

科技部補助專題研究計畫成果報告 期末報告

明代《法華經》注疏的整體研究(II-II)

計畫類別：個別型計畫
計畫編號：NSC 102-2410-H-343-003-
執行期間：102年08月01日至103年07月31日
執行單位：南華大學宗教學研究所

計畫主持人：黃國清

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：呂嘉民
博士班研究生-兼任助理人員：鍾媿嬪

處理方式：

1. 公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，2年後可公開查詢
2. 「本研究」是否已有嚴重損及公共利益之發現：否
3. 「本報告」是否建議提供政府單位施政參考：否

中華民國 103 年 10 月 30 日

中文摘要：據《大正藏》與《卍續藏經》的目錄，有明一代佛經注釋書，若不計《心經》，最受重視者為《楞嚴經》，約二十部；次為疏解《金剛經》的十四部，但以一卷者居多；而篇幅遠大於《金剛經》的《法華經》疏解竟有十三部之多，卷數在七卷以上者計五部，重要性可說僅次《楞嚴經》。在這些《法華經》注疏當中，可分為天台系統（六部）與非天台系統（七部）。本研究計畫主持人曾對宋代戒環、明代德清及民初太虛等人的《法華經》注疏做過探討，發現其間有承繼的關係，並有別於隋唐佛學的思想特色與實踐關懷，值得做進一步的研究。鑑於明朝佛教的承先啟後地位及晚明佛教思想的中興氣象，此項計畫的研究對象為非天台系統的七部注疏，考察各部注疏的注釋觀點與思想特色，它們如何承續隋唐與宋代的義理觀點，在總體上映現何種時代佛教思潮，並藉此管窺明代整體佛教學術發展狀況。

非天台系統七部注疏中，焦竑《法華經精解評林》乃摘取唐宋元諸家的注釋文句，非屬明人之作，所以只對其餘六部進行細部研究。此六部注疏的總體概況如下：（一）注釋風格趨簡易：重名相解釋與文義疏通，絕不流於煩瑣的科文與說解。這些注疏容或見解不一，多扣著經文運用簡明文辭來表達注家的理解內容；有兩部較為特疏，實藉注經來抒發己意。（二）禪宗風格影響深：這六部注疏的作者都具禪宗傳承，深受禪宗思惟方式的影響。其中以無相和圓澄的注解運用最多，甚至以頓悟法門作為開啟佛知見的進路，或提出公案參究方法。其餘注疏少用禪宗式表述，但注釋文句中透顯著禪宗直捷之風。（三）真心佛性詮佛慧：《法華經》的要義是「佛知見」的開示悟入，這幾部注疏都致力闡明佛知見的意涵，及其開顯體悟的歷程。其共通點是真心佛性思想，將佛知見匯歸於真心，要求反觀自心中的真實。他們通常用化約性的佛性觀念詮解佛知見，即人人本具清淨佛性，為客塵煩惱所遮蔽，必須認識真理，以求豁顯真心。（四）法華華嚴相融通：這些非天台系統的注釋書與禪和華嚴的關係較為密切。德清是最重視《法華》與《華嚴》融和的注家，也嘗試進行深層的會通。他在判教說中強調兩經都是圓教，一始一終共同完成如來的教化。在釋文中，他融通了華嚴法界觀與佛性思想。通潤在序文中強調《法華》與《華嚴》二經的相互發明，對此義多所論說，但在正式釋文中則少言此點。（五）儒佛會通不明顯：三教會通是宋以後中國佛教文化的重要方向之一。可是在這幾部《法華經》注疏中，除無相極力發揚儒佛合一之說，其餘注疏可能因簡易釋經的緣故，缺少餘力照顧到這個面向，須由其他著述考察儒佛關係之論。

中文關鍵詞： 明代佛教、法華經注疏、真心佛性、禪宗、華嚴

英文摘要：

英文關鍵詞： Buddhism in Ming Dynasty, Commentaries of the Lotus Sutra, True-mind- Buddha-nature, Chan School, Huyen School

明代《法華經》注疏的整體研究(II / II)

一、研究計畫之背景、目的及重要性

《法華經》對中國佛教的思想與文化深具影響，此經在漢地經歷多次翻譯，尤其自鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》(西元 406 年)之後，歷代許多佛教學者依據這個譯本從事研究、注釋與實踐，自不同視角撰寫許多義解精闢的《法華經》注釋書，為後世提供思惟此經義理的良好資源。目前存世的著名《法華經》注疏，截至初唐，包括劉宋·道生《法華經疏》、梁·法雲《法華經義記》、隋·智顛《妙法蓮華經玄義》與《妙法蓮華經文句》、隋·吉藏的多部疏解，以及唐·窺基的《妙法蓮華經玄贊》等。另外，智顛的師尊陳朝慧思撰寫《法華經安樂行義》一書，通過《法華經·安樂行品》的詮釋發揮圓頓思想，頗具創新意義。上述著作都有當代學人做過專門研究，有助吾人了解這些注家的法華思想特色。

隋唐諸家的《法華經》注釋書各站在己宗鮮明立場，依自家學說判釋此經教相及詮解思想，甚至形成彼此之間的論爭。他們的《法華經》注疏解義精深，發揚佛教哲理，具備創新觀點，常成為後人注解此經的參考，不論是站在贊同立場或批判立場。然而，趨向煩瑣釋經的形式，令人難以入其堂奧。時序進入宋代，整體佛教精神文化趣向發生了巨大轉折，不如唐代諸宗的義理創新與體系建構，而較強調諸宗融合與實踐導向；也不主張艱深煩瑣的經典注釋風格，側重以明瞭扼要的方式呈顯經典意趣。兩宋時期，天台系統的《法華經》注疏續有撰作，如道威《法華經入疏》與守倫《法華經科註》，疏解內容較為詳細，或是補助前人注疏的次疏，或為以前人注疏為本的講解，在義理創發上難有超越隋唐天台諸師的成就。在天台系統之外，現存有戒環所撰《法華經要解》、惠洪與張商英合著的《法華經合論》，及聞達的《法華經句解》，都表現出簡明風格與實踐傾向。戒環的注本是宋代最獲重視者，在明清兩代也常被注家提及和參考；惠洪的注釋內容則著重引述經論以疏通文句意義，不在闡發思想的深奧蘊義；聞達則重在名相和文句的精簡解明，引導讀者依文解義。元代有徐行善的《法華經科註》，參照守倫科註而加以精簡，屬天台學系。明代現存十三部《法華經》注疏，多過宋代，其中屬於天台系統者六部，其餘七部注釋書或多或少受禪宗影響，也有參考前人注疏之處，但不妨注家表達個人的思想觀點。唐代以後，雖然歷代續有許多義學法師疏解《法華經》，且釋經風格與義理關注有所轉向，但在當代學界所獲關注並不多，留下值得深入探討的空間。

對宋代及其後的《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於此階段佛教的某種負面評價態度所影響。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隋唐以後佛教視為衰退期的刻板印象：「溯隋唐二代，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。」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，只是無力的延續。一種較溫和的觀點是說宋代及其後的佛教學術已無隋唐時期的開宗立教之功，而是對宗派教學不具開展能力的承襲延續，例如，吉永智海《支那佛教史》（出版於 1906 年）將宋代佛教說成「存立時代」，禪宗興盛，其他諸宗尚餘存續的宗勢；元代以後進入「漸衰時代」。常盤大定《支那佛教的研究》卷一（出版於 1938 年）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」。關於明代的佛教文化，陳玉女《明代佛門內外僧俗交涉的場域》在「緒論」提及牧田諦亮、長谷部幽谿、蔣維喬等人的見解，他們認為此期佛教義學衰退、世俗化濃厚，極端者甚至主張義學完全不值一提。陳氏並指出這種觀點也被視為導致明代佛教研究起步落後的原因之一。

另有學者認為這種專以義學內涵與高度為標準，判定唐朝為佛教鼎盛時期，而將其後佛教貶抑為衰退期的態度並不公允，開始嘗試發掘宋代及其後佛教有別於隋唐佛教的特質。荻須純道雖認為宋代佛教維持、繼承隋唐佛教，在宗旨上無新的開展建樹，卻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，表現出融合統一的形式，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。高雄義堅在《宋代佛教史之研究》的「序論」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，他期望透過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。鎌田茂雄《中國佛教通史》卷一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。上述學者的見解為我們重新審視宋代及其後的佛教學術與思想提供良好的視域啟發，必須注意到不同時代佛教精神文化的轉向問題，僅以特定標準評估整體佛教思想文化的價值並不恰當。此外，欲了解一代佛教在思想層面的總體表現，不應停留於表面性的一般觀察，如此容易得出以偏概全的結論；應深入到典籍文獻的內容中去，掌握注釋家們的詮釋觀點與思想特色，從而拼合出整體的理解。

根據《大正藏》與《卍續藏經》的目錄，有明一代的佛經注釋書，不計《心經》的話，最受重視者為《楞嚴經》，注疏約二十部；其次是疏解《金剛經》的十四部，但以一卷者居多；令人感到意外的是篇幅遠大於《金剛經》的《法華經》疏解竟有十三部之多，卷數在七卷以上者計有五部，其重要性可說僅次於《楞嚴經》。在這些《法華經》注疏當中，可分為天台系統（六部）與非天台系統（七

部)。本研究計畫主持人曾對宋代戒環、明代德清及民初太虛等人的《法華經》注疏做過探討，發現其間有承繼的關係，以及有別於隋唐佛學的思想特色與實踐關懷，值得做進一步的研究。鑑於明朝佛教的承先啟後地位及晚明佛教思想的中興氣象，本計畫擬對明代十三部《法華經》注疏進行總體的研究，區分天台系統與非天台系統，天台系統注疏的研究已於去年度執行，此次計畫的研究對象為非天台系統的七部注疏，研究目的如下：

- (一) 各部《法華經》注疏的注釋觀點與思想特色。
- (二) 明代《法華經》注疏如何承續隋唐與宋代的義理觀點。
- (三) 明代《法華經》注疏總體上映現何種時代佛教思潮。
- (四) 明代《法華經》注釋成果對後代的影響效應。
- (五) 通過《法華經》注疏管窺明代整體的佛教學術發展狀況。

二、國內外研究文獻評介

國內外佛教學界已針對中國《法華經》注釋書發表許多研究成果，主要以中唐以前的注疏為討論對象，宋代及其後的著作是有待開發的研究領域。以下將對宋元明諸代《法華經》注疏的研究文獻進行評介，以了解對這個階段的整體研究概況，並略示明代《法華經》注疏的承先啟後位置。

目前所見宋代《法華經》注疏的學術研究不多，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從事歷史考察；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》，注解內容具獨特性；並對此書科判和內容特點做概略討論。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有關宋人注疏的一章？這或許反映這方面專門研究人才的乏少。稻荷日宣《法華經一乘思想的研究》將戒環與法雲、智顛、吉藏、窺基並列為中國法華五大家，表列《法華經要解》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。關於惠洪的《法華經合論》，陳自力於《釋惠洪研究》一書中做了簡略介紹，提及其特色是融攝禪宗精神、廣引內外典籍及文采斐然。以上著作對兩部宋代《法華經》注疏的研究主要屬於紹介性質，未進行注釋內容與特殊思想的詳細討論。

此外，拙著〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注釋方法〉，探討在宋代佛教精神文化特色的背景下，戒環《法華經要解》的注釋態度與方法。戒環表現出明確的融通態度，主張《華嚴》與《法華》宗旨一致，並兼融天台與唯識的注解內容。在注釋方法上呈現出簡明注經的風格，反對煩瑣釋經，認為此舉反有礙理解。戒環的注釋態度與形式頗具宋代佛教文化特質，尤其融通諸宗的理念值得注目，這是此前諸宗爭競局勢的一大觀念轉換，對後世《法華經》注疏有重要影響。又拙著〈宋代戒環的法華思想〉，承續前文對釋經態度與注釋形式的討論，

此文進入思想內容的研究。在通讀整部注疏之後，抽取出判教論、科判論、真心佛性論與一乘論，作為呈現其法華思想的架構。其判教論強調融通諸經，主張《華嚴》與《法華》宗旨一致。在科判論，他強調《法華》全體內容架構是智行相資，以智體和行用科判全經。在真心實相論，戒環所用以詮釋《法華》的《華嚴》中心思想，是以《楞嚴經》如來藏思想為本，融通華嚴和禪宗的心性論，這也是他用以詮解諸經的基本理論。最後，在一乘論方面，基於真心佛性論，戒環雖認可窺基的會二歸一說，但肯定一切眾生成佛的潛能。這兩篇論文對《法華經要解》的注釋形式與思想內容給出較深入的討論。

關於明代《法華經》注疏研究，搜得四篇論文，包括整體概觀的一篇，及研究智旭和德清之注疏的三篇。河村孝照〈中國明代之法華受容的諸相〉介紹明代十三部《法華經》注疏，屬於天台系統者包括六部：智旭《法華經玄義節要》為《法華玄義》綱領的攝要濃縮，是五重玄義的概括。傳燈《法華經玄義輯略》是《法華玄義》的抄錄本，七番共解僅有名目，五章各說為大略記述。宋守倫著、明法濟參訂《妙法蓮華經科註》，法濟是對守倫的著作從事參訂和付梓。一如《法華經科註》，河村引述幾篇序文說明關於此書撰述的資訊，最後略說此書先明法華大意，次明經題五重玄義，然後列示各卷包含經中何品。智旭《法華經綸貫》引「後序」顯示著作旨趣，其次列示書中綱目。又智旭《法華經會義》引序文和跋文說明撰述資訊，及列示本書的構成。非天台系統的注疏包括：如愚《法華經知音》，參照天台與戒環之說，從教禪一致的立場闡發經義。無相《法華經大意》參照戒環的注疏從禪教一致的思想觀看此經。焦竑所編《法華經精解集林》是以戒環之說為軸，摘取諸家注疏與佛教典籍的文句。圓澄《法華經意語》以禪宗心得釋經。通潤《法華經大竅》主張《華嚴經》與《法華經》一貫之旨，也展現如來住於自心蓮華中的禪宗立場。至於德清的《法華經擊節》，用明末佛教界的諸宗融合思想解釋《法華經》，更述說《華嚴經》與《法華經》始終一貫，所說真意實相一致。又其《法華經通義》則言戒環以華嚴天台兩宗一致之說注解《法華經》，但過於簡要而未盡始終源本，他因而更深入地發明《華嚴》《法華》始終一貫的大旨。這篇論文只能說是概略考察，多引述序文和跋文等資料，尚未深入注釋內容的探討。

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，最後分析此書與智顛《法華文句》的關係。這篇論文提供研究智旭《法華經會義》的良好文獻學參考，就內容而言，淺井氏評論說：「實際上，構成《會義》的大部份文句是從《法華文句》抄出，少部份從《文句記》抄出，隨處插入的私說也不過是《文句》和《記》之文句的摘要，補充《文句》和《記》所施設四種釋的欠缺部份的情況占了大半；幾乎沒有對《文句》和《記》的文句更添加註釋，及特意指出過去的解釋謬誤而展開私說……。概評的話，《會義》是尊重智顛的傳統，

大抵是經與《文句》和《記》三者的會本。」《會義》是智旭很自豪的著作，如此的評論似乎沒有給予太高的評價，還值得再討論。馮煥珍〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉一文，首先介紹德清參悟《法華經》的過程，接著「以終教判《法華》所屬教乘」一節為判教論，其中對華嚴五教說之「終教」與德清使用之「終教」的意義並未甄別。「以如來藏自性清淨心顯經之體」一節，闡釋憨山以如來藏心解《法華經》實相，說明此常住真心的經論之本是《華嚴》、《楞伽》、《起信》等佛典，只是作者在論說此「一真法界如來藏心」的意義時獨立於《法華經》的文脈，忽略德清如何據此思想概念以疏通此經。再一節「以開示悟入明經之宗」為科判論，以天台科判作為參照，對德清科分此經的方式與內容給出概略說明，但對開、示、悟、入各分的教化作用與前後連結缺乏明白解說。

另外，拙著〈明末憨山德清的《法華經》思想詮釋〉，側重對注釋內容的詳細討論。本文以判教論、科判論、真心實相論討論德清的法華思想。在判教論，發現德清對戒環的《法華經要解》有所參考，肯定戒環對《華嚴》與《法華》平等判釋，但認為戒環在義理融通的詮釋方面未盡完善。德清的思想本於《華嚴》，真正想依《華嚴》詮釋《法華》，也確實能達到深層的會通。在科判論，他將「佛知見」作為《法華》的核心思想，全經就是在闡述佛知見之開示悟入的整個歷程。在真心實相論，凸出心境一如的佛知見，可方便地區分為智與境二面來說明，在境的一面他將華藏世界依正莊嚴、無盡圓融的意義整合進來，通過佛智的連結融通了《華嚴》與《法華》二經。德清這種佛知見詮釋具有三方面意義：首先，凸顯佛智的掌握在大乘佛法實踐中的首要地位；其次，以佛智為樞紐融通《法華》與《華嚴》的義理；第三，其詮釋扣著《法華》文脈，逐步引領佛知見的領解與修證。

以上對於宋代及其後《法華經》注疏之當代學術文獻的概覽，可見到明代的注釋內容與宋代注疏有所關聯。宋代天台系統之外最重要的戒環《法華經要解》已獲得較詳細的討論，明代注疏部數較宋代增加許多，除了德清和智旭的著述，其餘未見專門的探討。若能對明代《法華經》注疏，尤其是天台系統以外的注疏進行深度的研究，將能增進對明代法華思想的理解，以及對明代總體佛教學術的理解。

三、研究成果概述

研究成果的呈現，主要說明各部注疏的注釋風格與思想特色，然後再進行綜合的討論。

(一) 無相《法華經大意》三卷

無相，字太虛，於明代嘉靖年間(1522-1565)曾住持廣陵寶城寺。法師博通內外典籍，善解禪意。著有《法華經大意》三卷。¹無相為禪僧，《法華經大意》在一般佛教文義疏解方式之後，通常會加上語義玄奧的禪語點撥。此外，他與儒門人物交往密切，注釋文句中屢屢出現會通儒佛的話語，如序文說：「東方有聖人生，其道同，其體同，其言行行藏教化，乃至纖悉云為，無不同也。南北方，上下方，盡空有二界有聖人生，其道同，其體同，其言行行藏教化，纖悉云為，無不同也。」²他認為東西方聖人所說真理是殊途同歸的。天啟七年(1627) 葉祺胤所撰〈重刻太虛禪師法華大意跋〉說：「寓目數行，見其引太極、《中庸》等語，懼為狂慧誤解者之嚆矢，尚懷猶豫。及再讀之，合掌敬仰，知師的的見大意，蓋不以文字詮釋《法華經》，直以《法華經》為自心註脚者。」³可見無相對儒佛兩家之真理平等齊觀的程度，讓人初看之時不易苟同。再者，葉氏指出無相不像在注解《法華經》，而是借《法華經》抒發自己的佛法觀點。

無相以佛性概念詮解《法華經》的真理，主張「妙法」即為吾人的真心本性，人人本具，凡聖只因迷悟而顯差別。此外，更將此心性擴充為一切天地人物的共通根據：「其心性本體，聖人與凡夫元無相間隔也。非惟聖凡無間，乃至上天下地，紛紜萬有，動靜云為，亦無毫髮間隔者也。如是則妙法即心性之別名，心性乃太極之一體，人物共備，凡聖同源，更何疑哉。」⁴這種心性遍在於萬物的思想，其實融通了佛教心性論與儒家太極說的觀念。他提出佛陀一切經典所欲開顯者，就是關於此心性的奧妙真理。深受禪宗的影響，無相使用禪宗公案指點《法華經》的修證進路：「『妙法蓮華』題目義，已蒙開示至無疑，只是離却語言外，未審如何得受持？師曰：個裏本無元字脚，不須裏許更生疑，今朝舉起舊公案，萬象森羅悉受持。」⁵禪宗標榜「不立文字，直指本心，見性成佛」，所以無相建議用離言方式直接體悟心性妙法，能夠當下體悟則一切萬法無非佛性的顯現。然而，如果一落擬議，則遠離真理。因此，體悟經典真理的要點在於掃除妄念，直顯本心：「且以今日山僧舉揚為引序，其他妙法須向靜中掃盡萬別千差，妄知妄見，單單舉個能知覺的道理，畢竟果是何物？於此豁然有悟，當頓覺所謂妙法也，太極也，道理也，心性也，皆備於我，何嘗欠少，而向外覓哉！」⁶能夠在靜定中自觀己心，掃除臆想分別，發現本來具有的覺性，則頓見不增不減的圓滿心性妙法。無相可說全用禪宗的思惟理路與實踐模式來注解《法華經》。

《法華經》講述佛陀欲令所有聞法者皆成佛道的出世本懷，運用種種方便廣度眾生，依據有情根機給與最適的引導。無相認為欲成就此種廣度眾生的學佛志

¹ 參見張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》（合肥：黃山書社，2006年），頁778。

² 見《新纂卍續藏》冊31，頁477中。

³ 見《法華經大意》卷下，《新纂卍續藏》冊31，頁515下。

⁴ 見《新纂卍續藏》冊31，頁478上。

⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁478上-中。

⁶ 見《新纂卍續藏》冊31，頁478下。

願，必須博通諸子百家的一切學問，由此趣入本自圓滿無盡的心性，了悟天地萬物一體，無為而無不為的真理世界：「且道如何是學佛底志？蓋果真欲學佛，志必度盡眾生。眾生情異，各不同道，必須隨類度脫。既欲隨類度脫，亦須化身宇宙。既欲化身宇宙，必當高下無方，豈可守一執固？既不守一執固，又當博通諸子百家異道之書。既欲博通，則師亦不一；師既不一，寧可拘於教體？既不拘於教體，則此心廣大如法界，究竟如虛空，終日為而無為，長年作而無作。」⁷如果依照前述禪門的修證進路，注重掃除妄念，直現本心，本不應落於語言文字的教理學習，儘管如此，無相博通諸子百家的學思歷程，讓他於此段引文中強調尋師訪道，廣學多聞，以求能夠隨類度脫眾生，完成大乘佛教的修證理想。雖然泛濫諸子百家的不同學說，但這些學說義理都通向同一真理，豁顯廣大無邊的心體，生發無作無為的妙用。禪宗的頓悟進路與博學的漸修途程並非無可相融，廣學諸家道理最終匯歸於本來具足無缺的心性妙法，從而展現其全體大用。

禪宗倡言「不立文字」，但《法華經》通過文字來呈顯真理，無相主張這種詮說妙法的語言文字並非尋常的語言文字，是用語言文字顯示離言真理，在注解「佛之知見的開示悟入」一段，他說明如下：「此段經大略言此妙法不是尋常語言文字，雖有語言文字，乃宣揚妙法之語言文字也。此語言文字實非妙法，又再三誡之當信佛語。蓋妙法即當人妙心，若不信，是自棄耳。又曰：是法非思量分別之所能解，蓋思量便屬情解，自心之妙失矣。又曰：為一大事出現於世。如是，則大事即本妙心體，強名佛知見。既不許思量，從何領信？既信妙法，不許思量，却是望空而信。既望空而信，信個什麼？蓋此實相妙法，雖語言道斷，心行處滅，亦不離語言文字也。」⁸借助經典的語言文字而信受自心妙法，產生想要體證之心；進而掌握此本妙心體的離言意趣，透過深度思惟而發現不落言詮的體證方法。這段話語所示的修證進路與禪宗的悟道方法並非異轍，由語言文字所承載的佛教真理，禪宗的參悟方法是很好的趣入之道。

無相的《法華經》注解自成一格，將「妙法」解釋為禪宗的本具心性，融通儒道二家的本體學說，發揮萬物一體的思想，指點頓悟真理的直捷進路，豁顯究竟圓滿真理的全體大用。《法華經》理趣深遠微妙，無相認為禪宗法門就是體悟此經真理的快捷方法，主要通過禪宗思想詮解《法華經》。

(二) 德清《法華經擊節》一卷

德清(1546-1623)，字澄印，號憨山，俗姓蔡氏，全椒（今屬安徽）人。十九歲往謁棲霞山雲谷法會禪師，後投棲霞山報恩寺出家，旋依無極明信受具足戒。他與雪浪洪恩比肩受業於無極和尚，聽受華嚴玄談，因慕清涼澄觀為人，於是自

⁷ 見《新纂卍續藏》冊31，頁480下。

⁸ 見《新纂卍續藏》冊31，頁491中。

命其字為澄印。後抵京師，參遍融、笑巖諸禪師。萬曆元年(1573)禮五台山，至北台憨山，喜其奇秀，因以為號。四年遇祿宏於五台山，相談甚契，結為至友。五年發心血書《華嚴經》一部。九年慈聖皇太后於五台建祈儲道場，命妙峰與德清主之。十年遁入東海勞山，十四年神宗皇帝頒藏經十五部於天下名山，太后特賜勞山一部，並為建海印寺。後被誣以私創寺院入獄，流放雷州，為白衣說法，四眾歸依。二十八年秋入曹溪南華寺。後遇赦，晚年結茅於廬山五乳峰下，專修淨業，參徒雲集，遂成法雲寺。每感華嚴一宗多懼《華嚴經疏》過於繁廣，為其提契大旨，名《華嚴經綱要》。天啟二年(1622)重返曹溪，次年示寂於南華寺，圓寂後肉身不壞。生平著作宏富，力倡禪淨無別、三教歸一，門人收集其遺稿，編成《憨山老人夢遊集》55卷，《憨山語錄》20卷。經典注疏有《楞伽筆記》、《楞嚴玄鏡》、《法華通義》、《華嚴綱要》等。⁹

《法華經擊節》著於萬曆二十六年(1598)，講解《法華經》的綱宗，發明其言外之意。先講全經大義，然後依開、悟、悟、入的科判次第，帶出各品要旨。在論說全經大義的部份，指出如來一大時教所顯者，不外一乘理行因果，前四十年中開示三乘理行，顯理未圓，所以行非真行，果非真果。後於般若會上，多方淘汰，根機漸熟；又於楞伽會上，說離心意識自覺聖智境界，直示究竟一乘實相離言之道；最後於法華會上直指人人本有佛之知見，即是諸佛自覺聖智，直示妙行以為真因，使依此真因頓契真果。¹⁰ 全經二十八品，全為顯明佛知見之開示悟入的歷程，智行相資：「始於一光東照，顯法界之真機；終於四法成就，證普賢之常德。」¹¹ 開顯佛知見的意義在於：「直欲眾生明見自心，了悟實相，見本法身，各各現證，盡捨如言之執，究竟自覺聖智離言之處。」¹² 嘗試融合《華嚴經》的法界說、《楞伽經》的自覺聖智及佛性思想以詮解《法華經》的佛知見及其趣入之道。

德清在這部著作中，給出《法華經》的全經科判，主張前二十二品都在顯示一乘圓理，目的在依此圓理以作為實踐的真因；後六品都在顯示一乘妙行，意義在於依圓理而生起妙行，依妙行而成就妙德，最後智行冥合，理智一如，圓證妙果。¹³ 在顯理的二十二品中，〈序品〉以眉間白毫相光顯示法界的真機，〈方便品〉到〈法師品〉九品經文三周說法，為三根行者授記，大開一切眾生平等佛慧，屬「開佛知見」的部份。前十品經文為應化之跡，〈見寶塔品〉宣示法身實報真境，使行者頓見自心之妙，至此肯相信自心即佛心，此為「示佛知見」部份。從〈提婆達多〉至〈如來壽量〉五品經文，進一步使行者發悟自心，意顯有求者徒勞多

⁹ 參見震華遺稿：《中國佛教人名大辭典》（上海：上海辭書出版社，1999），頁1005；張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》，頁1069-1070。

¹⁰ 參見《新纂卍續藏》冊31，頁516上-中。

¹¹ 見《新纂卍續藏》冊31，頁516下。

¹² 見《新纂卍續藏》冊31，頁516下。

¹³ 參見《新纂卍續藏》冊31，頁516下。

劫，亡心者悟在剎那，取決於生死海中一念轉變的力量。只須法愛情忘，分別念息，自然了悟，便登上不退轉的境地，此為「悟佛知見」部份，已融入禪門頓悟的修證方法。最後六品都在講述以行成德，所謂先依圓理以發圓行，後依圓行以證圓理，解行相資，方能取證究竟之果，以顯「入佛知見」的終極完成。¹⁴

德清這部撰述可說講明一經科判，以佛知見的開、示、悟、入為綱骨，逐步引導行者了知一切眾生本具平等佛慧；其次信受自心即是佛心；接著返觀自心，息止妄念，領悟自心實相；最後，以廣大實踐使自心的法身實相徹底朗現。如此，使《法華經》從頭到尾的各個部份都具備啟發智慧的價值。

(三) 德清《法華經通義》七卷

《法華經通義》分為「敘意」（說明著作旨趣）、「懸判」（論說判教觀點）、「釋題」（解釋經題），其後正釋注解經文。德清在「懸判」部份，首論天台與賢首二宗對《法華經》的教相判釋。有別於前賢判教說的高下判攝，他強調兩經義理的平等融通。這種判教觀點有戒環影響之處，「懸判」末尾處說：「溫陵約（《法華》）與《華嚴》相為始終，最為有見，第未盡發揚耳。但諦觀經旨，融會教觀，妙契佛心，則了無剩法矣。」¹⁵他肯定戒環視兩經義理相互融通，一始一終共成如來一代教化的判教見解，但也表示對戒環的注解內容未盡滿意。有別於華嚴判教說判《華嚴經》「別教一乘」，《法華經》為「同教一乘」，視後經不如前經圓滿，德清雖參考華嚴五教說的架構，仍將《華嚴經》判為「圓教」，而將《法華經》說為「終教」：「賢首大師分而為五，謂：小、始、終、頓、圓。以此經為終教，以《華嚴》為圓教。……蓋《華嚴》乃報身佛，據實報土，稱性所演，圓圓果海法界圓融自在法門，依正塵毛，一一稱性週遍，雖言諸位義彰，因果交徹，無障無礙，故稱為圓。而以《法華》為終者，以此經乃化佛所說，據方便土，曲引三乘，同歸一極，所謂如來以一大事因緣故出現於世，欲令眾生開示悟入佛之知見。然佛知見者，乃一真法界如來藏心，舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。」¹⁶必須注意的是此處「終教」意為終極教說，不同於原本華嚴判教說指涉佛性思想層次的「終教」。如此，始能進一步論證兩經教義的平等融通。他將《華嚴經》理解為報身佛於實報莊嚴土對大菩薩所說，縱使有四十二階位的行位分布，但非因此即如天台所說的「別教」次第，「別教一乘」意調殊別，不為他經所共，其教說內涵仍為圓融無盡、位位交徹的華嚴真理世界。¹⁷《法華經》著重佛知見的開示悟入，以方便法導引三乘行者，令他們同歸一乘

¹⁴ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 517 上-519 中。

¹⁵ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 525 上。

¹⁶ 《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 中-下。

¹⁷ 《憨山老人夢遊集》卷 46〈化生儀軌〉言：「實報莊嚴土，此即二十重華藏世界，乃我盧舍那佛曠劫修行，感稱法界量無盡莊嚴之妙土，即《華嚴經》所說重重無盡世界莊嚴者。此乃報身佛所居，單為十地菩薩轉大法輪之淨土，即二乘聲聞不見不聞。」（《新纂卍續藏》冊 73，頁 779 下）

究竟真理，視為應化身佛在方便有餘土所說。德清說《法華經》的「佛之知見」就是「一真法界如來藏心」、「一乘常住真心」，通於「法界海慧普光明智」的華嚴佛智，有融通如來藏心與華嚴佛智的意義。

《法華經》的教化始於眉間白毫相光的佛智神通演示，如來智慧即境智合一的「一真法界普光明智」，可權宜分解地說為佛以中道妙智變現和圓照法界真境。德清將《法華經·序品》一光普照東方世界的圖景理解為依如來圓滿智慧大用所展現的「法界真境」：「此全彰法界真境也。白毫相光，表中道妙智，所謂自心現自覺聖智境界也。以一真法界普光明智，一切眾生動亂根塵識界，皆是此智隨緣變現。今此智現前，洞然照澈，了無隔礙，故徧照東方萬八千界。……了此一光，則淨穢情忘，生佛平等，而一乘實相佛智見地昭然心目之間矣，所謂後以智拔者也。全經大旨，盡見於斯。」¹⁸全經大意便是指導佛知見的體證，《法華經》對佛智內容的詮說始於文殊智慧對此一光意象的心領神會；而深妙智慧必須依憑超卓實踐予以豁顯，所以此經收功於普賢大行。文殊智慧自法界流出，普賢大行導歸法界，《法華經》的全體脈絡即是法界之智與行的層層論說。¹⁹德清在《華嚴經綱要》卷 60 言及《華嚴經》主要義理「事事無礙法門」是為「毗盧遮那所證之法界，故文殊之大智所照者，照此法界；普賢之妙行依此而修，依此而證。故曰無不從此法界流，無不還歸此法界。」²⁰他應是由華嚴義理而得到此法界智行的啟發。²¹巧合的是《法華經》也始於文殊智而終於普賢行。他主張《法華經》對佛知見的開示悟入，與《華嚴經》之信解行證的歷程，實為相符妙契。²²

佛智所圓照或變現的實相真境即為法身及從其所垂示的報佛身土，具體意涵通於華嚴事事無礙法界的圓融無盡理境。如來宣說權實法門，幫助聞法者按部就班地了知心境不二的「佛之知見」，此即佛知見的開示悟入歷程。在「開佛知見」部份，旨在令聽聞者了知自心即是佛心，自身原本具備圓滿智慧這樣的深妙意趣，這是先集中於「心」的智慧面向的開曉，以發起成佛的信心。此後，另有「境」一面的顯示，這個智慧真實理境即「華藏世界實報真境」，已在初品利用一光東照作為序曲，更於〈見寶塔品〉運用多寶如來全身現在、即此娑婆三變淨土、分身諸佛充滿其中等象徵手法以滌除聽法者的生滅、淨穢等分別之心，令智慧心更為明利，從而顯示法身與報身的「真實相」：「何謂真實相？以我毗盧遮那曠劫修因，所證法身真佛，所居寂光真土，從法垂報，千丈盧舍那佛所居實報莊嚴土，而此身土皆真，故為真實之相。」²³此即「示佛知見」，顯示佛智及其所照真境，

¹⁸ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 526 下。

¹⁹ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下-517 上。

²⁰ 見《新纂卍續藏》冊 9，頁 127 下。

²¹ 前述戒環科判《法華經》的智體行用論對德清有所影響，其實戒環也是根據華嚴義理而產生這樣的觀念。參見拙著：〈宋代戒環的法華思想〉。德清思想本於《華嚴經》，他也用智體行用詮解該經。

²² 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下。

²³ 見《法華經通義》卷 3，《新纂卍續藏》冊 31，頁 560 上。

讓行者肯接受自心即佛心。與此相較，在此之前的釋迦佛身是由報身所垂現的化身，身形與國土皆為權假，至此時方為「開方便門，示真實相」，使聽聞者能夠信解真實的佛身與佛土相合的實相理境。「悟佛知見」與「入佛知見」可參考前述《法華經擊節》的說明。

德清詮釋《法華經》的核心概念就是佛智或佛知見，此經教學源自如來智慧，所欲顯明者亦是佛知見。德清將生佛平等的清淨本心稱為「一真法界如來藏心」或「一乘常住真心」，依如來藏義理的架構，說為眾生與諸佛的迷悟所依。德清權宜地將心境不二的佛智解析為心與境的能所二面予以說明，心是智慧的主體面作用，照顯法界實相，及由此流出權實教法；境是智慧的客體面呈現，顯現為法身全體，又表現為華嚴法界圓融無盡理境。眾生同稟一真法性，與諸佛無別，這是成佛的根據，但眾生迷於此真心實相；遮蔽心靈的染污因子，德清借用唯識學說的分別與俱生「我法二執」來說明，佛知見的開示悟入即在淨治這些無明煩惱，使圓滿智慧得以朗現。德清這種佛智詮釋，將《華嚴經》的法界思想融入《法華經》的佛智義理，並能扣緊《法華經》文脈闡釋佛知見的逐步揭顯歷程，具有其個人的獨到與深刻的見解。²⁴

(四) 焦竑《法華經精解評林》二卷

焦竑(?-1620)，字弱侯，號澹園，應天(今江蘇南京)人。萬曆十七年(1589)以殿試第一，授翰林修撰。生平博覽群書，潛心禪學，有所省悟。主張調和儒佛，認為「佛學及聖學」。晚年修念佛三昧，從學者眾。著有《圓覺經精解評林》、《楞嚴經精解評林》、《法華經精解評林》等。²⁵

《法華經精解評林》摘引黃庭堅(山谷)、白居易(白樂天、行簡子)、戒環、及南、祥邁等人的解釋，而以引述戒環之說最多，其次為及南與祥邁。戒環，宋代僧，生卒年代不詳，曾住溫陵開元寺，世稱溫陵大師。宣和年間撰寫《妙法蓮華經要解》，弟子及南為此書所寫序文提到「宣和己亥」(北宋徽宗宣和二年，1119)戒環命他校證，又在「丙午」(北宋欽宗靖康元年，1126)對這本注解書「討疏尋經，參詳再四」。²⁶祥邁，元代僧，生卒年不詳，至元二十八年奉敕寫《辯偽錄》五卷，以佛教禪宗立場駁斥道教的虛妄說法。

由於此書所摘引的說法都出自唐、宋、元人之手，非屬明人之作，也難區分出焦竑是否有所補注，因此，此處暫時擱置對這部集解的討論。

²⁴ 參考拙著：〈明末憨山德清的《法華經》思想詮釋〉，

²⁵ 參見震華遺稿：《中國佛教人名大辭典》，頁 773；張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》，頁 1021。

²⁶ 參見《新纂卮續藏》冊 30，頁 276 上-中。

(五) 如愚《法華經知音》七卷

如愚，字蘊璞，號石頭和尚，江夏（今湖北武漢）人，生卒年不詳。年十六依大覺寺智宏學法，後禮雪浪洪恩(1545-1608)，為其受法弟子。他博通經論儒書，旁涉百家之說，自許甚高。喜好禪思，勤於參省。曾住持石頭庵、碧峰寺，歷遊諸寺，晚年因謗師為同門所逐，後入北京，止住七指庵，構疾而卒。萬曆中注《法華經》，名為《知音集》，少宰顧鄰初、宗伯朱蘭嶠為之作序。又著有《空華集》、《飲河集》、《止啼集》、《石頭庵集》等。²⁷《法華經知音》的著述始於萬曆三十年(1602)夏，歷經三年多，成於三十三年(1605)秋，寫作地點不一：「始於南京應天府碧峰寺之石頭菴註兩品，次於鎮江府之焦山寺註一品，次於徽州府之松蘿菴註四品，次於高淳縣之淳西菴及韓鄉官止菴精舍註十五品，末復於石頭菴註六品也。」²⁸

如愚將自己所撰述的《法華經》注疏題名為「知音」，對這部著作深具期許，如他在此書序文說：「然知佛誠慈父，心如直弦，直以佛心求佛言，經外不另立其科，恐坐截鶴續鳧之愆也。又知佛實明師，言如至寶，直以佛言求佛心，言雖重而意必有在，故值一切繁文贅語，必務究其源本。雖不外立其科，亦章句而節目之，見經井井，固自有程，法非浪施也。然後依乎牛之天理，而遊刃於技經，肯綮之未嘗。若其經之來歷，自有宣師之序在；若其文之起伏，義之淺深次第，具載二十八品之註中。……經云：一切聲聞辟支佛所不能知。唯佛與佛乃能知之。是以命題曰『知音』者也。」²⁹如愚想根據「佛言」來探求「佛心」，呈現佛陀講說此經的「本來意旨」。他認為《法華經》全經自有其井然的次第安排，所以不須施加細分科文，只要依各段章句詮解其意旨及說明前後文脈之間的聯結。他很自豪地說到能掌握整體經文的中心思想與論說理路，而且切中肯綮，並引《莊子》「庖丁解牛」的故事來強化這個說法。

考察《法華經知音》的注釋風格，確實不出細部科文，逐段直接闡釋經文旨趣，注解內容相對樸實簡易，不流於煩瑣與割裂，前後觀點能夠互相照應。關於判教，偶而借助天台五時框架幫助說明會權歸實的歷程，但判教之說在義理闡說上並不具重要性。關於科判，判全經二十八品為三分，〈序品〉為序分，〈方便品〉至〈常不輕菩薩品〉十九品為正宗分，餘八品為流通分，³⁰這是古代常見的一種科分架構。雖然如愚為禪門宗徒，但注文中甚少見到禪宗慣用的表達方式。

至於《法華經》的中心思想，如愚認為前賢如隋代天台智顛與宋代溫陵戒環

²⁷ 參見震華遺稿：《中國佛教人名大辭典》，頁 260；張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》，頁 778。

²⁸ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 339 上。

²⁹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 338 下。

³⁰ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 346 中。

等都未能適切掌握，他主張佛對聲聞弟子的「授記」是關鑰所在，這是「佛知見」之開示悟入得以成就的明確保證，《知音》卷1說：「是以此經獨以授記諸聲聞，名某某之佛者，為諸佛出世之一大事因緣也。俾眾生開、示、悟、入佛之知見，為最後之極談者也。夫一大時教，不曰一切眾生皆有佛性乎？不曰始知眾生本來成佛乎？然未實知所成何佛？佛為何人？出何時劫？據何國土？有何眷屬？說何佛法？復轉記何人？此泛言讀書者皆可登第做官之謂也，寧如此經實授舍利弗等萬二千聲聞，成佛十號劫國莊嚴之顯記歟？」³¹又說：「有味乎其旨也，天台豈不玄乎？未識玄於此。溫陵豈不要乎？未知要於是。諸方講白文者，豈不曰講經之大義乎？而未達夫大義在授記。吾人當來成佛，劫國莊嚴之佛知見耳。佛知見者何？吾心本有之實相也。」換言之，如果只是講說眾生本有佛性，佛欲向眾生開示悟入佛知見，好比是在說只要讀書就能科考及第而成為官員；事實上，必須要有「授記」，明白說出受教者成佛的時地、名號、國土依正景況等，始為佛陀教化眾生成佛的具體實現。如愚相信佛陀經典中所言一切都不虛妄，祂所做的未來記說是必然成立之事。為聲聞授記成佛因而成為《法華經》思想的一大特色。

《法華經》講述如來出世本懷，祂出現世間的一大事因緣，是為了佛知見的修證導引及通過授記確立此事的必然成就，「佛知見」的義理內涵不能不加以詮釋。前一段引文中見到如愚將「佛知見」與「佛性」、「實相」統一起來，可就這些概念來討論他灌注到《法華經》詮釋之中的最高真理觀。他是用佛性與實相的概念來貫穿《法華經》全經之特殊喻依的象徵意義或高層菩薩的修證成就，《知音》卷1說：「吾心本有之實相者何？經中或名眉間白毫光，或名不時出之優鉢羅，或名火宅門外白牛車，或名長者室中大寶藏，或名普雨三草二木之甘露，或名權變過現未來之化城，或名繫衣裡之明珠，或名見泥邊之近水，或名多寶塔，或名三淨土，或名阿私陀之仙人，或名娑伽羅之龍女，或名四行之安樂，值大功者賞髻珠，或名恒沙之弟子，遇父歸者增壽命，或名分別德，或名常不輕，或名如來現神力，或名囑累與菩薩，或名肯服藥一切眾生皆喜見，或名善行醫普門自在推觀音，或名妙音陀羅，或名莊嚴普賢行。總之，三藏十二部，一切脩多羅，不出此經之嚆矢也。」³²如愚雖不使用禪宗的特殊語言表達方式，但此種思路帶有禪宗簡易直捷的思考風格，而全經整體思想較為扁平化。菩薩的體證境界雖未達到像佛陀那樣究竟圓滿的層次，但其智慧與功德的內涵與佛陀是同質的，都是吾人心中本具的佛性／實相的開顯。就如愚的視角而言，《法華經》全經充滿此佛性／實相的不同程度的多元呈現樣貌，而此佛知見的呈現是在〈如來壽量品〉達到至極，「明會新權，以歸舊實」，近跡的權法全都歸久遠的實法，無論是報身佛還是化身佛，不問菩薩和聲聞的機遇久近，「總成究竟不滅不生一清淨法身佛」。³³一大事因緣至此全盤托出，佛性／實相的真理於此始暢說無餘。

³¹ 見《新纂卍續藏》冊31，頁338中。

³² 見《新纂卍續藏》冊31，頁338中。

³³ 參見《新纂卍續藏》冊31，頁441下。

一乘實相即諸佛所成就的「一乘佛知見究竟覺平等之妙法」³⁴，如愚引用《大乘起信論》說明《法華經》的「妙法」，即「佛知見」所觀照的心法（包括佛與眾生的心法）之妙：「法之為法，妙之為妙，顯然無疑之明文也。若准《起信論》，直捷明法與妙者。《論》云：「所言法者，謂眾生心。是心真如相，即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相，能示摩訶衍自體相用故。此心既攝世間、出世間之法，故謂之法。具體、相、用三大，為諸佛本所乘，一切菩薩當所乘，覺與不覺之妙用，故謂之妙法。眾生一明此心法之妙，即父母所生眼等六根，當下便是諸佛之知見矣。」³⁵心、佛、眾生三無差別，³⁶眾生的心靈本來廣大無邊，涵攝世間與出世間的一切諸法，含具心真如相的體，以及心生滅因緣相的相和用，所謂的佛知見便是能夠無礙徹見此心的體、相、用三大之妙，為佛陀與大菩薩之覺悟心靈的智慧發用，也是修學《法華經》依憑經力而得「六根清淨」時所見廣大清淨的境界。

如愚詮釋《法華經》所關懷的，不只是要明了如來通過「就實開權」（於一佛乘方便開三）與「會權歸實」之教化歷程以引導受教者進入佛知見的領解與修證這樣的終結性教說，他更想探求修學此經的成佛保證何在。經中聲聞弟子都獲得成佛的授記，未來必定成佛，這是《法華經》勝於他經之點，也是所有修學此經者的成就保障，能強化對於此經的修學信心。正如他在序文末尾處說到：「今日此經此註，是為諸方再奉吾佛聖旨，重揭成佛唱名之榜矣。」³⁷

(六) 通潤《法華經大竅》七卷

通潤(1565-1624)字一雨，俗姓鄭，姑蘇（今江蘇蘇州）人。於長壽寺剃度出家。後與巢松同師雪浪洪恩，當時有「巢講兩註」之稱。洪恩圓寂之後，隱居虞山秋水庵。晚年卜居太湖鐵山二楞庵，於此疏解《楞嚴》、《楞伽》二經，自號「二楞主人」。後移住華山，天啟四年(1624)年寂於中峰。他有感於洪恩說：「本師唱演《華嚴》，實發因於《唯識》。」常感慨法相一宗自玄奘、窺基後已成絕學，遍探唯識諸部，作成《成唯識論集解》10卷。又著有《法華經大竅》、《楞嚴經合轍》、《楞伽經合轍》、《圓覺經近釋》、《起信論續疏》、《維摩經直疏》、《秋水庵集》等。³⁸

「竅」是竅要、關鍵的意思，通潤將書名題為「大竅」，欲闡明《法華經》

³⁴ 見《新纂卍續藏》冊31，頁363下。

³⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁339下-340上。

³⁶ 《知音》卷1言：「謂以一真心之光周徧，上該果海，諸佛在此光中；下徹因源，眾生亦在此光中，是心、佛與眾生，三無差別矣。佛與眾生位且懸殊，而共一光。」（《新纂卍續藏》冊31，頁349下）這是出自《華嚴經》的觀念。

³⁷ 見《新纂卍續藏》冊31，頁339上。

³⁸ 參見震華遺稿：《中國佛教人名大辭典》，頁616；張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》，頁970。

的要義。其師洪恩為著名禪僧，兼弘《華嚴經》，以理觀為入門，借禪說教，他所理解的禪法是華嚴與禪的融會之法。³⁹或許受此影響，通潤嘗試融通《法華》與《華嚴》二經，認為兩經可以互相發明。〈法華大窾自敘〉說：「予初習《法華》時，即知此經是如來自陳出世本懷，然不知『妙法蓮華』命題之意。每於禪誦之暇，拈此四字時時提撕，終無所解。……後讀《佛華經》……躍然有省，迺知一切世界種皆在自心蓮華中住，一切如來亦在自心蓮華中住。所謂妙法蓮華者，意在茲乎？於是將此二經置案頭，展轉披閱。然《佛華》文廣而義周，易尋頭緒，故開卷時即有入處；《法華》文顯而義幽，血脉難會，每一展卷，未嘗不反覆沉思，胸中著一疑團也。涵泳日久，而後灼見二經一貫之旨，故以二經大義合解，命名『大窾』，庶讀《法華》者，藉《佛華》而知《法華》之要；讀《佛華》者，藉《法華》而知《佛華》之詳。如是不獨常轉《法華》，即《佛華》亦常轉矣。」⁴⁰兩經同顯自心中蓮華的圓滿具足，本來是佛。他在序文中繼續又說《華嚴》與《法華》義理一貫之旨，雖然《華嚴》純被最上根器，直顯法身圓滿無礙的體性，本來具足，不假修成，而《法華》導引權機進入法界門，有轉變之說，但這只是教化上的機宜差別，不礙內在義理的始終一貫。如能「以佛心解佛經，以法眼照諸法」，⁴¹即能窺見這番道理。通潤在卷首通論全經大義之處，用了一些篇幅闡述釋尊在菩提樹下成等正覺時所知所見的世界，便是蓮華藏香水海中的重重無盡世界，此即「佛知見」的境界。如果藏識不轉，如來藏身、華藏世界則為一微塵所遮蔽；而藏識一轉，即知有此大身、大世界，本來周遍，以此為「開佛知見」的意義。⁴²於此之外，審視注釋內文，以《華嚴》解《法華》之處其實並不多見。

在解釋〈方便品〉「十如是」段，通潤以「如來平等法身」的多重意義解之，並說此義可會通於《華嚴經》的「十身相作」。⁴³他說諸法實相的觀照內容是十種如是，雖分為十種，都是一相一味之法，佛與眾生究竟平等，能夠體得如此法身，即是「開佛知見」。「十如是」是扣緊佛的法身而說：「如來於菩提場中，於一切法成最正覺(果也)。智入三世，悉皆平等(性也)。其身充滿一切世間，其音普順十方國土，於諸國土平等隨入(體也)。身恒徧坐一切道場(報也)。三世所行眾佛大海(因也)。而恒示生諸佛國土(緣也)。無邊色相，光明圓滿，遍照法界，等無差別(相也)。一一毛端，悉能容受一切世界，而無障礙(作也)。各現無量神通之力，教化調伏一切眾生(力也)。徧十方界而無來往(本末也)。此即華嚴經中十

³⁹ 參見賴永海主編：《中國佛教通史》（南京：江蘇人民出版社，2010年），頁356-358。

⁴⁰ 見《新纂卍續藏》冊31，頁674上。

⁴¹ 參見《新纂卍續藏》冊31，頁674上-中。

⁴² 參見《新纂卍續藏》冊31，頁679上。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷1言：「就佛上自有十身：一、菩提身；二、願身；三、化身；四、力持身；五、相好莊嚴身；六、威勢身；七、意生身；八、福德身；九、法身；十、智身。廣顯其相如第八地，及〈離世間品〉辯。」（見《大正藏》冊35，頁506上）《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1言：「約世尊身上自具十身，即法身也，以法性身為法身故。故下經云：性空即是佛，不可得思量。又云：佛以法為身，清淨如虛空。」（見《大正藏》冊36，頁4上）「十身相作」意謂十身可以自在相互變作。

身相作也)。」⁴⁴所以《法華經》的「開佛知見」欲令眾生照見如來法身的廣大智慧境地與自在無礙顯化，進入無盡圓融的真理世界，這是《法華經》與《華嚴經》共通的實相意趣。

對於〈方便品〉「佛之知見的開示悟入」段落的疏解，貫串整部經典顯豁「佛知見」之實相真理的脈絡，通潤認為全經要旨全含蘊於此，《法華經大疏》卷1說：「佛知見者。即是諸佛如來道場成果時所知所見，……諸佛成道，藉此為因；諸佛度生，藉此為緣者。諸佛既藉此法為因為緣，是如來出世一件莫大之事。諸佛既證此法，而欲人人共證此法。……『欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世』者，此句却將出世本懷盡情吐露，言一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想執著染污佛知佛見，不得開發，不得清淨。如來出世，不過欲令眾生開佛知見，使得清淨而已。……若約此經大旨，則開、示、悟、入四字，括盡一經之始終。以開、示二字屬佛，悟、入二字屬人。此經自〈方便品〉以至〈法師品〉，皆明開、悟二字。開者，所謂開方便門也。……此是開三周方便門，而令四眾皆悟也。自〈寶塔品〉已下，明示、入二字。示者，所謂示真實相也。……皆是直將佛知佛見示人。至於菩薩發願持經，如世尊勅，當具奉行者，皆是入佛知見之人也。此是如來示真實相，而使人入也。其餘〈藥王〉等六品，皆是為持經人作箇入佛知見之榜樣而已。……汝當信：佛知見者，即汝自心，更無別體。蓋為一切眾生自蔽妙明，貪愛塵境，外緣內擾，甘受驅馳，便勞他從三昧起，種種苦口，勸令寢息，莫向外求，與佛無二，故云開佛知見耳。……此段可作一經疏解。」⁴⁵從〈方便品〉到〈法師品〉，開方便門，使弟子們了悟自己真實是佛子、菩薩；從〈寶塔品〉以下，多寶佛與釋迦佛直接將佛知見為人顯示，〈勸持品〉以下說明能依教奉行即是入佛知見人；至於最後的〈藥王〉以下六品，為持經者顯示入佛知見者的榜樣。如此，全經要旨就在於「佛知見」的義理開顯與實踐指引，然佛知見並非先無後有，而是眾生本具的妙明真心，不假外求。眾生心靈受煩惱驅使和障蔽，使此妙明真心變成甚深玄妙的真理境界，有待如來在《法華經》中苦口婆心的開通與顯示，層層引導，從而肯發願持經，奉行經教，通過實踐而親證自心本來是佛。

通潤詮說《法華經》的「佛知見」，融合了《華嚴經》真理觀、佛性思想與禪宗思想，扣著經典文脈論說了知此真實相的重要意義，這是進入佛道修學的關鑰所在。尤其是《法華經》與《華嚴經》的互相發明，《華嚴經》直顯圓滿無礙的如來法身，說理詳盡，易於理解，但不一定藉此即可獲致深層領悟；《法華經》文義看似淺顯而意旨幽深，引人反覆沉思，發起疑團，終致撥雲見日，領解玄妙深隱的真實相。此種說法對讀經者甚具啟發意義。

⁴⁴ 見《新纂卍續藏》冊31，頁702中。

⁴⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁707中-708上。

(七) 圓澄《妙法蓮華經意語》一卷

圓澄(1561-1626)，字湛然，別號散水道人，俗姓夏，會稽人（今浙江紹興）。三十歲時投妙峰和尚出家，隔年禮雲棲株宏，受具足戒。後參大覺寺方念禪師，獲得印可，為青原下第三十五世傳人。萬曆四十三年(1614)住持廣孝寺，歷主徑山寺、東塔寺，天啟六年(1626)示寂於顯聖寺。著有《宗門或問》、《雲門湛禪師語錄》、《慨古錄》、《法華意語》、《涅槃會疏》、《楞嚴經臆說》等。⁴⁶

《妙法蓮華經意語》一卷，萬曆四十二年(1614)作於顯聖寺，非逐句逐段注解經文的形式，而是就《法華經》各品闡說其全品大義，說解精要，幫助讀者快速掌握全經旨趣。在序文中，圓澄說明《法華經》所承載的，是「諸佛不傳之妙心」，而此妙心無相無跡，難用語言文字加以傳達，所以借用蓮華的多重喻義，表示三世不移、處染常淨、聖凡無間、出現無方、眾生等有、十界同居，以及吾人自心之「在藏曰真性，生起曰幻心，發明曰妙智」等多方妙義。⁴⁷此心既是超越清淨，同時遍在一切，並且圓具妙用。在正式注釋的開頭一大段論述，說明經題意旨，顯示圓澄理解此經的中心思想。他以「自心」解「妙法」，「直指人心，示其捷徑」，帶有禪宗意味，然有其特殊意義。古人以「實相妙法」發明此經，圓澄主張「妙法」即「自心」，與「實相」原非二元，但多說「實相」易使學者拘執於名相，以為兩者有別，從而「高推聖境，心外妄求」，直接說為「自心」，有如下用意：「使其回光返照，知是本有，馳求心歇，歇即菩提，究竟所歸。」⁴⁸了知究竟真理為自心本具，不必外求，向內觀照，復歸自心的真實。

圓澄所說的「自心」，含有佛性思想的意趣：「昏擾擾相以為心性者，乃是生滅不停之妄心，非不生不滅之真心也明矣。夫常住真心，非即色身，非離色身，非內非外，非不內外，非空非有，不壞空有，離一切相，即一切法，言思道斷，心行處滅，實乃自證之境，非言論所能致也。」⁴⁹生滅妄心與不生不滅的常住真心是不一不異的，常住真心既超越又內在，無法透過語言傳達，有賴親身的體證。「自心」還具有華嚴無盡圓融法界的意涵，以眉間白毫相光的喻義來顯示：「於一光之中，圓彰法界無量差別。夫一光非異，法界非一，異本非異，由一故異；一本非一，由異故一，一異同時，非前非後，重重無盡，彼此交羅。不可以智知，不可以識識，實乃妙悟之境，豈言辭所能致焉？」⁵⁰自心難以表述，借助佛性思想與華嚴思想的融會，使自心真理內涵的表達更形完整，但語言終歸有其局限。在演說《法華經》之前四十餘年，於一乘道隨宜說三，開出無量義，至此會權歸

⁴⁶ 參見震華遺稿：《中國佛教人名大辭典》，頁 874；張志哲主編：《中華佛教人物大辭典》，頁 947。

⁴⁷ 參見《新纂卍續藏》冊 31，頁 654 中。

⁴⁸ 參見《新纂卍續藏》冊 31，頁 655 上。

⁴⁹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 655 中。

⁵⁰ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 656 上。

實，收攝無量義於一實之法，即自心真理。對於這個究極真理本身，既然不可通過語言觸及，禪宗截斷邏輯思惟的參究方法不失為良好趣入之道：「須知有向上一著在。何為向上一著？祇如佛放光時，便見許多差別；若光未放以前，見個什麼？下文云：是法不可示，言辭相寂滅。……當知不放光、不說法，直下無你用心處。故曰：光非照境，境亦非存，光境俱忘，復是何物？這裏會去，始見靈山一會儼然未散。」⁵¹《法華經》的真心妙法，最終要運用禪宗參究方法為向上一著，用非語言之道冥契離言說的真理之境。

實相妙理非言辭可以顯示，但不依憑語言真理又無由顯示，所以在到達向上一著之前，語言助顯真理的功用實不可廢，這是「方便」的意涵：「實相之理，言思道斷，心行處滅，聲色不能示，但借聲色為方便，諸法則法法現前，了然不昧，百界千如宛然具足，豈有捨非取是，破有出空之理乎？」⁵²這裏又借用天台「一念三千」的實相真理觀，以領悟真心相即於一切萬法的深妙意趣。十方三世諸佛權用三乘的教化目的，即在導歸此一實之理，使一切聞法者趣入一佛乘，了悟自心，唯有《法華經》說破此一大事的本末始終。

天台判《法華經》前十四品為跡門「開權顯實」，後十四品為本門「開跡顯本」，圓澄參考此架構，以第十五〈從地涌出品〉為「開跡」，第十六〈如來壽量品〉為「顯本」，但跡與本都不出「自心」，不論「開權顯實」或「開跡顯本」，重點都在頓悟自心，即不落時空的分限，連結到塵點劫前的本來成佛。⁵³講說「如來壽量」的意義，即在令有情依此領悟「自心壽命，本來成佛」深義。⁵⁴

圓澄對《法華經》的詮釋，可說前後始終一貫，融會禪宗直指本心的頓悟思路及佛性本來清淨圓具的思想，聚焦於「自心」真實的開顯。《法華經》對「妙法」的重重顯示，無非在令人信受「一心」，回歸心性的參悟，一旦頓悟則完成一切修學。

(八) 綜合討論

以上七部注疏，焦竑的《法華經精解評林》係摘取前人的注釋文句，嚴格來說，非明代本身的作品，故在此略去不論。關於明代《法華經》注疏的整體概況，從六部注疏的詳細檢視可歸納出以下幾個特點：

1. 注釋風格趨簡易：六部注疏之中有三部是逐文注解，都為七卷，其餘三部主要就各品次序論說大義。即使是逐文注解，也重在名相解釋與文義疏通，絕

⁵¹ 見《新纂卮續藏》冊 31，頁 656 中。

⁵² 見《新纂卮續藏》冊 31，頁 657 中。

⁵³ 參見《新纂卮續藏》冊 31，頁 665 上。

⁵⁴ 參見《新纂卮續藏》冊 31，頁 665 下。

不流於煩瑣的科文分析與說解方式。這些注疏容或見解不一，多是扣著經典文句運用簡明文辭來表達注家的理解內容。無相《法華經大意》較為特殊，透過注經來抒發自己對於佛教心性與儒佛同源的「己意」；圓澄《法華經意語》也在詮釋經文大意的同時，發揮自己的「真心」思想。

2. 禪宗風格影響深：這六部明代《法華經》注疏的作者都具禪宗傳承，大多深受禪宗思惟方式的影響。其中以無相《法華經大意》與圓澄《法華經意語》運用最多，甚至以頓悟法門作為開啟佛知見的進路，或提出公案式的參究方法。德清《法華經通義》中禪宗式表述偶爾出現，自然融入注釋文句之中；通潤《法華經大義》樸實注經，不用禪宗表達方式，偶一引用禪宗典故，雖然兩書的禪宗表述並不明顯，但注釋文句中透顯著禪宗直捷之風。如愚《法華經知音》強調簡易地疏通文義，書中不賣弄禪宗風調。

3. 真心佛性詮佛慧：《法華經》的要義是「佛知見」的開示悟入，這幾部注疏都致力闡明佛知見的意涵，及其開顯體悟的歷程。他們的共通點是真心佛性思想，將佛知見匯歸於真心，要求反觀自心中的真實。他們通常用化約性的佛性觀念詮釋佛知見，即人人本具清淨佛性，為客塵煩惱所遮蔽，必須認識真理，以求豁顯真心。若再結合禪宗思路，則息止妄念，真心即現。

4. 法華華嚴相融通：這些非天台系統的注釋書與禪與華嚴的關係較為密切。德清是最重視《法華》與《華嚴》融和的注家，也嘗試進行深層的會通。他在判教說中強調兩經都是圓教，一始一終共同完成如來的教化。在釋文中，他融通了華嚴法界觀與佛性思想，佛知見即一真法界如來藏心，舍那報身佛之「法界海慧普光明智」，而所照真理境界即為「華藏世界實報真境」。通潤在序文中強調《法華》與《華嚴》二經的相互發明，對此義多所論說，但在正式釋文中則少言此點。

5. 儒佛會通不明顯：三教會通是宋代以後的中國佛教文化的重要方向之一。可是在這幾部《法華經》注疏中，除了無相《法華經大意》極力發揚儒佛合一之說，其餘注疏可能因簡易釋經的緣故，缺少餘力照顧到這個面向，須由其他著述考察其儒佛關係之論。

四、研究貢獻

本研究的學術貢獻可就以下幾點說明：

(一) 明代《法華經》注疏的解明：關於明代《法華經》注疏的研究僅見靈星的學術發表，思想研究不夠深入，本研究對明代非天台系統的《法華經》注疏

進行總體的探討，掌握它們的注釋風格與思想特色，以及相互之間的關係，對此領域的研究具有重大的補足作用。

(二) 中國法華思想史發展的解明：當代學界對宋代以後《法華經》注疏的研究相對不足，本計畫是對明代《法華經》注解內容之總體概況的斷代研究，助益中國法華思想史的解明，了解明代《法華經》注疏對前代法華思想的繼承情形，以及有助進一步研究此期對後代的影響效應。

(三) 明代之佛教學術文化的解明：雖然本計畫的研究對象是《法華經》注疏，亦可藉此管窺明代佛教學術成就與學術文化的總體趨向，諸如釋經風格、禪宗影響、佛學思想、諸宗融會、三教會通等。助益對明代中國佛學的理解。

(四) 有助此領域學術人才的訓練：目前學界投入中國宋代以後佛經注疏的研究者甚少，以致這段時期佛教思想的研究進展甚為緩慢。對這個領域的探索須要學習佛經注疏的研究方法，本計畫在執行過程中指導研究助理研讀與整理明代《法華經》注疏，有助於學術人才的養成。

科技部補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2014/10/30

科技部補助計畫	計畫名稱: 明代《法華經》注疏的整體研究(II-II)
	計畫主持人: 黃國清
	計畫編號: 102-2410-H-343-003- 學門領域: 宗教研究
無研發成果推廣資料	

102 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：黃國清		計畫編號：102-2410-H-343-003-					
計畫名稱：明代《法華經》注疏的整體研究(II-II)							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	2	0%	篇	已有論文一篇，將發表於「漢傳佛教思想的現代展望」國際學術研討會(2014年11月14日至15日，嘉義南華大學)
		研究報告/技術報告	0	0	0%		
		研討會論文	1	2	50%		
		專書	0	1	0%		
	專利	申請中件數	0	0	0%	件	
		已獲得件數	0	0	0%		
	技術移轉	件數	0	0	0%	件	
		權利金	0	0	0%	千元	
	參與計畫人力 (本國籍)	碩士生	1	1	100%	人次	
		博士生	1	1	100%		
博士後研究員		0	0	0%			
專任助理		0	0	0%			
國外	論文著作	期刊論文	0	0	0%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	0%		
		研討會論文	0	0	0%		
		專書	0	0	0%	章/本	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
博士後研究員		0	0	100%			
專任助理		0	0	100%			

<p style="text-align: center;">其他成果</p> <p>(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)</p>	<p style="text-align: center;">無</p>
---	--------------------------------------

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

科技部補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

已撰寫研究論文一篇〈明代法華經注疏的思想概觀——非天台系統〉，將發表於「漢傳佛教思想的現代展望國際學術研討會」（2014 年 11 月 14 日至 15 日，嘉義南華大學）。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

本研究的學術成就可就以下幾點說明：

（一）明代《法華經》注疏的解明：關於明代《法華經》注疏的研究僅見靈星的學術發表，思想研究不夠深入，本研究對明代非天台系統的《法華經》注疏進行總體的探討，掌握它們的注釋風格與思想特色，以及相互之間的關係，對此領域的研究具有重大的補足作用。

（二）中國法華思想史發展的解明：當代學界對宋代以後《法華經》注疏的研究相對不足，本計畫是對明代《法華經》注解內容之總體概況的斷代研究，有助中國法華思想史的解明，了解明代《法華經》注疏對前代法華思想的繼承情形，以及進一步研究此期對後代的影響效應。

（三）明代之佛教學術文化的解明：雖然本計畫的研究對象是《法華經》注疏，亦可藉此管窺明代佛教學術成就與學術文化的總體趨向，諸如釋經風格、禪宗影響、佛學思想、諸宗融會、三教會通等。有助於明代中國佛學的裡解。

（四）對此領域之學術人才的訓練：目前學界投入中國宋代以後佛經注疏

的研究者甚少，以致這段時期佛教思想的研究進展甚為緩慢。對這個領域的探索須要學習佛經注疏的研究方法，本計畫在執行過程中指導研究助理研讀與整理明代《法華經》注疏，有助於學術人才的養成。