



《法華經》於中國佛教的判教地位

——從鳩摩羅什到法藏*

黃國清

南華大學宗教學研究所助理教授

摘要

《法華經》自鳩摩羅什漢譯後，對中國佛教思想深具影響。隨佛教經論持續譯出，及中國注家對《法華》的詮釋差異，此經判教地位處於變遷狀態。大乘《涅槃經》譯出前，佛教學者將《法華》與《般若》對比，重視兩經義理的互補功能，不做淺深分判。《涅槃》納入判教後，最初仍強調經典教義的相須性，也隱含淺深分判的雛形。判教學說繼續發展，淺深分判更形明確。南北朝《涅槃》佛性義極受推崇，《法華》未明佛性常住，一般判於《涅槃》之下。淨影慧遠反對淺深排列，重經典的互補意義，主張諸經教義都會通於法界真性緣起之義。他也指出《法華》說佛性，不淺於《涅槃》。南嶽慧思對《法華》做精深詮釋，確立其經王地位。智顛以天台圓教詮解《法華》，其判教論為此經爭取獨特地位。有別於《華嚴》只針對大機眾生，《法華》先以他經調熟聽眾，再演說圓教，落實令所有聽眾成佛的意趣。依其化法四教與化儀四教，也賦與《法華》至高圓滿的意義。其後《法華》地位獲得肯定，各宗宗匠須加回應，但地位有所調降。吉藏主張所有經典通於無得正觀之旨，差別為施教方便。他依《法華》判三種

* 感謝兩位匿名審查者的寶貴意見，使得本文的最後呈現更形完備。關於審查者所提出深入探討的方向，或可留待他文針對個別主題進行研究。



法輪，以《法華》為一代教化之終，包羅頓漸、具足三輪，評價甚高。窺基將《法華》與他經並列最高教，但以唯識中道為最高教旨，將《法華》從屬唯識學說。法藏視《華嚴》與《法華》皆為一乘，但《華嚴》為別教一乘，教義不共他經；《法華》為同教一乘，其一乘義連繫三乘，《法華》不如《華嚴》純粹。

關鍵詞：法華經、判教、南北朝佛學、天台佛學、隋唐諸宗



The Position of the Lotus Sūtra in the Theories of Teaching Classification in Chinese Buddhism: From Kumārajīva to Fa-tsang

Kuo-Ching Huang

Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
Nanhua University

Abstract

The Lotus Sūtra has great influence on Chinese Buddhism since Kumārajīva translated it into Chinese. As more and more Buddhist texts were translated into Chinese, and the interpretations of Chinese Buddhist scholars differed, the position of this sutra in the theories of teaching classification (判教) constantly changed. Before *the Mahāparinirvāna-sūtra* had been translated, Buddhist scholars compared *the Lotus Sūtra* with *the Prajñāpāramitā-sūtra* and emphasized that the two were mutually complementary and had equal position. When the *Mahāparinirvāna-sūtra* was included in the theories of teaching classification, at first the scholars still emphasized their relationship of mutual complement, but also implied a difference in depth between the teachings of the two sutras. As the theories developed, the ranking of teachings became more obvious. During the Southern and Northern Dynasties, the theory of Buddha-nature was highly appreciated, and *the Lotus Sūtra* which did not expound the meaning of Buddha-nature was



usually ranked under *the Mahāparinirvāna-sūtra*. Hui-yen of Jing-ing Monastery (淨影慧遠), however, claimed that *the Lotus Sūtra* also expounded the meaning of Buddha-nature, and was equal in depth to *the Mahāparinirvāna-sūtra*. Hui-si (慧思) made a deep interpretation which established *the Lotus Sūtra* as the king of sutras. His disciple Chi-I (智顗) established the system of Ten-tai teachings thoroughly. Under his theory of teaching classification, this sutra enjoyed a unique position. Unlike *the Avatamsaka Sūtra* which teaches only the great bodhisattvas from the beginning, *the Lotus Sūtra* enhances hearers' ability first before going on to the perfect teaching, with the aim to enable every hearer to become a Buddha. According to the four doctrines of teaching (化法四教) and the four manners of teaching (化儀四教), *the Lotus Sūtra* gained a purely perfect meaning.

After *the Lotus Sūtra* had been raised to the highest position in Ten-tai's theory of teaching classification, other great masters could not but give their views on the sutra. Yet, according to their views, the position of the sutra was lowered. Ji-tsang (吉藏) claimed that the central meaning of all sutras was "non-acquisition as true vision" (無得正觀), and the differences in teachings could be seen as the skillful means of the Buddha. He also suggested a teaching classification of three periods of teaching according to *the Lotus Sūtra* to give this sūtra a special position, for it includes all teachings. Kui-ji (窺基) viewed *the Lotus Sūtra* as the highest teaching along with some other texts. As he held the viewpoint of yogācāra, he subordinated *the Lotus Sūtra* to the theory of yogācāra. Fa-tsang (法藏) viewed both *the Avatamsaka Sūtra* and *the Lotus Sūtra* as one-vehicle, just that the former was a special one-vehicle which was way beyond the other sutras and the latter was a common one-vehicle which



was connected with the three vehicles. Thus, the position of *the Avatamsaka Sutra* is higher than *the Lotus Sūtra*.

Keywords: the Lotus Sūtra, theories of teaching classification, Buddhism in Southern and Northern Dynasties, Ten-tai Buddhism, Buddhist Schools in Sui and Tang Dynasties



一、前言

佛教經典自東漢譯經伊始，隨著時間推移，譯出佛典的數量漸增，衍生教義判釋的需要與論爭。漢地佛教人士剛開始印度某些學系的經論，如禪數系或般若系，隨後又有其他系統的佛典漢譯出來，諸如《華嚴經》、《法華經》、大乘《涅槃經》等，引發漢地佛教知識份子的疑惑，同為佛陀宣說的經典，何以教義內容差別如此之大？何者始為佛陀的核心教義？古代佛教學者採取一種具創意的解決方案，即教相判釋（略稱判教）。較成熟的判教體系將不同系統的經論教義進行淺深權實的排列，藉以調和其間義理的潛在矛盾，並賦與自家所宗經論的特殊地位。然而，我們必須注意判教觀點是處在一個變動發展的歷程，不同時代的佛教學者所面對的佛典集合不盡相同，一般而言，在經典持續譯出的時期，時間越在後面的判教體系包含在集中的經論種類可能愈趨多樣。此外，判教者的選擇偏好也是一個重要決定因素。既然各部經典在中國佛教文化圈中的判教位置並非一成不變，欲了解某經在中國佛教史上的升沉起落，以這部經典為中心對有關的各家判教學說進行歷時性的考察與對比，是解明問題的基本進路。

《法華》是影響中國佛教文化甚為深遠的經典，¹在隋唐時期某些宗派的判教體系中甚至取得最高教義的地位，且此種判教說一直影

¹ 不僅是中國佛教，《法華》對印度佛教亦有重要影響，鹽入良道〈印度における法華經解釋の一端〉與勝呂信靜〈イントにおける法華經の注釋的研究〉對此做了概括討論；塚本啟祥〈大智度論と法華經——成立と翻譯の問題に關連して〉詳細對比《大智度論》引用《法華》的資料。《法華傳記》卷1言及真諦所說印度注解《法華》者有五十餘家。（《大正藏》冊51，頁52下）然而，現存者僅漢譯世親《法華經論》一種。至於藏傳佛教的情形，藏文大藏經只有一種注疏，且是窺基《法華玄贊》的摘譯，參見芳村修基1970，頁265-266。《法華》在中國獲得極高的重視，尤其在羅什譯本問世後，歷代義學法師留下數十種注疏。



響到現在。雖然《法華》至遲在西晉已由竺法護（265 來華至 4 世紀初圓寂）譯出，有佛教徒開始讀誦此經，但中國佛教學者對此經的深層義理探究，要待鳩摩羅什（344-413，一說 350-409）重譯此經後，才在以他為首的關中佛教集團盛行開來。²自此，《法華》展開與其他經典之間地位高下消長的一段漫長歷程。《法華》在南北朝的判教地位經常處於《涅槃》之下，主要理由是其教義詮說不如後經圓滿，未具體說出佛性的內涵。陳隋時期，經天台祖師的努力，將《法華》抬到判教體系的頂峰，賦與其他經典無可比擬的圓滿真實程度。其後三論、唯識諸宗的教義建立者在判教時，仍不敢冒然將此經位置降至自家所宗經論之下。華嚴宗祖師欲論證《華嚴》的優位性，也是在將《華嚴》與《法華》同列一乘的前提下分辨二經高下。《法華》在各時期不同佛教學者的判教學說之間的地位變遷過程為何？其間的觀點差異為何？造成差異的因素為何？這些是值得進行歷時性探討的課題，以幫助了解中國佛教史上對此經的認識觀點。當前佛教學界對六朝以至隋唐各家判教學說討論已多，然而，由於這些研究非針對《法華》進行專門討論，即使將相關此經的結論匯聚起來，³其間仍存在一些斷裂點（諸如何時開始相關於此經的教義淺深分判？將此經提升到最高位的關鍵為何？如何提出有力論證以再度調降此經地位？等等）有待補足，也有一些結論尚待深究，當然，過去的研究缺乏對此經判教地位差異的整體對比。本研究嘗試解決這些問題，對六朝到隋唐時期的《法華》判教歷史提供較全面的觀照。

二、東晉與南北朝的判釋

《法華》在中國有數度傳譯，西晉時期即有佛教法師根據竺法護《正法華經》譯本講說和修行的記載，到了鳩摩羅什漢譯此經後，更

² 野村耀昌 1982，頁 137-165。

³ 有些重要的判教學說因未言及《法華》，就不列入本文討論。



引發了研究、講說、注解和依此經修行的風潮，現今所見關於《法華》的見解，都以羅什譯本為依據。⁴本節處理東晉和南北朝時期對《法華》地位的判釋。然而，以時代為分界只是一種方便做法，像慧思（515-577）為南北朝人，但因與天台學系的關係而歸入下節討論天台部份；又如淨影慧遠（523-592）的時代雖跨到隋朝，但其判教觀點密切聯繫到南北朝的判教學說，因此放在此節探討。

羅什本人留下的著作甚少，廬山慧遠（334-416）與他往來問答而留下《鳩摩羅什法師大義》三卷，其中卷 2「問羅漢受決并答」在羅什的回答中表達他對《法華》與諸經關係的見解：

阿羅漢還生者，唯《法華經》說，無量千萬經皆言阿羅漢於後邊身減度，而《法華經》是諸佛秘藏，不可以此義難於餘經。若專執《法華經》以為決定者，聲聞三藏及餘摩訶衍經寢而不用。又有經言：菩薩畏阿羅漢、辟支佛道過於地獄。何以故？墮於地獄還可作佛。若爾者，唯有《法華》一經可信，餘經皆為虛妄！是故不應執著一經，不信一切經法，當應思惟因緣，所以取涅槃，所以應作佛。⁵

羅什將《法華》視為諸佛秘藏，可能受到《大智度論》區分「祕密」和「現示」二教的啟發。⁶諸佛秘藏必須時節因緣合宜才可說，否則妨礙聽聞者的佛法理解與修習。⁷他視《法華》只表達佛陀教義的某個側面，必須與其他經典相互補充，不可專執一經而不信其他經典。

⁴ 歷代中國佛教徒修學和研究《法華》的資料，可參見阪本幸男 1985，頁 489-548。

⁵ 《大正藏》冊 45，頁 133 中。

⁶ 參見《大正藏》冊 25，頁 84 下。

⁷ 如《鳩摩羅什法師大義》卷 1 說：「羅漢、辟支佛得法身已，即不復生二界，是佛分別三乘義，故不說有法所去處。准《法華經》有此說耳，若處處說者，《法華經》不名為祕要之藏。又亦不能令人多修習涅槃道，盡諸漏結。」（《大正藏》冊 45，頁 126 下）



在同問答後文中，羅什肯定《法華》所言佛力加持令所有聞法者皆得作佛的殊勝意義，但也說明隱藏《法華》教說，先說三藏教與其他大乘經的必要性：

今略說二因緣故，佛有此說：一者，祕《法華》義故，多令眾生樂小乘法，得於解脫。二者，欲使菩薩直趣佛道，不令迂迴。⁸

對於厭惡生死苦的修習者，隱藏《法華》教說，說有解脫生死的涅槃可得，使他們樂意修習。對於菩薩根機者，則說修學小乘將墮入涅槃，使他們有所畏懼，堅持菩薩道實踐而直接趣入佛果。等到佛陀臨入涅槃時，聞法眾心已達清淨，才說出阿羅漢亦能成佛的《法華》祕意。⁹羅什判教的特色，將《法華》視為最後才說出的祕密教，宗旨是說佛陀令所有修學者成佛，區別於三藏教及其他大乘教，但《法華》與諸教一樣都要於適當機宜才說，與其他諸教相輔相成。

羅什的弟子或曾向他問法者之中有論及《法華》地位分判的著作包括僧叡（約 4 至 5 世紀）的〈小品經序〉¹⁰、〈法華經後序〉¹¹；一篇署名長安叡法師的〈喻疑〉¹²論文；道生（355-434）《法華經疏》的開卷部份；慧觀（約 4 至 5 世紀）為《涅槃》所作的序文¹³。〈喻疑〉作者「長安叡法師」，《出三藏記集》說是「慧叡」¹⁴，《高僧傳》有其傳記，他曾入關中向羅什問法。¹⁵慧叡與僧叡（355-439）各自有傳，

⁸ 《大正藏》冊 45，頁 134 上。

⁹ 參見《大正藏》冊 45，頁 134 上。

¹⁰ 收於僧祐《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 54 下-55 上。

¹¹ 收於《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 57 中-下。

¹² 收於《出三藏記集》卷 5，《大正藏》冊 55，頁 41 中-42 下。

¹³ 此序文未收入經錄，判教觀點則見於吉藏《三論玄義》的引述，《大正藏》冊 45，頁 5 中。

¹⁴ 《出三藏記集》卷 5 言：「昔慧叡法師久歎愚迷，製此〈喻疑〉防於今日。」（《大正藏》冊 55，頁 41 中）

¹⁵ 參見《高僧傳》卷 7〈釋慧叡傳〉，《大正藏》冊 50，頁 367 中。慧叡是否



是否為同一人，學者間的見解不一。¹⁶姑且不論僧叡與慧叡是否為一人，他們在判教觀念上有相通之處，論說各部經典適應眾生不同根機的特殊功用，重視它們的互補意義；然而，〈喻疑〉也隱含經典義理的深淺辨分。道生、慧觀則已明白對經典義理做高下排列。

羅什來華以前中國佛教知識份子已對《般若經》進行一段時間的研究與論辯，羅什本人特重在般若空義基礎上發展出來的中觀思想，因此，當羅什重譯《般若》，又重新漢譯了《法華》之後，其弟子們首先面對的判教問題是《般若》與《法華》之間的優劣。由於兩經義理各有特殊偏重，僧叡強調它們的互補作用，他在〈小品經序〉中說：

《法華》鏡本以凝照，《般若》冥末以解懸。解懸理趣，菩薩道也；凝照鏡本，告其終也。終而不泯，則歸途扶疏，有三實之跡；權應不夷，則亂緒紛綸，有感趣之異，是以《法華》、《般若》相待以期終，方便、實化冥一以俟盡。論其窮理盡性，夷明萬行，則實不如照；取其大明真化，解本無三，則照不如實。是故歎深則般若之功重，美實則法華之用微。¹⁷

《法華》的功用在於映現一乘實相，而為智慧觀照的終端；《般若》的功用在於以智慧深觀泯絕三乘權法，以導向一乘實相的體悟。雖言《般若》屬於菩薩道，《法華》為其終極完成，似含有高下分判之意¹⁸，卻又力說兩經的相輔相成，各擅勝場。《法華》強在顯示一乘實相以引導《般若》的觀照，《般若》重在運用深觀以達致《法華》的實

為羅什弟子不可得知，在羅什八位傑出弟子的列名中有位「叡」法師，但指僧叡。參見《高僧傳》卷 3，《大正藏》冊 50，頁 345 下。

¹⁶ 學者之間不同觀點的概述可參見藍日昌 2003，頁 71。另外，涂豔秋對〈喻疑〉作者做了詳細討論，暫時推定僧叡與慧叡為二人。涂豔秋 2006，頁 270-285。

¹⁷ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 54 下-55 上。

¹⁸ 涂豔秋即理解為《法華》高於《般若》。涂豔秋 2006，頁 296-299。



法，均有另一經所不及的義理內容與功用，單獨一經並無力完成修行最終目的。〈法華經後序〉的意旨與此並無別致。¹⁹因此，兩經內容或有方便、實化之分，地位應是平等的。

慧叡撰寫〈喻疑〉之時，另外接觸到法顯翻譯的《大般泥洹經》，將此經也納入討論範圍，同時列入聲聞法的三藏教，判教系統更形完備。如此也引發新的疑問，《法華》與《般若》各言佛法深義的觀照與實化一面，互補性強，若再加上偏重解脫的三藏教，及盛言佛性常住的《泥洹》，諸經的平等地位就容易發生傾斜。〈喻疑〉的題名意謂開曉排撥經典者的疑念，主要是在為《泥洹》的佛性義進行辯護。此文論述三藏、《般若》、《法華》、《泥洹》諸經在度化不同根機的眾生方面各具功用，在互補之餘也蘊有淺深區分。如其文說：

什公云：大教興世五十餘年，言無不實，實無不益。益而為言，無非教也；實而為稱，無非實也。實以如意為喻，教以正失為體。若能體其隨宜之旨，則言無不深；若守其一照，則惑無不至。……大聖隨宜而進，進之不以一途，三乘離化由之而起。三藏祛其染滯，《般若》除其虛妄，《法華》開一究竟，《泥洹》闡其實化。此三津開照，照無遺矣，但優劣存乎人，深淺在其悟，任分而行，無所臧否，前五百年也。²⁰

三藏教的功用在破除自我的染著，《般若》旨在掃蕩虛妄的諸法，《法華》開闡真實究竟的一乘，《泥洹》顯豁一乘實法的義理內涵。如果領會到佛陀應機說法的用意，則能了知一切經典的話語無非是精深的；反之，若偏執某部經典，則會懷疑其他經典的真實性。佛教最初

¹⁹ 如其文說：「《般若》諸經，深無不極，故道者以之而歸；大無不該，故乘者以之而濟，然其大略，皆以適化為本。應務之門，不得以善權為用，權之為化，悟物雖弘，於實體不足，皆屬《法華》，固其宜矣。」（《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 57 中）

²⁰ 《大正藏》冊 55，頁 41 中-下。



五百年為正法時期，雖然人有優劣，悟有淺深，但修學者各依己能而實踐不同法義，不互相攻訐。學者們對於這段文句是在主張諸經平等，還是具有淺深差別，意見不盡相同。藍日昌解讀說：「不管大小乘經典無非都是教人如何獲得解脫之道，所以是無優劣之分的，優劣是人心有優劣，佛典是無優劣的。」這是就佛陀對眾生隨不同機宜講說不同教法的平等施教意義而言。然而，並不保證施教內容不能無淺深的差異，藍日昌同時也說：「叡法師祖述羅什法師的意見，羅什認為佛陀五十年的說法當中，所說的法語無非真實的教誨，但在面對不同的場合及不同層次的弟子時，難免會有不同淺深的比喻，這些教誨、比喻雖有淺深的不同，但對不同層次的弟子而言，都是最合適的解說，因為遇根器深者解說較深的義理，遇根器淺薄者解說較淺的道理，這是必然之事，所以經典有淺深的不同。」²¹還是承認慧叡對經典有高下的分判。其實「優劣存乎人」意指人的根機不同，非人心中對佛法持有優劣之分，如此解讀則整段文意更加通透與一致。涂豔秋明白指出〈喻疑〉是在闡說諸部經典的「先後次序」，《泥洹》有高過《法華》之處：「至於《法華》和《泥洹》在僧叡看來都是諸佛境界的代表。但僧叡將《法華》放在《泥洹》之前，而且將『實化』這一最高境界繫屬在泥洹經上。從他的排序裡，我們清楚的看出這兩本經典在他心中的次第與重要性。」她注意到僧叡〈小品經序〉賦與《法華》的「實化」在〈喻疑〉中已歸給《泥洹》，以《泥洹》的「實際」（佛性）為最高判準，對《法華》只強調「開一究竟」的旨趣。²²因此，就各部經典的義理內容這面而言，學者們同意有淺深之分，不過慧叡是否主張《法華》不及《泥洹》，還須對〈喻疑〉的相關文句做細密考察。

綜觀〈喻疑〉全文，為《泥洹》辯護的篇幅最大，給予此經義理

²¹ 藍日昌 2003，頁 75。

²² 涂豔秋 2006，頁 307-309。



極高度的肯定，認為《法華》中尚未闡說此種眾生佛性的精深之理：

什公時雖未有《大般泥洹》文，已有《法身經》明佛法身，即是泥洹，與今所出若合符契。此公若得聞此佛有真我，一切眾生皆有佛性，便當應如，白日朗其胸衿，甘露潤其四體，無所疑也。何以知之？每至苦問佛之真主亦復虛妄，積功累德誰為不惑之本，或時有言：佛若虛妄，誰為真者？若是虛妄，積功累德誰為其主？如其所探，今言佛有真業，眾生有真性，雖未見其經，證明評量，意便為不乖。而亦曾問：此土先有經言一切眾生皆當作佛，此云何？答言：《法華》開佛知見，亦可皆有為佛性。若有佛性，復何為不得皆作佛耶？但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切眾生皆當作佛。皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。²³

慧叡重視佛性真我、眾生佛性之理，幾番與羅什問答，羅什雖未明確肯定佛性之說，但也不斷然否定佛性之義。值得注意的是羅什嘗試說《法華》的開佛知見可通於眾生佛性的意義，但顯然無法說服慧叡。慧叡認為《法華》若具佛性義理，為何不直說一切眾生皆能成佛？而且據他閱讀《法華》所得，認為此經旨在「開一究竟」，並不詮說佛性。〈喻疑〉接下來一段話說明進入像法時期後，人心諍競，各執是非，淺薄者懷疑大乘經典的真實性，論述的次序即依小乘、《般若》、《法華》、《泥洹》而逐一疏通：

由人之失，乃有非跋真言，斧戟實化，無擇起於胸中，不救出自脣吻。三十六國，小乘人也，此釁流於秦地，慧導之徒遂復不信《大品》。既蒙什公入關，開託真照，《般若》之明復得揮光，末俗朗茲實化。尋出《法華》，開方便門，令一實究竟，廣其津途，欣樂之家景仰沐浴，真復不知老

²³ 《大正藏》冊 55，頁 42 上-中。



之將至。而曇樂道人以偏執之，見而復非之，自畢幽途，永不可誨。今《大般泥洹經》，法顯道人遠尋真本，於天竺得之，持至揚都，大集京師義學之僧百有餘人，師執本參而譯之，詳而出之。此經云泥洹不滅，佛有真我，一切眾生皆有佛性，皆有佛性學得成佛。佛有真我，故聖鏡特宗，而為眾聖中王。泥洹永存，為應照之本，大化不泯，真本存焉。而復致疑，安於漸照，而排跋真誨；任其偏執，而自幽不救，其可知乎？此正是《法華》開佛知見，開佛知見今始可悟，金以瑩明，顯發可知。而復非之，大化之由而有此心，經言闡提，真不虛也。²⁴

《法華》中開佛知見的義理內容，要到《泥洹》始得以完全彰顯出來，換言之，《法華》言及開佛知見，卻未具體說明佛知見即是佛性，要待《泥洹》對此義的顯發。《泥洹》所言涅槃法身常住、佛有真我等真理是一切佛法的根本，為聖人智慧鑑照最為宗重者，依此觀照才能成為「眾聖中王」(一切聖者中的最高者)，此經的最高地位不言而喻。雖然《法華》與《泥洹》的化度之功都不可或缺，但後經在義理層次上顯然較前經更為高深圓滿，所以慧叡說不信《泥洹》佛性義的人是安於「漸照」，不信佛陀的「真誨」。從僧叡的〈小品經序〉與〈法華經後序〉發展到慧叡的〈喻疑〉，《法華》與《泥洹》同列於判教中，《泥洹》高於《法華》的分判已經具備雛形。

道生的《法華經疏》是現存最早的漢地《法華經》注釋書，在這部著述的開卷部份已較明確地論說「四種法輪」的高下次第，將《法華》的地位安置在二乘教與《涅槃》之間：

夫至像無形，至音無聲，希微絕朕思之境，豈有形言者哉！
所以殊經異唱者，理豈然乎？寔由蒼生機感不一，啟悟萬端，是以大聖示有分流之疏，顯以參差之教。始於道樹，

²⁴ 《大正藏》冊 55，頁 42 上。



終于泥曰，凡說四種法輪：一者，善淨法輪，謂始說一善，乃至四空，令去三塗之穢，故謂之淨。二者，方便法輪，謂以無漏道品，得二涅槃，謂之方便。三者，真實法輪，謂破三之偽，成一之美，謂之真實。四者，無餘法輪，斯則會歸之談，乃說常住妙旨，謂無餘也。²⁵

由於眾生機感不同，所以佛陀一生從覺悟到涅槃為止共講說四種不同層次的教義（參差之教）。首先是人天教義的「善淨法輪」，從戒律（三歸五戒）到四空定，目的在令眾生不落入三惡道，轉生人天善趣。其次是二乘法的「方便法輪」，因為道生視三乘中的二乘為方便，而佛乘並不乖違於大乘真實之教。²⁶第三的「真實法輪」指《法華》，講說佛陀從一乘方便地分出三乘，及將二乘會歸於真實一乘的意趣。最後是《涅槃》的「無餘法輪」，在會歸一乘之後全盤展現大乘無餘涅槃佛性常住的深妙義理。道生相當重視《涅槃》的佛性義理，《出三藏記集·竺道生傳》記載他在《涅槃》未譯前即孤明先發，認定六卷《泥洹經》所言一闡提無法成佛之說有違佛陀教導，主張徹底的一切眾生成佛說。²⁷道生既說會歸一乘之後所談的是常住妙旨，足見《涅槃》有深於《法華》之處。道生對佛教經典義理的淺深排列，表達得較慧叡更為明確。

羅什弟子中提出較完整判教體系者是慧觀。他曾入關中師事羅什，撰寫〈法華經要序〉，獲得羅什的讚賞。²⁸他也師事過翻譯六十卷

²⁵ 《新纂卍續藏》冊 27，頁 1 中。

²⁶ 《法華經疏》釋〈方便品〉「一切聲聞辟支佛所不能知」句說：「然則，三乘皆權，而大乘不乖所以大，故不言之；二乘正反於大致，言不知也。」（《新纂卍續藏》冊 27，頁 4 上）下文又說：「無二乘之偽，唯一乘實也。」（《新纂卍續藏》冊 27，頁 4 中）

²⁷ 《大正藏》冊 55，頁 111 上。

²⁸ 《高僧傳》卷 7〈釋慧觀傳〉，《大正藏》冊 50，頁 368 中。〈法華宗要序〉主要論說開權顯實、會三歸一之旨，收於《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 57 上-中。



《華嚴》的佛馱跋陀羅。²⁹慧觀又與慧嚴、謝靈運等共同進行北本四十卷《涅槃》的修治，而成三十六卷的南本《涅槃》。³⁰相傳慧觀與道生辯論頓悟漸悟之義，《出三藏記集》卷 12 所錄陸澄《法論》中載有「〈漸悟論〉，釋慧觀」與「〈沙門釋慧觀執漸悟〉」的條目，³¹應是道生主頓悟，慧觀主漸悟。由於慧觀豐富的學思經歷，他的判教體系網羅較多經典，吉藏《三論玄義》引述其〈大般涅槃經序〉說：

言五時者，昔《涅槃》初度江左，宋道場寺沙門慧觀仍製經序，略判佛教凡有二科：一者，頓教，即《華嚴》之流，但為菩薩具足顯理。二者，始從鹿苑終竟鵝林，自淺至深，謂之漸教。於漸教內開為五時：一者，三乘別教，為聲聞人說於四諦，為辟支佛演說十二因緣，為大乘人明於六度，行因各別，得果不同，謂三乘別教。二者，《般若》通化三機，謂三乘通教。三者，《淨名》、《思益》讚揚菩薩，抑挫聲聞，謂抑揚教。四者，《法華》會彼三乘同歸一極，謂同歸教。五者，《涅槃》名常住教。自五時已後，雖復改易，屬在其間。³²

慧觀將直接為大菩薩顯明究竟圓滿真理的《華嚴》歸於頓教，其餘為漸教。既是漸教，就含有漸次引導的高低差別之義。在漸教中，《法華》雖闡述會三乘歸一乘之旨，但未顯明常住真理的具體內容，所以位階在《涅槃》之下，而高於《般若》的三乘通教與《維摩》等的抑揚教，稱其為「同歸教」。吉藏也說到慧觀判教體系的重要影響，後來的五時判教系統多根據其架構而有所調整。這種將《法華》判屬《涅槃》之下的觀點主要見於南朝諸家的判教說，在智顛《法華玄義》卷

²⁹ 《出三藏記集》卷 14〈佛馱跋陀傳〉，《大正藏》冊 55，頁 103 中-104 上。

³⁰ 《高僧傳》卷 7〈釋慧嚴傳〉，《大正藏》冊 50，頁 368 上。

³¹ 《大正藏》冊 55，頁 84 中。

³² 《大正藏》冊 45，頁 5 中。



10 中對諸家的判教架構有所列示。³³

南北朝時另一種著名的五時判教說是南齊隱士劉虬（437-495）提出的「五時七階說」，常成為後代判教論的批判對象，可由此窺見其影響層面。他在〈無量義經序〉中說：

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。過斯以往，法門雖多，撮其大歸，數盡於此。³⁴

雖有七階，如果將第二至第四階合成三乘法，則成五階。劉虬將《法華》置於三乘中的大乘和《涅槃》之間，又插入《無量義》作為其序曲。他說《無量義》講說三乘法的差別，且說如來尚未顯示真實之教，以引導聽法者生起追求實教之心。接著《法華》演說會三歸一的意趣，令聽法者樂意捨去權法而求取實法。然而，《法華》仍未講說實法的具體內涵，最後以《涅槃》詳細詮說佛性常樂我淨的義理。

除前述那種將《法華》置於諸經和《涅槃》之間的判教間架，南朝梁代尚可見到光宅法雲（467-529）與梁武帝（464-549）的判教說。梁武帝提出一種較特殊的判教說，立基於中觀學派的二諦說，將《般若》的無生真理視為第一義諦，將《法華》、《涅槃》判為世俗諦，並對五時判教說提出批判。他在〈注解大品序〉中說：

³³ 《大正藏》冊 33，頁 801 上-中。

³⁴ 《出三藏記集》卷 9，《大正藏》冊 55，頁 68 上。



雖繁慮紛紜，不出四種：一謂此《(般若)經》非是究竟，多引《涅槃》以為碩訣。二謂此經未是會三，咸誦《法華》以為盛難。三謂此經三乘通教，所說《般若》即聲聞法。四謂此經是階級行，於漸教中第二時說。舊義如斯，迺無是非；較略四意，粗言所懷。《涅槃》是顯其果德，《般若》是明其因行，顯果則以常住佛性為本，明因則以無生中道為宗。以世諦言說，是《涅槃》是《般若》；以第一義諦言說，豈可復得談其優劣！《法華》會三以歸一，則三遣而一存，一存未免乎相，故以萬善為乘體。《般若》即三而不三，則三遣而一亡，然無法之可得，故以無生為乘體。無生絕於戲論，竟何三之可會？所謂百花異色，共成一陰；萬法殊相，同入般若。³⁵

如此，因《法華》與《涅槃》仍然存有一乘、佛性之相，不及《般若》所顯無生法忍的高度。這種以般若遣除一切相，無佛性真我、涅槃的觀點，在此之前曾受到前述〈喻疑〉的駁斥³⁶，但慧觀指的是不信《涅槃》真實性的人，梁武帝並未否定《涅槃》與《法華》，只是以二諦為判準，置兩經義理層次於《般若》之下。

法雲撰有《法華經義記》，於開卷處依據《法華》內容提出一種如來說法時序，因《法華》非為法雲所宗，很難判斷是否為其完整的判教說。其文如下：

不可頓明一乘因果大理，事不得已，故初詣鹿苑，開三乘異因，指別為趣果。如是荏苒，至於《大品》明教度人，菴羅說法弘道，經年歷歲，猶明異因別果，長養物機。於是八部四眾積年睹聖，曩日修福，遂令五濁障輕，大乘機動，至今王城始稱如來出世之大意，破三乘定執之心，闡

³⁵ 《出三藏記集》卷 8，《大正藏》冊 55，頁 53 下-54 上。

³⁶ 《大正藏》冊 55，頁 41 中。



揚莫二之教、同歸之理。于時且廢權於往日，談實於當今。

明因則收羅萬善以為一因，語果則復倍上數以為極果。³⁷

如來說法時序是先《阿含》，其次是《小品》，《法華》為最後時教。依此架構，《法華》應為義理最深最圓的經典，在諸經講說三乘異因異果之後，闡明不二的教理、同歸的意趣，導引萬善達於極果。智顛《法華玄義》卷 10 另言及一種開善智藏（458-522）與法雲共宗的五時教判（漸教部份），順序同於慧觀所說，即《法華》介於《維摩》、《思益》等抑揚教及《涅槃》的常住教之間。³⁸因此，法雲的判教學說當看是否涉及《涅槃》，若無，則終於《法華》的「一乘因果大理」；若有，則《法華》後再以《涅槃》談論佛性常住。《法華經義記》卷 7 言及此義說：「以眾經格量乎此經，此經為第一者，若明稱會物機為第一者，則五時經教皆是稱會物機。今不論此處，只言會前開後詔為第一。會前者，談三乘無異路，語萬善明同歸；開後者，明萬善皆成佛，壽命長遠，此則開《涅槃》前路，作常住之由漸。然則前後兩望，二義雙明。下即出言已說、今說、當說。已說者，昔來三乘等教；當說者，即指《涅槃》為當說；今說者，即是《法華》有如此義，故稱第一也。」³⁹說《法華》為第一是有條件的，就順應行者根機，開三乘同歸一乘，則此經為最。然而，此經只是作為講說常住佛性的前路，地位當不及《涅槃》。

活動時期跨北朝與隋代的淨影慧遠猛烈地批判劉虬的五時判教說，提出《提調波利經》的內容並非只有人天善法，尚包括眾生空、法空的教說；⁴⁰三乘教說也非局限於佛陀成道後十二年內所說。⁴¹至於

³⁷ 《大正藏》冊 33，頁 572 下。

³⁸ 《大正藏》冊 33，頁 810 中。

³⁹ 《大正藏》冊 33，頁 660 中-下。

⁴⁰ 《大乘義章》卷 1，《大正藏》冊 44，頁 465 中。事實上，劉虬所見的《提調波利經》可能是較早的譯本，慧遠所見者應是後來在中國寫就的經本。牧田諦亮對此經有詳細討論，並列有敦煌本經文。牧田諦亮 1976，頁



《般若》、《法華》與《涅槃》等大乘經典，他認為其間不應如劉虬所說有前後淺深的嚴格差別。慧遠引經據典指出《般若》不比《法華》淺，其中亦含「破三歸一」；也不淺於《涅槃》，經中所說的真如、實際、法性等同於涅槃佛性。⁴²《法華》也不淺於《涅槃》，其中亦言佛性：

若言《法華》未說佛性，淺於涅槃，是義不然。如《(涅槃)經》說性即是一乘，《法華經》中辨明一乘，豈為非性？又《法華》中不輕菩薩若見四眾，高聲唱言：「汝當作佛，我不輕汝。」以知眾生有佛性，故稱言皆作。但言皆作，即顯有性。⁴³

他強調《法華》的一乘即同於《涅槃》的佛性。慧遠如此的批評其實不具破斥劉虬判教學說的堅實效力，劉虬認為《法華》雖論及一乘，有其教化上的特殊功用，但對一乘義理未如《涅槃》那樣直接地、詳細地闡述。無論如何，此處可窺見慧遠為諸部大乘經典爭取平等地位的嘗試。

慧遠自己所立的判教學說是四宗說，此種判法與地論宗南道一系的慧光及其弟子大衍的四宗教判極為類似，但慧光與大衍的說法只見於隋唐諸師的簡略引述，難以用來和慧遠所述內容進行對比。⁴⁴在慧

148-151, 162-209。

⁴⁰ 《大正藏》冊 44，頁 465 下。

⁴¹ 《大正藏》冊 44，頁 465 下。

⁴² 《大正藏》冊 44，頁 466 上。

⁴³ 《大正藏》冊 44，頁 466 上-中。

⁴⁴ 慧光的判分如智顛《法華玄義》卷 10 所引：「佛馱三藏、學士光統所辨四宗教判：一、因緣宗，指毘曇六因四緣。二、假名宗，指《成論》三假。三、誑相宗，指《大品》、三論。四、常宗，指《涅槃》、《華嚴》等常住佛性，本有湛然也。」（《大正藏》冊 33，頁 801 中）吉藏《中觀論疏》卷 1 言及舊地論宗人的四宗教判：「舊地論師等辨四宗義，謂：毘曇云是因緣宗；《成實》為假名宗；《波若》教等為不真宗；《涅槃》教等名為真宗。」（《大正藏》冊 42，頁 7 中）根據法藏《華嚴經探玄記》卷 1 所記，這是大衍所



遠的《大乘義章》中，點出四宗宗趣如下：

宗別有四：一、立性宗，亦名因緣。二、破性宗，亦曰假名。三、破相宗，亦名不真。四、顯實宗，亦曰真宗。此四乃是望義名法，經論無名。經論之中雖無此名，實有此義。四中前二是其小乘，後二大乘；大小之中各分淺深，故有四也。言立性者，小乘中淺，宣說諸法各有體性。雖說有性，皆從緣生，不同外道立自然性。此宗當彼《阿毘曇》也。言破性者，小乘中深，宣說諸法虛假無性。不同前宗立法自性，法雖無性，不無假相。此宗當彼《成實論》也。破相宗者，大乘中淺，明前宗中虛假之相亦無所有。如人遠觀陽炎為水，近觀本無，不但無性，水相亦無。諸法像此，雖說無相，未顯法實。顯實宗者，大乘中深，宣說諸法妄想故有，妄想無體，起必託真，真者所謂如來藏性。恒沙佛法同體緣集，不離、不脫、不斷、不異此之真性緣起，集成生死涅槃，真所集故，無不真實。辨此實性，故曰真宗。⁴⁵

《阿毘曇》是小乘的有宗，主張法體實有；《成實論》是小乘的空宗，主張法體非實有，但有假相。大乘破相宗又破《成實論》的假相，但未積極顯明法性真實；大乘顯實宗則顯如來藏真性，緣起萬法不離真性。關於慧遠顯實宗之如來藏真性緣起的具體意義，當代學者指出是以一種以《華嚴》和《涅槃》為宗趣，以《起信論》為綱骨，以其他一些如來藏經論為血肉，以唯識學教典為輔佐綜合而成的「真識心緣

立各宗名稱相符：「齊朝大衍法師等立四宗教：一、因緣宗，謂即小乘薩婆多等部。二、假名宗，謂《成實論》及經部等說。三、不真宗，謂諸部《般若》，說即空理，明一切法不真實等。四、真宗，謂《華嚴》、《涅槃》，明法界真理佛性等故。」（《大正藏》冊 35，頁 111 上）慧遠引述前人所立四宗，所用名稱亦與大衍相同。

⁴⁵ 《大正藏》冊 44，頁 482 上。



起論」，主張「真識心」具足法界恆沙佛法，但為無量煩惱所纏而為在纏之「如來藏」，而此藏能生出如來，尚未達到華嚴事事無礙法界緣起的層次。⁴⁶顯實宗所宣說的「真性緣起」，是以真性如來藏為真諦，為妄相世諦法的所依，緣起是指如來藏真諦法之「體」隨緣生起妄相世諦法之「用」。⁴⁷慧遠在上述引文中並未說明破相宗和顯實宗各包含哪些大乘經典，但他曾引述前賢的經典判屬並給出批判：

又人立四別配部黨，言《阿毘曇》是因緣宗；《成實論》者是假名宗；《小品》、《法華》如是等經是不真宗；《華嚴》、《涅槃》、《維摩》、《勝鬘》如是等經是其真宗。前二可爾，後二不然，是等諸經乃可門別，淺深不異。若論破相，違之畢竟；若論其實，皆明法界緣起法門。語其行德，皆是真性緣起所成，但就所成行門不同，故有此異。《華嚴》、《法華》，三昧為宗；諸部《般若》，智慧為宗；《涅槃經》者，以佛果德涅槃為宗；《維摩經》者，以不思議解脫為宗；《勝鬘經》者，一乘為宗。如是諸經宗歸各異，門別雖殊，旨歸一等，勿得於中輒定淺深。⁴⁸

所引前賢判教說將《法華》歸為「不真宗」，大抵根據此經未直接詮說真性而論。慧遠將第三宗標名「破相宗」，當以《般若》為主；前一段引用慧遠的話力言《法華》講述佛性，因此，將其歸入「顯實宗」應較為適切。唐代窺基《法華玄贊》所引述「此方先德總判經論」的四宗，便將《法華》與《涅槃》、《華嚴》並列於「顯實宗」，顯明「真實中道義」。⁴⁹值得注意的是慧遠主張大乘經典的平等意義，不論是破

⁴⁶ 馮煥珍 2006，頁 154-156。

⁴⁷ 廖明活 2008，頁 118-120。廖明活認為慧遠的教學是以心識思想為主幹，以如來藏經典的真心學說為基本，融合瑜伽行心識理論。參見前揭書，頁 19。

⁴⁸ 《大正藏》冊 44，頁 483 中。

⁴⁹ 《大正藏》冊 34，頁 657 上。「真實中道義」是窺基本人依唯識學對最高



相宗還是顯實宗，各部大乘經典都意在闡明法界真性緣起，只是在顯理進路上有所差異。在重視大乘經典在顯實方面的平等價值之時，慧遠也區分各經宗趣，其中，強調《法華》以「三昧」為宗，修習此經能夠快速獲得三昧，得見如來所見的諸法實相境界。⁵⁰ 慧遠可說同時就通與別二方面來看待大乘經典。

以上對南北朝關涉到《法華經》的重要判教學說的檢視，可見到最初若僅就《法華》與《般若》兩經進行判釋，羅什門下的僧叡重視兩經的互文性功用。在《涅槃》譯出之後，情況開始變得複雜。慧叡在《法華》和《般若》之外加上三藏教與《涅槃》，雖也說到經典的相輔相成，如來所說法語無不精深，但既然經典必須針對教化對象的根器優劣，慧叡的判教觀點因此隱含義理淺深的辨分，《法華》的地位似不及《涅槃》。隨著《涅槃》的重視程度提高，《法華》位於此經之下的評價成為一般觀點。道生將《法華》安排在二乘教方便法輪與《涅槃》無餘法輪之間，稱為真實法輪，強調其破方便教顯真實一乘的主旨。慧觀將此經判為漸教中的同歸教，重視其三乘同歸一乘的意趣，位於《般若》的三乘通教及《維摩》等的抑揚教之上，但在《涅槃經》的常住教之下。劉虯的五時七階教判以《無量義》作為《法華》的序曲，強調除三顯一，去權求實的旨歸，義理層次不及《涅槃》的佛性常樂我淨之義。法雲的判教體系若不列入《涅槃》，則以《法華》論同歸一乘真實之理為最高教義；若加入《涅槃》常住教，則《法華》同歸教應在其下。淨影慧遠批判劉虯的五時判教與前賢的四宗判教對經典所做的高下之分，主張諸經表面上有宗趣差別，但都在闡發真性

層教義的理解，參見下文窺基判教部份。

⁵⁰ 《法華經》中屢屢言及修習此經所獲的三昧功德，古代祖師也盛言「法華三昧」，例如，鳩摩羅什《思惟略要法》特立「法華三昧觀法」。（《大正藏》冊 15，頁 300 中-下）慧思在《法華經安樂行義》說：「是利根菩薩正直捨方便，不修次第行，若證法華三昧，眾果悉具足。」（《大正藏》冊 38，頁 916 下）智顗的傳記提到他在慧思指導下修習法華三昧。（《續高僧傳》卷 17，《大正藏》冊 50，頁 564 中）智顗有撰作《法華三昧懺儀》一書。



緣起之旨，不應區分淺深。此外，與過去判教學說較不同者是慧遠確認《法華》中有佛性之說，不淺於《涅槃》。在諸家高舉《涅槃》的常住義理之際，梁武帝的判教觀點站在中觀學說立場，視《般若》的無生之理為第一義諦，《法華》一乘與《涅槃》佛性仍屬世俗諦。總體而言，多數判教學說立於《涅槃》佛性義的立場，以《法華》未對究極真理的內容給出直接詮說，不授予最高地位。

三、《法華經》於天台判教的特殊地位

《法華經·法師品》頌文中說：「藥王汝當知：如是諸人等，不聞《法華經》，去佛智甚遠。若聞是深經，決了聲聞法。是諸經之王，聞已諦思惟，當知此人等，近於佛智慧。」⁵¹述說此經的「經王」地位，只要好好領解此經，即能接近佛的圓滿智慧。《法華》在南北朝時代未能立於經王之位，主要原因可能是缺乏第一序的系統義理內容。⁵²為《法華》補足精深的系統義理，使其實至名歸的成為經王，首先要歸功於慧思的努力。慧思弟子智顛進一步將博大精深的天台教學體系建構完成，以圓教義詮解《法華》，此經的至高地位更形鞏固。⁵³

⁵¹ 見《大正藏》冊 9，頁 32 上。有學者受天台注釋影響，將「決了聲聞法，是諸經之王」連讀，以為《法華》開決「聲聞法是諸經之王」。如《摩訶止觀》卷 6 言：「若不開決，則無入理。今決了聲聞法是諸經之王，開方便門，示真實相，一一止觀皆得入圓。」（《大正藏》冊 46，頁 34 下）《正法華經》的對應譯文如下：「其不聞是經，不數修行者，其人離道遠，去佛慧若此。斯經深巍巍，決諸聲聞事。還聞此經王，聽之思惟義，則得近大道，智者成聖慧。」（《大正藏》冊 9，頁 102 上）什譯本的「是」是指示代名詞而非繫詞，護譯本譯為「此」，「經王」明白指《法華經》。現存梵本的意思是「若一度聽聞、思惟此甚深的、開決聲聞的經王」。荻原雲來與土田勝彌 1994，頁 204。

⁵² 牟宗三說《法華經》缺乏第一序的義理內容，其精要思想是論說第二序的佛陀出世本懷。牟宗三 1977，頁 576。

⁵³ 釋慧岳說：「智者大師所創立的天台學——法華至上理論，乃承自慧思大師之法華三昧思想而組成是人所熟知！」釋慧岳 1995，頁 37-38。



（一）慧思確立經王之功

慧思在《法華經安樂行義》開卷說：「《法華經》者，大乘頓覺，無師自悟，疾成佛道，一切世間難信法門。凡是一切新學菩薩，欲求大乘，超過一切諸菩薩，疾成佛道，須持戒、忍辱、精進，勤修禪定，專心勤學法華三昧。」⁵⁴他賦與《法華》大乘頓覺法門的至高地位，修學法華三昧能讓新學菩薩快速地成就佛道，⁵⁵這在稱為「末世」的佛法衰頹時期尤其具有意義。⁵⁶其理論根據是法華三昧能開顯眾生本具的如來藏法身：

一切眾生具足法身藏，與佛一無異。如《佛藏經》中說：三十二相、八十種好，湛然清淨。眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現，如鏡塵垢，面像不現。是故行人勤修禪定，淨惑障垢，法身顯現。⁵⁷

如此，將佛性思想聯結到《法華》的實踐理念中，這對提升此經地位具有關鍵的影響，與南北朝以來極受推崇的佛性思想得以接軌。法華三昧就是快速開顯法身佛性的實踐方法，具有其他經典難以企及的殊勝價值。

從慧思這部著作的名稱上來看，主要詮解對象應是〈安樂行品〉，此品具有何種特殊義理足以支撐如此高層次的修行體驗呢？慧思的詮釋進路是將自己對佛教經論的總體理解與禪修實踐的深度體驗「灌注」到《法華》的理解與解釋中，大幅地拓展此經的義理深度與廣度。⁵⁸〈安樂行品〉第一安樂行包含一個「行處」與二個「親近處」，「行處」的重點是「忍辱」與「空觀」：「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

⁵⁴ 《大正藏》冊 46，頁 697 下。

⁵⁵ 菅野博史將「頓覺」解為與「疾成佛道」同義。菅野博史 1994，頁 246。

⁵⁶ 《法華經》中多次出現「末法」、「末世」之詞。慧思在〈立誓願文〉中提到他身處的時代已進入末法時期。《大正藏》冊 46，頁 786 下。

⁵⁷ 《大正藏》冊 46，頁 698 上。

⁵⁸ 黃國清 2007。



行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。」⁵⁹慧思擴展與深化忍辱的意義，成為「眾生忍」、「法性忍」、「法界海神通忍」三種層次的安忍，將空觀與神通皆含攝其中。「眾生忍」關涉到眾生，有三方面的意義：一、因修空觀而對眾生的辱罵或供養能夠安受，不生瞋心或喜心。二、菩薩不打罵眾生，恆常以柔軟語攝受他們。三、為了教化剛強眾生，不得已而用粗言辱罵，以使他們心生慚愧而棄惡從善。⁶⁰「法性忍」關係到對諸法、空義與眾生根機的如實了知：一、自我修習聖行，觀一切法皆悉空寂。二、菩薩法忍具足，也以此法教導眾生，使二乘轉向大乘，因凡聖與諸佛本來同一法身。三、菩薩以自在慧觀察眾生，方便同事而調伏他們。「法界海神通忍」意謂具足一切神通，能廣度一切眾生。菩薩發菩提心，誓願救度一切眾生，進而精進修行六波羅蜜，若得證涅槃深入實際後，不見諸佛與眾生，無法度眾；此時心中即念如此有違當初誓願，於是十方現在諸佛顯現色身，對他讚歎，菩薩心大歡喜，即得大神通，能見十方諸佛，具足一切諸佛智慧，一念盡知一切諸佛心與眾生心，一念心中能現一切色身，一音能作無量音聲，令無量眾生一時成道。⁶¹慧思在忍辱的意義中注入觀空實相、廣大神通的意義，使《法華經》此品具有博大精深的實質教理內涵。

慧思又將《法華經·法師功德品》的「六根清淨」解釋成修學法華三昧後體證到的具足一切佛果功德的大神通境界。本來在〈法師功德品〉中六根清淨源自受持、讀誦、解說、書寫此經，從而憑藉此經的巨大加持力而得的神通境界，此神通是由外在經力所賦予，非由修行者自身開發成就。⁶²慧思將其意義轉為修學法華三昧，通過般若空觀照顯實相法身，體得「眼自在王性本清淨，……耳、鼻、舌、身、意亦復如是。……人身者即是眾生身，眾生身即是如來身，眾生身同

⁵⁹ 《大正藏》冊 9，頁 37 下。

⁶⁰ 《大正藏》冊 46，頁 701 中。

⁶¹ 《大正藏》冊 46，頁 702 上-中。

⁶² 《大正藏》冊 9，頁 47 下-50 中。



一法身」⁶³的圓頓義理而成就的自在神通。六根是人身的代表，即眾生身，眾生與佛身為同一的不變法身。經過慧思的創造性詮釋，六根清淨成為具足諸佛一切功德的廣大神通，而且是由修行者的禪定力與智慧力所成；當然，如果不依憑《法華經》，幾乎無法完成如此的修學歷程。

經過慧思融入深廣義理的詮釋，《法華》獲得了其他經典無可比擬的重要意義：首先，修學此經可以「疾成佛道」，此點原在經中已多所述說，慧思為其充實理論根據。其次，此經蘊含佛性的圓頓思想，有助於將其提升到最高義理的位置。第三，此經闡明甚深智慧與自在神通，此為展現如來度眾功德的特殊智慧能力。慧思在此論中將其原本重視的般若空觀與開顯圓滿法身藏的實踐觀念結合為一體⁶⁴，就落實《法華》的經王地位來說，實居功厥偉。

（二）智顛彰明此經獨特地位

慧思將圓頓思想注入《法華》中，天台圓教義理體系的建構則完成於智顛手中。傳統上以「五時八教」代表天台判教論的綱骨，且視此為天台義理的入門教學。關口真大對此提出質疑，認為「五時八教」的名稱與架構非智顛所說，也非智者判教論的核心觀念，五時八教說對天台判教論有誤導之嫌，應加以廢棄。佐藤哲英反對此種說法，在與關口的對談中，他指出雖然「五時八教」的名稱與間架非智顛所提出，但五時、化法四教、化儀四教的內容都已出現在智顛的著作中，可視為他本人的觀點。⁶⁵五時與兩類四教的內容可視為智顛所說，有助於天台判教論的整體理解，加以廢棄的說法言之太過，但將其視為天台圓教義的入門基礎概要，確實會有以偏概全的疑慮。由於本文討

⁶³ 《大正藏》冊 46，頁 699 中。

⁶⁴ 張風雷指出慧思佛學思想的特徵之一是「以《小品》為宗旨會通《法華》，特重空諦。」張風雷 2001，頁 51-58。

⁶⁵ 關口真大 1978，頁 84-95、298-316。董平 2002，頁 43-53。



論的議題是判教觀，五時與兩類四教可說是顯明《法華》特殊地位的良好架構。

首先，從五時判教來觀看《法華》的地位。關口真大主張「五時」是錯誤的觀念，智顛將重點置於「五味」，他的意思是說諸部經典應依照擬宜、誘引、彈訶、淘汰、開會的主要意涵排列次第，智顛並非意在列示如來說法時序的先後。⁶⁶左藤哲英則認為《法華玄義》卷 10 論說教門的部份，除引《法華·信解品》的長者窮子譬，還引到《華嚴》的三照譬與《涅槃》的五味譬，蘊含有時間先後的次第。⁶⁷事實上，在《法華玄義》卷 10 中「五味」與「五時」的意義有所交集：

約諸教論通別者，夫五味半滿，論別，別有齊限；論通，通於初後。若《華嚴》頓乳，別但在初，通則至後。……夫日初出先照高山，日若垂沒，亦應餘輝峻嶺，故蓮華藏海通至《涅槃》之後，況前教耶？若修多羅半酪之教，別論在第二時，通論亦至於後。……若方等教半滿相對，是生蘇教，別論是第三時，通論亦至於後。……《般若》帶半論滿，是熟蘇教，別論在第四時，通論亦至初後。……若《涅槃》醍醐滿教，別論在第五時，通論亦至於初。……若《法華》顯露邊論，不見在前；祕密邊論，理無障礙。」⁶⁸

五時是佛陀一生說法的五個階段，每個階段都有其主流教說，按其順序分別是《華嚴》、《阿含》、方等、《般若》，最後是《法華》與《涅槃》，這是「別五時」的意義。然而，並不是每個階段僅說一種層次的教義，其他四味（時）的教義也說，只是處於潛流狀態而已。以《法華》的教義內容為例，主要在第五時公開說出，先前各時教也都有所講說，但以私下個別的方式進行，這是「通五時」的意義。通別兩種意義的五時說

⁶⁶ 關口真大 1978，頁 93-94。

⁶⁷ 關口真大 1978，頁 310-311。

⁶⁸ 《大正藏》冊 33，頁 809 下-810 上。



應該結合並觀，以掌握如來各期說法的代表性教說，了解漸次引導聽聞者至圓教領悟的一般歷程，同時也避免對如來教說做過於僵化的界隔區分。有了通五時的觀念，在五時每個階段都可有聽聞者機根成熟而體悟圓教。⁶⁹

智顛在第五時同時納入《涅槃》與《法華》，但似乎較重視《法華》的施教歷程，方便地通過先前諸部經典以逐步調熟聽者根機，到第五時再以純粹的圓教使他們體得究極圓滿的真理。《法華玄義》有幾處只以《法華》代表第五時教，甚至說到有佛以《法華》為最末教，未提及《涅槃》：

《般若》之後明華嚴海空者，即是圓頓《法華》教也。何者？初成道時，純說圓頓。為不解者大機未濃，以三藏、方等、《般若》洩汰淳熟，根利障除，堪聞圓頓，即說《法華》，開佛知見，得入法界，與《華嚴》齊，《法性論》中入者是也。故下文云：始見我身，入如來慧。今聞是經，入於佛慧，初後佛慧圓頓義齊，故次《般若》之後說華嚴海空，齊《法華》也，亦第五時教也。復言醍醐者，是眾味之後也。《涅槃》稱為醍醐，此經名大王膳，故知二經俱是醍醐。又燈明佛說《法華經》竟，即於中夜唱入涅槃，彼佛一化初說《華嚴》，後說《法華》；迦葉佛時亦復如是，悉不明《涅槃》，皆以《法華》為後教後味。⁷⁰

到說《法華》時已達到為根機成熟的聽聞者演說圓教大義的目的，釋

⁶⁹ 《法華玄義》卷 10 說：「自有一人稟一味，如《華嚴》中純一根性即得醍醐，不歷五味也。《大經》云：雪山有草，牛若食者即得醍醐。自有一人歷五味，如小乘根性於頓如乳，三藏如酪，乃至醍醐方乃究竟。如《大經》云：從牛出乳，乃至蘇出醍醐。自有利根菩薩未入位聲聞，或於三藏中見性，是歷二味。自有方等中見性，是歷三味。般若中見性，是歷四味。如三百比丘。《大經》云：置毒乳中，遍五味中悉能殺人。即此意也。」（《大正藏》冊 33，頁 810 中）

⁷⁰ 《大正藏》冊 33，頁 808 上。



尊必須再說《涅槃》，是因為有《法華》會上的缺席者，如〈方便品〉中起立離去的五千增上慢聲聞人，在《涅槃》一經中重新依照三藏、方等、《般若》、《涅槃》的順序調教他們。⁷¹就如來施教的整個歷程而言，到《法華》時已完成，圓教義豁然開顯，聽眾根機也與其相應。

前一段引文中述及《法華》與《華嚴》都說「圓頓教」，具有相同的義理等級，儘管如此，《法華》仍較《華嚴》為殊勝，因為《法華》照顧到聽聞者的根機差異。《華嚴》直說圓教，會眾中只有大菩薩能夠領會，在場的聲聞行者因根機不足而如聾如啞。為了令聽聞者最終都能夠領解圓教，佛陀先行漸次講說三藏、方等、《般若》的教說，使他們提升至圓教法器，再以《法華》教授純粹圓教。《法華》的施教離不開先前各階段的教說，是適應眾生根機的教化模式，能落實讓所有聞法眾生都成佛果的目標。《華嚴》雖有講說與《法華》同一層級的教義，但缺乏事先的調化過程，無法使多數聞法者真正獲得利益。

化法四教是對教義內容的區分，依淺深層次分為藏、通、別、圓四教。智顛在多部著作中廣泛論述藏、通、別、圓四教各方面的意義，很難做出精簡的歸納，以下引《四教義》卷 1 之文說明各教的得名依據與核心要旨：

釋三藏教名者，此教明因緣生滅、四聖諦理。正教小乘，傍化菩薩。所言三藏教者，一、修多羅藏；二、毘尼藏；三、阿毘曇藏。……此之三藏，的屬小乘，故《法華經》云：貪著小乘三藏行者。⁷²

釋通教名者，通者，同也，三乘同稟，故名為通。此教明因緣即空、無生四真諦理，是摩訶衍之初門也。正為菩薩，傍通二乘。故《小品經》云：欲學聲聞乘者，當學般若；

⁷¹ 《法華玄義》卷 10，《大正藏》冊 33，頁 808 上-中。

⁷² 《大正藏》冊 46，頁 721 中-下。



欲學緣覺乘者，當學般若；欲學菩薩乘者，當學般若。三乘同稟此教見第一義，故云通教也。……諸大乘方等及諸《般若》有二乘得道者，為同稟此教也。⁷³

釋別教名者，別者不共之名也，此教不共二乘人說，故名別教。此教正明因緣假名、無量四諦理。的化菩薩，不涉二乘。⁷⁴

釋圓教名者，圓以不偏為義，此教明不思議因緣、二諦中道，事理具足，不偏不別，但化最上利根之人，故名圓教也。⁷⁵

各教若再加以鋪陳展開，可有教、理、智、斷、行、位、因、果八方面的意義，因篇幅關係，不予贅述。對四教都以四諦為架構進行詮解，但深度與廣度並不相同，四諦的內容亦可涵概世間與出世間的一切事理。藏教觀因緣起滅無常，作生滅四諦觀；通教視因緣為空，以幻有無生觀四諦；別教在空觀的基礎之上觀因緣為假有，觀四諦的無量相狀；圓教觀因緣不可思議，以中道觀照見一切諸法皆圓滿具足。四教中唯有別圓二教能夠照見中道實相，兩者的差別在於次第觀與圓融觀：

分別者，但法有麤妙，若隔歷三諦，麤法也；圓融三諦，妙法也。⁷⁶

別教依空、假、中三觀的次第體得中道實相，圓教對空、假、中三諦做圓融相即的觀照，兩教所體得的中道是同質的，但最終有圓滿度的差別，別教佛位僅破十二品無明，須如圓教佛位破盡四十二品無明始為究竟。⁷⁷

⁷³ 《大正藏》冊 46，頁 721 下-722 上。

⁷⁴ 《大正藏》冊 46，頁 722 上。

⁷⁵ 《大正藏》冊 46，頁 722 中。

⁷⁶ 《法華玄義》卷 1，《大正藏》冊 33，頁 682 上。

⁷⁷ 《維摩經略疏》卷 6 言：「別教登地託至等覺，但破十一品無明，未成深



《華嚴》與《法華》的義理層次雖同屬圓教，但《華嚴》中仍兼有別教成分，《法華》則為純粹的圓教。《四教義》卷 1 將五時與四教配合起來：

若《華嚴》頓教，用別、圓兩教。若漸教之初小乘經，但用三藏教。若大乘方等，則具有四教。若《摩訶般若》，用通、別、圓三教。《法華》但用圓教；《大涅槃》名諸佛法界，四教皆入佛性涅槃。⁷⁸

《華嚴》的別教成分見於〈入法界品〉中出現聲聞弟子的部份，表示有觀修上的漸次提升。⁷⁹《涅槃》則四教均具，但與方等經（具四教）和《般若》（具三教）的情形不同，《涅槃》是從一開始即開示佛性常住的圓教義，再以四教化導聽聞者；方等與《般若》是聽聞者先不知圓教理，後來始知。智顛以經中圓教的純粹不純粹為標準，為《法華》

達。……今圓初住乃至等覺破四十一品無明，將窮源底，智鄰妙覺，故言深達。」（《大正藏》冊 38，頁 652 上）等覺位是妙覺位（佛果）的前一位。

⁷⁸ 《大正藏》冊 46，頁 725 上。

⁷⁹ 關於《華嚴》中的別教次第教學之說，有學者認為是在《入法界品》出現聲聞弟子的部份。參見釋慧岳編著，《天台教學史》，頁 100-101。《法華玄義》卷 10 說：「言華嚴海空者，若作寂滅道場之《華嚴》，此非次第。今依《法性論》云：鈍根菩薩三處入法界，初則《般若》，次則《法華》，後則《涅槃》。因《般若》入法界，即是華嚴海空。又《華嚴》時節長，昔小機未入如聾如啞，今聞《般若》即能得入，即其義焉。」（《大正藏》冊 33，頁 808 上）《華嚴·入法界品》出現小機聲聞行者，聽聞圓教大法而如聾如啞，經逐步調升根機後，始於般若時悟入華嚴海空，將華嚴教學拉長至般若時。至於般若時之後，已進入《法華》圓教的範圍。《法華玄義釋籤》解釋此段說：「別即不共，此是不共般若，與二乘共說。又分二義：一、以法界為華嚴；二、以時長通至於後，二義俱通，是故兩存。大機則華嚴不休，小機則諸教次第，是故鈍根猶同小見。」（《大正藏》冊 33，頁 958 下）對大機直顯圓法，為圓教；對小機則為次第教學，為別教。般若時包括聽聞共般若與不共般若二種根機，使根機已成熟者聽聞不共般若。依天台觀點，聲聞行者的本質為菩薩，過去已發過菩提心，只因菩薩道修習過程艱難而暫生退心。



爭取到最殊勝的地位，《法華文句》卷 4 說：

今言但以一佛乘者，純說佛法之圓教乘也。無餘乘者，無別教帶方便有餘之說。無二者，無《般若》中之帶二。無三者，無方等中所對之三也。如此二、三皆無，況三藏中三耶！⁸⁰

《華嚴》以圓教為主兼有別教；《般若》旨在顯明圓教而帶有通、別二教；方等是對比於藏、通、別三教以顯明圓教；只有《法華經》是純圓之教，非其他經典所能比擬。

化儀四教是佛陀教導經典的方法，分頓、漸、秘密、不定四教，《法華玄義》卷 10 明確說到頓、漸、不定三教的架構，秘密教則包含於不定教的說明之中。頓教分「頓教部」與「頓教相」，前者專指《華嚴》，後者則諸經皆有：

若《華嚴》七處八會之說，譬如日出先照高山；《淨名》中唯喚蒼蘆；《大品》中說不共般若；《法華》云但說無上道；又始見我身，聞我所說，即皆信受入如來慧，若遇眾生盡教佛道；《涅槃》二十七云雪山有草，名為忍辱，牛若食者即得醍醐；又云我初成佛，恒沙菩薩來問是義，如汝無異。諸大乘經如此意義類例，皆名頓教相也，非頓教部也。⁸¹

諸部經典中只要出現不歷階次的教化方式，都屬於頓教相，但不是頓教部，頓教部專指五時中頓說圓教的《華嚴》。⁸²同樣的，漸教分「漸教部」與「漸教相」：

漸教相者，如《涅槃》十三云從佛出十二部經，從十二部

⁸⁰ 《大正藏》冊 34，頁 52 上-中。

⁸¹ 《大正藏》冊 33，頁 806 上。

⁸² 《法華玄義》卷 1 說：「此如《華嚴》約法被緣，緣得大益，名頓教相。」（《大正藏》冊 33，頁 683 中）此句中的「頓教相」，其實應意同《法華玄義》卷 10 的「頓教部」。



經出修多羅，從修多羅出方等經，從方等經出《般若》，從《般若》出《涅槃》，如此等意即是漸教相也。又始自人天，二乘、菩薩、佛道，亦是漸也。又中間次第入亦是漸。⁸³

凡是諸經中漸次教化的方式，都是漸教相所攝。此處未說明漸教部為何，其實即是五時中的《阿含》、方等、《般若》三時⁸⁴，智顛《四教義》將《阿含》稱為「漸教之初」；藕益《教觀綱宗》將此三部分別稱為漸初、漸中、漸後。⁸⁵不定教與秘密教的意義如下：

不定教者，此無別法，但約頓漸其義自明。今依《大經》二十七云置毒乳中，乳即殺人，酪、蘇、醍醐亦能殺人。此謂過去佛所嘗聞大乘實相之教，譬之以毒，今值釋迦聲教，其毒即發，結惑人死。若如提謂、波利但聞五戒不起法忍，三百人得信忍，四天王得柔順忍。皆服長樂之藥，佩長生之符，住於戒中見諸佛母，即是乳中殺人也。酪中殺人者，如《智度論》云：教有二種，一、顯露教；二、秘密教。顯露者，初轉法輪，五比丘及八萬諸天得法眼淨。若秘密教，無量菩薩得無生法忍。此是毒至於酪，而能殺人也。生蘇中殺人者，有諸菩薩於方等大乘教得見佛性，住大涅槃，即其義也。熟蘇殺人者，有諸菩薩於《摩訶般若》教得見佛性，即其義也。醍醐殺人者，如《涅槃》教中，鈍根聲聞開發慧眼，得見佛性，乃至鈍根緣覺、菩薩七種方便皆入究竟涅槃，即其義也。是名不定教相也，非不定部。⁸⁶

凡經典中有「同聞異解」之現象，意即同聽某一場說法，卻分別得到

⁸³ 《大正藏》冊 33，頁 806 上-中。

⁸⁴ 《法華玄義》卷 1 將五時的中間三時說為「漸教相」，意同卷 10 的「漸教部」。參見《大正藏》冊 33，頁 806 中-下。

⁸⁵ 《大正藏》冊 46，頁 938 上。

⁸⁶ 《大正藏》冊 33，頁 806 中。



不同層次的領解，此即不定教相。至於不定部所指經典部類為何，應是指頓教部與漸教部的經典都有可能。不定教可分顯露不定與秘密不定，《法華玄義》卷 1 說如來於同一法會可為不同聽聞群眾說不同類別的法義，或說頓或說漸，或說淺或說深，聽聞者相互之間能知所領解的法義不同，為顯露不定；如果聽眾互不相知，則為秘密不定。⁸⁷

化儀四教應是針對經典部類而言，智顛只提到頓、漸、不定三教，沒有將秘密教獨立為一教，是因他將秘密化導的方式也包含在不定教之中。《法華》在化儀上的特殊性，是不受頓、漸、不定（包含顯露與秘密）所範圍：

今《法華》是顯露，非秘密；是漸頓，非漸漸。⁸⁸

《法華經》純說圓教義，聽眾之間相互了知，所以是顯露，但無不定之義，因為如來此時是確定之說，不說其他層次的教義。《法華》非頓教部與漸教部所攝，如來於此經中頓說圓教義，但連繫到先前漸教部的調熟根機，所以說是「漸頓」，以區別於《華嚴》的未先施用漸教的頓教。如此，《法華》在化儀上是顯露、決定、漸頓，殊勝性亦非其他經典可比。

智顛依據諸部經典與《法華》共同建立其圓教義理體系，並用此圓教義詮解《法華》，此經不論在教義內容與教化方法上都獲得圓滿的意義，超出其他諸經之上。甚至可以說天台的判教學說其實是為《法華》量身打造的，期望為以此經為立教所依的天台教學爭取義學宗主地位。

四、隋唐諸師的《法華經》地位判釋

受到天台判釋的影響及當時中國佛教圈中崇重《法華》的氛圍，

⁸⁷ 《大正藏》冊 33，頁 683 下-684 上。

⁸⁸ 《法華玄義》卷 1，頁 684 上。



此經的最高地位不容易翻轉，隋唐諸宗派的創建者大抵將此經安排在判教體系的最高層，但地位已不如在天台教學體系中那般獨特，他們或將此經與自家所宗重的經論並列，或運用巧妙方法令其從屬於自家立宗的經典。本節舉示三論宗吉藏、唯識宗窺基與華嚴宗法藏的觀點作為代表。

（一）三論宗吉藏的判釋

吉藏所處時代與智顛接近，他的出生略晚於智顛。早年隨興皇法朗學習三論之學，晚年興趣轉向《法華》，書寫此經二千部，講說三百餘遍，⁸⁹同時也是中國注釋家中撰寫此經注疏部數最多者。《國清百錄》卷 4 收入一封他在隋開皇十七年禮請智顛講《法華》的書信，⁹⁰但智顛並未應邀前往。⁹¹然而，吉藏注解《法華》的重要觀點似未受到智顛的深度影響，他主要參酌南北朝的《法華》注疏，加以評論並提出自己的見解。天台將《法華》的地位提高到諸經之上，吉藏本人也非常推重此經，亦將《法華》安置在判教體系的最高層級，但因判教觀點不同，且非以《法華經》為立宗經典，未如天台那樣明確賦與此經其他經典所不能及的殊特意義。

吉藏宗重三論之學，以「無得正觀」作為所有大乘經典的共同宗旨，只是諸經在教化方便上顯出差別，他在《三論玄義》卷 1 中說：

通論大小乘經，同明一道，故以無得正觀為宗。但小乘教者正觀猶遠，故就四諦教為宗。大乘正明正觀，故諸大乘經同以不二正觀為宗，但約方便用異，故有諸部差別。如明應說不應說，今昔開會，名為《法華》；破斥八倒，辨常無常用，名為《涅槃》。⁹²

⁸⁹ 《續高僧傳》吉藏本傳，《大正藏》冊 50，頁 514 中-下。

⁹⁰ 《大正藏》冊 46，頁 822 上。

⁹¹ 《佛祖統記》卷 6，《大正藏》冊 49，頁 184 上。

⁹² 《大正藏》冊 45，頁 10 下。



因此，諸部大乘經典的地位是平等的，這和其同時代的慧遠有類似的態度，但吉藏的共同宗旨是依據中觀學派的「無得正觀」，慧遠的共同宗旨則是法界真性緣起。吉藏有兩種判教說，其一依據三經三論區分「聲聞藏」與「菩薩藏」，與前述諸大乘經平等的觀點頗能配合，《三論玄義》卷1說：

但應立大小二教，不應制於五時。略引三經三論證之。……問：若乃皆是菩薩藏者，《華嚴》、《般若》、《法華》、《涅槃》，此四何異？答：須識四句，眾經煥然。一、但教菩薩不化聲聞，謂《華嚴經》也。二、但化聲聞不教菩薩，謂三藏教也。三、顯教菩薩，密化二乘，《小品》以上《法華》之前諸大乘教也。命小乘人說於大法，謂顯教菩薩，密示此法，以為己任，如付窮子財，謂密化聲聞也。四、顯教聲聞顯教菩薩，《法華》教也。菩薩聞是法，疑網皆已除，化菩薩也；千二百羅漢，悉亦當作佛，化二乘也。四句之中，三義屬菩薩藏內開之，但化二乘為三藏教矣。⁹³

吉藏破斥以慧觀為代表的五時說，立二藏說，引三經三論，證明他的說法是有堅實根據的。吉藏不從內在的宗旨淺深來分判大乘經典，它們的區別是在外在的化導對象與教授方式上。《華嚴》直顯深法，只教菩薩；從《小品般若》到《法華》之前的經典公開教導菩薩，並暗中提升二乘根機；《法華》明白地教導菩薩與二乘，令三乘都修學菩薩法而成佛。大小乘經典在功用上互相配合，共同完成如來一代的施化目標。

聲聞、菩薩二藏是共時的區分，其中也蘊含歷時的施教過程。吉藏批判南北朝的五時判教說，他在經典的時序安排方面似有天台判教的影響，以《法華》為最後時的代表，在經過三藏教及《法華》之前大乘經的陶鍊以後，通過《法華》為三乘行者教導大乘法。吉藏另有

⁹³ 《大正藏》冊45，頁5中-下。



一種「三種法輪」的判教架構，能顯示歷時的教化程序，《法華遊意》說：

欲說三種法輪故說此經。言三種者，一者，根本法輪；二者，枝末之教；三者，攝末歸本。根本法輪者，謂佛初成道《花嚴》之會純為菩薩開一因一果法門，謂根本之教也。但薄福鈍根之流不堪於聞一因一果，故於一佛乘分別說三，謂枝末之教也。四十餘年說三乘之教陶練其心，至今《法花》始得會彼三乘歸於一道，即攝末歸本教也。⁹⁴

這是依《法華》的意趣而判，指出《法華》中顯明如來說三種法輪的意義。如來的三種法輪都意在教導終極之理，《華嚴》直說根本之教；分為枝末三教是為了提升受教者領受根本之教的智慧能力；最後《法華》將三乘會歸於一乘，又說根本之教。就如來一代施化的整體歷程來說，這三種法輪都具有妙好的意義，⁹⁵這應是吉藏不想對它們區分高下的原因。

儘管吉藏在主觀意願上不欲區分大乘經典的義理高下，但仔細研讀吉藏著作的文脈，還是有凸顯《法華》的特殊價值之處，如《法華遊意》說：

問：三種法輪《法花》具幾種？答：一往則《花嚴》為根本法輪；自《花嚴》之後，《法花》之前，為枝末之教；此經則屬攝末歸本。然《法花》結束一化，該羅頓漸，則具足三輪。然此三輪皆是無名相中為眾生故假名相說，然寂

⁹⁴ 《大正藏》冊 34，頁 634 下。

⁹⁵ 《法華遊意》說：「約一化始終五種論之：一、根本妙；二、枝末妙；三、攝末歸本妙；四、絕待妙；五、無羈妙。根本妙者，謂《花嚴》之會明一乘因果究竟法身，故彼文云：欲令眾生歡喜善故，現王宮生；欲令眾生戀慕善故，示雙林滅，如來實不出世，亦不涅槃。何以故？法身常住，同法界故。二、枝末妙，於一佛乘分別說三，三中之二目之為羈，佛乘為勝，故稱為妙。故此經云：唯一事實，餘二則非實。三、攝末歸本妙，即此經中所辨佛乘究竟圓滿，故稱為妙。」（《大正藏》冊 34，頁 642 上）



滅之道未曾有三，亦無不三，無所依止也。⁹⁶

雖然《華嚴》與《法華》都顯明根本究竟之教，但《法華》在施教程序上位於最後，《華嚴》無法化度者此經能夠化度，⁹⁷吉藏認為此經內容更為充實，包羅頓漸，具足三輪，這是很高的評價，其他經典並不具有這種圓滿性格。⁹⁸只是吉藏最後又將這一切匯歸非三非不三的不二中道之理。吉藏在判教架構中未述及《涅槃》的位置，其實他將《涅槃》也判為攝末歸本法輪，但一乘的意趣已在《法華》中充分講說，《涅槃》似乎不像《法華》那樣具有代表性，《法華義疏》卷2說：

從《法華》以去，竟《涅槃》，皆是攝末歸本，無五乘之異，故皆是菩薩也。問：何故前明菩薩，今辨涅槃？答：有三義：一、欲明菩薩行因得涅槃果。二、欲顯《法華》是究竟教，說究竟教既畢，便入涅槃。三者，說《法華》竟便入涅槃，令時眾生戀慕，聞後一乘即便信受。⁹⁹

《法華》已說究竟之教，其後的《涅槃》變成只是補充的說明。事實上，真正講明「攝末歸本」之義的是《法華》，《涅槃》的重點是佛性常住之說，¹⁰⁰就吉藏的判教觀而言，前經的意趣較後經為重要。

綜合言之，吉藏雖重視諸部大乘經典在教化功用上的平等互補地位，將《法華》與其他經典並列在菩薩藏，但在字裏行間對《法華》

⁹⁶ 《大正藏》冊34，頁635中。

⁹⁷ 《法華遊意》說：「問：初明根本，後明攝末歸本，此二何異？答：昔南土北方皆言《花嚴》是究竟之教，《法花》是未了之說，今謂不然。此經明初一乘救子不得，後辨一乘救子方得，得與未得義乃有殊，初後一乘更無有異。」（《大正藏》冊34，頁635上）

⁹⁸ 木村清孝亦主張在吉藏觀點中《法華經》「具有涵攝且超越《華嚴經》的特色」。木村清孝1996b，頁6-8。

⁹⁹ 《大正藏》冊34，頁476中。

¹⁰⁰ 《大乘玄論》卷5言：「《法華》廣明一因一果為其正宗，無所得及佛性為其傍義。《涅槃》廣明佛性常住為斥無常之病，為其正宗，一乘及無所得為其傍義。」（《大正藏》冊45，頁65下）



的「攝末歸本」意義給與至高的評價，不僅認為此經和《華嚴》一樣講說究竟之教，又有《華嚴》未及的化度功績，而且在內容中具足頓漸與三種法輪的意義。

（二）唯識宗窺基的判釋

吉藏以後，玄奘所傳法相唯識學在帝王支持之下崛起成為兩京地區的顯學。窺基是玄奘譯經後期最受器重的弟子，於玄奘圓寂之後成為此宗健匠，謹守以護法觀點為代表的漢傳唯識學。然而，在當時中國佛學崇重《法華》的氛圍下，窺基也必須對此經提出自家的詮釋，他在《大乘法苑義林章》對《法華》相關問題多所討論；晚年因故東遊五台山，在博陵應道俗之請講解此經，撰成《法華玄贊》一書。窺基從唯識學立場注解此經，將諸如五姓各別說、唯識中道、佛身土論等觀點作為詮釋經文的重要理論根據。¹⁰¹

窺基的判教學說主要依據瑜伽行派的三時判教說，依序為小乘有教、大乘空教與大乘中道教（唯識中道）；他又立八宗判教的架構，但主要將小乘部派的立場進一步析分為六宗，對大乘二宗的判釋基本上不變。¹⁰²《法華玄贊》引《解深密經·無自性相品》說明三時判教：

佛初於一時在波羅痾斯仙人墮處施鹿林中，唯為發趣聲聞乘者以四諦相轉正法輪，雖是甚奇、甚為希有，一切世間無能轉者，而於彼時所轉法輪有上、有容，是未了義，是諸諍論安足處所。世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者依一切法皆無自性、無生無滅、本來寂靜、自性涅槃，以隱密相轉正法輪，雖更甚奇、甚為希有，而於彼時所轉法輪亦是有所容受，猶未了義，亦諸諍論安足處所。世尊于今第三時中，普為發趣一切乘者依一切法皆無自性、無生

¹⁰¹ 黃國清 2007b。

¹⁰² 黃國清 2003。



無滅、本來寂靜、自性涅槃無自性性，以顯了相轉正法輪，第一甚奇、最為希有，于今世尊所轉法輪無上、無所容受，是真了義，非諸諍論安足處所。依此經文，《阿含經》等為第一時，總密說有，不明有者有其何性。《大般若》等為第二時，總密說空，不明空者亦空何性。《華嚴經》等為第三時，顯了說有，有依他、圓成，亦顯了說空，空所執性。¹⁰³

第三時中道教以《華嚴》為代表，概述的要旨卻是依據唯識三性說而論的非有非空中道，有依他起性與圓成實性（非空），無遍計所執性（非有）。此段雖未言及《法華》，此經當然是含攝於第三時中，《法華玄贊》另一處說：

三、非空有宗，《華嚴》、《深密》、《法華》等是，說有為、無為名之為有，我及我所名為空故。¹⁰⁴

將《法華》與《華嚴》、《深密》等並列於第三時，而後兩部經典包含於唯識學派所宗的「六經十一論」之中。¹⁰⁵又依據八宗判教的架構，《法華》與無著等所著的唯識中道論書並列於最高的「應理圓實宗」。

106

不管是三時判教還是八宗判教，大乘佛教只區分兩個等級，只要義理不同於般若空義的經典大抵判入第三時教或第八宗。窺基雖然仍將《法華》列為最高的教說，但此經地位已大不如天台所判，也不及吉藏暗中給與此經的特殊價值。在唯識學派的判教系統中，《法華》與其他大乘經論一樣，都從不同角度詮說唯識的根本義理：

諸經論各各別說諸觀等名，今合解之，但是唯識之差別義，非體異也。一名有三十一類，《花嚴》等中遮境離識，名為

¹⁰³ 《法華玄贊》卷1，《大正藏》冊34，頁655中-下。

¹⁰⁴ 《大正藏》冊34，頁657上。

¹⁰⁵ 《成唯識論述記》卷1，《大正藏》冊43，頁229下。

¹⁰⁶ 《大正藏》冊34，頁657中。



唯心；《辨中邊論》遮邊執路，名為中道；《般若經》中明簡擇性，名為般若波羅蜜多；《法華經》中明究竟運，名曰一乘。此之四名通能所觀、真俗境觀。¹⁰⁷

窺基所宗的是唯識義理，列於第三時或第八宗的唯識學派以外其他大乘經論只是因為義理與唯識中道義相通，才列入判教體系中的最高層級。當然，其他大乘經論主要是通過窺基的詮釋才得以會通於唯識義理。窺基抬高到判教最高位置的其實是唯識學說，雖將《法華》的判教地位與唯識經論並列，可說仍是從屬於唯識學說。

（三）華嚴宗法藏的判釋

唯識學派式微之後獲得皇室大力支持者是宣揚《華嚴》的法藏，他被尊為華嚴宗三祖，卻是此宗的實際創始人。法藏用心於《華嚴》的義理詮釋與弘傳，並未撰述《法華》的注疏，然而，其判教理論中的一項重要任務是在對比《法華》與《華嚴》的一乘義，從而突顯《華嚴》的特殊價值。

法藏的判教學說以「五教十宗」為基本間架，應是受天台五時八教說及唯識三時說影響而立五教判教；在窺基八宗判教的基礎之上建立十宗判教。¹⁰⁸華嚴五教判釋在被尊為華嚴宗二祖的智儼的判教說中已見雛形，由法藏將其確立。¹⁰⁹五教依序是小、始、終、頓、圓，依教義內容排定淺深，不關時序的先後，法藏於《華嚴經探玄記》卷 1 說：

以義分教，教類有五。此就義分，非約時事。一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五、圓教。初小乘可知。二、始教者，以《深密經》中第二、第三時教，同許定性二乘俱不成佛故，今合之總為一教。此既未盡大乘

¹⁰⁷ 《大乘法苑義林章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 260 中。

¹⁰⁸ 方立天 1991，頁 41-42。

¹⁰⁹ 木村清孝 1996a，頁 81。



法理，是故立為大乘始教。三、終教者，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。然上二教並依地位漸次修成，俱名漸教。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依位地漸次而說，故立為頓。如《思益》云：得諸法正性者，不從一地至於一地。《楞伽》云：初地即八地，乃至無所有何次等。又下〈地品〉中十地猶如空中鳥跡，豈有差別可得？具如《諸法無行經》等說。五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重主伴具足故，名圓教，如此《（華嚴）經》等說。¹¹⁰

最初一級是小乘教，其次為大乘教。第二教是大乘始教，包括詮說唯識的相始教，及詮說空義的空始教。相始教廣說法相，即使萬法根本的第八阿賴耶識亦屬生滅法相；空始教則稍有闡明真性，所以相始教低於空始教。¹¹¹終教為佛性、眾生成佛之論，與始教同為漸教。頓教指不立階次，顯示絕言真性的教說。最後的圓教以《華嚴》為代表，講明重重無盡、主伴具足的圓滿教義。十宗判教的前六宗為小乘部派宗旨，大乘中開出一切皆空、真德不空、相想俱絕與圓明具德四宗，¹¹²分別相應於空始教、終教、頓教和圓教。

諸教皆本於佛說，由如來果證的無盡性海緣起所成，均與一乘法相即，具有內在融通的意義。¹¹³然而，此融通意涵唯有證入一乘者始能知見，並不妨礙諸教在外相上的差別。判教一個很重要的目的，就在辨分教相上的差別，以幫助修學者不致混濫淺深，以偏為圓。在法

¹¹⁰ 《大正藏》冊 35，頁 115 下。

¹¹¹ 《華嚴經探玄記》卷 1，《大正藏》冊 35，頁 115 下。

¹¹² 《一乘分齊章》，《大正藏》冊 45，頁 481 下-482 上。

¹¹³ 《一乘分齊章》卷 1 言：「或有眾生於一乘別教解行滿足已，證入果海者，即見上來諸教並是無盡性海隨緣所成，更無異事，是故諸教即是圓明無盡果海，具德難思，不可說、不可說也。」（《大正藏》冊 45，頁 483 下）



藏的判教體系中，《法華》與《華嚴》同屬一乘教層次，擁有共通的圓教義理內涵，¹¹⁴但又有「同教一乘」與「別教一乘」之分，藉此論證兩經義理的優劣。

法藏的著作《華嚴一乘教義分齊章》（又稱《華嚴五教章》，下簡稱《一乘分齊章》）的主題是判教，開宗明義將一乘分為「別教一乘」與「同教一乘」，前者指《華嚴經》的圓滿義理，後者以《法華經》的教說為代表。將一乘做此種同、別二分的判釋，係承襲自其師智儼的判教觀點，¹¹⁵智儼在《華嚴經孔目章》卷 4 的「融會三乘決顯明一乘之妙趣」項中說：

夫圓通之法以具德為宗，緣起理實用二門取會。其二門者，所謂同、別二教也。別教者，別於三乘故，《法華經》云三界外別索大牛之車故也。同教者，經云會三歸一，故知同也。¹¹⁶

《華嚴》的內容不與三乘相涉，純粹顯明圓滿具足的真理，為別教；《法華經》的教說連繫到三乘以開顯一乘，為同教。法藏在《一乘分齊章》卷 1 中如此辨明別教一乘與同教一乘的教義差別：

一者，如露地牛車自有教義，謂十十無盡、主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二者，如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及《瑜伽》等說。三者，以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車方為示真實義，此當同教一乘，如《法

¹¹⁴ 《華嚴經孔目章》卷 4 言：「一乘同、別教義，依海印定起，普眼所知。三乘教義，依佛後得法住智說，聞思修及報，生善意識，并內證梵行勝智，及真實智所知。此約別相說。」（《大正藏》冊 45，頁 586 中）將「一乘同、別教」與「三乘教」對比而說，一乘別教與一乘同教均由佛果海印三昧而起，須佛智普眼境界始能了知。

¹¹⁵ 木村清孝 1996a，頁 82-84。

¹¹⁶ 《大正藏》冊 45，頁 585 下-586 上。



華經》說。¹¹⁷

法藏借用《法華·譬喻品》的火宅牛車喻，說明《華嚴》如界外的大白牛車，始終顯示一乘圓滿真實之義，為別教一乘；界內的羊車、鹿車、牛車譬三乘教；《法華》開決界內三乘教，然後授與大白牛車的一乘真實教，為同教一乘。華嚴宗認為《華嚴》全然超出三乘教義之外，純顯一乘圓融無盡的經說為殊勝；¹¹⁸《法華》倡說將三乘會歸於一乘，經中同時言及三乘與一乘，以三乘為一乘的方便，這是兩種一乘教的基本差別。

同教一乘與別教一乘容或有進路上的差別，或曲折，或直捷，最終的理想目標應該都在將行者導入「一乘」真實義的修證，《一乘分齊章》卷1對此有更清楚的說解：

二、或攝界外機令得出出世益方為究竟，此有二種：若先以三乘令其得出，後乃方便得一乘者，此即一乘三乘和合說故，屬同教攝，亦名迴三入一教，此如《法華經》說。若先於一乘已成解行，後於出世身上證彼法者，即屬別教一乘攝，此如〈小相品〉說。

三、或通攝二機令得二益，此亦有二：若先以三乘引出，後令得一乘，亦是三一和合攝機成二益，故屬同教，此如《法華經》說。若界內見聞，出世得法，出出世證成，或界內通見聞解行，出世唯解行，出出世唯證入，此等屬別教一乘，此如《華嚴》說。¹¹⁹

《華嚴》與《法華》都在引導行者證得一乘的究竟「出出世」利益，

¹¹⁷ 《大正藏》冊45，頁480上。

¹¹⁸ 《一乘分齊章》卷1言：「或有眾生於此世中具有普賢機者，即見如來從初成道乃至涅槃一切佛法，普於初時第二七日海印定中自在演說，無盡具足，主伴無窮，因陀羅網微細境界；本末不見說三乘、小乘等法，如《華嚴經》別教中說者是。」（《大正藏》冊45，頁483中）

¹¹⁹ 《大正藏》冊45，頁480上-中。



一乘法義不應有所差別，如前一段引《一乘法齊章》說別教的一乘是「露地牛車」，同教的一乘是「界外別授大白牛車」，兩者的一乘實為一事。然而，此處就根機和利益來分判兩經，即蘊有高下的區分。《華嚴》攝導一乘根機者，純說圓滿真實法義，即便是化導三乘根機者，仍直說一乘法義，最終令聞經者皆證入「出出世益」。《法華》的施教對象包含三乘根機與一乘根機者，在教義上因此將三乘法與一乘法結合而說，雖想將所有聞法者引向一乘，但他們所得利益可能有三乘益與一乘益之分。如此，就教化根機與所得利益而言，《法華》不及《華嚴》的圓滿真實。

華嚴宗與天台宗的判教有互別苗頭之勢，兩宗對《法華》教說內容的理解及對經典殊勝的判準這兩方面有甚大差異，所以對《法華》與《華嚴》的地位高下之判正好翻轉過來。天台以《法華》為立宗經典，根據此經與其他經典（包括《華嚴》）的教說建立圓教義理，再將圓教的精深具足內涵灌注到《法華》的詮釋中，¹²⁰使《法華》與《華嚴》的義理同屬於最高等級。然而，天台建立五時的教義分判，認為《華嚴》初時教有兩大不足點：第一，未考慮到多數聽眾根機，只為大菩薩講說圓滿教義；其次，教義內容兼有歷時觀照的別教之說，非全經皆屬圓教。《法華》則無這兩項缺點，事先以漸教諸經調熟聽眾根機，到《法華》會上則純說圓教。如此，《華嚴》的殊妙性比不上《法華》。智顛視《華嚴》的殊別性為一種缺點，法藏則以此為他經無可比擬的佛境界的直接呈現。¹²¹華嚴宗判教不考慮施教歷程的問題，以教義的淺深和純粹作為標準，雖將《法華》與《華嚴》同判為一乘，但是在一乘之中又區分出教義高下。智儼與法藏自較樸實的觀點理解《法華》，強調其教說中彰顯三乘會歸一乘的面向，同時講說三乘與一乘，教義因致駁雜；至於《華嚴》則只說一乘，將其真實圓

¹²⁰ 菅野博史說智顛與其說是《法華經》至上主義者，無寧說是圓教至上主義者。菅野博史 2002。

¹²¹ 廖明活 1999，頁 257、385-386。



滿義理和盤托出，純顯佛陀境界的崇高性與莊嚴性，判定後經在義理深度上勝於前經。法藏主張《華嚴》不論就聽眾根機或所得利益而言，均有高過《法華》之處。《法華》中對一乘佛智慧的內容確實缺乏具體詳細的說明，華嚴宗的解讀並非不具正當性。就華嚴宗的判教學說而言，與唯識宗相較，《法華》的經王地位受到更大的挑戰，已明顯由《華嚴》所取代。

四、結語

《法華》在羅什漢譯本問世之後，修學者與研究者眾多，對中國佛教思想的形構與發展具重要影響。隨佛教經論的持續譯出，及中國注釋家對《法華》義理的詮釋差異，此經判教地位處於變遷的狀態。本文以中國古代義學法師的判教論述為主，輔以他們著作中其他部份的相關論點，考察這些法師對《法華》地位的判釋觀點。判教論述是一種表達佛教理解的特殊文獻，反映判教者對各部經典所擷取的「宗旨」，藉此統理佛陀一代時教。因此，判教論述所映現者常是一種化約、鮮明的觀點，卻是在比較不同經典時所採取的策略，使得比較工作與意見表述較易進行。以判教論述為主來研究《法華》判釋有個優點，因判教者必須將此經與其他典籍對比，而對先後淺深有所表態（視諸經功用平等亦是一種表態）。藉由這些判教論述的明白宣示，使本文扣緊《法華》判教地位的歷史考察得以在有限篇幅內完成。再者，各學派宗派的義理闡述常非針對《法華》而發，對此經的判釋未必能提供更多的信息，此時，判教論述就成為最重要的依據。當然，如果宗派教學與《法華》密切相關，進一步結合其詮釋理論與義理內涵將有助於研究的深化，及判教理論的充分展示，但如此將使論文篇幅大幅擴充，可留待將來以各別宗派為主題的專門論文探討。

本文通過對東晉、南北朝、隋唐時期關涉《法華》的一些重要判教學說的考察，清理這些義學宗匠對於此經宗旨與地位的見解，從中



反映《法華》地位的升降浮沉，及探索變遷之機。研究目的不在對各家判教學說做詳細深入的闡釋，而意在探討各家如何掌握《法華》的要旨及此經相對於其他諸經的位置。得出影響《法華》判教地位的主要因素包括：第一，包含於判教體系中的經典種類；第二，判教者對各經典核心宗旨的認定；第三，判教者的主要關懷與所宗經典。而且，這三點之間具有交互的影響。

羅什本人將《法華》視為講說佛令所有修學者成佛意趣的祕藏，與其他經典一樣，必須針對機宜而說，就化導功用而言並無較高地位。在大乘《涅槃》（《泥洹》）尚未漢譯之前，羅什弟子將此經與《般若》對比，強調兩經在教化功用上的互補意義，《般若》論深觀，《法華》明真實，不做教義淺深的分判。隨著《涅槃》納入判教系統，最初雖仍重視諸部經典的相須性，但已具教義淺深安排的雛形。佛教學者區分《法華》與《涅槃》的教說差異，前經顯明究竟唯有一乘，但一乘的具體意涵有待後經的闡發；儘管各部經典的特殊教化功能不可互相替代，但教義適應不同根機的眾生，認為《涅槃》有深於《法華》之處。判教學說繼續發展，教義淺深的分判更形明確。南北朝時期，《涅槃》佛性義極受推崇，由於《法華》演說會權教歸一乘的意趣，未明白講述佛性常住之旨，判教地位通常安置《涅槃》之下。梁武帝則站在中觀佛教立場，將《法華》的一乘與《涅槃》的佛性視為有相，屬世俗諦；《般若》的無生法忍為第一義諦。法雲依《法華》之說，將此經判為最後時教；然而，若將《涅槃》納入考慮，則《法華》成為《涅槃》的開路經典。淨影慧遠批評五時判教，反對將經論教義做淺深排列，他提出法界真性緣起說，以真識心為根據，倡說諸經教說都會通於真性緣起之義。慧遠並主張《法華》也講說佛性，因而不淺於《涅槃》。縱觀南北朝時期的判教，除梁武帝和淨影慧遠的特殊見解外，通常都以義理深度為標準進行判釋，認為《法華》會歸一乘義未及《涅槃》佛性常住義精深。



將《法華》提升至最高位，慧思做出關鍵性貢獻。他將自己對佛教經論的整體理解與禪修觀照的深度體驗注入《法華》詮釋，充實此經的具體和深層的義理內涵。他倡說法華三昧是成佛最速法門，將〈安樂行品〉的忍辱擴充為眾生忍、法性忍、法界海神通忍三義，涵蓋禪修觀照、般若空慧與廣大神通，確立此經的實質經王地位。智顛是天台圓教建構完成者，以圓教義詮解《法華》，其判教學說同時在教義高度與化導功用二方面為此經爭取到獨特地位。就五時判教而言，《法華》與《華嚴》同樣演說圓教，但《華嚴》未顧及全體聽聞者（含大小二機）的根機，頓說圓教，現場唯有大菩薩得解；《法華》先以他經提升聽眾根機，再講說圓教，最終落實令所有聽眾成佛的意義。就化法四教而言，認為《華嚴》主要明圓教而兼含別教，《法華》因所有聽眾根機成熟而純說圓教。就化儀四教而言，《法華》不受四教範圍，此經頓說圓教，但不離先前的漸教調鍊，是「漸頓」；此經為所有聽眾確定地演說圓教，非不定；聽眾之間相互知悉，是顯露。智顛判教的目的，除為諸部經論尋求適當位置，亦有彰顯《法華》最高地位的意圖。

天台之後《法華》的地位獲得肯定，成為義學宗匠難以迴避的重要經典。然而，隨時間經過，不同宗派以其他經典為立宗根據，《法華》地位有調降之勢。吉藏有兩種判教架構，其一分為聲聞藏與菩薩藏，認為所有經典義理都通於「無得正觀」的宗旨，教說差別只是因應施教的方便。吉藏又有依《法華》的三種法輪判釋，《華嚴》為根本法輪，由此根本法輪方便地分出三乘的枝末法輪，最後再由攝末歸本法輪的《法華》會歸於根本法輪。吉藏說《法華》結束如來一代的教化，包羅頓漸、具足三輪，評價至高。吉藏之後唯識宗崛起，窺基在三時與八宗的判教系統中都將《法華》與某些大乘經論並列最高層級，但以唯識中道作為最高教旨，實際上將《法華》從屬唯識學說。華嚴宗法藏將《華嚴》與《法華》都歸於一乘教，但《華嚴》為別教



一乘，教義有不共於其他經典的殊特性；《法華》為同教一乘，其一乘義連繫到三乘教，有所混同，《法華》教義的純粹圓滿程度不及《華嚴》。隋唐諸宗除天台之外並不以《法華》為立宗經典，此經難以獲得他經所不及的尊榮地位。



參考文獻

佛教藏經：

- 《大乘玄論》。《大正藏》冊 45，第 1853 經。
- 《大乘法苑義林章》。《大正藏》冊 45，第 1861 經。
- 《大乘義章》。《大正藏》冊 44，第 1851 經。
- 《三論玄義》。《大正藏》冊 45，第 1852 經。
- 《四教義》。《大正藏》冊 46，第 1929 經。
- 《出三藏記集》。《大正藏》冊 55，第 2145 經。
- 《成唯識論述記》。《大正藏》冊 43，第 1830 經。
- 《佛祖統紀》。《大正藏》冊 49，第 2035 經。
- 《妙法蓮華經》。《大正藏》冊 9，第 262 經。
- 《妙法蓮華經文句》。《大正藏》冊 34，第 1718 經
- 《妙法蓮華經玄義》。《大正藏》冊 33，第 1716 經。
- 《妙法蓮華經玄贊》。《大正藏》冊 34，第 1723 經。
- 《法華傳記》。《大正藏》冊 51，第 2068 經。
- 《法華經安樂行義》。《大正藏》冊 46，第 1926 經。
- 《法華經疏》。《新纂卍續藏》冊 27。
- 《法華經義記》。《大正藏》冊 33，第 1715 經。
- 《法華遊意》。《大正藏》冊 34，第 1722 經。
- 《法華義疏》。《大正藏》冊 34，第 1721 經。
- 《南嶽思大禪師立誓願文》。《大正藏》冊 46，第 1933 經。
- 《高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2059 經。



- 《國清百錄》。《大正藏》冊 46，第 1934 經。
- 《教觀綱宗》。《大正藏》冊 46，第 1939 經。
- 《華嚴一乘教義分齊章》。《大正藏》冊 45，第 1866 經。
- 《華嚴經內章門等雜孔目章》。《大正藏》冊 45，第 1870 經。
- 《華嚴經探玄記》。《大正藏》冊 35，第 1733 經。
- 《維摩經玄疏》。《大正藏》冊 38，第 1777 經。
- 《維摩經略疏》。《大正藏》冊 38，第 1778 經。
- 《續高僧傳》。《大正藏》冊 50，第 2060 經。

中日文專書與論文：

- 木村清孝。1996a。《中國華嚴思想史》，李惠英譯。台北：東大圖書公司。
- 木村清孝。1996b。〈《華嚴經》與《法華經》——省察東亞地區研究該二經的傳統〉，東寧譯。《諦觀》，第 84 期，頁 3-13。
- 方立天。1991。《法藏》。台北：東大圖書公司。
- 牟宗三。1977。《佛性與般若》。台北：學生書局。
- 坂本幸男。1985。〈中國佛教と法華經の連關〉。阪本幸男編：《法華經の思想と文化》，頁 489-548。京都：平樂寺書店。
- 吳汝鈞。1995。《中國佛學的現代詮釋》。台北：文津出版社。
- 牧田諦亮。1976。《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。
- 芳村修基。1970。〈正法白蓮華經のチベット語譯とその展開〉。金倉圓照編：《法華經の成立と展開》，頁 251-271。京都：平樂寺書店。



- 涂豔秋。2006。《鳩摩羅什般若思想在中國》。台北：里仁書局。
- 張風雷。2001。〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉。《世界宗教研究》，第2期，頁51-58。
- 荻原雲來與土田勝彌編集。1994。《改定梵本法華經》。東京：山喜房佛書林。
- 野村耀昌。1982。〈一佛乘の思想〉。平川彰等編：《法華思想》，頁137-165。東京：春秋社。
- 勝呂信靜。1970。〈イントにおける法華經の注釋的研究〉。金倉圓照編：《法華經の成立と展開》，頁365-392。京都：平樂寺書店。
- 馮煥珍。2006。《回歸本覺——淨影寺慧遠的真識心緣起思想研究》。北京：中國社會科學出版社。
- 菅野博史。1994。《中國法華思想の研究》。東京：春秋社。
- 菅野博史。2002。〈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？〉，宣方譯。《華林》，第2卷，頁161-169
- 黃國清。2003。〈窺基判教思想的重新審視〉。《圓光佛學學報》，第8期，頁71-102。
- 黃國清。2007a。〈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，頁103-124。
- 黃國清。2007b。〈窺基法華思想與唯識學說的交涉〉。《正觀雜誌》，第43期，頁91-118
- 塚本啟祥。1972。〈大智度論と法華經——成立と翻譯の問題に關連して〉。坂本幸男編：《法華經の中國的展開》，頁611-660。京都：平樂寺書店。
- 廖明活。1999。《淨影慧遠思想述要》。台北：學生書局。
- 廖明活。2006。《中國佛教思想述要》。台北：台灣商務印書館。



廖明活。2008。《中國佛性思想的形成與開展》。台北：文津出版社。

藍日昌。2003。《六朝判教論的發展與演變》。台北：文津出版社。

董平。2002。《天台宗研究》。上海：上海古籍出版社。

釋慧嶽。1995。《天台教學史》。台北：中華佛教文獻編撰社。

關口真大。1978。《天台教學の研究》。東京：大東出版社。

鹽入良道。1956。〈印度における法華經解釋の一端〉。《印度學佛教學研究》，第 4 卷第 2 號，頁 202-205。

