吉藏對《法華經》聲聞授記的詮釋

李幸玲

一、前言

在如來藏「佛性」概念尚未發展成熟之前，初期佛典中常透過佛爲眾生「授記」的成佛預告，來作未來必然成佛的保證。在早期的大乘經典《法華經》透過「授記」思想作爲敘事策略來表述其一佛乘思想要旨。在大小乘佛典中，「授記」一詞的使用具有聖言量的性質，通常有分別解說、師弟間的對話、以及特定對象的成佛預告等義。中國的《法華經》注釋家多數也都能夠掌握到《法華經》透過「（聲聞）授記」表述一乘思想的詮釋特點，而各有其不同偏重的詮釋角度。

《法華經》在印度曾有二部注釋書，分別由龍樹及世親所作[1]，但現存文獻中，僅見世親之《法華論》傳世。龍樹之《法華論》，梵本已不存，亦未曾流於中土，雖無由窺其宗旨。但據世親《法華論》，或可得知中期大乘佛教對初期大乘經典《法華經》的詮釋。目前世親的《法華論》僅存兩種漢譯本《妙法蓮華經波提舍》、《妙法蓮華經論優波提舍》，分別由後魏．北天竺三藏菩提留支、元魏．中天竺三藏勒那摩提所譯出[2]，而此論之梵、藏本今皆不存。而《法華論》的兩個漢譯本，除了部分文句略有不

[1] 唐．僧詳，《法華傳記》卷一，大正藏冊 51，頁 52 下-53 上。僧詳提到勒那摩提的《法華論》譯本，譯於北魏正始五年（西元 508 年），但並未提及菩提留支譯本。據隋．費長房，《歷代三寶紀》卷九所載菩提留（或作流）支譯本的譯出時間，可知晚於勒那摩提譯本：「《妙法蓮華經論》二卷，……右三十八部合一百二十七卷，梁武帝世，北天竺國三藏法師菩提流支，魏云道希，從魏永平二年（西元 509 年）至天平年（西元 534-537 年），其間凡歷二十餘載，在洛及鄴譯。」《大正藏》冊 49，頁 86 上-中。

[2] 後魏．北天竺三藏菩提留支共沙門曇林等譯，《妙法蓮華經波提舍》二卷，大正藏冊 26，No.1519。元魏．中天竺三藏勒那摩提共僧朗等譯，《妙法蓮華經論優波提舍》一卷，大正藏冊 26，No.1520。此二部論所釋，都僅注釋〈序品〉、〈方便品〉及〈譬喻品〉等前三品。

同外，內容大致沒有太多差異[1]。

世親《法華論》的思想特點，在於引用如來藏思想來詮釋《法華經》一佛乘思想，並由唯識觀點提出「四種聲聞」來詮釋一闡提成佛的問題，這對於《法華經》本經「一乘」思想的義理詮釋，顯然已有溢出原旨之處。自世親此論於中土譯出後，對於中國許多《法華經》思想的詮釋者，產生詮釋上的引導作用，並引發其彼此間的評論，其中較為人所知的即是天臺智顗、嘉祥吉藏及慈恩窺基對彼此見解的駁難。[2]《法華論》將「聲聞」區分為決定、增上慢、退菩提心、應化等四種，前兩種根不熟不予授記，後兩種則給予授記，如此一來，可以更適切地說明現實世界中，存在著信受佛法與不信受佛法這兩類眾生的事實，也可以說是兼顧到現實面的觀察。而《法華論》的「聲聞授記」詮釋，也深刻地影響到法雲以後的《法華經》注釋家。

中國的《法華經》注釋書在詮釋觀點的立場上，可以《法華論》在中國譯出的時間為分界，區分為未見過《法華論》的注釋書，例如：竺道生、光宅法雲；以及閱讀過《法華論》的注釋書，例如：智顗、吉藏、窺基。這些《法華經》注釋家在詮釋一佛乘思想時，面對經中「聲聞授記」的詮釋，也會因其學派思想的基礎不同而有不同見解，對於同時或前代的注釋家也常有所評論。道生與法雲時代，融會唯識學與如來藏佛性思想的《法華論》尚未在中土譯出，其立論是以涅槃學為根砥，在判教上也認為《法華》不及《涅槃》究竟；在智顗、吉藏及窺基的注釋立場，則明顯受到《法華論》如來藏佛性與唯識思想的影響，而論述上仍各有偏重。延續筆者近年的中國《法華》注釋家思想研究，本文擬以吉藏的《法華》注釋為研究材料，探討吉藏《法華》詮釋的思想特點及其基本立場。

二、吉藏之前《法華經》注釋的「聲聞授記」詮釋

（一）竺道生

中國現存最早的《法華經》注疏是竺道生（355-434）《妙法蓮花經疏》，疏中道生以涅槃學為究竟的「四法輪」判教說、四車說，從成佛因位果位

[1] 勝呂信靜，〈インドにおける法華経の注釈的解釈〉，金倉円照編，《法華経の成立と展開》，京都：平樂寺書店，1970。

[2] 相關著作可參考隋．智顗，《法華玄義》（《大正藏》冊 33）、《法華文句》（《大正藏》冊 34），隋．吉藏，《法華玄論義疏》（《大正藏》冊 34）、《三論玄義》（《大正藏》冊 45）及唐．窺基，《法華玄贊》（《大正藏》冊 34）等。近人研究可參考菅野博史，《中国法華思想の研究》，東京：春秋社，1994 年，頁 787-826。

立論的一乘義，提出《法華經》以「破三成一」闡述一乘義的書寫策略，并疏解授記具有心理嘉勉與果熟予記二義，也循《法華經》三變土田之義理脉絡提出「寄土無土」的淨土觀，這些都是道生在《妙法蓮花經疏》的獨特見解。其中，道生對一乘義的詮釋，與「緣起」、「法性」及「佛性」等概念緊密結合，可見到其融攝《法華》一乘義於其涅槃學的痕迹[1]。

（二）光宅法雲

梁代法雲（467-529）雖以涅槃學聞名當也，也在判教上以涅槃學爲究竟，認爲《法華》言佛壽長遠，不如《涅槃》的佛身常住來得究竟圓滿，但其詮釋《法華》的專著《法華經義記》中，卻完全未用涅槃學之術語詮釋《法華經》，而是別開蹊徑，後設地反省到「聲聞授記」作爲《法華經》的書寫策略，次第爲上、中、下三種根器眾生平等「授記」，是爲了「開三顯一」詮釋一乘思想所使用的敘事策略，法雲的詮釋不僅賦予「授記」一個方法論的意義，也開啓佛典詮釋一個新的觀察視角。法雲認爲《法華經》依授記對象上中下根器不同，分別進行法說、譬說及宿世因緣說，此種視三根「授記」爲《法華》闡述一乘思想的敘事策略的詮釋，也深刻地影響天臺智顗。

（三）天臺智顗

智顗（538-597）對《法華經》的經典屬性理解，更是直接視其爲「授記經」：「授記等經所表之法不可但以言說，要寄事方乃得顯，如授記經從事為名，止明行因得果道理，理託事彰，事以言辨。如《法華》中與聲聞授記，彰一切皆當得成佛，寄授記以彰所顯故名授記經。」[2]智顗不但認爲《法華經》是佛典十二部當中的授記類經典，更說明《法華》要旨即在透過「授記」詮釋來彰顯佛法一乘大義。此外，智顗對於前代法雲《法華經義記》的部分觀點雖頗有批判[3]，但其同樣由方法論觀點視爲三根人「授

[1] 拙稿，〈竺道生《妙法蓮華經疏》的詮釋觀點〉，第六屆青年學者國際學術研討會，首爾：韓國外國語大學，2010 年 02 月 19 日。

[2] 隋．智顗，《妙法蓮華經玄義》卷六上，大正藏冊 33，頁 752 上。

[3] 隋．吉藏，《法華經論疏》卷 1：「今不具敘斯論，譯之甚久而不盛傳於世者，良有二焉：一文旨簡略，前後似亂，麁尋之不見首尾故也；二昔北土、江南，多以五時四宗以通斯教，竝與論違。講匠守於舊執，背聖信凡，故不傳於世也。余講斯經文疏三種：一用關河叡、朗舊宗，二依龍樹、提婆通經大意，三採此論綱領，以釋法華。但昔三出經疏，猶未解論文。今具釋之，使經論煥然可領。」大正藏冊 40，頁 785 上-中。吉藏文中的「北土、江南」所批判的即是北方的地論師主張「四宗、五宗」，以及光宅法雲的「三教五時」說，

記」爲《法華經》表達一乘思想的重要書寫策略，詮釋架構上完全承繼自法雲，其「三周說法」名義的提出，也正賦予《法華經》的「授記」敘事一個詮釋策略上明確的名義[1]。智顗《妙法華蓮經文句》（以下簡稱《法華文句》）卷 4〈釋方便品〉即參考《法華論》的「四種聲聞」觀點，更立有：決定、退菩提、應化、增上慢、大乘等「五種聲聞」之說：

> 若依今經應有五：一，久習小今世道熟，聞小教證果，如論是決定聲聞。二，本是菩薩積劫修道，中間疲厭生死，退大取小，《大品》稱為別異善根，佛且成其小道為說小教，齊教斷結取果，是退大未久習小，來近理應易悟，如論是退菩提聲聞。三，以此二故，諸佛菩薩內祕外現，成就引接，令入大道，如論是應化聲聞。四，若見權實兩種，能出生死，欣樂涅槃，修戒定慧，微有觀慧，未入似位，薄有所得，謂是證果，此名未得謂得，未證謂證，如論即是增上慢聲聞。五者，大乘聲聞以佛道聲令一切聞。[2]

智顗上述「五種聲聞」之說，比《法華論》的決定、增上慢、退菩提及應化等四種聲聞增加了一種大乘聲聞，茲整理表列如下：

智顗 五種聲聞	決定聲聞	增上慢聲聞	退菩提聲聞 （別異善根）	應化聲聞	大乘聲聞
定義	久聞習小乘教證果	未得謂得未證謂證	曾發菩提心退大取小	菩薩應化引小入大	以佛道聲令一切聞
授記與否	根未熟不予記	根未熟不予記	予記	予記	予記
經中具體事例	未舉例	五千退席比丘	未舉例	未舉例	未舉例

此「五種聲聞」之內容後來更被吉藏所吸收轉化。吉藏在《法華義疏》卷 8〈授記品〉一開始即開宗明義地提到「授記」是《法華》思想的要義：「授記既是法華要義，亦是眾經大宗。」[3] 其所立「五種聲聞」融貫《法華論》的唯識學與如來藏佛性思想，並對其前代及同時的法華學者提出批

彼以「五時、四宗」進行判教，貶低《法華經》爲無常教，頗爲吉藏所批評，稱其「守於舊執，背聖信凡」。此段評論細節可詳參吉藏《法華玄論》卷 3，頁 384 下，大正藏冊 34。

[1] 拙稿，〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》第 16 期，2008 年 12 月。

[2] 隋・智顗《妙法蓮華經文句》卷四上・〈釋方便品〉立有五種聲聞，大正藏冊 34，頁 46 上。五千退席之增上慢比丘之論述，見同書頁 49 上。

[3] 大正藏冊 34，頁 565 中。

判，具有自身特殊的法華詮釋。以下即依吉藏在其《法華》注疏及其相關著作的陳述，釐清其詮釋的基本學思立場，及其通過「聲聞授記」詮釋《法華》一乘觀的思想內容。

三、《法華論》的「聲聞授記」詮釋

世親《法華論》對《法華經》一佛性思想的宗旨，偏重在透過「二乘作佛」此一議題以「聲聞授記」的詮釋方式展示，主要的論述見於釋〈譬喻品〉，略分以下三點說明：

（一）三種平等

世親《法華論》認爲佛爲聲聞乘授記的基礎在於《法華經》所說的「一乘法」，換言之，是「一切皆成」的觀念。而此一切眾生皆能圓滿成就的「一乘」觀，據世親的詮釋，眾生唯有「一乘」，無有餘乘之故，佛法身與聲聞法身是平等的，所以爲聲聞乘授記成佛。世親進而爲《法華》所說的「一乘」觀提出詮釋，從三個面向：乘平等、世間涅槃平等及身平等「三種平等」來說一佛乘：「依彼三種平等說一乘法。以佛法身、聲聞法身平等無異故與授記。」[1]世親認爲這「三種平等」的提出，各有其對治的錯誤觀念：

> 何者名為三種平等？云何對治？一者乘平等，謂與聲聞授菩提記，唯一大乘，無二乘故，是乘平等無差別故。二者世間涅槃平等，以多寶如來入於涅槃，世間涅槃彼此平等無差別故。三者身平等，多寶如來已入涅槃，復示現身，自身、他身法身平等無差別故。如是三種無煩惱人染慢之心見彼此身所作差別，不知彼此佛性法身悉平等故，謂即此人我，證此法故，彼人不得此對治故，與諸聲聞授記應知。[1]

此處的「無煩惱人」指小乘的阿羅漢，世親認爲阿羅漢雖已斷除多數的煩惱，仍有染慢之心，有其須對治之病。首先，世親認爲，世俗雖有三乘的方便區分，但依於「唯一大乘，無二乘故」的「乘平等」觀，眾生唯有一佛乘，而無餘乘，所以《法華經》通經乃特別以佛次第爲聲聞乘授記來闡述此一乘思想。對治的即是「三乘究竟，一乘方便」觀點。其次，世親認爲《法華經》以久遠實成已入滅的多寶佛的示現寶塔音聲等法相，說明世

[1] 婆藪槃豆釋，後魏．菩提留支共曇林譯，《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2．〈譬喻品〉第三，大正藏冊 26，頁 8 下。

間、涅槃是平等無別的，對治認爲世間與涅槃是對立分別的觀念。其三，世親認爲多寶佛的示現自身，看似對比出佛身與人我之身的差別，實則眾生法身平等無別，佛亦不外即此人我之身而證得法性，故而對治的即是佛身與人我之身的差別心。《法華論》即依此三種平等，詮釋《法華經》的一乘義。

（二）得決定心

《法華論》除了從因位說「乘平等」的聲聞授記基礎之外，還必須符合「得決定心」，信受大乘法，迴小向大的這個條件，才能夠爲聲聞進行授記：

> 問曰：彼聲聞等為實成佛故與授記？為不成佛與授記耶？若實成佛，菩薩何故於無量劫修集無量種種功德。若不成佛，云何與之虛妄授記。答曰：彼聲聞等得授記者，得決定心，非謂聲聞成就法性如來。依彼三種平等說一乘法。以佛法身、聲聞法身平等無異故與授記，非即具足修行功德。是故菩薩功德具足，諸聲聞人功德未足。[2]

《法華論》自設問答，從聲聞得記與否，反推其得記的原由。先提到可以爲聲聞授記的理由是「佛法身、聲聞法身平等無異，故與授記」，從因位來看，眾生與佛體性不異，故得授記。然而，由於現實世界中，仍有不信受佛法或對佛的說法內容仍有疑慮的眾生，因此，並非所有的聲聞乘都必然會得到佛記或菩薩記。決定及增上慢聲聞即不得授記。所以，雖然有了眾生成佛有了「乘平等」的普遍性保證，但世親在此提出聲聞眾仍須滿足「得決定心」這個現實條件，才能得到授記的觀點。此處與後來的唯識學者窺基[1]以「理佛性」、「行佛性」詮釋成佛的普遍性與現實條件因素有極相通之處。可知，二乘雖有如來法身，卻不一定會發菩提心，若此則僅成就聲聞解脫，不得授記。

（三）四種聲聞

《法華論》將聲聞分爲兩大類：予記和不予記的兩大類。底下又各有兩種，所以共分爲四種聲聞：

---

[1] 同上註。
[2] 同註 11。

> 言聲聞人得授記者，聲聞有四種：一者決定聲聞，二者增上慢聲聞，三者退菩提心聲聞，四者應化聲聞。二種聲聞如來授記：謂應化者、退已還發菩提心者。若決定者、增上慢者二種聲聞，根未熟故不與授記。菩薩與授記者，方便令發菩提心故。[2]

世親將聲聞分爲兩大類共四種：一者決定（定性）聲聞，二者增上慢聲聞，三者退菩提心聲聞，四者應化聲聞。決定聲聞是未發菩提心的小乘修行者；增上慢聲聞則是未證謂證的聲聞眾；退菩提聲聞則是曾發菩提心，卻因累歷生死而忘失本懷的聲聞眾；應化聲聞則是菩薩爲引小入大故，應化而成的聲聞眾。前兩種爲一類，根性尚未成熟，故不予以授記，後兩種爲一類，向來已發菩提心，故予以授記。《法華論》的四種聲聞與授記與否的關係可以表列如下：

《法華論》四種聲聞	決定聲聞	增上慢聲聞	退菩提心聲聞	應化聲聞
定義	未發菩提心的小乘修行者	未得未證謂得謂證的聲聞眾	曾發菩提心而今退墮者	菩薩應化而成
授記與否	根未熟不予記	根未熟不予記	予記	予記
經中具體事例	未舉例	五千退席比丘	未舉例	未舉例

授記的意義在於方便令發菩提心。故前一類聲聞不得授記的原因並非其不具有因位佛性，而是因爲「根未熟故」，不具足前述的「得決定心」的條件，無法得到授記。而此種爲聲聞乘分類，並判定授記與否，與唯識學「五性各別」（聲聞、緣覺、菩薩、不定、無性）思想頗有相合之處。然爲彌補此種不能攝受一切眾生（一切得成，一性皆成），唯識也提出了「理佛性」（法的平等性）與「行佛性」（實踐因素）的佛性觀加以轉救。眾生所以不能成佛，並非缺乏理佛性，而是不夠認清自己的法性（理佛性），或不具足實踐的因素與動力（行佛性）的關係。

四、吉藏《法華經》注釋的詮釋觀點

吉藏（549-623）對前期各家《法華經》注釋多有評判，本身亦著有多

[1] 唐・窺基，《妙法蓮華經玄贊》卷 5，大正藏冊 34，頁 742 中。
[2] 引書同註 11，頁 9 上。

部《法華經》注釋書[1]。吉藏對於法雲及智顗等前賢的《法華經》詮釋觀點並不十分贊同，許多評論甚至措辭嚴厲。由於吉藏的《法華》注釋多有引用世親《法華論》之處，而《法華論》對《法華經》的詮釋多有溢出《法華經》內容，如授記思想的部分即援以如來藏佛性詮釋，頗有「一切皆成」之意，而將「聲聞」授記區分出《法華經》原本所無的決定、增上慢、退菩提、應化等「四種聲聞」，則又似有唯識學「三乘各別」的思考特徵。因此，關於吉藏《法華》注釋的思想基礎究竟是唯識學？還是如來藏佛性？近代日本學者不乏對此問題進行熱烈的討論者，首先由高崎直道發出此一問題意識後，接踵著以主張法相唯識的末光愛正，與主張如來藏佛性的奧野光賢，兩位學者間往復的論戰最受囑目，此外，松本史朗、袴谷憲昭也提出吉藏的《法華》注釋基礎乃如來藏佛性的觀點[2]，上述前賢豐碩的研究成果不但爬梳了相當多寶貴的資料，也提供了極具參考性觀點論述。本文將在此基礎上，也試圖對吉藏《法華》注釋的相關問題提出一些淺見。

（一）吉藏《法華》注釋的思想根砥

1．明常之旨

吉藏曾自述其《法華經》詮釋基礎，依其《法華論疏》卷上所說，有三個主要的來源：「余講斯經文疏有三種：一用關河叡、朗舊宗，二依龍樹、提婆通經大意，三採此論綱領，以釋《法華》，但昔三出經疏，猶未解論文，今具釋之。」[3]若依此說，吉藏的《法華經》詮釋的思想基礎，包含三個部分：羅什門下僧叡與道朗的思想、龍樹般若學，以及世親《法華論》的詮釋架構。依里見泰穩的解讀[4]，關中的僧叡不但參與《法華經》的翻譯，還曾寫下〈法華序〉，對《法華經》的理解應是貼合《法華》宗本的；而此處曾注《涅槃疏》的河西道朗，其注《法華》時，吉藏認爲：「其所解《法華》，理非謬說，明常之旨，還符叡公。」[5]顯見，當時僧叡與道

[1] 現存吉藏的《法華經》注釋書共有五種，依書寫次第先後分別爲：《法華玄論》十卷（《大正藏》冊 34）、《法華義疏》十二卷（《大正藏》冊 34）、《法華遊意》二卷（《大正藏》冊 37）、《法華經論疏》三卷（《大正藏》冊 40）、《法華經統略》六卷（《卍續藏》冊 43）。里見泰穩，〈吉蔵の法華経解釈——吉蔵の法雲批判を中心として〉，坂本幸男《法華経思想文化》，京都：平樂寺書店，1965，頁 283。

[2] 奧野光賢，《仏性思想の展開——吉蔵を中心とした『法華論』受容史》，東京：大蔵出版株式会社，2002 年，頁 19-22。

[3] 隋．吉藏，《法華經論疏》卷上，大正藏冊 40，頁 785 上。

[4] 同註 16。

[5] 隋．吉藏，《法華玄論》卷 2，大正藏冊 34，頁 376 下-377 上。

朗的《法華》詮釋基礎並不是根據羅什的般若學，而是強調涅槃常住之旨的涅槃學。而吉藏肯定僧叡、道朗以涅槃學詮釋《法華》一乘宗旨的觀點，正反映出以三論學聞名的吉藏在《法華》思想的詮釋上，是兼以涅槃、般若及唯識來進行詮釋的，然而，三種學派的觀點相左时，何者才是他詮釋《法華》的最終根砥呢？是值得探討的問題。

此外，里見泰穩以爲此處的「但昔三出經疏」一句是吉藏自述自己先前所出的三部關於《法華經》的注釋書《法華玄論》、《法華義疏》及《法華遊意》[1]，皆未能盡述要旨，故而撰作《法華經論疏》（以下簡稱《法華論疏》）以彌補過去所注未盡之處。然而，筆者認爲，此處的「但昔三出經疏」一句，或可能指的不是吉藏自己的《法華經》注釋，而是他所評論在他之前的《法華》注疏家的注疏。依吉藏在《法華論疏》曾批評北方地論師及慧觀、光宅法雲解讀《法華經論》的不諦當：「今不具敘斯論，譯之甚久而不盛傳於世者，良有二焉：一文旨簡略，前後似亂，麁尋之不見首尾故也；二昔北土、江南，多以五時四宗以通斯教，竝與論違。講匠守於舊執，背聖信凡，故不傳於世也。」[2]。此處吉藏即說到，之前的《法華》注家慧觀、光統「五時、四宗」[3]的判教不當，誤判《法華》不及《涅槃》之處在於佛爲利益眾生而延壽益物，談到的還是有限的佛壽量，終非「常住教」，不及涅槃常住圓滿究竟，而是「無常教」。誠如吉藏自述其注華的思想來源有三，並不反對以涅槃明《法華》「常住之旨」，又如前引《法華玄論》卷二所說，「明常之旨」才是《法華》思想的核心，顯見，吉藏是把《法華》的核心視爲究竟的涅槃常住思想的。

2．二乘有佛性

還可以在吉藏著作中找到有關這種以如來藏佛性詮釋《法華經》的資料。例如在《法華玄論》卷 1，即曾提到所以爲二乘授記作佛，是因爲：「唯有一乘，無有餘乘。唯有一佛性，無有餘性。以皆有佛性故，皆應作佛也。……依此論明：佛性名為法身，故知二乘有佛性故，與其授記也。」

[1] 同註 16。
[2] 同註 7。
[3] 隋．吉藏，《法華玄論》卷 2：「五時是慧觀所製，四宗是光統著述。」大正藏冊 34，頁 374 下。里見泰穩依吉藏的注釋，依當時的判教觀配以三根人的教說，歸納出三說：一、法華無常說，五時教，慧觀，下根人。二、覆相明常說，四時教，光統，中根人。三、顯

[1]這裏即明確地以「佛性」概念來詮釋《法華經》的「一乘」思想，認爲爲二乘授記是因爲「二乘有佛性故」。此種將「佛性」等同於「一乘」的詮釋，並不是來自《法華經》本身，而承襲自融合唯識與如來藏思想的《法華論》。

3．一乘是佛性異名

依吉藏在《法華玄論》卷 3 的自述：「《法華》無佛性文。而天親釋《法華論》有七處明佛性。故知一乘是佛性異名。」[2]可以看到，吉藏明白地將「一乘」與如來藏佛性的進行解讀上的連結，是來自世親《法華論》的注釋的影響。甚至認爲「一乘」與「佛性」這兩個概念是無差別的異名而已。由此看來，吉藏《法華》注釋的思想基礎明顯是以如來藏佛性爲根砥的。然而，既如此上引吉藏自述其《法華》注釋的思想來源及特質在於如來藏佛性思，何以學者仍然認爲吉藏的《法華》注疏是以唯識思想作爲其根本的呢？這是由於吉藏承襲《法華論》「四種聲聞」的區分，修正了天臺智顗的「五種聲聞」而立有吉藏自己詮釋的「五種聲聞」之說，其中，也肯定有不被授記的一類眾生，而被視爲帶有法相唯識「五性各別」色彩的原故。

（二）五種聲聞

1．立五種聲聞

吉藏有關「五種聲聞」的論述，可見於《法華玄論》卷 7：

一者退大學小聲聞，如身子之流。二者發軫小聲聞。三者以佛道聲令一切聞。四內祕菩薩行，外現為聲聞。五增上慢聲聞．增上慢聲聞中復有二種：一者得四禪時謂得四果，如釋論出之；得初禪時謂得初果，乃至得四禪時謂得第四果。二者不必得禪，但偏修厭觀，三毒不起，謂得羅漢也。……增上慢聲聞有三種人：一者亦得聞經亦得授記，如常不輕菩薩為增上慢聲聞說《法華經》及為授記，此是未發心授記也。

了明常說，半滿二教，吉藏，上根人。里見泰穩，〈吉蔵の法華経解釈——吉蔵の法雲批判を中心として〉，坂本幸男《法華経思想文化》，京都：平樂寺書店，1965，頁 292。

[1] 同引書同上註，卷 1，大正藏冊 34，頁 368 下-369 上。

[2] 引書同註 23，卷 3，頁 388 下。

二者不得聞經不得授記，如釋論所出得四禪者，此人命終墮無間獄也。三者得彷彿聞而不得授記，則五千之徒得聞略說而不得記也。[1]

吉藏此處依得不得記，區分聲聞爲五類，名義上並未別制新稱，與智顗所述「五種聲聞」之內容也大致相符。唯「增上慢聲聞」前文依未得證謂得證分爲兩種，後文又依聞經得記與否，再細分爲三種，此乃不同於《法華論》及智顗「五種聲聞」之處。

尤其不同於《法華論》與智顗「五種聲聞」的內容，除了上述的細分「增上慢聲聞」爲三種之外，不能得授到的只有增上慢一類的聲聞中的兩種：第一種是未證謂證，未得謂得的這一種增上慢聲聞，第二種則是提早退席的五千比丘眾，彷彿似已聞大乘法，但仍未解其義。最重要的是，在《法華論》與智顗「五種聲聞」當中，決定聲聞與增上慢聲聞兩類都是根未熟不予授記的，但是，在吉藏的「五種聲聞」分類中，卻可以發現這兩類也都得到「未發心授記」了。

在吉藏而言，「未發心授記」又分爲兩種：第一種是未曾發過菩提心者，如決定聲聞；第二種則是曾發菩提心，因累世生死而退失忘卻，雖發心卻未完成，故名未發心，如退菩提心聲聞。[2]二者名義相同，但優劣有別，後者優於前者。吉藏此處的詮釋異於《法華論》，自有其特殊的詮釋。吉藏認爲，不論是未曾發心而予授記，或是曾發心後忘失的未成就者，授記在此即具有「因此知佛智不可思議，令多人發心」[3]的神奇助力，決定聲聞雖未曾發心，但由此或可因此善緣而令其發心，而退菩提聲聞則可由此喚起往昔的發心，故吉藏在此將決定聲聞與退菩提聲聞的未發心也納爲授記的對象。

有關吉藏的「五種聲聞」區分及其授記觀點，整理製表如下：

吉藏 五種聲聞	決定聲聞	增上慢聲聞	退菩提聲聞	應化聲聞	大乘聲聞
定義	發軫學小	1 常不輕菩薩所授記四眾 2.未得謂得 3. 無法攝受大乘法者	退大學小	內祕菩薩行外現爲聲聞	以佛道聲令一切聞

[1] 引書同註 23，卷 7，頁 421 中-下。

[2] 引書同註 23，卷 7：「若退大爲小聲聞約位判者，是六心以下人，但是未發心授記也；若發軫學小聲聞，亦是未發心授記也。但此二人優劣不同，初人已曾發心，但發心未成就故名未發心。第二人都未發心也。」頁 421 下。

[3] 引書同註 23，頁 421 上。

授記與否	1. 未發心授記(未曾發心菩提心)	1. 得聞經得記 2. 不得聞經不得記 3. 彷彿聞而不得記	2.未發心授記(曾發心後忘失)	現前得記	發心授記
經中具體事例 (T34,P.421b)	化城品未聞經未發心之人，凡夫至六心退位者	1 常不輕菩薩爲四眾聲聞說法華並予記(正因門) 2. 四禪謂得四果 3.五千之徒	凡夫至六心退位者	千二百羅漢我今現前次第與授記	三根聲聞並發菩提心信解一乘者(緣因門 T34,P422a)

2．五性

吉藏的「五種聲聞」區分常被拿來與法相唯識的「五性各別」做比較。《解深密經疏》卷 1：「諸教所為，具有五性，所謂三乘、不定、無性。」[1]依唯識學的觀點，眾生因先天具足的阿賴耶識本有種子不同，依性質別爲五性（五種性），無法改變，分別爲：定性聲聞、定性緣覺、定性菩薩、不定種性及無種性（無性有情）。其中，三乘種性可決定成就佛果、辟支佛或阿羅漢果；不定種性則同具三乘種性之本有種子，將依其修行決於三乘種性之果；無種性則無法成佛，僅能修善因生於人天。此種觀點顯然與《法華經》一佛乘思想的「一切皆成」立場，大不相同。然而，世親的《法華論》在詮釋聲聞授記（二乘作佛）時，區分出「四種聲聞」，其中兩種不得記的決定聲聞及增上慢聲聞，即明顯帶有類似「五性各別」的思想。

吉藏立「五種聲聞」雖有承襲前人（世親、智顗）觀點，但也有所修正，將之前被世親、智顗列入「根未熟不予記」的決定聲聞、增上慢聲聞（部分）納入授記之列。吉藏在《大乘玄論》中明確依《法華》一乘觀批判五乘五性之說，而倡言一佛乘之旨：

> 昔有五乘，故有五性，今唯有一佛乘，即唯有一佛性。故利根之人即知有佛性也。昔有五乘，即五乘之果是無常。今唯一佛，即佛果是常。[2]

五乘五性的區分不夠完備，讓眾生的成佛的必然性及普遍性成了偶然，唯有主張眾生同具一佛性的一乘思想，才是圓滿究竟的。由此可知，吉藏的「五種聲聞」並非立基於法相唯識的「五性各別」而論。我們可以由他對於法相宗「三乘究竟，一乘方便」基本立場的批判，更可以驗證其非立基

[1] 卍續藏冊 21，頁 178 下。
[2] 《法華玄論》卷 3，大正藏冊 34，頁 369 下。

於唯識學詮釋《法華》思想，吉藏在《法華義疏．方便品》中曾說：「以眾生染著三界，欲令離之故說三乘，不言實有三乘究竟。汝還遂保執三乘究竟，故不解佛意。」[1]由於眾生染著於三界，爲救度之而權說有三乘差別以方便引導，並非實有三乘差別，也不以三乘差別之果爲究竟，唯以一佛乘爲究竟。可以看出，吉藏是以一乘教爲究竟圓滿的教說，爲圓滿此處所言成佛的因性，依吉藏的觀點，須由正因佛性與緣因佛性兩方面來看。

（三）正因佛性與緣因佛性

誠如前述，吉藏認爲《法華經》闡述一乘要旨原無佛性用語，但世親《法華論》卻屢以「佛性」釋「一乘」，因此，吉藏由此推導出「一乘是佛性異名」的觀點，一乘既是佛性的異名，則一切眾生悉有佛性的思想也就不難被連結起來，吉藏由此提出前述「二乘有佛性」的觀點，並依一乘法的平等義，提出聲聞若得決定心，則法身與佛無異，應得到授記的觀點[2]。不過，這裏出現一個問題：如果一切眾生都具有佛性，應該是都要被授記作佛的，何以仍有眾生不被授記呢？因此，吉藏在《法華玄論》的問答中曾針對這個問題提出回應。吉藏認爲固然眾生都有佛性，但佛性有「正因」與「緣因」兩種，須具足這兩種，才能圓滿成就：「佛性有二種：一正因，二緣因。一切眾生雖有正因，無有行解等善故無緣因，無緣因故不得作佛。」[3]這兩種佛性當中，「正因佛性」是眾生本始即具的，但是沒有「緣因佛性」的行解實踐等善緣的後天助力，同樣是無法成佛的。

此一成佛因緣之分析，並不始於吉藏，天臺智顗即已據北本《大般涅槃經》立有正因、緣因、了因等「三因佛性」[4]之說：「故知法性實相即是正因佛性，般若觀照即是了因佛性，五度功德資發般若，即是緣因佛性。」智顗的正因佛性指的是中道第一義空，了因佛性則是智德，緣因佛性則是協助培發般若智斷煩惱的功德資糧。此「三因佛性」說即已包括正因佛性與緣因佛性。名相上，吉藏的二因佛性說與智顗的三因佛性說相同，但內容卻大不相同。依吉藏在《法華統略》中所說的：

---

[1] 《法華義疏》卷 3〈2 方便品〉，大正藏冊 34，頁 487 下。

[2] 隋．吉藏，《法華玄論》卷 1：「授聲聞記者得決定心，非成就法故，如來依平等法說於一乘。平等法者，以如來法身與聲聞法身無異，故與授記，非即具足功德故與授記。菩薩具足功故與授記。依此論明佛性名爲法身，故知二乘有佛性故與其授記也。」大正藏冊 34，頁 368 下。

[3] 同上註，頁 369 上。

[4] 隋．智顗，《妙法蓮華經玄義》卷 10，大正藏冊 33，頁 802 上。

> 眾生成佛，亦具兩義：一者緣因佛性，二本有佛性。所言緣因佛性者，即是菩提心。由菩提心，方得成佛。是故經云：諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。二本有種子，即是本有佛性，方得成佛。雖發菩提心，若本無佛性，不得成佛。[1]

眾成生佛之因有二，依引文所述，吉藏的緣因佛性指的是菩提心，正因佛性則是指本有種子。這與智顗由般若學立場所定義的三因佛性，差異很大。正因佛性的詮釋，吉藏在《大乘玄論》卷 3〈佛性義〉中，曾歸納當時流行十一家佛性說對「正因佛性」的定義，分別有以：眾生、六法（五陰及眾生）、心、避苦求樂、當果、冥傳不朽、真神、佛理、真如、阿梨耶識自性清淨心及第一義空[2]，在此吉藏似未特別提出自己對正因佛性以「本有種子」的學派立場，旨在評議諸家觀點。但依吉藏自己在《法華義疏．方便品》對同一段經文的解釋，提到「緣因佛性」種子有三：一乘教、菩提心、如來藏佛性[3]。吉藏在此明確地將「如來藏佛性」連稱，並且認爲緣因佛性的三類種子中，「若無佛性，雖說一乘教及發菩提心，終不得成佛，是故須明佛性也。」由此則可得知其以如來藏佛性詮釋《法華》一乘義之基本立場。因此，雖然「五種聲聞」當中，仍有部分不得到授記的眾生，予人以法相宗「一分不成」說的錯覺，但透過吉藏的「正因佛性」的詮釋，眾生本具的如來藏佛性，只要有待「緣因佛性」具足，仍有機會能夠成佛，不因此而違背《法華》的一乘義及「一切皆成」的要旨。

（四）三車說

關於三車、四車的爭議，來自於對《法華經．譬喻品》「火宅之喻」的歧見。《法華經》主張一佛性思想，又說要「會三歸一」，然而，三乘如何會歸一乘，之間仍存在著解讀的空間。據《法華經．譬喻品》記載，釋迦佛在舍利弗的三次勸請下，宣講「一乘」妙法，於此品中更以「火宅

---

[1] 隋．吉藏，《法華統略》卷 1，卍續藏冊 27，頁 440 中。

[2] 隋．吉藏，《大乘玄論》卷 3〈佛性義〉，大正藏冊 45，頁 35 中-37 上。

[3] 《法華義疏》卷 4〈2 方便品〉：「佛種從緣起者。種子有三：一以一乘教爲種子，故譬喻品云斷佛種故，則是破教也。二以菩提心爲種子，故華嚴云下佛種子於眾生田生正覺牙。三以如來藏佛性爲種子。今初偈正以菩提心爲種子，上明無性。今辨因緣，佛種者則是無所得菩提心爲佛種子也。此菩提心假緣而起，起則發也，是故說一乘者，以菩提心假緣而起故。佛爲說一乘令發菩提心，一乘教則是發菩提心緣也。又明唯有一乘無有二乘，則菩提心唯有進無有退路也。是法住法位者，上明菩提心爲種子，今明本有佛性以爲佛種。若無佛性，雖說一乘教及發菩提心，終不得成佛，是故須明佛性也。」大正藏冊 45，頁 45 上。

三車」爲喻，說一長者爲救出身陷火宅而樂著其中之諸子，乃以羊車、鹿車、牛車誘之，諸子出而求索諸車，長者乃各賜予一大白牛車。此大白牛車即喻一佛乘，而三車所喻的即是三乘。[1]易言之，所謂「三車」與「四車」的爭議，即在於三乘與一乘的關係。其中，「三車」及「四車」的差別，關鍵之處即在於聲聞、緣覺二乘的修行階次，是否可以越過菩薩階位而直接成佛的差異。

中國歷代《法華經》注釋家對比喻的詮釋，主要分爲「三車」及「四車」二說。「三車」及「四車」的差異，主要依《法華經》曾提到羊車、鹿車、牛車及大白牛車的比喻。「三車」指的是羊車、鹿車、牛車等三車，而「四車」則是將長者賜予的大白牛車在前述的牛車之外，另立爲第四車。「三車」車及四車所喻對象，依後世詮經者又各有不同諸說。「三車」有二說，一指聲聞、緣覺及菩薩等三乘；一指聲聞、緣覺及佛等三乘，例如：龍樹《大智度論》、世親《法華論》及竺道生《法華經疏》。[2]「四車」則指聲聞、緣覺、菩薩及佛等四乘，法雲及智顗都可說是四車說的主張者，惟二者稍有小異。智顗的主張筆者認爲可歸類爲「初說有四，後會三歸一」，法雲則是「初說有三，後會三歸一」。[3]有關以上諸說的關係，可圖示如下：

車乘	三車 （羊車、鹿車、牛車）	四車 （羊車、鹿車、牛車及大白牛車）
比喻	1.聲聞、緣覺、菩薩 2.聲聞、緣覺、佛	聲聞、緣覺、菩薩、佛
主張者	1.多數大乘經典 2.龍樹、世親、竺道生、吉藏	1.法雲：（聲聞、緣覺）、菩薩→菩薩→佛 2.智顗：（聲聞、緣覺、菩薩）→佛

關於《法華》三乘成佛歷程的看法，吉藏在《大乘玄論》卷 3 即明白指出「四車」說之謬：「但以一佛乘者，謂佛乘為第一也，無有餘乘，若二若三者，無有緣覺為第二聲聞為第三，以此文詳之，則唯有三車，則執四為謬矣。」[4]從一乘三乘的比喻來看，吉藏認爲經中僅說「三乘」，故而僅有「三車」之喻，何來「四車」之說，直指「四車」乃謬說。而所以爲謬的原因即在他未視菩薩乘爲獨立的一乘，因此，他所認定的「三車」說與

[1] 《妙法蓮華經》卷二，〈譬喻品第三〉，《大正藏》冊 9，頁 12 下。

[2] 野村耀昌，〈一佛性的思想〉，平川彰等編，林保堯譯：《法華思想》，高雄：佛光文化，1998 年，頁 192-199。

[3] 隋．智顗《妙法蓮華經文句》卷五下，〈釋譬喻品〉：「宿習三乘樂欲，成三乘智性，故佛施三乘之教也。……初牒三車誘引，後與大車譬。……初說三乘誘導，然後但以大乘。……欲饒益諸子，故許三與一，非是虛也。」《大正藏》冊 34，頁 73 下-74 中。

[4] 隋．吉藏，《大乘玄論》卷 3，大正藏冊 45，頁 44 上。

龍樹、世親所詮釋的「三車」比喻內容即成爲相同：「三者，偈云：『唯此一事實，餘二則非真。』唯此一事者，即一佛乘實也。餘二則非真，緣覺、聲聞此二非真也。以偈文釋長行無二無三意。」[1]吉藏所認爲「三車」是用來比喻真實的一佛乘，以及非實的聲聞乘與緣覺乘，其中並不包括菩薩乘。二乘只要發心，可直成佛道，所以他白明地說到：「以佛乘為第一，緣覺為第二，聲聞為第三。此從上數至下，豈非次第耶。」[2]因此，由上而下的三車比喻分別是佛乘爲第一車，以緣覺、聲聞爲第二車、第三車。而經中所謂的「會三歸一」，並不是在三車之外，另別立一車爲四車，而是即聲聞、緣覺二乘而成佛，三乘之別只是方便，究竟而論，僅有真實的一佛乘。故而吉藏主張「會二歸一」，二指的即是聲聞、緣覺乘，會此方便的二乘而歸於真實究竟的一佛乘。

五、結語

中國的《法華經》的流播及研究，發展至隋代已有數量可觀的注釋家及注疏出現。吉藏立於印度注釋書《法華論》「四種聲聞」的詮釋基礎上，吸收了如來藏佛性思想作爲其《法華》注釋的根砥，也參考法相唯識「五性各別」在其聲聞類別的詳細分析，建構其「五種聲聞」說，在成佛因性的探求方面也參考智顗的「三因佛性」說的名義，提出「正因佛性」與「緣因佛性」說的觀點，一方面以「正因佛性」說明《法華》一乘義的要旨，二方面也兼顧的現實因素中，也提出「緣因佛性」的實踐助緣是否具足，來解釋何以有眾生雖本具「正因佛性」，卻仍不得到授記的原由。此外，吉藏在批判性繼承了法雲、智顗等前賢的諸說優點外，也提出「三車說」來表達他自己對成佛階次的看法。吉藏融貫般若、如來藏及唯識諸學派思想的思考，爲早期中國《法華經》的注疏史寫下極具中國式融會特色的《法華經》詮釋。

引用書目

劉宋．竺道生，《妙法蓮花經疏》，《卍新纂續藏經》第 27 冊
後魏．菩提留支共曇林譯，世親著，《妙法蓮華經憂波提舍》，大正藏第 26 冊
後魏．勒那摩提共僧朗譯，世親著，《妙法蓮華經論憂波提舍》，大正藏第 26 冊

[1] 同上註，頁 44 中。
[2] 同上註。

梁・法雲，《法華經義記》，大正藏第 33 冊
隋・智顗，《法華經玄義》，大正藏第 33 冊
隋・智顗，《法華經文句》，大正藏第 34 冊
隋・吉藏，《三論玄義》，大正藏第 34 冊
隋・吉藏，《法華玄論》，大正藏第 34 冊
隋・吉藏，《法華義疏》，大正藏第 34 冊
隋・吉藏，《法華遊意》，大正藏第 37 冊
隋・吉藏，《法華論疏》，大正藏第 40 冊
隋・吉藏，《大乘玄論》，大正藏冊第 45 冊
隋・吉藏，《法華經統略》，卍續藏第 43 冊
金倉円照編，《法華経の成立と展開》，京都：平樂寺書店，1970。
田賀龍彥，《授記思想の源流と開展—大乘經典形成の思想史的背景》，京都：平樂寺，1974 年。
平井俊榮，《中国般若思想史研究－吉蔵三論と學派》，東京：春秋社，1976 年。
菅野博史，《中国法華思想の研究》，東京：春秋社，1994 年。
平川彰等著，林保堯譯《法華思想》，講座・大乘佛教 4，高雄：佛光文化事業，1998 年 2 月。
勝呂信靜編，《法華經の思想と展開》，京都：平樂寺，2001 年。
奥野光賢，《仏性思想の展開—吉蔵を中心としだ『法華論』受容史》東京：大藏出版社，2002 年。
李幸玲，〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《台大佛學研究》第 16 期，2008 年 12 月。
李幸玲，〈竺道生《妙法蓮華經疏》的詮釋觀點〉，第六屆青年學者國際學術研討會，首爾：韓國外國語大學，2010 年 02 月 19 日。