

明末憨山德清的《法華經》思想詮釋*

南華大學宗教學所助理教授 黃國清

摘要

本文研究明末憨山德清的《法華經》詮釋，聚焦於判教論、科判論與真心實相論，闡釋德清關於此經的特殊思想。在判教論，他主張《法華經》與《華嚴經》義理平等互融，共譜如來一代教化始終，嘗試通過前經義理解後經。他借用華嚴五教判，判《華嚴》為圓教，而將《法華》判屬「終教」。然他所用「終教」意義有別於華嚴判教，非指眾生成佛的教義，而是意指如來教化之終結的「化儀」意義。此不同判攝標準並不妨二經義理平等，德清會通二經的佛智意涵，並說《法華經》「純談實相」，通於《華嚴》圓教。

在科判論，德清視佛知見的開示悟入為此經大旨，並以此種程序為科判架構。他權分佛知見為心境二面，「開佛知見」著重心的面向，開曉自心即是佛心，令聞法者信受此理。「示佛知見」藉佛力顯示法身常住的真境，增進他們對佛知見之心與境的完整理解。「悟佛知見」由釋尊示現自己的法身全體，提升聞法者達於領悟層次；又講述持經功德與加持力以鞏固末世持經之心。「入佛知見」是達致真實體證的菩薩十地，講說由智體發起行用，淨除微細無明煩惱的高層實踐。這種科判方式大幅擴充正宗分範圍，為各品賦與重要的義理價值。

在真心實相論，德清注釋《法華經》最關切者是佛智的解明，

不明佛知見即無由理解此經欲令眾生成佛的深妙意趣。為對境智不二的佛智內容做詳實解明，德清採分解式說明：心是智慧的主體作用，照顯法界實相，及流出權實教法；境是智慧的客體呈現，顯現為法身全體，又表現為華嚴法界圓融無盡理境。德清循著《法華經》文脈，論說此經妙法的開演因緣、權實二智的化導功用皆源自佛智；全經內容即是逐層顯明真心實相的過程。德清的注釋融通《法華》與《華嚴》二經的義理，凸顯佛知見於大乘佛法的首要地位，及扣緊《法華經》文脈逐步引領佛知見的領解與修證。

關鍵詞：憨山德清、法華經注疏、判教、科判、佛知見

*2011/9/10 收稿，2011/10/15 通過審查。

一、前言

中國《法華經》思想詮釋發展到隋唐時代，各宗派嘗試將《法華經》與其他經論（特別是《華嚴經》）義理予以會通的同時，也利用其判教標準為自家所宗經典爭取獨特的地位。例如，天台判教就經典義理層次而言，視《法華經》純為圓教，《華嚴經》則以圓教為主而兼有別教，於圓教層次二經有相通之處。然而，自施教程序來說，主張華嚴會上不考慮聽講大眾根機而頓說圓教，致使在場聲聞弟子全然不解；在法華會之前則先用其他經典漸次調熟根機，最後演說《法華經》令所有聽眾領悟圓法。法相宗窺基的判教說將《法華經》與《華嚴經》、唯識經論同判屬最高教義，但在義理內容方面，則用唯識教理詮解《法華經》，可說實際上將《法華經》從屬於唯識學說。華嚴宗判教將《華嚴經》與《法華經》同判為一乘教，但前經為「別教一乘」，純顯佛陀悟境，義理崇高獨特，勝過後經「同教一乘」有與三乘通同的駁雜之點。¹中唐之際，天台與法相二宗之間發生《法華經》義理的爭論，天台宗人撰寫《法華五百問論》一書，站在自宗立場評破唯識學派觀點，由此彰顯天台法華學說的優越性。²華嚴宗澄觀

¹ 關於天台、法相、華嚴諸宗的判教學說的一種方便資料，可參閱廖明活：《中國佛教思想述要》（台北：台灣商務印書館，2006年），第7、8、9三章。關於《法華經》在各宗的判教地位，可參見拙著：〈《法華經》於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，第16期（2010年12月），頁41-94。

² 參見廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（台北：文津出版社有限公司，2008年），頁347-357；及拙著：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦·南華大學哲學學報》，第18期（2010年1月），

於《華嚴經疏鈔》卷7略述天台判教，最後主張智顛在化法上將《華嚴》與《法華》二經同視為圓教，義理並無殊別，但在化儀上以前經為「頓中之圓」，後經為「漸中之圓」；又說圓教即是頓教（圓頓），前經為「頓頓」，後經為「漸頓」。³這種說法，有以華嚴宗判教匡限智顛判教之嫌，湛然批評這種對比，說《法華經》的「漸頓」其實是「漸後之頓」，意在「開漸顯頓」（開顯方等和般若二時中所含的頓教義），是在與前二時中的「漸中漸」相對，所以也可稱為「非漸漸」，不是想在化儀上與《華嚴經》區分。⁴各宗師匠多對自家所宗經典有所維護，在融通《法華經》與其他經論的義理之時，又有所區別。

時序進入宋代，整體佛教文化環境較注重融通精神，三教會通、諸宗融合獲得甚大進展。在《法華經》方面，於天台學系注釋書之外，戒環的《法華經要解》最受重視，廣為後代學人參考與引用。戒環主張《華嚴經》與《法華經》的地位平等與教義相通，共譜如來一代施教的始終，他更嘗試通過華嚴義理來詮解《法華經》。⁵然而，他所依據的華嚴義理，事實上不離以《楞嚴經》為基礎而融通其他經說的一種簡約佛性觀點，近於理事無礙觀，少見事事無礙的無盡圓融之義。⁶河村孝照評介明代的十三部《法

頁75-114。

³ 參見《大正藏》冊36，頁50上。

⁴ 參見《法華玄義釋籤》卷2，《大正藏》冊33，頁825下。

⁵ 參見《法華經要解》卷1的「通述己義」部份，《新纂卍續藏》冊30，頁280中-下。

⁶ 參見拙著：《宋代戒環的法華思想》，《揭諦·南華大學學報》，第20期（2011年1月），頁75-121。

華經》注疏，屬於天台系統者計有六部。其餘注疏包括：如愚《法華經知音》，參照天台與戒環之說，從教禪一致的立場闡發經義；無相《法華經大意》參照戒環的注疏從禪教一致的思想觀看此經；焦竑所編《法華經精解集林》是以戒環之說為軸，摘取諸家注疏與佛教典籍的文句；圓澄《法華經意語》以禪宗心得釋經；通潤《法華經大竅》主張《華嚴經》與《法華經》一貫之旨，也展現如來住於自心蓮華中的禪宗立場。至於德清的《法華經擊節》，用明末佛教界的諸宗融合思想解釋《法華經》，更述說《華嚴經》與《法華經》始終一貫，所說真意實相一致；又其《法華經通義》則言戒環以華嚴天台兩宗一致之說注解《法華經》，但過於簡要而未盡始終源本，他因而更深入地發明《華嚴》《法華》始終一貫的大旨。⁷關於通潤的《法華經大竅》，雖有融通《華嚴》和《法華》二經之說，但他如此述說此義：「《佛華》所談，純被上機，故頭頭法法，直顯法身圓滿無礙之體，本來具足，不假脩成，故不勞轉變。《法華》所說，曲引權機入法界門，故有轉變之說。然轉與不轉，變與不變，盡屬化機，大事因緣本無是事，切不得以情見作兩概會。要知妙法隨緣不變，不變隨緣，原非有定，不可以轉不轉作死語定之。」接下來更依禪宗意趣加以會通。⁸整體而言，不脫禪宗立場的佛性論述，未見精深的華嚴特殊思想。因此，真正能對這兩部經典做深層會通者，當推明末三大師之一憨山德清的《法華經》注解。

⁷ 參見河村孝照：〈中國明代における法華受容の諸相〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》（京都：平樂寺書店，1993年），頁593-637。

⁸ 參見《新纂卍續藏》冊31，頁674上-下。

關於德清的佛典注疏，王紅蕾指出《華嚴經》與《法華經》是他用心注解的二部經典，但「德清在佛學傳承上，與倡導『法界圓融』的《華嚴》一系更為接近，而與揭示『實相』的《法華》較為疏遠。」⁹徐頌鵬認為德清將《華嚴經》視為佛教教義的最高表達，此經為「頓」與「圓」的教義，相對於《法華經》的「漸」與「終」教義。《華嚴經》是報身佛所說的根本法輪，純粹而尊高；《法華經》為應化身佛所說的方便法門，是將其他枝末法輪的經典會歸於一乘的攝末歸本法輪。《華嚴經》可說是其他經典的胞胎(womb)。¹⁰是否可用「頓」與「漸」的簡單標準及「圓」與「終」字面區別以判定兩經的高下，是值得商榷的，詳情有待對德清著作的進一步考察。夏清瑕依德清所述「華嚴」五教判而說《法華經》為「終教」。¹¹此點忽略德清的說法與原本華嚴判教說的差異對比。對於德清《法華經》注疏的專門研究，有馮煥珍〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉一文，首先介紹德清參悟《法華經》的過程，接著「以終教判《法華》所屬教乘」一節為判教論，其中對華嚴五教說之「終教」與德清使用之「終教」的意義並未甄別。「以如來藏自性清淨心顯經之體」一節，闡釋德清以如來藏心解《法華經》實相，說明此常住真心的經論之本

⁹ 參見王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》（北京：中國社會科學出版社，2010年），頁100-103。

¹⁰ 參見 Sung-peng Hsu. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*. (University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1970), p149.

¹¹ 參見夏清瑕：《憨山大師佛學思想研究》（北京：學林出版社，2007年），頁118-119。

是《華嚴》、《楞伽》、《起信》等佛典，只是作者在論說此「一真法界如來藏心」的意義時獨立於《法華經》脈絡，忽略德清如何據此思想概念以疏通此經。再一節「以開示悟入明經之宗」為科判論，以天台科判作為參照，對德清科分此經的方式與內容給出概略說明，但對開、示、悟、入各分的教化作用與前後連結缺乏明白解說。¹²

鑑於當前的學術成果對德清法華思想仍缺乏深入與適切的解明，本論文研究德清的法華思想，以其《法華經擊節》與《法華經通義》為主要文本，輔以《憨山老人夢遊集》中相關於《法華經》的論述，對他的《法華經》注釋進行通盤與深層的梳理。全文擬聚焦於判教論、科判論與真心實相論，配合《法華經》的文脈與義理，闡釋德清關於此經的思想特色。這三論是由外而內，由廣而約，層層解析德清注釋《法華經》的觀照視角與主要思想。判教論解明德清在前賢判教說的基礎之上，如何判釋《華嚴》與《法華》二經之間的義理關係，從而為他融通兩經，以前經釋後經提供理論依據。科判論考察德清如何以開示悟入的架構貫串整部經典，賦與全經各部份以重要的思想意義。真心實相論探討德清在其《法華經》注疏中所呈顯的中心思想，以及如何據此發揮該經義理。

二、華嚴與法華平等相成的判教論

德清在《法華經通義》「懸判」部份，並未提出自己的獨特判教體系，而是徵引天台與賢首二宗的判教說，而聚焦於《法華

¹² 參見馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉，釋妙峰主編：《曹溪——禪研究（二）》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁436-460。

經》和《華嚴經》的分判，藉以帶出他個人對兩經義理層次與教化關聯的理解。就行文內容來看，德清似較認同華嚴宗的判教架構，但他所引述的華嚴宗判教，部份名相概念與法藏和澄觀的說法不盡相同，尤其是對《法華經》的判攝與華嚴傳統差異甚鉅，必須注意釐清此點，否則難以真正對顯出德清有異於前賢的判教思想特點。德清認為天台與華嚴「二師似有相左，蓋各有所尊耳」¹³，引文中的「似」字應在表達表面上的說法不同並非真正的差別，不過是各人在凸顯自家所宗經典罷了。這句話暗示著德清有別於前賢的高下判攝，嘗試對二經平等看待與調和義理的判教意圖。這種判教觀點受到戒環的影響，在「懸判」末尾說：「溫陵約（《法華》）與《華嚴》相為始終，最為有見，第未盡發揚耳。但諦觀經旨，融會教觀，妙契佛心，則了無剩法矣。」¹⁴他非常肯定戒環視兩經義理相互融通，一始一終共成如來一代教化的判教言論，但也表示出對戒環詮說內容未盡滿意的話語。他做了比戒環更為進層與縝密的思考，將兩經義理進行緊密的融會，此點會於下文論及。

天台以《法華經》為立宗經典，智顛的判教學說通過教義內容（化法四教）與施教程序（化儀四教）二方面論證《法華經》相對於《華嚴經》與其餘諸經的圓滿性格。德清引述天台化法四教判釋《法華經》的義理精神及其與《華嚴經》相對比的梗概，最後加上自己的評論：

¹³ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524中。

¹⁴ 見《新纂卍續藏》冊31，頁525上。

天台智者大師分而為四，謂藏、通、別、圓。以此經為純圓；以《華嚴》為別圓，謂帶別明圓。……天台以為純圓者，意謂此經純談實相，如大白牛，純一無雜，三乘同歸，五性齊入，理無不徹，事無不盡，究竟為圓。而以《華嚴》為別圓者，以四十二位之行布，謂借別明圓，此則未盡圓融果海、事事無礙稱性之極談。故獨尊此經，不無貶損。以天台親悟法華三昧，得處稱尊，以顯法勝妙，非謂抑揚賢首。¹⁵

天台化法四教以圓教的圓滿中道、三諦圓融為最高教理，視別教中道為不與空假二諦相即的「但中」之理、隔歷三諦。在觀行方法方面，圓教觀法是一心中同觀空、假、中三諦的「一心三觀」，別教則是先空觀，次假觀，後中觀的「次第三觀」。智顛《維摩經玄疏》卷4言及《華嚴經》兼有別圓二教的理由：「若《華嚴經》但具二教所成：一、別教；二、圓教。所以者何？別教則諸菩薩宣說歷劫修行四十二心斷結行位皆差。圓教明一心具足一切諸行，從初一地具足一切諸地功德。」¹⁶意謂《華嚴經》雖主要演說一位一切位的圓教法義，也兼見菩薩於四十二階位次第修證以淨治煩惱的別教意旨。因此，《華嚴經》整體內容並非全屬圓教至極之說，不如《法華經》全談實相的純粹圓教，天台據此標準判前經不及後經圓滿。《法華經》除了純談圓教實相之外，更在施教程序上預先以其他經典調熟眾生根機，最後讓三乘（聲聞乘、辟支佛乘、佛乘）、五性（無種性、聲聞定性、獨覺定性、不定種性、菩薩種性）等一切原本根機不同的有情全都悟入圓教

¹⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524中。

¹⁶ 見《大正藏》冊38，頁544中。

的佛知見。此事勝於《華嚴經》未先行調熟眾生根機而頓說圓法，致使部份聽眾無法理解。對《華嚴經》多所青睞的德清對於天台如此判釋方式並非全盤接受，最後指出智顛親身體悟法華三昧，所以他的判教學說意在彰顯所悟《法華經》真理的殊勝微妙，非想貶抑《華嚴經》。這是在替智顛說話，其中隱含重要的信息，德清不樂意見到將《華嚴經》置於《法華經》之下，強調智顛依《法華經》而悟所以獨尊此經，此種論點也可為他想融通二經的理念鋪路。

德清另外引述了華嚴宗的五教說，但不知何故而對「終教」的意義有所曲解，因此在繼續討論其說之前，對華嚴判教說的適當了解有其必要。華嚴宗法藏的五教判將教義依淺深層次分為：一、小乘教，小乘諸宗的教義，如四《阿含經》與《毘曇》、《成實》等論。二、大乘始教，說一切法皆悉真空，如《般若經》與《中論》、《百論》等。三、終教，空有雙陳，說一切法唯是真如，如來藏含具真實功德，如《勝鬘》、《密嚴》、《涅槃》等經，《起信》等論。四、頓教，不透過語言文字直顯離言絕慮的真理，如《楞伽》、《維摩》、《思益》等經所明。五、圓教，如《華嚴經》別教一乘，顯示諸法主伴具足，無盡自在。¹⁷大乘始教在前述「空始教」之下，還包括「相始教」的唯識教義。另外，一乘教除「別教一乘」之外，尚有《法華經》教的「同教一乘」，《華嚴一乘教義分齊章》卷1言：

¹⁷ 參見《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，頁481下-482上；及《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊45，頁642下。

一者，如露地牛車自有教義，謂十十無盡、主伴具足，如《華嚴》說，此當別教一乘。二者，如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當三乘教，如餘經及瑜伽等說。三者，以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當同教一乘，如《法華經》說。¹⁸

《華嚴經》所說即為界外大白牛車所喻的圓教義；《法華經》亦具此種層次的教理，只是還聯繫到界內三車的方便教義，所以用「同教一乘」之名以與《華嚴經》做出區隔，但二經皆為圓教所攝。¹⁹德清於澄觀的《華嚴經疏》用力甚勤，依之撰寫《華嚴綱要》八十卷²⁰，澄觀所述當是他了解華嚴判教說的主要來源。《華嚴經疏》卷2說：

言五教者：一、小乘教；二、大乘始教；三、終教；四、頓教；五、圓教。初即天台藏教。二、始教者，亦名分教，以

¹⁸ 見《大正藏》冊45，頁480上。

¹⁹ 《華嚴一乘教義分齊章》卷2說：「若依圓教者，有二義：一、攝前諸教所明行位，以是此方便故。二、據別教有其三義，……。」（《大正藏》冊45，頁489中）圓教的第一義即含攝先前諸教的「同教一乘」，第二義為「別教一乘」。

²⁰ 《憨山老人夢遊集》卷18〈答吳觀我太史·又一〉說：「切念華嚴一宗，為吾佛根本法輪，清涼為此方著作之祖，其《疏》精詳，真萬世宏規。但《鈔》文以求全之過，不無太繁，故使學者望洋而退。……山野自少留心於此法門，今嗟老矣，掩關山中，注意研窮，欲單觀《疏》文，提挈綱要，去繁取簡，務明大旨，在不失作者之意。」（《新纂叢書》冊73，頁594中-下）

《深密》第二、第三時教，同許定性二乘俱不成佛，故今合之總為一教。此既未盡大乘法理，故立為初；有不成佛，故名為分。三、終教者，亦名實教，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，故立為終；以稱實理，故名為實。上二教並依地位漸次修成，故總名為漸。四、頓教者，但一念不生即名為佛，不依地位漸次而說，故立為頓。……不同前漸次位修行，不同於後圓融具德，故立名頓。頓詮此理，故名頓教。……五、圓教者，明一位即一切位，一切位即一位，是故十信滿心即攝五位成正覺等，依普賢法界帝網重重、主伴具足，故名圓教，如此經等說。²¹

此處的「終教」側重一切眾生成佛的意趣，這是大乘《涅槃經》佛性說的最終主張。「圓教」則專以《華嚴經》的圓融無盡義理為代表。這段引文中尚看不到《法華經》的位置。在《華嚴經疏》同卷，澄觀明白地將以《法華經》為代表的「同教一乘」也含攝於圓教：「一乘有二：一、同教一乘，同頓同實故。二、別教一乘，唯圓融具德故。以別該同，皆圓教攝。」²²在區分《法華經》與《華嚴經》教說差異的同時，仍將二經皆判為圓教所攝。「以別該同」這個表達，隱含將同教一乘從屬於別教一乘的意味。關於「同頓同實」的意義，澄觀在《華嚴經疏鈔》卷10解釋：「言同教者，謂終頓二教雖說一性一相，無二無三，不辯圓融具德，事事無礙，故非別教。而別教中，有一性一相，事理無礙，言思

²¹ 見《大正藏》冊35，頁512中-下。

²² 見《大正藏》冊35，頁514上。

斯絕，同彼二教。」²³終教與頓教雖言及佛陀教說事實上唯有「一性一相」，卻未具體說明其內容為像別教一乘那種圓融無盡的精深義理；別教一乘亦含有與二教義理相通的「一性一相」之說，而能溝通此二教與一乘，明白講述它們在頓法與實法上得以共通的教說，即為《法華經》的「同教一乘」。

有別於華嚴判教對《華嚴》與《法華》二經做「別教一乘」與「同教一乘」的分判，德清雖參考華嚴五教說的架構，仍將《華嚴經》視為「圓教」，卻將《法華經》判屬「終教」：

賢首大師分而為五，謂：小、始、終、頓、圓。以此經為終教，以《華嚴》為圓教。……蓋《華嚴》乃報身佛，據實報土，稱性所演，圓圓果海法界圓融自在法門，依正塵毛，一一稱性週遍，雖言諸位義彰，因果交徹，無障無礙，故稱為圓。而以《法華》為終者，以此經乃化佛所說，據方便土，曲引三乘，同歸一極，所謂如來以一大事因緣故出現於世，欲令眾生開示悟入佛之知見。然佛知見者，乃一真法界如來藏心，舍那證之為法界海慧普光明智，是謂一乘常住真心。

24

他將《華嚴經》理解為報身佛於實報莊嚴土對大菩薩所說，縱使有四十二位次的行位展示，但非因此即如天台所說的「別教」次第，其教說內涵仍含攝於圓融無盡、位位交徹的華嚴義理世界。

²³ 見《大正藏》冊 36，頁 71 上。

²⁴ 《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 中-下。

²⁵ 《法華經》著重佛知見的開示悟入，以方便法導引三乘行者，令他們同歸一乘終極真理，所以是應化身佛在方便有餘土²⁶所說。有趣的是德清說到《法華經》的「佛之知見」就是「一真法界如來藏心」、「一乘常住真心」，通於「法界海慧普光明智」的華嚴佛智，含有融通如來藏心與華嚴佛智的意義。這裏最大的問題是依據華嚴宗判教，《法華經》並不屬於「終教」，終教義理也非相通於圓教。想要澄清這個問題，必須進一步考察德清對「終教」概念的理解。

關於「終教」立名的原委，法藏《華嚴經探玄記》卷 1 說：「終教者，定性二乘、無性闡提悉當成佛，方盡大乘至極之說，立為終教。」²⁷又澄觀在《華嚴經疏鈔》卷 8 說：「由前定性二乘及一闡提皆不成佛，故名為分，亦名為始。今既盡理，所以名終。」²⁸「終教」是相對於「大乘始教」而說，含有「終極」之意，始教不顯一切眾生成佛的意義，尚未盡說大乘高明成熟的義理，終教則明白揭示這番道理，所以得此名稱。然而，華嚴判教的這個「終教」義源自傳為華嚴二祖的智儼，應是就「三乘」中

²⁵ 《憨山老人夢遊集》卷 46〈化生儀軌〉言：「實報莊嚴土，此即二十重華藏世界，乃我盧舍那佛曠劫修行，感稱法界量無盡莊嚴之妙土，即《華嚴經》所說重重無盡世界莊嚴者。此乃報身佛所居，單為十地菩薩轉大法輪之淨土，即二乘聲聞不見不聞。」（《新纂卍續藏》冊 73，頁 779 下）

²⁶ 方便有餘土為阿羅漢、辟支佛和地前菩薩等聖者所共居，他們已斷除見思惑，解脫三界生死，但仍未斷盡根本無明。

²⁷ 見《大正藏》冊 35，頁 115 下。

²⁸ 見《大正藏》冊 36，頁 61 下。

的「大乘」論始教與終教，尚未納入「一乘」。²⁹在《法華經通義》中，德清則將「終」的意義解釋為如來教化因緣將終的「終結」之義：

初成正覺於菩提場，即稱此（一乘常住真）心，演說《華嚴》，頓彰圓融無礙法界，獨被大機，而小根在座，如盲如聾，所化不廣，所謂一門狹小，未盡本懷。故觀樹經行，三七思惟，將一乘法分別說三。故以同體大悲，不起於座，遍現十方，垂應化身，示從兜率降王宮，八相成道。於鹿野苑，說四諦法，度諸眾生，而諸聲聞雖證涅槃，而於一乘佛之知見杳然絕分。因此費佛四十年中權巧方便，彈呵淘汰之功，至此法華會上，眾志貞純，纔信佛心，乃有成佛之分，故一一授記，方遂如來出世本懷。至此利生之緣將終，故云終教。此約化儀事畢為終。³⁰

這種「終教」概念全然不同於華嚴五教說的終教意義，因此不應用華嚴判教觀點來理解德清對《法華經》的判釋。華嚴五教說含有依教義淺深作為標準以區分諸教的意義，德清言及此處使用「終教」一詞卻是根據「化儀」而說，似乎帶入天台判教的觀念。天台判教說有依教義內容所判的「化法四教」，及依施教方法所分的「化儀四教」，但其化儀四教是頓、漸、秘密和不定諸教，並未包含終教，所以德清只是單純借用「化儀」這個名稱，與天

²⁹ 參見智儼所撰《華嚴五十要問答》卷2「二十六諸經部類差別義。序分品集眾文釋」，《大正藏》冊45，頁523上-中。

³⁰ 見《新纂卍續藏》冊31，頁524下。

台如何依化儀判釋《法華經》並無直接關涉。³¹德清運用這種特殊的「終教」化儀意義來理解《法華經》的教學地位，與他用教義標準判《華嚴經》為圓教，不必然表示兩經在義理層級上有高下之別。

德清雖然依化儀判《法華經》為終教，但若就教義內容來看，此經同時具有「圓」的意涵，只是其演說圓義的模式與《華嚴經》有所別異：

此約化儀事畢為終。而稱圓者，乃收因結果，究竟攝入果海之圓，非自住圓融果海之圓也。故《華嚴》為頓圓，如日出先照高山；此經為漸圓，如合殊流而歸於海。若龍女成佛，亦名圓頓。《大論》所明二經歸趣，皎如日星。³²

《華嚴經》是用頓說方式開演圓教，顯明如來自住的圓融果海，為「頓圓」；《法華經》連結到漸進方式闡明圓教，會合諸乘而回歸一乘果海，為「漸圓」。這種區別相類於華嚴判教的「別教一乘」與「同教一乘」之分。引文中所說《大（智度）論》對二經意趣的分辨，是在指陳該論解釋共般若與不共般若之處，《華嚴經》只為地上菩薩說，不共於聲聞眾，為別教一乘，其他大乘經典則共聲聞眾而說。³³《法華經》的主要意旨，就是在聲聞弟

³¹ 關於天台判釋《法華經》的梗概，可參見拙著《〈法華經〉於中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏》。

³² 見《法華經通義》卷1，《新纂卍續藏》冊31，頁524下。

³³ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1說：「《大智度論》云：般若波羅蜜有二種，一、共；二、不共。言共者，謂此摩訶衍經及餘方等經，共諸聲聞眾集共說故。」

子根機成熟之後，講說如來出世本懷，使他們樂意領受一乘法義而進入真實佛乘的實踐。兩部經典確實呈現出差別的教說意趣。《法華經》的「漸」是結合此經以前方便諸經的化導程序，不必然指此經所述義理仍為漸法，德清在〈王芥菴朱白民請益〉一文將《華嚴經》判為「圓頓」、「佛之頓法」（其中四十二階位是「即頓之漸」）；中間的三乘法為漸法；最後到《楞伽》、《法華》、《涅槃》等經為「頓示佛性種子」的「由漸而頓」；然而，對於《法華》等經的頓教意涵仍缺乏說明。³⁴《法華經擊節》對此正好有具體分析：

一代時教其所顯者，唯一乘理行因果而已。由前四十年中根機未熟，故所開示者特三乘理行，……不得離言之旨，故佛於般若會上多方淘汰，根機漸熟，故前此於楞伽會上，說離心意識自覺聖智境界，以破外道妄想之見，以祛小乘名言之執，直示究竟一乘實相離言之道，直欲眾生現前頓證諸佛自覺聖智之地。今則已蒙直指人人本有佛之知見，即是諸佛自覺聖智，則諸聞者易信易入，根機已熟，故於此法華會上，依前智境直示妙行以為真因，將欲依此真因頓契真果。³⁵

另外，在《法華經通義》中也有類似解說，更言《法華經》「純談實相，一色一香皆歸中道，顯行圓境妙。理行既圓，心境皆妙，

不共者，如不思議經，不與聲聞共說故。解云：不思議經者，彼論自指《華嚴》是也。以其唯說別教一乘，故名不共。」（《大正藏》冊 45，頁 479 中）

³⁴ 見《憨山老人夢遊集》卷 12，《新纂卍續藏》冊 73，頁 538 中-下。

³⁵ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 上-中。

佛之知見了此而已，如來出世本懷無餘事矣。」³⁶德清雖然區分《法華》與《華嚴》二經的意趣差別，但也展現會通二經圓滿教理的努力。《法華經》雖共聲聞眾而說，但此時他們根機已熟，已由聲聞乘人回歸到大乘行者，佛陀得以在此經中「純說實相」，也就是理圓境妙的「佛之知見」。佛智是德清會通兩經一乘義理的關鑰所在，在早先的引文中即見到德清說「佛知見」就是「一真法界如來藏心」、「一乘常住真心」，也就是盧舍那佛體證此心而成的「法界海慧普光明智」。德清的諸般說法使得《法華經》也獲得了圓義與頓義，大大縮小了兩部經典的義理距離。《法華經》屢言「諸法實相」與「佛之知見」，卻未給出具體意義的詳細說明，如何詮解此經的佛智內涵就成為注釋家的重要工作。《法華經》旨在闡述如來出世本懷，《華嚴經》則重在圓滿佛智的論述，德清在佛智層面融通了二部經典，可為他所關注的《法華經》佛知見充實具體的意涵。

德清對於《華嚴經》與《法華經》的教相判釋既分辨它們的教說意趣不同，又致力於融通它們的內在義理，這應與他肯定戒環所言兩經本為「一宗」、「相為始終」的判釋不無關係。特別是德清判《法華經》為「終教」的意義，文字似取自華嚴五教，但觀念主要得自戒環判教的啟發。³⁷戒環主張兩經的思想一致，為如來一代教化的始與終：

³⁶ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 525 上。

³⁷ 前述德清《法華經通義》明《法華經》為終教的段落，言及法華會上「眾志貞純」，在他之前只有戒環《法華經要解》的「眾志貞純」與之雷同。而且戒環此段正說到《華嚴經》與《法華經》為如來一代教化的始終。詳見本文接續的分析。

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。³⁸

《華嚴經》頓法所示義理內容，同於《法華經》的實相之法，二經前後互補共同完成一乘實相妙法的教化，這是戒環據《華嚴經》思想詮釋《法華經》的合理基礎。如本節開頭一段所示，德清認為戒環對二經融通這方面意義未有足夠的闡發，他因此應在追求一種更精深、更緊密的融通。例如，在解釋《法華經》經名的「釋題」部份，德清如此說：

題稱「妙法蓮華經」者，乃直指一真法界如來藏心以立名也。……是以舍那如來證窮此心，故心境一如，凡聖平等，眾生本具。……良由諸佛悟之，而為普光明智，名佛知見。眾生迷之，而為無明業識，生死根株。一見此心，當下是佛，此心之妙也。華藏世界依正莊嚴，重重無盡，微妙圓融，塵毛草芥，依心而立，實相無相，此境之妙也。心境不二，純是一真，故稱妙法。……依此一心建立法界，名蓮華藏，是以真妄交徹，染淨融通，因果同時，始終一際。故約喻則取

³⁸ 見《法華經要解》，《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。

相蓮華，約法則直指心體也。然而此心，在佛則為普光明智，亦名實智，又名一切種智，亦名自覺聖智，故名佛知見。³⁹

德清此處將《華嚴經》的「普光明智」、《楞伽經》的「自覺聖智」與《法華經》的「佛知見」融通成一氣。「妙法」指的是徹見法界實相，境智冥合的圓滿佛智，《華嚴》與《法華》二經的教說通向同一佛智的顯豁。「蓮華」所喻，即為華嚴法界全體具現的蓮華藏世界，染淨諸法交融互滲，十世時間相即相入，重重無盡，圓融無礙。藉由以《華嚴經》為本綜合其他經論所建立的一乘常住真心思想，可將兩經的佛智心境之妙貫通起來。因此，德清注釋《法華經》的目標，是在「宗《華嚴》發明如來如來出世為一大事因緣」，及「會通全經，以歸開示悟入佛之知見，發明《華嚴》始終一貫之大旨，以暢如來出世之本懷。」⁴⁰二經在化儀上是始終相成，在核心義理上則為一致，均在顯明真心佛智。

三、開示悟入為本的科判論

科判是對全經結構的綱目展示，以提綱契領的方式呈現一經內容的前後貫穿及諸品章段的主要意旨。德清說明《法華經》的科判主要見於《法華經擊節》，這本書是對《法華經》的根本意趣和全經科判的解說。另外，《法華經通義》在各品注釋之初也有科判的說明。德清參考天台和戒環的注釋書以疏解《法華經》，在科判方面尤以戒環的某些觀點對他有所啟發，但他更有個人獨具創獲的思想表達。

³⁹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 525 上-中。

⁴⁰ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 上-中。

戒環《法華經要解》將《法華》一經二十八品判為序分一品，正宗分十九品，流通分八品。在流通分八品中，〈如來神力〉和〈囑累〉二品的主要意旨是「付授」，是囑託授予此經的部份；至於最後六品則性質不同，意在「全體前法，示現行境，流通是道，名以行契智常然大用之門。」⁴¹末六品根據先前諸品的一乘深妙義理體現一乘真實妙行，顯明以智為體，以行為用之智行合一的菩薩修證典型。戒環在解釋經題部份說明《法華經》全經智體與行用雙彰的主要結構：

夫證是法者，必以大智為體，妙行為用。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，悉備正宗之初。三周開示，皆所以明體也；〈囑累〉之後六品敷揚，皆所以明用也。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。⁴²

他主張《法華經》正宗分大旨在闡說一乘智慧之體，尤其是在三周說法部份（第二〈方便品〉至第九〈授學無學人記品〉）；全經最後六品講述菩薩依體起用的真實妙行典範，以完成正宗分所示智體的究竟覺證；其餘諸品不外體用智行的輔助說明。《法華經》由此義理次第，令所有聞經者首先理解如來真實智慧的內涵，其次藉由修學增進領悟，最後體現智行相合的真正妙法實

⁴¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 中。

⁴² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 中-下。

踐，通向佛果的終極體證。戒環的智行科判觀念應源自其華嚴思想，他在《華嚴經要解》解釋經題說：「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。……清涼云：大方廣者，所證法也；佛華嚴者，能證人也。其所證者不離本智，其能證者不離妙行，蓋一揆也。……此經立題，先果後因，而兼舉者，何也？先果後因，示斯果佛先所固有，特藉因華莊嚴而後顯著。兼舉者，欲因果相資也。蓋非果則因無以立，非因則果無以成，是以此經初則舉果勸修，次復舉行趣果，一經之體，一題可見矣。」⁴³意謂《華嚴經》先明如來果智，勸人以此為修證理想，其次說明修證方法與行位，使行者藉此踐履而證果。就說法引導行者而言，如此的果智與妙行拆開兩截來說只是一種方便，在佛的高妙境界（應可包含高階菩薩的層次），本智為體，妙行即為其本來真實功德的作用展現。戒環運用同樣的智體行用、以行契智的觀念解釋《法華經》的經題並科釋全經。

德清將《法華經·方便品》中「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。……諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世。欲示眾生佛之知見故，出現於世。欲令眾生悟佛知見故，出現於世。欲令眾生入佛知見道故，出現於世」⁴⁴這一段話視為《法華經》中心主題，於是便以「佛之知見」的開、示、悟、入作為科分全經的大綱，這是他的特殊觀點。其實，位於開、示、悟、入這四分之下更為底層的結構，還有以圓理（智）與妙行（行）為準的前後二分，指點智行冥合的實踐理想。《法華經擊節》說：

⁴³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 451 下。

⁴⁴ 見《大正藏》冊 9，頁 7 上。

始於一光東照，顯法界之真機；終於四法成就，證普賢之常德。由是觀之，則全經二十八品，通為發揮開、示、悟、入佛之知見四字而所敷演者，皆光中境界而已，此外何有剩法耶？所以然者，由眾生本是佛之知見，奈何本有而不知，觸目而不見，今欲返妄歸真，必須先悟本妙明心，故先示理境；然後依理起行，淨治塵沙、無明之惑，方能證入。然此真理非智莫照，故先依文殊大智以創始；非行莫證，故後以普賢妙行以成終。故前二十二品，皆顯示一乘圓理，意將依此圓理而為真因。後六品，皆顯示一乘妙行，意將依圓理而起妙行，依妙行而成妙德。智行冥合，理智一如，方證妙果，故以普賢四行以收功。所謂無不從此法界流，無不還歸此法界。⁴⁵

《法華經》全經二十八品，初品為序分，敘述說法因緣。其次二十七都屬正宗分，第二〈方便品〉至第十〈法師品〉為開佛知見分；其次〈見寶塔〉一品是示佛知見分；第十二〈提婆達多品〉到二十二〈囑累品〉為悟佛知見分；最後六品，從〈藥王菩薩本事品〉至〈普賢菩薩勸發品〉為入佛知見分。流通分只剩末品最後幾句話。⁴⁶這種科分方式的一項特色是流通分極短，全經各部份都含具重要的思想與實踐意涵。序分及正宗分的前二十一品闡明一乘圓理，以資為真實修行的思想根據；正宗分最後六品，彰顯以一乘圓理體悟為本所起的一乘妙行，顯示成就佛果之前的高階實踐。依圓理領悟而起的實踐始為成佛的真實因行，在這種修

⁴⁵ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下。

⁴⁶ 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 526 上。

證層次中，大智與妙行已相融為一。德清這種依智與行科分全經的結構，非常類似戒環智行相資的觀念。

「開佛知見」部份意在顯示眾生本有妙明真心，即佛之知見，卻迷惑而不自知，諸佛因此首先開曉佛知見的深妙智心，作為進一步領悟和修證的義理基礎。關於這部份諸品的重要意義，德清在《法華經擊節》中說：

九品經文，雖曰三周說法，授三根記，其實別為大開一切眾生平等佛慧也。以此佛慧各各具足，無欠無餘，但能知此，無不頓證，故曰凡有聞法者，無一不成佛。若有以此法而教人者，即為大法師。意顯此事雖則人人具足，……此但正因佛性耳，是須必藉緣因方能顯了，而法師者即緣因也。但能心契佛心，行契佛行，所謂入如來室，著如來衣，坐如來座，意顯能信解受持此等法者即是法師也。……至若譬喻、因緣種種之說者，皆欲顯此常住佛性，第一義諦，一心之妙，皆光中之境，吾人日用之事耳。故但有能信此法者，即入法位，所以乃至持一偈一句，一念隨喜者，我亦與授菩提之記，故皆一一授記成佛。唯是但因方便開曉令生信耳，非由解行而證入也。⁴⁷

這九品闡說一切眾生所具的平等佛慧，這是眾生得以成佛的根據，但先須加以開顯，使他們能夠明了此義，建立成佛信心及引導正確的修行方向。〈方便品〉的原理講述，〈譬喻品〉的借喻

⁴⁷ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 517 上。

開曉，都在幫助聞經者理解自己本具圓滿佛性與成佛潛能，以確立修學一乘法的堅定信念。宣說眾生本具佛性，只為「正因佛性」的層面，尚須憑藉「緣因佛性」的實修因緣以提升理解程度，此即〈法師品〉的功用，本著慈悲、忍辱、空慧的德行，信解、受持、弘通此經，由此而深理解。如能確實信受此種圓理，即等同進入真如正位，所以獲得如來的成佛授記。《法華經》所說妙法既是至深至奧的法義，非藉一朝一夕的演說即能令聞法者發起信解，此事聯繫到宣講此經之前的種種經典教授。前四十年中根機未熟，所開示者只是三乘教理與實踐的方便法門。然而，因當時所顯教理並未圓滿，據之而做的修行即非成佛真行。雖說是方便權法，仍是進入佛智慧的門徑，背後真正用意指向一乘佛果的體證。其間經過不同階段的經教以調熟根機，到法華會上信受本有佛性的慧根已然具備，所以如來直接演說佛知見的圓妙真理，聽講大眾也易於生起信心。⁴⁸開佛知見的階段作用，在於真實信心的發起，讓聞經者信受高妙圓理，相信自己具有如來智慧。

「示佛知見」部份只包含第十一〈見寶塔品〉一品，此品內容為過去多寶佛塔為證明《法華經》而從地中涌現於虛空，發出洪亮聲音宣示釋尊所說內容為真實。想要開啓多寶佛塔的門扉，會集釋尊的十方分身諸佛為其條件。釋尊於是三次將娑婆世界連及週邊眾多世界變現成清淨莊嚴國土，將其連通一片，以便容納難以計數的分身諸佛。當分身諸佛聚集之後，釋尊開啓塔門，與多寶佛全身舍利共坐塔中。德清將此品作用理解為聞經者雖已了知自身本具佛性，相信自己能夠成佛，但分別心識的認知模式尚

⁴⁸ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 上-中。

未盡除，以致與法身實相仍有所隔礙，必須藉助佛力為他們顯現法身常住的真實理境，以強化他們對佛知見的完整理解。《法華經通義》卷 4 說：

此品來意，判為示佛知見者，以顯示如來常住法身，直指淨土實報真境，欲令眾生知此見此法身境界，乃為佛之知見。一往但以言說開曉，今則的以實事指示，故此品單約示字也。⁴⁹

德清此處所言的佛知見除法身理境之外，還包含報身佛實報莊嚴土的意義。過去多寶佛身的現前顯現，有助消除聞經大眾的生滅之見，而見不生不滅的常住法身。將娑婆等世界三變為淨土，可除去他們的淨穢之分，示現華藏世界的實報莊嚴境界。十方分身諸佛充滿釋尊所變現的淨土，顯示塵塵刹刹觸目無非實相真境。以上這些不二境界都是如來真實知見的具體內容。前一階段開佛知見只了知「自心的真實」，偏於心的面向，這一階段進入了知「境界的真實」，心境交融，較全面地見到「佛之知見」的智境二面，得知一切法即心自性的自心妙義。⁵⁰到此階段，初步完成對佛知見的整體理解，並能深信不疑。德清對多寶全身不散、三變穢土成淨、分身諸佛畢集的意涵採取如此的理解，似受到戒環注釋的部份影響，但詮說內容詳明許多，且更具系統⁵¹，而他對

⁴⁹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 559 下。

⁵⁰ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 559 下-560 中。

⁵¹ 《法華經要解》於〈見寶塔品〉釋文言：「而此必三變淨土，乃能容受分身者，特因事顯法耳。蓋淨土妙境生佛本共，法身化體物我無虧，唯眾生識心

本品科判位置與全品大旨的精深詮解，則屬個人的獨到創獲，將此品與前後諸品的教化功用銜接得相當緊密。

在示佛知見分依憑佛力使聞經者了知自心真實與境界真實的整體佛知見內容之後，「悟佛知見」部份說明由理解進展到領悟的階段。〈提婆達多品〉顯示領悟並無難易和愚智之分，取決於一念的轉變，有求者雖經多劫而徒勞無功，無心者只在剎那間便得領悟。只要「法愛情忘，分別念息，自然了悟，便登不退」，能同八歲龍女一樣頓時成就等正覺。由此指點領悟佛知見的正确態度與方法。〈勸持品〉講說舍利弗等上乘弟子「法執未盡，我見未消」，以致不能領悟清淨圓滿的覺悟，必須如現場大菩薩那樣「上根利智，廣大悲心，難行能行，難忍能忍，妙契無生」，始具智慧與勇氣進入生死世間傳持《法華經》。藉此激發聲聞弟子的心志，擴展他們的知見領域，願同菩薩那般涉俗利生。雖已有能荷負大法之人，須有將他們提升到高層菩薩境界的修行法門，以讓他們心契佛心、行合佛行、住依佛住，〈安樂行品〉的淨戒、大悲、忍辱、空慧四安樂行正是領悟佛知見妙法的重要進路。〈從地涌出品〉藉地涌菩薩眾顯示長久依止這些法門修習，已能開發自心而領悟妙法的菩薩心靈境界。這些地涌菩薩久修

自染自局，故聖人因分身之來特與開示。初於娑婆一變者，滅眾生染緣也；次於八方再變者，遣識心礙也；後於八方復變者，廓法界真境也。三變之後分身畢集，多寶全現者，示染緣既滅，礙心既遣，真境既廓，則法身化體當處現前，一多圓融隨念自在。妙法大旨明此而已，故茲因事特與開示也。」（《新纂卍續藏》冊 30，頁 324 中。）戒環說明這些事件的思想象徵意義，部份觀點如「因事顯法」、「淨土妙境生佛共有」、「法界真境」等德清所承襲，但德清闡釋得更為精深，並將這些事件的意義串連為一個整體。

《法華經》，已體悟深妙的佛知見，這是法身層面之事，彌勒與現場菩薩都陷入疑惑，如來於是「大開秘密，直示本元常住心地」，於〈如來壽量品〉欲窮盡如來出世本懷，為讓聲聞弟子了解鹿野苑說法的應化身非真實佛身，釋尊明示自己的「法身全體」，令弟子們觀見即此釋迦化身便是真身⁵²，顯明「法身常住，隨緣普現，隱顯無礙」的法身妙義。不同於〈見寶塔品〉對法身全體的初步觀照，當時尚未將釋尊的應化身與他的真實佛身相互連結，此品則了知釋尊的真身「同是一身一智慧力」，對法身的領悟更邁前一步。⁵³

「悟佛知見」分尚包括第十七〈分別功德品〉到第二十二〈囑累品〉等六品。經過〈如來壽量品〉的示現，領悟法身常住、三界唯心之旨，至〈分別功德品〉說明了悟法身或自心的妙悟功德不可思議。⁵⁴〈隨喜功德品〉極力述說聞經隨喜的殊勝利益，更堅定二乘行者的願樂之心。⁵⁵前兩品讚歎持經的功德，至〈法師功德品〉講明持經法師能得六根清淨，此為法華三昧的特殊利益，現前即登上不退轉地，藉以發起二乘的精進不退之心。⁵⁶〈常不輕菩薩品〉以釋尊過去身的常不輕菩薩為例，說明堅定弘持此

⁵² 德清於《華嚴經綱要》卷 60 說明此義：「即此娑婆就是華藏，即此化身便是報身，正顯真應不二，染淨融通，生佛平等。」（《新纂卍續藏》冊 9，頁 126 下）

⁵³ 參見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊 31，頁 517 下-518 中；《法華經通義》卷 5，《新纂卍續藏》冊 31，頁 574 下-575 上。

⁵⁴ 參見《法華經通義》卷 5，《新纂卍續藏》冊 31，頁 577 下-578 上。

⁵⁵ 參見《法華經通義》卷 6，《新纂卍續藏》冊 31，頁 580 中-下。

⁵⁶ 參見《法華經通義》卷 6，《新纂卍續藏》冊 31，頁 581 下。

經妙法的實踐。常不輕菩薩以平等的佛知見教化有情，縱使遭遇許多毀辱，也不生起一念疲厭之心，勸進二乘仿效這個持經典範。以上諸品是釋尊在〈如來壽量品〉令二乘達於妙悟法身之後，知道「此妙法悟之為難，既悟守之為難，且於惡世弘持此經更難之難」，所以在這幾品中反覆叮嚀，以鞏固法身妙悟及堅定持經之心。⁵⁷其後，〈囑累品〉的功用在於：「以從前開示顯理已圓，當機悟心已徹，信解已真，是成佛之真因已具，則如來出世本懷已滿，正若長者父子情忘，即當委付家業，故說囑累為信解之終。」⁵⁸當對佛知見的信解與領悟已成，於此品囑託交付大法，圓滿如來出世說法的本意。至此悟佛知見的階段已完成，行將進入成佛真因的實踐。

「入佛知見」部份包含《法華經》的最後六品，一般科判論都將這幾品歸入流通分，德清特別主張將它們判為正宗分，以闡發其中所蘊含的深刻思想。這幾品的重要作用在於「明以行成德，以顯入佛知見之象」⁵⁹，顯明透過體悟佛知見的真實修行以圓滿成佛功德。先前諸品是「教菩薩法」，這六品是「依教修行以取實證」⁶⁰，呈顯領悟圓理以後智行合一的真實修證，徹底滌除遮蔽佛知見的因子。二乘領悟圓理之後，尚有微細無明習氣未能盡除，必須經歷事奉多佛廣修眾行的高層菩薩階位，以止觀妙藥淨治微細無明。〈藥王菩薩本事品〉以燃身喻破我執，燃臂譬破法執，顯明妙悟自心之後，用相即於真心的止觀破除俱生我執

⁵⁷ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁583下。

⁵⁸ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁587上-中。

⁵⁹ 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊31，頁519中。

⁶⁰ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588上。

及部份俱生法執，為菩薩初地到七地的行相，這些都憑藉法華三昧之力。⁶¹〈妙音菩薩品〉顯明以法華三昧之力不斷深進，登上菩薩八地，證平等真如；從八地起而進到九地、十地，得如幻三昧，居法師之位，能示現佛身等種種形象說法利生，圓應無方，此為一切色身三昧的實證。⁶²〈觀世音菩薩普門品〉所示現者為以法華三昧之力入佛知見，始覺真因圓滿，證入妙覺果海，滅除根本無明，大圓鏡智平等顯現；再由此覺悟境界逆流而出，現出十界身形，無思無作而圓應一切，這是妙法三昧的極致。《法華經》通過上述三品淨除修行者的餘習緣影，使他們究竟成就妙覺果證。⁶³至〈觀世音菩薩普門品〉，上上根人已能得證妙果，中下根人尚存餘習，須憑藉特殊的加持力量予以淨除，於是〈陀羅尼品〉明諸佛秘密心印的「神力加持」；〈妙莊嚴王本事品〉明「法力加持」，法身菩薩以真如熏習的法力自然修行，淨治無明，轉識成智；最後，〈普賢菩薩勸發品〉明「現身面言說加持」，感得普賢菩薩現身加持，證入妙覺。⁶⁴通過德清的發揮，《法華經》這最後六品成了上中下三根行者領悟法身意旨後，於菩薩十地的「入佛知見」的修證行相，最終都成就妙覺佛果。

德清科判《法華經》的特色，是以佛知見的開示悟入為主軸，逐步深進，將全經內容串連起來，並賦各品重要的修證意義。開佛知見分強調理解與信受自心即佛心，自己本具如來智慧。示佛

⁶¹ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588上-中。

⁶² 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊31，頁519下-520下。

⁶³ 參見《法華經通義》卷7，《新纂卍續藏》冊31，頁595上。

⁶⁴ 以上三品的科判說明參見《法華經通義》卷7，《新纂卍續藏》冊31，頁597下-598上、599上-中、610上-中。

知見分進一步顯示法身常住的佛智理境，將聞法者推進到佛知見的智境二面的整體理解。悟佛知見分是指導實踐方法以提升領悟能力，並顯示釋尊自己的法身全體，使聞法者達於佛知見的領悟層次並堅定惡世持經之行。入佛知見分將菩薩們的特殊事跡解釋為由智體發起行用的真實妙行，淨治微細無明煩惱，與菩薩十地與倒駕慈航的理念進行緊密連結。如此，整部《法華經》是完成佛知見的究竟覺證的次第教學。

四、顯明佛智的真心實相論

德清主張「佛之知見」的開示悟入是《法華經》的主題，其法華思想就環繞著佛知見的疏解而發。此外，《法華經》開講因緣的神通展示與普化施教的權實二智，也都離不開佛智的作用。因此，德清詮釋佛智或佛知見的具體意涵為何？如此的佛智論述帶出何種特殊的法華義理？這是探究其法華思想至為核心的課題。上一節對科判的討論已說明德清如何鳥瞰全經各部份的要義，及其間的貫串方式，此節將集中於「佛之知見」（佛智）這個中心概念的詳細研討，闡釋德清的系統觀點。

中國注釋家一向認為經典題名蘊含該經大旨，因此通常在經題解釋中表述其個人所理解的全經中心思想。在《法華經通義》的「釋題」部份，德清融合幾部經論的觀念解釋「妙法蓮華」的意義，指向生佛平等的真心實相：

題稱「妙法蓮華經」者，乃直指一真法界如來藏心以立名也。
《論》云：所言法者，謂眾生心，是心總攝世出世間一切諸法，而為法界之全體，一切聖凡染淨因果無不包含融攝，在

聖不增，在凡不減，處染不垢，出塵不淨。是以舍那如來證窮此心，故心境一如，聖凡平等，眾生本具，故曰：奇哉！奇哉！一切眾生具有如來智慧德相，但以妄想顛倒執著而不證得。良由諸佛悟之，而為普光明智，名佛知見。眾生迷之，而為無明業識，生死根株。一見此心，當下是佛，此心之妙也。華藏世界依正莊嚴，重重無盡，微妙圓融，塵毛草芥依心而立，實相無相，此境之妙也。心境不二，純是一真，故稱妙法。然此妙法，眾生迷之名為藏識，諸佛悟之名如來藏，依此一心建立法界，名蓮華藏。是以真妄交徹，染淨融通，因果同時，始終一際。故約喻則取象蓮華，約法則直指心體也。然而此心，在佛則為普光明智，亦名實智，又名一切種智，亦名自覺聖智，故名佛知見。在眾生，則為根本無明，以眾生本具佛之知見，但以無明葑葑而不知。故諸佛出世單為揭示此心，使其眾生自知自見而悟入之，故曰：諸佛如來唯一大事因緣故出現於世，所謂開示眾生佛之知見，使得清淨故。唯以此事為大，更無餘事，是為如來出世本懷。⁶⁵

這段文句可說是對德清所理解的「佛之知見」的精要呈現，全本注疏中對佛知見或圓滿佛智的解說可說並未逸出這般意旨。諸佛出現世間的根本目的，不外使一切有情體得如此的如來智慧。引文中先借用《大乘起信論》的「一心開二門」為基本結構，說明不論諸佛乃至眾生的心體即是「一真法界如來藏心」，諸部佛典用以指稱如來智慧的術語具有共通涵義，諸如一切種智、如來

⁶⁵ 見《新纂卍續藏》冊31，頁525上-中。

藏、《楞伽經》的「自覺聖智」、《華嚴經》的「普光明智」，以及《法華經》的「佛知見」等。這「一真法界如來藏心」含攝世間與出世間一切萬法，於凡於聖平等無差，只由悟與迷而有佛和眾生的差別。一切眾生本來具足圓滿的常住真心，這是他們得以成佛的根據，卻因妄想顛倒的覆蔽而不知不見，形成無明業識，流轉生死道途。大乘佛教修證的原理與目標，在於使眾生了知自心即佛心，淨除妄想顛倒，以豁顯本具的常住真心。德清方便地將「心境不二」的一乘常住真心分成「心」與「境」兩面，以幫助對其總體意義的掌握。就心的層面而言，強調智慧的面向，為完全消除煩惱障蔽後豁顯的本來清淨覺照，覺知法界全體。就境的層面而言，以華嚴蓮華藏世界的依正莊嚴為圓滿佛智的鑑照對象，實相無相，無盡圓融。當然，終極體證的層次心境冥合為一，心境合明的理解與體悟始為對佛知見實相的完全掌握。

關於德清用來詮釋《法華經》「佛之知見」的「一真法界如來藏心」思想概念，是以《大乘起信論》、《華嚴經》與《楞伽經》等經論為藍本的綜合觀念，馮煥珍已做過討論，他指出德清「側重就眾生本具之常住真心論實相」，也概略論說真心與實相的合一，行文中並與不同佛典的如來藏概念進行對比與會通，有助於了解德清的如來藏思想來源與整體觀念。⁶⁶然而，將焦點置於論究此如來藏自性清淨心的意義內容之時，不為馮氏所注意的，是德清如何運用此思想概念以詮解《法華經》的特殊意趣。換言之，馮氏所論的真心實相義實可適用於德清的總體思想，共

通於幾部重要佛典的義理詮釋，不顯《法華經》的思想特色。其實，德清疏釋《法華經》除了注重作為「佛之知見」具體意涵的一乘常住真心（涵攝實相理境）的呈現，也關懷此佛知見在全經中由偏淺到圓滿的整個顯發過程。值得注意的是德清極為重視真心與實相即不二的觀點，《法華經》如來彰顯佛知見的歷程，即由真心與實相方便分說到智境合一的次第引導。因此，德清的法華真心實相論扣緊圓滿佛智而說，不僅關心佛知見的智心與理境，也留心如來智慧的作用展現，及佛智修證的引導歷程。

首先，《法華經》的教化始於佛智的神通演示，如來智慧即境智合一的「一真法界普光明智」，可權宜分解地表現為佛以中道妙智變現和圓照法界真境。《法華經·序品》如來演說「無量義經」後進入「無量義處三昧」，從眉間白毫放射出一道光明，照見東方一萬八千世界的種種景象，包括眾生的輪轉六道以至諸佛的自覺覺他，德清將此種光照圖景理解為依如來圓滿智慧大用所展現的「法界真境」：

此全彰法界真境也。白毫相光，表中道妙智，所謂自心現自覺聖智境界也。以一真法界普光明智，一切眾生動亂根塵識界，皆是此智隨緣變現。今此智現前，洞然照澈，了無隔礙，故徧照東方萬八千界。三界苦樂之依處，六道眾生之輪迴，諸佛成佛之始終，菩薩利生之妙行，皆不離此智用，故皆圓現於光中。了此一光，則淨穢情忘，生佛平等，而一乘實相

⁶⁶ 參見馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉。

佛智見地昭然心目之間矣，所謂後以智拔者也。全經大旨，盡見於斯。⁶⁷

全經大意便是指導佛知見的體證，所以經中以如此場景拉開序幕，佛陀施展其智慧功用為聽講大眾顯示一乘實相的佛智境地，以揭露大乘佛法修證的終極理想。佛智圓鑑妙法，此事非心識能了知，非言說可表明，要點在離言妙悟，因此運用一道光明照顯法界全體的非語言意象作為佛知見的教學起點。⁶⁸然而，此佛智德用及其境地極其深妙，不在現場大眾的理解能力範圍，即便彌勒菩薩也陷入困惑當中，智慧第一的文殊菩薩成為他們解除疑惑的依靠。於是，《法華經》的佛智內容詮解始於文殊智慧對此一光東照意象的心領神會；而深妙智慧要須高卓實踐予以揭顯，所以此經收功於普賢大行。文殊智慧自法界流出，普賢大行導歸法界，整部《法華經》即是法界智行的層層論說。⁶⁹德清在《華嚴經綱要》卷 60 言及《華嚴經》主要義理「事事無礙法門」是為「毗盧遮那所證之法界，故文殊之大智所照者，照此法界；普賢之妙行依此而修，依此而證。故曰無不從此法界流，無不還歸此法界。」⁷⁰他應由華嚴義理而得到此法界智行的啟發⁷¹，巧合的是

⁶⁷ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 526 下。

⁶⁸ 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 527 上。

⁶⁹ 見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下-517 上。

⁷⁰ 見《新纂卍續藏》冊 9，頁 127 下。

⁷¹ 前述戒環科判《法華經》的智體行用論對德清有所影響，其實戒環也是根據華嚴義理而產生這樣的觀念。參見拙著：〈宋代戒環的法華思想〉。德清思想本於《華嚴經》，他也用智體行用詮解該經。

《法華經》也始於文殊智而終於普賢行。因此，他主張《法華經》對佛知見的開示悟入，與《華嚴經》的信解行證歷程，實為相符妙契。⁷²

其次，為使根器差別的有情普遍證入佛之知見，由法界平等佛慧派生出權實二智，兩者交融無礙，共成佛智普化的殊妙功用。如來智慧境地惟有諸佛能完全地、如實地了知，修行者須進入佛知見的真實體證（初地見道位以後），始可分享諸佛的法樂妙味，然而，由不知不見的愚迷狀態進到尋究真理之心的發用，內有本來清淨佛性的依據，外需諸佛指導智慧修習的因緣，兩者都不離佛知見的意義。《法華經》說明諸佛體得圓滿智慧之後，由具足一切功德的佛智生發教化功用，令聞法者明了自身本具同於諸佛的佛知見，並逐層指引悟入真心實相的修證過程。然而，這個施教歷程是先淺後深，先偏後圓，也就是須先施設「權法」，而後開顯「實法」，於是權法與實法之間的關聯，權法何以能夠匯入實法，便成解明《法華經》義理的一個要點。德清在〈方便品〉釋文中說明其理論基礎：

自出世成佛以來四十年中所說九部諸法，以種種因緣、譬喻、無數方便權巧法門，無非顯示一乘，引導眾生離生死著，入佛知見而已。法雖差別，而心本一真。以我如來權實二智皆已具足，故稱性而說，方便權中已具知見之實。諸二乘人

⁷² 參見《法華經通義》卷 1，《新纂卍續藏》冊 31，頁 516 下。

隨言取義，故不知究竟歸趣，所以難信難解，開權顯實已揭於此矣。⁷³

種種差別權法都出自如來的真實智慧，具有內在的融通性，因此可加以開導疏通，顯示其中蘊含的實法意義，匯通於一乘實相。權法亦相應於究極真理而說，但同時具備表層意義與深層意義，根機鈍者固著於表面意義，對內部深義反以為是與此差別的意趣，要須《法華經》的開決與會通，使他們憑藉方便法門的跳板以進入真實法門。如來擁有「實智」與「權智」，以前者自證實理，用後者鑑機說法，源自佛智的各種教法的共同目標設定無非指向眾生本有智慧的顯發。⁷⁴〈藥草喻品〉釋文說明「法本無異，異在於機」的深義：

雖一地所生等，喻眾生同稟一真法性，而隨種成熟不同，所謂法本無異，異在機也。由是觀之，三乘之法非佛有心分別，唯以法界海慧平等普說，由機聞見各異，自分大小差別。是則昔日權法皆說佛慧，但小智自私而不受，非佛定有三乘可執取也。⁷⁵

所以三乘區分的真正根由不在平等佛心，而出於眾生根器的局限，以有限的智慧能力自我限制了無盡真理的了知範圍，無法洞察含藏於權法內部的實法。因此，表面上看好像如來在進行教說

⁷³ 見《法華經通義》卷1，《新纂卍續藏》冊31，頁529上。

⁷⁴ 參見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁545中。

⁷⁵ 見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁545下。

層級的區分，事實上，佛以法界大慧鑑照一切有情的不同根性與喜好，一音所說的教法含攝了一切意義，聞法者各取所需，各得成長，都朝向一乘常住真心的領悟與體證。⁷⁶這就是如來權實二智本出一源、相融無礙的微妙關係。

再次，佛智所圓照或變現的實相真境即為法身及從其所垂示的報佛身土，具體意涵通於華嚴事事無礙法界的圓融無盡理境。如來宣說權實法門，幫助聞法者按部就班地了知心境不二的「佛之知見」，在「開佛知見」部份，旨在令聽聞者理解並相信自心即是佛心，自身原本具備圓滿智慧的深妙意趣，這是先集中於「心」的智慧面開曉，以發起成佛的信心。此後，另有「境」一面的顯示，這個智慧真實理境即「華藏世界實報真境」，已在初品利用一光東照作為序曲，更於〈見寶塔品〉運用多寶如來全身現在、即此娑婆三變淨土、分身諸佛充滿其中等象徵手法以滌除聽法者的生滅、淨穢等分別之心，令智慧心更為明利，從而顯示法身與報身的「真實相」：

何謂真實相？以我毗盧遮那曠劫修因，所證法身真佛，所居寂光真土，從法垂報，千丈盧舍那佛所居實報莊嚴土，而此身土皆真，故為真實之相。⁷⁷

相較於此，在此之前的釋迦佛身是由報身垂現的化身，身形與國土皆為權假，至此時方為「開方便門，示真實相」，使聽聞者能夠信解真實的佛身與佛土的實相理境。「毗盧遮那」是法身佛，

⁷⁶ 參見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁546上。

⁷⁷ 見《法華經通義》卷3，《新纂卍續藏》冊31，頁560上。

「盧舍那」為報身佛⁷⁸，此處明顯借助華嚴概念說明法身與報身的佛智真實境相。德清於《華嚴經綱要》「釋題目」部份說明二種佛身的緊密不分：

佛者，覺也。以法界體，亦名清淨法身，必假萬行莊嚴，乃成報身故。稱法界性，以此修因故。華喻萬行功德，言華必有果，嚴謂莊嚴，以萬行之因華，莊嚴法身之果體，是為報佛故。嚴謂飾法成人，今說此經者，即報佛也。⁷⁹

法界體性的清淨法身無形無相，藉由報身佛以顯現圓滿身土並說法；報身佛即是以相應於法界之心而實踐萬行因華，最終體證法身，依法身所現起的圓滿莊嚴佛身，這是德清將兩種佛身共同視為真實佛身的理由。然而，如此對實相真境的簡略說明，仍未全顯華嚴法界真境的精彩，其義理內涵有待德清注解《法華經》的其他部份加以充實，當然，德清的《華嚴經》注疏會有更詳明的說解。

德清主張《華嚴》與《法華》二經義理不相妨礙，多藉華嚴義理解明《法華經》的佛智與實相，但說明常流於精簡，他的《華嚴經綱要》能為「法界」概念提供更詳實的訊息。《華嚴經綱要》

⁷⁸ 智顛《妙法蓮華經文句》卷9說：「法身如來名毘盧遮那，此翻遍一切處。報身如來名盧舍那，此翻淨滿。」（《大正藏》冊34，頁128上）然而，曾參與八十卷《華嚴經》譯場的法藏知道「盧舍那」的完整梵文名稱即「毘盧遮那」，主張「此舍那佛非局報身，以通器等三種世間具十身故。」參見《華嚴經探玄記》卷2，《大正藏》冊35，頁146下。

⁷⁹ 見《華嚴經綱要》卷1，《新纂卍續藏》冊8，頁489中。

於〈入法界品〉之初詮解「法界圓融無障礙法門」，主張《華嚴經》係由報身佛所說，其「法界」思想的核心即四法界中的「事事無礙法界」，具體內容概括如下：

事事無礙法界者，謂具顯圓融。以理所成之事，即事事皆理，故理既徧而事亦徧，是以一塵一毛能含無盡之事。由事事即理，故一一事法隨理而融通，是以一塵一毛不但能含，亦能隨理而徧。故一一塵毛由此含徧之力，故一塵一毛一一皆能含能徧、能攝、能容，故重重重重無障無礙。以六相圓融，具顯十重玄門，故成事事無礙法界。⁸⁰

這就是一法即是萬法，萬法即是一法，各各事物都相互滲透，重重無盡的法界圓融觀境，也是德清所認可的最高實相理境。事事無礙的奧妙真理雖遍於一塵一毛，具在眾生日用妄想心中，但隱而不顯，唯是諸佛的自證境界。⁸¹論說佛智理境，或是實相真境，不論是詳是略，強調何種面向，都必須攝納此種事事無礙的極致義理。《法華經擊節》於說到〈如來壽量品〉意旨如下：

妙明常住真心不動，周圓遍十方界，隨緣普應，妙化無方，修短隨緣，隱顯無礙，以明如來智慧甚深無量。……我處靈山常在不滅，大火所燒，此土安隱，以顯實相真境。此非佛

⁸⁰ 見《華嚴經綱要》卷60，《新纂卍續藏》冊9，頁127中-下。

⁸¹ 見《憨山老人夢遊集》卷9，〈示同塵眷禪人〉，《新纂卍續藏》冊73，頁519上-519中。

之知見，又何能知此見此哉？此佛之真知見力，自覺聖智境界。⁸²

此處對常住真心的說明側重如來智慧功用的無邊無際，圓融無礙，隱顯自在，對華嚴法界圓融無礙境界只能說有所暗示。在實相真境方面，仍只顧及真佛淨土常住不滅的意旨，這是爲了配合〈如來壽量品〉的文義。既然說是佛的自覺聖智境界，不代表僅有如此單純的內容。到了說明〈如來神力品〉大意處更說：

吾人苟能到此徹悟唯心境界，則無一事而非佛法。……無一色而非佛身，故遍身毛孔放無數色光，遍照十方諸佛之身也。至此境界，則依正互融，自他不二矣。所謂無邊剎海自他不隔於毫端，故十方諸佛亦復如是放無量光也。十世古今始終不離於當念，故諸佛亦現神力滿百千歲也。……大智深證，惑盡真窮，故本有如來藏心頓然顯現，名證法身之體。酬此勝因，故內感盧舍那佛廣大微妙莊嚴之報身，外感華藏莊嚴之報土，此轉凡成聖之極則也。⁸³

此種論述內容立即令人聯想到華嚴義理世界。《華嚴經·夜摩天宮菩薩品》有「三界唯心」之說，心、佛與眾生三者並無差別，「諸佛悉了知，一切從心轉，若能如是解，彼人見真佛」。⁸⁴一事一色都不離自心，而自心本來清淨，具足如來功德，所以一切

⁸² 見《法華經擊節》，《新纂卍續藏》冊 31，頁 518 中。

⁸³ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 518 下-519 上。

⁸⁴ 參見《大正藏》冊 9，頁 465 下-466 上。

事無非佛法，一切色無非佛身。《華嚴經綱要》卷 39 如此說明毗盧遮那佛普光明智所見圓融無礙法境界：「一真法界如來藏心，不屬迷悟，故聖凡平等，依正不二，染淨融通，具有恆沙稱性功德，一一週遍，圓融該攝，事事無礙，與法界等，故統約法界。」⁸⁵這是德清所理解的華嚴法界概念，一真法界、如來藏心與事事無礙的意義緊密結合。一真法界同時超越染淨，又具備恆沙功德，含有空如來藏與不空如來藏二義。⁸⁶這樣的圓滿具足的一真法界如來藏心，即使時空之中萬事萬物無不以此爲根據，平等無差，同於法界，所以依正不二，染淨融通，十世一念，事事無礙，相即相入，重重無盡。佛心與眾生心以如來藏心貫通起來，因而凡聖平等，自他互融。在如此的綜合意義之下，於諸佛的悟境，權宜分說的觀照主體的「心」與觀境對象的「境」本來冥通爲一，如來藏心豁顯即是體證法身，依此而具現舍那圓滿報身與華藏莊嚴淨土。領悟到心境不二的真理世界，是「悟佛知見」的完成。

最後，眾生本具的佛知見爲無明煩惱所覆，在修證的最後階段，須淨除我法二執始得豁顯真心實相。雖說心、佛、眾生三者無差別，這是就一真法界如來藏心的普遍平等意義而言，但在現實層面，眾生的覺悟心靈依然遭致隱沒，置身於迷的世界。究竟陷入愚迷的機制爲何？如何通過真實修證消除智慧障蔽，從而使佛知見清淨呈現？這是「入佛知見」部份的主要關懷。在〈藥王菩薩本事品〉釋文，德清說到作爲主要聽眾的二乘雖已領悟佛之知見，尚存「微細無明習氣」，所以無法進入生死世界廣度眾生，

⁸⁵ 見《新纂卍續藏》冊 8，頁 834 下。

⁸⁶ 參見《華嚴經綱要》卷 76，《新纂卍續藏》冊 9，頁 266 上。

阻礙圓滿佛智的最終體證。德清借用唯識學的我法二執與十地階位說明破無明顯佛智的最後階段：

（我法）二執有分別、俱生二種。初由開、示、悟佛知見，頓斷一分無明，已破分別二執，即登初地。俱生二執，由二地至七地斷俱生我執，從八地至佛地斷俱生法執。⁸⁷

先前佛知見的開、示、悟三分的修學成果是頓斷「分別二執」，即是知見層面的煩惱，而登上初地見道位。此時尚有「俱生二執」未破，亦即自無始以來累積根深的慣習性無明煩惱，非如分別二執可於領悟真理之時一時頓除，要須領悟真理後發起真實修證一分一分漸次淨除。⁸⁸斷一分無明，即顯一分法身。德清說二地至七地斷俱生我執，八地至佛地斷俱生法執，這種說法容易形成誤解，若依唯識教理來解釋，應說自二地到七地都在分分破除俱生二執，至八地以後已盡除俱生我執，僅剩下殘餘的俱生法執。⁸⁹德

⁸⁷ 見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁸⁸ 關於「分別二執」與「俱生二執」，《成唯識論》卷1說明二種我執，卷2說明二種法執。分別我法二執源自外在的邪教和邪分別，也就是後天學習而起。俱生我法二執與生俱來，源自無始以來虛妄熏習內因力的累積。分別我法二執在入初地見道位觀生空真如與法空真如即能滅除，而俱生我法二執微細難斷，要在修道位（二地至十地）數數修習殊勝的生空觀與法空觀始能逐漸除滅。參見《大正藏》冊31，2上；頁6下-7上。

⁸⁹ 《成唯識論述記》卷6說：「三乘無學、直往菩薩八地已去，亦捨此識，名不退者，行亦不退。」（《大正藏》冊43，頁342上）三乘的無學位（阿羅漢、辟支佛、佛）和八地以上的「行不退」菩薩，都已捨除「末那識」，所以不再有我執。

清說〈藥王菩薩本事品〉透過藥王菩薩事跡示現破俱生我執與破俱生法執的二到七地行相，且說「分別二障極喜無，二執俱生地地除」⁹⁰，「極喜」即初地歡喜地，因此與唯識教義並無相違。修到第七地頓捨第七末那識對第八藏識的俱生我執，進入第八地，得三種意生身中的「三昧樂意生身」，德清將它視同《法華經》的「現一切色身三昧」。⁹¹得到這種三昧可發起真如妙用，隨眾生所喜愛而化現無數分身（甚至佛身皆可變現）⁹²，於各個世界廣度有情，快速淨除殘餘的微細無明，圓滿佛智的修證功德。

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

⁹⁰ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁹¹ 參見《法華經通義》卷6，《新纂卍續藏》冊31，頁588中。

⁹² 參見《法華經通義》卷7〈妙音菩薩品〉釋文，《新纂卍續藏》冊31，頁592上-中。

五、結論

本文討論明末釋德清的《法華經》詮釋，聚焦於判教論、科判論與真心實相論，闡釋德清關於此經的特殊思想。最獲德清青睞的經典是《華嚴經》與《法華經》，他對這兩部經典做深層的會通，通過《華嚴經》義理詮釋《法華經》。在判教論方面，德清參考宋代戒環的觀點，倡導兩經義理平等相融，共譜如來一代教化的始終。他借用華嚴宗的小、始、終、頓、圓五教判，將《華嚴經》判屬圓教，而將《法華經》視為「終教」。必須注意的，是德清所用「終教」的標準與意義並不同於華嚴五教說。華嚴的「終教」是就教說內容來說，指一切眾生成佛的佛性教義；德清則就「化儀」而論，意指如來教化的終結之教。既然標準不同，則《法華經》所屬的「終教」與《華嚴經》所屬的「圓教」在義理層次上不一定相違。德清雖有類同於華嚴「別教一乘」與「同教一乘」區分，將《華嚴經》與《法華經》分別說為「頓圓」與「漸圓」，但那是就施教歷程而言，並不妨義理層級的平等，德清將《華嚴經》的「普光明智」與《法華經》的「佛之知見」視為異名同實，又說《法華經》「純談實相」，「理行既圓，心境皆妙」，此同於《華嚴經》的圓教意涵。如此的判教結果，為他以《華嚴經》義理詮釋《法華經》奠定一個合理基礎。

德清視佛知見的開示悟入是《法華經》的中心思想，其科判論就以此種佛知見的化導與修證程序為架構，將全經內容貫通起來。他將佛知見方便地解析為心與境二面，在全經中逐步引導心境不二的圓滿佛智的領悟與體證。「開佛知見分」著重心的面向，向聞法者開曉自心即是佛心，令他們信受此理。「示佛知見分」

藉助佛力為他們顯現法身常住的真實理境，以增進他們對佛知見之心境兩面的完整理解。「悟佛知見分」教導領悟佛知見的正確方法，並由釋尊示現自己法報應三身交融無礙的法身全體，提升聞法者達致領悟的層次；然後通過講說持經功德與加持力的方式鞏固受教者的末世持經決心。最後，「入佛知見分」是達到真實體證的十地階段，以大菩薩的行跡作為典範，講述由智體發起行用，淨治微細無明煩惱而圓滿佛智的高層實踐。這種科判方式大幅擴充正宗分的範圍，各品都有重要的義理價值，流通分只餘全經末尾的幾句話。

德清注釋《法華經》最關切者是佛智或佛知見的解明，這是貫穿全經的核心概念，不明佛知見的具體意義，即無由理解此經欲令一切眾生成佛的深妙意趣，也失落開悟成佛的修證義理憑藉。佛知見眾生本來圓滿具足，是成佛的根據與修證的目標。為了如來智慧內容的詳實解明，德清將境智冥合的佛智權分為心與境二面：心是能動層面，會通諸經的佛智概念，表現為顯現與圓照法界真境，及派生權實教法的妙用；境為所動面向，依《法華經》語境而彰明法佛與報佛身土，以此作為法身全體的具現，並藉華嚴法界圓融無盡觀念闡釋其義理內涵。對佛知見的完整掌握，即為心與境這兩個層向的統合。德清循著《法華經》文脈，論說此經妙法的開演因緣始於佛智的神妙功用，顯示法界真境，以發起會眾的探求之心；接著講明由佛智派生權實二智引領佛知見的修學；其後帶出佛知見的開示悟入以貫通全經，即是佛陀為受教者逐層顯明真心實相的全部過程。德清這種佛知見詮釋具有三方面意義：首先，凸顯佛智的掌握在大乘佛法實踐中的首要地位；其次，以佛智為樞紐融通《法華經》與《華嚴經》的義理；

第三，扣緊《法華經》文脈，逐步引領佛知見的領解與修證。

德清絕不懷疑《法華經》是如來一會演說完畢的經典，所以其科判論除了判釋經中各部份的要旨，也有貫串全經義理為一個整體的重要任務。又他相信一經大旨是佛知見的開示悟入，基於諸經的佛智內涵相融互通的前見，將自己融會諸部經論所獲的系統佛法觀念灌注於文義詮解當中，完成具有個人特色的精深思想詮釋。當代學界的考證成果，指出《法華經》可大分為三部份，各在不同時期形成，主題亦有所轉換。⁹³因此，我們可在《法華經》各部份見到差別的義理關懷，包括會歸一乘、佛身常住、持經實踐等論述，提供研經者思索經中所示帶有宗教生命力的豐富思想指導，學術研究者亦可藉此考察不同時代教團發展所面對的迫切課題，以及由此而來的思想創新。德清詮釋此經的優點，是為讀者將全經義理連結成一個整體，以及具有深度和廣度的思想發揮，只是這樣的理解方式勢必不會跳開原已建立的深奧複雜的綜合理論格局，以便樸實地閱讀經文，嘗試領會經中的思想創新與宗教能量，讀出此經有別於他經的思想特質。雖然以今責古對受限於當時佛教文化背景在古代祖師並不公允，可是在將《法華經》與諸經教說融會之際，雖有功於思想的深化，卻也容易隱沒此經的特殊思想創獲，這是吾人在欣賞古代注家的卓越詮解之時，亦應有所反思的面向。

⁹³ 參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁47-78。

【參考文獻】

- 王紅蕾：《憨山德清與晚明士林》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 馮煥珍：〈憨山大師對《法華經》的參悟與判釋〉，釋妙峰主編：《曹溪——禪研究（二）》，北京：中國社會科學出版社，2003年，頁436-460。
- 黃國清：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為中心〉，《揭諦·南華大學哲學學報》，第18期（2010年），頁75-114。
- 黃國清：〈法華經在中國佛教的判教地位——從鳩摩羅什到法藏〉，《世界宗教學刊》，《世界宗教學刊》，第16期（2010年），頁41-94。
- 黃國清：《宋代戒環的法華思想》，《揭諦·南華大學學報》，第20期（2011年），頁75-121。
- 廖明活：《中國佛教思想述要》，台北：台灣商務印書館，2006年。
- 廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社有限公司，2008年。
- 望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982年，頁47-78。
- 河村孝照：〈中國明代における法華受容の諸相〉，田賀龍彥編：《法華經の受容と展開》，京都：平樂寺書店，1993年，頁593-637。
- Sung-peng Hsu. *A Buddhist Leader in Ming China: The Life and Thought of Han-Shan Te-Ch'ing*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1970.

The Thought of the Lotus Sūtra interpreted by Han-shan De-qing in late Ming China

Kuo-ching Hunag

Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies,
Nan-hua University

Abstract

This article investigates the philosophy of *the Lotus Sūtra* as interpreted by Hanshan Deqing in late Ming China. It will focus on his doctrinal classification (*panjiao* 判教), present his structural analysis of the text (*kepan* 科判), and examine the theory of true mind (*zhenxin* 真心) and true reality (*shixiang* 實相). Borrowing the five-part scheme of doctrinal classification from the Huayan School, he viewed the Avataṃsaka Sūtra as the “perfect teaching” (*yuanjiao* 圓教) and the Lotus Sutra as the “Advanced Mahāyāna teaching” (*zhongjiao* 終教).” For Deqing, the core meaning of these two sutras is the same, so he used the former sutra to interpret the latter one. Deqing suggested that the teachings in *the Avataṃsaka Sūtra* and *the Lotus Sūtra* are the same when seen from the highest level of Buddhist reality. However, the meaning of his “Advanced Mahāyāna teaching” is different from that of the Huayan School. Deqing’s “Advanced Mahāyāna teaching” represents the end of the

Buddha’s teachings as explained from the perspective of the Buddha’s teaching method. This view is different from the “Advanced Mahāyāna teaching” of the Huayan School which emphasizes the doctrine of all sentient beings’ potential attainment of Buddhahood.

As for Deqing's structural analysis of the text of *the Lotus Sūtra*, inspired by a paragraph in the text, Deqing divided the main body of the text into four parts: teaching (*kai* 開) the Seeing and Knowing of the Buddha (*fozhijian* 佛知見), displaying (*shi* 示) the Seeing and Knowing of the Buddha, understanding (*wu* 悟) the Seeing and Knowing of the Buddha, and penetrating (*ru* 入) the Seeing and Knowing of the Buddha. At the first stage, the Buddha taught that the mind of an audience is the mind of the Buddha, and the Buddha led his audience to believe this fact. Then, he displayed the true object of the Dharma-body, and he led the audience to know that the true mind and the true object are one. At the third stage, he showed the entirety of his own Dharma-body to enhance the audience's level of understanding. The last part presents the highest level of Bodhisattva practices to help the audience sweep away the deepest defilements. Deqing’s structural analysis of the text expanded the meaning found in Buddhist scriptures.

Deqing considered “penetrating the Seeing and Knowing of the Buddha” the most important concept in *the Lotus Sūtra*. Thus, the proper understanding of this concept is crucial to comprehending the

deep meaning of this text. For a clear interpretation of the Seeing and Knowing of the Buddha, Deqing skillfully divided the Buddha's wisdom into two parts: 1) the mind, as subject, sees the true reality of the Dharma realm, and it produces the Buddha's true and expedient teachings. 2) The object perceived by the mind displays the entirety of the Dharma body, and this fact can be explained through the theory of the perfect and endless Huayan Dharma-realm. Deqing follows the doctrines of *the Lotus Sūtra* to show the profound meaning of the Seeing and Knowing of the Buddha.

Keywords: Deqing, commentary on the Lotus Sūtra, doctrinal classification, structural analysis of the text, theory of true mind and true reality, the Knowing and Seeing of the Buddha.

