

《妙法蓮華經》「三草二木」段的解讀

——文獻學與義理學的進路

黃國清*

摘要

本文通過語言文獻與義理分析的進路，探討《妙法蓮華經·藥草喻品》「三草二木」段的問題與解明其義。所獲結論如下：（一）什譯本將阿羅漢與辟支佛同列為中藥草，不必然是翻譯上的問題，推測是因梵本的變動而出現不同版本。然而，現存梵本以人天乘為細小藥草，阿羅漢為小藥草，辟支佛為中藥草，上藥草、小樹、大樹喻指不

* 南華大學宗教所助理教授

同菩薩位次，與此經一乘方便開三乘的意趣較能呼應。(二) 此段在三乘外多出人天乘，應與援用密雲降雨普潤草木的寓言故事有關，該則寓言通常蘊含普化人天的意義。(三) 上藥草、小樹、大樹三位所述菩薩實踐成就，與當時通行的一種菩薩位次說頗類似，分別代表初發心、久習行、不退轉三階。(四) 此段菩薩實踐內容特重禪定風格，非一般所言的六波羅蜜行，應與源自阿蘭若行的大乘三昧行法有關。(五) 中國注釋家都接受人天乘一項，注釋內容的差異主要在菩薩階位的對應上，道生、法雲、吉藏各依所宗經論的相關說法；窺基引據經論並結合自家的五姓各別說；智顛採用天台的化法四教的架構。

關鍵詞：三草二木、菩薩階位、阿蘭若行、版本對勘、義理分析、漢文注釋書

一、前言

東晉鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》（下或簡稱什譯本）是對中國佛教思想具有深遠影響的一部經典。羅什譯出此經後，其弟子們競相製作注疏，現存文獻有慧觀〈法華宗要序〉與道生《妙法蓮華經疏》。¹梁光宅寺法雲、隋天台山智顛、隋嘉祥寺吉藏與唐慈恩寺窺基被後人尊為「法華四大家」，各有經疏存世。²反觀佛教的發源地印度，今日所能見到的《法華經》注釋書只有保存在漢譯中的世親《妙法蓮華經憂波提舍》³；藏文大藏經中僅有注疏一種，並且是窺基《妙法蓮華經玄贊》的摘譯。《法華經》可謂由中國佛教學人將其發揚光大。

羅什重新譯出《法華經》後，漢地佛教知識份子研讀此經，幾乎都根據這個譯本。中國祖師主要通過漢譯本以

¹ 參見野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，收於平川彰等編集：《法華思想》（講座大乘佛教 4，東京：春秋社，1982 年），頁 137-165。

² 參見稻荷日宣：《法華經一佛思想の研究》（東京：山喜房，1975 年），頁 104。

³ 此有二譯，一本署名後魏菩提留支共沙門曇林等譯，另一本歸為元魏勒那摩提共僧朗等譯，均收入《大正藏》第 26 冊，二本僅有些微的文字差異。

理解經義，受漢文語義的影響勢不可免，對部份文句的解讀因此與梵本經文語義有所間隔。此外，羅什的譯文並不能說全然沒有問題，尤其是在頌文的部份時因字數限制而有所節略，這也是造成理解差異的一種因素。再者，中國祖師是在漢地佛教思想的脈絡下理解經文，各學派宗派又有其自家的一套義理系統，以此作為詮釋經典的理論基礎，無形中將許多本與此經似無關涉的思想灌注於疏釋中。⁴因此，中國祖師的詮釋內容雖極為高妙，但與《法華經》原本的質樸實踐精神可能有了一段距離。

由於當代佛教學術研究的進展，佛典研究者具備運用

⁴ 例如，菅野博史指出智顛與其說是《法華經》至上主義者，無寧說是圓教至上主義者。參見氏著，宣方譯：〈智顛與吉藏的法華經觀之比較——智顛果真是法華經至上論者嗎？〉，《華林》（北京：中華書局），第 2 卷（2002 年），頁 161-169。換句話說，可以認為智顛綜合《法華經》與其他經論的內容以建立圓教的義理，而將《法華經》視為純說此圓教的經典。Lopez 也觀察到注釋家添加觀點的情形：「經典提供論述，被解釋成哲學理論，該理論又回到經典上，作為經典解釋的標準，並且在某些例子中刺激新經典的產生。結果，經典的解釋顯然決定於解釋者的附加。」參見 D.S.Lopez, Jr., "On the Interpretation of the Mahayana Sutras." In D.S.Lopez, Jr. ed., *Buddhist Hermeneutics*. (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.) pp.47-70. 中國法華注釋家的情形更形複雜，他們還會把其他經論的思想用在《法華經》的詮釋上。

多種經典語言的能力，且能夠掌握較為豐富多元的文獻資料，並有眾多學術研究成果可供參考，能自一個有別於傳統佛學的研究視域來對此經進行現代的審視。本文以什譯本的「三草二木」段為研究標的，討論其翻譯上與理解上的問題，透過文獻學與義理學的進路，勘訂文句與解明義理。⁵此外，也檢視中國祖師對此段文句的注釋內容，探討其中是否蘊含各家的義理體系。

二、漢梵藏諸本的對照

《法華經》的全體內容是漸次成立、編輯組織而成的。現代學者將《法華經》各品分成三大類，分別成立於四個階段。所謂的三大類，大抵第二〈方便品〉至第九〈授學無學人記品〉為第一類，以會聲聞歸一乘為主題。從〈法

⁵ 關於「三草二木」段的問題，丸山孝雄已做過語言文獻學的細密考察，進行各種不同語言版本的對勘，並探討關鍵文字的語義，然而，對於版本文字差異的原因與整個段落的義理內容則未進一步索解。參見氏著：《法華教學研究序說——吉藏における受容と展開》（京都：平樂寺書店，1978年），第二部第一章「藥草喩品の三乘と人・天——ksudrika と ksudranuksudra の意味するもの」，頁263-291。

師品〉到〈如來神力品〉為第二類，關注的課題包括弘宣《法華經》的「法師」、如來的久遠性、真理付囑與塔廟建立等。自〈囑累品〉以下的諸品，是後代為宣揚《法華經》而將菩薩等的踐履事跡加入。至於成立的四個階段，岩本裕藉由對現存梵本的語言分析，所得結果如下：第二品至第九品的頌文（除第二品第 71 頌以下）為第一期，屬東印度，約紀元前一世紀。第二品至第九品長行，及第二品 71 頌以下、第十品頌文等為第二期，屬北印度，紀元一世紀左右。第一品長行、第十品長行與此品以下至十九品前的頌文、長行為第三期，屬西北印度，約紀元 100 年。第二十品至二十七品（二十四品〈觀世音菩薩普門品〉除外），屬西北印度，約紀元二世紀後半。〈普門品〉原為別系經典，至第四期才編入，但其主體部份約在第三期時成立。⁶此種區分方法甚具意義，語言的差異可作為明確的界線。

⁶ 以上所引《法華經》的三類四期說，參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編集：《法華思想》（講座大乘佛教 4，東京：春秋社，1982 年），頁 47-78。

研究《法華經》的義理，當然可同古代祖師那樣，視其為如來一會講說完畢的經典，而將全本經文貫通起來解釋。然而，如果細密檢視全經內容的話，會發現確實有些部份存在前後品之間難以順暢銜接的現象，甚至有觀點上的相違。例如，第一類諸品盛談會聲聞歸一乘，第二類的〈安樂行品〉卻教人不要親近聲聞四眾，不與他們共住。⁷又如什譯本第二十一〈囑累品〉已請多寶佛塔「還可如故」⁸，但於第二十四〈普門品〉中觀世音菩薩二分瓔珞，一分即供養多寶佛塔。⁹類此者甚多。《法華經》既是在不同的時間、空間中一層一層積累而成，因此，對經本做適當的切分，進行詳實的文獻考察，並結合印度大乘佛教思想發展的學術研究成果，以解明《法華經》各類、各期的義理內容，進而思索其間的關聯與轉變，是一條有待持續努力

⁷ 參見《大正藏》冊9，頁37上-中。

⁸ 參見《大正藏》冊9，頁52下。「還可如故」於《正法華經》中作「即復故處」（《大正藏》冊9，頁134中），意即回復於其原來的處所。

⁹ 參見《大正藏》冊9，頁57下。《添品妙法蓮華經》與現存梵本已將〈囑累品〉移至經末，應是考慮到「囑累」的性質，雖可避開觀世音如何得以供養多寶佛塔的問題，但也衍生出新的問題。

的研究徑路。

「三草二木」段出自什譯本第五品〈藥草喻品〉的頌文，屬於第一類第一期的內容。第一類諸品的頌文、長行既成立於不同的階段，或有內容上的差異，將它們分開檢視實有必要，本文的討論即以偈頌為主，以長行作為補充。《法華經》第一類諸品所述主要是「三乘」與「一乘」的關係，如來方便開出的聲聞乘、辟支佛乘與佛乘都能使修行者出離三界，趣入殊勝的一乘道。「三草二木」段之所以成為問題，是該段頌文中突然出現人天乘的「小藥草」，而將阿羅漢與辟支佛併為「中藥草」，何以要述及本不在三乘中的人天乘？此人天乘是否也在會歸一乘之列？為何將阿羅漢與辟支佛同列為「中藥草」？又其中三草中的「大藥草」是菩薩，二木的「小樹」與「大樹」也指菩薩，三者之間是否存在著程度上的差別？如果有別，是如何的差異？這些問題不加以釐清，即無法充分理解此段的意義。

關於上述諸問題，稻荷日宣對照現存梵本，點出梵本

29 頌中的阿羅漢對應於小藥草；又 39 至 41 頌同將阿羅漢和辟支佛譬作中藥草，菩薩喻為大小諸樹，推測羅什依據後者而將阿羅漢視為中藥草。然而，稻荷氏的說明相當簡略，未給出進一步的分析。¹⁰除了現存梵本之外，尚有漢文異譯本與藏譯本可提供相關的信息，有助於文獻比對的研究，以檢視什譯本是否存在翻譯上的問題。如果版本對勘的結果只有什譯本與眾不同，那麼問題出在此本的可能性就很高。由於什譯本據以翻譯的底本已不可復得，其翻譯問題僅能透過現存梵本、漢譯與藏譯諸本的對照以進行推敲。什譯本「三草二木」段的頌文如下：

一切眾生，聞我法者，隨力所受，住於諸地。
或處人天，轉輪聖王，釋梵諸王，是小藥草。
知無漏法，能得涅槃，起六神通，及得三明；
獨處山林，常行禪定，得緣覺證，是中藥草。

¹⁰參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975 年），頁 373-374。

求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。
又諸佛子，專心佛道，常行慈悲，自知作佛，
決定無疑，是名小樹。安住神通，轉不退輪，
度無量億，百千眾生，如是菩薩，名為大樹。¹¹

三種藥草與大小二樹所喻指的對象是明確的，引發的問題已如上一段所述。漢譯中現存者另有什譯本之前西晉竺法護翻譯的《正法華經》（下或簡稱護譯本），因譯出時代較早而具有重要參考價值。其對應頌文如下：

任其力耐，而立聽受，若干道慧，而化立之。
從諸天人，志性所樂，天帝釋梵，轉輪聖王。
猶如於此，諸小世間，諸藥品類，各各異種，
碎小段段，諸所良藥，迦葉且聽，吾悉當說。
以能識慧，無漏之法，便得無為，所在遊行，
神通三達，亦復如是，斯兩定意，三昧諸藥。

¹¹ 《大正藏》冊 9，頁 20 上-中。

或有遊詣，在於山巖，其人便得，緣一覺乘，
於彼修禪，清淨之行，是則名曰，為中品藥。
假使志願，上士美德，我當於世，逮成導師，
常精進行，志依一心，是則名曰，為上尊藥。
設使欲為，安住之子，恃怙慈心，而行寂然，
疾得成道，為人中尊，所謂樹者，則喻於斯。
是等能轉，不退轉輪，建立神足，根力之行，
緣是長養，醫藥除病，英雄度脫，無數億人，
隨時示現，於斯佛道，是則名曰，為大林樹。¹²

雖然文意略嫌晦澀，但可明白看出將阿羅漢喻為「三昧諸藥」，辟支佛譬作「中品藥」，菩薩部份則有「上尊藥」、「樹」及「大林樹」。至於人天的部份，「碎小段段，諸所良藥」難以確切理解其意義。無論如何，阿羅漢與辟支佛應分屬於兩種藥草。

現存梵本與藏譯本的參照，對護譯本文句晦澀部份的

¹² 《大正藏》冊 9，頁 84 中-下。

意義解讀有所幫助。尼泊爾(Nepal)系與娑夷水(Gilgit)系梵本的這段文字並無太大差異，茲據荻原雲來與土田勝彌校訂本（屬尼泊爾系）譯為現代中文如下：

從我聽聞之後隨力住於種種之地，令人悅意的天神處、人間、帝釋處、梵天處、轉輪王處。(27)

於此世界中，這些細小的(ksudranuksudra)藥草，和那些小的(ksudra)（藥草），以及其他的中的(madhya)、大的(mahati)藥草，諦聽！我將講說它們全部。(28)

了知無漏法時，安住於涅槃般的體得，以及具有六通三明的人們，這些稱為小(ksudra)藥草。(29)

住於山中洞窟中，期望於獨覺證，具有如此的中等清淨覺智的人們，這些稱為中(madhyama)藥草。(30)

以人中牛王(purusarsabha)為目標，(發願說)「我將成佛、人天導師」，正投入於精進與禪定的人們，這些稱為上(agra)藥草。(31)

善逝之子們於此世已精勤於慈愛，正實踐寂靜行，於(成

為)人中牛王達致不疑,如此者稱為樹(druma)。(32)
正轉動不退轉法輪、已住於神通力、勇猛堅固的人們,
令眾多俱胝的眾生解脫,此稱為大樹(mahadruma)。(33)

13

娑夷水系梵本於 29 頌中「小藥草」的限定詞作 "prathama"¹⁴, 與 "ksudra" 欲表達的意義可謂無別, 但 "prathama"(最初的、第一的)意義為長, 與 "madhyama"(中間的)、"agra"(最上)搭配較佳。現存梵本與什譯本的不同處, 首先, 在「小藥草」之下還提到一項「極小的藥草」, 當指人天乘, 而將阿羅漢明確歸為「小藥草」, 與獨覺有所區隔。民國 19 年支那內學院校刊的《藏要》本在

¹³以上五頌梵文見荻原雲來與土田勝彌編集:《改訂梵文法華經》(東京:山喜房佛書林, 1935 年發行, 1994 年第三版), 頁 120-121。另參見渡邊照宏編並注:《ギルギット出土法華經梵本》(東京:靈友會, 1975 年), 第二部「ローマ字版」, 頁 59-60。本段文句的中譯參考坂本幸男與岩本裕譯注:《法華經》(東京:岩波書店, 1962 年); 及松濤誠廉等譯:《法華經》(東京:中央公論社, 1975 年初版, 1988 年新訂三版), 而以後本為主。

¹⁴同前注渡邊照宏校本, 頁 59。

〈藥草喻品〉27 頌「或處人天，轉輪聖王，釋梵諸王」句下出一校記說：「勘梵藏本此下有一頌云：此等小草及世諸小中大藥草，今說當聽。次乃分說三草譬喻，晉本大同。今譯改文。」¹⁵述及小草及大、中、小藥草四種，且認為《正法華經》譯文大同於梵藏本。「細小的」(ksudranuksudra)一詞當即對應於護譯本的「碎小段段」。至於菩薩的幾頌，現存梵本與什譯本的意旨大抵相符。

現存梵本與藏譯本的《法華經》文句幾乎能夠一一對應，因此將藏譯本文句引出可作為另一種參照版本，亦有助於現存梵本經文的確定與文句意義的解讀。現存梵本第 28 頌的經文與藏譯本一致，"ksudranuksudra"（細小的）於藏譯中作"phran-tsheg-phran-tsheg"¹⁶，另有「小」(chuv)、「中」(bar-ma)、「大」(chen-po)諸詞。¹⁷有趣的是，關於阿羅漢與辟支佛的兩首偈頌，均譯作「中藥草」(bar-ma'i

¹⁵見《藏要》第一輯第十種，《妙法蓮華經》，頁 42 左半頁，注 1。

¹⁶"phran-tsheg"有「繁雜、瑣碎、零星」諸義，參見張怡蓀主編：《藏漢大辭典》（北京：民族出版社，1993 年），下冊，頁 1770 右。

¹⁷參見《台北版西藏大藏經》（台北：南天書局，），冊 11，頁 99，98 葉第 4 行。

sman)¹⁸，如此的意義正與什譯本吻合。「中藥草」一詞在前後二頌中接連譯出兩次，而且 28 頌中的「小」(chuv;ksudra)一項無所對應，易令人懷疑藏譯本有誤。其實，誠如稻荷日宣所指出的，現存梵本中對於阿羅漢應與何種藥草相配有前後不一致的現象，如第 39 頌說：「以中藥草而生長者，是已安住漏盡的阿羅漢，(及)於森林中修行、已完成此善說之法的獨覺。」¹⁹藏譯本文義亦同。²⁰頌文中將阿羅漢與獨覺一併視為中藥草。什譯本此頌譯作：「聲聞緣覺，處於山林，住最後身，聞法得果，是名藥草，各得增長。」²¹只出現「藥草」的譯詞，前面沒有限定詞，因此未能顯示出問題的所在。

漢梵藏諸種版本對勘的結果，情況顯得複雜，尤其是聲聞行者究竟應與何種藥草配應的問題。茲根據各本的文

¹⁸同上，98 葉第 5 行。丸山孝雄《法華教學研究序說——吉藏における受容と展開》比對四種藏文版本，全都作" bar-mahi sman "。(頁 264；及頁 268-269，注 6)

¹⁹見荻原雲來與土田勝彌編集：《改訂梵文法華經》，頁 122。

²⁰參見《台北版西藏大藏經》，冊 11，頁 100，99 頁，第 4-5 行。

²¹見《大正藏》冊 9，頁 20 中。

字差異推斷可能的變動過程。尼泊爾與娑夷水兩系的梵本在 29 頌中分別以 "ksudra" 和 "prathama" 來表示「小」義，用語的不同暗示這個詞語可能經過改動。²²"prathama" 的意義既與 "madhyama"、"agra" 搭配較佳，問題應該出在尼泊爾本的 "ksudra" 上。阿羅漢與辟支佛的能力有別，似乎沒有理由在連續的兩頌中同用 "madhyama" 一詞，筆者推測是由於關涉到後面頌文一併將阿羅漢與辟支佛歸入中等的藥草，在梵本流傳的過程中 "prathama" 先被改爲 "madhyama"，以使經本前後的說法一致；後人覺得有問題，少了與 "ksudra" 對應的一項，於是又將 "madhyama" 改成與 28 頌相同的 "ksudra" 一詞。綜而言之，文獻比對的進路顯示什譯本的譯文不能說是誤譯，聲聞乘的極果阿羅漢在不同語言版本的不同文脈中或譬作小藥草，或喻爲中藥草，「三草二木」段的文字仍難以確定下來。

²²丸山孝雄也發現這個文字上的差異，但未提出解釋。參見氏著：《法華教學研究序說——吉藏における受容と展開》，頁 264、267。

三、義理內容的解明

文獻對勘的研究進路並未能解決阿羅漢對應於何種藥草的問題，通過義理的分析或可幫助問題的釐清。此外，上藥草、小樹、大樹分別喻指何種菩薩階位，講述何種修行法門與體證境界，也須憑藉對初期大乘菩薩思想的了解，始能獲得深一層的認識。此節將焦點凝聚於頌文思想內容的解明，但義理的索解仍離不開語言文獻學的基礎。更具體的說，《法華經》本身不著重於特殊教義的詳細闡說²³，經文中提到的佛教學說概念或實踐方法通常只是簡單帶過，因此，透過與此經關係密切的其他經典的相關文脈進行對比，探求其中所涉及的教說或法門的流脈，依據其他經典較為明晰的論述，可拓深對此經文句中蘊含的思想的掌握。

人天乘是否包含在會歸於一乘的諸乘之列？如來出

²³牟宗三說：「《法華經》是空無第一序的內容的，它無特殊的教義與法數。……它所說的不是第一序上的問題，乃是第二序上的問題。它的問題是佛意，佛的本懷；是權實問題，迹本問題，不是特殊的教義問題。」參見氏著：《佛性與般若》（台北：學生書局，民國 78 年修訂五版），下冊，頁 576。

世教化一切眾生，隨著他們的根機差異而給與不同的教法。《中阿含經》述及如來會為初機眾生說「端正法」，令他們心生歡喜，也就是先說布施、持戒、升天法等入天善法；然後進一步教導說五欲是災患，生死是穢污，稱讚無欲的妙好，正道的清淨。若根機成熟，有能力接受出世的法義，如來則進一步講說苦、集、滅、道的四諦法義。²⁴什譯本〈藥草喻品〉的偈頌中亦有類似的世間樂與涅槃樂的區分：

我為如來，兩足之尊，出于世間，猶如大雲，
充潤一切，枯槁眾生，皆令離苦，得安隱樂，
世間之樂，及涅槃樂。
一切眾生，一心善聽，皆應到此，觀無上尊。
我為世尊，無能及者，安隱眾生，故現於世。
為大眾說，甘露淨法，其法一味，解脫涅槃。

²⁴《中阿含經》這樣的經文見於多處，如卷 6《舍梨子相應品·教化病經》，《大正藏》冊 1，頁 460 中。

以一妙義，演暢斯義，常為大乘，而作因緣。²⁵

踐履人天善法得世間樂，修習出世善法得涅槃樂，實踐大乘佛法更可通向究竟涅槃之樂。如來雖廣泛教化一切眾生，讓他們獲得世間樂與涅槃樂，但如來一味法雨的滋味既是「解脫涅槃」，真正欲令眾生體得的是涅槃樂，世間樂只是臨時的施化成效，以作為長養出世善機的基礎。

「常為大乘，而作因緣」句的「大乘」，於現存梵本中作 "bodhi"²⁶（菩提），護譯本作「道德之藏」²⁷，同於「菩提」的意義。²⁸「菩提」可有聲聞菩提、緣覺菩提與佛菩提之分，當然，若依大乘佛法的理解，此一味法的解脫涅槃非指二乘的涅槃，而是大乘的究竟涅槃，此品長行即言：「如來知是一相一味之法，所謂解脫相、離相、滅相、究竟涅

²⁵ 《大正藏》冊 9，頁 20 上。

²⁶ 見荻原雲來與土田勝彌編集：《改訂梵文法華經》，頁 119。

²⁷ 《大正藏》冊 9，頁 84 中。

²⁸ 《正法華經》常用「道德」一詞來翻譯菩提的意義，如「當逮如來正覺道德之慧」（《大正藏》冊 9，頁 123 中）、「致得無上道德果實」（《大正藏》冊 9，頁 129 中）。

槃常寂滅相。」²⁹人天根機雖為一味法雨的教化所包覆，但其所獲的世間安樂與解脫涅槃之間仍具有根本上的差異，不如聲聞法與緣覺法那樣與解脫涅槃有著某種程度的直接連繫。³⁰

以各種大小草木普受一味雨水滋潤而隨力生長為喻，闡述如來施教的普及，涵概人天與三乘根機，可表現如來教化一切眾生成佛的重大意義，然而，如此一來，則使《法華經》原欲凸顯的「於一佛乘分別說三」³¹及會三乘（或二乘）歸一乘的根本意趣的焦點有所偏離，與第一類諸品的義理內容難以順暢銜接。《法華經》是如來長久說法以後始開演的深妙法門，第一類諸品是以聲聞行者為教化對象，附帶言及緣覺乘，目的在將他們提升到大乘的層次。例如，〈方便品〉頌文說：「告諸聲聞眾，及求緣覺乘，我令脫苦縛，逮得涅槃者：佛以方便力，示以三乘教，

²⁹ 《大正藏》冊 9，頁 19 下。

³⁰ 人天乘追求現世與來世的安樂，不求斷除煩惱，不直接導向解脫；聲聞乘與緣覺乘則致力於煩惱的斷除，以親身體得涅槃。因此，說人天乘與解脫涅槃之間存在著根本上的差異。

³¹ 《大正藏》冊 9，頁 7 中。

眾生處處著，引之令得出。」³²佛的方便力意指三乘教法的展開，引導眾生出離三界，進入更高層次的修行。〈譬喻品〉的火宅之喻，亦以羊車、鹿車、牛車譬喻能出離三界火宅的三乘。〈信解品〉、〈授記品〉、〈五百弟子受記品〉、〈授學無學人記品〉的主要內容是為聲聞行者授與成佛的記別。〈化城喻品〉說二乘位次如同幻化出來的休息處，非終極的目標。³³唯有什譯本〈藥草喻品〉將人天乘喻為小藥草，位次雖不高卻變得明顯，相較於其餘各品集中於三乘的敘述內容，在義理上顯得有點歧出。如果像現存梵本那樣，將人天乘喻為地位不明顯的極小藥草，使其隱入背景之中，而以阿羅漢為小藥草，辟支佛為中藥草，菩薩為上藥草，既與「於一佛乘分別說三」的意趣能夠密切接合，也對阿羅漢與辟支佛做程度上的區分。

「三草二木」段為何特別舉出人天乘，文獻研究或可幫助這個問題的釐清。一味雨水普遍滋潤一切草木，各種

³² 《大正藏》冊9，頁6上。

³³ 〈化城喻品〉偈頌說：「唯有一佛乘，息處故說二。」（《大正藏》冊9，頁27中。）

植物依自身力量吸收水分的故事，可能是一則流通於佛教圈中的寓言，隨經論的撰述者與編輯者取用。如《大毘婆沙論》卷 71 說：「於如是事應作譬喻：如海龍王久處大海，增長威勢，上昇虛空，興布大雲，遍覆空界，掣電晃曜，震大雷音，普告世間：『我當注雨。』一切藥草、卉木、叢林聞如是聲，皆大驚懼，咸作是念：『此大龍王處大海中，久增威勢，今若注雨，未有息期，我等皆當定為漂沒。』」³⁴大雨是龍王所作，而一切植物懼怕遭受水害。六十卷《華嚴經》卷 35 提到阿耨達、摩那斯、大莊嚴等諸龍王興雲降雨，普遍滋潤一切草木，譬喻如來平等教化一切眾生。³⁵《大寶積經·菩薩見實會·序品》說：「盲冥愚癡人天中，有目如來示明炬，為作明燈除愚闇，興舉無上智光輪。顯示邪正等不等，教導世間道非道，為失路者示其路，拔慾淤泥置岸上。如興雲蔭覆枯池，注雨充足原隰滿，如是大王仙聖子，興建法雨潤人天。如水沾地及

³⁴ 《大正藏》冊 27，頁 366 中。

³⁵ 《大正藏》冊 9，頁 622 上-下。

山川，并諸百卉叢林樹，藥草條莖及枝蔓，諸花蕊蔚遍山好。」³⁶故事所蘊含的意義是如來興起法雨普遍潤澤一切人天眾生。世親《寶髻經四法憂波提舍》說：「譬如龍王一切求者皆悉等與，若不受者，非龍王過。譬如龍王興大密雲，覆於虛空，平等降雨，藥草、叢林、樹木生長，陂池悉滿，高處不受，非龍王咎。如是菩薩平等普施一切乞者，若有不受，非菩薩過。」³⁷以龍王降雨故事喻說菩薩平等普施，若有眾生未蒙受其布施是因自身的過失。又如《大雲輪請雨經》卷上言：「時無邊莊嚴海雲威德輪蓋龍王即白佛言：『唯！然！世尊！云何能使諸龍王等滅一切苦，得受安樂；受安樂已，又令於此閻浮提內時降甘雨，生長一切樹木、叢林、藥草、苗稼，皆生滋味，使閻浮提一切人等悉受快樂？』」³⁸此處則不算寓言故事，而是詢問如何能讓龍王獲得安樂，以按時節降下甘霖利益世人的問題。綜合以上所引相關的經論文句，此寓言故事與龍王有

³⁶ 《大寶積經》卷 61，《大正藏》冊 11，頁 353 下。

³⁷ 《大正藏》冊 26，頁 275 下。

³⁸ 《大正藏》冊 19，頁 495 下。

密切關係，所喻受惠對象一般是人天眾生。什譯本「譬如大雲，起於世間，遍覆一切」³⁹句，《正法華經》的對應句即作「譬如大龍，雨多滋潤，普浸潤斯，一切世間」⁴⁰，降雨的施事者代以大龍。推測《法華經》的編纂者援用這則寓言故事，將其利益人天的結構也一併納入，再加上本經主體的阿羅漢、辟支佛、菩薩三乘，因而多出人天乘一項。如此，雖蘊含大乘佛教度化一切眾生成佛的理想精神，但與前後諸品專論三乘的間架格格不入。

於義理內容的解讀上，應該跳脫經典文句表面意義的歧出，貫通前後各品的意旨以進行理解。《大智度論》的一段文句述及聲聞乘、辟支佛乘與佛乘，援用的寓言故事即是龍王降雨，大樹大草、小樹小草隨力吸收平等一味雨水，可藉以顯示這位印度論師對《法華經》「三草」段義理的理解。其文如下：

³⁹ 《大正藏》冊 9，頁 19 下。

⁴⁰ 《大正藏》冊 9，頁 84 中。

佛以大慈故，說三十七品涅槃道，隨眾生願，隨眾生因緣，各得其道。欲求聲聞人得聲聞道，種辟支佛善根人得辟支佛道，求佛道者得佛道，隨其本願、諸根利鈍，有大悲、無大悲。譬如龍王降雨，普雨天下，雨無差別，大樹、大草根大故多受，小樹、小草根小故少受。⁴¹

相信這段釋文得自《法華經·藥草喻品》的啓發。依據文義，大樹、大草當喻指佛乘，小樹、小草喻指聲聞乘。爲何分別將大樹與大草、小樹與小草並列呢？現存梵本〈藥草喻品〉中不只藥草有小、中、大三種品類，也說到樹木的三個等級，如第 13 頌說：

大樹及小、中諸樹，一切都依其年齡、依其能力而吸水，
隨其願望而吸水並成長。⁴²

⁴¹ 《大正藏》冊 25，頁 197 下。

⁴² 見荻原雲來與土田勝彌編集：《改訂梵文法華經》，頁 118。

什譯本對應經文作：「一切諸樹，上中下等，稱其大小，各得生長。」⁴³《大智度論》的作者認為樹的三等與藥草的三品喻指同樣的對象，也就是三乘。〈藥草喻品〉的解讀應注意到藥草、樹木各分三品與全經第一部份教化三乘的意義關聯，自較大的脈絡以索解義理，而不拘泥於一段文句中的喻體與喻依之間的對應關係。

「三草二木」段的第二個義理問題，是上藥草、小樹與大樹分別代表何種菩薩實踐成就。由於《法華經》本身說得過於簡略，必須配合其他時代接近的佛教經論的相關內容來理解。上藥草部份什譯本經文是「求世尊處，我當作佛，行精進定」，《正法華經》譯作「假使志願，上士美德，我當於世，逮成導師，常精進行，志依一心」，明顯是指初發菩提心後的修學歷程。「大樹」是指已得大神通力，轉不退轉輪，廣度眾生的菩薩，這是較高層的不退轉菩薩境界，如《法華經》的開卷處介紹菩薩摩訶薩說：「皆於阿耨多羅三藐三菩提不退轉；皆得陀羅尼，樂說辯才，轉

⁴³《大正藏》冊 9，頁 19 下。

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，名稱普聞無量世界，能度無數百千眾生。」⁴⁴至於小樹，經文中提供的信息是慈心已堅固，精勤於菩薩行，並對自己能成佛一事已確定無疑，境界當在新學菩薩之上。因此，上藥草、小樹與大樹代表菩薩的三種階位是明確的，其說法或有所本。

在部派佛教時期，出於分別說部的法藏部的《佛本行集經》，與出於大眾部的說出世部的《大事》，已有相近的菩薩四行的傳說。⁴⁵四行意謂四個菩薩修行階段的實踐內容，《佛本行集經》卷 1 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。目捷連！云何名為自性行？若諸菩薩本性已來，賢良質直，順父母

⁴⁴《大正藏》冊 9，頁 2 上。

⁴⁵參見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，民國 75 年初版，83 年七版），頁 133-134。

教，信敬沙門及婆羅門，善知家內尊卑親疏，知己恭敬，承事無失，具足十善，復更廣行其餘善業，是名菩薩自性行。云何名為願性行？若諸菩薩發如是願：「我於何時當得作佛·阿羅訶·三藐三佛陀，十號具足？」是名菩薩願性行。云何名為順性行？若諸菩薩成就具足六波羅蜜。何等為六？所謂檀波羅蜜，乃至般若波羅蜜。是名菩薩順性行。云何名為轉性行？如我供養燃燈世尊，依彼因緣，讀誦則知，是名菩薩轉性行。⁴⁶

「自性行」是尚未發菩提心，行人天善法的階段；「願性行」是初發菩提心的菩薩道實踐；「順性行」階段已具足六波羅蜜行；「轉性行」是獲得燃燈佛授記後的實踐層次。印順法師指出《大事》的第四行名為「不退行」(anivartana-carya)，是不退轉位，並說後三個位次與《小品般若經》相合。⁴⁷《小品般若經》提到初發心、行六波

⁴⁶ 《大正藏》冊 3，頁 656 下。

⁴⁷ 參見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 134。

羅蜜、阿毘跋致與一生補處四種菩薩階位⁴⁸，相合者指前三個位次。《法華經》的菩薩三階位與此種共通的說法頗能契合。此外，《大智度論》卷 4 引到迦旃延尼子弟子輩與三阿僧祇劫配合的三階說法：「初阿僧祇中，心中不自知我當作佛不作佛。二阿僧祇中，心雖能知我必作佛，而口不稱我當作佛。三阿僧祇中，心了了自知得作佛，口自發言無所畏難：『我於來世當作佛。』」⁴⁹《大毘婆沙論》卷 176 可見到此種說法，但時間點作初無數劫滿時、第二無數劫滿時與第三無數劫滿時。⁵⁰第二阿僧祇劫滿時已能自知作佛，與一個特殊的事件有關，即獲得成佛的授記，從此進入不退轉位，相傳釋迦牟尼佛前身正是在第二阿僧

⁴⁸《小品般若波羅蜜經》卷 8，《大正藏》冊 8，頁 575 上。然而，《小品般若》對三類菩薩的實踐內容的差異缺乏明確的解說。玄奘譯《大般若經·第三會·不退相品》說：「是菩薩摩訶薩從初發心已聞此法，其心堅固，不動不轉。依斯堅固不動轉心，恒正修行六到彼岸。已入菩薩正性離生，復正修行六到彼岸。漸次圓滿，伏諸纏結，由斯得入不退轉地。」（《大正藏》冊 7，頁 630 下。）以初發心、正性離生、不退轉地作為中間的轉折點。

⁴⁹《大正藏》冊 25，頁 87 上。

⁵⁰參見《大正藏》冊 27，頁 886 下。

祇劫滿時值遇燃燈佛而得到受記。⁵¹《法華經》中小樹位「自知成佛，決定無疑」，其中應該隱含蒙受成佛記別的意義，或由此種意義轉化而來。

《法華經》此段頌文中所示的菩薩行法尚有相當特殊的一面，必須加以彰明。就一般的理解而言，大乘菩薩道是以六波羅蜜為共通修行法目，尤其重視般若波羅蜜。⁵²依據《法華經》現存梵本較清楚的語義，上藥草位菩薩的修習法門特別強調精進與禪定；小樹位菩薩階段的慈愛與四

⁵¹《大智度論》卷 4 言：「汝云何言於二阿僧祇劫知受記而不自稱說？」（《大正藏》冊 25，頁 92 中）明白說出能自知成佛是因為獲得受記。同卷又說：「是菩薩第二阿僧祇劫行滿，未入第三阿僧祇，時於燃燈佛所受記為佛。」（《大正藏》冊 25，頁 91 下）述及第二阿僧祇劫滿時蒙燃燈佛授記之事。

⁵²如《小品般若》卷 2 言：「爾時，阿難白佛言：『世尊！世尊不讚說檀波羅蜜名，不讚說尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜名，何以故但讚說般若波羅蜜名？』佛告阿難：『般若波羅蜜導五波羅蜜。阿難！於意云何？若布施不迴向薩婆若，成檀波羅蜜不？』阿難言：『不也！世尊！』『若持戒……忍辱……精進……禪定……智慧不迴向薩婆若，成般若波羅蜜不？』阿難言：『不也！世尊！』『阿難！是故般若波羅蜜為五波羅蜜導。阿難！譬如大地，種散其中，因緣和合，即得生長，不依此地，終不得生。阿難！如是，五波羅蜜住般若波羅蜜中而得增長，為般若波羅蜜所護故，得向薩婆若。是故，阿難！般若波羅蜜為五波羅蜜作導。』（《大正藏》冊 8，頁 544 中）前文所引《佛本行集經》中的菩薩四行，及注 39 引《大般若經》文，都提出六波羅蜜行。

無量心可通⁵³，此外又凸顯寂靜行；大樹位菩薩階段言及神通力，以上這些都與禪定的修習或成就有關。在《般若經》最早成立的部份，與阿蘭若行有緊密的關係，如印順法師說：「(原始般若法門中)菩薩的般若波羅蜜，就是『諸法無受三昧』，但自般若法門興起後，極力推重般若，不再提起這『諸法無受三昧』了！從大乘經所見到的，以三昧為經名，以三昧為主題的經典，是非常多的。在部份的大乘三昧經中，推重阿蘭若行，甚至說非阿蘭若行不能成佛。大乘三昧，與阿蘭若行的關係很深。般若法門也從阿蘭若行中來，所以傳說為(無諍三昧第一)須菩提說般若。等到大乘盛行，大乘三昧都傳為菩薩們所修習傳出了。」⁵⁴這可以作為對「三草二木」段菩薩行法注重禪定修習的一個良好註腳。重禪修的阿蘭若行是大乘的源頭之一，也

⁵³「慈愛」(maitri)一詞同於四無量心(慈、悲、喜、捨)的第一項。

⁵⁴見印順法師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁635。「原始般若」是《般若經》的原型，依印順法師的觀點，主要是指《小品般若·初品》中須菩提與舍利弗對論的部份。若依據梶芳光運的分析，以羅什譯本而言，是《小品般若·初品》起首到「若如是學者，是名學般若波羅蜜多」(《大正藏》冊8，頁538中)的部份。參見副島正光：《般若經典の基礎的研究》(東京：春秋社，1980年)，頁64-76。

表現在部份初期大乘佛典中。因此，《法華經》此段菩薩實踐道所顯現的傾向禪定的風格，應與阿蘭若行有密切連繫，非出於頌文音節限制而將修行法目加以縮略的結果。

四、中國注釋家的解釋

現存中國古代《法華經》注釋書皆以什譯本為底本，基本上未見到對「三草二木」段的內容提出質疑。為什麼他們如此容易接受在三乘之外再加上人天乘的這種架構呢？一方面因為有經文的依據，另一方面南北朝時期的判教思潮似乎也為此開了先路。隱士劉虯將人天教義納入他著名的「五時七階」判教架構中，其〈無量義經序〉說：

「根異教殊，其階成七：先為波利等說五戒，所謂人天善根，一也。次為拘鄰等轉四諦，所謂授聲聞乘，二也。次為中根演十二因緣，所謂授緣覺乘，三也。次為上根舉六波羅蜜，所謂授以大乘，四也。眾教宜融，群疑須導，次說〈無量義經〉，既稱得道差品，復云未顯真實，使發求

實之冥機，用開一極之由序，五也。故法華接唱顯一除三，順彼求實之心，去此施權之名，六也。雖權開而實現，猶掩常住之正義，在雙樹而臨崖，乃暢我淨之玄音，七也。」

⁵⁵劉虬的主張屢遭後代重要佛教學者批判，顯示此種判教說極受到關注。後代學者雖不一定同意如來成道後首先教授的是人天善法，或《提謂波利經》的內容僅及於五戒十善⁵⁶，但人天教為佛陀施化的一階教義則獲得肯定。⁵⁷

中國注釋家對「三草二木」段的解釋，可看作各家修行階位說的一種縮影。由於《法華經》此段文義甚為簡略，

⁵⁵引自《出三藏記集》卷9，《大正藏》冊55，頁68上。

⁵⁶這是一個複雜的問題，《提謂波利經》可能有不同版本，劉虬所見者應只有人天教義，後人用以批評其說的經本已包含大乘的內容。牧田諦亮《疑經研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1976年初版，京都：臨川書店，1989年複刻版）對此有詳細討論，並列有敦煌本經文。（頁148-151,162-209）

⁵⁷例如，法雲《法華經義記》卷5說到：「內合眾生唯有五戒十善之機感佛，此小機擬一乘圓教永無堪受之理，則有怖畏之心。五戒十善小機不應一乘大教，從擬無益，故言悔來也。」（《大正藏》冊33，頁636上）吉藏《法華義疏》卷7說：「從《華嚴》以後，依此品始終之意，凡有四教，調伏迴小入大之人，方得入於佛慧。言四教者：一、冷水灑面，即人天教，令其離三塗之惡。」（《大正藏》冊34，頁552下）又如智顗《法華玄義》卷10說：「祕密合者，初為提謂說五戒法，已有密悟無生忍者。」（《大正藏》冊33，頁809中）他同意如來在顯露面為提謂等說五戒法，但強調此經亦有祕密的一面，非局限於人天善法層次。

未能提供足夠的信息，注釋家只好依據各自服膺的佛教經論的相關義理，或自家所建立的修行階位理論來闡發文句的涵意。以下舉出道生、法雲、吉藏、智顛與窺基的疏解作為討論的代表。由於解釋的是同一段經文，五家的注釋內容有共通處，但也各具明顯的特色。主要的差異點，落在菩薩階位的對應上。

道生的時代在東晉，尙未受到南北朝判教思潮的影響。他所撰寫的《法華經疏》主要依據經典文字再略加闡說，比起後代諸家詳密甚至流於繁複的論述，可謂相對樸實的解釋。關於「三草二木」段，他的注解如下：

一相之法，理無異味，眾生雖同沾道澤，而莫知所以。念何事，眾生所念不同，或戒或施，故云念何事也。思、修亦爾。云何念，為以三乘心念檀那？為以人天心念檀那？思、修亦爾。以何法念，以斯三乘果念檀那？以期人天報念檀那？……如此因果皆趣於佛，而眾生不知，各執謂異，唯佛了知同歸耳。蠶黽垂布，喻應身接物，

似若近而可階也。是名小樹，欲明菩薩道，更譬以樹。
樹者，以蔭覆為義。大乘兼被，猶若此也。七住以下，
謂之小樹；八住以上，謂之大樹也。⁵⁸

此段釋文所解經文起自長行「如來說法，一相一味」，
終於「三草二木」段的頌文，道生將整大段貫穿起來。⁵⁹根
據引文，有兩點值得注意：首先，道生肯定三乘之外的人
天乘，認為也是趣向佛果的法門。其次，關於小樹與大樹
的區分，以七住以下的菩薩階位為小樹，八住以上為大
樹。道生的「住」通於「地」的意義，《小品般若經》十
地中六地以上的「地」在《放光般若》中譯為「住地」或
「住」⁶⁰；羅什漢譯的《十住毘婆沙論》即是解釋《華嚴
經·十地品》的單行流通本之作。⁶¹《小品般若經》卷 6

⁵⁸ 《新纂卍續藏》冊 27，頁 10 下。

⁵⁹ 《大正藏》冊 9，頁 19 中-下。

⁶⁰ 參見《大正藏》冊 8，頁 27 中-下。

⁶¹ 法藏《華嚴經傳記》卷 1 說：「《十住毘婆沙論》，一十六卷，龍樹所
造，釋《十地品》義。後秦耶舍三藏口誦其文，共羅什法師譯出。
釋《十地品》內至第二地，餘文以耶舍不誦，遂闕解釋。相傳其論
是《大不思議論》中一分也。」（《大正藏》冊 51，頁 156 中。）

說菩薩於七地證得「無生法忍」，但八地始能「知上下諸根，淨佛國土，入如幻三昧，常入三昧，隨眾生所應善根受身。」⁶²能施展大神通廣度眾生的位次是在第八地。《大智度論》卷 100 說：「六波羅蜜者，從初地乃至七地得無生忍法；八地、九地、十地是深入佛智慧，得一切種智成就作佛。」⁶³也以七地、八地作為區分的界線。至於《華嚴經》的系統，六十卷《華嚴經》卷 26 言及菩薩於第八地證得無生法忍，本欲入涅槃，但以本願力及諸佛的加持力而「得無量身，修菩薩道，以無量音聲、無量智慧、無量生處、無量清淨國土、無量教化眾生、供養給侍無量諸佛、隨順無量佛法、無量神通力、無量大會差別、無量身口意業，集一切菩薩所行道。」⁶⁴以八地以上為大菩薩的

⁶²參見《大正藏》冊 8，頁 257 上-中。

⁶³《大正藏》冊 25，頁 753 下。然而，《大智度論》卷 12 描述「七住菩薩」說：「得一切諸法實相智慧，是時，莊嚴佛土，教化眾生，供養諸佛，得大神通。」（《大正藏》冊 25，頁 146 上）印順法師指出《大智度論》的七住與《華嚴經·十地品》的八地相合，《華嚴經》的十地觀念發生過變化。參見氏著：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁 1078-1079。

⁶⁴參見《大正藏》冊 9，頁 564 中-565 上。

階位，可得到《大品般若經》與《華嚴經》的印證。

法雲是南朝《大般涅槃經》的代表學者，亦撰述《法華經義記》一本，對《法華經》的詮釋獨步當時。與道生的注疏相較，法雲的注釋內容詳盡了許多，主要順著《法華經》的文句意義與脈絡，引經據典來發揮義理。對於「三草二木」，法雲依據經文理解為「五乘」：

今涅槃及五乘，故借三草二木以譬能稟。草有三種，上、中、下也；木有二種，有大木，有小木。下經又言大樹、小樹。但草木自有眾多，今唯取堪為藥者，內合眾生雖復凡聖眾多，止取五乘之人堪修行者為藥之用。人乘、天乘此二人以譬小藥草；聲聞、緣覺此二人以譬中藥草；三乘中菩薩以譬上藥草。今大乘中明內凡夫菩薩以譬小樹，初地以上菩薩以譬大樹。⁶⁵

人天乘為小藥草，二乘為中藥草，以小樹喻凡夫菩

⁶⁵ 《法華經義記》卷 6，《大正藏》冊 33，頁 647 下。

薩，大樹喻初地以上的聖位菩薩。初地是大乘菩薩的見道位，開始分證無生法忍，進入聖位，《法華經義記》卷 8 說：「得登初地，始出凡界，冥會無生。以初得故，受無生之名。是故《十地經》歎初地菩薩言生在佛家。」⁶⁶法雲也言及以「藥草」為喻的意義，在於藥草是有用的植物，譬喻具有修行能力的人。人天乘也位於匯歸一乘之列，法雲的解釋是說他們與二乘一樣，過去所學習者為如來的教說，也是得以進入一乘的憑藉，只是尚未明瞭如來權實二智的善巧施用及同歸一乘的精深道理。⁶⁷

智顛被尊為天台宗的三祖，事實上，他是天台教學體系的建構完成者。天台以《法華經》為依經，智顛講述而由其徒灌頂筆錄的注疏有《法華玄義》與《法華文句》兩本，前者綜論全經的精深義理，後者隨文釋義。智顛批判前人對三草二木的階位比配⁶⁸，《法華玄義》卷 4、卷 5 使

⁶⁶《大正藏》冊 33，頁 672 上。

⁶⁷參見《法華經義記》卷 6，《大正藏》冊 33，頁 647 下。

⁶⁸《法華文句》卷 7 說：「有人解人天為小草，二乘為中草，外凡為大草，內凡為小樹，初地至七地為大樹。有人以內凡為大草，初地至七地為小樹，八地為大樹。有人以三十心為大草，初地至六地為小

用甚大篇幅說明三草二木所代表的各種修行位次，主要依據天台化法四教藏、通、別、圓的架構配列：

文云：轉輪聖王、釋、梵諸王，是小藥草。知無漏法，能得涅槃；獨處山林，得緣覺證，是中藥草。求世尊處，我當作佛，行精進定，是上藥草。又諸佛子專心佛道，常行慈悲，自知作佛，決定無疑，是名小樹。安住神通，轉不退輪，度無量億百千眾生，是名大樹。追取長行中一地所生，一雨所潤，及後文云今當為汝說最實事，以為第六位也。前三義是藏中位，小樹是通位，大樹是別位，最實事是圓位也。⁶⁹

《法華經》頌文提到人天乘，智顛再依據後文「今為汝等，說最實事」而增列圓教的最實位，共成六位：人天乘是小草位，二乘是中草位，藏教菩薩為上草位，通教菩

樹，七地去為大樹。然三草二木佛自合喻，明文朗然，云何師心反佛違經耶？」（《大正藏》冊 34，頁 96 中）

⁶⁹ 《大正藏》冊 33，頁 726 中。

薩為小樹位⁷⁰，別教菩薩為大樹位，圓教菩薩是最實位。

又於《法華文句》卷 7 中說明各位次的斷惑證真層級：

初一行，人天俱未斷惑，合為小草。次「知無漏法」下第二二行，明二乘俱有斷證，合為中草。次「求世尊處」下第三一行，明六度，志求作佛化他，勝二乘，獨為上草。次「又諸佛子」下第四一行半，明通教，已斷通惑，誓扶餘習，涉有化他，望下為優，比上為劣，故名小樹。次「安住神通」下第五一行半，明別教，自行化他，高廣為勝，故名大樹。⁷¹

人天乘未能斷惑；二乘斷界內見思惑；藏教菩薩進一步實踐事行六度，志求成佛；通教菩薩斷除三乘通惑（見思惑），但依倚習氣而不證入涅槃，以繼續度化眾生；別教菩薩自行化他的事業更為高深廣大。

⁷⁰《法華玄義》卷 4 說：「三藏菩薩，上草之位也。小樹位者，即是通教明三乘之人。」（《大正藏》冊 33，頁 729 下）

⁷¹《大正藏》冊 34，頁 96 中。

吉藏是三論傳承的集大成者，撰有《法華玄論》、《法華義疏》、《法華遊意》、《法華統略》等諸種《法華經》注疏，數量上居於眾注釋家之冠。《法華義疏》保存了南北朝注家的許多說法，甚具文獻價值。在此書卷 8 中，吉藏亦將三草二木視為修行的淺深位次，有二種標準，其一是依無生法忍判位：

今示一方淺深，故說三草二木。人天是世間乘，名為小草。聲聞、緣覺是出世間乘，名為中草。地前四十心既是大乘，名為上草。若據無生忍而判義者，初地始得淺無生忍，名為小樹；七地深入無生忍，名為大樹。故《智度論》釋無生有二位：一者，初地；二者，七地。……初地已上既是聖位，名為無生忍。……第七地既是無生之始，故名無生忍。⁷²

在屬於菩薩的位次中，地前的十信、十住、十行、十

⁷² 《大正藏》冊 34，頁 564 上-中。

迴向是上藥草；初地開始分證無生法忍，是小樹；七地則能觀我法二空，體得無生法忍，心行止息，本欲證入涅槃，因十方諸佛加持，喚起菩薩本願，而繼續行六波羅蜜⁷³，此為大樹。因此，據《大智度論》，以七地為小樹、大樹的分野。第二個標準依據無功用說：

若以功用、無功用分二位者，初地至七地名功用位，謂小樹也；八地至等覺地是無功用道，名為大樹。⁷⁴

八地進入無功用道，應是地論師的說法。⁷⁵最後吉藏做出結論：

⁷³參見《大智度論》卷 10，《大正藏》冊 25，頁 132 上-下；及卷 48，《大正藏》冊 25，頁 405 下-406 上。

⁷⁴《大正藏》冊 34，頁 564 中。

⁷⁵智顗《維摩經玄疏》卷 3 說：「八不動地，即是別教辟支佛地。地論師云從此明無學道，未知的出何經論。不但八地得無生忍，寂而常用，用而無相，無功用心自然斷法界無明惑，色習盡也。」（《大正藏》冊 38，頁 539 下）淨影慧遠《大乘義章》卷 13 說：「地論言：諸見縛者，於初地中見道時斷；二地已上乃至七地是其修道；八地已上名無功用。」（《大正藏》冊 44，頁 673 上）

依此經判位，三草二木總分三位：人天為下品，二乘為中品，菩薩為上品。就菩薩中自開三品，地前四十心為下品，登地已上亦開二品。⁷⁶

三草代表三種品次，分指人天、二乘與地前菩薩。上藥草、小樹、大樹則代表菩薩的三種品次，分指地前的一品以及登地以上的二品。至於登地以上兩品的分界，應該就是前述的七地或八地。然而，在《法華玄論》中，吉藏只依據《大智度論》以七地以上為大樹，未言及八地。⁷⁷吉藏身為三論宗匠，《大智度論》為該學派所依的重要論典，他以此論的七地為準，不取地論學派的八地之說，是可以理解的。

窺基是玄奘生平後期最重要的弟子，甚至被後人尊為

⁷⁶《大正藏》冊 34，頁 564 中。

⁷⁷《法華玄論》卷 7 言：「初地至六地名為小樹，七地已上名為大樹。問：何以知然？答：《釋論》判無生有兩位：一、初地；二、七地。晚見《法華論》，亦云初地無生、七地無生。無生既兩，樹亦例然。問：此經云何證七地為大樹耶？答：《釋論》云位居七地得無生忍，具六神通，此經云得神通力，轉不退輪，故相會也。」（《大正藏》冊 34，頁 418 下）

中國唯識宗的實際創立者。他撰有《法華玄贊》一書，主要站在法相唯識學的立場詮釋《法華經》。關於「三草」，《法華玄贊》卷 4 解釋如下：

無種姓人與人天樂，名為小草。《善戒經》云：無種姓人但以人天善根而成熟之。或七方便亦名小草。二乘名中草。菩薩名上草。亦即《勝鬘》所荷四生：無聞非法眾生即小藥草，中間二乘即中藥草，菩薩即是大藥草。即是《涅槃》三病人也。

此處牽涉到法相唯識學的「五姓各別說」，即聲聞定姓、獨覺定姓、大乘定姓、不定種姓及無種姓（一闡提）。⁷⁸無種姓人永無法進入三乘而得證涅槃，至多只能以人天善法教化他們，窺基認為小草位所指的就是這類有情。小藥草又可喻指七方便位，即聲聞乘見道前的七個位次——五停心觀、別想念住、總想念住、煖法、頂法、忍法、世

⁷⁸參見《法華玄贊》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 656 下。

第一法。《勝鬘經》所擔荷的四類眾生，指無聞非法凡夫、求聲聞者、求緣覺者與求大乘者。⁷⁹至於《大般涅槃經》的三種病人，窺基亦將其對應於人天、二乘及大小菩薩。⁸⁰窺基將大小菩薩同歸於大草位，其中又分出小樹位與大樹位，依差別的不退義而有二說：

即於大草分為此二：地前為小木，伏疑決定，知作佛故；
十地名大木，得二利故，證不退故，非行不退。⁸¹……
或七地前名為小木，八地已後名為大木，此言不退，行不退故。

法相唯識學以初地得證不退，八地得行不退。⁸²登地以前

⁷⁹參見《勝鬘經》卷1，《大正藏》冊12，頁218中。

⁸⁰《法華玄贊》卷1說：「《涅槃經》言：譬如病人有其三種：一者，若遇良醫，不遇良醫，決定可差，即菩薩也。二者，若遇即差，不遇不差，即二乘也。三者，若遇不遇，決定不差，即一闍提。此經亦言輪王、釋、梵是小藥草；聲聞、緣覺是中藥草，大、小菩薩名大藥草，隨逆次第亦同涅槃。」（《大正藏》冊34，頁656中。）

⁸¹《大正藏》冊34，頁786上。

⁸²《法華玄贊》卷1說：「不退有四：一、信不退，十信第六名不退心，自後不退生邪見故。二、位不退，十住第七名不退位，自後不退入

是小樹位，登地以後是大樹位，此依證不退。或以七地以前為小樹位，八地以上為大樹位，此依行不退。

以上對漢文注釋書的考察，發現諸家都接受人天乘一項，除了窺基以外，全將人天乘也視為成佛的一個階梯。道生、法雲的主張可直接從前述引文中讀出。智顛《法華文句》卷 7 說：「大雲普覆，遍荷清涼；大雨俱霑，無不蒙澤，咸令世間皆得知見未曾有法，那忽齊教止領二乘得益，不道人天小草？」⁸³吉藏《法華義疏》卷 8 說：「又五乘明義，即有佛果之乘；三草二木但取因乘，不明佛果。所以然者，五乘為欲將五果以引物，故說佛果為乘；今明三草二木受潤增長之義，故但說因也。」⁸⁴窺基則受限於其自家的「五姓各別說」觀點，將小草位排除於得證涅槃或成就佛果之列。諸家都以修行階位解釋三草二木的涵義，道生、法雲、吉藏各依據經論的相關說法來分判階位；

二乘故。三、證不退，初地以上即名不退，所證得法不退失故。四、行不退，八地已上名不退地，為、無為法皆能修故。」（《大正藏》冊 34，頁 672 中）

⁸³ 《大正藏》冊 34，頁 91 上。

⁸⁴ 《大正藏》冊 34，頁 564 下。

窺基引據經論並配合唯識學派的不退說，或以初地，或以七地、八地作為大小二樹的分界。智顛則以自宗的藏、通、別、圓化法四教作為辨分位次的基本間架。

五、結語

本文藉由語言文獻與義理分析的研究進路，探討《妙法蓮華經·藥草喻品》「三草二木」段的問題，並嘗試解明其意義。所獲得的結論如下：

（一）什譯本將阿羅漢與辟支佛同列為中藥草，不必然是翻譯上的錯誤，藏譯本語義亦是如此。筆者推測這是由於梵本前後所說不一致而造成後人更動的現象。現存梵本此段以人天為細小藥草，阿羅漢為小藥草，辟支佛為中藥草，上藥草、小樹、大樹分別喻指不同的菩薩位次，應為原來的配置，也與此經第一類諸品於一佛乘方便開出三乘的意趣較能呼應。

（二）此段多出未包含於三乘中的人天乘，應與援用密雲

降雨普潤草木的寓言故事有關，該則寓言一般蘊含普遍教化人天眾生的意義。《法華經》可能在援用後，於施化人天大眾的原本結構上，再加上三乘的內容。

（三）上藥草、小樹、大樹三位所述的菩薩實踐成就，與當時一種菩薩修行位次的共通說法頗有相類之處，分別代表初發菩提心、久習菩薩行、證入不退轉三個菩薩階位。小樹位菩薩「自知作佛，決定無疑」隱含獲得成佛記別的意義。此段菩薩的實踐內容表現出特重禪定的風格，而非一般所言的六波羅蜜行，應與來自阿蘭若行的大乘三昧行法有關。

（四）中國注釋家都承認人天乘一項，除窺基以外，均將其視為成佛的一階。窺基則以此人天乘為無種姓者，只能接受人天善法層次的教化。道生、法雲、吉藏各依所信受經論的相關說法以分判三草二木的階位，窺基引據多部經論所說並搭配自家的二種不退義，智顛則以天台的化法四教作為判分位次的理論基礎。

**An Interpretation of The Paragraph of
"The Three Herbs and Two Trees" in
Kumarajiva's Translation of The Lotus
Sutra: Based on a Philological Study**

Kuo-ching Huang*

Abstract

This article aims at clarifying some philological problems and expound the thought of the paragraph of " the three herbs and two trees " in the fifth chapter (osadhi) of Kumarajiva's

*Assistant Professor, Institute of Religious Studies, Nan-Hua University

Translation of the Lotus Sutra. The findings are as follows: (1) The Arhat and the Pratyekabuddha are both matched to the middle-sized herb in Kumarajiva's Chinese translation. It must not be a wrong translation. The most possible reason for this rendering is the differences in different manuscripts. However, the Sanskrit manuscripts found in Gilgit and Nepal connect the Arhat with the small-sized herb and the Pratyekabuddha the middle-sized herb. This is well-matched with the context of the three vehicles in the Lotus Sutra. (2) Except for the three vehicles, there are another two vehicles of human and heaven in this paragraph. An explanation for this is that the sutra followed the story of "a timely rain moistens all plants", which has the implication of teaching all the beings in earth and heaven. (3) The large-sized herb, small three and big three are considered to be three stages of bodhisattvas' development — the bodhisattva whose bodhi-citta is newly aroused, the bodhisattva who has

developed for a long-time, and the bodhisattva who has become non-turning back. This is similar to a common theory of bodhisattva's stages in that time. (4) The practices in these three bodhisattva's stages are closely connected with meditation. This must be due to the forest-living style of those who divulged the Lotus Sutra. (5) The ancient Chinese exegetes all accepted the vehicles of human and heaven. With regard to the three bodhisattva's stages, each of them matched them with a framework of bodhisattvas' stages based on his own buddhist theory.

Keywords: the three herbs and two trees, bodhisattva's stages, forest-living practice, textual criticism, hermeneutics, Chinese exegesis