

# 初唐時期佛性論爭中的一乘問題

廖明活

香港大學中文學院教授

唐朝初年環繞法相宗的五種種性說法和其相關課題發生的論爭，乃是中國佛性教理史裏最教人矚目的一章；而在眾多爭議課題中，「一乘」是最備受關注者之一。本人近年陸續發表了多篇文章，或以人物為焦點，或以問題為焦點，述介這論爭的始末<sup>1</sup>；然而限於篇幅，當中涉及一乘的地方不多，未能如實反映這觀念在論爭中所佔核心位置。本文的撰作，是要作出補足。

## 一、早期中國佛性論的一乘觀念

「一乘」的原梵語 *ekayāna*，包括「*eka*」和「*yāna*」兩部分，前者的意思是「一」、「唯有」，後者的意思是「車乘」、「趣向」。「一乘」一辭於印度大乘佛典頗為常見，當中以《法華經》的詮述最具創意，影響中國的佛性思想至為深遠。《法華經》論說一乘，主要見於第二〈方便品〉和第三〈譬喻品〉。〈方便品〉記載佛陀宣稱他出現世間，唯有一個目標，那便是要向眾生開示佛的識知見解，教他們一起悟入佛的智慧，從而證得佛果；當中有以下涉及「一乘」的文字：

舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。……知

---

本文為進行中「中國佛性思想的珍成和發展」研究計畫的部分成果。這研究計畫得到香港大學徐朗星學術研究基金資助，謹此鳴謝。

<sup>1</sup> 以人物為焦點者有〈法寶的佛性思想〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003年3月）；〈慧沼的佛性思想——對法寶的佛性思想的評難〉，《中國文哲研究集刊》第25期（2004年9月）；〈法藏的種性觀〉，《中國文哲研究集刊》第18期（2001年3月）。以問題為焦點者有〈初唐時期佛性論爭的兩個相關論題——定性二乘和變易生死〉，《中華佛學學報》第18期（2005年7月）；〈初唐時期佛性論爭中的真如所緣緣種子問題〉，《中國文哲研究集刊》第27期（2005年9月）。

諸眾生有種種欲，深心所著，隨其本性，以種種因緣、譬喻、言辭，方便力故而為說法。……舍利弗！十方世界中尚無二乘，何況有三？……諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。<sup>2</sup>

經文一再提到「一佛乘」，表示「佛陀以一佛乘故，為眾生說法」，可見在《法華經》，「一乘」是指「一佛乘」，即唯「一」「乘」載眾生、趣向「佛」果的教法。經文又屢次把「一佛乘」跟「二乘」、「三乘」對舉；而在《法華經》，「二乘」通常是指聲聞乘、緣覺乘，「三乘」通常或是指聲聞乘、獨覺乘、佛乘，或是指聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘<sup>3</sup>。根據以上經文，佛陀是有鑒於眾生之本性和樂欲種種不同，從而相應其不同需要，方便開設不同教法，其目的都是要教他們證悟佛智。如是就終極歸向看，佛陀演說的所有教法，包括為小乘之聲聞眾和緣覺眾，以及為大乘菩薩眾設立的各種法門，都是趣向佛果的教法，亦即都是「一佛乘」法。由是經文一方面約佛陀應機設教的分殊，說「於一佛乘，分別說三」；另一方面則約佛陀分殊教法旨趣的一致，說「無有餘乘，若二若三」，「尚無二乘，何況有三」<sup>4</sup>。

以上《法華經》論說一乘，強調一切佛陀的教法，無分大小高下，同樣是趣向佛果，無形中便是肯認了作為佛陀教法對象的所有大小高下眾生，包括大乘典籍經常排抑的那些聲聞、緣覺小乘眾生，都有成就佛果的可能。再加上《法華經》裏再三出現以下一類透露著對這可能的信心的說話：

<sup>2</sup> [姚秦]鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，見《大正藏》，第9冊，頁7中。

<sup>3</sup> 以「二乘」合稱聲聞和緣覺，為佛教典籍的通例。《妙法蓮華經》〈譬喻品〉第三提到「為說三乘，聲聞、辟支佛、佛乘」（《大正藏》，第9冊，頁13中），異譯本《正法華經》則作「現聲聞、緣覺、菩薩之道，以是三乘」（〔晉〕竺法護譯：《正法華經》，見《大正藏》，第9冊，頁76上），現存梵文本亦相同。（參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》〔東京：山喜房佛書林，1975年〕，頁323之「諸本對照表」）至於《法華經》所謂「佛乘」和「菩薩乘」，是指兩種不同的乘，還是同一種乘之異稱，歷代論者意見不一。參閱同上書，頁102-129；野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，收入平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》（臺北：佛光文化事業公司，1998年）。

<sup>4</sup> 關於《法華經》的一乘思想，尤其《法華經》對一乘跟三乘關係的看法，自隋唐以來，在東亞佛學界一直備受關注，相關著述不勝枚舉。在本人接觸所及近人相關論述中，較可觀者有平川彰：〈開三顯一の背景とその形成〉，《平川彰著作集第六卷：初期大乘と法華思想》（東京：春秋社，1989年）；菊谷定彦：〈《法華經》の「佛乘と三乘」再說〉，收入日本佛教學會編：《佛教における聖と俗》（京都：平樂寺書店，1994年）；稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，第9章；齋藤明：〈一乘と三乘〉，收入長尾雅人等編：《岩波講座：東洋思想第10卷：インド佛教3》（東京：岩波書店，1989年）；藤田宏達：〈一乘と三乘〉，收入橫起慧日編：《法華思想》（京都：平樂寺書店，1969年）。

聲聞若菩薩，聞我所說法，乃至於一偈，皆成佛無疑。<sup>5</sup>  
 如我昔所願，今者已滿足，化一切眾生，皆令入佛道。<sup>6</sup>  
 一切諸如來，以無量方便，度脫諸眾生，入佛無漏智。  
 若有聞法者，無一不成佛。<sup>7</sup>  
 諸聲聞眾，皆非減度。汝等所行，是菩薩道，  
 漸漸修學，悉當成佛。<sup>8</sup>

由是南北朝初年（五世紀初）以來的佛性論者，在大乘《涅槃經》的影響下，一致主張一切眾生具有佛性，皆得成佛<sup>9</sup>，便都往往視《法華經》的一乘說法，為其主張的濫觴<sup>10</sup>。例如最早期的佛性論者竺道生（434卒），在其《法華經疏》中，表示「既云三乘是一，一切眾生莫不是佛，亦皆泥洹」<sup>11</sup>，指出《法華經》既然表示三乘教法即是一乘教法，同樣是要導人成佛，這顯示它是意許一切眾生無有不可以成佛，皆能證入涅槃。跟竺道生同時的僧叡（352-436）也有相似意見：

《法華》開佛知見，亦可皆有為佛性；若有佛性，復何為不得皆作佛耶？  
 但此《法華》所明，明其唯有佛乘，無二無三，不明一切眾生皆當作佛。  
 皆當作佛，我未見之，亦不抑言無也。<sup>12</sup>

僧叡認為《法華經》雖然沒有明白宣說一切眾生皆當作佛，然而它以向眾生開示佛的知見為唯一使命，提出唯有佛乘、無有餘乘一類的口號，顯然是假設了眾生都擁有佛性，均能夠成佛。

在早期佛性論者中，以地論學統的淨影慧遠（523-592）和三論學統的吉藏（549-623），立論最具系統，而兩者都承襲了上述把「一乘」跟「佛性」連結的做

<sup>5</sup> 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，頁8上。

<sup>6</sup> 同前註，頁8中。

<sup>7</sup> 同前註，頁9中。

<sup>8</sup> 同前註，卷3〈藥草喻品〉第5，頁20中。

<sup>9</sup> 「佛性」觀念是在南北朝初年（五世紀初葉），隨著以佛性為中心主題的大乘《涅槃經》譯出，開始受到注意。中國佛性論者一致以《涅槃經》的說法為依歸，而由於《涅槃經》裏經常出現「一切眾生悉有佛性」、「一切眾生未來之世當有阿耨多羅三藐三菩提」一類說話，因而所有眾生同樣具有佛性，一樣可以證得佛果，乃是早期中國佛性論的通義。

<sup>10</sup> 關於《法華經》的佛性思想成分，參閱平川彰：〈《法華經》における「一乘」の意味〉，《平川彰著作集第六卷：初期大乘と法華思想》。

<sup>11</sup> 〔劉宋〕竺道生：《法華經疏》，卷下，見《續藏經》（香港：香港影印續藏經委員會，1967年），第150冊，頁408前下。

<sup>12</sup> 〔劉宋〕僧叡：〈喻疑〉，收入〔梁〕僧祐：《出三藏記集》，卷5，見《大正藏》，第55冊，頁42上-中。

法。慧遠分「教」、「理」、「行」三方面，析述一乘法的體性，在談到「理」方面時，說：「二者理法，所謂佛性。」<sup>13</sup>又慧遠在解釋何以存在三乘之分別，而有一乘的說法時，引述《涅槃經》「一切三乘，同一佛性」的話<sup>14</sup>；以佛性的同一，作為乘的同一的根據：

此以理一故爾。故經中說三乘雖異，同一佛性。其猶諸牛色雖種種，乳色無別；三乘如是，佛性無別。<sup>15</sup>

吉藏一方面說「一乘者，乃是佛性之大宗」<sup>16</sup>，另一方面說「佛性是（一）佛乘本」<sup>17</sup>，並且舉出「一乘」為「佛性」之別稱之一，聲言：

於《涅槃經》中名為佛性，則於……《法華》名為一道一乘，……如是等名，皆是佛性之異名。<sup>18</sup>

凡此可見在吉藏心目中，「一乘」和「佛性」是互為表裏，表達著同一意旨。從以下吉藏自設賓主一節話看，這意旨就是三乘大眾「唯有一性」，沒有任何一種眾生是沒有「成佛之理」<sup>19</sup>：

問：以何義故，今說一乘，乃言明佛性耶？

答：乘若有三，可有三性；既唯有一乘，則唯有一性。……若《法華》未辨佛性，但緣用成佛義者，既無佛性，則無成佛理。……以理推之，必明佛性。<sup>20</sup>

吉藏從「一乘」跟「佛性」同義的理解出發，據《法華經》說「唯有一乘，無有餘乘」，推論唯有一種佛性，沒有其他乘性，從而得出聲聞、緣覺二乘皆當應成佛的結論：

問：何故授二乘，說（二乘）作佛耶？

答：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

<sup>13</sup> [隋] 慧遠：《大乘義章》，卷9，見《大正藏》，第44冊，頁649上。

<sup>14</sup> [北涼] 曇無讖譯：《大般涅槃經》（以下稱北本《涅槃經》），卷10〈如來性品〉第4之7，見《大正藏》，第12冊，頁423上。

<sup>15</sup> 慧遠：《大乘義章》，卷9，頁648下。

<sup>16</sup> [隋] 吉藏：《大乘玄論》，卷3，見《大正藏》，第45冊，頁42中。

<sup>17</sup> 吉藏：《法華玄論》，卷2，見《大正藏》，第34冊，頁374下。

<sup>18</sup> 吉藏：《大乘玄論》，卷3，頁41下。

<sup>19</sup> 以上觀點見於《涅槃經》。北本《涅槃經》卷二十七〈師子吼菩薩品〉第十一之上有一節話：「究竟畢竟者，一切眾生所得一乘，一乘者名為佛性。以是義故，我說一切眾生悉有佛性。一切眾生悉有一乘，以無明覆，故不能得見。」（見《大正藏》，第12冊，頁524下）

<sup>20</sup> 吉藏：《法華玄論》，卷1，頁367上。

作佛也。<sup>21</sup>

## 二、法相宗之五種種性說法跟一乘觀念的會通

上文提到早期中國佛性論者都相信一切眾生具有佛性，這情況在唐朝初年出現轉變。當時法相宗的創立人玄奘（約602-約664）和其弟子窺基（632-682），以弘揚印度瑜伽行學統之護法（530-561）一系的教學為己任。他們受到瑜伽行的權威著作《瑜伽師地論》和《大乘莊嚴經論》的種性分類影響<sup>22</sup>，配合本宗的「本有種子」觀念<sup>23</sup>，提出五種種性主張。依窺基的見解，眾生必須本來具有無漏種子，方能生起無漏法，不然便永遠不能達到無漏。窺基約眾生是否本來具有無漏種子，以及其本來具有的無漏種子的性質之高下不同，界別他們為以下五類種性：

- (1) 決定聲聞種性：這類眾生本來具有二乘無漏種子，能斷除煩惱障，故此能證得阿羅漢果；然而他們本來沒有佛無漏種子，不能斷除所知障，故此永遠不能證得佛果<sup>24</sup>。又這類眾生根器低劣，要聞受聲教，方能悟道，故名「聲聞」。

<sup>21</sup> 同前註，頁368下。

<sup>22</sup> 「種性」又作「種姓」，為梵語 *gotra* 的翻譯。原義為家族、種族，引申出種類、性質等意思。印度佛教典籍每按眾生素質之不同，界別他們為不同品類。例如《大般若經》列舉「聲聞乘性」、「獨覺乘性」、「無上乘性」、「三乘不定性」四類有情，《楞伽經》述及「聲聞乘性」、「辟支佛乘性」、「如來乘性」、「不定乘性」、「無性」共五種乘性。在瑜伽行學派的典籍裏，有以「種性」一辭，來指謂各品類的眾生。例如《瑜伽師地論》舉出「住聲聞種姓」、「住獨覺種姓」、「住佛種姓」、「住無種姓」共四種種姓，並提到有「不定種性」的聲聞；無著（約四世紀）的《大乘莊嚴經論》談及「三乘種性」和「無性人」，並於菩薩種性內界別「決定」、「不定」等不同。這些都可視為法相宗五種種性分類的濫觴。關於「種性」一辭的梵文原義和種性思想在印度佛教的發展，參閱水谷幸正：〈*Dhātu*と*Gotra*〉，《佛教大學研究紀要》第36號（京都：佛教大學學會，1959年），頁53-56；高崎直道：〈如來藏思想の歴史と文獻〉，收入平川彰等編：《講座大乘佛教6：如來藏思想》（東京：春秋社，1982年），頁14-16；〈華嚴教學と如來藏思想〉，收入中村元編：《華嚴思想》（京都：法藏館，1960年），頁296-311。

<sup>23</sup> 「種子」為瑜伽行思想的重要觀念，指引現果報的功能。種子就來源方面，可分為「新熏」和「本有」兩種，前者是後天造業熏習所產生，後者是無始時來法爾本存。它們攝藏於眾生的阿賴耶識內，其性質的不同，導至眾生存在形態和性格的差異。

<sup>24</sup> 煩惱障和所知障合稱「二障」。前者是由於執取自我為實有，從而產生；它擾惱身心，導致輪迴生死，為涅槃之障礙。後者是由於執取外法為實有，從而產生；它覆蓋所知對象，使眾生不能了知諸法的本性，為成佛之障礙。

- (2) 決定緣覺種性：這類衆生在具種和證果方面跟前一類沒有分別；不過他們的根器較爲明利，能自己觀察「緣」起道理，而得「覺」悟，故名「緣覺」。
- (3) 決定菩薩種性：這類衆生本來具有佛無漏種子，能兼斷除煩惱障和所知障，故能證得佛果。
- (4) 不定種性：這主要指本來兼具聲聞、緣覺二乘無漏種子、以及佛無漏種子的衆生。這類衆生可以先是聲聞、緣覺，證得阿羅漢果，然後迴心大乘，成爲菩薩，最後證得佛果；亦可以先是菩薩，後來受到小乘教影響，成爲聲聞、緣覺，以至遠離佛果。
- (5) 無種性：這類衆生既是本來沒有二乘無漏種子，不能斷除煩惱障；亦是本來沒有佛無漏種子，不能斷除所知障。由是他們既不能證得阿羅漢果，亦不能證得佛果，要永遠在善惡諸趣裏輪迴受生，沒有證入涅槃的一天。

上述窺基所舉出的五類種性中，包括「決定聲聞種性」、「決定緣覺種性」兩類衆生，是永遠不能成佛；更且有「無種性」一類衆生，他們甚至不能證入小乘涅槃。這三類種性的提出，教當時一向相信一切衆生同樣具有佛性，均可成佛的佛性論者們，受到巨大衝擊，反對之聲此起彼落。反對者往往舉引一乘觀念，作爲反對的理由，指出《法華經》倡言三乘教都歸向一種佛乘教，這顯示作爲三乘教對象的聲聞、緣覺、菩薩三類衆生，全部可以成佛，不可能有永遠不能成佛的「決定聲聞種性」、「決定緣覺種性」存在。

面對這質難，窺基引述《法華經》以外諸佛典的一乘言論，以作抗衡；其中他最常徵引的，要爲《攝大乘論》和《勝鬘經》的說法。《攝大乘論》爲瑜伽行學統創立人無著的代表作品，裏面有以下偈語，解釋佛陀宣說一乘的旨趣：

爲引攝一類，及任持所餘，由不定種性，諸佛說一乘。

法無我解脫，等故性不同，得二意樂化，究竟說一乘。<sup>25</sup>

這一解釋是以回應「諸佛法身不與聲聞、獨覺乘共，以何意趣佛說一乘」這問題的形式提出<sup>26</sup>。問題指出聲聞乘人、獨覺乘人跟功德圓滿的佛法身「不共」，強調二乘人跟佛陀的距離；而上引解釋並沒有反對這觀點，更且提到「不定種

<sup>25</sup> 無著著，〔唐〕玄奘譯：《攝大乘論》，卷下〈彼果智分〉第11，見《大正藏》，第31冊，頁151中。

<sup>26</sup> 問題參見同前註。

性」，難怪窺基視之為其五種種性說法的文證<sup>27</sup>。又解釋採用偈語體裁，陳義隱晦；世親《攝大乘論釋》分十方面申述其意，窺基稱之為「十義」<sup>28</sup>。以下是《攝大乘論釋》原文：

此中二頌，辯諸佛說一乘意趣。

(一)「為引攝一類」，謂「為」者，引攝不定種性諸聲聞等，令趣大乘。云何當令不定種性諸聲聞等，皆由大乘而般涅槃。(為此義故，佛說一乘。)

(二)「及任持所餘」者，謂為任持不定種性諸菩薩眾，令住大乘。云何當令不定種性諸菩薩眾不捨大乘，勿聲聞乘而般涅槃。為此義故，佛說一乘。……

(三)「法等故」者，「法」謂真如，諸聲聞等同所歸趣。所趣平等，故說一乘。

(四)「無我等故」者，謂聲聞等補特伽羅我皆無有。由無我故，此是聲聞，此是菩薩，不應道理。由此無我平等意趣，故說一乘。

(五)「解脫等故」者，謂聲聞等於煩惱障同得解脫，故說一乘。……

(六)「性不同」故者，種性差別故，以不定性諸聲聞等亦當成佛，由此意趣，故說一乘。

(七、八)「得二意樂」故者，得二種意樂故：一攝取平等意樂，由此攝取一切有情，言彼即是我，我即是彼；如是取已，自既成佛，彼亦成佛；由此意趣，故說一乘。二法性平等意樂，謂諸聲聞《法華》會上，蒙佛授記，得佛法性平等意樂，未得法身；由得如是平等意樂，作是思惟：諸佛法性，即我法性。……

(九)言「化」故者，謂佛化作聲聞乘等。如世尊言：「我憶往昔無量百劫<sup>29</sup>，依聲聞乘，而般涅槃。」由此意趣，故說一乘。以聲聞乘所化有情，由見此故，得般涅槃，故現此化。

(十)「究竟」故者，唯此一乘最為究竟，過此更無餘勝乘故；聲聞乘等

<sup>27</sup> [唐]窺基在其《大乘法苑義林章》卷一說明「一乘」觀念設立的原委，說：「何故立一(乘)?有決定性為二乘故，有無種性為五乘故。此有十義，如《攝大乘》第十卷云：『為引攝一類，……究竟說一乘。』」(見《大正藏》，第45冊，頁265下)

<sup>28</sup> 窺基綜述《攝大乘論釋》之「十義」，參見同前註，頁265下-266上；又參見窺基：《妙法蓮華經玄贊》，卷4本，見《大正藏》，第34冊，頁716上-中。

<sup>29</sup> 「劫」《大正藏》本作「返」，當有誤。

有餘勝乘，所謂佛乘。由此意趣，諸佛世尊宣說一乘。<sup>30</sup>

以上引文所述佛陀演說一乘的十方面意趣，依其旨要可以歸納為五組：

(1) 佛陀是爲了引導攝取不定種性衆生，而演說一乘：不定種性衆生有聲聞、緣覺、菩薩三乘之別<sup>31</sup>，而

① 佛陀爲了引導其中的聲聞、緣覺，教他們趣向大乘，最後證入大乘涅槃，從而成佛，乃宣說唯有一種佛乘。

② 佛陀爲了引導其中的菩薩，堅定他們的大乘意向，不至誤入小乘歧途，乃宣說唯有一種佛乘。

(2) 佛陀是約二乘人有跟佛陀共通之處，而演說一乘。這包括：

① 二乘人跟佛陀一樣，以悟得法性真如爲歸趣。

② 二乘人跟佛陀一樣，沒有真實的我體。

③ 二乘人跟佛陀一樣，解脫了所有煩惱障。

④ 二乘人中的不定性者，跟佛陀一樣，最終可以證得佛果。

鑒於二乘人在上述地方跟佛陀「平等」無異，佛陀在談到這些地方時，乃宣說唯有一種佛乘。

(3) 佛陀是約「平等意樂」，而演說一乘。這包括：

① 佛陀依「平等意樂」，「攝取」二乘人，從而不見有能攝取的自己和所攝取的二乘人的分別；以至視二乘人如同自己一樣，都已經成佛。

② 二乘人依聽聞《法華經》達至的「平等意樂」，得證萬「法」本「性」無差別，至而推論自己和佛陀爲無差別。

鑒於在上述兩種「平等意樂」體驗裏，二乘人和佛陀顯現爲沒有差別，佛陀在談到它們時，乃宣說唯有一種佛乘。

(4) 佛陀有時「化」現爲二乘人，在證入小乘涅槃後，還修佛道，得以成佛，以此作爲二乘人效法的榜樣。鑒於化現的二乘人，即是佛陀自身，佛陀在談到他們時，乃宣說唯有一種佛乘。

(5) 佛陀鑒於佛乘跟其他乘不同，例如二乘以上還有佛乘，而佛乘則是至高無上，由是乃宣說唯有一種佛乘。

上述《攝大乘論釋》對《攝大乘論》之一乘「十義」的說明，完全不牽涉一切衆生均可以成佛的構想，所以爲窺基引述，用來證明其五種種性說法，跟

<sup>30</sup> 世親著，玄奘譯：《攝大乘論釋》，卷10〈彼果智分〉第11，見《大正藏》，第31冊，頁377下-378上。引文中數碼是爲了方便解說加入。

<sup>31</sup> 參閱上述窺基五種種性說法中對「不定種性」的形容。



一乘觀念，並沒有矛盾<sup>32</sup>。又《攝大乘論釋》的說明一再表示一乘觀念的主要講授對象，要為「不定種性」者。還有瑜伽行學統的另一創世人世親註釋《法華經》，釋文中舉出「決定」、「增上慢」、「退菩提心」、「應化」四種聲聞，表示《法華經》是為後二種聲聞，說言三乘即是一乘<sup>33</sup>；而後二種中的「退菩提心」聲聞，亦即「不定種性」的聲聞<sup>34</sup>。以此為據，窺基遂宣稱佛陀講說《法華經》，以一乘為宗旨<sup>35</sup>，主要是為了教化不定種性者：

《法華》一會，正唯為退菩提心（聲聞）說，……正宗唯為漸悟（菩薩）者說……。《攝論》十義解一乘，……「所引攝一類」即退菩提心聲聞，「及任持所餘」即漸悟菩薩。退菩提心聲聞執著小果，自謂究竟故。……為斷此執，而說此《（法華）經》。漸悟菩薩執佛菩提於己無分，欲生退敗，還住二乘；為任持此，而不令退，……故說是《（法華）經》。<sup>36</sup>

引文指出《法華經》的教學，是專為「退菩提心聲聞」和「漸悟菩薩」而設；而他們分別即是《攝大乘論》「所引攝一類」一語所指的不定種性二乘，以及「及任持所餘」一語所指的不定種性菩薩；前者執小乘果為究竟，後者對自己能成佛缺乏自信。佛陀是為斷除前者的執取，建立後者的信心，於《法華經》高調倡言唯有一種佛乘，為所有三乘眾的依歸。窺基依是形容《法華經》的一乘說法為「密意」：

今此（《法華》）會中，依《（攝大乘）論》但與二人記別：一不定性、二應化者，……非全撥其無定性。故此一乘是密意說。……於其中立一

<sup>32</sup> 在無著的論著中，除了《攝大乘論》外，《顯揚聖教論》卷二十和《大乘莊嚴經論》卷五都有分述佛陀宣說一乘的意趣，分別舉出「六因」和「八意」，其陳義跟《攝大乘論》相若。參閱吉村誠：〈唯識學派における「一乘」の觀念について〉，《印度學佛教學研究》第48卷第2期（東京：日本印度學佛教學會，2000年），頁51-53。窺基亦有提及「六因」和「八義」，祇是鑒於他們跟「十義」分別不大，沒有細述。參閱窺基：《妙法蓮華經玄贊》，卷4本，頁716中-下、《大乘法苑義林章》，卷1，頁266上。

<sup>33</sup> 參見世親著，〔後魏〕菩提流支等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，卷下，見《大正藏》，第26冊，頁9上。

<sup>34</sup> 退菩提心聲聞即是那些曾發菩提心，先是菩薩，後來退墮小乘的聲聞人；從上述窺基對五種種性分類的說明，可見他們屬於不定種性一類。窺基《妙法蓮華經玄贊》卷一本提到《法華經論》說言聲聞有四種，特別指出「（第）三退已還發大菩提心，亦名不定種性」（見《大正藏》，第34冊，頁652下），很明顯是以為退菩提心聲聞相當於不定種性聲聞。

<sup>35</sup> 窺基《妙法蓮華經玄贊》卷一本說：「隨別所明，一乘正為（《法華經》）宗也。」（頁657中）卷一末說：「明知說一乘處，正是（《法華）經宗。」（頁661中）

<sup>36</sup> 同前註，卷1本，頁653中。

乘，非有情性無差別，於定不定、有性無性合說一。<sup>37</sup>

所謂「一乘是密意」，乃是說佛陀在《法華經》高舉一乘觀念，刻意突出三乘教說的一致性，至而提出「化一切衆生，皆令入佛道」，「若有聞法者，無一不成佛」一類肯認所有學衆都能夠成就佛果的說話，是基於要度化不定性衆生這「密」而不宣的特殊意圖。這亦即是說，一乘觀念所透露的三乘平等訊息，並非佛陀的本實看法。據此窺基辯稱《法華經》宣說一乘，並非是要否定種性差別，或是要把定性不定性、有性無性的差別合一起來。

窺基還通過對比《法華經》和《勝鬘經》的一乘說法，凸顯其一乘觀念為「密意」的觀點。《勝鬘經》設有〈一乘章〉，章末表明佛陀是隨順衆生意欲，「方便說」言三乘同是歸入一乘：

若如來隨彼所欲，而方便說即是大乘，無有三乘。三乘者入於一乘，一乘者即是第一義乘。<sup>38</sup>

經中又提及「無聞非法」、「求聲聞」、「求緣覺」、「求大乘」四種衆生：

無聞非法衆生，以人天善根而成熟之；求聲聞者，授聲聞乘；求緣覺者，授緣覺乘；求大乘者，授以大乘。<sup>39</sup>

窺基視前一引文為一乘觀念乃密意所說之文證，視後一引文為五種種性分類之文證（「無聞非法」者相當於無種性，「求聲聞」、「求緣覺」、「求大乘」而根機不決定者相當於不定種性，根機決定者分別相當於決定聲聞種性、決定緣覺種性、決定菩提種性），從而提出以下比較：

然《法華經》……以二乘為方便，一乘為真實。依《勝鬘經》，……說一乘者，隨他意語，……亦是方便說有一乘，非為真實。……《法華》一會對不定機，以二為方便，一乘為真實。《勝鬘經》中，以道理周備，機有不定，四乘為實，故說一乘是方便說隨他意語。<sup>40</sup>

《法華經》專門教化不定種性衆生，為了令這類種性學衆全部正向佛道，大力宣唱唯有一種佛乘教是真實，二乘教無非是通向佛乘教的方便法門。就《法華經》是隨順不定種性人的特殊意趣，而演說一乘，窺基乃謂它「是方便說有一乘，非為真實」。《勝鬘經》明白道出佛陀演說一乘的方便本意，並且如實彰示衆生稟

<sup>37</sup> 同前註，卷4本，頁716中。

<sup>38</sup> 〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，〈一乘章〉第5，見《大正藏》，第12冊，頁221上。

<sup>39</sup> 同前註，〈攝受章〉第4，頁218中。

<sup>40</sup> 窺基：《大乘法苑義林章》，卷1，頁266上-中。

性的本然分殊（「四乘」），從其立論可領會到一乘觀念是為稟性不定者所設，窺基讚揚它為「道理周備」。窺基進而分四點，鋪述以上比較：

又《法華》一乘，唯依攝入，體用狹故，為方便說；《勝鬘》一乘，出生、攝入二皆周備，故是真實。又《法華》一乘，唯談有性為依，故是方便；《勝鬘》一乘，亦談無性為依，故是真實；又《法華》唯談不定性，故是方便；《勝鬘》亦談決定種性，故是真實。……《法華》分明以智慧為一乘，隱說真如。……《勝鬘》乃以真理為一乘，不說智慧。……《勝鬘》了義師子吼說，《法華》隱密說於一乘。<sup>41</sup>

據窺基所見，《法華經》和《勝鬘經》同樣重視一乘觀念，不過彼此教說有重要不同地方：

- (1) 《法華經》祇關注度化（「攝入」）不定種性者，而《勝鬘經》兼顯示有其他各種種性衆生存在（「出生」）。
- (2) 《法華經》祇關注有種性者，《勝鬘經》兼注意及無種性者。
- (3) 在有種性者中，《法華經》祇關注不定種性者，《勝鬘經》兼注意及決定種性者。
- (4) 《法華經》的一乘教說，反映了佛陀設教隨他意的方便「智慧」，隱去有不同種性衆生存在的實態（「真如」）。《勝鬘經》的一乘教說，道出了佛陀立說的真實本義（「真理」），不帶方便「智慧」性質。

約前三點，窺基界別《法華經》的教說為「方便」，《勝鬘經》的教說為「真實」；就後一點，窺基評定《法華經》的教說為「隱密」，《勝鬘經》的教說為「了義」<sup>42</sup>。

在早期法相宗人物中，除了窺基外，圓測（613-696）也嘗試引入《法華經》以外佛典之一乘言論，以會通五種種性說法和一乘觀念<sup>43</sup>；而圓測引以為據的，

<sup>41</sup> 同前註，頁266中。

<sup>42</sup> 《勝鬘經》用了可觀篇幅，鋪述如來藏觀念，因而歷來被視為如來藏系經典之一種，跟《楞伽經》、《大乘起信論》等此系的典型作品無別，都是主張一切眾生具有如來藏，同樣可以成佛。其實經內沒有明白宣說眾生皆具如來藏，而且處處強調二乘聖者跟佛陀的界別。窺基從五種種性理念出處，引入定性、不定性觀念，解讀《勝鬘經》的一乘說法，未嘗不可以自圓其說。

<sup>43</sup> 圓測跟窺基同是玄奘的高弟，由於他立論每跟代表法相宗正統的窺基相左，以致每被史家刻劃成法相宗門的異端。又由於圓測在投玄奘門下前，曾受教於攝論師法常（567-645）和僧辯（568-642），而攝論學統是主張一切眾生皆可成佛，以至史家每謂圓測受其影響，不接受五種種性說法。近年日本學者橋川智昭根據圓測現存著作，作出探討，有力證明圓測並沒有違離法相宗之五性各別的正統立場。參閱橋川智昭：〈西明圓測と五性各別論——

是作為法相宗宗經《解深密經》以下的論說：

諸聲聞乘種性有情，亦由此道此行迹故，證得無上安隱涅槃；諸獨覺乘種性有情、諸如來乘種性有情，亦由此道此行迹故，說得無上安隱涅槃。一切聲聞、獨覺、菩薩，皆共此一妙清淨道，皆同此一究竟清淨，更無第二；我依此故，密意說言唯有一乘；非於一切有情界中，無有種種有情種性，或鈍根性、或中根性、或利根性有情差別。<sup>44</sup>

《解深密經》記載佛陀在講說「三無性」後<sup>45</sup>，提出上引的說話，指出基於聲聞乘種性、獨覺性種性、菩薩乘種性這三類修行者，同樣可以經由契會三無性這一種妙清淨道，證入自乘的無上安穩涅槃，所以他「密意說言唯有一乘」，這並非表示他認為有情界沒有鈍根性的聲聞、中根性的獨覺、利根性的菩薩這三乘眾生分別的存在。就三乘種性的分別，佛陀進而澄清：

善男子！若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，雖蒙諸佛施設種種勇猛加行方便化導，終不能令當坐道場，證得阿耨多羅三藐三菩提？何以故？由彼本來唯下有劣種性故。<sup>46</sup>

這節話表明有一類「一向趣寂聲聞種性」眾生，本來只有下劣根器，以至佛陀施設の種種勝妙法門，都不能令他們轉入菩薩道，證得佛果。另一方面，佛陀又申明：

若迴向菩提聲聞種性補特伽羅，我亦異門說為菩薩。何以故？彼既解脫煩惱障已，若蒙諸佛等覺悟時，於所知障，其心亦可當得解脫。由彼最初為自利益，修行加行，脫煩惱障，是故如來施設彼為聲聞種性。<sup>47</sup>

這節話提到另有一類「迴向菩提聲聞種性」眾生，他們首先修習自利的小乘行，解除了煩惱障，所以稱為「聲聞」；後來要是蒙受諸佛化導，便會進修大乘道，進一步解除所知障，達至究極覺悟，所以亦可稱為「菩薩」。

以上所引《解深密經》的講論，強調三乘種性的分殊，於聲聞種性刻意區別

---

慈恩教學との比較研究》，《東洋學研究》第34號（東京：東洋大學東洋學研究所，1997年）；〈圓測による五性各別の肯定について——圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討〉，《佛教學》第40號（東京：佛教學研究会，1999年）。

<sup>44</sup> 玄奘譯：《解深密經》，卷2〈無自性相品〉第5，見《大正藏》，第16冊，頁695上。

<sup>45</sup> 「三無性」即相無性、生無性、勝義無性。現象界的萬法，眾生計執它們為實有，其實都是假相，沒有自性，此即「相無性」；都是待緣而生，非自然生，此即「生無性」；都是沒有我體，體現了無生無滅的空理，此即「勝義無性」。

<sup>46</sup> 玄奘譯：《解深密經》，卷2〈無自性相品〉第5，頁695上。關於《解深密經》的一乘觀念，參閱吉村誠：〈唯識學派における「一乘」の觀念について〉，頁50-51。

<sup>47</sup> 玄奘譯：《解深密經》，卷2〈無自性相品〉第5，頁695中。

出「一向趣寂」和「迴向菩提」兩種，向來備受法相宗人重視，視為其五種種性說法之主要文證<sup>48</sup>；而它同時又談及「唯有一乘」，提出「密意」的觀念，為法相宗會通五種種性說法和一乘觀念，提供了重要啓示<sup>49</sup>。關於這講論，圓測《解深密經疏》有如下綜合說明：

釋曰：以下……約三無性辨一乘義。於中有三：（一）初約聖道辨一乘義，（二）次「善男子」下明趣寂聲聞定不成佛，（三）後「若迴向」下明迴向聲聞定得成佛。總釋意云：

（一）：第一段中約三種性，如來方便，說為一乘。就實正理，具有三乘，各證無餘究竟涅槃。《勝鬘經》意亦同此說。

（二）：第二段意，定性二乘，唯證二乘無餘涅槃，必無後時得成佛義。……

（三）：第三段意，不定種性迴向聲聞，必當成佛。是故《法華·方便品》說為二乘種性，理實決定得成佛果。若依此說，方便說三，就實為一。……

《法華》、《勝鬘》，各據一義。今此一部義俱有，故《解深密》是最了義。<sup>50</sup>

圓測首先指出這講論是「約三無性辨一乘義」，其所謂「一乘」，是專指三無性的道理。圓測續而綜述以上所出這講說之三節話的大意，指出：

- (1) 第一節話表明真「實」是有聲聞、緣覺、菩薩這三種種性分別的存在；佛陀是有鑒於這三種種性衆生，依從同一的三無性道，一樣可以達至自乘的究竟涅槃，遂「方便」說言唯有一乘。這種三乘是真實，一乘是方便的見解，亦見於《勝鬘經》。
- (2) 第二節表明有決定種性的二乘衆生，必然永遠不能成佛。
- (3) 第三節表明有不定種性的二乘衆生，必然將來可得成佛。《法華經》聲稱二乘種性決定得成佛果，至而倡說三乘是方便，一乘是真實，要是約不定種性二乘說的<sup>51</sup>。

<sup>48</sup> 例如圓測引用《解深密經·無自性相品》「非於一切有情界中無有種種有情性，……或利根性」一節文字（見註44引文），為五種種性說法之證明，說：「言『非一』者，謂於一切有情數中，非無五種種性差別。言五性者，所謂三乘、不定、無性。」（〔唐〕圓測：《解深密經疏》，卷4，《續藏經》，第34冊，頁393前上）

<sup>49</sup> 窺基提出「一乘是密意」，很可能便是受到《解深密經》啓發。

<sup>50</sup> 圓測：《解深密經疏》，卷4，頁388前下。

<sup>51</sup> 這亦即是說，《法華經》所提到的二乘衆生，主要為不定種性者；那些為他們演說的二乘

尤其值得注意的是圓測最後表示《解深密經》這講說統合了《勝鬘經》「一乘是方便」和《法華經》「一乘是真實」這兩方面的觀點，因此其一乘觀是「最了義」。我們在上文曾指出這講說的構思，跟五種種性說法有重要契合地方，今圓測稱賞這講說為「最了義」，無形中便是在宣揚自宗的五種種性主張為「最了義」<sup>52</sup>。

### 三、法寶之「密意」、「究竟」兩種一乘的判別

從現存史料所見，玄奘、窺基等宣揚五種種性說法，掀起激烈回響，支持和反對之聲不絕；在反對者中，最教人矚目為法寶（約627-約705）。法寶雖然是玄奘的高足，卻是深受《涅槃經》和如來藏教學的佛性思想熏陶，以致對奘門教說，包括五種種性之論，持批判態度。法寶現存的最重要兩種著作《一乘佛性權實論》和《一乘佛性究竟論》，都是以評破法相宗的五種種性說法和其相關課題為主旨<sup>53</sup>；而從它們的標題同樣出現「一乘」一辭，並且把它跟「佛性」一辭連

---

教，都是方便設立，以導向究極真實的一佛乘教為旨歸。

<sup>52</sup> 本節討論窺基和圓測的一乘觀，是以佛性問題為主眼。至於其他方面的細節，參閱吉村誠：〈唯識學派における「一乘」の解釋について——圓測と基の議論を中心に——〉，《印度學佛教學研究》第50卷第1號（東京：日本印度學佛教學會，2001年）；橘川智昭：〈圓測教學における一乘論——基教學との比較において——〉，《東洋大學大學院紀要》（文學研究科）第31集（東京：東洋大學大學院，1994年）。

<sup>53</sup> 《一乘佛性究竟論》共六卷，分為十一章。一直以來，僅第三卷（第六、七章）傳世。（收入《續藏經》，第95冊）及至上世紀初，日本學者大屋德城在其《石山寫經選》（1924年刊行）提及滋賀的石山寺藏有《究竟論》第一、二、四、五卷。在八十年代，淺田正博加以檢校，發表〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》卷第一、卷第二の檢出について〉和〈法寶撰《一乘佛性究竟論》卷第四、卷第五の兩卷について〉兩文，分別見於《龍谷大學論集》第429號（京都：龍谷大學龍谷學會，1986年）和《龍谷大學佛教文化研究所紀要》第25號（京都：龍谷大學佛教文化研究所，1986年）兩篇論文，後附諸卷現代排印本，依古本行數編次，甚便參閱。如是在《究竟論》的六卷中，除了第一卷前部分（第一章、第二章前部分）和第六卷（第十一章）外，現在均有存本。《一乘佛性權實論》共三卷、分為十章。日本學者惠谷隆戒於一九三三年在調查橫濱金澤文庫的古鈔本時發現。於一九八五年，久下陞《一乘佛性權實論の研究上》（東京：隆文館，1985年）出版，內附《一乘佛性權實論》前二卷（前七章，當中第三、四章脫落，第一、二、五章有缺文）的現代排印，並提供日文翻譯和詳盡註釋，後附古鈔本影印，甚具參考價值。又比較《一乘佛性權實論》和《一乘佛性究竟論》，可見兩者雖然細節互有出入，內容和結構大致相若，因此學者大都認為它們是同一著作的不同本子，當中前者較早出。

結<sup>54</sup>，可見法寶特別關注一乘問題，視之為佛性問題之最核心成分<sup>55</sup>。

從上節闡述所見，在一乘問題上，法相宗人以《解深密經》、《攝大乘論》這些本宗推崇的瑜伽行系典籍的解說為本，對《法華經》的一乘觀作出涵攝，宣稱《法華經》一乘真實、三乘方便之言論，乃是佛陀相應不定種性衆生而密意設立；其實佛陀的本意不在否認有定性二乘衆生存在，更非果然主張所有三乘衆生都擁有佛性，同樣得以成佛。針對法相宗這做法，法寶強調《法華經》的一乘觀，跟《解深密經》和《攝大乘論》所表述的，意義完全不同，兩者不可混為一談。在《解深密經》方面，法寶表示：

《解深密經》真諦記云：「成道（後）三十七年者，涅槃（前）七年，說《解節經》等。」惑者不知《深密》《法花》前說，妄謂《深密》會《法花經》，由斯固執《法花》非實。今述《法花》，《深密》後說，即知《深密》不會《法花》一乘。<sup>56</sup>

以上引文舉引真諦（499-569）「涅槃（前）七年，說《解節經》」的話，顯示《解深密經》較佛陀臨近涅槃時講說的《法華經》為早出<sup>57</sup>；進而本於前淺後深、前權後實的假設<sup>58</sup>，反對以前時《解深密經》較粗淺的權教一乘，去會攝後時《法華經》較精深的實教一乘。關於《攝大乘論》方面，法寶說：

《法華經》以四義說一乘，《攝論》等八義說一乘。義既不同，如何是一？<sup>59</sup>

以上引文提到《攝大乘論》以「八義說一乘」，其所謂「八義」，當即是本文上節所述及《攝大乘論》一乘十義中的後八義。此八義亦見於《大乘莊嚴經論》等

<sup>54</sup> 法寶視「一乘」為「佛性」的同義辭，於《一乘佛性權實論》卷上〈略述綱要章〉第一說：「一乘，佛性之異名。」參見久下陞：《一乘佛性權實論の研究上》，頁57。

<sup>55</sup> 《一乘佛性權實論》和《一乘佛性究竟論》都設有題為〈一乘顯密〉的專章，討論一乘問題。前者的篇幅較長，枝節較多；後者明顯是改寫前者而成，論點較集中，綱領較清晰。以下闡述主要以後者為依據。

<sup>56</sup> [唐]法寶：《一乘佛性究竟論》，卷1〈教時前後章〉第3，參見淺田正博：〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》卷第一、卷第二の檢出について〉，頁86，行118-121。

<sup>57</sup> 《妙法蓮華經》卷三〈化城喻品〉第七提及佛陀「自知涅槃時到，……便集諸菩薩及聲聞眾，為說是經」（見《大正藏》，第9冊，頁25下），因此歷來論者都同意《法華經》是最晚出佛經之一種。

<sup>58</sup> 法寶以為佛陀採取循序漸進的化導手法，其一生教學，是自淺入深，自非究竟進展至究竟；由是越後時的教說，便越切合佛陀的本意。關於法寶對佛陀立教時序的看法，參閱拙作：〈法寶的佛性思想〉，頁188-189。

<sup>59</sup> 法寶：《一乘佛性究竟論》，卷3〈一乘顯密章〉第6，見《續藏經》，第95冊，頁373後下。

瑜伽行論典，最爲本要<sup>60</sup>，因此法寶視之爲《攝大乘論》之一乘觀的核心。至於《法華經》以「四義說一乘」的說法，源自世親《法華經論》以下一節話：

如《經》「舍利弗！……諸佛世尊唯以一大事因緣，故出現於世。」……

「一大事」者，依四種義：……

一者無上義，唯除如來一切智，知更無餘事。如《經》「欲開佛知見，令眾生知得清淨，故出現於世」故。……

二者同義，謂諸聲聞、辟支佛、佛法身平等。如《經》「欲示眾生佛知見，故出現於世」故。法身平等者，佛性法身無差別故。

三者不知義，謂諸聲聞、辟支佛等不能知彼真實處故。此言不知真實處者，不知究竟唯一佛乘故。如《經》「欲令眾生悟佛知見，故出現於世」故。

四者令證不退轉地示現，欲與無量智業故。如《經》「欲令眾生入佛知見，故出現於世」故。<sup>61</sup>

《法華經》表示佛陀是爲了向眾生「開」、「示」，令他們「悟」、「入」佛之知見這「大事」，故此出現世間，講說《法華經》<sup>62</sup>，據此《法華經論》乃謂《法華經》有「四種義」：

- (1) 無上義：「開」顯佛陀的一切智爲至高「無上」。
- (2) 同義：申「示」三乘眾生平等，「同」樣具有佛性，究竟都可以證得佛法身。
- (3) 不知義：令「不」能了「知」究竟唯有一種佛乘者，識「悟」這實況。
- (4) 不退轉義：令三乘眾生於佛道「不退轉」，最終證「入」佛陀的無量智境。

法寶視這四義爲《法華經》一乘教說的主旨，以它們跟《攝大乘論》所出的一乘八義的觀點截然不同爲理由，反對把《法華經》的一乘觀跟《攝大乘論》的混同。

此外，法寶還通過判別「究竟」、「密意」兩種一乘教，凸顯它們之分歧，達至嚴別《法華經》的一乘觀和《解深密經》、《攝大乘論》的一乘觀的目的。

<sup>60</sup> 《顯揚聖教論》所舉列諸佛倡說一乘的「六因」，《大乘莊嚴經論》所舉列諸佛倡說一乘的「八意」，都包括了「八義」。參閱吉村誠：〈唯識學派における「一乘」の觀念について〉，頁51-53。

<sup>61</sup> 世親著，菩提流支等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，卷上，頁7上-中。

<sup>62</sup> 參閱鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，頁7上。



從其名稱可見，「究竟一乘」代表了佛陀的「究竟」立場，而「密意一乘」則是為了方便教化「密意」安立。根據法寶，它們分別見於《法華經》，以及《解深密經》、《攝大乘論》，彼此有九方面殊異<sup>63</sup>：

- (1) 說時前後異：密意一乘教是佛陀「前」四十年說法「時」所講說，究竟一乘教則是佛陀說法四十年「後」所講說。
- (2) 為人勝劣異：密意一乘教是為愚鈍的「劣」根「人」講說，究竟一乘教則是為明利的「勝」根「人」講說。
- (3) 說義不同異：密意一乘教是依十「義」講「說」一乘，究竟一乘教是依四「義」講「說」一乘<sup>64</sup>。
- (4) 存三破二異：密意一乘教約法性平等這些方面，而演說一乘<sup>65</sup>，然而在行因、證果、涅槃這些最重要地方，還「存」留「三」乘的界別。究竟一乘教則完全取消這界別，「破」除實有「二」乘涅槃的看法，主張二乘人究極皆得成就佛果，就如江河究竟皆流歸大海。
- (5) 說位不同異：於因地的階「位」方面，密意一乘教雖然約三乘道眾階位同樣具有解脫作用，就如眾川同樣是水，而演說一乘；然而它平行三乘道，其所「說」的三乘道好像三川並流，互不相涉。究竟一乘教則「不同」，唱言三乘道眾階「位」皆是以佛陀的究極覺悟為最終歸宿，就如眾川最後都流歸大海。
- (6) 分同全同異：於果地的證入方面，密意一乘教雖然約二乘聖者跟佛陀一樣，都證見人無我，都解脫煩惱障，都滅絕分段生死，而演說一乘；然而它又表示二乘聖者跟佛陀不同，不能證見法無我，以致未能解脫所知障，未滅絕變易生死；其所謂三乘同一，祇是部「分同」一。究竟一乘教則唱言三乘人一樣可以證見二種無我，一樣可以解脫煩惱、所知二種

<sup>63</sup> 關於這兩種一乘教之九方面殊異，參閱法寶：《一乘佛性究竟論》，卷3〈一乘顯密章〉第6，頁371後下-372後上。它們在原著出現的先後次序為：(1) 存三破二異，(2) 說時前後異，(3) 說位不同異，(4) 滅別道同異，(5) 分同全同異，(6) 有會無會異，(7) 合三開一異，(8) 為人勝劣異，(9) 說義不同義。為了方便解說，以下闡述略為改動這次序。又法寶《一乘佛性權實論》卷中〈一乘顯密章〉，亦舉述了七項殊異（缺八、九兩項），有助澄清《一乘佛性究竟論》的說明。參閱久下陞：《一乘佛性權實論の研究上》，頁129-138。

<sup>64</sup> 「十義」即《攝大乘論》所出的一乘十義，「四義」即《法華經論》所出的《法華經》四種義。關於十義和四義，詳見上文。

<sup>65</sup> 《攝大乘論》所出的一乘十義中，包括法性平等。參見本文第二節。

障，一樣可以滅絕分段、變易二種生死；其所謂三乘同一，乃是完「全同」<sup>66</sup>。

- (7) 滅別道同異：在涅槃寂滅方面，密意一乘教雖然肯認二乘聖者跟佛陀於契會三無性「道」方面相「同」<sup>67</sup>；然而它嚴「別」二乘和佛陀所證得的寂「滅」的性質。究竟一乘教則唱言二乘聖者其實還未證得寂滅，他們都可以修習佛乘道，在成佛時達至真實寂滅。
- (8) 有會無會異：密意一乘教是佛陀在前時為劣根學眾方便設立，並「無」對自身說述的二乘寂滅等一類權宜教法作出「會」通之事。究竟一乘教則通過開示這些教法在導引一切眾生成佛方面的方便作用，對它們作出「會」通。
- (9) 合三開一異：密意一乘教綜會佛陀昔日講說的「三乘」教法，統「合」它們的共通地方，從而得出一乘觀念；其所謂「一乘」，不是指三乘中的佛乘。究竟一乘教綜會佛陀昔日講說的一乘教法，顯示佛陀為了令所有眾生成佛，方便「開」設三乘教的分別；其所謂「一乘」，是專指三乘中的佛乘。

法寶的佛性思想最具創意的地方，在於他巧妙地把判教方法，應用在討論佛性問題上。蓋自南北朝以來，判教風氣盛行；各主要佛教宗統都建立自身的判教體系，將不同佛典及其代表教說，按出現時序、教化對象等不同方面，作出分類；通過把本宗所推崇的佛典和教說，判屬出現時序最晚、教化對象最殊勝之一類，以彰顯其所闡揚的一套主張，在佛教教學整體裏為最究極、最優越。上述法寶的兩種一乘說法，把《解深密經》、《攝大乘論》的一乘教說，以及《法華經》的一乘教說，根據九方面的殊異，嚴別為密意一乘、究竟一乘兩類；通過把作為法相宗五種種性主張主要根據的前者，判別為較早出，是為根器愚鈍者所演說，把歷來被視為一切眾生成佛皆具佛性主張的濫觴之後者，判別為較晚出，是為根器明利者所演說；從而達至貶抑法相宗的部分眾生成佛無佛性的看法、褒揚自身的全分眾生成佛的立場的目的。這是中國佛性教學史裏佛性論跟判教論結合的範

<sup>66</sup> 「二無我」、「二障」和「二種生死」為相關的觀念。一般眾生由於未能了悟「人無我」，以致被「煩惱障」覆蔽，要不斷經歷粗顯的、時限分明的「分段生死」。未成佛的三乘聖者，由於能了悟人無我，以致不再被煩惱障覆蔽，不用再經歷分段生死，然而他們由於未能了悟「法無我」，以致被「所知障」覆蔽，仍然要經歷深細的、沒有時段分際的「變易生死」。

<sup>67</sup> 三乘行者同樣可以契會三無性道，各各證成自乘的涅槃這說法，見於《解深密經》。參閱本文第二節。

例<sup>68</sup>。

#### 四、慧沼對法寶的一乘說法的斥難

法寶對法相宗的五種種性說法的猛烈攻擊，引起窺基的高弟慧沼（648-714）的強烈不滿，撰寫《能顯中邊慧日論》，對法寶在《一乘佛性究竟論》提出的諸方面詰難，作出全而辯斥。在一乘方面，《能顯中邊分別論》設有〈破定顯密〉一節，逐一反駁法寶在這問題表達的各種意見。

從上節闡述所見，法寶針對法相宗以《解深密經》、《攝大乘論》的一乘觀涵攝《法華經》的一乘觀的做法，力言前者跟後者陳義不同，不可等而視之。慧沼站在法相宗一方，作出以下回應：

諸說一乘，名義無異，《法華》、《深密》略舉其同。且《法華》一乘與《深密》等。《攝論》既引《法華》會中舍利弗記別在十義中，如何得言《法華》已前說一乘別，《攝論》但釋已前一乘，不釋《法華》？既同所釋，明知不別。<sup>69</sup>

慧沼表示所有經論談到的「一乘」，無論在「名」字或在意「義」方面，都是「無異」；而《法華經》和《解深密經》的一乘觀，都同樣體現了一乘這普遍通同的特點。慧沼又指出《攝大乘論釋》舉述一乘之「十義」，當談到「平等意樂」時，特別引述《法華經》授記舍利弗等聲聞人為例說明<sup>70</sup>，由是可見《攝大乘論》所釋說的一乘，不限於佛陀前時所說那《解深密經》的一乘，也包括佛陀後時所說那《法華經》的一乘。

法寶反對以《解深密經》的一乘觀涵攝《法華經》的一乘觀所提出的主要理據，是《法華經》較《解深密經》為晚出。從上引慧沼那節話可見，慧沼同意佛陀是先說《解深密經》，後說《法華經》；然而他不同意先說者不能會攝後說者這看法：

以後未說，如何先會者，《法華》亦云：已說今說當說，而於其中，此

<sup>68</sup> 更典型的範例，是法寶的「五時」判教分類，詳參閱拙作：〈法寶的佛性思想〉，頁187-193。

<sup>69</sup> [唐]慧沼：《能顯中邊慧日論》，卷1〈爰真破執章〉第1，見《大正藏》，第45冊，頁409中。

<sup>70</sup> 關於《攝大乘論》徵引《法華經》來說明一乘的十義，參閱本文註30引文和後附解說。

《法華經》最在其上<sup>71</sup>。云何未說之經，此得云在於上？未說許說在上，未說先會許同，此有何失？又佛三明鑿朗，四智常明，會當未說之經，何失固執不許？<sup>72</sup>

慧沼指出無論在前時或在後時，佛陀的智慧是一貫通達明朗；因此他於前時演說之經，透露他往後演說之經所陳教旨，是完全可能的事情。佛陀於《法華經》中，在稱美《法華經》的勝妙時，便曾表示《法華經》是居於所有經典，包括他「當」來所要講「說」的無量經典之上；這不正證明前時講說的經，可以是超越後時講說者，從而是涵攝了後時講說者所申示的真理嗎？又法寶主張前經不能涵攝後經，乃是基於前時教說為淺為權、後時教說為深為實的構想。慧沼在《能顯中邊慧日論》中，一再質難這想法。例如他引述《華嚴經》、《涅槃經》的言論作為反證：

如《華嚴經》及《寶性論》等皆說：譬如日出先曜高山，次川澤等；如來亦爾，先為菩薩，後二乘等。……《涅槃》第三十一（說）三子、三田、三器等，皆先勝後劣。豈以先說法未久，後皆劣人淺法耶？<sup>73</sup>

《華嚴經》以日出先照大山王，次照大山，次照金剛寶山，最後照一切大地，來比喻佛陀先教化菩薩，次教化緣覺，次教化聲聞，次教化決定善根眾生，次教化一切眾生<sup>74</sup>。《涅槃經》有三子、三田、三器的譬喻；指出正如父母教導子女，先教亦聰慧亦信順者，次教聰慧但不信順者，後教既不聰慧又不信順者；又正如農夫種田，先耕作沒有瓦石、灌溉便利的，次耕作沒有瓦石、但灌溉不便利的，後耕作多有瓦石、灌溉又不便利的；又正如用器具盛水，先用完器，次用有漏器，後用破器；佛陀教化眾生也是一樣，首先教化菩薩，次而教化聲聞，最後教化一闍提<sup>75</sup>。慧沼指出要是以上述的經說為準，則佛陀說法之次序，非但不是先淺劣後深勝，倒是先深勝後淺劣。

<sup>71</sup> 《妙法蓮華經》卷四〈法師品〉第十記載佛陀向藥王菩薩讚美《法華經》，說：「我所說經典無量千萬億，已說今說當說，而於其中，此《法華經》最為難信難解。」（《大正藏》，第9冊，頁31中）

<sup>72</sup> 慧沼：《能顯中邊慧日論》，卷1〈爰真破執章〉第1，頁412上。

<sup>73</sup> 同前註，頁413上。

<sup>74</sup> 參見〔東晉〕佛陀跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，卷34〈寶王如來性起品〉第32之2，見《大正藏》，第9冊，頁616中。

<sup>75</sup> 參見〔宋〕慧嚴等整理：《大般涅槃經》，卷31〈迦葉菩薩品〉第24之1，見《大正藏》，第12冊，頁806下-807上。「一闍提」為梵語 *icchantika* 的音譯，意譯為「樂欲者」、「極欲者」、「大貪者」，指罪惡最深重的有情。對於一闍提是否能夠成佛，慧沼跟法寶持有不同意見。

法寶又以《法華經》所出的一乘四義，跟《攝大乘論》所出的一乘十義陳義不同為理由，反對法相宗人以《攝大乘論》的一乘觀，涵攝《法華經》的一乘觀。慧沼回應如下：

又《法華經》說一乘體性，有其四種，《（法華經）論》云「依四義」明之；《攝論》等明說一乘意，依八種道理說，非出乘體。<sup>76</sup>

慧沼指出四義、十義所述有異，是由於前者關注的要是一乘的體性，後者關注的則為一乘的意趣。這是解說焦點有別，而非解說對象有別，不能據此乃謂《法華經》演述的一乘跟《攝大乘論》的不同。慧沼還進而引述《法華經論》對《法華經》教說的釋義，顯示《法華經》也蘊涵十義：

《法華論》云為退菩提聲聞，即引接聲聞不定之者，滿慈等記即變化者。

又《法華論》說三平等，……與《攝論》等說一乘意，何曾有異？<sup>77</sup>

《法華經論》表示《法華經》所授記成佛的聲聞，有「退菩提心」和「應化」兩種<sup>78</sup>；慧沼辯稱前者即是十義中第一「為引攝一類」義所說的不定種性聲聞，後者乃為十義中第九「化」義所說那佛陀變化示現的聲聞。又《法華經論》宣稱《法華經》宣示三種平等<sup>79</sup>，而十義中第三、四、五、七、八諸義，都是涉及平等觀念的。凡此都顯示《法華經》的一乘觀，跟《攝大乘論》的通同，可以為後者所包攝。

法寶為了嚴別《解深密經》、《攝大乘論》的一乘觀和《法華經》的一乘觀，稱前者為「密意一乘」，後者為「究竟一乘」，提出兩種一乘教的說法；並且進而分九方面，條述兩者的分殊。慧沼當然不同意這做法，針對法寶所提出的九方面殊異，逐一作出反駁<sup>80</sup>：

- (1) 在「說時前後異」方面，慧沼指出一種經出現時間的先或後，跟它的教說的性質為密意或為究竟，並無必然關係。例如《華嚴經》是佛陀初成正覺時最初演說，依法寶先權後實的構想，其教說當是最為密意；然而經直陳佛陀無上正覺的內容，詳述修成無上正覺的途徑，其教說公認是最為究竟。可見「說時前後」，不足以作為判別「密意」、「究竟」

<sup>76</sup> 慧沼：《能顯中邊慧日論》，卷1〈爰真破執章〉第1，頁420上。

<sup>77</sup> 同前註，頁420上-中。

<sup>78</sup> 參見世親著，菩提流支等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，卷下，頁9上。

<sup>79</sup> 參見同前註，頁8下。

<sup>80</sup> 慧沼這九方面的反駁，參見慧沼：《能顯中邊慧日論》，卷1〈爰真破執章〉第1，頁418下-420中。

兩種一乘的根據。

- (2) 在「爲人勝劣異」方面，慧沼指出從《解深密經》是爲勝義生菩薩講說一乘，以及從《法華經》的講說對象中包括衆多聲聞人，可見前者的一乘教並非是專爲「劣」根者說，而後者的一乘教也不是專爲「勝」根者設。
- (3) 在「說義不同異」方面，慧沼指出《攝大乘論》之一乘十義跟《法華經》之一乘四義有不同地方，不足以證明有兩種性質不同的一乘存在。
- (4) 在「存三破二異」方面<sup>81</sup>，慧沼舉引《解深密經》「我說聲聞、緣覺、菩薩一清淨道，成就第一義，唯一清淨道，更無第二；我意依此，故說一乘」的話<sup>82</sup>，顯示《解深密經》的一乘教也有會通三乘的意義，不能片面界定它爲「存三」。慧沼又根據《法華經論》對《法華經》授記聲聞成佛的解釋，從《法華經論》稱言有退菩提心、應化兩種聲聞得蒙授記，又有決定、增上慢兩種聲聞不蒙授記<sup>83</sup>，辯稱《法華經》的教說既有「破二」方面，亦有「存二」方面，不應片面界定它爲「破二」。
- (5) 在「說位不同異」方面，慧沼從法相宗的種性觀出發，指出修行人本有定性、不定性的不同，而不定性人又有漸悟、頓悟的分別；其中祇有漸悟的不定性者，是經歷全部三乘道階位，最後達至成佛的究竟位。今法寶推尊這相關一類特殊修行者的階位觀爲究竟，而視兼及各類修行者階位的說法爲密意，殊不合理。
- (6) 在「分同全同異」方面，慧沼指出《解深密經》提到一類「迴向菩提聲聞」，他們經由「迴向菩提」，最後達至解除所知障，證得佛陀的究竟覺悟<sup>84</sup>。可見《解深密經》的一乘教法，亦有「三乘」全同一面。另一方面，《法華經》不予授記的決定、增上慢兩類聲聞人，他們沒有成佛之性，以致永遠不能解除所知障，永遠不會成就佛陀的究竟覺悟，可見《法華經》的一乘教法，亦有三乘「分同」方面。
- (7) 在「滅別道同異」方面，慧沼指出被法寶判爲密意的《攝大乘論》和

<sup>81</sup> 慧沼對「存三破二異」方面所提出反駁，參見同前註，頁412上。

<sup>82</sup> 引文取自菩提流支譯本，參見菩提流支譯：《深密解脫經》，卷2〈聖者成就第一義菩薩問品〉第8，見《大正藏》，第16冊，頁671下。同文亦見玄奘譯：《解深密經》，卷2〈無自性相品〉第5，頁695上（見註44引文）。特別值得注意的是玄奘譯本作「密意說言唯有一乘」地方，這譯本無「密意」二字。

<sup>83</sup> 參見世親著，菩提流支等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，卷下，頁9上。

<sup>84</sup> 參見註47引文。

《解深密經》的一乘說法，前者祇提及二乘人在解脫煩惱方面跟佛陀通同，沒有進而表示二乘人在智德方面也跟佛陀平等<sup>85</sup>，因此不能一概形容之為「道同」。後者肯認二乘人中有些是具有菩提性，可以修習佛道，這無形中即是肯認二乘人也有達至真實寂滅者；因此不能一概形容之為「滅別」。

- (8) 在「有會無會異」方面，慧沼指出所有一乘教，都有會通和不會通兩方面：當它們是以不定種性二乘人為對象時，它們同樣對二乘寂滅教法作出會通；當它們是以定性二乘為對象時，它們同樣沒有會通二乘教法之事。
- (9) 在「合三開一異」方面，慧沼指出佛陀在成佛之初，即於《華嚴經》之講會開演佛乘；言下之意，是佛陀往後所說眾經，包括《解深密經》，都具有「開一」性質。另一方面，《法華經》有「雖復說三乘，但為教菩薩」，「雖示種種道，其實為佛乘」一類說話<sup>86</sup>，顯示《法華經》也有「合三」一面的功能。

## 五、結論

在初唐時期佛性論爭所關涉諸議題中，以「一乘」最備受注目，吸引到廣泛關注<sup>87</sup>。「一乘」為印度大乘佛典的通用觀念，其中以《法華經》的論說，影響中國佛性思想發展最為深遠。《法華經》盛唱佛陀為高下根器不同眾生所開講的三乘教法，同樣是導向一種佛果，因此約其根本旨趣看，都是一佛乘法。初唐以前的中國佛性論者，都接受《涅槃經》的一切眾生皆具佛性主張為正義，由是均視《法華經》這三乘同歸一種佛乘的說法，為這主張的濫觴。及至初唐時期，法相宗興起，倡說五種種性，聲言有三類種性眾生，是決定沒有佛種性，因而永遠不能成佛。從這觀點出發，法相宗人援引《解深密經》、《攝大乘論》的一乘釋義，提出密意一乘的觀念；並以此觀念為本，對《法華經》三乘同歸一種佛乘的

<sup>85</sup> 玄奘譯本《攝大乘論》最後〈彼果智〉一分，便是以顯揚佛陀智德的殊勝為宗旨。

<sup>86</sup> 參見鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，卷1〈方便品〉第2，頁9下、9中。

<sup>87</sup> 跟法寶、慧沼同時的華嚴教學宗匠法藏 (643-713)，述及當時大乘諸師中，流傳著「三乘大乘」、「一乘大乘」兩種說法；前者主張三乘定性，後者主張三乘同歸一乘，雙方各執一詞，爭持不下。這反映在初唐佛教界中，一乘的爭論被視為種性爭論的核心。參閱拙作：〈法藏的種性觀〉，頁330-338。

說法，作出會通；宣稱它是基於度化五種種性中的不定種性者之密意，而方便設立，並非意味《法華經》否認種性差別的存在。

法相宗之部分種性衆生無佛種性的教說，爲向來相信全分衆生有佛性的傳統佛性論者，帶來重大衝擊，引發激烈論爭；當中以法寶和慧沼的對論，由於有現存文獻可資稽考，較值得留意。在一乘問題方面，法寶站在傳統佛性論者的立場，反對法相宗人以根據《解深密經》所提出的密意一乘觀念，化解《法華經》一乘教說所蘊涵的全分有性的義蘊。就此他界別「究竟」和「密意」兩種一乘，約九方面力辯《法華經》的一乘教法爲究極，不可以跟見於《解深密經》那種權設的一乘混同。慧沼則堅持法相宗的做法，對法寶分立兩種一乘所提出的九方面理由，逐一加以駁斥。在論辯中，雙方各自援引有利自方觀點的經論說話作爲支持；又依自身立場，給予對方舉證的經論說話另一義的解釋。初唐時期發生的佛性論爭，也便是在這各自表述，爭持不下的情況下，逐漸淡出中國佛教理論界。



## 初唐時期佛性論爭中的一乘問題

廖明活

初唐時期佛性論爭所關涉諸議題中，以「一乘」最備受注目。「一乘」為印度大乘佛典的通用觀念，其中以《法華經》的論說，影響中國佛性思想發展最為深遠。《法華經》盛唱佛陀為高下根器不同眾生所開講的三乘教法，同樣是導向一種佛果，因此約其根本旨趣看，都是一佛乘法。初唐以前的中國佛性論者，都接受《涅槃經》的一切眾生皆具佛性主張為正義，由是均視《法華經》這三乘同歸一種佛乘的說法，為這主張的濫觴。及至初唐時期，法相宗興起，倡說五種種性，聲言有三類種性眾生，是決定沒有佛種性，因而永遠不能成佛。從這觀點出發，法相宗人援引《解深密經》、《攝大乘論》的一乘釋義，提出密意一乘的觀念；並以此觀念為本，對《法華經》三乘同歸一種佛乘的說法，作出會通；宣稱它是基於度化五種種性中的不定種性者之密意，而方便設立，並非意味《法華經》否認種性差別的存在。

法相宗之部分種性眾生無佛種性的教說，為向來相信全分眾生有佛性的傳統佛性論者，帶來重大衝擊，引發激烈爭辯；當中以法寶和慧沼的對論最值得留意。在一乘問題方面，法寶站在傳統佛性論者的立場，界別「究竟」和「密意」兩種一乘，約九方面力辯《法華經》的一乘教法為究極，不可以跟見於《解深密經》那種權設的一乘混同。慧沼則堅持法相宗的做法，對法寶分立兩種一乘所提出的九方面理由，逐一加以駁斥。在論辯中，雙方各自援引有利自方觀點的經論說話作為支持；又依自身立場，給予對方舉證的經論說話另一義的解釋。初唐時期發生的佛性論爭，也便是在這各自表述，爭持不下的情況下，逐漸淡出中國佛敎理論界。

關鍵詞：一乘 三乘 不定種性 佛性 《法華經》 密意

## The Problem of the “One Vehicle” in the Buddha-nature Debates of Early Tang

LIU Ming-wood

The debates in Early Tang (late seventh and early eighth centuries) over whether all sentient beings were capable of attaining Buddhahood formed an important chapter in the history of the development of the Buddha-nature teaching in China. The debates involved a variety of interrelated topics, among which the “one vehicle” was the most central. All of the pre-Tang Buddha-nature theorists, heavily influenced by the teaching of universal Buddhahood of the *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa-sūtra*, believed that all sentient beings could become full-fledged Buddhas; and they saw in the teaching of “one vehicle” of the *Lotus Sūtra*, which proclaimed that there was in truth only one path and one goal of Buddhahood despite the appearance of three different “vehicles,” the key scriptural confirmation of their belief. Thus, when members of the Faxiang School challenged this belief in the Early Tang by maintaining the differential of existence of beings of the *śrāvaka* and *pratyekabuddha* “vehicles” of determinate lineage, they found it necessary to give the concept of “one vehicle” a new interpretation. This paper examines the concept of the “one vehicle” as it appeared in the *Lotus Sūtra* and a number of authoritative Indian Buddhist texts, describes its pre-Tang Chinese interpretations, presents its new interpretation given by the Faxiang School, and analyses the subsequent debates between critics and supporters of the new interpretation over its meaning and import.

**Keywords:** one vehicle      three vehicles      indeterminate lineage  
Buddha-nature      *Lotus Sūtra*      hidden intention

## 徵引書目

- 世親著，玄奘譯：《攝大乘論釋》，收入《大正藏》第31冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- \_\_\_\_\_，菩提波支等譯：《妙法蓮華經憂波提舍》，收入《大正藏》第26冊，東京：大正一切經刊行會，1926年。
- 玄奘譯：《解深密經》，收入《大正藏》第16冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 吉藏：《法華玄論》，收入《大正藏》第34冊，東京：大正一切經刊行會，1926年。
- \_\_\_\_：《大乘玄論》，收入《大正藏》第45冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 求那跋陀羅譯：《勝鬘師子吼一乘大方便大方廣經》，收入《大正藏》第12冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，收入《大正藏》第9冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 竺道生：《法華經疏》，收入《續藏經》第150冊，香港：香港影印續藏經委員會，1967年。
- 法寶：《一乘佛性究竟論》，收入《續藏經》第95冊，香港：香港影印續藏經委員會，1967年。
- \_\_\_\_：《一乘佛性權實論》，收入久下陞：《一乘佛性權實論の研究上》，東京：隆文館，1985年。
- 野村耀昌：〈一佛乘的思想〉，收入平川彰等著，林保堯譯：《法華思想》，臺北：佛光文化事業公司，1998年。
- 菩提流支譯：《深密解脫經》，收入《大正藏》第16冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 無著著，玄奘譯：《攝大乘論》，收入《大正藏》第31冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 圓測：《解深密經疏》，收入《續藏經》第34冊，香港：香港影印續藏經委員會，1967年。
- 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，收入《大正藏》第9冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 僧叡：〈喻疑〉，見僧祐：《出三藏記集》，收入《大正藏》第55冊，東京：大正一切經刊行會，1928年。
- 廖明活：〈法藏的種性觀〉，《中國文哲研究集刊》第18期，2001年3月，頁327-366。
- \_\_\_\_\_：〈法寶的佛性思想〉，《中國文哲研究集刊》第22期，2003年3月，頁177-222。
- 窺基：《妙法蓮華經玄贊》，收入《大正藏》第34冊，東京：大正一切經刊行會，1926年。
- \_\_\_\_：《大乘法苑義林章》，收入《大正藏》第45冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 慧沼：《能顯中邊慧日論》，收入《大正藏》第45冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 慧遠：《大乘義章》，收入《大正藏》第44冊，東京：大正一切經刊行會，1927年。
- 曇無讖譯：《大般涅槃經》，收入《大正藏》第12冊，東京：大正一切經刊行會，1925年。
- 久下陞：《一乘佛性權實論の研究上》，東京：隆文館，1985年。
- 平川彰：〈《法華經》における「一乘」の意味〉，《平川彰著作集第六卷：初期大乘と法

- 華思想》，東京：春秋社，1989年。
- \_\_\_\_\_：〈開三顯一の背景とその形成〉，《平川彰著作集第六卷：初期大乘と法華思想》，東京：春秋社，1989年。
- 水谷幸正：〈*Dhātu*と*Gotra*〉，《佛教大學研究紀要》第36號，京都：佛教大學學會，1959年，頁44-63。
- 吉村誠：〈唯識學派における「一乘」の觀念について〉，《印度學佛教學研究》第48卷第2期，東京：日本印度學佛教學會，2000年，頁622-626。
- \_\_\_\_\_：〈唯識學派における「一乘」の解釋について——圓測と基の議論を中心に——〉，《印度學佛教學研究》第50卷第1號，東京：日本印度學佛教學會，2001年，頁152-155。
- 荻谷定彦：〈《法華經》の「佛乘と三乘」再說〉，收入日本佛教學會編：《佛教における聖と俗》，京都：平樂寺書店，1994年。
- 高崎直道：〈華嚴教學と如來藏思想〉，收入中村元編：《華嚴思想》，京都：法藏館，1960年。
- \_\_\_\_\_：〈如來藏思想的歴史と文獻〉，收入平川彰等編：《講座大乘佛教6：如來藏思想》，東京：春秋社，1982年。
- 淺田正博：〈石山寺所藏《一乘佛性究竟論》卷第一、卷第二の檢出について〉，《龍谷大學論集》第429號，京都：龍谷大學龍谷學會，1986年，頁75-99。
- 稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975年。
- 橘川智昭：〈圓測教學における一乘論——基教學との比較において——〉，《東洋大學大學院紀要》（文學研究科）第31集，東京：東洋大學大學院，1994年，頁208-220。
- \_\_\_\_\_：〈西明圓測と五性各別論——慈恩教學との比較研究〉，《東洋學研究》第34號，東京：東洋大學東洋研究所，1997年，頁27-44。
- \_\_\_\_\_：〈圓測による五性各別の肯定について——圓測思想に對する皆成的解釋の再檢討〉，《佛教學》第40號，東京：佛教學研究會，1999年，頁95-117。
- 齋藤明：〈一乘と三乘〉，收入長尾雅人等編：《岩波講座：東洋思想第10卷：インド佛教3》，東京：岩波書店，1989年。
- 藤田宏達：〈一乘と三乘〉，收入橫起慧日編：《法華思想》，京都：平樂寺書店，1969年。