

由江南到關中

——三論吉藏晚年思想轉變之探討*

余淑芳

華梵大學東方人文思想研究所博士生

摘要

吉藏（549-623）被視為三論宗的開宗論主，一生經歷四個朝代：南朝的梁、陳，及其後的隋、唐。在隋煬帝（569-618）的邀請下，吉藏於開皇十九年（599）由江南遷到關中。他駐錫的寺院由紹興嘉祥寺（591-599），到江都慧日道場（599），再遷居到長安日嚴寺（599-618），最後寂滅於長安實際寺（623）。吉藏由江南到關中，將江南的三論思想再度回傳到關中。

吉藏一生所學，依其在《法華統略》中自陳：「少弘四論，末專習一乘。」此中，一乘即指《法華經》中「唯有一乘法，無二亦無三」的思想。學界認為吉藏由江南遷徙到關中後，受到京師欣尚《法華》的影響，不得不特重《法華》，「意味著吉藏晚年信仰上的轉變」，此說是否屬實？其歷程如何？原因為何？何以在其晚年三論宗即將大成之際，卻轉而專修《法華》？吉藏早年是否曾受三論師承之影響而重視《法華》？南北朝時間，對《法華經》的重視是否只限於關中？此均為本文關注之處。

* 收稿日期：2017.01.16，通過審查日期：2017.02.17。

透過前述問題的剖析，我們試著將吉藏放在歷史長流中，還原當時的時空背景，通過歷史脈絡，全面性瞭解吉藏修習《法華經》的歷程。

本文試圖透過釐清以下三個面向，瞭解吉藏接觸法華思想的過程：一、吉藏早年在會稽時，是否存有接觸《法華》的證據及事實；二、吉藏是否受智顛法華思想的影響；三、關河三論學團是否亦有《法華》的傳承。本文首先探討南北朝時間，南朝是否亦崇奉《法華》，釐清吉藏早期是否受南朝崇奉《法華》的影響；接著討論《續高僧傳》所載吉藏的修持方法，是否與天台《法華》的修持法門有關？最後探討關河舊宗的《法華》傳承，吉藏入興皇法朗門下，是否即已同時接觸到此一傳承？

本文認為吉藏早期投入興皇門下時，除接受三論思想的洗禮之外，即已同時接觸關河的法華思想，並非中年遷徙到京師後才轉重《法華》。對三論學團而言，當時的關河舊宗並無宗派意識，亦無只重三論，不重其它經典之事，吉藏早年即已同時領解法華及三論的思想。透過上述分析，本文認為吉藏並無晚年信仰轉變之事。

關鍵詞：吉藏、南北朝、《法華經》、智顛、日嚴寺

【目次】

- 一、前言
- 二、南北朝對《法華經》的崇尚風氣
- 三、吉藏修持法門與《法華經》修持法門之對照
 - (一) 寫二千部《法華經》
 - (二) 注解《法華經》
 - (三) 講述《法華經》三百遍
 - (四) 造像禮懺、坐禪觀實相理
- 四、《法華經》的傳承
- 五、結論

一、前言

吉藏（549-623）出生於金陵，生逢亂世，歷經南朝的梁、陳及隋、唐四個朝代，一生和數位佛教史上的重要人物相錯及結緣。他出生於梁武帝（464-549）太清三年，當年梁武駕崩；五歲時，遇到真諦三藏（499-569），真諦為他取名吉藏。¹ 吉藏四十九歲（597）時，曾奉疏請智顛（538-597）講《法華經》，智顛不赴，二位大師究竟有無會面，亦成為歷史的想像。²

吉藏於隋開皇十一年（591）住進會稽嘉祥寺，在此大弘三論思想，《續高僧傳》記載：「止泊嘉祥，如常敷引。禹穴成市，問道千餘。志在傳燈，法輪繼轉。」³ 因此，吉藏於嘉祥寺弘演三論，係延續他在興皇寺的志業繼轉法輪，如常敷引。一直到開皇末歲（十九年，599），煬帝置四道場，因吉藏名望及義解功在當世，於是召吉藏入住慧日道場，由此推算，吉藏駐錫嘉祥寺的期間係自西元 591 年到 599 年，共計 8 年。吉藏入住慧日道場之後，同年（599）楊廣又在京師置日嚴寺，於是又延請吉藏前往該寺居之，吉藏在日嚴寺一直住到唐高祖於武德元年（618）敕令他移居到實際寺為止，共計 19 年。因此，吉藏在長安日嚴寺居住的時間是最長的。綜合吉藏文疏所述，吉藏自移居會稽嘉祥寺起，可以分成三個時期：一為昔在會稽時期，共計 8 年，自西元 591 到 599 年；二為中居京兆日嚴寺時期，自西元 599 到 619 年；三為晚年居實際寺時期，自 618 到 623 年。

¹ 日僧安澄，《中論疏記》：「言吉藏者，《傳》云：『年在孩童，父引之見於真諦，仍乞銘之。諦問其所懷，可為吉藏。』……《述義》云：『言「吉藏」者，舉大師之諱，字雖無立名所以，而義准解之。「吉」即不二之法，以此為藏……。」今云『吉藏』者，中道正觀之法，名之為『吉』，以此為藏，貯畜法財施與庶品……有人傳云：『「吉」者，善也；「藏」者，攝持之義也。』」（SAT, T65, no. 2255, p. 3b7-15）日僧安澄對吉藏有三種說法，其中第三種較似年幼孩童的想法。

² 楊惠南，《吉藏》，頁 47-48，註 141 中詳細討論吉藏是否親見智顛。

³ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514a6-8。

由吉藏的居住地區，我們可以看到，吉藏在西元 599 年離開江南前，於 597 年即備疏請智顛講《法華經》，其後，吉藏又向灌頂（561-632）借《法華文句》的筆記，此均係吉藏身居江南時期之事。而吉藏注解三論及大弘《法華》，則係居住於長安日嚴寺時期。西元 602 年，文帝敕吉藏撰《淨名疏》、《中論疏》和《十二門論疏》，吉藏於 608 年完成。

吉藏自述「少弘四論，末專習一乘」⁴，道宣（596-667）在《續高僧傳》中曾提到吉藏在隋煬帝大業初年（605），寫二千部《法華經》。學者楊惠南將此解讀為「意味著吉藏晚年信仰上的轉變」⁵，並謂：「吉藏在長安日嚴寺的十九年中，由於京師欣尚妙重《法華》，因此，乃因其利即而開剖，……吉藏開講《法華》三百餘遍。可見受到風氣影響下的吉藏，也不能不特重《法華》。」⁶ 楊氏解讀道宣的說法，認為吉藏是受到京師欣尚妙重《法華》風氣的影響，而不得不特重《法華》。

然而，我們也可以在史料及吉藏的傳記中發現其它資料，描述著不同的事情：首先，智顛在西元 567 年到達金陵後，即長期在金陵講授《法華經》，這樣的風行教化，對於江南佛教崇奉《法華》難道未再進一步加深嗎？吉藏當時身處江南，這種崇奉《法華》的風尚是否也早已對他有所浸潤？此外，南北朝（420-589）時代對於判教及「佛性說」的熱烈討論，其理論的支柱即是《法華經》一佛乘之思想。判教及「佛性說」既然必須以《法華經》的思想為依據，那麼《法華經》對南、北兩朝的佛教是否具有同樣重要的地位呢？再者，吉藏在《法華統略》卷上也說：「昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷。中居京兆，錄其要用，裁為七軸。」⁷ 吉藏在江南會稽時，即撰有此經玄文，此時，吉藏已在嘉祥寺講授三論宗而聲名大躁，這難道不是意味著吉藏可能並非到晚年才轉信《法華》，而是早期在會稽時即已同時對法華思想有所宗仰？這些資料都暗示著吉藏可能在青年時期即醉心《法華》，而非遷徙到京兆長安時，才開始關注法華思想。

4 《法華統略》卷 1，CBETA, X27, no. 582, p. 438c10。

5 楊惠南，《吉藏》，頁 36。

6 楊惠南，《吉藏》，頁 36。

7 《法華統略》卷 1，CBETA, X27, no. 582, p. 438c9-10。

關於吉藏是否在晚年由《般若》轉向專修《法華》，筆者認為可探討的問題如下：

（一）吉藏在江南時，江南是否亦欣尚妙重《法華》，係首先值得探討的問題。按江南佛教若亦欣尚妙重《法華》，那麼吉藏成長於此種氛圍下，亦必對《法華》有所欣重，絕非到了京師之後，才開始特重《法華》。

（二）吉藏雖係攝嶺興皇的門人及崇仰三論的僧人，然而，在他的傳記中，亦出現寫《法華經》二千部，及開講《法華經》三百餘遍的記載，這種書寫、讀誦及為人解說的行持方法，是否與《法華經》本身記載的行持方法有關？吉藏在會稽時，是否早已開始學習及修持《法華經》？

（三）《續高僧傳》中記載：「隋曆告終，造二十五尊像，捨房安置，自處卑室，昏曉相仍竭誠禮懺。又別置普賢菩薩像，帳設如前，躬對坐禪觀實相理，鎮累年紀不替於茲。」⁸ 按鳩摩羅什（334-413，一說350-409）譯的《思惟略要法》中留有〈法華三昧觀法〉，吉藏所行懺法是否與此有關，抑或與天台的法華懺有關？此亦為值得探討問題。

（四）漢傳佛教以《法華經》為中心的宗派，主要為天台宗。然而，除了天台之外，吉藏在其所撰《法華》文疏中，屢次提到關河舊宗，是否透露出在關河的三論學團內，亦有關於《法華》的思想傳承？

透過處理這些問題，或許能回應「吉藏是否在晚年由《般若》轉向《法華》」此一說法，同時亦能瞭解吉藏與《法華經》的淵源。

二、南北朝對《法華經》的崇尚風氣

《法華經》在中國最早係由西晉竺法護（239-316）所譯之《正法華經》被介紹出來，然而，由於譯文艱澀難懂，以致無法廣為流傳，此由羅什的弟子僧叡（371-438）在〈法華經後序〉說明羅什翻譯此經的緣起中可知一二：

經流茲土，雖復垂及百年，譯者昧其虛津，靈關莫之或啟。談者

⁸ 《續高僧傳》，CBETA, T50, no. 2060, p. 514b13-16。

乖其准格，幽蹤罕得而履，徒復搜研皓首，並未有窺其門者。秦司隸校尉左將軍安城侯姚嵩，擬韻玄門宅心世表，注誠斯典信詣彌至，每思尋其文，深識譯者之失。既遇究摩羅法師，為之傳寫，指其大歸，真若披重霄而高蹈，登崑崙而俯眇矣！于時聽受領悟之僧八百餘人，皆是諸方英秀，一時之傑也。⁹

此序提到安城侯姚嵩（?-416，後秦姚興弟）請羅什重譯並講解此經，當時聽羅什講解此經而得領悟者即有八百餘人。從羅什重譯此經後，《法華經》才真正在中國佛教發揮影響力。

依學者周伯勤的說法：在鳩摩羅什譯經之前，中國佛教受著兩支佛教思想的影響。一是道安法師所說的「格義佛教」，以中國傳統哲學和宗教觀念來解釋印度佛教教理的格義佛教；另一是經院哲學的上座部佛教。前者以研究漢譯大乘《般若經》為主的「般若六家七宗」為代表。這支佛教思想由於綜攝了佛典漢譯初期 200 年的傳統，被 Leon Hurvitz 認為這是第一次中國系統化的佛教思想。¹⁰ 依周氏的看法，這兩支佛教思想，並無《法華經》系的一佛乘思想，可見在羅什重譯《法華經》之前，《法華經》在中國佛教界的影響力尚未發揮出來。

西元第四世紀末葉開始，隨著羅什大量的重譯及系統的翻譯大乘經、論，中國佛教開啟了新的一頁。¹¹ 《法華經》也在重譯的情況下，由於譯文清楚，文義通順，適合中國人的語文習慣，因此很受中國人的歡迎。即使後來有隋闍那崛多（523-600）及達摩笈多（?-619）譯的《添品妙法蓮華經》新譯本，羅什的譯本仍受中國人喜愛，新譯本始終無法取代它。從此一意義上說，羅什的翻譯具有劃時代的意義。唐代道宣（596-667）在

⁹ 《出三藏記集》卷 8，CBETA, T55, no. 2145, p. 57c9-18。

¹⁰ 周伯勤，〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，頁 237。

¹¹ 此即周伯勤於〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉中所述：由於羅什的譯經，中土人士對於大乘、小乘方有正確的認識，不再以玄學及漢學的觀點來解讀印度佛教中的大乘及小乘概念，並對印度佛教大、小乘之爭有所認識，並使中國佛教從「格義」佛教進入「判教」時代。（頁 237）

〈妙法蓮華經弘傳序〉中曾說：「三經重沓¹²，文旨互陳，時所宗尚，皆弘秦本。」¹³ 即反映了羅什譯本在唐朝風行一時的情況。

《法華經》在南北朝之前，是否有人精研講說呢？依《高僧傳》所載，在第四世紀，僅有竺法潛¹⁴（286-374）、竺法義¹⁵（307-380）、于法開¹⁶（生卒年不詳）與竺法曠¹⁷（327-402）四人對《法華經》有興趣。顯然，當時中國佛教徒對《法華經》的興趣，對比起《般若經》是較少的。

等到羅什重譯《法華經》，由於經義競顯，法義清晰，猶如立於昆侖山俯看，於是中國佛教人士，開始對《法華經》會三歸一的「一乘教」觀點產生興趣。南北朝時期，即有人注解《法華經》，如南朝宋竺道生（355-434）撰《法華經疏》2卷；南朝梁法雲撰《法華經義記》8卷；此外，在《法華經持驗記》中亦記載著由晉到南朝宋、齊、梁、陳僧俗兩眾的修持經驗，總計約63人。¹⁸ 由這些記載，可以瞭解，在隋代之前的南北朝，易言之，在智顛專重《法華》，以「法華三大部」成立天台宗之

¹² 《法華經》的漢譯版本共有4種，現存只有3種：包括西晉·竺法護所譯的10卷的《正法華經》、姚秦·鳩摩羅什所譯的8卷《妙法蓮華經》、隋·闍那崛和達摩笈多所譯的7卷《添品妙法蓮華經》。此處所說的三經，即指現存的三經。

¹³ 《妙法蓮華經》卷1，CBETA, T09, no. 262, p. 1b22-23。

¹⁴ 《高僧傳》卷4：「竺潛字法深，姓王，瑯琊人，晉丞相武昌郡公敦之弟也，……至年二十四講《法華》、《小品》，既蘊深解，復能善說。」CBETA, T50, no. 2059, p. 347c12-20。

¹⁵ 《高僧傳》卷4：「竺法義……遊刃眾典，尤善《法華》。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 350c16-20）

¹⁶ 《高僧傳》卷4：「于法開……善《放光》及《法華》。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 350a13-14）

¹⁷ 《高僧傳》卷5：「竺法曠……每以《法華》為會三之旨，《無量壽》為淨土之因，常吟詠二部。有眾則講，獨處則誦。」（CBETA, T50, no. 2059, p. 356c7-18）

¹⁸ 《法華經持驗記》卷1，CBETA, X78, no. 1541, pp. 63b4-64a7。

前，位處江南的南都四朝，即有修持《法華》的風氣。南朝四代對《法華經》的重視及修持，並非在智顛專重《法華》之後。

在《大正新修大藏經》收錄之史傳類中，《法華經》的持驗傳記計有六種，分別為：藍谷沙門惠詳所撰《弘贊法華傳》10卷、《法華傳記》10卷、《法華靈驗傳》2卷、《法華經顯應錄》2卷、清周克復所編《法華經持驗記》2卷及《觀音經持驗記》2卷，各傳記分別記錄歷朝歷代修持《法華經》之狀況。茲以結集最早之《弘贊法華傳》，統計南、北兩地對《法華經》的持驗狀況，以檢視南方修持《法華》之風。

表 1：《弘贊法華傳》南、北兩朝持驗統計表（以傳記所示該人所屬朝代為主）

	北朝	南朝
卷 1 圖像	4 人	7 人
卷 2 譯經	4 人	4 人
卷 3 講解	1 人（吉藏）	1 人（灌頂）
卷 4 修觀		2 人（慧思、智顛）
卷 5 遺身	1 人	7 人
卷 6 誦持	7 人	26 人
卷 7 誦持	4 人	4 人
卷 8 誦持	均為唐代人	均為唐代人
卷 9 轉讀	1 人	2 人
卷 10 書寫	3 人	2 人

資料來源：作者自編

由上表可以看出，南朝的修持盛況和北朝相較，並未絲毫遜色，此亦為《法華經》由北方譯出後，隨著戰亂人口遷移，而遠傳到南方的最佳證明。在《法華經持驗記》中亦有一現象值得注意，此記所收錄的北朝修持僧侶人士僅有 6 位（北齊、北周）¹⁹，晉朝有 15 位，南朝有 45 位。此資

¹⁹ 《法華經持驗記》的編者為清代周克復，係輯錄古德名賢事驗，編撰而成。（CBETA, X78, no. 1541, p. 63c13-15）

料顯示，南朝僧俗修持《法華經》人數遠遠大於北朝的修持人數。此數字雖不能完全代表當時社會對《法華》崇尚的熱烈程度，但卻可以反映出南北朝當時的修持情況，若要說南朝崇尚《法華》不及北朝是難以成立的。

此外，對經典之注解及判攝亦能顯示對於經典的重視，本文接著分析南北朝對《法華經》的注解及判教的情況。

南朝對《法華經》的注釋，《大正藏》所傳者，計有南朝宋竺道生撰《法華經疏》2卷；及南朝梁法雲撰《法華經義記》8卷（簡稱《義記》）；北朝在《大正藏》的經錄中則未見撰寫注疏之人。惟據法雲《義記》的〈序〉²⁰中記載，有一段話與該經的早期注疏有關：

昔者姚秦什公親翻《妙經》於震旦，上足僧融創開九轍，叡、生等林立諸曹相繼而有著作。在齊之時，劉虬居士共十名僧務，摺輿師之異言，撰為《注法華》。……古之消釋此經，南二而北七，各以長相當，莫之適從矣！²¹

這段話能見到北朝《法華經》之注釋情況。鳩摩羅什弟子等人，已撰有相關《法華經》注疏，至北齊（550-577）時，則有劉虬居士及十名僧務，搜集各種異言而成《注法華》，由於此注已佚，是以《大正藏》並未收錄。此外，依該《義記》〈序〉所載，古代消釋《法華經》者，相傳有「南二北七」，「南二」是否即指前述南朝宋·竺道生及梁·法雲？「北七」則完全失傳。「北七」在當時或許仍流傳於世，但到唐武宗再次大規模滅佛後，很多義疏多已於中土失傳。

然而，依智顓《妙法蓮華經玄義》所載，對《法華經》有異見者有十，分為「南三北七」，與《義記》〈序〉中所說「南二北七」不同。按《義記》〈序〉作者為千年後之在華日人濬鳳潭²²，他說的「南二北七」

²⁰ 此序的撰寫者為濬鳳潭，係一在中國流浪（浪華）的日人，年代為元祿丙子。元祿為日本國東山天皇的年號，元祿丙子為西元 1696 元。距離南北朝約有千年以上。

²¹ 《法華經義記》卷 1，CBETA, T33, no. 1715, p. 572a17-b7。

²² 參見註 20。

應係指注解《法華經》者，而非判教學者。而「南三北七」的說法，則係智顛所稱的十家判教學說。按智顛注解《法華經》時，認為此經「唯論如來設教大綱，不委微細綱目」²³，將《法華經》定位為論述如來之設教大綱，此大綱乃一佛乘，此經並提出「權實」二教。智顛為解說釋迦一代時教之權實，故而論及經典之判教問題。他指出南北朝時，共有十家判攝。而這十家判教學說，正好用來顯示當時中國佛教界對《法華》一乘教的重視程度。其中南家三家，北方七家，恰足以說明南北朝時，南、北兩地均同重《法華》。此外，吉藏於《法華遊意》（簡稱《遊意》）中亦曾言：「昔在會稽，撰釋《法華》宗旨凡有十三家，今略明即世盛行，有其三說。」²⁴按吉藏於南朝末兵荒馬亂之際，曾搜集各寺所留論疏，故有「目學之長勿過於藏」²⁵的說法，吉藏於《遊意》中談到解釋《法華》宗旨者有十三家，應係其收聚簡選各家文疏所知的結果。由此可見江南各地寺院多藏有注解《法華經》疏文本，亦足以說明江南盛行研究《法華》義理之風氣。

按中國佛教分為南、北兩地不同發展區域，係於東晉時期（317-420）開始。北方有匈奴、羯、鮮卑、氐、羌等民族所建立的十六國。這些地區的統治者，多數提倡佛教，以後趙、前秦、後秦、北涼為盛，在中國佛教史上占有極重要的地位，其代表人物為道安（312-385）和羅什。南方則為東晉王朝所保有，其文化係西晉文化之延長，一向和清談玄理合流的佛教，也隨著當時名僧不斷地南移，形成了廬山和建康兩地之佛教盛況。

東晉時代，羅什在北方後秦（384-417）將《法華經》重譯之後，首先就在以他為首的關中佛教集團中盛行開來，這是北方《法華經》流傳的開始，其後由關中流傳到河西走廊，當時在北涼國的道朗即吸收了來自關中的學說。在南方，梁武帝曾請雲光法師於內殿講《法華經》，顯然在武帝時期連帝王亦重視《法華經》；而於梁武帝之前，宋·竺道生已為《法華經》作注解；《法華經持驗記》中提到晉及南朝宋、齊、梁、陳僧侶均

²³ 《妙法蓮華經玄義》卷 10，CBETA, T33, no. 1716, p. 800b27-28。

²⁴ 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 636c10-12。

²⁵ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514c26-27。

有修持《法華》有成者，這些文獻都表現了南朝《法華經》的風行情況。由上述分析，可以瞭解，南北朝時，法華經在南方及北方均極為盛行及重視，並非只限於關中京師一地。

既然《法華經》同時在南、北兩地均極為盛行，何以道宣在《續高僧傳》中特別提到「由於京師欣尚妙重《法華》」一事呢？此事應該牽涉到當時北方佛教的現況。按北周武帝於建德三年（574）滅佛，毀經像，還俗僧道二百萬餘；隨後，北周滅北齊（577）再毀齊境佛寺、經像，還俗僧尼三百餘萬。此時，北方佛教已經奄奄一息，一直到西元 580 年，北周才逐步恢復。隔年（581），隋文帝滅了北周，隨即展開復興佛教的行動，文帝於五嶽各置佛寺一所，於襄陽、隋郡、江陵、晉陽亦各置佛寺一所。吉藏在西元 599 年被敕令到京師時，距離恢復佛教不到 20 年，北方的義學大師多已凋零，無高僧可恢復關中義學。楊廣當時敕令吉藏移駐京師，目的亦在恢復北方佛教的義學，²⁶，吉藏就是在這種情況下前往京師。

因此，筆者認為道宣所說的「由於京師欣尚妙重《法華》」，意在突顯北齊、北周二次滅佛，京師僧、俗二道在無高僧講授《法華經》的情況下，特別渴求及欣尚妙重《法華》，而吉藏到達京師後，「既初登京輦，道俗雲奔」²⁷，在這種求法的狂熱中，於是因勢利導而開講《法華經》，本為順水推舟、水到渠成之事。道宣此語目的不在說明京師欣尚《法華》高於江南，而在說明京師道俗渴求《法華》的心境，吉藏既係因其利而開剖，自然不能說他受到京師欣重《法華》的影響而被轉變，而應視其為觀機逗教、因勢利導的一種傳法策略。且智顛在江南大開《法華》法筵，名聲震動朝野，他未曾移影關中，關中人自是期盼，吉藏在這種環境下，既然京師欣重《法華》，且關河舊說就是由此地開展出來，在各種條件完備的情況下，他掌握住此一風尚，主動開講《法華》，或許他的目的亦在恢復當年關河舊說的思想，亦未可知。

²⁶ 《續高僧傳》卷 11：「王又於京師置日嚴寺，別教延藏往彼居之，欲使道振中原行高帝壤」（CBETA, T50, no. 2060, p. 514a10-12）

²⁷ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514a12-13。

三、吉藏修持法門與《法華經》修持法門之對照

吉藏以三論宗旨弘傳佛法於世，他個人的實修法門，依《續高僧傳》及吉藏文本所載，吉藏對於《法華經》中所謂「書寫此經，受持，讀誦，解說其義，如法修行」²⁸等修持方法亦能如實地實踐之。分別探討如下：

（一）寫二千部《法華經》

道宣《續高僧傳》中記載，吉藏「晚以大業初歲，寫二千部《法華》」²⁹。其後，《弘贊法華傳》及《法華傳記》有關吉藏事蹟的部分，都有相同的記載，且文句相同，應該都是沿用《續高僧傳》的記載。對後世而言，吉藏撰寫二千部《法華》，甚為感佩，然而，若加以核實，不得不詳加探究，是否有其真實性？

按二千部《法華經》，其若意指羅什譯本自始至終抄寫完畢列為一部的話，那麼二千部《法華經》，每日抄寫一部，以一年 365 日計算，至少亦需五年以上時間方能完成，且須日以繼夜抄寫，不中斷、不從事其它事務。³⁰以吉藏於京兆名望，能夠摒除外務，專心一意抄寫，不無疑問！且吉藏亦於煬帝大業年間，相繼完成《中論疏》、《十二門論疏》及《百論疏》，是否仍有多餘精力，獨自完成此二千部寫經，尚待查考。

「大業初歲」，文意不明，可能指大業元年（605）³¹，亦可能指大業剛開始的前幾年。依漢語的用法，「古以臘日為歲終，祭祀送歲。臘日

²⁸ 《妙法蓮華經》卷 4〈勸持品〉，CBETA, T09, no. 262, p. 36b17-18。

²⁹ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514b12-13。

³⁰ 《人間福報》2009.06.18 曾記載一則新聞，南投看守所長李太順，最近開始抄寫《法華經》，希望以二個月時間抄寫六萬多字經文。若二個月抄寫一部完整的《法華經》，一年只能抄寫六部。（「人間福報」，<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=130939>，2016.08.31）吉藏若是完整抄寫二千部，將需 333 年始能完成。

³¹ 楊惠南於《吉藏》一書中，亦採大業初歲即大業元年的看法。（頁 35）

的次日，稱為『初歲』」³²，若依此種用法，那麼「大業初歲」，應是指大業元年，按隋文帝沒於西元 604 年，隔年西元 605 年，即可稱其為初歲。《續高僧傳》記載吉藏於大業初歲（605）寫二千部《法華》。而在此二、三年之前，隋文帝仁壽二年（602）及四年（604），文帝即敕令吉藏撰寫《淨名疏》、《中論疏》、《十二門論疏》及《維摩經義疏》，三年後（608），吉藏完成《中論疏》、《十二門論疏》、和《百論疏》。自 602 到 608 前後共約六年的時間，吉藏一面抄寫《法華經》，一面撰寫《中論疏》、《十二門論疏》及《百論疏》，這樣的精力，恐怕很難有人能夠望其項背。那麼吉藏所抄寫的是否為完整的《法華經》經文，即值得探究。

表 2：吉藏西元 602-608 年譜

西元 602 年 54 歲	隋文帝仁壽二年	文帝敕吉藏撰《淨名疏》、《中論疏》和《十二門論疏》；敕令五十三州建舍利塔。
西元 604 年 56 歲	隋文帝仁壽四年	吉藏奉帝命撰《維摩經義疏》，敕於博、絳等三十州建舍利塔。
西元 605 年 57 歲	隋煬帝大業元年	吉藏寫二千部《法華經》。
西元 608 年 60 歲	隋煬帝大業四年	吉藏撰《中論疏》、《十二門論疏》和《百論疏》。

資料來源：改編自楊惠南，《吉藏》，頁 49

³² 《漢語詞典》：「漢代以後，沿用夏曆，以十二月初八為臘日，泛指一年之初。……《史記·天官書》卷 27：『臘明日，人眾卒歲，一會飲食，發陽氣，故曰「初歲」。』……《初學記》卷 3 引梁元帝《纂要》：『正月孟春，亦曰……初歲。』」（「漢語網」，<http://www.chinesewords.org/dict/44835-744.html>，2016.08.31）

我們在此或許可作一假設：吉藏是否有可能在會稽期間（591-599）即開始抄寫《法華經》呢？按吉藏在《法華統略》中說：「昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷。」在會稽期間，吉藏即著有此經玄文，那麼在撰寫《法華經》玄文時期，同時抄寫《法華經》，不無可能。若吉藏於會稽期間即以抄寫《法華經》作為修持法門，更可證明吉藏在江南時期即已開始重視《法華經》了。

吉藏留下來的文本及傳記中，對於其寫經之事均無相關記載，僅留下「晚以大業初歲，寫二千部《法華》」而已，實際情形如何，已無從考證。然而，傳記所揭露吉藏寫二千部《法華經》此事，正足以顯示，吉藏除精研三論義理之外，亦著重宗教實修及信仰的層面。依其年譜前後行事來看，他在長安日嚴寺期間，除奉帝命撰寫三論相關論疏外，也自行寫二千部《法華經》，此亦足示除了傳承三論學團義理之外，他個人修持係依於《法華經》。此種抄寫《法華經》作為信仰及修持的方法，於敦煌遺書中屢屢出現。

按《法華經》寫本，在敦煌遺書中，佔有絕大多數的數量，依方廣錫對敦煌遺書中有關《法華經》的研究顯示：

〔國際間〕敦煌遺書的總數大約為 60000 號左右。由於各收藏機構在編號時，採用凡是一個獨立單位就編為一號的辦法，所以上述敦煌遺書有的通卷長幾米，甚至十幾米；有的是只有巴掌大，甚至更小的殘片。如果忽略這些殘片不計，則較長的敦煌漢文遺書約為 30000 號左右。根據我的不完全統計，在這 30000 號敦煌遺書中，《妙法蓮華經》的數量超出 5000 號，也就是要占六分之一強。這些《妙法蓮華經》寫卷大部分是南北朝及盛唐所寫。³³

這些寫本中，已知附有題記者約有一百多條，多為家人、親眷、師長祈福，求長生，求功名，或為亡靈作福，為皇室祈福，這些題記的出現，呈現《法華經》作為信仰層面的熱烈現象。在南北朝時間，寫《法華經》可說是一種社會普遍的信仰方式，由此看來，吉藏的寫經不過反映了南北

³³ 方廣錫，〈敦煌遺書中《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 229。

朝時間社會信仰《法華經》的一種現象而已。在敦煌遺書中，亦出現如下的題記：

北玉 77 號題記謂：「第一千七百八十四部，凡一萬三百七十四言。」後者是本經的字數，前者則大約是一次做功德所抄寫的《法華經》的部數。伯 3788 號題記則謂：「奉為兩親，敬造《妙法蓮華經》三千部。」³⁴

這些題記的記載方式，和《續高僧傳》吉藏的記載相同，均是表示抄寫《法華經》的部數，最值得注意的是北玉 77 號題記，裡面同時記載了抄寫的字數「凡一萬三百七十四言」，這個字數提供的訊息是否足以證實：吉藏所寫「二千部《法華經》」的「部」，係指自首卷到末卷完整的《法華經》方稱為「一部」呢？

按羅什所譯《法華經》字數約為七萬多字，「一萬三百七十四言」應係其中某卷的字數，並非全經字數。由此可以證實，南北朝時期寫經，非係將該經全本抄寫完成，始可稱為「一部」，而係依其擇定抄寫部分，抄寫完成即稱其為「一部」。透過此處分析，我們可對吉藏「寫《法華》二千部」，作如下的解讀：吉藏所寫《法華》二千部，可能僅係抄寫《法華經》某卷，因此，他才能有足夠的時間在大業初歲寫二千部《法華》。然而，此亦僅係一連串之推論而已。

再則，吉藏寫《法華》二千部，是否另有其它的動機及原因呢？

首先，我們可以依常情，將吉藏寫《法華經》視為修持《法華》之信仰行為，此亦為道宣於《續高僧傳》之論述脈絡，依於此，故有上述依敦煌遺書而來之討論。然而，我們不能忽略吉藏畢竟與一般庶民百姓或凡庸僧人不同——道宣稱讚他對佛學義理妙達指歸，與時人論辯則精辯鋒遊——以作為一代高僧，我們要再提出一個疑問：他除了注解經典、講經說法之外，是否仍有多餘時間在盛年時進行此一耗時的工作？易言之，吉藏除了把抄寫《法華經》當作一種信仰及修持的方法之外，是否仍有其它的因素及背景促使他進行此項耗時費力之舉？

³⁴ 方廣錫，〈敦煌遺書中《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 219。

我們把方向轉到當時的整體社會環境，特別是對當時的佛教環境來觀察。南北朝時期由於社會長期動亂，上自帝王將相，下自庶民百姓均追求心靈寄託，社會崇尚佛法，形成此一時期佛教迅猛發展，講經說法風氣極盛，聽經人數動輒近千人，對經典需求強烈。為了能夠取得經典閱讀，南北朝、隋，乃至唐初，寫經如此風行，除了《法華經》本身鼓勵「書寫」此一修持方法外，與當時的社會環境或許有相當的關連。中國活字版印刷術於宋代方始出現，南北朝、隋、唐時代雖有雕版印刷，然而費用昂貴且未普及，此時期係雕版印刷與手抄本同時流行之時代。庶民百姓為了誦經、聽經，有自行抄寫經典之需，而講經者為了聽經者之需，或有提供經典之必要。

在此種時代風尚下，吉藏抄寫《法華經》二千部，除了作為個人修持《法華》外，亦可能提供給僧俗誦經、聽經之需。且據文獻記載，鑑真於西元 758 年（日本天平寶字二年）也曾在日本「率眾」開寫《大藏經》5048 卷，此天平時代係日本佛教寫經最盛的時期。³⁵ 鑑真率眾開寫《大藏經》，透露出當時率眾或請人代筆寫經的風氣。鑑真時代晚吉藏約百年以上，由此推想，百年後尚需率眾寫經，百年前經典取得來源，必然更依靠抄寫而來。吉藏在這種時代風尚之中，寫二千部《法華》，不無可能亦是率眾開寫或請人代筆。

惟凡此種種，由於文獻缺乏，均係對於吉藏寫二千部《法華》之推斷，實情究係如何，尚待來日新文獻出現始能證實。

（二）注解《法華經》

吉藏曾經屢次為《法華經》作注解。³⁶ 現存的相關疏論計有：《法華遊意》（T34, no. 1722）、《法華玄論》（T34, no. 1720）、《法華義疏》（T34, no. 1721）、《法華統略》（X27, no. 582）、《法華論疏》（T40, no. 1818）；散佚的計有《法華新撰疏》、《法華玄談》和《法華經科

³⁵ 石峻等合編，《中國佛教思想資料選編》（三），頁 509。

³⁶ 有關吉藏的著作，可參見湯用彤，《隋唐及五代佛教史》，頁 148-151。

文》。³⁷ 這些疏論的完成時期，與判斷吉藏何時開始修持《法華》有極大關係，茲依其各文本探討如下。依吉藏文本所載，《法華論疏》是撰寫於三本《法華經》疏後。³⁸

吉藏所撰的《法華經》疏，依其內容宗旨不同，有經典概說型，如：《法華遊意》、《法華玄論》；亦有為經典注釋者，如：《法華義疏》、《法華統略》、《法華論疏》，及散佚的《法華新撰疏》、《法華玄談》。其中，《法華統略》曾言：「昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷。³⁹ 中居京兆，錄其要用，裁為七軸。」「此經玄文」，比對吉藏所著經疏名稱，計有《法華玄論》及《法華玄談》二論中出現「玄」字，由此，《法華玄論》及《法華玄談》的撰寫應早於《法華統略》，且係於會稽時即撰出。「裁為七軸」，應指《法華義疏》，吉藏在此疏中寫道：「部類不同者，略為七例……今此《法華》於七種中是具足本；若依梵文應是略說，有六千偈也。」⁴⁰

而《法華遊意》亦有言謂：「昔有江右名為『西晉』，此經猶居外國。自從無王度江左，稱為『東晉』。至晉安帝義熙中此經始度，然此經度江將三百年矣。」⁴¹《法華玄論》卷 1 中，吉藏則對《法華》度江的時間亦做了簡單的計算：

然晉有前、後，昔在江右名為「西晉」，得五十二年。此經猶在外國。自元王渡江左，稱為「東晉」。至晉安帝義熙中，此經始度。然宋得六十年，齊得二十三年，梁得四十四年，合二百二十

³⁷ 此資料依《大正藏》所收經論、望月信亨《佛教大辭典》冊 1 及楊惠南，《吉藏》（頁 51-55）整理而成。

³⁸ 《法華論疏》卷 1：「但昔三出經疏，猶未解論文，今具釋之，使經、論煥然可領。」（CBETA, T40, no. 1818, p. 785b3-4）

³⁹ 《法華玄論》有 10 卷，吉藏於此自述「昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷」，那麼佚失的《法華玄談》亦應有 10 卷，兩種以「玄」為名之論著，共計 20 卷。

⁴⁰ 《法華義疏》卷 1〈序品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 451a7-15。

⁴¹ 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 650a1-3。

九年。從梁至今五十年，將三百年矣。⁴²

分析此段話，《玄論》所計算的朝代數字，前後有倒置現象，「梁至今 50 年」應置於「合二百二十九年」前，即「 $52 + 60 + 23 + 44 + 50 = 229$ 」，近三百年。按照吉藏的推算，南朝梁代的結束時間是 557 年，再加上「至今五十年」即是 607 年。《玄論》的寫作時間大致可以定位在大業三年（607）左右。吉藏圓寂於西元 623 年，由此判斷出，此《遊意》應當是吉藏接近晚年時所撰。

由吉藏自述的經疏順序來看，可以得到下列五種訊息：一、在《法華論疏》之前，吉藏已撰有三種《法華》疏；二、吉藏在會稽時，已著有《法華玄論》及《法華玄談》；三、吉藏撰寫的《法華統略》，裡面談到「昔在會稽」、「中居京兆」，這本書可能是吉藏臨終前的遺作；⁴³四、《法華義疏》則是吉藏「中居京兆」所寫；五、《法華遊意》為吉藏晚年時所撰。

其中，透過《法華義疏》於京兆日嚴寺所撰，且係寫於《法華論疏》前之三疏之一，可以得知，《法華論疏》也是在京兆時所撰，在京兆時期，吉藏隨後也撰寫了《法華統略》及《法華遊意》。而比對吉藏著作，三種疏應是：《法華義疏》、《法華新撰疏》及《法華玄談》。

茲將吉藏所撰法華論疏時間排序如下：

表 3：吉藏撰《法華》疏時間表

吉藏所居地	經疏名稱	理由
會稽	《法華玄論》、《法華玄談》（已佚）	昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷。
會稽	《法華新撰疏》（已佚）	
京兆	《法華義疏》	中居京兆，錄其要用，裁為七軸。
京兆	《法華論疏》	但昔三出經疏，猶未解論文。

⁴² 《法華玄論》卷 1，CBETA, T34, no. 1720, p. 363, c2-7。

⁴³ 另參照楊惠南，《吉藏》，頁 37，註 119 之意見。

京兆	《法華統略》	昔在會稽，著此經玄文，凡二十卷。中居京兆，錄其要用，裁為七軸。
京兆	《法華遊意》	然晉有前、後，昔在江右名為「西晉」，得五十二年。此經猶在外國。自元王渡江左，稱為「東晉」。至晉安帝義熙中，此經始度。然宋得六十年，齊得二十三年，梁得四十四年，合二百二十九年。從梁至今五十年，將三百年矣。

資料來源：作者自編

透過吉藏疏論中自述撰寫因緣，此表整理出吉藏於會稽時已有《法華玄論》、《法華玄談》及《法華新撰疏》三疏問世。再次證實吉藏對於《法華》之關注，並非於京兆期間始開始，於會稽嘉祥寺時，已然對《法華》研究及重視。關於此點，想來亦在情理之中。南北朝時期，佛教《般若》格義之風，在羅什重譯《法華經》後，依據《法華》權實觀點而生之判教風潮，隨之而起，吉藏面對這股時代趨勢，自有其個人看法，加之，他於陳隋江陵大亂之際，率其所屬到各寺院收聚文疏，目學最長之吉藏，自然有獨特的《法華》見地。

（三）講述《法華經》三百遍

吉藏《法華統略》中述及他曾私下及對大眾宣講《法華經》，近三百遍：「余少弘四論，末專習一乘，私眾二講，將三百遍。」⁴⁴《續高僧傳》中亦記載：「講三論一百餘遍，《法華》三百餘遍，《小品》、《智論》、《華嚴》、《維摩》等各數十遍。」⁴⁵元、明版本之《大藏經》則為《法華》三十餘遍，其它有關記載吉藏講學次數的文本均作三百餘遍。關於吉藏曾經講《法華》三百餘遍此事，黃國清評為：「後世列吉藏為『三論宗』祖師，可見三論於其教學體系中所佔的重要地位，然而，他

⁴⁴ 《法華統略》卷 1，CBETA, X27, no. 582, p. 438c10-11。

⁴⁵ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514c27-29。

也講說《法華經》三百餘遍，為不可忽視的《法華》思想家。」⁴⁶ 楊惠南的看法則是：「《法華經》的『一乘』，和《涅槃經》裏的『佛性』概念，在吉藏看來是完全相同的，因此，吉藏在五十歲以後，與其說是三論宗師，不如說是《法華經》師或《涅槃經》師。」⁴⁷

就歷史定位而言，吉藏未因講《法華經》三百遍而被認定專宗《法華》，然而，我們卻可由其講授《法華》之勤奮，瞭解其對《法華經》的重視。是以，雖然吉藏以三論大師而傳世，但考查其生平歷程，除了對《般若經》系之研究外，吉藏亦深重法華思想，因此，學者以「法華思想家」或「法華師」稱之，亦不足為奇了。

此處，我們要提出的問題是：為何吉藏講授《法華經》的次數遠遠超過三論？他不是以三論宗的創立者而聞名嗎？甚至對自己的師承均自稱為「關河舊說」，遠承關中羅什及僧肇的三論學說，何以在三論之外，他又獨重《法華》呢？關於這個問題，釋長清曾給出二個理由：

- 一、《法華經》是吉藏時代的主要大乘經典之一。
- 二、《法華經》……的最終目的與強調佛性及最終成佛之可能性的《涅槃經》是相容的。雖然《法華經》本身並未提及佛性。然而，這兩部經典都通過善巧方便而能使眾生成佛。佛性義理對中國佛教徒而言具有核心的意義……因此，吉藏無可避免地較常講說《法華經》，因為在他的時代佛性與涅槃的議題極為盛行。⁴⁸

當然，就義理及經典流行的層面而言，吉藏多講《法華》是理所當然的，然而，如前文所述，吉藏到長安後，恰恰遇到京師欣重《法華》，且智顛在江南早已廣弘《法華》，聲動朝野，吉藏在這一股崇尚《法華》的熱度中，講《法華》三百遍，自是可想而知的。此外，京師欣重《法華》，難道不與智顛在江南開講《法華》有關嗎？遠在長安的京兆僧俗，遠望江南的《法華》風尚，難道不求法若渴嗎？可惜智顛在吉藏敕赴京兆前二年即

⁴⁶ 黃國清，〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，頁 61。

⁴⁷ 楊惠南，〈吉藏的佛性論與心性論之研究〉，頁 258。

⁴⁸ 釋長清，〈吉藏二諦思想的來源〉，頁 59。

圓寂，並未來到京兆地區，若是智顛與吉藏同赴長安，吉藏有機會開講《法華》嗎？

（四）造像禮懺、坐禪觀實相理

《續高僧傳》中也記載著吉藏造像禮懺及坐禪修止觀之事：

隋歷告終，造二十五尊像，捨房安置，自處卑室，昏曉相仍，竭誠禮懺。又別置普賢菩薩像，帳設如前，躬對坐禪，觀實相理，鎮累年紀，不替於終。⁴⁹

在吉藏的著述當中，「禮懺及坐禪修觀」大多在《法華經》的疏記當中出現，三論注疏所討論的主題均以「即破即立」的方式成立「無所得」的空性理，並未記載懺法及坐禪的相關內容；換言之，吉藏之三論著作，係以破、立方式成立三論之義理體系，⁵⁰ 並未對如何觀修以達致空性而所有闡述。這是三論體系之傳統。

相對地，由於《法華經》本身即有懺悔及修觀的法門，吉藏在有關《法華經》的論疏中，對此則多有著墨。如他在《法華統略》〈安樂行品〉中討論到「事懺」及「實相懺」的不同：

⁴⁹ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514b13-16。

⁵⁰ 《百論疏》卷 3〈破空品〉：「又辨諸方等經明懺悔意。世間人皆云『無始世來所造眾罪今欲懺悔』，即謂『罪為所破，懺悔為能破』。如此懺悔者，名為『罪過懺悔』，何以知之？有能破、所破既是外道，今復云『有懺為能破，罪是可破』，豈非外道？此言正可為入理人說耳！昔山中大師云『出講堂不許人語』，意正在此，恐聞之而起疑諦故也。」（CBETA, T42, no. 1827, p. 302b26-c3）吉藏在此《百論疏》中立論係以「無所得」為主。對懺悔的看法亦復如是，無能破、所破，並未論述如何懺悔。吉藏後來在《法華論疏》所談的懺悔，主要也以實相觀為主。「得實相觀即能斯事皆寂」，其中的「斯事」即指「有所得心」，仍係以三論「無所得」宗旨論述懺悔法門。

又此品來者，明懺悔、斷惑、坐禪，行道之要也。「懺悔」者：罪從妄心生，能生之心既妄，所生亦妄。事中懺悔，還是妄耳！但借其輕妄以除重妄故，妄根未拔。此品明實相觀，實相之境既實，所生之觀亦實，故以實除妄故，妄便息，名「實懺悔」。「斷煩惱」者：無始來動心若不除，墮凡夫、二乘，便起有所得心取相；今得實觀，此三自寂。前念觀為無礙，後念觀為解脫，故煩惱清淨。言「坐禪」者：凡夫、二乘有所得生心動亂，得「實相觀」，斯事皆寂，即第一義禪，亦如斯而行，即是行道。又得如實觀，眾行具足，無慳即檀，遮非為戒，餘類爾。⁵¹

吉藏認為行道最重要的是「懺悔」、「斷惑」及「坐禪」。「懺悔」又可分為「事懺」及「實相懺」。「事懺」以輕妄除重妄，妄根未拔；「實相懺」則係實相觀，實相之境既實，所生之觀亦實，以實除妄，妄便息，又名「實懺悔」。「斷惑」則是斷煩惱，若得實觀，煩惱便清淨。「坐禪」則因凡夫、二乘有所得生心動亂，若得實相觀，斯事皆寂，即為第一義禪。

吉藏認為若能依《法華經》〈安樂門品〉修「實相觀」，自然能透過懺悔而妄念止息，煩惱清淨，心不動亂，當「有所得」的動亂心皆寂時，即為第一義禪。若能依此而行，即是行道。得如實觀時，眾行就會具足，即能圓滿菩薩行的六波羅蜜，其論述仍秉持三論「無所得」宗旨作為核心概念。

吉藏在《法華義疏》又說：

《普賢觀經》明懺悔六根罪故得六根淨。但懺悔有二法：初、對十方生身佛就事中懺悔六根罪，故云「從無始來六根所作三障今悉懺悔」；次、對法身佛依實相懺悔，觀六根是因緣生，本來寂

⁵¹ 《法華統略》卷3，CBETA, X27, no. 582, p. 514a9-19。

滅。具此二懺悔故六根清淨。⁵²

吉藏指出依《普賢觀經》有二種方法懺悔，一是對十方生身佛就事進行事懺，另一是對法身佛依實相懺悔。他將懺悔同樣分成「事懺」及「實相懺」，且懺悔的對象亦分為面對生身佛及法身佛。此種懺悔方法及分類，與他後來所行的懺悔大有關連。

在《法華義疏》中，吉藏又談到更詳細的懺悔方法：

今依《普賢觀經》略明六法：一、在靜處莊嚴道場，燒香、散華等；二、洗浴內身，著淨潔衣；三、六時禮十方佛——法身佛遍一切處，應身佛在淨土，化身佛處於穢土——六時至心禮拜，對十方佛及對普賢懺悔六根罪也。……四、於靜處請釋迦為和上，文殊為阿闍梨，彌勒為教授，……請為三師。次請十方佛為證人，十方菩薩為善友，請普賢為懺悔主，於此六師前自受三歸，……五、晝夜讀誦大乘經；六、端坐思惟第一義甚深空法，達此六根如幻如夢，從因緣生。因緣生即是寂滅相，寂滅相即是實相，實相即是法身。⁵³

依《普賢觀經》所行的懺悔步驟有六：一、清淨道場；二、洗浴著淨潔衣；三、禮十方佛，對十方佛及普賢懺悔六根罪；四、於六師前，普賢為懺悔主，受三皈依；五、晝夜讀誦大乘經；六、端坐思惟第一義甚深空法。此段所描述的方法，與《續高僧傳》吉藏傳記所載「造二十五尊像……昏曉相仍，竭誠禮懺……別置普賢菩薩像……躬對坐禪，觀實相理」之修持方法相似。顯見，吉藏是依《法華經》及《普賢觀經》所陳述的方法而進行懺悔、坐禪及修觀，而非依循天台智顛的方法進行懺悔及修觀。

⁵² 《法華義疏》卷 11〈法師功德品〉，CBETA, T34, no. 1721, pp. 614c27-615a3。

⁵³ 《法華義疏》卷 12〈普賢菩薩勸發品〉，CBETA, T34, no. 1721, p. 632b13-c9。

吉藏的法華思想，按照天台學僧的說法，是受到智顛及灌頂的影響，其實這樣的看法，主要來自於吉藏曾備疏請智顛講《法華經》，⁵⁴ 又向灌頂（561-632）借其所錄的《法華文句》而來，在《續高僧傳》灌頂傳記中亦有如下的文句：「有吉藏法師，興皇入室，嘉祥結肆獨擅浙東。聞稱心道勝意之未許，求借《義記》尋閱淺深，乃知體解心醉有所從矣！因廢講散眾，投足天台，餐稟《法華》，發誓弘演。」⁵⁵ 此為唐·道宣所記載，顯然在當時，此事亦為世人所共知，才會形諸於《續高僧傳》中。然而，僅依吉藏曾向智顛請講《法華》，向灌頂借其《法華》筆記，就能認定吉藏受智顛思想影響而醉心《法華》，而至廢講散眾餐稟《法華》嗎？

關於這點，從吉藏於此段的懺悔思想即可稍加分辨。天台智顛的懺悔思想，眾所周知，他依三種罪將懺悔分成三種：第一、作法懺：是破違犯戒律的聲聞懺；第二、觀相懺：是破業緣的體性罪；第三、觀無生懺：是破無明煩惱，究竟除去眾罪的本源。而吉藏僅將懺悔分成「事懺」及「理懺」（實相懺）。「事懺」相當於智顛的作法懺，「理懺」則包含智顛的觀相懺及無生懺，並未採用智顛的分類。吉藏的觀修方法也僅是素樸地通過《法華經》的結經《普賢觀經》加以說明而已。

再者，如前文所述，吉藏認為《法華經》〈安樂行品〉中的行道之要是「懺悔」、「斷惑」及「坐禪」，而其對於此三者之解釋，仍是據三論「無所得」的宗旨解釋，並未採用智顛的說法。若因吉藏備疏文請智顛講《法華》，及向灌頂借《法華文句》，即認定吉藏投足天台，未免過於草率。且吉藏於江陵大亂之際，亦曾到各寺院搜集簡選各家文疏，「目學之長勿過於藏」，若依道宣之看法：吉藏借閱天台《法華》文疏，即屬投足天台；那麼吉藏曾過目的眾家文疏，是否也應認定吉藏投足於該家了！

⁵⁴ 《國清百錄》卷 4：「謹共禪眾一百餘僧，奉請智者大師演暢《法華》一部。此典眾聖之喉襟，諸經之關鍵。伏願開佛知見，耀此重昏，示真實道，朗茲玄夜！」（CBETA, T46, no. 1934, p. 822a22-23）

⁵⁵ 《續高僧傳》卷 19，CBETA, T50, no. 2060, p. 584b14-18。

道宣之看法顯然不足於論斷吉藏棄三論而轉天台《法華》，若要論斷吉藏是否轉投天台，最重要的判斷當在其思想之轉變，吉藏注解《法華》文疏或撰寫其它疏論時，是否流露智顛之法華思想，此方為正論。

關於吉藏與智顛的法華思想，陳金輝曾有專著深入探討。⁵⁶ 依其研究所示，吉藏的法華思想，始終以「無所得」之三論宗旨作為詮釋《法華經》的核心概念，此看法與本文前段之研究結論並無不同。其次，他認為：二人之學思背景有所不同，故其所提出之《法華經》觀亦有所不同。至於在《法華經》的義理方面，吉藏與智顛分別提出不同的本迹觀、權實觀、粗妙觀、三一觀、佛性觀理論。如果說，吉藏重視於「權實」概念之闡發，那麼，智顛所注重的，即是「本迹」概念之發揮。⁵⁷ 陳氏最後總結二者法華思想之特徵為：「吉藏之《法華經》權實，傾向於龍樹之實相論，強調智照之方法，以『無所得』、『諸法實相』、『以悟為宗』之主旨為原則，而表現出具有『無得』特徵之法華思想。相對於吉藏，智顛則是依據緣起論，提出理照之方法，而以融攝之方式，處理《法華經》之各種理論及概念，因而，也表現出一種具有『融攝』特徵之法華思想。」⁵⁸

學者黃國清素為研究《法華》之專家，其關於《法華》「十如是」的研究中，亦曾簡別智顛及吉藏的解經觀點。⁵⁹ 他認為智顛係就四個角度論說「十如是」——「十法界釋」、「佛法界釋」、「離合釋」、「位釋」——。關於吉藏則認為其係以「佛因果」而論「十如是」，其理由為：「吉藏於《法華義疏》雖說一切法都具十如是，但依據《法華經》『如是大果報，種種性相義』的頌文，判定十如是主要就佛因果而論。」⁶⁰ 並認為吉藏於《法華義疏》中以般若為例來說明「十如是」之因果，是因

⁵⁶ 陳金輝，《吉藏與智顛法華思想之比較研究——以詮釋學方法為主》，頁 415-426。

⁵⁷ 陳金輝，《吉藏與智顛法華思想之比較研究——以詮釋學方法為主》，頁 415。

⁵⁸ 陳金輝，《吉藏與智顛法華思想之比較研究——以詮釋學方法為主》，頁 426。

⁵⁹ 黃國清，〈如來究竟本末——《法華經》十如是〉，頁 32-35。

⁶⁰ 黃國清，〈如來究竟本末——《法華經》十如是〉，頁 35。

般若是首要的波羅蜜，也與三論的「無所得」思想能夠相應。總結黃氏看法，亦可得見吉藏解《法華經》仍秉持三論「無所得」之思想。

由此處簡略的分析，可以大致瞭解吉藏對《法華經》的義解，仍以三論「無所得之宗旨」為主，並未浸入天台智顛的法華思想。

四、《法華經》的傳承

《法華經》自羅什譯出後，經過百年的發展，最終成為中國境內頗受民眾歡迎的佛典。我們在此要思考一個問題，從羅什入華譯經到南北朝末期天台法華形成之前的這段時期，中國境內佛教思想的主流是什麼？《法華經》是否取代《般若經》系成為中國佛教界的思想主軸？

關於這個問題：呂澂先生在《中國佛學源流略講》中，並未提到《法華經》在當時佛教界的地位。湯用彤先生則認為《般若》、《毗曇》及《涅槃》為晉宋佛學三大事，亦未提到《法華經》：

晉宋之際佛學上有三大事，一曰《般若》，鳩摩羅什之所弘闡。一曰《毘曇》，僧伽提婆為其大師。一曰《涅槃》，則以曇無讖所譯為基本經典。⁶¹

任繼愈在主編的《中國佛教史》則指出，《法華經》是東晉南北朝時期佛教思想的經典支柱：

《法華經》……同此前譯出的《般若經》和稍後譯就的《大般泥洹經》，鼎足三立，構成了東晉南北朝時期佛教思想的經典支柱。⁶²

依藍吉富先生的統計分析，隋代的佛教，以涅槃宗最盛，第二是攝論宗，第三為三論宗，第四為地論宗，第五是律宗，第六是毗曇宗。僧人的

⁶¹ 湯用彤，《漢魏兩晉南北朝佛教史》下，頁431。

⁶² 任繼愈，《中國佛教史》2，頁414。

日常生活，則流行諷誦《法華經》。藍吉富先生並未把《法華經》列入宗派思想之中，僅當作僧人日常諷誦的經典而已。⁶³

而方廣錫先生在其〈敦煌遺書中《妙法蓮華經》及有關文獻〉一文中則認為《法華經》是東晉、南北朝時期佛教思想的經典支柱之一，他的意見是根據敦煌遺書中，有關南北朝《法華經》的注疏數量的統計數字而來：

根據整理，敦煌遺書中現存關於《妙法蓮華經》的注疏 14 種，其中唐以前的注疏 9 種，唐代注疏 5 種。《大正藏》經疏部收藏關於《妙法蓮華經》的注疏 15 種，其中唐以前 8 種，唐代 5 種，宋代 2 種。前述諸唐代注疏也均出於盛唐或盛唐以前。這些注疏的時代分佈進一步說明瞭該經的確曾經盛行於南北朝及盛唐。⁶⁴

由這些學者的研究可以看出，《法華經》在南北朝時期，確曾是中國佛教界的思想主流及經典支柱，然而，我們卻發現在智顛繼承慧文（南北朝魏齊年間）、慧思（515-577）以「法華三經」⁶⁵ 成立天台學團以前，南北朝時期，並未有任何學派以《法華經》思想為中心而傳承下來。那麼問題來了？吉藏的法華思想，並非承自智顛天台一系的說法，那麼吉藏的法華思想是否有所本或師承呢？抑或是其自己的創見？此為本段欲探討之問題。

吉藏注有五部《法華》論疏，這些論疏有三部在會稽時期即已撰出，吉藏雖曾向智顛請法，但已是在他即將離開會稽前二年之事，資料上記載智顛不赴，三個月後智顛即圓寂（597），因此吉藏並未親自聽聞智顛開講《法華經》。吉藏對智顛法華思想的認識是透過章安灌頂（561-632）

63 藍吉富，《隋代佛教史述論》，頁 137。

64 方廣錫，〈敦煌遺書中《妙法蓮華經》及有關文獻〉，頁 229。

65 「法華三經」指的是前經《無量義經》、主經《妙法蓮華經》及後經《普賢觀經》。漢傳佛教認為，《法華經》的開經為《無量義經》，主要部份為《妙法蓮華經》，結尾為《觀普賢菩薩行法經》。將此三部經合為一部，稱為「法華經十卷本」，又稱「法華三經」。

的筆記，這份筆記是西元 584 年智顛在光宅寺開講《法華經》，後經灌頂筆錄整理為《法華文句》。如前所述，若說吉藏因為看了灌頂的筆記就說他傳承天台的法華思想，似乎勉強。吉藏的法華思想應該另有傳承。依吉藏於其《法華論疏》中，自承撰寫《法華經》文疏之依據：

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》。⁶⁶

由此段文字，即可以清楚看到吉藏法華思想之傳承：第一係用關河叡、朗舊宗，此為吉藏常自述其思想係「關河舊說」；第二係依龍樹、提婆的通經大意，此即三論宗「無所得」的宗旨；第三是採《妙法蓮華經論優波提舍》的綱領，這是世親所撰的，也是傳自印度代表當地佛教對《法華經》的詮釋及見解。換言之，吉藏的法華思想主要仍是以三論宗所代表的傳承體系為主，除了三論宗本身的《般若》性空思想外，關河舊說中應該也有關於《法華經》的傳承，只是在江南當時的環境，三論思想在興皇法朗弘法之前已多年未外傳於世，⁶⁷ 更何況是有關《法華》的思想。

所謂「關河叡、朗舊宗」指的是關中僧叡（371-438）、河西道朗舊宗。僧叡是羅什弟子，關中四聖之一，僧叡「才識高朗，常隨什傳寫，什每為叡論西方辭體，商略同異」⁶⁸。「什所翻經，叡並參正」⁶⁹。在《出三藏記集》卷 8 收錄僧叡為羅什譯《法華經》所寫的〈法華經後序〉，此序是僧叡對羅什譯《法華經》的詮釋及看法，吉藏於注解《法華經》時，

⁶⁶ 《法華論疏》卷 1，CBETA, T40, no. 1818, p. 785b1-3。

⁶⁷ 吉藏，《百論疏》卷 3〈破空品〉：「昔山中大師云『出講堂不許人語』……恐聞之而起疑謗故也。」（CBETA, T42, no. 1827, p. 302c2-3）；《廣弘明集》卷 24〈與汝南周顛書〉：「近聞檀越敘二諦之新意，陳三宗之取捨……此義旨趣似非初聞。妙音中絕六十七載，理高常韻莫有能傳，貧道年二十時，便參傳此義。」（CBETA, T52, no. 2103, p. 274b24-29）由此可見關河三論學說，曾不外傳於世，僅在山門之內傳講。

⁶⁸ 《出三藏記集》卷 14，CBETA, T55, no. 2145, p. 101c7-8。

⁶⁹ 《高僧傳》卷 6，CBETA, T50, no. 2059, p. 364b2。

多處引用此序的見解，如《法華遊意》討論佛的壽量問題時，即引用該序之見解：

用關河舊釋者，關中僧叡面受羅什《法花》，其經〈序〉云：「分身明其不實，壽量定其非數」。……「壽量定其非數」者，壽者不可數，明如來壽命不墮諸數中，是常住。與《法花論》玄會也。⁷⁰

對於僧叡的見解，吉藏於《法華玄論》有多達 19 次的引述，顯見僧叡的見解是吉藏詮釋《法華經》的重要基礎，吉藏是在承繼僧叡的見解上加以發揮及引伸。

道朗則是東晉時期僧人，生卒年不詳，他在北涼玄始十年（421），和慧嵩同助曇無讖譯出《大般涅槃經》，此經是曇無讖為河西王沮渠蒙遜而譯的。羅什在關中時，當時河西佛教的重鎮是北涼國（397-439）的涼州，而北涼佛教的重心則在《涅槃經》的翻譯（421）及「涅槃學」的建立。道朗是當時涼州的佛教義學大師，他協助曇無讖譯出《大般涅槃經》後，又為它作序〈大涅槃經序〉。道朗並著有《法華義疏》，結合《大般涅槃經》及《法華經》的佛性思想而獨步一時。

吉藏在《法華》五部疏中，數處提到關河舊說，如：

次引關河舊說以證常、無常義……長安僧叡法師親對翻之。……次河西道朗對翻《涅槃》，其人亦著《法華統略》。⁷¹

用關河舊釋者，關中僧叡面受羅什《法花》，……河西道朗，著《法華疏》，釋〈見寶塔品〉，明法身常住，理無存沒。⁷²

⁷⁰ 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 640b24-c1。

⁷¹ 《法華玄論》卷 2，CBETA, T34, no. 1720, p. 376c20-29。（引文中之「著」字，原文中為「者」，按其文義，應是「著」，筆者修改之）

⁷² 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 640b24-c3。

今以四處徵之，則知為謗深也。一、用《法花》前教為難；二、用《法花》正文責之；三、尋關河舊說；四、以義推難。⁷³

又羅什學士道場惠觀著《法花·序》云：「秤之為妙而體絕精麤，寄花宣微道玄像表，頌曰『是法不可示，言辭相寂滅』，二乘所以息慮，補處所以絕崖。」作序竟，示羅什，羅什歎曰：「善男子！自不深入經藏，不能作如是說也。」又《注法花經》云：「非三非一盡相為妙，非大非小通物為法。」故知絕待釋妙，關河舊宗也。⁷⁴

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。⁷⁵

吉藏既然在《法華》文疏中數次談到「關河舊宗」，那麼他所說的有關法華的「關河舊宗」指的是什麼呢？是籠統的指有關《法華經》的某些觀點，亦或有其他獨特的看法呢？

依學者賴鵬舉之研究，關河舊說之法華義學，主要以「三世」的思想為主。⁷⁶ 此亦為吉藏在文疏中討論到佛壽時，提到「關河舊宗」的原因。羅什譯出《妙法蓮華經》後，僧叡即在〈法華經後序〉，指出：

佛壽無量，永劫未足以明其久也；分身無數，萬形不足以異其體也。然則壽量定其非數，分身明其無實，普賢顯其無成，多寶照其不滅。夫邁玄古以期今，則萬世同一日，即百化以悟玄，則千塗無異轍。夫如是者，則生生未足以期在，永寂亦未可言其滅矣！⁷⁷

73 《法華遊意》卷1，CBETA, T34, no. 1722, p. 640a24-27。

74 《法華遊意》卷1，CBETA, T34, no. 1722, p. 642a7-14。

75 《法華論疏》卷1，CBETA, T40, no. 1818, p. 785b1-2。

76 賴鵬舉，〈關河的三世學與河西的千佛思想〉，頁234-235。

77 《妙法蓮華經》卷7，CBETA, T9, no. 262, p. 62b21-26。

僧叡將《法華經》的核心思想定位在「壽量」及「分身」，⁷⁸ 此說法應係承繼於羅什。「壽量」牽涉「常」與「無常」；「分身」牽涉體性實與非實的問題。吉藏在《法華玄論》中亦引用僧叡的看法，論及《法華》宗旨之事：

昔竺法護翻舊《法華》猶未見判其宗旨，自羅什所譯新本長安僧叡法師親對翻之，其《法華》序云：「以無量永劫未足以明其久，分身無數萬形不足以異其體，然則壽量定其非數，分身明其不實，普賢顯其無來，多寶證其不滅。」評曰：「叡公親承羅什製斯序者，即明常其明證，蓋是《法華》宗本不得不依之矣！次河西道朗對翻《涅槃》，其人亦著《法華統略》明說《法華經》凡有五意。第四意云：為明法身真化不異、存沒理一，如〈多寶品〉說。而群生不解，為顯此義故說斯經。又云：多寶塔現明法身常存，〈壽量品〉明與大虛齊量。」⁷⁹

由此段引文，可以瞭解吉藏所稱之「關河舊宗」，指的是羅什僧叡及道朗對於《法華》宗旨的揭露，此宗旨即為〈見寶塔品〉及〈如來壽量品〉所討論的主題。〈見寶塔品〉論及佛的分身，〈壽量品〉討論佛壽無量問題。

而吉藏亦採用三論的辯證法，評論關河舊宗的看法：

評曰：「道朗、僧叡但明常義耳，生公注經明非常非無常義也，常無常皆是斥病對治悉檀耳，第一義悉檀即是法身，法身豈常無常等五句可取耶。」⁸⁰

78 賴鵬舉認為僧叡列出「壽量」、「分身」、「普賢」及「多寶」勾畫出《法華》的重點。筆者則以「壽量」及「分身」作為論述的中心，並未強調「普賢」及「多寶」的部分。

79 《法華玄論》卷 2，CBETA, T34, no. 1720, pp. 376c21-377a4。

80 《法華玄論》卷 2，CBETA, T34, no. 1720, p. 377a21-24。

吉藏於《法華遊意》中，亦再次提及此一關河舊釋：

用關河舊釋者，關中僧叡面受羅什《法花》，其經〈序〉云：「分身明其不實，壽量定其非數。」「分身明其不實」者，釋迦與諸佛互指為分身，則知俱非實佛，實佛者謂如來妙法身也。「壽量定其非數」者，壽者不可數，明如來壽命不墮諸數中，是常住。……河西道朗著《法花疏》，釋〈見寶塔品〉，明法身常住，理無存沒。亦〈壽量品〉明如來壽量同虛空，一切世間唯身與命，今隨從世法亦明斯兩，故前明法身常、後辨壽無減，與《涅槃經》前明長壽、後辨金剛身無異也。⁸¹

由前段分析可以瞭解，吉藏師承之三論學派，自關中羅什、僧叡、河西道朗以來，即有《法華》宗旨之傳承，此傳承與天台智顛自北朝慧文、慧思所傳的法華思想並不相同。而天台聞名之「法華三昧」，事實上，此名稱早在羅什所譯《思惟略要法》一書中已出現。

羅什所譯之《思惟略要法》，其中的〈法華三昧觀法〉即是說明如何觀過去的多寶佛與現在的釋迦佛：

正憶念《法華經》者，當念釋迦牟尼佛於耆闍崛山與多寶佛在七寶塔共坐，十方分身化佛遍滿所移眾生國土之中，一切諸佛各有一生補處菩薩一人為侍，如釋迦牟尼佛以彌勒為侍。⁸²

惟此觀法，早已不為人知，亦少人修習。吉藏所採的坐禪修觀方法，主要以《法華經》及《普賢觀經》之方法及次第為主。

我們可以初步推論，中土的《法華》傳承有二條路線，一是關河叡、朗舊宗的《法華》傳承，此脈是由經典義理而來，禪修並非其專長，雖有羅什所譯《思惟略要法》之〈法華三昧觀法〉，但並未發展成重要的學派支柱。另一是自北朝的慧文、慧思而至智顛的傳承，此脈由禪觀入手，透

⁸¹ 《法華遊意》卷 1，CBETA, T34, no. 1722, p. 640b24-c6。

⁸² 《思惟略要法》卷 1，CBETA, T15, no. 617, p. 300b25-29。

過慧文的「三智三觀」及慧思的「一心三觀」，再加上智顛義理理論的建構，形成「教觀雙美」的天台宗。

五、結論

吉藏本是江南三論的高僧，止泊於會稽嘉祥寺敷引三論時，「禹穴成市，問道千餘」⁸³，其後，楊廣敕令其移居長安日嚴寺，道宣在《續高僧傳》記載著吉藏因京師欣尚《法華》，乃因其利即而開剖，學界因此而認為「吉藏開講《法華》三百餘遍。可見受到風氣影響下的吉藏，也不能不特重《法華》」；「意味著吉藏晚年信仰上的轉變」。吉藏雖在《法華統略》中亦自陳：「少弘四論，末專習一乘。」然而，以三論為宗旨之吉藏何以晚年有此轉變，其歷程如何？此為本文關切之處。

依本文的考查，吉藏早年投入興皇法朗門下時，即已開始接觸關河以來的《法華》傳承。吉藏在會稽（591-599）時，即撰有三本《法華》文疏。此三疏意味著吉藏對於《法華》的領解與日俱增，因而再三撰疏陳述已見。

吉藏在會稽時（597）亦曾請智顛開講《法華》，然而智顛不赴，三個月後智顛即圓寂。吉藏於二年後（599）移居京兆日嚴寺，此寺乃楊廣的內道場，專為皇家舉辦法會之用。吉藏在日嚴 19 年間，講《法華》三百遍，寫《法華》二千部，撰《法華》新疏，造像禮懺坐禪，觀實相理，無一不是修持《法華》，似乎已轉為專修《法華》。

然而，經過深入探究，吉藏之所以能於京師多次開演《法華》，由「三論師」轉為「法華師」，背後實有各種因素的促成。北周滅佛（574-578）後，佛教已奄奄一息，文帝雖採復興佛教政策，然京師高僧多已凋零。因此，楊廣乃敕令江南高僧移往關中，以便恢復佛教義學，吉藏是在這種氛圍下前往京師。再者，吉藏在江南時，智顛在瓦官寺開講《法華》，聲動朝野，遠在京師的僧俗亦應風聞江南的《法華》熱潮，從而亦欣尚妙重《法華》，可惜智顛早已圓寂，無法再赴京師開講《法華》。吉

⁸³ 《續高僧傳》卷 11，CBETA, T50, no. 2060, p. 514a7。

藏是在這種因緣條件的促成下，轉而開講《法華》，可說是因應時代的風尚而改變其傳法的策略，由三論轉《法華》。

吉藏於其《法華》文疏中數次提及關河舊說，經考查，本文初步認為《法華》的傳承有二條路線：一為關河叡朗舊宗的《法華》傳承，此脈係由經典義理而來，著重〈見寶塔品〉的「分身」及〈如來壽量品〉的「壽量」觀點，以《般若》「非有」、「非無」詮釋「釋迦、多寶並坐」的多寶佛塔像。禪觀並非其專長，雖有羅什所譯《思惟略要法》的〈法華三昧觀法〉，但並未發展成重要的學派支柱；另一是自北朝慧文、慧思而至智顛的傳承，此脈由禪觀入手，透過慧文的「三智三觀」及慧思的「一心三觀」，再加上智顛理論的建構，著重《法華》一佛乘的「權實本跡」觀，形成「教觀雙美」的天台宗。吉藏所承襲者乃其文疏屢次提及之「關河舊宗」。

吉藏晚年注解《法華》，經本文的考查，多以三論「無所得宗旨」會通貫穿各家異說，並未專崇智顛的看法，其所行懺法亦非智顛的「法華三昧懺」，凡此種種，均顯示吉藏雖外現專修《法華》，實則仍秉承關河學團以來的學統，並未棄三論而轉天台。因此，若說吉藏晚年信仰轉變，其轉變並非對於關河叡、朗舊宗的轉變，僅係將其早年聽聞的關河《法華》舊宗轉為個人修持方法而已，尚無以肯定其信仰有所轉變。若說信仰轉變，僅能理解為由弘三論轉為重《法華》，而非對於關河「無所得」宗旨的轉變。且關河學團向未以宗派自居，所傳承的思想亦不限於中觀三論，關河舊宗本對《法華》亦所有重視。或許對吉藏而言，並無信仰轉變之事，所謂「信仰轉變」應是後世以宗派觀點勉予劃分所致。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA）的電子佛典集成光碟，2014 年。

亦採用東京「大藏經テキストデータベース研究会」（The SAT Daizōkyō Text Database Committee, 簡稱 SAT）的網路文本數據庫，2007 年。

- 《中論疏記》，T65, no. 2255。
- 《出三藏記集》，T55, no. 2145。
- 《弘贊法華傳》，T51, no. 2067。
- 《百論疏》，T42, no. 1827。
- 《妙法蓮華經》，T9, no. 262。
- 《妙法蓮華經玄義》，T33, no. 1716。
- 《法華玄論》，T34, no. 1720。
- 《法華統略》，X27, no. 582。
- 《法華經持驗記》，X78, no. 1541。
- 《法華經義記》，T33, no. 1715。
- 《法華義疏》，T34, no. 1721。
- 《法華遊意》，T34, no. 1722。
- 《法華論疏》，T40, no. 1818。
- 《思惟略要法》，T15, no. 617。
- 《高僧傳》，T50, no. 2059。
- 《國清百錄》，T46, no. 1934。
- 《廣弘明集》，T52, no. 2103。
- 《續高僧傳》，T50, no. 2060。

二、中文專書、論文、網路資源等

方廣錫 1997 〈敦煌遺書中《妙法蓮華經》及有關文獻〉，《中華佛學學報》10，頁 211-232。

石峻等合編 1983 《中外佛教關係史略·中國佛教思想資料選編》（三），臺北：彌勒出版社。

- 任繼愈 1988 《中國佛教史》2，北京：中國社會科學出版社。
- 周伯勸 1990 〈早期中國佛教的大乘小乘觀〉，《文史哲學報》38，頁 235-271。
- 望月信亨 1971 《佛教大辭典》冊 1，東京：世界聖典刊行協會。
- 陳金輝 2010 《吉藏與智顛法華思想之比較研究——以詮釋學方法為主》，臺北：中國文化大學哲學系博士論文。
- 湯用彤 1983 《漢魏兩晉南北朝佛教史》下，臺北：中華書局。
- 湯用彤 1986 《隋唐及五代佛教史》，臺北：慧炬出版社。
- 黃國清 1999 〈嘉祥吉藏的「十如是」解釋〉，《圓光佛學學報》4，頁 59-74。
- 黃國清 2006 〈如來究竟本末——《法華經》十如是〉，《香光莊嚴》86，頁 26-35。
- 楊惠南 1989 〈吉藏的佛性論與心性論之研究〉，《臺灣大學哲學論評》12，頁 257-280。
- 楊惠南 2012 《吉藏》，臺北：東大圖書公司。
- 賴鵬舉 1994 〈關河的三世學與河西的千佛思想〉，《東方宗教研究》4，頁 233-259。
- 藍吉富 1993 《隋代佛教史述論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 釋長清 2006 〈吉藏二諦思想的來源〉，《正觀》36，頁 45-93。
- 「人間福報」，2016.08.31，<http://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=130939>。
- 「漢語網」，2016.08.31，<http://www.chinesewords.org/dict/44835-744.html>。

From Jiangnan to Guanzhong: Study on the Transformation of Jizang's Thought on Old Age

Yu, Shu-Fang
Doctoral Student
Graduate Institute of Asian Humanities, Huafan University

Abstract

Jizang (549-623) is regarded as the founder of the Three-Treatise school. He lived through four dynasties: Southern Liang, Chen, Sui and Tang Dynasty. Under the invitation of Emperor Yang in Sui Dynasty (569-618), Jizang migrated from the south of the Yangtze River to the Guanzhong area in 599. He was first stationed in Shaoxing Jiexiang Temple (591-599) and later moved to Jiangdu Huidi Temple (599), eventually settling in Chang'an Riyan Temple (599-618). He died in Chang'an Real Temple (623). From Jiangnan to Guanzhong, Jizang spread the thoughts of Three-Treatise school of Jiangnan back to Guanzhong.

According to the *The Summary and Brief of Lotus Sutra*, the teaching of Jizang was focused on the one Mahayana doctrine. Scholars think that when Jizang migrated to Guanzhong, being influenced by the people of the capital preferring *Lotus Sutra* he had completely transformed his thought and faith. However, is that true? How and why did it happen? Why in his late years, as Three-Treatise school came into popularity, he switched instead to *Lotus Sutra*? Were the early days of Jizang influenced by the teachers of the Three-Treatise school in Jiangnan, who emphasized the *Lotus Sutra*? During the time of the Northern and Southern Dynasties, was the emphasis of the *Lotus Sutra* limited to Guanzhong? These are the focus of this article.

Through the analysis of the above problems, this paper tries to put Jizang in historical context to obtain a comprehensive understanding of the Jizang's studying history of *Lotus Sutra*. It also argues that when studying under Xinghuang in early days, in addition to accepting the baptism of the Three-Treatise school, Jiang was exposed to the thought of *Lotus Sutra* of Guanhe at the same time, rather than later in Guanzhong in his middle age.

Keyword:

Jizang, Northern and Southern Dynasties, *Lotus Sutra*, Zhiyi, Riyan Temple