

慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋

黃國清

南華大學宗教學研究所助理教授

一、引言

自鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》（下簡稱《法華經》或什譯本）後，此經就對中國佛教的思想形塑與宗教實踐產生了深遠的影響。[註 1]羅什弟子慧觀與道生等已展開對這部經典的研究與註釋，歷代著名義學大師諸如梁·光宅寺法雲、隋·天台山智顛、隋·嘉祥寺吉藏、唐·慈恩寺窺基等都為此經撰寫了詳密抒發文義的註疏。[註 2]在歷代僧傳中留下了許多法師讀誦、講說與修學此經的記載。[註 3]然而，在南北朝的判教學說中，《法華經》的地位一向居於諸經之上，《大般涅槃經》之下，因為經中並未論說佛性常住的意義，被視為教理不圓。[註 4]《法華經》被推升到最高的地位，以致後來成為中國佛教各派宗師難以迴避的一部經典，智顛的老師慧思扮演了極其關鍵的角色，此點時為學者所忽略。[註 5]

依據《續高僧傳》卷十七〈釋慧思傳〉的記載，慧思出家後經常誦讀《法華經》，後來投入慧文門下，精進修習禪定，先發空定而致生禪病，最後證得法華三昧。[註 6]又《摩訶止觀》卷一說：「文師用心，一依《釋論》。」[註 7]可以推知慧文是以龍樹《大智度論》的般若中道作為禪觀的義理基礎。慧思在般若中觀義理的基礎上並進一步發展，會通了《大智度論》與《法華經》的諸法實相觀，而更重視《法華經》的思想內容，以圓頓教理視之。[註 8]慧思通過自身的禪觀體驗，賦與《法華經》至上的地位，並啟發了智顛，由智顛將天台博大精深的義理體系建構完成，成為顯學，《法華經》的地位更形穩固。[註 9]

現存慧思專論《法華經》的著作是《法華經安樂行義》（下簡稱《安樂行義》）。從題目來看，必然與經中的〈安樂行品〉有至為密切的關係，事實上，這部著作也對〈法師功德品〉中「六根清淨」的意義多所闡發，另涉及〈普賢菩薩勸發品〉的內容。學者們關於這部著作的研究主要在論說其思想。釋慧岳指出慧思在《安樂行義》中將《法華經》理解為「大乘頓覺」法門，並介紹了這部著作的重要內容。[註 10]橫超慧日主要就《安樂行義》有關圓頓覺悟的部分文句論說法華三昧的教義，並說其中可推得天台化法四教的原形。[註 11]菅野博史討論《安樂行義》的思想，也直接引述此書的重要段落加以解說。[註 12]慧思如何對《法華經》文句進行創造性的詮釋，有必要通過《安樂行義》與《法華經》本身的文義與思想的對比始能彰顯，過去的相關研究文獻並未從事這方面的探討。檢視《安樂行義》的整體內容，焦點凝聚在「四安樂行」與「六根清淨」，並將兩者以「無相行」連繫起來。慧思何以會特別關

注《法華經》的這兩品？他對這兩品給出了什麼樣的詮釋？他的理解與詮釋對於將此經推升到判教體系中的最高地位產生了何種作用？這些是本文欲究明的問題。

二、對四安樂行的詮釋

〈安樂行品〉的主要內容是「四安樂行」，這是在末世惡法時期能夠順利弘傳經典應有的修養與方法。[註 13]其中第一安樂行的構成內容較為複雜，包括一個「行處」（*ācāra*，善行）與二個「親近處」（*gocara*，親近範圍）。行處的要旨是弘經者須安住於忍辱柔和與空觀。第一個親近處與身業有關，指出菩薩不應主動親近權貴、外道、惡律儀者、聲聞四眾，以及女性或其他會引生情欲的對象等，正確的親近處是前往空閑處坐禪修心。第二親近處是觀照「一切法空如實相」，意謂對究極真理的親近。行處與第二親近處是菩薩的心性涵養與智慧觀行，窺基將其理解為四安樂行的共通基礎，這是很有意義的詮釋；[註 14]第一親近處則專門講述與身行有關的具體修行表現。

第二至第四安樂行的構成內容就較為單純，各述及一個面向的具體實踐方法。第二安樂行有關正當的口業，諸如：不說其他法師和經典的過失；不稱讚或毀謗聲聞行者，對他們不懷嫌惡之心；不違逆聽講者的心，說出令他們不悅的話；對於小乘人的問難，用大乘法來回應，以引導他們進入大乘。第三安樂行主要連繫到意業的正確觀念，諸如：不懷嫉妒、詔誑之心；不輕視、辱罵行菩薩道者；不輕視三乘修行者，說他們不能成佛，令人心生懊惱；不戲論、爭辯諸法；於一切眾生起大悲想；於如來起慈父想；於菩薩起大師（佛陀）想；深心恭敬禮拜十方一切大菩薩；為一切眾生平等說法。第四安樂行關於慈悲誓願，對於想受持《法華經》的在家、出家菩薩起大慈心；對不行菩薩道者起大悲心，發願成就阿耨多羅三藐三菩提，在一切處所以神通力、智慧力使他們迴心朝向大乘。[註 15]

慧思會重視〈安樂行品〉的四安樂行與〈法師功德品〉的六根清淨，應與他個人的修學經歷與親身遭遇有極大的關聯。他所撰述的〈立誓願文〉說到：「我為眾生及為我身求解脫故，發菩提心，立大誓願，欲求如來一切神通。」[註 16]他因此精進修習禪定，希望能夠成就廣大的神通，以照見真理與度化眾生。在他修學與弘法的過程中，由於表現卓越，引起他人的嫉妒，兩次遭到惡人於食物中下毒，幾乎喪失了生命；並且多次受到惡論師的破壞、阻礙。[註 17]或許因此更令他確信時運已進入末法惡世，更堅定他對《法華經》菩薩行的信仰，要憑藉四安樂行的實踐來消解惡人們對他的迫害，順利弘經以感化他們。[註 18]

慧思將依據《法華經》的修學實踐分為「有相行」與「無相行」二種，前者指〈普賢菩薩勸發品〉中所說的散心持誦《法華經》的行法[註 19]，後者是〈安樂行品〉中所說與定心和空觀相應的弘經菩薩之行。以安樂行為無相行，大抵依據明顯見於第一安樂行文脈中的空觀而判。慧思如此詮解「無相行」的意義：

無相行者，即是安樂行，一切諸法中，心相寂滅，畢竟不生，故名為無相行也。常在一切深妙禪定，行住坐臥，飲食語言，一切威儀心常定故。……不依止欲界，不住色、無色，行如是禪定，是菩薩遍行，畢竟無心想，故名無想行。[註 20]

這種無相行的內涵事實上是深妙禪定與般若空慧結合為一體。至於「安樂行」的名義，慧思詮說如下：

一切法中心不動，故曰安。於一切法中無受陰，故曰樂。自利利他，故曰行。[註 21]

於一切法心不動，源自於空的體悟，《安樂行義》說：「無自無他，畢竟空故，是名不動。」[註 22]由於有空觀的體驗，觀一切如夢如化，了知苦受、樂受、不苦不樂受皆從一念妄想而起，從而三受不生，自然遠離苦厄，此即大樂。《安樂行義》說：「自斷三受不生，畢竟空寂，無三受故，諸受畢竟不生，是名為樂。」[註 23]自身達於深妙的體驗，亦用此義教導他人，勸勵他們精進修習禪定，並持誦《法華經》，《安樂行義》說：「一切法中心無行處，亦教眾生一切法中心無所行，修禪不息，并持《法華》，故名為行。」[註 24]綜而言之，慧思對於安樂行的基本理解，融和了般若空的禪修與《法華經》的誦習，以此提昇自我的修行體證，進而化導其他有情從事相同的實踐。

對於四安樂行個別項目的理解，慧思所給的名目為：

第一名為正慧離著安樂行。第二名為無輕讚毀安樂行，亦名轉諸聲聞令得佛智安樂行。第三名為無惱平等安樂行，亦名敬善知識安樂行。第四名為慈悲接引安樂行，亦名夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行。[註 25]

第一項「正慧離著安樂行」，主要表徵出第一安樂行中的般若空觀。第二項「無輕讚毀安樂行」，標舉不說其他法師和經典的過失，及不讚歎、詆毀聲聞乘的意義；「轉諸聲聞令得佛智安樂行」強調以大乘法回應難問，引導聲聞人入大乘之義，與〈方便品〉的一乘義理遙相

呼應。第三項「無惱平等安樂行」，強調不令眾生心生懊惱，為眾生平等說法的意趣；「敬善知識安樂行」指的是對佛菩薩生起敬信之想。最後一項「慈悲接引安樂行」表彰以慈心接引菩薩行者，以悲心接引不行菩薩道者；至於「夢中具足成就神通智慧佛道涅槃安樂行」則指修第四安樂行的利益，原經文是說修學者會於夢中見到種種吉祥之事。[註 26]從慧思為四安樂行所立的科目讀來，四安樂行成為菩薩自覺覺他的高層次實踐法門。

對於第一的「正慧離著安樂行」的菩薩道實踐，慧思是通過眾生忍、法性忍與法界海神通忍三種層次的忍來論說。[註 27]《安樂行義》後文解釋〈安樂行品〉中第一安樂行的「住忍辱地」句也以這三忍闡釋其義。[註 28]〈安樂行品〉第一安樂行段經文提到「若菩薩摩訶薩住忍辱地」，慧思的解釋將「忍」的意義擴大到智慧與神通。眾生忍關涉到眾生，慧思就三層意義做發揮：(一)因修空觀而對眾生的打罵或供養能夠安忍，不生瞋心或喜心。(二)菩薩不打罵眾生，恆常以柔軟語攝受他們。(三)對於剛強眾生，為了教化他們，不得已而用粗言辱罵，使他們心生慚愧而棄惡從善。[註 29]主旨在於觀眾生本空及攝受、調伏他們。法忍關係到對諸法、空義與眾生根機的如實了知：(一)自我修習聖行，觀一切法皆悉空寂。(二)菩薩法忍具足，也以此法教導眾生，使二乘轉向大乘，因凡聖與諸佛本來同一法身。(三)菩薩以自在智慧觀察眾生，方便同事而調伏他們。重點是觀一切法本性空寂，信受通達法空義後以此教導眾生，以及用自在智慧觀眾生根機利鈍以調化他們。法界海神通忍意謂具足一切神通，能廣度一切眾生。菩薩發菩提心，誓願救度一切眾生，進而精進修行六波羅蜜，得證涅槃深入實際後，不見諸佛與眾生，無法度眾。心中即念此有違當初的誓願，此時十方現在諸佛顯現色身，對他讚歎，菩薩心中大為歡喜，即得大神通，能見十方諸佛，具足一切諸佛智慧，一念盡知一切諸佛心與眾生心，一念心中能現一切色身，一音能作無量音聲，令無量眾生一時成道。[註 30]就《安樂行義》的整體內容來思考，這三種安忍的實踐，與其說限於第一安樂行[註 31]，毋寧說可以共通於整體的四安樂行。慧思的佛學思想與〈安樂行品〉的義理內涵之間具有雙向的關係，〈安樂行品〉經文影響到他的佛教義理領會，他再運用建構成熟的思想詮釋此品，三忍的涵義可謂既深且廣，非第一安樂行的文義內容所能範限。

直接閱讀〈安樂行品〉的經本文句，其文義未必如以上慧思所述那般深奧，尤其是空觀以外的具體實踐軌範，似乎在教導初學的菩薩。以第一安樂行的行處與親近處的區分為例，吉藏《法華義疏》卷十言：「以得無生相應，名為行處。若未與般若相應，令發心之人漸漸習近，故名近處。」[註 32]意謂親近處是針對已發菩提心而未悟空理者而說。窺基《法華玄贊》卷九說：「菩薩雖復普化群生，始行之人應為簡擇，非久學者亦復如是。又此許令說法導利，但和其光，不得隨順同塵交好，所以離之。」[註 33]對於居住空閑處坐禪句也註說：「常離闐闐，獨處閑居，誠初學者應自靜住。誠久學者身雖處闐，心常靜故。」[註 34]認為教導要遠離不當親近的人，以及在寂靜處禪修，是對初學者的指示。當代學者也提出類似的見解，多認為第一安樂行中有小乘戒的傾向。久保繼成說此品中行處、親近處在四法中佔據重要的位置，是要求以實踐戒波羅蜜作為信受此經的基本條件。[註 35]上田本昌說以身安樂行為中心的〈安樂行品〉的戒律，令人有強烈的如消極的小乘戒般的感覺，非如後三安樂行那樣逐漸移向帶

有菩薩行之積極性的戒律。[註 36] 苾谷定彥說第一行與後三行內容相違，第一行出於與部派佛教融和的必要，採用部派佛教行處與親近處的行動規範，施加少許的大乘性色彩，而插入〈安樂行品〉之初。[註 37]至於第二、三兩安樂行關於口業與意業的指點，內容實稱不上高深的菩薩行門；第四安樂行尚在發大誓願欲成佛廣度眾生的階段。

〈安樂行品〉中所呈現的菩薩行法本是樸實的，貼近一般大乘佛教徒的實踐觀念。慧思對於此品富含深義的理解與詮釋，事實上已將他對般若空義與法華思想的整體領會及個人的修行體驗結合於其中，自一個更深層更寬廣的視角來照明此品，展現出極高層次的菩薩道義理系統。換種方式說，雖然〈安樂行品〉的文義對他的思想建構有所啓發，但他對於安樂行義的發揮，經典文句主要是作為論述的媒介，藉以傳達他個人的系統佛學觀點與深刻實修體悟。

三、對六根清淨的詮釋

〈法師功德品〉的主題為「六根清淨」，是有關神通能力的內容。菩薩藉由受持、讀誦、解說、書寫等《法華經》實踐的功德，以父母所生的平常肉眼、肉耳等六根，即能無所障礙地知見到天眼（divya-cakṣu）、天耳（divya śrotra）等所知的廣大境界。[註 38]清淨肉眼所見境界可概括如下：

是善男子、善女人父母所生清淨肉眼，見於三千大千世界內外所有山林河海，下至阿鼻地獄，上至有頂。亦見其中一切眾生，及業因緣果報生處。悉見悉知。[註 39]

清淨肉耳的境界為：

以要言之，三千大千世界中一切內外所有諸聲，雖未得天耳，以父母所生清淨常耳，皆悉聞知。如是分別種種音聲，而不壞耳根。[註 40]

以鼻根能分辨三千大千世界內外一切的氣味，並能透過氣味瞭解眾生的所在及其活動。舌根所嚐的一切事物都變成上妙美味；而且說法音聲美妙，眾人愛聽；諸佛都向其方向說法，能受持一切佛的教法。身根如琉璃般清淨，眾生喜愛觀看，能於其中映現三千大千世界的一切

與各種層次眾生的狀態。清淨意根能於聽聞一句一偈時通達無量無邊的意義；所講說的一切內容都與實相不相違背；並能了知三千大千世界六趣一切眾生的心念。[註 41]這種廣大的神通力非憑己身的禪定力所發，而由受持《法華經》的功德所賦予，以此彰顯《法華經》中所蘊藏的巨大力量。

《法華經》這一品就字面讀來似無深刻的義理內容，可謂一種迎合世俗的宗教信仰式表達，重心在講述透過信仰取向的方法修學這部經典即能獲得的巨大功德，以勸進世人廣為傳播此經。橫超慧日在對此品的解題中說到：

到了〈法師功德品〉，只述說受持、讀誦、解說、書寫《法華經》者由於在眼耳鼻舌身意六根獲得許多功德，莊嚴六根而皆令清淨，其中所列舉者幾乎感受不到任何佛教氣質，僅以訴諸感覺的卑俗欲望來勸誘。……經典的廣泛通行當然是出於期於佛教思想的滲透而有的願望，然而，到了驅使這樣的低俗欲望的地步，令人有為了目的而不問手段之感，就《法華經》本來的謙遜而言，這果真是沿襲純粹的精神之道嗎？[註 42]

然而，如果抽離這樣的為了經典弘通的通俗信仰語境，直接閱讀六種神通的內容，難道不也可以將其視為高層次的菩薩道修行者為了廣度眾生所必須具備的神通能力或精神體驗的一種投射嗎？坂本幸男在此品解題中特別提出意根清淨文段中的「若說俗間經書、治世語言、資生業等，皆順正法」一句，說：「應注意這明示了人類日日生活的本身就是佛法。」[註 43]這其實是體證真理者在生活世界的實踐。田村芳朗說：

（〈法師功德品〉）是在說通過宗教信仰的進入，帶來對迄今為止的生活的大轉換，成就日常性的突破，那進而也成就內在潛藏之超自然力的發現。[註 44]

他選擇站在相信信仰力量的立場。文本是開放的，詮釋者可以各從不同的或深或淺的視角來闡釋這一品的涵義。

慧思採取跳脫語境的詮釋進路，他對六根清淨的解釋是整合在「無相安樂行」之中，以性空思想作為貫通的樞紐。[註 45]慧思至為重視六根清淨，應出於他對神通的關注，這是行菩薩道廣度眾生必須具備的能力，尤其是在人心澆薄、弘法不易的「末法時代」。由於有其個人的修證經驗，他所主張的神通力必須是由精深禪定和般若空慧所發起，因此，對於〈法師

功德品〉中六根清淨這種大神通力的生發根由，他的解釋是將《法華經》的讀誦修行與觀法性空、得深禪定結合起來：

眾生妙者，一切人身六種相妙，六自在王性清淨故。六種相者，即是六根。有人求道受持《法華》，讀誦修行，觀法性空，知十八界無所有性，得深禪定，具足四種妙安樂行，得六神通父母所生清淨常眼。得此眼時，善知一切諸佛境界，亦知一切眾生業緣色心果報、生死出沒、上下好醜，一念悉知。於眼通中具足十力、十八不共、三明、八解，一切神通悉在眼通一時具足。此豈非是眾生眼妙？眾生眼妙即佛眼也。[註 46]

必須注意的是《法華經》中只說清淨肉眼能見到天眼的境界，慧思卻說所見能等同於佛眼所見的一切，甚至能具備佛的智力、禪定、神通等。慧思所理解的眼根清淨，是在《法華經》力量的加持之下，經過精進修行而成就甚深禪定與般若空慧之後所獲致，所見能同於佛的境界，具足佛果的一切功德，其實這是利根菩薩所獲的「法華三昧」的圓頓體悟。[註 47]

慧思非僅就字面意義來解讀《法華經》的六根清淨，他以般若性空思想與眾生本自清淨作為前理解，對六根清淨進行深度的義理闡釋。慧思將有情分為「凡種」與「聖種」兩類，區別在於般若智慧的有無。凡種為無明所障蔽，眼見色而生起貪愛，造作業行而隨業受報，無止盡地輪轉六趣；相對的，聖種通過空觀的領悟而成就六根的妙相：

聖種者，因善知識善能覺了，眼見色時，作是思惟：今見色者，誰能見耶？眼根見耶？眼識見耶？空、明見耶？為色自見，意識對耶？……一一諦觀，求眼不得，亦無眼名字。……如是觀時，無眼、無色，亦無見者，復無不見。男女等身，本從一念無明不了妄念心，生此妄念之心，猶如虛空身，如夢、如影、如焰、如化，亦如空華，求不可得，無斷、無常，眼對色時則無貪愛。何以故？虛空不能貪愛，虛空不斷無明，不生於明，是時煩惱即是菩提，無明緣行即是涅槃，乃至老死亦復如是。法若無生，即無老死，不著諸法，故稱聖種。凡種聖種無一無二，明與無明亦復如是，故名為眼種相妙。耳、鼻、舌、身、意亦復如是。[註 48]

慧思的理解雖從空觀出發，但已不停留於般若空觀，他更帶出由般若空觀所照顯的中道實相觀境，以煩惱即菩提、生死即涅槃的圓頓相即義涵將其表現出來。由於煩惱即菩提，因此修

行重點不在以次第實踐歷程對治、斷除煩惱，而在透過與至極真理的直接冥契而自然消解煩惱，不斷而斷。[註 49]這是慧思對於《法華經》的特殊領悟，也深深影響了智顛的圓教實踐觀。[註 50]接著上段引文之後是對六根清淨具體意義的解明，慧思提出六根本來清淨，眾生身即如來身的意趣，作為圓頓觀法的理據：

自在如王性清淨者，如上觀眼義中說，用金剛慧覺了愛心，即是無無明、無老死。是金剛慧其力最大，名為首楞嚴定。譬如健將能伏怨敵，能令四方世界清淨，是金剛智慧亦復如是，能觀貪愛無明諸行即是菩提涅槃聖行。無明貪愛即是菩提金剛智慧，眼自在王性本常淨，無能污者，是故佛言「父母所生清淨常眼」。耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。是故《般若經》說「六自在王性清淨」，故龍樹菩薩言「當知人身六種相妙」。[註 51]人身者即是眾生身，眾生身即是如來身，眾生之身同一法身，不變易故。是故《華嚴經》「歡喜地」中言：「其性從本來，寂然無生滅。從本已來空，永無諸煩惱，覺了諸法爾，超勝成佛道。」[註 52]

慧思將六根視同有情的身心個體，徵引《大智度論》的文句，運用般若思想來解釋「清淨」的意義，強調眾生身本來清淨，與如來同共一個法身，再通過《華嚴經》的頌文，將此圓頓理趣與成佛的智慧觀照連結起來。勤修禪定與空觀成就六根清淨而能具足佛果功德的義理根據，在於眾生本來具足與佛平等的「法身藏」，在澄淨的智慧心靈中使其豁顯，這具有佛性思想的義涵。[註 53]就慧思而言，菩薩道行者在般若空慧成就的同時即是佛果功德的實現，不是在空觀之上更有一層圓頓觀法。

慧思對六根清淨的詮釋影響天台後學甚大，《法華玄義》將六根清淨對應於圓教的內凡位、十信位、相似即，透過圓頓觀法的修學，對圓滿具足的中道實相已達於鄰近的相似體悟，更進一步便登上獲致真實體證的分證即了。[註 54]《法華玄義》卷五說：

十信位者，初以圓聞能起圓信，修於圓行，善巧增益，令此圓行五倍深明，因此圓行得入圓位。以善修平等法界，即入信心；善修慈愍，即入念心；善修寂照，即入進心；善修破法，即入慧心；善修通塞，即入定心；善修道品，即入不退心；善修正助，即入迴向心；善修凡聖位，即入護法心；善修不動，即入戒心；善修無著，即入願心，是名入十信位。……即是六根清淨，圓教似解，煖、頂、忍、世第一法。……入此信心能破界內見思盡，又破界外塵沙無知，能伏無明住地之惑。[註 55]

智顛視六根清淨位的思惟觀照所緣即是圓教中道實相，這顯然受到慧思圓頓之說的影響，但他仍然照顧到《法華經》的語境，未將六根清淨視為對中道實相的真實體證位次，此處可見到他與慧思的詮釋差異。慧思強調由禪定與空觀引發真實的體證，六根清淨即是親身體證空義後所生發的空有相即的智慧觀照與法身功德的朗然顯現；智顛也主張六根清淨是對中道實相的圓頓觀照，但只是圓教修證歷程的一個階段，神通境界來自經力的加持，非實踐者的親身體證。

四、結論

南北朝以來的判教，《法華經》並未處於最高地位，經過慧思的重新詮釋，將此經解為「大乘頓覺」法門，強調修學法華三昧能令新學菩薩無師自悟，快速成就無上菩提[註 56]，給予此經極為高度的評價。《法華經》原本缺少第一序的系統義理內容，倡言將一切佛教修行者會歸於一乘的如來出世本懷，並具有濃厚的依憑信仰而成就佛道的教義色彩。[註 57]慧思通過個人的佛學領解與禪修體驗，致力於「法華三昧」的具體意義的開顯，大大充實此經在深度禪觀與圓頓思想方面的義理內涵，為此經爭取「經王」地位提供了重要條件。[註 58]

慧思在《安樂行義》這部著作中特別重視〈安樂行品〉的四安樂行與〈法師功德品〉的六根清淨的詮釋。在《法華經》的脈絡中，四安樂行雖以忍辱與空觀為修行的基礎，但四個項目的具體實踐內容似乎只是消極的戒律持守與初階的菩薩願行。慧思的詮釋大幅擴展空觀與安忍的深度與廣度，空觀所觀照的是中道實相，通向法身佛性的顯現；安忍於眾生忍之外，又加上法性忍與法界神通忍，涵蓋甚深智慧的體悟與廣大神通的發用。至於四安樂行各項目的實踐，自《安樂行義》中所立的科文可窺見慧思將其提昇為菩薩的自我覺悟與化導眾生的大行。六根清淨在《法華經》中原本置放在宗教信仰的語境下，宣說持經能獲巨大功德以勸勉信奉者流通此經，慧思將其去脈絡化，解釋為依憑禪觀體悟空性之後的大神通發用，可照見佛智所觀的境界，甚至具足佛的功德。慧思如此的詮釋事實上有佛性思想作為基底，眾生本具成佛根據的法身寶藏，與諸佛平等而無差別。慧思的空觀實踐並非趣向消極的空寂體驗，而是使平等法身頓時朗現的直接方法。

慧思以前許多佛教知識分子認為大乘《涅槃經》對佛性內容有充分的表詮，所以在判教體系中將此經置於《法華經》之上。慧思拉抬《法華經》的地位，雖以具足一切佛功德的法身藏作為圓頓觀法得以成就的根據與終極成果，但不對佛果功德做過多的正面表顯，而以經過義理深化的六根清淨為代表，因他更重視達致法身豁然顯現的實踐面向，也就是禪修、空觀與安忍。眾生本具平等法身，只須憑藉精進的正確因行，自然導向佛果的圓滿覺證，彰明佛果之因的重要性絕不下於對佛果內容的詳細闡說。《法華經》得以保有最高經典地位的重要條件，是因為經中對成佛的因行與果證都有明確的表述，而且兩方面都具有極致的義理高

度。依據《安樂行義》，成佛因行就是涵蓋空觀與忍辱的四安樂行，所得果證即是以六根清淨之大神通為代表的一切佛果功德，而對前者的詮說尤詳。慧思對於最高義理的判準，非單純地落於對果證內容的積極說明，實踐方法的指點更具有重要意義。

綜而言之，慧思彰顯依大因證大果的圓頓意義，這是提昇《法華經》地位的第一層論述結構。在這層論述之中尚包含一個深層的義理基礎，就是他並不把佛性或如來藏思想的重要性排列在空觀與安忍之上，而是做平面的連通。空觀是照明實相的不二法門，藉以成就法性忍與法界神通忍，最終使實相完全呈顯，此即佛性或如來藏的展現。[註 59]如此，〈安樂行品〉中空觀與安忍的福慧實踐與〈法師功德品〉中六根清淨的神通境界，就不再是低於佛性或如來藏的義理層級。慧思的法華圓頓思想包含了因行果證與教理圓備這兩方面的圓滿意義。

【註釋】

[註 1] 參見楊曾文，〈中國歷史上的《法華經》及其在二十一世紀的意義〉，《閩南佛學院學報》（一九九九年）第二期，第四十七—五十二頁。

[註 2] 參見野村耀昌，〈一仏乗の思想〉，平川彰等編，《法華思想》（講座・大乘佛教 4，東京：春秋社，一九八二年）第一三七—一六六頁。

[註 3] 參見坂本幸男，〈中国仏教と法華思想の連関〉，坂本幸男編，《法華經の思想と文化》（京都：平樂寺書店，一九六五年）第四八九—五四八頁。

[註 4] 參見藍日昌，《六朝判教論的發展與演變》（台北：文津出版社有限公司，二〇〇三年）第八十九—九十、一二八—一二九頁。

[註 5] 如坂本幸男〈法華經至上思想之展開〉一文引用漢地佛教文獻中有關「教相判釋」的資料，就沒有注意到慧思的關鍵角色。此文收於坂本幸男等著，釋慧岳譯，《法華至上思想之展開·佛教之根本真理合刊》（台北縣：中華佛教文獻編撰社，二〇〇六年）第三十三—六十一頁。張風雷認為慧思是「以《小品》為宗旨會通《法華》，特重空諦」。而以「一心三觀」為核心的「圓頓止觀」實是智顛的創獲。參見氏著，〈天台先驅慧思佛學思想初探——關於早期天台宗思想的幾個問題〉，《世界宗教研究》（二〇〇一年）第二期，第五十一—五十八頁。張風雷係通過歷史文獻考察與文本內容研讀而得出此結論，不失為嚴謹的進路，然而，在慧思《法華經安樂行義》那種空觀體證與神通境界結合的論述中，確實有某種圓頓觀法的表現。

[註 6] 參見《大正藏》第五十冊，第五六三頁上。

[註 7] 見《大正藏》第四十六冊，第一頁中。

[註 8] 潘桂明論說此事如下：「慧思的開悟，既受惠於慧文由定發慧的思想，又得之於他長期持誦《法華經》的利益。所謂的發『空定』，是指進入觀諸法實相的禪定，它既與《大智度論》般若中觀思想相一致，又與《法華經》的『但念空無相無作』之說相通。所以說，慧思開悟的內容是『法華三昧』、『大乘法

門』。在慧思看來，《法華經》要高於大品《般若經》，前者說的是『圓頓』教旨，而後者只是說到『次第』禪觀。」見潘桂明與吳忠偉，《中國天台宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，二〇〇一年）第六十四頁。

[註 9] 釋慧岳說：「直至慧思大師出世，基依北齊慧文禪師之思想，加之以龍大士《大智度論》，作為修持的有力根據，而得證法華三昧，明《法華》就是佛陀度生的極致本懷，認為《法華》至上，是一切經典之總冠，所以特奉《法華經》為醍醐味的位置。慧思大師，更將隱沒多年不受重視的《法華經》，俾使其恢復本來面目，而光揚於後世！繼之，復得智者大師弘揚，奉為純圓獨妙無上之醍醐以來，至今已具千三百年的歷史，仍然佔上經王寶座地位，首當歸功于慧思大師奠基所得來的妙果。」見氏編著，《天台教學史》（台北縣：中華佛教文獻編撰社，一九九五年增訂六版）第三十九頁。

[註 10] 參見釋慧岳編著，《天台教學史》，第三十八—四十七頁。

[註 11] 參見橫超慧日，《法華思想の研究》（京都：平樂寺書店，一九八六年）卷一，第二七二—二七八頁。

[註 12] 參見蒼野博史，《中国法華思想の研究》（東京：春秋社，一九九四年）第二四五—二六七頁。

[註 13] 智顛《妙法蓮華經文句》卷八將四種安樂行分別命名為身、口、意、誓願安樂行（《大正藏》第三十四冊，第一一九頁上），當代學者於四行的名稱上多沿用其說。

[註 14] 《妙法蓮華經玄贊》言：「行處即是四行通因，起四行時應依此門，而方起也。」（《大正藏》第三十四冊，第八一九頁下）又於註釋第二親近處的地方說：「初身行中亦明心行者，教行之時，其心安住空、有之門，由住二門以為根本，引餘行生，非是初行亦通於心，初行唯明離惡身行、修善身行。故於四行中，皆應說有、空二種，唯在初行說空、有行者，例餘三行皆應具有。故住空、有二種是修四行之運通身心。」（《大正藏》第三十四冊，第八一九頁中）

[註 15] 四安樂行的詳細內容參見《妙法蓮華經·安樂行品》，《大正藏》第九冊，第三十七頁上—三十八頁下。什譯本文義有不明晰之處，參考現存梵本對其解讀有甚大幫助。現存梵本（尼泊爾系）的一個良好校勘本是荻原雲來與土田勝彌編，《改訂梵文法華經》（東京：山喜房佛書林，一九三五年發行，一九九四年第三版發行）第二三五—二四六頁。

[註 16] 見《大正藏》第四十六冊，第七八七頁上。

[註 17] 參見〈立誓願文〉，《大正藏》第四十六冊，第七八七頁上—七八七頁下。

[註 18] 佐藤成順〈「立誓願文」の末法思想〉一文對相關問題有深入的討論。文見氏著，《中国仏教思想史の研究》（東京：山喜房佛書林，一九八五年）第二二七—二五四頁。

[註 19] 《安樂行義》說明「有相行」的部分，只是概述〈普賢菩薩勸發品〉的內容，強調散心專念法華文字的功德，無特殊深義。參見《大正藏》第四十六冊，第七〇〇頁上—中。

[註 20] 見《大正藏》第四十六冊，第七〇〇頁上。

[註 21] 見同 [註 20] 。

[註 22] 見同 [註 20] ，第七〇〇頁下。

[註 23] 見同 [註 22] 。

[註 24] 見同 [註 22] 。

[註 25] 同 [註 20] 。

[註 26] 參見《大正藏》第九冊，第三十九頁中一下。

[註 27] 《安樂行義》說：「三忍者，即是正慧離著安樂行。」（《大正藏》第四十六冊，第七〇〇頁中）

[註 28] 見《大正藏》第四十六冊，第七〇一頁中。

[註 29] 參見同 [註 28] 。

[註 30] 參見《大正藏》第四十六冊，第七〇二頁上一中。

[註 31] 菅野博史指出《安樂行義》非解說四安樂行全部，僅就其中第一的「正慧離著安樂行」做解釋。參見氏著，《中国法華思想の研究》第二五九頁。

[註 32] 見《大正藏》第三十四冊，第五九五頁上。

[註 33] 見同 [註 32] ，第八二〇頁下。

[註 34] 見同 [註 32] ，第八二一頁下。

[註 35] 參見久保繼成，〈法華經にみられる戒律的要素〉，《印度學佛教學研究》，第十六卷第二號（一九六八年三月）第一四八—一五三頁。

[註 36] 參見上田本昌，〈法華經安樂行品の戒律に就いて〉，《印度學佛教學研究》，第六卷第二號（一九五八年三月）第一三二—一三三頁。

[註 37] 參見荻谷定彦，〈法華經安樂行品の「四法」について〉，《印度學佛教學研究》，第二十卷第二號（一九七二年三月）第三三一—三三五頁。

[註 38] 參見《大正藏》第九冊，第四十七頁下一五十頁中。什譯本僅天眼、天耳有加上「天」的定語，現存梵本在眼、耳、鼻、身都加上「天界的（divya）」的形容詞，舌根也提及所嗜者皆化為天界的美味。參見荻原雲來與土田勝彌編，《改訂梵文法華經》，第三〇〇—三一七頁。

[註 39] 見《大正藏》第九冊，第四十七頁下。

[註 40] 見同 [註 39] ，第四十八頁上。

[註 41] 參見同 [註 39] ，第四十八頁中—五十頁中。

[註 42] 參見橫超慧日編著，《法華思想》（京都：平樂寺書店，一九八六年第四刷）第一三四頁。

[註 43] 參見坂本幸男與岩本裕譯註，《法華經》（東京：岩波書店，一九六二年）第四五九頁。

[註 44] 見田村芳朗，《法華經》（東京：中央公論社，一九六九年）第一〇四頁。

[註 45] 《安樂行義》頌文言：「無相四安樂，甚深妙禪定，觀察六情根，諸法本來淨。」（《大正藏》第四十六冊，第六九八頁上）

[註 46] 見《大正藏》第四十六冊，第六九八頁下。

- [註 47] 《安樂行義》言：「不從一地至一地者，是利根菩薩正直捨方便，不修次第行。若證法華三昧，眾果悉具足。」（《大正藏》第四十六冊，第六九八頁下）「正直捨方便」句出自《法華經·方便品》，意謂不再運用二乘法的方便，直接講說一乘法。
- [註 48] 見《大正藏》第四十六冊，第六九九頁上。
- [註 49] 《安樂行義》說：「觀察六情根，諸法本來淨。眾生性無垢，無本亦無淨，不修對治行，自然超眾聖。無師自然覺，不由次第行，解與諸佛同，妙覺湛然性。」（《大正藏》第四十六冊，第六九八頁上）又言：「法華菩薩即不如此，不作次第行，亦不斷煩惱。若證《法華經》，畢竟成佛道。」（《大正藏》第四十六冊，第六九八頁中—下）
- [註 50] 如《法華玄義》卷二言：「以能解故，煩惱即菩提名道諦，生死即涅槃名滅諦，即事而中，無思、無念、無誰造作，故名無作。」（《大正藏》第三十三冊，第七〇一頁中）又同書卷七言：「五住淤泥生死果報，一切智願猶在不失，是名佛界如是性，故言煩惱即菩提。又諸法不生般若生，即其義也。」（《大正藏》第三十三冊，第七七三頁中）然而，慧思的實相觀仍有濃厚的般若中道傾向，智顛在此基礎之上更強調實相具足一切法的意義。
- [註 51] 《大智度論》卷四十八言：「（經：）沙字門，諸法六自在王性清淨故。……（論：）若聞沙字，即知人身六種相。沙秦言六。」（《大正藏》第二十五冊，第四〇七頁下—四〇八頁中）
- [註 52] 見《大正藏》第四十六冊，第六九九頁中。
- [註 53] 《安樂行義》言：「一切眾生具足法身藏，與佛一無異。如《佛藏經》中說：三十二相、八十種好，湛然清淨。眾生但以亂心惑障，六情暗濁，法身不現。如鏡塵垢，面像不現。是故行人勤修禪定，淨惑障垢，法身顯現。是故經言：法師父母所生清淨常眼、耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」（《大正藏》第四十六冊，第六九八頁上）
- [註 54] 「相似即」與「分證即」的差別，可以用一個簡單的譬喻來幫助瞭解。當一個非常口渴的人到了井邊，他可以往下看到井水，了知井水的樣子，此如同「相似即」；等到他用水桶提水上來，喝到井水，逐漸解除口渴，不僅知道水的樣子，也親身嚐到水的滋味，此如同「分證即」。
- [註 55] 見《大正藏》第三十三冊，第七三三頁下—七三四頁上。
- [註 56] 參見《大正藏》第四十六冊，第六九七頁下。
- [註 57] 參見牟宗三，《佛性與般若》（台北：學生書局，一九八九年修訂五版）下冊，第五七六頁；平川彰，〈大乘仏教における法華經の位置〉，平川彰等編，《法華思想》（講座・大乘佛教 4，東京：春秋社，一九八二年）第一—四十五頁。
- [註 58] 《法華經》中自稱為「諸經之王」（《大正藏》第九冊，第三十二頁上）這應是慧思致力提昇此經地位的根據。
- [註 59] 橫超慧日對此有所論說：「慧思視菩薩住於這個（觀諸法如實相）的境地，假藉方便能發起一切神通，以這個境地稱為初入聖位，稱為不動真常的法身，由名為如來藏乃至意藏。這樣的慧思的思想立於如來藏說，比空思想更進一步，是明確的。」見氏著，《法華思想の研究》卷一，第二七四頁。筆者認為說

慧思思想立於如來藏說，比空思想更進一步，當然可理解為如來藏說高於空思想，但也可以從另一個角度來思考，意謂不局限於空思想，更與如來藏說相會通。