

《法華經》的佛陀觀

——乘妙法與久遠釋迦

日·田林芳朗 作
蘇榮焜 譯

一、《法華經》的特色

鳩摩羅什與其眾多弟子，於公元四〇六年完成《妙法蓮華經》七卷二十七品（後為二十八品）的翻譯。其間衆多弟子於譯《妙法華》時，經過無數次相互不停的討論，乃於事後撰述各個不同的注釋，自不在話下。在現存的註釋中，以羅什門下弟子道生（四三四年歿）的《妙法蓮華經疏》留傳最久。唯衡諸道生《妙法蓮華經疏》的內容，大抵自〈序品第一〉至〈安樂行品第十三〉謂為「明三因爲一因」，自〈從地涌出品第十四〉至〈囑累品第二十一〉謂為「辨三果爲一果」，自〈藥王菩薩本事品第二十二〉至最後〈普賢菩薩勸發品第二十七〉謂為「均三人

爲一人」作解，殆屬本經的流通分。再者，道生於上述劃分之前，另立善淨法輪、方便法輪、真實法輪、無餘法輪等四法輪說，要以真實法輪謂之「破三僞、成一美」，無餘法輪謂之「會歸之談，即說常住妙旨」，若以因果二門比照，無疑自〈序品第一〉至〈安樂行品第十三〉的因門是真實法輪，自〈從地涌出品第十四〉至〈囑累品第二十一〉的果門爲無餘法輪。易言之，綜觀《法華經》的前半部分，以會聲聞、緣覺、菩薩等三乘作爲一乘妙法的中心；後半部分，以會三果爲一果的久遠釋迦作爲中心。

光宅寺法雲（四六九——五二九）接著出現，亦以著述《法華義記》而聞名。法雲將〈序品〉一品作爲序分，自〈方便品第二〉至〈分別功德品第十七〉的彌勒偈頌爲止作爲正宗分，自

長行起至最後計十一品半作爲流通分，又將以上各分劃分爲二。如有關正宗分部分，自〈方便品〉至〈安樂行品〉的十二品，謂爲「開三顯一，以明因義」；自〈從地涌出品〉至〈分別功德品〉彌勒頌爲止二品半，謂爲「開近顯遠，以明果義」。所謂「開三顯一」，乃統攝三乘諸法，以明一乘妙法之意；所謂「開近顯遠」，乃指說在印度誕生的佛陀釋迦，原是來諸久遠的佛陀之意。要之，法雲所劃分正宗分的特色，似多承襲道生的見解而來，不僅如此，在劃爲二之後，再作一番細分，遂成爲三段、六段、二十四段等三重的分科。

及天台智顛（五三八——五九七）集法華教學之大成，他本人對於「法華文句」，固採《妙法華》分爲序、正、流通等三分，卻自〈序品〉至〈安

樂行品」作爲迹門，自《涌出品》以下作爲本門。至如本迹二門，各有序、正、流通等三分，將法雲過於繁雜的劃分經過一番整理而成。但他將因門和果門謂爲迹門及本門，良以兩門皆含有因果二義故，乃說不宜限定前半部爲因門，後半部爲果門。唯證諸兩門所存在的特色，仍多承襲光宅寺法雲之說，且以迹門爲「開三顯一」，本門爲「開近顯遠」。

二、宇宙統一的真理

以上就傳統上《法華經》的劃分及其特色略作介紹。無可諱言，如觀《法華經》內容的整體表現，著實具備以上種種劃分與特色。質言之，自《安樂行品第十三》（或第十四）至《從地涌出品第十四》間，自有一線截然不同的分際，其前半部以《方便品第二》爲中心，旨在闡示「一乘妙法」，後半部以《如來壽量品第十五》爲中心，旨在闡示「久遠釋迦」。所謂「一乘妙法」就是統一真理之謂，要知一般常將詮釋現象界的法，稱爲法或一切法著，實則基本上是指統一的法而言。譬如在肉體（色）上有肉體法，

在精神（心）上有精神法，但其根底應是不二，又應是一體，自勿庸論。且由此不二與一體所表詮的事實，乃知統一法的存在。《法華經》稱此統一法爲薩達摩（Saddharma），竺法護於公元二八六年譯《法華》時，將此薩達摩譯爲正法，至鳩摩羅什以此統一法作爲絕對的真理，並改譯爲妙法，論其含意尤更深一層。爲此其門下道生乃至光宅寺法雲等，莫不再強調「妙法」就是絕對的真理。及天台智顛一出，不但將「妙法喚爲絕」，並就妙法確立絕對不易的倫理。既稱爲統一的真理，尤本乎統一的真理，始而締造相當宏偉的宇宙觀。此即一念三千論。唯其原意，乃由羅什的「諸法實相」而譯出者。

茲就上述「開三顯一」再進一步解。原來由大乘佛教所指說的小乘部派佛教，自來有聲聞和緣覺兩種類別，蓋稱爲二乘。祇以聲聞和緣覺二乘，將佛教所闡示的空理，以近似虛無解說，並說人生非要會歸虛無以作爲理想（涅槃）不可。以故，在現實社會活動的佛教徒始而登高一呼，一則批判上述虛無的主張，絕無成佛之一日（二乘不成佛），再則進一步徹底解

明空理。此不啻是大乘稱呼自來的佛教爲小乘之由來，且針對小乘分爲聲聞、緣覺二乘，至其本身則自稱爲大乘，或自命爲菩薩乘。所謂「菩薩」，乃菩提薩埵的略稱，如以大乘佛教的取義而言，乃「覺有情」之意。易言之，帶著真理而來現實世間，俾於現實世間實現真理者之謂。須知《法華經》的旨趣，一以開示一乘妙法的統一真理爲本，蓋欲使淪於虛無主義之二乘行者，人人於聞《法華》以後，猶同菩薩一般得以解脫成佛爲主。此亦是「二乘作佛」之所由稱。綜之，所謂的「開三顯一」者，既可作爲會三乘爲一乘妙法之意解，且亦作爲聲聞和緣覺二乘，如同菩薩一般得成佛解。是以所謂一乘云者，謂爲三乘統一之一乘和三乘平等之一乘均可。可見《法華》前半部所闡示的一乘妙法，既屬於宇宙統一的真理，亦屬於萬人平等的法，自無疑義。

三、佛陀觀的變遷

其次所謂的「開近顯遠」，旨在說明歷史上出現的釋迦，實則是超越歷史而存在的永遠佛陀，此正隱含著

《法華經》的佛陀觀在。爲了說明這個道理，且不妨就佛教有關崇拜佛陀的歷史，稍作一番回顧。按佛陀一生爲法而獻身，及其入滅之時，乃揭示「以法、以戒爲師」而諄諄告誡弟子。唯儘管如此，祇以長年以來衆弟子之所以聞法，莫不透過佛陀本人的說默而領教的，可見佛法本身十足反映佛陀的人格在。乃佛陀一旦滅度時，其衆弟子紛紛覓取佛陀的遺骨、遺品、乃至生前的遺跡等，以竭盡懷思追慕之意。不僅於此，猶引首企盼未來佛的早日出現。如此一來，有關崇拜佛陀的歷史，於焉開始。茲舉其主要者而言，此中有所謂致力於追求替代釋迦出現的具體佛陀觀，有就一佛分爲現實色身（*rūpa-kaya*）及永遠法身（*dharma-kaya*）之佛身論觀出現。

茲先就替代釋迦的具體佛陀觀而言，一般既有過去佛的思想在，必連帶產生未來佛的思想，乃理所當然的事。亦即有求於未來佛的誕生，俾替代釋迦佛來救度衆生的信仰，例如，有所謂彌勒菩薩今住在兜率天之說，以此作爲補處的當來下生佛，且必將於久遠的未來，再下降娑婆救度衆生

的信仰。嗣於未來佛思想衍生以後，繼而產生來世佛的思想。意謂姑不論今世抑來世，若能前往他土者，猶得與佛相會的思想。此所謂的來世佛，要以東方妙喜國的阿閼佛及西方極樂世界的阿彌陀佛爲其代表。及來世他土佛思想產生以後，如先前所說的未來佛彌勒菩薩，乃逐漸轉化爲一種來世佛。亦即兜率天已轉變爲兜率淨土，而彌勒菩薩則變爲彌勒佛，抑且連帶產生彌勒淨土的信仰。一再與上述未來佛思想所說彌勒下生信仰相較，其將來世佛思想化者併稱爲彌勒上生信仰。以後，不但編撰《彌勒下生經》與《彌勒上生經》等兩部，且在中國與日本，彌勒信仰也如同阿彌陀信仰一般盛行無阻。按阿彌陀信仰與彌勒上生信仰的重心，固然充滿著逃避苦難的娑婆世界，從而一心嚮往往生來世淨土的動機，但彌勒下生的信仰，卻又一面反映對世間動亂的失望與不安，乃擁抱彌勒下生救世的願望，尤殷殷期待著彌勒世界之早日到來。

至如來世他土佛思想產生以後，接著產生十方遍滿佛思想。意謂不論現在或未來的世界，於十方充滿無限量佛的信仰。舉其要者而言，有華嚴

教主的毗盧遮那佛，此由「光明遍照」及「遍一切處」而轉譯的。既以光明作爲本佛的象徵，無可諱言，其佛陀觀自然多少含有崇拜太陽的成份在。及此十方遍滿佛之思想進一步發揮以後，乃再產生內在佛思想。此內在佛思想的重點，爲下即心即佛之信仰。諸如《涅槃經》等第二期大乘經典所揭示的如來藏及佛性云者，皆在詮釋似此這般的信仰。以上略述佛陀觀演變的始末。

四、佛身論的進展

按有關佛身論說，自來第二期大乘經典莫不主張色身（*rūpa-kaya*）與法身（*dharma-kaya*）等二身說。所謂的色身，是指有生滅的現實身，而法身是指與真理爲一體的永遠身。要知首先確立二身說者，蓋自釋迦佛始，嗣沿用於其他諸佛，再引伸與釋迦佛發生某種牽連關係。其結果是，以毗盧遮那佛及阿彌陀佛作釋迦佛的永遠身或法身，至於釋迦專指色身或現實身而言。

迄第三期大乘經典（五世紀）出

現，又有所謂的永遠相（本質界）與現實相（現象界）之關係，紛紛成爲探討的中心，自必作一番的了結。乃再進一步追究佛身論，如詮釋永遠身的法身和現實身的色身之間的關係，於是由法身和色身兩身說，又衍生法身、報身（*sambhoga-kaya*）及應身（*nirmanā-kaya*）等三身說。易言之，在二身說上，法身固然存有永遠性，到底太過抽象而欠缺具體性；再者，色身固然存有具體性，到底有變滅而欠缺永遠性。爲此，一般乃致力於追尋永遠性與具體性兼備的佛身，此即報身說產生之緣由。要之，上述報身說，實綜合永遠身之法身與現實身之色身而成，且一向當作是佛的因行果德身。於此宜加注意者，在三身說內，色身一語改稱爲應身。大抵色身是指有生滅的現實身，而應身有稱之爲化身者，意謂佛陀爲救度衆生的苦厄，乃應化世間。殆將現實身寄予積極的意義，自不待言。自此從中國以至於日本，基於佛陀觀而演化的各種不同的佛陀，及由佛身論而衍生的三身說間，似乎發生相當的牽連關係。於是，將有關佛陀的崇拜予以多樣化，並延續探討不斷。

五、《法華經》的佛陀觀

然則《法華經》所闡示的久遠釋迦說，在佛陀崇拜史上，究佔有什麼樣的地位，值得一提。按若從佛陀觀的立場，以概觀全部《法華經》時，自不難發現《法華》雖有阿彌陀佛的記載，獨不見毗盧遮那佛之名出現。其所以然者，或在暗示《法華經》的久遠釋迦說，實介乎阿彌陀等來世他土佛與毗盧遮那等十方遍滿佛之間也未可知。果爾，此與佛陀本質似有相當的關連。如所週知，自來阿彌陀佛以無量壽及無量光爲其代表，可見佛陀的本質不外有二：一者爲壽命，一者爲光明。今毗盧遮那佛所代表的「毗盧遮那」一義，係詮釋釋光明之意，亦即毗盧遮那佛乃是以光明爲本質的佛陀。再衡諸這一部《法華經》，於《化城喻品第七》及《藥王菩薩品第三》等品，皆有「無量壽」的語句出現，另《觀世音菩薩普門品第二十五》內阿彌陀偈頌中，則有三次「無量光」的語句出現。（以上阿彌陀頌只在梵文及藏本上可見，爲後世所增加的部份。）至如華嚴教主毗盧遮那佛，卻自始未於

《法華經》出現。由此看來，在《法華經》上的佛陀，乃定位於壽命佛與光明佛之間，似無可疑。易言之，《法華經》所顯示的佛陀觀，似仍處於壽命佛的階段，自勿庸論。至於《法華經》的久遠釋迦說，誠如《如來壽量品第十五》所言：「我成佛以來甚大久遠，壽命阿僧祇劫常不滅。」亦即此中的佛陀，在在以壽命無邊作爲敘述的重點。

舉例而言，毗盧遮那佛係屬《華嚴經》的教主，並有無量光（*amrita-gatya*）之類的語句，分別於《入法界品》出現二次，於《普賢行願品》出現四次。以故，如就《華嚴經》與《法華經》相較，似先有壽命信仰與壽命佛的崇拜，而後才有光明信仰或說是光明佛的崇拜。易言之，若就阿彌陀佛而言，亦以無量壽必在無量光之前。當然如兩者得以並行不悖，則《法華經》的重點在於壽命，而《華嚴經》的重點在於光明。惟儘管如此，另從思想史的觀點來說，要以光明佛的教說遠較壽命佛來得普遍，此爲通說。無怪乎，一般恆將象徵光明佛的毗盧遮那佛，在佛身論上作法身佛，良非無因。

六、佛身論與《法華經》

如從佛身論透視《法華經》，乃知只在《藥草喻品第五》之第八二偈載有「法身（dharma-kaya）原語一句，但此部分記載，則僅限於梵本、藏本所屬的《正法華經》及《添品法華經》，他如羅什所譯的《妙法蓮華經》則付之闕如。譬如在《添品法華經》內有「法身」一語的翻譯，在《正法華經》、《藥草喻品》的前部，亦載有「成就平等法身」一句。再看《妙法蓮華經》、《提婆達多品第十二》的偈文，有「微妙淨法身」及「莊嚴法身」等語，但此部份在《添品法華經》卻無相關的記載。總之，衡諸以上種種《法華經》古老的典籍，要無「法身」一語的記載，蓋可推斷。當然「法身」一語，在《法華經》成立以前已有，卻是不爭的事實，只是《法華經》所注重者，旨在詮釋具體的佛陀觀，而不在抽象的法身論上。關於此點，與一般淨土經典注重於詮釋來世他土佛思想者彷彿，乃淨土經典少有「法身」的譯語可見，自勿庸論。

再如所週知，隨著《華嚴經》上毗盧遮那佛所代表的普遍佛陀觀，使得法身思想愈來愈為顯著。即在《十地經·十地品》上，計立衆生身、國土身、業報身、聲聞身、辟支佛身、菩薩身、如來身、智身、法身、虛空身等十身，此中衆生身及如來身，復經一番細分，尤強調普遍究竟存在的法身。凡此既不同於《法華》的旨趣，且說明《法華經》的久遠釋迦與《華嚴經》的毗盧遮那佛，在在有所不同。唯其如此，自來在中國對於兩佛之間孰優孰劣的問題，亦引起不同的爭議。其次，除上述有關《法華經》久遠釋迦的爭議外，尚有《涅槃經》的佛性，乃至如來藏或法身常住等說，值得一提。誠如上面所述，所謂的佛性或如來藏，較諸毗盧遮那佛等十方遍滿佛的思想，尤其徹底，蓋謂當下在我人心中，即有永遠不朽的佛在。質言之，這就是主張內在佛的存在。如用佛身論作比，是屬於法身常住說，亦即內在身。是以，如論思想的孰優孰劣，若不知《法華經》所詮釋的久遠釋迦說的真義，或有人說，所謂的毗盧遮那佛或佛性乃至如來藏，遠較《法華經》久遠釋迦為優亦未可知也。

本刊自民國八十一年元月起調整訂價如下（全年十二期）

	航空	平郵
中國大陸 China	US\$30	
港澳 H.K.Macao	US\$30	US\$23
亞洲地區 Asia	US\$32	US\$26
其他地區 Other Countries	US\$35	US\$26

台灣地區全年訂閱新台幣陸佰元，零售每冊陸拾元