

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

戒環《法華經要解》之研究

A Study of Jiehuan's Fa Huan Jing Yao Jie



研 究 生：劉瑞蓉(釋地潔)

指 導 教 授：黃 國 清 博 士

中 華 民 國 九 十 九 年 六 月

南 華 大 學

宗教學研究所
碩士學位論文

戒環《法華經要解》之研究

研究生： 劉 瑞 菱

經考試合格特此證明

口試委員： 王 晴 薇

尤 惠 貞

黃 國 清

指導教授： 黃 國 清

系主任(所長)： 呂 麗 文

口 試 日 期：中 華 民 國 99 年 6 月 18 日

摘要

戒環是宋代臨濟宗黃龍派的禪僧，他一生著作有三部：《楞嚴經要解》、《華嚴經要解》、《法華經要解》（簡稱《要解》）。《要解》以華嚴·禪為中心，融通諸經。有學者將他視繼法雲、吉藏、智顛、窺基等之後為中國法華學五大家之一。

宋代佛教文化環境的特色，儒釋道三教逐漸形成融合，佛教內部也在進行整合，佛教較不重視深廣義理的探討，朝向禪淨等佛法實踐面向展開。在《要解》裡，廣引經文與宗派思想，以詮釋《法華經》反映宋代文化的融合特質。《要解》中多處引用經文，以《楞嚴經》、《華嚴經》、《維摩詰經》為主，其中以《楞嚴經》的如來清淨心貫穿釋文；宗派思想方面，受到華嚴宗思想的影響最大，再融攝天台、法相、禪宗等，強調眾生皆有佛性。戒環以《楞嚴經》佛性思想為基礎，藉此會通經文與宗派思想。

注釋態度方面，戒環以簡約風格注解，融通內外，沒有繁複的名相解釋，而是把握言簡易懂文字，使得釋文簡潔曉暢。經題解釋方面，指出「一心」就是真心，聖凡不二，同具此心。科判方面，《要解》正宗分範圍雖然與窺基雷同，但彼此立論主張不同：戒環佛性遍及無性；窺基部分佛性。

佛性思想、一乘思想、實踐思想為《要解》思想特色。佛性思想是各宗一乘思想的核心問題，亦關係到各宗對於《法華經》一乘思想的說法：智顛認為此經講述諸法圓融相即的圓教義；吉藏以中觀的中道佛性詮釋之；窺基依唯識教義貫通之；戒環佛性思想受到《楞嚴經》真心觀的影響，其具有圓融性的特質。佛性依據為成佛的條件，其實踐方法，不出戒、定、慧三學範圍，戒環認為戒學是修定最重要的基礎，而慧學方面則以禪宗思想攝受《楞嚴經》理體之禪觀，藉以融通各宗之心性為其特色。

戒環以恢宏的角度在縱的方面，融攝歷來各宗派思想爭執之要點；在橫的方面，會通佛教與儒、道二家，顯示《要解》的注解觀點不同於歷來的法華注釋家。

關鍵詞：戒環、臨濟宗、黃龍派、融合、一乘思想、佛性思想。

Abstract

Jiehuan was a Zen monk belonged to the Huanglong school of Linji school in the Sung Dynasty. He wrote three books: *The Yao Jie of the Śūraj gama Sūtra* (《楞嚴經要解》), *The Yao Jie of the Huayan Sūtra* (《華嚴經要解》), and *The Yao Jie of the Lotus Sūtra* (《法華經要解》) (for short *Yao Jie*). The circle of the *Yao Jie*, in which Jiehuan blended some sūtras, is the Huayan and Zen. Many scholars think that in addition to Fa-yn, Jizang, Zhiyi, Kuiji, he is the fifth class of the Chinese Lotus school.

The characteristic of the Buddhism in the Sung Dynasty is that Confucianism, Buddhism and Taoism were blended stage by stage. At that time, the interior of the Buddhism was integrating. It did not focus on a probe of the deep and extensive doctrine but turn towards to spread up the Buddhist practice of the Zen and Pure Land. Jiehuan quoted the Buddhist sūtras and the sects' thought extensively in the *Yao Jie* to explain the *Lotus Sūtra*. It reflects the blend characteristic of the Sung Dynasty culture. The main ones of the sūtras quoted in the *Yao Jie* are the *Śūraj gama Sūtra*, the *Huayan Sūtra* and the *Vimalakīrtinirdeśa*. What links every part of the book is the tathāgata pure mind adopted from the *Śūraj gama Sūtra*. Moreover, though Jiehuan took the thoughts from Tiantai Sect, Faxiang Sect and Zen Sect into his own thought, yet his is influenced by the Huayan Sect most. He emphasized the being has the Buddha-nature. Jiehuan took the Buddha-nature adopted from the *Śūraj gama Sūtra* as the basis. By this way he compared and adjusted the contents of scripture and the thought of school.

As for his attitudes towards annotation, Jiehuan combined inside and outside and applied simple and clear words to annotate the *Yao Jie* briefly and fluently, without any complicated explanations for the names and appearances. Concerning explaining the title, he pointed out “one mind” is true mind. The sinners and saints are the one and only way.

They all have the mind. In the class differentiation, even though how Jiehuan classified the body(正宗分) of the *Lotus Sūtra* in the *Yao Jie* is similar to Kuiji, they did not have the same opinion. The Buddha-nature in the *Yao Jie* is included the without a nature but Kuiji's is not.

The Buddha-nature, the vehicle of one-ness and the practice thoughts are the characteristics of the *Yao Jie*. In every sect, the Buddha-nature is the core question when referring to the vehicle of one-ness thought. It is also discussed about the vehicle of one-ness of the *Lotus Sūtra*. Zhiyi thought the sūtra mentioned the complete doctrine of the complete combination and phenomenal identity. Jizang used the Meditatin on the Mean of the Buddha-nature to explain it. Kuiji based on the vijñāna doctrine to understand thoroughly. Jiehuan's thought of the Buddha-nature was influenced by that in the wholehearted concept of the *Śūraj gama Sūtra*, so he has the complete combination characteristic. Having the Buddha-nature is why the being has the chance to become a Buddha. The practice method is the wīla, samādhi and prajñā. Jiehuan thought the wīla is the most important foundation in practicing samādhi. In the prajñā, he thought the Zen meditation should absorb the fundamental substance of the *Śūraj gama Sūtra* and blend the Immutable mind-corpus of every sect. This is his characteristic.

In the length, Jiehuan blended the sects' thought argument; in the breadth, he compared and adjusted the Buddhism, Confucianism and Taoism. He expressed the different views of the *Yao Jie* from the previous annotators of the *Lotus Sūtra*.

Keywords:

Jiehuan, Linji school, Huanglong school, blend, the vehicle of one-ness thought, Buddha-nature thought.

【目錄】

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 前人研究成果探討	10
一、戒環《要解》方面	11
二、戒環其他著作方面	12
第三節 研究方法	14
一、文獻學方法	15
二、史學研究法	16
三、思想研究法	17
第四節 全文結構述要	17
第二章 戒環時代背景及生平事蹟	21
第一節 時代背景	21
一、山家山外	21
二、華嚴學	23
三、禪宗	25
四、唯心淨土	28
第二節 生平事略與法脈傳承	31
一、生平事略	31
二、法脈傳承	33
第三節 著作考察	37
一、《華嚴經要解》	37
二、《楞嚴經要解》	41
第四節 小結	43

第三章 《法華經要解》的經文引用與宗派影響	45
第一節 經文引用	45
一、《楞嚴經》	45
二、《華嚴經》	50
三、《維摩詰經》	53
四、其他經文	56
第二節 宗派思想	61
一、華嚴宗	61
二、其他宗派	71
第三節 小結	84
第四章 《法華經要解》之注經態度：經題解釋與科判分解	87
第一節 註經融通態度與簡約風格	87
一、釋經方法	87
二、注解形式	89
三、內外融攝	92
第二節 釋經解題	94
一、版本	94
二、妙法	95
三、蓮華	97
第三節 科判分析	100
一、判教方面	100
二、科判理由	102
三、分科要旨	105
第四節 小結	107
第五章 《法華經要解》之思想特色	109
第一節 佛性思想	109

一、佛性界定	109
二、佛性普及	112
三、授記問題	116
第二節 一乘思想	120
一、三車說法	121
二、佛慧	124
三、九喻	126
第三節 實踐思想	128
一、戒學	128
二、定學	131
三、慧學	133
第四節 小結	136
第六章 結論	139
第一節 思想特點	139
一、佛性思想	139
二、一乘思想	140
三、實踐思想	141
第二節 融通精神及其影響	142
一、內外兼融	142
二、對後世佛學的影響	143
【參考書目】	145

第一章 緒論

《法華經》，可稱得上中國大乘經典流傳久遠，盛行的其中一部。最早由西晉·竺法護譯出的《正法華經》(286)研究的人不多，後來，姚秦·鳩羅摩什(343-413)重譯的《妙法蓮華經》(406)，由於文字優美、闡釋會三歸一、開權顯實、佛身觀、諸法實相等，義理思想的廣博論述，對各宗派產生不同程度的影響，加上南北朝時局混亂，觀世音菩薩信仰深入民間，該經甚得各階層人士的研讀與喜愛。歷代注解此經甚多，從道生(355-434)、光宅(467-529)、智顛(538-597)、吉藏(549-623)、窺基(632-682)等法華觀已樹立了深遠的教學影響。中國祖師認為《法華經》是佛陀一代說法的總結，如大小河川匯集所在，各宗派想要廣及佛教，不論講、說、著述必定觸及《法華經》。所以，《法華經》永遠有它的魅力所在，亦是佛陀精神的躍動。¹

《法華經》對中國的影響很大，南北朝至隋唐研究的很多，如：法雲、智顛在判釋教相方面認為此經為佛陀最圓滿的教法；吉藏認為佛陀教法以眾生根器而施予不同教法，教義以覺悟為最重要；窺基以唯識觀點注解此經，祖師們以各自的立場表現不同的法華思想。而宋代研究比較少，所以對宋代(960-1279)戒環《要解》產生想要研究的動機。戒環(?-1129?)博學多聞、深入經藏，雖然本身學禪，但對於教理有深入的研究。他一身的著作有三部：《華嚴經要解》、《楞嚴經要解》、《法華經要解》，此三部著作都有相互關連之處，其中《要解》是戒環的核心思想，且其闡釋立場不同於先前祖師。戒環在佛教史上，不是閃耀的人物，其著作尚未受到學界重視，但他的《要解》不僅因應時代之特性，而且有助於消解宗派之間思想的對立，非常值得研究。

本章是全篇論文的導論，共分四節：第一節「研究動機與目的」，說明想研究戒環《要解》思想的因緣，以及欲達成的目的；第二節評介目前學界對於戒環著作研究之概況、成果和不足之處；第三節「研究方法」，說明研究題材的選擇、研究的進路；第四節「全文結構述要」。

¹ 稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》(東京：山喜房佛書林，1975年)，頁60-61。

第一節 研究動機與目的

文化融合，是宋代文化一大特徵。史學大師陳寅恪說：「華夏民族之文化，歷數千載之演進，造極于趙宋之世。」²鄧廣銘也指出：「宋代的文化，在中國封建社會歷史時期之內，截至明清之際的西學東漸的時期為止，可以說，已經達到了登峰造極的高度。」³宋代，中國文化高度發展的時代，有其文化特徵：承繼隋唐，開啓明清。宋代也是中國古代史上的一個重要轉折點。⁴歷代以來，宋代的國勢最弱，與遼、金、西夏幾個政權相峙併立，其對立的局面與宋一代相始終，反觀宋代文化卻是高度的發展，學界考察其背後原因有多方面：政治上，防止武人專擅，因應外患，採中央集權制，但也有許多文明和理性的做法，如不以文字罪人、不得殺士人大夫及上書言事人等。這些政治運作文明化和理性化，造作學術文化和科學技術的高度發展。⁵經濟上，在土地政策的自由、放任之下，地主階級可以恣意地兼併土地，私有土地自由買賣進一步增強，加上官、私手工業如火藥、活字印刷術、火柴等商品貨物市場日益需求衝擊下，傳統均田制和租庸調法走向崩潰，經濟轉向自由貿易方式。⁶科學制度上，技術層面、錄取人數更盛於前朝，促使隋唐時期門閥士族壟斷政治權利現象和平轉移至中下階級，社會階層打破藩籬且具有流通性，官學、私學盛行。⁷文化上，主張儒、佛、道三教併行政策，扶持佛、道，強調儒學為趙宋王朝的統治思想。如宋太祖即位之初，即詔有司增修祠宇、塑繪先聖、先賢之像；宋真宗即位後，親赴曲阜，到孔廟行禮，稱孔子為「人倫之表」，稱儒學為「帝道之綱」。⁸政治、經濟、科學、文化等方面突破性的進展，開創宋代文化高度的發展。

² 陳寅恪：《金明館叢稿初編》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁245。

³ 鄧廣銘：《鄧廣銘治史叢稿》（北京：北京大學出版社，1997年），頁66。

⁴ 關履權：《兩宋史論》（河南：中州書畫社，1983年5月第一刷），頁7。

⁵ 姚兆余：〈宋代文化的生成背景及其特點〉，收錄於《甘肅社會科學》，第1期（2001年），頁75。

⁶ 漆俠：《知困集》（河北：河北教育出版社，1992年5月第1版），頁18-19。

⁷ 姚兆余：〈簡評宋代文化的歷史地位〉，收錄於《理論學刊》，第2期（2001年3月），頁127-128。

⁸ 郭學信：〈試論兩宋文化發展的歷史特色〉，收錄於《江西社會科學》，第5期（2003年），頁128。

宋之前，外來的佛教與本土儒、道兩教引起諸多的問題。魏晉南北朝時期，三教的問題產生禮法不同、夷夏不同和靈魂存在與否之爭，經由衝突與磨合，彼此產生共同理念：佛和成聖是相同的、人死後有不同的歸宿，相信靈魂存在、佛教因緣果報強化儒家的報應觀等。⁹廬山慧遠也指出儒以治世、佛以治心的不同發展理念做為調合。¹⁰隋朝（581-618）統一天下，奠定唐朝（618-907）盛世。唐代前期國勢強盛，幅員廣大，三教的併存外，還有伊斯蘭教、祆教、景教、摩尼教等，其兼容併包產生多元文化與多元的社會，如此開放心態奠定宋代文化融合的基礎。¹¹其間雖有「三武一宗」法難¹²，隨著時代的變遷，長時期相互瞭解，三教日趨融合。宋初，儒佛既對立又融合，如孫復的《儒辱》、石介的《怪說》、李覲的《潛書》、歐陽修的《本論》等，這些都是承續唐代韓愈極力排佛的餘緒。¹³這些士大夫的影響力大，尤以歐陽修與韓愈齊名，皆屬唐宋八大家。這些士人皆為社會各界所倚重之名士，佛教面臨這股排佛浪潮的困境，以契嵩（1007-1072）為首的禪僧，倡導儒佛會通。他公開承認儒家倫理對佛教倫理的支配地位；認為孝為佛教的戒之開端，盡孝成了覺悟成佛的必備前提，與孝相連的忠，也為佛教僧眾所重視。¹⁴由於契嵩的主張，緩和儒佛兩教的緊張關係，儒家反而也主動與佛教融合，儒佛的會通加速佛教儒化的現象，使得佛教更具有中國化的特色。宋代呈現三教「以王權政治為中心思想，三綱五常的世俗倫理道德觀，成為儒釋道三家倫理思想共同的核心內容。」¹⁵順應政治環境的需求也反映佛、道兩家靠攏儒家的傾向。

⁹ 李申：〈傳統的儒、佛、道三教觀〉，收錄於《中國社會科學院研究生院學報》，第6期（2002年），頁27。

¹⁰ 聶士全：〈宋代以前的三教關係述論〉，收錄於《河池學院學報》，第27卷第4期（2007年），頁29。

¹¹ 洪修平：〈隋唐儒佛道三教關係及其學術影響〉，收錄於《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學），第40卷第6期（2003年），頁139。

¹² 指中國佛教史最嚴重的四次法難。三武，指北魏太武帝（446）、北周武帝（574）及唐武宗（845）；一宗，指後周世宗（955）。

¹³ 呂澂：《中國佛教思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁430-431。

¹⁴ 魏道儒：〈從倫理觀到心性論-契嵩的儒釋融合學說〉，收錄於《世界宗教研究》，第2期（1996年），頁33-34。

¹⁵ 魯湘子：〈略論儒釋道三教合一的內在因素〉，收錄於《社會科學研究》，第6期（2000年），頁83。

三教能在中國併存，顯示其內在理路有其相通之處，也有互補的作用：儒家以現世人生為主，對於死後未予置喙，欠缺宇宙觀與人生哲學，而佛教補充其不足；佛教重出世不重入世也為世人所詬病，儒家在這方面啟發佛教落實人間，出世與入世因而接軌；道教心物合一、效法自然、返璞歸真，以實現精神的絕對自由，在某些精神層面上與佛教有類似之處，其消極避世的心態，佛教、儒家可填滿其缺陷。¹⁶宋代提倡三教併行不僅迎合時代的需求，而且直接推動文化的發展。三教共容共存，顯示中國文化博大精深，廣納異己。

宋朝當政者提倡三教併行，扶植佛教不遺餘力，宋太祖官派沙門一五七人印度求法、雕刻大藏經；宋太宗設立譯經院、佛法院、印經院等。¹⁷這些的措施促使佛教文化事業快速發展，包括經錄的編纂、《大藏經》的刊刻、佛教史籍的整理、譯經事業等等。¹⁸宋代的佛教文化是興盛的，在三教合一和佛教文化的影響下，佛教內部日趨於融合，以下關於天台、華嚴、禪宗、淨土等宗，考察宋以前到宋代的變遷。天台宗方面，對智顛判釋《法華》之形容，視該經為眾經之王，有「純圓純妙」、「教觀雙美」的特色。華嚴宗對天台宗的立場有不同的看法，它以《華嚴經》為宗，視該經為眾經之首，其一乘的境界更勝於《法華經》一乘妙法，形成兩宗思想的爭競。天台中興教主湛然（711-782）受到《大乘起信論》（簡稱《起信論》）真如不變之理論影響，論証無情有性，藉以評擊法藏詮釋真如具有不變與隨緣二義，其理論延伸有情有佛性、無情無佛性，雙方論爭更加嚴重。¹⁹入宋，天台宗與禪宗的論爭起於知禮（960-1028）曾著《十不二門指要鈔》，藉以論述達摩（?-536?）門下尼總持、道育、慧可（487-593）得法的深淺，以顯示自宗圓義的殊勝²⁰；而付法相承的問題，契嵩著作了《傳法正宗記》、

¹⁶ 洪修平：〈論儒道佛三教人生哲學的異同與互補〉，收錄於《社會科學戰線》，第5期（2003年），頁48。

¹⁷ 中國佛教協會編：《中國佛教》（上海：知識出版社，1991年7月第四刷），頁79。

¹⁸ 張清泉：《北宋契嵩的儒釋融會思想》（台北：文津出版社，1998年7月第一刷），頁12-18。

¹⁹ 潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年12月第1版第一刷），頁299。

²⁰ 高雄義堅著·陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》，收錄於藍吉富主編：《世界佛

《傳法正宗定祖圖》、《傳法正宗論》等書，提倡二十八祖說，否定天台宗引為根據的《付法藏傳》的法系師承。²¹知禮在世時，天台宗即有山家、山外之爭，山外派傾向接近華嚴哲學。²²山家派一直是保持天台基本教義的正統派，面臨內外雙重困境，有人體認到堅守自宗的思想，不利天台發展，也有融通傾向。鈴木哲雄認為，知禮門下山家派，分裂為廣智尙賢（?-1028）的廣智系、禪照本如（982-1051）的神照系、南屏梵臻（1051-1103）的南屏系三系統，其中南屏系與禪僧之頻繁接觸，學風近於禪風，神照系接近淨土教。²³衡量天台諸師普遍抱持的心態，一面維持天台宗的立場於不墜，另一方面天台教學中禪修的思想部分與禪宗相吻合。²⁴天台宗人就在這種情勢之下，逐漸融合他宗思想。

華嚴與天台二宗自唐以來，在判教、義理思想上是不同的。華嚴五教說除了頓教，小、始、終、圓四教未出天台學化法四教的思想模式，而四祖澄觀（737-838）對頓教之看法，引用禪宗之絕言；對別教一乘之看法，認為華嚴為頓中之頓，而天台為漸中之頓，華嚴優於天台，處處引起天台學人的不滿與反駁。²⁵到了五祖宗密（780-841）原為荷澤神會五世之裔孫，崇仰澄觀，為其法子，從禪門入教門，他提倡教禪一致和三教融合。華嚴從澄觀到宗密，基本上以華嚴教理與禪門宗旨做為融通。²⁶入宋，「二水四家」²⁷致力於唐代華嚴典籍的收集與整理，南北宋略有不同。北宋（960-1127）的華嚴學以澄觀和宗密

學名著譯叢》47，（台北：華宇出版社，1987年五月初版），頁81-82。

²¹ 高雄義堅著·陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》47，（台北：華宇出版社，1987年五月初版），頁84-86。

²² 安藤俊雄著·演培法師譯：《天台性具思想論》（台北：天華出版社，1989年9月天華1版），頁186。

²³ 鈴木哲雄：《宋代禪宗の社會的影響》（東京：山喜房佛書林，2002年），頁252-253。

²⁴ 安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及其開展》（台北：慧炬出版社，1998年10月初版），頁443。

²⁵ 李耀仙：〈判教是中國佛教發展的必然趨向〉，收錄於《中華文化論壇》，第4期（1995年），頁71。

²⁶ 韓煥忠：〈圭峰宗密對禪宗的判釋〉，收錄於《宗教學研究》，第4期（2007年），頁100。

²⁷ 二水：北宋長水子璿（965-1038）、晉水淨源（1011-1088）；四家：北宋道亭（1023-1100）、南宋觀復（?-1152?）、師會（1102-1166）、希迪（?-1218?）。

的學說爲主，南宋（1127-1279）因師會和其弟子希迪等人發揚智儼和法藏的學說而盛行法界觀和五教章的研究。²⁸由於受到三教融合與佛教內部整合的影響，華嚴學依然保持一定的活力，但也出現特殊的理論，如：戒環本身是禪僧，他所作《華嚴經要解》融合其他宗派的思想，所詮釋的義理爲華嚴思想注入不同的元素；非華嚴學人而作華嚴的有呂惠卿，其所作的《華嚴法界觀》，爲當時流行華嚴典籍之一；張商英與禪僧廣泛接觸，從不同角度解釋《華嚴經》；朱長文不僅比較《華嚴經》和《易經》，也比較兩者的義理。²⁹不同宗派的詮釋，產生不同的華嚴學。「諸宗的教理融合的傾向更臻於明顯，而華嚴思想的獨自性更爲稀薄，及華嚴思想與禪和念佛的實踐更深連結，而栽培了實踐佛教者的思想。」³⁰宗派意識薄弱，華嚴思想更能滲入當時盛行的淨土信仰和禪宗，更貼近於實踐的面向。

禪宗興起於初唐，傳說中國禪宗始祖菩提達摩，於梁武帝（520-526）時入中原，傳至五祖弘忍（601-674），其門下弟子慧能（639-713）與神秀，因對禪的看法不同，神秀往北方發展，慧能往嶺南傳法，其後遂有南北禪法之稱。慧能講求心地法門，不論處於何處，識達本心即是禪，不認爲神秀的靜坐凝心才是禪，其主張一切時中行住坐臥皆可體會禪境。慧能常以文句簡易的《金剛經》義開示，希望擺脫名相繁瑣的束縛，澈達心源。之後，禪宗轉盛，傳到後來以「不立文字、教外別傳、直指人心、見性成佛」著稱，遠離政治，流行平民階層；與天台、法相、華嚴等宗高談義理玄奧，深受當朝皇帝、士大夫的歡迎和扶持，截然不同。唐末，政治傾軋，財政困難，教團腐敗，引起「會昌法難」（841-846）毀佛事件，只有禪宗受到較少的衝擊，唐末五代十國（907-960）時局的紛擾，擴大禪宗發展的空間。宋代禪宗的五家逐漸形成，其禪宗的特質迥異以往，與政治社會環境緊緊相扣。有學者認爲：「社會條件下形成的專制制度，給予意識形態

²⁸ 高雄義堅著，陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》47，（台北：華宇出版社，1987年五月初版），頁135-137。

²⁹ 魏道儒：《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998年7月第一刷），頁214-216。

³⁰ 木村清孝著，李惠英譯：《中國華嚴思想史》（台北：東大圖書股份有限公司，1996年2月出版），頁217。

的影響是巨大的。特別是在倫理觀念和價值取向上，變化尤為劇烈。國家至上，君主至上，化作忠君報國，成為那個時代的最強音，也是思想綱領和道德標準。」³¹國家處在內憂外患中，士大夫憂國憂民，抑鬱難伸只好求助於不同的宗教尋求安身立命，同一個士大夫在不同時間、場合，展現不同的行為方式和扮演不同的角色。³²在當時是很普遍的現象，這說明了宋代士大夫兼具以佛修心、以道養生、以儒治世的特色。³³儒佛的會通，「入宋以來，儒家汲取佛理而在哲學上得以深化，禪門則進一步受到儒家文以載道思想的熏染。」³⁴僧人「援儒入佛」或士大夫「援佛入儒」的情形非常普遍。另外，永明延壽(904-975)延續宗密禪教一致的理念，其著作有《宗鏡錄》、《萬善同歸集》，不僅吸收華嚴宗之心性思想，也融入了天台宗、法相宗的心性思想，已為他宗所接受。³⁵另外，禪師們講華嚴，也往往用《易經》來解釋，特別喜歡唐代李通玄長者(635-730)所作的《華嚴經論》，此論就是用《易經》的思想做注釋。³⁶禪宗發展到宋代有些重大的改變，如由叢林走向城市、由平民到貴族、由不立文字到不離文字，基本上還是延續慧能一切時皆可參禪的心地法門。

淨土宗是佛教的一個派別，指信仰阿彌陀佛，稱名念佛以求生西方極樂世界的淨土者。淨土宗不同於淨土信仰，因為從大乘佛教經典中談到淨土有很多種，其中比較有影響的是阿閼佛淨土、藥師佛淨土、彌勒淨土、文殊淨土、唯心淨土以及阿彌陀淨土。³⁷目前這些的淨土思想繼續在我們世界流行，只有彌勒淨土和彌陀淨土，而彌陀淨土離

³¹ 杜繼文·魏道儒：《中國禪宗通史》(江蘇：江蘇古籍出版社，1995年2月第1版第二刷)，頁378。

³² 郭學信：〈宋代士大夫生活世俗化探析〉，收錄於《歷史教學》(高校版)，第1期總第519期(2007年)，頁38。

³³ 韓毅：〈宋代佛教的轉型及其學術史意義〉，收錄於《青海民族學院學報》(社會科版)，第31卷第2期(2005年4月)，頁35。

³⁴ 麻天祥·段淑雲：〈概論宋代混融三教的文字禪〉，收錄於《武漢大學學報》(人文科學版)，第59卷第6期(2006年)，頁728。

³⁵ 楊曾文：《宋元禪宗史》(北京：中國社會科學出版社，2006年10月第一刷)，頁53。

³⁶ 呂澂：《中國佛學思想概論》(台北：天華出版社，1982年)，頁287。

³⁷ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》(南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷)，頁21。

三界、發大誓願更勝於彌勒淨土三界內、十善之特質。³⁸唐代的淨土思想經由道綽（562-645）、善導（613-681）、慧日（680-748）等人的努力，淨土信仰在各地道俗間廣泛地傳播。³⁹隋唐是中國佛教宗派競起的時代，三論、天台、華嚴、法相等宗義理的詮釋，是中國佛教思想史中最璀璨晶亮的時代，但不包括淨土宗，是否淨土宗只知念佛而沒有理論的基礎？提倡淨土思想的曇鸞（476-542）從大乘中觀學的角度，以空而不空之理調和淨土往生與無生觀念之間的矛盾，將淨土往生作為無生之生，強調只有承認淨土往生，才是真正符合大乘中觀學空而不空，無生而生之理。⁴⁰曇鸞用中觀學派的思想闡揚淨土的思想，哲理很強，其思惟角度不同於隋唐諸宗派。台、賢、禪各宗在宋之前皆已受到淨土思想的影響，尤其在宋代之後，念佛法門簡單易持，各宗藉以傳遞思想，形成各宗匯歸于淨土，又都成為淨土的弘傳者。⁴¹不同的，是修持上的差異。如：智顛把淨土思想引入天台宗，提出「觀心念佛」和「心觀念佛」，成為天台學人修持的方向⁴²；華嚴一真法界包含出世、世間法，法法相通，圓融無礙，念佛也能證得成佛⁴³；禪宗念佛一心不亂即是禪，主張唯心淨土。⁴⁴佛教各宗派在理論與實踐層面明顯不同，目的是一致的；且皆融攝淨土念佛法門的思想。從宋代佛教文化的興盛，以禪和淨土普遍流行平民階層而論，高雄義堅認為，宋代的佛教傾向民眾的自覺，更帶有顯著的社會性。⁴⁵

³⁸ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷），頁53-54。

³⁹ 望月信亨著·釋印海譯：《中國淨土教理史》（台北：正聞出版社，1999年4月3版），頁165。

⁴⁰ 劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000年5月第一刷），頁135。

⁴¹ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷），頁414。

⁴² 曾其海：〈淨土思想對天台宗的影響〉，收錄於《台州師專學報》，第18卷第5期（1996年），頁81-82。

⁴³ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷），頁453。

⁴⁴ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷），頁421。

⁴⁵ 高雄義堅著·陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》，收錄於藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》47，（台北：華宇出版社，1987年5月初版），頁113。

由以上宋代三教融合與佛教各宗派發展的情況，可以瞭解中國佛教追求和諧融通的思想特質。從魏晉南北朝的判教史，到隋唐各宗的興起，無非探尋佛陀圓滿的教法。祖師各人之詮釋角度不同，豐富佛學之內涵，形成佛學思想的相互爭競。各宗派講圓滿，表述大不同：天台三諦圓融、華嚴一真法界、禪宗佛法在世間，不離世間覺等，皆不離佛教的緣起法與自性空等思想。各宗對於佛性、如來藏等義理之詮釋，而有遮詮或表詮的不同開展。佛教思想由分裂至融合、出世法至世間法、貴族至平民，逐漸匯聚，至宋時形成三教、各宗融合的情形極為明顯。融合思想不再只是哲學的玄想、思辨的過程，而是做為修持與世俗應用的指導；不僅「說」的圓融，且是「行」的圓融。唯有將高深、精湛的義理哲學實踐於人間，才能顯出佛教作為一個宗教的真正精神。

自《法華經》譯出以後，歷代祖師的注疏不斷有深邃、創新的理論出現，宋以前非常重視該經，宋代也是。⁴⁶在宋代的文化背景之下，戒環《要解》呈現怎樣的面貌？又戒環以何種立場注解《法華經》？《要解》云：

於是兩載覃思《華嚴經論》，深考吾佛降靈之本致。復咨謀宗匠探蹟講肆，歷窮智者慈恩廣疏古今作者注解，摭其所聞，參諸《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》諸經，稽覈宗趣、證正事法，然後命筆。雖立科釋義有異舊說，而綜文會意，稍合《華嚴》，削繁錄實，務在疏明。⁴⁷

《華嚴經論》是唐代李通玄長者的著作，他以《易經》注解《華嚴經》，該論甚受宋代士人的歡迎。戒環又研讀天台、法相等宗之注疏，參考《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》等諸經，目的去減少繁瑣名相，實現簡明易持的特性。由序論得知，戒環《要解》充分表達深受當時三教合一與佛教各宗融合的影響，以文化融合的立場注釋《法華經》。這是筆者所要探討的動機之一。

⁴⁶ 試經才能取得出家資格，自唐到宋南渡皆以《法華經》為主。黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》（台北：台灣學生，1989年），頁361。

⁴⁷ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁539上。

戒環《要解》一書共有七卷，二十八品，科判為一大特色。其組織結構分為序分、正宗分、流通分。序分為〈序品〉；正宗分有十九品，分為二部分：一、三周開示有十品，從〈方便品〉第二至〈見寶塔品〉第十一，二、顯妙勸持有九品，自〈提婆達多品〉第十二到〈常不輕菩薩品〉第二十；流通分於〈如來神力品〉第二十一至最後。正宗分的範圍除了窺基之外，與歷代祖師大德科文大不同⁴⁸，這個科判表現對《要解》整體架構有什麼特殊的理解？這是筆者所要探究動機之二。

諸師注釋經典，詳密科判，往往帶入個人特殊思想，那戒環在宋代簡約風格文化背景、及其個人特殊學思歷程之下，以怎樣的態度注解《法華經》呢？到底表達怎樣的思想呢？這是筆者所要研究動機之三。

本研究詳密的研讀，由上述的動機中，希望釐清問題如下：

- 一、戒環《要解》表現文化融合，融合諸宗義理態度為何？
- 二、戒環的科判架構，對《法華經》全經呈現出如何的理解？
- 三、《要解》戒環以何種方法注解？
- 四、《要解》展現什麼樣的特殊思想？

第二節 前人研究成果探討

目前學術界研究戒環的著作者，找到六篇，其中三篇關於《要解》，另外三篇關於戒環其他的著作，可分為如下二類：

⁴⁸ 正宗分的分法，以法雲、智顛、吉藏、窺基為例。法雲，「方便品」第二到「分別功德品」第十七彌勒說偈。智顛，分為「總一經三段」與「別二經大段」。總一經三段的正宗分，「方便品」第二到「分別功德品」第十七的格量偈；別二經大段，分為前十四品為「跡門」，後十四品為「本門」，各細分三段。「跡門」的正宗分，「方便品」第二到「授學無學人記品」第九；本門的正宗分，「從地涌出品」的後半到「分別功德品」第十七的格量偈。吉藏，「方便品」第二到「分別功德品」的格量偈。窺基，有二種組織架構，一為「方便品」第二至「授學無學人記品」第九；二為「方便品」第二到「常不輕菩薩品」第二十。稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁41-58。

一、戒環《要解》方面

(一)〈戒環の法華經要解の研究〉⁴⁹

此篇論文為水野弘元所作，分為兩大節：**1**·書名與作者部分，一方面詳細說明《要解》書名文獻、漢譯《法華經》譯本和此書的組織結構；另一方面概略敘述作者生平事略。**2**·《要解》之內容與特徵的部分，一方面強調作者注解此經之獨特看法，以及科判為何如此分法；另一方面作者提出個人的特異點。

此篇已解決的問題：**1**·《要解》文獻的部分提供充分的說明；**2**·詳細羅列科判及分析科判與歷代注釋大德不同之理由；**3**·對於戒環生平事略作了分析，尤其對於其往生之年作了考察；**4**·《要解》是戒環獨自的看法，舉出此看法有所依據，沒有落入獨斷和偏見，具有研究的價值；**5**·明確指出《要解》以《華嚴經》解釋《法華經》；**6**·指出部分錯誤之處和特異點。筆者認為這篇不足之處，是思想方面未能深入探討。

(二)《法華經一乘思想の研究》⁵⁰

此書為稻荷日萱所作，書中第一章第五小節有題名戒環，其指出：**1**·以華嚴和禪的立場解釋《法華經》；**2**·對法雲、智顛、吉藏、窺基、戒環列有詳細圖表的科判，戒環正宗分劃分的部份與歷代諸位大德注疏不同，所持之理由與水野弘元大致相同；**3**·最早提出序分、正宗分、流通分三階段之分法，作者提出個人的看法；**4**·強調《法華經》是一乘思想。以上稻荷日萱提供框架，對於內容沒有詳細的討論。

⁴⁹ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁393-414。

⁵⁰ 稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁58-61。

（三）〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解方法〉⁵¹

此篇論文為黃國清所抒寫，其主要內容分為三部分：**1**·說明《法華經》對中國佛教的思想與文化產生深遠影響，作者指出南北朝至明清時代研究此經諸大德，獨缺宋代注疏之研究，目前可見之相關研究者只有水野弘元〈戒環の法華經要解の研究〉和稻荷日宣《法華經一乘思想の研究》兩篇日文作概略討論，這是作者為何寫作這篇論文的動機；**2**·從簡明扼要的釋經風格和內外兼容的融通精神例舉文本事項，論述戒環釋經態度；**3**·從訓解漢文音義、解釋佛教名相、串講文句意義、說明譬喻之義、分析篇章結構等方面分析戒環的注解方法。

此篇針對《要解》作專業研究，釐清了許多問題：**1**·清楚說明宋代《法華經》注疏不足的原因，也指出專以義學高度為判定準則劃分隋唐佛教興盛而宋代佛教衰弱，這是不公允的，有些學者開始嘗試抉發宋代佛教不同於隋唐佛教的特質。**2**·對於戒環簡約與融通精神的釋經風格，作者深入解釋，易於理解，啟發筆者掌握抒寫的方向。**3**·《要解》中難字難詞、佛教專用術語、文句意義、寓言故事，以及分析篇章結構等作者提出說明，使筆者更能掌握戒環思想的意蘊。

二、戒環其他著作方面

（一）〈《首楞嚴經》の研究〉⁵²

此篇是大松博典所寫，分成三部分：第一部分，說明《首楞嚴經》版本文獻問題、此經受到各界歡迎的情況、日本目前研究此經的狀況；第二部分，說明宋代佛教各宗派注疏《首楞嚴經》的情形、戒環《楞嚴經要解》教判的獨特性；第三部分，論到此經在中國佛教經典的特殊性，對中國佛教的影響無法估計。

⁵¹ 黃國清：〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解方法〉，《佛教文獻與文學國際學術研究會》（嘉義縣：南華大學文學系，2008年10月），頁81-105。

⁵² 大松博典：〈《首楞嚴經》の研究〉，收錄於《印度學佛教學研究》第39卷第2號（日本：東京，日本印度學佛教學會，1991年3月），頁130-133。

此篇作者簡單敘述宋代佛教各派注解《首楞嚴經》的概況，其中論及戒環《楞嚴經要解》的教判，認為《般若》、《華嚴》、《法華》此三經說明佛一大事因緣是相同的，而且《首楞嚴經》會通此三經。此外，略談戒環生平，及推論所屬為曹洞宗。這篇論文提供筆者瞭解宋代注解《首楞嚴經》的概況，不是針對《要解》做詮釋，。

(二)〈戒環の楞嚴經教判について〉⁵³

此篇崔昌植所作，分為八個主題研究，**1**·研究的目的：說明為何戒環《楞嚴經要解》在宋代流行狀況不清楚，但在高麗佛教教團大為流行，作者就從戒環《楞嚴經要解》的教判分析，及檢討其經觀。**2**·生涯與著書：簡介戒環生平事略，考查其著作，確認戒環的一生有《要解》、《華嚴經要解》、《楞嚴經要解》等三種著作；根據韓國的資料，證明他屬於臨濟宗的法脈。**3**·流通版本與其他的註釋書：說明戒環《楞嚴經要解》版本有二十卷和十卷本二種，還有《續藏經》和流行高麗的其他版本共有八種。**4**·《楞嚴經要解》的教判：首先列出慧振的八段，再來說明長水的十門，最後解說戒環的教判；比較仁岳、長水和戒環的序分、正宗分、流通分的不同，藉此說明戒環正宗分中五段分法的理由。**5**·通釋經題：戒環解釋《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》的經名，並說明此經名的由來。**6**·通敘科判：列出從唐代到宋的註釋書有二十二種，戒環參考了其中的七種；在教判方面，明白解釋戒環主張「一會同說論」和「法華前說論」的理由，反對長水等人的異會分說論和法華後說論。**7**·正釋經文：細分正宗分的部分有見道分、修道分、證果分、結經分、助道分等五分法，加以解說此五分法的範圍與內容。**8**·《楞嚴經要解》的特徵：戒環的教判和長水的十門，從教起的因緣、藏乘的分齊、教義的分齊、教跡的前後、傳譯的時間等五點的比較。

⁵³ 崔昌植：〈戒環の楞嚴經教判について〉（《大久保良順先生傘壽紀念集：佛教文化の展開》，1994年），頁287-310。

(三) 〈《楞嚴經》の韓國流傳について〉⁵⁴

此篇作者崔昌植，可分幾點說明：1·論述此經不僅適合中國人的氣質，也合於以禪宗爲主的韓國佛教；2·說明此經如何傳入韓國；3·描述在韓國研究《楞嚴經》主要以戒環《楞嚴經要解》爲主，共有幾種版本，以及普幻禪師的刪補；4·敘述《楞嚴經》中「楞嚴咒」保護禪修者的重要性；5·關於「楞嚴禪」的看話禪。這篇論文有助於筆者瞭解戒環《首嚴經要解》在韓國流行的情況。

綜觀以上所介紹幾種資料，其中五篇是日文資料：二篇針對《要解》，尤以水野弘元所提到的重點爲最重要；三篇有關《楞嚴經要解》，傾向判教方面，以及流傳韓國的情形。這五篇論文，有一個共同的特色：在思想的論述，都有不足之處。此外，歷代祖師注解《法華經》，所樹立的法華思想是無可取代的，戒環沒有扭轉此趨勢，他只是以文化融合的角度詮釋該經，突顯文化背景的特殊點，展現不同的法華學。對於《要解》所要呈現當時文化背景的意涵，以及所要表達的特殊思想，此五篇沒有論及，甚爲可惜。反觀國內學界對戒環著作的研究相當少，只有黃國清這篇論文，可供作參考。因此，筆者對《要解》詳細研讀補足一些空白跟不足之處。

第三節 研究方法

湯用彤在《漢魏兩晉南北朝佛教史》說：「佛法，亦宗教，亦哲學。」⁵⁵佛法是具有解行並重的特質，又含有豐富的哲學思想。當佛學作爲一種學問，與自然科學、人文學科同樣具有學術性，這個學術性體現在佛教學者的成果與他們的學術活動。佛學若能善用研究方法，不僅能激發學術的思惟，且達到預期的研究目標；反之，若不得其門而入，不僅雜亂無章，且徒勞無功。

本論文藉由探討戒環的《要解》著作，在特定時代背景之下，期

⁵⁴ 崔昌植：〈《楞嚴經》の韓國流傳について〉，收錄於《印度學佛教學研究》第41卷第1號（日本：東京，日本印度學佛教學會，1992年12月），頁127-132。

⁵⁵ 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》，收錄於藍吉富《現代佛學大系》27，台北縣：彌勒出版社，1982年11月初版。

望能夠見到與其他佛教注釋家不同的注經特色。本論文從三個面向來探討《要解》：首先，探討在《要解》裡，引用諸多經典和宗派思想，與文化融合的關係。其次，考察《要解》通釋經題與科判，瞭解注經之旨趣。最後，透過經文全盤之瞭解，解析戒環注經之態度與思想的特色。由於研究內容涉及多個面向，故因應實際的需要，採用多種的研究方法。吳汝鈞在其著作《佛學研究方法論》中，整理歐美和日本通行的佛學研究方法，有文獻學方法、考據學方法、思想史方法、哲學方法等。⁵⁶在這些研究方法中，適用於本論文，而且有助於達成研究目的，主要有：文獻學方法、史學研究法、思想研究法三種。

一、文獻學方法

文獻學，又稱為語言文獻學，既可作為獨立的研究趨向，也是思想研究的基礎。吳汝鈞認為文獻學是文獻資料研究之事，舉凡校訂、整理、翻譯、注釋資料的原典及原典與譯文的字彙對照等都可屬於其中。對於注釋的內容是多面向，包含字義、文法、歷史、思想、文學等。他認為這些方法中，以語言學和目錄學為基柱，而語言學，更是佛教典籍研究的根本。⁵⁷所以文獻學的範圍很廣，且是佛學研究必備的方法與步驟。掌握這些文獻資料，進而加以分析、概括，對內容的來龍去脈獲得一定的瞭解，對研究有事半功倍的效果。

佛教歷史悠久，留下各式各樣的典章文物資料非常多，對這些文獻資料如何有效運用與掌握，使其作為研究者最佳材料，是典籍文獻研究的重要目的。杜澤遜認為，文獻學主要包括研究文獻的形態、文獻的整理方法等等。目的在於全面認識文獻，在最短的時間，找到自己所需要的文獻資料，有能力對這些資料進行鑒別，進而對原始文獻整理、研究，不僅自己使用，還可以提供更多運人運用。⁵⁸易言之，依個人研究的主題內容，找出相關的全部文獻資料，再從資料中進行版

⁵⁶ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：台灣學生書局，1989年9月第二刷），頁93-157。

⁵⁷ 吳汝鈞：《佛學研究方法論》（台北：學生書局出版），頁97。

⁵⁸ 杜澤遜：《文獻學概要》（北京：中華書局，2005年5月第五刷），頁5。

本的比對、校勘，進而從事精細與嚴密的分析研究。

今將本論文中運用到文獻學方法之處，概略說明如下：對於《要解》的卷數與版本，透過目錄學、版本學的考察。關於「引用經文與宗派思想」的部分，運用歷代典籍的查考、CBETA 電子佛典的搜尋，匯聚相關資料，將本書的文句與可能引用文獻資料來源對照，加以整理歸納，以瞭解本書引用資料的情況。關於「名相與文句的解明」，有關法性、禪定解脫、六通三明、法華三昧、如來藏、佛性等等，這些名相的解釋，歷代的祖師各自有他特殊不同的解釋，這是很複雜的問題。本論文以戒環的釋文為中心，透過文句的反覆閱讀，瞭解整體的文脈，再配合相關經論的名相詮說，從而掌握戒環對名相意義的解釋，幫助對文句的理解。

二、史學研究法

史學研究首重史料的考證，史料的考證分為外部考證與內部考證：外部考證，從外表衡量史料，是否為真偽等問題；內部考證，考證史料的內容是否與客觀的事實相符合等。⁵⁹所以，史料經由考證、收集、歸納、比較、綜合等方法，期望史料更具嚴謹性與精確性，再此基礎進行史料的解釋。

研究歷史人物的著作，瞭解作者的時代背景有其幫助，因為不同的歷史階段，有其時代的特質。此外一部著作常涉及與前期、同期整體思想文化背景有所關連。方天立認為：中國佛教思想有其內在的歷史演變過程，不同的歷史階段有其獨自的特點。研究中國佛教發展史中不同階段的哲學思想演變、理論創見、發展趨勢等，有助於揭示中國佛教哲學思想的前進過程和嬗變規律。⁶⁰不僅思想史具有時間的連續性，其他像佛教史、文化史、各宗發展史等方面，也有「史」的意義。

⁵⁹ 杜維運：《史學方法論》（台北：三民書局，1983年12月6版），頁153。

⁶⁰ 方立天：〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，收錄於《中國哲學史》，第2期（2003年），頁15、16。

本論文中牽涉到史學研究法之處，可分為歷史考證與思想史兩方面。歷史考證方面，用於關於戒環生平事蹟的記載不詳，又摻雜了一部份的神話色彩，藉由蒐集相關史料，加以考證、判斷，期望還原事實真相。思想史方面，藉由與前期《法華經》注疏追究出戒環的法華同期佛教思想資料的對比，與前期、同期的可能關連。

三、思想研究法

思想的研究，不能單靠一句話或一個字作論斷，這很容易流於武斷，「雖然這一點思想片斷對某些人，可能產生啓發，但不能充分體現整個思想體系的價值。」⁶¹所以做思想詮釋者必須全面性、整體性瞭解研究的範圍，以掌握一部著作具有特色的中心思想。思想研究有其治學方法與步驟，徐復觀認為：古人的思想保留在遺留的文獻裡面，要瞭解這些的文獻需有訓詁考據的工夫，但僅靠訓詁考據並不能把握到古人的思考。所以，讀古人的書，應由各字以通一句之義，積句成章；由各句以通一章之義，以此積章成書，貫通一書之義。因此，由局部積累到全體，由全體落實到局部，反復印證，以發現其抽象的思想。⁶²此即站在語言文獻學解明文句意義的基礎之上，進一步思索典籍中的思想意蘊。

考察思想與特色，站在文獻學基礎上，闡釋戒環的法華思想，其方法與步驟如下：第一步驟，在《要解》的通釋經題中，掌握全經的旨趣。第二步驟，透過書中的科判瞭解戒環對全經脈絡的理解。第三步驟，找出《要解》具有重要性或特色的思想主題，匯集相關資料以詮釋各個思想主題。

第四節 全文結構述要

本論文結構分為六章：第一章緒論；第二章考察戒環生平事蹟及

⁶¹ 周桂鈿：《中國哲學研究方法論》（太原：山西教育出版社，2006年7月第一刷），頁286。

⁶² 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，收錄於《中國思想史論集》（台北：臺灣學生，1993年第九刷），頁113-116。

時代背景；第三章探討《要解》中引用那些宗派思想、經文及其特異點；第四章論述《要解》的注經態度；第五章探討《要解》的思想特色；第六章為結論。

第一章〈緒論〉，共分四節。第一節「研究動機與目的」，略述想要研究的動機與目的。第二節「前人研究成果探討」，說明目前學界研究戒環的著作者，分為兩方面進行：一方面關於《要解》；另一面有關其他著作方面，幫助瞭解戒環整體的思想。第三節「研究方法」，主要以文獻學方法、史學研究法、思想研究法等三種進路，有助於達到研究的目的。第四節「全文結構述要」。

第二章〈戒環生平事蹟及時代背景〉，共分三節。第一節「時代背景」，略述當時重要的佛教思想，可能影響戒環思想的形成。第二節「生平事略與法脈傳承」，說明戒環的生平及重要的紀實，瞭解其學思的過程。第三節「著作考察」，分別探討《華嚴經要解》、《楞嚴經要解》等著作，考察其內容梗概。

第三章〈《法華經要解》的經文引用與宗派影響〉，分為二節。第一節「經文引用」，包括《楞嚴經》、《華嚴經》、《維摩結經》，以及其他經文等，說明這些經文中，那一部經文影響最深，以及受到這些經文那方面的影響，這些不同的經文立場又是如何。第二節「宗派思想」，有華嚴宗、天台宗、法相宗和禪宗。依據這些宗派不同立場考察那一宗派影響最大，以及受到宗派那些方面的影響。

第四章〈《法華經要解》之注經態度：經題解釋與科判分解〉，分為三節。第一節「注經融通態度與簡約風格」，戒環《要解》序言中，強調明白曉暢的道理與融通的精神。第二節「釋經解題」透過通釋經題，瞭解全經之旨趣。第三節「科判分析」，藉以說明戒環科判的獨特性。

第五章〈《法華經要解》之思想特色〉，分為三節。第一節「佛性思想」，由戒環的語意中，理解佛性的界定、眾生皆有佛性的普及性，以及授記問題。第二節「一乘思想」，分別從三車說法、佛慧意涵，以及九喻來說明。第三節「實踐思想」，戒環融通這些經論，如何在戒、定、慧三學中實踐。

第六章〈結論〉，總結本論文，共分二節。第一節「思想特點」；第二節「融通精神及其影響」。

第二章 戒環時代背景及生平事蹟

本章主要探討戒環時代背景、生平事略與法脈傳承，以及著作考察。第一節戒環的時代背景，分析當時重要佛教思想潮流，可能對戒環的著作裡，形成那些深刻的思想。第二節生平事略與法脈傳承，主要探討戒環生平、學思的過程和承襲的法門宗派思想。有關戒環生平史料缺乏，目前找得到的只有明代釋元賢所編《泉州開元寺志》，其屬於《中國佛寺志》第 58 冊，與清代俞味庵所編《新續高僧傳》，其在民國六十三年再版。另外再輔以近代學者相關資料。第三節著作考察，從戒環的著作《華嚴經要解》、《楞嚴經要解》中，找出其與《要解》共同思想的特色。

第一節 時代背景

瞭解戒環所處時代的環境，對於其思想的形成與著作的產生有所幫助。戒環的思想可能受到當時的山家山外之爭、華嚴學，以及盛行的禪宗、唯心淨土的影響。

一、山家山外

唐末五代佛教典籍散失殆盡，到了宋代佛教的復興得之於日本惠心僧都（942-1017）與朝鮮諦觀（？-970）之助，他們延請佛教典籍回國，其中以天台、華嚴的典籍最多，使得華嚴、天台二宗重獲生機。¹ 而智顛的《金光明經玄義》是其中典籍之一，但產生廣、略兩種版本，各有其支持者。

宋代天台內部分裂山家、山外之爭，雖然源於對《金光明經玄義》廣、略本的爭執，而在思想上，卻與他們對《起信論》和《十不二門論》具有不同理解和解釋有深刻的關連。² 山家派認為《金光明經玄義》

¹ 惠谷隆戒：《中國佛教史》（京都：佛教大學通行教育，1968 年 11 月第一刷，1993 年 3 月第五刷），頁 218-222。

² 龔隽：〈北宋天台宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，收錄於《中國哲學史》，第 3 期（2005 年），頁 83。

有上下卷，即廣本；而山外派只堅持上卷，即略本。二派於《金光明經玄義》的釋義產生爭執，即妄心真心二觀之爭。晤恩認為要觀法性，直接觀之，不必通過觀心，他只詳說法性問題，而沒有提到「五重玄義」中的「觀心」一義。知禮認為晤恩此種說法是有偏頗的，他認為天台宗以止觀雙修為原則，他承襲智顛觀心論，認為所謂的觀心，「即是把所要觀的道理集中在心上來說。要是像略本所說只講法性，乃是有教無觀，這和天台宗一向主張教觀並重的宗旨是相違的。」³而山外派也不甘示弱批評知禮，認為「觀法性即真觀心，而山家離法性以觀心，只是妄觀心而已。」⁴二家之爭論始終未能統一，顯然山外派主張真心觀是受到華嚴宗的影響。

《起信論》是一部重要的經典，法藏因詮釋此經，而確立其權威地位。歷來對《起信論》真偽問題爭議很多，它盛行於初唐，其思想融會地論師、攝論師不同說法的基礎上講止觀的論著。⁵而《起信論》所說的眾生心是攝一切世間出世間善法、一切法真如平等、如來藏具足無量功德、一切凡聖都依此心而為其體，所以眾生心為佛法修行之本。華嚴宗的真如不變隨緣、法界一相的思想；天台宗的性具說及止觀；禪宗無相無體、無住為本、無念為宗，以及後來的禪淨合一等都受到此經甚深的影響。⁶

運用《起信論》的思想明確使用在荆溪湛然的時代，他反對法藏思想中佛性所蘊涵的無情無佛性的觀點。他引用《起信論》水、波關係來說明真如與萬法的關係，他說：「是則無有無波之水，未有不濕之波，在濕詎間於混澄，為波自分於清濁。雖有清有濁，而一性無殊；縱造正造依，依理終無異轍。」⁷湛然以水波關係比喻佛性隨緣表現萬法而恒常不變，萬法在佛性的基礎上得到統一。佛性本身沒有差別相狀，但不能反過來說有差別相狀的萬法沒有佛性。⁸湛然佛性論的觀點

³ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁292-293。

⁴ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁293。

⁵ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁219。

⁶ 陳勇：〈試述《大乘起信論》與大乘佛法之修行〉，收錄於《宗教學研究》，第1期（2007年），頁198。

⁷ 《金剛錍》卷1，《大正藏》冊46，頁782下。

⁸ 曾其海：〈關於天台宗與華嚴宗的爭論〉，收錄於《台州學院學報》，第28卷第

突顯於法藏無情無佛性的思想，他中興天台宗，重振天台宗義理的權威性。

山家、山外兩派都重視《起信論》，除了思想上面的原因，最重要是由於唐代法藏透過注解《起信論》真如緣起的思想來進行判教建立自己一家圓教的地位。判教直接涉及到正統性的抉擇，於是天台不得不對《起信論》重新判釋。山家知禮之融攝《起信論》有很明顯地爭正統的意思，其重要的目的是借此批評華嚴和山外。他認為《起信論》為圓門而通別位，而華嚴對《起信論》的詮釋判為別教隨緣，而不是圓教。⁹誠如呂澂所說「宋代以後，賢台兩家關係就集中在《起信》上，自宗之內的分歧，也集中在《起信》上。」¹⁰山家、山外兩派的正統之爭，雖然山家派爭得正統地位，但面對宋代外在環境趨勢：禪淨的盛行，義學的衰微，山家派的勝利只是短暫性，因為山家派的生存也面臨窘境，其不得不順應時代、群眾的需求，而與淨土念佛法門結合。

二、華嚴學

宋代的華嚴學亦如天台宗一樣，有正統之爭：智儼、法藏系統與澄觀、宗密系統。智儼、法藏系統屬於華嚴宗的基本教義；而澄觀、宗密系統有意識地吸納諸教直到禪教合一。¹¹兩系統之爭與《起信論》大有關係。

法藏推崇《起信論》，從其判教上得出，他把《起信論》判為終教。清涼、圭峰把它提高判為終、頓兼圓。他們一方面講《華嚴》的圓融，另一方面又講如來藏心，於是把《起信論》看成華嚴學說的另一個組成面向。《華嚴》是圓融無盡，而圓融無盡的根本，就是如來藏真心。¹²法藏時的如來藏心還是佛的清淨心，到澄觀時，吸收天台性具思想的

4 期（2006 年 8 月），頁 6。

⁹ 龔隼：〈北宋天台宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，收錄於《中國哲學史》，第 3 期（2005 年），頁 84-85。

¹⁰ 呂澂：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979 年第 1 版），頁 266。

¹¹ 王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年 1 月），頁 73。

¹² 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982 年），頁 291。

說法，他在《華嚴經疏》說：「然心是總相，悟之名佛，成淨緣起。迷作眾生，成染緣起。緣起雖有染淨，心體不殊。」¹³性起思想不再只是佛的清淨境界，也有眾生的雜染成分。

宗密學思的過程，歷經荷澤宗道圓禪師與澄觀大師的弟子靈峰因緣，因此，由禪轉為華嚴學人。他認為在禪宗系統以南宗禪（荷澤系）最高，在教的系統以華嚴宗最高，他們都主張人人皆有靈知，即本覺的真心；而《圓覺經》的基本思想是承認人皆有靈知本覺的真心。¹⁴因此這二家是一致的，所以宗密認為南宗禪與華嚴宗都跟《圓覺經》相通的。

澄觀與宗密的時代正是禪宗地位日益昇高，他們運用「《起信論》的一心思想可以統攝禪教，將心所演化、諸佛教說的教法與直觀本心，以心傳心的禪法融合起來。其二就是突出理事無礙不僅能融合諸教，還能克服華嚴學說脫離實際的弊端。」¹⁵宋代有名的華嚴學人長水子璿、晉水淨源、道亭、復觀等學風還是從清涼、圭峰傳下來，一貫的用《圓覺》、《起信》來發揮他們的思想，同時又和荷澤禪家會通。¹⁶這一系統能接受新的說法，面對問題，尤其為了突顯《華嚴》的特殊性，在判教的體系上，同教與別教的比較，占了相當重要的地位。宋代的華嚴宗人，轉而注解《法華經》，於是出現了新的詮釋。如淨源認為《華嚴》和《法華》互為表裡，皆是圓教，道亭也是持同樣的觀點。¹⁷

淨源等之判教系統與法藏區別同教、別教不同，此為引起維護法藏思想者的批評。此派最有名的師會作《明宗記》批評觀復等人的說法，他的目地在於「宣揚華嚴一乘的獨特性與優越性，強調與其他宗派的鮮明差異，而觀復等人源自澄觀、宗密的思想則更多地強調『同』，帶有諸教調和的色彩。」¹⁸當時華嚴宗門內也爭正統，師會等人與山

¹³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 21，《大正藏》冊 35，頁 658 下。

¹⁴ 徐湘靈：〈宗密是禪教一致的弘法先驅〉，收錄於《五台山研究》，第 4 期（1999 年），頁 23。

¹⁵ 王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年 1 月），頁 71。

¹⁶ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982 年），頁 294。

¹⁷ 王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年 1 月），頁 77。

¹⁸ 王頌：《宋代華嚴思想研究》（北京：宗教文化出版社，2008 年 1 月），頁 89。

家派的知禮一樣取得優勢，但與天台面臨同樣問題，最終與淨土念佛法門結合。

華嚴學另一系統，李通玄的《華嚴經論》受到宋代研究華嚴學人的青睞，其主要的原因：宋代是提倡三教併融的時代，儒學受到佛學義理的啓發，其注入活化創新的元素，而有理學的產生。而李通玄以儒家的典籍《易經》詮釋《華嚴經》，其遍行外道的思想、一切世間的學問也是佛法的觀念，以及《周易》的八卦象位解釋《華嚴》所涉及的方位等，確實為華嚴學灌注新氣象，頗符合時代的需求。《華嚴經論》受到當時禪人的歡迎，禪師講解華嚴，也往往摹仿李通玄用《易經》解釋。¹⁹而理學家也愛用李通玄的著作，不過其動機著重在比較心態，如程伊川所說：「看《華嚴經》，不如看一艮卦。」²⁰他以為只要看到艮卦的卦辭，就可以全盤瞭解《華嚴經》的思想，他還認為艮卦講得比《華嚴》清楚，顯然有儒學優於佛學之意味。雖然如此，《華嚴經論》中的論點受到當時僧俗的歡迎是不爭之事實。

三、禪宗

禪宗雖然標榜教外別傳，它還是有經典的依據，從達磨將《楞伽經》傳給了慧可，可傳僧粲、粲傳道信等人皆以《楞伽》為傳法根據，通稱楞伽師。²¹從道信以來，東山法門已經不是單純的以《楞伽》為根據，他們的說法較前有了很大的變動，並逐漸擴大了禪法的範圍。在「藉教悟宗」的經教部分，就包括了《般若》、《維摩》、《法華》、《思益》、《華嚴》等經。²²慧能的思想也是受了這種影響，不拘限於《楞伽》而吸納了諸經的說法，他說：「若大乘者聞說《金剛經》，心開悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧觀照，不假文字。」²³由慧能

¹⁹ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁287。

²⁰ 《佛祖歷代通載》卷20，《大正藏》冊49，頁697中。

²¹ 洪修平·孫亦平：〈略論楞伽師、楞伽經與中國禪宗〉，收錄於《世界宗教研究》，第3期（1997年），頁30。

²² 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年），頁244。

²³ 《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1，《大正藏》冊48，頁340中4-5。

開創的南宗禪，實際上受到《金剛經》的影響很深。

禪宗的發展至唐末時，宗密首倡禪教一致可能受到李通玄注解《華嚴經》的影響，其所作的《原人論》中，融合儒家、禪宗、華嚴宗的思想，以華嚴學說為基礎，融通各家學說。宗密特別提倡《圓覺經》，其要點是：「寂知指體，無念為宗。」²⁴他認為此經基本思想是承認人皆有靈知本覺的真心，與影響禪宗思想甚深的《起信論》「本覺」之說連結，他認為把本覺作為心體，是相合的。他提出禪教一致，目的「為了達到調和諸家的矛盾，平息派系之間的糾紛。」²⁵由此得知，宗密的時代正是禪與教爭論最為激烈的時期，禪教合一有其時代背景的需求。

延續宗密禪教一致的精神是宋初永明延壽，法眼宗清涼文益的再傳弟子。他有鑑於禪宗一再漠視經教、不守戒律的現象，已經嚴重影響佛教的形象。他指出，參禪與研習經典應該是相輔相成、互相促進的。他說：「祖標禪理，傳默契之正宗；佛演教門，立詮下之大旨。則前賢所稟，後學有歸。」²⁶又說：「不許看教，恐慮不詳佛語，隨文生解，失於佛意，以負初心。或若因詮得旨，不作心境對治，直了佛心，又有何過？只如藥山和尚，一生看《大涅槃經》，手不釋卷。」²⁷他認為參禪還是需要經典的依據才不會走錯路。永明延壽的思想表現在《宗鏡錄》與《萬善同歸集》的著作中，前者闡述禪教合一，後者宣傳禪淨合一，皆以華嚴教理會通各宗的學說，其中「禪宗頓悟與華嚴圓修的結合，是這種融合統一的核心。」²⁸

經由宗密與延壽禪教合一思想的推波助瀾而有宋代文字禪的興起。首由善昭（947-1024）所作《頌古百則》，收集前代的公案，由禪師用詩詞予以解釋與陳述。文字語言作為禪的可「示」可「悟」的

²⁴ 《圓覺經大疏》卷1，《續藏經》冊9，頁238上。

²⁵ 徐湘靈：〈宗密是禪教一致的弘法先驅〉，收錄於《五台山研究》，第4期（1999年）頁24。

²⁶ 《宗鏡錄》卷1，《大正藏》冊48，頁417中。

²⁷ 《宗鏡錄》卷1，《大正藏》冊48，頁418上。

²⁸ 潘桂明：〈永明延壽的融合思想及其影響〉，收錄於《佛學研究》（1994年），頁119。

中介，以追求禪境。雪竇重顯（980-1052）也作了「頌古」一百條，使得文字走上禪意之路。圓悟克勤（1063-1135）編集的《碧巖錄》，把頌古發展成爲兼有說、評、頌、唱的通俗形式和通俗內容，促使文字禪大爲風行。《續傳燈錄目錄》云：「然心法徧一切處，大地山河，草木瓦礫，莫非自心所現，皆是發機悟門，況語言文字乎。蓋無上妙道，雖不可以語言傳，而可以語言見，語言者指心之準的也。故學者每以語言爲證悟淺深之侯。」²⁹佛法爲心地法門，修行者證悟之究竟，需借助表相，語言是最直接表徵的手法；語言是心之所緣，除掉它的有限性，不斷擴充其功能性。

宋代除了文字禪，還盛行「看話禪」與「默照禪」，此二種禪法是對文字禪氾濫的反動。宗杲（1089-1163）的「看話禪」，「他認爲佛道不離現實人間，然而要真正達到解脫成佛必須通過自心覺悟，而不在於記誦和理解多少佛典，語錄。」³⁰要除去自身內外的煩惱，他認爲最好的方法，就是把所有的精神全部貫注於一個沒有語境意義的「話頭」，如此可以截斷思源，杜塞思量分別的作用，達到豁然開悟的境界。而正覺（1091-1157）的「默照禪」，就是靜坐看心，透過「默然靜坐和觀照自我本心的修習，從而達到明心見性的一種禪法。」³¹此種禪法與神秀北宗禪的凝心靜坐不同之處，在於正覺的默照禪以般若空觀爲基礎。

此外，影響宋代禪宗思想的另一部經典是《楞嚴經》，是唐朝中葉譯出的一部大乘佛教經典，在內容上十分龐雜，歷代佛經目錄被歸類大乘密教部經類，它包涵《般若經》諸法性空、《華嚴經》十方諸佛萬法唯心思想、《法華經》諸法實相、《涅槃經》佛性說等。³²顯然地，它具有兼容並蓄、圓融思想的特質。《楞嚴經》內容：如七大、七趣、菩薩階位五十七位、行陰魔立十種外道論等³³，皆與各經論所說相違，

²⁹ 《續傳燈錄目錄》卷1，《續藏經》冊83，頁213中。

³⁰ 楊曾文：《宋元禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，2006年10月），頁430。

³¹ 魏道儒《宋代禪宗文化》（鄭州：中州古籍出版社，1993年9月第一刷），頁136。

³² 李富華：〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，收錄於《世界宗教研宗》，第3期（1996年），頁77。

³³ 七大：地、水、火、風、空、識、見。七趣：地獄、鬼、畜、人、仙、修羅、

引起真偽問題的討論，但都沒有動搖此經在中國佛教的地位。自宋以後，此經盛行於禪、教之間，受到台、賢、禪者的重視，是因為它所說常住真心性清淨體，與台、賢二家圓教宗旨相合；又所說七處徵心、八還辨見，對於禪宗的參究可以有很大的幫助和啟發；五陰魔的說明，也給禪修者以警策。總之，此經是詳細說明了圓頓禪的途徑，特別是大勢至菩薩的念佛圓通，觀世音菩薩的耳根圓通，更為禪、淨學人所接受。誠如呂澂所說：「賢家據以解緣起，台家引以說止觀，禪者援以證頓超，密宗又取以通顯教。宋明以來，釋子談空，儒者辟佛，蓋無不涉及《楞嚴》也。」³⁴

禪法從早期《楞伽經》的精神，轉折至慧能廣納諸經，尤其深受《金剛經》的影響，而後入宋又受到《楞嚴經》的影響。經由宗密、延壽禪教合一的倡導，影響於宋代文字禪、看話禪、默照禪的興起，禪法是如此地多樣性。這些的禪法，不論從靜坐凝心、直入心源，或由語錄悟入、參話頭、靜默悟入，其基本上皆不離啟發心源，體悟自性，強調人人皆有自性般若，與佛無二之智慧。

四、唯心淨土

宋代，宗派的影響以淨土宗與禪宗較大，二宗在宋代的發展，有實質的轉變：禪宗逐漸脫離群眾而且聚居城市，其性質與宋之前的樸實迥異；淨土宗因當時社會環境與各宗不斷融攝淨土思想做為滋養成份，進而吸引更多的信眾。不少佛教僧侶都不是單純信奉或弘揚一種宗派的教義，而是以一家佛教宗派為主要信奉對象，同時也兼修習淨土法門，這樣就形成了所謂禪淨雙修、台淨兼弘等情況。如法眼宗的延壽、曹洞宗的清了（1091-1152）、天台宗的本如（981-1051），律宗

天。菩薩階位五十七位：乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺、妙覺。行陰魔中十種外道：二無因論、四遍常論、四一分常論、四有邊論、四種顛倒不死矯亂遍計虛論、立五陰中死後有相心顛倒論、立五陰中死後無相心顛倒論、立五陰中死後俱非心顛倒論、立五陰中死後斷滅心顛倒論、立五陰中五現涅槃心顛倒論。

³⁴ 呂澂：《呂澂佛學論著選集》（一）（山東：齊魯書社，1991年），頁370。

的元照（1048-1116）等人都兼修淨業。³⁵

禪淨雙修或台淨兼弘既是時代所趨，那麼禪淨或台淨等之間本身教義相異之外，也做了些部分融攝。相異方面，禪宗與淨土宗基本上是互相批評的，淨土宗認為西方有淨土的，而禪宗認為淨土在心中。禪宗的淨土，依據《維摩詰經》說：「若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」³⁶說明清淨心的重要，是屬於唯心淨土。另外，淨土宗承認西方淨土為實有，厭惡五濁惡世，嚮往極樂世界，嚴分世間與出世間為二，禪宗沒有這種分別，《金剛般若論》云：「如來說一切法，即是佛法者。」³⁷佛法不離世間法，釋迦牟尼佛也是在人間成佛的，不一定要到西方淨土才能成佛。

融攝方面，如延壽在四料揀所說：有禪無淨土十人有九人走錯路，若業障現起，易入魔境；無禪有淨土，老實念佛，往西聽經聞法也可以開悟；有禪有淨土，禪定加念佛功力，猶如順水行舟，現世易有成就，成佛快；無禪無淨土，必墮入三塗。³⁸延壽認為當時習禪之人非利根之人，容易落入魔境而不自知，以為得了勝境，相較念佛法門較為平實與穩當，且普被三根不易走差路。專心念佛，即是沒有習禪，往生西方淨土仍然可以成佛，「只承認唯心淨土而否認西方淨土，便是否定了因果，否定了因緣有，也便是只承認真諦而否定俗諦。」³⁹延壽肯定西方淨土的理論。能禪淨雙修，成佛之速無人能及，不懂佛法的世人只能隨業流轉，承受因緣果報的輪迴之苦。延壽的禪淨合流思想普為世人所接受，間接也說明禪法不再只是單純的習禪，念佛定來即是禪，延壽統一了唯心淨土與西方淨土。

以天台宗而言，它以《法華經》為宗本，不否認西方有淨土、有阿彌陀佛說法。入宋雖有山家、山外之爭，對弘揚淨土的理念是相同的。知禮在《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》云：「是故心佛其體不同，大乘

³⁵ 姚衛群：《佛學概論》（北京：宗教文化出版社，2002年11月第三刷），頁178。

³⁶ 《維摩詰所說經》卷1，《大正藏》冊14，頁538下。

³⁷ 《金剛般若論》卷2，《大正藏》冊25，頁764上。

³⁸ 《淨土決》卷1，《續藏經》冊61，頁499中。

³⁹ 陳揚炯：《中國淨土宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，2000年1月第1版第一刷），頁431。

行人，知我一心具諸佛性，託境修觀，佛相乃彰。今觀彌陀依正為緣，熏乎心性，心性所具極樂依正，由熏發生，心具而生，豈離心性，全心是佛，全佛是心。」⁴⁰知禮主張妄心觀，心外無佛，但眾生一念三千具足善惡，唯有透過自省的方式，方得具足清淨心。所謂自省的方式，行懺法消除業障，勸修念佛法門。

以華嚴宗而言，它以《華嚴經》為宗本，在「入法界品」記載散財童子五十三參中，吉祥雲比丘、解脫長者、普遍吉淨光夜神等教以念佛法門。其中解脫長者傳授想要見安樂世界的無量壽佛之法，他說：「知一切佛無所從來，我無所至；知一切佛及與我心，皆悉如夢；知一切佛悉如電光，了知己心如水中像；知一切佛皆悉如幻，己心亦爾。」⁴¹解脫長者教以心念佛，心與佛皆如夢幻泡影，離了心無佛所覓；是心作佛，如法觀想，便可見阿彌陀佛及諸佛。解脫長者的念佛法門相應於《佛說觀無量壽佛經》云：「心想佛時，是心即是三十二相、八十隨形好。」⁴²華嚴宗人秉持一真法界思想，從事事無礙到重重無盡法界，無一法不含攝。所以，念佛法門也是華嚴宗解脫門之一。

綜合言之，各宗提倡念佛修淨業，形成匯歸淨土，再弘揚淨土思想的情況，淨土宗儼然成為取代大乘佛教的趨勢。禪宗在唯心淨土思想，與天台的一念三千、華嚴唯心思想有其共同之處。唯心淨土說是禪、台、賢等宗共同的說法。自宋以來，唯心淨土、禪淨一致的主張，大體上已成為中國佛教各宗派的共識，只是在具體解說和修持方法上，存在著一些差異。⁴³

由以上重要思潮得知，天台山家山外、華嚴師會與觀復這場論戰，雖然山家、師會取得了優勢，其中剔除了本宗摻雜的不純粹思想，確立了各自宗門的正統地位，但回應於宋代社會環境需求，義理的探究不再因應世人的期待，在這樣的情況之下，戒環《要解》要超越宗門內部之爭，要打破這種門戶之見，以融合的觀點，在不違背世尊說法

⁴⁰ 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷1，《大正藏》冊37，頁197下。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷46，《大正藏》冊9，頁695上。

⁴² 《佛說觀無量壽佛經》卷1，《大正藏》冊12，頁343上。

⁴³ 方立天：《中國佛教哲學要義》（上卷）（北京：中國人民大學出版社，2005年3月第三刷），頁213。

的原意下，使佛法精神更符合時代需求。所以，在《要解》裡，戒環引用大量經文、宗派思想支持他的論點。而在義學方面，不僅採用傳統的華嚴宗思想而且傾向於李通玄《華嚴經論》，因為此經論契合當時環境的氛圍。（請參閱第三章）

禪宗不立文字，歷來祖師以藉教悟宗方式教導人不可執著經典，其認為經典是「路」，真正引導人開悟，是吾人的「心」。禪宗不斷引經據典開發眾生的心性，使眾生體悟佛法的圓滿、究竟，使得禪師十分重視圓融類經典，特別是《圓覺經》和《華嚴經》。《圓覺經》經過宗密的大力推崇，成為宋明禪宗的重要的經典。⁴⁴而這些圓融類的經典與禪宗的主張是一致性。總之，瞭解時代背景有助於戒環思想的釐清。（請參閱第三章第二節禪宗部分與第五章第一節佛性思想）

第二節 生平事略與法脈傳承

有關戒環的生平事蹟資料非常少，目前找到可供作參考有：《新續高僧傳》、《泉州開元寺志》。其他近代學者相關論文資料：水野弘元〈戒環の法華經要解の研究〉和崔昌植〈戒環の楞嚴經教判について〉。由以上資料，戒環的生平可分二部分論述：一、生平事略；二、法脈傳承。

一、生平事略

關於戒環的生平，在《新續高僧傳》與《泉州開元寺志》的記載描述：他是福建溫陵人，俗姓、堂上、世壽等皆不詳。有關他的資料很少，但有一則神話傳說：

開元千佛院有主僧日誦法華，一白鴿常止簷間，若聽經狀。一日，不至，主僧怪之，夜夢，人曰：「我鴿也，得師經力轉生為人，生某氏家，腋有白毛可識，能視我乎！主僧如其夢求之，

⁴⁴ 董群：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，收錄於《中國哲學史》，第2期（2000年），頁37。

果然，父母遂許出家，少長來從之，得度為戒環云。⁴⁵

這則神話真實性有待商榷。基本上，此神話傳說透露出二種訊息：一、戒環住過開元寺；二、他的著作《要解》，其顯示與《法華經》有其特殊的因緣。

關於開元寺，戒環習慣在著作中，每一卷署名：《要解》溫陵開元蓮寺比丘戒環解；《楞嚴經要解》宋溫陵白蓮寺比丘戒環集；《華嚴經要解》溫陵開元蓮寺比丘戒環解。在《泉州開元寺志》云：「泉南舊稱佛國，名山勝刹，碁布星列，然開元一刹，實為之冠。蓋創自唐之垂拱，是歷年數為最久也。廣至一百二十院，是聚毳流最繁也。其禪、教、律三宗之彥雀起而鼎立，是毓賢哲為最盛也。」⁴⁶此與三本著作與《新續高僧傳》相關記載相對照，得知溫陵是古名，沿革改為泉州。開元寺自唐以來，為一寶刹，是佛教的勝地，古稱「佛國」。開元寺又稱開元蓮寺或白蓮寺，其下有一百二十院，寶勝院為其分院。始於唐朝的開元寺，可容納一百二十院，可見幅地之廣。又此處自古為佛學之地，文化昌盛，人文薈萃；各宗之大德匯居之所，佛學典籍之藏書想必是豐富的；既是互相研習切磋最佳之去處，亦是諸宗交流之場所。戒環在人文鼎盛的環境中，蘊孕其論作，適時反映當時之情況，這或許就是戒環不需參訪大德，而能自學成功之處吧！

雖然戒環生平不詳，但圓寂時間近代學者水野弘元做過推測，他依戒環完成三本著作的年代：1127年3月及南為《要解》寫序文；1127年8月及南再為《楞嚴經要解》寫序文，這二份的序文是及南應戒環之邀請；1128年正月戒環為自己的《華嚴經要解》寫序；1129年8月20日戒環常隨弟子行璿為出版《楞嚴經要解》徵求及南寫行儀跋文，已知戒環那時已經圓寂了。由以上的時間點，水野弘元推測戒環往生之時間，應為1128年正月15日至1129年8月20日之間。⁴⁷此時，正是國家多難之秋，外患契丹所建立的金國俘擄了徽、欽二帝（1126），皇室悵惶大舉南下，慌亂中高帝（1127）即位，是為南宋始。

⁴⁵ 喻味菴編輯：《新續高僧傳》（再版）（台北：琉璃經房，1974年），頁174-175。

⁴⁶ 釋元賢撰《泉州開元寺志》（再版）（台北：明文出版，1994年），頁3。

⁴⁷ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁399-400。

而泉州位在南方之地，不受戰亂之影響，佛學依然熱絡。

在學思歷程中，《新續高僧傳》的描述：「賦性恬澹，不滯世味，寄身空寂，研精梵誼，深造道妙。嘗病法華、楞嚴舊釋詞淵微，初學罕喻，因於禪暇作二經要解，而楞嚴尤為翔曉。」⁴⁸名與利對戒環而言是多餘的，因為他天性喜好恬淡、愛好禪定，歡喜過這種寧靜、與世無爭、優游自在的生活。在閒暇之餘，戒環研究《楞嚴》與《法華》。尤其對《楞嚴》用力最深。

在自學的歷程中，是否陷入獨斷與偏見中？以《要解》而言，戒環自己注解經典時，抱著戒慎恐懼的態度。水野弘元認為：戒環參照古來的注疏，徵詢當時的宗匠，對注解《法華經》時，謹慎而不盲目。⁴⁹戒環雖然沒有明師指導，本身底子深厚再加上所處「佛國」環境，足以自學有成。他抱持謙虛、學習的心態，使得注解內容，相應時代融合的特質，自有其獨到之見解。

二、法脈傳承

戒環是禪僧，在崔昌植《戒環の楞嚴經教判について》中，記載他是臨濟義玄十一代的法嗣育王介謚的門人。⁵⁰追溯義玄的師承，與洪州禪有關，當神秀的北宗禪系日漸式微之時，洪州禪系卻名震天下禪林。師承洪州禪系的趙州從諗（778-897）和臨濟義玄（？-867）在河北振興了禪宗。從諗雖然不屬於臨濟宗，但他在北方為禪宗做出了重大貢獻，他師承的法統是道一（709-788）和普願（748-834）。而義玄師承的法統是道一、懷海（720-814）、希運（？-850）。⁵¹臨濟宗是義玄所創，往下傳到第十一代介謚禪師，其中有幾位出名的禪師，如圖所示⁵²：

⁴⁸ 喻味菴編輯：《新續高僧傳》（再版）（台北：琉璃經房，1974年），頁169-170。

⁴⁹ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁402。

⁵⁰ 崔昌植：〈戒環の楞嚴經教判について〉（《大久保良順先生傘壽紀念集：佛教文化の展開》，1994年），頁288。

⁵¹ 杜寒風：《晚唐臨濟宗思想述評》（台北：佛光出版社，1996年初版），頁63。

⁵² 高令印：《中國禪學通史》（北京：宗教文化出版社，2006年6月），頁506-507。

菩提達摩－慧可－僧粲－道信－弘忍－慧能－南岳懷讓－馬祖道一
－百丈懷海－黃檗希運－臨濟義玄－興化存獎－南院慧顛－風穴延
沼－首山省諗－汾陽善昭－慈明楚圓－黃龍慧南－晦堂祖心－靈源
唯清－長靈守卓－育王介謚。

由此圖可知，戒環是屬於臨濟宗黃龍派門下。慧能門下有行思、懷讓兩系統。懷讓一系：義玄創臨濟宗；靈祐（771-853）、慧寂（804-890）師徒創立漚仰宗。宋代臨濟宗出現楊岐宗、黃龍宗，他們也稱派。行思（671-740）一系，思傳石頭希遷（700-790）。遷下分二家：良价（807-869）、本寂（840-901）師徒創立曹洞宗；義存（822-908）下又分兩家，一、雲門文偃（864-949）創立雲門宗，二、文益（885-958）創立法眼宗。在唐末五代兩宋的這段時期，是五宗七家的形成和鼎盛時期。⁵³

五宗七家，其禪法大同小異，皆發揚慧能、神會的禪學，只是在引導學人悟入佛之知見，使用頓悟之方法各有其特色。《佛祖歷代通載》云：「自南嶽青原而下，分爲五宗。各擅門風，應機酬對。雖建立不同，而會歸則一。莫不箭鋒相拄，鞭影齊施，接物利生，啓悟多矣！源派廣迤，枝葉扶，而雲門、臨濟二宗，遂獨盛於天下。」⁵⁴大致而言，五宗七家的流傳，到宋代只有雲門和臨濟二宗，尤其臨濟宗下分爲黃龍與楊岐二派，盛行於北宋末年的楊岐派，名僧輩出，成爲臨濟宗的正統。傳說福建在唐代由慧能弟子南嶽、青原曹溪禪二系教化之地區。⁵⁵經由五代十國分裂之局面，兩宋之際形成之禪宗分派格局和地域分布，沒有發生大的變動，南方禪宗是臨濟宗之天下，泉州開元禪寺是屬於臨濟宗的道場。

臨濟宗的禪法受到洪州宗的影響。道一是懷讓的弟子，而懷讓是洪州宗的始祖。懷讓、道一、懷海都曾住江西洪州，所以都屬於洪州

⁵³ 高令印：《中國禪學通史》（北京：宗教文化出版社，2006年6月），頁321-322。

⁵⁴ 《佛祖歷代通載》卷19，《大正藏》冊49，頁678下。

⁵⁵ 印順著：《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971年初版，1989年6版），頁231。

宗。⁵⁶道一的傳法廣為風行之前，懷讓是鮮為人知。懷讓與道一的「磨磚成鏡」的故事，在禪宗典籍廣為流傳。道一著名的弟子懷海，沿用其師的禪法，他最大的貢獻首創禪宗叢林制度。懷海撰寫了《禪門儀規》，對禪宗寺院的僧職、制度、儀式等作出了規定，他特別強調「行普請法，上下均力也。」⁵⁷此後，禪僧同吃、同住、和同勞動的生活方式制度化了，這對禪宗的發展起了重大的影響。

洪州宗在教學方式上，強調「為病不同，藥亦不同。」⁵⁸故而反對一切繁雜的宗教儀式，其採取隱晦、含蓄或答非所問的機鋒語，進而推、打、踏的棒喝方法，促使學人截斷意識源頭，觸事皆真；卸下外在事物的影響，往內心尋求真理。其中《馬祖道一禪師廣錄》云：「平常心是道。何謂平常心？無造作、無是非、無取捨、無斷常、無凡無聖。」⁵⁹道一認為具體而平俗的心就是禪道、佛道。所謂解脫不是神秘地，而是本心的自然流露於外在表現，平時言語舉動、日常生活表現都是禪修，都體現了禪意，也充滿了禪味。馬祖門下還強調心的活動都是佛性的顯現，都是自性的作用，指出眾生心所接觸外境的見聞覺知都體現了自然的真性，都是解脫的契機，他把禪修與現實生活統一起來，形成一種隨緣任運的態度，而臨濟義玄接受道一的「平常心」的思想，提出「無事」的觀念，他肯定現實人及其行為的無限價值。⁶⁰

義玄除了受到道一思想的影響外，也受到洪州宗的教學方式影響。他自創「三玄三要」、「四料簡」、「四照明」和「四賓主」等四種教學理論⁶¹，接引不同根機的學人。這四種方法，義玄特別重視研究

⁵⁶ 高令印：《中國禪學通史》（北京：宗教文化出版社，2006年6月），頁322。

⁵⁷ 《敕修百丈清規》卷8，《大正藏》冊48，頁1158上。

⁵⁸ 《古尊宿語錄》卷2，《續藏經》冊68，頁12下。

⁵⁹ 《馬祖道一禪師廣錄》卷1，《續藏經》冊69，頁812上。

⁶⁰ 方立天：〈心性論-禪宗的理論要旨〉，收錄於《中國文化研究》，總第10期（1995年），頁10。

⁶¹ 「三玄三要」：針對講者和聽者兩方面來說。對於講者，要求講話要含蓄，富於多重含義，盡量使話玄妙，給人以回味咀嚼的餘地。對於聽者，不要執著於話語的表面意思，要去領略言外之意。「四料簡」：根據不同的對象而靈活施教。「四照用」：我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。以自我為實有的錯誤觀的人，就要奪人；以客觀世界為實有的錯誤觀念的人，就要奪境。「四照用」：我有時先照後用，有時先用後照，有的照用同時，有時照用不同時。照指般若空觀；用指承認假有。「四賓主」：衡量參禪雙

教與學的雙方，禪師如何說法，連繫著學人如何去聽。尤其是「四賓主」之說，主賓的位置可以互換，注重教學相長。⁶²之後，由善昭提倡的「代別」、「頌古」的形式⁶³，掀起文字禪的流行，禪僧競相仿效，禪宗由不立文字至不離文字，藉文字以達到解脫的境地。

五宗禪宗之思想在教法、禪法因家風、門風不同，但其主旨皆不離慧能的頓悟心性與自我解脫。其中臨濟宗的「觸目而真」的見解，從理上顯現出個別，與曹洞宗「即事而真」從事上顯現全體，兩者在理事上的相互回應，而有「青青翠竹總是法身，郁郁黃花無非法身般若」的意境。⁶⁴這裡的理是指性理，表示一切事物的本質和根源，實際上就是以心性與事境相統一，以事境為心性的體現作為禪修的境界。

另外，戒環的著作在韓國流傳的情形，值得一提。高麗（韓國）從十七世紀以來，佛法之學習以禪宗為主，規定禪宗僧侶必須學習之科目是《楞嚴經》和戒環之《楞嚴經要解》。戒環之注解不清楚之處由高麗的普幻禪師刪解補記作為參考之用。再者，戒環之《要解》會編七卷也是作為教科書使用。顯然地，戒環在高麗的地位比中興祖師普照國師知訥（1158-1210）更為崇高。⁶⁵

在宋代最盛行的禪宗是臨濟宗，戒環是屬於臨濟宗介謚的門人。此宗之思想溯及慧能、洪州宗懷讓、道一，到義玄創立臨濟宗，其禪法貼近日常生活中俯拾可得之禪境。臨濟宗認為真正的修行人，如慧昭禪師所云：「隨緣消舊業，任運著衣裳。」⁶⁶日常生活中自然而然營造隨緣任運的生活。在《要解》中，涉及臨濟宗思想的地方不少。（請

方成敗的重要理論。他假立禪師為主，學徒為賓，雙方相互酬對，便有可能產生四種情況。賓看主，學徒比老師高明；主看賓，禪師比學徒高明；主看主，禪師和學徒的見解都正確；賓看賓，禪師和學徒的見解都不對。

⁶² 魏道儒：《宋代禪宗文化》（鄭州：中州古籍出版社，1993年9月第一刷），頁28。

⁶³ 「代別」：對古人或他人禪語的短評或解釋。「頌古」：以韻文對公案作贊譽的解釋。

⁶⁴ 呂澂：《中國佛學思想概論》（台北：天華出版社，1982年7月出版，1997年11月七刷），頁415-416。

⁶⁵ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁401-402。

⁶⁶ 《鎮州臨濟慧昭禪師語錄》卷1，《大正藏》冊47，頁497下。

參閱第三章第二節引用宗派思想的禪宗、第五章第一節佛性思想等部分)。

第三節 著作考察

在崔昌植〈戒環の楞嚴經教判について〉中，有一種說法，《涅槃經要解》是戒環的著作，但在明代錢謙益《楞嚴經解蒙鈔·古今疏解品目》中並沒有此篇。⁶⁷水野弘元認為戒環一生著作確定有三部：一、《要解》七卷（二十卷）；二、《楞嚴經要解》四卷（二十卷）；三、《華嚴經要解》一卷。⁶⁸本節從《華嚴經要解》和《楞嚴經要解》中，找出與本論文研究有關的重要特點。

一、《華嚴經要解》

要找出《華嚴經要解》的特點，先瞭解戒環注解《華嚴經》的理由，他說：「華嚴海藏，汗漫難究。」⁶⁹《華嚴經》是一部大經，有三部，如同戒環所說：「上部有十三大千世界微塵數偈，一四天下微塵數品；中部有四十九萬八千八百偈，一千二百品；下部有十萬偈，四十八品。」⁷⁰這些數量如此多，要理解不是那麼容易，所以，他認為「前二部渺若淵海，非人世所及。」⁷¹那麼適合世人是第三部了。

《華嚴經》的全名為《大方廣佛華嚴經》，漢譯本有三部，其中全部譯出有二種：一、東晉·佛陀跋陀羅所譯的六十卷本，分三十四品，名為《大方廣佛華嚴經》，簡稱「晉譯本」；二、唐·實叉難陀所譯的，凡八十卷，分三十九品，也稱《大方廣佛華嚴經》，簡稱「唐譯本」。⁷²

⁶⁷ 崔昌植：〈戒環の楞嚴經教判について〉（《大久保良順先生傘壽紀念集：佛教文化の展開》，1994年），頁288-289。

⁶⁸ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁399。

⁶⁹ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁719上。

⁷⁰ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁719上。

⁷¹ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁719中。

⁷² 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹縣：正聞出版社，1981年5月出版，2003年十刷），頁999-1001。

而戒環採用的版本，是第三種「四萬五千偈，三十九品。」⁷³此為唐·般若譯，有四十卷，簡稱「四十卷本」，此經雖題《大方廣佛華嚴經》，而內題《入不思議解脫境界普賢品》，實只是「唐譯本」的「入法界品」第三十九的異譯。此經最重要的，是第四十卷，一般稱為「普賢行願品」而別行的，也是作為《華嚴經》流通分的那一卷。⁷⁴

從作者注解《華嚴經》所採取的方法中，或許從中可瞭解其思想脈絡：

遂三復方山長者疏論，述總要敘，疏條經旨，稍辨端倪。繼沿綴緝清果明禪師所集修證儀，略解聖號表法。屢為賢達下詢，願盡九會之奧。因取清涼國師綱要，與論校讐，別為斯解，以方山為正，清涼為助。⁷⁵

戒環作《華嚴經要解》時，抱持嚴謹態度，反覆思維李通玄長者《華嚴經論》的著作，以清涼澄觀的論作為大綱，採果清禪師的修證儀圖，作為瞭解聖號表法的依據，對於不明白之處，請教賢者，以期疏通華嚴深奧之意旨。

關於經題的解釋，他說：

大方廣佛標本智也，華嚴經者詮妙行也；本智即平等佛性，妙行即本真德用也。大言體極無外，蠢動賢愚皆所預有；方言相同法界，方正平等不遷不動；廣言用等太虛，周徧含容無所窒礙；佛即本智之果號也；華者萬行之因，對果言華；嚴者以是因，華莊嚴果佛．．．經則貫攝所詮之法。⁷⁶

釋題方面，大、方、廣皆是描繪浩瀚無涯、盡虛空、遍法界，佛具有清淨妙明智慧。大方廣佛形容佛之智慧猶如無與倫比的清淨光明涵融四方，無所障礙遍照三千大千世界。華者萬行之因，嚴者莊嚴果海，經是貫攝所詮之法，華嚴經為詮釋妙行。《大方廣佛華嚴經》，此經題

⁷³ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 719 中。

⁷⁴ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹縣：正聞出版社，1981 年 5 月出版，2003 年十刷），頁 1005-1006。

⁷⁵ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 451 上。

⁷⁶ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 720 上。

示以智為體，以行為用。

作者在採用《華嚴經》第三種譯本和解題時，就已透露全經之旨趣：

《大方廣佛華嚴經》者，直示諸佛眾生平等，佛性本真德用也，三世諸佛所同證，十方菩薩所同修，大千聖眾所同尊，法界眾生所同具也。釋迦如來初成正覺，欲明所修之因，所證之果，欲使人人同修同證。⁷⁷

又云：

此經所詮，以毗盧法身為體，以文殊妙智為用，依智斷習，則普賢妙行為因，習盡智圓，則補處彌勒為果，一藏體要不離此四。故以毗盧為教主，所以立體也；以文殊為信首，所以起用也；以普賢發行。所以示因也；自十信而始五位而終，乃見彌勒，所以示果也。⁷⁸

佛果之境界如盧舍那佛的清淨法身，是十方諸佛、菩薩同證同修，眾生皆有如來智慧，只要學習效法釋迦如來因地多生多劫菩薩道的修持，人人皆可成佛。《華嚴經》是描述佛的境界，由果趨因，此誘使眾生心嚮往之，進而精進效法，亦是智行相合，體相為用，以行成德。

科解方面，分條疏理旨趣之要點。分科中，「初世主妙嚴品為序分；二、如來現相品已下為正宗分；三、如來出現品已下為流通分，各具五位法門，號三周因果，二種常道。」⁷⁹就五位法而言，有十信、十住、十行、十迴向、十地。在五位法中說明「信」的重要性，「信謂自性固有」⁸⁰；「為入法之初基也。」⁸¹這裡的「信」，指相信自己與佛無二，是破照無明，啟發智慧之開始，亦即發菩提心猶如種子，有了種子才能啟動修行，不斷增上，成就佛果。「所謂初發心時，便成正覺，

⁷⁷ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁719上。

⁷⁸ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁720上。

⁷⁹ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁720中-721上。

⁸⁰ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁719中。

⁸¹ 《華嚴經要解》卷1，《續藏經》冊8，頁722中。

信不妄也。」⁸²

就三周因果而言，從初會世主品至毗盧舍那六品，為初一周，彰顯佛累劫修因以莊嚴佛果，勸進後學，使之效法；佛名號品至如來出現三十二品，為二周，展現佛說法稱性應機各各不同，調伏眾生心，以苦集滅道、十二因緣為體；善財南遊始終，為三周，強調五位法是圓頓法，缺一不成圓，以實踐圓滿成就佛果，說明體用相資相成。⁸³

就二種常道而言，「一、離世間品，同塵不染，利生常道；二、法界品，忘修絕證，佛果常道。」⁸⁴發出離心，心淨不染塵緣，情識雙泯，能所絕妄，顯佛果常道。

流通部分，「普賢行願品」中五悔法中為其特色，此五悔法：「塵銷覺淨，則心佛相應，故次用勸請諸佛說法利生也，既依佛法當能隨喜，所得福利當能迴向，因迴向善當發大願。」⁸⁵其義為：一、懺悔無始身、口、意三業所造之罪過，業障清淨，心與佛相應；二、勸請諸佛說法利生；三、隨喜讚嘆他人之修行而不生嫉妬之心；四、三業所修之善行，迴向法界眾生，使之離苦得樂；五、而後發成佛之心，廣度眾生。《華嚴經》講說佛果之莊嚴，需因地精勤才能顯佛之境，而眾生無始心塵垢重，非藉由懺悔，無以洗滌塵染，懺悔業障為因地修行中至為重要。能行持這五種懺悔法，「則能成熟一切眾生，隨順無上菩提，成滿普賢行海。」⁸⁶

由以上可知，《華嚴經要解》具有成就眾生佛道的一乘思想，且以智立體，以行成德，相信眾生本具清淨如來智慧。在「普賢行願品」中，重視實踐的重要性，強調懺悔從自身三業做起。

⁸² 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 720 上。

⁸³ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 721 上。

⁸⁴ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 721 上。

⁸⁵ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 753 中。

⁸⁶ 《華嚴經要解》卷 1，《續藏經》冊 8，頁 753 中。

二、《楞嚴經要解》

《楞嚴經》有十卷，唐·般刺密帝譯，全名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，又稱《首楞嚴經》，或《大佛頂首楞嚴經》。

對於《楞嚴經》注疏本，目前所存的都是宋以後的著作，約有四十餘家，大半屬於賢首、天台、禪宗三家。這部經典甚受明末佛門四大家憨山德清、紫柏真可、蓮池祿宏、蕩益智旭的歡迎，競相為之注解，極力推崇《楞嚴經》，使得《楞嚴經》成為明清以來佛門必修的經典之一。⁸⁷

明·真鑑云：「《法華》與斯經（《楞嚴》），雖皆攝末歸本之真詮，而《法華》但以開其端，而斯經方以竟其說矣。我故嘗敘斯經，為《法華》堂奧，《華嚴》關鍵。」⁸⁸明代真鑑的說法，在戒環的著作中早已提及《楞嚴經》的重要性。

戒環認為「《法華》、《楞嚴》舊釋詞義淵微，初學罕喻，因於禪暇作二經要解，而《楞嚴》尤為翔曉。」⁸⁹他用心注解《楞嚴經》，而他也肯定此經是相當重要的大乘經典，尤其在「《般若》之後，慧學方盛，定力未充，人或溺於多聞，失於正受，於是示《首楞嚴》之大定，資《般若》之大慧，使定慧均等，學行兼全，而究竟趣於一乘實相。」⁹⁰由此可知，慧是重要的，但沒有定力也是無法入一佛乘，這就是戒環用心於注解《楞嚴經》的動機所在。

在解釋經題方面：「大」，大法；「佛頂」，無上之意；「如來密因」，使明本妙心，知三世諸佛皆依此為初因；「修證了義」，使悟究竟法，知一切聖人皆依此而證果，乃至具足菩薩清淨萬行；「首楞嚴」，畢竟堅固，故名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》。⁹¹此釋

⁸⁷ 李富華：〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，收錄於《世界宗教研宗》，第3期（1996年），頁75。

⁸⁸ 《楞嚴經正疏》卷1，《續藏經》冊12，頁177上。

⁸⁹ 喻味菴編輯：《新續高僧傳》（再版）（台北縣：琉璃經房，1974年），頁169-170。

⁹⁰ 喻味菴編輯：《新續高僧傳》（再版）（台北縣：琉璃經房，1974年），頁172-173。

⁹¹ 《楞嚴經要解》卷1，《續藏經》冊11，頁682上。

題最重要揭示如來藏思想，顯示常住真心性淨明體，為眾生與諸佛本具。諸佛知於妙心之用，於因地精進努力，修習萬法，而成就菩提；凡夫垢染障重，淪入七趣，執取萬法為實，迷惑顛到，受惑業苦，這是眾生與佛不同的地方。

對於《楞嚴經》判教方面，戒環判此經為大乘終教，他說：

夫法王說法，有條不紊，初說一乘頓教以立本，即《華嚴》也；次說三乘漸教以逗機，即《阿含》、《方等》、《般若》也；後說一乘圓教以顯實，即《法華》也。楞嚴即《般若》、《法華》之中，實大乘終極之教，故如來密因菩薩萬行修證之法一切畢竟，自此已往，無復進修，直造一乘圓妙之道。故法華會上更無地位之說，純談妙法，隨根印可授記作佛而已。蓋出興大事，於《法華》至矣盡矣，不可有加矣。《法華》之後便說《涅槃》。扶律談常而終焉。其扶律者，所以囑後事。談常者，所以示真寂，此獨臨滅遺付之事。⁹²

戒環認為世尊說法有一貫道理，《華嚴》立本，而《法華》顯一乘實相，兩經相始終，相輔相成，其中《阿含》、《方等》、《般若》是觀機逗教是屬於慧，而《楞嚴》在此，顯示定慧均等的重要。他認為《楞嚴經》實為大乘終極之教，他認為菩薩修行萬法，體證如來妙法，成就無盡功德，至此功成圓滿；而法華會上，純談妙法，眾生皆有佛性，應眾生根機施予教法，印可授記作佛。

《般若》、《楞嚴》、《法華》此三經之連結，戒環認為：「無非為一大事因緣，而必先藉《般若》發明，次由《楞嚴》修證，終至《法華》印可，然後盡諸佛能事，序固如是也。然導達禪乘，決擇正見，無尚《楞嚴》矣。」⁹³從《般若》為眾生啟發佛慧，到《法華》授記作佛，而《楞嚴》在此居重要地位，無《楞嚴》作證，眾生無法導入一佛乘。

對於戒環《華嚴經要解》與《楞嚴經要解》二部著作，雖然在內容、性質上不同，但兩者著重於如來藏思想、一乘實相、佛出現於世

⁹² 《楞嚴經要解》卷1，《續藏經》冊11，頁683上-中。

⁹³ 《楞嚴經要解》卷1，《續藏經》冊11，頁684上。

之原由是相同的。此與《法華經要解》在內容上所要表達的思想是一致的。（請參閱第三章第一節經文引用中《楞嚴經》與《華嚴經》的部分，以及第四章二、三節。）

第四節 小結

佛教自傳入中國到宋代，已然形成龐大而複雜的思想體系，而宋代提倡三教併行，促使佛教內部也在做整合的動作，《要解》就有這樣的特質所在。從戒環時代背景、生平事略、法脈傳承到著作考察，一一檢視對《要解》所可能產生的影響。

宋代雖然是義學衰微，並不代表義學沒有人提倡，只是比較上確實不若禪、淨二宗盛行，譬如李通玄《華嚴經論》，不論僧人或儒學之士競相講說與論疏，顯示當時各宗學人努力在義學方面，尋求能夠受到世人認同的觀點。《要解》就是呈現融攝諸宗，跳脫宗派之間的紛爭，找出會通的思想主張，

在淨土思想中，念佛法門強調實踐面向，實踐力愈強，愈能感召與佛法相應，其方便易持更普及於大眾，形成社會普遍自覺的現象，各宗也從中找出滋養的成份。如《華嚴經》所云：「當知一切法，其性亦如是。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。」⁹⁴萬法唯心造，全在於吾人心所想。佛法講因果，說因緣有，而且出世法不離世間法，給予唯心淨土的合理性，於是唯心淨土與西方淨土的連結有了理論基礎。「深心念佛，即念自性佛。」⁹⁵ 這顯示《要解》也呈現攝入淨土思想的一個回應。

由宗密提倡禪教一致，他融合禪與華嚴學，其思想對宋代義學的影響不容小覷。這種華嚴學帶有禪的意味，有廣義和狹義兩方面的含義：就廣義而言，華嚴學與禪以真心為基礎，內融禪宗之頓漸二宗、佛教之禪教二家，外融佛教和儒道兩教的整合性的思想體系；就狹義

⁹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 10，《大正藏》冊 9，頁 465 下。

⁹⁵ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 557 中。

而言，華嚴學與禪體現出融華嚴理事方法論、理事分析、理事無礙、事事無礙的方法入禪的禪法。不論廣義或狹義的理解，華嚴學與禪體現出一個核心的特徵是融合，不同思想流派之間的交流、溝通的整合，而這兩種意義上的華嚴學·禪，在宗密之後的唐末、五代和兩宋時代，都有流行。⁹⁶吳言生也指出：「圓融既是《華嚴》的至境，也是禪的至境。」⁹⁷在《要解》釋文中，戒環大量引用經文、宗派思想，以及佛與儒、道二家的連結，多少受到這種華嚴學與禪的影響。

儒、釋、道三教發展至宋代，其思想既是對立又是融攝，對於促進佛教內部的整合發揮其影響力，在這錯綜複雜的文化背景之下，如何逐漸理出可能對戒環思想的影響的來源。再者，從戒環的生平事蹟與時代背景中，推敲出對其思想的滋養成分。最後，從釋文中找出戒環所要表達的真正意涵。由外而內層層抽絲剝繭加以釐清，這是本章最主要的研究成果。

⁹⁶ 董群：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，收錄於《中國哲學史》，第2期（2000年），頁35。

⁹⁷ 吳言生：〈華嚴帝網印禪心-論《華嚴經》、華嚴宗對禪思禪詩的影響〉，收錄於《人文雜誌》，第2期（2000年），頁85。

第三章《法華經要解》的經文引用與宗派影響

戒環《要解》中，多處引用相當多的經文和宗派思想表現出他獨特的思想。本章分爲二節，第一節「經文引用」，有《楞嚴經》、《華嚴經》、《維摩詰經》等，找出戒環受到那一部經文影響最深，以及經文那些方面的影響，這些經文的立場如何。第二節「宗派思想」，受到華嚴、天台、法相、禪等宗的影響，探討那一宗派影響最大，以及受到其他宗派那些影響。

第一節 經文引用

本節列出重要經文的引用有：《楞嚴經》、《華嚴經》、《維摩詰經》，以及其他經文，藉以討論這些經文對戒環《要解》的影響有那些部分，和戒環想要表達是何種思想。

一、《楞嚴經》

在《要解》中，引用《楞嚴經》經文相當多，此經的譯本由唐·般刺密帝所。這裡找出《楞嚴經》的經文，如下圖所示：

《楞嚴經》	《法華經要解》
1·《楞嚴經》卷 1：「普佛世界六種震動，如是十方微塵國土一時開現。」(CBETA, T19, p. 108, b24-25)	《法華經要解》卷 1：「六震者，動起涌震吼擊六種也，東涌、西沒、動徧等徧之說皆不離此。所以六震者，表依六識翻破無明。《楞嚴》說：山河大地皆無明感結本唯一真，故云普佛世界。」(CBETA, X30, p. 543, b15-18)
2·《楞嚴經》卷 2：「別業妄，矚燈光中所現圓影雖現似境，終彼見者目眚所成。」(CBETA, T19, p.	《法華經要解》卷 5：「《楞嚴》所謂別業妄見，譬如目眚妄見燈影，彼非眚人，雖同不見。」

113, c1-2)	(CBETA, X30, p. 651, a10-11)
3·《楞嚴經》卷 2：「本覺妙明。」 (CBETA, T19, p. 113, c19)	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》曰：本覺妙明。」(CBETA, X30, p. 688, b8-9)
4·《楞嚴經》卷 2：「浮塵諸幻化相，當處出生隨處滅盡幻妄稱相，其性真為妙覺明體。」(CBETA, T19, p. 114, a19-21)	《法華經要解》卷 6：「《楞嚴》云：浮塵幻化虛妄稱相，妙覺明體常自瑩然，含吐十方循業發現，故得是體者無所不現。」(CBETA, X30, p. 663, b17-18)
5·《楞嚴經》卷 4：「逆彼無始織妄業流，得循圓通，與不圓根日劫相倍。」(CBETA, T19, p. 123, a8-9)	《法華經要解》卷 6：「《楞嚴》曰：逆彼業流得循圓通，與不圓根日劫相倍。」(CBETA, X30, p. 660, a11-12)
6·《楞嚴經》卷 5：「言妄顯諸真，妄真同二妄。」(CBETA, T19, p. 124, c14)	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》曰：言妄顯諸真，妄真同二妄。」(CBETA, X30, p. 687, a2-3)
7·《楞嚴經》卷 5：「縱彼障深未合見我，我與其人暗中摩頂，擁護安慰令其成就。」(CBETA, T19, p. 126, c18-20)	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》云：縱彼障深未得見我，我與其人暗中摩頂擁護安慰。」(CBETA, X30, p. 695, b13-14)
8·《楞嚴經》卷 6：「我供養觀音如來，蒙彼如來授我如幻聞薰聞修金剛三昧，與佛如來同慈力故，令我身成三十二應入諸國土。」(CBETA, T19, p. 128, b26-28)	《法華經要解》卷 7：「觀音於《楞嚴》會上自說，我昔供養觀音如來，授我如幻聞薰聞修金剛三昧，與佛如來同慈力故，令我身成三十二應入諸國土。」(CBETA, X30, p. 684, b8-10)

<p>9·《楞嚴經》卷 6：「銷塵旋明法界身心，猶如瑠璃朗徹無礙，能令一切昏鈍性障，諸阿顛迦永離癡暗。」(CBETA, T19, p. 129, b15-16)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「以癡由妄塵所蔽，無明所覆，消塵則無蔽，朗徹則無覆，故能旋復真明永離癡暗也。內業有十，而壞滅法身，唯姪怒癡爲，故舉三以兼餘。」(CBETA, X30, p. 684, a6-9)</p>
<p>10·《楞嚴經》卷 6：「無作妙力，自在成就。」(CBETA, T19, no. 945, p. 129, a24)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》無作妙力是也，然諸法行無非示使平持心地。」(CBETA, X30, p. 688, a2-3)</p>
<p>11·《楞嚴經》卷 6：「此三千大千世界百億日月，現住世間諸法王子，有六十二恒河沙數修法垂範，教化眾生隨順眾生，方便智慧各各不同。由我所得圓通本根發妙耳門，然後身心微妙含容遍周法界，能令眾生持我名號，與彼共持六十二恒河沙諸法王子，二人福德正等無異。世尊我一號名與彼眾多名號無異，由我修習得真圓通。」(CBETA, T19, p. 129, b24-c2)。</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「此第十四無畏功德也。《楞嚴》云：此大千世界現住世間有六十二億恒河沙菩薩，修法垂範方便利生，持名供養得無量福，而持觀音名其福齊等。蓋由觀音得真圓通，一多平等，彼我無二故也。」(CBETA, X30, p. 684, a18-b3)</p>
<p>12·《楞嚴經》卷 6：「十四種無畏功德，一、者由我不自觀音以觀觀者，令彼十方苦惱眾生，觀其音聲，即得解脫」(CBETA, T19, p. 129, a27-29)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》明十四無畏功德，一、者由我不自觀音以觀觀者，令苦眾生觀其音聲即得解脫。夫不自觀音以觀觀者，即離塵復性之真觀也。離塵復性，則諸妄自脫，故能令苦眾生蒙我真觀，即得解脫。」(CBETA,</p>

	X30, p. 683, a5-8)
13·《楞嚴經》卷 6：「譬如窮人妄號帝王，自取誅滅。」(CBETA, T19, p. 132, c20)	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》所謂譬如平人妄稱帝王，自取誅滅。」(CBETA, X30, p. 694, a15)
14·《楞嚴經》卷 7：「本受戒師，及同會中十比丘等，其中有一不清淨者，如是道場多不成就。」(CBETA, T19, p. 133, c9-10)	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》云：欲坐道場先持淨戒淨衣清心，若本戒師及同會中一不清淨，如是道場終不成就。」(CBETA, X30, p. 695, b15-17)
15·《楞嚴經》卷 7：「摩頂安慰令其開悟。」(CBETA, T19, p. 133, a28-29)	《法華經要解》卷 6：「再三摩頂示諄勤也。《首楞嚴》等諸祕密教謂之佛頂，表無上法。」(CBETA, X30, p. 670, b17-p. 671, a1)
16·《楞嚴經》卷 9：「爾時天魔候得其便，飛精附人口說經法，其人本不覺知魔著，亦言自得無上涅槃。來彼求陰善男子處，敷座說法，令其聽人各知本業，或於其處，語一人言，汝今未死，已作畜生，勅使一人於後踏尾，頓令其人，起不能得，於是一眾傾心欽伏。有人起，心已知其肇，佛律儀外，重加精苦，誹謗比丘，罵詈徒眾，訐露人事，不避譏嫌。」(CBETA, T19, p. 150, b6-13)	《法華經要解》卷 4：「如《楞嚴》說：惡魔能飛精附人，訐露人事，罵詈操法禁之近於羈，詈者肆言罔之異於罰。」(CBETA, X30, p. 633, b17-18)
17·《楞嚴經》卷 10：「覺明分析微細魔事，魔境現前汝能諳識，心垢洗除不落邪見，陰魔銷滅天	《法華經要解》卷 7：「《楞嚴》法會將終，說過去佛覺明分析微細魔事，使行人諸識心垢洗除諸魔

<p>魔摧碎，大力鬼神褫魄逃逝，魑魅魍魎無復出生，直至菩提無諸少乏下劣增進，於大涅槃心不迷悶。」(CBETA, T19 p. 154, b15-19)</p>	<p>褫魄，直至菩提無諸乏少，於大涅槃不生迷悶。」(CBETA, X30, p. 690, b8-10)</p>
<p>18·《楞嚴經》卷 10：「阿鼻地獄乃至窮盡，十方無間靡不經歷。」(CBETA, T19, p. 155, a21-22)</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「阿鼻地獄縱廣三十二萬里，罪人業力身如鐵花徧滿獄中，可謂其身長大也。墮此經，歷八萬四千大劫，故曰常住。」(CBETA, X30, p. 574, b12-14)</p>

由上圖得出，《要解》裡引用《楞嚴經》經文的部分，共有十八處；且分散在各品中。

戒環引用《楞嚴經》的部分，整理歸納如下：妙覺明體方面，眾生與佛皆有如來藏妙真如性。六入、十二處、十八界顯示世間一切根塵陰處等，皆是如來藏清淨本然，只因世界相續、眾生相續、業果相續，諸有為相循業遷流。一切眾生從無始以來生死流轉，皆由不知常住真心性淨明體，因諸妄想而有輪轉，指出這個真性圓明即無生無滅本來常住之理。眾生隨業流轉，皆因分別妄見，執取外在現象為實，不知這些浮塵幻相為心之所變現，倒果為因，因此迷惑、顛倒。

修行方法方面，此方真教體，清淨在音聞，觀世音菩薩的耳根圓通最適合障深業重的眾生。末法時代眾生耳根利，透過反聞聞自性修得無作妙力，獲十四種無畏功德，又能善獲四不思議妙德。

證果發用方面，修行證果有次第，乾慧地、十信、十住、十行、十迴向、四加行、十地、等覺、妙覺。觀世音菩薩入金剛三昧成就耳根圓通，與佛慈力相同。所以，觀世音能夠聞聲救苦、現三十二應身度化眾生。而藥王菩薩功行圓滿，根塵圓融互照得其實相，燃臂供佛而不損其身。若眾生誤解藥王菩薩修行之境地，妄加效法其行，徒使自身陷入自殘，徒增困擾。

防非止邪方面，在修行的過程中，容易遇到魔境的考驗。眾生所

造之業因不同，所感之業趣差別，有地獄、鬼、畜、人、仙、修羅等。如何防護性淨明體？嚴戒持咒，持咒也就是秘密真言，得到諸佛密語念慧妙力的加持，一切魔事皆能遠離。此外，在奢魔他修持中，有五陰魔的擾亂。五陰魔中，各有十種魔事，共有五十陰魔。在定中修持不執取空，即使心中現出魔境，亦不會受到影響。而知見的確立與嚴守四正行的戒律，不但有諸佛暗中加持力，幫助於定中修持的功力，而且魔事不易近身，迅捷成就佛菩提。

二、《華嚴經》

在《要解》中，引用《華嚴經》經文有一些。這裡找出《華嚴經》經文部分，如下圖所示：

《華嚴經》	《法華經要解》
1·《華嚴經》卷 2：「佛功德海，滿足出現世間方便力。」(CBETA, T10, no. 279, p. 7, a10-11)	《法華經要解》卷 7：「《華嚴》過十一地說佛海功德既終，即說如來出現利世間行。」(CBETA, X30, p. 694, b8-9)
2·《華嚴經》卷 9：「發心菩薩功德藏時，萬佛世界塵數眾生，皆得初發心菩薩功德之藏。發阿耨多羅三藐三菩提心，我等今者悉授彼記，於未來世，各於十方，一時成佛，同號淨心如來應供等正覺。」(CBETA, T09, p. 452, c26-p. 453, a2)	《法華經要解》卷 4：「一時明達即成佛道，非如情見久遠劫也。《華嚴》記發心菩薩過千不可說劫，當得作佛，號清淨心。」(CBETA, X30, p. 614, a5-7)
3·《華嚴經》卷 13：「一念普觀無量劫，無去無來亦無住，如是了知三世事，超諸方便成十力。」(CBETA, T10, p. 66, a6-7)	《法華經要解》卷 5：「《華嚴》云：一念普觀無量劫，無去無來亦無住，如是了知三世事，超諸方便成十力。」(CBETA, X30, p. 644,

	b6-8)
4·《華嚴經》卷 23：「發如是大願，廣大如法界，究竟如虛空，盡未來際，盡一切劫，行不退道，所作不空，無有休息，又於一切世界，皆得阿耨多羅三藐三菩提。」(CBETA, T09, p. 546, a4-7)	《法華經要解》卷 6：「《華嚴》多舉過量劫數直明，以無限智悲修如是行，曾無限量之心。」(CBETA, X30, p. 672, b12-14)
5·《華嚴經》卷 35：「見多百佛、多千佛、多百千佛、多億佛、多百億佛、多千億佛、多百千億佛，如是乃至見多百千億那由他佛。」(CBETA, T10, p. 186, b26-28)	《法華經要解》卷 6：「《華嚴》十地菩薩功圓智滿心境交徹，能見多百佛至多百千億那由他佛。」(CBETA, X30, p. 677, a8-9)
6·《華嚴經》卷 37：「幻師善明幻，以幻力故，現諸幻事，種種作業一切能成。」(CBETA, T10, p. 835, a10-11)	《法華經要解》卷 6：「《華嚴》云：幻師之幻法能現種種事。」(CBETA, X30, p. 669, a2)
7·《華嚴經》卷 59：「未來及現在，一切十方佛，靡不於身中，分明而顯現。深知變化法，善應眾生心，示現種種身，而皆無所著。」(CBETA, T10, p. 318, b4-7)	《法華經要解》卷 3：「《華嚴》云：如來名迹，應眾生心，各各不同，於一四天下乃至十方，各各十千是也。」(CBETA, X30, p. 608, b3-4)

由上圖所知，在《要解》中，引用《華嚴經》的部分有七處。

另外，五世紀初竺佛念所譯《十住斷結經》，自宋代冠上最勝問菩薩與除垢，以後元、明二代沿用，此經說明修行層次，以十住為標的。

《十地經論》又稱《十地論》，為世親菩薩所作，六世紀初由菩提流支、勒那摩提同譯，佛陀扇多傳語，其內容是解釋《華嚴經·十地品》的經義。這二部經論歸類華嚴部，是思考《華嚴經》是大部經，是經過長時期編集而成的，而此經有提到菩薩修行的位階，誠如印順導師認為：「《華嚴經》所說的『十住品』，『十行品』，『十迴向品』，『十地品』，

是不同部類而編集成的。」¹所以，後人將這二部經納入華嚴部的經論，是合理的。這裡找出其經文的部分，如下圖所示：

<p>1·《十地論》卷 8：「菩薩已善具足，第五地道」(CBETA, T26, p. 167, c22-23)</p>	<p>《法華經要解》卷 5：「《十地論》云：得陀羅尼，菩薩在五地。」(CBETA, X30, p. 652, b9)</p>
<p>2·《最勝問菩薩十住除垢斷結經》卷 6：「若彼識神遲鈍不？憊瞢恍惚，不信離空，謂為己身即是虛空，因形受對當趣生門，遇善則善，遇惡則惡。遇善，眾生信有善惡，知今世後世，尊卑長幼，厭患世苦，習善不倦久，乃得道；遇惡，神識永離於善，甘心行惡，流轉生死涉地獄苦。識神受惱，暫無停息，方自覺寤，念本所行，不應禁律，漸自改責，捨惡就善。從初發心涉歷劫數積功累德，具一切行乃得成道，是謂眾生亦出於不然。菩薩摩訶薩常當思惟一心觀察然與不然，云何菩薩觀然不然？然者世法，不然是道；然者是累，不然無著；然者是有，不然是空；然者有識，不然已離。」(CBETA, T10, p. 1013, c18-p. 1014, a1)</p>	<p>《法華經要解》卷 6：「若識見未亡，諸蘊違礙，不達法行，空慕其迹，是徒增業苦，為妄作之凶矣。《十住斷結經》云：過去有女名提謂，孤寡多難，或告之曰：今身之厄由前世之罪，欲滅前罪莫若捨身。有道人辨才曰：先身罪業隨逐精神，不與身合，徒自燒身，何於苦惱欲求善報？故律制燒身然指悉皆得罪，而大乘或聽許者。以大乘之人法行備故，非妄作故。」(CBETA, X30, p. 673, a17-b6)</p>

以上整理引用的部分，重點提要如下：清淨心方面，滿慈子過去因中常修梵行，其因地中清淨之相，即為果地之依報。佛菩薩果地淨

¹ 釋印順：《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹縣：正聞出版社，1981年5月出版，2003年十刷)，頁1071。

妙超絕，乃是因地無量劫之修行而得。諸佛之果德顯現，不是凡情能知，唯有佛佛相通，即是智慧第一舍利子也難以測知。心如幻師，法界緣起，能現種種事，成就一切事，諸佛觀照緣起性空，得知諸法實相，不為情見所縛，離人、法二空，能所相泯。眾生與佛皆有如來清淨法身，因眾生沉溺情見分別意識中，如盲人不見清淨本性，隨業生死相續。

修行證果方面，修行過程中，依報隨著正報而不同。所謂正報就是心清淨的境界，從初地到十地，每一地所證得果德，以清淨心的深淺而異。《佛說十地經》解釋五地云：「菩薩住此第五地，轉修勝上清淨道。志求佛法不退轉，思念慈悲無厭倦，積集福智勝功德，精勤方便觀上地，佛力所加具念慧，了知四諦皆如實，善知世諦勝義諦．．．乃至無礙佛智諦。」²此處的五地菩薩為饒益一切眾生要善知世間的各種學問。這裡指出為成就佛道，五地菩薩世出世法皆不能離，而且為度化眾生，應該學習世間的學問。

而提到修行階位方面，十地菩薩也就是等覺菩薩，心法俱寂而能照用，證無生法忍，現神通力，利益無量眾生。到十一地為妙覺菩薩，為究竟佛，佛的因行果德，廣大圓滿，無盡無礙。所以，以修行階位來表現淨心的程度，程度愈高，表示佛果愈圓滿。

三、《維摩詰經》

此經中維摩詰，是大乘佛教中最重要的居士，漢譯有無垢稱、淨名、毗摩等名。此經譯本共有六種：一、後漢·嚴佛調譯，名《古維摩經》，一卷；二、吳·支謙譯，名《維摩詰說不思議法門經》，二卷；三、西晉·竺法護譯，名《維摩詰所說法門經》，一卷；四、西晉·竺叔蘭譯，名《毗摩羅詰經》，三卷；五、姚秦·鳩摩羅什譯，名《摩詰所說經》，三卷；六、唐·玄奘譯，名《佛說無垢稱經》，六卷。³隋唐以來研習此經，以羅什的版本為主。《要解》中找出《維摩詰經》的經

² 《佛說十地經》卷 4，《大正藏》冊 10，頁 552 上。

³ 《維摩經略疏垂裕記》卷 1，《大正藏》冊 38，頁 715 中。

文，如下圖所示：

《維摩詰經》	《法華經要解》
1·《維摩詰經》卷 1：「說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡。」(CBETA, T14, p. 537, c15-16)	《法華經要解》卷 3：「《淨名》曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡。」(CBETA, X30, p. 595, b9-11)
2·《維摩詰經》卷 1：「菩薩隨所化眾生而取佛土．．．隨其心淨則一切功德淨，是故寶積：若菩薩欲得淨土當淨其心，隨其心淨則佛土淨。」(CBETA, T14, p. 538,a22 c3-5)	《法華經要解》卷 4：「故《淨名》云：菩薩隨所化眾生而取佛土，所謂淨佛土者，自淨其心以致佛土之淨也。」(CBETA, X30, p. 613, b5-7)
3·《維摩詰經》卷 2：「入維摩詰室，諸菩薩大弟子、釋梵四天王等昔所未見，其室廣博悉皆包容三萬二千師子座。無所妨礙。」(CBETA, T14, no. 475, b6-9)	《法華經要解》卷 4：「《淨名》：丈室能廣容多座。」(CBETA, X30, p. 625, b16)
4·《維摩詰經》卷 2：「住調伏心是聲聞法，是故菩薩不當住於調伏不調伏心，離此二法是菩薩行。在於生死不為污行，住於涅槃不永滅度，是菩薩行，非凡夫行，非賢聖行。」(CBETA, T14, p. 545, b25-29)	《法華經要解》卷 1：「《淨名》云：住調伏心是賢聖行。」(CBETA, X30, p. 559, b5-6)
5·《維摩詰經》卷 2：「若菩薩住是解脫者，以須彌之高，廣內芥	《法華經要解》卷 4：「《淨名》：直示不思議境。」(CBETA, X30, p.

<p>子中無所增減，須彌山王本相如故。而四天王忉利諸天，不覺不知己之所入。唯應度者乃見須彌入芥子中，是名住不思議解脫法門。」(CBETA, T14, p. 546, b25-29)</p>	<p>626, a8)</p>
<p>6·《維摩詰經》卷 2：「住不可思議解脫菩薩，斷取三千大千世界，如陶家輪著右掌中，擲過恒河沙世界之外，其中眾生不覺不知己之所往，又復還置本處，都不使人有往來想，而此世界本相如故。」(CBETA, T14, p. 546, c4-8)</p>	<p>《法華經要解》卷 4：「如《淨名》說：菩薩斷取大千擲沙界外，其中眾生不覺不知。」(CBETA, X30, p. 625, b7-8)</p>
<p>7·《維摩詰經》卷 2：「智度菩薩母，方便以爲父，一切眾導師，無不由是生。法喜以爲妻，慈悲心爲女」(CBETA, T14, p. 549, c2-4)</p>	<p>《法華經要解》卷 4：「故《淨名·佛道品》以法喜爲妻，慈悲爲女，誠善爲男，而釋迦所以有耶輸羅云，皆爲示現非同世俗妻子也。」(CBETA, X30, p. 617, b14-16)</p>

由上圖得知，在《要解》中，引用《維摩詰經》共有七處。此經強調因果關係的相應，因地清淨，果地殊勝境界。

這裡整理的部分如下：唯心淨土方面，心淨與國土淨是依報與正報的關係，亦是相互影響。其心是清淨，猶如佛菩薩一樣，所現的國土亦是淨土。而舍利弗問世尊，世尊是娑婆教主爲何此世界是五濁惡世？世尊回應這是眾生妄見的問題。眾生無始以來心之染垢障重，不知萬相緣生緣滅，執虛爲實，顛倒夢想，所現的世界亦是不清淨的世界。佛的世界是心清淨的世界，即使出現污濁的世界，其心不染，佛之所以出現於世，無非秉持大慈大悲精神，教化、攝受眾生，使其觀照自性，回復本有的清淨心。

不可思議解脫法門方面，理體是不生不滅，非言語造作，不爲外境所擾，萬事萬物皆爲理體而生。此理體是佛智，是清淨光明，一文

室能容納無量河沙之眾，若非佛果是無法顯現不可思議境界。菩薩有常住真心的妙體，能入地獄、餓鬼、畜生等非道，不為貪、瞋、癡等三毒所染，無非攝化眾生，使之轉入佛道。應以何身得度者，即現何身，這是菩薩契入不二妙理為攝化眾生所起之妙行。眾生若能證悟空性，雖然現有煩惱之身，即可轉煩惱成菩提，轉色身為解脫身。

回小向大方面，二乘人善於調伏心，使心制於一處，但菩薩不當住於調伏不調伏心，而是離此二法，是菩薩行。維摩詰居士為破二乘人之執法空，從無住本，立一切法，運用神通力使天女散花於舍利弗等聲聞人身上而不掉落，甚而讓舍利弗轉為天女，處處顯示萬法如幻，法無定法，藉以破除聲聞人對「法」的執取。聲聞、緣覺二乘人皆可通往佛道，為誘發二乘人回小向大，維摩詰居士現出種種不可思議境，期使二乘人更發無上菩提心，成就佛道。即使證得諸佛菩薩所證得的智慧功德，也不執取，實為證得。

四、其他經文

其他的經典有：《正法華經》、《優婆塞戒經》、《大集經》、《雜阿含經》、《遺教經論》、《俱舍論》、《大般若經》、《圓覺經》，如下圖所示：

經文引用	《法華經要解》
1·西晉·竺法護譯，《正法華經》卷6：「至仁慧無量，化海眾寶數，唯為露聖旨，分別說其意，溥首答曰：在於海中惟但敷演《正法華經》」(CBETA, T09, p. 105, c26-28)	《法華經要解》卷4：「此答前偈也。前含問意而譯文不顯，《正法華》則顯矣。彼前偈云：至仁慧無量，化海眾寶數，唯為露聖旨，分別說其意，普首答曰：在海中唯演《正法華經》。」(CBETA, X30, p. 631, a4-7)
2·西晉·竺法護譯，《正法華經》卷8：「當棄捐猶豫，諸著思想事，信樂大法義，其福為若斯。」	《法華經要解》卷5：「《正法華》云：當棄捐猶豫，諸著思想事，信樂大法義，其福為若斯。」

<p>(CBETA, T09, p. 116, c10-11)</p>	<p>(CBETA, X30, p. 654, b6-8)</p>
<p>3·西晉·竺法護譯，《正法華經》卷 9：「師子月等五百比丘比丘尼，今在佛前，五百清信士，五百清信女等。」(CBETA, T09, p. 123, b22-24)</p>	<p>《法華經要解》卷 6：「合依《正法華》云：師子月等五百比丘比丘尼，又加優婆夷，乃成四眾。正法華云：五百清信士，五百清信女。」(CBETA, X30, p. 667, b15-17)</p>
<p>4·北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》卷 1：「舍利弗等六萬劫中求菩提道。」(CBETA, T24, p. 1037, b7-8)</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「《戒經》云：舍利弗曾於六十劫修菩薩道。」(CBETA, X30, p. 565, a3-4)</p>
<p>5·北涼·曇無讖譯，《優婆塞戒經》卷 7：「恭敬三寶、諸師、和上、長老、有德，於身菩提不生輕想，能觀菩提深妙功德。知善惡相、知世出世一切聲論、知因、知果、知初方便及以根本，當知是人能得智慧。」(CBETA, T24, p.1075, a20-23)</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「《戒經》云：是人佛法中能得智慧命是也。」(CBETA, X30, p. 581, a4)</p>
<p>6·北涼·曇無讖譯，《大集經》卷 55：「於我滅後五百年中，諸比丘等，猶於我法解脫堅固，次五百年我之正法禪定三昧得住固，次五百年讀誦多聞得住堅固，次五百年於我法中多造塔寺得住堅固，次五百年於我法中鬪諍，言頌白法隱沒，損減堅固。」(CBETA, T13, p. 363, a29-b5)</p>	<p>《法華經要解》卷 6：「《大集經》云：佛滅後初五百歲解脫堅固，第二五百歲禪定堅固，第三多聞堅固，第四福德堅固，第五鬪諍堅固，即後五百歲也。鬪諍堅固，則善根難得。」(CBETA, X30, p. 676, b18-p. 677, a2)</p>

<p>7· 劉宋· 求那跋陀羅譯，《雜阿含經》卷 15：「譬如大地悉成大海，有一盲龜，壽無量劫，百年一出其頭，海中有浮木，止有一孔，漂流海浪，隨風東西，盲龜百年一出其頭，當得遇此孔不？阿難白佛：不能。世尊，所以者何？此盲龜若至海東，浮木隨風，或至海西、南、北四維圍遶亦爾，不必相得。」(CBETA, T02, p. 108, c7-13)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「《阿含》云：妙高山下海中有一眼之龜，一孔之木，龜得木孔可濟沈溺，然其木流遶須彌三千年，乃一相值，且以一眼趨一孔為至難，喻佛法難值如此。」(CBETA, X30, p. 692, a3-5)</p>
<p>8· 天親菩薩造，陳· 真諦譯，《遺教經論》卷 1：「月可令熱，日可令冷，佛說四諦不可令異。」(CBETA, T26, p. 290, a3-4)</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「《遺教》云。日可令冷，月可令熱，佛說四諦不可令異。」(CBETA, X30 578, a17-18)</p>
<p>9· 天親菩薩造，陳· 真諦譯，《遺教經論》卷 1：「若種種戲論，其心則亂。」(CBETA, T26, p. 289, b8)</p>	<p>《法華經要解》卷 5：「若種種戲論，其心則亂。」(CBETA, X30, p. 636, a7)</p>
<p>10· 世親造，唐· 玄奘譯，《俱舍論》卷 12：「於十八後，從十歲增極至八萬歲名第二十劫。一切劫增無過八萬，一切劫減唯極十年，十八劫中一增一減時，量方等初減後增故，二十劫時量皆等，此總名為成已住劫，所餘成壞及壞已空並無減增二十差別。然由時量與住劫同，准住各成二十中劫，成中初劫起器世間，後</p>	<p>《法華經要解》卷 6：「非深證行境超情離見者，何以與此。甄迦羅等即《俱舍論》六十大數中，第十六、十八、二十之數。」(CBETA, X30, p. 674, a5-7)</p>

<p>十九中有情漸住，壞中後劫滅器世間，前十九中有情漸捨，如是所說成住壞空，各二十中積成八十，總此八十成大劫量。劫性是何？謂唯五蘊。經說三劫阿僧企耶精進修行方得成佛，於前所說四種劫中，積何劫成三劫無數？累前大劫爲十百千，乃至積成三劫無數。既稱無數，何復言三？非無數言顯不可數，解脫經說六十數中，阿僧企耶是其一數。」(CBETA, T29, p. 63, a28-b14)</p>	
<p>11· 世親造，唐· 玄奘譯，《俱舍論》卷 18：「第三無數劫滿所逢事佛名爲勝觀；第二劫滿所逢事佛名曰然燈；第一劫滿所逢事佛名爲寶髻；最初發心位逢釋迦牟尼。」(CBETA, T29, p. 95, a28-b2)</p>	<p>《法華經要解》卷 4：「《俱舍論》說：空王佛，乃釋迦三僧祇劫中間所逢之佛。」(CBETA, X30, p. 618, b18-p. 619, a1)</p>
<p>12· 唐· 玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷 11：「汝以辯才當爲菩薩摩訶薩眾宣說般若波羅蜜多相應之法，教誡教授諸菩薩摩訶薩。」(CBETA, T05, p. 56, a29-b2)</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「《大般若》告須菩提云：汝當爲菩薩說般若。下文云：我等又因如來智慧，爲諸菩薩開演，即轉教事。」(CBETA, X30, p. 584, b14-16)</p>
<p>13· 唐· 佛陀多羅譯，《圓覺經》卷 1：「三昧正受，一切如來，光嚴住持，是諸眾生清淨覺地，身心寂滅，平等本際，圓滿十方。」(CBETA, T17, p. 913, a28-b1)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「《圓覺》云：三昧正受者，謂正定中受用之法，簡異邪受，非謂梵語三昧，此云正受也。」(CBETA, X30, p. 678, b17-p. 679, a1)</p>
<p>14· 唐· 佛陀多羅譯，《圓覺經》</p>	<p>《法華經要解》卷 2：「《圓覺》云：</p>

<p>卷 1：「一切眾生從無始際，由有種種恩愛貪欲，故有輪迴。若諸世界一切種性，卵生、胎生、濕生、化生，皆因姪欲而正性命。當知輪迴愛為根本，由有諸欲，助發愛性。是故，能令生死相續，欲因愛生，命因欲有，眾生愛命，還依欲本。愛欲為因，愛命為果。」(CBETA, T17, p. 916, b4-9)</p>	<p>眾生無始皆因姪欲而正性命，當知輪迴愛為根本，愛欲為因，愛命為果。」(CBETA, X30, p. 575, b17-18)</p>
<p>15·唐·佛陀多羅譯，《圓覺經》卷 1：「鈍根未成者，常當勤心懺，無始一切罪，諸障若銷滅，佛境便現前。」(CBETA, T17, p. 921, c1-3)</p>	<p>《法華經要解》卷 7：「《圓覺》云：鈍根未成者，常當勤心懺，諸障若消滅，佛境便現前。」(CBETA, X30, p. 695, b17-18)</p>

以上整理如下：《圓覺經》提到「愛」是貪瞋癡三毒煩惱的根源，眾生無始以來因姪欲而有生命，執取有我、人、眾生、壽命為實體，有煩惱根源，所以不能入清淨覺海。如何導入眾生清淨覺海？就要修奢摩他，即「三昧」，亦是「止」或「定」的修行清淨法門。三昧的修持，可以辨別邪異，使心中止於淨。又提到鈍根者透過「心懺」層層觀照，勤於心懺悔，諸障若消滅，覺性便現，佛道在前。《正法華經》是譯本，其餘的經文最主要的作用，是輔助釋文更清晰與明確。

總而言之，在所有引用經典中《楞嚴經》的分量最高，其所佔的比例超過三分之一，此經貫穿《要解》，顯現戒環非常重視這部經；而《華嚴》、《維摩》等經所佔比例雖然不如《楞嚴經》，但各經內容陳述立場對《要解》產生不同層次的重要影響。從這些引用的經文中得出其共通點：就是清楚的說明眾生心皆有如來清淨明體，與佛無異，以及如何修持、護持原有的清淨體。而全文引用經文的重心，以《楞嚴經》之如來藏清淨心作為串連。戒環引用的經文相當多，他的用意希望藉由這些的經文來突顯他的思想特點。

第二節 宗派思想

戒環《要解》中引用眾多宗派有：華嚴宗、天台宗、法相宗、禪宗。這些的宗派立場不同，本節就從《要解》裡找出引用這些宗派那些方面的思想，以及受到那一宗派影響最大。

一、華嚴宗

華嚴宗為法藏所創，以《華嚴經》為宗，而李通玄是否屬於華嚴宗人？依據木村清孝區別「華嚴思想」與「華嚴教學」，他認為：基於《華嚴經》，以其為根據而形成的思想稱為華嚴思想；而中、韓、日本等國的華嚴宗祖師們所構築的體系性思想則稱為華嚴教學。據此分法，他認為李通玄是《華嚴經》的研究者，雖不屬於中國華嚴宗系譜，但卻是華嚴思想者。⁴ 在《要解》中，找出華嚴宗思想的部分，如下圖所示：

華嚴宗	備註
1·《法華經要解》卷1：「釋經有科，判教有宗，如禾有科以容其苞本，如水有宗以會其支派。嘗謂華嚴法華蓋一宗也，何以明之？夫法王應運出真兆聖，唯為一事無有餘乘，是以首唱華嚴特明頓法，雖知根鈍且稱本懷，及乎怖大昏惑，乃權設方宜，至於眾志真純則還示實法，然則二經一始一終實相資發，故今宗華嚴而科釋也。或謂華嚴純談實性，獨被大機，法華引權入實，三根齊被，二經旨趣迥不相及，引彼釋此殆不知宗。而愚竊觀信解品，其父先來求子不得，中止一城，其家大富，窮子遙見恐怖疾走，正喻初說華嚴也。臨終命子委付財物，窮子歡喜得大寶藏，正喻終說法華也。迹此觀之，始而驚怖終而親附者	《華嚴經探玄記》卷1(CBETA, T35, p. 115, c5-18)

⁴ 木村清孝著·李惠英譯：《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書股份有限公司，1996年2月初版），前言。

<p>無異父，窮之所棄達之所獲者無異寶，無以異何爲而不應宗之耶？又況二經以智立體，以行成德，放光現瑞全法界之真機，融因會果開修證之捷徑，凡所設法意緒並二經相宗，亦足見聖人說法始終一貫。」(CBETA, X30, p. 539, a11-b9)</p>	
<p>2·《法華經要解》卷 1：「一光周亘全彰妙體也。白毫即本覺妙明，東方爲不動智境，萬八千界依根塵識十八界言也。眾生迷此本明本智成十八界，自爲限礙難造妙體故。將說法華先現此瑞，使行人直下自發本明照了本智，則根塵識界通爲智境，無復限礙廓達圓融，故言萬八千界。」(CBETA, X30, p. 544, a5-10)</p>	<p>《新華嚴經論》卷 4(CBETA, T36, p. 745, a25-28)</p>
<p>3·《法華經要解》卷 1：「經已唱滅欲付大事，故今佛經已亦云不久涅槃，欲以妙法付囑有在也。涅槃此云滅度，謂滅盡諸苦度生死海，真常道果之號，非喪亡之號也。真常者，生靈性命之大本也，本真無妄，凝常不變，由一念之迷妄，沈幻苦而失其所謂真，淪變生死而失其所謂常，聖人復還元覺，不沈諸妄，不受諸變，故曰真常，與儒所謂復則不妄，老所謂復命曰常，同意。所謂有餘無餘者，小乘厭生死苦，欲速出三界，滯於偏真，證性未圓故名有餘。大乘離生死見，無退無出，凝然常寂，證性已圓故名無餘。今云入涅槃者，示脫幻妄塵擾而反乎本真凝寂也。」(CBETA, X30, p. 548, a8-18)</p>	<p>《新華嚴經論》卷 36(CBETA, T36, p. 975, a17-25)</p>
<p>4·《法華經要解》卷 2：「聲聞力雖不及，然許以信入故，凡能隨順非其智分所能，皆信力爾，故須擇信機宣傳也。前云是法不可示言辭相寂滅，而獨許信力堅固者能解此。又計舍利弗等，</p>	<p>《新華嚴經論》卷 17(CBETA, T36, p. 833, a6-15)</p>

<p>以信得入，以信隨順，當云何信耶？傳曰：不言而信者，天也；又曰：有諸己之謂信。今欲解言辭相寂之法，當依不言之信，信乎已而已，即華嚴五位之初十信是也。彼依自性不動智以立信體，令信自心與佛無異，由是覺了智相不動，萬法不遷，因果不移，聖凡不二，心境忽然，印契實相一切相應，是謂不言之信也。能發是信，頓翻無明業，見聞覺知成一切種智矣。」(CBETA, X30, p. 579, a1-11)</p>	
<p>5·《法華經要解》卷 3：「陳十六王子成佛名迹也。天地設位，道運乎其中，聖人法之以開物成務，冒天下之道，故八方之佛各依一方而示一德，所以開物，所以成務，原始要終，則天下之道無不冒矣。東方震為動，歡喜亦動也，阿閼云無動，彌頂又無動之極也。經云：毀譽不動如須彌 此佛出應群動而其體無動，又在動國，示即動而靜也。二佛並化其德相資，故雖二名可以合釋，或曰：八卦乃中夏之書，引配竺教豈佛意耶？李長者用釋華嚴，呂觀文用釋此章，或者非之，子復蹈襲何也？曰：竺夏一天下耳，壇畿所及方位所同，而卦乃天地自然之理，獨不同哉！伏羲畫之以示人，吾佛象之以設法，各默得其同耳。今經雖無八卦之文，顯有八方之象，借事明理烏乎不可？而必拘墟詆訾，非達士也。昔五百應真各解佛言，而問誰當佛意？佛言：皆非我意。眾曰：不當佛意，將無得罪。佛言：雖非我意，各順正理堪為聖教，有福無罪，吾唯守此，以當或者之非。」(CBETA, X30, p. 606, b1-17)</p>	<p>《新華嚴經論》卷 1(CBETA, T36, p. 726, b27-c9)</p>
<p>6·《法華經要解》卷 3：「釋迦牟尼，云能仁寂默，謂其德仁濟群類，其道寂默無為，以示化堪</p>	<p>《新華嚴經論》卷 3(CBETA, T36, p.</p>

<p>忍，故號能仁。此繼東北方而持標者，大覺雖具成始成終之德，而其道圓應不滯方隅，無始無終，為眾德之總故也。蓋自無動而出應群動，能柔能剛說是無畏，虛己應物現壽運神，乃至濟險滅怖，無非釋迦隨宜之行，故歷言八方佛德，而以釋迦總之。斯乃範圍天地曲成萬物，無方無體之至德也，非成無上正道何以與此？故曰：釋迦牟尼於娑婆國成阿耨菩提。」(CBETA, X30, p. 607, b11-p. 608, a1)</p>	<p>739, a18-b1)</p>
<p>7·《法華經要解》卷 6 云：「所有之法即道場所 得者；自在神力即稱性示現者；祕要之藏即法之 不可示者；甚深之事即心之不可傳者，皆於此經 盡之，所以功莫盡說也。」(CBETA, X30, p. 669, b10-12)</p>	<p>《華嚴經探玄記》 卷 16(CBETA, T35, p. 405, a10-13)</p>
<p>8·《法華經要解》卷 6：「精進一心滿萬二千歲， 而後得現一切色身者，一切色身不離根塵中現， 所言滿萬二千歲，即依根塵十二處圓融互照，至 於功行滿足之時也。圓融互照得其實相，則知根 根塵塵一切色法咸一實相所現，由是以一實相融 一切根塵，於一根塵現一切色法，交徹融攝重重 無盡，是名滿萬二千歲，得現一切色身三昧，此 即深證實相行境也。」(CBETA, X30, p.672, b6-12)</p>	<p>《華嚴經探玄記》 卷 1(CBETA, T35, p. 125, a1-7)</p>
<p>9·《法華經要解》卷 7：「法華三昧深入一乘證 諸實相，淨德三昧眾德真淨，物莫能染，宿王戲 者本智自在，無所滯著，無緣則照而常寂，智印 參合萬法，解一切語言謂了皆真說，集一切功德 謂萬德圓備，清淨三昧纖塵不立，神通遊戲變現 自在，慧炬以能破癡暗，莊嚴王以總攝妙行，淨</p>	<p>《新華嚴經論》卷 17(CBETA, T36, p. 834, b29-c10)</p>

光明者得妙智明，淨藏者得法眼藏，不共謂二乘不及，日旋則大千圓照，得如是等河沙三昧。謂交徹融攝重重無盡，皆妙音所具也。」(CBETA, X30, p. 678, b16-p. 679, a9)

由上圖得出，戒環引用華嚴宗思想除了法藏的法界觀、性起思想外，以李通玄《新華嚴經論》思想為主。

另外，在《要解》裡，整理《華嚴經》經文解釋《法華經》的部分，以圖表示：

1·《法華經要解》卷 3：「大迦葉等領悟喻說，得佛正道，當踐佛位，故與說來果，名授記品。法華一會乃群機真實所作已辦之時，故正宗說示了無多事，直則會三乘於一致，開四見使悟入，而一一授記印其成佛，以示出與功成本願滿足之意耳。然昔《淨名》嘗怪彌勒授一生記，以正位中本無授記及得菩提，而法華已入正位，何滯迹耶？抑有已故有記，入正位者尙有已乎？蓋正位中雖無授記，亦不廢於授記，若華嚴性海豈非正位？而十住之初妙覺之終，屢聞記莛，如所謂清淨心，所謂殊勝境界者，曷嘗無哉！」(CBETA, X30, p. 595, a18-b9)

2·《法華經要解》卷 4：「蹈七寶華乃妙淨密行之應也。作長子者，常以密行繼續佛道也。如華嚴以普賢爲長子，亦表大行能建佛法也。」(CBETA, X30, p. 619, a11-13)

3·《法華經要解》卷 6：「不壞不錯言無壞無雜也。華嚴鬻香長者善能別知天人龍鬼所有諸香，治諸病香斷諸惡香，乃至一切菩薩差別地位香悉皆了達，得調和香法門，表於善惡薰習之法一切通達，而調治和融以成萬德法身香也。今鼻根功德能知天上人間諸香，乃至菩薩諸佛身香，亦表持法華者能通達異習，和融眾妙而證萬德法身之香歟！」(CBETA, X30, p. 662, a9-15)

4·《法華經要解》卷 6：「出廣長舌上至梵世者，現辨說之神力也，放無量光徧照十方者，現智照之神力也，將讚經德先現神力，始自

出舌放光，以至震動諸天通達佛土，終乃結云：若以如是神力，於億萬劫說此經德，猶不能盡者，極顯斯經勝妙也。如來神力乃法界體中無作妙用，《華嚴》云：幻師之幻法能現種種事，修羅變作身齊等須彌山，龍王瞬息雨悅澤徧天下，彼具貪嗔癡神力尙如是，何況法界慧具足自在力，然則舌至梵世光徧十方，特法界慧中一微用耳。」(CBETA, X30, p. 668, b15-p. 669, a5)

5·《法華經要解》卷 6：「此經以智立體，以行成德，前之開佛知見明一大事，立體之法既備，故說囑累以明佛佛授手之要止此而已。後之以行成德，唯體前法推而行之，更無別法，既無別法則於此囑累宜矣。《華嚴》有三十九品，敷列修進至等覺位終，如來出現品纔三十七，遂即囑累流通，而後說普賢常行及善財南遊二品，亦以前法既備，後唯躡前以成行德，更無別法故也。又前彰智境，所以簡情顯解，後示行境，欲其解終趨行，故於此辨焉。所謂行境者，無復簡顯，無復情解，唯全體運用之而已。」(CBETA, X30, p. 670, b1-10)

6·《法華經要解》卷 6：「心法俱寂而能照用，名菩薩神通無生法忍，心寂根淨故能見多佛。《華嚴》十地菩薩功圓智滿心境交徹，能見多百佛至多百千億那由他佛，其意同此。」(CBETA, X30, p. 677, a7-10)

7·《法華經要解》卷 7：「觀世音妙圓之行，自一心出應無不徧，號曰普門。此繼前品說者，妙音現形說法救濟眾難，與觀音無異，但略而未普，妙而未圓，觀音不離是行，而能觀其音聲隨響而答，大千圓應無去來相。所謂自在之業，普門示現則進於妙音，其實二聖一道相為始終耳，故後頌觀音之德而兼云妙音，是知二聖一道也，即妙音之行而演為普門，是知相為始終也。夫欲體前之法須兼二行，從妙而普有始有終然後圓備，故繼妙音說普門品，為圓行流通。文殊於華嚴會終現法化已，南歷人間說普照法界修多羅門，所以圓彰前法體用，善財歷百城已到普門國，成就阿僧祇法門，遂能於諸有中普現其身，斯皆以行成德，使圓而普也。觀彼設法次序名義，與此宛同。」(CBETA, X30, p. 682, a10-b5)

8·《法華經要解》卷 7：「是經之作，始於文殊問答，終於普賢勸發，

二十八品條理一貫，乃所以窮始終合智行大事因緣於是乎畢，如來法身於是乎全也。蓋智能發覺，所以作始，行能成德，所以成終，而中間事法無非智行互相資發也。華嚴最初因門以文殊發信，以開進修之序，最後果門以普賢結法，以示果後之行，今經意義忽然同矣。普賢者德無不徧曰普，佑上利下曰賢，即徧具妙德，上佑佛化，下利群物之號也，勸發者勉進義也。前雖開佛知見明因地，顯佛本跡，成果地覺。洎明妙圓之行猶是等覺行相，若坐於此而不進，則有虧妙覺成德，未極向上之道，故復勉而進之，庶德無不徧而佑上利下，以成果後常行，以盡妙覺之道，故名普賢勸發，而為常行流通也。《華嚴》至十一地，佛功德海一切滿足，然後說普賢常行，名善入世間三昧與萬法相應不二真實法門，即此意也。」(CBETA, X30, p. 693, b11-p. 694, a8)

9·《法華經要解》卷 7：「普賢統事法界圓具萬行，即事而真，其應身無乎不在，且於法會之終，示從東方來者，東方震帝之所出也。以法會至此，因地智圓，果地覺滿，十一地妙圓之行備，則進修之功已盡，妙覺之體已成，於是依無功用行出震利物，故示從東來。《華嚴》過十一地說佛海功德既終，即說如來出現利世間行，即此意也。」(CBETA, X30, p. 694, b4-10)

10·《法華經要解》卷 7：「普賢道即徧一切處之體也，說普賢品無量菩薩皆得是行，刹塵菩薩皆具是體者，妙法終談智行體用一切圓備，故聞品成行。若此其至，即所謂以常行成不德之德，是乃法華實相之極證也。自藥王品進至於此，為以行契智常然大用之門。華嚴法終善財復見文殊普賢，為以行契智，果法大用常然之門，其意同此。」(CBETA, X30, p. 697, b3-10)

由此圖顯示，在《要解》中有許多地方，戒環以《華嚴經》經文解釋《法華經》，顯出兩者有共通之處。

這裡整理華嚴宗與《華嚴經》解釋《法華經》兩部分如下：法界觀方面，法藏發揮智儼體會到華嚴法界緣起的相貌，他在《分齊章》云：「一即具多，名總相，多即非一，是別相，多類自同成於總，各體

別異現於同，一多緣起理妙成，壞住自法常不作，唯智境界非事識，以此方便會一乘。」⁵法藏舉房舍和椽瓦的譬喻，以總、同、成、別、異、壞等六方面說明，得出因果同時，一多相即，自在無礙的道理，亦是六相圓融。有了六相的啓發，法藏依據智儼的「十玄」⁶，建立「法界觀」。法藏的「法界觀」，以空理為基礎，形成的緣起境界相即相容，又各自獨立的個體，後來成為華嚴宗有名的理無礙法界、事無礙法界、理事無礙法界、事事無礙法界。戒環以華嚴法界重重無盡的思想解釋一切色身初破萬法皆空，根塵相即相容的境界，這是佛的境界，亦是實相的境界。

性起思想方面，它是華嚴宗另一個重要的理論。性起思想起源於《華嚴經·如來性起品》，智儼解釋性起認為：「如來者，如實道來成正覺。性者體，起者現在心地耳。此即會其起相入實也。」⁷如來履踐如實的真理成為真正的覺悟者。性指本體，起指心地，性起意指心體的活動，即眾生的本覺，由此根本直覺所闡發的心地，直接把握真理為見地。法藏加以闡揚智儼性起理論，後繼者繼續發揚，使華嚴宗開展「性起」思想的理論。

自性不動智方面，李通玄認為：

若心外有佛不名信心，名為邪見人也。一切諸佛皆同自心，一切眾生皆同自性，性無依故，體無差別，智慧一性，應如是知，以此同體妙慧。知諸佛心及眾生心，應如是信解，不自欺誑。是故，此經宗趣為大心眾生。⁸

心性上是平等，聖凡不二，自信己心就是不動智佛，體悟十方諸佛根本智與自身無異，相信自己與佛同俱如來性，那麼此人離佛道不遠。戒環將李通玄的自性不動智說明眾生皆有與生俱來的佛性融入釋文中。

⁵ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 508 下-509 上。

⁶ 即(1)同時具足相應門，(2)因陀羅網境界門，(3)祕密隱顯俱成門，(4)微細相容安立門，(5)十世隔法異成門，(6)諸藏純雜具德門，(7)一多相容不同門，(8)諸法相即自在門，(9)唯心迴轉善成門，(10)託事顯法生解門。

⁷ 《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》卷 4，《大正藏》冊 35，頁 79 中-下。

⁸ 《新華嚴經論》卷 8，《大正藏》冊 36，頁 768 中。

方位方面，戒環在「化城喻品」八方佛中攝入《新華嚴經論》的八卦方位象徵。在此採用桑大鵬整理李通玄「十方」理論及其與《周易》的主要比附意義表⁹：

方位	對應《周易》中的卦象	對應五行	對應顏色	所取之象	《周易》中的意義	《華嚴經》中的象徵意義	相關菩薩
							象徵意義
東方	震卦 (卯位)	木	青	日出東方,春陽發明,無物不照	建法之初	智:理智雙徹,體一無二。	普賢;大願大行
西方	兌卦 (酉位)	金	白	秋霜凋零,白虎殺害	虛智之智	悲:以表眾苦之處,以修其慈忍。	觀音;慈悲
南方	離卦 (中位)	火	赤	為日為明,日行于天,明麗于地,在身為眼目。	以威儀軌則以利眾生	明:心達虛無智日自明,無不知無不明。	
北方	坎卦	水	黑	像水,利潤萬物。	表啟蒙發明之首	潤:以精進勤修利益之行,破迷離闇速令成佛。	了俗諦法,令愚者得出世樂。
東北	艮卦			像山石,童蒙。	像君子說教利人智慧	止:此門即一切眾生盡有,迷理自惑而不見。若悟理者現行分別是也,以定照之方明故。	文殊;智慧啟蒙見性,及本智之初。
東南	巽卦			風	負載萬有,生養圓滿。	言說:是眾善之門,以像此位以智慧善說妙法,教化眾生令解脫故。	以智慧善說妙法。教化眾生令解脫。
西南	坤卦			土,母。		方便波羅蜜以大悲為母,同一切眾生之利而教化之,令信順入正法。	以大慈悲行滿眾生願故。
西北	乾卦			父,堅剛。		以智增勝,明愚迷長夜中能以正法自利利他專求無解。	自在智;第八信心位,同八住八地智增自在。
上方				如日月處空無照物。		意明此信位心智及境,悉如虛空,無所不含。	以空智善能觀察諸法皆空。
下方						禪定義,安靜義,謙下義。	

由此表得知，李通玄致力於將八卦方位配合《華嚴》十方，使《華嚴》

⁹ 桑大鵬：〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，收錄於《長江學術》，第4期（2007年），頁103。

十方具有了確切的含義。他在這種「確切意義」的指導下解讀《華嚴》，使《華嚴》義理進一進具有了《易》學特徵。¹⁰戒環在「化城喻品」十六王子成佛過程中，也賦予方位的象徵意義，如東方為震卦，有阿閼佛和歡喜佛，又在須彌山，在一靜一動如此相合之下，象徵理智雙徹，體一無二，如李通玄說：「不動智佛者，即理中智也。一切凡聖身等共有之故。」¹¹眾生與佛同具不動智。另外，八方配合八卦，從東方始，順時鐘方向，最終到東北方為釋迦牟尼佛在娑婆世界教化眾生，最後圓滿成佛。

遍及外道方面，在一般意義上講，佛教所謂「外道」是指佛教之外的學說及信徒。最早在《三論玄義》云：「夫至妙虛通，目之為道。心遊道外，故名外道。」¹²吉藏對外道有了不同的看法。《新華嚴經論》云：「言外道名遍行者，菩薩化邪不化正，名為外道。凡所修進未至究竟一乘法界理智妙行、一多同異自在、身土交徹、十方世界如因陀羅網門，皆是外見。如是通凡及聖，盡以同行方便引之，名為遍行外道。」¹³李通玄此處把外道的內涵加以擴大，他認為儒、道學說劃歸為遍行外道，也就是將儒、道納入佛教系統。他又認為：「一切十方世界諸佛，皆說四諦法輪，但隨類音不同爾。如世間孔、老一切治眾生法，總是四諦法，但隨器所受深淺不同，或說十二分教門，或作呪說，皆為四諦法輪所收。」¹⁴四諦包括苦、集、滅、道四條真理，是佛教論述人生苦的本質及其解脫的理論，是佛教的基本教義。李通玄認為儒、道學說皆不出佛教的四諦法之外，只是隨教化對象不同，而有深淺的差別。戒環借用李氏理論，他認為佛教「真常」，與儒家「復則不妄」、道家「復命曰常」，在追求真理的極至精神上，是相同的。

三昧方面，《新華嚴經論》云：

三者正也，何以故？以三為陽故正也。如十一月一陽生，十二

¹⁰ 桑大鵬：〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，收錄於《長江學術》，第4期（2007年），頁104。

¹¹ 《新華嚴經論》卷8，《大正藏》冊36，頁768中。

¹² 《三論玄義》卷1，《大正藏》冊45，頁1中。

¹³ 《新華嚴經論》卷36，《大正藏》冊36，頁975上。

¹⁴ 《新華嚴經論》卷6，《大正藏》冊36，頁755中。

月二陽生，正月三陽生，為正月。以寅為木為日為火也。以火生於寅，又以日為智，以十二月正月為艮，為山，為止，為門闕，為小男，為童蒙，是故聖者取之為法，表正月三陽已生，以從艮止，而生火也。明從定為止發起無作正智慧，明是入道啟蒙之門闕故。艮為童蒙，以明童蒙心止能啟大智慧日光明故，云三者正也，昧者，定也。以五蘊冥昧即正智便現。又一止是正字，以一心止其道正故，故止一處無事不辦。¹⁵

凡佛法以三度為正，這種觀念的產生與《周易》有直接關係。八卦由陰、陽二爻三重疊構成的，在《周易》中也反映了以三為多數的思想，李氏吸收了這種思想，認為「三昧」的「三」同中國傳統思想重視「三」數的佛法是一致的。而三陽生於正月，處於艮位，而艮位象徵山，山有高峻清冷，令人心靜、念止之意，這符合「三昧」止念的意思，又日可表智慧，因此「三」有「正智」顯現之意。李氏認為「一」與「止」構成「正」表示心止於一處，就是三昧的修習。¹⁶戒環在釋文中，出現相當多的三昧，如法華三昧、語言三昧、覺自在三昧、現身三昧、金剛三昧等等，皆是運用李氏的三昧之意，即定慧等持。

二、其他宗派

就天台宗而言，為智顛所創，以《法華經》為宗，又稱法華宗。《法華》根本思想是空性說，緣起性空、空無自性，與《般若經》是相通的，不僅吸收龍樹解釋《般若經》的《大智度論》，而且疏通三論的經義，而慧思、慧文的思想，也是天台宗思想的來源。¹⁷這裡整理引用天台宗思想的部分，如下圖所示：

¹⁵ 《新華嚴經論》卷 26，《大正藏》冊 36，頁 898 下-899 上。

¹⁶ 邱高興：〈以《易》解《華嚴經》-李通玄對《華嚴經》的新詮釋〉，收錄於《周易研究》，第 1 期（2000 年），頁 63-64。

¹⁷ 呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982 年，初版），頁 357-358。

天台宗	備註
<p>1·《法華經要解》卷 1：「上所謂實相者，即世間諸法性、相、體、力、本末究竟等是也。可見爲相，相本爲性，形具爲體，利用爲力，乍起爲作，資始爲因，助因爲緣，緣熟爲果，應果爲報，始終爲本，窮盡爲究竟，一切諸法不離此十，亦各具此十也。如是者，隨事指法之辭。謂諸法有如是之相，如是之性，乃至如是而始終，如是而窮盡，無非實相也。」(CBETA, X30, p. 552, a1-7)</p>	<p>《妙法蓮華經玄義》卷 2(CBETA, T33, p. 693, c6-22)</p>
<p>2·《法華經要解》卷 1：「舊約四聖六凡十法界而說，以一界各具十如合爲十界，百如攝爲百界千如，融之以至於無盡，此乃即實相，而明法性也。又作三觀回互而釋，空則是相如，假則如是相，中則相如是，此乃即實相而明觀智也。然此正明諸法實相，乃一乘極談，不應作如如理性釋之，況十如三觀方是大乘圓融之法，於一乘實相同途異轍。」(CBETA, X30, p. 552, a11-17)</p>	<p>《妙法蓮華經玄義》卷 7(CBETA, T33, p. 763, b14-23)</p>
<p>3·《法華經要解》卷 2：「說法既久，指四十年說小教時也，以疲懈故，但念小乘空法，不復求進也。空、無相、無作，即小乘三解脫門也。智者謂依四諦以觀諸法無我我所，名空；以空故，萬法一異等相實不可得，名無相；知一切法無相不可得，即於三界無所願求，不復造作三有生死之業，名無作，亦名無願。由是離諸苦縛而得解脫。」(CBETA, X30, p. 581, a16-b4)</p>	<p>《仁王經合疏》卷 1(CBETA, X26, p. 749, a18-b3)</p>
<p>4·《法華經要解》卷 3：「藏教菩薩也，此依權乘修菩薩行，雖求佛果勤行精進，而未離小乘，故爲上草。」(CBETA, X30, p. 594, a18-b1)</p>	<p>《妙法蓮華經玄義》卷 1(CBETA, T33, p. 689,</p>

	c29-p. 690, a1)
5·《法華經要解》卷3：「通教菩薩也，此依方等教修菩薩行，為大乘初位，以根雖大而蔭未廣，故為小樹。」(CBETA, X30, p. 594, b3-4)	《妙法蓮華經玄義》卷5， (CBETA, T33, p. 740, c13-14)
6·《法華經要解》卷3：「圓教菩薩也，此依一乘修菩薩行，迥出三乘安住神通，轉不退輪度億千眾，則其蔭廣矣。」(CBETA, X30, p. 594, b6-7)	《妙法蓮華經玄義》卷5(CBETA, T33, p. 735, a21-22)
7·《法華經要解》卷3：「三轉者：示相轉、勸修轉、作證轉，令入見、修、無學三位也。示相者，示四諦之行相使知向方，即見道位也；勸修者，示四諦之功利使知修行，即修道位也；作證者，示我已證汝亦應證，即無學位也。又三轉者，泛應三根，若下根須三，中根可二，上根唯一。若上上根則目擊道存不容聲矣，有所謂十二教法論，有所謂十二行法輪。教為能轉，行為所轉，依示勸證三轉四諦，即十二教法轉也。依見、修、學三悟四諦，即十二行法輪也。舊謂於一轉中令聞法者，發生真聖慧眼及智明覺，三轉各四為十二行，亦不離見、修、無學也。」(CBETA, X30, p. 603, b6-17)	《妙法蓮華經文句》卷7(CBETA, T34, p. 99, a3-25)
8·《法華經要解》卷3：「夫四諦十二緣，名一而義多。有所謂小乘生滅四諦：則依分段生死，名苦；煩惱及業，名集；擇滅，名滅；生空智品，名道。有所謂大乘無作四諦：則依變易生死，名苦；所知障，名集；無住涅槃，名滅；法空智品，名道，或曰八諦，即合上言之。又有無量四諦：則依一乘圓頓而說，即諸苦集明第一義，外求滅道了無所得，是謂四聖諦也。十二緣亦如之，故諦緣之法雖屬二	《妙法蓮華經玄義》卷1(CBETA, T33, p. 687, c24-p. 688, b20)

乘實通大乘。」(CBETA, X30, p. 604, b10-18)	
9·《法華經要解》卷3：「藏教斷惑除結也，信堅固者，已於通教心相體信也，了達空法，謂已悟般若。」(CBETA, X30, p. 608, b7-9)	《妙法蓮華經文句》卷7(CBETA, T34, p. 100, b8-11)
10·《法華經要解》卷7：「昔四比丘結契山林精持妙法，以餒乏，故一人分衛。見王威仗，忽生愛著，壽終，因是俗念，感生為王，號妙莊嚴。其三友得道欲救其失，以其邪著，非愛緣無能感動，於是一、為端麗婦，二、作聰明兒，托生設化，轉其邪心，令歸正覺，以致法華會上為華德菩薩。」(CBETA, X30, p. 690, a18-b5)	《妙法蓮華經文句》卷10 (CBETA, T34, p. 147, a13-b10)

由上圖得知，戒環引用智顛四悉檀、十如是、一心三觀的理論於釋文中。

在《要解》中，引用天台宗思想整理歸納如下：四悉檀方面，是佛說法的四種範疇，也是佛度化眾生的四種方法：(1)世界悉檀，在於隨順眾生所欲樂聞，分別為說眾生五陰、十二入、十八界等各各不同的正因緣法，令得世間正見；(2)各各為人悉檀，是重在生善；(3)對治悉檀，是重在破惡；(4)第一義悉檀，是重在悟理，此一悉檀通有四悉檀義，隨聞一種皆能悟道，又通是第一義悉檀。四悉檀可對四諦，智顛云：「生滅四諦對世界；無生四諦對為人；無量四諦對對治；無作四諦對第一義。」¹⁸四悉檀主要意義，在於稱機說法。智顛云：「佛知眾生種種性、欲，以四悉檀而成熟之。」¹⁹這樣，佛說法就有了種種差別。所以，四悉檀總攝一切十二部經、八萬四千法藏，不僅可起教又可權實。

十如是方面，「十如」之名稱，源於慧思的見解，在《十地經論》

¹⁸ 《妙法蓮華經玄義》卷1，《大正藏》冊33，頁687下。

¹⁹ 《摩訶止觀》卷3，《大正藏》冊46，頁34上。

提到：「諸佛正法如是甚深，如是寂靜，如是寂滅，如是空，如是無相，如是無願，如是無染，如是無量，如是上，此諸佛法如是難得。」²⁰給予慧思相當的啓示，而且「這方面和當時地論師的思想多少有些關係，因為《地論》解釋《華嚴經》處處都用十法表示圓滿之意。」²¹「十如」發展為智顛的「一念三千」。此宗認為眾生的一心具有聲聞、緣覺、菩薩、佛（四聖），天、人、阿修羅、地獄、餓鬼、畜生（六凡），四聖六凡合為十法界。四聖六凡不是固定不變，每一法界具其他九界，這樣十法界相互具備，構成百法界。進而分析十法界各具「五蘊世間」、「有情世間」和「器世間」，每一法界各有「十如」，依此推算，共成三千世間。萬事萬物具備於日常生活中的每一念心，隨處皆成為觀境，每一念心具足三千，也具足善念與惡念，形成天台有名的「性具」思想理論。戒環引用「十如」觀點說明諸法實相樣貌。

一心三觀方面，智顛在《摩訶止觀》云：「《大論》云：三智實在一心。」²²此三智是道種智、一切智、一切種智，最早是慧文從這三智有所悟，《中論》有云：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義。」²³慧文悟入一心三觀的思想。此後，慧文的思想傳入慧思，慧思認為一切諸法當體即是實相，而萬法差別相是法性真如的本相。智顛由此進而發展「圓融三諦」，他認為一切事物皆是因緣而生，沒有永恒不變的實體，這是「空諦」；一切事物其中雖無永恒不變的實體，卻有千變萬化的相貌，這是「假諦」；不論「空諦」、「假諦」皆是法性，不需言語造作自然有，這是「中道諦」。任何事物都不離空、假、中，三者相互融合。

在《要解》裡，戒環將四悉檀、十如是、一念三千等天台宗重要的思想巧妙地融入於釋文中，藉以說明諸法實相的義理。

就法相宗而言，由玄奘（600-664）所開創，真正立宗者是窺基（632-682），又稱慈恩宗或唯識宗。西元四、五世紀間，無著與世親

²⁰ 《十地經論》卷3，《大正藏》冊26，頁141下。

²¹ 呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982年，初版），頁360。

²² 《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁62上。

²³ 《中論》卷4，《大正藏》冊30，頁33中。

論師，造了很多論書，成爲瑜伽行派，與龍樹的中觀派，並稱爲大乘的二代正軌。²⁴法相宗承襲無著、世親直到護法、戒賢的瑜伽一系列的學說，說明一切法無外境，唯是識所變，說明宇宙人生的真理。而窺基於其《成唯識論述記》裡面所指出的「六經」或「十一論」²⁵，是繼承他的法相宗傳統中，最有名的文獻。²⁶在《要解》中，找出引用法相宗思想的部分，如下圖所示：

法相宗	備註
<p>1·《法華經要解》卷 1：「正宗分十九品分二：一、三周開示十品分三，初說三周法授三根記，即方便至學記品是也；二、授廣記圓該前記，即法師品三會，諸佛圓證前法即寶塔品也。所謂三周者，法說一周被上根，即方便品也，爲上根猛利則直說法體故曰法說。喻說一周被中根，即譬喻品也，爲中根稍鈍以譬喻始解。因緣說一周被下根，即化城品也，爲下根甚鈍故假宿世因緣歎啓，然根雖列三，教實通被也。」(CBETA, X30, p.550, a11-b1)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 3(CBETA, T34, p. 694, c9-17)</p>
<p>2·《法華經要解》卷 2：「此辨三乘根性不等取果有異，如彼諸子玩好不同，內有智性者，謂正因信種，揀非闡提也。內有是因，故從佛爲緣，觀四諦理，聞聲悟道，名聲聞乘，欲速機小，故譬羊車。」(CBETA, X30, p. 571, a12-15)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 1(CBETA, T34, p. 656, c16-24)</p>

²⁴ 印順：《印度佛教思想史》(新竹縣：正聞出版社，1988年4月初版，2003年4月第十五刷)，頁241。

²⁵ 「六經」：《華嚴經》、《解深密經》、《如來出現功德經》、《阿毘達磨經》、《楞伽經》、《厚嚴經》。「十一論」：《瑜伽師地論》、《顯揚聖教論》、《攝大乘論》、《雜集論》、《辯中邊論》、《二十唯識論》、《大乘莊嚴經論》、《分別瑜伽論》、《十地論》、《觀所緣緣論》、《集量論》。

²⁶ 袴谷憲昭：〈瑜伽行派の文獻〉，收錄於平川等編：《講座大乘佛學 4：唯識思想》(東京：春秋社，1982年初版)，頁67。

<p>3·《法華經要解》卷 2：「夜叉，此云苦活，譬無明識種攬眾苦以自活，而戕害法身故，譬食噉人肉。毒虫禽獸通譬三毒，孚乳產生言其類日滋。各自藏護譬畜積忿毒不可凌犯。夜叉競來爭取食之，譬互起無明交相惱害。食之既飽惡心轉，譬以三毒而資無明，猶以膏而益火所以轉熾也。鬪爭之聲甚可怖畏，譬無明三毒彼此交攻，如夜叉之鬪鬪真可畏也。孚卵屬以爪保之也，乳胎屬以乳哺之也，又孚乳通保養義。」(CBETA, X30, p. 574, a9-16)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 7(CBETA, T34, p. 794, c10-24)</p>
<p>4·《法華經要解》卷 2：「火既逼極虫獸竄伏鬼神潛避，譬身壞之後三毒不滅，唯藏於阿賴耶識生死窟穴也。毗舍闍即惱害鬼，所謂諸惱人者，譬煩惱之本，亦住其中者，亦潛伏藏識而不亡也。薄福德故為火所逼者，所謂生不修福死歸苦處。復於穴中共相噉害，譬於幽陰業識相尋交為讐對也。野干之屬譬四倒，而曰已死者，三毒根本實業不亡，四倒支末隨幻起滅故也。以隨幻滅則亦為四相所吞，故曰諸大惡獸競來食噉，臭烟勃塞者，死業交煎逼極之相也。」(CBETA, X30, p. 575, a17-b7)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 3(CBETA, T34, p. 710, c2-14)</p>
<p>5·《法華經要解》卷 2：「即前毒虫藏竄為穴內火逼，又爭出穴還被鬼食，譬三毒隨識而逝，受死報已復生諸趣，命未須更，又為無常所殺，故曰隨取而食也。既以苦逼而死，復以苦逼而生，未須與間又遭殺苦，六趣生死，凡皆若是也。悲哉！然生死由識為種，而依三毒言者，生死苦逼，皆由三毒而致故也。」(CBETA, X30, p. 575, b10-15)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 3(CBETA, T34, p. 710, b11-23)</p>
<p>6·《法華經要解》卷 2：「夫生死循環眾苦逼切，真若火宅可畏之狀，而俗以倒心自迷徒惑欲愛，不知業因苦果皆自此起，沈湎其中冥若大夢，故我大</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 7(CBETA, T34, p. 796,</p>

<p>覺。依一身之苦器，初明三毒六識之苦相，次明無常三惡之苦難，終明業識輪迴之苦本，喻而示之，使由樂而覺苦，怖果而絕因，則生死迅輪庶幾停息。」(CBETA, X30, p. 576, a6-11)</p>	<p>a1-9)</p>
<p>7·《法華經要解》卷 3：「喻真知冥化物物自遂也。根莖大小總辨草木，以明根機有異，諸樹大小總結草木，以明一雨是同。夫以一雲一雨而滋眾物，稱其大小種性曾無夭闕，使為華者敷，為果者實，各各自遂，則佛之真知冥化若此而已。木質曰幹，草質曰莖，皆依根而立。根譬種性，莖譬發心，枚葉譬所薰教理，華果譬所修行果，謂三乘種性發心熏習之不同，同是一音教澤之被，而各有所成也。」(CBETA, X30, p. 590, b18-p. 591, a7)</p>	<p>《妙法蓮華經玄贊》卷 7(CBETA, T34, p. 783, b24-26)</p>
<p>8·《法華經要解》卷 3：「為疑惑之眾曲講也。十六王子表在纏八識，十六菩薩表出纏八智，然有十六者，示以八正伏八邪也，於八萬劫各度多眾者，表既得大通之道，則八萬法門無所不通故，非唯八正為妙智，雖八邪亦妙智也；非唯八正之能度，雖八邪亦能度也。所謂聖性無不通，逆順皆方便，唯其如此，故各能演妙至於窮劫，各能度眾至於恒沙，不如是，不足為大通之道。」(CBETA, X30, p. 606, a1-8)</p>	<p>《成唯識論述記》卷 5(CBETA, T43, p. 409, a8-17)</p>

由上圖可知，《要解》引用法相宗分科、五種姓、第八阿賴耶識的種子論。

這裡歸納法相宗思想如下：分科方面，在《法華玄贊》中，窺基以二種科判組織架構分析《法華經》。第一種以序品為序分；以「方便品」至「授學無學人記品」，共八品為正宗分；其下為流通分。第二種序分相同；擴大正宗分的一部分，從「方便品」至「常不輕菩薩品」，共十九品；其下流通分。正宗分的十九品又分「方便品」至「勸持品」

爲明一乘境；「安樂行品」至「從地涌出品」爲明一乘行；「如來壽量品」至「常不輕菩薩品」爲一乘果。²⁷戒環《要解》的分科中，正宗分的部分與窺基第二種的正宗分相同，但二者論述觀點大不同。（參閱第四章第三節分科要旨）

在《楞伽經》中有一段云：「大慧，何者無性乘？謂一闡提。大慧，一闡提者無涅槃性，何以故？於解脫中不生信心不入涅槃。大慧，一闡提者有二種，何等爲二？一、者焚燒一切善根；二、者憐愍一切眾生。作盡一切眾生界願。」²⁸窺基依據《楞伽》等經的闡提無性說的基礎，認爲：「闡提有三：一、斷善根；二、大悲；三、無性。．．．一、因成果不成，謂大悲闡提；二果成因不成，謂有性斷善闡提；三、因果俱不成，謂無性闡提。」²⁹窺基把闡提分爲三類：斷善闡提，指斷絕善根的無性闡提，這種闡提在因位上缺乏成佛的種子，若佛勸發菩提心，使闡提斷了的善根又能相續，在果位上仍可成佛；大悲闡提，又稱菩薩闡提，則爲了度化眾生，眾生不入涅槃，我不入涅槃；無性闡提，指在因位和果位上都無成佛的可能，即與成佛徹底無關。窺基的理論，形成法相宗「五種姓」的基礎。

「五種姓」，即聲聞、緣覺、菩薩三乘人有具備內在先天性的決定根姓，也有不決定根姓；又另有一種無種姓的人，畢竟不能入道。所謂闡提之人，指造諸惡業、破壞戒律、誹謗正法永不悔改，跟外道沒有差別的人，這類人在因位和果位都無成佛的可能。法相宗的「五種姓」理論，是獨特的思想，也是法相宗義理的根本所在。

窺基認爲種姓就是佛性，即無漏清淨種子，這牽涉到第八識，即阿賴耶識。在瑜伽行派中，阿賴耶，梵文 *alaya* 的音義，原義爲「藏」、「處」。阿賴耶識含藏無量諸法種子，在認識過程中居於第八位，又稱「第八識」。阿賴耶識還有這許多異名，如藏識、種子識、阿陀那識、所知依、根本依、種識等等。³⁰種子是什麼？據《成唯識論》云：「唯

²⁷ 《妙法蓮華經玄贊》卷 3，《大正藏》冊 34，頁 694 下。

²⁸ 《入楞伽經》卷 2，《大正藏》冊 16，頁 527 上。

²⁹ 《成唯識論掌中樞要》卷 1，《大正藏》冊 43，頁 611 上。

³⁰ 魏德東：〈論阿賴耶識的確立與發展〉，收錄於《中華文化論壇》，第 4 期（1994

七轉識及彼心所有勝勢用，而增減者，具此四義，可是能熏。」³¹於阿賴耶識中，能同時生起「七轉」³²諸法現行之果，又具有令自類之種子前後相續不斷之功能，即能生一切有漏、為漏、有為、無為等諸法之功能者，皆稱為種子。種子是具有萬法的潛在功能，因緣和合之時，生起現行，現行又熏種子於第八識，展轉相續，互為因果。

阿賴耶識是染淨所依，如何轉識成智？《成唯識論》云：「何謂大乘二種種姓：一、本性住種姓，謂無始來依附本識法爾所得無漏法因。二、習所成種姓，謂聞法界等流法已，聞所成等熏習所成。要具大乘此二種姓，方能漸次悟入唯識」³³；又云：「唯有二乘無漏種者，彼所知障種永不可害，一分立為聲聞種姓，一分立為獨覺種姓；若亦有佛無漏種者，彼二障種俱可永害，即立彼為如來種姓。故由無漏種子有無，障有可斷不可斷義，然無漏種微隱難知，故約彼障顯性差別。」³⁴法相宗認為成佛的條件須具備清淨無漏種子與有緣得到佛法的正聞熏習，以確保本性的實現。而判別無漏種子的有無的方法，就與它所對治的煩惱障和所知障有關。依據此論，聲聞種性和獨覺種性具有聲聞乘和獨覺乘的無漏種子，能滅除煩惱障，但不能斷滅所知障，即部分地轉識成智；如來種性具有佛的無漏種子，能斷滅一切障；沒有任何無漏種子的種性，則沒有轉識成智的任何可能性。³⁵這是法相宗的說法，雖然在「譬喻品」和「藥草喻品」中，戒環引用法相宗種姓說法，但他沒有否定一闡提不能成佛的可能性。在《要解》中，戒環的主張是眾生皆有佛性，都能成就佛道的。

就禪宗而言，其心性論演變，大致可以分為三個時期：一、是從印度禪法傳入，尤其是菩提達磨推行理入與行入，一直到弘忍時代，

年)，頁 29。

³¹ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 9 下-10 上。

³² 依止阿賴耶識而生滅轉變的眼等七識。就八識而言，則八識的種子為因，生起眼等七轉識；同一剎那，七轉識之現行法亦為因，生起第八識的種子，故有七轉、八識互為因果。

³³ 《成唯識論》卷 9，《大正藏》冊 31，頁 48 中。

³⁴ 《成唯識論》卷 2，《大正藏》冊 31，頁 9 上。

³⁵ 魏德東〈論佛教唯識學的轉識成智〉，收錄於《世界宗教研究》，第 4 期（1998 年），頁 58。

重視整體佛法，以求參禪成佛，是準備時期；二、是從慧能開始提倡自性清淨，直下徹悟心源，頓悟成佛，後衍生五家七宗，是興盛期；三、是從宋代以後，禪宗思想，包括心性思想由盛轉衰，是衰落期。³⁶ 在《要解》裡，找出引用禪宗思想部分，如下圖所示：

禪宗	備註
1·《法華經要解》卷 1：「謂諸法有如是之相，如是之性，乃至如是而始終，如是而窮盡，無非實相也。即此而推，現前種種，松直、棘曲、鵠白、烏黑，竹如是翠，華如是黃，凡即諸世諦之事，無非實相也。唯其即世諦而無非實相，故證之者當不虧其天真，不離其當體，而默得於色心之外，是謂第一希有難解之法也。」(CBETA, X30, p. 552, a5-11)	《諸方門人參問語錄》卷 1(CBETA, X63, p. 857, a10-14)
2·《法華經要解》卷 1：「是法不可示言辭相寂滅者，如是實相觸事而真，擬之即差，言之即乖也。言諸餘生類無能解者，以即諸世諦性相，而默得於色心之外，為難也。」(CBETA, X30, p. 552, b11-14)	《宗鏡錄》卷 24(CBETA, T48, p. 553, a25-27)
3·《法華經要解》卷 1：「重明佛說一乘之意也。法常無性則言詞相寂不容有說，但為發起佛種故說一乘，此同後文知第一寂滅以方便力說也。是法住法位者，森羅萬像皆即實相也，世間相常住者，山河大地當體真常也。三乘遣相明真故，法不住位，釋動求靜故，見有遷流，一乘觸事而真，不生情解故。法住位世相常住，道場所證如此而已，故為眾生方便演說也。」(CBETA, X30, p. 560, b3-9)	《宗鏡錄》卷 39(CBETA, T48, p. 649, b27-c9)
4·《法華經要解》卷 2：「供佛，言夙福之厚；聞法，言夙因之深，故能信此。我汝比丘菩薩指靈山	《宗鏡錄》卷 22(CBETA, T48,

³⁶ 方立天：〈心性論-禪宗的理論要旨〉，收錄於《中國文化研究》，總第 10 期（1995 年），頁 8。

<p>法眾也，謂在所宣傳能信汝說，即見靈山法會宛爾常存也。若深智以現量證之，則觸事而真，淺識以情見分別，故迷惑不解。」(CBETA, X30, p. 578, b14-17)</p>	<p>p. 535, b28-c3)</p>
<p>5·《法華經要解》卷 4：「所謂若見此法師生心如佛想，此尊師重道勉進弘持也，三周開示文終於此。總而言之，初於法說歎二智明十如，全提妙法開佛知見；次喻說斥羊鹿示白牛，明迷此則墮火宅，悟此則造佛地；後因緣說顯所迷之通智，示教導之遠因，滅化城指寶所，皆所以開而示之，使見自己本來佛性。以見是性，則無不成佛，故領悟之後，各示佛記，而卒於圓該圓證之事，是為三周開示之終也。」(CBETA, X30, p. 628, b13-p. 629, a2)</p>	<p>《鎮州臨濟慧照禪師語錄》卷 1(CBETA, T47, p. 495, a29-b6)</p>
<p>6·《法華經要解》卷 6：「此經純談諸法實相開佛知見，故於六根功德一一發明，儻能脫去情塵，以清淨根照清淨境，遂見山林周而禽獸嗚呼，醜鼻沾唇殊形異意，無非實相，無非妙法，即一身而圓證，徧六處而常彰，本不欠虧，曾無窒礙，經文方便駢旁開示，行人應須充擴悟入也。」(CBETA, X30, p. 665, b1-6)</p>	<p>《廣弘明集》卷 29(CBETA, T52, p. 340, b1-6)</p>
<p>7·《法華經要解》卷 7：「普賢統事法界，圓具萬行，即事而真，其應身無乎不在，且於法會之終，示從東方來者，東方震帝之所出也，以法會至此，因地智圓，果地覺滿。」(CBETA, X30, p. 694, b4-6)</p>	<p>《宗鏡錄》卷 42(CBETA, T48, p. 663, b29-c1)</p>

由上圖得知，禪宗思想方面，戒環雖以臨濟宗、曹洞宗為主，實已融攝各宗禪法思想。

這裡整理《要解》所運用禪宗的思想如下：禪法轉換方面，禪宗以「自性」為禪修的樞紐，從達磨、慧可、僧璨重視守心，道信、弘

忍重視「心心念佛、念佛淨心」，牛頭法融主張「無心」，甚而北宗神秀等人的禪法「凝心入定，住心看淨，起心外照、攝心內照。」這些都是心性禪修工夫。³⁷而慧能「見自性自淨，自修自作法身，佛行自作，自成佛道。」³⁸他提倡自證於心、自悟本心的證悟心性方法，影響於其後的五家七宗。至此，在慧能主張頓悟的南宗禪出現以前的禪宗，在方法上都重視「坐禪」，主張漸修，後人稱這種禪法為「如來禪」，說明它帶有濃厚的印度色彩。而慧能的禪法稱為「祖師禪」，即中國式的「悟禪」。³⁹

心性修持方式方面，滄仰與臨濟二宗承繼馬祖及門下「平常心是道」，提倡直指本心，強調穿衣吃飯和行、住、坐、臥都是本心的自然流露，從中體悟真理。經由臨濟、滄仰二宗及其門人傳承發揚馬祖道一的精神，而有「觸目而真」的見解，滄仰宗入宋以後不再流傳。曹洞、雲門、法眼等宗源於石頭希遷及其門下的思想，認為人的心靈是圓滿完美的，只要心地自然，就會佛法遍在，一切現成。此三宗盡其所能發揮石頭希遷的思想，而有「即是而真」的理念出現，法眼宗在宋代中葉法脈斷絕，而雲門宗延續到南宋。之後，臨濟、曹洞兩宗相互影響提倡「觸境皆如」⁴⁰、「即境即佛」⁴¹，即眼前的事物就是佛「真如」所在。這是從理與事相即的角度，發揮極致，以求禪境，即禪意滲透於學人的日常生活中，使它構成一種隨緣任運的態度。在《要解》中，戒環將這種禪意的理事圓融之精神攝入於釋文中。

總而言之，引用宗派思想中，受到華嚴思想的影響甚深，其中傾向李通玄的思想為中心。諸法實相是各宗義理發揮的重心所在，不論華嚴、天台、法相、禪等宗思想，最大的核心問題在於眾生的佛性問題上。佛性議題在各宗上雖有些許的不同，但差異性最大就是法相宗。

³⁷ 方立天：〈禪宗精神-禪宗思想的核心、本質及特點〉，收錄於《哲學研究》，第3期（1995年），頁67。

³⁸ 《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》卷1，《大正藏》冊48，頁339

³⁹ 羅金發·孫浩然：〈淺論禪宗中國化的發展階段及其特點〉，收錄於《文山師範高等專科學校學報》，第4期第18卷（2005年），頁362。

⁴⁰ 《續古尊宿語要》卷4，《續藏經》冊68，頁13中。

⁴¹ 《宗鏡錄》卷100，《大正藏》冊48，953中。

戒環的釋文中融合諸宗的思想，主張眾生皆有佛性，此眾生擴及有情與無情。（請參考第五章第一節佛性思想）

第三節 小結

從天台、華嚴、法相的文獻，以及禪「藉教悟宗」等宗與經典引用的相互對照下，可得知二者相互交融；或相關的經文就內在的關係，作統合而又全面的組織，可以說是極為關係密切。

《要解》裡戒環融入眾多的經文與宗派的思想觀點，此一觀點不僅反映時代「融合」的現象，而且在中國佛教三大宗派天台宗、華嚴宗、慈恩宗形成的過程中早已顯露了「徵兆」。這三宗成立的時代是相當接近，而各宗相承的祖師中，其學思之歷程也不斷融入南北朝的佛學思潮，甚而各宗之思想彼此相互激盪造就自宗獨特的色彩。誠如呂澂所說：「依著當時著名學者的取材不同以及各有側重之點，後來就形成了種種宗派，但是都帶著些調合的色彩。」⁴²

戒環引用經文中最重要的議題是如來藏思想；宗派思想中核心問題是佛性思想，而如來藏思想與佛性思想焦點集中在心性問題上，「心」與「性」是同？是異？兩者關係如何？在《禪源諸詮集都序》中，宗密認為「心」有四種：一、肉團心，一般當作意識產生的根源；二、緣慮心，指心的認知功能，唯識學泛指八識，其它宗派稱六識；三、集起心，唯指第八識；四、真心，指心所具有的常恆不變的清淨性質。⁴³

而「性」在《摩訶止觀》中，智顗作這樣的解釋：「性以據內，總有三義：一不改名性，《無行經》稱不動性，性即不改義也。又性名性分，種類之義，分分不同，各各不可改。又性是實性，實性即理性，極實無過，即佛性異名耳」⁴⁴此三義含有不改、理性及體性三種。理性即實相、佛性、真如、法性、如來藏自性清淨心，均是佛之體性的

⁴² 呂澂：《中國佛學思想概論》（臺北：天華出版社，1982年，初版），頁368。

⁴³ 《禪源諸詮集都序》卷1，《大正藏》冊48，頁401下。

⁴⁴ 《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁53上。

異名。法相宗所說的識性就是藏識，是可改變，即轉識成智；種性，即眾生所具解脫成佛的根機或根據；而圓成實相作為最高真理實不可改變。根據以上心與性雖然有諸多不同解釋，但祖師常將心性連起來使用，而如來藏思想也等同於佛性思想。

總結各宗派所討論的心性論之所以豐富而略顯繁雜，基本上是因為諸家依據不同的經典，對於心與性賦於各不相同的意義，在此基礎上建立起各具特色的心性論體系，而心性思想成為其立宗的根基所在，大致可歸納為二類：一、以心、佛、眾生三法的架構中探討心體與理體、心性與佛心的關係。二、各宗的探討以解脫成佛為終極目標。

各宗的心性問題的討論，在某種程度上，也是一種特殊的人性論，誠如方立天所說：「佛教的性淨論、佛性論與儒家的性善論在對人性的價值判斷上有共似性，都突出人性的正面，肯定人性本具的完美性。」⁴⁵經由宋代三教相互融攝的努力下，這種特殊性更明確，心性論成為三教思想討論的焦點，在相互研究、探討中潛移默化了，無形中將性淨論、修行解脫論與人性論較為圓滿地結合為一體。「這一特質的形成既與儒學、道家及道教的滲透有關，也是佛學對儒學、道教的最大影響之所在，更是佛學對中國哲學的最大貢獻。」⁴⁶

⁴⁵ 方立天：〈儒、佛以心性論為中心的互動互補〉，收錄於《中國哲學史》第2期（2000年），頁7。

⁴⁶ 楊維中：〈論中國佛教的「心」、「性」概念與「心性問題」〉，收錄於《佛教研究》，第1期（2002年），頁73。

第四章《法華經要解》之注經態度：經題解釋與科判分解

二、三章分別討論戒環的生平事蹟、時代背景，以及引用的經文與宗派思想，有助於對《要解》的瞭解。這章是全文提綱契要的重點，舖陳下一章《要解》思想的特色。此章分爲三節：第一節「註經融通態度與簡約風格」；第二節「釋經解題」；第三節「科判分析」等三部分。

第一節 註經融通態度與簡約風格

歷來祖師大德論述寫作，在文章上有他獨特的態度與表達的方式，戒環也不例外。宋代融合的特徵現象，在《要解》中反映出它的融通態度與簡約風格。本節從釋經方法、注解類型、內外融攝等三方面分析。

一、釋經方法

《法華經》譯本有三種：西晉·竺法護《正法華經》、鳩摩羅什譯本《妙法蓮華經》，以及隋·闍那崛多、達摩笈多《添品妙法蓮華經》。在梵文本，《正法華經》和《添品法蓮華經》中，「提婆達多品」包含在「見寶塔品」中，沒有獨立成品。因此此三譯本，在整體上，是由二十七品構成的，只是在《正法華經》的譯本中，相當於「提婆達多品」的部分，稱爲「梵志品」。現行本的《妙法蓮華經》中，「提婆達多品」單獨列爲一品，所以成爲二十八品。¹這三譯本中，以羅什版本最爲流行，歷來研究《法華經》者以羅什譯本爲主，戒環也不例外。

稻荷日萱列中國法華五大注疏家有：一、南朝·法雲；二、隋·智顛；三、隋·吉藏；四、唐·窺基；五、宋·戒環。²戒環雖然列爲法華學五大家，迄今只有水野弘元 and 稻荷日萱的二篇日文資料，但沒

¹ 菅野博史著·孝順師譯：《法華經-永遠的菩薩道》(台北縣：靈鷲山般若出版，2005年，初版)，頁27。

² 稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》(東京：山喜房佛書林，1975年)，頁49。

有涉及思想的闡述，而國內只有黃國清〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解〉的論文。其若與明清二代《法華經》注疏的研究，包括：淺井圓道〈智旭的法華經會義等的研究〉、河村孝照〈中國明代法華受容的諸相〉、蔣義斌〈龔自珍對《法華經》的理解〉等比較，顯然宋代在這方面關注的太少了。³在歷史傳承上，沒有宋代承接隋唐佛教的發展，那有明清佛教的興盛！所以，《法華經》注疏研究史上少了宋代這一環，殊為可惜。所以，要探討《要解》思想特色，先瞭解戒環注解態度。《要解》云：

欽惟斯典盛行於世，人莫不願洛誦深造，而每見其難能者，非經之難，特傳記難之也。夫傳以通經為義，辭達則已。類且繁分，名相虛尚。多駢煙颺，細科塵飛。雜辯滔滔謾謾，杳莫可究，所以難能也。竊觀近世明經之體，一於經卷，不泥陳言，欲約而盡，深而明。釋義不出科目，立言必求綸貫，煥乎有文，釋然易解，今輒效為斯解。⁴

《法華經》的經文有許多譬喻故事，這些故事生動活潑，譯文明白曉暢，是一部引人入勝的經典。不過，歷來大德的注疏，如：法雲《法華義記》、智顛《法華玄義》《法華文句》、吉藏《法華玄論》《法華義疏》《法華遊意》《法華統略》、窺基《法華玄贊》等。戒環認為這些祖師大德的注疏意蘊幽遠，但是眾多名相艱澀難懂，妨礙義理的瞭解，不若言簡易賅的文字來的容易理解。雖然這些祖師大德精闢的言論，不禁令人讚嘆其所創新之理論空前絕後，無出其右，為法華學留下光輝燦爛的一頁，但是隨著時代的移轉，佛法適應社會、群眾的需求，不在於深奧義理的探求上，而是趨向易於把握的直理實踐方向，戒環就在這種時空背景之下，注解了《法華經》。

注解經文戒環在方法上如何縝密思考不致於偏頗而扭曲原意？《要解》云：

竊謂《法華》為三乘隲括大事指南，與《華嚴》實相終始，於

³ 黃國清：〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解方法〉，《佛教文獻與文學國際學術研究會》，嘉義：南華大學文學系，2008年10月，頁82。

⁴ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁538中。

是兩載覃思《華嚴經論》，深考吾佛降靈之本致，復咨謀宗匠探蹟講肆，歷窮智者慈恩廣疏古今作者注解，摭其所聞，參諸《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》諸經，稽覈宗趣證正事法，然後命筆。雖立科釋義有異舊說，而綜文會意，稍合《華嚴》，削繁錄實，務在疏明。⁵

《華嚴經》是一部純談佛果圓滿的境界，只有上根者才能瞭解佛所說的實相；而《法華經》引權入實，開方便法門納三根者。有學者認為《法華》是開示悟入佛之知見；《華嚴》是次第緣修入佛法界。戒環認為二經內容雖有諸多不同，但都是佛應眾生根機施予不同教化的方法，且其教化皆是以化導眾生成就佛道為目的。戒環這樣的觀點，不是憑空揣測，而是鑽研李通玄的《華嚴經論》二年，與徵詢當時專精者之意見，再參究祖師著述及重要經典，導出這樣的結論。

二、注解形式

史上的法華學就以智顛、吉藏、窺基而言，各以自宗的立場詮釋《法華經》，豐富了法華學的內涵，也造就了繁瑣的名相，而戒環引用宗派思想於釋文中，創造獨樹一格，化繁為簡的風格迥異以往。《要解》云：

譬二乘初聞佛果萬德種智之事，而迷小怖大也。遙見其父譬未能親證，踞師子床者，表無畏之德也。寶几承足者，尊萬行之本也。萬行本真而能涉俗，故剎利居士皆悉圍繞，二乘不能涉俗矣。因萬行以成萬德，故以真珠瓔珞莊嚴其身，二乘無此莊嚴矣。吏所以治，民所以役，僮任輕，僕任重，譬一乘法中所治所役輕重纖悉之法無不備者。所謂治世語言資生業等皆順正法，但以不染不偏為尚，故執白拂侍左右。蓋拂能去塵，白言不染，左右表拂去空假之塵而歸中道也。⁶

二乘人與大乘人的心量是不同的，史上有諸多貶小乘人之言詞，以《維

⁵ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 539 上。

⁶ 《法華經要解》卷 2，《續藏經》冊 30，頁 582 中。

摩詰經》最爲有名。經上論述佛果的萬得莊嚴誘導聲聞人恥小向大發大乘心，相信自己能成佛。而在教理上，佛法不出世間法，一乘法不離世出世法。戒環以套用空、假、中三諦原理，巧妙詮釋二乘與大乘、世法與出世法，這樣的連結再加上具體事項的譬喻，具有開闊視野讓人有不同的感受。

天台與華嚴是中國佛教史上二大宗派，其各有「宗經」，因判釋教相的立場不同而有爭競，戒環以權巧的方式將華嚴宗的思想融入於釋文中。《要解》云：

精進一心滿萬二千歲，而後得現一切色身者，一切色身不離根塵中現，所言滿萬二千歲，即依根塵十二處圓融互照，至於功行滿足之時也。圓融互照得其實相，則知根根塵塵一切色法成一實相所現，由是以一實相融一切根塵，於一根塵現一切色法，交徹融攝重重無盡，是名滿萬二千歲，得現一切色身三昧。此即深證實相行境也。⁷

華嚴宗的法界觀是華嚴性海，也是佛智的展現。戒環運用法界觀理論於六根六塵中，諸法實相大至法界小至個人色身，真正實現一即多，佛法界方能事事無礙，此亦是佛法不可思議境界。使用華嚴宗重要思想理論詮釋《法華經》，無礙華嚴宗之尊榮，更由此得知，二經有相通之處。

戒環一方面融攝各宗理論系統詮釋《法華經》，在解讀上有種煥然一新的視域，另一方面也能充分展現自己的觀點。《要解》云：

夫以一雲一雨而滋眾物，稱其大小種性曾無天闕，使為華者敷，為果者實，各各自遂，則佛之真知冥化若此而已。木質曰幹，草質曰莖，皆依根而立，根譬種性，莖譬發心，枚葉譬所薰教理，華果譬所修行果，謂三乘種性發心熏習之不同，同是一音教澤之被，而各有所成也。⁸

又云：

⁷ 《法華經要解》卷 6，《續藏經》冊 30，頁 672 中。

⁸ 《法華經要解》卷 3，《續藏經》冊 30，頁 591 上。

所來之眾根性不同，佛各隨其所堪而化之，以堪人天者為說十善，堪二乘者為說諦緣，堪大乘者為說六度，以至定不定性人非人類，各隨所堪而為說法，雖根有無量而皆令利喜，是謂冥化。⁹

聲聞、獨覺、菩薩三乘人具備先天內在根性，也有不決定根性；另有一種無種姓的人，就是一闍提，這五種姓是慈恩宗重要的理論。佛一音說法，眾生隨類各得其解，就像一雲一雨草木各霑雨露一樣，這裡戒環雖然使用種姓說法，但不排除一闍提，反而他所設定「非人類」的範圍有無限的寬廣。戒環明確跳脫慈恩宗的五種姓的說法，認定無盡的眾生都有無量的根性，而且皆能接受佛法教化的可能性。

以上是從不同的角度切入注解，還有更簡約的注解形態，自成一格，令人耳目一新。《要解》云：

△別頌五度六。 初施。

於是諸劫中(至)以迴向佛道。

△二戒。

若復持禁戒，清淨無缺漏，求於無上道，諸佛之所歎。

△三忍。

若復行忍辱(至)如是悉能忍。

△四進。

若復勤精進，志念常堅固，於無量億劫，一心不懈息。

△五禪。

又於無數劫(至)盡諸禪定際。

一心福即禪波羅蜜也，一切智即心之極造，禪定際即道之極造。

10

布施、持戒、忍辱、精進、禪定等波羅蜜沒有冠上複雜的解釋，不需

⁹ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁591中。

¹⁰ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁654上。

要迂迴的論證，也不必要多加以闡釋，簡明扼要，一目瞭然。在《要解》裡類似像這樣的型態相當多，若是想要探索義理像學問般，那麼這本注解，能夠提供的元素實在不太多。

三、內外融攝

自佛教傳入中國後，與本土儒、道在教義上時有衝突，宋之前「三武之禍」、「會昌法難」對佛教造成莫大的傷害，也形成社會動盪不安。三教在這種相互摩擦與彼此磨合中，逐漸融入中國文化，於是形成三教鼎立的局面。三教在教理內容上各有其著重點，也有其不足之處，歷經時代的變遷，文化因三教相互含攝，相輔相成不斷創新，最終融入博大精深的中國文化洪爐中。

宋代是三教融合至為明顯的時代，雖然還有些許的排佛情形，但時代環境所趨，自然相合非人為造就。融合是宋代文化的普遍現象，不僅佛教內部趨於相容，佛教與儒道在義理上注入新元素互有啓發、相融，再創三教合一的新視野。在《要解》反映這種現象：

涅槃此云滅度，謂滅盡諸苦度生死海，真常道果之號，非喪亡之號也。真常者生靈性命之大本也，本真無妄凝常不變，由一念之迷妄，沈幻苦而失其所謂真，淪變生死而失其所謂常，聖人復還元覺，不沈諸妄不受諸變，故曰真常，與儒所謂復則不妄，老所謂復命曰常同意。所謂有餘無餘者，小乘厭生死苦。欲速出三界滯於偏真，證性未圓故名有餘，大乘離生死見無退無出，凝然常寂，證性已圓故名無餘。今云入涅槃者，示脫幻妄塵擾而反乎本真凝寂也。¹¹

佛教的「滅度」是滅而不滅，寂滅為樂，法身常在，這是佛身最高精神的境界，也是佛度化眾生另一種顯現，與世俗的灰身滅盡是不同的。戒環認為佛的法身是常住不滅也稱「真常」，在這裡與儒家所謂「復則不妄」、老子所謂的「復命曰常」是相同之意。此處以「復則不妄」、「真常」、「復命曰常」等象徵襯托出儒釋道三教的最高精神皆具有至高無

¹¹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁548上。

上的實相，也是表示三教在這方面是可以相通的。

融通的型態除了在精神層面上，另有攝入儒家典籍作為融通的方式。《要解》云：

八方之佛各依一方而示一德，所以開物，所以成務，原始要終，則天下之道無不貫矣。東方震為動，歡喜亦動也。阿闍云無動，須彌頂又無動之極也。經云：毀譽不動如須彌，此佛出應群動而其體無動，又在動國，示即動而靜也。二佛並化其德相資，故雖二名可以合釋。或曰：八卦乃中夏之書，引配竺教豈佛意耶？李長者用釋華嚴，呂觀文用釋此章，或者非之。子復蹈襲何也？曰：竺夏一天下耳，壘畿所及方位所同，而卦乃天地自然之理，獨不同哉？伏羲畫之以示人，吾佛象之以設法，各默得其同耳。今經雖無八卦之文，顯有八方之象，借事明理烏乎不可！而必拘墟詆訾，非達士也。¹²

戒環使用李通玄《華嚴經論》中的《易經》注解於釋文中，這是特殊的觀點，因為《易經》是以八卦作為一系列的符號，其背後具有隱喻和象徵的功能。這裡戒環拿來比擬八方之佛，而且他所持之理由，就方位而言，例如：東方是屬於震卦，是動的，表行的，與阿闍佛如如不動，表體的，兩者是相合的。二者之所以合釋，是因為產生源源不絕的萬事萬物都是由於其不動之體的原故。所以，戒環認為佛像可以表示佛法一部分，那八卦之方位，同樣也具有這方面之功能。

中西方的聖人做比較，也是一種內外融通的方式。《要解》云：

此舉萬二千人領袖上德，即十大弟子之列也。佛有十大弟子，為法王法臣各備眾德，權示專門輔弼大化。故大迦葉頭陀第一，身子智慧第一，目連神通，旃延論議，阿「少/免」天眼，富那說法，善吉解空，阿難多聞，波離持律，羅云密行，各居第一。如孔門十哲之列，是其常數。¹³

修行為何？中西方的認定準則，因政治、社會、文化等各方面的期許

¹² 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁606中。

¹³ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁541上。

而有差異，但是在德性方面，不因民情風俗而不同。簡而言之，佛教以戒定慧三學轉增上人，爲人天師表，重出世；儒家以齊家治國平天下，經世治用，重世法，兩者著力點不同，但二者強調德性的修持，才能攝化人心，堪爲世人楷模，卻是一致的。而且佛門十大弟子各有特質，與儒家十哲各有專長，此處作者相提並論，不也有異曲同工之妙！

由以上可知，從釋經方法、注解形式的角度著手，明顯反映戒環注經的簡約特色；從內外融攝，三教在中國文化寬大涵容之下，其自有內在理路相互滋養、含攝，其影響不僅社會各方面，對於個人思想、生活上也起著一定的作用。

第二節 釋經解題

經題的解釋是對注疏內容最重要的部分，也是全經之旨趣所在，明白瞭解重心所指，其餘都是枝枝末末的疏解。在解釋經題時，首先，對《要解》版本方面加以敘述，期使對這部著作更具有全體性的風貌；其次，妙法喻說明作者諸法實相的道理；最後，蓮華喻在智行方面，如何彰顯體用。

一、版本

《要解》有不同名稱，如：《妙法蓮華經要解》、《妙法蓮華經解》、《法華經要解》、《法華要解》、《標幟法華經要解》等等，這些有七卷或二十卷之差異，但內容是相同。以日本而言，此《要解》收錄在縮冊藏經 1714 號，登錄《妙法蓮花經》二十卷；萬字藏經續藏 500 號，登有《法華經要解》七卷，列出此二種比較，只是卷數不同，其他都一樣。¹⁴目前以《法華經要解》爲書名，放在《續藏經》第三十冊。

提到續藏版方面，除了戒環《要解》的部分之外，還有：一、《法華經》弘傳序科文；二、《妙法蓮華經解》科文；三、及南的《妙法蓮

¹⁴ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁 393。

華經解》序；四、《法華經要解》目次；五、對於道宣的《妙法蓮華經》弘傳序祥邁的注。其中一、二、四的部分都是關於《要解》的部分。及南序的部分完成於 1127 年 3 月中旬，他在 1119 和 1126 年曾作二次校證，顯見及南與戒環二人互動頻繁。¹⁵另外，元代祥邁的注與《要解》放在一起，是有問題的，原來道宣的《妙法蓮華經》弘傳序登錄在《大正藏》羅什譯本的卷首，經宋、元、明承襲傳抄，併入祥邁的注，這是後代追加上去的。¹⁶

《要解》版本問題不涉及《法華經》梵文本和翻譯本，而以羅什《妙法蓮華經》譯本作為注解的範本。就《要解》而言，文獻部分不複雜。

二、妙法

法華學人對《法華經》彰顯一乘妙法，都有深刻的描述，而一乘妙法又是實相的展現。在《要解》中，戒環如何形容「實相」之意：

上所謂實相者，即世間諸法性、相、體、力、本末究竟等是也。可見為相；相本為性；形具為體；利用為力；乍起為作；資始為因；助因為緣；緣熟為果；應果為報；始終為本末；窮盡為究竟。一切諸法不離此十，亦各具此十也。如是者，隨事指法之辭。謂諸法有如是之相，如是之性，乃至如是而始終，如是而窮盡，無非實相也。¹⁷

又云：

舊約四聖六凡十法界而說，以一界各具十如合為十界，百如攝為百界千如，融之以至於無盡，此乃即實相，而明法性也。又作三觀回互而釋，空則是相如，假則是如是相，中則相如是，此乃即實相而明觀智也。然此正明諸法實相，乃一乘極談，不應

¹⁵ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁 396。

¹⁶ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁 396。

¹⁷ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 552 上。

作如如理性釋之，況十如三觀方是大乘圓融之法，於一乘實相同途異轍，達者審之。¹⁸

此「實相」不是言語造作，若要以語言文字敘述，就以相、性、體、力、作、用、緣、果、報、本末等十個面相描述實相。此「實相」示現世間萬事萬物，雜染相陳，本無自性，緣起性空，若不執取，即能明瞭妙法之意蘊。實相即是妙法，戒環解釋「十如是」：每一法界各具「十如」，以至於百界千如，相即相融，重重無盡皆是實相。又以「一心三觀」中的空、假、中觀照萬事萬物，證得諸法實相無非緣起性空，非有非無之中道觀，體得實相妙法於「一心」。此「一心」，指「窮盡為究竟」，就是真心，佛之清淨心與眾生無二。佛、眾生二者之所以有差別，在於佛無執取「有」、「無」；眾生執取萬事萬物為實有，為我所，不知萬物本無自性，何來為「有」，因此造就無邊業因苦果，煩惱無盡。

此妙法超越世俗言語，雖然佛四十九年說法不斷，到最後還是「一切有為法，如夢、幻、泡、影，如露亦如電，應作如是觀。」¹⁹有為的造作以空、假、中觀照都是空性。所以，佛近五十年的有為法，無非是教化眾生的方便說。如何教化眾生體得佛之知見？眾生根機不同，利根者直入佛之知見，鈍根者該如何接引？《要解》云：

但以眾生垢重根器未純，先說三乘假名引導，故權而未實，麤而未妙，及乎諸冀既除，心相體信，乃示實相會歸一乘，則妙而無麤矣，諸佛能事，終畢於是也。然所謂妙法非去麤而取妙，蓋即麤以顯妙也。所謂一乘非離三而說一，蓋會三而歸一也，即麤顯妙猶蓮之即染而淨，會三歸一猶蓮之自華而實，法喻雙彰名實並顯，故號妙法蓮華。²⁰

聲聞、緣覺、菩薩等三乘是假名也是方便，縱然其心性與佛不同，但眾生與佛皆有清淨朗澈的內在佛性，只因眾生垢重，無法彰顯本來清淨心。所以佛為了引導不同根性之人能夠體悟佛之平等智慧，使之洞澈心性的純淨，佛所教導之方法，就是在因地中不斷修善、行六度波

¹⁸ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁552上。

¹⁹ 《金剛般若波羅蜜經》卷1，《大正藏》冊8，頁752中。

²⁰ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁538上。

羅蜜，因地滿，果地覺。所以，妙法不在去粗取妙而是粗中顯妙，猶如釋迦成佛在人間不在天上。

三、蓮華

蓮華喻，歷來注疏者不斷深入研究，對其闡釋喻意越來越詳細豐富。如，慧觀在《法華傳記》描述：「像之美者，蓮華爲上；蓮華之秀，分陀利爲最。妙方法而爲言，故喻之分陀利。」²¹；僧叡亦云：「敷而將落，名迦摩羅，處中盛時，名分陀利。未敷喻二道，將落譬泥洹，榮曜獨足。」²²這二位以妙法喻意連繫蓮華喻體的外觀形態。吉藏在《法華游意》中，進一步認爲：「略有三義：一、者離喻；二、者合喻；三、者遍喻。」²³以三方面角度分析蓮華含有十種喻意，從微至粗、出污泥而不染等等，以蓮花的莖、葉、鬚、敷各個部分都可以作譬喻。而智顛在《法華玄義》中，有一段精細的詮釋：「蓮華者爲四意：一、定法譬；二、引舊釋；三、出經論；四、正解釋。」²⁴從四個角度解釋，將蓮華喻意提昇至法性、根性的層面，而且認爲蓮華的本質是法蓮華，是理體，亦是融和之意。

以上是幾位祖師大德精闢詳盡的解釋，而在《要解》中，戒環又如何解釋蓮花？有云：

實相妙法巧喻蓮華，內則直指乎一心，外則該通乎萬境，方華即果處染常淨，此蓮之實相也。生佛本有淪變靡殊，此心之實相也。其狀虛假，其精甚真，此境之實相也。心境萬類通謂之法，精粗一致凡聖同源。²⁵

以妙法比喻蓮華，其內「一心」即真心，即如來藏清淨心，猶如蓮花出污泥而不染，比喻眾生皆有佛性，即使處在五濁惡世，其真心不滅。於外所現世間之萬相，乃是唯心所現，其本質是不變的。眾生本具佛

²¹ 《法華傳記》卷 2，《大正藏》冊 51，頁 53 中。

²² 《法華傳記》卷 2，《大正藏》冊 51，頁 53 下。

²³ 《法華游意》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 643 中。

²⁴ 《妙法蓮華經玄義》卷 7，《大正藏》冊 33，頁 771 下。

²⁵ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 538 上。

性，只因迷悟而有凡、聖之名。

「夫證是法者，必以大智爲體，妙行爲用。智譬則蓮，行譬則華，智行兩全乃盡其妙，故經文始於一光東照，智境全彰終於四法。成就行門備正宗之初。」²⁶蓮喻大智，華喻妙行，蓮華譬喻智行、體用。就唯識學的角度而言，這裡的「智」與「識」是對立的，即無漏智慧與有漏智慧；「識」是對世間的了別與認知，但「智」不全然，它是超越世間的智慧，是對世界本質的直接體悟，是成佛覺悟的依據。《要解》云：

善淵之心不能全一，粘湛發識流逸奔境名漏。諸漏者，謂欲漏、有漏、無明漏，皆以粘湛妄識爲體，爲三界煩惱之本，煩惱即貪嗔癡等十使，爲諸漏之緣，戕害法身，逼惱正性，名煩惱賊。言漏盡無惱者，以本盡故緣無，是謂殺賊也。²⁷

所以，識是有漏的本體，以貪瞋痴爲緣，是煩惱的來源。無漏智慧，是法身慧命的長存；是證智斷惑，是不受煩惱賊的傷害。

「智」屬於直觀領悟的範圍，需要被證得。《要解》云：「爲佛護念，謂道契佛心；植眾德本，謂福慧兩辦；入正定聚，即體佛妙體也；發救生心，即行佛妙行也。四法成就，乃能真得是經，以成普賢常行。」²⁸爲成就佛道，符合佛之本意，在個人實踐方面，以三十七道品爲修持之內容，憶念佛之功德，進而布施、持戒、忍辱、精進、禪定，在福慧雙修精勤努力之下，發大願力，誓救眾生之心，體得本具之無分別智。爲佛護念、植眾德本、入正定聚、發救生心，這四法成就佛慧，正所謂智行相資。

在《要解》的分科中，如何展現「妙智」？首先，從「方便品第二」至「見寶塔品第十一」，是「三周開示，皆所以明體也。」²⁹一雨潤澤如佛一音說法，眾生因智根差異而有不同的領悟，雖有三乘之名都是權宜說，而且「三乘之法，皆應機契道無不善也。藉權顯實，故

²⁶ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁538上。

²⁷ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁541上。

²⁸ 《法華經要解》卷7，《續藏經》冊30，頁695上。

²⁹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁538中。

其義深遠；方便隨機，故其語巧妙；本於一乘，故純一無雜。」³⁰成就如如不動的妙體，體現妙體不可思議法門，說明眾生與佛無二。

其次，智行、體用相輔相成之部分，從「提婆達多品第十二」至「常不輕菩薩品第二十」。《要解》云：

中間轍迹無非智行，旁顯體用，兼明彰實相之大全，列開悟之真範，發明種智成就果德，故若有聞者無不成佛。凡能領悟即得授記，一事一相無非妙法也。由是而往，山河大地明暗色空，擴而充之則物物燈明智體。推而行之則步步普賢行門，直下即法以明心，不復離物以觀妙。³¹

這些菩薩展現的修行方法是一種示現，也是佛菩薩修持的功德力，凡夫學習的是菩薩們修行的精神，而不是神通力。神通人人本具，啓發心性清淨如鏡，自然映照本地風光，不假外求。

最後，由「藥王菩薩本事品第二十三」至「普賢菩薩勸發品第二十八」，是佛咐囑之後流通，這六品是普賢行，《要解》云：

普賢道即徧一切處之體也。說普賢品無量菩薩皆得是行，剎塵菩薩皆具是體者，妙法終談智行體用一切圓備。故聞品成行若此其至，即所謂以常行成不德之德，是乃法華實相之極證也。自藥王品進至於此，為以行契智常然大用之門。³²

普賢行即普賢體，不可思議之妙行皆由此派生。智行合一之妙體，「歷備眾德，乃至導邪入正」³³，無入而不自得，成就一切眾生。三乘、一乘雖有權實之分，然而，一切法亦是權也是實，所以智行、體用泯除權實，是權也是實，說明法華一乘實相之極妙。

蓮華譬喻實相、智行到體用，開顯一佛乘道理，引領眾生入佛慧。其開顯之方式，即假名相之權宜一一導入實相；且眾生皆有佛性，其若有聞法者，都能入佛知見。蓮華是處污泥而不染，其花落果實，顯

³⁰ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁547上。

³¹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁538中。

³² 《法華經要解》卷7，《續藏經》冊30，頁697中。

³³ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁542上。

因果齊彰，於此彰顯因地果滿的一乘實相。蓮華譬喻妙法，是《法華經》中闡釋一乘實相妙法的總喻。

第三節 科判分析

對經典判釋教相源自南北朝，《法華經》是大乘經典中著名的一部經，歷來注疏大德在判教上必論及此經。在《要解》中，戒環也有自己的科判方法。本節分爲三部分加以討論：一、判教方面；二、科判之理由；三、分科之內容。

一、判教方面

南北朝譯經事業有三大階段：一、鳩摩羅什(350-409)之前；二、鳩摩羅什之後；三、真諦三藏(499-569)之後。進行判教之時，每個階段的代表最常被討論的經典，多數以《法華經》、《華嚴經》、《維摩經》、《涅槃經》、《般若經》及淨土系列的經典。³⁴自慧觀(?-453?)提出頓漸五時教判說法之後，南方沿用慧觀的判教思想有所增損，而北方則以經論的宗旨爲主採用「宗」的教判方式有四宗、五宗、六宗之判教觀。³⁵實際上，南北朝分屬不同政治系統：佛法的研究北方重實踐，地論師盛行；南方重義理詮釋，以成論師爲主，直接影響判教觀點。智顛總結南北朝判教系統爲「南三北七」，但今人整理卻不止這些。³⁶可見此時期的判教不僅是歷史發展的必然趨勢，對佛教中國化

³⁴ 藍日昌：《六朝判教的發展與演變》(台北：文津出版社，2003年初版)，頁4。

³⁵ 藍日昌：《六朝判教的發展與演變》(台北：文津出版社，2003年初版)，頁134。
四宗：指慧光的因緣宗、假名宗、誑相宗、常住宗。五宗：指自軌的因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗、法界宗。六宗：指凜師的因緣宗、假名宗、誑相宗、常宗、圓宗、真實宗。

³⁶ 藍日昌：《六朝判教的發展與演變》(台北：文津出版社，2003年初版)，頁255-258。「南三北七」，南三：虎丘山岌師的有相、無相、常住等三時教；宗愛及庄嚴寺僧的有相、無相、同歸、常住等四時教；定林寺僧柔、慧次及道場寺慧觀等的有相、無相、褒貶抑揚、同歸、常住等五時教。北七：武都山劉虬立人天、有相、無相、同歸、常住等五時教；菩提流志立半字、滿字等二教；慧光的四宗；自軌的五宗；凜師的六宗；北地禪師立有相、無相兩種大乘教；其他禪師立一音教。參閱智顛：《妙法蓮花經玄義》卷10，《大正藏》冊33，頁801上。

的過程有著一定的作用。³⁷

隋唐時期，宗派的崛起，以自宗立場提出判釋教相，彼此論證更加明顯，其中天台與華嚴二宗因各自立場相異而有不同看法。二宗沿用北朝慧光（約六世紀）圓教的觀點，作為自宗的體系為佛陀一代究竟圓滿的教法；引起的爭執點主要有「同教一乘」與「別教一乘」的觀念和澄觀對「頓」、「別教一乘」的看法。³⁸宗派的紛爭持續到唐末，如何調和宗派之間的觀點？唐末有宗密提出禪教一致的口號，北宋末年戒環更在《要解》中明確提出《華嚴》《法華》為一宗之思想：

釋經有科，判教有宗，如禾有科以容其苞本；如水有宗以會其支派，嘗謂華嚴法華蓋一宗也。何以明之？夫法王應運出真兆聖，唯為一事無有餘乘，是以首唱華嚴特明頓法，雖知根鈍且稱本懷，及乎怖大昏惑，乃權設方宜，至於眾志真純則還示實法，然則二經一始一終實相資發，故今宗華嚴而科釋也。或謂華嚴純談實性，獨被大機；法華引權入實，三根齊被，二經旨趣迥不相及，引彼釋此，殆不知宗。而愚竊觀「信解品」，其父先來求子不得，中止一城，其家大富，窮子遙見恐怖疾走，正喻初說華嚴也。臨終命子委付財物，窮子歡喜得大寶藏，正喻終說法華也。迹此觀之。始而驚怖，終而親附者，無異父，窮之所棄，達之所獲者，無異寶。既無以異，何為而不應宗之耶！又況二經以智立體，以行成德，放光現瑞全法界之真機，融因會果開修證之捷徑，凡所設法意緒並同，二經相宗亦足見聖人說法始終一貫。³⁹

戒環認為佛出世是眾生成佛的時機成熟了，根機利者施予《華嚴》，根機鈍者予以《法華》，二經所說皆是一佛乘。所以，他認為以《華嚴》解《法華》沒有不妥的。有祖師大德認為：《華嚴》內容是講佛果不可思議境界，只有上根才能瞭解；而《法華》說三乘方便，最後導歸一

³⁷ 李耀仙：〈判教是中國佛教發展的必然趨向〉，《中華文化論壇》，1995年第4期，頁72。

³⁸ 李耀仙：〈判教是中國佛教發展的必然趨向〉，《中華文化論壇》，第4期（1995年），頁71。

³⁹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁539上。

乘，兩經說法旨趣不同。對於這樣的觀點，戒環提出自己的想法：以「信解品」中的「長者喻」而言，窮者遇長者先排拒而後接受大寶藏，這整個過程，就像一開始用《華嚴》施教至《法華》信受是一樣的。長者、大寶藏至始至終不增不減，根器雖有不同，但成佛目的是相同的。戒環認為二經同宗之理由除了教化眾生使之成佛之目的相同之外，二經亦都具有如如不動的妙體，此妙體也是在實踐中完成，證明佛說法前後是一致的。

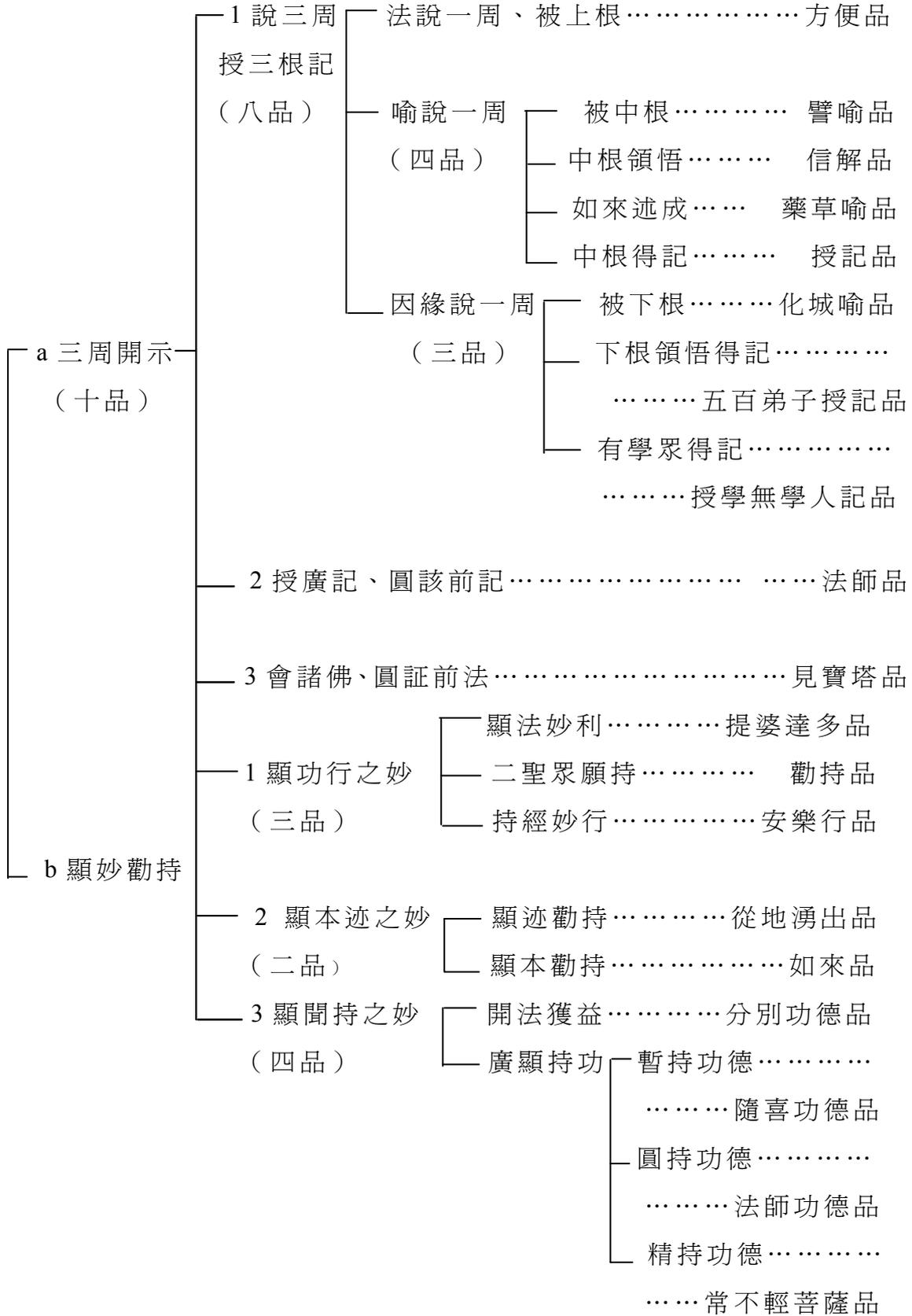
二、科判理由

科判的分法：序分、正宗分、流通分，始於道安，此後注疏家注解經典沿用這樣的分科方法，《要解》也是如此。

序分，以「序品第一」為內容。正宗分與流通分組織結構以圖表說明。⁴⁰

⁴⁰ 水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁405-406。

正宗分（十九品）



流通分（八品）



以上是詳細科判的內容，序分的部分是法華學者共通的，而正宗分的劃法戒環與法華學者不同：法雲的《法華義記》、天台的《法華文句》、吉藏的《法華義疏》等在正宗分部分，從「方便品第二」至「分別功德品第十七」前半部彌勒偈頌；而戒環則加上分別功德品後半部、隨喜功德品、法師功德品、常不輕菩薩品等。⁴¹戒環此種劃分之理由：

說證事圓於是付囑，言有在者，傳布法利期在得人也。日月燈明說是經已，即於眾唱滅授記付托，今佛至此，亦云不久涅槃付囑有在，足知三周開示至此乃畢。此後顯妙勸持別是一番，故雖唱滅結經，而復有後說至神力品，涌出之眾方請流通，則神力品前猶屬正宗明矣，此乃經之節目歷然可辨。⁴²

自地中涌出菩薩，禮拜釋迦、多寶二佛，然而在如來神力品，佛勸請涌出菩薩流通《法華經》，在神力品之前，當然包括常不輕菩薩第二十品。⁴³戒環認為在「如來神力品」佛才真正咐囑涌出之菩薩流通，所以，在「神力品」之前都是屬於正宗分。而在「見寶塔品」有諸佛之見證，三周開示至此圓滿結束，此後就是顯妙勸持的部分。

⁴¹ 水野弘元著：《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁407。

⁴² 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁627上。

⁴³ 水野弘元著：《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁407。

戒環正宗分範圍有十九品，其下是流通分的部分，其分爲二：一爲付授，有發起流通與付授流通；二爲體前法，示現行境、流通是道，尤其從「藥王菩薩本事品」以下，《要解》云：

所謂行境者，無復簡顯，無復情解，唯全體運用之而已。觀曰：若不洞明前解，無以躡成後行，又須忘絕前解，然後能入行境，是故行由解成，行起解絕，則後之行境，非言所及，非解所到，亦非囑累所能相授矣。學者當進乎此，闍那笈多後翻此經，移囑累置卷末，失華嚴之旨矣。⁴⁴

戒環認爲後六品的菩薩境界是因地滿、果地覺，即佛功德圓滿之展現，爲不可思議行境，不是凡情能解，亦不是凡夫所見，它與入一切種智相互爲用，是毘盧遮那佛之境界。佛法身常在，涵容十方，心包大虛，無形無相，所以能廣度眾生，應以何身得度者，即現何身，優游於十法界，無所拘限。戒環認爲闍那笈多將「囑累品」放置最末，失去佛常然大用之妙趣。

三、分科要旨

分科中，序分部分通常說明法會的緣由、說法時間、與會聽眾，以及當機者。此處的當機者是舍利弗，這部經主要針對聲聞乘而說的法。而此時佛放光現瑞，此種不可思議現象，只有文殊知道眾生機緣成熟佛要說法的徵兆，因爲文殊曾經歷過去諸佛秘密法要的盛況。

正宗分的部分，以窺基第一種組織架構的正宗分部分與第二種組織架構的正宗分一乘境的部分相互對照，說明窺基這種的分法與戒環正宗分的分法不同之處。在《法華玄贊》中：

最初一品序述因由，次有八品名爲正宗。前引信解品云：「今此經中唯說一乘。」此品又云：「開方便門，顯真實相。」即以一乘正爲經宗，逗二乘者，不定姓人，並授記訖。後十九品名爲流通，流通此經，非正逗二乘退大心者。更無開權顯實正說一

⁴⁴ 《法華經要解》卷6，《續藏經》冊30，頁670中。

乘之處。」⁴⁵

窺基在《法華玄贊》解釋「法師品」時，說明全經分科之依據及主要意旨。第一種的正宗分，從「方便品」至「授學無學人記品」，主要針對不定姓的聲聞而開權顯實，其用意破除聲聞行者的執取，聲聞教義是一乘圓滿教義的部分，也顯示聲聞法與一乘法不是對立的狀況。

第二種的正宗分，品數從「方便品」擴及「常不輕菩薩品」，其中「方便品」至「勸持品」為一乘境，其詮釋佛智與第一種正宗分對照，二者差別，在於授記對象的範圍。《法華玄贊》云：「此品（法師品）及持品漸有八部比丘尼等授記，因言總記。非更說一乘進令修學而與記故，皆是流通。」⁴⁶第二種的正宗分將授記成佛對象的範圍擴大到聽聞《法華經》而能夠一念隨喜，進而受持、讀誦、解說、書寫、供養的一切凡聖大眾。約略對照這二種組織說法，說明第一種的正宗分由，闡釋會聲聞歸一乘的道理，是全經的旨趣，窺基認為真正授記成佛的對象只有第二品至第九品的聲聞人，其餘授記是佛方便說法。

戒環正宗分劃分三周開示與顯妙勸持二部分，三周開示方面，從「方便品第」至「授學無學人記品」以「法說、喻說、因緣說」針對上、中、下三根授記，《要解》云：

能持正法足以師人，謂之法師。此授廣記以圓該前記，而號法師品者，所以廣記持經之人，而推尊之故也。經舉現前八部四眾等類，及佛滅後聞經隨喜，皆與授記，是謂廣記。前雖對三周法授三根記，而收機未盡，故此圓該，乃圓教之統要也，既為統要，允屬正宗。⁴⁷

在「法師品」中，戒環作這樣的說明：他認為三周開示雖然包含上中下三根之人，但佛的教法深意應擴及受持、讀、誦、解說、書寫、供養，以及聽經聞法者，甚而「（佛）滅後有人，則其機未兆，亦懸記之。」

⁴⁸在「見寶塔品」時，證明過去諸佛都是作這樣修行得道的，三周開

⁴⁵ 《妙法蓮華經玄贊》卷 8，《大正藏》冊 34，頁 806 下。

⁴⁶ 《妙法蓮華經玄贊》卷 8，《大正藏》冊 34，頁 807 上。

⁴⁷ 《法華經要解》卷 4，《續藏經》冊 30，頁 620 上。

⁴⁸ 《法華經要解》卷 4，《續藏經》冊 30，頁 620 中。

示到此圓滿結束，這才是佛圓滿的教法。這不是佛方便說法而是確實授記眾生皆有佛性，都能成佛，戒環解讀經文認為佛作這樣的開示。

窺基第二種正宗分中，「安樂行品」與「從地涌出品」為一乘行，其詮釋地上菩薩因行，因受限其經文淺近內容無法表達久修菩薩實踐力。從「如來壽量品」至「常不輕菩薩品」為一乘果，其詮釋佛身，以佛一乘實智的作為觀修的對象，令聲聞乘人解悟權法與實法，進而捨權入實，入佛知見。誠如稻荷日萱所說：「窺基設立三乘真實說，重視一乘得益、授記。」⁴⁹

戒環正宗分中，顯妙勸持方面，又分為三部分：一、顯功行之妙，從「提婆達多品」至「安樂行品」，勸說菩薩在如來因、受持、己身等各方面因地上之修持，遂致成佛之過程；二、顯本迹之妙，由「從地涌出品」至「如來壽量品」，呈顯佛久遠成佛之事實，及不可思議的佛身觀，此佛身觀融法身、報身、應化身於一身；三、顯開持之妙，於「分別功德品」至「常不輕菩薩品」，列舉隨喜、法師、常不輕菩薩聞法受持的深淺，說明體證悟道的淺深。

戒環流通分從「如來神力品」至「普賢菩薩勸發品」中，「如來神力品」以如來現神力讚嘆此經發起大眾廣為流傳之願力。「囑累品」，「以明佛佛授手之要止此而已」⁵⁰如來咐囑流通，使妙法利達無窮。於「藥王菩薩本事品」到「普賢菩薩勸發品」，皆為「以行成德者」⁵¹，智行全體妙用，常然大行。

由以上得知，戒環序分、正宗分、流通分段落分明，其組織結構簡潔明瞭。而三周開示以妙體為主，囑累之後為妙用，其中間為智行合一，兼體用，條縷分析，清楚俐落，與通釋經題內容前後呼應。

第四節 小結

注經的內容通常與作者寫作的動機是相通的，在《要解》裡，戒

⁴⁹ 稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁58。

⁵⁰ 《法華經要解》卷6，《續藏經》冊30，670中。

⁵¹ 《法華經要解》卷6，《續藏經》冊30，670中。

環注經的目的是「融通」與「疏明」。在融通方面，在引用經文與宗派思想上是鮮明的，戒環認為佛法如大海，這些經文與思想傳播佛法各個面向，藉此廣化無量無數的眾生，就好像無數的支流終歸流向大海一樣。

在疏明方面，佛法需要有人傳播發揚，如何宣揚深入淺出的佛法大意？歷代大德從不同角度竭盡所能發揮其意，使廣大群生受到佛法的熏習與佛的護佑，祈望世間為淨土世界。歷史邁入北宋，佛法的走向也進入另一階段，戒環體認佛法適應性，不再是複雜的義理而是更適切人群的心理需要，他展開迥異以往注經方式，其目的在於清楚明白。

戒環此種態度應用在注經風格上，呈現不同詮釋的角度。將各宗的重要思想論點，化繁為簡融入釋文中；天台與華嚴歷來之各執一端，皆巧妙圓融於釋文中；三教在思想、經文、人物方面亦各有其會通之處，諸如此類，使學習者易於瞭解與掌握。

在通釋經題中，戒環開宗明義點出諸法實相是妙法也是蓮華。在《要解》中，《華嚴經》描述毗盧遮那佛清淨光明的世界，獨被大根；《法華經》會三歸一，三根普被，即九界而成佛，在戒環思想裡整合於佛之應機。

戒環認為諸法實相之全體展現，以智為體、以行為用。其落實於科判方面，除了序分為法華學人共通之外：正宗分第二品至第十一品，以智為體；由第十二品至第二十品，以智行為主，體用為輔，彰顯實相，啟發入佛種智；而第二十一品以下，以行為用。科判整體段落分明，一目瞭然。

第五章《法華經要解》之思想特色

戒環是禪僧，在《要解》裡，他的禪宗思想融攝《楞嚴經》的佛性思想，藉以貫穿引用經文與宗派思想。《法華經》的一乘思想，是法華學者關注的焦點。佛性思想是宗派思想的核心問題，也關係到各宗一乘思想的想法。在一乘思想中，戒環主張三車說法之外，對於佛慧及增加「鑿井喻」和「父少子老喻」的譬喻故事，有其獨到的看法。另外，在《要解》中，戒環重視實踐面向，他認為修行不出戒、定、慧三學範圍，在定學與慧學方面戒環有自己獨特的看法。總括《要解》這些的思想，本章分為三部分加以分析：第一節佛性思想；第二節一乘思想；第三節實踐面向。這三方面在中國佛教發展上，其範圍都是相當廣泛與複雜，筆者就從戒環語意中探討其所代表的意涵。

第一節 佛性思想

佛性的問題在中國佛教史上是一個非常複雜的問題，因為涉及到佛教真理的界定、成佛的方式、以及佛果的問題，尤其大乘佛教的興起，佛性的議題日趨重要，乃至成為佛教宗派分裂的一個主要的標誌。這裡針對《要解》所提到相關佛性的問題，加以探討，從戒環的語意中理解佛性的意蘊。首先，佛性的界定是必要的，其次佛性普及之意義，最後論述授記問題。

一、佛性界定

佛性一詞的原文主要有三種：一、為 *buddha-dhatu*，有佛界之義；二、*buddha-gotra*，有佛種性之義；*buddha-garbha*，有佛藏，即如來藏的意思。¹佛性的「性」，本身就有多種意義，「性」與「界」相通，「界」又有因及含藏之意。《大般涅槃經》云：「佛性者，有因，有因因；有果，有果果。有因者，即十二因緣，因因者即是智慧；有果者，

¹ 姚衛群：〈佛性觀念的形成和主要發展線索〉，收錄於《中華文化論壇》，第2期（2002年），頁98。

即是阿耨多羅三藐三菩提，果果者，即是無上大般涅槃。」²這裡將佛性分爲因性與果性，「性」也可視爲某種永恆不變的東西；在因，可稱爲因性，有未實現或未顯現的含義；在果則可稱果性，有實現或顯現之義，所以果性又稱爲體性。

由於因性涉及成佛可能性問題，更受到人們的關注與討論。南北朝時，是竺道生一闡提也有佛性的看法，隨後南北朝的地論師分爲南北二道：北道師主張「當常」說，認爲眾生的佛性不是一開始就有，而是要當將來修成佛果時才有；南道師主張「現常」說，認爲佛性是本來就有的。而攝論師的主張認爲第八識阿黎耶識主要是妄識，有染淨成分，透過淨的部分可以轉染成淨。入唐，此一問題更成爲各宗派討論的主要議題。例如：三論宗吉藏的中道佛性，認爲不能將佛性單純理解爲因，或者爲果，或其他的概念，只能用遮詮的方式來體證。天台宗智顛將佛性分三部分，眾生本來就具有的佛性，名正因佛性；通過修行功德圓滿顯現的佛性，爲緣因佛性；智與理相應，此智不可破壞，爲了因佛性。華嚴宗的自心不動智，示眾生與佛無二，宗密提出的靈知即本覺，故靈知也是佛性。禪宗的佛性觀，重視真心、本覺。而法相宗以阿賴耶識清淨無漏的觀點決定種性問題。在中國佛教史上，不論各宗成立或前或後，佛性議題的討論在本有始有、全分一分、有爲無爲、當果問題進行很多爭論，相當複雜且不易瞭解。

針對佛性問題，在戒環的語意中，他認爲：「所因即般若實智，爲菩提正因也。佛固將說而我不欸待，但初聞四諦，即便信受速取小果。」³；「內有智性者，謂正因信種，揀非闡提也。內有是因，故從佛爲。觀四諦理聞聲悟道，名聲聞乘。」⁴；「能一念信則爲已具般若智因。」⁵作者融攝諸宗明白提出菩提正因、內有智性，以及一念信都是屬於未顯現之因性，此因性即將來成佛之種子，也是眾生本具的佛性。

佛性此一名詞，稱謂繁多，吉藏在《大乘玄義》中指出：

² 《大般涅槃經》卷 27，《大正藏》冊 12，頁 524 上。

³ 《法華經要解》卷 2，《續藏經》冊 30，頁 563 中。

⁴ 《法華經要解》卷 2，《續藏經》冊 30，頁 571 上。

⁵ 《法華經要解》卷 5，《續藏經》冊 30，頁 654 上。

經中有明佛性、法性、真如、實際等，並是佛性之異名。何以知之？《涅槃經》自說佛性有種種名，於一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧。故知大聖隨緣善巧，於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中，名為佛性；則於《華嚴》，名為法界；於《勝鬘》中，名為如來藏自性清淨心；《楞伽》名為八識；《首楞嚴經》名首楞嚴三昧；《法華》名為一道一乘；《大品》名為般若法性；《維摩》名為無住實際，如是等名，皆是佛性之異名。⁶

以上是諸經對佛性稱謂的不同，其含義也不同，如名為佛性者，主要指眾生覺悟之性；名如來藏者，主要指如來藏眾生，眾生藏如來；融諸識性，究竟清淨，名為自性清淨心；為諸法體性，名為法性；妙實不二，名為真如；理無所知，無所不知，名為般若；善惡平等，妙運不二，名為一乘；理用圓寂，名為涅槃等等。⁷此處所提到的名詞在不同的經文作何種解釋，都是以佛性為題從不同角度所作的解釋。

關於佛性的同義詞，在《要解》中整理出來有：「蓋是道出於本覺明心，而常資妙光智體」⁸；「蓋佛性之在纏，若神珠之在衣」⁹；「此經所詮，即人人妙性，是謂佛種」¹⁰；「自然智即本覺真智也，欲住佛道，成就此智，必藉法師發明」¹¹；「珠表妙圓真心」¹²；「雖未得無漏，法性之妙身，以清淨常體一切於中現」¹³；「信等諸根，謂信根，智根等也」¹⁴；「得滅度者，得真常道果也」¹⁵；「智願不失，如衣珠現在」¹⁶「彼依自性不動智以立信體，令信自心與佛無異。」¹⁷．．．。以上

⁶ 《大乘玄義》卷3，《大正藏》冊45，頁41下。

⁷ 賴永海：《中國佛性論》（高雄市：佛光出版社，1990年12月初版），頁26-27。

⁸ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁548中。

⁹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁558上。

¹⁰ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁579上。

¹¹ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁621中。

¹² 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁631中。

¹³ 《法華經要解》卷6，《續藏經》冊30，頁664上。

¹⁴ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁648中。

¹⁵ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁608中。

¹⁶ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁616中。

是佛性的異名稱謂，與吉藏所列項目相互對照，超出甚多。佛性之義在不同經典有不同的解釋，戒環將這些稱謂全部放在《要解》裡，如同「《無量義經》云：無量義者，從一實相生無量法。」¹⁸其意義是相同的。因此，佛說法眾多，只有「《法華》所詮皆妙法，所示皆實相。」¹⁹在戒環的語意中認為這些的稱謂都是佛性，亦是表示眾生與佛無異，皆有自性清淨心。

由以上整理的相關佛性同義詞，也推論出佛性與如來藏的關係，《要解》指出：「法華經藏即眾生如來藏也，於眾生則蘊在塵勞，於菩薩則蘊在萬行。」²⁰如來藏之意，如印順導師指出：《華嚴經·如來性起品》中三千大千世界經卷在一微塵內，譬如如來智慧在眾生身內；一切微塵都是這樣，就是一切眾生都有如來智慧。²¹即如來藏與佛性，在意義上雖有多少的差別，然而作為成佛的可能性是相同的。

二、佛性普及

在佛性的議題上，戒環的看法如何？《要解》云：「言父母所生，明人人本具不假他求，清淨無穢，即眾塵不隔，無壞無雜者。」²²又云：

凡能隨順非其智分所能，皆信力爾，故須擇信機宣傳也。前云：是法不可示，言辭相寂滅，而獨許信力堅固者能解此，又計舍利弗等，以信得入，以信隨順。當云何信耶？傳曰：不言而信，者天也。又曰：有諸己之謂信。今欲解言辭相寂之法，當依不言之信，信乎己而已，即華嚴五位之初十信是也。彼依自性不動智以立信體，令信自心與佛無異，由是覺了智相不動，萬法不遷，因果不移，聖凡不二，心境忽然，印契實相，一切相應，

¹⁷ 《法華經要解》卷 2，《續藏經》冊 30，頁 579 上。

¹⁸ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 543 中。

¹⁹ 《法華經要解》卷 4，《續藏經》冊 30，頁 622 上。

²⁰ 《法華經要解》卷 4，《續藏經》冊 30，頁 623 上。

²¹ 釋印順：《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1981 年 12 月初版，1992 年 5 月修訂 1 版），頁 98-99。

²² 《法華經要解》卷 6，《續藏經》冊 30，頁 661 中。

是謂不言之信也。能發是信，頓翻無明業識，見聞覺知成一切種智矣，則於此經以信得入，以信隨順者。²³

眾生本具如來清淨法身，深信自己有如如不動之佛性，而且深信自己未來可以成佛。佛是無漏智慧，是清淨無染；眾生是有漏智慧，是雜染的。眾生垢染程度不一，所以有三根之分。下根障重需漸修，「勢須積行次第斷治，故言自一小劫至十小劫，斷盡惑障，智乃現前」²⁴，然後「隨所證耳，夫小羅漢見小千，大羅漢見大千，辟支見百佛世界，菩薩見百千佛界，如來見微塵國土。」²⁵所謂的根機，不是智慧的高低，而是雜染程度，如華嚴五位階從最初十信、十住、十行、十迴向、十地，不斷增上，層次愈高，垢染愈少，所現清淨心的成分也就愈大。這些的階位都是方便設立，增強學佛者的瞭解與信心。

眾生皆有佛性，但根性不等，此眾生包含範圍有多大？《要解》云：

喻真知冥化物物自遂也。根莖大小總辨草木，以明根機有異，諸樹大小總結草木以明一雨是同。夫以一雲一雨而滋眾物，稱其大小種性曾無天闕，使為華者敷，為果者實，各各自遂。則佛之真知冥化若此而已。木質曰幹，草質曰莖，皆依根而立，根譬種性，莖譬發心，枚葉譬所薰教理，華果譬所修行果，謂三乘種性發心熏習之不同，同是一音教澤之被，而各有所成也。

26

在「藥草喻品」中細小藥草喻人天，中藥草喻緣覺、聲聞、大藥草喻菩薩。佛以一雲一雨普降大地，大小種性各霑雨露，猶如佛一音施教，眾生隨類各得其解。「所來之眾根性不同，佛各隨其所堪而化之。以堪人天者為說十善，堪二乘者為說諦緣，堪大乘者為說六度。以至定不定性人、非人類，各隨所堪而為說法，雖根有無量而皆令利喜，是謂

²³ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁579上。

²⁴ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁599中。

²⁵ 《法華經要解》卷6，《續藏經》冊30，頁660上。

²⁶ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁590中-591上。

冥化。」²⁷ 戒環認為佛雖列三種藥草為人天、二乘、菩薩，但不否認還有定不定性人和非人類，佛承認根有無量，在他們蒙受教化時，而不自知，乃因佛知根甚詳，善於觀機逗教。

以上所指非人類為何？《要解》云：「龍宮無數菩薩，皆是文殊化度，而獨舉八歲龍女成佛者，明佛性不問男女，不在老成，不擇異類。」²⁸龍女是畜類，為文殊菩薩所度化，牠捨法愛，猶如心垢滅除易如反掌，八歲成就佛道，此處佛性擴及男女、老幼、畜類。又云：

大雲將雨則電曜雷震，譬如來出興放光說法，慧雲含潤日光掩蔽者。所謂慈意妙大雲滅除煩惱焰也，雲陰靉然下逮與地，親邇可以承攬，譬慈意逮下俯同萬物也，其雨普等譬法利均一，四方俱下譬不擇四生，率土充洽譬教被大千也。²⁹

大雨普降不擇四生，眾生皆蒙其利。四生在《增壹阿含經》有清楚的解釋：

此四生，云何為四？所謂卵生、胎生、溼生、化生。彼云何名為卵生？所謂卵生者：鷄、雀、鳥、鵠、孔雀、蛇、魚、蟻子之屬，皆是卵生，是謂名為卵生。彼云何名為胎生？所謂人及畜生，至二足蟲，是謂名為胎生。彼云何名為因緣生？所謂腐肉中虫、廁中虫、如尸中虫，如是之屬，皆名為因緣生。彼云何名為化生？所謂諸天、大地獄、餓鬼、若人、若畜生、是謂名為化生。³⁰

佛說胎、卵、溼、化，是約有情的最初出生到成長期間的形態不同而分別的，前三種容易理解，而化生，不是昆蟲化蝴蝶等化生，是說這類有情，不須要父母外緣，憑自己的生存意欲與業力，就會忽然產生出來。依胎、卵、溼、化的次第說，化生應為有情中最低級的。但從《增一阿含經》說法，化生是極高的天，也是極低的地獄，而且還遍

²⁷ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁591中。

²⁸ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁631上。

²⁹ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁593上。

³⁰ 《增一阿含經》卷17，《大正藏》冊2，頁632上。

於鬼、畜、人三趣中。³¹

眾生已經論及到四生，是否到此為止？《要解》云：

是法住法位者，森羅萬像皆即實相也。世間相常住者，山河大地當體真常也。三乘遣相明真故，法不住位；釋動求靜故，見有遷流；一乘觸事而真，不生情解故。法住法位，世相常住，道場所證如此而已。³²

又云：

謂諸法有如是之相，如是之性，乃至如是而始終，如是而窮盡，無非實相也。即此而推，現前種種，松直、棘曲、鵠白、烏黑，竹如是翠，華如是黃，凡即諸世諦之事，無非實相也，唯其即世諦而無非實相，故證之者當不虧其天真，不離其當體，而默得於色心之外，是謂第一希有難解之法也。³³

禪宗自惠祖大師那裡，說自性本淨，自性能生萬法；又說心一念悟即佛，心一念迷即凡夫，即心即佛等。禪宗直觀心性、澈悟本源、見性成佛。禪宗後來的發展進一步提出「觸目是道」、「觸事而真」，演變「青青翠竹郁郁黃花」無非般若法性，事事皆是般若法性的思想，此「事事」的當中證得法性，也可看成是佛性。在戒環的思想中，眾生皆可成佛，此眾生包含有情生命與無情草木，正所謂「情與無情，同圓種智。」³⁴

在一乘思想中，涉及佛性問題各宗派討論甚多，其中對闡提的看法差異甚大，就以天台宗與法相宗的說法提出來做為討論：以天台宗而言，它的會三歸一，對於闡提的看法如何？這涉及到天台性具的善惡說，此宗把善惡分為「性中善惡」與「修中善惡」兩種。性中善惡是根本的，本來就有的，不可斷的；修中善惡來自性中善惡，它是後來產生的，可斷的。闡提是否具有佛性，智顛在《觀音玄義》中認為：「闡提既不達性善，以不達故還為善所染，修善得起廣治諸惡。佛雖

³¹ 釋印順：《佛法概論》（台北：正聞出版社，1992年），頁75-77。

³² 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁560中。

³³ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁552上。

³⁴ 《禪門諸祖師偈頌》卷4，《續藏經》冊66，頁969中。

不斷性惡而能達於惡，以達惡故於惡自在，故不為惡所染修，惡不得起，故佛永無復惡。」³⁵智顛認為佛不斷性惡，是因為眾生應以何身得度者，即現其身，即使佛身處在污濁之處也不會為惡所染，所以佛永不翻惡；而闡提不斷性善，經由後天的行為，有機緣也能啟發善業，所以闡提還是有成佛的可能性。湛然發揚智顛的學說，倡導一切諸法皆是佛因，不論有情無情都有成佛的可能性。延壽也倡導：「若以性善、性惡，凡聖不移。諸佛不斷性惡，能現地獄之身；闡提不斷性善，常具佛果之體。」³⁶經由後天的努力，闡提還是有機會成佛的。

以法相宗而言，它的三時教判，其教學對象為「三品根機」，不是針對上、中、下三種根機的眾生，而是相同眾生在接受佛陀教化過程中其知解自下至中、自中至上的三重轉變，亦即「三時」，指三類的教學有前淺後深之意，對應這知解自下而上的升進。³⁷依五種姓的說法，能否成佛在於無漏種子，《法華玄贊》云：「十方佛土中唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說，但教化菩薩，無聲聞弟子，乃至廣說。若聲聞，若菩薩，聞我說法皆成於佛，依此唯有一大乘性。」³⁸在法華會上二乘人可以成佛，窺基認為這是佛方便說法。「具體而言，是已經不具有會二乘（事實上不含獨覺）歸一乘的意義。」³⁹

由以上得知，戒環在佛性的界定上，幾乎將歷來有關的佛性稱謂集中在《要解》中，統歸於佛性這一名詞下。而戒環對根性的認定不限於三根，他主張眾生皆有佛性，以《楞嚴經》佛性觀點融通各宗不同的思想，於此疏通各宗的差異性。

三、授記問題

「授記」，在《法華經》是一個重要的問題。什麼是「授記」？「授

³⁵ 《觀音玄義》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 882 下。

³⁶ 《萬善同歸集》卷 2，《大正藏》冊 48，頁 976 中。

³⁷ 廖明活〈窺基的判教思想〉，收錄於《佛學研究中心學報》，第 3 期（1988 年），頁 233-234。

³⁸ 《妙法蓮華經玄贊》卷 1，《大正藏》冊 34，頁 656 上。

³⁹ 黃國清：〈窺基《妙法蓮華經玄贊》科文析論〉，收錄於《圓光佛學學報》，第九期（2004 年 12 月），頁 259-260。

記」，在經典中作「記蒞」、「記說」、「授決」、「受決」等詞。此「授記」之意，即「授記作佛」，亦是未來成佛之預言，僅使用於大乘經典。授記作佛始於何時？在世尊時代有無數的過去佛，而世尊本生故事累積了相同的因行，但是一定要有促使菩薩必定能成佛的什麼依據，於是設定了燃燈佛授予菩薩授記作佛的形式。⁴⁰在《要解》有一段話說：

妙光昔助燈明為然燈之師，今助釋迦續燈明之道，八子生於燈明師於妙光，至其成佛又號然燈，而然燈又為釋迦之師，蓋是道出於本覺明心，常資妙光智體，傳續不窮，如一燈明然百千燈，其明不窮其光不二，此妙法大本也。⁴¹

授記始於燃燈佛，是佛佛道同，亦是光光相照，不僅過去佛是如此，未來佛也是如此。遵循前人因地之努力，將來必定會成佛，是此經平等大慧一佛乘思想之根源。

有過去佛、未來佛，現在也有無數十方世界佛、菩薩出現於大乘經，於是類似燃燈佛授記作佛的這一形式內容，就變得更為複雜了，授記思想的展開，到了《法華經》中二乘授記作佛，達到高峰。⁴²但是作為一佛乘思想的《法華經》僅藉著授記，是很難令人理解的。為何《法華經》中要藉由授記表現唯有一佛乘的問題？又，絕對無法成佛的二乘，為什麼一定要有成佛的依據？這些的問題主要在於《涅槃經》成立於《法華經》之後，亦指《法華經》沒有明確指出像《涅槃經》所說：「一切眾生悉有佛性」之依據⁴³，所以必須設定授記作佛始於燃燈佛，有了這樣的依據，二乘人未來方有成佛的可能性。

理解《法華經》中所呈現「授記」之意，即「授予他人未來成佛的一種預言。要具體分項式地記述佛名、國名、國土的情形、時代名、佛的壽命、正法與像法的時期等。」⁴⁴在「譬喻品」中舍利弗的授記，

⁴⁰ 平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》（臺北：佛光出版社，1998年初版），頁226-231。

⁴¹ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁548中。

⁴² 平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》（臺北：佛光出版社，1998年初版），頁233。

⁴³ 《大般涅槃經》卷9，《大正藏》冊12，頁419上。

⁴⁴ 菅野博史著·孝順師譯：《法華經-永遠的菩薩道》（台北縣：靈鷲山般若出版，2005年，初版），頁113。

爲上根；「信解品」中四大聲聞-須菩提、迦旃延、迦葉、目犍連等授記，爲中根；「五百弟子授記品」中滿慈子與五百阿羅漢等授記，和「授學無學人記品」中阿難、羅睺羅等二千右左學、無學聲聞授記，爲下根。舊稱的三周開示，到此爲止。

三根授記結束，沒被授記者難道沒有成佛的可能性嗎？在《要解》裡戒環在「授學無學人記品」中更進一步提出「若有聞法者，無一不成佛故也。」⁴⁵又在「法師品」中說：「此授廣記以圓該前記，而號法師品者，所以廣記持經之人，而推尊之故也。經舉現前八部四眾等類，及佛滅後聞經隨喜，皆與授記，是謂廣記。」⁴⁶授記者不限於佛之弟子，而是擴及佛滅後有聞經隨喜者。

「若有聞法者，無一不成佛」，示眾生皆能成佛，即使沒有真正的授記，只要聽聞佛法，就已種下成佛之因了。「滅後有人，則其機未兆，亦懸記之，則此品廣記無所不圓，無所不該矣。」⁴⁷戒環再進一步指出佛滅後，即使眾生之佛性未顯，此未顯有可能未聽聞佛法，對此類的眾生，將來有機會聞法，也將授記作佛。這裡所指的廣記，意味對授記的對象，有無限的可能性。

這無限的可能性，誠如《要解》所云：

大迦葉等領悟喻說，得佛正道，當踐佛位，故與說來果，名授記品。法華一會，乃群機貞實，所作已辦之時，故正宗說示了無多事，直則會三乘於一致，開四見使悟入，而一一授記印其成佛，以示出與功成本願滿足之意耳。然昔《淨名》嘗怪彌勒授一生記，以正位中本無授記及得菩提，而法華已入正位，何滯迹耶，抑有已故有記，入正位者尚有已乎？蓋正位中雖無授記，亦不廢於授記，若華嚴性海豈非正位，而十住之初妙覺之終，屢聞記莖，如所謂清淨心所謂殊勝境界者，曷嘗無哉？《淨名》曰：說法不有亦不無，以因緣故諸法生，無我無造無受者，善惡之業亦不亡，正證之人固無已也。然善惡之業豈有已之可

⁴⁵ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁617中。

⁴⁶ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁620上。

⁴⁷ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁620中。

記？豈無己之可忘哉？若世之貧富貴賤修短苦樂，昔作而今受，前召而後應，懸疎網而不漏，淪浩劫而莫遺者，其誰與記耶？今所謂記者，特以助明不亡之理，而引發行人耳。⁴⁸

在經中授記是非常重要的事，佛之弟子全授記，其滿足了佛出現於世之本懷，亦成就了這些弟子本願。此對後世沒有授記之眾生起了何種的感受？是生不逢時或沒有希望成佛？在《淨名》中打破授記的執取，首先，指出彌勒菩薩沒有授記，將來還是會成佛的。經中又認為清淨心是殊勝境界，眾生皆有之，不需授記才有，就像世間善惡、貪富、貴賤，誰在作記錄？在《大智度論》中，龍樹也認為：「四種受記：有未發心而授記；有適發心而授記；有於前授記他人盡知，己身不知；有於前授記他人己身盡知。」⁴⁹即使眾生沒有授記，將來若有聽聞佛法，也表示已經授記了。

授記，在《法華經》佔全經三分之一之篇幅，有其時代背景之需求，其顯示之重要性不言而喻。以上戒環從不同面向解釋授記，擴大其意涵。對於在《法華經》中沒有清楚說明眾生皆有佛性這樣的說法，在《要解》裡，戒環已明白指出佛性普及的理論依據。

總而言之，在佛性思想上，戒環以《楞嚴經》佛性思想為基礎，他認為眾生皆有「常住真心、性淨明體」，⁵⁰只因客塵所染，蒙蔽自性清淨。《楞嚴經》的「七處徵心」：在內、在外、潛伏根裡、內外兩處、根塵中間、一切無著等七處破除妄心，在尋找「真心」的過程中，不僅要破前六處著「有」，更要破第七處的「無」。所以，此經之真心在於「破妄」乃能「顯真」，真心非有非無、不即不離於見聞覺知，亦即以不生不滅為本修因，方可求取佛乘不生不滅之果。此與禪宗即事而真、頓悟成佛，體得般若智慧的思想，是相通的。易言之，戒環禪宗思想已融入《楞嚴經》的佛性思想，藉以會通華嚴、天宗和法相等宗的佛性觀點。

⁴⁸ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁595上。

⁴⁹ 《大智度論》卷4，《大正藏》冊25，頁92中。

⁵⁰ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷1，《大正藏》冊19，頁106下。

第二節 一乘思想

對於佛教義理一提到《法華經》立刻連想到開三顯實，會三歸一，這是智顛的學說，也是其法華學影響學人甚深之處。歷來注疏家在判釋教相上必論及《法華經》一乘思想，亦各有其觀點，分述如下：以天台宗而論，智顛把佛陀的教法分爲藏、通、別、圓四教。三藏教，是講說小乘的道理；通教，則能貫通大小乘，指般若類經典；圓教，專指《法華經》；別教，指有別於通教與圓教的大乘說教，《華嚴》、《涅槃》、《地論》、《攝論》、《如來藏經》等。智顛將如來藏的經典放在別教，主要以《法華經》的實相論作爲他判別的標準，而此經實相論又以龍樹《中論》所云：「眾因緣生法，我說即是無，亦爲是假名，亦是中道義。」⁵¹以緣起性空之中道實相義解釋佛性思想，自然在別教與圓教上有相應的差異。

以華嚴宗而論，法藏將如來一代教相分爲小、始、終、頓、圓五類。小乘教，即對小乘根機未熟者所說；大乘始教，即對小乘開始入大乘，亦即大乘之初門；大乘終教，即說真如隨緣而生染淨諸法，其體本自清淨，故說二乘及一切有情悉當成佛；頓教，爲頓修頓悟之教，又稱大乘頓教；圓教，即說一乘而圓滿教法，又稱一乘圓教。這裡一乘教義，即《分齊章》所云：「開爲二門：一別教；二同教。」⁵²即「同教一乘」與「別教一乘」。法藏認爲所謂的同教一乘，指與三乘教義有相同之處的一乘教義，亦即天台宗的教義屬於此類；別教一乘，指有別於三乘教義的一乘教義，即華嚴宗屬於此。同爲一乘教義的《華嚴經》與《法華經》做比較，法藏認爲前者圓中之頓是「頓頓」；後者是「漸頓」。

以法相宗而論，窺基的判教體系有頓漸分判、三時教判、八宗教判。頓漸分判，指直接聽聞大乘法而實踐大乘道的是頓教；先學小乘再轉入大乘的是漸教，依此標準，則《法華經》是漸教大乘。三時教判，第一時是有教，以《阿含經》施教於下品根機者；第二時是空教，以《大般若經》等，設教於中品根機者；第三時是非有非空的中道教，

⁵¹ 《中論》卷 4，《大正藏》冊 30，頁 33 中。

⁵² 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1，《大正藏》冊 45，頁 477 上。

以《解深密經》等就教於上品根機者。八宗教判⁵³，即源於南北朝的四宗教判。在教判系統中，《法華經》與唯識經論、《華嚴經》同列為最高層教義。窺基以唯識教說會通《法華經》義理內容，其一乘思想「離開唯識學派的脈絡，實難以掌握窺基法華思想的底蘊。」⁵⁴

此經一乘思想之地位無庸致疑，在《要解》裡戒環的一乘思想不同於以往的法華學人，其最主要的思想特色表現在三車說法、佛慧和九喻，以下分別說明。

一、三車說法

「譬喻品」中的「火宅喻」中，長者指如來，孩子是眾生，火宅象徵欲界、色界、無色界。這故事說明眾生在三界中嬉戲不知身陷火窟中之危險，如來為誘引眾生出離三界，應眾生之根機給予羊、鹿、牛等車，其比喻為小、中、大等根，最後諸子順利逃離火宅，如來所給予的是大白牛車。在《要解》云

徒令速出則佛其所欲，既不能化，故順其所欲而化之。長者亦自恐被焚者，譬佛示身三界與民同患也。知子所好等者，譬知諸眾生有種種欲，隨其本性方便說三也。車表果法，不屬三界，故云今在門外，可以遊戲者，喻法樂可以自娛也。牛正服乘之大力者，正譬大根以任大乘。羊鹿非可服乘，徒以像牛為幼稚玩好之具。權譬小根以任小乘，知羊鹿非可服乘徒為玩好之具，即知二乘不足致道，徒為戲論之法而已。⁵⁵

又云：

此敘燈明亦於一乘隨宜說三也。初中後者，指三乘之法，皆應機契道無不善也。藉權顯實，故其義深遠；方便隨機，故其語巧妙；本於一乘，故純一無雜；明菩薩行，故具足清白梵行之

⁵³ 八宗：我法俱有宗、有法無我宗、法無去來宗、現通假實宗、俗妄真實宗、諸法但名宗、勝義皆空宗、應理圓實宗。

⁵⁴ 黃國清：〈窺基法華思想與唯識學說的交涉〉，收錄於《正觀雜誌》，第43期（2007年12月），頁117。

⁵⁵ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁569上。

相。以一乘應三乘而說，故云說應四諦等，於二乘言求，於菩薩不言求者。佛為大事出興，本說教菩薩法，故不待求於餘乘非所願說，特因樂小者求而後說也。於聲聞言涅槃，於辟支菩薩言種智者。聲聞厭生死苦取滅諦小果，故進之於究竟涅槃。辟支利智菩薩大根，故成之以一切種智，一切種智唯佛能具。⁵⁶

在「火宅喻」中賦予羊、鹿、牛等車，比喻聲聞、緣覺、菩薩等三乘法，而牛車是根機最利的，而大白牛車也是牛車，戒環認為牛車與大白牛車沒有不同，早在燈明古佛時，為應眾生根機就有三乘法，而且「三乘得妙，則同歸一乘。」⁵⁷

應眾生根機不等而有三乘法，此三乘法即般若法門，皆可成就佛道。《要解》云：

說法既久，指四十年說小教時也。以疲懈故，但念小乘空法，不復求進也。空無相無作，即小乘三解脫門也。智者謂依四諦以觀諸法無我我所，名空；以空故萬法一異等相實不可得，名無相；知一切法無相不可得，即於三界無所願求，不復造作三有生死之業，名無作，亦名無願。由是離諸苦縛而得解脫，然此特小法不足念也。菩薩法，即大乘法也；遊戲神通等即大乘行也。⁵⁸

三乘法中自利利他菩薩法是大乘法，而聲聞、緣覺小乘法執著空、無相、無願三解脫門。雖然小乘法與大乘法形成強烈對比，但如來四十年說法，都是屬於般若等教，皆是通往一佛乘，所以如來智慧，「雖方便多門，而不離實相。」⁵⁹

般若法門中如何教導根器鈍者，使之發無上心？《要解》云：

譬為說般若漸引入實也。長者有疾譬方等之後，名相未遣，人多法執之病，佛亦病之將死而語寶藏，譬化緣將畢故說般若為

⁵⁶ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁547上。

⁵⁷ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁606上。

⁵⁸ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁581上。

⁵⁹ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁593中。

法華先導，如方語之寶藏未即付也。般若教中六度萬行具備，故譬倉庫盈溢，然未為圓教故，其中寶物又有多少，或取以自利或與以利他，聖人之用心如是宜當體法，此令轉教菩薩之譬也。《大般若》告須菩提云：汝當為菩薩說般若。下文云：我等又因如來智慧，為諸菩薩開演，即轉教事。⁶⁰

二乘人之毛病在法執，在般若教中教以六度，還不能成為大乘人，因二乘人心還未成大乘心，所以在《般若經》中佛告須菩提，學習般若，可以達於涅槃或諸法實相的道慧，因為般若是無住無著，一相無相，等到二乘人深信佛勸發菩提心之用意，才可稱為大乘人。所以在般若教中之轉教中，佛已經為二乘人種下成佛之因。

在《要解》裡呈現般若法門的教法如何使眾生體悟而不斷增上，最終導入一佛乘：

眾生汨於塵勞，二乘縛於空寂，聞是法者，足以滌塵勞解縛著，釋然物外優遊一生，此現世安隱也。後生善處，即聞法之報，以道受樂，即修道之果，言以道者，各隨其道受樂不同也。修十善則受人天樂；修諦緣即受二乘樂；修六度則受菩薩樂，各以其道也。離諸障礙者：惡道離業障而入人天；人天離事障而入二乘；二乘離理障而入菩薩，各遂其才也。故曰：於諸法中任力所能漸得入道，如彼大雲雨於一切。⁶¹

佛說法看似方便有多法，實是一相一味，只是眾生根機不同，領悟有差異：一般眾生聞法得洗滌塵累，身心安頓，進而修習十善而入人天；人天享福之樂聞法得以脫俗而入二乘；二乘不沉滯法執而入菩薩，所以一般眾生與三乘人聞法，所得之法樂各不同，若能不以此為滿足，不斷增上，最後必定能入佛知見，所以，「諦緣之法雖屬二乘實通大乘，其要皆為斷生死本滅無明因，使復還本明妙性而已。」⁶²

由戒環一乘思想中，其所主張三車說法牽涉牛車與大白牛車是同？是異？是法華學者由來以久的爭執焦點，亦是關係到各宗一乘思

⁶⁰ 《法華經要解》卷 2，《續藏經》冊 30，頁 584 中。

⁶¹ 《法華經要解》卷 3，《續藏經》冊 30，頁 592 上。

⁶² 《法華經要解》卷 3，《續藏經》冊 30，頁 605 上。

想的觀點。若是兩者相同為「三車家」，其代表人物是法相宗的窺基；若是兩者相異為「四車家」，其代表人物是法雲和智顛。而吉藏有人認為是三車說法，但他的立場較自由，其認為以眾生的覺悟為最重要；法雲與智顛的主張直接關係到經典之間優劣較量的判教問題，其認為《法華經》為最優越。⁶³戒環與窺基同為「三車家」，但其一乘思想角度不同：窺基以唯識思想解釋《法華經》；戒環以《楞嚴經》的佛性思想為基礎。

二、佛慧

通常以一塵不染清淨心、無漏智慧、入佛智見、佛佛道同，用來形容如來智慧；或以顯示不可思議境界，顯示佛慧的功德；或以比喻即使智慧第一舍利弗不能預測，何況凡夫眾生更不可能得知；或以佛由內德顯於外，其攝化眾生德行，使之遵循佛所開闢修行之路，即使證得佛智也不應執取，這些都是耳熟能詳的佛教用語或對佛法的理解。對佛慧的理解，戒環將之擴及儒、道二家崇高精神的象徵，《要解》云：

涅槃此云滅度，謂滅盡諸苦度生死海，真常道果之，非喪亡之號也。真常者生靈性命之大本也，本真無妄凝常不變。由一念之迷妄，沈幻苦而失其所謂真，淪變生死而失其所謂常，聖人復還元覺，不沈諸妄不受諸變，故曰：真常，與儒所謂復則不妄，老所謂復命曰常，同意。所謂有餘無餘者：小乘厭生死苦，欲速出三界滯於偏真，證性未圓故名有餘；大乘離生死見無退無出，凝然常寂，證性已圓故名無餘。今云入涅槃者，示脫幻妄塵擾而反乎本真凝寂也。⁶⁴

佛證得清淨無染的無餘涅槃的境界，遠離三界，在三界中佛來去自如以應化身隨緣度化。佛的法身慧命常存，能滅而不滅，化而不化，眾生皆能感召佛的功德而攝化，這是佛家的真常、清淨心，亦是佛慧的

⁶³ 菅野博史著·孝順師譯：《法華經-永遠的菩薩道》（台北縣：靈鷲山般若出版，2005年，初版），頁118-119。

⁶⁴ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁548上。

展現。戒環認為儒家的「復則不妄」，道家的「復命曰常」，與佛家的真常，看成是同樣的意思，顯然對佛慧抱持更廣泛的看法。

戒環對佛慧的特殊見解，同樣也影響對聖人的看法，這裡引用李通玄的一段話，作為佐證：

言外道名徧行者，菩薩化邪不化正，名為外道。凡所修進未至究竟一乘法界理智妙行、一多同異自在、身土交徹、十方世界如因陀羅網門，皆是外道。如是通凡及聖，盡以同行方便引之，名為徧行外道，即如此孔丘、老莊之流亦是其類。如名潛相隱，隨類而行，眾生但受其益，總不知誰是誰非。如是之行，常徧十方無時不現，如影隨形，如響應聲。非往來之質，以智通萬有，常對現色身。⁶⁵

這段話中有幾點含義：凡是沒有證入佛慧，或沒有體證華嚴無礙的境界者，那麼佛教徒乃至菩薩都是屬於外道；外道中能遍及凡與聖者，稱為徧行外道，如菩薩證入佛位，其智慧通一切法，為利益眾生，應以何身得度者，即現何身；像孔子、老子、莊子都是徧行外道者。由此得知，李通玄企圖將儒、道兩家納入佛教的系統，戒環認同此一觀點。他認為徧行外道也是佛教的一種善巧方便，也認同孔子、老子實際上是佛的化身，具有無上的智慧與大悲心，他們隨時變現色身，處處利益眾生，眾生卻渾然未知。戒環對般若的看法視野擴及不同宗教領域，相對就聖人的認定不再侷限於佛教這一面向。

戒環再套用李通玄的論點，進而自成一格的說法，《要解》云：

聖人法之以開物成務，冒天下之道，故八方之佛各依一方而示一德，所以開物所以成務，原始要終，則天下之道無不冒矣。東方震為動，歡喜亦動也；阿閼云無動，須彌頂又無動之極也。經云：毀譽不動如須彌，此佛出應群動而其體無動，又在動國，示即動而靜也，二佛並化其德相資，故雖二名可以合釋。⁶⁶

在「化城喻品」中大通智勝佛有十六王子，其子成佛各據八方，八方

⁶⁵ 《華嚴經合論》卷 100，《續藏經》冊 4，頁 50 上。

⁶⁶ 《法華經要解》卷 3，《續藏經》冊 30，頁 606 中。

佛各示其德。東方屬於八卦中的震卦，表震動之意，而位在東方的阿闍佛與須彌佛是不動之極，此形容佛慧在動國中如如不動之體，以方位作象徵的符號，這是一種特殊的解釋方法。

由上得知，從三教合一，或者以李長者新穎的華嚴學思想角度切入佛慧的意涵，不僅豐富表達入實相的途徑，而且以內外融通的手法作巧妙的解釋。由此顯示戒環對佛慧意涵靈活運用，激發與眾不同的思想詮釋。

三、九喻

《法華經》的譬喻故事眾多，是引人入勝且貫串經文的表達方式，其中為祖師大德普遍使用的有七種：「火宅喻」，比喻眾生垢重，佛為引導眾生悟入佛之知見善盡苦心，而有方便說法的情形；「長者窮子喻」，佛為了使四大聲聞覺悟、體察真正的家業，誘引聲聞乘人入一乘；「藥草喻」，如來說法雖有方便多門，但實則一相一味，弟子根性與修行境地有別，終能獲得正覺；「化城喻」，表示求寶途中有暫時之所，待眾人力量具足，定能到真正的寶所，佛期許二乘人莫眷戀二乘果位；「衣珠喻」，形容愚人自以為不得救度，只是其被無明所蔽，如來早已賜予的菩提種子，而且智願不失，一旦覺悟，即得入一切種智；「明珠喻」說明轉輪聖王髻中之明珠，不妄予人，表示如來不隨便向人宣說一佛乘；「醫師喻」，顯示如來實未滅度而說滅度，這是二乘人難以接受之事，此說明如來方便真實不虛，諸子終究以此方便得度。⁶⁷

《要解》中多了二喻：「經有九喻，謂火宅、窮子、藥草、化城、繫珠、鑿井、王髻、父少、醫師。舊唯言七喻，遺却鑿井、父少二喻，謂是旁出，實非旁也。」⁶⁸戒環認為「鑿井喻」和「父少子老喻」，與舊有的七喻都是展現殊勝的一乘實相。在「鑿井喻」中，《要解》云：

高原鑿水譬修菩薩道不得其要，猶見乾土，施功不已譬從乾慧

⁶⁷ 王麗潔：〈《法華經》一乘妙法的譬喻構成及其審美特徵〉，收錄於《江漢論壇》（2007年8月），頁129-130。

⁶⁸ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁563上。

地由漸而進，轉見濕土喻歷聞般若，逐漸至泥喻初聞《法華》，然尚滯修習，則於佛智水近之而已。若夫脫然造其真源，則妙湛圓發不勞功用，視前所為皆滓濁矣。經不言此者，所謂引而不發使其自進，蓋無功用處不容言諭也。⁶⁹

又云：

佛果菩提皆屬此經，則未聞未解安可得道？開方便門猶鑿井也，示真實相猶見水也，法華經藏即眾生如來藏也，於眾生則蘊在塵勞，於菩薩則蘊在萬行，於寶所則過乎五百由旬，可謂深固幽遠也。人無能到故，唯菩薩可以開示。⁷⁰

以高原鑿水譬喻修行的境界，漸至泥水只是初聞《法華》，若能聞、能解，進而自在無功用行，自然見水、入實相之意。所以，「鑿井喻」，表示佛所說諸經中此經最爲難信難解，信解受持的程度是衡量是否善行菩薩道的標準。

「父少子老喻」亦是一佛乘，《要解》云：「父少譬釋尊闡化之近，子老譬涌出成德之久，化近迹久理不相當，必言二十五及百歲者，取其少猶未壯，老已過耆，益見相違也。」⁷¹又云：「得佛未久，合父少也，而此大眾至甚爲希有，合子老也，今日世尊至能作大事合相違也。善入出住者，於無量三昧或入、或出、或住，妙用自在。」⁷²以世間法而言，世尊說法四十年，如何度化無量數涌出菩薩，猶如二十五歲之父，百歲之兒，此事不合世間常理，令人無法置信。「父少子老喻」示久遠成佛的釋迦佛，佛之法身常住，無生滅變化，應眾生之需求，隨叩而響。此也顯示受持行解《法華經》入不可思議境界，如同「父少子老喻」，所以此經最令人難以相信，也唯有菩薩才能接受。

以上九喻都是以世間法譬喻出世法，故事淺顯易懂，喻意深遠，而且從不同角度譬喻實相真諦或一乘妙法。譬喻之人、事、物簡潔有序，喻義清楚明瞭，是大乘經典中最引人注意的經典，其故事生動有

⁶⁹ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁622中。

⁷⁰ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁623上。

⁷¹ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁647上。

⁷² 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁647上。

趣，很能吸引學佛者學習的興趣。此經少議論而多譬喻的特點，即彰顯會三歸一、一乘實相、一乘教法、方便思想、久遠成佛釋迦思想，全部都在譬喻中開展。

從一乘思想中得知，三車說法，戒環以《楞嚴經》佛性思想的論點為基礎；佛慧，在戒環的論述上，與儒、道二家在精神的追求、聖人的德行上並駕其驅，豐富佛慧的內涵；九喻，戒環增添「鑿井喻」和「父少子老喻」，說明會三乘歸一乘之理。易言之，戒環的一乘思想不同於歷來的注疏家的說法。

第三節 實踐思想

佛教是追求斷除人生煩惱和解脫生死痛苦的宗教，是極富實踐性的宗教。祖師大德著述豐碩，闡述精湛，無非說明如何拔苦與樂的解脫之道，修行的項目，以戒、定、慧三學為綱領，是成就佛道根本途徑和方法，不論二乘人或大乘人修習聖道皆不出這範圍，就是一般佛教徒也適用之。本節以《要解》呈現的戒、定、慧三學之內容，加以討論。

一、戒學

戒學的「戒」，是禁止之意，指皈依佛教的人所必須遵守的規則，即佛教的道德戒條，而戒的功用有防非止惡和促發善行二大作用，是相當嚴格的。如佛教徒的三皈、五戒，二乘教的具足戒，大乘教的三聚淨戒、十重戒、四十八輕戒，而菩薩戒通出家與在家眾之佛教徒。佛教的戒律是立足世間法為基礎，出家眾不僅嚴守出世法，世間的法律更要持守。戒學的重要性，是修學三大綱領之基礎，戒生定，定發慧；無法制身，定無由產生，如何證慧，三學相互影響。

在《法華經·安樂行品》中，有四安樂行：第一安樂行，說明菩薩應作的行動與應親近的範圍，前者強調空性與忍辱，後者包括身、心方面；第二安樂行，說明正語的重要性；第三安樂行，正意念的強化；第四安樂行，大慈悲心的化行。這四安樂行似有漸次增上之意。

反觀戒環在《要解》中，將戒學方面擴及至世法角度上，亦即倫理道德的深化。這部分以二方面加以說明：以戒律而言，戒環認為佛法之戒律不僅戒身亦戒心，由內而形於外的德行，身相莊嚴令人起敬。《要解》云：「蹈七寶華乃妙淨密行之應也，作長子者，常以密行繼續佛道也。如華嚴以普賢為長子，亦表大行能建佛法也。蓋弘道以德行為尚，故儒門四科亦先德行。」⁷³弘揚佛法以德行為要，戒法是有相的，真正「修持淨戒，即持無相戒」⁷⁴，戒自己不戒別人，達到戒而無戒方是真正的持戒精神。儒家的倫理道德是中國文化的主流，它認為人具有道德理性的精神主體，而且認為人之所以為人，是因為自己的心是道德之心，自己的性是道德理性，這是人的理想價值所在。⁷⁵儒、釋兩家在德性內在理路有共通性，也認同「人能弘道、非道弘人」之理，所以人的德行是弘道的首選。

戒環認為戒學是證入一切佛智的基礎，在《要解》所呈現的是：

萬行依於三業本於智悲，智以處己，悲以應物，皆欲不失其正。正則安而樂，不正則危而憂，故此特依文殊正智，示正身、正語、正意、大悲四法，名安樂行品。由前持品菩薩敬順佛意，願於惡世護持此經，誓忍諸難，而大聖以謂，能忍諸難，未若必使之無難，故為說四安樂行。⁷⁶

貪瞋癡是煩惱的根源，也是生死輪迴的根本，若要遠離苦惱，解脫生死，就從四安樂行中作起。首先，正身方面，身體不親近影響戒行清淨的行為與環境，身自然端正。其次，正語方面，心口一致、不諍，順機引導為之說法利益眾生，若受到責罵、怖杖要能忍辱，善於安忍即使遇諸難也能逢兇化吉。然後正意方面，捨嫉、恚、慢等，意念清淨。最後起大悲想，拔苦與樂，廣利眾生。此四正行，以忍為要，忍為修行者第一要務，若能行此，必能通達事理，圓融無礙。

⁷³ 《法華經要解》卷4，《續藏經》冊30，頁619上。

⁷⁴ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁557中。

⁷⁵ 方立天：〈儒家對佛教心性論的影響〉，收錄於《中華文化論壇》，第4期（1995年），頁73。

⁷⁶ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁634中。

以忍辱而言，戒環認為修行中忍至為重要，為四安樂行之首，與大乘佛教為了成就佛道提出的六度有密切關係。《要解》云：

行處必住忍辱者，六度適時為用而涉難，莫尚於忍。蓋趨事而動則悔吝生焉，故須忍以御之。惟能忍故於剛能柔而物不能挫，於逆能順而物不能害，於事能審而所施不暴，於微能察而所遇不驚，由是克成安樂行也。⁷⁷

此「六度」，即布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。前五度可歸於慈悲，為第六度般若智慧所統率，強調般若智慧的引導作用。六度是三學的展開，布施、持戒、忍辱為戒學所攝，禪定是定學，智慧是慧學，精進是努力不懈地修習，通於三學所攝。六度無超出三學的實踐的範圍。⁷⁸因忍而六度相互為用，而且就以常不輕菩薩為例，他禮拜深敬諸位菩薩，認為眾生皆有佛性，都是未來佛，不畏四眾瞋恚打罵，依然禮敬。由於常不輕菩薩的忍辱而入無相無我「第一義忍」之境界⁷⁹，此第一義忍，即《大智度論》所云：「得無生法忍，即時六波羅蜜滿。」⁸⁰終證得無生法忍成就佛道，此中之忍實含有六度之意。所以戒環認為「忍為四行之宗」⁸¹，具有「忍辱、慈悲力，故能勝一切。」⁸²

戒學中三皈、五戒、二乘教和大乘教之戒法，雖然戒相之屬性不同，但戒法的精神是相同的。在修學佛道的歷程中，因身分角色的不同，所授持的戒法而異，但感受心性的增上是一樣的。成就佛道，持戒以忍辱為首要，不是口誦而已，而是「道內自攝持」。⁸³

⁷⁷ 《法華經要解》卷 5，《續藏經》冊 30，頁 635 中。

⁷⁸ 方天立：《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學，2002 年第 1 版），頁 847。

⁷⁹ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 545 中。

⁸⁰ 《大智度論》卷 16，《大正藏》冊 25，頁 180 中。

⁸¹ 《法華經要解》卷 5，《續藏經》冊 30，頁 640 上。

⁸² 《大智度論》卷 2，《大正藏》冊 25，頁 75 中。

⁸³ 《法華經要解》卷 4，《續藏經》冊 30，頁 628 中。

二、定學

定學的「定」，是使心專注於某一對象而不散亂。佛教為防止心意散亂以求達到安寧的精神狀態，提出了種種方法。在中國，禪與定通常是連用，禪定之意，是安靜斂心，止息雜染。定學是佛教修習的重要項目，是不同於其他宗教的獨特的修持模式和生活方式，大小乘經論提到的種類繁多。佛學初傳入有多種的禪經，到了隋唐時代佛教宗派的成立，都依其教義而修行禪定，其中源遠流長是天台止觀法門與禪宗法門，尤以禪宗的法門，盛行於宋代。

關於禪定，在大乘佛教未興起前的修習方式，戒環認為：

此三乘法，聖所稱歎者，諸佛共尊也，能離生死，故自在無繫，異有為法，故無所依求，得是乘者，斯得無漏。五根、五力、七覺支、八正道，四禪九次第定，八解脫、諸三昧法、足以娛樂脫三界苦。⁸⁴

五根、五力、七覺支、八正道是屬於三十七菩提分法，是各自獨立的系統，任何一種方法都可以達到開證，若全部修道可歸納為戒定慧三學，且相互含攝。四禪九次第定，是定的功夫深淺逐漸向上。八解脫，八種禪定的力量可以斷三界煩惱，又稱八背捨。三昧，指修行者之心定於一處而不散亂之狀態，是正受、正定之意，又稱三摩提、三摩地。以上各種禪定方法，都有助於證悟。

對於「三昧」的說法，戒環進一步認為：

三昧此云正定。《圓覺》云：三昧，正受者，謂正定中受用之法簡異邪受，非謂梵語三昧，此云正受也。故《寶積》云：三昧及正受，妙幢相者，摧邪表正而不住相也。法華三昧深入一乘證諸實相，淨德三昧眾德真淨物莫能染，宿王戲者本智自在無所滯著，無緣則照而常寂，智印參合萬法，解一切語言謂了皆真說，集一切功德謂萬德圓備，清淨三昧纖塵不立，神通遊戲變現自在，慧炬以能破癡暗，莊嚴王以總攝妙行，淨光明者得妙智明，淨藏者得法眼藏。不共謂二乘不及，日旋則大千圓照，

⁸⁴ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁571上。

得如是等河沙三昧。謂交徹融攝重重無盡，皆妙音所具也。由具此，故能成妙行流通妙法。⁸⁵

關於此處的「三昧」，戒環採用李通玄《新華嚴經論》的意涵，有令人有心靜、念止之意，也代表智慧。而「三者正也，昧者定也，何故以三爲正？凡爲作法以三度爲正，昧者情識不現，名之爲昧；正智現前名之爲三。」⁸⁶所以三昧的修習，表示心止於一處，也就是正智的展現。三昧通於實相，無相無著，沒有大、小乘禪法之區別，所有的般若智慧由定而發慧，都是佛智的展現，這是戒環所要表達禪定的意義。

戒環認爲「定」有辨別邪正之力量，而三昧的獲得，首先，以不親近權勢、外道、兇戲、惡律、小乘、婦女、不男、潔正身心等八種，戒環認爲這八種「以戒、定爲體。」⁸⁷其次，進而如理觀，「所謂攝心不動如須彌山也。蓋心法本寂相待成搖，由見顛倒，則以法爲有生有起，故於心有動有轉，若雲駛故月運也。能如實觀，則於心不動不退」⁸⁸，乃能「以觀智爲體，所以融前戒定使圓契實相，乃成妙行也。」⁸⁹所以：

四行既正，則一性安恬，靜與道合，動與神會。其完不爲物挫，雖臨危難不知其爲危難也。其固不爲物傾，雖對欲惡不知其爲欲惡也。夫躬行是行，則涉惡世而持經，入紛華以應物，無所往而不安且樂矣，是謂必使之無難也。⁹⁰

定學的修習，戒環認爲先從正身、正語、正意、大悲等四行著手，亦即以戒學爲基礎才有可能完成修定的能力。四正行的真正實踐，可說是修定的成就，其人不受毀譽影響，即使處在五濁惡世亦不受染污，可說是無入而不自得。「安愴不亂，定圓也」⁹¹；「一切智即心之極造，

⁸⁵ 《法華經要解》卷7，《續藏經》冊30，頁678中-679上。

⁸⁶ 《新華嚴經論》卷26，《大正藏》冊36，頁898下。

⁸⁷ 《法華經要解》卷5，《大正藏》冊30，頁635中。

⁸⁸ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁637上。

⁸⁹ 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁636中。

⁹⁰ 《法華經要解》卷5，《大正藏》冊30，頁634中。

⁹¹ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁600中。

禪定際，即道之極造。」⁹²心止息，而生慧，而禪定實是通往實相之境界。

禪宗提倡的參禪方法，以澈見心性本源，成就佛果為宗旨，從而發展出特有的禪法、禪風。禪宗最重要的一點，就是將印度禪中以定為重心轉化為定慧一體的中国化的禪。

由以上可知，在定學的實踐層面上，戒環強調戒學為定學的基礎，而戒學中以忍辱為最重要，戒定二學之具足實入佛道的途徑。

三、慧學

慧學內涵豐富，有小乘修學四諦、十二因緣，大乘觀照真如、實相等。自佛教傳入中原，南北朝時代，已經有不同的學派，到隋唐時代進而建立宗派。他們熱衷於探討人生和宇宙的真實本質，探求成佛的根源、途徑和方法，並以豐富的體證實踐中總結經驗，形成理論，表現了出色的佛家智慧。⁹³在《要解》中三乘教法：

聖主師子言說法無畏，演說經典微妙第一至令人樂聞，即以一乘教諸菩薩也。講說正法種種因緣至為說淨道、即以三乘開悟眾生也。若人遭苦至盡諸苦際，即小乘四諦法，四句如次配見苦斷集修道證滅也。若人有福至為說緣覺，即中乘十二緣法也。聲聞三生種福為厭苦，支佛百劫種福為求道，故有福供佛志求勝法可授中乘。若有佛子至為說淨道，即大乘六度法也。六度以種種行為用，以無上慧為體，行得慧濟即無染著，故名淨道。

94

四諦，苦、集、滅、道，瞭解生命的本質是「苦」，其根源於「無明」與「貪愛」，說明如何超越生死獲得解脫之道；十二因緣，說明生命的緣起、三世因果；淨道即大乘的六度，這些都是佛依眾生的根機而施教，而「諦緣之法雖屬二乘實通大乘，其要皆為斷生死本滅無明因，

⁹² 《法華經要解》卷5，《續藏經》冊30，頁654中。

⁹³ 方天立：《中國佛教哲學要義》（北京：中國人民大學，2002年第1版），頁850。

⁹⁴ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁545上。

使復還本明妙性而已，凡爲道看教，當深明乎此。」⁹⁵無明是生死輪之本，二乘之法截斷生死之因，佛智現前。此三乘之法，都是如來智慧，「雖方便多門，而不離實相。」⁹⁶以佛而言，是一乘法；以眾生而言，因分別而有三乘法。。

在大乘慧學方面，在《要解》中，戒環將天台宗一心三觀思想和華嚴學自信不動智融入釋文中，下面就一心三觀而言：

舊約四聖六凡十法界而說，以一界各具十如合為十界，百如攝為百界千如，融之以至於無盡，此乃即實相，而明法性也。又作三觀回互而釋，空則是相如，假則如是相，中則相如是，此乃即實相而明觀智也。然此正明諸法實相，乃一乘極，不應作如如理性釋之。況十如三觀方是大乘圓融之，於一乘實相同途異轍。⁹⁷

智顛根據慧思的十如思想加以發揮，形成三千世界，從而發展「一念三千」的思想，這是構成觀境。從「一心三觀」思想形成「圓融三諦」的觀法，這是偏重止觀的能觀方面。這裡產生一心與三千世界如何連繫的問題，此處湛然提出「理具」的說法，他認為：「一家觀門永異諸說，該攝一切十方三世，若凡若聖一切因果者，良由觀具。具即是假，假即空、中。理性雖具，若不觀之，但言觀心，則不稱理，小乘奚嘗不觀心耶？但迷一心具諸法耳。」⁹⁸ 湛然提出「理具」闡釋天台學性具思想，他所提出的「理具」，即不生不滅之理體，具有相即的作用。

就自信不動智而言，《要解》中表示：

彼依自性不動智以立信體，令信自心與佛無異，由是覺了智相不動，萬法不遷，因果不移，聖凡不二，心境忽然，印契實相，一切相應，是謂不言之信也。能發是信，頓翻無明業識，見聞覺知成一切種智矣。⁹⁹

⁹⁵ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁604中-605上。

⁹⁶ 《法華經要解》卷3，《續藏經》冊30，頁593中。

⁹⁷ 《法華經要解》卷1，《續藏經》冊30，頁552上。

⁹⁸ 《止觀輔行傳弘決》卷5，《大正藏》冊46，頁289下。

⁹⁹ 《法華經要解》卷2，《續藏經》冊30，頁579上。

李通玄所講的「自心不動智」，他認為自心指眾生的無明，不通達真理的狀態；不動智指堅定的菩提智慧，即悟解無性妙理的智慧。自性與不動智之間的連繫，他說：「無性妙理有自在分別，無性可動，名不動智佛。」¹⁰⁰無性即無自性，無明也是無自性，藉此觀照無性可動的妙理，成就此種智慧者即不動智佛，且「不動智佛者，即理中智也，一切凡聖身等共有之故。」¹⁰¹；「一念妄念不生，得心境蕩然，性自無生、無得、無證，即成正覺故。」¹⁰²觀照心、佛、眾生心之體性是空寂，當下見性成佛。以無自性連結自心與不動智，以此作為眾生佛性本具的說法。

在大乘慧學中，禪宗之修持實踐所作的思維方法是特別的，在《要解》中，戒環以禪宗「觸事而真」的直觀方式連接天台、華嚴二宗的心性論。《要解》云：

頌十如及止身子不說之意也。是法不可示言辭相寂滅者，如是實相觸事而真，擬之即差，言之即乖也。言諸餘生類無能解者，以即諸世諦性相，而默得於色心之外，為難也。言除諸菩薩信堅固者，許以信得入也。言諸弟子眾力所不堪者，明非二乘法也。¹⁰³

禪宗自慧能之後的悟禪，以杜塞思量分別，直下心性上的頓悟為其特色，猶如戒環吸取《楞嚴經》所云：「理則頓悟，乘悟併銷；事非頓除，因次第盡。」¹⁰⁴頓悟是超絕於一般的經驗認識，因此不能藉由累積經驗而逐漸明瞭，唯有頓超所及，亦即《六祖壇經》所云：「我說不生不滅者，本自無生，今亦不滅，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善惡，都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恒沙。」¹⁰⁵慧能認為佛性是自然存在的，不能用生滅解釋；佛性是清淨的，不能以

¹⁰⁰ 《新華嚴經論》卷 8，《大正藏》冊 36，頁 768 中。

¹⁰¹ 《新華嚴經論》卷 8，《大正藏》冊 36，頁 768 中。

¹⁰² 《新華嚴經論》卷 32，《大正藏》冊 36，頁 941 中。

¹⁰³ 《法華經要解》卷 1，《續藏經》冊 30，頁 552 中。

¹⁰⁴ 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷 10，《大正藏》冊 19，頁 155 上。

¹⁰⁵ 《六祖大師法寶壇經》卷 1，《大正藏》冊 48，頁 360 上。

是非、善惡思量。自然現象中的所謂生滅不是意義上的生滅，而是佛性的幻化，就佛性本身而言，根本就是自然存在，而生滅只是外在的假象。¹⁰⁶慧能所謂的佛性本自無生亦不滅的心性本具之理念，與《楞嚴經》的真心所說的不生不滅之本修因，如出一轍。誠如戒環在《楞嚴經要解》所說：「學者慎勿執筌爲魚，然後首楞真經可得矣。」¹⁰⁷此乃戒環的禪宗思想已融入《楞嚴經》理行的知見，藉以會通天台、華嚴二宗的慧學思想。

總結慧學方面，戒環認爲有三乘法與一乘法之區分，乃爲因應世人學佛的根機與因緣。但在大乘慧學上，戒環之禪宗思想攝入《楞嚴經》理體之禪觀，融通天台宗一心三觀、華嚴宗自心不動智，這是戒環慧學的特色。

第四節 小結

佛性觀念在東晉南北朝引起人們注意，最早討論佛性議提的是竺道生，他主張一闡提也有佛性的說法，雖然受到排擠，隨後《大般涅槃經》譯出：「一切眾生，乃至五逆，犯四重禁及一闡提，悉有佛性。」¹⁰⁸證實竺道生的主張是正確的。此後，地論師與攝論師也開始注意佛性問題。佛性觀念受到重視是在宗派形成之後，從吉藏、智顛、法藏，到窺基，佛性議題一直是被討論的重要焦點。而戒環的禪宗思想以融攝《楞嚴經》的佛性思想，於此融通各宗佛性思想。

佛性問題關係到各個宗派的一乘思想的開展。戒環一乘思想的特色，在於《法華經》與《華嚴經》爲一佛乘，兩者立於同等地位，應眾生根機而施予不同教化。在「火宅喻」中主張三車家，認爲三乘法是般若法門，而菩薩行以實踐般若波羅蜜爲主導。般若波羅蜜，具有智證的特色，智是能證的，法是所證的，在如實正覺中，超越了世俗

¹⁰⁶ 單純：〈禪宗的佛性論及其意義〉，收錄於《中國哲學史》，第3期（2005年），頁75。

¹⁰⁷ 《楞嚴經要解》卷1，《續藏經》冊11，頁682中。

¹⁰⁸ 《大般涅槃經》卷28，《大正藏》冊12，頁534下。

的能所對立，所以法就是般若。¹⁰⁹在層層增上的三乘法，終入一切種智。

儒、道兩家納入佛教系統，擴展一乘實相的廣度也是特色之一。佛法與儒、道二家的契合處愈緊密，落實於世法就愈深刻。佛法以緣起為基石，無自性，意境幽遠，諸佛菩薩遙不可即。三教相互融攝下，佛法在教義廣泛展延中，融入社會文化，而且聖人、事物具體化，眾人更能體悟法義，掌握實踐的立足點。

「鑿井喻」中已指出眾生具有如來智慧，而「父少子老喻」說明久遠成佛的釋迦如來，法身不生不滅。作者在七喻中增加「鑿井喻」和「父少子老喻」強化一乘實相，說明菩薩乘的重要，使在座各位如今都能聽聞佛的法義，皆能體悟過去種下成佛之因。所以，《法華經》是一部令人難信難解的經典，具有菩薩根性的人才會相信。戒環的九喻強調會三乘歸一乘之理。

禪宗自慧能之後，有所謂的南宗禪與北宗禪之分。慧能深受《金剛經》的影響，其般若性空直澈心源的作法更與靜坐凝心的北宗禪迥異其趣。顯然地，在大乘慧學方面，禪宗的直觀論與天台、華嚴是不同的。而禪宗直入心性頓悟之法，是受到南宗禪法的影響，禪宗發展到宋代受到《楞嚴經》的影響甚深。眾生皆有佛性，皆可成就佛道，如何實踐？戒環認為透過戒、定、慧三學可入佛道，尤以戒學為定學之基礎，而慧學戒環強調以《楞嚴經》理體之知見，於此會通各宗之慧學思想。

¹⁰⁹ 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（新竹縣：正聞出版社，1981年初版，2003年1月第十刷），頁1088。

第六章 結論

《要解》這部作品中，表現出受到當時儒、道文化背景與佛教界幾個重要思潮的影響。在宋代文化融合的現象下，相應於作品中引用經文與宗派思想、科判、實踐等方面呈現以佛性思想為主軸的觀點。本章以思想特點與融通精神及其影響，作為本論文的總結。

第一節 思想特點

整理這部著作，有幾個特點：佛性思想、一乘思想、實踐思想作為整合說明。

一、佛性思想

釋文中引用經文與宗派思想份量相當多，而前者的重要思想是如來藏思想，後者的核心是佛性思想，此二者思想是同義詞，印順導師也認為：如來藏，或名如來界（或譯為如來性），或名佛性，自性清淨心等。¹在《要解》裡關於法性、種性、妙圓真心等等佛教名相，戒環沒有進一步作繁瑣的解釋，而是全納入佛性的稱謂。

各宗佛性的討論，在天台宗方面，智顛主張佛不斷性惡、闡提不斷性善，湛然進一步推論認為佛性是遍有，不論情與無情皆有佛性。延壽也認同智顛對闡提的說法，經由後天的機緣，努力熏習，還是有成佛的可能性。

華嚴宗方面，李通玄著重闡揚眾生無明無性與佛智慧的關係，闡提之問題歸類於無明的眾生。從無明無性和凡聖同具不動智兩方面展開論證，說明凡夫一念固是無明，然而無明與根本不動智一體無二，只是不覺而已。

法相宗方面，依五種姓說，成佛的關鍵在於有無大乘無漏種子，而二乘定性人雖有無漏種子，但不具有佛的無漏種子的特質，所以能

¹ 釋印順：印順著：《中國禪宗史》（台北：正聞出版社，1971年初版，1989年6版），頁23。

斷煩惱障不能斷所知障，部分轉識成智。而其中轉識成智的關鍵在於染淨所依的阿賴耶識，此種識為萬法之所依，種子在互熏的過程中可轉染成淨。不過，法相宗認為無性闡提在因位與果位無成佛的可能性，這是可以確定的。

禪宗方面，從達磨、慧可到慧能之後，自性為禪宗修行的根本。不同的是慧能之前是以靜坐觀心為主，慧能以切入自性，澈悟心源為要。循著慧能心法的發展，之後禪法衍生「即是而真」與「觸事而真」的直觀方式。入宋文化的特質是融合，而影響宋代禪宗思想的發展是《楞嚴經》，此經的佛性思想具有圓融的特性，與宋文化是相合的。而後禪宗發展從眾生皆有佛性到後來萬事萬物皆有般若法性的理念，理事相即相融，心境落實日常生活，信手拈來都是禪意，造就隨緣任運的生活禪。

戒環將各宗對佛性的看法融入於釋文中：台、賢、禪等宗在心性上的討論有些許差異，皆以般若空性為基礎；而法相宗掃相破執之外，努力探索假相之後的「識」。雖然法相宗提出的阿賴耶識說與其他宗對佛性的看法差異甚大，它還是借助緣起理論以說明現象界一切諸法產生的根源，同時也是依托緣起理論以說明眾生轉識成智如何的可能性。誠如賴永海所說：「不管是原始佛教，大乘空、有二宗，還是中國佛教的真常唯心思想，般若思想都是一以貫之的基本理論。」²

二、一乘思想

在法華學上，牛車與大白牛車二者因有「同」與「異」的問題，而造就「三車家」與「四車家」之分。法雲和智顛是四車家，窺基是三車家，吉藏傾向三車家。戒環主張三車說法，因為他認為一切大乘經典在價值上是平等的，而且他認為佛陀說法以眾生的根機施予不同的教法。所以，戒環認為《華嚴經》與《法華經》二經是適應眾生的根器。

² 賴永海：〈緣起論是佛法的理論基石〉，收錄於《宗教哲學》，第5期（2003年），頁52。

《華嚴經》與《法華經》二經同是一佛乘，佛出現於世，是因爲眾生成佛的機緣成熟了。在判教方面，二經同爲圓頓教，以「譬喻品」中的「長者喻」而言，先施予《華嚴經》至《法華經》爲信受，其間大寶藏不曾增減，而根機者不等，不影響成佛的目的，二經具相輔相成的作用。而《要解》的分科中，三周開示是智立體，囑累之後的六品以行成德，其間是智行，兼體用。所以，此二經雖然性質、內容不同，但一乘實相、佛性思想、佛出現的原由是一樣的，證明佛說法是一貫的。

《法華經》中一乘實相、一乘思想、方便教法、久遠成佛的釋迦等都在譬喻中展開，經中譬喻故事是全經旨趣，有名的七喻是法華學所認同的部分，而戒環增加了「鑿井喻」和「父少子老喻」共九喻。此二喻戒環再次強調此經難解難遇，唯有菩薩才能信受，如今能聽聞此經之人都是過去生中種過菩薩因，今生有幸聽聞，若能信受將來必定入佛道。「信爲道元功德母」³，一念信即種下成佛之因。

三、實踐思想

佛法是用來解脫煩惱與生死輪迴的宗教，義理探究如何精微深邃都是讓世人清楚瞭解人生是眾緣集合而起的假相，如果深切明瞭其道理，也就不會有諸多執著、諸多計較、諸多煩惱了。所以，義理深究回歸最基本層面，目的就是掃除眾生貪、瞋、癡，使眾生身、口、意清淨，進而心解脫，不再有業因果報輪迴之苦了。佛法流傳至今，不論大小乘，其解脫的方法與途徑都不超出戒、定、慧三學的範圍。

在三學中，戒環認爲戒學方面以世法爲基礎，意即倫理道德的深化。修持淨戒不僅守戒相，戒體的防非止惡更形重要。佛法的弘傳，由內在持戒莊嚴而顯現於外的令人景仰德行，以達到潛移默化、化而無化的功效。在戒學中，忍是修行的首要，含有六度之意，不行忍辱即使行持再多的戒條也枉然，如佛家常說瞋火一起，火燒功德林，一切化爲灰燼，即是此意。常不輕菩薩禮敬眾人皆爲未來佛，其忍辱已

³ 《大方廣佛華嚴經》卷 6，《大正藏》冊 9，頁 433 上。

達無我、無相的境界，實屬已圓滿成就六度之精神。

定學方面，禪與定通常連用，一般稱禪定，主要使心專注於一物，而後無事不辦，所以禪定中帶有慧學的成份。李通玄的華嚴學在解釋定慧一體方面，有他特有的見解，他以《易經》解釋《華嚴經》，戒環將之運用「化城喻品」的八方佛，對於「三昧」的解釋也以方位來解，表示心止於一處，是正智的表現，使三昧的修習也是入實相之法。而禪宗以般若空觀與無所得為基礎，從慧能之後以直契心性的簡便法門，使之見性成佛，更賦予定慧均等的色彩。在釋文中，戒環說明戒學的重要性，而且是定學的基礎，而慧學方面，他的禪宗思想融入《楞嚴經》理體之禪觀，於此會通各宗派慧學思想。

第二節 融通精神及其影響

內外融通的精神是《要解》另一特色。本節就以內外兼融，以及對後世佛學產生的影響為論述內容。

一、內外兼融

佛教內部的整合，在引用眾多經文中，每部經文所說的法都是如來智慧，皆是般若教，雖然方便有多門，但不離實相。宗派思想中，天台宗「十如是」、「三諦圓融」；華嚴宗借用方位表現佛法的深意，在言與默中體悟佛法，契合佛旨；法相宗提出阿賴耶識說由此岸通往彼岸的世界觀；禪宗將實相、法界回歸人之心性，注重超越言思，當下頓見不可言說之心性，各宗思辯的過程與理路雖然不同，企圖努力尋求教義圓融的精神是一致的。戒環以佛性思想會通經文與宗派思想之間的關係，誠如印順導師所說：「宋末以來，中國佛教傾向於融會，如來藏說也就成為大乘的通量。」⁴戒環此一思想明確反應那一時代的特性。

佛教與儒、道二家的會通：就清淨心而言，佛家「真常」、儒家「復

⁴ 釋印順：《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1981年12月初版，1992年5月修訂1版），頁3。

則不妄」、道家「復命曰常」都是表現修行崇高境界的象徵；就善巧方便而言，視孔子、老子、庄子等人實際上是佛的化身，具有無上的悲與智；就典籍而言，儒、道二家在內的一切教化眾生的學說，都不出佛教的教義，只是隨教化對象不同，而有深淺之別；就德行而言，佛家的持戒莊嚴也是儒家倫理道德的深化等等，三教的會通可說是全面性的。

二、對後世佛學的影響

戒環《要解》以非常宏觀的角度就縱的來說，《要解》使用數量眾多的經文，與網羅中國重要的四大宗派的思想於釋文中，詮釋出佛性思想；就橫的來說，擴及當時儒道二家的思想，消除彼此矛盾與隔礙，這種全新、融通的思想顯然受到宗密華嚴學與禪的影響，誠如稻荷日萱指出《要解》：「以華嚴·禪的立場解釋《法華》。」⁵

戒環會通思想的方法對明清以後的佛學發展產生一定的作用。如明末智旭所說：「圓極一乘」⁶，是如來藏隨緣的一種表現。近代太虛大師也說：「此眾生界有二線通到當中的「佛性」；佛性一線通到佛。這佛性可以看成是眾生與佛相通的心法，即平常所謂『心佛眾生』。」⁷以佛性貫通眾生與佛，佛性思想成爲中國佛教的主流。

《要解》最顯著的特色，是融通與簡約風格，戒環對於佛教長期以來佛性議題之爭競，得出以《楞嚴經》的佛性思想作爲會通的結論。對於儒、道二家採兼容並包的融通精神，不僅加強儒、釋、道思想的溝通，另一方面又模糊儒、道與佛教的思想差別，誠如陳兵指出：「佛教對儒學雖然多行和會，但這種和會只在世間法的層面，在有關出世間的見地問題上，從來注意保持理念的嚴肅性，分清佛法與世法，指出儒、道二家世界觀、心性論的世間性、不究竟性。」⁸這裡指出三教

⁵ 稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975年），頁58。

⁶ 《大信起信論裂網疏》卷1，《大正藏》冊44，頁422下。

⁷ 太虛大師編纂委員會編：《太虛大師全書》（臺北市：善導寺佛經流通處，1980年第三版）頁539。

⁸ 陳兵：〈中國佛教的圓融精神及其當代意義〉，收錄於《中華文化論壇》，第3期（2004年），頁120。

雖有會通之處，但也提醒各家保有其獨特性，不容混淆。自大乘佛教盛行以來，尤其禪、淨的流行，輕忽典籍的熏習，以及簡約式的佛性思想為後期興起的密教所引用而產生諸多的流弊，看似大乘佛教盛行，實則趨於衰微的困境。要振興佛教，誠如太虛大師所說：「即人成佛」⁹，人成即佛成，他認為完成人道基礎才能進化佛道，佛道是建立在人道基礎之上。思及陳兵對佛教與儒、道兩家不同的見地與太虛大師所急呼落實人間佛教的理論，值得吾人再次深思，佛法的修學不能空談理論，要先學做人，人能盡心、盡力、盡責、盡分，成佛之道就在其中。所以，重振佛教的興盛，實不能脫離人世間的道理。

⁹ 太虛大師編纂委員會編：《太虛大師全書》（臺北市：善導寺佛經流通處，1980年第三版）頁460。

【參考書目】

一、經疏原典（按《大正藏》經碼序）

- 宋·求那跋陀羅譯，《雜阿含經》，《大正藏》冊 2，No.99。
- 東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《增一阿含經》，《大正藏》冊 2，No.125。
- 唐·玄奘詔譯，《大般若波羅蜜多經》，《大正藏》冊 7，No.220。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，No.235。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，No.262。
- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9，No.278。
- 唐·尸羅達摩譯，《佛說十地經》，《大正藏》冊 10，No.287。
- 宋·彊良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，No.365。
- 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊 12，No.374。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，No.475。
- 宋·求那跋陀羅譯，《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，No.670。
- 後魏·菩提流支譯，《入楞伽經》，《大正藏》冊 16，No.671。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25，No.1509。
- 隋·達磨笈多譯，《金剛般若論》，《大正藏》冊 25，No.1510。
- 後魏·菩提流支等譯，《十地經論》，《大正藏》冊 26，No.1522。
- 姚秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30，No.1564。
- 唐·玄奘譯，《成唯識論》，《大正藏》冊 31，No.1585。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，No.1716。
- 隋·吉藏造，《法華游意》，《大正藏》冊 34，No.1722。
- 唐·窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34，No.1723。
- 隋·智顛說，《觀音玄義》，《大正藏》冊 34，No.1726。

- 唐·智儼述，《大方廣佛華嚴經搜玄分齊通智方軌》，《大正藏》冊 35，
No.1732。
- 唐·法藏述，《華嚴經探玄記》，《大正藏》冊 35，No.1733。
- 唐·澄觀撰，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35，No.1735。
- 唐·李通玄撰，《新華嚴經論》，《大正藏》冊 36，No.1739。
- 宋·知禮述，《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》冊 37，No.1751。
- 宋·智圓述，《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，No.1779。
- 唐·窺基撰，《成唯識論掌中樞要》，《大正藏》冊 43，No.1831。
- 唐·法藏撰，《大乘起信論義記》，《大正藏》冊 44，No.1846。
- 明·智旭述，《大信起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44，No.1850。
- 隋·吉藏撰，《三論玄義》，《大正藏》冊 45，No.1852。
- 隋·吉藏撰，《大乘玄義》，《大正藏》冊 45，No.1853。
- 唐·法藏述，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45，No.1866。
- 隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，No.1911。
- 唐·湛然述，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46，No.1912。
- 唐·湛然述，《金剛錍》，《大正藏》冊 46，No.1932。
- 唐·慧然集，《鎮州臨濟慧昭禪師語錄》，《大正藏》冊 47，No.1985。
- 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
州大梵寺說法壇經》，《大正藏》冊 48，No.2007。
- 元·宗寶編，《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》冊 48，No.2008。
- 唐·宗密述，《禪源諸詮集都序》，《大正藏》冊 48，No.2015。
- 宋·延壽集，《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48，No.2016。
- 宋·延壽述，《萬善同歸集》，《大正藏》冊 48，No.2017。
- 元·德輝重編，《敕修百丈清規》，《大正藏》冊 48，No.2025。

- 元·念常集，《佛祖歷代通載》，《大正藏》冊 49，No.2036。
- 唐·僧詳撰，《法華傳記》，《大正藏》冊 51，No.2068。
- 唐·志寧釐經合論，《華嚴經合論》，《續藏經》冊 4，No.223。
- 宋·戒環集，《華嚴經要解》，《續藏經》冊 8，No.238。
- 唐·宗密述，《圓覺經大疏》，《續藏經》冊 9，No.243。
- 宋·戒環解，《楞嚴經要解》，《新纂續藏經》冊 11，No.270。
- 明·真鑑述，《楞嚴經正疏》，《續藏經》冊 12，No.274。
- 宋·戒環解，《法華經要解》，《新纂續藏經》冊 30，No.602。
- 明·李贄集，《淨土決》，《續藏經》冊 61，No.1157。
- 宋·子昇等錄，《禪門諸祖師偈頌》，《續藏經》冊 66，No.1298。
- 宋·頤藏主集，《古尊宿語錄》，《續藏經》冊 68，No.1315。
- 宋·師明集，《續古尊宿語要》卷 4，《續藏經》冊 68，No.1318。
- 《馬祖道一禪師廣錄》，《續藏經》冊 69，No.1321。
- 《續傳燈錄目錄》，《續藏經》冊 83，No.1572。

二、現代專書（依作者姓名筆劃之順序排列）

（一）中文著作：

- 太虛大師編纂委員會編：《太虛大師全書》，臺北市：善導寺佛經流通處，1980 年第 3 版。
- 方立天：《中國佛教哲學要義》（上卷），北京：中國人民大學出版社，2005 年 3 月第三刷。
- 中國佛教協會編：《中國佛教》，上海：知識出版社，1991 年。
- 王頌：《宋代華嚴思想研究》，北京：宗教文化出版社，2008 年。
- 吳汝鈞：《佛學研究方法論》，台北：臺灣學生書局，1996 年增訂版。

- 杜繼文·魏道儒：《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1995年。
- 杜維運：《史學方法論》，台北：三民書局，1983年。
- 杜澤遜：《文獻學概要》，北京：中華書局，2005年。
- 杜寒風：《晚唐臨濟宗思想述評》，台北：佛光出版社，1996年初版。
- 呂 澂：《中國佛學思想概論》，台北：天華出版社，1982年。
- ：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979年第1版。
- ：《呂澂佛學論著選集》（一），山東：齊魯書社，1991年。
- 周桂鈿：《中國哲學研究方法論》，太原：山西教育出版社，2006年。
- 姚衛群：《佛學概論》，北京：宗教文化出版社，2002年11月第三刷。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，上海：上海古籍出版社，1980年。
- 陳揚炯：《中國淨土宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 高令印：《中國禪學通史》，北京：宗教文化出版社，2006年6月。
- 張清泉：《北宋契嵩的儒釋融會思想》，台北：文津出版社，1998年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史·跋》，藍吉富《現代佛學大系》27，台北縣：彌勒出版社，1982年。
- 喻味菴編輯：《新續高僧傳》（再版），台北縣：琉璃經房，1974年。
- 黃敏枝：《宋代佛教社會經濟史論集》，台北：台灣學生，1989年。
- 楊曾文：《宋元禪宗史》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 漆俠：《知困集》，河北：河北教育出版社，1992年。
- 鄧廣銘：《鄧廣銘治史叢稿》，北京：北京大學出版社，1997年。
- 潘桂明·吳忠偉：《中國天台宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，2001年。
- 劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000年。
- 賴永海：《中國佛性論》，高雄縣：佛光出版社，1990年。
- 關履權：《兩宋史論》，河南：中州書畫社，1983年。

藍日昌：《六朝判教論的發展與演變》，台北：文津出版社有限公司，2003年。

魏道儒：《中國華嚴宗通史》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。

———：《宋代禪宗文化》，鄭州：中州古籍出版社，1993年9月第一刷。

釋印順：《如來藏思想》，台北：正聞出版社，1992年5月修訂版。

———：《印度佛教思想史》，新竹縣：正聞出版社，2003年。

———：《初期大乘佛教之起源與開展》，新竹縣：正聞出版社，2003年。

———：《中國禪宗史》，台北：正聞出版社，1971年初版，1989年6版。

———：《佛法概論》，台北：正聞出版社，1992。

釋元賢撰：《泉州開元寺志》（再版），台北：明文出版，1994年。

（二）日文著作：

惠谷隆戒：《中國佛教史》，京都：佛教大學通行教育，1993年。

鈴木哲雄：《宋代禪宗の社會的影響》，東京：山喜房佛書林，2002年。

稻荷日萱：《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975年。

（三）中譯著作：

木村清孝著·李惠英譯：《中國華嚴思想史》，台北：東大圖書股份有限公司，1996年。

平川彰等著·林保堯譯：《法華思想》，台北：佛光文化事業有限公司，1999年。

安藤俊雄著·演培法師譯：《天台性具思想論》，台北：天華出版社，1989年。

安藤俊雄著·蘇榮焜譯：《天台學-根本思想及其開展》，台北：慧炬出版社，1998年。

高雄義堅著·陳季菁等譯：《宋代佛教史研究》，藍吉富主編：《世界佛學名著譯叢》47，台北：華宇出版社，1987年。

望月信亨著·釋印海譯：《中國淨土教理史》，台北：正聞出版社，1991年。

菅野博史著·孝順譯：《法華經-永遠的菩薩道》，台北縣：財團法人靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年。

———：〈《法華經》的中心思想—以一佛乘思想為中心〉，《世界宗教研究》，1996年第3期。

三、學術論文（依作者姓名筆劃之順序排列）

（一）中文：

方立天：〈心性論—禪宗的理論要旨〉，《中國文化研究》，1995年冬之卷（總第10期）。

———：〈儒家對佛教心性論的影響〉，《中華文化論壇》，1995年第4期。

———：〈儒、佛以心性論為中心的互動互補〉，《中國哲學史》，2000年第2期。

———：〈禪宗精神—禪宗思想的核心、本質及特點〉，《哲學研究》，1995年第3期。

———：〈中國佛教哲學研究的方法論問題〉，《中國哲學史》，2003年第2期。

王麗潔：〈《法華經》一乘妙法的譬喻構成及其審美特徵〉，《江漢論壇》，2007年8月。

李申：〈傳統的儒佛道三教觀〉，《中國社會科學院研究生院學報》，2006

- 年第 6 期。
- 李耀仙：〈判教是中國佛教發展的必然趨向〉，《中華文化論壇》，1995 年第 4 期。
- 李富華：〈關於《楞嚴經》的幾個問題〉，《世界宗教研究》，1996 年第 3 期。
- 邱高興：〈以《易》解《華嚴經》-李通玄對《華嚴經》的新詮釋〉，《周易研究》，2000 年第 1 期（總第 43 期）。
- 吳言生：〈華嚴帝網印禪心－論《華嚴經》、華嚴宗對禪思禪詩的影響〉，《人文雜誌》，2000 年第 2 期。
- 洪修平：〈論儒道佛三教人生哲學的異同與互補〉，《社會科學戰線》，2003 年第 5 期。
- ：〈隋唐儒佛道三教關係及其學術影響〉，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學），2003 年第 40 卷第 6 期。
- 洪修平·孫亦平：〈略論楞伽師、楞伽經與中國禪宗〉，《世界宗教研究》，1997 年第 3 期。
- 郭學信：〈宋代士大夫生活世俗化探析〉，《歷史教學》，2007 年第 1 期。
- ：〈試論兩宋文化發展的歷史特色〉，《江西社會科學》，2003 年第 5 期。
- 姚兆余：〈簡評宋代文化的歷史地位〉，《理論學刊》，2001 年 3 月第 2 期。
- ：〈宋代文化的生成背景及其特色〉，《甘肅社會科學》，2001 年第 1 期。
- 姚衛群：〈佛性觀念的形成和主要發展線索〉，《中華文化論壇》，2002 年第 2 期。
- 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，《中國思想史論集》台北：臺灣學生，1993 年第九刷。
- 徐湘靈：〈宗密是禪教一致的弘法先驅〉，《五台山研究》，1999 年第 4

期。

陳兵：〈中國佛教的圓融精神及其當代意義〉，《中華文化論壇》，2004年第3期。

陳勇：〈試述《大乘起信論》與大乘佛法之修行〉，《宗教學研究》，2007年第1期。

桑大鵬：〈論李通玄「《易》學華嚴」的思維特徵及其闡釋學意義〉，《長江學術》，2007年第4期。

麻天祥，段淑雲：〈概論宋代混融三教的文字禪〉，《武漢大學學報》（人文科學版），2006年第59卷第6期。

黃國清：〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解方法〉，《佛教文獻與文學國際學術研究會》，嘉義縣：南華大學文學系，2008年10月。

——：〈窺基法華思想與唯識學說的交涉〉，《正觀雜誌》，2007年12月第43期。

——：〈窺基《妙法蓮華經玄贊》科文析論〉，《圓光佛學學報》，2004年12月第9期。

單純：〈禪宗的佛性及其意義〉，《中國哲學史》，2005年第3期。

曾其海：〈關於天台宗與華嚴宗的爭論〉，《台州師專學報》，2006年8月第28卷第4期。

——：〈淨土思想對天台宗的影響〉，《台州師專學報》，1996年第18卷第5期。

楊維中：〈論中國佛教的「心」、「性」概念與「心性問題」〉，《宗教學研究》，2002年第1期。

董群：〈論華嚴禪在佛學和理學之間的中介作用〉，《中國哲學史》，2000年第2期。

廖明活〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》，1988年第3期。

魯湘子：〈略論儒釋道三教合一的內在因素〉，《社會科學研究》，2000

年第 6 期。

潘桂明：〈永明延壽的融合思想及其影響〉，《佛學研究》，1994 年。

賴永海：〈緣起論是佛法的理論基石〉，《社會科學戰線》，2003 年第 5 期。

聶士全：〈宋代以前的三教關係述論〉，《河池學院學報》，2007 年第 27 卷第 4 期。

韓煥忠：〈圭峰宗密對禪宗的判釋〉，《宗教學研究》，2007 年第 4 期。

——：〈佛性論與儒家人性論比較〉，《宗教學研究》，1999 年第 1 期。

韓毅：〈宋代佛教的轉型及其學術史意義〉，《青海民族學院學報》（社會科學版），2005 年第 31 卷第 2 期。

魏德東：〈論佛教唯識學的轉識成智〉，《世界宗教研究》，1998 年第 4 期。

——：〈論阿賴耶識的確立與發展〉，《中華文化論壇》，1994 年第 4 期。

魏道儒：〈從倫理觀到心性論-契嵩的儒釋融合學說〉，《世界宗教研究》，1996 年第 2 期。

羅金發·孫浩然：〈淺論禪宗中國化的發展階段及其特點〉，《文山師範高等專科學校學報》，2005 年 12 月第 18 卷第 4 期。

龔隽：〈北宋天台對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉，《中國哲學史》，2005 年第 3 期。

（二）日文：

大松博典：〈《首楞嚴經》の研究〉，《印度學佛教學研究》第 39 卷第 2 號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1991 年。

水野弘元著：〈戒環の法華經要解の研究〉，《法華經の中國的展開》，京都：平樂寺書店，1972 年。

崔昌植：〈戒環の楞嚴經について教判〉，《大久保良順先生傘壽紀念集：佛教文化の展開》，1994年。

——：〈《楞嚴經》の韓國流傳について〉，《印度學佛教學研究》第41卷第1號，日本：東京，日本印度學佛教學會，1992年。

袴谷憲昭：〈瑜伽行派の文獻〉，收錄於平川等編：《講座大乘佛學4：唯識思想》，東京：春秋社，1982年初版。

四、工具書與佛經校勘本

佛光大辭典編修委員會編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1988年。

藍吉富主編：《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教百科文獻基金會，1994年。

荻原雲來編纂：《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社，1986年。

U. Wogihara and C. Tsucchida, *Saddharmapundarika-sutram*, Tokyo: the Sankibo Buddhist Book Store, 1994.