

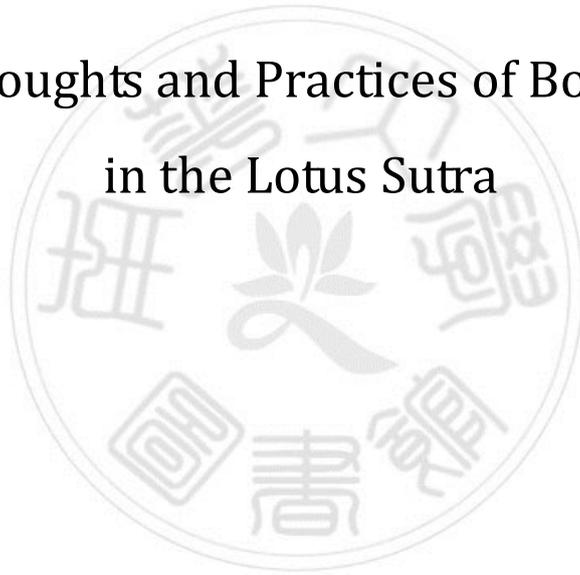
南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《法華經》菩薩行的思想特質與實踐開展

The Thoughts and Practices of Bodhisattva  
in the Lotus Sutra



研 究 生：呂嘉民

指 導 教 授：黃國清 博士

中 華 民 國 一 百 零 四 年 六 月 二 十 六 日

# 南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《法華經》菩薩行的思想特質與實踐開展

研究生： 呂嘉民

經考試合格特此證明

口試委員：

嚴瑋泓

黃國清

尤惠貞

指導教授：黃國清

系主任(所長)：黃國清

口試日期：中華民國

104年6月26日

## 摘要

《法華經》為初期大乘佛教的代表作之一，大乘佛教興起之初，經典多以「般若」思想為主，或說性空，或說實相，對非「利根」之人而言，其義理思想可說是甚深難懂，如此一來，雖能彰顯出菩薩行證有別於聲聞二乘的成就，卻很難顧及「鈍根」眾生實踐上的可行度與攝受度。然在《法華經》現世之後，一改過去以般若為探討核心的傳統思想風格，進而大力推廣菩薩道的普世價值。《法華經》開演圓教大法，讓「佛之本懷」有了更具體化的呈現，三乘方便，一乘真實的教說，尤如海納百川，也成了法華思想的一大特色。

初期大乘佛教，菩薩行的實踐及菩薩所具有的慈悲精神與思想，開展出初期大乘少見的一乘圓教之說。佛陀所教菩薩法，欲令一切眾生成佛知見，此一大事因緣，給予眾生正面的鼓勵與信心，更是佛陀講演《法華經》的理由，一切的眾生也都能在「開、示、悟、入」的建構下，次第修行而獲得解脫，並作為證入無上菩提所能依循的途徑。佛陀為了引領三乘之人成就佛果，以權實方便，借由法說、譬喻說及因緣說，得顯真實法義，串聯起成佛之路的可行性。

《法華經》多所提及諸大菩薩言行，以慈悲、忍辱和般若，做為菩薩精神內化的支柱。此經的開展，一切眾生皆能平等受持，「以信得入」者，透過菩薩行的實踐，必有機會證得究竟解脫的成就。經文中記載著各種趣入菩薩道的修行方法，殊特各異，在法法相通的架構下，就其目的而言，闡揚《法華經》菩薩行法，已成不可忽視的重點所在。由經文中不難感受到佛陀囑咐式的關愛，悲愍眾生，莫再放逸，更應發心立願，如說修行。《法華經》對菩薩行者的教導具有「眾生皆可成佛」的指標性意義，經由「身行」與「心行」的契合實踐，依著菩提心，菩薩行的漸進而修，以完成趣入「一佛乘」為目標的實現。

關鍵詞：一佛乘、久遠佛、法師、供養、菩薩行

# 目次

摘要.....	I
目次.....	II
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 文獻探討.....	5
第三節 研究方法.....	12
一、文獻學研究方法.....	12
二、義理分析方法.....	15
第四節 全文架構.....	16
第二章 《法華經》的源流與中心思想.....	18
第一節 《法華經》的成立與翻譯.....	18
第二節 《法華經》的「一佛乘」思想.....	20
一、「一乘」的形成階段.....	20
二、「一佛乘」的開展.....	22
第三節 《法華經》的「久遠佛」思想.....	27
一、久遠佛身的演化之路.....	27
二、久遠佛身的常住世間.....	31
三、久遠佛身的淨土展現.....	36
第四節 《法華經》的「菩薩實踐」思想.....	39
一、菩薩的意義.....	41
二、弘經菩薩思想.....	48
第三章 《法華經》菩薩行的思想特質.....	54
第一節 菩薩行的眾生成佛思想.....	54
一、《法華經》「信」的思想意涵.....	54
二、《法華經》的成佛依據.....	61
第二節 《法華經》萬行成佛思想的建構.....	71
第三節 《法華經》的創新思想.....	84
一、《法華經》的「一味法雨」.....	84
二、《法華經》的「一乘智慧」.....	87
第四章 菩薩行的實踐開展.....	91
第一節 大乘菩薩的「法師」特質.....	92
一、菩薩即「法師」.....	92
二、《法華經》「法師」的修學精神與方法.....	97

第二節 「四安樂行」的實踐內涵與意義.....	104
一、四安樂行的實踐.....	104
二、四安樂行的意義.....	113
第三節 菩薩行的偉大典範.....	116
一、「舍利弗」.....	117
二、「常不輕菩薩」.....	119
三、「藥王菩薩」.....	120
四、「觀世音菩薩」.....	122
五、「妙音菩薩」.....	124
六、「普賢菩薩」.....	126
第四節 《法華經》菩薩行的現代啓示.....	127
一、《法華經》菩薩行的現代意義.....	128
二、《法華經》菩薩行的人間實踐轉化.....	134
第五章 結論.....	141
參考文獻.....	147



# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

### 一、研究動機

因為接觸了「初期大乘菩薩思想」而開啓了我對《妙法蓮華經》菩薩行的研究，佛說：「為諸菩薩說大乘經，名無量義<sup>1</sup>，教菩薩法，佛所護念。」<sup>2</sup>的這段經文讓筆者產生了研究的興趣。太虛大師在《法華經教釋》依《法華論》所說，無量義是《法華經》的十七種經名之一。由此段經文就能發現「大乘經」是對菩薩說的，此無量義法也就是教菩薩法。在初期大乘的經典中，《法華經》有著濃厚的菩薩思想。「聲聞乘」人開始有了菩薩的思想注入，佛也以各種的方便，示現種種的境，說種種的譬喻，使上中下根的聲聞者發起自利利他的菩提心，並鼓勵聞法者能往「一佛乘」的道路前進。

佛陀在《法華經》特別強調菩薩行不分出家或在家眾乃至一切眾生，只要能夠受持、讀誦、書寫、為他人說等，種種菩薩行的實踐方法都是導向一乘之路，即說明了一乘就是「所有之人，皆可成佛」的教法。所謂的大乘教，就是此成佛

---

<sup>1</sup> 參見於太虛大師：諸大乘經之中，惟是經有獨得之名，曰無量義、曰教菩薩法、曰佛所護念。依天親《法華論》，此經有十七種名，此無量義即為其中之一，教菩薩法為十七名中之第四，佛所護念為十七名中之第五。無量義者，以虛空無量故世界無量，世界無量故眾生無量，眾生無量故眾生之心欲無量，眾生心欲無量故佛隨順眾生心欲說種種法亦復無量。無量者，不墮於數量，即所說法之義不可稱量測度之謂。此無量義，皆從佛智所證實相之一法所生，而此一法實相亦即無相無不相，雖假言語文字以顯現此實相，而此實相並無言語文字之相可得，此即本經之實相也。以是義故，是經為佛唯一無上之至寶，以能生一切佛故，以一切佛以此法度三世十方眾生故，以眾生皆當由此唯一無上之法究竟成佛故。是法所被之機，盡為菩薩，故又名教菩薩法也。是法皆稱佛之本量而說，如佛之本智而說，為佛所自證之法，唯佛乃知，非他眾生可得此究竟了義之法，故為一切諸佛之所護念，而名是經為佛所護念也。《法華經教釋》（台北：佛光文化事業有限公司，1979年。），頁36-37。

<sup>2</sup> 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁2中。本論文所引漢譯《法華經》以鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》為主，用到其他譯本時會特別標示。

之教，除了大乘之外，同時也存在聲聞、緣覺之教，佛陀在舍利弗三止三請中，對二乘人說明了真實法義，啓發聲聞等眾所忘失的菩提之心，最終亦得行菩薩道，植眾德本，成就佛道。當然不再有所謂的聲聞乘及緣覺乘的存在了，因為此法唯有「一乘」之教。《法華經》中，佛陀以權實方便而演說此一大法，經中更以「七種譬喻」<sup>3</sup>來教化其弟子，爲了讓一切眾生皆可證入一乘法，佛陀依求法者的心態及條件說法，來教導不同根器的眾生，此是大慈悲之教，亦能明白一切的方便之教，都是爲了引導眾生入菩薩行，而說《法華經》這部圓融的教法。

「菩薩行」囊括了六度波羅蜜、十二因緣、四聖諦以及種種的人天善法。《法華經》是部教導眾生實踐的一部典籍，佛出生在人間、修道在人間、弘法在人間、涅槃在人間，佛陀滅度之後的二千五百多年後，「法」依然留傳在人間。因佛所說的每一句話、每一部經典都是真理，且真理存在的價值亦不因時空背景的轉換而有所不同。佛爲了普濟眾生，引領眾生邁向菩提的道路，而有了說《法華經》的因緣，相信每一位眾生都能成佛。

過去佛的身邊總是圍繞著大菩薩及四眾弟子等，每位皆可稱的上是善知識，也都能在佛陀的教導下開花結果。能夠出生在有佛的時代又能聽到佛的親口開示，是須要何等的福報呀！如今我們有機會深入《法華經》的教導，而菩薩行的實踐，就是與佛相應最好不過的管道了。由經文中可頻頻窺見供養佛塔、受持經卷的功德是多麼的殊勝，而且受持、讀誦、書寫、爲他人說的修行方法出現次數最多，爲何佛陀會特別強調它呢？佛陀是否早已觀察到幾千年後的娑婆眾生，在現代化的今天最需要的不是繁雜艱深的解脫法門，而是每個人都能普遍做到的修

---

<sup>3</sup> 一、〈譬喻品〉的火宅三車喻；二、〈信解品〉的窮子喻；三、〈藥草喻品〉的藥草喻；四、〈化城喻品〉的化城喻；五、〈五百弟子受記品〉的繫珠喻；六、〈安樂行品〉的鬘珠喻；七、〈如來壽量品〉的良醫喻。參見菅野博史著，釋孝順譯：《法華經——永遠的菩薩道》（台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年），頁42-43。

行方法。如今佛教在人間，學習做一個菩薩，也就是人間佛教的旨趣。<sup>4</sup>所以實踐「菩薩行」當不離人間，最終成佛也在人間。

## 二、研究目的

本文的研究論題是「《法華經》菩薩行的思想特質與實踐開展」，筆者將以姚秦·鳩摩羅什所譯的《法華經》文本做為論文寫作的主要參考依據，針對《法華經》各品中有關於菩薩行思想做一彙整，理出種種菩薩行所要表達的訊息。佛以「一乘真實，三乘方便」之說，強調聲聞二乘若要進入一佛乘的修行，無非就是得先發起菩提心，進而實踐菩薩行。佛說《法華經》教菩薩法，以方便力故說種種法，為了引領三乘入一佛乘，隨著他們習染的本性而以種種的因緣、譬喻、言辭方便之力為之說法。《法華經·五百弟子受記品》裡提到「內祕菩薩行，外現是聲聞。」<sup>5</sup>讓原本只求自度的聲聞乘人，開始有了趣入菩薩乘的正當理由，因為佛陀所說的法皆是方便力故；實所說的法皆是教菩薩的法。<sup>6</sup>因此，在聲聞乘舊有的解脫觀念中，也開始起了變化，日夜思惟此事，承蒙佛以「三周法說」解開了聲聞乘無法理解的甚深因緣，原來我們過去也行菩薩道，如今只是暫時的退失了菩提心，雖然有一部份聲聞乘人自以為證得了聲聞菩提為最上樂，尤不知是增上慢心作祟，故未證謂證、未得謂得，而喪失了聞大乘法，行菩薩道的機會，因而偏離了這一條通往究竟解脫的道路。從此一發展中探究，聲聞乘人是如何從聲聞行趣入菩薩行的這一轉變。

由人天善法到三乘人皆修的菩薩法，兩者之間如何融通與實踐，從菩薩不共聲聞的修行途徑裡，看〈藥草喻品〉「五乘共法」的突破，此一創新思想的展現，

---

<sup>4</sup> 星雲大師：《佛光緣·人間佛教》（高雄：佛光出版社，1994年），頁4-9。

<sup>5</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁28上。

<sup>6</sup> 平川彰等著，林保堯譯：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》（台北市：佛光文化事業有限公司，1998年），頁10。

再次證明了一乘法的圓融與普及。依〈如來壽量品〉說，釋尊在娑婆世界裡另外建立了一處淨土，是久遠佛身常住說法的地方，釋尊自說我今實未滅度，此時還在娑婆淨土中廣演法華大法，既是如此，代表了佛陀還在娑婆世界中，只不過是眾生福慧資糧未能具足，透過菩薩行的實踐力與利他行的願力，相信佛陀仍在人間，在信念堅定的修行中，斷除五欲煩惱，求生淨土，值遇釋尊，親聞法華也能所願皆成。

《法華經》對於如何做好一位菩薩實踐者，有著一套嚴謹的指導。從第十〈法師品〉及第十四〈安樂行品〉的文中可以清楚的探知，菩薩行的實踐是不離「慈悲」、「忍辱」、「空性」而行的，菩薩依此修習強化濟渡眾生的願心；能從身、口、意、誓願四安樂行的規範中，檢視自己是否依法起修，從菩薩的「行處」與「親近處」著手，由內到外，再由外到內不斷修正，能在對人、對法的動靜中，保持身心的清淨，處於安樂而不放逸的最好狀態。上述二品是筆者論述菩薩實踐開展的重點章節，透過菩薩具體的實踐指導，就其義理與內容做一詳細的探究。

《法華經》前後共分為二十八品，其中不乏強調菩薩如何在「眾生皆可成佛」的思想基礎下，經由菩薩的修行方法來建立起成佛的因緣關係。因此「菩薩行」可以說是，將眾生導向成佛的關鍵所在。為此，筆者將以菩薩實踐的方法作其彙整及分類，開展出菩薩行的一切可能性。若以聖嚴法師在〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉一文中，概要的統計菩薩行大約分為六十餘項，與此相比之下本文統計應較為其多，除了將菩薩行的方法做一整理表列外，並將其內容依次第的深淺分門別類，給予初接觸《法華經》的人在實踐方法上有不同的認識與選擇。讓整部《法華經》在菩薩行的框架下，可以發現更多「佛教菩薩法」的理由及思想。

本文將由上述的研究目的，預計將《法華經》分爲五個層面來探討「菩薩行」。

一、聲聞乘如何在「一佛乘」的思想中，喚起退失的菩提心、行菩薩法，依何根據？

二、《法華經》對於「久遠佛身」及「娑婆淨土」的開展，賦予菩薩行者何種的意義？

三、「菩薩行」以不同的風格及方式展現在《法華經》的各品中，其獨特性與實踐性是如何呈現與執行？

四、《法華經》中的〈法師品〉與〈安樂行品〉是怎樣指導菩薩，將「身法」與「心法」融攝貫通，如何不離中道來實踐？

五、「菩薩行」的人間性特質，在當代的實踐上，起了那些變化，處在現代化的移轉中，怎樣適應時代變遷所帶來的衝擊？

## 第二節 文獻探討

本論文探討《法華經》菩薩行的思想與實踐，須藉由學者相關的著作及研究報告來做爲解明菩薩行思想之參考，如下：

### （一）勝呂信靜，〈法華經中之菩薩觀〉<sup>7</sup>

此文作者認爲此經的菩薩觀思想立場分明，不可否認的是《法華經》的內容含概了後人所附加的部份。認爲除了〈提婆達多品〉外，大體上而言此經是同時成立之見解的。

作者將菩薩觀分爲三類來作考察，第一類，是以「二乘作佛」爲主題。表明聲聞的人格本質是菩薩，而主要的登場人物不外乎就是聲聞弟子，在過去生中如舍利弗、摩訶迦葉等大弟子皆已發過菩提之心，只不過是暫時忘卻罷了，當然也

<sup>7</sup> 參見勝呂信靜：〈法華經中之菩薩觀〉，《大乘菩薩道之研究》（美國：法印寺文教中心，2009年），頁 555-579。

就可以說這群聲聞弟子其實是具有菩薩特質的，乃至聲聞眾中亦有本質純粹是菩薩者如富樓那。第二類，弘經者為法師，以發誓願、修忍辱為主軸，於〈勸持品〉〈安樂行品〉經文皆可見菩薩們宣誓弘經之事，由迴小向大的菩薩到不退菩薩之實踐，無懼在惡世中行菩薩道，披忍辱鎧。大菩薩們重於實踐，並以身的供養而行布施，《法華經》最好的代言人也就是這些弘經菩薩了。第三類，作者認為其末六品中所強調的是菩薩具體的實踐意義，為了擴大此經的信仰範圍，也採用了一般佛教的要素。內容含括三昧、燒身供養、淨土信仰、陀羅尼、觀音及普賢信仰，而成為《法華經》內部實踐主體的菩薩觀。

## （二）菅野博史，《法華經——永遠的菩薩道》<sup>8</sup>

作者將《法華經》的特色與中心思想共分為五點來敘述。(1)《法華經》的普遍性和永久性，文中提到此經的宣講並非始於世尊，而是在過去久遠劫前就有佛在講演此經，用意在於強調此經的普遍性和永久性，同時也是存在於所有佛的根源。(2)一乘思想和人類的平等，從〈方便品〉的一乘思想到〈如來壽量品〉中永恆的佛陀，在此經不只對於二乘人教菩薩法，對任何人亦是如此，人人只要肯實踐菩薩的修行，信念堅定，在日後皆能漸修成佛。(3)超越虛無主義，此處所說在於打破聲聞乘自利的自渡模式，而是導以自利利他的菩薩行為主要，在〈法師品〉也有明確的指出，佛滅後若有人受持、讀誦……《法華經》的人都是發大慈悲心，誓願生於此惡世行菩薩道、廣渡眾生的大菩薩。(4)永恆的佛，在〈如來壽量品〉中佛陀不是只是壽命久遠更是結合了歷史上的世尊而締造了永恆的佛陀形象。作者更認為這也是時間與空間的一種統一，如此一來亦可理解這是一部嘗試統一乘思想及教法的經典。(5)《法華經》的七個譬喻，以種種的方便引領聲聞弟子可以趣入一佛乘。

<sup>8</sup> 參見菅野博史，釋孝順譯：《法華經——永遠的菩薩道》（台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年），頁40-43。

### （三）印順法師，《大乘初期佛教之起源與開展》<sup>9</sup>

書中說到《法華經》在中國是廣為流通的一部經典，古今皆有很多人在研究。天台宗更是以《法華經》為宗依，而有了「純圓獨妙」的判教之說。此經可概說為二，一者「開權顯實」說乘權乘實；二者「開迹顯本」說身權身實，為其宗要。在大乘佛法興起的時代有了三乘之說，聲聞及辟支佛，稱為「二乘」或「小乘」，以入究竟涅槃為目的；菩薩為「大乘」，以求成佛道為理想。《法華經》也以方便說二乘，二乘人最終也是要成佛道的。「無二亦無三」，名為一佛乘。佛於過去以菩薩身經長期修行而成正覺；聲聞、緣覺則屬速成。菩薩成佛是別有修證的菩薩道，故與二乘不同。佛出世間，只是為了以佛慧，佛之知見來示悟眾生。由於眾生根鈍，不能信受，所以方便的說三乘。說三乘，其實是教菩薩法。

聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作為引入佛道方便的。佛陀從「窮子喻」、「火宅喻」、「化城喻」、「繫珠喻」，不外乎都是在解說這一意義。所以聲聞、緣覺行果，可說是佛乘的預修。在〈化城喻品〉中說，為不能精進直往佛道的，方便說得到了涅槃，其實不是真涅槃，只是暫時休息一下而已。書中引《無極寶三昧經》及《楞伽經》可知聲聞阿羅漢的涅槃，是定境，並非真的涅槃。留在法華會上的阿羅漢們，其實知道自己是菩薩，直向佛道，當然不用方便的涅槃安息了。《法華經》中提到種種的修行方法，有「方便」及「異方便」之分，讓行菩薩道的人有更多的選擇，大開方便之門。

### （四）平川彰，《印度佛教史》<sup>10</sup>

作者認為《法華經》所說的「正法」，就教說而言，是開三顯一的一佛乘教理；就理路而言，是「諸法實相」方面的諸法本性清淨；在主體上，是行菩薩行的菩薩認為「自己有佛性」的自覺。凡夫雖為煩惱所覆蓋，但仍是本性清淨，故

<sup>9</sup> 參見印順法師：《大乘初期佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，1981年），頁1176-1187。

<sup>10</sup> 參見平川彰著，顯如法師、李鳳媚譯：《印度佛教史》（嘉義：嘉義新雨雜誌社，2001年），頁328-329。

以白蓮來譬喻這清淨法（自性清淨心）。爲了證明聲聞也具備這個正法，在譬喻品以下，舍利弗及其他聲聞眾都被「授記」當來成佛。方便品的意趣在說明聲聞、獨覺、菩薩等三乘修行者，雖然修行方式不同，但都一樣往成佛之道前進；以「唯有一乘道，無二亦無三」來表現。

（五）竹村牧男，《覺與空：印度佛教的展開》<sup>11</sup>

作者認爲，《法華經》另一個重要的主旨是述說著菩薩的使命。在〈法師品〉中說到「如來使」菩薩，在佛滅度後，即使只受持一句佛法而宣揚教義者，便是一位爲了救濟眾生而從佛的世界派遣而來的使者，是另人讚歎的如來使。此品中的「弘教三軌」此即入如來室，著如來衣，坐如來座、說無畏法。亦即以大悲心、忍辱、空性說法。在〈勸持品〉中則是述說在惡世中布教的使命，而且特別強調接受這個使命的菩薩其殉難、殉教的精神，這些菩薩們都需立下忍難布教的誓願。如此強列的菩薩使命感的教說，自古以來撼動了很多人的心。宣揚《法華經》的目的，無非就是要表現佛出世的本懷，亦即開發一切人的佛智。作者認爲，佛陀的大慈悲行與肯定眾生皆可成佛的實踐精神，在常不輕菩薩的行儀中完全表現出來。

（六）宇井伯壽等著，《中印佛教思想史》<sup>12</sup>

作者認爲所謂的開權顯實，對其教法在說明開三乘顯一乘，對於人在說開迹門顯本門，爲《法華經》主要的意趣。「開」有是坦白、說實在話的意義。在經中說三乘各得其解是權教，實際上凡是佛陀所說，無非就是一佛乘，此爲開三顯一。由降生在這世間直到入滅的佛陀，所示現的種種歷程只爲開迹顯本，佛的入滅是一種權現，而常住之法身才是真實。三乘之中有自利利他的菩薩乘及自利的

<sup>11</sup> 參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》（台北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁122-123。

<sup>12</sup> 參見宇井伯壽等著，釋印海譯：《中印佛教思想史》（台北：華宇出版社，1987年），頁46-48。

聲聞、緣覺二乘。菩薩意指佛陀在前生成道以前，專以利他濟度為目的，為成就菩提而努力，名為大乘行者，以修六度而成佛陀之聖果。

佛陀依三乘之根機，而有不同的說法方式。作者認為佛教教導我們做一個本來真正的自己而不以神秘為目的。般若以小乘為根據而又超越小乘，其中也含括了自利及利他，因此而有《法華經》。從這一點上稱般若是約法開三會一說，法華是約人開三會一說。小乘中也有菩薩的事，若約小乘與菩薩對立範圍說，因為大乘建立在能統一上，所以三乘的差別僅是能統一與所統一的不同而已。《法華經》在說明諸法實相上，建立唯有一佛乘，無二亦無三，今三乘各別所修所行，最後皆歸於一佛乘。為使三乘人能夠悟解此理，就是開三顯一、會三歸一、開權顯實之意趣。所以說一乘是真實，三乘是方便，而教導了入一佛乘種種善巧方便之法，亦是般若之真實方便。

作者結語言之，法華的中心思想是由般若思想發展而來，建立諸法實相之說。諸法實相不外是以緣起相依為中心，所以法華之說也是緣起說之發展。由這一系統發展了法身常住，一切眾生悉有佛性之考察，成為本經的重要旨趣。

#### (七) 瀧藤尊教，〈法華經中之行〉<sup>13</sup>

作者認為在《法華經》中，智與行是密不可分的。到達涅槃之處須有智的基礎為導向，透過行的實踐，兩者缺一不可。此處的智所指並非自身之智而是佛所給與的智慧，非二乘人所能知的。所以《法華經》的一切行都必須靠佛的智為基礎，因此對佛的智生起信心是必要的，也是菩薩行的基本條件。由六波羅蜜到受持、讀誦、佛塔供養等等都是成佛的因行。而這些菩薩行中也是有分難易的，為何皆能成就佛道呢？因為對佛有信心，佛的智慧讓我們有依止處，而不是僅靠自力能成，還須仰仗他力，也就是佛的般若之智。菩薩行者在智之前還須有信，相信佛能引領我們入一乘之法，相信佛所言不虛，故說以信得入。有了信以展開一

<sup>13</sup> 參見瀧藤尊教：〈法華經中之行〉，《佛教實踐修道之原理》（美國：法印寺文教中心，2009年），頁83-89。

切菩薩之行，從一念隨喜到授與阿耨多羅三藐三菩提記；從受持、讀誦到於未來世必得作佛。在在處處都給菩薩行者無比的信心與弘經護持的力量。

作者更認為弘經三軌及四安樂行對於行而言，是每一位弘經菩薩在心理上應該具有的條件，若能做到也就表示菩薩行者也歸依信受佛的智慧與慈悲了。

#### （八）釋聖嚴，〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉<sup>14</sup>

聖嚴法師將《法華經》的實踐方法及內容做了概要的統計，計約有六十餘項的修行方法。其中以受持、讀誦、為他人解說經義所出現的次數最多，雖說這些都是佛陀所說的方便法門，亦包括了易行道及難行道。以現代的角度觀之，在菩薩行的實踐方法則以受持、讀誦、書寫、為他人說以及供養等等都較符合現代人易於修行的方式，其中較為特別的實屬燃身供佛了，當然這並非凡人之所能為，相較其所要表達的義理層面更是重要。在種種修行的實踐方法中，我們不難發現這些菩薩行法都是建立在增上善學、增上信學及戒、定、慧三學範圍之中。以上所學皆是菩薩行者所修的方法，而菩薩所具備的基本條件當不離對法的信心；對眾生的慈悲心及上求佛道、下化眾生的菩提心，於法於眾生更有著柔和忍辱心。

《法華經》的義理重在實踐，選擇自己所能行持的一種修行方法，便是弘經菩薩行為的展現。

#### （九）黃國清，〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉<sup>15</sup>

作者在文中提到，初期大乘佛教要如何打破聲聞乘佛教長久以來重視自利而輕忽他利的這種觀念，對生死的看法又起了怎樣的變化，在利他行上又如何實踐。聲聞乘行者精勤修行，為了斷除生死輪迴之苦，則偏重於出世的解脫之道。初期大乘則以般若為基礎建立起不執取生死到達涅槃的思想，並以菩薩自利利他

<sup>14</sup> 參見釋聖嚴：〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》，第7期（1994年7月），頁1-16。

<sup>15</sup> 參見黃國清：〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》（香港中文大學人間佛教研究中心出版，2011年9月）第1期，頁111-130。

的精神走入人群。更以般若、慈悲誓願及柔和忍辱的力量做為支撐菩薩入世修行的精神特質，其中菩薩行的實踐更是成就無上佛果最重要的一環。《法華經·法師品》的「弘經三軌」強調大慈悲心、柔和忍辱心與一切法空。又〈安樂行品〉的第四安樂行為「誓願安樂行」都是在強調菩薩久住世間的特質。作者說：行菩薩道並非不須面對生死之苦，而是要能憑藉高尚的精神特質超越它們。對於生死世界能不生恐懼，對於濟度眾生則不感疲厭。

綜合了學者的文獻研究回顧，《法華經》在初期大乘菩薩行的開展過程裡，隱含有初期佛教的修行特色，「菩薩本生」的思想也影響了初期大乘佛教菩薩道的實踐內涵。從〈序品〉到〈授學無學人記品〉最為顯明的研究議題不出「會三歸一」與「一佛乘」的探討，此處主要的指導對象若說是「教菩薩法」，倒不如說是聲聞二乘在大乘法中最具突破性的轉捩點。釋尊以法說、因緣說、譬喻說，破除二乘未證謂證的疑悔之心，其中在〈方便品〉裡，佛所說種種菩薩行的修行方法，也都包括了二乘的解脫道在其中，因為佛以方便說真實，所以不論是聲聞法、緣覺法或菩薩法，每一種法皆是通往一佛乘的道路，釋尊給予佛子信心與鼓勵，能令聲聞迴小向大，完全彰顯出《法華經》力求圓滿，眾生平等，圓融無礙的精神。再由〈法師品〉的「五法」開啓了對菩薩的弘經指導，即「弘經三軌」；其〈安樂行品〉「四安樂行」的實踐規範，也為菩薩行奠定了一套嚴謹的訓練辦法。

《法華經》所要強調的目的就是「經典」的流通，而能夠透過各種方法來將它弘傳給予人知，就是「菩薩行」最重要的實踐核心。菩薩行不僅與慈悲、智慧作結合，其戒、定、慧三學與六度波羅蜜的實踐意義，也都完整的呈現在菩薩行的思想特質中。《法華經》有太多的主題思想值得研究，而「菩薩行」是作為貫穿整部經的行動力，所謂種善因得善果，種菩提因，成菩提果，菩薩行的實踐就

是種下成佛之因的最好證明。

### 第三節 研究方法

本文主要的研究方法以文獻學研究及義理分析為主，並參考諸多學者的研究成果，以做為此篇論文的引證之用。以羅什所譯的《妙法蓮華經》，作為研究「菩薩行」的依據，而研究的價值則建立在文獻及義理上，尋求發現更多菩薩行所蘊含的實踐方法及意義。「菩薩」在大乘佛教的思想上所展現的是發菩提心者、是大慈悲心者、是自利利他者，是以菩薩行來成就佛菩提者，是走入人間的實踐者。從宗教史學、思想及義理的詮釋中探討菩薩行所要表達的意涵。橫超慧日認為研究中國的佛教總體而言是以信仰教義為主，但這只是個大方向，對於宗教的本宗學科、佛教學科及佛教史學皆能以客觀的立場從事其研究才能在見地上有所發展。更說宗教並不只是以能達成由客觀所批判的歷史後繼為準的，而專宗學術也並不是以此即失去其意義。<sup>16</sup>因此筆者不僅只是將《法華經》「菩薩行」的特色與方法彙整出來，更藉由此一研究成果與人間菩薩行的現代實踐做一串連與詮釋。

#### 一、文獻學研究方法

文獻學的內容含概了古代的文獻資料及當代的學術研究。杜澤遜認為，文獻學主要的研究可分為幾個項目，研究文獻的形態、整理方法、鑒別、分類與編目、收藏、形成與發展歷史、檢索及各種特點與用途等等。目的是為了使研究者能夠利用較少的時間就可找到需要的文獻資料，同時也培養出自己有能力針對諸多資

---

<sup>16</sup> 參見橫超慧日：〈中國佛學研究指南〉，《佛學研究指南》（台北：東大圖書股份有限公司，1986年），頁185-186。

料做最安全及可靠的判別、整理及加工，成爲自己和他人都能利用的資源。<sup>17</sup>吳汝鈞指出佛典文獻學研究方法，舉凡校訂、整理、翻譯、注釋資料的原典與譯文的字彙對照等都在研究範圍中。而注釋內容更可分爲幾個面向，包括了字義、文法、歷史、思想、文學等。並以語言學和目錄學做爲佛典研究的根本基柱。<sup>18</sup>透過學者的著作，進而瞭解到文獻學的研究方法與面向，幫助筆者在《妙法蓮華經》「菩薩行」的研究中可以更有邏輯的探究其思想層面、義理層面及實踐層面的內涵與特色。

蔡耀明認爲在進行佛學研究領域之前應先培養自己具備有充足的佛學知識，舉如佛教歷史、佛教經典全方位的涉略及佛學研究相關的專業課程等等。佛學學術資訊對於研究者而言是一個相當重要的工具，而資訊上所獲得的資料又可分爲二個部份，一是傳統的佛教文獻，另一則爲當代佛學學術文獻。研究者所不能缺少的古代文獻及現代學者的研究報告都是一篇論文誕生的重要依據。佛學研究非常借重文獻學的方法，因此對於初入門的階段並沒有太大的框架予以設限，儘可能廣泛運用文獻學架構下的各個部份，便於指引著佛學研究者繼續往前探索。文獻學的工作不外乎以下四個要點：文獻的蒐集、文獻的管理、文獻的整理及文獻的加工運用。文獻的便利讓我們更清楚的瞭解研究對象，它充滿了發揮的空間，而不是一層不變的存在著。<sup>19</sup>平川彰認爲一位研究佛學者不可把佛教與佛教學劃分開來。如果在某一層面上，學問的意義價值，對人類及生活若沒有貢獻，也就失去了持續下去的動力；亦或只是利用文獻學上的研究做文獻學的堆積，也就缺少了未來發展的可能性。佛教和佛教學上是互存的，沒了佛教也就沒了佛教學的存在。當然爲了更客觀的理解佛教的義理思想，利用文獻學的研究方法也是不可忽略的。作者也強調，文獻學是用來幫助我們瞭解明白佛教義理思想爲目的

---

<sup>17</sup> 參見杜澤遜：《文獻學概要》（北京：中華書局，2004年），頁5。

<sup>18</sup> 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：臺灣學生書局，1996年，增訂版），頁97。

<sup>19</sup> 參見蔡耀明著：《佛教的研究方法與學術資訊》（台北：法鼓文化，2006年），頁32-75。

的。而不要陷入了文獻學的胡同裡，也就是說研究者必須清楚的知道我在佛教學的領域是，要發現更多有利於人類的佛教義理，而不只是語言文字上的重新組合。<sup>20</sup>

綜合了學者的文獻學研究方法，得知要進入文獻研究的工作，必須先做好基本功的訓練與學習。本論文所採取的研究方法是：一、古籍原典的蒐集與引用；二、參考當代學者的研究專書；三、閱讀與研究主題相關的期刊論文。依據現存漢譯的《法華經》流通本有三，分別為《正法華經》、《妙法蓮華經》及《添品妙法蓮華經》，本研究所使用的是鳩摩羅什所譯的版本為主，其特色是經文內容較其他兩種譯本完整；翻譯者的文筆流暢，較易閱讀及理解。整部經典的完成大可分為三個時期來討論。在羅什所譯文本中的用字遣詞與最早譯出的版本《正法華經》有較大的差異。除了參考古代論師的注釋書，還得藉由語言文獻學的專家學者所發表的研究成果，來做為本論文的文獻依據，借以釐清文句之義與不同之處。透過語言文獻學客觀的方式來發掘《法華經》字裡行間的思想義理與淵源。

文獻資料的蒐集是研究者首要必須執行的任務，在傳統文獻方面多引用於佛教經典古籍，其缺點是厚重，並非隨時可取得，實為不便。拜於數位科技之發達，筆者除了使用書本做為引文的參考，更利用中華電子佛典協會（CBETA）所出版的電子佛典集成之大藏經，輔以搜尋經典文獻資料，幫助頗大。不僅省去了管理及蒐集的繁瑣工作，也易於筆者重新整理及加工，大大提昇了論文研究的品質與效率。

---

<sup>20</sup> 參見平川彰著：〈佛教研究的指南〉，《佛學研究入門》（台北：法爾出版社，1990年），頁 42-43。

## 二、義理分析方法

義理分析也是文獻詮釋的一部份，透過主、客觀的消解也才能做出最合宜的解讀與論述。學者賴賢宗提到，佛學的研究不只止於文獻義理的詮釋，且包含了佛教文化及人文精神最根本的指導性意義，也就是說如何闡明它對人的存在起了什麼影響性的轉化功能。就文字本身的意義之外，與佛法相扣的人生哲理也值得我們去探索及體現。<sup>21</sup>吳汝鈞在其〈論我國佛學研究的現代化問題〉文中說到，佛學研究的對象離不開語言本身，我們運用科學的分析方法來整理並發現，經典語言文字中所要表達的正理。在東南亞國家中以日本的佛學研究為最，不論是我國或者西方國家都必須承認，當然在學術研究上也就不得不參考或引用日本學者所發現的研究成果。更說，缺乏現代學術觀念，則不能理解客觀的學術研究的價值，也不能有效地運用方法與資料，來幫助理解佛教的義理。缺乏佛教文獻學的知識，特別是不懂佛教的原典言文，即不能直接透過經典，來把握佛教的義理。<sup>22</sup>因此，還須借由知解來做為研究經典的下手處，前人或學者的研究成果及文獻資料亦是筆者研究上不可或缺的寶貴資源。

「菩薩行」是本論文最主要的研究對象與核心。首先必須以《妙法蓮華經》所出現過的菩薩修行方法，作一紀錄與歸類。二、比較各品菩薩行的特色與轉變。在經卷信仰的影響及文字的發明，所產生不同的文化元素及修行方法的誕生。例如最初〈方便品〉文句出現的「受持、讀誦、解義者」，演變到〈法師品〉的五種法師，更說明了這是應須求者而不斷增加的跨時代產物，當然也就充滿了人性化與人格特質的一面。爾後也不斷出現各種的供養方法，也是不可忽略的研究方向。由《法華經》菩薩行法的脈絡來看，先是單純對於經典的傳持方式；再到各種修行方法的實踐展現。綜觀整個菩薩行法的展開，是多麼的精彩可期，既不失

<sup>21</sup> 參見賴賢宗著：《佛教詮釋學》（台北：新文豐出版公司，2003年），頁27-28。

<sup>22</sup> 參見吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：臺灣學生書局，1996年，增訂版），頁609-625。

菩薩救苦救難的大慈悲心，又不違廣行六度萬行之精神。三、就整個菩薩行的實踐，如何導向成佛之果的探討。除了透過自力的修持，是否還須仰仗佛力的加被，才能將看似簡單的人天善法，轉化為趣入菩薩道的成佛之法。

透過經典義理的分析，了解《法華經》所要呈述的菩薩思想及各品所展現的菩薩行特色與重要性。對於此次《法華經》菩薩行的研究，以日本學者的研究報告與專書做為解明法華思想及菩薩行重要的參考文獻。在菩薩行主要的演變過程中，凸顯出的是，由聲聞二乘的「迴小向大」到「人人皆可成佛」的這一轉變，對於推廣菩薩行而言，是佛陀對於眾生平等的一種展現，圓滿的教說也奠定了《法華經》的普世價值。

#### 第四節 全文架構

本論文共分為五章。第一章緒論。本章共分為四節，第一節中說明本論文的研究動機與目的。第二節是文獻探討，針對經文原典、現代著作、學者專書、期刊論文為主的研究成果作一回顧。第三節介紹本論文的研究方法及具體說明研究方法的步驟，包含了文獻學研究方法與義理分析的方法。本論文主要透過上述兩種研究方法來探析《法華經》菩薩行的實踐思想，由「聲聞乘」到「菩薩乘」進而如何成就「一佛乘」。在《法華經》裡頭多次提及「經卷受持」的重要性，對菩薩行的落實有怎樣的應響，其中又有什麼獨特之處。筆者以鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》文本進行「菩薩行」的研究為主軸。第四節全文架構說明本論文所要研究的論題「《法華經》菩薩行的思想特質與實踐開展」的全文架構，以及概略介紹各章大意。

第二章是《法華經》的源流與中心思想，以概要性的說明，讓讀者可以很快了解文中大意。並分別論述第一節《法華經》的成立與翻譯。第二節「一佛乘」

的思想，以「一乘」的形成階段及「一佛乘」的開展做探討。第三節《法華經》的「久遠佛」思想，又分爲久遠佛身的演化之路、久遠佛身的常住世間、久遠佛身的淨土展現。第四節《法華經》的「菩薩實踐」的思想，論述菩薩的意義及弘經菩薩思想。

第三章是《法華經》菩薩行的思想特質。第一節探討菩薩行的眾生成佛思想，分別以《法華經》「信」的思想意涵與成佛依據來論述。第二節爲《法華經》萬行成佛思想的建構來完成菩薩行的分類。第三節爲《法華經》的創新思想，以「一味法雨」及「一乘智慧」探討。

第四章是《法華經》菩薩行的實踐開展，介紹第一節大乘菩薩的「法師」特質，分爲菩薩即「法師」、《法華經》「法師」的修學精神與方法。第二節「四安樂行」的實踐內涵與意義，以四安樂行的實踐及四安樂行的意義來說明。第三節論述菩薩行的偉大典範。第四節爲《法華經》菩薩行的現代啓示，分別論述《法華經》菩薩行的現代意義與《法華經》菩薩行的人間實踐轉化。

第五章爲結論，是依據前四章的論述與探析，說明在第一章「緒論」所提出的研究目的，以及說明本論文的研究主題及成果。

## 第二章 《法華經》的源流與中心思想

### 第一節 《法華經》的成立與翻譯

水野弘元在《佛典成立史》<sup>23</sup>中提到，大乘佛教的典籍可以依照開展的年代，而分為初期、中期和後期。初期大乘從紀元前一世紀左右開始，到紀元後三百年左右為止，《法華經》也是在此時期出現，作者也認為小乘部派佛教和大乘佛教同時存在和發展，這一點可以從法顯（紀元五世紀前半），玄奘（紀元七世紀前半），義淨（紀元七世紀末）等幾位中國到印度求法的高僧旅遊記裡獲悉。作者也認為初期的大乘經典如《般若經》、《華嚴經》、《法華經》都是歷經兩三百年的時間，並分為幾個階段展開及增添，才形成我們現在所流通的版本。

法華經的梵文原典現在知有三種傳本。（一）尼泊爾本，十九世紀初，由英國駐尼泊爾大使何吉桑（B. H. Hodgson）收集梵文寫本而來。（二）娑夷水本，一九三二年於克什米爾的娑夷水北方一處塔址所發現。此寫本的複寫照片由印度政府贈予平川彰博士，並由渡邊照宏博士校訂後出版。（三）中亞本，十九世紀末至二十世紀初，在中亞各地調查中所獲得，發現梵文原典斷片最多者為，俄國帝政時期的克什米爾總領事佩特羅夫斯基（N. Th. Petnowski）於一九三〇年所得。<sup>24</sup>

漢譯的《法華經》，在傳播的過程中，先後出現過六種譯本，現存的有則有三種。

（一）《正法華經》西晉·竺法護於西元二八六年譯出，共十卷二十七品。

<sup>23</sup> 參見水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》（台北：東大圖書股份有限公司，1996年），頁73-76。

<sup>24</sup> 參見望月良晃：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，頁75。

- (二)《妙法蓮華經》姚秦·鳩摩羅什於西元四〇六年譯出，共七卷二十八品。
- (三)《添品妙法蓮華經》隋·闍那崛多和達摩笈多兩人合譯於西元六〇一年，共七卷二十七品。<sup>25</sup>其中此本為《妙法蓮華經》的補訂版。<sup>26</sup>

《妙法蓮華經》〈提婆達多品〉在原譯本中並不存在，〈藥草喻品〉後半部份，〈觀世音菩薩普門品〉中的偈頌，〈五百弟子授記品〉及〈法師品〉前半部分的經文也都是後來才增補進去的。經文隨著時間的流傳與變化而出現了增廣的現象。<sup>27</sup>法華經的成立過程依布施浩岳的研究指出，《法華經》可分三類並完成於四個時期，時間從西元前一世紀到西元後一百五十年左右。筆者此次在《法華經》的分類則採取田村芳朗博士的區分方法做為研究的方向。<sup>28</sup>

《法華經》是屬於初期大乘時期一部重要的經典，並有諸經之王之稱謂。<sup>29</sup>其經的特色在於修行的方法非常廣泛及通俗，從經卷的受持、讀、誦、解說，到有文字後的書寫及供養，還有種種的行法皆是引領眾生趣入菩薩道的方便之教。由佛陀的舍利供養為開端，到《法華經》的「法身舍利」供養思想，這都是接引眾生的一種方便施設。其中更以七種譬喻來示現佛的大慈悲心及一乘思想之教，

<sup>25</sup> 參見董群釋譯：《法華經》（高雄：佛光文化事業有限公司，1996年），頁3-7。

<sup>26</sup> 《添品妙法蓮華經》卷1：「昔燉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。」（《大正藏》冊9，頁134下。）參見董群釋譯：對於前二種譯本，他們認為護似多羅之葉，即法護譯本與印度梵本接近；什似龜茲之文，即羅什譯本接近於西域梵本。《法華經》，頁7。

<sup>27</sup> 參見菅野博史著，釋孝順譯：《法華經——永遠的菩薩道》，頁27-28。

<sup>28</sup> 參見望月良晃：〈法華經的成立史〉，頁66-71。

<sup>29</sup> 《妙法蓮華經·法師品》卷4：「藥王今告汝，我所說諸經，而於此經中，法華最第一。」《大正藏》冊9，頁31中。《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》卷6：「一切如來所說、若菩薩所說、若聲聞所說，諸經法中，最為第一。有能受持是經典者，亦復如是，於一切眾生中、亦為第一。一切聲聞、辟支佛中，菩薩為第一；此經亦復如是，於一切諸經法中，最為第一。如佛為諸法王；此經亦復如是，諸經中王。」《大正藏》冊9，頁54中。參見平川彰：《法華經》做為諸經之王的特色分別有一、「妙法蓮華經」的讀誦，是個令人感受到非常美的一部經典；二、「經卷受持」的功德甚大；三、巧妙的顯示佛陀的慈悲；四、展現雄偉壯大的佛身論。〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁7-25。

令三乘人皆能會歸於佛乘。〈法師品〉的五種法師，菩薩行者具備三種不可或缺的弘經條件。〈安樂行品〉的二種親近處，身口意業的修行指導及慈悲誓願的展現。〈如來壽量品〉久遠實成佛的釋迦，應化世間實為方便，法身常住靈山說法無有間斷。在《法華經》中佛陀並沒有捨棄任何一位可能成佛的眾生，特別是在〈常不輕菩薩品〉中可以強烈的感受到菩薩自利利他的悲願及實踐。在一行禪師所著《經王法華經》也特別將《法華經》分為歷史的向度、究竟的向度及行動的向度來詮釋此經。<sup>30</sup>本經大可分為三個部份來詮釋，由〈序品〉到〈授學無學人記品〉二乘人如何迴小向大發菩提心、行菩薩道。二、〈法師品〉到〈囑累品〉訴說菩薩行的特質及佛壽無量的意涵。最後是〈藥王菩薩本事品〉到〈普賢菩薩勸發品〉如何實踐菩薩法的具體展現。

## 第二節 《法華經》的「一佛乘」思想

### 一、「一乘」的形成階段

在進入「一佛乘」思想的詮釋之前，先行略談初期大乘前就已存在的「一乘道」思想。在初期佛教時代，釋尊是位證得阿耨多羅三藐三菩提者，是不退轉的菩薩，亦是位大阿羅漢。釋尊所教導的「法」皆是導向涅槃解脫之道，其法不離四諦、十二因緣、三十七助道品，以及六度波羅蜜。釋尊在過去「本生」<sup>31</sup>中行菩薩道，最後成等正覺，但在聲聞乘時期的經典中，似乎不刻意強調菩薩行這個區塊。初期大乘還未蓬勃發展前，在原始的經典中就可發現到「一乘」之詞的存在。<sup>32</sup>

<sup>30</sup> 參見一行禪師著，方怡蓉譯：《經王法華經》，（台北：橡實文化，2007年），頁16-22。

<sup>31</sup> 此指佛陀過去世受生中為各種不同身形及身分而行菩薩道，教化眾生，普行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧六度的事蹟故事，或是指此等故事的故事集，稱之為本生、本緣、本生譚、本生談等。國家圖書館特藏組編輯：《如是我聞：國家圖書館珍藏佛經展覽圖錄》（台北：國家圖書館，2007年），頁64。

<sup>32</sup> 參見《相應部經典》卷47：「諸比丘！有此一乘道，能使眾生清淨、超愁悲、滅苦憂、證得正理、現證涅槃，謂四念處。」「此一乘道」，ekāya no ayam 讀為 ekāyano ayam。（CBETA，

所謂的一乘（*eka-yāna*），原意雖為一種運載之工具，但是在此卻是與「三乘」相對的人種用語，故此三乘，意指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的三種教理之謂。此處的一乘，即是立於其教是「唯一」之謂，換這之，就是立於引導所有的人成佛，是佛慈悲之謂，所以成佛唯一之教的這一見解。<sup>33</sup>在初期大乘發展前的「一乘」，主要以「四念處」做為最高的解脫指導。在《大念處經》也提到說一乘是體證涅槃的唯一途徑。<sup>34</sup>雖然《法華經》同樣說一乘法，卻非限於四念處，而是含概了佛所說過的一切解脫之道。

「一佛乘」，此指唯一的佛乘。其所謂的「一乘」即「佛乘」沒有其它，而「三乘」即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘的三種教理之謂。〈方便品〉中所宣說的「三乘方便，一乘真實」<sup>35</sup>之教，實所謂的三乘教，只不過是要引領眾生成就一乘即佛乘的方便之教。<sup>36</sup>若說在一切眾生皆可成佛的思想架構下來看初期佛教的思想，釋尊所教導的對象卻多以聲聞弟子為主，此一時期的佛法尚未真正顯露出一切眾生皆可成佛的思想，因此還屬於少數人走的路，如果追根究底基因，在於它是「智慧之道」。<sup>37</sup>佛教既然主張眾生平等，在人人皆可成佛的基礎上，當然就得發展出自利利他的大乘思想出來。橫超慧日在《法華思想の研究》中提到，基於佛陀真理教法的普遍性與解決生死問題的人間平等性的觀察，此種信念的徹底

---

N17, no. 6, p. 322, a11-12 // PTS.S.5.141)。《清淨道論》卷 1：「（五）有時〔示四〕念住等〔之意義〕。所謂：「諸比丘！為諸有情之清淨，〔為悲惱之超越、苦憂之滅沒、真理之證得〕，作證涅槃之一乘道，此即四念住。」（CBETA, N67, no. 35, p. 4, a8-9 // PTS.Vism.3）。《雜阿含經》卷 19：「尊者阿那律獨一靜處，禪思思惟，作是念：「有一乘道，淨眾生，離憂、悲、惱、苦，得真如法，所謂四念處。」《大正藏》冊 2，頁 139 上。四念處 *Cattāro atipaṭṭhānā*。《佛所行讚》卷 5：「於此四境界，思惟正觀察，此則一乘道，眾苦悉皆滅。」《大正藏》冊 4，頁 44 中下。

<sup>33</sup> 平川彰：〈大乘佛教的法華經位置〉，頁 10。

<sup>34</sup> 《大念處經》卷 1：「諸比丘啊！惟有一途可淨化眾生，脫離憂愁哀傷，消除苦楚悲痛，獲得正法，體證涅槃，此途名四念處。」《藏外佛教文獻》，第五輯，頁 179 上。

<sup>35</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 97-102。

<sup>36</sup> 若依野村耀昌在〈一佛乘的思想〉的研究指出，「一乘法」，有指菩薩乘的，亦有指佛乘的情形。歷代論者意見不一，無有論定。如同「火宅喻」是「三車」，還是「四車」，論師皆有不同的解讀。《法華思想》，頁 190-225。

<sup>37</sup> 參見增谷文雄著，葉作森譯：《根本佛教與大乘佛教》（台北：大展出版社有限公司，1996 年），頁 112。

純化，一乘道的思想與一切眾生成佛的思想也有了更具體的呈現，兩種思想的相互平行發展，借由佛陀出世的因緣與佛陀說法意義的重新認識，透過《法華經》將兩想思想的統一，也確立了一乘思想的進路。<sup>38</sup>

《法華經》最主要的特徵之一，即「在採取超越對立的這一絕對平等立場，而顯著其宥和的精神。」<sup>39</sup>佛教中的佛陀——即覺者，並非指特定的一個人，任何人都具備有成爲覺者的可能性，而且，都以成爲覺者爲理想。<sup>40</sup>釋尊在本生中的菩薩思想，展現出過去行菩薩道的種種次第與因緣，經歷過舍利供養、佛塔的供養、授記成佛等等的過程，若說這是初期大乘佛教發展中的「原始大乘」，也是不可忽視以及確立的事實。<sup>41</sup>

大乘思想就是菩薩乘思想，他們相信釋迦成佛以前的菩薩階段，其實踐與所依據理論都較聲聞乘、緣覺乘更廣大，所以稱爲大乘。<sup>42</sup>在初期大乘思想堀起而開始重視「六波羅蜜」的菩薩行實踐，並以般若波羅蜜爲最高法義。因此在初期大乘思想來看，一切的成佛之行不離般若，菩薩行的實踐也都建立在般若的基礎上。

## 二、「一佛乘」的開展

「佛說一乘法，無二亦無三」是佛方便說。釋尊說大乘法（一乘法）以前的經教演說都只是依受教對象的根基優劣投其所好，方便說法罷了，並非佛所言不

<sup>38</sup> 參見橫超慧日：《法華思想の研究》（京都：平樂寺書店，1986年），頁3-5。

<sup>39</sup> 野村耀昌：〈一佛乘的思想〉，頁190。

<sup>40</sup> 副島正光著，李映萩譯：《釋迦——其人與其思想》（台北：牧童出版社，1979年三版），頁57。

<sup>41</sup> 參見靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》（京都：百華苑，1974年），頁29-37。

<sup>42</sup> 參見呂澂：《印度佛學源流略講》（上海：上海人民出版社，2005年），頁78。

實，而是引導二乘人趣向「佛知見」<sup>43</sup>的權實之用。「開權顯實」的施設也將聲聞、緣覺二乘真正帶入成佛之道。以完成「會三乘，歸一乘」的遠大理想目標。

在〈序品〉中，佛最初開演法華的對象就是菩薩。依經文而言此大乘法，名爲無量義；名爲妙法蓮華。佛說過去諸佛，皆說大乘經，是教導菩薩的大法，也是諸佛所珍重及護念的，因此可知大乘法就是菩薩所行應行的成佛之法。〈方便品〉說：「佛所成就第一希有難解之法，唯佛與佛乃能究盡諸法實相。」<sup>44</sup>佛在說一乘方便之前，像是在告訴聲聞二乘，接下來我說的話只有佛與佛能夠瞭解，你們還沒能力可以理解和體會，更遑論要透徹諸法實相的深澳義理了。而諸法實相的義理就在「十如是」<sup>45</sup>中呈現。牟宗三對智者大師所著《法華文句》是如此理解諸法實相的，實相就是真實，就是諸法之這樣的相、性、體、力、作、因、緣、果、報，這樣的從本至末畢竟平等。「等」即無差別之實相。從教方面說，說此實相者，謂之一乘，謂之佛乘。從智方面說，了此實相者是佛智，實智。從行方面說，達至實相者是「無上道」。三乘乃是方便說，是權教，並非實智，亦非實相。<sup>46</sup>釋尊說一佛乘，也就是諸法實相，今佛乃至十方諸佛都是先以方便法來接引眾生，爲使樂於聲聞、緣覺乘的解脫道者，能夠真正的斷除煩惱，證得涅槃。〈方便品〉說：「佛以方便力，示以三乘教，眾生處處著，引之令得出。」<sup>47</sup>爲引導三乘入一佛乘，不得不採取普世之法，以廣行度眾之方便，而成佛乘之真實。

《法華經》，釋尊現世，就是爲了一種唯一的偉大事業(一大事因緣)，也就

<sup>43</sup> 在《法華經·方便品》說，有四種的「佛知見」，一、開佛知見；二、示佛知見；三、悟佛知見；四、入佛知見。關於佛知見有數義，釋之如下，佛所親證之一真實相爲所證，能證法性之正智爲能證，此能所之知見並名佛知見。又，真如爲知見之性，正智爲知見之相，此知見之性相亦並稱爲佛知見。參見太虛大師：《法華經教釋》，頁 91-93。

<sup>44</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 5 下。

<sup>45</sup> 同上：「所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。」《大正藏》冊 9，頁 5 下。

<sup>46</sup> 參見牟宗三：《佛性與般若》（台北：台灣學生書局，1992 年），頁 728-729。

<sup>47</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 6 上。

是引導眾生成佛的因緣<sup>48</sup>，我們才得以聽到諸佛世尊，說此一乘法。法華經的「一乘」，就包含且融會聲聞和緣覺乘意義在內，此即所謂「開會」思想——會三歸一乘之意。換言之，在聲聞乘中，意含有菩薩乘的意義，而所謂的聲聞乘修行，就是直接的成佛修行。在〈藥草喻品〉裡，有「汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛」之說。<sup>49</sup>最終的目的不過就是要令眾生開啓與佛一樣的正知正見，也就是佛之智慧。亦因聞法眾生在過去累劫之中，曾與諸佛結此法緣，種下了一乘之因。佛對大眾說一乘法，開佛知見，而佛的知見並不能以聲聞、緣覺二乘的智慧來去解讀。〈方便品〉說：

我以無數方便，種種因緣、譬喻言辭，演說諸法。是法非思量分別之所能解，唯有諸佛乃能知之。所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！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；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。<sup>50</sup>

根據上文所述，佛出現世間的因緣，是為開顯眾生開、示、悟、入佛之知見。第一、欲令眾生開佛知見，是為啓發眾生，本自具有與佛一樣的正知正見，讓他們除却污染，除却無始以來的煩惱障及無明障，恢復本來的清淨自性。第二、欲示眾生佛之知見，為了解開示眾生，使知道自己的清淨體性，原本和佛一樣，若知發菩提心，行菩薩行，自證於究竟實相，實與佛無異，圓滿無缺，十界平等，本無差別。第三、欲令眾生悟佛知見，諸佛世尊，為要使眾生覺悟，使能漸次修學菩薩行，覺行圓滿，故能明自心是佛，不須外求，本自具足佛的正知正見，唯一佛乘，更無二三。第四、欲令眾生入佛知見道，諸佛世尊，要令眾生知道精進修菩薩行，入法身而不退轉，就是證佛知見之道。<sup>51</sup>若以《法華經》開示悟入「佛之知見」而論，此是善因、善緣、善行、善果次第而成，眾生本具成佛之潛能，

<sup>48</sup> 菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 36。

<sup>49</sup> 平川彰：〈大乘佛教的法華經位置〉，頁 19。

<sup>50</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 7 上。

<sup>51</sup> 參見普行法師著：《法華經易解》（台北：世樺印刷企業有限公司，1996 年），頁 75。

可視菩薩行法為成佛之因緣，而諸法實相，則為佛之知見義。若就〈方便品〉經文本身來看，雖言及十如是（或五何法）、如來知見的「開示悟入」、「一佛乘」等與佛智慧相關的重要論題，但所述內容非常簡略，焦點似非聚集在佛智慧具體內涵的詳細解明，而是強調如來出世本懷的領會。<sup>52</sup>

佛在〈方便品〉先說一佛乘，次教菩薩法，以要言之就是出自佛之本懷，為了將聲聞二乘導入一佛乘，故教菩薩法。並以權實方便，應機說教，對二乘人如此，對一切眾生亦是如此。為教導眾生行菩薩道，所以出現人間，而現種種身相，說種種法。透過〈譬喻品〉的火宅三車喻；〈信解品〉的窮子喻；〈藥草喻品〉的藥草喻；〈化城喻品〉的化城喻，及〈五百弟子受記品〉的繫珠喻，一再重申「三乘是方便，一乘為真實」的義理思想及內涵，為了讓聲聞、緣覺二乘對佛所說的一乘法完全信受，可知佛之慈悲本懷為視一切眾生平等，視一切眾生皆可成佛，方便所說卻都是真實之語。這一切的作為，都是為了一件事，此事唯一的目的地，就是要令眾生，成就無上正等正覺如來智慧。牟宗三依天台判教之說，指此內容不過是說三乘為方便（權），一乘為真實（實）；若只說一乘，則不能接眾機，是以方便亦必要；既說方便已，便不能死在方便下，執方便為真實，故又須開方便顯真實（開權顯實）。<sup>53</sup>如來為了使眾生成就佛道，因而說《法華經》，實在只有一乘法，更不用說二或三乘的教法了。〈方便品〉說：

佛告舍利弗：諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。<sup>54</sup>

一切如來之所以出現在世間，是為要引導眾生認識一乘道（佛乘）的究竟真理，也就是開顯、明示、覺悟、進入佛陀的知見。<sup>55</sup>如來演說唯一佛乘之意，

<sup>52</sup> 黃國清：《〈法華經·方便品〉的當代詮釋—兼論佛教內部對化的課題》，《佛教與當代人文關懷佛學研究論文集》（高雄：佛光山文教基金會，2008年8月），頁169-188。

<sup>53</sup> 參見牟宗三：《佛性與般若》，頁578。

<sup>54</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁7上。

<sup>55</sup> 一行禪師：《經王法華經》，頁52。

以用言之：一因不定種性之眾生，往往由菩薩因行而怯弱以退入小乘，佛特顯示佛法唯是一乘；既無小乘之可退休，自亦無大乘之可怖怯矣。一因菩薩多以二乘與大乘相對待，佛特顯示一乘，令直趨無上正覺。一因令一切眾生知佛法唯是一乘，則可知心佛眾生三無差別，佛即眾生心中之佛，眾生即佛心中之眾生，得以發心起行，共歸佛乘。<sup>56</sup>在〈化城喻品〉亦可發現「一佛乘」的思想，如文：

世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。比丘當知！如來方便，深入眾生之性，知其志樂小法，深著五欲，為是等故說於涅槃。是人若聞，則便信受。……佛知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。如彼導師，為止息故，化作大城。既知息已，而告之言：「寶處在近，此城非實，我化作耳。」<sup>57</sup>

雖然聲聞二乘分別以證得阿羅漢果及辟支佛果，但在佛的世界裡，這階段的成就並不會停留太久。如「化城喻」所說，二乘人目前的解脫成就只不過是個中途的休息站，尤如幻化出的一座城堡，休息夠了還得繼續往更遠的道路前進。此處所說的化城，即是意指聲聞、緣覺的二乘，二乘是佛為意志不堅者，所化設的臨時安居場所；而真的寶處，唯有依以一佛乘才能到達。<sup>58</sup>聲聞二乘應依於一佛乘，迴小向大，趣入佛乘。路之遙遠五百由旬，聲聞二乘終達其處，非是三百由旬之化城。而這條路就是通往一佛乘，最高究竟圓滿的成佛之路。

聲聞、緣覺二乘雖已證得涅槃，實非究竟之涅槃，是佛方便所說，唯有成佛才是最究竟。若由〈方便品〉至〈授學無學人品〉文脈看來，佛陀在鼓勵聲聞二乘趣入一佛乘的那種出世本懷，融合了大小兩乘之間的對立，且重復不斷的解說二乘方便，一乘真實的真正意涵，更能顯現出一位覺者的圓滿智慧。

<sup>56</sup> 太虛大師：《法華經教釋》，頁 94-95。

<sup>57</sup> 《妙法蓮華經》卷 3，《大正藏》冊 9，頁 25 下-26 上。

<sup>58</sup> 參見田賀龍彥：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，頁 250-251。

從對人的關係而言，在初期大乘經典中多以菩薩為當機者或教化者為主，因此，二乘不再像是初期佛典中最主要的正機者。以大乘思想的角度視之，貫徹新立場，須有新的作為，也是必然的。在《大乘佛教之發展》一書中提到，然如此勉強的貫通一切，則大乘終於仍是特殊的專有物，欲使一切眾生向於佛乘，而不背於大乘本來的使命，這樣含有覺醒二乘，欲使一切歸入於一佛乘的，是《法華經》。<sup>59</sup>一佛乘是《法華經》的一大特色，也是實踐菩薩行者最終要完成的目標。佛為聲聞二乘弟子注入了無比的成佛信心，由自利的聲聞、緣覺行，提昇到利他的成佛之行，也就是佛說一乘法的初衷。

### 第三節 《法華經》的「久遠佛」思想

《法華經》各階段的主題思想非常顯明，從舍利供養與經卷供養，再到久遠佛身的信仰思想，其思想脈落，貫穿了釋迦佛滅度前後，信仰模式的轉變，也因此有了「色身」與「法身」兩種截然不同的佛身觀，由於佛陀的入滅，進而發展出追思釋迦佛的信仰活動。

#### 一、久遠佛身的演化之路

田村芳朗說：「釋迦一入滅，便藉以遺骨、遺品、或遺跡等<sup>60</sup>，追隨釋迦；但是，却又不滿足於此，於是就漸漸地轉於要求能有替代釋迦這一佛者的出現；

<sup>59</sup> 參見張曼濤主編：《大乘佛教之發展：大乘佛教專集之一》（台北：大乘文化出版社，1979年），頁318-319。

<sup>60</sup> 若依高田修博士的注，即：所謂的 *saririka*，即是舍利，於此是意指，佛於入滅後荼毗所得佛身骨之謂。所謂的 *pāribhogika*，即是佛日常所使用之物，包括如錫杖、鐵鉢、袈裟、水瓶、佛座等、道樹、佛足跡。所謂的 *Uddesika*，是爲了佛所營造建立的紀念性建造物，若相當於狹義的 *caitya* 即塔、精舍、法輪等。但是，註釋家將此類釋爲佛的尊像。然而，正如此本生物語所述的，與其說是建造物，還不如說意味紀念性聖地等較適。參見望月良晃：〈法華經的成立史〉，頁104。

因此，像這樣的要求，便開始展開佛陀崇拜的歷史了。此種佛陀崇拜，簡言之，可區分為替代釋迦這一具體性之佛所要求的佛陀觀，以及於一佛上，探索其現實身（rūpakāya 色身）與永遠身（dharma-kāya 法身）這一二身的佛身論。<sup>61</sup>大乘的佛陀觀是在釋迦牟尼佛入滅後才發展出來的，是佛弟子對佛陀的憶念及思慕，表現為對佛遺體、遺物和遺跡的崇敬供養，對佛弟子們在修行的層面上是正向且具有指標性的意義，一者啓發信心，二者修集布施功德。<sup>62</sup>雖然這裡看似表現出人天善法，卻也開啓了一扇通往菩提道的方便之門。有關於佛身的思想，在初期佛教時期的釋迦牟尼佛是應化於世間的，是以「色身」曾經存在過的，即父母所生身<sup>63</sup>；久遠佛是理想化的，是以「法身」而存在的，即法性身。<sup>64</sup>由般若的空思想一轉而顯現出肯定的諸法實相之理，釋尊本人乃是佛的方便化現，其真實身就是宇宙真理的法身佛，以此作為一切眾生成佛的原理。<sup>65</sup>

佛是以人身而實現正覺解脫的聖者。佛在人間壽命八十年，弘法四十九年，於雙羅樹下進入涅槃，是為了示現苦、空、無常、無我的一種施設。佛之所以究竟成佛，不是天神，也不在天上，惟有在人間，所以釋尊說：「我今亦是人數」<sup>66</sup>；「佛世尊皆出人間，非由天而得也」<sup>67</sup>，釋尊是真正的「父母所生身，直登大覺位」者。<sup>68</sup>佛以色身、法身說一切法，色身有生滅，有時間及空間的限制；法性

<sup>61</sup> 法身與色身的二身說，約出現於五世紀的大乘經典中，有著永遠相（本質界）和現實相（現象界）之間的關係，代表了法身與色身，隨後才開展出生報身，因而有了三身之說，故初期大乘在五世紀前只有法身及色身之說。參見田村芳朗：〈法華經的佛陀觀〉，《法華思想》，頁 115-118。

<sup>62</sup> 參見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 43。

<sup>63</sup> 《方廣大莊嚴經》卷 2：「菩薩是時從兜率天宮沒，入於母胎，為白象形，六牙具足，其牙金色首有紅光，形相諸根悉皆圓滿，正念了知，於母右脇降神而入。聖后是時安隱睡眠，即於夢中見如斯事。」此指世尊入胎於摩耶夫人。《大正藏》冊 3，頁 548 下。

<sup>64</sup> 《大智度論》卷 9：「復次，佛有二種身：一者、法性身，二者、父母生身。是法性身滿十方虛空，無量無邊，色像端正，相好莊嚴，無量光明，無量音聲，聽法眾亦滿虛空。（此眾亦是法性身，非生死人所得見也）；常出種種身、種種名號、種種生處、種種方便度眾生，常度一切，無須與息時。如是法性身佛，能度十方世界眾生。」《大正藏》冊 25，頁 121 下。

<sup>65</sup> 張漫濤主編：《大乘佛教之發展》（大乘佛教專集之一），頁 62。

<sup>66</sup> 《增壹阿含經》卷 18：世尊告曰：「如是，大王！如大王語，如來亦當有此生、老、病、死。我今亦是人數，父名真淨，母名摩耶，出轉輪聖王種。」《大正藏》冊 2，頁 637 中。

<sup>67</sup> 《增壹阿含經》卷 26，《大正藏》冊 2，頁 694 上。

<sup>68</sup> 印順法師：《印度佛教思想史》（新竹：正聞出版社，2005 年。），頁 12-13。

身則是常住不滅度，能為十方世界無量眾生廣為說法。從〈如來壽量品〉的品名可得知強調佛的重點是「壽命」，《正法華經·如來現壽品》<sup>69</sup>與《添品妙法蓮華經·如來壽量品》<sup>70</sup>亦是如此。在初期大乘經典中《華嚴經》亦強調法身遍滿的思想。<sup>71</sup>田村芳朗說：《法華經》可說是本來就是位於 Amitāyus（無量壽）等壽命佛，與 Amitābha（無量光），或 Vairocana（毗盧遮那）等光明佛之間的。換言之，《法華經》的佛陀觀，即是在壽命佛的階段。<sup>72</sup>若有眾生對佛的信仰不減，佛身的示現也就不滅。

平川彰認為《法華經》顯示出雄偉壯大的佛身論。在〈如來壽量品〉可探得，佛陀以無與倫比的秘密神通之力，證明父母生身的他是一種方便示現；久遠佛身才是真正的存在，佛在無限的過去業已成佛，因此久遠佛身的壽命更倍於人間的佛陀，且常住於靈鷲山上說法華，然顛倒的眾生是見不著的。此中所示的「久遠實成佛」於無常的佛陀背後，顯現出常住的佛陀，且具有人格性佛陀的這一要點，實是法華經的一大特色。<sup>73</sup>《法華經》直說分身的眾多，壽命的久遠，表示在伽耶成佛及入涅槃，都是應機的方便說。從文句說，分身佛這樣多，壽命這樣長，總是有限量的。然僧叡的《法華經後序》說：「佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。」<sup>74</sup>這樣的取意解說，佛是超越於名數，而顯不生不滅的

<sup>69</sup> 《正法華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 113 上。

<sup>70</sup> 《添品妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 176 中。

<sup>71</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 6：「毘盧遮那佛，能轉正法輪，法界諸國土，如雲悉周遍。十方中所有，諸大世界海，佛神通願力，處處轉法輪。一切諸刹土，廣大眾會中，名號各不同，隨應演妙法。」《大正藏》冊 10，頁 31 上。《大方廣佛華嚴經》卷 80：「或有見佛久涅槃，或見初始成菩提；或有住於無量劫，或見須臾即滅度。身相光明與壽命，智慧菩提及涅槃，眾會所化威儀聲，如是一一皆無數。或現其身極廣大，譬如須彌大寶山；或見跏趺不動搖，充滿無邊諸世界。或見圓光一尋量，或見千萬億由旬，或見照於無量土，或見充滿一切刹。或見佛壽八十年，或壽百千萬億歲，或住不可思議劫，如是展轉倍過此。」《大正藏》冊 10，頁 443 中下。印順法師說：佛是徧一切處現成正覺，轉法輪的。從娑婆世界，華藏世界，到徧法界的一切土，也是三個層次。約實義說，佛是不能說在此在彼的。參見印順法師：《大乘初期佛教之起源與開展》，頁 1034。

<sup>72</sup> 參見田村芳朗：〈法華經的佛陀觀〉，《法華思想》，頁 111。

<sup>73</sup> 參見平川彰：〈大乘佛教的法華經位置〉，頁 9。

<sup>74</sup> 《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 62 中。

極則！<sup>75</sup>黃國清在〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉一文中指出，法身常住的思想就經文本身的翻譯上是存有不同見解的，《法華經·如來壽量品》的「常住不滅」<sup>76</sup>與《正法華經·如來現壽品》的「常住不滅度」<sup>77</sup>若配合現存梵本經文來理解，意謂著如來一直住在世間未真正進入涅槃，非為如來永恆不滅之意。即使學者們也注意到經中久遠佛壽就字面意義而言尚是有限量的，但認為其真正意圖在於間接顯示佛壽無量的意義。<sup>78</sup>

佐佐木教悟在《印度佛教史概說》寫到，初期的大乘經典中，《法華經》以般若經所說空為基調，繼承讚佛與佛塔崇拜的觀念，並加上新的佛陀觀的是《法華經》(saddharmaṃṣūdarīka,《妙法蓮華經》)。《法華經》的主題，以拘尸那羯羅入滅的釋迦是佛陀施設的方便法，但釋迦佛的本體是久遠實成的。然而，佛陀教法的根源是在久遠實成的法身佛。聲聞、緣覺、菩薩三乘教不過是方便之說而已。<sup>79</sup>在〈如來壽量品〉的「自我偈」中就存在涉及到這一課題的表述，偈文說：

我常住於此，以諸神通力，令顛倒眾生，雖近而不見。眾見我滅度，廣供養舍利，咸皆懷戀慕，而生渴仰心。眾生既信伏，質直意柔軟，一心欲見佛，不自惜身命。時我及眾僧，俱出靈鷲山。<sup>80</sup>

這段經文的要點就是，對那些沒有信奉的人，即使佛就在他們的身邊，也運用神通力隱藏佛身；相反地，對於那些真實信奉的人，釋尊與其弟子大眾在靈鷲山上的情景就會出現在那些人的眼前。<sup>81</sup>佛陀色身雖已入涅槃，實法身還在娑婆淨土中繼續宣揚《法華經》，故說方便示涅槃，佛壽久遠。

<sup>75</sup> 參見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1186。

<sup>76</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 42 下。

<sup>77</sup> 《正法華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 113 下。

<sup>78</sup> 黃國清：〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究》，第一輯（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2010 年 3 月），頁 207-250。

<sup>79</sup> 參見佐佐木教悟等著，釋達和譯：《印度佛教史概說》（台北：佛光出版社，1996 年），頁 79。

<sup>80</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 43 中。

<sup>81</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 226-227。

## 二、久遠佛身的常住世間

久遠佛身的作證者，多寶佛與地涌菩薩的出現。有一寶塔從地涌現，塔中有一佛，名曰多寶如來。此寶塔與地涌菩薩有何連結？顯明何義而來？〈見寶塔品〉說：

此寶塔中有如來全身……國名寶淨，彼中有佛，號曰多寶。其佛行菩薩道時，作大誓願：若我成佛、滅度之後，於十方國土有說法華經處，我之塔廟，為聽是經故，踊現其前，為作證明，讚言善哉。<sup>82</sup>

依上文所述，多寶佛是代表過去佛；釋迦牟尼佛為現在佛，多寶佛在過去就曾發大誓願，那裡在演說《法華經》寶塔就涌現在那裡，且為說是經者做其見證，更為聲聞乘、初發心菩薩及大菩薩們證實了，過去佛也曾聽聞久遠前的釋迦牟尼佛說過《法華經》，是故發願護持，證明所言真實無有虛假。吉藏在《法華義疏》說：「一者證上所說不虛；二為開後壽量之義。」<sup>83</sup>又說：「塔品明過去佛，既方便示滅，而實不滅。當知釋迦亦然，現在分身佛非實佛，則知釋迦亦爾，故能化顯能化也。今以菩薩數多，及並已成就，則知釋迦成佛已久也。」<sup>84</sup>佛以方便明真實，所謂一乘真實，三乘方便。如壽有始終就有生死，則為無常義；一乘既真實，生滅亦始終，法身亦如是。釋迦佛以身現生死，顯無常生滅法，以權顯實；多寶如來以過去佛身，明法身常在，顯生滅始終，不生不滅，故法身常住。<sup>85</sup>釋

<sup>82</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 32 下。

<sup>83</sup> 見《法華義疏》卷 9：「從此文去，是第二大段，明一乘果。次光宅法師云：此品猶屬前章，為證上所說不虛故來。次印法師明：此品具兼二義，一者證上所說不虛；二為開後壽量之義。今同第三，證前開後，而以開後為正。所言證前者，證上開權顯實，不虛義也。所以須證者，一為斷疑心，眾中猶有疑心，如聞大通智勝佛說，時亦有生疑者，是故，今須證說，斷彼疑心。二者為已信之人，增長善根令不退轉，又說，所以明塔涌現者，凡有三義：一者、依法華論云，所以明塔者，示現如來舍利住持故；二者、多寶誓願為證說不虛；三者、小乘之流謂佛畢竟無常，是故起塔。今塔涌現，佛遂不滅，則知生滅是方便，不生滅為真實，為此因緣，故明現塔，餘經但辨，證說不虛。不欲開身權身實，故不以塔為證也。」《大正藏》冊 34，頁 19 下。

<sup>84</sup> 《法華義疏》卷 10，《大正藏》冊 34，頁 600 中。

<sup>85</sup> 參見《法華統略》卷 3：「若能乘之人身者，有生滅，壽有始終者，則一乘義不成。以一乘即是法身，法身既生滅始終，一乘亦生滅始終，則與二乘同，何名一極。又昔教明二乘人，今教又是二乘，即破十方三世佛一乘根本教，既無一乘，亦無二乘，則破權實世出世一切法也。今明二乘，自生滅始終，一乘則無生滅始終，故與二乘為異。又見塔品，正破執法華經，佛

迦佛以方便示現無常之身，實釋迦佛與多寶佛皆是法身不滅。

〈從地踊出品〉提到，他方國土的大菩薩發心在娑婆世界中護持《法華經》為何佛陀要回絕呢？是否由於娑婆世界本有的大菩薩就有六萬恆河沙之多，在加上無量千萬億數的大菩薩同時從地涌出，數量之多已無可計數，是否因此佛陀回絕了他方國土大菩薩住於娑婆國土弘傳《法華經》的請求。地涌菩薩的出現，對在場與會的菩薩而言可以說是陌生的，因此便由彌勒菩薩代為發言請求開示。釋尊讚歎彌勒能為此一大事，並告以所有菩薩應當團結一心，精進如同身披戰士盔甲，無有懈怠；發起信念堅固，無有疑悔之心。彌勒此一發問也開啓了久遠佛身「開近顯遠」<sup>86</sup>的話題。〈從地踊出品〉說：

世尊安樂，少病少惱，教化眾生，得無疲倦。又諸眾生，受化易不？不令世尊，生疲勞耶？<sup>87</sup>

文中的一大特色就是地涌而出的大菩薩眾，其中以名為上行、無邊行、淨行、安立行的菩薩同時合掌向佛問訊的表現，就整個氛圍來解讀語句的意涵，有著濃厚的親情原素存在。這也讓筆者連想到〈安樂行品〉中的一句話「於諸如來起慈父想」<sup>88</sup>最是恰當的體現證明。佛子對於久見的慈父虛寒問暖，關心釋尊在娑婆國土廣濟眾生的利他行，有受到影響嗎？又眾生根器不一，實為難度，佛卻不覺疲累。充份的展現出菩薩行的精神，不厭生死，無有疲厭的態度，以身體力行的實踐是做為三乘人及菩薩行者的最好榜樣，佛的所言所行更是成就無上菩提所遵循

---

是無常者，以佛見未來有人，謂此經明佛是生滅無常。故多寶涌現，明法身不生滅，故常住也。下明開塔，為破覆相常者，開塔了了見多寶不滅，則悟法身亦然，問曰：若爾則同半滿，明佛是常。答曰：上來已設多寶，所以現者，為對無常病，故說常耳，無常病消，常藥亦癯，故不同半滿也。又正道未曾常、無常，亦非常、無常，作無常方便，即釋迦是也。今非常無常，作常方便，謂多寶是。欲令因此常無常，悟法身非常無常，未曾釋迦亦非多寶。」  
《卍續藏》冊 27，頁 507 下。

<sup>86</sup> 《法華經義記》卷 1：「今此《法花》則以因果為宗，自安樂之前，開三顯一以明因義，自踊出之後，開近顯遠以明果義。」《大正藏》冊 33，頁 574 中。

<sup>87</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 40 上。

<sup>88</sup> 同上，頁 38 中。

的圭臬，佛之本懷展露無遺。〈從地踊出品〉說：

爾時世尊，於菩薩大眾中而作是言：如是，如是！諸善男子！如來安樂，少病、少惱；諸眾生等，易可化度，無有疲勞。所以者何？是諸眾生，世世已來常受我化，亦於過去諸佛供養尊重，種諸善根。此諸眾生，始見我身，聞我所說，即皆信受入如來慧；除先修習學小乘者。如是之人，我今亦令得聞是經，入於佛慧。<sup>89</sup>

上述經文提及釋迦牟尼佛於過去生中就已教化過今天與會的地涌菩薩，他們在久遠前就曾值遇佛陀，恭敬供養修諸功德行菩薩道，早已種下成佛之因。這群菩薩們在遇到佛陀的最初，聽聞佛法，無有懷疑，完全的接受佛陀真實法義（佛乘）的教導，也就是現在的地涌菩薩。就算過去無緣聽聞大乘法的聲聞乘者都能夠在今天聽到《法華經》而進入佛的智慧之道。由此可知佛陀在過去不知幾生中，早已培育出數量如此眾多的大菩薩，若說是為了弘傳《法華經》所儲備的幹部也不為過。此處的地涌菩薩為何會在此時出現，是有跡可尋的，在〈勸持品〉裡以藥王菩薩與大樂說菩薩等二萬菩薩眷屬，於佛前發下誓願弘傳《法華經》，另外受記未來將會成佛的五百阿羅漢及八千聲聞弟子卻發願在他方世界宣揚此經，比丘尼六千學無學者也跟進，以及八十萬億那由他諸大菩薩，發願護持此經，周旋往返於十方世界中，並非安住在娑婆世界裡，此時佛陀並沒有出聲，只是默然而視，為何如此？其實已有種種的跡像可尋。〈從地踊出品〉說：

爾時釋迦牟尼佛告彌勒菩薩：善哉，善哉！阿逸多！乃能問佛如是大事。汝等當共一心，被精進鎧，發堅固意，如來今欲顯發宣示諸佛智慧、諸佛自在神通之力、諸佛師子奮迅之力、諸佛威猛大勢之力。<sup>90</sup>

彌勒菩薩看見這麼多的地涌菩薩不但未曾見過，且還充滿了疑惑，由此一問也開啓了世尊講說自己久遠前早已成佛的這件大事，也反應出釋迦牟尼佛實未真正進入涅槃，為了解開剛趣入大乘的聲聞眾及初發心菩薩的疑惑，先對在場的大眾做

---

<sup>89</sup> 同上，頁 40 中。

<sup>90</sup> 同上，頁 41 上。

了最好的心理建設及鼓勵，才開始談及佛壽無量的話題。釋迦牟尼佛對彌勒菩薩的疑問，用諸佛的智慧來詮釋權實方便的教理；以諸佛的神通之力展現出不住生死與涅槃的隨緣應機而為說法；以諸佛如同獅王群領萬獸之精神，其勢迅疾，濟渡眾生無有懈怠；以諸佛威武勇猛廣大之力而說法身究竟之真理。<sup>91</sup>釋尊在〈從地涌出品〉說：

我今於此大眾，宣告汝等。阿逸多！是諸大菩薩摩訶薩，無量無數阿僧祇，從地踊出，汝等昔所未見者，我於是娑婆世界得阿耨多羅三藐三菩提已，教化示導是諸菩薩，調伏其心，令發道意。此諸菩薩，皆於是娑婆世界之下、此界虛空中住；於諸經典，讀誦通利，思惟分別，正憶念。阿逸多！是諸善男子等，不樂在眾多有所說；常樂靜處，懃行精進未曾休息；亦不依止人天而住。常樂深智，無有障礙，亦常樂於諸佛之法，一心精進，求無上慧。<sup>92</sup>

世尊所言，讓彌勒菩薩也覺得不可思議，佛在世間出家修行成道以來不過四十幾年，如何教化六萬恆河沙此等大菩薩眾。由經文中反應出幾個面向，一、佛陀成就阿耨多羅三藐三菩提實非成就於此生中，而是在久遠前不可數的過去早已成佛且甚大久遠；二、娑婆世界也會面臨成、住、異、滅的時期，佛常住於娑婆世界中，且無數的菩薩則居於娑婆國土之下，是不受時間與空間所限制與阻撓的。〈從地涌出品〉偈文說：「久已行佛道，住於神通力，善學菩薩道，不染世間法，如蓮華在水，從地而踊出。」<sup>93</sup>地涌菩薩早在釋尊降生娑婆世界成佛之前，就已經蒙佛所教化了，長時間安住於地下精進修行的菩薩，今逢釋迦牟尼佛為眾生講解一乘法華，適逢此因緣，此時就如同朵朵清淨蓮花，出淤泥而不染般的從地涌出，

<sup>91</sup>《法華義疏》卷 10：如來今欲下第二許說「文有四句，一宣示諸佛智慧力者，開身權身實，理無不鑿，謂智慧力也。故下文云：或為此眾，故說佛壽無量，久乃見佛者，為說佛難值，我智力如是慧光照無量，故知明佛慧長短，即是明佛智也。諸佛自在神通之力者，然諸佛法身，非長非短而能長短適化，故名自在神通力也。諸佛師子奮迅之力者，師子本伏今起名為奮迅，所以奮迅凡有三義：一欲祛塵；二欲申舒；三顯無畏，今說法身無生滅始終，破凡夫二乘始終生滅之執，喻同祛塵。昔以權教覆實，實則不顯，今開身權身實，則真應義顯，如師子舒申義也。昔為緣不堪，故不說法身真實，故名有畏；今大機已熟，堪聞說之，故喜無畏。如師子不懼也，諸佛威猛大勢之力者，既顯法身常住，雙樹無常，莫能摧伏，故名威猛大勢力，又今說法身，必能滅惑生解，故稱大勢力也。」《大正藏》冊 34，頁 601 中下。

<sup>92</sup>《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 41 上中。

<sup>93</sup> 同上，頁 42 上。

所見皆是超三界、斷煩惱，能轉不退轉法輪的大菩薩，地涌菩薩雖處於娑婆國土下的虛空之中，在佛說《法華經》的同時也不忘發大誓願，為弘傳一乘法而盡一份心力。

釋迦牟尼佛說自己成佛以來已經過了五百千萬億那由他阿僧祇的三千大千世界，再將其數龐大的世界化成微塵，譬喻成佛以來已相當久遠不可計數，即使證得不退轉的菩薩也無法得知與理解。<sup>94</sup>而五百億世界化為塵點，幾乎是個不可計數的數目字，而是代表了佛壽無量之義。<sup>95</sup>佛以方便示現八相成道<sup>96</sup>之相，教化眾生令入佛道，只因眾生有種種的分別之見，故佛依其信解的呈度及諸根的利鈍來演說種種經典，真實之法所言不虛，隨緣教化一切眾生。〈如來壽量品〉說：

一切世間天、人及阿修羅，皆謂：「今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。」然，善男子！我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。<sup>97</sup>

《法華經》開權顯實，會三乘歸一乘，說法者是釋尊。接著，顯示釋尊的法身，成佛已經很久了，一則說：「常住不滅」；再者說：「壽命今猶未盡，復倍上數」，有數量是有盡的。伽耶成道的佛；燃燈佛授記的佛；大通智勝如來教化的王子，現在成佛，也都是方便說。佛的究意實義，顯然的不可思議，但到底是常住不滅呢，還是有盡而後佛繼起呢？不過，《法華經》還是說本行菩薩道而成佛

<sup>94</sup> 菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 218。

<sup>95</sup> 《法華經要解》卷 5：「正明佛壽無量也，諸佛壽量悉皆無量，眾生壽量亦復如是。但迷真智故妄逐生死，如一墮地獄至無數劫，豈非無量壽耶，苟不迷墮，則與佛無別矣。」《卍續藏》冊 30，頁 335 下。

<sup>96</sup> 見《法華義疏》卷 3：「我以無數方便者，或邪、或正、或順、或違、悉是善巧故名方便。又悉令悟入一道清淨，示種種化，為一道作緣，由階漸，故名方便。種種因緣者，所以示邪正不同違順等化者，是良由眾生根性，非一入道各有由籍故也。故云種種因緣也，譬喻言辭，演說諸法者，上明無數方便，總明八相成道之正。」《大正藏》冊 34，頁 495 上。《妙法蓮華經玄贊》卷 3：「八相成道利益眾生，權巧智用故名方便。八相者，大般若經第五百六十八卷說：一從兜率天沒即入胎相；二嬰兒；三童子；四苦行；五成道；六降魔；七轉法輪；八入般涅槃。」《大正藏》冊 34，頁 698 下。

<sup>97</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 42 中。

的。<sup>98</sup>在《如來壽量品》先說：「如是我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。」<sup>99</sup>在偈文又說：「我時語眾生，常在此不滅，以方便力故，現有滅不滅。」<sup>100</sup>佛壽無法測度，然伽耶城的釋尊示現涅槃相，也引起了眾生對於久遠佛身不滅的疑惑，實要強調的是雙林樹下唱滅的佛陀雖已入滅，但實質上真正的釋迦牟尼佛就在靈山淨土演說《法華經》並沒有進入涅槃，只不過是順應眾生的根器示現涅槃罷了。中國的注釋家法雲（467-529）在《法華經義記》中闡述，〈如來壽量品〉明確了佛的壽命更加長遠，佛壽長遠的理由是為了救濟眾生而以神力延續了壽命。法雲雖然肯定了《法華經》中的佛壽相對於往昔所言的短暫壽命而言較為長遠，但是這種長遠只要是相對的，就不同於《涅槃經》中所闡述的佛的常住，就仍然是一種無常的存在。<sup>101</sup>佛會常住娑婆世界，相信佛所說的是真實語，佛說如法修行，要親見佛陀請法，也非不可能之事。因為只要有眾生實踐菩薩道，佛就會常住不滅。倘若佛陀真有神通力消失的一天，也就是眾生皆得解脫之日。

### 三、久遠佛身的淨土展現

〈勸持品〉中有一特殊現象，就誓願弘傳《法華經》者可分為兩個區域，即「娑婆世界」與「他方國土」兩組，這又是為何？是這些剛趣入大乘菩薩行的聲聞弟子對釋尊所教導的法義還不能完全信解亦或對自己將行自利利他的菩薩道有所畏懼。<sup>102</sup>與會的二萬等菩薩知道娑婆眾生根性惡劣難可教化，雖發願在此惡世弘傳《法華經》卻還必須得以大忍辱力來做為渡眾的先行條件。反觀初發心的菩薩及聲聞眾則不敢停留在此世間廣宣此經。〈勸持品〉說：

<sup>98</sup> 參見印順法師：《印度佛教思想史》，頁 106-107。

<sup>99</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 42 下。

<sup>100</sup> 同上，頁 43 中。

<sup>101</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 224。

<sup>102</sup> 《妙法蓮華經文句》卷 8：「此諸聲聞已成大士，何故不能此土弘經？答：為引初心始行菩薩未能惡世苦行通經，復欲開於〈安樂行品〉也。」《大正藏》冊 34，頁 117 中。

爾時眾中五百阿羅漢得受記者、白佛言：世尊！我等亦自誓願，於異國土、廣說此經。復有學、無學八千人、得受記者，從座而起，合掌向佛作是誓言：世尊！我等亦當於他國土廣說此經。所以者何？是娑婆國中，人多弊惡，懷增上慢，功德淺薄、瞋濁諂曲，心不實故。<sup>103</sup>

有鑒於娑婆眾生我執甚重，五欲染著，惡性剛強難渡，因此還是有初發心的菩薩選擇前往他方世界弘揚《法華經》，就是不願留在娑婆國土行菩薩道。此土多是貪著五欲不樂修行之人，且福慧資糧欠缺又陷於三毒之中者眾，故對大乘法更是難以契入。因此也就特別需要佛陀的加持與護念，當下唯一的念頭就是，請世尊可以在遙遠的靈山淨土守護著行菩薩道弘傳《法華經》的我們，得以實踐菩薩行來救濟眾生，而無後顧之憂。〈勸持品〉說：

世尊！我等於如來滅後，周旋往返十方世界，能令眾生書寫此經，受持、讀誦，解說其義，如法修行，正憶念，皆是佛之威力。唯願世尊，在於他方遙見守護。<sup>104</sup>

另有八十萬億那由他的大菩薩，雖發願會在娑婆國土宣揚《法華經》，但都不是常住於娑婆，而是來回十方國土之中。可見大菩薩也是有其考量的層面，對於弘傳《法華經》的任務，還是希望釋尊能在一旁守護及指導。經文中的「他方」遙見，若是以釋迦佛滅後來解讀，其佛現在的歸處可由〈如來壽量品〉得知是在「娑婆淨土」也就是靈鷲山。因此「一國二土」就出現在娑婆世界中，筆者將二土分為「穢土」及「淨土」來說明。「穢土」者，此土眾生多是根器惡劣，三毒熾盛，五欲執取，故說眾生難度；「淨土」者，為釋迦久遠佛身，即法身常住說法的國土，也是天人、菩薩常聚之地，聽佛演說《法華經》，此土眾生善根具足，多行菩薩道。此土雖然也在娑婆世界的範圍內，但隨處所見皆是修持善法，行菩薩道者，故曰淨土。〈如來壽量品〉偈文說：

為度眾生故，方便現涅槃，而實不滅度，常住此說法。我常住於此，以

<sup>103</sup> 《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁36上。

<sup>104</sup> 同上，頁36中。

諸神通力，令顛倒眾生，雖近而不見。<sup>105</sup>

娑婆淨土是佛陀藉以神通之力<sup>106</sup>所變現的，非凡夫肉眼所能見。平川彰說：然《法華經》的這種佛陀壽命長遠的根據，却是求之於如來的「祕密神通力」，善修四神足<sup>107</sup>者，可由此世住於一劫的說法，亦是可見於「阿含經」中的，故知自古以來就主張佛的壽命立於神通力的基礎上。<sup>108</sup>佛陀於娑婆穢土示現涅槃相，是爲了喚起眾生放逸的心，要知道佛與法難值難遇，應精勤修行，勿枉此生。釋迦牟尼佛的淨土在娑婆，與眾生住在同在一個世界中，更是拉進了彼此的距離，讓實踐菩薩行的人都能明白還有一位導師可以依靠，而且離我們不遠，對《法華經》的弘經任務自然也就更有信心去完成。

對於初發心的菩薩而言，想要在娑婆國土中進行教化眾生的工作，是極須修有忍辱之功及不惜身命的決心，才能擔起此渡眾的任務，然初發心的菩薩選擇在他方淨土弘法，也反應出一部份的畏懼之心。<sup>109</sup>在〈勸持品〉最後的偈頌共出現

<sup>105</sup> 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁43中。

<sup>106</sup> 「神通」一詞，在佛教的經典中皆有記載，雖是如此，重點多是強調神通的運用及殊勝處，並不會把獲得「神通」看作是修行的目的，佛陀教以各種解脫生死的法門，是須要靠著聞、思、修不斷的薰習，體證佛法的真理奧義而修，當解行圓滿的那天，神通力也就自然具足，無須另求。佛、菩薩、辟支佛及阿羅漢等的成就者，都有著不一樣呈度的神通力，並有五通、六通及十通之分。太虛大師在《法華經教釋》說：「以佛究竟顯現圓滿之法性身，與究竟圓滿之受用身，乃如來獨自證知之法，故曰如來密秘之力。力者，實體上有力用之謂。又變化不測之謂神，出入無礙之謂通。」，頁377。胡順萍在〈《法華經》之「神通」論〉一文中提到，「《法華經》除其「宗旨」、「譬喻」之反複論說外，終不廢有「神通力」之展現，此爲「佛經」之另一特色，今論《法華經》，除「宗旨」、「譬喻」外，若不涉及至「神通力」之展現，則所呈現之《法華經》義旨，似有缺漏而不完整」。又，爲何須要神通力來輔助說法呢？「佛經」爲顯佛之神通殊妙，常有非凡夫所能見、能思之「場景」描繪。以《法華經》而言，更是「佛果」之展現。」參見《《法華經》之思想內涵》，頁145-146。

<sup>107</sup> 《長阿含經》卷2：佛告阿難：「諸有修四神足，多修習行，常念不忘，在意所欲，可得不死一劫有餘。阿難！佛四神足已多修行，專念不忘，在意所欲，如來可止一劫有餘，爲世除冥，多所饒益，天人獲安。」《大正藏》冊1，頁15中。見《增壹阿含經》卷21，「如來有四神足。如來爲長壽耶？此亦不可思議。所以然者，然復如來故興世間周旋，與善權方便相應。如來身者，不可摸則，不可言長、言短。」《大正藏》冊2，頁657中。

<sup>108</sup> 平川彰：〈大乘佛教的法華經位置〉，頁53。

<sup>109</sup> 《虛空藏菩薩經》卷1：「受持讀誦大乘經典，又能爲他分別演說，我自解了，以慈悲故爲汝等說，汝等亦當隨所說行，於深妙法而得知見。彼初發心菩薩不作是言，我讀誦思惟，從他聞解，而言自得，皆是貪求利養因緣而自衒賣，違負三世諸佛菩薩及眾賢聖，犯於大乘最深重罪，失人天路，尙不能得聲聞辟支佛乘。何由漸進到於大乘，善男子！譬如有人，將導眾人遊行曠野，經過叢林極大飢渴，見彼林中，有諸美果而棄捨之，取於毒果食已命終，善男

了六次的「忍」字，更能突顯出其重要的意涵。初期大乘佛法傳入之前，在初期佛教的經典中也可發現佛陀是怎樣教導聲聞弟子修「忍辱行」<sup>110</sup>的。釋迦牟尼佛說自己成佛時來已久，而非今日伽耶城所見的釋迦色身，爲了教化更多的眾生所以降生在人間、成道在人間、涅槃在人間。佛陀以自利利他的菩薩行做爲教導的方向；以實踐菩薩道而成佛爲目的。淨土須有淨行（菩薩行）來圓滿，落實人間菩薩行也就是爲了成就娑婆淨土而存在。

#### 第四節 《法華經》的「菩薩實踐」思想

《法華經》可以理解爲是以「菩薩行」貫穿前後的一部行動劇。「菩薩行」在「人人皆可成佛」的「一乘思想」架構下，開展出多元且平等的實踐行法，就此，廣義來說：任何可以導向成佛的善行，也許都可稱之爲「菩薩行」；狹義而言：菩薩行是具有個人獨特性的實踐行爲。由〈序品〉至〈授學無學人記品〉以「開權顯實」<sup>111</sup>，「會三歸一」<sup>112</sup>的方便說，來教導聲聞二眾如何行菩薩道。勝

---

子！彼人猶尚不能自濟，況復兼能度於餘人，彼初發心菩薩亦復如是，人身難得今已得之，遇善知識，發大乘心。」《大正藏》冊 13，頁 653 中下。

<sup>110</sup> 參見《中阿含經》卷 50：「經文敘述一富有的居士婦鞞陀提與黑婢的故事，認識居士婦的人都認爲她的修養很好，是位忍辱堪耐溫和的人，有一日，黑婢以臥床不起，也不做事的態度來試探居士婦，是否真如大眾所說的，是那種具有忍辱堪耐溫和的人，經這一試不得了，居士婦不僅發怒且還將黑婢打的頭破血流。佛以此例開示聲聞比丘的用意，是爲了令修行者不要因爲一時的瞋恚而生憎嫉，不僅會招來惡緣，也易破壞了自己的清淨梵行。」經文：「汝等！此互言道，若他說時，或心變易者，或口惡言者，我說汝等因此必衰，汝等當學此互言道。若他說時，心不變易，口無惡言，向怨家人緣彼起慈愍心，心與慈俱，遍滿一方成就遊。如是二三四方、四維上下，普周一切，心與慈俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊。如是悲、喜心與捨俱，無結無怨，無恚無諍，極廣甚大，無量善修，遍滿一切世間成就遊，汝等當學如是。」世尊對其聲聞比丘又舉例說：當遇到如上之考驗時應當學習像猫皮囊一樣以柔克剛，挨拳或被石擲或以刀斫時，不但不出聲且皆能回以柔軟而對治。《大正藏》冊 1，頁 745 上-746 中。在《舍利弗阿毘曇論》卷 18 說：「何謂剛硬？若無有忍辱行，是名剛硬。」《大正藏》冊 28，頁 649 下。以上的譬喻，說明了修持「忍」的重要，除此之外，更須對眾生起慈、悲、喜、捨之心。

<sup>111</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 9：「開一切小乘法即是妙法，故云：決了聲聞法是諸經之王；開一切聲聞教，故云：佛昔於菩薩前毀訾聲聞；然佛實以大乘而見教化，開一切聲聞行即是妙行，故云：汝等所行是菩薩道；開一切聲聞，理即是妙理，故云：開方便門，示真實相。開諸菩薩，未被妙者，今皆得圓，故云：菩薩聞是法，疑網悉已除。別教有一種菩薩，三藏亦一種菩薩，通教一種菩薩。未決了者，今皆開顯，若門若理無不入妙，是名開權顯實決鹿令妙也。」《大正藏》冊 33，頁 792 下。《妙法蓮華經文句》卷 1：「從序至安樂行十四品，約迹開權顯實；從踊出訖經十四品，約本開權顯實。」《大正藏》冊 34，頁 2 上。

呂信靜說：《法華經》菩薩觀的實踐思想可分為兩類來論述，第一類者，以〈方便品〉中的內容為修行指導，包括了出家者及在家者的菩薩行實踐方法，「小善成佛」的教說是一大特色，作為實踐信仰的中心，有著一般民眾宗教生活背景的表達，是易行道的實踐說特點。第二類者，〈法師品〉以降的各品多以菩薩「持經成佛」的思想為主要開展。<sup>113</sup>

在〈序品〉開啓了說大乘經，名無量義；名妙法蓮華，教菩薩法的種種實踐方法。其中菩薩所扮演的角色，強而有力的展現出菩薩行所須的堅定願力，且足以撼動及攝服與會大眾。且開顯出了，佛在因地修菩薩行時，聽聞《法華經》的一切因緣。〈法師品〉至〈囑累品〉為實踐方法與意義的重要核心，及述說久遠佛身本行菩薩道重點之所在。從〈法師品〉的探究來瞭解，如何藉由「受持、讀誦、解說、書寫」來弘傳《法華經》，此行又代表了何種理念及意義。〈安樂行品〉強調身口意修持的重要性及慈悲之心的發起。菩薩行的種種功德也分別展現在〈分別功德品〉〈隨喜功德品〉〈法師功德品〉中。〈常不輕菩薩品〉則以「汝等皆能成佛」的身教最為受到矚目與討論，也反應出在娑婆國土中弘揚《法華經》的艱辛過程，以及眾生難調難伏的現實層面。〈藥王菩薩本事品〉至〈普賢菩薩勸發品〉完全的展現菩薩為法忘軀的精神，不惜身命來成就「法供養」。菩薩以自利利他的慈悲願力救度眾生，不僅弘傳《法華經》，更是護持經卷、守護修持是經者的不退菩薩。

<sup>112</sup> 《法華經義記》卷 2：「上來序說既竟，次辨正宗。凡制品目，是出經者意，亦可是傳佛聖旨述而不作也。若從理立名者，應言實相品，不應言方便品，只今日此經正顯昔日三乘教是方便。方便但三乘教，當乎昔日之時，本是實教不名方便，既說今日一乘實相之理，此則形顯昔三乘是方便。」《大正藏》冊 33，頁 592 上。

<sup>113</sup> 參見勝呂信靜，日本佛教學會編：〈法華經の菩薩觀〉，《菩薩觀》（京都：平樂寺書店，1994 年 10 月，第二刷），頁 69。

## 一、菩薩的意義

菩薩道的成立，無疑為依據釋尊過去生活中的修行，出於「本生」(jataka)等傳說。佛是以求成無上菩提為理想的，所以稱菩薩 (bodhisattva) 就是勇於求成(無上)菩提的人。這一名稱，約成立於西元前 200 年前後。菩薩，是菩提薩埵的簡稱，菩提與薩埵的綴合語。菩提 (bodhi)，譯義為「覺」，但這裏應該是「無上菩提」。如常說的「發菩提心」，就是「發阿耨多羅三藐三菩提心」。菩提是佛菩提、無上菩提的簡稱，否則泛言覺悟，與聲聞菩提就沒有分別了。

菩薩，是「為達到最高佛陀境地自我訓練的歷程」<sup>114</sup>；菩薩，是學一切法及體證智慧的實踐者，而菩薩行，則可以說是實踐菩薩道於身口意三業中的具體展現。在初期大乘經典中「菩薩」一詞，源至釋迦牟尼佛本生故事，菩薩行早已行之有本。在《法華經》第十六品〈如來壽量品〉說：「諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。」<sup>115</sup>釋尊既是久修菩薩道而成佛，做為聲聞弟子們理所當然也應如此效法才是，釋尊卻在示現涅槃前的最後八年才對弟子說菩薩法，若從第二品〈方便品〉到〈授學無學人說品〉的文脈可以明白，釋尊為何不早些為聲聞弟說大乘法，實是因為聲聞乘者以斷生死之苦為涅槃，非以成佛為大願。《佛本行集經》說：「諸菩薩等，凡有四種微妙性行。何等為四？一自性行、二願性行、三順性行、四轉性行。」<sup>116</sup>是菩薩特有的性質，更是二乘人等無可比擬的殊勝處。釋尊在過去久遠劫前行菩薩道，如今教導四眾弟子，也應依此發心立願，以成佛之菩提，做為究竟解脫道上的終極目標。從〈方便品〉至〈授學無學人記品〉，釋尊把說法的對象都聚焦在聲聞弟子的身上，在《法華經》一乘的思想架構下，假以般若智慧的權實方便，渡化二乘之人，由聲聞乘轉向一佛乘的

<sup>114</sup> K . Sri Dhammananda 著，釋印海、張大卿譯：《世界佛學名著譯叢 4——佛教徒的信仰》（台北：華宇出版社，1989 年），頁 31。

<sup>115</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 42 下。

<sup>116</sup> 《佛本行集經》卷 1，《大正藏》冊 3，頁 656 下。

這一期間，釋尊所示的菩薩行法，也因此相當的受到關注。

今依佛教名相來說，薩埵（sattva）是佛教的熟悉用語，譯義為「有情」，有情識或有情受的生命。菩薩是愛樂無上菩提，精進欲求的有情。<sup>117</sup>《大智度論》解釋菩薩說：「「菩提」名諸佛道；「薩埵」名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。」<sup>118</sup>大乘佛教之成立，是菩薩出現的重要契機。因為大乘佛教之担持者被稱為是「菩薩摩訶薩」（bodhisattvo mahasattvah）。「菩薩」者，是「菩提薩埵」（bodhisattva）之略語，其語之意義亦未必明確。「薩埵」（sattva）是有本質、實體、心、胎兒、勇士、有情等種種意義。若以「薩埵」為本質之意義，則菩薩者，「是悟其本質之人」為其意義，不用說是接近「佛陀」之意義。可是佛教經典中，菩薩是使用為「求菩提之人」之意義。<sup>119</sup>求菩提的過程當不離菩薩行的實踐，在釋尊未成佛道時也是自稱為菩薩，例如《增壹阿含經》說：

昔我未成道時，曾為菩薩，有鴿投我，我尚不惜身命，救彼鴿厄。<sup>120</sup>

佛教聲聞乘、菩薩乘，也分別以小乘及大乘為其異名，特別的是菩薩在大乘中之關係。此一原故，南傳的佛教，菩薩是指釋迦佛之前身（這是原來之意），唯一的是彌勒菩薩。但在北傳佛教，做為志求大乘之修行者是一般菩薩，菩薩眾多。<sup>121</sup>在南傳巴利聖典雖有記載「菩薩」一詞，卻鮮少見於初期佛教經典中，依許博聖的研究指出，佛陀時代比丘們都知道釋尊在「本生」中的身份就是菩薩，因此，不可能沒有菩薩思想的存在，在巴利三藏少見菩薩這一名詞，也許是弟子們對佛陀的尊敬，所以就不採用其菩薩一詞來稱呼任何人，如佛的九種名號，只

<sup>117</sup> 參見印順法師：《大乘初期佛教之起源與開展》，頁 125-131。

<sup>118</sup> 《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 86 上。

<sup>119</sup> 參見平川彰：〈大乘佛教之特色〉，《大乘菩薩道之研究》（美國：法印寺文教中心，2009 年），頁 24。

<sup>120</sup> 《增壹阿含經》卷 14，《大正藏》冊 2，頁 616 中。

<sup>121</sup> 參見馬場文翁：〈大乘佛教之道德與菩薩道〉，《大乘菩薩道之研究》，頁 453。

有佛陀才可使用。<sup>122</sup>

《法華經》菩薩行的思想核心，定義在「眾生皆可成佛」之說，是無庸置疑的，平川彰說：「成佛之教的基礎，是以相信自己具備可以成佛的素質為前提，稱呼自覺具備「可以成佛的素質」的人為「菩薩」(bodhisattva)。這是效法佛傳文學中釋迦佛的前身為「菩薩」。照這樣說來，大乘就是菩薩之教(菩薩乘)。<sup>123</sup>田村芳朗說：菩薩，即是菩提薩埵(bodhisattva)之音的略語，若遵照大乘佛教之意，即是「具覺悟的人們」之謂。換言之，即是具覺悟真理而立於現實，於現實之中，致力於實現真理的努力者。而所謂的《法華經》，即是宣說明其一乘妙法的統一真理，同時地，亦使陷於虛無主義的二乘者們，能因聽聞一乘妙法而起死回生，同等於菩薩地成佛。<sup>124</sup>《法華經》說：「今為汝等，說最實事：諸聲聞眾，皆非滅度。汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。」<sup>125</sup>佛說菩薩，行菩薩道應披忍辱衣，著忍辱鎧。<sup>126</sup>菩薩在實踐自利利他行的過程是非常艱辛難以測度的，對初發心的聲聞、辟支佛二乘而言，此是跳脫自度思想最大的不同。印順法師說：「發心名菩薩，眾生之上首。世出世功德，悉由菩薩有。」約一切法空性說，一切眾生有佛性，但並不因此說一切眾生是菩薩。要「發」菩提「心」，才「名」為菩薩。初發心的菩薩，雖還沒有大功德，卻已經是一切「眾生之上首」；不但為凡夫，而且為二乘賢聖所尊敬了。世間善法，聲聞緣覺等善法，都依佛菩薩而有；佛功德也是依菩薩而有的，所以菩薩為一切善法的根源。所以大乘經中，

<sup>122</sup> 許博聖：《初期佛教的菩薩思想研究—以「五部尼柯耶」為主》（嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2007年11月），頁17。

<sup>123</sup> 參見平川彰著，顯如法師·李鳳媚譯：《印度佛教史》（嘉義：嘉義新雨雜誌社，2001年），頁296。

<sup>124</sup> 參見田村芳朗：〈法華經的佛陀觀〉，頁114。

<sup>125</sup> 《妙法蓮華經》卷3，《大正藏》冊9，頁20中。

<sup>126</sup> 《妙法蓮華經》卷4：「我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事。」《大正藏》冊9，頁36下。同上：「若人說此經，應入如來室，著於如來衣，而坐如來座，處眾無所畏，廣為分別說。大慈悲為室，柔和忍辱衣，諸法空為座，處此為說法。」《大正藏》冊9，頁32上。《大般若波羅蜜多經(第1卷-第200卷)》卷49：但作是念：「我當安立無量、無數、無邊有情於菩薩道無上菩提。」善現！如是名為菩薩摩訶薩擯大乘鎧。《大正藏》冊5，頁279下。

無邊讚歎菩提心的功德，說他是「一切佛法種子」。<sup>127</sup>菩薩發菩提之心，行六度萬行，接引眾生。在菩薩行上，皆依四弘誓願做為修行的目標，最終方能得證菩提。<sup>128</sup>《法華經》是部指導眾生發菩提心，實踐菩薩行的教說。菩薩行又始於菩薩初發心，為利益眾生故不厭生死。

佛說此大乘妙法時，與會的弟子中，大菩薩眾多。梵言菩薩摩訶薩，譯義為覺有情，其義有三：「以發四弘誓，上求佛道、下度眾生故；以具足自覺、覺他功德故；以徧十方世界，歷阿僧祇劫，勇猛精進自度度生故。此菩薩皆八地以上之菩薩，故云摩訶薩也。」<sup>129</sup>不難想像，這些大菩薩們，對於無上正等正覺的追求之心，是永不會退失或停止的。並且皆已證得一切法的總持，永不遺忘，辯才無碍，樂說不倦，常為一切眾生演說妙法。亦不忘供養無量諸佛，廣結善緣、廣植福田。菩薩以廣渡眾生為職志，以種種法示現，令眾生起歡喜心，可說是菩薩慈心之用。菩薩不離慈悲心<sup>130</sup>，且無時無刻都與佛相應，得佛智慧，終達阿耨多羅三藐三菩提果。〈序品〉說：

菩薩摩訶薩八萬人，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉；皆得陀羅尼；樂說辯才，轉不退轉法輪；供養無量百千諸佛，於諸佛所殖眾德本，常為諸佛之所稱歎；以慈修身，善入佛慧；通達大智，到於彼岸。<sup>131</sup>

依上經文可見是一理想性的菩薩展現，就《法華經》菩薩思想的整體加以分析，在《法華經》菩薩的思想架構中，筆者特將此處的菩薩，分為四類來論述，如下：

<sup>127</sup> 印順法師：《成佛之道》（台北：正聞出版社，1991年），頁268-270。

<sup>128</sup> 菩薩具足菩提正智與慈悲，故能勤修無盡法門而不取證，亦能隨緣教化眾生而不為生死所困；因此，依菩薩之慈悲誓願必然含著「眾生無邊誓願度」，而推其極，則有「眾生不盡誓不成佛」之弘誓出現。參見尤惠貞：〈略論菩薩弘誓與留惑潤生〉，《國立中正大學學報人文分冊》，第五卷第一期，1994年出版，頁65-87。

<sup>129</sup> 太虛大師：《法華經教釋》，頁28。

<sup>130</sup> 印順法師：「慈悲心是緣眾生而生起的。如果不知道有眾生，則慈悲心是無論如何也不會生起的」。《菩薩心行要略》，頁81。

<sup>131</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁2上。

一、理想性，依《序品》的文脈可知，現場聞法者以菩薩眾八萬人俱最爲其多，因此，佛說大乘經的對象一開始就是爲菩薩而說，且都已是證得無生法忍，得不退轉之大菩薩。〈序品〉偈文寫道：

又觀諸佛，聖主師子，演說經典，微妙第一。其聲清淨，出柔軟音，教諸菩薩，無數億萬。<sup>132</sup>

菩薩曾於過去無量佛所，行種種供養，廣植善根，爲諸佛所稱讚，以慈悲之心，行利他之事，廣濟六道眾生。又能得佛智慧，辯才無礙。文殊菩薩於過去諸佛處所，親聞佛說大乘法，見其瑞相及聞法大眾。此等菩薩於六度波羅蜜中所學所行皆已完備，亦是修學大乘菩薩法者的標桿，爲了度眾，留惑潤生，行菩薩道，不入涅槃，故稱其爲「理想性」菩薩。

二、信仰性，廣義言之，相信佛所說、所教導的法門都是做爲成佛之因的菩薩行，並依法付諸實踐，那這個人就是在行菩薩之事。狹義的說，則是指初發心的菩薩而言，此時不論其身份或地位高低，只要是發起利他的菩提心，當下即是菩薩。〈方便品〉偈文說：

舍利弗當知，諸佛語無異，於佛所說法，當生大信力，世尊法久後，要當說真實。<sup>133</sup>

釋尊在〈方便品〉中說，佛以種種的方便力說趣入「一佛乘」的成就之法，此法也就是菩薩行法。佛說大乘法最初的聽聞對象本身就是菩薩，既然是教導菩薩的成佛之法，也就說明了聽法者即爲菩薩。菩薩和聲聞二乘在此一時期還是有修法上的不同、願力的不同，爲了引領二乘可以迴小向大，佛以權實方便的智慧說三乘，將二乘人導向菩薩行的實踐。雖然佛所說的皆是真實語，但不是每位聽法者的根器都像菩薩一般，因此還得爲大眾先行建立信仰的基礎。佛依眾生根器優劣

<sup>132</sup> 同上，頁2下。

<sup>133</sup> 同上，頁6上。

說種種菩薩行法，來投其所好。越通俗、越大眾化的修行方法，也是接引眾生入菩薩道最好的權巧施設。〈方便品〉說：

汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。<sup>134</sup>

唯有真正相信佛所說的法，句句真實，沒有虛妄，且都能夠付諸行動去實踐，也就沒有所謂的二乘或三乘了。釋尊住世時所說的話都會有人懷疑了，更何況是佛滅之後呢！信仰能夠產生力量，有了力量也就不易放棄。信仰性普遍存在於每一位想要借由佛法達到了脫生死的人當中，對佛法有了正確的認知與信仰後，也就是代表著人人皆有成佛的機會。<sup>135</sup>筆者將初發心的菩薩歸類在信仰性，是因為初發心的菩薩，還未證得不退轉，所以需要佛力（他力）來加強成佛的信心。

三、久修性，由第八品〈五百弟子受記品〉及第十五品〈從地涌出品〉的文脈可知，實踐菩薩行的人，無論是示現何種身份而修，都改變不了過去已經發過的願力，在願力的支持下不斷的長養菩提心，爲了不求己身能得安樂，還祈願眾生能夠脫離苦難，這樣的菩薩精神只會更加的堅固沒有退轉。〈五百弟子受記品〉說：

是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類。自說是聲聞，去道甚遠，度脫無量眾，皆悉得成就，雖小欲懈怠，漸當令作佛。內祕菩薩行，外現是聲聞，少欲厭生死，實自淨佛土。<sup>136</sup>

釋尊多次讚嘆及強調，菩薩行者在於過去曾供養諸佛或於未來際供養諸佛者。今日能與釋尊同生人間，又蒙佛授予阿耨多羅三藐三菩提記，實是過去已曾供養親近諸佛之因緣，又〈從地涌出品〉說：

<sup>134</sup> 同上，頁7下。

<sup>135</sup> 初期佛教與大乘佛教對於生死解脫之事上的修證目標，有著時代背景上的差異，對於佛陀教導信眾的學習而言，前者爲「解脫之道」；後者爲「成佛之道」，從此處即可看出，佛在與佛滅後經典教義上的差異與演變。參見曾銀湖編譯：《出大乘記》（台中：曾銀湖出版，2008年），頁18

<sup>136</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁28上。

阿逸汝當知！是諸大菩薩，從無數劫來，修習佛智慧，悉是我所化，令發大道心。<sup>137</sup>

地涌菩薩的出現說明了世尊在久遠前早已成佛，其所教化的菩薩已多到不可計數，皆是發菩提心，且都是久修清淨梵行，通達佛智，對於經典更是讀誦通利，是一群已證得不退轉位的大菩薩。此等菩薩聞法薰習能信能解無有疑悔，累劫以來行菩薩道無有懈怠，故歸類於久修性。

四、典範性，釋尊降生於人間，修行、成道、弘法都在人間，直至涅槃都不離人間，菩薩亦是如此。菩薩是未來的成佛者，所言所行都在佛陀的教法中實踐，以度眾為職責，當不離娑婆世界云云眾生，更是菩薩行者不同於聲聞二乘的地方。《法華經》提供了多樣的菩薩行法，無一不是存在於以人人皆能成佛的真實法中，舉其文殊、觀音、妙音、常不輕、藥王、普賢等大菩薩，都是初發心或久修行菩薩的學習對象。文殊的智慧；觀音的慈悲；妙音的神通自在；常不輕的忍辱行；藥王的不惜身命及普賢的行動力，都在說明經卷的供養及弘宣是須要克服層層障礙的，因此透過種種菩薩行的展現，自可窺見菩薩對於佛滅後經卷流通的重視，大菩薩在實踐教法的過程，也就成了菩薩行者所要學習的典範。〈囑累品〉說：「汝等應當一心流布此法，廣令增益。」<sup>138</sup> 釋尊於無量劫以來修習此成佛之法，特別囑咐菩薩摩訶薩們，要將此法廣為流傳弘通，以利益眾生，趣入佛智。文殊及普賢兩大菩薩在大乘佛教中所扮演的角色是釋尊的左右脇侍，文殊代表著左脇侍，象徵著佛陀的智、慧、証；普賢代表著右脇侍，象徵著佛陀的理、定、行。<sup>139</sup> 久保繼成說：在《法華經》所見到的妙音、觀世音菩薩，能夠隨緣教化，變現種種身形度眾的思想，是值得我們書寫及流傳的。此思想，若反過來想，即是意味不論任何人，對每個人而言，都可成妙音、觀世音。<sup>140</sup> 大菩薩的慈悲願

<sup>137</sup> 同上，卷 5，《大正藏》冊 9，頁 41 中。

<sup>138</sup> 《妙法蓮華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 52 下。

<sup>139</sup> 參見平川彰：《生活の中の仏教》（東京：株式會社春秋社，2000 年），頁 81。

<sup>140</sup> 參見久保繼成：〈法華經的宗教性實踐——法華經的菩薩思想〉，《法華思想》，頁 173。

行是每一位佛子的學習典範，當然還有眾多的菩薩在娑婆世間，默默的行度眾之事。釋尊的囑咐我們都聽到了，此大乘法的弘宣責任與義務也就落在每一位發菩提心的佛子身上，繼續在菩薩道上實踐。

## 二、弘經菩薩思想

《法華經》菩薩行的一大重點就是以「經卷」做為中心的弘經實踐。整部《法華經》都在勸人「受持、讀誦、解說」經典。最早見現於〈方便品〉中說，受持、讀誦、解說的「三法行」，後來再加上書寫、供養而成「五法行」，根據梵語本還宣說更多。總之在法門（dharmaparyāya）方面宣說受持、讀誦、解說，在經卷（pustaka）方面，再加上受持等，宣說書寫與供養。所謂供養（pūjā），是把經卷當作法寶安置，獻以花、香、傘蓋、幢幡，藉由音樂等來供養。這種供養方法本來是用在佛塔供養的，被經卷供養所採用。這種經卷供養在《般若經》等經典中一再提倡。<sup>141</sup>《法華經》的舍利與經卷供養形態的轉變，從《般若經》也可得到印證。若供養《般若經》之「經卷」，依據此所得功德，比較以供養佛塔所得功德，是大大不能比較限量的，確實是有如此反覆的述說。<sup>142</sup>

經卷的供養，象徵佛的存在、法的存在，也是「法身」思想存在的價值；經卷的供養起於佛陀的入滅，先是舍利信仰，後是經卷供養，即所謂見法即見佛的法身思想，可廣見於《般若經》、《法華經》、《維摩詰所說經》<sup>143</sup>等初期大乘經典中。在《佛說遺日摩尼寶經》特別說到對於發心菩薩而言，視持經者及求法者，

<sup>141</sup> 參見平川彰著：《印度佛教史》，頁 351。《摩訶般若波羅蜜經》卷 27：「我滅度後，是一切愛敬供養供給事，當愛敬供養般若波羅蜜；乃至第二第三以般若波羅蜜囑累]汝。阿難！汝莫忘失，莫作最後斷種人。阿難！隨爾所時般若波羅蜜在世，當知爾所時有佛在世說法。阿難！若有書般若波羅蜜，受持、讀誦、正憶念、為人廣說，恭敬尊重讚歎，華香幡蓋寶衣燈燭種種供養，當知是人離見佛、不離聞法，為常親近佛。」《大正藏》冊 8，頁 423 下-424 上。

<sup>142</sup> 參見平川彰：〈大乘佛教之特色〉，頁 59。

<sup>143</sup> 《維摩詰所說經》卷 3：「若佛滅後，聞此經者，亦得善利；況復聞已信解，受持讀誦解說，如法修行。若有手得是經典者，便為已得法寶之藏；若有讀誦解釋其義，如說修行，即為諸佛之所護念；其有供養如是人者，當知即為供養於佛。」《大正藏》冊 14，頁 555 下。

不可不敬及輕視之，因為這樣不但對修行沒幫助，還會降低對法的理解能力，而有了「四事」<sup>144</sup>規範。

《法華經》對於「經卷」的重視，始見於〈方便品〉，直到了〈法師品〉之後才大量出現宣揚持經的義意與功德。然經卷受持的行法，是從佛塔信仰而來，其後再進入《法華經》，這種情形從《法華經》的構成來看，亦是顯明清楚；因此，可說是從重視一乘之法的思想，發展為重視宣說此法的經典。<sup>145</sup>〈方便品〉說：

佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。<sup>146</sup>

釋尊住世之時說《法華經》是為了令二乘人可趣入佛乘，教菩薩法。然出自佛陀本懷的好意卻讓很多已證得阿羅漢者不怎麼領情，此處也透露出已斷除煩惱的二乘人只能接受過去釋尊所教導的四諦、十二因緣等聲聞解脫法，而落入未證謂證，未得謂得的所知障中。佛教以菩薩法，顧名思義就是要聽法者都能發菩提心，行菩薩行，進而會歸一佛乘，邁向成佛之道。佛說《法華經》是因為一大事因緣，是爲了讓眾生入佛知見，也就相信能聽聞到《法華經》者，於現在、過去及未來都有成佛的因緣。可親耳聽佛說法者，也都是因爲過去生生世世中曾經與此經結下善緣者。佛在世時說大乘法，連聲聞弟子都無法完全信解了，更何況是佛滅度後的今日呢！故佛說在他滅度後能夠受持、讀誦、解義者實爲難得之人。已和此經結下了未來的成佛之緣，就算現世不能成就一佛乘，在未來的其他佛

<sup>144</sup> 《佛說遺日摩尼寶經》卷 1：「菩薩復有四事法智慧爲增。何等爲四？一者恭敬經尊師；二者人有來聽經者不中斷；三者人有欲得深經者不愛藏；四者具足爲人說經，不從人有所微冀，常自精進常隨法行不擘說；是爲四。」《大正藏》冊 12，頁 189 中。

<sup>145</sup> 平川彰：《初期大乘と法華思想》（東京：株式會社春秋社，1998 年），頁 335。

<sup>146</sup> 《妙法蓮華經》卷 1：「佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」《大正藏》冊 9，頁 7 下。

所，依然還能親近諸佛聽聞法華，終可圓滿究竟涅槃解脫。

在〈法師品〉以經卷的受持、讀誦、解說、書寫及供養為實踐菩薩行的思想主軸。此處所指的「法師」<sup>147</sup>應是指受持、讀誦此經的人，因此弘宣《法華經》的人就是法師，而法師者，也是實踐菩薩行者的稱謂，筆者將在第四章，菩薩即「法師」一節中，會有詳細的推論及說明。佛說諸法實相，唯佛與佛能知，然此甚深的義理也是透過實踐菩薩行而證得。釋尊對大眾說，若是有人在佛住世時與佛滅度後，能聽聞到《法華經》的一偈一句乃至一念隨喜者，我皆與授阿耨多羅三藐三菩提記。此一念隨喜，除三乘人外還囊括了一切眾生。隨喜的時間不論長短，皆已種下了菩提之因，也是聲聞乘會歸大乘的權實展現。並將經卷視同佛般的供養，而懂得供養經卷的人，在過去亦也曾供養過其他諸佛，釋尊為了繼續完成眾生成佛的大願，所以示現人間開演法華。〈法師品〉說：

藥王！若有人問：「何等眾生，於未來世當得作佛？」應示：「是諸人等，於未來世必得作佛。」何以故？若善男子、善女人，於法華經，乃至一句，受持、讀誦、解說、書寫，種種供養經卷……合掌恭敬；是人，一切世間所應瞻奉，應以如來供養而供養之。<sup>148</sup>

由上段經文得知，〈法師品〉的精神核心就是經卷弘宣的實踐。此處所指的實踐對象包括了出家與在家二眾，由最初的受持、讀誦、解說的弘經模式，而增加了書寫以及種種的供養方法，也開展出眾多具有個人特色的菩薩行實踐。<sup>149</sup>佛滅度之後將經卷的供養，亦即「法供養」<sup>150</sup>，視同如佛住世般的供養、尊敬。而懂得

<sup>147</sup> 參見印順法師：「法師」是漢譯，原語為 dharmabhaṇaka。bhaṇaka，律典中譯為「唄」、「唄喏」，是比丘的一類，即「唄喏比丘」。是以讀誦、歌頌弘宣經典者的稱謂。《大乘初期佛教之起源與開展》，頁 1275。

<sup>148</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 30 下。

<sup>149</sup> 黃國清：《法華·法師品》則已完全進入書寫的時代，經卷崇拜，理由是經典中已蘊含如來全身，不必再供養物質性的舍利。經卷值得供養的理由，《小品》說是經中所載般若波羅蜜是諸佛成就所由，《法華》則言經中蘊有如來全身，前者重視法義真理，後者則以抽象的如來全身替代具體的佛舍利成為崇拜的對象。〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變—以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》，第 9 期，2007 年 6 月，頁 49-79。

<sup>150</sup> 參見《法華傳記》卷 10：「世尊告曰。法供養者。順如來所說經典。開化一切。是為法之供養。」《大正藏》冊 51，頁 96 中。

弘宣《法華經》的這些人，過去必也是曾發過菩提心、證不退轉，不捨眾生而留於娑婆國土度眾的大菩薩。在〈分別功德品〉也特別強調經典的弘宣功德，並以此經為他人說法，自己書寫或教人書寫，所行皆不離六度之實踐。於布施，能起塔造僧坊，供養讚歎聲聞僧眾，以百千萬億的讚歎之法，讚歎菩薩利他功德，又能以種種的善根因緣為他人解說法華經典；於持戒，能清淨持戒而不違犯；於忍辱，能柔和隨順眾生，不起瞋恚；於禪定，志念堅固，以打坐禪修為貴，得入菩薩深妙禪定之境；於精進，以精進勇猛，攝持一切善法，而不退失；於智慧，以利根智慧，善能解答他人的問難。由此可得知，弘宣《法華經》的功德亦是建立在六度波羅蜜的基礎上。菩薩行的實踐在經卷的弘通過程中，更代表著權與實的相融相即。〈分別功德品〉說：

阿逸多！若我滅後，諸善男子、善女人，受持讀誦是經典者，復有如是諸善功德，當知是人已趣道場，近阿耨多羅三藐三菩提。<sup>151</sup>

本品之初不鼓勵營福業，而強調慧業，終於鼓勵以慧業主導的福慧兼修，圓滿了會三乘為一乘法：不捨三乘法、包含三乘法、成就一乘法。<sup>152</sup>訴說經卷供養的功德遠超出五波羅蜜行的功德，且視經卷為佛之法身而供養之，法身代表著智慧，經卷與般若波羅蜜也做了最好的連結。經卷供養的重視呈度已超越了舍利信仰，但也不否定原有的舍利信仰精神，以經塔與舍利塔同時並存，而統合了兩者。這樣的轉變過程在〈法師品〉以後的諸品經文中多處可見，其塔不須安置舍利，則以經卷取代之。

《法華經》的實踐家代表「常不輕菩薩」，為了弘宣《法華經》，管不了四眾弟子的根器是否可教其大乘法，行菩薩道；是否會受到責難及傷害，唯一的信念就是以行動來推廣此經。見人就讚歎，「汝等皆行菩薩道，當得作佛。」無有遲

<sup>151</sup> 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁45下。

<sup>152</sup> 聖嚴法師：《絕妙說法：法華經講要》（台北：法鼓文化，2002年），頁278。

疑，就算遇到了增上慢者也是讚歎，汝等當得作佛，無懼於暴力加害其身，直到臨終與法相應，實成爲弘宣《法華經》的大菩薩。〈常不輕菩薩品〉說：

得大勢！於意云何？爾時常不輕菩薩豈異人乎？則我身是。若我於宿世不受持讀誦此經、爲他人說者，不能疾得阿耨多羅三藐三菩提。我於先佛所，受持讀誦此經、爲人說故，疾得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>153</sup>

常不輕菩薩能夠速證並非此世所行可得，而是過去世中對經典的受持、讀誦、爲他人說的菩薩行無有懈怠。常不輕菩薩知道眾生難度卻不見疲累，見人就說汝等當得作佛的態度也是作爲實踐菩薩行值得效法的對象，知其不可而爲之的精神都是爲了成就佛菩提，所以經卷加持的力量實不可測量。〈如來神力品〉說：

以要言之，如來一切所有之法、如來一切自在神力、如來一切祕要之藏、如來一切甚深之事，皆於此經宣示顯說。是故汝等於如來滅後，應一心受持、讀誦、解說、書寫、如說修行。<sup>154</sup>

釋尊成佛前，因爲實踐菩薩行而成就如來種種功德、神通力與智慧。菩薩行的實踐也都圍繞在經卷的弘通上，在經卷信仰慢慢的取代舍利信仰的同時，建立塔剎做爲供養的對象不會減少，唯一改變的，是建塔的對象換成了經卷，自然也就形成有經之處即應起塔的信仰須求。有塔在就有佛在，有佛在，也就表示此處法輪常轉，此處即是道場。在〈藥王菩薩本事品〉出現以燃身的方來呈現對法的供養，卻不離經卷供養的範圍。菩薩可做到以不惜身命之供養，必是體悟到最深的法義，早已是破除我執之相，證得空理的不退菩薩。<sup>155</sup>菩薩以神通力燃身供佛，也是爲了顯現「法」的殊勝處，才有此舉。〈藥王菩薩本事品〉說：

以神通力願而自然身，光明遍照八十億恒河沙世界。其中諸佛同時讚言：

<sup>153</sup> 《妙法蓮華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 51 上。

<sup>154</sup> 同上，頁 52 上。

<sup>155</sup> 《妙法蓮華經文句》卷 10：「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，皆不可得，故名真法也。」《大正藏》冊 34，頁 143 中。

「善哉，善哉！善男子！是真精進，是名真法供養如來。」<sup>156</sup>

《法華經》以〈普賢菩薩勸發品〉做為全經的最後完結，以普賢菩薩做為法的實踐代表再適合不過了。普賢菩薩為人所讚揚及熟知的是實踐菩薩行的願力。在〈普賢菩薩勸發品〉釋尊告訴普賢菩薩，如來滅度之後如何能得《法華經》，答曰：成就「四法」，當可獲得。所謂四法，包括：第一、受到諸佛的精心守護；第二、培植眾多的善根；第三、成為確定獲得證悟的人；第四、發心救濟一切眾生。<sup>157</sup>若依此四法詳加思索可得知，第一、是信奉如來真實語者；第二、是廣行六度波羅蜜者；第三、是初果以上能破顛倒者；第四、是發菩提心者。〈普賢菩薩勸發品〉說：

佛告普賢菩薩：若善男子、善女人，成就四法，於如來滅後，當得是法華經：一者、為諸佛護念，二者、殖眾德本，三者、入正定聚，四者、發救一切眾生之心。善男子、善女人，如是成就四法，於如來滅後，必得是經。<sup>158</sup>

在佛滅度的五百年後，還能受持《法華經》者，已屬不易，此人不僅會得到普賢菩薩的守護，並給予保障，且不受種種有形無形的障礙。受持、讀誦、正憶念、解其義趣、如說修行者，是法華行；是菩薩行；是普賢行。釋尊以囑咐式的宣教模式，來廣納出家菩薩與在家菩薩，對《法華經》的流通而言，是正面，且不斷的再擴展。「經卷」的弘通仰賴佛子們無私無吝的遍灑人間，經卷所在之處，也就是如來示現、說法之處、諸佛菩薩守護之處。

<sup>156</sup> 《妙法蓮華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 53 中。

<sup>157</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 290。

<sup>158</sup> 《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 61 上。

### 第三章 《法華經》菩薩行的思想特質

大乘初期菩薩思想主要的特色，菩薩是佛陀之候補者必定成佛者，爲了此事，要行六度波羅蜜多，就中，以利他行，基於圓滿此行而成無上正等覺稱爲佛陀。<sup>159</sup> 菩薩行六度波羅蜜爲成佛的因行是不可否認的，依《法華經》所說，佛陀在過去生中行菩薩道甚大久遠，教化發心菩薩們廣宣《法華經》的菩薩行法，以利眾生。《法華經》全卷皆強調菩薩行的重要，意味著強調繼承釋尊難能可貴的慈悲心。<sup>160</sup> 佛陀在人間雖然以方便滅度之相示現，實乃以菩薩的大慈悲心<sup>161</sup>，施予在生死輪迴中受苦的眾生，並以法身佛的姿態，續在靈山淨土中廣演大乘法。菩薩行是成佛前的必經過程，非一生一世就能成就，因此發菩提心及菩薩行的實踐是長時間積累而來的缺一不可。初期大乘佛教的出現也試圖將聲聞二乘思想與菩薩乘思想來做一個融合。四諦、十二因緣、六波羅蜜的修行方法雖然都可證入涅槃，但要達到究竟圓滿的佛果，還是有它的差異性存在，假若從法法相通的角度來看待三乘修行的內容，其實都是趣入成佛的菩薩行。

#### 第一節 菩薩行的眾生成佛思想

##### 一、《法華經》「信」的思想意涵

佛說大乘法的對象雖然是菩薩，但不代表聲聞二乘裡就沒有菩薩行者，此經

<sup>159</sup> 西義雄：〈般若經中對於菩薩之理念與實踐〉，《大乘菩薩道之研究》，頁 121。

<sup>160</sup> 中村瑞隆，心靈雅集編譯組：《真實之道—法華經》（台北：大展出版社有限公司，1994年），頁 28。

<sup>161</sup> 《大智度論》卷 27：「如諸阿羅漢、辟支佛，十方眾生相不可得，而取眾生相生慈悲；今諸佛十方求眾生不可得，亦不取眾生相而能生慈悲。如《無盡意經》中說，有三種慈悲：眾生緣、法緣、無緣。」《大正藏》冊 25，頁 257 中。佛法中，慈悲有三類：「一、生緣慈悲：如見眾生苦，生起同情之心，願救濟、願拔苦，由有我相，故有眾生相；二、法緣慈悲：由二空觀智，空除了眾生相而發起慈悲心，此二空觀智仍屬有功用，雖無生相，猶有法相；三、無緣慈悲：以深般若，照見從本以來，生佛同體，無有所起慈悲之境，亦無能起慈悲之心，此爲無功用道的如來大慈悲心。」聖嚴法師：《絕妙說法：法華經講要》，頁 156。

所指，即發菩提心者，且在過去已曾親近供養無量諸佛，行菩薩道者。佛依眾生根性利鈍說方便法，但對聲聞二乘人來說，卻不易契入真正能夠證得究竟涅槃的義理。聲聞二乘以四諦及十二因緣法，證入涅槃解脫，今又聽聞佛說大乘法，實難以二乘的智慧完全信解，並以爲聲聞菩提及辟支佛菩提爲最究竟，然二乘人雖斷離了生死的束縛，卻不求上法而止於涅槃之樂。佛說大乘法之前，聲聞二乘皆依佛的言教而修行，對佛的教化也無有疑悔，對法的實踐更是信念堅定。在初期佛教中，釋尊對聲聞弟子教以兩種如何趣入預流果的方法，即「隨信行」及「隨法行」<sup>162</sup>，雖有此二流，而依「五根」來統一了信與慧；只是重信與重慧，少慧與增上慧的不同。將「信」引入佛法，攝受那些信行人，而終於要導入智慧的觀察分別忍，才符合佛法的正義。<sup>163</sup>《法華經》「信」的思想架構中，也存有兩種不同的菩薩行實踐者，一者名爲「信行人」；二者名爲「法行人」。以聞慧修習而成道者是信行人，屬「鈍根」者；以思慧修習而成道者是法行人，屬「利根」者。<sup>164</sup>〈方便品〉偈文說：

鈍根樂小法，貪著於生死，於諸無量佛，不行深妙道，眾苦所惱亂，為是說涅槃。……今正是其時，決定說大乘。……有佛子心淨，柔軟亦利根，無量諸佛所，而行深妙道。為此諸佛子，說是大乘經。<sup>165</sup>

在聞、思、修三學，次第而修，是三乘人的共法，然菩薩是勝過二乘的，菩提心與大悲不捨眾生，是殊勝的。智慧方面，依般若而起方便善巧，菩薩的自利利他

<sup>162</sup> 《中阿含經》卷 51：「云何比丘而有法行？若有比丘一向決定信佛、法、眾，隨所聞法，便以慧增上觀、增上忍，如是比丘而有法行。」……「云何比丘而有信行？若有比丘一向決定信佛、法、眾，隨所聞法，以慧觀忍，不如法行，如是比丘而有信行。」《大正藏》冊 1，頁 752 上。《雜阿含經》卷 3：「比丘！若於此法以智慧思惟、觀察、分別、忍，是名隨信行；超昇離生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。「比丘！若於此法增上智慧思惟、觀察、忍，是名隨法行；超昇離生，越凡夫地，未得須陀洹果，中間不死，必得須陀洹果。」《大正藏》冊 2，頁 16 上。

<sup>163</sup> 印順長老：〈「信」在初期佛法中的開展〉，《一九七八年佛學研究論文集》（高雄：佛光出版社 1994 年），頁 2-13。

<sup>164</sup> 《長阿含經》卷 10：「云何五法趣向涅槃？謂五根：信根、精進根、念根、定根、慧根。」佛依眾生根性利鈍，以種種方便，隨宜說法，令趣涅槃。《大正藏》冊 1，頁 59 下。

<sup>165</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 7 下-8 上。

的善巧，是二乘所望塵莫及的。<sup>166</sup>但今者之差別在於聲聞二乘對大乘法攝受而論，「信行人」者，以聞所成慧，本著與生俱來的慧力而親近善知識，如依佛陀言教，多聞薰習，逐漸深入佛法。以淨信心，引發一種類似的悟境，於佛法得到較深的信解，但此人還未能於法中達到深層的思惟，故稱此類人以「劣根」言之。「法行人」者，以修所成慧，能夠本著聞法的基礎，進一步的如理思惟，能與定心相應，分別抉擇於諸法的甚深法性，此一慧解，也就是所謂「利根」之人。

三乘在「信智一如」的架構下還是有極大的差異，在聲聞法中，初學或重信心或重慧解，於佛法僧三寶及聖戒中，獲得了清淨真實信心，成就證智；大乘特重勸發菩提心，起大乘信心，依大乘正信，修般若智慧，而證入菩提。<sup>167</sup>初學大乘法者，多有躊躇，無法以慧觀其事相理性，須以種種方便法門及譬喻引導，給予成佛的信心與鼓勵，使發起的菩提心更加穩固，才能於菩薩道上漸漸往成佛之道邁進。〈方便品〉所要強調的核心思想，當是說明三乘方便，一乘真實，此一思想也必須以恭敬信受之心才能契入，佛陀過去所說的一切法門，皆是為通往最圓滿的解脫道而言，其實只有一個目的，就是成佛之道。不論是四諦、十二緣起或六度波羅蜜，其根基素質不同，並不會應影最終的修行結果，若能發起成佛之心，那怕只是一舉手一低頭或是一稱南無佛，亦都是菩薩道上最好的修行方法。佛以種種的身教應機說法，不論說法的對象是根鈍或根利；是三乘人還是凡夫眾，皆能各取所須趣入佛道。〈如來壽量品〉說：

諸善男子！若有眾生來至我所，我以佛眼，觀其信等諸根利鈍，隨所應度，處處自說，名字不同、年紀大小，亦復現言當入涅槃，又以種種方便說微妙法，能令眾生發歡喜心。<sup>168</sup>

釋迦如來以佛眼觀察眾生，信、精進、念、定、慧諸根，這五根能生一切善法的

<sup>166</sup> 印順法師：《印度佛教思想史》，頁 95。

<sup>167</sup> 參見印順法師：《學佛三要》（台北：正聞出版社，1994 年），頁 163-191。

<sup>168</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 42 下。

根性，此五根具足是通往涅槃解脫不可缺的修習，眾生根器不一，佛隨宜說法教化，所以在很多的國土中，也須以不同的身份或稱謂來行度眾之事，權實二法並重，以色身示現有滅，為說一乘妙法，能令眾生聞法受益，起歡喜之心，謹遵佛陀教誨，廣作佛事；為使眾生勤於菩薩道的實踐，不得不以色身示現涅槃，為令眾生精進修行，實佛壽久遠，法身不滅。眾生見其滅度，供養舍利，進而產生戀慕渴仰的信心，為求佛道而能不惜身命，精進不懈。

釋尊以自身所證悟的無上道而說大乘法，而大乘法又象徵著佛陀的智慧及身教。眾生因為相信覺悟者佛陀的教導，由「信」到「行」此一過程，像是軌道般有跡可循，佛說依《法華經》所教的菩薩法去實踐，離證得無上正等正覺成佛之路也就越來越近。佛說此經時，多次的強調一乘法的真實不虛，是為讓眾生能夠完全的信受，因此對於法的實踐也就必須建立在信之上，所以說先有信、後有行，故菩薩行的基礎就是「信」。〈譬喻品〉偈說：

斯法華經，為深智說，淺識聞之，迷惑不解。一切聲聞，及辟支佛，於此經中，力所不及。汝舍利弗！尚於此經，以信得入；況餘聲聞。其餘聲聞，信佛語故，隨順此經，非己智分。<sup>169</sup>

由上經文所彰顯出的是如來智慧的高深與圓滿，非以阿羅漢及辟支佛的智慧所能夠完全理解。佛在〈譬喻品〉裡對舍利弗的告誡中可得，對以智是成佛之行，說唯信可能成。即是如此，以信代智也就變得簡單一些，依於一乘成佛乃是佛之本願，也可以說是《法華經》在眾生皆可成佛的思想架構下，而成一不可忽視的獨特精神。〈方便品〉偈說：

一切諸如來，以無量方便，度脫諸眾生，入佛無漏智，若有聞法者，無一不成佛。諸佛本誓願，我所行佛道，普欲令眾生，亦同得此道。<sup>170</sup>

<sup>169</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 15 中。

<sup>170</sup> 同上，卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 中。

三世諸佛以權實方便說種種的菩薩行法，爲了利益眾生，使眾生可以得聞成佛之法，此乃佛之本願、佛之本懷。眾生若是真能懂得以謙虛的心信受佛慧，就能支配行爲起實踐菩薩道的作用。此處是行爲智所導，同時其智徹底的是指佛之智，對於佛的智慧信順之時，其智所導之行，是作爲自己成佛之因。<sup>171</sup>由《法華經》菩薩行的實踐，也可看出本經的特異之處，其結局不外是對於大智、大悲之佛生起歸依、信順之事，知道信與行一體不二。<sup>172</sup>因爲生起信仰心，菩薩行的實踐亦更加的堅固。菩薩也因爲有了信行之心，才能成爲不退菩薩而不取菩提，繼續在菩薩道上經營自利利他的事業。

聲聞乘與緣覺乘人，聽佛殷勤教誨，遂明白自己真是佛子，願迴小向大，行菩薩道。在〈譬喻品〉中由佛授記智慧第一的舍利弗未來當得作佛，名爲華光如來，亦是首位在《法華經》裡聽聞大乘法發菩提心的聲聞弟子。其意義說明（一）就算是已證入涅槃的阿羅漢，也能發起菩提心，行菩薩道；（二）做爲智慧第一的聲聞弟子，帶頭發心修大乘法，具有說服力；（三）破除心中的疑網，非常確信佛過去所說所教的法，都是爲了引導弟子行菩薩道的方便說，也就是接受了大乘法；（四）能夠聽聞《法華經》是曾於過去值遇諸佛說大乘法，種下菩提之因故。聲聞弟子聽佛所說的法，證入涅槃者不在少數，如今釋尊說大乘法要聲聞乘將「弟子」的身份晉升爲「佛子」，實造成不少弟子的疑惑，釋尊會選擇在此時說大乘法也是因爲與會者已無增上慢人了，只須解除弟子們心中的疑惑即可，佛以「信」作爲度化聲聞乘人的最有力保證，因爲佛是最高覺悟者，所言不虛，因此說「信」是菩薩行的基礎，是可以被理解及接受的。〈從地踊出品〉偈文說：「能問諸佛，甚深智慧，聞已信行，我等隨喜。」<sup>173</sup>由地踊菩薩與佛的對話當中可以知道，能問諸佛者所指應爲聲聞乘人，而聞已信行，則表示聲聞乘人接受了

<sup>171</sup> 《大智度論》卷 1：「佛法大海，信爲能入，智爲能度。」《大正藏》冊 25，頁 63 上。

<sup>172</sup> 參見瀧藤尊教：〈法華經中之行〉，頁 83-89。

<sup>173</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 40 中。

大乘法的調教，且加入了行菩薩道的行列，真的值得讚歎。

〈方便品〉於諸法實相中，顯露出一乘法的不可思議，非以三乘之智所能測度，當相信佛的智慧之言；〈見寶塔品〉多寶佛的出現，見證釋迦牟尼佛所言不虛；〈如來壽量品〉佛身不滅度，佛壽久遠。〈方便品〉的偈頌中也說到，對於佛所說的法應當確信，此時的聲聞及緣覺二乘能夠證得涅槃解脫，不過是佛以智慧方便教導所得，實際上此二乘人尚未真正證得無上菩提，佛依三乘人所樂求的解脫法隨宜而說，此一方便說，皆是為了引導三乘人破除自以為解脫的執著，方能入一乘道，完成與佛相同的圓滿果報。

佛是證得圓滿智慧的覺者，所說的話，所教導的法門，此時不須懷疑，因為在場聽佛講說大乘法的對象包括了他方諸佛、不退、久修及初發心等菩薩，有出家菩薩、在家菩薩、聲聞菩薩、緣覺菩薩還有很多禮敬及跟隨釋尊的聽法者。〈方便品〉偈文說：「法王無上尊，唯說願勿慮。是會無量眾，有能敬信者。」<sup>174</sup>。佛今說大乘法的因緣，實是過去生中大眾親聞佛法而來，也因為曾經接受諸佛的教化，所以今日才能值遇釋尊說《法華經》，聞法者也都能在法華會上，生起成佛的信心，以及獲得寧靜喜悅，對於朝向究竟解脫的道路上，是絕對有其助益的。釋尊對聲聞弟子們說，真正證得阿羅漢果的人若不知不信大乘法者是沒有這種道理的。〈方便品〉說：「若有比丘、實得阿羅漢，若不信此法，無有是處。」<sup>175</sup>若由此點加以分析可知，釋尊間接告訴我們聲聞乘人雖然沒有行菩薩道，確知大乘法的這一事實。釋尊滅度前的聲聞弟子都有機會聽佛說大乘法，但在釋尊滅度後能夠受持、讀誦、解義的人相對更加難得，就算是遇到其他諸佛說大乘法，一樣能夠完全信受，而無不同。釋尊對著智慧第一的舍利弗說，聞法者應當一心信解佛的言教，諸佛所說的皆是真實不虛的話，三乘的存在只是引導進入一佛乘的方

<sup>174</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 6 下。

<sup>175</sup> 同上，頁 7 下。

便罷了。

釋尊在舍利弗三請之後才說大乘法，所考量的就是眾生的根器不一，若聽聞此法，轉而產生煩惱障礙及退道之心，那麼這樣一來就有違佛之本懷了。爲此佛所依循的說法模式也是過去諸佛共通的說法模式，而以權實方便說三乘，得入一乘之真實。剔除增上慢人之後的聲聞阿羅漢也都能夠領解大乘法義，行菩薩道於未來際，都能證得無上佛果。

隋·智顱大師把《法華經·分別功德品》中對於得聞佛壽長遠的功德亦做了「四信」的判釋。<sup>176</sup>學者蔡銘宗對四信的解讀如下：（一）一念信解者，佛告訴彌勒菩薩，聽聞佛的壽命長遠，只要能在一念之中生出信解，所得的功德勝過八十萬億那由他劫修行五波羅蜜者；（二）略解言趣，稍微明瞭自己信仰的意義，也能了解佛語的旨趣，是人所得功德無有限量，能起如來無上之慧；（三）廣爲他說，廣聞《法華經》、或教人聞、或自持、或教人持、或自書、或教人書並供養法華經卷，是人功德無量無邊，能生一切種智；（四）深信觀成，深信信解，見佛常在耆闍崛山共大菩薩、諸聲聞眾圍繞說法，靈山一會儼然未散。並可依其功德大小依序爲（四）>（三）>（二）>（一）>修行五波羅蜜者。<sup>177</sup>四信行由初階的信仰到完全的深信，此一過程給予了實踐菩薩行的行者們不斷向上的機會，四個階段四種成長，圓滿了四信也就代表了靈山一會不缺席的意涵。

筆者認爲〈分別功德品〉經文重點放在佛壽長遠的這一議題上，不可否認的是要與〈如來壽量品〉做一連結，也是爲了再一次強調久遠佛的真實性，以取信於眾生，因此也將聽聞到佛壽長遠的人賦予其功德利益，讓信者更能完全的投入

<sup>176</sup> 《妙法蓮華經文句》卷 10：「四信者，一、一念信解未能演說，二、略解言趣，三、廣爲他說，四、深信觀成。一念信解者，謂隨所聞處豁爾開明，隨語而入無有罣礙，信一切法皆是佛法……無疑曰信，明了曰解，是爲一念信解心也。」《大正藏》冊 34，頁 137 中下。

<sup>177</sup> 參見蔡銘宗編著：《妙法蓮華經闡微》（台北：成信文化事業股份有限公司，2012 年），頁 644-645。

在經卷弘宣的實踐上。塚本啓祥對於〈分別功德品〉論及：此是表示作為確立信順這一手段的「受持讀誦」。又說：信，依行而確立。又，行依受持而代表，所以經行的受持，可謂是信本身的實踐性表現。<sup>178</sup>在〈分別功德品〉的四信中除了凸顯出聞佛壽命的功德，其所要展現的目的不外乎是針對經卷的受持、讀誦、解說、書寫與供養的殊勝功德做一說明。此品亦特別提及佛滅後聽聞《法華經》者能夠生起隨喜之心的人，就是深信瞭解此經功德的人，更何況是受持讀誦此經者，此人就如同禮敬供養如來一樣。望月海淑認為此四信是作為實踐面向之解讀，更說〈分別功德品〉佛壽命長遠之意，表示出就是〈如來壽量品〉之說明罷，換言之，於四信中所表示有實踐方面之基礎，一定是開始聽受〈如來壽量品〉之法門。又說真理建立在對法門信念之上，主張推進其教法行動為其主要關鍵者。<sup>179</sup>上田文義說：「我認為大乘經典不是以「信佛」的立場寫的，而只能是以「成佛」的立場寫的。」<sup>180</sup>筆者也很認同這一段話，這告訴我們一件事情，縱然對自己有把握、對佛有信心，最重要的還是得付諸行動去實踐，才能有機會完成成佛的此一大事。

## 二、《法華經》的成佛依據

本論在第二章第二節《法華經》的「一佛乘」思想論述到，佛陀一開始說法的對象就是以「菩薩」為首，亦可得知發「菩提心」<sup>181</sup>乃是成佛應具有的條件之一，而菩提心與菩薩行兩者是同時並存的，是眾生朝向成佛之道必經的過程。印

<sup>178</sup> 參見久保繼成：其註解說到，塚本啓祥〈法華經に現われる信〉「佛教學」第九、十特集號，1980年發表的論文談及有關於〈分別功德品〉信的研究。〈法華經的宗教性實踐——法華經的菩薩思想〉，頁187。

<sup>179</sup> 參見望月海淑：〈法華經分別功德品所表現的修行〉，頁91-108。

<sup>180</sup> 參見上田義文，陳一標譯：《大乘佛教思想》（台北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁213。

<sup>181</sup> 「菩提心」有求道之心及求正覺之心的意思。參見丁福保編：《佛光大辭典·下冊》（台北：佛教出版社，1966年），頁2111。從字詞的解釋，梵語的「菩提心」是 bodhicitta，bodhi 是指覺、道、得道、覺悟的意思，citta 則有識、心、意、心意、思議、壽量等意。參見荻原雲來編纂，辻直四郎監修：《梵和大辭典·上下冊》（台北：新文豐出版股份有限公司，1988年），頁932-933。

順法師在《法佛概論》的自序中說，關於佛法，由龍樹菩薩的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大乘與小乘，只能從行願中去分別。<sup>182</sup>人人皆可發願成佛，菩薩道的修習須要有菩提心與利他行，兩者心行合一，才能真正達到菩薩行的實踐理想。〈方便品〉偈文說：「聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。」<sup>183</sup>釋尊在文中點名菩薩與聲聞者，除了給予成佛的信心，更要打破聲聞乘一直以來，無去趣入大乘法的說法，既然聲聞乘人都可以成佛了，更何況是修習大乘法的眾生，去除了聲聞解脫道的包袱，一乘法的平等精神在此也表露無遺。

菩薩行的實踐本質上是不變的，是隨著眾生根器利鈍而教以方便的行法，由漸進而修，直到證入一乘的圓滿境界，在實踐中漸漸積累功德，乃至漸見無量諸佛，能夠親近供養諸佛，廣修福慧。所有的菩薩行皆是權實方便的行法，有著隨宜教化的特色，因此《法華經》也特別的重視因緣說，更關乎著菩薩行者成佛之路的願行。〈方便品〉偈文說：

未來世諸佛，雖說百千億，無數諸法門，其實為一乘。諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。<sup>184</sup>

諸佛所說的一切法門，也就是菩薩實踐的法門，然菩薩行是定義在以自利利他的發心為根本條件的，此「菩提心」是不離願行的，心中所想是要如何利益眾生，如何成就無上菩提，一思一念，一舉手一低頭都是為了成佛而行。願菩提心是一種願望，作為一種心行，它有著自身的特徵，也就是希求。此希求，就是為上求菩提，下化眾生而有。有了願的推使，也就有了種種菩薩行的具體實踐。<sup>185</sup>

「菩提心」是菩薩乘與聲聞乘成就涅槃解脫上最大不同的關鍵因素，聲聞乘的迴

<sup>182</sup> 印順法師：《佛法概論》（新竹：正聞出版社，2003年），頁1。

<sup>183</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁8上。

<sup>184</sup> 同上，頁9中。

<sup>185</sup> 參見濟群：《菩提心與道次第》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁36-44。

小向大也是成於發心而來，因此，才能由「弟子」之稱躍昇為「佛子」<sup>186</sup>，所代表的意義就是發菩提心者，不再是以自利為基礎，而是以利他為宗旨，是爲了成佛而行菩薩道之人。

在《法華經》譯出之前，在初期佛教的經典中就已出現「菩提心」這個名相，如在《雜阿含經》即提到聖弟子於如來發菩提心起信根、精進根、念根、定根、慧根，朝向解脫之道。<sup>187</sup>然在聲聞經典中所出現的「菩提心」應是指聲聞菩提而言，依據《大智度論》所說：「聲聞經中但說四眾，此中何以別說菩薩眾。答曰。有二種道，一、聲聞道，二、菩提薩埵道。比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四眾是聲聞道，菩薩摩訶薩是菩提薩埵道。」<sup>188</sup>經論兩相比較之下，初期佛教經典中所說的菩提心應屬於以自利為本的聲聞菩提，在《大智度論》中提到，聲聞乘的經典裡，說法的對像只有出家二眾及在家二眾，此一時期並還沒有提到菩薩道，即大乘的菩提心，因此佛陀在《法華經》教菩薩法，也就是另外對菩薩眾說法的意思，這對聲聞乘弟子而言，都是未曾聽聞佛說過的法。雖然前後兩處的經論都說菩提心，但在解脫的次第上還是存有很大的不同，又可分為聲聞菩提、辟支佛菩提及佛菩提三種。《大智度論》說：

三種道皆是菩提：一者、佛道，二者、聲聞道，三者、辟支佛道。辟支佛道、聲聞道雖得菩提，而不稱為菩提；佛功德中菩提稱為「菩提」。是名「菩提薩埵」。<sup>189</sup>

<sup>186</sup> 大乘佛教稱部派佛教為「聲聞乘」，聲聞有「弟子」的意思；因此大乘佛教就是從學習立場轉換為教導立場的佛教。所以大乘佛教採用稱呼佛陀修行階段的「菩薩」（求開悟者）來稱呼自己，並稱自己的教法為「菩薩乘」。而筆者依據《法華經·方便品》的偈文中說「佛子」，不但心淨柔軟而且還是個利根的法行人，也可推論此處所指就是菩薩乘人。參見平川彰：《印度佛教史》，頁 9。

<sup>187</sup> 參見《雜阿含經》卷 26：「若聖弟子於如來發菩提心所得淨信心，是名信根。何等為精進根？於如來發菩提心所起精進方便，是名精進根。何等念根？於如來初發菩提心所起念根。何等為定根？於如來初發所起三昧，是名定根。何等為慧根？於如來初發所起智慧，是名慧根。」《大正藏》冊 2，頁 184 上。

<sup>188</sup> 見《大智度論》卷 4，《大正藏》冊 25，頁 85 上。

<sup>189</sup> 同上，頁 86 上中。

大乘經典所說的菩提心，是自覺覺他，自利利他的心，意即上求菩提(成佛)；下化眾生(利益一切有情)，此心也是支撐菩薩住於不退轉位的菩提心。〈譬喻品〉說，聲聞弟子舍利弗曾於過去生中供養諸佛，發過菩提心，願成佛道。釋尊在此品為聲聞弟子說大乘法的主要用意，不外乎就是要喚起他們暫時忘失的菩提心，且得到佛的授記，於未來必當成佛，此一轉變也證明了由聲聞菩提，轉向佛菩提是可行的，也是佛所樂見的。〈譬喻品〉偈文說：

我聞是法音，得所未曾有，心懷大歡喜，疑網皆已除。昔來蒙佛教，不失於大乘。<sup>190</sup>

佛以般若智慧為說方便，皆是引導眾生成佛的一時之教，其聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘只是方便說，唯有一佛乘才是真實。就聲聞乘與佛乘兩者的菩提心而言，名相雖同，在本質上卻有著名顯的差異存在，聲聞菩提是以自利為中心，以斷煩惱、出三界、得涅槃解脫為目的；佛菩提則是自利利他兩者兼俱，菩薩因此留惑潤生，不入涅槃是為大心。<sup>191</sup>聲聞乘弟子與佛子最大的不同，基於菩提心本質上的差異，就發心而言，聲聞乘執取佛說的法而修，證得阿羅漢果為最後生的目標，若以〈方便品〉的文脈來解讀這個問題，佛說無論是四諦法、十二因緣法、六度波羅蜜，都是導向成佛的真實法，只不過是眾生的因緣、素質及根基上的不同，佛以方便說三乘，一乘才是真實，也證明了聲聞乘弟子側重於佛的言教，並不以佛的本生本行為學習的對象，眾生好樂及所求不一，對大乘法義的領悟力也有優劣，釋尊透過方便說真實，若聲聞乘人不能以信為入的信受，也就無法真正的領解大乘法義，徒增疑惑罷了。

只有完全的信受才能真正的與佛相應，透過佛的智慧力將心打開，進而將過去生中起發的菩提心重新喚醒，卸下自利的包袱，重新繫上利他的盔甲上陣，才

<sup>190</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 10 下。

<sup>191</sup> 《大智度論》卷 4：「菩提」名諸佛道；「薩埵」名或眾生，或大心。是人諸佛道功德盡欲得，其心不可斷不可破，如金剛山，是名大心。」《大正藏》冊 25，頁 86 上。

是最初發心的本願。〈五百弟子受記品〉說：「唯佛世尊能知我等深心本願」<sup>192</sup>，聲聞弟子的疑問只有佛能夠為其解答，佛的智慧圓滿能知一切，究竟的諸法實相，唯佛與佛能知，何況只是證得阿羅漢果的聲聞眾。三乘人雖然都可以透過精勤修行達到涅槃解脫，但最大的不同也就是菩提心。

聲聞乘與菩提心的連結也可透過五種聲聞與《法華經》的文句做一分類瞭解，五種聲聞皆出現在前九品的經文之中，而第五種的聲聞又被稱為大乘聲聞，是具有菩提心的聲聞。筆者依五種聲聞與經文的對照作一整理，如下圖所示：

五種聲聞	《法華經》對應的文句
(一) 決定聲聞	〈序品〉：「與大比丘眾萬二千人俱，皆是阿羅漢，諸漏已盡，無復煩惱，逮得己利，盡諸有結，心得自在。」 <sup>193</sup>
(二) 上慢聲聞	〈方便品〉：「此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。」 <sup>194</sup>
(三) 退大聲聞	〈化城喻品〉：「我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。」 <sup>195</sup>
(四) 應化聲聞	〈五百弟子受記品〉：「內祕菩薩行，外現是聲聞，少欲厭生死，實自淨佛土。」 <sup>196</sup>
(五) 大乘聲聞（佛道聲聞）	〈信解品〉：「我等今者，真是聲聞，以佛道聲，令一切聞。」 <sup>197</sup>

以上五種聲聞乘人皆是以成就聲聞菩提為途徑者，其中上慢聲聞更凸顯出眾生對於佛法認知上的淺薄，釋尊為了教化聲聞乘人入一佛乘，以智慧方便來詮釋大乘

<sup>192</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 27 中。

<sup>193</sup> 同上，卷 1，《大正藏》冊 9，頁 1 下。

<sup>194</sup> 同上，頁 7 上。

<sup>195</sup> 同上，卷 3，《大正藏》冊 9，頁 26 上。

<sup>196</sup> 同上，卷 4，《大正藏》冊 9，頁 28 上。

<sup>197</sup> 同上，卷 2，《大正藏》冊 9，頁 18 下。

法義，進而強調唯有佛乘而無餘乘。若由〈方便品〉的文脈觀之，此聲聞所指應是未證得四果的阿羅漢<sup>198</sup>，又因為聲聞羅漢煩惱尚未斷盡，對聲聞法的執取仍重，初聞佛說大乘經時無法信解而起了增上慢心。

佛陀在〈方便品〉中早已預知，將會有五千位懷有增上慢的聲聞弟子，不樂聽聞佛說大乘妙法，而退出法會現場，而失去了一個發菩提心，修菩薩行的機會。此處首先提到的是，「菩薩」聽聞到《法華經》時，為何會生起驚惶及疑懼的心呢？是因為他們都是初發心的菩薩。初發大乘菩提心的，可以從淺近處做起，時常想起眾生的苦處，激發自己的悲心。<sup>199</sup>長養慈悲心，進而自利利他，是菩薩行者實踐救濟眾生所必須具有的條件與過程。若聲聞弟子聽聞到此經時，驚異疑慮，想必就是未得謂得；未證謂證的聲聞乘人。〈法師品〉說：

藥王！若有菩薩聞是法華經，驚疑、怖畏，當知是為新發意菩薩；若聲聞人聞是經，驚疑、怖畏，當知是為增上慢者。<sup>200</sup>

《法華經》所強調的是人人皆能成佛，也就含括了十方一切眾生，況是聲聞乘者，雖然在釋迦佛降生的時代中，有很多弟子都是證得聲聞菩提者，但不表示這些阿羅漢就不無可能的在他方諸佛的世界中，聽大乘法、行菩薩道，且由聲聞菩提漸成佛菩提的可能。〈化城喻品〉說：

從我聞法，為阿耨多羅三藐三菩提。此諸眾生，于今有住聲聞地者，我常教化阿耨多羅三藐三菩提。是諸人等，應以是法漸入佛道。……我滅度後，復有弟子不聞是經，不知不覺菩薩所行，自於所得功德生滅度想，當入涅

<sup>198</sup> 對聲聞乘而言，證得阿羅漢果已是最後生；大乘則是主張成佛才是最後生，才是究竟圓滿的解脫。阿羅漢雖然已是斷煩惱、出三界的聖者，但就聲聞乘對大乘而言，只要是未成佛前，都還是免不了有著變易生死的問題存在。聲聞阿羅漢是決定聲聞、是聲聞菩薩或是示現增上慢的化人，現在即有的問題，當然在過去、在未來也會發生，就《法華經》的立場而言，此等人皆是眾生，皆能成佛。《法華文句記》卷 5：「小乘教中不說更有界外生處，有計變易在界內者，亦名生處；大乘教中既其變易生處多故，故云無量。此述逼意，言中但云「名增上慢」，意指羅漢。」《大正藏》冊 34，頁 241 中。

<sup>199</sup> 釋印順：《菩薩心行要略》，頁 36。

<sup>200</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 31 下。

槃。我於餘國作佛，更有異名。是人雖生滅度之想入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞是經，唯以佛乘而得滅度，更無餘乘，除諸如來方便說法。

201

由上的經文內容可知，證得聲聞菩提的阿羅漢，雖以進入涅槃，但不表示追求佛菩提的心就會停止，因為這些已成就的聲聞眾，在多生以前都曾值遇佛陀以大乘法教化，是故早已結下了成佛的因緣，只不過是時機尚未具足，難在此世成就罷了，也是支撐聲聞乘人轉聲聞菩提為佛菩提的最好依據。

《法華經》聲聞成佛的依據，強調的是過去所結的因緣而說，如今善緣成熟，已化成推助聲聞行菩薩道的動力。<sup>202</sup>〈化城喻品〉提及若是已證得聲聞菩提的阿羅漢，雖然沒有在釋迦佛的時代裡發菩提心、行菩薩道，並不代表聲聞阿羅漢就永遠是聲聞乘人，亦可於他方諸佛淨土，聽聞大乘法、發菩提心，最終還是得以證得阿耨多羅三藐三菩提。因為佛所教導的一切法門，都是導向究竟圓滿的佛智，實沒有聲聞菩提及辟支佛菩提，唯有佛菩提才是真正的涅槃解脫。

在初期大乘經典中可以看到聲聞乘是如何的被大乘所貶抑，聲聞乘的涅槃解脫雖然是修行上的一種成就，若以大乘思想的立場而言，其所證得的阿羅漢果還是不及佛、菩薩的智慧願力。聲聞乘人修得四果阿羅漢位階，已是入正性離生，不用再流轉生死於三界，因此無法利益有情世間之說嚴然有所依據。<sup>203</sup>而初期大

<sup>201</sup> 同上，卷 3，《大正藏》冊 9，頁 25 下。

<sup>202</sup> 參見橫超慧日：《法華思想の研究》，頁 27。

<sup>203</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 3：「能入正性離生者，謂此心心所法，能入見道，問一切聖道，皆是正性亦是離生。何故此中獨說見道？答：一切煩惱或諸貪愛，令諸善根不得成熟，及令諸有潤合起過，雖皆名生而見所斷，於此所說生義增上，見道能為畢竟對治，是故見道獨說離生。諸不正見，要由見道，能畢竟斷，故名正性。世第一法無間引起，故說能入正性離生。」《大正藏》冊 27，頁 13 上。「入正位」是「入正性離生」的舊譯。聲聞行者，得「須陀洹」（初果），最多不過七番生死，一定要入無餘涅槃。印順法師：《大乘初期佛教之起源與開展》，頁 651。釋會崇：《聲聞乘與菩薩乘對應之研究——以正性離生、無生法忍、菩提心、悲心、四無量心為主》文中論述，「瞭解「生」是一切煩惱，能令善根不起，能使煩惱合和生起。為了能遠離「生」需要「見道」來斷惑對治，所以說是「離生」。當見道斷盡了煩惱便是「正性」，故說「見道」是「正性離生」。南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2013 年 12 月，頁 9。

乘經典也說已入正性離生的聲聞乘人，是無法再發菩提心、行菩薩道的，如此一來，發心成佛者，似乎唯有具菩薩身份，才有資格成就阿耨多羅三藐三菩提心。

《維摩詰所說經》說：「正使聲聞終身聞佛法，力、無畏等，永不能發無上道意。」

<sup>204</sup>此一時期的經典對於聲聞不能發菩提心的說法也表現出聲聞乘與大乘兩者立場上顯著的不同。再者《小品般若波羅蜜經》說：

若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。<sup>205</sup>

此段經文說明證得阿羅漢果的聲聞乘人已是斷盡煩惱超出三界的聖者，不再有生死輪迴，少了欲的觸動，也就無法發心利益有情眾生；後又說若是有聲聞阿羅漢要發菩提心者，佛陀也是隨喜其發心利他的功德，上根之人就應該要發上求菩提下化眾生之心，因為證得聲聞菩提者，並非最終的解脫，發心成佛才是真正的歸處，此時也開始出現，大乘接納聲聞乘的關鍵變化。《大智度論·天主品》說，如阿羅漢須菩提，雖然是以聲聞身而自得，但是常精進於空觀之中，並不以得聲聞菩提做為利他的障礙，假設有阿羅漢願發利他的菩提心又有何理由說不，須菩提自說兩種發心的因緣：一者，發心利他不障修行成道，而是福德資糧的積累；二、上智者觀一切諸法實相而得上法，上根之人發心成就阿耨多羅三藐三菩提並無不可。<sup>206</sup>以是故，聲聞乘迴小向大之說，是有其大乘因緣而非偶發。

隋·智顛在《妙法蓮華經玄義》說：「若聲聞不求上法，何所隨喜？既隨喜上法，即是會三。」<sup>207</sup> 佛陀既然隨喜聲聞乘人的發心也就表示聲聞乘的解脫只是中途的休息站，三乘人最後還是會走入一佛乘的懷抱裡，直到證得阿耨多羅三

<sup>204</sup> 《維摩詰所說經》卷 2，《大正藏》冊 14，頁 549 中。

<sup>205</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷 1，《大正藏》冊 8，頁 540 上。

<sup>206</sup> 《大智度論》卷 54：「須菩提雖是小乘，常習行空故，不著聲聞道；以是故假設言：「若發心」，有何咎！此中須菩提自說二因緣：一者、不障其福德心；二者、上人應更求上法。以是故，上人求阿耨多羅三藐三菩提，無咎；若上人求小法是可恥。」《大正藏》冊 25，頁 443 下。

<sup>207</sup> 《妙法蓮華經玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 802 中。

藐三菩提。印順法師說：「二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的。」<sup>208</sup>《法華經》為說一大事因緣，為使眾生入佛知見，認為眾生皆能成佛，故不可能獨漏聲聞乘人，再者，有很多的聲聞阿羅漢雖然示現的是聲聞身，但所修的皆不離菩薩所行，或過去早有發菩提心的種種因緣，如此，《法華經》所扮演的角色也就是要打破大乘與聲聞乘之間的隔閡，讓發菩提心不再是大乘與聲聞乘的分水嶺，不再是大乘思想所獨有的產物，而是人人都能行走的一條菩提道路。

《法華經·五百弟子受記品》的「衣珠喻」說：聲聞弟子就像是酒醉之人，沉溺在快樂的氛圍當中，雖然此時身心表現出愉悅，但也只是暫時性的作用。聲聞以得解脫為最究竟，熟不知酒後的六根遲鈍不察，就算在其衣中繫上珠寶，也渾然不知，既不能覺知，況於事後，早已忘卻所發生過的一切事情，而樂求於聲聞菩提。由〈五百弟子受記品〉可看出，衣中之珠象徵的是菩提心。《法華經》二品至九品的文脈都圍繞在聲聞如何轉大乘的議題上，而不能否認的，「菩提心」也就是轉聲聞菩提，成就佛菩提的重要關鍵。印順法師在《學佛三要》一書中也說：「菩提心是大乘佛法的核心，可以說，沒有菩提心，即沒有大乘法。」<sup>209</sup>聲聞乘不知道自己擁有菩提心，無法與此心相應，也就無從體證大乘法。佛陀為聲聞弟子喬陳如及五百羅漢授記後，皆得法喜，此時才真能與菩提心相應，反思自己都已是證得涅槃解脫的聖者，聽佛一說才知，自己是以聲聞智慧來理解佛的智慧而感到滿足。〈五百弟子受記品〉說：「今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。」<sup>210</sup>如同珠寶繫於醉人之身，不起作用，唯有清醒方能智慧判斷，假若寶物在身也才能顯現其價值。若人無明愚痴，根深蒂固，縱始菩提心在塵染垢重的煩惱中也難以顯見；若以聲聞智慧來測度佛的智慧也只是突顯出自己的不

<sup>208</sup> 如《法華經》所說，在聲聞乘中有多數人都曾於過去供養諸佛，聞大乘法，發菩提心。故上人應求上法也就證明了由聲聞乘轉學大乘的合理化。印順法師說：「從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。」《成佛之道》（台北：正聞出版社，1991年），頁254-255。

<sup>209</sup> 印順法師：《學佛三要》，頁95。

<sup>210</sup> 《妙法蓮華經》卷4，《大正藏》冊9，頁29上。

足之處。

諸聲聞弟子長時間跟隨在佛陀身邊聽佛言教，並以證得阿羅漢果為樂，如今聞佛說大乘法，才發現自己長久以來的愚痴，錯解了如來真實法義。聲聞乘的聖者雖然也證得法性，却未能成就無量功德，便是因為缺少菩提心及六度四攝的方便行。<sup>211</sup>聲聞弟子今能領悟大乘法義，行菩薩道並非偶然之事，若不曾種下大乘法種「菩提心」又如何能在此時顯現此心呢？發心要能持續不退，也非一日可成。發菩提心，並非偶然想起成佛利生，而是要一番修習，達到堅固成就的。<sup>212</sup>佛在此經教菩薩法，聲聞弟子一時也難以領解其理，佛陀出於眾生皆能成佛的本懷，為聲聞說方便法，都是為了誘發聲聞弟子在過去生中所發起的菩提心。衣珠之喻直指菩提心之所在，亦代表了大乘法種跟隨其身而不能知覺，還以聲聞菩提為樂，今能得佛教化，因緣熟成，再顯法種。佛在過去為菩薩身時，殷勤教化，令聲聞眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，其聲聞弟子卻忘了此心，而以得證聲聞菩提而為滅度，今獲授記，頓塞已開，終於明白，釋尊所教導的法門皆是入一佛乘的菩薩法。〈五百弟子受記品〉說：

佛亦如是，為菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺。……一切智願，猶在不失。今者世尊覺悟我等，作如是言……我久令汝等種佛善根，以方便故，示涅槃相，而汝謂為實得滅度。世尊！我今乃知實是菩薩，得受阿耨多羅三藐三菩提記。<sup>213</sup>

釋尊為聲聞弟子開啓了一盞明燈，引領那顆迷失的菩提心，回到大乘法的懷抱之中，此一時的聲聞弟子證阿羅漢果者不在少數，然聲聞乘的成佛因緣卻是落在《法華經》裡，《維摩詰所說經》以敗種稱其聲聞乘，以否定聲聞發菩提心的這一議題，直接的貶抑聲聞道；《般若經》先是否定聲聞無法發心，後又以鼓勵

<sup>211</sup> 濟群：《菩提心與道次第》，頁 9。

<sup>212</sup> 印順法師：《成佛之道》（台北：正聞出版社，1991 年），頁 270。

<sup>213</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 29 上。

的方式引導往成佛的道前進，是一接納式的展現出佛法的包容性與可能性；《法華經》是以眾生皆可成佛的格局來看待此事，聲聞阿羅漢的解脫只是進入佛菩提的前方便罷了，若能發心自利利他又何來身份地位之侷限，故佛之本懷無所隱藏。聲聞乘弟子也終能明白為何釋尊要一再強調，聽聞《法華經》的因緣與功德了，佛以種種方便說法，教化眾生，包括釋尊示現色身無常，也是為了鼓勵聲聞弟子要更精進，依佛所教，勤加修行，超越聲聞解脫道，而證入無上菩提道。

初期大乘佛教的經典甚多，但以《法華經》的方便攝受最為圓融，亦是五乘共法中較被推崇的修行典藉。再者，成佛的依據為何是菩提心，而不是凡夫心或聲聞、辟支佛心，菩提心是建立在般若的基礎之上，若是不能以智慧來配合五波羅蜜行，則易落入人天善法的框限中，且缺乏菩提心的善法，最終可能只會流於人天福報，自己不但無法獲得生死的解脫，更無法利益希求佛菩提的眾生，因此，菩提心的發起與菩薩道的實踐，既不失利他又能自利，是作為成佛之前必所依循的修習途徑。

## 第二節 《法華經》萬行成佛思想的建構

「菩薩行」是以自利利他來達到成佛為目的的行為表現。「菩薩行」以六波羅蜜為主，是依傳說的菩薩「本生」，歸類而成立的。「本生」所傳說的菩薩，有的是在家人，也有出家的（還有鬼神與畜生）；或生於佛世，或生於沒有佛法的時代，通於在家、出家、有佛、無佛時代的菩薩。<sup>214</sup>「菩薩行」不離三要，《大般若波羅蜜多經》說：「以應一切智智心，大悲為上首，用無所得而為方便。」<sup>215</sup>，例如布施，一、要與菩提心相應而行六度萬行，為了上求佛道下化眾生的弘願而行布施；二、要以大慈悲為領導，生起布施之心行；三、要以我法二空而行方便

<sup>214</sup> 印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1190。

<sup>215</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 49，《大正藏》冊 5，頁 274 上。

善巧之布施。如果能不離此三要行菩薩道，無論是修五戒十善的世間善法，還是修六度、十二因緣、四諦、三十七道品等出世間的善法，皆是通往一乘法的途徑，那怕只是微小的布施，亦能種下未來的成佛因緣。或可說：菩提心是志願所在，慈悲心是動機，法空慧是做事的技巧。這三種心也就是支撐實踐菩薩行所不能少的重要因素。<sup>216</sup>若不知修出世間法而著迷於三界，福報享盡之時亦是苦難來臨之日。若人不發菩提心而行種種的善法，則不免落入人天福報的框限中。

初期大乘佛教所倡導的菩薩行，其實踐內容亦受到了佛陀本生菩薩行的影響而受到關注，有著承先啓後的思想風格。如第三章所探討的議題所示，心行合一才是實踐菩薩道最重要的關鍵所在，所以不論是易行法或難行法一律視為成佛前的菩薩因行。在《法華經》共二十八品的經文中，菩薩行的修行方法各有不同，並將其中所見的修行方法，用表格條列出來，並且依據各品的修行方法作成統計數字，便可看出《法華經》的主要及次要的修行方法是那些項目，如下所示：

(表 1-1) 各品中所出現的菩薩行

品名	菩薩行
〈序品〉第一	歡喜合掌、一心觀佛、以慈修身、起七寶塔、求無上慧、為說淨道、行施、回向佛道、身肉手足、妻子施、四事供養、求無上道、頭目身體、欣樂施與、求佛智慧、問無上道、便捨樂土、獨處閑靜、樂誦經典、勇猛精進、思惟佛道、常處空閑、深修禪定、讚諸法王、聞悉受持、為眾講法、欣樂說法、寂然宴默、處林放光、未嘗睡眠、經行林中、勤求佛道、具戒、住忍辱力、離諸戲笑、親近智者、供佛齋僧、說寂滅法、供養舍利、造諸塔廟、香華伎樂供養。
〈方便品〉第二	親近諸佛、勇猛精進、受持、讀誦、解義、一心信解、受持佛語、深心念佛、聞法布施、持戒、忍辱、

<sup>216</sup> 印順法師：《菩薩心行要略》，頁 96。

	精進、禪智、善軟心、供養舍利、起塔、寶石莊校諸塔、起石廟、積土成廟、聚沙成塔、雕刻佛像、嚴飾佛像、彩畫佛像、華香旛蓋敬心供養、若使人作樂、歡喜心歌頌佛德、若人散亂心以一華供養、禮拜、合掌、舉手低頭、一稱南無佛、若有聞是法、恭敬心、起大悲心、隨順行、慚愧清淨、志求佛道、隨宜說法、廣讚一乘道。
〈譬喻品〉第三	即起合掌、瞻仰尊顏、獨處山林樹下，若坐若經行、淨修梵行、常修佛慧、供養諸佛、大慈大悲、常無懈倦、恒求善事、聞法信受、殷勸精進、求一切智、愍念眾生、稱讚、供養禮拜、若心決定、聞者隨喜、以信得入、隨順此經、讀誦、書寫、受持此經、求佛道、深心堅固、精進常修慈心、不惜生命、捨惡知識、親近善友、持戒清潔、無瞋、質直柔軟、恭敬諸佛、清淨心、合掌頂受、但樂受持。
〈信解品〉第四	發希有心、一心合掌、恭敬圍繞、瞻仰尊顏、曲躬恭敬、精進。
〈藥草喻品〉第五	聞如來法、若持若頌、如說修行。
〈授記品〉第六	供養、恭敬、尊重讚歎、淨修梵行、其心調柔、奉持經典、一心合掌、瞻仰尊顏、為眾說法、隨佛所行、以眾華、瓔珞、塗香、末香、燒香、繒蓋、幢旛、供養塔廟、供養舍利、起七寶塔、志固精進。
〈化城喻品〉第七	供養恭敬、尊重讚歎、頭面禮足、繞佛、一心合掌、供養佛菩提樹、華供養、請轉法輪、受持、諷誦通利、信受、信解、常修梵行、受持佛智、開示眾生、常樂說法、深入禪定。
〈五百弟子受記品〉第八	頭面禮足、瞻仰尊顏、示教利喜、護持助宣佛法、常修梵行、常作佛事、常勤精進、教化眾生、供養諸如來、悔諸過咎。
〈授學無學人記品〉第九	其意柔軟、寂然清淨、一心觀佛、頭面禮足、護持法藏、一心合掌、供養諸佛、常勤精進、一心求佛

	道。
〈法師品〉第十	受持、讀、誦、解說、書寫、種種供養（華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繪蓋、幢旛、衣服、伎樂、合掌恭敬）、供養經卷、廣為人說、肴饌、恭敬供養、尊重讚歎、歡喜說法、供養持者、愍念眾生、廣說無上法、讚佛、為他人說、供養經卷所在之處、聞解、思惟、修習、大慈悲心、柔和心、忍辱心、一切法空、不懈怠心、聞法信受、隨順不逆、樂說法、親近法師、聞一偈一句、一念隨喜。
〈見寶塔品〉第十一	作大誓願、若自書持、若使人書、華、香、瓔珞、幡蓋、伎樂，供養寶塔，恭敬、尊重、讚歎、恭敬合掌、持經為人說、讀誦、聽受此經、奉持經典。
〈提婆達多品〉第十二	發菩提心、六波羅蜜、勤行布施、供養寶塔（以雜華、末香、燒香、塗香、衣服、瓔珞、幢旛、寶蓋、伎樂、歌頌、禮拜）、受持、淨心信敬、常聞此經、深入禪定、求菩提道、供給走使、以身為床座。
〈勸持品〉第十三	瞻仰尊顏、奉持讀誦、說此經典、起大忍力、持說書寫、不惜身命、一心合掌、廣宣斯法、書寫、受持、讀誦、解說其義、如法修行、正憶念、敬信、著忍辱鎧。
〈安樂行品〉第十四	發大誓願、安住四法、演說是經、柔和善順、住忍辱地、坐禪、無怖畏心、一心念佛、圍繞、正憶念、隨義觀法、不樂說人及經典過、不輕慢諸餘法師、不說他人好惡長短、於聲聞人亦不稱名說其過惡、亦不稱名讚歎其美、亦不生怨嫌之心、不以小乘法答、以大乘法而為解說、除懶惰意、除懈怠想、慈心說法、無懷嫉妒諂誑之心、勿輕罵學佛道者、不應戲論諸法、起大悲想、起慈父想、起大師想、恭敬禮拜、平等說法、當捨嫉恚慢、諂誑邪偽心、常修質直行、不輕蔑於人、不令他疑悔、不云汝不得成佛、讀誦、聽受、能持、能說、能書、若使人書、供養經卷、恭敬、尊重讚歎、生大慈心、生大悲心、合掌讚佛、求佛道、聞法歡喜、修習善法、深入禪

	定。
〈從地涌出品〉第十五	護持讀誦、廣說此經、發隨喜心、合掌供養、問訊如來、志念堅固、大忍辱力、一心求佛道、供養佛、護持是經、書寫、禪定、勿得有疑悔、住於忍善、讀誦通利、思惟分別、正憶念、被精進鎧、發堅固意、精進一心、常樂靜處、勤行精進、常樂深智、常樂於諸佛之法、求無上慧。
〈如來壽量品〉第十六	廣供養舍利、恭敬信樂、合掌、柔和質直。
〈分別功德品〉第十七	一念信解、行忍辱、住於調柔地、解其言趣、廣聞是經、若教人聞、若自持、若教人持、若自書、若教人書、供養經卷、起隨喜心、讀誦受持、起塔寺、起立僧坊、四事供養、供養（華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、眾鼓伎樂、簫、笛、箏篪、種種武戲、妙音聲、歌唄讚誦。）、兼行六度、為他人說、合掌向佛、圍繞、歌無量頌、讚歎諸佛、供養讚歎聲聞眾僧、讚歎菩薩功德、隨義解說、清淨持戒、柔和共止、忍辱無瞋、志念堅固、常貴坐禪、精進勇猛、攝諸善法、利根智慧、善答問難、薰油常然（燈供養）、供養佛塔、不瞋不惡口、恭敬塔廟、謙下諸比丘、遠離自高心、思惟智慧、有問難不瞋、隨順為解說。
〈隨喜功德品〉第十八	隨喜、隨力演說、勸令坐聽、解說義趣、如說修行。
〈法師功德品〉第十九	受持、若讀、若誦、若解說、若書寫、坐禪、思惟、籌量、言說、無所畏心、若為他人說、撰集解其義、合掌恭敬心、恭敬供養、聞一偈一句。
〈常不輕菩薩品〉第二十	禮拜讚歎（我不敢輕汝等、汝等皆當作佛）、不生瞋恚、受持、讀誦、心無所畏、供養諸佛、恭敬、尊重讚歎、說是經典、為他人說、解說、書寫、能忍受之、開示教人。
〈如來神力品〉第二十一	受持、讀誦、解說、書寫、禮拜供養、合掌、恭敬圍繞、瞻仰尊顏、如說修行、一心受持、起塔供養。

〈囑累品〉第二十二	受持、讀誦、廣宣此法、大慈悲、無所畏、法施、應隨學如來之法、勿生慳吝、信如來智慧、演說此經、使得聞知、示教利喜、曲躬低頭、合掌向佛。
〈藥王菩薩本事品〉第二十三	精進經行、一心求佛、供養佛、現一切色身三昧、真法供養如來、燃身供佛、經行、勤行大精進，捨所愛之身、求無上慧、頭面禮足、合十指爪、起塔、供養佛身、供養舍利、燃臂供佛、發菩提心、能燃手指、足、供養佛塔、聞是經典、若自書、若使人書、以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、幡蓋、衣服、種種之燈供養、圍繞、如說修行、隨喜讚善、受持、讀誦、思惟是經、爲他人說、生恭敬心。
〈妙音菩薩品〉第二十四	恭敬圍繞、供養親近諸佛、禮拜、供養聽法者與經、頭面禮足、問訊世尊、伎樂供養、說是經典、現一切色身三昧、法華三昧。
〈觀世音菩薩普門品〉第二十五	稱其名號（稱名念佛）、合掌向佛、常念恭敬、常應心念、禮拜供養、受持名號、飲食、衣服、臥具、醫藥（四事供養）、一時禮拜供養、施無畏、供養多寶佛塔、發大清淨願、頂禮、聽聞此品、發起菩提心。
〈陀羅尼品〉第二十六	受持、讀誦通利、書寫經卷、受持一四句偈、讀誦、解義、如說修行、陀羅尼呪、隨喜、恭敬圍繞、合掌、供養經卷（華香、瓔珞、末香、塗香、燒香、幡蓋、伎樂）、燃種種燈供養。
〈妙莊嚴王本事品〉第二十七	六波羅蜜、方便波羅蜜、慈悲喜捨（四無量心）、三十七道品、愍念眾生、說法華經、親近、供養、禮拜、宜應聽受、合十指抓掌（合掌）、心淨信解、出家修道、隨佛學、法華三昧、令心信解、好樂佛法、頭面禮足、繞佛、能作佛事、示教利喜、精勤修習、助佛道法、常勤精進、一切淨功德莊嚴三昧、親近恭敬、受持、不復自隨心行（不生邪見、憍慢、瞋恚諸惡之心）、禮佛。

<p>〈普賢菩薩勸發品〉第 二十八</p>	<p>頭面禮佛、繞佛、受持、讀誦、供養守護、若坐、思惟、精進、求索者、受持者、讀誦者、書寫者、三七日中應一心精進、而為說法、示教利喜、與其陀羅尼呪、正憶念、解其義趣、如說修行、圍繞、一心自書、若使人書、守護是經、廣令流布、大慈悲、發阿耨多羅三藐三菩提意、供養、受持佛語。</p>
---------------------------	---

(表 1-2)

<p>布施波羅蜜</p>	<p>法施： 為他人說法、示教利喜、廣讚一乘道、若使人書、若教人書。 內財施： 身肉手足、頭目身體、不惜生命、供給走使、以身為床座。 外財施： 妻子施、四事供養（飲食、衣服、臥具、醫藥）、造諸塔廟、伎樂供養、雕刻佛像、彩畫佛像、華香旛蓋、若人散亂心以一華供養、起立僧坊、薰油常然（燈供養）、燃身供養、燃臂供佛、燃指足供佛。 供養恭敬施： 供養諸佛、供佛齋僧、供養舍利、舉手低頭、一稱南無佛、瞻仰尊顏、稱讚禮拜、一心合掌、恭敬繞佛、曲躬恭敬供養、尊重讚歎、供養聽法者、供養塔廟頭面禮足、供養佛菩提樹、供養經卷、一念隨喜、問訊如來、若使人作樂、歌頌頌佛德。 無畏施：施無畏</p>
<p>持戒波羅蜜</p>	<p>持戒清潔、不樂說人過、不說經典過、不輕慢諸餘法師、不說他人好惡長短、於聲聞人亦不稱名說其過惡、亦不稱名讚歎其美、不以小乘法答、以大乘法而為解說、勿輕罵學佛道者、不應戲論諸法、平等說法、不懷諂誑邪偽心、不輕蔑於人、不令他疑悔、不云汝不得成佛、不惡口。</p>
<p>忍辱波羅蜜</p>	<p>質直柔軟、著忍辱鎧、無怖畏心、謙下諸比丘、不生瞋恚、不復自隨心行（不生邪見、憍慢、瞋恚諸惡之心）。</p>
<p>精進波羅蜜</p>	<p>勇猛精進、回向佛道、離諸戲笑、親近智者、親近諸佛、書寫、深心堅固、捨惡知識、親近善友、如說修行、恒求善事、親近法師、讀誦、受持佛語、出家修道、求索經卷、一心念佛。</p>

禪定波羅蜜	常貴坐禪、現一切色身三昧、法華三昧、一切淨功德莊嚴三昧。
般若波羅蜜	求無上道、思惟佛道、解義、隨順行、大慈大悲、聞法信受、愍念眾生、發希有心、發清淨心、請轉法輪、聞一偈一句、發菩提心、正憶念、安住四法、隨義觀法、發堅固意、應隨學如來之法、稱其名號、聽聞此品、陀羅尼呪、方便波羅蜜、四無量心、三十七道品。

根據（表 1-1）得知，（表 1-2）分類統計《法華經》的修行方法，在全經二十八品之中，共有一百一十個項目，其中加以每一個項目於每品出現一次或多次，均以一項計算。在此一百一十個項目中，於二十八品經文之內，出現最多者，有二十一個品目，最少者僅出現在一個品目的經文之中。現將其統計數字，介紹如下：

1. 受持，共 21 品。
2. 合掌，共 20 品。
3. 為他人說法，共 19 品。
4. 讀誦，共 18 品。
5. 勇猛精進，共 15 品。
6. 禮拜，共 14 品。
7. 書寫、恭敬供養，共 13 品。
8. 修禪定、解義，共 11 品。
9. 恭敬圍繞，共 10 品。
10. 供養諸佛、供養塔廟、供養經卷、著忍辱鎧、求無上道、質直柔軟、信受，共 9 品。
11. 瞻仰尊顏、持戒、大慈悲心，共 8 品。
12. 發隨喜心、尊重讚歎、如說修行、華香幡蓋供養，共 7 品。
13. 思惟佛道、四事供養，共 6 品。
14. 供養舍利、不生瞋恚、發菩提心，共 5 品。

15. 示教利喜、無怖畏心、正憶念，共 4 品。
16. 若使人書、伎樂供養，共 4 品。
17. 燃燈供養、聞一偈一句、歌頌佛德、深心堅固，共 3 品。
18. 讚一乘道、法華三昧、問訊、現一切色身三昧、陀羅尼咒、曲躬恭敬、舉手低頭、愍念眾生、常樂隨學如來法、念佛，各二品。
19. 僅在一品中出現者則有恒求善事、親近法師、以身為床座、迴向佛道、身肉手足施、妻子施、頭目身體施、供給走使、離諸戲笑、親近智者、供佛齋僧、親近諸佛、雕刻佛像、彩畫佛像、使人作樂供養、供養菩提樹、請轉法輪、散亂心一華供養、一稱南無佛、不惜身命、捨惡知識、親近善友、發清淨心、謙下諸比丘、舞戲供養、安住四法、隨義觀法、不說人過、不說經典過、不輕餘法師、不說人長短、不稱名說小乘過、不稱名讚歎小乘、不以小乘法答、以大乘法解說、不輕罵學佛道者、不戲論諸法、不懷諂誑邪偽心、不輕蔑人、不令他疑悔、平等說法、不云汝不得成佛、不惡口、常樂諸佛之法、教人持、教人書、造立僧坊、自燃其身供養佛、燃臂供佛、燃指足供佛塔、供養聽法者、稱其名號、施無畏、聞普門品、方便波羅蜜、三十七助道品、慈悲喜捨心、一切淨功德莊嚴三昧、出家修道、不復自隨心行、求索此經。

依據菩薩行的分類統計所得的結果，可分為三大區塊，來釐清菩薩行的實踐內容是怎樣開展而來的，其中「勝義行」約佔菩薩行法的 4 成；「戒行」約佔 2 成；「世俗行」則約佔 4 成。如下圖所示：

實踐對象	區別	實踐內容
出家眾及在家眾	勝義行	以解脫法為主的修行，六度波羅蜜、三十七助道品、四無量心等法。
出家眾及在家眾	戒行	以防非止惡為主的律儀規範。為能使行者遠

		離攀緣，以避免在同儕和眾生之間，產生可能違犯的行爲。
在家眾	世俗行	以眾生對佛法的信仰，所展現的入世行爲。

從〈法華經〉揭示的修行方法而言，概要的統計，約有一百餘項，在其全經二十八品之中，出現頻率最高的是爲受持、合掌、爲他人解說經義、讀誦及精進等爲百多項菩薩行法之首。此經也在鼓勵修持六度行、四無量心、三十七助道品，除此之外，筆者特別依其修行特色分別以易行、深行、特殊者各舉兩項，如下所述：

「易行」者：

一、「合掌供養」，此一通俗又具國際化的禮儀，被大部份的民眾所認同，是一種幾近於自然反應的肢體動作。以雙合十行問訊禮，相信對所有的佛教徒而言，是在熟悉不過了，更是對人、對三寶的恭敬之舉。合掌是一念心的虔敬與謙卑的表現，時時將心保持清淨與歡喜，就如同空瓶能盛水，能夠承接佛陀的法水，洗滌內外煩惱之污穢，還以本來清淨之自性，因此當知，一合掌一低頭，無不是一種導向涅槃解脫的修行方法。以此心行一如的清淨功德，供養諸佛菩薩，與其感應道交，此一善行善緣也是作爲未來成佛的資糧與因緣。

二、「稱其名號」，只要是能夠開口說話的人，稱唸佛菩薩的聖號並不困難，不論身份、種族、大人或小孩，最初的學法過程大都不離以口稱念經文做爲修行的基礎，也因為稱名念佛並不難，所以此法至今亦被廣爲流傳。此品主張稱念「觀世音菩薩」的名號，作爲修行方法，就算對於非正信的佛教徒而言也堅信稱念名號有其殊特的功德存在，稱念佛菩薩名號也是作爲與佛菩薩相應最具便利性，不受空間、時間所阻礙的修行方法，給人帶來身心自在的安定感。

「深行」者：

一、「燃身供佛」，依〈藥王菩薩本事品〉說，菩薩捨身布施，勝過其他內、外二財的種種布施，菩薩以最寶貴的生體與生命，願化作火焰，光明遍照，供養於諸佛、供養法，也表達了菩薩對於法的全然體悟與感動。此處的燃身供養，所要強調的是身體以外的般若空性，菩薩的無畏施與真如實相的契會，所展現出來的高段修為，是諸佛所讚歎的真法供養。

二、「不惜身命」，一般對於身命而言，只有使用權沒有所有權，是有期限性的。人身難得，應把握修行的機會，除了不斷的薰習佛法，一心信解佛所教的真理，更須利用有限的生命勇猛精進，如同視此身像一艘移動的法船那樣，乘載著欲往解脫道前進的眾生，大開方便之門。菩薩以慈悲濟渡一切眾生，非是鶻巴說說就能成行，而是能夠借身體的假，修諸法實相的真，精進不懈，直到成佛作祖，就算為法忘軀也都在所不惜。

「特殊」者：

一、「汝等皆當作佛」，〈常不輕菩薩品〉說，佛入滅後的眾生，欲求解脫的心，或忘失或輕慢，未得謂得而自視清高，實不知是慢心在作祟。末法時代眾生難度，菩薩行者，還須主動給予眾生播下法種的機會，眾生難調難伏，個個各有愛著，不順其意則易招惹無殃之災，順其意則只為使其種下菩提善根，能於善巧方便中悠遊自在又不失其真，是菩薩行也。常不輕菩薩說，汝等皆當作佛，不僅得讚美禮拜對方，此一菩薩行也突顯了行者，若是沒有足夠的忍辱波羅蜜做為度眾後盾，也難成就利他的菩提大願。在人人皆可成佛作祖的思想下，是肯定眾生成佛的潛能，其鼓勵眾生成行菩薩道的用意特別顯明。

二、「供養佛菩提樹」，菩提樹又可稱為「道樹」，〈分別功德品〉說：「近阿耨多羅三藐三菩提，坐道樹下。」<sup>217</sup>佛於菩提樹下證悟、說法，如同經卷所

<sup>217</sup> 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁45下。

在之處皆應供養，菩提樹象徵著般若智慧，亦是代表一處清淨莊嚴的弘法道場，又如巍峨的寶塔受人天所供養，又如經卷所在之處，應起塔廟以供養之，菩提樹的殊勝意義，象徵著佛法，時至今日依然被求道者們所仰慕與恭敬。

綜而言之，「合掌供養」，是修行於生活禮儀之中；「稱名念佛」，是千年來對諸佛菩薩不變的信念；「燃身供佛」，是象徵為法捨身的求道之心；「不惜生命」，是把握當下精進修行的堅定；「汝等皆當作佛」，是心、佛、眾生三無差別的最好印證；「供養佛菩提樹」，則是對法的恭敬，亦是對諸法實相的傳承與信受。

由（表 1-2）的六度分類統計，即可見《法華經》菩薩行中出現最多的修行方法，以布施波羅蜜的「供養」為其所有修行項目之首。供養的布施物其範圍含蓋了有形與無形的一切內外之財，例如〈方便品〉偈文說：「乃至舉一手，或復小低頭，以此供養像，漸見無量佛。」<sup>218</sup>這個看似簡單的動作，是建立在菩提心之上的<sup>219</sup>，而此一行為更象徵菩薩的手心向下與謙卑，舉手行禮有著喜悅慶幸之意義；低頭更是卑順與信受的表現，以隨順歡喜之心供養三寶，也是一種大布施，故能種下成佛的善因緣，不斷積累菩薩行的功德，漸漸修行成等正覺也是指日可待。

財施與法施最初的目的地，就是植諸善本，為成佛累積福慧資糧，以身體的內財及外財作有形的布施；以佛所教導的法，為利益眾生而行種種的法施，布施者以菩提心行布施時，所產生的那份恭敬心，就是對佛陀言行教化全然的相信，亦

<sup>218</sup> 同上，卷 1，《大正藏》冊 9，頁 9 上。

<sup>219</sup> 《大方廣佛華嚴經》卷 9：「從初發心修菩薩道，各各行願，各各境界，各各出興成等正覺。」《大正藏》冊 9，頁 701 下。如經文所說，菩薩從初發心開始，是沒有退卻，且相續不斷的，所有的造作無不是為了成佛而起，對法的信解也已超越了二乘之人，在自利利他的基礎上，菩薩所展現出的舉指會通於六度波羅蜜，無不是為了能夠證得圓滿的佛果，入世濟渡眾生的願行也展現出了，不離世間平常事的修習，更能貼近眾生，引導眾生發心，行菩薩道。

是最好的供養。布施的普及化，在初期大乘的發展下已不分僧俗、不分男女，皆能修習六度波羅蜜的內容，進而為眾生利行法布施，而布施波羅蜜也成了拉近彼此距離最好的修行方法。《法華經》多以種種的方便來做法的供養，以諸善行，顯示對法的「信心」，而生起菩提心，行菩薩道，直趣佛果而無疑悔。

若以項目出現最多者，則屬〈安樂行品〉，其品強調「身、口、意、誓願」四法，已然含概了菩薩實踐的全體。種種的菩薩行，皆建立在「法供養」的基礎上，對佛陀的法教無不攝受者，若能依法實修，盡皆是導向究竟涅槃最佳的修行途徑。菩薩行者當有著，不離「柔和」與「忍辱」的精神，但以眾生得離苦，不求己身得安樂的大願，行度眾的如來家業，更彰顯出菩薩的大慈大悲與無怨付出，這樣的精神也為華人文化的佛教傳承注入了堅毅和柔順的美德。

總之，在《法華經》中最奇特的，是〈藥王菩薩本事品〉中介紹的燒身即「捨身供養」，也是諸佛所讚歎的修行方法，燒指供佛的捨身法門，實屬難行能行的大苦行。其次是〈常不輕菩薩品〉的見到四眾皆予禮拜，並稱「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」。《法華經》的修行法門從財施、法施、無畏施等，都在倡導對於法的供養，如同對佛的供養一樣，無二無別，佛陀雖然示現人間的涅槃相，實際上佛陀還在靈山淨土中弘法，依然與我們共生在娑婆世界裡，為清淨國度裡的菩薩行者講說法華。菩薩作為佛的接班人，以上求佛道，下化眾生為本分，悲智雙運同時並行，為如來荷擔弘法利生的事業，為了濟渡不同根基素質的眾生，菩薩行的多樣化也就因此誕生。其實嚴格說來，有很多的行門都是簡單的不簡單，困難中的不困難，因為發心加上身行才能成就菩薩行的真實意義，現在就從易行法開始做起，按步就班的漸修漸行，積累福慧資糧，持續不退，有一天也能成為下一位藥王菩薩或是常不輕菩薩，突破了困難，也就不困難了。

### 第三節 《法華經》的創新思想

初期大乘佛教成立以來，皆強調菩薩依六波羅蜜而起修，整個菩薩行的核心思想都緊扣著六度而發展，又特重般若空觀及諸法實相義理的連結，如此高深的實踐行門，總讓人有種難以契入的距離感，進而產生了心有餘而力不足的無力感，因此對初學者而言，不但容易在修行中生起障蔽，也容易退失菩提心。直到《法華經》的出現，才扭轉了以般若思想為主的實踐之道，而發展出人人皆可成佛的方便教化，佛說真實就是方便，既是方便，那就表示一切行法的高深難易，並不會影響菩薩行人最終的成就與歸趣，所以只要是《法華經》記載的修行方法，都會是導向成佛最好的實踐法門。初期大乘經典開展至今，尚無一部以「人人皆可成佛」的經典能與《法華經》相比擬，在看似簡單樸實的菩薩行法中，卻有著我是佛，佛是我的創新思想，或可說佛陀是已經覺悟的眾生，而眾生則是尚未覺悟的佛陀那般，如此的比喻給足了眾生成佛的信心，也能在佛陀本懷的思想裡，參與建構出屬於自己最能相應的實踐法門。創新是來自於眾生不同的成佛條件，沒有絕對的修行方法，只有肯定眾生的成佛法門，這就是《法華經》開展出百餘種菩薩行法最根本的創新思想。

#### 一、《法華經》的「一味法雨」

由〈藥草喻品〉的前文中感受得到釋尊再次重申一大事因緣之本懷。四位聲聞大弟子須菩提、迦葉、迦旃延、目犍連等，都在〈信解品〉中明白釋尊隨宜說法，是爲了讓他們能夠真正的領解法義，知道不是以得阿羅漢果爲最後生，而是以成佛爲最終。聲聞弟子轉發心成爲大乘佛子的此一變化，對於跟隨釋尊已久的聲聞弟子而言，更是具有正面的應響力，也帶動了聲聞弟子發大乘心、行大乘法的主流思想。

依《法華論疏》說，為對治大乘人一向決定增上慢心，故說雲雨譬喻。<sup>220</sup>因眾生心性如恆河沙般之差別多不可數，若以執著偏見於一乘之教，則是落入增上慢心的執取。佛以一音說法平等，或聞四諦、十二因緣法，或聞教菩薩法，一雨所潤，三根普被，隨力得解，以明佛之智慧門甚深，為〈藥草喻品〉核心之處。此中，雖說一地所生、一雨所潤，然而諸眾草木自有差別；佛正如大雲，以一味平等的法雨，潤飾一切眾生，而眾生雖以自己之力而接受，却產生出三乘、五乘的差別；但是，終極是以使其入於一乘為目的。<sup>221</sup>又藥草有療癒之效，各有各的獨特藥性，能除三障之煩惱，煩惱斷除即能顯現清淨菩提。依據三草二木之喻，可將小、中、大草分為人天乘、聲聞緣覺乘、菩薩乘；小樹喻七地前之菩薩，大樹喻八地以上之菩薩。<sup>222</sup>筆者認為大草喻之為菩薩乘，表示大草、小樹、大樹是以菩薩次第而說，因此若將菩薩乘以初發心菩薩、久修行菩薩、不退菩薩來區分或許會更加貼切。

藥草總喻為五乘種姓之眾生，其根、莖、枝、葉各自有別，眾生依佛教化，以漸進的方式來修行，以證究竟涅槃之果，就像草木依於土地，受到雨水的滋養獲得生長一樣。<sup>223</sup>以藥草為喻，最大的特點就是可以對治內在的疾病，如煩惱所引起的一切障礙；貪、瞋、痴三毒所執取的念頭等，都能在清涼法水中洗滌污穢，助益成長。佛以藥草為喻，既契於正法之理，更能順應眾生之根基，隨自己願力

<sup>220</sup> 參見《法華論疏》卷3：「大乘人一向決定增上慢心起如如意無別聲聞辟支佛乘如是倒取大乘人者。」二乘人或菩薩乘人，皆是趣入佛知見的一條途徑，不因修習大乘法而否認聲聞乘法或是貶抑。佛以方便隨宜說法，眾生也因樂求不同、根性不同各自隨類得解，實三乘法最終目的皆是導向一乘道。「故為說雲雨譬喻應知，雖地雨是一於草木成差。隨草木成差雖理是一隨緣成三，於緣成三也。」《大正藏》冊40，頁815下-816上。

<sup>221</sup> 參見田賀龍彥：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，頁249-250。

<sup>222</sup> 參見太虛大師：《法華經教釋》，頁195。

<sup>223</sup> 參見黃國清：研究指出此品有別於「於一佛乘分別說三」及會三乘歸一乘的根本意趣，五乘的出現實是加入了「人天」二乘，雖然難以和第一類諸品順暢銜接，卻也表現出如來教化一切眾生成佛的本懷。而人天二乘的出現與「世間」安樂有著密切的關聯，作者認為是受到佛教圈所流傳的寓言有關，如《大毘婆沙論》《華嚴經》《大寶積經·菩薩見實會·序品》等，都有談及龍王興雨於世間的經文，因此也推測《法華經·藥草喻品》雲雨喻亦有受到此一寓言所影響。〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉，《世界宗教學刊》，第六期（2005年12月），頁135-185。

的大小獲得利益，因此筆者說大乘者契於理，聲聞乘者則契於機。大小草木各取所須，又如大小容器依量而盛。如人飲水，冷暖自知，佛以智慧方便為眾生說法，無疑是投合於眾生的根器而說法。我們常自以為小乘人聞小乘法，如此斷見真能以凡夫眼所見；凡夫耳所聞來判斷嗎？如佛所說，小乘人中亦有大乘根基者，聽聞的雖是小乘法，卻也能與大乘法相應與貫通，佛所說的法之真實唯佛與佛能知，並非我們能以凡夫智慧所能分別。〈藥草喻品〉說：

如來觀知一切諸法之所歸趣，亦知一切眾生深心所行，通達無礙；又於諸法究盡明了，示諸眾生一切智慧。<sup>224</sup>

在三千大千世界中，眾生類多種性不一，尤如草木之聚，千姿百態各有特長。一雲所雨，不分草木大小，不分種性優劣，隨分授受。佛救濟一切眾生，分辨眾生的宗教能力而針對眾生千差萬別的能力，採取相應的方法來說法。眾生在這一方面也同樣可以憑藉各自的能力而進入佛道。這個道理猶如譬喻中的三草二木，雖然平等地沐浴到來自大雲的雨水，但是仍然要根據各自的種子性質而生長。<sup>225</sup>佛以方便示教於五乘，眾生依其根器得其教理而修證，歸趣各異，也形成五乘共學菩薩法的這一特點。眾生因無明執取，樂求法者各不相同，過去久遠劫以來，眾生之心均被所造善惡之業所牽引，此心雖然能夠發起一切善行，卻也須要佛力做為明燈，眾生依其智慧尚不能了知自心的變異，唯有佛陀能夠觀照眾生之心行。此為佛的圓滿智慧，照見出入世間無有障礙，也因如此，佛依眾生根性，隨宜說法，皆是為了令眾生可以趣入成佛而說。佛是智慧圓滿的覺者，能給予眾生適切的解脫法門。佛不只是隨宜說法，更重要的是能令眾生明白種種法的差別，最後終將會歸於一切種智，如《維摩詰所說經》說：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解，皆謂世尊同其語，斯則神力不共法。」<sup>226</sup>所以眾生接受了佛陀的教法後各自起修，也能到達究竟解脫的彼岸。佛為法王，智慧通達三世，如來以般若方便

<sup>224</sup> 《妙法蓮華經》卷 3，《大正藏》冊 9，頁 19 上。

<sup>225</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 132。

<sup>226</sup> 《維摩詰所說經》卷 1，《大正藏》冊 14，頁 538 上。

所演說的法，是契合於佛之究竟智，是令眾生成佛的法，是真實不虛的。

綜而言之，佛說三草二木，爲一雲所雨，此指五乘之人隨力所受，而得法義，能夠依教證理，依理起行，依行而得果。然因眾生根性不同、發心不同、起行不同，所得之果也就有解脫上的差異。其根、莖、枝、葉代表了種性、發心、修行、得果四者，筆者也將這四者所代表的義意做了一個總結，一、根者，表智慧力，根爲源頭供給養份，喻，智慧多深，信解的能力就有多大；二、莖者，表願力，莖爲支撐本體的力量，樹幹越粗越是穩固，喻，發菩提心；三、枝者，表實踐力，樹枝開展，能見生長之寬度，喻，菩薩行，廣修一切成佛之法；四、葉者，表承接力，葉能承接雨水，喻，積累福慧資糧，因緣果熟，能得法義。佛以一音說法，眾生隨類得解，是〈藥草喻品〉雲雨喻所要強調的重點，眾生的領悟力不盡相同，佛因此針對了人、天、聲聞、緣覺、菩薩等各自不同資質的對像說法。這也就是譬喻所說的「草木雖然都是一地所生，受一雨所滋潤，吸收的能力卻各有差別」所指的意涵。

## 二、《法華經》的「一乘智慧」

在初期大乘時期，經典間的相異與獨特處，且看佛陀教化眾生的方法與運用。《法華經》在教學方法上的不同，是針對眾生根性優劣而有所變化，如〈方便品〉中的會三歸一說與如來以方便知見波羅蜜開展而出的三周說法。佛以圓滿無上的覺者之光，照見三乘未能到達的諸法實相。在〈序品〉中也明確的透露出《法華經》的教化對象就是菩薩，而不是只受限於菩薩，此舉也打破了初期大乘成立以來佛乘與聲聞乘格格不入的窘境。

依初期大乘經典成立的時間推算《法華經》應稍晚於《般若經》《維摩詰所

說經》的年代，從經文的內容一起來發現不一樣的大乘思想。《般若經》多說遠離聲聞乘人，為避免大乘人受到聲聞法的影響，進而排斥樂求聲聞者，雖是如此說，卻也不是完全的封殺聲聞乘者迴小向大的機會，從上人應求上法的這句話中也透露出了一絲鼓勵發心成佛的曙光。<sup>227</sup>《維摩詰所說經》則是以一種嚴肅至極，完全否決聲聞阿羅漢可以發修大乘法行菩薩道的機會。<sup>228</sup>初期大乘經典開展至《法華經》，已經跳脫了否決與批判的中心思想，而是大量呈現出佛教大家庭相互包容的融恰場景。聲聞乘人不僅在法華會上可以完全信受佛陀所說的法義，還為已證阿羅漢果的弟子，開通了一條成就無上菩提的道路與方法，佛以方便說真實，歷經法說、譬喻說及因緣說的開導，以一佛乘是真實，餘乘皆方便的基礎下，串連了聲聞乘人迴小向大、發菩提心與授記的喬段，開演出三周說法最精彩的經文內容。

《法華經》以大乘精神融和聲聞乘舊有的思想模式而言，不失是一部打破傳統，建立新局的經典之最。佛以法說、譬喻說、因緣說的方便言教，凸顯出一佛乘含攝了三乘人所樂求的解脫道，在一大事因緣的本懷裡，證明了人人皆有成佛的機會，而成佛也就是三乘人最終的歸依處，一佛乘的存在也就表示出，無有其他二乘或三乘的存在，不二的思想，貫穿了如來的方便之教，以及心、佛、眾生三無差別的體悟裡。

由〈方便品〉到〈授學無學人記品〉的八品中，若說聲聞乘人為佛陀說法的主要對象一點也不為過，可從五個譬喻中探知<sup>229</sup>，在譬喻中佛陀扮演著慈父、長

<sup>227</sup> 見《摩訶般若波羅蜜經》卷 7：「諸天子若入聲聞正位，是人不能發阿耨多羅三藐三菩提心。以故？與生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心者，我亦隨喜。所以者何？上人應更求上法，我終不斷其功德。」《大正藏》冊 8，頁 273 中下。

<sup>228</sup> 見《維摩詰所說經》卷 2：「誰聞如是法，不發菩提心，除彼不肖人，癡冥無智者。」《大正藏》冊 14，頁 550 中。

<sup>229</sup> 五個譬喻為：一、〈譬喻品〉的「三車火宅」喻；二、〈信解品〉的「長者窮子」喻；三、〈藥草喻品〉的「藥草」喻；四、〈化城喻品〉的「化城」喻；五、〈五百弟子授記品〉的「衣珠」喻。

者循循善誘教化聲聞弟子，等待因緣果成的那天，給與最好的珍寶，助以走出驕慢與卑屈，重新薰習最究竟的教法，放下舊有的包袱，迎接全新的旅程，所謂人窮志不窮，能發心志求佛道，則永遠都不嫌太晚。

以藥草的大小彰顯出眾生欲求的不同，智慧、見解、能力、形狀、性格等無一不是，佛以方便說一乘。雖然說法的本質不變，但在世間現象中有差別相的存在卻是事實，佛陀所給的法是慈悲平等的，是導向一乘菩提的，中村瑞隆說：「應機說教，把每個人的能力引出到最大的限度，令平等達到佛的覺悟，這才是真正的慈悲。」<sup>230</sup>佛以慈眼視眾生，平等無差的心是佛心，只因眾生智慧未能具足，顛倒分別，在法法相通的本質下，沒有二、三乘唯有一佛乘。開悟眾生，催發菩提心，行菩薩道，是佛的慈悲本懷，是平等慈悲的展現。

化城只是二乘人中途的休息站，不是究竟涅槃的安樂處。佛設方便如起組合之屋，暫時安住，雖能遮風避雨，但非堅固不摧，佛說真正的大城就在不遠處了，不要在幻城停留太久，易生放逸怠惰心，疲憊的精神及身軀若恢復了體力，就應繼續往前邁進。佛如同領隊，二乘人則為團員，一路跟隨佛陀足跡，時有不適，或有疑問，佛皆能以圓滿智慧一一排解，帶領著有志一同的團員，續往擁有無盡寶藏的真正安住之所前進。

佛說樂求聲聞乘者，就像是喝醉酒的窮人一樣，暫時的麻醉自己，換來的只是虛而不實的人生。聲聞乘的成就者證得阿羅漢果，以聲聞涅槃樂而樂，多數人都未能發現佛所說的法，皆是通往一佛乘的權實方便，令行菩薩道才是佛陀的本懷。如來隨緣教化，在弘法的過程中就已將成佛之法交予弟子們了，只不過是聞法者因緣尚未具足無法契入，因此才說聲聞乘人所展露出的樣態，就如同酒醉之

---

<sup>230</sup> 中村瑞隆，許洋主譯：《真理的花朵》（台北：法爾出版社，1991年），頁136。

人，無法理智行事，唯有等待酒醒之時，且能值遇貴人再次提點，使明白原來自己所領受的，是以自利利他的菩提心行菩薩道，而不是自求安樂於聲聞涅槃中。

綜而言之，《法華經》扭轉了初期大乘經典以深層智慧為主導的般若思想，以一切眾生皆能成佛的中心思想，開展出各種權實方便的菩薩修行方法。「方便」是以佛的智慧所造就而出的施設，非是以眾生智慧所能測度的方便道。〈方便品〉的會三歸一與五種譬喻之說，竭盡佛陀智慧之所能，受惠最大者可說是迴小向大的聲聞乘人了，成佛的思想在初期大乘佛教中大顯光芒，從排他到否決，從批判到融合，更有別於其他大乘經典的教化方式，完全展現出創新的教育內涵與思維模式，如此突破性的開展，也為後來的大乘經典，注入了更多圓滿的佛教精神。



## 第四章 菩薩行的實踐開展

《法華經》是一部實踐菩薩道的經典，其具體的修行方法也更加的能夠接引眾生入解脫門。聲聞乘與緣覺乘雖修出世間法，但缺少了利他的菩提心，其智慧願行也就沒有佛菩薩來的圓滿，因此有其必要再次重申二乘所修，並非最究竟的解脫道，唯有菩提心與菩薩行作為成佛的基礎才是真正最圓滿的出世間解脫道。筆者將《法華經》菩薩行的實踐內容與意義，著重於〈方便品〉〈法師品〉及〈安樂行品〉三個品項，其理由是，從〈方便品〉可以追溯到釋尊在菩薩本生時所實踐的菩薩行法，諸多的修習方式，不僅可視為是《法華經》菩薩行的總指導，也是大乘菩薩行開展前的最初原形，有著相當重要的研究價值。希望透過〈法師品〉與〈安樂行品〉的探究，來了解初期大乘菩薩道，對於經典的弘通，是如何透過菩薩行的實踐開展，以達成自利利他的此一終極目標。在聖嚴法師的《絕妙說法：法華經講要》著作中，也特別論述到《法華經》這三品的重要思想與意義，其詮釋的內容之豐，也佔了二十八品中的前三品，法師對於將佛法導入生活中的實踐，做為是人間淨土建設的一環，也就表示菩薩行是由人而成的，是我們的生活中事。<sup>231</sup>

大乘菩薩道，以發心立願，為菩薩行實踐的開端。發願以後，就應該見於實行，說到菩薩的正行，就要先論到菩薩行所不可少的要素。聲聞乘與緣覺乘，是通於因果的。但大乘中，重於因行的，名菩薩乘。重於果德的，名佛乘。因圓果滿，為大乘法的全體。<sup>232</sup>菩薩畏因，眾生畏果，菩薩行是為了濟渡更多的眾生；是為了追隨佛陀的腳步，完成釋尊滅度之後的囑咐。

<sup>231</sup> 參見黃國清：〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究》，第一輯（台北：法鼓文化事業有限公司，2010年3月），頁216-217。

<sup>232</sup> 印順法師：《成佛之道》，頁270-271。

## 第一節 大乘菩薩的「法師」特質

### 一、菩薩即「法師」

「法師」的梵文爲 *dharma-bhāṇaka*<sup>233</sup>，*bhāṇaka* 之意原是指以音樂、魔術或是說書等技藝營生而遊走於群眾之間的藝人。他們絕不是正規的出家僧眾。就印度社會的宗教制度來看，他們是屬於制度外的、被鄙視的、間接被利用的邊緣人物。<sup>234</sup>竹村牧男也在書中提及，其中有一部份的法師是品性及教養不差的人。原本意在傳達民眾心聲的法師們，也紛紛的投入了四處宣說大乘經典的行列。從此處也印証了《法華經》中，「法師」在初期大乘經典成立時所扮演的角色，由民間的藝人演變到弘揚大乘法傳播者，也意謂著當時的部派教團和大乘運動的興起已是兩種截然不同的思想呈現。

在〈法師品〉中，「法師」(*dharma-bhāṇaka*)一詞，意指將佛陀的教法帶入世間，與人分享佛法的人。法師就是佛陀派出的大使，帶著佛陀的教誨——《法華經》的要義，到世界各地，宣揚人人皆有佛性，都有潛在的能力可以達到與佛一樣的境界，並能救度眾生脫離苦難。在這一品中，佛陀不僅肯定與他同時代能親聞佛法者有成佛的能力，也肯定生在歷史上，釋迦牟尼佛之後的佛法修行者，皆能成佛。<sup>235</sup>學者藍吉富在〈大乘經典中的在家佛教徒〉一文中提到，在〈法師品〉與〈法師功德品〉這兩種品名中的「法師」一詞也都是 *dharma-bhāṇaka*。指的也是包含在家眾的一切弘揚法華教義的人。可見在這一意義下，在家人是可能成爲「法師」的。這一種身份或資格的確立，對於在家人在大乘佛教中之地位的提

<sup>233</sup> 見荻原雲來編纂，辻直四郎監修：「*dharma-bhāṇaka*」一詞，所指的對象是法師、說法者（傳教）、能說法者之意。《梵和大辭典·上下冊》，頁 635。

<sup>234</sup> 參見竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》（台北：東大圖書股份有限公司，2003年），頁 88。

<sup>235</sup> 一行禪師：《經王法華經》，頁 105。

昇有極重要的啓示作用。<sup>236</sup>池田大作說：法師不是指僧侶，〈法師品〉指出，法師是「以法爲師」的人，「作爲師而弘法」的人，由此可知，不管在家或出家，追求佛法、弘揚佛法的人就是法師。<sup>237</sup>聖嚴法師說：「法師」本爲說法之人，以法爲他人之師，自身則依法爲師之意。<sup>238</sup>

法師之義有二：一、能信解受持並爲人解說妙法者，即爲修行者之軌範；是人即爲奉佛法者之師，此名人法師。二、妙法即諸佛菩薩及未來學者之師，以一切功德皆由妙法而生；此妙法即爲奉佛法者之師，此名法法師。<sup>239</sup>「法」的定義爲「軌」。平等正觀的一乘中道，可爲心軌。故稱爲法。上師於法以自行，下爲人師以化他，凡爲人師，必師於法，故稱「法師」。<sup>240</sup>「法師」一詞，始可見於《正法華經》，對於過去諸佛未成佛前的因行身份稱爲菩薩或稱比丘法師，廣義言之又可稱「持經者」就是法師。《正法華經·光瑞品》說：

欲知爾時比丘法師號超光者，則吾是也。其名聞菩薩大士而懈怠者，則莫能勝是。<sup>241</sup>

上文所指稱的比丘法師，「超光」者爲釋尊過去生中行菩薩道時的法名，而此處所指的懈怠者，則是當時稱號爲「莫能勝」的彌勒菩薩。然，在《法華經·序品》說：「彌勒當知，爾時妙光菩薩豈異人乎？我身是也；求名菩薩，汝身是也。」<sup>242</sup>從上述兩部不同時期所翻譯的《法華經》相互對照下，即可得知，「比丘法師」者，即是《法華經》所說的「妙光菩薩」。又可見於〈序品〉的偈文說：「所說上妙法，是妙光法師，悉皆能受持。」<sup>243</sup>由〈序品〉的長行與偈誦對「妙光」此人

<sup>236</sup> 見藍吉富：《聽雨僧廬佛學雜集》（台北：現代禪出版社，2003年），頁60。

<sup>237</sup> 池田大作：《法華經的歡喜》（香港：明報出版社有限公司，2000年），頁52。

<sup>238</sup> 聖嚴法師：《絕妙說法：法華經講要》，頁140。

<sup>239</sup> 太虛大師：《法華經教釋》，頁270。

<sup>240</sup> 普行法師：《法華經易解》，頁340。

<sup>241</sup> 《正法華經》卷1，《大正藏》冊9，頁66中。

<sup>242</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁4中。

<sup>243</sup> 同上，頁5上。

的身份有著稱謂上的不同，或可依文推斷，其翻譯的時間點為不同時期或不只一人作翻譯的可能性。若以〈序品〉的文脈與《正法華經·光瑞品》相互對照下，此「法師」的身份應是位出家比丘無誤。如下引文所示，《正法華經·光瑞品》說：「詣世尊所悉為沙門，皆志無上正真之道，盡為法師，常修梵行，於無央數百千諸佛殖眾德本。」<sup>244</sup>。〈序品〉說：「悉捨王位亦隨出家，發大乘意，常修梵行，皆為法師，已於千萬佛所、殖諸善本。」<sup>245</sup> 兩品經文所顯，即可明確的得知，此「法師」是隨佛出家者；是已發心的菩薩；是弘宣法華的說法者。經文之所以特別強調此處所指的法師是，志求無上菩提、常修梵行的菩薩，並於過去曾供養無量諸佛，積累福慧資糧，精勤於菩薩道的修行者，也是弘宣此經，不可不論的重要角色。

釋尊在人間示現涅槃相，並不代表佛法就此停滯或消失。其中「法師」存在的意義，也就是將佛法繼續傳承下去，而能夠擔此重任的人，也就是法的傳人，法的傳人當是發菩提心者，發菩提心也就是菩薩行的實踐者。佛在人間住壽幾十年，如曇花一現，只是一時，菩薩則能留惑潤生，行入世的弘願。佛只一人，菩薩眾多，各個菩薩都代表著佛子，是法的繼承者，而法在，就如同佛在。

供養說法者與供養佛陀一樣，並無差異。特別的是，說大乘法的人，不但能夠使眾生得聞佛法，發心修行，還能教予解脫生死、入佛知見的方法，為說此人可貴之處，實是造就無數菩薩行的實踐者，受佛所稱讚。《正法華經·藥王如來品》說：「稱詠法師，發心悅豫，其人獲福，不可限量。」<sup>246</sup> 〈法師品〉偈文說：「由是讚佛故，得無量功德，歎美持經者，其福復過彼。」<sup>247</sup> 弘宣《法華經》的人，是應該被稱讚加許的，在眾生無量誓願度的大願下，為眾生行所難行、忍所

<sup>244</sup> 《正法華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 66 上。

<sup>245</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 3 下。

<sup>246</sup> 《正法華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 101 上。

<sup>247</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 31 中。

難忍，若能以隨喜心護持、歌詠、讚歎說法者，其人功德則更勝於稱讚釋尊，是無法以言說或數字所能夠比擬的。又「持經者」即是「法師」，法師者，以法布施於眾生，本著菩薩行的實踐，即是「佛子」亦是「菩薩」，以上四種身份，只不過是稱號上的不同。<sup>248</sup>從稱謂上的分別也可看出《法華經》在不同階段所要講話的對象，賦予了更多宗教意識層面差異上的多元性。

從〈法師品〉的經文中，我們可以發現，佛陀為受持、讀誦、解說、書寫《法華經》者，先是強調受持此經的功德利益，後者展現出菩薩為度眾生的慈悲願力。對於持經者的供養也不容忽視，強力的凸顯出，菩薩一方面為了成就阿耨多羅三藐三菩提；一方面還得留下來完成利益眾生的使命，更要肩負起弘宣《法華經》的重責大任。這些大菩薩們，皆是證得不退轉，以自利利他之心，行度眾之事，而能暫捨涅槃之樂者。菩薩奉行教導眾生法華教義，在悲智願行的清流中，菩薩知道眾生沒於生死苦難之中，不忍見眾生雖然與佛同生人間，卻不懂得如何入寶山取法，更不樂見眾生毀謗三寶背負重罪的事情發生。菩薩扮演著「法師」的角色，能於佛滅度之後，以大願力生於此五濁惡世之中，廣為演說此一大法。在〈法師品〉不只有菩薩說法，若是有正知正見的男女在家二眾，於佛滅度後，能夠為人解說《法華經》者，甚至只是說一句經文義理，那麼此人就是，佛所要囑咐的對象，也是弘宣此經的人，將替代佛陀施行教化工作的菩薩。〈法師品〉說：

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。若是善男子、善女人，我滅度後，能竊為一人說法華經，乃至一句；當知是人則如來使，如來所遣，行如來事。<sup>249</sup>

在〈法師品〉出現了，善男子及善女人的稱謂，也直接證實了在家二眾一樣能夠

<sup>248</sup> 參見久保繼成：作者認為，對於信奉法華經者，稱以菩薩、法師、佛子或持經者等，種種稱呼之名所具有的意義，會如此分開使用，是關乎於宗教實踐上的。例如：「佛子」的思想表達，是藉人們和佛之間的關係譬喻為人間的一普遍屬性，而使讀者們感性之中，感覺到可以成佛道的保證。此一稱謂也是拉近彼此距離與關係，是可以促使實踐者在宗教意識層面上的激化。〈法華經的宗教性實踐——法華經的菩薩思想〉，頁 150-152。

<sup>249</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 30 下。

堪任傳法的工作，特許以法師的身份，行如來教化眾生之事。此一宣告也反應出佛說的一乘法是普羅大眾的，是人人都可受持的經典。對於這些信受奉行《法華經》者而言，都應以與佛相互對等的態度行供養之事，一舉打破了過去以出家人為主的弘法模式。

特別一提的是，在《法華經》的菩薩思想架構下，菩薩又可分為兩類：出家菩薩與在家菩薩。大乘經典中有幾位的出家菩薩是以居士身示現的，而非比丘身，例如，文殊菩薩、普賢菩薩、觀世音菩薩、彌勒菩薩等；在家菩薩則當推維摩詰居士為代表。然出家菩薩與出家比丘同樣持以清淨梵行，兩者的差別在於前者以發菩提心為體，自利利他為用；後者以證得涅槃解脫，自利為首要。因此很多的在家菩薩雖然不能像出家比丘一樣受持具足戒，卻可依法、依信仰、依願力發起自利利他的菩提心，並以成佛為目標，所修的都是菩薩行，亦是成佛的因行，對於釋尊所教導的菩薩法更是推廣的不遺餘力。《法華經》提到「善男子及善女人」一詞已是打破了出家與在家兩者的界限了，從稱謂中也可以判定在家居士或可稱為在家菩薩。在四眾弟子中存在有出家菩薩與在家菩薩。特別是被稱為「菩薩」之人，修行菩薩利他行的人都是稱為菩薩。<sup>250</sup>在家菩薩教團與出家菩薩教團都是構成《法華經》教團式信仰不可缺少的事實，其中的菩薩成員又有「指導者」與「被指導者」的關係存在，從〈法師品〉的藥王菩薩、〈勸持品〉的八十萬億那由他不退菩薩、〈安樂行品〉菩薩摩訶薩行處的菩薩、〈從地踊出品〉的地踊菩薩，由以上的持經菩薩可見法師人格化的次第深化進展，是一理想性的菩薩呈現，而「被指導者」則可視其為初發心菩薩。<sup>251</sup>

根據《法鏡經》記載，佛陀也曾開示出家菩薩有那些的修行方法，因為出家比丘與出家菩薩實不相同，若說菩薩分為在家和出家兩種，所差別的只是外貌上

<sup>250</sup> 參見馬場文翁：〈大乘佛教之道德與菩薩道〉，頁 453。

<sup>251</sup> 參見勝呂信靜：〈法華經の菩薩觀〉，《菩薩觀》，頁 79。

的不同罷了，若拋開制度上的考量，在家與出家並無須過度區別，廣義言之，出家菩薩也是離不開「在家」者的事。<sup>252</sup>《法華經》雖然屬於初期大乘的經典，但在經文中所出現的菩薩行思想，不可否認的多少受到《般若經》佛塔信仰及經卷供養的影響，菩薩行的內容也變的更加多元，已由「法供養」擴展到平民日常生活中的「禮儀」等事。此時的修行者也不再侷限於出家眾，大乘法固然已成為人人皆可親近學習的教法，而持經者也都是名符其實的「法師」。

## 二、《法華經》「法師」的修學精神與方法

〈法師品〉以「經卷」作為實踐核心的菩薩行法，〈法師品〉所說的「受持、講誦、解說、書寫」，此四種行法有著很顯明的共同特徵，那就是以「經典」作為具體實踐的對象；而「供養」則是，以圍繞經典作為中心，一種向外擴展的身心活動，有著物質層面與精神層面的多元呈現。在初期大乘佛教主張以菩薩實踐精神為主軸的思想開展中，菩薩行的建立，隨著時代文明的演進，「供養」已是含概了文化及信仰層面而成的產物，而這些能見與不能見的身心活動，是離不開身與心兩種層面的供養，是一體兩面的關係，且供養與佈施兩者是並存的，也是成就菩薩行的重要因素。〈法師品〉將「五法」作為菩薩弘經不可替代的五種根本行法。如前一節內容所述，「法師」，是以法為師，以法為他人之師，為人說法之人。當然在五法行的開展下，目的就是要「弘通經典」，更無有他。

「受持、讀誦、解說」的三種行法，在初期佛教就已存在，也是作為弘經不可少的修行內容。不同的是，初期大乘佛教是以大乘經典為弘通的對象，且以成佛才是最究竟的解脫道，而非以聲聞二乘脫解道為最究竟。「書寫」的目的是為

<sup>252</sup> 參見西義雄等著：依據此篇研究說明了在初期大乘菩薩，廣義的說是有「在家」意義，出家菩薩受「具足戒」並不是有「比丘」之意義。比丘是「乞士」之意義，是出家者之稱呼，是僧寶所屬，僧伽之一員。比丘者因有乞士意義，是靠他人信施生活之人。比丘有佛制戒律所規範著，故出家比丘與出家菩薩應不可混為一談。因此廣義的說，出家菩薩與在家菩薩所支持的戒律及修行的內容較為相似。〈大乘佛教之特色〉，《大乘菩薩道之研究》，頁 38-43。

了將法以文字來呈現，透過書寫與紀錄，使數量龐大的三藏，得以保存與方便流通，此一行法的實踐意義也就是對法的恭敬，見法即見佛，視經卷如佛一樣，尊重、讚歎而無差別。「供養」適用於出家與在家皆可實踐的菩薩行法，是借由各種不同的行為活動，並以「理、事」兩種不同的方式來達成供養的目的，也是爲了讓供養者的身行與心行能表達出，對於「法」的恭敬、讚歎、禮拜等相應的行為表現。法師透過供養的實踐行為，廣修布施波羅蜜，是爲自利利他而行的善緣積累，也是種下自度度他成佛不可少的菩提因緣，更是菩薩爲了圓滿布施度所必須的回饋。

此中有關於菩薩行「供養」的概要論述，「五法」中的「供養」<sup>253</sup>所指的意涵，幾乎已是菩薩行開展中，核心價值的再進化。就釋尊與僧團在初期佛教的制度下而言，「供養」以能夠維持「色身」的健康與運作為主，簡而言之，就是支撐身體能夠修行的需求來源，其供養物也多數來自於在家眾的佈施而得，例如，「四事供養」，就是滿足於最基本的生活條件，在家眾一方面透過供養來培植福田，一方面也是親近釋尊及比丘僧團最好的互動時機，供養也就成了佛教文化中不可缺席的一環。然釋尊的色身在世間入滅之後，初期大乘佛教的興起，而有了供養「法身」的思想與活動，如雨後春筍般的一一開展出來，從最貼近生活所需的佈施供養，到舍利、佛塔、經卷等，所延伸出的信仰性供養，最後再回歸到法身供養的強調。

〈方便品〉說，「受持、讀誦、解義」此三法行，在初期佛教中，就已經普遍的行於比丘僧團之中，可視爲是大乘法師成立前的最早原型。初期佛教的聲聞

<sup>253</sup> 〈說法儀式品〉說：「爾時，諸比丘聞是事已，具往白佛。爾時，佛告諸比丘言：『汝諸比丘！若有俗人，持諸財物，及袈裟等，奉施法師，爲歡喜故，我許捨施；若有須者，聽其受取；若不須者，我許送還。』」如經所示，佛對弟子說，布施者以虔誠恭敬的歡喜心，供養香花、香油、食物、衣具等，應該接受布施者的歡喜供養，施者即可以植福田；接受供養者，更須學習謙卑處事，斷除我慢及我見，在此處以強調「歡喜心」作爲供養的核心價值。參見《佛本行集經》卷 50，《大正藏》冊 3，頁 884 上。

乘修行者，在法的修習上也是行自利利他的，與大乘不同的地方，則是解脫法上的差別。聲聞法師以阿羅漢果為最高成就，菩薩法師則以無上正等正覺為最高的解脫道。雖然兩者皆以法師的身份行三法，但在時代背景的差異下，聲聞乘與佛乘所開展出的法師觀與修學精神，則截然不同。

在〈法師品〉中，特別重視經典的修學，可分為五種行門。一、「受持」，以口傳的方式，反覆的持誦，使熟記經文而不忘却；二、「讀誦」，隨著經文閱讀唱誦；三、「解說」，為他人講解演說經典義理；四、「書寫」，即抄寫經文，廣為流佈；五、「供養」，視《法華經》為佛陀的象徵，將法敬視如佛，對法的供養與佛無有差別。從〈法師品第十〉至〈囑累品第二十一〉，是對菩薩行這一重點的強調。<sup>254</sup>從〈法師品〉的文脈中，可以理出「法師」與「經卷供養」兩者不可劃分的關係，並以此做為本品的焦點，進而向外開展出更多的菩薩行法，而多數的實踐內容皆與「供養」有關。此品在三乘的實踐與轉型上，佔了很重要的位置，從第九品〈授學無學人品〉之前都是以聲聞弟子為說法對象，到了〈法師品〉最先出現的是藥王菩薩，由此可知，接下來佛陀所要說法的對象，則是以菩薩做為主角。從經文當中也可以感受的到，佛陀像是在囑咐菩薩行者，自己滅度之後，《法華經》要如何傳承及修持，也為經卷弘宣做了一個很好的鋪陳及交待。〈法師品〉中一開始就提到，佛陀因為藥王菩薩的關係，而對法華會上的八萬大菩薩說，你們現在所看到的這些聞法者，能夠在我的面前受持《法華經》，不論是一句或是一個隨喜讚歎，釋尊都將為他們授記，未來都可證得，無上正等正覺。〈法師品〉說：

爾時世尊因藥王菩薩，告八萬大士：藥王！汝見是大眾中，無量諸天……求聲聞者、求辟支佛者、求佛道者，如是等類，咸於佛前，聞妙法華經一偈一句，乃至一念隨喜者，我皆與授記，當得阿耨多羅三藐三菩提。<sup>255</sup>

<sup>254</sup> 參見田村芳朗：〈法華經的佛陀觀——久遠實成佛〉，頁 137。

<sup>255</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 30 中。

在這一品中，不僅能窺見佛滅度前後的宗教實踐，亦可從經卷弘宣的角度來看「法師」養成的過程，法師菩薩應有的態度與基本準則，在《法華經》的推廣及行持中，即能探得其思想的核心。此品的五種行門所代表的意義，就是五種法師在《法華經》弘宣上的展現。經卷的供養也就是對法的供養，而法的基礎則是來自聽聞釋尊言教而來，對於能有機會聽聞到經中任何的一偈一句或生起隨喜心，透過心行合一的修行與實踐，無論是不退菩薩、久修或初發心的菩薩，在以利益眾生為前提的菩提願力之下，菩薩行者的根器利鈍，也已經不是完全可以判斷菩薩成就高低的準則了，也因如此，諸天及三乘人，既有因緣可以親聞大乘法義，也就表示，聞法者只不過是身份上的不同，但在成佛的這一共同點上是沒有差異的。〈法師品〉說：

佛告藥王：又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人，受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛。<sup>256</sup>

由上引文中，我們得知，佛對於他滅度之後，做了一個交待，那就是視《法華經》如同佛在世一樣，尊敬、供養佛法，即與佛陀同在，有著見法即見佛的意涵，也是佛對菩薩們，要講述的重點。<sup>257</sup>此處所說讀誦《法華經》者，是以供養佛的標準來看待，我們要知道此人是以佛的莊嚴而自莊嚴之，然持經者能夠有此福報受到供養，或可說是仗佛加被之力所成，作為法的未來繼承者，擔負著如來弘法的家業，如同釋尊肩負而行，所到之處，眾生皆當恭敬禮拜，為什麼呢？因為讀誦《法華經》者，樂於說法，樂於以法布施，眾生有緣聽聞到此經，那怕只是極短暫的時間，皆已種下了成佛的因緣，當知此人，在未來際中也能證得無上菩提。諸佛菩薩的心不動、清淨，能與持經者當下的那一念清淨之心相應，在心佛眾生

<sup>256</sup> 同上，頁 30 下。

<sup>257</sup> 《增壹阿含經》卷 20：「善哉！善哉！賢士！此真是如來所說。義不錯亂，盡與契經、律、阿毘曇、戒共相應。當以法供養得彼比丘。所以然者，如來恭敬法故，其有供養法者，則恭敬我已。其觀法者，則觀我已。有法則有我已，有法則有比丘僧。」《大正藏》冊 2，頁 652 下。

平等不二的思想下，無上菩提的妙法體證當下即是。此處對於讀誦《法華經》的法師與佛所受的供養兩者無異，也可說是和「敬視此經如佛」的供養做了一個很好的連結。<sup>258</sup>〈法師品〉說：

藥王！其有讀誦法華經者，當知是人以佛莊嚴而自莊嚴，則為如來肩所荷擔。其所至方，應隨向禮，一心合掌，恭敬供養，尊重讚歎，所以者何？是人歡喜說法，須臾聞之，即得究竟阿耨多羅三藐三菩提故。<sup>259</sup>

佛在滅度之後，對於行菩薩道者，如來則為以衣覆之，也為他方現在諸佛所護念。衣者，有忍辱之意；有傳承之意。菩薩行者，受如來及他方現在諸佛所庇護，佛愍諸眾生，視其信受奉行法華經者，如同佛子，愛護之、保護之，像是慈父一般，給予最大的依靠。讓書、持、讀、誦、供養、為他人說者，都具有廣大的信心、願力及善根。故說此佛子是與佛同住、則為如來以手摩頂，展現出佛陀視弘經之人如其子般的關心與愛重。〈法師品〉說：

藥王！當知如來滅後，其能書、持、讀、誦、供養、為他人說者，如來則為以衣覆之，又為他方現在諸佛之所護念。是人有大信力，及志願力、諸善根力。當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。<sup>260</sup>

《法華經》被喻為諸經之王，是佛教經典之中廣為流佈及信奉的一部初期大乘經典。在此經中提及，不論是在家眾或出家眾，若是不曾見聞、讀誦、書持、供養是《法華經》者，不能說他是一位行菩薩道的人。其推廣的理由，如經中所說，如有眾生，真正發心勤求佛道者，若能見到或聽聞到《法華經》，並且能夠信解受持，當知是人，可說是已接近阿耨多羅三藐菩提。自誦或教人誦或聽他人誦，乃至一句偈，都能使人生起信心，行菩薩道，證一乘法，成就佛果，究竟解脫。〈法師品〉說：

<sup>258</sup> 參見釋印順：《印度佛教思想史》，頁 114。

<sup>259</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 31 上。

<sup>260</sup> 同上，頁 31 中。

藥王！多有人在家、出家行菩薩道，若不能得見聞、讀誦、書持、供養是法華經者，當知是人未善行菩薩道；若有得聞是經典者，乃能善行菩薩之道。其有眾生求佛道者，若見、若聞是法華經，聞已信解受持者，當知是人得近阿耨多羅三藐三菩提。<sup>261</sup>

此部《法華經》是佛陀，以種種的方便法門所宣說的，就為了讓眾生們知道，佛所說的方便，不過就是要讓他們發起菩提心，以菩薩行的實踐，導向成就一佛乘。真正的菩薩行者，必須具備三慧：「聞慧」，聽聞佛法能生智慧；「思慧」，思惟佛理能生智慧；「修慧」，勤修禪定能生智慧，有次第的修習三慧於《法華經》中，由修習中，一步一步的邁向菩提之路。菩薩行的實踐者，若未能以聞、思、修三慧之學，修習《法華經》，固然是行菩薩道者，距離證得無上正等正覺，則還有很漫長的路要走。《法華經》所說的是一乘法，是義趣深遠，理極幽微，究竟堅固不壞的大法，只有佛能知能解，佛陀為了教化成就菩薩，而特別開示。〈法師品〉說：

菩薩亦復如是，若未聞、未解、未能修習是法華經者，當知是人去阿耨多羅三藐三菩提尚遠；若得聞解、思惟、修習，必知得近阿耨多羅三藐三菩提。<sup>262</sup>

在〈法師品〉中最常被注意到的不外乎是這段經文，「入如來室、著如來衣、坐如來座」，表示慈悲、忍辱及空性，即所謂的「弘經三軌」。這三句話出現在此品經文的後段，也意謂著佛陀對於這些菩薩行者們有很大的期許與叮嚀。在佛陀入滅以後，若有菩薩行者要對四眾說是《法華經》者，必須將此三句話依教奉行，作為一個說法者的標準依歸。〈法師品〉說：

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

<sup>261</sup> 同上，頁 31 下。

<sup>262</sup> 同上，頁 31 下。

「如來室」者，像是入菩薩道的門檻，以慈悲的精神，為行度眾的基本條件，以具足的慈悲心，行菩薩道，成就佛菩提；「如來衣」者，法衣，有傳承衣鉢之喻意，即承襲佛所說的法，又可視為忍辱衣之義，說明了菩薩行者，必須具有不厭生死，見苦不起煩惱，樂於度眾的忍辱心。且菩薩的心也要像水一般的柔軟，攝受一切有情，忍辱能對治嫉妒瞋恚、憂愁怯懦等煩惱，消除與教化對象的衝突對立，完成久住世間的化度事業，臻於無上佛果<sup>264</sup>；「如來座」者，以般若智慧為基礎，明一切色心之諸法，為因緣生之俗法而無實體，觀一切法空。<sup>265</sup>菅野博史說：慈悲心是大乘佛教強調的一種精神，一種救濟一切眾生的同情之心。柔和忍辱心源於對弘通《法華經》之際會遇到的各種困難的預測。一切法空，是說一切的存在中都沒有固定的實體，我所認識的對象其實並不存在。<sup>266</sup>有了「弘經三軌」的弘通指導，菩薩行者，應堅定的安於慈悲、忍辱、法空之中，以精進於《法華經》的弘宣。一行禪師說：《法華經》即佛陀本身，佛法和佛陀同等重要，值得我們供養、尊敬，修習佛隨念（憶念佛陀）能讓我們達到深層轉化的境界，產生無量功德，然而法隨念（憶念佛法）也能帶來同樣的轉化與功德。<sup>267</sup>

菩薩不忍眾生，起大慈悲心，發願生於人間堪受其苦，為傳佛道法，精進不懈，眾生能於娑婆世界中，親近法師，聞法受信，當下就是一位行菩薩道者，若能精勤於一乘法華的世界裡，則能親聞如來為其演說《法華經》，並與無量諸佛菩薩同在一處。〈法師品〉偈文說：「若親近法師，速得菩薩道，隨順是師學，得見恒沙佛。」<sup>268</sup>法師菩薩擔負著弘經的使命，為了共同成就佛說的一大事因緣，

<sup>263</sup> 同上，頁 31 下。

<sup>264</sup> 黃國清：〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》，第一期（香港：中文大學人間佛教研究中心出版，2011年9月），頁 127。

<sup>265</sup> 釋印順：《菩薩心行要略》，頁 101。

<sup>266</sup> 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 167-168。

<sup>267</sup> 一行禪師：《經王：法華經》，頁 104。

<sup>268</sup> 《妙法蓮華經》卷 4，《大正藏》冊 9，頁 32 中。

以不負佛之本懷。法師者，以法為師，以弘法為事業的傳承者，是眾生的善知識與老師，身負饒益眾生的責任，樂於分享《法華經》的功德利益於大眾，教導眾生離苦得樂的修行方法，話雖如此，只因弘法的道路艱辛顛簸，不得不建立起一套利生的機制。弘經的動力則建立在發起的菩提心上，菩提心就像是一顆永續的電池，沒有使用期限，更沒有缺電的時候，唯有更壯大自己的心，才能因應不斷的重重考驗。

綜而言之，佛陀在人間示現涅槃以後，《法華經》的傳承與弘通，皆須仰賴持經菩薩們來進行，而這群持經菩薩所扮演的角色，也就是為人說教的「法師」。眾生能於佛滅後的時代裡聽聞到《法華經》，表示這些信受的人都是佛陀所要授記成佛的對象，對於說法者或聞法者都應生起與佛相同的恭敬心，為什麼呢？因為能說法及聞法的人，在過去久遠之前就曾供養、親近諸佛，今能受持、讀誦、解說、書寫以及供養者，都被視為是法華教義的實踐者，皆是佛陀囑咐弘宣《法華經》的使者。法師能夠在眾生根性惡劣的環境裡，為說一乘法華，是殊勝的，是應該受到供養以及恭敬對待的，更不應以惡言或刀杖來危害其生命。眾生能得聞一句或一偈的《法華經》，功德已是無量，展轉聞法及隨喜讚歎者，此人功德亦無量，更何況是為人解說了，若能因此種下成佛的因緣，發菩提心，行菩薩道，不僅能在生生世世中參與弘經的活動，諸佛菩薩也會護念每一位實踐菩薩行的佛子，直到證入無上菩提。

## 第二節 「四安樂行」的實踐內涵與意義

### 一、四安樂行的實踐

菩薩弘宣《法華經》可以說是菩薩行實踐的全體，並藉由各種菩薩行的展現

來傳達法華教義，於此之前，菩薩在六波羅蜜的修行程度上則影響著菩薩行的展現。佛陀在〈安樂行品〉裡針對弘經菩薩，給了四種安樂行法的指導，從佛滅度後的視野來看《法華經》的流通與傳承，安樂行也是解行並重的身心法則。學者蔡耀明說：「如果要讓心態和身體一貫地安頓在法性之實相，不僅必須通盤理解心態和身體之實相，而且在實際的作為，還必須避免只想一直停留或盤據在一時、一地、一事、一物、或虛浮的境況。」<sup>269</sup>透過〈安樂行品〉的文脈來發現，菩薩在面對不同的所緣及說法對象時，如何將身與心安住在空性中，給予怎樣的回應才是最適當的呢？若以「行」做為判別菩薩次第的標準，或許可從利他行上的實踐與規範來看，其不退菩薩與持經菩薩之間還是有著明顯的差異。

### （一）身安樂行法

菩薩的「初親近處」，所要指導的對象應該是指「讀經者」，而非實指已證得不退轉位的大菩薩，因為大菩薩已經不受世間的煩惱所障礙，眾多的律儀規範，在筆者看來，較像對於初發心菩薩或未證得不退菩薩果位者而言。<sup>270</sup>經文中說，菩薩不得親近達官貴族，為免貪圖利益之事發生；不得親近沙門外道及典籍，是為免墮入人天福報的囹圄中；不得親近種種歌舞雜戲，為免染污六根，而起虛妄不實之念頭；不得親近商販走卒，為免生起瞋心，而退失慈悲之心；對於求法者，姑且不論身份高低，皆為說《法華經》種種的功德利益，而不求回報。不親近樂求聲聞法的四眾之人，不行禮也不共住，但對於來求法的人，應以最適當的法義為其解說，而不圖利益之事；不單獨親近女眾及五種非男，若真須為其說法時，

<sup>269</sup> 蔡耀明：〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視——做為佛教住地學說的奠基工程〉，《法鼓佛學學報》，第九期（2011年，12月），頁1-52。

<sup>270</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷3：「若菩薩摩訶薩欲得世世常憶宿住，終不忘失大菩提心，遠離惡友親近善友，恒修菩薩摩訶薩行，應學般若波羅蜜多。」《大正藏》冊5，頁13上。《大般若波羅蜜多經》，卷54：「善現！若菩薩摩訶薩作是思惟：「若處眾會其中或有聲聞、獨覺，或說彼乘相應法要，令我退失大菩提心，是故定應遠離眾會。」復作是念：「諸忿爭者能使有情發起瞋害，造作種種惡不善業，尚違善趣況大菩提！是故定應遠離忿爭。」是為菩薩摩訶薩應遠離眾會忿爭。」《大正藏》冊5，頁306上。由上兩段經文可以發現，菩薩所行處、所親近的對象，足以影響其菩提心的增長與退失，因此菩薩在身口意上的行持與規範也是在初期大乘經典中較常見到的。

則不忘以戒爲規範，不失威儀，以平等心而爲說法；不以撫育年紀尙小的沙彌及弟子爲喜好；爲度眾生當不忘精進禪定於閑靜之處，收攝身心，爲弘法利生而自我充實，以上名「初親近處」。〈安樂行品〉說：

常好坐禪，在於閑處，修攝其心。文殊師利！是名初親近處。<sup>271</sup>

菩薩修習禪定波羅蜜，能於煩惱海中作慈航，行渡眾事，又不忘保持心的寧靜，菩薩由戒生定，從定發慧，以三無漏學，行菩薩道，在濟渡眾生的同時，還不忘時時觀照自身自我修習，保持自己最好的狀態來接引眾生，此禪修的指導，也是作爲菩薩行者所不可忽視的功課之一。

第二親近處，是對菩薩講述觀般若實相的指導。以中道觀一切法之實相；以菩薩不退轉心行一切法；明緣起性空之生滅，了空義非因緣所生，尤如虛空無所有性，非語言或名相之所能及，因緣和合名生，物之原始名起，如是說空，即非因緣亦無起始，故說空無內外、本無始、無定名、無定相，是第一義空。<sup>272</sup> 既是一切法空，早已超出了言語道斷、物質限量所能比擬的。因此說，空以顯真實，空無有所，實亦無所有，法性空義是無量、無邊、無障、無礙的。但是在通達空義之前，必先明一切法是因緣所生，是眾生分別而有<sup>273</sup>，若弘經菩薩能夠常常樂觀中道實相，就叫做菩薩摩訶薩的第二親近處。〈安樂行品〉說：

復次，菩薩摩訶薩觀一切法空，如實相，不顛倒、不動、不退、不轉，如虛空，無所有性。一切語言道斷，不生、不出、不起，無名、無相，實無所有，無量、無邊，無礙、無障，但以因緣有，從顛倒生故說。常樂觀如是法相，是名菩薩摩訶薩第二親近處。<sup>274</sup>

<sup>271</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 中。

<sup>272</sup> 《維摩詰所說經》卷 1：「諸法畢竟不生不滅，是無常義；五受陰，洞達空無所起，是苦義；諸法究竟無所有，是空義；於我、無我而不二，是無我義；法本不然，今則無滅，是寂滅義。」《大正藏》冊 14，頁 541 上。

<sup>273</sup> 《大智度論》卷 78：「諸法雖畢竟空無分別，而是眾生狂顛倒心而起身、口、意業，隨業受身業報。」貪欲是本，但爲欲所逼而生著心；諸法無有定相。《大正藏》冊 25，頁 611 下。

<sup>274</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 中。

在《法華經》的思想架構中「有」的思想，要大過於「空」的體證。平川彰在〈大乘佛教的法華經位置〉中說，若以思想而言，《法華經》應是屬於有之系統，前有「一乘」思想，中有「佛身常住」，兩者皆是立於「實在」的思想上。因此《法華經》立於「有」的立場，是離不開「信」的這一思想有關，信仰的性格及對象是「空」、是「有」都還沒有一個定論，是值得探討的。雖然《法華經》有談及「空」的片段經文可考，但就大體而言，「空」只佔了此經極少的部份。可知，《法華經》發展至此，已經跳脫了《般若經》與《維摩詰經》以「空」做為主要思想的詮釋對象。<sup>275</sup>此處會如此的強調空觀，或許可以說是用一種較能被理解的名相來解釋「空」義吧！弘經菩薩以「忍辱」與「觀空」做為菩薩行的實踐基礎，是聲聞二乘所不能及，為了能夠將四法普羅於各種階位的菩薩行者，佛說「行處」與「親近處」最主要的用意，亦可從偈誦的文脈中窺探得知，一位弘經菩薩能不失戒、定、慧三學的規範裡為他人說法，又能遠離容易使人產生貪、瞋、癡三毒的人、事、物中，菩薩應時時安住於四法，並做為弘經者本身該具有的條件與準則。

菩薩行不離戒、定、慧三學之用，如果沒有智慧，就不能解決自他煩惱的障礙；沒有戒律，身口意三業的行為就沒有依循的準則，一切的造作也就容易犯錯，引生不安，因此戒行合一對菩薩行者更顯重要；沒有修定，精神不集中，容易散亂，特別是在紛擾的環境裡，要保持一顆清淨不動搖的心，就應適時的遠離讓心紛亂的地方，若面對外境的考驗時，所行皆能安住於定中，行菩薩道的心也就更加堅定，做起事來也能事半功倍不易出錯。由此可知，智慧、持戒、修定是菩薩行者，應該遵循的修行方針，也是入一乘道不可遺漏的重要課題。三學並用就能捨棄貪、瞋、癡三毒的糾纏，唯有廣結善緣，利益人天，達到自利利他，達到解脫生死，證得無上菩提。

---

<sup>275</sup> 參見平川彰：〈大乘佛教的法華經位置〉，頁 61-63。

## （二）口安樂行法

「口安樂行」，是指言語表達上，應該謹慎注意那些事項的指導。成爲一位弘經菩薩就必須相信經典所教導的一切，勿生猜忌懷疑之心；對於聽法及說法者須以平等心待之，尊敬讚歎的言語好過道人長短，所以不應起我慢之心。能說法者也要有聽法者才行，若是不能以愛語、柔軟語來爲人說法，就算擁有一時的好口才，也遇不到一位願意傾聽的對象。《大乘義章》說：「起說之門，說之爲口」<sup>276</sup>，說話是人與人溝通的基本要件，但不是每個人都善於表達，弘經菩薩也是如此，必竟菩薩行的實踐者包括了四眾弟子、初發心的凡夫菩薩、久修菩薩及不退菩薩，依修行次第的不同，口業的清淨也有不同呈度的差異性。弘經菩薩爲人讀誦及解說經典的目的，不外乎是爲啓發眾生的菩提心，眾生有緣聽聞佛法也就能夠種下成佛的因緣。〈安樂行品〉偈文說：

若有難問，隨義而答，因緣譬喻，敷演分別。以是方便，皆使發心，漸漸增益，入於佛道。<sup>277</sup>

佛法透過言語的互動或是一問一答間，來傳遞彼此的訊息，所以「正語」與「邪說」不過就在起心動念之間，若能依聞法者的身份及根器的不同，隨宜說法，也是弘經菩薩學習安住於忍辱所要修習的功課，故「口安樂行」所強調的就是弘法上的口業規範，若能注意到這些事項而說法，就不會招惹別人的怨嫉，平等心的善言善語，也就能避免衝突與對立的發生。口業必須以不惡口、不兩舌、不妄語、不綺語四種善法的修習以清淨口業，此是三乘共持的戒規，更是十方眾生修習十善法不可遺漏的功課。

佛滅度後，《法華經》的弘通責任完全落在菩薩行人身上，弘經者必須做到心無我慢，不以傲慢的態度砥毀求道者，增長謙卑之心；不以惡口，輕言四眾之

<sup>276</sup> 《大乘義章》卷7，《大正藏》冊44，頁598上。

<sup>277</sup> 《妙法蓮華經》卷5，《大正藏》冊9，頁38上。

過，易使人退失菩提心；要必免心中生起輕蔑分別之心，而障他人修行；爲人解說大乘法，不批判其他經典，亦不與人爭論，弘經者若不能謹守以上的規範，就是懈怠放逸的行爲。造口業易損他人道心，未免口生嫌隙，障礙他人發心修行，故應避免。口安樂行特重於弘經者對聽法者在應機說法上的指導，在〈法師品〉中也強調弘經者應依於「弘經三軌」，是作爲說法者在佛滅後，佛法流通上須遵循及修習的法則。〈安樂行品〉說：「菩薩常樂，安隱說法，於清淨地，而施床座。以油塗身，澡浴塵穢，著新淨衣，內外俱淨，安處法座，隨問爲說。」<sup>278</sup>此處以〈法師品〉弘經三軌爲導，對應〈安樂行品〉口安樂行中的偈文，如下圖所示：

〈安樂行品〉偈文	〈法師品〉弘經三軌
菩薩常樂，安隱說法，於清淨地，而施床坐。	如來室者，一切眾生中大慈悲心是。
以油塗身，澡浴塵穢，著新淨衣。	如來衣者，柔和忍辱心是。
內外俱淨，安處法座，隨問爲說。	如來座者，一切法空是。

口安樂行依弘經三軌而行菩薩事，口業清淨，說法者自能攝受眾生。口業止於妄語、兩舌、惡口、綺語，教化眾生之所以不離權巧方便，是爲顯一乘真實之語而有的施設。「隨問爲說」，也是因應聞法對象根器優劣而有的隨宜之說。〈安樂行品〉偈文說：「以微妙義，和顏爲說。若有難問，隨義而答，因緣譬喻，敷演分別。」<sup>279</sup>弘經菩薩爲眾說法，純以一心聽法領受法義者，是則一般問說；若遇聽法者發問或爲解義，則以因緣、譬喻之說，隨宜教化。眾生能夠聽聞法華教義已是難得，說法者給予慈心祝福，以自利利他的心念，行弘經之事，爲共成佛道而施以法布施。弘經菩薩能依弘經三軌安住其心，則能遠離一切身口意業煩惱障礙，因此，智行者以此修善其心，則能安住於樂行中。

口安樂行的目的，是將法能如實的傳遞給聽法對象，爲了能給予眾生有發心

<sup>278</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 38 上。

<sup>279</sup> 同上，頁 38 上。

修行的因緣，經由菩薩行的實踐中，慢慢積累福德資糧，成就佛智。眾生發心行菩薩道，已屬不可多得，有佛菩薩的支持與鼓勵，更應把握善緣用心體悟。今朝能夠得聞《法華經》是佛陀本懷之大願，不論眾生以何種身份修行，三乘也好，人天乘也罷，弘經菩薩皆給予成就佛智的大乘法為其解說，若能與《法華經》結下法緣，發心受持，要證得佛菩提也不會只是遙不可及的妄想。

從〈安樂行品〉口安樂行的文脈中不難發現，雖說是對弘經菩薩口業上的指導而言，然說法對象卻有聚焦於聲聞四眾的安排，對聲聞人說大乘法也採以中道的態度。如此顧及聲聞乘人的感受，足可判定《法華經》不僅已跳脫大乘初期的批判風格，還教育起弘經菩薩當以權實方便應機而說，口業與心行的一致，是弘經菩薩為所應為，也是強化聲聞乘人對大乘法的信心與認同，初期佛教與初期大乘佛教，在此經的相融相即也盡在此中。

### （三）意安樂行法

「意安樂行」，是由心下功夫的指導。意業的發動牽引著身口二業的造作，菩薩為能饒益眾生必須成就身、口、意、誓願安樂行四法，所言所行都以利他為第一要務。〈安樂行品〉說：

當於一切眾生起大悲想，於諸如來起慈父想，於諸菩薩起大師想，於十方諸大菩薩，常應深心恭敬禮拜。<sup>280</sup>

弘經菩薩行於安樂或安樂於行，但以眾生樂為樂。說法的對象不侷限於任何身份的優劣，是主動求法亦或被動受法者，在四法的修習下，是沒有差別的。意業的三種心行分別是，「起大悲想」，是弘經菩薩對一切眾生起慈愍大悲心<sup>281</sup>；「起慈

<sup>280</sup> 同上，頁 38 中。

<sup>281</sup> 《阿育王傳》卷 4：「迦葉自念。如來是我大善知識當報佛恩。報佛恩者所謂佛所欲作我已作訖。以法饒益同梵行者。為諸眾生作大利益。示未來眾生作大悲想。欲使大法流布不絕。為無慚愧者作擯羯磨。為慚愧者作安樂行。如是報恩皆悉已竟。」《大正藏》冊 50，頁 114 中。《摩訶般若波羅蜜經》卷 7：「行菩薩道者救一切眾生故，心不捨一切眾生。以無所得故，是菩薩常應不離是念，所謂大悲念。」《大正藏》冊 8，頁 272 下。

父想」，是對諸佛敬重如父，以下對上存有感恩心<sup>282</sup>；「起大師想」，是對諸菩薩生起謙卑恭敬心，學習不退之精神<sup>283</sup>。菩薩利他，遍行十方世界，利益一切眾生，作為一位弘經者，在意安樂行的學習上，必須以這三種心行菩薩道，傳大乘法。菩薩不捨眾生，為說大法，善惡之人皆能受益，菩薩以大悲心教化善者發心修行，給予惡者聞法的機會，大悲施無畏的心展露無遺；諸佛為一大事因緣說一乘法，如父愛子，在〈譬喻品〉的三界火宅喻中，慈父為了援救困在火宅中的孩子，特以智慧方便投其所好引出火宅，最後還給了最珍貴的大白牛車。父親總是把最好的留給孩子，慈父如同諸佛，孩子如同三乘及一切眾生，諸佛教導我們出離三界的方法，指引了眾生一條通往究竟涅槃的道路，因此佛子應當心存感恩，學習扮演慈父的角色，饒益一切眾生。

意安樂行除了要起「三種想」行菩薩道，在弘經時更應捨離諸多障道的心念，如「五鈍使」<sup>284</sup>能起邪偽之心，弘法者能依意安樂行修習其心，不親近障道之人，是為清淨身口意三業而暫離誘惑之境，菩薩遠離慾染之處，修攝其心，觀照空性，成就不住不分別，非住非不住的真如實相，此心已淨，利他行中，說法無障，即是意安樂所行處。

#### （四）誓願安樂行法

「誓願安樂行」，眾生根器優劣、善惡並存，共存於娑婆世界中，是一生命的共同體，弘經菩薩當以心、佛、眾生三無差別的平等心，看待世間眾生，以無

<sup>282</sup> 《妙法蓮華經》卷 2：「舍利弗！如彼長者，見諸子等安隱得出火宅，到無畏處，自惟財富無量，等以大車而賜諸子。如來亦復如是，為一切眾生之父，若見無量億千眾生，以佛教門出三界苦，怖畏險道，得涅槃樂。」《大正藏》冊 9，頁 13 中下。

<sup>283</sup> 《小品般若波羅蜜經》卷 10：「我所從聞般若波羅蜜，則是我善知識。我得聞般若波羅蜜，當不退於阿耨多羅三藐三菩提。不離諸佛，不生無佛世界，得離諸難。」思惟如是功德利故，於法師所，生大師想。」《大正藏》冊 8，頁 580 中。

<sup>284</sup> 《大般若波羅蜜多經（第 401 卷-第 600 卷）》卷 485：「舍利子！若諸菩薩能於般若波羅蜜多作如是學，則為漸近一切智智，如如漸近一切智智，如是如是得身、語、意及相清淨，如如獲得身、語、意、相四種清淨；如是如是不起貪、瞋、癡、慢、諂誑、慳貪、見趣俱行之心。」《大正藏》冊 7，頁 461 中。《法華經義記》卷 3：「言五鈍使為煩惱濁，此五鈍使縱橫競起昏迷行人謂之為濁。」《大正藏》冊 33，頁 604 下。

緣大慈，同體大悲之心，行弘經之事。弘經菩薩發起大悲誓願，成就無上菩提時，能以各種神通智慧方便及六度圓滿之身，能入淤泥得清淨，能入火宅得清涼，菩薩以大慈悲心行，度一切法華眷屬，不論是三乘四眾，在一乘法的思想架構下，已發心及未發心者，皆是菩薩隨宜教化的對象。由〈安樂行品〉四法的修習中不難發現，《法華經》是如此的充滿人間性。法的弘傳者，須以身作責，自利於四法安樂行中，利他於權實方便，能令眾生得聞法華義理，六事貫通，斷疑生信，由信得入，既是隨宜教化也就沒有空間、時間、人物的限制與障礙，就人人皆能成佛的概念而言，佛心與眾生心，兩者之心本是相通，在三心平等的智海中，諸佛菩薩起大悲心，能教導眾生離苦得的樂的方法，眾生聞法起信，發心行道，以此利他之心與悲心相印，同體大悲之想也就自然而生。

在〈安樂行品〉譬中明珠喻說：「此法華經，諸佛如來祕密之藏，於諸經中最在其上。」<sup>285</sup>這段文表明了此經，是唯佛與佛能知的寶藏之處，是所有經典中最為尊貴、殊勝，是諸經之王。《法華經》義理之高深，如同轉輪聖王的頂上明珠一樣珍貴難得，而且獨一無二，更代表著一種能力、信願、勇猛的象徵，可以想見，佛陀並不會輕易的將弘經大任交託給沒有能力護持的人。安樂行完全展現了六波羅蜜的精神與實踐，從身安樂行的菩薩行處與親近處中，就已經能夠理出對應於六度的實踐內容。

總而言之，能安住於空性，觀諸法實相，是行，非行，不取兩邊，是「般若波羅蜜」；能於法忍中，得般若智慧，於眾生忍中，柔和善順，能破一切煩惱障礙，心不動搖、不怖畏，是「忍辱波羅蜜」；能謹遵如來教誨，發大誓願，弘宣法華教義，為了利益眾生，暫捨涅槃，是「布施波羅蜜」；能循遵律儀，如法宣教，不親近各種可能防礙傳法的人事等活動，嚴以律己，持戒清淨，並做為弘經

---

<sup>285</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 39 上。

者所應行持的功課，此是「持戒波羅蜜」；菩薩處於煩惱垢重的娑婆世界裡，須面對眾生難調難伏的問題，此時，心的管理也更顯重要，於能閑靜之處修習禪定，觀照自心，時時保持一顆清淨的心，即是「禪定波羅蜜」；行走在弘法利生的一乘道上，能於其它五波羅蜜中，精進不懈，則是保持心不退失最好的方法，此是「精進波羅蜜」。其中以「持戒」、「禪定」、「般若」表現出戒、定、慧三學最為明顯，因此〈安樂行品〉不只是對菩薩而教，更融合了初期佛教最原始的解脫教義，呈現出三乘共法的實踐指導。

## 二、四安樂行的意義

「四安樂行」是，能令身心得到安樂的四種方法。太虛大師說：「欲明能行之人，必先明所行之行。」<sup>286</sup>，所行之人應指弘宣《法華經》的「法師」而言，所行之行則為〈安樂行品〉之「四法」。安住四法者，一、身安樂行，即正身行；二、口安樂行，即正語行；三、意安樂行，即意離諸惡自利行；四、誓願安樂行，即心修諸善利他行。<sup>287</sup>凡能安住於法，則在濁惡末世中，即可遠離怖畏，身心安樂。以行為因，以安樂為果，此為安樂行之依主釋。若安住於遠離險怖之法，即行即安樂，安樂即為行之自身，並以表示行之性質，此為安樂行之持業釋。<sup>288</sup>又因能安住於法，而身口意三業以住於法故悉皆悅樂，由是能自行法並能教人行法，使此妙法得流通於世，此為「有觀安樂行」。若知一切法相當體空寂，畢竟無所安、無所樂、無所住、無可行，是真安樂，是為真安住於安樂法而行，是為真能於末法宣揚是經，此為「空觀安樂行」。若知一切法雖體性空寂，而業用之

<sup>286</sup> 太虛大師：《法華經教釋》，頁 329

<sup>287</sup> 《法華經安樂行義》卷 1：「四種安樂行。第一名為正慧離著安樂行。第二名為無輕讚毀安樂行。亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行。第三名為無惱平等安樂行。亦名敬善知識安樂行。第四名為慈悲接引安樂行。亦名夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行。」《大正藏》冊 46，頁 700 上。《妙法蓮華經玄贊》卷 9〈安樂行品〉：「一正身行，二正語行，三意離諸惡自利行，四心修諸善利他行；由此四行攝諸行盡。由質直故無惡不離，自利行滿；由慈悲故無善不生，利他行滿。」《大正藏》冊 34，頁 819 中。

<sup>288</sup> 《妙法蓮華經文句》卷 8：「夫安樂者即大涅槃，從果立名也；行者即涅槃道，從因得名也。」《大正藏》冊 34，頁 118 中。

相不壞不雜，業用雖不壞不雜而亦無定相可取，此為「中道安樂行」。<sup>289</sup>隋智顛說，安樂行是涅槃道，而涅槃三義（三德秘藏）中的如是相、如是性、如是體與行有三義，即止行、觀行、慈悲行有其相對之關係，止行者，三業俱寂，體法身行，如來衣也；觀行者，中道實相體，體般若行，如來座也；慈悲行者，四弘誓願，體解脫行，如來室也，總此三行為涅槃道，三德為行之境，安樂於其境，行而稱其道。<sup>290</sup>四種安樂行，所展現的實踐內容不外乎就是令發起的菩提心安住且不動搖，能於三業中起一切淨行，使發起的造作都能是導向自利利他行的菩提資糧。一行禪師說：「每個思想、每句話、每個行為都帶有你的印記。」<sup>291</sup>所謂凡走過必留下痕跡，若能依法起修，遠離招感惡的業因，三業清淨則能利他無礙。

〈安樂行品〉的主要內容是「四安樂行」，這是在末世惡法時期，能夠順利弘傳經典應有的修養與方法。<sup>292</sup>〈四安樂行品〉的內容包括了，一、身安樂行，分別講述「行處」與「親近處」<sup>293</sup>以及離權勢等十事；二、口安樂行，指離說輕慢讚毀等語；三、意安樂行，離嫉諂等過，修養自心；四、誓願安樂行，發願令入住是法中，修攝自行。<sup>294</sup>「行處」是菩薩能夠安住開演《法華經》的前行，也是一種健全的心理準備，與說法對象一同建立起友善的氛圍，能在和睦中說教，且無所求的將一乘法傳授聞法者，才叫做安樂行。<sup>295</sup>若以戒、定、慧三學加以區分則能清楚的界定出「行處」對應於「慧學」；「初親近處」對應於「戒學」；「第二親近處」則對應於「定學」，而三學的精神在此處也就顯露無遺。「行處」則總攝於「四安樂行」的實踐，菩薩能夠由身、口、意、誓願中，起一切利他行，觀

<sup>289</sup> 太虛大師：《法華經教釋》，頁 330

<sup>290</sup> 參見《妙法蓮華經文句》卷 8，《大正藏》冊 34，頁 118 中。

<sup>291</sup> 一行禪師著，賴隆彥譯：《一心走路：步行在佛陀的淨土中》（台北：橡樹林文化，2010 年），頁 126-127。

<sup>292</sup> 黃國清：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》，第 38 期（2007 年 3 月），頁 1-14。

<sup>293</sup> 行處是指善行，親近處是指交際的範圍。菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 200。行處指處理自己一身之道，而親近處指接待他人時的規則。河村孝照：《法華經概說》（台北：新文豐出版股份有限公司，1989 年），頁 117。

<sup>294</sup> 參見洪啓嵩：《如何修持法華經》（台北：全佛文化事業有限公司，2006 年），頁 129。

<sup>295</sup> 參見劉欣如：《諸經之王－妙法蓮華經》（台北：大展出版社有限公司，1995 年），頁 143。

一切法自在無礙，若說親近處是對初發心菩薩的指導，三學成就四法總攝的不退菩薩，足已遍一切行處而行無所行。行處、親近處及四法中的修行規範，是菩薩弘法利生的指南，更是保持身心不退的修習法則。〈安樂行品〉說：

佛告文殊師利：若菩薩摩訶薩，於後惡世欲說是經，當安住四法。一者、安住菩薩行處及親近處，能為眾生演說是經。<sup>296</sup>

菩薩誓願為度眾生，選擇生於五濁惡世裡，為弘宣《法華經》而暫捨涅槃。菩薩所面臨的是弘法上的種種難題與考驗，因此佛陀也特別為菩薩上了一門如何安住身心的課程。菩薩應安住於忍辱的境地，尤其身處娑婆世界的苦境之中，心必須能夠適應、順從、柔和安穩、不驚不怖，對於世出世間的一切法都能以緣起性空的慧觀，不執不取、不分別，諦察諸法實相，此即是「菩薩行處」。〈安樂行品〉說：

文殊師利！云何名菩薩摩訶薩行處？若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。<sup>297</sup>

菩薩為濟渡眾生，須面對無數的苦難與考驗，於忍辱波羅蜜中起大慈悲心，於般若波羅蜜中照見五蘊皆空，在緣起性空的法則下，我法二空，不取兩邊，是諸法實相，亦是中道，即是「菩薩行處」的指導。《大智度論》說：「菩薩行者，為阿耨多羅三藐三菩提諸善行，是名菩薩正行。」菩薩不善、無記及著心行善法，非菩薩行；但以悲心故及空智慧，為阿耨多羅三藐三菩提行，是名「菩薩行」。<sup>298</sup>學者胡順萍在《法華經之思想內涵》中提到，「法華之安樂行」，其重點在「無所行」，且以「觀如實相」即為「行」；「如實相」為究極之相，即是「圓相」，且以「觀如實相」即為「行」。<sup>299</sup>筆者認為此行既是「無所行」，又以「圓相」說諸法

<sup>296</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 37 上。

<sup>297</sup> 同上

<sup>298</sup> 《大智度論》卷 85，《大正藏》冊 25，頁 656 上。

<sup>299</sup> 胡順萍：《法華經之思想內涵》（台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007 年），頁 87-88。

實相，其行甚深，已超越了分別之行，菩薩能住於空相中而行，而不生分別。是故，此「行」非凡夫菩薩或初發心者能力所及處，能觀空又不起分別，行而無行，實指不退菩薩之境，而菩薩行者也當以此做為弘宣法華所要學習的對象。《大智度論》說：

一切法皆是菩薩道，是法性生身菩薩所行，不見諸法有好惡，安立諸法平等相故。<sup>300</sup>

總之，此處所指的菩薩已是證入不退的位階，非指凡夫菩薩或初發心菩薩所行道，菩薩法身住於空性中，能知諸法實相，行於菩薩道而實無所行，無善惡分別，無喜好執取，在諸法實相為體的基礎下，心、佛、眾生本是平等，又何來分別。無有是處，無有分別，見一切相，實無所見，即是「行處」，此是大菩薩的見地，是作為初發心者學習的目標與榜樣。又初發心者，從親近處中，能遠離犯罪的所緣對象，精進禪修於閑靜之處，即是「戒學」與「定學」之用；能夠謹遵佛陀教誨，依法起行，就是「慧學」的展現。佛陀為了末法的來臨，教化菩薩，囑咐不忘弘揚法華，利益眾生，對弘經菩薩必然有著一定層度的寄望存在，「四安樂行」的意義與精神完全融通了三學，更將慈悲、忍辱與空性融攝其中，菩薩忙於濟渡眾生的同時，也不忘時時檢視及調整身心行處的活動。

### 第三節 菩薩行的偉大典範

釋迦牟尼佛弘法住世四十幾年的時間，能隨侍一旁親聞法義者，肯定是經過無量劫以來的智慧、福德因緣積累而來，佛陀的諸大聲聞弟子中，個個都具有不同的修行成就，若以《法華經》的聲聞代表人物而言，則推舉舍利弗尊者，為聲聞乘最具代表性的人物之首。舍利弗是迴聲聞乘，趣入一佛乘的重要角色，為了能夠讓更多與會者聽聞佛陀親口說一乘法，不惜殷勤三請，才獲首肯，也開啓了

<sup>300</sup> 《大智度論》卷 92，《大正藏》冊 25，頁 707 上。

佛陀本懷的序曲。藥王菩薩、常不輕菩薩、觀世音菩薩、妙音菩薩、普賢菩薩等，皆是具足大慈悲心的菩薩，爲了饒益眾生，爲了《法華經》的弘通與傳承，以不同的實踐方式，來體現出法華教義的殊勝性，也爲眾生立下了永垂不朽的偉大典範。

## 一、「舍利弗」

舍利弗在釋迦牟尼佛的時代，所呈現的是一位聲聞乘的成就者，但是，並不能光憑此點，就將舍利弗定義在聲聞行者的身份，釋尊在〈譬喻品〉就很明確的提及，舍利弗在過去生中也曾是位菩薩行者。此世雖以聲聞身化現，其真正的動機與意義，不妨將它視爲是菩薩示教利喜的方便教化，或許更能顯見聲聞乘行菩薩道的此一變化。〈譬喻品〉說：「舍利弗來世，成佛普智尊，號名曰華光，當度無量眾。供養無數佛，具足菩薩行，十力等功德，證於無上道。」<sup>301</sup> 釋尊對舍利弗說，我所成就的法是第一希有、是難解之法，只有佛與佛能夠究竟通達諸法實相。舍利弗聽完此話，仍不放棄而再次請法，因爲他明白還有更多的人想要知道，三請之後，終於獲得釋尊爲說無二無三的一乘法。佛以種種因緣、譬喻方便之說，其實都是爲了引導三乘人通往一佛乘所設的途徑，只不過是諸佛施以權實方便，分別說三乘罷了。

依〈方便品〉的長行與偈誦內容可得，舍利弗及在場的聽眾，都是曾於過去世中親近諸佛，諸根猛利，且聞佛所說皆能敬信者，因此「一心信解」，是作爲趣入一佛乘不可缺的條件因素，更說只要是聽聞過《法華經》者，則皆已種下了成佛的因緣。此一乘道是教化菩薩的法，實無聲聞、辟支佛等法，在〈譬喻品〉說，舍利弗在過去親近諸佛時就曾聽聞大乘經、發菩提心，如今退轉此心或說忘

---

<sup>301</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 11 下。

失，都無法改變已種下的菩提種子，在佛的教導下，能憶念起此心，仍不失是一位行菩薩道的未來佛。〈譬喻品〉：「舍利弗！我昔教汝志願佛道，汝今悉忘，而便自謂已得滅度。」<sup>302</sup>由此可知，發菩提心者，也是會有退轉的可能，況是凡夫或初發心者，若說舍利弗是忘失菩提心的菩薩，不如說他是以善巧方便來示現給聲聞乘人明白，唯有發心行菩薩道，才是真正的成佛之道。

舍利弗雖示現聲聞身，卻有著菩薩的慈悲之心，為眾請法，如〈法師品〉所說，進入如來之室，能於一切眾生中起大慈悲心；穿著如來之衣，能於生法二忍中，柔和善順，能現聲聞菩薩身自利利他；安坐於如來寶座，能將一切法安住於空性，精進不懈，弘傳《法華經》。舍利弗，雖然沒有菩薩之名，對筆者而言卻有著菩薩之實，更何況是自多生以來親近諸佛的因緣，行於佛事，植眾德本，也是做為成佛不可欠缺的資糧。舍利弗曾在六十小劫前行菩薩道，不但願意將自身的所有內外二財做布施，甚至連生命都可布施與人。直至遇到一位青年，須要舍利弗的眼球做為藥引救其母親，舍利弗不疑有他，先取左眼，青年說不是要左眼，因此，又取下了右眼，此時青年嫌其眼求惡臭難聞，棄之於地，以腳踩踏，拂袖而去。於是舍利弗思惟後感慨的說：「眾生難度，菩提心難發，菩薩行難行。」<sup>303</sup>此一事件也讓他生起了退大向小的念頭。如今在〈譬喻品〉可見佛陀為舍利弗等聲聞眾教菩薩法，就是為了喚起曾經發起的菩提心，而以迴小向大，行菩薩道，以樂求佛菩提才是最究竟的解脫道。

舍利弗等眾，在佛說「三界火宅喻」後，皆打破了舊有的解脫思想，真正明白釋尊為導三乘入佛乘的苦心，舍利弗能以信得入，實屬不可多得，又有多少人

<sup>302</sup> 《妙法蓮華經》卷 2，《大正藏》冊 9，頁 11 中。

<sup>303</sup> 參見《大智度論》卷 12：「如舍利弗於六十劫中行菩薩道……爾時，舍利弗出一眼與之。乞者得眼，於舍利弗前嗅之嫌臭，唾而棄地，又以腳踢。舍利弗思惟言：「如此弊人等，難可度也！眼實無用而強索之，既得而棄，又以腳踢，何弊之甚！如此人輩，不可度也。不如自調，早脫生死。」思惟是已，於菩薩道退，迴向小乘，是名不到彼岸。若能直進不退，成辦佛道，名到彼岸。」《大正藏》冊 25，頁 145 上。

能有此利根呢？能信者，則能入浩瀚法海，不信者，則應多聞、多思、多修，不做一切謗法、斷世間佛種之事，只待佛種因緣具足之時，自可見到菩提芽根顯露的那天。舍利弗的「迴小向大」，不僅說明了聲聞乘人可以轉向佛乘，更代表了眾生若依法華而學，發心力行，則人人都有成佛的機會。

## 二、「常不輕菩薩」

「常不輕菩薩」是一位菩薩比丘，是示現比丘相的菩薩行者，也是一位精進於忍辱波羅蜜的修行者。在佛滅度後的人間，要弘傳大乘經典勢必會遇到很多的阻礙與考驗，尤其是我慢心重的四眾弟子，很多的修行者雖現出家相或居士身，所有的心行卻已經偏離了大乘法的教義與實踐精神，這種問題在過去會出現，更遑論是今日了，過去如此，現今亦然。四眾弟子是佛法的傳持者，若正法不興，其責也難以置身事外，如常不輕菩薩現比丘相，濟度我慢、瞋心甚重的出家與在家人，最初以「禮拜」、「讚歎」為實踐法門，專修忍辱波羅蜜，能在度化劣根眾生時，不起一念瞋心、不起退道心，心念之堅定無所懼，而能行於忍辱成就般若，如此教化眾生直至生命終了。常不輕菩薩，以此忍辱之行，能於善終之刻蒙佛為說《法華經》，得六根清淨，並示現菩薩身為四眾廣說法華教義，成就無量眾生。禮敬、稱讚他人，廣結善緣，是常不輕菩薩開始度眾的鋪成，為說法華，成就眾生，則是最終的目的，眾生根性難調難伏，善巧方便的教化方式，也是當今學習大乘菩薩行精神不可忽視的良好典範。

常不輕菩薩的示現是有感於佛滅以後，四眾弟子身處在放逸的修行環境中，為了對治我慢心重的眾生，特顯忍辱波羅蜜的成就，柔和善順，示教利喜，菩薩見人則行以禮拜、讚歎說：「我對你們絕無絲毫輕慢。因為諸位日後都將成佛。」這表明了任何人只要實踐菩薩的修行，就必然能夠成佛的信念，這也是一種崇尚

人類尊嚴的思想和實踐。<sup>304</sup>學者紀野一義認為：「此人間禮拜行，是以自他一如的精神為基礎而作實踐的。」<sup>305</sup>自他不二，三心平等，的空性智慧也展現在菩薩行中。常不輕菩薩是如此的肯定眾生能夠成佛的潛能，然我慢習氣甚重的人卻不領情，對菩薩而言實是無妨，只為能將法華的教義與精神傳達到眾生的手裡，眾生才有機會結下法緣，為眾生的未來鋪設一條通往一佛乘的道路。

此品中所說，常不輕菩薩就是釋尊，而這群受教化的四眾弟子就是現在聽佛講說《法華經》的不退菩薩們。從常不輕菩薩的典範中，不乏強調受持、讀誦、書寫、為人解說及供養的五種法師的修行，經典的弘通一直是正法常住最重要的一環，有了「法」，也就可以幫助更多人脫離生死輪迴的苦難，行菩薩道的人多了，成佛的人也就多了。給予眾生聞法修習的機會，那怕是經過無數次的生死輪迴，所謂欲知未來果，今生做者是，有緣種下成佛的菩提種子，受到佛陀本懷大願的庇護，就像慈父對子女那般不離不棄的關愛一樣，這份肯定眾生皆能成佛的心，是強烈且恆常不變的。

### 三、「藥王菩薩」

「藥王菩薩」行布施波羅蜜，以身布施體現出「法供養」的真實義。為特顯出《法華經》饒益眾生，趣入佛道的殊勝特質，菩薩借由身體的布施，樂習苦行，帶出菩薩行最高的實踐精神。「捨身供養」受到諸佛所讚歎，此一身布施在菩薩行的實踐中，可以說難度頗高。但依過去有所成就的諸佛菩薩而言，身體的布施卻是視為上乘的供養。

〈序品〉與〈藥王菩薩本事品〉皆有詳述不惜以身軀來行布施的記載，此一

<sup>304</sup> 菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，頁 245。

<sup>305</sup> 參見紀野一義：《法華經の探求》（京都：平樂寺書店，1989 年），頁 289-296。

布施，對上以供養諸佛，對下以度化眾生，施無畏的展現也盡覽無遺。<sup>306</sup>不惜生命的布施不出內外兩種財，為何在〈藥王菩薩本事品〉說燃身供佛才是真法供養呢？藥王菩薩對《法華經》的感動，值得用自己最珍貴的身軀，行燃身供養之事，如此之舉，是菩薩以神通之力行種種供養所不能及的。因何感動，而行布施呢？藥王菩薩過去曾轉生於日月淨明德佛的淨土中，名為一切眾生喜見菩薩，在佛座下精進修習《法華經》，苦行萬餘多年，終於證得「現一切色身三昧」的神通力，為了報達日月淨明德佛的恩惠，特以燃身做為最高的供養，經千年之後，以化生的方式，再次降生於日月淨明德佛的國土，菩薩說：「我已捨棄愛著的身軀，將再度供養日月淨明德佛。」時值此佛入滅之日，佛並囑咐一切眾生喜見菩薩，我入滅後應將《法華經》繼續傳延下去，並取我之舍利，起造八萬四千諸塔而行供養。一切眾生喜見菩薩在塔前點燃了百種福德莊嚴的雙臂，這一場景也使得現場無數大眾發心為成佛道。

雖然一切眾生喜見菩薩是以燃身供養來示現，但這並非只是建立在肉體上的，菩薩以身供養，實代表著福慧資糧具足，已通達我、法二空，對於燃身之舉，則蘊含了般若智慧的善巧方便，故燃身供養也就是最上的法供養。因此，外財施不及法施，而燃身之法供養，是為求得無上智慧，是為示教利喜，菩薩燃身的舉動不僅攝受了聲聞等眾迴趣大乘，也間接傳達了「法供養」的實踐思想。

---

<sup>306</sup>《妙法蓮華經》卷 1：「復見菩薩，身肉手足，及妻子施，求無上道。又見菩薩，頭目身體，欣樂施與，求佛智慧。」《大正藏》冊 9，頁 3 上。《妙法蓮華經》卷 6：「假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子！是名第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。」《大正藏》冊 9，頁 53 中。同上品說：「宿王華！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。」《大正藏》冊 9，頁 54 上。

#### 四、「觀世音菩薩」

「觀世音菩薩」對眾生而言就是「慈悲」的象徵。<sup>307</sup>趙文說：「將慈悲定位為菩薩的性格，這是宗教實踐之中的深刻認識。這一慈悲的性格，貫穿於菩薩修行的始終。」<sup>308</sup>觀世音又意謂著，觀世間一切眾生祈求之聲，透過「一心稱名」與菩薩相應。觀世音以能觀之智，所觀之境，顯境中之智，以智方便，隨緣度生。<sup>309</sup>〈觀世音菩薩普門品〉說：「佛告無盡意菩薩：「善男子！若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」<sup>310</sup>此品特強調菩薩「尋聲救苦」為其利生的法門，觀世音菩薩能於一切時中觀察眾生，無不聞見，無不知者，恆起大悲饒益一切，眾生能於困厄之時一心稱念觀世音，即可轉惡劣之境，化險為夷、逢兇化吉，如此大悲願力與佛無有差異。在〈觀世音菩薩普門品〉有所謂的「十四種」的無畏施，「三十二應」化身，菩薩藉由每一次眾生的祈求，應機說法，不只解決了有情世間的苦難，更是給予了生命解脫上的指導。

觀世音菩薩能以佛身度眾，表示其德行與福慧資糧皆已具足，其餘三十一身亦如是，觀世音菩薩示現各種身份引度眾生，廣演法義，不分日夜，不分善惡，完全展現出施無畏的實踐意義與精神，法義的弘宣不僅適用於正規的場合，更可學習到觀世音菩薩聞聲救苦，擅用智慧來安頓眾生煩惱的大悲願，並以眾生得安

<sup>307</sup> 《妙法蓮華經》卷 7：「真觀清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀，常願常瞻仰。」《大正藏》冊 9，頁 58 上。《法華經要解》卷 7：「其所以觀音脫苦能施無畏現形度生。皆五觀之力。故此結顯也。真以息妄。淨以治染。智以破惑。悲以拔苦。慈以與樂。以是五觀加被群迷故。妄染惑苦應念息滅。所以常願仰而依之。」《卍續藏》冊 30，頁 355 上。《法華玄論》卷 10：「眾生無始今悲此無始。故無始有悲也。淨名云。從癡有愛則我病生。所以悲心拔癡愛。既其無始。悲心亦無始。」《大正藏》冊 34，頁 447 下。菅野博史指出：「因為觀世音菩薩是體察到眾生們痛苦的呻吟、求救的呼喊而伸出救濟之手」，其經文內容頗為強調現世利益，因而在中國和日本，觀音信仰也廣為盛行。參見《法華經——永遠的菩薩道》，頁 271-272。

<sup>308</sup> 趙文：〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《2013 星雲大師人間佛教：理論實踐研究(上)》（高雄：佛光文化事業有限公司，2013 年 8 月），頁 594。

<sup>309</sup> 《法華義疏》卷 12：「所言觀世音者，觀是能觀之智，世音是所觀之境，境智合題名觀世音也。」《大正藏》冊 34，頁 624 下。

<sup>310</sup> 《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 56 下。

樂爲樂。

觀世音菩薩在因地行菩薩道時就曾發大悲願，願將所行的功德迴向成就無上菩提，並說若有眾生起煩惱恐怖心、生退道心時，能稱念觀世音名號，菩薩以天眼所見、天耳所聞者，則能使其免於煩惱迫害，若無法濟度眾生離苦得樂，則不證佛菩提。《悲華經》說：「寶藏佛尋為授記：善男子！汝觀天人及三惡道一切眾生，生大悲心，欲斷眾生諸苦惱故，欲斷眾生諸煩惱故，欲令眾生住安樂故。善男子！今當字汝為觀世音。」<sup>311</sup>此段經文說明了，菩薩在因地時不畏眾生煩惱熾盛難度，發大悲心，爲了普令眾生離苦得樂，因此寶藏佛爲其授記名爲「觀世音」，號爲「遍出一切光明功德山王如來」。大悲是觀世音菩薩的願力特徵，亦是佛具有的十八不共功德之一。<sup>312</sup>《根本說一切有部毘奈耶》卷 9：「諸佛常法觀察世間，無不見聞無不知者，恒起大悲饒益一切，於救護中最爲第一最爲雄猛。」<sup>313</sup>佛以大悲心觀世間眾生，是有別於二乘之悲心，觀世音菩薩則是以大悲救苦，現身說法，與佛的平等悲心無異，平等心視一切眾生，想其所想，急其所急，菩薩以眾生樂爲樂，眾生苦爲苦，時時刻刻以拔除眾生的痛苦爲己任。學者上村真肇指出，〈普門品〉和其他品比較時，有其獨立的特色，菩薩具有犧牲行、神變、自在力等能動性的具體展現。<sup>314</sup>

<sup>311</sup> 《悲華經》卷 3，《大正藏》冊 3，頁 186 上。

<sup>312</sup> 《摩訶般若波羅蜜經》卷 5：「須菩提！菩薩摩訶薩摩訶衍，所謂十八不共法。何等十八？一、諸佛身無失，二、口無失，三、念無失，四、無異相，五、無不定心，六、無不知己捨心，七、欲無減，八、精進無減，九、念無減，十、慧無減，十一、解脫無減，十二、解脫知見無減，十三、一切身業隨智慧行，十四、一切口業隨智慧行，十五、一切意業隨智慧行，十六、智慧知見過去世無閼無障，十七、智慧知見未來世無閼無障，十八、智慧知見現在世無閼無障。須菩提！是名菩薩摩訶薩摩訶衍，以不可得故。」《大正藏》冊 8，頁 255 下-256 上。《大智度論》卷 26：「何以故佛「無身失」、「無口失」？答曰：佛於無量阿僧祇劫來，持戒清淨故，身、口業無失；餘諸阿羅漢如舍利弗等，極多六十劫，不久習戒故有失。佛無量阿僧祇劫集諸清淨戒成就故、常行甚深禪定故、得一切微妙智慧故、善修大悲心故，無有失。」《大正藏》冊 25，頁 247 下。佛的十八種功德法，是不共於二乘菩薩的法，而佛的十八種法中的「身無失」，代表著佛自無量劫以來，常以戒定慧三學智慧、發大慈悲心，修善其身，功德具足，故一切煩惱盡皆斷除。

<sup>313</sup> 《根本說一切有部毘奈耶》卷 9，《大正藏》冊 23，頁 669 上。

<sup>314</sup> 參見上村真肇：《法華經を中心とする佛教教理の諸問題》（東京：春秋社，1980 年），頁 39-44。

觀世音菩薩以大悲行菩薩道，護佑娑婆世界的眾生行大乘道，說大乘法，稱念觀世音菩薩名號，不僅能度生，更成了一種易於實踐的修行法門。〈觀世音菩薩普門品〉在讚揚菩薩利生的精神之外，亦不離為說受持、讀誦、聞法、發菩提心的功德利益，並且滿足了各種身份的眾生皆可獲得救度，觀世音菩薩的方便教化也就自然的融入眾生的生活領域裡。

## 五、「妙音菩薩」

他方世界有位名「妙音」的大菩薩以「現一切色身三昧」神通化現各種身份在娑婆世界中為說《法華經》利益眾生，其典範與觀世音菩薩有其共通之處。妙音菩薩親近諸佛，初聞《法華經》就以一種全然信受的態度來學習此經，不斷的殖眾德本，供養無量諸佛，最後亦成就了無數甚深智慧三昧。為何妙音菩薩有此成就呢？菩薩以萬種的伎樂供養如來及親近供養無量諸佛，以是因緣，感得三昧成就的果報，因此能夠化現種種身份隨宜說法，濟度眾生。〈妙音菩薩品〉說：

妙音菩薩伎樂供養、奉上寶器者，豈異人乎？今此妙音菩薩摩訶薩是。華德！是妙音菩薩，已曾供養親近無量諸佛，久殖德本，又值恒河沙等百千萬億那由他佛。華德！汝但見妙音菩薩其身在此，而是菩薩，現種種身，處處為諸眾生說是經典。<sup>315</sup>

妙音菩薩在如來神力護念中，以三昧禪定化現各種身形在娑婆世界中廣說《法華經》<sup>316</sup>，根據〈妙音菩薩品〉的經文統計，妙音菩薩共可化現三十八種身形來度化眾生，甚至可以不惜生命示現滅度相，作為教化眾生的方便施設，其身形變化與觀世音菩薩相比較下，則有過之而無不及。前者是來自他方國土的菩薩，現各種身，遊化於娑婆世界及十方世界中，說法的範圍之大含括了三惡道的眾生們，

<sup>315</sup> 《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 56 上。

<sup>316</sup> 《妙法蓮華經》卷 7：「妙音菩薩白其佛言：『世尊！我今詣娑婆世界，皆是如來之力，如來神通遊戲，如來功德智慧莊嚴。』」《大正藏》冊 9，頁 55 中。菩薩雖然已有足夠的能力化現他方世界為眾生說法，但也不忘謙卑的強調是因為如來所教化、所護念才能有此三昧的成就，也表現出如來教菩薩法佛所護念的本願，與《法華經》的前後文也能做一開展性的貫穿。

菩薩智慧之深且廣，不須完全展現就足以教化眾生令得法義；觀世音菩薩以清淨的智慧觀、慈悲觀破除無明黑暗，能夠幫助眾生降伏四大不調所帶來的一切內外障礙，菩薩以悲為體，以慈為念，濟度眾生出離三界火宅中。

妙音菩薩以伎樂供養與親近諸佛的功德因緣，成就了菩薩的神通與智慧，並且護持開演《法華經》的諸佛。妙音菩薩能夠由他方國土示現於法華會上，也是仰仗佛力加持才能成就此行，妙音菩薩來到娑婆國土面見釋迦牟尼佛，不僅頭面禮足供養瓔珞寶珠，還帶來了淨華宿王智佛對佛陀的九個問候內容<sup>317</sup>，特別的是佛陀並沒有做任何的回應，筆者認為妙音菩薩會如此問訊如來，必有其要張顯的重要涵意，由前七個問候來看，也許可以解讀為弘經菩薩在娑婆世界中，對於自身的修行狀況做一個完整的檢視，也是借由來自他方世界的妙音菩薩，在法華會上說出來給與會的菩薩所聽的，如此一來也能激勵每一位菩薩行者把身心調整到最完善的狀態，後兩個問候則是對多寶如來的問候，以顯雙佛對妙音菩薩來此聽法的讚歎，也能成為在場與會菩薩的學習榜樣。

妙音菩薩以自在神通之力遊化娑婆及其他諸國，以不同的形像廣度有情。妙音菩薩與觀世音菩薩兩者皆是以大慈悲心饒益眾生，雖然都是以解決眾生罪業煩惱的問題為所緣，也不忘借境說法，讓眾生不只是一時的獲得危難的解脫，更能為說《法華經》以開啓每一位眾生的菩提心，同行菩薩道，成為一位能夠利益有情的弘經菩薩。

---

<sup>317</sup> 《妙法蓮華經》卷 7：「世尊！淨華宿王智佛問訊世尊，少病、少惱，起居輕利，安樂行不？四大調和不？世事可忍不？眾生易度不？無多貪欲、瞋恚、愚癡、嫉妬、慳慢不？無不孝父母、不敬沙門、邪見、不善心、不攝五情不？世尊！眾生能降伏諸魔怨不？久滅度多寶如來在七寶塔中，來聽法不？又問訊多寶如來，安隱、少惱，堪忍久住不？」《大正藏》冊 9，頁 55 下。

## 六、「普賢菩薩」

《法華經》的最後一品〈普賢菩薩勸發品〉，所說的內容，是指佛滅度之後的世界，菩薩行者如何弘揚法華教義所給予的指導，其中更強調，普賢菩薩發願守護受持《法華經》的眾生，不受有形無形的侵擾。佛陀在靈山淨土中對普賢菩薩說，若要在佛滅度後得到《法華經》就必須成就四法，而這四法也就是每位弘經菩薩必須具足的條件。<sup>318</sup>在佛滅度後能受持《法華經》者，是發心的菩薩行人，而菩薩行人就必須以斷除三界煩惱為首要，如此一來，心與法的相融，就更能展現出菩薩實踐法華教義的精神。菩薩不忍眾生在修習一乘法的道路上沒有依怙，因而發願守護持經之人，菩薩能夠這般的設想周到，想必也是站在眾生的角度去思考這一問題，此大慈悲行更顯出菩薩視法如佛的尊貴，意即有「法」在的地方，眾生就有出離三界、證得菩提的機會。普賢菩薩指導修習《法華經》的四眾弟子，若是可以一心精進於受持、讀誦、書寫滿二十一天，就有親見普賢菩薩等人現身說法的因緣。筆者認為此處以受持、讀誦及書寫的方式要來完成個人在法華行門上的進一步成就，必須先屏除掉與外境有過多的互動，收攝身心於一處，發斷一切懈怠心、利益一切眾生心、求無上道心，渴望親見諸佛菩薩為說清淨大法，日夜精進而不懈，若行、若立、若坐思惟，時時透過此種自我要求的閉門修行，才有機會親見菩薩現身為說法華無上要義，一同讀誦此經。〈普賢菩薩勸發品〉說：

若有受持、讀誦，正憶念，解其義趣，如說修行，當知是人行普賢行，於無量無邊諸佛所深種善根，為諸如來手摩其頭。<sup>319</sup>

<sup>318</sup> 《妙法蓮華經》卷 7：「若善男子、善女人，成就四法，於如來滅後，當得是法華經：一者、為諸佛護念，二者、殖眾德本，三者、入正定聚，四者、發救一切眾生之心。善男子、善女人，如是成就四法，於如來滅後，必得是經。」《大正藏》冊 9，頁 61 上。「一者、為真理的光明所包容，外不起惡心，內培育善心，而成就佛法；二者、心觀真理的根本，此為憑藉自內萌生之力；三者、確得真理，進到不再退轉之位；四者、發救一切眾生之利他心。」參見河村孝照：《法華經概說》（台北：新文豐，1994 年），頁 229-230。

<sup>319</sup> 《妙法蓮華經》卷 7，《大正藏》冊 9，頁 61 下。

佛陀教導三乘聖者行如何朝著通往一乘的道路上前進，由聞、思、修、證的階段歷程來完成最圓滿的佛菩提，走在一乘道上，遵循佛陀的教誨，以自利利他心來展現出菩薩行的各種面向，以六波羅蜜為核心的實踐法門不可計數，但能夠直接與佛相應的修行方法則不出是對《法華經》弘宣上的指導，在〈法師品〉以「五法」做為弘經菩薩利他行最好的軌則，也是受到諸佛所護念及讚許的，依〈普賢菩薩勸發品〉文脈可發現除了受持、讀誦、書寫、解其義趣的四法相同以外，則多了「正憶念」<sup>320</sup>，而少了「供養」這一差異。普賢菩薩是發願守護此經的大菩薩，是一位以行動力著稱的實踐家，普賢菩薩的願行是一切眾生的學習榜樣。諸大菩薩之所以能成為眾生的學習對象，在於實踐精神的偉大，菩薩的精神就是永遠想著如何饒益眾生，而這一絲煩惱的存在也是聯繫彼此最重要的媒介。大菩薩以悲智願行所豎立的典範，將會是菩薩行者最具啟發性與激勵性的強心劑。

#### 第四節 《法華經》菩薩行的現代啟示

若以成佛為目標的修行，此菩薩道的實踐，則是必經之路。無論是以何種的菩薩行做為自己的修行法門，最重要的是發心立願，以菩提心，起自利利他行；願眾生得聞法華，離輪迴之苦，得涅槃之樂；願此功德，供養諸佛，供養法，菩薩心行的一致，使成佛的目標顯得更加明確。所有《法華經》的受持者、弘經者及菩薩行的實踐者，在眾生皆可成佛的思想架構下，都能承蒙諸佛菩薩的護佑，

<sup>320</sup> 《妙法蓮華經》卷 2：「我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法、佛所護念。」《大正藏》冊 9，頁 11 中。同上，卷 4〈授學無學人記品〉：「即時憶念過去無量千萬億諸佛法藏，通達無礙，如今所聞，亦識本願。」《大正藏》冊 9，頁 30 上。同上，卷 4〈勸持品〉：「世尊！我等於如來滅後，周旋往返十方世界，能令眾生書寫此經，受持、讀誦，解說其義，如法修行，正憶念，皆是佛之威力。」《大正藏》冊 9，頁 36 中。同上，卷 5〈安樂行品〉：「菩薩有時，入於靜室，以正憶念，隨義觀法。」《大正藏》冊 9，頁 37 下。同上，卷 5〈從地踊出品〉：「此諸菩薩，皆於是娑婆世界之下、此界虛空中住；於諸經典，讀誦通利，思惟分別，正憶念。」《大正藏》冊 9，頁 41 中。筆者依《法華經》各品所提及「正憶念」一詞中的文脈來解讀其義，似乎在於強調菩薩本有的菩提心行，菩薩無時無刻常以利他行來強化菩提心的堅固，又三乘人及眾生都還須依「法」而行，佛滅度後的世界以法為師，見法即見佛也是每一位菩薩行者所認同的共識，因此常常憶念過去菩薩的初發心及願力，也是激勵自己不退縮於惡濁世間濟渡眾生的一種修行方式。

成就道業。

在現代的生活環境中實踐菩薩行法，就必須做到心行的同步調，菩薩行才能達到自利利他的真正意義。缺漏了菩提心行佛事，只能說是人天福報的積累，尙不能稱之為成佛的資糧，菩薩行的實踐重在利他，但也非是全然的感招眾生。例如，純粹的抄寫經文或讀誦經典，則應以自利的福報來論定，因為少了利他的動機，講得更明白些就是沒有做到法布施，少了為人解說經典，其關乎著經卷的弘宣，也就只能說是側重於修福而疏漏了修慧。菩薩行法的實踐須搭以菩提心行，如此才不會落入只重自利，而輕忽利他的情形發生。

由菩薩行的現代意義到人間實踐的轉化，是考驗著眾生是否能夠依法而行的運行軌跡。菩薩行不但是大乘修行者的功課，亦可轉化成為自己與法相契合的實踐模式，也就是無時無刻都能將《法華經》的成佛精神，融入在一切的善行造作中。

## 一、《法華經》菩薩行的現代意義

從《法華經》菩薩行的實踐演進來看布施觀的發展，其最主要的中心思想就是透過各種的方便法門導向成佛的可能。由第三章，第二節《法華經》萬行成佛思想的建構中，(表 1-1) 及 (表 1-2) 的菩薩行統計可得，布施供養的品項約佔了菩薩行法的 4 成以上，從供養恭敬施的項目中，即可判別出供養者是通於凡聖二眾的。從 (表 1-2) 的分類可得，在布施行的開展中，以供養恭敬施的內容最為多樣及易行，其次是外財施、內財施、法施及無畏施的實踐方法。

《法華經》的實踐精神是圍繞在眾生皆可成佛的這一前提下而行，因此菩薩

行的實踐方法也就得適應眾生的根性而有所變化，是故，易行道的法門也就普遍的存在於出家及在家眾的生活中。在初期大乘菩薩道的發展之初，諸多經典所教導的菩薩行法多是以般若思想為主，在這個難行道的基礎上，凡夫眾生對於大乘解脫道的認識，也就僅止於此，而難有信心與能力去實踐菩薩行法。因此筆者借由六度之首的布施供養，來作為菩薩行的現代意義詮釋。

在初期佛教與初期大乘佛教的布施觀中，都說布施時，心應無相、無所著，而行布施，這是約法而說，就如〈序品〉偈文所說：

復見菩薩，身肉手足，及妻子施，求無上道。又見菩薩，頭目身體，欣樂施與，求佛智慧。<sup>321</sup>

透過有形的布施行為，捨棄身上所擁有的一切，體悟苦、空、無常、無我，以明因緣所生法，緣起性空之實相，來達到證入佛智的目的。<sup>322</sup>在《法華經》菩薩行的實踐內容可清楚的看出，此一時期的修行方法有釋尊在本生菩薩時，以身布施行教化之事，成佛之道為菩薩行實踐的特色，而布施也是六度之首。「布施波羅蜜」是菩薩要修的六度之一，更是六度之首，其中則以「法布施」的功德最為殊勝<sup>323</sup>，〈方便品〉偈文說：

<sup>321</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 3 上。

<sup>322</sup> 佛教以聲聞乘以諸身無常、諸法無我、寂靜涅槃之究竟實相為「三法印」；大乘則以生死即涅槃，涅槃即生死，不二不異之諸法實相為「一法印」，兩者皆是以證入實相為目的，方法與次第或有不同，卻都是出自佛陀所說。參見《妙法蓮華經玄義》卷 8，《大正藏》冊 33，頁 779 下。印順法師說：「三法印即是一實相印」，依根性而有巧拙的差異：這是「通」「阿含」及初期大乘經的！」。印順法師：《契理契機之人間佛教》（台北：正聞出版社，1990 年二版），頁 39。

<sup>323</sup> 聽聞《法華經》者，隨喜功德且能為人解說，能得未來轉生與總持菩薩共生一處，得利根智慧；口常清淨，無有缺漏，相貌莊嚴，且世世生於有佛之處，聽聞大乘法，信解無疑，福慧資糧皆能具足，故以法為人說或展轉教人聞說之布施，功德為之殊勝。參見《妙法蓮華經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 46 中-47 下。海濤法師說：「一切布施中，法布施最為上。佛法的施予能啟迪眾生開智慧、得解脫，是滋養眾生法身慧命的精神資糧，其受用與效果遠比財施來得殊勝。」〈佛教的弘法傳播—印經·網路·電視媒體，無遠弗屆的影響力〉，《第二屆世界佛教論壇論文集—佛教的弘法傳播，2009 年》，頁 63-66。

若有眾生類，值諸過去佛，若聞法布施，或持戒忍辱、精進禪智等，種種修福慧。如是諸人等，皆已成佛道。<sup>324</sup>

在《法華經》裡所展現的布施都是為了能夠學習到佛陀證悟的方法，為了救度更多的眾生而實踐菩薩道。若以佛教對布施的解讀而言，此一概念從古至今依然還維持著「財施」及「法施」的文化，外財者，以「金錢」及「力」的布施最為廣範，而內財者，則以「身體」做為布施的來源，而法施則沒有時間與空間的限制，隨宜教化。<sup>325</sup>若以內外二財的兩種布施而言，外財施或許較容易做到，但內財施也有其難易上的差異。「易者」，例如以自身的力量行勞動性的布施，如勸募、打掃寺院、做義工等；「難者」，例如身肉手足、頭目身體等等布施，這類型的布施，對多數人而言則屬不易之行，話雖如此，卻也不可忽視近二十年來開始有了骨髓捐贈、器官捐贈及大體捐贈的發展現況，骨髓與大體捐贈的這一區塊，在佛教團體的推動下，也漸為人們所熟悉。話說人在停此呼吸的那一刻起，大體所扮演的角色就是一位無語的老師，願意「化小愛為大愛；化無用為大用」的獻身說法，此一布施行的展現，也成了世界所共同矚目的焦點。《法華經》所說的捨身布施是對眾生的慈悲，是對法的供養，在醫學發達的現代，「捨身」也許只是延續了身體的使用價值，但此時更值得觀注的是，另一個新生命的開始，或許有很多人在失去了以後，才會懂得珍惜這得來不易的慈悲，受施者若因此心存感恩，而這一份愛，不也就是人間菩薩行最好的證明。大乘佛教的宗教精神在於不為自己，只為眾生，寧可捨己，成就眾生。證嚴法師說：「為眾生求安樂，佛教的真正精神在於不為自己，一切只為眾生求安樂，寧可捨己，以自己的犧牲使他人得到安樂。」<sup>326</sup>菩薩實踐在人間，為利益一切眾生，行種種波羅蜜行，做為接引眾生的橋樑。捨身或許可將它視為法布施的一種行為，因為能夠促使受益者與

<sup>324</sup> 《妙法蓮華經》卷 1，《大正藏》冊 9，頁 8 下。

<sup>325</sup> 大乘菩薩行是依於信願增上的菩提願；悲增上的大悲；智增上的般若方便，菩薩行者依此三心而修，主要是六度，四攝。布施等是「佛法」固有的修行項目，大乘是更多的在家弟子發心，所以布施為先。參見印順法師：《契理契機之人間佛教》，頁 39-40。筆者認為，對於初期大乘在家弟子教團式的發展下，若以「財」布施而言，是普及的，是易行的。因此以布施為六度之首，是可以遇見的。

<sup>326</sup> 證嚴法師：《靜思語的智慧人生》（台北：天下遠見出版股份有限公司，2009 年），頁 171。

法相識，種下成佛的因緣。若以當今的視角來看待大體捐贈的這一件事，也頗能乎應菩薩在本生故事中，不惜身命的布施，實能成爲人間菩薩行，現代版的具體展現。

現代人的思惟模式，是顛覆過去單一系統的認識，最新最快的知識訊息，因科技的發達已和過去傳統經驗的繼承不能相提並論。過去佛陀以人間菩薩的各種苦行來教育眾生，其中不遑多以捨身的布施來說法，以最寶貴的肉身做爲最有力的說法因緣，這充滿人間性的菩薩行證，也開啓了眾生對於生命無常的思惟與認知。

尤其在能源發達的今日，處處可見燈火通明的景象，遙想二千五百多年前的佛陀時代，能有一盞足以照亮暗室的油燈已是當時難得的奢求。「點燈」是供養佛陀的一種方式，聲聞弟子在黑夜聽佛說法時，每個人的手上都會捧著一盞油燈前去集會，除了能夠藉著光明看見佛陀說法時的面容，也爲自己與他人一同照亮集會的場域。當時的手持油燈演變至今，舉凡有法會時都會有佛前總會供上象徵光明與智慧的佛燈，也成了點燈祈福、發願、供養時不可少的儀式之一。〈分別功德品〉說：「若以華、香、瓔珞、幢幡、繒蓋、香油、酥燈，供養經卷，是人功德無量無邊，能生一切種智。」<sup>327</sup> 佛在世時聲聞弟子以燈照明以見佛尊顏、聽聞佛法爲主要目的，而「燃燈」一詞也多引用於經文的譬喻裡，或說因緣或爲供寺照明<sup>328</sup>，在佛陀滅度後的經典中則開始出現以燈供養佛、供養舍利、供養經卷，也發展出強調供燈的種種功德，此一供養也就和法布施產生了聯結。能以燈供養經卷，也就隱含了續佛慧命的意思。燈供養的功德與意義是如此殊勝，因爲

<sup>327</sup> 《妙法蓮華經》卷 5，《大正藏》冊 9，頁 45 中。

<sup>328</sup> 《長阿含經》卷 11：「甚善！世尊！實過本望，踰我父教，能使覆者得仰，閉者得開，迷者得悟，冥室燃燈，有目得視。如來所說，亦復如是，以無數方便，開悟愚冥，現清白法。」《大正藏》冊 1，頁 72 中下。《中阿含經》卷 19：「譬如燃燈，因緣油炷，若油有滓，炷燈不淨，因是燈光生不明淨。」《大正藏》冊 1，頁 551 中。《妙法蓮華經》卷 6：「如病得醫，如暗得燈，如貧得寶，如民得王，如賈客得海，如炬除暗。」《大正藏》冊 9，頁 54 中。

它能與法相應，所以能夠轉化爲成佛的助緣。諸如以華、香、瓔珞、幢幡、繪蓋、香油、伎樂、讚頌、一稱南無佛或爲人說一句偈等等的功德，供養於法，也就是殖眾德本的菩薩行。能讓佛法永流傳是菩薩的職責，其功德能夠幫助開啓般若入佛知見，供燈的意義價值也就變的更加深遠。能爲自己也爲身邊的人，擴及到十方一切眾生，在三寶前供上一盞光明的智慧燈，此一念的善願，是積累福慧資糧，也是種下未來成佛的因緣。

無論是內外財施的供養，是有形或無形，是能見或不能見，身與心的供養都不離一個我，雖然可以積累功德，但卻不及法供養的殊勝利益，法布施可以一傳十、十傳百的不斷流傳下去，又聞法者能發起菩提心、行菩薩道，故說其功德非財施所能比擬。當代的佛教文化在大力的推廣下，有別於制式的叢林修行，多了與信眾在佛法弘宣上的指導與互動。在弘法利生的基礎下，寺院提供了信眾舒適幽靜的地方抄經，一個親近佛法的場所，如今有那麼多人可以安排時間，靜下心來好好的薰習法佛，也得歸功於有良好的軟硬體設施，以及忙於弘宣正法的菩薩法師們。基於接引眾生的須要，現代化的寺院建築也因此孕育而生。佛寺在台灣隨處可見，信仰的文化也已根深蒂固，每一位學佛者都有自己所喜好的實踐方法與修行目的，而寺院也就扮演著大開方便門，引領修行者的角色。

寺院有著不同於住家的修行氛圍，加上法師與信眾的互動越來越頻繁，學佛者也就更加願意來親近及護持道場。因應現代化的社會形態，佛法早已從高不可攀的神聖包袱，落實到佛法生活化，生活佛法化了。學者謝大寧在〈人間佛教與佛教的現代化〉一文中提到佛教的現代化可以說是爲了因應現代的變遷所必須採取的一種應對方式，以不減損佛教真理又能與現代意涵相協調的存在模式，以因應人間佛教在實踐上的一切可能性開展。<sup>329</sup>學者游祥洲說：「就大乘的本質而言，

---

<sup>329</sup> 參見謝大寧：〈人間佛教與佛教的現代化〉，《人間佛教高峰論壇·2014·輯一》（高雄：佛光文化事業有限公司，2014年），頁183。

大乘佛教所謂「菩薩道」，本來就是勇於走向十字街頭，勇於走入人群的一種利他精神，簡單的說，大乘就是「入世」，也就是宗教必須面對「俗世」，從「俗世」的利他行動中，來完成「轉凡成聖」的修行目標。」<sup>330</sup>

從古自今，佛法的傳播方式一直在改變、在進步，是爲了讓人們有更多的不同選擇及管道來認識佛教，認識佛教的方法雖然多元，唯獨不變的，則是佛法本身的教義。人類學家李亦園說：「就佛教最深的層面，也就是教義方面來說沒有現代化與不現代化的問題，因爲教義本身是不變的。」<sup>331</sup>現代的菩薩行者，選擇自己所親近的道場修學佛法，在實踐上雖有不同，卻都是導向生死解脫、成就佛菩提最好的途徑與修行選擇。但必須貫徹與執行的是，以佛法入心，發心立願，行中有法，以此成就佛道與眾生。沒有了這些方便行法的支撐，也難以深入眾生的生活當中，在難行與易行中，就自己與法相契合的狀態下，才能顯露出，自利利他，自覺覺他的真實體悟。

從現代的視角來看「布施」這件事，眾所皆知「布施波羅蜜」是菩薩主修的六度之一，若以《法華經》的實踐思想而論，透過各種的修行方法做到「法布施」可以說是此經最爲強調的課題不過了。筆者認爲，若以人間菩薩行的實踐作爲思考的邏輯，來看此一身體內外二財的布施修行方法，當今的布施動機、環境、風俗及法律等因素考量，也得顧及人道及人權的議論與可行性，因此，在人間佛教推廣菩薩道走入人群的同時，還是得以普及大眾的修行方法，來傳達佛陀的教法，更能彰顯出人間性普世價值。

依據《法華經》所呈現的修行內容而言，不出是釋尊以菩薩身份在因地修行

<sup>330</sup> 游祥洲：〈論佛教如何在全球「宗教人間化」的公民社會中創造其可續性發展的優勢〉，《世界佛教論壇——佛教與現代性》，2009年，頁38-55。

<sup>331</sup> 李亦園：〈宗教的本質與佛教的「本土運動」〉，楊惠南著：《當代學人談佛教》（台北：東大圖書股份有限公司，1986年），頁39。

時的實踐紀錄，佛以菩薩的身份行菩薩道並不奇怪，但菩薩並不限於用那種形像來做度化眾生的工作。或許亦可從布施物看出菩薩是以出家身、在家身、國王、將軍、居士等身來行菩薩道。筆者認為若從身做為布施之物者，應是已經打破我法二執的不退菩薩才有法駕馭的，實非凡夫或初發心者所能效法。又初期佛教多以因緣譬喻來凸顯釋尊在「本生」所行的各種捨身故事，教以四諦、十二因緣、三十七道品等為主，並非教以如何成佛的方法。再從初期大乘佛教所說的布施，多是記載著過去，諸佛菩薩是如何修布施波羅蜜行的，借以布施的實踐來助長眾生對三寶的恭敬、敬仰之心，最終還是得回歸到「法布施」的本質意義上。就捨身的布施議題，以現代的觀點來解讀，已經不是為了證明這是菩薩應作或該作的行為，而是借由一個器官或生命來延續另一個生命的奇蹟，是一種超越世俗的大愛展現，也是佛教所說的慈悲心行。現實中多數行布施的人並不會稱呼自己是菩薩，因為能夠真正體證生命真相的人，如同照見諸法實相，在行而無行間，不著不分別，若就此身布施而言，應是修福，並非修慧，因為身屬財施，非是法施。因此筆者說，以其身布施的功德，還不及以《法華經》為人解說一句偈經文與一念隨喜的功德，其主要的原因與目的，不出是為了將法布施的功德利益，透過方便教化來做一種對照與比較，讓眾生可以更清楚的明瞭，法布施除了能夠自利利他，對於生命解脫的指導也已全然的展現其中。

## 二、《法華經》菩薩行的人間實踐轉化

《法華經》菩薩行的實踐，是立基於心行的合一，透過信、願、行三資糧的實踐力，來轉化一切可以導向成佛的修行方法。據菩薩行的分類概括計有一百一十項，其中有六成以上是易於實踐在我們所處的生活環境裡，另有四成的菩薩行則屬於較嚴格且深層的修行方法。既然菩薩行所要轉移的對象是一切眾生，那麼就必須從人間的實踐說起，從「初期佛教」到「初期大乘佛教」，再到近代大

力倡導的「人間佛教」，對於人間菩薩行的實踐與轉化，如何能與佛陀的本懷做一聯結。

「佛出人間」，佛的教化，是現實人間，是自覺覺他的大道，所以佛法是「人間佛教。」<sup>332</sup>「人間佛教」是每一個人的心，每一個人的道，每一個人的理；「人間佛教」是佛陀的本懷，是每一個人生命的淨化、昇華，凡能圓滿涅槃之道的教示，都是人間佛教。<sup>333</sup>人間佛教不是個人一時的成就，也不會只是一個世代的產物，而是「以人為本」的精神，來實踐導向成佛的一切造作，人間或許是一個適合的修行場域，有著生老病死接番輪替的各種考驗，就「人間佛教」一詞而言是充滿著變化性與挑戰性的，而人間佛教所要呈現出的結果，相對的也就是「人間淨土」的建立。印順法師說：依現在的情況看，惟有依人乘行學菩薩法，即依人類的正常道德為基礎，發心直趣大乘，才是應機的，而且是可以宏通的救世的佛法。<sup>334</sup>太虛大師聲稱，菩薩若要度化眾生，最好的時機是當自己體現自己曾宣說的法時；當他們認同並親近各行各業、各種環境中的一般人；以及當他們不顧一切投身於慈悲的服務事業時。<sup>335</sup>如上所說，好似詮釋一位覺者體悟了真理實相般，須經親力親為的實踐，得以將法深植人心，釋尊在「本生」行中如此，所教導的「四安樂行」亦是如此，要能達到自身體證，則還有很長的路要走，非是一時之快所能成。

釋尊所教導的各種法門，留存在人間、傳承在人間、實踐與圓滿都在人間，所有的弘法對象是以人為中心，不離解行並重的修行模式，過去是如此，現在亦如是。人間是實踐佛陀教法最好的場域，因為苦樂摻半的修行環境，能夠促使自己時時警惕、時時精進，不至放逸於欲樂之中。人間佛教實踐在人間，在繼往迎

<sup>332</sup> 印順法師：《人間佛教論集》（新竹：正聞出版社，2004年，初版四刷），頁33。

<sup>333</sup> 星雲大師：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》，第一期（2001年），頁47。

<sup>334</sup> 印順法師：《佛在人間》（新竹：正聞出版社，2003年，新版二刷），頁37。

<sup>335</sup> 白德滿著，鄭清榮譯：《太虛：人生佛教的追尋與實現》（台北：法鼓文化事業股份有限公司，2008年），頁231。

來的過程中，還得因應現代化的衝擊與考驗，此實踐的最終意義與目的，也就是能夠證入佛的知見中，透過人間菩薩行來達到究竟圓滿的佛道。例如，星雲大師對於所推行的人間佛教，有著佛法性與人間性兩者的融攝，就其人間佛教的思想而言不離「佛說的、人要的、淨化的、善美的」<sup>336</sup>，大師在推廣人間佛教的事業上，不斷的耕耘前進，特別是處於資訊發達、便利多元的時代，於物質上的也好，心靈上的也罷，都需要經過一番的包裝與行銷，既可迎合多數人的喜好，又不失本質上固有的文化精髓，人間佛教是懂得給與眾生的佛教，更是契理契機以人為本的佛教。滿義法師在《星雲模式的人間佛教》一書中寫道：「所謂「人間佛教」，就是以佛法來美化人間，也就是把佛陀對人間的教化、開示，一一落實在生活裡，透過對佛法的理解與實踐，增加人間的幸福、快樂、美滿。」<sup>337</sup>佛法的弘宣亦如是，就像現在所風行的抄經文化，雖然是幾千年前就已經存在的一種修行方法，然而對於貪求速食習慣的人而言，最難的就是好好的靜下心來與佛法對話，有時放慢脚步也是為了能夠收獲更多，若能見到信眾在抄經堂或佛殿，擊筆抄寫佛經，已屬不可多得，值得我們的隨喜及讚歎。

《法華經》所呈現的菩薩行證，是以不同層次的面向來詮釋不同的修證方法，有迷悟、有苦樂、有修行，有證果。<sup>338</sup>在娑婆世間行菩薩道是一個必經的過程，與佛陀弘法當時所處的時代背景雖然差異極大，不變的是佛陀對眾生皆可成佛的實踐指導。以《法華經》做為成佛指導的原則下，〈序品〉說：

菩薩摩訶薩八萬人，皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉……常為諸佛之所稱歎；以慈修身，善入佛慧；通達大智，到於彼岸；名稱普聞無量世界，能度無數百千眾生。<sup>339</sup>

「以慈修身」，菩薩能以無緣大慈，同體大悲之心，以各種智慧方便，示教利喜

<sup>336</sup> 星雲大師：《人間佛教語錄》（台北：香海文化出版社，2008年）。

<sup>337</sup> 滿義法師：《星雲模式的人間佛教》（台北：天下遠見出版股份有限公司，2005年），頁317。

<sup>338</sup> 參見河村孝照：《法華經概說》，頁18。

<sup>339</sup> 《妙法蓮華經》卷1，《大正藏》冊9，頁2上。

於六道，現種種身，行種種道，說種種方便之法，即是「行慈悲利他事不退轉」，菩薩能在自利利他中精進不懈，慈心無量，願力更大，這是不退菩薩的共通特質，且能安住於五濁惡世的苦境，柔和善順不起退心，廣修六度波羅蜜，以此功德莊嚴其身，慈愍眾生而暫捨涅槃。「善入佛慧」，菩薩實踐六度波羅蜜無曾間斷，聞法、思惟、修行、證佛知見，能夠觀照於空性，行無所行，是行非行，不住世出世間一切法，即是「入中道實相一切智不退轉」，菩薩能於過去、現在、未來世中親近無量諸佛，以身、法行種種供養及布施，不斷積累福慧資糧，增長智慧而不以為滿。「通達大智」，佛以白毫相光照見東方八千世界，從中顯現眾生修行的過程，諸佛菩薩、聲聞緣覺及四眾弟子等，在法華思想的世界裡，每一位都是行菩薩道的實踐者，佛說聲聞法、緣覺法、一乘法；教四諦、十二因緣、六波羅蜜，以般若方便，隨順因緣，教化眾生，循序漸進，啟發內在的佛性與法相應，能觀諸法空相，樂求無上菩提入佛知見，成就般若於法華，即成「我法二空不退轉」。<sup>340</sup>楊惠南說：「大乘佛法的本質建立在以我法二空為本的菩薩行與不著世間、涅槃二邊的勝解。」<sup>341</sup>大菩薩能於無數諸佛世界殖眾德本，聞思修證在法華座下，滙通三乘方便，一乘是真的無上教說，觀一切行無常、觀一切法無我，通達無礙，圓證真如法性，到達彼岸大般涅槃。

人間菩薩的實踐就其「理」的部份，我們還得透過不斷的聞思修來薰習會悟；在「事」的方面，以利他行的法華要義為基礎，做中學，學中做，善行的渲染力，將會慢慢的建立起，與菩薩為鄰的人間淨土。人間淨土的建設並非只是口號，淨土與穢土實同存於娑婆世界中，差別在於佛菩薩已經圓滿了六度波羅蜜的功德，已經具足了轉法輪，度脫眾生的能力<sup>342</sup>，眾生則是遊走於六度的分別執著裡，因此，初發心者行菩薩道，只能說是打下弘法利生、淨佛國土的基礎而已，沒有經

<sup>340</sup> 參見太虛大師：《法華經教釋》，頁 29-31。

<sup>341</sup> 楊惠南：《佛教思想新論》（台北：東大圖書有限公司，1982 年），頁 5。

<sup>342</sup> 《大智度論》卷 87：「入菩薩位；入菩薩位已，得淨佛國土；淨佛國土已，成就眾生；成就眾生已，得一切種智；得一切種智已，轉法輪；轉法輪已，以三乘法度脫眾生。」《大正藏》冊 25，頁 666 下。

過這個階段的薰習是無法真正看見人間淨土的，而真正的人間淨土也非眾生以凡夫眼所見一般，是故每一位人間佛教的實踐者，也就有必要了解淨土的存在不是一個剎那的念頭，而是能夠恆持而不變異。學者楊惠南在《當代佛教思想展望》中說，人間佛教或人生佛教，指出一條超越人、天的聖者之路，直向更高的「聖賢菩薩」和「佛菩薩」的大道走去。<sup>343</sup>雖然眾生是以凡夫之身來行菩薩道，但最重要的是能夠好好照顧自己的初發心，心念若能堅定不移，在實踐菩薩道的同時，也就是在長養菩提心，是增上善緣，因此，菩薩行的實踐也就成了增上菩提心最好的養份來源。

若以現代的哲學觀點來看人間菩薩行的實踐意義，能在時代轉化的過程中被保留下來，一定是值得被效法及傳承的。學者賴賢宗認為，「人間佛教的三大實踐旨趣為：（1）創新宗教新知（2）發揚宗教大愛（3）融合生命覺悟」<sup>344</sup>，宗教實踐是解行並重同時存在的，法是儀軌，行是體證，又眾生是菩薩要濟渡的對象，菩薩則是依眾生而住世，佛陀所說的真理是來自於對生命的體悟，在菩提智慧的演繹下，人間覺有情的戲碼從不曾間斷。

《法華經》在諸多的經典中，以人人皆可成佛，人人皆可行菩薩道的思想中脫穎而出，成為諸經之最，這是佛陀給予眾生成佛的信心與鼓勵，《法華經》菩薩行的實踐方法何其多，由佛陀生前的教化到跨越了佛滅後的舍利與佛塔信仰，再到文字書寫的傳播，從文化演進的時代背景裡，佛法也許像是被穿上了好幾層

---

<sup>343</sup> 楊惠南：〈佛在人間——印順導師之「人間佛教」的分析〉，《當代佛教思想展望》（台北：東大圖書股份有限公司，2006年），頁162。

<sup>344</sup> 參見賴賢宗：〈天台佛學的詮釋學與人間佛教的哲學反思〉，《佛教詮釋學》（台北：新文豐出版股份有限公司，2003年），頁145。作者以哲學思想的角度來看人間佛教的詮釋指出，創新宗教新知，是為了解宗教能夠被看見，看見蘊涵在宗教深層義理中的智慧，亦透過身心靈的啟迪，深入宗教理論的研究與實踐，來開拓更廣大的視野；發揚宗教大愛，是實踐大慈大悲的精神，人間有愛，處處溫暖，人間佛教有著入世的情懷及出世的終極目的；融合生命覺悟，不同的宗教，存在不同的生命智慧，智慧的融和，更代表著生命體的進步與進化。

華麗的服飾，卻也難掩清淨脫俗的本質。<sup>345</sup>印順法師說：「真正的人菩薩行，要認清佛法不共世間的特性，而「適應今時今地今人的實際需要。」<sup>346</sup>聖嚴法師在《漢傳佛教的智慧生活》一書中提到，佛教由印度傳至東方，能夠在華人的世界裡遍地開花，其原因就在於佛教的適應力強，處事總保持著一種無我且尊重對方的立場。講空，也講有；講解脫，也講入世；講出俗，也講隨俗。特別的是佛法不違世法，弘法不為己，但以眾生離苦得安樂，建立起人間淨土，因此，大乘佛教傳至中國也融攝了儒道二家的固有文化，皆不離人天善法做為共同的基礎。<sup>347</sup>《法華經》的修行實踐是普羅大眾的，在諸多的行法中，可依其喜好、根器、資質做最好的修行規劃與選擇，人格化的親民作風，也能從不同時期成立的各品中窺探一二。

《法華經》共二十八品的成立過程到漢譯流通，若以四期才完成而論，前後時間長達約 500 年之久，既是如此，當經文東傳中國後，在歷經翻譯及一連串的開展，或許也難保不受中國文化思想所影響，如今所見經文之全貌，或許已是融合了當時的人文思想，藉由《法華經》前、中、後期各品的經文脈絡，來發現不同的論述主題與要義。<sup>348</sup>池田大作說：「包含大小乘經典在內的所有佛典，都是作為佛說而被廣泛閱讀，它又作為由東方各民族產生的思想而被繼承。」在經典被集結、傳承、轉移的過程中，以人為本的思路也可能成為，文獻學及批判以

<sup>345</sup> 游祥洲在〈論佛教寫經文化的深層宗教義蘊——兼論佛教寫經文化與「遺產教育」〉指出，由佛陀「色身舍利」所引發的宗教感應，這是信仰生活令人驚奇的一部分，佛教是一理性的宗教，當然也不會只是強調色身舍利的崇拜。其信仰、崇拜的本質與真正的理由，就如學者所言：「如果看到蝴蝶的美麗標本，你當然更想要到森林中去探訪飛翔中的蝴蝶」。隨著時代的變遷，舍利信仰的對象也產生了變化，也就是「法頌舍利」的出現，把書寫成文字的「法頌」（與佛法相關的偈語），供養在舍利塔內，便從「色身舍利」而增出「法身舍利」的此一信仰突破。」參見國家圖書館特藏組編輯：《如是我聞：國家圖書館珍藏佛經展覽圖錄》（台北：國家圖書館，2007年），頁 20。

<sup>346</sup> 印順法師：《人間佛教論集》，頁 66。

<sup>347</sup> 參見聖嚴法師：《漢傳佛教的智慧生活》（台北：法鼓文化事業有限公司，1999年），頁 80。

<sup>348</sup> 《法華經》對中國佛教和中國文化的影響是多方面的。經本身雖沒有講述深奧的教義教理，但是以大量通俗易懂，且帶有一定文學色彩的比喻來說明大乘佛教諸法實相之理。因此本經在社會上流傳極廣。參見業露華：《佛言佛語：佛教經典概述》（台北：東大圖書股份有限公司，2002年），頁 163。

外我們無法考證的因素之一。<sup>349</sup>人間的佛教，原始的佛法，透過菩薩行的實踐，把過去存有的歷史軌跡，注入了新世代的活水，菩薩行已不再只是平面的文字記載，而是結合更多當代創新思惟的展現。

綜而言之，《法華經》既然是以「眾生皆可成佛」為主要的核心思想，那麼就代表著佛教所要傳達的義理思想是「人間性」的，是採以「開放」的態度鼓勵眾生參與「入佛知見」的實踐行列。《法華經》完成了佛教內部修行歧見的整合，先是「無有三乘，唯有一乘」的融通，接著在〈藥草喻品〉中又說「五乘共法」，到末後的〈常不輕菩薩品〉則主張「汝等皆當作佛」的真正目的，更證明了一乘法華的普被對象，是通於一切眾生的。由上可得，「人間菩薩行」的實踐，是建立「人間淨土」不可或缺的重要過程，而《法華經》契理契機的實踐指導，在現代化的推進演化下，並不失是法華的精神。貼進人們生活的「菩薩行」，則是賦予了「人間佛教」最有價值的存在。

---

<sup>349</sup> 參見池田大作著，潘桂明，葉露華譯：《我的佛教觀》（台北：水牛圖書出版事業有限公司，1992年），頁108-109。

## 第五章 結論

「菩薩行」的最終目的就是成佛，對象包括了三乘人及一切眾生。《法華經》裡的釋尊雖然已經證悟成佛且已久遠，卻還是掛念著世間的眾生，一次又一次的循循誘導不捨眾生，爲了要把成佛的方法教導給弟子們，那就是「菩薩行法」。佛陀用了很多的心力投注在聲聞乘及緣覺乘的弟子身上，爲了打破二乘過去認爲自身斷除煩惱就是究竟涅槃的觀念，因而開啓了以權顯實的教說思想產生，爲此菩薩心行在迴小向大的過程中也扮演了極爲重要的關鍵。釋尊在〈如來壽量品〉也特別強調自己能夠成佛是因爲實踐菩薩道而來，且從未間斷。菩薩行的實踐者，跟隨著釋尊的脚步繼續往成佛的道路前進，因爲相信釋尊的教化；因爲透過菩薩行與佛相應。眾生聽聞大乘法，發起菩提心，行菩薩道，此時已無須分別菩薩的位階、出家眾或在家眾了，只須一心信解，只要依佛所教導的方法去實踐者，則都能在未來有證得無上菩提的機會。

### 一、一乘思想與法身淨土

初期大乘佛教，理當繼承了過去佛所說的一切教法，但對於聲聞乘及緣覺乘似乎有著貶低的意謂，從《般若經》、《維摩詰所說經》的批判歷程中走來，《法華經》更顯清新脫俗，圓教教理如蓮華般出淤泥而不染，如同蓮華之根、莖、葉、花、果，表現出「五乘共法」同出一處的生命共同體，是生命互相連結的一環，更是圓融精神的象徵。一乘思想的誕生，終結了過去幾百年間，聲聞乘被長期扣上只重自度，不行利他的垢病，從初期佛教思想與初期大乘佛教思想間，難以完全契合的困境，得以一展新猷，如今破除了菩薩道不共聲聞法的障蔽，在「一佛乘」的義理世界中，已是個共融共存的事實。《法華經》具體的呈現出「佛之本懷」的偉大思想，佛說一乘是真實，無二無三，三乘終能會歸於一乘，佛以「三周說法」開化聲聞乘人對法的錯誤執取，釋尊由內而外的教誨，使聲聞弟子憶起

過去所行的菩薩道心，也一舉打破了聲聞解脫道的囿圈侷限。

釋尊本行菩薩道而成佛，不以色身現滅度而為滅，聲聞乘今能捨棄過去錯誤的知見，從新趣入佛道，一同見證色身方便，法身常在之真實。由久遠佛身的思想中開展出娑婆淨土的信仰，〈如來壽量品〉在偈文中也說，靈鷲山是法華信仰者的道場，是久遠佛身常住的地方，淨土不在他方國土，就在娑婆世界中，雖然「淨土」與「穢土」同處一個世界，卻也不相礙，「淨土」為福德資糧具足，信念堅固之菩薩行人願生之處，非是五欲煩惱垢重的放逸眾生所能得生，如此強化追隨佛陀足跡的眾生，應當遠離三界火宅，別在沉淪於煩惱懈怠中了，釋尊法身還在淨土中演說《法華經》，正等著佛子回到淨土，繼續那未完成的如來使命。

此處釋尊所說的淨土實則不離欲界人間，菩薩能夠跟隨佛陀的腳步，在五濁充斥的娑婆世界裡濟渡眾生，是需要保有著一顆不退的菩提願心，不厭生死、不覺疲憊的，依循著釋尊過去所行的菩薩道教化眾生。發心者，由於菩薩行的實踐，能令自己的內外身心，慢慢顯露出清淨的本性，由所處的污濁娑婆世界，轉向清淨的靈山淨土，若從人間淨土的面向來看，人間淨土的建設，不也就是菩薩行的實踐成果。

## 二、菩薩行的思想特質與轉變

（一）《法華經》的教導對象是菩薩。在〈序品〉中說明了，這是一部教導菩薩成佛的法門，修行內容離不開六波羅蜜、發菩提心、舍利供養等事，此處所重視的已不是以自利得解脫為目標，而是以自利利他為宗旨。佛陀對於聲聞乘、緣覺乘及菩薩乘的修行內容，以權實方便的智慧依求法者根器的不同而隨緣教化，目的就是為引導三乘人進入一乘的世界裡。

（二）聲聞行轉向大乘菩薩行。釋尊對聲聞弟子給予鼓勵，並說未曾有法來斷除四眾弟子心中所生起的疑惑。二乘人由弟子位進入佛子位成為真正的菩薩行者，釋尊幫助聲聞二乘喚起已忘失的菩提心，重啓大願以成佛道，這才是無上的

涅槃解脫。

(三) 菩薩行的精神基礎。「信」，相信佛所說皆是真實語，無有虛妄；「願」發菩提心，自利利他；「行」，行菩薩道入一乘。佛說大乘法教化菩薩，視一切眾生皆能成佛，因此「信、願、行」亦是不可或缺的條件。

(四) 菩薩行是成佛之因，此一思想也是受到初期佛教釋尊在本生中的菩薩身份所影響，因此可以明顯的發現在菩薩行的實踐內容，有些修行方法不是一般凡夫所能仿效，例如：不惜生命布施手足妻兒、頭目身體，這樣無我的布施精神，若非聖者就是菩薩，如此種種的作為也就令人不假思索的，與佛陀本生思想中的菩薩身份聯結在一起，進而呈現出初期佛教與初期大乘佛教在教法上同時並存的現象，所以在《法華經》裡可以窺見聲聞法及大乘法的融通，大乘經典在演化的過程中，也多少保留了初期佛教的修行內容與思想。

初期佛教其菩薩思想的存在，也能從初期大乘經典中得到印證，「外現聲聞身，內秘菩薩行」的菩薩思想存在僧團的此一事實，釋尊也說，有一部份的人是忘失了過去行菩薩道時發起的菩提心，這足以證明過去久遠之前，菩薩道的實踐思想早已存在聲聞僧團之中。

《法華經》的種種修行方法或許可以統稱為「菩薩行法」，是引領眾生導向成佛的菩薩法。由第二品〈方便品〉的經文內容可得知，最初的菩薩行是以「經卷」的供養為中心，開展出「三法行」也就是受持、讀誦、解義，於此之後才有了「五法行」也就是加上了書寫及供養，若將其讀與誦分開來算實有六種或可稱為「六法行」，再從供養的思想中擴展出人人都可實踐的菩薩行法。學習實踐釋尊未成佛前的菩薩精神與慈悲願力，並做為未來成佛的資糧，菩薩行六度波羅蜜，包括世間、出世間的一切善法，不論是在家菩薩或出家菩薩，初發心或久修行。因為以世尊為學習的對象，在釋尊涅槃後便產生了信仰文化，聲聞二乘與菩薩乘的劃分也就越趨明顯，然這一時期的聲聞乘及緣覺乘則側重於人間佛陀的教導，依法而實修，並相信已證得涅槃的佛陀為最後身，且二乘人多以法為師、以

戒為師，故不重視佛陀人格特質上的信仰。在家眾則透過禮敬佛塔做為信仰的中心，更相信涅槃後的釋尊，是具有神格化的力量，也就是持有威神力的佛陀。

《法華經》的出現，整合了三乘人固有的修行模式，佛陀以一乘法打破了三乘彼此的疆界，因此造就了更多成佛的修行方法，菩薩行的實踐思想也就成為初期大乘佛教的一大特色。

### 三、菩薩行的多樣性與實踐指導

「菩薩行」是導向成佛的一種作為。菩薩是未來將要繼承佛位的候選人，在佛教的思想體系裡，因果輪迴的觀念是不可否認的，要能成佛是必須經歷過漫長的生死流轉與不斷不斷的實踐菩薩道才能圓滿佛果的。佛可以證得覺悟非一日之所成，菩薩也是如此，釋尊過去未成佛前也被尊稱為菩薩，已不知完成了多少菩薩事，才能成就今日的阿耨多羅三藐三菩提道。

菩薩行的分類，分類統計《法華經》的修行方法，在全經二十八品之中，共有一百一十個項目，其中以「合掌」的項目出現於共 20 品中，次數最多。其次以「為他人說法」、「讀誦」、「勇猛精進」、「禮拜」、「書寫」及「恭敬供養」等六項，出現計有 13 品以上之多。若由「合掌」等前七項的菩薩行分類來做一實踐性的難易判斷，其可行性及普及性甚高，實踐的對象可上達諸佛，下至凡夫眾生，由前七項中可以清楚的看出「五種法師」的修行內容就在其中，佐以「勇猛精進」，是對菩薩行者深切的囑咐與叮嚀，菩薩行的實踐內容不一定是以高深難行的方式呈現，從最易下手的方法為執行處，不斷的聞、思、修習，透過精進不懈的實踐態度，菩提種子將會日漸茁壯，今生如此，來世依舊，在福慧雙修的善緣積累，以及身體力行的體悟下，解行並重，與法相應，而能善入佛慧，到達涅槃的彼岸。

《法華經》是對菩薩而說，因此在法華思想的詮釋中，能聞能行者的身份就是菩薩。〈法師品〉「弘經三軌」的菩薩教育，是對「五法」的實踐者心行方面的

教育訓練，入如來室，著如來衣，坐如來座，是弘經者所須依循的教導。行菩薩道者，以慈悲的精神，行利他為事業；以柔和忍辱的態度，調伏眾生；以般若智慧為基礎，行一切法而無行。菩薩行人，應當堅定的安於慈悲、忍辱、法空之中，以精進於《法華經》的弘宣。

〈安樂行品〉「四安樂行」的具體指導，既是行於安樂，亦是安樂於行，清楚的將菩薩行處與親近處做一界定，弘經菩薩在四安樂行的修習中，也奠定了菩薩以身說法，以身作則的嶄新樣貌。在四種安樂行的原則下，菩薩說法，當以身、口、意三業清淨，能於行處，身不住、不行、不分別，觀諸法實相，身無所行而無所不行；於「身」應遠離貪圖權貴名利之人、未證謂證貢高我慢之人、能惱清淨梵行之人，不親近此諸人等，是為降低攀附惡緣的機會；於「口」不說人、法好惡長短，但修一心，智者所行，安住忍故；於「意」起利他心、恭敬心、謙卑心，平等說法，心佛眾生三無差別，順法而說，不多不少，行於中道；於「誓願」發起無緣大慈、同體大悲之願心，為饒益眾生能得法華要義，以證得佛菩提為目標，獲得圓滿神通智慧，濟渡眾生以成法眷為職責。

其中也特別例舉出幾位在《法華經》具有獨特性及典範性的菩薩，做為實踐菩薩道者的學習榜樣。「舍利佛」的迴小向大，示教利喜；「常不輕菩薩」肯定眾生皆可成佛的潛能；「藥王菩薩」燃身供佛，真法供養，以報佛恩；「觀世音菩薩」以稱念菩薩名號，聞聲救苦的大悲願力；「妙音菩薩」來自他方淨土，以三昧神通廣渡十方眾生；「普賢菩薩」對《法華經》受持者的守護。還有眾多的實踐菩薩不勝枚舉，皆是值得讚歎與學習的典範對象。

〈法師品〉與〈安樂行品〉可作為是菩薩行者的教育手冊，充滿了對於實踐者的指導與意義。今能有法可循，是植眾德本而來的善緣福報，有「弘經三軌」、「四安樂行」作為菩薩的實踐基礎，在修習一乘法的道路上還有菩薩典範可以幫助思惟。菩薩的成就並不侷限於何種的菩薩行實踐，而每一種菩薩行的實踐都是最好的異方便，是結合權實與般若的展現。

總而言之，《法華經》是打破了初期大乘，對於聲聞乘的只顧自利，不重利他的沉重包袱，賦予了三乘共融、五乘共法的新形象。透過菩薩行的實踐，建立起成佛的善因，是佛陀慈悲給予的教導，更重要的是，佛法是拿來實踐的，不只是研究或論述時才派上用場，《法華經》跨越了二千多年，時至今日，在現代化的速食文化裡，少了諸多繁瑣的修行儀式，有的是更適用於「佛法生活化，生活佛法化」的菩薩行實踐方法，因此，做為「人間佛教」的實踐推廣，有著莫大的參考價值與可行性。菩薩行的實踐，源自於一顆堅定的菩提心，而菩提心的增長，又來自於菩薩行的不斷實踐，就從小小的「合掌」開始做起，配合著心行一致的態度，身心的調合，搭以佛力的加被，就算再怎麼簡單的小動作，經過一次又一次的反覆薰習，自己種下的成佛種子，也會開始萌芽茁壯。雖然說，菩薩道這條路，走來甚遠，但離我最近的則是，佛在心中。

回顧此次研究的困難與限制，本文所論述的主題多是以「菩薩行」作為研究的思想核心，除了從原典中來解明其意義，還得透過各方專家學者的相關研究結果，作一文獻的疏理、引用及參考。筆者在研究的過程中，所參閱引用的專書與期刊論文資料，多數是中譯或日文書籍，特別是日本學者的著作之豐，對於《法華經》菩薩行的相關研究報告，已是非常多元及完備，其研究的內容與主題也都非常詳盡，嚴然已成不可遺漏的知識寶庫，雖是如此，卻有礙於筆者閱讀外文的訓練尚嫌不足，因此還有很大的進步空間，對於此篇的研究報告，若有遺漏或缺失之處，敬請讀者不吝指教，雖說自忖力薄，此不足之處，在日後的研究道路上，也會再多加強化、改善及學習。

## 參考文獻

### 一、原典

- 後漢·支婁迦讖譯，《佛說遺日摩尼寶經》，《大正藏》冊 12。
- 西晉·竺法護譯，《正法華經》，《大正藏》冊 9。
- 西晉·安法欽，《阿育王傳》，《大正藏》冊 50。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《中阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增壹阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 北涼·曇無讖譯，《佛所行讚》，《大正藏》冊 4。
- 北涼·曇無讖譯，《悲華經》，《大正藏》冊 3。
- 後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《長阿含經》，《大正藏》冊 1。
- 姚秦·曇摩耶舍共曇摩崛多等譯，《舍利弗阿毘曇論》，《大正藏》冊 28。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 姚秦·佛陀耶舍譯，《虛空藏菩薩經》，《大正藏》冊 13。
- 劉宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 梁·法雲撰，《法華經義記》，《大正藏》冊 33。
- 陳·慧思，《法華經安樂行義》，《大正藏》冊 46。
- 隋·闍那崛多 笈多譯，《添品妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 隋·闍那崛多譯，《佛本行集經》，《大正藏》冊 3。
- 隋·智顛撰，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛撰，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 隋·吉藏撰，《法華玄論》，《大正藏》冊 34。
- 隋·吉藏撰，《法華義疏》，《大正藏》冊 34。
- 隋·吉藏撰，《法華論疏》，《大正藏》冊 40。
- 隋·吉藏撰，《法華統略》，《卍續藏》冊 27。
- 隋·慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》冊 44。
- 唐·地婆訶羅譯，《方廣大莊嚴經》，《大正藏》冊 3。
- 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5。
- 唐·玄奘譯，《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。
- 唐·義淨譯，《根本說一切有部毘奈耶》冊 23。
- 唐·窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34。

唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正藏》冊 51。  
唐·湛然，《法華文句記》，《大正藏》冊 34。  
宋·戒環，《法華經要解》，《卍續藏》冊 30。  
鄧殿臣，趙桐譯，《大念處經》，《藏外佛教文獻》，第五輯。  
雲庵譯，《相應部經典》，《南傳大藏經》冊 17。  
佛音撰，悟醒譯，《清淨道論》，《南傳大藏經》冊 67。

## 二、現代專書

### (一) 中文著作：

太虛大師：《法華經教釋》，台北：佛光文化事業有限公司，1997 年。  
釋印順：《以佛法研究佛法》，台北：正聞出版社，1972 年。  
———：《契理契機之人間佛教》，台北：正聞出版社，1990 年，二版。  
———：《成佛之道》，台北：正聞出版社，1991 年。  
———：《學佛三要》，台北：正聞出版社，1994 年。  
———：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，1994 年。  
———：《佛在人間》，新竹：正聞出版社，新版二刷，2003 年。  
———：《佛法概論》，新竹：正聞出版社，2003 年。  
———：《人間佛教論集》，新竹：正聞出版社，初版四刷，2004 年。  
———：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2005 年。  
———：《菩薩心行要略》，北京：中華書局，2011 年。  
釋星雲著，曾鳳玲編：《釋迦牟尼佛傳》，高雄：佛光文化事業有限公司，1991 年。  
釋星雲：《佛光緣·人間佛教》，高雄：佛光出版社，1994 年。  
———：《人間佛教語錄》，台北：香海文化出版社，2008 年。  
釋聖嚴：《漢傳佛教的智慧生活》，台北：法鼓文化事業有限公司，1999 年。  
———：《絕妙說法：法華經講要》，台北：法鼓文化事業有限公司，2002 年。  
釋證嚴：《靜思語的智慧人生》，台北：天下遠見出版股份有限公司，2009 年。  
牟宗三：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1992 年。  
呂 澂：《印度佛學源流略講》，上海：上海人民出版社，2005 年。  
沈海燕：《法華玄義探微》，高雄：佛光文化事業有限公司，2011 年。  
杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2004 年。  
河村孝照：《法華經概說》，台北：新文豐出版股份有限公司，1989 年。  
吳汝鈞：《佛學研究方法論·下冊》，台北：臺灣學生書局，1996 年，增訂版。  
胡順萍：《《法華經》之思想內涵》，台北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007 年。  
洪啓嵩：《如何修持法華經》，台北：全佛文化事業有限公司，2006 年。  
國家圖書館特藏組編輯：《如是我聞：國家圖書館珍藏佛經展覽圖錄》，台北：國家圖書館，2007 年。

張曼濤主編：《大乘佛教之發展：大乘佛教專集之一》，台北：大乘文化出版社，1979年。

濟群：《菩提心與道次第》，上海：上海古籍出版社，2005年。

普行法師：《法華經易解》，台北：世樺印刷企業有限公司，1996年。

董群釋譯：《法華經》，台北：佛光文化事業有限公司，1996年。

曾銀湖編譯：《出大乘記》，台中：曾銀湖出版，2008年。

楊惠南：《佛教思想新論》，台北：東大圖書有限公司，1982年。

——：《當代學人談佛教》，台北：東大圖書有限公司，1986年。

——：《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書有限公司，2006年。

楊曾文：《佛教的起源》，高雄：佛光出版社，1991年。

業露華：《佛言佛語：佛教經典概述》，台北：東大圖書股份有限公司，2002年。

蔡富禮編著：《佛教經典100句 法華經》，台北：商周出版，2010年。

蔡銘宗編著：《妙法蓮華經闡微》，台北：成信文化事業股份有限公司，2012年。

蔡耀明：《佛教的研究方法與學術資訊》，台北：法鼓文化，2006年。

劉欣如：《諸經之王——妙法蓮華經》，台北：大展出版社有限公司，1995年。

滿義法師：《星雲模式的人間佛教》，台北：天下遠見出版股份有限公司，2005年。

關世謙：《佛學研究指南》，台北：東大圖書股份有限公司，1986年。

藍吉富：《聽雨僧廬佛學雜集》，台北：現代禪出版社，2003年。

賴賢宗：《佛教詮釋學》，台北：新文豐出版公司，2003年。

## （二）中譯著作：

一行禪師著，方怡蓉譯：《經王法華經》，台北：橡實文化，2007年。

一行禪師著，賴隆彥譯：《一心走路：步行在佛陀的淨土中》，台北：橡樹林文化，2010年。

K. Sri Dhammananda 著，釋印海、張大卿譯：《世界佛學名著譯叢4——佛教徒的信仰》，台北：華宇出版社，1989年。

上田義文著，陳一標譯：《大乘佛教思想》，台北：東大圖書股份有限公司，2002年。

中村瑞隆，許洋主譯：《真理的花朵》，台北：法爾出版社，1991年。

中村瑞隆，心靈雅集編譯組：《真實之道——法華經》，台北：大展出版社有限公司，1994年。

水野弘元著，劉欣如譯：《佛典成立史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年。

水野弘元著，香光書香編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：財團法人安慧學苑文教基金會附設香光書鄉出版社，2002年。

白德滿著，鄭清榮譯：《太虛：人生佛教的追尋與實現》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2008年。

平川彰等著，許明銀譯：《佛學研究入門》，台北：法爾出版社，1990年。

平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。  
平川彰著，顯如法師、李鳳媚譯：《印度佛教史》，嘉義：嘉義新雨雜誌社，2001年。

西義雄等著，釋印海譯：《大乘菩薩道之研究》，美國：法印寺文教中心，2009年。  
宇井伯壽等著，釋印海譯：《中印佛教思想史》，台北：華宇出版社，1987年。  
竹村牧男著，蔡伯郎譯：《覺與空：印度佛教的展開》，台北：東大圖書股份有限公司，2003年。

池田大作著，潘桂明，葉露華譯：《我的佛教觀》，台北：水牛圖書出版事業有限公司，1992年。

池田大作：《法華經的歡喜》，香港：明報出版社有限公司，2000年。

佐佐木教悟等著，釋達和譯《印度佛教史概說》，台北：佛光出版社，1996年。  
菅野博史著，孝順法師譯：《法華經——永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年。

副島正光著，李映萩譯：《釋迦——其人與其思想》，台北：牧童出版社，1979年，三版。

增谷文雄著，葉作森譯：《根本佛教與大乘佛教》，台北：大展出版社有限公司，1996年。

釋印海譯著：《佛教實踐修道之原理》，美國：法印寺文教中心，2009年。

### （三）日文著作：

上村真肇：《法華經を中心とする佛教教理の諸問題》，東京：株式會社春秋社，1980年。

平川彰：《初期大乘と法華思想》，東京：株式會社春秋社，1998年。

———：《生活の中の仏教》，東京：株式會社春秋社，2000年。

紀野一義：《法華經の探求》，京都：平樂寺書店，1989年。

勝呂信靜，日本佛教學會編：《菩薩觀》，京都：平樂寺書店，1994年。

橫超慧日：《法華思想の研究》，京都：平樂寺書店，1986年。

靜谷正雄：《初期大乘佛教の成立過程》，京都：百華苑，1974年。

## 三、期刊論文

尤惠貞：〈略論菩薩弘誓與留惑潤生〉，《國立中正大學學報人文分冊》，第五卷，第1期，1994年。

許博聖：《初期佛教的菩薩思想研究——以「五部尼柯耶」為主》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2007年11月。

黃國清：〈《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀——文獻學與義理學的進路〉，《世界宗教學刊》，第6期，2005年12月。

———：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》，

- 第 38 期，2007 年 3 月。
- ：〈從《小品般若》到《法華經》的思想轉變—以「佛命聲聞說大乘」及「佛塔與經卷供養」為中心〉，《世界宗教學刊》，第 9 期，2007 年 6 月。
- ：〈《法華經·方便品》的當代詮釋—兼論佛教內部對話的課題〉，《佛教與當代人文關懷佛學研究論文集》，高雄：佛光山文教基金會，2008 年 8 月。
- ：〈聖嚴法師對《法華經》的當代詮釋〉，《聖嚴研究》，第一輯，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2010 年 3 月。
- ：〈大乘佛教久住世間的菩薩精神特質〉，《人間佛教研究》，香港：中文大學人間佛教研究中心出版，第 1 期，2011 年 9 月。
- 游祥洲：〈論佛教如何在全球「宗教人間化」的公民社會中創造其可續性發展的優勢〉，《世界佛教論壇——佛教與現代性》，2009 年。
- 蔡耀明：〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視——做為佛教住地學說的奠基工程〉，《法鼓佛學學報》，第 9 期，2011 年，12 月。
- 趙文：〈星雲大師人間佛教菩薩道思想研究〉，《2013 星雲大師人間佛教：理論實踐研究(上)》，高雄：佛光文化事業有限公司，2013 年 8 月。
- 謝大寧：〈人間佛教與佛教的現代化〉，《人間佛教高峰論壇·2014·輯一》，高雄：佛光文化事業有限公司，2014 年。
- 釋海濤：〈佛教的弘法傳播—印經·網路·電視媒體，無遠弗屆的影響力〉，《第二屆世界佛教論壇論文集—佛教的弘法傳播》，2009 年。
- 釋印順：〈「信」在初期佛法中的開展〉，《一九七八年佛學研究論文集》，高雄：佛光山出版社，1994 年。
- 釋星雲：〈中國佛教階段性的發展芻議〉，《普門學報》，第一期，2001 年。
- 釋聖嚴：〈中國佛教以《法華經》為基礎的修行方法〉，《中華佛學學報》，第 7 期，1994 年 7 月。
- 釋會崇：《聲聞乘與菩薩乘對應之研究——以正性離生、無生法忍、菩提心、悲心、四無量心為主》，嘉義：南華大學宗教學研究所碩士畢業論文，2013 年 12 月。

#### 四、工具書

- 丁福保編：《佛學大辭典》上下冊，台北：佛教出版社，1966 年。
- 中華電子佛典協會(Chinese Buddhist Electronic Text Association 簡稱 CBETA)，所出版的電子佛典集成(CBETA Chinese Electronic Tripiṭaka Collection) Version 2014 版本。
- 辛嶋靜志：《妙法蓮華經詞典》，東京：創價大學國際佛教學高等研究所，2001 年。
- 荻原雲來編纂，辻直四郎監修：《梵漢大辭典》上下冊，台北：新文豐出版股份有限公司，1988 年。