

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

憨山大師對《妙法蓮華經》佛性思想之詮釋

— 以《法華經通義》為研究依據 —

Master Han Shan's Interpretation of the Buddha-Nature Theory in  
*The Lotus Sutra of Wonderful Dharma: A study of An  
Interpretation of The Lotus Sutra by Han Shan*

研 究 生：陳美玉

指 導 教 授：釋如念 博士

中 華 民 國 99 年 6 月 18 日

# 南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所  
碩 士 學 位 論 文

憨山大師對《妙法蓮華經》佛性思想之詮釋  
— 以《法華經通義》為研究依據

研究生：陳義丞

經考試合格特此證明

□ 試 委 員：王 晴 薇

黃 國 清

釋 如 念

指 導 教 授：釋 如 念

系 主 任 ( 所 長 )：呂 劭 文

□ 試 日 期：中 華 民 國 99 年 6 月 18 日

## 謝誌

2003 年懷著對佛學的愛，進入南華大學宗教研究所就讀，在學業、事業與家庭之間忙得團團轉的我，以三年修學分、三年寫論文的馬拉松方式進行研究所的學業，終於在今年（2010 年）可以畢業了！

這些年來，每當嘗到沙茶醬的滋味時，眼淚就不由自主的滴落，因為總讓我想起兩個女兒—詩珮、詩玫，一路陪著我走在修學分、寫論文的歲月中。經常我們母女三人有一餐沒一餐的過日子，好幾次窮到只有白飯配沙茶醬，「對不起！媽媽沒錢買菜，讓你們只能吃白飯配沙茶醬。」沒想到兩個女兒竟然異口同聲回答：「不會啊！超好吃的！」看見姐妹倆天真的笑靨與單純時，痛在娘心的感覺化成一串串的淚珠滾動面容。

曾經好幾次都想放棄論文，但是一想起指導教授如念法師的諄諄教誨，佛光山法師的關懷，以及曾對慈嘉法師所做的允諾時，還是咬緊牙根在電腦鍵盤上一字一字的敲擊。面對現實生活的衝擊與人我是非的矛盾時，總會思惟《法華經》中佛陀所闡述的種種教法，尤其提婆達多與常不輕菩薩的故事，讓我學習如何轉念與行忍辱；看到憨山大師解釋經文：「女人在末法時代以苦行廣宣《法華經》，可以入佛知見，往生淨土。」一整晚感動的淚水無法止住，雖然不算大徹大悟，但是卻滌除了自己這些年來的瞋恨，學會以感恩的心面對人事物，同時也明白自己日後護法護教的使命。

在此特別感謝所有的善因緣與惡因緣！感謝指導教授如念法師嚴謹教導、耐心指正論文與逐字修訂英文摘要；感謝口試委員黃國清教授、王晴薇教授的審閱論文與提供寶貴意見；感謝二妹金月和小妹金美聯手為我完成英文摘要；感謝佛光山人間社給我採訪新聞的機會，讓我可以從中學習如何運用文字、磨練文筆，以利於論文的撰寫。感謝公公與父母能夠包容我無法善盡孝心；感謝三姐詠涵的經濟援助與關心；感謝兩個女兒的赤子之心與純真之情；感謝身邊所有朋友的幫忙；感謝同修的因緣，讓我可以**在佛道上努力不懈！**  
最後，願將這份遲來的論文，獻給佛光山已圓寂的慈嘉法師。

## 論文摘要

《妙法蓮華經》被稱為諸經之王，是大乘佛教經典中倍受推崇的經典之一。歷代高僧無論在思想或修行上，都與此經有著深厚的淵源。本文從《法華經》的成立與傳譯、佛性思想對中國佛教的影響、憨山的學思歷程及撰述《法華經通義》之因緣、《法華經》分科的解釋、《法華經通義》詮釋之佛性思想等面向撰寫之，藉以了解憨山如何詮釋《妙法蓮華經》之義理。

身為明末佛教四大師之一的憨山，以鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》為依據，完成《法華經通義》注釋本。此書中，憨山糅和各家說法的獨特方式詮釋《妙法蓮華經》所蘊含之佛性思想。因為〈方便品〉悟到法華實相，因為〈見寶塔品〉悟入佛陀深意的憨山，採用華嚴宗之判教思想，並以開、示、悟、入佛之知見科判全經，引用《華嚴經》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等經論為佐證。

憨山解釋題稱《妙法蓮華經》，就是指一真法界的如來藏心；是實相、也是佛知見，所謂佛知見還包括一大事、一乘法、一切種智等。藉由他對《妙法蓮華經》佛性思想之詮釋，讓我們從中了解認識中國佛教史上佛性論之各家說法，舉凡如來藏自性清淨心、本覺說、薰習論、轉識成智、天台止觀、三因佛性等論點。

關鍵詞：憨山、佛性、實相、判教、佛之知見、如來藏、一大事、一乘、轉識成智

## Abstract

*The Lotus Sutra of Wonderful Dharma*, which is known as the king of Sutras, is one of the respected classics in the Mahayana Scriptures. Generations of monks, in terms of their ideology and their practices of Buddhism, have a profound connection with this Sutra. This study focuses on the discussion of the versions and translations of *the Lotus Sutra*, Master Han Shan's life and his motivation of writing *An Interpretation of the Lotus Sutra*, the influence of the Buddha-nature theory on Chinese Buddhism, the Buddha-nature theory in *An Interpretation of the Lotus Sutra*, etc. The purpose of this study is to show how Master Han Shan interpreted *the Lotus Sutra* in the light of the Buddha-nature theory.

Master Han Shan, who was one of the four main Buddhist masters in the Ming dynasty, composed *An Interpretation of the Lotus Sutra* on the basis of Kumarajiva's Chinese translation of *the Lotus Sutra*. In his *Interpretation*, Master Han Shan used a unique approach to combine different opinions to interpret the Buddha-nature theory in *the Lotus Sutra*. Through his reading of the chapter on "Skillful Means," Master Han Shan realized the truth of the teaching of *the Lotus Sutra*. His reading of the chapter on "The Revelation of the Pagoda" enabled him to perceive the profound meaning of the Buddha's teaching. He adopted Hua-yen School's division of the Buddha's teaching and divided *the Lotus Sutra* into four parts: the initiating, the displaying, the cultivating, and the attaining of the penetrative power of the Buddha's wisdom. Master Han Shan cited passages from *the Avatamsaka Sutra*, *the Surangama Sutra*, *the Lankavatara Sutra*, *the Mahayana-sraddhotpada Sastra*, etc. to support his points.

Master Han Shan interpreted the title of *the Lotus Sutra* as the Tathagatagarbha mind of the realm of the only truth, the ultimate truth, and the penetrative power of the Buddha's wisdom. The so-called "penetrative power of the Buddha's wisdom" refers to the one great work of the Buddha, the one vehicle, the all inclusive wisdom, and so on. Through Master Han Shan's interpretation of the Buddha-nature theory in *the Lotus Sutra*, we learn different kinds of interpretations of the Buddha-nature theory in the history of Chinese Buddhism, for example, the concept of the Tathagatagarbha-mind of absolute purity, the theory of original enlightenment, the concept of habituation, the concept of the transformation of consciousness, and the Chih-kuan practice and the three kinds of Buddha-nature of the Tien-tai School, etc.

**Key word:** Han Shan, the Buddha-nature, reality, division of the Buddha's teaching, the penetrative power of Buddha's wisdom, Tathagatagarbha, the one great work of the Buddha, the one vehicle, the concept of the transformation of consciousness

# 憨山大師對《妙法蓮華經》佛性思想之詮釋

## — 以《法華經通義》為研究依據 —

### 目次

|                           |    |
|---------------------------|----|
| 第一章 緒論 .....              | 1  |
| 第一節 研究動機與目的 .....         | 1  |
| 一、研究動機 .....              | 1  |
| 二、研究目的 .....              | 3  |
| 第二節 相關文獻探討 .....          | 4  |
| 一、關於《妙法蓮華經》的研究方面 .....    | 4  |
| 二、關於中國《法華經》注釋書的研究方面 ..... | 8  |
| 三、關於佛性思想的研究方面 .....       | 11 |
| 四、關於憨山的研究方面 .....         | 14 |
| 第三節 研究方法 .....            | 18 |
| 一、佛教史 .....               | 19 |
| 二、文獻學 .....               | 19 |
| 三、義理的詮釋 .....             | 20 |
| 第四節 論文內容架構 .....          | 21 |
| 第二章 《妙法蓮華經》的成立與傳譯 .....   | 24 |
| 第一節 原典的成立時期與傳譯的版本 .....   | 24 |
| 一、《法華經》原典的成立時期 .....      | 24 |
| 二、傳譯的版本 .....             | 29 |
| 第二節 現存漢譯本的比較 .....        | 36 |

|                                |    |
|--------------------------------|----|
| 一、正法華經 .....                   | 38 |
| 二、妙法蓮華經 .....                  | 39 |
| 三、添品妙法蓮華經 .....                | 41 |
| 第三節 《法華經》的結構 .....             | 42 |
| 第四節 結語 .....                   | 50 |
| <br>                           |    |
| 第三章 佛性思想對中國佛教的影響 .....         | 51 |
| 第一節 佛性的意義 .....                | 51 |
| 第二節 大乘經典之佛性思想 .....            | 54 |
| 一、眾生皆有佛性 .....                 | 54 |
| 二、闡提成佛說 .....                  | 55 |
| 三、佛性與空性 .....                  | 56 |
| 第三節 佛性思想對中國佛教的影響 .....         | 57 |
| 一、中國早期佛性思想的關鍵人物 .....          | 57 |
| 二、佛性思想對中國佛教的影響 .....           | 61 |
| 第四節 結語 .....                   | 69 |
| <br>                           |    |
| 第四章 憨山的學思歷程及撰述《法華經通義》之因緣 ..... | 71 |
| 第一節 憨山的生平事蹟 .....              | 71 |
| 一、憨山的家庭和童年：出生至十一歲 .....        | 72 |
| 二、報恩時期：十二至二十五歲 .....           | 72 |
| 三、旅遊與在五台的停留：二十六至三十七歲 .....     | 72 |
| 四、牢山時期：三十八至五十歲 .....           | 73 |
| 五、流放和曹溪時期：五十至六十八歲 .....        | 74 |
| 六、憨山時期：六十八至七十歲 .....           | 74 |
| 七、東遊時期：七十一至七十二歲 .....          | 75 |

|                     |     |
|---------------------|-----|
| 八、廬山時期：七十三至七十六歲     | 75  |
| 九、重返曹溪和圓寂：七十七至七十八歲  | 75  |
| 第二節  愍山與明末佛教復興      | 76  |
| 一、明末佛教概況            | 77  |
| 二、明末佛教復興的特點         | 78  |
| 第三節  愍山的學術背景與思想特色   | 83  |
| 一、學術背景              | 84  |
| 二、愍山的思想特色           | 85  |
| 第四節  愍山撰述《法華經通義》之因緣 | 91  |
| 一、愍山與《法華經》之因緣       | 92  |
| 二、愍山撰述《法華經通義》       | 93  |
| 三、愍山通達《法華經》之堂奧      | 94  |
| 第五節  結語             | 97  |
| <br>                |     |
| 第五章  《法華經》分科的解釋     | 99  |
| 第一節  道生的分科          | 99  |
| 第二節  法雲的分科          | 101 |
| 第三節  智顛的分科          | 103 |
| 第四節  吉藏的分科          | 105 |
| 第五節  窺基的分科          | 107 |
| 第六節  愍山的分科          | 109 |
| 第七節  結語             | 112 |
| <br>                |     |
| 第六章  《法華經通義》詮釋之佛性思想 | 114 |
| 第一節  眾生成佛論佛性        | 114 |
| 一、依一大事因緣論佛性         | 114 |



|                        |     |
|------------------------|-----|
| 二、依三因論佛性 .....         | 117 |
| 三、一切眾生皆有佛性 .....       | 122 |
| 第二節 依自性清淨心論佛性 .....    | 128 |
| 第三節 依實踐呈顯佛性 .....      | 132 |
| 一、依止觀論佛性 .....         | 132 |
| 二、依本覺始覺論佛性 .....       | 135 |
| 三、依轉識成智論佛性 .....       | 138 |
| 第四節 依法身常住論佛性 .....     | 140 |
| 第五節 結語 .....           | 147 |
| <br>                   |     |
| 第七章 結論 .....           | 150 |
| 第一節 憨山多元化的佛性論述 .....   | 151 |
| 第二節 《法華經》對後世的影響 .....  | 153 |
| 一、綻放之白蓮花 .....         | 154 |
| 二、修行信仰的影響 .....        | 155 |
| 第三節 憨山佛性思想對後世的影響 ..... | 158 |
| 一、人間菩薩行 .....          | 159 |
| 二、佛性思想之傳達 .....        | 160 |
| 三、憨山對後世之影響 .....       | 161 |
| 第四節 檢討與展望 .....        | 163 |
| <br>                   |     |
| 參考文獻 .....             | 166 |

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

### 一、研究動機

《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）被稱為諸經之王，是大乘佛教經典中倍受推崇的經典之一。中國歷代有許多的高僧無論在思想上、或是修行上，都與本經有著深厚的淵源，包括劉宋的求那跋摩，東晉的慧遠、慧持、道生，後秦的道融，梁代的法雲，隋代的智顛、吉藏，唐代的窺基、湛然，明代的憨山、蕩益等等。由此可見《法華經》自從譯介以來，受到重視的情形，也因此引起筆者研究本論文的動機。

浩瀚的佛學典籍當中，蘊含許多的教理和思想，對於「佛性思想」的議題，讓筆者尤其感到興趣。有關佛性思想論述之經典包括《如來藏經》、《勝鬘經》、《大法鼓經》、《涅槃經》等等。佛性思想在中國受到重視，乃由於竺道生主張「一切眾生悉有佛性」、「一闡提亦可成佛」。爾後，影響中國佛教宗派的發展，體現此一思想的宗派有天台宗、華嚴宗、禪宗等，天台宗主張生佛互具，華嚴宗主張如來性起，禪宗主張即心即佛，<sup>1</sup>雖然名稱各異，但是佛性思想在中國仍然廣受重視。

諸多學者研究《法華經》，對於經典所蘊含的佛性思想，皆略有敘述。譬如賴永海在《中國佛性論》中，提及《法華經》，以「花落蓮成」來表示三乘是權、

---

<sup>1</sup> 賴永海，《中國佛性論》，台北：佛光文化事業有限公司，1990，頁 37。

一乘是實，主張會三歸一。作者表述，經中所言的「開示悟入佛之知見」，成爲佛性思想的一大經典依據。<sup>2</sup>印順導師在《如來藏之研究》中，提出有關《法華經》與如來藏的關連性，他說明《勝鬘經》受到《法華經》的影響，言「正法」，二乘涅槃的不真實，表明一乘而提及如來藏。<sup>3</sup>呂澂在《佛學論著選集(二)》的〈《妙法蓮華經·方便品》講要〉中，指出佛以一大事因緣出現於世，而開示眾生悟入佛之知見，此佛知見就是佛性。他認爲眾生本來就具有佛知見，說明〈五百弟子授記品〉的衣珠喻，隱喻眾生具有佛性而不自知。佛陀在〈常不輕菩薩品〉中，爲四眾授記作佛，亦顯示本有佛性，因此呂澂認爲《法華經》已具佛性之義。<sup>4</sup>由於以上內容略述《法華經》所蘊含的佛性思想，引起筆者欲深入研究的動機。

憨山注疏《法華經》的著作《法華經通義》，在經題解釋時，即明確表述此經所以名爲「妙法蓮華經」，就是指一真法界的如來藏心。<sup>5</sup>在文本中，對經文的註解與分析，無不以佛性思想貫穿全經，以顯現《法華經》之體，而《法華經》之體，即是實相。憨山認爲實相就是「佛之知見」，所謂的「佛之知見」就是一真法界的如來藏心。

歷代以來研究《法華經》的學者專家之多，對於此經的佛性思想之詮釋有許多參考價值，至於憨山的著作《法華經通義》之內容則是筆者研究《法華經》佛性思想的主軸。此注疏是依據古德的著作會通全經，以「開、示、悟、入」科判全經，並引用《楞伽經》、《華嚴經》、《大乘起信論》的論述詮釋之。因此，引發筆者想以憨山爲研究對象，希望透過對《法華經通義》的抽絲剝繭，能整理出憨山對本經佛性思想的解釋。

---

<sup>2</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 24。

<sup>3</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1992，頁 117。

<sup>4</sup> 呂澂，《呂澂佛學論著選集》，中國山東：齊魯書社，1986，頁 1143。

<sup>5</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，台北：新文豐出版公司，頁 801a。

## 二、研究目的

《法華經》主張會三歸一、一佛乘的思想特色，符合中國的民族性，與「人人皆可成堯舜」的說法相當契合。佛性思想發源於印度，傳到中國後更是發揚光大。<sup>6</sup>自從《法華經》傳入中國以來，諸多高僧大德紛紛注疏，包括法雲的《法華義記》、智顛的《法華玄義》和《法華文句》、吉藏的《法華義疏》、窺基的《法華玄贊》、湛然的《法華文句記》、道生的《法華經疏》、憨山的《法華經通義》和《法華擊節》、蕩益的《法華經會義》和《法華經綸貫》等等，因此，《法華經》在中國一直都是流傳不墜的。

現代學者對中國《法華經》注釋書所做的學術研究範圍，皆圍繞在隋唐前後的經論，如吳汝鈞的《〈法華玄義〉的哲學與綱領》、楊惠南的〈智顛對秦譯《法華經》的判釋〉、末光愛正的〈吉藏《法華經》解釋〉等。研究明朝高僧大德所詮釋的《法華經》注疏本就比較少，身為明代四大高僧<sup>7</sup>之一的憨山，對於《法華經》所主張的佛性思想，在國內幾乎無人提及其闡述的理論，因而引發筆者想深入研究。

透過現有學者的研究成果之基礎，希望藉由本論文的撰述，能夠達到以下目的：

- (一) 探究憨山著述的《法華經通義》之義理，以及解析憨山如何詮釋《法華經》之佛性思想。
- (二) 藉著對憨山的生平、學思背景之考察，整理其思想特色。
- (三) 整理憨山佛性思想對後世的影響力。

---

<sup>6</sup> 釋恆清，《佛性思想》，台北：東大圖書股份有限公司，1997，頁3。

<sup>7</sup> 明代四大高僧指真可、憨山、祿宏、蕩益等大師，是明末佛教復興運動的中堅份子。

## 第二節 相關文獻探討

歷來與《法華經》相關的研究，無論在文獻或思想方面，都有傲人的成果。本論文在相關文獻探討中，依四方面來探討，包含（一）關於《法華經》的研究方面，（二）中國《法華經》注釋書的研究方面，（三）關於佛性思想的研究方面，（四）關於憨山的研究方面等等，希望透過文獻資料的蒐集與探討，藉以了解有關《法華經》、佛性思想、憨山等論述的研究成果。

### 一、關於《法華經》的研究方面

近代有關《法華經》的學術研究，於文獻或思想層面皆有相當可觀的傲人成果。在《法華經》學術論文方面，包括金希庭的〈中國早期《法華經》之「方便」思想的研究〉、黃香蘭的〈《法華經》的研究〉、黃國清的〈《妙法蓮華經》「十如是」研究〉、譚惠文的〈《妙法蓮華經》譬喻文學之研究〉、唐偉雄的〈《法華經》研究〉、簡秀娥的〈《法華經》禪思想之研究〉等。

有關《法華經》的專書著作方面，則有河村孝照的《法華經概說》、柳絮的《法華經新解新註》、張松輝注譯的《新譯妙法蓮華經》、張榮攀的《花開見蓮心》、董群釋譯的《法華經》、劉欣如的《諸經之王：妙法蓮華經》、梁湘潤的《法華經攷證》、釋素聞的《法華經導讀(上、下)》、釋普行的《法華經易解》、釋智諭的《妙法蓮華經講記》、釋聖嚴的《絕說妙法》等等不勝枚舉。

至於期刊論文更是成果豐碩，包括田村芳朗的〈《法華經》的佛陀觀：一乘妙法與久遠釋迦〉、平川彰的〈《法華經》在大乘佛教的地位〉、望月良晃的〈《法

華經》的成立史〉、馮煥珍的〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉、釋妙凡的〈《法華經·方便品》的權實意旨〉、釋聖嚴的〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，以及、釋永本的〈《法華經》的地位與價值〉、〈《法華經》的成立與背景〉、〈《法華經》的結構〉、〈《法華經》的思想〉、〈《法華經》中的蓮花〉等等。

以下針對簡秀娥的〈《法華經》禪思想之研究〉、黃香蘭的〈《法華經》的研究〉、唐偉雄的〈《法華經》研究〉、侯傳文的《佛經的文學性解讀》等篇章，筆者整理他們研究《法華經》的相關成果。

#### （一）簡秀娥的〈《法華經》禪思想之研究〉<sup>8</sup>

簡秀娥主要是探討禪觀淵源、禪觀妙用、如來禪觀、菩薩禪觀、法華三昧、禪觀教育的一連貫問題。她認為《法華經》中的諸佛菩薩所展現的禪觀三昧，是爲了教化眾生，令一切眾生進入一佛乘。此論文所要詮釋的思想是「以禪觀爲方法、一佛乘爲目的」，文中探討《法華經》的成立年代、在印度的地位、傳譯的情形、以及在中國的地位等等。

作者試圖從歷史角度切入，尋求整體發展的面貌；從判釋教相、戲劇體制、文學藝術等方面，自本質內涵切入探討《法華經》。簡秀娥接著探究本經之禪觀淵源，以禪觀定義爲基點，自印度、原始佛教、小乘佛教、大乘佛教等禪觀，加以探討其根本的依據與轉變。作者討論《法華經》之禪觀妙用，認為《法華經》以清淨心爲體，是一種「非智不禪，非禪不智」的菩薩禪；並談論如來禪觀妙用的問題，探討如來壽量無盡、如來示現涅槃、如來神力、多寶佛塔、龍女成佛等

---

<sup>8</sup> 簡秀娥，〈《法華經》禪思想之研究〉，台中：東海大學中國文學所博士論文，2003。

禪觀妙用。簡秀娥討論法華勝會之菩薩示現，則包括文殊、藥王、妙音、觀世音、普賢等菩薩的禪觀妙用。

簡秀娥闡述《法華經》的禪觀，以智顛的思想為中心作研究，探討天台法華三昧思想，分析法華三昧為中國後世的實踐內涵及其影響力。論及《法華經》之禪觀教化，認為清淨心是形而上的，禪觀是菩薩的實證修為，只能自受用，若要使人獲益，即需落實於教化，因此，禪觀與教化是內外兼備，不可或缺。例如世尊與多寶佛並坐，運用禪觀神力，主要目的是要教化眾生，簡秀娥認為佛陀宣說一佛乘，富有十分濃厚的教育思想。此論文豐富而多元的論題，擴及的層面極廣，作者藉由禪觀思想，發展出不同的議題層面，將整部《法華經》的前因後果，皆闡述的淋漓盡致。

## （二）黃香蘭的〈《法華經》的研究〉<sup>9</sup>

黃香蘭在論文中，首先討論《法華經》的起源及年代，將本經不同的傳譯本加以列舉，並比較現存的漢譯本，進而解析鳩摩羅什所譯《法華經》之所以廣受信奉的因緣。作者在《法華經》思想特色的撰述方面，分析各品的要義、七譬喻的教義。在闡述《法華經》實踐觀時，則以〈安樂行品〉、〈法師品〉為主軸，提出祖師的實踐與體悟。最後，黃香蘭論及《法華經》在中國佛教之地位，不但述說此經對中國各宗的影響，也說明諸師對此經的研究，指出其影響之深遠超越其他經典。

作者平鋪直述的撰寫方式，讓人非常清楚的了解《法華經》的內容、架構與中心思想。本文提出有關《法華經》的起源及年代、傳譯本、一佛乘思想等方面

---

<sup>9</sup> 黃香蘭，〈《法華經》的研究〉，香港：香港能仁書院哲學研究所碩士論文，1990。

的論述；並整理僧肇、道生、智顛、法雲等高僧對《法華經》的看法。

### （三）唐偉雄的〈《法華經》研究〉<sup>10</sup>

唐偉雄沿著文獻學和思想史的脈絡，探討歷代大德及近人之研究成果。首先概述日本學者對本經成立時代的見解，介紹梵文原典、譯本、漢譯本和注疏本；並闡述道生、法雲、智顛、窺基和吉藏等歷代高僧對《法華經》的分科。特別對〈提婆達多品〉的存在與〈囑累品〉的位置加以探討。作者從思想史的角度討論一佛乘、分析由三乘歸一、一切眾生皆可成佛的觀念之形成與發展。他接著在探討諸法實相的議題上，比較「十如是」梵漢譯文的異同，並解讀智顛對「十如是」的解釋，逐一解釋法華七喻與其他譬喻，並分析修行方法與法華三昧。

作者將祖師大德對本經的分科，作了系統性的介紹，在討論一佛乘當中，特別引出了佛性思想，舉出關於佛性思想的經文，證明一切眾生皆可成佛。唐偉雄對於《法華經》的品數分析，則以《正法華經》、《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》等三種譯本對照梵文本的方式，作為考證翻譯之異同的比較。

### （四）侯傳文的〈《妙法蓮華經》的文學性解讀〉<sup>11</sup>

侯傳文在《佛經的文學性解讀》第二章的〈《妙法蓮華經》的文學性解讀〉中，指出《法華經》的內容具有譬喻和讚頌的特色。以文學觀點而言，作者認為《法華經》充滿虛構性和故事性，經文以不同的方式穿插許多小故事，包括譬喻、解釋因緣、與主要情節關連性較低的故事。另外，他也提出《法華經》思想內容的特色，包含真實的表現大小乘之間的矛盾與衝突；佛陀和提婆達多之間的異端矛盾；反映比丘和比丘尼之間的矛盾；佛教內部存在的其他矛盾等方面。

<sup>10</sup> 唐偉雄，〈《法華經》研究〉，香港：香港新亞研究所哲學組碩士論文，2001。

<sup>11</sup> 侯傳文，〈《佛經的文學性解讀》〉，台北：慧明文化事業有限公司，2002。



侯傳文於文中闡述本經的神通力，包括出場的佛已轉換成全知全能、法力無邊的如來佛，同時也描寫諸佛菩薩的神通變化。作者認為經中的某些意象具有原型意義，譬如該經以蓮花為題，象徵佛法的聖潔，因此蓮花成為具有思想內涵的宗教意象。<sup>12</sup>此篇文章的詮釋充滿文學色彩，將《法華經》更推向於文學作品的擴張性，也更具有研究價值。作者試圖從不同的論述，讓大眾能了知《法華經》的多元價值與存在的本質。

## 二、關於中國《法華經》注釋書的研究方面

在中國《法華經》注釋書的學術研究方面，有菅野博史的《中國法華思想の研究》、吳汝鈞的《法華玄義的哲學綱領》、蘇榮焜的《法華玄義釋譯》、釋太虛的《法華經教釋》、黃國清的〈窺基《妙法蓮華經玄贊》研究〉、塩入良道的〈天台智顛的《法華經》觀〉、丸山孝雄的〈《法華經論》的立場〉、釋妙麟的〈《妙法蓮華經·安樂行品》思想研究——以中國法華注釋家的詮釋為主〉、釋持侷的〈《法華經論》之思想研究〉等。

以下就黃國清的〈窺基《妙法蓮華經玄贊》研究〉、塩入良道的〈天台智顛的《法華經》觀〉、丸山孝雄的〈《法華經論》的立場〉等篇章，筆者整理這些學者對中國《法華經》注釋書所作的研究成果。

### （一）黃國清的〈窺基《妙法蓮華經玄贊》研究〉<sup>13</sup>

黃國清在此文中，從初唐的佛教學術環境、窺基的學思歷程等議題切入，引

---

<sup>12</sup> 侯傳文，《佛經的文學性解讀》，頁 42。

<sup>13</sup> 黃國清，〈窺基《妙法蓮華經玄贊》研究〉，桃園：中央大學中國文學所博士論文，2005。

導讀者認識窺基及其著作《法華玄贊》之因緣與內容。作者透過科判類型、《法華經》架構的科判、品名解題與疑義辯釋、判教體系等項目分析，讓人了解注釋家對佛經的整體認識，以及探求窺基的法華思想。作者運用其佛典漢語、梵文的專業素養，解讀《法華玄贊》漢語固有詞、音譯詞、佛化漢詞等詞義的解釋，讓人從中明白窺基對《法華經》的訓解方式及注釋風格。

此外，黃國清還以境行果的架構討論窺基如何以一乘境、一乘行、一乘果之義理詮釋來表達法華思想。對於佛智之義、一乘義、開示悟入佛之知見、會二歸一、四安樂行等方面亦有所解明，甚至探討了一乘義與唯識學說關涉，藉以說明窺基注疏《法華經》乃基於法相唯識學的立場而論述。作者透過史料考證、文獻學、義理分析等研究方法，將《法華玄贊》的精要與特色完整的表達出來，可謂是窺基詮釋法華思想的專著。

## （二）塩入良道的〈天台智顓的《法華經》觀〉<sup>14</sup>

作者從智顓的法華三大部《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》說明智顓的天台思想是基於《法華經》的精神。在方便與譬喻的考察中，塩入良道以《法華經》的分科、迹門的正宗分、譬喻意義、智顓的教相判釋等面向探討，他特別解釋方便的語義，並提出智顓所詮釋的三種意義，包括方是法，便是用；方便是門，是達到真實的修行者所通之門；還有秘密方便說，以秘解釋方，以妙解釋便。

塩入良道接著討論《法華經》的目的與蓮花六喻、十如是的天台釋，他引用《法華玄義》和法雲的《法華義記》解釋蓮花的意義。作者說明智顓是藉由對蓮

---

<sup>14</sup> 塩入良道著，林保堯譯，〈天台智顓的《法華經》觀〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998，頁 325-368。

花的徹底了解，譬以十如是、十二因緣、四諦、二諦、十妙等名相，他對應十如是與十界的關連性，也整理《法華玄義》十如是的說法，將蓮花的子房、蓮子、胚珠等部位與十如是展開對照。作者認為如此的對境意義就像《維摩詰經》所說的「眾生如與佛如，為一無二如。」<sup>15</sup>在本文中，塩入良道只針對〈方便品〉和〈譬喻品〉作討論，以闡述智顛的《法華經》1 觀。

### （三）丸山孝雄的〈《法華經論》的立場〉<sup>16</sup>

丸山孝雄首先概述印度的《法華經》研究和世親《法華經論》的譯出，引用唐僧祥《法華傳記》、吉藏《法華經疏》、道宣《大唐內典錄》、智昇《開元釋教錄》等著書加以說明。作者簡述中國佛教與《法華經論》的關係，提及慧思、智顛、吉藏、窺基等高僧引用《法華經論》的詮釋，說明該論對中國佛教的影響力。

作者以七種功德成就、五分示現、七種譬喻、三種平等和無上義等議題，<sup>17</sup>分析世親《法華經論》的結構，他認為世親基於凡夫、聲聞、辟支佛、佛法身、平等無差別的立場論述《法華經》。丸山孝雄說明在〈序品〉中表述了七種功德成就，在〈方便品〉中詮釋了五分示現，提及世親將如來說七種譬喻的理由是為了對治七種人、七種增上慢心。三種平等是為了對治無煩惱人的染慢，最後列舉種子無上、行無上、增長力無上等十種無上義。作者在有限的篇幅中，將《法華

<sup>15</sup> 塩入良道著，林保堯譯，〈天台智顛的《法華經》經觀〉，頁 368。

<sup>16</sup> 丸山孝雄著，林保堯譯，〈《法華經論》的立場〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998，頁 258-295。

<sup>17</sup> 七種功德成就指序分成就、眾成就、如來欲說法時至成就、依所說法威儀隨順住成就、依止說因成就、大眾欲聞現前成就、文殊師利菩薩答成就等七種。五分示現指說妙法功德具足、說如來法師功德成就、依示現三種義說（決定義、疑義和依何事疑義）、依示現四種事說（決定心、因授記、取授記和授記）、斷四種疑心（何時說、云何知是增上慢人、云何堪說、云何如來不成妄語等四種疑）。七種譬喻指火宅、窮子、雲雨、化城、繫珠、髻珠和醫師等七喻。三種平等指乘、涅槃、法身平等。無上義指種子、行、增長力、令解、清淨國土、說、教化眾生、成大菩提、涅槃和勝妙力等十種無上義。參見丸山孝雄，〈《法華經論》的立場〉，頁 271-290。

經論》的特色與結構整理的淺顯易懂，讓人可以容易瞭解世親對《法華經》的詮釋，以及此經的中心思想。

### 三、關於佛性思想的研究方面

歷來學者對於《法華經》佛性思想的研究亦稍有著墨。包括張元林的〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉、渡邊寶陽的《法華仏教の仏陀論と衆生論》、菅野博史的《中国法華思想の研究》、石垣源瞻的〈法華經の仏性義〉、高崎直道的〈如來藏思想の二源泉——《般若經》と《法華經》〉、田村芳朗的〈《法華經》の佛陀觀——久遠實成佛〉等等。

關於佛性思想方面的論述，有釋印順的《如來藏之研究》、釋恆清的《佛性思想》、牟宗三的《佛性與般若》、賴永海的《中國佛性論》、龔雋的《佛性論》、霍韜晦的〈佛性與如來藏〉、楊惠珊的〈《寶性論》中佛性思想之研究〉、董靜宜的〈道生法師佛性論之研究〉、朴成文的〈吉藏的中道佛性思想方法之研究〉、許國華的〈天台圓教與佛性思想之研究〉、陳星潔的〈論竺道生佛性論提出的緣由〉、郭朝順的〈湛然與澄觀佛性思想之研究〉、林芳敏的〈《大乘止觀法門》如來藏思想之研究〉、鄭郁慧的〈《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究〉等等。

以下針對張元林的〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉、石垣源瞻的〈法華經の仏性義〉、鄭郁慧的〈《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究〉、釋如田的〈道生法師佛性論之研究〉等篇章，提出這些作者對佛性思想的相關研究。

(一) 張元林的〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉<sup>18</sup>

張元林以莫高窟第 285 窟南壁故事畫作為研究〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉主題，內容探討南壁五幅故事畫<sup>19</sup>的出典、各家解讀。作者認為南壁所選之畫蘊含《法華經》倡導的「眾生皆有佛性」思想；他並說明，這種藝術手法在南北朝時期的法華題材中是相當獨特的，也是研究敦煌北朝法華信仰實態的寶貴資料。

張元林引述提婆達多、龍女成佛、妙莊嚴王、安樂行等《法華經》內容對照南壁故事畫，藉以說明故事畫是依本經的佛性思想、修持戒律；以及經卷受持、佛塔供養、燃身供佛等獨特的修行方式而完成，<sup>20</sup>並點出了「法華三昧」禪法。作者細膩的觀察到五幅故事畫的創作者，巧妙詮釋與《法華經》的對應關係，藉以顯現本經的佛性思想。

(二) 石垣源瞻的〈法華經の仏性義〉<sup>21</sup>

石垣源瞻針對《法華經》的佛性義作探討，說明天台以前的佛性義，並引用世親與吉藏的論述，導出佛性的意義。透過「法身平等者，佛性法身無差別故。」<sup>22</sup>「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。」<sup>23</sup>，說明世親的佛性觀。作者對於吉藏所說的「法華文未說佛性之因法身之果。……今唯有一佛乘即唯有一佛性，故利根之人即知有佛性。」<sup>24</sup>，則認為吉藏的佛性義之根本思想，就如《中論疏》所說，是中道佛性義，與《涅槃

<sup>18</sup> 張元林，〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉，《敦煌研究》第六期，中國甘肅：敦煌研究院，2004，頁 7-13。

<sup>19</sup> 南壁五幅故事畫包括了《五百強盜因緣》、《化跋提長者姊緣》、《佛度水牛緣》、《沙彌守戒自殺緣》、《婆羅門聞偈本生》等，分別出自北涼曇無讖所譯《大般涅槃經·梵行品》、梁寶唱等《經律異相·阿那律等共化跋提長者及姊緣》、吳支謙《撰集百緣經·佛度水牛生天緣》、魏涼慧覺等譯《賢愚經·沙彌守戒自殺緣》、北涼曇無讖所譯《大般涅槃經·經行品》等四部不同經典。

<sup>20</sup> 張元林，〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉，頁 12。

<sup>21</sup> 石垣源瞻，〈法華經の仏性義〉，《西山學報》第五卷，京都：西山短期大學，1956，頁 77-86。

<sup>22</sup> 婆藪槃豆（世親），《妙法蓮華經憂波提舍》，大正藏第二十六冊，頁 7a。

<sup>23</sup> 婆藪槃豆（世親），《妙法蓮華經憂波提舍》，大正藏第二十六冊，頁 8c。

<sup>24</sup> 隋 吉藏，〈法華玄論〉，大正藏第三十四冊，頁 369c。

槃經》的佛性義相同。石垣源瞻並未站在《法華經》的立場論述。

之後，石垣源瞻引述竺法曠、僧肇、道生等高僧大德對《法華經》的體會，如東晉竺法曠所云：「每以法華為會三之旨，無量壽為淨土之因，常吟詠二部。」<sup>25</sup>，竺法曠體認《法華經》會三歸一的思想，並以本經作為時常吟詠的經典之一。作者論及一乘法和智顛的佛性觀，認為智顛的佛性義，由《法華玄義》可看出端倪，他認為「一念三千」的論點已展現出佛性思想的內涵。此文雖然包括智顛以前的高僧大德對《法華經》的佛性義做了詳盡論述，但是對於智顛以後的高僧大德對於《法華經》佛性義的論述則並未提及。

### （三）鄭郁慧的〈《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究〉<sup>26</sup>

鄭郁慧主要是以《寶性論》的「轉依」思想作為研究探討的主題，她解釋，依歷史背景與思想史的立場言，《寶性論》是印度大乘佛教中，論述如來藏思想的代表性論書。作者敘述《寶性論》文獻資料之考察，探討本論成立年代和作者，並列出其所引用的經論。其次探討思想之淵源與內容，論及與如來藏思想相關的幾個概念，如梵我合一、種性等問題，提出心性本淨與如來藏思想的發展有關，劃分如來藏的發展與科判《寶性論》內容架構。

作者接著探究《寶性論》之「轉依」思想，除了考察「轉依」的意義，並處理其基礎理論，即「一切眾生有如來藏」。鄭郁慧撰寫「轉依」的具體實踐，解釋眾生被無量煩惱所纏，當煩惱雜垢去除之後，自性清淨心便開顯。最後作者以《寶性論》與唯識學「轉依」觀作比較，論述唯識學的「轉依」義，並論述「轉依」在唯識思想中的地位。本論的主要課題集中在唯識的議題上，闡述如來藏與

<sup>25</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 356c。

<sup>26</sup> 鄭郁慧，〈《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究〉，輔大哲學研究所碩士論文，2000。

阿賴耶識互為表裡，以及說明《寶性論》對中國佛學的影響性。

#### （四）釋如田的〈道生法師佛性論之研究〉<sup>27</sup>

作者首先處理道生的生平事蹟、師承關和思想特質。然後提出《大般涅槃經》的佛性思想，運用《大般涅槃經集解》的注疏為理論根據，思辯論證《大般涅槃經》的佛性論點、具體可行的成佛方法、與如磁吸鐵的諸佛感應力，以趣入常樂我淨的究竟涅槃為目標。釋如田暢談道生的佛性論，一切眾生性即佛性，故一切眾生必能成佛，甚至闍提也可相續已斷的善根，將佛法作為生死的歸依處，定能安住如來常樂我淨的涅槃四德。

釋如田在文中探討關於道生主張的成佛方法，包含持戒清淨、具足眾善、聖諦緣起支、三學六度。她說明，道生認為正法或末法決定於人，現世依法修行，是則名為住於正法，若不依教奉行，雖生在佛世，仍無所成就，如同處在末法。作者論述感應諸佛的方法，如來從法身出應化身，千江有水千江月，隨緣感應。眾生以本具大慈大悲的佛性精進修道，與諸佛心相應。最後，作者闡述道生對中國佛教的啓導，其「闍提成佛」創立中國真常佛性的開端。此篇論文，作者對於道生佛性思想的詮釋，歸納、整理的相當細膩。

#### 四、關於憨山的研究方面

對於憨山的思想研究方面之論述，包括馮煥珍的〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉、夏清瑕的〈憨山佛學思想研究〉、黃國清的〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉和〈小乘實有論或大乘實相論——分析明末三大師的『物不遷論』

---

<sup>27</sup> 釋如田，〈道生法師佛性論之研究〉，新竹：玄奘人文社會學院宗教所碩士論文，2004。

解釋立場〉、王煜的〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉、王玲月的〈憨山《莊子內篇註》之生死觀研究〉、陳松柏的〈憨山禪學思想之研究〉、崔森的〈憨山思想研究〉、釋見曄的〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉等。

以下針對馮煥珍的〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉、夏清瑕的〈憨山佛學思想研究〉、黃國清的〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉、王煜的〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉、黃國清的〈小乘實有論或大乘實相論——分析明末三大師的『物不遷論』解釋立場〉等篇章，提出這些作者對憨山的研究論述。

#### （一）馮煥珍的〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉<sup>28</sup>

馮煥珍以憨山對《法華經》的覺悟和科判為論述旨要，首先簡述《法華經》的譯本與注疏本，介紹憨山的生平事略，作者認為憨山是「更以異方便，助顯第一義」<sup>29</sup>解釋《法華經》的高僧。然後作者敘述憨山參悟該經的過程，包括以終教判別《法華經》所屬的教乘，以如來藏自性清淨心彰顯《法華經》之體，以空、不空、空不空三種意義說明此真心。

作者在文中說明，憨山以開、示、悟、入表明《法華經》之宗旨，純粹將「開、示、悟、入」四字貫通全經。本篇簡潔有力的闡述憨山對《法華經》的獨特見解，並提出了憨山與智顛的不同觀點，從中可了解兩人對《法華經》科判的思想脈絡。

#### （二）夏清瑕的〈憨山佛學思想研究〉<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> 馮煥珍，〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，《思想文化的傳承與開拓》，中國成都：巴蜀書社，2002，頁318-351。

<sup>29</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁8c。

<sup>30</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，《中國佛教學術論典》第二十九冊，台北：佛光文化事業有限公



夏清瑕在〈憨山佛學思想研究〉第一章第二節之「佛性論」一文指出，憨山承繼了中國大乘佛性觀。作者從本體論、認識論、佛性就是般若智慧等三個面向探討憨山的佛性思想。作者提出，憨山認為真心就是佛、佛就是覺悟、佛性是終極智慧，憨山並以儒家心性論與佛家心性論作比較，試圖從儒家「人人可以成爲堯舜」的人性觀，引導學佛者了解佛性思想。

作者從《憨山老人夢遊集》引述出憨山繼承中國大乘佛性思想，舉出憨山所詮釋的儒家思想，特別是宋明儒學對人性論的分析，以作為儒家和佛家心性論異同之比較。夏清瑕還透過哲學的思惟模式，導出憨山的佛性思想主張，論及憨山的思想背景、佛教復興、但是內文並無提及憨山對《法華經》的判釋。

### （三）黃國清的〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉<sup>31</sup>

黃國清在該篇文章中探討憨山大師的禪淨調和論，從分析蓮池、紫柏兩位大師的念佛思想，導出憨山既鼓勵初機學佛者念佛求生淨土，亦從深層意義上會通禪淨的理念。作者引用《六祖壇經》的「唯心淨土」對照《憨山老人夢遊集》關於念佛與參禪之內文，點出憨山調和念佛與參禪的理論依據就是「唯心淨土」。

至於念佛禪法門的探討中，黃國清則引述《般舟三昧經》、《文殊說般若經》、《維摩詰經》等經典，以闡述憨山禪與念佛的結合形式。接著說明憨山將傳統念佛禪法門從參「念佛是誰」轉換成以「阿彌陀佛」為參究方法；並藉由天台智顛的理一心、事一心之說，推向憨山的一念不生。從中讓人更了解憨山禪淨雙修的思想背景與修行方法。

---

司，2001。

<sup>31</sup> 黃國清，〈憨山大師的禪淨調和論與念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》第二期，台中：慈光禪學研究所，2001，頁 215-228。

#### （四）王煜的〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉<sup>32</sup>

王煜在文章中，首先藉由憨山對明代世俗的抨擊和訓導，來說明憨山的性格與思想。接著透過儒道佛三家的比附與互證當中，說明憨山如何融貫三家的共理，從負面的破到正面的立，王煜並整理憨山對三家聖賢的價值、功夫的類比，分析憨山如何定位孔子、老子之層級。最後，作者論憨山佛性遍在、自心先在極其操存涵養，舉出道生、智顛、湛然等祖師對佛性的論述，並引述《涅槃經》經文作為依據，進而分析憨山對佛性思想的見解與領悟，同時王煜也整理其所訓示之修心功夫，諸如直心、柔忍、慎始、直捷等二十二項，藉以宣揚憨山的德行。

王煜對於憨山的思想有貶抑也有讚嘆，例如，非常讚嘆憨山的修心功夫；反之，在撰述憨山對三家聖賢的價值、功夫的類比、唯識思想與老莊思想融攝的內文中，卻提出個人的批判。作者解釋，基於世界文化的立場，憨山不能將孔子、老子、佛陀等人作等級的評比，尤其將孔老皆列入未超凡入聖的層級，感到荒謬！王煜說明，因為憨山的等級劃分，讓孔老連聲聞都不如。至於將老莊與唯識之七、八識作連結的理論，王煜認為只是有損無益，因為中國未曾醞釀主觀唯心論。站在讀者的立場，覺得作者批判的用詞似乎過於犀利與強硬。

#### （五）黃國清的〈小乘實有論或大乘實相論——分析明末三大師的『物不遷論』解釋立場〉<sup>33</sup>

作者表述《肇論》為僧肇解空的經典之作，其中〈物不遷論〉「物各性住於一世」的論點，在該篇「明末三位大師的解釋立場」中，黃國清說明，憨山直指諸法實相是〈物不遷論〉的中心思想，並以此觀點註解全篇。憨山強

<sup>32</sup> 王煜，〈釋德清（憨山老人）融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《明清思想論集》，台北：聯經出版公司，1981，頁 165-209。

<sup>33</sup> 黃國清，〈小乘實有論或大乘實相論——分析明末三大師的『物不遷論』解釋立場〉，《中華佛學學報》第十二期，台北：中華佛學研究所，1999，頁 393-409。

調「不遷」的意旨是彰顯諸法實相，不拘泥文字表達的他，消化整篇文章義理後，在《肇論略註》中，將僧肇論說的本旨直接呈現出來。

黃國清根據憨山《肇論略註》的撰述說明，緣生假有的有為諸法，從俗諦上來看是可以遷動。若就真諦而言，以般若智慧照察諸法時，那麼一切萬法全無遷動的相狀，所以能夠即於一切現象事物而見到真實，無為的諸法實相並非外在於有為諸法而獨存。作者提出憨山的解釋，因為僧肇深悟實相，故以〈物不遷論〉為一般凡夫解說不遷的實相，透過推理的一番曲折而讓其了解「即俗而真」的深義。

### 第三節 研究方法

根據楊白衣在〈佛學研究法述要〉中的論述，佛學的研究方法分為組織和歷史兩種研究法。所謂組織的研究法，就是從平面和空間研究的方法，包括佛理與教理的研究；至於歷史的研究法則是從立體和時間上掌握的方法，包括教理史和教團史的研究。<sup>34</sup>呂澂在〈佛教研究法〉中，指出佛教研究以文獻資料為主，區分為藏經、佛傳、教史、教理等四部。<sup>35</sup>印順法師在〈以佛法研究佛法〉中，認為所研究的佛法，不但是空有、理事、心性，也應包含佛教所有的一切——教、理、行、果，<sup>36</sup>依諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜等三法印法則研究佛法。

<sup>34</sup> 楊白衣，〈佛學研究法述要〉，《佛學研究方法》，台北：大乘文化出版社，1978，頁 13。

<sup>35</sup> 呂澂，〈佛教研究法〉，《佛學研究方法》，台北：大乘文化出版社，1978，頁 201。

<sup>36</sup> 釋印順，〈以佛法研究佛法〉，《佛學研究方法》，台北：大乘文化出版社，1978，頁 356，印順對教、理、行、果，作如下的解釋，1.教：是一切經律論，也包含佛教的藝術品，六塵屬於教體，此乃表述佛法的功能；2.理：是一切義理，究竟深義；3.行：是個人的實行方法，大眾的和合規律；4.果：是聲聞、緣覺、和佛陀的聖果。

本研究主要是探討憨山對《法華經》佛性思想所作的詮釋，各章節的目的、內容不同，採用方法也有所不同，有些章節需要交替採用不同的研究方法。由於《法華經通義》屬於逐文解義的注釋本，所以筆者透過整理該書之文句義理，試著將憨山引述有關佛性思想之名相予以歸納詮釋。基本上，本論文之研究方法涵蓋佛教史、文獻學、義理的詮釋等三方面。

## 一、佛教史

研究佛學，應該重視歷史的盛衰因果，佛教史是研究佛教精神，如何表現於種種文化現象，所謂文化現象包括了宗教、哲學思想、藝術、語言、政治、經濟等方面，<sup>37</sup>藉由歷史記載的探究，才能明白文化的變遷與來龍去脈，釐清與考證文獻資料的真實性。本論文欲從佛教史探討憨山的學術背景與思想特色、憨山與明末佛教復興，以及佛性思想對中國佛教的影響等等，隨著歷史發展的脈絡，了解憨山歷史背景的全貌。

## 二、文獻學

高明道在〈漫談佛教文獻及其研究〉<sup>38</sup>中，說明佛教文獻除了書寫為卷、印刷成冊的經典之外，還包括古代的刻經、近代的電子佛典等等。他提出文獻研究的方法分狹義、廣義兩方面，狹義的方法就是對文獻本身的整理；廣義的方法則是建立在狹義文獻研究的基礎上，亦即根據文學、思想、歷史、宗教、心理、社會

---

<sup>37</sup> 楊白衣，〈佛學研究法述要〉，頁 24。

<sup>38</sup> 高明道，〈漫談佛教文獻及其研究〉，《佛教圖書館館訊》第 10 至 11 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，1997，頁 81-82。

等各個不同角度，進一步探討已處理好的文獻資料。高明道強調有關文獻研究的價值、意義和重要性方面，應重視文獻的原貌。<sup>39</sup>

文獻學的思想背景是一種要求客觀性的真知之科學精神。<sup>40</sup>本論文希望藉由文獻研究，透過與其他文獻資料對讀的方式，探討「佛性」的原義，《妙法蓮華經》的成立與傳譯，原典的成立時期與傳譯的版本，現存漢譯本的比較，《妙法蓮華經》分科的解釋、結構，佛性思想對中國佛教的影響，以及憨山的學術背景與思想特色、憨山的生平事蹟、憨山與明末佛教復興。檢閱大正藏經中，歷代注疏《法華經》有關的論點，以作為參考。

關於憨山佛性思想對後世的影響，筆者除了透過歷史的考究外，並藉由憨山的《憨山老人夢遊集》、郭朋的《明清佛教》、崔森的〈憨山思想研究〉、王煜的〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉、陳松柏的〈憨山禪學思想之研究〉等相關論著，整理出系統化的文稿。希望透過相關的工具書籍作為參考，藉由學者的論文、專書著作或期刊文獻等資料來源的收集、整理，以供本論文的撰寫。

### 三、義理的詮釋

義理研究是佛教研究的主要依據，呂澂在〈佛教研究法〉一文中，提及藏經的研究，應當以教理為歸趨，研究教理的方法，不外乎訓詁和達意等兩種方法，訓詁以解釋文句為主，應有比較的研究為依據，達意則是得其旨要，對於古今學說的變遷，各個層面都應當有所理解。<sup>41</sup>

<sup>39</sup> 高明道，〈漫談佛教文獻及其研究〉，頁 81-82。

<sup>40</sup> 吳汝均，《佛學研究方法論》，台北：學生，1989，頁 503。

<sup>41</sup> 呂澂，〈佛教研究法〉，頁 295-296。

本論文在義理方面的詮釋，以憨山注疏的《法華經通義》為主軸，並以鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》為文本，解析《法華經通義》內容，逐一整理、歸納憨山依一大事因緣、自性清淨心、三因佛性、止觀、本覺始覺、轉識成智、一切眾生皆有佛性、法身常住等面向，註解《法華經》的佛性思想。此外，筆者參考憨山所著述的《法華擊節》、《憨山老人夢遊集》等書籍，作為憨山詮釋《法華經》佛性思想的依據。

#### 第四節 論文內容架構

本論文內容架構的章節安排，略述如下：

在第一章的緒論中，筆者將在第一節中，表述研究動機、研究目的。在第二節相關文獻探討中，撰述關於《妙法蓮華經》、中國《法華經》注釋書、佛性思想、憨山等方面的文獻研究成果。在第三節研究方法中，說明採用佛教史、文獻學、義理的詮釋等方法，並在第四節論文內容架構中，說明各章節的安排說明。

第二章探討《法華經》的成立與傳譯，涵蓋原典的成立時期與傳譯的版本、現存漢譯本的比較與《法華經》的結構等內容。在第一節《法華經》原典的成立時期與傳譯的版本中，整理有關《法華經》原典的成立時期和傳譯的版本。在第二節現存漢譯本的比較中，以《正法華經》、《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》等三種譯本作比較。在第三節《法華經》的結構中，概述各品的大意。

第三章探討佛性思想對中國佛教的影響，首先在第一節佛性的意義，解釋界性、種性和胎藏的意義，以及在《法華經》中佛子的觀念。在第二節大乘經典之

佛性思想中，則說明眾生皆有佛性、闡提成佛說、佛性與空性等議題。接著在第三節佛性思想對中國佛教的影響中，整理中國早期佛性思想關鍵人物；進而概述佛性思想對中國佛教的影響。

第四章論述憨山的學思歷程及撰述《法華經通義》之因緣，在第一節憨山的生平事蹟中，依據《憨山老人夢遊集》〈憨山老人自序年譜〉整理相關的記載。在第二節憨山與明末佛教復興中，概述明末佛教概況、明末佛教復興的特點；在第三節憨山的學術背景與思想特色中，論述其學術背景與三界唯心、佛性、唯識思想、三教合一等思想特色。在第四節憨山撰述《法華經通義》之因緣中，整理憨山與《法華經》之因緣、憨山撰述《法華經通義》和憨山通達《法華經》之堂奧。

第五章探討《法華經》分科的解釋，整理高僧大德對此經的分科，第一節道生的分科，第二節法雲的分科，第三節智顛的分科，第四節吉藏的分科，第五節窺基的分科，第六節憨山的分科。前五節略述各高僧大德的生平與分科內容，至於第六節憨山的分科中，則詳述其分科理念與整理憨山對《法華經》分科的獨特見解。

第六章則進入主軸，論述憨山在《法華經通義》中所詮釋的佛性思想，討論憨山對《法華經》中關於佛性思想的闡述。依循憨山以開、示、悟、入佛知見科判全經的脈絡，整理眾生成佛、依自性清淨心、依實踐、依法身常住等面向論佛性。在第一節眾生成佛論佛性中，依一大事因緣、三因佛性、一切眾生皆有佛性等三部分整理憨山的佛性論述。第二節則是依自性清淨心論佛性，在第三節依實踐呈顯佛性中，則分為依止觀、本覺始覺說、轉識成智等三部分整理憨山的佛性論述。第四節則依法身常住論佛性。

第七章結論，總結憨山多元化的佛性論述、《法華經》對後世的影響、憨山佛性思想對後世的影響、檢討與展望。在第一節憨山多元化的佛性論述中，針對憨山在《法華經通義》中，對於《法華經》佛性思想的詮釋，整理他在各品所提出的佛性論述。第二節《法華經》對後世的影響中，分為綻放之白蓮花、修行信仰等影響。在第三節憨山佛性思想對後世的影響中，則以人間菩薩行、佛性思想之傳達、憨山對後世之影響等三方面闡述。在第四節檢討與展望中，針對論題內容作整體的回顧，並對本論文的研究成果予以檢討與發現相關問題，以供日後研究的參考依據。



## 第二章 《妙法蓮華經》的成立與傳譯

《妙法蓮華經》簡稱《法華經》，屬於大乘佛教的重要經典，是佛陀晚年在靈鷲山所宣說的教示，明白指出眾生覺悟諸法實相，才是解脫之道、成佛的根本。一直以來，學者皆認為《法華經》的成立有其階段性，並非一時之作，根據鎌田茂雄的見解，此經最初是由較簡單的經所組成，爾後陸續增添各品，在西元一世紀左右，匯集成現在的面貌。<sup>42</sup>

本章就原典的成立時期與傳譯的版本、現存漢譯本的比較、以及《法華經》的結構等議題，整理本經的成立與傳譯。原典的成立時期與傳譯的版本方面，著重《法華經》原典的成立時期、傳譯的版本上。在現存漢譯本的比較，以《正法華經》、《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》等譯本作對照。在《法華經》的結構方面，則略述此經二十八品的大意。

### 第一節 原典的成立時期與傳譯的版本

由於印度不重視歷史記載，佛經結集成文字之確切時間無法準確性的考證，因此《法華經》的成立時期也同樣面臨無法精準的考證年代。至於《法華經》梵文原典，因發現區域的不同，分為尼泊爾本、娑夷水本、中亞本等三種傳本。

#### 一、《法華經》原典的成立時期

---

<sup>42</sup> 鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天台思想入門》，台北：佛光文化事業有限公司，1999，頁26。

《法華經》大約在佛滅後三百年，已有原形文本的出現，爾後的年代，不斷修訂與增加內容，到了大約西元三世紀左右（佛滅後約七百年），龍樹菩薩在《大智度論》中已開始引述《法華經》的義理；<sup>43</sup>西元四世紀之際（佛滅後約八百年），世親菩薩則著有《妙法蓮華經憂波提舍》。

對於《法華經》成立時期的研究，諸多學者深入探討與論述，現行的二十八品成立的時間不一，各個學者的論點也不同。以下就（一）依據本經內容原形文本的定位之說法，（二）布施浩岳的分類，（三）田村芳朗從代表聽眾的觀點，（四）以言語學的立場分類等四個面向討論之。

（一）依據《法華經》內容原形文本的定位之說法有二：<sup>44</sup>

1、支持〈序品〉至〈如來神力品〉，屬於原形文本的學者，計有畢魯努夫、荷蘭的克倫、日本的松本文三郎、本田義英等。本田義英將《法華經》〈序品〉至〈囑累品〉稱為原始分；〈藥師菩薩本事品〉以後附加插入的部分稱為後分，並予以提示，可惜卻中途停止考證。

2、支持〈序品〉至〈法師品〉，屬於原形文本的學者，則包括木村泰賢、常盤大定等。

（二）布施浩岳將《法華經》二十七品的成立分為四期三類：

1、第一期第一類偈頌：〈序品〉至〈授學無學人記品〉，以及〈隨喜功德品〉共十品，推斷成立於西元前一世紀。

2、第二期第一類長行：〈序品〉至〈授學無學人記品〉，以及〈隨喜功德品〉共十品，推斷成立於西元後一世紀。

<sup>43</sup> 田島德音著，印海譯〈妙法蓮華經要義〉，《佛典研究初篇》，台北：東大圖書股份有限公司，1988，頁137。

<sup>44</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁66-67。

3、第三期第二類：〈法師品〉至〈如來神力品〉共十品，推斷成立於西元一〇〇年。

4、第四期第三類：〈囑累品〉至〈普賢菩薩勸發品〉共七品，推斷成立於西元一五〇年。<sup>45</sup>

布施浩岳將《法華經》分三類四期，列表如下：

| 期數  | 類別  | 年代     | 內容       | 品別                                     |   |
|-----|-----|--------|----------|--|---|
| 第一期 | 第一類 | 西元前一世紀 | 偈頌       | 序品<br>譬喻品<br>藥草喻品<br>化城喻品<br>授學無學人記品   | 方便品<br>信解品<br>授記品<br>五百弟子受記品<br>隨喜功德品   |
| 第二期 |     | 西元後一世紀 | 長行       | 序品<br>譬喻品<br>藥草喻品<br>化城喻品<br>授學無學人記品   | 方便品<br>信解品<br>授記品<br>五百弟子受記品<br>隨喜功德品   |
| 第三期 | 第二類 | 西元一〇〇年 | 偈頌<br>長行 | 法師品<br>勸持品<br>從地湧出品<br>分別功德品<br>常不輕菩薩品 | 見寶塔品<br>安樂行品<br>如來壽量品<br>法師功德品<br>如來神力品 |
| 第四期 | 第三類 | 西元一五〇年 | 偈頌<br>長行 | 囑累品<br>妙音菩薩品<br>陀羅尼品<br>普賢菩薩勸發品        | 藥王菩薩本事品<br>觀世音菩薩普門品<br>妙莊嚴王本事品          |

(三) 田村芳朗從代表聽眾的觀點，將《法華經》的成立，分為三類：

1、第一類：〈方便品〉至〈授學無學人記品〉共八品，推斷成立於西元五〇年。

<sup>45</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 67-68。

2、第二類：〈序品〉、〈法師品〉至〈囑累品〉共十三品，推斷成立於西元一〇〇年。

3、第三類：〈藥王菩薩本事品〉至〈普賢菩薩勸發品〉共六品，推斷成立於西元一五〇年。<sup>46</sup>

田村芳朗將《法華經》分三類，列表如下：

| 類別  | 年代     | 品別  |  |
|-----|--------|---|--|
| 第一類 | 西元五〇年  | 方便品<br>信解品<br>授記品<br>五百弟子受記品                          | 譬喻品<br>藥草喻品<br>化城喻品<br>授學無學人記品                 |
| 第二類 | 西元一〇〇年 | 序品<br>見寶塔品<br>安樂行品<br>如來壽量品<br>隨喜功德品<br>常不輕菩薩品<br>囑累品 | 法師品<br>勸持品<br>從地湧出品<br>分別功德品<br>法師功德品<br>如來神力品 |
| 第三類 | 西元一五〇年 | 藥王菩薩本事品<br>觀世音菩薩普門品<br>妙莊嚴王本事品                        | 妙音菩薩品<br>陀羅尼品<br>普賢菩薩勸發品                       |

(四) 岩本裕以言語學的立場分類：<sup>47</sup>

岩本裕對於《法華經》的成立，以言語學的立場分類，將構成原典的韻文、散文部分內容加以探討，他將此經的成立分爲四期：

1、第一期：第二品至第九品的韻文，但除去第二品詩頌七一以下，爲東印度的作品，推斷成立於西元前一世紀左右。

2、第二期：第二品至第九品的散文，以及第二品詩頌七一以下、〈法師品〉的韻文，爲北印度的作品，推斷成立於西元一世紀左右。

<sup>46</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 71。

<sup>47</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 71-72。

3、第三期：第一品的散文，第十品至第十三品和第十四品到第十九品的韻文、散文，為西北印度的作品，推斷成立於西元一〇〇年左右。

4、第四期：第二十品至第二十三品，第二十五品至第二十七品（〈觀世音菩薩普門品第二十四〉原屬於別系經典，在第四期才編入，其成立即是至詩頌二十六為第三期，詩頌二十七到三十一為第四期），為西北印度的作品，推斷成立於西元二世紀後半。

上述關於布施浩岳、田村芳朗和岩本裕的分類當中，布施浩岳和岩本裕都認為《法華經》的成立共有四期；布施浩岳、田村芳朗兩人對《法華經》成立的分類，只有〈序品〉、〈隨喜功德品〉和〈囑累品〉等三品分類不同。至於成立的年代，布施浩岳認為是西元前一世紀到西元一五〇年，大約二百五十年左右；而田村芳朗認為是西元五〇年至西元一五〇年，大約一百年左右；岩本裕則認為是西元前一世紀到西元二世紀後半，大約二百餘年。由此得知，《法華經》非一時之作，其原始架構是從簡單的經所組成，各個部分陸陸續續的增加，直到西元一世紀前後，才形成目前的經文。<sup>48</sup>

從形式與內容考察諸品相互之間的連結，一般學界發現，〈授學無學人記品〉和〈法師品〉之間，內容上有著極大間隔，明顯的劃分第一類與第二類的區別。因成立年代、背景的不同，其內容亦隨之轉變，例如：第一類敘述地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上的六道說，即使將聲聞、緣覺、菩薩、佛併入，亦不倡導十界；然而第二類，卻明顯羅列十界。

另外，第一類雖說受持、讀誦、解說，但沒有書寫；不過第二類初始，即加上書寫、供養的修行法門，並且論及經卷(pustaka)。由此可知，其中意含著文字經

<sup>48</sup> 鎌田茂雄著，轉瑜譯，《天台思想入門》，頁 26。

典的出現，以及表示第一類僅止於誦念的時代。<sup>49</sup>若從塔觀而言：第一類各品對舍利塔的建立、禮拜和供養是讚嘆有加，但是〈法師品〉以下的各品，卻表明不需要舍利塔，轉而對經典的尊重，還高唱以經卷爲主的制多(Caitya)<sup>50</sup>建立及供養。

第二類諸品，即從〈法師品〉至〈囑累品〉。〈法師品〉以前，世尊說法對象是聲聞比丘，甚至爲學、無學二千人授記；〈法師品〉以後，以菩薩爲對告眾，強調傳法使命的付囑、囑累，所以兩者之間的意義有明顯的差異性。

在第三類諸品中，包含〈囑累品〉、〈藥王菩薩本事品〉、〈妙音菩薩品〉、〈觀世音菩薩普門品〉、〈陀羅尼品〉、〈妙莊嚴王本事品〉、〈普賢菩薩勸發品〉等七品。望月良晃認爲上述幾品是後代爲了弘揚《法華經》而附加作成的。<sup>51</sup>依各品的構造而言，皆各有其序分和流通分，已具備成爲一部經典的體例；依其內容而言，各品已各自整合完成，因此，每一品相互之間，並無連結。甚至各品均各自強調信仰型態，文本所出現的「後五百歲」，明顯彰顯末世思想。

若如來滅後，後五百歲中，若有女人聞是經典如說修行，於此命終，即往安樂世界阿彌陀佛大菩薩眾圍繞住處。<sup>52</sup>

普賢！若如來滅後，後五百歲，若有人見受持讀誦《法華經》者，應作是念，此人不久當詣道場破諸魔眾，得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>53</sup>

## 二、傳譯的版本

<sup>49</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 78。

<sup>50</sup> 《大唐西域記》卷九，大正藏第五十一冊，頁 920a，解釋制多(Caitya)的意義就是塔之義，「書寫經文以置其中，謂之法舍利也。」

<sup>51</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 105。

<sup>52</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 54b-54c。

<sup>53</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 62a。

佛教源於印度，之後，北傳經過中亞傳到中國內地及西藏，再傳到韓國、日本、越南等地，屬於北傳大乘佛教；南傳至斯里蘭卡，再傳至東南亞及中國雲南等區域，屬於南傳佛教。以下就《法華經》梵文原典、傳譯本討論之。

### （一）原典

《法華經》最原始的文本是以古印度東部方言所寫成的，歷經無數次的傳抄，並受到時代背景的影響，逐漸形成梵文本，而東部方言的特色就漸漸消失不見。依文字層面而言，此經最早出現於印度東部古摩竭陀，由當地往西北地區流傳，再由西北地區傳入中亞和西域等地方。<sup>54</sup>現存梵文原典，依所發現的區域作分類，共有尼泊爾本、娑夷水本和中亞本三種傳本。

#### 1、尼泊爾 (Nepal) 本

西元 1833 年，英國駐尼泊爾大使何吉桑 (B. H. Hodgson)，他在加德滿都二十餘年擔任大使職務，收集有關梵文佛典的寫本已有相當的收穫。其中有關《法華經》的資料，截至目前為止，十一、二世紀之際的寫本大約有二十幾本。<sup>55</sup>分別見藏於倫敦的皇家亞洲學會 (Royal Asiatic Society, London)、巴黎的國立圖書館 (Bibliothèque Nationale, Paris)、大英博物館及劍橋大學圖書館。<sup>56</sup>

西元 1852 年，畢諾夫 (E. Buhnouf) 以何吉桑 (B. H. Hodgson) 所贈送的《法華經》寫本作為基礎，完成法文譯本。另外，目前梵文原典版本共有四種：<sup>57</sup>

<sup>54</sup> 唐偉雄，〈《法華經》研究〉，頁 4。

<sup>55</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 73。

<sup>56</sup> 楊學富，〈論所謂的喀什本梵文《法華經》寫卷〉，《中華佛學學報》第七期，台北：中華佛學研究所，1994，頁 87。

<sup>57</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 73-74。

|      | 出版年代           | 作者                            | 備註              |
|------|----------------|-------------------------------|-----------------|
| 梵文英譯 | 西元 1908-1912 年 | 荷蘭克倫 (H.Kenn)<br>南条文雄         | 1909 年荷蘭克倫發表英譯本 |
| 校訂本  | 西元 1934-1935 年 | 荻原雲來、土田勝彌                     |                 |
| 年刊本  | 西元 1953 年      | 那里那克薩·圖特<br>(Nalinaksha Dutt) |                 |
| 年刊本  | 西元 1960 年      | 魏迪亞 (P. L. Uaidya)            |                 |

## 2、娑夷水 ((Gilgit) 本

亦稱為基爾基特本 (Gilgit Manuscripts)，1932 年 6 月，在克什米爾的娑夷水北方二十公里處的塔址，發現許多佛典寫本，也包括《法華經》原典寫本。大多收藏於新德里國立檔案館(National Archives, New Delhi)。<sup>58</sup>西元 1932 年，李維(S. Levi)曾針對此寫本作過介紹與發表；西元 1938 年，巴爾夫(W. Baruch)也作過發表；到了西元 1959 年龍谷大學小島文保教授亦曾發表過其中的五葉。

根據圖特氏的研究，娑夷水的寫本葉數，大約 150 片左右，以笈多文字記載，其中約四分之三的內容，屬於五、六世紀前後的文本，和尼泊爾本相較之下，有許多吻合之處。近年，日本平川彰博士從印度攜回娑夷水本的複寫照片，經渡邊照宏博士校訂後，於 1972 年至 1975 年間出版。<sup>59</sup>

## 3、中亞 (Central Asian) 本：

即是喀什本梵文，在所有《法華經》的寫本中，屬於保存較好的，內容而言，不但篇幅長、數量多、字跡清晰；而且是目前最原始的《法華經》梵文原本。可

<sup>58</sup> 楊學富，〈論所謂的喀什本梵文《法華經》寫卷〉，頁 88。

<sup>59</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 74。



說是中亞地區出土各種梵文文獻中的鴻篇巨製，對於梵文、印度學、西域佛教史等方面的研究都具有重大意義。所以此經一出土，旋即引起學術界的廣泛注目。<sup>60</sup>

十九世紀末至二十世紀初，中亞地區的考察之風非常盛行，因此也發現許多關於梵文原典的殘簡斷片，大部分都會以發現者或發現地來命名。西元 1903 年，俄國帝政時期的克什米爾總領事佩特羅夫斯基( N. Th. Petnowski )所發現《法華經》的斷片為數最多，目前珍藏於列寧格勒博物館，據說皆是七、八世紀的寫本，以笈多體文字書寫，約占斷片文本的五分之二。<sup>61</sup>

另外，還有其他的殘簡斷片出土：<sup>62</sup>

- (1) 卡達利克 (Khadalik) 本：史坦因 (Stein) 於和闐東約 70 公里的古佛寺中發現。
- (2) 曼內爾赫姆 (G. Mannerheim) 本：即曼內爾赫姆男爵所獲。
- (3) 杜利克勒 (E. Trinkler ) 本：即杜利克勒於和闐所得。
- (4) 吐魯番本：格林威德 (Grunwedel) 和勒柯克 (Le Coq) 二人於和闐所攜得。
- (5) 大谷本：即西本願寺大谷探險隊所攜之本，原藏於旅順博物館，目前卻行蹤不明。

## (二) 傳譯本

梵文《法華經》原典，被譯為多國語言，不管是直譯或重譯，種類之多，可見此經的廣受歡迎，茲就藏譯本、日譯本、英譯本以及漢譯本<sup>63</sup>說明如下：

<sup>60</sup> 楊學富，〈論所謂的喀什本梵文《法華經》寫卷〉，頁 75。

<sup>61</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 75。

<sup>62</sup> 望月良晃著，林保堯譯，〈法華經的成立史〉，頁 75。

<sup>63</sup> 唐偉雄，〈《法華經》研究〉，頁 20-24。

### 1、藏譯本

藏語《法華經》是從 Dam Pahi Chos Pad ma dkar po shes bya ba theg pa shes bya ba theg pa Chen pohi-mdo 翻譯而來，由十三卷二十七章構成的，有四種流通版本：

- (1) 奈唐 (Snar-than) 版：有二一二張。
- (2) 德格 (Sde-dge) 版：有一八〇張。
- (3) 北京版：有二〇五張。
- (4) 拉薩 (Rha-Sa) 版：有二八五張。

此外，還有北京版的藏文《大藏經》，由西藏大藏經研究會在昭和 30 年至 36 年間所出版的《影印北京版西藏大藏經》。係由梵文逐字逐句翻譯而成，因此對於梵文原典的解讀，助益相當大。

### 2、日譯本

- (1) 西元 1913 年 (大正 2 年)，南条文雄和泉芳璟合譯的《梵漢對照新譯法華經》。
- (2) 西元 1923 年 (大正 12 年)，岡教邃譯《梵漢和譯法華經》。
- (3) 坂本幸男、岩本裕編著的《法華經》，解題部分有詳細說明。

### 3、英譯本

- (1) 西元 1884 年，荷蘭克倫翻譯 *The Lotus of the True Law*，編撰於《東方聖書》第 21 卷。
- (2) 西元 1909 年，荷蘭克倫發表英譯本，牛津出版社出版。
- (3) 西元 1910 年，Lichard 抄譯本 *The Lotus Scripture Essence*，《大乘佛教的新約》出版。
- (4) 西元 1930 年，蘇西爾 (Soothill) 譯本，牛津出版社出版。

(5) 西元 1971 年，加藤文雄全譯 *The Lotus of the Wonderful Law*，東京出版。

(6) 西元 1976 年，郝理庵 (Leon Hurvitz) 翻譯鳩摩羅什《妙法蓮華經》的中文譯本，紐約哥倫比亞大學出版社出版。

#### 4、漢譯本

《法華經》漢譯本有些是重複記載，例如《妙法蓮華經》、《添品妙法蓮華經》等，以表示相同著錄。根據《開元釋教錄》和《歷代三寶記》撰述內容，得知《法華經》最早的譯本，有三國時代支謙所譯的《佛以三車喚經》一卷，以及支彊梁接所譯的《法華三昧經》六卷。但此二經皆已失佚，在其他經錄中，亦無其譯本的資料予以佐證，因此諸多學者不承認《佛以三車喚經》和《法華三昧經》譯出的事實。

從現存的經錄中，舉出部分譯本和全譯本，列表如下：<sup>64</sup>

---

<sup>64</sup> 唐 僧詳撰，《法華傳記》卷一，大正藏第五十一冊，頁 52b-52c。

| 朝代                | 西元      | 譯者           | 譯場         | 譯經名              | 卷數 | 記載經錄名  | 備註             |
|-------------------|---------|--------------|------------|------------------|----|--|----------------|
| 三國<br>吳黃武二年       | 223-253 | 支謙           | 江南         | 佛以三車喚經<br>法華經譬喻品 | 一  | 《開元釋教錄》卷二，<br>唐 智昇撰（大正藏第<br>五十五冊，頁 488c。）    | 已佚             |
| 三國<br>魏孫亮五鳳<br>二年 | 225     | 支彊梁接         | 交州城        | 法華三昧經            | 六  | 《歷代三寶記》卷五，<br>隋 費長房撰大正藏第<br>四十九冊，頁 56c。）     | 已佚             |
| 西晉                | 270     | 佚名           |            | 薩曇芬陀利經           |    | 《眾經目錄》卷一，隋<br>法經等撰（大正藏第五<br>十五冊，頁 220。）      | 已佚             |
| 西晉<br>秦始元年        | 265     | 竺法護          |            | 薩曇芬陀利經           | 六  | 《刊定眾經目錄》卷<br>二，唐明佺等撰（大正<br>藏第五十五冊，頁 385。）    | 已佚             |
| 西晉<br>太康七年        | 286     | 竺法護          | 長安         | 正法華經             | 十  | 《出三藏記集》卷二，<br>梁僧祐撰（大正藏第五<br>十五冊，頁 7。）        | 大正<br>藏第<br>九冊 |
| 東晉<br>咸亨元年        | 335     | 支道根          |            | 方等法華經            | 五  | 《刊定眾經目錄》卷<br>二，唐明佺等撰（大正<br>藏第五十五冊，頁 385。）    | 已佚             |
| 姚秦<br>弘始四年        | 402     | 鳩摩羅什         |            | 妙法蓮華經            |    | 《譯經圓記》卷三，唐<br>靖邁撰（大正藏第五十<br>五冊，頁 359。）       | 已佚             |
| 姚秦<br>弘始七年        | 405     | 鳩摩羅什         | 長安<br>逍遙園  | 妙法蓮華經            |    | 《刊定眾經目錄》卷<br>二，唐明佺等撰（大正<br>藏第五十五冊，頁<br>385。） | 已佚             |
| 姚秦<br>弘始八年        | 406     | 鳩摩羅什         | 長安<br>大寺   | 妙法蓮華經            | 七  | 《出三藏記集》卷二，<br>梁僧祐撰（大正藏第五<br>十五冊，頁 10。）       | 大正<br>藏第<br>九冊 |
| 隋<br>仁壽元年         | 601     | 闍那崛多<br>達摩笈多 | 洛陽<br>大興善寺 | 添品<br>妙法蓮華經      | 七  | 《開元釋教錄》卷二，<br>唐 智昇撰（大正藏第五<br>十五冊，頁 548。）     | 大正<br>藏第<br>九冊 |
| 隋<br>仁壽二年         | 602     | 笈多           | 洛陽<br>大興善寺 | 添品<br>妙法蓮華經      |    | 《大唐內典錄》卷六，<br>道宣撰（大正藏第五十<br>五冊，頁 10。）        | 已佚             |

從上述的表格中，依漢譯的經典來看，竺法護所譯的《正法華經》是最古老的譯本，<sup>65</sup>至於《佛以三車喚經》，從經名而言，應屬於《法華經》〈譬喻品〉的異譯本。《大周刊定眾經目錄》如是記載：「**方等法華經一部五卷……羅什妙法蓮華三昧芬陀利、方等法華同本別譯。**」<sup>66</sup>從《歷代三寶記》的記載，以及其他諸經目錄的輔證，在竺法護之前已經有《法華經》的部分譯本，只不過這些經文傳入中國時，適逢譯經初期，翻譯的典籍散亂，因此翻譯技巧不佳，語詞用法未見統一，在內容的傳達上亦有所偏頗。直到西晉竺法護的《正法華經》全譯本出現後，之前的部分譯本已無存在價值，因而被自然淘汰、失佚。

《薩曇芬陀利經》和《正法華經》均被記載為竺法護所翻譯，唐朝智昇認為兩部經典的差異是經名不同而已，因為《薩曇芬陀利經》以梵語為經名；而《正法華經》是引用漢語為經名，由於經錄的誤載，以為是竺法護一人兩譯，智昇之推論是合理的。

**芬陀利經六卷，出竺道祖錄同是一經不合再出，名目既殊本復存沒，未詳所以。或可薩曇芬陀利是梵語，正法華是晉名，梵晉俱存，錄家誤也。<sup>67</sup>**

## 第二節 現存漢譯本的比較

現存完整的《法華經》漢譯本，包括西晉竺法護的《正法華經》、姚秦鳩摩羅什的《妙法蓮華經》、隋闍那崛多和達摩笈多合譯的《添品妙法蓮華經》等三

<sup>65</sup> 平川彰著，林保堯譯，〈大乘佛教的法華經位置〉，頁 14。

<sup>66</sup> 唐 明佺等撰，《大周刊定眾經目錄》卷二，大正藏第五十五冊，頁 385c。

<sup>67</sup> 唐 智昇撰，《開元示教錄》卷十四，大正藏第五十五冊，頁 628c。

部全譯本。此三種漢譯本的譯名不同之因，乃梵語 sad 的多重意義。茲將此經三種譯本的品名對照如下：

| 妙法蓮華經        | 正法華經         | 添品妙法蓮華經      |
|--------------|--------------|--------------|
| 序品第一         | 光瑞品第一        | 序品第一         |
| 方便品第二        | 善權品第二        | 方便品第二        |
| 譬喻品第三        | 應時品第三        | 譬喻品第三        |
| 信解品第四        | 信樂品第四        | 信解品第四        |
| 藥草喻品第五       | 藥草品第五        | 藥草喻品第五       |
| 授記品第六        | 授聲聞決品第六      | 授記品第六        |
| 化城喻品第七       | 往古品第七        | 化城喻品第七       |
| 五百弟子受記品第八    | 授五百弟子決品第八    | 五百弟子受記品第八    |
| 授學無學人記品第九    | 授學無學人記品第九    | 授學無學人記品第九    |
| 法師品第十        | 法師品第十        | 法師品第十        |
| 見寶塔品第十一      | 見寶塔品第十一      | 見寶塔品第十一      |
| 提婆達多品第十二     | 提婆達多品第十二     | 提婆達多品第十二     |
| 勸持品第十三       | 勸持品第十三       | 勸持品第十三       |
| 安樂行品第十四      | 安樂行品第十四      | 安樂行品第十四      |
| 從地湧出品第十五     | 從地湧出品第十五     | 從地湧出品第十五     |
| 如來壽量品第十六     | 如來壽量品第十六     | 如來壽量品第十六     |
| 分別功德品第十七     | 分別功德品第十七     | 分別功德品第十七     |
| 隨喜功德品第十八     | 隨喜功德品第十八     | 隨喜功德品第十八     |
| 法師功德品第十九     | 法師功德品第十九     | 法師功德品第十九     |
| 常不輕菩薩品第二十    | 常不輕菩薩品第二十    | 常不輕菩薩品第二十    |
| 如來神力品第二十一    | 如來神力品第二十一    | 如來神力品第二十一    |
| 囑累品第二十二      | 囑累品第二十二      | 囑累品第二十二      |
| 藥王菩薩本事品第二十三  | 藥王菩薩本事品第二十三  | 藥王菩薩本事品第二十三  |
| 妙音菩薩品第二十四    | 妙音菩薩品第二十四    | 妙音菩薩品第二十四    |
| 觀世音菩薩普門品第二十五 | 觀世音菩薩普門品第二十五 | 觀世音菩薩普門品第二十五 |
| 陀羅尼品第二十六     | 陀羅尼品第二十六     | 陀羅尼品第二十六     |
| 妙莊嚴王本事品第二十七  | 妙莊嚴王本事品第二十七  | 妙莊嚴王本事品第二十七  |
| 普賢菩薩勸發品第二十八  | 普賢菩薩勸發品第二十八  | 普賢菩薩勸發品第二十八  |

根據唐代僧詳的《法華傳記》記載，三譯本依據不同的梵文本，竺法護的《正法華經》似多羅葉，是以于闐國王宮所藏六千五百偈貝葉梵本為主。鳩摩羅什的《妙法蓮華經》似龜茲之文，是以罽賓國王所藏六千偈白氈梵本為主。闍那崛多和達摩笈多合譯的《添品妙法蓮華經》重勘天竺多羅葉本，則以六千二百偈貝葉本為主。<sup>68</sup>

## 一、正法華經

《正法華經》是竺法護於西晉太康七年（西元 286 年）所譯的經典，是當時最早的《法華經》全譯本，共有十卷二十七品。參與譯經者各司其職，竺法護擔任口授者，由優婆塞聶承遠、張仕明、張仲政等三人共同筆受，經由印度沙門竺力和龜茲居士伯元信的一再校訂，並向弟子「口校詰訓，講出深義」，又在檀施<sup>69</sup>大會中日夜講說此經。根據《出三藏記集》卷八記載：

太康七年八月十日，燉煌月支菩薩沙門法護手執胡經，口宣出《正法華經》二十七品，授優婆塞聶承遠、張仕明、張仲政共筆受，……天竺沙門竺力龜茲居士帛元信共參校。元年二月六日重覆，又元康元年，長安孫伯虎，以四月十五日寫素解。……永熙元年八月二十八日，比丘康那律於洛陽寫正法華品竟。時與清戒界節優婆塞張季博、董景玄、劉長武、長文等，手執經本詣白馬容對與法護，口校古訓講出深義。以九月本齋十四日，於東牛寺中施檀大會講誦此經，竟日盡夜無不咸歡，重已校定。<sup>70</sup>

<sup>68</sup> 唐 僧詳撰，《法華傳記》卷一，大正藏第五十一冊，頁 49a-52b。

<sup>69</sup> 《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業有限公司，頁 6443 解釋：檀，布施、捨施之義。梵漢並舉，而稱檀施。同於「檀捨」。或特指檀家（信徒）之布施。

<sup>70</sup> 梁 僧祐撰，〈正法華經後記第六、第七〉，《出三藏記集》卷八，大正藏第五十五冊，頁 56c-57a。

從上述經文得知《正法華經》的翻譯，不但藉由許多懂得胡語的文學人士共同參與，而且翻譯過程細密周詳。對於後來鳩摩羅什的新譯本《妙法法華經》，更是創造非常有利的條件。同時也為大乘佛教在中國打開寬闊的局面。<sup>71</sup>

譯者竺法護之梵名是 Dharmarakṣa，音譯作竺曇摩羅刹，祖先是月支人，世居於敦煌，本姓是支，八歲出家時，事竺高座為師，因而從師姓。竺法護每日誦經數萬言，而且博覽六經、涉獵百家，對於當時京邑只重視寺廟圖像，忽略大乘經傳譯的佛教，慨然發心弘法。隨其師西行，通曉西域三十六種語言，並且攜帶大批的梵語文本回到長安，終其一生以漢譯佛典為職志。<sup>72</sup>

## 二、妙法蓮華經

《妙法蓮華經》是鳩摩羅什於姚秦弘始八年（西元 406 年）所譯的經典，共有七卷二十八品。鳩摩羅什的梵名是 kumarajīva，原籍天竺，其父出家後，於龜茲被禮請為國師，後被迫娶妻，所生之子即鳩摩羅什。鳩摩羅什在七歲的時候隨母一同出家，九歲與母親前往罽賓國，師事槃頭達多修學雜藏及阿含。十二歲又隨母回到龜茲，之後，前往沙勒國，師事須利耶蘇摩學習大乘法義，再度宣揚大乘佛法。鳩摩羅什的母親欲往天竺修行之際，勉勵其前往中國弘揚方等大乘，因

---

<sup>71</sup> 呂澂，《呂澂佛學論著選集》卷五，頁 2887。

<sup>72</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 326c，有關竺法護的記載：「其先月支人，本姓支氏，世居燉煌郡，年八歲出家，事外國沙門竺高座為師。誦經日萬言，過目則能，天性純懿操行精苦，篤志好學，萬里尋師，是以博覽六經，遊心七籍。雖世務毀譽，未嘗介抱，是時晉武之世，寺廟圖像雖崇京邑，而方等深經蘊在蔥外，護乃慨然發憤，志弘大道。遂隨師至西域，遊歷諸國，外國異言三十六種，書亦如之，護皆遍學，貫綜詰訓，音義字體無不備識，遂大齋梵經，還歸中夏，自燉煌至長安，沿路傳譯寫為晉文，所獲覽即正法華光讚等一百六十五部，孜孜所務，唯以弘通為業，終身寫譯勞不告倦，經法所以廣流中華者，護之力也。」



此，他留在龜茲二十餘年弘揚大乘。以前的老師槃頭達多更是拜他為師，成為大乘弟子。<sup>73</sup>

姚秦弘始三年十二月，姚興禮請鳩摩羅什至長安擔任國師，並以西明閣逍遙園作為譯場。鳩摩羅什認為前人所譯的經典不臻完善，失去意旨，與梵文本並無法相應。<sup>74</sup>因此致力於譯經事業，冀望佛經不但文辭優美，而且能符合梵文的義涵。鳩摩羅什譯有《阿彌陀經》、《小品般若經》、《大智度論》、《維摩經》、《梵網經》、《金剛般若經》、《中論》、《百論》、《十二門論》等大乘經論共三百八十四卷之多。

根據《出三藏記集》所收錄的僧叡〈思益經序〉記載，《法華經》之所以重譯，是由於竺法護所譯的《正法華經》文辭生硬、語句繁澀，眾人無法充分理解經典內容，因此不能普遍發展。姚秦弘始八年（西元 406 年）開始，二千餘僧眾於長安大寺參加《妙法蓮華經》的翻譯。

恭明前譯頗麗，其辭迷其旨，是使宏標乖於謬文至味淡於華豔，雖復研尋彌稔而幽旨莫啟，幸遇究摩羅什法師於關右。既得更譯梵音，正文言於竹帛，又蒙披釋玄旨，曉大歸於句下。于時諮悟之僧二千餘人，大齊法集之眾，欣務難遭之慶，近是講肆之來，未有其比。<sup>75</sup>

鳩摩羅什重譯《法華經》時，參加翻譯的二千餘僧眾之中不乏前輩碩學，他們忠於梵文文本的義理，修飾文句，執筆為經文潤飾，可見其細膩與謹慎之用心。

<sup>73</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 330a-331a。

<sup>74</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 332b。「既覽舊經義多紕僻，皆由先度失旨不與梵本相應。……但改梵為秦，失其藻蔚，雖得大意，殊隔文體。有似嚼飯與人，非徒失味，乃令嘔噦也。」

<sup>75</sup> 梁 僧祐，《出三藏記集》，大正藏第五十五冊，頁 58a。

鳩摩羅什對佛經的研究精深，不但精通梵文本的原義，而且其語言能力，足以手執胡文經典，隨文以流利的秦語解釋義理，並由道生、道融、僧肇、僧叡等四大弟子襄譯。

始八年夏，於長安大寺集四方義學沙門二千餘人，更出斯經，與眾詳究。什自手執胡經口譯秦語，曲從方言而趣不乖本，即文之益亦已過半，雖復霄雲披翳陽景俱暉，未足喻也。什猶謂語現而理沈，事近而旨遠，又釋言表之隱，以應探蹟之求，雖冥扉未開，固已得其門矣。<sup>76</sup>

### 三、添品妙法蓮華經

隋仁壽元年（西元 601），闍那崛多、達摩笈多二人於大興善寺，重譯此經為八卷，乃根據從印度傳來的梵文貝葉經，對鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》重新作了校訂，並以梵文本參校，即是後來的《添品妙法蓮華經》。所謂「添品」只是增補的意思。依據《添品妙法蓮華經》序文所記載：

大隋仁壽元年辛酉之歲，因普曜寺沙門上行所請，遂共三藏崛多、笈多二法師於大興善寺，重勘天竺多羅葉本。富樓那及法師等二品之初，勘本猶闕，藥草喻品更益其半，提婆達多通入塔品，陀羅尼次神力之後，囑累還結其終，字句差殊，頗亦改正，儻有披尋，幸勿疑惑，雖千萬億偈妙義難盡。而二十七品，本文且具，所願四辯梵詞，遍神州之域，一乘祕教，悟象運之機。<sup>77</sup>

<sup>76</sup> 梁 僧祐，《出三藏記集》，大正藏第五十五冊，頁 57b。

<sup>77</sup> 闍那崛多、達摩笈多譯，《添品妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 134c。

在同序文中又提及：

煌沙門竺法護，於晉武之世譯正法華，後秦姚興更請羅什，譯妙法蓮華。考驗二譯，定非一本，護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏備見二本，多羅則與正法符會，龜茲則共妙法允同。護葉尚有所遺，什文寧無其漏。而護所闕者，普門品偈也。什所闕者，藥草喻品之半，富樓那及法師等二品之初，提婆達多品，普門品偈也。什又移囑累在藥王之前，二本陀羅尼並置普門之後，其間異同，言不能極。竊見提婆達多及普門品偈，先賢續出，補闕流行，余景仰遺風，憲章成範。<sup>78</sup>

從《添品妙法蓮華經》序文得知，鳩摩羅什的《妙法蓮華經》譯本中，缺了最初的〈藥草喻品〉前半、〈法師品〉最初部分，及〈提婆達多品〉、〈普門品〉的偈頌，因此闍那崛多依據請來的貝葉本加以增補，故稱為《添品妙法蓮華經》。為忠於原文，其文字風格以《妙法蓮華經》為藍本，完成的譯本雖無法與鳩摩羅什的譯本相抗衡，但也留給後人研究參考的重要依據。

### 第三節 《法華經》的結構

被稱為諸經之王的《法華經》，全稱《妙法蓮華經》，在此經中，世尊充分運用譬喻故事，以生動有趣的描述來彰顯其本意，開發眾生之佛性，<sup>79</sup>令眾生在五濁惡世<sup>80</sup>中，依然能宛若白蓮花的堅持，不受污泥的污染。本經傳入中國以來影響深

<sup>78</sup> 闍那崛多、達摩笈多譯，《添品妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 134c。

<sup>79</sup> 河村孝照著，許洋主譯，《法華經概說》，台北：新文豐出版公司，1994，頁 1

<sup>80</sup> 《法苑珠林》卷九十八，大正藏第五十三冊，頁 1005 記載：所謂五濁者，一曰命濁、二曰眾生濁、三曰煩惱濁、四曰見濁、五曰劫濁。謂今世短壽人極百歲，是名命濁。若諸眾生不識父母、

遠，諸多高僧大德不斷的重譯和注疏，因此在中國一直都是流傳不墜的，歷代受持、讀、誦、解說、書寫《妙法蓮華經》者不計其數。

茲將《法華經》二十八品的各品大意略述如下：

#### （一）序品第一

世尊在靈鷲山說完《無量義經》，即入三昧並示現各種瑞相，彌勒菩薩代表向文殊菩薩啓問此瑞相的因緣何在，文殊菩薩告知乃因過去世日月燈明佛演說《法華經》之前，即出現此瑞相，故世尊亦將宣說《法華經》。

#### （二）方便品第二

世尊特爲大眾吐露本懷，顯示本有，宣說《法華經》開示佛之知見，以明出世之因緣，令諸眾生各各自知自見、自信自肯，悟入佛之知見，世尊還說明十方佛土中，唯有一佛乘才是究竟。此品出現諸法如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟等十如是。

#### （三）譬喻品第三

由佛法說盡廢昔權，以顯今實，上根二乘既聞佛慧心大歡喜，自信作佛，故述領悟之懷，世尊特爲授記。中下根人執權乘，無法頓捨，故佛說火宅喻，以三車一車之權實，顯示一佛乘之教義，令其領會如來真意。

#### （四）信解品第四

透過須菩提、迦旃延、迦葉和目犍連等四位弟子講述窮子之譬喻，以敘述他

---

不識沙門、婆羅門及宗族尊長、不修義理、不作所作、不畏今世後世惡業果報、不修慧施、不作功德、不修齋法、不持禁戒，是名眾生濁。若此眾生增非法貪，刀劍布施、器仗布施、諍訟鬥亂、諂曲、虛誑妄語、攝受邪法，及餘惡不善法生，是名煩惱濁。若於今世法壞法沒，像法漸起邪法轉生，是名見濁。若飢饉劫起、疾病劫起、刀兵劫起，是名劫濁。

們的領悟與理解，並感謝世尊所授之真理。

#### （五）藥草喻品第五

世尊以藥草譬喻彰顯其說法平等一味，只因根機不同，領受就不一；如同雨一樣無私，三草二木隨分受潤各別，世尊藉此教導弟子習見頓除，以趨入平等法慧。佛將上根、下根之菩薩比喻為大樹、小樹，將佛的平等大慧譬喻為一味之雨。

#### （六）授記品第六

四大弟子領悟平等一味之旨，以解本無三乘之實，本有佛之知見既開，則成佛真因已具足，所以世尊以因行、得果、劫名國名、佛之壽量、正法像法、國土清淨等六種大事，分別為弟子授記。

#### （七）化城喻品第七

世尊為教導鈍根弟子，遠引塵劫以前大通智勝佛時，十六王子教化的宿世因緣，破解聲聞以為三乘真實的執迷；並以化城一喻，令富樓那等弟子證悟三權一實的妙旨，以及開三顯一的佛意，所以大眾聽聞之後頓悟往昔因緣，自信能成佛，乃各獲得世尊授記。

#### （八）五百弟子授記品

富樓那等五百弟子聽聞世尊述說十六王子教化的宿世因緣之事，知悉佛以無量神通方便引導眾生，令其疑慮頓時消除，志慕授記，唯佛能夠知道弟子之深心本願。領受因緣之說的五百弟子向如來述說衣珠譬喻，以感激佛陀的教化。

#### （九）授學無學人記品

世尊之子羅睺羅、侍者阿難、二千學無學弟子，見到上根舍利佛、中根四大

聲聞和下根富樓那等人授記，皆希望也能獲得佛的授記。所以大慈悲的世尊為阿難授記當來成佛，號山海慧自在通王如來；為羅睺羅授記當來成佛，號蹈七寶華如來；為學無學二千人授記當來成佛，同名寶相如來。

#### （十）法師品

世尊向菩薩宣說弘揚《法華經》之功德利益，說明在隨喜、受持、讀誦、解說、書寫中，任選一種方法修持《法華經》，即可稱為法師；凡是聞法者無一不成佛，即使一念隨喜，亦能獲得菩提。世尊提出恭敬供養此經十種供品的功德，並告誡修持法華的行者，要具足柔和忍辱心，以荷擔如來家業。

#### （十一）見寶塔品

寶塔自大地湧現，寶塔中的多寶如來讚嘆世尊所說法門皆是真實。世尊為解開大眾對於寶塔出現原因、塔中何以出大音聲等疑惑，故召集十方世界的如來分身，透過神通力三變淨土，令大眾頓見法界全體。

#### （十二）提婆達多品

世尊引述自己的本生故事，過去無量劫身為國王的世尊仍不惜身命求妙法，承蒙當時是仙人的提婆達多將《法華經》傳給他，由於提婆達多善知識，令其證得佛果。又文殊師利菩薩舉出七歲龍女奉持《法華經》，於獻珠之頃當下成佛之例子，說明本經不可思議與迅速成佛之功德，並藉以表明一切眾生皆可成佛。

#### （十三）勸持品

世尊為二乘人、有學無學、乃至惡人、龍女授記，接著也為姨母摩訶波提、羅睺羅母耶輸陀羅等比丘尼授記。藥王、大樂說等諸菩薩發願奉持《法華經》，世尊希望大眾在惡世中，能以堅忍大力宣揚法華，秉持「**我不愛身命，但惜無上道**」

之心念，以護持佛所付囑之法。

#### （十四）安樂行品

世尊希望大眾安住身、口、意、願等四安樂行弘揚《法華經》，即可遠離諸患難。於行處、親近處演說《法華經》，且能如理觀察、無分別心；說法時應起大悲想、慈父想、大師想和平等心；對於出家眾或在家眾都要發大誓願、生起大慈心，對於非菩薩者也要生起大悲心。世尊亦以髻中明珠為譬喻，讚嘆《法華經》之甚深微妙。

#### （十五）從地湧出品

世尊宣說《法華經》的弘揚無需他方菩薩，此娑婆世界自有弘傳者，於是大地震動，無量諸菩薩皆從地湧出。讓在場的彌勒、八千恆河沙數菩薩起疑惑，故由彌勒代表向世尊提出質問。如來為解開大眾疑惑，由此略說開近顯遠，並舉出父子老之喻以及〈如來壽量品〉解除眾人疑惑。

#### （十六）如來壽量品

世尊說明自己成佛以來無量無邊，通於法、報、化三身，在一切時空、一切存在之世界導利眾生。透過良醫之喻，比喻如來示現滅度，以表示世尊度眾之用意，希望眾生信受如大良藥之《法華經》，由此更讓眾人明白法身久遠、常住不滅。

#### （十七）分別功德品

敘述佛壽長遠、久遠成佛，讓世尊過去所度的從地湧出諸菩薩、以及現世的靈山弟子們，皆能獲得證悟。接著世尊將聽佛壽長遠之功德，分為現在四信：一念信解、略解言趣、廣為他說和深信觀成，以及滅後五品：隨喜、讀誦經典、更加說法、兼行六度和正行六度。

#### （十八）隨喜功德品

爲〈分別功德品〉的延續，世尊說明聽聞《法華經》五十展轉隨喜功德，亦即聽聞本經後，前往各處宣傳轉教相乘之功德廣大無邊。接著敘述有關須與聽法、分座聽法、勸伴聽法的功德利益，還特別舉出勸伴聽法可獲得五十種功德。

#### （十九）法師功德品

說明若有法師受持、讀誦、解說、書寫《法華經》，則可獲六根清淨，雖然眼、鼻、身等三根僅具八百功德，而耳舌意等三根卻各具千二百功德，但是六根互具圓融無差別，各各所得皆清淨殊勝。

#### （二十）常不輕菩薩品

說明修六根清淨之因行，世尊自述往昔爲常不輕菩薩時，以平等佛慧教化眾生，雖遭杖木瓦石、惡口罵言等毀辱，卻無一念疲厭之心，始終以忍辱行之，依然恭敬禮拜對方，故而證得菩提。

#### （二十一）如來神力品

世尊展現舌相、放光、警歎、彈指、地動、普見大會等不可思議神力，以示當機平等法界，令大眾親見佛境現前、當下即淨土。透過世尊的神通力，讚揚《法華經》功德，並引導大眾受持、讀誦、解說、書寫本經，並廣爲宣揚之。最後付囑如來一切所有之法、自在神力、秘要之藏、甚深之事均在《法華經》宣示顯說。

#### （二十二）囑累品

世尊再三摩頂無量菩薩，並再三叮嚀付囑，讓眾人明白受持《法華經》者，能獲得佛力的護持攝受，同時亦彰顯本經乃是無上菩提，最爲難得之法。當世尊付囑後，分身諸佛各自回到原來本土，多寶佛塔因此而關閉。



### （二十三）藥王菩薩本事品

世尊接受宿王華菩薩啟請，敘述藥王菩薩之前身為日月淨明德佛時，為一切眾生喜見菩薩與諸菩薩、聲聞眾宣說《法華經》。一切眾生喜見菩薩樂習苦行，且精進一心求佛，便修得現一切色身三昧，喜見菩薩更是燃身供佛以報答佛恩。此外，經文還提及，女人聽聞受持此品、此經，即不復受女身，命終後即往生極樂世界。

### （二十四）妙音菩薩品

此品說明妙音菩薩三十四身普門示現之事，世尊敘述妙音菩薩從淨光莊嚴國，淨華宿王智佛之處來此娑婆世界，禮拜世尊及多寶佛塔。由於此菩薩過去以十萬種伎樂供養雷音王佛，並奉上八萬四千寶鉢，故生淨華宿王智佛國。當妙音菩薩返回其本土向淨華宿王智佛復命時，與前來娑婆一樣，所經諸國都六種震動，雨寶蓮華，天鼓自然而鳴，藉此顯揚以妙行宣揚法華之德範。

### （二十五）觀世音普門品

以觀照力獲耳根圓通的觀世音菩薩能回應一切眾生之需求，普現三十二身應機說法、救度眾生。觀世音菩薩因以真觀、清淨觀、智慧觀、悲觀和慈觀來常照眾生，故深得眾生常願瞻仰。凡苦惱眾生一心稱其名號，觀世音即觀其音聲，拔濟有情離苦得樂。

### （二十六）陀羅尼品

如來闡明佛滅後以陀羅尼守護法華修行者，包括藥王、勇施二菩薩，毗沙門天王、持國天王二天，以及鬼子母、十羅刹女、諸善神等均發誓持陀羅尼咒以守護之。凡咒皆稱陀羅尼，所謂陀羅尼即是總持，意為總一切法，持無量義，諸佛

之心印均繫於持經之法師。

#### （二十七）妙莊嚴王本事品

法華會上華德菩薩與藥王、藥上二菩薩在過去曾為父子關係，華德菩薩之前身是妙莊嚴王，藥王、藥上之前身則是妙莊嚴王之子淨藏、淨眼。二子勸服信受外道的父親改邪歸正，妙莊嚴王一家人及其眷屬皆隨佛出家，並精進修持《法華經》。

#### （二十八）普賢菩薩勸發品

慈愍末世眾生之普賢菩薩請示世尊，佛入滅後如何得聞受持《法華經》？世尊以諸佛護念、植眾德本、入正定聚和發救一切眾生之心等成就四法當得是經。所以普賢發願守護後五百歲五濁惡世中，受持、讀誦、解說、書寫、供養、禮拜、讚嘆《法華經》之行者。

在《法華經通義》中，憨山雖受到智顛影響，但有自己獨特的見解，智顛將《法華經》的〈序品〉至〈安樂行品〉共十四品稱為迹門，佛陀是為教化眾生，所說的種種方便法門；〈從地湧出品〉至最後一品〈普賢菩薩勸發品〉等十四品稱為本門。智顛以此經典著有《法華玄義》、《法華文句》、《摩訶止觀》等，強調諸法實相、開權顯實、會三歸一的思想。依據憨山的詮釋，此經第一品〈序品〉是彰說法之由致，其他二十七品則以開示悟入作科判。憨山對於《法華經》的研究，從所著述《法華擊節》與《法華經通義》，可管窺他對此經的參悟與獨特見解。

## 第四節 結語

屬於大乘佛教重要經典之一的《法華經》，是世尊晚年在靈鷲山宣說的教示，明白指出眾生覺悟諸法實相，才是解脫之道、成佛的根本。本經的梵文原典，因發現區域的不同，分爲尼泊爾本、娑夷水本、中亞本等三種傳本；亦被譯成藏、日、英、漢等多國語言，其中現存完整的漢譯本，包括西晉竺法護的《正法華經》、姚秦鳩摩羅什的《妙法蓮華經》、隋闍那崛多和達摩笈多合譯的《添品妙法蓮華經》等三部全譯本。

依漢譯的經典來看，西晉竺法護所譯的《正法華經》是最古老的譯本，不但由許多懂胡語的文人共同參與，而且翻譯過程非常細密周詳。姚秦時鳩摩羅什擔任國師，重譯《法華經》時，參加翻譯的二千餘僧眾之中不乏前輩碩學，如道生、道融、僧肇、僧叡等四大弟子襄譯。隋仁壽元年，闍那崛多、達摩笈多重譯此經，針對鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》重新校訂成爲《添品妙法蓮華經》。

《法華經》傳入中國之後，廣被注疏與作爲修持的法門，此經結構分爲長行和偈頌，文辭優美流暢，讓行者看到世尊善用譬喻開發眾生之佛性。中國佛教各宗派深受此經影響，舉凡天台宗、三論宗、華嚴宗、禪宗等，尤其天台宗與《法華經》在中國佛教上幾乎被畫上等號。透過《法華經》經文的誦持，思惟世尊循循善誘的譬喻故事與法語，進而發現自己的本來面目，契入佛性，與如來相應。

### 第三章 佛性思想對中國佛教的影響

佛性思想淵源於《阿含經》的心性本淨說，《增支部》的經文中曾明確指出人心極為光淨，但為客塵所染。部派佛教中，大眾部、分別說部承襲《阿含經》之說法弘揚心性本淨說，均認為眾生雖有雜染相，然其心淨不變。<sup>81</sup>佛性思想明確化已是中期大乘佛教之際，尤其《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等經典的出現，佛性思想的發展顯而易見。<sup>82</sup>

本章主要針對佛性的意義、大乘經典之佛性思想、佛性思想對中國佛教的影響等三方面來論述。筆者在佛性的意義方面，依梵文的界性、胎藏及種性等複合字來解釋佛性。在大乘經典之佛性思想方面，則從眾生皆有佛性、闡提成佛說、佛性與空性等議題論述；最後關於佛性思想在中國的影響方面，則透過慧遠、道生等早期佛性思想關鍵人物的介紹，進而敘述三類十一家、本有或始有的爭論；以及最具代表性的三論宗、天台宗、華嚴宗所詮釋的佛性思想。希望藉由本章的整理，除了對中國佛性思想有概略的了解外，也能對憨山所依循的佛性思想略知一二。

#### 第一節 佛性的意義

「佛性」是大乘佛教的重要觀念之一，根據《究竟一乘寶性論》的梵文抄本指出，「佛性」之梵語原文應是佛陀（buddha）與如來（tathagata）分別加上界性

---

<sup>81</sup> 釋恆清，〈佛性思想〉，頁 186。

<sup>82</sup> 賴永海，〈中國佛性論〉，頁 17。

(dhatu)、胎藏(garbha)及種性(gotra)所形成的複合字。界性指某一存在範疇全體之本質，若佛性是指界性而言，則所言皆為如來的本質體性。胎藏是譬喻，譬喻眾生皆有尚未成就圓滿的成佛因子，如胎兒在母親子宮一樣。種性之義是以佛種性代替傳統種性，是家族姓氏之意。<sup>83</sup>

界是從dha而來，有根基、成素的意義，構成事物的元素，對成果而言，是「因義」；依自體而言，是不失自性的本質、質素。在原始佛教中，「界」屬於相當重要的術語，<sup>84</sup>含有眾生常與界俱，與界和合；緣種種界，生種種觸；眾生生死流轉，緣界而起等三種重要意義。<sup>85</sup>法界除了《雜阿含經》提到外，《中阿含經》亦提及舍利弗自己說，若世尊在一日一夜到七日七夜，以異文異句問同一意義；他亦能一日一夜到七日七夜中，以異文異句來解答同一意義，世尊讚嘆他因為深達法界，故可如斯回答。<sup>86</sup>

根據高崎直道的解釋，種性之意義分為兩種，<sup>87</sup>一是具有血統、家系或者傳世於家的能力之意思，和種性制度的意思相近；二是指埋藏金屬或寶石的礦山，和界藏、胎的意思相似，也就是隱藏未開顯的能力，若站在佛性的立場而言，就是眾生本自具足成佛的性質，如同寶山所蘊藏的礦石一樣，只要開發就能獲得寶石。高崎直道說明，種性觀念在有部佛教分成了聲聞、緣覺、菩薩等三乘種性思想。

《法華經》「佛子」觀念的出現，可說是對種性存在的肯定。<sup>88</sup>佛子表示具有佛的聖性，能繼承如來覺世的大業，亦稱如來之子。世尊為舍利弗授記時說：「今

<sup>83</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北：三民書局股份有限公司，1990，頁186。

<sup>84</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1992，頁29-30。

<sup>85</sup> 《雜阿含經》卷十六，大正藏第二冊，頁115a-117a。

<sup>86</sup> 《中阿含經》卷五，大正藏第一冊，頁452b。

<sup>87</sup> 高崎直道等著，李世傑譯，《如來藏思想》，台北：華宇出版社，1986，頁20-24。

<sup>88</sup> 郭朝順，《湛然與澄觀佛性思想之研究》，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1995，頁40。

日乃知真是佛子，從佛口生，從法化生，得佛法分。」<sup>89</sup>佛子亦有如來的長子之含義，佛經中以輪王的正法化世比喻如來的出世法化世。輪王長子有繼承事業之義務，如《雜阿含經》所說：「佛告舍利弗，……汝今如是，為我長子，鄰受灌頂而未灌頂，住於儀法。我所應轉法輪，汝亦隨轉。」<sup>90</sup>其中說明舍利弗的助佛揚化，舍利弗在世尊涅槃之前已先涅槃，因此經律結集皆由大迦葉領導，並以輪王長子為喻，表示自己是如來長子。菩薩思想興盛時，因菩薩未來將繼位作佛，故是佛子。<sup>91</sup>

根據《中阿含經》所言，輪王種性是代代相承，與如來出世，前佛後佛的相承是一樣的，因此菩薩發心即稱為佛子。從部派佛教以來，就有種性之詞。以世俗的種性來說，在入胎、誕生後，可能有夭折之虞；大乘所說的生在佛家，亦有退與不退。故發心趣向佛道皆是佛種性所攝。佛種性中的菩薩、修行、成佛，以王子的一生作譬喻。種性、住胎、誕生等都是引發佛性說的助緣。<sup>92</sup>

迦葉，譬如轉輪聖王有大夫人，懷妊七日是子，具有轉輪王相。諸天尊重過餘諸子具身力者，所以者何？是胎王子必紹尊位繼聖王種。如是迦葉，初發心菩薩亦復如是，雖未具足諸菩薩根，如胎王子諸天神王深心尊重，過於八解大阿羅漢。所以者何？如是菩薩，名紹尊位不斷佛種。<sup>93</sup>

<sup>89</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷二，大正藏第九冊，頁 10c。

<sup>90</sup> 《雜阿含經》卷四十五，大正藏第二冊，頁 330b。

<sup>91</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，台北：正聞出版社，1992，頁 61。

<sup>92</sup> 釋印順，《如來藏之研究》，頁 62-65。

<sup>93</sup> 《大寶積經卷》卷一一一，大正藏第十一冊，頁 634b。

## 第二節 大乘經典之佛性思想

佛性思想與佛陀形象之神化有關，由於佛陀涅槃後，弟子們因緬懷其德行而產生佛陀崇拜，將世尊佛法化、佛法人格化，二者結合而產生具有超越性、本體性的法身。印度初期大乘佛教是以龍樹為代表的般若學，般若學的主要經典是《大般若經》、《大智度論》，其思想乃「空」之義，非一無所有之空，而是「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」<sup>94</sup>

初期大乘佛教之佛性思想未有完備理論或經典，直到中期大乘佛教佛性思想才孕育完成與明確化，尤其是《如來藏經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等佛性經典出現以後，更見其發展迅速，傳入中國後，佛性成為炙手可熱的思想。眾生平等本來就是世尊的根本信念，隨著佛教歷經原始佛教、部派佛教至大乘佛教之發展，世尊地位日益升高與神格化。在世尊地位殊勝的背後隱藏「如何可能成佛？」之問題。大乘佛性思想大約可從眾生皆有佛性、闍提成佛說、佛性與空性等三方面來論述。

### 一、眾生皆有佛性

佛陀創立佛教，倡導眾生平等觀念。印度大乘經典《大方廣如來藏經》以胎藏比喻一切眾生都有成佛的可能，如蓮花胎中如來喻、蜂房喻、稻麥粟豆喻、金磚誤落糞喻、貧家宅中大寶藏喻、樹種子喻、臭穢蔽帛纏如來寶像、醜女懷王胎喻及泥模金像喻等九種。<sup>95</sup>其共同特點說明佛性是眾生內在的本質，是永恆真實的本性，一旦外在因素去除後，必能彰顯內在佛性。眾生如果可以去除無明，清淨

<sup>94</sup> 龍樹，《中論》〈觀四諦品〉，大正藏第三十冊，頁 33。

<sup>95</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，頁 190-191。

之如來本性顯現，有情世界則無染污，反而呈現出清淨之智慧生命共存世界。

彼善男子、善女人，為於煩惱之所凌沒，於胎藏中有俱胝百千諸佛，悉皆如我。如來智眼觀察彼等有佛法體，結跏趺坐寂不動搖，於一切煩惱染污之中，如來法藏本無動搖，諸有趣見所不能染。<sup>96</sup>

## 二、闍提成佛說

闍提本是欲樂者、多欲者、多貪者之意，爾後被引申為斷絕善根的極惡之人。依《涅槃經》所記載，一闍提包含：1. 破戒、作五逆罪；2. 不信佛法、因果；3. 誹謗佛法；4. 斷滅善根；5. 破壞僧團綱紀。該經「前分」認為此五類人是焦芽敗種，必定不能成佛；<sup>97</sup>然若說闍提無法成佛，則違背眾生平等、眾生皆有佛性之說；故《涅槃經》又說：「彼一闍提雖有佛性，而為無量罪垢所纏，不能得出如蠶處繭，以是業緣不能生於菩提妙因，流轉生死無有窮已。」<sup>98</sup>藉以說明闍提也有佛性，但由於無量罪垢所纏縛，以致無法成佛；因此，闍提亦有成佛的可能性。闍提雖然今世無善法，但若能斷除煩惱，未來世當有佛性、定可得證佛道；佛性乃出世間法，不可斷也不能斷，不似一般種子根芽能夠斷滅。從《涅槃經》的經文可看出佛性之義，已經從單純的成佛種子義轉為關係世界真實本質的佛性義。

一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性，以是義故，我常宣說：「一切眾生悉有佛性。」乃至一闍提等亦有佛性，一闍提等無有善法，佛性亦善以未來有故。一闍提等悉有佛性，何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅

<sup>96</sup> 《大方廣如來藏經》，大正藏第十六冊，頁 461c。

<sup>97</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁 24-25。

<sup>98</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷九，大正藏第十二冊，頁 419b。



### 三藐三菩提故。<sup>99</sup>

#### 三、佛性與空性

《涅槃經》以佛性解釋如來藏的本質，此經批判空宗所說之空，不能同時具見空與不空，因為空宗強調空性是絕無戲論的無諍論處，不但不空不可得，空亦不可得。《涅槃經》解釋佛性本身是屬於最高層次的第一義空，即智慧。真正的智者能同時看出空與不空，可以看出生死之無常、體悟涅槃之常、理解生死之苦、以及悟得涅槃之樂。不但能發現生滅諸法之無我；也可以覺悟涅槃法身之真我。常樂我淨之大涅槃乃是真實不空之法身本體。只見一切空而未見涅槃之不空，非理解中道；了悟生死之空與涅槃之不空者，方為解悟中道。<sup>100</sup>

**善男子，佛性者名第一義空，第一義空名為智慧。所言空者，不見空與不空。智者見空及與不空、常與無常、苦之與樂、我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃；乃至無我者即是生死。我者謂大涅槃，見一切空，不見不空不名中道；乃至見一切無我，不見我者不名中道。中道者名為佛性，以是義故，佛性常恒無有變易，無明覆故令諸眾生不能得見。<sup>101</sup>**

結合佛性與空性是《涅槃經》佛性思想的特色，對中土佛性思想影響甚鉅。對於中觀主張一切皆空的畢竟空思想，在經中則轉為不究竟的空義，主張同時見到現象界無常、諸苦等之空，以及涅槃常樂我淨之不空兩者，才是真正的智者，才算懂得第一義空。所謂的佛性亦即兼具空與不空。就空論佛性，是指佛性之體本自空，卻染污了法，此空並非勝義空。就不空論佛性，則指佛性有恆河沙無量

<sup>99</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷二十七，大正藏第十二冊，頁 524b-524c。

<sup>100</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁 93-95。

<sup>101</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷二十七，大正藏第十二冊，頁 523b。

功德，也就是《勝鬘經》所說的不空如來藏。又《涅槃經》說明解脫是空又是不空，所以稱為空不空，也就是空不空如來藏。<sup>102</sup>

### 第三節 佛性思想對中國佛教的影響

佛性思想萌芽於印度，卻在中國開花結果。由於「人人皆可成佛」的論點，與中國「人人皆可成堯舜」的說法契合，因此佛性思想傳入中國以後迅速成為佛敎主流。開啓南北朝佛性論說盛況的道生暢言「一切眾生悉有佛性，一闡提亦可成佛。」當時有《大乘玄論》所謂「正因佛性十一家」、《大乘四論玄論》的「正因佛性本三家末十家」，各家皆著重於佛性之釋義。<sup>103</sup>以下就中國早期佛性思想關鍵人物、佛性思想對中國佛教的影響等方面論述。

#### 一、中國早期佛性思想的關鍵人物

中國早期佛性思想關鍵人物包括慧遠、道生等人，慧遠（西元 334-416 年）的《法性論》是體現玄學、般若學、涅槃佛性說等三股思想潮流交融過程中，最富有過渡性質之思想。慧遠說明，「極」與「至極」均指涅槃，亦即佛教的最高境界，其含義係指佛教涅槃應以不寂不變、不空不有為其真性，要得此真性，需以證悟體會涅槃境界為根本。因此得知慧遠《法性論》以「**不變為性，體極為宗**」點出佛性思想。根據《高僧傳》〈釋慧遠〉記載：

**先是中土未有泥洹常住之說，但言壽命長遠而已。遠乃歎曰：佛是至極，**

<sup>102</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁 68。

<sup>103</sup> 釋恆清，《佛性思想》，頁序 2-序 3。

至極則無變，無變之理，豈有窮耶？因著法性論曰：至極以不變為性，得性以體極為宗。羅什見論而歎曰：邊國人未有經，便聞與理合，豈不妙哉！

104

慧遠以「冥神絕境」詮釋涅槃，並主張反求本宗，而非存身順化；認為涅槃是一種離卻生滅、無境可待、無知無覺的超然境界，透過體認本體得以實現。<sup>105</sup> 從《沙門不敬王者論》可略知一二：

是故反本求宗者，不以生累其神。超落塵封者，不以情累其生。不以情累其生，則生可滅。不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。泥洹之名豈虛構也哉，請推而實之，天地雖以生生為大，而未能令生者不化。王侯雖以存存為功，而未能令存者無患。是故前論云：達患累緣於有身，不存身以息患，知生生由於稟化，不順化以求宗，義存於此。<sup>106</sup>

慧遠引用莊子之「生為人羈，死為反真」<sup>107</sup>藉以說明生為大患，無生為反本之道理，與冥神絕境之涅槃境界不謀而合。其《法性論》接近魏晉之「本無說」，亦即以無為本，承認有個形而上的本體。魏晉的思想家大多致力於萬物本體的體會，當時的玄學家皆以「談有說無」為旨趣，以「體道通玄」為目的。賴永海在《中國佛性論》說明，魏晉時代的佛學，無論在行事風格或是研讀書籍與名相，和玄學並無差別。<sup>108</sup>

悟徹者反本，惑理者逐物耳，古之論道者，亦未有所同請引而明之。莊子

<sup>104</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 360a。

<sup>105</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 47。

<sup>106</sup> 僧祐，《弘明集》卷五，大正藏第五十二冊，頁 30c。

<sup>107</sup> 僧祐，《弘明集》卷五，大正藏第五十二冊，頁 31c。

<sup>108</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 49。

發玄音於大宗曰：大塊勞我以生，息我以死。又以生為人羈，死為反真。  
此所謂知生為大患，以無生為反本者也。

涅槃佛性思想於晉宋之際始傳入中國，以法顯譯的《佛說大般泥洹經》為依據經典，經中認為一闡提不具佛性，無法成佛。因此，當時講授涅槃的學者亦倡導闡提不能成佛。道生（西元 372-434 年）講說《佛說大般泥洹經》時，對「一闡提不具佛性」產生存疑，因為有此存疑而讓他能更進一步探索涅槃佛性思想；首開「一切眾生悉有佛性」理論之先河。起初倡導闡提成佛時，因無經證，故道生被認為是背經邪說，直至北本《大般涅槃經》的譯出與傳佈，才化解眾人對道生的存疑及毀謗。道生慨然表述：

夫象以盡意，得意則象忘，言以詮理，入理則言息。自經典東流譯人重阻，  
多守滯文鮮見圓義，若忘筌取魚始可與言道矣。<sup>109</sup>

道生初至廬山受業於僧伽提婆，學習說一切有義部，同時也接觸慧遠的般若和淨土思想，爾後從鳩摩羅什學習般若學。道生回到南京之後，並無大力宣揚般若性空思想，反而融會儒釋，糅合真常，詮釋涅槃思想。<sup>110</sup>對於佛性義，道生則以法即佛、理即佛、法即是理和闡提成佛等四方面解釋。

（一）法即佛，說明佛者在諸法之中不離諸法而有。所謂體法就是體證諸法，與諸法合一。其所言佛性非實體，而是法、自然、實相，既然體法為佛、得本自然是佛，<sup>111</sup>則法與自然之為佛性，與法即佛相呼應。

佛即是法，生曰：以體法為佛，不可離法有佛也，若不離法有佛是法也，

<sup>109</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 366c。

<sup>110</sup> 釋如田，〈道生法師佛性論之研究〉，頁 17。

<sup>111</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 101-102。

然則佛亦法矣。<sup>112</sup>

道生又說明：

**體法為佛，法即佛矣。佛者即是佛性，何以故？一切諸佛以此為性。案，道生曰：夫體法者，冥合自然一切諸佛，莫不皆然，所以法為佛性也。**<sup>113</sup>

（二）理即佛，道生的思想中，認為眾生與佛本來是不一不異，以理區別之，當理者為佛；不當理者則為凡夫。凡夫修行之目的乃尋求佛教真理，世間凡聖之別在於迷悟不同，當大徹大悟後，即從理成佛。道生以覺悟之角度表述佛與佛性，說明窮理盡性是佛。若「體法為佛」是從法、法性、實相等面向論佛性：則「當理為佛」是以覺性、悟性等面向解釋佛性。

**佛以窮理為主，言必在通。……當理者是佛，乖則凡夫，於佛皆成真實，於凡皆成俗諦也。……佛為悟理之體超越其域。**<sup>114</sup>

（三）法即是理，一切諸法無非是真理之別名，是理體之表現。道生解釋，法即法性，亦即法性是法之本體，諸法則是法性之外化，二者名異實同，例如法、法性、佛、佛性、理、實相等名相，雖然名稱不同、實則不異，然皆是真如之體現，所謂「萬法雖殊，一如是同」即是。<sup>115</sup>道生亦以「**理既不從我為空，豈有我能制之哉，則無我矣，無我本無生死中我，非不有佛性我也。**」<sup>116</sup>詮釋佛性我，佛性即我、即佛、即法身，涵蓋神秘的宇宙本體以及有情眾生之本性、本體。

<sup>112</sup> 僧肇，《注維摩詰經》卷八，大正藏第三十八冊，頁 398b。

<sup>113</sup> 《大般涅槃經集解》卷五十四，大正藏第三十七冊，頁 549a-549b。

<sup>114</sup> 僧肇，《注維摩詰經》卷三，大正藏第三十八冊，頁 353c-360a。

<sup>115</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 103-104。

<sup>116</sup> 僧肇，《注維摩詰經》卷三，大正藏第三十八冊，頁 464b。

(四) 闍提成佛，道生認為一闍提雖然不具信、斷善根，卻亦是眾生之一。闍提只因煩惱業障所縛，無以得見佛性，若能因學佛、親近善知識等助緣，自然就有成佛的可能性。道生在《法華經注疏》中明白的表示一切眾生皆有佛性之說。

良由眾生，本有佛知見分，但為垢障不現耳，佛為開除。……一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹。泥與佛始終之間，亦奚以異，但為結使所覆，如塔潛在，或下為地所隱，大明之分，不可遂蔽，必從挺出。<sup>117</sup>

## 二、佛性思想對中國佛教的影響

佛性思想在中國的發展可分為兩個階段，第一階段是三類十一家的正因佛性說法和佛性本有或始有的爭論；第二階段是中國僧人對於佛性思想進行詮釋與理論開展。當北本《大般涅槃經》譯出後，「眾生皆有佛性」之論在中國廣為流傳，該經為了凸出眾生與佛性之關係密切，故提出正因、緣因之別。<sup>118</sup>認為眾生是佛性的正因，亦即成佛之主要原因；緣因則是成佛的次要、輔助原因。

眾生佛性亦二種因，一者正因，二者緣因。正因者謂諸眾生，緣因者謂六波羅蜜。<sup>119</sup>

### (一) 第一階段：三類十一家的正因佛性

吉藏《大乘玄論》中，列舉十一家正因佛性之說法，並將之分為以假實為正

<sup>117</sup> 竺道生，《法華經疏》卷上，新纂續藏經第二十七冊，頁 5a-13a。

<sup>118</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，頁 196-197。

<sup>119</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷二十八，大正藏第十二冊，頁 530c。

因、以心識爲正因和以理爲正因等三類。茲將之列表如下：<sup>120</sup>

| 類 別     | 成佛正因之處        | 正因說法                     |
|---------|---------------|--------------------------|
| 一、假實爲正因 | 成佛之正因在五陰所成之眾生 | 1. 眾生爲正因                 |
|         |               | 2. 六法 <sup>121</sup> 爲正因 |
| 二、心識爲正因 | 成佛之正因在心識      | 3. 心爲正因                  |
|         |               | 4. 冥傳不朽爲正因               |
|         |               | 5. 避苦求樂爲正因               |
|         |               | 6. 真神爲正因                 |
|         |               | 7. 阿賴耶識自性清淨心爲正因          |
| 三、理爲正因  | 成佛之正因在所應體悟的道理 | 8. 當得果爲正因                |
|         |               | 9. 眾生有得佛之理爲正因            |
|         |               | 10. 真諦爲正因                |
|         |               | 11. 第一義空爲正因              |

佛性之根源是先天本具的「本有」，還是後天聽聞正法而發展出的「始有」？本有說認爲心識的本質是清淨的，煩惱則是後天的影響；將煩惱去除後，自然彰顯先天本具之清淨自性。始有說卻認爲凡夫當下之心識雜染不淨，並非即是佛；未來當得佛果之時間性，涉及是否有善因妙緣促使佛性成熟。故以「現在未有，將來當有」之觀點說明始有。換句話說，本有說是以成佛之正因言佛性；始有則以果性說佛性。<sup>122</sup>

三類十一家正因佛性關於本有、始有的問題，可分爲本有說、始有說和折衷說。根據上表所列，冥傳不朽、避苦求樂、真神、眾生有得佛之理、真諦等正因屬於本有說。至於「當得果爲正因」，有人以爲是本有，也有人以爲是始有。南北兩系之地論師對佛性詮釋亦不同，南道以法性、真如等爲依持，故與本有說相近；北道以阿賴耶識爲依持，認爲無漏種子有待薰習，才能轉染成淨，故與始有說雷

<sup>120</sup> 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》，台北：佛光文化事業有限公司，2001，頁 326-328。

<sup>121</sup> 六法指色、受、想、行、識、我。

<sup>122</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 147-153。

同。<sup>123</sup>

根據吉藏在《涅槃經遊意》記載，靈味寶亮將佛教初傳中國時，信徒所倡說的不滅真神等同於佛經所說的如來藏，他說明作為眾生真神的如來藏，本來是佛的自體，故主張佛性是眾生本有。法瑤師認為有一種常住的理附著在眾生中，所以眾生能夠成佛，他認為這個理是眾生本有。<sup>124</sup>唐代均正的《大乘四論玄義》，記載開善智藏主張「本有於當」，指眾生在理想上應當皆能成佛，實際上，眾生需透過修持方可成佛。玄義引用道生「佛性當有論」而立當果之說，故道生被認為是始有說之第一家。關於第一義空為正因，攝論師以「法界等流正聞薰習」之說而立佛性，也是屬於始有說。開善智藏與地論師兩者兼具本有、始有之折衷說。靈味寶亮區分佛性體用涅槃、功用涅槃；北地論師則提出性淨涅槃與方便涅槃之主張，亦屬於折衷之說。<sup>125</sup>

## （二）第二階段：佛性思想的詮釋與理論開展

在這階段有關佛性思想的詮釋與理論開展，最具代表性的是天台宗的性具思想、三論宗的中道正因佛性、以及華嚴宗的性起思想。茲分別說明如下：

### 1、天台佛性思想

天台思想以發揚《法華經》的意趣作為宗旨，最重要的創立者智顛，認為以佛覺悟的智慧，觀照究極的理境，就是佛性，唯有佛才能窮究實相。智顛將中道與佛性結合，提出中道佛性的觀念，並視為最圓滿的佛法內容，說明諸大乘方等十二部經中，皆明示中道佛性。智顛在註解的《維摩經文疏》也說道：「**圓教明**

<sup>123</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 148。

<sup>124</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社有限公司，2008，頁 42。

<sup>125</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 45。



我者，中道佛性即我義也。」<sup>126</sup>

智顛理解諸法實相源自於龍樹《中論》「因緣所生法，我說即是空；亦為是假名，亦是中道義。」偈語之啓發。<sup>127</sup>。智顛認為因緣所生法，因其無自性而言空，對於存在的緣生現象，以「假名」指涉之，因為並非具有真實自性。而空假圓融無礙結合在一起，以呈現萬法，亦即是諸法實相，因此，空諦、假諦都非究竟，故需超越之。智顛認為的諸法實相是空、中、假是三諦圓融的實相，而非唯空、唯中、唯假的實相，中道也不離於空假別立之中道，而以空假為基礎之中道。

128

智顛建立三諦圓融的中道實相觀後，便將一切萬法均放進「三諦圓融」之模型作析論，在《法華玄義》中，以三道、三識、三佛性、三般若、三菩提、三大乘、三身、三涅槃、三寶、三德等十種三法詮釋圓融之關係。他的三法圓融思想是即體即用，分殊的三法有其互相含攝、互動的整體性，故三法既是妙用，也是主體。<sup>129</sup>以下就三法圓融具有的三因佛性、性具思想、佛陀不斷性惡、無情有佛性等特色加以說明天台的佛性思想。

(1) 三因佛性：所謂正因、了因、緣因三種佛性即是。智顛引用《法華經》說明三因佛性之差別，首先以〈信解品〉之經文，運用長者與窮子間無法改變的父子關係之譬喻正因佛性，即無論眾生愚痴與否，依然具有成佛種性，因為佛性非外來、非後天，更不可能改變。智顛解釋，在〈常不輕菩薩品〉中的常不輕菩薩不因他人的嘲笑、謾罵、搥打，依然恭敬眾生，並對眾生說：「我不敢輕於汝

<sup>126</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 337。

<sup>127</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，頁 202。

<sup>128</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 282-283。

<sup>129</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 342。

等，汝等皆當作佛。」儘管眾生因不了解自己本自具足的佛性，導致誤會常不輕菩薩是在諷刺或嘲笑他們，但是「一切眾生皆當作佛」的心性並沒有因為凡夫的妄自菲薄而改變，此即正因佛性。

緣因佛性指成就佛道的助緣，智顛認為願力是緣因、修諸功德也是緣因。他所認為的佛性不僅立於成佛的正因佛性，而且將佛性之涵義更加擴大，以修行者的智慧及願力說明了因佛性、緣因佛性。智顛認為智慧是了因；讀誦經典可以開顯智慧，故也是了因。他有意將一切與成佛有關的因緣皆納入佛性之概念中。因為成佛如同播種栽花，儘管有根種，若無適當助緣仍無法開花結果，亦不能得道成佛。<sup>130</sup>

(2) 性具思想：性具意謂本覺之性悉具一切善惡諸法，以眾生與佛關係而言，即一切眾生既本具佛性，又本具惡法。<sup>131</sup>換言之，任何單獨一法絕非單獨存在，而是互為因緣地成就全體性的存在。因此，任何一法除了三諦圓融的共通性外，諸法之間仍存在互涉互入之因緣結構，亦即所謂「具」的關係。法不孤起，只要有任何一法存在，必然與之相關相涉同時並起，便是整個緣起世界所有萬法。

(3) 佛陀不斷性惡：從三法之相互類通而言，正因佛性如同如來法身、或中道第一義諦，乃居於圓融三法之首。智顛提出「佛不斷性惡」思想，指出闡提無修善，但性善在；佛斷修惡，但性惡在。他解釋佛已通達惡法，不為惡法所染，故其用惡以度化眾生，例如，入於地獄便隨順地獄眾生所能認同之方法度化之。雖看似修惡，卻是修善之表現；故佛只是用惡而非起了修惡之念。<sup>132</sup>

<sup>130</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 341-343。

<sup>131</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 181-182。

<sup>132</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》頁 213。

#### (4) 無情有佛性

湛然根據天台性具學說極力倡導無情有佛性，主要論點記載於《金剛錍論》、《止觀輔行傳弘法》。湛然以約深、約體、約事理、約土、約教證、約真俗、約攝屬、約因果、隨宜、隨教等十義，來論證「色香中道，無情有佛性」，並根據「法華會中，一切不隔」的性具圓教，以及色心、佛性體遍的道理堅持其主張。他認為無情具有三因佛性，但是對於草木瓦礫如何成佛並無交代清楚。日本天台宗祖師良源認為草木具有生住異滅四相，就像活生生的修道者在成佛道上圓滿成佛歷程。<sup>133</sup>這樣的佛性觀點，可以更讓人們以平等對待有情世界的其他眾生。

#### 2、三論宗的中道正因佛性

生活於《涅槃經》佛性學說如日中天的陳、隋時代，吉藏受到當時風氣的薰習，對佛性觀點非常重視，將之稱為佛法中之根本大事與秘密法。<sup>134</sup>他批判三類十一家的說法，以為他們無法明瞭真正的正因佛性。繼承龍樹空思想的吉藏認為「空」是一切佛教的共法，認同《涅槃經》將佛性名第一義空之說法，其關鍵在於「所言空者，不見空與不空」之詮釋。

**佛性者名第一義空，第一義空名為智慧，所言空者不見空與不空，智者見空及與不空，常與無常，苦之與樂，我與無我。空者一切生死，不空者謂大涅槃，至無我者即是生死。我者謂大涅槃，見一切空不見不空不名中道，乃至見一切無我，不見我者不名中道，中道者名為佛性。<sup>135</sup>**

吉藏認為佛性就是第一義空，亦即佛性是最高的空義，因為佛性是不見空與

<sup>133</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 258-270。

<sup>134</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 80。

<sup>135</sup> 曇無讖譯，《大般涅槃經》卷二十七，大正藏第十二冊，頁 523b。

不空的智慧，就是將空與不空、乃至生死涅槃等一切對立與差異皆泯除的智慧。故佛性非空非有、非生死非涅槃之蕩相遣執，不著兩邊的中道智慧因掃除了一切境相，故稱佛性為第一義空；因不著兩邊，故稱其為中道。

次泯一諦以歸無諦，如經云：所言空者，不見空與不空。不見空者，不見有為生死空也；不見不空者，亦不見涅槃不空。又生死是空，而今通言不見空不空者，涅槃為不空，亦不見有、不有。若爾，即不見生死空、不空，亦不見涅槃有、不有，故非空非有非生死非涅槃，即是無諦。<sup>136</sup>

### 3、華嚴佛性思想

華嚴宗以《華嚴經》為宗本，以十玄、六相、四法界等理論解釋法界緣起、生佛關係，則著重以「唯心所現」詮釋萬事萬物乃至眾生與佛的相即相入，所謂「心心作佛，無一心而非佛心」。賢首是華嚴宗的大成者，對於佛性思想提出五教種性、性起的論說。

賢首以判教方式將各種佛性說安置於其教相論中，消除各種佛性之理論衝突，依解行因果作為判教方式，主張佛教教法共有小、始、終、頓、圓等五種深淺差別。<sup>137</sup>小教，指小乘聲聞教，如《阿含經》。始教，開始從小乘轉入大乘者所說的教法，如般若等經。終教，指如來藏系，「終」是就名言所詮之範圍，為大乘佛教之終極，如《勝鬘經》、《楞伽經》等。頓教，頓融無礙教門，如《維摩詰經》。圓教，圓融無礙教門，如《華嚴經》。

<sup>136</sup> 吉藏，《法華玄論》卷八，大正藏第三十四冊，頁 427a。

<sup>137</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 264-265。

賢首將一乘教分爲同教一乘、別教一乘，<sup>138</sup>同教一乘指《法華經》，本經之特色是開權顯實、會三歸一。故就佛性而言，同教一乘以一多無盡之法，寄顯於始終等教，使二、三乘人都能證入圓融無礙的法界，也就是《法華經》所說的會三歸一。別教一乘則貫通因果通於依報與正報世界，乃萬法之真如，以佛性來替代，因而一切諸法亦同具佛性之清淨本質，並具有寂靜、涅槃之本質。

關於性起之論說，賢首特別就佛性與萬法的關係說明，一切諸法都是佛性的體現，離佛性之外，更無一法。智儼也說，如來藏、佛性都是四聖六凡，一切眾生之因之體。<sup>139</sup>「性起」一詞源自《六十華嚴經》〈性起品〉，說明藉由無量正行而成正覺的如來，尤其清淨本性所興起的果海大用，種種化現度化之功德。華嚴宗則依此理路建構與陳述佛性緣起萬法之理論，將唯心思想的圓融性推至頂點。

**從自性住來至來至得果，故名如來，不改名性，顯用稱起，即如來之性起。**

**又真理名如名性，顯用名起名來，即如來為性起。<sup>140</sup>**

「性起觀」即是證知無礙智慧之如來，以其慧光普照法界、圓映眾生，將之一起提昇至與佛同等的觀法。當如來性起時，彷彿月映萬川，是故世尊立足於無盡事法中，點燃佛慧而遍照法界，此照萬法之光源，如同世尊已經證悟的真如一心。如來與凡夫的心，就像海洋一樣無所差別，然凡夫的心因無明的風動而生起波濤，以致無法如實的映現萬物；如來的心已去除無明，心海平靜如同鏡子一樣，所以能夠映現諸法。因此，《華嚴經》之性起思想點出緣起法界之價值與意義所在，將如來之一心視爲舉起宇宙之槓桿，將本來是苦、空、非我之濁世提升到無上涅槃的常樂我淨之精神領域。

<sup>138</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 268。

<sup>139</sup> 賴永海，《中國佛性論》，頁 234。

<sup>140</sup> 法藏，《華嚴經探玄記》卷十六，大正藏第三十五冊，頁 405a。

性起與緣起之不同，緣起是一切諸法起現壞滅之基本原則，性起也是一種緣起，依如來果地說，故「性起萬法，皆是唯淨」；緣起則就因地說，乃染淨和合。性起思想特別強調「**一即一切，一切即一**」之圓融精神，指萬法彼此之因緣關係是相即互入之關係。真如本心就是此一，萬法是為一切，是故「**一即一切，一切即一**」，如來以佛眼觀之，穢土即是莊嚴淨土，眾生即是佛，亦即《華嚴經》中「心佛眾生三無差別」之義涵。<sup>141</sup>

#### 第四節 結語

「佛性」是大乘佛教的重要觀念之一，梵語原文是佛陀與如來各自分別加上界性、胎藏及種性的複合字。《法華經》「佛子」觀念的出現，可說是肯定種性的存在。界若以成果言，是「因義」；依自體言，則是不失自性的本質、質素。胎藏漢譯為如來藏，是一種譬喻，意指眾生心中有如來藏。種性分兩種意義，一是具有血統、家系或傳世於家的能力；二是指埋藏金屬或寶石的礦山，和界藏、胎的意思相似，也就是隱藏未開顯的能力。

中國早期佛性思想關鍵人物有慧遠、道生等人，慧遠著述的《法性論》以「**不變為性、體極為宗**」點出佛性思想；首倡「人人悉有佛性」的道生，將中國佛性思想導入「眾生皆有佛性」的主流思想，他則以法即佛、理即佛、法即是理和闡提成佛等方面詮釋佛性的意義。在中國具有代表性的佛性思想有天台、三論、華嚴等宗派。

---

<sup>141</sup> 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，頁 222-223。

天台宗依三因佛性、性具思想、佛陀不斷性惡、無情有佛性等特色詮釋佛性思想。繼承龍樹空思想的三論宗吉藏認同《涅槃經》將佛性稱為第一義空之說法。至於華嚴宗的賢首則提出小、始、終、頓、圓等五教種性、性起思想的論說解釋佛性。他認為性起是一種緣起，若依如來果地說，故「性起萬法，皆是唯淨」。綜合觀之，佛性「人人皆可成佛」的論點，乃基於平等的信念，各宗派雖然有不同的論點，無非是希望不同方便法門，讓相應者都能契入佛性。



## 第四章 憨山的學思歷程及撰述《法華經通義》之因緣

本章依憨山的生平事蹟、憨山與明末佛教復興、憨山的思想特色和撰述《法華經通義》之因緣等四方面來論述。在第一節憨山的生平事蹟中，筆者以《憨山老人夢遊集》〈憨山老人自序年譜實錄〉<sup>142</sup>為主，將憨山的一生分為九個時期來說明。在第二節憨山與明末佛教復興方面，希冀透過明末佛教的概況與佛教復興的特點，以了解憨山如何在動盪不安的年代擔起如來家業。在第三節憨山的學術背景與思想特色方面，主要針對學術背景，以及三界唯心、佛性、唯識、三教合一等思想。至於第四節憨山撰述《法華經通義》之因緣，則從其年譜和《法華經通義》的敘述中，整理憨山與《法華經》之因緣、撰述《法華經通義》之歷程，及通達《法華經》之堂奧，以闡述憨山如何證悟法華實相、佛陀深意。

### 第一節 憨山的生平事蹟

關於憨山的生平事蹟有諸多記載，舉凡憨山口述而侍者福善筆錄的〈憨山老人自序年譜實錄〉、吳應賓撰〈憨山塔銘〉、錢謙益撰〈大明海印憨山廬山五汝峰塔銘〉、陸夢龍撰〈憨山傳〉及〈憨山塔院碑記〉、劉起相撰〈本師憨山大和尚靈龕還曹溪供奉始末〉等均收錄在《憨山老人夢遊集》，另外還有福徵述疏的《年譜疏》<sup>143</sup>，皆是記錄憨山生平的重要文獻資料。

<sup>142</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三、五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁946-978。

<sup>143</sup> 福徵，《年譜疏》，台北：新文豐，1987。



根據徐頌鵬在他的博士論文〈一位明代佛教的領袖——憨山德清的生活與思想〉中，將憨山的一生分為九個時期，<sup>144</sup>在本節中，筆者依此分期整理憨山的生平事蹟。

### 一、憨山的家庭和童年：出生至十一歲（西元 1546-1556 年）<sup>145</sup>

憨山（西元 1546-1623 年）俗姓蔡，金陵全椒人，法名德清，字澄印，明代「四大高僧」之一，自幼即受母親影響對佛教興趣濃厚。七歲見叔母生子，又見叔父往生，即思惟生死去來之疑惑。憨山從八歲開始就讀詩書，九歲能誦〈觀世音菩薩普門品〉。

### 二、報恩時期：十二至二十五歲（西元 1557-1570 年）<sup>146</sup>

憨山十二歲時依止南京報恩寺西林和尚為師，十三歲即能背誦《法華經》，生性聰慧的他對於所流通諸經皆能誦讀。十九歲領受雲谷禪師之禪法，當他讀到《中峰廣錄》時，立志參禪，即返回報恩寺披剃。那年冬天報恩寺禮請無極大師講《華嚴玄談》，憨山聽到十玄門的「**法界海印，森羅常住**」之處時，恍然了悟法界圓融無盡之要旨。憨山二十歲，西林禪師示寂，雲谷於天界寺開坐禪法門，憨山前往參加，由於用心太急，以致背脊生疽，此時他在韋馱菩薩前懇切祈願懺悔，翌日，疽痛已然痊癒。二十一歲時，憨山至天界寺聽無極大師講解《法華經》。

### 三、旅遊與在五台的停留：二十六至三十七歲（西元 1571-1582 年）<sup>147</sup>

---

<sup>144</sup> 江燦騰，〈晚明佛教復興運動背景的考察——以憨山德清在金陵大報恩寺的磨鍊為例〉，《東方宗教研究》第一期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，1987，頁 191-202。

<sup>145</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 947-948。

<sup>146</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 949-951。

憨山在二十七歲時，謁見摩訶忠法師，隨往西山聽《妙宗鈔》，摩訶忠法師留他過冬，憨山並在此聽受《法華經》、《成唯識論》。二十九歲，憨山校閱僧肇的〈物不遷論〉，至「**梵志自幼出家，白首而歸。**」一文中，悟到生死之謎，於是作偈：「**生死晝夜，水流花謝；今日乃知，鼻孔向下。**」憨山三十歲在龍門修行，親證觀音圓通，經行、靜坐皆已攝心歸一，身心湛然寂靜，不受聲音和色相所障礙。他並作一詩偈：「**瞥然一念狂心歇，內外根塵具洞徹；翻身觸破太虛空，萬象森羅從起滅。**」憨山開悟後，因無人請益，因此在三十一歲開始翻閱《楞嚴經》印證，他以現量境界去觀照經文，心識微起，不容思量。

三十三歲，憨山開始寫經，即使遊山僧俗到訪，他依然不停抄寫，且不失應對。他在抄經期間經常有好夢兆，以印證修行境界。如夢見清涼大師為其開示，初入法界圓融觀境，彌勒菩薩為其講解「**分別是識，無分別是智，依識染，依智淨，染有生死，淨無諸佛。**」又夢文殊師利菩薩設浴請赴，自此身心如洗，輕快無喻。三十六歲，妙峰與憨山同願，欲建無遮法會，適逢皇帝求皇嗣，憨山將所營道場一切事宜，完全歸併於求儲一事，水陸佛事啓建七晝夜，憨山粒米不食，僅飲水而已，然卻能應事不缺自知佛力加被。<sup>148</sup>

#### 四、牢山時期：三十八至五十歲（西元 1583-1595 年）<sup>149</sup>

三十八歲時，憨山尋訪牢山，並開始引用「憨山」之名號，直到四十歲，包括羅清教徒和外道教派的師長在內的牢山百姓，經過大師的攝化，均相繼歸依。四十一歲，憨山禪坐經行回寮展讀《楞嚴經》，讀到：「**汝心汝身，外及山河虛空**

<sup>147</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 951-959。

<sup>148</sup> 項東，《憨山傳》，高雄：佛光文化事業出版社，1995，頁 103-105。

<sup>149</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 961-965。

大地，咸是妙明真心中物。」全經觀境，頓時了然心目。即隨命筆述《楞嚴懸鏡》。四十二歲，憨山弟子將他講解的《心經》記錄成《心經直說》。憨山在四十四歲時開始閱讀藏經，並為僧眾講解《法華經》和《大乘起信論》；隔年，書寫《法華經》以報聖母之恩，那年還作《觀老莊影響論》。

#### 五、流放和曹溪時期：五十至六十八歲（西元 1595-1613 年）<sup>150</sup>

憨山五十歲，遭受迫害下獄並發遣南行，福善等人隨行，五十二歲，憨山完成《楞伽筆記》，且撰寫《中庸直指》，以啟發諸士悟入佛理。他在山岩壘壁之間建禪堂，仿效大慧禪師冠巾說法，誦持《法華經》，並為眾人講經說法。當他誦至〈見寶塔品〉時，恍然悟到佛陀本意，指娑婆世界人人目前即華藏，然需三變者，乃為劣根人漸示一般，故著手著《法華擊節》。憨山五十四歲，完成《楞伽筆記》雕刻，並印製發送。

六十一歲，神宗皇上之長孫誕生，朝廷大行恩赦，憨山亦在釋放之例。隔年，他注釋《道德經》，經過十五年始完成《道德經注》。六十四歲，憨山誦念《金剛經》時恍然大悟，即注《金剛決疑》。六十七歲，居長春庵，對弟子講解《大乘起信論》、《八識規矩頌》、《百法明門論》等，完成《法華品節》的著作。六十八歲，憨山結夏，為弟子講解《圓覺經》，經文講到一半時背疽突然發作，此際素以醫瘍聞名之粵人梁杏山探視他，純採草藥敷之，隨手奏效。憨山之背疽在身已四十八年，此次冤業酬償。

#### 六、憨山時期：六十八至七十歲（西元 1613-1615 年）<sup>151</sup>

<sup>150</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 966-973。

<sup>151</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 973。

六十九歲，愍山於東海，曾立意寫《楞嚴通議》，直至五月方落筆，五十日稿遂成。七十歲，為眾人講解《楞嚴通議》，並著《法華通義》，五十日完稿。接著講解《大乘起信論》並纂寫《起信論略疏》。

#### 七、東遊時期：七十一至七十二歲（西元 1616-1617 年）<sup>152</sup>

七十一歲，愍山注釋《肇論》，為禪堂納子講述《參禪切要》，爾時法鑑請問法相宗義，因此即著《性相通說》，又作《擔板漢歌》。七十二歲，前往雲棲山弔唁雲棲，並為他作塔銘；另外，愍山講授菩薩戒又寫了《宗鏡堂記》。玄津法師、譚孟恂，將愍山以前遊歷時所寫的零星作品，彙整成《東遊集》四卷。

#### 八、廬山時期：七十三至七十六歲（西元 1618-1621 年）<sup>153</sup>

七十四歲，愍山開堂啓諷《華嚴經》，長期為大眾講解《法華通義》、《楞嚴經》、《大乘起信論》、《金剛經》、《圓覺經》、《唯識論》等諸經論。效法廬山慧遠六時刻香代漏，專心淨業，並著手撰寫《華嚴綱要》。七十五歲，侍者廣益請愍山重述《大乘起信論》、《圓覺經》及《莊子內七篇注》。那年夏天愍山雖然病足疼痛，依然纂諸祖傳記七十一首。七十六歲，愍山講授《楞嚴筆記》、《楞嚴經》、《肇論》、《大乘起信論》。

#### 九、重返曹溪和圓寂：七十七至七十八歲（西元 1622-1623 年）<sup>154</sup>

<sup>152</sup> 《愍山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 973-975。

<sup>153</sup> 《愍山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 975-976。

<sup>154</sup> 《愍山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 976-977。

憨山七十七歲完成《華嚴綱要》，又為大眾講授《楞嚴經》、《大乘起信論》、《金剛經》。那年冬天，憨山重返曹溪。七十八歲，他為眾講解《楞嚴經》、《大乘起信論》等經論。那一年的十月，憨山示現疾病，告訴大眾說：「**大眾當念生死事大，無常迅速。**」他一心端坐而逝，時百鳥悲鳴，四眾哀嚎不已，憨山圓寂如同平時入定一樣，面色紅潤、手足柔軟。

## 第二節 憨山與明末佛教復興

自東漢時期佛教傳入中國，經由魏晉南北朝的發展，到了隋唐已是佛學發展的高峰期，各個宗派紛紛成立，尤其是禪宗，可謂是當時的中流砥柱，然到了唐朝末年，佛教卻逐漸衰微。且由於宋代理學的興起，對於佛教產生極大的威脅，故至明末時，出現了佛教衰落、僧侶素質低落，僧團風氣敗壞等負面情況。當時的朝廷也是面臨政治腐敗，宦官把持朝政，貪官污吏，造成民不聊生的景況。

萬曆二十三年（西元 1595 年）憨山受到波及，因為神宗皇帝信奉道教，反對太后的朝貴就假借昔日方士流言的事件打擊之，還命令東廠番役假扮道士擊鼓呈狀，皇上大怒下令將憨山逮捕下獄，被流放於廣東。萬曆二十九年，憨山目睹政府官吏以礦監、稅使之名義，至各地掠奪人民財產等暴政措施的合法化，曾對曹溪採使諫言，說明人民的困擾與地方的危害。<sup>155</sup>雖然憨山處在這種動盪不安的年代，但是他仍然不改護國護教的行事風格。以下就明末佛教概況和明末佛教復興的特點等二個面向來了解憨山所處的時代背景。

---

<sup>155</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 969a-969b。

## 一、明末佛教概況

明代佛教相對於隋唐、宋而言，無疑沉寂了許多。一向重視師父和衣鉢傳承的佛教，缺乏高尚完善的僧伽人格，以及道業精深的高僧大德，是一種致命傷。此時出現雲棲、憨山、紫柏、蕩益等四大師。四大高僧的出現，順應歷史潮流，使沉寂五百多年的中國佛教恢復了生機與活力。<sup>156</sup>

所謂明末佛教，一般是指萬曆年前後而言。當時人民苦不堪言的動盪不安，各階層人士面臨朝不保夕的危機，無不希望在動盪中尋找可以安身立命之處。宋明理學無法滿足人民的心靈渴望，佛教所倡導的極樂淨土、因果報應之說，在民間廣為流傳；乃至於無常、無我的理論，以及人生是苦等觀點都能獲得亂世中的知識份子所認同。<sup>157</sup>

明末禪師湛然圓澄認為，僧眾之所以素質低落乃由於明朝政府濫發度牒的宗教政策所造成。當時在佛教僧團裡，也有些出家人不是為了宗教信仰，而是出於某些功利主義的考量。出家後又不專心於佛道，只為滿足口腹、苟且偷生。<sup>158</sup>就如憨山所言：

**世衰道微，人心不古，凡託跡空門，寄形於袈裟者，靡不假我偷安，罔然不知出家竟為何事。將為四事供養，應當受用，更不思生死大事為出家兒第一要務也。<sup>159</sup>**

<sup>156</sup> 崔森，〈憨山思想研究〉，《中國佛教學術論典》第二十九冊，台北：佛光文化事業有限公司，2001，頁199。

<sup>157</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁22。

<sup>158</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁16。

<sup>159</sup> 《憨山老人夢遊集》卷三，新纂續藏經第七十三冊，頁246。

萬曆年間，李太后篤信佛教，在馮元成、樊友軒等宰官居士的支持下，讓許多高僧得以修復寺院，並增加民間寺院的建設。同時佛教從傳統山林修行，走入社會與士大夫交往，承擔文化繁榮的重任，例如雲棲門下的嚴訥、黃輝、虞淳熙等人；達觀與陸光祖交往甚契，其門下有董其昌、湯顯祖等人；憨山門下有楊起元、錢謙益等人。又高僧的教誨對士大夫的影響極大，例如湯顯祖的創作理念受到達觀的影響，從其寫信給達觀的內容可看出端倪，茲將信件內文略述如下：

**情有者理必無，理有者情必無，真是一刀兩斷語。使我奉教以來，神氣頓  
王。……以達觀而有癡人之疑軌之困，瘧鬼之困……邇來之事，達觀應憐  
我。<sup>160</sup>**

明末在佛教界具有影響力的高僧、居士，將所證悟的禪修境界、以及對經典理論的闡述解析，透過文字的敘述以傳達明心見性，著述流傳後世的數量不勝枚舉。像達觀的《紫柏老人全集》、《紫柏老人別集》，雲棲的《雲棲法彙》，憨山的《憨山老人夢遊集》、《法華經通義》，蕩益的《靈峰宗論》等皆是。<sup>161</sup>對於明末佛教的義學復興具有相當影響與貢獻。

## 二、明末佛教復興的特點

明末佛教復興的特點包括四大師的出現、佛教界普遍倡導禪淨合一、釋儒道三教合一、以及居士佛教的興起等方面。四大師的出現讓明末學界展現新活力；禪淨合一讓佛教內部進行大統合；因為三教合一令儒道學者認同佛教，所以有了居士佛教的興起。

---

<sup>160</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 22。

<sup>161</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 24。

### （一）四大師的出現

雲棲、達觀、憨山和蕩益並稱為明末四大師。關於釋儒道三教的統攝，他們皆有相關論述，對於明末道教衰微、陽明心學分歧、佛教宗派凋零之際，算是為明末學界注入一股新活力。

雲棲（西元 1535-1615 年），浙江仁和人，畢生提倡持名念佛，建立叢林道場、廣施教化，被後代推為淨土宗第八祖。精進於念佛三昧的他痛斥狂禪，主張禪淨雙修，極力促進淨土思想與各宗教義融和，並將華嚴和禪學思想歸趨於淨土思想，因此不但是淨土祖師之一，也是華嚴高僧。<sup>162</sup>雲棲有關教義、日常生活、儀軌等方面的著述頗多，全部集成為《雲棲法彙》，他著述的《自知錄》融受功過格<sup>163</sup>的思想，將佛教的三世因果善惡報應的思想，和儒家、道教對於日常倫理生活的反省予以銜接，形成融通三教的理念。<sup>164</sup>

達觀（西元 1543-1603 年），江蘇吳江人。萬曆年間，由於佛教大藏經難求，梵夾本<sup>165</sup>大藏經閱讀起來又不方便，達觀受到袁了凡的啟發，慨然擔負創刻方冊的重任，對於佛教文化的保存、佛法的弘揚助益非同小可。他主張儒、道、佛一致，不執著佛教的一宗一派，由於親身體證，所以融會性、相、宗義，貫通宗教。<sup>166</sup>憨山曾讚嘆達觀：「予以師之見地，誠可遠追臨濟，上接大慧。」<sup>167</sup>與雲棲有同門之誼的達觀，依據《阿彌陀佛贊》、《無量壽佛贊》等書，致力於念佛之行。

<sup>162</sup> 釋星雲，〈弟子〉，《佛教叢書》，台北：佛光文化事業有限公司，1998，頁 205。

<sup>163</sup> 功過格為袁了凡所作，依各人行事逐日登記，善則計數，惡則退除，以自我反省與策勵。參見野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁 209。

<sup>164</sup> 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，頁 214。

<sup>165</sup> 根據周紹良在〈書籍形成的過程：略談梵夾本的產生〉解釋，梵夾本指佛經摹仿貝葉經形式，採用摺子本的樣子所創造的形式，就是把卷子加以折疊，翻閱時猶如貝葉經的翻轉意味，此形式從宋代到清代是佛經主要使用形式。參見《佛教與中國文化》，台北：國文天地，1990，頁 178-頁184。

<sup>166</sup> 釋星雲，〈弟子〉，頁 215。

<sup>167</sup> 《憨山老人夢遊集》卷二十七，新纂續藏經第七十三冊，頁 595b。



和憨山曾相約共振曹溪宗風，當憨山遇難時，達觀即發願誦《法華經》百部，以求庇祐其平安。萬曆三十一年（西元 1603 年），達觀遭妖書之厄，被捕下獄，因而死於獄中。其著述《紫柏尊者全集》，係由憨山校輯而成；另有錢謙益所編錄的別集四卷。<sup>168</sup>

憨山（西元 1546-1623 年），出身於辨融、笑巖、雲谷的門下，爾後結草庵於廬山。主張禪淨雙修，其著作係從禪宗、華嚴及念佛融會的立場，以調和諸宗之論述，例如《法華經通義》、《圓覺經直解》。精通釋道儒三家學說，極力主張三家思想的調和，在其作品《中庸直解》、《老子解》等著述中，以佛教思想解釋儒道典籍之端倪可見一斑。<sup>169</sup>憨山圓寂後深為世人所敬仰，明末皇帝崇禎曾為其作〈御贊憨山老和尚法像〉言：「耆老和尚，何等行狀？撐持法門，已作棟樑。受天子之鉗錘，為佛祖之標榜。」<sup>170</sup>

蕩益（西元 1599-1655 年），江蘇木瀆人，其出生年代比上述三位大師晚了大約五十年。他宗於天台，承四明知禮之說，主張「禪為佛心，教為佛語，律為佛行，具備此三者，始為完全的佛教。」亦即禪教律的三學同源，結歸念佛一行，執持名號，以致念佛三昧。蕩益撰述《教觀綱要》、《大乘止觀釋要》、《閱藏知津》等著作。<sup>171</sup>發足於天台，卻又宗於淨土的蕩益因為提倡禪教律之融會實踐的新佛教，所以成為明代佛教歸結的人物代表。他是中國佛教史上，最後一位大思想家，自清代以後，天台講教多以蕩益的經疏論為依據，後人奉為淨土宗第九祖。

## （二）倡導禪淨合一

<sup>168</sup> 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，頁 214。

<sup>169</sup> 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，頁 215。

<sup>170</sup> 釋星雲，〈弟子〉，頁 223。

<sup>171</sup> 野上俊靜等著，釋聖嚴譯，《中國佛教史概說》，頁 215。

明末佛教不在意概念的分疏與邏輯推理，重視以教印心、借教悟宗，闡述經典和理論，以作為修行之參考。在復興的表現上是多元化，依派別的不同而有不一樣的發展與論點，例如四大高僧雖然都倡導淨土法門修行，但是達觀與憨山主張禪淨雙修；雲棲和蕩益則提倡淨土法門。<sup>172</sup>

達觀、憨山、永覺等人對於淨土思想有其獨特的見解。達觀認為念佛不斷，即使睡夢中亦然，若睡夢中無法念佛，當睜開眼睛時，就該在佛前懺悔痛哭，直向佛前叩頭流血，或念千聲、或念萬聲，盡己之力即可，如此做了二、三十次，自然於睡夢中念佛聲接續不斷，故臨死之際自然不亂。達觀說明，這般逼迫念佛方式，近乎參話頭的初步功效，只不過是以禪者的立場，將淨土念佛視為禪修的方法之一。<sup>173</sup>憨山亦提及：「今所念之佛，即自性彌陀。所求淨土，即唯心極樂。諸人苟能念念不忘，心心彌陀出現，步步極樂家鄉，又何必遠企於十萬億國之外。」<sup>174</sup>另外，永覺以為禪與淨，參禪與念佛二法門均屬應機而設之方便法，對於修淨土者而言，念佛勝於參禪；然而修禪法者，則參禪勝於淨土。他將念佛的方法運用在禪者的需要，雖然提倡念佛，卻認為念佛只是參禪的另一種方式。<sup>175</sup>

### （三）釋儒道三教合一

釋儒道三教會通的觀念，遠從兩晉南北朝即已開始，至宋、元之際更加興盛，已有不少三教會通的著作問世，如夏元鼎的《三教歸一說》、陶宗儀的《三教一源圖》等。到了明代仍然延續此趨勢，再加上皇帝的推崇與提倡，釋儒道三教的會通風氣更加熾盛，一般文人如焦竑、羅汝芳等人除了涉略儒家思想之外，也兼修佛、道之學。民間的寺廟、祠堂中同時供奉三教之神則是尋常的事，因此，三教

<sup>172</sup> 夏清瑛，〈憨山佛學思想研究〉，頁 25。

<sup>173</sup> 釋聖嚴，〈明末佛教研究〉，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁 194。

<sup>174</sup> 〈示優婆塞結念佛社〉，《憨山老人夢遊集》卷二，新纂續藏經第七十三冊，頁 234b。

<sup>175</sup> 釋聖嚴，〈明末佛教研究〉，頁 197-198。

會通的思想到了明代已深植民心，憨山的著作中也有會通三教的相關思想。<sup>176</sup>

明代佛教界普遍倡導禪淨合一，淨土成了各宗派共同的依歸，不但佛教內部進行大統合，而且釋儒道三教合一亦是進行統合時期。由於三教交融的思想理論統合，所以引發更多儒家和道家學者認同佛教、歸順佛教，因此居士佛教興起。高僧大德以慈悲胸懷的精神，關心世俗的生活動態，藉以推動佛教的興盛。夏清瑕在〈憨山佛學思想研究〉中說明，明末佛教界在發展過程中對世俗社會的靈敏度增加，也可以表達入世傾向增強，它不只是指理論上三教思想的越發交融，更是指心理和行爲上對世俗人生的關注。<sup>177</sup>

「不以釋迦厭孔老，不以內典廢子史。」<sup>178</sup>這句話表達了明末佛教圓融釋儒道三教的普遍歸向，由於心學的援佛入儒，使得儒釋的深層契合度更好，釋儒道三家處在前所未有的互動，因此提供佛教向外擴張的良好條件。明末佛教對三教關係的詮釋特點有兩方面，以心統三教、和具體闡釋的佛化儒學，佛化老莊傾向。<sup>179</sup>達觀認為：「儒、釋、老各而實同。實也者，心也，心也者，所以能佛能老也。……三家一道也，名不同心同。」明末高僧從心性的角度論述三教同源雖非獨創，但是在當時的文化思潮中卻具有獨特意義。

#### （四）居士佛教

明末的居士大部分都屬於士大夫階級的社會地位，當時最好的出路就是讀書作官。居士所讀之書為政府指定的儒書為主，因此在儒家思想的薰陶之下，即使學佛之後仍然出入於儒、釋、道三教之間，常常用儒家的孔孟學說詮釋佛教的經

<sup>176</sup> 張玲芳，〈釋德清以佛解老莊思想之研究〉，台中：國立中興大學中國文學研究所，1998，頁 15。

<sup>177</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 28。

<sup>178</sup> 《紫柏尊者別集》卷四，續藏經第七十三冊，頁 432c。

<sup>179</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 32。

典。關於佛經受到居士之間重視的有《金剛經》、《阿彌陀經》、《法華經》、《華嚴經》、《楞嚴經》、《心經》、《六祖壇經》等。明代居士們除了誦經、念佛、參禪之外，對於咒語的修持也非常重視，尤其是〈準提咒〉。<sup>180</sup>

雲棲在明末居士之間的影响力頗大，他的思想背景屬華嚴宗，極力主張參究念佛。雖然基本上認為禪淨並修，但仍然側重於念佛法門，因此隨其修行的居士皆以念佛為主。<sup>181</sup>這些居士並沒有獨立的組織，作為宗教活動的場所只不過是約集數位同道者定期修行，並不對外活動。平常除修行之外，組織放生會、救濟貧苦、獄中教化囚犯，尤其他們擔任地方官時，對於減稅、減刑、以及興建便利民眾生活的設施等方面特別會留意。<sup>182</sup>

影響明末居士的佛教信仰與作為修持指標的經論，無論是對淨土行者或是禪者，主要是以《金剛經》為依歸，其次是《楞嚴經》；再以《法華經》、《阿彌陀經》、《華嚴經》為輔，形成明代佛教的思潮，<sup>183</sup>由此得知他們的思想中心仍是禪的精神。由於雲棲主張參究念佛，居士以念佛三昧為修行法門，因此明白當時的佛教是以淨土為目標，以禪理為指標。而天台的法華和賢首的華嚴，並非主流派思潮。

### 第三節 憨山的學術背景與思想特色

憨山所處的年代是明末政治、經濟的黑暗期，在陽明心學蓬勃發展的衝擊下，

---

<sup>180</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 264。

<sup>181</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 265。

<sup>182</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 266-267。

<sup>183</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 288。

他如何融會貫通與整合釋儒道的思想，成為個人的思想特色？本章節就憨山的學術背景，以及三界唯心、佛性、唯識、三教合一等思想，整理關於憨山的學術背景與思想特色。

## 一、學術背景

明代儒學的發展分為初葉的述朱期、中葉的王學興盛期和末葉的王學修正期等三個時期。所謂述朱期，係指明代弘治以前的程朱理學，基本上傳承宋代理學的格物致知、明善誠身的架構，而且用「性即理」以區隔陸九淵之心學。至於王學興盛期，則是指明正德以後，王陽明的心學因為闡述致良知、心即理的理論，取代程朱學派，成了晚明學術界的主流。關於王學修正期，乃以晚明東林學派的顧淨陽、高景逸、孫淇澳，和甘泉學派的劉戡山為代表。

王學興盛期在當時分為左右兩派：左派主張本體即工夫，學問風格上主動，近乎頓悟；代表性人物有浙江學派的錢緒山、王龍溪以及泰州學派的王心齋、王東崖、羅近溪。右派則學問風格主靜，主張由工夫而達到本體，近乎漸修；代表性人物有江右學派的聶雙江、羅念安、王塘南等人。<sup>184</sup>

陽明學派中有不少門生與憨山有書信往來，向其請益佛法哲理，例如管東溟、周海門、楊復所等人，從《憨山老人夢遊集》中可窺知一二。<sup>185</sup>例如憨山流放至曹溪時，王陽明門人周海門造訪，因憨山的一席話令其頓悟，足見對佛法的融涉，在晚明時期的學術界顯然是一股風潮。

---

<sup>184</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，《中國佛教學術論典》第九十五冊，台北：佛光，2001，頁17-18。

<sup>185</sup> 《憨山老人夢遊集》卷十五，新纂續藏經第七十三冊，收錄〈與管東溟僉憲〉、〈與周海門觀察〉、〈與楊復所少宰〉等文章。

## 二、憨山的思想特色

資質聰穎的憨山精通釋、道、儒三家學說，誦習經教、兼習儒學與古文辭賦，主張三家思想的融合。憨山的思想主軸在於自得，亦即自身受用性，因此如直解、直說、懸鏡、決疑等注疏，都是強調個人對經典的感覺而非理論上的解釋。<sup>186</sup>其思想特色包含三界唯心、佛性思想、唯識思想和三教合一等方面。

### (一) 三界唯心

憨山以「**三界上下法，唯是一心作。**」明確的表達其唯心主義的世界觀，三界之上的四聖與三界之下的六凡，代表一切正報的主體世界和依報的客體世界。雖然在名相上有聖凡之分、善惡之別，但是皆是由「心」所造作。

**三界上下法，唯是一心作。言三界上者，乃出世四聖。謂佛、菩薩、聲聞、緣覺也。三界下者，乃六道凡夫，謂天、人、修羅三善道，及地獄、畜生、餓鬼三惡道也。是則十法界中，一切聖凡，善惡因果依正莊嚴，皆由一心所造。然此一心非別，乃吾人日用現前，分別了知之心也。**<sup>187</sup>

憨山的「分別了知之心」，除了具有思慮、知覺之含義，還有本質或本體所支撐的現實之心，他闡述「**爾胡為心？恍惚杳冥。為物之則，為人之靈；昭昭不昧，耿耿常惺；善惡之府，聖賢之庭；無為欲蔽，忽使妄榮；恬憺寂寞，其神自寧。**」憨山解釋，所謂的「一心」意在表明本體是絕對平等無差別性，所以又稱為真心、真如、圓覺、如來清淨妙明真心，憨山提出一心所造的四聖六凡的觀點。

<sup>186</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 25。

<sup>187</sup> 《憨山老人夢遊集》卷十，新纂續藏經第七十三冊，頁 339a。

一切由心，非次第造，乃日用現前。念念所造之業，於十法界流轉。若一念由貪瞋癡所作十惡，身三、口四、意三惡業，則就三塗苦趣之因。若一念轉十惡而為十善，則為人天妙樂之因。若一念善惡兩忘，內不見有我，外不見有人，一心寂靜，則為聲聞出苦之因。若觀目前苦樂逆順，由因緣生滅，流轉還滅，則成緣覺之因。若一念了知人、法無我因緣，性空無有作受者，而不妨現行布施、持戒、忍辱。六度之行化度眾生，則為菩薩之因。若一念頓悟自心，本來光明廣大，無不包容，無不濟度，了無一法當情。生佛平等，即為成佛之因。<sup>188</sup>

三塗苦趣和四聖修行上雖有階層的不同，但是究其原因只是「一念」的轉變，在於此人的思惟活動於其內部有關了別、認知的心理狀態。中下根人將此「心」當作個體之心以斷煩惱苦根，聲聞、緣覺屬之，因只是自度而不知同體之意義，故稱小乘。上根人則將此「心」當作大眾之心，自度度人、自利利人，廣修六度，屬於菩薩乘。

## （二）佛性思想

佛性，即成佛的可能性，憨山從眾生與佛互具的角度闡述人人都具有佛性。他認為所謂佛就是自心，眾生由於無明煩惱障礙而無法顯現佛性，若能覺悟則「即心是佛、自心作佛」。憨山在《憨山老人夢遊集》卷四說明佛性就是般若智慧，亦即佛知見。

出世，說般若之法，教人修行，必以般若為本。般若梵語，華言智慧，以此智慧乃吾人本有之。又云自心，又云自性。此體本來無染，故曰清淨。本來不昧，故曰光明。本來廣大包容，故曰虛空。本來無妄，故曰一真。

<sup>188</sup> 《憨山老人夢遊集》卷十，新纂續藏經第七十三冊，頁 339a-339b。

本來不動不變，故曰真如，又曰如如。本來圓滿無所不照，故曰圓覺。本來寂滅，故曰涅槃。<sup>189</sup>

憨山認為《法華經》就是一部佛陀向眾生開示「佛之知見」，悟入「佛之知見」的經典。他所著作的《法華經通義》即是將開示悟入「佛之知見」作為《法華經》之綱目，並指出人們因迷而妄想生死之知見，累劫以來卻迷而不知，佛陀出世就是為了宣說本來就具有之佛性。對於佛性的描繪，憨山為引度儒家學者明白佛性理論，總以孔子的「性相近，習相遠」、及孟子的「堯舜與人同」作比附。<sup>190</sup>同時憨山也試圖以儒家「人人可以為堯舜」的人性觀，引導佛弟子契入佛性思想，他指出：

堯舜禹湯，蓋天民之先覺者。斯則天民有待而能覺，聖人生之而先覺。此覺豈非之覺耶？孟子所謂堯舜與人同耳，所同者此也。能覺此性，則人皆可以為堯舜；人既皆可以為堯舜，則人人皆可以作佛明矣。<sup>191</sup>

有關無情眾生是否也具佛性？憨山認為只是方便說法罷了，並非了義之說。不管是有情或無情，佛性各具與否，若能參悟，自然就能內外如一了。他舉出《華嚴經》〈如來出現品〉藉由天鼓說法之典故，闡述無情而有佛性之說。

諸天，有大法鼓，名為覺悟。若諸天子，行放逸時，于虛空中出聲告言，汝等當知一切欲樂，皆悉無常。虛妄顛倒，須臾變壞，但誑愚夫，令其戀著。汝莫放逸，若放逸者，墜諸惡趣，後悔無及。<sup>192</sup>

<sup>189</sup> 《憨山老人夢遊集》卷四，新纂續藏經第七十三冊，頁 255a。

<sup>190</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 53。

<sup>191</sup> 《憨山老人夢遊集》卷四，新纂續藏經第七十三冊，頁 251b-252a。

<sup>192</sup> 《憨山老人夢遊集》卷三十九，新纂續藏經第七十三冊，頁 782a。



### （三）唯識思想

憨山是一位有修有證的禪僧，也是一位重視義理並且有大量著作流傳後世的高僧。關於唯識思想的論述有《百法明門論論義》、《八識規矩通說》，均收錄在《續藏經》。他曾親近無極、徧融等諸師，與雪浪、達觀為善友，<sup>193</sup>在憨山的生命歷程中，牽涉到唯識的修行經驗是在三十三歲時的某一夜，在夢中聽到彌勒菩薩講說：「分別是識，無分別是智，依識染，依智淨，染有生死，淨無諸佛。」當他醒來時，恍然猶言在耳，從此識與智之分就了然心目。<sup>194</sup>

憨山透過內證的經驗，明白智與識的不同，對於唯識的詮釋，亦以修行立場切入。例如在《八識規矩通說》中說明此書為「一大藏教之關鑰，不唯講者不明難通教綱；即參禪之士若不明此，亦不知自心起滅頭數。」憨山侍者廣益所纂釋的《百法明門論》也說明：「此《百法論》，以門稱者，乃入大乘之門，是知此乃性相二宗之關要。凡義學者，未有不明此法而能窮諸法門者。」由此可見憨山將此論作為性相二宗的入門書，並鼓勵弟子學習之。<sup>195</sup>

憨山的唯識思想特色是《大乘起信論》的唯識，所以他的重心在真常自性上面。憨山所接受的《大乘起信論》觀點是認為本覺阿賴耶係染淨同依，只要本覺阿賴耶能轉淨內熏，自性本心處就能夠完成轉識成智，不需要仰賴外來的熏習。而無著、世親則以阿賴耶為染法，必須藉由外來的熏習，才能轉識成智。因此，憨山的唯識思想是推向生命自我證成的「以心轉境」之途徑。

爲了理解一「念」變現的各種精神與物質現象，憨山還汲取唯識宗「萬法唯識」的理論，根據《大乘起信論》「一心二門」的思惟方式會通相宗的百法，以「三

<sup>193</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 218。

<sup>194</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 958a。

<sup>195</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 218。

界唯心、萬法唯識」闡述世界觀。他認為佛陀出世四十餘年說法都是對心識的解釋；所有修行實踐都是對心的體現，<sup>196</sup>因此憨山表示：

三界唯心，萬法唯識，多少佛法，只是解說得此八個字。分明使人人信得及大段聖凡二途，只是唯自心中迷悟兩路，一切善惡因果，除此心外，無片事可得。<sup>197</sup>

法相唯識學主要是分析人的思想意識、心理活動的佛學，認為阿賴耶識含藏一切染淨諸法種子。憨山則利用唯識理論幫助參禪，他表述，人的妄念是因為阿賴耶識無始劫以來愛根種子妄想情慮，習染深厚、障蔽妙明，故不得真實受用。若能一念妄想頓歇，徹見自心本來圓滿光明廣大，清淨本然了無一物，就可稱為悟，因此，透過修行才能去除阿賴耶識的無明煩惱種子。

憨山還引用《大乘起信論》說明修行的問題，若能以本具真如薰習無明種子，即可從染入淨，他指出參禪過程以觀的力量截斷意識流，亦是以第六識壓制第七識。憨山認為參禪的第一步就是要將從前的身心世界一眼看透，一切的愛根種子、習氣煩惱都是虛浮幻化不實的，應作如是觀。<sup>198</sup>

開悟如何界定呢？憨山以解悟和證悟來印證，所謂解悟就是依佛陀言教明心；另外關於證悟，他則提出「一念頓歇，徹了自心」，因此即能由悟處融入心境，淨除現業流識，故阿賴耶識破除，煩惱種子皆滅除，我法二執自然斷除。憨山認為若從根本上做工夫，打破八識窠臼、頓翻無明窟穴，一超直入更無剩法，這就是上上利根所證之深；但是一般根器者只能漸修，他並指出「八識根本未破，即

<sup>196</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 43-45。

<sup>197</sup> 《憨山老人夢遊集》卷一，新纂續藏經第七十三冊，頁 223b。

<sup>198</sup> 崔森，〈憨山思想研究〉，頁 224。

使有所作為，皆是識神邊事。」<sup>199</sup>

#### （四）三教合一思想

「三教合一」的觀念原是基於儒佛道之間長期交會互動的必然歷史發展，根據僧祐《弘明集》卷一記載，東漢牟子之《理惑論》即已提出此說法。至唐宋時期則將三教各自的外在修養轉向內在修養，在「修心」上達成一致認識。明代宗本的《歸元直指集》將心法視為媒介三教之橋樑，以本體論作為三教合一的起點已達成共識。<sup>200</sup>

憨山活用「一」的概念，以「一」貫穿三教，他說明，就道而言，「一」是清寧天下正的基源動能；就儒而言，「一」是歸攝理氣性命，統會萬事眾理之源頭活水；就佛而言，「一」是真常之本心本性。如同他寫信給顧山子，表明三教合一之觀念。

萬物之本，造化之蘊也。故曰：天得一以清，地得一以寧，聖人得一以為天下正。正則不滑於邪，而固其本也。然人與物、理與氣、心與形，均一也。一得而眾理歸之，語云：識得一，……萬物歸一，一歸何處，斯則歸一可知。一之所歸，則不可知也，乃不識一之過也。居士既能觀天地造化之歸一，而不識身心性命之歸一，是知二五而不知為十也。苟知性命之歸一？則萬化備在於我矣，可不務哉！<sup>201</sup>

憨山在《觀老莊影響論》〈後記〉中，提到對三教關係的思考，前後經過十年的時間，憨山儘管從深受朝廷重視的高僧，到被貶為嶺南亦僧亦俗的行戎者，他依然未間斷思量三教的關係。憨山所以傾力於三教合一思想的原因，是由於禪門

<sup>199</sup> 崔森，〈憨山思想研究〉，頁 225-226。

<sup>200</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，頁 22- 23。

<sup>201</sup> 《憨山老人夢遊集》卷六，新纂續藏經第七十三冊，頁 290b。

後學蔽於一孔之見，排斥其他教典，無法融通，只顧做自了漢。另外一個原因，就是初信之士把玩於各家名相概念之間，未能知悉其根本大義，尤其酷嗜老莊者經常以佛附老，引用佛語驗證老莊，還誤以為大正藏經皆是從老莊思想而出。<sup>202</sup>

憨山為打破佛、儒、道三家互不相融，由於這三家僅止於淺層交流，他冀望能從更深層次當中發覺佛、儒、道三家之間的相關性，因而主張三教合一。他以佛教為思想核心，並以明末禪學為基礎，藉由儒、道兩家的思想，作為行者證悟自性的助緣。<sup>203</sup>憨山在《觀老莊影響論》〈論學問〉一文中所提出之言語，成為三教合一論的至理名言。

**學佛而不通百氏，不但不知是法，而亦不知佛法。解莊而謂盡佛經，不但不知佛意，而亦不知莊意，此其所以難明也。故曰：自大視細者不盡，自細視大者不明，余嘗以三事自勗曰：不知春秋，不能涉世；不知老莊，不能忘世；不參禪，不能出世。知此，可與言學矣。<sup>204</sup>**

#### 第四節 憨山撰述《法華經通義》之因緣

本章節論述的面向分為三部分，包括憨山與《法華經》之因緣、撰述《法華經通義》、以及通達《法華經》之堂奧。在憨山與《法華經》之因緣方面，筆者從《憨山老人夢遊集》整理憨山在其生命中修持與學習此經的歷程。在撰述《法華經通義》方面，則說明憨山從《法華擊節》、《法華品節》到《法華經通義》

<sup>202</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 126。

<sup>203</sup> 陳松柏，〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《第六次儒佛會通論文集》下冊，台北：唐山出版社，2002，頁 334。

<sup>204</sup> 《憨山老人夢遊集》卷四十五，新纂續藏經第七十三冊，頁 819b。

的注疏，在在都爲了讓學者領會法華奧妙。至於通達《法華經》之堂奧方面，整理憨山對智顛、賢首兩人的法華判教觀點；以及憨山透過對《法華經》的體悟明白如來出世本懷。

## 一、憨山與《法華經》之因緣

憨山的母親生平敬奉觀音大士，因夢見觀音大士攜一童子走進家門而懷孕。大師週歲時的一場大病讓滿懷憂慮的母親至誠向觀音大士祈求，並許願若憨山的重病能夠痊癒，長大後就讓他出家爲僧、住持正法，以報答菩薩的大恩大德。經過幾天，憨山的病果然痊癒。

憨山七歲見到叔母生子，又見到叔父往生，讓他對生死去來的感到疑惑。憨山九歲到寺院讀書時，聽和尚開示，若誦念〈觀世音菩薩普門品〉，能救世間的一切痛苦和災難，讓憨山心裡非常高興，於是就請來一本《普門品》，經過幾天的誦念已能背誦，並告知母親說有此經典之事。憨山十二歲時禮南京報恩寺西林永寧和尚爲師，十三歲時，其師西林和尚讓他學習《法華經》，四個月之後憨山竟然已經能夠倒背如流。<sup>205</sup>，

憨山二十一歲聽無極大師講解《法華經》，聽聞此經純談實相，憨山卻不知實相爲何物？況且若了實相，文字應可略。此疑惑盤據在憨山的心中多年，只要有機會拜訪耆宿長老<sup>206</sup>必定請益「實相爲何？」但是他竟然無法獲得啓發。<sup>207</sup>

---

<sup>205</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 832 記載：「予十三歲，初太師祖擇諸孫有學行者，俊公為予師，先授《法華經》，四月成誦。」

<sup>206</sup> 根據釋聖嚴的解釋，耆宿長老指受比丘戒後，滿五十年以上稱之。他說明，在佛教律制中，初出家叫沙彌，生年滿二十歲，受比丘戒，稱比丘（乞士之意，上乞佛法，下乞飲食。）受比丘戒五年內不得做出家同道之師；五年之後，若已通曉戒律，始可所學特長作師，稱爲軌范師，梵語叫做阿闍梨耶；滿十年後可作親教師；滿二十年後稱爲上座；滿五十年以上，則稱爲耆宿

憨山二十七歲時，聽聞摩訶忠禪師講授《法華經》，經過多年的參證，憨山在四十四歲開始講授《法華經》，當他講到〈方便品〉時終於悟到法華實相，因如此之殊勝因緣讓憨山涕淚縱橫、感動不已。淋漓盡致地刻劃出求道者在悟道後，重獲新生的極樂之情。<sup>208</sup>在《憨山老人夢遊集》〈妙法蓮華經通義後序〉中記載：

遂棄文字，入五台習枯禪，力就已躬下事八年，少有自信之地。復之東海，一日眾請說《法華經》，至〈方便品〉，感佛恩深，不覺痛哭流涕者再，於實相之旨，恍然不疑。<sup>209</sup>

四十五歲的憨山為報答聖母之恩，故書寫《法華經》。五十歲因遭受迫害被充軍到廣東雷州，達觀得知他遇難的消息，即發願誦一百部《法華經》以祈求庇祐憨山平安無事。憨山五十三歲於五羊在山岩疊壁之間搭建禪室並模仿大慧禪師冠巾說法的事蹟，召集舊日的皈依弟子，一邊誦經一邊為弟子說法，當憨山誦至〈見寶塔品〉時，了然如目睹家中故物，忽然悟入佛陀深意，即是指娑婆世界人人目前便是華藏，但需「三變」的目的，是特地為劣根人漸示一般罷了，於是憨山立即著手寫《法華擊節》。

## 二、 憨山撰述《法華經通義》

完成《法華擊節》的憨山認為，此書對於初學者較不適合，因為文義的解釋不連貫，雖然大綱有分品目，但是經文的註解並未融會貫通，於是憨山又著手寫《法華品節》，以宗華嚴發明如來出世為一大事因緣。他認為世尊在〈方便品〉

---

長老。參見《正信的佛教》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1999，頁 183-184。

<sup>207</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 833：「予年二十七，……即謁摩訶忠法師，隨往西山，聽妙宗鈔。有西山懷恩兄詩，期罷，摩訶留過冬，聽法華、唯識。」

<sup>208</sup> 馮煥珍，〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，頁 326。

<sup>209</sup> 《憨山老人夢遊集》卷十九，新纂續藏經第七十三冊，頁 480-481。

中已明顯表示如來出世是爲了一大事因緣，但是第傳者昧其源頭，故學者不無望洋興嘆。憨山雖有《法華擊節》和《法華品節》的著作，但是他仍覺得皆未能融貫法華全文，因此以七十高齡撰述《法華經通義》，僅五十日即完稿。

憨山撰寫《法華經通義》引用《華嚴經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等經論，並依循古德舊解闡述《法華經》。在通義中，憨山以開、示、悟、入佛之知見來會通全經，藉以讓行者明白如來的出世本懷。憨山說明如來的出世本懷，就像所有江河細流都要歸向大海一樣，佛陀教化的一切方便法門，都是希望行者歸入一佛乘。憨山將他一生的修行弘法度眾，以及體證佛法的奧妙都融入他的著述當中，希望讓學人能更深入了解《法華經》的義理。

### 三、憨山通達《法華經》之堂奧

因爲〈方便品〉悟到法華實相，因爲〈見寶塔品〉悟入佛陀深意的憨山，在《法華經通義》中載明注釋《法華經》之因緣。他說明，天台智顛精持《法華經》，故得法華三昧，親見靈山一會，儼然未散，故以三觀解釋此經全體，以至百界千如，總歸觀心，其中以《玄義釋籤》最爲精采詳盡，但是文辭淵博義理幽遠，難以管窺其中的義涵，概以爲繁，而宗之者希。

憨山說明，會通華嚴、天台、法相、禪宗的宋代溫陵禪師，廣泛引用天台、法相宗，以及參考《圓覺經》、《楞嚴經》等觀點撰述《妙法蓮華經解》，憨山認爲此經解的內容「**文簡義盡，託事表法，雅有指歸，而且宗華嚴之義，為一始一終，極為允當。**」但是內文意義過於簡要，以致無法發揮理解作用，故讓閱讀者不能洞悉要旨。憨山又說明，智顛和溫陵所科判的《法華經》都是將〈如來神力

品〉後八品列為流通分，似乎未能徹見經文之意趣，但是學者卻漫視為尋常，致使佛陀之意無法言暢、經文意旨也不明朗，文字反而成了累贅。<sup>210</sup>

中國古德對於世尊說法的經典各有其思想與科判，其中以智顛與賢首的判教體系最為完備，智顛提出約佛之化時、化儀、化法等三種判教理論。賢首則依一真法界圓融無礙之要旨判小、始、終、頓、圓等五教。憨山特別在《法蓮經通義》中，列舉智顛與賢首對《法華經》之判教觀點。憨山說明，賢首以小乘教、大乘始教、大乘終教、頓教和圓教等五種作為經典的判教依據<sup>211</sup>，賢首判《華嚴經》為圓教，判《法華經》為同教一乘，<sup>212</sup>並沒有將《法華經》歸入五教的判教系統，<sup>213</sup>憨山則認為此經是為終教。

憨山解釋，賢首將《華嚴經》判為圓教，是因《華嚴經》為報身佛所說，「據實報土，稱性所演，圓圓果海法界圓融，自在法門依正塵毛，一一稱性週遍，雖言諸位義彰，因果交徹、無障無礙。」至於《法華經》判為終教，<sup>214</sup>則是因為是化佛所說，「據方便土，曲引三乘，同歸一乘。」<sup>215</sup>憨山解釋，所謂如來以一大事因緣故出現於世，就是要讓眾生開示悟入佛之知見，此佛知見即是一真法界如來藏心。他認為世尊宣說華嚴所化不廣，至法華會上，眾志貞純，始相信佛心，人人有成佛之分，故世尊一一授記，此時如來出世本懷圓滿。

<sup>210</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 799a。

<sup>211</sup> 澄觀《華嚴經疏注》，新纂續藏經第七冊，頁 624-625 說明華嚴五教，1.小乘教，即天台藏教。2.大乘始教，亦名分教。以深密第二第三時教，同許定性二乘俱不成佛，總為一教。3.大乘終教，亦名實教，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說。4.頓教，但一念不生即名為佛。不依地位漸次而說。5.圓教，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心，即攝五位、成正覺等。

<sup>212</sup> 賢首將《法華經》定為同教一乘，《華嚴經》為別教一乘，別教一乘就是圓教。參見《華嚴一乘教義分齊章》卷一，大正藏第四十五冊，頁 477b-481c。

<sup>213</sup> 莊崑木，〈從天台判教的立場試論法藏《五教章》中對法華的批判〉，《法光學壇》第二期，台北：法光佛教文化研究所，1998，頁 93-103。

<sup>214</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 799b-800a。

<sup>215</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 800a。



憨山接著闡述，智顛的化法四教分爲藏、通、別、圓等四種<sup>216</sup>，智顛將《法華經》判爲純圓<sup>217</sup>，將《華嚴經》判爲別圓，意謂帶別明圓。憨山說明，智顛之所以將《法華經》判爲純圓，是因爲《法華經》純談實相，有如大白牛純一無雜、三乘同歸、五性齊入、理無不徹、事無不盡，究竟爲圓。憨山也解釋智顛將《華嚴經》判爲別圓的原因，是由於以四十二位之行布<sup>218</sup>，即所謂「借別明圓，此因並未進圓融果海，事事無礙，稱性之極談。」

憨山認爲從《法華經》〈方便品〉即可管窺如來出世本懷，他說明〈譬喻品〉之長者威德特尊，指報身佛而言；長者家乃一真法界；長者之富表示華藏世界無量莊嚴；大白牛車代表一乘因果。憨山舉出〈化城喻品〉經文「前至寶所」意謂法界歸寧之地，即所謂妙莊嚴海，凡所施設皆歸於法界。他還提出吉藏的判教分爲：根本法輪，《華嚴經》屬之；枝末法輪，諸方便教屬之；攝末歸本法輪，《法華經》屬之。綜合言之，憨山闡明在判教中，所要彰顯的就是理行因果，以理行爲因，證入爲果。<sup>219</sup>

對於《法華經》的判教，憨山贊成賢首的觀點，他解釋，此經所說大乘非乘，已有開權顯實之義涵；至法華會上則表示純談實相；一色一香皆歸中道，彰顯行圓境妙，理行既圓、心境皆妙，因此，可明瞭佛之知見、如來出世本懷。故三乘人開此知見，如來一一授記，即入涅槃，引歸法界方爲究竟，故憨山認爲賢首《法華經》的判教極爲理想。<sup>220</sup>

---

<sup>216</sup> 根據鎌田茂雄著，轉瑜譯的《天台思想入門》頁 86 說明：（一）三藏教，一切小乘，此教中攝；（二）通教，諸大乘中，通被三教，此教分齊；（三）別教，諸大乘中，不與小共，獨被菩薩，即此教攝；（四）圓教，諸大乘中，圓融相即，無礙法門，即此教攝。

<sup>217</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 799b-800a。

<sup>218</sup> 參見《佛光大辭典》：行者，行列；布者，布置。乃華嚴宗就菩薩進趣至佛果之修行階位所立法門之一。

<sup>219</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 800b。

<sup>220</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 801a。

## 第五節 結語

憨山雖然處在動盪不安的明代，但是仍然不改護國護教的行事風格，與雲棲、紫柏、滿益等人並稱明末四大高僧，他們的出現讓沉寂五百多年的中國佛教恢復了生機與活力。明代佛教界普遍倡導禪淨合一，其中，達觀與憨山主張禪淨雙修；雲棲和滿益則提倡淨土法門。除了佛教內部進行大統合之外，釋儒道三教亦進行統合，由於三教的統合，所以引發更多儒、道學者認同佛教、歸順佛教，同時帶動居士佛教的興起。

憨山從母親懷胎到出生之病痛，就與觀音大士結了因緣，爾後接觸〈普門品〉，甚至整部《法華經》的受持、書寫、講說、注疏等修持，在在證明憨山弘法度眾之心，體證佛法奧妙之行。他的思想特色包含三界唯心、佛性思想、唯識思想和三教合一等方面。憨山認為，雖然人有聖凡之分、善惡之別，但都是因為「心」所造。他從眾生與佛互具的角度闡述人人都具有佛性，並認為《法華經》就是一部佛陀向眾生開、示、悟、入佛之知見的經典。憨山唯識思想的特色是《大乘起信論》的唯識，所以他的重心在真常自性上面，並以「**三界唯心、萬法唯識**」闡述世界觀。為打破儒佛道的不相融，所以他主張三教合一，試圖從更深的層次中發覺其相關性。

在此章節中，了解到憨山對於法華思想的體會不離「一真法界如來藏心」，他藉由糅和各家學說以闡述《法華經》的佛性思想，並引用《華嚴經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等經典詮釋法華義理，讓人能適時契入法華之妙，同時憨山亦在〈方便品〉中悟到法華實相，在〈見寶塔品〉悟入佛陀深意。堅持復興佛教使命

的憨山，將自己所體證的法華義理撰述成《法華經通義》，他希望透過文字的傳達，能讓行者從中認識與理解《法華經》，契入人人本具的佛性。

## 第五章 《法華經》分科的解釋

中國佛教的高僧大德爲使佛經容易讓人明白其義理，會將經文以大小科段的分科詮釋。從西晉道安開始，不論是大小乘經典，一般都分爲序分、正宗分、流通分等三部分。序分，就是全經的導論，敘述經典之由致。正宗分，則正說當機得益；是全經的主體部分，包含中心思想。流通分，則命弟子弘傳，具有讓經典流通的功用。<sup>221</sup> 蕩益也說明了序分、正宗分、流通分，「**序如首，五官具存；正宗如身，臟腑無闕；流通如手足，運行不滯。**」<sup>222</sup> 各家對《法華經》的分科都有其不同的見解，本章就道生、法雲、智顛、吉藏、窺基和憨山等高僧對此經的分科作敘述。

### 第一節 道生的分科

竺道生本姓魏，原籍鉅鹿人，寓居彭城。後來依止沙門竺法汰出家，曾隨僧伽提婆研習有部之學，並受學鳩摩羅什深得般若之旨，與慧觀、慧嚴於長安參與譯經。生性聰穎的道生善於應機說法、觀機逗教，儘管因學問淵博而聲名遠播，依然勤學不綴，通曉涅槃妙有思想，體悟一切眾生悉有佛性。<sup>223</sup>

道生在《法華經疏》中，對於《法華經》的經文，分爲三段。(一) 明三因爲一因：〈序品第一〉至〈安樂行品第十三〉，即三乘爲一乘。(二) 辨三果爲一果：從〈地湧出品第十四〉至〈囑累品第二十一〉，即阿羅漢、辟支佛、佛等三果是一

<sup>221</sup> 《楞嚴經圓通疏前茅》卷一，新纂續藏經第十四冊，頁 686b。

<sup>222</sup> 《靈峰蕩益大師選定淨土十要》卷一，新纂續藏經第六十一冊，頁 646a。

<sup>223</sup> 梁 慧皎，《高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 366c。

佛果。(三)均三人爲一人：聲聞、緣覺、菩薩等人都是菩薩。茲將道生的分科列表如下：<sup>224</sup>

| 分段  | 詮釋     | 品數  | 品名  |
|-----|--------|-----|---|
| 第一段 | 明三因爲一因 | 十三品 | 序品第一<br>方便品第二<br>譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九<br>法師品第十<br>見寶塔品第十一<br>勸持品第十二<br>安樂行品第十三 |
| 第二段 | 辨三果爲一果 | 八品  | 從地湧出品第十四<br>如來壽量品第十五<br>分別功德品第十六<br>隨喜功德品第十七<br>法師功德品第十八<br>常不輕菩薩品第十九<br>如來神力品第二十<br>囑累品第二十一                                    |
| 第三段 | 均三人爲一人 | 六品  | 藥王菩薩本事品第二十二<br>妙音菩薩品第二十三<br>觀世音菩薩普門品第二十四<br>陀羅尼品第二十五<br>妙莊嚴王本事品第二十六<br>普賢菩薩勸發品第二十七  |

<sup>224</sup> 竺道生，《法華經疏》，新纂續藏經第二十七冊，頁 1c

## 第二節 法雲的分科

法雲本姓周，生於劉宋·泰始三年（西元 467 年），為宜興陽羨（今江蘇省宜興縣）人。七歲出家，成為僧成、玄趣和寶亮的弟子；之後法雲四方雲遊聽講，融合眾師學說，無論是經典或相關論書皆深入研究，好學不倦。建武四年（西元 497 年）夏天，法雲首次在妙音寺登座，開講《法華》、《淨名》二經，機辯若疾風，應變如行雨，其講經之妙獨步當時，因此被稱作幻法師。<sup>225</sup>

法雲在《法華義記》中，將《法華經》內容分科採一經三分三重解釋，在第一重的解釋中，序分為〈序品第一〉、正宗分為〈方便品第二〉至第〈分別功德品第十六〉之彌勒偈頌等十四品半，流通分包括〈分別功德品第十六〉之後半的長行至〈普賢勸發品第二十七〉等十一品半。第二重的分科是將序分分為通分和別序；正宗分則分為因、果兩門；流通分則分為化他和自行等二門。第三重的分科則將序分的二門各有五門；正宗分的二門各有四門；流通分的二門則各有三門。<sup>226</sup>茲將法雲的分科列表如下：

---

<sup>225</sup> 釋道宣，《續高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 463c-464a。

<sup>226</sup> 稻荷日宣，《法華經一乘思想の研究》，日本東京：山喜房佛書林，1975，頁 42-44。

| 第一重      | 第二重   | 第三重                        | 品數   | 品名  |
|----------|-------|----------------------------|--|---|
| 序分       | 通分、別序 |                            | 一品   | 序品第一  |
| 正宗分      | 因義    | 懷疑致請<br>略開三顯一動執生疑          |  | 方便品第二   |
|          |       | 廣開三顯一動執生疑                  | 十四品半   | 譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九 |
|          |       | 別因流通因義                     |  | 法師品第十<br>見寶塔品第十一<br>勸持品第十二<br>安樂行品第十三                                 |
|          | 果義    | 懷疑致請<br>略開近顯遠動執生疑<br>壽量勸字  |  | 從地湧出品第十四  |
|          |       | 廣開近顯遠斷疑生信                  | 如來壽量品第十五<br>分別功德品第十六   |   |
|          | 流通分   | 化他                         | 歎能弘人命覓弘經   | 十一品半  |
| 下方受命流通   |       |                            | 如來神力品第二十   |   |
| 正明如來以經付囑 |       |                            | 如來神力品第二十<br>囑累品第二十一<br>藥王菩薩本事品第二十二<br>妙音菩薩品第二十三<br>觀世音菩薩普門品第二十四<br>陀羅尼品第二十五<br>妙莊嚴王本事品第二十六 |   |
| 自行       |       | 明時眾得意<br>正明勸發聞經<br>明普賢勸發之由 |  | 普賢菩薩勸發品第二十七   |

### 第三節 智顓的分科

智顓本姓陳，原籍潁川人，寓居荊州，隋代僧（西元 538～597 年），世稱智者大師，是中國天台宗的開宗祖師。十七歲在荊州長沙寺佛像前發願為僧，次年於果願寺依止法緒出家，法諱智顓。法緒授以十戒，並令其至慧曠處學律，於大賢山誦讀《法華經》及《無量義普賢觀》等。

天嘉元年（西元 560 年）慧思為智顓演說四安樂行，經二七日誦至〈藥王菩薩本事品〉中的「**諸佛同讚是真精進，是名真法供養如來。**」<sup>227</sup>到此一句，智顓身心豁然，寂而入定。爾後聽從師之言前往金陵，並與法喜等三十餘人在瓦官寺創弘禪法。陳太建七年九月，與慧辯等二十餘人隱居天台山。隋皇太子晉王廣從大師受菩薩大戒，大師云：「**大王紆遵聖禁，名曰總持。**」王曰：「**大師傳佛法燈，稱為智者。**」後人尊稱為智者大師。<sup>228</sup>

智顓以三經三段及二門六段作為分科，三經三段的序分是《無量義經》；正宗分是《法華經》；流通分是《觀普賢菩薩行法經》。二門六段則以〈序品第一〉為序分；〈方便品第二〉至第〈分別功德品第十七〉的第十九行為正宗分；其後到〈普賢菩薩勸發品第二十八〉為流通分。智顓還將《法華經》前十四品列為迹門，後十四品列為本門。迹門又分為迹門序品、迹門正宗分、迹門流通分；本門亦分為本門序品、本門正宗分、本門流通分。<sup>229</sup>茲將智顓的分科列表如下：

<sup>227</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 53b。

<sup>228</sup> 灌頂，《隋天台智者大師別傳》，大正藏第五十冊，頁 191c-195a。

<sup>229</sup> 稻荷日宣，《法華經一乘思想の研究》，頁 46-48。



| 分段  |       | 品數 | 品名  |
|-----|-------|----|---|
| 迹 門 | 迹門序品  |    | 序品第一  |
|     | 迹門正宗分 |    | 方便品第二<br>譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九  |
|     | 迹門流通分 |    | 法師品第十<br>見寶塔品第十一<br>提婆達多品第十二<br>勸持品第十三<br>安樂行品第十四   |
| 本 門 | 本門序品  |    | 從地湧出品第十五  |
|     | 本門正宗分 |    | 從地湧出品第十五<br>如來壽量品第十六<br>分別功德品第十七  |
|     | 本門流通分 |    | 分別功德品第十七<br>隨喜功德品第十八<br>法師功德品第十九<br>常不輕菩薩品第二十<br>如來神力品第二十一<br>囑累品第二十二<br>藥王菩薩本事品第二十三<br>妙音菩薩品第二十四<br>觀世音菩薩普門品第二十五<br>陀羅尼品第二十六<br>妙莊嚴王本事品第二十七<br>普賢菩薩勸發品第二十八 |

#### 第四節 吉藏的分科

吉藏俗姓安（西元 549-623 年），原西域安息人，是中國隋代三論宗的集大成者。先世避仇移居南海，七歲時從法朗出家，十九歲時開始講經說法，二十歲受具足戒。隋煬帝在揚州建置四個道場，吉藏奉詔至慧日道場。大業初年（西元 605 年），書寫二千部法華，在會稽嘉祥寺時講《法華經》三百餘遍。<sup>230</sup>吉藏的著述，自隋唐以來陸續流入朝鮮和日本，曾被廣泛研究和翻譯刻版。

吉藏的《法華義疏》對《法華經》分科判為序分、正宗分、流通分，將〈序品第一〉列為序分；正宗分判為乘權實、身權實，從〈方便品第二〉至〈法師品第十〉屬於乘權實；由〈見寶塔品第十一〉至〈分別功德品第十七〉屬於身權實。流通分之〈隨喜功德品第十八〉至〈如來神力品第二十一〉為讚嘆流通；從〈囑累品第二十二〉至〈普賢菩薩勸發品第二十八〉則為付囑流通。<sup>231</sup>茲將吉藏的分科列表如下：

---

<sup>230</sup> 道宣，《續高僧傳》，大正藏第五十冊，頁 513c-515a。

<sup>231</sup> 稻荷日宣，《法華經一乘思想の研究》，頁 49-52。

| 分段  | 權實類別 | 品數 | 品名  |
|-----|------|----|---|
| 序分  |      | 一品 | 序品第一  |
| 正宗分 | 乘權實  | 九品 | 方便品第二<br>譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九<br>法師品第十       |
|     | 身權實  | 七品 | 見寶塔品第十一<br>提婆達多品第十二<br>勸持品第十三<br>安樂行品第十四<br>從地湧出品第十五<br>如來壽量品第十六<br>分別功德品第十七                  |
| 流通分 | 讚嘆流通 | 四品 | 隨喜功德品第十八<br>法師功德品第十九<br>常不輕菩薩品第二十<br>如來神力品第二十一  |
|     | 付囑流通 | 七品 | 囑累品第二十二<br>藥王菩薩本事品第二十三<br>妙音菩薩品第二十四<br>觀世音菩薩普門品第二十五<br>陀羅尼品第二十六<br>妙莊嚴王本事品第二十七<br>普賢菩薩勸發品第二十八 |

## 第五節 窺基的分科

窺基（西元 632~682 年）俗姓尉遲，唐代高僧，京兆長安人。為中國法相宗的創始人之一，十七歲出家，奉敕為玄奘弟子，二十五歲參加玄奘譯場。他主要的貢獻除了協助玄奘翻譯外，對新譯經典作了詳細注疏，有「百部疏主」之稱，因常住大慈恩寺，世稱為慈恩大師。相傳他答應出家的理由是因提出「不斷情欲、不斷葷血、過午可食」等三項條件獲得應允。玄奘大師為延攬人才，本著「先以欲勾牽，後令入佛智」的想法先行答應，因此造就一位佛教思想史上的大師。

關於窺基出家不守戒律，而被譏為「三車法師」，意即外出攜女眷、葷食的後乘相隨。根據呂澂在〈慈恩宗〉<sup>232</sup>一文中，認為這是因窺基晚年講解《法華經》時，對於經中譬喻「三車」所作的解釋與天台宗之說有所衝突，因而被論敵歪曲誣蔑之，因此並非事實。

窺基的《法華玄贊》將《法華經》分為序分是〈序品第一〉。正宗分則分為境、行、果三門，從〈方便品第二〉至〈勸持品第十三〉為明一乘境，〈安樂行品第十四〉、〈從地湧出品第十五〉為明一乘行，〈如來壽量品第十六〉至〈常不輕菩薩品第二十〉為明一乘果。〈如來神力品第二十〉至〈普賢菩薩勸發品第二十八〉為流通分。<sup>233</sup>茲將窺基的分科列表如下：

---

<sup>232</sup> 呂澂，〈慈恩宗〉，《呂澂佛學論著選集》卷五，頁 2941。

<sup>233</sup> 稻荷日宣，《法華經一乘思想の研究》，頁 57。

| 分段  |      | 品數  | 品名   |
|-----|------|-----|--|
| 序分  |      | 一品  | 序品第一   |
| 正宗分 | 明一乘境 | 十二品 | 方便品第二<br>譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九<br>法師品第十<br>見寶塔品第十一<br>提婆達多品第十二<br>勸持品第十三 |
|     | 明一乘行 | 二品  | 安樂行品第十四<br>從地湧出品第十五  |
|     | 明一乘果 | 五品  | 如來壽量品第十六<br>分別功德品第十七<br>隨喜功德品第十八<br>法師功德品第十九<br>常不輕菩薩品第二十  |
| 流通分 |      | 八品  | 如來神力品第二十一<br>囑累品第二十二<br>藥王菩薩本事品第二十三<br>妙音菩薩品第二十四<br>觀世音菩薩普門品第二十五<br>陀羅尼品第二十六<br>妙莊嚴王本事品第二十七<br>普賢菩薩勸發品第二十八               |

## 第六節 憨山的分科

憨山誦念〈方便品〉時，了知諸法實相，明白如來出世本懷，為眾生開示悟入佛之知見，使其證得清淨。世尊特為大眾吐露本懷、顯示本有，故說《法華經》，藉以開示佛之知見，表明出世之因緣，令眾生自知自見、自信自肯，進而悟入佛之知見。<sup>234</sup>憨山對本經的分科以序分、正宗分、流通分作分段，以開、示、悟、入佛知見為科判。

關於《法華經》的要旨，憨山以開、示、悟、入科判全經，藉此作為本經成立的論點，並將經文分為序分、正宗分、流通分。憨山說明，〈序品第一〉屬於序分，其他二十七品，除了〈普賢菩薩勸發品第二十八〉的最後數句外，都屬於正宗分，〈普賢菩薩勸發品第二十八〉的經文「佛說是經時，普賢等諸菩薩，舍利弗等諸聲聞及諸天龍人非人等，一切大會皆大歡喜，受持佛語，作禮而去。」<sup>235</sup>等數句屬於流通分。

前序一品，以彰說法之由致，判為序分。正宗一分二十七品，以開示悟入四字科之。從〈方便品〉至〈法師品〉九品，為開佛知見。〈見寶塔〉一品，為示佛知見。從〈提婆達多品〉至〈囑累品〉十一品，為悟佛知見。從〈藥王本事品〉至〈普賢勸發品〉六品，為入佛知見。開示悟為信解，入為行證。品末數句，為流通分。以終焉。<sup>236</sup>

<sup>234</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 807b。

<sup>235</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 62a

<sup>236</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 803a。

茲將憨山的分科列表如下：

| 分段  | 科判     | 品數   | 品名   |
|-----|--------|------|--|
| 序分  | 彰說法之由致 | 一品   | 序品第一   |
| 正宗分 | 開佛知見   | 九品   | 方便品第二<br>譬喻品第三<br>信解品第四<br>藥草喻品第五<br>授記品第六<br>化城喻品第七<br>五百弟子授記品第八<br>授學無學人記品第九<br>法師品第十  |
|     | 示佛知見   | 一品   | 見寶塔品第十一  |
|     | 悟佛知見   | 十一品  | 提婆達多品第十二<br>勸持品第十三<br>安樂行品第十四<br>從地湧出品第十五<br>如來壽量品第十六<br>分別功德品第十七<br>隨喜功德品第十八<br>法師功德品第十九<br>常不輕菩薩品第二十<br>如來神力品第二十一<br>囑累品第二十二 |
|     | 入佛知見   | 六品   | 藥王菩薩本事品第二十三<br>妙音菩薩品第二十四<br>觀世音菩薩普門品第二十五<br>陀羅尼品第二十六<br>妙莊嚴王本事品第二十七<br>普賢菩薩勸發品第二十八   |
| 流通分 |        | 品末數句 | 普賢菩薩勸發品第二十八  |

憨山認為〈序品第一〉即已籠罩全經，他解釋，此品乃總示法界之真機，<sup>237</sup>因為佛陀一開始即講述《無量義經》，並進入無量義三昧，眉間放白毫相光，以彰顯寂滅一心的實相真境。

爾時世尊，四眾圍遶，供養恭敬尊重讚歎，為諸菩薩說大乘經，名《無量義》，菩薩法佛所護念，佛說此經已，結加趺坐，入於無量義處三昧。……  
爾時佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界。<sup>238</sup>

憨山說明，從〈方便品第二〉至〈法師品第十〉等九品，屬於開佛知見，憨山以「三周說法」<sup>239</sup>闡述之，第一周說法是〈方便品第二〉；第二周說法是〈譬喻品第三〉和〈信解品第四〉；第三周說法是〈藥草喻品第五〉至〈法師品第十〉等六品。他說明，因為法華會上的對告眾之根機有上、中、下三等之分，因此佛陀需要三次說法，才能讓所有與會大眾領悟一乘之妙法。憨山解釋，〈見寶塔第十一〉一品屬於示佛知見，藉由三周說法，大眾領悟一乘妙法，但聞者只是相信佛陀所言，無法明見自心之妙，故以寶塔宣示法身實報真境，引導大眾破無明，將自心彰顯出來。

憨山接著說明，從〈提婆達多品第十二〉至〈囑累品第二十二〉等十一品，屬於悟佛知見。眾生看見佛陀宣示法身，由信發解，藉著開示之因緣而了悟自心，眾生因為有所領悟，進而展開修行之路，得以證入阿耨多羅三藐三菩提，<sup>240</sup>故憨

<sup>237</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 803a。

<sup>238</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 2b。

<sup>239</sup> 智顛的三周說法，根據塩入良道在〈天台智顛的法華經觀〉，頁 328-329 說明，分為：1.法說周，是佛為上根人所說之法，包括〈方便品第二〉、〈譬喻品第三〉前半段等。2.譬說周，是佛對中根者所說之法，包括〈譬喻品第三〉後半段、〈信解品第四〉、〈藥草喻品第五〉、〈授記品第六〉等。3.因緣周，是佛為下根者所說之法，包括〈化城喻品第七〉、〈五百弟子授記品第八〉、〈授學無學人記品第九〉等三品。

<sup>240</sup> 憨山，《法華經擊節》，續藏經第四十九冊，頁 785b。



山認為從〈藥王菩薩本事品第二十三〉至〈普賢菩薩勸發品第二十八〉等六品，屬於入佛知見。憨山將《華嚴經》的信、解、行、證，用來解釋《法華經》，信屬於開佛知見；解屬於示佛知見和悟佛知見；行與證則隸屬入佛知見。<sup>241</sup>

以上各家對於《法華經》的體會與見解均有其獨特的看法，基本上都是以序分、正宗分、流通分為架構。道生的一經三段分科將一乘含攝在三乘中；法雲繼承道生的分科，擴展成三重二十四段，說明一乘就是佛乘；智顛以本、迹二門分科成六段，前半段是開三顯一，後半段是開近顯遠。吉藏的分科則與法雲的第二重相近；窺基的與智顛立同樣的科文，並在正宗分特別以一乘境行果來區分。至於憨山則以開、示、悟、入科判全經。

從各家列表當中，法雲所根據的譯本和道生一樣，並無〈提婆達多品〉。流通分的品別方面，法雲將〈分別功德品〉後十三品列為流通分，智顛則將〈法師品〉到〈安樂行品〉歸類在迹門流通分；〈分別功德品〉後半到〈普賢菩薩勸發品〉為本門流通分。吉藏以〈隨喜功德品〉後十一品列為流通分，窺基則從〈如來神力品〉之後八品列為流通分，憨山卻僅將〈普賢菩薩勸發品〉的品末數句列為流通分。

#### 第四節 結語

中國佛教的高僧大德為使佛經容易讓人明白其義理，會將經文以序分、正宗分、流通分等三部分詮釋。序分就是全經的導論；正宗分是全經的主體部分；流

---

<sup>241</sup> 馮煥珍，〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，《思想文化的傳承與開拓》，頁 349。

通分則是命弟子弘傳。被稱為諸經之王的《法華經》，從經文內容可看到世尊充分運用譬喻故事，運用生動有趣的描述來彰顯其本意，藉以開發眾生之佛性。

《法華經》傳入中國以來影響深遠，諸多高僧大德紛紛注疏，因此在中國一直都是流傳不墜的。例如：道生以明三因為一因、辨三果為一果、均三人為一人等三段分科。法雲採一經三分三重解釋，即分成三段、六段和二十四段的三重分科。智顛採用以三經三段及二門六段作為分科，並將《法華經》前十四品列為迹門，後十四品列為本門。吉藏的一經三分，除了序分，還將正宗分判為乘權實、身權實，流通分則有讚嘆流通、付囑流通。

此外，窺基的一經三分，則將正宗分依境、行、果三門分成明一乘境、明一乘行和明一乘果，憨山以開、示、悟、入佛知見科判全經，並以《華嚴經》的信、解、行、證與開、示、悟、入佛知見相對應。雖然各家對《法華經》觀點和闡述有所不同，但是最主要目的都是為了弘宣此經，與世尊善巧方便的多種法門有異曲同工之妙，無非希望行者能趨向一佛乘。

## 第六章 《法華經通義》詮釋之佛性思想

憨山撰述的《法華經通義》糅和各家說法詮釋《法華經》所蘊含之佛性思想，舉凡如來藏自性清淨心、本覺說、薰習論、轉識成智等；憨山引用天台止觀的論點，借用天台三因佛性之名相，同時採用華嚴宗之判教思想。除了《大乘起信論》外，亦舉出《楞嚴經》、《楞伽經》、《華嚴經》等經文內容，藉以闡述佛性思想。本章依《法華經通義》內容整理憨山所詮釋之佛性，在第一節眾生成佛論佛性中，分爲一大事因緣、三因佛性、一切眾生皆有佛性等三方面論佛性；第二節是依自性清淨心論佛性；在第三節依實踐呈顯佛性中，分爲止觀、本覺始覺說、轉識成智等議題論佛性；第四節則是依法身常住論佛性，透過這些章節來說明憨山對佛性思想之解讀。

### 第一節 眾生成佛論佛性

在《法華經》中，許多經文均闡述成佛不難的例子，憨山說明佛出世的原因就是爲眾生揭開與指示佛之知見；令眾生離妄染而得清淨，悟入佛之知見。佛隨順眾生之心，善用各種方便法門引導眾生成佛。在本節中，筆者依一大事因緣、三因論佛性，以及一切眾生皆有佛性等面向整理憨山在《法華經通義》中，對於佛性思想的論述。

#### 一、依一大事因緣論佛性

憨山說明一大事因緣就是佛之知見，他以「諸佛如來唯一大事因緣」<sup>242</sup>說明眾生本自具足的佛之知見。他解釋，《法華經》所謂的「一」是指一真法界常住真心，心外無法，所以說一；「大」指廣大，包含生佛平等，依正不二；「事」則為諸佛證此自利利他。<sup>243</sup>以眾生本具為因，諸佛為此出世助發為緣，也就是諸佛由於此因此緣而出世間，世尊四十餘年來透過種種方便法門開示佛之知見。憨山說明，一大事則指眾生本具真心，亦即佛之知見，然而眾生此心卻被無明所隱蔽，故佛出世乃為眾生揭開與指示；令眾生離妄染而得清淨，悟入佛之知見。

故約喻，則取象蓮華。約法，則直指心體也。然而此心，在佛則為普光明智，亦名實智。又名一切種智，亦名自覺聖智，故名佛知見。在眾生則為根本無明，以眾生本具佛之知見，但以無明葑蕪而不知，故諸佛出世單為揭示此心，使其眾生自知自見而悟入之，故曰諸佛如來唯一大事因緣故，出現於世。所謂開示眾生佛之知見，使得清淨故。<sup>244</sup>

憨山在《妙法蓮華經擊節》中說明，世尊唯以此一大事因緣出現於世，開示眾生本有佛之知見，使其悟入佛之知見；若眾生能悟此知見就可登上佛地，所以宣說一乘。如來出世既然為此一大事，故所說之法就是唯有一乘法，更無餘乘。<sup>245</sup>在《憨山老人夢遊集》〈送建上人遊八桂序〉中，憨山解釋了一大事之涵義：

善哉佛子，應知諸佛菩薩，凡有所作，常為一事者。謂以此菩提心，教化

---

<sup>242</sup> 鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 7a-7b 的經文說明世尊以一大事因緣出世，令眾生開示悟入佛之知見，「云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世，諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨，故出現於世，欲示眾生佛之知見，故出現於世。欲令眾生悟佛知見，故出現於世，欲令眾生入佛知見，故出現於世。舍利弗，是為諸佛以一大事因緣，故出現於世。…諸有所作常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。」

<sup>243</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 814b。

<sup>244</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 801b。

<sup>245</sup> 憨山，《妙法蓮華經擊節》，續藏經第四十九冊，頁 783a。

眾生，故為一大事也。即出生入死，因此緣此，除此一事，更無餘事。<sup>246</sup>

接著在《憨山老人夢遊集》〈化生儀軌〉中，憨山亦提及有關佛以一大事因緣出世之緣由，說明歷劫以來眾生迷而不知，因此佛以同體大悲之心出世於娑婆，藉以為眾生開示佛之知見，使眾生悟入本自具有的佛知見。

唯吾佛世尊，特為一大事因緣故，出現世間。一大事者，所謂眾生佛之知見也，以眾生本具佛之知見，今迷之而為妄想生死之知見。歷劫以來，迷而不知。……佛興同體大悲，特出世而為開示，眾生本有佛之知見，使其悟入。<sup>247</sup>

日本學者中村瑞隆在《真實之道》一書中，解釋佛知見的意義就是佛所知見之世界、佛之智慧世界，亦即諸法實相，絕對平等之調和世界。他說明，佛顯現於世的唯一目標就是讓眾生開悟佛所知見的諸法實相；表示佛之智慧、引入佛之智慧，簡稱為佛知見之開、示、悟、入。換言之，佛出現於世之宏願乃讓一切眾生獲得佛之智慧。<sup>248</sup>

憨山指出佛性乃眾生本體，也是終極智慧，亦稱作佛知見。憨山認為佛知見包含一大事、一乘法、一切種智、諸法實相等。眾生本來具有的佛性，只因被無明覆蓋而成為妄想知見，故隨情造業以取生死之苦卻不自知。憨山認為整部《法華經》就是世尊向眾生開示佛之知見，悟入佛之知見，在《法華經通義》的注釋中，他亦以開示悟入「佛之知見」作為全經之綱目。

<sup>246</sup> 《憨山老人夢遊集》卷二十一，新纂續藏經第七十三冊，頁 509a。

<sup>247</sup> 《憨山老人夢遊集》卷四十六，新纂續藏經第七十三冊，頁 841b。

<sup>248</sup> 中村瑞隆著，心靈雅集編譯組譯，《真實之道》，台北：大展出版社有限公司，2001，頁 84。

## 二、依三因論佛性

三因佛性的解析，歷來均視為天台宗佛性思想之核心，智顛對正因佛性之解釋，「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**。」<sup>249</sup>佛性是佛陀永不改易的覺性，對處於因地，未曾證得佛果的眾生而言，覺性是隱而不顯，故稱為正因佛性。<sup>250</sup>智顛亦以法性實相、理心等為正因佛性，他以長者與窮子之間無法改變的父子關係，將之譬喻為正因佛性，即無論眾生愚痴與否，依然具有成佛種性，因為佛性非外來、非後天，更不可能改變。「汝實我子我實汝父，即**正因性**。」<sup>251</sup>

所謂了因佛性，智顛解釋，智慧的修習能讓隱藏的覺性彰顯。「**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**。」<sup>252</sup>所謂緣因佛性，就是積習功德善根，以資助智慧顯了覺性的作用。「**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**。」<sup>253</sup>

憨山借用天台名相「正因、了因、緣因」等三因佛性解讀《法華經》的佛性思想，他指出《法華經》的宗旨是實相，是眾生的正因佛性。亦即藉由緣因悟入就是佛，所以並不講修斷行位漸次，只以悟佛之見為本。<sup>254</sup> 憨山在《大乘起信論直解》中，藉由「鑽木取火」的實例來解釋三因佛性。

<sup>249</sup> 智顛，《金光明經玄義》卷上，大正藏第三十九冊，頁 4a。

<sup>250</sup> 廖明活，《中國佛性思想的形成和開展》，頁 341。

<sup>251</sup> 智顛，《妙法蓮華經玄義》卷五，大正藏第三十三冊，頁 744c。

<sup>252</sup> 智顛，《金光明經玄義》卷上，大正藏第三十九冊，頁 4a。

<sup>253</sup> 智顛，《金光明經玄義》卷上，大正藏第三十九冊，頁 4a。

<sup>254</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 908a。

佛性有三，謂正因、緣因、了因。然真如乃本具，正因佛性也。善知識助發，緣因也。因緣具足，方得開悟，了因也。如鑽木取火因緣，木中火，喻正因。人力鑽取，喻緣因。火出燒木，喻斷證了因。<sup>255</sup>

憨山認為一大事因緣屬緣因佛性，法界以緣起為宗，因此佛性則有正因、緣因之分，所謂佛種從緣起，即使眾生具有正因佛性，若無法遇見諸佛善友的出世教化為緣則難以彰顯。在〈序品〉中，憨山說明《法華經》是最上一乘教菩薩法，世尊所教化的弟子當中有因有親，這是屬於緣因佛性，世尊為他們授記則屬於了因。在〈法師品〉中，世尊廣讚一乘甚深微妙，憨山說明此一乘乃眾生本具正因之佛性。如來說此妙法，以作為助顯之緣因，無不了悟；今以法華之正因託法師以開顯，以為將來窮劫之勝緣。<sup>256</sup>在〈化城喻品〉中，世尊遠引塵劫以前大通智勝佛時，十六王子教化之宿世因緣，藉以彰顯緣因佛性；然下根之士仍無法理解，世尊緊接著以化城譬喻為弟子開權顯實，令其明白一乘佛慧。

如來三周說法，聽聞者皆相信自心，不疑佛說，弟子久受教化、各得授記。阿難、羅睺羅等新學聲聞亦獲得佛陀授記。憨山在〈授學無學人記品〉中說明，正因佛性是人人本具，緣因佛性是藉由教法或善知識的助力而顯，了因佛性則是自信了悟。他認為舍利弗等五人由於正因佛性深厚，故迅速了悟；五百弟子廣引昔緣以見久受教化，則為緣因佛性成熟之故；至於多聞第一阿難為佛弟，密行第一羅睺羅為佛子，乃緣因之中最親者。世尊廣讚一乘甚深微妙，只要信受者即能成佛，故諸大弟子得以授記，然此一乘為眾生本具正因之佛性。<sup>257</sup>

在〈法師品〉中，憨山說明法華之正因，要託法師來開顯，以作為將來窮劫

<sup>255</sup> 憨山，《大乘起信論直解》，續藏經第四十五冊，頁 501b。

<sup>256</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 865a。

<sup>257</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 863-a 頁 865a。

之殊勝因緣，因此佛性種子需藉由緣薰。何謂法師？他解釋：以心為師，只要能在隨喜、讀誦、受持、書寫、解說《法華經》中，選擇其中一種宣揚，即可稱為法師。凡有聞法者無一不成佛，即使一念隨喜，亦能獲得菩提。<sup>258</sup>此品中，世尊講說挖井譬喻與教導弟子如何行菩薩法，並藉以傳達法師的重要性。憨山解釋，此譬喻乃求法之要、為善行之喻，其中，水喻正因佛性，高原喻眾生煩惱，穿鑿則比喻觀照研究；至於乾土用來比喻眾生未見佛性，濕土喻為分見真理，泥土即喻作法流不遠。透過如此的解析，他認為聞此經更需要觀照之功夫而方便悟入，此即佛性真源。<sup>259</sup>

憨山解釋，正因佛性需藉緣因乃能彰顯，法師則是緣因，能心契佛心、行契佛行。<sup>260</sup>敬說經者必需具佛之體，所說需與佛心相應、體佛之心。如來言及弘揚《法華經》要具足入如來室、著如來衣以及坐如來座等三項<sup>261</sup>才堪稱說經者，並以不懈怠心為四眾說法。憨山說明，所謂入如來室，即安身為室，法身非身，以眾生為身；故說慈悲所緣，緣苦眾生，佛則以慈悲為室。所謂著如來衣，覆體為衣，佛本無我，無我則無物可對；無物可對則物莫能傷。潛身於忍，則無我之至，故以忍辱為衣。所謂坐如來座，逸心為座，心空則寂滅，寂滅則聲如谷響，說無所說，故以法空為座。

至於法師的意義，憨山則認為在《法華經》中具有二種意義，一、如來使：經上說，誦持《法華經》、說《法華經》者，即使只是說一個偈頌，受持、讀、誦、解說、書寫《法華經》者，自身不但要以「如來」而自要求，教化眾生，而且世人也應以供養如來之恭敬心供養。二、受持《法華經》的法師，實際上，在

---

<sup>258</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 865a。

<sup>259</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 868b。

<sup>260</sup> 憨山，《妙法蓮華經擊節》，頁 785a。

<sup>261</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 869a。



過去世已成就無上正等正覺，爲了濟度眾生，爲了佛法的傳持不斷，才再於佛滅後的今天，復現凡夫相的法師而濟世。

是人一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之，當知此人大菩薩，成就阿耨多羅三藐三菩提。哀愍眾生願生此間，廣演分別妙法華經……。藥王當知，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。……當知是人，則如來使如來所遣行如來事……。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。<sup>262</sup>

憨山特別引用天台宗以五品觀行位所判別之法師，即隨喜、讀誦、說法、兼行六度、正行六度。所謂隨喜乃妙法，妙法則是心，心佛眾生三無差別，此心即空中假，常境無相、常智無緣、無緣而緣、無非三觀、三諦宛然，因此五種法師必定成佛者，觀行之力。<sup>263</sup>他還舉出《三山來禪師語錄》之公案，敘述東印土國王請二十七祖用齋，國王問：「何不看經？」二十七祖回答：「貧道入息不居陰界，出息不涉眾緣，常轉如是經百千億萬卷。」藉此闡述持經之所以成佛，乃由於重視觀照持心，而非循行紙墨文字。<sup>264</sup>

在〈勸持品〉中，世尊擔憂若入滅後，人多弊惡，若失去受持《法華經》，則佛種將斷絕，因此諸菩薩默然領受佛的意旨，他們願意奉持宣揚此經，以安慰世尊之隱憂。憨山認爲這乃因《法華經》是諸佛之慧命，是眾生之正因佛性。世尊希望大眾在惡世中秉持「我不愛身命，但惜無上道。」以護持佛所付囑之法，憨山說明，世尊付囑弟子要護持《法華經》是屬於緣因佛性。而在〈安樂行品〉中的誓願安樂行，憨山則認爲大悲行是入如來室。他解釋，如來所說之妙法，儘管

<sup>262</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 30c-31a。

<sup>263</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 866a。

<sup>264</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 866b；公案出自《三山來禪師語錄》卷十，嘉興大正藏第二十九冊，頁 729a。

有人愚癡到不聞、不知、不覺；或者不信不解，世尊依然不放棄，發願成佛時，無論在何地，都要以神通智慧引導他們，令其得以住在大法之中。這是由於世尊爲了不讓這些人失去正因佛性。<sup>265</sup>

世尊在〈法師功德品〉宣說持經之法師即能獲得六根清淨，藉以彰顯法華三昧之殊勝，現前就登上不退地，同時也讓二乘發起精進不退之心。憨山認爲法師是幫助行者發起精進不退之緣因，由於佛性種子要透過緣薰才能慧命不斷，故法師功德最殊勝。<sup>266</sup>對於法師功德在〈隨喜功德品〉中，只談讀、誦、受持、解說、書寫等五種法師，並不談供養的原因，憨山解釋，因爲主要用意在於持經功德。他亦說明，天台宗將五種法師判爲觀行即位<sup>267</sup>，所以讓人明白持經的用意是在於妙悟而非文字，故能超越一切有爲功德。

世尊說明五種法師所具有之六根功德。對於耳舌意各具千二百、眼鼻身則僅具八百之不同，憨山引用《楞嚴經》判定六根優劣之文說明，世界相涉三世四方宛轉十二，流變三疊，六根功德各各圓成則有千二百，此乃由於力用不齊之故。所以眼鼻身只有八百，是因爲眼睛只能觀見前面，後方則全暗；鼻呼吸有出有入卻缺少中間互相交涉之部分；身覺觸時產生覺知，但一離開就無覺知。<sup>268</sup>

**若有善男子善女人，受持是法華經，若讀、若誦、若解說、若書寫，是人當得八百眼功德，千二百耳功德，八百鼻功德，千二百舌功德，八百身功**

<sup>265</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 892b。

<sup>266</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 914a。

<sup>267</sup> 屬於天台菩薩修行六即位之一，根據河村孝照在《法華經概說》頁 166 表述，六即位包含理、名字、觀行、相似、分真和究竟等六種即位。

<sup>268</sup> 般刺蜜帝譯，《楞嚴經》卷四，大正藏第十九冊，頁 122-123 之原文：「世界相涉。…三四四三宛轉十二，流變三疊一十百千，總括始終六根之中，各各功德有千二百。…如眼觀見後暗前明，前方全明後方全暗，左右傍觀三分之二，…當知眼唯八百功德。…如鼻嗅聞通出入息，有出有入而闕中交，…當知鼻唯八百功德。…如身覺觸識於違順，合時能覺離中不知，離一合雙，…當知身唯八百功德。」

德，千二百意功德。以是功德莊嚴，六根皆令清淨。<sup>269</sup>

在〈妙莊嚴王本事品〉中，淨藏、淨眼以種種神變感動當時信受外道之父親改邪歸正，爾後妙莊嚴王一家人及其眷屬皆隨佛出家，並精進修持《法華經》。憨山認為這是借法力薰習真如，是由於緣因佛性的薰習；正因佛性人人本來具有，透過善知識之緣因而得以助長佛性的顯現，故藉以點出持經之法師皆是末世眾生佛性之因緣。<sup>270</sup>

### 三、一切眾生皆有佛性

憨山說明眾生本具佛之知見，只因迷而不知，在《法華經》中，關於長者火宅救子、流轉五道之窮子、提婆達多、龍女成佛、常不輕菩薩的平等恭敬心等故事，在在彰顯世尊的方便施教，不管二乘人或三乘人、上中下根、或是闍提、畜牲、女人，都予以授記成佛，表明一切眾生皆有佛性。

憨山認為〈譬喻品〉的主旨是透過長者驚入火宅救濟諸子，讓中根之人得以領悟。長者救焚比喻佛三七思惟，世尊雖然現身三界初說三乘，本身卻已出離三界，爲了方便開顯眾生在五欲煩惱之中的佛性，透過種種眾生所想要之物，以引導諸子進入佛之智慧，避免斷滅佛種。

爾時長者即作是念，此舍已為大火所燒，我及諸子若不時出，必為所焚。  
我今當設方便，令諸子等得免斯害，父知諸子先心各有所好，種種珍玩奇異之物……。如此種種羊車、鹿車、牛車……。爾時諸子聞父所說珍玩之物，

<sup>269</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 47c。

<sup>270</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 952a。

**適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火宅。<sup>271</sup>**

憨山解釋，世尊所說的「火宅喻」表示廢三顯一，希望小乘者因聞佛教而出三界、證四諦果，無復生死煩惱之障礙。他又說，見諸子於四衢道中露地而坐，是用來表達為父之長者感到踴躍歡喜；有如子病父亦病，子安父亦安，令人深感佛以同體大悲攝化眾生之心。憨山說明，諸子向父索車比喻聲聞執權果以為實；長者各賜一大車表示今說法華各授成佛之記，以顯示平等佛性。

**是時長者見諸子等安隱得出，皆於四衢道中露地而坐，無復障礙，其心泰然歡喜踴躍。時諸子等各白父言：父先所許玩好之具，羊車、鹿車、牛車願時賜與。舍利弗，爾時長者各賜諸子等一大車。<sup>272</sup>**

在〈信解品〉中，長者與子離別五十餘年而未曾向人說此事。憨山認為這是佛陀心知眾生具有佛性而未設化，因此才沒告訴任何人，由於眾生之大乘根機並未成熟。世尊心懷悔恨當初既有一乘之緣種，不應放捨；畢竟易失而難遇啊！當長者一見到窮子即認出是其子，憨山則認為這是比喻世尊普見眾生皆有佛性，凡有心者必定作佛。佛陀正觀眾生，無眾生相，以眾生任運自然，現於平等大悲心中。<sup>273</sup>

憨山解釋，如來以平等大慧為眾生說法，通透眾生各各不同，一音說法普使聞知，為使不同根機者悟入唯一佛乘，因而方便說三乘。佛以〈藥草喻品〉彰顯其說法平等一味，只因根機不同，領受則不一；就像雨一樣無私，三草二木隨分

<sup>271</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 12c。

<sup>272</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 12c。

<sup>273</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 836b。

受潤各別，藉此教導弟子習見頓除，以趨入平等法慧，屬於開佛知見。<sup>274</sup>佛說一味法，以平等心為每一眾生平等說法，所謂平等說法有如一味雨普潤眾生；一切草木同沾一味之雨水。憨山說明，弟子因此明白佛所說的教法，雖有二乘、三乘之不同根機者，他們所獲得之法亦是深淺不一，然法味卻只有一味。弟子若能體悟世尊說法之慈悲願力，不管二乘人或三乘人，定都能夠回小向大、會三歸一。<sup>275</sup>

憨山接著說明，佛所說法本一實相，原無異相，有如甘露醍醐。所謂一相一味之究竟法就是解脫相、離相、滅相。他說道，解脫者雖說諸法卻離一切法；離相者雖說諸相卻離一切相；滅相者雖說生滅而顯寂滅無生。至究竟處，即獲得一切種智。憨山藉由大雲起遍覆三千大千國土等經文，以比喻佛一身一智慧平等一味，隨著眾生的根器不一而所獲得的利益就跟著不同。

在〈提婆達多品〉中，世尊預言堂弟提婆達多將會成佛，自述往昔勤求妙法之難，以警示二乘懈怠之心，佛陀透露提婆是他過去之本師、說妙法之仙人，由於提婆達多善知識，令佛陀具足六波羅蜜慈悲喜捨，故得成正覺，廣度眾生，並證得佛果，其恩重不可言喻。憨山舉出提婆達多的諸多惡行，<sup>276</sup>提婆達多雖是佛陀的堂弟，卻凡事逆行，事事專意陷害佛陀，佛陀在世時，提婆達多常以毒藏在十個手指甲頂禮佛陀，如來之足不但未受任何傷害，反而提婆自己的手指遭到毀壞。接著提婆達多又與阿闍世王密謀殺佛陀而自為新王，阿闍世王縱放了五百醉象踏佛，佛陀則以手指指現獅子降伏之。提婆達多又推落大岩石想壓死佛陀，岩石受到地神的遮擋而碎裂，僅碎石壓傷佛足而引致失血。提婆達多因為如此種種的罪惡行狀墮入地獄。

<sup>274</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 841b。

<sup>275</sup> 釋聖嚴，《絕妙說法》，頁 99。

<sup>276</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 881b。

愍山指出，世尊藉由〈提婆達多品〉表明，因為怨家的怨害折磨，更堅強其精進不退的忍辱力，令其得以證得佛果，藉以說明闍提亦能成佛，儘管犯了五逆罪仍未滅除成佛之可能性，並重申一切眾生皆有佛性。<sup>277</sup> 佛陀為了讓二乘得授記別之人，將來即使處於惡世中，依然能持《法華經》，讓他們明白如來是因提婆之怨害而得以成就菩提，藉此令其了解「若能無退怯之心，則取佛果並非難事。」

隨同多寶佛從地湧出之智積菩薩，向經常在娑竭羅龍宮宣說《法華經》的文殊菩薩提問，有修行此甚深微妙經典的眾生迅速成佛嗎？文殊讚許八歲龍女利根，依此妙法修行而立即至菩提。愍山透過龍女轉身迅速成佛之經文解釋，龍女乃海中異類，亦是三毒穢濁與柔弱女身，卻能具足如此勝妙之德。由此能彰顯生死煩惱之體本是成佛智用，因其剎那發心，故得不退轉，所謂一念轉移之力。<sup>278</sup> 愍山說明，龍女獻珠之頃當下成佛，其用意乃表示頓斷法愛則佛性現前；龍女忽然變成男子，表示無男女之相，以破二乘執相之執。龍女即往南方無垢世界，以表示離無明則頓顯如來藏性，佛體當現前。大眾了知龍女速證菩提後，自然而然止息佛道長遠之怖畏心，這就是世尊以方便法門來教導菩薩。<sup>279</sup>

在〈常不輕菩薩品〉中，世尊自述往昔為菩薩，名常不輕的他即使受到毀辱，亦無一念疲厭之心，以佛性遍觀四眾，並恭敬禮拜讚嘆對方：「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>280</sup>。愍山解釋，此乃世尊以平等大慧普視眾生，對人不輕忽懈怠。因為行禮拜，故詮顯如來法身佛性種子；世尊因以佛性普觀四眾，故表示法身遍在大眾身中，因此真正《法華經》在人，而非

<sup>277</sup> 一行著，方怡蓉譯，《經王法華經》，台北：橡實文化出版社，2007，頁92。

<sup>278</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁883a。

<sup>279</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁883b-884a。

<sup>280</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁50c。

紙墨文字，藉以傳達常不輕菩薩是真正持經者。<sup>281</sup>

常不輕得名由來，憨山依經文解釋，因為常不輕不但罵詈不瞋、打擲不怨；而且還經常高聲授記祈願他人作佛。憨山認為這是因為常不輕已到達安心寂滅、物我兩忘，無我之至的境界，所以對於闡提、四眾皆生起信根的緣故，因此得以化解他人之暴力行止，此即世尊甚深微妙之用意。憨山說明，法由人弘，若無人弘法，那麼慧命將斷絕，所以重視持經之人，但是在惡世中若有人不善持《法華經》，則容易遭人毀謗，故佛說安樂行，以教導大眾持經之方法，若有人能持，則當對其恭敬如佛，並得以六根清淨，只是此乃屬於自利而非利他，能持經卻不能弘揚。憨山解釋，不專誦經，但行禮拜之常不輕菩薩登場，藉以轉他人邪心、化解他人兇暴，令其生起正信，並種下成佛之因。如此方盡如來涉世利生之本懷。<sup>282</sup>

常不輕臨命終時，聽到威音王佛對他宣講《法華經》，完全受持的常不輕獲得六根清淨，並延長壽命，廣為弘講此經。常不輕命終之後得值二千億佛，皆號日月燈明，復值二千億佛之常不輕，則號為雲自在。憨山解釋，日月燈意指住寂滅法，佛性種子慧光常明，像日月燈一樣。雲自在則意謂著妙法如雲，普遍加被群生，慧光破暗，令其獲得大自在、六根清淨、說法無畏懼。<sup>283</sup>憨山說明，常不輕受持讀誦《法華經》歷久不厭倦，由於常不輕長久以來一直持續的受持此經，所以能夠迅速成佛，藉以鼓勵眾人能夠精進修持。

如來告訴宿王華菩薩受持〈藥王菩薩本事品〉之功德利益時，兩度提及女人聽聞受持此品、此經，就能不復受女身，命終後即能往生極樂世界。根據憨山的解釋，《法華經》言佛性金剛種子不壞，如來在此特別藉由女人的持經功德，以讚

<sup>281</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 919a。

<sup>282</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 919a-919b。

<sup>283</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 920b。

嘆受持《法華經》之廣大利益。女人若持經而入佛知見，亦永為般若真因，佛性種子歷劫亦不磨滅；女人若能依此經而修行，一旦無明頓破、煩惱頓斷，那麼就能心淨身淨。憨山說明，佛入滅後鬪爭堅固之末世<sup>284</sup>，若有女人能在這種《法華經》難持之時代中仍然能夠受持，以苦行廣宣之，則不復受女身，命終往生極樂淨土，並得無生法忍，證得平等真如。<sup>285</sup>

在〈觀世音菩薩普門品〉中，觀世音菩薩以真觀、清淨觀、智慧觀、悲觀和慈觀來普照眾生，故深得眾生常願瞻仰。憨山說明觀世音菩薩具足五觀之智，觀眾生本是一真法界，了無異相是真觀；眾生心性本來清淨，無諸雜染是清淨觀；以大智慧照破癡暗是智慧觀；無苦不拔是悲觀；無樂不與是慈觀。他並將觀世音之無垢清淨觀解釋為觀智之用，以法身三德詮釋之，無垢乃解脫德；清淨是法身德；光為般若德。憨山說明，因菩薩未曾一念捨棄眾生，故以三德普照世間，對於昏闇之眾生而言，有如慧日破諸闇。

關於五觀之智，根據《觀音義疏記》解釋，真觀是以空觀真諦；清淨觀是以假觀離塵沙之染污；智慧觀是雙照空假之中道觀；悲觀則是空假中三觀以拔眾生之苦；慈觀是以空假中三觀以與眾生之樂。

**真觀空也，清淨觀假也，廣大智慧觀中也。……假三觀具足離三感染，雙遮雙照無偏無待，即平等大慧也。……用三觀拔苦，故名悲觀。用三觀與樂，故名慈觀。<sup>286</sup>**

<sup>284</sup> 佛滅後後五百歲即是鬪爭堅固時期，在《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 933，憨山根據《大集經》說明佛滅後之五五百歲：1.初五百歲解脫堅固時期；2.二五百歲禪定堅固時期；3.三五百歲禪定堅固時期；4.四五百歲福德堅固時期；5.五五百歲鬪爭堅固時期。

<sup>285</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 933 a-933b。

<sup>286</sup> 宋 知禮，《觀音義疏記》卷四，大正藏第三十四冊，頁 957a。



〈觀世音菩薩普門品〉在中國特別盛行，由於以觀照力獲耳根圓通的觀世音菩薩能回應一切眾生之需求，普現三昧力，示種種佛身應機說法、救度眾生。憨山根據經文解釋，無量苦惱眾生一心稱名菩薩，觀其音聲皆得解脫。菩薩下與六道眾生同一悲仰，是從觀自性圓通，則與一切眾生性皆平等；故眾生乃菩薩心中之眾生，眾生之苦即菩薩之苦。若眾生苦惱之際，能夠一心持誦「觀世音菩薩」聖號，那麼觀世音菩薩就能即時觀其持誦之聲而令其解脫。<sup>287</sup>

## 第二節 依自性清淨心論佛性

憨山以如來藏自性清淨心彰顯《法華經》之體。與智顛所說的「一部之指歸，眾義之都會」一樣都以實相《法華經》之體論述法華，亦即賢首所稱的「一經之趣」。憨山深怕末法行者難以了解古德深義，特別以天台的空、不空、空不空等三諦圓融法門詮釋如來藏自性清淨心。他說明：

此心具有三意，有空、不空、空不空等三種如來藏，空如來藏者，謂此藏性其體本空，……真心本淨，了絕妄緣，雖有離緣之妄，但是妄不離真，以即真故，名曰真空。不空如來藏者，謂此藏體雖空，卻能隨緣顯現十界依正之相，相即是性，以性起故，名不真空。……所謂空不空如來藏，謂此藏性其體清淨，……非相非性，名空不空；非相故空，非性故不空，非即非離，平等如如，名曰中道。<sup>288</sup>

憨山在《法華經通義》解釋經題時表示，題稱為《妙法蓮華經》乃直指一真

<sup>287</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 941b。

<sup>288</sup> 馮煥珍，〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，頁 339。

法界如來藏心以立經名。憨山解釋所謂法者就是眾生心，是心總攝世間、出世間一切諸法。此一真心，心境如如，本不可說，而憨山於不可說之真心權分心境兩義，以彰顯其圓妙<sup>289</sup>：

一切聖凡染淨因果，無不包含融攝。在聖不增，在凡不減，處染不垢，出塵不淨。是以舍那如來，證窮此心。……良由諸佛悟之而為普光明智，名佛知見。眾生迷之而為無明業識，生死根株，一見此心，當下見佛。<sup>290</sup>

憨山在《法華經通義》中說明，如來講說《法華經》之主要目的就是要引導眾生開示悟入佛之知見，乃華嚴盧舍那報身佛所證悟之「一真法界如來藏心」；亦即一乘常住真心。憨山更進一步說明，一真法界如來藏心皆依據於真常自性的信念加以融攝。<sup>291</sup>憨山認為所謂佛之知見，就是眾生本有之佛性；並認為整部《法華經》即是佛向眾生開示佛之知見，悟入佛之知見。

此經乃化佛所說，據方便土，曲引三乘，同歸一極。所謂如來以一大事因緣，故出現於世，欲令眾生開示悟入佛之知見。然佛知見者，乃一真法界如來藏心。舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。初成正覺於菩提場，即稱此心，演說華嚴，頓彰圓融無礙法界。<sup>292</sup>

另外，憨山亦提及佛知見乃是一乘妙法。

所謂一乘妙法，佛知見也。以此寂滅離言之道，非言可到，故先入定以示其

<sup>289</sup> 馮煥珍，〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，頁 334。

<sup>290</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 801a。

<sup>291</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，頁 74。

<sup>292</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 800a。

微密，放光以彰其圓妙，是則前之光瑞，又為今日之方便也。<sup>293</sup>

憨山引用《大乘起信論》、《楞伽經》的如來藏思想解釋《法華經》，亦即所謂如來藏自性清淨心之角度進行。《大乘起信論》作者馬鳴將之名為如來藏、如來法身。憨山說明馬鳴是以如來藏自性清淨心的角度解釋自性。

復次真如自體相者，一切凡夫、聲聞、緣覺、菩薩、諸佛，無有差別增減，非前際生非後際滅，畢竟常恆。從本以來自性滿足一切功德，所謂自體有大智慧光明義故，遍照法界義故，真實識知義故，自性清淨心義故，常樂我淨義故，清涼不變自在義故。…具足如是過於恒沙，不離、不斷、不異、不思議佛法，乃至滿足無有所少義故，名為如來藏，亦名如來法身。<sup>294</sup>

根據陳松柏在〈憨山老學之思考方式與世間特質〉一文說明，馬鳴對自性之界說具有四種特質：一、自性不因有情眾生之根器不同而有差異，凡聖同一；二、自性不受生滅法影響，具有畢竟常恆性；三、自性本身賦有遍顯一切法之智慧光明，自體即能具足一切功德；四、自性恆處「清涼不變自在」之清淨。這些特質皆是從不變不動的真常心開展本體論。<sup>295</sup>

在〈信解品〉中，憨山引用《楞伽經》「如來藏自性清淨，轉三十二相，入一切眾生身中。」<sup>296</sup>說明佛智不離或入眾生身之事實，可知一切眾生皆有佛性，佛性不但是眾生本體，亦是般若智慧，他說：

<sup>293</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 528b。

<sup>294</sup> 憨山，《大乘起信論直解》，續藏經第四十五冊，頁 502c-503a。

<sup>295</sup> 陳松柏，《第六次儒佛會通論文集》下冊，頁 322。

<sup>296</sup> 求那跋陀羅，《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，大正藏第十六冊，頁 489a。

般若……智慧乃吾人本有之佛性，又云自心，又云自性。此體本來無染，故曰清淨。本來不昧，故曰光明。本來廣大包容，故曰虛空。本來無妄，故曰一真。本來不動不變，故曰真如，又曰如如。本來圓滿無所不照，故曰圓覺。本來寂滅，故曰涅槃。<sup>297</sup>

憨山將長者派遣旁人誘引窮子歸來，指為華嚴頓教乃佛加被菩薩所說十信法門。明白一切法即心自性，成就慧身並不需藉由他人才能有所悟。他說明，眾生無佛性則已，一有佛性則不愁不受到感化，故需要以方便法門來度化。憨山解釋，佛視眾生如子，以同事攝的方便法門誘引二乘為先導，有如〈信解品〉中的長者為了親近流轉五道的窮子，將身上的瓔珞細軟上服嚴飾之具均卸除，因此深得窮子之信任。憨山點出，世尊的隨宜而說，以無量譬喻言詞為大眾說法；隨眾生根性授法，於一乘法隨宜說三乘。

憨山解釋，《法華經》法說、譬喻、因緣等三周說法，法說一周是為上根之士所說，唯獨舍利弗領悟。譬喻一周，則有四大弟子領悟，他們屬中根之士；至於因緣一周，透過佛陀廣引宿世因緣之事而領悟的千二百等眾，乃下根之士。其說雖長，因當機眾的信自心是佛，故一一授記成佛，並期許他們極盡如來神力為眾發揚。憨山說明，開佛知見重在信心，正與《華嚴經》：「**知一切法即心自性，成就慧身不由他悟。**」一樣皆是以信為基本。<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> 《憨山老人夢遊集》卷四，新纂續藏經第七十三冊，頁 484a-484b。

<sup>298</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 808a-808b。

### 第三節 依實踐呈顯佛性

憨山是個重視實修的高僧，對於佛陀的教法，他都會在生活中印證。憨山認為透過定慧等持、止觀雙運的修證工夫，以契入實相。他引用《大乘起信論》的本覺始覺之論說明佛性思想，希望行者藉由始覺之漸次修為，而彰顯本有覺性，終以契入如來藏自性清淨心。憨山認同《楞伽經》阿賴耶識與如來藏性「染淨一體」的看法，也與《大乘起信論》的自性一脈相承。<sup>299</sup>他說明，阿賴耶識一轉，心所百法和許多微細煩惱就會同時跟著轉成大智。筆者在此章節中，整理出憨山在《法華經通義》裡，依止觀、本覺始覺、轉識成智等實踐面向所呈顯的佛性。

#### 一、依止觀論佛性

止觀是天台提倡之修行方法，憨山認為止觀是證入佛知見的修行方法；止是破我執之離欲功夫；觀是以一種清淨心去觀照事物、明心見性，亦即清淨自性之諦觀。<sup>300</sup>智顗因為〈藥王菩薩本事品〉中的「是真精進，是真法供養如來。」<sup>301</sup>而證悟，他解釋真法供養者就是用內在之智觀，觀照煩惱之因果，因此煩惱被智觀所生之空慧蕩除。若以空慧觀能燃之火、所燃之身，無非實相；觀能供之自身、所供之諸佛皆不可得，亦是契入實相。故以實相供養名真法供養，能以契入實相供養乃真精進。<sup>302</sup>

**真法供養者，當是內運智觀，觀煩惱因果，皆用空慧蕩之，故言真法也。**

**又觀若身、若火、能供、所供皆是實相。誰燒？誰然？能供、所供皆不可**

<sup>299</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，頁 168。

<sup>300</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，頁 99。

<sup>301</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 53b。

<sup>302</sup> 釋聖嚴，《絕妙說法》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2002，頁 336-337。

得，故名真法也。<sup>303</sup>

憨山認為止觀之體緣於一心；止觀之用悟明一心。<sup>304</sup>基本上憨山認同天台的止觀思想。他認為真佛弟子不管在止觀雙行或性修不二之活動中，皆有明銳的本心穿梭其間，因此在《憨山老人夢遊集》〈示玄津壑公〉中，憨山表示：

讚持經者，曰：舉手、低頭，皆已成佛。是乃以已成之佛心，作現前之眾行。故一一行，皆是佛行。行之妙者無踰於此，如此是名真佛弟子矣。<sup>305</sup>

在〈陀羅尼品〉中，憨山說明包括藥王、勇施二菩薩，毗沙門天王、持國天王二天，以及鬼子母、十羅刹女、諸善神等均發誓如來入滅後，持陀羅尼咒以守護法華修行者。憨山說明，藥王乃為止觀之象，且為苦行持經之首、入佛知見之先覺。<sup>306</sup>因無明業習戕害法身之羅刹女與鬼子母，透過止觀化無明做妙明心光，因此令無明三毒淨盡無餘。至於受持《法華經》所獲得之旋、百千萬億旋、法音方便等三種陀羅尼<sup>307</sup>乃止觀之義。在〈從地湧出品〉中，憨山解釋修習止觀的要旨：

修習止者，不依形色身心世界等，一切皆離故也。常樂深智等，修習觀也。觀照分明，則法法實相。意謂一切菩薩，凡求佛道，未有不由止觀而入者。下方空中，正示止觀之象。顯非止觀不足以破恒沙住地煩惱。<sup>308</sup>

<sup>303</sup> 智顛，《妙法蓮華經文句》，大正藏第三十四冊，頁 143b。

<sup>304</sup> 陳松柏，〈憨山禪學思想之研究〉，頁 156。

<sup>305</sup> 《憨山老人夢遊集》卷七，新纂續藏經第七十三冊，頁 299b。

<sup>306</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 946a-946b。

<sup>307</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 955a。

<sup>308</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 899a。

在〈藥王菩薩本事品〉中，宿王華菩薩爲了讓諸菩薩起歡喜心，故請世尊解說藥王菩薩之苦行。憨山認爲此意是在彰顯止觀爲涉俗之首要，止觀是證入佛知見之妙行；亦即希望行者藉由歷境調伏其心，令其對治微細無明之惑障。此品提及藥王菩薩之前身爲日月淨明德佛時，爲一切眾生喜見菩薩與諸菩薩、聲聞眾宣說《法華經》。一切眾生喜見菩薩樂習苦行，且精進一心求佛，滿萬二千歲之際便修得現一切色身三昧。憨山說明現一切色身三昧屬於三昧樂意生身，這是由於以止觀調心之故；亦即《楞伽經》所言之無間行、以及《大乘起信論》所言之一行三昧。<sup>309</sup>

憨山還說明，喜見菩薩持經，依所悟而實相修行，因次證入真如三昧。現一切色身三昧之喜見菩薩，爲報佛恩，故以身供養。他認爲燃身供佛乃真如三昧，換言之，即是破俱生我執之象，以三昧薰變習氣、淨治根塵，故恆沙無明皆成妙覺，我執既破，則妙契法身。

憨山在〈普賢菩薩勸發品〉中敘述，受持《法華經》所獲得之旋、百千萬億旋、法音方便等三種陀羅尼<sup>310</sup>乃止觀之義。他解釋「旋」之涵義，所謂旋，即楞嚴旋、倒聞機之旋，如急流之水有漩渦。旋陀羅尼就是指一切法總歸一心，故名真如，湛然常寂。是名爲止。百千萬億旋陀羅尼就是一心真如，有大智用，不離一心，是名爲觀。法音方便陀羅尼就是體用不二，但是一心止觀雙運，名爲中道，遮照同時、存泯無礙，是名等持。

---

<sup>309</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 928b-929a。

<sup>310</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 955a。

## 二、依本覺始覺論佛性

憨山引用《大乘起信論》的本覺始覺之論，以說明佛性思想，解釋眾生本有之佛性稱爲覺；因被無明障蔽而不知，故稱爲不覺。他認爲先有始覺之漸次修爲，而後逐漸彰顯真心本有之覺性，最終契入如來藏自性清淨心。

**法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺，此顯眾生本有不迷之佛性也。所言眾生佛性者，乃如來藏。……今始覺之者，要顯實由本覺內熏之功，故云依本覺等。<sup>311</sup>**

印順在《大乘起信論講記》說明，本覺是本來具有的智慧性；始覺是從凡入聖，從因到果，從事實的現象面而言。他以鏡子爲例，說明本覺與始覺之意義，蒙塵之鏡子因塵土之故，因此照物功能不能顯現。若以手一分一分的拭去塵土，則鏡子照物功能就會一分一分的顯現，直至整面鏡子之塵土拭掉，那麼鏡子的照物功能才能完全顯現。印順解釋，鏡子的功能並非因爲拭去塵土之時而新生，那是鏡子本來就具有的功能。拭去塵垢不過是讓本有之照物功能具體顯發，本覺與始覺之義亦即是如此。<sup>312</sup>

在〈信解品〉中，透過須菩提、迦旃延、迦葉和目犍連等四位弟子講述窮子之譬喻，以感謝世尊所授之真理。憨山說明，此品藉由描寫窮子的故事來吐露當機之本心；弟子詳述窮子喻，以闡述他們已深刻了解佛恩的浩瀚。憨山解釋，透過捨父逃走之窮子來比喻眾生無明、暗蔽真性，沉淪五道生死長遠，窮子經過五十年回到本國時，憨山認爲窮子因受到正因佛性之薰習，以本覺法身流轉五道，

<sup>311</sup> 憨山，《大乘起信論直解》，新纂續藏經第四十五冊，頁 491。

<sup>312</sup> 釋印順，《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社，2000，頁 104-109。



由於父親的循循善誘，讓他找到回家之路。

在〈提婆達多品〉中，有關文殊師利等諸菩薩坐寶蓮花從海湧出之內容，憨山解釋這是表達悟心者如蓮花開一般的妙智現前，在藏識海中挺然獨露。當諸菩薩前往佛前禮二尊足，憨山則說明此是始覺之智合乎本覺之象。他提及，生死大海乃三毒窟宅，若智慧生起則迷惑就會祛除，無數煩惱當體清淨，所謂煩惱一轉，則一切行皆是佛行。<sup>313</sup>憨山說明〈藥王菩薩本事品〉的「**日月淨明德佛，有八十億大菩薩摩訶薩，七十二恆河沙大聲聞眾。**」用意是爲了破七識染污無知的習氣，以顯示八識圓明之體，並藉以契入本覺真心，因爲本覺妙體不離開四大根塵。<sup>314</sup>

〈從地湧出品〉之來意，憨山認爲是彰顯自心發悟，說明地本是一真法界，因無明感召，所以性德隱而不顯，蒙佛之法音而得以頓時破除無明、自性全顯。菩薩皆具佛相，身皆金色無量光明，乃是本覺妙明心體；世界依法性空，所以諸菩薩在此世界下方虛空中住。憨山解釋，由於始覺之有功，令本覺彰顯，因此聞佛音聲從下發來，其意指音聞乃是教體。<sup>315</sup>他也將〈妙莊嚴王本事品〉中，淨眼獲得法華三昧、淨藏通達離諸惡趣三昧，歸因於始覺有功，本覺乃顯之象。至於淨藏、淨眼兩兄弟的出家則是在彰顯本覺出纏之象。

憨山解釋，〈觀世音菩薩普門品〉的主旨是因法華三昧而入佛之知見，始覺因緣已經圓滿，妙入果海，逆流而出，現十界身無思而應，所謂聖種類身一時俱現，此即俱生無行作意生身之象，藉以顯揚妙法三昧之極致。憨山說明，所謂俱生無行作意生身就是《楞伽經》之種類俱生無行作意生身，經云：「**云何種類俱生無行作意生身？所謂：覺一切佛法，緣自得樂相，是名種類俱生無行作意生身。**」

<sup>313</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 882b。

<sup>314</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 925a。

<sup>315</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 896a。

<sup>316</sup> 憨山認為〈觀世音菩薩普門品〉的意旨在滅除根本生相無明後，大圓鏡智平等就會顯現，憨山並指出，觀音大士以如幻聞薰聞修金剛三昧，故上與十方諸佛同一慈力；下與六道眾生共一悲仰。因而能以一身普應一切，無不感應。<sup>317</sup>

憨山在〈妙音菩薩品〉中解釋，世尊在頂上肉髻放光乃九十七種大人相之最，此處放光表示無上果法所流智光；眉間放光表示中道妙智所流之光；二光齊放則表示真因契果始覺合本之象。他說明光照佛國之意，即表示始覺有功，故本覺顯現；並特別引述《大乘起信論》所說的「**始覺義者，依本覺故**」說明。至於妙音菩薩前往娑婆世界，會見世尊及多寶佛，憨山則認為是始覺契會本覺之相；世尊是報化之身，多寶佛是法身，妙音菩薩既能同時謁見，代表本覺既顯，那麼則是三身一體。<sup>318</sup> 此外，妙音菩薩所現十六種一切色三昧之一的「宿王戲三昧」乃是為了顯示本覺永離諸縛得大自在。

始覺是本覺在染而不染的自覺性，所以始覺既依本覺而有，又依不覺而顯。具體而言，始覺是在纏本覺背塵合覺的自我認識之過程。<sup>319</sup> 憨山解釋《大乘起信論》的「**以始覺者，即同本覺**」，他說明，因為覺性處在迷中，所以不覺，只因始覺而顯現；亦即始覺並非新生，是眾生本來具有的，所以稱為本覺。從體性來說，就是「**始本不二，元一覺也。**」對始覺而言，始覺並非從外來，而是由本覺內薰之力而發，更無二體的本覺自身。

**覺性若約不迷，但直名覺。今因在迷而不覺，今因在迷中，一向不覺。特因始覺而顯，然非新生，乃是眾生之本有，故云本覺。今日方覺，故云對**

<sup>316</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》卷三，頁 498a。

<sup>317</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 940a。

<sup>318</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 935 a-938b。

<sup>319</sup> 龔雋，《大乘起信論與佛學中國化》，台北：文津出版社有限公司，1995，頁 96。

始覺而說也，且此始覺亦不從外來，特由本覺內熏之力而發，更無二體。

故云即同本覺。是則始本不二，元一覺也。<sup>320</sup>

### 三、依轉識成智論佛性

憨山說明，在〈化城喻品〉中，佛號大通智勝佛乃是一切種智諸佛法身之果體，眾生本有之佛性。他解釋，經文「大通智勝佛未出家時有十六子」表示一切種智都是由轉識而成的，因為迷失，所以此智變成阿賴耶識，十六子因為阿賴耶識未轉，所以其他識都染污無知，如果阿賴耶識一轉，則其他識就會跟著轉。憨山認為諸子聽聞父親成就無上正等正覺，都將自己的寶物捨棄，前往佛的道場，代表諸子轉識成智。憨山認為經文所說的十六子的祖父轉輪聖王與一百大臣及餘百千億人民皆圍繞著他們一起前往道場，其用意是表明阿賴耶識一轉，那麼心所百法和許多微細煩惱就會同時跟著轉成大智。<sup>321</sup>

憨山藉《楞伽經》說明菩薩以止觀破二障，以實證真理；故二地至七地頓捨藏識，即入八地。自此乃獲得三昧樂意生身、覺法自性意生身、俱生無行作意生身，〈藥王菩薩本事品〉現一切色身三昧屬於三昧樂意生身；〈妙音菩薩品〉所現一切色身三昧屬於覺法自性意生身；〈觀世音菩薩普門品〉現一切色身三昧則屬於俱生無行作意生身。

憨山在解釋〈法師功德品〉時，以觀音耳根圓通為例說明，生滅既滅，即滅現前，所以能與十方諸佛同一慈力，又能與六道眾生共一悲仰；豈止六根清淨而已。他同時亦提及阿那律陀眼睛失明卻能看到；跋難陀龍耳聾卻聽得到；乃至於

<sup>320</sup> 憨山，《大乘起信論直解》，新纂續藏經第四十五冊，頁 491。

<sup>321</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 849b-850a。

迦葉能圓明了知並不是因為緣心識之思惟憶念而有的。<sup>322</sup> 憨山舉出《楞嚴經》所云：「不明自發，則諸暗相永不能昏，根塵既銷，云何覺明不成圓妙？」<sup>323</sup> 解釋沒有光明而能自身發出光明的，則一切黑暗相皆永遠無法使其昏暗。六根六塵已消融，為何覺明性不能轉化為圓融遍滿一切處微妙不可思議的覺性呢？

憨山解釋〈妙莊嚴王本事品〉中，妙莊嚴王是指如來藏，因迷而為阿賴耶識，在纏為八識心王之象；淨藏、淨眼二子乃六、七二識轉染令淨之象，由於有六、七轉識造種種業、受種種苦。若轉七識而為平等性智，則藏識並無污染可受，所以稱為淨藏。若轉六識為妙觀察智，則分別之見即消除、見分亦泯滅，故得法眼淨，所以稱為淨眼。至於妙莊嚴王夫人名為淨德之原因是她柔順內助，藉以表示止觀內薰來治淨無明。<sup>324</sup>

過去世曾為父子關係的華德菩薩與藥王、藥上二菩薩，華德菩薩之前身是妙莊嚴王，藥王、藥上之前身則是妙莊嚴王之子淨藏、淨眼。二子以種種神變感動當時信受外道之父親改邪歸正，成為華德菩薩。為引導妙莊嚴王，故說《法華經》，以止觀之力薰變無明、開佛知見。憨山說明，淨藏、淨眼以菩薩六度萬行、慈悲喜捨四無量心，乃至三十七道品<sup>325</sup>修行之，藉以彰顯為妙觀察智、平等性智之廣大用力。六、七二識轉智所修之行皆以四心為體、六度為用、道品為助。

憨山解釋，透過淨德夫人聽二子出家之語，以彰顯佛難值遇，並藉以闡述若能深信解則可入佛之知見。對於淨藏、淨眼邀請父母前往雲雷音宿王佛所，憨山認為由於止觀薰變，必能心境一如，此乃入佛知見。《法華經》經文以優曇鉢

<sup>322</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 915a。

<sup>323</sup> 《楞嚴經》卷四，大正藏第十九冊，頁 123c。

<sup>324</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 948b-949b。

<sup>325</sup> 三十七道品包含四念處、四正勤、四神足、五根、五力、七覺支和八正道。參見憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 949b。

羅華和一眼之龜值浮木孔，來比喻佛甚難值、時亦難遇；誠如憨山所說：「欲識佛性義，當觀時節因緣。」<sup>326</sup>

#### 第四節 依法身常住論佛性

憨山說明，〈見寶塔品〉的三變淨土就是五蘊以見法身；〈安樂行品〉經文中所說之髻珠是諸佛如來秘密之藏，在〈囑累品〉中，世尊付囑後，諸佛各回本土，僅留下多寶佛，以顯證入法身秘密藏，此秘密<sup>327</sup>等同久遠釋迦。此外，在〈從地湧出品〉、〈如來壽量品〉之良醫喻中，也讓我們看到不生不滅之佛性，亦即法身常住的釋迦如來。

在〈見寶塔品〉中，關於寶塔從地湧出，憨山認為此即示佛知見，佛知見即自覺聖智所知所見，乃一真法界真境。法身無依，以法為依；法界乃寂滅之心；寶塔乃寂滅之境。寶塔中有如來全身，比喻眾生五蘊身中有如來全身。經云：「爾時佛告大樂說菩薩，此寶塔中有如來全身，乃往過去東方無量千萬億阿僧祇世界，國名寶淨。彼中有佛，號曰多寶。」<sup>328</sup>憨山指出，寶淨乃如來藏出纏離垢之象；多寶則為如來藏具有恆沙稱性功德。<sup>329</sup>多寶佛行菩薩道時曾發願，當他入滅後，若十方講說《法華經》者將塔現以作證。

<sup>326</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 950b。

<sup>327</sup> 智顛在《妙法蓮華經文句》，大正藏第三十四冊，頁 129c 解釋秘密的意義：「秘密者，一身即三身名為祕，三身即一身名為密。又昔所不說名為祕，唯佛自知名為密。神通之力者，三身之用也，神是天然不動之理，即法性身也；通是無壅不思議慧，即報身也；力是幹用自在，即應身也。佛於三世等有三身，於諸教中祕之不傳。」

<sup>328</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 32c。

<sup>329</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 873a。

世尊透過三變淨土表明穢即是淨、娑婆即華藏。所謂三變淨土即五蘊以見法身，藉由證實相以指示佛之知見，為成佛真因。當世尊三變淨土之後，諸佛遍滿八方各四百萬億那由他國土，愍山說明，此乃則顯示佛身充滿塵刹、無窮無盡。當世尊以右指開七寶塔戶，表示是為自性開發之展現；愍山對多寶佛於寶塔中分半座與如來，說明乃是五蘊緣生之佛與法身同體之義。在此同時，如來普告四眾，若能持《法華經》，則為護念者；若有持者則此法付囑有在。茲將三變淨土敘述如下：

如來初變淨土之目的是為了容納分身諸佛，以示真實相。愍山解釋，一真法界本無淨穢之分，是隨著眾生心而轉變；娑婆穢土原是華藏，只因染惡眾生所集，故穢惡充滿。土石諸山高低不平，二乘人不達唯心，誤以為心外有法，故只執取涅槃並無救度眾生的心念。由於未見穢土本淨、眾生本空，因此恐怖之心有如自身處在牢獄中；畏懼之情有如自身陷在桎梏中。<sup>330</sup>愍山認為世尊藉初變娑婆，以破除二乘人的欣厭取捨之心。初變淨土的原文如下：

**時娑婆世界即變清淨，琉璃為地寶樹莊嚴，黃金為繩以界八道。無諸聚落村營城邑，大海江河山川林藪燒大寶香，曼陀羅華遍布其地。以寶網幔羅覆其上，懸諸寶鈴，唯留此會眾，移諸天人置於他土。<sup>331</sup>**

經過如來初變淨土後，娑婆世界已成為淨土，然容受東方諸分身佛後，似無容針之地。因此世尊於娑婆之外，從八方各更變二百萬億那由他<sup>332</sup>國皆令清淨，這是世尊的二變淨土。愍山指出，華藏界中唯有娑婆是穢土，因為地獄、惡鬼、

<sup>330</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 874b。

<sup>331</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 33a。

<sup>332</sup> 根據釋聖嚴《絕妙說法》，頁 168 的解釋，「那由他」是梵文 *nayuta*，意思是十個千億，譯為兆或溝，就是二百萬億個萬億的國土。

畜生三惡道充滿。佛陀於娑婆之外所更變之地，將三惡道、天人等皆移往他方；此是廓法界真境。憨山說明此二變淨土是世尊欲引導二乘人趨向法界，令其捨權從實前往寶所，不起退怯之心。<sup>333</sup>二變淨土的原文如下：

**時釋迦牟尼佛，欲容受所分身諸佛故。八方各更變二百萬億那由他國，皆令清淨。<sup>334</sup>**

三變淨土是為彰顯法界無邊，以說明眾生的妄緣無盡。憨山指出，諸佛當來坐故，復於八方各更變二百萬億等經文，意謂眾生已開佛知見，妄想永斷，念念諸佛現前。世尊之所以要三變淨土，憨山解釋是因為眾生垢重無法頓見法界全體，故世尊方便設三乘之權，藉以引導他們漸進。儘管眾生已有了信佛之心，卻未見到實相真境，因此如來特別藉由三變淨土以讓他們能夠示佛之知見，引權教菩薩令其進入究竟佛慧。<sup>335</sup>三變淨土的原文如下：

**釋迦牟尼佛，為諸佛當來坐故。復於八方，各更變二百萬億那由他國，皆令清淨。<sup>336</sup>**

如來出世一大事，特為攝伏諸魔，現身說法四十餘年所說之經典，藉由無量無數種種方便，以破三乘之執情。憨山說明，這是〈安樂行品〉經文所說「**轉輪王起種種兵而往討伐**」之隱喻。髻珠之喻內容指轉輪王髻中明珠，平生不輕易賞賜有功之兵眾，最後才將此珠賜與立大功者。如來也是這樣，成佛以來不斷宣說種種教法，直至涅槃前，最後所宣講的《法華經》，此經有如明珠，乃是諸佛如

<sup>333</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 876b。

<sup>334</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 33a。

<sup>335</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 876a-876b。

<sup>336</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 33b。

來秘密之藏，是為稀有難信之法，佛於生死長夜守護就是為了等待機緣。<sup>337</sup>

在〈囑累品〉中，當世尊付囑之後，令分身諸佛各回到他們原來本土，僅留下多寶佛。憨山解釋，以前世尊弟子雖然悟法身，然只是親近隨順而已；唯有證入佛知見，以妙契法身，才算是深入實證。因此世尊特地留下多寶佛，並關閉寶塔恢復其原樣貌，此正是彰顯證入法身秘密藏。憨山藉由《金剛經》的「**如來善護念諸菩薩，善付囑諸菩薩**」說明如來出世一向護念菩薩，說法四十餘年，終於獲得能夠付囑之人，故如來出世本懷已盡。至於受囑者只需印證其心，畢竟還是要透過修行才能證得實果。<sup>338</sup>

在〈從地湧出品〉中，我們看到不生不滅之佛性，諸菩薩在四導師<sup>339</sup>引領下，從地湧出恭敬向二世尊頂禮，並問訊世尊「**少病少惱，教化眾生，得無疲倦**」等話語，憨山說明這是親近隨順覺性。藉由病惱疲倦等問候之詞，以表達如來示現，與民同患之意，並藉以傳達娑婆世界之弊惡，實在是難可教化。憨山解釋，如來回答大眾的問訊，藉以表示眾生世世受化，由於法緣成熟，供養多佛，則集福已厚，以此證明大通<sup>340</sup>往昔之緣因。故今一旦見佛聞法即入佛之智慧。

所謂隨順覺性，憨山在《憨山老人夢遊記》〈示贊侍者〉解釋：

**狂心不歇，歇即菩提。勝淨明心，本非外得。果能如此，可稱坐參。不勞**

<sup>337</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 893a。

<sup>338</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 926a-926b。

<sup>339</sup> 釋聖嚴在《絕說妙法》一書頁 231 解釋，導師是導人學佛，入於佛道之士。阿含藏及律藏中通稱佛為導師；大乘聖點則以導師為佛菩薩之通稱。經文所指四導師包含上行、無邊行、淨行和安立行。智顛在《法華文句》將此四導師配為十住、十行、十回向、十地，亦即代表三賢十地之四十個菩薩階位。

<sup>340</sup> 見〈化城喻品〉，世尊遠引塵劫以前大通智勝佛時，十六王子教化之宿世因緣，藉以彰顯緣因佛性。



遍禮知識，自入無量法門也，是則名為隨順覺性。<sup>341</sup>

《圓覺經》解釋隨順覺性之意：

善男子，但諸菩薩及末世眾生，居一切時不起妄念，於諸妄心亦不息滅；住妄想境不加了知，於無了知，不辨真實，是則名為隨順覺性。」<sup>342</sup>

當世尊在〈從地湧出品〉中，讚嘆從地湧出的諸大菩薩，讓在座的彌勒以及八千恆河沙數菩薩皆疑惑，一直以來跟隨世尊從未聽過、亦未見過這些佛所教化者。憨山指出，身為唯識宗師之彌勒菩薩知悉眾人之心念，故為其向佛陀請法，以解開這些蘊含八識未破現象之八千恆河沙數菩薩的疑惑。<sup>343</sup>憨山說明，八千恆河沙數菩薩之所以生起疑惑，是因為他們性德妙用並非識心分別可知。

如來為解開大眾疑惑，特舉出父少子老之譬喻。憨山解釋，「色美髮黑年二十五，指百歲人言是我子；其百歲人，亦指年少言是我父，生育我等。」之文中，年二十五表示甚少，比喻世尊；百歲則言甚老，比喻地湧諸菩薩。藉此以表明世尊久遠教化、法身常住之不生不滅；並傳達上行等大菩薩是久遠弟子，世尊則為久遠實成之本佛。<sup>344</sup>在如來之教化下，讓弟子們徹見自己的真實佛性。憨山又解釋，世尊透過講說自己的壽命，以彰顯本跡之妙，說明本懷，以破除二乘生滅之見，並顯示法身久遠、常住不滅。他說明，世尊再三叮嚀「當信如來誠諦之語」的用意是因為壽量之事令人難信難解，深恐被聽聞者視為荒謬之談，以致生疑不信，因此得到彌勒等大眾連續三次表白：「當信受佛語，為願說之。」藉以表達彌

<sup>341</sup> 〈示贊侍者〉，《憨山老人夢遊記》卷三，續藏經第四十九冊，頁 478b。

<sup>342</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》，大正藏第十七冊，頁 917b。

<sup>343</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 897a。

<sup>344</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 895a-901a。

勸等眾請法之心至懇至切。

在〈如來壽量品〉中，愍山說明，主要是詮釋如來壽命長遠難思，以五百千萬億那由他阿僧祇三千大千世界為地種，盡以為塵，而塵又細於墨點，盡此微塵，地種已不勝其多，令二乘人聽之驚疑不已。愍山解釋，世尊成佛以來，常在娑婆世界說法教化，也在他方導利眾生，用以表明常住法身本無生滅。依報世界同一寂光，所謂有佛無佛，性相常住；由此得知，諸佛本無涅槃；眾生原無死生，乃是平等法界實相妙法。<sup>345</sup>

因有無量壽命，世尊能在一切時空、一切存在之世界裡幫助眾生，透過良醫之喻，比喻如來示現滅度，以表示世尊度眾之用意。愍山解釋，醫師喻佛、醫方喻教、妙藥喻理；眾病、藥性種種則比喻對治眾生種種性欲之病。所謂佛說一切法，為治一切心；若無一切心，何用一切法。<sup>346</sup>

在〈如來壽量品〉中之良醫喻，諸子飲毒，有的失本心、有的不失，身為父親之醫師，特別調製良藥讓他們服下，但是諸子對良藥卻有不同反應。愍山提出見解，說明見藥即服者，比喻上根利智，遇即信受是容易受化者；對於見父雖喜，亦求治病，卻不肯服藥之子，表示二乘人雖親近佛法，由於習氣業障深厚，所以不肯取菩提。<sup>347</sup>父親悲憫孩子，故將良藥留下前往他國，並託人告知諸子其父已死。愍山說明，此是因為佛陀憂慮二乘人執權不捨，不願求大乘法，所以將《法華經》留下，希望藉由世尊涅槃讓眾生知悉如何自我照顧。所謂現滅不滅非真滅，只是久遠釋迦之善巧方便罷了！

<sup>345</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 902b。

<sup>346</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 904a。

<sup>347</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 904b。

憨山指出，由於眾人聽聞佛陀所說的壽量長遠，故悟法身常住；因為佛陀的三變淨土現前，讓他們了悟三界唯心。在〈分別功德品〉中，眾人若能妙悟深信解是真因，就可契入如來常住真果，並將受持《法華經》作為妙行，那麼法身常住、世間淨土就不離當處。<sup>348</sup>憨山說明，當世尊講完〈如來壽量品〉，得大饒益之人即分別獲得悟入無生法忍、聞持陀羅尼門、樂說無礙辯才、百千萬億旋陀羅尼、轉不退法輪、轉清淨法輪、八生已下歷次乃至一生當得菩提等十二種利益。

《法華經》純談實相，直悟法身，頓登佛果；不說行位漸次階級，但是〈分別功德品〉卻以位次闡述，豈不錯謬曲解佛意嗎？憨山解釋，於理固然如此。他以《華嚴經》為例，華嚴是一乘圓頓法門，經文所說的四十二階位<sup>349</sup>都是以信為根本，所以說初發心時就能獲得菩提，這就是所謂的法界一念因心，亦即果海。所謂「因該果海，果徹因緣」<sup>350</sup>。憨山也引用《楞嚴經》「以三增進故，善能成就五十五位真菩提路，作是觀者，名為正觀。」<sup>351</sup>都是依四根本戒來圓滿一心，攝入三觀，所以從三漸次<sup>352</sup>悟無生法忍。因此憨山認為雖然有位次的階級，但是總在一念心，並無漸次之漸次。<sup>353</sup>

憨山說明，若能一念信解佛壽無量，即入法信妙空；亦即信解不生不滅之佛性，就能獲得究竟真理之功德。所謂「若有深心者，清淨而質直；多聞能總持，於此無有疑。」<sup>354</sup>憨山解釋，深心就是深達實相，清淨則戒根具足，質直是指志

<sup>348</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 906b。

<sup>349</sup> 四十二階位即十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺。

<sup>350</sup> 《華嚴綱要》，新纂續藏經第九冊，頁 83 經文：「所謂知一切法，即心自性成就，慧身不由他悟。以彼果智為我初心，故初心行滿佛果即圓，正顯因該果海，果徹因源，全泯位相。」

<sup>351</sup> 《楞嚴經》卷八，大正藏第十九冊，頁 142c。

<sup>352</sup> 三漸次包括修習、真修、增進，1.修習，除其助因，就是斷世間五種辛菜；2.真修，剝其正性，就是嚴持清淨戒律、永斷姪心、不餐酒肉、以火淨食、無啖生氣；3.增進，清淨持禁戒人心無貪姪，於外六塵不多流逸，因不流逸旋元自歸。參見《楞嚴經》卷八，大正藏第十九冊，頁 141b。

<sup>353</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 908b。

<sup>354</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 45b。

念堅固；多聞爲承事多佛，總持乃通達法藏，隨義而解意爲妙契離言。如此之人乃能必信，必信乃上根利智之人。若能了解佛壽量義趣，那麼其功德無有數量，善入佛慧；更何況廣聞而轉教他人，自然生出一切種智。<sup>355</sup>

對於世尊所言之深信解相，愍山則說明，若能深心信解法身常住則靈山一會儼然常存；娑婆穢土宛如華藏，能作如是觀，即爲深信解相。他舉出智顛以三觀解釋《法華經》，悟入法華三昧、親見靈山一會現存，屬於自證深信解相。<sup>356</sup>愍山亦說明，佛入滅後，若有人既能持經，又能解說以及兼備持清淨戒、柔和共住僧中、修忍辱、志念堅固、常坐禪、精進善法等眾多理行，則此人已趨道場、已近菩提，將成正覺矣；亦即已具佛心佛行，離佛不遠。<sup>357</sup>

## 第五節 結語

愍山以一大事因緣、三因佛性和一切眾生皆有佛性等議題來說明眾生成佛，他解釋，世尊以一大事因緣出現於世，爲了令眾生開示悟入佛之知見，眾生若能悟此知見就能登上佛地，即所謂一佛乘。愍山以自己的修行與實證來解讀《法華經》，並引用《楞嚴經》、《楞伽經》、《華嚴經》、以及《大乘起信論》以詮釋他對此經的融會，《法華經通義》的完成，無非希望行者能明白法華義理。

愍山借用天台名相「正因、了因、緣因」等三因佛性解讀《法華經》，認爲一大事因緣屬緣因佛性，法界以緣起爲宗，因此佛性則有正因、緣因之分。眾生

<sup>355</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 909b。

<sup>356</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 910b。

<sup>357</sup> 愍山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 910a-911a。

本具佛之知見，眾生只因迷而不知，在《法華經》中，關於長者火宅救子、流轉五道之窮子、提婆達多、龍女成佛、常不輕菩薩的平等恭敬心等故事，憨山藉以表明一切眾生皆有佛性。

憨山以如來藏自性清淨心彰顯《法華經》之體。他在《法華經通義》解釋經題時表示，題稱為《妙法蓮華經》乃直指一真法界如來藏心以立其名。他引用《楞伽經》的「**如來藏自性清淨，轉三十二相，入一切眾生身中。**」認為佛性不但是眾生本體，亦是般若智慧。智慧本一，由於開示而悟入佛之知見；由悟入而後修；並因修而證得本有天然之自性。

在《法華經通義》中，憨山依止觀、本覺始覺、轉識成智等實踐面來呈顯佛性，他認為止觀是證入佛知見的修行方法；止是破我執之離欲功夫；觀是以一種清淨心去觀照事物、明心見性，亦即清淨自性之諦觀。憨山也說明現一切色身三昧屬於三昧樂意生身，由於止觀調心之故。他引述《大乘起信論》的本覺始覺之論說明佛性思想，他將〈從地湧出品〉的諸菩薩在此世界下方虛空中住；以及〈妙莊嚴王本事品〉中，淨眼獲得法華三昧、淨藏通達離諸惡趣三昧，歸因於始覺有功，本覺乃顯之象。

依轉識成智論佛性，憨山透過內證的經驗，明白智與識的不同，對於唯識的詮釋，亦以修行立場切入。憨山以觀音耳根圓通、以及阿那律陀眼睛失明、跋難陀龍耳聾為例說明，沒有光明而能自身發出光明的，則一切黑暗相皆永遠無法使其昏暗。依法身常住論佛性，憨山解釋，〈安樂行品〉之髻珠喻、〈見寶塔品〉的三變淨土、〈從地湧出品〉的無量諸佛、和〈如來壽量品〉之良醫喻中，讓我們看到法身常住與不生不滅之佛性。世尊示現涅槃，所謂現滅不滅非真滅，只是久遠釋迦之善巧方便。

綜觀憨山在《法華經通義》所論述的佛性思想，無非希望行者都能契入法華之妙，他以開示悟入佛之知見科判《法華經》，透過一大事因緣、自性清淨心、三因佛性、止觀、本覺始覺、轉識成智、一切眾生皆有佛性、法身常住等觀點說明佛性思想，以信解行證收攝法華，暢談佛陀出世本懷。憨山本著實修實證理解《法華經》，藉由文字的傳達，希望行者能夠因此了知諸法實相，開發本自具足的佛性，以弘揚佛法為己任。

## 第七章 結論

如來宣講《法華經》以各種善巧方便引導弟子證得果位。在思想內容上將佛教學說分為聲聞、緣覺、菩薩等三乘，三乘最終歸於一佛乘。此經認為眾生都有佛性，人人皆可成佛，每個人都能達到悉達多之成就。無論男或女，無論生於何種階級或族群，亦不管在家眾或出家眾，皆能成為圓滿覺悟的佛陀，且在圓滿成佛之道上都是菩薩。<sup>358</sup>

筆者在本論文中，透過緒論、《妙法蓮華經》的成立與傳譯、佛性思想對中國佛教的影響、憨山的學思歷程及撰述《法華經通義》之因緣、《法華經》分科的解釋和《法華經通義》詮釋之佛性思想等章節的整理與論述後，了解《法華經》自以來譯介以來，受到中國佛教界的重視情形，也了解到憨山一生的傳奇事蹟、學思背景與思想特色，從中更讓人明白憨山以堅強的毅力與信念傳揚佛法的心路歷程。

憨山如何詮釋《法華經》的佛性思想？在本論文中，筆者藉由整理《法華經通義》內文，深切體認到憨山如何引經據典，將他一生體證佛法的奧妙融入在通義中。本章就憨山多元化的佛性論述、《法華經》對後世的影響、憨山佛性思想對後世的影響，以及本論文的檢討與展望等議題作為結論。希望透過回顧，整理憨山在《法華經通義》中多元化的佛性論述、《法華經》對後世的影響、憨山思想對後人的影響力，以激勵筆者未來的研究方向與進路，也期許能帶給讀者些許的啟示。

---

<sup>358</sup> 一行著，方怡蓉譯，《經王法華經》，頁 29。

## 第一節 憨山多元化的佛性論述

在《法華經通義》中，憨山以開示悟入佛知見作為《法華經》之綱目，他說明世尊以此一大事因緣出現於世，就是為了宣說眾生本來就具有的佛性。憨山將〈方便品第二〉至〈法師品第十〉列為開佛知見，以「三周說法」來論述這些品別，他說明佛陀透過三次說法，讓上、中、下根機的弟子領悟一乘妙法。憨山將〈見寶塔第十一〉列為示佛知見，是因為佛陀藉由寶塔的湧現，讓大眾明白法身常住，引導大眾破除無明，以彰顯自性清淨心。從〈提婆達多品第十二〉至〈囑累品第二十二〉，憨山則認為是於悟佛知見，眾生因為佛陀的宣示教法而有所領悟。至於〈藥王菩薩本事品第二十三〉至〈普賢菩薩勸發品第二十八〉是眾生展開修行之路，以證入阿耨多羅三藐三菩提，故憨山認為這六品屬於入佛知見。

憨山為了讓行者明白《法華經》所蘊含之佛性思想，在《法華經通義》中，引用《大乘起信論》、《楞嚴經》、《楞伽經》、《華嚴經》等經論，藉由實踐、眾生成佛論、自性清淨心和法身常住等論述，來詮釋《法華經》的佛性思想。憨山借用天台三因佛性的名相解讀《法華經》的佛性思想，說明此經的宗旨是實相，是眾生的正因佛性。憨山在〈法師品〉、〈化城喻品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉、〈法師功德品〉、〈妙莊嚴王本事品〉中，均有提到正因佛性、緣因佛性。在通義中，憨山對於了因佛性的論述則僅出現兩次，在〈序品〉中，他說明，世尊為弟子授記則屬於了因；在〈授學無學人記品〉中說明，正因佛性是人人本具，緣因佛性是藉由教法或善知識的助力而顯，了因佛性則是自信了悟。

憨山在《法華經通義》中，說明一切眾生皆有佛性的論點，包括〈譬喻品〉的「火宅喻」、〈信解品〉的「窮子喻」、〈藥草喻品〉的「雲雨喻」、〈提婆



達多品〉、〈常不輕菩薩品〉、〈藥王菩薩本事品〉和〈觀世音菩薩普門品〉等各品都有敘述。憨山說明，世尊透過〈提婆達多品〉說明闍提成佛，儘管闍提犯了五逆罪仍未滅除成佛之可能性。他認為在〈常不輕菩薩品〉中的常不輕以佛性普觀四眾，在〈觀世音菩薩普門品〉中，觀世音菩薩以真觀、清淨觀、智慧觀、悲觀和慈觀來普照眾生，都是一切眾生皆有佛性的代表。

關於自性清淨心論佛性方面，憨山在《法華經通義》中表示，題為《妙法蓮華經》就是指一真法界如來藏心，憨山說明，一真法界如來藏心皆依據於真常自性的信念加以融攝。他在〈信解品〉中解釋，佛視眾生如子，以同事攝的方便法門誘引二乘為先導，有如長者為了親近流轉五道的窮子，卸除身上的瓔珞珠寶，因此深得窮子之信任，憨山說明，眾生的佛性需以方便法門來度化。憨山認同天台止觀思想，他在〈陀羅尼品〉、〈00000000000000000000品〉、〈藥王菩薩本事品〉、〈普賢菩薩勸發品〉中，分別解釋止觀之象、止觀之義、止觀之旨，以及解釋止觀是證入佛知見之妙行，希望行者藉由歷境調伏心性，藉此對治微細無明之惑障。

憨山引用《大乘起信論》的本覺始覺之論來說明佛性思想，在《法華經通義》中，他解釋眾生本有之佛性稱為覺；因被無明障蔽而不知，稱為不覺。關於本覺始覺論佛性方面，憨山在〈信解品〉、〈提婆達多品〉、〈妙莊嚴王本事品〉、〈從地湧出品〉、〈觀世音菩薩普門品〉和〈妙音菩薩品〉中提出他獨特的見解，憨山解釋，在〈信解品〉中窮子以本覺法身流轉五道，由於父親的循循善誘，讓窮子找到回家之路。憨山還說明，在〈提婆達多品〉中的諸菩薩禮佛與在〈妙莊嚴王本事品〉中，淨眼、淨藏所獲得的三昧，是始覺之智合乎本覺之象。

在〈化城喻品〉、〈法師功德品〉、〈妙莊嚴王本事品〉中，憨山提出了轉識成

智之說，他解釋，在〈化城喻品〉中，十六子因阿賴耶識未轉，所以其他識都染污無知，如果阿賴耶識一轉，則其他識就會跟著轉。憨山說明〈妙莊嚴王本事品〉中，妙莊嚴王是指如來藏，因迷而為阿賴耶識，在纏為八識心王之象；淨藏、淨眼二子是六、七二識轉染令淨之象。依法身常住論佛性，憨山說明，〈見寶塔品〉的三變淨土、〈從地湧出品〉的菩薩頂禮世尊、〈如來壽量品〉的「良醫喻」，讓我們看到法身常住的如來。他解釋，在〈安樂行品〉中的髻珠，是諸佛如來秘密之藏；在〈囑累品〉中，諸佛在世尊付囑後各回本土，僅留下多寶佛，以彰顯證入法身秘密藏，此秘密等同久遠釋迦。

以上是筆者針對憨山在《法華經通義》中，對於《法華經》佛性思想的詮釋，整理在各品中所提出多元化的佛性論述。憨山認為《法華經》就是佛陀向眾生開示佛知見，悟入佛知見的經典。他為了讓行者明白法華之妙，融合各宗派說法，加上憨山個人獨特的見解與觀點，讓《法華經通義》的內容文辭，充分彰顯《法華經》所蘊含的佛性。

## 第二節 《法華經》對後世的影響

《法華經》的特色在於誘導大小三乘歸入唯一佛乘，處處指出二乘、三乘是權非實，唯有一佛乘才是究竟。《法華經》對後世的影響深遠，本節就綻放之白蓮花、修行信仰等方面，說明此經帶給後人的影響力。

## 一、綻放之白蓮花

《妙法蓮華經》是梵文Saddharmapundarika的翻譯，其中的pundarika是指白蓮花，在印度白蓮花被認為是出污泥而不染，綻放清淨純白的花。所謂《妙法蓮華經》就是以高貴的白蓮花來比喻世尊雖然處在多苦的世間，但不受污染，且能解說深遠真理之經文。<sup>359</sup>此經的意旨主要是為了誘導大小三乘歸入唯一佛乘，在在指出二乘、三乘是權非實，唯有一佛乘才是究竟。<sup>360</sup>憨山解釋，題稱《妙法蓮華經》就是直指一真法界如來藏心，「法」就是眾生心，是心總攝世間、出世間的一切諸法，如來因為證窮此心，所以心境一如，聖凡平等。憨山說明一切眾生都具有如來智慧德相，眾生依此心所建立的法界就是為蓮華藏。<sup>361</sup>

自鳩摩羅什譯出《法華經》後，在中國歷代引起相當程度之重視，對後世亦產生巨大影響，包括三論宗、唯識宗都有人注疏此經，華嚴宗、禪宗亦吸收法華教義；尤其天台宗更以此經作為根本教義。南北朝時注釋此經者高達七十餘家，包括道生之《法華經略疏》、梁法雲之《法華經義記》。<sup>362</sup>到了隋唐，亦有許多注釋法華者，舉凡吉藏之撰述《法華經論疏》、《法華經玄論》；智顛之《法華經玄義》、《法華文句》；湛然之《法華玄義釋籤述》、《法華文句記》；以及窺基之《法華經玄贊》等。宋明之際，法華注釋本則有，宋法照之《法華三大部讀教記》、戒環之《法華經要解》；以及明憨山之《法華經擊節》、《法華經通義》與蕩益之《法華經綸貫》、《法華經會義》等論述。

<sup>359</sup> 中村瑞隆著，心靈雅集編譯，《真實之道》，頁 48。

<sup>360</sup> 釋聖嚴，《絕說妙法》，頁序 3。

<sup>361</sup> 憨山，《法華經通義》，頁 801a-801b。

<sup>362</sup> 董群，《法華經》，台北：佛光文化事業有限公司，1996，頁 395。

天台宗第六祖唐代湛然在《止觀義例》提到：「一家教門遠稟佛經，復與大士宛如符契。況所用義旨以法華為宗骨，以智論為指南，以大經為扶疏，以大品為觀法。引諸經以增信，引諸論以助成，觀心為經，諸法為緯。」<sup>363</sup>爾後，天台宗教義又透過湛然傳給日僧最澄。到了十三世紀，日僧日蓮根據《法華經》理論創立日蓮宗，主張誦唸「南無《妙法蓮華經》」，隨後亦衍生出日蓮正宗和靈友會等派別。

## 二、修行信仰

《法華經》展現世尊方便法門的施教方式，此經諸多的修行信仰方式，舉凡觀音信仰、燃身供佛、佛塔信仰、以法為師、人人皆可成佛等對中國佛教影響深遠，茲將之敘述如下：

### （一）觀音信仰

〈觀世音菩薩普門品〉在中國特別盛行，因為觀照力而獲得耳根圓通的觀世音菩薩能回應一切眾生之需求，普現三昧力，示種種佛身應機說法、救度眾生。若有人一心持誦觀世音菩薩聖號，菩薩皆能即時觀其持誦之聲而令其解脫。由於本品談到觀世音菩薩以各種應化身來化度各類眾生，故後來出現種種觀世音菩薩的名號和塑像，其中最常見的有千手觀音、白衣觀音、送子觀音、水月觀音、楊柳觀音等。所有這些都是依據《法華經》〈觀世音菩薩普門品〉之內容衍生而來，於此可以看出《法華經》對中國佛教信仰影響之深遠。

### （二）燃身供佛

在《法華經》〈藥王菩薩本事品〉中，現一切色身三昧之喜見菩薩，為報佛

<sup>363</sup> 湛然，《止觀義例》，大正藏第四十六冊，頁452c-453a。

恩而燃身供佛，爾後形成了修行的方式之一，智顛誦念到此品中的「**是真精進，是名真法供養如來。**」身心豁然開朗，內心寂靜入定，深刻體悟《法華經》的玄義，洞徹諸法實相，可見燃身供養諸佛功德不可思議。此品關於燃身供佛的經文記載如下：

**若有發心欲得阿耨多羅三藐三菩提者，能燃手指乃至足一指供養佛塔，勝以國城妻子，及三千大千國土山林河池諸珍寶物而供養者。<sup>364</sup>**

憨山認為燃身供佛乃真如三昧，亦即破俱生我執之象，以三昧薰變習氣、淨治根塵，故恆沙無明皆成妙覺。我執既破，則妙契法身。智顛解釋，若以空慧觀能燃之火、所燃之身，無非實相；觀能供之自身、所供之諸佛皆不可得，亦是契入實相。故以實相供養名真法供養，能以契入實相供養乃真精進。聖嚴在《學佛群疑》一書中說明，諸佛之所以讚嘆藥王菩薩燒身供佛，乃因其道心堅固，苦行的偉大，並非因燃身供養而歡喜。況且燃身供佛並非供養身外之佛，而是自性佛，由於發心燃身，益加精進，對於成佛階層必將日漸接近。<sup>365</sup>

### （三）佛塔信仰

《法華經》崇奉舍利佛塔之供養禮拜，同時亦結合受持經典將佛像、佛塔作為佛之象徵。<sup>366</sup>佛入滅後 150 年左右，阿育王將佛舍利送至世界各地，各處皆起塔供養舍利，令供養者得以培福植慧。五台山、阿育王寺均供有佛舍利。<sup>367</sup> 因此，讓人了解《法華經》將佛塔供養之地位提升至成佛之行的高度，無疑地亦激發了

<sup>364</sup> 鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第九冊，頁 54a

<sup>365</sup> 釋聖嚴，《學佛群疑》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，1996，頁 233。

<sup>366</sup> 釋自行，〈究竟成佛妙法華〉，頁 24。

<sup>367</sup> 釋聖嚴，《絕說妙法》，頁 161。

佛弟子對於佛塔信仰的熱情，如此之修行方法體現佛身常住的思想。<sup>368</sup>

#### （四）以法為師

中國佛教界傳統觀念對於「法師」一詞均是對出家人之尊稱。在《法華經》中，讓我們見到「法師」跳脫藩籬，只要受持、讀、誦、解說、書寫大乘經典，不管在家或出家，若能傳播佛法、以法為師，皆可稱之為法師。嚴格要求的話，必需說通宗亦通，戒定慧並重、經律論精通者，始稱為法師。<sup>369</sup> 憨山解釋，法師就是以心為師，只要能選擇隨喜、讀誦、受持、書寫、解說等其中一種宣揚此經，即可稱為法師。

一行禪師說明，法師意指將佛陀之教法帶入人間，與人分享佛法者；亦即是佛陀派出之大使，帶著佛陀的教誨——《法華經》要義——至世界各地宣揚人人皆有佛性，都有達到佛境界之能力，並能救度眾生脫離苦難。因此，透過佛法，在當下接觸佛陀法身，只要心存恭敬、供養佛法，只要聽聞、修行佛法，並將佛法傳授給他人，亦即對佛陀致敬，只要接受此妙法，並加以修行，佛將與我們同在。<sup>370</sup>

#### （五）人人皆可成佛

世尊特別在〈提婆達多品〉中舉出闍提、畜牲，以及在〈勸持品〉中舉出比丘尼均能成佛之事例，以為佐證。世尊預言提婆達多將成佛，以表明儘管犯五逆罪仍未滅除成佛之可能性；透過海中異類的龍女轉身成佛的內容，以表明畜牲亦能成佛。乃至於佛姨母摩訶波闍波提等諸比丘尼見龍女成佛，自信成佛有分，故請世尊授記，並願廣宣說此經以見不退之心。由此可知，世尊透過《法華經》說

<sup>368</sup> 張元林，〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉，頁 7。

<sup>369</sup> 釋聖嚴，《絕說妙法》，頁 141。

<sup>370</sup> 一行著，方怡蓉譯，《經王法華經》，頁 104-106。

明所有眾生無論品行好壞、無論男女，甚至異類眾生只要聽聞受持之，皆有成佛之可能性。<sup>371</sup>

接著，世尊又講說常不輕行忍辱、平等佛慧之性格以傳達人人之佛性本自具足。即使常不輕受到毀辱，並無一念疲厭之心，仍以佛性遍觀四眾，並恭敬禮拜讚嘆對方行菩薩道，當得作佛。憨山解釋，此乃世尊以平等大慧普視眾生，對人不輕忽懈怠。因為行禮拜，故詮顯如來法身佛性種子；因以佛性普觀四眾，故表示法身遍在大眾身中。<sup>372</sup>

《法華經》之語言猶如技巧純熟、栩栩如生之繪畫，以生動之語言及意象描述極為深刻與絕妙之觀念，藉由語言之善巧方便，以表達經典較深奧之思想。充滿文學氣息之戲劇性語言與意象，等同蓮花座上之佛像，提醒我們佛陀正念、安詳而坐的能力。<sup>373</sup>在《法華經》中，讓我們看到人間淨土的思想、逆行菩薩的信仰；甚至一切眾生之種種狀況，皆有可能是諸佛菩薩化現說法之範例。故在此經中，我們遇見了「一切眾生皆有佛性」。

### 第三節 憨山佛性思想對後世的影響

憨山從眾生與佛互具的角度闡述人人都具有佛性。他解釋，所謂佛就是自心，由於無明煩惱障礙而無法顯現佛性，若能覺悟則「即心是佛、自心作佛」。憨山認為《法華經》就是一部佛向眾生開示「佛之知見」，悟入「佛之知見」的經典。

---

<sup>371</sup> 釋聖嚴，《絕說妙法》，頁 174。

<sup>372</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 919a。

<sup>373</sup> 一行著，方怡蓉譯，《經王法華經》，頁 19-20。

他所著作的《法華經通義》即是將開示悟入「佛之知見」作為《法華經》之綱目。並指出人們因迷而妄想生死之知見，累劫以來卻迷而不知，佛陀出世就是為了宣說本來就具有之佛性。本節透過憨山的人間菩薩行、佛性思想之傳達、對後世之影響等內容，來傳達憨山如何以真性情關懷民間疾苦，了解憨山佛性思想的多元化，以及他的行誼帶給後人的影響力。

## 一、人間菩薩行

十二歲出家，依止南京報恩寺西林和尚為師的憨山，深受《華嚴經》、《法華經》之影響，致力於菩薩之行。值得一提的是，三十六歲與妙峰禪師欲建道場而擬辦無遮法會。適逢皇帝有旨求皇嗣，憨山認為皇儲乃為國之本也，故將所營道場一切事宜完全歸併於求儲一事。<sup>374</sup>「**予以為沙門所作一切佛事，無非為國祝釐，陰翊皇度。今祈皇儲，乃為國之本也，莫大於此者。**」<sup>375</sup>憨山在〈自序年譜〉道出自己的看法，並從此以救正佛法、關心民生為自我德業圓滿之課題。

憨山認為佛法之真諦就是要人人悟明本有心性，只因眾生受無明煩惱障礙而無法顯現佛性。他說明，菩薩修行並非枯坐寂滅，而是要融入世間之事，於日常生活中成就無上菩提。<sup>376</sup>並闡述自度度人之關係，

**如今學人見拔眾生苦，是菩薩事。待他日成了菩薩，纔度眾生，卻不知能度眾生方是菩薩。度眾生苦，不是有了神通妙用，纔去度眾生。卻就是直心正念，集諸功德處，就是度生事業。**<sup>377</sup>

<sup>374</sup> 項東，《憨山傳》，台北：佛光文化事業有限公司，1995，頁 103-105。

<sup>375</sup> 《憨山老人夢遊集》卷五十三，新纂續藏經第七十三冊，頁 959。

<sup>376</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 175。

<sup>377</sup> 〈示六如坤公〉，《憨山老人夢遊集》卷八，新纂續藏經第七十三冊，頁 319a。



憨山說明，菩薩利生法門甚多種，其中，若能愛護眾生即能護佛慧命，因此般若法門之菩薩法是以度眾生為第一。<sup>378</sup>他亦指出善知識出現人間遊行自在，猶如大獅子所作皆奉如來使，教化成熟一切眾生，即使只為一眾生，仍然不畏三途劇苦，儘管刀山火聚亦不以為患。<sup>379</sup>由此，深刻感受到憨山教化眾生之大無畏菩薩精神。

憨山在《法華經通義》〈普賢菩薩勸發品〉中，引用《大乘起信論》的信成就發心<sup>380</sup>說明歷代祖師以直心、深心、大悲心等三種發心成就道業，所謂直心就是正念真如法，所以諸佛護念；深心就是樂集一切諸善行；大悲心就是欲拔一切眾生苦。憨山在〈示六如坤公〉一文中，鼓勵僧徒要發廣大心，若能引一眾生發菩提心，便是拔一眾生之苦；若能自破一分我執，則損一分煩惱；若清得一分我見，便是證一分真如境界。<sup>381</sup>

## 二、佛性思想之傳達

在中國佛教史上，佛性問題之爭論持續，從東晉法顯所譯《佛說大般泥洹經》說一闡提無佛性，後來道生提出質疑，認為一闡提有佛性，但卻遭到反對。直到北涼曇無讖所譯北本《大般涅槃經》傳至南京，經文講說一闡提可成佛，頓時道生聲名大噪。唐代玄奘引入印度瑜伽行派之五種種性說；惠能則堅持一切眾生皆有佛性。宋以後佛教各宗派走向互相融合。<sup>382</sup>

<sup>378</sup> 〈示玄津壑公〉，《憨山老人夢遊集》卷七，新纂續藏經第七十三冊，頁 299a。

<sup>379</sup> 〈與江吾與〉，《憨山老人夢遊集》卷十五，新纂續藏經第七十三冊，頁 414a。

<sup>380</sup> 信成就發心屬於三種發心之一，發心包括信成就、解行、證等三種發心，參見憨山，《大乘起信論直解》，新纂續藏經第四十五冊，頁 507a。

<sup>381</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 319b。

<sup>382</sup> 崔森，〈憨山思想研究〉，頁 215-218。

迄至明代，憨山糅和各家說法，使用如來藏自性清淨心、本覺始覺說、轉識成智；融入天台的止觀、三因佛性等論點，從《法華經通義》中可看出憨山佛性思想的融合。憨山在其他論述中也有融攝儒、道兩家思想進行佛性思想全面分析與概括。透過憨山如此之佛性思想分析，讓我們亦能從中了解認識中國佛教史上佛性思想之各家說法。<sup>383</sup>

此外，憨山在《莊子內篇註》、《觀老莊影響論》、《老子道德經解》等著作中，試圖融攝佛道儒思想，讓各教人士均能領受到他的用心。對於佛性的描繪，憨山藉由儒家「人人可以為堯舜」的人性觀引導佛弟子契入佛性論；為引度儒家學者明白佛性理論，總是以孔子的「性相近，習相遠」，及孟子的「堯舜與人同」作比附。<sup>384</sup>他認為無情眾生具有佛性、五種種性說皆只是方便說法，並非了義之說。不管有情或無情是否有佛性，若能參悟，自然就能內外如一了。

### 三、憨山對後世之影響

憨山在《憨山老人夢遊集》中結集許多僧俗塔銘，達三卷二十二入，傳記一卷七人。每篇傳記皆闡述某一個人，每一個人的傳記資料也都說明他所代表的時代樣態，因此這些文章不但可當作史料研究，也可以作為思想及修行的方法，作為後人的參考，對後人產生見賢思齊的鼓勵與引導的作用。<sup>385</sup>

由於憨山所著述的《自序年譜實錄》中，將個人修行上的悟境透過文字敘述的傳達，讓人讀來有如現代銀幕的景觀，非常生動活潑，充滿了真實感的撼人力

---

<sup>383</sup> 崔森，〈憨山思想研究〉，頁 222。

<sup>384</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 53。

<sup>385</sup> 釋聖嚴，〈明末佛教研究〉，頁 54。

量。<sup>386</sup>也讓行者在修持的行誼上有依循的方向；即便遇到修行瓶頸時也能找到突破困境的方法。校對《憨山老人夢遊集》之儒生陳方侯，感慨的道出：「有感觸，便求出家，即日剃度，法名古值，字曰瞿滴。」<sup>387</sup>錢謙益在為《憨山老人夢遊集》作序時云：「大師與紫柏尊者，皆以英雄不世出之資，當獅絃絕響之候，捨身為法一車兩輪。紫柏之文雄建而斬截，大師之文紆餘而悲婉，其為昏塗之炬火則一也。」<sup>388</sup>

《閱藏知津》之作者，亦是明末四大師之一的蕩益，二十四歲時連續三次夢見憨山，只因當時之憨山前往曹溪，令他無法遠隨，故師從憨山弟子雪嶺剃度出家。蕩益剛開始承繼憨山提倡的禪淨雙修，爾後則一心一意提倡淨土法門，故被後世淨宗學人譽為淨土宗第九代祖師，法脈傳至民初最後一位祖師，第十三代祖師印光大師，皆不遺餘力倡導淨土修行。他們與憨山之共通點就是重視佛法在世間之落實與運用。<sup>389</sup>

「今德清，古德清，今古相逢換了形。佛法興衰聽時節，入林入草不曾停。」近代高僧虛雲老和尚在西元 1934 年重整曹溪祖庭時，曾在憨山座前捻香說出此偈語。在《虛雲老和尚法彙》〈詩歌〉中，亦記載其詩偈：「曹溪重建放光明，今古艱難兩憨山；施設門略不異，始知乘願再來生。」<sup>390</sup>由此看出憨山對虛雲之影響深刻。

與憨山一樣提倡僧伽教育以振興佛法的近代高僧太虛大師，在抗戰期間帶領僧眾救死扶傷，亦讓人彷彿回到憨山在五十一歲面臨雷州大飢荒，勸服眾人收拾

<sup>386</sup> 釋聖嚴，《明末佛教研究》，頁 81。

<sup>387</sup> 〈上山東德王〉，《憨山老人夢遊集》卷十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 399b。

<sup>388</sup> 《憨山老人夢遊集》卷十四，新纂續藏經第七十三冊，頁 459b。

<sup>389</sup> 王玲月，〈憨山大師《莊子內篇註》之生死觀研究〉，頁 231。

<sup>390</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 179-180。

掩埋數以萬計的屍體，並在當地作濟度道場大菩薩精神。<sup>391</sup>不管佛法或民生，太虛與憨山有著共同的悲願，同時亦證明憨山之言行與大乘菩薩精神對後世影響之巨。<sup>392</sup>

此外，當代研究憨山思想之論述，包括黃國清的〈憨山大師的禪淨調和論語念佛禪法門〉、馮煥珍的〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉、夏清瑕的《憨山佛學思想研究》、王玲月的〈憨山《莊子內篇註》之生死觀研究〉、陳松柏的〈憨山禪學思想之研究〉、釋見曄的〈以憨山為例探究晚明佛教之「復興」內涵〉、蔡金昌的《憨山大師的三教會通思想》等。關於憨山佛性思想方面的論述則有王煜的〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉、崔森的〈憨山思想研究〉之「佛性論」、夏清瑕的〈憨山佛學思想研究〉之「佛性論」。至於憨山的傳記方面則有項東的《憨山大師傳》、江曉莉《一鉢行天下·憨山大師》。從許多學者專家之研究中，讓我們看到了人間行者憨山禪淨雙修、三教合一的佛學思想正在末法時期流竄出禪心佛性的清流。

#### 第四節 檢討與展望

在《法華經》中，佛陀透過人格的實踐將一乘法思想在生活裡展現，所以為實現一乘法而努力的過去菩薩，以及將來可傳承這神聖使命的諸菩薩，亦或現在從事於眾生救濟之諸菩薩們的行跡，即是實現久遠佛陀人間行的活動。<sup>393</sup>本論文以鳩摩羅什譯的《妙法蓮華經》、憨山注釋的《法華經通義》為文本進行整理，將

<sup>391</sup> 《憨山老人夢遊集》，新纂續藏經第七十三冊，頁 966。

<sup>392</sup> 夏清瑕，〈憨山佛學思想研究〉，頁 181。

<sup>393</sup> 釋永本，〈《法華經》之弘傳者「法師」的詮義探析〉，《普門學報》第四期，台北：普門學報社，2001，頁 291。

《法華經通義》中有關佛性思想之論點，以憨山開、示、悟、入佛之知見的科判方式，歸納一大事因緣、三因佛性、一切眾生皆有佛性等眾生成佛論；依實踐呈顯佛性的止觀、本覺始覺、轉識成智等面向；以及自性清淨心、法身常住等論點來整理憨山所詮釋之《法華經》佛性思想。

筆者在撰寫過程中，看到憨山《法華經通義》的論述將佛性思想貫穿整部經典，糅和各家說法，採用如來藏自性清淨心、本覺說、轉識成智；贊成天台的止觀論點，借用天台三因佛性之名相等。透過憨山對《法華經》佛性思想的分析，得以了解中國佛教史上佛性思想之各家說法。憨山廣泛引用《華嚴經》、《楞伽經》、《大乘起信論》等經論詮釋法華義理，而智顛則透過《大般若經》、《大智度論》等經論解讀法華之義。從兩人所引用的經論可以看出他們的立論不同，憨山著重在眾生本具之常住真心論述實相；智顛則側重從諸法當體顯示三諦圓融實相，兩人對《法華經》的詮釋有方便上之不同。

撰寫本論文後，有許多問題都是筆者在未來有待釐清與研究的，舉凡：憨山與智顛的立論雖然不同，但是憨山卻採用智顛的三因佛性之名相、止觀的理念等來探討《法華經》的義理；在《法華經通義》中，憨山與智顛對於《法華經》的科判有不同見解，憨山說明他贊成賢首的科判，而賢首將《法華經》判為同教一乘，憨山卻在《法華經通義》中，提及《法華經》歸入終教的論點，並未採納智顛科判《法華經》為純圓的論點之探討，以及筆者在整理《法華經通義》時未能對照梵文本，並與吉藏、智顛、窺基等人所詮釋之論說作比對等諸多問題。

另外，在《法華經通義》中也發現一件有趣之事，憨山以《易經》解讀方位，例如在〈陀羅尼品〉中說：「毗沙門北方之天王也。……北方之卦為坎，坎者陷也。以一陰陷二陰之中，以示生死險難之象，行人於生死險難之中。……持國東

方天王，東方之卦為震，震者動也。東為群動之首，易曰：吉凶悔吝生乎動也。」

<sup>394</sup>基於本論文論述範圍限於佛性思想方面，故並未整理以《易經》詮釋《法華經》的相關內容，爾後，希冀能整理與探究憨山為何會以《易經》來解讀佛經。

在廣東省韶關市的中國著名佛教古剎南華寺裡面，憨山大師真身與惠能、丹田兩位大師並列。見到他們的全身舍利彷彿如走入《法華經》〈見寶塔品〉寶塔湧現之現場，感受到發願入滅後，十方宣講《法華經》的多寶佛全身舍利就在眼前。正也督促著筆者盡未來際能在浩瀚之佛教經典中，努力以文字建構與研究佛學奧秘。

---

<sup>394</sup> 憨山，《法華經通義》，續藏經第四十九冊，頁 947b-948a。

## 參考文獻

### (一) 原典資料

東晉 瞿曇僧伽提婆

《中阿含經》，大正藏第一冊。

姚秦 鳩摩羅什

《妙法蓮華經》，大正藏第九冊。

《大智度論》，大正藏第二十五冊。

後秦 僧肇

《注維摩詰經》，大正藏第三十八冊。

劉宋 求那跋陀羅

《雜阿含經》，大正藏第二冊。

劉宋 竺道生

《妙法蓮華經疏》，續藏經第一五十冊。

婆藪槃豆（世親）釋，後魏 菩提留支等譯

《妙法蓮華經憂波提舍》，大正藏第二十六冊。

梁 法雲

《法華義記》，大正藏第三十三冊。

梁 慧皎

《高僧傳》，大正藏第五十冊。

梁 僧祐

《弘明集》，大正藏第五十二冊。

《出三藏記集》，大正藏第五十五冊。

隋 吉藏

《大乘玄論》，大正藏第四十五冊。

《法華玄論》，大正藏第三十四冊。

《法華義疏》，大正藏第三十四冊。

《法華經論疏》，大正藏第四十冊。

隋 智顗

《法華玄義》，大正藏第三十三冊。

《法華文句》，大正藏第三十四冊。

《金光明經玄義》，大正藏第三十九冊。

唐 玄奘譯

《阿毘達磨大毘婆沙論》，大正藏第二十七冊。

《異部宗輪論》，大正藏第四十九冊。

唐 明佺等撰

《大周刊定眾經目錄》，大正藏第五十五冊。

唐 道世

《法苑珠林》，大正藏第五十三冊。

唐 僧詳

《法華傳記》，大正藏第五十一冊。

唐 般刺蜜帝譯

《楞嚴經》，大正藏第十九冊。

唐 智昇撰

《開元示教錄》，大正藏第五十五冊。

唐 湛然

《法華文句記》，大正藏第三十四冊。

唐 窺基

《法華玄贊》，大正藏第三十四冊。



宋 知禮

《觀音義疏記》，大正藏第三十四冊。

明 憨山

《大乘起信論直解》，新纂續藏經第四十五冊。

《法華經通義》，續藏經第四十九冊。

《法華經擊節》，續藏經第四十九冊。

《憨山老人夢遊集》，新纂續藏經第七十三冊。

明 蕩益

《法華經會義》，續藏經第五十冊。

《法華經綸貫》，續藏經第五十冊。

## (二) 中文資料

### 1、學術論文：

朴成文

1992 〈吉藏的中道佛性思想方法之研究〉，台北：國立台灣大學哲學研究所碩士論文。

林芳敏

1996 〈《大乘止觀法門》如來藏思想之研究〉，台北：華梵東方人文思想研究所碩士論文。

金希庭

1989 〈中國早期《法華經》之『方便』思想的研究〉，台北：文化大學印度文化研究所碩士論文。

唐偉雄

- 2001 〈《法華經》研究〉，香港：新亞研究所哲學組碩士論文。
- 張玲芳
- 1998 〈釋德清以佛解老莊思想之研究〉，台中：中興大學中國文學研究所碩士論文。
- 許國華
- 1995 〈天台圓教與佛性思想之研究〉，台北：國立政治大學哲學研究所碩士論文。
- 郭朝順
- 1995 〈湛然與澄觀佛性思想之研究〉，台北：中國文化大學哲學研究所博士論文。
- 黃香蘭
- 1990 〈《法華經》的研究〉，香港：能仁書院哲學研究所碩士論文。
- 黃國清
- 2000 〈《妙法蓮華經》「十如是」研究〉，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文。
- 2005 〈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。
- 楊惠珊
- 1988 〈《寶性論》中佛性思想之研究〉，台北：中華佛學研究所碩士論文。
- 鄭郁慧
- 2000 〈《究竟一乘寶性論》如來藏思想之研究〉，台北：輔大哲學研究所碩士論文。
- 簡秀娥
- 2003 〈《法華經》禪思想之研究〉，台中：東海大學中國文學所博士論

文。

譚惠文

- 1997 〈《妙法蓮華經》譬喻文學之研究〉，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文。

釋如田

- 2004 〈道生法師佛性論之研究〉，新竹：玄奘人文社會學院宗教所碩士論文。

## 2、專書著作：

一行著，方怡蓉譯

- 2007 《經王法華經》，台北：橡實文化出版社。

丁敏

- 2001 〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典》第二十九冊，台北：佛光文化事業有限公司。

中村瑞隆著，心靈雅集編譯組譯

- 1991 《真理的花朵》，台北：法爾出版社。

- 1992 《真實之道：法華經》，台北：大展出版社有限公司。

王煜

- 1981 〈釋德清融攝儒道兩家思想以論佛性〉，《明清思想家論集》，台北：聯經出版公司，頁 165-209。

平川彰等著，林保堯譯

- 1998 《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司。

田島德音著，印海譯

- 1988 《佛典研究初篇》，台北：東大圖書股份有限公司。

池田大作，創價學會編譯

- 1987 《法華經的智慧：論二十一世紀宗教》，台北：正因文化事業有限公司。
- 牟宗三
- 1992 《佛性與般若》，台北：學生出版社。
- 吳汝鈞
- 1996 《佛學研究方法論》 上、下冊，台北：台灣書局。
- 2002 《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津出版社有限公司。
- 呂澂
- 1986 《呂澂佛學論著選集》，山東：齊魯書社。
- 1990 《中國佛學思想概論》，台北：天華出版事業有限公司。
- 杜維運
- 2005 《史學方法論》，台北：三民書局股份有限公司。
- 河村孝照著，許洋主譯
- 1994 《法華經概說》，台北：新文豐出版公司。
- 侯傳文
- 2002 《佛經的文學性解讀》，台北：慧明文化事業有限公司。
- 夏清瑕
- 2001 〈憨山佛學思想研究〉，《中國佛教學術論典》第二十九冊，台北：佛光文化事業有限公司，頁 1-198。
- 高崎直道等著，李世傑譯
- 1986 《如來藏思想》，台北：華宇出版社。
- 崔森
- 2001 〈憨山思想研究〉，《中國佛教學術論典》第二十九冊，台北：佛光文化事業有限公司，頁 199-244。
- 張松輝

- 1990 《新譯妙法蓮華經》，台北：三民書局股份有限公司。
- 張曼濤
- 1976 《中國佛教史論集(六) —— 明清佛教史篇》，台北：大乘文化出版社。
- 1979 《大乘佛教之發展》，台北：大乘文化出版社。
- 郭朋
- 1982 《明清佛教》，福建：人民出版社。
- 1993 《中國佛教史》，台北：文津出版社有限公司。
- 陳松柏
- 2001 〈憨山禪學思想之研究〉，《中國佛教學術論典》第九十五冊，台北：佛光文化事業有限公司，頁 1-328。
- 野上俊靜著，釋聖嚴譯
- 1999 《中國佛教史概說》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 湯用彤
- 2001 《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊，台北：佛光文化事業有限公司。
- 項東
- 1998 《憨山傳》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 馮煥珍
- 2002 〈憨山對《法華經》的參悟與判釋〉，《思想文化的傳承與開拓》，中國成都：巴蜀書社，頁 319-351。
- 董群釋譯
- 1996 《法華經》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 福徵
- 1987 《年譜疏》，台北：新文豐出版公司。
- 賴永海

- 1990 《中國佛性論》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯
- 1982 《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司。
- 鎌田茂雄著，轉瑜譯
- 1999 《天台思想入門》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 蘇榮焜
- 2002 《法華玄義釋譯》上冊，台北：慧炬出版社。
- 釋太虛
- 1985 《法華經教釋》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 釋印順
- 1991 《如來藏之研究》，台北：正聞出版社。
- 2000 《大乘起信論講記》，新竹：正聞出版社。
- 釋恆清
- 1997 《佛性思想》，台北：東大圖書股份有限公司。
- 釋星雲
- 1998 〈弟子〉，《佛教叢書》，台北：佛光文化事業有限公司。
- 釋智諭
- 1989 《妙法蓮華經講記》，台北：西蓮淨苑出版社。
- 釋聖嚴
- 1996 《學佛群疑》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 1999 《正信的佛教》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 1999 《明末佛教研究》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 2002 《絕說妙法》，台北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 釋滿謙
- 2006 《悅讀法華經》，台北：香海事業有限公司。

龔雋

1995 《大乘起信論與佛學中國化》，台北：文津出版社有限公司。

1998 《佛性論》，台北：佛光文化事業有限公司。

### 3、期刊論文

江燦騰

1987 〈晚明佛教復興運動背景的考察——以憨山德清在金陵大報恩寺的磨鍊為例〉，《東方宗教研究》第 1 期，台北：國立藝術學院傳統藝術研究中心，頁 191-202。

李幸玲

2008 〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》第 16 期，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，頁 127-134。

周麗楨

1985 〈法華奧義管窺〉《慧炬》第 254/255 期，台北：慧炬出版社，頁 28-32。

高明道

1987 〈漫談佛教文獻及其研究〉，《佛教圖書館館訊》第 10-11 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，頁 81-82。

高振農

1999 〈《法華經》在中國的流傳概述 - 1〉，《香港佛教》473 期，香港：香港佛教聯合會，頁 8-10。

1999 〈《法華經》在中國的流傳概述 - 2〉，《香港佛教》第 474 期，香港：香港佛教聯合會，頁 7-8。

1999 〈《法華經》在中國的流傳概述 - 3〉，《香港佛教》第 475 期，香港：香港佛教聯合會，頁 7-8。

- 2000 〈《法華經》在中國的流傳概述 - 4〉，《香港佛教》第 476 期，香港：香港佛教聯合會，頁 12-14。

張元林

- 〈《法華經》佛性觀的形象詮釋〉，《敦煌研究》第 6 期，中國甘肅：敦煌研究院，頁 7-13。

莊崑木

- 1998 〈從天台判教的立場試論法藏《五教章》中對法華的批判〉，《法光學壇》第 2 期，台北：法光佛教文化研究所，頁 93-103。

郭勤正

- 1984 〈《法華經》思想闡微〉，《慧炬》第 240 期，台北：慧炬出版社，頁 8-12。

陳松柏

- 2002 〈憨山老學之思考方式與世間特質〉《第六次儒佛會通論文集》下冊，台北：唐山出版社，頁 321-341。

陳英善

- 2001 〈從《開權顯實》論法華之妙〉，《中華佛學學報》第 14 期，台北中華佛學研究所，頁 293-308。

黃國清

- 1999 〈小乘實有論或大乘實相論——分析明末三大師的『物不遷論』解釋立場〉，《中華佛學學報》第 12 期，台北：中華佛學研究所，頁 393-409。
- 2000 〈再論《妙法蓮華經》之「十如是」譯文〉，《中華佛學學報》第 13 期，台北：中華佛學研究所，頁 137-154。
- 2001 〈憨山大師的禪淨調和論語念佛禪法門〉，《慈光禪學學報》第



2 期，台中：慈光禪學研究所，頁 214-228。

楊惠南

- 1997 〈智顛對秦譯《法華經》的判釋〉，《佛學研究中心學報》第 2 期，台北：台灣大學文學院佛學研究中心，頁 1-24。

楊學富

- 1994 〈論所謂的喀什本梵文《法華經》寫卷〉，《中華佛學學報》第 7 期，頁 74-93。

夏虹

- 1997 〈諸佛護念的大乘經典《法華經》〉，《普門》第 209 期，台北：普門雜誌社，頁 18-25。

釋永本

- 2000 〈《法華經》的地位與價值〉，《普門》第 248 期，台北：普門雜誌社，頁 49-52。
- 2000 〈《法華經》的成立與背景〉，《普門》第 249 期，台北：普門雜誌社，頁 26-31。
- 2000 〈《法華經》的結構〉，《普門》第 250 期，台北：普門雜誌社，頁 27-30。
- 2000 〈《法華經》的思想〉，《普門》第 251 期，台北：普門雜誌社，頁 32-35。
- 2000 〈《法華經》中的蓮花〉，《普門》第 252 期，台北：普門雜誌社，頁 32-35。
- 2001 〈法華經之弘傳者「法師」的詮義探析〉，《普門學報》第 4 期，台北：普門學報社，頁 251-322。

釋自衍

- 2006 〈究竟成佛妙法華〉，《香光莊嚴》第 86 期，嘉義：香光莊嚴雜誌社，  
頁 4-63。

釋聖嚴

- 1994 〈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，台北：中華佛學研究所，頁 1-16。

### （三）日文資料

平川彰

- 1997 《初期大乘の法華思想》，日本東京：春秋社。

石垣源瞻

- 1956 〈法華經の佛性義〉，《西山學報》第 5 卷，京都：西  
山短期大學，頁 77-86。

坂本幸男編

- 1972 《法華經の中國的展開》，京都：平樂寺書店。

金倉圓照編

- 1970 《法華經の成立と展開》，京都：平樂寺書店。

高崎直道

- 1963 《如來藏思想の形成》，東京：春秋社。

渡邊寶陽編

- 1985 《法華佛教と佛陀論と眾生論》，日本京都：平樂寺書店。

菅野博史

- 1994 《中国法華思想の研究》，日本東京：春秋社。

稻荷日宣

1975 《法華經一乘思想の研究》，日本東京：山喜房佛書林。

橫超慧日

1986 《法華思想の研究》，日本京都：平樂寺書店。

#### (四) 工具書

望月信亨編

1977 《望月佛教大辭典》，台北：地平線出版社。

佛光大辭典編修委員會

1995 《佛光大辭典》，台北：佛光文化事業有限公司。

辛島靜志

1998 《正法華經詞典》，日本東京：創價大學國際佛教高等研究所。

2001 《妙法蓮華經詞典》日本東京：創價大學國際佛教高等研究所。