

南 華 大 學
宗 教 學 研 究 所
碩 士 論 文

《妙法蓮華經》會歸思想之研究——以譬喻故事為中心
**A Research on the Thought of Integration Focused on the
Analogy Stories**



研 究 生：黃 博 涵

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 一 〇 二 年 六 月 十 四 日

摘要

本論文主要著重在《妙法蓮華經》會歸思想所含的譬喻部分，內容探討會歸思想、一佛乘、譬喻的弘教價值、一佛乘的實踐。首先，研究「一佛乘」思想與「會歸」思想的義理內涵，提出問題的癥結，化解問題而通達義理。其二，探討《妙法蓮華經》譬喻在文學上與傳教上的價值，覓得《妙法蓮華經》真正的傳達價值，而宣告世人。其三，追尋《妙法蓮華經》的成佛之道，在人間的實踐，且理出《妙法蓮華經》的實踐奧義。不過，筆者在此衷心聲明，因學佛未深，如有緣人閱讀本論文，無法一時理解或不解時，請依釋尊所說：「依法不依人」，轉而在佛經中，找出心的困惑或方向，才是明智之舉，真正與佛同在。

關鍵字：《妙法蓮華經》、會歸思想、一佛乘、法華譬喻、一佛乘的實踐、六波羅蜜。

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究方法與範圍.....	6
第三節 文獻探討.....	14
第四節 全文架構.....	21
第二章 《法華經》的會歸一佛乘思想.....	23
第一節 《法華經》的一佛乘思想.....	24
第二節 《法華經》的會歸思想.....	48
第三章 《法華經》譬喻的弘教價值.....	65
第一節 譬喻的價值.....	65
第二節 《法華經》譬喻故事的文體模式.....	81
第四章 會歸一佛乘的實踐意義.....	111
第一節 《法華經》會歸一乘法對大乘實踐的啓示.....	111
第二節 《法華經》會歸一乘法的實踐內涵.....	120
第五章 結論.....	139
參考文獻.....	145

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

《妙法蓮華經》又稱《法華經》是一部受到相當敬奉的經典，古代多位著名祖師對其進行註解，包括世親、慧觀、道生、法雲、智顛、吉藏、窺基、法藏、湛然等，表示《法華經》定有值得探索的價值。可是在平日閱讀《法華經》時，理解到表層字義，似乎有種見不到的深義之感，但如果能熟讀《法華經》，便能發覺他有著美妙的外表（文辭）和深遠無比的內在（真理），只要是觸於《法華》，自然而然，會入於佛法的喜悅中。另外，經中反覆表達只要深信便得無盡功德，讓受持者即使無法體會經中的奧妙，但要能受持、讀誦，如法修行，將會感受到《法華》的力量。從《法華經》的文義和譬喻所見，顯示出佛陀無上的慈悲，宣說者無有高下的法，無不是要度化一切眾生。《法華經》體現佛常住於世上，無有消失與逝去，可從〈如來壽量品〉得知「久遠實成佛」，其意於無常的佛陀背後，顯現出常性的佛陀，而且亦是常住人格性佛陀的這一要點，論其佛在過去已成佛了。成佛的鼓勵與指導是《法華經》的重點之一，因佛強調眾生平等，以一乘教理，宣說「所有之人，皆可成佛」，雖《法華經》未說到「佛性」，但主張欲令一切眾生成佛，有著相通的意涵。除了宣說人人皆可成佛，《法華經》亦提出一乘的修行方法，從淺到深，引導領行者進入深會的宗教體驗。¹

現代學者研究《法華經》，通常參照古代祖師的註解，理解深層法義，帶入《法華經》思想的詮釋。如同上段所提《法華經》之要義，再續而聚焦鎖定《法華經》之宗旨，以眾所周知的「開權顯實」、「會三歸一」，²為《法華經》的主軸核心，強調超越大乘與小乘，更超越聲聞、緣覺、菩薩三乘，歸入一佛乘。借用

¹ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年頁9-10。

² 又稱會三入一。即開三乘之方便歸入一乘之真實。係天台宗就法華經之教義所立之名目。天台宗謂，佛於法華以前之諸經，說聲聞、緣覺、菩薩等三乘，此係應未熟之根機而方便施設者，故未開顯真實以前為權法；逮根機圓熟，則為之開顯一乘，若隔歷之情執脫落時，則權即實，三即一，是為唯一佛乘。如此開三乘會歸入一乘，稱為會三歸一。與「開權顯實」、「廢權立實」其事相同，然開權顯實係就教體而立，廢權立實就教用而立，會三歸一則就所修之行而立。又於天台宗、華嚴宗，以羊、鹿、牛等三車比喻三乘，三車之外，別立大白牛車以為一乘，故倡會三歸一之旨；然嘉祥、慈恩等三車家則以三乘中之菩薩乘為佛乘，否認四車之說，而謂法華經係會聲聞、緣覺等二乘而歸入菩薩乘，稱為「會二歸一」。〔法華經藥草喻品、法華經義記卷一（法雲）、法華玄義卷九下〕（參閱字典和現代學者之研究與詮釋）《佛光大辭典》，頁5474。

田村芳朗之言，《法華經》一乘法的重要意義，如下：

即前半是以『方便品第二』為中心的「一乘妙法」，而後半是以『如來壽量品第十五』（第十六）為中心的「久遠釋迦」。此中，所謂的一乘妙法，是意指統一性真理，亦是支配事物種種之法的諸法、或一切法的總稱；換言之，即是意指將此等統一於根底的這一「法」。

所謂的「開三顯一」，即是明其統攝三乘的一乘妙法之謂；與使聲聞、緣覺二乘，亦如同於一乘菩薩地成佛的這一兩種意義的解釋。若至於一乘的話，就有三乘統一的一乘，和二乘平等的一乘二種。歸之，於法華經前半所明解的一乘妙法，可謂有宇宙統一之法，同時地亦有萬人平等之法的。

3

依引文所言，所指「法」有不同的層次，不同的作用，但要如何去取捨呢？佛陀各種層次的法義，是爲了適應眾生的根機與喜好，使他們依自己的能力進行選擇。而「法」與「法」之間是相通的，一切法義無非通向最後體證，只要能開發智慧，了解宇宙的真相，將世尊宣說的法，融入生活，依法而行，精進修行與體證，悟得萬法歸於一心，必然會契印佛法，超越解脫。

甚深的法義，要有實踐方法作爲入法的階梯。這關於到實踐的部分，於《法華經》中，〈法師品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉三品特別強調實踐的行動，其餘各品亦多所論及。這三品的精神所在：一、〈法師品〉：著重於「經卷受持」，在行做受持、讀、誦、解說、書寫、供養《法華經》的功德。二、〈勸持品〉：在宣傳《法華經》時，應當生大忍力，受外在批評，用以生命與身體來護持此經。強調當受外在所迫害時，應需受持、讀誦、書寫、供養此經的功德。三、〈安樂行品〉：所指《法華經》受持者，需要備有大無畏與忍辱的精神，以四安樂行作爲實踐的原則，在對待眾生必須慈悲，且善用智慧力來教導所有眾生。依經中所言而精進修行，甚至只是讀誦、書寫，無形中即獲得法益，如《妙法蓮華經》卷一中說：佛告藥王：「又如來滅度之後，若有人聞妙法華經，乃至一偈一句，一念隨喜者，我亦與授阿耨多羅三藐三菩提記。若復有人，受持、讀誦、解說、書寫妙法華經，乃至一偈，於此經卷敬視如佛，種種供養——華、香、瓔珞、末香、塗香、燒香、繒蓋、幢幡、衣服、伎樂，乃至合掌恭敬。藥王！當知是諸人等，已曾供養十萬億佛，於諸佛所成就大願，愍眾生故，生此人間。」⁴透過佛經所言無比殊勝的妙理，對佛陀所給的指導，視爲此生的理解與實踐所依，不斷的薰心及深入體證，這是此經所傳達的妙義。

³ 田村芳朗著：〈法華經的佛陀觀〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁112-113。

統一性真理，描繪基於真理的統一性宇宙觀。像著名的一念三千論，即是源於此；然其原型，即是羅什所譯的「諸法實相」。

⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁30下。

在體證經文時，亦要挑選容易體會的方法，佛陀善用快且易解的譬喻，為一明智之選，因經中的譬喻就是要使眾生，較易體會經中的法理，如能藉由譬喻的宣說方式，來牽引人的六根、六識，進入故事，有著內外洞然，聞者所聽，不離佛義。主要是佛陀說法在世四十九年，善巧使用譬喻，方便無礙，接受度高。而把教理融入譬喻，於說法時，可使得惱中生起畫面，有類似是影片的效果，為張張連續性的視覺故事。因為可使文字語言與想像的圖像做融合，有助於內在式的對話，亦牽動聽者進入情境，和過去的經驗結合，而喚醒沉沒多時的真諦，能有深入式的觸動，進而開啓暫時性的神聖。這就是佛陀的大慈悲，藉由世間與出世間的人、事、物，以真實、貼近和融入之善巧方便語，引領眾生離苦得樂，超凡入聖。佛陀借喻說法，善用絕妙巧語，通達那甚深難解的義理，引導眾生認清宇宙真實面，而止息煩惱。上述所言，佛陀隨類眾生而說法，慈悲引導眾生離諸苦，誠如《妙法蓮華經·方便品》所言：

吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著。

如來能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心。⁵

《法華經》使用譬喻用意，如田賀龍彥所述：「大乘經典反對保守的出家佛教，而且是定位於闡揚釋尊真精神的運動，故主要的是以在家者這一方而產生出的運動，因此可以一般大眾為對象。因而，其內容不宜說繁雜的教義理論，而取以平易且可為大乘理解的說法；故於教義中，大量地取譬喻與因緣說話。」⁶所以佛經的譬喻故事，亦是佛陀的法，如能通達其故事，便等同明瞭其義理；以簡入難的方法來得知法的真正意義，不失為是一種善巧，同為佛陀渡化眾生之法，無有高下，皆能得法。

透過佛說的譬喻，知道以方便語，來融入眾生的心，不會有太大層次差異，而減少產生與佛陀在真理領會上的距離。把自己引進佛的世界，猶如清晰在佛面前聞法，得到佛的開解，終悟得了生脫死，不生煩惱之境。體證妙法之後，於其中歸納與領進，進而講說佛陀淺顯易懂的方便法，能讓更多人受惠，使佛陀的法能發揮最大的效益。這是《法華經》勸導弘經的重要意涵。

在佛經裡，佛說的一切法，佛用其最柔軟語說於世上，存在佛經譬喻與故事的蹤跡，這告知佛陀的慈悲，體諒著所有眾生，藉由最恰當的方式，來宣講法義與法理，佛陀視每一眾生為平等，把眾生本身的不平等條件，以智慧來取得最適

⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷1，大正9，頁5中。

⁶ 田賀龍彥著：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁245。

當的平衡。就如同器世界的高低不同層次的專業領域，如「物理」、「化學」、「數學」等專業領域，在這些領域中，再分高階與低階，而高階可解低階，但低階難以解高階，就必須運用巧法，使得融通。佛陀善於表達與視人，將深奧的法轉譯為淺深層次，宣說著最適宜的法，教化無數眾生，引導觀照宇宙真相，不再因見不得事實真相，而繼續沉淪無盡輪迴。佛陀的每一譬喻故事從每一眾生的角度，作為考量的依據，使聽法者能依佛陀之言而行之，到達佛說的各種境地。

譬喻的內容不單是趣味的故事演示，而是全人類生命全部具體內容，以故事性的演示，亦意味著記錄眾生生活樣貌都是佛說的意義。所以佛之譬喻，不侷限於《法華經》的研究，其他佛經所藏有的譬喻也提供了佛法的意義。

如上所述《法華經》精要與宗旨、修行與體證、使用譬喻的用意、譬喻的使用意義，在這一脈絡說明，得知《法華經》重要內容，轉而將已知部份與主題所發生的未知探索問題，予以呈現研究動機的問題意識。本文研究期望將《法華經》的宗教義理面與譬喻文學方面，做一結合，來探討《法華經》的會歸思想，透過文義的理解，情節的鋪陳，來探討與詮解佛陀的妙法意趣，及其在當代社會的價值。

經典藉以文學方法作呈現，而將宗教和文學經由人的思想與情感等，轉化投射於其理的領會。宗教和文學之別，在於宗教抽象意識，文學寫實可見，然可以說宗教善用文學這樣好的工具，完成教化的手段。由於佛教和文學共存已有一段時日，可從三個層來了解：其一，漢譯佛典文學偏向「崇實尚用」，表示文學是為佛教服務，最主要的用意，只要無益修行皆捨棄，反之則利於眾生皆應學習。另以譯經家來說，以文學而言，偏屬「重質輕文」，意思就是重於經論的最原始的意義，不需要太多文飾，並不重文學的形式。其二，始於佛經翻譯後，所形成的任何形式文體，都不是為了賞聞心悅，皆是用來開悟所用，所以佛教所注重的部份，是融入於文學的實用性，全以弘宣佛教教義為目的。其三，佛經文體重於文學內容，近似原於佛說，用詞不使用華麗修詞，體量其眾生之根性，人人聽聞，各各能解，儘量以通俗用語為主，顯立佛教人人平等的宗旨所在。然說，僧俗雅士的觀點，在於「文道合一」，同時重視其文學形式與內容意義。⁷

從宗教與文學的關係上，是宗教使用文學作為一種傳播的媒介。而在《法華經》譬喻故事來看，可分為二部分解釋為融通性。首先，由《法華經》譬喻故事的體裁，以兩種情況說明，「宗教感觸」與「鑑賞感觸」，而獨以宗教來說，本身就具有鑑賞的價值，因為宗教本身就備有被鑑賞的藝術成份，所以譬喻故事的傳播，帶有教義的宣佈，給予大眾聽聞後，是為一種宗教的體驗，直接感受釋尊的救濟與慈悲。這可以見得，譬喻故事的文學部分，亦是表達出宗教的情感，視為

⁷ 汪娟著：〈傳統佛教的文學觀〉，《佛學與文學》，台北：法鼓文化，1998年，頁86。

隱而不顯的藝術。經這樣的推論，指出宗教與文學，兩者是密不可分，在價值處於同等關係，而在傳播上亦是相互依賴的關係，因兩者分開與結合都屬藝術品，所以兩者間存在著重要的關係。

綜合以上所論，引出筆者在《法華經》會歸思想為研究對象及譯本將用的緣由？（一）《法華經》具有極高的地位，倡導眾生皆可成佛；還有大乘佛教甚為重視《法華經》為基礎，中國佛教各宗派都尊奉；最後，《法華經》文學性強，受信仰者所愛。（二）研究版本，選取鳩摩羅什的譯本，因其文句最為流暢和優美，而且中國注釋家皆用羅什譯本。⁸

筆者想研究《法華經》會歸思想研究的原因，概括來說，以佛教與文學或宗教與文學，或則任何文學形式，進入「會歸思想」的故事，來領悟與宇宙真理的體驗接觸，對宇宙真理的瞭解和依存關係。可感受到筆者的動機，是藉由文體分析，體會宗教感受，後而了解義理價值，這樣簡單的程序，作為提列出本論文的研究目的。如下所列：

- （一）針對本論文所探討《法華經》「會歸思想」的故事，將文體內容以修辭法進行分析，進一步得知傳法用意與文體的形成模式，了解文學模式如何助於宗教意義的理解。
- （二）將呈現《法華經》會歸思想的義理價值。經義理的理解，解釋《法華經》會歸思想，將思想的深層用義理的解析，浮現出其中的奧義，獲得系統的理解。
- （三）透過「會歸思想」所宣說的義理，歸向一佛乘的成佛之道，找尋成佛之道的關鍵，再提出《法華經》中的實踐方法，最後，從成佛的關鍵與實踐的方法裡，去發現《法華經》的實踐意義。

⁸ 菅野博史著，釋孝順譯，《法華經-永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年，頁23-24。

第二節 研究方法與範圍

第一項 研究方法

壹、修辭中的譬喻理論應用

先介紹「修辭」的兩種用法：一是指客觀存在物；二是指人們對自身的認識或描述，關於某知識、某學說，因是屬一個範圍領域，算是為「修辭學」。而「修辭學」的意義為何？修飾句子與辭語，充分美妙發揮情意的一種技術；修辭是最有效的運用語言，使得語言變成最有說服力的藝術與規範的科學；修辭是有效表達意旨，在交流思想能用以最適切現實的語境，善用民族語言各因素以美化語言。可見「修辭學」是一門科學，大範圍的通用，它連繫所有的學科，如語音學、語法學、美學、文學、邏輯學等，是所有學科的共同橋梁。連《法華經》也在修辭學的使用範圍，舉例來引述佛陀在《法華經》的修辭使用，便可知道佛陀運用了修辭活動，如《法華經》云：爾時佛告舍利弗：『我先不言：「諸佛世尊以種種因緣、譬喻言辭方便說法，皆為阿耨多羅三藐三菩提耶？」是諸所說，皆為化菩薩故。然，舍利弗！今當復以譬喻更明此義，諸有智者以譬喻得解。』⁹經由引文得到佛陀與人們互動運用語言，以最適意表達語言恰當的擇用，應付不同的時、人、地、事，為佛陀慈悲體恤的使用，可望眾生以譬喻得解。¹⁰

以下為本論文所使用修辭學中涉及的修辭方法，稍作說明，如下：

在閱讀《法華經》-火宅喻、窮子喻、藥草喻、化城喻及衣珠喻後，找出五譬喻在文學修辭譬喻裡，所涉及的方式，有明喻、隱喻、借喻、博喻、諷喻，再經黃慶萱《修辭學》-譬喻的「喻體」、「喻依」、「喻詞」各自間不同認定的多與寡之不同，與不同的使用標準，來對譬喻方式加以區分，這樣的規則式與條件式的劃分，主要是為《法華經》譬喻所展現的文學方式，呈現《法華經》譬喻文學風味，使得讀者能於欣賞時，不只有品嚐，更能感受到佛陀的法味。

分析譬喻說明，採用黃慶萱「修辭學」，對於譬喻的成分作三部分，套用「喻體」、「喻詞」、「喻依」的規則模式，便於方便分析使用，呈現譬喻的文學屬

⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁12中。

¹⁰ 王希杰著：《漢語修辭學》，北京：商務印書館，2004年，頁6-7。

運用語言表達思想感情的一種活動；運用修辭的活動，或著說是受修辭制約的活動。

模式：

喻體-所要說明的事物主體

喻依-用比方說明此一主體的另一事物

喻詞-聯接喻體和喻依的語詞

一、明喻

「喻體」、「喻詞」、「喻依」三者具備的譬喻，叫作「明喻」。而喻詞除了「好像」外，也有用：像、就像、真像、竟像、如、就如、有如、恍如、真如、似、一似、恰似、好似、若、有若、有類、有同、彷彿、好比、猶、猶之……等。¹¹舉例：他的心是火熱的，就像是朽木長出了新芽。

二、隱喻

凡具備「喻體」「喻依」，而「喻詞」由「繫詞」如「是」「爲」等代替者，叫作「隱喻」。如：那河畔的金柳，是夕陽中的新娘。¹²

從隱喻的「喻體」、「喻詞」、「喻依」得見，與明喻間，相似較高，但仍不同處，就陳望道「修辭學發凡」所言：「隱喻是比明喻更進一層的譬喻，正文和譬喻的關係，比之明喻更爲緊切。」¹³以上所言可知明喻與隱喻的差異於明喻是存在一種相似性，隱喻是一體的相融性。用以這樣的認知，來認識《法華經》譬喻，尋覓《法華經》「隱喻」藏於何處，方能視出「隱喻」的藏身之處，爲「隱喻」本身的一層薄紗，掀起它真正的面目，讓筆者一睹廬山真面目！

三、借喻

¹¹ 黃慶萱著：《修辭學》，台北：三民書局，1990年，頁231。

¹² 黃慶萱著：《修辭學》，台北：三民書局，1990年，頁233。

¹³ 陳望道著：《修辭學發凡》，台北：文史哲出版社，1989年，頁81。

凡將「喻體」、「喻詞」省略，只剩下「喻依」，叫作「借喻」。如歲寒，然後知松柏之後彫也。（論語：子罕篇）¹⁴

從佛教的角度來說，在佛經中的字字句句，都是釋尊經由體驗而獲得的絕對真理，而絕對真理的存在，與佛陀是否出世無關，是法住法界¹⁵的永恒真理，為釋尊所體證的，被視為最高、最圓滿的真理。¹⁶這說明經典中的每一句都可以視為一個參悟的單位，自然也就符合借喻的條件了。

四、博喻

也叫「複喻」、「聯比」。由兩個以上的「喻依」來說明或描繪一個「喻體」。夾澗有古松、老杉，大僅十人圍，高不知幾百尺，修柯戛雲，低枝拂潭；如幢豎，如蓋張，如龍蛇走。（白居易〈廬山草堂記〉）¹⁷

五、諷喻

「諷喻」是先假設一個故事，在故事結束後，由說故事的人申明主旨，或先就故事本身評論，再發抒旨意。¹⁸而會歸思想中的五個譬喻咸以故事在說明道理，含有「諷喻」的味道，待後文證明。

善用修辭學的部分方法，進行此論文的研究與探討，試著瞭解經典的詞彙與句子。經由接觸的感受過程，在研讀與思考時，增進對佛經經典義理的契合，減少錯解佛說的法，以佛所證之法，為主要參考的依歸。於此，修辭能幫助佛說的譬喻什麼？其局限性是什麼？如何克服局限性？依下說明：

修辭能幫助佛說的譬喻什麼呢？以佛說的譬喻故事，似「寓言」的闡明事理，視為是一個相當重要呈現「真理」修辭的方式，是為絕對客觀存在，而「真理」與「譬喻」的結合，如何將「譬喻」絕對真實的盡出「真理」呢？這也是局限的所在？「真理」像是生活中的固定存在的法則，它是本來就存在於世上，分為有被發現的「真理」或尚未發現的「真理」。如：「霧在山前」，通過投射手段將「霧」與「山」視為實體，必須將前後方位投射到山，此前後定位因文化而異，由人類觀察者賦予，而非山本身固有。以目的的相關性為考量，必須決定我們視為「霧」

¹⁴ 黃慶萱著：《修辭學》，台北：三民書局，1990年，頁237。

¹⁵ 意思是緣起、四諦等法是常住的，是法界中本然的、必然的、普遍的原理。

¹⁶ 水野弘野著：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002年，頁50。

¹⁷ 黃麗貞著：《實用修辭學》，台北：國家出版社，1999年，頁51。

¹⁸ 沈謙著：《文心雕龍與現代修辭學》，台北：益智書局，1990年，頁110。

的，確實是處於我們與我們所指定的「山」之間，靠山近，不在山的旁邊，或者山的上頭等等，這一切均與我們的目的有關。所以「霧在山前」本已存在於世或已有定義的實體。¹⁹如前所述，「真理」早早已存在於世，在於您提起與未提起之間，它依然存在於世，並無有消失殆盡，這亦說明「真理」是被發現，而非創造；如佛陀是發現「佛法」，非創造「佛法」。²⁰在說明，為何在「真理」下的「假」與「真」是無有分辨的，如何說出這具體的解釋呢？這也是佛說「譬喻」可道出「真理」局限的問題所在，依《我們賴以生存的譬喻》所述：

……我們的概念系統原本就是譬喻性的，我們運用譬喻性字眼來理解世界、思維並且運作，譬喻不只是能用於理解還可以有意義並且為真的。這些事實提示，對意義與真理的恰當解釋必須以理解為基礎。²¹

所以要得到「真理」最終的精髓，經驗需已達到某種層次，在人理解的意義過程，經經驗豐富建構，瞬速以舊有的經驗去融合新的事物，不斷不斷的累積且無數的重整修復，方可再來日契合「真理」之所要；像是冰與水的結合，呈現出經驗的整體建構相合於「真理」，達至無一無二之境，就是不求不想的無心之地。

藉由以上的想法與作法，將對研究的主題範圍有更深一層的體會，本論文將採用修辭學的方法，一層一層慢慢推疊營造出論文的結構。而修辭的範圍不只是修辭本身，亦可以是文學、繪畫、雕塑、釋夢、民俗、建築、影視等，視為修辭的代替品（借代），也是自成一格的修辭。修辭學是表達的學問，主要以表達者的表達成效作為一門學問，就是將表達以最適當的呈現，讓語言的使用適時、適地、適宜充分的發揮其最佳作用，意思就是加以美化它。這樣表示語言的表達有價值性的存在，像是廣告中的巧設說詞。反之，語言亦有貶低的能力。又說出一個重點，修辭的運用是生活中的觀察得來地，是一種生活的體驗與領悟。²²

貳、思想研究方法

續而以修辭學所得結果，經由字面化研究結果，再其推展字面背後的意義，將佛陀欲教說與導引的現況，試以還原最適宜當下佛之義理。²³其步驟為二：

¹⁹ 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2006年，頁257。

²⁰ 李坤寅著：〈釋迦牟尼佛傳記的神話性格分析〉，《中華佛學研究》第8期，2004年，頁249-278，臺北：中華佛學研究所。

²¹ 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，頁278。

²² 王希杰著：《漢語修辭學》，頁15。

²³ 李兆祥編，任鍾印著：〈孔子和蘇格拉底教育思想比較〉，《二十世紀儒學研究大系》第十

- 一、使用《大藏經》相關經文，用以「以經解經」來理解，進行分析及歸納，如依古師大德的注釋書《法華玄贊》、《法華文句》、《法華玄論》及相關注釋書等文獻，不斷使用與輔助瞭解，將經文的真義，呈現於章節中，為《法華經》的譬喻綻放其花意，並亦散發其花香。
- 二、借用相關註解與現代著作，作為輔助瞭解義理，為《法華經》難解之處與現代性的銜接，添上巧手和和諧性的潤滑劑，顯現不只有原味，還有著時勢的交織，將《法華經》定位於無時空之別，猶如佛陀當下仍在靈鷲山說法；同如《阿彌陀佛》迄今仍在彼土「演教說法」，接引念佛眾生往生「西方極樂」淨土。所以，由修辭後，再融入思想研究，將整個步驟串聯，兩兩相互，通達佛陀本意，盡為本論文趨向妙善之境。

透過上述的步驟，主要的目的，要取得譬喻故事背後的義理，所以再談談如何從譬喻解理思想，那就是能很清楚經典內部的意義了。

而譬喻要如何解思想？主要在於理解，對文句、段落的述說意義，有相當充分了解，深入文句與文句間的關係，亦感受到段落與段落間的共鳴，在文句的組合與段落的結合，產生出一套理論，在經由理論的闡釋，將文句的點，串聯成段落的線，編織出有一定意義的面相，這樣的形成所產生的關係，就是義理。以《法華經》的會歸思想來說，在佛說的譬喻中，提煉出會歸部分，分析文句和段落，經分析的過程，體悟的真實感觸，運用系統化的解釋，呈現出會歸思想的義理。

24

而在對於釋尊義理前的教理說法上，是否存有不一樣的程度？摘新田雅章所述：「其第一例，即視法華為佛陀的最終說法，由此，即「教，取與次第的形式」的有關教法說示形式，是很明確地顯出其想法的。此等，正可作其上所推定的確切證據。與此並行的，及法的相異，理上並無差異，而聽受說法的眾生之能力上，卻有其差異，這種立於教學立場上教學態度，亦是應予顧慮的。」²⁵從引文得知，

2003年，頁511-512，北京：中華書局。

此引文所指，佛陀所行所做，似如兩者孔子與蘇格拉底的教育思想。特徵如下：孔子是中國教育史上最早的大教育家，蘇格拉底是西方教育中最早的大教育家，……前者影響了中國教育的人間性、入世性、後者影向了西方教育的宗教性、出世性；但是，他們都想通過教育，達到社會的穩定、協調和改進……。二者的教育都是教無定所、定時、定規、都“有教無類”……。二人都深信人接受教育的可能性和必要性，深信教育在人的發展中的巨大作用……。二人都堅持倫理本位。二人都以啓發式教學著稱於世，只是蘇格拉底問答法千篇一律而孔子是靈活機動的因材施教。孔子是萬世師表，蘇格拉底則也是眾師之師。

²⁴ 牟宗三著，〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《牟宗三先生全集》冊27，2003年，頁329-347，台北：聯合報系文教基金會。

²⁵ 新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁299。

清楚教法是應機示說的，對不同能力的眾生，世尊教法就不同。如立於「理」來說，「譬喻」等於釋尊的教法；所釋尊的教法，亦等同「譬喻」。但再從「理解」角度來說，「譬喻」可解「教法」或「教法」可解「譬喻」似乎無法非常之肯定，因為這關係到眾生聽受說法的能力。²⁶

針對譬喻要解思想的定義與釋尊義理前的教理說法上，是否存有不一樣的程度的問題分析後，所得結果，作為思想分析上的試驗。可在思想的研究，視為概念來作為引導，將其探討材料，以固定的規律方式與變化，來呈現與詮釋。最終目的，把思想調和成最合宜味道，令所有人都能品嚐，心中散發出無窮的歡喜，使人不停止的欲罷不能，想置在其中。

第二項 研究範圍

可從論文主題隱約得知其研究之範圍，但筆者應需對其範圍作些說明，以方便突顯論文主題，猶如旅遊的簡介，告知旅客所到的景點的特色與背景故事，才不失待客之道，才不會造成來時懵懂，去時模糊的狀況。

依《法華經》會歸思想研究，所含的範圍為方便品第二、譬喻品第三、信解品第四、藥草品第五、授記品第六、化城喻品第七、五百弟子授記品第八、授學無學人記品第九。於八品內所指的宗旨有「開權顯實」、「開三顯一」、「久遠實成佛」、「救濟眾生」。而《法華經》所要表示宗旨的意義呢？可從何處了解呢？

此論文範圍，將《法華經》會歸思想之義理，以「譬喻」與「思想」兩者著手。主要將《法華經》會歸義理的文字，歸納後分析，再將《法華經》中一至二十八品會歸思想，融入義理，令「譬喻」與「思想」相輔相成的融合，形成會歸思想的述說模式，以結合「譬喻」和「思想」，解說佛說會歸思想，望可同如佛說的真實義，用以這樣的原則，以利於說法不離佛，營造出最適切的佛說《法華經》會歸思想，盡可吻合當年佛說《法華經》會歸思想，便能真正體會到佛說法的運用方式。

就釋尊宣說三乘，主要為了導引眾生入佛道的巧便之說。真正的用意，以一乘法說，使得所有眾生成佛，這才是佛的最終本意。從何處可以容易懂得釋尊的宣說內容，就是「譬喻」的方便說。由譬喻的表面簡單化，密切關聯著教義。但

²⁶ 同上。

雖指稱出四種法輪（善淨、方便、真實、無餘）的內容，及此等與法華不可分的關係，但是，此四種法輪之說，卻又不可視為此是可作為解釋自佛陀開悟之始，至其泥洹（涅槃）止，統括釋尊一代說教的關係。即「始於道樹，終於泥洹，凡說四種法輪」。這個解釋，不可視為在暗示道生佛陀的說法，定為四種法輪順序而宣說的解釋。當然，道生也沒有明說，但是若透過文中各處所顯現的言語，是可明確地體會到。

是如不正確的理解，將在悟道上無法清楚的思慮。又再譬喻上，可知道它是一種善巧、一種方便，其得義理之外；更要得其法而運行在生活上。從「方便」一詞，可得知，「方便」是一種手段。對佛教而言，有意味接近解脫、覺悟的終極境地。
27

在釋尊的法中，不只有「方便」，還存有「智」表示，兩者無有先後，表裏一致的。亦道出佛法的「方便」，為佛的巧變策略，故「方便」是有別的：就如「智者大師在於方便，示以三釋：第一是「方」，即法，而「便」即用；第二，即是「門」，是達到真實的修行者所通之門，故亦視為通於真實的；第三，以秘釋「方」，以妙釋「便」，即「妙達方，即是真秘」的表現。²⁸在這用妙之便，對於「開權」之教來說，亦是變法，而脫去變法，就是最主要是故事背後的真諦，《法華經》的原本真實。從《法華經》的譬喻中，得知《法華經》的方便，其開權為本體之外，非佛之本意。在「方便」與「權」的關係，猶如「權即方便，無二無別，低頭舉手，皆成佛道，方便善權，皆真實也。」²⁹表示方便即權；方便即真實；三乘即一乘。

針對三乘即一乘，亦是筆者在研究中，所要探求的是真理最終的原貌；而為何真理會有所不同呢？在於能力上的差別，故生起種種之想，因而眾生依其想，而捕捉到真理的種種深淺面貌。³⁰因這樣的差異，生起「三乘」與「一乘」之別，在其分別，只是在於方便之上，到最後，也只有唯一。如《法華經傳記》所言：「故能令萬流合注，三乘同往，同往之三，會而為一，乘之始也」。³¹說三乘之方便與一乘之真實，別於文字之相，本無異別；一乘是至高妙法，可深可淺；以三乘之便得一乘之果。最終用意以《法華經》之法，連結世間法與出世間法，將《法華經》置於絕對位置，存在於多元性，展現其真理性，於萬法亦是相對的。

在經談及釋尊宣說法巧妙意義後，為所研究論文範圍，做說明。依下表所示研究範圍：

	品名/喻名	宗旨
會 三 歸	譬喻品-火宅喻	「唯一乘法」，度化對象中根二乘，而進佛道。
	信解品-窮子喻	四大聲聞（須菩提、迦旃延、摩訶迦葉、目犍連），聽聞「法說」與「譬說」後，領會佛的意思，也很歡喜使用「長者窮子喻」向佛

²⁷ 鹽入良道著：〈天台智顛的法華經觀〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁341-342。

²⁸ 鹽入良道著：〈天台智顛的法華經觀〉，《法華思想》，頁343-344。

²⁹ 智顛說：《妙華蓮華經文句》卷3，大正34，頁36中。

³⁰ 新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，頁302。

³¹ 僧詳撰：《法華經傳記》卷2，大正51，頁53中。

一		陀表明，他們已領悟唯有一佛乘的奧義。
	藥草喻品-藥草喻	釋尊用三草二木譬喻，表示四大聲聞已明白佛意。
	化城喻品-化城喻	釋尊知道四大聲聞已了解先前譬喻，但仍有下根下智人未能悟道，再說大通智勝佛時十六王子的因緣，以喻化城寶處，開三顯一。
一切眾生悉有佛性	五百弟子授記品-衣珠喻	釋尊說了「法說」、「譬喻說」、「因緣說」後，從富樓那開始，對五百下根聲聞，給予記別。而五百聲聞，回以衣裏繫珠之譬喻，表了解佛意。

從上表所見，佛說的法為筆者主要定位於闡揚佛陀的精神，內容不宜說繁多複雜的教義，以平易大眾理解為方向，故取於經典中的譬喻作研究。於本研究主要是探討《法華經》會歸思想所含的五個譬喻與發現五個譬喻的義理背後的意義，影響宗教層面和譬喻存在的意義。以簡明的理念，突顯出研究的範圍，在於「會歸」的部分，亦是筆者將去認識與深深體會的主要目標，為此生尋覓「至高無上」的最終真理。

第三節 文獻探討

本論文將探討《法華經》會歸思想，範圍有譬喻品-火宅喻、信解品-窮子喻、藥草喻品-藥草喻、化城喻品-化城喻、五百弟子授記品-衣珠喻。所以文獻核心需相關《法華經》思想與相關文學研究，以思想方面為垂直主軸，而文學方面為平行輔助說明。運用文獻資料，再藉以主與輔擴展，推至論文章節中，探討《法華經》譬喻文體、會歸思想和《法華經》的現代實踐。而文獻分成二部分，作為研究的參考，如下：

一、《法華經》的研究

(一) 釋聖嚴，《絕妙說法 —— 法華經講要》

首先，以讀者的角度來解釋，使得閱讀者可以很快地明瞭原典的內容，指出各品的精要所在和經的義理，以及內容角色所修證的重要扮演；其二，依原典的原貌，藉以參閱梵文日譯本和相關異譯本，立於初期佛教的根本思想，合於中國佛教獨具特有，突顯《法華經》大乘佛教的身影；其三，使用現在人的通用語言，為原典作淺白的譯示，再引入於日常生活。其四，其解釋原典時，以相同本質的資料，作為參考引用說明，不作自我的見解與定義。建議如想瞭解《法華經》的內容，可參閱此書，便能輕易的上手，淺讀深入，得佛妙法。

(二) 平川彰，《大乘佛教的法華經位置》《法華思想》

一佛乘教理，在《法華經》中是來自於「方便品」，相立經中所談的三乘，就是聲聞、緣覺、菩薩，所要明白的部分，在於一乘與三乘是否相同與相異？這必須從會三乘歸一乘來了解。首先，對三論宗吉藏與法相宗窺基而言，一乘不可超越大乘，如超越大乘，就不是一乘了。³²另外，一乘是為大乘的一部份，但是在大乘中，卻存在一乘不同的大乘。例，《法華經》的一乘，含有聲聞與緣覺兩者，可是，於聲聞中，亦有菩薩乘之意，而聲聞修行，也是成佛修行。³³從這樣的區別，也造成大乘與小乘之別和大乘與小乘的對立。例如，在「道行般若經」中，並未見小乘的用語，而在羅什譯的「小品般若經」有見得小乘之用語。表示小乘出現的時間，較晚於大乘，可明白大乘的用語並不是刻意創立的，而是自然

³² 平川彰著，《大乘佛教的法華經位置》，《法華思想》，頁 19。

³³ 同上。

而然的形成。³⁴筆者建議，此論中另有其他的探討，法華經的成立、佛塔信仰、經卷受持、法華經的經題和經的理念等，可藉由其他的面向，來更深入《法華經》。

（三）久保繼成，〈法華經的宗教性實踐-法華經的菩薩思想〉《法華思想》

學習佛陀的法，實行於生活上，開啓宗教性實踐，體會《法華經》的字字真意。此論文的內文所述的相關主題，來解釋宗教性實踐有：一、重讀方便品，由「方便品」中的詩句，討論未被人所知的領域；二、「佛子」的思想表達，以法華經為中心，論說菩薩思想；三、菩薩即「法師」，為《法華經》宣說者視為菩薩，亦視為「法師」。了解到將其《法華經》說教實質性，經由法師之手，是為宗教性的實踐。筆者建言，可於此明白，從《法華經》的字面所知，執行於生活，背後所示意的用意為何。

（四）鹽入良道，〈天台智顓的法華經觀〉《法華思想》

於此論文的譬喻部分，透過種種譬喻，一切眾生皆能成佛的思想。另一層面，以修行者來說，為佛陀的救濟誓願。可知佛陀用以譬喻，使眾生可以理解一乘與三乘是相通的，而造成開顯、權實、開會、方便的問題，且牽涉到整個佛教的教義理解。³⁵所以對《法華經》而言，譬喻於經中是一層遮蔽的面紗。可見，釋尊的主要用意，希望所有眾生能聽聞《法華經》的法，得其領悟，從信解中，可以成佛。這意味著，《法華經》的方便是佛的巧法，如光宅法雲所云：「方便者，是善巧能，此聖人智，善巧用故」。³⁶所以可以從論文內容，明瞭「譬喻」在佛經中的意義性。

（五）田賀龍彥，〈授記與譬喻〉《法華思想》

作者研究範圍：其一，「授記」的概念：從原始佛典的巴利經典角度，解說「授記」的定義。其二，授記作佛之始：以「本生」述說釋尊的自身，將釋尊偉大超人化，在釋尊成佛的立場，令被授記者「當授決將來佛」。其三，《法華經》的授記：依《法華經》來說，「授記」所要表示的涵義為何？此論文有提出相關的論述。其四，《法華經》的譬喻：解釋「法華七喻」的源由和內容。³⁷建議想研究「授記」與「譬喻」領域，可以採用作者的思考方式，作為領導讀者的參考方法。

³⁴ 平川彰著，〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》頁21。

³⁵ 鹽入良道著，〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，頁333。

³⁶ 法雲撰：《法華經義記》卷2，大正33，頁592中。

³⁷ 田賀龍彥著：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁226-254。

（六）松下真一，《法華經與核子物理學》

作者使用現代科學來解讀《法華》思想，採現代方法與眼界去尋覓這世界與宇宙兩個面向。宗教與科學是兩對立關係，作者將如何述說，使得讀者採信呢？舉例：「佛菩薩們的微塵世界；永恆相之中的宇宙論；甚至是省察至極微世界裏，生成消滅反覆不息的過程之智慧，就相當於現代基本粒子論中對生成及消滅之不斷生起等，這種種不可思議的共同點就足夠引起我們驚訝的。人類最根元的思索宗教和物理學之中，一定會同樣發現得到的原理！」³⁸就以這樣的相關論理，來探討《法華經》思想。此書可明白世俗諦與勝義諦是相通的，無二無別。

（七）河村孝照，《法華經概說》

河村孝照，將《法華經》經文內容，分成六個部分述說：一、法華經成立史考；二、現存法華經諸本；三、法華經的內容區分法；四、法華經的結構；五、法華經的說法；六、各品的介紹。清楚解說《法華經》各層面，細說經文的深層面，道出未能所見之處，似以讀出佛陀的本意，可作為《法華經》導讀一書。

二、佛教譬喻與文學相關研究

（一）印順法師，《原始佛教聖典之集成》

作者詳細解說「譬喻」位於佛經中的定位與扮演的角色和功用性。再提起「譬喻」不同時期翻譯的同義異名，對其分類說明。再談起《小部》內的不同角色之譬喻，簡要的解說其範圍、流傳的部派、形成的時間。然而，筆者從《原始佛教聖典之集成》得知，如果要撰寫一篇原始佛教文章，可以以此書為導引方向，將會快速進入狀況，得其要素，減少迷途。

（二）雷可夫，《我們賴以生存的譬喻》

《我們賴以生存的譬喻》作者將人類所善用的譬喻，從思維意識中，建構出系統譬喻，表示譬喻的運用是人經由身體體驗的產物，但是在使用上卻無法正確的利用。這樣的發現亦發掘譬喻是人類共同擁有的知覺與肌動控制，再隨著環境的流動之結合感受。但有另一因素亦影響譬喻的呈現方式，文化差異性，表示文化的不同，所展現的形態，必會有所異同，也是可以證實現代世界上的不同民族，

³⁸ 松下真一著，余萬居譯，《法華經與核子物理學》，台北：天華出版事業股份有限公司，1985年，頁4-5。

個別獨特的表述，亦有著自行所創的表達，為所謂的創意表達，便瞭解到表達在於文化的差別與個人的獨創是為異曲同工。而在語言、禮儀、及其象徵上，可說像是同為人類，確又分為五種不同顏色的人種；藉以語言的角度，運用在譬喻上，所顯現的味道是為異同。如中文與英文作比較，這兩種語言都有自行呈現譬喻的基本架構，差距只是在譬喻映射的細膩度與所謂的形容深入延伸。所以中文在表達譬喻時，比英文在表達譬喻時，更佳多彩豐富。³⁹然而，譬喻包涵全世界所有的表達方式，縱使受到歷史與文化的隔閡，必然也串聯這世上的信仰、價值觀、習俗、制度，因為差異在於表面上的容貌，而在架構上是相同的，這就是說有著存在的共同點，如能匯整分析將會得到其相同之處。

其內容為：（一）使理解語言和經驗，如「語義」與人在生活中所體會得到的「深義」是無相關的；⁴⁰（二）證據顯示生活中的言語與思維是融合於譬喻裡，亦可能在理解上的極佳工具；（三）譬喻充斥在語言、真理、理解等等，表示著譬喻是為非客觀的真理。因為是為人類經驗的理解。

（三）釋依淳，《本生經的起源及其開展》

「本生」是指佛與弟子們，在過去世的事，亦是一種故事的展現。而其作者如何演說「本生」呢？首先，將「本生」先作出陳述，後連接「本生」與「因緣」、「本事」及「譬喻」的關係，再找出「本生」的特色，將於以分類；其二，述說「本生」的興起原因和形成的時間，和其延伸的發展（如壁畫、浮雕）；其三，從小乘部派的經律談「本生」（如阿含經、五部律）；其四，以菩薩思想的起源和發達，談與「本生」的關係。其五，善用《本生經》中的特殊思想，如授記思想、念佛思想、十方多佛及多菩薩的信仰、廣發誓願思想，來加以分別介紹；其六，以解說《本生經》與大乘佛教的興起、十方現在佛菩薩本生、大乘本生與本願思想之關係；其七，介紹《本生經》不同類型的集成（如佛傳、菩薩道、北傳、南傳）；其八，藉以說明《本生經》與文學、印度文學、東西方文學的影響關係；最後，從教史、本生的數量與分佈情形、文學、文化、藝術浮雕的遺跡、教育的角度來看《本生經》的價值與貢獻。如要研究其類似經典之文學，可視為參考的題目與輔助。

（四）梁麗玲，《雜寶藏經》及其故事研究

本書作者以佛教的注入，而改變中國文學的文體、意境、體裁，作為此書啓始開展。再提起《雜寶藏經》的內容與印度民間故事，有著相互的關係。表示經佛典中的故事，已從印度文學融入中國文學，成為重大轉變的啓發。進而詳述《雜

³⁹ 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，頁（9）-（10）。

⁴⁰ 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，頁3。

寶藏經》的卷本、思想、風格、故事性的傳教方式、由不同角度探索故事作分析比對、對中國文學的貢獻。如果將對經典的整體詳細解說，此書可作效法與採用。

（五）加地哲定，《中國佛教文學》

從作者對佛教文學的興趣得知，一般人認定的佛教文學是佛典裡的譬喻與說話的結合。在佛教與文字之間，必然有相同之處。在多數的生活例子有相似的關連性，指出佛教與文字，如佛性的清淨心與無始來的客塵煩惱是一不是二；而眾生與佛亦是不二。由以上的略述，對佛呈現譬喻與說話是否為佛教文學，在認定上，可能要有所區別：首先，文學是一種意識上的創作，對文字的使用，包含修飾、表面效果、虛實等，無法準確的解釋佛典的真理，算是補助的一項方法；其二，文學參入自己的生命體驗，經由內化後，獨特自身的展現，對自己喜愛的領域，發生無法自拔的化學作用，散發出一種獨具氣息的精神層次；其三，境界高於其二，融入佛法的義理，昇華自身的思維，了悟對人、事、物的實相，此時的文學，便可稱為「佛教文學」。為何稱為「佛教文學」？因佛典中的文詞，已是萬物合一，在字字句句間，有生命的透徹與無限的生命。對「佛教文學」的分界，亦只是表層而已。另還有不同「佛教文學」的類別層面：（一）以譬喻、說話為主的教理佛教文學；（二）以藝術呈現的佛教文學；（三）以詩、偈、銘、贊、賦、頌的佛教文學；（四）佛教文學是深入感受後的文學。而以不同的呈現方式，告知了佛教的理念與信仰，已藉由文學開始在中國不同時期茁壯。所以如有讀者，欲要清楚知道佛教文學的發展過程變化，可閱讀此書。

（六）吳海勇，《中古漢譯佛經敘事文學研究》

作者以印度佛教進入中國文化時，經長時間受到中國文學的影響，產生全新的容貌。在這樣的情況下，對近代的學者，挑起研究佛學之路，開啓學者各人獨特的見解，進入未現發的領域，顯露至今的學術上。在時間的推進演化，產生主要的佛學與文學研究模式：一、佛典翻譯文學研究；二、佛經故事題材影響研究；三、佛教俗文學（以敦煌俗文學為主）研究。⁴¹這樣的演進，示出學者有著不一專業條件，另一層面是學者們自身有獨特的偏好。無論是那一種角度的研究，對於佛教經典的內容，咸是有益的宣傳。但演進的重要環節是為傳譯。不過，如果在筆譯與口傳發生錯誤（風俗、習慣、用語等），會造成誤導與錯解，使而導致生活、思想及創作產生無法回覆的補救。必須採取雙方面的生活文化融入交流，皆可能使負面的影響降至最低，不壞了佛陀的本意。所以從上得知，翻譯佛典是主要的重要關鍵。但是作者所要強調至今的佛經翻譯文學，因長期間守於舊有的

⁴¹ 吳海勇著：〈中古漢譯佛經敘事文學研究〉，《中國佛教學術論典 60》，高雄：佛光文教基金會，2002，頁 1。

窠臼裡與佛經文學需作一番的汰舊換新，後再區分出譯經文學與傳統漢語文學及佛經文學的關係，找出最適當的方法與研究目的，而作出最完善的解釋。

（七）丁敏，《佛教譬喻文學研究》

簡述總章節之要點，共分九章：第一章：以「譬喻」三種不同的梵文之譯文，探其原意。再以先秦兩漢古文中的「譬喻」作區分，來瞭解三種不同梵文皆譯為「譬喻」的共同與歸併之所在。第二章：以阿波陀那的意譯、語義，及諸論書中所提到的阿波陀那，探索清楚阿波陀那的內容與形式特色。第三章：從第二章所得的結果，試於比對四阿含和五部律裡的阿波陀那之區別。第四、五、六章：專於研究譬喻經典。於各譬喻經典中，加以詳細探究形式與內容。另再比較各譬喻經典內容與形式的不同，使而明瞭譬喻文學的變化過程。第七章：以修辭技巧探悉佛典中的詮釋義理，得知譬喻所運用的詞彙與形式。第八章：站在文學的角度，探尋譬喻經典的故事創作方法與主題特色。第九章：結論。1.推測在中印佛教歷史上的譬喻文學之作用；2.探析漢譯譬喻經典使用的語言特色；3.總體閱覽譬喻文學全景。推薦讀者如想詳細解析「譬喻」方法與技巧，可作為參考範本，因作者的結構流程非常適宜，能引領風範，可視為重要參考指標。

（八）丁敏等著，李志夫編，〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉《佛教與文學》

此論文探討佛經中神通故事的作用和語言特色，作為神通故事為何仍可活躍？再經由原始經典、小乘至大乘間、大乘佛典三階段，找出神通故事不同的變化。後再對神通故事的宗教與文學語言特色，加以論說，顯示出各別的特色性。最後，將神通故事對佛教與從古至今的中國社會之影響，一一指出說明。筆者建議：此論文可作為了解佛教故事的範例解說，使得不清楚佛教故事的大眾，可能快速就可知道佛教故事的用途與表示方式。此書以佛教文學為主題，探討佛典中的文學，為佛教入中國後，融合中國文化的佛教文學。建議讀者，如要瞭解佛教文學的定義，可參閱此書。

（九）汪娟，〈傳統佛教的文學觀〉，《佛學與文學》

此書探討關於中國佛教的文學觀，以中國佛教為主和現代的佛教文學之觀點，作為研究的範圍，但著重於廣義的「文學」上，針對於構成的文學之語言文字、思想內容和表現方式。其研究範圍的細目有：其一，漢譯佛典及相關文獻的記載，以利探究印度佛教的文學觀點和中國佛教的文學觀點。其二，討論譯經法師的譯經風格之譯筆中的文學觀。其三，於僧俗雅士的詩詞偈頌、文序雜記等文獻記載，探討傳統佛教的文學觀。對以上三方面分析說明，述說出傳統佛教的文

學觀。⁴²建議此書可作為喜愛佛教文學與文學愛好者，借為啟發研究一用，視為分析的模式方針。

本論文主要參考有關《法華經》思想研究與佛教文學領域等書籍。由於本論文所注重的方向，是針對《法華經》會歸部分的背後義理，為主要研究的重心，採分析歸納的呈現，以便於讀者閱讀所研究的範圍。最後，雖然本論文無法作出整體性的《法華經》思想研究，但將會在會歸思想所提的部分，盡可能連結十品至二十八品的範圍，以圓通的方式，解說《法華經》的核心所在。以善用有限的資料文獻發揮在討論的議題，望能闡發思想不同風貌，帶給讀者不同的風味。

筆者在論文著重於《法華經》會歸義理的真諦，而呈現只有文字上的真理，卻無法對實踐上的真理部分，得到真正的體驗，可見在實踐義理仍有更多的研究空間，這實踐研究的主要用意，希望能將文字義理未能達到的實體之境，經實踐的感受，打破文字的限制，得佛之境，亦不再只是文字的述說，永遠無法進入真實之地，例如：知道橘子的外貌，卻不知道橘子的味道。所以，明白實踐的研究，為了拉近與佛陀的距離，更為學佛的深入階段，亦成為此論文之後的二部曲。實踐研究為了學佛得精髓，不要只得個樣子，超越文字相的表相，將會是學佛真正的成就。

⁴² 汪娟著：〈傳統佛教的文學觀〉，《佛學與文學》，頁59-60。

第四節 全文架構

本論文採以修辭法解析，明瞭《法華經》會歸思想的譬喻故事文學類型。在這樣一個基本模式，建立呈現其特色，再經由思想研究認識譬喻故事，在這一流程中，交會《法華經》中的宗教經驗和思維的線索。於這一理念，體會佛陀無有分別的教說，引領眾生脫離苦海，得悟至彼岸之宏願。

而本論文分為五章，主要章節於二至四章，主要尋覓《法華經》譬喻故事的譬喻義理，借用相關文獻與研究方法，分析譬喻，再歸納，呈上一順序研究脈絡。而於第二章會歸思想的研究，接續第二章結果，轉於第三章、第四章，探討譬喻的意義與實踐的意義。進而略述各章內容，如下述：

第一章 緒論

此章以四個小節呈現：第一節，說明本論文的研究動機與目的。第二節，研究方法。第三節為本論文相關文獻介紹與推薦。第四節，概說本論文的研究章節。

第二章 《法華經》的會歸思想

將會歸思想中的一乘法思想提出，從一乘法裡找出「諸法實相」與《法華經》是否有佛性的存在？這是為了證明「會歸思想」的一乘法是否有「諸法實相」和佛性的存在，而證實《法華經》的不解之處。另外，再研究《法華經》到底是「會三歸一」，還是「會二歸一」，理清「三」與「二」的數字之謎。

第三章 《法華經》譬喻的弘教價值

主要敘述《法華經》譬喻的文體內容，用修辭法，在譬喻上，進一步了解其用意與形成文體，於其中發掘譬喻的意義。從義理的理解，《法華經》會歸思想，將思想的深層，以義理的解析，來看見思想的奧義，使得思想的真意，散佈在你我間，就能時常感受到佛陀的真實義。

第四章 一佛乘的實踐意義

試論《法華經》的一佛乘如何實踐在現代環境，借用現代學者的見解作為取向，再以《法華經》的實踐方法作為基礎，說明一乘法的實踐方式，而「方便」證入佛的一乘法。

第五章 結論

最後，依據第二章至第四章的研究成果，先作研究回顧，後陳述研究後的結論，在各章節的分析中，找出各章節的相關性，再聯繫各章節，作出總結的心得說明，為本論文畫上休止符。

第二章 《法華經》的會歸一佛乘思想

在解說「會歸思想」所包含的範圍前，先對「會歸」出自？具體意涵？作些說明。依牟宗三先生在《佛性與般若》中有提到「會歸」的意義，他借用《法華玄義》卷第九章下「明用」章說「會歸」，共有二十種說法，跡門十種，說開權顯實，如下：(一)破三顯一。(二)廢三顯一者，此正廢教。(三)開三顯一者，正就于理，傍得約教。(四)會三顯一者，正就于行。(五)住一顯一者，此就佛本意，本以實智化物。(六)住三顯一者，此就佛權智方便化物。(七)住非三非一顯一者，或約理，或約事。(八)覆三顯一者，此就權巧多端。(九)住三用一者，此就法身妙應眷屬。(十)住一用三者，此用本誓；本門十種，說發跡顯本，如下：(一)破跡顯本，亦就破情。(二)廢跡顯本者，亦就說法。(三)開跡顯本者，此亦就法，亦就理。(四)會跡顯本者，此則就行。(五)住本顯本，此就佛本意。(六)住跡顯本者，此就跡意。(七)住非跡非本而顯本者，即約絕言冥會。(八)覆跡顯本者，亦約機應多端。(九)住跡用本者，上來「住跡顯本」者直是跡中隨機方便，顯本地理；今言住跡用本者，即是中間跡至道樹，數數生滅，他身他事者，皆用本地實因實果，種種本法，為諸眾生而作佛事，故言住跡用本。(十)住本用跡者，即是本地不動而跡周法界。兩者所云，主要為顯出釋尊的權實二智，使得眾生斷疑生信，開示悟入佛知見，佛為一切眾生說法，一音法隨類眾生巧變，表示《法華》為一法，可適於無數眾生。⁴³

「會歸」是顯示釋尊的方便智慧，而這智慧的展現是在《法華經》的何處呢？「會歸思想的範圍」，落在《法華經》的第二品至第九品，依望月良晃對「法華經成立史」推定為第一類（偈頌）和第二類（長行），包括：《方便品》、《譬喻品》、《信解品》、《藥草喻品》、《授記品》、《化城喻品》、《五百弟子受記品》、《授學無學人記品》。⁴⁴在這範圍所指，聲聞、緣覺、菩薩三乘，再區分為二：「聲聞」和「緣覺」為「二乘」，另稱作「小乘」，目的為入涅槃；「菩薩」是屬「大乘」，成佛的初期階段。在這釋尊主要強調「三乘」的區分是方便的展現，勿將二乘的涅槃認為最終涅槃之境，而視為終究的修行終點。所以，釋尊巧以「譬喻」方便之法，作為引導的工具，宣告所有眾生，本無「三乘」的區分，自然無佛法的不同目標之分，應謹記釋尊所言。這已道出《法華經》的「會歸思想」，於釋尊說「一乘」，放大「一乘」，視以「二乘」聲聞與緣覺為進階「一乘」的跳板，不是最究竟的，那只是佛的方便說，以佛告舍利佛之言談

⁴³ 牟宗三著：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1984年，頁591-598。

⁴⁴ 望月良晃著：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁67-68。

⁴⁵按照引文之意，可採學者所論幫助了解：在於過去、現在及未來，如來只授於「一佛乘」，未有其他「乘」之說。但由於在「一佛乘」有多樣用法，須加以認清差異所在，化解日後造成混淆不清的困難。「一佛乘」與其他相似用語有何不同之處？與一般常見「一佛乘」同義，有「一乘道」、「一乘法」、「一乘」；又於《正法華經》可見得，「大覺乘」、「大乘」、「佛正覺乘」等相似相通之用詞。雖然用語之不同，引此句「**此唯一乘，所謂大乘，無有二乘，及以三乘**」⁴⁶作為融通之用，白話的意思是說：「我只就一乘為眾生說法，也就是佛乘。舍利佛！不存在任何的第二乘或第三乘。」⁴⁷意謂最終只有一乘，即指佛乘。乘，載運之義。令眾生依佛乘修行，離三界，脫離生死苦海，到成佛彼岸（究竟涅槃）。依《法華經》來說，釋尊知眾生根性本不同，初以三乘法教導，等時機成熟之時，授於一乘法歸向究竟之境。這說明真實教法唯「一乘」法，沒有其他不同道途。

雖然，於「會歸思想」的八品中，含有「一佛乘」思想與「會歸思想」的存在，但如何探尋其真正的義理內涵呢？又在「一佛乘」的涵義中，是否有佛性的存在呢？會歸一乘是採取何種進路？問題既已浮現，要依什麼方式進行學術的呈現呢？筆者將採以「以經解經」的方式，直接就經文內容來證成義理，為問題給出合理的解說，期望能夠釐清「一佛乘」、「佛性」、「《法華經》的諸法實相」、「會歸思想」的適切意旨。

第一節 《法華經》的一佛乘思想

一、一佛乘的示導

一乘思想，主要是來自於〈方便品〉論說如來教學方法的成立。⁴⁸〈方便品〉為《法華經》「開三顯一」的思想中心，強調「一」，是為「一佛乘」，如《法華經·方便品》所云：

⁴⁵ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷一，大正9，頁7上。

⁴⁶ 闍那崛多共笈多譯：《添品妙華蓮華經》，卷三，大正9，頁153中。

⁴⁷ 黃國清著：〈《法華經》三車與四車之辯—以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦》，嘉義：南華大學哲學系出版，頁85-86。

⁴⁸ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁17。

十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。除佛方便說。⁴⁹

在這裏所言，「唯有一乘法」，是指佛乘，亦可說一乘法即是佛乘，沒有真正獨立於佛乘以外的其他乘。⁵⁰於十方佛土，唯有一乘是實法，沒有什麼第二乘的緣覺法，和第三乘的聲聞法，除了佛的方便權說，而巧用第二乘或第三乘。緣覺乘與聲聞乘，就如世尊巧設的假名，權宜地引渡眾生。「唯有一乘法」的說法，何者可作為真正只有「一乘法」的依據呢？如〈方便品〉所言：

佛告舍利弗：「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二、若三。舍利弗！一切十方諸佛，法亦如是。」⁵¹

世尊告訴舍利弗：「一乘法」的會權歸實，使一切教法最終與諸佛同法。佛為眾生所說之法，若二若三，亦只是方便假說，本無一乘以外的真實教法存正。真正的「一乘法」，其意涵為何？引文中的「唯以佛之知見示悟眾生」，就是以「佛知見」為依據和歸趣，是佛陀清楚照見，了知諸法實相，理解所得之智慧。所以可說，依「佛知見」，一乘、佛性、實相，是諸法實相之真理；然而，又可說〈方便品〉之法說，其歸趣即是諸法實相。⁵²〈方便品〉法說之唯有一乘指向諸法實相，其修學理想即是「佛知見」之諸法實相。鈴木宗忠說：

闡述法華佛教的宗教理想，是悟入〈方便品〉的佛知見，即捨棄方便的聲聞、緣覺、菩薩三乘，而取以真實的一乘。⁵³

得知唯佛知見的化導，便是受聞諸法實相的義理內涵。所以諸佛如來所說之法，絕無虛言，應如實而行，從而體得大智慧。如《法華經·方便品》云：

舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。⁵⁴

當知《法華經》的「一佛乘」是諸法實相，更應一心信解，受持佛說之法。這一良好的機緣來之不易，必須加以珍惜。因深信「一佛乘」，不是揮之則來的，

⁴⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁7下。

⁵⁰ 黃國清著：〈《法華經》三車與四車之辯—以《法華五百問論》為中心〉，頁87。《法華經》未將自身的「一乘」與當時通行的大乘菩薩道特加區分，可說「一佛乘」相通於「一乘」、「大乘」、「佛乘」、「菩薩乘」，界內牛車連通於界外大白牛車。

⁵¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁7上。

⁵² 河村孝照著：《法華經概說》，台北：新文豐出版公司，1994年，頁49。

⁵³ 平川彰著：〈一佛乘的思想〉，《法華思想》，頁222。

⁵⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁7中。

爲累積眾多善根而後因緣聚合而成的，包含佛陀的慈悲示導及修學者累世的努力。如〈方便品〉云：

所以者何？諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。舍利弗！云何名諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世？諸佛世尊，欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。舍利弗！是爲諸佛以一大事因緣故出現於世。⁵⁵

在〈方便品〉得見，釋尊說《法華經》是爲了「一大事因緣」，使法界所有眾生得佛知見，體會佛境界。能受聞靈山一會，是具有足夠的福德因緣，才能現於釋尊前受聽《法華經》。可見，《法華經》的「一大事因緣」，不管過去、未來與現在，都必會發生諸佛宣說《法華經》，「一佛乘」的演說仍會一次一次的上演，表示「一佛乘」之教，是諸佛最終的教法，提契所有眾生，皆能受聞受益，以完成諸佛一次又一次的宣導。一佛乘的教導不是頓時的宣說，爲了將眾生根機提升到合適程度，有其準備階段，如〈方便品〉云：

舍利弗！過去諸佛，以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而爲眾生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸眾生，從諸佛聞法，究竟皆得一切種智。⁵⁶

舍利弗！未來諸佛當出於世，亦以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而爲眾生演說諸法，是法皆爲一佛乘故。是諸眾生，從佛聞法，究竟皆得一切種智。⁵⁷

唯「佛知見」之一佛乘法說，在佛陀巧設方便的傳法，令「法華經」所欲傳達一直存在於宇宙間的過去、現在及未來的究竟真理，得以充分揭顯。而佛陀說「法華經」的一佛乘，爲了引領所有眾生皆能得最究竟的諸法實相，更希望眾生能早日接受萬法之終極真理，了結六塵之苦，得佛智和證得無餘涅槃，應證「一佛乘」是佛的真實妙法。指釋尊所說的法，在不同的法中，有一共同之根本法，即是唯一佛乘，可成就一切種智。⁵⁸

⁵⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁7上。

⁵⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁7中。

⁵⁷ 同上。

⁵⁸ 太虛大師著：《法華經教釋》，高雄：佛光文化事業有限公司，1994年，頁93-94。

如新田雅章所言：「視蓮華的花開只不過是方便的三乘，而且亦譬以原來是無三乘差異的說明；再者，現以蓮子盈於內，是譬以唯顯一乘真實的說明。」⁵⁹所以藉以方便說而顯現一乘的真實，希望能更深一層體會出開三顯一中，領悟「諸法實相」之真正意義，瞭解「諸法實相」的表意與極深義理。

二、諸法實相的意涵

探討一佛乘之第二層意義，即一切萬法之本來真理——諸法實相。雖於上文有提到諸法實相表面上有二種意義：(一)〈方便品〉所指的一佛乘法之諸法實相；(二)「佛知見」的諸法實相，這二種意義是同一的。在這二種分別的諸法實相，是從經文中感受到的曲折，但實際上是無分別的。如下文說明：

了解釋尊宣說「方便品」的內容為指向諸法實相，再為「諸法實相」的義理內容，理出個所以然，於此更能通達一佛乘之意義。

止，舍利弗！不須復說。所以者何？佛所成就第一希有難解之法。唯佛與佛乃能究盡諸法實相。⁶⁰

上文摘自《法華經·方便品》，為說明佛能成就十法界，極難達到成功的成佛目標，但是佛還是達成目標了。佛能戰勝極難完成的成佛目標，表示佛在成佛的過程中，體會出一切萬法各個面向的真實，得解「諸法實相」，明白了實相的妙義，天地宇宙的真理，越超世間的智慧。佛深知眾生不能體會，亦尚無能力理解「諸法實相」，此「諸法實相」是什麼？「諸法」就是一切萬法，「實相」即是真理內涵，其經中說：

所謂諸法如是相，如是性，如是體，如是力，如是作，如是因，如是緣，如是果，如是報，如是本末究竟等。⁶¹

經「諸法」的名相解釋，這就是「實相」。如下解說：(一)如是相，顯現於外面的情形；(二)如是性，存在內部的性質；(三)如是體，事物的總體；(四)如是力，事物所具有之力；(五)如是作，事物向外的運作；(六)如是因，事物的內因；(七)如是緣，事物的助因即外緣；(八)如是果，內因的結果；(九)如是報，外緣的結果；(十)如是本末究竟，最初的相稱為本，最後第九的報則

⁵⁹ 新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁307。

⁶⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁5下。

⁶¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷一，大正9，頁5下。

爲末，指此九如是究竟而平等具備。⁶²這就是著名的「十如是」。如來對於一切萬法的各個面向（總相、別相）都能如實了知。

在「諸法」與「實相」的各別說明後，將嘗試爲「諸法實相」作出較具體的說明。依河村孝照對「諸法實相」的定義，如下所言：

諸法實相是《法華經》的宇宙觀、人生觀。諸法是現象，實相是實在。諸法之外無實在，實在之外無現象。此二者不二，圓融相即。這是現象即實在的世界觀。森羅萬象，悉是真如的一理，即道的運作、道的表現。天地的萬有爲一，無有離此道的。體達此道理的是覺者，而迷惑的是凡夫。說諸法實相的妙理的，是此十如是。諸法的實相可以說是萬有一切本來具有的十如是。⁶³

就河村孝照對「諸法實相」的理解，可理出「諸法實相」是「萬有爲一」，爲萬事萬物，可大可小，而萬事萬物中的任一，都不異實相，都可展現實相。以下舉例說明，試以不同角度對「諸法實相」的看法，來融通「諸法實相」的定義：

以《法華經》的根本之義的意思爲何？說諸法實相的本意爲何？就新田雅章根據僧叡的〈法華經後序〉，詮釋《法華經》的諸法實相如下：

法華經的「幽旨」，即是其根本之義，而此，並不是只在於說示明其真實之一乘，與使其歸入此真實之一乘；而是要使其貫穿古今的「覺理」，才是此經之本旨。然而，其「理」，在內容上而言，是在於超越二元性對立的實有諸法之空上。此正如「法華」所倡說的，例如，顯現無量的佛壽量之說、或者教示無數的分身之而等，若從沈積於經文底層的玄旨立場而言，不單是這樣的敘述，而是應該視以顯現「非數」、或「無實」之解。歸之，重要的是在回歸經旨的本源，且環視整個的諸相，例如，以現在的時間爲基準，而推測從前的過去的話，連永遠亦是均等於現在的瞬間之時；又，觀照本源且環視多樣存在的話，連多樣亦不得以多樣。正如歸之於一的，以不變不減而言，法華經是以不得主張自己的實有諸法之空作爲真實之相，而教示宣說的經典，故將此實有的諸法，作爲諸法的實相，就是此經之本旨。⁶⁴

如新田雅章之言，一乘之法不只有限於佛陀傳法的法運期間，已超越過去、現在及未來的時間與空間，無時無刻地宣說著《法華經》的根本之義，一乘法之諸法實相。但新田雅章真正要說的重點爲《法華經》的一乘法之諸法空作爲真實

⁶² 河村孝照著：《法華經概說》，頁29。

⁶³ 河村孝照著：《法華經概說》，頁28-29。

⁶⁴ 新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，頁314-315。

之相。⁶⁵可見以《法華經》的角度，一乘法的存有，是給予無數眾生無比的信心，於習得《法華經》的過程中，體悟出諸法實相，故能領悟出「空」與「有」是一，不失佛陀的用心良苦。

透過《法華經》見到《法華經》文字上的諸法實相之真實義，而「實相」的「喻」要如何能見？「自性本空，遠離二法，是聖者諦。苦等即真如，真如即苦等，無二無別，唯真聖者能如實知。」⁶⁶這道出一個徵結，「心」受縛於文字相，導致無法清楚透徹表示「實相」，而關鍵在哪呢？「觀照本源且環視多樣存在的話，連多樣亦不得以多樣。正如歸之於一的，以不變不減而言，法華經是以不得主張自己的實有諸法之『空』作為真實之相，而教示宣說的經典，故將此實有的諸法，作為諸法的實相，就是此經之本旨。」⁶⁷以「空」說「有」，這回歸到《般若波羅蜜經》的經題，就是「般若」智慧，在於「般若」的修持，方能得見「實相」。大般若經（四三三）云，甚深般若波羅蜜，是諸佛母，是世間諸法實相。可說般若波羅蜜是真實不虛之諦，諦理者，真理也。可見若之精義，便是闡釋諦理。就如此言：「是知般若之要旨，在闡釋諦理。若入諦理，便入般若；若入般若，便入佛法」。⁶⁸

該如何解釋「諸法實相」，表現出「諸法實相」的真實智慧，令人理解《法華經》「諸法實相」的本源呢？鹽入良道指出「蓮華譬」是「諸法實相」，從「十如是」的角度切入，依下所示：

（一）「相」—蓮之種子的子房（石蓮）。一切眾生自性清淨心，心性（本性）不隨六道流轉，亦同佛果的如是相，不生不滅、不住不動，且出「維摩經」的「一切眾生，即有菩提相」的經證。

（二）「性」—蓮的種子即胚珠（蓮子）。一切眾生裏的因佛性（現成佛性的智慧），不因世間淤泥煩惱，失去佛智的如是性，且出「思益經」的「煩惱即菩提」，「大智度論」的「諸法不生般若生」的引證。

（三）「體」—蓮之子（蓮子）。一切眾生所具的先天性佛性，以涅槃四德的常、樂、我、淨的不動不壞之如是體，且出「涅槃經」的「是味真正停留在山，草木叢林不能覆滅」之義。

（四）「力」—正如蓮之胚珠，雖埋於泥中，但有生長發芽之力氣。一切眾生雖為苦果所縛，深陷煩惱中，仍能善發菩提心之如是力，且

⁶⁵ 同上。

⁶⁶ 玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，卷四七二，大正7，頁389中。

⁶⁷ 新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，頁315。

⁶⁸ 釋智諭著：《般若義理的探究》，台北：西蓮淨苑，1987年，頁1-20。

出「優婆塞戒經」等的「閻浮提」人，雖不現見佛果，然猛發勇猛」等的經證。

(五) 「作」—為蓮之蓮子中的胚珠及胚乳，可成為根、莖、華、鬚、萼的成分，因一切眾生所發菩提心，有慈悲誓願，上求菩提下化眾生，誓至成不退卻之如是作，且出「華首經」的「一切諸功德，皆在初心中」。

(六) 「因」—蓮的地下莖。一切眾生亦發菩提心，修菩薩行，從迷惑人生走入法性中，成就而入一切智之如是因，且出「思益經」所謂的「於無量劫所作功德，莫若獻五蓮華於燃燈佛所得功德多」。

(七) 「緣」—蓮對花的蕊。菩薩具足成佛真因和萬行六波羅蜜，連其一行、一切行亦資助於因之如是緣，且出法華經的「盡行諸佛，所有道法」經證。

(八) 「果」—蓮之花開而結蓮子。圓滿無上大菩提之如是果，且出法華經的「佛子行道已，來世得作佛」經證。

(九) 「報」—蓮的種子。菩薩之內所結的習果，經顯彰的報果，如同蓮子和包其蓮子所結的房台，是為如是報，且出法華經的「是如大果報，久修業所得」。

(十) 「本末究竟」—泥中的蓮之實、蓮子與出與水上之蓮，具有相同性質的要素，且初後不異，即謂蓮子的本末。一切眾生其涅槃的常、樂、我、淨四德，雖由於如來藏而隱藏著，但透過修行所現成的法身，而這法身為後先天性的佛性修成四德，唯一無二。故為「十如」本末究竟，且出「維摩經」的「眾生如與佛如，為一無二如」。⁶⁹

作者將《法華經》的經題，轉為蓮華，作為「譬」說，再結合「十如是」，展現出蓮華「喻」的精華，所以可肯定「十如是」的「諸法實相」，就是《法華經》的真實義理。依作者對「十如是」的剖說，使得「實相」意義浮現，在這樣如此的領會，將「實相」完全的顯現，也只是外部的形狀；但因內部的「實相」，卻無法當面見得，無法完全的顯現「內部實相」，亦只能借「外部實相」，為「非實相」來投影「內部實相」，而「內部實相」的理解，每個人所接觸的感觸不同，差異在於根性的問題。這樣的關係，就像是「譬喻」的關係。外部是「譬」，為類比；內部是「喻」，為曉知。更像是窮子喻的內容，流浪在外的窮子，被迷惑的世界所迷，早已忘了自己的實相是什麼？而自己的面目，是擁有無盡寶藏的

⁶⁹ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，頁365-368。

人。如果我們能真正透徹釋尊說的實相，我們立即會持有無盡寶藏。可見寶藏在實相裡，是沒有任何損失。這樣的感悟，引發自心進入「實相即我」、「宇宙即我」的境界，我與萬物已沒有任何的分別了。這便昇華為一種，「開悟後的境界」，萬物已成為「智慧」，不停止的指引，是為「**因我與萬物一體，故萬物為我而活動，一切智慧為我指引**」⁷⁰。在此境界，述說著「心」已自由，從實相的世界，回歸本來的本性。所以知道實相，就能明瞭真理，真理是解開「心」的鎖匙，牢籠消失了！就自由了！

以上二例子對「諸法實相」的定義，見得了「諸法實相」，也延伸一個問題，「諸法實相」到底是新田雅章說的「空」，還是鹽入良道說的「佛性」呢？這是必須先解決的問頭。本論文解決的方法，是直接就經文來理解。就「空」來講，《法華經》有說到「空」，如〈法師品〉所示：

是善男子、善女人，入如來室，著如來衣，坐如來座，爾乃應為四眾廣說斯經。如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。安住是中，然後以不懈怠心，為諸菩薩及四眾廣說是法華經。⁷¹

如來講說，如有人要為四眾講說《法華經》，須以入如來室（對所有眾生懷著無限慈悲心），著如來衣（柔和的忍耐之心），坐如來座（一切法空）的涵養來說《法華經》。這可對應到菩薩行之六波羅蜜中的三項，如來室可指布施，拔苦與樂；如來衣指忍辱；如來座指智慧。⁷²在菩薩修行的六度萬行，依著步驟持戒、布施、忍辱、精進、禪定、般若而漸行，當菩薩進行到最後一個步驟「般若」，不只是行「般若」，而是包含前五波羅蜜，互相增上，所以依《法華經》來說，釋尊是以般若「空」慧來說《法華經》，演示已證得「般若」，就是「佛知見」，宣說法只有「一相一味」，「無二無三」，在〈安樂行品〉中，也有指出「空」義，依下文所示：

若菩薩摩訶薩住忍辱地，柔和善順而不卒暴，心亦不驚；又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行不分別，是名菩薩摩訶薩行處。⁷³

要安住於忍辱之境，柔和安穩，善於順從，不要粗暴，心中不要恐懼，而且不要將任何法視為實體，要觀察諸法的如實相貌，也不要視之為實體而加以執取或加以任何分析。⁷⁴不要視一切法為實體，要去觀察及了解其真正的相貌，要以

⁷⁰ 谷口雅春著，何所之譯：《生命的本源》，台北：千華出版公司，1985，頁64。

⁷¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷四，大正9，頁31下。

⁷² 菅野博史著，孝順師（池麗梅）譯：《法華經-永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會，2005年，頁165-166。

⁷³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷五，大正9，頁37上。

⁷⁴ 菅野博史著，孝順師（池麗梅）譯：《法華經-永遠的菩薩道》，頁200-201。

「般若」來觀看一切法。所以當受到生活環境，所迫所困時，要以「智慧之忍」，柔和、安穩、順從去面對，才能入佛知見之境地。

於《法華經》的〈法師品〉與〈安樂行品〉見得的「諸法實相」，釋尊是用「般若」宣說《法華經》，當代學者中亦有相同的觀點，如姚衛群與平川彰所述：

《法華經》側重講「方便」，但這「方便」仍以「空」觀為前提，般若理論的這一基本思想《法華經》是不否定，並也無法否定的。只是《法華經》中直接專門講「空」之處要比《般若經》中少得多。《妙法蓮華經》中較集中講「空」的段落在該《經》卷第五中：「菩薩摩訶薩觀一切法空，如實相，不顛倒，不動，不退，不轉，如虛空無所性，一切言語道斷，不生，不出，不起，無名，無相，實無所有，無量，無邊，無礙，無障，但以因緣有，從顛倒生故說。」該卷中接下去的「偈言」中亦說：「有為無為，實不實法，亦不分別。是男是女，不得諸法，不知不見，是則名為，菩薩行處。一切諸法，空無所有，無有常住，亦無起滅，是名智者，所親近處，顛倒分別，諸法有無，是實非實，是生非生。……觀一切法，皆無所有，猶如虛空，無有堅固，不生不出，不動不退，常住一相。」⁷⁵

法華經立於有之立場，亦是因法華經裏，其「空」教理極其稀少之故，因在經中，只能片斷地見到空之思想。例如，在『信解品』裏，四大聲聞在敘述自己以聲聞而悟的一節裏，有「但念空、無相、無願」，然此中並未有很深的意味其次的『藥草喻品』裏，有說明如來知「一相一味之法」的一節裏，有「終歸空」，又，在偈頌裏，有「聞諸法空，心大歡喜」，然此二者，對於空說而言，並沒有特別重要的意義。再者，在『法師品』裏對宣說法華經的法師，有「入如來室，著如來衣，坐如來座」之說。而此中的如來室，即一切眾生的大慈悲心，如來衣即柔和忍辱之心，而如來座即「一切法即空」。此中，將安住空視以如來座，是可認具有重要的空義。……。⁷⁶

從姚衛群和平川彰的角度而言，雖然《法華經》說空並不多見，但這是經中的實相意涵。《法華經》說有亦說空，其用意在於不執有與空，而是在於「中道」，由空的體證而顯發如實觀照萬法的智慧。能深一層明白佛陀為方便諸法，實相為空，兩者的相融，產生一乘法之佛的智慧，正是佛陀在《法華經》宣說宗旨，一乘法的佛智，希望眾生們能捨三取一，不再顛倒分別，歸一佛乘，能得實相智慧。

依現在學者所論，證明了《法華經》存在著「空」的意涵，這「空」的存有，

⁷⁵ 姚衛群著：《佛教般若思想發展源流》，北京：北京大學出版社，1996年，頁182。

⁷⁶ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁62。

反而也另外將《法華經》是否存在「佛性」的議題凸顯了，意味著思想的有與無是有相當的影響力。可是，尋覓《法華經》中，並無「佛性」的確實意味。然而，筆者稍後將以中國祖師的觀點與經典提起的佛性作出一番推斷，將最後所得到的結果，再和《法華經》的譬喻比對，到底《法華經》是否有「佛性」的存在，為《法華經》的佛性之有無畫上休止符，見得《法華》真正的實相。

於此，已見得《法華經》「諸法實相」存有「空」的思想，但依然爭論不休。「佛性」是否存在於《法華經》的「諸法實相」中，更有待釐清。在鹽入良道的「蓮華譬」是「諸法實相」，從引文可看到鹽入良道是認定《法華經》的「諸法實相」有「佛性」的意味，如文在「體」的部分，都有提到「先天性佛性」，表示作著是認同《法華經》本來就存在的「佛性」。又作者於「體」所引出的經典《涅槃經》的「是味真正停留在山，草木叢林不能覆滅」來說明，強調眾生「佛性」的本來就俱有。又《涅槃經》成立晚於《法華經》，「佛性」思想隱而未顯出現在經中，也早有「佛性」味道，但釋尊在《法華經》尚未明確肯定「佛性」，在經典顯現的用意為何？釋尊用意是「佛性」是真常不變，所以不需再提；還是釋尊以「經典」的程度作界定，不同的程度，擁有不同的性質條件。但這都只是學者們的過度的思想推演，沒有扣緊經文與時代背景來理解經義，可能不符《法華經》的意旨。在《法華經》從頭至尾的經文，未提起有關「佛性」之字眼，難以證實「佛性」是立於《法華經》中。本論文注意對經文的理解，以探求經中是否有「佛性」之義。

在對比論證《法華經》「諸法實相」是「空」或則「佛性」後，經對比結論筆者較接受新田雅章的說法，《法華經》以空作為實相而融空有為一。以下探討《法華經》「諸法實相」的「空」是「勝義諦」或是「世俗諦」？見印順導師云：

勝義是三乘聖者自證的，不落論議語言，所以不可破壞。反之，說一切法（自）性，一切論議語言，說是說非，都是可破壞的。因為世俗施設，都有相對性，沒有不落於可破壞的境地。第一義悉檀（成就）真實不可破；如方便的應機設教，有相的真實意義，…。⁷⁷

在印順導師一說，就能馬上明白，《法華經》「諸法實相」的空是「勝義」；而「世俗」的相對，出現於釋尊的應機設教，「開三顯一」，如能「空」見「開三顯一」，便得釋尊的「真法」，得佛知見。何為真法呢？

「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」⁷⁸

龍樹所要表示，緣起是空，空是緣起。空是一切，如《中論》言：「以有空

⁷⁷ 印順導師著：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2005年，頁127。

⁷⁸ 龍樹菩薩釋，鳩摩羅什譯：《中論》，卷四，大正30，頁33中。

義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成」。⁷⁹一切皆不可得，但必須隨順世俗說一切法空為有，為了方便教化，不使眾生起誤解。所以以「緣起空性」起說，兩者不是對立的，而是相輔相成的，這樣亦不會造成眾生對「空」的感觀為一種破壞性的思想。依緣起無自性下，「空」是不生不滅的，得知「實相」後，釋尊的法，有二說：「佛法二種說：若了了說，則言一切諸法空；若方便說，則言無我。」⁸⁰可見佛法本來無二，經方便而不同，本無別異。可說：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃」。⁸¹最後，得《法華經》「諸法實相」的「空」，是勝義諦，亦是世俗諦；勝義是世俗，世俗是勝義。為《中論》云：「若不依俗諦，不得第一義」。⁸²這也證實法華經的思想與初期大乘的空性，同屬最早期的大乘經典，蘊含著「一切皆空」的諸法實相。⁸³

三、《法華經》是否有佛性之說？

（一）古代祖師論佛性

以上述證得「諸法實相」，解得「一乘法」為唯一之法，為真實之道。就義理而言，法界眾生都能成佛，在二乘法的覺悟不是真實之道。⁸⁴可見，眾生都能修行一乘法，然而，眾生皆本有佛性。所以，於此談及眾生皆有佛性，筆者以譬喻來談論佛性。佛性，梵語 *buddha-dhātu*。亦稱如來藏。是為佛與如來的覺性、本性。又指眾生可成佛之道的原因種子。因眾生本有的佛性被無明煩惱所覆蓋，如能斷除煩惱無明定現佛性，顯明北傳《涅槃經》之一切眾生悉有佛性的意思；另依一切有部提出眾生的佛性不是先天的，是依後天修行得來的，就此分出無佛性、似有無佛性、定有佛性之三類；分別說部以空為佛性的本性，指出佛性是從空所生得，引誘所有眾生應以空為本性，若能以此為宗旨，咸可證得佛果。以上的佛性定義，方能對照世親的《佛性論》之三佛性，即是：（一）眾生先天具有之佛性，為常住自性佛性。（二）導出佛性，通過修行所引起的佛性。（三）得果佛性，至於佛果始圓滿顯發者。⁸⁵

⁷⁹ 龍樹菩薩釋，鳩摩羅什譯：《中論》，卷四，大正30，頁33上。

⁸⁰ 鳩摩羅什譯：《大智度論》，卷二十六，大正25，頁254上。

⁸¹ 龍樹菩薩釋，鳩摩羅什譯：《中論》，卷四，大正30，頁23下-24上。

⁸² 龍樹菩薩釋，鳩摩羅什譯：《中論》，卷四，大正30，頁33上。

⁸³ 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉出版社，2002年，頁343。

⁸⁴ 佛說一乘之法，為令眾生依此修行，出離生死苦海，運至涅槃彼岸。喻以七寶大車而導之以大白牛。佛之出世，意欲直說法華，蓋因眾生根機不等，於是先說三乘之法而調熟之。法華經載，於一乘道分別說三，後至法華時，會三乘之小行，歸廣大之一乘。〔法華經卷一方便品、卷二譬喻品〕參見《佛光大辭典》，頁59。

⁸⁵ 參見《佛光大辭典》，頁2633。

依循探討「一佛乘」後說「諸法實相」，說明了唯佛能究竟的諸法實相，肯定眾生皆可成佛。經證實人人都可成佛，成佛絕不是一步登天，這個關鍵點，就是初發心，也就是菩提心。然而，《法華經》何處可見得關於菩提心之說呢？

諸聲聞眾，皆非滅度。汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。⁸⁶

成佛之道，是從最初所發的願而起，而願來自於初發心（菩提心）的啓始，慢慢的累世累劫行菩薩道，待修學成熟之時，便是成佛之日。可依據《法華經》的化城喻品所言：在無始劫的過去，有佛名為大通智勝如來，在那時，還是國王，有十六位王子。因國王修行成道，十六王子請求說：「妙華蓮華經」，受聞後，十六王子覆講《法華經》的因緣。之後，第十六王子釋尊生生世世的說法，於此生說經四十多年，善用方便之教說，以《法華經》作四十多年說經的總結，修持完滿成佛。這亦道出與《法華經·五百弟子授記品》的衣珠喻同義。何以見得呢？見衣珠喻云：有一愚人，被邀請出席酒宴，在朋友的招待下，醉倒不醒。那時，朋友正好有要事處理，便隨手放一顆無價寶珠於衣服裡，就離去至他國了。這喻要點在「繫珠」，指著過去世的結緣，同如在大通智勝如來的釋尊，覆講法華，結下成佛的種子。另一要點，「寶珠」指說菩提心，時間場景移至大通智勝如來那時候，釋尊因發菩提心，覆講法華，於日後的生生世世講經說法，令一切眾生菩提心在日積月累中茁壯，待成熟之日，成佛也不遠了！結語是，成佛要結下好因緣，啓發菩提心，行菩薩道，漸漸修學。依所知見，才能理清成佛之道的門徑，絕非一步登天。

了知成佛的依據在於菩提心，雖《法華經》經內，未顯明「佛性」一詞，但仍有跡象可尋，待筆者的論述。

藉以上述提起的佛性，自人心分為不同的定義與分別，皆由心生萬法所造的。知道這世間一切所有有情與無情的別相之異同，是心所區分的。但如心歸於一，亦是萬法歸一，了知萬法唯心，更清楚萬法一心所造，又，一心即多心，多心即一心；一即是多，多即是一，無有分別。如《華嚴經》所述：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛。……心造諸如來。」⁸⁷經由人的作用後，來探討心的特殊所在？再以「以金作器，器器皆金」來說，由於金的本性，在外力改變之下，經技師的心思巧設後，所呈現的器。在這過程中，被任何因素的介入後，會呈現什麼狀況？但筆者想了解的是，於這「心」與「性」之間的關係所發生的過程，會帶來何種面貌呢？這便為本文說明的方向。

⁸⁶ 龍樹菩薩釋，鳩摩羅什譯：《中論》，卷四，大正30，頁33上。

⁸⁷ 佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷十，大正9，頁465下。

道生對佛性的定義：「夫體法者，冥合自然，一切諸佛，莫不皆然。所以法爲佛性。」「佛法中我，即是佛性。」「不以受身不同，像真我斷我。」「當理者是佛。」「從理故成佛果，理爲佛因也」。而道生認爲佛性，像佛一樣恒常且不生不滅，與佛同一本性的不憎不滅，和無始劫過去至現在的不一不異。⁸⁸

佛性本有（內因），以「夫真理自然，悟衣冥符，真則無差，悟豈容易，不易之禮爲湛然常照，但行速乖之，事示在我耳。苟能涉求，便返速歸極。歸極得本，而似始起。…若尋其趣，乃是，我始會，非照今有，有不在今，則是莫先爲大，既云大矣，所以爲常。常必滅累，復日般泥洹也。」「雖復受身萬端，而佛性常存，若能計此得者，實爲善也。」論佛性本來俱有的證實，會因前世今生的業力，而顯現是時間的早晚。珍惜當下，人生難得，今已得；佛法難得，今已聞。當下使得佛性開花結果，入成佛之道，捨斷一切，歸本然自性。⁸⁹

再依吉藏道：「今日辨清佛性有內外無義，此最爲難解；或理外有佛性、理內無佛性；或理內有佛性、理外無佛性。」清楚吉藏理解的佛性，是因一方面可以說「理外有佛性、理內無佛性」；另一方面又可說「理內有佛性、理外無佛性」。但在無有內外之分下，要有什麼條件才是真正把理內、理外的定義分清楚，就是聞佛法後而破迷開悟之眾生，辨別理內理外有無佛性的意義等問題，便可迎刃而解。這說萬法是理內，而不理外。成佛之因，佛性，理內的眾生皆有佛性因，而理外無眾生，就無佛性因；另一論點，理外的草木石頭、阿羅漢也無佛性，在理外根本沒阿羅漢、草木石頭之存有。說阿羅漢無佛性，且草木無佛性，更凡夫也無佛性。那又有佛性，不只阿羅漢本有佛性，凡夫有佛性，且草木也有佛性。對理外無佛性，而辨理內有佛性。指一切唯心造，萬法是心創造的，那草木石頭也是心想生，而示理內理外無別。證明凡夫眾生有佛性，草木石頭必然有佛性。也就說，眾生成佛，草木石頭也成佛。⁹⁰同是下文所述：

今辨佛性內外有無義，此重最難解；或可，理外有佛性理內無佛性；或可理內有佛性理外無佛性。今先辨理內外次說有無，然由來亦言有理內外凡夫及內道外道。故信等五根未立者，理外行心名外凡夫。五根立者，理內行心名內凡夫。故言理內行心理外行心，既有此語，亦即是理內外義。但舊師等不甚分明，作此名教耳。經言：「復次道有二種，一外二內。外道道者，無常無樂。內道道者，有常有樂。」⁹¹

⁸⁸ 周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，1996年，頁300。

⁸⁹ 蔡日新著：《中國禪宗的形成》，台北：知書房出版社，1998年，頁66-67。

⁹⁰ 廖明活著：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商數印書館，2006年，頁242-244。

⁹¹ 吉藏撰：《大乘玄論》卷三，大正45，頁40上。

從慧能大師聽聞一句「應無所住，而生其心」，就走上心悟歸佛之路，以明心見性是他的中心思想，開展禪宗的禪理之即深即淺即中道的特殊性。然而，今日只探討慧能大師從心看佛的角度，不討論此議題外的問題。慧能言：

「若識眾生，即是佛性；若不識眾生，萬劫覓佛難逢。吾今教汝。識自心眾生，見自心佛性。欲求見佛，但識眾生。只為眾生迷佛，非是佛迷眾生。自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。自性平等，眾生是佛；自性邪險，佛是眾生。汝等心若險曲，即佛在眾生中；一念平直。即是眾生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若無佛心，何處求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云：『心生種種法生，心滅種種法滅。』」⁹²

此文的自心，有二心，一清淨心；二迷妄心。指佛心清淨，眾生心迷妄。又指佛迷是眾生，眾生心清淨是佛。於眾生心能清，達至心的無染雜之淨，心心相續一心無等差，就為還源佛的真如本性。那如能以眾生心，從自心迷妄心，尋找已迷霧不清的真心，識得自心的本性，是為處處尋覓佛何在？原於本心是佛心。若心無佛，佛在外，縱使佛住心中座，自見不識，歷經萬劫，亦難見佛。若心破迷離顛倒，心開自見佛在心，知見佛者，於自心，心外見佛得妄心；心內識佛是真心。

自心呈現，無念與有雜念。無念同如佛的本性，有雜念同如佛是眾生。要使得有雜念變為無念，需雜念心的捨離、消解、瓦解，才能顯現本來的無念心。可說為本心的真實，或是觀看不到的佛性實相。以慧能大師言證：

自心內有知識自悟。若起邪迷、妄念顛倒，外善知識雖有教授，救不可得。若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅。若識自性，一悟即至佛地。善知識！智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫。若得解脫，即是般若三昧，即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧、自在解脫，名無念行。⁹³

言以自心覓得佛的果地，在心受外力妄念迷邪時，盡然之前，所接受善知識，亦不能解決。要在識受於中，使起無雜染的真正般若智慧，觀識受一切法，內心外在是似「平常心」。平常心是於日常生活中，無所執的心，但只可指到外在的部份。與內心所要表示有差異，應加入是非善惡的「無心」，就能達到上文所說的「識自本心」。已見本心，就得解脫、般若三昧、無念，是為一念心，是本心

⁹² 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷一，大正48，頁361下。

⁹³ 宗寶編：《六祖大師法寶壇經》卷一，大正48，頁351上。

清淨自性，是真如本性，皆知萬法盡在自心，自心見性成佛道。依此偈所云：「**菩提本無樹，明鏡亦非台。佛性常清淨，何處有塵埃？**」⁹⁴清楚得知，自識本心，自見本心；然自識佛性，亦自見佛性。更知慧能以般若智慧，離言離相，破除執妄，再以「本來無一物」的無所得之心，亦無分別的諸法實相，凸顯出本心背後真正的清淨「佛性」。

而湛然以他佛性指向，和心的軸點。依佛性為出發點，縱使為極惡之人，只要得證了悟，終究也是依正不二。湛然的佛性思想，引唯心論為助力。以他的說法，一切萬法諸相，都是由心而起，很顯然，是以心為要點。了知萬法唯心，以心觀心，並了知萬法，以心造心。萬物一切是心的分別，那何常有同有異呢？而萬法唯心，必能區別無情和有情，但這不是所要地，是要唯心是一，而不是二。湛然的唯心體具，心體有三千世界，三千世界有心體。意味著，有心和無心，也區劃無情和有情，了解有心就有情，而無心就無情。以另一言之，有心有情有佛性，無心無情無佛性。為著相，有分別、有執著，區別之分，不為佛意。如覺而不覺不為佛性；不覺而覺不成法性；覺而不覺法性仍在。湛然認為能覺為佛性，所覺為法性。但覺之事，能分能覺和所覺嗎？但可言，能覺佛覺也是所覺法性。有似唯一真如，真如唯一，明瞭能覺和所覺的同一性。分別心在人心，染中求淨，萬法求一心，相對的真體，不分理內理外，而是緣起性空，真如唯一。引《佛性論》「佛性者，即人、法二空所顯真如。」湛然表示，隨緣的萬法，為佛性的揭示。示出萬法法性，如草木石頭，必然也有佛性。⁹⁵以下文引證：

自濫霑釋典，積有歲年，未曾不以佛性義經懷，恐不了之，徒為苦行，大教斯立，功在於茲，萬派之通途，眾流之歸趨，諸法之大旨，造行之所期。若是而思之，依而觀之，則凡聖一如，色香泯淨，阿鼻依正全處極聖之自心，毘盧身土不逾下凡之一念。⁹⁶

智顛提出對佛性的說法，為「三因佛性」，有正因、了因和緣因佛性。而這三因的出處來自《大般涅槃經》：

因有二種，一者生因，二者了因。能生法者名生因，燈能了物，故名了因。
97

一切眾生有佛性，如乳中酪性，若乳無酪性，云何佛說有二種因，一者正

⁹⁴ 法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》卷一，大正48，頁337下。

⁹⁵ 林朝成，郭朝順著：《佛學概論》，台北：三民書局股份有限公司，2003年，頁213-215。

⁹⁶ 湛然述：《金剛錍》卷一，大正46，頁781上。

⁹⁷ 曇無讖譯：《大般涅槃經》卷二十八，大正12，頁530上。

因，二者緣因。……緣因者即是了因。⁹⁸

但引文中的「三因佛性」，卻只有「二因佛性」。在引文說緣因即是了因，說明乳與酪的關係，指出酪是經乳與酵母發生作用的緣因，又酵母本身就有酪的性質，所以緣因就是能夠顯了的因緣，亦可稱了因。雖然《大般涅槃經》云「三因佛性」只是「二因佛性」，可是，智者大師仍運用《妙法蓮華經》，將《三因佛性》分別清楚說明：正因佛性，說佛性不是外來的，也不是後天的，依常不經菩薩云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛」，強調一切眾生皆當作佛，一切眾生本性與佛相同。了因佛性，佛智是經時間精進而增長的，只要眾生「讀誦諸經」亦能修得佛智。緣因佛性，成就佛道是「願」與「修諸功德」之助緣而成的，表示成佛二個助緣因素，為佛性的開展。然而，智者大師要說的是佛性成就來自於因緣和合。正因佛性的成佛，由於了因的「讀誦諸經」與緣因的「願」力及「修諸功德」的成佛助緣，形成正「因」成佛，二緣「了、緣因」的結合，成了「因緣起」。在這一個理解過程，知道智者大師以「三因佛性」領悟出圓融的中道思想，與佛相應的諸法實相。⁹⁹

就道生、吉藏、慧能和湛然所論，佛性上的成就，都不離「本心」修持的程度。可是，智者大師對佛性上的成就是含有心的意向，以他著名的「一念三千」，就是觀心於一念心與三千世界之間，¹⁰⁰亦在於持《法華經》成就佛道，意味著成佛之道在經《法華經》的引領之下，可以借助佛的力量，領悟出成佛的諸法實相，可見得智者大師的佛性思想除了自己親證外，還持有佛力的護庇，有雙重的效果，達到心的參悟，亦令心不受外物影響的護罩保護，真是甚深智慧的展現。以下筆者藉由「本心」的討論內容延伸，而瞭解原來「本心」，即是「本性」。以下文為證述：

前後諸聖祇會此性為道，今見聞覺知，元是汝本性，亦名本心。更不離此心別有佛，此心本有。¹⁰¹

眾生本心自具佛性，與阿彌陀等無有異。如如來藏經云：佛觀一切眾生，煩惱心中有如來身，結加趺坐，儼然不動，德相具足，即其義也。¹⁰²

藉由上文的引證，進一步用以譬喻來談論「本性」佛性。首先，先從「真金

⁹⁸ 曇無讖譯：《大般涅槃經》卷二十八，大正 12，頁 531 中。

⁹⁹ 林朝成，郭朝順著：《佛學概論》，頁 202-208。

¹⁰⁰ 夫一心具十法界，一法界又具十法界百法界，一界具三十種世間，百法界即具三千種世間，此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千，亦不言一心在前一法在後，亦不言一切法在。參見智顓：《摩訶止觀》，大正 46，頁 54 上。

¹⁰¹ 延壽集：《宗鏡錄》卷十四，大正 48，頁 488 下。

¹⁰² 宗曉編：《樂邦遺稿》卷一，大正 47，頁 239 下。

落入不淨處」的富人不小心掉入糞坑之真金，因被糞遮掩而無法見得，經歷多年後，仍卻無人得知有一其事。有一天來了一擁有天眼通的人，告知大眾這一事之秘密。從這簡短的故事，其一，所知譬喻的糞坑，是為眾生心的無盡煩惱；其二，真金是譬喻眾生心中藏住的佛性；其三，天眼通之人，是譬喻佛生於世間為眾生所教導的法。是說佛為眾生宣說正法，可使所有眾生滅除煩惱，安能成就佛道。以上內容得於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔卷》：

譬如真金，墮不淨處隱沒不現，經歷年載真金不壞，而莫能知。有天眼者語眾人言此不淨中有真金寶，汝可出之隨意受用。¹⁰³

再以「弊物裏金」之譬喻，加強本性之佛性。在某一天，有一人要至其他的國家，身上帶著真金鑄造聖像，而在途中，不幸碰上強盜奪取，也使得擁有者於過程中無幸免的受害死亡，但他所攜帶的金像因被那髒又破的棄物給包藏了，使得無人得知其物的真面目。不知過去多久，有一具有天眼通的人，翻開棄物，讓所有人辨出是金像，即得面目，便禮敬供養。此故事告知，佛的教導之法，已於無量劫的生死流轉，無盡的宣傳，眾生如能清楚自身與佛同清淨，即得佛無窮無量智慧。如下文所述：

譬如有人，持真金像行詣他國，經遊險路懼遭劫奪，裹以弊物令無識者，此人於道忽便命終。於是金像棄捐曠野，行人躡跡咸謂不淨，得天眼者見弊物中有真金像。即為出之一切禮敬，合有如來微妙寶藏。¹⁰⁴

最後，在強化本性之佛性。因一位金鑄師，在鑄好金像後，倒於地，且呈現闇黑的外在，可是金像的內部，不受外力的影響，開模後，依然金光耀眼。這故事告知，一切眾生自身所藏有佛性，以如佛的智慧，破除無明煩惱，回歸本性佛的法身，就是那從鑄模裡，破出的金像一樣。以上所言來自於下文云：

譬如鑄師鑄真金像，既鑄成已倒置于地，外現焦黑內像不變，開模出像金色晃曜，合云有如來身眾相具足。¹⁰⁵

用於以上的三個譬喻，為了瞭解無雜染清淨的佛性，然真金暫時被染，確實本性永遠清淨的。不管真金被覆蓋、包裹，真金的本質仍然不變地。這顯現出真金的特殊性，指原來的清淨不為暫時的煩惱所染；不變性，從時間發生的起始至今，真金永保不變；永遠的佛性，這證悟的本性，充滿自利和利他的慈悲，像是太陽給予平等照耀。由於本性是明與覺，縱使太陽被烏雲所遮，然在烏雲散去之

¹⁰³ 澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷八十，大正36，頁623中。

¹⁰⁴ 同上。

¹⁰⁵ 同上。

時，那耀眼的太陽，便即大放光芒。本性的覺起，就是如實了知本性，以智慧開顯心悟本性的佛果境地。這道出找回本性，與佛性同在，即本性即佛性。以下文所云：

隨流生死而作眾生，雖成眾生不失本性，故離妄識還歸本源；若如來藏守常住性，不作眾生有常邊過；若如來藏成眾生時，失其本性有斷邊過。¹⁰⁶

上文證實回歸本性是有佛性的存在，從來沒有遺失本性，需自身的還源，這正掘起佛性本來具有，佛性常住。與道生相合之處，他認為：「人佛者，五陰合成耳。」人是具有佛性的，只是為五陰而斷捨，「從四大起而有者，是生死人也，佛不然矣，於應為有佛常無也。」（道生《維摩詰經·菩薩行品》）因佛無色身，他無處不在，無時不在，是一種超越時空的永恆存在。「以體法為佛，不可離法有佛也；若不離法有佛是法也，然則佛亦法也。」（道生《維摩詰經·入不二法門品》）佛是一種法，佛身亦即法身，法身是脫離五蘊色法而不受時間與空間所限的永恆存在，而無任何質礙的。「見佛者見此人為佛，從未來至現在，從現在入過去，故推不見三世有佛也。若過去有，便應更來，然其不來，明知佛不在過去矣。未來若有，便應即去，然其不去，明知佛不在未來矣。現在若有，便應有住，然其不住，明知佛不在現在矣。」（道生《維摩詰經·菩薩行品》）人由內心求佛，而自性裡見佛，自然佛在心中，心中有佛，而不外求。道生示虛妄不實的諸法，佛性存在永恆提出「一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹」的觀點。¹⁰⁷

從前所論的「心」與「性」，原來是即心即性，有著二即是一，一即是二的不可區分的整體，可至《空性與現代性》一書得知：

本體就其客觀面說為「性」，就其主觀面說為「心」，…「心」「性」本質上不二，故言「心」即是「性」；……。¹⁰⁸

熊氏既以「心」言「性」，「心」即是「性」，……言「心乃即性，所唯是習」。¹⁰⁹

便能瞭然，見心，即見性；離心，即不見性。心即是性，性即是心，共存共通，達至一心。這表示心與性是融合的，是屬於同一層次的領域，亦同於佛的心性之境地。為下文所云：

¹⁰⁶ 《大乘二十二問本》卷一，大正85，頁1190中。

¹⁰⁷ 蔡日新著：《中國禪宗的形成》，頁63-64。

¹⁰⁸ 林鎮國著：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒文化事業有限公司，1999年，頁82。

¹⁰⁹ 同上。

即心是佛，身心俱無，是名大道。大道本來平等，所以深信含生同一真性，心性不異，即性即心，心不異性，名之為祖。所以云：認得心性時，可說不思議。¹¹⁰

然經心與性的相互依存，就以「心性」的一詞作為融合。而再根據前述的古大德從心詮釋佛性，與眾生的本性具有的佛性作結合，進而參入上文的一心是一切佛之心性，藉以討探「心」、「眾生」、「佛」的共性之佛性，可使眾生趨向何種境界？

以上三者指出心具有眾生與佛，眾生具有心與佛，佛具有心與眾生，三者互為具有。這三者一體，似乎佛和眾生都歸於心，乃具有唯心的意向，彷彿已告知歸於何處？隨文入境：

心中悟無盡之境，境上了難思之心。心境重重，智照斯在；又即心了境界之佛，即境見唯心如來。心佛重重，而本覺性一，皆取之不可得；則心境兩亡，照之不可窮，則理智交徹，心境既爾，境境相望，心心互研，萬化紛綸，皆一致也。唯證相應，名佛華嚴矣！釋云：「今人只解即心即佛，是心作佛，不知即境即佛，是境作佛。今明以如為佛，心境皆如，心如即佛，境如焉非；又心有心性，心能作佛；境有心性，安不作佛。以心收境，則心中見佛，是境界之佛；以境收心，境中見佛，是唯心如來。」¹¹¹

這文中的「境」，有著佛心所悟而回歸的一切諸佛的佛性，且諸佛的顯現的世界，咸是唯心所現，唯心所變。使心造作的國土，即是有「界」的定義在。以五識是依心而成，就可進一步說，三界諸法唯心所作，亦是一心所作。又可理解彌陀淨土的形成之前，在法藏比丘的願力之下，所促成的安樂國土，是為法藏比丘的心願，來造就極樂世界的築成，於過程的理智交錯無數，終究方成心性的交徹相通。在這是表示出，以心作佛，佛即淨土。其二，是在彌陀淨土的形成之後，借助後人的宣導，只要眾生把安樂國土視作為標準，念彌陀名號，統攝一心，至達成就於轉生極樂國。便明瞭以境收心，境中見佛，是唯心如來。而兩項的比對後，有共同處，都是境唯心生，且佛與眾生備有達淨土之一心，乃是諸佛之境，亦是佛性之界。又表示出一心性顯一境，亦顯多境。以經證言：

住蓮華臺藏世界海者，實報無障礙土，諸佛所感稱實果報，色心不二，依正重重。又此世界，繇於眾生心性顯現，還依眾生心性安住，眾生心性，名為蓮華。在汙不染，因果同時，繇此心性妙蓮華故，乃使世界亦如蓮華；

¹¹⁰ 裴休集：《黃檗斷際禪師宛陵錄》，卷一，大正48，頁384中。

¹¹¹ 延壽集：《宗鏡錄》，卷一百，大正48，頁952中。

即此心性為萬法之宗極故名臺；含無邊之剎網故名藏；豎無終始故名世；橫絕方隅故名界；深廣難思故名海；究竟契合故名住也。¹¹²

然而，一心是一切佛的心性，表示心能作佛。只要眾生能觀己心性既是實相，即可知諸佛之境界，即與諸佛齊一心相。更清楚眾生的心性，是諸佛的本源。而此心性建造無數世界眾生，且發現諸佛無量教理。又一次證明「心」、「眾生」與「佛」是三無差別的。

在此的三無差別的共性之佛性，能建立極樂世界、蓮華臺藏世界，更明確心性的願力，能生起十法界：「佛法界、菩薩法界、緣覺法界、聲聞法界、天法界、修羅法界、人法界、畜生法界、餓鬼法界、地獄法界。」了解到心性是無邊的無量無盡，可生化出無數的有邊世界，及有邊無邊的虛空，達至盡虛空徧法界，而等同對照，說出了水的三態無窮變化之心性，就是水的本質，佛性。

佛性就是如來藏，種子就是佛性，佛因是真誠心。諸法實性（萬象）理性覺性，因果含有情無情。而隨緣不改，因體不改（隨緣不改與得果不改）。又因位果位不改，體性不改。以華嚴哲學：「秋室片同、晦明同時」，隱顯俱了同時。真心之體，本隱分顯，語為法佛，此真心體，為緣薰發，諸功夫生，方為報佛。如出礦之粗黃金，是法性佛，是如來藏，是報性佛。而「以金作器，器器皆金」，金器必然有法性佛，有如來藏，有報性佛，唯本俱有。舉《起信論》，「相大，謂如來藏，具足無量性功德故」。「如實不空，以有自體，具足無漏性功德故」。以本來俱有，已經包含未起發的無限力，等著開發者，開起正確的善用，得成佛之道。

（二）《法華經》佛性義之商兌

於古代祖師論佛性，是爲了將佛性的有無之定義顯明，作一個比對，理解不同角度的佛性定義，作爲解開《法華經》之佛性的存在關鍵位置，到底是先天擁有，還是後天修得的，依天台智者大師引言〈信解品〉的長者與失散的窮子之間不能更改的關係，說明「正因佛性」，說眾生具有成佛種性，而佛性不是外來，也不是後天的，明示了眾生有與佛相同的本性，不過，在常不輕菩薩云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」以這樣一偈的角度來解釋，眾生有佛性，但由於出生的環境而忘失佛性，當喚醒佛性時，便可成佛，所以常不輕菩薩只說：「一切眾生皆當作佛。」顯示智者大師對「佛性」的說法，是眾生俱有成佛種性，而不是說眾生本來俱有佛性。¹¹³可是，釋尊仍保證眾生皆可成佛。但是亦有專家學

¹¹² 鳩摩羅什譯：《梵網經合註》，卷一，卅續38，頁621中。

¹¹³ 林朝成，郭朝順著：《佛學概論》，頁205-206。

者，肯定《法華經》有「佛性」之說，筆者將引證呈現，希望能在《法華經》尋覓眾生是否有本來具有「佛性」的成佛之因？為《法華經》的有無「佛性」，掀開不明之處，以解迷霧，「佛性」是否存在《法華經》中？首先先從「有」佛性說起。第一，在聖嚴法師的《絕乘說法—法華經講要》，有提出關於佛性的說法，如文所示：

這就是之前在〈方便品〉中講到的開示悟入「佛之知見」。佛出現在這世間，就是為了對眾生開示悟入佛之知見的無上大法，就像一顆無價的珠寶，一直都在眾生身上，只因為眾生全然不知，所以才需要佛陀降生人間，現身說法，為我們指點出來。諸位要相信你自已心中有那顆無價的寶珠。如果摸到、見到而且也用到了，那就是開悟，入一相一味的大法。還沒有摸到也沒有關係，《法華經》在這指出，我們都有這顆寶珠，所以不要妄自菲薄，這與佛性思想是相呼應的。¹¹⁴

在上文的「諸位要相信你自已心中有那顆無價的寶珠。如果摸到、見到而且也用到了，那就是開悟，入一相一味的大法。還沒有摸到也沒有關係，《法華經》在這指出，我們都有這顆寶珠，所以不要妄自菲薄，這與佛性思想是相呼應的。」顯現關於佛性的部分，聖嚴法師是給予肯定的。

第二，在望月良晃的〈法華經的成立史〉，表示「在《法華經》，雖還未出現「佛性」的這思想，但在主張一切人們皆可成佛的根底裏，『悉有佛性』的思想，當然是可以認為已包含有的。」¹¹⁵指出一切眾生皆可成佛，就是「悉有佛性」。

第三，於鹽入良道的〈天台智顓的法華經觀〉中，有表明《法華經》的「佛性」思想，依下文所示：

性一蓮的種子即胚珠（種子），包其子的黑皮，即使在淤泥中，其胚珠（白肉）亦潔白不變，故同於在一切眾生裏的因佛性（現成佛性的智慧），質身即使受到如淤泥般煩惱的人間存在果報，而佛智之願亦不失，……。

體一蓮之子（蓮子），即使在淤泥中，其四徵（成立四大元素的色、香、味、觸）不枯朽；此正如蓮子之體；同於一切眾生所具的先天性佛性，即正因佛性，故以涅槃四德的常、樂、我、淨的不動不壞為佛界的如是體；……。¹¹⁶

¹¹⁴ 聖嚴法師著：《絕妙說法—法華經講要》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年，頁133。

¹¹⁵ 望月良晃著：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，頁100。

¹¹⁶ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，頁365。

依作者的蓮華譬解說「十如是」，於其中的「性」與「體」的部分，有強調出眾生本有「佛性」之說，亦可明白作者，是認同《法華經》是有佛性的。

經此三例，舉證專家學者所言，於《法華經》中是存有「佛性」的思想，但這樣的「佛性」思想，都不是出自《法華經》的文字上，而是以「以為是」、「相似有」的論說，猶如「眾生皆能成佛，必「悉有佛性」。屬於「連結性」或「相關性」的解釋，都未能直接取自《法華經》經文，為出自《法華經》所說。所以，《法華經》的「佛性」的存在，至今仍有待爭議。

對佛性的認知，雖有多種的認定，從《法華經》來說，佛性是成佛的因緣。但於《法華經》未見佛性字眼，還是可以找到因緣之說，如《法華經》言：『**諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。**』¹¹⁷得見《法華經》的『佛種從緣起』，受於佛菩薩的教化，發心熏習，可能成佛。依佛種成佛，佛也就依佛種說一乘，而說一切眾生皆可成佛。可見《法華經》的成佛說，待緣而成。《法華經》佛種是菩提心，發菩提心，與菩提心相應的成佛之道。以大通智勝如來法會中發菩提心。在衣珠喻所而，朋友為愚人繫上無價寶珠，他竟不覺自身有寶珠，仍然因於貧窮。《法華經》有言：「**一切智願，猶在不失。**」¹¹⁸智願所指菩提心，只要發願，得菩提心，菩提心，便不再消失不在，經修習圓滿，得成佛之果。《法華經》成佛的過程：與佛相遇，聽法結因緣，菩提心浮起，受熏習，佛種漸漸發芽。受菩提心滋潤，成佛的因緣就越來越成熟了；猶《法華經》衣珠喻所言。因依發心而熏習成菩提心，就萌發佛性，漸漸長成，使佛種待修習，使菩提心不斷熏習增長，所以所有眾生都是可以成就佛果的。只要有心，如依《法華經》而行，「一切」眾生皆可成佛，菩提彼岸必將到來！為此語可見：「若有聞法者，無一不成佛。」¹¹⁹

依上一段的證論結果，《法華經》的佛性，在世親的《佛性論》之三佛性而言，是屬：得果佛性，至於佛果始圓滿顯發者。所謂：「緣起佛性」，而不是「自性佛性」。雖然《法華經》未提到佛性相關詞，可是在《法華經·常不輕菩薩品》有云：「**我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。**」¹²⁰仍提出眾生皆可成佛的說法，無法非常肯定的說出佛性的存在。

可見《法華經》確未顯示關於「佛性」隻字片語，為無佛性之說。然而，《法華經》的佛性是否存在的爭論，就待於大智慧者來解答，方可令人信服，終止爭

¹¹⁷ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷一，大正9，頁7下。

¹¹⁸ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷四，大正9，頁29上。

¹¹⁹ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷一，大正9，頁7下。

¹²⁰ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷六，大正9，頁50下。

論的延續。

最後，經「一乘法」、「諸法實相」與「佛性」存在？探索後，從釋尊的角度，見到了方便與一乘的關係。如「一乘法」是佛的知見，像是《法華經》衣珠喻所言：

世尊！譬如有人至親友家，醉酒而臥。是時親友官事當行，以無價寶珠繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已遊行，到於他國……。¹²¹

就衣珠喻加以證實，諸佛宣說的「一乘法」是諸法實相。從喻中可見，「無價寶珠」，為佛知見，為一乘法華；¹²²「以無價寶珠，繫其衣裏，與之而去」，表離去為佛知見，無價寶珠，無有離去，仍在衣中。在這樣的舉證後，可說「一乘法」為佛說的最終真正的歸向了。

再方便演說「一乘法」，所得「諸法實相」的定義，見得認清「諸法實相」的條件是智慧。在智慧修持得力之時，便能很輕易控制心，於此時的心是「慧心」，不再是「凡心」，所看見的萬物，不只有表象，也看見內在真實面，但未得「佛心」前，都還是有程度之差異。於此理清「諸法實相」，可回歸再融入《法華經》的三草二木之譬喻，解說「諸法實相」。在三千世界裡，有山、川、谿、谷、土地，而土地上，有各式各樣的草、樹。草又分小、中、大草，樹亦分小、大樹。隨後一大片密雲出現，便降起豐沛的雨，這時小、中、大草，和小、大樹，都受到雨的滋潤。可用於《法華經》來應證，以上說法，到底釋尊真正要說的是什麼？依引文可解：

充足世間，如雨普潤，貴賤上下，持戒毀戒，威儀具足，及不具足，正見邪見，利根鈍根，等雨法雨，而無懈倦。¹²³

佛平等說，如一味雨。隨眾生性，所受不同，彼如草木，所稟各異。佛所說法，譬如大雲，以一味雨，潤於人華，各得成實。¹²⁴

於此，釋尊說法本無二無三，如藥草喻言，釋尊法雨一相一味，隨眾生根性不同而不同，所以心性各異，一相一味，自悟異解。雖然，釋尊說法，而聽者受聞得不同結果，但這是眾生本身根性問題，就如此言：「佛智一音演說法，眾生隨類各得解」。重點是在於「佛智一音演說法」，指出「諸法實相」的「一佛乘」

¹²¹ 鳩摩羅什譯：《妙華蓮華經》，卷四，大正9，頁29上。

¹²² 河村孝照著：《法華經概說》，頁81。

¹²³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷三，大正9，頁19下。

¹²⁴ 同上。

是不變，變得是方便教說（權智），配合著佛的智慧（實智），正為釋尊展現「開權顯實」的真正用意。

從前各環節中，找尋《法華經》的「佛性」，過程中，卻無法明確在《法華經》經文中覓得「佛性」，咸只是「眾生皆有佛性」，無法提出《法華經》有「佛性」。雖然《法華經》無佛性說，但釋尊於經中，亦為眾生宣告「諸法實相」的「一佛乘」，只要眾生如法而行，將成佛道，與佛同在。

第二節 《法華經》的會歸思想

眾生皆有佛性，在《法華經》中，延伸的是「未來成佛的保證」，就是「授記」。受釋尊成佛的預言，是成佛肯定與保證。而「授記」思想，就宗教來說，為每一眾生的最終極的解脫，與生命的依靠，提供更堅實的保證。這樣的「授記」形式，被授記者經完美無暇的釋尊告知未來能證得成佛，表示授記的成立，在於釋尊所說的一切，亦是在於法的實踐，到了某日時機成熟時，便是結果之時。而「授記」在《法華經》，是不可少的元素，如少了「授記」，《法華經》就少了所謂：「佛的加持」，那《法華經》缺少了漏盡通，沒有了漏盡通，就沒有了神奇和奇妙，讓人沒了想要去挖掘的動力，就像是玄學，有一種令人永遠發掘不盡，因它不受世間知識約束，也只能從外表去試論，少有人能真正進入內部去感受。所以「授記」在《法華經》是不可少的元素，但仍要用心真心去感受「授記」的意義，它是有力量的，也是平等的，賜予所有眾生無窮的希望，如何說呢？因釋尊授記了惡人與女人，亦可成佛。了解之此，可確認「所有眾生都可成佛」，是涵蓋在「一乘佛」之中。

因在會歸思想的八品中，接受「授記」者，表示有「成佛的條件」，亦表示佛弟子聲聞與緣覺，有認同「一乘法」為真正真實之道，又表示聲聞、緣覺的心已趨向佛道，這樣的條件的組合，匯合「會歸一乘」的思想得獲成立。又通過在《法華經》譬喻中尋覓「會歸思想」的足跡，是為凸顯《法華經》會歸部分，是希望使會歸思想的意義更加地明晰與確立。以下將逐層討論《法華經》會歸思想

一、〈方便品〉的義理展示

以《法華經·方便品》為中心，因為《法華經》最早成立的，¹²⁵為《法華經》的核心，藉由〈方便品〉所提到的會歸部分，與會歸所含的譬喻，作出呈現的對照，希望能夠掌握《法華經》最終的取向，是會歸「三乘」或「二乘」？

於《法華經·方便品》，釋尊宣說諸法實相，最終教法的目的地，是一佛乘。這是為了佛智慧的開顯，方便以聲聞、緣覺二乘之說，來引領進入唯一的佛乘，於此，舍利弗等二乘人受佛開解，破迷開悟，徹見釋尊的諸法實相為一佛乘的終極歸趣。

¹²⁵ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁17。

首先，將從〈方便品〉中，取出會歸的部分來討論，呈現其中會歸取向，以解會歸二乘與三乘的爭議。

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，眾生處處著，引之令得出。¹²⁶（〈方便品〉）

釋尊示說三乘方便，將聲聞與緣覺包含其中，用意希望眾生，能不再分別三乘，終歸一乘，回佛的本願。

佛所得法，甚深難解，有所言說，意趣難知，一切聲聞、辟支佛所不能及。¹²⁷（〈方便品〉）

這說出釋尊法妙難思。如以斷煩惱與生死為意向，就習得佛說的終極解脫，得究竟涅槃，不去分別三乘之分，只視得一乘，反倒不知義而得真法。

諸佛以方便力，於一佛乘分別說三。¹²⁸（〈方便品〉）

釋尊知道眾生罪業深重，深受三途惡業之苦，以不同眾生根機之異同，而方便將一佛乘，權說為三。真的感受到釋尊的大慈悲心，為一切眾生著想，不捨不棄任一眾生，望眾生早日歸一佛乘。問題是三乘中包含二乘與大乘的佛乘，兩邊是平等的嗎？經中說：

聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但以假名字，引導於眾生。說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真。¹²⁹（〈方便品〉）

釋尊開三顯一，諸佛都認可而無異。在諸佛的認證之下，三乘不再是三乘，二乘不再是二乘，應當除去疑惑，深信諸佛之語，究竟唯一佛乘。

尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……我等亦皆得，

¹²⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁5下。

¹²⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁6上。

¹²⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7中。

¹²⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7下。

最妙第一法，為諸眾生類，分別說三乘。¹³⁰（〈方便品〉）

諸佛之心，平等之理，將三乘視為假立，方便引導眾生。釋尊所言，眾生勿受分別相所擾，以佛法的方便智慧為宗旨，一味一相，聞法入理，終歸究竟涅槃。然而，「唯此一事實」的「一」指何？「餘二皆非真」的「二」又指何？再引偈幫忙釐清問題。

我有方便力，開示三乘法，一切諸世尊，皆說一乘道，今此諸大眾，皆應除疑惑，諸佛語無異，唯一無二乘。¹³¹（〈方便品〉）

此處言及「唯一無二乘」，唯一之乘為何？所無的二乘；又指何？此處似乎將三乘並列。

釋尊依著過去佛的傳承，受過去佛三乘法之說，而得道。所以，再為一切眾生宣說「三乘法」，是一種智慧的象徵，便得一切種智，所以可說「三乘法」，是通向成佛的鎖匙，意不在三，而在得義。

汝等舍利弗，聲聞及菩薩，當知是妙法，諸佛之秘要。¹³²（〈方便品〉）

《法華經》諸佛視為秘要之妙法，對舍利弗、聲聞及菩薩說，要把握此機緣，機會不再，雖為難信之法，但仍可以信得解，才可稱秘要之妙法。

在以上呈現的結果《法華經·方便品》開三顯一，取向為會三歸一，可了解《法華經》應是開三顯一，為本經的會歸思想，下了明確的會歸定義，但追尋仍不可間斷，因不到最後，都不知道結局是如何，像是如看電影一樣。以下將繼續探討《法華經·方便品》呈現會二歸一的取向，亦附加其他品有涉及會二歸一，作為輔助說明，以〈方便品〉為核心，其他品為輔佐，將會歸思想的方向，更顯明的凸顯，顯現出最真實的型態。

先從《法華經》對二與三無法精確的表示說起，二與三的爭執，會造成結果無法與〈方便品〉相互映對，可能會有不同的出入情況，這原因來自梵本的翻譯問題，如《法華玄論》所證：

勘梵本云無第二、第三，今翻之略，故云無二，亦無三也。¹³³

¹³⁰ 同上。

¹³¹ 同上

¹³² 同上。

¹³³ 吉藏撰：《法華玄論》，卷二，大正34，頁715中。

這也道出「二乘」與「三乘」的「二」、「三」是序數而非基數。¹³⁴雖知其造成會三歸一與會二歸一爭議的癥結所在，然而，法華經到底是會二還是會三呢？仍需確立一個方向，爲了不再陷入「二乘」與「三乘」之爭，了達佛的真正本願，不失佛的真正用意。可是要如何依據而取信，篤定是「二乘」或則是「三乘」呢？採以最原始的方法，以經文爲證，最可取信，因是佛知見，佛證得智慧的象徵。然而，依此法來浮現真正的答案，尋著《法華經》經文，在〈方便品〉與〈化城喻品〉處，有釋尊相當肯定闡明，就〈方便品〉與〈化城喻品〉所云：

說佛智慧故，諸佛出於世，唯此一事實，餘二則非真。¹³⁵（〈方便品〉）

世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。¹³⁶（〈化城喻品〉）

佛道長起，久受勤苦乃可得成。佛知是心，怯弱下劣，以方便力，而於中道，為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：汝等所作未辦，汝所住地近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。¹³⁷（〈化城喻品〉）

見得佛之知見，道出真正的事實，不是聲聞與緣覺涅槃，兩者只是假立方便引度一乘之法。這很清楚的說出，菩薩乘與一佛乘的關係是一致的。於後續再說一佛乘與菩薩乘的關係；其二，釋尊說世間上本無二乘，指二乘涅槃不是究竟，而是成佛的階段，是邁向一佛乘的步驟，勿再錯誤認爲二乘爲圓滿之法，應以釋尊的說法爲修行指標，釋尊的說法象徵佛慧和真實語，而不是凡夫之見，可理解，但以各乘最後所呈現的結果來比對，作爲參考的真相指標；其三，成佛之道，非短時間可成的，必須受苦勤修菩薩行，才可得證。釋尊知眾生習性，以智慧巧設方便二乘，是成佛前的認證，猶如世間的求學階段，聲聞是大學；緣覺是碩士；菩薩、佛是博士，這意指成佛前的階段，都是成佛的基礎知識與能力。所以，二乘非佛乘可於此得解，釋尊宣說一佛乘的本願所在。在三引文的明確指出，二乘非一佛乘，本只有一佛乘，以相當肯定文字與語意的表示來否定二乘來說明唯一佛乘，也爲《法華經》的會歸思想之取向下一個定義，雖是合理性偏向會二歸一，更是明白釋尊無執三與二的說法，只是視當下情況而說，本無三與二的界定。最終，眾生以智慧得一與三二之方便，知其萬物的諸法實相，才是真正的當務之急與明智之舉。

知道了《法華經》的會歸思想取向爲會二歸一，再爲上段有提到一佛乘與菩薩乘的關係，加以述說一番，使得會歸思想的各層關聯是明朗的，且相通無礙。解釋的方式，搜尋《法華經》中，關於一佛乘與菩薩乘的經文，主要呈顯兩者的

¹³⁴ 黃國清著：〈《法華經》三車與四車之辯—以《法華五百問論》爲中心〉，頁86。

¹³⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁8上。

¹³⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁25下。

¹³⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁26上。

關係，達到再一次顯立「會二歸一」的證實，不再迷惑「會二」或「會三」，無疑的直取一佛乘。依經文所解：

一切諸佛，秘藏之法，但為菩薩，演其事實，而不為我，說斯真要。¹³⁸（〈信解品〉）

所有諸佛，宣說《法華經》，是高階之法，必須有修習到一定的程度，才能受聞，如菩薩之境地，像博士生，修習博士課程學分，而不是高中生、大學生、碩士生來習得博士課程，如執意習得便會造成，無法理解與體證的問題。可見，佛與菩薩之差異，在於淺與深之別，但都位於同階之地。

今為汝等，說最實事，諸聲聞眾，皆非滅度，汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。¹³⁹（〈藥草喻〉）

雖然，聲聞等修得是成佛之法，但只是六度波羅蜜其中的一部分，未達到六度並進，不算是真正菩薩道，是相似菩薩道。若能將原本聲聞與緣覺所證之涅槃之境，轉為菩薩所證之佛果，必然所修習的菩薩道，便是真正的菩薩道，這差別於似真與真，為佛之知見的實相。論證結果，成佛的必經之路是菩薩道，菩薩是成佛的門徑。

雖復說三乘，但為教菩薩。¹⁴⁰（〈方便品〉）

此說釋尊將假立的三乘，本無的三乘，在釋尊以一音說教，如受聞都將視為菩薩乘。表示釋尊視菩薩為弟子或兒女，平等的關愛與同等的教授，希望弟子與兒女們，能夠早日回歸佛乘，不再受種種苦與煩惱，而共生於佛乘之境。

談論完《法華經》的一佛乘與菩薩乘的關係，再藉由現代學者的學說，來加強筆者的看法，足以更明確《法華經》會歸思想是「會二歸一」之說。首先，依平川彰之見，如下：

宣說成佛之行的菩薩乘之中，也有排除聲聞乘、緣覺乘，而且斷定他們無法具有成佛能力的大乘佛教，像前述居於三乘教這一立場的菩薩乘即是，而此，亦是不承認所謂二乘作佛是一大乘的。由此觀之，即從承認二乘作佛，且宣說一切皆成佛的一乘教來看，其所謂的三乘教，是一誘引所有之人，使其成佛的一方便之教。因此，此能明證所有之人，皆能成佛的一乘

¹³⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17中。

¹³⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19下。

¹⁴⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7下。

教，才是所主張的真實之教。法華經的「方便品」所宣說的「三乘方便，一乘真實」之教，即是此中所意指的大乘。在大乘教之中，雖說同是大乘，卻有排除聲聞、緣覺，與包容此二乘的二種大乘之別；而後者即所謂的一乘。¹⁴¹

「妙法蓮華經」的『譬喻品』，有「說三乘、聲聞、辟支佛、佛乘」、『法師品』有「求聲聞道者，求辟支佛者，求佛道者。」。但是，在『安樂行品』中，卻有「求聲聞者、求辟支佛者、求菩薩道者」，因而此中的「求菩薩道者」，是可以解作「菩薩乘」的，故菩薩乘與佛乘，無需強化區別。¹⁴²

就平川彰所見，也是認為《法華經》的會歸思想為「會二歸一」的。可歸納幾個平川彰認定為「會二歸一」的因素：其一，聲聞與緣覺是被包含與排除在大乘中；其二，菩薩乘與佛乘，無需強化區別。再這樣的結果，也解開了「會二歸一」與「一佛乘與菩薩乘的關係」之疑，在「會二歸一」被解開的同時，亦是理解「一佛乘與菩薩乘的關係」，就是開啓會歸思想之疑的鎖匙，兩者是牽動的關係。在舉證後，明白一佛乘與菩薩乘的關係是一貫性，亦再為「會二歸一」，注入一道更加顯明《法華經》會歸思想是說「會二歸一」，而不是「會三歸一」，因佛站在菩薩的立場，教化菩薩，所以「菩薩乘」歸於「佛乘」，依這樣一個原因，為《法華經》的會歸思想，鎖定實為「會二歸一」。在於此，可感受到釋尊，苦心、用心，善導二乘，行菩薩道的用意，就是「二乘」不是「佛乘」，「菩薩乘」才是。

在於〈方便品〉所證得會歸思想的結果，雖為「會二歸一」之趨向，但仍需要與其他會歸思想的經品，做一番比對，主要為得〈方便品〉與關於會歸思想的《法華經》譬喻故事之經品，達成最後的共識，達到《法華經》會歸思想的思想前後一致，使得《法華經》展現出光明圓滿。所以，以下將繼續探討《法華經》在其他品譬喻呈現的會歸取向為何？

二、諸譬喻的義理蘊涵

（一）譬喻品——火宅喻

釋尊授記舍利弗未來成佛，未來一定成佛，名號「華光如來」，刹名「離垢」。所以，舍利弗為《法華經》第一人授記成佛。便開啓了二乘作佛與久遠實

¹⁴¹ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁10-11。

¹⁴² 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁17-18。

我今還欲令汝憶念本願所行道故，為諸聲聞說是大乘經，名妙法蓮華，教菩薩法，佛所護念。¹⁴³

釋尊爲了使得眾生憶起大乘之道，故以小乘引導，方便開顯佛道。表示小乘法是屬於成佛的菩薩法，根本無有「其他」乘，只是成佛的一種修道的的方法，希望眾生能明瞭釋尊的法。

華光如來，亦以三乘教化眾生。舍利弗！彼佛出時，雖非惡世，以本願故，說三乘法。¹⁴⁴

釋尊授記舍利弗，未來成佛的佛號華光如來。在未來的舍利弗，仍以釋尊方便，宣說三乘法，教化眾生，證得佛道。可了解到，不管釋尊或是華光如來，更是諸佛，爲了度眾生，都會運用方便巧法，所以，亦是佛的本願。

舍利弗！以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘分別說三。¹⁴⁵

釋尊以火宅喻，開啓開三顯一、三乘方便、一乘真實。此喻特色在於四車，羊車、鹿車、牛車、大白牛車，所指聲聞、緣覺、菩薩、佛。釋尊以三乘引眾生離三界，安歸於一乘佛，成佛之道。釋尊的譬喻，顯智慧與方便的象徵，意在救度眾生離開三界之苦。

上文也指出了羊、鹿、牛車與大白牛的關係，是什麼關係呢？據平川彰所論：

¹⁴³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁11中。

¹⁴⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁11中。

¹⁴⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

法華經的一乘，就包含且融會聲聞和緣覺乘意義在內，此即所謂的「開會」思想——會三乘歸一乘之意。換言之，有聲聞乘中，意含有菩薩乘的意義，而所謂的聲聞乘修行，就是直接的成佛修行。有〈藥草喻品〉裏，有「汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛」之說。而此，不是完全捨棄聲聞修行而轉向於菩薩道，而是就聲聞來修行直接顯以菩薩乘這一修行的發揮。將聲聞的修行提昇於直接的成佛修行，就是一乘佛教的成立。一乘，因是使所有之人皆成佛的說教，故連舍利弗等的聲聞，亦承認其且有成佛的因子。因而，類如彼等聲聞的修行裏，可以意會到具有成佛之行的這一意義。¹⁴⁶

就平川彰所論，釋尊對佛乘（大白牛）與菩薩乘（羊、鹿、牛車）是沒有分別的，四乘都是菩薩乘，必須排除菩薩乘的區別，視佛乘為菩薩乘的究竟之法，方便說三乘，真實終極一佛乘。釋尊希望眾生，莫將四乘拆開，應將四乘認為是成佛之法的深淺。

於此，雖能很清楚三乘的區別層次，但是牛車與大白牛車的差異為何？可從《法華經·譬喻品》中覓得兩者的差異。經云：「是諸子等，若心決定，具足三明，及六神通，有得緣覺、不退菩薩。」所指不退菩薩是為牛車，只要眾生有心修行，依牛車為指標，最終能達不退菩薩之地。所以以「不退菩薩」於經中言明「牛車」，可見，釋尊於《法華經》所云：「汝舍利弗！我為眾生，以此譬喻，說一佛乘。」這一佛乘就是大白牛車，正是釋尊以方便譬喻，引導眾生，歸向無比殊勝的「成佛之道」，依經云可證：「汝等若能，信受是語，一切皆當，得成佛道。是乘微妙、清淨第一，於諸世間，為無有上，佛所悅可。」¹⁴⁷從這裡可知道，「一佛乘」與「不退菩薩」的差距是在於清淨無上之境。表明了釋尊以三乘歸一乘，是一種方便，更是一種適切的引度，替眾生找得真正的妙方，終得佛乘之涅槃，如下所云：

如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘，引導眾生，然後但以大乘而度脫之。¹⁴⁸

¹⁴⁶ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁19。

¹⁴⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

¹⁴⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

這證說一切諸佛，可給予一切眾生大乘解脫之法，是絕對的，無虛無妄，而權說三乘，再借權立實，意味修行求道，是循序漸進，絕非一步登天，需有經驗者的引導，方可入究竟彼岸，便是可信之道。

以是因緣，當知諸佛方便力故，於一佛乘，分別說三。¹⁴⁹

強調能夠聽聞會三歸一，不是任何一個眾生都有機會聽聞的，是需要有「因緣」際會，才能得到佛的方便法，但也要「信」，方便法的作用，便能開啓，而得一切種智。

如此種種羊車、鹿車、牛車，今在門外，可以遊戲。汝等於此火宅、宜速出來，隨汝所欲，皆當與汝。¹⁵⁰

釋尊深怕眾生，受三界所迫害，應需及時出手救出諸子，離三界所困。現今設三乘之便，使眾生離三界之所害。為眾生根性各自不同的條件，給予方便，而離三界。使以三乘之便，譬羊車為聲聞；譬鹿車為緣覺；譬牛車為菩薩，善誘諸子至門外，爭出三界，證得四衢道（四諦）。

汝等當知此三乘法，皆是聖所稱歎，自在無繫，無所依求。乘是三乘，以無漏根、力、覺、道、禪定、解脫、三昧等而自娛樂，使得無量安隱快樂。¹⁵¹

釋尊不用肉身救諸子，卻用善巧之便挽救諸子脫離火宅，再賜於珍寶的大車。真正所要指出事，是眾生受到佛的力與無所畏，仍得不到真正無量安隱快樂；但必須經由三乘的修習過程，精進不懈，得三乘的義，體證出無漏根、力、覺、道、禪定、解脫、三昧，便能得到。

¹⁴⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

¹⁵⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁12下。

¹⁵¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13中。

「舍利弗！若有眾生，內有智性，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，欲速出三界，自求涅槃，是名聲聞乘，如彼諸子為求羊車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，慇懃精進，求自然慧，樂獨善寂，深知諸法因緣，是名辟支佛乘，如彼諸子為求鹿車出於火宅；若有眾生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智，如來知見、力、無所畏，愍念、安樂無量眾生，利益天人，度脫一切，是名大乘，菩薩求此乘故，名為摩訶薩，如彼諸子為求牛車、出於火宅。¹⁵²

若眾生有習得三乘智性，聽聞釋尊之法，信受大精進，速離三界，自得涅槃，是聲聞乘（羊車）；而大精進信受釋尊之法，只求自然之慧，獨善其身，深深明白諸法因緣，是為辟支佛乘（鹿車）；又大精進信受釋尊之法，求一切智等，慈悲無量眾生，利於天人，度脫火宅之苦，是名大乘，是菩薩乘（牛車）。

而四乘之別，是在於釋尊依眾生的根性而說，令眾生能依本性所需要行修行，最終成佛之法。如下文云：

……願賜我等，三種寶車，如前所許，諸子出來，當以三車，隨汝所欲，今正是時，稚垂給與。……有大白牛，肥壯多力，形體殊好，以駕寶車。……。¹⁵³

三乘寶車，誘子出火災，深知釋尊，非常清楚眾生的根性，知道眾生的需要，賜予適當的需求。雖然都是車，但還是有不同的等級，釋尊就將最好的車（佛乘），贈予眾生，請所有眾生，自便領取。這意在於大乘平等，沒有小乘的限制，是最究竟的自在無礙。

¹⁵² 同上。

¹⁵³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

以是方便，為說三乘，令諸眾生，知三界苦，開示演說，出世間道。¹⁵⁴

釋尊說三乘權法，是使得眾生離苦得真樂的「橋樑」。這深知佛法中的「方便」，不是一種「工具」，確是釋尊神通力的展現，相當清楚受教眾生，需要的是什麼？就像是患什麼病，開什麼藥的道理是相通的。而另一個理解，「方便」的使用，能於因時因地的使用「方便」法，即刻令受聞者理解，為「高智慧」的表現，並不是每一個人，都能運用的如何恰當，如何的極妙。

（二）信解品——窮子喻

我等昔來真是佛子，而但樂小法，若我有樂大之心，佛則為我說大乘法。於此經中唯說一乘，而昔於菩薩前，毀訾聲聞樂小法者，然佛實以大乘教化。¹⁵⁵

在長者與窮子的關係是佛與四大聲聞。聲聞在意於小乘法，只求得小乘之道，滿足於聲聞解脫之境。於譬喻中，窮子清穢物，意為滅除煩惱。釋尊對於聲聞執意小乘法，未給予他們本擁有成佛的條件，隨性眾生根性不同說教化，等到時機到時，你們亦是佛子。

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。¹⁵⁶

二乘因受於時間日久所困，早已忘失而違佛乘之教義，退轉而落於生死之三界，而無法安住於大乘心之本國。

「爾時長者將欲誘引其子而設方便，密遣二人，形色憔悴無威德者：『汝可詣彼，徐語窮子：「此有作處，倍與汝直。」窮子若許，將來使作。若言：「欲何所作？」便可語之：「雇汝除糞。我等二人亦共汝作。」』時二使人即求窮子，既已得之，具陳上事。¹⁵⁷

¹⁵⁴ 同上。

¹⁵⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17中。

¹⁵⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁16中。

¹⁵⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17上。

由引文所言，再於偈頌相互比對，就「密遣二人」與「更遣餘人」來說，為釋尊以二乘之方便，導向真正的佛乘；釋尊隨順善誘，將二乘之教義，昇華通向一乘，使得二乘所作亦趨一乘，而主要為教法之力亦能助斷煩惱，先以聞思得慧，後起修慧。

隨諸眾生，宿世善根，又知成熟、未成熟者，種種籌量，分別知己，於一乘道、隨宜說三。¹⁵⁸

諸佛之法，為最自在，了知眾生欲樂、隨順根性、方便喻說。佛具有無量無邊功德與智慧，不限於淨土示現，隨眾生，因機化度，而現於穢土。

(三) 藥草喻品——藥草喻

藥草喻強調是釋尊的一味法語，但由於眾生強作分別而有「五乘」之差異。而這關鍵點是在於「如來說法，一相一味，所謂解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智。」¹⁵⁹於此明白釋尊方便眾生，且隨順眾生說種種法，真正的用意，令眾生能得佛知見，依正見習得佛乘。雖能明白釋尊說藥草喻的意義，但釋尊法義為何？如下說明：

卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。¹⁶⁰

釋尊以「藥草」為喻，所言是，釋尊如大雲，一味平等之法，教化所有眾生，眾生像是三草二木，依眾生根性不同，釋尊用其適當之法，引渡眾生，就如此喻，「一乘」分三乘來教導，在於「方便」之教。目的是強調一乘為佛的究竟，在釋尊的法裡，這是唯一不二的。佛如一雲，教說如雨，隨其種性，法雨潤澤，善因得生，善果得長。如花開，如結果。五乘善根，生而平等無別。

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。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。佛平等說，如一味雨；隨眾生性，所受不同，如彼草木，所稟各異。佛以此喻，

¹⁵⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17中。

¹⁵⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19中。

¹⁶⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19上。

方便開示，種種言辭，演說一法，於佛智慧，如海一滯。¹⁶¹

佛以平等心說平等法，如一味之雨。法雖平等，然隨眾生根性，所受不同。這好像那三草二木所稟受的一味之雨，各有別異似的。佛以此譬喻，方便開示，以種種言辭，演說一乘實法，這在佛的智慧裡，不過如大海的一滴而已。

……聲聞緣覺，處於山林，住最後身，聞法得果，是名藥草，各得增長。若諸菩薩，智慧堅固，了達三界，求最上乘，是名小樹，而得增長。復有住禪，得神通力，聞諸法空，心大歡喜，放無數光，度諸眾生，是名大樹，而得增長。……今為汝等，說最實事：『諸聲聞眾，皆非滅度。汝等所行，是菩薩道，漸漸修學，悉當成佛。¹⁶²

一切諸佛，常以一味平等大法，令諸世間，普遍的得到具足，漸次修行，都可以得到所證的道果：聲聞緣覺，在山間林下，住於最後身的有餘涅槃，聞法修行，得二乘道果，就名叫藥草各得增長。若諸菩薩：智慧堅固，了達三界如幻，求最上佛果的，為小樹增長；更有住於深禪，得神通力，聞說諸法畢竟空寂，心大歡喜，放出無數智慧之光，度一切眾生的，名大樹增長。

（四）化城喻品——化城喻

無數千萬眾，欲過此險道其路甚曠遠，經五百由旬。……尋時思方便，當設神通力，化作大城郭，莊嚴諸舍宅，周匝有園林，渠流及浴池，重門高樓閣，男女皆充滿。¹⁶³

譬喻裡的導師，是釋尊巧化五百由旬，說明成佛的艱苦。如眾生開始就依一乘法，定會花費很長時間的困苦努力才可到達，必然會使得無法持續，生起退意，而無法在精進。然而，導師在三百由旬處幻出一座化城，這化城表示聲聞與緣覺的最終之道，在佛法，不是最主要正確之道，它們只是佛的方便法，那「一乘」才是最後的藏寶處，最後的大涅槃。

世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。¹⁶⁴

釋尊以方便權智，相當清楚眾生習性，樂於小法，著於五欲塵境；為此設小乘，不堪大法，設說二乘涅槃。此小乘人，若聞佛說方便說，就信而受持。但實

¹⁶¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19下。

¹⁶² 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19下。

¹⁶³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁26上。

¹⁶⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁25下。

際世間本無二乘之法，唯有《法華經》一乘法，可得最究竟滅度。可明白了解小乘法未得到佛之知見的諸法實相，未得佛之佛智。

佛知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：「汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。」¹⁶⁵

二乘尚未達到究竟，雖已接近佛慧，當仍須觀察思量，二乘涅槃，並非真實。以佛方便之力，唯一佛乘，隨順分別，假說為三乘。

既知到涅槃，皆得阿羅漢，爾乃集大眾，為說真實法。諸佛方便力，分別說三乘，唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非滅，為佛一切智，當發大精進。¹⁶⁶

釋尊止息二乘涅槃，以佛之知見而止息，便說一乘實法，引導入於佛慧。這表示釋尊深知諸眾生習性，給予引導的方式，由淺入深，淺是方便善導，深是究竟實法，所以二乘不是究竟之法，一乘才是究竟之法，為佛的智慧，應當精進修行，得究竟涅槃。

（五）五百弟子授記品——衣珠喻

譬如貧窮人，往至親友家，其家甚大富，具設諸饌饈，以無價寶珠，繫著內衣裏，默與而捨去，時臥不覺知。¹⁶⁷

釋尊授記富樓那、五百阿羅漢等一千二百人。在譬喻的親友是釋尊，醉漢是聲聞，無價寶珠是具有成佛的條件。喻五百阿羅漢，說明釋尊仍是菩薩時，就教導聲聞之眾，要修成佛之道，在因歷經時間無限的生死輪迴，受煩惱所障，聲聞之眾早已忘了本有寶珠的存在，才只求於小乘之道的解脫。但釋尊當年想要喚醒聲聞之眾的願力，仍以存在，告知他們現在修得小乘法，不是最真實的涅槃，成佛之道，才是最真實的涅槃。

爾時佛告諸比丘：「汝等見是富樓那彌多羅尼子不？我常稱其於說法人中，最為第一，亦常歎其種種功德，精勤護持助宣我法，能於四眾示教利喜，具足解釋佛之正法，而大饒益同梵行者。自捨如來，無能盡其言論之辯。汝等勿謂富樓那但能護持助宣我法，亦於過去九十億諸佛所，護持助宣佛

¹⁶⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁26上。

¹⁶⁶ 同上。

¹⁶⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁29上。

之正法，於彼說法人中亦最第一。又於諸佛所說空法，明了通達，得四無礙智，常能審諦清淨說法，無有疑惑，具足菩薩神通之力。隨其壽命，常修梵行，彼佛世人咸皆謂之實是聲聞；而富樓那以斯方便，饒益無量百千眾生，又化無量阿僧祇人，令立阿耨多羅三藐三菩提。為淨佛土故，常作佛事，教化眾生。¹⁶⁸

富樓那，彼佛世人，都說他實是聲聞；然而富樓那本是菩薩，不過以此示跡聲聞的方便，受益無數眾生，教他們不要留念二乘，立志求無上正等正覺。

於衣珠喻與窮子喻的討論後，二喻有著相同的關係，都是希望眾生捨二歸一，二只是方便，一才是真實。而二喻的真實是佛知見之「諸法實相」，依化城喻的五百由旬與窮子喻的無價寶珠，已將「一佛乘」的境地與條件釋出，可見，釋尊的最終用意，願眾生能早日，心智大開，出離三界，接受佛乘，根本的成佛之道，。

在尋覓會歸思想五譬喻範圍後，所得到的結果，這些譬喻為會三歸一或會二歸一呢？經筆者的搜尋，得知在五譬喻範圍裡，會三歸一部份是譬喻品的火宅喻、藥草喻品的藥草喻、五百弟子授記品的衣珠喻；會二歸一的部份是信解品的窮子喻、化城喻品的化城喻、五百弟子授記品的衣珠喻。而於此，將歸「會三」或「會二」呢？依下段所述。

在覓得《法華經》會歸思想，是「會二歸一」後，但這與『方便品』為中心的「開三顯一」思想有了出入，¹⁶⁹在「會二歸一」與「開三顯一」的差異上，到底要歸向何處呢？可是釋尊又不讓眾生落在「二」或「三」上，要如何才能見得佛之見呢？先明白「二」與「三」的佛知見，為之後的「會二」與「開三」之歸向，建立起基本釋尊的認知，為最終得到的結果，作為準確的依據判定，以不失釋尊的本願。但對釋尊來說，「會二」與「會三」是什麼呢？

諸比丘諦聽，善學方便故，不可得思議，知眾樂小法，而畏於大智，是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類。¹⁷⁰

從「是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類」說，於此，三乘與二乘的關係，不再那麼重要了，因諸菩薩化現聲聞與緣覺，亦是一種方便的

¹⁶⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁27中。

¹⁶⁹ 野村耀昌著：〈一佛乘的思想〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年，頁191。

¹⁷⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁28上。

雖然明白釋尊最後的用意，希望眾生「心智大開」歸一佛乘，可是佛乘之境並非人人可以理解的，只能循序漸進，漸修漸悟，待因緣際會交會之時，便是了悟佛乘之境的浩瀚，就能通解釋尊說一佛乘的意義。在一佛乘的顯立後，《法華經》浮現「會二歸一」之說，卻也造成與〈方便品〉的開三顯一有了衝突，然而，這「開三」到底要如何解釋呢？以野村耀昌而言：

在「大智度論」裏，二乘、三乘之語，雖散見各處，但是所謂的「三乘」內容，為「聲聞、緣覺、佛」，而獨不見「菩薩乘」。而此，乃因龍樹是透過般若經來看法華經之故，因而，便以聲聞、緣覺的小乘後，歸於大乘說教上的「佛乘」，作為法華經的正意之解。¹⁷¹

在野村耀昌解釋「開三」之意義，為「會二歸一」與「開三顯一」的矛盾，做一個相當的證解，將兩者的關係融為一體。於此，可說「會二歸一」和「開三顯一」的關係，本質上無分別，而在於文字上的差異，在這樣所得的結果，可說「會二歸一」與〈方便品〉的宗旨是相通無礙的，再舉例加以呈現，更加清晰明朗。如下所言：

諸法實相義，無二乘之偽，唯說大乘之實相。¹⁷²（〈序品〉）
實相，無二乘之偽，唯一乘實也。¹⁷³（〈方便品〉）

總結，釋尊在《法華經》所言的一佛乘，是方便三乘的集合，將三乘聲聞、緣覺、佛，以開示佛乘，將不實的二乘排除，統一三乘為一佛乘，表示三乘是

¹⁷¹ 野村耀昌著：〈一佛乘的思想〉，《法華思想》，頁192。

¹⁷² 《法華經疏》卷一，卅續27，頁3下。

¹⁷³ 《法華經疏》卷一，卅續27，頁4中。

諸法如來，但教化菩薩，諸所有作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。
174 (〈方便品〉)

舍利弗！是諸佛，但教化菩薩。欲以佛之知見示眾生故；欲以佛之知見悟
眾生故；欲令眾生入佛之知見故。175 (〈方便品〉)

在佛知見的諸法實相，眾生等同菩薩，也就是一乘佛。為釋尊所說：

舍利弗！如此皆為得一佛乘，一切種智故。舍利弗！十方世界，尚無二乘，
何況有三。176 (〈方便品〉)

如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘若二若三。177 (〈方便品〉)

釋尊說如實語，證實了「會二」與「開三」的關係，同是一乘佛的關係。知其《法華經》的會歸思想，佛說實相，眾生就應該依法受持，又釋尊言：

舍利弗！汝等當一心信解，受持佛語，諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯
一佛乘。178 (〈方便品〉)

得佛知見，見得諸法實相義，心得一心，終於清楚釋尊為何說「會二歸一」
與「開三顯一」了，這歸根於：「隨諸眾生，宿世善根，又知成熟，未成熟著，
種種籌量，分別知己，於一乘道，隨宜說三。」179

174 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7上。

175 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7中。

176 同上。

177 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7上。

178 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7中。

179 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17中。

第三章 《法華經》譬喻的弘教價值

以宗教教義宣說的文本，藉以文學方法作呈現，這兩者之間的關係是如何的呢？宗教和文學的文本兩者都是經由人的思想、情緒、情感等，所轉化投射表達，但宗教和文學之別，在於宗教的高深義理抽象難解，文學可以寫實或借喻傳意，宗教能善用文學這樣好的工具，或有助提昇教化的成效。

宗教的傳播上，爲了廣大群眾的理解，常運用文學譬喻的表達方式。如在佛典中的主要用意是爲了傳達真理，釋尊使用的譬喻是屬於宗教層面的表達，涉及到高遠的終極真理和個人的修證體驗。在這一宗教傳意下所述說的譬喻，必須其中含有容易身入其境的感官領受，較易被接受和理解。以宗教的義理運用文學譬喻的呈現，能令義理的抽象境界轉爲使人更容易接受的符號，所以筆者以三方向來說《法華經》的文學性質：一、親切性；二、文學感受性；三、故事性。¹⁸⁰採以文學理論的分析，結合《法華經》思想研究成果，作爲解明《法華經》譬喻價值的研究進路。

本章想要研究的方向：在第一節，分三部分來說，文學上的意義、傳教的價值，探討譬喻的價值。第二節，以《修辭學》中的譬喻理論說明《法華經》譬喻形成何種文體模式。

第一節 譬喻的價值

一、《法華經》的文學價值

在於《法華經》的傳教價值已超越文學價值，以「會三歸一」的一爲主要的課題，這目標是達成宣說一佛乘之思想，不管文字上如何的優美，雕飾的如何深入逼真，仍然以佛乘的教說爲任務。而釋尊採用故事的方式來呈現一佛乘才是佛法的真正涅槃，出於釋尊將「方便」故事說「實相」義理，顯示文字語言組成故事，匯融方便與實相，令一切眾生在理解上能無差別地領悟到佛的「開示悟

¹⁸⁰ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典106》，高雄：佛光文教基金會，2001年，頁16-17。

從佛教的角度，佛典中的文字修辭，是爲了表達真理，所謂「真正的佛法」，意指了解緣起之道，見其緣起之意；又爲正確理解佛法的人與正確的見到「法」，而這「法」就是「真理」。¹⁸¹所以佛教徒從佛法裡，透過語言工具去追求「真實」的最終真理。

藉由真理與修辭關係，善用「修辭學」的部分方法，進行此論文的研究與探討，試著瞭解經典譬喻故事所功能與價值。經由接觸的感受過程，在研讀與思考時，增進對佛經經典義理的契合，幫助理解佛說之法，以佛所證之法爲依歸，乘著佛所說的法，順著佛法前行，隨佛到彼岸。筆者將試說《法華經》文學的三方面：親切性、文學感受性、故事性，展現出《法華經》譬喻的文學性質，爲讀者解說《法華經》是持有相當濃厚的文學風格，不是只是艱澀難懂的宗教義理。

（一）親切性

在聽聞佛法時，如何去解讀與領會，方可得其真理呢？這是有程序的，語言文字→理解→體證→得真理，過程重點先落在理解的部份，進而達到深層領悟。強調理解是指對事理的正确解讀、快速消化、見其真理、真理融合自我經驗、生活上的運用。然而，轉至對「譬喻中的真理」，如何契入至理呢？在於「理解」的深度，雷可夫說：1、在自然範圍內，身體本質以及自然與文化環境使我們的經驗具有結構，再經驗無數循環而形成範疇，這範疇就是個人的經驗模式，經驗模式以人直接理解經驗，其自身與周遭環境相互作用，建構出整體相合的經驗領域，在新經驗領域的型成前，過程爲本身舊有的經驗，吞噬新經驗後，以相合性的作用，生育出全新的經驗。所要強調的是舊有的經驗，就如譬喻的模樣來理解經驗。2、理解爲雙向性的溝通。其條件：（1）多樣的文化與個人經驗，才能覺察差異的世界觀及其所顯示的樣貌。（2）使得所接受的新經驗，全轉爲一致性的理解模式，其譬喻想像是決定性的技巧，此一技巧大部分要看你融合世界觀及調整經驗範疇化方式的能力。（3）理解前的自我理解。自我理解除了自身之外，亦含文化、自然及人際環境的連續性的相互作用。也就是自我尋找一套自我譬喻，作爲面對任何時刻的新事物道來，將舊有譬喻（經驗）結合新意重組換新，以新的樣貌再出現，再繼續人生未來的歷程。（4）經驗產生譬喻，譬喻中有著大部分的

¹⁸¹ 水野弘元著，香光書鄉編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002年，頁168-180。佛教的教義之所以被認定是世界各宗教中最合理的，這是由於佛教的「法」，必定包含著真理與邏輯。

慣例。如每天煮飯、過任何節慶、佛陀的戒律、日常禮儀。說明重複性的動作，日久將會形成相合結構，自動更新融合性的譬喻模組，亦會一直一直的無盡止的更新。所以沒有個人慣例可能就沒有整體相合的自我觀點。個人譬喻並非隨意而來，而是形成與我們人格整體相合的系統，因此個人看法也不是隨意而來的，而是與我們對世界及自身的觀點整體相合的，也是與我們個人的譬喻與轉喻系統整體相合的。¹⁸²

從雷可夫的認知是將譬喻成爲一種方便，增進自身的經驗理解轉而運用在一般的真實的生活中。依《法華經·法師品》云：「當知如來滅後，其能書、持、讀、誦、供養、為他人說者，如來則為以衣覆之，又為他方現在諸佛之所護念。是人有大信力，及志願力、諸善根力。當知是人與如來共宿，則為如來手摩其頭。」¹⁸³由〈法師品〉宣說的實踐經驗，告知是爲一種經驗的顯現，再經由讀者的理解，從〈法師品〉的經驗，內化轉爲新的經驗實踐，過程的實踐轉化如同釋尊宣說《法華經》替代昔日所說的三乘，三乘非真實，而今日宣說的《法華經》才是真實的。意味著《法華經》是方便譬喻能見真實，何以見得？在《法華經》的全名《妙法蓮華經》便可見得，透過對其妙、法、蓮華的了解，就能很清楚知道《法華經》的親切性。首先，「妙」字說明釋尊昔日說的三乘非真實，今日說的才是真實。其二，「法」字本是宣說真實，不可存在不真。其三，「蓮華」二字，表示著蓮華花開只是方便的三乘，而蓮華所生的蓮子才是真正的一乘真實。依以上的解釋，明白到在這三個釋解中，都含有「方便」與「真實」，帶入火宅喻來說羊、鹿、牛車（三乘）是「方便」，而棄三乘方便的大白牛車爲「真實」之一乘。¹⁸⁴這領會到生活的真實感受與理解，是在接受日常經驗慢慢修正完成的，算是一種親身體驗的體會，也是極爲親切的感悟，不是一種輸入式的指令訊號。

（二）文學感受性

於平常的累積譬喻解讀經驗，豐富想像力，強理解的能力，亦至於在譬喻的應用。但如何在佛教中生效呢？譬喻是活潑，有趣味的表達方式，爲「借彼喻此」的修辭法。¹⁸⁵由上段表示「譬喻」的功效，在於「理解」，凡是生活中的事物，不管是本身經驗累積或刻意使用「譬喻」，經時間自然會自我形成對事物理解的一種譬喻模式，譬喻的理解二件或二件以上的事物中有類似處，運用「那」有類似點的事物來比方說明「這」件事物，稱爲「譬喻」。採用本論文使用的譬喻應用理論，作舉例，如何結合佛經的譬喻？在「修辭學」譬喻理論中，「譬喻」

¹⁸² 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2006年，頁334-339。

¹⁸³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁31中。

¹⁸⁴ 平川彰著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，頁306-308。

¹⁸⁵ 黃麗貞著：《實用修辭學》，台北：國家出版社，1999年，頁34。

是由「喻體」、「喻依」、「喻詞」三者組合而成。喻體為所要說明的事物主體；喻依為用來比方說明此一主體；喻詞為連接喻體和喻詞的語詞。將這「喻體」、「喻依」、「喻詞」三者不同變化的組合，產生不同「譬喻」類型，在《修辭學》的譬喻，黃慶宣分為十一類：直喻、隱喻、類喻、詰喻、對喻、博喻、簡喻、詳喻、引喻、虛喻，¹⁸⁶再外加陳望道《修辭學發凡》的諷喻。理論的運用，在於行文與理論的相對應，如產生共鳴，再列出理論於《法華經》譬喻有反應的修辭譬喻，顯示出《法華經》譬喻在「修辭學」譬喻的定位。這樣的用意，除了對譬喻的賞析，更能進入進境，清楚內外之意。修辭手法的擇用，將於譬喻分析中述說，及描述使用的手法。舉幾個實例呈現說明，「修辭學」譬喻理論如何應用在佛教：

- 1、明喻：喻體、喻詞、喻依三者兼備，且喻詞多為「好像」、「如同」、「恰似」、「宛如」、「彷彿」、「像」、「好比」等等。例如：「火宅像三界。」(喻體+喻詞+喻依)
- 2、隱喻：隱喻的構成也是喻體、喻詞、喻依三者兼備，主要不同於「喻詞」。隱喻的喻詞叫常見的有「是」、「也」、「等於」、「成了」...。例如：「火宅是三界。」(喻體+喻詞+喻依)
- 3、借喻：沒有喻體、喻詞，只有喻依。例如：「三界，受煩惱不停的燃燒。」(喻依)

在例子的示範，詞句的巧用，主體、依體與系詞的使用與位置，必構成「修辭學」譬喻應用理論的類型定義。以此類推，可得知佛經中的譬喻，是含有「修辭學」的屬性，以《法華經》火宅喻來說，故事在述說某一件，自然呈現的起、承、轉、合的規則。起：有一位長者住在一間很大的房子和擁有很多財產，但房子已受時間的催促，牆壁、柱子、棟樑都舊了！而且，門也只有一個，難以同時兩人進出。沒想到，在有一天，卻著火了，而火也越來越旺，長者的孩子都還在屋內遊戲。承：著火的屋子裡，見得逃命的人與不知逃命的孩子，因孩子並不知道火的可怕，仍沉迷於遊戲。但逃至屋外的長者父親看在眼裡，不知如何是好的叫喊著孩子，快點離開，火已燒起來了啊！可是，孩子仍然繼續玩樂。轉：在無計可施下，長者突然想到一個辦法，對著孩子叫說：「快點出來！外面有很多你們喜歡的玩具，有羊車、鹿車、牛車，你們可以挑選自己的車。」孩子們就從門跑出，回到長者的身邊。合：長者的孩子都平安，孩子轉而向長者求得約定的羊車、鹿車、牛車，長者履行約定，給予比三車更好的大白牛車。當孩子進入車裡，臉上滿心歡喜，快樂無比。經文字組合成句子，句子結合成段落，段落再構成文章，再加入作者的思想，並寫成一則作品或一本專書。從《法華經》譬喻，端視

¹⁸⁶ 黃慶萱著：《修辭學》，頁228-229。

可見，如故事般被聽聞，自然會有美妙的文辭展現，於其中尋到修辭的現象，以這些現象作為基礎理論，可運用在心理學、邏輯學、語言學、社會學、哲學、美學等解譯，是為不可少美化與修飾的參考工具。

在《法華經》譬喻本身就含有宗教的成份，於經中所見故事型態是為一種文學，又因故事自身帶有宗教與文學二種成份，所以以宗教與文學作為研究對象。而善用「修辭學」，顯示出譬喻的性質，再融入採集的資料，解釋《法華經》譬喻的意義。在於《法華經》譬喻中，呈現著文學風味，可欣賞到修辭手法和敘事譬喻的宗教意義。

（三）故事性

《法華經》的譬喻是以故事來呈現，在故事的內容蘊涵著義理，告知眾生故事中的義理真實真相，希望眾生能如法而行，證得佛乘。如丁敏所說佛典中的譬喻都是一種故事性質，以下所述：

《大智度論》並指出「阿波陀那」的性質是「與世間相似的柔軟淺語」，也就是說是一種世俗性的、軟性的、淺近的說教言語，而非硬性的、深奧的說教言語，因此阿波陀那，應具有「故事性」的特質。¹⁸⁷

而故事性在《法華經》的功能和意義何在？舉〈醫師喻〉解說，〈醫師喻〉出於〈如來壽量品〉宣說著佛的永遠性，開顯久遠實成之佛。¹⁸⁸佛入涅槃正是〈醫師喻〉故事的意義。依〈醫師喻〉來說，佛的存在是一種普遍性，而佛的解藥是一種可靠性，再兩者的結合，成為《法華經》故事性的功能普遍性和可靠性。表示《法華經》多故事為了令眾生讀者聽聞後，深深烙印在心上，印象難忘情境，在故事的展現，吸引眾生的好奇，過程中導入義理，使得《法華經》的故事不再只是故事，而是故事的方便性，引領故事的實踐性，注入真理的方便說。故於此，明白《法華經》的故事顯現一種教說，在外在的表達下，透露出真正的教義，方便願眾生得解，真實渡眾生離苦。

《法華經》譬喻內文的故事性，清楚譬喻故事呈顯原理方式，似敘事方式演示。敘事的文體構成，需要以上的因素，方可成為敘事型式。可以敘事的基本的構成，為結構、時間、視角、意象等四區分，如下所言：

一部敘事作品構成一個故事，即時間序列裡的一系列事件。敘事需要研究，是因為故事構成一種文化賴以存在的那些意義。……因此只有通過某

¹⁸⁷ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典106》，頁33-34。

¹⁸⁸ 平川彰著：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，頁252。

種講述，構成一個故事的事件才為我們所知。¹⁸⁹

相似、相臨以及差異的結構原則組成了敘事性，也即一個指意域，其間故事、人物、時間順序、聚焦等等常用的敘事單位都作為符號以與語詞和形象所用方式相同的方式產生功用。¹⁹⁰

然而，故事的內容除了修辭個體部份（點），亦包括了敘事模式（線），後經兩者的融合，就成為完整故事（面）。舉例一文章組成來說明敘事組織受於修辭影響：1、文章的主旨，不只有全文，亦在於每一句、每一節、每一段；2、在文章的核心組織形成，有著基本的順序，像言語構成，由字和字、詞和詞、句與句、段與段的依序銜接；3、文章的構成是脈絡相通，銜接緊密，不管詞和詞，或句和句，或則開頭和結尾，都必需為連續性的互相照應連貫；4、文章內容，有高低起伏，在於著墨的多寡。可明白詞句的多與少，為文章一整體，影響其輕重，這主要因素，在於基本單位結集量巧妙運用，才能為文章的精采度，加以無可計量的豐富性。在此明白一件卓越作品的先前作業，就是創作。創作包括了，一個人的豐富想像和寫作的技巧。從幾個方向來述說：1、內容與技巧間，是相輔相成的，而非相背相反的。¹⁹¹例：文心雕龍情采篇說：「老子疾偽，故再美言不信；而五千精妙，則非棄美矣。」2、創造優美的言辭。¹⁹²如：苑善說篇：「夫辭者，乃所以尊君、重身、安國、全性者也。故辭不可不脩，而說不可不善。」

總之，不管是修辭或敘事，置入文章中，就成為文學作品，而作品是介於某種領域和某些人所認同的標準。因為作品可以呈現色彩鮮明豐富的景象；亦可像秋天悠悠連綿的時空；又可像是夕落孤鳥的徬徨孤獨。藉以運用修辭學中的手法，而呈現出華麗優美、悲傷哀愁、鮮明感觸等，要能評論出所用的手法，就是對文章設入規則，而這規則正是作為欣賞的準則，然經由準則的規範，規範自然在時間的趨使下形成獨特規範，各自產生了一套欣賞模組，對一事物有不同的說法，但萬法不離宗，仍你有千萬異同的看法，亦只是在修辭法的法則中，加以重新融合組合，永遠都是在修辭法的範圍裡行走。所以文章的欣賞，需要有修辭學的知識。¹⁹³

二、傳教的價值

¹⁸⁹ 史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯著，張方譯：《講故事》，台北：駱駝，頁1。

¹⁹⁰ 史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯著，張方譯：《講故事》，頁55。

¹⁹¹ 黃慶萱著：《修辭學》，頁13。

¹⁹² 黃慶萱著：《修辭學》，頁14。

¹⁹³ 黃慶萱著：《修辭學》，頁12。

傳教的目的，令受聞者接受宗教教理，依法而行，歸於善處。價值為二：(一)傳教者將宗教的法理及體驗，施於受聞者，使得受聞者，願以接納，受法所薰，開慧見真。(二)受聞者被生活的煩惱、恐懼、焦慮等苦境所擾，無法跳脫，能在宗教護佑之下，經法所解世間不自在，趨向真理之理，終能離苦得樂，超脫世間，安樂自在。傳教的價值，透過數種的方法，但方法的理念不同，技巧不同，所得效果，亦不同；在意義上，方法理念、技巧、效果不同，但目的確是相同的，趨向善處。舉例比較不同的宗教傳教領域，所產生價值為何？如下：

(一) 佛教文學的傳教價值

就以上段有提到宗教與文學部分，略提為其兩方的關係給予相當的說法。直入主題，文學的呈現，有二大功用：其一，娛樂功能；其二，實用價值。而宗教看文學，只有教化功能與藝術欣賞。然而，至今的世界是多元化，亦是複雜化，存在如此混亂世道，如何找到最原始的自己呢？當然就是找到那早已存有，且荒廢已久的真理，藉以原則的規定，引領回到那最純真的世界。以宗教立場，無時無刻督促著我們所會錯犯惡行，提醒我們分分秒秒改過向善，這樣共同性的原理原則下，自然形成故事性的宣說宗教教義，當受聽者視為宗教教義或文學欣賞時，惟若認真的區分下，將會使得兩者產生極大的矛盾。若可以閒情逸緻的心情來受聽，就愈能感受宗教的真義，深深感受宗教內容，恰如身入其中，勝於區分執意兩者，來得更有意義。文學與宗教是有關係的，兩者密不可分。¹⁹⁴

藉由英國文學中的詩來述說宗教之意義，猶如湯瑪士論及柯立芝在《文學傳記》第八章提出的「創意的想像」所指：

湯瑪士寫道：「柯立芝認為，唯有創作才能接近上帝。寫詩就是在反映『根本的想像』，也就是『再創作』。藉著詩，詩人同樣也縮短了讀者和『根本的想像』間的距離，而讀者讀詩的時候，也會感受到上帝的存在。」¹⁹⁵

這樣的說法，明確的說，與宗教的真正的體驗來自於深層感受所轉化創作而出的言語。如同湯瑪士對詩下了一個定義：「詩即是最富創意的語言來描述宗教體驗」。他又再提：「從柯立芝的理論所推演出的定義和詩的詞藻修飾無關，他指得乃是隱身在字裏行間的詩思泉源。」舉莎翁有名第十八號商籟詩最後兩行：「只要一天有人類，或人有眼睛，這詩將長存，並且賜給你生命。」以這樣的口語，字裡行間，早已受到宗教受禮，將其宗教的感觸，融入創作中，表示認同，希望讀者們，能相信「相信」所帶來無窮力量。所以可明白像是在羅勃·史維爾

¹⁹⁴ 輔仁大學外語學院編：《文學與宗教-第一屆國際文學與宗教會議論文集》，台北，時報文化出版企業有限公司，1987年，頁16。

¹⁹⁵ 輔仁大學外語學院編：《文學與宗教-第一屆國際文學與宗教會議論文集》，頁67。

「聖葬中哭泣的抹大拉的馬利亞」所說：「寓言都是喬扮過的真理，在半遮半掩的情況下勸世，若非如此喬扮過，真理鮮能找到容身之地。」¹⁹⁶可知在英詩中未有清楚的顯示出詩的宗教層面，採以隱喻的方式宣說宗教信仰，就以如此，將會只教化到部分眾生，而無法全面性的教化。

可見，不只西方宗教、佛教，或任一宗教爲了將真理道出都會採以故事說明。依中村元所述：

不可諱言地，在所有的宗教傳統裡，通常會把宗教的真理描寫得生動活潑，並以故事形式來說明。¹⁹⁷

但宗教真理表現的背後必定有著一定的差異性，以佛教與基督教來說：

一般而言，佛教本質上是理性的，相對地，基督教則極力標顯信仰的必要性，甚至不考量理性，連理性的論證都棄置一旁，而引用某教父的名言：「因為不合理，故我信仰」，以支持這項結論。¹⁹⁸

表示宗教的真理透過文字的表達在於目地，所以才會有不同的宗教教義感受，而不同的感受也造成不同的宗教教義展現。明白文學譬喻是一種身體觸感的感覺，引發心理的想像而創造出情感世界；而佛教譬喻確是不同與文學譬喻，它是釋尊傳達真實感受，令聞者精神超脫，喚回本心的鑰匙，轉變成覺悟世界。而佛教文學的展性爲何？

天地萬物，梵我一如，不應只是上求菩提或下求解脫而已；感悟到眾生的本性，即是佛。在這分體驗中的「絕對自性」，於接觸事物時，能面對真實人生，作無限的開展與創造，文學便由此而生，這才是真正的佛教文學。所謂文學與教理一致，是指同依自身的體驗，開發出無限寬廣的生命。¹⁹⁹

這更能了解佛教文學爲佛教譬喻傳達一種特殊的領悟價值。就《法華經·方便品》的文學部份在於散文（長行）與偈文。而〈方便品〉所要傳達「佛以一大事因緣出現於世。欲令眾生悟佛知見。悟佛知見，即是使其成佛，這就是法華經的「一佛乘」。換言之，法華經顯示了人人皆可成佛的這一教法。」²⁰⁰而〈方便品〉主要的指向是眾生能宗教實踐。從《法華經》的〈方便品〉中，知道釋尊開

¹⁹⁶ 輔仁大學外語學院編：《文學與宗教-第一屆國際文學與宗教會議論文集》，頁67-84。

¹⁹⁷ 中村元著：《從比較觀點看佛教》，嘉義，香光書鄉出版社，2003年，頁56。

¹⁹⁸ 中村元著：《從比較觀點看佛教》，頁55。

¹⁹⁹ 加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》，高雄，佛光出版社，1993年，頁10序。

²⁰⁰ 平川彰著：〈法華經的宗教性實踐〉，《法華思想》，頁145。

門見山將真正的用意一語道破，之後再應用譬喻說明，體會到釋尊的慈悲心，為眾生設想，希望眾生皆可成佛。在釋尊宣說譬喻，非常適時的使用譬喻，令眾生能輕易理解而接受，要如何的善用譬喻可是一個高深學問，後文有專門討論。

譬喻的應用，是作為理解特殊性事物的橋樑，將艱深難懂之事，輕易轉化為容易了解的方式。譬喻是一種理解的方法，善用這樣的方法，可以幫助我們理解所要研究的對象，將複雜的狀況，以「譬喻」作解釋，化解複雜情況，化繁為簡，融入理論脈絡，進一步了解想要研究的對象。就像是人生病了，要對症下藥，方藥到病除。為星雲大師所言：

四聖諦好比治病的過程：一個人生病了，痛苦呻吟，是苦諦；知道病因，是集諦；對症下藥，提出種種的醫療方法，如打針、手術、運動、飲食治療等是道諦；有了好的法療，藥到病除，終於痊癒，恢復健康，是滅諦。我們身體的疾病要治療，我們心理的病毒，也要依靠佛法的藥方來醫治。

201

「譬喻」如治病的藥方，而藥方是疾病克制的良方。表示「譬喻」是幫助理解的方法，藉以分析來得知譬喻的深度、成份、功效、屬性、呈現方式，明白譬喻的存在意義，在這樣的存在，目的為需要者的需求帶來滿足，找尋自我追求目的充分理由與動機，使得需要者本身的心理機制能更加完美無缺，面對日後所要面對的挑戰。

而像及「譬喻」有著故事性性質的經藏範圍落在『十二分教』²⁰²：「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」、「因緣」、「譬喻」、「論議」之中，且性質相似故事味道，只有「記說」、²⁰³「本事」、「本生」、「因緣」、「譬喻」等形式，都有相近似，但又有不同意義。而從佛經角度解釋如下：

²⁰¹ 星雲大師著：《佛法與義理—義理篇》，台北：香海文化，2005年，頁330。

²⁰² 「十二分教」是：「修多羅」、「祇夜」、「記說」、「伽陀」、「優陀那」、「本事」、「本生」、「方廣」、「未曾有法」，又加入「因緣」、「譬喻」、「論議」。參閱印順著：《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1990年，頁493。

²⁰³ 一般為說明、分別、解答的意義。在『原始佛教聖典之成立史研究』，對於「記說」，統攝古代的傳說為：「問答禮」、「廣分別體」、「授記」三類。參閱印順著：《原始佛教聖典之集成》，頁520。

形式	出處	原文
記說	阿毘達磨大毘婆沙論	記說云何？謂諸經中諸弟子問如來記說。或如來問弟子記說。或弟子問弟子記說。化諸天等問記亦然。
本事	阿毘達磨大毘婆沙論	本事云何？謂諸經中宣說前際所見聞事。如說過去有大王都，名有香茅，王名善見。過去有佛，名毘鉢尸，為諸弟子說如是法。過去有佛，名為式企毘濕縛浮羯洛迦孫馱羯諾迦牟尼迦葉波，為諸弟子說如是法。如是等。
本生	阿毘達磨大毘婆沙論	本生云何？謂諸經中宣說過去所經生事。如熊鹿等諸本生經。如佛因提婆達多說五百本生事等。
因緣	阿毘達磨大毘婆沙論	因緣云何？謂諸經中遇諸因緣而有所說。如義品等種種因緣。如毘奈耶作如是說。由善財子等最初犯罪。是故世尊集苾芻僧制立學處。
譬喻	阿毘達磨大毘婆沙論	譬喻云何？謂諸經中所說種種眾多譬喻。如長譬喻大譬喻等。 ²⁰⁴

再為上述所提注入些引證，更清楚之間的區別，如下所云：

……「本事」，本為佛化的，傳說的印度民族故事，擴展為更遠的過去劫事。『大毗婆沙論』的解說，是與「本生」相關而對立的，所以「本事」是除「本生」以外的過去事。瑜伽系所說，也大體相同，如『瑜伽論』說：「謂諸所有宿世相應事義言教，是名本事」。『成實論』說：「是經因緣及經次第（次第是譬喻），若此二經在過去世，名伊帝目多伽。秦言此事過去如是」。「本生」、「本事」、「因緣」、「譬喻」，在「十二分教」的解說中，都有近似而又不同的意義。據『成論實』說：「本事」，是「因緣」與「譬喻」而在過去世的。『原始佛教聖典之成立史研究』，對於這些，是以「譬喻」為本而予以解說的。從「譬喻」的立場來說，「譬喻」可說是早已存在的。但從「九分教」與「十二分教」的成立過程來說，「譬喻」成為聖教的一分，是較遲的。起初只是「展轉傳來，不顯說人、談所、說事」的傳說——「本事」，「佛這麼說」而已。以後成為有「說人、談所、說事」；「阿含」中的「本事」，與「本生」類似而又不同，成為「九分教」的二分。²⁰⁵

先談起《法華經》譬喻故事，後再論起佛經故事，比照兩者不同處。《法華經》的譬喻故事是不同於一般的佛傳故事，不只有因果的宣說，亦包含著思想的

²⁰⁴ 玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，卷126，大正27，頁660上。

²⁰⁵ 印順著：《原始佛教聖典之集成》，頁556。

傳達，超越文學的述說，達至心靈經驗，為修行境界。所以《法華經》是屬譬喻修行的境界之文學作用，如丁敏所說：

在超越理性的認知，及抽象概念的理解，進入高層次的心靈神秘經驗——即所謂的修行境界，是無法用語言文字具體地完全地並理性地詮譯，這時唯能用譬喻的意象來描繪而已。²⁰⁶

得知《法華經》譬喻故事，在經譬喻使用，揭示深層的教義，是為一種修行境地的文字展現，亦是一種非常人的經驗宣說，於佛傳故事差異在有思想的意識注入，不單純的教說因果業報，最終在於終止因果業報，轉入一佛乘。然而，在佛傳故事的一完整性中，大多不離因果說，始終導善止惡，宣說行其善惡，早先訴說所作善惡，得其必然相應之禍福。另一意義，表現在自身的現況，受於過去行為，造成現在的限制約束，就是所謂業力輪迴。於「善有善報，惡有惡報」的常態模式，影響文學發展有幾方面：

1. 從藝術形式方面：佛經文學作品中寫因果報應者，以稚拙粗糙者為多，中篇很少，遑論長篇。²⁰⁷
2. 從思想內容方面：以勸善懲惡，然其善惡標準，則未必相同……。因果報應說的謬誤之一就是其神秘性，因為誰也無法驗證它。因此作者能利用這種神秘性，容易說巧妙地假造因果以及其間的聯繫，來表現他自己的任何思想觀點，不必為佛教思想所限。……。²⁰⁸

以上所述，對照出異同的文學型態意義，了解從佛教傳入中國後，所呈現佛經文學已和中國文學作品相互參雜了，根本無法品嚐到佛法的原汁原味，而受於中國文學創作方式所擾，將錯引後其讀者對佛經正確的認知，就真的錯解如來真實義，望讀者能以正知正見作為最正確的指引，才能不負佛陀的苦心！

雖然從「譬喻」身上可得極大的利益，但於此，未能將「譬喻」的文學，與《法華經》中的「譬喻」關係，說明清楚，到底這兩者是否相通，或則兩者根本沒有相通之處？就以「譬喻」相似關係的「寓言」說起，因兩者的共識都在於「借此喻彼」，可見兩者關係相近，如下所云：

王煥鑣《先秦寓言研究》說寓言：

「本身總是比喻的性質，換言之，它是譬喻的高級形式」²⁰⁹

²⁰⁶ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典106》，頁22。

²⁰⁷ 趙杏根著：《佛教與文學的交會》，台北：臺灣學生書局，2004年，頁337。

²⁰⁸ 趙杏根著：《佛教與文學的交會》，頁337-338。

²⁰⁹ 王煥鑣著：《先秦寓言研究》，北京：中華書局，1965年，頁66。

《辭海》的界定：

「寓言」是文學體裁的一種，含有諷刺或明顯教訓意義的故事，它的結構大都簡短，具有故事情節，主人公可以是人，可以是物，也可以是無生物，主題都是借此喻彼，借遠喻近，借古喻今，借小喻大，較深的道理於簡單的故事中。

知道它們的相關性，再對照一下「譬喻」與「寓言」的特徵：

譬喻的特徵是：

- (一) 譬喻可以用作「說明」。
- (二) 意義難於了解的，可以易知的比方說明它。
- (三) 意義抽象的事理，也可以具體的事物來比方說明。
- (四) 譬喻可以用來「形容」。
- (五) 譬喻多方面應用在文學作品、科學、哲學等等。²¹⁰

寓言的特徵是：

- (一) 含有比喻和諷喻，全篇貫串著一個極其明顯的寓意。
- (二) 含有教訓，在全篇中，教訓性最爲重要，趣味性次之。
- (三) 一般來說，作品形式比較簡短。²¹¹

從兩者的特徵，可以說兩者幾乎是同一個模子生產的，可見於《法華經》藥草喻、化城喻、衣珠喻，除了符合本身「譬喻」的條件，也符合寓言的特徵。舉藥草喻來說明：首先，藥草喻表示明顯的寓意，釋尊說法無有分別，任何眾生都受相同的利益。因爲用以故事說明某一件事，所以同如諷喻的定義；其二，藥草喻雖然沒有強烈的教訓，而是釋尊以宣說教導的方法，用不同的方式教說，但意味雷同，沒有差異。善用草木說明，極富有生活化的趣味性；其三，藥草喻呈現短篇，亦如同寓言特徵第三條件。在化城喻與衣珠喻，也同如以上的說明，符合寓言特徵。

雖然乍看「譬喻」與「寓言」有著其相關性，但是仍有不相同之處，可從下文得見：

思想的對象同另外的事物有了類似點，文章上就用那另外的事物來比擬這思想的對象的名叫譬喻。²¹²

²¹⁰ 黃慶萱著：《修辭學》，頁242-246。

²¹¹ 譚達先著：《中國民間寓言研究》，台北：木鐸出版社，1982年，頁1。

²¹² 陳望道著：《修辭學發凡》，台北：文史哲出版社，1989年，頁77。

假造一個故事來寄托諷刺教導意思的一種措辭法。大都用在本意不便明說或者不容易說得明白親切的時候。但說了故事，往往仍舊把本意說了出來，而使故事只成了對象事件的形容。²¹³

由上文而言，「譬喻」是將思想，使用相似性的形容，間接以故事融入情境，快速的融通思想，明白思想真正的用意；「寓言」是一種教訓式的呈現，故事的本意有諷刺的味道，直接以故事直說或等同，想要說明的對象。「譬喻」是間接說明；「寓言」是直接的說明。這樣就能理解「譬喻」與「寓言」像是兄弟般，就「寓言」為一種文學體裁，亦可說「譬喻」是一種文學體裁，但「譬喻」本身又是修辭手法，所以採用「修辭學」解說或套用在《法華經》譬喻上是可行的。亦可說「修辭學」可分析佛典義理。

中國佛教經典從中國文學中生根，在經典中關係到文字翻譯、文體、語法和文化等因素，生起不同的佛教文學型態，有贊、賦、銘、文、詩、論、義、書等等，在各個不同種類產生的經過，是一種對「佛法」的領悟，交熾著印度與中國佛法，生成的佛教文學，象徵人類表現真實諸法實相的價值體驗，徹見佛教文學諦觀佛法的文學呈露，了悟佛教文學是眾作者見得心性之作，謂：「即心是佛」的文學創見，於此，見其佛教文學價值是開發智慧的參考依據和經驗的啟發。²¹⁴

（二）《法華經》文學的傳教價值

《妙華蓮華經》簡稱《法華經》，天台宗稱為「經中之王」。此經的殊勝，從古至今，只要供奉、流通、誦習，必得無量功德。再經由經中見妙，可從四品所見：其一，〈方便品〉，指修行者修佛道，行其何路？所指三乘，大乘菩薩，小乘聲聞、緣覺，而行其何道，就在於修行者的動機了；其二，〈安樂行品〉，如有了動機，就必需如法而行，實踐佛陀之法，契入真諦，才能到其彼岸；其三，〈如來壽量品〉，行其佛道，最終目的，那就是證無上正等正覺（菩提）；其四，〈觀世音菩薩普門品〉，述說著得證最終之境後，以大慈大悲的化現，反其度化眾生，宣說著終極之境，是無盡的善妙。²¹⁵所以學佛之法，就是必要依發心、修習、證得而做。

《法華經》談及修行最高的層次，佛給予肯定的「授記」，屬於神秘至「彼岸」會發生的事實，為超時空的允諾。而另一個意義，授於保證，對心理上會提昇無上肯定，自然會無時無刻灌入自我鼓舞的能量，對於日後的所有一切的阻

²¹³ 陳望道著：《修辭學發凡》，頁123。

²¹⁴ 加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》，頁293。

²¹⁵ 弘學編著：《中國漢語系佛教文學》，成都：巴蜀書社，2005年，頁77。

礙，必被自我肯定的力量給去除，直到得證之時。

從「授記」又有一個啓發，相似於觀世音菩薩的種種慈悲，多聞佛經中，只要人人稱名觀世音菩薩，當遇困時，用極爲單純簡單的方法，直呼他的名號就可，根本不需任何思與想，簡單到不行。所以越是簡單，越是普遍，以這樣的簡單觀世音信仰，帶給人人極大的便利，於受難時，稱呼觀世音，就能分分秒秒歸依觀世音。這與「授記」有著相似的味道，賜予信心與肯定，當時常的感受後，自然而然，心亦常常趨向佛與菩薩，而在不久的將來，您的心就會與佛菩薩一樣了。

於譬喻的表面文字是密切關連著教義。但是如不正確的理解，將在悟道上無法清楚的思慮。又再譬喻上，可知道它是一種善巧、一種方便，其得義理之外；更要得其法而運行在生活上。從「方便」一詞，可得知，「方便」是一種手段。對佛教而言，有意味接近解脫、覺悟的終極境地。²¹⁶所以其「方便」是等同何義？如下所云：

「…閻浮洲一智慧商人還至共居婦人處已，伺彼眠時，安徐而起，即竊南行，復往至彼大眾人所，問曰：諸賢，頗有方便令我等及汝等從此安隱度至閻浮洲耶。彼大眾人答曰：賢者，更無方便令我等從此安隱度至閻浮洲；賢者，我作是念，我等當共破掘此牆，還歸本所，適發心已，此牆轉更倍高於常；賢者，是謂方便令我等不得從此安隱度至閻浮洲；賢者，別有方便可令汝等從此安隱度至閻浮洲……。」²¹⁷

「若有比丘點慧才辯，善巧方便，取內心已，然後取於外相，彼於後時終不退減，自生障闕；譬如厨士點慧聰辯，善巧方便，供養尊主，能調眾味，酸醎酢淡，善取尊主所嗜之相，而和眾味。以應其心，聽其尊主所欲之味，數以奉之，尊主悅已，必得爵祿，愛念倍重；如是點慧厨士善取尊主之心。比丘亦復如是，身身觀念住，斷上煩惱，善攝其心，內心寂止，正念正知，得四增心法；現法樂住，得所未得安隱涅槃，是名比丘點慧辯才；善巧方便，取內心相，攝持外相，終無退減，自生障闕，受、心、法觀亦復如是。」²¹⁸

「佛告具壽舍利子言：「舍利子！諸菩薩摩訶薩應以無住而為方便，安住般若波羅蜜多，所住、能住不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無捨而為方便，圓滿布施波羅蜜多，施者、受者及所施物平可得故。諸菩薩摩訶薩應以無護而為方便，圓滿淨戒波羅蜜多，犯、無犯相不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無取而

²¹⁶ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，頁341-342。

²¹⁷ 瞿曇譯：《中阿含經》卷34，大正1，頁643下。

²¹⁸ 求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷24，大正2，頁172下。

為方便，圓滿安忍波羅蜜多，動、不動相不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無勤而為方便，圓滿精進波羅蜜多，身心勤、怠不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無思而為方便，圓滿靜慮波羅蜜多，有味、無味不可得故。諸菩薩摩訶薩應以無著而為方便，圓滿般若波羅蜜多，諸法性、相不可得故。」²¹⁹

得「方便」的真正的意義，必須將「方便法」善巧的功效，發揮在佛經的修行與體證，才能契印佛法。這「方便」的價值性，主要是建立在宣導實踐的部分，例如於《法華經》中，有提到這個部分：〈法師品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉三品強調在實踐的行動。分別述說三品的精神所要：一、〈法師品〉：著重於「經卷受持」，在行做受持、讀、誦、解說、書寫、供養《法華經》的功德；二、〈勸持品〉：然在宣傳《法華經》時，應當生大忍力，受外在批評，用以生命與身體來護持此經。這強調當受外在所迫害時，應需受持、讀誦、書寫、供養此經的功德；三、〈安樂行品〉：所指《法華經》受持者，需要備有大無畏與忍辱的精神，以四安樂行作為實踐的原則，在對待眾生必須慈悲，且善用智慧力來教導所有眾生。經前所言，而努力精進，將如經所言：《仁王護國般若經疏》卷四中的「若羅漢支佛，於彼土遇餘佛為說法華經，即成菩薩進斷無明。」²²⁰；《大智度論》卷三十八所述「眼等六根，如《法華經》說：「命根不為老、病、貧、窮等所惱，安隱受樂，是為命根利。喜樂等五根了了覺知，故言利。」²²¹在閱讀佛經時，能從釋尊的方便法中，得到釋尊無上的智慧，將融通釋尊的法、智慧與生活合而為一，一體性的面對緣起的環境，體會出釋尊說得無餘之境。

佛陀在於「方便」這方面，為了把教義的困難度，化為簡單化，平易近人，不使得眾生接觸，生起難以理解與生活經驗上的差異，隨宜眾生，施眾生可接受方便之法。然而，眾生接受佛的教法，從宗教面而言，價值於：其一，以宗教信仰之力，戰勝自己必須面對人生的種種困難，達到自己想超越的境地；其二，經生活的艱辛，深知自身能力有限，借以外力的護助，將自身的能力展現出來；其三，在宗教力量的淨化，如修習到一定程度，可轉惡為善，濁裡化清，得一片心清淨；其四，宗教的教理，能為信仰者，解釋世間一切難解之題，給予全新的生命。²²²宗教賜於不同生命觀，對自身而言，為壯大自我內心的力量，消滅生命的起伏，保持平穩，而這樣一個過程，從宗教庇佑，經由慢慢修持，轉而開啓內在的潛在力量，使得心的狀態純然無形，隨應變遷，達至境隨心轉之境，便視萬物似有，心似無。

最後，《法華經》的譬喻文學是一種故事性的傳達價值，但故事中的傳達價

²¹⁹ 玄奘詔譯：《大般若波羅蜜多經》卷3，大正5，頁11下。

²²⁰ 智顛說：《仁王護國般若經疏》卷四，大正33，頁270中。

²²¹ 鳩摩羅什譯：《大智度論》卷三十八，大正25，頁339上。

²²² 釋昭慧著：《佛法觀點的宗教觀》，台南：佛教文獻基金會，2003年，頁204-211。

值只是宗教意象，因在譬喻文學的傳達宗教義理，真正要傳達的價值是「真理」。可是，就丁敏所言：語言文字「無法通過某些鑰匙而展現真理全面完整的面貌」，這樣無法真正傳達真理，真理無法真正的展現就無可補救了嗎？依「船筏之喻」便能彌補這種缺失，因結筏渡河至彼岸後，應當棄筏，說明佛法如筏，證得涅槃彼岸後，亦當捨正法。而這意味《法華經》的譬喻佛說就是真理，又可言，佛教譬喻故事是無價之寶，值得眾生廣為流傳了生脫死的價值，利人又利己。²²³在釋尊宣說《法華經》的方便善喻善證，其主要的用意，在於方便思想傳達《法華經》的價值。而譬喻的運用，真正的作用，在於傳播的使用方式，如《法華經》云：「以無量無數方便，種種因緣、譬喻、言辭，為眾生演說諸法。」²²⁴這才是《法華經》的傳播價值所在。²²⁵



²²³ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典106》，頁476。

²²⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7中。

²²⁵ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，頁340。

第二節 《法華經》譬喻故事的文體模式

《法華經》會歸思想之研究，筆者爲了疏通其間疑惑，解明不清楚之處，進一步尋求字句間的明瞭，尋找各個詞語的指涉，尤其是作爲譬喻的詞語，以澄清經文的意義。注意到文章體裁的問題，對文體的分析或能促進對整體經文的理解。

首先先說明什麼是文體？指文體的體裁、體制或樣式。²²⁶文學創作受創作者的生活經驗，內化成爲創作者的思想，將情感透過文字的技巧，美化的表達。使得文學作品的產生，會因「主題」、「形式」等所設限，在約制下，試圖找出一條適合創作的思路，思路像是一種方法，帶領通過迷霧不清的出口。而方法就是構成結構鋪成，像是本論文採用的「修辭學」的理論分析，運用理論方法作爲分析譬喻的呈現方式，也是筆者借用的一種展現平台。

文體意義是屬於一種專業專門的文學現象，也是一種文學分門別類的學問。舉例如下：

對《詩經》中的詩篇，又有風、雅、頌的劃分，關於這一劃分的標準，及其名稱的含意，漢以來有不同的解釋，如有的認為是樂調上的不同等等，但不管怎樣，它說明當時已經在按照某種標準，試圖對詩歌進行分類了。

到於《尚書》中的文章，雖同屬散文，卻有典、謨、訓、誥、誓、命等名稱之不同，這說明當時對於官方文辭，也已根據用途和體制不同，而分別命名分類了。²²⁷

文體的形成從古至今，早已各自成一格，可參閱中國古代第一部文體論專書，摯虞所撰寫《文章流別志論》，專以研究文體爲主，述說文章的性質、起源與發展變化。摯虞以相當精細的研究，用歷史資料作基礎，解析文體的同異、性質、歷史演變、發展趨勢、來源、體制特點、流變等，一一解說分明，另再以佐證例子加強，可說很適切地剖析著作。²²⁸由此例可見，文體會隨著時代的不同而不同，如詩、戲曲、小說等等，演變出不一樣的文體，給予區分分類整理，進一步了解文體源流、演變、特徵，發展出一套規則定律，作爲審視的標準，方便日後研究時的依據。

²²⁶ 褚斌杰著：《中國古代文體學》，台北：臺灣學生書局，1991年，頁1。

²²⁷ 褚斌杰著：《中國古代文體學》，頁16。

²²⁸ 褚斌杰著：《中國古代文體學》，頁19-20。

就「譬喻」一詞的意思以聯想為具體抽象之事物，使用容易了解的語言來說明不易理解事理，令人的心理形成一種相似作用，將舊的感受來融入新的感受。而「譬喻」的功用，將是運用簡單容易的人、事、物來解說一件困難之事，過程從不懂到懂，令人突然開解，化解心中的困擾與跨越心中的不解。²²⁹可說「譬喻」是一種巧妙的解說工具，會善加運用者，便是一項利器，也是一種補充的輔助工具。然而，譬喻存在佛典中是相當多數的，為佛陀說法常用的方式之一，亦是佛教文學型態。進而如何區分佛教文學，依深浦正文的《佛教文學概論》，佛教文學體裁部分，分為譬喻、本生、佛傳、理想、贊頌等十種。山田龍城《梵語佛典導論》將原始佛教的典籍，分為五大類，後三類即為譬喻文學、佛傳文學、贊頌文學。儘管這些分類的理據有所差異，但是，譬喻在其中始終佔有顯要之地。²³⁰亦表示在佛教經典中的文學種類，已被分類探討，而在「譬喻」範圍，也早已成為一種被研究的文體。可見「譬喻」極富色彩，觀看「譬喻」外觀，見其表達方法、表現手法，採用借此喻彼，使人深深感受蘊藏許多值得發掘的寶藏，從表入裏，通透事理。

以上對譬喻的意義有基本了解之後，如何對《法華經》譬喻進行分析？歸納《法華經》的會歸一乘部分，由如望月良晃所指的範圍，「第二的《方便品》至第九的《授學無學人記品》的第一部份，可視為西元一世紀左右成立的。即是《法華經》較原初的部分。」²³¹於此範圍，就《法華經》經中的長行與偈頌兩者，他說：

…首將列屬第一類的諸品長行（散文）及偈頌（韻文）作一比較對照，然後再對經中所說的譬喻及故事的長行、偈頌，加以比較對照，特別是，著重『譬喻品』的「火宅之譬」、『信解品』的「長者窮子譬」的情節脈絡，與長行及偈頌敘述的相異之處，而得出長行、偈頌是難以視為同時成立的；所謂的長行，是在偈頌成立之後，再模倣而作成的這一結論，尤為重要。但是，卻又因於此，使得第二類諸品的長行、偈頌，出現許多是長行與偈頌不能相應的諸品，而且若僅以偈頌來讀的話，其意更為不通，故知其長行、偈頌反而不能視為個別而成立，而是同時成立的。²³²

了解文獻成立方面的問題，再為《法華經》中的所使用的譬喻，主要是「會歸思想」的譬喻，從事討論，偈頌與長行有所區別，互相對比與補充，藉以顯示眾生皆可成佛之教化次第，主要望能點醒菩薩、緣覺、聲聞之眾生，歸向一佛乘。

²²⁹ 黃慶萱著：《修辭學》，頁227。

²³⁰ 山田龍城著，許洋主譯《梵語佛典導論》，世界佛學名著譯叢第79冊，華宇出版社，1984年，150頁。

²³¹ 望月良晃著：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，台北：佛光，1998年，頁71。

²³² 望月良晃著：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，頁77-78。

在此範圍說明佛之教說，說法教化的順序依次為菩薩、緣覺、聲聞乃至遍及一切眾生，隨著根機高下而有先後之序，但是其心平等，沒有分別。本節是以《法華經》會歸思想部份為主，探討目的有三：一、了解譬喻之文學意味為何？二、譬喻表法之「修辭學」譬喻類型？三、賞析譬喻有何特色？

筆者將對譬喻的內文提出說明與看法，再借用「修辭學」的角度，作為文學上的解說，將《法華經》的會歸思想之五譬喻所涉的譬喻修辭一一羅列呈現，見得五譬喻的文學效果與功能。

談及譬喻與文學的種種，過去研究多集中在理論上與文學上作介紹，皆未能將《法華經》譬喻文體，所使用的修辭方式進行深入的討論。修辭方式的使用，在於對修辭所產生的現象，生起的情境，將其情境的性質，做出分類至適切修辭歸類，才能將研究對象適宜得當的分析。要如何選擇修辭分析方式呢？筆者在分析時，採取的方針為何？一、以經典脈絡的順序為排列方式。如在偈頌與長行，因《法華經》的編排順序是先偈頌，後長行，也可以讓讀者知道在歷史成立上來說，是先偈頌，後長行；二、修辭分析，以「修辭學」譬喻的編排順序為排列方式。而在處理偈頌與長行時，分為兩個部份分析：一、偈頌與長行個別分析。原因〈譬喻品〉火宅喻的偈頌與長行之兩者經文內容的詞語有著明顯差異，所以裁採以偈頌與長行個別分析，區別〈譬喻品〉的火宅喻不同於其他譬喻故事。二、偈頌與長行作對照。主要是除了〈譬喻品〉火宅喻之外，其他譬喻故事的偈頌與長行相似甚高，沒有火宅喻相差極大，其內容表現有深度，是屬文學式的描寫表達，給人有一種逼真的臨場感，像是身在其中。

由上述分析方法，呈顯如下所示：

一、譬喻品——火宅喻的分析

（一）譬喻故事的偈頌與長行分析

火宅喻，開啓《法華經》教說的生命。²³³起於舍利弗請佛說開三顯一之理，對於聲聞、緣覺、菩薩，皆可成佛之道，三乘皆為平等。

1. 偈頌的分析

「譬如長者，有一大宅，其宅久故，而復頓弊，堂舍高危，柱根摧朽，梁棟傾斜，基陛墮毀，牆壁圯坼，泥塗褻落，覆苫亂墜，椽梠差脫，周障屈曲，雜穢充遍。有五百人，止住其中。鷓鴣雕鷲、烏鵲鳩鴿、虻蛇蝮蠍、蜈蚣蚰蜒、守

²³³ 河村孝照著：《法華經概說》，台北：新文豐出版有限股份公司，1994年，頁38。

[齒*齊]齧死屍、骨肉狼藉。由是群狗，競來搏撮，飢羸悼惶，處處求食。鬥諍[齒*查]掣，嗥啖[口*罨]吠，其舍恐怖，變狀如是。處處皆有，魑魅魍魎、夜叉惡鬼，食噉人肉。毒蟲之屬，諸惡禽獸，孚乳產生，各自藏護。夜叉競來，爭取食之，食之既飽，惡心轉熾，鬥諍之聲，甚可怖畏。鳩槃荼鬼，蹲踞土埕，或時離地，一尺二尺，往返遊行，縱逸嬉戲，捉狗兩足，撲令失聲，以腳加頸，怖狗自樂。復有諸鬼，其身長大，裸形黑瘦，常住其中，發大惡聲，叫呼求食。復有諸鬼，其咽如針。復有諸鬼，首如牛頭，或食人肉，或復噉狗，頭髮蓬亂，殘害凶險，飢渴所逼，叫喚馳走。夜叉餓鬼，諸惡鳥獸，飢急四向，窺看窗牖。如是諸難，恐畏無量。是朽故宅，屬于一人。其人近出，未久之間，於後舍宅，欬然火起，四面一時，其炎俱熾。棟梁椽柱，爆聲震裂，摧折墮落，牆壁崩倒。諸鬼神等，揚聲大叫。雕鷲諸鳥、鳩槃荼等，周章惶怖，不能自出。惡獸毒蟲，藏竄孔穴。毘舍闍鬼，亦住其中，薄福德故，為火所逼，共相殘害，飲血噉肉。野干之屬，並已前死，諸大惡獸，競來食噉，臭煙烽[火*字]，四面充塞。蜈蚣蚰蜒、毒蛇之類，為火所燒，爭走出穴，鳩槃荼鬼、隨取而食。又諸餓鬼，頭上火燃，飢渴熱惱，周章悶走。其宅如是，甚可怖畏，毒害火災，眾難非一。

此段形容長者極老舊的屋子，充滿毀壞及形成髒亂惡劣的環境，描寫的部份有：建築結構、蟲害、匪類禽獸、生存惡鬥、魑魅魍魎，從著五類中，善用相當細膩的寫實，真實的將老舊屋子，會碰見的情形，一一的呈現。而且，更將當下所見的情況，使用極為感同身受，在述說如同是自身所遇見之事，感觸而發的深刻繪出，畫出可怕恐怖的火宅。這樣的手法，運用了高超的「修辭」技巧，像是建築師的設計圖，不漏一點的呈現虛擬就是真實，令人受聞，心起懼怕，應速離火宅，為真正的道路。

是時宅主，在門外立，聞有人言：「汝諸子等，先因遊戲，來入此宅，稚小無知，歡娛樂著。」長者聞已，驚入火宅，方宜救濟，令無燒害。告諭諸子，說眾患難，惡鬼毒蟲，災火蔓延，眾苦次第，相續不絕。毒蛇玩蝮，及諸夜叉、鳩槃荼鬼，野干狐狗、雕鷲鴟梟，百足之屬，飢渴惱急，甚可怖畏。此苦難處，況復大火。諸子無知，雖聞父誨，猶故樂著，嬉戲不已。是時長者，而作是念：「諸子如此，益我愁惱。今此舍宅，無一可樂，而諸子等，耽湎嬉戲，不受我教，將為火害。」即便思惟，設諸方便，告諸子等：「我有種種，珍玩之具，妙寶好車，羊車鹿車、大牛之車，今在門外。汝等出來，吾為汝等，造作此車，隨意所樂，可以遊戲。」諸子聞說，如此諸車，即時奔競，馳走而出，到於空地，離諸苦難。

第二段仍有上段的描寫手法，亦將火宅的狀況，以蟲害、匪類禽獸、生存惡鬥、魑魅魍魎部分，指出諸子，稚小無知，未知正受火的迫害，而繼續迷於玩樂中，不知逃離火宅，慢慢的陷入絕境。在「即便思惟，設諸方便，告諸子等：『我有種種，珍玩之具，妙寶好車，羊車鹿車、大牛之車，今在門外。汝等出來，吾為汝等，造作此車，隨意所樂，可以遊戲。』諸子聞說，如此諸車，即時奔競，馳走而出，到於空地，離諸苦難。」似同長行的寫法，所言是長者正苦思如何才能將諸子救出，那時便靈光一閃，設以方便，以玩具之誘利，巧而勾起諸子的興趣，安然導引諸子至空地，不再受火宅的危及。

長者見子，得出火宅，住於四衢。坐師子座，而自慶言：「我今快樂！此諸子等，生育甚難，愚小無知，而入險宅。多諸毒蟲，魑魅可畏，大火猛炎，四面俱起。而此諸子，貪樂嬉戲。我已救之，令得脫難。是故諸人，我今快樂。」爾時諸子，知父安坐，皆詣父所，而白父言：「願賜我等，三種寶車。如前所許：「諸子出來，當以三車，隨汝所欲。」今正是時，唯垂給與。」長者大富，庫藏眾多，金銀琉璃、車璩馬腦，以眾寶物，造諸大車。莊校嚴飾，周匝欄楯，四面懸鈴，金繩交絡。真珠羅網，張施其上，金華諸瓔，處處垂下，眾綵雜飾，周匝圍繞，柔軟繒纈，以為茵蓐。上妙細[疊*毛]，價直千億，鮮白淨潔，以覆其上。有大白牛，肥壯多力，形體殊好，以駕寶車。多諸僮從，而侍衛之。以是妙車，等賜諸子。諸子是時，歡喜踊躍，乘是寶車，遊於四方，嬉戲快樂，自在無礙。

第三段，大部分為長行的內容，只是在寶物處，「長者大富，庫藏眾多，金銀琉璃、車璩馬腦，以眾寶物，造諸大車。莊校嚴飾，周匝欄楯，四面懸鈴，金繩交絡。真珠羅網，張施其上，金華諸瓔，處處垂下，眾綵雜飾，周匝圍繞，柔軟繒纈，以為茵蓐。上妙細[疊*毛]，價直千億，鮮白淨潔，以覆其上。有大白牛，肥壯多力，形體殊好，以駕寶車。」形容手法如是第一段，清楚細微，差別只在以「修辭」完全表現，令受聽聞時，那般情節的影像，色彩豐富，華美華麗，使受聽者心生向往，此境妙哉！

火宅喻的偈頌與長行差異在於偈頌使用文學方式描寫，且逼真，更為細膩，給人有一種相當大的振動，在聽聞後，會有產生擔心受怕，日後是否會遭遇如這樣形容之事，應當當下即行，方能日後解圍，安生佛土。

火宅喻的偈頌，如此真實的細說，描畫出生動人、事、物，牽引閱讀者的思緒，由文字來顯現實境，勾起受聞者的心，似如身入其境，令人聞之喪膽，即回憶起，於白馬過隙的光陰中，諸多種種誘惑的險境，在本身的智慧不足，無法分辨出真正的實像，而遊走於世間，已不知過了多久了。如未有宇宙的真

在清楚火宅喻偈頌，表現出真實描寫，望眾生警惕；長行簡潔的述說，望眾生簡單明白。筆者試而將火宅喻偈頌表面的感觀道出，後再繼續說明內文部分的特色。其中分爲五項：

- (1) **字句鋒利**：火宅喻偈頌，意在字上，使人聽聞後，反省和思量。如上所云：「有一大宅，其宅久故，而復頓弊，堂舍高危，柱根摧朽，梁棟傾斜，基陸隤毀，牆壁圯圻，泥塗褻落，覆苫亂墜，椽栳差脫，周障屈曲，雜穢充遍。有五百人，止住其中。鴟梟雕鷲、烏鵲鳩鴿、蚺蛇蝮蠍、蜈蚣蚰蜒、守宮百足、狢狸魑鼠，諸惡蟲輩，交橫馳走。屎尿臭處，不淨流溢，蛭蝮諸蟲，而集其上。狐狼野干，咀嚼踐蹋，[齒*齊]齧死屍、骨肉狼藉。由是群狗，競來搏撮，飢羸悼惶，處處求食。鬥諍[齒*查]掣，嗥噉[口*罨]吠，其舍恐怖，變狀如是。處處皆有，魑魅魍魎、夜叉惡鬼，食噉人肉。毒蟲之屬，諸惡禽獸，孚乳產生，各自藏護。夜叉競來，爭取食之，食之既飽，惡心轉熾，鬥諍之聲，甚可怖畏。鳩槃荼鬼，蹲踞土埵，或時離地，一尺二尺，往返遊行，縱逸嬉戲，捉狗兩足，撲令失聲，以腳加頸，怖狗自樂。復有諸鬼，其身長大，裸形黑瘦，常住其中，發大惡聲，叫呼求食。復有諸鬼，其咽如針。復有諸鬼，首如牛頭，或食人肉，或復噉狗，頭髮蓬亂，殘害凶險，飢渴所逼，叫喚馳走。夜叉餓鬼，諸惡鳥獸，飢急四向，窺看窗牖。如是諸難，恐畏無量。」
- (2) **善用寫實**：文字之意，貴在真實，襯說如是我我現在的環境，真是妙而傳神。如下所云：「是朽故宅，屬于一人。其人近出，未久之間，於後舍宅，欻然火起，四面一時，其炎俱熾。棟梁椽柱，爆聲震裂，摧折墮落，牆壁崩倒。諸鬼神等，揚聲大叫。雕鷲諸鳥、鳩槃荼等，周章惶怖，不能自出。惡獸毒蟲，藏竄孔穴。毘舍闍鬼，亦住其中，薄福德故，為火所逼，共相殘害，飲血噉肉。野干之屬，並已前死，諸大惡獸，競來食噉，臭煙烽[火*孛]，四面充塞。蜈蚣蚰蜒、毒蛇之類，為火所燒，爭走出穴，鳩槃荼鬼、隨取而食。又諸餓鬼，頭上火燃，飢渴熱惱，周章悶走。」
- (3) **借事喻意**：偈頌設意，皆在於一字一句，借此喻彼，得理得當，用於寫實，是為真言述說之妙。因巧設，直筆達意，直指人心。

(4) **細膩淺意**：手法清楚，著在可怕寫真，擒捉你我之心，鋪張有力且深，無有冗意，精練巧寫。

(5) **借此喻彼**：偈頌譬喻，字句輒入佛意，描繪直言，最為警醒。

2. 長行的分析

人物介紹：喻大長者為如來，道理同如釋世示現於娑婆，救度一切眾生；喻三十子為聲聞；喻二十子為緣覺；喻十子為菩薩；喻僮僕為內心無法得清淨，被無明煩惱所困限。²³⁴

「舍利弗！若國邑聚落，有大長者，其年衰邁，財富無量，多有田宅及諸僮僕。其家廣大，唯有一門，多諸人眾，一百、二百乃至五百人，止住其中。堂閣朽故，牆壁墮落，柱根腐敗，梁棟傾危，周匝俱時欻然火起，焚燒舍宅。長者諸子，若十、二十，或至三十，在此宅中。長者見是大火從四面起，即大驚怖，而作是念：『我雖能於此所燒之門安隱得出，而諸子等，於火宅內樂著嬉戲，不覺不知、不驚不怖，火來逼身，苦痛切己，心不厭患，無求出意。』」

此喻情節高點，在大長者使用方便之法，救出三十稚子。從這一使用方便之法，充分告知我們，於世上任何一切人、事、物的和合，都需經由方便之緣所成，而方便形成在被使用當下，所以隨時在時間經驗累積中，作好一切的準備。

「舍利弗！是長者作是思惟：『我身手有力，當以衣襪、若以机案，從舍出之。』復更思惟：『是舍唯有一門，而復狹小。諸子幼稚，未有所識，戀著戲處，或當墮落，為火所燒。我當為說怖畏之事，此舍已燒，宜時疾出，無令為火之所燒害。』作是念已，如所思惟，具告諸子，汝等速出。父雖憐愍、善言誘喻，而諸子等樂著嬉戲，不肯信受，不驚不畏，了無出心；亦復不知何者是火？何者為舍？云何為失？但東西走戲，視父而已。」

譬喻起於房子已發生火災，屋裡的稚子們，卻不知已發生祝融，依然玩樂於遊戲之中，而不理會。譬喻另一要角，大長者，將情節以起、承、轉、合展現。起：大長者本身基本資料的介紹；承：火災發生後，為著屋內的稚子們，擔心受怕，很想快救出孩子，讓他們相安無事；轉：以玩具引誘稚子離開危險；合：孩子至安全地帶後，給予比承諾更好的玩具。

²³⁴ 太虛著：《法華經教釋》，高雄：佛光文化事業有限公司，1994年，頁131。

「爾時長者即作是念：『此舍已為大火所燒，我及諸子若不時出，必為所焚。我今當設方便，令諸子等得免斯害。』父知諸子先心各有所好種種珍玩奇異之物，情必樂著，而告之言：『汝等所可玩好，希有難得，汝若不取，後必憂悔。如此種種羊車、鹿車、牛車，今在門外，可以遊戲。汝等於此火宅、宜速出來，隨汝所欲，皆當與汝。』爾時諸子聞父所說珍玩之物，適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火宅。是時長者見諸子等安隱得出，皆於四衢道中露地而坐，無復障礙，其心泰然，歡喜踊躍。時諸子等各白父言：『父先所許玩好之具，羊車、鹿車、牛車，願時賜與。』」

「舍利弗！爾時長者各賜諸子等一大車，其車高廣，眾寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴；又於其上張設幪蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之，寶繩絞絡，垂諸華纓，重敷綉綺，安置丹枕。駕以白牛，膚色充潔，形體殊好，有大筋力，行步平正，其疾如風；又多僕從而侍衛之。所以者何？是大長者財富無量，種種諸藏悉皆充溢，而作是念：『我財物無極，不應以下劣小車與諸子等。今此幼童，皆是吾子，愛無偏黨。我有如是七寶大車，其數無量，應當等心各各與之，不宜差別。所以者何？以我此物，周給一國猶尚不匱，何況諸子！』是時諸子各乘大車，得未曾有，非本所望。」

這大白牛車，有著那些特殊呢？一、「其車高廣，眾寶莊校」：定優於羊車、鹿車、牛車，乘載多人，忍耐力持久，外觀內在高貴華麗；二、「重敷綉綺，安置丹枕」：使用頂級布料裝設及枕頭，極為舒適，便於坐臥；三、「駕以白牛，膚色充潔，形體殊好，有大筋力，行步平正，其疾如風；又多僕從而侍衛之。」：此白牛條件，世上絕頂，可安心乘便與寄託。在大白牛集於一身，只要願意搭乘，如法而行，必有護法之力，終能到達彼岸。

借物說理：喻財富為佛法，而佛法含有無量智慧；喻田宅為眾生本身自有本識，差別於清淨與不清淨，例：清淨無垢識、阿賴耶識；喻唯有一門為一乘之門，就是大乘門；喻焚燒舍宅，在三界中，煩惱像是火一樣，無時無刻在增長著，使得五蘊也不停燃燒；喻衣衾，指保護作用，用於減少直接受火所燙，是一層保護層；喻机案為助於速速離開危險，是協助之力，類似護祐之意；喻羊車、鹿車、牛車為聲聞、緣覺、菩薩；喻四衢道為苦諦、集諦、滅諦、道諦之法；喻小車為小乘法；喻大白牛車為一乘法，即是法華經。²³⁵喻堂閣為心所想虛實之境；喻牆壁，心自設的區分；喻柱根，房屋的主要支撐，也是生命的根基；喻梁棟是房子的架構，也是生命根基的一部分；喻周匝欄楯為抵制外惡的入侵，管治內善永存不變；喻華纓為多行好事；喻鈴為教化之義；喻幪蓋，以極善極好的心，覆蓋一切所有；喻寶繩套著一切善行，不讓善行消失；喻丹枕為安於止息。²³⁶

²³⁵ 河村孝照著：《法華經概說》，1994年，頁45。

²³⁶ 太虛著：《法華經教釋》，1994年，頁127-138。

借事說理：喻「其車高廣，眾寶莊校，周匝欄楯，四面懸鈴；又於其上張設幃蓋，亦以珍奇雜寶而嚴飾之，寶繩絞絡，垂諸華纓，重敷統紼，安置丹枕。駕以白牛，膚色充潔，形體姝好，有大筋力，行步平正，其疾如風；又多僕從而侍衛之。」佛主要以大白牛車，救所有稚子，離三界，²³⁷棄三乘，歸一乘。何為離三界？仍活在苦樂之中，差於多與少之分；存在無數煩惱，就永不離生與死。想想至今，生活在無法完全掌控的環境中，於難於掌握的變數中共存，像是火一樣的燃燒著，待何時何日可熄滅呢？去找到那宇宙裡真正的真理智慧，必能有解脫的一日，就不遠了！又何為棄三乘呢？指著不同的根器之眾生，給不同的車。以羊車、鹿車、牛車，譬喻聲聞緣、緣覺、菩薩，釋尊設方便給眾生方便，希望得到自己想要的，等得到者離三界後，再引渡至一乘法，釋尊最終教法，大白牛車。²³⁸

火宅喻，始於釋尊開解舍利弗，說開三顯一之理。釋尊形容三界之苦，就如房子發生火災一樣，而當時稚子只樂於遊戲，不理會大長者呼喊，在於直接方式的救助，卻無任何效果。大長者苦於無助之時，了解到要影響一個人的心，就只能從當下心理層面去深入，方可搔動，動其那迷芒不知覺的心。但這只算是煽動吧了！仍然不離屋子範圍，如可大大引誘，挑起更大的誘惑，讓心悸動，趨向永無止境的極樂園，想必此世界裡，絕無會有再燒起的屋子，亦無再有火的存在了！釋尊用意使以方便，方便理上透徹，心開意解，解脫在即。

（二）譬喻運用的分析

分析：

喻依-用比方說明此一主體的另一事物	喻體-所要說明的事物主體
火宅	三界
國邑	佛土之義
大長者	佛
財富	佛法無量
田宅	成熟的一切功德
僮僕	眾生的所有無明煩惱
其家廣大	大乘
一門	唯一佛乘之門
一百	天

²³⁷ 三界：欲界、色界、無色界。

²³⁸ 太虛著：《法華經教釋》，頁127-138。

二百	天和人
五百	五趣
止住其中	不出三界
堂閣朽故	身根將盡
牆壁隕落	剎那生滅
柱根腐敗	命根敗壞
周匝俱時	五蘊由念生起
歛然火起	無明煩惱
梁棟	房子的架構，也是生命根基的一部分
華纓	多行好事
喻鈴	教化之義
幘蓋	以極善極好的心，覆蓋一切所有
寶繩	套著一切善行，不讓善行消失
丹枕	安於止息
十	菩薩
二十	獨覺
三十	三乘眾
身手有力	智慧和神通
衣裓	保護作用
机案	護祐之意
墮落、戲處	貪著欲樂
三車	三乘
羊車	聲聞
鹿車	緣覺
牛車	菩薩
四衢道	四諦法
白牛車	佛乘

首先，就明喻而言，從火宅喻中很清楚見得「喻體」和「喻依」，如上表所示。而在「喻詞」部分，於火宅喻中，屬不顯見，但仍可於譬喻視見，如：火宅是三界、羊車是聲聞、鹿車是緣覺、牛車是菩薩、大白牛車是佛等等。雖然在譬喻表面，無法很明顯就一見喻詞，可以於閱讀時，能浮現文句的真正意味。所以於此，喻詞是存在的。

於火宅喻中，藉喻依的形容來解開喻體的不明處，兩者間用「像是」黏著了！喻體與喻依存在著因與果的關係，兩者可自行存在，便形成問題與解答的單一性，而在於單方面，兩者孤立無聯結，無法產生燦爛火花。但如兩者結合

其二，在火宅喻有著隱喻的特性。火宅喻在隱喻說來，以「火宅」（喻依）比方「三界」（喻體）生死險境，而不顯露「是」（喻詞）作直接性聯結，而是以「就是」，本來就是明顯相聯性，聞受字句真通義理。喻詞於火宅喻中，屬不顯見，但仍可於譬喻視見，如：火宅是三界、羊車是聲聞、鹿車是緣覺、牛車是菩薩、大白牛車是佛等等。雖然在譬喻表面，無法很明顯就一見喻詞，可以於閱讀時，能浮現文句的真正意味。所以於此，喻詞是存在的。亦又見火宅喻隱藏的真心，在於字裡行間，散發出一種很急促與叫喚，願眾生聽聞後，心開意解，安樂常伴，無明轉智，得及菩提。由此可見釋尊演說火宅喻，超越逼真傳神的隱喻，使以生活上的體驗，設假是真，感同置身其中，身觸有知有覺，為生動鮮活修行，真實感受的記憶傳輸。

其三，釋尊演說火宅喻，表淺理深，玄奧之秘，由信得解，本無三乘，直指一乘，安座白牛。在讀火宅喻時，內容就是一則故事。從整個譬喻看來，就是一種借喻，也是喻依。於表層故事描述三車及大白牛車（喻依），而實際上卻是表示聲聞、緣覺、菩薩及佛。（喻體）由此可見，喻依的外廓形容，等同於喻體的真實貼切，更深一層體會釋尊一音說的力量，表裏一致，內外相通，如得一滴水，便得無際海。

其四，依博喻來說，火宅喻喻體形容火宅內外部狀況，使用三部分的喻依：一、無可奈何：火宅、止住質中、堂閣朽故、牆壁隕落、柱根腐敗、周匝俱時、欻然火起、墜落、戲處。二、善誘之器：三車、羊車、鹿車、牛車、白牛車。三、賜寶無限：國邑、大長者、財富、田宅。釋尊將火宅的外觀情況與內部情形，演說的像是身入其中，相當逼真，如親身體驗般，那如果是我，我定即刻離開火宅，乘上那極安穩舒適的大白牛車，亦不再逗留火宅險惡環境，願只存有無有重量的清淨。再從內容觀察到，沒有難以理解的抽象之詞，其中感受字字句句的喚醒，看出文中的稚子被自身貪樂之慾所困，所謂：「當局者迷，旁觀者清」。所以釋尊深知稚子之心，作出善誘之舉，但這此舉動不是只為離開火宅，更在於不再陷入火宅。可是在時間重複的輪迴，受限於環境牽引，

二、信解品——窮子喻的分析

(一) 譬喻故事的偈頌與長行分析

因窮子喻的偈頌與長行的內容很相似，差異在於偈頌較精簡；而長行說明較細，本於這個因素，所以窮子喻採偈頌與長行對照分析。

窮子喻生成於譬喻品之後，釋尊三界火宅喻的開三顯一，引導眾生歸向佛乘。領會火宅喻之四大聲聞，使以窮子喻回應釋尊，表已理解。

人物介紹：喻長者與窮子，賜於窮子無數寶藏，期望窮子莫視自身本是貧困，如有心依靠長者，窮子將會是富有的。於此長者是釋尊，窮子是所有眾生；喻僮僕為八萬四千功德；喻臣佐為佛方便法，扶正智慧；喻賈客為宣揚佛法三乘；喻婆羅門、刹利、居士為大乘、獨覺、聲聞三乘；喻二人為二乘教義。²³⁹

偈頌：譬如童子，幼稚無識，捨父逃逝，遠到他土，周流諸國，五十餘年。其父憂念，四方推求，求之既疲，頓止一城，造立舍宅，五欲自娛。其家巨富，多諸金銀、車璩馬腦、真珠琉璃；象馬牛羊、輦輿車乘；田業僮僕、人民眾多。出入息利，乃遍他國，商估賈人、無處不有。千萬億眾，圍繞恭敬，常為王者，之所愛念，群臣豪族，皆共宗重。以諸緣故，往來者眾，豪富如是，有大力勢。而年朽邁，益憂念子，夙夜惟念，死時將至。癡子捨我，五十餘年，庫藏諸物，當如之何？

長行：「世尊！我等今者樂說譬喻以明斯義。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。其父先來，求子不得，中止一城。其家大富，財寶無量——金、銀、琉璃、珊瑚、虎珀、頗梨珠等，其諸倉庫，悉皆盈溢；多有僮僕、臣佐、吏民；象馬車乘，牛羊無數——出入息利，乃遍他國，商估賈客亦甚眾多。時貧窮子遊諸聚落，經歷國邑，遂到其父所止之城。父母念子，與子離別五十餘年，而未曾向人說如此事，但自思惟，心懷悔恨，自念老朽，多有財物，金銀珍寶，倉庫盈溢；無有子息，一旦終沒，財物散失，無所委付。是以慙慙每憶其子，復作是念：『我若得子，

²³⁹ 太虛著：《法華經教釋》，頁171-177。

委付財物，坦然快樂，無復憂慮。』

譬喻的形成，為內容發生過程，注入起始、平淡、轉折、高潮、結局。首先，起始於某村，有位長者，擁有無數寶物。有一次，上街時，不小心遺失兒子，造成日後五十年的苦痛。其二，平淡的盼望，兒子早日回到身邊，繼承財產。

偈頌：爾時窮子，求索衣食，從邑至邑、從國至國。或有所得，或無所得，飢餓羸瘦，體生瘡癬。漸次經歷，到父住城，傭賃展轉，遂至父舍。爾時長者，於其門內，施大寶帳，處師子座；眷屬圍遶，諸人侍衛，或有計算，金銀寶物，出內財產，注記券疏。窮子見父豪貴尊嚴，謂是國王，若是王等。驚怖自怪，何故至此。覆自念言：『我若久住，或見逼迫，強驅使作。』思惟是已，馳走而去，借問貧里，欲往傭作。

長行：「世尊！爾時窮子傭賃展轉遇到父舍，住立門側。遙見其父、踞師子床，寶机承足，諸婆羅門、剎利、居士皆恭敬圍繞，以真珠瓔珞，價直千萬，莊嚴其身；吏民、僮僕，手執白拂，侍立左右。覆以寶帳，垂諸華幡，香水灑地，散眾名華，羅列寶物，出內取與，有如是等種種嚴飾，威德特尊。窮子見父有大力勢，即懷恐怖，悔來至此。竊作是念：『此或是王，或是王等，非我傭力得物之處。不如往至貧里，肆力有地，衣食易得。若久住此，或見逼迫，強使我作。』作是念已，疾走而去。」

其三，轉折點出現在流浪諸國的兒子，突然來到長老的家前，給長老賜於無限的生機。其四，高潮在於長者隨宜窮子的長久慣性，營造出適合他的需要，有環境、食物、生活用品和最重要工作。長者安置一個清潔工作，給窮子，當作為一種磨練，主要為除出中心的劣根性。

偈頌：長者是時，在師子座，遙見其子，默而識之。即敕使者，追捉將來。窮子驚喚，迷悶躄地：『是人執我，必當見殺，何用衣食，使我至此？』長者知子，愚癡狹劣，不信我言，不信是父。

長行：「時富長者於師子座，見子便識，心大歡喜，即作是念：『我財物庫藏，今有所付。我常思念此子，無由見之，而忽自來，甚適我願。我雖年朽，猶故貪惜。』即遣傍人，急追將還。爾時使者，疾走往捉。窮子驚愕，稱怨大喚：『我不相犯，何為見捉？』使者執之愈急，強牽將還。于時窮子，自念無罪，而被囚執，此必定死；轉更惶怖，悶絕躄地。父遙見之，而語使言：『不須此人，勿強將來。以冷水灑面，令得醒悟，莫復與語。』所以者何？父知其子志意下劣，自知豪貴為子所難，審知是子而以方便，不語他人云是我子。使者語

偈頌：即以方便，更遣餘人，眇目矬陋，無威德者：『汝可語之，云當相雇，除諸糞穢，倍與汝價。』

長行：「爾時長者將欲誘引其子而設方便，密遣二人，形色憔悴無威德者：『汝可詣彼，徐語窮子：「此有作處，倍與汝直。」窮子若許，將來使作。若言：「欲何所作？」便可語之：「雇汝除糞。我等二人亦共汝作。」』時二使人即求窮子，既已得之，具陳上事。

偈頌：窮子聞之，歡喜隨來，為除糞穢，淨諸房舍。長者於牖，常見其子，念子愚劣，樂為鄙事。於是長者，著弊垢衣，執除糞器，往到子所，方便附近，語令勤作：『既益汝價，并塗足油，飲食充足，薦席厚煖。』如是苦言：『汝當勤作。』又以軟語：『若如我子。』長者有智，漸令入出，經二十年，執作家事。

長行：「爾時窮子先取其價，尋與除糞。其父見子，愍而怪之。又以他日，於窓牖中遙見子身，羸瘦憔悴，糞土塵塗，污穢不淨。即脫瓔珞、細軟上服、嚴飾之具，更著麤弊垢膩之衣，塵土塗身，右手執持除糞之器，狀有所畏。語諸作人：『汝等勤作，勿得懈怠。』以方便故，得近其子。後復告言：『咄，男子！汝常此作，勿復餘去，當加汝價。諸有所須 瓮器米麵鹽醋之屬，莫自疑難，亦有老弊使人須者相給，好自安意。我如汝父，勿復憂慮。所以者何？我年老大，而汝少壯，汝常作時，無有欺怠瞋恨怨言，都不見汝有此諸惡，如餘作人。自今已後，如所生子。』即時長者、更與作字，名之為兒。爾時窮子雖欣此遇，猶故自謂客作賤人。由是之故，於二十年中常令除糞。過是已後，心相體信，入出無難，然其所止猶在本處。

偈頌：示其金銀、真珠頗梨；諸物出入，皆使令知。猶處門外，止宿草庵，自念貧事：『我無此物。』父知子心，漸已廣大，欲與財物。即聚親族、國王大臣、剎利居士。於此大眾，說是我子，捨我他行，經五十歲。自見子來，已二十年。昔於某城，而失是子，周行求索，遂來至此。凡我所有，舍宅人民，悉以付之，恣其所用。子念昔貧，志意下劣，今於父所，大獲珍寶，并及舍宅、一切財物。

長行：「世尊，爾時長者有疾，自知將死不久。語窮子言：『我今多有金銀珍寶，倉庫盈溢，其中多少、所應取與，汝悉知之。我心如是，當體此意。所以者何？今我與汝，便為不異，宜加用心，無令漏失。』爾時窮子，即受教勅，領知眾物，金銀珍寶及諸庫藏，而無怖取一食之意。然其所止故在本處，下劣

其五，結局是經由依舊的日子，過了許久，於某日，長者染病，倒臥在床，那時長者也知來日無多，必須將自己擁有的財產，傳於窮子，在於無計可施之下，便召集親族們至前來，公開我本育有一子，早在五十前，在某城的街上走失了，至今因難以言語之因緣，又相遇了。在窮子了解與長者的父子關係和發生的點點滴滴，在長者口說下，便繼承長者所有的財產。

偈頌：甚大歡喜，得未曾有。

長行：「世尊！是時窮子聞父此言，即大歡喜，得未曾有，而作是念：『我本無心有所希求，今此寶藏自然而至。』」

借物說理：喻衣食為生死煩惱所困迫；喻金、銀、琉璃、珊瑚、虎珀、頗梨珠為法財；喻倉庫為有為、無為功德；喻象馬為神通教化；喻車乘為三乘；喻牛羊為萬行莊嚴；喻名華為教化；喻寶物為自利、利他的功德；喻嚴飾之具、麤弊垢膩之衣、除糞之器為佛視眾生根器，隨順引誘之方便相。喻盆器米麵鹽醋為三昧功德。²⁴⁰

借事說理：窮子喻說幾項要點：一、窮子離開長者五十年，意指眾生本修行大乘法，因受於誘惑而沉淪，卻遺忘有這一事；二、其父先來，求子不得，中止一城。意言佛期望眾生歸來；三、貧窮子遊諸聚落，經歷國邑。說眾生迷於外道而無法自覺；四、長者將欲誘引其子而設方便，密遣二人。為釋尊設二乘之方便，斷除煩惱所擾，脫離三界之困；五、今我所有一切財物，皆是子有，先所出內，是子所知。所指釋尊為了度眾生，設三乘之方便，意示方便所要呈現一乘真正的意義，所謂：「開權顯一」。²⁴¹

明達譬喻前後，這樣情節像是自傳拍成電影，有著勵志的效果。但在於此，譬喻不只有勵志的效果，還為讀者與觀眾，告知譬喻中的主角「窮子」，就是各位讀者觀眾們，快早早歸至佛乘，才是今生的大業啊！

²⁴⁰ 太虛著：《法華經教釋》，頁171-177。

²⁴¹ 太虛著：《法華經教釋》，頁170-178。

(二) 譬喻運用的分析

分析：

喻依-用比方說明此一主體的另一事物	喻體-所要說明的事物主體
有人	發大乘心
幼稚	發大心不久
父	佛
捨父	違佛教義
逃逝	離佛教義，輪迴三界
十	天道
二十	人道
五十	五趣
窮困	生死煩惱
漸漸	薰習
遇向本國	回向佛道
求子不得	望眾生回心大乘
金、銀、琉璃、珊瑚、虎珀、頗梨珠	法財
僮僕、臣佐、吏民	佛之方便法以佐理輔助
象馬、牛羊	神通教化
車乘	三乘
出入息利	自利利他
商估賈客	宣傳佛法的三乘眾
傭賃	樂於小乘
門側	大乘之側門
即懷恐怖，悔來至此	退失大乘之人
二人	二乘教義
憔悴無威德	小乘無大乘圓滿
止猶有本處	仍在小乘未證得大乘
意漸已通泰	小乘人之心漸通大乘
衣食	生死煩惱所困迫
倉庫	有為、無為功德
名華	教化
寶物	自利、利他的功德
嚴飾之具、麤弊垢膩之衣、除糞之器	佛視眾生根器，隨順引誘之方便相
瓮器米麵鹽醋	三昧功德

在窮子喻裡可找到明喻的意味在，「長者」、「窮子」、「長者尋回窮子」、「窮子得無數金銀寶物」等等，都是在說釋尊慈悲，為無數眾生，引渡歸正途之道，不在落於三界中，不在受輪迴之苦，苦口婆心不停宣說，望能眾生觸及佛法之時，便能即刻意會釋尊極力招回眾生歸佛道。如此感受到，整個譬喻都是寫著真理，非常明確的表達方式，寫著佛說的涅槃之境。

再者，隱喻的部分，藉喻依來解說喻體，兩者間的喻詞，雖未顯，但仍很清楚，喻體就是喻依。於此喻詞是屬隱而未顯，可說喻體就是喻依。依窮子喻的脈絡看來，喻體所說的內容，將會在喻依中，一一呈現，三者喻體、喻依、喻詞具備，就符合隱喻條件。就窮子喻所言，從喻體一開始，述說著長者所擁有的一切金銀寶物，是由於與子分開，找不到兒子，不知如何是好，便於此處居住，所形成的。然而，喻依所說是在窮子見父親，所居住的狀況，極為權威及顯貴，心生起害怕之意，而萌生悔意至此，速速離去。長者與子分離五十年，終見到子，心裡非常高興，心想我的財物，終於有人可以繼承了！但是子覺得情況不對，而急速離去。長者便派人疾速追回子，在子被捉著時，心升起極大的懼怕，大聲求饒。此時，長者明白子心有陰影與害怕，無法一時就接受長者所擁有的條件，想想只能利用別的方法，就放走窮子。長者為了引誘子，特別設立方便，欲圖子回到他的身邊，不再離開他。而秘密遣派二人，喬裝於子同樣的妝扮。去向子告知，有工作給他，為乞討的數倍。工作屬性，是除糞。子願留在長者身邊工作，於工作期間，長者覺查子的身體瘦弱與不淨。特棄身上華貴的衣服裝飾，接近子，說：「你就留在此處，莫再離去，工資加價。如生活所需，必無限供量。又我如同你的父親，望你工作時，不要有欺怠瞋恨怨言，亦吾未查有你有以上等惡行，所以日後，我將視你如自己的子一樣。有一日，長者得知自身已患病，知離死不遠了！就對子說：「我擁有無數金銀珍寶，應當讓你細知。現在你應明白我的意思，我財產全給予你，你與我就是一體，無有分別，但你要多加小心，不要使它流失。」在時間一久，窮子明白長者的用意，長久以來，與長者間的距離，已消失。時間來到長者生命臨終之時，長者召集他所認識的人，宣佈：「這是我生的兒子，約在五十年，於某城離開我，因日尋夜尋，始終尋不到我兒，我滿懷憂傷，忽然於某日出前在我家門前。他是我兒，我是他父親。而我所有財產，現在都歸他所有。」兒子聽聞父親所說，心生起無限歡喜，本留至此，無所求，金銀寶藏卻自然為己所有。」這形成因之喻體，於果之喻依，會在喻依一步一步的道出細節，為喻體不清楚的地方，添上正確答案，再寫出完美的結果。構成美麗的開始，完善的結束。

然而，窮子喻是充斥著借喻的，四大聲聞聽聞方便品的教說後，理解釋尊開三顯一的真意，以窮子喻回應釋尊。用以長者長久想念兒子，而某日兒子出現在家門前，開啓了繼承的生機。長者設立方便，留下兒子在身邊工作。在長者患病，知來日不久，見此情況，宣佈所識之人，他就是我兒，我的財產都為

窮子喻用五個喻依，解說喻體，符合博喻的規則。而喻依有：喻「窮子見父親，所居住的狀況，極為權威及顯貴，心生起害怕之意，而萌生悔意至此，速速離去。」比作捨棄大乘，放棄大乘；喻「長者與子分離五十年，終見到子，心裡非常高興，心想我的財物，終於有人可以繼承了！但是子覺得情況不對，而急速離去。長者便派人疾速追回子，在子被捉著時，心升起極大的懼怕，大聲求饒。此時，長者明白子心有陰影與害怕，無法一時就接受長者所擁有的條件，想想只能利用別的方法，就放走窮子。」比憐憫眾生，在五道輪迴，極力喚回眾生歸向佛乘，然而，眾生卻無法立即接受釋尊給予的條件（大乘法），一直逃避著，所以釋尊便設下方便法，試圖使眾生回向佛乘；喻「長者為了引誘子，特別設立方便，欲圖子回到他的身邊，不再離開他。而秘密遣派二人，喬裝於子同樣的妝扮。去向子告知，有工作給他，為乞討的數倍。工作屬性，是除糞。」比釋尊設小乘修行，來去除眾生的煩惱；喻「子願留在長者身邊工作，於工作期間，長者覺查子的身體瘦弱與不淨。特棄身上華貴的衣服裝飾，接近子，說：「你就留在此處，莫再離去，工資加價。如生活所需，必無限供量。又我如同你的父親，望你工作時，不要有欺怠瞋恨怨言，亦吾未查有你有以上等惡行，所以日後，我將視你如自己的子一樣。」比釋尊以二乘法，給予眾生方便，慢慢帶領歸至佛乘；喻「有一日，長者得知自身已患病，知離死不遠了！就對子說：「我擁有無數金銀珍寶，應當讓你細知。現在你應明白我的意思，我財產全給予你，你與我就是一體，無有分別，但你要多加小心，不要使它流失。」在時間一久，窮子明白長者的用意，長久以來，與長者間的距離，已消失。時間來到長者生命臨終之時，長者召集他所認識的人，宣佈：「這是我生的兒子，約在五十年，於某城離開我，因日尋夜尋，始終尋不到我兒，我滿懷憂傷，忽然於某日出前在我家門前。他是我兒，我是他父親。而我所有財產，現在都歸他所有。」兒子聽聞父親所說，心生起無限歡喜，本留至此，無所求，金銀寶藏卻自然為己所有。」比作二乘法將得有限利益，只有跳脫至一乘法，將得無上利益。另比為開三顯一為最後宗旨。譬喻以強烈的用語，在字字句句間，無時不是透露著，釋尊的真心真意，期望眾生不要執意於釋尊的方便，應以善用方便，換得最後最真的真理，才是明確的抉擇。

三、藥草喻品——藥草喻的分析

（一）譬喻故事的偈頌與長行分析

由於〈藥草喻〉經文簡短不需要像〈火宅喻〉一般採偈頌與長行分開分析，只要偈頌和長行對照分析，便能現出兩者的不同處。

藥草喻，是四大聲聞（須菩提、迦旃延、摩訶迦葉、摩訶目犍連），受聽釋尊說三車大車之譬喻後，受解開三顯一，以藥草喻回應釋尊。

偈頌：譬如大雲，起於世間，遍覆一切；慧雲含潤，電光晃曜，雷聲遠震，令眾悅豫。日光掩蔽，地上清涼，飄灑垂布、如可承攬。其雨普等，四方俱下，流澍無量，率土充洽。山川險谷、幽邃所生，卉木藥草，大小諸樹，百穀苗稼，甘蔗蒲萄，雨之所潤，無不豐足，乾地普洽，藥木並茂。其雲所出，一味之水，草木叢林，隨分受潤。一切諸樹，上中下等，稱其大小，各得生長，根莖枝葉，華果光色，一雨所及，皆得鮮澤。如其體相，性分大小，所潤是一，而各滋茂。

長行：迦葉！譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。

譬喻內容，將時間與空間設定在佛與眾生共存的世界，在世界中所有的高山大川谿流谷地之花卉、樹木、叢林和各類藥草等等，都會被密雲恩澤普施，使得所的花卉、樹木、叢林和各類藥草，受到雨水的滋潤。這也將譬喻的重心，完全的展開，更凸顯出譬喻表面的形容，將表面所要影射的事物，讓人想解開譬喻所言的真言是什麼，真正用意為何。

結尾「一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。」說明理清前面所提的部分，強調出「雨」帶給的益處，更平等的看待各種花草樹木。但「雨」是無有差別，而花草樹木，卻有差別。

借物說理：喻山、川、谿、谷、土地為眾生五蘊；喻小藥草為人天；喻中藥草為聲聞緣覺；喻大藥草為菩薩；喻小樹為七地以前菩薩；喻大樹為八地以上菩薩；喻密雲為佛出現；喻澍雨為說法。²⁴²

²⁴² 太虛著：《法華經教釋》，頁193-195。

借事說理：喻受潤為教受；喻增長為得益。²⁴³

這譬喻在四大聲聞領會三車大車後，借用十法界內，山川、谿谷、流水，視為人的感受；另喻草、木不同型態，分出修習層次高低；再喻雲密降雨，於區域內的所有有性與無性眾生，皆受於滋潤，待成長茁壯，結成果實；最後，使用一地所生，一雨所潤，強調無有分別的給予與施予，期望著所覆的所有眾生，一同成長，一同開花結果。四大聲聞借喻說理，用意望眾生聽聞後，都能欣然接受佛說的法，而生於圓滿之境地。

（二）譬喻運用的分析

分析：

喻依-用比方說明此一主體的另一事物	喻體-所要說明的事物主體
山川、谿谷、土地	眾生五蘊
小藥草	人天乘
中藥草	聲聞緣覺乘
大藥草	菩薩乘
小樹	七地以前菩薩
大樹	八地以上菩薩
雲	佛的出現
雨	說法
潤	教受
生長	得益

藥草喻，以雨平等降雨，而接受雨的草木自身能力差別，是要說明一乘法與三乘法的異同處。用平常眾生會接觸生活事物感受，「一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。」（喻依）來述說「三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。」（喻體），將生活的點滴，提出視為目前的當下，在「喻依」結論的提醒與叮嚀，告知「喻體」中的各角色，必須去領悟出其中的真理，超越文字相上的限制，破其迷失，直取真義。瞭解至此，簡略說明，三者「明喻」中的角色：其一，「喻體」所指所欲解的疑問；其二，「喻詞」雖未表明，但「喻體」的草木，本就是「喻依」所要表明的草木，因「喻詞」在此

²⁴³ 河村孝照著：《法華經概說》，頁62。

藥草喻含有隱喻的成份。藉「譬如三千大千世界，山川谿谷土地所生卉木叢林及諸藥草，種類若干，名色各異。密雲彌布，遍覆三千大千世界，一時等澍，其澤普洽。卉木叢林及諸藥草，小根小莖、小枝小葉，中根中莖、中枝中葉，大根大莖、大枝大葉，諸樹大小，隨上中下各有所受。」(喻體)來形容霑受「一雲所雨，稱其種性而得生長華菓敷實。雖一地所生，一雨所潤，而諸草木，各有差別。」(喻依)，雖然兩者間未顯使用「是」與「爲」字來聯接，可以從原文間見到「喻體」草木與「喻依」草木的絕對關係。在藥草喻中，並未顯現「是」「爲」之「喻詞」，因爲「喻體」所喻的草木，於「喻依」所喻的草木，本來就是等同，不需再經由「是」與「爲」來加強了。而在於弟子巧用「雲」字，顯現出回應釋尊的智慧，當然不在於「雲」字，是「雲」字極微妙應合釋尊「三車大車」之說，這指出唯有用「雲」字，才能真正適時凸顯釋尊一音演說。

藥草喻的借喻範圍：山、川、谿、谷、土地爲眾生五蘊；小藥草爲人天；中藥草爲聲聞緣覺；大藥草爲菩薩；小樹爲七地以前菩薩；大樹爲八地以上菩薩；密雲爲佛出現；澍雨爲說法；受潤爲教受；增長爲得益。²⁴⁴借其他所有的譬喻，主要襯托「密雲」、「澍雨」、「受潤」、「增長」，喻在同一雲雨，所降下的雨，都能得到滋潤，而使花與樹，開鮮化，結實果。但雖所覆在同一塊土地上生長，在同一陣雨的澆下，各種花草樹木，卻有差別。這指出釋尊的法雨雖是相同，但因眾生根性有所差異，隨著各個眾生心性異同情況，各個眾生領受有所差別。

《法華經》運用了博喻的方式。就「三千大千世界的所有眾生」，爲一個「喻體」，包括了一切有性與無性眾生。使用二個喻依「雲」與「雨」，「雲」比作佛示現說法；「雨」比作佛無差別的施教。從藥草喻的情節中，彷彿置身叢林裡，在生活的體驗，發現到生活的智慧，透徹身處的環境，感觸任何一草一木，都是一種啓發與開示，再受於佛法的日夜薰陶，猶如戒、定、慧循序漸進修習，將萬法統攝於一心，極細膩覺查，萬法都是開悟的一緣。

四、化城喻品——化城喻的分析

²⁴⁴ 河村孝照著：《法華經概說》，頁62。

（一）譬喻故事的偈頌與長行分析

在讀後〈化城喻品〉後，發現偈頌與長行經文顯現非常相似於〈窮子喻〉的偈頌與長行的呈現味道，所以〈化城喻品〉亦採用偈頌與長行對照分析方式。

化城喻，為釋尊喻意莫以小乘所迷，應當丟棄執著，所以藉以開三顯一，而回溯於三千塵點劫時，說起在往昔十六王子說《法華經》，如何為因緣法所而覺悟。

人物介紹：喻導師善於知曉險難惡道，為人眾除去苦與無明等；喻人眾陷於險難惡道，無法自救而出於惡道。²⁴⁵

偈頌：譬如險惡道，迴絕多毒獸，又復無水草，人所怖畏處。無數千萬眾，欲過此險道，其路甚曠遠，經五百由旬。時有一導師，強識有智慧，明了心決定，在險濟眾難。眾人皆疲倦，而白導師言：『我等今頓乏，於此欲退還。』導師作是念：『此輩甚可愍，如何欲退還，而失大珍寶？』尋時思方便，當設神通力，化作大城郭，莊嚴諸舍宅，周匝有園林，渠流及浴池，重門高樓閣，男女皆充滿。即作是化已，慰眾言勿懼：『汝等入此城，各可隨所樂。』諸人既入城，心皆大歡喜，皆生安隱想，自謂已得度。導師知息已，集眾而告言：『汝等當前進，此是化城耳。我見汝疲極，中路欲退還，故以方便力、權化作此城。汝等勤精進，當共至寶所。』

長行：「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。所將人眾中路懈怠，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。』導師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：『我等今者免斯惡道，快得安隱。』於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：『汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。』

化城喻是釋尊由無法計算的過去，講起他、大通智勝佛與十六王子的宿世因緣關係，再解說他、大通智勝佛與十六王子的今日因緣關係。以這樣的過去與今

²⁴⁵ 太虛著：《法華經教釋》，頁239-241。

故事的主軸，眾人生於一個五百由旬險惡難道，空曠人煙稀少，使人生畏。因為有一個珍寶地，在一位聰明導師，引導眾人經過險道，但眾人行走到一半，就想懈怠而退後。而是，導師使用方便的方法，讓眾人繼續前進到珍寶地。譬喻至前述止，在告知眾人想到珍寶地，是必須經過一些考驗，才可能到達目的地。可是，在譬喻所表示，至目的地的方式有千千萬萬，有簡易，有艱苦，如能經智者或聖者所引導，借用方便的方法，就能輕易的抵達。

借物說理：喻珍寶為佛乘的果地；喻三百由旬的化城，所指三乘涅槃之果；喻化作一城，如虛假的事物，借用化城之說，顯示開三顯一真正呈顯。²⁴⁶

借事說理：喻險難惡道，生活在世，所受的煩惱與生死；喻中路懈怠，捨棄佛乘法，無法分辨最終依歸，而迷失自認二乘法是最終依歸；喻怖畏，落於生死煩惱中，不知何時是涅槃之日。²⁴⁷

結尾將化城，視為人生解脫依靠，但至解脫珍寶地，不是那般容易的，所以導師先注入一劑假化城，先振作眾人懈怠之心。這最主要為了將行走至珍寶地的過程，眾人會在路途險道上，發生通塞，導致眾人受挫甚多，無法繼續往前。因為這一原因，導師便化出一大城給眾人休息，就是為了使眾人再度生起向往目的地，珍寶地。就比如，人的身體工作一整天，身體自然就倦了，累了，而只要順於自然之道，在正當的時間適當的休息，自然身體又回復，且甦醒。了解至此，再提起導師怎麼於中途三百由旬處，變化一坐大城呢？筆者所見，導師用意，先將眾人導入一虛設大城，這大城如同真正的珍寶地，令眾人感受珍寶地的境地，讓眾人心觸留下那般境地的善好，後再退去虛設的大城，告知眾人們，真正的珍寶地，就在附近，快去吧！依這樣的理解，產生「真」化城與「假」化城，這其中的道理，就猶如佛經中，釋尊善用的譬喻一樣，以一虛設的譬喻宣布引證真正的義理，使得義理的「艱澀」，在譬喻的調理後，變得順心、甘甜。這也說明，凡事會利用「方便」之法，萬事將事半功倍，不限出世間法，世間法亦可。

²⁴⁶ 河村孝照著：《法華經概說》，頁68-74。

²⁴⁷ 太虛著：《法華經教釋》，頁239-241。

(二) 譬喻運用的分析

分析：

喻依-用比方說明此一主體的另一事物	喻體-所要說明的事物主體
五百由旬之寶處	一乘涅槃之果
珍寶	佛果
導師	佛
三百由旬之化城	三乘涅槃之果
免斯惡道	已出三界之困
險道	生死煩惱
中路懈退	退大向小

化城喻明顯有明喻的用法。以「即滅化城，語眾人言：『汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。』」(喻依)，相當直接表明，只要有心欲前往，導師便安然護送至珍寶地。在喻依的引導、面對的困境、方便力的突破、得安隱、告知真正實相、引度至珍寶地，像是如想到旅遊勝地遊玩的一本導覽手冊，這手冊內容定將旅遊景點的點點滴滴說的一清二楚，必不怠慢遊客的心情。表示喻依的內容已為喻體的困惑，指明一條正確的明路。另外，喻詞部分「『有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。所將人眾中路懈退，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。』導師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：『我等今者免斯惡道，快得安隱。』於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。」此段的描述，含藏著像、就像、真像、竟像、如、就如、有如、恍如、真如、似、一似、恰似、好似、若、有若、有類、有同、彷彿、好比、猶、猶之……等，假設似的講說某件事，銜接喻體與喻依間的關係，使得喻詞存在其中，確定喻體就是喻依的不可缺少的重要橋樑。如此可了解到，原本遙不可見的珍寶地(喻體)，經由喻詞的解說，喻依的進一步的肯定，珍寶地也就與心同在了！

在於隱喻方面，雖未清楚看出繫詞「是」與「為」字，仍可在譬喻裡，找得「是」、「為」的相同意味。依筆者見得，喻體「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。」，同是譬喻末句「汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，為止息耳。」(喻依)，何以證明，「以

A「是」B或A「爲」B，極肯定A就是B，而在此的繫詞「是」與「爲」，於此是爲隱性喻詞。在條件已完備下，形成隱喻的結構，喻體是喻依。解釋結構的意義，如要到珍寶地，依照導師的教導與指示，就能到達目的地。

可說譬喻本身（喻體）「譬如五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。」，就是喻依「有一導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，將導眾人欲過此難。所將人眾中路懈退，白導師言：『我等疲極，而復怖畏，不能復進；前路猶遠，今欲退還。』導師多諸方便而作是念：『此等可愍，云何捨大珍寶而欲退還？』作是念已，以方便力，於險道中過三百由旬，化作一城，告眾人言：『汝等勿怖，莫得退還。今此大城，可於中止，隨意所作。若入是城，快得安隱。若能前至寶所，亦可得去。』是時疲極之眾，心大歡喜，歎未曾有：『我等今者免斯惡道，快得安隱。』於是眾人前入化城，生已度想、生安隱想。爾時導師，知此人眾既得止息，無復疲倦。即滅化城，語眾人言：『汝等去來，寶處在近。向者大城，我所化作，爲止息耳。』，於此喻詞未現，同爲上段所述，屬隱性喻詞的「是」與「爲」。這隱喻條件結構已成立，喻體是喻依。然而，在讀後此譬喻，於喻詞部分，比「是」與「爲」更認定，其中導師善解人意與無私的慈悲付出，令人五體頭地，隱含非常深重的呼喚著，快醒過來吧！感受到悟心即佛，佛即悟心，形成心法交融，心法合一的境界。

釋尊宣說化城喻善用了借喻，主要是要放大一乘法，將聲聞與緣覺執於三乘法，試以轉移至一乘法，爲了莫認「三乘法」爲「一乘法」。稍論及此喻宗旨後，以此喻呈顯的方式，作些介紹及看法。本譬喻似設立問答，問題以「五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。」如何可達到？（喻依）比方隱藏的「一乘涅槃之果」（喻體），這探其釋尊極確切「一乘法」的態度。另外其他喻依，有喻三百由旬的化城（喻依）爲三乘涅槃之果；喻導師（喻依）爲釋尊；喻若有多眾（喻依）爲一切眾生；喻險難惡道（喻依）爲生死煩惱；喻中途懈退（喻依）爲退大取小等等。最後，此喻本身亦是喻依，喻體爲棄執小之迷，而悟開三顯一，爲三千塵點劫的因緣說法所覺醒。²⁴⁸可明白於此借喻，用語表淺義深，相當具體的指直聲聞緣覺，應須醒悟，趨向佛乘之

²⁴⁸ 河村孝照著：《法華經概說》，頁73。

就博喻的應用，釋尊於此喻中，以六個喻依，有喻五百由旬的寶處為一乘涅槃之果；喻三百由旬的化城為三乘涅槃之果；喻導師為釋尊；喻若有多眾為一切眾生；喻險難惡道為生死煩惱；喻中途懈退為退大取小。²⁴⁹而這六個喻依，至理貼切形容前如何前往至珍寶處的過程中，也為這譬喻的喻體「五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。」裡，所產生的困惑，給予力量與肯定，可說非常直述的告知，只有眾人想至珍寶處，於途中遇到一切困難，不管是環境或人的心理因素，導師必會適切幫助，引領眾人到珍寶處。什麼時候前往呢？那就是現在，不要再疑惑，只要相信便可。然而，了解此喻後，結構採先將需解決的問題提出，為「五百由旬險難惡道，曠絕無人、怖畏之處。若有多眾，欲過此道至珍寶處。」，可知至珍寶處是困難的，但導師傳達如有眾人想去，定會從旁協助，送達目的地。這樣的呈現，像是一問一答，其回答就是如何處理問題的解決之道。

五、五百弟子授記品——衣珠喻的分析

（一）譬喻故事的偈頌與長行分析

在於〈依珠喻〉的經文相似於〈藥草喻〉的經文都較為精簡，以偈頌與長行對照分析便可。

衣珠喻，是五百弟子自述領解，應求如來智慧，不以過去的小乘為滿足，而以為得究竟。

人物介紹：喻從有人起始，亦在有人結束。因有人是為未醒悟之眾生，也是譬喻的核心人物；再譬親友，等同為釋尊，是開啓鎖的鎖匠，引領譬喻的最重要靈魂人物。²⁵⁰

偈頌：譬如貧窮人，往至親友家，其家甚大富，具設諸餚膳，以無價寶珠，繫著內衣裏，默與而捨去，時臥不覺知。是人既已起，遊行詣他國，求衣食自濟，資生甚艱難，得少便為足，更不願好者。不覺內衣裏，有無價寶珠。與珠之親友，後見此貧人，苦切責之已，示以所繫珠。

²⁴⁹ 河村孝照著：《法華經概說》，頁73-74。

²⁵⁰ 太虛著：《法華經教釋》，頁258-259。

長行：「世尊！譬如有人至親友家，醉酒而臥。是時親友官事當行，以無價寶珠繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已遊行，到於他國。為衣食故，勤力求索，甚大艱難；若少有所得，便以為足。於後親友會遇見之，而作是言：『咄哉，丈夫！何為衣食乃至如是。我昔欲令汝得安樂、五欲自恣，於某年日月，以無價寶珠繫汝衣裏。今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。汝今可以此寶貿易所須，常可如意，無所乏短。』」

此譬喻的喻意，在譬喻後經釋尊弟子領會而述說出所悟出的道理。主要是求得衣服與食物，自我濟助，而這求得的過程是非常艱難，這喻說在他國中無終止的生死流轉，受極度的困苦，經發心修行仍不亦脫離。而以爲小果得證，便視為最終證得。但親友苦心言說，深切責備，爲本喻強烈的焦點，述說著釋尊無有厭煩的宣說。

譬喻的鋪成，以有人醉臥不清楚寶珠繫於衣服上爲重心。由有人不清楚寶珠在身，開始故事的啓始，將主角所演繹的意義，呈現一連串戲劇化情節，爲故事的最高潮。

借物說理：喻寶珠爲大乘，無價大菩提心藏於深心裡；喻衣食勤力所求，懼怕生死，而發心精進修行，求得解脫；寶珠現在衣裏，喻出佛明確菩提心已存在於識田內。

借事說理：喻醉酒臥倒不起，所指已遇佛法，仍煩惱未斷，無明纏身；喻旅行他國，受酒所迷之煩惱，無法將佛法安住於心，隨著生死輪迴至他處；甚大艱難、少得爲足，喻說畏懼成佛之道的艱難，便住於小乘涅槃；後親友會遇，喻釋尊現於世上，教化眾生；何為衣食乃至如是，喻為何求小乘涅槃爲最終依歸；得安樂及五欲自恣，喻自我感受得到無盡的安樂；貿易所須、如意無乏，喻轉賣珠寶能換所須生活用品，過著無有匱乏的生活。²⁵¹

在結局部分，親友遇見有人，告知他寶珠曾在過去已繫在你衣服上，所以不用再爲了生活所需，而繼續受苦。此處爲譬喻形成充滿極大醒悟的意味，是爲一股強大的反高潮。

（二）譬喻運用的分析

分析：

²⁵¹ 太虛著：《法華經教釋》，頁258-259。

喻依-用比方說明此一主體的另一事物	喻體-所要說明的事物主體
有人	眾生
醉酒而臥	無明煩惱未斷
親友	佛
官事	示現
寶珠繫汝衣裏	菩提心之所在
繫珠	過去的因緣
不知	退大向小
為衣食故，勤力求索	小乘果位
後親友會遇見之	再一次示現
指引寶珠仍在	再一次教化

明喻在衣珠喻的應用是釋尊弟子，受釋尊授記後，對佛的說法得解，身心感到非常欣喜，而禮佛懺悔自己長久誤以小乘為最上乘法。譬喻把釋尊（喻依）如（喻詞）親友（喻體），有人的眾生醉臥不覺，是為妙用！聞是假述，實為真法；有人迷迷糊糊，遇親友解說，醒後回神，迷而醒悟。此譬喻用了有人比作聲聞緣覺；親友比作釋尊；醉酒比作無明煩惱；官事比作他處的教化；寶珠比作一乘法華；衣裡比作信樂慚愧；繫珠比作過去世的結緣；不知寶珠比作退大取小；小分的衣食比作小乘小果；後日再會比作此次出世；指示寶珠比作此次的化導，²⁵²充分顯現了譬喻的虛幻和譬喻的真實。

於有人與親友見面的告知勸說部分，是屬隱喻部分。由「衣食乃至如是。我昔欲令汝得安樂、五欲自恣，於某年日月，以無價寶珠繫汝衣裏。今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。汝今可以此寶貿易所須，常可如意，無所乏短。」（喻依）來述說著「丈夫！」。指丈夫本已擁有珠寶，應該要安逸快樂和五欲滿足，為何仍須被生活的衣食所苦，所憂惱。再兩者間的「何為」（喻詞）作聯接。這「何為」以「為」字成份偏重，意思已造成或已形成的事物。而「為」字，以肯定的「就像」意義，作出更強烈責備。「丈夫！」的稱呼，是非常直接再喚醒，「丈夫！」的無知，用「衣食乃至如是。我昔欲令汝得安樂、五欲自恣，於某年日月，以無價寶珠繫汝衣裏。今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚為癡也。汝今可以此寶貿易所須，常可如意，無所乏短。」使他明白，直指人心。所以「丈夫！」是為眾生，所有眾生應當深信釋尊所說的法。然而，眾生以如此淺顯易懂的隱喻作形容，真是譬喻為妙，探驪得

²⁵² 河村孝照著：《法華經概說》，頁81。

借喻對於衣珠喻整體來說，在五百弟子藉以回應釋尊的譬喻說，說眾生的心，本藏有珍貴的佛種，是自己從未查覺，而不停止的流轉於六道中，卻只滿足小乘之法，不知或不接受一乘法的真實，像是有人醉倒愚昧。這道出五百弟子得道釋尊的精髓。五百弟子以衣珠喻（喻依），用以這樣具體的意象，比喻以大乘法，早已薰習於心識內，因受煩惱所迷，不能了解與接受釋尊的教化，蒙受退意，續而流於六道中。

博喻巧用於五百弟子的衣珠喻中，用了十個喻依來描述喻體「有人-眾生醉臥不覺」，這十個喻依為：把釋尊比作親友；醉酒比作無明煩惱；官事比作他處的教化；寶珠比作一乘法華；衣裡比作信樂慚愧；繫珠比作過去世的結緣；不知寶珠比作退大取小；小分的衣食比作小乘小果；後日再會比作此次出世；指示寶珠比作此次的化導。²⁵³以具體的視覺形象結合故事情節，將故事背後的事理淺顯化，把又廣又深的佛法，單純的呈現於世上，簡化與眾生間的隔閡。

另外，在研究《法華經》五譬喻時，知道五譬喻以故事在說理，從修辭學來說，是為「諷喻」，就是採取明喻或略喻的方式，敘而後讀。先假設一個故事，在故事結束後，由說故事的人申明主旨，或先就故事本身評論，再發抒旨意。²⁵⁴再經研究得知和說明解釋諷喻條件，應對了五譬喻都屬有諷喻的規範，但於其中都表現出同樣的精神，雖都由虛構故事，卻都建立在佛乘之上。

談及《法華經》-五譬喻表面情況，雖然巧說的事物貼切真實，達至義理，亦感覺到譬喻的容易和難以說明之處，非常生活化的描述，無有難解的抽象。所以可知譬喻的表面，消化後，會在心理上發生作用，能在哪見得？於文學譬喻中的「喻體」與「喻依」見得，兩者之間相似的維妙，例：藥草喻的喻體-大、中、小草與喻依-雨之間，存在著依存關係，就能演說出只有讚嘆的譬喻，使得喻味濃烈，日不離心。然而，又能從五譬喻表面見得何物？豐富聯想，適切情境，文字短而精美，指出文字的深度。亦能在文字的意象，體會到內涵深又廣。這述說譬喻充滿靈性與動氣，前後相乎照應，生動意象，顯示字面內義，連繫穩固，密切同出，續而不止，解惑眾生心迷歸正道。

²⁵³ 河村孝照著：《法華經概說》，頁81。

²⁵⁴ 沈謙著：《文心雕龍與現代修辭學》，台北：益智書局，1990年，頁110。

第四章 會歸一佛乘的實踐意義

第一節 《法華經》會歸一乘法對大乘實踐的啓示

在現代生活快速的進步，經科學的啓發，²⁵⁵科學的重視已超越人文思想了（包括宗教），導致現在與未來人類將面對科技大於宗教的問題，造成思想上的摩擦，²⁵⁶造成科學與宗教兩者無法認同的原因，是在於兩者本質上的認定不同，²⁵⁷在科學客觀理性的規律與宗教超自然的規律，這樣的共存，只有科學能夠證明的部份，而至今無法證實的超自然，仍然只是兩者無法調和的現象，但兩者要完全調和，可能會是極大的困難，因兩者所使用方法不同，就科學是以經驗修正來作為理性的認識；依宗教來說，不強調經驗來作為理性的認識。以科學與宗教的關係論宗教環境，科學以合理性的規律，解明一切現象，提昇社會價值；宗教以非合理性的規律，透過崇拜與信仰的行為，銜接超自然的神秘力量。於兩者的比對之下，從人類文明的演變，科學是一種生產力；但就宗教而言，經人類文明的演變，卻成爲一種弱勢的力量，因爲被科學方法求證後得解或無法解釋，都將變成理論下的定義，反而，久而久之，宗教無法爲人類文明發展添增助力，而造成阻礙作用。²⁵⁸科學與宗教出現了對立的現象，卻因科學的日日茁壯，將宗教原

²⁵⁵ 鄭岩石著：〈佛教的隱喻心理諮商〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，宜蘭：佛光大學，2009年3月，頁27。但由於現代教育往往過度重視科學的啓發，以致普遍忽略文化性的隱喻素材，這也是現代人精神生活厚度不足，心靈養分過於淡薄的原因之一，因此在生活的調適上便會出現偏差。所以，我們需要再次重視隱喻的文化素材，以此孕育深邃的智慧和宏觀的視野。

²⁵⁶ 松下真一著，余萬居譯：《法華經與核子物理學》，台北：天華出版事業股份有限公司，1985年，頁26-27。中世紀時，偉大的科學家布魯諾被視爲「異端」，而處以焚刑；伽利略因不顧羅馬教皇威逼其改變學說，仍堅持「地球是轉動的」，而遭到教廷審判。像他們兩人，並非信仰發生動搖，只是他們所研究出來的科學上的結論和根據太進步，不但令當時的人驚異，同時和以亞里斯多德的宇宙觀爲基礎的教會，錯誤的天文觀發生衝突。

²⁵⁷ 呂大吉主編：《宗教學通論》，台北：博遠出版有限公司，1993年，頁933-934。科學是反映客觀世界的性質和運動規律的知識體系。科學知識的本質特徵是從世界本身尋找說明世界的根據和原因，而不做任何人爲的附加。……宗教就其本質而言就是對超自然力量的崇拜，相信超自然的上帝和神靈主宰自然界。因此，宗教一般是用超自然的原因去說明對象，把世界上的一切現象都歸結爲超自然神靈的意志的表現，一切都取決於神意和天命。宗教的本質決定它必然否認有客觀存在的必然性和規律。這是因爲如果承認自然的必然性和規律的客觀性，那麼一切事物的性質和表現就都是客觀規律所決定的，它們的發展進程是必然的。

²⁵⁸ 呂大吉主編：《宗教學通論》，頁939。科學與宗教在本質上的區別與對立，必然導致二者在歷史發展過程中的衝突和鬥爭。……危害科學知識成長的「巫術和迷信」，實際就是一般意識的宗教，因爲巫術不過是宗教的一種行爲表現，而迷信也就是宗教信仰主義和蒙昧主義。科

本極大的權威給縮小，但宗教也依著科學的理論，附著而向前跟進。可是最終，宗教仍有大部分的說法，還是存在於猜想，無法被科學檢驗，就因為如此，宗教至今，被需要者用於心靈上的慰藉，使得需要者的心，能夠得到依靠。這也表示宗教的發展，在科學的加入之後，未有減弱，而融入科學，創出不同的宗教，不再只是原始宗教的超自然，蛻變成現代宗教的超自然與科學。²⁵⁹

如此隨著科學的加入，人們原本的宗教信仰也分裂了，像是信奉單純的宗教信仰、科學學說理論創造無神論者…等，所以科學的竄入，人不再只相信宗教的說法，必須經由科學的證實後，仍無法得解，才會轉向宗教，但人對科學與宗教的取捨，相信的深淺，那來自個人經歷的生活條件，也就在科學論理對宗教的試驗中，慢慢促使宗教的演變，不斷不斷套入科學化，作為有力的輔助，同《宗教學通論》道出：「宗教神學常常利用科學在發展過程中自身揚棄的機會大作文章，一方面把舊學說的否定說成是自然科學的破產，另一方面又把新發現歪曲為對神學的新的證明。……星體紅移和宇宙大爆炸被歪曲地說成是上帝創世說的最新證明：從熱力學第二定律導出的「宇宙熱寂說」則被神學家和具有宗教傾向的科學家利用來證明基督教的世界末日論……。」²⁶⁰而形成現今宗教環境。在筆者舉例略說現今的宗教環境，主要亦是說明現代的佛教環境，已含有西方思想的影子。然而，不管是宗教環境或佛教環境，只要時間不停止的向前，環境也會跟著走，「現代」一詞也會形影不離，猶如佛教從印度傳入中國，受中國原有的思想與生活方式所影響，更容易的被人接受，入境隨俗的結合中國傳統儒道思想，為那時唐宋的現代佛教環境之三教合一的時代思潮。²⁶¹這了解到，佛教的現代環境，早已富有未來的方向指標，是時代的先趨。雖然佛教隨順時代大步邁進，始終表面未曾停止進化，但釋尊的法之骨髓，不曾有改變過，因釋尊的法是從古至今不變的真理，能解決宇宙萬物所生起的問題，這才是最根本之道，見學者黃夏年所說：「作為東方社會與人類精神遺產，佛教的現代性是不能用西方學者所說的這一套學說相套用，西方的現代性是與後現代性理論相聯繫的，是要用現代的發展與變化來說明後現代要解決的問題，佛教的現代性裡包含了這些內容，但是它的理論模式無疑來源於過去在古代傳統，它所要解決問題的效用，也是建立在

²⁵⁹ 呂大吉主編：《宗教學通論》，頁943。儘管古代希臘唯物主義自然哲學具有豐富而且深刻的科學內容，但它畢竟具有想像和猜測的性質，不可能在實驗室中再現出來得到科學的檢驗。當唯物主義哲學家用「想像和猜測」的哲學世界觀去否認超自然神靈的權威的時候，唯心主義哲學和宗教神學家也同樣可以用「想像和猜測」的神學唯心主義論證和加強超自然神靈的權威。再加上統治階級對宗教的需要和利用，宗教不僅未被科學和哲學所壓倒，而且繼續發展，在整個歐洲的中世紀竟成為壓倒一切的上層建築，取得萬流歸宗的至上地位。科學成了宗教的犧牲品，哲學成了神學的婢女。它們都不能超越教會信條所規定的界限。

²⁶⁰ 呂大吉主編：《宗教學通論》，頁967。

²⁶¹ 黃夏年著：〈佛教現代性芻議〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，宜蘭：佛光大學，2009年3月，頁52。

古代傳統思想的有用性與有效性上。」²⁶²以這一理念直接連接本節的標題問題，「現代佛教環境的會歸一乘法」，縱使佛教環境如何受到時代的改變，佛教的宗旨，不忘將釋尊的法傳於一切眾生，使所有眾生能受益，離苦得樂，不再受六道之苦，得終極真理之法，證得於佛相同之智慧，面對命運的考驗，清楚明白命運考驗中的來龍去脈及因果關係，不再落於命運現象的假象，終止無始無終的輪迴。

得知西方宗教的變遷，大部份來自於科學的進步，不過，難到《法華經》就不受影響嗎？仍會受到影響的，依松下真一的《法華經與核子物理學》，作者以核子物理學來解釋《法華經》，舉列說明：作者採用《法華經》第十六品〈如來壽品〉的「我成佛已來，復過於此百千萬億那由他阿僧祇劫，自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國利導眾生。」在句中所提到的那由他、阿僧祇、萬億是表示「無限」的意思，指出久遠實成如來，無量壽命，為宇宙物理學家所論的「宇宙膨脹說」。²⁶³所以一乘法受到時代進步，原本的法是直指人心，卻因為科學的智識，阻止了法被接受與相信的程度，是由於時代進步，人類產生各自的思想，思想經現代科學驗證的資料與數據影響，有了越來越多的自我見解，自我相信世間的一切，都需要被證實，才能是真正可以相信的；反之，只要是無法被科學證實，就無法被相信。今日人類有許多是無神論的。但重點是如何才能將一乘法的特殊性使人接受呢？一乘法有《法華經》譬喻的推波助瀾之下，為更容易明白釋尊所要宣說的真義，這表示《法華經》的譬喻，就是有著它的特殊之處，依筆者的感受，作以下幾點說明：

- 一、《法華經》譬喻是一種溝通方式：在譬喻的展現時，從文字開始，慢慢組合，形成情感。再慢慢形成情感氣氛，凝結成一股氣流，像是思想。而思想的產生，本身就存在著價值，價值的善用，便是將價值讓更多人受益。像是火災發生時，用水滅火的意思。譬喻的溝通為了淡化法的艱難，趨向生活的習慣。
- 二、《法華經》譬喻是一種方便道：釋尊所說的譬喻，導正生命的誤解，是使生命超脫，因為譬喻是表達真理的方便手段，將生命不明之處，引領至透徹，對生命感受的一草一木，都是光明的，自在的。譬喻的方便，昇華了生命的境界。
- 三、《法華經》譬喻是經驗的體驗：在使用譬喻時，必然對譬喻所要陳述的內容，是非常清楚的，才能以譬喻的手法，作呈現。這樣的技巧，在

²⁶² 黃夏年著：〈佛教現代性芻議〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，頁55。

²⁶³ 松下真一著，余萬居譯：《法華經與核子物理學》，台北：天華出版事業股份有限公司，1985年，頁144。其理論方面，始於愛因斯坦決定宇宙運動的「宇宙方程式」（這同時亦是重力場的方程式）。……因重力場所造成的質量之存在，會彎曲時空的緣故。

體驗轉成經驗後，對感受的人、事、物，深深的內化，而當碰到相同的人、事、物時，會以深層的一面，有深度的表達出，像是文學中的詩句一樣。可是，釋尊說得譬喻是超越世間的語言，它不是思想，亦不是語言所表達的世界，而是釋尊語言塑造佛的世界，就是所謂的「真實世界的轉化」。²⁶⁴

四、《法華經》譬喻是一道佛光：象徵著佛的一切，標誌、圖騰、真理、覺悟、智慧等等。譬喻象徵佛的妙法，清淨智慧去面對所有眾生，承擔度化一切眾生，實現自發願力，引領眾生歸於不可思議的光明精神世界。

說明《法華經》譬喻的特殊性後，知道《法華經》譬喻是一種智慧型的啓發，爲了效果更爲彰顯，生動活潑了法，主要爲提昇認知與意識的領會，而延展領會的觸角。

於此，得知一乘法的活潑生動，呈現法的方式，也受環境隨時代流動，而有所改變，卻只是運用時代性的傳達方式，隨應眾生的喜愛更新不同的口味，主要能挑起眾生的興趣，像是《法華經》的火宅喻般，在釋尊營造的環境，爲任何不同的眾生，巧設演說，爲了就是要將佛乘的究竟，清清楚楚告知眾生，才造出「法華」的環境。同如要呈現出一個玫瑰氣氛的天地，必須規劃將玫瑰所能展現的視覺、聽覺與味覺，發揮的淋漓盡致，不管是在擺設、香氣、音樂、食物等，應用玫瑰本身的彈性變化，裝飾與塑造出氛圍，這善用玫瑰的本質：象徵萬花中之女王和美麗；外表；氣味：解郁，利用其功用，釋放玫瑰的功效，造成環境的條件，這雷同於宗教環境、佛教環境、「法華」環境，有異曲同工之意。亦可見釋尊早已見得，未來佛教環境的變化，能採取應付未來的變動環境，以善巧之便利，化解大環境的演變，善導眾生回頭是岸。

就當代佛教環境的嚴謹，對於今日佛教環境文化的形成，已含意著三世之說，以學者平川彰對「一乘」的解釋：『所謂的一乘，即其教是一的意思，但其根本，卻是眾生皆成佛的這一認識。換言之，即是對此認識的覺醒，使其具有，且修行「自己亦是佛子」這一自覺的一乘教之謂。』²⁶⁵在平川彰的解釋中，了解到過去釋尊說的《法華經》；以現今的知識解釋「一乘」之義；來度未來未成佛的眾生。這包括著過去、現在與未來，表示現在佛教環境，本身已擁有過去的佛教環境的文化延伸，存在現代社會環境的影響，又計劃設想著未來可型成的社會環境，受到時間性延伸的發展與空間裡的成住壞空，自然塑造成今日的佛教環

²⁶⁴ 簡政珍著：《語言與文學空間》，台北：漢光文化事業股份有限公司，1989年，頁30。

²⁶⁵ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，台北：佛光山宗務委員會，1998年，頁31。

境。

然而，現今一佛乘所面對的問題，釋尊的法，一佛乘，該如何深植人心呢？《法華經》一佛乘所宣說的譬喻，有何受限呢？由平川彰在《法華思想》的〈大乘佛教的法華經位置〉中，針對「一乘」所提出的疑問：

雖於長行中已宣說「一乘」可使三乘皆成佛，但是又如何地修行其法而成佛呢？若不示以其修行方法，則一乘之教，豈不是以說教而終嗎？²⁶⁶

對於平川彰所提出的第一個問題，衍生出生於現代多元性的社會中，如何修行實踐成佛之道？將於第二節討論。又一乘成佛之道，如何在人間實踐？隨後論說，實踐方法。

首先，論實踐成佛之道，所要強調佛法的使用，分為狹義與廣義。狹義在於個人本身的問題，所指的是離苦得樂，了生脫死，所謂：「苦難中的希望」。²⁶⁷明白人生存的环境會使人生起痛苦，而這痛苦產生的苦難源起何在？那就是「心」的問題，心面對著環境多樣性的考驗，能克服的有多少和多少能耐呢？可是，當人的心無法解決當前難題時，便會求佛菩薩，此時，心就會有一股力量注入，希望穩定心的不安，但這樣的作法亦只是暫時性，不能化解問題的根本之道，所以人會在思考如何安撫心根本之道呢？覓得說服心的良藥，用義理來讓心不起漣漪，表示義理將心轉換為明心，提昇心的承受力，在義理慢慢的開解，最終悟出真理的所在，便是得佛智慧。然而，個人在追求生命真理的過程中，應轉而趨向社會人群，以佛法幫助需要幫助的眾生，令一切眾生都能離苦得樂，了生脫死，走向大乘佛法的精神。便是廣義的意義，將佛教社會化。為太虛大師說：「人間佛教，是表明並非要人離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山林裏去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。」²⁶⁸意思是說以佛的教法來關懷現代社會，解決不同時代的社會問題，運用佛教倫理的基本準則與道德規範，化解社會暴力、抑制物欲的欲望，歸於簡樸生活，以解除現代文化危機。²⁶⁹

而實踐成佛之道在現在多元且複雜的環境，「《法華經》會歸一乘法」是呈現怎樣的樣貌，所以筆者採以有諸經之王、經卷受持之力、「法華」顯佛陀慈悲、久遠實成佛、一乘佛、成佛易非難之涵意的《法華經·方便品》，擁有《法華經》各思想的發展核心，²⁷⁰便試以〈方便品〉為主軸來解說「《法華經》會歸一乘法」

²⁶⁶ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁29。

²⁶⁷ 宏印著：《佛法對當代人的意義》，台北：無量壽出版社，1986年，頁35。

²⁶⁸ 江燦騰：《臺灣佛教與現代社會》，台北：東大圖書股份有限公司，1992年，頁180-182。

²⁶⁹ 任繼愈、湯一介著：《佛教文化與現代社會》，天津：天津人民出版社，2002年，頁19。

²⁷⁰ 平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，頁17。

存在的狀態。希望能夠覓得會歸一乘法於現代所顯立的位置。

解說前先將〈方便品〉的內容簡單說明，浮現出教義，方便對本節要探討的問題，於此段呈顯，便於解決後續的問題。就從〈方便品〉的「方便」說起，它是教化的一種手段，對眾生應機而說法，運用「方便」是要有相當的「智慧」，不然，釋尊不會對著智慧第一舍利弗先說《法華經·方便品》，再轉而告眾而說法。可知《法華經》是需要有一定的智慧，才能明白瞭解《法華經》經文中的無量義，未有修持佛法到某種程度，無法感受箇中的真實義，只算是看懂經文的文字，也只得到佛陀的表層之法。所以釋尊以方便智慧，開權顯實，權智是引領眾生得真理的智慧；而實智是真理的智慧，像是釋尊的智慧。然而，有些體會釋尊為何，將《法華經》放在最後才宣說，與學習有同樣的意思，需循序漸進，由淺至深，於過程中，建立穩固的佛法基礎，方能通透至理，不會產生不解之處，而誤解釋尊的意思，認為二乘就是最終修學歸宿，卻不知還有一乘的存在，表示在修學佛法未完全，沒有達到如法之行；如有如法，便能修得無上佛菩提道。如云：

舍利子！諸菩薩摩訶薩從初發心修行布施、淨戒、安忍、精進、靜慮、般若、方便善巧、妙願、力、智波羅蜜多，住空、無相、無願之法，即能超過一切聲聞、獨覺等地，能得菩薩不退轉地，能淨無上佛菩提道。²⁷¹

明確的指出，不管是聲聞、獨覺、菩薩、佛的果位，都是從初發心開始的，可深感初發心是很重要的決心和願力，但初發心仍有層次的不同，由不一樣的決心和願力，將決定不一樣的修行結果，聲聞、獨覺、菩薩、佛。於此，得知修行是無限，一切都取決在「心」的力量。透過「心」，落實在般若之行，對每一般若修持，至最終的結果，而結果的高低，差別在修持任一般若的功夫，就會產生差別的果位。然而，在讀完上引文，發覺成佛之路的二點環節，就是初發心與般若之行，所以將於說明《法華經·方便品》教義後，再續而討論。

《法華經·方便品》的宗旨諸法實相。為釋尊向舍利弗，道出二乘不是諸法實相，只是釋尊要度眾生成佛的方便法，為了將眾生的無始劫的習氣，在巧便之法的牽引，誘起眾生歸向成佛，終結無盡的六道輪迴。而突破超越天道、阿修羅道、人道、鬼道、畜生道、地獄道，這把終止輪迴的鎖匙為何？那就是釋尊所說的諸法實相，將世間的一切都說盡，道破眾生始終無法理清的問題，如事情不明時，都是一被事物所控制；當清楚事情時，就可以改變一切。所謂：「破迷開悟」。然而，釋尊在諸法實相的基礎下，用了那些說法，作為諸法實相的註解。有一佛乘（開三顯一）；佛知見出現於世；引一切眾生，入佛道。在釋尊表態佛教的萬法歸宗於一佛乘之路，絕無二路的存在，而萬法的顯立，為解釋一佛乘的過程。

²⁷¹ 玄奘詔譯：《大般若波羅蜜多經》卷四，大正5，頁19下。

同似建築物的造成，建築物等同《法華經》，萬法等同設計圖、建構材料、測量、規劃等，從過程的程序上，體會成佛每一環節，將體受的記憶，聚集轉為經驗智慧，結合智慧，累積成究竟智慧，最終達到佛慧之境。佛的智慧是純然無雜的，但充滿宇宙的一切，似有似無，而眾生要如何得佛慧呢？具體可於《大般若波羅蜜多經》有云：

具壽善現白言：「大士！住菩薩乘諸善男子、善女人等修行般若波羅蜜多，若欲不謗諸佛世尊而發隨喜迴向心者，應作是念：『如諸如來、應、正等覺以無上佛智了達遍知諸功德善根有如是類、有如是體、有如是相、有如是法而可隨喜，我今亦應如是隨喜。又如諸如來、應、正等覺以無上佛智了達遍知應以如是諸福業事迴向無上正等菩提，我今亦應如是迴向。』住菩薩乘諸善男子、善女人等，於諸如來、應、正等覺及弟子等功德善根應作如是隨喜迴向，若作如是隨喜迴向則不謗佛，隨佛所教，隨法而說。是菩薩摩訶薩如是隨喜迴向之心，永離眾毒，終至甘露無上菩提。²⁷²

了明得佛智慧是在於修行般若波羅蜜多。而修行的成就是來自何處？

爾時彼佛，受沙彌請，過二萬劫已，乃於四眾之中說是大乘經，名“妙法蓮華”，教菩薩法，佛所護念。說是經已，十六沙彌為阿耨多羅三藐三菩提故，皆共受持，諷誦通利。說是經時，十六菩薩沙彌皆悉信受；聲聞眾中，亦有信解；其餘眾生千萬億種，皆生疑惑。佛說是經，於八千劫未曾休廢。說此經已，即入靜室，住於禪定八萬四千劫。是時十六菩薩沙彌，知佛入室寂然禪定，各昇法座，亦於八萬四千劫，為四部眾，廣說分別妙法華經。一一皆度六百萬億那由他恒河沙等眾生，示教利喜，令發阿耨多羅三藐三菩提心。²⁷³

從《法華經·方便品》得到成佛之道的要素，經受菩薩道後，由般若之行、信心與菩提心，得如來之慧。可知道，成佛之道是起於發菩提心，²⁷⁴後增進信心，再修持般若之行，待時機成熟，便是成佛之日的到來。從何可見發菩提心與信心，依下所言：

今日世尊方云：「得佛道時，初令發心，教化示導，令向阿耨多羅三藐三菩提。」²⁷⁵

²⁷² 玄奘詔譯《大般若波羅蜜多經》卷一百七十，大正5，頁915中。

²⁷³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁25上。

²⁷⁴ 印順著：《空之探究》，台北：正聞出版社，1992年，頁137。
大乘法門，是以發菩提心，修菩薩行，圓成無上佛果為主題的。

²⁷⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁41下。

由釋尊自說，至今證得佛道，源自起初所發的菩提心，成就今日佛道，這表明成佛的成就，必要有發願菩提心，再行菩提心。而菩提心就是對世間任何眾生起慈悲心，去體會他人的苦與痛；對一切眾生視為平等，爲了去我執；用菩提心除去心中的貪、瞋、癡。而釋尊的深一層意義，在於心的覺悟。在此可明白，心的造作，會造成不一樣的結果，但從發菩提心至行菩薩道，過程是難以言喻，如何才能不受菩薩道之環境所困呢？雖然釋尊給了成佛的方向，菩提心與菩薩道，可是路程崎嶇波折，如沒信心的力量，很容易放棄或被困境所同化，所以「信心」像是黑暗中，行駛的船，在無法辨明方向時的燈塔，賜於無限的光明，而在「信心」的促使下，便會增進成就的速度。對「信心」詞句，於佛經中，是釋尊常常宣說的要點，不停的給予眾生「信心」，希望眾生能早日入道，脫離六道之苦。依下引文見《法華經》的「信心」足跡：

若人信歸佛，如來不欺誑，亦無貪嫉意，斷諸法中惡。故佛於十方，而獨無所畏。我以相嚴身，光明照世間，無量眾所尊，為說實相印。舍利弗當知，我本立誓願，欲令一切眾，如我等無異。如我昔所願，今者已滿足，化一切眾生，皆令入佛道。²⁷⁶

爾時舍利弗重白佛言：「世尊！唯願說之，唯願說之！今此會中，如我等比百千萬億，世世已曾從佛受化。如此人等，必能敬信，長夜安隱，多所饒益。」²⁷⁷

除佛滅度後，現前無佛。所以者何？佛滅度後，如是等經受持讀誦解義者，是人難得。若遇餘佛，於此法中便得決了。舍利弗！汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」²⁷⁸

可明白釋尊於佛典各處宣說「信」，將「信」佛語的力量，超越世間可理解的範圍，這不可理解的「信」，是直接聯繫了佛的智慧，提昇至「是法不可示，言辭相寂滅，諸餘眾生類，無有能得解，除諸菩薩眾、信力堅固者。」²⁷⁹之境，表示深「信」的內容，包含佛慧、佛知見、諸法實相等，可理解「信」是解開法藏之秘的一把重要的鎖匙，像是修習六般羅蜜一樣的道理，爲不可忽視的一環，該用心體會，才不失釋尊的教導。

²⁷⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7下。

²⁷⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁6下。

²⁷⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7中。

²⁷⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁5下。

理出菩提心與信心的意義，陸續將《法華經·方便品》所講道成佛之要素，作出一一的呈現，以解釋尊的用意所在。

舍利弗！吾從成佛已來，種種因緣，種種譬喻，廣演言教無數方便，引導眾生令離諸著。所以者何？如來方便知見波羅蜜皆已具足。²⁸⁰

首先，釋尊在成佛後，以佛的智慧，宣說種種法，使用無數的方便智慧法，引度眾生離苦得樂。可見於此，釋尊以已具足波羅蜜的修持，運用方便智慧，開導眾生的無明，使眾生的迷惑，能轉迷成智，領會萬法的道理，不再受不明之苦，而繼續流轉於世。這明白《法華經》的宗旨之一，一佛乘，是來自於波羅蜜的成就。知道《法華經》一佛乘的得證，在於菩提心、信心、修持波羅蜜（智慧），三項歸於一，便是成就佛道，這所要指明的是實踐的絕對精神，像似《法華經·觀世音普門品》所說：「觀世音以種種化身為眾生解苦救難，可看做是生動的說明。……菩薩之所以是菩薩，不中道涅槃，就是為了實踐慈悲精神，普救一切眾生。應當指出的是，佛教所講的普度眾生雖主要講應機宣傳佛法，引導眾生修持六度等佛法達到解脫，但並不排斥社會上一般意義上的從物質生活方面救濟眾生，幫助他們解決困難。」得知菩薩實踐菩薩行是上求菩提，但不管時代如何的變遷，至今的菩薩行乃下化眾生，自利亦利他。²⁸¹證實《法華經》宣說一乘法，希望一切眾生咸能歸向佛乘，從義理的傳達中，將義理適時的融入當代趨勢，成為現代化佛教，可說勝義諦是世俗諦，世俗諦是勝義諦；更能了解菩薩行即是成佛之道。而實踐大乘佛法的佛乘，在二諦中道的解釋，已經將《法華經》的一乘法放入日常生活之中，啟示釋尊道出的《法華經》的真諦，歸向佛乘之修持，存在於生活領悟的智慧，智慧的變現，為方便的展現，正是《法華經》的譬喻說，釋尊將方便說轉為宇宙真理，告知我們世間的一切，就是真理的所在。

²⁸⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁5中。

²⁸¹ 傅偉勳主編，《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年，頁217。

第二節《法華經》會歸一乘法的實踐內涵

經由《法華經》道出世間諸法實相，於經中顯示出開權顯實，將小乘的緣覺和聲聞視為佛渡引眾生所設的方便善巧，以一佛乘為最究竟佛乘。經中強調著開權顯實，會三歸一，這對中國佛教影響極大。如前述所提諸法實相，大乘佛教最高概念，包含佛性、空、法性、真如等，影響了各種宗派。略說所影響範圍：首先，以《法華經》經典成立教義的天台宗。從《法華經》中，著重於諸法實相與諸法如是性，而提出性具三千，一念三千的觀點，立定以止觀作為修行教法；其二，吉藏設立的三論宗。以諸法性空論性空，因緣所生這世上的一切現象，因世人認定世間一切是真實存在，是屬俗諦。而悟道之人，視世間一切現象，空無實體，是屬真諦。然而，真俗不二，無有偏重，是一是二，不一不二，為中道。所以中道是為《法華經》的諸法實相。亦套用《法華經》的會三歸一思想；其三，華嚴宗教義與天台宗有著深切關聯，從華嚴性起與天台性具皆以實相宣稱，另華嚴宗亦以一佛乘為究竟佛乘，同如《法華經》的宗旨；²⁸²其四，法相宗窺基，定以一乘是究竟的真實佛乘，為《法華經》的宗旨；²⁸³其五，惠能禪宗，以心悟為主。心迷，一車當作三車，心悟，三車作一車。²⁸⁴而在《法華經》譬喻，佛設三乘之說，知眾生根鈍，如同禪宗教法，善設方便權巧，正為《法華經》的開權顯實。以這相關性聯繫脈動，得到《法華經》教法位於最究竟階段，總結佛教各經典的結論，如能了悟《法華經》之教法，必會了悟諸經之教法，以所得的結果，確信各經之間存在著極密切關聯。

在分別呈現各宗派，領悟釋尊諸法實相的宗旨，這些宗旨都是成佛的方法，但是古師大德的成佛之道，可以適用於現代多元性的社會中，修行實踐成佛之道？證實在多元性的現代，仍可實踐成佛之道。

成佛之道，先要知道如何執行成佛之道的內容，方能實踐成佛之道。就以《法華經》譬喻來說，以識得《法華經》譬喻的立場，佛經閱經是為正確的方法，如《阿含經》、《撰集百經》、《賢愚經》、《雜寶藏經》、《大莊嚴論經》、《法句譬喻經》、《出曜經》、《雜譬喻經》、《舊雜譬喻經》、《雜譬喻經》、《眾經撰雜譬喻經》、《百喻經》、《大涅槃經》等，而經典所述，具有正統的典範，然而將其抽出成為譬喻故事，以相當的通俗性，變成似教化的素材，作為警示作用，舉例如下：

就宗教的意義而言，歷劫的不同類型，提醒人們注意命運的多變性，檢查

²⁸² 林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，台北：三民書局，2003年，頁196-223。

²⁸³ 窺基撰：《妙法蓮華經玄贊》卷一，大正34，頁652上。

²⁸⁴ 林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁286。

自我意識中可能產生傾向那種類型行為的趨向，並了悟命運的鎖是緊握在自己的手中，也就是佛陀再三叮嚀的「假令經百劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受」。²⁸⁵

就宗教的觀點而言，「授記」是屬於「佛」這一修行最高層次者，由「彼岸」帶來的神秘訊息。是唯有佛能宣說的預言，當這種權威而具啟示的語言臨現在某一仍是凡夫的弟子時，則此弟子已被允諾在聖界的範疇中預定了一個位置——即使這是要經歷長遠時空才能兌現的允諾；但在這段時空中生命已得到保證將不會墮落下墜，只會前進上升；因此授記對一仍是凡夫的弟子，是予其以生命品質的最高肯定，也會使他產生莫大的鼓舞力量。吾人也可說佛的授記是一把唯一鑰匙，解開本是聖界隱藏的秘密。而佛所以會言說，應是基於弟子們心靈的超越活動想聆聽超越信息的一種肯定的回應。因此授記，不應視為被授記者被動性的接受，而應是修行者心靈活動的主動傾向，決定了他是否能成為一個被授記者。畢竟，授記的作用是為了照明而非為了附加，此可由授記的故事得到印證。²⁸⁶

可知譬喻故事的價值，在於「讀者對譬喻的接受」，反映出人對故事的意涵實態肯定；對照著佛教經典詮釋，顯見「佛教對佛典的介紹」，對其佛法教義的解說。但兩者雖表面型式的異同，而最終極目標就是教化所有眾生了生脫死。

猶如釋尊在會歸思想中的譬喻，是作為教化之用，但釋尊最終仍是要請一切眾生能知法而行法，就是明白了法的意義，就應該去做，去執行，才能有所成就。像是要造起一座 101 大樓，現在已經有了設計圖，必須執行建造的工程，之後，才能有今日的 101 大樓。

不過，先強調釋尊譬喻的現在性，再來解說實踐部分。釋尊的譬喻到底是否有受時間與空間的影響呢？見釋永東所述：

可見時空雖歷千古，人性卻不變。釋尊怎會料到其兩千多年前指導比丘修道用的善巧譬喻，歷千古而不衰，不但能用來闡釋解決各種社會人性污染惡習的問題，其中蘊含的「自覺教育」還是當前教育的根本所在呢？可見本經「七水人喻」雖只是佛教九類譬喻的一種，內容也簡短微不足道的小譬喻，不但能做為修道上的引導，對現代生命教育和當前各種社會問題也具有時代教化功能。足見佛教譬喻是超越時空，不但可以現代詮釋學說明

²⁸⁵ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉《中國佛教學術論典 106》，高雄：佛光文教基金會，2004 年，頁 369。

²⁸⁶ 丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，頁 374-375。

之，且深具時代意義和價值的。²⁸⁷

在釋永東的論說中，已經將釋尊傳法的時間與空間問題因素，重重的打破限制。對於「現代」一詞，根本無法改變釋尊的教法，受到時代的變遷，那只是人心所設，猶如「以金作器，器器皆金」之理，教法的本質，是真理的原型，不因時代與空間的不同，對教法的定義，所附加不同方式的呈現而不同，然而，在真理的面貌，還是如釋尊所云：「依法不依人」，為釋尊賜於眾生的無價真理，便是真理的所在。

而釋尊的譬喻，便是在教化義理，使得眾生更容易理解釋尊的法，不會造成義理的深不可測，無法聯接釋尊的法，導致法無法被了解，日久就形成佛法與眾生不相契合，所以釋尊才以方便之法，相容一切眾生的根性，達到佛法深入易解，直通人心。這可明白，譬喻不是僅止於譬喻之話，而是於理解法和譬喻的關係上，付予極為懇切的解釋性意義。²⁸⁸

今日受到釋尊的教化，而主要是在於受教化後的實踐，但實踐在現代人的看法為何？依學者宋立道所言：

表現在宗教修行的途徑上，中國佛教所欣賞的宗教追求，其實只是非物件化的思維，內向的自足的直覺主義，其所滿足的還是泯除分別，物我同一；它的宗教超越，實現於「非邏輯」、「無分別」、「非理性」的不辯而辯、不思而思，也就是魏晉時代般若學者們就已經達到了的「當下即是」「立處存真」的境界，也就是唐代禪宗和尚所說的「平常心是道」「活在當下」。²⁸⁹

從宋立道所說佛教教化的實踐上，就像是《法華經》以信得解的意味。這樣超然的超脫在佛經的文字之上，是一種存在於世間，而心卻隔絕世間的境界，像是在世上的世外桃源，應該就是實踐證得的境地，佛道。

何為現代人實踐佛道的觀點？

佛教在歷史上，古來多使用佛法或者稱為佛道。佛法者，佛所說之理法之意義，此理法因為是釋尊之所說之關係，嚴格的說，此理法是無始無終之

²⁸⁷ 釋永東著：〈佛教譬喻的現代詮釋與運用-以《佛說鹹水喻經》為例〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，頁118。

²⁸⁸ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，高雄：佛光文化事業有限公司，1998 339。

²⁸⁹ 宋立道著：〈現代性環境中的中國佛教〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，頁60。

存在宇宙間，是人生之真理，因為是釋尊之所覺知，覺者即是佛陀Buddha。然而，不但是釋尊，吾人都希望自己成就覺知此道，即吾人各自也能成為覺者，故而稱為佛道。即佛教是佛陀說明設教的同時，吾人覺者即是成佛之道，成佛之道與其他宗教之本質上是不相同的。因而古來，不稱為佛教，而稱為佛道之所以然者。稱為佛教之時，所想到的那是有客觀的方面。其教說之特色是作為教理，為研究之對象。稱研究佛道之詞語，是佛教學，是說明研究等詞句之情形，這不是熟習之語言。於是若稱為佛道，當然佛道之修行成為熟語。即佛教是吾人自己之事，佛教為修行方面，為把握在實踐方面的事。²⁹⁰

談到成佛之道的實踐，必須經修行菩薩道，才能證得究竟涅槃。以下將對《法華經》所說的波羅蜜作一番呈顯：

一、布施波羅蜜

布施波羅蜜在《法華經》如何說明呢？而在《法華經》的思想之下，其意義為何？如下解釋：

若有眾生類，值諸過去佛，若聞法布施，或持戒忍辱、精進禪智等，種種修福慧。如是諸人等，皆已成佛道。²⁹¹

藉由布施修福，再由最後般若波羅蜜修慧，結合修福與修慧，福慧雙修，開顯了過去已成佛的諸佛們，都是經由六般若波羅蜜證得無上正等正覺，所以一切眾生都該效法，以成佛為此世的最終目標。

善哉，善哉！善男子！是真精進，是真法供養如來。若以華、香、瓔珞、燒香、末香、塗香、天繒、幡蓋及海彼岸栴檀之香，如是等種種諸物供養，所不能及；假使國城、妻子布施，亦所不及。善男子！是真第一之施，於諸施中最尊最上，以法供養諸如來故。²⁹²

指出布施也是需要精進的，而且布施也有分層次的，使用外物布施諸佛，根本是不及用法布施供養諸佛。而深一層的意義，就是瞭解諸經的法，得法之義理，勝於一切法之外在行為，如念咒、禮拜、供養等。此說主要是為眾生指明一條明路，莫再走糊塗路了。

²⁹⁰ 關口真大著，釋印海譯：〈佛教實踐修道之原理序言〉，《佛教實踐修道之原理》，美國洛杉磯：法印寺文教中心，2009年，頁1-2。

²⁹¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7下。

²⁹² 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷六，大正9，頁53上。

二、持戒波羅蜜

持戒對《法華經》來說，要以怎樣的作法，才是《法華經》的持戒之行呢？

此經難持，若暫持者，我則歡喜，諸佛亦然。如是之人，諸佛所歎。是則勇猛，是則精進，是名持戒，行頭陀者，則為疾得，無上佛道。²⁹³

《法華經》義趣極妙難以致信，若能修持短暫，釋尊和諸佛都歡喜。如能繼續如此的持戒此經，且勇猛精進，都能快速證得無上佛道。這說出持戒《法華經》，持有的時間如能培養到一定的程度，在過程中，深解義趣，諸佛及天人都歡喜。表示持戒的過程，能夠理解義趣，將對修行增進更多的信心。

三、忍辱波羅蜜

忍辱從《法華經》的角度是什麼作法，才能得《法華經》的忍辱之證呢？

我等敬佛故，悉忍是諸惡。為斯所輕言，汝等皆是佛，如此輕慢言，皆當忍受之。濁劫惡世中，多有諸恐怖，惡鬼入其身，罵詈毀辱我。我等敬信佛，當著忍辱鎧，為說是經故，忍此諸難事。²⁹⁴

如〈方便品〉所言，生於五濁²⁹⁵惡世，²⁹⁶惡魔入身，受辱罵，當下應該生起深信諸佛，生起菩薩們的大忍力，為《法華經》的弘法，忍受世間一切難忍之事。釋尊的心意是想要成就佛道，就必須接受忍辱之考驗，得忍辱之智慧，然而，無上的菩提就在身邊不遠之處了。

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

菩薩摩訶薩行處，是心的修證功夫。²⁹⁸從忍辱的修行中，釋放出柔和的溫暖，將心的暴動和驚惶恐懼給予安撫，以佛知見諸法實相，清楚見其忍辱的真相，真相來自於忍辱時，心產生的作用，如能依佛知見，而領悟實相即無相，無相即

²⁹³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁33下。

²⁹⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁36中。

²⁹⁵ 五濁：劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁。

²⁹⁶ 聖嚴著：《絕妙說法-法華經講要》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年，頁194。

²⁹⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁37上。

²⁹⁸ 聖嚴著：《絕妙說法-法華經講要》，頁194。

實相，就是為菩薩摩薩行處。

四、精進波羅蜜

精進的力量，對修行《法華經》之人，有什麼叵思議的現象呢？以《法華經》云：

智積問文殊師利言：「此經甚深微妙，諸經中寶，世所希有。頗有眾生，勤加精進，修行此經，速得佛不？」²⁹⁹

雖然這是一個問題，但已道出《法華經》叵思議，可想智積菩薩為何一問？便可理解，智積菩薩早已知道《法華經》的無盡弘大，便於此替眾生提問，助眾生能再一次受到文殊師利菩薩的證驗。而精進《法華經》速得成佛的龍女，便是再一次告知眾生，《法華經》的究竟微妙，而當修行者執行「精進」時，會發生不可思議的作用。可想而知，在「精進」《法華經》的效用發生過程，是產生成佛極大的共鳴之力。

世尊！若後世後五百歲、濁惡世中，比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，求索者、受持者、讀誦者、書寫者，欲修習是法華經，於三七日中，應一心精進。滿三七日已，我當乘六牙白象，與無量菩薩而自圍繞，以一切眾生所見身，現其人前，而為說法，示教利喜，亦復與其陀羅尼呪，得是陀羅尼故，無有非人能破壞者，亦不為女人之所惑亂，我身亦自常護是人。
300

只要有眾生修習《法華經》，一心精進，就如前段所述，將會產生成佛的極大共鳴，此段有相當的說明。就當修行者，行《法華經》進入精進階段時，將會得到不可思議的外力幫助，來成就成佛的推手；另一個意味是《法華經》的法，本身充滿無盡無量的力量，也是諸佛菩薩所認同的諸法實相之法，且受益於《法華經》的諸佛菩薩也不少，自然而然，會對因緣聚會而修習《法華經》的眾生，伸出手，助修行的眾生成就佛道。

五、禪定波羅蜜

禪定作用於《法華經》時，會有何種效用呢？

「如來爾時便作是念：『我有無量無邊智慧、力、無畏等諸佛法藏，是諸眾生皆是我子，等與大乘，不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。』

²⁹⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁35中。

³⁰⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷七，大正9，頁61中。

是諸眾生脫三界者，悉與諸佛禪定、解脫等娛樂之具，皆是一相、一種，聖所稱歎，能生淨妙第一之樂。」³⁰¹

離三界之苦，就必須以禪定，作為解脫的方法。以上釋尊以如來智慧力，宣告此實相，賜予一切眾生，令領受之人，能了生脫死，得究竟涅槃。依此可明白，禪定修行證得，便得清淨微妙寂滅之樂。

文殊師利言：「有娑竭羅龍王女，年始八歲，智慧利根，善知眾生諸根行業，得陀羅尼，諸佛所說甚深祕藏，悉能受持。深入禪定，了達諸法，於剎那頃發菩提心，得不退轉，辯才無礙。慈念眾生、猶如赤子，功德具足，心念口演，微妙廣大，慈悲仁讓，志意和雅，能至菩提。」³⁰²

這註明了《法華經》的微妙甚深，在精進此經，就如同龍女得智慧利根，能洞察眾生根性；持陀羅尼，能理解釋尊的甚深法藏；深入禪定，了達諸法實相；於一剎那間，發菩提心，至不退轉地，且辯才無礙；大慈悲的善待眾生。然而，釋尊不只是在說女性可成佛，更是在闡揚《法華經》佛之境界，不可思議的諸法實相，而釋尊的法，背後的諸法實相，如何真正的證得？應需深入禪定，得心清淨，生起菩提心，便可得佛的真正法義，得究竟涅槃。

六、般若波羅蜜

般若是《法華經》成佛之道的重要要素之一，但對於《法華經》要如何運用才是依法呢？

舍利弗！如來亦復如是，則為一切世間之父。於諸怖畏、衰惱、憂患、無明闇蔽，永盡無餘，而悉成就無量知見、力、無所畏，有大神力及智慧力，具足方便、智慧波羅蜜，大慈大悲，常無懈倦，恒求善事，利益一切，而生三界朽故火宅，為度眾生老病死、憂悲、苦惱、愚癡、闇蔽、三毒之火，教化令得阿耨多羅三藐三菩提。³⁰³

眾生產生諸多怖畏、衰惱、憂患、無明，而受生老病死、憂悲、苦惱、愚癡、闇蔽、三毒之火，問題源自何處？沒有辦法見得事情的真相，生起不明白，接而困惑，時間一久，就陷入無法自救的泥沼。在這樣的情況下，所見的世間事物，也都錯誤的見解，因為心不光明透徹，對事物的見解亦也就不透徹，譬如：混濁的水，不清理或換新，永遠都無法透視。如何才能得光明呢？習得釋尊所說的法，

³⁰¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13下。

³⁰² 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁35中。

³⁰³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁13上。

得諸法實相的真相，智慧必會顯現，在真理的洗滌下，而所見的事物，將是諸法實相。所以證得智慧，就得無上正等正覺。

「『汝等當有如來知見寶藏之分。』世尊以方便力，說如來智慧。」³⁰⁴

上文著力於小乘雖有成佛的成分，但不完整，問題在於未得佛慧，而無法辨別聲聞、緣覺、菩薩何者才是真正的諸法實相，所以釋尊才針對聲聞與緣覺的盲點，以方便法例子「火宅喻」，為解二乘的不足之處，希望二乘能早日歸一乘。然而，智慧的修習，會導致證得與不證得之別，這意味著智慧真正的取得，是要走真正的門路，不然，修得的智慧可能會造成日後錯誤的見解，而錯的不自知，且固步自封，更可怕的是無法辨明萬物的諸法實相，將繼續再輪迴下去，要到何時何日才能再聽到佛法呢？今日有如此機緣，就該把握當下，努力精進習得釋尊的無上智慧，至圓滿成就之日，回歸究竟涅槃，乘願再來，引度苦海無邊的眾生。

釋尊在宣說《法華經》時，於經中指出成佛之道，是含有六般羅蜜，以下所舉可見蹤跡：

佛告諸比丘：「爾時王者，則我身是；時仙人者，今提婆達多是。由提婆達多善知識故，令我具足六波羅蜜，慈悲喜捨，三十二相，八十種好，紫磨金色，十力、四無所畏、四攝法、十八不共神通道力，成等正覺，廣度眾生，皆因提婆達多善知識故。」³⁰⁵

釋尊以過去與提婆達多的關係，在當時仙人的提婆達多，教導釋尊具足六波羅蜜，才能成就釋尊的成佛之道。成佛的首要條件，必修六波羅蜜，累積菩薩道經驗，為了體受深層的眾生各式各樣的感受，歷經感受的錘煉，作為提煉成佛成就之用。雖然要成就就需要修持六波羅蜜，但釋尊仍賜予眾生一個方便之道，依下文所說：

爾時佛告彌勒菩薩摩訶薩：「阿逸多！其有眾生，聞佛壽命長遠如是，乃至能生一念信解，所得功德，無有限量。若有善男子、善女人，為阿耨多羅三藐三菩提故，於八十萬億那由他劫，行五波羅蜜——檀波羅蜜、尸羅波羅蜜、羼提波羅蜜、毘梨耶波羅蜜、禪波羅蜜——除般若波羅蜜，以是功德比前功德，百分、千分、百千萬億分、不及其一，乃至算數譬喻所不能知。若善男子、善女人，有如是功德，於阿耨多羅三藐三菩提退者，無有是處。」³⁰⁶

³⁰⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁17中。

³⁰⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁34下。

³⁰⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁44下。

在佛告訴彌勒菩薩，一念信解《法華經》，所得功德無限量，更超越修持五波羅蜜。而由信得解，是佛經中的秘法，但為何能有如此的威力呢？在於佛所說的經典是佛的智慧之象徵，相信經典就是相信佛的智慧，等同是佛的弟子，直接領受佛的一切，自然更勝於波羅蜜之行。不過，如能同時兼修其功德更超越獨修信解《法華經》或六波羅蜜。依下文所云：

是故我說：「如來滅後，若有受持、讀誦、為他人說，若自書、若教人書，供養經卷，不須復起塔寺，及造僧坊、供養眾僧。」況復有人能持是經，兼行布施、持戒、忍辱、精進、一心、智慧，其德最勝，無量無邊。³⁰⁷

上文已經將釋尊真正所要表達的想法，重重道出，只要有人願意持經，兼行六波羅蜜，就能得無量功德，在這所要表示的意義是視一切眾生為平等，像是「三草二木」內容中所言：「雖一地所生，一雨所潤，而諸草木各有差別。」是說佛的平等智慧，就如一味雨普降在小、中、大藥草及二木，平等慈悲救度，皆蒙受其利。而釋尊平等說法，可說釋尊說法：

如彼大雲雨，於一切卉木叢林，及諸藥草，如其種性，具足蒙潤，各得生長。如來說法一相一味，所謂解脫相、離相、滅相，究竟至於一切種智。

308

不分小藥草的人天二乘；中藥草的聲聞、緣覺；大藥草的三乘中菩薩；小樹的大乘中明內凡夫菩薩；大樹的初地以上菩薩。³⁰⁹像是《維摩經》所云：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解」，佛的平等說法，可是在理解上仍有差別之分，而差別是出現在眾生本身的根性，可在《法華經》看出釋尊所分出的「二乘」、「三乘」、「五乘」等，不過，釋尊的看法是「眾生住於種種之地，唯有如來，如實見之，明了無礙。」，釋尊用明白透徹一切眾生之心，只說一相一味之法，使得眾生得度、得解、得涅槃。

在釋尊說的《法華經》「三草二木」，運用極生活化的譬喻，作為開導眾生的藥方，不管是火宅喻、窮子喻、化城喻、衣珠喻，共有其生活化的性質，其會歸思想的譬喻，套用在各時代的變遷，有著甚高的相融性，可適應在各時代的環境，依《法華經與核子物理學》所述：

「法華經」裏所出現的「微粒子」(也就是微塵)，並非如剛才說是用來表

³⁰⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁45下。

³⁰⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19中。

³⁰⁹ 法雲撰：《法華經義記》卷六，大正9，頁647下。

示「小」，相反地，它是用來形容「大」。「微塵數」和「恆河沙」（恆河的沙數）一樣，都是用來形容「無限多」。³¹⁰

在這一過程中，發現釋尊說的《法華經》，可隨時代的改變而改變，這更顯得釋尊無上的智慧，早已知道時代的變化，在當時就使用生活化的方式來說法，也不會被今日所謂：「時尚潮流」淘汰，因為釋尊的說法，是人世間的生活經驗則；是宇宙裡的不變真理。結論，在「佛以一音演說法」中，已整合了現代佛教環境、發菩提心、信心、六波若蜜與會歸一乘法，如何解釋呢？因為不管時間與空間如何的變化，兩者是不停止的循環，但是，釋尊說的法，義理是不變的，而改變只是文字的相貌與方式，只要能證得釋尊的智慧，便可知道釋尊宣說的會歸思想，不是單純為當下時間與空間的眾生作宣說，而是為任何時間與空間的眾生作宣說，所以釋尊所示的當代佛教環境之會歸一乘法是：

「其所說法，皆悉到於一切智地。如來觀知一切諸法之所歸趣，亦知一切眾生深心所行，通達無礙。又於諸法究盡明了，示諸眾生一切智慧。」³¹¹

一切法無分別，來龍去脈，「十如是」便可解，一切法的歸趣，就是「諸法實相」。

雖然筆者已對一乘法的實踐是為《法華經》所云的「諸法實相」，證得佛智，如能再加入《法華經》實踐的特色，必能再突顯當代實踐價值。首先以《法華經》如何實踐於現代呢？從《法華經》的角度來說，實踐《法華經》的法，為了是「得近阿耨多羅三藐三菩提」。不過，要依什麼樣的條件來執行呢？如〈法師品〉云：

若有善男子善女人，如來滅後，欲為四眾說是法華經者，云何應說？是善男子善女子，入如來室，著如來衣，坐如來座。爾乃應為四眾廣而斯經。如來室者，一切眾生中大慈悲心是；如來衣者，柔和忍辱心是；如來座者，一切法空是。³¹²

在入如來室、著如來衣、坐如來座，已經可以知道除了宣說《法華經》之外，還要配合身口意三者，按照釋尊的方式進行，才是真正在實踐《法華經》。³¹³表示實踐中，身心靈需要處在安樂的狀態，依〈安樂行品〉所云：

³¹⁰ 松下真一著，余萬居譯：《法華經與核子物理學》，頁139。

³¹¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷三，大正9，頁19上。

³¹² 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁31下。

³¹³ 聖嚴法師著：《絕妙說法—法華經講要》，頁156。

安住菩薩行處及親近處，能為眾生演說是經。³¹⁴

身要安住在菩薩行處與菩薩親近處，才能符合《法華經》實踐的條件之一演說。³¹⁵

如來滅後，於末法中，欲說是經，應住安樂行。若口宣說，若讀經時，不樂說人及經典過，亦不輕慢諸餘法師。不說他人好惡長短。於聲聞人亦不稱名說其過惡，亦不稱名讚歎其美。又亦不生怨嫌之心。善修如是安樂心故，諸有聽者，不逆其意。有所難問，不以小乘法答，但以大乘而為解說，令得一切種智。³¹⁶

口要安住法上，以正信來正確宣法，不要造成任何批評與毀謗的過失，以安樂心，解決及面對一切。

「於後末世，法欲滅時，受持讀誦經典者，無懷嫉妒諂誑之心，亦勿輕罵學佛道者，求其長短。」若四眾之中求三乘道者，「無得惱之，令其疑悔。」
「亦不應戲論諸法，有所諍競。當於一切眾生，起大悲想；於諸如來，起慈父想；於諸菩薩，起大師想；於十方諸大菩薩，常應深心恭敬禮拜；於一切眾生，平等說法，以順法故，不多不少，乃至深愛法者，亦不為多說。」

³¹⁷

意要安住在平等上，以平等之心，看待持讀經典、求道眾生及一切諸相，縱使有發生違逆之事，應當起大悲心，方便引導眾生成佛；應當起慈父愛子（眾生）之心；應當視修持六般若蜜之菩薩，視為佛來看；應當對諸方菩薩，起深心恭敬禮拜，平等是佛法，佛法是平等，不因眾生條件不同，就不平等對待，應當以常不輕菩薩所云：「我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。」為效法，平等看待眾生。

於後末世，法欲滅時，有持是法華經者，於在家出家人中，生大慈心；於非菩薩人中，生大悲心。應作是念：如是之人，則為大失，如來方便，隨宜說法，不聞、不知、不覺、不問、不信、不解。其人雖不問、不信、不解是經，我得阿耨多羅三藐三菩提時，隨在何地，以神通力、智慧力，引之令得住是法中。文殊師利，是菩薩摩訶薩，於如來滅後，有成就此第四法者，說是法時無有過失。³¹⁸

³¹⁴ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁37上。

³¹⁵ 聖嚴法師著：《絕妙說法—法華經講要》，頁198。

³¹⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁37下。

³¹⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁38中。

³¹⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁38下。

誓願應安住在大慈心上，在末法時期，受持《法華經》者，定發大誓願，生起大悲心，引眾生入佛道，不管眾生是否相信，皆無分別的度化眾生，回歸佛道。這指出身、口、意修持後，進入第四階段，在法師的宣說法時，便帶領受聞眾生入妙法之境，不在受身、口、意的限制，因此時已是佛之境界。

可知〈法師品〉宣導《法華經》的實踐，再經由〈安樂行品〉實踐修行，其法益的結果為何？為《法華經·藥王菩薩本事品》所云：「若如來滅後，後五百滅中，若有女人，聞是經典，如說修行，於此命終，即往安樂世界，阿彌陀佛，大菩薩眾，圍繞住處，生蓮華中，寶座之上。」最終，《法華經》的實踐，安樂行，將導向阿彌陀佛淨土（極樂世界），又名安樂土。但不只有彌陀淨土，亦包括一切佛國淨土。

可從《法華經》〈法師品〉與〈安樂行品〉的實踐之道知道終歸向佛道，而如何歸向佛道？而特色為何？經〈法師品〉與〈安樂行品〉的尋覓，可找到證得佛道的蹤跡，就是行菩薩道（六波羅蜜）。以下所舉列：

〈法師品〉：「是人樂說法，分別無罣礙，諸佛護念故，能令大眾喜。若親近法師，速得菩薩道，隨順是師學，得見恆沙佛。」³¹⁹（六波羅蜜）

〈法師品〉：若欲住佛道，成就自然智，常當勤供養，受持法華者；其有欲疾得，一切種智慧，當受持是經，並供持經者。³²⁰（布施）

〈安樂行品〉：世尊！十諸菩薩甚為難有，敬順佛故，發大誓願，於後惡世，護持讀說是法華經。³²¹（持戒）

〈安樂行品〉：若菩薩摩訶薩，住忍辱地，柔和善順，而不卒暴，心亦不驚，又復於法無所行，而觀諸法如實相，亦不行、不分別。³²²（忍辱）

〈安樂行品〉：一切諸法，空無所有，無有常住，亦無起滅，是名智者，所親近處。³²³（智慧）

〈安樂行品〉：菩薩有時，入於靜室，以正憶念，隨義觀法，從禪定起，

³¹⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁32上。

³²⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁31上。

³²¹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁37上。

³²² 同上。

³²³ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁37中。

為諸國王，王子臣民，婆羅門等，開化演暢，說斯經典，其心安隱，無有怯弱。³²⁴（禪定）

〈安樂行品〉：是佛子說法，常柔和能忍，慈悲於一切，不生懈怠心。³²⁵（忍辱）

〈安樂行品〉：汝等去道甚遠，終不能得一切種智，所以者何？汝是放逸之人，於道懈怠故。³²⁶（精進）

〈安樂行品〉：其人雖不問不信不解是經，我得阿耨多羅三藐三菩提時，隨在何地，以神通力，智慧力，引之令得住是法中。³²⁷（禪定、智慧）

〈安樂行品〉：如來亦復如是，以禪定智慧力，得法國土，王於三界，而諸魔王不肯順伏。如來賢聖諸將，與之共戰，其有功者，心亦歡喜，於四眾中，為說諸經，令其心悅，賜以禪定、解脫、無漏根力，諸法之財；又復賜與涅槃之城，言得滅度，引導其心，令皆歡喜，而不為說是法華經。³²⁸（禪定、智慧）

經尋覓〈法師品〉與〈安樂行品〉後，得到《法華經》的實踐上，是不可少菩薩行的，可確認以六波羅蜜經作為法華經皆成佛道的行為。³²⁹這也突顯《法華經》實踐上的特色，且不同其他經典之好，因為《法華經》是以信得解的易行道，修行須花費三阿僧祇的六波羅蜜（難行道）。如釋尊所證：

文殊師利！此法華經，是諸如來第一之說，於諸說中最为甚深，末後賜與。如彼強力之王，久護明珠，今乃與之。文殊師利！此法華經，諸佛如來秘密之藏，於諸經中，最在其上，長夜守護，不妄宣說，如於今日，乃與汝等而敷演之。³³⁰

了解《法華經》的實踐中，道出了《法華經》的教理，是含有菩薩行，如能以「法師」的理念，作為現代實踐方法，經「法師」的受持、讀、誦、解脫、書寫的實踐，將能使眾生有所受益，此話可視為今日的當代實踐價值。依學者久保

³²⁴ 同上。

³²⁵ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁38中。

³²⁶ 同上。

³²⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁38下。

³²⁸ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁39上。

³²⁹ 久保繼成著：〈法華經的宗教性實踐〉，《法華思想》，高雄：佛光文化事業有限公司，1998年，頁147。

³³⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁39上。

繼成所說，便可為「法師」的當代實踐價值，成為最有影響的說服者。呈顯如下：

接觸到此法師所說法的人們，便能夠究竟阿耨多羅三藐三菩提。再者，就是修行菩薩道的人們，亦可聽聞此經，而且，也只有聞聽此經，才得以成一新發意的菩薩；故於最後，便直述「若親近法師的話。便可速得菩薩道。」歸之，這就是通過法師的宗教實踐，而期待宗教實踐者的一無限擴大思想。而且，至少也可以說這是正在宣說接觸到法師的實踐者，又可再成為新的實踐者，成為法師的理念吧！³³¹

所以便可說，接觸而深信《法華經》之人，將是引領回歸「諸法實相」的佛道，就是「法師」，以入如來室、著如來衣、坐如來座示現，同如如來顯現，應當親近，不可怠慢而錯失良好的因緣。

於此，到底是在實踐佛道，還是實踐菩薩道，這兩者佛道與菩薩道兩者是有關係的，還是有差異的？不過，回到釋尊說法的角度來說，都是釋尊所說的，不分佛道與菩薩道。這意味像《法華經》所說的會三歸一，如《法華經》〈方便品〉云：

我有方便力，開示三乘法。一切諸世尊，皆說一乘道。今此諸大眾，皆應除疑惑。諸佛語無異，唯一無二乘。³³²

釋尊的法有分別，在於眾生的根性，而有所區分；如回歸諸法無自性，是平等無差別的。佛道是已證得成佛的究竟涅槃；菩薩道是正在修習成佛之道，兩者差異，在於得與未得，可是成佛的道路上是沒有差異的，因都是成佛之道。雖然兩者有相攝相通之處，亦不能完成相互取代，由心性來說佛已成就；而菩薩心性正在開展中。所以仍是有果位上的差別。而更大的分別，依學者學愚論述：

Ryukan Kimura認為，「大乘」和「小乘」在歷史上形成抗爭，是發生在阿育王與龍樹時代之間，前者注重於對佛陀本體理念的詮釋，而後者則強調原始佛教現象理念的探討。大乘佛教的教理開始於佛陀，是大眾部進一步開發而發揚光大。由於大眾部弟子在第二次毗舍離結集後，受到上座部比丘的擯斥，「懷恨在心」，故把後者貶低其為「小乘」或「第三乘」，而自稱為佛乘、菩薩乘、「大乘」，以顯示自己的高明和廣大。大乘佛教成立後，特別是在龍樹、無著等著作中，大小乘開始被用來分別指兩個不同的佛教學派。³³³

³³¹ 久保繼成著：〈法華經的宗教性實踐〉，《法華思想》，頁169。

³³² 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁7下。

³³³ 學愚著：〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，《2008年人間佛教學術研討會—佛教與當代人

在隨後，學者學愚便以釋尊所證悟的法，超越時間與空間的局限，來推翻「大乘」與「小乘」之分，希望眾生能依教奉行，像釋尊一樣證無餘涅槃。不過，學者學愚又提出一個見解，就是創建出符合現代人理解佛法方式，開創而結合「大乘」與「小乘」佛教，來契合現代社會，稱為「人間佛教」。³³⁴

「人間佛教」界定為何？以太虛大師的界定：以現實人生為基點、以人的清淨心為基礎，通過大乘菩薩道的修持，達到完美人格進而進立人間淨土的佛教。³³⁵太虛之言，人以當下持著清淨之心，行六般羅蜜，就如《維摩詰經》云：「心淨則國土淨」，這意味著「清淨心」是修學佛學的基本條件，更也是成佛的最要條件，可見「清淨心」的實踐是不可忽視，沒有「清淨心」實踐的佛法就不是正道，只算是「佛學」，而不是「學佛」。所以在人間學佛之法，等同佛之境，人慢慢邁向成佛之道。另一意思，是佛法的實踐，使心歸於佛與佛同在，在現實人間創造佛土。可見佛法實踐是領會佛親證的體驗之關鍵所在。

雖然談及成就「人間佛教」是在於行六般羅蜜，於過程中修得清淨心，可是未說明「人間佛教」與《法華經》之間的關鍵在何處呢？經聖嚴法師述：「《妙法蓮華經·如來壽量品》所說：「於阿僧祇劫，常在靈鷲山，及餘諸住處……我此土安隱，天人常充滿……我淨土不毀」。³³⁶因此可說：釋迦如來的淨土，的確就在人間，只要信願行具足，便見自身即在佛國淨土。故於《法華經·方便品》亦云：「若人散亂心，入於塔廟中，一稱南無佛，皆已成佛道。」又云：「若有聞法者，無一不成佛」。³³⁷這是告訴我們，當有信心：釋尊的淨土不離此娑婆世界的穢土，乃至僅僅進入佛寺，一稱南無佛，或者聽聞佛法者，都有機緣成佛，見此釋尊的淨土。³³⁸在經聖嚴法師開示，原來《法華經》的人間佛教是建立在實踐《法華經》上，這意思是《法華經》在閱讀、書寫等，必然會進到佛之境，意味著《法華經》的法，當下作用，就如同釋尊為人「授記」時的肯定，授予無上的信心，可說眾生成佛差異於一線之隔，只要心念於《法華經》，便身處佛國淨土，此時心繫《法華》，人間淨土就是佛國淨土。

然而，人間佛教的實踐為何？以《法華經》〈藥草喻品〉所譬的小草，基本

2008年，頁24-2。

³³⁴ 學愚著：〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，《2008年人間佛教學術研討會—佛教與當代人文關懷》，頁24-4。

³³⁵ 方立天著：〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，《2001年佛學研究論文集—人間佛教》，高雄：財團法人佛光山文教基金會，2001年，頁164。

³³⁶ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷五，大正9，頁43下。

³³⁷ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷二，大正9，頁9上下。

³³⁸ 釋聖嚴著：〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學學報第三期》，臺北：中華佛學研究所，1999年，頁6。

人天的五戒、十善做起，而通向菩薩道。因人天的五戒與十善是基本的道德規範。³³⁹指出純正的道德心，是穩固實踐的基石，使人隨時散發正心意念，讓人感受而自然而然被導正向善，明白道德在佛法的實踐上，是天平的準則，告知實踐佛法時，不能有任何的妄想，只能一心一意的相信佛法，「佛法大海，唯信能入」。實踐人間佛教應從基本道德實踐做起，這說明人間佛教的實踐，在思想上是要擁有什麼內容？依太虛大師所云：

一、以人為本，重人，重人類，重人生，堅信佛在人間，淨土在人間，強調佛教是完善人格、完善人間社會的宗教；二、人人具有清淨心是人間佛教的思想基礎，也是人間淨土學說的內在根據；三、人間佛教提倡具足正信正見、悲智雙運的大乘菩薩法門，認為這一法門是完善個人人格，建設人間淨土的根本道路；四、人間佛教的追求是人性的淨化、人格的完美，這一理想的實現也即人間淨土的建成。³⁴⁰

四個要素要表示，道德實踐的價值。人的人格特質，是從道德上與精神上（心），提昇到與佛相同的境界，這更突顯出人間佛教在人格特質上，所追求是將理想成真，證明人的潛在有佛的能力。但理論上的討論是可達到人間佛教的理想，而在真正實踐上，面對現代資訊科技與生命科技，和快速進步人類社會，以經濟、科學、生存環境等多元性的情況，而佛教所要面對的挑戰，是多變且雜的環境，該如何很具體的融入現代環境呢？

一、以人為本的道德教化，採實例教化，讓人更容易接受；二、將佛法的救世精神，以大愛的方式呈現，化解宗教的距離感；三、以共同語言平等說，來替代佛境的平等，採用時代趨勢為導向，而人間佛教的理念為輔。結合世俗的平易近人、人人需要的關愛和社會所需的平等對待，作為實踐人間佛教的方便法，主要的目的還是引領眾生在人間實踐佛法，更主要度化眾生回歸佛乘。明白實現與實踐在於將實現的目標以簡化的方式實踐，達到真正成功的實踐而實現。

談及人間佛教的實踐過程與目標，更能明白，行菩薩道與得佛果，以《法華經》來說，譬喻的善巧方便，只是引導，如不執行實踐，也是空談吧了。就《法華經》有談到實踐的部分，在前幾章有稍提到，有：〈法師品〉、〈勸持品〉、〈安樂行品〉三品強調在實踐的行動。而三品的是如何執行實踐？

一、〈法師品〉：著重於「經卷受持」，受持、讀、誦、解說、書寫、供養《法華

³³⁹ 方立天著：〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，《2001年佛學研究論文集—人間佛教》，頁166。

³⁴⁰ 方立天著：〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，《2001年佛學研究論文集—人間佛教》，頁168。

經》的功德。

二、〈勸持品〉：在宣傳《法華經》時，應當生大忍力，受外在批評，用以生命與身體來護持此經。這強調當受外在所迫害時，應需受持、讀誦、書寫、供養此經的功德。

三、〈安樂行品〉：指《法華經》受持者，需要備有大無畏與忍辱的精神，以四安樂行作為實踐的原則，在對待眾生必須慈悲，且善用智慧力來教導所有眾生。

以上三品述說的執行面，對《法華經》本身擁有極大不可思議的力量，於讀誦書寫時，在釋尊方便智慧的引導之下，生起菩提心，產生信心，體會出《法華經》是行般若蜜之一乘法。《法華經》是一部含有多力成就的成佛法門。所以一乘法就是《法華經》的主要宗旨。

透過教義的理解與真正的實踐，兩者之間，有著什麼關係？

「理入」和「行入」相互補充，因為實踐來源於對教義的理解，而錯誤的實踐則源於對與教義的誤解。平時人們所感覺到的自我，是有界限的自我；只有徹見佛性，才能真正了知自性。平時我們所見的我，是通過分別比較的二元對立的我，人我兩分，染淨二元，喜舍對立等等。這是因為世間的苦所造成的分別心，才想當然的認為有一個獨立於外部世界之外的「我」存在；因此需要「深信含生同一真性」的「理入」。³⁴¹

「深信含生同一真性的理入」此句，同是《法華經》云：「汝等當一心信解受持佛語。諸佛如來，言無虛妄，無有餘乘，唯一佛乘。」而且，深信又得釋尊和諸如來的保證，一佛乘才是真正的究竟涅槃。可見真正的實踐，是不可少「信心」的。在佛教中，「信」是指身心如一、內外一致的崇奉、相信。³⁴²而信如何界定呢？

聲聞乘中說：「信為能入，戒為能度」，菩薩乘中說：「信為能入，智為能度」。戒與智，不妨有所偏重，而「信為能入」卻是一致而不可缺的。釋尊初成佛時，想到說法的不容易，覺得唯有信心具足，才能領受修學。龍樹比喻說：如人入寶山而沒有手，就一無所得；見聞佛法而沒有信心，到頭來也是一無所有。這可見佛法的無邊功德，都從信心的根源中來，所以

³⁴¹ 大悟著：〈菩提達摩禪法在中國的學修體系〉，《第二屆世界佛教論壇-佛教修學體系的建設與反思》，北京：世界佛教論壇，2009年，頁386。

³⁴² 界靜著：〈佛教信仰的四大特點〉，《第二屆世界佛教論壇-佛教修學體系的建設與反思》，北京：世界佛教論壇，2009年，頁254。

說：“信為道源功德母”。³⁴³

這樣更能明白佛法的實踐是爲了不斷地增強信心，使得自己的自性更加堅固。在深一層的明瞭，釋尊將自己的體驗實踐經驗，不斷不斷以方便法宣說，透過方便令眾生悟入佛法的內在生命和宇宙真理。

釋尊實踐後，悟出宇宙真理，《法華經》一乘法，從何可見？依聖嚴云：

……因為《法華經》包含了所有佛說的道理，攝受大、小根器的眾生都回歸大乘，回歸到最高法門，就像大海納百川一樣，開權教顯圓實，大開大合，這就是會三歸一乘的「會三歸一」。由於《法華經》闡揚一味一兩的最上佛法，故又稱為經中之王。

會三歸一，是整部《法華經》的宗旨。佛法分為五乘：人、天、聲聞、緣覺、菩薩。僅持五戒、十善，是人天乘法；聲聞、緣覺屬於小乘；菩薩則是大乘。站在菩薩的立場，來看聲聞、緣覺，合起來稱為三乘。

到了講《法華經》的時候，引導一切根機的眾生都進入最高佛法的大海，通通會集到大乘最高的佛法，全都收歸於唯一的佛乘，所以說是「會三歸一」。

……印度流行大乘佛法時，《法華經》很早便開始流傳，而且傳播的地域很廣，時間很長，它的內容能適應許多不同的環境與時代，可見得《法華經》與這個世界的眾生緣份很深。³⁴⁴

藉由聖嚴法師的親證，一佛乘的殊勝之法，只要眾生實踐《法華經》，必能成就佛道，證得究竟涅槃。涅槃正是解脫之義，表示在實踐時，便是在自利利他，依《佛學概論》的見解：

大乘佛教認為佛陀的精神，絕對不是教導眾生只為了自己的利益著想，不是只要自己得解脫就夠了。如果是這樣的話，如來便不會悲愍眾生；在他證道之後也不會教導眾生獲得解脫的途徑。因此自利不是如來的精神，慈悲利他才是如來的本懷。而且當自利與利他互相衝突之時，大乘佛教乃以利他為先，甚至還放棄自利的解脫，以實踐絕對的慈悲為目的。而原始佛

³⁴³ 界靜著：〈佛教信仰的四大特點〉，《第二屆世界佛教論壇-佛教修學體系的建設與反思》，頁257。

³⁴⁴ 聖嚴法師著：《絕妙說法-法華經講要》，頁20。

教所強調的智慧解脫，反成為實踐慈悲救度的手段。³⁴⁵

最後，以上引文所說的，同於釋尊在《法華經》說得方便說，希望眾生回歸一乘，於回歸一乘的過程中，從實踐裡，融通佛法，亦歸向「諸法實相」，像「法華」一樣，綻放出美麗的花朵。

³⁴⁵ 林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，頁338。

第五章 結論

本論文針對《法華經》會歸思想中的譬喻作出研究，在妙義的《法華經》找尋會歸思想的蹤跡，將會歸思想的譬喻加以整合，經理解後，以主題式的系統性方式列出文章脈絡，展現研究的結果。筆者論文共分爲五章，第一章爲研究的緒論，而研究落在第二章至第四章。最後，列出各章的重點回顧，之後，從各章節的分析中，明白義理中的道理，顯示出相關性，爲各章節的共識，作出心得說明，爲了聯繫各章節，採用總結的方式說明結論。

壹、重點回顧：

第二章，一、《法華經》的一佛乘：(一) 一佛乘的示導；(二) 諸法實相的意涵；(三)《法華經》是否有佛性之說？在《法華經》的一乘思想出於〈方便品〉，釋尊想告知眾生「開三顯一」的一佛乘是佛知見，是釋尊想對眾生告知的最終真理「諸法實相」。而「諸法實相」是一種佛智的展現，說釋尊所宣說的法，爲中道之法，以一切法空的「空」來說，不是無或沒有，是「緣起空性」，緣起爲有，緣滅爲無，所以空是不生不滅的，這便是「諸法實相」的真實義，就是辨別真實義的智慧。釋尊以「諸法實相」說「一佛乘」，說「眾生皆可成佛」，未說「眾生俱有佛性而成佛」，意思爲眾生能持《法華經》之法，就能成就佛道。二、《法華經》的會歸思想：(一)〈方便品〉的義理展示；(二) 諸譬喻的義理蘊涵。主要這二部分是要證得《法華經》是「會二歸一」而不是「會三歸一」。原因如下：1.梵本翻譯問題；2.「二」、「三」是序數而非基數；3.成佛之道是修菩薩道的，所以排除菩薩乘，只剩聲聞乘與緣覺乘。不管是「會三」或「會二」，聲聞、緣覺及菩薩三者是一貫性的成佛流程，所以三乘與二乘的差異就不再重要了，重要的是證得佛道，猶如此言：「是故諸菩薩，作聲聞緣覺，以無數方便，化諸眾生類。」

第三章，一、譬喻的價值：(一)《法華經》的文學價值；(二) 傳教的價值。二、《法華經》譬喻故事的文體模式。在《法華經》的文字方面，從《法華經》來說，譬喻是一種方便說，由釋尊說方便，令人感受到親切性、文學感受性和故事性。就《法華經》的經題，蓮花、花之類和譬喻內容的羊、鹿、牛、大白牛、火宅等等都是生活見得的事物，使人感覺到譬喻的親切，像是再說生活的經驗，而這經驗富藏著宇宙人生的智慧。雖然在文字上有親切性，另外，文字上也含有文學性，如在形容火宅的牆壁、柱子、棟樑的狀況，好像身入其中，經受聞後，得到一種警惕，表示《法華經》譬喻是一種深入式的寫實故事，體會出《法華經》的譬喻是以故事的方式，呈現故事內容中的真理，從故事的情境中，以趣味性的

呈顯，使人容易接受。結合以上三個要素，《法華經》的譬喻為方便理解的傳教，價值讓人能更容易明白真理，就是簡單化的教學，化繁為簡的引導方法。

第四章，一、會歸一佛乘的實踐意義；二、《法華經》會歸一乘法之實踐的內涵。《法華經》的成佛之道在於修持菩提心、信心、六波羅蜜，以這樣的方法修行《法華經》的成佛之道，像釋尊在《法華經》中使用譬喻故事的方式，以方便智慧成佛道，將譬喻故事中的人、事、物，視為日常生活的一部分，轉《法華經》為生活化，而常以真理同在，時時與佛和法同在。體會出生活就是佛法的智慧，實踐是成佛的關鍵。而一佛乘實踐，可是《法華經》從過去、現在、未來仍在進行著，因為釋尊依然在靈鷲山宣說《法華經》的成佛之道，表示《法華經》是超越時間與空間，對現在與未來亦非常適用，如〈藥草品〉所說一相一味法雨，隨類眾生而變化說法，以現在的說法，像觀世音菩薩的精神，大慈大悲救苦救難度化眾生，行菩薩道實踐人間佛教，邁向成佛之道。

貳、研究總結：

在《法華經》中的會歸思想所要宣說的便是一佛乘思想，不過，釋尊的說法，將一佛乘的譬喻分成法說、譬喻說、因緣說，³⁴⁶表示釋尊以方便法說度一切眾生，令一切眾生都能受聞最簡單的法而成佛，意味著譬喻的使用，是釋尊展現佛的智慧，將不簡單轉為簡單，這是一種「方便智」的技巧，突顯譬喻的運用是為智慧的表現。可說譬喻是法華教說的生命。³⁴⁷另一個意思，譬喻文字與語言的巧用，能由淺至深，在深淺之中，將主題內容的描述，非常確切的表達，達到傳真不失真的功用，顯示文字與語言的善用，是一門高深的學問，如能好好運用是象徵擁用似智慧的能力，亦能擇善而行正為行般若。然而，筆者在此論文中也有提出相關的依據。依第二章的一佛乘部分，談及唯有佛乘，無二無三，除佛方便說。強調釋尊證得成佛後，教授佛法，是以「佛知見」說而說，不是以「三乘」之位而說，表明佛的法（含譬喻）是終極真實，正是宇宙間的諸法實相，證明佛法藏有無量之力量，希望眾生能親證佛法，得無量之佛智。又覺得蓮華譬是十如是，明白十如是為諸法實相，亦是真理。很清楚地，蓮華譬即是《法華經》，《法華經》即是諸法實相，也揭示《法華經》藏有無盡藏，只有要眾生持《法華經》而行《法華》之法，即得無盡藏，正是〈化城喻品〉五百由旬的珍寶，為《法華經》的目的地之宗旨，成佛的果地；其第三章在雷可夫提到譬喻的方便，能容易理解生活一切人、事、物，便能明白譬喻使用的熟練度，提昇對人、事、物的敏感度，增昇對人、事、物的理解力，而在理解能力的純熟，是通透人、事、物的相關性，達到一種系統性的準確理解，得證譬喻的使用，將強化管理解的能力；而第四章指

³⁴⁶ 稱「三周說法」。法華經的說相是，對上根的弟子做法說，對中根的弟子做譬喻說，對下根的弟子做因緣說。參見河村孝照著：《法華經》，台北：新文豐出版公司，1994年，頁39。

³⁴⁷ 河村孝照著：《法華經》，頁38。

出釋尊的方便法為實踐佛法的解釋。指出釋尊在證悟後，將所證得的高深佛法，轉為一般可親近的佛法，在從高深佛法轉變成一般佛法，是需要相當的智慧，才能把難懂的佛法，換成易懂的佛法，這是表現出慈悲度眾生，對每一眾生都是一視同仁，不放棄一切眾生，希望所有的眾生咸能離苦得樂至無餘涅槃。可見，釋尊證悟所得的法，以方便法釋出，確認了譬喻的運用為智慧的展現，證明譬喻說是智慧的象徵，對我們眾生而言，釋尊說的譬喻，就是賜予我們無上的智慧，清楚知道智慧是通往佛乘重要的鑰匙。綜合以上三章所得譬喻的好處，譬喻帶給眾生不只有智慧，更是憐憫眾生所受的苦難，所以在《法華經》裡，釋尊予以以信得解，只要眾生能在有趣的譬喻故事中，深信譬喻中的宗旨，這宗旨必會引領真理來為你解釋世間的一切道理，那時，就是因緣聚會之時，《法華經》的義理已實現，明了依法而行，實踐釋尊的法，等同依循譬喻之法，法法相應，得一法便得萬法。可證明，雖譬喻之方便法是佛法的一門而已，但雨水的落下，終究會回歸大海，所以譬喻之法的樂趣，亦是佛法的精髓，譬喻亦是成佛的方法。

《妙法蓮華經》的經題就是方便的展現，就蓮華而說，譬喻蓮華是妙法，是開展《妙法蓮華經》開權顯實的內容，³⁴⁸可說《妙法蓮華經》就是一部微妙的成佛法門，它的經典的要點，在於譬喻的演示，將法傳遞給予每位眾生，歸向佛乘。而釋尊以譬喻顯現佛法，表示佛法有一定的難度，不是每個眾生都可以理解，關鍵在於眾生根性不同，才會導致難懂的佛法無法容易被接受，釋尊採用譬喻說法，替眾生著想，為了能使得眾生輕易明白佛法的道理。然而，釋尊使用譬喻來傳法，除了以慈悲心度眾生，亦是將佛法的精要——智慧，展現的淋漓盡致，可知佛法中的言辭，字字句句都是智慧，更是成佛之道。在此論文中也有提到相關訊息。首先，於第二章有說過去與未來諸佛以無量無數方便，種種因緣、譬喻言辭，而為眾生演說諸法，是法皆為一佛乘故。只要一切眾生聞此法，便得究竟的種智。釋尊以譬喻演示佛知見，很明確告訴眾生們，佛說的是最究竟的解脫法，只要眾生聽聞後修行此法，將能習得佛乘之境。另外，也非常篤定此法的修習，是邁向成佛之路，無需疑慮。這樣一個肯定譬喻的執行，會帶來無比殊勝之益，而佛說的譬喻，就是像是《法華經》的授記一樣，給予相當保證，為世間一切負面的情境抹去而換上全新的正面情境，這明示著希望的成真，最終是由心在主導；在第三章的發現，譬喻以故事性的展現，是為豐富義理的色彩，把義理單調的味道，摻入想像的空間，可見圖像式的譬喻故事勝過艱深文字的陳述，挑明了譬喻能令人產生情境的影像，影像可讓人體會及觸摸，但難懂的文字，很不容易使人明白與理解，這表現出可以理解與不可以理解的差異，像是斷了橋不法通行，想過橋要費盡相當的力氣，才能過橋；不然就是會使人萌生懶得過橋的念頭。這些會發生理解的狀況，都是所謂的障礙，而譬喻的展現，將是降低障礙的發生

³⁴⁸ 鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，高雄：佛光文化事業有限公司，1998 346。

率，提升成功率的發生；就第四章對譬喻的展現，是為溝通的方法，與第三章所說的內容有相似之處，顯示譬喻可理解佛法，而在執行佛法前都應先了解義理的意思，為明智之舉，如不清楚義理的意思而行法，算不如法，會造成錯誤的修行，這很突顯言辭的溝通是非常重要的，不能明白義理的真正意義，將導致錯解佛的意思與認知錯誤。像是二乘視聲聞與緣覺為佛道的最終證悟，卻不知佛乘才能最終的證語。從以上三章對譬喻展現的說法，視譬喻是一種減少誤解溝通工具，也是眾生更容易接近佛法的方式之一，希望眾生能好好善用，亦學習釋尊的說話方式，時時浸泡在佛的智慧之中，不失親近佛的機會。

根據《法華經》云：「能種種分別，巧說諸法，言辭柔軟，悅可眾心。」³⁴⁹能種種分別，巧說諸法，就像是釋尊在宣說《法華經》時，使用譬喻說《法華經》的殊勝，更再強調多多講演《法華經》，表示《法華經》的重要性和必要性，顯露出《法華經》內容的執行，這在告知眾生如《法華經》而行，實踐《法華經》而成佛道。可從釋尊的覺悟過程，確立了佛法重在於實踐。就筆者所研究的過程，也有說到實踐的範圍。看第二章的有說到要為眾生說法時，必須以入如來室（對所有眾生懷著無限慈悲心），著如來衣（柔和的忍耐之心），坐如來座（一切法空）持菩薩行來說《法華經》。這顯示出《法華經》與六般若蜜的關係，在於實踐，因為六般若蜜是一種行動的執行，又《法華經》出現六般若蜜，方能得知《法華經》也重在實踐，更確立成佛是實踐《法華經》的內容，將能證得佛的智慧，抵達佛境；而在第三章的部分，說到《方便品》、《安樂行品》、《如來壽量品》和《觀世音菩薩普門品》有實踐的指示，都是在顯明生起動機後的實踐，由不同動機的願力會達到不同的位階，有大乘菩薩，小乘聲聞、緣覺等，但《觀世音菩薩普門品》與其他品有些差異，著重先利他的度化眾生，不以自利為導向，懷著捨己救人為主，而這樣的差別來自願力方向，對實踐成佛之道而言，亦在道上未有區別；於第四章述說實踐部分，發揚大乘佛法的精神，像觀世音菩薩化身為眾生救苦救難，實踐慈悲精神，以現代的發展主流，就所謂：「人間佛教」。人間佛教實踐於世間上，亦是菩薩行實踐於世間上，可見得佛法是隨著時代前進，但未曾改變佛的意思，只是讓佛法融入現代，成為現代佛教，令佛法社會化，也是穩定社會不安的良策，為未來社會佇立穩固的基石，使得佛法可以長長久久的流傳，度無量眾生，皆成佛道。這三章的對實踐的說明，找到了實踐的關鍵所在，是六般若蜜的實踐，確認成佛之道必須與六般若蜜結合，運用六般若蜜的助「緣」，開啓智慧，聯接成佛之路，成就無上正等正覺，安然與佛同在。

結合前三段對譬喻的好處、展現和實踐關係，主要是要歸向一乘實踐的內涵，要強化實踐大乘佛法的精神，就是將義理實踐於現代。筆者於上段有說到佛法會隨時代變化而變化，隨眾生類別不同而說法，強調出佛法的彈性與可塑性，

³⁴⁹ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷一，大正9，頁5下。

即可知道佛法無時代的約束，改變的只是外在因素，而內在義理未曾改變過。著重現代性的說法，只是爲了讓現代人容易接受佛法，可是，佛法並無時間與空間限制，如同釋尊現在還是在靈鷲山宣說《法華經》及《般若經》，這是跨時代的教說，等著眾生接上軌道，進入佛法的領域中，回歸佛道，與佛同在。打破現代的束縛，爲了使佛法更輕易被接受，因爲釋尊說法沒有艱深難懂，另設有易行的方便法，表示佛法是非常親近眾生，願眾生能早日迷途知返。依易行道的《法華經》貴在於實踐成佛，從生活中修行成佛的方法，在生活中了悟萬法，領悟出宇宙真理。而《法華經》藉由菩薩行成就佛道，這樣的意義焦點在於實踐上，在對義理的實踐，舉例：「咸於佛前。聞妙法華經的一偈一句。乃至一念隨喜者。我皆授記。當得阿耨多羅三藐三菩提。」³⁵⁰再「又如來滅度後。若有妙法華經。乃至一偈一句。一念隨喜者。我亦授與阿耨多羅三藐三菩提之記。」³⁵¹以上所舉意味在釋尊勸導眾生如法依行，定給予承諾上的救度，同是大乘佛法的精神，亦是菩薩思想。歸結於一乘法的實踐者，是奉行菩薩道，開顯《法華經》的實踐、菩薩思想、佛的永遠性，可見《法華經》的實踐，就是在演示一佛乘的實踐。³⁵²

得知《法華經》譬喻是成佛的方便法後，在分析的過程中，並未有實質上的實踐經驗，無法於法相應，如能在實踐上有更深一層的研究，必然能與《法華經》的義理相互呼應，再結合義理與實踐，希望可體會出義理的真實面，體悟佛說的實相。此論文仍有一欠缺，未能將《法華經》後半段的修行部份，以完整的章節陳述實作面，造成本論文只重於論述，無有執行之作爲，算是遺憾，希望有機會對《法華經》會歸思想之以修行爲中心，再下一筆，圓滿《法華經》的成佛之道。

³⁵⁰ 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》卷四，大正9，頁30下。

³⁵¹ 同上。

³⁵² 久保繼成著：〈法華經的宗教性實踐——法華經的菩薩思想〉，《法華思想》，頁158-173。

參考文獻

一、原典（依照朝代順序編排）

東晉，瞿曇譯：《中阿含經》，《大正藏》冊 1。

東晉，佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。

後秦，佛陀耶舍共竺佛念譯：《長阿含經》，《大正藏》冊 1。

後秦，鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。

後秦，鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正藏》，冊 25。

後秦，鳩摩羅什譯：《梵網經合註》，《卍續藏》冊 38。

後秦，龍樹菩薩造梵志青目釋，鳩摩羅什譯：《中論》，《大正藏》冊 30。

北涼，曇無讖譯：《大般涅槃經》，《大正藏》 12。

梁，法雲撰：《法華經義記》，《大正藏》冊 33。

隋，闍那崛多共笈多譯：《添品妙華蓮華經》，《大正藏》冊 9。

隋，智顛說：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。

隋，智顛說：《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。

隋，智顛說：《仁王護國般若經疏》，《大正藏》冊 33。

隋，吉藏撰：《法華玄論》，《大正藏》冊 34。

隋，吉藏撰：《大乘玄論》，《大正藏》冊 45。

唐，玄奘詔譯：《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 5。

- 唐，玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27。
- 唐，玄奘譯：《大乘阿毗達磨雜集論》，《大正藏》冊 31。
- 唐，窺基撰：《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34。
- 唐，慧沼撰：《法華玄贊義決》，《大正藏》冊 34。
- 唐，澄觀述：《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36。
- 唐，窺基撰：《說無垢稱經疏》，《大正藏》冊 38。
- 唐，慧沼撰：《金光明最勝王經疏》，《大正藏》冊 39。
- 唐，湛然述，《金剛錍》，《大正藏》冊 46。
- 唐，法海集：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺
施法壇經》，《大正藏》冊 48。
- 唐，裴休集：《黃檗斷際禪師宛陵錄》，《大正藏》冊 48。
- 唐，僧詳撰：《法華經傳記》，《大正藏》冊 51。
- 宋，天竺三藏求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》冊 2。
- 宋，智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38。
- 宋，宗曉編：《樂邦遺稿》，《大正藏》冊 47。
- 宋，延壽集：《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48。
- 元，宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48。
- 《大乘二十二問本》，《大正藏》冊 85。
- 《法華經疏》，《大正藏》冊 85。

二、專書（依照姓氏筆劃排列）

丁敏等，李志夫編：《佛學與文學》，台北：法鼓文化，1998年。

丁敏等著：《佛學與文學-佛教文學與藝術學術研討會論文集【文學部份】》，台北：法鼓文化，1998年。

丁敏著：〈佛教譬喻文學研究〉，《中國佛教學術論典 106》，高雄：佛光文教基金會，2004年。

山田龍城著，許洋主譯：《梵語佛典導論》，世界佛學名著譯叢第 79 冊，華宇出版社，1984年。

中村元著：《從比較觀點看佛教》，嘉義，香光書鄉出版社，2003年。

太虛大師著：《法華經教釋》，高雄：佛光文化事業有限公司，1994年。

水野弘元著，香光書鄉編譯組譯：《佛教的真髓》，嘉義：香光書鄉，2002年。

王希杰著：《漢語修辭學》，北京：商務印書館，2004年。

王煥鑣著：《先秦寓言研究》，北京：中華書局，1965年。

加地哲定著，劉衛星譯：《中國佛教文學》，高雄：佛光出版社，1993年。

史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯著，張方譯：《講故事》，台北：駱駝出版社，1997年。

平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，台北：佛光山宗務委員會印行，1998年。

弘學編著：《中國漢語系佛教文學》，成都：巴蜀書社，2005年。

任繼愈、湯一介著：《佛教文化與現代社會》，天津：天津人民出版社，2002年。

印順著：《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞出版社，1986年。

——：《空之探究》，台北：正聞出版社，1992年。

- ：《印度佛教思想史》，新竹：正聞出版社，2005年。
- 江燦騰：《臺灣佛教與現代社會》，台北：東大圖書股份有限公司，1992年。
- 牟宗三著：《佛性與般若》，台北：台灣學生書局，1984年。
- ：〈研究中國哲學之文獻途徑〉，《牟宗三先生全集》冊27，台北：聯合報系文教基金會，2003年。
- 吳海勇著：〈中古漢譯佛經敘事文學研究〉，《中國佛教學術論典60》，高雄：佛光文教基金會，2002年。
- 呂大吉主編：《宗教學通論》，台北：博遠出版有限公司，1993年。
- 宏印著：《佛法對當代人的意義》，台北：無量壽出版社，1986年。
- 李兆祥編，任鍾印著：《二十世紀儒學研究大系》第十三卷，北京：中華書局，2003年。
- 沈謙著：《文心雕龍與現代修辭學》，台北：益智書局，1990年。
- 谷口雅春著，何所之譯：《生命的本源》，台北：千華出版公司，1985年。
- 周紹賢、劉貴傑著：《魏晉哲學》，台北：五南圖書出版股份有限公司，1996年。
- 林朝成、郭朝順著：《佛學概論》，台北：三民書局，2003年。
- 林鎮國著：《空性與現代性：從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學》，台北：立緒文化事業有限公司，1999年。
- 松下真一著，余萬居譯：《法華經與核子物理學》，台北：天華出版事業股份有限公司，1985年。
- 河村孝照著：《法華經概說》，台北：新文豐出版公司，1994年。
- 姚衛群著：《佛教般若思想發展源流》，北京：北京大學出版社，1996年。

- 星雲著：《佛法與義理—義理篇》，台北：香海文化，2005年。
- 梁麗玲：《雜寶藏經》及其故事研究，台北：法鼓文化事業有限公司，1998年。
- 陳望道著：《修辭學發凡》，台北：文史哲出版社，1989年。
- 菅野博史著，釋孝順譯：《法華經-永遠的菩薩道》，台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年。
- 黃慶萱著：《修辭學》，台北：三民書局，1990年。
- 黃麗貞著：《實用修辭學》，台北：國家出版社，1999年。
- 傅偉勳主編：《從傳統到現代——佛教倫理與現代社會》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年。
- 楊義著：《中國敘事學》，嘉義縣：南華管理學院，1998年。
- 聖嚴著：《絕妙說法-法華經講要》，台北：法鼓文化事業股份有限公司，2005年。
- 雷可夫著，周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，台北：聯經出版事業股份有限公司，2006年。
- 蔡日新著：《中國禪宗的形成》，台北：知書房出版社，1998年。
- 廖明活著：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商數印書館，2006年。
- 褚斌杰著：《中國古代文體學》，台北：臺灣學生書局，1991年。
- 趙杏根著：《佛教與文學的交會》，台北：臺灣學生書局，2004年。
- 輔仁大學外語學院編：《文學與宗教——第一屆國際文學與宗教會議論文集》，台北：時報文化出版企業有限公司，1987年。
- 簡政珍著：《語言與文學空間》，台北：漢光文化事業股份有限公司，1989年。
- 鎌田茂雄著，關世謙譯：《中國佛教史》，台北：新文豐出版公司，1991年。

譚達先著：《中國民間寓言研究》，台北：木鐸出版社，1982年。

關口真大著，釋印海譯：〈佛教實踐修道之原理序言〉，《佛教實踐修道之原理》，美國洛杉磯羅斯密：法印寺文教中心，2009年。

釋依淳著：《本生經的起源及其開展》，台北：佛光文化事業有限公司，1997年。

釋昭慧著：《佛法觀點的宗教觀》，台南：佛教文獻基金會，2003年。

釋智諭著：《般若義理的探究》，台北：西蓮淨苑，1987年。

三、學術期刊、單篇論文（依照姓氏筆劃排列）

久保繼成著：〈法華經的宗教性實踐〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

大悟著：〈菩提達摩禪法在中國的學修體系〉，《第二屆世界佛教論壇-佛教修學體系的建設與反思》，北京：世界佛教論壇，2009年。

方立天著：〈人間佛教的界說與人間正道的實踐〉，《2001年佛學研究論文集—人間佛教》，高雄：財團法人佛光山文教基金會，2001年。

平川彰著：〈大乘佛教的法華經位置〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

田村芳朗著：〈法華經的佛陀觀〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

田賀龍彥著：〈授記與譬喻〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998年。

宋立道著：〈現代性環境中的中國佛教〉，《2009第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》宜蘭：佛光大學，2009年3月。

李兆祥編，任鍾印著：〈孔子和蘇格拉底教育思想比較〉，《二十世紀儒學研究大系》第十三卷，密西根：中華書局，2003年。

李坤寅著：〈釋迦牟尼佛傳記的神話性格分析〉，《中華佛學研究》第 8 期，臺北：中華佛學研究所，2004 年。

汪娟著：〈傳統佛教的文學觀〉，《佛學與文學》，台北：法鼓文化，1998 年。

界靜著：〈佛教信仰的四大特點〉，《第二屆世界佛教論壇-佛教修學體系的建設與反思》，北京：世界佛教論壇，2009 年。

望月良晃著：〈法華經的成立史〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998 年。

黃夏年著：〈佛教現代性芻議〉，《2009 第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，宜蘭：佛光大學，2009 年 3 月。

黃國清著：〈《法華經》三車與四車之辯—以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦》，嘉義：南華大學哲學系出版，2010 年 1 月。

新田雅章著：〈中國的法華經研究〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998 年。

鄭岩石著：〈佛教的隱喻心理諮商〉，《2009 第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》，宜蘭：佛光大學，2009 年 3 月。

學愚著：〈佛法詮釋學與人間佛教的建立〉，《2008 年人間佛教學術研討會—佛教與當代人文關懷》，高雄：佛光山文教基金會，2008 年。

釋永東著：〈佛教譬喻的現代詮釋與運用—以《佛說鹹水喻經》為例〉，《2009 第二屆世界佛教論壇論文集-佛教與現代性》宜蘭：佛光大學，2009 年 3 月。

釋聖嚴著：〈人間佛教的人間淨土〉，《中華佛學學報第三期》，臺北：中華佛學研究所，1999 年。

鹽入良道著：〈天台智顓的法華經觀〉，《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1998 年。

四、工具書（依照姓氏筆劃排列）

宋，希麟集：《續一切經音義》，《大正藏》冊 54。

慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988 年。

董群釋譯，星雲大師總監修：《法華經》，高雄：佛光，1996 年。

唐，釋慧琳撰：《一切經音義》，《大正藏》冊 54。