

## 中古時期關於常不輕菩薩行的主張與實踐

曾堯民

國立台灣大學歷史學研究所博士候選人

### 摘要

常不輕菩薩行出自《法華經·常不輕菩薩品》，講述常不輕菩薩對於眾生的態度，並提到眾生將來當得成佛。常不輕菩薩為何，以及在何基礎上，認為眾生將來當得成佛？中國僧人對於常不輕行如何理解與提出不同的主張，又是如何實踐常不輕行？

中國僧人對於常不輕行的理解有不同的階段與方向，首先是《法華經》本身對於常不輕行的記載，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，亦可見於道生與法雲對《法華經》的注疏；《法華論》以佛性解釋常不輕行，佛性成為眾生將來當得成佛的原因，往後的中國僧人依循此一解釋，包括智顛、吉藏、窺基、信行等。以佛性理解常不輕行與眾生將來當得成佛的基礎上，各個有不同的差異與著重點，如信行強調實踐，並加入自身的惡此一主張、窺基則將佛性由所有眾生限制為具有特定種性者。



常不輕行為三階教代表性的實踐之一，但卻很少見到個別三階僧俗行常不輕行的記載。目前所見行常不輕行者僅有德美與端甫，德美為三階教徒，在三階教的傳統中實踐常不輕行、端甫則可能在唐玄宗禁毀無盡藏與三階院，使得三階教與其他教團、僧俗產生更多互動，三階教理與實踐方式擴散的過程中，受到了影響而有常不輕之行。

**關鍵詞：**常不輕菩薩、智顛、吉藏、窺基、信行、三階教



## 一、前言

常不輕菩薩行（以下簡稱常不輕行）出自《法華經·常不輕菩薩品》，<sup>1</sup>為該經所記載諸多菩薩行之一，講述常不輕菩薩（以下簡稱常不輕）對於眾生的態度，提到眾生將來當得作佛，包括那些怒罵與攻擊他的人。

本文主要討論常不輕為何，以及在何基礎上，認為眾生將來當得作佛？時間上以中古時期為主，即魏晉南北朝到隋唐間，以本文所提及僧人的時間來說，即 5 到 8 世紀。以下分為幾個部分，首先說明經典所載常不輕行的內容為何。第二部分談到中國僧人如何理解常不輕行並提出不同的主張，包括淨影慧遠（以下簡稱為慧遠）、智顛、吉藏與窺基，這些主張大多見於該僧人對於《法華經》注疏中關於〈常不輕菩薩品〉的部分。第三部分為實踐的部分，信行雖有關於常不輕的主張，但由於信行及其三階教團與常不輕行的實踐有關，因此將信行的部分放在討論實踐，而非關於常不輕主張的小節中。關於常不輕行的實踐，除了三階教之外，甚少見到，甚至連三階教本身也沒有留下太多關於該實踐的記載。在此情況下，本文談到的實踐，除了三階教徒之外，僅發現端甫，其活動時間皆大約在 8 世紀左右。

本文從教理的主張與實踐的活動來討論常不輕行，藉以從不同面向理出常不輕行在中古時期的面貌，一方面觀察中國僧人對於常不輕行的理解與當時的佛教教理發展間的關係為何，另一方面可見《法華經》菩薩行之一的常不輕如何被實踐。

<sup>1</sup> 本文所依《法華經·常不輕菩薩品》以羅什譯本為主，若無特別說明，則皆引自羅什譯本。



## 二、經典出處

常不輕行來自《法華經·常不輕菩薩品》，經中提到有一位名叫常不輕的菩薩比丘，不讀誦經典，只行禮拜之事。常不輕只要見到比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾，都會向他們禮拜、讚嘆，並且向他們說道，我深深地尊敬你們，不敢有所輕慢，這是為何？因為你們行菩薩道，將來將會成佛。這是以菩薩身分，對其他人說將來將會成佛之事，為菩薩授記，有別於一般常見的佛授記。<sup>2</sup>以下進一步說明這一段經文的內容。

〈常不輕菩薩品〉中常不輕對所遇四眾說道「我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛」，<sup>3</sup>此為鳩摩羅什（344-413）譯本；竺法護（3世紀）譯本《正法華經》中常不輕對四眾所說為「諸賢無得憍慢自高，所以者何？諸賢志趣，當尚菩薩，如來至真等正覺，以是方便，慎所緣誼。」<sup>4</sup>當時比丘多憍慢自大，是以常不輕對四眾說道勿得憍慢，應行菩薩道，以如來等正覺為目標。梵文本所譯為「尊者們，我不輕視你們，你們不會被輕視，理由何在呢？你們皆實踐作為菩薩應行的修行（菩薩道），你們將會

<sup>2</sup> 世親（Vasubandhu）的《妙法蓮華經憂波提舍》提到有佛授記，有菩薩授記，此處為菩薩授記。見世親著，北魏·菩提留支等譯，《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2，〈譬喻品〉，《大正藏》冊 26，頁 9 上。

<sup>3</sup> 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷 6，〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 9，頁 50 下。

<sup>4</sup> 西晉·竺法護，《正法華經》卷 9，〈輕慢品〉，《大正藏》冊 9，頁 122 下。



成為完全覺悟而受到尊敬的如來。」<sup>5</sup>其中的重點在於常不輕不輕視四眾，因其行菩薩道，將來當得作佛之故。

該品接著提到「而是比丘，不專讀誦經典，但行禮拜。乃至遠見四眾，亦復故往禮拜讚歎，而作是言：『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。』」<sup>6</sup>提到常不輕不行讀誦經典，所行為禮拜。若是見到四眾，便前往禮拜讚嘆，說道我不敢輕視你們，你們皆當作佛；法護所譯為「為諸比丘講菩薩行，不受所誨，不肯諷誦。遙見四部仍謂之曰：『我身終不輕慢諸賢人，普當學菩薩高行，得至如來至真等正覺。』」<sup>7</sup>常不輕為諸比丘講說菩薩行，但諸比丘並不受教誨，亦不行諷誦經典之事。但常不輕仍對四眾說道我不輕視諸位賢人，你們當學菩薩之行，得成就如來正覺；梵文本這一部分為常不輕不為他人解說教理，自身亦不學習經典。另一方面，四眾不論遠近，常不輕皆往親近，而告之曰「我不輕視你們，你們不會被輕視，理由何在呢？你們皆實踐作為菩薩應行的修行（菩薩道），你們將會成為完全覺悟而受到尊敬的如來。」<sup>8</sup>

常不輕雖禮敬遇到的四眾，但此一作為反而受到一些四眾言語上的羞辱與行為上的攻擊，常不輕的稱呼即是這些四眾所稱。常不輕在臨終前，於空中聽聞威音王佛所說《法華經》偈誦，對於偈誦皆能受持，而得六根清淨以及壽命延長。自此常不輕廣為他人說《法華經》，並得值遇諸多的佛。常不輕與受其

<sup>5</sup> 筆者所依為植木雅俊的梵漢和對照翻譯，文中中文的部分為筆者根據植木和譯而譯，見植木雅俊 2008，頁 367。

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

<sup>7</sup> 《正法華經》卷 9，〈輕慢品〉，《大正藏》冊 9，頁 122 下-123 上。

<sup>8</sup> 中文的部分為筆者根據植木和譯而譯，見植木雅俊 2008，頁 367-369。



教化者皆因受持、讀誦、說示《法華經》而得住於阿耨多羅三藐三菩提，終致成佛。

常不輕一詞的梵文為 *Sadaparibhuta*，意義為常被輕慢（*sadā-paribhūta*）與常不輕（*sadā-aparibhūta*）二種，<sup>9</sup>竺法護所譯《正法華經》中，該品品名為〈常被輕慢品〉，菩薩之名為常被輕慢，即取前者的意義；鳩摩羅什所譯《法華經》中，則以〈常不輕菩薩品〉為名，菩薩之名為常不輕，所取為後者的意義；闍那崛多（523-600）翻譯的《添品妙法蓮華經》中，品名為〈常不輕菩薩品〉，菩薩之名為常不輕，與羅什譯本相同，亦為後者的意義。

《正法華經》的常被輕慢，是指該菩薩常被其他四眾所輕慢嘲笑，是以以此為名；《法華經》、《添品妙法蓮華經》的常不輕之名為嘲笑該菩薩的四眾所取，有嘲諷的意味，卻也點出該菩薩的行為特質，即不輕視任何人，包括嘲笑他的四眾。<sup>10</sup>兩種譯名的行為者與對象不同，「常被輕視」的行為者，即輕視他人者，是嘲笑該菩薩的四眾；對象則為被輕視者，即該菩薩。「常不輕」的行為者，即不輕視他人者，指的是該菩薩；對象為不被輕視者，是包含嘲笑該菩薩的四眾在內的所有人。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 植木雅俊提到就詞意上來說是常被輕視、常不被輕視，菩薩是被動的；若就文義來說，則為常不輕。翻譯上來說，竺法護所譯是依據詞意，羅什所譯則是依據文義，見植木雅俊 1998，頁 435-431。

<sup>10</sup> 菅野博史 2003，頁 49-50。菅野博史此文是少數專門討論常不輕菩薩行在中國的論文，主要討論慧思、信行、淨影慧遠、智顛與吉藏，並同時提及在日本的情況。本文在此基礎上，進一步討論常不輕行在中國的發展與面貌。

<sup>11</sup> 植木雅俊透過詞意與文義將 *Sadaparibhuta* 的意思分為四種，（1）菩薩常有不輕心，即四眾不被輕視，菩薩所行為常不輕；（2）菩薩的行為，使得四眾覺得自己受到輕視，菩薩所行為常輕；（3）菩薩受到四眾惡意的行為，而常被輕視，因此菩薩為常被輕；（4）後來受



常不輕一品的前段提到常不輕僅行禮拜，不行讀誦；在聽聞威音王佛為說《法華經》後，教化眾生時，包括之前嘲笑、攻擊自己的四眾，所行已不見禮拜，而是受持、讀誦、說示《法華經》，延續著〈法師品〉以來受持、讀誦、解說《法華經》的傳統。<sup>12</sup>也就常不輕所行分為前後兩階段，所行各不相同，本文所側重的是前段的行為。

為何常不輕說道眾生可以成佛？這與《法華經·方便品》所說有關，佛向弟子們說明其實僅有一佛乘，眾生透過行菩薩道，便可以成佛，指出眾生皆有成佛的可能性。但因此說太過深遠，若一開始便直接說此法，萬一眾生不能信受，進而毀謗所說之法的話，反而不好。是以先依據眾生根機而說不同的法，方有三乘法之說，即是依據聲聞、緣覺、菩薩不同根機而說。〈方便品〉中所說先前之三乘法，是為眾生打下根基，使能接受往後佛所說一佛乘之法，亦使眾生了解自身其實悉當作佛。

〈譬喻品〉、〈信解品〉中進一步說明佛之弟子們本行大乘，往昔以來聽聞佛講說大乘，但已忘失，因此佛在〈譬喻品〉中提到「我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經」，是使弟子們憶起往昔本願所行之道，即佛道，即行菩薩之道。一旦弟子憶起往昔的本願，知道自己是為佛子，佛便逐一為弟子們授記，將來當得成佛，如同〈信解品〉所說長者窮子喻一般，長者最終要將家產全部交與窮子。

以上為經典中常不輕的故事與意義，以下將討論中國僧人關於常不輕行的主張與實踐。常不輕行為《法華經》的一部分，因此對於該行的解釋與對於《法華經》的理解有關。

---

菩薩教化，而成為隨從的四眾，對於菩薩的態度轉變為常不輕視，此時菩薩則為常不被輕。見植木雅俊 1998，頁 432-431。

<sup>12</sup> 久保繼成 1987，頁 542-543。



### 三、中國僧人的主張

《法華經》自道生（355-434）《法華經疏》已降有諸多注疏本，但對於〈常不輕菩薩品〉的解釋各不相同，在開始討論中國僧人的注疏前，先來看 6 世紀譯出的世親（Vasubandhu）《妙法蓮華經憂波提舍》（以下簡稱《法華論》）如何解釋常不輕行，該論的解釋是一個關鍵。

世親在《法華論》提出「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。」<sup>13</sup>世親認為常不輕禮拜、讚嘆眾生，並對眾生說到你們皆可成佛等行為，正可表現出眾生皆有佛性。<sup>14</sup>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。

《法華論》的翻譯時間在 6 世紀初，有菩提留支（5-6 世紀）的二卷本與勒那摩提（5-6 世紀）的一卷本，以菩提留支譯本較為流通。<sup>15</sup>菩提留支譯本當中，佛性一共出現四次，除了解釋〈常不輕菩薩品〉有關的部分，提到示現眾生皆有佛性之外；二次提到佛性法身；一次作為譬喻，提到佛性水。勒那摩提譯本亦同。

除了佛性，若以使用如來藏一詞的次數來說，菩提留支譯本一共出現四次，除了解釋三界相時，提到不離眾生界有如來藏之外，其他三次分別為如來藏法身、如來藏性淨涅槃、如來藏真如之體。勒那摩提譯本亦同。

<sup>13</sup> 《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2，〈譬喻品〉，《大正藏》冊 26，頁 9 上。

<sup>14</sup> 藤井教公、池邊宏昭等 2003，頁 32-33。

<sup>15</sup> 藤井教公、池邊宏昭等 2001，頁 21-22。





《法華論》兩譯本中，提到佛性與如來藏之處多與法身、真如等描述究竟存在與狀態的詞彙相連，與眾生有關的描述相對較少，各僅有一次，佛性的部分出現在解釋〈常不輕菩薩品〉的部分，提到眾生皆有佛性；如來藏的部分即講到眾生界有如來藏。

在《法華論》譯出前，中國僧人已有關於《法華經》的注疏，目前已知有道生（355-434）的《法華經疏》與法雲（467-529）的《法華義記》。<sup>16</sup>二疏在〈常不輕菩薩品〉一品中，未見以佛性解釋常不輕行。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行的原因不在於佛性說尚未譯出，或者二人對於佛性說的不熟悉。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，可從道生的判教中看出。<sup>17</sup>在《法華論》譯出後的《法華經》注疏中，皆以佛性來解釋常不輕行。這

<sup>16</sup> 法雲的《法華義記》時間早於《法華論》的譯出，見李幸玲 2008，頁 132-133。文中提到現存的敦煌本《法華義記》分別有卷一及卷三之殘卷。其中，卷三首殘尾存，抄寫的年代較早，存有二號：斯 2733 及斯 4102，尾題有卷次及抄經者姓名。依卷末題記所言，分別由題為比丘惠業及比丘法順所記。惠業所記之斯 2733 號，抄寫年代為北魏正始 5 年（508）。508 年亦為勒那摩提譯出《法華論》的時間，可見於勒那摩提譯出該論之前，法華的《法華義記》已經流通，且已到達敦煌。因此《法華義記》的完成早於《法華論》的譯出。

<sup>17</sup> 釋道生，《法華經疏》卷 1：「三者真實法輪，謂破三之偽，成一之美，謂之真實。四者無餘法輪，斯則會歸之談，乃說常住妙旨，謂無餘也。」（CBETA, X27, no. 577, p.1, b22-24）。真實法輪為《法華》，無餘法輪為《涅槃》，二經的內容與地位並不相同。感謝匿名審查人對於道生關於《法華》、《涅槃》二經分判的提醒。



前後的差別恐怕不在佛性說，因在《法華論》譯出前佛性說已出現，應該與《法華論》的譯出有關，該論明確地以佛性來解釋常不輕行。但這並不是說《法華論》直接地為《法華》與佛性的結合提供一個新方向，而是為中國僧人會通《法華》與佛性這一思想上的新走向提供一個經論上的根據，自然也影響對於常不輕行的理解。

以下將針對各個僧人間，關於常不輕行的理解一一討論。眾生皆有佛性之說在當時已被接受，其中的眾生指的是所有的眾生。在玄奘翻譯諸多唯識經論之後，皆有佛性的眾生指的是眾生之一說法受到挑戰，可從玄奘弟子窺基的主張中看出。以下分為兩部分來進行，一為主張佛性為普遍的僧人，即認為佛性為所有眾生皆有；一為主張佛性非普遍的僧人，認為有佛性的是特定，而非所有的眾生。

## （一）普遍的佛性

### 1. 淨影慧遠

淨影慧遠（523-592）有《法華經》注疏七卷，但現已佚失，<sup>18</sup>是以慧遠關於常不輕的解釋須從其他著作中尋找。在《大乘義章》關於眾經的分判中，可發現對於常不輕行的解釋，

若言《法華》未說佛性，淺於《涅槃》，是義不然。如經說性，即是一乘。《法華經》中，辨明一乘，豈為非性。又《法華》中，不輕菩薩，若見四眾，高聲唱言，汝當作佛，我不輕汝。以知

<sup>18</sup> Tanaka 1990，頁 29-30。



眾生有佛性，故稱言皆作。但言皆作，即顯有性。<sup>19</sup>

首先慧遠先根據《涅槃》的佛性與《法華》的一乘進行會通，提到不可因《法華》沒有談到佛性，便認為教理上較《涅槃》淺陋。《涅槃》所說佛性，實為一乘，而一乘為《法華》的宗旨之一，豈能說沒有提到佛性。《法華》提到常不輕若見四眾則行禮敬，高聲唱言你們定當作佛，我不輕視你們。由於了解眾生有佛性，因此常不輕方說當作；反之，由當作即可知有佛性。

慧遠此一段話有兩個重點，一為《涅槃》中所說佛性，實即為一乘，可見於該經「究竟畢竟者，一切眾生所得一乘。一乘者名為佛性，以是義故，我說一切眾生悉有佛性，一切眾生悉有一乘。」<sup>20</sup>究竟畢竟所指為眾生所得之一乘，一乘即是佛性，因此說眾生有佛性、有一乘。這是一乘為佛性，佛性為一乘的經典依據。

佛性為《涅槃經》所說，一乘為《法華經》所說，中國僧人試圖會通《涅槃經》與《法華經》二經，佛性與一乘的關係成為連結二者的橋樑。《法華經》提到三乘實為一乘，一乘為佛乘，眾生若行菩薩道，皆可成佛。既然眾生皆可成佛，是否表示《法華經》暗示著眾生皆有佛性。這裡有三個面向，一為沒有三乘，僅有一乘；其次為眾生依一乘，皆可成佛；三為既然皆可成佛，則有佛性。

<sup>19</sup> 釋慧遠，《大乘義章》卷1，《大正藏》冊44，頁466上。

<sup>20</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷27，〈師子吼菩薩品〉，《大正藏》冊12，頁524下。



鳩摩羅什的弟子僧叡（355-439）曾問過羅什關於眾生皆可成佛的問題，羅什說道「《法華》開佛知見，亦可皆有為佛性。若有佛性，復何為不得皆作佛耶？但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三。不明一切眾生，皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。」<sup>21</sup>就羅什的回答可知，《法華經》所說「開佛知見」可以推論眾生皆有佛性。若進一步說，既有佛性，為何眾生皆可作佛之事不成？就《法華經》來說，僅提到有一佛乘，並未說到一切眾生皆當作佛，此說羅什沒有聽聞過，雖說不能因此而否定這可能性。也就是說可以推論出佛性，但眾生是否皆可成佛此一問題羅什並沒有正面地回答。<sup>22</sup>

將一乘、眾生皆當作佛、佛性三者結合的是中國僧人，道生的《法華經疏》已經提到「既云三乘是一，一切眾生，莫不是佛，亦皆泥洹」，<sup>23</sup>三乘既然實為一乘，則眾生皆可作佛，皆是佛。在道生的時代，《涅槃經》已譯出且傳至南方，佛性說已為當時僧俗間討論的重點之一，不過在其注疏中只見到將一佛乘與眾生皆當作佛結合，未與佛性說結合。時代稍後的法雲在其《法華義記》中也未見將佛性用來解釋《法華經》，此一特點成為往後的《法華經》注疏者，如吉藏等人批評的對象，而一乘、眾生皆當作佛、佛性三者的結合即在吉藏等一代人手中完成。

二為常不輕唱言眾生皆當作佛，即可知眾生有佛性，這與同時代的智顛、吉藏等的主張相同。<sup>24</sup>慧遠由常不輕行得出「知

<sup>21</sup> 釋僧叡，〈喻疑〉，梁·釋僧祐，《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 42 上。

<sup>22</sup> 荒牧典俊 1982，頁 346-347。

<sup>23</sup> 釋道生，《法華經疏》卷 2，《卍字續藏》冊 27，頁 13 上。

<sup>24</sup> 菅野博史 2003，頁 128-129。



眾生有佛性」之說，已見於世親《法華論》之說，但這一段引文中並未引用《法華論》證之。《大乘義章》的其他部分有引用《法華論》之處，由此可知慧遠並非不知《法華論》，沒有引用該論以佛性解釋常不輕之說或有其他考量。不過應該可說慧遠的主張與《法華論》所說相同有可能是受到該論之啟發。

《大乘義章》雖題為慧遠所作，但實際上應是作為主編。《大乘義章》作為基本概念書，或可說是佛教百科全書，慧遠能在生涯早期便進行編纂，不太可能是個人的結晶，應是在其師法上（495-580）與其所屬教團，即慧光（468-537）一系的基礎上，眾人一同編輯而成，慧遠作為編輯群的主編。<sup>25</sup>若是如此，《大乘義章》可說是慧光一系的百科全書，以該系在北朝的影響力，這部百科全書應該傳抄很廣，至少在官方資助的寺院是如此。《大乘義章》可說代表當時北朝對佛教教理的認識與水平，同時亦有形塑與教育當時北朝僧俗對於佛教教理之認識的功能。在這樣的條件下，一乘、佛性、常不輕行的連結可能透過《大乘義章》而流傳。

## 2. 智顛

智顛（538-597）關於《法華經》的著作有《法華文句》、《法華玄義》，前者為經典注疏，後者講述經典意義，如名稱所示。首先在《法華文句》中，關於常不輕菩薩一品提到，

<sup>25</sup> Tanaka 1990，頁 30-32。



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，《法華論》云，此菩薩知眾生有佛性，不敢輕之。<sup>26</sup>

常不輕內在懷有不輕視所遇眾生的理解，此一理解如《法華論》所說，因為眾生將來當得作佛之故，而知有佛性。常不輕有這樣的理解，與眾生接觸、互動，於中表現出尊敬、不輕視所遇眾生的態度。在一番解釋後，智顛引用《法華論》說明常不輕知眾生有佛性，是以不敢輕視之。

既然眾生有佛性，佛性的性質為何？智顛以三種因來分別，分為正因、了因、緣因，

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。《法華論》亦明三種佛性，論云，唯佛如來證大菩提，究竟滿足一切智慧，故名大。言我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛者，示諸眾生皆有佛性也。<sup>27</sup>

常不輕不敢輕視眾生的態度，因眾生皆當作佛，此為正因佛性；了因佛性則為令眾生開佛知見，出於《法華經·方便品》所說，為令眾生開示悟入佛之知見，若能開佛知見，便

<sup>26</sup> 釋智顛，《妙法蓮華經文句》卷 10，〈釋常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 140 下。

<sup>27</sup> 釋智顛，《法華玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 803 上。



能使佛性作用，成就開悟解脫之果；緣因佛性則為有所助益的各種緣。接著引用《法華論》提到皆當作佛之說，表示眾生皆有佛性。

智顛之說亦立基於眾生皆有佛性，以此來理解常不輕行，並將佛性分為三類，常不輕行所表示的與正因佛性有關。

### 3. 吉藏

吉藏（549-623）是現知留有最多關於《法華經》注疏者，有《法華義疏》、《法華統略》、《法華玄論》、《法華遊意》四部，以及注疏《法華論》的《法華論疏》，一共五部。

吉藏的四部《法華經》注疏作品中，《法華義疏》、《法華統略》屬隨文釋義類，《法華玄論》、《法華遊意》屬說明經典文義類。《法華義疏》中關於常不輕菩薩一品的解釋如下，

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》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。<sup>28</sup>

吉藏提到此品有七種意義，其中第五種，旨在說明眾生皆有佛性，是以成一乘之義。一切眾生有佛性，沒有其他的性；唯一乘，沒有其他的乘。前人提到《法華經》提出善人有佛性，《涅槃經》提出有心皆可成佛，吉藏認為〈常不輕菩

<sup>28</sup> 釋吉藏，《法華義疏》卷 11，〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 616 中。



薩品〉提出惡人亦有佛性，〈方便品〉提出很小的善行亦可成佛。根據以上所說，吉藏得出一切有心皆有佛性，包含善惡，即「並有佛性」的並字之義，且皆能成佛的結論。吉藏的解釋中包含兩個面向，一為佛性與一乘間的關係，一為善人與惡人的佛性。

佛性與一乘的關係可見前文，除了慧遠之外，亦有其他僧人進行這樣的會通，上引吉藏之文即為一例，以下再引吉藏一段文字作為一例，

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》釋常不輕品，一切眾生實有佛性，故當作佛也。<sup>29</sup>

文中提到常不輕菩薩說四眾皆當作佛，但此四眾未必有相信一乘之心，若無相信一乘之心，如何行菩薩道，最終成佛？在實踐上，沒有一乘心，便不會行一乘道，行菩薩道，如此便無法成佛。但以眾生有佛性，以當得作佛，佛性作為正因，即為正因授記。<sup>30</sup>

佛性與一乘即為將來的可能性與當下的實踐，兩相結合方能成佛。若以吉藏所說，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。有一乘心與

<sup>29</sup> 釋吉藏，《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 420 中。

<sup>30</sup> 相較〈常不輕品〉所說佛性與成佛間的關係為正因授記，吉藏同時提到〈法師品〉所說，若能信《法華經》，而行受持、讀誦、解說、書寫等諸行，皆可得授記，為緣因授記。見吉藏，《法華玄論》卷 7，《大正藏》冊 34，頁 420 中。





佛性而皆當得作佛之說中，將一乘、眾生皆當作佛、佛性三者結合，進而出現「一乘佛性」的用語，最早可見於吉藏的著作中。<sup>31</sup>

第二為善人與惡人的佛性，若眾生皆有佛性，同時眾生亦有善惡，惡人是否也有佛性，是一個討論的要點，《名僧傳抄》記載道生提到「闡提是舍生，何無佛性事」，<sup>32</sup>既然如一闡提此類斷善根者亦有佛性，則眾生不論善惡皆有佛性可知，如吉藏此處所提〈常不輕菩薩品〉在於說明惡人亦有佛性，再次強調佛性的普遍性不因善惡而有不同。

吉藏認為〈常不輕菩薩品〉在於說明惡人亦有佛性的主張與其他僧人對於該品的看法不同，其他僧人未見強調惡人的部分。吉藏對於惡的強調在於該品中瞋恚、心不淨、惡口罵詈常不輕者，皆為惡人，此等惡人是何種惡人？

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。<sup>33</sup>

這一類惡人，執持小乘、不信大乘、毀謗大乘經典，不信大乘者即是斷善根種的一闡提人，是極惡之人。縱是即惡之人，亦有佛性，與《涅槃經》所說相同。此一類人除有佛性

<sup>31</sup> 如《法華玄論》提到「第五明開覆，凡有四句，……二、但開不覆，謂法華教正開一乘佛性也。」《法華玄論》卷 5，《大正藏》冊 34，頁 404 上。

<sup>32</sup> 釋寶唱，《名僧傳抄》卷 1，《卍字續藏》冊 77，頁 360 中。

<sup>33</sup> 《法華義疏》卷 11，〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 616 中。



外，亦得授記，將來成佛。受二種記，一為常不輕說其人行菩薩道，將來當得成佛之記；一為常不輕聞佛說法，得成就時，救度此一類惡人，並說其人終得成就。

## （二）非普遍的佛性

### 1. 窺基

初唐的窺基（632-682）繼上述諸師之後，亦進行《法華經》的注疏。窺基的教理訓練之脈絡與上述諸師不同，對於佛性出現不同的理解，連帶影響對《法華經》地位的評判。窺基並非在原本的中國《法華經》注疏傳統上注疏該經，而是以玄奘（602-664）翻譯的唯識系經論來理解《法華經》，<sup>34</sup>以五種種性說來理解佛性與解釋《法華經》。

窺基在《法華玄贊》中引用《楞伽經》說明種性，「佛告大慧，有五種種姓證法，一聲聞乘姓，二辟支佛乘姓，三如來乘姓，四不定乘姓，五者無姓。」<sup>35</sup>《楞伽經》有三譯本，為求那跋陀羅（394-468）所譯《楞伽阿跋多羅寶經》、菩提流支所譯《入楞伽經》與實叉難陀（652-710）所譯《入楞伽經》，前二本譯於窺基之前，後一譯本在窺基過世後方譯出。菩提流支譯本提到「我說五種乘性證法，何等為五？一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法」，<sup>36</sup>應為窺基引用的版本。

<sup>34</sup> 橫超慧日 1986，頁 243-244。

<sup>35</sup> 釋窺基，《法華玄贊》卷 1，〈序品〉，《大正藏》冊 34，頁 656 下。

<sup>36</sup> 菩提流支譯，《入楞伽經》卷 2，〈集一切佛法品〉，《大正藏》冊 16，頁 526 下。



五種種性中，聲聞乘種性適合聲聞、緣覺乘種性適合緣覺，此二種性無法成佛，因適合二乘之故；無種性者，即為一闍提，分有兩種，一為斷善根者，一為菩薩為眾生不入涅槃者，稱作菩薩一闍提，此處所提為斷善根者，善根皆斷，因此無法成佛。五種種姓中，有三種種姓不能成佛。

除了不能成佛三種種姓之外，如來乘種姓自然是可成佛者；不定種姓，如名稱所示，尚未決定，因此隨順所遇的乘，若遇聲聞乘，便修習聲聞之法，若遇如來乘種姓，便修習菩薩之道。不定種姓因為這一特質，與如來乘種姓成為唯二可成佛者。<sup>37</sup>

窺基的主張依舊承認眾生有佛性，但已非所有眾生，而是有限制的某一類人，取決於先天的素質，即種姓。<sup>38</sup>這與《法華論》、淨影慧遠等人以來，認為眾生皆有佛性，因此皆可成佛，並與《法華經》所說一乘相結合的主張大不相同，引起相當的論爭。<sup>39</sup>

眾生與佛性間的關係由普遍擁有轉變為特殊一群人擁有的過程中，對於《法華經》的理解與地位的評判亦產生改變。《法華經》所說一乘是將三乘之說納入其中，提出一乘為真實，三乘為方便的主張，這亦為智顛、吉藏諸師之主張。但窺基既在五種種姓的基礎上，摒除所有眾生皆能成佛的可能性，一乘之說為真實就不可能成立。換句話說，若一乘為真實，眾生皆入一乘佛，行菩薩道皆可成佛，則與窺基所說五種種姓說衝突。因此窺基對於《法華經》的定位為一乘之說是方便，三乘之說方為真實。三乘之說為真實，應眾

<sup>37</sup> 廖明活 2006，頁 181-182。

<sup>38</sup> 橫超慧日 1986，頁 244。

<sup>39</sup> 廖明活 2006 一文。



生根機不同，而有聲聞、緣覺、佛三乘，與五種種性說相符；一乘既為方便，那麼是為誰設的方便？五種種性中有不定種姓者，為了將該種姓導引入如來乘，方說一乘為真實，這是佛說《法華經》的目的。<sup>40</sup>

不定種姓的不定可能是聲聞、緣覺二乘，也可能是行菩薩道的如來乘，若是如來乘種姓，已在一乘道上，佛便不必說《法華經》；若是聲聞、緣覺二乘種姓，為了將這些眾生引入如來乘中，佛才說《法華經》。因此《法華經》中所提二乘者，不是聲聞乘種姓、緣覺乘種姓，這些眾生種姓已定，無法再入如來乘種姓；是不定種性的行聲聞、緣覺法者，這些眾生才有可能在聽聞《法華經》後，轉入如來乘種姓。<sup>41</sup>

窺基賦予《法華經》不同的意義與經典地位，在此基礎上，對於常不輕的解釋為何？

我深敬汝等，不輕慢者，有佛本性，住種姓故，此敬報身如來藏也。皆行菩薩道，當得作佛者，有種姓者，若起習性，發心修行，必得佛故。又依法身如來藏故，一切皆有，我深敬汝。若行菩薩道，發起修習報身如來藏者，當得作佛。<sup>42</sup>

<sup>40</sup> 橫超慧日 1986，頁 317-318。

<sup>41</sup> 廖明活 2008，頁 333-335。

<sup>42</sup> 窺基，《妙法蓮華經玄贊》卷 10，〈常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 839 下-840 上。



窺基提到報身如來藏與法身如來藏，常不輕深敬眾生的原因在於有佛本性，住種性中之故，深敬的是報身如來藏。此一種性依上五種種性說，自是如來乘種性與不定種性中轉入如來乘種性者。有此種性，若行菩薩道，發心修行，必當得作佛。接著提到若是依法身如來藏的話，因一切皆有，故禮敬之。又若能行菩薩道，發心修習報身如來藏者，即當得作佛。窺基對於常不輕所禮敬之眾生已有所限制，不是所有眾生，而是有佛性的種性者，也就是並非所有眾生皆得成佛。

窺基在另一處提到授記與成佛間的關係，

法華論云，此中唯為二聲聞記，謂退心、應化。其趣寂者，及增上慢，佛不與記，根未熟故。菩薩與記，雖復總言，汝行菩薩道，當得作佛。……其增上慢，既是異生，根現未熟，故佛不與記。菩薩與記者，即常不輕，為具因記，令信有佛姓。復漸發心，脩大行故。其趣寂者，既無大乘姓，何得論其熟與不熟。應言趣寂，由無大姓，根不熟故，佛不與記。菩薩與記，具理姓因，漸令信大，不愚法故。非根未熟，後可當熟，故非菩薩與記，令發趣大乘心。言當作佛，菩薩願心，方便化之，令生信意。……由趣寂者與增上慢合一處說，翻譯之主同言根未熟，令其發心。正義應言趣寂根未熟，故不與記。菩薩與記，令發信解大乘心故。增上慢者，根未熟故，佛不與記。菩薩與



記，令發趣向大乘心故。若趣寂者，後亦作佛，違涅槃等處處教文。<sup>43</sup>

《法華論》提到聲聞有四類，一為決定種性者，一為增上慢者，三為不定種性者，包括求大乘者退心，後再發心求大乘，以及由小乘心願求大乘者，四為佛菩薩應化者。《法華論》所提授記者為第三、第四類；第一、第二類佛不授記，由菩薩授記，即如常不輕菩薩所行。第一類為授記者在於令決定種性者，即聲聞種性者信解大乘心。但因種性已決定，因此僅能令信解大乘，而不能作佛。第二類為授記者在於令其信有佛性，而得發心菩提心，行菩薩行，作為將來得果之因，如常不輕為輕視他之四眾所作。

窺基的注疏有幾點可以注意，一為有佛性的特殊種性者須行菩薩道，透過修行，必得成佛，窺基再次提到菩薩道與成佛間的關係，這是《法華經》中常不輕菩薩一品所強調的重點。二為窺基對於〈常不輕菩薩品〉的注疏中提到如來藏，是目前所見最早以如來藏解釋該品的注疏。智顛、吉藏的《法華經》注疏中雖有提到如來藏，但解釋常不輕該品時是以佛性，而非如來藏來說明。

## 2. 湛然的反駁

湛然（711-782）在其對於《法華文句》的注疏《法華文句記》中，對於常不輕菩薩一品有這樣的內容，

<sup>43</sup> 《妙法蓮華經玄贊》卷 1，〈序品〉，《大正藏》冊 34，頁 652 下-653 上。



釋中云《法華論》等者，論許此菩薩知一切眾生悉有佛性，故凡見者，皆往禮之。此四眾中豈無滅種，而妄說之。若其有者，論文不說，則過在天親。若唯識說正，乃過在不輕，及在於佛，而不先責不輕之過。猶却以為弘經之人，豈有誤宣誤記之失，令現生後淨六根耶。<sup>44</sup>

引用智顓《法華文句》中引《法華論》所說，認為常不輕菩薩知一切眾生皆有佛性，因此見到任何眾生皆禮敬之。接著提出四眾中難道沒有滅種者，而妄說一切眾生皆有佛性？滅種者沒有佛性，無法成佛之說，與智顓以來天台教團的主張不符，湛然此處提出此一說法在於斥破主張有滅種者之說的窺基，窺基在其《法華玄贊》中關於常不輕行即作此解釋。

種姓梵語為 *gotra*，指的是佛以及菩薩、聲聞、緣覺三乘能證得菩提的本性。<sup>45</sup>滅種者指該種性所具有的特色已不再起作用，不再具有能證得菩提的本性，指的是不入大乘的聲聞、緣覺二乘，如《維摩經》中所說的敗種、<sup>46</sup>智顓於《法華玄義》指稱的焦芽敗種。<sup>47</sup>湛然在同著作中

<sup>44</sup> 湛然，《法華文句記》卷 10，〈釋常不輕菩薩品〉，《大正藏》冊 34，頁 348 上。

<sup>45</sup> 望月信亨 1974，頁 2469。

<sup>46</sup> 鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》卷 2，〈不思議品〉：「我等何為，永絕其根。於此大乘，已如敗種！」《大正藏》冊 14，頁 547 上。

<sup>47</sup> 智顓，《妙法蓮華經玄義》卷 9：「二乘灰身滅智，灰身則色非常住，滅智則心慮已盡。焦芽敗種，復在高原陸地。既聾且



提到，「論云退大，且依一途，如諸聲聞，於法華前。誰知退大，方等等席，咸稱滅種」，<sup>48</sup>明確提到退大乘心的二乘為滅種。另外，亦指不信大乘的增上慢人，如常不輕菩薩所遇，不相信其所說法的增上慢四眾。

若四眾有如此滅種者，那便表示並非一切眾生皆有佛性，皆能成佛，而《法華論》未說，則為世親之過；若唯識所說五種種性是正確的，那麼過失便在不輕，甚至在佛，沒有斥責常不輕所說所作是錯誤的。但從經中提到弘經之人，即常不輕菩薩，臨終聞佛說法而得六根清淨之果，正可作為其所宣說經典與授記他人將來成佛之說無誤的證明；反之，可知四眾有滅種者並非正確之說，即窺基的主張有誤。

#### 四、實踐者

常不輕行的實踐態度為禮敬一切眾生，縱使對方為增上慢眾亦不起輕慢心，此須有非常之堪忍、忍辱心，進而聽聞、受持並顯說《法華經》。<sup>49</sup>以下將就實踐的視角討論常不輕行，信行作為三階教立基者，除具有實踐面向外，亦有教理的部分，但因其與其教團的側重面在於實踐，因此將信行放在實踐，而非教理的小節中。

---

癡，永無反復。諸教主所棄，諸經方藥不行。」《大正藏》冊 33，頁 797 上。

<sup>48</sup> 湛然，《法華文句記》卷 4，〈釋方便品〉，《大正藏》冊 34，頁 226 下。湛然在另一部著作《法華五百問論》亦提到「而二乘人，於法華前，自謂滅種，不求於大。」《法華五百問論》卷 2，《卍字續藏》冊 56，頁 627 上。

<sup>49</sup> 伊藤瑞叡 2001，頁 172-182。





### （一）三階教教史與其主張

三階教盛於隋唐時期，由信行（540-594）創立，具特殊的教義與實踐方法，而與其他佛教教團有明顯的區隔，甚至對立。雖說盛行於隋唐，卻也在這時代遭遇五次禁壓，在隋文帝時一次，唐代武后時兩次、玄宗時亦發生兩次。三階教的教義與實踐繁多，以下將僅五次禁壓的歷史，以及與常不輕行有關的部分。

三階教禁壓的歷史中，第一次在隋文帝開皇 20 年（600），僅提到禁斷該教，不許流行。唐代武后的禁壓，第一次為證聖元年（695），判三階為異端，其典籍為偽經；第二次為聖曆 2 年（699），三階教徒的活動僅限於乞食、長齋、絕穀、持戒、作禪，其他的活動禁止，三階典籍則從目錄刪除。<sup>50</sup>玄宗的禁壓，第一次為開元 9 年（721），毀化度寺、福先寺的無盡藏，分散其財物；第二次為開元 13 年（725），禁止進行活動，撤去三階院，使三階僧與其他僧人共住，禁斷三階集錄。<sup>51</sup>在這過程中，三階教被判為異端，典籍不被官方編撰經錄所承認與收載，逐步失去典籍的合法性、活動的自主性、經濟的獨立性，以及場所的區隔性。

歷次的禁壓對於三階教的教勢無疑有極大的影響，其中玄宗禁毀無盡藏院與三階院，打擊了三階教的經濟基礎與教團的獨立性，對於三階教的存續與發展影響甚鉅。但同時可能產生一個沒有想到結果，原本三階教的教理與實踐方式流

<sup>50</sup> 三階典籍原有收在當時編纂的經錄中，如道宣《大唐內典錄》，但在明佺等編撰的《大周眾經目錄》時提到證聖元年將三階教籍判為偽經，聖曆 2 年將三階教籍從經路中刪去。見唐·釋明佺等編撰，《大周刊定眾經目錄》卷 15，《大正藏》冊 55，頁 475 上。

<sup>51</sup> 西本照真 1998，頁 130-137。



行於三階教徒間，就是與其他教團共住的寺院中，亦多限於三階教本身的三階院。玄宗對於三階院的禁毀，使得三階僧必須轉住於寺的其他院中，與其他教團僧人共住。這些與其他僧人共住的三階僧，反而有機會將三階教的教理與實踐方式傳播到非三階教的教團與信徒間；另一方面，其他教團的僧人與信徒亦有機會接觸三階教的教義與實踐方式。

以上為禁壓的經過，以下為教義與實踐，即禁壓的過程中，有可能擴散到三階教團外的部分。

三階教的教義特色在於將眾生的根機、適合的教法與所處的時代分為三個區塊，稱作三階。第一階時，世界是好的、時機是好的、眾生也是好的，適合的是一乘根機的菩薩；第二階時，世界已變成惡的，時機則有好有壞、眾生與時機一樣是不定的，適合的是三乘根機的眾生；第三階時，世界、時機與眾生皆為惡的，適合的是空見有見的眾生，<sup>52</sup>或執著於空，而否定一切，或執著於有，執持一個恆常不變的實體。

現今為第三階，即世界、時機與眾生皆為惡的，適合的是空見有見的眾生。在如此惡的世界與時機，眾生的根機又是如此低下的階中，作為一個佛教徒，應該如何修行與實踐？信行所說第三階佛法的特色在於普敬與認惡，普敬分為八種佛法，認惡則有十二種顛倒。首先先來看普敬，此一詞並無出現在三階文獻中，而是指涉八種佛法，

又一切八種佛法，一者、如來藏、佛性、當來佛、佛想佛佛法，准依上此句內所引經等說；

<sup>52</sup> 西本照真 1998，頁 295。



二者、普真普正佛法，准經義推說；三者、無名相佛法；四者、於聖法中拔斷一切諸見根本佛法；五者、悉斷一切諸語言道佛法，准依佛藏經與多部經義同第一卷說；六者、一人一行佛法，准依《法華經·不輕菩薩品》說；七者、無人無行佛法；八者、五種不干盡佛法，准依《大方廣十輪經》第六卷說。<sup>53</sup>

以下一一說明八種佛法，一者、如來藏、佛性、當來佛、佛想佛佛法：1.如來藏——佛、菩薩、聲聞、緣覺、六道眾生等之體，凡聖雖有不同，藏體沒有不同；生死依如來藏而起作，如來藏作生死。2.佛性——一切凡聖之因，因有佛性之因，方能得成佛之果。如來藏與佛性作為體與因，是凡聖共有。3.當來佛——比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾雖行善行惡行，將來當得成佛，如《法華經·常不輕菩薩品說》。4.佛想佛——以佛來想一切眾生。

如來藏作為一切眾生之體、佛性作為一切眾生之因，提出成佛之可能性，但不具實踐性；當來佛指出眾生將來成佛，提出成佛之果，更為具體與實際，但是在不可知的未來；佛想佛則揭發現在即以佛來觀想眾生，強調現在，具實踐性。<sup>54</sup>信行所提四種佛法涵蓋了因、果與現在，可能性與實踐方法。

二者、普真普正佛法：指普法與真法，即作為體的如來藏與作為因的佛性。

<sup>53</sup> 《三階佛法》第三卷，頁 2059，黃永武主編 1981，頁 315 上-下。

<sup>54</sup> 西本照真 1998，頁 321-322。



三者、無名相佛法：《佛藏經》所說，佛雖以名相說法，實則無生無滅、無相無為，即無名相；三階所說一切眾生以如來藏為體，無真佛名，亦無真佛三十二相，因此無名相。

四者、於聖法中拔斷一切諸見根本佛法：一切眾生之體為如來藏，唯敬此體，唯敬前述四種佛（如來藏、佛性、當來、佛想佛），不見善惡邪正，則為拔斷一切諸見根本佛法。

五者、悉斷一切諸語言道佛法：一切眾生唯敬其體，即敬如來藏，不說一切善惡六道等名，即為悉斷一切諸語言道佛法。

六者、一人一行佛法：一人即指自身，認自身之惡，自身為惡人；一行即視自身之外的他人為如來藏、佛性、當來、佛想四種佛，而予以尊敬，如同常不輕行。至此第六點，實踐的面向增強，且由敬佛轉移至敬人，敬有如來藏、佛性之人。三階教的普敬、認惡與常不輕行在此結合與展現。

七者、無人無行佛法：自身與一切眾生皆同一如來藏，無有別體，是以無人無法。與第三的無名相、第四的拔斷一切諸見根本相呼應，並免除以為第六的一人一行為有人有行的錯誤認識。

八者、五種不干盡佛法：分別為自他、親疏、道俗、貴賤、凡聖五種，斷除這五種判別的心，亦不與邪善道俗等往來，僅作一切眾生皆如來藏之觀。<sup>55</sup>

<sup>55</sup> 西本照真 1998，頁 315-333。



八種佛法中，第七的一人一行是以常不輕行作為經典例證與典範。信行在經典的基礎上走得更遠，《法華經·常不輕菩薩品》提到眾生成佛是因行菩薩道，而智顛、吉藏等人的解釋則以佛性為主；信行除了佛性、如來藏外，提出行者自身的惡，形成以佛觀他人，以惡人觀自身的對比。惡的部分吉藏亦有談到，但吉藏談到的是惡人具有佛性，為常不輕一品的要點；信行則是認為自身為惡。自他認識上的不同，以及實踐上的現實性是信行所主張常不輕行之特色。

## （二）三階教的實踐者

三階教作為一個明確的教派出現衰退，但其教理與實踐方式卻有可能滲透到其他教團與信徒間，雖說例子不多，本文所見的例子端甫，時間上正好在玄宗禁毀無盡藏院與三階院之後，相距最少有 50 年，應為此一波禁毀政策下的結果。

實踐常不輕行的僧俗，就可見資料來說並不多。雖說該行與三階教相關，但三階信徒中，明確提到實踐常不輕行之行者並不多，僅有一些記載提到三階教徒與常不輕行的關係，以及作為三階教徒的德美所行常不輕行的事蹟。

《歷代三寶紀》收有信行所撰《對根起行雜錄集》三十二卷、《三階位別錄集》三卷，共兩部，有一段費長房對作者信行及其教團特色的說明，

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。夫涅槃一理，趣有萬途。譬若帝京，八方奔湊。涅槃亦爾，十方皆歸。但路有艱夷，或迂



或直。意迷其逕，解翻成惑；心醒其途，惑即為解。所以經言，眾生未成佛，以菩提為煩惱；眾生若成佛，以煩惱為菩提。信行此途，亦是萬衢之一術也。<sup>56</sup>

信行的門徒行方等讖法，行頭陀行，日中僅一食。於道路中所遇，不論男女皆行禮拜，與《法華經》所說常不輕行相似。接著提到成就涅槃者，有諸多途徑，如同首都，各方皆匯聚於此。道路有艱辛容易，若是迷於道路者，理解亦成疑惑，如同眾生尚未成佛前，縱是菩提亦成煩惱；若是清楚道路者，疑惑即成理解，如眾生成佛時，煩惱亦成菩提。信行此一實踐方法，亦為到達涅槃之一法，如同諸多道路之一。不論男女，皆行禮拜，是三階教普敬的概念，常不輕行則為其行為的經典依據。

另外一個記載中亦提到三階教的所行，《續高僧傳》記載道會（6-7 世紀）因事被捕下獄，在獄中為其他人講經說法。同在獄中的十數位僧人因為衣衫襤褸，禁不住酷寒的環境。道會為此寫信給長安的無盡藏，請布施衣物，幫助這些僧人。在其信中提到一段三階教的修行方式，

<sup>56</sup> 費長房，《歷代三寶紀》卷 12，《大正藏》冊 49，頁 105 中。另外，道宣的《大唐內典錄》卷 5 亦有記載，但有不同處：「對根起行雜錄集（三十六卷）、三階位別錄集四卷，右二部四十卷，真寂寺沙門釋信行撰。……門徒悉行方等結淨，投陀乞食，日止一食。在道路行，無問男女，率皆禮拜，欲似《法華》常不輕行，此亦萬衢之一術也。」《大正藏》冊 55，頁 277 下-278 上。道宣所載信行作品的卷數與費長房不同，且道宣沒有「夫涅槃一理，……信行此途」這一段講說殊途同歸的內容。



頭陀聚落，唯事一餐。宴坐林中，但披三納。加以無緣之慈想，升錘以代鴿；履不輕之行，思振錫以避蟲。<sup>57</sup>

頭陀行者群聚，一日僅食一餐，與上述費長房的記載相同。在林中禪觀，身上穿著的是三衣。以對於眾生之慈悲，如同尸毘王一般，為了救助被老鷹追趕的鴿子，答應老鷹割下與鴿子重量相等的肉，以餵食老鷹，藉以換取鴿子的活命；<sup>58</sup>實踐常不輕菩薩對所有眾生的禮敬，縱使如蟲類，在行走移動中，亦振錫杖警示，以免踐踏殺傷。道會所書之信送達後不久，獄中僧人即收到衣鞋。

但既然信行門徒多行常不輕禮拜之行，此一行為是三階教重要的實踐方式之一，為何記載上如此之少？目前所見行常不輕行者僅有二位，分別為德美與端甫，其中德美為三階教徒。

德美（575-637）早年遊學四方，綜學經論，並通《四分》一律。開皇末年，遊化長安，並至太白山頌《佛名經》，每行懺時，誦而加拜，以其總持念力而聞名。從太白山僧邕禪師（543-631）學義理，僧邕原為僧稠（480-560）弟子，後入信行之門。在信行過世後，繼之統領僧眾。德美後返長安，住慧雲寺，遇默禪師，從之受業。默禪師為道善禪師弟子，在長安在家眾信徒間有極高聲望，長於法會的舉行，以及依悲敬田為基礎的社會救濟事業。道善「遵承信

<sup>57</sup> 釋道宣，《續高僧傳》卷 24，〈釋道會〉，《大正藏》冊 50，頁 642 下。

<sup>58</sup> 可見於龍樹著，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》卷 4，〈序品〉，《大正藏》冊 25，頁 88 上-中。



行，普功德主。節約形心，不衣皮帛」，<sup>59</sup>為直接受業於信行之弟子。<sup>60</sup>默禪師在過世前，把普福田業委託於德美管理，繼續以悲敬二田行供養布施之事，若有僧人、寺院有所匱乏，凡有請求都與賑給，與前引道會為獄中僧人求衣物之事相符。後又受請住禪定、會昌諸寺。

德美過世後，遺體送至終南山鳴鳴埕，行露屍供養。後收其遺骸，於梗梓谷起塔安之。長安一帶的三階信徒過世後，多先將遺體放置於終南山鳴鳴埕，行露屍林葬。後收遺骸，於梗梓谷起塔。終南山梗梓谷是信行墓塔所在之地，信徒過世後葬於祖師墓塔周邊，形成一個三階信徒的墓塔群。由此可推知鳴鳴埕、梗梓谷應在同一個區域。<sup>61</sup>德美過世後亦行此一傳統。

僧傳中提到德美的日常作為與修行實踐有以下這些面向，

又年經秋夏，常行徒跣，恐蹈蟲蟻，慈濟意也。或行般舟，一夏不坐。或學止過，三年不言。或効不輕，通禮七眾。或同節食，四分之一。如斯雜行，其相紛綸。<sup>62</sup>

在秋夏期間，常去鞋赤足，為的是避免踐踏蟲蟻，這與前述〈道會傳〉提到振錫以避蟲是相同的關懷；或行般舟三昧，一夏不坐。般舟三昧若依《般舟三昧經》所說，為禪觀中念

<sup>59</sup> 《續高僧傳》卷 29，〈釋德美〉，《大正藏》冊 50，頁 697 上。

<sup>60</sup> 西本照真提到道善為信行直弟子，西本照真 1998，頁 86-92。

<sup>61</sup> 劉淑芬 1998，頁 20。

<sup>62</sup> 《續高僧傳》卷 29，〈釋德美〉，《大正藏》冊 50，頁 697 中。





佛、見佛，須坐而行禪。此處提到德美一夏不坐，則其所行般舟三昧應為智顛所立，屬四種三昧中常行三昧的般舟三昧，在九十日間行旋，德美益發精進，一夏不坐。又為止過，三年不言；或仿效常不輕，禮敬七眾，《法華經》中所言常不輕為禮敬四眾，此處德美為通禮七眾，雖說皆可指涉禮敬一切眾生，但具體指涉對象更為廣泛，除比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾之外，應增加了沙彌、沙彌尼與式叉摩那三眾。最後為節食，僅食一般份量的四分之一。

德美在傳承上可知為信行→道善→默禪師→德美，再加上修行實踐的內容，符合西本照真對於三階教徒的定義。<sup>63</sup>除了作為一個三階教徒外，德美有其他非三階教徒的行為，傳中提到「生常輟想，專固西方。口誦彌陀，終于命盡。」<sup>64</sup>在生之時，常不行他想，專志於西方，可能是觀想西方國土之行，若是如此，則與《觀無量壽經》中十六觀法有關；口誦彌陀名號，至於命終，則為強調在生之時精勤稱念彌陀名號之行。後合掌稱佛，於寺中過世，稱佛可知為口稱，雖無提到佛名，但以口誦彌陀可知，臨終前所稱之佛應為彌陀。臨終前所稱之佛為彌陀，則與願生彌陀國土有關，亦與專固西方之說相合。

<sup>63</sup> 西本照真在《三階教の研究》中列出與三階教有關者，並簡介其生平事蹟。教徒與否的評判標準有四，分別為（1）師事信行，為其弟子；（2）學習三階教法；（3）行民眾禮拜之常不輕行、頭陀乞食、六時禮拜等；（4）為化度寺三階院、三階教寺院僧尼；（5）沒後，將遺體送至終南山屍陀林供養、葬於信行塔側。其中第 3 點為常不輕行，以此檢視所列教徒，僅德美一人行常不輕行，數目甚少。見西本照真 1998，頁 78-80、86-116。

<sup>64</sup> 《續高僧傳》卷 29，〈釋德美〉，《大正藏》冊 50，頁 697 中。



德美專固西方、口稱彌陀之行與三階教的主張是牴觸的，西方與彌陀強調的是一佛的信仰，而三階所說的是普敬的信仰，不專意於一佛，而是禮敬一切佛。德美在世之時行三階與淨土之行，過世後葬於祖師信行墓塔之側，又願求彌陀國土，可見對於兩個不同信仰脈絡的選擇。德美繼其師默禪師後管理普福田，應屬三階教團內的管理階層，如此地位的僧人，在修行實踐上選擇的除了三階本身之外，還有教義上與之相衝突彌陀國土，是否表示三階教內部對於彌陀國土並沒有這麼排斥？雖然我們從懷感的《釋淨土群疑論》中看到是兩者間有一定的衝突，這部分仍有討論的空間。

### （三）端甫

端甫（770-836）為甘肅天水人，十七歲剃度為比丘，屬籍安國寺，從圓照受具足戒，受德宗、順宗、憲宗禮敬，掌內宮（內殿）法會儀式，任長安左街僧錄約 11 年，並在過世前不久，同時擔任長安左右兩街僧錄。<sup>65</sup>端甫為極樂淨土

<sup>65</sup> 憲宗時，功德使的職權擴大，廢除自 743 年以來，僧尼道士的檔案由祠部或司封負責的規定，而是改由功德使負責，表示關於僧尼道士的宗教管轄權由官僚機構轉移至宦官。為了使得佛教在此新制度中獲得一些自主權，指派兩位高僧擔任僧職，負責全國的佛教事務，這些事務主要是以往由祠部俗人官僚負責的僧籍保存，以及宗教事務的監督等。雖說最高宗教事務依舊由俗人負責，即功德使，但兩位僧官的出現，突破以往不許僧人自行管理寺務的規定。

新設置的兩位僧官稱作僧錄。憲宗元和 2 年（807），第一任僧錄為長安左街的端甫，長安右街的靈邃。端甫在過世（836）前，同時擔任兩街僧錄。雖說名稱為長安左右街，但以圓仁的記載看來，並非限於長安一帶，而是全國寺院與一般佛教事務皆為職權範圍。見 Stanley Weinstein 著，釋依法譯 1999，頁 168-170。同時



信仰者，其傳中提到「淨土為息肩之地」，但這不能確定為極樂淨土；過世時「西向右脇而滅」，可以確定為願生西方極樂淨土者。端甫過世後所立之塔稱作玄秘，碑文由裴休撰文，柳公權書並篆額。端甫與常不輕行有關者為這一段記載，

而甫即眾生以觀佛，離四相以修善。心下如地，  
坦無丘陵。王公與臺，皆以誠接。議者以為成就  
常不輕行者，唯甫而已矣。<sup>66</sup>

端甫以眾生而觀佛，透過眾生而行觀佛之事，即眾生為佛，觀眾生即觀佛。這與《法華經》中關於常不輕的記載並不相同，經中提到眾生當得作佛，是未來佛，但當下並非是佛。端甫將眾生視作佛，並可進行觀想，這與前述三階教普敬八法中的佛想佛——以佛來想一切眾生相通。接待來者不分貴賤貧富，不論是王公，亦或是操持低賤勞役者，皆能以誠相待，顯示其心之平等無別。透過接待眾生以觀佛，時人以為成就常不輕之行者，唯有端甫而已。

端甫的行為與《法華經》常不輕行以及三階教的主張相通，除了可知端甫為一常不輕行者外，或可證明前述玄宗對於三階院的禁毀，使得三階教的教理與實踐方式滲透到其他教團與信徒間的可能性。

請參見日本・圓仁著，顧承甫、何泉達點校 1986，頁 28、50；塚本善隆 1975，〈唐中期以來の長安の功德使〉一文。

<sup>66</sup> 釋贊寧，《宋高僧傳》卷 6，〈釋端甫〉，《大正藏》冊 50，頁 741 下。



## 五、結論

《法華經》中的常不輕故事提到常不輕禮敬所遇眾生，是因眾生若行菩薩道，將來當得作佛，也就是禮敬未來佛的意味，其中並無佛性之說。經典中的故事如何為中國僧人所理解與仿效，文中透過經典注疏與僧傳等文獻來探討。目前所知最早的《法華經》注疏為道生與法雲，二人提出常不輕的故事在於證經，並以科判的方式隨經文進行分判與解釋。

世親的《法華論》譯出後，提出常不輕禮敬眾生的原因在於當得作佛，而這表示的正是眾生皆有佛性。佛性成為眾生將來當得成佛的根本原因，往後的中國僧人基本上援引此一解釋。淨影慧遠在提到常不輕行時雖無引用《法華論》，但由常不輕行得出眾生有佛性之說，則與《法華論》相同，有可能受到該論之啟發。智顛以佛性來解釋常不輕行，並引用《法華論》之說，提出常不輕知眾生有佛性，當得作佛，是以禮敬眾生。吉藏對於常不輕行的解釋有兩個面向，一為佛性與一乘的關係，以此二者的結合作為常不輕行的意義之一；二為惡人亦有佛性，此為所有眾生皆有，不論善惡。窺基在五種種性的主張上，提出僅有如來乘與不定兩種種性可成佛，與歷來主張所有眾生皆有佛性，皆可成佛之說相異，是以常不輕所禮敬眾生為有佛性，住種性者，即是前述兩種可成佛種性者，並非所有眾生。

信行對於常不輕的看法除了教理面之外，更為顯著的是對於實踐面的側重。信行認為現在所屬的階段為三階中的第三階，普敬、認惡為適合的行法。普敬分有八種行法，其中第七種為一人一行，一人即是認自身為惡人，一行即仿常不輕行，禮敬所有眾生，因眾生有如來藏與佛性，為當來佛之



故。在惡的部分，強調自身的惡，與吉藏認為常不輕一品在於說明惡人亦有佛性不同；對於眾生能將來成佛的原因，除了佛性之外，信行加上如來藏之說。

常不輕行作為三階教代表性的實踐之一，卻很少見到個別三階教徒行常不輕行的記載。除了在介紹三階教徒行法的文獻中，提到行常不輕行、通禮眾生之外，個別的常不輕行者目前所見僅有德美與端甫，德美為三階教徒可知，所行為禮敬眾生；端甫可能在玄宗禁毀無盡藏與三階院，使得三階教教理與實踐方式有機會向外擴散的過程中，受到了影響而有常不輕之行，所行為即眾生以觀佛，與三階教的佛想佛相通，並平等地接待往來眾生。《法華經》中常不輕所行分有前後兩階段，以聽聞威音王佛為之說法劃分，三階教徒與個別常不輕行者所行為禮敬眾生、平等對待眾生等，皆與前段有關，即禮敬眾生。

就教理面來說，信行對於常不輕行的解釋與上述諸位中國僧人相同，皆是在《法華經》的脈絡以及佛性說的基礎上；就實踐面來說，吉藏等僧人未見有相關的記載，僅信行與其教團發展出相關的實踐，而《法華經》與佛性說則為共同的基礎。



## 參考書目

- 後秦·鳩摩羅什譯。《妙法蓮華經》。《大正藏》，冊 9。
- 後秦·龍樹著，鳩摩羅什譯。《大智度論》。《大正藏》，冊 25。
- 北涼·曇無讖譯。《大般涅槃經》。《大正藏》，冊 12。
- 劉宋·釋道生。《法華經疏》。《卍續藏》，冊 27。
- 梁·釋僧祐。《出三藏記集》。《大正藏》，冊 55。
- 梁·釋寶唱。《名僧傳抄》。《卍續藏》，冊 77。
- 北魏·世親著，菩提留支等譯。《妙法蓮華經憂波提舍》。《大正藏》，冊 26。
- 隋·釋慧遠。《大乘義章》。《大正藏》，冊 44。
- 隋·釋智顓。《妙法蓮華經文句》。《大正藏》，冊 34。
- 。《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》，冊 33。
- 隋·釋吉藏。《法華玄論》。《大正藏》，冊 34。
- 。《法華義疏》。《大正藏》，冊 34。
- 唐·實叉難陀譯。《大乘入楞伽經》。《大正藏》，冊 16。
- 唐·釋道宣。《大唐內典錄》。《大正藏》，冊 55。
- 唐·釋窺基。《妙法蓮華經玄贊》。《大正藏》，冊 34。
- 唐·釋明佺等編撰。《大周刊定眾經目錄》。《大正藏》，冊 55。
- 唐·釋湛然。《法華文句記》。《大正藏》，冊 34。
- 宋·釋贊寧。《宋高僧傳》。《大正藏》，冊 50。



- 久保繼成。1987。〈法華經の菩薩行——常不輕菩薩品での総括〉。《印度學佛教學研究》，第 35 卷 2 期，頁 541-546。
- 史丹利·外因斯坦 (Stanley Weinstein)。1999。《唐代佛教》。釋依法譯。台北：佛光文化。
- 伊藤瑞叡。2001。〈法華經におけるのとのより見えたる菩薩行 (その六) ——七 結論〉。勝呂信靜編：《法華經の思想と展開》。京都：平樂寺書店。
- 西本照真。1998。《三階教の研究》。東京：春秋社。
- 李幸玲。2008。〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉。《臺大佛學研究》，第 16 期，頁 127-170。
- 荒牧典俊。1982。〈南朝前半期における教相判釈の成立について〉。福永光司編：《中國中世の宗教と文化》。京都：京都大學人文科學研究所。
- 望月信亨編。1974。《望月大辭典》。東京：世界聖典刊行會。
- 植木雅俊。2008。《法華經——梵漢和對照・現代語譯》(下)。東京：岩波書店。
- 。1998。〈Sadaparibhuta に込められた四つの意味〉。《印度學佛教學研究》，第 47 卷 1 期，頁 435-431。
- 黃永武主編。1981。《三階佛法》，第三卷。《敦煌寶藏》，第 113 冊。台北：新文豐出版社。
- 湯用彤。1987。《漢魏兩晉南北朝佛教史》。台北：駱駝出版社。
- 圓仁著，顧承甫、何泉達點校。1986。《入唐求法巡禮行記》。上海：上海古籍出版社。
- 菅野博史。2003。《法華經思想史から学ぶ仏教》。東京：大藏出版。



- 塚本善隆。1975。《中國中世佛教史論考》。《塚本善隆著作集・3》。東京：大東出版社。
- 廖明活。2006。〈初唐時期佛性論爭中的一乘問題〉。《中國文哲研究集刊》，第 29 期，頁 177-204。
- 。2008。《中國佛性思想的形成和開展》。台北：文津出版社。
- 劉淑芬。1998。〈林葬——中古佛教露屍葬研究之一（三）〉。《大陸雜誌》，第 96 卷第 3 期，頁 20-40。
- 橫超慧日。1986。〈中國における法華經研究〉。橫超慧日編：《法華思想》。京都：平樂寺書店。
- 藤井教公、池邊宏昭等。2001。〈世親『法華論』訳注（1）〉。《北海道大学文学研究科紀要》，105 號，頁 21-112。
- 。2003。〈世親『法華論』訳注（3）〉。《北海道大学文学研究科紀要》，111 號，頁 1-70。
- Tanaka, Kenneth K. 1990. *The Dawn of Chinese Pure Land Buddhist Doctrine: Ching-ying Hui-yuan's Commentary on the Visualization Sutra*. Albany: State University of New York Press.





# The Perceptions and Practices of Bodhisattva Never Disparaging's Action in Medieval China

Yao-Min Zeng

Ph.D. Candidate, Department of History, National Taiwan University

## Abstract

The “Bodhisattva Never Disparaging” chapter of the Lotus Sutra describes how Bodhisattva Never Disparaging treated people he met, and how he believed that all sentient beings shall succeed in becoming buddhas. Why and how Bodhisattva Never Disparaging believed that all sentient beings shall succeed in becoming buddhas? How did Chinese monks perceive Bodhisattva Never Disparaging's action and make different interpretations about that? And how did they practice the spirits of Bodhisattva Never Disparaging?

Chinese monks' perceptions of Bodhisattva Never Disparaging's action had different stages and perspectives. In the beginning, as the Lotus Sutra says, *the reason all sentient beings shall succeed in becoming buddhas lied on their practicing the bodhisattva path*. The Sutra doesn't say Buddha nature that could also see in the Daosheng and Fayun's commentaries. Later, the *Treatise on the Lotus Sutra* explains that all sentient beings shall succeed in becoming buddhas



because they all have the Buddha nature, which then was followed by other Chinese monks, including Zhiyi, Jizang, Kuiji, and Xinxing. Based on the beliefs that all sentient beings shall succeed in becoming buddhas and have the Buddha nature, the Chinese monks had different views and focuses when they interpreted Bodhisattva Never Disparaging's action. For instance, Xinxing focused on practice and claimed human being's evil part in the Buddhist practice, Kuiji suggested only some specific class of sentient beings rather than all sentient beings have Buddha nature to succeed in becoming buddhas.

Bodhisattva Never Disparaging's action is one of the practices of the Three Stages Teaching, but it is hard to find believers of the Three Stages Teaching practice the related action. The only cases we found are Demei and Duanfu. Demei was a disciple of the Three Stages Teaching, practicing Bodhisattva Never Disparaging's action in the doctrine of the Three Stages Teaching. Duanfu's practice of Bodhisattva Never Disparaging's behavior might be influenced by the diffusion of doctrine and practice of the Three Stages Teaching as the Tang Emperor Xuanzong destroyed the Three Stages Teaching that forced them started interacting with other assemblies.

**Keywords:** Bodhisattva Never Disparaging, Zhiyi, Jizang, Kuiji, Xinxing, Three Stages Teaching

