

《法華經》在中國 ——思想 · 傳譯 · 實踐 · 文化

黃國清

南華大學宗教所副教授

摘要

《法華經》是形成於初期大乘佛教時期的一部重要經典，富含深刻的教義思想、宗教信念與修行指引，明白說理與譬喻故事交織巧妙，為各個歷史時代的大乘行者提供豐富的思想與實踐資源。這部經典所述法義就當時的佛教學說脈動而言，具有創新思想的意義，激揚教理論辯與發展，對整體大乘佛學產生深遠影響。《法華經》義理精妙，敘說生動，富文學趣味，在思想、修行、文學、藝術等面向，為中國佛教與文化提供豐富的資源。在思想維度，道生、法雲、智顛、吉藏、窺基，及歷代許多佛門大德留下解義精湛的注疏，成為後人理解經義的資源。在修行層面，高僧傳記留下許多僧人修持《法華經》的事跡記載；天台學系發展依於此經的止觀與禮懺法門；還有多種關於此經的弘傳記與靈驗記。文學與藝術方面，此經本身具備文學性，教說與譬喻成為歷代文人經常援引的題材；二佛並坐、觀音形象、譬喻故事，在中國佛教藝術作品中生動呈現。《法華經》的多元展現樣貌是中華佛教文化的一個重要構面。

關鍵詞：法華經 中國佛教 義理詮釋 譬喻文學 法華經變

一、引言

《法華經》在西元三世紀的西晉時代傳譯到中國，開始有佛教行者依此經讀誦、修持、解義。南北朝時期，此經得到更多的青睞，蔚成講說與注解的風氣；中國歷代都有許多佛教學人從事這部經典的鑽研與修學。¹除了思想的維度，《法華經》的教義元素在中國佛教的藝術、文學、宗教文化等各面向都有生動的呈現。

隋代智顛（538-597）開創的天台佛學法系將《法華經》推升至所有佛經的最高地位，給出精深細緻的疏解，開展止觀與禮懺的實踐模式，歷代流傳不絕。天台法華思想更向東傳播到韓國、日本，至今仍在日本佛教文化中占有大塊版圖。《法華經》可說起源於印度，茁壯於中國，擴大到東亞，再向世界傳播。

二、《法華經》的思想大義

《法華經》全名《正法白蓮花經》（Saddharmapuṇḍarīka-sūtra），「正法」意謂真實佛法、純正佛法；「白蓮花」作為正法的譬喻。《法華經》成立於初期大乘佛教時期，因此，欲了解這部經典的樸實教理本色，應置放在初期大乘佛教的文化脈絡中來解讀，避免將後來發展的佛教學說灌注於其義理詮釋之中。此經各部分的内容或許非一次完成，因此閱讀起來會發現思想主題轉換的現象。本節介紹此經的現存梵本、成立過程與思想大義。

《法華經》的梵文經本是有發展演變的，現存三個系統的梵文寫本，書寫時代有早晚之分：

1. 坂本幸男：〈中國佛教と法華思想の連關〉，收於坂本幸男編：《法華經の思想と文化》，京都：平樂寺書店，1965年，頁489-548。

- (1) 尼泊爾 (Nepal) 本：有幾種較完整的經本，約為西元十一到十二世紀的寫本，已出版多種校勘本。
- (2) 吉爾吉特 (Gilgit) 本：大概存留全本的四分之三，西元五、六世紀（一說六到七世紀）左右的寫本，與尼泊爾本在很多點上是一致的，有一種校勘本在日本出版。
- (3) 中亞本（西域本）：中亞探險隊在各地發現此經梵文原典的許多殘片，總合起來約當全經的五分之二，大體上是西元七、八世紀（一說五到八世紀）的寫本，有的斷片時代很早。²

就《法華經》梵本的原語來分析，可看到夾雜印度不同地方的方言成分，表示全經在不同時間與地域逐漸匯合而成。依據岩本裕的考證，可分四個時期：

- (1) 第一期：第 2 品到第 9 品的頌文（但第 2 品 71 頌以下除外）。約西元前一世紀於東印度。
- (2) 第二期：第 2 品到第 9 品的長行；第 2 品 71 頌以下；及第 1 品的頌文。約西元一世紀於北印度。
- (3) 第三期：第 1 品長行；第 10 品到第 13 品及第 14 品到第 19 品的頌文和長行。約西元 100 年於西北印度。
- (4) 第四期：第 20 品到第 23 品；及第 25 品到 27 品。（第 24 品〈觀世音菩薩普門品〉原為第三期開始成立的別行經典，於此期編入。）約西元二世紀後半葉於西北印度。³

2. 望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》（講座·大乘佛教 4），東京：春秋社，1982 年，頁 47-78；塚本啟祥：《法華經の成立と背景》，東京：佼成，1986 年，頁 25-27。

3. 引自望月良晃：〈法華經の成立史〉。岩本裕的考證乃依鳩摩羅什原本 27 品之品數而論。

關於《法華經》一經的思想大義，可按照前述四期說，分為唯一佛乘、佛壽久遠、菩薩實踐三大思想。第2品〈方便品〉到第9品〈授學無學人記品〉的主題，述說佛陀出現世間的唯一大事，就是要使所有學佛者都能證得如來知見。佛陀憑藉道理解說與譬喻故事等種種生動教學方法，通過聲聞、辟支佛（獨覺）、佛三乘的方便法門教化有情，最後都將他們導入唯一佛乘的真實教法，趣向終極的佛果成就。如來所傳授的一切經典都是成佛法門。經典中述說聲聞人無法成佛的內容屬於權宜教說，講明所有學法者都能成佛者才是真實教說。這種一乘思想的重大意義，是在《般若經》等經典主張二乘行者已無法發心成佛之大乘與二乘對立的既定觀點下，堅決主張聲聞人可轉入一佛乘而成佛，重新統合二乘與大乘。

第二類佛壽久遠以〈從地涌出品〉與〈如來壽量品〉為核心，說明釋迦牟尼佛並非在二千五百年前始以老病死的無常身形在菩提樹下斷盡煩惱成佛，那不過是方便示現的應化身。釋迦佛在過去無法計數的時間之前已然成佛，如來真身是圓滿莊嚴的佛身，如來佛土是靈鷲山的清淨國土，他在未來還會以無法計數的時間廣度眾生。如來並未真正進入涅槃，只是運用神通力讓娑婆世界的有情見不到佛陀，處於煩惱與苦痛中思慕如來，而願意學習如來教授的經典。如來一直在靈鷲山加持佛教行者修學佛法，只要授持、讀誦《法華經》，如說修行，時節因緣成熟即能觀見靈山淨土的法華盛會。

〈法師品〉、〈勸持品〉與〈安樂行品〉，還有其他勸勉流通《法華經》的各品，都在教導菩薩實踐方法。〈法師品〉鼓勵菩薩行者受持（憶持）、讀誦、講說、書寫、供養《法華經》。再者，指點弘法者（法師）必須具足大慈悲心、柔和忍愛心、一切法空心的修為，方能成為如來在世間的傳法使者。〈安樂行品〉提出親近

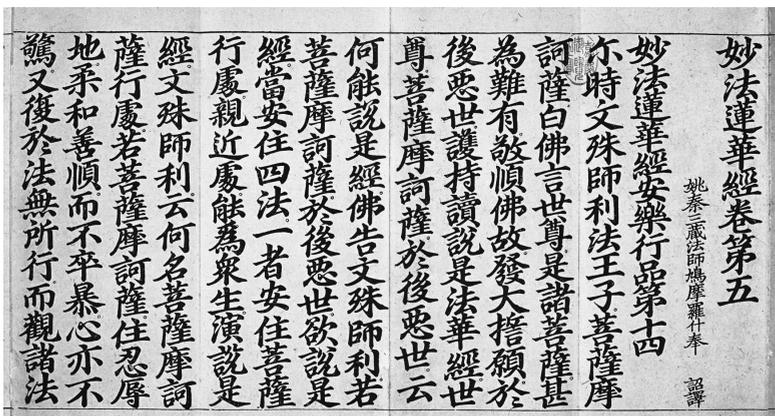
定慧修行、正確方式說法、心念真誠謙敬、發大慈悲誓願這四種身、口、意、誓願方面的「安樂行」，平安順利地弘通《法華經》，不遭受阻礙。最後 6 品是大菩薩們對於《法華經》的修學典範，比如說藥王菩薩的燃身供佛、觀世音菩薩的聞聲救苦、普賢菩薩的示現加持。

《法華經》具足深妙教理及含蘊實踐動力，研讀此經能增進行者對大乘佛法的修學信心，獲得激勵而精進獻身於菩薩道踐履，並能將諸佛如來與大菩薩們作為自己修行佛法的典範。

三、《法華經》的漢文傳譯

《法華經》在中國的傳譯，依據《開元釋教錄》之說，前後有 6 次翻譯，三存三缺。⁴ 現存三種完整漢譯本如下：

- (1) 竺法護 (Dharmarakṣa, 約 229-306) 譯《正法華經》10 卷 27 品，西晉太康七年 (286)。此本譯文較為艱澀，不易理解。



元浙江刊蘇寫本《妙法蓮華經》卷五經文，國立故宮博物院藏品。

4. 《開元釋教錄》卷 11，《大正藏》第 55 冊，頁 591 中。

- (2) 鳩摩羅什 (Kumārajīva, 344-413, 或 350-409) 譯《妙法蓮華經》8卷27品，姚秦弘始八年(406)。此本文句清新曉暢，是最為通行的譯本。
- (3) 闍那崛多 (Jñānagupta, 523-605) 與笈多 (Dharmagupta, ?-619) 譯《妙法蓮華經》(亦稱《添品妙法蓮華經》)7卷27品，隋代仁壽元年(601)。此本是在羅什譯文的基礎上，依據兩位譯者所見梵本添補部分經文，及對各品順序進行一些調動。

《開元釋教錄》在「《妙法蓮華經》八卷」後面有附注指出「二十八品或七卷」，這種版本形式相類於我們現今所見的7卷28品通行本。《妙法蓮華經》中原本無〈提婆達多品〉，《添品妙法蓮華經》將「提婆達多」的部分增補到〈見寶塔品〉後半，並未獨立成品；隋代有人將〈提婆達多品〉獨立出來而成28品本。

《法華經》梵本在印度可能隨時間有所增添，就三種漢譯本內容來考察，羅什本所據以譯經的底本應是相對古老的；添品本所依梵本的時代最晚，與尼泊爾系梵本及藏文譯本大抵相合。關於三種漢譯本的內容差異，〈添品妙法蓮華經序〉提供許多訊息：

昔燉煌沙門竺法護於晉武之世譯《正法華》；後秦姚興更請羅什譯《妙法蓮華》。考驗二譯，定非一本，護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏，備見二本，多羅則與《正法》符會，龜茲則共《妙法》允同，護葉尚有所遺，什文寧無其漏？而護所闕者，〈普門品〉偈也。什所闕者，〈藥草喻品〉之半；〈富樓那〉及〈法師〉等二品之初；〈提婆達多品〉、〈普門品〉偈也。什又移〈囑累〉在〈藥王〉



《普門品》明泥金寫繪本扉畫，國立故宮博物院藏品。

之前，二本〈陀羅尼〉並置〈普門〉之後。其間異同，言不能極。竊見〈提婆達多〉及〈普門品〉偈，先賢續出，補闕流行。⁵

羅什本經文接近龜茲文譯本，竺法護本較接近梵文貝葉佛經。對照當時所見梵本，羅什本中未見的部分最多，包括〈提婆達多品〉、〈普門品〉偈頌；〈藥草喻品〉後半部以數個譬喻敘說三乘方便的大段經文；〈五百弟子受記品〉（〈富樓那品〉）與〈法師品〉二品開頭部分。⁶至於品序的調動，竺法護本與添品本都將〈囑累品〉放在全經之末，羅什本則在第21品；又添品本將〈陀羅尼品〉挪動到〈藥王菩薩本事品〉之前。添品本的譯者見當時已先有人

5. 《大正藏》，第9冊，頁134下。

6. 關於〈五百弟子受記品〉（〈富樓那品〉）與〈法師品〉二品開頭部份的增添經文，現今《大正藏》版本之羅什本與添品本均未見，而可見於竺法護本的第8品〈授五百弟子決品〉與第10品〈藥王如來品〉。

將〈提婆達多品〉、〈普門品〉偈頌譯出，於是將它們取來插入經本中。

現今中國佛教圈所讀誦的流通經本，並不同於上述三本。基本上是以羅什譯本為主，將〈提婆達多品〉插在第 12 品位置而成 28 品本，及補入〈普門品〉的偈頌。這樣的 28 品形式，在隋代智顛的弟子灌頂（561-632）所記《妙法蓮華經文句》已可見到。

其他與《法華經》相關的漢譯本，尚有譯於西晉而譯者未詳的《薩曇分陀利經》1 卷，只摘譯〈序品〉、〈見寶塔品〉、〈提婆達多品〉的部分經文。在現存梵文本中，「提婆達多品」的經文大致附在〈見寶塔品〉之末，不獨立成品。《薩曇分陀利經》摘譯〈序品〉、〈見寶塔品〉的經文並不多，而特別關注〈提婆達多品〉，也可看成此品單行流通本的一種變形。另外，劉宋朝沙門智嚴（生卒年不詳）所譯的《法華三昧經》1 卷，與《法華經》教理並無連結，偏於般若空系列的經典。

印度《法華經》注釋書目前僅存漢譯世親（Vasubandhu，四至五世紀）所著的《法華經論》，附在這裡說明。這部論書有北魏菩提流支（Bodhiruci，六世紀初）、勒那摩提（Ratnamati，六世紀初）二人所譯的兩種譯本，題名《妙法蓮華經（論）優波提舍》，二本大致相同，只有一些文字上的出入。全論 2 卷，側重解釋經中的〈序品〉、〈方便品〉、〈譬喻品〉三品，其中〈譬喻品〉的疏解內容可貫到其後諸品。世親雖是瑜伽行唯識學派的宗師，但這部論書並非以唯識學觀點詮解經義，主要在闡釋《法華經》的殊勝意涵，及依經文解說其蘊義。

四、《法華經》中國五大家

鳩摩羅什譯出《妙法蓮華經》，其影響力迅速擴大，隨著這部經典在地位上的逐步提升，歷代許多佛經注釋家各從不同思想觀點撰述此經注疏。此外，《法華經》在佛陀所教導的一切經典當中具有何種地位，引發了中國佛教學人的關注，在他們所立的判教體系中安排此經的特殊位置。

所謂的「判教」（教相判釋）是中國佛教同時面對眾多傳自印度佛教各派的經典與論典，某些重要佛典之間又存在著教理上的顯著差異，古代祖師們於是運用一種創意方法，抓出幾部代表性佛典的要旨，依照義理淺深而組織成一個條理井然的體系，為每部佛典安排一個合理位置，化解其間的義理相違，並為自家所宗重的經論爭取最高地位。

羅什弟子僧叡（生卒年不詳）所作〈小品經序〉是將《法華經》與《般若經》置放在平行的地位來觀照其教理價值。《般若經》宣說平等空義，泯絕三乘的方便區分；《法華經》鑑照佛智根本，顯明一乘的真實歸趣。兩經在教化功能上構成互補的關係，缺一即偏。

南北朝佛教在《大般涅槃經》漢譯出來之後，由於此經詳細闡釋一切眾生有佛性及佛性的常、樂、我、淨深義，《法華經》則對一乘佛智慧內容缺乏積極的說明，因此在判教學說中低於《涅槃經》一階。曾向羅什參學的竺道生（355-434）精通《涅槃經》，他在劉宋元嘉九年（432）於廬山東林精舍撰述《法華經疏》，是現存最早的《法華經》注疏。道生在判教上分為善淨、方便、真實、無餘四階法輪，《法華經》破三乘權法，顯一乘真實，為第三階的

真實教；《涅槃經》在會歸之後，更談常住佛性的妙旨，而為最高的無餘法輪，對佛性真理做出完全的解明。

道生注解《法華經疏》強調會三歸一的意趣，義理詮釋內容相對樸實。他依照羅什原譯的 27 品本，主張從第 1 品〈序品〉到第 13 品〈安樂行品〉論說三因為一因，亦即三乘實為一乘，通向同一的如來知見。所謂三乘不實，一乘真實，是說三乘之分是權宜之計，其中聲聞、辟支佛二乘屬於方便施設，唯有佛乘方為真實，能得實相體悟。第 14 品〈從地涌出品〉到第 21 品〈囑累品〉講說三果終成一果，也就是究竟都得無上佛果。最後 6 品宣說三人為一人，三乘行者都成大乘菩薩。

南朝時代注解《法華經》最著名者是梁朝的光宅寺法雲（467-529），他是《成實論》與《涅槃經》的大家。法雲所著《法華經義記》對後世的智顛、吉藏（549-623）等人產生影響；日本聖德太子（572-621）即是參考此書而撰寫《法華經義疏》。法雲在判教上同樣將《法華經》置於《涅槃經》之下，注釋內容較偏重以〈方便品〉為中心的一乘思想；由於他重視《涅槃經》的常住佛性說，對〈如來壽量品〉久遠佛身觀就不那麼關注了。

法雲主張《法華經》之前的經典所教授者是如來方便智所觀照對境，依聲聞、緣覺、（六度）菩薩三乘而有三教、三機、三人；如來權智觀照三種對境而說三教、應三機、化三人。如來實智所觀照對境是一教、一機、一人、一理。三乘人於法華會上都改轉成大菩薩根機，修習一乘實相之理。必須注意的是，三乘教並無相應的真實之理，在一乘教中才有。三乘教與一乘教呈現相對的意義，此經揭開前者三因三果的粗法，顯明後者一因一果的妙法。就全經結構來看，〈安樂行品〉前重在開三顯一說明「因」的意義；〈從地

涌出品〉後是在開近顯遠⁷說明「果」義，顯示一因一果，三乘人同歸成佛。至於〈如來壽量品〉的佛身觀，法雲依據經文，認為即使佛壽久遠，仍是有其限度的無常佛身。

天台智顛的老師南岳慧思（515-577）撰有《法華經安樂行義》，以〈安樂行品〉為中心詮釋《法華經》的根本思想。慧思講說《大品般若經》名聲卓著，卻遭人嫉妒而被下毒三次，瀕死之際藉由向十方佛懺悔與念誦《大品般若經》而得保全性命，因此特別注重〈安樂行品〉的平安弘經行法。〈安樂行品〉提及空性智慧作為修行根柢，慧思將此品判為修學法華三昧的「無相行」，對比於經末〈普賢菩薩勸發品〉的「有相行」。《法華經安樂行義》的一乘實相是般若空與如來藏的融通，標舉《法華經》屬大乘頓覺，是可無師自悟的迅速成佛法門。修學《法華經》快速成就六根清淨，在經典法力的加持下，以父母所生的凡俗六根而能見到一切諸佛的認識境界，發起大神通與大智慧。

《法華經》能成為地位最高的經典，由慧思發其端，智顛完成此經殊勝意義的論證。智顛講述《法華經》之總體精深義理的《妙法蓮華經玄義》，以解釋經名、彰顯理體、明示宗旨、論說功用、判釋教相的「五重玄義」架構來通論全經妙義。另外，有逐品逐段解釋經文的《妙法蓮華經文句》。為了解明《法華經》的圓教止觀法門，而講述《摩訶止觀》。以上三本著述合稱「法華三大部」。智顛還有專解〈普門品〉的《觀音玄義》。唐代中興天台的湛然（711-782）對法華三大部撰寫《法華玄義釋籤》、《法華文句記》、

7. 「開近顯遠」是就《法華經》中所見的二種佛身而論。此經前分所述佛身是近期在印度菩提伽耶所成，方便示現壽命短促、會入涅槃的無常佛身。後分則為開決近期所成的無常佛身，顯現過去久遠前已成就之壽量長遠的真實佛身。

《摩訶止觀輔行傳弘決》，做出更詳密的疏解；湛然又作《法華經大意》1卷，是天台法華解釋的精義表述。

《法華經》對諸法實相內容少做具體說明，智顛將《華嚴經》的圓融無礙思想灌注到《法華經》中，使此經獲得實至名歸的經王地位。智顛在判教上，更論證二經雖同講圓教，但《法華經》的施教模式有優於《華嚴經》之處。「五時判教」將如來一生所說教法分為華嚴時、阿含時、方等時、般若時、法華時五階段，《華嚴經》不管聽法者根機，直接演說圓教大法，現場大菩薩能理解，聲聞行者就如聾如啞；《法華經》則藉阿含、方等、般若三時調熟聽法者根機，等到法華會上講說圓教時，所有人都能聽懂。

關於《法華經》的全經架構，《法華文句》採用加入〈提婆達多品〉的28品本，將前半14品判為「跡門」，是如來在人類世間的應化佛身示現，重點是「開權顯實」、「會三歸一」，揭開三乘方便教法，顯明一乘真實教法，將三乘行者會歸於一佛乘；後半14品為「本門」，重點是「開近顯遠」，揭開近期成就之佛身的方便性質，彰明過去久遠劫前已成佛的圓滿報身及靈山淨土，強調如來並未真正進入涅槃，仍住持於靈鷲山加持《法華經》修行者。

天台法華思想的核心是圓教義理，援引《華嚴經》、《涅槃經》、龍樹《中論》等圓融思想來詮解《法華經》。「三諦圓融」說明每一法都可從空性、假有、中道三種真理視角來觀照，即是空性即是假有即是中道。各個事物是因緣和合的假有，同時是無自性空，又是非有非空的中道，應將三種真理合一來觀。再者，每一法相即於一切諸法，此即華嚴思想的一即一切、一切即一。「一念三千」指出凡人的一個心念即是一切萬法，可將意識心念作為觀

修對象，觀照法法相即無礙的圓教真理。天台法華圓教義理博大精深，對中國乃至整個東亞佛學影響甚大。

隋代三論宗吉藏與智顛的時代接近而稍晚，他晚年對《法華經》尤感興趣，曾致書智顛想請他來講說此經。吉藏是撰述此經注疏種類最多者，包括導論全經的《法華玄論》，逐文注解的《法華義疏》，其他如《法華遊意》、《法華統略》，及解釋《法華經論》的《法華論疏》等。吉藏判教觀以說一因一果的《華嚴經》為根本法輪；於一佛乘分別而說三乘，為枝末法輪；到《法華經》會歸三乘於一佛乘，為攝末歸本法輪。《法華經》與《華嚴經》同屬一乘教，都說平等大慧，但有教化方面的差異。

吉藏從三論宗的無所得中道的立場解釋《法華經》，無二乘、無三乘，唯有一乘，最後連一乘的觀念也應捨除，這種本性寂然、無所依住的中道實相即是妙法。此外，吉藏也受到佛性思想影響，主張有佛性才可稱為妙法。一切眾生都有正因佛性（法身）作為成佛的根據，仍須仰仗緣因佛性的修行實踐方得成佛。



吉藏《法華義疏》敦煌寫本，中央研究院歷史語言研究所藏品。



玄奘弟子窺基（632-682）撰寫《妙法蓮華經玄贊》，從法相唯識學的立場詮釋此經的一乘妙法，對世親《法華經論》多所引用。在判教上，窺基依唯識學派的有、空、中道三時教架構，將《法華

經》與《華嚴經》、唯識經論等並列為非有非空的中道教，主要還是以唯識義理為代表。窺基在一乘思想方面主張會二歸一說，只有聲聞、辟支佛是方便教說，須要會歸，而佛乘原本就是導向佛果的法門。

關於成佛的根據，窺基提出理佛性、行佛行二種佛性區分，理佛性一切眾生本具，能否成佛取決於行佛性，必須通過修行以使佛性顯現。這就連繫到唯識學派獨特的「五姓各別說」，依行佛性有否障礙分成五類種姓，聲聞定姓最高只成就阿羅漢果，獨覺定姓成就辟支佛果，具佛種姓者可達致成佛，不定種姓者最後會成前三類種姓中的一種。還有一種無種姓，沒有解脫與成佛的可能性，最多只學人天善法。據此，能被會歸一乘的聲聞行者只有退菩提心聲聞，實際上是已發過菩提心而暫時退回聲聞乘的菩薩行者。唯識學派並不主張一切眾生都能成佛。

宋代戒環（生卒年不詳）撰述《法華經要解》，主張注釋經典旨在助人讀懂文義，批評前人《法華經》注疏過度繁瑣，反而障礙研讀者的理解，他因此想用簡明扼要方式直接展示經典要義。他認為《法華經》與《華嚴經》的宗趣一致，始於文殊大智，終於普賢妙行。戒環的法華思想受《楞嚴經》真心佛性說的影響，以清淨佛性來詮釋《法華經》的諸法實相。一切眾生本具清淨的真實如來知見，但遭到客塵煩惱所遮蔽，如來出世開、示真心實相，使有情得以悟、入佛之知見的一切種智。

法雲、智顛、吉藏、窺基被學者稱為中國注解《法華經》的四大家，加上戒環則為五大家。他們的《法華經》觀點各具特色，使中國法華思想呈現豐富多元的展開。

五、《法華經》的歷代注疏

敦煌遺書中可找到數件六朝到隋唐時代的《法華經》注疏寫卷殘本，作者多不詳，⁸ 有助了解現存注疏以外的注釋樣貌，具文獻研究價值。唐代的《法華經》注解者還有從新羅來到中國的元曉（617-686），撰寫《法華宗要》1卷，除了說明開權顯實、會三歸一的意旨，更強調如來藏法身平等之理，各乘學佛行者都成菩薩佛子，乘坐一佛乘而朝向佛果。在判教方面，一種判法依唯識學派的三時法輪視為第二時的無相法輪所攝，偏於空性法義；另一種依吉藏所立的三種法輪判為攝末歸本法輪，具了義（解說完全）的意義。元曉偏向認同後一種判釋。

宋、元、明、清各代《法華經》持續受到重視，存世的注疏尚有 20 餘種。這些注釋書中涵有歷代注釋家的研經領會，也有部分是對天台注疏的再詮釋或精簡化疏理。這些注釋家為後世留下他們研讀《法華經》的思惟成果，可惜其中許多位的生平資料闕如。

日本江戶時代的天台學者靈空光謙（1265-1739）於〈刻法華入疏序〉中，提到自宋代到明代的天台五家注疏：宋代四明道威《法華經入疏》、柯山守倫的《法華經科註》、元代徐行善《法華經科註》、明代上天竺一如（1352-1425）《法華經科註》及蕩益智旭（1599-1655）的《法華經會義》。道威《法華經入疏》依據《法華文句》而做出幫助理解的注解。中間三本同名「科註」，主要依《法華文句》的科判（全經各部分內容的重點提綱，唐代湛然編有《法華文句科》）作為疏解經文的綱要，注釋家並參考《法華文句》文義各自給出精簡化的解釋。《法華經會義》是摘取《法華玄義》

8. 方廣錫：〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《敦煌學佛教學論叢》下冊，香港：中國佛教文化，1998年，頁 82-90。

與《法華文句》的文字而統整為一書的釋經著作。智旭又有《法華經綸貫》1卷，依天台法華義理論說經中各品大要。由一松講述，清代廣和編定的《法華經演義》也屬於天台系統的《法華經》注疏。另有北宋從義所撰《法華經三大部補注》，對名相或文義做補充注解；南宋法照（1185-1273）所撰《法華經三大部讀教記》，是對天台法華注疏的重要法義名相提供辭書式的條目詳解。

宋代其他《法華經》注釋書，包括：慧洪（1071-1128）所著，張商英（無盡居士，1043-1122）附論的《法華經合論》，是在慧洪所撰《法華經》論述的適當處插入張商英的評論。慧洪的解釋不施加科判，給出詞語和名相的解釋後，直陳自己對經典文義的理解。聞達所著《法華經句解》，「句解」形同古代的白話解釋，文辭簡單明了。

明代非天台學系的《法華經》注疏有5種：如愚所著《法華經知音》，廣泛參考大乘經典及依《法華經》前後文脈以經解經；核心思想是一切眾生本有佛性的觀點。無相（1522-1565，活動於嘉靖年間）所撰《法華經大意》，以真心佛性之說詮解經義，含有禪宗問答的趣味。明末憨山德清（1546-1623）撰述《法華經擊節》1卷及《法華經通義》7卷，結合真心佛性與華嚴法義來詮釋《法華經》。焦竑（1540-1620）纂集的《法華經精解評林》是一部集解性的作品，匯集前賢的相關注解。圓澄（1561-1626）的《法華經意語》1卷，論說各品大要，主要依據《楞嚴經》的妙明真心之義。通潤（1565-1624）撰《法華經大竅》7卷，會通《法華經》與《華嚴經》的教理。

清代留下5種非天台學系的《法華經》注疏：徐昌治（1268-1644）所注《法華經卓解》7卷，重點在解釋名相詞義，並精要地



日本京都市叡山延曆寺於法華堂舉行為期 90 天的「法華三昧行」，圖取自延曆寺 IG

串講句義，核心思想是本具佛性說。大義編集的《法華經大成》10 卷，參考天台宗與華嚴宗義理詮釋此經深妙意趣。智祥所集《法華經授手》10 卷，參考天台等前賢注解而申明己意，本於真心佛性說而融通華嚴與天台的圓融義理。佛閑立科、智一拾遺的《法華經科拾》7 卷，

站在華嚴宗判教立場，將《法華經》判屬低於《華嚴經》一階的位置，論說開權顯實、會三歸一、近果垂化、遠果顯德等要義。通理（1701-1782）所述《法華經指掌疏》7 卷，將此經判屬佛乘、實教、圓教，依華嚴宗義理解釋此經。

至於近代，民國 10 年秋天，太虛（1889-1947）在北京講《法華經講演錄》，依據當時剛從日本回傳中國的《法華玄贊》進行講解，在窺基的唯識學注釋基礎上融入佛性思想，將五姓各別說轉化為一切成佛說。

六、《法華經》與禮懺修行

天台智顛對《法華經》的妙法教理做出宏博精深的詮釋，同時也開發出修學「法華三昧」的禮懺行法。智顛將可供具體操作的禮懺儀法作為止觀修習的輔助方法，依藉懺悔消除障礙有利導入止觀實踐。智顛所編制的四大懺儀法本包括《法華三昧懺儀》、《方等

三昧行法》、〈請觀世音懺法〉、〈金光明懺法〉，而以《法華三昧懺儀》最富盛名。

智顗並將《無量義經》與《觀普賢菩薩行法經》（《普賢觀經》）並列為「法華三經」。在《法華經·序品》中提到佛陀先為大眾講說《無量義經》，而後進入無量義處三昧，顯現大神通，大放光明照耀東方無數國土；從三昧出來後，開始演說《法華經》大法。《法華經》最後一品是〈普賢菩薩勸發品〉，解說觀想普賢菩薩的懺悔方法，《普賢觀經》與此品內容緊密連結。這是將《無量義經》與《普賢觀經》視為《法華經》之前經與後經的依據。

修習「法華三昧」的重要意義是透過經典的修持，獲得《法華經》的經力加持，快速觀見如來知見的實相真理境界。前述慧思判分法華三昧的無相行與有相行，無相行是根據〈安樂行品〉，通過定心禪觀而進入法華三昧；有相行是依據〈普賢菩薩勸發品〉，以散心讀誦經典的進路而得悟入。智顗編制《法華三昧懺儀》的主體是有相行，除了參考《法華經》外，更對《普賢觀經》多所援引。

智顗在《摩訶止觀》卷2的「半行半坐」行法中，簡要說明法華三昧的修行儀法，並依《法華經》與《普賢觀經》論說觀修真理的方法。唐代湛然撰寫《法華三昧行事運想補助儀》，補充說明懺儀環節的觀想與操作細節。另外，宋代知禮（960-1028）編制一種簡略的〈禮法華經儀式〉。目前存世的《法華三昧懺儀》單行法本，是宋代天台宗修學禮懺最著名的慈雲遵式（964-1032）依據智顗所制懺本加以整理編定者。這是非常專門的禮懺禪修法門，要求21天期間在一個隔離的道場內實行，人數限定在10人以下。

《法華三昧懺儀》分成五大項目：一、「明三七日行法華懺法勸修」，主要徵引《法華經》與《普賢觀經》的經文說明禮懺的重大利益，勸進修行。二、「明三七日行法前方便」，在正式修行 21 天的儀法前，先以 7 天做預備修行，隔絕世俗事務，潔淨身心狀態。三、「明正入道場三七日修行一心精進方法」，解明正式修行時對一心精進的高度要求，包含事一心（儀式實行過程的專注定力）與理一心（觀照最高真理的專注定力）。四、「明初入道場正修行方法」，列示正式修持禮懺儀法的 10 個順序項目。五、「略明修證相」，列舉精進修行有所得時可能發起的種種正面徵象，幫助判斷修證成果。

其中第四大項「明初入道場正修行方法」包括 10 個儀式科目：（1）嚴淨道場，修行場所的準備與布置。（2）淨身方法，對沐浴、衣著的潔淨要求。（3）修三業供養，以身口意三業一心禮敬、供養十方常住的三寶。（4）禮請三寶，禮請與《法華經》相關的一切三寶、菩薩、護法聖眾前來道場。（5）讚歎三寶。（6）禮佛方法，一心敬禮所請的三寶、菩薩、護法聖眾等。（7）懺悔六根，及勸請、隨喜、回向、發願方法，此即「五悔」法門，以懺悔六根為中心，改過不犯，並以其他四法修善來助成懺悔。（8）行道法，繞行道場，稱念三寶，行三皈依。（9）誦經方法，繞行儀式間的誦經方法。（10）坐禪實相正觀方法，繞行結束後應坐禪觀照實相真理。

《法華三昧懺儀》透過這樣的禮懺儀式，幫助行者懺悔罪業排除修行障礙，及獲得修學《法華經》的加持力，還有提升禪定與智慧的潛能，得以順利進入止觀修學，開發法華三昧，體悟法華圓教真理。在《摩訶止觀》中所述的「四種三昧」，依據《法華經》的行法被歸入半行半坐三昧，從上述 10 科儀節，會看到有動態行事

與禪坐觀修。《法華三昧懺儀》的懺悔觀念與理懺儀式，成為後世編制懺本的重要參考資源。

為了勸勵與推廣《法華經》的修行，歷代有法師與居士編纂《法華經》的弘傳記與靈驗記，包括：唐代惠詳撰《弘贊法華傳》10卷（約撰於唐中宗神龍、景龍年間，705-710），分為圖像、翻譯、講解、修觀、遺身、誦持、轉讀、書寫8篇，彙集佛教史籍中關於此經的翻譯、弘講、修行、傳播等人物與事跡的資料。唐代僧祥所集《法華經傳記》10卷（約撰於開元年間，713-741），分為10個項目說明《法華經》的梵文部類、品偈構成、流傳歷史、傳譯年代、旁支經典、中印論疏、諸師序記、修持感應與利益等。宋代宗曉（1151-1214）所編《法華經顯應錄》2卷，蒐集諸佛、菩薩、比丘、中國法師與《法華經》關聯者的傳記與修學事跡。明代了因所錄《法華靈驗傳》2卷及清代周克復所纂《法華經持驗記》2卷，側重在記述修持《法華經》的利益與靈驗故事。

七、《法華經》與文學藝術

《法華經》素有「經王」之稱，教理微妙深遠，經典內容又富含譬喻文學趣味，加上羅什譯本的文字清新曉暢，必然受到中國文人雅士的關注，而表現在其文學書寫中。關於此經對中國文學的影響，過去的研究偏重在《法華經》本身的文學性，較少延伸到對文人作品引用此經文義的具體考察。⁹ 前述《法華經》注釋家當中，注解《法華經合論》的慧洪是北宋的詩僧；張商英是曾官拜相國的

9. 陳允吉、盧寧所撰〈什譯《妙法蓮華經》裡的文學世界〉除了論說《法華經》本身的文學性，並對「法華七喻」在中國文學中的感染力及中國觀音文學有所討論。此文原陳允吉編：《佛經文學研究論集》，上海：復旦大學，2004年，頁1-43。

著名文士、書法家。《法華經精解評林》纂集者焦竑是明代後期的思想家與文學家。《法華經》尚且能夠吸引文人學士撰作疏解，更何況是在文學作品中的引述！

唐宋許多文人信奉和熟悉《法華經》，如李商隱（813-858）開五間石室刻經，曹勛（1098-1174）見筆就書寫經文，王安石（1021-1086）撰寫皇室大殿落成的諷誦《法華經》齋文，還有其他記述文人學士奉持此經感得靈驗的文獻資料。譬喻文學的借用尤為明顯，文學之士在詩文中常援引《法華經》的火宅、三車、化城、衣珠等譬喻，來寄託自己的人生哲學或讚歎名僧高士的精神修養。另有文士運用詩文來表達對《法華經》思想意趣的深刻理解。¹⁰《法華經》對中國文人之生活與創作發生廣泛影響，是個值得開發研究的領域。

《法華經》鼓勵建造佛塔、製作雕像、畫像，對佛教藝術有推動作用。這部經典在中國藝術上的表現，觀世音菩薩無疑是最為頻繁出現的主題，歷代留下許多石刻、木雕、塑像、畫像等多樣面貌的觀音法相，並且呈現出由男身向女身轉變的中國佛教文化特色。北朝到隋代也盛行釋迦佛與多寶佛「二佛並坐」的造像題材，這種表現形式未見於印度與中亞。¹¹多寶佛塔的故事可見於《法華經·見寶塔品》。另外，「千佛」造像也源於〈見寶塔品〉之釋迦佛分身諸佛的會集場景。

敦煌莫高窟的壁畫更是匯聚《法華經》、《觀音經》變圖的藝術寶庫，計有 36 鋪。敦煌法華經變始見於隋代洞窟，包括〈序品〉

10. 張海沙：〈唐宋文人對《法華經》的接受與運用〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》11卷2期，2009年3月，頁91-9。

11. 張元林：《北朝—隋時期敦煌法華圖像研究》，蘭州：甘肅教育，2017年，頁22-63。

釋迦佛說法的靈鷲會、〈方便品〉造塔禮塔等種種修行的經變圖，及火宅三車喻、藥草喻、化城喻、多寶佛虛空會、地涌菩薩、觀音經變等題材。¹² 這是借助圖像藝術來傳遞《法華經》的法義妙趣，識字者也好，不識字者也好，均可自這些瑰奇絢麗的變相中領受佛陀的智慧方便教導。

八、結語

《法華經》義理精妙，敘說生動，富文學趣味，在思想、修行、文學、藝術等各方面，對中國佛教產生深遠的影響。在思想維度，道生、法雲、智顛、吉藏、窺基，及歷代許多佛門大德留下解義精湛的注疏，成為後人理解經義的良好資源。在修行層面，高僧傳記留下許多僧人修持《法華經》的事跡記載；天台學系發展依本於此經的止觀與禮懺法門；還有多種關於此經宗教性的弘傳記與靈驗記。文學與藝術方面，此經本身富含文學性，教說與譬喻成為歷代文人雅士經常援引的素材；二佛並坐、觀音形象、譬喻故事，在中國佛教的雕塑、壁畫等藝術作品中生動呈現。《法華經》的多元展現樣貌是中華佛教文化的一個重要構面。



12. 樊錦詩主編：《法華經故事》，上海：華東師範大學，2016年，頁26-101。