



「三乘究竟」與「一乘究竟」

——兼論印順導師由緣起性空論
以證成「一乘究竟」的可能性

釋昭慧*

一、緒論

(一) 定義與範疇

乘(yAna)者，名詞為車乘義；延申而為動詞，則是載運義。大乘佛教慣用「乘」字，以「大乘」(mahAyAna)譬喻悲願廣大的菩薩，以其猶如大車，可以載運廣大衆生，到達究竟涅槃的彼岸。相對而言，聲聞、緣覺悲願淺薄，但求「速得己利」而未發廣度衆生之大願，猶如小車只能載運自己，故大乘佛教貶稱其為「小乘」(hInayAna)。

三乘，即聲聞乘、緣覺乘、菩薩乘。大乘佛教中，每將聲聞、緣覺稱作「二乘」，以此別於菩薩乘。一乘，在本文中專指「一佛乘」，亦即以成佛為唯一的究竟歸趨。

在大乘佛教史上，到底是聲聞、緣覺、菩薩之三乘，皆可各自達於究竟涅槃，還是說，只有成佛的一大乘是唯一究竟歸趨，連二乘的學、無學人，都終將迴小向大，證得無上正等正覺？這是大乘佛教史上的一樁重大爭論。一般而言，前者稱為「三乘究竟」論，後者則是「一乘究竟」論。

太虛大師與印順導師，大體接受宗喀巴所作「下士道、中士道、上士道」的三階教學分類法，並改作「五乘共法、三乘共法、大乘不共法」。五乘共法，指的是人、天、聲聞、緣覺、菩薩等五種行人都須具足的善法(如布施、持戒、禪定之三端正法)。印順導師曾於解釋人間佛教「依機設教」之特質時指出：人天乘，本不是佛法的宗要，

* 玄奘大學宗教學系所副教授。

佛法的重心是出世間的。人天乘法是共世間的，顯不出佛法的特殊。佛法的特質是出世法，即是三乘法。¹這種說法是合理的。因此，雖然人天乘的「五乘共法」，亦為三乘聖道所需具足的基礎善行，但在本文的討論中，可以直接進入「三乘究竟」與「一乘究竟」的核心議題，而完全不必將「人天乘」納入論述範疇。

(二)「一乘」異解

「一乘」在佛教經典中，原是有異解的。在《雜阿含經》中，認為四念處是證得解脫的一乘道，如說：

「有一乘道，淨眾生，離憂悲惱苦，得真如法，所謂四念處。」²

此外，《雜阿含經》也將念佛、法、僧、施、戒、天之「六念門」，欲、勤、心、觀之「四如意足」等，都視為「一乘道」，³但後者的說法，不如「四念處」來得普遍。

大乘瑜伽行派（唯識學派）的根本教典《解深密經》，則以「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，為三乘共同的妙清淨一乘道，並對應於遍計執、依他起與圓成實之三自性，而依「諸法無自性」之一乘義，開展出相無自性性、生無自性性、勝義無自性性等「三無自性」的理論。⁴

依前述經文的陳述脈絡可以理解，「一乘」是指「唯一途徑」。《雜阿含經》以「四念處」為離苦證滅的唯一途徑；而《解深密經》則強調，三乘都依「諸法無自性」的體證，而趨入究竟涅槃。《解深密經》這種說法，顯然是延續著初期大乘經（除了《法華經》以外）的基本見解：三乘同入一法性，三乘共坐解脫床⁵，所不同者，行願大小而已。

然而在本文中所要探討的「一乘究竟」論，此中「一乘」指的不是四念處，也不是諸法無自性義，而是「一佛乘」，亦即以「成佛」為眾生的唯一歸趨，相對而言，

¹ 印順導師：〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁三四。

² 《雜阿含經》卷一九，大正二，頁一三九上；卷二四，頁一七一上；卷四四，頁三二二中。

³ 《雜阿含經》卷二〇，大正二，頁一四三中～一四四上；卷二一，一四七中。

⁴ 《解深密經》卷二「無自性相品」，大正一六，頁六九三下～六九七上。

⁵ 語出龍樹《大智度論》卷三：「以其於佛法中能辦大事煩惱賊破。共佛在解脫床上坐故。」（大正二五，頁八三上）。



也就否定了「三乘共坐解脫床」的說法。

一乘究竟論源自《妙法蓮華經》（以下簡稱《法華經》）。在本經中，佛陀首次明確指出：佛陀說法，是爲了引導衆生入一大乘（開示悟入佛之知見）。佛所說法，唯有「一大乘」是真實義，因此二乘行人終當依於一乘教法而迴小向大。二乘的涅槃，只是佛陀爲了不令弟子中路懈廢，爲了讓二乘行人暫時解除生命旅途中之恐懼與疲苦，所教導的方便法，因此經中以（令旅人中途休息的）「化城」來譬喻二乘權教。天台家說，這是《法華經》二大要旨之一：「開權顯實」（另一要旨即是「開跡顯本」）。

這是《阿含經》與《解深密經》的「一乘」論述中，向所未有的說法。

（三）「三乘究竟」與「一乘究竟」略解

三乘中既然也有大乘，這與一乘有何差異？原來三乘並列時，大乘是達於究竟證境的其中一種；說「一乘」時，大乘卻成了唯一的究竟歸趨。印順導師以此而區分「直入大乘」與「迴入大乘」的兩種情形：

「如說：三乘同入無餘涅槃，聲聞、緣覺的無學果是究竟的，這即是三乘說。如說：不但菩薩決定成佛，聲聞與緣覺將來一定要回心向大，同歸於唯一大路——成佛，這即是一乘說。一開始就發菩提心的，叫直往大乘；先修二乘，再回心向大乘，叫迴入大乘。從學菩薩行，成如來果說，大乘與一乘，並無實質的差別。佛法中一向有三乘與一乘的爭論，根本在二乘的是否究竟？……在經說二乘究竟時，菩薩乘與二乘相對，稱爲大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成爲一乘。」⁶

「三乘究竟」論與「一乘究竟」論，同樣贊歎大乘，也同樣鼓勵聲聞、緣覺之二乘行人迴小向大。他們都持有「彈偏斥小」而讚歎大乘的態度，所不同者，前者並不能保證所有聲聞行人都可以迴小向大，易言之，二乘行人若無迴入大乘的意圖與努力，那麼依其因地上的修習成效，法爾直趨涅槃寂靜，也是理所當然的事。後者卻認爲，一切聲聞行人終歸要迴小向大，發菩提心，成就佛道。前者有《般若經》等初期大乘經典之依據，後者則可援用同屬初期大乘經卻較爲晚出的《法華經》以爲教證。

⁶ 印順導師：〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁三四～三五。

(四) 研究緣起與問題意識

筆者近年從事中觀、唯識與天台學的研究與教學，偶亦觸及「迴小向大」的議題，特別是在天台學的教學過程中，由於帶領學生研讀天台根本教典《法華經》，因此也就彙總諸家學說，向學生分析大乘佛教史上由「三乘究竟」到「一乘究竟」的學理脈絡與論辯焦點。

本文即是將課堂講述內容，進一步作更周延的資料整理，回顧佛教史上有關「三乘究竟」與「一乘究竟」之論述，並研究印順導師在這方面的看法，特別是他在《成佛之道》中所揭示的「一乘究竟」結論。

本文從部派佛教、性空大乘、《法華經》與瑜伽行派，分別探索個中有關「三乘究竟」與「一乘究竟」之論述脈絡，卻未另立章節以討論如來藏學的相關論述。這是因為，本文主要的問題意識是：以「緣起性空論」為本的中觀學（或今人所稱「印順學」），是否有可能在理論上證成「一乘究竟」？亦即：緣起論者或中觀學者，是否會肯定地說：一切眾生皆當成佛，即連斷善根的一闍提，與已入涅槃的二乘聖者，都絕無例外？至於如來藏學，則屬「佛性本有論」，依於「一切眾生皆有佛性」之前提，理所當然可以證成「一乘究竟」，因此本文只在論述《法華經》時，順帶提及如來藏學之「一乘究竟」論，以對比於《法華經》依「緣起」義建立「一乘究竟」義的不同。

由於本文的論述，主要是依諸家思想的內在理路，而作哲學性的詮釋、分析與邏輯推論，所以即使在文獻學領域，可以對照探討原典中局部的文字出入，但除非其文字出入足以影響到本文之論述內容，否則一概不作進一步之比對分析。在所引經論的同本異譯中，若有漢譯本，則直接採用漢譯本，且優先採用較為通行的鳩摩羅什或玄奘譯本（如羅什譯《妙法蓮華經》，或唯識經論之玄奘譯本）。

由於現時依網路工具書以查索漢譯佛學名相之梵文，已經相當便利，因此除非關係到本文論述的實際需要，否則本文一律省去名相梵文的羅列，以節讀者目力。

二、部派佛教的菩薩凡聖爭議

菩薩能否迴小向大，這與菩薩身份究竟唯是「異生」（凡夫），還是可以兼為二乘聖者，有某種程度的關聯性。一般而言，主張菩薩必為異生者，對於初果以上聖者要迴入大乘，較持保留態度，因此傾向於「三乘究竟」的主張。反之，主張菩薩也可以



是二乘聖者的學派，既然肯定了二乘聖者發菩提心，行菩薩道的可能性，自必會同意：這些二乘聖者當然也能「迴入大乘」。

在部派佛教時代，雖未觸及「迴小向大」的議題，但是針對菩薩是凡是聖的問題，已有了不同的學理主張，因此也埋下了日後大乘佛教中，「二乘聖者是否可以迴小向大」的歧見。總的來說，說一切有部與分別說部主張菩薩唯是「異生」，易言之，菩薩不可能證入二乘聖位，若登入初果以上的聖位，則至多七返往來天上人間，就會證得無學位的阿羅漢果，也必然會在最後捨報之時，入無餘依涅槃界。但是大眾部卻有不同的主張，他們認為，菩薩亦有可能登入聖位。

佛陀本生曾為王、臣、長者、婆羅門、平民、鬼神、旁生等種種角色，印順導師說，這是印度民間傳說的佛化。⁷「菩薩唯是異生」與「菩薩得為聖者」二說的不同，連帶使得兩者面對釋迦菩薩本生談中，菩薩曾為動物或鬼神的故事，產生了兩種解讀方式。此中主張「菩薩唯是異生」的說一切有部與分別說部，必然會認定那些動物或鬼神，都是菩薩的業報身。但是主張「菩薩可為聖者」的大眾部，卻認為那些都只不過是依其願力而隨類示現罷了，而且認為，菩薩是不可能墮入三惡道的。如《異部宗輪論》說：

「說一切有部本宗同義：……應言菩薩猶是異生，諸結未斷。若未已入正性離生，於異生地未名超越。……其雪山部本宗同義：謂諸菩薩猶是異生」。⁸

上座部系統，無論是上述說一切有部與雪山部，還是分別說系的銅鑠部（即今南傳佛教所屬部派），咸認為菩薩直到坐於菩提樹下，尚未悟證之前，都還只是異生。在菩薩「本生」中，菩薩曾入樹神等鬼趣，或是鳥獸等旁生趣，但聖者是不會生在這些惡趣中的。而且釋迦菩薩此生亦曾娶妃、生子，出家後又從外道修學禪定與苦行，即使在菩提樹下，他也還是生起貪、恚、癡等三不善尋，可見他在那時都還沒有斷除煩惱，因此還不是聖者。以此可以推論：菩薩必然是異生，直到菩提樹下一念頓證無上菩提，才成為聖者佛陀。

相對而言，《異部宗輪論》中所引大眾部說法，則主張菩薩亦可以為聖者：

⁷ 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一五。

⁸ 大正四九，頁一六上～下。

「一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部曇、閉尸、鍵南為自體。一切菩薩入母胎時，作白象形。一切菩薩出母胎時，皆從右脅生。一切菩薩不起欲想、恚想、害想。菩薩為欲饒益有情，……隨意能往。」⁹

最後身菩薩雖入母胎，但卻以「白象形」與「右脅身」喻其為潔淨之身，不從父精母卵的結合乃至胚胎的成長而來。菩薩本生，無論是在鬼神道還是旁生趣，都是來自願力（隨意能往），而不是來自業力的牽引。

大眾部《論事》所傳南印度安達羅派，看法相同：

「菩薩於迦葉佛之教語入決定」。

「菩薩因自在欲行，行墮處，入母胎，從異師修他難行苦行」。¹⁰

入決定，就是證入「正性離生」，亦即入見道位，以其得聖道涅槃之正性，一切煩惱皆斷盡無餘，而遠離煩惱業報之生，故名「正性離生」。釋迦菩薩既然過去已聞迦葉佛的教語而入「決定」，顯然那時菩薩就已經是見道聖者了。以此可知，案達羅派是主張菩薩可以成為聖者的。至於「行墮處」（墮在惡趣的鬼神、旁生中）、入母胎、從外道修行等，在案達羅派看來，這不是來自煩惱或惡業的驅使，而是聖者的「自在欲行」。這證明了《異部宗輪論》中所轉述的大眾部說法，並無誤差。

但上座部中也有異說。印順導師在《初期大乘佛教之起源與開展》中，特別舉說一切有部四大師之一的「持經譬喻者」大德法救為例，指出其對菩薩的觀念，與大眾部系的見解相近。法救對菩薩會墮入惡道的說法不表苟同：

「此誹謗語。菩薩方便，不墮惡趣。菩薩發意以來，求坐道場，從此以來，不入泥犁，不入畜生、餓鬼，下生貧窮處裸跣中。何以故？修行智慧，不可沮壞。復次，菩薩發意，逮三不退轉法：勇猛、好施、智慧，遂增益順從，是故菩薩當知不墮惡法。」¹¹

菩薩從發心以來，由於智慧不可沮壞的緣故，不會墮入三惡趣中。因此，菩薩本生的鬼神、鳥獸等身，是菩薩入聖位以後的方便示現。

⁹ 《異部宗輪論》（大正四九，頁一五下）。

¹⁰ 《論事》（南傳五七，頁三六六～三七一、又五八，頁四三五～四三七）。

¹¹ 《尊婆須蜜菩薩所集論》卷八（大正二八，頁七七九下）。



綜上可知，法身菩薩方便示現而生於惡趣，這種說法源自大眾部系及北方的「持經譬喻師」。這種說法，嗣後即為龍樹《大智度論》之所採用。他舉「六牙白象本生」為例而說：

「當知此象非畜生行報，阿羅漢法中都無此心，當知此為法身菩薩。」¹²

附帶說明一點：部派佛教中，已有「三大阿僧祇劫」與「十地」之說，大眾部中的說出世部，更是在《大事》中，明確提到了十地的名稱與內容，並以第七地為「不退轉地」。¹³但此諸地並無與聲聞聖階互相對應的說明，因此這與後來大乘佛教發展成熟的菩薩聖位十地說法（以初地歡喜地）對應於聲聞初果而編列為見道位，以初地以上至第十地列為修道位，並以其中的第八地對應於聲聞第四果之無學位），還是有所不同。¹⁴因此，倘若單就部派佛教菩薩階位之說來作考察，並不足以證明「菩薩必然也有聖者」的看法。

三、性空學派的三乘究竟論

（一）證成「成佛之可能性」

初期大乘經，無論是《般若經》還是文殊法門諸經典，大都勸學大乘。天台學者以《維摩詰經》為例，稱之為「彈偏斥小，歎大褒圓」的「方等部」。印順導師從般若經與文殊法門經典相關內容而作考察，認為二者對聲聞的態度，還是有所差別。他從佛教發展史解讀這種差別而指出：

大乘初興，如《般若經》、《阿佛國經》、《阿彌陀經》，對佛教共傳的聲聞大弟子，予以相當的尊重；菩薩的般若波羅蜜，還是由聲聞弟子們宣說的。雖稱歎大乘勝過二乘，但並沒有呵斥聲聞。這是「大乘佛法」初興，從固有「佛法」中傳出的情形。等到大乘盛行起來，與傳統的部派佛教，有了對立的傾向，於是大乘行者採取了貶抑

¹² 《大智度論》卷一二（大正二五，頁一四六下）。

¹³ *Mahāvastu*, vol. I. p.76.。有關部派佛教時代菩薩階位的相關說法，參見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一三三～一四〇。

¹⁴ 初期大乘經，特別是《般若經》中，已有菩薩行位的種種異說，至《華嚴經》方有十住、十行、十迴向、十地之行位次第。印順導師在這方面作了極為細密周詳的研究，詳參《初期大乘佛教之起源與開展》，頁七〇四～七一五，一〇七一～一一一〇。

聲聞的立場，這就是「斥小」。大乘普遍流行，有的不免忽略了般若深悟的根本立場，而蔽於名目、事相，所以要「彈偏」。「彈偏斥小」，是「大乘佛法」相當的流行，與傳統的聲聞教團，漸漸分離，而大乘內部，也有著重事相傾向的階段。¹⁵

本文不擬從歷史角度，解讀大乘佛教與聲聞佛教之間的互動變化，而要直下從理論層面，解析性空大乘對三乘的定位。自理論言，既然「彈偏斥小」而贊歎大乘，就必須開示具體的成佛之道。《摩訶般若波羅蜜經》卷二五說：

「第一義亦名性空，亦名諸佛道」。¹⁶

諸佛道，是「諸佛所證無上正等菩提」的異譯，顯然成佛是建立在「性空」法則之基礎上的。本此，性空大乘經大都肯定，二乘與菩薩乘同證性空境，共坐解脫床，因此是主張「三乘究竟」的。

中觀學者龍樹不但接受這種主張，而且印順導師特別指出：龍樹的代表作《中論》是抉發《阿含》的「緣起、空、中道」深義，聯結《般若》的「性空」思想，而倡「緣起性空」之論。¹⁷這樣一來，成佛基礎源自「緣起性空」的法則，就更加明確了，如《中論》「觀四諦品」說：

「雖復勤精進，修行菩提道，若先非佛性，不應得成佛」。¹⁸

龍樹的時代並未出現佛性論，主張緣起性空的龍樹，當然更不會主張「佛性本有論」，此中「佛性」必須連帶前一「非」字共同理解，亦即：「非佛性」是指不能成佛的定性。依中觀者說，人之流轉六趣或是轉凡成聖，無不是依因待緣，積漸而成。以緣起故無自性空，並無常恆、獨立、真實的異生性或聖者性可得。正因其並無不能成佛的定性（即「非佛性」），所以眾生只要遇善緣而修習善法，發菩提心，行菩薩道，就可以久習成佛。

筆者認為，眾生既然無有決定的異生性與聖者性，那麼中觀學的理論自然不會同

¹⁵ 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁九八一。

¹⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷二五（大正八，頁四〇三上）。

¹⁷ 印順導師於《中觀今論》云：「中論確是以大乘學者的立場，確認緣起、空、中道為佛法的根本深義。……抉發阿含的緣起深義，將佛法的正見，確樹於緣起中道的磐石。」（頁一八、二四）

¹⁸ 《中論》卷四，大正三〇，頁三四上。



意瑜伽行派所說的定性聲聞種姓與定性緣覺種姓，也不會同意定性凡夫永不成佛的「無性種姓」。這固然預留了眾生成佛的可能性，但是反之，在否決「不能成佛的定性」之同時，緣起性空論其實也同樣否決了「決計成佛的定性」（定性菩薩種姓）。顯然緣起性空論，只能導引出「成佛可能性」的結論，卻不能導引出「成佛必然性」的說法。因此，性空大乘經論依其論述脈絡，是不會輕易推出「一乘究竟」論的。

（二）迴小向大的時間點

聲聞行人若要迴小向大，究竟是在任何階位都可進行，還是必須在某個時間點以前呢？一般而言，聲聞迴小向大，最好是在證入聖位之前，此如《小品般若經》所說：

「若人已入正位，則不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心。何以故？已於生死作障隔故。是人若發阿耨多羅三藐三菩提心，我亦隨喜，終不斷其功德。所以者何？上人應求上法。」¹⁹

聲聞行人「入正位」（正性離生），即是證須陀洹果，最多經七番生死，一定會入於涅槃。相對而言，發菩提心，求成佛道，卻必須長遠劫於生死中修六度行，因此聲聞行人倘若證入正位，就不可能再發心成佛了。這也在某種程度上呼應了「菩薩唯是異生」的上座部系說法。雖然經中依然肯定「上人應求上法」，表明佛陀會隨喜而不斷其人迴小向大之功德，預留了聲聞聖者也可迴小向大的空間，但是就「同類因生等流果」的因果法則而言，聲聞聖者「不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」的顧慮，是有道理的。由於他們在因地中，一向尋求趨寂之道，已經養成強大的趨寂慣性，若無強大力量扭轉形勢，則必將法爾順向寂滅證境。依此而言，三乘究竟論也還是比較合乎因果法則的。

譬如馬拉松的起跑點上，選手決定由左轉改成右轉，這種轉變一點都不困難。但若原先一路都往左跑，臨到終點作最後衝刺時，忽然決定轉向右方，要達成這種瞬間一百八十度轉彎的目標，其難度當然極高。凡夫直入大乘譬如起跑點上的選手，起步時就在生死之中，逐漸培養出了幫助眾生的悲心弘願，從未形成厭離生死的慣性，所以趨向佛道反而是水到渠成；相對而言，二乘聖者譬如臨到終點的衝刺者，由於時劫

¹⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷一（大正八，頁五四〇上）。

有限（至多七番生死），厭離心與趨寂慣性又已在修學過程中培養成就，而且牢不可拔，欲其改變心意以趨向大乘，反而是非常困難的。印順導師認為直入大乘較諸迴入大乘更為殊勝，依此以觀，也不無道理。

未入涅槃的二乘聖者已經「不堪任發阿耨多羅三藐三菩提心」，依理而言，心依身起，身依心住，倘若已入無餘涅槃，其時依身已滅，又將何所依以發起菩提心？因此，二乘聖者既入無餘涅槃，就更不堪任發心成佛。

以上所說，某種程度毋寧是接近上座部系說法，承認菩薩罕能兼而為聲聞聖者。但無論如何，初期大乘經已逐漸在聲聞聖位之外，另行建立了一套凡聖階位理論，在這套理論中，菩薩從初發心到不退轉，乃至圓證無上正覺，中間必有轉凡成聖的過程。²⁰因此，般若經中的聲聞聖者，雖未必都能迴小向大，但這並不必然表示可以逆推而達成「菩薩一定都是異生」的結論。

因此筆者認為，性空大乘（《法華經》除外）雖然肯定了「迴小向大」的積極性，但是緣起性空論只能證成「成佛的可能性」，而不能證成「成佛的必然性」；緣起法則下的慣性原理，又使得二乘聖者容易順向解脫證境，而不必然堪任迴小向大，因此性空大乘經論（《法華經》除外），在理論上必然會傾向於「三乘究竟」，殆無疑義。

四、法華經的一乘究竟論

（一）會三歸一，開權顯實

初期大乘經的基本立場，畢竟還是導引聲聞迴心向大，因此雖然二乘聖者較可能法爾趨寂入滅，卻依然保留了「上人應求上法」的可能性。但可能性並不等於必然性，一般最多也只能持「迴入大乘還有可能性」的主張，並依此而向二乘行人勸發菩提心，勸行菩薩道。

及至《法華經》出，迴入大乘終於不祇是具足「可能性」，而且具足了二乘行人終極歸趨的「必然性」。亦即：真正旗幟鮮明地反對「三乘同坐解脫床」，而主張「一乘究竟」，這種說法還是從《法華經》開始的。經中處處說一乘教，否認三乘皆可達於究竟境地，並強調二乘教只是方便說，如說：

²⁰ 菩薩階位的種種說法，詳見印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁七〇四～七一五。



「諸佛世尊唯以一大事因緣故，出現於世。諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故，出現於世；欲示眾生佛之知見故，出現於世；欲令眾生悟佛知見故，出現於世；欲令眾生入佛知見道故，出現於世。……諸佛如來但教化菩薩，諸有所作，常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。舍利弗，一切十方諸佛法亦如是。」²¹

「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」²²

依《法華經》以觀，佛所說法中，唯有「一大乘」是真實法，因此二乘行人皆當迴小向大，修成佛道。佛陀為了強化聲聞弟子可以迴小向大的信心，還特別對諸大阿羅漢作了成佛的一連串「授記」。佛陀這番前所未有的宣告，天台家名之為「開權顯實」。

即使是同樣引用《法華經》以證成「一乘究竟」，但「火宅喻」中長者起先為了引導幼童出離火宅，以「羊車、鹿車、牛車」誘之，但最後是以「大白牛車」載運他們的。於是究竟「牛車」是否等同於「大白牛車」，也成了爭論的焦點。亦即：一乘，究竟即是三乘中的大乘（對二說一）呢？還是於三乘之外，另有一乘（對三說一）？

導師認為，對二說一，或對三說一，是一樣的。如手中只有一顆荔枝，而對小孩說：我手裡有三樣果子，有梅、有杏、有荔枝。等到伸開手來，手中只有一顆荔枝，餘二皆無。這即如《法華經》說的：「唯此一事實，餘二則非真。」但也可以說，並無三果，唯有一果。以初說有三果，開手時只有一枚。如《法華經》說：「但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」無論說無二唯一，或是無三唯一，大乘即是一乘。不過，約菩薩因地的修行來說，都名為大乘；約簡別二乘不究竟而唯有佛果究竟來說，就稱為一乘，亦即是大乘。²³

然而，吾人又當如何解釋，唯為開示悟入佛之知見而出世的佛陀，又何以在此之前（如《阿含》教），竟然長期向諸弟子教導二乘解脫之法，而不直下傳授一大乘教呢？更何況，自己成就佛道，卻只教弟子證阿羅漢，這也是不甚合理的。印順導師指出，《法華經》在此，充分運用了「梵天請轉法輪」的古老傳說：

²¹ 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁七上～中。

²² 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁八上。

²³ 印順導師：《勝鬘經講記》，頁一三～一四。

「我所得智慧，微妙最第一！眾生諸根鈍，著樂癡所盲。如斯之等類，云何而可度？爾時諸梵王，……請我轉法輪。我即自思惟，若但讚佛乘，眾生沒在苦，不能信是法。……尋念過去佛，所行方便力，我今所得道，亦應說三乘。……雖復說三乘，但為教菩薩」。²⁴

在此巧妙運用了「梵天請轉法輪」之說，表明佛初證道即欲入滅，原因在於眾生鈍根而無明闇盲，在此情況之下，直說一佛乘是無法達到教化效果的，因此佛陀延續過去諸佛的教化方式，先說三乘方便法，終極目標則在於引導眾生依菩薩法而入佛乘。

印順導師準此經偈而言，佛陀表象上是說三乘，其實還是在「教菩薩法」。因為聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作為引入佛道方便的。《法華經》中的「窮子喻」、「火宅喻」、「化城喻」、「繫珠喻」，都不外乎從多方面去解說此一意義。²⁵

（二）涅槃亦可迴小向大

在「化城喻品」中，更是依「化城」的譬喻，來說明了二乘涅槃的定位。有一處五百由旬險難惡道，曠絕無人，甚可怖畏。有眾多旅人想要通過這條險道，以到達蓄藏珍寶的處所。這些旅人中的導師，聰慧明達，善知險道通塞之相，想要帶領眾人度過此一關卡。但是這些旅人卻中路懈退，說他們旅途疲憊，而且心生怖畏，已經無法前進。前面的路途還非常遙遠，因此他們想退還原處。

這位導師愍念旅人們半途而廢的愚癡，於是以方便力，於險惡道中過三百由旬的地方，幻化為一座城池，告訴眾人說：「你們不要恐懼，不要退還！現在已到了這座大城，你們可於其中休止，隨意所作而得安隱。假使休息之後，想從這裡繼續前行至於珍寶處所，也可得去。」眾旅人非常欣喜，也得到了充分休息。待到他們養足氣力而不復疲倦時，導師卻立即滅去幻化之城，鼓勵大家說：「你們再往前走吧！寶處就在附近。先前的大城，只是我所幻化出來，給你們止息用的。」以法合喻，因此佛說：

「諸比丘，如來亦復如是，今為汝等作大導師，知諸生死煩惱惡道，險難長遠，應去應度。若眾生但聞一佛乘者，則不欲見佛，不欲親近，便作是念：『佛道長遠，久受勤苦，乃可得成佛。』知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道為止

²⁴ 《妙法蓮華經》卷一，大正九，頁九下。

²⁵ 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八〇。



息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：『汝等所作未辦，汝所住地，近於佛慧。當觀察籌量：所得涅槃，非真實也，但是如來方便之力，於一佛乘分別說三。』²⁶

「汝等當前進，此是化城耳。我見汝疲極，中路欲退還，故以方便力，權化作此城，汝等勤精進，當共至寶所。我亦復如是，為一切導師，見諸求道者，中路而懈廢，不能度生死，煩惱諸險道，故以方便力，為息說涅槃，言：『汝等苦滅，所作皆已辦。』既知到涅槃，皆得阿羅漢，爾乃集大眾，為說真實法：『諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非滅；為佛一切智，當發大精進。汝證一切智，十力等佛法，具三十二相，乃是真實滅。』諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧。」²⁷

以上經文，以令旅人中途休息的「化城」為喻，說明二乘的涅槃，只是佛陀為了不令弟子中路懈廢，為了讓二乘行人暫時解除生命旅途中的恐懼與疲苦，所教導的方便法門，但「化城」之「化」，即已意味其非真，所以二乘涅槃，倘若當作是生死遠途的中間休息站，猶然可行，但倘若錯將中途站當作目的地，沉空滯寂而拒登佛慧寶地，則佛期期然不以為可。顯然，要求一切二乘行人，乃至已入涅槃的二乘聖者，都必須迴小向大，這是從《法華經》開始才出現的「一乘究竟論」。這就難怪五千聲聞四眾乍聞此說，會立即起座而去，²⁸因為這是他們在佛陀座下向所未聞的說法，由於不熟悉，也就增加了排斥感。

因此，即使是在《阿含經》中已經入滅的舍利弗，也都可以成為法華會上迴心向大的當機眾，而同樣是在《阿含經》中業已入滅的目犍連，甚至被授記當來成佛。顯然不祇是初果以上聖者可以迴小向大，化城喻已更進一步明確指出，即使是入無餘涅槃，依然可以迴小向大了。

²⁶ 《妙法蓮華經》卷三「化城喻品」，大正九，頁二五下～二六上。

²⁷ 《妙法蓮華經》卷三，大正九，頁二七上～中。

²⁸ 《妙法蓮華經》卷一：「說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得，未證謂證，有如此失，是以不住。」（大正九，頁七上）。

（三）一切衆生皆當成佛

《法華經》不但主張二乘終將迴心作佛，而且主張一切衆生皆當成佛，如〈常不輕品〉中，就從釋迦本生常不輕菩薩的言語中，透露了四衆皆當作佛的訊息：

「是比丘凡有所見，若比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，皆悉禮拜讚歎，而作是言：『我深敬汝等，不敢輕慢。所以者何？汝等皆行菩薩道，當得作佛。』……
『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛。』」²⁹

常不輕菩薩逢人作禮，原因是他們都是未來佛，菩薩因此不敢輕慢，反而將他們一律視同佛陀，恭敬作禮。

《法華經》談「一大乘」時之當機衆，原多聲聞學、無學人，且佛在法華會上，亦多爲學、無學人授記成佛。準此以觀，本經主旨，要在證成「迴入大乘」之必然性，而非闡述「直入大乘」的殊勝義，更未論及「迴入或直入孰勝」的課題，則殆無疑義。在判攝佛教時，依「迴入」與「直入」而校量功德的，是繼承「一乘究竟」論而進一步提倡「人菩薩行」的太虛大師與印順導師。

在此要特別注意：即使《法華經》中，業已透露了一切衆生皆當成佛的訊息（亦即，肯定了成佛的必然性），但這種結論並非來自「佛性本有論」，它並沒有聲稱，衆生本具恆沙功德的佛性（如來藏），所以必當成佛。

（四）本有論與緣起論

「後期大乘經」如《大方等如來藏經》、《大法鼓經》、《不增不減經》、《央掘魔羅經》、《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》、《大般涅槃經》等，都闡揚如來藏法門。如來藏說，著重於如來的大般涅槃、常樂我淨。它從如來壽量無限而常住世間的理想佛陀觀，進一步宣稱：一切衆生本具如來藏。可以這麼說，佛性本有，這應是依「常住」的時間觀前往後無限延伸，所必然達致的結論——往後延伸，則成就如來壽量無限論，往前延伸，當然也會達成佛性本有論。

依緣起論以觀，凡有爲法必當依因待緣而生，因此也必當在因緣變異時跟著變異，在因緣潰散時跟著毀滅，斷無一法可以恆常、獨立、真實而住。因此緣起論否認

²⁹ 《妙法蓮華經》卷六，大正九，頁五〇下。

有任何有爲法是不須依因待緣，竟可真實常住的。無論如來藏被稱作佛性、自性清淨心還是其他異名，無論如來藏指的是真我、真心還是其他的真實法，總之，只要跨越了無爲法的界限，那麼，以真實常住之有爲法，作為成立生死與涅槃，衆生與佛道的所依，這與「緣起論」在本質上就是不相容的。

中觀與唯識學者針對後期大乘經中的如來藏，極力要將其會通爲法性、空性、心本淨性等，維持其係無爲法的特質，以免漂離了緣起論的佛法主軸，這是不難理解的。但這絕對無法完整解釋如來藏學說的意旨。色相莊嚴的如來，在衆生身中本有如來藏，若要說那只是無爲法，是空性，這是真常學說所不能滿足的。此所以《勝鬘經》在「若離若脫若異一切煩惱藏」的「空如來藏」之外，一定要建立「過於恒沙不離、不脫、不異不思議佛法」的「不空如來藏」³⁰。以此不空如來藏恆沙妙德本有論爲本，成佛就不再只是衆生歸趨的一個「選項」，而是必然的答案，因此，佛性本有論自然會達成一乘究竟論，此點殆無疑義。

一般錯覺《法華經》中衆生必當成佛的理論依據，就是來自佛性本有論，且以「繫珠喻」爲教證：窮子在醉臥中，親友將一顆無價寶珠繫在他的衣服裏面。那人後來非常貧苦，卻完全不知自己身懷寶珠，及至親友告知此事，鼓勵他販賣寶珠，因此而改善了生活處境。「繫珠喻」中的衣裡明珠，因此被解說爲衆生本有「佛性」，聲聞譬如窮子，爲無明之所迷醉，自己不能覺知，所以取聲聞小智，得少滿足。倘得知本有「佛性」，就可趨向佛道了。但印順導師特別指出，「繫珠喻」分明是作如是說：

「佛亦如是，爲菩薩時，教化我等，令發一切智心。而尋廢忘，不知不覺，既得阿羅漢道，自謂滅度。資生艱難，得少爲足，一切智願猶在不失」。³¹

顯然無價寶珠是拿來譬喻「一切智願」——願求佛一切智的大菩提心，而非譬喻「本有佛性」。釋迦佛爲菩薩時，教化五百羅漢等，「令發一切智心」，但在生死長夜中，他們廢忘了大心，取阿羅漢道。由於「菩提心」一經發起，「種佛善根」，雖然一時忘了，也是永不失壞的。所以阿羅漢們的迴入大乘，成佛種子，正是過去在釋迦菩薩時，受教化而勸發的「一切智願」。依「繫珠喻」，這那裏是本有「佛性」？

印順導師並敏銳點出了《法華經》是緣起性空論，而非佛性本有論：

³⁰ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，大正一二，頁二二一下。

³¹ 《妙法蓮華經》卷四，大正九，頁二九上。

「經上說：『諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘』。佛種是從緣而起，依善知識的勸發而起的。所以從緣而起，只因爲一切法是常無自性——畢竟無性空的。由於一切法無性，所以一切法從緣而起，眾生也能從緣發心，修行而成佛。佛深徹的證知了無性緣起，所以說一乘，一切眾生都可以成佛。《法華經》的思想，原是承《般若》畢竟空義而來的。」³²

（五）開跡顯本的佛陀觀

如前所述，「緣起論」嚴格而言，只能證明成佛的可能性，卻無法證明成佛的必然性。要證明其必然性，一定得依「佛性本有論」。但依《法華經》繫珠喻或「佛種從緣起」之說以觀，這是「緣起性空論」，而非「佛性本有論」，然則《法華經》又當如何證明它自己的結論——眾生有成佛的「必然性」——呢？

筆者以爲，這就必須要回到《法華經》的另一要旨——「開跡顯本」，來省視佛陀角色在本經「一乘究竟」論述中的特殊性了。

天台家將《法華經》分爲前十四品的「跡門」與後十四品的「本門」，二門各有序分、正宗分與流通分。然依內容以觀，前十品中，佛多爲弟子說「一大乘」教，並廣爲聲聞弟子授記。至第十一「見寶塔品」後，有多寶佛塔涌現在空中。多寶佛臨涅槃時，誓以神通願力，凡十方世界有說《法華經》者，佛塔就涌現在空中，讚歎作證。多寶佛塔的涌現，承上而言，是對「開權顯實」教法的讚歎作證；啓下以論，則正是「開跡顯本」的序說。以此觀之，將第十一品以後，囑累品以前都立爲「本門」，亦無不可。³³《法華經》在本門中的佛陀觀是這樣的：

「我分身諸佛，在於十方世界說法者，今應當集。」

「爾時東方釋迦牟尼佛所分之身，百千萬億那由他恒河沙等國土中諸佛，各各說法來集於此。如是次第十方諸佛，皆悉來集，坐於八方。爾時一一方四百萬億那由他國土諸佛如來遍滿其中。」³⁴

³² 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八四。

³³ 在版本比對中，學界咸認羅什譯本二十八品之中，第十二「提婆達多品」與最後六品爲原本所無的增益部分，故可不計在「本門」之列。

³⁴ 《妙法蓮華經》卷四，大正九，頁三二下、三三中。



「善男子！我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫。……自從是來，我常在此娑婆世界說法教化，亦於餘處百千萬億那由他阿僧祇國，導利眾生。……如是我成佛以來甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。諸善男子！我本行菩薩道所成壽命，今猶未盡，復倍上數。」³⁵

一方面，佛陀的分身無數，另一方面，佛陀的壽量無限，這顯是延續了大眾部理想的佛陀觀。筆者以為，只要肯定這種時間上壽量無限，空間上分身無數的佛陀觀，那麼，緣起論依然可以推出「一切眾生必然成佛」的結論。因為，佛陀常住不滅，普門示現，這就提供了一切眾生過、現、未來必當受佛教化而入一佛乘的機會。即使在法華會上，初聞佛說一大乘教就立即退席抗議的五千聲聞行人也不例外，仰仗佛陀永不放捨眾生的分身與壽量，他們終將有迴入大乘的機緣。

五、瑜伽行派的三乘究竟論

（一）《解深密經》的「一乘」義

大乘瑜伽行派（唯識學派）的根本教典《解深密經》，以「一切諸法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」，為三乘共同的妙清淨一乘道，並對應於遍計執、依他起與圓成實之三自性，而依「諸法無自性」之一乘義，開展出相無自性性、生無自性性、勝義無自性性等「三無自性」的理論。³⁶經中從諸法無自性的「一乘」義，帶到了瑜伽行派所特有的種姓思想：

「諸聲聞乘種性有情，……諸獨覺乘種性有情，諸如來乘種性有情，亦由此道、此行跡故，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。善男子，若一向趣寂聲聞種性補特伽羅，……說彼名為一向趣寂聲聞。若迴向菩提聲聞種性補特伽羅，我亦異門說為菩薩。」³⁷

³⁵ 《妙法蓮華經》卷五，大正九，頁四二中～下。

³⁶ 《解深密經》卷二「無自性相品」，大正一六，頁六九三下～六九七上。

³⁷ 《解深密經》卷二，大正一六，頁六九五上～中。

依前述經文的陳述脈絡可以理解，「一乘」是指「唯一途徑」，而且在此是指：以「諸法無自性」的體悟，為三乘共證的唯一途徑。顯然這種說法是指向「三乘究竟」論的。然而要研究瑜伽行派究係主張「三乘究竟」還是主張「一乘究竟」，最不能忽略的，還不是《解深密經》的「一乘」說，而是它的種姓論。

本經較諸《法華經》晚出約二百年，大約結集於西元四世紀。如上所引，本經在解釋「一乘」義時，意有所指地強調：這並非是指一切有情無有種姓差別。經中緊接著列舉二種：一種是定性聲聞，一種是還可以迴小向大的不定種姓聲聞行人。³⁸其實這些補充性的說明即使抽掉了，也完全不會影響該處經文中，對於「一乘」即是「諸法無自性」義的闡述。因此，吾人或許可以將該段定性與不定性聲聞種姓的說明，視作是《解深密經》特別針對當時已幾成定論的《法華經》「一乘」說法，所作的婉轉會通——以別解「一乘」的方式，主張三乘共證法空性（諸法無自性），堅定地表達了反對「唯一佛乘」的立場。

（二）緣起論、種子論與種姓論

瑜伽行派的種姓論，《解深密經》只提到了兩種，其實完整而言，共計五種種姓。這特有的種性思想，應是源自阿賴耶識種子論。此中種子指潛在而尚未生起果法之因體；種姓則是指能出生功德或功效的因性。不同的功效，從不同的種子而現行。

瑜伽行派與中觀學派同樣依「緣起」而立論。它提出了「依他起」的概念，阿賴耶識種子（親因緣）必須依待眾緣（增上緣），方能生起現行，故名「依他起」。這是在「緣起」的基礎上，簡別了成就果法的主要因緣（親因緣）與次要因緣（增上緣）。

即此以言，無論是成佛也好，證得阿羅漢或辟支佛也好，都必須要先有其無漏種子以為親因緣，其他三學、六度的修習，都只是增上緣而已。因此，本有無漏種子的說法，毋寧是較符合瑜伽行派「種現熏生」之理論的。亦即，瑜伽行派所特有的種子現行論，在邏輯上必然會達成以下結論：定性三乘之所以會成就聖法，來自其本有無漏種子以為親因緣，而定性凡夫之所以斷善根而永不得證，則來自其本無無漏種子以為親因緣。

邏輯上有此合理性，所以從《解深密經》啓其端的聲聞二種種姓，到了《瑜伽師

³⁸ 《解深密經》卷二，大正一六，頁六九五上～中。



地論》就已逐漸完備為五種種姓了。如卷一「意地」說：

「此一切種子識，若般涅槃法者，一切種子皆悉具足，不般涅槃法者，便闕三種菩提種子。隨所生處自體之中，餘體種子皆悉隨逐」³⁹。

這已舉出了兩大類共四種的定性種子。同論卷三二說到三種定性種姓：「聲聞種姓以聲聞乘能般涅槃，獨覺種姓以獨覺乘能般涅槃，大乘種姓以無上乘能般涅槃。」（頁五〇二上）卷五二說異生性與有障無障差別時，都同樣舉出聲聞種性、獨覺種性、如來種性和無種性的四種定性種姓（頁五八七中～下、五八九上～中）。加上卷八〇所說的不定種姓（頁七四九中），便構成了完整的五種種姓組織。至《楞伽經》，五種種姓的編排已經完全形成：

「復次，大慧！我說五種乘性證法，何等為五：一者聲聞乘性證法，二者辟支佛乘性證法，三者如來乘性證法，四者不定乘性證法，五者無性證法。」⁴⁰

這五種種姓中，三種定性種姓分別趨入三乘證境；不定種性有多種無漏種子，雖可隨緣修證二乘聖果，但也未始不可迴小入大；無性種姓由於欠缺三乘無漏種子，無論如何不能發生無漏功德，證入聖果。

要言之，瑜伽行派既然主張衆生有五種種姓的差異，也就必然會主張「三乘究竟」論——定性三乘有情必趨三乘證境，其中定性二乘有情必入無餘涅槃，不可能迴小向大；無性種姓則不但不能成就二乘聖果，更不可能成就佛道。因此除了真諦和菩提流支受如來藏學的影響而主張一乘究竟之外，依經論之理論脈絡以觀，瑜伽行派會主張三乘究竟，毋寧才是正常的。⁴¹

（三）本有論與新熏說

既然五種種姓本自具足，那就表示三乘聖者的無漏種子是本有的，然則後天努力以修習三學六度，不也會熏習成為種子嗎？吾人又應如何看待後天修學在證入究竟一事上所扮演的角色呢？因此在《瑜伽師地論》中進一步區分出兩種種姓：

³⁹ 《瑜伽師地論》卷一，大正三〇，頁二八四上～中。

⁴⁰ 《入楞伽經》卷二，大正一六，五九七上。

⁴¹ 印順導師：《攝大乘論講記》，頁五三八～五三九。

「云何種性？謂略有二種：一、本性住種性，二、習所成種性。本性住種性者，謂諸菩薩六處殊勝，有如是相，從無始世展轉傳來，法爾所得，是名本性住種性。習所成種性者，謂先串習善根所得，是名習所成種性。」⁴²

《大乘莊嚴經論》也分菩薩種姓為「性種」與「習種」。原來菩薩種姓，有性種性（本性住種性）與習種性（習所成種性），性種性是無始以來法爾具足的六處殊勝功能；習種性則是經過後天修學的熏習功能。但這樣一來，本性住種與佛性本有論的差別就相當有限了。筆者以為：兩種本有論的差別有二：

一、佛性大都兼指空如來藏與不空如來藏，亦即法空性（無為法）與殊勝法之潛在性（有為法），而本性住種則必然是有為法。但一些聲稱如來藏具足恆沙妙德的佛性論，是否也能歸納作「無為法」，此即不無疑義。

二、佛性本有論主張一切眾生皆有佛性，但本有無漏種子論卻依然堅持：只有菩薩種姓與不定種姓，在因地就具足了菩薩種性的無漏種子。無性種性的一闡提，是不可能成佛的；而定性二乘，也是不可能迴小向大的。

印順導師點出，這兩種本有論在根源上是很接近的。瑜伽唯識學者以種子來解說種性，雖與如來藏學不同，但推究起來，本性住種或本有無漏種子，實在就是「一切眾生有如來藏」。唯識學者只是針對當時大乘經中流傳的如來藏說，從緣起論的立場，給以善巧的解說，以種子來解說種性。

印順導師發現，《瑜伽師地論》「聲聞地」中種姓為「六處所攝」，「菩薩地」中本性住種則是「菩薩六處殊勝」，於是指出：唯識古義中，種子為能依，六處（或五蘊、六界，指有情身心）則為所依。由於阿賴耶識與「身」（六處），是「攝受藏隱，同安危義」而不相離的，所以古義中本性住種依附（陰界）六處，唯識學中則轉為依附阿賴耶識。

但這樣一來，能生無漏法的種性在有情身（本識）中，這與「如來藏自性清淨，具三十二相，在於一切眾生身中，為貪瞋癡不實垢染，陰界入衣之所纏裹」的如來藏說，又有什麼不同呢？因此導師認為，唯識學者沒有忘卻佛法的根本立場，這才以生滅相續的種子，說本有的無漏功能，以阿賴耶妄識，說識於根身藏隱而同共安危，巧妙地解說了如來藏我，而又脫卻了如來藏我的神學色采。但一切眾生本有無漏種子，

⁴² 《瑜伽師地論》卷三五，大正三〇，頁四七八下。



而無漏種子又非虛妄分別識自性，多少還是有「本有如來藏」的形跡。⁴³

也許就是為了避免種姓論之如來藏化，所以《瑜伽師地論》「攝決擇分」以及《攝大乘論》，才會完全排除本有論，而改採取新熏說：

「云何一切種子異熟果識為雜染因，復為出世能對治彼淨心種子？又出世心，昔未曾習，故彼熏習決定應無，既無熏習，從何種生？是故應答：從最清淨法界等流，正聞熏習種子所生。」⁴⁴

三乘的無漏功德，是從無漏種子生起的。但眾生從無始以來，不曾有過無漏清淨法現行，自亦不可能熏習出無漏種子；然則最初的出世無漏清淨心，是從那裡生起來的呢？《攝大乘論》說：是從「最清淨法界等流，正聞熏習種子所生」的。亦即由佛所證的最清淨無漏法界，應機而平等流出的教法，讓眾生在聽聞教法之後，引發趣向清淨出世的動力。由於是聞法現行而熏習成種，故名「正聞熏習種子」。

《攝大乘論》顯然小心迴避著「本有論」的陷阱。值得注意的是，在新熏論的框架下，新熏的正聞熏習無漏種子，來自佛陀內證的「法界等流」。然而以此類推，佛陀之所以能證入法界，其新熏種子，豈不也來自前佛內證的「法界等流」嗎？這樣的循環論證，不免會陷入「直線追索成佛源頭」的迷思。這與如來藏學意圖「直線追索無明源頭」的論述，同樣是無解的。筆者以為，這是因為唯識學與如來藏學，同樣主張「有法空，有法不空」，同樣無法擺脫實有論（種子實有或如來藏實有）使然，所以才會為「源頭」實有之自性見所縛。

另外，印順導師指出：新熏無漏種，與法界及真如有不可離的關係。在唯識學中，真如是有情、菩薩、如來的真實我體，那麼新熏的無漏法種，才有了依「我」而現起的意義。在後期大乘時代，唯心論而要泯絕梵我論的影響，並不容易。⁴⁵

無論如何，在新熏種子論的框架下，三乘種姓的差別，關鍵不來自於是否本自具足成就阿羅漢、辟支佛、佛陀果位之無漏種子，而來自於當人是否有意願或有機緣來接受佛陀的教化（法界等流正法聞熏習），以此發心修習三乘學法。這樣的說法，較諸本有種子論，還是較為貼近「緣起論」的。

⁴³ 詳見印順導師：《如來藏之研究》，頁二〇四～二〇六。

⁴⁴ 《攝大乘論本》卷上，大正三一，頁一三六中～下。

⁴⁵ 印順導師：《如來藏之研究》，頁二〇六。

可是這樣一來，五種姓論中四類「定性」有情的說法又將出現疑義：何以會有一類眾生是已經「定性」了，而不能依佛教法，正聞熏習、發心修習以改變種姓？想來護法折衷於本有論與新熏論之間，而推出本有新熏兼具論，或許正是爲了兼顧緣起論與五種姓論吧！

六、印順導師的抉擇

（一）主張「一乘究竟」

印順導師是立本於「緣起性空」之佛法本質，出入去取於諸家學說，而建立「人間佛教」思想體系的。如前所述，「緣起性空」論，不可能證成「成佛的必然性」，而只能證成「成佛的可能性」。因此照理說，他應該會是主張「三乘究竟」論的。但是從《成佛之道》以觀，他卻是認同《法華經》「一乘究竟」論的。這可分兩方面來看。

一、一切眾生皆可成佛：

印順導師認同《法華經》的看法，佛雖說三乘，其實「唯一佛乘」；唯有佛是大涅槃，二乘涅槃如幻非實。因此他在《成佛之道》末後總結云：

「一切諸善法，同歸於佛道；所有眾生類，究竟得成佛。」⁴⁶

「一切諸善法」，依《法華經》而言，都是成佛的方便法。不但是出世的三乘善法，就是人天善法，乃至「一稱南無佛」的微小善根，最終都是會歸於佛道的。因此導師認爲，一切眾生類，不是沒有善法，而只是還沒有貫徹。而一切眾生必將同成佛道，所以修學佛法的，應不廢一切善法，攝受一切善法以同歸於佛道。⁴⁷

二、任何階段都可迴小向大：

「二乘的學者，也是會發菩提心而入大乘道的：有的初學聲聞行，不曾決定，就轉學大乘；有的在聲聞中已得決定（忍位），或是已證入法性而得初果（須陀洹）以上的；有的已證第四阿羅漢果的；也有入了無餘涅槃，再發大心的。

⁴⁶ 印順導師：《成佛之道》，頁四一八。

⁴⁷ 以上「善法終歸佛道」之闡述，詳見印順導師：《成佛之道》，頁四一八～四二〇。



從佛法唯是一乘道來說，小乘本是大乘方便道，當然遲早要入大乘道的。……在事實的經驗中，自己感覺到有所不知，有所不能，有所不淨，不免要自己慚愧，自己埋怨自己。一經佛的善巧教化，阿羅漢們就會『迴』自利的小心，發菩提心，而『入於』自利利他的『大乘』道了。」⁴⁸

依上所引《成佛之道》的說法，則聲聞行人無論是初學、已得決定、已證初果、已證四果還是已入涅槃，無論在任何時間點上，只要能知所慚愧、知所不足，都還是可以迴小向大的。

（二）抉擇「佛性」二義

緣起論者如何建立「一乘究竟」論？在此，印順導師採取了大乘佛教的「佛性」論，因為佛性論長久以來，已可說是眾生成佛的原理所在。

導師先區分佛性論為兩種：一、佛性是佛的體性。眾生本有佛的體性，或說眾生本有如來勝德，相好莊嚴，或者說眾生本來是佛，所以修行就可以成佛。此即「本有佛性論」，由於易為一般人所信解，因此成為佛法中最通俗的學派。二、佛性是成佛的可能性，也就是成佛的因緣。在此他舉《法華經》偈：「諸佛兩足尊，知法常無性，佛種從緣起，是故說一乘。」認為這是佛性的深義，一般不易信解。依該偈以觀，顯然這是依「緣起性空論」所會通的佛性論。

導師當然不能認同佛性的第一義（佛的體性），因為任何形式的「本有論」，都是違於「緣起」法則的。他明顯地是依於佛性的第二義（成佛的可能性），在「性空」與「緣起」的兩重意義下，建立了以下兩重佛性理論：

眾生有佛性，理性亦行性。初以習成性，次依性成習；以是待修習，一切佛皆成。⁴⁹

一、理佛性：即是《法華經》偈中所指的諸法「常無性」。無性即空，空即不生滅，因此理佛性即是諸法法性。天台家三因佛性中的「正因佛性」即同於此。

諸法法性與成不成佛有何關係？導師依龍樹中觀學的辯證方式分析道：若一切法

⁴⁸ 印順導師：《成佛之道》，頁二四六～二四九。

⁴⁹ 印順導師：《成佛之道》，頁二五六。

是實有自性而非性空，則凡夫將因其為實有法而永為凡夫，雜染亦將因其為實有法而永為雜染；那就是無可斷，無可修，也永不可能成佛了。好在一切法是空無自性的，凡夫法、雜染法都非實有法，因此才有轉染成淨、轉凡成聖的可能。要言之，法空性，就是可凡可聖，可染可淨的原理，也就是可能成佛的原理。以此名其為「理佛性」。由於法空性是遍一切一味的，於一切衆生等無差別，所以一切衆生皆可成佛。

印順導師在此以「理佛性」來會通後期大乘經的「佛性本有論」。他指出，由於法空性雖是遍一切法之法性，卻與迷妄不相應，而與無漏淨德相應。所以為了引發一般的信解，方便說此法空性為如來藏或佛性，甚至說為本有如來智慧德相等。

二、行佛性：這是發心、修習的成佛因性。無論是《攝大乘論》的「正法聞熏習」，還是《法華經》的「佛種從緣起」，都是約行佛性而言。天台家三因佛性中的「了因佛性」（般若觀慧）與「緣因佛性」（餘諸善法），即同於此。

導師直指行佛性為菩提心種，認為《法華經》的「佛種從緣起」，就是約菩提心種說的。因為大乘法種是菩提心，所以發菩提心，以及與菩提心相應的一切功德，都可以說是行佛性。⁵⁰

筆者認為，理佛性與行佛性，其實正是「性空」義與「緣起」義的別解。一切法空性，是可能成佛的理性；依佛菩薩的教化而發心修學的種種因緣，則是可能成佛的行性。諸法性空而因緣生起，因緣生起而無自性空，如來依此而成佛，也依此而宣說「一切衆生皆有佛性」。

（三）會通本有、新熏

談到行性佛性，印順導師以此會通《瑜伽師地論》與《大乘莊嚴經論》中，本性住種性（性種性）與習所成種性（習種性）的兩種種性論：

一、性種性：起初以見佛、聞法為因緣，發大菩提心，熏習成大乘佛性，就如下種一樣，即此名為「性種性」。因為菩提心一旦發起，將不失不壞，永為成佛因緣，此如《法華經》繫珠喻所說。但依緣起論之根本見地，導師反對將性種性當作本有種子，而是將其視作新熏無漏種子。

二、習種性：有了菩提心種，就依此而漸漸修發，使佛種的清淨功能，由下品熏

⁵⁰ 以上有關理佛性與行佛性的抉擇，詳見《成佛之道》，頁二五六～二五九。



成中品，由中品熏成上品。大乘的功德淨能，就在這樣不斷熏習的過程中逐漸增勝，即此名為「習種性」。等到久久熏修，引發無漏清淨功德，那就不但是佛的因性，而且已分得佛的體性了。⁵¹

準此以觀，理佛性（法空性）雖凡聖一如，但究竟成佛或不成佛，還是有待行佛性來決定。如能熏發菩提心（性種性），並依菩提心種而不斷熏習增長（習種性），則因圓果滿，必當成佛。反之，如果不發心，不修習，那麼，即使理佛性預留了成佛的可能性，還當依行佛性之缺乏，而否決其成佛的必然性。

七、結論

民國八十九年間，印順導師因病安養於花蓮靜思精舍，筆者常至靜思精舍向導師禮座請安。有一回（日期已忘）筆者於靜思精舍請教導師：

「在大乘佛教的發展中，有兩個不同的見地，一是認為三乘究竟，一是認為一乘究竟。中觀學者與唯識學者都認為三乘究竟。例如，唯識學不否認有定性聲聞與定性緣覺；中觀學，最起碼《般若經》，對於阿羅漢的求取解脫，並沒有完全否決掉它。至於以「化城」來形容二乘涅槃，告訴他們那只是過渡的休憩站的，那已是《法華經》了。就著法理而言，應該確實是有些人，就此入正性離生，以後就逐步進證諸果，邁向解脫；解脫之後，因為心依於身，所以還是有餘依涅槃；若已灰身滅智，便是入無餘依涅槃，爾時『不受後有』。既沒有後有之身為心所依，又當如何發菩提心？心要依於何處而發菩提心？」

他老人家聽了，笑一笑說：「還是一乘究竟。」⁵²

顯然這是印順導師不變的信念——他確信：所有眾生都應該能圓滿成佛。但由於老人沒有針對上項疑問，來解釋何以「還是一乘究竟」，因此筆者依然把疑問擺在心裡，希望得空全面瞭解佛教思想史上有關「三乘究竟」與「一乘究竟」的爭議，並依導師所宗本（當然也是筆者所遵依）的緣起性空論，來探索「一乘究竟」的可能性。

在佛法中，「緣起論」與「本有論」是互相矛盾的兩套理論系統。主張緣起論者，

⁵¹ 以上有關習種性與性種性的抉擇，詳見《成佛之道》，頁二五九～二六〇。

⁵² 釋昭慧、釋性廣，〈出世與入世的無諍之辯——評如石法師之「台灣佛教界學術研究、阿含學風與人間佛教走向之綜合省思」〉，《世紀新聲——當代台灣佛教的入世與出世之爭》，台北市，法界出版社，二〇〇二年四月初版，三十六頁。

必不接受任何一種形式的真實法（勝義有、妙有或本有）。反之，主張本有論者則一定會堅持：即使現象諸法在因緣生滅之中推移變遷，但其深層必然具足某種不須依因待緣即已存在的真實法（勝義有、妙有或本有）。

中觀學派依於「緣起」的見地，當然不會主張任何一種形式的本有論，不但凡夫的生死流轉與二乘的涅槃還滅，都有達成各自效果的因緣緣，即連菩薩成佛，也依然是仰仗發心修習六度萬行的清淨因緣，而不可能源自某種本有的真實法。

瑜伽行派同樣依於「緣起」見地，依阿賴耶識「種現熏生」的原理，建立了「五種種性」理論，在邏輯上也必然會達成定性三乘的無漏種子本有論。準此，只有菩薩種姓與不定種姓，在因地就具足了菩薩種姓的無漏種子；無性種姓的一闍提，是不可能成佛的；而定性聲聞與定性緣覺，也是不可能迴小向大的。

如前所述，《瑜伽師地論》不同意佛性本有論，所以將「六處殊勝」轉化為事相的本性住種性。至於理佛性說，在瑜伽行派而言，比較接近真諦所譯的《佛性論》。論中以「二空所顯真如」為應得因，這就是理性佛性。導師簡潔地釐清了兩者之間的不同：立本性住種的，必然主張三乘究竟，五性各別；立理性佛性的，則必然說一乘究竟。兩者沿著不同的思想體系而互相對立。

他認為後代的唯識學者，立了理性佛性，又立本性住種性，這未免是「頭上安頭」，而且自相矛盾，因為如果建立理性佛性，就應該如《佛性論》那樣，「唯是一乘，不能說有究竟三乘」但如承認了一乘，又會與自宗的五種種姓論相違。⁵³

立本性住種的，必然主張三乘究竟，五性各別，這部分如前節所述，殆無疑義。然而立理性佛性的，真的是必然主張一乘究竟嗎？約理佛性說，一切眾生都是有佛性的。但如前所說，這只證成了成佛的可能性，而非成佛的體性（必然性）。

理佛性既然無法證成「成佛的必然性」，然則是否可藉助行佛性以證成之？明顯地是更不可能，因為「約行佛性說，待緣而成，所以是或有或無的。」⁵⁴

然則依前述理佛性與行佛性的二種佛性論（亦即緣起性空的系統理論），倘要證成「所有眾生類，皆共得成佛」的「一乘究竟」論，顯然還是有所不足的。

導師當然也可以援用《法華經》「開跡顯本」的方式。如前所述，只要肯定這種

⁵³ 印順導師：〈論三諦三智與賴耶通真妄——讀『佛性與般若』〉，《華雨集》第五冊，頁一一五～一一七。

⁵⁴ 印順導師：《成佛之道》，頁二五八。



時間上壽量無限，空間上分身無數的佛陀觀，那麼，緣起論依然可以推出「一切衆生必然成佛」的結論。因為，佛陀常住不滅，普門示現，這就提供了一切衆生過、現、未來必當受佛教化而入一佛乘的機會。

但是這正是導師所反對的「理想的佛陀觀」，他直指這種佛陀觀，是「信衆意欲——知識、能力、存在的無限欲求」，是「自我——意欲本質的客觀化」，他依緣起論而否定了這種佛陀觀：「只要是現實存在的，即是緣起的存在，緣起是有相對的特性的，不能無所不在，無所不能，無所不知。」「知識、能力、存在，緣起的一切，永遠是相對的。這並非人間佛陀的缺陷，這才是契當真理。」⁵⁵

因此筆者以為，無論是主張緣起性空的中觀學派，還是主張本有或新熏種子說的唯識學派，在學理的邏輯上，必然會主張「三乘究竟」——三乘聖者同樣證入緣起法性（理佛性），而且各依發心與修習的因緣（行佛性），而分別證得阿羅漢、辟支佛、佛陀之聖位。

中觀學派還可依緣起性空的原理，邏輯性地推論出「一切衆生成佛的可能性」，但瑜伽行派的本有種子論加上五種種姓論，卻使得它可以邏輯性地推出「部分（聲聞種姓、獨覺種姓與無姓種性）衆生不能成佛的必然性」，於是，成佛的必然性就只有在「菩薩種姓」衆生方始存在，而成佛的可能性，也就較諸中觀學派更為縮小範圍，在「不定種姓」衆生之中方才具足。

佛陀悲心廣大，不捨有情，當然在主觀意願上，希望一切衆生能向於佛道，但是任何階位的二乘聖者皆可迴小向大，乃至一切衆生必當成佛的一乘究竟論，是很難在「緣起性空論」的基礎上成立的。而依印順導師思想的系統理論，這不但不可能建立在時間上往前無限延伸的「佛性本有論」，也不可能建立在時間上往後無限延伸的「開跡顯本論」。

因此，筆者截至目前所研究出來的結論，可能稍與導師的看法有異，亦即：

一、「所有衆生類，皆共得成佛」，那是指「可能」成佛，而不是指「必然」成佛。
二、登入聲聞聖位以後，迴小向大並不容易；趨入無餘涅槃以後，更不可能發菩提心，成就佛道。

三、一闍提未必永不成佛，但在性種性與習種性尚未熏習之前，一闍提是暫時與

⁵⁵ 印順導師：《佛法概論》，頁二七〇。

佛無緣的。

四、因此，依導師思想的系統理論，即使是建立了緣起性空論式的兩種佛性論，但要成立「一乘究竟」義，還是有若干論理上的滯難。

很自然地，凡事趨向圓滿的心理，使得筆者在主觀上充分體會印順導師「一乘究竟」的信念，並強烈期望「一切衆生皆成佛道」。如果能證明一切衆生都有這種凡事趨向圓滿的心理（心理學上名之爲「趨圓效應」），也許這種人同此心的趨圓效應，就正是每位衆生都必然要趨向圓滿佛道的原理吧！

但這樣討論下去，吾人在色心同樣具足緣起性空的共相之外，是否也要給「心」留下一個異於色法的特殊定位？是否要在某種程度下，重新檢視《大乘起信論》中「真如內熏」的原理？

本文暫時就此打住，筆者預留任何可能改變上項研究結論的空間。思維、撰著本文，倘有任何功德，謹此回向

印公導師法體康泰，爲法住世！

三寶光明豎窮三際，橫遍十方！

回研討會目錄

九十三年四月十二日凌晨丑時完稿于尊悔樓