

《國立政治大學哲學學報》第四十六期 (2021 年 7 月) 頁 73-107

©國立政治大學哲學系

圓測對「一乘」概念的詮釋方法：以《解深密經疏·無自性相品》為中心

楊得煜

國立臺灣大學哲學系

地址：10087 臺北市中正區思源街 18 號

E-mail: doxasta@gmail.com

摘要

本文從當代學者對於圓測 (613-696)「佛性理論」立場論證出發。此論證是來自於《解深密經疏》中引了《法華經》的觀點，即：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」一方學者將此段文獻解讀為「聲聞、緣覺等二乘，都會轉入大乘且最終成就佛果。」於是主張：圓測同意《法華經》的「一乘思想」，易言之，在「佛性理論」上，圓測採取「一切眾生皆可成佛」的觀點。但是，持相反觀點的學者則

投稿日期：2020.10.26；接受刊登日期：2021.02.24

責任校對：張展嘉、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202107_(46).0003

認為，根據《解深密經疏》中的立場，《法華經》此段文獻應該理解為：「在修行道路的終點，二乘並不能成就佛果。」於是，主張圓測仍是採取「五姓說」的觀點。本文欲展示：在佛性理論上，當圓測面對二種對立傳承的張力時，採取何種解經或會釋策略，其背後亦會間接反映圓測自身的立場。最後，筆者指出圓測所採取的會釋策略是援引「三身理論」，重新詮釋《法華經》「無二亦無三」頌，讓此頌在「佛性理論」上並不蘊含「皆成說」的立場。

關鍵詞：一乘思想、法身、佛性、《解深密經疏》、《法華經》

圓測對「一乘」概念的詮釋方法：以《解深密經疏·無自性相品》為中心*

壹、前言

「佛性思想」一直都是東亞佛教所關注的核心議題之一。此議題背後所隱含的是解脫學上關於「一切眾生是否可以成佛？」一問題。在玄奘（602-664）傳譯護法（530-561）的唯識思想之前，東亞佛教在解脫學上普遍接受《涅槃經》思想，主張「一切眾生皆可成佛」。然而，隨著玄奘一系傳譯護法的唯識學思想，主張「五姓各別」。隨之而來，「佛性問題」就成為唐代初期重要的論評議題。¹ 此評論反映了在東亞唯識學傳統中，對於佛性問題，存在著兩種不同的觀點，第一，真諦（499-569）、菩提流支（約六世紀）等所代表的古唯識學，繼

* 特此申謝：(1) 本文蒙二位匿名審查人及佛光大學陳一標老師提供寶貴之修改意見；野川博之先生在日文訓讀及翻譯上的建議，惟文責概由筆者自負。(2) 論文撰寫期間受「財團法人聖嚴教育基金會」獎助。

¹ 玄奘門下弟子神泰（約七世紀）與慧沼（650-714）主「五種姓」之說；靈潤（約七世紀）與法寶（約 627-705）主「一乘究竟」之說。相關討論可參閱廖明活 2005、2006。釋印順（1906-2005）：「一乘究竟、三乘方便與三乘究竟、一乘方便，在佛學界中展開了熱烈的諍辯，真諦和菩提流支，是主張一乘究竟的，玄奘門下是主張三乘究竟的。」（1986:538）。釋恆清：「瑜伽學系下的《解深密經》、《瑜伽師地論》、《佛地論》等陸續建立完成『五姓各別』之思想，而真常系下的《勝鬘經》和《寶性論》等則堅持『一性皆成』之說。中國佛教的華嚴、法華等學系延襲真常之一乘佛性說，而唯識宗則大力弘揚三乘五性論，彼此爭論不休。」（1991:17）。

承《涅槃經》的傳統，主張「一性皆成」² 立場，即「『眾生皆有佛性』，背後則隱含著『眾生皆可以成佛』的觀點。」第二，玄奘新譯唯識學，主張「五姓各別」，即區分出五類種姓之有情，且僅有「不定種姓」與「菩薩種姓」能夠成佛。³

玄奘門下弟子圓測的唯識學立場，過去學界主流的觀點是將其視為玄奘門下歧出，屬於真諦一系。⁴ 理由在於：在「佛性理論」上，圓測採取「皆成說」的觀點，並且在《解深密經疏》中找到相關文獻依據。⁵ 但是，近年來，已經有學者開始反省此一觀點，試圖重新解

² 關於「一性皆成」，當代學者亦稱為「一乘佛性」、「一乘究竟」，這些概念意義並無差異，即指：「一切眾生皆可以成佛。」「一性皆成」一詞，筆者目前所知最早可能是來自於澄觀的《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中：「一云：同一無性故，得現成者。謂既無二性，佛證一性得成佛故。生隨一性皆成佛矣。」(T36, no. 1736, p. 628, a26-27)；而「一乘佛性」最早出現於吉藏 (549-623)《法華玄論》中：「《涅槃》、《勝鬘》明一乘佛性。」(T34, no. 1720, p. 383, a19-20)；而「一乘究竟」最早出現在菩提留支所翻譯的《大薩遮尼乾子所說經》：「彼佛國土眾生畢竟能成最勝妙乘，能以一乘究竟取於無上涅槃，如是淨土，如來於中成阿耨多羅三藐三菩提。」(T09, no. 272, p. 325, b22-25) 以下筆者通稱「皆成說」。

³ 如釋恆清 (1991) 所言，「五姓各別」來自於《解深密經》、《瑜伽師地論》、《佛地論》、《成唯識論》等唯識文獻。又，與「五姓各別」關係最密切是「種子理論」，唯識學主張：「成佛之根據是來自於『無漏種』」。根據《成唯識論述記》，「無漏種」亦可以區分出「本有說」(護月)、「新熏說」(難陀、勝軍)、「亦本亦熏」(護法)等三種觀點。「五姓各別」以下筆者通稱「五姓說」。

⁴ 感謝審查委員建議筆者凸顯圓測爭議形象的背景。在過去圓測的唯識學形象在東亞佛教中有幾個重要的參照點：一、根據《宋高僧傳》，圓測雖為玄奘門下弟子(新羅一系)，卻被塑造為一負面形象，非嫡傳的唯識學者；二、根據史料記載，圓測在玄奘歸國之前，亦曾師業於僧辨、法常等舊攝論師，此二師亦是真諦的再傳弟子；三、特別是 1916 年羽溪了諦在〈唯識宗の異派〉一文主張：圓測在「種姓問題」上採取「一性皆成」的立場。據此，近一世紀以來，學界主流觀點是：「圓測的思想型態屬於真諦一系或傾向於如來藏思想」。例如：楊白衣 1983；金東柱 1986；Cho Eun-su 1997；Hwang Chang-geun 2000；蔡伯郎 2000 等人。

⁵ 例如，羽溪了諦認為：「西明很致力於『有佛性說』、『一性皆成說』的證明上，但是對於玄奘的『五姓各別說』，僅列舉出關於五姓各別經論之證文，而並未給予絲毫的說明和意見。」(羽溪了諦 1971：803)

讀《解深密經疏》中的相關文獻，主張：圓測無異於法相宗一系採取「五姓說」之觀點。⁶ 然而，當代學者欲主張圓測屬於「五姓說」立場，面臨到最大的挑戰來自於兩則文獻。一、《解深密經》言：「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。依此故，密意說言：『唯有一乘。』」圓測在注解此段時，引用諸家對於「一乘」⁷ 的說法，其中成為當代學者諍論的焦點是來自於真諦等論師依《法華經》言：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」一段所主張的「一乘思想」。⁸ 當代學者中，主張圓測屬於「皆成說」的學者，如羽溪了諦，認為圓測同意《法華經》的「一乘思想」，並且無異於真諦。二、在《解深密經疏》中，圓測在解釋「一乘義」時，最後言及《解深密經》是「最了義」。⁹

由上述來看，筆者認為主張「五姓說」的學者們所面臨的挑戰是：如何站在「五姓說」立場上，回應羽溪了諦等人主張：圓測接受《法華經》「一乘思想」，在解脫學上採取「皆成說」之立場。於此，筆者此論文所欲採取的步驟為：第一，先回顧主張圓測屬於「五姓說」的學者們如何立論來回應「皆成說」論者的主張。第二，在東亞佛教中存在二種對立的解脫學系統之下，展示圓測如何進行會釋工作？

最後，預期的結論是：圓測所採取的會釋策略是援引「三身理論」，

⁶ 如，橘川智昭 2001、吉村誠 2004、Lee Sumi 2014、廖明活 2006 等。

⁷ 圓測：「於一乘門，教理行果，以為一乘。然此一乘，聖教甚多，譯者非一。」(X21, no. 369, p. 268, c19-20)

⁸ 筆者至目前所閱讀的文獻中，分別有羽溪了諦 1971、橘川智昭 2001、張圭彥 2019 詳細地討論過此段。

⁹ 本文將集中檢討當代學者對於第一則文獻的論諍，關於《解深密經》「密意說」意義下的「唯有一乘」與圓測言「最了義」，此兩者之間關係為何？這是否表示了圓測同意「一性皆成」是「最了義」？關於「最了義」的解讀，筆者並不完全同意橘川智昭 2001 與廖明活 2006 的觀點。但，因篇幅限制，筆者將另行撰文處理此一問題。

重新詮釋《法華經》「無二亦無三」頌，讓此頌在「佛性理論」上並不蘊含「皆成說」的立場。

貳、回顧《解深密經疏》中《法華經》「一乘義」的評論

主張圓測繼承「五姓說」的學者所面臨的挑戰之一，在於要如何回應在《解深密經疏》中，圓測引述《法華》、《勝鬘》、《涅槃》等看似主張「一切眾生都可以成佛」的經證。¹⁰ 當代主張圓測屬於「皆成說」的學者，如羽溪了諦，認為圓測同意《法華經》的「一乘思想」，並且無異於真諦；而主張圓測屬於「五姓說」思想學者，如橘川智昭，則批評羽溪了諦的觀點。

羽溪了諦明白指出圓測主張二乘也可以成佛，主要的經證來自於圓測對於《法華經》「一乘思想」的詮釋。《法華經》言：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」(T09, no. 262, p. 8, a17-18) 關於「無二亦無三」，根據羽溪了諦的解釋，指：「沒有聲聞，也沒有緣覺。」(羽溪了諦 1971：803) 但是，「沒有聲聞，也沒有緣覺」指的是什麼？又和「一乘法」有何干係？根據羽溪的解釋：「沒有聲聞，也沒有緣覺」是指聲聞、緣覺此二類的種姓，在修行終點上也可以成就佛果。羽溪的理由是：圓測主張「五性皆有佛性」。¹¹ (羽溪了諦

¹⁰ 《解深密經疏》卷 4：「《法華經》云：『十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。』……《勝鬘經》云：『聲聞、緣覺皆入大乘，大乘即佛乘也。』」(X21, no. 369, p. 268, b10-c13)；「《涅槃》云：『如來、聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。』……《法華經》第三卷云：『世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。』」(X21, no. 369, p. 271, a9-15)

¹¹ 羽溪的慣例是將「五種姓」表示為「五性」。於此，筆者文中引用時不作更動，特此說明。

1971：802）對於此觀點，羽溪從《解深密經疏》中舉出三個重要的經證來支持這個主張。一、《法華經》云：「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」二、《勝鬘經》云：「聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。」三、《涅槃經》云：「如來、聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。」透過這三個經證，羽溪了諦主張：圓測在「佛性問題」上採取「皆成說」立場。

羽溪了諦用三則經證來支持《法華經》言：「無二亦無三」，是指「二乘也可以成佛」。順是，將「一乘法」理解為「皆成說」。（羽溪了諦 1971：803）在當代學者當中，如橘川智昭，提出兩點重要的質疑：一、如果主張圓測屬於「一性皆成」論者，則會與《瑜伽論記》中所記載的圓測學說相矛盾。（橘川智昭 1999：95）二、在《解深密經疏》中，圓測引用諸多經論來討論「一乘思想」；但是，在過去研究中，這些經論被引用的理由並未充分地被檢討（橘川智昭 2001：96）。

筆者認為，如果要指出圓測在「佛性理論」上，無異於法相宗「五姓說」的思想，那麼，學者們最大的挑戰則在於「圓測如何會釋《法華經》的『一乘思想』？」橘川智昭（1999；2001）將《解深密經疏》中討論《法華經》一乘思想的相關段落重新整理，並將圓測的立場予以釐清，認為圓測在「佛性理論」上的立場，並未和玄奘相悖，並針對羽溪所提出的三則經證一一反駁。

筆者依橘川智昭所作的文獻比對，整理成表 1，如下：

表 1：橘川智昭對《解深密經疏》
「皆成」與「五姓」之文獻比對¹²

一性皆成的證文	圓測根據五姓各別再解釋
<p>真諦等一類諸師，依《法華》等諸經及論，皆作此說：一切眾生皆有佛性。</p> <p>(中略)</p> <p>又《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。」</p> <p>又云：「唯此一事實。餘二則非真。」</p> <p>又《勝鬘經》：「聲聞、緣覺，皆入大乘。」</p> <p>(X21, no. 369, p. 268, c20-p. 269, a12)</p>	<p>若爾，如何說為一乘？前所引教，如何會釋？</p> <p>(中略)</p> <p>又《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」者，釋此經文，諸說不同。</p> <p>〔第一釋〕羅什等云：「言無二者，無聲聞緣覺。無三者，無聲聞緣覺及大乘中偏行六度獨善菩薩。」</p> <p>〔第二釋〕復有人云：「言無二者，謂無第二，即是緣覺。言無三者，謂無第三聲聞乘也。」</p> <p>〔第三釋〕一云：「此前兩解唯因乘，仍見佛乘有極果性，不故破焉。今者正判無二、無三，約佛三身，以顯此義。所言無二，唯有如來報佛一乘，無彼聲聞、緣覺二乘。《勝鬘經》云：『聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。』……所言無三，唯有如來法身一乘，而無聲聞、緣覺及佛三乘。……《涅槃》云：『如來、</p>

¹² 筆者僅節錄討論《解深密經疏》中，與《法華經》「一乘思想」相關之段落。詳見橘川智昭 1999：104-105、106-110；2001：96-107。

	<p>聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。』前『破二皈一』，是『破小入大』；後『破三皈一』，是『泯事歸理』。」</p> <p>雖有三釋，第二為正。故《法華論》末云：「第二方便品，示現破二明一。」（或有本云「破三明一」，然諸本中多云「破二明一」）……又《法華經》第三卷云：「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」¹³</p> <p>(X21, no. 369, p. 270, c12-p. 271, a15)</p>
--	---

首先，在文獻上，根據橘川的整理，表 1 左欄是圓測引述主張「一乘思想」的論師及其經證；右欄從「若爾，如何說為一乘？前所引教，如何會釋？」一段開始，是圓測「會釋」一乘思想。然而，「會釋」是就什麼意義下來看，就成為當代學者爭論之處。主張「皆成說」的學者，如羽溪了諦，認為表格左欄是「皆成說」思想的證文，右欄的「會釋」是圓測根據「皆成說」思想的再說明；（橘川智昭 1999：99）而主張「五姓說」的學者，如橘川智昭，認為表格左欄是「皆成說」思想，而「會釋」是圓測根據「五姓說」的立場來對「皆成說」觀點進行批評。（橘川智昭 2001：117）橘川和羽溪的爭論就在於表 1 右欄應該如何理解？而兩者爭論點即：圓測站在何種的立場，來詮釋《法華經》「一乘思想」。

橘川針對羽溪所提出的三則經證，透過重新整理文獻，釐清立場後，反駁如下：

第一，《法華經》言：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，

¹³ [] 內「第一釋」等文字，是橘川為了方便解讀所添加。

除佛方便說」一段，關於「一乘義」，橘川依照《解深密經疏》整理出過去論師的三種觀點。1. 從「羅什等云」開始，是第一種觀點。2. 從「復有人云」開始，是第二種觀點。¹⁴ 3. 從「一云：此前兩解唯因乘……是泯事歸理」是屬於第三種觀點。從「雖有三釋，第二為正。」一段開始，是圓測的主張。根據圓測言：「雖有三釋，第二為正。」橘川認為第二種觀點，即「言無二者，謂無第二，即是緣覺；言無三者，謂無第三聲聞乘也。」才是圓測的立場。（橘川智昭 2001：92）而第二種觀點，表達出「二乘不能成佛」的立場。橘川認為第二種是圓測觀點的另一個理由在於：在窺基的《義林章》中也可以找到相同的說法。¹⁵ 依筆者理解，橘川在證明「第二說」是圓測觀點的方式是：1. 《解深密經疏》中提到「雖有三釋，第二為正。」2. 第二種觀點，同樣也可以在窺基的《義林章》找到經證。於是，主張圓測無異於法相宗立場。

第二，表 1 右欄中，圓測引《勝鬘經》：「聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。」與《涅槃經》：「如來、聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。」羽溪了諦認為此兩則經證的確是表達出「皆成說」思想。（羽溪了諦 1971：803）但，橘川認為根據《解深密經疏》言：「雖有三釋，第二為正」，第二種觀點才是圓測的立場，而這兩則經

¹⁴ 對於「無二亦無三」，窺基（632-682）也採取同樣的解讀。《大乘法苑義林章》卷 1：「問：『經自說言：『十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三，除佛方便說。』即是破二、破三，而明一乘。何故乃言『三、五乘別』？』答：『依梵本說，《經》頌應言『無第二、第三』。數三乘中，獨覺為第二，聲聞為第三。』」（T45, no. 1861, p. 267, a15-19）

¹⁵ 羽溪認為《解深密經疏》引《法華經》「無二亦無三」頌，可以證明圓測主張：「二乘種姓得以成佛」。橘川指出羽溪的問題點在於：未採用法相宗（窺基，《義林章》）對於《法華經》言「無二亦無三」的解釋資料的可能性很高。（橘川智昭 1999：105）

證是用來支持第三種觀點，並不是第二種觀點。¹⁶ 所以《勝鬘經》與《涅槃經》的說法，並不能作為證成圓測支持「皆成說」的理由。依筆者的理解，橘川認為羽溪了諦錯誤地將此兩則經證解讀成為圓測同意「皆成說」的觀點。

第三，羽溪了諦認為《法華經》言：「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」是用來證成圓測主張「皆成說」的經證。關於《法華經》此段，羽溪的解讀是：「世間並不存在著二種乘，〔然而，聲聞、緣覺亦是能〕獲得滅度的，〔即〕唯一佛乘能獲得滅度。」¹⁷ 根據筆者理解，羽溪的意思是指：聲聞、緣覺仍是走在一佛乘的道路上。¹⁸ 但是，根據橘川的觀點，此段是圓測根據「五姓說」立場再解讀。橘川認為《法華經》言：「無二亦無三」一句，根據《解深密經疏》，正確的理解應該是「言無二者，謂無第二，即是緣覺；言無三者，謂無第三聲聞乘也。」換言之，依據《解深密經疏》引用來看，「世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。」，是為了要證明「無二亦無三」一句，所要否定的是二乘能成就佛果。（橘川智昭 2001：93）對於《法華經》此段，根據橘川所作的訓讀，¹⁹ 筆者認為橘川的理解是「『否定』二乘得以滅度」，亦即指「二乘不能成佛」。在這個意義下，橘川所理解的「一乘」是指「三乘當中的『菩薩乘』。」

¹⁶ 橘川以同樣的方式，批評金東柱（1986：190）將《解深密經疏》言「今者正判」一段，視作為圓測的觀點。橘川認為「今者正判」一段是三種觀點中的第三種，並非圓測的立場。（橘川智昭 2001：93-94）

¹⁷ 〔〕內文字是筆者為使中文語意更加清楚，根據羽溪的訓讀與橘川的解釋所增補的。羽溪了諦的訓讀是：「世間無レ有二乘一、而得二滅度一、唯一佛乘得二滅度一耳。」橘川解讀為：「世間に二乗有ること無くして滅度を得」。（橘川智昭 1999：105）（羽溪了諦 1971：803）

¹⁸ 感謝耿晴先生給予筆者在解讀《法華經》上的建議。

¹⁹ 橘川的訓讀是：「世間無レ有三二乗而得二滅度一……。」（1999：105）；並解讀為：「世間に二乗にして而も滅度を得るもの有ること無く……。」（2001：93）

(橘川智昭 2001:92) 由此觀之，對於橘川而言，此段並不能用來證成「皆成說」。相反地，是用來支持「五姓說」立場，在這個意義下的「唯一佛乘得滅度」的「一乘」，指聲聞、緣覺二乘並不能以佛果作為其修行終點，只有菩薩乘的修行道路才能成就佛果。

橘川對於羽溪所引用的經證一一駁斥，認為「對於圓測引用諸多經論的用意，仍未有充分地檢討。」(橘川智昭 1999:106) 筆者同意橘川對於羽溪了諦的批評。因為《法華經》言「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」一句，圓測舉出諸家詮釋觀點，並引述諸多經證，但羽溪並未能分疏出每則經證所要支持的立場，而僅僅取了「皆成說」的觀點，進而主張圓測支持「皆成說」立場。

除此之外，羽溪認為圓測採取「皆成說」立場，最有力的理由是《解深密經疏》言：「此即五性，皆有佛性」。²⁰ 橘川認為過去學者將《解深密經疏》中的《涅槃經》與《寶性論》言：「真如法身佛性，此即五性皆有佛性。」一段，判定為「一性皆成」的經證。原因在於沒有根據「理、行二佛性」來解釋法相唯識的「一乘義」。(橘川智昭 1999:113)

根據上述討論，筆者認為如何解讀《法華經》中「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」一段，是橘川與羽溪差異之所在。橘川依據第二種觀點，將「無二亦無三」解讀為「在一乘法中，沒有聲聞、緣覺」；而羽溪解讀為「聲聞、緣覺亦能同一佛乘。」筆者認為橘川正確地指出羽溪的問題點，同時筆者也同意橘川的看法，即圓測對於佛性概念已經採理、行二佛性的詮釋，這正是法相宗「五姓說」的理論基礎。

²⁰ 羽溪了諦：「五性く悉佛性を有し、皆成佛し得ることを證明し。」(1971:802) 明顯的，羽溪將「此即五性，皆有佛性」一句，解讀為「五種姓都有佛性，因此都可以成佛」。

筆者欲進一步討論的是：一、橘川認為圓測屬於「五姓說」立場，最有力的理由是，《解深密經疏》言「雖有三釋，第二為正」並且，第二種說法，也能在窺基《義林章》中找到相同觀點，亦即「無二」指「無聲聞」；「無三」指「無緣覺」。順是，以這樣的觀點來詮釋《法華經》言「無二亦無三」一段，結論就會是：二乘在解脫上僅能成就無餘依涅槃。橘川指出表 1 右欄是圓測依據「五姓說」再次解釋，引文中「雖有三釋」的「第一釋」及「第三釋」，並非是圓測「佛性理論」的正義。然而，此二釋諸多經證所要支持的立場，及其背後的哲學理由等，仍需進一步釐清。例如，在「第三釋」中，就「佛三身」詮釋《法華經》「無二亦無三」頌，並引《勝鬘》、《涅槃》、《攝大乘論》等作為經證，這些來自不同系統的文獻如何建立一個融貫的哲學立場，亦是筆者欲進一步探討的問題。

二、根據橘川的解釋，《法華》言「無二亦無三」，圓測採取「言無二者，謂無第二，即是緣覺。言無三者，謂無第三聲聞乘。」的立場，即「在修行道路上，二乘並不能成就佛果。」但是，這樣的說法也能合理地解釋第一種觀點中：「言無二者，無聲聞緣覺。無三者，無聲聞緣覺及大乘中偏行六度獨善菩薩。」亦即在成就佛果上，不包涵著二乘以及獨善的菩薩乘。如此的話，根據橘川的說法，第一種觀點與第二種觀點，都能導出「二乘不能成佛」的結論。換言之，橘川認為「第二為正」的「第二」是指「言無二者，謂無第二，即是緣覺；言無三者，謂無第三聲聞乘也。」一段，就有必要重新再考慮。

三、《解深密經疏》言「雖有三釋，第二為正」，所用來支持的經證是《法華論》末云：「第二〈方便品〉，示現破二明一。」為何圓測以《法華論》作為正義，來支持「第二為正」的說法，二者關係仍須進一步釐清。亦或說，《法華論》如何支持「二乘不能成佛」的觀點。

總上，筆者回顧了羽溪與橘川對圓測在「佛性理論」立場上的差

異。兩者爭論在於，《解深密經疏》言：「若爾，如何說為一乘？前所引教，如何會釋？」圓測進行「會釋」時，到底採取「五姓說」或「皆成說」的立場？對於「會釋」的理解差異，也一併牽涉到如何理解《解深密經疏》中引《法華經》之「無二亦無三」一段。於此，筆者同意橘川的說法，圓測的詮釋是站在「五姓說」立場下所進行的，而過去學者大都未能注意到此點。對於圓測在「佛性理論」立場的判定，筆者欲進一步展示的是：圓測透過「佛三身」架構，重新詮釋《法華經》「無二亦無三」頌，而此詮釋背後隱含了圓測反對「皆成說」的立場。

參、圓測對於《法華經》「一乘思想」的轉譯

一、《法華經》「一乘思想」的二種詮釋

筆者上段指出，橘川智昭認為「第二為正」的「第二」是指「言無二者，謂無第二，即是緣覺；言無三者，謂無第三聲聞乘也」，並以此為理由，主張圓測屬於「五姓說」立場。關於橘川的說法，筆者認為有必要重新再考慮。於是，在解讀《解深密經疏》中《法華》「一乘思想」之前，筆者先將《解深密經疏》中相關討論及橘川的整理，整理成表 2，如下：

表 2：《解深密經疏》「一乘思想」義理詮釋對照表²¹

圓測根據五姓各別再解釋（橘川）	圓測對於一乘思想的回應（筆者）
<p>又《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」者，釋此經文，諸說不同。</p> <p>〔第一釋〕羅什等云：「言無二者，無聲聞緣覺。無三者，無聲聞緣覺及大乘中偏行六度獨善菩薩。」</p> <p>〔第二釋〕復有人云：「言無二者，謂無第二，即是緣覺。言無三者，謂無第三聲聞乘也。」</p> <p>〔第三釋〕一云：「此前兩解唯因乘，仍見佛乘有極果性，不故破焉。今者正判無二、無三，約佛三身，以顯此義。所言無二，唯有如來報佛一乘，無彼聲聞、緣覺二乘。《勝鬘經》云：『聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。』《法華經》云：『唯此一事實，餘二則非真。』所言無三，唯有如來法身一乘，而無聲聞、緣覺及佛三乘。《攝大乘》云：『菩薩未入二地，生如是想，謂三乘人三行差別，迷一乘理。』《法華經》云：『尚無二乘，何</p>	<p>又《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說」者，釋此經文，諸說不同。</p> <p>羅什等云：「言『無二』者，『無聲聞、緣覺』。『無三』者，『無聲聞、緣覺及大乘中偏行六度獨善菩薩』。」</p> <p>復有人云：「言『無二』者，謂『無第二』，即是緣覺。言『無三』者，謂『無第三』，聲聞乘也。」</p> <p>一云：「此前兩解唯因乘，仍見佛乘有極果性，不故破焉。」</p> <p>〔圓測〕今者正判無二、無三，約佛三身，以顯此義。</p> <p>〔第一釋〕所言「無二」，唯有如來報佛一乘，無彼聲聞、緣覺二乘。</p> <p>《勝鬘經》云：「聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。」</p> <p>《法華經》云：「唯此一事實，餘二則非真。」</p>

²¹ X21, no. 369, p. 270, c20-271, a11。為方便讀者對照兩方詮釋，筆者調整表格內行文分段。左欄〔〕內文字係橘川整理標出，粗體是為強調橘川觀點所標出；右欄之底線、〔〕內文字係是筆者整理加上，粗體則是強調筆者觀點所標出。

<p>況有三。』《涅槃》云：『如來、聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。』前『破二皈一』，是破小入大；後『破三皈一』，是『泯事歸理』。」</p> <p>雖有三釋，第二為正。</p> <p>故《法華論》末云：「第二方便品，示現破二明一。」（或有本云「破三明一」，然諸本中多云「破二明一」。）</p>	<p>[第二釋]所言「無三」，唯有如來法身一乘，而無聲聞、緣覺及佛三乘。</p> <p>《攝大乘》云：「菩薩未入二地，生如是想，謂三乘人三行差別，迷一乘理。」</p> <p>《法華經》云：「尚無二乘，何況有三。」</p> <p>《涅槃》云：「如來、聲聞、緣覺，同一佛性，同一無漏。」</p> <p>前「破二皈一」，是「破小入大」；後「破三皈一」，是「泯事歸理」。</p> <p>雖有二釋，第二為正。²²</p> <p>故《法華論》末云：「第二〈方便品〉，示現破二明一。」（或有本云「破三明一」，然諸本中多云「破二明一」。）</p>
---	---

首先，在文獻上，表 2 左欄，橘川整理出過去論師對於《法華經》「一乘義」的三種詮釋。第二，橘川認為「第三釋」的結構是「一云……今者正判……泯事歸理」；而圓測的立場是從「雖有三釋，第二為正」以下。第三，「第二釋」是指：「言無二者，謂無第二，即是緣覺；言無三者，謂無第三聲聞乘也。」同時，「第二釋」也能在窺基《義林章》中找到相應的文獻。由此，橘川認為圓測屬於「五姓說」立場。

表 2 右欄，筆者認為圓測對於《法華》言：「無二亦無三」整理

²² 原文為：「雖有三釋，第二為正」，筆者修正為「雖有二釋，第二為正」。詳細說明，見第三節。

出過去的三種觀點。筆者同意「羅什等云」、「復有人云」分別屬於第一種觀點及第二種觀點。筆者認為第三種觀點是：「一云：此前兩解唯因乘，仍見佛乘有極果性，不故破焉。」一段。而「今者正判」以下，是圓測所提出的觀點。²³ 筆者的理由在於：《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三」一句，在真諦一方是作為支持「皆成說」的重要經證。如果圓測欲會釋《法華經》「無二無三」頌所表達的「一乘思想」，那麼勢必會針對「無二」、「無三」來進行哲學詮釋的工作。圓測第一次處理是在《解深密經疏》「總說意云」該段，圓測言：

總說意云[圓測]：謂彼三乘皆其此一妙無性道。……又《法華經》云：「十方佛土中，唯有一乘法，無二亦無三。」或可法身以明一乘，故《法華論》云：「以如來法身與聲聞法身，法身無異，故與授記。」後當分別。²⁴

此引文提供了一個訊息，圓測認為《法華經》言「一乘義」可以透過「法身」的進路來詮釋，圓測所依據的經證是來自於《法華論》。但在此處，圓測並未有詳細分析「法身」概念如何解明《法華經》言「一乘義」，故圓測說「後當分別」。筆者認為「後當分別」之「分別」，隱含著會釋上的策略，即可用「法身」概念來解明「一乘義」，而這樣的「一乘義」與我宗的立場是一致的，並且使得論敵所引的經證無法產生效力。然而，具體的「分別內容」，就在上述表 2 右欄。當中討論「法身」概念，是從「今者正判無二、無三，約佛三身，以顯此義。」一段以下，也因如此，筆者認為此段以下就是圓測所採取

²³ 金東柱同樣將「今者正判」視為圓測的觀點，但在解讀上是視作為「一性皆成」。(1986: 190)

²⁴ X21, no. 369, p. 268, c14-16。[]為筆者所增。

的立場，即，扣緊著「法身」概念來回應真諦一方（皆成說）的挑戰。也就是說，圓測試圖指出：從「法身」進路來看，《法華經》「無二亦無三」頌，無法用來支持「皆成說」的觀點。這也是筆者進行文獻解讀與分段的重要依據。最後，在表 2 右欄，圓測以「故《法華論》末云：……。」²⁵ 作為自身立場的結論。於此，筆者可以合理地主張，《解深密經疏》中「今者正判」以下，才是圓測對於「一乘思想」的會釋，同時也隱含著圓測的「佛性理論」的立場。

在表 2 右欄，根據筆者的理解，圓測並未直接地挑戰過去對於「無二亦無三」頌的三種觀點，而是從「佛三身」進路來說明《法華經》言「無二亦無三」有二種詮釋策略。（筆者下文說明）故圓測言：「今者正判無二、無三，約佛三身，以顯此義。」筆者對於此句的解讀是，圓測認為透過「三身」理論來分判「無二」與「無三」以彰顯「此義」，而「此義」指的是「一乘思想」。但是，這裡的問題在於「正判」是什麼意義？二種可能的理解，一者：無二、無三，對於圓測而言，其中一方是錯誤，所以「正判」蘊含著圓測只站在其中一種立場。二者：重新的對於「無二」與「無三」進行詮釋，而兩個立場都同意。筆者下文將指出，圓測採取第一種解釋，即：對於圓測來說，「無二」、「無三」分別對應二種「一乘」的詮釋策略。然而，圓測是站在「其一」的立場上，詮釋《法華》「一乘思想」。

依《解深密經疏》，所謂「無二」，指「唯有如來報佛一乘，無彼聲聞、緣覺二乘。」支持「無二」的經證來自於《勝鬘經》言：「聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘。」與《法華經》云：「唯此一事實，餘二則非真。」根據表 1 左欄來看，從這兩則經證很明顯地是

²⁵ 筆者認為圓測言「故《法華論》末云」一句，就是「後當分別」的結論，即：「三乘具有相同的法身。」《法華論疏》：「雖明三乘同有法身，二乘人不知同一法身。」（T40, no. 1818, p. 811, b18-19）

用來支持「皆成說」的觀點。故筆者認為在《解深密經疏》中，「無二」所代表的是「皆成說」思想。順是，筆者將這兩則經證理解為：聲聞、緣覺在修行道路的終點都會轉向大乘；並且《法華經》明白地指出「一乘」是真實。也就是說，這兩則經證所要強調的是二乘在修行道路上可以成佛果。如果將「皆成說」意義下的「無二」概念，再加入「報身」概念，可以解讀為「就果報身來說，二乘在修行道路上，最終都能從無餘依涅槃轉向大乘，而成就佛果，此即唯一真實。」

依《解深密經疏》，所謂「無三」指「唯有如來法身一乘，而無聲聞、緣覺及佛三乘。」此段應當如何理解？「無三」概念背後隱含著什麼樣的哲學立場？是否屬「皆成說」？亦或是「五姓說」立場？筆者認為「無三」應當屬於「五姓說」立場。筆者的理由是：首先，用來支持「無三」說法的經證都並未出現在「皆成說」的經證當中，如圖表 1 左欄。再者，圓測就「法身」概念來說明二乘與如來沒有任何差異，並且引了《涅槃經》主張「如來、聲聞、緣覺都具有相同的佛性」。關於「法身」概念，筆者認為從圓測引《涅槃經》：「如來、聲聞、緣覺，同一佛性」來看，如果要主張二乘與如來都具有相同法身、佛性等，就非得從「普遍義」的進路來理解。順是，筆者認為對於圓測而言，唯有將「法身」、「佛性」等設定與「真如」具有同一性，方可主張二乘與如來都分享著相同的法身、佛性，而並無差異。²⁶當圓測面對《法華經》言「無三」及《涅槃經》言「佛性」等所表達的「三乘無差別」時，採取了「法身」作為詮釋的進路；亦將此法身、佛性界定與「普遍義」之「真如」具同一性。為何圓測要將「法身」、

²⁶ 圓測將「法身」、「真如」、「佛性」等，視為「同一」的說法可以在《解深密經疏》找到證據。《解深密經疏》言：「《寶性論》第一卷云：問：『云何得知一切眾生有如來藏？』答：『依一切諸佛平等法性身，知一切眾生皆有如來藏。』如此等文，皆是真如、法身、佛性，此即五性皆有佛性。」(X21, no. 369, p. 270, c15-18)

「佛性」界定為與「真如」同一，背後隱含什麼樣的佛性理論的立場及會釋策略？筆者認為此問題可以對照在《解深密經疏》中，「圓測如何會釋《寶性論》及《涅槃經》中的『如來藏思想』？」也就是「眾生皆有佛性、如來藏」一問題。在「佛性理論」上，圓測所面對的是二種對立傳承的張力，即舊譯文獻的「如來藏思想」及新譯唯識學的「種姓思想」如何會釋之問題。²⁷ 在《解深密經疏》中，圓測的會釋策略是援用了「理佛性」來詮釋「如來藏思想」所主張的「眾生皆有佛性、如來藏」一命題。²⁸ 「理佛性」核心意義就是表達出此「佛性」與「真如」無異，所彰顯的是一切法之真實性，如同「空性」具有「普遍義」，又稱為「真如理」。²⁹ 故對於「眾生皆有佛性、如來藏」一

²⁷ 筆者 (2020) 曾指出圓測面對此二種對立傳承下的會釋困境是：一者，來自於「佛陀神力說」之張力；一者，來自於「闡提有佛性」之張力。對於此張力，在《解深密經疏》中，圓測採理、行二佛性、三種無姓有情、無漏種子等策略，試圖解決此張力所帶來的文獻上的矛盾難題。關於圓測使用「理、行二佛性」的文獻，例如《解深密經疏》：「又第二十五云：『眾生佛性不一不異，諸佛平等猶如虛空，一切眾生，同共有之。』此說理性。又第二十七云：『師子吼者，名決定說，一切眾生悉有佛性。』又云：『譬如有人，家有乳酪。有人問言：『汝有蘇耶？』答言：『我有。酪實非蘇，以巧方便，定當得故，故言有蘇。眾生亦爾，悉皆有心。凡有心者，定當得成阿耨多羅三藐三菩提，以是義故，我定說一切眾生悉有佛性。』此說行性。」(X21, no. 369, p. 268, c24-p. 269, a7) (底線為筆者所增)。關於區分「三種無姓有情」、「無漏種子」等概念，因篇幅限制，不在此贅述。

²⁸ 本論文焦點在於：展示圓測如何對於《法華經》「一乘思想」的會釋。關於《涅槃經》、《寶性論》等「如來藏思想」的會釋問題，因篇幅限制，不在此贅述。

²⁹ 根據吉藏的記載，將「佛性」概念區分出「理性」與「行性」，曾出現在地論師的佛性理論當中。《大乘玄論》：「地論師云：佛性有二種。一是理性；二是行性。理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有。」(T45, no. 1853, p. 39, b15-17)；法相宗則將佛性區分出三種意義，一、理佛性；二、行佛性；三、隱密性。如，慧沼在《能顯中邊慧日論》中言：「依諸經論，所明佛性不過三種：一、理性；二、行性；三、隱密性。言「理性」者，《佛性論》云：「為除此執故，佛說佛性。佛性者，即是人法二空所顯真如，由真如故。」(T45, no. 1863, p. 439, a16-19)；又慧沼言：「真如理遍，說一切有。」(T45, no. 1863, p. 413, c18)。「理佛性」指「人法二空所顯真如」，也就是「真如理」，屬於無為法。「行佛性」指：成佛的實現條件，也

命題，圓測的詮釋是：「此佛性、如來藏與真如同一，具有普遍義，故能主張『眾生皆有』。」在會釋《法華經》言「一乘義」時，圓測同樣地援引《涅槃經》言「如來、聲聞、緣覺，同一佛性」，來主張「三乘皆有」，而此「佛性」概念，筆者可以合理地解讀為圓測是使用「理佛性」來解釋。

由此觀之，圓測面對《法華經》言「一乘思想」時，亦採取了相同的會釋策略，以「法身」作為詮釋進路，並將「法身、佛性、真如」，三者視為同一，強調「平等義」、「普遍義」，唯有如此，方能主張「三乘皆有」，而此會釋策略背後即是隱含著「理佛性」的思想。

承上所述，既然圓測對於「無三」的會釋背後隱含著「理佛性」的思想，筆者便可合理地指出「無三」的會釋是支持「五姓說」立場。順此，用來支持「無三」立場另外的兩則經證：一、《攝大乘》云：「菩薩未入二地，生如是想，謂三乘人三行差別，迷一乘理。」；二、《法華經》云：「尚無二乘，何況有三。」筆者的解讀是：《法華經》言「尚無二乘，何況有三」一句強調「三乘無差別」，在這個意義下所主張的「一乘義」是指：二乘與如來就「法身」言無差異。³⁰

關於《攝大乘論》的經證，筆者初步解讀是：當菩薩尚未進入第二地時，產生一種認定，這樣的認定造成對於「一乘理」的有錯誤的認識，即「三乘有情具有三種不同的『行』」，於是以為有三種不同的

就是無漏種子，屬於有為法。對於法相宗而言，成佛的動力因是透過正聞熏習，使得無漏種子得以產生作用。關於「理、行二佛性」討論可參閱：廖明活 2005；林鎮國 2012。

³⁰ 此解讀合於圓測主張「以法身明一乘」的觀點。圓測言：「《法華經》云：『十方佛土中，唯一乘法，無二亦無三。』或可法身以明一乘。故《法華論》云：『以如來法身與聲聞法身，法身無異，故與授記。』後當分別。」（X21, no. 369, p. 268, c14-16）

『理』」。很明顯的，圓測援引此段經證的目的在於主張：三乘雖有不同的「行」，但就「理」上來說，「三乘沒有差異」。³¹ 然而，「理、行關係」要如何解讀，是一費解之處。根據支持「無三」詮釋的另二則經證來看，《涅槃》言「三乘同一佛性」；《法華》言「三乘同一法身」，順是，《攝大乘論》主張「就『理』上來說，三乘無別」，此「理」能合理地解讀為佛性、法身等概念。據此，此段可以解讀為：三乘有情具有三種不同的「修行道路」，於此認定有三種不同的「佛性」、「法身」，是對於「一乘義」錯誤的認識。

承上思路，圓測言：「前『破二皈一』，是破小入大；後『破三皈一』，是泯事歸理。雖有三釋，第二為正。」³² 從哲學意義上來看，此段所要討論的亦是「一乘思想」的兩種詮釋，即：「破二皈一」與「破三皈一」。「前破二皈一」之「前」，是指對於「無二」的詮釋；「後破三皈一」之「後」，是指對於「無三」的詮釋。順此，便可合理地將「破二皈一」對應為「皆成說」立場；「破三皈一」對應為「五姓說」立場。在「三身理論」架構下，可以解讀為：「無二」即是指「破二歸一乘」，即在「皆成說」的觀點下，就「報身」來說，二乘與如來並無差異。順是，「無二」所要表達「破二皈一」、「破小入大」的立場，其中隱含著二乘與如來在修行終點上，都可以成就佛報身。根據圓測言「第二為正」來看，圓測不同意「破小入大」的觀點。

「無三」即是指「破三皈一」，對於「破三乘歸於一乘」的詮釋，是指就「法身」來說，二乘與如來沒有任何差異，並且圓測同意這樣的觀點。筆者的解讀是：因「法身」、「真如」、「佛性」，三者同一，故就「法身」而言，二乘與如來並無差異。由此，圓測言「泯事

³¹ 筆者的解讀是依據圓測在《解深密經疏》中的立場，並非要表達無著、世親有這樣的意思；也並非指理、行二佛性在《攝大乘論》中可以找到根據。

³² 筆者認為「雖有三釋」應修正為「雖有二釋」。以下內文說明。

歸理」，筆者的解讀是：「理」，指「真如」、「佛性」、「法身」；「歸理」指就「真如」、「法身」、「佛性」，來彰顯「三乘無差別」。由此之故，「無三」所表達的「破三皈一」，就可以理解為：就「理」上來說，二乘與如來都分享具有「普遍義」之「真如」、「佛性」。此會釋策略同樣地被運用在《勝鬘經》言：「聲聞、緣覺乘，皆入大乘者，即是佛乘」一句的解讀上。圓測將《勝鬘經》言「佛乘」解釋為「一乘」，認為就「理」上而言，只有「一乘」，而此「一乘」即指「法身」，即以「法身」來解明《勝鬘經》言「一乘義」。³³ 然而，就「理」上言「法身」，同樣隱含著將「法身」界定為與「真如」同一，具有「普遍義」。換言之，「聲聞、緣覺乘，皆入大乘」所表達的「一乘義」是指：「三乘是就『真如』言『普遍義』，而平等無差別。」³⁴

由上理由，圓測言：「前『破二皈一』是『破小入大』，後『破三皈一』是『泯事歸理』。雖有三釋，第二為正。」中的「雖有三釋，第二為正。」筆者認為「雖有三釋」應該修正為「雖有二釋」。從哲學意義上來看，「雖有二釋」是討論「一乘思想」的兩種詮釋，即：「破二皈一」與「破三皈一」。³⁵ 根據三身理論，「破三皈一」指的

³³ 《解深密經疏》：「第四卷中，『約理無別』，故說一乘。然『一乘』者，唯一佛乘。故《勝鬘經》云：『聲聞、緣覺，皆入大乘，大乘即佛乘也。』……或可法身以明一乘。故《法華論》云：『以如來法身與聲聞法身，法身無異，故與授記。』」（X21, no. 369, p. 268, c11-16）（底線為筆者所增）。

³⁴ 窺基亦有類似的解釋，言：「《涅槃》、《勝鬘》等中多以法身、真理、佛性，名為一乘……（中略）《涅槃經》言：『一乘者，即是佛性』，此滅化城至於寶所，唯以真如、法身平等，名為一乘。」（T34, no. 1723, p. 713, b6-8）

³⁵ 在筆者撰寫論文期間，張主彥（2019）也同時出版〈圓測之法身觀——以對《法華經》「一乘」的認識為中心〉一文，其中提及「圓測支持破三皈一，反對破二皈一」（頁139-140）。張主彥在這個部分與筆者的觀點是一致。筆者與張主彥不同之處在於張主彥認為「破二皈一」屬於窺基的觀點；筆者則認為「破二皈一」屬於「皆成說」

是：就「法身」而言，三乘無別，隱含著「五姓說」立場；「破二皈一」指的是：就「報身」而言，三乘無差異，隱含著「皆成說」立場。

為何圓測要透過「三身理論」來詮釋《法華經》中「無二」與「無三」概念？筆者認為理由在於：如上所言，在「佛性」理論上，圓測所面對的是二種對立傳承的張力，即「皆成說」與「五姓說」二者如何會釋之問題。由於《法華經》言「一乘義」是支持「皆成說」最有力的經證，如果圓測要採取「五姓說」的立場，所要面臨的是「如何解消來自於《法華經》之經證之效力」一問題。《法華經》言「一乘義」，最為關鍵處在於「唯有一乘」所隱含的「普遍義」，也就是「眾生皆有」的觀點。由此，在會釋策略上，圓測試圖用「報身與法身」的架構來解釋，二者對分別對應著《法華經》「一乘思想」的二種詮釋。一者，「就報身來說，二乘在修行道路上，最終都能轉向大乘而成就佛報身。」這個解釋似乎很合於《法華經》言「唯一佛乘」所隱含的「普遍義」，也就是「皆成說」的立場。如果圓測試圖站在「五姓說」立場上立論，所要面對的一個難題就是，如何反對「皆成說」，又可同時不違反《法華經》言「一乘」之「普遍義」。圓測援用了一個會釋策略，也就是將「法身」界定為與「真如」同一，扣緊「佛性」、「真如理」的進路來詮釋法身，主張「三乘無差異」，此背後隱含著一個重要的佛性理論的立場，即：將法身界定為與「真如」同一，可以支持《法華經》「眾生皆有」的觀點，但又可以不蘊含著「皆成說」的立場。筆者認為圓測「以『法身』解明《法華經》言『一乘義』」最重要的理由就在於此。雖然在「佛性理論」上，圓測並未明確地主張自身採取「五姓說」的觀點，但從曲折的會釋策略來看，很明顯圓

的觀點。此外，張圭彥根據藏譯本，認為應把「雖有三釋」改成「雖有二釋」。(頁140 注 1) 筆者認為：藏譯文獻根據漢本譯出，我們不能證明是否在漢本傳抄的錯誤；抑或是法成在翻譯時自己修正的。但，至少張圭彥也注意到此一問題，筆者也在此提出。

測並不同意「皆成說」的觀點。也因如此，在二個對立傳承之下，使得「法身」、「佛性」等概念，在東亞佛教發展之過程中成為一多層次的概念。

最後，筆者認為《解深密經疏》中的「若爾，如何說為一乘？前所引教，如何會釋？」以下，都是圓測的會釋內容（如表 2 右半部）。筆者的理由在於圓測在《解深密經疏》中的詮釋策略是：第一，先列出論敵（真諦一方）所引的經證。第二，對於論敵所引的經證逐次討論，並指出論敵的經證（如《法華經》、《涅槃經》、《勝鬘經》等）無法支持「皆成說」。過去曾有學者主張圓測是「會通」真諦與玄奘二種唯識學傳承，³⁶ 筆者欲進一步指出圓測的「會釋」是屬於「強意義」的哲學詮釋。所謂「強意義」是指「不僅讓『皆成說』所據經證之證成效力消失，同時，亦讓此經證的哲學立場能與自宗一致。」進一步說，《法華經》是支持「皆成說」重要的經證，當面對真諦一方，引《法華經》強而有力的經證時，圓測所採取的會釋策略是援引「三身理論」，來重新詮釋《法華經》「無二亦無三」頌，讓此頌在「佛性理論」上並不蘊含著「皆成說」的立場。反推，在佛性理論上，圓測已經受到「五姓說」的影響。

二、圓測同意「皆成說」之嫌疑處

筆者上述指出「破二皈一」屬於「一性皆成」論者的主張，但《解深密經疏》也出現看似圓測支持「破二皈一」的觀點。《解深密經疏》言：

³⁶ 例如，楊白衣 1983：125。

前「破二皈一」，是「破小入大」；後「破三皈一」，是「泯事歸理」。雖有二釋，第二為正。³⁷ 故《法華論》末云：「第二〈方便品〉，示現破二明一。」（或有本云「破三明一」，然諸本中多云「破二明一」。）³⁸

首先，在引文中圓測以「第二說」為自己的觀點，也就是圓測支持「破三皈一」的立場。但是，為何引文後段卻引了一則看似與自己立場相反的經證？是否圓測同意「破二皈一」、「破小入大」，也就是「一性皆成」的觀點。筆者認為，對於圓測而言，《法華論疏》言「破二明一」與《解深密經疏》言「破二皈一」，兩者具有不同的意義。前者言「一」指的是「真如法身」；後者言「一」，³⁹ 指的是「破小入大」，亦是「皆成說」。筆者下文引用《法華論疏》中三段文獻：

詳論意，上〈方便品〉總為眾生總說一乘法。故《論》後文云：「〈方便品〉五章，但為『破二歸一』也。」(T40, no. 1818, p. 815, a7-9)

十四、「名說一乘經」者，此中正以「無上菩提果」為「一乘體」；〈方便品〉中，用「真如法身」為「一乘體」。此二不違。就隱而言，則以「真如法身」為體；約顯而說，即「無上菩提果法」為體。(T40, no. 1818, p. 793, c13-16)

以會三乘終歸一乘，如會三聚米成於一斗米也。一論大宗如是，故下文云：「破二歸一」。又上文云：「三乘同一乘」者，同一法身故。(T40, no. 1818, p. 816, c25-28)

³⁷ 筆者上文提及，《解深密經疏》原文「雖有三釋」，應修正為「雖有二釋」。

³⁸ X21, no. 369, p. 271, a10-13。底線為筆者所增。

³⁹ 根據上述討論，此「一」，亦可以指「報身」。進一步說，就「報身」來說，沒有聲聞、獨覺二乘，僅有佛乘，意指：「二乘在修行道路的終點亦是佛乘」。

首先，在第一段引文中，指出〈方便品〉的論旨就是「破二歸一」，而此「一」即指「一乘法」。第二段引文中，《法華論疏》中提到「一乘」的兩種詮釋，在〈方便品〉中的「一乘」指的是「真如法身」。總上兩段引文，初步理解《法華論疏》主張〈方便品〉中言「一乘法」，即是指「真如法身」。第三段引文中，《法華論疏》指出〈方便品〉言「破二歸一」，所要論述的內容即是「三乘終歸一乘」。然而，三乘在什麼意義上可以說「同一乘」？《法華論疏》指出就「法身」而言，三乘是沒有差異的，進一步說，唯有在將「法身」界定為與「真如」同一，方可主張「三乘無別」。

由上說明，根據《法華論疏》的解讀，「破二明一」，此「一」指的「真如法身」，即就「真如法身」言「三乘無差異」。很明顯，《法華論疏》中「破二明一」是可以支持《解深密經疏》「破三皈一」觀點。從這樣的思路來看，《解深密經疏》言：「或有本云『破三明一』，然諸本中多云『破二明一』」，筆者可以合理地將此兩者理解為「三乘歸於一乘」，此「一乘義」仍是指：就「真如法身」言「三乘無別」。相反地，《解深密經疏》言「無二」意義下的「破二皈一」，此「一」指的是「破小入大」，也就是「皆成說」的主張。據此，圓測引述《法華論疏》言「第二〈方便品〉，示現『破二明一』」作為詮釋上的正義，來回應真諦一方的立論，認為《法華經》的「一乘思想」並不蘊含「皆成說」的觀點。⁴⁰

⁴⁰ 筆者此處可能引來一質疑，即筆者引吉藏之說來印證圓測觀點，正當性不足。筆者的回應是：在《解深密經疏》中，圓測曾引二次《法華論疏》（(X21, no. 369, p. 268, c15-16)；(X21, no. 369, p. 271, a11-12)）用來作為支持自身觀點的經證，筆者僅僅只是再進一步釐清《法華論疏》及圓測的引用是否一致，而並非欲透過吉藏思想來證成圓測觀點。此外，關於「為何圓測會引述吉藏的觀點？」以及「吉藏與圓測思想關係為何？」等問題，筆者未來將持續關注。

最後，在問題意識上，筆者關注的並非是《法華經》言「一乘思想」的原意為何？而是「為何圓測要用『法身』來詮釋《法華經》言『一乘』，而不用『報身』？」一問題。圓測用「報身」來解釋豈不是更能支持《法華經》「一乘思想」屬於「皆成說」？相較於「報身」，圓測採取「法身」的解釋更顯得曲折。筆者認為這個問題才是值得探究，也更能凸顯圓測進行「會釋」時，背後所反映的「佛性理論」的立場。⁴¹

肆、結論

關於圓測在「佛性理論」的立場：第一，筆者回顧了橘川智昭對於羽溪了諦的挑戰。過去一世紀以來，多數學者都跟隨著羽溪的觀點，認為圓測採取「皆成說」的立場，而橘川嘗試挑戰過去主流觀點，認為在「佛性」概念上，羽溪了諦並未注意到圓測已經區分出「理佛性」與「行佛性」的差異，而將《解深密經疏》中《法華經》「一乘思想」錯誤地解讀為「皆成說」。第二，筆者同意橘川的觀點，並欲進一步展示：在佛性理論上，當圓測面對二種對立傳承的張力時，採取何種解經或會釋策略，其背後亦會間接反映圓測自身的立場。過去《法華經》「一乘思想」是支持「皆成說」最有力的經證。筆者考察了圓測對於《法華經》言「一乘義」的會釋策略，指出：當圓測面對《法華經》言「一乘」強調「眾生皆有」之「普遍義」時，援用了「無為義」之「法身」概念作為詮釋進路，並強調此「法身」與「真如」具有同一性，重新將《法華經》的「一乘思想」轉譯為：「三乘是就『真如』

⁴¹ 審查委員指出哲學基本問題總是在兩極之際擺渡，例如，「一與多」、「有與無」、「善與惡」等，而本文處理「佛性理論」上關於「皆成說」與「五姓說」的爭議，也是基於此一基本問題上。筆者同意審查委員的觀點，亦認為此完全貼切本文的問題意識，特此補充說明。

言『平等無差別』」。試圖將《法華經》言「一乘」所表達的「普遍義」往「真如理」的方向來解讀。此解讀背後隱含了無異於「理佛性」的思想。此曲折的會釋策略反映出：圓測試圖讓《法華經》的「一乘思想」能具備「普遍義」，又同時不蘊含「皆成說」的立場。第三，在佛性理論上，圓測的會釋策略是對於《法華經》「一乘思想」的「轉譯」，也就是先將「一乘義」轉譯為「法身」；再將「法身」概念轉譯為「（理）佛性」、「真如」等概念，使《法華經》「一乘思想」能夠相容於「五姓說」的解脫學系統，也因如此，亦使得「佛性」、「法身」等概念，在東亞佛教傳承中呈現出多層次的意涵。

參考文獻

漢語佛教典籍：

- 玄奘 Xuanzang, 《解深密經》 *Jieshenmi jing*, T16, No. 676。
- 吉藏 Jizang, 《法華玄論》 *Fahua xuanlun*, T34, No. 1720。
- , 《法華論疏》 *Fahua lunshu*, T40, No. 1818。
- 菩提留支譯 Bodhiruci trans, 《大薩遮尼乾子所說經》 *Dasazheniqian zisuoshuo jing*, T09, No. 272。
- 圓測 Woncheuk, 《解深密經疏》 *Jieshenmijing shu*, X21, No. 369。
- 鳩摩羅什譯 Kumārajīva trans, 《妙法蓮華經》 *Miaofalianhua jing*, T09, No. 262。
- 澄觀 Chengguan, 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》 *Dafangguangfo huayanjing suishuyanyichao*, T36, No.1736。
- 慧沼 Huizhao, 《能顯中邊慧日論》 *Nengxianzhongbian huirilun*, T45, No. 1863。
- 窺基 Kuiji, 《妙法蓮華經玄贊》 *Miaofalianhua jing xuanzan*, T34, No. 1723。
- , 《大乘法苑義林章》 *Dasheng fayuan yilin zhang*, T45, No. 1861。

中文：

- 林鎮國 LIN Chenkou, 2012, 〈真理與意識——從佛性論爭到朱陸異

同的二種哲學類型〉 Truth and Mind: the Polemics in the Philosophical Trajectories from Chinese Buddhism to Neo-Confucianism, 《國立政治大學哲學學報》 *NCCU Philosophical Journal*, 28: 1-46。

金東柱 GIM Dongju, 1986, 《圓測唯識學說觀之探討——以《佛說般若波羅蜜多心經贊》為中心》 *Yuanceweishixueshuoguan zhi tantao: yi foshuoboreluomiduoxinjingzan weizhongxin*, 臺北 [Taipei]: 國立臺灣大學哲學研究所碩士論文 [Master Dissertation, Department of Philosophy, National Taiwan University]。

張圭彥 JANG Gyueon, 2019, 〈圓測之法身觀——以對《法華經》「一乘」的認識為中心〉 *Yuance zhi fashenguan: yidui fahuajing yicheng de renshi weizhongxin*, 載於《華嚴佛身論研究》 *Huayanfoshenlun yanjiu*, 呂建福編 LIU jianfu ed., 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social Science Press]。

楊白衣 YANG Paiyi, 1983, 〈圓測之研究——傳記及其思想特色〉 A Study on Yuan-ts'e: His Biogtaphy and the Features of His Thoughts, 《華岡佛學學報》 *Hwakang Buddhist Journal*, 6: 105-156。

楊得煜 YANG Deyu, 2020, 《圓測是否為玄奘門下歧出? ——以「種姓問題」與「本覺思想」為核心》 *Is Woncheuk Heterodox among Xuanzang's Disciples? Based on the "Gotra issue" and the notion of "original awakening"*, 臺北 [Taipei]: 國立政治大學哲學系博士論文 [Ph.D. Dissertation, Department of Philosophy, National Chengchi University]。

廖明活 LIU Mingwood, 2005, 〈理、行兩種佛性說法的形成和演變〉 The Distinction between "Buddha-nature as Principle" and "Buddha-

nature as Practice”: Origin and Devenlop, 《佛學研究中心學報》
Journal of the Center for Buddhist Studies, 10: 119-149。

——, 2006, 〈初唐時期佛性論爭中的一乘問題〉 The Problem of the
“One Vehicle” in the Buddha-nature Debates of Early Tang, 《中國
文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan*, 29: 177-204。

蔡伯郎 TSAI Polang, 2000, 《唯識的三性與二諦》*Weishi de sanxing
yu erdi*, 臺北 [Taipei]: 中國文化大學哲學研究所博士論文
[Ph.D. Dissertation, Department of Philosophy, Chinese Culture
University]。

釋印順 SHIH Yinshun, 1986, 《如來藏之研究》*Rulaizang zhi yanjiu*,
新竹 [Hsinchu]: 正聞出版社 [Zhengwen publish]。

釋恆清 SHIH Hengching, 1991, 〈初唐佛性論爭——靈潤與神泰為主〉
Chutang foxing lunzheng——lingrun yu shentai weizhu, 載於《佛
教的思想與文化——印順導師八秩晉六壽慶論文集》*Fojiao de
sixiang yu wenhua: Yinshun daoshi bazhi jinliu shouqing lunwenji*,
臺北 [Taipei]: 法光出版社 [Fakuang publish]。

日文：

吉村誠 YOSHIMURA Makoto, 2004, 〈唯識学派の五姓各別説につ
いて〉 *Yuishikigakuha no goshōkakubetsusetsu ni tsuite*, 《駒沢大
学仏教学部研究紀要》*Journal of the Faculty of Buddhism of
Komazawa University* 62: 223-258。

羽溪了諦 HATANI Ryotai, 1971, 〈唯識宗の異派〉 *Yuishikishū no
iha*, 《羽溪博士佛教論說選集》*Hakeihakase bukkyou ron senshuu*,

羽溪博士米寿記念祝賀会編 Ed. By Hakeihakase beiju kinen shukugakai, 東京 [Tokyo]: 大東出版社 [Daito Publishing]。

橘川智昭 KITSUKAWA Chisho, 1999, 〈円測による五性各別の肯定について——円測思想に対する皆成的解釈の再検討〉 Enjiki ni yoru goshōkakubetsu no kōtei ni tsuite: enjiki shisō ni taisuru kai Sei-teki kaishaku no saikentō, 《仏教学》 *Bukkyōgaku* 40: 95-117。

——, 2001, 《円測の五性各別思想：円測思想に対する従来解釈の再検討と基教学との比較》 *Haka no Gosei kakubetsu shisou: Enjiki shisō ni taisuru jūrai kaishaku no saikentō to ki kyōgaku to no hikaku*, 東京 [Tokyo]: 東洋大學博士論文 [Ph.D. Dissertation, Toyo University]。

西文：

Cho, Eun-su 1997. *Language and meaning: Buddhist interpretations of "the Buddha's word" in Indian and Chinese perspectives*. Ph.D. Dissertation, University of California, Berkeley.

Hwang, Chang-geun. 2000. *A Korean Yogācāra monk in China: Won - Cheuk (612–696) and his commentary on the Heart Sūtra*. Ph.D. Dissertation, The University of Wisconsin - Madison.

Lee, Sumi. 2014. *Toward a New Paradigm of East Asian Yogacara Buddhism: Taehyon (ca. 8th century CE), a Korean Yogacara monk, and His Predecessors*. Ph.D. Dissertation, University of California, Los Angeles.

Woncheuk's Interpretation Method for the Concept of “*Ekayāna*”: Focused on the Chapter “The Questions of *Paramārthasamudgata*” of *Jieshenmi Jing Shu*

YANG De-Yu

National Taiwan University

Address: No. 18, Siyuan St, Zhongzheng District, Taipei City, 10087

E-mail: doxasta@gmail.com

Abstract

This study highlights contemporary scholars' arguments on Woncheuk's (613–696) “Theory of Buddha Nature.” Such arguments stemmed from the viewpoint of the *Lotus Sūtra* quoted in *Jieshenmi Jing Shu*, which states that “in the ten directions of Buddha-land, the teaching of *Ekayāna*, two vehicles, three vehicles.” Some scholars interpreted this passage as “the two vehicles of *Śrāvaka* and *Pratyekabuddha* would transform into *Mahāyāna* and eventually achieve Buddhahood.” On this ground, they argued that Woncheuk agreed with the *Ekayāna* thought in the *Lotus Sūtra*. In other words, in his “Theory of Buddha Nature,”

Woncheuk adopted the view that “all sentient beings can become buddhas.” However, scholars who held an alternate view argued that according to the position of *Jieshenmi Jing Shu*, this passage excerpted from the *Lotus Sūtra* should be understood as follows: “At the end of the path of Buddhist practice, the two vehicles cannot achieve Buddhahood.” They contended that Woncheuk still adopted the viewpoint of “distinction in five natures (*pañcagotra*).” This study demonstrates the following: despite the tension between two contradictory forms of inheritance, the exegesis or interpretation strategy Woncheuk adopted regarding his Theory of Buddha Nature would indirectly reflect his own position. Finally, the author explains that the interpretation strategy that Woncheuk adopted alluded to the “theory of three bodies” and reinterpreted the verse of “neither two nor three Dharmas” in the *Lotus Sūtra*, whereby this verse did not imply the stance of “all beings become buddhas” in the “Theory of Buddha Nature.”

Keywords: *Ekayāna* thought, Dharma body, Buddha-nature, *Jieshenmi Jing Shu*, *Lotus Sūtra*

