

宋代戒環的法華思想

黃國清*

摘要

本文以宋代戒環《法華經要解》的思想為研究主題，解明其判教論、科判論、佛性論與一乘論。戒環雖參考前賢注疏，但擁個人的佛學思想，提出具特色的法華觀點。關於判教論，戒環援引天台教判的五時時序，但主張《法華經》與《華嚴經》思想的一致，為他借華嚴思想詮解《法華經》的做法提供正當性。《華嚴經》頓說圓實大法，樹立如來出世教化大本，《法華經》是此一乘教化的完滿實現，兩經義理層次相同，呈現如來說法的始終一貫。至於科判論，他利用詮釋《華嚴經》之智體與行用的相攝不二，分析《法華經》結構，全經不外智體與妙行的展示。戒環解釋《法華經》的核心概念是真心佛性，他將一乘妙法、佛知見、諸法實相、一大事等概念統攝於一心的概念之下，形成簡約精要的真心佛性論。此種思想以《楞嚴經》的佛性如來藏為中心，融通華嚴和禪宗的心性論，作為戒環詮釋諸經的基本理論。戒環的會歸一乘觀念贊同眾生成佛論與會二歸一說。戒環肯定一

*南華大學宗教學研究所助理教授



切眾生的成佛潛能，《法華經》提供實現佛果的因緣。一切大乘法門皆直接通向佛果，二乘權法是特為一類根器有情的曲折設計，法華會上必然會歸他們，使所有聞法者同在一乘菩薩道途。

關鍵詞：戒環、法華經要解、真心佛性、一乘、判教、科判

【收稿】2010/10/6 【接受刊登】2011/1/2



宋代戒環的法華思想

黃國清

壹、前言

宋代戒環撰有《法華經要解》一書，有日本學者將他歸為中國法華五大家之一。¹儘管賦與戒環如此的地位，學界有關其法華思想的探討甚少。水野弘元〈戒環的法華經要解的研究〉是篇專門研究，利用僅能獲得的有限文獻資料考察書名與作者生平，並提及戒環的《楞嚴經》與《法華經》注疏對韓國禪門的影響；關於《法華經要解》的內容梗概與特色，水野氏引述戒環書中的注解立場，圖示其科判並做簡單分析，以及概略說明此書的內容特點。²水野氏的學術專業領域在原始佛教，非《法華經》與中國佛學，由他來撰寫這

¹ 稻荷日宣將法雲、智顛、吉藏、窺基和戒環列為中國《法華經》注釋的五大家。參見氏著：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975），第一章第四節「五大家の科文」。

² 參見水野弘元：〈戒環の法華經要解の研究〉，坂本幸男編：《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972），頁 393-414。水野氏認為戒環此書的注釋立場有依《華嚴經》作解並參考其他經典與注疏，及視《華嚴經》與《法華經》的旨趣為一致而採融通觀點。至於此書內容特點為廣引中印佛籍、獨自的科分立場、對法華九喻和六種法師的特殊見解等。



個主題的論文是項有趣的安排。在他的論文中，戒環的法華思想尚未得到適當和深層的展示。稻荷日宣的相關研究只圖示《法華經要解》的科判架構，附加簡單的文字分析。³ 崔昌植〈論戒環的楞嚴經教判〉引河村孝照的〈續藏經解題(三)〉說到戒環於宣和年間(1119-1125)撰寫《妙法蓮華經要解》二十卷，闡揚天台的奧義。⁴ 這個說法值得商榷，戒環雖在釋文中徵引某些天台注解，但其核心思想並非植基於天台教理。綜言之，當前學界對戒環法華思想缺乏適切與足夠的解明。

本文研究《法華經要解》的思想特色，通過文句的詳密研讀，理出其中的思想要點，給與系統與深層的意義闡釋。首先，考察戒環的生平梗概及《法華經要解》的影響，尤其是此書對後代法華注疏的影響尚缺乏當代學術文獻的揭露。其次，分別討論其判教論與科判論的特點，這兩個項目可反映注釋家對經典的整體概觀。再次，探討他注解《法華經》的基底概念，即真心佛性思想。最後，釐清其一乘觀點，聚焦於是否肯定眾生成佛及會歸一乘的議題。鑑於宋代及其以後的《法華經》注疏甚少獲得研究，本論文的研究成果既有助於戒環法華思想的了解，也補充學界對宋代《法華經》

³ 參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，頁 58-61。

⁴ 參見崔昌植：〈戒環の楞嚴經教判について〉，大久保良順先生傘壽記念論文集（東京：山喜房佛書林，1994），頁 287-311。



注疏的思想研究。

貳、戒環的生平及《法華經要解》的影響

戒環是宋代義學僧人，現存有《華嚴經要解》、《法華經要解》與《楞嚴經要解》三部佛經注疏，後代注釋家對其注釋內容多所參考，但有關他的生平卻僅見零星與簡略的記載。《華嚴經要解》署名「宋溫陵白蓮寺比丘戒環集」；⁵《法華經要解》與《楞嚴經要解》同署名「溫陵開元蓮寺比丘戒環解」；⁶另《楞嚴經要解》的跋文言及「溫陵寶勝戒環禪師」。⁷戒環生卒年月不詳，《法華經要解》之初宋僧及南所寫序文提到「宣和己亥」（北宋徽宗宣和二年，1119）戒環命他校證，又在「丙午」（北宋欽宗靖康元年，1126）對這本注解書「討疏尋經，參詳再四」。⁸又及南為《楞嚴經要解》寫序文的時間是南宋高宗建炎元年(1127)。⁹《華嚴經要解》的自序文所記撰寫時間為「建炎戊申上元日」¹⁰，即高宗建炎二年(1128)。《楞嚴經要解》書末由行儀撰於「建元己酉(1129)中秋後五日」的跋文，則言這部注解未及流通時戒環已經謝

⁵ 見《新纂卍續藏》冊8，頁451上。

⁶ 見《新纂卍續藏》冊30，頁280中；《新纂卍續藏》冊11，頁776中。

⁷ 見《新纂卍續藏》冊11，頁886上。

⁸ 參見《新纂卍續藏》冊30，頁276上-中。

⁹ 參見《新纂卍續藏》冊11，頁776中。

¹⁰ 見《新纂卍續藏》冊8，頁451上。



世。¹¹依憑這些資料，可推知戒環這幾部著作的撰述期間及其生存年代的下限，他在 1128 年到 1129 年間圓寂。他長期住錫的寺院是溫陵（今泉州）的白蓮寺，即開元寺。至於「寶勝」，應是開元寺下的一處支院。¹²

關於戒環生平的介紹，據與其同時代的可靠史料，能獲得的信息實甚有限。及南〈妙法蓮華經解序〉說：「溫陵蓮寺環師，深究一乘，博探眾說，研幾摭要，爲之科解。宣和己亥初辱不鄙，命予校證。既又徧質宗匠，務契佛心。越丙午復會予南山，討疏尋經，參詳再四。黜名相，芟繁蔓，使入佛知見者，無摘葉尋枝之厭，有析薪秉燭之觀，是真能發明祕要之藏也。」¹³敘說《華嚴經要解》的撰寫過程與釋文的精要特色。又及南〈首楞嚴經要解序〉說：「溫陵環師，一生掩關，與世異好，獨陪黃卷聖賢，冥搜博訪，藉其筌筏，以探如來藏，游徧知海，而造乎一切畢竟之地。思與同志共，

¹¹ 參見《新纂卍續藏》冊 11，頁 885 下-886 上。

¹² 明末元賢纂修《溫陵開元寺志》記載唐代垂拱二年(686)，黃守恭舍桑園建寺，初名蓮華寺。唐玄宗開元 26 年(787)改額開元寺。五代十國到宋代，旁創支院一百二十區，到元世祖至元 22 年(1285)始因奏請合諸支院爲一寺，賜額大開元萬壽禪寺。同書「支院」下云：「寶勝院，興創未詳，戒環居之，作三經要解。」參見「名山古刹——《中國佛寺志》數位典藏」的此志照相圖版，

<http://dev.ddbc.edu.tw/fosizhi/ui.html?book=g062>，頁 15-16、47。

¹³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 276 上-中。



因爲是解。」¹⁴說到戒環喜好閉關獨居，精研佛典，撰寫注疏。行儀《楞嚴經要解》跋文說：「溫陵寶勝戒環禪師，少達妙理，深悟大乘，而《首楞嚴》尤謂得意。嘗欲誘中止之徒徑登寶所，乃爲《要解》，鈎深索隱，續斷截繁，錯節盤根恢恢遊刃，言約義豐，詞暢理詣。披其解則見其經，文理昭然，如指諸掌。惜乎未及流通，而禪師委蛻。泗州長老行璿久從之游，深念刻意，乃爲募緣鏤板，以廣其傳。」¹⁵述說戒環深悟大乘義理，尤其精於《楞嚴經》，爲此經所作注解言簡意賅，深達意旨，以及僧人行璿與他的交誼。

戒環所撰《法華經要解》映現宋代佛學的簡約和融合的風格¹⁶，具有戒環個人的佛學思想，對後代《法華經》注釋家有重要影響。元代真德秀《大乘妙法蓮華經精解評林》上下二卷共引述《法華經要解》四百餘處。¹⁷明末釋德清《法華經通義》只舉智顛和戒環的《法華經》注疏作爲代表，述說前者過繁而後者過簡，以表明他個人的著作目的。¹⁸明代錢謙益《大佛頂首楞嚴經疏解蒙鈔·卷首》說：「環師一生

¹⁴ 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 776 上。

¹⁵ 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 885 下-886 上。

¹⁶ 關於戒環的注解特色，可參見拙著：〈宋代戒環《法華經要解》的釋經態度與注解方法〉，「佛教文學與文獻國際學術研討會」，嘉義：南華大學。（已通過審查，正式出版中。）

¹⁷ 《大乘妙法蓮華經精解評林》收於《新纂卍續藏》冊 31。

¹⁸ 參見《新纂卍續藏》冊 31，頁 524 上。



掩關，深悟玄理，《法華》、《華嚴》、《楞嚴》皆有新解。而是經則於台家觀諦膠纏封執之後，解黏釋縛，迢然自遠，其識見有大過人者。」¹⁹述說戒環的經疏有其獨到見解，特別是在天台教觀的巨大影響之際，能以清新明暢的筆法，直探佛法的深遠意趣。雖然錢謙益是就《楞嚴經》的注解為論，但見解可說同時適用於戒環其他著作，他是以《楞嚴經》的佛性義作為根據而融通三部大乘經典的義理。（此點參見下文討論）天台教學表現最精彩者是在《法華經》的疏解，戒環《法華經要解》雖有參考天台經疏以解釋文句之處²⁰，但注解風格與義理內容全然自成一格。明末無相《法華經大意》在解〈方便品〉「十如是」段讚歎戒環說：「此一段經，南嶽、天台諸師講各不同，惟溫陵環師講為切當。」²¹「十如是」是〈方便品〉甚為重要的一段話。又在同品「又舍利弗……若無信此法，無有是處」句也肯定戒環的科文。²²因無相書中除另一處引到「台宗」科文，都未見古代注疏的徵引，二次舉出戒環注解，反映他對《法華經要解》的重視。

清初道需《旅泊菴稿·法華經集註序》說：「近世碩師

¹⁹ 見《新纂卍續藏》冊 13，頁 504 下。

²⁰ 戒環引到天台《法華》注疏之處或標「智者」，或言「天台」，也有引用而不做標示者。如〈藥草喻品〉對三草二木的分判主要依天台觀點。參見《新纂卍續藏》冊 30，頁 308 中-下。

²¹ 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 487 下。

²² 見《新纂卍續藏》冊 31，頁 493 下。



大德隨順機宜，依文解釋，以便初學，凡有數家，若《要解》、若《知音》、若《擊節》，及《大竅》、《箋註》等，雖門戶淺深有若不同，而其大綱原不背於天台，允稱法壇鉅匠，足翼天台於不窮也。富沙謝晉公居士，夙植智種，欣樂妙法，杜門閱經，饜飫法味，乃取溫陵環師《要解》、金庭潤師《箋註》合釋此經。」²³道需雖將諸家注解視為天台輔翼，但他寫序對象的謝晉公所作集註主要參考戒環和一潤的注解。清代智祥集《法華經授手·緣起》提到想注解此經之時：「然窮山僻嶺，苦無疏解，家藏惟《科註》、《直指》二種。乃不五日，有僧持《要解》、《知音》。至翌日，僧又持《大竅》。至於是，五解不謀而聚。」²⁴《法華經要解》亦為他參考的幾種注疏之一；《法華經授手》中共引用戒環的注解六十次。另外，清代咫觀《法界聖凡水陸大齋法輪寶懺》卷5將《法華經要解》收入禮請的法寶之一，是在智顛撰述之外僅見的《法華經》注疏。²⁵清代吳鄭衡〈新刻法華演義序〉說：「是故陳隋以來，注釋者不一家，而以辨才分疏者，惟天台為獨步。……厥後唐之荆溪，僅為《釋籤》。宋之溫陵，第有《要解》。至於元，有《科注》之刻，不加己見，而仍以天台成

²³ 見《新纂卍續藏》冊72，頁695下-696上。

²⁴ 見《新纂卍續藏》冊32，頁567上。

²⁵ 咫觀的懺本列有智顛的《法華經文句》、《觀音玄義》、《觀音義疏》等；在「一心奉請妙法蓮華經要解(拜觀同上)」句下說：「宋溫陵開元蓮寺沙門戒環解。科此經二十八品，序分一品，正宗分十九品，流通分八品。」參見《新纂卍續藏》冊74，頁991上。



言，爲注述焉。自有明以迨國朝，又有《會義》、《授手》、《指掌》等書。」²⁶於宋代諸師僅言及戒環，於天台注解之外自成一家。

戒環的生平梗概與學思歷程的詳細情況難明，但從與他時代接近者的記載及後人對其《法華經要解》的評論與引用，可大致推估其撰述風格與影響程度。戒環過著潛居注經的生活形態，廣泛研讀佛教經典，認真參閱前人注解，卻有個人獨特的釋經態度與義理詮解。他反對煩瑣的經疏形式，認爲此舉不僅無益於讀者掌握經義，反而有所妨礙。如在《法華經要解》「通釋經題」後的「通述己意」中說：「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。夫傳以通經爲義，辭達則已。類且繁分，名相虛尙，多駢煙颺，細科塵飛，雄辯滔滔謾謾，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，今輒效爲斯解。」²⁷因此，他主張以扼要明暢的筆法直探深層意旨，此舉得到後代許多注釋家的贊許。當然，宗奉天台法華注疏者可能出於自家爲標準解讀的立場而批判戒環的注疏²⁸，這也從另一面向顯示戒環著作受到的關

²⁶ 見《新纂卍續藏》冊 33，頁 1 上。

²⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下。

²⁸ 如明末邵建策〈法華經科註疏序〉言：「夫《法華》以《文句》爲入



注。關於《法華經要解》對後代注釋家的影響，從諸家對各部注釋書的列舉、介紹與徵引，可證戒環此書是最受後人重視的宋代《法華經》注疏。欲了解宋代天台學系以外的法華思想，《法華經要解》是最值得研究的一部典籍。

參、融通諸經的判教論

中國古代佛教法師大體相信佛經都是佛陀一生親口所說，當他們面對數量龐多的經典，而各經思想內容甚至差異極大，於是採取判教（教義判釋）的方法，利用淺深權實等標準，對主要經典進行排序與會通，化解其間的義理相違，同時也可藉此為自家所宗經典爭取最高地位。隋唐佛學是中國佛教思想發展的黃金時代，著名判教系統如天台的「五時八教」、唯識的「三時八宗」，及華嚴的「五教十宗」等，廣為後人判教所參考。戒環廣泛研讀隋唐時期的佛經注疏與宗派學說（特別是華嚴思想），他的判教論受到前代何種影響？有何種個人的創獲？釐清此點有助於了解戒環的佛學思想。

門，《玄義》為堂宇，《摩訶止觀》為奧室。科註者，《文句》之略也。不知科註而弘《法華》，即溫陵《要解》猶然兼帶，而況妄解經文，單伸臆說。其為《法華》也，猶北轍矣。」（《新纂卍續藏》冊 31，頁 172 上）清代杜臻為天台比丘靈耀《楞嚴經觀心定解大綱》所作序文說：「昔溫陵戒環以無根之說，妄翳《法華經》。」（《新纂卍續藏》冊 15，頁 586 上）明僧如愚於《妙法蓮華經知音序》則對天台和戒環都加以批評：「天台豈不玄乎？未識玄於此。溫陵豈不要乎？未知要於是。」（《新纂卍續藏》冊 31，頁 338 中）



天台與唯識兩家都撰有《法華經》注疏，成爲戒環注經的重要參考²⁹，他的判教觀念在說法時序方面較受天台架構的影響，但也蘊含高度的融通諸經傾向。《楞嚴經要解》中，說明釋尊宣講經典的先後順序如下：

今准吾佛設教之序，未知其可也，請陳管見。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。³⁰

如此的說法時序與天台五時教判相符。又以「一乘頓教」與「一乘圓教」區分《華嚴經》與《法華經》，強調前經爲大機菩薩頓說圓實大法，後經在以三乘漸教調熟根機後始說一乘圓實之法，此點仍不脫離天台觀念。《法華玄義》卷 1 說：「如日初出，前照高山，厚殖善根，感斯頓說。頓說本不爲小，小雖在座，如聾如啞，良由小不堪大，亦是大隔於小。此如《華嚴》，約法被緣，緣得大益，名頓教相。……日光普照高下悉均平，土圭測影不縮不盈，若低頭，若小音，若散亂，若微善，皆成佛道，不令有人獨得滅度，皆以如來滅度而滅度之。具如今《(法華)經》，若約法被緣，名漸圓

²⁹ 《法華經要解》言：「歷窮智者、慈恩廣疏。」(《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下)

³⁰ 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 777 上。



教。」³¹說《華嚴經》施教之相為「頓教」；《法華經》是藉漸教導向圓教的「漸圓教」。

關於經典的地位高低，戒環則有不同於天台判教的觀點。天台說《華嚴經》「大隔於小」，《法華經》卻使所有聽法者「皆成佛道」，從教化成果判釋兩經高低，《法華經》實有勝於《華嚴經》之處。另外，就教義內容而言，《華嚴經》是圓教兼有別教，未如《法華經》純屬圓教那麼妙好。³²戒環不採如此的細部區分，主張兩經思想的一致，《法華經要解》說：

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

³¹ 見《大正藏》冊 33，頁 683 中-下。

³² 《法華玄義》卷 1 言：「初教建立融不融，小根併不聞。次教建立不融，大根都不用。次教俱建立，以融斥不融，令小根恥不融慕於融。次教俱建立，令小根寄融向不融，令大根從不融向於融。雖種種建立施設眾生，但隨他意語，非佛本懷故，言不務速說也。今經正直捨不融，但說於融，令一座席同一道味，乃暢如來出世本懷故，建立此經，名之為妙。結者，當知《華嚴》兼，三藏但，方等對，般若帶，此經無復兼、但、對、帶，專是正直無上之道，故稱為妙法也。」（《大正藏》冊 33，頁 682 上-中）《華嚴》兼有圓教的融與別教的不融，《法華》則全為圓教的融，所以說《法華》為妙法。



一始一終，實相資發，故今宗《華嚴》而科釋也。³³

《華嚴經》與《法華經》所說都是終極實相內容，並無不同，差別者是在眾生的根器。先說《華嚴經》是爲了「立本」，宣說如來出世欲使所有眾生證入的一乘圓實教法，樹立大法根本，最後《法華經》在機緣成熟時仍顯明此圓實大法，說法始終一貫。

戒環提出兩部經典的宗旨一致，爲他想以華嚴教說解釋《法華經》的進路尋求正當性。然而，如果仔細研讀兩經內容，會發現它們的意趣依然差別甚大，有人因此質疑戒環融會兩經的作法，戒環也對此給出回應：

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

³³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。



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，果唯一事，無有餘乘。³⁴

華嚴宗將《法華經》與《華嚴經》都歸入一乘教，但前經為「同教一乘」，後經為「別教一乘」，原因就在依內容而言，《法華經》連繫三乘法來教導一乘，《華嚴經》純為迴超諸乘的一乘。³⁵ 提問者認為《華嚴經》純說真實法性，《法華經》重在講說藉權法入實法，旨趣不可說為相符。戒環據《法華經·信解品》「窮子喻」所做的解釋，其實仍限於如來施教的歷程，似未涉及圓教義理內涵的詮說，如此回答對提問者應不具有說服力。然而，戒環相信《法華經》中是有講到真實法性的，〈序品〉「放光現瑞」，就是用佛智顯現真實法界的奧秘；全經融會因乘的修行入於一乘的果證，這與《華嚴經》指向同樣層次的體證。兩經義理可謂融通一氣，如果以它們互文補充，正可顯示如來出世說法的始終一貫。

戒環的判教論除依用天台五時教判的時序，概略交待如來施教歷程的始末之外，重點在闡明《華嚴經》與《法華經》

³⁴ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上。

³⁵ 法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷 1 言：「一者，如露地牛車自有教義，謂十無盡，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，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。」（《大正藏》冊 45，頁 480 上）



的義理相通，使兩經得以相互詮釋。他在《法華經要解》中說：

竊謂《法華》為三乘彙括大事指南，與《華嚴》實相終始，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》。³⁶

他抱持融通諸經的精神，《圓覺》、《楞嚴》、《維摩》等經典的教說都與《法華經》有相通之處，但最主要通過華嚴教說來注解這部經典，何以採取如此的進路呢？這或許可連繫到《法華經》的思想特質來思考，《法華經》自稱「諸經之王」，述說佛陀欲為一切眾生開示悟入「佛之知見」的出世本懷，或是強調「諸法實相」唯有諸佛始得究盡，本身卻缺乏對佛知見或諸法實相之精深義理內涵的具體展示。如果認為《法華經》與《華嚴經》屬於相同的義理高度，《法華經》雖擁有展現佛陀本懷的卓越思想，卻較缺乏實質義理內容，利用《華嚴經》的深妙義理加以充實是很自然的選擇。然而，戒環的華嚴思想恐非主要依《華嚴經》的義理特質而建立。戒環判分經典說法意趣的差別，又重視諸經義理的融通，視義

³⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下。



理層次較高的幾部經典都在闡明同一的究極真理，它們之間的相互詮釋是很合理的事情。戒環以華嚴思想詮解《法華經》，並非用一般人可能想像的法界緣起、事事無礙的華嚴奧旨來充實《法華經》的義理內容，而是以他自己融通幾部經典之後所提煉出來的「真心佛性」概念作為詮釋諸經的共通思想，此點在下文「真心佛性的實相論」一節會再加以深究。

肆、智行相資的科判論

科判是分析經典的整體內容結構，並以綱目式文字標示各章段的旨要。古代中國注釋家相信一部經典是佛陀做組織性的宣講，全經說法始末有合理安排，前後照應，於是他們運用一套嚴密的科判分析方式，嘗試揭示經典的敘事結構。透過科判可窺見注釋家對經典整體內容的鳥瞰方式，並從中得出注釋家眼中的全經大要與中心主題。

戒環注經不重視對經典的繁文科釋，利用淺明扼要的語言疏通文句，使讀者易於掌握經文大意，以便將其運用於實踐上，從而獲得真實的體證。他認為《法華經》的全體內容不外一乘妙法之智慧與實踐的展現：

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。³⁷

《法華經》是自如來圓滿智慧所流出的妙法，欲令聽聞者領解佛知見的內涵，以此引導修學實踐，以求最終通向佛智的真實體證。戒環用「體」和「用」來表彰智與行的不二相依，真性為體，依體派生修行妙用，由妙用開顯真性，體用相攝不二。³⁸以佛智作為源頭，成為真理的體性，可為經典義理的真實效用提供保證。《法華經》自第二〈方便品〉到第九〈授學無學人記品〉，為正宗分之「三周開示」部份，意在利用多樣說法方式顯明如來智慧的體性；第二十二〈囑累品〉

³⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 中-下。

³⁸ 《楞嚴經要解》對體用關係說明較清楚，如該書卷 15 言及體用智行不二之義：「總括前行，無非真性本然妙用。相雖萬殊，體唯一真，故名真實。如是十行乃至後位，不離前法，而皆相攝。別設者，一使行人隨位增進，開擴性覺，淨治惑障，而成熟佛果也。」（《新纂卍續藏》冊 11，頁 855 上）又《楞嚴經要解》中多次出現「體用互稱」（見《新纂卍續藏》冊 11，頁 788 中）、「體用不二」（同前，頁 805 中、807 中、808 下、）、「體用相依而舉」（同前，頁 805 中、808 上）、「體用互攝」（同前，頁 853 下）。



之後的最後六品，專明依真實智體生起化導一乘妙法的行用；中間各品輔助體用智行的彰明。戒環將《法華經》各品判為一乘智體的開顯與一乘行用的彰示，使全經都成具有導人趣入一乘境智實效的「妙法」。這種體用智行相即不二的觀點，與戒環對《華嚴經》宗旨的理解如出一轍，《華嚴經要解》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。」³⁹可說這種體用關係源自戒環對《華嚴經》的理解。

更為細部的科判分析，仍不外由佛知見的開顯令聽聞者領悟大智體性，依此智悟發起真實修行，達致圓滿體證妙法的一乘教學始末。戒環在「通敘科判」中概述全經科判架構如下：

今科判此經二十八品，分三：初、序分一品；二、正宗分十九品；三、流通分八品。正宗二：初、三周開示十品，自〈方便〉至〈學記〉八品，說三周法，授三根記；自〈法師〉至〈寶塔〉二品，授廣記以圓該前記，會諸佛以圓證前法。二、顯妙勸持九品，自〈提婆〉至〈安樂行〉三品，顯功行之妙也；自〈涌出〉

³⁹ 見《新纂卍續藏》冊8，頁291下。



至〈壽量〉二品，顯本迹之妙也；自〈分別〉至〈不輕〉四品，顯聞持之妙也，使由前開悟依此弘持，乃不失宗，圓契妙法。流通八品，自〈神力品〉發起，〈囑累品〉付授，其餘六品全體前法，示現行境，流通是道，名以行契智，常然大用之門。⁴⁰

以十九品爲正宗分，似與窺基《法華經玄贊》二種科判的第二種相類，然而，實際的析分方式差異頗大。窺基以〈方便品〉到〈持品〉十二品明「一乘境」，以佛智爲觀照對境；〈安樂行品〉與〈從地涌出品〉二品爲「一乘行」，依佛智領悟發起一乘實踐；〈如來壽量品〉到〈常不輕菩薩品〉五品明「一乘果」，說明由實踐而得圓滿真實果證。⁴¹戒環將正宗分區分爲二，首先，由〈方便品〉到〈見寶塔品〉是開示第一義佛知見及授與成佛記別的部份，有八品爲「三周說法」，〈方便品〉釋文說：「諸佛唯以一大事出現，欲令眾生開佛知見，自此之外無復正說，特以異方便助顯第一義而已。至於三周、九喻、百界千如，皆異方便也。然則所謂妙法、所謂一大事者，終何說示？所謂佛知見、所謂第一義者，若爲開顯，而《法華》最後之唱又豈徒然哉！」⁴²重心落在佛知見的開闡。此八品中已爲所有聲聞弟子授記，〈法師品〉再

⁴⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 281 上-中。

⁴¹ 見《大正藏》冊 34，頁 661 下。

⁴² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 286 下。



爲包括如來滅後有緣聽聞修習此經的一切有情授記；〈見寶塔品〉多寶佛塔涌現及會集釋迦分身諸佛以證明釋尊所說大法爲真實，這幾品的用意在於引發信解、堅定信念，導向對佛智的領悟。其次，是「顯妙勸持」的九品，意在「顯法妙利，勸進弘持，令深證妙法也。」⁴³〈提婆達多〉到〈安樂行〉三品，顯明依此經正智發起正行的巨大利益；〈從地涌出〉與〈如來壽量〉二品，顯明釋迦過去久遠前以妙法智力教化眾多菩薩達於深妙境界的行跡，以及依此帶出如來本無生滅、壽命合於佛性而無量無邊的神妙境界；從〈分別功德〉到〈常不輕菩薩〉四品，顯示聽聞《法華經》所獲的不可思議利益。這幾品是在先前十品引導佛知見的領悟之後樂意弘持《法華經》，憑藉法的踐行而保任、深化真理的領悟，以作爲真正冥契悟妙法的基礎。

正宗分之後是八品的流通分，〈如來神力品〉述說如來伸出廣長舌、釋放無量光，展現辨說、智照的大神力，以讚歎《法華經》的功德，發起法會大眾流通之心；〈囑累品〉中佛陀用言語付託，欲使現場大眾傳續妙法，利益後世。〈囑累品〉位於重要的銜接位置，承接正宗分所達致對佛知見智體的領悟，開啓此後六品以智慧爲體的妙行功德，此品「標敘」說：

⁴³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 326 上。



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〉以明佛授手之要止此而已。後之以行成德者，唯體前法推而行之，更無別法。……又前彰智境，所以簡情顯解；後示行境，欲其終解趨行，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。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。⁴⁴

正宗分簡除聽聞者的妄情，使他們解悟如來智境，並以授成佛記、彰明利益等方式來強化實踐決心與推深領悟層次，〈囑累品〉以後六品主要顯明菩薩們體得妙法智慧的高妙實踐境界，以激發聞經者的效尤之心，尋求悟入言語道斷的體用一如的實相境，真正能如菩薩們發起以智慧體性為根據的妙行功用。〈藥王菩薩本事品〉的「標敘」說：

此經以智立體，以行成德，前之智境所以遣情顯解，後之行境欲其解終趨行，如藥王之燒身、妙音之隨應、觀音之普門、妙嚴之轉邪、普賢之勸發，皆示實相行境，使人忘情絕解，隨行悟入。

⁴⁴ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 346 下。



流通分仍具有重要的化導功用，若無流通分中菩薩們的深妙境界的示範勸進，聞經者可能停滯於智解階段，無法進入智行合一的實相妙法的真實體證。

戒環對《法華經》的科判，強調佛知見的智體與行用的合一，然而，教化方式是先以正宗分引導智慧體性的理解和領悟，次於流通分中推進到證得智慧體性以發起妙行功德，依此離言說境的體用相依實踐完成佛果的究竟圓證。如此科判的特色，是將全經分為體用兩截，對正宗分與流通分各賦與重要任務，接力完成使聞法者悟入佛知見的最終目標。正宗分闡明智體，不解智體則無法發起真實修行；流通分在正宗分施教的基礎之上，顯示依體發用、體用不二的實相修行境，以勸進行者。

伍、真心佛性的實相論

中國《法華經》注釋家慣於使用佛性概念詮解此經的中心思想，但諸家佛性思想內涵不盡相同。戒環同樣以佛性作為《法華經》思想基礎，加上來自《楞嚴經》及華嚴、禪宗等宗派的心性觀念影響，又將佛性攝歸於一心。戒環吸收幾部佛教經典的佛性意義之後，綜合完成他個人具有簡易風格的佛性觀念，以此為基底詮釋諸經。本節自《法華經要解》中匯集與佛性和心性意義相關的文句，展示戒環的心性真如



思想，並考察此種思想源自哪些佛教經典或宗派學說。當然，主要探討他如何運用此種佛性思想疏解《法華經》。

戒環提出一乘佛智實相妙法的領悟與實踐作為《法華經》的中心主題，依智慧法體現起修行妙用，而體用相攝不二。「佛之知見」與「實相妙法」可說是了解戒環法華思想最為核心的概念。在解釋〈方便品〉「諸佛世尊以一大事因緣故出現於世」段，戒環以「一大事」將「一乘妙法」、「佛知見」、「妙心」、「諸法實相」等貫串為一事：

一大事者，一乘妙法也。即諸佛知見，當人妙心，萬法實相，無二無三故曰一，此非小緣故曰大事。⁴⁵

這些看似意義不同的概念如何能夠相互等同呢？接下來佛知見的開示悟入一段的釋文通過佛性觀念解明此義：

佛知見者，徹了實相真知真見也，在法名一佛乘，在因名一大事，在果名一切種智，故曰諸佛因一大事故出興，為一佛乘故說法，欲令眾生開佛知見，而究竟皆得一切種智也。此真知見生佛等有，本來清淨，唯人以妄塵所染，無明所覆，而自迷失，故佛與開示，使得其本來清淨者而自悟入，不復迷失也。開者，破

⁴⁵ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 289 上。



無明之封蔀；示者，指所迷之真體；悟者，豁然洞視；入者，深造自得，而證一切種智。是謂佛知見道也。

46

「佛知見」即佛果的「一切種智」，所見境為「諸法實相」，此真理內容即「一乘妙法」，發為行用為「一大事」，如上一節所示的，智體和行用是相即不二的。佛知見即是生佛等有的本來清淨佛性，眾生因佛性為無明煩惱所障蔽而迷失真性，佛陀於是展現以佛性為體的智慧妙用，流出一乘妙法，為他們指引佛知見的開、示、悟、入之道，使一切眾生由解發行，因行證果，最終同得一切種智。

戒環的佛性觀念與心性思想有著緊密的連結，真心是一切萬法的本源，佛法修學的意義就在豁顯人人本具的真心佛性。在《法華經要解》開卷的「通釋經題」部份，他將實相、妙法、迷悟統攝於「一心」的概念之下：

實相妙法，巧喻蓮華，內則直指乎一心，外則該通萬境。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，即諸世諦，觸事而真，言詞不可示，分別不能

⁴⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 289 上-中。



解，故以妙稱也。六趣之所迷淪，蓋迷此也；諸佛之所修證，蓋證此也。洎夫廣演言教，無數方便，蓋為此也。⁴⁷

此真心佛性爲生佛所普遍具有，且是一切萬法的本源根據，所以世間萬事萬物皆能處染而常淨，可就它們本身而見到真理。戒環將實相妙法統攝於一心，如此能夠以簡御繁，指點不離現象事物而復歸心靈真性的實踐，如同段釋文後文所說：

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，則所謂大事因緣，一題盡之矣。⁴⁸

萬物與心靈本身的智體相即，可不離萬法領悟到實相真理，能如此領悟則一切事物無非妙法，此亦頗有禪宗和華嚴之心性論的味道。智體與行用的對舉，源自華嚴之學，如前節科判論所引《華嚴經要解》對該經題名的解釋，即言智體爲平等佛性，妙行是佛性本具的德用。在戒環之前，李通玄《新華嚴經論》卷 32 說：「放眉間光，即明己法身根本普光明智，與法界中無礙自在、差別同異普賢行門，理智體用一時同

⁴⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 中。

⁴⁸ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下。



會。」⁴⁹法身智體與普賢行門可以融通無礙。精通華嚴與禪宗的延壽禪師在《宗鏡錄》卷 80 也將山河大地在內的一切萬法匯歸一心真如佛性：「即此法身是色體故，能現於色，所謂從本已來色心不二。以色性即智故，色體無形，說名智身；以智性即色故，說名法身，遍一切處。今取二性相即互融之義說耳。《百門義海》云：謂覺塵及一切法，從緣無性，名為佛性。經云：三世佛種以無性為性，一切處隨了無性，即為佛性。不以有情故有，不以無情故無。今獨言有情者，遍世勸人為器，常於一毛一毫之處，明見一切理事無非如來性，是開如來性起功德，名為佛性。是知六道四生、山河大地、情與非情，皆同一性。」⁵⁰又言：「若有情、若無情、若有性、若無性，山河大地、草芥人畜，不在三界，不出三界，不隨生死，不住涅槃，皆同真如一心妙性，如是信解，頓入一乘，更無祕文。」⁵¹值得一提的是延壽引述法藏《華嚴經義海百門》的佛性論述⁵²，融通了禪宗的心性論與華嚴的性起論。一切色心萬法不出法身，即是一心妙性、真如佛性，有情和無情一性同源。只偏論有情一邊，重在表彰實踐意涵，指點世人就自心明見森羅萬象的真性，心包萬法，不必離心覓求一乘妙法。

⁴⁹ 見《大正藏》冊 36，頁 946 上。

⁵⁰ 見《大正藏》冊 48，頁 859 中。

⁵¹ 見《大正藏》冊 48，頁 859 下。

⁵² 參見《華嚴經義海百門》，《大正藏》冊 45，頁 631 下。



儘管戒環融合了華嚴與禪宗的心性思想詮說《法華經》的實相義理，但其真心佛性思想更主要的典據其實是《楞嚴經》。「山河大地，明暗色空」與心性真如的直接關聯，本於《楞嚴經》卷2：「色心諸緣及心所使諸所緣法，唯心所現，汝身汝心皆是妙明真精妙心中所現物。云何汝等遺失本妙圓妙明心寶明妙性，認悟中迷？晦昧爲空，空晦暗中結暗爲色，色雜妄想，想相爲身，聚緣內搖，趣外奔逸，昏擾擾相以爲心性。一迷爲心，決定惑爲色身之內，不知色身外泊山河虛空大地，咸是妙明真心中物。」⁵³戒環《楞嚴經要解》疏釋此段文句說：圓明妙心本來非空非色，全是一體真實覺悟而已。但由無明妄塵的遮蔽，形成晦昧之相，於是將覺體轉變爲頑空，遮蔽妙明真心而成虛妄色法。空與色形成已後，妄想競相生起，色與想結合而爲身相，心中聚集虛妄的所緣對象，以致心內而搖蕩，外而奔逐，卻將此昏擾之相執取爲自身體性，不是很迷惑嗎？一有迷妄，便以爲心在虛幻的身驅之內，不知妙明真心含容天地萬物。⁵⁴又戒環解《法華經·序品》「普佛世界六種震動」句說到：「《楞嚴》說：山河大地皆無明感結，本唯一真。」⁵⁵強調山河大地、明暗色空不出真心之外，目的當然要人認取本來圓滿的妙明真心。

⁵³ 見《大正藏》冊19，頁111上。

⁵⁴ 參見《新纂卍續藏》冊11，頁788中-下。

⁵⁵ 見《新纂卍續藏》冊30，頁283中。



戒環對〈方便品〉「十如是」段的解釋，也融通了《楞嚴經》和禪宗的觀念，表明世諦即實相、萬法皆真的真理觀照：

現前種種，松直棘曲，鵠白烏黑，竹如是翠，花如是黃，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，而默得於色身之外，是謂第一希有難解之法也。⁵⁶

《楞嚴經》卷5說：「若欲除結，當於結心。阿難！我說佛法從因緣生，非取世間和合麤相。如來發明世出世法，知其本因隨所緣出，如是乃至恒沙界外一滴之雨，亦知頭數。現前種種，松直棘曲，鵠白烏玄，皆了元由。是故，阿難！隨汝心中選擇六根，根結若除，塵相自滅，諸妄銷亡，不真何待？」⁵⁷說明一切萬法皆是因緣和合的粗相，但不離實相。只要去除心中的煩惱執著以觀照萬法，不真妄相自當消亡，因此不須掃除世間事物，應就事物當體照見離言實相。至於「翠竹黃花」，時代約同戒環的臨濟僧人圓悟(1063-1135)在《碧巖錄》卷10引述古人話語說：「青青翠竹，盡是真如；鬱鬱黃花，無非般若。若見得徹去，即是真如；忽未見得，

⁵⁶ 見《新纂卍續藏》冊30，頁287中。

⁵⁷ 見《大正藏》冊19，頁125中。



且道作麼生喚作真如？」⁵⁸翠竹即是真如，黃花無非般若，但須悟得真理始能照見此義。凡聖雖同具真如實性，但心有迷悟之別，戒環觸事而真的觀念是就悟的世界而說，因此在同段釋文並引天台三觀說以闡明觀智與實相的相合：

舊約四聖六凡十法界而說，以一界各具十如為十界百如，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。然此正明諸法實相為一乘極談，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，達者審之。⁵⁹

一乘實相非僅止靜態的如如理性一面，尚包含智體的觀照作用⁶⁰，戒環將實相的法性境與觀照智的冥合無間視為一乘究極之說，不將觸事而真停留於偏取一面的消極認知，而重視依憑圓融觀法進入實相真理的世界。戒環此處嘗試將天台教觀引入其佛性思想，目的不在深層的融通，而在幫助論說觀

⁵⁸ 見《大正藏》冊 48，頁 220 下。

⁵⁹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 中。關於天台的「三轉讀」，可參見《法華玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 693 中。

⁶⁰ 《法華文句》卷 9 說：「文云：非如非異，非如三界見於三界。此非偏如，顯於圓如，即法身如來義也。又云：如來如實知見三界之相。即是如如智稱如如境，一切種智知見即佛眼，此是報身如來義也。」（《大正藏》冊 34，頁 128 中）如來的實相智慧是如如境與如如智的冥合。



智本爲一乘實相所含攝，並對實相的顯發具有積極作用。儘管如此，戒環倡導簡約釋經的風格，並有一套以《楞嚴經》爲主要根據的佛性思想架構，天台義理嫌於複雜，所以在另段關涉「十如是」的釋文，仍以《楞嚴經》的真心論述爲本：「世間萬法，自識境觀之，悉皆幻惑，莫得其實；自智境觀之，如是性相因緣，如是果報本末，咸一妙明，無非實相。若諸眾生本明洞發，本智現前，則廓照圓現，與佛不殊，妙體實相昭昭心目矣。」⁶¹識與智的對顯，是戒環《楞嚴經》詮釋之迷悟說的基本理論框架。

一心真如妙性爲迷悟的所依，迷此者爲凡夫，悟此者爲諸佛聖人，凡夫想要轉迷成悟、轉識成智，有必要了知迷悟的因由與過程，找到正確觀照方法，以便逆溯回復真心妙性的道途。在《楞嚴經要解》卷 7 之初，戒環說明此義如下：

深窮萬法，決通疑滯：入道以見性爲本，了法次之。蓋雖見性，不了萬法，則觸途成滯。故於發明心見，顯如來藏之後，復以富那呈疑，窮辯山河大地諸有爲相，使法法決了，一無疑滯，然後修進可以順造也。

62

見性之後還須了知世間形成的經過與森羅萬法的真象，以便

⁶¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 283 下。

⁶² 見《新纂卍續藏》冊 11，頁 810 上。



相即於世法而從事真實修行。《楞嚴經》對於從真心到迷界的整個發展程序有一套詳盡說解，成為戒環疏釋《法華經》的相關論述的理論基礎。戒環在注解〈化城喻品〉講說十二因緣的流轉與還滅的一段，闡釋迷的生命流轉歷程與悟的復歸真性歷程：

十二緣未中根，細觀四諦所本在心。謂性智本明妙湛精了，由妄塵瞥起，俄然晦昧，名無明。於無明體一念初動，名行。晦昧搖動，則失彼精了，粘湛發知故轉智，名識。……智本無知，由識故知，形為妄心，謂之名，乃六賊之主也；性本無生，由識故生，形為幻質，謂之色，即四陰之依也，則名色者，識初托胎凝滑之相也。由凝滑而具六根，名六入。根成出胎，根與境交，名觸。領納前境，名受。有所受故，愛心生。而愛斯取之。由愛取故，惑業相結，善惡有狀，名有。由諸有結為三界之生因，名生。有生則老死苦惱隨之矣。此生起之相也。將欲滅之，以何為要耶？當知彼無明者非實有體，初一心源廓然妙湛，由知見立知，妄塵瞥起，故有無明。若知見無見，則智性真淨，復還妙湛洞徹精了，名無明滅。則自行已下莫不皆滅，蓋本既不存，末無所附。此修斷之相也。⁶³

⁶³ 見《新纂卍續藏》冊30，頁313中-下。



戒環原本說十二因緣是爲中根所說，欲表明四諦的流轉與還滅的根本在心。然而，此段釋文內容的層次絕不限於此，一心真性的觀念明顯可見。《楞嚴經》中有兩處言及十二因緣，戒環釋文並未解說其具體內涵⁶⁴，但他對此經第2卷指點「修道分」部份的注解，雖非十二因緣的解釋，實已包含生死妄本引發生命流轉及反妄本復歸真心的程序，此處引出幾段釋文如下：

夫欲反妄契真，先當擇去生死妄本，依不生滅圓湛之性以成其功，如澄濁水必於靜器。以湛旋其虛妄，使伏還元覺，如以靜沉其沙土，使清水現前也。此則初伏客塵煩惱而已。蓋方旋之使伏，非真無生滅性也，及得其本元真明之覺無生滅性，則無明之根本永斷，而覺湛明相於是精純，一切變現，不為煩惱，如去泥鈍水，一任攪淘，無復汨濁，乃可為因地心也。因心如此，則果地修證無有不圓，涅槃妙德無有不合，故因心不可不審也。⁶⁵

無明發業，愛取潤生，六識能作，梨耶能受，潛為煩惱根本，發為虛妄根塵。知之乃可降伏，降之乃可取

⁶⁴ 其一是卷7解經文「非明無明，明無明盡，如是乃至非老非死，非老死盡」處（《新纂卍續藏》冊11，270經，頁814上）；其二是卷11解經文「若諸有學斷十二緣，緣斷勝性，勝妙現圓，我於彼前現緣覺身而為說法，令其解脫」處（《新纂卍續藏》冊11，頁831中）。

⁶⁵ 見《新纂卍續藏》冊11，頁818中。



果。⁶⁶

示虛妄根塵顛倒處也。眼耳六賊，妄根也。媒引六境，妄塵也。自劫真性，自生纏縛，顛倒也。眾生世界，即根身也。器世間，即三界也。⁶⁷

妙湛圓明，本非見覺，由粘妄失真，於是發見。⁶⁸
失彼精了，由塵起見，則根境成礙。故脫粘圓拔，真光瑩發，則浮塵幻相如湯消冰，成一圓融清淨寶覺。⁶⁹

我們可以發現戒環注解《法華經》中談論生命流轉與復歸真性的基本觀點與其《楞嚴經要解》的相關思想若合符節，而且《楞嚴經要解》解說得更加詳盡，可用來補充《法華經要解》之說。欲反妄契真，須先了知生死根本為無明，及其引發識心而派生煩惱和執見的過程，然後依憑著對本無生滅之圓湛明覺真性的了悟，使混濁的識心得以澄淨，進而斷絕無明的根本，豁顯本來的真心覺性。

戒環以真心佛性作為闡發《法華經》的核心概念，而其真心佛性思想是以《楞嚴經》為根本典據，融通華嚴思想的體用觀，及華嚴和禪宗二家的心性論，綜合成一套簡明精要

⁶⁶ 見《新纂卍續藏》冊11，頁818中-下。

⁶⁷ 見《新纂卍續藏》冊11，頁818下。

⁶⁸ 見《新纂卍續藏》冊11，頁820上。

⁶⁹ 見《新纂卍續藏》冊11，頁821上。



的佛性思想。他用這套真心佛性思想作為詮釋《法華經》、《楞嚴經》和《華嚴經》的共通理論。他以真心佛性為理論基礎，配合其融會精神，將一心、一乘妙法、佛知見、諸法實相、一大事等概念融通為一氣，解明佛之知見與一乘實相的具體內涵，闡釋認取真心的真理觀照，以此作為反妄契真的向上一著。

陸、眾生成佛的一乘論

雖然戒環以真心佛性作為疏釋《法華經》的核心概念，而此概念可共通於其他經典如《楞嚴經》與《華嚴經》，但《法華經》畢竟有其獨特的思想意趣，特別是會歸一乘的如來出世本懷，這也是考察此經注釋書思想的重要課題。在這方面存在二個重要論題：其一，是一切眾生成佛還是只讓部份有情成佛？其二，會歸一乘的對象是限於二乘還是也包括三乘中的佛乘？在戒環以前，這兩個問題在天台與唯識兩家之間造成激烈論爭，天台主張一切皆成，唯識堅持部份種姓可成；又天台站在會三歸一的立場（四車說），窺基力言只有二乘需要會歸（三車說）。⁷⁰智顓與窺基的《法華經》注疏同時成為戒環釋經的主要參考，他較受哪家說法影響？還是提出自己的特殊觀點？這也是了解其法華思想的重點之

⁷⁰ 參見拙著：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》為心〉，《揭諦·南華大學哲學學報》，第18期(2010年1月)，頁75-114。



一。

肯定一切有情本具佛性，不代表贊同他們皆能成佛。例如，窺基《法華經玄贊》提出理佛性與行佛性的區分，前者眾生本具，後者或有或無，能否真正成佛取決於行佛性。如此的觀點可與瑜伽行派所主的「五姓各別說」會通，雖然理佛性遍於一切種姓，可是唯有其中的不定種姓與大乘定姓為有種姓而得以成佛。窺基認為《法華經》是依行佛性而說，因而只有一部份有情真正具有成佛潛能。⁷¹天台並無種姓之分，主張所有眾生同一實相，佛說《法華經》欲以菩薩法化導一切有情成佛。廖明活指出智顛順著南北朝以來佛性論者的一般理解，以《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」的思想連結《法華經》「如來但以一佛乘故，為眾生說法」，「欲令眾生開佛知見」的經說，極力闡揚如來開顯一乘法，欲令一切眾生「普得作佛」。又天台學人湛然站在眾生成佛的立場，強力批判窺基的種姓界隔之見，回復《法華經》使一切三乘行者正向佛道的理想。⁷²

若就《法華經》本身而言，既然此經針對根機已然成熟的有情，所宣說者是純粹圓滿的教法，那是否同《華嚴經》

⁷¹ 參見《大正藏》冊 34，頁 656 下。

⁷² 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 334-375。



一樣，未考慮到根機未熟者，則無法達成令一切眾生成佛的理想？《法華經》有何特殊義理可以支撐讓眾生成佛的如來出世本懷？戒環指出《法華經》與眾生成佛的關係非常密切，此經所示圓滿真理與實踐法門是讓聞經者走上佛道而得以最終成佛的關鍵：

既遇如來正修行路，根無大小皆成佛果。⁷³

所謂正修行路的具體內容，即是究極真理（第一義諦）的指導。若佛法修學無法領悟不落分別的最高真理，再怎麼精勤努力，也是所獲甚少，成佛機會渺茫：

或香華幡蓋出於敬心，或眾鼓伎樂出於喜心，或一色一香出於亂心，乃至歌唄之小音，低頭之小善，而皆成佛道者，第一義諦離敬怠，絕喜惡，靜亂小大皆通為一故也。若以敬喜為是，以怠亂為非，則終身處乎是非之境、喜惡之場，雖歷塵劫碎身粉命，未有得道之期，況一舉手低頭之頃耶！⁷⁴

《法華經》是化人成佛的經典，因為此經直指諸法實相、真心佛性當體，讓聞經者與究極真理相應，一切修行活動都導向佛果的實現。他解〈方便品〉「聲聞若菩薩，聞我所說法，

⁷³ 見《新纂卍續藏》冊30，頁292中。

⁷⁴ 見《新纂卍續藏》冊30，頁291中。



乃至於一偈，皆成佛無疑」一偈說：

所謂究竟皆得一切種智也。夫佛道懸曠，經劫積行然後乃成，此則纔聞一偈而成，何耶？蓋佛性之在纏，若神珠之在衣，小乘向外求索，故甚大艱難。《法華》直指當體，故不求自得，是以彼必經劫積行，而此則不幾乎一偈可以成佛也。⁷⁵

戒環認為對於為數廣大的有情而言，《法華經》的真理引導使成佛之行變成可能，即使簡易的實踐方法也貢獻於佛果的成就，修行更具實效。然而，此處留下一個令人費解的問題，合掌、禮拜、供養等人天善法是初機學佛者所行，他們的智慧潛能甚為薄弱，如何使其領悟深奧難解的第一義諦？

《法華經》顯示最高真理的歷程，是連繫到講說此經之前所施設的種種教法來看待，到達此經演說之時，所應度化者都已提升到適當根機，並未遺漏任何聽法的有情，以完成令一切聞法者悟入佛知見的本願。戒環於注解〈授記品〉之初說到：「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，以示出興功成、本願滿足之意耳。」⁷⁶過去出

⁷⁵ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 290 中。

⁷⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 309 上。



自如來無礙智力的方便法門施教，雖非直指圓實真理當體，卻也是顯示此真理的一環：

此又廣演諸佛隨機方便。異之言多也。謂以多方便，助顯妙法第一義諦。即下文所陳，上至菩薩，下至人天小善微因，皆成佛道是也。⁷⁷

方便法門蘊有助顯圓滿真理的作用，因而與成佛之行產生聯結。方便法門不具顯示第一義諦的直接作用，但其教說內容與第一義諦可以融通，若對它們加以開決，一切無非妙法：

施、戒、忍、進、禪、智，六度也。前四為福，後二為慧，故曰種種修福慧。自下諸行纖悉備舉，即多方助顯也。使即其所顯明第一義，則一行一相無非妙法，舉手低頭無非妙行，所以皆成佛道。縱雖未成，其道已具矣。⁷⁸

在如來指導包括人天善法等初機行門在內的方便法門之時，已將開發最高真理的力能蘊含其中，使它們成為高層菩薩實踐不可或缺的階梯。釋尊本來發願欲令一切聞法有情最終皆能成佛，其實現之道是精緻的教學設計，使每一層次教說——不論間接或直接——都指向最高真理的顯發。

⁷⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 291 上。

⁷⁸ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 291 上。



佛陀在每一層次教說中涵蘊顯示最高真理的力量，可在〈藥草喻品〉中找到其理論基礎。如來所教授的各層次法門，源自同一的一切種智所證的真理，具有內在相通性，即「譬一法性而有三乘大小之辨也」⁷⁹，雖表面有三乘的差別，卻是「所賦一性，所化一道」⁸⁰。戒環解「如來說法一相一味，所謂解相、離相、滅相，究竟至於一切種智。其有眾生聞如來法，若持、讀誦、如說修行，所得功得不自覺知」段說明此義：

謂如來說法方便雖多，實則一相一味，如一雲一雨而已。解脫離滅者，指一相一味之體也。……而究竟至於一切種智，無上道也。眾生聞持而所獲功德不自覺知者，一音密闡，真化冥運，若天地之產百嘉，雨露之滋眾卉，自生自遂，熟足以知之？⁸¹

既然教法皆出自同源的圓滿真實佛智，也都通向同一的體證目標，只是如來沒有明白說出，眾生不知其中深義。戒環解經文「當知如來為諸法之王，若有所說，皆不虛也。於一切法，以智方便而演說之，其所說法皆悉到於一切智地」段，說明如來祕密施化的目標就是讓聽法者契悟實相智慧：

⁷⁹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 306 下。

⁸⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 307 上。

⁸¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 307 中。



方便為權，智地為實，於一切法以方便說，而皆到智地，所謂密闡也。到一切智地者，契實相智境也。⁸²

如此爲了使聞法者契悟實相而施設的權法教化，是以一切眾生爲教導範圍的，戒環解「如來觀知一切諸法之所歸趨，亦知一切眾生深心所行，通達無礙，又於諸法究盡明了，示諸眾生一切智慧」句說：

諸法歸趣，即一乘實相。眾生所行，即三乘性欲。佛說一切法，為度一切心，不知法之歸趣，難以度心；不知心之所行，難以說法。今於二者通達無礙，可謂真知冥化也。而又究明諸法，以開示眾生一切智慧，欲令悟入，皆所謂無邊僧祇功德也。⁸³

經文說「一切眾生」，釋文說「(度)一切心」，此有度化一切眾生的意涵；又說欲令眾生悟入「一切智慧」，也就是佛智。綜合以上幾段《法華經》與戒環注釋的文義，即是度化一切眾生成佛。

在〈常不輕菩薩品〉的釋文中，戒環依據經文意義指出一切眾生都具佛性正因，這是成佛的根據，但業行表現有善惡淺深的差異，與真理似有隔別，其實是因佛性未能開顯，

⁸² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 306 中。

⁸³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 306 下。



而履踐菩薩道是實現佛果的先決條件：

此以佛性義遍記四眾也。四眾容行不等，而不輕以佛性等之，故皆悉禮拜深敬，以謂皆行菩薩道，皆當作佛。蓋眾生佛性本自圓成，世間業行皆順正法，凡能觀一切行皆菩薩道，知一切人皆當作佛，何輕慢之有？⁸⁴

眾生不欠成佛潛能，所缺少者是成佛因緣。《法華經》即是教導菩薩道的經典，「諸佛如來但教化菩薩，諸有所作常爲一事，唯以佛之知見示悟眾生。」⁸⁵如來演說《法華經》及講說先前的種種方便教法，是一套次第儼然的度化眾生成佛之道。這是《法華經》教義的特殊之點，說破如來令一切有情成佛的教化程序，使所有聞法者欣然進入佛道實踐。

證成了一切眾生成佛之義，接下來須解決的一個一乘相關問題，是權法的範圍界定。《法華經》既說：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。但以假名字，引導於眾生，說佛智慧故，諸佛出於世。唯此一事實，餘二則非真，終不以小乘，濟度於眾生。」⁸⁶又言：「隨諸一切佛，而用方便力。我等亦皆得，最妙第一法，爲諸眾生類，分別

⁸⁴ 見《新纂卍續藏》冊30，頁344下。

⁸⁵ 見《大正藏》冊9，頁7上-中。

⁸⁶ 見《大正藏》冊9，頁8上。



說三乘。少智樂小法，不自信作佛，是故以方便，分別說諸果。雖復說三乘，但為教菩薩。」⁸⁷究竟三乘都是權法，還是唯有二乘為權法，其中所隱含的重要問題為：是否連大乘法門都有權實之分？若答案是肯定的，則學習大乘佛法不保證直接面向佛果。中國注釋家對此有三車說（會二歸一）與四車說（會三歸一）的分野，法雲和智顛贊同四車說，吉藏傾向三車說但也提出會通二說的觀點，窺基則毫不妥協地站在三車說的立場。⁸⁸戒環在閱讀了前人注釋之後，如何看待這個問題，涉及到他對大乘實踐道的整體觀點。

三車說主張三乘中的佛乘與最後諸乘同歸的一佛乘，屬於同一條大乘道途，儘管兩者可能有體證境界淺深的巨大差異。因此，修習佛乘可直接通向究竟的佛果。四車說則在大乘之中又分出與一乘不同的道途，佛乘無法直接朝向佛果，須先轉向一佛乘。例如，天台化法四教在大乘中區分通、別、圓三教，通教教導空義，最高僅能證得出三界生死的偏真涅槃，並無體證佛智境界之中道佛性的可能；別教先修空觀，次修假觀，後修(但)中觀，登上初地以上始得親證與圓教同質的圓中之理（中道佛性）；唯有圓教自始至終都修習中道

⁸⁷ 見《大正藏》冊9，頁9下。

⁸⁸ 參見野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁137-165。



佛性。⁸⁹戒環在〈藥草喻品〉「三草二木」段有依天台化法四教判位之處，視小樹爲通教菩薩，大樹爲圓教菩薩，而言：

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。⁹⁰

一乘爲圓教所修，遠遠超出三乘之外，則爲四車說的觀點。然而，這或許依天台之說而受影響，不一定是戒環本人的想法。檢視《法華經要解》包含「三乘」、「會三歸一」的段落，發現戒環的觀點似不統一，如解〈譬喻品〉的「大白牛車」說：

譬說三之後等示一乘，使知無二無三，即廢權立實也。車譬一乘，牛譬大根，餘表一乘大根之德用也。其車高廣者，高出三乘，廣攝九部也。……駕以白牛者，非純一大根不堪此乘也。⁹¹

說到一乘高出三乘，唯有「純一大根」者始能勝任此乘修行，只是一乘如何高出三乘，未具體言明。亦有論及三乘，卻只對二乘做特別處理的段落，例如：

⁸⁹ 參見拙著：〈《法華經》三車與四車之辯——以《法華五百問論》爲心〉。

⁹⁰ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 308 下。《法華玄義》以別教爲大樹位，另位最實位爲圓教。參見《大正藏》冊 33，頁 726 中。

⁹¹ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 296 上。



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。⁹² 如此深歎者，將以引權入實，會三歸一，欲發起二乘願慕也。⁹³

第一段引文說二乘法須要請求才說，菩薩法本來即是佛陀所欲教導者。又說菩薩大根，所以令其成就佛所具足的一切種智。只是也讓利根的辟支佛成就一切種智，頗令人費解。第二段引文提到會三乘歸於一乘，但只說到發起二乘行者的希慕之心。「方便說三」與「會二歸一」也非不可會通，於一乘開出三乘，是如來方便力的展現，但不妨三乘中唯有二乘為權乘。

再繼續考察《法華經要解》單言「二乘」的段落，會使戒環的真正觀念更加顯豁，有助於問題的進一步釐清。於此列舉代表性的幾段：

法王法中雖有二乘之名，曾無二乘之實。如來出興但

⁹² 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 284 下-285 上。

⁹³ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 287 上。



說教菩薩法而已。⁹⁴

初說一乘，恐其驚怪，故慰使勿疑，而知法王法中本無二乘也。⁹⁵

知子所好等者，譬知諸眾生有種種欲，隨其本性方便說三也。……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。⁹⁶

第一段說無二乘之實，此二乘與菩薩法對舉。第二段也說二乘非真實，且與一乘對舉。第三段言及方便開三，但將譬喻大乘的牛車與譬喻二乘的羊鹿二車對舉，且說二乘不足以達致無上菩提。根據這三段的意旨，佛乘與一乘應屬於同一的菩薩法，唯有二乘為權法，應當會入一乘。

戒環基本上應主張「會二歸一」，他會說「會三歸一」，大抵順著前人而說。戒環的佛學思想提倡簡約風格而不流於繁複，大乘就只有同一條菩薩道途，不須再分是否以究竟佛智為修證目標。他在〈序品〉一段釋文說：「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

⁹⁴ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 289 下。

⁹⁵ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 292 下。

⁹⁶ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 295 下。



諸菩薩也。講說正法，種種因緣，至爲說淨道，即以三乘開悟眾生也。……若有佛子，至爲說淨道，即大乘六度法也。六度以種種行爲用，以無上慧爲體，行得慧濟，即無染著，故名淨道。於二乘言人，於大乘言佛子者，止宿草菴自同使人，成就大志乃命爲子。」⁹⁷ 佛陀爲菩薩們講說六度法門，這六度法門是以無上佛智爲體性的行用，也就是一乘法，當通過實踐獲致智慧圓滿時，即爲清淨菩提。這與其佛性思想的智體行用關係可謂如出一揆。戒環的一乘菩薩法回歸真心佛性與六度萬行的樸實理解，使讀者不致覺得一乘道過於玄遠而難以企及，合符他所設定的注釋準則：「一於經旨，不泥陳言，欲約而盡，深而明。」⁹⁸

柒、結論

本文以宋代戒環《法華經要解》的思想爲研究主題，通過注釋文句的詳密爬梳，環繞其中的判教論、科判論、佛性論與一乘義，解明他的法華思想。戒環雖然參考了前人注疏，但擁有他個人的佛學思想，提出甚爲獨特的法華觀點。

關於判教論，戒環雖有參考天台佛陀說法時序的判分，但主張《法華經》與《華嚴經》思想的一致，此舉可爲他想

⁹⁷ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 283 下-284 上。

⁹⁸ 見《新纂卍續藏》冊 30，頁 280 下。



借助華嚴思想解釋《法華經》的做法提供合理依據。《華嚴經》頓說圓實大法，為如來出世教化樹立根本，《法華經》是此一乘妙法教化事業的最終完成，兩經義理層次相同，呈現如來說法的始終一貫。至於科判論，他運用詮釋《華嚴經》的智體與行用的相攝不二，分析《法華經》的整體結構，全經不外智體與妙行的展示。十九品正宗分引導聞法者達於對智慧體性的領悟；最後六品依藉菩薩們的行跡彰顯依體發用的妙行，闡釋此經的智慧與功德之妙，勸進聞經者領解諸法實相以發起真實修行。

戒環解釋《法華經》的核心概念是真心佛性。他將一乘妙法、佛知見、諸法實相、一大事等概念統攝於一心的概念之下，形成其簡約精要的真心佛性思想。這種思想是以《楞嚴經》的佛性如來藏為中心，融通華嚴和禪宗的心性論，作為戒環詮釋諸經的基本理論。此真心佛性本來清淨，生佛所同具，含具智體與妙用，為迷悟之所依，且為一切萬法本源，所以世間萬物皆處染而常淨，可就它們本身見到真理。眾生的佛性為無明煩惱所遮障，《法華經》開佛知見要顯示的就是這種真理，悟入此理即能自然發起真實修行。

戒環的會歸一乘思想贊同眾生成佛論與會二歸一說。戒環肯定一切眾生本具佛性，都擁有成佛的潛能，但需要開發此清淨佛性的因緣。《法華經》就是這個因緣，如來心無偏



私，其出世本懷欲令一切眾生修習菩薩法而成佛。《法華經》純說圓實大法，其教化歷程連繫到先前所說的各層教法。所有經典都源自如來的圓滿真實智慧，佛陀將開顯一乘實相的力能蘊含其中，到演說《法華經》時爲此教化偉業的最終實現。戒環認爲一切大乘法門皆直接導向成佛，二乘權法是爲了引導一類根器的有情所做的曲折設計，如來早已設定在法華會上轉化會歸他們，使所有聞法者走在相同的一乘菩薩實踐道途。

戒環的佛學思想具有簡約的一致性，以真心佛性觀念爲核心，建構一套大乘佛教義理系統。他就是運用這套真心佛性思想配合《法華經》的脈絡詮釋這部經典。據此，《法華經》的一乘思想能與《楞嚴經》和《華嚴經》相互融通，唯有此一乘妙法。然而，通過《法華經》的特殊意趣，如來令一切眾生成佛的意義更爲豁顯，並且顯示存在實現此崇高理想的完美教學設計，這是《法華經》的重要貢獻。



A Research on the Thought of Jie-huan's *A Concise Commentary on the Lotus Sutra*

Kuo-ching Huang*

Abstract

In this article, we discuss the thought of Jie-huan's *A Concise Commentary on the Lotus Sutra* written in Sung Dynasty, focus on the theory of teaching classification, the structural analysis of the text, the theory of Buddha-nature, and the theory of One Vehicle. For the theory of teaching classification, although Jie-huan borrowed the Tien-tai's chronological order of the Five Teachings, he claimed that *the Lotus Sutra* and *the Hua-yen Sutra* are same in the level of philosophical thought. *The Hua-yen Sutra* established the great foundation of Buddha's teaching, and *the Lotus Sutra* finished the whole teaching process. As regards the the structural analysis of the text, Jie-huan borrowed the thought of Hua-yen

* Assistant Professor, Graduate Institute of Religious Studies, Nanhua University



and emphasized that *the Lotus Sutra* showed the wisdom as the body and the practice as the function, and the whole text was arranged according to wisdom and practice. Regarding to the theory of Buddha-nature, the central idea in this commentary is the True-mind Buddha-nature. Jie-huan put many ideas under the umbrella of One Mind, such as the wonderful dharma of One Vehicle, the knowing and seeing of the Buddha, the true nature of all dharm, the one great enterprise, etc., to form his concise theory of the True-mind Buddha-nature. This theory is mainly based on *the Leng-yen Sutra*, and combined with the ideas of other texts. He used this idea to interpret *the Lotus Sutra* and other texts. At last, his theory of One Vehicle confirmed that all the sentient beings can become the Buddha, and claimed that only the two vehicles (Śrāvaka-yāna and Pratyekabuddha-yāna) should be transformed into One Vehicle to follow the Bodhisattva path.

Keywords: Jie-huan, *A Concise Commentary on the Lotus Sutra*, True-mind Buddha-nature, One Vehicle, the theory of teaching classification, the structural analysis of the text

