

宋代戒環《法華經要解》之研究

一、研究背景

《法華經》對中國佛教的思想與文化具深遠影響，在漢地歷經多次翻譯，尤其自鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》之後，各朝各代的佛教法師與知識份子依據這個譯本從事研究、注釋與實修，從多元觀點撰寫眾多解義精闢的《法華經》注疏，為後世佛教徒提供發掘此經妙義的良好參考。目前存世的著名《法華經》注疏，至唐代為止，包括劉宋·道生《法華經疏》、梁·法雲《法華經義記》、隋·智顓《法華玄義》與《法華文句》、隋·吉藏的多部疏解，以及唐·窺基的《法華玄贊》等，這些注釋書都有學者進行過專門研究。唐代以後，雖然歷代續有許多義學法師注解此經，但在當代學界獲得的關注並不多。

目前所見宋代《法華經》注疏的研究甚少，包括：水野弘元〈戒環的法華經要解的研究〉一文，對書名與作者的相關問題進行歷史考察；說明戒環的注釋立場與義理依據，指出他從華嚴與禪的觀點解釋《法華經》，注解內容具有獨特性；並對此書的科判和內容特點做概略討論。¹令人稍感納悶的是水野氏為初期佛教專家，何以由他撰寫中國法華思想論集中關於宋人注疏的一章？這或許反映出這方面專門研究者的乏少。稻荷日宣《法華經一乘思想的研究》將戒環與法雲、智顓、吉藏、窺基並列為中國法華五大家，表列《法華經要解》的上三層科判及其與經中各品的連繫，但只做了相當簡略的分析。²關於惠洪的《法華經合論》，陳自力於《釋惠洪研究》一書中做了簡單介紹，提及其特色是融攝禪宗精神、廣引內外典籍與文采斐然。綜而言之，對兩部宋代《法華經》注疏的研究主要屬紹介性質，未進行注釋內容與特殊思想的詳細探討。

關於明清二代《法華經》注疏的研究，包括：淺井圓道〈智旭的法華經會義等的研究〉一文，概述智旭的生平、著作與思想，以及《法華經會義》的著作年代、著作目的、解說方針、科文特色等，最後分析此書與智顓《法華文句》的關係。³河村孝照〈中國明代法華受容的諸相〉對明代十三種《法華經》注疏的藏經收錄、著者、年代、內容構成做了概略介紹。⁴馮煥珍〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉的結論是憨山依個人修行體悟詮解《法華經》；依華嚴宗義通經，

¹ 參見水野弘元，〈戒環の法華經要解の研究〉，坂本幸男編，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁393-414。

² 參見稻荷日宣，《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁58-61。

³ 參見淺井圓道，〈智旭の法華經會義等の研究〉，坂本幸男編，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁415-442。

⁴ 參見河村孝照，〈中國明代における法華受容の諸相〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》（京都：平樂寺書店，1993年），頁593-637。

判《法華經》為終教；依如來藏清淨心顯此經實相；以開示悟入貫通全經。此文頗能彰顯憨山個人的法華思想。⁵清代的研究有蔣義斌〈龔自珍對《法華經》的理解〉一文，探討《龔自珍全集》中的〈妙法蓮華經四十二問〉，對文中所示《法華經》科判做詳細解明，及闡釋龔氏對於《法華經》後半部宗旨與經王地位的觀點。⁶討論的注疏種類較宋代為多，涉及文獻與思想的層面，但整體的研究深度與廣度尚顯不足。

對宋代及其以後的《法華經》注疏乃至全體佛經注疏在研究上的相對不足，或許受到學界過去對此階段佛教的某種評價態度所影響。⁷著名佛教史家湯用彤〈五代宋元明佛教事略〉的開頭段落頗能代表一類將趙宋及其後佛教視為衰退期的刻板印象：「溯佛教在我國之盛也，隋唐以前，帝王學士，高談名理，世亂則多憂生之嗟嘆，胡人入主，則西域之教亦因之以張。隋唐二代，國家安定，華化漸張，而高僧之堅苦努力，不減於六朝，且教理昌明，組織漸完，玄奘、智顛、吉藏、弘忍諸師人物偉巨，故佛法之盛過於六朝，此則因本身之真價值，而不待外援也。隋唐以後，外援既失，內部就衰，雖有宋初之獎勵，元代之尊崇，然精神非舊，佛教僅存軀殼而已。」⁸意謂唐以後的佛教外無帝王學士的支持，內乏卓越高僧的努力，佛教的真精神已然喪失。一種較溫和的觀點是說宋代佛學已無隋唐時期的開宗立教之功，而是對宗派教學的不具開展能力的繼承延續。⁹

另有學者認為這種專以義學高度為準判定唐朝為佛教最盛期而將其後佛教貶為衰退期的態度並不公允，開始嘗試發掘宋代佛教不同於隋唐佛教的特質。¹⁰

⁵ 參見馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉，釋妙峰主編：《曹溪禪研究》（北京：中國社會科學出版社），第2期（2003年），頁436-460。

⁶ 參見蔣義斌，〈龔自珍對《法華經》的理解〉，藍吉富主編，《中印佛學泛論——傅偉勳教授六十大壽祝壽論文集》（台北：東大圖書公司，1993年），頁231-258。

⁷ 不只是有關佛經注疏的研究，學者指出對整體宋代佛教文化研究都較為不足，如格瑞哥里(P. N. Gregory)說：「除了呈現出中國社會結構的重大變遷之外，宋代也是一個在文學、藝術與思想上文化極為興盛的時期。近幾年來，已發表一系列關於宋代的社會、政府、文獻、儒家思想與民眾宗教的專題論文，但佛教對宋代的社會與文化生活的貢獻甚少獲得研究。事實上，宋代時期佛教的研究遠遠落後於中國歷史上的其他時期之後——不僅是六朝(229-589)、隋(581-617)和唐(618-907)，也不及明代(1368-1644)。」見 P. N. Gregory, "The Vitality of Buddhism in the Sung," in P. N. Gregory and D. A. Getz, Jr. eds., *Buddhism in the Sung*. (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1999), pp.1-20.

⁸ 此文收於湯用彤，《隋唐佛教史稿》（南京：江蘇教育出版社，2007年），附錄二，頁240-254。瑞特(A. F. Wright)也認為宋代及其以後佛教逐漸為本土傳統所挪用，缺乏外護支持而漸次衰微。參見 A. F. Wright, *Buddhism in Chinese History*. (Stanford: Stanford University Press, London: Oxford University Press, 1959), p.94.

⁹ 吉永智海出版於明治39年(1906)的《支那佛教史》將宋代佛教說成「存立時代」，禪宗興盛，其他諸宗有其存續的宗勢；元代以後為「漸衰時代」。常盤大定出版於昭和13年(1938)的《支那佛教の研究》卷一中將唐玄宗到北宋末畫歸「實行時期」，禪宗特為發展；南宋到清末為「繼紹時期」。布施浩岳《中國佛教要史》（昭和45年[1970]）以唐末五代為「祖述時代」。以上資料引見鎌田茂雄著，關世謙譯，《中國佛教通史》，第1卷（高雄縣：佛光出版社，1985年），頁64-69。

¹⁰ 例如，顧吉辰如此說明重新研究宋代佛教的意義：「自唐中葉開始，中國封建社會進入了新的發展時期，到宋代幾乎定型化，從而呈現出不同於過去的社會新面貌。這種社會新面貌的出現，

荻須純道雖認為宋代佛教維持、繼承隋唐佛教而在宗旨上無新的開展建樹，但也指出在中國思想史上趙宋佛教是民族化的佛教，不同於隋唐競爭宗義的佛教，表顯出融合統一的形式，以禪為中心融合教理與念佛，也擁抱中國固有思想的儒教與道教。¹¹高雄義堅在《宋代佛教史之研究》「序論」的最後論及趙宋佛教從哲理本位的學問佛教轉成實踐佛教，從印度佛教完全蛻變為中國獨特的民眾佛教；並對佛教史家將宋以後的佛教貶低為衰退期發出異議，期望藉由對宋元佛教史實與近世禪宗清規的研究，以彰明中國近世佛教在實踐面的特殊性。¹²鎌田茂雄也將宋代以後的佛教視為「同化融合時代」，是「中國宗教與道教、儒教同化融合的時代」，在社會高層是儒家與佛教的融合同化，在民間是佛教與道教的同化，佛教真正融入中國人的生活之中。¹³大陸青年學者王頌主張區分「宗教哲學」與「宗教思想」，前者常指抽象的、思辯的，帶有形上色彩的學說理論；後者範圍較寬泛，涵蓋學院與菁英層次的宗教哲理，也包括大眾和民間層次的信仰教義。隋唐以後「佛教思想的停滯」主要指宗教哲學層面，不可依此斷言宗教思想的匱乏或確認宗教教義的凋零。唐以後的佛教教義融入許多民間思潮成分，宗教哲學也非消亡而是轉移關注點，若不將視野局限於「宗教哲學」，自較廣闊角度審視「宗教思想」，將會發現唐以後佛教的獨特魅力。¹⁴以上學者的見解為我們重新觀照宋代佛教思想與文化的價值提供良好的視域啟發，必須注意佛教作為一個宗教，嚴密深奧的哲理層面不是思想內涵高下的唯一判準，還應包含能夠落實的實踐指導、適應時地的調和成分，以及攝受群眾的淺白教義等。

佛教經典注疏反映著個別注家的特殊教義理解及一代佛教的精神文化趣向，可謂了解特定時期佛教思想的重要資源。唐以後佛經注疏的具體內容較少受到研究，主要原因之一可能出於其價值未獲得正視。就隋唐時期極受重視的《法華經》而言，其思想發展不可能在唐代即嘎然中止，後代各期佛教自有其時代精神與宗教關懷，注釋觀點與意義理解的轉變非不值得研究。唐以後的《法華經》注疏仍存有甚大的研究空間，特別是必須自較寬廣的視角來審視其特殊價值，考察它們與前代佛教思想與經典疏解的相承關係為何？它們與同時代思想文化背景的交互影響關係為何？它們的主要關懷、注釋方法、思想特色為何？它們對後世理解經義與宗教實踐提供何種指引？

植基於如此的立場，本研究以宋代戒環的《法華經要解》（下或簡稱《要解》）作為研究標的，這是頗能代表宋代佛教精神文化面向的一部《法華經》注疏。雖然已有水野弘元與稻荷日宣的相關研究，但屬於紹介性質，對這部宋代注釋書的

也影響著宋代佛教不同於隋唐，具有它自己的個性特點。據此，仍有對宋代佛教進行重新研究的必要。」參見氏著，《宋代佛教史稿》（鄭州：中州古籍出版社，1993），「說明」，頁1。

¹¹ 荻須純道，〈趙宋佛教復興の一考察〉《印度學佛教學研究》6卷1號（1958年1月），頁221-224。

¹² 高雄義堅，《宋代佛教史の研究》（京都：百花苑，1980年），頁2。

¹³ 參見鎌田茂雄，《中國佛教通史》，第1卷，頁71-72。

¹⁴ 參見王頌，《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2007年），頁2。

具體內涵仍缺乏詳密的、深度的討論。本文先將焦點凝聚於戒環的釋經態度與注解方法，對於思想內涵與後代影響則留待他文討論之。

二、戒環的釋經態度

有宋一代佛教文化的特質，是具有融合的傾向與實踐的關懷。雖然表面上還存在某種儒釋之間的排擊對立與佛教流派的正統之爭，然而，外則儒釋道間的相互滲透¹⁵，內則宗派之際的界線消弭¹⁶，都獲致甚大的進展。在注重實踐方面，禪宗與淨土教的盛行是一個顯著表徵，佛學撰述也朝向不流於煩瑣論述的簡明風格，在內容中多論實踐的重要意義。如此的佛教文化環境對戒環的解經態度產生了實質影響，而戒環同時也是這種趨勢的塑造者之一。

(一)簡明扼要的釋經風格

《法華經》中包含會歸一乘的精深意趣與實修法門的多方指導，通過表達明暢的文句、意味雋永的故事，引領讀者深入此經的義理世界。由於《法華經》中自言其「諸經之王」的地位¹⁷，加上南北朝以來佛經義疏的煩瑣注經傾向，漢地《法華經》注疏雖提出既深且廣的義理詮釋，但其閱讀上的艱難程度亦會令大多數研經者望之卻步。戒環反對過度分割經文、堆積名相、繁複演繹的解經模式，認為如此不僅無助於經典文義的理解，反而有所阻隔。在《要解》的開卷之處，於「通釋經題」之後的「通述己意」一項，他說：

欽惟斯典盛行於世，人莫不願洛誦深造，而每見其難能者，非經之難，特傳記難之也。夫傳以通經為義，辭達則已。類且繁分，名相虛尚，多駢煙颺，細科塵飛，雄辯滔滔謾謾，杳莫可究，所以難能也。竊觀近世明經之體，一於經卷，不泥陳言，欲約而盡，深而明，釋義不出科目，立言必求綸貫，煥乎有文，釋然易解，今輒效為斯解。¹⁸

強調《法華經》的教義本非深奧難明，卻讓注釋書攪得複雜莫名而難以卒讀。釋經者的任務應在於以明白曉暢的文字彰顯經典的主要意旨，排除閱經者掌握思想的障礙，因此戒環對自家注解給出的期望是仿效流傳於當時的明經趨勢，倡導簡約而盡意，理深而明達，講求整體經義的貫通。這種注經態度與南北朝

¹⁵ 漆俠說明宋代學術文化的一個重要特色是儒佛之間具有縱深度的互相影響和滲透，而非相互合流，他並以佛家的智圓與儒家的晁迥為代表論述此說。參見氏著，《宋學的發展與演變》（石家莊：河北人民出版社，2002年），頁140-187。

¹⁶ 例如，即使宋代最重視宗派正統性、教義純粹性的天台「山家」派，雖然以天台正統繼承者自任的知禮極力與本宗異議人士論辯以維護智顛教學的「原味」，但諷刺的是知禮後學的教義主張也已不再純粹。參見董平，《天台宗研究》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁302-315。

¹⁷ 參見《法華經·法師品》，《大正藏》冊9，頁32上。

¹⁸ 見《新纂卍續藏》冊30，頁280下。

隋唐時期的詳密釋經風格差異甚大，更重視經典文義的直捷掌握與注經成果的閱讀效益，是一種有意識的轉變。

戒環這種以簡明表達直示經義的注經態度確實表現在《要解》中，重心放在文句意旨的顯明，不做過度的引申論述而將讀者引到經典語境之外。若與隋唐主要注釋家的疏解內容對比，其追求文辭簡明、意旨清晰的釋經風格昭然可見。例如，在解釋經首「如是我聞」句，戒環說只是阿難於集結經藏陞座誦經時表明所說的法為佛陀所說，無其他特殊涵意，「不必玄說」。¹⁹又如對〈序品〉所舉大阿羅漢的各個名號，戒環注說：「諸名緣義，非經要旨，不必繁講。」²⁰雖然「不必玄說」、「不必繁講」及類似用語不再出現於〈序品〉以外釋文中，但已清楚表明戒環的立場，於往後諸品他應是直接實踐此種作法，不須再以文字表明。

當戒環認為經文的意義已足夠明白時，他的注解只做簡要的提示。如〈方便品〉「爾時，世尊從三昧安詳而起」句，《要解》注解如下：「從無量義三昧起也。」²¹重點在點出此處的三昧即是《法華經》文先前所言的無量義處三昧。對於容易理解的經文，《要解》甚至單出科文而無釋義，如「舍利弗！諸佛隨宜說法，意趣難解」句，只見經文前有科文「二、明權顯實二：一、標」²²，經文後不見解說，意謂此句意在標示主旨；其後科文為「二、釋」，意謂接下來的經文說明此義。尤其是對重頌的注解，如果在長行部份已對相應文句做過解釋，戒環就只標示科文以引導讀者，不再解說頌文的意義。

《要解》對經典文句進行扼要注釋，並不代表戒環未對經文做引申發揮，事實上，對於多數文句的注解，他都進一步闡發文義，帶進自己的理解，從而深化了經文意義。儘管如此，他的釋義內容仍是精要的，追求文句意旨的適當解說，達義即止。以經題中「蓮華」的喻義為例，相對於隋唐諸師的長篇詮釋，戒環的解說簡明許多。²³又如〈方便品〉中著名的「十如是」段及「開示悟入」段，隋唐諸師或是用許多篇幅以推衍其義，或是給出幾個層次的繁複解釋，戒環的注釋文字則是文字精省，淺顯易懂。²⁴

若不以義學高度作為標準來評判一部注釋書的優劣，戒環的疏解事實上極具優點。他依據需要或是畫龍點睛式地指點文義，或是簡明扼要地詮說意旨，既幫助研經者掌握文句意義，也不致因釋義煩瑣而經常遊離於其經文脈絡之外。當

¹⁹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 中。

²⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 282 上。

²¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 286 下。

²² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 289 上。

²³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 中-下。

²⁴ 參見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 中；頁 289 上-中。

然，對於少數派的上層佛教知識份子來說，如此的簡明注解或許無法滿足學問研究的興趣，然而，就《法華經》的著作旨趣而言，原本即意在讓佛教大眾領解如來出世的本懷，而且經中以淺易的表達反復提醒菩薩道的實踐，戒環的釋經風格與這種精神甚為符契。

(二) 內外兼容的融通精神

通過詳細檢視《要解》的注釋文句，可窺見戒環對儒道兩家學說採取包容會通的態度；對於不同的大乘經論與宗派學說，他主張可以融通無礙與相互充實。如此的融會精神與宋代佛教文化的一般趨勢是相符的，能看到整體文化環境對戒環注釋經典的影響。

在戒環的著作《華嚴經要解》、《楞嚴經要解》與《法華經要解》中，述及儒道二家較多者是最後一部撰述。《要解》的重心在透過佛教學說注解《法華》經文，或許因此關涉到儒道二家說法的次數並不多，但仍可藉以管窺他的三教融通態度。關於此點，層次較高的會通出現於〈序品〉中對「涅槃」的解義。戒環指出涅槃非意為死亡，而是復歸到真常狀態的無上菩提之果。戒環以佛性觀念詮說此處的涅槃，視其為一切有情的性命本真，本來清淨不變，卻為無明所遮蔽而不能觀見，大乘佛教的實踐目的就是要去除迷妄以還復本真。在此種思路之下，他認為儒道二家的實踐意義也是一致的，徵引《周易·序卦》「復則不妄矣」與《老子》第十六章「復命曰常」二文來印證。²⁵佛儒道三家在此種復歸真性的實踐道上看似一致，但「佛性」與「誠」、「常」等最高範疇之間仍存在差別的義理內涵，若脫離各家學說的整體語境而獨論一點，易失落各教的思想精髓。然而，如果過於強調它們的別異面，則會通難以進行。雖然上引《要解》這段文句所提供的信息有限，但就字面意義讀來，戒環融通三教所採取的方法是去異存同，有意表達三教在終極領悟層面的趨同。

在〈化城喻品〉的釋文中，戒環依據李通玄《華嚴經論》以《易經》之理注解《法華經》，設問他人所提出的質疑，說《易經》是東土之書，如何能夠引來比配天竺的佛教經文？戒環以自然之理普天皆同回應之：

竺夏一天下耳，壘畿所及，方位所同，而卦乃天地自然之理，獨不同哉？
伏羲畫之以示人，吾佛象之以設法，各默得其同耳。今經雖無八卦之文，
顯有八方之象，借事明理，烏乎不可？而必拘墟詆訾，非達士也。²⁶

只要是天地自然之理，東西方聖人都會有同樣的發現，用中國經書詮解印度佛經是合情合理之事。接下來戒環即以《易經》四方四維的八卦方位與卦德觀念解釋

²⁵ 見《新纂卮續藏》冊 30，頁 285 中。

²⁶ 見《新纂卮續藏》冊 30，頁 314 下。

八方佛的名號意義。²⁷由此可推論他相信同為聖人所出的三教學說具有極大程度的相容性。

對於佛教內部的融會，《要解》更是明確地、積極地表述這個理念。隋唐諸宗的教相判釋刻意彰示經典之間的義理差別以突顯自家所宗經論的至高地位。戒環的態度全然不同於此，他致力於調停兩經地位高下的爭論：

嘗謂《華嚴》、《法華》蓋一宗也。何以明之？夫法王應運出真兆聖，唯為一乘，無有餘乘，是以首唱《華嚴》，特明頓法，雖知根鈍，且稱本懷。及乎怖大昏惑，乃權設方宜，至於眾志真純，則還示實法。然則二經一始一終，實相資發。²⁸

《華嚴經》與《法華經》一始一終，所教導的都是真實圓滿之法，可以互相充實。《華嚴經》在前，先唱佛陀本懷，標舉真實法教；經過中間歷程的方便調化，《法華經》在後，再次演示佛陀本懷，為實法教學的完成。他為二經所說的實法都賦與特殊功用，具有引導修學者達致一乘領悟的不同任務。二經既然同為如來所說的極致法教，意趣應該完全相通，戒環說道：

二經以智立體，以行成德，放光現瑞，全法界之真機，融因會果，開修證之捷徑，凡所設法，意緒並同。二經相宗，亦足見聖人說法始終一貫，唯為一事，無有餘乘。²⁹

兩經的宗趣一致，同演一乘實法，義理融通無間。天台抬高《法華》，華嚴宗重《華嚴》，戒環則打破門戶之見，倡導二經的地位平等，意義互補。

植基於上述融會立場，戒環主張二經可以相互資發，所以他用了二年時間鑽研李通玄的《華嚴經論》，援用《華嚴經》義理以詮釋《法華經》。不僅如此，他還參考了智顛、窺基等人的《法華經》疏解，以及《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》諸經。戒環利用這些資料詳細探求《法華經》的宗趣，釐定經中的事法，然後下筆作注。³⁰這種做法對《法華經》文句的解釋是有意義的，有學者指出此經非意在講述第一序的義理，而在暢說佛陀出世的本懷，援引他經有助於充實與深化本經文句的義理內涵。然而，須要注意的，是戒環對《華嚴經》核心思想的理解，這對融通諸經的模式有關鍵性的影響。考察同為戒環所撰的《華嚴經要解》，極少論及重重無盡、相互滲透的深妙玄理，比較傾向於樸實的佛性思想。戒環自言以華嚴思想詮解《法華經》一乘宗趣，嚴格來說是運用以《楞嚴經》為本的佛性思想架構。他利用此種佛性思想的骨架以融通諸經，容易將諸部大乘經典的義理貫穿起來，詮釋內容也不致流於玄奧。

關於宗派學說的融通，上一段中提到戒環以《華嚴經論》為根據，並參考了

²⁷ 參見《新纂卍續藏》冊 30，頁 314 下-315 中。

²⁸ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。

²⁹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。

³⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 中。

天台智顛、慈恩窺基等人的注疏，此外，帶有禪宗意味的文字也常出現於釋文中。華嚴與禪宗的思想主要通過佛性觀念加以融通，在諸家《法華經》注疏中，幾乎未見引用《法華玄贊》之例，對天台學說則多次徵引，幫助經文的解明。在注解〈方便品〉「十如是」處肯定天台的精深詮釋為一乘極談，認為一念三千與一心三觀都是一乘實相在不同面向的意義呈現。³¹《要解》釋文中所見的判教方式主要依據天台五時教判，尤其〈信解品〉窮子喻中解釋逐步引導窮子的過程即利用此種判教架構。³²又如解〈藥草喻品〉的「三草二木」段，依據天台的人天乘、二乘、藏教菩薩、通教菩薩、別教菩薩與圓教菩薩的根機差等。³³

以上所論戒環對於佛教內外典籍的融通態度，發現他對儒道二家學說極具開放包容的精神，對幾部大乘佛教經典強調其義理一貫，對於前賢如天台智顛的疏解也持肯定見解。他認為天地自然的道理應當為東西方聖人所同得，所以可用漢地經典的說法詮解、印證佛典的經文。關於大乘經典教說的會通，他指出《華嚴經》與《法華經》的義理一致性，以前經詮解後經；此外，也廣引其他大乘經典解明《法華經》的文句。事實上，戒環是以佛性思想為中心和會諸經，使義理的融通較易於進行，注釋的內容更為淺明易解。對於過去《法華經》注疏的融通，他自然地將天台觀點整合到釋文中，肯定其說。

三、戒環的注解方法

此節討論《要解》的注解方法。漢譯經典的語言以古典漢語為基礎混合大量的外來成分與口語要素，注解方法與漢地固有典籍的傳統訓詁方法有類同處，亦有其特殊點。再者，漢地佛教圈在其長久的注釋實踐中也發展出一些獨特的經典注釋模式。關於傳統漢文典籍中一般見到的訓詁內容，部份項目也通用於《要解》，但戒環在注解上同時運用了佛經注疏中常見的幾種方法。

(一) 訓解漢文音義

由字構成詞，由詞組成句，字與詞的意義掌握是了解文句的基礎。漢文佛典經文以文字承載，對於生僻的字或詞的訓詁，依實際需要或解其音，或解其義，或音義兼解。關於漢文字詞的訓解，主要為字義或詞義的解釋，以〈譬喻品〉為例，在介紹破舊宅邸陷入火災之處難字難詞尤多，戒環給出意義的解釋。

在讀音注解方面，除了生僻字的讀音有必要標示，一個漢字或有一個以上的

³¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 中。

³² 參見《新纂卍續藏》冊 30，頁 303 上-304 中。

³³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 308 中-下。

讀音，讀音不同意義有別，此為「四聲別義」的現象，注出讀音有助於字義的理解。戒環於必要處會標注難讀的字音或區別多音詞的正確讀音。

(二) 解釋佛教名相

漢譯佛經中充滿大量的佛教專用術語，形成研讀者理解經文的一大障礙，解說其義是注釋家的重要工作。佛教術語或採音譯，或採意譯，涉及異國文化或特殊觀念，在訓解上有其獨特之處。注解音譯詞最常見的方法，先出意譯，再釋詞義。有些音譯詞舉出多個不同意譯，再分別加以解釋。

在什譯本《法華經》中意譯的佛教專用術語數目遠多過音譯詞，尤其關係到經典文義的理解。《要解》對這類詞彙的注解或略或詳，視解明文句的需要而定。在注解上仍保持簡明釋經的風格，不進行煩瑣的解釋。對於重要的名相，常列舉相關的法數，以拓展理解的廣度，但因對所舉法數未做進一步說明，成為讀者必須去查閱或提問的功課。

(三) 串講文句意義

串講文義指注釋者闡釋一個句子或一小段文句的意義，使文句意義更加顯明。比起漢文音義與佛教名相的訓解，這是戒環使用較多的注釋方式。佛經注疏在南北朝時期與儒家義疏之學交相影響，重視經文意旨的詳細解明。戒環對經典的注釋雖採簡易取向，但仍表現出「講疏」的風格，重視文句的直接講解。再者，在講解之中，也可包含詞義的解釋。例如，解〈方便品〉「舍利弗！如來能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心」句，戒環解釋說：「如來真方便力，能分別萬法，巧說三乘。曲徇機宜，故言詞柔軟。稱適物性，故悅可眾心。」³⁴既說明全句的意旨，提示此為如來方便力的展示，同時解釋「言辭柔軟」和「悅可眾心」所蘊含的意義。另外，在句義的串講中，也以「三乘」解釋「諸法」。

又如〈方便品〉「佛說一解脫義，我等亦得此法，到於涅槃，而今不知是義所趣」句，對《阿含經》相關說法及佛教大小乘對立背景³⁵較缺少了解的讀者可能無法掌握意旨。戒環對此句做如此疏解：「因佛歎解脫諸三昧，遂以二乘解脫等佛解脫，謂已已得，不知二乘但離虛妄名為解脫，其實未得一切解脫也。」³⁶

³⁴ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 上。

³⁵ 例如，《大智度論》卷 100 言：「復次有人言：如摩訶迦葉將諸比丘在耆闍崛山中集三藏，佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩亦將阿難集是摩訶衍。又阿難知籌量眾生志業大小，是故不於聲聞人中說摩訶衍，說則錯亂，無所成辦。佛法皆是一種一味，所謂苦盡解脫味。此解脫味有二種：一者，但自為身；二者，兼為一切眾生。雖俱求一解脫門，而有自利、利人之異，是故有大小乘差別。為是二種人故，佛口所說以文字語言分為二種，三藏是聲聞法，摩訶衍是大乘法。」（《大正藏》冊 25，頁 756 中）

³⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 288 上。

補充說明如來解脫與聲聞解脫的差別，使文義更爲明晰。戒環此處其實是援引〈譬喻品〉的相關說法來講解句義。³⁷

(四) 說明譬喻之義

《法華經》中講述多個寓言故事，以生動活潑的方式佐助經義的闡明。在文句講解之中，戒環也道出了寓言中名物或事件所表的意涵。如〈信解品〉「窮子喻」開始的一段話「譬若有人，年既幼稚，捨父逃逝，久住他國，或十、二十，至五十歲。年既長大，加復窮困，馳騁四方，以求衣食。漸漸遊行，遇向本國。」戒環解說：「幼稚，譬顛蒙無知。捨父，譬棄背本覺。他國，譬淪滯五道，故曰至五十歲。或十、二十，譬次第而淪也。年長窮困，四方求食，譬困五道，歷四生，以自活命。漸向本國，譬因遇佛教，遂能反省，然方向之未能至也。」³⁸幫助讀者了解這段經文中所蘊含的佛教道理。又如同品「所以者何？父知其子志意下劣，自知豪貴，爲子所難。審知是子，而以方便，不語他人云是我子。使者語之：『我今放汝，隨意所趣。』窮子歡喜，得未曾有，從地而起，往至貧里，以求衣食。」戒環如此解釋：「譬知其志劣，難堪大乘，故權息之也。不云我子，未即顯實也。使者放之，譬捨頓也。隨意所趣，譬開權也。從地而起，即從迷而覺也。往至貧里，以求衣食，即依二乘貧所樂法，爲入道資糧也。」³⁹闡說此段故事文句中的施用二乘權法以作爲進入一乘資糧的《法華經》意趣。說明喻義是注解經中寓言最主要的方法，將故事情節與經典義理嫁接起來。

除了寓言故事，經文中出現的特殊事物與佛教儀禮，戒環也爲它們賦與佛教的含意。揭顯聖典文句中所蘊含的象徵意義，是常見於宗教典籍注釋的方法。例如，何以〈序品〉由文殊菩薩主達彌勒與大眾的疑惑？何以最後一品〈普賢菩薩勸發品〉由普賢菩薩作爲全經煞尾？戒環認爲此種安排自有深義：「此經以智立體，故文殊居首。蓋文殊具大智妙德，爲法身體，爲諸佛師，爲世間眼，開佛知見莫先於此。……終至以行成德，乃見普賢各專表也。」⁴⁰二位菩薩成爲首尾呼應的刻意安排，蘊有以智導行，以行成德的深層意義。〈序品〉中的天雨妙花、地動六種，經解釋後也具表法的作用，以花譬喻佛果的正因，暗示法會大眾將會獲得一乘正因。六種震動代表震破六識的無明障緣。⁴¹如此，爲佛陀講說大法前的祥瑞場景注入了神聖莊嚴的意涵。偏袒右肩、右膝著地等禮儀表現，同樣含有佛法實踐的意義：「偏右肉袒，示降志尊法。右膝虔跪，示屈節致欽也。」⁴²

³⁷ 《法華經·譬喻品》頌文言：「爲滅諦故，修行於道，是人於何，而得解脫？但離虛妄，名爲解脫，其實未得，一切解脫。」（《大正藏》冊9，頁15上-中）

³⁸ 見《新纂卍續藏》冊30，頁302中-下。

³⁹ 見《新纂卍續藏》冊30，頁303上。

⁴⁰ 見《新纂卍續藏》冊30，頁282上-中。

⁴¹ 見《新纂卍續藏》冊30，頁283上。

⁴² 見《新纂卍續藏》冊30，頁302上。

如此的注釋方法可拓深經文的意義內涵。解說象徵意義是戒環注解經中名物的常態方法，卻有少數例外，如經首得獲前賢注目，詳細闡發並賦予神聖意義的「王舍城耆闍崛山」，他視為平常不過，只說王舍城是在耆闍崛山的城市，為摩竭陀國的屬境，即西域人間。

(五) 分析篇章結構

比起漢地固有典籍的注釋，佛經注疏通常運用「科判」，以極精簡的文字標示經文各個部份的意旨，對全經結構做出精密分析。少數幾部中國典籍的義疏中雖可見到類似科判的形式，但甚為簡略，距離佛經注疏那種細密程度尚遠。科判不僅廣泛出現在漢地佛經疏解中，也見於某些印度的經典釋論，或有其印度源頭。⁴³科判可分為兩個層次，首先，是對全經做序、正宗與流通三分的科分，顯示一部經典的整體結構；其次，是針對各品內容的細科，以科文作為每個段落甚至每句經文的綱目。

《要解》正式解釋經文之前的「通敘科判」中，戒環概述三分科判。序分是一經序曲，以帶出主要思想的部份。《要解》當然以〈序品〉為序分，明其意義為「開發正宗之端緒也。」正宗分從第二〈方便品〉至第二十〈常不輕菩薩品〉共十九品，講述主體思想。其中，〈方便品〉到第九〈授學無學人記品〉的主旨為「說三周法，授三根記」。〈法師〉與〈寶塔〉二品為聞法的一切人授記使先前的授記圓滿；以及會合諸佛以圓滿印證先前所說的法。其後九品為「顯妙勸持」，自十二〈提婆達多品〉到十四〈安樂行品〉，顯示功行之妙；接續的〈從地涌出〉與〈如來壽量〉二品顯明本跡之妙；自〈分別功德〉到〈常不輕菩薩〉四品顯示聞持之妙。流通分八品，付受經典，勸獎流通。⁴⁴如此，展現出戒環對全經大體結構的鳥瞰。

在三分科判的框架之下，每品尚有不同層次的科文，扼要提示大至全品小至段落或句子的主要內容，以收到提綱契領的功效。在《新纂卍續藏》的《要解》之前列示整理出來的《法華經要解科》，分層圖示這部注疏的全部科文。以〈安樂行品〉為例，自品初至第一安樂行的一部份，一共可看到十一層的科文，對經文進行極為細密的解剖。科判可說是注釋家提供給讀者的讀經地圖，了解每個部份的要旨、在全經中的位置，以及與前後部份的連繫。

(六) 解說各品大意

⁴³ 參見拙著，《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》，中央大學中國文學系未出版博士論文（桃園縣：中央大學，2005年），附錄一「中印科判的源流與發展」，頁299-306。

⁴⁴ 參見《新纂卍續藏》冊30，頁281上-中。

《要解》除了一開始透過「通釋經題」精要說明全經旨趣以外，在每品釋文之初，也先以簡明文字交待該品大意，以及與前後品的連結關係。閱讀《要解》於每一品開卷處的解說，即能掌握戒環所認知的各品要旨，以及前後諸品的意義串連，獲得對全經義理梗概的了解。

例如，〈從地涌出〉與〈如來壽量〉二品意在「顯本跡之妙」，前者為「顯跡勸持」，後者為「顯本勸持」。〈從地涌出品〉之初解說如下：「此顯妙法智力所化之迹也。娑婆下界有六萬恒沙菩薩，從無數劫修佛智慧，悉是釋尊所化。常樂靜處，勤行精進，故不依人天而住下方空中，以示常樂深智無有障礙也。今為顯此妙迹，示作遺模，兼將發起壽量祕說，故從地涌出，因以名品。」⁴⁵此品之前的〈安樂行品〉顯明「持經妙行」，正確的實踐導向妙法智力的生發。此品主旨是顯示釋尊以妙法智力於過去教化六萬恆河沙數菩薩的高明事跡，令這些菩薩樂於安處寂靜，長劫精進修習佛智，他們從地中涌出以作為後人楷模，並發起接下來〈如來壽量品〉的久遠壽量的祕密言說。

〈如來壽量品〉承接〈從地涌出品〉的生滅行跡教化，顯明真實佛身本來不生不滅的深祕意趣：「前品顯迹而滯者迷本，故情疑久近，見起生滅，欲契如實本際難矣。故此顯本釋其疑滯，使知如來本無生滅，伽耶之化特為機，所受之命稱性無量，故曰〈如來壽量品〉。文云：如來如實知見三界之相，無有生死退出，亦無在世滅度。後云：其有菩薩聞說壽量即能信受，願於未來長壽度生，至坐道場，說壽亦爾。意明本迹一如世相常住，稱性之壽人皆有之。苟能正信順受，不以生滅心行而自夭闕，則三界之相可如實知，遂能現壽量以存存，示生滅而化化，智力神用與如來等矣，故曰顯本勸持。」⁴⁶前品述說如來跡中教化，易使人生起生滅之見，難於契入真如本際，所以此品顯明如來真身本無生滅，壽量無限。明瞭此義，則知如來跡本一如，眾生亦與實性相即。若能信受此義，觀照終極真理而修，未來能同如來一般據久遠壽量以示現生滅的教化行跡。

上述這些注釋方法照顧到從細部到整體各個層次的解釋，戒環為讀者消除漢文字詞義和佛教名相的理解障礙，擴充文句與段落意涵的縱度與廣度，提示全經要旨與各品主題，貫串整部經典的前後理路，有效幫助他們獲得對《法華經》的一種深入的、全面的領略。

四、戒環法華思想的特色

⁴⁵ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 333 上-下。

⁴⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 335 中。

(一) 智行雙彰的科判結構

《法華經要解》依照傳統三分科經的方式，將《法華經》的整體結構判為序分、正宗分與流通分三個部份，展示全經的思想綱要。此外，於各品注釋之初也說明該品要旨，以及與前後諸品的關聯。藉由這兩類資料的檢視，可以窺見戒環如何概觀《法華經》的全體內容，此有助於其法華思想的概括掌握。

「序分」為此經初品，主要作用是帶出正宗分的序曲。根據戒環的理解，〈序品〉實蘊含重要的意義，眉間白毫相光所照東方世界即諸法實相的全體境界，其中菩薩們的種種實踐即為成佛行法，利根者見此可信解實相妙法，若是根機不及者，則在其後透過佛陀的方便解說而領解〈序品〉欲顯示的意義。《要解》賦與序分實質的前引意義，含蘊實相妙法的內涵。

正宗分所包含的範圍較過去注疏為廣，將前賢判為流通分的幾品也納入其中。此外，流通分也具有重要的實踐價值。戒環是以大智與妙行為綱領貫通全經。關於序分、正宗分、流通分諸品的意義，《要解》開卷處的「通釋經題」部份說：「夫證是法者，必以大智為體，妙行為用。智譬則蓮，行譬則華。智行兩全，乃盡其妙。故經文始於一光東照，智境全彰；終成四法，成就行門，悉備正宗之初。三周開示，皆所以明體也。〈囑累〉之後，六品敷揚，皆所以明用也。中間轍跡，無非智行旁顯。體用兼明，彰實相之大全，列開悟之真範，發明種智，成就果德。」也就是說，序品已顯示實相妙法的智慧與境相，〈方便品〉到〈授學無學記品〉以各種解釋方法闡明此義，〈法師〉與〈見寶塔〉二品以普遍授記與諸佛作證令此義更為圓滿。然而，有智體而無行用，則非完備的妙法，所以從〈提婆達多品〉到〈安樂行品〉講述達致體證實相智境的一乘行法。其餘諸品內容都不外依智體而起妙用或藉實踐以成智體的意義，〈囑累品〉之初的釋文說：「此經以智立體，以行成德。前之開佛知見明一大事者，立體之法既備，故說〈囑累〉，以明佛授手之要止此而已，後之以行成德者，唯體前法，推而行之，更無別法。」又〈藥王菩薩本事品〉品初釋文言：「竊觀此經以智立體，以行成德。前之智境，所以遣情顯解；後之行境，欲其解終趨行。」強調以智解引導實踐，以實踐契證妙智的雙向增上。《法華經》最後六品，即是菩薩們實踐妙行以契悟實相的典範。相對於隋唐主要《法華經》注疏對一乘實相的煩難詮釋，戒環精簡一乘實相的意涵，並突顯實踐的重要性，將智慧之體與實踐之用結合起來，給予兩者平等的地位，以此作為一乘妙法的雙翼。

(二) 本於《楞嚴》的實相意涵

戒環在《要解》之初「開釋科五」的第二項「通述已意」中說：「竊謂《法華》為三乘彙括大事指南，與《華嚴》實相始終，於是兩載覃思《華嚴經論》，深考吾佛降靈之本致；復咨謀宗匠，探蹟講肆，歷窮智者、慈恩廣疏，古今作者注解，摭其所聞；參諸《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》諸經，稽覈宗趣，證正事法，然後命筆。」⁴⁷就這段話來理解，《華嚴經》與李通玄的華嚴思想應是他詮釋《法華經》的主要根據，再配合智顛與窺基等人的注疏，以及參考幾部大乘經典。有學者指出：「（戒環）於宣和年間撰寫《妙法蓮華經要解》二十卷，闡揚天台的奧義。」⁴⁸實情是否如此，仍有待檢定。通過對注釋文句的詳密研讀，發現《要解》中確有幾處引用天台之說，以五時教判的運用最為明顯，另有一處略言及一念三千與一心三觀之旨。說《要解》闡揚天台奧義，實說之太過。又檢索《要解》中所引《華嚴經》之說，除一兩處稍接近含容一切的華嚴圓融思想外，其餘大抵未涉及此經的核心義理。相較於天台與華嚴的思想，《楞嚴經》的佛性說始為戒環詮釋《法華經》實相意涵的思想根柢。

在解釋〈序品〉「爾時，佛放眉間白毫相光，照東方萬八千世界，靡不周遍」句，戒環如此說：

一光周亘，全彰妙體也。白毫即本覺妙明；東方為不動智境；萬八千界依根塵識十八界言也。眾生迷此本明、本智，成十八界，自為限礙，難造妙體。故將說《法華》，先現此瑞，使行人直下自發本明，照了本智，則根塵識界通為智境，無復限礙，廓達圓融，故言萬八千界。⁴⁹

其後在注解四眾弟子與菩薩們的種種修行的段落，又較清楚地說明一光東照所蘊含的深義：

一光東照，周亘圓現，如此詳悉者，直依智境示諸法實相也。世間萬法自識境觀之，悉皆幻惑，莫得其實；自智境觀之，如是性相因緣，如是果報本末，咸一妙明，無非實相。若諸眾生本明洞發，本智現前，則廓照圓現，與佛不殊，妙體實相，昭昭心目矣。故文殊曰：今佛放光明，助發實相義。自後經文全顯斯旨，故先發緒如此。⁵⁰

甚至指出《法華經》其後諸品欲闡述的思想，即是此段所提示者，而且與〈方便品〉中闡述諸法實相內涵的「十如是」關聯起來。「本覺妙明」一詞出於《楞嚴經》，在該經卷 5 中言及迷於本覺妙明與世界生起的關係，及得無生法忍見東方不動佛國之事：

琉璃光法王子即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我憶往昔經恒沙劫，有佛出世，名無量聲，開示菩薩本覺妙明，觀此世界及眾生身，皆是妄緣風力所轉。我於爾時觀界安立，觀世動時，觀身動止，觀心動念，諸動

⁴⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下。

⁴⁸ 參見崔昌植，〈戒環的楞嚴經教判について〉，大久保良順先生傘壽記念論文集刊行會編，《佛教文化の展開》（東京：山喜房佛書林，1994 年），頁 287-311。

⁴⁹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 283 中。

⁵⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 283 中-下。

無二，等無差別。我時了覺此群動性來無所從，去無所至，十方微塵顛倒眾生同一虛妄。如是乃至三千大千一世界內所有眾生，如一器中貯百蚊蚋，啾啾亂鳴，於分寸中鼓發狂鬧。逢佛未幾，得無生忍，爾時心開，乃見東方不動佛國，為法王子，事十方佛，身心發光，洞徹無礙。佛問圓通，我以觀察風力無依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛，傳一妙心，斯為第一。⁵¹

戒環所據大抵即是此段。「眾生迷此本明、本智」意旨通於「顛倒眾生同一虛妄」、「妄緣風力所轉」；「成十八界，自為限礙」通於「(觀)界安立」。值得注意的，是在《楞嚴經》中具有清淨佛性意義、作為圓滿覺悟心體的本覺妙明⁵²，戒環將它用來解釋《法華經》的實相妙體，使兩部經典的核心概念連成一氣。

戒環在《楞嚴經要解》中注解如來面門放光照十方微塵國土及眾生迷於無始涅槃菩提元清淨體這二個段落，也有類似於前段戒環解釋《法華經·序品》眉間放光照東方世界的觀念：

將顯本明，故先現此瑞。言面門放種種光，即口眼耳鼻眉間之光並放，示此本明於諸根門無所不現也。微塵國土一時開現者，本明洞照，妄塵不隔也。十方世界合成一界者，智境圓現，情量不礙也。菩薩聽眾皆住本國者，心量本周，心聞本洞也。了茲光瑞。則菩提涅槃元清淨體得矣。⁵³

清淨體，即今正與決擇者。不染煩惱名菩提，不涉生死名涅槃，不染不涉，故號元清淨體。識精，陀那性識也。元明，本覺妙明也。根身器界一切緣法依此而生，而人者認緣失真，故云緣所遺者。由遺此故，無明不覺，枉入諸趣。言元體元明，又言本明者，自本而出曰元，直指當體曰本。⁵⁴

第一段引文中，佛光譬喻本覺妙明，所照國土即是清淨智慧的觀境，與《要解》「一光周亘，全彰妙體」的意趣相合。第二段引文言及根身器界等一切的生起皆以本覺妙明為根據，眾生卻迷於本覺妙明，認取緣法而不見本來真實的境界，此義通於《要解》所言的「眾生迷此本明、本智，成十八界，自為限礙，難造妙體」。在前一節討論科判的部份，說明戒環認為《法華經》眉間放光照東方世界該段的蘊含即是接下來以〈方便品〉為首的諸品欲闡明的義理，據此，戒環依《楞嚴經》解《法華經》的命題再次得到證實。

(三) 會三歸一的思惟理路

《法華經》中三乘與一乘的關係究竟為「會三歸一」(四車說)還是「會二

⁵¹ 見《大正藏》冊 19，頁 127 下。

⁵² 《楞嚴經》卷 9 言：「汝等當知：有漏世界十二類生，本覺妙明覺圓心體，與十方佛無二無別。」(《大正藏》冊 19，頁 147 中)

⁵³ 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 738 中。

⁵⁴ 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 738 下。

歸一」(三車說)，古代注釋家有不同的見解。梁代法雲與隋代智顛都提出會三歸一說，但論述內容差異極大；唐代窺基明確抱持會二歸一的觀點；隋代吉藏傾向於會二歸一，批判四車說，但也有調和雙方的嘗試。⁵⁵出現此種紛歧的主要原因，是《法華經》的說法也相當模糊。在〈譬喻品〉的寓言故事中，代表三乘的羊車、鹿車、牛車在界外都為大白牛車取代，牛車與大白牛車是同還是異，即成三車與四車的爭議。該品經文說：「初以三車誘引諸子，然後但與大車，寶物莊嚴，安穩第一。」以及：「於一佛乘，分別說三。」然而，〈方便品〉長行言：「如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」是否存在佛乘之外的「一佛乘」？「二」與「三」是基數還是序數？古代注釋家各有不同的解讀。又如〈化城喻品〉說：「唯佛方便力，分別說三乘。唯有一佛乘，息處故說二。」佛陀對一佛乘以方便力說為三乘，但也明白地說化城休息處指二乘。因此，不管倡導會三歸一抑或會二歸一，都可在經中徵引文句再透過注釋者的解讀以支持自家的主張。

戒環在《要解》四度言及「會三歸一」，從他在此書中說到參考智者(智顛)、慈恩(窺基)的廣疏，及釋文中多處引用天台的說法來看，應是根據天台觀點而有此言。儘管如此，不可立即認為他的觀點類同於天台學說，必須對其注釋文句進行詳密檢視以求得結論。此外，諸乘得以會歸一乘的原理為何，也是在探求《要解》會歸思想之時有必要揭示的重要內容。

經由對《要解》釋文的詳細考察，發現有關會歸的問題戒環的說法似乎不是很統一，他究竟是主張會二乘或是會三乘，仍有進一步釐清的必要。在其釋文中，確實有多處言及三乘為權假，一乘為真實。然而，更多地方是將一乘與二乘相對，強調只有二乘須會。如〈方便品〉釋文說：

將以引權入實，會三歸一，欲發起二乘願慕也。⁵⁶

雖說「會三歸一」，卻只說使二乘發起希慕大乘之心。同品釋文又說：

初說一乘，恐其驚怪，故慰使勿疑，而知法王法中本無二乘也。⁵⁷

既述及如來講說一乘，且說如來法中所無的是二乘，三乘中的佛乘並不包括在內。會三歸一與會二乘於一乘不一定存在矛盾。由一乘真實方便區分三乘，三乘為假名；然而，三乘中的一乘本來及即行菩薩道，以成佛為目標，不必再行會歸，所以須要會歸的只有二乘。

何以二乘證得涅槃果位後可再會歸於成佛的一乘？其思惟理路可自〈藥草喻品〉中抽繹出來。佛陀本於一味法雨會眾生說法，眾生更依據自身根機吸收法義，而成人天、二乘、佛乘的差別。因此，這些表面上看起來目標不同、修法不同的

⁵⁵ 參見野村耀昌，〈一佛乘の思想〉，平川彰等編，《法華思想》(講座・大乘佛教 4，東京：春秋社，1982)，頁 137-165。

⁵⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 上。

⁵⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 292 下。

諸乘，其義理具有內在的連貫性。雖內在法義相通，但各乘有其封限，人天乘去除事障即進入二乘，二乘破除理障即進入菩薩乘。

戒環主張人天、二乘、佛乘可做直限的連結，而佛乘直接通向一切種智，即一乘實相妙法。因此，會三歸一實際上的意義是會二乘歸一乘，如此即不再有三乘的區分。

(四) 本跡一如的真實佛身

〈如來壽量品〉所述久遠佛身亦是《法華經》中具代表性的一個主題。戒環將其與前品〈從地涌出品〉連繫起來解讀，展示本跡一如的意義。〈從地涌出品〉顯示的是「妙法智力所化之跡」，釋尊於久遠過去教化這些菩薩一乘妙法，他們長期身處下方虛空中修習佛智慧，現在從地中涌向天空。此品意在彰顯釋尊過去教授妙法的勝妙行跡，並以這些菩薩作為實踐妙法的典範人物。此外，這品也有帶出如來壽量秘說的重要作用。

然而，顯示如來久遠過去教化菩薩的行跡，仍落於時間範圍之中，使人迷於本無生滅的真實佛身，而生起生滅的情疑之見，無法契悟一乘實相。〈如來壽量品〉的重要意趣，在於顯明佛陀於種種世間的示跡教化似有生滅，但如來法身無生無滅，生滅化身的示現以不變法身為根據，本跡是一如的。修習者能夠信受此義，則不再為生滅心行所障礙，可如實知見三界的實相。換句話說，此品有助於修習者領解諸法實相與本來佛身，了知自身本具等同於如來的智力神用，與佛性意理嫁接起來。

五、結語

宋代佛教於思想與文化方面具有不同於隋唐佛教的特質，學者指出此期佛教較注重融合與實踐的精神，這些傾向也表現在戒環《法華經要解》中。本研究以《要解》的釋經態度、注解方法與思想特色為考察對象，解明戒環的注釋特色。

在釋經態度方面，《要解》表現出簡約注經的風格與融通內外的態度。他批判過去的煩瑣注經方式，認為此舉反而有礙經義理解，倡導用言簡意盡的語言闡釋經文。戒環對儒道二教抱持極大的包容精神，自然地援引二家說法以印證佛經文義，甚至認為三教在終極歸趣上是一致的，表現出佛教朝向中國文化的更親密交融。對於佛教內部的融通，戒環主要以《楞嚴經》的佛性思想為骨幹，統合諸部大乘經典的義理及華嚴和禪宗的宗義，將佛教義理連通一氣，以此作為詮釋《法

華經》的最高思想。對天台法華思想也持肯定態度，整合到釋文中。

關於戒環的注經方法，包括：漢文音譯的訓詁、佛教名相的解釋、文句意義的串講、譬喻意義的揭示、科判方法的運用、品旨經旨的解明等。這些訓詁內容有共通於漢地固有典籍的訓解者，也有特見於佛典注疏者。戒環綜合運用這些方法，從大至全體小至細部的不同層次深入淺出地闡明《法華經》的義理。注釋內容著重簡明曉暢，意在文句意義與整體經義的適當解說，不做長篇的、複雜的思想闡釋。

關於戒環法華思想的特色，首先，其科判架構強調智行雙彰，以實相領解指導實踐，以實踐成就智慧，表現出注重實踐的精神。第二，其一乘實相的意涵主要依《楞嚴經》的佛性思想而說。第三，他雖提出會三歸一之說，事實上是會歸二乘於一乘，佛乘不必被會。二乘可會歸一乘的根據，是三乘的內在義理是相通的，只要破除各乘的封限，可逐步提升到一乘。最後，久遠佛壽意即無生無滅的法身，以此為根據而有無盡的化身行跡示現，本跡是一如的。行解當信解自己本具如來智力神用，破除障礙以使佛性豁顯。