順這句話的意思，是提醒吾人若以自性見的觀念是不行的，即表示吾人應以緣起無自性的觀點去看待一切人事物，即是空性的思想，才能符合《法華經》一切眾生平等成佛的重要旨意。即是一佛乘乃諸釋尊出世的本懷，法華行者須抱持佛教所揭櫫之緣起性無自性，故一切眾生可透過修持皆能於未來際成就佛道，故不可輕視任何眾生的存在，秉持佛教的平等觀，對一切眾生不起分別之心，才能承擔弘揚法華的任務。庭野日敬說：「身體力行正是最大的布施與供養，不要以為此中只是推崇持此品之功德而已，……法華為釋迦牟尼佛所說的大乘法之一，能受持、讀誦、思惟此經，並為他人解說，是非常重要的行法。必須掌握這些神奇故事的背後真正所要表達的教理及其精神與了解其真意。」¹⁹

《法華經》的內容中除強調一乘真實，餘為權宜方便暫時的施設外，並沒有呈現明顯的佛教義理。是故，對於常不輕菩薩的禮拜行法，不能侷限其忍辱負重的精神表現。更重要的是從其在為人授記忍辱的刑法之中，去發掘其經文背後的重要意涵。筆者發現對於常不輕菩薩的理解，必須連結到〈如來壽量品〉去發掘其重要的意義，因為，在靈山會上五千人離席的故事，以及如何證明釋尊一切眾生皆能成佛的本懷，必須有一個合理的說法。佛教的信仰者，必須倚仗佛教的真理去實踐，因為部派佛教的僧人修學佛法的觀念僵化、學問畫及過於保守的態度，導致僧俗之間的互動減少，而無法聽聞正確的佛法觀念。常不輕菩薩透過特殊的禮拜行法，警醒行者經教的學習須與日常生活的實踐達到言

¹⁸ 《佛法是救世之光》，《印順法師集》冊 24，頁 250 上。

¹⁹ 〔日〕庭野日敬著，釋真定譯，《《法華經》新譯》（上海：上海古籍出版社，2021 年 7 月），頁 400-411。

行一致，不可成為宗教信仰、祈求式的崇拜，而輕忽佛教義理的學習。常不輕菩薩的修行法門是對待惡人也視如佛的恭敬，在現實社會中遇到任何逆境不如己意環境，行者可以學習常不輕菩薩的態度，從心理上、行為上、情緒上觀修每一位眾生都是佛的禮拜，創造共業社會環境中和諧的磁場。

第二節 常不輕菩薩忍辱意義與重要性

《法華經》常不輕菩薩專行禮拜四眾，遇有生瞋恚，惡口罵詈，或以杖木、瓦石打擲，皆能安忍自在。常不輕菩薩以特殊的頂禮恭敬四眾忍辱法門實際行法華一佛乘的平等思想。常不輕菩薩是釋尊的前身，菩薩要成就佛道就必須行忍辱行法。本文擬就忍辱的意義和重要性及目的，來探討常不輕菩薩行法。

一、常不輕菩薩忍辱的意義

常不輕菩薩的忍辱是面對他人的辱罵、惱害或攻擊時，內心沒有一絲不平等及瞋恨的心，是破除其我執最直接的方法，是菩薩成佛的必要修行的一門重要課程。忍辱的背後是一股強烈的慈悲心，大慈悲心即是佛菩薩本身必須具備的特質。大慈悲心的義涵龍樹菩薩在《大智度論》說「忍辱者，謂於違逆之境，遇諸毀罵惱害之事，皆能安忍，心無恚恨也。」²⁰佛教忍辱是佛以大慈悲憐愍眾生，所行之智慧方便的一切慈悲、無我、無相的修行法門。常不輕菩薩忍受眾人辱罵捶打的違逆之境，不是懦弱或暫時的降伏瞋心，而是內心不生一絲一毫的受辱或反擊之心，當下的起心動念須與智慧相應。從經文推斷常不輕菩薩的忍辱行法有兩種意涵，第一、他忠於釋尊付法於弟子的殷切叮嚀與囑託，從

²⁰ 《大智度論》卷 22，《大正藏》冊 25，頁 228 中。

行為表現出對佛教教義的肯定的信仰所生之熱誠，因為熱誠就能對佛教產生堅定不移的忠誠，同理可言，就能忠於釋尊的智慧覺證及德行，而成為心中堅固不移宗教式的信仰。

忍辱是大乘佛教六度波羅蜜之一，是其他五度的重要基柱，忍辱意思如《摩訶般若波羅蜜經》云：「心不動故，具足羸提波羅蜜」，²¹意指對於他人惱怒加害之境，內心能夠安忍，如如不動；於諸所緣所辱境不生瞋恨之心，對一切眾生起平等之心，是名「羸提波羅蜜」。世俗的忍辱行，大致是在面對權勢或強大對手的攻擊及辱罵詆毀時，都是暫時的忍受委屈，俟時機成熟再來報仇雪恨，在中國歷史上最耳熟能詳的屬「臥薪嘗膽」²²的故事。佛教忍辱行法的背後必有一股堅定意識的支持力量，不惟忍受當前的身心迫害，還要顧及加害者其言行所受的對應果報，甚至犧牲性命都在所不惜，恐非一般人所能為的大慈悲心行。如《大智度論》云：「若人今世惱我，毀辱、輕罵、繫縛，且當含忍。若我不忍，當墮地獄鐵炬熱地，受無量苦，……是故菩薩應當忍辱」，《法華經》云：忍辱無瞋；²³亦柔和忍辱心亦為法師弘經三軌之一²⁴。因為，諸佛菩薩遇人毀辱、輕罵、繫縛，惟念眾生墮地獄受無量苦，故慈悲安忍行是最難做到的，如經云：「忍者最快，唯慧者能」。²⁵忍辱是能生佛果最快的修行法門之一。

常不輕菩薩佛受到眾生的種種侮辱惱害，都能忍受而不起一絲瞋恨瞋報復隱覆的念頭，皆能清淨慈悲如如不動之心，非僅止於單純的忍辱行為。他是用

²¹ 《摩訶般若波羅蜜經》卷1〈序品〉：「心不動故，具足羸提波羅蜜」，《大正藏》冊8，頁220上。

²² 「臥薪嘗膽」：春秋時，越王勾踐戰敗，為吳所執，既放還，欲報吳仇，苦身焦思，置膽於坐，飲食嘗之，欲以不忘會稽敗辱之恥。見《史記·越王勾踐世家》。「臥薪嘗膽」：春秋時，越王勾踐戰敗，為吳所執，既放還，欲報吳仇，苦身焦思，置膽於坐，飲食嘗之，欲以不忘會稽敗辱之恥。見《史記·越王勾踐世家》

²³ 《妙法蓮華經》卷5〈17分別功德品〉，《大正藏》冊9，頁45下。

²⁴ 《妙法蓮華經》卷4〈10法師品〉，《大正藏》冊9，頁31下。

²⁵ 《羅云忍辱經》，《大正藏》冊14，頁769上。

般若的空慧去考察無智的比丘等人的挑釁行為，對破實有見的堅定態度，是離去實有與空觀二邊的「中道」思想。小乘積極追求自我解脫的涅槃，常不輕菩薩的忍辱是對小乘聲聞、緣覺自利缺乏對眾生苦難的救濟，他將菩薩慈悲柔和忍辱的精神，滲入到社會的各個階層，他以理性的忍辱征服自己的我執，他對眾生無量的慈悲是佛教戒、定、慧的三學如實的實踐。常不輕菩薩對眾生的慈悲與忍辱，是大乘佛教菩薩道積聚智慧福德善根的捷徑，也是大智慧者的修行態度的典範。

常不輕菩薩修行忍辱法門，除自利修行層次的提升外，亦為弘經者實現法華一佛乘平等思想的作用，更是達到鼓勵眾生修行大乘人人皆能成佛的佛之本懷的目的。《法華經》開經明義說釋尊為令眾生入佛知見而示現世間的目的，此知見即是佛的智慧，佛教的八正道中的正見即是正確的知見，因為正見能夠引導行者修的佛教的真理智慧，走向正確解脫的道路，所以，常不輕菩薩的忍辱行法中有對眾生失去正見的隱憂，實現釋尊人人皆能成佛的一佛乘之本懷，這是他在《法華經》中的重要意義之一。常不輕菩薩的忍辱行法在佛教經典中是什麼樣的概念？《大智度論》云：「忍辱有二種：生忍、法忍。菩薩行生忍，得無量福德；行法忍，得無量智慧。」²⁶與《瑜伽師地論》都有關於忍辱的內容，前者的忍辱屬於甚深的廣大行，本文僅就後者忍辱的涵義予以說明如下：

《瑜伽師地論》云：「忍三種者。一者耐怨害忍。二者安受苦忍。三者諦察法忍。」²⁷茲述如下：1.耐怨害忍，忍受人之各種施加之侮辱、惱害、怨怒、毀譽之舉，了然於心而不與瞋境相應，皆能逆來順受，內心安住坦然不動無恚恨報復之心。2.安受苦忍，忍受天災人禍、刀兵劫疾疫難等諸苦，而內心澄淨怡然不動者。3.諦察法忍，觀察法忍，觀察諸法深奧難解，因對佛法的確信，以

²⁶ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 164 中。

²⁷ 《瑜伽師地論》卷 78，《大正藏》冊 30，頁 731 中。

堅韌的意志長期熏習佛法，審觀諸法的實相義。中國佛教天台宗祖師智顛在《法界次第初門》說：「羸提。秦言忍辱。內心能安忍外所辱境。故名忍辱。忍辱有二種。一者生忍。二者法忍。云何名生忍。生忍有二種。一於恭敬供養中。能忍不著。不生僥逸。二於瞋罵打害中。能忍不生瞋恨怨惱。是為生忍。云何法忍。法忍有二種。一者非心法。謂寒熱風雨饑渴老病死等。二心法。謂瞋恚憂愁疑媿欲僥慢諸邪見等。」²⁸智顛認可諸經所述對眾生的瞋罵怨惱疾環境的侵襲等，這是一般人普遍認知現象，而行者面對各種利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂的八風當中了然與智慧相應，當下之抉擇之念顯得非常重要。《大智度論》：「如佛所說：「利養瘡深，譬如斷皮至肉，斷肉至骨，斷骨至髓。人著利養，則破持戒皮，斷禪定肉，破智慧骨，失微妙善心髓。」²⁹菩薩受到世間珍寶，以及極盡世間種種非常稀有的財物供養，都不欣喜不起絲毫貪取之心。如佛說利養如斷人皮肉骨髓，若住著利養，則破智慧骨，失清淨之善心髓。而僧俗二眾面對檀越恭敬、供養、讚歎往往會失去正念，行者在面對利風之時，須有臨境不亂的勇氣與正見，當觀諸法本無自性空，如《金剛經》所說應無所住，離於貪心名聞利養之惑心，而生諸法緣起性空不染著的清淨心。

《弘明集》云：「差摩竭云。菩薩所行忍辱為大。若罵詈者默而不報。若撻捶者受而不校。若瞋怒者慈心向之。若謗毀者不念其惡。」³⁰常不輕菩薩的忍辱是菩薩從世俗意識型態遠離世間紛擾的束縛，同時也是尊貴的修行人為救渡眾生的菩薩行，釋印順在其《般若經講記》說：

忍不但忍辱，還忍苦耐勞，忍可（即認透確定）事理。所以論說忍有三：忍受人事間的苦迫，叫生忍；忍受身心的勞苦病痛，以及風雨寒熱等苦，叫法忍；忍可諸法無生性，叫無生忍，無生忍即般若慧。忍是強毅不拔的意解力；菩薩

²⁸ 《法界次第初門》卷3，《大正藏》冊46，頁686下。

²⁹ 《大智度論》卷14，

³⁰ 《弘明集》卷13，《大正藏》冊52，頁87下。

修此忍力，即能不為一切外來或內在的惡環境，惡勢力所屈伏。忍是內剛而外柔，能無限的忍耐，而內心能不變初衷，為了達成理想的目標而忍。佛法勸人忍辱，是勸人學菩薩，是無我大悲的實踐，非奴隸式的忍辱！³¹

誠如釋印順所言，忍辱不是鄉愿逆來順受，而是在內心觀修運用釋尊所說的「三法印」之教，一、在事理上，運用「諸法無我」的理則，體察五蘊身心無我，泯除有一實有的身心個體，在執受違逆之境。正觀五蘊雖假但不能否定其因緣有，當下生起慈悲的因，一切都在變化不定而無永遠之惡人。二、在事相上，運用「諸法無常」的法則，觀修一切人事物都在因緣變化之中，仔細體察因緣生起與幻滅的現象，注意在每一個剎那之間的善惡念之生起，與福德因緣的得與失，提醒行者的心行軌跡的依止處。三、在身心事相上，運用「涅槃寂靜」之理則，世間一切萬法本來如如，如虛空般本然寂靜。既然眾生亦有佛之覺性，為何與佛相去甚遠？如唯識論者所言，一念分別心起，無明煩惱隨之而生，就令行者失去正念與惡業相繫、生死輪迴相應。

總結以上忍辱及常不輕菩薩行法的意義：首先，筆者認為佛教真正的忍辱是無聲的，行者面對任何順逆之境，內心不生瞋恚之心，沒有順逆境可忍，亦無受辱罵之人，即是三輪體空。如《金剛經》說：「眾生、眾生者，如來說非眾生，是名眾生。」³²同理可說：忍辱者，非忍辱，是名忍辱。因為基於緣起性空而眾生平等，一切諸法皆平等皆空，空復亦空。如《金剛般若波羅蜜經》：「是法平等，無有高下」³³忍辱須建立在般若得三輪體空，而說無法可忍。其次，進一步說，忍辱是無相的。常不輕菩薩面對增上慢人的辱罵、捶打等情境時，覺知諸法無自性，沒有一個有實體的我相存在，故無眾生相心不擾動安然

³¹ 《般若經講記》，《印順法師集》冊 1，頁 89 上。

³² 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 751 下。

³³ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 751 下。

於處。《金剛經》：「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來。」³⁴釋尊提到無我相、無人相、無眾生相、無壽者相，而凡夫眾生執取有一個永恆不變的補特伽羅的我，執取它是有實體有一個獨立的我存在，由我而生起一切欲求而感召諸煩惱業障。《金剛經》云：「所言法相者，如來說即非法相，是名法相。」³⁵雖然一切法體性空寂，但不壞因緣有，故其業用之相不壞，須常觀諸法無定相，即是緣起性空無自性，任何人都可以經由智慧的學習，發菩提心成就佛道。常不輕菩薩離我相、人相、眾生相及壽者相，以獨特的忍辱普禮(頂禮)行法，鼓勵退失菩提心的聲聞行者眾等，修行大乘佛法追求更高的修行目標，這是其禮敬眾生的重要意義之一。最後，常不輕菩薩在《法華經》重要的意義性，在於其本著慈悲心喻示眾生要體悟般若緣起性空的義理，不應執人法二執。行者當觀五蘊皆空，諸法如幻如化，超越人我二執的種種分別，並降伏妄想安住於菩提心，於日常生活中體悟諸相本空的本質，以佛教的真理智慧破除一切妄想心，才能在各種修行環境中不受分別相所束縛，而不得自在，因為清淨無染無分別住著之心是通往修行最高覺證智慧的關鍵。

二、常不輕菩薩忍辱行法的重要性

常不輕菩薩菩薩是釋迦牟尼的前身，經中曾記載釋尊投身餵虎的本生故事，釋尊及諸多菩薩修行忍辱的最高境地，莫過於為法忘軀為眾生離苦解脫而願意犧牲生命在所不惜。《大智度論》云：「過去無量恒河沙等諸佛，本行菩薩道時，皆先行生忍，然後修行法忍。我今求學佛道，當如諸佛法；不應起瞋恚，如魔界法。」³⁶過去無量的諸佛的修行是有前後次第，先修對一切眾生不瞋不惱，若以種種惡而加於我，心不瞋恚；再修諸法之理本不生不滅，緣起性空無忍法

³⁴ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 749 上。

³⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 752 中。

³⁶ 《大智度論》卷 14，《大正藏》冊 25，頁 168 上。

可忍的無生法忍。釋尊的忍辱行法記載於諸多經典中，其中《賢愚經》〈摩訶薩埵以身施虎品〉云：「我於久遠生死之中，捐身無數，唐捨軀命，或為貪欲，或為瞋恚，或為愚癡，未曾為法。」³⁷釋尊自述過去生中無數次為熄滅三毒而捨身，但未曾就求得無上道而捐捨生命投身餵的故事，亦如《金剛經》³⁸說釋尊過去為歌利王時亦割截身體，以及過去於五百世作忍辱仙人常不輕菩薩的忍辱行法，釋尊親身實踐忍辱為修行佛法者的表率，強調追求無上佛法的重要性。

常不輕菩薩的忍辱是行慈悲、無我、空性思想的綜合體，表現在防止眾生失去佛法正見而墮落三途，其忍辱中隱藏了深廣的慈悲心，因為慈悲才能感召眾生發菩提心，依照佛教的真理智慧修行，進而朝向解脫之道。《大智度論》云：「慈悲含忍。」³⁹因為慈悲所以能無障礙，忍受眾生的辱罵攻擊，慈悲能超越時空的際限，是行者度化冥頑眾生的利器，反之，忍辱是止惡揚善平息瞋心貪心的盾牌。如《法華經》云：「濁劫惡世中，多有諸恐怖，惡鬼入其身，罵詈毀辱我。我等敬信佛，當著忍辱鎧，」⁴⁰《法華經》〈法師品〉云：「如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。」⁴¹忍辱為法華弘經三軌之一，柔和在忍辱之前之意，強調行者雖義正仍應柔順平和的面對眾生的不智之言行，所以常不輕菩薩的忍辱行中又有為眾生平等說法的思想——平等辱。誠如《法華經》〈藥草喻品〉云：「如來知是一相一味之法——所謂：解脫相、離相、滅相——究竟涅槃常寂滅相，終歸於空。」⁴²故知常不輕菩薩的忍辱行法是涵蓋了般若的無相菩薩行。

³⁷ 《賢愚經》卷1〈摩訶薩埵以身施虎品〉，《大正藏》冊4，頁352下。

³⁸ 《金剛經》：「如我昔為歌利王割截身體，我於爾時，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。何以故？我於往昔節節支解時，若有我相、人相、眾生相、壽者相，應生瞋恨。須菩提！又念過去於五百世作忍辱仙人，於爾所世，無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。」，《大正藏》冊8，頁750中。

³⁹ 《大智度論》卷2，《大正藏》冊25，頁68上。

⁴⁰ 《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁36下。

⁴¹ 《妙法蓮華經》卷4〈法師品〉，《大正藏》冊9，頁31下。

⁴² 《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19下。

忍辱是對眾生及事物的一種寬容態度，但在佛教教義中則有更深層的含義。忍辱不僅是菩薩道實踐的基礎，也是成就佛道的必經之路。在六度之中，「忍辱」是最難行也是最苦行的一度，是對慈悲心徹底的修行，同時，忍辱法門也是非常殊勝的法門。《金光明經》⁴³與《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》⁴⁴分別記載釋尊、彌勒菩薩過去修行菩薩道時，也修行無量的百千苦行，乃至捐捨身命腦髓等大菩薩的修行典範，這種菩薩行是大菩薩才能做得到的事。《金剛經》：「如來說：『一切諸相，即是非相。』」又說：『一切眾生，則非眾生。』」⁴⁵若以此經的理路來說，眾生對人所施加的種種迫害，或在修行過程中面對天災人禍、疾病等世間的一切種苦，在心理上及行為上就沒有所謂的順逆之境，以及相對的善人惡人之分別。

凡夫眾生在修行上易生著相之心，菩薩則知一切諸法的因緣生滅，不取著任何諸相，因取相執著是一切煩惱的源頭，是眾生分別導致輪迴的關鍵，而不染著一切諸相。誠如龍樹菩薩在《大智度論》說：「一切凡人，侵至則瞋，益至則喜，怖處則畏。我為菩薩，不可如彼，雖未斷結，當自抑制，修行忍辱，惱害不瞋，敬養不喜，眾苦艱難不應怖畏；當為眾生興大悲心！」⁴⁶忍辱之於菩薩與凡夫之間的差別，表現在凡夫面對不悅之境生忿怒惱恨之心，對自己有幫助有利益的事，臉上就露出欣喜至極的表情，處在驚悚恐怖的情境中則生畏懼不安的狀態；菩薩處不可悅境時能降伏自心不起任何煩惱，面對任何惱害不瞋、受到優渥的供養不起貪念，遭受種苦的磨難不會恐懼畏縮，為了擔心眾生造惡業墮落惡道，即使身體受到脅迫危險之際，也會安住在對眾生生起平等護念的慈悲心。誠如《法華經》〈安樂行品〉云：「云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩

⁴³ 《金光明經》卷4〈捨身品(四)〉，《大正藏》冊16，頁353下。

⁴⁴ 《菩薩投身飴餓虎起塔因緣經》，《大正藏》冊3，頁424中。

⁴⁵ 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁750中。

⁴⁶ 《大智度論》卷14，《大正藏》冊25，頁166下。

訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」⁴⁷行者應將起心動念繫著(依址)於般若空性的理則當中，於現實修行情境中面對世間的一切苦難，時時刻刻保持柔和忍辱不驚擾之心，運用智慧覺察一切人事物的種因緣種變化，不起任何的分別，而觀一切諸法畢竟空。

至於忍辱在實踐上要如何運用？首先，從愍念憐憫一切眾生著手，上愍一切無智迷惘不覺之眾生，終日為名利貪欲驅使而沉淪於生死輪迴的情境中不得出離。下愍百獸互噬魚鳥在羅網中難逃，愍物欲師僧為已欲疏離佛教真理的學習。其次，忍辱是行者內外身心的平衡狀態，除了眾生的對行者直接的有傷害攻擊，惡害，乃至於社會各種強大的勢力，以及自然環境的侵襲及變化不定的各種挑戰，都要恆審身心的起伏之念。釋尊在世對聲聞行者說四聖諦，解析人之苦源為眾生執取「五蘊」而受苦，尤以受蘊的覺受在修行上至為關鍵，人之六根提供「受」各種訊息，而生起分別之境與心識。釋尊在菩提樹下成佛後先講說華嚴，除法身大士外其餘如聾如啞，故從解決世間一切苦難著手，五蘊中苦受的感覺對行者來說最為直接。因為眾生從受蘊開始分別妄想，而有生老死之十二因緣的循環，所以必須由眾生皆平等的智慧來止息各種身心的覺受。《法華經》中常不輕菩薩因為對眾生不起任何分別皆平等恭敬，而得到六根清淨的功德，如《法華經》〈常不輕菩薩品〉說：「是比丘臨欲終時，於虛空中，具聞威音王佛先所說法華經二十千萬億偈，悉能受持，即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。」⁴⁸以上是常不輕菩薩修行忍辱的功德，故知修行忍辱乃破我執的最佳途徑且能得殊勝之功德，其重要關鍵在於不分別，眾生平等的修行觀念與態度。

⁴⁷ 《妙法蓮華經》卷5〈安樂行品〉，《大正藏》冊9，頁37上。

⁴⁸ 《妙法蓮華經》卷6〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊9，頁51上。

第五章 智顛與吉藏對常不輕菩薩的思想詮釋

智顛與吉藏活躍於南北朝末和陳、隋之間，分別為天台宗和三論宗的指標性人物，當時南北朝《涅槃經》佛性思想盛行，他們深受佛性思想的影響，各有獨創之佛性思想論述。智顛與吉藏是積極弘揚法華思想與修行實踐的佛教僧人，雖然二人分屬不同的師承，但都共同《般若經》、《大智度論》、《中論》等大乘經作為詮釋《法華經》的根據。他們擷取《大般涅槃經》(以下簡稱涅槃經)的部份的佛性思想，作為詮釋《法華經》一佛乘的內涵。那麼，《法華經》一乘因果的該當性？及眾生皆當成佛的可能性為何？為本章探究智顛與吉藏佛性思想的重要目的。茲先介紹二人的佛性的內涵，次論其《法華經》一佛乘思想之間的融攝關係。

第一節 智顛的佛性思想內涵與詮釋

智顛是承認眾生「本具佛性」，但須藉因緣修行來彰顯它，即是「性具緣修」的佛性思想理論。智顛討論佛性，跟南北朝以來佛性論者一樣，主要以《涅槃經》的說法為依據。廖明活說「《涅槃經》把「佛性」跟「佛」等同說，「佛者即是佛性」，「如來……是名佛性」，佛性基本上是指佛的體性。智顛談到佛性時，往往舉述一些佛陀的特徵作為說明，顯示他也是視佛性為表佛的體性。」¹智顛在詮釋佛性論有各種不同層面的論述，筆者僅就與本論文有關之「三因佛性」「三諦圓融」等相關思想予以說明。

¹ 廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》(台北：文津出版社有限公司，2008年5月，初版)，頁12-336。

一、佛性之名與義釋

《涅槃經》佛性思想傳入中國後，引起佛教界僧人的關注，故佛性之詞眾說紛云，莫衷一是，直至智顛將佛性思想統一為三法的佛性的思想。因此要了解智顛的佛性思想，首先須對「佛性」的定義進行探討，即所謂什麼是「佛性」？才能得以理解智顛的佛性觀。

府建明指出：「佛性是梵文 *Buddhatā* 的音意合譯，亦譯作如來性，早在原始佛教時期，佛性的說法就已經出現，用以指佛陀釋迦的本性。但原始佛教及其部派佛教，由於不認為眾生可以成佛，所以佛性也不具教義的意義。²佛性、如來藏、如、法性、實際，皆同一性，只是佛教派別之宗承經典在詮釋最高真理上有所差異，而分立不同的名稱。如釋印順說：「如來藏 (*tathāgata-garbha*)，如來界——如來性 (*tathāgata-dhātu*)，佛性——佛界 (*buddha-dhātu*) 等，這一類名詞，在意義上雖有多少的差別，然作為成佛的可能性，眾生與佛的本性不二來說，有著一致的意義。」³如來藏是佛弟子對佛永恆的懷念之移情作用所產生出來的思想，從生身佛進化成法身佛的概念。佛性與如來藏皆是談人的心性問題，向來二者之義涵被視為異名同義。

智顛在《金光明經玄義》(以下簡稱金光明玄義)說：「佛者覺智也，性者理極也。能以覺智照其理極，境智相稱合而言之名為佛性。」⁴廖明活說：「智者認為「佛」指「覺智」，「性」為「理極」，以佛覺悟之智慧，觀照究極的真理境，吻合無間，那便是「佛性」。智顛談到唯有佛方能窮究的「實相」、「實性」

² 府建明，〈「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向〉(北京：宗教文化出版社，2012年1月，初版)，頁247。

³ 《如來藏之研究》，《印順法師集》冊39，頁1上。

⁴ 《金光明經玄義》卷2，《大正藏》冊39，頁8中。

時，表示它們跟佛性是同義。智顛又稱呼常樂我淨、慈、般若等佛的德性為佛性。」⁵

智顛認為佛性指涉的實質內涵，同於《法華經》的「諸法實相」義，諸法實相的理體就是法性。事實上，諸法實相有多種名稱，皆為佛隨順應化世間因緣，而有各種不同的詮釋。如《妙法蓮華經玄義》(以下簡稱法華玄義)說：

實相之體祇是一法，佛說種種名，亦名妙有、真善妙色、實際、畢竟空、如如、涅槃、虛空佛性、如來藏、中實理心、非有非無中道、第一義諦、微妙寂滅等。無量異名悉是實相之別號，實相亦是諸名之異號耳。惑者迷滯，執名異解。⁶

實相雖有多種名詞，如妙有、畢竟空、實相、如如、涅槃、如來藏、中道、第一義等，乃至有無量的異稱，在智者認為只有一詞，即是實相。事實上，純為各家執見所生諸多釋名而已。接著又說明實相的異釋，如《法華玄義》云：

諸法既是實相之異名，而實相當體；……不雜餘物，名畢竟空。無二無別，故名如如。覺了不變，故名佛性。含備諸法，故名如來藏。……遮離諸邊，故名中道。無上無過，名第一義諦。⁷

一切諸法之中，法法皆皆含藏實相之體性，實相是一切法的不同名稱，故一切法皆有實相之理體。諸法實相之妙不可言詮，其體性自性本清，名畢竟空；平等無二離諸虛妄之相，故名如如；智慧理體常住，故名佛性；有能藏、本具之性，名如來藏；窮極宇宙至高究竟之真理，名第一義諦。實相即諸法不偏於

⁵ 廖明活，《中國佛性思想的形成與開展》(台北：文津出版社有限公司，2008年5月初版)，頁336。

⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷8，《大正藏》冊33，頁782中。

⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷8，《大正藏》冊33，頁783中。

善惡、有無、主客之實相，即是究極之真理，或中道之理。《大智度論》說：「如、法性、實際……是三皆是「諸法實相」異名。」⁸ 總之，實相指稱：妙有、如如、佛性、中道、中道等，異名，然法性之理體只有一義，在眾生之儔稱佛性、如來藏，在非眾生等類稱法性、如、實際，隨順應化世間因緣而有多名。智顛開宗明義地說，「諸法實相」即是「佛性」的意思，其又如何開展佛性的內容及意義？

二、智顛的「三因佛性」學說

當北本《涅槃經》譯出之後，眾生皆有佛性的思想，成為中國佛教界關注的課題。佛性思想在中國的發展對「佛性」的定義進行探討，即所謂什麼是「正因佛性」此階段是中國祖師對於佛性思想進行詮釋與理論建構的階段，其中智顛可說是以佛性思想詮釋法華的權威，如「三因佛性」、「三諦圓融」、「性具思想」，本文只針對三因佛性即相關思想予以說明。

(一)三因佛性

在北本《大般涅槃經·師子吼菩薩品》中，所提到的不同二因，⁹ 釋恒清指出：「綜合起來有生因、了因、正因、緣因，但是因為有各種不同組合的二因，致使四因相當含糊不清，難以分辨。有時生因等於正因，了因等於緣因，六波羅蜜是了因，又是正因，故其意義混淆。」¹⁰到了智顛則將佛性思想予以統一，依照三法來論述佛性。南北朝時代的佛性定義眾說紛紜，莫衷一是，智顛依據

⁸ 《大智度論》卷 32，《大正藏》冊 25，頁 297 下。

⁹ 生因、了因一組，一起出現；正因、緣因一組，一起出現。北本《大般涅槃經》卷 28 云：「因有二種：一者、生因；二者、了因。」《大正藏》冊 12，頁 530 上；北本《大般涅槃經》卷 28 云：「云何佛說有二種因，一者、正因；二者、緣因。」《大正藏》冊 12，頁 531 中。

¹⁰ 釋恒清，《佛性思想》（台北：東大圖書股份有限公司，1997 年初版），頁 49。

北本《涅槃經》，使其意義明確且有系統的建立三因佛性思想，即佛性具有的因有三種：正因、了因、緣因。茲就智顛對三因佛性的看法，分述說明如下。

牟宗三分析佛性有兩義：「一是佛之體段之義，二者是所以能顯有此佛之體段之性能，就此能顯之性能而言佛性。」¹¹朱光磊指出：「『佛之體段之義』即是成佛之可能，一切眾生悉有佛性，只是被無明煩惱所蒙蔽，而不能凸顯。佛性本有，只是眾生執迷不悟而不能顯，所以名為如來藏。待一但豁然開朗，得到涅槃佛果，則知佛性與佛果無要證顯佛性。」¹²智顛將邏輯定義不清的問題釐清，統一為正因、了因、緣因的三因佛性理論，但顯而易見其架構，仍以法華三乘為其宗骨。

賴賢宗著指出：「智顛所獨創的三因佛性思想結構有：(一)「三一三」的佛性存有論。(二)「不縱不橫」的佛教知識論、體驗論。(三)「性修不二」的解脫論、實踐論何信仰論。」¹³智顛的佛性觀是三因佛性，此三因佛性可用譬喻做說明：正因如埋藏在土內的金礦(覺性)；了因如知地底下有金礦(覺智)；緣因如從地底下挖掘出金礦(功德善根)。¹⁴林朝成及郭朝順說：「正因是先天本有的覺性，稱為性德；了因、緣因二者則是智慧與善行，乃是透過後天修行而得，稱為修德。……正因佛性；還要透要成佛的助緣——讀誦經典的了因佛性，修諸功德的緣因佛性之資助，才能成就佛道。……三法才能圓融無礙，不會有所偏滯。¹⁵

¹¹ 牟宗三，佛性與般若(上冊)序，(台北：學生書局，1989年)，頁191。

¹² 朱光磊，《牟宗三的佛學研究》，《鵝湖月刊》，2010年8月第36卷第2期，頁10。(8-16)

¹³ 「三一三」，三諦、三種佛性之即三即一，即一即三；「不縱不橫」，體性與作用的不縱不橫(體用不縱不橫)，本心與見聞覺知的不縱不橫，圓融三諦，是體驗式的佛教知識論；「性修不二」，在一念心的解脫實踐和信仰行動的圓融動轉之中，體性與修持主體不二，由「性修不二」的實踐再推行，包攝佛教知識論、佛性存有論於其中則成為「一念三千」。賴賢宗，《天台佛教的解脫詮釋學》(台北：新文豐出版股份有限公司，2000年4月初版)，頁150。

¹⁴ 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊39，頁4上。

¹⁵ 林朝成·郭朝順：《佛學概論》(台北：三民書局，2003年初版二刷)，頁207。

首先，從佛性的存有論言，《涅槃經》主要闡明眾生本具佛性，皆有成佛的理體（法性）意旨。此經有生因、了因、正因、緣因四種佛性因。¹⁶《涅槃經》云：「一切眾生悉有佛性，煩惱覆故，不知不見，是故應當勤修方便，斷壞煩惱。」¹⁷復云：「一切眾生悉有佛性，煩惱覆故。」¹⁸釋恆清認為：「就眾生能得阿耨多羅三藐三菩提的先決條件而言，眾生必須要有佛性，這是「正因」，再加「發菩提心」的緣因，才能圓滿。」¹⁹此時，智顛已經察覺眾生之正因佛性本具，但眾生不知不覺處於隱覆狀態中，唯待因緣開顯其自性清淨之佛性的問題。

1、三因佛性的涵義

從《涅槃經》的內容本身來看，雖沒有三因佛性說，但智顛以自己對經教的理解及實際的禪觀體驗，揉合《法華經》一乘獨創一套意義明確且有系統的三因佛性思想——正因、了因、緣因佛性。智顛是詮釋佛性的權威，以下就其著作解析，如《金光明經玄義》云：

云何三佛性？佛名為覺，性名不改。不改即是非常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智、開顯正性，如耘除草穢掘出金藏，名緣因佛性。²⁰

¹⁶ 「因有二種：一者生因，二者了因。」，《大般涅槃經》卷 28，《大正藏》冊 12，頁 530 上。；「云何佛說有二種因，一者正因、二者緣因」《大般涅槃經》卷 28，《大正藏》冊 12，頁 531 中。

¹⁷ 《大般涅槃經》卷 7，《大正藏》冊 12，頁 405 中。

¹⁸ 《大般涅槃經》卷 7，《大正藏》冊 12，頁 405 中。

¹⁹ 釋恆清，《佛性思想》（台北：東大圖書股份有限公司，1997 年 2 月初版），頁 48-49。

²⁰ 《金光明經玄義》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 4 上。

就佛性理體而言，經云：「佛名為覺，性名不改」²¹王月秀認為：「諸法之『性』，悉為『非常非無常』之『不改』之性。世上唯有真理恆為『不改』，因此諸法之『性』皆為契入真理之實相之性；心之『性』、佛之『性』亦如是。是以『性』之前無論銜以何名、何物，其主質之體皆不離實相之性；含融『非常』之有為法、『非無常』之無為法，並歸言語道斷的中道實相。加以解析：諸法之性含括相對而言的『非常』、『非無常』，以及泯絕相對的即『非常』即『非無常』。」²²廖明活說：「佛性是指佛陀永不改易的覺性。……這覺性是隱而不顯，故名之『正因佛性』。智慧的修習，能教隱藏的覺性顯了，故名『了因佛性』；積習功德善根，有資助智慧顯了覺性的作用，故名之為『緣因佛性』。」²³換言之，眾生有佛性是從佛的高度去看眾生有成佛的可能性，唯有佛能夠覺知一切法之總相與別相的智慧，故眾生有佛性是著重於激勵和動力，而能將隱覆的正因佛性開顯為目的。在智顛學說中，「佛性」與「法性」異名同義。「法性」意謂諸法非常非無常的不改之性。「佛性」雖然通指諸法不改之性，但明「『佛性』即意謂成佛之性。何性誠為不改，並為成佛之性？是實相之性，即意謂成佛之性。該性眾生本具，但凡能觀得，即能契入真如實相之理，臻佛界而為佛。「法性」專指諸法之性；專指有情眾生本具，以肯定眾生皆本具成佛之性。

²¹ 《金光明經玄義》卷 1：「佛名為覺，性名不改」，《大正藏》卷 46，頁 4 上。

²² 諸法之『性』，悉為『非常非無常』之『不改』之性。世上唯有真理恆為『不改』，因此諸法之『性』皆為契入真理之實相之性；心之『性』、佛之『性』亦如是。是以『性』之前無論銜以何名、何物，其主質之體皆不離實相之性；含融『非常』之有為法、『非無常』之無為法，並歸言語道斷的中道實相。加以解析：諸法之性含括相對而言的『非常』、『非無常』，以及泯絕相對的即『非常』即『非無常』。前者呈顯諸法之性不離敵對之雙重結構；後者則全然中道，實相無相，形上不二。而這，不值可呼願智顛即空即假即中之圓融三蒂，並應證眾生宛然本具的清淨心、佛性戴具同體相對的雙重結構，以及泯權歸實的實性。王月秀著，〈智顛佛性論研究〉（下），收入於《佛教思想研究專輯》第二篇，（台北：花木蘭文化出版社，2015 年 5 月），頁 319。

²³ 參見注釋 34。（智顛《法華玄義》卷 10 上，《大正藏》卷 33，頁 802 上；《四教義》卷 11，《大正藏》卷 46，頁 763 上。智顛對佛性三因的解說，散見其不同著作，所提供說明零散而且不一貫。對當中較詳細者的分析，參閱大野榮人：〈智顛的佛性思想〉……第 15 號（1972 年。）廖明活著，《南北朝時代的佛性學說——中國佛性思想的濫觴》，（台北：文津出版社有限公司，公元 2008 年 5 月），頁 342。

智顛對於佛性存有是持肯定的態度，但須待緣修而的開顯，此據性德緣了，皆名為因也；又言是果非因名佛性，此據修德緣了皆滿，了因開顯名般若，緣因修福慧助了因名解脫。由此可看出智顛重視緣了因的開顯證成的道理。如《觀音玄義》云：

法身滿足即是非因非果正因滿，故云「隱名如來藏，顯名法身。」雖非是因而名為正因，雖非是果而名為法身。《大經》云「非因非果名佛性」者，即是此正因佛性也。又云「是因非果名為佛性」者，此據性德緣了，皆名為因也。又云「是果非因名佛性」者，此據修德緣了皆滿，了轉名般若，緣轉名解脫。²⁴

智顛的佛性思想有眾生與佛，眾生心與佛心的面向。就事相而言，佛是已覺悟的眾生；眾生是未覺悟的佛。眾生之能郵迷轉覺為佛、佛之能由覺轉迷為眾生，皆因本具一可迷可覺之認知主體或道德主體。「心即佛性」一詞，²⁵ 揭示但凡眾生有「心」，即具「佛性」。佛性，眾生本具，意謂特「心」者皆具成佛的可能。王月秀認為：「眾生與佛皆可迷可覺、「心」本具正向與負向雙重結構，……佛性僅具「善」之說；再輔以「佛性」諸多異名同義詞：如來藏、真如、心、實相、法性...等，可證成智顛「佛性」：一、權指內蘊明與無明、善與惡等雙重卻又同「體」之質性；二、實指真如法性之體，亦即非常非無常之不改之性。」²⁶

整體來說，智顛的佛性就是覺性，覺性非常非無常，不落入常、無常任何一方的絕待特質，此佛性是不斷、不變易是一切如如的狀態，可以稱作為「正因佛性」。在理上講，正因佛性是具染淨非有非無，不增不減，它是如如不

²⁴ 《觀音玄義》卷1，《大正藏》冊34，頁880下。

²⁵ 《摩訶止觀》卷3：「心即大乘心即佛性。」，《大正藏》冊46，頁31下。

²⁶ 王月秀，〈智顛佛性論研究〉（下），收入於《佛教思想研究專輯》第二篇，（台北：花木蘭文化出版社，2015年5月），頁308-309。

是靠因緣法修行而來的，眾生本來具足的狀態。就十二因緣來講，因為眾生貪愛執取而有(存在)，無始劫來的無明造業產生業障，此業障產生了遮障，遮住了自性的光芒及真如本性，故須修種種善行只是去除遮障的修為。智顛以「土內金藏」²⁷來加以譬喻，意示正因佛性具有「含藏」之意。了因佛性就是覺悟的般若觀照智慧，故能覺照出土藏金礦。佛性是對應煩惱而有，迷者眾生，覺者為佛，故只要去除煩惱的覆蓋，本具覺性就能顯露。緣因佛性所指為修諸功德善根，前五度功德資助般若智開顯正性，如耘除草穢掘出金礦，名緣因佛性。

田胡認為：「智顛用實性、理性、涅槃乃至實相等佛學範疇來等價理解佛性的內涵」，²⁸從佛教的實踐與理論中，雖然提出三因佛性的見解如鼎三足。但仍不離緣起性空的體系，故筆者認為智顛在其三因佛性學說中，偏重於了因和緣因的層次，即緣因修福慧挹注了因智慧來開顯正因佛性。三因之間的作用關係，就佛性理體生佛一如平等而言，眾生本具如來智慧德性，因煩惱繫縛障住光明，眾生皆有離苦得樂的企求渴望，以修行六波羅蜜修諸善根福德為緣因，即能資助了因開顯正因，如眾生佛性本具，將來遇到激勵的因緣而決定發菩提心，此為緣因作用，啟發後積極修六波羅開顯，進而有開發佛性智慧的可能性。是故，智顛的各種修行法門或各種思想學說，都離不開般若、空性的思想。或許，智顛是為了弘傳佛教的需要，在印度佛教與中國佛教之間，對真理的呈現提出比較適合中國文化需要，且相互融攝的獨特思想理論。

²⁷ 《金光明經玄義》卷1：「佛名為覺，性名不改。不改即是非常非無常，如土內金藏，天魔外道所不能壞，名正因佛性。了因佛性者，覺智非常非無常，智與理相應，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智、開顯正性，如耘除草穢掘出金藏，名緣因佛性。」，《大正藏》冊39，頁4上。

²⁸ 智顛用實性、理性、涅槃乃至實相等佛學範疇來等價理解佛性的內涵，其對佛性這可以說是他將異質文化的格義互詮方式移植到佛學理論內部來的結果，鮮明地展示了中國佛學家對印度經典中佛性這一範疇之內涵的獨特理解。這種詮釋方式，在印度佛教理論中國化的過程中，扮演著重要的角色。田胡著，〈智顛對佛性的詮釋方式與佛教中國化〉，《法音》，2020年。2020,(10)23-24

2、三因佛性之關係

成佛的解脫必須要有載體，如《法華玄義》云：「滅者即解脫，解脫必有其人，人即法身，法身不直身」。²⁹吳汝鈞說：「解脫需要預設一解脫體，一些常住性、精神性、恆常性格的東西，法身是精神性和恆常的。智顛認為生身即是「直身」，是在生死世間中的有形的軀體，而法性則是觀乎真理的身體。」³⁰

三因佛性間各有其職司的任務（作用），朱光磊說：「在正因佛性處言理體，在緣了佛性處言覺性。因此，在正因佛性的意義上，法身遍佈一切存有。有情眾生有之，無情草石亦有之。……只有眾生既潛存佛性，又能積極地證成之。這是因為有眾生不但有正因佛性，還有緣了佛性。三因俱全，有理有覺」³¹智顛從三因佛性的理體及覺性說明其涵義，如《觀音玄義》云：

釋了因緣因者，了是顯發，緣是資助，資助於了，顯發法身。了者，即是般若觀智，亦名慧行正道，智慧莊嚴。緣者，即是解脫，行行助道，福德莊嚴。《大論》云：「一人能耘，一人能種。」種喻於緣，耘喻於了，通論教教皆具緣了義，今正明圓教二種莊嚴之因，佛具二種莊嚴之果，原此因果根本即是性德緣了也，此之性德本自有之，非適今也。《大經》云：「一切諸法本性自空。」亦用菩薩修習空故，見諸法空，即了因種子本自有之。又云：「一切眾生皆有初地味禪。」《思益》云：「一切眾生即滅盡定。」此即緣因種子本自有之。³²

韋漢傑說：「就佛性的功能性言，法身是乘體，定慧是眾具。緣因資助了因，了因顯發正因，以為法身。了因是觀，亦是智慧的修行活動，以智慧莊嚴法身；

²⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷 8，《大正藏》冊 33，頁 776 中。

³⁰ 吳汝鈞著《中道佛性詮釋學：天台與中觀》（台北：台灣學生書局有限公司，2010 年 11 月初版），頁 101。

³¹ 朱光磊，《牟宗三的佛學研究》，《鵝湖月刊》，2010 年 8 月第 36 卷第 2 期），頁 10。(8-16)

³² 《觀音玄義》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 880 中。

緣因是止，萬行助道，特別指禪定的修行活動，以福德莊嚴法身，福德即恒沙佛法佛功德也。智顓最後引經以禪定釋緣因佛性。」³³了因與緣因的關係，又如同種子的深根播種和清除穢草的關係，智慧與善根福德相輔相成。佛教修行不惟經論的學習莊嚴智慧理體，日常生中透過止觀禪修也是莊嚴福德法身，在實踐嶄露般若的智慧，安禪就不須山水就能達到心的止息，也能與菩薩一樣證得法性空慧。佛性緣因種子，無處不在處處在，一切自在本自具足充滿。

智顓將三因佛性作為佛性義涵的具體內容，在佛來說，此覺性就是佛之智慧性格，此性指至堅不銷、非常非無常的真理；永不變易之中道諸法實相。從不改的角度來看，這個佛性就可以稱作為「正因佛性」。智顓以「土內金藏」譬喻其「含藏」的狀態是穩妥安定不受任何力量變動的義涵。至於了因佛性？智顓認為了因佛性就是開顯覺性的般若智慧，此慧具有能夠觀照正行的智慧，故其能觀照出土有金藏，此智慧渾然天成不須有為造作之雕磨的特質。另外，緣因佛性指有為之功德善根，此非常與非無常的體性，永遠資助了因佛性開顯智慧的力用恆常（住）不變。此緣因佛性喻如耘除穢草掘出寶藏之義。

廖明活說：「智顓舉出法性實相、理心等『正因佛性』，般若波羅蜜、梵心等為『了因佛性』，五波羅蜜(布施、持戒、忍辱、精進、禪定)、「善心」等為「緣因佛性」。」³⁴智顓以覺性、實相、理心等為「正因佛性」；而這些都是唯

³³ 韋漢傑，〈天台智顓的佛學思想：法界圓融〉(台北：文津出版社有限公司，2017年7月初版)，頁133。

³⁴ 參見注釋34。(智顓《法華玄義》卷10上，《大正藏》卷33，頁802上；《四教義》卷11，《大正藏》卷46，頁763上。智顓對佛性三因的解說，散見其不同著作，所提供說明零散而且不一貫。對當中較詳細者的分析，參閱大野榮人：〈智顓的佛性思想〉……第15號(1972年)。)廖明活著，《南北朝時代的佛性學說——中國佛性思想的濫觴》，(台北：文津出版社有限公司，公元2008年5月)，頁342。

有佛才能證見的東西。還有智顛稱為「正因佛性」之中道、覺性、實相、實理，他有時又逕稱之為佛性。

就存有論而言，智顛的三因佛性已關注到因緣和合的問題，故將三因佛性與十二因緣之關係予以說明，如《法華玄義》云：

《大經》云：「十二因緣名為佛性」者，無明、愛、取既是煩惱，煩惱道即是菩提。菩提通達無復煩惱，煩惱既無，即究竟淨，了因佛性也。行、有是業道，即是解脫，解脫自在，緣因佛性也。名色、老死是苦道，苦即法身。法身無苦、無樂，是名大樂。不生不死是常，正因佛性。故言無明與愛，是二中間，即是中道。無明是過去，愛是現在，若邊若中無非佛性、並是常樂我淨，無明不生亦復不滅。是名不思議不生不滅十二因緣也。」³⁵

林志欽指出：「智顛引用《涅槃經》的「十二因緣名為佛性」來說明十二因緣與三因佛性的關係：

- (1)了因佛性：無明、愛、取是煩惱道，煩惱道即菩提，菩提通達，則沒有無明煩惱，得「究竟淨」，成就了因佛性。
- (2)緣因佛性：行、有是業道，業道即解脫，解脫即得「自在我」，成就緣因佛性。
- (3)正因佛性：識、名色、六入、觸、愛、生、老死等七支是苦道，「於苦道顯真如法身，無復受變易生，即得離苦而為無苦無樂之『大樂』；無變易生死，即為不生不死之『常』」，³⁶成就正因佛性。

³⁵ 《法華玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁700上。

³⁶ 林志欽，《智顛教觀思想之研究》（中國文化大學哲學研究所博士論文，1999年），頁345。

在天台圓教中，三道與三德及三因佛性，彼此融通，圓妙自在，而共成三千三諦圓具之妙法。十二因緣的「無明」指過去的無始無明，「愛」指現在的貪愛，兩者可為有或無的兩邊；亦可為離兩邊的中道，皆是具足常樂我淨四德的三因佛性。所以，無明不是實生，也不是實滅，故稱「不生不滅」。

就眾生能得阿耨多羅三藐三菩提的先決條件而言，眾生必須要有佛性，這是「正因」，再加「發菩提心」的緣因，才能圓滿。³⁷智顗將《涅槃經》的二組生因、了因、正因、緣因，指涉的意義容易混淆的問題，在智顗把它統一起來後，成為正因、了因、緣因之三因佛性，在意義即作用上就得到明確清楚的辨明，可謂獨具慧眼居功厥偉。

三、「三諦圓融」的理論

智顗的「三諦圓融」思想是從慧文「一心三觀」理論的開展，是從吾人平常生活中當下這一念心投射到一切萬法，智顗的般若空性思想不再是很幽玄的理論，而是很樸實將空性的理想拉回到現實人生。換言之，即是將理論運用(實踐)於現實生活中，來解決人的生命問題的一種觀修法。劉貴傑指出：「智顗從慧文的『一心三觀』學說，……將這個道理運用在止觀實踐上，就叫做『一心三觀』，也就是在實踐上可以於一心中同時觀照『空』、『假』、『中』三者的統一。在『一心三觀』的基礎上的，從而形成了的『三諦圓融』觀法。」³⁸智顗的三諦圓融學說的核心思想，係傳承釋尊的緣起性空及龍樹菩薩中觀思想，將它深化又結合了中國傳統文化思想的圓融的學說。除此之外，智顗受到法《法華經》

³⁷ 釋恆清，《佛性思想》(台北：東大圖書股份有限公司，1997年2月初版)，頁48-49。

³⁸ 劉貴傑，《天台學概論》(台北：文津出版社有限公司，2005年5月，初版)，頁107-109。

一佛乘會三歸一的思想，與《中論》空、假、中的理論會通而成為即空、及假、即中的三諦圓融思想。

智顗主張修觀行時，吾人一念之間即圓具三千諸法。《摩訶止觀》的一念三千，從這概念中實已蘊含了「性具善惡」之思想。雖然在《法華玄義》中，只論及百法界，以及千如是，但「一念三千」的思想已在文中表露無遺。「三諦圓融」，即修此一念三千空、假、中的三諦圓融，用此一念三千和三諦圓融兩層實相說作為觀法修行，即觀三千、三諦諸法具於現前介爾陰妄一念之心，心即諸法，諸法即心，心法一體，無待絕待，謂之「觀不思議境」。³⁹

(一)空、假、中三諦

智顗擷取《中論》的三諦偈義，揉合了「空諦」、「假諦」和「中諦」觀，成立天台宗的三諦理論。如《中論》〈觀四諦品〉云：眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。⁴⁰吳汝鈞說認為：

空是指向事物的本質方面，指出事物本質上的無自性。由這個理解而發展出「空諦」；假名是指向事物現象性方面，顯出有的一面。由此而發展出「假諦」；而中道就是超越於空和假名，稱之為「雙遮空假」。在否定空假的另一面就是綜合空假，同時肯定雙方，稱之為「雙照空假」。超越空假和綜合空假實際上是互相含蘊。將空諦、假諦、中諦合起來成為「三諦」。三諦之間各有偏重，但沒矛盾。⁴¹

³⁹ 參見「中國佛教趙樸初」電子辭典。

⁴⁰ 《中論》卷4〈24觀四諦品〉《大正藏》冊30，頁33中。

⁴¹ 吳汝鈞著，《龍樹中論的哲學解讀》(新北市：臺灣商務印書館股份有限公司，1997年2月初版)，頁386-389。

施凱華指出：「智顗引用中觀論之三是偈，以一心三觀之不思議圓頓觀法，達諸法實相不思境，透過「即空即假即中」的圓頓觀行，去圓具一切心法，證成一切妙理，成就一切妙行。將此圓融三觀分為空、假、中三重詮釋面向來表徵中道實相的三重法義：

- 1、第一重，認為依因緣所生之一切現象諸法，係依因緣假現而無實體者：因諸法之本質為空理（實相的空之面向），故稱諸法實相——從假入空二諦觀。
- 2、第二重，空與有之一切稱為諸法，另立超越空與有，而絕對肯定之中道之理（含有空與有二面向的中道實相），此即為諸法實相——從空入假平等觀。
- 3、第三重，法界所呈顯的現象之一切事事物物契合即空、即假、即中三諦之實相之理，此乃諸法即實相，而謂諸法實相——中道第一義諦觀。

以上前二重係大乘偏教（偏於一邊之教，指小乘及大乘中之權教）之說法；而第三重乃大乘圓教之說法。若自圓觀一切法而言，如作空觀，則假、中亦空，以三觀皆有立法之義故。如作假觀，則空、中亦假，以三觀皆有立法之義故。如作中觀，則空、假亦中，以三觀之當處為絕對之故。以此觀於空假、中三諦之任何一諦，而三諦無不圓具。⁴²

陳英善指出：「『不動性』，即是就『空』而言。『性分』是明性之種種差別，此即就『假』而言。而以『實性』代表佛性，此是就『中』而言，因中道無性，故名佛性。……可由三因佛性來配合，不動性即表了因佛性，種類性即表緣因

⁴² 施凱華，《天台中道實相圓頓一乘思想》：（台北文津出版社有限公司，2009年12月初版），頁90-91。

佛性，實性即表正因佛性，空也。緣因佛性，假也；正因佛性，中也。⁴³安藤俊雄指出：「三因佛性與三諦對應，正是即空即假即中平等互具、圓融無礙之智顛的「三諦圓融」。圓融三諦，空、假、中是圓融一體，就在差別的當相當處是同一體的。⁴⁴若與法華十如之法對應，則心具一切法，一切唯心造。故在解脫或實踐上心是一切法的主導。如《摩訶止觀》云：

三諦具足祇在一心，……即空即假即中。……三諦不同而祇一念。⁴⁵一念心起即空即假即中者。……當知一念即空即假即中，……非三而三三而不三。⁴⁶若一法一切法。即是因緣所生法，……總空觀也。即中論所說不可思議一心三觀。⁴⁷

智顛對於三因佛性的看法，三種佛性之間是一三三一、不縱不橫的圓融關係。就三諦圓融之妙理而言，安藤俊雄說：「三諦本為一體，互依互存，各諦具其他二諦，亦即三諦恒是即空即假即中。亦特別闡示離諸法則無實相之諦理，蓋謂法華經現實主義之妙有思想提供主要的理論基礎。……可謂上乘實在論，迥非一般是俗世間所肯定之實在論，而是基於空觀上超越世間，復於假觀上肯定世間內所存有之內在及超越之中道世界觀是。⁴⁸

智顛將佛性的涵義擴大，成佛必須眾生本具佛性，還要種種因緣具足，才能成就佛道。雖然正因佛性這個主要原因是很重要，但缺乏眾緣仍無法成就，只有在因緣和合之下才能成佛。

⁴³ 陳英善，《天台性具思想》(台北：東大圖書股份有限公司，1997年8月)，頁338。

⁴⁴ 安藤俊雄著，演培法師譯，《天台性具思想》(台北：天華出版事業股份有限公司，1978年5月，初版)，頁64。

⁴⁵ 《摩訶止觀》卷6，《大正藏》冊46，頁84下。

《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55中。

⁴⁶ 《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁8下。

⁴⁷ 《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55中。

⁴⁸ [日]安藤俊雄著，蘇榮焜譯，《天台學根本思想及其開展》(台北：財團法人台北慧炬出版社，1998年10月初版)，頁137-138。

(二)性具善惡說

《佛說大般泥洹經》〈四法品〉云：「一闍提懈怠懶惰尸臥終日言當成佛，若成佛者無有是處。」⁴⁹故印度佛教並不主張眾生平等成佛，大乘佛教亦主張善性成佛，佛的人格崇高偉大須是身心莊嚴圓滿的形象。智顛所主張的性具善惡之說，其實是有掩護惡人也能透過真心懺悔，經由修行福德善根的功德之緣因佛性，泯除般若智慧的了因佛性，共同證成正因佛性，所是他是肯定人可透過鼓勵而向善的可能性。張風雷認為：「智顛不滿於兩宗對抗的思想理論，而另立『性具學說』，也就是『相對種相即』的思想，它是一種現象與本質、諸法與實相的辯證邏輯。智顛認為，善惡染淨的一切諸法，既不像地論師所說的那樣是由清淨法性產生的，諸法在本質上即是實相，實相即是對諸法本質的抽象。⁵⁰煩惱之儔為如來種，煩惱與如來種看似對立的思想，開展成諸法實相，實相與諸法是對立的同一、不可分割的同體存在，故能圓融而無礙。

智顛的「性具善惡」學說，主要出自《觀音玄義》，說明諸佛與眾生同具性善、性惡之二性其思想的核心，即是「闍提不斷性善，如來不斷性惡」的眾生與諸佛的佛性平等觀。智顛從性具善惡、染淨相即的角度來論述眾生成的依據。經云如下：

一切有心皆當作佛，闍提不斷心；⁵¹闍提斷修善盡，但性善在；⁵²佛性非常，非無常，是故不斷。若是斷者，則應還得，若不還得，則名不斷，若斷已得，名一闍提。⁵³

⁴⁹ 《佛說大般泥洹經》卷3〈四法品〉，大正藏冊12，頁873下。

⁵⁰ 張風雷，〈智顛的「性具善惡」學說及其理論價值〉，收入於《宗教哲學》第3卷第2期，（台北：中華民國宗教哲學研究社，1997年4月），頁153。

⁵¹ 《妙法蓮華經玄義》卷6，《大正藏》冊33，頁757上。

⁵² 《觀音玄義》卷1，《大正藏》冊34，頁882下。

⁵³ 《大般涅槃經》卷22，《大正藏》冊12，頁494上。

智顓的佛性思想融合心性與法性的觀念，心具染淨具一切法，眾生善惡心則相應成佛和成魔的可能性。朱光磊指出：「智顓性具說是從善惡性本具，一闡提斷修善盡，佛性不斷；佛斷修惡盡，染淨無礙（不著）。趣惡向善是心具染淨並有常住性，故善惡之性恆住不斷，故曰「不斷斷」。⁵⁴《涅槃經會疏》云：「彼雖作罪，終不斷性，明罪不定。以不定故，得三菩提本。取斷已，名一闡提性，非已得。」⁵⁵故智顓的心具善惡之說，是除病不除法。

智顓的十界互具思想，緣於佛教有「地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛」的十界，前六界合稱六凡，屬六道輪迴的迷界；後四界合稱四聖，屬聖者的悟界。佛界等十界，並非孤然獨立，而是每一界同時具足其餘九界，故稱十界互具。智顓認為十法界間彼此相互涵容交涉，心有善與惡之二重性格，一念迷悟即為人、地獄、餓鬼，乃至佛界，不論眾生內心所現是地獄界、天、人、菩薩等界，都是因緣所生。《華嚴經》經云：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」⁵⁶藉己心當體與境相即的關係，來說明外在的一切法，皆為是內心所勾勒出的善惡相，據以說明人心善惡的造作與十法界的連結關係。換言之，不管善惡之人都涵融其他九界，以這樣的觀點策勵行者相信佛性善惡平等。同時又指出眾生與佛同具有善惡性，又說明了眾生為成佛而展開修習的必要性。

智顓的三諦圓融在於一念心的當體，此念心的現起與諸法界間之繫屬，具有決定性的關係，故務須知此心樣態如何？宋知禮云：「若不知具但直觀心，何

⁵⁴ 「不斷斷」意為不斷除雜染法而解脫。如此，主觀的解心無染與客觀的雜染法都相互並存。解心無染並非是真心系統中超越分解真心，而是即於一切法當體即如的一念心。雜染法之所以雜染，在於眾生根器不同，無明所覆的緣故。小乘斷見思惑，而不斷塵沙惑，菩薩斷及無明，但不能斷盡，而只有佛方能達到不斷斷的究竟斷。在不斷斷中，除病不除法，解心無染與小乘、菩薩所處之法詭譎的即具，從而成就天台圓融無礙的世界。朱光磊著，〈牟宗三的佛學研究〉，（鵝湖月刊第36卷第422期，2010年8月1日），頁15。（8-16）

⁵⁵ 《涅槃經會疏》卷20，《新纂卍續藏》冊36，頁623中。

⁵⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷19，《大正藏》冊10，頁102上。

殊藏、通？藏、通何曾不云觀心？縱知心體是中，若不云具，未異別教教道也。」⁵⁷尤惠貞對於知禮「具」的觀點指出：

此處所言之「具」即指「一念心即具三千法」之「心具」義，亦是「法性即於一切法而具備一切法」之「性具」義；而所謂「觀心」即指《摩訶止觀》中所強調之「觀心」法門。可見「性具」與「止觀」實有著密切的關係。智顛性具圓教思想，一說一切法的存在即是即于一念心而言十法界一切法，此即諸法即心一心即諸法。又一念心雖即具一切法，然仍須依因待緣方能起現切法。依此亦得言一切法一切法不離離空如法性而存在，亦即法性實即于一切法。如此說一切法，則一切法乃是一念心具或法性具，並非刻意造作。⁵⁸

那麼，「心具」與「觀心」是什麼？必須要知道智顛所謂的心具何義？如經云：

質多者天竺音此方言心。即慮知之心也。⁵⁹心如幻焰……復起慮想。不可以有、無思度故，故名心為「妙」。⁶⁰

眾生多妄想念慮心，心緣三界煩惱而造業受苦，若能息諸念無付度之心，名之妙心。對智顛所述之心，湛然大師《法華玄義釋籤》補充云：

心性觀之但有名字，言有則一念都無，況有十界質像也；言無則復起三千慮想，況一界念慮耶？不可以此有無思故，則一念心中道冷然，故知

⁵⁷ 《十不二門指要鈔》卷1，《大正藏》冊46，頁712下。

⁵⁸ 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》（台北：文津出版社，1993年5月初版），59-70。

⁵⁹ 《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁4上。

⁶⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁685下。

心是妙也。妙即三千，三千即法，法故三軌，故云「可軌」。此之心法非因非果，此舉因果所依之體。「能如理觀」此語能取因果之觀，⁶¹

尤惠貞認為：「依荊疏解，心之所以為妙，乃是「一念心中道冷然，故知心是妙也」，亦即即于眾生之一念心而觀之，即見中道實相理。一念心即是三千法，依此三千法為軌持而如理觀照，諸佛境界自能成就。」⁶²

智顛《摩訶止觀》的「一念三千」，從相關概念中實已蘊含了性具善惡之思想，性具說之起源是《法華玄義》的十界互具、百界千如。方立天指出：「性具，又稱本具、體具、理具，它是指「一切事物既非自生也非他生，而是自性具足，自然存在的；一切事物又非孤立存在，而是互相聯繫作為一個整體存在的。」⁶³智顛在《法華玄義》談到十界互具的思想，所謂「互具」是指互相具足、互相涵融，不是獨立的。如《法華玄義》云：「一一法界皆具十界」，⁶⁴它是指一一法界，十界互具互融；也就是「一法界具九法界，則有百法界。」⁶⁵再加上《大智度論》的三種世間⁶⁶和《法華經》的十如是，⁶⁷就建構成「一念三千」。此外，林志欽亦從「下界之具上」與「上界之具下」兩個面向，來證成十界互具的情況。⁶⁸十界之間的互相轉化，由惡轉善，或由善轉惡，繫乎行者當下一念心而定。此一念起與十法界相應，如果心生起修諸善業之念，則與天人界相屬；若此心與瞋恨、貪念、奪人性命相應，則必與三惡道相屬，乃智佛

⁶¹ 《法華玄義釋籤》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 829 中。

⁶² 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》(台北：文津出版社，1993 年 5 月初版)，59-70。

⁶³ 方立天，《中國佛教哲學要義》(上卷)(北京：中國人民大學出版社，2005 年 3 月)，頁 299。

⁶⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 3，《大正藏》冊 33，頁 706 下。

⁶⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 693 下。

⁶⁶ 《大智度論》卷 70：「世間有三種：一者、五眾世間，二者、眾生世間，三者、國土世間。」《大正藏》冊 25，頁 546 中。

⁶⁷ 《妙法蓮華經》卷 1〈2 方便品〉：「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。」《大正藏》冊 9，頁 5 下。

⁶⁸ 林志欽，〈天台智顛一心具足說之理論意涵〉，收入於《第五次儒佛會通學術研討會》(台北：華梵大學哲學系，2001 年 4 月)，

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-HFU/nx099382.html>

界亦同，端賴行者起心動矣。釋性廣指出：「此心就是一切法，一切法即是心。以其非前後、同時，不就是同一，也不就是別異，……此具一切法之一念心，智顛認為……無明法性十法界，即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句，名為一念無明法性心；若廣說四句成一偈，即因緣所生法，即是空，即是假，即中」。⁶⁹

四、智顛的《法華經·常不輕菩薩品》佛性思想詮釋

大乘佛教興起後，把成佛視為終級目標，但作為前期大乘經的般若類經，由於主張諸法畢竟空，故對佛性不作任何肯定性的回答，這個問題自然也不會得到展開，佛性這個詞也與法性一樣，只是實相（第一義空）的一個別稱而已。府建明指出：「《法華經》強調開權顯實，法身問題得到突出，內在地暗示了佛性何題將受到重視。但在《法華經》那裡，重點要解決的是會三歸一，所以佛性（經常地被稱作法性）只是內置於法身的一個屬性，並未走上前臺。」⁷⁰

智顛認為《法華經》開、示、悟入「佛知見」乃釋尊欲令眾生發覺自己隱藏的佛性，並以《法華玄義》說：「若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見蘊在眾生也。」⁷¹來證明眾生本具佛性，即是隱藏在眾生本體上。《法華經》勇於突破主流思想，主張眾生只要發菩提心肯修行大乘(《法華經》就能成佛。常不輕菩薩篤信眾生皆有佛性，見眾生如見佛頂禮，此佛性為成佛之可能性。因為是可能性，所以佛化導眾生時，可能就遇到逆佛陀悲願的無緣之人，如增上慢比丘等四眾弟子。⁷²常不輕菩薩強調喚醒眾生的菩提心，側重於眾生與佛、

⁶⁹ 釋性廣，《圓頓止觀探微》（北京市：宗教文化出版社，2012年12月），頁314。

⁷⁰ 府建明，〈「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向〉（北京：宗教文化出版社，2012年1月初版），頁247。

⁷¹ 《妙法蓮華經玄義》卷2：「如經：『為令眾生，開示悟入佛之知見。』若眾生無佛知見，何所論開？當知佛之知見蘊在眾生也。」《大正藏》冊33，頁693上。

⁷² 《大明三藏法數》卷5：「一不能免定業：不能免定業者，謂佛能空一切相，斷一切眾生之

佛心與眾生心之間內在脫節問題，主張佛性的力用，強調佛性必須在現實生活情境當中，實踐佛性的功用。本文僅就「三因佛性」的學說來對應常不輕菩薩的佛性觀。茲述如下：

(一)三因佛性之運用

三因佛性在《法華經》的運用上，智顛廣泛運用〈方便品〉、〈信解品〉、〈五百弟子受記品〉、〈常不輕菩薩品〉等《法華經》的諸品，來說明三因佛性的差別。其中尤以〈常不輕菩薩品〉最常引用，其次為〈方便品〉。對於「正因佛性」的詮釋，在〈常不輕菩薩品〉對於「正因佛性」的詮釋，即使是愚癡的凡夫眾生，也具有成佛的種性，皆當作佛，所以，常不輕菩薩不敢輕視任何眾生。至於「了因佛性」，是指佛智須待緣開發，包括：受持、讀誦大乘經典等的聞熏習，都可以開顯本具的智慧。而「緣因佛性」，是指願力，包括：各種佛法因緣、發菩提心、立四弘誓願、行五度波羅蜜等修諸功德。智顛的三因佛性在《法華玄義》，《法華文句》提出對常不輕菩薩提出其在法華經的佛性涵義對應。如下列引文：

常不輕菩薩深得此意，知一切眾生正因不滅，不敢輕慢。於諸過去佛，現在若滅後，若有聞一句，「皆得成佛道」，即了因不滅；「低頭舉手，皆成佛道」，即緣因不滅也。一切眾生，無不具此三德，⁷³

「讀誦經典」即了因性；皆「皆行菩薩道」即緣因性；「不敢輕慢而復深敬者」，即正因性。⁷⁴

惡，而不能自免定業也(定業者決定之業即木槍馬麥等報是也)。二不能度無緣：不能度無緣者，謂佛能化導一切眾生，而不能度無緣之人也。三不能盡生界：不能盡生界者，謂佛能度世間一切眾生，而不能令眾生界盡也。」，《永樂北藏》冊 181，頁 554 上。

⁷³ 《妙法蓮華經玄義》卷 6，《大正藏》冊 33，頁 757 中。

⁷⁴ 《妙法蓮華經文句》卷 10，《大正藏》冊 34，頁 141 上。〈釋常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 141 上。

又云：「汝實我子；我實汝父。」即正因性。又云：「我昔教汝無上道故，一切智願猶在不失。」「智」即了因性，「願」即緣因性」⁷⁵

又云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」即正因性。「是時四眾，以讀誦眾經」即了因性(常不輕菩薩)。「修諸功德」即緣因性。」⁷⁶

又云：「我不敢輕於汝等。汝等皆當作佛。」即正因佛性。又云：「為令眾生開佛知見」，即了因佛性。又云：「佛種從緣起」，即緣因佛性。」⁷⁷

智顛如何解明〈常不輕菩薩品〉眾生成佛的根據是什麼？眾生依賴什麼機制成佛？如《法華玄義》云：

正因佛性，通亘本當；緣了佛性，種子本有非適今也。果性果果性定當得之，決不虛也，是名不輕之解。」將解以歷人，彼亦如此，是名敬不輕之境；敬此境故名不輕之行；宣此語故名不輕之教。⁷⁸

智顛解釋常不輕菩薩的佛性觀謂：正因佛性，該當於不增不減之如如的清淨本體；緣了佛性本具非造作而有。果佛性的果性，必然得生(存在)非空無所有，此稱之為不輕賤之義。佛性猶如被隱藏的種子，須待因緣開掘而現，謂內心恭敬不輕視的塵境；此恭敬之境稱之為不輕鄙之德行；將此訴之語言謂不清之言教。智顛主張眾生皆有佛性，但須要假藉因緣去開顯，以性具緣成的觀念，以理論有系統的建構三因佛性思想，即佛性具有的因有三種：正 因、了因、緣因。智顛的三因佛性可用譬喻做說明：正因如埋藏在土內的金礦，喻覺性；了因如知地底下有金礦，喻覺智；緣因如從地底下挖掘出金礦，喻善根功德。⁷⁹

⁷⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷 5，《大正藏》冊 33，頁 744 下。

⁷⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷 5，《大正藏》冊 33，頁 744 下。

⁷⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷 10《大正藏》冊 33，頁 803 上。

⁷⁸ 《妙法蓮華經文句》卷 10〈釋常不輕菩薩品〉《大正藏》冊 34，頁 140 下。

⁷⁹ 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊 39，頁 4 上。

郭朝順指出：「智顗的佛性觀，他不僅認為成佛的主因是正因佛性，仍須透過成佛的助緣……讀誦經典的了因佛性，修諸功德之緣因佛性的資助，才能成就佛道。是以智顗的三因佛性，已留意到因緣和合的條件下，三法才能圓融無礙，不致有所偏滯。」⁸⁰

以上引文得知，聲聞乘、緣覺乘人，如王子身上有國王血脈，佛子即有佛性等同佛陀的佛性。佛之本懷，如大地草木法雨普潤，眾生根機不同，皆可由行菩薩道而平等成佛，即是正因。從諸法實相的體性來看，生佛不二，在凡不減在聖不增，體性平等，有土內含藏，亦如人人有個牟尼珠，這是在理上說佛性的意涵。智顗雖主張佛性本具，但不意謂不須賴修行而得，二乘乃開權顯實之方便，都是令智慧開顯，即是了因；發菩提心立弘願勤修善行功德等所行菩薩道，即是緣因；即使僅能聞一經一偈，舉手虔誠禮佛皆能滲入佛性，都是培植未來成佛的種子，即是了緣因；智顗仍然注意到發菩提心行諸善行以顯發佛性，佛性在人人身上本具，如稀世牟尼珍寶被一念無明障蔽，使其蒙塵未顯，隱晦不明。透過經教的熏習得佛陀之智慧真理，得以轉迷成悟，徹見本自具足的清淨佛性。

智顗對〈常不輕菩薩品〉著墨最深，因為眾生雖本具佛性，然隱覆須開顯，晦暗不明須燈照。三因佛性對應常不輕菩薩的佛性觀，以譬喻做說明：正因如埋藏在土內的金礦，喻為覺性；了因如知地底下有金礦，喻為覺智；緣因如從地底下挖掘出金礦(功德善根)；⁸¹佛性是眾生本具(有)的真性，因為無始劫來身口意造作諸惡業產生了遮障，了因佛性是明白一切真正道理的意思；緣因佛性是修種種真實的功德的意思。三者之間的關係，係相輔相成。猶如礦中金，雖

⁸⁰ 林朝成·郭朝順，《佛學概論》(台北：三民書局，2003年初版二刷)，頁207。

⁸¹ 《金光明經玄義》卷上，《大正藏》冊39，頁4上。

然本具，若無了緣則永無鑽研發現之日，若無緣因修諸福德，則無法資助了因開顯真性理之體，致沉淪生死不已。所以諸佛欲令一切眾生成佛，乃廣設方便，應機施教，激勵眾生修習善法之菩提心，開顯本來具足的佛性，成為成佛的動力。

佛性之體如金藏，雖藏於土中，猶如冥暗無光明，亦如佛性未遇善慧不得顯，此乃智顛側重「了因佛性」、「緣因佛性」的理由。從其了因佛性說：覺智非常非無常，智與理相，如人善知金藏，此智不可破壞，名了因佛性。⁸²人人身上都具稀世珍寶，但被一念無明障蔽，使其蒙塵未顯，隱晦不明，須透過經教的熏習啟發覺之佛陀的智慧真理，前五度功德資助般若智開顯正性，如耘除草穢掘出金礦，得以轉迷成悟，回復本自具足的清淨自性；以「讀誦眾經」即了因性，「修諸功德」即緣因性。正與《法華經》常不輕菩薩向眾人禮拜宣稱：只要行菩薩道就可以成佛，此菩薩道即是受、持、讀、誦經典的方便之道——了因佛性；藉由修行菩薩道累積福德智慧資糧，繼之發菩提心學習傳統大乘佛教的六度菩薩道——緣因佛性，最後，成就最究竟的終極智慧境界的意旨吻合——正因佛性，如耘除草穢掘出金藏，名緣因佛性。⁸³

方立天認為：「整體來說，在詮釋佛性上，《涅槃經》主要講述佛的最高的永恆境界，也就佛身也是恆常的。經文認為佛身之所以是恆常的，是由於有恆常的佛性，佛性為煩惱累患所蔽障，它是處於隱伏不顯的狀態。」⁸⁴前者為眾生「本有」而隱覆待掘，《法華經》〈常不輕菩薩品〉認為眾生佛性「始有」觀待緣起而成。雖然二者屬不同法系其詮釋基礎不同，在眾生皆具成佛的可能性上，都是站在性緣起性空的理論上，這一點也是一致的。故智顛的三因佛性對

⁸² 《金光明經玄義》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 4 上。

⁸³ 金光明經玄義》卷 1：「緣因佛性者，一切非常非無常，功德善根資助覺智、開顯正性，如耘除草穢掘出金藏，名緣因佛性。」，《大正藏》冊 39，頁 4 上

⁸⁴ 方立天：〈佛性述評〉，《哲學與人文科學》，求索，1984 年第 3 期），頁 47。

應常不輕菩薩的一佛乘(會三歸一)思想，都是透過智慧的因行開顯菩提心與清除染心顯露本具佛性，雖然修行的理路不同，但都是達到諸法實相的目標。

(二)常不輕菩薩行法的啟發

人人皆可為堯舜的傳統思想，與《法華經》人人皆可成佛的主張不謀而合，受到中國人普遍的認同而盛行。法華一佛乘乃因應行者不同的根機來施教，即使聽聞法華一偈一句，隨喜讚歎讀誦法華之人，也能於未來際成佛。常不輕菩薩認為，即使愚癡的凡夫眾生，也具有成佛的種性，皆當作佛，故常不輕菩薩不敢輕慢任何眾生，即本具之正因佛性。眾生經由受持、讀、誦經典的智慧而開顯正因佛性，即了因佛性。眾生可經由發願修眾善、布施、持戒……禪定、如說修行營聚福報功德，來助顯了因佛性，為緣因佛性。緣是助緣，修習累積一切善根福德功德，增長福慧，挹注了因，開發正因之性。所以，在釋尊滅度後，〈常不輕菩薩品〉成為唯一的救濟途徑。

人人成為堯舜及成佛是人心與動力的問題，人心的善惡影響人行為，成凡成聖與否的關鍵。當人心在無明與善惡之間擺盪時，《法華經》眾生皆可成佛的主張，有沒有外？正當中國大乘佛教關注人的自性清淨心始能成佛時，智顛反倒是主張邪惡之人也有佛性，倡言生佛同具染淨善惡，可藉由了因和緣因遣除遮障轉染成淨，開顯被無明心隱覆佛性而成佛。對於斷善根、信不具足、斷絕一切善根之一闡提者，在大乘佛教《般若經》是被否定成佛，法相宗主張有不能成佛的種姓限制，天台、華嚴及其他大乘諸宗，則主張一切眾生皆能成佛。

《法華經》常不輕菩薩專禮四眾皆言，汝等皆當成佛，即使面對無理蠻橫攻擊鄙視的回應，皆不為所動，不屈不撓，皆不改變其初衷，堅定固守著眾生皆有佛性，徹徹底底地執行法華一佛乘之諸佛本懷。常不輕菩薩執著於眾生都

有佛性的信念，指出一切眾生具有佛性，故皆得成佛。法華言諸佛以一事因緣出現世間，只為令眾生皆得佛之知見，「佛知見」即是智慧，亦言佛性。智顛「性具善惡，染淨相即」之說，不論善人或惡人都有成佛的可能性，但要如何證成這理論呢？賴賢宗認為：「天台宗『性修不二』的環節上，於一念心的解脫實踐和信仰行動的圓融動轉之中，體性與修持主體不二，由『性修不二』的實踐再推衍，將佛性存有論於其中則成為『一念三千』。」⁸⁵即是即空、即假、即中的三諦圓融理論的實現。〈常不輕菩薩品〉呈現大乘佛教忍辱波羅蜜的精神，常不輕菩薩於眾生的接觸中，有相無相，有相非無相，非有相非無相；有眾生無眾生，有眾生非無眾生，非有眾生非無眾生的精神，即是三諦圓融平等無礙的修行示範。

常不輕菩薩行法的重要意義，在於開顯修行人行大慈悲心，使佛性顯露光明。⁸⁶即是修行人面對任何處遇，當處的觀照力要同時現前覺而不迷，這是最關鍵的智慧力。智顛說：「如來身者，金剛之體，金剛之體，即法身常身」；⁸⁷「利喻法身智德，般若照用之功，無所不備」。⁸⁸行者遇到一切人事的順逆之境時，要顯露覺而不迷的觀照力，觀照力本自具足，如炬照暗般，將佛性自性清淨心照亮起來。「煩惱即菩提名為慧，於一心中，巧修定慧，具足一切行也。」；⁸⁹「觀煩惱即菩提，治業障煩惱障也。」⁹⁰在佛教修行講究運般若空性智慧之正觀，開顯人人本具之佛性。倘若不能運用三輪體空的波羅蜜，以智慧證成正因佛性，缺乏空性的佛教，即使說得頭頭是道，也不是修行。現在談佛法走入世間也是一樣，佛性、清淨心、善行講得再多，拿掉空性，即不是佛法。如六祖

⁸⁵ 賴賢宗，《天台佛教的解脫詮釋學》（台北：新文豐出版股份有限公司，2000年4月初版），頁151。

⁸⁶ 《大般涅槃經》卷7：「得名為佛，有大慈悲。」，《大正藏》冊12，頁404下。

⁸⁷ 《維摩經文疏》卷15，《新纂卍續藏》冊18，頁579下。

⁸⁸ 《維摩經略疏》卷5，《大正藏》冊38，頁632中。

⁸⁹ 《妙法蓮華經玄義》卷9，《大正藏》冊33，頁790上。

⁹⁰ 《妙法蓮華經玄義》卷9，《大正藏》冊33，頁790上。

慧能的：『菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃』偈，五祖抹去云：『亦未見性』。到了聽到『應無所住而生其心』……六祖才廓然大悟：自性無有動搖，具足無量功德，才見性成佛，」⁹¹智顓的佛性思想，如「土內含金」須由有智慧善於發覺的智者，冶煉出礦中的雜質，開顯黃金的光明。同樣地，眾生的煩惱就是雜質，只要把煩惱去除的繫縛就能顯露佛性。

修行不是閉上了眼睛，不要知道世界上的齷齪，就可以保持自性清淨的佛性，豈非掩耳盜鈴？如此則將六根的了別性的功能喪失殆盡，退失菩提心的結果。如智顓所說一念心繫屬六道等法界，若惡業相應三惡道則更難修行了，或變成一種愚痴無智的修行者。禪門古德云：「解脫門，無處不建，大般若智，無處不彰，塵塵剎剎，事事物物，一一歷然無，有一物一事、一塵一剎，而不頭頭相撞，步步踏著。……佛法世法都無一念，即此都無一念處，泊然無有一事一物為障為礙。如此一念萬年、萬年一念，猶太虛空，不與萬象森羅為礙」。⁹²此意為佛性光輝無處不照，世間一切萬法皆含般若智慧，佛與眾生佛性一如，只因凡夫眾處處心雜染，處處相應，處處生障，煩惱塵垢令菩提智慧不得彰顯。

智顓《妙法蓮華經玄義》云：「一色一香，無非中道。」⁹³此說意指山河大地一切萬物皆是廣長舌，一切法皆存在能令眾生啟發智慧潛能，只因凡夫眾生取著心起，就有分別之心覆蓋其佛性智慧理體的清淨心。王月秀認為：「一色一香無非中道」之說。亦即，智顓藉由該佛性說，肯定一切因緣和合之法皆含具殊妙佛理深義。⁹⁴這是要凸顯佛性的滲入性及深廣性，世間的一切萬法無不具足一切如之中道佛性，一以隨順因緣不落入無有、善惡的分別。《大乘玄論》說：

⁹¹ 《第四編大乘通學》，《太虛大師集》冊 5，頁 695 上。

⁹² 《古庭禪師語錄輯略》卷 2《嘉興藏》冊 25，頁 245 下。

⁹³ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，頁 683 上。

⁹⁴ 王月秀著，〈智顓佛性論研究〉，法光=Dharma Light Monthly, 2013, 280: 4-4。

<https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ013/bj013385371.pdf>。上網時間：2022 年 12 月 2 日 10：39 分。

「理無所知。無所不知。名為般若。善惡平等妙運不二。名為一乘。理用圓寂名為涅槃。」⁹⁵常不輕菩薩普禮眾生，激發眾生之菩提心，不畏艱難處處弘傳法華之諸佛釋尊本懷，如法華云：「常不輕菩薩臨欲終時，……即得如上眼根清淨、耳鼻舌身意根清淨。得是六根清淨已，……廣為人說是法華經。……得大神通力、樂說辯力、大善寂力，聞其所說，皆信伏隨從。」⁹⁶常不輕菩薩就到處廣說法華經，臨命終時得到六根清淨的功德，更增壽命二百萬億那由他歲。既然佛性生佛本具，就有成佛的可能性。

當眾生在迷與悟之間擺盪產生了落差，形成此岸(生死輪迴)與彼岸(解脫成佛)中間的鴻溝時，按照智顛的說法，破除阻障最好的方法，即是從修行般若智慧及修諸善根功德著手，經由菩薩道的智慧圓滿之後，才能呈現如炬照暗開顯佛性的光明。永嘉云：「般若無著即解脫。解脫寂滅即法身。法身不癡即般若。」⁹⁷永嘉大師開示說：「自性自覺，如走盤珠，圓活滴溜。」誠如陳英善說：「性善性惡乃指性具一切善惡法而言，即性具一切法之意，因為性具善惡，所以善惡不可斷，而言有斷，乃是從修之染淨因緣而論，……性所具之一切法（善惡）是不可斷不可壞，而所言斷惡修善者，乃是指染淨逆順之事而言。」⁹⁸

常不輕菩薩面對外境的干擾，始終保持慈悲平等的無相行，行者要體會唯識無境，一切法唯心造，是心產生錯誤的取著，認為外境有它的實體性與作用。事實上，外境與心之間毫無關係，一切法的體相與心識是兩碼事，亦不是說心看不到外境。因為它是因緣所生法無自性，不能產生有一實在的外境而使自性清淨心染污，須從空出假顯現人人本具如如的佛性。外境沒有錯的，錯誤是眾

⁹⁵ 《大乘玄論》卷3：「理無所知。無所不知。名為般若。善惡平等妙運不二。名為一乘。理用圓寂名為涅槃。」，《大正藏》冊45，頁42上。

⁹⁶ 《妙法蓮華經》卷6〈20常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊9，頁51上。

⁹⁷ 《禪宗永嘉集》，《大正藏》冊48，頁390上。

⁹⁸ 陳英善，《天台性具思想》（台北：東大圖書股份有限公司，1997年8月），頁157。

生的顛倒分別執取之心，它如同被雲遮住了，使功德無法顯現，產生煩惱障住佛性之光，此光本具須透過智慧的學習——受持、讀誦大乘經典，積極營聚一切善根福德，使令大慈心開顯佛性之光明。所以外境猶如兩面刃，它能夠為福德智慧資糧，同時，也成為煩惱惡業種子。智顛說性具染淨，一闡提不斷善性亦能成佛，巧妙純乎一心。換言之，佛性理體人人本具，稱體起用，即用顯體，體用不二，雙照雙泯。智顛「一念三千」、「性修不二」一念心開掘佛性（如來藏）理，一念心圓具三千界。只要觀照力朗朗現前，不生顛倒妄想戲論，能正確的觀照外境，實為因緣所生法，運用即是空、即是假、即是中的觀照。

《法華經》云：「佛種從緣起，是故說一乘，是法住法位，世間相常住」，⁹⁹你心能夠轉境，一切諸法平等，那麼，所有的外境都將成為成佛的菩提資糧。你非常需要它的，所以解脫與否關鍵，在於我們怎麼能夠在面對任何時候因緣當中，保持不迷不取不動不改的佛性，而這個不迷又特別的非常重要，不迷也就是你們經常對於所觀境要保持即空即假即中的觀照力，那麼，每一個境緣，都能夠幫助你成佛，你就能夠從這當中成就解脫成就安樂。這方面可依智顛中道佛性思想，體現智者以非空非有之中為正因，以假為緣因，以空為了因，而空、假、中三諦圓融無礙，相即互具。

賴永海說：「說空，假、中亦即空，一空一切空；說假，空、中亦即假，一假一切假；說中，空、假亦即中，一中一切中。即空即假即中者，雖三而一，雖一而三，不相妨礙。這是智顛空、假、中一而三，三而一的思想。」¹⁰⁰換言之，智顛說：「佛性即中道。」；¹⁰¹既然世間萬象皆是因緣和合的，面對人生任何處遇就不應視為實體而執著它的存在，於現實遷流變化的人生，以緣起性空

⁹⁹ 妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁9中。

¹⁰⁰ 賴永海，《中國佛性論》（南京市：江蘇人民出版社，2010年5月第1版），頁107。

¹⁰¹ 《妙法蓮華經玄義》卷6，《大正藏》冊33，頁761中。

無自性來保持內心的寧靜和寬容的心態，從緣起相互涵攝的思維方式，關懷現象世界一切人事物。從「法界緣起」的觀點來說，吾人的起心動念對整個世界的變化都息息相關，保持內心不落有無執取兩邊的中道觀，來觀察人生的任何處遇，因為一切都是因緣而來，亦是因緣而去，面對現實生活的一切因緣變化，視為積聚福善根的助緣。如智顛所說得性具理論及一念三千之說，世界都在吾人的一念心，人人都會藉由鼓勵而有向上之心故無有好壞。人之一念通三千大千世界而成為吾人培植福德資糧的道場，從諸法實相中來體驗中道佛性觀。誠如朱麗霞指出：「太虛大師將人存在的「緣」之性質界定為社會性、宇宙性，認為人與整個宇宙息息相關，……每個人都不是離於社會宇宙而單獨生存的，皆是社會性的、宇宙性的」，人之所以為人，不能離其他一切而單獨存在，必有其他種種關係，雖有親疏遠近之不同，然均有相資助相助之功能。¹⁰²

那麼，怎麼樣去觀即空即假即中呢？那我們要經由受持讀誦大乘經典的學習。從生眾生皆有的六根來談起，認識到根塵識的功能與作用，其中心意識有了別的功能，對我們的修行引導是很重要的。因為六根接觸根塵時，心識就會產生六種了別性，對我們的心會產生一定的影響。就以鼻根來說，鼻根去依止相對的香塵時，當鼻識的了別性生起，應觀察它是即空即假即中，就能夠還它本來面目。把鼻識現行的相狀遣除會事入理，轉成佛性的真如清淨性，如此正確如法的觀照，就會把這些生滅的因緣，當下轉成不生不滅的佛性。所以問題不在於外境。而是在行者本身能不能夠轉識成智。如宋戒環《楞嚴經要解》說：「汝所明鼻香為緣生於鼻識。此識為復因鼻所生以鼻為界。因香所生以香為界。」¹⁰³鼻能嗅香為鼻識所生，鼻識為鼻所生故以鼻為界限，抑或依香塵所生，

¹⁰² 朱麗霞，〈法界緣起視域下的太虛大師人間佛教思想〉，2018年10月，第10期(總第410期)，頁9。

¹⁰³ 《楞嚴經要解》卷5，《新纂卍續藏》冊11，頁802下。

以香塵為根本，以香塵為界限？當依止鼻根去接觸外境的香塵，根塵（境）因緣相和合生起了別的鼻識，這段經文提醒行者於所觀境的思惟態度，於面對鼻以香塵為根本，以香塵為界限？當依止鼻根去接觸外境的香塵，根塵（境）因緣相和合生起了別的鼻識，這段經文提醒行者於所觀境的所抱持的態度，於面對鼻識生起時，同時生起此心就是一切法，一切法即是心的正觀。換言之，即是空，即是假，即是中的「三諦圓融」。

《法華經》說：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」。¹⁰⁴在佛性的運用上，常不輕菩薩以忍辱平等無相行法，對應無智僧眾的挑釁謾罵攻擊，激勵眾生發菩提心行菩薩道，引導入佛之知見詮釋般若的中道實相。在經驗世界中的佛性運用，智顛說：「離斷常名中道，非佛性中道。」¹⁰⁵認為中道佛性超越兩端，通教的中道非中道佛性。誠如吳汝鈞說：「佛性與空相對照而提出的，智顛認為空很明顯是傾向於負面的意義。他以常住性、能動性和內在性來描繪佛性。它是常住的因為它本身是精神性的法身(Dharma Body，梵：dharmakāya)，它不同於我們的形體，是不變的。它是能動的指具有功用。它是內在的因為它本質上是涵抱一切事物。」；¹⁰⁶又說智顛心目中有兩個中道的觀念，其一是在超越兩端中揭示，另一則是佛性的展現，或與佛性等同。¹⁰⁷

智顛的佛性論，即是一念心即十界，善惡相即，煩惱即菩提，如竹與火相即一如的關係。佛性有常住之義，即一切眾生本具如來智慧德性，此性有引出性，須賴修行的功德開顯本具佛性。天台、華嚴和禪宗是以「如來藏自性清淨心」解釋佛性的，中國佛教心性論又是緊緊紮根於中國特有的思維方式和文化

¹⁰⁴ 《妙法蓮華經》卷1〈2方便品〉：「唯佛與佛乃能究盡諸法實相」，《大正藏》冊9，頁5下。

¹⁰⁵ 《摩訶止觀》卷1，《大正藏》冊46，頁7上。

¹⁰⁶ 吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》（台北：台灣學生書局有限公司，2010年11月初版），頁79。

¹⁰⁷ 吳汝鈞著，《中道佛性詮釋學：天台與中觀》（台北：台灣學生書局有限公司，2010年11月初版），頁89。

傳統之中的。作為中國文化傳統的儒學、道家和道教思想在許多方面又不能不影響到佛教心性論的發展路向。¹⁰⁸智顛的性具學說，實際包括兩個部分：一是性具實相說，它表現於一念三千之中；二是性具善惡說。¹⁰⁹一念心具善惡皆為因緣所生法，終歸畢竟空，不落兩邊。

第二節 吉藏的佛性思想內涵與詮釋

嘉祥大師吉藏與天台智顛、靜影寺慧遠被後世並稱為隋代三大士。吉藏自稱依據鳩摩羅什門下弟子學統、《涅槃經》宗師道朗，以及龍樹菩薩、提婆等觀點來論述其法華思想。¹¹⁰因此，吉藏佛性論受到般若空觀與真常如來藏義理體系的薰陶。以「二諦」、「中道」為佛性內容，倡導諸法性空的中道實相論；吉藏認為佛陀的一代時教，在破眾生的種種執取見的煩惱元，強調以「不二」、「無依」¹¹¹「無所得」¹¹²的空性正觀，悟入無所得的修行空慧。吉藏作為三論宗的指標性人物，對於《涅槃經》佛性思想亦崇尚讚歎，惟三論教執持緣起空性思想的空觀，如何融攝存有論的定見思想，而承認眾生皆有佛性，頗值探討之問題之一。

¹⁰⁸ 楊維中著，〈論中國佛教的「心」、「性」概念與「心性問題」〉，《宗教學研究》，2002,(01)頁71-73。(68-99)

¹⁰⁹ 潘桂明：《智顛評傳》(南京：南京大學出版社，1996年初版)，頁258。

¹¹⁰ 《法華論疏》卷1：「余講斯經文疏三種：一用關河觀、朗舊宗；二依龍樹、提婆通經大意；三採此論綱領以釋法華。」，《大正藏》冊40，頁785中。；《涅槃經遊意》：「大師云：今解釋此，茲國所無。汝何處得此義耶？云稟關河，傳於攝領，攝領得大乘之正意者。」，《大正藏》冊38，頁232中。

¹¹¹ 言無著，謂雖接於萬境而一無所依也。《佛學大辭典》(丁福保編)

¹¹² 體無相之真理心中無所執著，無所分別，是曰無所得。即空慧也，無分別智也。……智度論十八曰：「諸法實相中，決定相不可得故，名無所得。」維摩慧遠疏曰：「無所得者，理中無情可得。此諸菩薩破去情相，到無得處，名為無所得。」又曰：「觀真捨情，名無所得。」《佛學大辭典》(丁福保編)

一、吉藏的佛性思想內涵

大乘佛教初期《法華經》內容都未提及佛性一詞，其至中期《涅槃經》出現後，才被視為佛性之濫觴。吉藏的佛性思想理論，仍不離其宗奉的《般若》與《三論》思想背景與義理脈絡，該宗主張「不著」、「不二」、「無所得」的空性正觀，而得諸法皆空之理。主張「空」即是「實相」，「實相」即是「中道」，以「中道」為「正因佛性」。吉藏常採用《涅槃經》部分思想詮釋佛性觀點，論述《法華經》的主要義理內當在空性論與存有論的思想相對時，吉藏如何處理二者之間的矛盾之處？為深入理解吉藏的佛性思想，首先，就得辨明「佛性」與「中道」之名與義的內容。

(一)佛性名釋

佛性思想源流係出眾生本具清淨心之體性，此性為成佛之乘體，因此，眾生始有成佛的可能性。吉藏認為「佛性」、「法性」、「真如」、「實相」，皆是異名之同義詞，在涅槃經說佛性為法性、涅槃；般若為一乘；亦名首楞嚴三昧及師子吼三昧，即皆是闡明佛性的涵義。如《大乘玄論》：「經中有明佛性法性真如實際等。並是佛性之異名。何以知之。涅槃經自說佛性有種種名。於一佛性亦名法性涅槃。亦名般若一乘。亦名首楞嚴三昧師子吼三昧。」¹¹³吉藏又進一步舉說：「『諸法實相』者，《法華論》云：『謂如來藏法身之體不變，故此亦名實相亦名佛性』。正法，正觀之異名也。」¹¹⁴吉藏根據《法華論》的義理內涵，認為「如來藏」、「法身」、的體性如如不變，故雖名「諸法實相」或「佛性」、「正法」、「正觀」等名，實為異名同義。易言之，吉藏認為佛性隱義即是「如來藏」，顯義就是「法身」。如《法華玄論》：「『唯佛與佛究竟諸法實相』，諸法實相者，謂如來藏法身之體不變，故佛性亦名如來藏，故云：隱名如來藏、顯

¹¹³ 《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁41下。

¹¹⁴ 《法華義疏》卷3〈2方便品〉，《大正藏》冊34，頁488下。

名為法身。」¹¹⁵這二個名相字詞不同，詞義都等同「佛性」的同義詞；又作如來性、覺性。意即是覺悟了的，或是覺。所以譯為佛性，或譯為如來如實知覺。¹¹⁶即佛陀之本性，或指成佛之可能性、因性、種子、佛菩提之本來性質，為如來藏之異名。據北本《涅槃經》卷七載，一切眾生悉有佛性，凡夫以煩惱覆而不顯，若斷煩惱即顯佛性。¹¹⁷

吉藏雖極推崇佛性的思想理論，在詮釋佛性義理皆不離《三論》與《般若》為導的空性思想說，但仍然有人質疑其說法，如《金剛般若疏》云：

問曰：《涅槃》可明佛性，《般若》何有此說？答曰：《涅槃》明佛性，《般若》未明佛性，此是訶梨門人作如此說。今婆藪弟子明般若、佛性，乃是眼目異名，是故般若亦明佛性。」¹¹⁸又云：「涅槃經自說佛性有種種名。於一佛性亦名法性涅槃。亦名般若一乘。……故於涅槃經中。名為佛性。……法華名為一道一乘。大品名為般若法性。維摩名為無住實際。如是等名。皆是佛性之異名。」¹¹⁹雖然名稱不同，

吉藏對於詰難者的回應，認為有此分別心者，是個人修行程度或根機的問題。吉藏認為佛性是佛陀最高深的義理，它不能以相對的關係來解明其意涵，換言之，佛教的核心義理，乃言語道斷無法言詮，又其個人認為「無著」、「無所得」的空性正觀，才能悟入佛之知見。因此，吉藏詮釋會動輒得咎，特引佛性論者世親菩薩的弟子在解明般若、佛性之義，如同眼與目之能見的作用關係。來證明《般若經》的空性，也與唯識學派的阿賴耶識，都是闡明佛陀所體悟的最高智慧覺證，因為真理無法言詮辜明佛性。也就是說，吉藏預設佛性之妙有

¹¹⁵ 《法華玄論》卷1，《大正藏》冊34，頁367中。

¹¹⁶ 荻原雲來編纂《梵和大詞典》，新文豐出版公司影印，第927頁。轉引自悟實，〈從《大乘玄論》看吉藏對佛性義的主張〉，《中國佛學》，2012年(02)，頁176。(176-203)

¹¹⁷ 悟實，〈從《大乘玄論》看吉藏對佛性義的主張〉，《中國佛學》，2012年(02)，頁176。

¹¹⁸ 《金剛般若疏》卷1，《大正藏》冊33，頁85中。

¹¹⁹ 《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁41下。

與般若之真空融合一致之立場，因而毫不猶豫宣稱《般若》亦明佛性。¹²⁰如果吉藏學說中存在著一不可言詮的「形上實在」，那麼，我們便可以說，吉藏以「眼目異名」的方式所統攝的這些「神聖性」概念，如同《老子指略》所說的「道」「玄」「深」「遠」之言，各有其義，未盡其極也。¹²¹

吉藏再次強調《涅槃經》自說佛性有種種名，如法性名之涅槃、或般若名之一乘、或涅槃之名佛性、或法華名之一道一乘、或小品名之般若法性、或維摩名之無住實際。以上大乘諸法實相種種名，在吉藏認為都是佛性之異名。如《大乘玄論》云：

《大乘玄論》云：平等大道為諸眾生覺悟之性。名為佛性。義隱生死名如來藏。融諸識性究竟清淨。名為自性清淨心。為諸法體性名為法性。妙實不二故名為真如。盡原之實故名為實際。理絕動靜名為三昧。理無所知。無所不知。名為般若。善惡平等妙運不二。名為一乘。理用圓寂名為涅槃。如此諸義如喻似何譬。如虛空不動無礙有種種名。雖有諸名實無二相。以是故。云名字雖異理實無二也。¹²²

整體而言，廖明活說：稱佛性為「法性」，因為它是「諸法體性」；稱佛性為「真如」、「實際」，因為它是「妙實不二」，「盡源之實」。因佛性對眾生來說是「義隱生死」，故《勝鬘經》稱之為「如來藏自性清淨」；因佛性是「理絕動靜」，「無所知」亦「無所不知」，故《首楞嚴經》與《小品般若》分別稱之為《三昧》和《般若》。又佛性是「善惡平等，妙運不二」，因此《法華經》名之為「一乘」；佛性又是「理用圓寂」，因此《涅槃經》呼之為「涅槃」。……總之，

¹²⁰ 王志楣著，〈智顛與吉藏佛性論之思維方式比較——以佛不斷性惡與中道佛性為探析焦點〉，《哲學分析》，2012年8月，第3卷第4期，頁39。

¹²¹ 簡凱廷著，嘉祥吉藏極其詮經設立(台北縣：花木蘭文化出版社，2009年9月)，頁214。

¹²² 《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁41下。

在吉藏學說裏佛性是指「佛之體性」，應是絕無疑問的。¹²³佛性生佛平等一如，不增不減，佛性之名雖多，但如虛空般有名無名皆無礙其虛空之體性，實無宛然有，隨順世間因緣而有種種名而已。

(二)佛性義釋

吉藏自說依據鳩摩羅什學統與《涅槃經》宗師道朗及龍樹菩薩、提婆的思想論述法華的佛性思想，故其佛性論自然受到般若空觀與真常如來藏義理方面的薰陶，那麼，吉藏認為佛性之義涵是什麼？

吉藏論述佛性，乃至於貫穿整部《大乘玄論》的方法，就其著作而言，大致是以「中道」(madhyama-pratipad; madhyamā pratipad / middle way or middle path) 作為論述佛性的方法。若就學界的研究成果與概念的解析而言，或可稱之為「不二中道」(Nondual Middle Way)，也就是將「不二」(a-dvaya / non-duality) 與「中道」合併作為一組概念而言。藉由吉藏論述佛性的方法，進而檢視吉藏以不二中道論述佛性所要帶出的目的，不僅只是如《大乘玄論》卷第五所謂的「破邪顯正」¹²⁴，而是在顯示正確的道理之後，得以幫助世人斷除煩惱，而達到解脫(vimokṣa / liberation)、涅槃(nirvāṇa)的境界。¹²⁵

吉藏在《大乘玄論》以中道為佛性，評破十一家正因佛性學說，也提出自己對佛性的定義。僅從《大乘玄論》卷三，揀擇出吉藏所認定的佛性內涵代表如下：¹²⁶

¹²³ 廖明活著，《嘉祥吉藏學說》(台北：台灣學生書局，1985年10月初版)，頁235。

¹²⁴ 參見李明書著，〈吉藏《大乘玄論》之中道佛性所導向的修行目的〉，(新北：中華佛學研究所第十六期，2015年)，頁3。隨文注4

¹²⁵ 李明書著，〈吉藏《大乘玄論》之中道佛性所導向的修行目的〉，(新北：中華佛學研究所第十六期，2015年)，頁3。

¹²⁶ 王志楣著，〈智顛與吉藏佛性論之思維方式比較——以佛不斷性惡與中道佛性為探析焦點〉，〈哲學分析〉，2012年8月，第3卷第4期，頁39。

- (1) 非真非俗中道為正因佛性。¹²⁷
- (2) 第一義空名為佛性，不見空與不空，不見智與不智，無常無斷名為中道，只以此為中道佛性也。¹²⁸
- (3) 非因非果乃是正因，非因非果名為佛性。¹²⁹
- (4) 佛性即是中道種子。¹³⁰
- (5) 無在無不在名為佛性。¹³¹
- (6) 體用平等不二中道方是佛性。¹³²
- (7) 若知因果平等不二，方乃得稱名為佛性。¹³³

吉藏反對落入二邊的相對觀念，因為會產生有立就有破疑慮，故以非真非俗、非因非果為正因佛性，直述為佛性中道所具有的特質。吉藏真正要表達的是中道佛性無法言詮，文字語言都只是因應世俗諦的假名，都是佛菩薩應化世間的方便，最能詮釋中道思想內涵，莫若龍樹菩薩的八不中道。吉藏主張離四句絕百非，空假都要捨，乃至於中之假名亦不可得，因為有任何執取的想法都會產生煩惱，於境無依，於內無所得，才能悟入諸法實相。

¹²⁷ 《大乘玄論》卷 3：「非真非俗中道為正因佛性」，《大正藏》冊 45，頁 37 上。

¹²⁸ 《大乘玄論》卷 3：「第一義空名為佛性。不見空與不空。不見智與不智。無常無斷名為中道。」，《大正藏》冊 45，頁 37 中。

¹²⁹ 《大乘玄論》卷 3：「若言非因非果。此乃是正。故經云。非因非果名為佛性也。」，《大正藏》冊 45，頁 38 上。

¹³⁰ 《大乘玄論》卷 3：「佛性即是中道種子。」，《大正藏》冊 45，頁 38 上。

¹³¹ 《大乘玄論》卷 3：「無在無不在。故云無在無不在。佛所說也。只以如此義故名為佛性。」，《大正藏》冊 45，頁 38 中。

¹³² 《大乘玄論》卷 3：「體用平等不二中道。方是佛性。」，《大正藏》冊 45，頁 38 下。

¹³³ 《大乘玄論》卷 3：「若知因果平等不二。方乃得稱名為佛性。」，《大正藏》冊 45，頁 38 下。

二、吉藏的「中道佛性」思想

佛性一詞，無論在龍樹、提婆的中觀學中，還是在羅什、僧肇的關中舊義中都非常罕見，佛性一向被視為如來藏的同義辭。涅槃經立論不預設一超越分解，其所談佛性並非一超越心體，故與中關係佛教的立場與精神不衝突。¹³⁴吉藏抱持積極面對佛性的問題，反對地論、攝論、成實宗將佛性視為實體的心體。以中道為佛性，將佛性含攝在三論宗的思想體系中，自此佛性有中道的思想觀。吉藏著疏經論一向以傳承三論學的觀念，¹³⁵以非常鮮明中觀學空有不二的中道思想，所以他以不二中道來詮釋佛性義。如《大乘玄論》說佛性為諸眾生的平等大道，吉藏將佛性稱之為善惡平等，妙運不二以平等來論述中道之理，如論云：

論平等佛性之理。非空非不空。非有非不有。非法性非不法性。非佛性非不佛性也。以一切並非故。能得一切並是。……平等大道無方無住故。

136

吉藏認為諸經最高真理觀，都是表達非空非不空、非有非不有、無方無礙的佛性平等的中道義，而這無疑是是吉藏表述中道的平等內涵。經云：「法界萬法染淨不出一心，¹³⁷眾生有所得心處處住著，不見緣起性空的平等大道。吉藏認為：佛攝化眾生，泯絕方位之區別，¹³⁸無所際限，亦無一定之方法。¹³⁹佛說

¹³⁴ 廖明活，《嘉祥吉藏學說》(台北：台灣學生書局，1985年10月初版)，頁227。

¹³⁵ (《法華論疏》卷1：「一用關河叡、朗舊宗；二依龍樹、提婆通經大意；」，《大正藏》冊40，頁785中。

¹³⁶ 《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁42上。

¹³⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷42：「出心佛眾生三之別相。心是總相者，法界染淨萬類萬法不出一心，是心即攝一切世間出世間法，故名總相。餘染淨二緣，各屬二類。然總說十法界中，六道為染、四聖為淨。」，《大正藏》冊36，頁323中。

¹³⁸ 謂佛攝化眾生，泯絕方位之區別，無所際限，亦無一定之方法。方，指方所、方法。即縱橫自在，發揮妙用之意。佛光大辭典(慈怡主編)

¹³⁹ 《注維摩詰經》卷6〈7觀眾品(六)〉：「法無自性，緣感而起。當其未起莫知所寄，莫知所寄故無所住，無所住故則非有無。」，《大正藏》冊38，頁386下。

一切法都是在破眾生的有所得心，¹⁴⁰八不即是中道佛性也。¹⁴¹ 所以我們論及吉藏的中道思想時，吉藏是以無所得之中道義釋佛性，且將此中道佛性是《涅槃經》的深意。如《中觀論疏》云：「涅槃經云是一味藥……八不即是中道佛性也。」¹⁴²由上可知，吉藏的佛性思想是不二中道佛性，強調有所得為煩惱之根，無所得才能脫離生死輪迴。其中道佛性思想是喻知空與不空、非空非不空，不能有相對性的思想，連中道之名言也絲毫不能執取，這是吉藏的中道佛性重要理論。

吉藏的佛性思想是不二中道佛性，不二即是法法平等，非空非不空，非有非不有，以中道為正因佛性。如《大乘玄論》云：

論平等佛性之理。非空非不空，非有非不有，非法性非不法，非佛性非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。何者？平等之理，以非空有故，假名法性，非不空有故，假名空有。……平等大道無方無住故，一切並非，無方無礙故，一切並得。……若悟諸法平等無二無是無非者。十一家所說。並得是正因佛性。¹⁴³

《大乘玄論》云：「平等大道為諸眾生覺悟之性，名為佛性。」¹⁴⁴佛性本住真如平等大道，惟因眾生分別心而所執著覆蓋覺悟之性。以平等來論正因佛性，就現實生活的思惟來連結正因佛性的平等性，那麼，吾人所謂的高樓大廈及小房子及眼睛所見大車小車，不論大小都是房子都是車子，這都是分別。故以分別心思惟萬法，以分別心行一切善法，故處處有所著，就不得吉藏所謂「無著」

¹⁴⁰ 《中觀論疏》卷 2：「佛雖說一切名教。意在無所得一相一味。謂離相解脫相。」，《大正藏》冊 42，頁 32 上。

¹⁴¹ 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品(一本-三末)〉，《大正藏》冊 42，頁 9 下。

¹⁴² 《中觀論疏》卷 1〈1 因緣品(一本-三末)〉：「涅槃經云是一味藥。隨其流處有六種味。即是失中道佛性成六道味。八不即是中道佛性也。」，《大正藏》冊 42，頁 9 下。

¹⁴³ 《大乘玄論》卷 3，《大正藏》冊 45，頁 42 上。

¹⁴⁴ 《大乘玄論》卷 3，大正藏冊 45，頁 41 下。

及「不二中道」觀。因為，大房子是住，小房子也是住，大車是坐，小車也是坐。豈有大車好小車不好之理。以《法華經》〈藥草喻品〉來論正因的平等性，大樹是樹，小樹也是樹，大小都是樹；樹根是樹，樹葉也是樹，沒有分樹根是樹，樹葉就不是樹。從吉藏所強調的無所著正觀來面對人世間的苦樂、善惡，這一切都是吾人著有及著空的種種分別，不明白整個因緣生、因緣滅所造造成的世界。吉藏認為：「平等大道無方無住故。一切並非。無方無礙故。一切並得。……一切是非並皆是也。……若悟諸法平等無二無是無非者，……並得是正因佛性。」¹⁴⁵

換言之，不二即是對二的超越，不二所指涉的是無分別，二即是分別。也就是從分別的二之境域中超脫出來達至無分別的不二之境域。不二是佛的涅槃之境，二即是生死輪回、煩惱不斷的生死之境。《中論》以八不來否定生滅、斷常、一異、來出的分別，是對二的超越，其終極意趣是不二。¹⁴⁶在佛性說方面，吉藏以無所得為宗旨的基本精神，主張，非真非俗的中道，才是真正的正因佛性，因為只有非真非俗之中道，才是否定有、無、非有非無，以及亦有亦無等所有有所得之見，而達到一無所得、平等無待的絕待境界。如果從因、果、本有、始有方面來說，佛性又是非因非果、非本有非始有的。實際上，佛性是超四句、絕百非的，不可言真，不可言俗，亦不可言因果、本始。一切有所得義，都是方便說，而非究竟義。¹⁴⁷

《大乘玄論》：「非真非俗中道為正因佛性也。以藥治病則須此說。」¹⁴⁸，誠如賴永海所說：「一切有所得義，均是非究竟義，執本執始，都不會通經意，

¹⁴⁵ 《大乘玄論》卷3，《大正藏》冊45，頁42上。

¹⁴⁶ 孟祥興，〈中道與正觀：吉藏對《中論》的釋義〉，《佛學研究》2019年第1期，頁81。

¹⁴⁷ 華芳田，〈般若無得無所不得一試論吉藏佛學思想的基本精神〉，《佛學研究》，2000年(00)期，頁40(37-40)

¹⁴⁸ 《大乘玄論》卷3《大正藏》冊45，頁37上。

都是滅佛法戲論；……但是以藥治病，為眾生方便說，則可云：非真非俗中道，為正因佛性。……吉藏這種豎破橫論的思想，實際上是他三論宗乃至中觀學派以無所得為旨歸的本體論及離兩邊的中道思想在佛性上的反映。」¹⁴⁹

三、《法華經》的佛性思想運用

大乘佛教初期《法華經》內容都未提及佛性一詞，其至中期《涅槃經》出現後，故被視為佛性之濫觴。《法華經》一佛乘與《涅槃經》佛性都是關注眾生能否成佛，以及成佛的根據與可能性的問題。吉藏為戮力廣弘法華的中國佛教僧人之一，適值佛性學說熾盛的時代，自然常採用《涅槃經》部分思想詮釋佛性觀點，論述《法華經》的主要義理內容。

《法華經》闡明一切眾生皆有成佛的可能性，其表述佛性是有但書的意涵，意言之，它是須符合某種條件才能成佛——菩薩道。吉藏經歷南北朝佛性思想盛行的時代，當然受到《涅槃經》佛性思想流行的影響，亦倡言眾生皆有佛性的思想，並說佛性是大乘佛教的特色。誠如吉藏依據《涅槃經》說：「大乘明一切眾生皆有佛性並皆成佛。小乘人不明一切眾生皆有佛性。若爾既無佛性。雖復修行終不成佛。」¹⁵⁰然而，另一方便又說永斷善根之一闍提，地獄劫住不得出期似乎有點矛盾。¹⁵¹關於這一點質疑，絲毫不影響吉藏主張眾生皆有佛性的想法。

《法華經》是講述的諸法實相為宗旨的經典，吉藏引述《法華論》說：諸法實相，即是佛性的同義詞。¹⁵²他運用部分《涅槃經》的佛性思想，來詮釋

¹⁴⁹ 賴永海，《中國佛性論》（南京：江蘇人民出版社，2010年5月第1版），頁94-96。

¹⁵⁰ 《中觀論疏》卷10〈24四諦品（十本）〉，《大正藏》冊42，頁153下。

¹⁵¹ 《大般涅槃經》卷33〈12迦葉菩薩品〉：「永斷善根，是一闍提，廝下之人，地獄劫住。」，《大正藏》冊12，頁562上。

¹⁵² 《法華義疏》卷3〈2方便品〉：「諸法實相」者，《法華論》云「謂如來藏法身之體不變，

《法華經》的義涵。法華云：諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？開、示、悟、入佛之知見道故，出現於世。但未明確說明「佛知見」的內容。如《法華玄論》云：

云何名佛知見？答：此是波若佛性之異名，正法涅槃之別目，未曾因果亦非實權。百是不能是、百非不能非，不知何以目之，強名佛知見也；¹⁵³：「問：為辨眾生有佛知見、為辨佛果地知見耶？答：具二義。一者明佛果知見，如前歎佛一智，令二乘之人改其小心求佛大道。二者明眾生有佛知見，但昔未說故名為開，今始得說所以名為開也。晚見論釋開示悟入具有二義：初義云佛知見者，如來能證如實知彼義故，第二義云示三乘人同一佛性故。前明佛證，即果地佛法身；後明三乘同佛性，即眾生有佛性義。」¹⁵⁴

吉藏認為「佛知見」即是般若、佛性等的異名，亦為正法、涅槃之別稱；又有本末、因果、權實、是非等諸多異名，因為皆是同義詞，辜且統一稱為佛知見。對於佛知見歸屬的詰問，吉藏認為有二種目的，一為讚歎佛陀所覺證的最高智慧的殊勝性，令二乘行者發菩提心回小向大。二為令眾生深信有成佛的理體，過去未曾明說，如今因緣成熟，故於《法華經》說一乘，表述諸佛釋尊欲令眾生開、示、悟、入佛之知見，而出現世間的目的，亦是開顯眾生皆有成佛的體性。又開示悟入有二種意義，一說明佛知見乃諸佛釋尊所覺證的諸法實相義，二為表述三乘行者與佛同一佛性故。先前說明佛的果地佛的法性深後，表示與佛同一佛性，即顯眾生具有佛性之義。吉藏又補充說明一切眾生皆有佛性的議題，如《法華玄論》云：

故此亦名實相亦名佛性」。正法，正觀之異名也。」，《大正藏》冊 34，頁 488 下。

¹⁵³ 《法華玄論》卷 5，《大正藏》冊 34，頁 403 下。

¹⁵⁴ 《法華玄論》卷 5，《大正藏》冊 34，頁 404 上。

復次欲明一切眾生皆有佛性，故說是經。問：以何義故今說一乘乃言明佛性耶？答：乘若有三，可有三性；既唯有一乘，則唯有一性。如《毘婆娑》云「一切眾生有三乘性，隨成一乘則餘二非數緣滅。」法華明一乘，義則不然，故唯有一乘、唯有一性。問：此經但明一乘，云何已辨佛性？答：《中論》云「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，云何得成佛？」長行釋云「如鐵無金性，雖復鍛鍊，終不成金。」若《法華》未辨佛性，但緣用成佛義者，既無佛性則無成佛理，亦如〈師子吼品〉廣難無性成佛義，以理推之必明佛性。¹⁵⁵

吉藏認為，佛陀宣說《法華經》的理由之一，是為了說明一切眾生皆本具佛性的一佛乘之義涵。《涅槃經》今說明一乘，必然不會橫生三乘，易言之，倘有三乘，則眾生必有三性。法華雖已明一乘，唯恐會令眾生有想當然成佛的錯覺，而忽略成佛的因果關係，也就是佛性開顯的過程，所以吉藏有緣因佛性證之說。為了證成緣因佛性的主張，吉藏依據《中論》認為，倘若眾生未先具有佛性，雖終其一生精進修持菩提道，皆不能有成佛的結果。猶如鐵礦之中未先存有金體，縱然反覆冶煉，也無法煉不金子。同樣的，大乘佛教強調成佛前的菩薩行的重要性，故若要達到成佛的目標，則必先廣修福德善根來證成。如果《法華經》未先辨明佛性之意義及存有性，來取信於眾生的話，則眾生成佛的努力則枉然，佛性已就形同虛設毫無意義了，所以故要先證明「黃石中有金性，白石中有銀性。」的道理。¹⁵⁶又如《涅槃經》〈師子吼品〉對「無性成佛」理論的詰問。是以，《法華經》既然倡言眾生皆當成佛，以理推論，勢必已預設佛性宛然有的真切性，來作為眾生成佛的根據。

¹⁵⁵ 《法華玄論》卷1，《大正藏》冊34，頁367上。

¹⁵⁶ 《大智度論》卷32：「黃石中有金性，白石中有銀性；」，《大正藏》冊25，頁298中。

吉藏更進一步說明《法華經》的一乘義，如《法華遊意》云：

有人言，此經明因未辨佛性，但明萬善緣因成佛，望前三乘之因故名為妙，若望後《涅槃》佛性正因，未是妙也。……不同此釋：一者、大乘若有三則有三性，既道理唯一佛乘，所以唯一佛性也。二者、若言此經但明善人有佛性、惡人無佛性，異《涅槃經》者，常不輕菩薩見增上慢四眾惡人云「我不輕汝等，汝等行菩薩道，必當作佛」。《法花論》釋云「示一切眾生皆有佛性，故悉當作佛」。以此推之，知非善人獨有佛性。又〈譬喻品〉勸信文云「汝等若能信受是語，一切皆當得成佛道」，此分明說一切成佛，豈簡惡人？三者、若此經但有一乘名故不明佛性者，蓋是未識一法多名故生此謬耳。」¹⁵⁷

四、吉藏的〈常不輕菩薩品〉佛性思想鉅釋

《法華遊意》開宗明義說：「常不輕菩薩見增上慢四眾惡人云「我不輕汝等，汝等行菩薩道，必當作佛」。《法花論》釋云「示一切眾生皆有佛性，故悉當作佛」。」¹⁵⁸《法華經》〈常不輕菩薩品〉，被認為是隱含法華佛性之蒿矢，但未見經文有佛性之隻字片語。吉藏堪稱為《法華經》著論疏最多的佛教僧人，本文擷取其有關常不輕菩薩的著述說明。《法華義疏》云：

五者、欲說眾生悉有佛性成一乘義故說此品。一切眾生但有佛性無有餘性，故唯一乘無有餘乘。舊云：《法華經》但明善人有佛性，《涅槃經》

¹⁵⁷ 《法華遊意》，《大正藏》冊 34，頁 642 上。

¹⁵⁸ 《法華遊意》，《大正藏》冊 34，頁 642 上。

始辨有心皆得成佛。今明此品正辨惡人有佛性義，〈方便品〉明一毫之善皆成佛道，則知一切有心並有佛性皆成佛也。」¹⁵⁹

吉藏指出眾生悉有佛性，即是一乘。而且，只有一乘沒有其他乘類。前人說《法華經》僅說善人有佛性，到了《涅槃經》才清楚說明但凡有「心」¹⁶⁰皆能成佛，即是極惡之人也有佛性。吉藏認為〈方便品〉已說明極微之善亦能成就佛道。凡是有心（心意識）者即有佛性，必當成佛。即是一闡提也有性能成佛，如提婆達多出佛身血蠱惑阿育王弑戶父等極惡行性，最後也被釋授記未來際成佛。亦提到法華明極微之善行，也能培植成佛的因緣，總而言之，只要有心並有佛性就能成佛。

佛教授記有二種：一、佛親自為二乘弟子的別記。二、常不輕菩薩為四眾的通記。吉藏指稱除通別記外，又有正因門授記、緣因門授記之別。《法華玄論》云：

一正因門授記、二緣因門授記。正因門授記者，如常不輕菩薩說，四眾皆當作佛。然此四眾未有信一乘心，但身中有佛性必當作佛。《法華論》釋〈常不輕菩薩品〉「一切眾生實有佛性，故當作佛」也。明緣因授記者，如〈法師品〉以信《法華》即是緣因。所以但明此二，佛性者然果，得生唯有二種：一正因、二緣因。如乳有酪性，要具二因：乳為正因、燻等法為緣因。眾生有佛性亦具二因：一者眾生是正因、二者假信解等法以為緣因。是以《法華》但明二因也。¹⁶¹

¹⁵⁹ 《法華義疏》卷 11 〈20 常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 616 中。

¹⁶⁰ 取自《涅槃經》，心即以根對塵所起一念之心也。若起一念惡，即消滅眾善；若起一念善，即破除眾惡。故經云：修一善心，破百種惡。是也。《三藏法數》明一如等集註釋。

¹⁶¹ 《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 420 中。

引文提到常不輕菩薩對四眾說皆當成佛，縱然有人未必全然信受一乘之說，即便如此，但凡能令其深信法華佛性之理，就可謂具有佛性，即能於未來際成佛，此意即是「正因門授記」。如《法華論》說一切眾生確實有佛性，故該「當」成佛。另〈法師品〉勸化眾人真實相信《法華經》所說一乘後，透過修行菩薩道廣修福德，也能於未來際成佛，此助緣即是「緣因門授記」之意。因此，吉藏所謂授記之意義，包含有佛性之「正因」、「緣因」的內容。他又進一步指出，正因與、緣因是彼此觀待的關係，依其因緣和合成就佛道。正緣二因有乳酪關係，乳本身是正因，其中發生化學變化(形色變化)等則是緣因。同樣的，說眾生具有成佛之性，也是具有二因：一為眾生本身即有成佛的「正因」；二為信解大乘(法華)法，即是「緣因」。所以吉藏認為《法華經》只說「正因」與「緣因」二種佛性義。又《法華義疏》〈常不輕菩薩品〉云：

深敬汝等者，顯眾生有正因佛性也。而言深敬者既有佛性，即是當佛為敬之極，故云深也。又眾生有佛性是甚深義，故言深敬。「行菩薩道者」，明緣因佛性也。雖有佛性要須修行乃得見也。「當得作佛」者本有佛性，今復行因具緣，正二因義故得成佛。然經云：「一切眾生本來是佛」，於緣謂非佛，如長者見窮子是己兒，而窮子自謂客作非長者兒，是故現佛於緣成當也。¹⁶²

常不輕菩薩對眾人禮敬的修行法門，即是肯定眾生皆有佛性的意義，其禮敬的行為及勸人受持、讀，誦經典等行菩薩道，是修德善根的緣因佛性，其正因佛性是透過修行及修學般若來證成正因佛性的開顯。在眾生具有佛性的意義，就狹義而言，大乘佛教僅承認善性眾生有正因佛性，或有限制眾生成佛的種姓。吉藏秉持中觀無所得的精神，一切善惡眾生皆可成就佛道，如窮子遇到長者，在長者處勤修緣因福業，善根因緣俱足長者付託大任也。

¹⁶² 《法華義疏》卷 11 〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 617 中。

吉藏舉〈常不輕菩薩品〉為例說明其觀點，如《法華義疏》云：此眾生是何等惡人？答：保執小乘拒逆大乘是謗方等人。又執小人不信大乘，於大乘無信是一闡提人，即是極惡人，有佛性義與《涅槃經》無異也。¹⁶³有人問惡人的構成要件為何？吉藏指出聲聞乘人執修小乘行，拒絕修學大乘利他的這類行為，即是誹謗大乘般若、法華類經的修行人；其次，對於完全不信大乘菩薩道，並斷盡一切菩提善根的一闡提者。此類極惡之人，在《涅槃經》的理論下，仍具有成佛之體性。依據〈法華經〉〈常不輕菩薩品〉的精神，佛性不因惡人而有所偏廢，只要能發菩提心修行大乘(法華)，必定得到佛力及經典的加持。但是非指具有佛性就必定成佛，這中間還要修行菩薩道的過程，即是緣因佛性

雖然吉藏主張「不二」的「中道佛性」，反對任何的相對的語言、文字、善惡的觀念，因為，有所主張即落入「著」的觀念，「不著」才能證入無法言詮的佛教修行境界，始能了悟釋尊以一大事因緣示現世間的佛法深義。吉藏佛性本具必須開顯，如《法華論》文：

一乘體，謂如來平等法身，即是佛性為乘體。又云佛乘者，謂如來大般涅槃，此即明佛果為乘體。此隱顯為異，實無兩也。又釋汝等所行是菩薩道，及低頭舉手之善發菩提心修菩薩行，即是了因，乃為乘緣也。此猶是三種佛性義耳。乘緣謂引出佛性，即了因也。乘體謂因佛性，乘果謂果佛性。不說果果性者，果果性還屬果門。不說境界性者，屬因門故也。又廣說有五，略即唯三也。¹⁶⁴

¹⁶³ 《法華義疏》卷 11 〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 616 中。

¹⁶⁴ 《法華玄論》卷 4，《大正藏》冊 34，頁 391 上。

吉藏的佛性主張與智顛類同，其人二差異：吉藏的「中道佛性」(不二中道)的主張鮮明，但「緣因」、「了因」似乎都一樣；智顛有明顯「三因佛性」立名。即便如此，他們在「正因佛性」的義涵是相同的，另同以般若智慧為「了因佛性」，以修行福德善根為「緣因佛性」，來援助「了因佛性」開顯「正因佛性」的運用模式是也是一樣的。

為了顯明吉藏在緣因、了因之間的界定不明，特以其著作《涅槃經遊意》說明如下：

《涅槃經遊意》：「只迷因緣故隱，悟因緣故名顯。如箜喉之喻，無乎無棍等因緣則無聲，為隱，無別聲可隱在內；若因緣具足，聲則便出，無別聲可顯。如來藏隱顯亦爾，不了因緣故隱，顯又如此，隱顯並出於緣。緣未堪如此說，故為隱；今皆聞之，故不隱。乃出於緣，法身更何隱顯也！」¹⁶⁵

吉藏認為一切眾生本具佛性，迷者因緣為隱，悟則因緣為顯，如箜喉之聲本性寂然不動，扣之有聲，來比喻一切眾生悉有佛性，若能以真理的智慧來引導修行實踐，眾生便能開顯「中道佛性」的智慧理體。

¹⁶⁵ 《涅槃經遊意》，《大正藏》冊 38，頁 231 下。



第六章 結論

佛教界與學術界的關係，向來各有其堅持的思想理念，對整體佛法的之弘傳的一大障礙與損失。佛教僧人認真踏實的修行精神和學術界求真求實的態度，在追求佛教的真理的目的上是相通的，只不過是追求的目標是一致而已。本結論以學術研究成果經，以及筆者在佛教界實務上的運用與修行心得為緯，冀望將佛學理論與實務結合，以契合《法華經》圓融、慈悲、平等的精神，將論文研究的結論重點提供參酌。

一、《法華經》一佛乘的思想與實踐

《法華經》的「一乘」義理思想揉和了各大乘佛教與小乘佛之間，在修行最高理想目標上的認知差異與對立。不能因此說，小乘佛教轉進為大乘佛教，大乘佛教進化了小乘佛教，據當代佛教專家學者考察之現有文獻，認為大乘的思想早已在釋尊時代就已露出端倪。總之，大、小乘之間在佛教修行的最高覺證目標上並沒有不同，其認知與差異的問題產生，在於教派之間的教執與自尊。因為，諸佛釋尊說法都是法法平等一味，佛以一音說法，眾生隨類各得解。《法華經》的可說是根據時代的變遷，以及因應眾生的根機與修行程度的不同，從釋尊的甚深般若所產生的方便智慧。換言之，《法華經》的義理思想充滿了釋尊的大慈悲心及大智慧的闡述法界眾生一律平等成佛的本懷，是一部令一切眾生得到與諸佛釋尊之知見的智慧經典。《法華經》的一佛乘的思想所要呈現的重點，就是不論釋尊對任何宣說各種不同的修行法門及教義，都是讓眾生現在或未來際成佛的慈悲與平等的教說。

平川彰說：「大乘是以自己成為教師為理想的佛教，是以聲聞之師的佛陀為理想。成佛的教說於是便成立了一方自學、一方面教他的佛教，這就是大乘，成佛之教的基礎是以相信自己具備可成佛的素質為前提……大乘就是菩薩之教(菩薩乘)。而且不只自己，也相信所有的人都有成佛的素質。」¹《法華經》有關一切眾生成佛的可能性問題，在傳統的大乘佛教六度波羅菩薩道，其深廣的菩薩行並非凡夫菩薩所能至，又需經三大阿僧祇劫始能成佛的過程，影響了修行者信心與毅力。從一切眾生「當」得成佛的字義，其中含有於未來際成佛的觀念。

《中庸》云：「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」²普通行者則要先依佛教法義漸次修行，利根者也是長期依據教法而提升，才能有現在的根器。若是鈍根者，就要先踏實依教法而理解，不能想一步登天，所以根機不能混淆。」從《法華經》一切眾生皆能成佛的可能性而言，意謂其法有平等的思想要義，沒有相對性的問題，所以論成佛的潛能是生佛一如，只要有菩提心、有願心、有佛性行菩薩道，就可以成就佛道。就成佛解脫的因地上而論，成佛的機會生佛平等，然而，就果德而言，諸佛釋尊所證的最高真理境與凡夫菩薩所證不同。從《法華經》一切眾生皆能成佛的可能性而言，意謂其法有平等的思想要義，沒有相對性的問題，所以論成佛的潛能是生佛一如，只要有菩提心、有願心、有佛性行菩薩道，就可以成就佛道。就成佛解脫的因地上而論，成佛的機會生佛平等，然而，就果德而言，諸佛釋尊所證的最高真理境與凡夫菩薩仍是有不同的。

¹平川彰著，釋顯如、李鳳媚譯，《印度佛教史》上冊，(新北：慈悲精舍，2017年7月)，頁296。

²《四書章句集注》中庸之章句

[HTTPS://CTEXT.ORG/SI-SHU-ZHANG-JU-JI-](https://cext.org/si-shu-zhang-ju-ji-zhu?searchu=%E7%99%BB%E9%AB%98%E5%BF%85%E8%87%AA%E5%8D%9)

ZHU?SEARCHU=%E7%99%BB%E9%AB%98%E5%BF%85%E8%87%AA%E5%8D%9\上網時間：2022年12月15日，上午：10：35分。

大乘(mahāyāna)意味大型的載具，即是大的交通車乘，小乘(Hīnayāna)指的是乘載量較少的小型交通工具，顧名思義，二者都具有乘載的功能與交通工具的性質。以此義譬如世間的交通工具來說，大乘佛教也好，小乘佛教也罷，不論是大乘小乘佛教只要能於當下或未來發菩提心，就有成佛的可能性。世間上說大乘、小乘能發菩提心於未來際能成佛就好，當下能安心修行就好。佛法千千萬萬種，眾生的業力也有億億萬萬種，所以，吾人處在什麼樣的時代，遇到什麼樣的因緣，隨順因緣走就好。小乘也好，大乘也好，能依佛教核心思想緣起無自性本空，不執持自性見，只要未來能覺悟佛教的最高真理，循者前人修行成佛的成果來修行，未來就能開發成佛的智慧潛能。當下能領悟人生苦難與煩惱的源頭才是最重要。

本文特別要提醒的重點：吾人修學大乘或是小乘法門，這一切都是吾人過去福德善惡業報的因緣使然，吾人當處修學小乘佛教，抑或修行大乘佛教，千萬不要刻意或突出自己的宗門教義，而鄙視或凌越其他宗門的教義及宗旨，都是讓整個佛教產生不和合的僧團。因為，如同各種交通工具都有專屬自車的鑰匙，而這一把鑰匙，無法發動世界上的每一輛車。雖然佛法純然一味，但釋尊會對應眾生的根機而說法，即是《法華經》一佛乘的三乘會一乘的思想理論。因此，如果吾人當處立足於飛機上，也不要鄙視搭乘輪船的人。反之，吾人當下搭乘豪華的輪船，亦不生羨慕搭乘快速飛行的飛機，搭高鐵的人也不要批評搭乘飛機的人，論風險性發生的機率，三者的危險機率都是一樣的。因為在還沒有到達目的地之前，誰也沒把握哪一種交通工具最安全。飛機在虛空飛行航道上，也會有發生不可預見的空難事件；高鐵在高速馳騁的軌道上，也會有離軌的可能；輪船在航行的海域上，亦會遭逢海難之險。所以，吾人今天坐上了飛機，就安住自己的身心；吾人現今是在浩瀚大海中的大輪船，或是搭乘高鐵就坦然靜止心理的思緒安坐不動，任何思緒念想都是妄念心與執著心，一切的起心動念都是多餘的，對修行一點幫助都沒有。那麼，搭乘飛機、輪船、高

鐵的飛機票、船票、高鐵票是什麼？即是佛教所謂的四無量的平等之大慈悲心、忍辱柔和、一切法空是也，般若智慧就是領航者，引導吾人見到佛性的光輝而達解脫。

總之，依照釋尊一大事緣示現於世間成佛之本懷，以及佛教核心的緣起空性平等思想的法理，則大乘小乘都是吾人的分別心所產生的名詞(言)，在十方佛的視域下都是一佛乘，也就是大乘。所以，吾人毋須存有大乘小乘好壞之差別，只須以菩提心冷靜客觀地觀察一切眾生的修行因緣，並將吾人修行的功德迴向給暫時無法與大乘的菩提心相應修行者。

二、〈常不輕菩薩品〉的思想與實踐

首先，《法華經》久遠佛壽思想表述釋尊在無量劫前就已經成佛，於人世間示現八相成佛，只是其永恆生命中的一個階期。釋尊已證得一切種智，法性身遍滿十方法界，已修得大神通佛壽無量無邊無有極限，即是永恆的生命。解決了阿羅漢不能成佛的問題。《法華經》：「記載靈山法華會上，有比丘、比丘尼等五千人離法席的情形，然而。釋尊見狀卻默然而不制止。」³這個問題的發展如何？在《法華經》也沒有交代清楚，對於法華一乘平等成佛的精神，似乎有些矛盾之處。然而，從諸佛法性身的視域來看，一佛一切佛，十方國土世界必然有釋尊度化眾生的影子，這些增上慢人只要肯懺悔發菩提心，都會受到釋尊的教化而成佛。因為，常不輕菩薩是釋尊因地修行的前身，這些增上慢人過去在靈山會山與釋尊結下法緣，所以，就會被常不輕菩薩所度化。這是《法華經》久遠佛壽的重要義涵。

³ 《法華經》卷1〈方便品〉，《大正藏》冊9，頁7上。

其次，常不輕菩薩獨特的禮拜修行法門，逢人必「仆」前禮拜說：我不敢輕視你們，因為你們都行菩薩道，未來必定成佛。這些人貿然被禮拜時，當場內心必會受到「驚嚇」，因此，「突兀」會留下非常深刻的印象。除了印象深刻外，常不輕菩薩對他們說：只要發菩提心，行菩薩道，就必定成佛。也因此，這些人就會產生如何成佛的問題意識，藉由這樣的機會，常不輕菩薩就會告訴他們說：受持、讀誦法華，如說修行。當這些人依照常不輕菩薩的建議去讀誦《法華經》，經過日積月累的如法修行，累積足夠的福德善根後，以及經典的加持與佛菩薩的加持，漸漸地智慧開了就會回歸到大乘佛教的傳統六度波羅蜜的修行。因此，《法華經》表面上是靠自力的修持，另外，從經典出現觀世音菩薩和得大勢至菩薩的出現，似乎，可以認定《法華經》和強調他力加持的《阿彌陀經》的修行法門，同樣是藉著佛力加持的他力修行法門。常不輕菩薩讓修學佛法者回歸佛教經典的學習，曉知真理後解行並重，積極培植善根功德的修行，進而達成法華一乘的修行重要理想目標。常不輕菩薩行法呈現以真理的智慧來引導修行實踐，理解真理產生智慧後，才能達到佛教最高的修行理想目標，就是本論文學術價值所在。

至於，如何從一切法空，觀一切眾生平等，而將常不輕菩薩的禮拜行法，在現實社會當中有實踐的可能性？主觀上，行者內心須抱持一切法空的修持態度，一切法空是從一切眾生皆依緣起性空而說，彼此依因待緣相互觀待而說，所以，凡從因緣所生諸法，就必然是無常的，緣起的就是性空無自性而畢竟空，從彼此相互依賴互為緣起的因緣是建立在一切法無自性，因此說眾生平等，這是從緣起性空而說的。《金剛經》提到釋尊過去做忍辱仙人被歌利王割截身體，菩薩內心一點怨恨都沒有。如果現在有一隻老鷹來，你能割肉餵鷹嗎？現在要你的左眼就挖給他，做得到嗎？在還沒有空性的修持力量時，只能用觀修菩提心、大悲心的方法，所以修行要知道定位在哪裡？要非常清楚。

另外，在觀修的實踐上，首先，行者可從觀修法的空性正觀，從四無量的平等之慈、悲、喜、捨之心，投射到一切法界眾生身上。有如菩薩慈眼度眾生，慈悲心的佛、菩薩與眾生的連結，誠所謂慈悲無障礙；也是修行人打擊一切煩惱的武器，這是任何時處，只要有心有願者，都可以做得到的，這是最樸實且不受環境影響，任何時處都可做得到的修行法門。佛教的忍辱不是暫時的伏忍，伏忍的結果是世間的一切法都是實有的存在，因為執著虛幻的人事物為實有相，故境界過去了影像仍存於心意識中。那麼，客觀上，要如何安住身心？首要認知一切法無相，一切相皆空，因為無無有有是因緣所生，所以，無無有有皆是空性，了不可得也。如《金剛經》：「佛告須菩提：『諸菩薩摩訶薩應如是降伏其心：『所有一切眾生之類，……我皆令人無餘涅槃而滅度之。』如是滅度無量、無數、無邊眾生，實無眾生得滅度者。……若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，即非菩薩。』」⁴我們一直都認為有一個恆常不變的實體(人事物)栩栩如生的呈現在我們的眼前。依據佛陀所說的緣起真理，凡是六根所觸及的世界萬象都是假的，未曾有一法是真實的，包括我們認為有一個真實存在的身體，但它無始以來都未曾是真的。而我們卻以假為真，以真為假；以是為非，以非為是。最後，才知善惡業力生死輪迴才是真。換句話說，安忍必須與般若相應，才算是忍辱波羅蜜。那怎麼樣才能叫圓滿忍波羅蜜呢？心無所動轉，起心動念遠離所有顛倒妄想，恆常以般若智慧反映在現實生活中。

其次，就常不輕菩薩的修行忍辱平等法門來說其一佛乘思想，以《法華經》〈藥草喻品〉的經文涵義是對應增上慢比丘及視一切眾生都有成佛之可能性，而對眾人行恭敬頂禮之舉，冀望聲聞、緣覺二乘行人皆同霑釋尊的法雨而成就佛道。河村孝照說：「此藥草的譬喻也稱為『三草二木的譬喻』，因為霑受如來

⁴《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊8，頁749上。

法雨的眾生，分為三草二木，及小草、中草、大草、小草、大樹。譬如〈藥草喻品〉云：

譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華葉敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。⁵

智顛說：「一切諸法，無非中道」⁶，常不輕菩薩對一切眾生不分男女、老少、貧愚、富貴、善惡等，皆以最慈悲、殷勤、平等的心態，希望每一眾生都能修學大乘行菩薩道，雖然當處尚未有成佛的可能，但常不輕菩薩給予眾生的受記是於未來際成佛。智顛又說：「一色一香，無非中道。」⁷綜合智顛一切諸法無非中道；一色一香，無非中道之說。常不輕菩薩是最徹底實踐釋尊本懷的菩薩，其整個修行忍辱法門唯一的目的，就是證成法華經一佛乘的思想。以下就本文前段智顛中道佛性思想的基礎上，闡述常不輕菩薩一切眾平等授記的思想。大樹是樹，小樹也是樹，在植物的類別中都是樹；樹根是樹，葉子也是樹，沒有分樹根是樹，樹葉就不是樹；沒有分樹根是縱深，抑或旁伸繁繞，沒有這種分別，是隨著個人的體量程度吸收佛法的教義，以及個人福德因緣所呈現的修行機會與環境，吾人應該要有這種認知。就大樹、中樹、小樹效用及體狀來說，大樹枝葉繁茂稠密能夠讓多人樹下乘涼，其樹根縱深橫延可以抵擋風雨的摧殘，喻如大乘菩薩利益一切眾生的堅固不退的信念，將整個生命投入於菩提願海之中。反之，中樹、小樹則孤芳自賞的消失在救渡眾生的菩提大道。總而

⁵ 《妙法蓮華經》卷3〈藥草喻品〉，《大正藏》冊9，頁19上。

⁶ 《妙法蓮華經玄義》卷6：「一切諸法無非中道」《大正藏》冊33，頁754下。

⁷ 《妙法蓮華經玄義》卷4：「一色一香，無非中道。」《大正藏》冊33，頁720下。

言之，釋尊都是平等說法，對大小乘所說的法之「質」都是相同的，若有差別即是「量」的不同而已。

再者，就常不輕菩薩不專讀誦經典修行觀點來說，依世俗之見，表面上他在經典義理的弘貢獻不多。《法華經》雖然在其經文中未較為明顯的義理呈現，僅以譬喻強調眾生如何成佛的故事，來敘述一切眾生成佛的理論，難道，《法華經》所闡述的佛之知見的深意，就不須要以任何文字與言說來解明？世俗高學歷之人，對於解讀經文含意，固然起到很大的幫助，但佛法的深義往往不是從文字的表面就能理解其意旨。倘若沒經過長期投入經典的研修，所理解的經文內涵僅僅是膚淺的類佛法，就會有誤讀誤教的可能，更令人所擔憂的，乃僅憑藉個人臆測的義理，未解調解就產生我慢我執心。

就常不輕菩薩恭敬頂禮四眾而不專誦經典，對經典學習的質疑，本文引智顛與吉藏的觀點，來闡述常不輕菩薩在忍辱行法意義中，所隱含的無相、無住、無我、不分別的觀修法門。如《妙法蓮華經文句》〈釋見寶塔品〉云：「離四句絕百非也。」⁸及《法華論疏》：「問：何故云名字章句意甚深？答：夫教為顯所詮之理。絕言詮理之言亦絕，故下云：『是法不可示，言辭相寂滅』也。」⁹智顛與吉藏認為對佛法甚深的義理內涵，必須跳出文字語言的框架，從平常生活中這一念心起著手，即從現實生活中談當下的起心動念的議題，來談《中論》的八句四對及般若「無著」空性的觀念。從般若空性、無著的觀點來談世俗的家與處所的修行人看此問題的心態，即是「無家處處家，無地處處地」、「無界處處界」內心自由的世界。沒有一個地方是真正屬於吾人所有的。從這個概念出發，那麼，一根草一棵樹，一塊石頭一粒沙，都是在吾人心裏，吾人都跟它們和合為一體。不論擁有它與否皆如此，地球宇宙如何變化都是一樣，無相卻有

⁸ 《妙法蓮華經文句》卷 8 〈釋見寶塔品〉，《大正藏》冊 34，頁 113 上。

⁹ 《法華論疏》卷 1，《大正藏》冊 40，頁 798 上。

相，有相卻無相，一切都在念頭在那一顆心，在哪顆心？就在平常當下（處）那一念心。

最後，古代有覺證境地的修行人，只要看一棵樹長大就能開悟了，為什麼？以前的古代修行者，面對一棵樹就會有成就，我們釋迦牟尼佛也是在菩提樹下覺悟宇宙的真理而成佛。看雲朵的變化、看太陽的輻射的能量、看樹木的大小、聽風吹的速度、觀察看整個宇宙的變化就能顯露般若的空性智慧，有用心有慧根的人就會覺悟。經典的道理是作為實踐的導航，不是在文字上轉，轉到最後只有傲慢自大的心態，都是走向三惡道的資糧，不要任何的推波助瀾就會直接墮落了，這是無庸置疑的。真正的菩薩行者，如大地的謙卑柔和幫助所有的眾生，就是大乘。猶如佛、菩薩，願意為眾生的解脫而精進追求無上菩提，並願意將領悟所得之智慧，分享給任何一位有心解脫的人。倘若，這些利他慈悲的菩薩道做不到，就不是《法華經》所謂的佛子，遑論修行菩薩道，對於解脫亦沾不到邊。若是心不轉，業也就不轉了。至於釋迦牟尼佛及古代有覺證境地的修行人，為何都在樹下成佛及開悟？對於這個問題，就留待具有慧根的修學佛法者去作進一步地研究。

三、智顛與吉藏和印度佛教對常不輕菩薩一佛乘的義理詮釋

（一）智顛與吉藏和印度佛教對《法華經一佛乘的義理詮釋》

一佛乘智顛與吉藏雖屬不同的師承，但都共同將《般若經》、《大智度論》、《中論》、作為詮釋《法華經》的根據。他們擷取《大般涅槃經》的部份的佛性思想，作為詮釋《法華經》一佛乘的內涵。智顛和吉藏都是以「即心即佛」的主張，強調心的作用。（一）至顛：承認眾生「本具佛性」，但須緣修來彰顯它，即是「性具緣修」的佛性思想理論。佛性染淨善惡性，「正因佛性」須靠「般若」開顯——「了因佛性」，再透過修行善根福德——「緣因佛性」資助「了因佛性」

來證成「正因佛性」。在〈常不輕菩薩品〉對於「正因佛性」的詮釋，即使是愚癡的凡夫眾生，也具有成佛的種性，皆當作佛，所以，常不輕菩薩不敢輕視任何眾生。至於「了因佛性」，是指佛智須待緣開發，包括：受持、讀誦大乘經典等的聞熏習，都可以開顯本具的智慧。而「緣因佛性」，是指願力，包括：各種佛法因緣、發菩提心、立四弘誓願、行五度波羅蜜等修諸功德。(二)吉藏主張「不二」的「中道佛性」，反對任何的相對的語言、文字、善惡的觀念，因為，有所主張即落入「著」的觀念，「不著」才能證入無法言詮的佛教修行境界，吉藏的佛性主張與智顛類同，其人二差異：吉藏的「中道佛性」(不二中道)的主張鮮明，但「緣因」、「了因」似乎都一樣；智顛有明顯「三因佛性」立名。即便如此，他們在「正因佛性」的義涵是相同的，另同以般若智慧為「了因佛性」，以修行福德善根為「緣因佛性」，來援助「了因佛性」開顯「正因佛性」的運用模式是也是一樣的。本論文研究透過常不輕菩薩行法和智顛與吉藏的中道佛性思想理論，明確闡明《法華經》的真理觀，俾益佛子有情以智慧為修行導向，不偏不倚地正確的朝向解脫之道。

(二)智顛與吉藏對常不輕菩薩一佛乘的義理詮釋

常不輕菩薩行法的重要意義，在於開顯修行人行大慈悲心，使佛性顯露光明。即是修行人面對任何處遇，當處的觀照力要同時現前而覺而不迷，要顯露覺而不迷的觀照力，如炬照暗般，將佛性自性清淨心照亮起來。這是最關鍵的智慧力。修行先修般若空性智慧的正觀，才開顯人人本具之佛性。以智慧證成正因佛性，缺乏空性正見修行也枉然。常不輕菩薩面對外境的干擾，始終保持慈悲平等的無相行，行者要體會唯識無境，一切法唯心造，是心產生錯誤的取著，認為外境有它的實體性與作用。事實上，外境與心之間毫無關係，一切法的體相與心識是兩碼事，亦不是說心看不到外境。因為它是因緣所生法無自性，

智顛的性具佛性思想，如「土內含金」須由有智慧善於發覺的智者，冶煉出礦中的雜質，開顯黃金的光明。

智顛與吉藏的正因佛與中道佛性的理體，分別從開顯及不著的觀點去詮釋佛性思想顯現的義理，這是從理論層面的角度來解明。吾人雖然看不到佛性，但它卻是有存在；真理看得到，卻做不到，一切將都是空談。佛性看不到，但作用未曾失去。那麼，如何在任何時地實踐常不輕菩薩體會眾生因無明而輪迴墮落三惡道的平等與恭敬？當今蠢動含靈疫情造成全世界人恐慌，吞噬許多人的生命，智顛十界互具的思想，即是每一個人都可進入其他九界。但頗令人費解正當吾人可以學習菩薩修福德善根時，卻有人以分別的心來看待這件事情。有追求佛教真理及沒有分別心的修學佛法者，任何時地都可以修福德善根，為一切眾生含靈祈福修行回向功德時，突然領悟常不輕菩薩眾生都是佛，而不輕視一切眾生的態度。因為，他知道大地一動、風一吹，細菌就會瀰漫整個地球村，或許，吾人無能為力，但可以雙手合十祈求將慈悲心透過「意念」、「觀想」，產生佛菩薩的慈悲甘露，投射到世界上每一個角落，令眾生遠離疾疫免於恐懼苦痛的加持力。為什麼？因對智顛佛性思想引用《華嚴經》心佛眾生，三無差別，吉藏說凡有心即有佛性，眾生有心即是佛。《金剛般若波羅蜜經集註》：「眾生常行恭敬。乃至鱗甲羽毛。蛆蟲螻蟻。悉起敬愛之心。不生輕慢。此佛所謂蠢動含靈皆有佛性也。」¹⁰

佛法走入世間也是一樣，要有善知識的正確引導，才能將繫縛解開顯露佛性。修行不是關閉六根的功能，就可以保持自性清淨的佛性，而是，不管是自度，或是利他，都是在空性正觀的智慧基礎上，實際在現實生活上身體力行而得到解脫。常不輕菩薩的禮拜行法，將所有人都是佛般的恭敬，即是告訴世人

¹⁰ 《金剛般若波羅蜜經集註》，《大藏經補編》冊 21，頁 795 上。

不管是修行與否？至少，都要像常不輕菩薩一樣，心中抱持如佛般的恭敬地對待一切眾生的態度，這是對治個人煩惱的最好的良藥之一，這種修行態度樸實又能解決問題。誠如，智顛和吉藏主張佛性本具就是心性的問題，因此，佛教的修行能否圓滿？其關鍵在行者的一念心。

智顛在《摩訶止觀》云：「一法攝一切法所謂心是」¹¹《觀音玄義》云：「《華嚴》云：『心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不由心造。』」¹²智顛強調心的一切造作，故一切法都在人的起心動念中，一切福報與福德都在你的起心動念，整個地球宇宙乃至於所有的佛法，都在吾人的起心動念之中，整個佛法的墮落與成就都在吾人的一念之間。智顛的十法界互具理論，由五蘊世間、有情世間、器世間構成了三千大千世界，將一切有情眾生分成四聖（佛、菩薩、聲聞、緣覺）六凡（天、人、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄）十個法界。此十法界眾生會隨著心的升沉，示現於六道中即佛的地位，所以每一界都具備所餘九界的可能性。《妙法蓮華經玄義》云：「此一法界具十如是，十法界具百如是。又一法界具九法界，則有百法界，千如是。」¹³

《妙法蓮華經玄義》云：「修攝其心，觀一切法。」¹⁴智顛認為心是一切善惡心的源頭，所以教誡行者善護其心，如果吾人心心念念向慈悲喜捨契合，行一切善法及修學佛法的出世間法者，因為慈悲心的散發就能與佛、菩薩相應。如何運用於現實生活中實踐？從智顛十法界互具之說，乃至有三千大千世界，故吾人一時人一時地獄，一會餓鬼一會畜生，從來沒有超脫過這十法界。常不輕菩薩認為一切眾生都有佛性，故餘九界有佛及六道眾生，每一眾生即是佛，行者當學習常不輕菩薩恭敬三千大千世界一切佛，即有無量的福德善根因緣，

¹¹ 《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 52 上。

¹² 《觀音玄義》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 884 中。

¹³ 《妙法蓮華經玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 693 下。

¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 693 上。

於未來有良善的修學佛法的因緣。智顛《妙法蓮華經玄義》卷云：「一色、一香無非中道，離是無別中道。」¹⁵即是吾人所行之處(空間)，乃至整個一切山河大地皆有眾生，依佛理說是眾生就有佛性，就可以這平常這一念心、慈悲心觀想成太陽般投射到三千大的世界，三千大是界就是吾人觀修大慈悲心積聚善根福德的道場。同常不輕菩薩頂禮的法界一切眾生，這不須要刻意只是那一分平常的心念。

吉藏的佛性思想強「無著」中道不二的「中道佛性」觀，無所執著乃釋尊入世間說法的核？心要義。易言之，無所有，即無所不有的觀點，眾生因為佛性未顯，乃對一切法有所執著，因有所執著，就不能無所不有。吉藏在《涅槃經遊意》說：「雖無所有，而無所不有，雖無所不有，而無所有。」¹⁶簡凱廷認為：「『吉藏使用『雖無所有，而無所不有』一句的用意乃為強調，對於『無所得人』……不能採決定解的態度，……吉藏強調，必須以『雖無所有，而無所不有』來看待『無所得人』所使用的『無所』一詞。」¹⁷吉藏所強調中道佛性需以無著及無所得的心，才能斬斷佛性表層的葛藤。

萬金川說：「佛陀說世間人多半執『有見』，要不然就是『無見』。『見』即理論、看法。『有』、『無』即是指『存在』與『不存在』，世間的一切現象只是存在或不存在。存在的永遠存在，這就是『有見』；不存在的永遠不存在，這就是『無見』。……其實都是我執在作祟。」¹⁸分別有，分別無，其實有是什麼？無又是什麼？吾人擁有什麼？吾人沒有什麼？吾人擁有山河大地嗎？無。卻在整個宇宙裡面不生不息的輪迴。一下人，一下地獄；一下餓鬼；一下畜生，從來沒有超脫過這十法界。僧人出家無家，處處家；一無所有，處處有，遠離世

¹⁵ 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁688下。

¹⁶ 《涅槃經遊意》，《大正藏》冊38，頁230下。

¹⁷ 簡凱廷，《嘉祥吉藏即其詮經設立》(新北：花木蘭文化出版社，2009年9月)，頁174。

¹⁸ 萬金川，《中道思想講錄》，(嘉義：香光書鄉出版社，1998年4月，初版)，頁20。

間的假，得到出世間的真。借假修真，世界上一切是真是真理，世界上一切是假（因緣有）是假（暫時）相，相狀如何？是假。吾人擁有這一切是假相，擁有兒女也是假相，吾人看到的一切所緣境，都是因緣生因緣滅的幻化。時間的運轉令一切都會發生變化，無法永遠擁有任何人事物，不懂得學習佛法的出世間法，大乘或是小乘都無法獲得真正的解脫。世間上的一切都是生滅法，剎那之間成，剎那之間滅，剎那之間成，剎那之間又滅，滅了什麼？滅了你自己的福報，成了什麼？成了很多佛的法身及應化身圍繞在眾生當中。大慈悲與柔忍辱心，是吾人與十方諸佛的連結的關鍵，時刻刻地以般若智慧與慈悲一切眾生相處，觀察一切萬物的變化。一色一香無非中道，說智及智處皆名為般若。¹⁹即使是一個太陽一棵樹一滴水，都是緣因佛性、了因佛性福慧資糧，能夠開顯眾生本具之正因佛性。不懂得般若空性正觀，以所得心行一切善法者，即使擁有一切都是成為痛苦煩惱的因緣。

¹⁹ 《仁王護國般若波羅蜜經疏神寶記》卷1，〈大正藏〉冊33，頁289上。

參考文獻

一、古代經論(依朝代排序)

後漢·支婁迦讖譯:《道行般若經》, CBETA,T08,no.224。

吳·康僧會譯:《六度集經》, CBETA,T03,no.152。

西晉·法炬譯:《羅云忍辱經》, CBETA,T14,no.500。

東晉·慧遠問·羅什答:《鳩摩羅什法師大義》, CBETA,T45, no.1856。

後魏·菩提留支共曇林等譯:《法華論》, CBETA, T26, no.1519。

姚秦·鳩摩羅什譯:《妙法蓮華經》, CBETA, T09, no. 262。

姚秦·竺佛念譯:《菩薩瓔珞本業經》, CBETA,T24,no.1485。

姚秦·鳩摩羅什譯:《中論》, CBETA,T30,no.1564。

姚秦·筏提摩多譯:《釋摩訶衍論》, CBETA,T32,no.1668。

姚秦·鳩摩羅什譯:《十住經》, CBETA, T10, no. 286。

姚秦·鳩摩羅什譯:《思益梵天所問經》, CBETA,T15,no.586。

姚秦·鳩摩羅什譯:《思惟略要法》, CBETA, T15,no.617。

後秦·僧肇撰:《注維摩詰經》, CBETA,T38,no.1775。

後秦·鳩摩羅什譯:《大智度論》, CBETA,T25, no.1509。

後秦·鳩摩羅什譯:《十住毘婆沙論》, CBETA,T26, no. 1521。

後秦·鳩摩羅什譯:《摩訶般若波羅蜜經》, CBETA,T08, no.223。

後秦·鳩摩羅什譯:《金剛般若波羅蜜經》, CBETA, T08, no. 235。

後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯:《長阿含經》, CBETA,T01,no.1。

北涼·曇無讖譯:《大般涅槃經》, CBETA,T12, no.374。

北涼·曇無讖譯:《大方等大集經》, CBETA,T13,no.397。

劉宋·求那跋陀羅譯:《雜阿含經》, CBETA,T02, no. 99。

劉宋·佛陀什共竺道生等譯:《彌沙塞部和醯五分律》, CBETA,T22, no.1421。

劉宋·求那跋陀羅譯:《雜阿含經》, CBETA, T02, no. 99。

宋·竺道生撰:《法華經疏》, CBETA ,X27, no. 577。

宋·曇良耶舍譯:《佛說觀無量壽佛經》, CBETA,T12,no.365。

梁·僧伽婆羅譯:《文殊師利所說般若波羅蜜經》, CBETA,T08,no. 233。

元魏·菩提流支譯:《佛說法集經》, CBETA,T17,no.761。

後魏·菩提留支共曇林等譯:《法華論》, CBETA,T26, no.1519。

隋·智顛說:《觀音玄義》, CBETA,T34,no.1726。

隋·吉藏撰:《金剛般若疏》, CBETA,T33,no.1699。

隋·智顛說:《金光明經玄義》, CBETA,T39, no.1783。

隋·吉藏撰:《大乘玄論》, CBETA,T45,no.1853。

隋·吉藏撰:《法華論疏》, CBETA ,T40, no. 1818。

隋·智顛說:《妙法蓮華經文句》, CBETA,T34, no.1718。

隋·智顛說:《法華玄義》, CBETA, T33, no.1716。

隋·吉藏撰:《法華義疏》, CBETA, T34,no. 1721。

隋·吉藏撰:《中觀論疏》, CBETA, T42,no.1824。

隋·費長房撰:《歷代三寶紀》, CBETA,T49,no.2034。

隋·吉藏撰:《法華玄論》, CBETA,T34, no.1720。

隋·慧遠撰:《大乘義章》, CBETA, T44, no.1851。

隋·吉藏造:《法華遊意》, CBETA,T34,no.1722。

隋·灌頂撰:《涅槃經會疏》 CBETA,X36,no.659。

隋·智顛撰:《維摩經文疏》, CBETA,X18, no.338。

隋·智顛說:《妙法蓮華經玄義》, CBETA,T33,no.1716。

隋·智顛說:《摩訶止觀》, CBETA,T46,no.1911。

唐·玄覺撰:《禪宗永嘉集》, CBETA,T48,no.2013。

唐·窺基撰:《妙法蓮華經玄贊》, CBETA,T34, no.1723。

- 唐·僧詳撰：《法華傳記》，CBETA, T51, no.2068。
- 唐·慧沼撰：《金光明最勝王經疏》，CBETA, T39, no.1788。
- 唐·菩提流志譯：《大寶積經》，CBETA, T11, no.310。
- 唐·般若譯：《大乘理趣六波羅蜜多經》，CBETA, T08, no. 261。
- 唐·澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，CBETA, T36, no.1736。
- 唐·惠詳撰：《弘贊法華傳》，CBETA, T51, no. 2067。
- 唐·玄奘譯：《阿毘達磨俱舍論》，CBETA, T29, no.1558。
- 唐·慧沼撰：《法華玄贊義決》，CBETA, T34, no.1724。
- 唐·玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T07, no.220。
- 唐·般若譯：《大方廣佛華嚴經》，CBETA, T10, no.293。
- 唐·玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，CBETA, T27, no.1545。
- 唐·實叉難陀譯：《地藏菩薩本願經》，CBETA, T13, no.412。
- 唐·湛然略：《維摩經略疏》，CBETA, T38, no.1778。
- 唐·般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，
CBETA, T19, no.945。
- 唐·湛然述：《法華玄義釋籤》，CBETA, T33, no.1717。
- 唐·波羅頗蜜多羅譯：《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no.1604。
- 唐·般若譯：《大乘本生心地觀經》，CBETA, T03, no.159。
- 唐·栖復集：《法華經玄贊要集》，CBETA, X34, no.638。
- 唐·玄奘譯：《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no.1579。
- 宋·惟顯編：《律宗新學名句》，CBETA, X59, no.1107。
- 宋·知禮述：《觀音玄義記》，CBETA, T34, no.1727。
- 宋·施護譯：《佛說大迦葉問大寶積正法經》，CBETA, T12, no.352。
- 宋·知禮述：《十不二門指要鈔》，CBETA, T46, no.1928。
- 宋·元照述：《阿彌陀經義疏》，CBETA, T37, no.1761。
- 宋·蹟藏主集：《古尊宿語錄》，CBETA, X68, no.1315。

- 宋·法雲編:《翻譯名義集》, CBETA,T54,no.2131。
- 宋·戒環解:《楞嚴經要解》, CBETA,X11,no.270。
- 宋·施護譯:《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》, CBETA,T08, no. 228。
- 明·一如等編集:《大明三藏法數》, CBETA,P181,no.1615。
- 明·明成祖朱棣集註《金剛般若波羅蜜經集註》, (CBETA, B21, no. 116。
- 明·善堅:《古庭禪師語錄輯略》, CBETA,J25,no.B163。
- 明·智旭撰述:《楞伽經玄義》, CBETA,X17, no. 328。
- 清·葉昌熾纂:《寒山寺志》, CBETA,GA043,no.43。

二、現代專書(依作者姓名筆畫排序)

- 太虛大師:《法華經教釋》, 高雄市:佛光文化, 1997年。
- 尤惠貞:《天台宗性具圓教之研究》, 台北市:文津, 1993年。
- 水野弘元〔日〕:《佛教的真髓》, 嘉義:財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉, 2002年。
- 心皓法師:《法華經學修旨要》, 北京市:宗教文化, 2021年。
- 平岡聰著〔日〕:《法華經成立的新解釋—從佛傳解讀法華經》, 臺北市:法鼓文化, 2016年。
- 釋印順:《寶積經講記》, 臺北市:正聞, 2012年
- 釋印順:《學佛三要》, 臺北市:正聞, 2012年。
- 釋印順:《藥師經講記》, 臺北市:正聞, 2012年
- 釋印順:《原始佛教聖典之集成》, 臺北市:正聞, 1986年。
- 釋印順:《初期大乘佛教之起源與開展》, 臺北市:正聞, 2000年。
- 牟宗三:《佛性與般若(上冊)》, 臺北市:學生書局, 1989年。
- 沈海燕:《法華玄義探微》, 高雄市:佛光文化, 2011年。
- 呂建福:《華嚴佛身論研究》, 北京市:中國社會科學, 2019年。
- 呂徵:《印度佛學源流略論》, 臺北縣:大千, 2003年。

- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，臺北市：學生書局，1983年。
- 吳汝鈞：《印度佛學的現代詮釋》，臺北市：文津，1994年。
- 吳汝鈞：《龍樹中論的哲學解讀》，新北市：臺灣商務印書館，1997年。
- 吳汝鈞：《中國佛學的現代詮釋》，臺北市：文津，1998年。
- 吳汝鈞：《法華玄義的哲學與綱領》，臺北市：文津，2002年。
- 吳汝鈞：《中道佛性詮釋學：天台與中觀》，臺北市：台灣學生書局，2010年。
- 釋性廣：《圓頓止觀探微》，北京市：宗教文化，2012年。
- 府建明：《「性空」至「妙有」——魏晉般若學的流變與轉向》，北京：宗教文化，2012年。
- 林朝成、郭朝順：《佛學概論》，臺北市：三民書局，2003年。
- 釋依日：《六波羅蜜的研究》，高雄市：佛光文化，2012年。
- 河村孝照〔日〕：《法華經概說》，臺北市：新文豐，2021年。
- 韋漢傑：《天台智顓的佛學思想：法界圓融》，臺北市：文津，2017年。
- 施凱華：《天台中道實相圓頓一乘思想》，臺北市：文津，2009年。
- 釋恒清：《佛性思想》，臺北市：東大圖書，1997年。
- 陳英善：《天台性具思想》，台北市：東大圖書，1997年。
- 陳兵：《佛陀的智慧》，上海：上海古籍，2006年。
- 郭朋：《印順佛學思想研究》，臺北市：正聞，1982年。
- 菅野博史〔日〕：《法華經—永遠的菩薩道》，新北市：財團法人靈鷲山般若文教基金會，2005年。
- 萬金川，《中道思想講錄》，(嘉義：香光書鄉出版社，1998年4月，初版)，頁20。
- 釋聖嚴：《印度佛教史》，臺北市：法鼓文化，1997年。
- 釋聖嚴：《絕妙說法：法華經講要》，臺北市：法鼓文化，2016年。
- 廖明活：《嘉祥吉藏學說》，台北市：台灣學生，1985年。

廖明活：《中國佛性思想的形成和問題》，台北市：文津，2008年。

廖明活：《南北朝時代的佛性學說——中國佛性思想的濫觴》，台北市：文津，2008年。

劉貴傑：《天台學概論》，臺北市：文津，2005年。

樓宇烈：《宗教研究方法講記》，北京市：北京大學，2013年。

潘桂明：《智顛評傳》，南京：南京大學，1996年。

歐陽教：《教育哲學導論》，臺北市：文景，1992年。

賴賢宗：《天台佛教的解脫詮釋學》，臺北市：新文豐，2000年。

賴永海：《中國佛性論》，南京市：江蘇人民，2010年。

簡凱廷：《嘉祥吉藏極其詮經設立》，台北縣：花木蘭文化，2009年。

三、期刊與專書論文(依作者姓名筆劃排序)

方立天：〈佛性述評〉，《求索》第3期，1984年。

方立天：〈略論中國佛教的佛身觀〉，《山西：五臺山研究》第2期，1998年，頁11-17。

王志楯：〈智顛與吉藏佛性論之思維方式比較——以佛不斷性惡與中道佛性為探析焦點〉，《哲學分析》第3期，2012年，頁39。

王鶴琴：〈早期佛教中的授記研究——基於漢譯阿含經的考察〉，《中國佛學》第2期，2017年，頁147-154。

水野弘元〔日〕，李立東譯：《經典的成立史》，上海：華東師範大學，2019年。

田村芳朗、梅原猛〔日〕，釋慧嶽譯：《天台思想》，貴陽：貴州大學，2013年。

釋永本：《法華經注釋書文獻概介》，《佛教圖書館館訊》第39期，2004年，頁38-40。

平彰川〔日〕，林保堯譯：《法華思想》，高雄：佛光文化，2012年。

平彰川〔日〕，釋顯如、李鳳媚譯：《印度佛教史上冊》，新北市：慈善精舍，

2012年。

平岡聰〔日〕，釋惠敏、釋洞崧譯：《法華經成立的新解釋—從佛傳解讀法華經》，臺北：法鼓文化事業，2016年。

朱光磊：〈牟宗三的佛學研究〉，《鵝湖月刊》第36期，2010年，頁10。

安藤俊雄〔日〕，演培法師譯：《天台性具思想》，台北市：天華，1978年。

李明書：〈西藏大乘玄論之中道佛性所導向的修行目的〉，《中華佛學研究所》第16期，2015年，頁3。

李幸玲：〈光宅法雲法華經義記的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》第3期，2008年，頁127-170。

李幸玲：〈燃燈佛授記本生敘事與呂格爾詮釋學的對話〉，《正觀》第73期，2015年，頁42-74。

李懷春：〈佛教的平等觀〉，《世界宗教文化》第4期，2005年，頁30-31。

何保林：〈論佛教眾生平等思想與佛教生態倫理思想之關係〉，《河北經貿大學學報》（綜合版）第9卷第1期，2009年3月頁5-6。

朱麗霞：〈法界緣起視域下的太虛大師人間佛教思想〉，2018年10月，第10期（總第410期），頁9。

妙傑著：〈再論三階教的歷史定位〉，《普門學報》第31期，2006年，頁9。
《學學報》第9期，2009年，頁5-6。

吳汝鈞：〈印度大乘佛教思想的特色〉，《中華佛學學報》第1期，1987年，頁123-135。

邱丹丹：〈眾生平等：佛教思想中的生態文明理念〉，《理論探索》第390期，2014年，頁113-114。

林崇安：〈談談菩薩道〉，《大圓滿廟》第8期，2013年，頁17-18。

唐忠毛：〈佛教平等思想的現代意義〉，《法音》第260期，2006年，頁19。

夏金華：〈論佛教平等觀的獨特性及其表現與影響〉，《華東師範大學學報》

- 庭野日敬〔日〕，釋真定譯：《法華經新譯》，上海：上海古籍，2021年。
- 第3期，2009年，頁32-35。
- 梁麗玲：〈論撰集百緣經的授記故事〉，《玄奘人文學報》第4期，2005年，頁85-110。
- 張文良：〈《華嚴經論》中的一乘思想〉，《南昌航空大學學報》第13期，2011年，頁67-75。
- 張風雷：〈智顛的性具善惡學說及其理論價值〉，《宗教哲學》第3期，1997年，頁153。
- 陳浦燕：〈佛教平等思想初探〉，《十方》第40期，2022年，頁34-35。
- 賀璋瑢：〈古印度人女性觀的衍變〉，《南亞研究》第1期，2002年，頁50-54。
- 曾堯民：〈中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐〉，《世界宗教學刊》第21期，2013年，頁146-181。
- 黃國清：〈法華經在中國—思想·傳譯·實踐·文化〉，載於鍾子寅主編《法華經及其美術南部院特展》，台北：國立故宮博物，2022年，頁252。
- 黃國清：〈太虛大師的法華思想〉，《通識教育與跨域研究》第9期，2010年，頁24-26。
- 菅野博史〔日〕，池麗梅譯：《法華經—永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若，2005年。
- 楊維中：〈論中國佛教的「心」、「性」概念與「心性問題」〉，《宗教學研究》第1期，2002年，頁71-73。
- 楊郁如：〈中國佛教授記思想與授記圖像〉，《玄奘佛學研究》第22期，2014年，頁1-36。
- 釋聖嚴：〈中國佛教以法華經為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》第7期，1994年，頁1-18。
- 楊荔薇：〈佛教的「眾生平等」思想及其現代意義〉，《河北大學學報》第2

期，2005年，頁76-77。

義廣：〈光宅法雲法華義記之佛身觀〉，《佛學研究》第24期，2015年，頁251。

葉珠紅：〈三階教滅亡芻議〉，《興大人文學報》第39期，2007年，頁79-110。

劉紅青：〈惡緣與不離惡緣不二——對《法華經·安樂行品》的解讀〉，《法音》第262期，2006年，頁35。

樓宇烈：〈《法華經》與觀世音信仰〉，《世界宗教研究》第2期，1998年，頁64。

簡凱廷：《嘉祥吉藏即其詮經設立》（新北：花木蘭文化出版社，2009年9月），頁174。

蘇麗理：〈《法華經》中常不輕菩薩的修行典範探析〉，《雲科漢學學刊》第20期，2019年，頁51-61。

龔賢：〈法華經的譬喻藝術〉，《衡陽師範學院學報》第27期，2006年，頁47-48。

四、學位論文(依作者姓名筆畫排序)

林志欽：《智顛教觀思想之研究》，臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1999年。

柯芬玲：《妙法蓮華經的授記研究》，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2005年。

陳捷：《妙法蓮華經·提婆達多品研究》，福建師範大學碩士論文，2014年。

黃國清：《窺基妙法蓮華經玄贊研究》，桃園：中央大學中國文學研究所博士論文，2005年。

蘇麗理：《法華經中修行方法之研究》，斗六：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2006年。

五、工具書

中華電子佛典協會：《CEBET 電子佛典》，台北，中華電子佛典協會，2016年。

佛光山宗委會：《佛光大辭典》電子版，高雄：佛光文化出版社，2007年。

中華佛教百科全書編輯委員會：《中華佛教百科全書》，南投，中華佛教百科文獻基金會，1994年。

六、網路資料

林志欽：天台智顛一心具足說之理論意涵，2001年4月，取自

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-HFU/nx099382.html>

黃國清，〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》第1期，(20年)，頁111-130。

[https://scholar.google.com.tw/scholar?hl=zh-](https://scholar.google.com.tw/scholar?hl=zh-TW&as_sdt=0%2C5&q=%E5%A4%A7%E4%B9%98%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B9%85%E4%BD%8F%E4%B8%96%E9%96%93%E7%9A%84%E8%8F%A9%E8%96%A9%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E7%89%B9%E8%B3%AA&btnG=)

[TW&as_sdt=0%2C5&q=%E5%A4%A7%E4%B9%98%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B9%85%E4%BD%8F%E4%B8%96%E9%96%93%E7%9A%84%E8%8F%A9%E8%96%A9%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E7%89%B9%E8%B3%AA&btnG=](https://scholar.google.com.tw/scholar?hl=zh-TW&as_sdt=0%2C5&q=%E5%A4%A7%E4%B9%98%E4%BD%9B%E6%95%99%E4%B9%85%E4%BD%8F%E4%B8%96%E9%96%93%E7%9A%84%E8%8F%A9%E8%96%A9%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E7%89%B9%E8%B3%AA&btnG=)