

《法華經·提婆達多品》的成立

——與嘉達美詮釋學的對話

李幸玲*

摘要：

本篇論文藉由對嘉達美詮釋學「前理解」的反省，試圖為《法華經》研究提供一個方法論的對話。獨立的〈提婆達多品〉未見於現存梵、藏《法華經》諸本，僅見於鳩摩羅什漢譯的《妙法蓮華經》。〈提婆達多品〉提婆達多受記、龍女成佛等內容雖已附見於西晉竺法護《正法華經·寶塔品》之末，但並不是獨立成爲一品。據文獻考證，羅什原譯只二十七品，並無獨立之〈提婆達多品〉；現存題爲羅什譯的二十八品譯本，實經陳代真諦將流通單行之〈提婆達多品〉併入羅什譯本，重整而成，自此始有題爲羅什所譯的二十八品本《妙法蓮華經》面世。若從《法華》核心思想一佛乘理論的必要性及完滿性看，在攝受根機的賅備性和無分別的平等性這一點上，特別闡述提婆達多受記、龍女轉身成佛等情節，乃《法華經》不同於同時期大乘經之處，由法的平等性攝受一闡提與女性，爲成佛帶來保證。欠缺此一闡提及女性議題之處理，在一乘成佛理論上終無法自別於小乘而完滿。因此，從哲學理論的思維向度，以及宗

* 臺灣師範大學國文系副教授

教終極目標一佛乘的實踐等兩方面來看，〈提婆達多品〉內容雖較為晚出，可視為在原始法華基礎上發展出來，為完備一乘思想而產生的內容，由哲學理論的發展而言，在滿足不同時代的歷史性議題的關注而有的視域融合，可見到佛教經典形成中不同的歷史視域。

關鍵詞：法華經；提婆達多；一佛乘；鳩摩羅什；一闍提

The Formation of *Devadatta Chapter* of *The Lotus Sutra* : A Dialogue with Gadamer's Hermeneutics

Hsing-ling Lee *

ABSTRACT:

This article aims to discuss researching method of Buddhist scriptures, and dialogue with the methodology of Gadamer's hermeneutics. There is always a dispute about Devadatta chapter was formed as the same time as other primary chapters of The Lotus Sutra, or later than other chapters? In all extant texts of The Lotus Sutra, only the 28 chapters Chinese translation has an individual Devadatta chapter. The 28 chapters Chinese translation was named translated by Kumārajīva, in fact, Kumārajīva's original translation was only 27 chapters, and excluded individual Devadatta chapter. According to the earliest Chinese translation and three extant Sanskrit manuscripts, they had already included the part of Devadatta which attached to the end of The Treasure Tower chapter. However, the chapter of Devadatta was translated and added by Paramārtha, there are 28 chapters altogether.

Base on The One Vehicle theory, to resolve the question of icchantika and female obtaining deliverances is the central thought of The Lotus Sutra, and it positively the main subject of Devadatta chapter. Only if all beings are contained to be saved from sufferings with non-discriminating, and we can say it answer to the sameness of truth. Without Devadatta, The Lotus Sutra would lose the core of thought.

Keywords: The Lotus Sutra; Devadatta; the one vehicle; Kumarajiva; Icchantika; hermeneutics

* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

一、緒論

(一) 問題的提出

《法華經》提倡究竟一佛乘思想而廣為大乘佛教徒所接受，不同於部分初期大乘經典反對一闡提及女性成佛的觀點，《法華經》中一般被視為晚出的〈提婆達多品〉，因記載犯五逆重罪的提婆達多、八歲龍女都得以蒙受佛記，不僅在《法華經》的成立史及初期的弘傳，備受爭議¹，尤其從初期大乘成佛理論的發展史來看，更有著決定性的發展意義。由於印度歷史多以史詩表現，文獻缺乏歷史意識，故而部分文獻的年代常必須與其他國家往來的文獻記載的對照，才能得到較為明確的相對年代。同樣地，學界對於多數大乘佛典的形成年代的確定，除了以經典思想內容為線索外，與其他經典的成立年代進行交互的對照、不同語言異譯本出現年代及內容的比對，往往也成為判定經典形成年代的重要方法。

現存《法華經》漢譯的全譯本有三種本子，包括：西晉·竺法護所

* 本論文為國科會專題計畫案「《法華經》授記思想研究」（計畫編號：NSC93-2411-H003-032）之部分研究成果，初稿曾發表於日本福岡大學第二屆環中國海國際漢學研討會，本論文乃據初稿修訂而成。承蒙兩位匿名審查委員提供寶貴的修改意見，謹此表示感謝之意。

¹ 《法華經》之〈譬喻品〉、〈勸持品〉云：佛滅度後，此弘傳經將有毀謗輕賤此經者，其將得如何惡報；復說將有貪圖利養比丘，非毀此經，謂此經為邪說等等，或可推測此經於成立弘傳之初所受到的質疑詆毀，甚且由於〈提婆達多品〉記載極惡之人提婆達多蒙佛授記，將可成佛之說，因而甚至有人質疑此經乃提婆達多所作。隋代吉藏《法華義疏》卷一即載有此說：「流沙以西多有此品，流沙以東多無此品。所以然者，小乘之流皆謂諸方等經並是調達所作。」大正藏冊 34，頁 452 上。

譯的《正法華經》，姚秦·鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》以及題為隋代闍那崛多與笈多共譯的《添品妙法蓮華經》。考諸現存《法華經》梵本及各種不同語文譯本，可以發現僅有題為鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》二十八品的譯本有獨立成品的〈提婆達多品〉。而其他梵本及各種語言譯本，皆是合寶塔湧現、提婆達多得佛記、龍女作佛等三項情節而名為〈寶塔品〉。而題為鳩摩羅什的譯本，品數上比梵本及其他漢譯多出一品的情形，說明羅什所據原本與現存梵本間存在著可能的差異，與其他譯本亦不相同。

有關羅什譯本的品數的異說，據隋代智顛《妙法蓮華經文句》所云，羅什譯本原即已譯有二十八品，但因長安宮人請求此品留於宮中，乃只流傳二十七品於世。然而，吉藏《法華義疏》、窺基《妙法蓮華經玄贊》皆反駁其說，提出羅什譯本原無此品，乃後人添入之說，此後，關於《法華經·提婆品》在經典成立史中更是爭論不斷。

由於〈提婆達多品〉內容頗有異於其他大小乘經之觀點，思想上也表現出企圖以「一乘究竟，三乘方便」調和大小乘的紛歧的立場，歷代至今都有許多人認為它是經中較為晚出的作品。例如：經中記載提婆達多曾為佛陀的老師，後蒙佛授記，提到八歲龍女成佛等思想，如此認可一闍提、女性可成佛的思想，大異於其他大小乘經中對提婆達多惡人形象²、女性無法成佛³的描寫。然而，今人對於此品究為原始法華，還是

² 提婆達多在初期佛教經律中的形象多是犯五逆重罪的惡人，所謂五逆是指五惡事：以石擲擊佛陀，出佛足血；欲取僧團領導權，破和合僧；毆打蓮花色比丘尼致死；縱醉象害佛；十指爪中藏毒禮佛足，反自受毒害而死。《根本說一切有部破僧事》卷十、卷十八、卷十九，大正藏冊 24，頁 149 中-下、191 中-194 中、197 中-200 下。《摩訶僧祇律》卷七，大正藏冊 22，頁 281 下-283 下。

³ 吳·支謙譯，《佛說阿彌陀三耶三佛藏樓佛檀過度人道經》卷上：「第二願，

後人添入的研究，經常是由文獻學的角度出發，考察佛典的部分與整體思想內在的一致性。本文則希望提供一個新的觀察視角，在文獻學的考察基礎下，期藉由方法論的反省，提出對傳統佛典成立史研究方法的一點個人意見。對於〈提婆品〉獨立成品的考察，與其說這是從文獻考察的觀點出發，不如說是朝著此品內容與法華一乘理論內在的一致性上著手，重新思考佛典研究方法的可能局限。

(二) 前賢研究成果的回顧與反省

《法華經》被視為對《般若經》有批判繼承的「後般若經」時期所成立的重要大乘佛典⁴，一般被認為是紀元前後至一世紀左右的作品。對於此經本的形成過程，歷來學界間意見分歧，其成立史之相關研究，論帙浩繁。根據近年日本學者菅野博史的整理，粗略可知日本學界對《法華經》各品成立史之觀點，大抵有三派。⁵歸納而言，在各品成立的細節上，學者間雖有看法不一，但就《法華》經本整體的形成而言，主要有兩類看法：第一類是認為《法華經》各品是先後成立的，第二類認為《法華經》各品同時成立。

第一類觀點認為《法華經》各品是先後成立的，立論的根據是各品

使某作佛時，令我國中，無有婦人女人，欲來生我國中者，即作男子。」，大正藏冊 12，頁 301 上。

⁴ 自大乘經典發展史而言，靜谷正雄以《般若經》為「原始大乘」，視《阿彌陀經》與《法華經》為《般若經》的傍系。荻谷定彥認為靜谷正雄是把《法華經》放在一個「後般若經」的位置來看待，是對《般若經》的批判繼承。荻谷定彥：〈法華經の基本構造〉，勝呂信靜編《法華經の思想と展開》，（京都：平樂寺書店，2001），頁 139。

⁵ 菅野博史：《《法華經》——永遠的菩薩道》，池麗梅譯，（台北：靈鷲山般若出版社，2005），頁 18-20。

韻散文書寫的特徵差異。此類觀點又可分為兩種：一是《法華》各品是階段性的成立，二是在「原始法華」的基礎上，其他後出各品陸續成立。

第一種，認為《法華》各品是有階段性的成立，最早以日本學者布施浩岳為代表。本觀點是依思想、經本韻散文的成立先後，判定法華經的成立為四個時期。布施浩岳將《法華經》全體切割為三大類，分為四個時期成立。⁶布施浩岳認為思想的形成早於經本的成立，思想約在西元前十一世紀左右形成，經本則在紀元前後。全經可分為三大類：第一類是〈序品〉至〈授學無學人記品〉，加上〈隨喜功德品〉，共十品；第二類是〈法師功德品〉至〈囑累品〉（除上述〈隨喜功德品〉以外）的十品；第三類是〈囑累品〉之後的七品。這三大類分四時期成立，依序是：紀元前後形成第一類中的偈頌，西元一世紀第一類的長行成立後，第二類的偈頌與長行也陸續成立，最後第三類的經文在西元一百五十年左右完成。布施浩岳提出此觀點後，陸續有學者踵繼此思維方向，並提出修正觀點。

第二種，認為在「原始法華」的基礎上，陸續有之後各品的成立。松本文三郎和本田義英主張〈序品〉至〈囑累品〉為「原始法華」。⁷苅谷定彥則認為〈序品〉至〈如來神力品〉為較早同一時期成立的。⁸雖然對「原始法華」的定義，學者意見略有不同，但都認為是由第一品〈序品〉至〈如來神力品〉，或〈序品〉至〈囑累品〉。其依據乃在〈囑累品〉之末，有眾生歡喜信受奉行之說，顯見已至經末，故認定此品乃「原始法華」最後一品。

這種認定《法華經》是在一個原始雛型的基礎漸次累成的觀點，基

⁶ 布施浩岳：《法華經成史》，東京：大東出版社，1934。

⁷ 同註5，頁19。

⁸ 苅谷定彥：《法華經一佛乘の思想》，大阪：東方出版，1983。

本上，並不外於布施浩岳認為《法華》經本是階段性形成的看法。二者的差異，在於布施浩岳認為應由經本表達的韻散文類形成的特性上去觀察，而松本、本田及苅谷等學者則著眼於經文內容思想上敘述的前後一致性及完整性，區分各品形成先後。

第二類觀點，認為法華經諸品是同時成立的。

在這第二類主張《法華》諸品同時成立的學者間，雖大致無異議，但細部的爭議點仍然存在，主要在對〈提婆達多品〉是否與《法華經》同時成立的想法上。因此，也可以再分為兩種：第一種是認為《法華》二十八品皆一時成立；第二種認為除〈提婆品〉之外的二十七品同時成立，〈提婆品〉是後人添入的。

第一種，日本學者渡辺照宏反對前述分期成立的各種觀點，認為法華經諸品乃同時成立的，尤其駁斥〈提婆達多品〉晚出的看法，認為早於羅什譯本百餘年竺法護的《正法華經·七寶塔品》中已有提婆品內容，且在早期漢譯單行的《薩曇分陀利經》中已有寶塔湧現、調達授記及龍女成佛的情節，且內容古樸，顯見此品呈現的即是維持自古已有之內容。⁹勝呂信靜也大致同意《法華經》是一時成立的，但反對〈提婆達多品〉原屬於《法華》之一品，認為此品乃後出而編入的。¹⁰

筆者認為，無論前述主張或反對〈提婆達多品〉與《法華》同時成立的二者，其間的推理，仍有過於跳躍之嫌。認為諸品同時成立的觀點，主要依據竺法護譯本已有〈提婆品〉內容立論。這個觀點的基本立場是：雖然羅什本並未譯出〈提婆品〉，但早在西晉竺法護譯本中，已有相當於此品的內容，由此間接說明羅什譯本雖無此品，但不妨礙此品內容早

⁹ 渡辺照宏：《法華經物語》，（東京：大法輪閣，1977），頁 132-141。

¹⁰ 勝呂信靜：〈法華經の成立に対する私見〉，法華文化研究第十二號，1986。

已存在的事實。最早，在西晉太始元年（西元 265 年）已譯出相當於《正法華經·七寶塔品》單行本的《薩曇分陀利經》，此經末已有相當於〈提婆品〉內容。又，竺法護於西晉武帝太康七年（西元 286 年）譯出的《正法華經·七寶塔品》中，也已包含相當於後來獨立的〈提婆品〉的內容。

第二種，反對〈提婆品〉與《法華》各品同時成立的觀點，主要依據歷代經錄所言，羅什譯本原無獨立之〈提婆品〉，乃後人所添入之單行品。目前流通最廣的羅什《妙法華》譯本有獨立的〈提婆品〉，但據吉藏、窺基所說（詳後文），羅什譯本原無獨立之〈提婆品〉，乃隋代法獻得于闐單行之〈提婆品〉攜回中土而譯出，由此說獨立成品的〈提婆品〉乃羅什原譯所無，是後人所添入，並由此判定此獨立成品之〈提婆品〉既為前譯所無，則其後出可知。

由此觀之，反對〈提婆品〉與其他《法華》各品同時成立者，是以「獨立成品」作為判定後出的條件；而主張〈提婆品〉與其他《法華》各品同時成立者，則是根據〈提婆品〉內容早在羅什之前的《正法華》譯本中已具備此品內容，所提出的觀點。

然而，筆者認為此間的推理容有可議之處，〈提婆品〉的內容早已於西晉時的《正法華》即譯出，但獨立成品的〈提婆品〉則要到隋代才在中土譯出。不同於西晉失譯的《薩曇分陀利經》是〈七寶塔品〉的單行，內容包含了寶塔涌現、提婆達多蒙佛授記、龍女作佛等，反觀現行二十八品的羅什《妙法華》譯本則有獨立的〈提婆品〉，此點差異是否經後人之手整理過？獨立成品的〈提婆品〉究竟為羅什譯本原有？都容有商榷之處。

部分學者認定〈提婆品〉必是後人添入，根據的理由是羅什原始譯本並無此獨立之〈提婆達多品〉，而謂此品晚出，然而，這樣的判定基

準卻由於太過度重視羅什譯本，以致無法客觀看待竺法護譯本已有此部分內容的事實。考之現今出土諸梵本未經轉譯過的《法華》經本，其與〈提婆品〉相當之內容皆與最早的竺法護譯本一樣，雖未獨立成品，但可見於〈寶塔品〉之末。可知僅據後出的羅什譯本即判定此品晚出的論據，並不夠周延。

(三) 現存《法華經》經本及出土文獻年代的判定

1. 漢譯本

過去中國經錄雖有《法華》凡六譯，三存三闕的說法¹¹，但若包括全譯及部分譯本，應是八譯四存。¹²姑不論僅存經名，亡佚的諸本，現存漢譯主要有四本。四本之中，除了《薩曇分陀利經》為《法華經·寶塔品》的單行部分譯本外，其餘三本為全譯本。而在現存的漢譯本中，竺法護譯的《正法華經》是目前最早的《法華》全譯本。以下略述現存各本內容特色，及其對提婆達多授記內容在經中的安排情形。

失譯《薩曇分陀利經》一卷¹³，一品，傳為竺法護於西晉泰始元年

¹¹ 【唐】智昇《開元釋教錄》卷十四，大正藏冊 55，頁 629 上。

¹² 同上註，智昇著錄《法華》凡八譯，四存四闕。卷十一著錄現存四部：薩曇陀分陀利經一卷、正法華經十卷、妙法蓮華經七卷二十八品（或八卷）、添品妙法蓮華經七卷二十七品（或八卷），頁 591 中-下；卷十四著錄已闕四部：法華三昧經六卷、薩曇芬陀利經六卷、方等法華經五卷、佛以三車喚經一卷，頁 628 下-629 上。

¹³ 據歷代經錄，此部經之卷數，有一卷本及六卷本兩種記載，分量相去甚多，若依與其年代相近的西晉竺法護《正法華經》譯本七卷，共二十七品來看，則其六卷本之篇幅，恐已接近全譯。考之藏內所存，僅存一卷本，其六卷本至唐代經錄中已錄為佚本，果然可知有兩種譯本。六卷本固然已佚，無法比較其與法護本之差異，所幸今存一卷本所載內容，仍極具本論題參考價值。

(西元 265 年)所譯¹⁴。本經內容包括：寶塔湧現、調達(即提婆達多, devadatta)受記及龍女作佛,相當於現存羅什譯本第一品〈見寶塔品〉與第十二品〈提婆達多品〉兩品的內容。

(1) 西晉竺法護據梵本所譯《正法華經》十卷,二十七品,太康七年(西元 286 年)譯。本經之第十一品〈七寶塔品〉,與前述《薩曇分陀利經》內容相當,合寶塔湧現、調達受記及龍女作佛於一品。宋代以後諸傳本受隋代〈提婆達多品〉單行本譯出之影

梁《祐錄》卷三載有一卷本：「《分陀利經》一卷，《舊錄》云《薩曇芬陀利經》或云是異出《法花經》。」言此西晉釋道安《舊錄》已載，可見此品不晚於西晉譯出，大正藏冊 55，頁 18 上。【隋】費長房《歷代三寶紀》卷六載此經有六卷本：「薩曇分陀利經六卷。太始元年譯，見竺道祖晉世《雜錄》。」¹⁴ 楊富學：〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，《中華佛學學報》第七期，1994 年 7 月，頁 92），曾提到「東晉·佚名氏《薩曇芬陀利經》一卷，譯於 335 年，現存但未竣工。」由於其說並未註明所據來源出處，經筆者比對諸經錄有關此經一卷本之記載，發現此一卷本，於西晉釋道安舊錄已載於失譯經類，故推測此經譯出的時間不可能晚於西晉。此一卷本經名依歷代經錄所載略有不同，依時代先後：西晉道安舊錄作《薩曇芬陀利經》（大正藏冊 55，頁 18 上）、梁僧祐錄作《分陀利經》（大正藏冊 55，頁 18 上）、隋法經錄作《薩曇分陀利經》（大正藏冊 55，頁 120 上），唐智昇錄作《薩曇分陀利經》（大正藏冊 55，頁 501 下、591 中）、唐圓照錄作《薩曇芬陀利經》（大正藏冊 55，頁 798 下）。又諸錄皆未記載此一卷本譯者及譯出時間，而皆載六卷本之譯者為竺法護及譯出時間為西晉太始元年。此經之六卷本，並未見錄於梁代祐錄，隋唐經錄所載較詳。最早錄於隋代費長房《歷代三寶紀》卷六：「薩曇分陀利經六卷。太始元年譯，見竺道祖晉世雜錄。」大正藏冊 49，頁 62 上。此後唐代智昇、明佺、圓照所錄，皆依費長房錄，無有大異，唯明佺所錄，更載明此六卷本譯者為竺法護（大正藏冊 55，頁 385 中），此其異於諸錄者。未詳楊富學此譯出時間之推定，所據為何？

響，乃於〈七寶塔品〉中，加入後人註解小字一行云「諸本此中加〈梵志品〉，各分爲二十八品云」¹⁵，並未實際將此品分爲寶塔及梵志兩品而成二十八品，仍維持二十七品。而此註解中將相當於〈提婆達多品〉內容部分名爲〈梵志品〉，疑據該品中佛自述本生，提婆達多曾爲梵志，爲佛講說《法華》之內容而來。

- (2) 姚秦鳩摩羅什據龜茲文本譯《妙法蓮華經》七卷，二十八品，弘始八年（西元 406 年）譯。由於現存的羅什譯本經過後人的整理，共計有二十八品，與梁代僧祐整理佛典目錄時所載「《妙法蓮華經·提婆達多品》第十二，一卷。……自流沙以西，《妙法蓮華經》竝有〈提婆達多〉，而中夏所傳闕此一品。」¹⁶，意指羅什譯本僅有二十七品的敘述，實有出入。因此，今存《妙法蓮華經》的品數，不僅自隋唐以來即有爭議，近代更對卷次是否即羅什原譯面貌提出質疑。現存漢譯《妙法蓮華經》最大特點乃在〈提婆達多〉自〈寶塔品〉別出而獨立成品外，其品次也與其他漢譯，乃至現存各種梵文寫本都不同¹⁷。

¹⁵ 《正法華經》卷六·〈藥王如來品〉第十，大正藏冊 9，頁 105 上。

¹⁶ 【梁】僧祐《出三藏記集》（以下簡稱《祐錄》）卷二，大正藏冊 55，頁 13 下。

¹⁷ 楊富學，頁 74。楊富學先生將兩種梵本尼泊爾本、喀什本與漢譯正法華、妙法華、添品法華各本品次，羅列製表比較，可見其品次差異，頁 92。然而，其表內容所錄諸品次，至少有三處可能係誤植所致之錯誤：考諸現存法護本乃合寶塔、提婆內容於〈七寶塔〉一品，而楊文誤列爲兩品，此其第一；現存法護本僅二十七品，而楊文列出二十八品，疑因受宋、元、明諸本於〈七寶塔品〉中段所加入註解文字：「諸本此中加梵志品，各分爲二十八品云」影響，而將本不屬於法護原譯之後人註解視爲本文之一部分，故而作出二十八品之分判。復因此二十八品之分判，造成其所對照梵漢本品次亦誤，此其第二；最關鍵的喀什本品次，在此本中的提婆授記內容，與其他梵本相同，是被合於〈寶塔品〉之末的，然楊文列表中，卻是將之分爲二品的，此其第三。

(3) 隋代闍那崛多、達摩笈多據梵本重勘《添品妙法蓮華經》，仁壽元年（西元 601 年）¹⁸出，七卷（或八卷），二十七品。此譯本乃崛多與笈多據梵本重勘之譯本。據〈添品妙法蓮華經序〉作者自敘參與梵本重勘動機¹⁹，乃因見前譯法護、羅什譯本二本品次參差，內容詳略不一，檢覈胡本藏經，備見二人所據原本，詳加比對後，乃欲補前譯缺漏，重整品次，務求符於梵經原本，故而參與重勘。此譯本據梵本品次內容，將當時羅什譯本已獨立出來的〈提婆達多品〉復歸合於〈見寶塔品〉之末，回復到二十七品的編制，但仍與竺法護的品次略有不同。

2. 梵本

近代出土的梵文《法華經》
(* * * * * □ ○ * □ ◆ ↗ ① * □ ⑨ * * ▲ → ▼ □ *) 寫本四十餘種，依出土地

¹⁸ 《祐錄》，頁 7 中，載竺法護譯本：「正法華經十卷（二十七品，舊錄云正法華經，或云方等正法華經，太康七年八月十日出。」頁 10 下，載鳩摩羅什譯本：「新法華經七卷（弘始八年夏於長安大寺譯出。」頁 14 上，載添品法華譯本：「法華經（舊錄有《薩芸分陀利經》云是異出法華，未詳誰出，今闕此經。竺法護出《正法華經》十卷，鳩摩羅什出《新妙法蓮華經》七卷）右一經。三人出。其一經失譯人名。已入失源錄。」

唐·道宣《大唐內典錄》卷二，載西晉《法華》之異出本：「薩芸分陀利經六卷（泰始元年譯，見竺道祖晉世雜錄）」案：此經錄中將「曇」字作「芸」字。大正藏冊 55，頁 232 下。

隋·未著作者〈添品妙法蓮華經序〉云：「妙法蓮華經者……大隋仁壽元年辛酉之歲，因普曜寺沙門上行所請，遂共三藏崛多、笈多二法師，於大興善寺，重勘天竺多羅葉本。……雖千萬億偈，妙義難盡，而二十七品，文本且具。」大正藏冊 55，頁 134 中-下。

¹⁹ 大正藏冊 9，頁 134 中-下。

點命名，依內容分爲三大系²⁰：

- (1) 尼泊爾本 (Nepalese Manuscripts)：在尼泊爾發現不同時代之梵文寫本，是三系梵本中發現數量最多的。約爲西元十一、十二世紀寫本，部分更晚至十八世紀。此系梵文寫本，共分二十七品，合寶塔與提婆爲一品。
- (2) 基爾基特本 (Gilgit Manuscripts)，又名克什米爾本，發現於克什米爾基爾基特北部佛塔遺址，分屬五、六種不同寫本，內容與尼泊爾本相似，故而學界將此二者視爲相近的系統。約爲西元五、六世紀寫本，是目前所發現最古的梵文寫本。²¹
- (3) 中亞本 (Central Asian Manuscripts)，又名西域本、喀什本。十九世紀末開始，陸續於新疆省喀什、于闐、庫車、吐魯番等地發現以梵、漢、于闐、回鶻等語言抄寫之《法華經》殘本，其中以在喀什 (kashgar) 發現的梵文寫本較爲古老，卷帙較多，且保存良好，很受學界重視，約爲七、八世紀寫本。²²此

²⁰ 現存已出土之《法華經》梵本一般分成三大系，本文有關現存諸梵本文獻年代的說明，主要參考塚本啓祥在《法華經の成立と背景》之考定；其次，由中華佛學研究所李志夫教授主導的「《法華經》多種語文版本數位資料庫的建構與研究」計畫，也很值得參考。此計畫結合《法華經》梵文寫本研究專家戶田宏文教授的研究團隊，廣泛蒐羅現存《法華經》各種梵本，比對梵、漢、藏譯本，並將相關文獻數位化，便利檢索、研究。

²¹ 關於《法華經》最古的梵本，楊富學先生有不同於李志夫教授的看法，他認爲：「法護底本屬於同一體系的喀什寫本就代表著現存的最原始的《法華經》梵文原本。」楊富學，頁 93。至於基爾基特本關於提婆品內容，由於筆者手邊目前無此資料，無法比對，但據學界共識，認爲其與尼泊爾系相近，推測可能和尼泊爾本相同，是併於寶塔品內的。

²² 塚本啓祥：《法華經の成立の背景》，(東京：佼成出版社，1986)，頁 27。塚

二、法華經的記錄語言及其傳本

(一) 經本的口傳與記錄語言

近代的佛學研究當中，由佛典思想轉向文獻語言的考究，儼然成爲西方佛學研究的重要趨向。關於原始佛典所使用語言的問題，佛典語言研究專家季羨林先生曾爲文三論之，其主要論點有二：其一，原始佛教並不允許比丘們使用婆羅門的聖語梵文，來學習佛教教義，但也沒有規定必須使用哪一種語言做爲標準語言；其二，它允許比丘們用自己的方言來學習佛所說的話。²⁶這說明了佛陀弘法時，採取多元的語言策略。

雖然，部分西方學者(如:Heinrich Lüders, K.R.Norman, Gustav Roth)力主有某種所謂的原始佛典語言(前述學者分別主張古代摩揭陀語、古代半摩揭陀言、混合梵文)的存在，作爲記錄原始佛典的原始語言。²⁷其中，以德國學者呂德斯(Heinrich Lüders)主張最力。呂德斯據法國學者烈維(Sylvain Lévi)觀察早期佛教在律藏中有常見術語，而提出有一種“prācanonique”language「前經典語言」的觀點，進而承認有一個Urkanon「原始佛典」的存在。也因此許多佛典語言學者在此觀點的基

²⁶ 季羨林先生三論原始佛教語言問題之文章，分別爲：〈原始佛教的語言問題〉，1956年12月，頁198-207；〈再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者弗蘭克林·愛哲頓的方法論〉，《季羨林集》，1958年4月，頁208-234；〈三論原始佛教的語言問題〉，1984年2月，頁235-281。以上論文收錄於《季羨林集》，(北京：中國社會科學出版社，2000)，各篇所附註時間爲原始發表時間。本文此處引述觀點，出自〈再論原始佛教的語言問題——兼評美國梵文學者弗蘭克林·愛哲頓的方法論〉，頁208。

²⁷ 同上註，本文間接引述自《季羨林集·三論原始佛教的語言問題》。K.R.Norman, *Pāli and the Language of the Heretics*, Acta Orientalia XXXVII, Munksgaard Copenhagen, 1976,

礎上，紛紛提出各自對原始佛典語言的研究看法。

然而，對此西方學界也有反對的聲音，貝歇特（Heinz Bechert）反對有一個由原始語言寫成的原始佛典，但同意有許多個別的佛教傳統。貝歇特認為與其說有一個原始佛典，不如說：有許多地域性的個別口頭流傳的教義，這些個別傳統最後形成一個超越地域性的最古的傳統，而這些個別的傳統隨著傳播與推進而逐漸形成一部佛典²⁸。

但近代佛典語言研究專家季羨林教授，依據佛一生遊行說教在摩揭陀國內的時間相當長，據此推論佛以當地方言摩揭陀語說法的可能性很高²⁹，並重新詮釋了漢譯及巴利律典中多音說法的文字記載，據以反對西方學者企圖欲以混合梵語之說，模糊佛典語言記錄過程中，有自地方方言發展至梵文的事實，並指出西方學者將此一語言紀錄發展解讀為「翻譯」的錯誤³⁰。所謂佛典的「翻譯」是指據一原本，譯為他國文字，與此處佛陀教說歷時長久在各地的弘傳，不可同一而論。

就此而論，貝歇特前述的看法是極有參考價值的。在佛典形成的過程中，許多個別的傳統³¹形成最古的傳統，隨傳播與分化而形成一部佛

²⁸ 同上註，頁 238。Heinz Bechert, Allgemeine Bemerkungen zum Thema Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung, “Die Sprache der ältesten buddhistischen Überlieferung”, Göttingen 1980, pp.24-27.

²⁹ 同註 27，〈三論原始佛教的語言問題〉，頁 262-263。實際上，季先生在文中確切地表示其看法：由於摩揭陀語並非佛的母語，可能佛在摩揭陀國的說法，採取的是古代半摩揭陀語的可能性較大。

³⁰ 同註 27，頁 246。

³¹ 貝歇特認為：在雅語（梵語）形成為規範化語言的長期且複雜的過程中，多樣性的方言是人們彼此溝通的主要語言。在弘法的語言政策上，佛陀允許並要求以各種方言進行弘法。由於口頭流傳，經常由一個方言「轉化」（transformation）為另一個方言，此即已開始語言的定型化活動，進而形成

典。佛典被記錄下來，成爲書面文字而被持誦弘傳，是最後才成型的。因此，在早期口傳的時期，佛陀傳下來的古老傳統，因各部派所弘傳經、律即有部分的異差，雖然無以獨斷地認定何一部派與某一部《阿含》有絕對的關係，但此種因弘持而有的師徒、乃至部派、經典起源之地域文化思想等差異，雖或可視爲個別傳統的內在差異，而相近的這些個別傳統最終融會合流而成爲一部經典。凡此種種層面的問題考量，都無法過度化約爲只是「翻譯」的問題。

依此，季羨林誠已提出以上肯切之針砭。而實際上，佛典的弘傳時的確往往並不單只有語言轉譯的問題，語言的問題初期還可能只是一國內方言與方言間的轉換，最後就成了國與國之間異質語言的翻譯。此外，還涉及到輾轉傳譯，歷時長久，容易產生文字傳譯添漏，乃至異質語言文化之融入，更因歷時久遠，令辨識彌增困難。猶如隋代疑爲彥琮所作的〈添品妙法蓮華經序〉所云，《法華》各譯本紛出，自姚秦至隋，歷時方數百年，而多羅（貝葉）梵本與龜茲文本之差異已大，其品次錯綜，文字錯漏差別，至隋代已達致無法辨識演變痕跡之程度³²，可知經典傳譯經歷層層轉譯後所產生的差異，西晉至姚秦歷二譯，再到隋人對經本的解讀，這三百年間變化已無法以語言道盡，可見此間有很大的變化。不只語言轉譯後的失真，所據經本之詳略，譯人之增刪等因素的滲入，使得後人對原典形成年代、記錄語言等問題，都增加了追溯考索的困難。

（二）法華經的記錄語言與傳本

書面作品。同註 27，頁 241-242。

³² 《添品妙法蓮華經》經序作者於序文中表示，其考驗竺法護、鳩摩羅什二譯，發現二本雖相去百餘年，但品次內容「其間異同」，已「言不能極」，足見二本差異之大。大正藏冊 9，頁 134 下。

根據季羨林〈論梵本「妙法蓮華經」〉的研究指出，《法華經》最初是以印度東部古摩揭陀國方言記錄成篇，漸傳至西北印後，改以梵文傳抄，梵本流傳漸廣，摩揭陀方言本遂不傳。此後，本經以西北印梵本傳世，往西流傳至中亞一帶，東至尼泊爾、西域諸國，隨流傳各處，為傳法方便，轉譯為各國語言之寫本遂因應而生，部分傳本至今仍有殘本傳世³³。

藉由季羨林的推論，查考現存《法華經》諸語譯本，發現這些彼此間存在著異同、繫屬關係的經本，可能即是在佛典弘傳過程中，受到「個別傳統」影響所形成的傳本，這種各據理解而增刪的本子，代表的是一種思想上的分化。也在此融入個別傳統所產生的傳本中，可見出其個別傳統的特色。根據中國學者楊富學的研究指出，現存三個漢譯全本，來自不同的傳統：

現存的三個漢譯本依據的當為不同的原本。僅有闍那本與尼泊爾梵本品次完全一致，說明它所依據的本子與現傳尼泊爾本（包括基爾基特本）同屬一個系統，……我們可以認為法護所依底本與喀什寫本屬於同一或相近的體系，羅什寫本則屬於另外的未知體系。³⁴

依楊富學的研究，漢譯三本與現存梵本的關係中，較晚出的闍那本與尼

³³ 季羨林：〈論梵本「妙法蓮華經」〉《中印文化關係史論》，（北京：人民出版社版，1957），頁 24-30。在季羨林此處的研究中指出，《法華經》的原始經典語言並非梵文，而可能是古摩揭陀語。這點推測對《法華經》梵本佛典的研究，是具有衝擊影響的。這意味著：無法回到最初的原典語言，而僅能止於傳寫成梵本時代的佛典研究。

³⁴ 楊富學，頁 93。

泊爾梵本相同，法護與喀什梵本相近，而羅什所依的本子則是在目前出土的三系梵本之外的未知體系。如果說貝歇特提出的觀點，是由許多口傳的個別傳統朝向一部經典形成的理論來推測；則根據楊富學的研究結果，我們或許可以進一步推測：《法華經》在弘傳過程中，也可能自此同一部經典的古老傳統，因地域、語言、師承等因素而產生分化的情形。

如果一部經典的形成，是歷經地域性的口頭流傳而後形成超越地域性的書面文字，並且爲了此部經典的弘傳，因地域性的語言轉譯、師承復而發生難以避免的分化現象，即可以了解《法華經》各語言譯本間差異性的來源。因此，當我們重新檢視楊富學的結論，即可以明白這來自於同一古老傳統的經典，終究因弘傳之故，因地域性復又分化爲個別的傳統。根據楊富學的研究結論，三本漢譯《法華》分別來自不同的體系：

漢譯	梵本
闍那崛多譯本（據梵本重勘）	尼泊爾本
竺法護譯本（據梵本）	喀什本
鳩摩羅什譯本（據龜茲文本）	不明體系

楊富學於結論中表示，弘傳最廣的羅什譯本，是來自不明體系的本子，皆不同於現今出土已知的三系梵文寫本。這一點與〈添品妙法蓮華經序〉說羅什所據乃龜茲文本《法華經》的說法，或可謂冥契。³⁵倘若羅什所依以譯出的本子，是自梵本轉譯的龜茲文本，則這經過多一層的語言轉換姑且不說，之間容或有種種因素增刪的可能性也因而增加。故

³⁵ 筆者認爲，之所以無法找到與羅什譯本相近的梵本體系，可能確實其所據經本來自不同於現今所發現的三系梵本；但也可能因現存羅什譯本已非羅什原譯面貌，乃歷代重新勘譯，重新編整更動後的結果，固已無法據以於梵本中尋其源頭。細部推論，請詳後文有關吉藏部分的分析。

而，方有隋唐高僧智顛、吉藏及窺基，為羅什譯本究為二十八品，還是二十七品而有的異議諸說。而這一品之差，極可能是〈提婆品〉在漢譯本中獨立成品的關鍵。

三、〈提婆達多品〉獨立成品的問題

(一) 法華核心一乘理論迫出的必要

現存《法華》諸本，除羅什譯本是二十八品之外，都是二十七品。而二者之別，即在於〈提婆達多品〉是否獨立為一品的問題上。綜觀現存《法華》諸本，除現存羅什本之外，各本皆未將提婆授記內容獨立成品。為了解法華一乘思想理論完成的時代，考求此品是否晚出，因而顯得重要。作為《法華經》核心的一乘思想雖然可見於〈譬喻品〉的「火宅三車」之喻，但此處在強調「會三歸一」之旨，眾生當以三乘為方便，一乘為究竟。但此所謂一乘究竟之目標，在初期大乘佛典中（如般若經、阿彌陀經等），對於佛法攝受眾生根機的平等性與完備性的說明上仍有不足之處，例如犯四重禁、五逆極惡之人、女性³⁶是否得以成佛的猶疑，仍然存在。因此，為對於眾生成佛之可能的平等性上作出說明，將前述被排除於成佛可能之外的眾生，依諸法平等，眾生平等的標準，重新賦予機會。故而，《法華》特舉極例，以原始佛典中身犯五逆重罪之提婆達多、以及小乘佛教視為垢穢之女身為例³⁷，不但給予惡人授記，並肯

³⁶ 《阿彌陀經》認為女性不得生於淨土，欲生淨土者，必須發菩提心，厭惡女身。若不如此，壽終之後復為女像者，不取正覺。大正藏第 12 冊，頁 268 下。

³⁷ 姚秦·鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·提婆達多品》藉舍利弗之口設問，代替此前化地部的女身觀點，提出質疑：「又女人身猶有五障：一者、不得作梵天王，二者、帝釋，三者、魔王，四者、轉輪聖王，五者、佛身。云何女身

定女身疾可成佛，這對於佛世所追求的眾生平等精神，在哲學理論的完備及宗教實踐上的落實，有很大的意義。本文認為，基於此點，《法華經》若以一乘為思想核心，就理論內容的完備性上看來，提婆達多授記、龍女成佛等內容是必須被納涵於本經中的。

但問題在於，依法華以一乘究竟為理想的觀點，一切眾生皆可成佛雖可確定，然就本經在成立史上看，此提婆品內容是與各品同時成立，還是晚出添入的，影響法華核心一乘理論的完備性。

（二）〈提婆達多品〉的獨立與中國經錄義疏中的爭議

依〈添品妙法蓮華經序〉所云，細察羅什漢譯本所據龜茲文本，可知其不同於梵本合〈寶塔〉、〈提婆〉內容為一品，龜茲文本《法華經》乃分〈寶塔〉為〈寶塔〉、〈提婆〉二品。羅什依此龜茲文本《法華經》漢譯，原應譯出二十八品，但羅什原譯僅譯出二十七品，即缺〈提婆〉一品內容，故而齊梁間有法意、真諦等重譯此品而併入其譯本之事，此事備見於智顛、吉藏、窺基等人之說。然而，前人依此品稍晚譯出，云此品所載一闡提授記、龍女成佛內容殆非《法華》原旨，並不符於史實。考之紀元三世紀竺法護之漢譯本、近代基爾基特出土五、六世紀之梵文寫本，可見到漢譯與梵本在〈寶塔品〉的內容及品次處理上是相同的，現存羅什二十八品譯本中〈寶塔〉、〈提婆〉二品為一品〈寶塔品〉。而介於竺法護及基爾基特梵文寫本之間譯出的羅什譯本，則是分〈寶塔品〉一品為二品的。可見分此品之一分為二，乃始自南北朝西域諸國，尤以高昌、于闐、龜茲一帶為主。筆者推測此品之一分為二，或有其背景因素：當時信奉小乘佛教為主的國家，如羅什所在的龜茲國，可能因信仰的差異性，將此品有關提婆達多授記與女性成佛的部分，自〈寶塔品〉

速得成佛？」大正藏冊9，頁35下。

中切割出來不譯，以符合其對一闡提不能成佛，女人五礙思想的基本立場；而施行大乘佛教諸國，則或依梵本原典，或依諸西域方言所譯二十八品本，獨立〈提婆品〉，以強調方等經諸法平等、眾生平等思想的基本宗旨，故而《法華經》乃有二十七品及二十八品不同譯本的出現。

從現存漢譯本來看，這二十七品與二十八品兩種說法在經錄中的記載，是有先後次第的。最早西晉竺法護的譯本，僧祐（445-518）著錄為十卷，二十七品。後來姚秦時期羅什的譯本，僧祐並不著錄品數，僅記載有七卷³⁸，但在同卷稍後的一段記載〈提婆品〉單行的介紹中，卻說到中夏原無此品³⁹，遂引發中國人對此品是否為梵本原有之內容，抑或後人得單行品而編入的疑義？

1. 僧祐：中夏所傳闕此一品

然而，從此品內容在中國的譯出時間來看，早在西晉道安的舊錄中，已有相當於寶塔品及提婆品部分內容名為《薩芸芬陀利經》的單行部分譯本行世，並且法護譯本雖未令〈提婆品〉獨立，但也在〈七寶塔品〉中已有提婆達多授記、龍女獻珠的情節。但梁·僧祐於經錄中自言：「自流沙以西，《妙法蓮華經》竝有〈提婆達多品〉，而中夏所傳闕此一品。先師至高昌郡，於彼獲本，仍寫還京都，今別為一卷。」⁴⁰由於經《祐錄》整理，既已見過竺法護譯本，當知其〈七寶塔品〉中已有提婆授記等內容，則僧祐所謂「闕此一品」的意思，理當是：中土《法華》譯本雖已譯出部分內容，但未有獨立成品的〈提婆達多品〉，而不應完全未見過竺法護《正法華經》譯本〈七寶塔品〉的內容。而《法華經》

³⁸ 大正藏冊 55，頁 7 中、10 下。

³⁹ 同註 17。

⁴⁰ 同註 17。

提婆達多授記等內容在中土的譯出及流傳，並非真如僧祐所云，至齊武皇帝時經本才得自高昌郡並傳譯至中國，而早見於竺法護《正法華經·七寶塔品》之中。

此後，復因羅什的《妙法蓮華經》譯本是在中國流通最廣遠的本子，也是後世學僧研究《法華》主要依據的經本，但因羅什翻譯之初，究為二十八品？還是二十七品？在梁朝真諦（499-569，546 抵中國，548 至南京）時，即已有疑義，後復在隋唐時期引發了智顛、吉藏、窺基等中國各宗派祖師間的不同討論。這一品之差，即在〈提婆達多品〉與〈見寶塔品〉是否判然分立為兩品的爭議上。依梁·法雲（467-529）《法華經義記》⁴¹所據法華譯本，可以發現品次與羅什譯本相同，但缺獨立的〈提婆達多品〉及〈普門品〉，可知法雲所據羅什之法華原譯本，為二十七品本。由於法雲在〈見寶塔品〉的注解中，完全並未提到提婆達多授記與龍女成佛之事，推測法雲所依羅什原譯本〈見寶塔品〉並未包含提婆達多與龍女的情節。

2. 智顛：羅什譯本二十八品，江東只傳二十七品

智顛（538-597）《妙法蓮華經文句》卷八云：

寶唱《經目》云：法華凡四譯兩存兩沒。……鳩摩羅什…至(弘始)八年夏，於草堂寺譯此《妙法蓮華》，命僧叡講之。叡開為九轍，當時二十八品。長安宮人請此品淹留在內。江東所傳止得二十七品。梁有滿法師，講經一百遍，於長沙郡燒身，仍以此品安〈持品〉之前。彼自私安，未聞天下。陳有南嶽禪師，次此品在

⁴¹ 【梁】法雲：《法華經義記》，大正藏冊 33。

〈寶塔〉之後，晚以《正法華》勘之甚相應。⁴²

智者的時代，看到的羅什譯本是二十七品本。但智者認為羅什譯本原已譯出為二十八品，〈提婆品〉是獨立成品的，此品雖已譯出，因遭長安宮人淹留宮內，傳於江東時是只有二十七品的不完整本。因而梁、陳之際陸續有法師講經時，私下將當時已據梵本單行的此品，重新安於〈勸持品〉之前，〈見寶塔品〉之後，後以得竺法護譯本勘之，甚為相應。智者此處所謂的「相應」，是指品次的冥合相應。智者認為此品雖早譯出，但因暫時流佚，梁陳諸僧重安品次於經中而冥合於竺法護譯本，而以羅什與法護兩譯本在對提婆授記品內容的位置安排上無有差異。

3. 吉藏：梵本原有此品，羅什經檢擇而未譯

吉藏（549—623）於《法華義疏》中，據法護已譯，何故羅什不譯之自設問答⁴³，重新梳理此品羅什譯本未譯之理由：

答：事又難明，今且以三義往釋。一者、外國傳云：流沙以西多有此品，流沙以東多無此品。所以然者，小乘之流皆謂：諸方等經並是調達所作，是以諸國或有闕之。羅什既在龜茲國，不見此品，故不翻之。二者羅什譯經，觀察機情，每多存略。若具翻《智度論》，則十倍於此，恐難尋求故略為百卷也。如翻《百論》，無

⁴² 【隋】智顛：《妙法蓮華經文句》卷八上·〈釋提婆達多品〉，大正藏冊 34，頁 114 下。

⁴³ 【隋】吉藏：《法華義疏》卷一，大正藏冊 34，頁 452 上-中。「第四，論品有無者。羅什翻經，但有二十七品。後更有〈提婆達多品〉者，釋道慧宋齊錄云：上定林寺釋法獻於于闐國得此一品，瓦官寺沙門釋法意以齊永明八年十二月譯出為《提婆達多品經》，未安《法華》內。梁末有西天竺優禪尼國人，名婆羅末陀，此云真諦，又翻出此品，始安〈見寶塔品〉後也。問：竺法護翻《正法華經》，〈見寶塔品〉後有提婆達事，羅什何故不翻譯之？」

益此土故，但存略有五十偈。故《正法華經》凡有十卷，刪彼煩文，略為七軸。三者〈見寶塔品〉命持而〈持品〉應命言勢相接，而忽間以提婆達多，則文似非。次恐末世多惑所以刪之也。⁴⁴

吉藏之前，對於已有多人提出對〈提婆品〉合理性的質疑。吉藏所看到的羅什譯本也和智者相同，是二十七品本。也就是說，吉藏所見到的是沒有〈提婆品〉的《妙法蓮華經》，但不同於智者相信羅什原譯即有此品，吉藏認為梵本雖原有此品，且竺法護的《正法華》也已譯出此品內容，但羅什本卻未譯此品，可能原因有三：一者因羅什生長於流行小乘佛教的龜茲國，可能未曾見到此品，自然無法譯出；二者也有可能羅什曾經見到此品，卻因個人檢擇煩略而有存略，故略去此品未譯；三者就文意之接續而言，寶塔與持品相銜，若間入此品則與前後品不類，羅什恐徒增後人困惑，故刪而未譯。

就隋代的天台、三論兩學派祖師所見而論，當時實際流行的羅什譯本、或者說流傳下來有關羅什譯本品數的說法，都是二十七品。這個說法也許不外來自之前《祐錄》中土闕此品的那段話，但也可能是當時羅什譯本的真實情況。關於這吉藏認為是少譯了一品的二十七品的羅什譯本，吉藏從正反兩面所進行的觀察，顯然較智者周全：從羅什沒見過此品來看，自無譯出之可能，故而少一品是自然的；又從羅什所見應有此品來看，據羅什譯經刪煩為簡的譯經習慣而言，這少去的一品，吉藏認為這無非主觀因素所造成的結果，並不是客觀上梵本沒有此品。

⁴⁴ 同上註。

不論如何，若吉藏所引述前朝《法華》傳說可信，則至齊代法獻得梵本並譯出〈提婆達多品〉時，此品已與〈寶塔品〉判然為兩品，而成獨立之一品，但尚未被安置於《法華經》中。這獨立成品的〈提婆達多品〉確定被安置到羅什所譯的《妙法蓮華經》中，則是完成於陳代真諦之手。這一點，有助於我們釐清〈提婆達多品〉何以獨見於現存羅什譯本中之謎。此為此品的獨立，是因為後人考諸梵本及法護譯本，發現羅什譯本有所不足所導致經典的重譯、重編，為彌補什譯之缺漏，現存《妙法蓮華經》便成為過度修補整編後，與各本皆不類的情況。這可能並不如前述楊富學先生所說的：羅什譯本來自於一個不明的體系。而是因為同一部經典數度重譯，為求整合而一再重整修補所造成的結果。由此可知，何以在梵本中皆未有獨立成品的〈提婆達多品〉，卻可以在羅什譯本之中見到各本所無的〈提婆達多品〉，原因即在於此。

4. 窺基：羅什所據梵本差脫，隨本翻譯，故無此品

唐代唯識學大家窺基（632-682）在《妙法蓮華經玄贊》中，對於前朝吉藏的觀點，頗有微辭：

案：此經根本秦姚興時鳩摩羅什所翻二十七品，無提婆達多品。……什公本無之者，古傳解云：「蔥嶺以西多有此品，已東多無。什公既在龜茲，故無此品。」若爾，法獻於于闐國如何得此品？于闐亦在蔥嶺東故。又有解云：「〈塔品〉命持而〈持品〉應命，言勢相接，而忽間以〈天授〉，則文勢疎斷，什公恐末葉多惑，所以刪之。」若爾，即取捨真文，並由羅什，刪繁好醜，

併在一人，斯為未可。釋道安以翻經者多略經文，乃作「五失三不易」，云結集之羅漢兢兢若此，末代之凡夫平平若是；改千代之上微言，同百王之下末俗，豈不痛哉！故〈天授品〉梵本皆有，又〈天授品〉顯已重法，為床以求。經力勢大，龍宮涌出。經威速疾，龍女道成。讚勸於人。何不此後即有〈持品〉。但知梵本有之，而什公本闕。隨本翻譯故無此品。既非以東西判定，亦不可義越刪之。但是什公梵本差脫。邊國訛鄙多脫錯故。⁴⁵

根據窺基也肯定梵本原有〈天授品〉(天授即提婆達多之意譯)的陳述，梵本原有此品內容是可確定的，對照現存梵本也是相同的。對於吉藏先前所提出有關羅什何以不譯〈提婆品〉的觀點，窺基站在維護羅什的立場，反駁吉藏及之前其他對羅什的批評是有失公允的：一者，如果蔥嶺以東無有此品，在龜茲國的羅什無法得見，何以法獻可以在同樣是在蔥嶺以東的于闐國得到此品？二者，對於有關羅什可能因主觀喜好而刪經的評論，窺基引道安「五失本三不易」的譯經理論為佐證，認為結集三藏的阿羅漢尚且戰戰兢兢，傳經者豈可能以一人好惡而任意刪減經典。三者，羅什所以未翻此品，乃「是什公梵本差脫，邊國訛鄙多脫錯故」，羅什所據梵本原已錯脫導致缺漏，並非自身好惡使然。一方面肯定羅什譯經的成就，二方面將闕一品之可能，朝向羅什所據經本原已有缺漏的客觀方向去推測。

對於二十七品的品數，窺基也認為是闕了一品。對於這闕一品的可能性，窺基對羅什譯經的主觀態度上，是多了一分宗教情感上同其情的

⁴⁵【唐】窺基：《妙法蓮華經玄贊》卷一，大正藏冊 34，頁 659 上-下。

理解，對羅什所據經本的完整度倒是多了一分客觀材料上的懷疑。這一點與吉藏十分不同。

(三) 隋代梵本與龜茲文本之比對：獨立的〈提婆達多品〉出自西域文本

在隋人（疑即整理《眾經目錄》的彥琮（557--610））所著的〈添品妙法蓮華經序〉中曾自陳參與《法華》重勘工作，動機在於看到法護、羅什前後二譯，品次相異、內容煩簡有別，經檢覈胡本，發現二譯原本具存，乃欲詳加比對以欲補前二譯缺漏，重訂品次，務求符於當時的梵經原本，故而參與重勘。在其親自校勘後所寫的序文中，有極值得參考的訊息，是以往的研究者所未曾注意到的：

考驗二譯，定非一本。護似多羅之葉，什似龜茲之文。余檢經藏，備見兩本。多羅則與《正法》符會；龜茲則共《妙法》允同。護葉尚有所餘，什文寧無其漏。而護所闕者，普門品偈也；什所闕者，藥者喻品之半、富樓那及法師等二品之初、提婆達多品、普門品偈也。什又移囑累在藥王之前，二本陀羅尼，並置普門之後。其間異同，言不能極。」⁴⁶

此段文字屢屢被引用，但其間提供了值得再重新審視的記載。其云《法華》二譯，法護近於梵本，羅什近於龜茲文本，二譯所據原本不同。作者將胡本與漢譯分別比對後，發現兩譯各有缺漏。從譯出分量來看，竺法護譯出的較多，但仍有〈普門品〉偈這部分的貝葉未譯出。與龜茲文本相近的羅什譯本，卻仍有數品未譯完全，包括：「〈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」。

⁴⁶ 《大正藏》冊9，頁134下。

其中，最值得注意的是〈提婆達多品〉是在羅什譯本唯一一整品未譯的品目，其他各品都只有局部的缺漏而已。⁴⁷而此處的〈提婆達多品〉是獨立成品的，並未被合於〈寶塔品〉之末。這一點很值得重視。

經錄凡載〈提婆達多〉獨立成者品，多出自西域諸國。在此〈添品妙法蓮華經序〉中說，龜茲文本的《法華經》有獨立的〈提婆達多品〉，但兩相比對羅什譯本，可以發現羅什並沒有譯出獨立的此品。又如前述，僧祐自敘其師法獻得此品於「高昌」⁴⁸，雖未言此品由何種語言寫成，但後來譯出此品。根據這兩條線索，可以發現獨立成品的〈提婆達多品〉，僅出現在西域諸小國，並且是以該國語言轉譯的西域文《法華》經本。

據此，當重新整理前述的分析之後，可以發現：

1. 現存梵本並無獨立成品的〈提婆達多品〉。梵本提婆達多授記之內容，附於〈寶塔品〉之末。
2. 獨立成品的〈提婆達多品〉，僅見於西域文字寫成的《法華經》。後人據此流通於西域諸國的〈提婆達多品〉單行本譯成漢文，乃有漢譯之〈提婆達多品〉。
3. 〈提婆達多品〉最初可能由西域諸國譯經僧以高昌文，或龜茲文節譯自梵本《法華經·寶塔品》，後復轉譯為漢文而來。經陳代真諦之手，編入今本《妙法蓮華經》中，而成為現存二十八品本名為

⁴⁷ 此序文所述實乃羅什原譯面目：羅什譯本除〈提婆達多品〉未譯外，其餘〈藥草喻品〉等各品皆局部缺漏，如此，完全符合《祐祿》羅什譯本二十七品之說。

⁴⁸ 大正藏冊 55，頁 13 下。後代著錄者將地點誤作為「于闐」。**【唐】**道宣：《大唐內典錄》卷四，大正藏冊 55，頁 262 下。《開元釋教錄》卷六、卷十亦誤作為「于闐」，大正藏冊 55，頁 536 上、591 中。

羅什所譯的《妙法蓮華經》。

四、羅什譯本所據經本的問題

現存《法華》梵本及諸譯本，提婆達多授記、龍女獻珠等內容皆附見於〈寶塔品〉之末，僅現存鳩摩羅什譯本有獨立之〈提婆達多品〉。

梁時僧祐提出中夏所出《法華》闕〈提婆達多〉一品的說法，引發後世不少的誤解，吉藏、窺基因此都認為羅什譯本有所缺漏。僧祐整理三藏，理應見過法護、羅什等譯本，至少無由不知法護譯本、及失譯《薩曇分陀利經》一卷本中已有提婆品內容。準此，僧祐原意應指：中土所出《法華》諸本，雖有提婆授記等內容附見於〈寶塔品〉末，並無獨立的〈提婆達多品〉。因蕭齊時期，其師法獻於高昌郡得單行之提婆達多品而將之譯出，自此〈提婆達多品〉乃首次脫離〈寶塔品〉單行漢譯於世。而此即僧祐前述中土所出諸譯所闕之品。其稱「闕一此品」，並非中土《法華》各譯本自始即無提婆授記、龍女獻珠等情節，而是未如其師法獻得自高昌獨立於〈寶塔〉之外的〈提婆品〉。

西晉失譯的《薩曇芬陀利經》一卷本，與梵本及羅什以外譯本的〈寶塔品〉相近，內容包括：寶塔湧現、提婆授記、龍女獻珠等情節。就此三段情節未曾分割的情況來看，正可說明在梵本之中，這寶塔與提婆二者原是在同一品之中的。

僧祐、吉藏及窺基皆言羅什譯本未出〈提婆達多品〉。但智顛卻說羅什已譯此品。如前所述，羅什之外諸梵本及譯本的〈寶塔品〉之末皆有提婆授記、龍女獻珠等內容，則羅什所據經本若有〈寶塔〉一品，則何以獨存寶塔湧現，而不存其後半部分提婆授記與龍女作佛的情節？同理，羅什所據經本若沒有〈寶塔〉品，則何所據以譯出寶塔湧現情節？

顯而易見，羅什既確實譯出〈寶塔〉品，若羅什所依為梵本，則應見到此品包含提婆及龍女情節之完整內容，除非，羅什所見經本，並非梵本，而是將此品分割為寶塔湧現與提婆龍女二部分，且已缺損後半部的龜茲文本《法華經》。

就以上文獻記載，可發現龜茲文本《法華經》分〈寶塔品〉為〈寶塔〉、〈提婆〉二品。在隋人所著的〈添品法華序〉曾載羅什缺譯的品目中，即有〈提婆達多品〉一品。此極符合僧祐所云羅什原譯二十七品，獨缺〈提婆達多品〉的記載。自梁代僧祐、隋代吉藏至唐代的窺基，無不稱羅什譯本原只有二十七品，如此一來，即可據此以明。

至於羅什何以只譯〈寶塔〉而未譯〈提婆〉的原因，吉藏、窺基各有不同的理解。吉藏偏向懷疑由於羅什個人檢擇煩略等主觀因素刪去此品，窺基則以為羅什地處邊國，所據經本原即有缺漏，羅什只是忠實地隨文翻譯，不可能有刪節之事。筆者認為，吉藏所評主觀因素固有其事據可佐，並無直接之實據可證明羅什可能因一己之私而刪除此品。就客觀條件而言，羅什可說是在半脅迫下的情形來到長安，無論就可能隨身攜帶到的經書數量及完整性，還是其所據經本可能是轉譯自梵本的龜茲文，而轉譯本身就存在著「五失三不易」的風險，種種因素都可能導致譯本無法完全譯出，因此，在〈添品法華序〉中才有羅什譯本缺漏的記載。依此，筆者認為窺基僅據羅什所在的地域性推測，認為羅什所據《法華》經本原即有缺漏，未譯出〈提婆達多品〉，雖然思考不夠完備，但方向是正確的。窺基所言，乃基於其所見梵本是有提婆品內容立論的，誠如其所言，羅什所據龜茲文經本固原可能已有缺漏，但轉譯自梵本過程中經譯者簡擇的主觀因素，以及逃難過程中經本離散的可能性等，都可能致使經本殘缺不全，也是應考量的因素。

五、文獻詮釋的方法論反省

(一)「部分」與「整體」的詮釋循環

方法是達到目的手段，方法論則是對方法本身及其運用的後設反省。進行宗教經典的文獻學研究，文獻材料內容的去偽存真，自是主要的目標。而所謂去偽存真，自然是由現存可把握的文獻材料作為相對的判斷線索，以理性邏輯的推理，協助斷真去偽。在文獻學的基礎上，我們方能更真切地把握到經典形成及流傳的軌跡，藉此觀察經典思想發展的脈絡。然而，經典文獻及其思想必然是互為表裡之一體，不可分割，對於經典成立史的研究，研究者總是基於不同「前見」而有著各種反覆於個別文字解析與整體思想間的「詮釋的循環」(hermeneutical circle)。嘉達美詮釋學注意到海德格對理解前結構 (fore-understanding) 的揭示⁴⁹，特別是「前見」(fore-sight) 作為理解條件的肯定，讓文本開啓開放詮釋的新面向。

以近代郭店出土楚簡〈太一生水〉的研究為例⁵⁰，上古時期出土文獻的文字判讀，若出土文獻沒有現存文獻可堪對應，往往會因文字隸定理論的不同，導致個別字義判讀不同，乃至學派歸屬的判定，產生極大差異。又如《大乘阿毗達磨經》已佚失，其「無始時來界」頌的詮釋，多依於漢、藏譯《攝大乘論》所引用該經頌文，並依於對「界」字及轉

⁴⁹ 【德】加達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法—哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報出版社，1993，頁 352-375。

⁵⁰ 〈太一生水〉文字隸定的問題，影響到它是否歸屬於道家老子思想的判斷，相關的爭議可參考李零，《郭店楚簡讀記》增訂本，北京：中國人民大學出版社，2007，頁 41-55, 262-288。其次，上博簡〈民之父母〉「三亡」隸定及解讀，也有歸屬於儒、道不同學派的爭議。

依理論的不同，真諦譯本及玄奘譯本呈顯出如來藏以及虛妄唯識的不同理路⁵¹。

在此提到「部分」與「整體」的「詮釋的循環」，重點不在強調詮釋的意義必然大於作者原義，而是要後設地追問「前見」可容質疑之處：在詮釋循環之中，「部分」與「整體」何者在詮釋上較具有優位性的問題。誠如上例，個別偈頌中個別字義是以文獻整體思想作為判斷的依準？還是以關鍵的個別字義確定之後才來判讀文獻所要表達的整體思想？這看似互為因果的關係，實際上隱藏著何者（文字隸定、整體思想）具有優位性的問題，然而，這樣的「前見」並不容易被自我所認識⁵²。

「前見」雖然是作為詮釋的必要起點，但後來的詮釋者仍然可以不斷後設地對這樣的「前見」進行反省和批判。倘若在研究方法上，雖然也參考文字學隸定的意義，但仍以文獻整體思想作為判斷字義的依準。這種以文獻整體思想的邏輯推理，作為判斷個別字義的基礎的方法，往往期於解釋活動中獲得部分與整體間詮釋統一性，容易因而排除可能的差異性詮釋，而造成詮釋趨同的現象⁵³。倘若以個別文字的隸定為判斷依準，試圖排除文獻整體思想對個別文字隸定的過度干擾，以期得出接

⁵¹ 印順法師，《無諍之辯》，臺北：正聞出版社，頁 132-133。

⁵² 「進行效果歷史的反思，並不是可以完成的，但這種不可完成性不是由於乏反思，而是在於我們自身作為歷史存在的本質。所謂歷史地存在，就是說，永遠不能進行自我認識。」引書同註 49，頁 395。

⁵³ 劉笑敢教授曾談到《老子》本子在流傳過程中，因編校者在解讀活動中的某種共識，認同某種早期的版本修改，而有「文本趨同」的現象。劉笑敢《老子古今》上冊，北京：中國社會科學出版社，2006，頁 12。筆者認為，細究編校者使文本趨同的動機，未必全然是文本內在的趨同因素，其他如政治權力的介入、因刊本通俗流行等外力因素的影響，亦不無可能。

近文獻歷史的原貌，但過度執著於文字的辭典字義，也容易忽略文獻所要表達的整體思想。這兩種不同詮釋取向的方法論，可發展出各自滿足其目的性的詮釋方法，在實際的運用上，也發展成兩種相背反的研究觀點，但此二者並非截然分割對立的。

嘉達美的本體詮釋學，旨在透過理解與前理解的不斷對話，現象學式地展示存有自身的可能樣態。對於如赫許（Eric Donald Hirsch）認識論取向要求文本意義的相對客觀性，顯然並不符合其主體詮釋學的路數，也不是他所關注的重點，但這個詮釋面向，往往正是學術研究著力的重點。以《法華經》來說，當詮釋者所據以詮釋的《法華經》文本有版本繁簡、殘全之差異時，詮釋者如何在這些客觀存在的各種殊異的版本中，形塑出心目中理想的《法華經》經本內容的可能樣態？儘管，這關涉到詮釋者對文本（尤其是仍不斷有出土文獻的文本）的掌握，對文本「整體」概念的理解，及其建基在「前理解」結構上的系統性詮釋；但不可否認的，這些詮釋都是必須建基在「文本」本身。

（二）詮釋的系統性

佛典成立史文獻學研究的要求，是尋求文獻材料於歷史發展中相對客觀性。我們可以在現有的文獻材料中，取擇與研究對象相關的來進行歸納與推理，找到材料的相對客觀位置。由於「前見」是從可理解的狀態出發，對「前有」所獲得的資訊進行「切割」，以作為「詮釋的循環」的起點，以使被理解的對象成為通過詮釋而成為被把握的內容。透過局部與整體、理解與前理解的詮釋循環，在辯證的對話中，達成系統性的詮釋。而系統性，事實上也說明詮釋循環的封閉性。

當文本詮釋不斷地尋求內在系統化的同時，即使是異質的添入，「創造性的詮釋」在趨同化的發展下，也經常只是對原有理論圓滿度的一再

修正，而不會是完全的翻轉。正如同如果把佛典思想的發展看成是一個大的佛學詮釋系統，儘管佛典隨歷史發展而有大小乘之別、學派觀點等細節爭議，但終究都不能違背「三法印」、「四聖諦」的根本精神來進行詮釋。而此處的系統性，即是佛教作為佛教基礎的本懷，也是佛教所以不共其他思想、宗教，依於「三法印」、「四聖諦」而提出的解脫理論。

由於部分初期大乘經典仍保留部派佛教歧視女性的觀點，例如前述《阿彌陀經》對女性成佛仍有所質疑，乃至初期的《泥洹經》也反對一闍提能夠成佛，而《法華經》所倡議的一乘觀正有助於補足此部分成佛理論上的不完備。就成佛理論的整體性來看，少了此品提婆授記與龍女成佛的情節，則《法華經》久遠實成的佛陀觀、佛壽長遠的論述則顯得相對突出。〈方便品〉從法的平等性上說一乘成佛的可能性，固然已經可以賅備一切眾生，然而，《法華經》不但提到聲聞授記作佛，也特別針對一闍提與女性成佛的議題提出論述，正可謂回應於其他大乘經典對此部分詮釋的猶豫保留。而也因其異於其他初期大乘經的內容，可以說明何以〈譬喻品〉及〈勸持品〉⁵⁴記載著初期弘傳者所曾受到激烈的刀杖砍殺、辱罵詆毀等對待的可能原因。

雖然從文獻考證的觀點來看，〈提婆達多品〉成立先後的爭議不斷，前輩學者對此品是否為《法華》原始思想的意見並不一致，但由其強烈的爭議性，正可看出此品在《法華》思想中的重要地位。大乘佛教強調，佛法所攝受眾生，應不分根器，普遍、平等而無所偏遺，《法華經》依於此，從法的平等性上說眾生平等，究竟成佛。理論上，在一佛乘的根

⁵⁴ 〈譬喻品第三〉：「若佛在世，若滅度後，其有誹謗，如斯經典，見有讀誦、書持經者，輕賤憎嫉，而懷結恨。此人罪報，汝今復聽。」大正藏冊 9，頁 15 中。〈勸持品第十三〉：「有諸無智人，惡口罵詈等，及加刀杖者，我等皆當忍。」大正藏冊 9，頁 36 中。

本原則下，回應於初期佛教一闡提不成佛、女身五礙等觀點，則勢必須有更明確的詮釋。整體而言，就〈提婆達多品〉提婆達多蒙佛授記、八歲龍女獻珠成佛等內容來看，其在回應之前經典所論一闡提及女性成佛等問題，完備《法華》究竟一乘理論上的重要性而言，很具有哲學意義。

(三)「前見」的後設思考：效果歷史意識

對應於嘉達美認為人文科學面對的研究對象是「歷史流傳物」這樣的觀點⁵⁵，其「文本」的定義顯然是極寬泛的。即使如此，當這個世界的一切存在以先行佔有的方式，對我們提供了理解的存在基礎時，這樣的「前有」，只是一個模糊的「整體」概念，我們只能用直觀去把捉它，而無法明確地界定其內容。如果對「前有」內容的把握，既是模糊的，又如何由不明確的「整體」概念中，去抉擇其所謂核心內容？以《法華經》為例，當我們無法掌握《法華經》完整經本內容時，則難以判斷其核心思想；相對的，當我們優先地以一乘觀為《法華》思想核心，並以之統整各品內容時，則做出如此優先判定核心思想的依據，又是怎樣的《法華》經本？在如此文獻與思想間、理解與前理解構成無盡詮釋循環裏，誠如嘉達美所言肯定「前見」是必要的，它是一切詮釋的起點。而這個「前見」，必然與「前有」的把握，有密切的關係。前述學者們對現存《法華經》各品文本是一時成立，還是歷時成立的討論，即是對「前有」的詮釋存在著不同的「前見」所致。

當然，這樣的判斷前提，是認為佛典發展史上曾存在過最原始《法華》經本，也許此後本經曾歷經增刪，以至於今貌。這樣的質疑，正指出《法華》經本發展的兩種可能：最初文獻的原始《法華》，與陸續發

⁵⁵ 同註 52。

展後的今本《法華》。再後設追問這樣的想法，也可提出質疑：今本法華經是否與原始法華相同？這些問題的湧現，讓前述研究《法華》成立史的學者們，聚訟不休。而爭訟的關鍵即在於「前見」，而不在於詮釋方法。

前理解結構是作為詮釋循環的起點，並不是不可質疑的結果。以目前的佛典文獻研究來看，部分學者認為相較於漢譯本，梵本是較接近佛典原貌的。不少佛學研究者存在著這樣的「前見」，認為儘管梵本的年代，要晚於漢譯出現的年代，但只要記錄佛典的語言，不經過轉譯，就比較不容易失真。這樣的「前見」，經過檢視後，不難發現它的漏洞。如前文所述，佛典在弘傳的過程中，至少有口語的「前經典語言」以及書面記錄的「原始佛典」的發展，因此，與是否存在著單一語言（含各種地方語言）所記錄的「原始佛典」仍是可質疑的，更何況經梵語雅語化佛典的出現年代，恐怕是更晚的。若以文獻年代先後來判定失真程度，現存最早的《法華經》是西元三世紀竺法護的漢譯本，而所發現梵本中最早的年代是在西元六、七世紀，以較近於佛陀的年代來看，漢譯本顯然較近於佛陀的年代，但是否就可以說漢譯本比梵本失真程度較少？而基爾基特、中亞及尼泊爾發現的梵本是否一定相對可靠？就此而論，我們可以發現「前見」的預設立場，並提出質疑，在尚未得到更新的文獻之前，面對這樣的「前見」卻是難以檢證的。惟有當我們不再僅將詮釋學作為修辭學延伸的思考，而從更深的哲學邏輯結構來思考時，才能走出文獻所局限的視野。

面對「前有」的掌握，我們固然對已失落的歷史文獻無可奈何，也被迫只能以現存文獻來檢視佛典發展的歷史，然而，這並不能讓我們停留在文獻主義的局限思考裏，文獻的察考只是研究的起點。在梵本《法華經》中，雖未有單獨成品的〈提婆達多品〉，其內容也見於〈寶塔品〉

末。而《法華》的漢譯本中，僅翻自龜茲文的羅什原譯本，疑似將提婆達多與龍女成佛情節刪去未翻，其餘各本皆有此部分內容，甚至，兩晉南北朝時期，曾流傳有西域語言的〈提婆達多品〉單行本。早在西晉時期，也有相當於〈提婆達多品〉內容的節譯本《薩曇芬陀利經》流通。從種種的記錄來看，〈提婆達多品〉的內容，原本屬於〈寶塔品〉的一部分，後來被單行流通後，才成為單獨的一品。至於它何以在西域單行流通，之後又傳入中國，推測可能與西域諸國因各自奉行大、小乘信仰有差異所致。如前述，此品有關提婆達多情節與部分大小乘經所傳不同，部分信奉小乘教者將〈寶塔品〉此部分略去不傳，以致羅什所據經本即是如此不完整的經本。因此，並不能夠因為〈提婆達多品〉獨立成品時間稍晚，而說它的內容也是晚出的。

六、結語

本文透過與嘉達美本體詮釋學的對話，分析隱藏在研究方法背後的存在各種「前見」，反省研究方法可能存在的局限，試圖為《法華經·提婆達多品》的研究提供一種新的詮釋觀點。本篇論文以文獻考察作為研究的起點，反省前述有關文獻考察的可能局限後，進一步從經典整體思想宏觀，思考經典所要提出的觀點，以及所要解決的問題，可以發現經典核心思想的形成，往往與歷史多元因素間有密切的關係。初期大乘經典《法華經》所以提出一乘觀，若由哲學理論的辯證發展而論，固有迫出的必要；然而，由佛典形成史而言，不無調和大小乘的意圖，而此種調和目的的背後，由經中所載不見容當時而受迫害的種種情況觀之，相反地，可謂反映出初期大乘經典不受廣大信眾信受的困難處境。與其說本經以大攝小的融通立場，是對聲聞眾的慈悲攝受，不如說是初期大

乘經藉由此種另類調和的「判教」方式，為自己在佛典中安插一個理想的定位。

從哲學理論的完整性以及大乘一乘理論的必要性而言，〈提婆達多品〉所闡述的一闡提及女性成佛議題，對整部《法華經》的成佛理論極有補充說明的重要性。若缺少了此品內容，則《法華經》雖仍說會三歸一，但仍將只是在強調久遠實成的佛陀觀、諸佛壽命之長遠，若從眾生成佛理論的完滿性看，在賅備一切眾生的無分別平等這一點的要求上，〈提婆達多品〉更攝受了一闡提與女性等眾生，並為成佛帶來完整的保證。無論是基於哲學理論的思維向度，還是宗教上自一佛乘思想發展的終極目的來看，〈提婆達多品〉可謂對《法華》一乘理論的重要補充，可謂完備大乘一乘平等的佛性理論，也為如來藏佛性思想的發展帶來一線的曙光。

參考文獻

(一) 古籍

- 西晉·竺法護譯，《正法華經》，大正藏第9冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，大正藏第9冊。
隋·闍那崛多並笈多譯，《添品妙法蓮華經》，大正藏第9冊。
姚秦·鳩摩羅什譯，《佛說阿彌陀經》，大正藏第12冊。
東晉·佛陀跋陀羅共法顯譯，《摩訶僧祇律》，大正藏第22冊。
唐·義淨譯，《根本說一切有部破僧事》，大正藏24冊。

- 隋·智顛，《妙法蓮華經文句》，大正藏第 34 冊。
隋·吉藏撰，《法華義疏》，大正藏第 34 冊。
唐·窺基撰，《妙法蓮華經玄贊》，大正藏第 34 冊。
梁·僧祐撰，《出三藏記集》，大正藏第 55 冊。
唐·智昇撰，《開元釋教錄》，大正藏第 55 冊。
唐·道宣撰，《大唐內典錄》，大正藏第 55 冊。

(二) 近人論著

- 【日】布施浩岳，《法華經成史》，東京：大東出版社，1934。
【日】渡邊椋雄，《法華經を中心にしての大乘經典の研究》，東京：青山書院，1956。
【日】渡辺照宏，《法華經物語》，東京：大法輪閣，1977。
釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，1981。
【日】荻谷定彦，《法華經一佛乘の思想》，大阪：東方出版，1983。
【日】塚本啓祥，《法華經の成立と背景》，東京：佼成出版社，1986。
【日】荻原雲來、土田勝彌編，《(改訂) 梵文法華經》
***□○◆♣①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿，東京：山喜房佛書林，第三版。
【德】加達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報出版社，1993。
【德】海德格著，王慶節·陳嘉映譯，《存在與時間》，臺北：桂冠出版社，1994，再版。
藍吉富，《提婆達多》，臺北：東大圖書公司，1999。
中國社會科學院科研局組織編選，《季羨林集》，北京：中國社會科學出版社，2000。
【日】勝呂信靜編，《法華經の思想と展開》，京都：平樂寺書店，2001。
【日】菅野博史著，池麗梅譯，《《法華經》——永遠的菩薩道》，臺北：靈鷲山般若出版社，2005。

- 彭啓福，《理解之思——詮釋學初論》，合肥：安徽人民出版社，2005。
- 劉笑敢，《老子古今》上冊，北京：中國社會科學出版社，2006。
- 李零，《郭店楚簡讀記》增訂本，北京：中國人民大學出版社，2007
- 季羨林，〈論梵本「妙法蓮華經」〉，《中印文化關係史論》，北京：人民出版社版，1957，頁 24-30。
- 方廣錫，〈敦煌遺書中的《妙法蓮華經》及有關文獻〉，中華佛學學報第十期，1977年7月，頁 211-232。
- 釋印順，〈論提婆達多之破僧〉，《華雨集》第三冊，臺北：正聞出版社，1993年4月初版，頁 1-35。
- 楊富學，〈論所謂的「喀什本梵文《法華經》寫卷」〉，中華佛學學報第七期，1994年7月，頁 74-93。
- 郭朝順，〈論天台觀心詮釋的「理解」與「前見」問題〉，法鼓佛學學報第二期，2008年6月，頁 129-161。

參考資料

1. 諸部廣律，【大正藏】第二十二、二十三、二十四冊。
2. 諸部律疏，【大正藏】第四十冊。
3. 【弘一大師集】（全十大冊），福建：弘一大師全集編委會，1992.編訖發行；台灣：龍樹版，蓮因寺 1994.7.印行。
4. 蔡念生編，《弘一大師法集》，台北：新文豐，1988.10.再版。
5. 東初法師，《中國佛教近代史》，台北：東初，1992.12.初版五刷。
6. 佐藤達玄著，釋見愍等譯，《戒律在中國佛教的發展》，嘉義：香光書鄉，1997.5.初版。
7. 釋昭慧，《如是我思：第二集》，台北：法界，1993.2.初版。
8. 釋昭慧，《律學今詮》，台北：法界，1999.10.初版。