

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*

《摘要》

「三乘究竟」與「一乘究竟」，是大乘佛教史上的一樁重大爭論。本文從部派佛教、性空大乘、《法華經》與瑜伽行派，分別探索個中之論述脈絡，並依緣起性空論來探索「一乘究竟」的可能性。

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），而分別證得三乘聖位。至《法華經》方才以「化城」來形容二乘涅槃，說那只是過渡的休憩站。

中觀學派還可依緣起性空的原理，邏輯性地推論出「一切眾生成佛的可能性」，但瑜伽行派卻可推出「部分（聲聞種姓、獨覺種姓與無姓種性）眾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」眾生方始存在，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」眾生之中方才具足。

依印順導師思想的系統理論，「一乘究竟」論不但可能依真常唯心論，建立在時間上往前無限延伸的「佛性本有論」，也不可能依《法華經》，建立在時間上往後無限延伸的「開跡顯本論」。因此，任何階位的二乘聖者皆可迴小向大，乃至一切眾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。

關鍵詞：一乘究竟，三乘究竟，緣起性空論，迴小向大，妙法蓮華經，開跡顯本論，瑜伽行派，種姓論，成佛的可能性，成佛的必然性。

* 釋昭慧 玄奘大學宗教學系所副教授

Discussion on the Merits of the Concepts "Three-Vehicles are Ultimate" Vs "One Vehicle is Ultimate"

Co-discussion: Venerable Yin Shun's proof on the possibility of "One Vehicle is Ultimate" based on the Theory of Dependent Origination and Emptiness

Shih Chao-hwei*

ABSTRACT

The concepts of "Three-Vehicles are Ultimate" versus "One-Vehicle is Ultimate" have always been a subject of debate in the history of Mahayana Buddhism. This article investigates the thread of thoughts in the discussions presented by Sectarian Buddhism (after the Buddha's ParinirvāNa), the Mahayana School of Emptiness, the Lotus Sutra, and the Yogācāra Sect. With the Theory of Dependent Origination and Emptiness as a basis, this article tries to explore the possibility of the concept of "One Vehicle is Ultimate".

From the logical deduction of the theory, the School of Mādhyamika, that upholds the principle of Dependent Origination and Emptiness, and the School of Consciousness-only, that talks about original existence or the nurture of new seeds, both certainly suggest that "Three-Vehicles are Ultimate". The noble ones of the Three Vehicles can all penetrate and realise the Dharma nature of Dependent Origination (i.e. the Buddha-nature in principle). These noble ones, depending on the development of their minds and the causes and conditions of their practice (i.e. the Buddha-nature in practice), can also attain the noble stages (fruits) of the Three Vehicles respectively. It is only when we come to the teachings of the Lotus Sutra that the attainment of Nirvana of the Two Vehicles is exemplified as a "Transformation City/Fort". This can then be seen as a rest station that is only temporary.

Based on the theory of Dependent Origination and Emptiness, the School of Mādhyamika has also logically deduced that "All sentient beings have the potential to attain Buddhahood". However, through separate deduction, the School of Yogācāra believes that part of the sentient beings (the Zrāvaka, pratyakabuddha and the non-spiritual foundation) will never be able to attain Buddhahood. The certainty for attaining Buddhahood can only be found among the sentient beings with Bodhisattva

* Shih Chao-hwei , Hsuan Chuang University, Religion research institute, Associate Professor

spiritual foundation. In terms of the possibility of attaining Buddhahood, the scope of the Yogācāra School is much narrower compared to that of the School of Mādhyamika. To the School of Consciousness-only, only sentient beings with uncertain spiritual foundation may attain Buddhahood.

According to the systematic thoughts and discussion of Venerable Yin Shun, the concept of "One Vehicle is Ultimate" cannot be founded on the Truly Eternal Mere Mind Theory, which tries to back track time indefinitely and says that all sentient beings equipped with Buddha nature in the origin. Nor can the concept be founded on the teachings of the Lotus Sutra, which try to extend time forward indefinitely, emphasising on eliminating attachment to the Buddha of transformation, but seeing the true nature/virtues of the Buddha that are boundless and endless. Thus, it is difficult to support the concept of "One Vehicle is Ultimate", which says that the noble ones of the Two Vehicles can redevelop their minds to the great Bodhi mind at any stage, and there is certainty that all sentient beings can attain Buddhahood, by basing its foundation on the Theory of Dependent Origination and Emptiness.

Keywords:

One-vehicle is Ultimate, Three-vehicles are Ultimate, the Theory of Dependent Origination and Emptiness, redevelop the mind to great Bodhi mind, Saddharma-puNDarīka Sūtra (Lotus Sutra), the Theory of Eliminating Attachment to the Buddha of Transformation but Seeing the True Nature of the Buddha, the School of Yogācāra, the Theory of Spiritual Capacity, the possibility of attaining Buddhahood, the certainty for attaining Buddhahood

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，可以載運廣大眾生，到達究竟涅槃的彼岸。相對而言，聲聞、緣覺悲願淺薄，但求「逮得己利」而未發廣度眾生之大願，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，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

¹ 印順導師：〈從依機設教來說明人間佛教〉，《佛在人間》，頁三四。

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，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，是為了引導眾生入一大乘（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」）。

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）。

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，稱為大乘。但二乘是終要轉入大乘成佛的，唯大無小，所以大乘即成為一乘。」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。後者卻認為，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為晚出的《法華經》以為教證。

（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。

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。

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：

「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

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。

不起欲想、恚想、害想。菩薩爲欲饒益有情，……隨意能往。」⁹

最後身菩薩雖入母胎，但卻以「白象形」與「右脅身」喻其爲潔淨之身，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爲聖者的。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」大德法救爲例，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。

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

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）。

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》、《阿閼佛國經》、《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聲聞的立場，這就是「斥小」。大乘普遍流行，有的不

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。

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，那麼中觀學的理论自然

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。

不會同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）迴小向大的時間點與難易度

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

¹⁹ 《小品般若波羅蜜經》卷一（大正八，頁五四〇上）。

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

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。

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：

「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，常爲一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗，如來但以一佛乘故爲眾生說法，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。佛陀爲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，天台家名之爲「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」中長者起先爲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）？

導師認爲，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：「但以一佛乘故爲眾生說法，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，都名爲大

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。

乘；約簡別二乘不究竟而唯有佛果究竟來說，就稱爲一乘，亦即是大乘。²³

然而，吾人又當如何解釋，唯爲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：

「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，但爲教菩薩」。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」。因爲聲聞與緣覺的修證，是適應眾生，而作爲引入佛道方便的。《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。

²³ 印順導師：《勝鬘經講記》，頁一三～一四。

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。

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，幻化爲一座城池，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，今爲汝等作大導師，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，而於中道爲止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便爲說：『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，爲一切導師，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，爲息說涅槃，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，爲說真實法：『諸佛方便力，分別說三乘；唯有一佛乘，息處故說二。今爲汝說實，汝所得非滅；爲佛一切智，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，爲息說涅槃，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」爲喻，說明二乘的涅槃，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，

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。

沉空滯寂而拒登佛慧寶地，則佛期期然不以爲可。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因爲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，也都可以成爲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。

（三）一切眾生皆當成佛

《法華經》不但主張二乘終將迴心作佛，而且主張一切眾生皆當成佛，如〈常不輕品〉中，就從釋迦本生常不輕菩薩的言語中，透露了四眾皆當作佛的訊息：

「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，當當作佛。』……『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」時之當機眾，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，業已透露了一切眾生皆當成佛的訊

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）。

²⁹ 《妙法蓮華經》卷六，大正九，頁五〇下。

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，眾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：一切眾生本具如來藏。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，凡有為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。因此緣起論否認有任何有為法是不須依因待緣，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，只要跨越了無為法的界限，那麼，以真實常住之有為法，作為成立生死與涅槃，眾生與佛道的所依，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，極力要將其會通為法性、空性、心本淨性等，維持其係無為法的特質，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，在眾生身中本有如來藏，若要說那只是無為法，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「過於恆沙不離、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為本，成佛就不再只是眾生歸趨的一個「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》中眾生必當成佛的理論依據，就是來自佛性本有論，且以「繫珠喻」為教證：窮子在醉臥中，親友將一顆無價寶珠繫在他的衣服裏

³⁰ 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，大正一二，頁二二一下。

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，因此被解說為眾生本有「佛性」，聲聞譬如窮子，為無明之所迷醉，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，為菩薩時，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，得少為足，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」。釋迦佛為菩薩時，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：

「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，只因為一切法是常無自性——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

³¹ 《妙法蓮華經》卷四，大正九，頁二九上。

³² 印順導師：《初期大乘佛教之起源與開展》，頁一一八四。

《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？

筆者以為，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》分為前十四品的「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，佛多為弟子說「一大乘」教，並廣為聲聞弟子授記。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，囑累品以前都立為「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

「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

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」與最後六品為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。

³⁵ 《妙法蓮華經》卷五，大正九，頁四二中～下。

聲聞行人也不例外，仰仗佛陀永不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

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

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。

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。這特有的種姓思想，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爲親因緣，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爲親因緣，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爲親因緣。

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《瑜伽師地論》就已逐漸完備爲五種種姓了。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

³⁸ 《解深密經》卷二，大正一六，頁六九五上～中。

³⁹ 《瑜伽師地論》卷一，大正三〇，頁二八四上～中。

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，何等爲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；不定種姓有多種無漏種子，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，瑜伽行派既然主張眾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，不也會熏習成爲種子嗎？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：

「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

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。

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（本性住種姓）與習種性（習所成種姓），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姓的無漏種子。無性種姓的一闡提，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，能生無漏法的種姓在有情身（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彩。但一切眾生本有無漏種子，而無漏種子又非虛妄分別識自性，多少還是

⁴² 《瑜伽師地論》卷三五，大正三〇，頁四七八下。

有「本有如來藏」的形跡。⁴³

也許就是爲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爲雜染因，復爲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。筆者以爲，這是因爲唯識學與如來藏學，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，所以才會爲「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，又有了依「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

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。

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。

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，或許正是為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。因此導師認為，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：

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。

「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。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

⁴⁸ 印順導師：《成佛之道》，頁二四六～二四九。

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，於一切眾生等無差別，所以一切眾生皆可成佛。

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「一切眾生皆有佛性」。

（三）會通本有、新熏

⁴⁹ 印順導師：《成佛之道》，頁二五六。

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。

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

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

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，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；無性種姓的一闡提，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

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。

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。

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「信眾意欲——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。」⁵⁵「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「一切眾生成佛的可能性」，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

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。

⁵⁵ 印順導師：《佛法概論》，頁二七〇。

分（聲聞種姓、獨覺種姓與無姓種性）眾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」眾生方始存在，而成佛的可能性，也就較諸中觀學派更爲縮小範圍，在「不定種姓」眾生之中方才具足。

佛陀悲心廣大，不捨有情，當然在主觀意願上，希望一切眾生能向於佛道，但是任何階位的二乘聖者皆可迴小向大，乃至一切眾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、「所有眾生類，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「一切眾生皆成佛道」。如果能證明一切眾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，就正是每位眾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。

九十三年四月十二日凌晨丑時完稿于尊悔樓
——九十三年四月二十四日宣讀於「印順長老與人間佛教」研討會