

論敦煌本地論學派義章文獻 之「一乘」詮釋

劉 鐔 靖 *

摘 要

關於地論學派的義章文獻「一乘」的相關討論共有三件：第一件為淨影慧遠之《大乘義章·一乘義》；第二件為 S.613 之「一乘之相」；第三件為 S.4303 之「廣一乘義」。以此現象為開端，本文將分析三件個案，展示地論學派於「一乘」詮釋的樣貌。根據個別解析與彙整，得到兩個面向的成果：第一面向，呈現地論學派三件文本於「一乘」的相異詮釋；第二面向，提出地論學派論述「一乘」的「問題史的繼承」、「學派詮釋」現象。

本文由四個部分組成，第一部分「淨影慧遠之一乘詮釋」、第二部分「S.4303 的一乘詮釋」、第三部分「S.613 的一乘詮釋」以三部分呈現個別文本的一乘詮釋樣貌；第四部分「地論學派一乘問題史的繼承與學派詮釋」將提出四個面向的觀察貢獻：第一面向，三件文本取徑「法一」、「理一」、「行一」論述一乘；第二面向，淨影慧遠、S.4303 回應「果德」的「進趣」狀態；第三面向，S.613 補述 S.4303 將「通宗」分「漸」、「頓」、「圓」；第四面向，S.4303、淨影慧遠以「發心」回應《法華論》兩種聲聞不得授記。透過四個面向，展示地論學派於「一乘」論述均採用特定概念發展己說，並回應相同問題，亦發現有補述的詮釋樣貌。

關鍵字：一乘、《大乘義章》、S.613、S.4303、學派詮釋

* 臺灣師範大學國文學系博士候選人。

The Interpretation of “ekayāna” in the Yichengyi

Literature of the Dunhuang Dilun School

LIU Tanching*

Abstract

Regarding the Yichengyi literature “ekayāna” (一乘) of the Dilun (地論) school, there are three related discussions: the first was the of Jingyingsi Huiyuan’s “*Dasheng Yizhang*’s ‘*Yi Cheng Yi*’”; the second was the “S.613’s ‘*eka-yāna of xiang*’ ”; and the third was the “S.4303’s ‘*guang yi cheng yi*’.” Building on this phenomenon, this article analyzes the three cases to demonstrate the Dilun school’s interpretation of the “ekayāna.”

Based on individual analysis and summary, two results could be obtained: the first presents the different interpretations of the “ekayāna” in the three texts of the Dilun school; the second proposes the “inheritance of problem history” and the “school interpretation” phenomenon in the Dilun school’s discourse on the “ekayāna.”

The article is divided into four parts: the first part is the interpretation of the “ekayāna” in Jingyingsi Huiyuan’s; the second part is the interpretation of the “ekayāna” in “S.4303”; the third part is the interpretation of the “ekayāna” in “S.613.” These three parts present the interpretation of the “ekayāna” in each text. The fourth part, “The Inheritance of the Problem History and School Interpretation of the “ekayāna” in the Dilun School,” proposes four observations: the first is that the three texts use “fa yi” (法一), “li yi” (理一), and “xing yi” (行一) to discuss the “ekayāna” ; the second is that Jingyingsi Huiyuan and “S.4303” respond to the state of “jin q chue” (進趣) and the “guo de” (果德); the third is that “S.613” supplements

* Ph. D. Candidate, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

“S.4303” by dividing “tong zong” (通宗) into “jian” (漸), “dun” (頓), and “yuan” (圓); the fourth is that “S.4303” and Jingyingsi Huiyuan respond to two types of śrāvaka (聲聞) in the *Fa-hua lun* (法華論) who were unable to receive a vyākaraṇa (授記). Through these four observations, the Dilun school’s discourse on the “ekayāna” was shown to use specific concepts to develop its own views and respond to the same problems, as well as to present interpretive styles through supplementation.

Keywords: ekayāna (一乘), *Dasheng Yizhang*, S.613, S.4303, school interpretation



一、前言

圓測（613-696）在《解深密經疏》指出「一乘」的相關討論，能以議題劃分為兩個時期，第一期為「真諦等一類諸師」¹，圍繞《法華》與《涅槃》形成的議論；第二期為「大唐三藏」²，圍繞新經形成的「五姓」問題形成的討論³。

關於漢地法師聚焦「一乘」的討論，確實如圓測的轉述，亦見於現代學者的研究論著。例如，稻荷日宣探討《法華經》的註解研究，指出道生（355-434）、法雲（467-529）、智顗（539-598）、吉藏（549-623）、窺基（623-682）等漢地法師均透過註解《法華經》提出「一乘」的相關論述⁴。從此現象亦可發現，鳩摩羅什（344-413）翻譯《法華經》之後，伴隨北本《涅槃經》與南本《涅槃經》的翻譯與流通⁵，以及菩提流支（459-538 或 507-557）、勒那摩提（477-569）、真諦（499-569）等譯經僧，漸次地翻譯唯識、如來藏系的佛典，如何更好地理解「三乘」與「一乘」便成為不同時期的漢地法師均涉及的重點項目。

本文聚焦於隋代三大法師的吉藏、智顗傳述的「地論學派」⁶，如何透過世親

¹ 唐·圓測《解深密經疏》，（CBETA, X21, no. 369, p. 268, c19-22）：「於一乘門，教、理、行、果以為一乘，然此一乘聖教甚多，譯者非一，意趣深遠，是故新舊競興爭論。一，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。」另外，根據遁倫之《瑜珈論記》轉引圓測曾指出「有人」根據《涅槃經》之文證，非難新經「非是正說」，足見在圓測時已能見玄奘新譯與舊學說（尤其是《涅槃》）的衝突。詳參唐·遁倫集《瑜珈論記》，（CBETA, T42, no. 1828, pp. 520c20-521a4）。

² 唐·圓測《解深密經疏》，（CBETA, X21, no. 369, pp. 269c23-270a1）：「二者，大唐三藏依諸經論，立有五姓，無姓有情無涅槃性，定、性二乘，必不成佛。」

³ 廖明活的研究亦指出，探討「一乘」可劃分為入唐（618）前、後二期；入唐前，著重於各學派論師基於《法華經》、《涅槃經》等內典呈現的一乘討論；入唐後，則是對於法相宗唯識典籍五種性觀的辯論，兩個時期具有不同的問題意識，詳參廖明活〈初唐時期佛性論爭的一乘問題〉，《中國佛性思想的形成和開展》（臺北：文津出版社，2008年），頁189-217。

⁴ 稻荷日宣亦有探討「關於阿毗達摩一乘說的有無」、「關於初期《般若經》的一乘」、「關於《維摩經》的三乘」、「關於《華嚴經》的一乘」、「關於《法華經》的一乘、三乘」等主題，正是探討「一乘義」時常援引的佛典，詳參〔日〕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102-109。相關研究或見〔日〕平川彰《初期大乘と法華思想》（東京：春秋社，1997年）。

⁵ 或如藤井教公基於《大般涅槃經集解》、章安灌頂（561-632）等傳世文獻，大略指出南北朝佛教義學僧大多基於《法華》或《涅槃經》的內容，論述「一乘」議題，詳參〔日〕藤井教公〈中國南北朝仏教における一乘思想——『涅槃經』を中心として〉，《印度學佛教學研究》第59卷第2期，2011年3月，頁577-584。

⁶ 關於「地論學派」的定義，主要根據「師承」。又，被稱為「地論學派」表示研究重心與核心思想與菩提流支、勒那摩提翻譯的世親的《十地經論》緊密相關。根據師承，分為南北二道，南道系「勒那摩提—慧光（469-538）」、北道系「菩提流支—道寵（477-573）」。⁷ 聖凱標示出發源地域為洛陽、鄴城、長安一帶，詳參聖凱《南北朝地論學派思想史》（北京：宗教文化出版社，2021年），頁204。關於僧傳建立的「地論學派」譜系，可參釋仁有《地論宗南道派初期心意識

《十地經論》的唯識思想，乃至菩提流支、勒那摩提翻譯的經論，理解「一乘」問題？若是僅接受圓測的分期觀點，提及第一期「真諦等一類諸師」圍繞《法華》與《涅槃》的議論，地論學派的論述則墮罩其中而未見特色。

但是，當時菩提流支、勒那摩提均翻譯世親的《妙法蓮華經憂（優）波提舍》（後續簡稱《法華論》）提及「決定聲聞」、「增上慢聲聞」由於根未熟，不得授記的論點⁷。可知地論學派學人除了必須介入原先《法華》、《涅槃》議論，亦必須回應《法華論》的論述。那麼，熟知菩提流支、勒那摩提翻譯世親之《十地經論》、《法華論》的地論學派學人，如何回應世親《法華論》兩種聲聞不得授記的問題？地論學派的「一乘」見解為何？地論學派的不同文本，論述又有什麼差異？

然而，地論學派的相關文獻所存不多，從師承勒那摩提、慧光、法上一系的地論南道派淨影慧遠之《大乘義章》保存「一乘義」的討論，地論學派學人確實曾對於「一乘」發表己見。

又，敦煌寫本提供新的文獻材料，透過《藏外地論宗文獻集成》⁸、《藏外地論宗文獻集成：續集》⁹的出版，以及筆者根據現前已出版的目錄、圖冊查索成果，關於敦煌本地論學派寫卷，與淨影慧遠之《大乘義章》之「義章」¹⁰形式相

思想初探——以法上《十地論義疏》為中心》（桃園：圓光佛學研究所碩士學位論文，1998年），頁41-42。

⁷ 在世親《法華論》的解釋，「決定聲聞」、「增上慢聲聞」因「根未熟」不得授記。根熟、未熟的關鍵為「發菩提心」。詳參後魏·菩提流支譯《妙法蓮華經憂波提舍》卷2，（CBETA, T26, no. 1519, p.9, a18-20）：「若決定者、增上慢者二種聲聞，根未熟故，不與授記。菩薩與授記者，方便令發菩提心故。」。另，勒那摩提譯本，文字大同，後續討論以菩提流支譯本為主。詳參後魏·勒那摩提譯《妙法蓮華經論優波提舍》，（CBETA, T26, no. 1520, p.18, b8-14）。

⁸ 經查索《藏外地論宗文獻集成》收錄之「教理集成文獻」，唯有 S.4303 保留「一乘」相關論述，S.4303 設立之名相義章為「廣一乘義」。錄文者為池田將則。〔日〕青木隆、方廣鋈、〔日〕池田將則、〔日〕石井公成、〔日〕山口弘江整理《藏外地論宗文獻集成》（首爾：□□□□，2012年）。

⁹ 經查索《藏外地論宗文獻集成：續集》收錄之「教理集成文獻」，唯有 S.613 保留「一乘」相關論述，S.613 設立之名相義章為「一乘之相」。錄文者為荒牧典俊。〔日〕青木隆、〔日〕荒牧典俊、〔日〕池田將則、〔韓〕金天鶴、〔韓〕李相旻、〔日〕山口弘江編《藏外地論宗文獻集成：續集》（首爾：□□□□，2013年）。

¹⁰ 湯用彤、荒牧典俊與池田將則、以及聖凱，均曾界定「義章」，指出「義章」為名的著作或是採用此形式撰寫的文獻，並非僅是純粹解明名相的字典或辭書用途，是論主藉由「名相」展開義理的說明與自設問答的議論文，形成「名相義」加「論述」的基本型態，展示建立教理的意圖，詳參湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：駱駝出版社，1996年），頁565、566。荒牧典俊、池田將則根據敦煌文獻，認為義章是「『章』形式的論書」於北朝後半期作為中國大乘佛教思想顯著發展的標誌，呈現諸學派對於不同「名相義章」以自家學派學思解明的特色，詳參〔日〕荒牧典俊〈北朝後半期佛教思想史序說〉，〔日〕荒牧典俊主編《北朝隋唐中國佛教思想史》（京都：法藏館，2000年），頁18-39；或〔日〕池田將則〈教理集成文獻（擬）：P.2183〉，〔日〕青木隆等編《藏外地論宗文獻集成》，頁54；或是聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁

同，論述「一乘義」相關的文獻有兩件，第一件為 S.4303 的「廣一乘義」；第二件為 S.613 的「一乘之相」。

誠如前述，本文將探討地論學派的三件文本，先以淨影慧遠《大乘義章·一乘義》作為座標，再分述 S.4303 的「廣一乘義」，以及 S.613 的「一乘之相」。冀能獲得兩個面向的成果：第一面向，呈現地論學派三件文本於「一乘」議題的不同詮釋樣貌；第二面向，透過「一乘」為個案分析，指出地論學派具有「問題史的繼承」¹¹，亦具有「學派詮釋」¹²的詮釋現象與特色。

二、淨影慧遠之一乘詮釋

淨影慧遠在《大乘義章·一乘義》可見二門分別，第一門「釋名義」論旨在於解釋「一乘」的定義，分釋「一」、「乘」意涵；第二門「辨體相」論旨在於解釋「一乘」的核心定義（體）及解釋（相）。

（一）從四面向，釋「一」兩種義：法一、理一的相同本質

關於「一」義，淨影慧遠從四個面向「簡別」、「破別」、「會別」、「無別」論述「一乘」之「一」，後續逐項分析。

1. 一種大乘法（法一）

第一面向「簡別」（簡擇分別），第二面向「破別」（破除假立分別）解釋，二者均以一種大乘法作為「一」義：

97：「『義章』除了吸收傳統的佛教釋經方法——分科與隨文解釋以外，同時出現以某一教義範疇作為中心而進行自由的問答。」

¹¹ 釋昌如認為地論學派的文本具有「問題史的繼承」與「體系」面向，故可視為「學派」。釋昌如：「『學派』與『宗派』都在試圖在用獨特的語言，自有的體系，表達實踐佛學的方法。只是『宗派』比『學派』更加宗法化與譜系化。」釋昌如《「地論學派」研究》（北京：中國人民大學哲學院博士學位論文，2015年），頁196。

¹² 關於筆者「學派詮釋」的定義，乃是認為學派的成立根據師承傳衍學派的核心概念，傳衍過程即便發展成不同的詮釋，都不違背此核心概念。因此，亦能透過學派相關文本於特定議題的比對，找到基於某些共通的核心概念，展開不同地詮釋的證據。例如，隋代之二宗派，三論宗吉藏與天台宗智顗，區別二家宗派的方法，除了師門傳承的紀錄，是否違背祖師詮釋亦為驗證標準。關於特定的概念與創發，隨著學派傳衍，延續或是修改，都是「學派詮釋」持續發展與檢驗的重要關鍵。因此，筆者認為「學派詮釋」能夠檢核文本的思想，用以檢視特定學派相關的文本，尤其是運用於往往不知作者姓名的敦煌寫本。

據「實」以論，唯「一大乘」，隨「化」分「三」，「簡別」彼三，是故言「一」。

言「破別」者，佛隨眾生，假施三乘。眾生聞已執為定實，佛為破其所執假三，是故言一。故《經》說言：「十方佛土，唯一佛乘，無二無三」；又《經》亦言：「唯此一『實』。餘二『非真』」。

言「無二」者，一大乘外，無別聲聞、緣覺二乘；言「無三」者，一大乘外，無別聲聞、緣覺二乘，並無隨化，所施大乘¹³。

淨影慧遠認為關於「簡別」，是從大乘法自他圓滿為究竟法的面向，簡擇唯有「一佛乘」為究竟義。三乘（聲聞、緣覺、菩薩）的區別，只是為了接引眾生暫時性的方便。

關於「破別」，淨影慧遠認為是佛陀為施教眾生，以方便說為三乘，但是眾生自我設限於此方便教法，將佛的權宜之說誤為是真實說法，佛為了破除眾生執見，故說一乘，一乘才是「實」說。淨影慧遠引用兩處《法華經》補述「無二」與「無三」，認為「無二」是強調唯有一種大乘教法；淨影慧遠認為「無三」是對於聲聞、緣覺、大乘（菩薩）均用相同的大乘教法。因此，淨影慧遠在「破別」的「一」同樣是指一種大乘法作為「一」義。

2.從大乘法（法一）到佛性（理一）

再就第三面向「會別」，淨影慧遠以《法華》「會三歸一」的觀點，認為「三乘」的區別是在唯有「一佛乘」的前提下，「三乘」只是作為接引眾生的方便。不過，淨影慧遠亦以「一大」論述「一」義：

言「會別」者，總唯「一大」。佛隨眾生分「一」為「三」，今還攝「三」以歸「一大」。「因」無異趣，「果」無別從，是故言「一」。

故《經》說言：「說大威儀，以為『木叉』、『毘尼』法』等」¹⁴「木叉」、「毘尼」，即大乘學；又《經》復言：「聲聞、緣覺乘，即是大乘」¹⁵；《法

¹³ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 648, b17-24）。引文兩段「經」，皆化用《法華經》的內容。分別見姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，（CBETA, T09, no. 262, p. 8, a17-18）；（CBETA, T09, no. 262, p. 8, a21）。

¹⁴ 劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA, T12, no. 353, p. 219, b15-17）。

¹⁵ 疑化用《勝鬘》，詳參劉宋·求那跋陀羅譯《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，（CBETA, T12, no.

華》亦云：「汝等所行，是菩薩道」¹⁶，良以根本無二法故¹⁷。

淨影慧遠認為，三乘會合為一乘的觀點，是在教法層面說唯有「一大」，關於「一大」是指一種大乘法。「三乘」為接引眾生之方便，而有不同施教，然而在教法的層面，僅有一種大乘教法。又從因位和果位的層面分析，認為既然成佛的因位上，眾生平等無別，成佛的果位說，眾生成就的佛果，也同樣無別。因此，一因一果，即是受教於一種大乘法，獲得相同的大乘果報。淨影慧遠引用《勝鬘》指出「木叉（戒經）」、「毘尼（律）」¹⁸為大乘學，亦提及二乘均是大乘；引用《法華》解釋三乘成佛的因果與佛乘相同。淨影慧遠於「會別」以「三乘」會合為「一乘」做為分別依據，認為「一」是指一種大乘法。

另外，在「會別」的問答提及淨影慧遠強調從「三乘雖異，同一佛性」談及「會別」的「一」為佛性（實；理一）：

問曰：「乘」者，人之所行。三乘人別，隨人說乘，乘應定別，云何為「一」？

釋言：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，性無別故¹⁹。

證之未圓，唯一佛因；證之圓極，唯一佛果。是故就「實」，唯一大乘²⁰。

根據引文，關於「理一」指僅有一種核心本質。淨影慧遠透過《涅槃》牛色不同乳色無別，講述眾生與佛於佛性無別的譬喻論述，認為「理一」即是「佛性」（成佛性），無分三乘，只有一乘。再由一種佛因（成佛因），指向一種佛果（佛果德），認為從「實」（實性，據引文，淨影慧遠認為是「佛性」）而言，只有「一」即是大乘。

因此，在第四面向「無別」（無差異），淨影慧遠從眾生內在的相同本質論述「一」：

353, p. 221, a15-18)：「說一乘道，如來四無畏成就師子吼說，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，一乘者即第一義乘。」

¹⁶ 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，(CBETA, T9, no. 262, p. 20, b23-24)。

¹⁷ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，(CBETA, T44, no. 1851, p. 648, c10-16)。

¹⁸ 「木叉」即「波羅提木叉」，為「戒經」；「毘尼」為「律」，參釋印順《印度之佛教》，(CBETA, Y33, no. 31, p. 64, a1-9)。

¹⁹ 詳參北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》，(CBETA, T12, no. 374, p. 422, c22-29)。

²⁰ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，(CBETA, T44, no. 1851, p. 648, c18-24)。

就「實」論「乘」，由來「無別」，非有三別，可會可破。猶如虛空，平等無二，是故「言一」²¹。

根據引文，淨影慧遠就眾生皆具有「實」無二的平等性來說「一」，如同虛空，平等無二²²。筆者認為，第四面向「無別」為淨影慧遠更為核心展開觀點，淨影慧遠基於「無別」的面向，展開對於「乘」義的解釋。

（二）「乘」與「道」、「門」的差異

關於「乘」義，淨影慧遠於「釋名義」之開頭，便先簡易地解釋「乘」義，具有兩種意涵：一是做為載體為眾生倚靠的信念意涵的「能運」義，二是載體本身運作的修行方法意涵的以「行」為體²³。

關於「乘」義的兩種義涵，一是「能運」、二是「以行為體」，淨影慧遠在論述「無別」提及「就實論乘」，可見淨影慧遠欲以「無別」提及眾生於「實」無別的核心義涵，以論述「乘」義。

淨影慧遠論述「乘」義有三組問答，第一組問答是聚焦於「以行為體」；第二組、第三組問答則是聚焦於「能運」。

首先，第一組問答聚焦於「乘」的「以行為體」。提問者認為「一乘」一詞的核心定義（體）既然是「行」（原指車輛的運行，此處指修行法門，為乘行），那麼修行法（行）千殊萬別，如何定義「乘一」的「行」：

問曰：「一乘」以「行」為體，「行」別千殊，云何「乘一」？

釋言：「法門有其二種，一『別相』門、二『共相』門。若就『別相』，乘有無量；今就『共相』，是故言一，其猶眾木共成一車，此亦如是。」

然此「一乘」經論之中，亦名「大乘」，解有兩義：一「隨人解釋」，諸佛菩薩是其大人，大人所乘故曰「大乘」；二「當法辨釋」，備攝寬廣，是故

²¹ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 648, c26-28）。

²² 或能以《華嚴》論述「無為法」理解淨影慧遠視「虛空」、「平等無二」為「一」的相同理據，詳參東晉·佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷12，（CBETA, T09, no. 278, p. 476, a9-10）：「何等為無為法？所謂：虛空、涅槃、數緣滅、非數緣滅、十二緣起及法界。」

²³ 關於「乘」義，淨影慧遠認為「乘」義是基於眾生的立場而被命名，認為「乘」作為載體的運行能運載眾生，讓眾生倚靠的載體即是「乘」，其中亦隱含「乘」的「行」（運行、運作）義涵。詳參隋·淨影慧遠《大乘義章》卷9，（CBETA, T44, no. 1851, p. 648, b14-15）：「所言『乘』者，對人名也。『行』能運人，為人所『乘』，故名為『乘』。」

名大，名義如是²⁴。

據引文，淨影慧遠認為可用「別相」、「共相」解釋「行別千殊」（乘行的種種法門），若是以「別相」解釋，乘的修行法具百千萬種，但以「共相」分析各種修行法的目的實際僅為解脫，如不同來源、種類的木頭組裝成一輛車，即是「大乘」修行法。另外，淨影慧遠認為如同論及一乘的佛教經論解釋的「大乘」的意涵，亦可歸納為「隨人解釋」、「當法辨釋」兩種角度。前者是據說法者為諸佛、菩薩故為「大」；後者是根據大乘法的寬廣無量種種樣貌，故為「大」。

復次，第二組問答，聚焦於「乘」的「能運」。提問者提問「乘」跟「道」的差別：

問曰：「乘義、道義何別？」

（案：答曰）總相釋之，「能通」名「道」；「能運」名「乘」。於中別分，乃有三種：

一「就行、法相對辨異」：「乘」者是「行」，「道」者是「法」。「行」能運人，故說為「乘」；「法」為行履，能通行心，故說為「道」。然，就「乘」中，非無有「法」，今對「道」法，唯說為「行」；「道」亦有「行」，對彼「乘行」，偏說為「法」；

二「就行中隨義分異」：一切「行」德，「能通」，名「道」，「能運」名乘。又復諸「行」，「體通」名「道」，「用通」名「乘」。云何「體通」？行無障故。云何「用通」？能運人故；

三「就法中隨義分異」：「能通」名「道」，「能運」名「乘」。又復諸法，「體通」名「道」，「用通」名「乘」²⁵。

根據引文，淨影慧遠解釋乘義、道義的「總相」（經由言詮的定義），四諦之中的「道」的解釋是「能通」，是指認識主體緣取外境，便能辨別虛妄與真實的兩種理解狀態。「乘」的解釋為「能運」，是指能夠做為載體，供眾生乘坐。

淨影慧遠以三種面向解釋「道義」、「乘義」的差異。第一種面向是「就行、

²⁴ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, pp. 648c28-649a6）。

²⁵ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, a6-16）。

法相對辨異」，根據「乘義」、「道義」的「行」、「法」義涵不同。「乘」是修行方法，「道」是一切法。「乘」的「行」能夠載運眾生，是指眾生依憑的修行法門，又稱為「乘行」；「道」的「法」是指依照四諦之「道」為目標，能夠使眾生觀苦集，進入滅而見道，能使認識主體（心識）對於外境一切種種都能辨別虛妄與真實。但是，淨影慧遠解釋「乘」並非沒有「法」的義涵，而是相對於「道」的「法」義涵，「乘」更以「行」義涵為核心；同樣的，「道」並非沒有「行」義涵，是相對於「乘行」偏重於「法」的層面。

另外兩種面向「就行中隨義分異」、「就法中隨義分異」可合併觀看。淨影慧遠基於「道」為「能通」，「乘」為「能運」的核心義涵，解釋「道」在「行」（修行法）的一面，具有「體通」（行無障故）性質，能夠修行無障礙，強調認識主體能夠掌握種種修行法門的義涵；解釋「乘」在「行」的一面，具有「用通」（能運人故）性質，強調作為載運他人的方法義涵。再者，淨影慧遠解釋「道」在「法」（一切法）的一面，具有「體通」性質，強調認識主體能夠正確的掌握一切法的虛妄與真實；解釋「乘」在「法」的一面，具有「用通」的性質，是能夠讓眾生於一切法中運用。

最後，第三組問答，聚焦於「乘」的「能運」。提問者提問「乘」跟「門」的差別：

問曰：「乘」義、「門」義何別？（案：答曰）「總相」分之，「通入」名「門」，「能運」名「乘」，於中分別，亦有三種：

一「就行、法相對辨異」：「門」唯就「法」，通行人故；「乘」唯就「行」，能運人故；

二「就行中隨義分異」：一切諸行門，別名「門」，「能運」名「乘」；又復諸行「通入」，名「門」，「運通」名「乘」；

三「就法中隨義分異」：一切諸法門，別名「門」，「運通」名「乘」；又復諸法「通入」，名「門」，「運通」名「乘」²⁶。

根據引文，淨影慧遠認為「門」的解釋為「通入」，指認識主體通達入理的狀

²⁶ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, a16-23）。

態²⁷；認為「乘」為「能運」的載體義涵。

淨影慧遠以三種面向解釋「道義」、「門義」的差異。第一種面向是「就行、法相對辨異」，淨影慧遠認為「門」唯有「法」（一切法）義涵，是令眾生能夠通行無礙的義涵；「乘」唯有「行」義涵，能夠作為載體載運眾生。

另外兩種面向「就行中隨義分異」、「就法中隨義分異」可合併觀看。淨影慧遠認為「門」義又有「行」、「法」的一面，在「行」的一面為「一切諸行門」（一切修行法門），於「諸行」（行法、修行法）都能「通入」（通行無礙）的義涵；在「法」的一面為「一切諸法門」（一切法），於「諸法」都能「通入」。因此，「門」義兼具「行」、「法」二面，均指認識主體能夠於修行法、一切法通達入理的狀態。

淨影慧遠認為「乘」義亦有「行」、「法」的一面，在「行」的一面稱為「能運」指出「乘」作為載體能夠為乘坐者提供的功能為「運通」，能夠乘載通法，為乘坐者提供相同的修行法；在「法」的一面稱為「運通」指出「乘」能夠乘載一切法的義涵，為乘坐者提供相同的一切法的功能稱為「運通」。

（三）「以行為體」的「乘體」大乘行五面向

淨影慧遠在第二門「辨體」解釋「一乘體」的核心定義為「行」（修行法），關於「行」則以五種大乘修行法作為舉例。

1. 乘行與乘法

在第一面向，淨影慧遠認為實踐一乘義的修行包含「乘法」和「乘行」：

一，乘、法分別。

「乘」有二種：一者「乘法」，二者「乘行」。

「法」（案：乘法）有三種：一者「教法」，所謂三藏、十二部經；二者「理法」，所謂「佛性」，於中分別，「二諦一實」、「緣起法界」是其「理」也；三者「行法」，六度等儀。

言「乘行」者要唯三種：一「聞」、二「思」、三是「行修」。依「教」生

²⁷ 筆者以《涅槃經》提及「入」理解此處淨影慧遠將「門」解釋為「通入」的緣由，詳參北本北涼·曇無讖譯《大般涅槃經》卷5，（CBETA, T12, no. 374, p. 395, a10-11）：「又『解脫者』名曰為『入』，如有門戶，則通入路金性之處，金則可得。」

「聞」，依「理」成「思」，依於「行法」集起「行修」²⁸。

淨影慧遠將「乘法」分為三，一是「教法」，為記錄佛教教導之三藏、十二部經；二是「理法」，就是「佛性」，亦即世俗諦、勝義諦「二諦」以及「一實」，關於此「實」，由於提及「緣起法界」一詞，可知是「緣用實」²⁹，以此「二諦一實」解釋的「佛性」作為「理」；三是「行法」，即是「六度」（布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若）等。

又，將「乘行」分為三，「聞」、「思」、「行修」三種。根據淨影慧遠的解釋，「乘法」與「乘行」是相依並存。「教法」產生「聞」，解釋眾生受教於紀錄佛陀教導的內典而能透過見、聞產生作用（熏習）；「理法」構成「思」，解釋眾生透過接受二諦一實的佛性觀點，而能思考自身與佛具有相同性質；「行法」聚集開始「行修」，解釋眾生透過實行六波羅蜜產生信心與動力，進而力行修行。

2. 行德與斷德

在第二面向，淨影慧遠解釋「乘體」之「行」，為「行德」、「斷德」：

二，行、斷分別。

「行德」雖眾，無出三種：一「智」、二「福」、三者是「報」。「波若」是「智」，「五度」是「福」；又復「波若」一向是「智」，「施」、「戒」及「忍」一向是「福」，「精進」與「禪」亦「福」亦「智」，「壽」等八種，是其「報」也。此三種中，依「智」起「福」，依「福」起「報」³⁰。故《地持》言：「若『報』、『報因』及與『報果』皆依『福』起，『福』依『智』起」³¹此「三」至「果」，轉名「波若」、「解脫」、「法身」。「智」為「波若」，「福」為「解脫」，「報」為「法身」，「行德」如是。

²⁸ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, a25-b2）。

²⁹ 在淨影慧遠《大乘義章》之「四諦義」的「實」義解釋，肯認「體實」、「緣用實」兩種，前者是以「如實空」（空）、「如實不空」（不空）的角度論述「體實」如何兼具空性與阿梨耶識之智性，形成恆常清淨的如來藏；後者是以「法界緣起」的緣起觀角度論述「緣用實」包含「不染而染」與「不淨而淨」兩種作用，指出「法界緣起」之法界為淨但因緣起而為染所覆，染的一面興起苦諦，為集諦所運用，淨的一面興起滅諦，為道諦所運用。筆者認為此處所見的「實」運用，與「緣用實」相關。關於「體實」、「緣用實」，分別參見隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 511, b21-c17）、（CBETA, T44, no. 1851, pp. 511c17-512a1）。

³⁰ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, b3-7）。

³¹ 引文《地持》當即《菩薩地持經》（相當於玄奘本之《瑜伽師地論·本地分·菩薩地》），詳參北涼·曇無讖譯《菩薩地持經》卷1，（CBETA, T30, no. 1581, p. 892b25-28）。

言「斷德」者，要唯三種：一「煩惱斷」，五住結亡，此前「智慧」所斷滅也；二者「業斷」，分段、變易二種因亡，此前「福」、「德」所遠離也；三者「苦斷」，分段、變易二種報盡，此前「淨報」所出離也。

此三種中，「斷煩惱」故「諸業」不生，「業」不生故「苦報」不起，「苦」不起故得「大涅槃」。以斯「行」、「斷」為「一乘體」³²。

根據引文，關於「行德」的論述，依照《地持》而有將「六度」分類為「福」、「智」的論述，淨影慧遠指出兩種解釋：第一種解釋是「般若」是「智」，其他「五度」是「福」；第二種解釋依照《地持》，認為「般若」（智慧）是「智」，而「施」（布施）、「戒」（持戒）、「忍」（忍辱）是「福」；另外「精進」與「禪」（禪定）是「亦福亦智」³³，而「壽等八種」³⁴是「報」。進而論述依照隸屬於「智」的類別（般若、精進、禪）修行，能夠令隸屬於「福」（布施、持戒、忍辱、精進、禪）的類別興起，持續「福」的興起，則能獲得「報」。至於淨影慧遠的見解或在於「智」、「福」、「報」的最終境界，能轉而名為「般若」、「解脫」、「法身」三種經過修行而獲得的果德。

關於「斷德」，一是「煩惱斷」由「智」斷，其中「五住結亡」或是採用《地持》論述，在菩薩行十二住的第五住為斷除煩惱的狀態³⁵；二是「業斷」由「福德」遠離，分段、變易二種生死狀態均不再產生新的「業因」；三是「苦斷」由「淨報」所盡，即分段、變易二種生死狀態均不再產生新的「惡業果」，而剩下「善業果」則能不再新產生由集所招的苦。

關於淨影慧遠的「斷德」創見在於，比類「行德」將「福」、「智」、「報」解釋為層層遞進的關係，在「斷德」三種亦如此解釋。認為斷除煩惱則不再產生各

³² 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, b10-14）。

³³ 詳參北涼·曇無讖《菩薩地持經》卷1，（CBETA, T30, no. 1581, p. 892, b5-9）。

³⁴ 根據《菩薩地持經》有八種報因與八種報果，筆者僅列八種報果：壽具足果、色具足果、種性具足果、自在具足果、信言具足果、大力具足果、人具足果、力具足果，詳參北涼·曇無讖《菩薩地持經》，（CBETA, T30, no. 1581, p. 892, a8-26）。

³⁵ 根據《地持經》提及第五住「增上意住菩薩行相」具有「十種思維」而能斷除一切煩惱的根源。另外，據《地持》描述共有「十三住」，「一切菩薩行」可分為「十二住行相」（第一種性住、第二解行住、第三歡喜住、第四增上戒住、第五增上意住、第六、七、八為增上慧住、第九有行有開發無相住、第十無行無開發無相住、第十一無礙住、第十二者最上菩薩住），與第十三住「如來住無上住」。關於「十三住」名相，詳參北涼·曇無讖《菩薩地持經》，（CBETA, T30, no. 1581, p. 939, c17-28）。關於《地持經》之第五住「增上意住菩薩行相」的論述，詳參北涼·曇無讖《菩薩地持經》，（CBETA, T30, no. 1581, p. 942, a20-b1）。

種業，業斷除之後則不再有惡業報，沒有惡報則不再產生新的苦，不再產生苦即是處在大涅槃的狀態。

3. 自行與利他

在第三面向，淨影慧遠解釋「乘體」之「行」，為「自行」、「利他」：

三，自利利他，二行分別。「自行」有二：一「厭有為，起離過行」，二「求佛智，起集善行」。「利他」亦二：一「大悲方便，拔令出苦」，二「大慈方便，化令得樂」。

以斯「兩行」為一乘體。「自行之乘」，至果便住；「化他行乘」畢竟無盡，所化眾生不可盡故³⁶。

淨影慧遠將「自行」與「利他」各分為兩種解釋，或許是基於自身定義的「菩薩戒法」起於「三種心」的見解³⁷，並解釋「自行」直到取得佛果德，「利他」是因饒益眾生之願力，欲以大悲拔苦、大慈令樂，然因待化眾生不可盡數，故「利他」無窮盡。

4. 教行與證行

在第四面向，淨影慧遠解釋「乘體」之「行」，為「教行」、「證行」：

四，證教分別。無始法性，顯成今德，名為「證行」；依教修起，方便行德，名為「教行」。此之「兩行」該始及終³⁸。

淨影慧遠定義之「證行」為因緣合和之時便已具備的「法性」（清淨佛性），證成真淨內德之顯現，如同前述「一乘法分別」的「乘法」中的「理法」解釋；「教行」為依照經教起修，可作為「行德」（透過修行取得果德）之方便。

值得注意的是，「二行」的次序是「該始及終」，兩者兼備。意即有人為頓觀，能從「證行」（究竟）同時掌握「教行」（方便）；亦有人為漸觀，須從「教行」漸次掌握「證行」。

³⁶ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649b16-21）。

³⁷ 隋·淨影慧遠《大乘義章》卷10，（CBETA, T44, no. 1851, p. 661b18-20）：「菩薩戒法，三種心起：一厭有為心、二求佛智心、三念眾生心。」

³⁸ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649b21-23）。

5. 因行與至果及果德無進趣

在第五面向，淨影慧遠用「因」、「果」解釋「乘體」之「行」：

五，因果分別。「因」雖眾多，無出「滅」、「道」；「果」雖無量，不出「菩提」、「涅槃」之德³⁹。

淨影慧遠認為從「因」的觀點，修行方法不出「滅諦」、「道諦」；從「果」的角度，雖然果德不可勝數，但不出「菩提」或「涅槃」。以「因」、「果」方式解釋「行」，即眾生採取相同大乘修行法作為「因」，將得到共同果德為「果」。

淨影慧遠採因、果解釋「乘體」之「行」，面臨提問者提出「果德」之「更無進趣」，意為修行者達到果德之後，將失去朝向下一階段前進的意圖，如此便是違背「一乘體」的「以行為體」的意涵：

問曰：「因行」運人「至果」，可名為「乘」；「果德」窮滿，更無「進趣」，云何名「乘」？

釋有三義：一「乘因至果」，果仍因名，故說為乘；二者「至果」，雖無去處，非是果德，不能運去。如劫盡火，更無所燒，非火不能，此亦如是，以其能運，故說為乘；三「至果中」，「自行」雖竟，「化他」未息，乘大涅槃，周旋齊度一切眾生，故得名乘⁴⁰。

淨影慧遠以三種語境回應質難者提出「至果」（達佛果位）之後，再也沒有往前推進的「無進趣」質難。

第一種是「乘因至果」，淨影慧遠認為果德基於因行來命名，雖無推進之實，卻有「能運」之「乘」名，是因為果隨著因命名之故。

第二種是「至果」，即抵達佛果位的階段，確實已無他處可再前往。如劫盡時熄滅的火，並非是火本身沒有燃燒的能力，是因劫盡之故，火才熄滅。而佛果位無進趣之道理相同，若無眾生可度即無進趣，非佛無度人之能，而是無可度之眾生。

第三種「至果中」，是從自行、化他（自利利他）的角度思考，即便達到「至

³⁹ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649b23-25）。

⁴⁰ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 649, b25-c2）。

果」階段，化他行（利他行）亦未止息，欲以涅槃智饒益一切有情眾生，因此在至果之位本身的狀態中仍有「利他行」，故說「無進趣」。

有關上述淨影慧遠對「一乘義」的詮釋特點，亦可參見「附錄表 2、淨影慧遠一乘義詮釋特點簡表」。

三、S.4303 的一乘詮釋

關於 S.4303 之「廣一乘義第十六」保留完整的「一乘」論述。目前圖版僅收錄於《敦煌寶藏》⁴¹，尚無出版敘錄。池田將則據《敦煌寶藏》收錄的照片，進行全面錄文與校釋⁴²，並指出首尾殘缺，每行約 25 字，現存 417 行，且未收錄於歷代藏經。

（一）大乘一法、法界一理、菩薩行一

S.4303 基於「行」、「道體」定義「一乘」，解釋「乘法」並將「乘行」分為「因／不滿」、「果／滿」兩種修行法門：

「一乘」者，蓋是諸佛菩薩所「行」之道也。「道體」平等，萬軼同趣，妙運之極，故曰「一乘」。

論其成也，略說有二：一者「乘法」、二者「乘行」。是以《經》言：「一因一果，一種法界」⁴³。

「乘法」既「一」，而「行」（案：乘行）分「因」、「果」者。良以「理」非物造，故「法界」無有虧盈之殊；「行」藉修成，故有「滿」、「不滿」異。是以「未滿」名「因」，「滿」則稱「果」。

雖復「行」別「因」、「果」，但以「因」亦「行」於「法界」，「果」亦「行」

⁴¹ 筆者採用《敦煌寶藏》之圖版。根據圖冊，S.4303 分為 20 張照片，記述「廣一乘義第十六」之行數為第 378 行至第 412 行，照片第 18 張至第 20 張，詳參黃永武主編《敦煌寶藏》第 35 冊（臺北：新文豐出版公司，1986 年），頁 208-218。

⁴² 關於 S.4303 的完整錄文，可見〔日〕池田將則〈教理集成文獻（擬）：S.4303〉，青木隆等編《藏外地論宗文獻集成》，頁 204-255。以下引用 S.4303 錄文，皆據池田將則錄文（不附校注）整理，並僅註明「池田錄文」與徵引頁數。

⁴³ 根據吉藏《法華玄論》指出「一因一果」或化約《華嚴》或《法華》的內容，S.4303 的論述脈絡應是根據《華嚴》。隋·吉藏《法華玄論》，（CBETA, T34, no. 1720, p. 366, b4-6）。

於「法界」，「因」時未「果」，「果」時沒「因」，是故「因」、「果」皆名「一乘」⁴⁴。

S.4303 解釋「一乘」即是諸佛、菩薩採用的修行法門，而眾生與佛的「道體」內在的體性相同，筆者認為 S.4303 所指「道體」即是「法界」。關於 S.4303 的「法界」意涵，在 S.4303 可發現「一切眾生皆以如來藏法界為體」一句，可見 S.4303 將法界等同於如來藏，用以論述眾生之體性⁴⁵。因此，S.4303 從「道體」、「所『行』之道」強調「一乘」的無別性質。

S.4303 解釋「一乘」是由「乘法」、「乘行」組成，與淨影慧遠的定義不同⁴⁶。

S.4303 認為「乘法」即是「一」是指眾生均是基於佛陀宣說的一切法（涵蓋淨影慧遠的教、理、行），所以是「一」。

S.4303 基於「因」、「果」觀點認為「行（乘行）」分為「因」、「果」兩種，此亦與淨影慧遠不同⁴⁷。S.4303 認為「理」並非透過物質所構成，根據文脈「理」等同「法界」，認為「法界」既然是沒有盈虧的圓滿，「行」（修行法）能透過修行達至「法界」（理），因此存在「滿」、「未滿」（又作不滿）兩種狀態。S.4303 將「未滿」稱為「因」，將「滿」稱為「果」。

S.4303 進一步針對「乘行」解釋，分為「因／不滿」、「果／滿」，筆者認為 S.4303 將「因」視為小乘法門，將「果」視為大乘法門，那麼 S.4303 認為不論是「因（小乘）」或是「果（大乘）」都是作為「法界」的修行法門，認為處於「因」時只是尚未取得「果」，在「果」時已經涵攝「因」，因此「因」、「果」都是通往「法界」，那麼從「法界」的角度回看「因」、「果」都是「一乘」，那麼也就是「乘行」只有「一」。

總結上述，筆者認為 S.4303 在解釋「乘法」為「一」以及將「乘行」分為

⁴⁴ 池田錄文，頁 251。

⁴⁵ 例如，S.4303 之「廣明三道義」展示其核心立場是「一切眾生皆以如來藏法界為體」提及第八識是等同清淨自體、如來藏、法界的核心觀點。關於 S.4303 的眾生體性論述，其云：「一切眾生皆以如來藏法界為體。但以六識、七識煩惱覆，故自體不顯。了因除障，自體顯用」可視為關鍵句。詳參池田錄文，頁 217。

⁴⁶ 淨影慧遠認為「乘法」為「教法」、「理法」、「行法」；「乘行」為「聞」、「思」、「行修」。詳參本文「二、淨影慧遠之一乘詮釋」之「（三）『以行為體』的『乘體』大乘行五面向」的「乘行與乘法」論述。

⁴⁷ 淨影慧遠採取「因」、「果」解釋「乘體」之「行」，認為眾生採取大乘修行法為「因」，會得到相同的果德為「果」。詳參本文「二、淨影慧遠之一乘詮釋」之「（三）『以行為體』的『乘體』大乘行五面向」的「因行與至果及果德無進趣」。

「因／不滿」(小乘)、「果／滿」(大乘)，極為可能是運用菩提流支(508入華)的判教觀點「一音說法」⁴⁸、「半、滿二教」⁴⁹的解釋。

進一步地說，筆者認為 S.4303 將「乘法」解釋為「一」，指涉「一法」即是只有一種大乘法；將「法界」解釋為「理」，指涉「一理」；將「乘行」解釋為因、果皆為一乘修行法門，指涉「一行」即是大乘菩薩行。若是如此，S.4303 此處一法、一理、一行的「乘體」解釋，與 S.613 轉述「道憑法師」(488-559)的一乘觀點相似，將於本文之「四、S.613 的一乘詮釋」詳述。

(二) 通教、通宗一乘觀點不同

S.4303 的「一乘」論述亦指出「通教」、「通宗」兩種判教的一乘理解不同，由於涉及 S.4303 的「通教」、「通宗」定義，故先討論定義。

1.S.4303 的「通教」與「通宗」定義

關於 S.4303 的「通教」定義：

「通教涅槃」，乘體礙者未融，故涅槃「體一」，而有「萬義」。「體一」故靈智獨存，妙出有無，「義萬」故昭用殊能，德無不備。

是以形於三乘，亦得稱大，但以名相猶存，形待未亡。「緣起法界」、「無名之旨」，猶為「一異」所隱。是以比於「通宗」，猶是「有餘」(案：有餘涅槃)、「不了」之說⁵⁰。

S.4303 的「通教」定義為「乘體礙者未融」，是指體性(體)、事象(相)存在能以萬象解釋體性，但若以體性一一檢視個別事象，則二者不能相符，亦即體性(體)僅能體證而無法被言詮掌握，解釋的事象(相)都僅是描述。這是 S.4303 認為「三乘」能被稱為「大乘」的原因，是因大乘是「體」，能有各種「相」(三乘)。另外，像是「緣起法界」⁵¹或是「無名之旨」都是難以用「相」言詮，故此「通

⁴⁸ 關於菩提流支的「一音說法」觀點，採用淨影慧遠記述，詳參隋·淨影慧遠《大乘義章》卷1，(CBETA, T44, no. 1851, p. 465, a29-b2):「又菩提流支，宣說如來一音，以報萬機，大小並陳。不可以彼頓、漸而別」

⁴⁹ 關於菩提流支的「半、滿二教」觀點，採用智顗記述。詳參隋·智顗《妙法蓮華經玄義》卷10，(CBETA, T33, no. 1716, p. 801, b10-11):「五者、菩提流支明半滿教，十二年前皆是半字教，十二年後皆是滿字教。」

⁵⁰ 關於「通教」的定義，於「廣涅槃義第七」，詳參池田錄文，頁222。

⁵¹ 關於「緣起法界」一詞，於「廣佛三種身」以及「廣六種正見」均見用例，詳參池田錄文，頁

教」與「通宗」相比，像是有餘涅槃或是不了義的觀點，均僅是方便，而非究竟。

關於 S.4303 的「通教」定義：

「通宗大乘」者，「體」、「義」俱融。一體一切體，一義一切義。一體一切體，故無「義」而不「體」；一義一切義，故無「體」而不「義」，「體」、「義」融於彼此。而「恒體恒義」者，豈可以不「體」「義」之「相」而局哉？

然妙德自彰，故和而不同，參而不雜。是以，雖可就「體」以彰「義」，以「義」非「用義」；就「義」以彰「體」，此「體」非「法體」；雖復就「體」、「義」以彰「名」，此「名」非「名名」⁵²。

S.4303 的「通宗」定義為「體義俱融」，是指「體性」（體）、「義理」（義）能夠非常貼切地相互解釋，但又能各自保持自身的性質，故亦能分開地說。S.4303 區別「相」、「義」的功能，認為「相」（事象）僅是對於「體」（體性）的描述；筆者認為 S.4303 視「義」是「義理」能夠與「體」互相解釋。因此，體、義能夠相互解釋，而達到「融」（難分彼此）的狀態。然而，視體、義分離的修行者，是無法透過「事象」（相）無量種種相將「體」、「義」框限在特定範圍之中。

S.4303 又補充「體」、「義」各有彰顯的特點，混同其中亦能發現差異，參雜一起亦能發現並未混雜。因此，雖然「體」能夠彰顯「義」，但彰顯的「義」並非「用義」（義理的發用）；雖然「義」能夠彰顯「體」，但彰顯的「體」並非「法體」（真如體）。同樣地，雖然「體」、「義」能夠彰顯「名」（名稱），但其彰顯的並非是該名稱所代表的真正名稱（名名）。

2.S.4303 的「通教」與「通宗」於「一乘」的差異

S.4303 指出「通教」、「通宗」於「一乘」論述的差異：

次明教有隱顯。「通教」明「一乘」，因無常，而果是常；「通宗」明「一乘」，因果俱常。又，復「通教」一乘，因果不俱；「通宗」一乘，因果緣起。又，復「通教」行與法異；「通宗」之中，行法無異。「通教」一乘，

243、251。但是，此處使用「法界緣起」一詞，筆者認為二詞於 S.4303 是相同義涵。詳參池田錄文，頁 254。

⁵² 關於「通宗」的定義，於「廣涅槃義第七」，詳參池田錄文，頁 222。

非是佛性；「通宗」一乘，名為佛性。「通教」破三歸一；「通宗」三即是一。「通教」一三相違；「通宗」一三相順。「通教」一三相別；「通宗」一三緣起。據「通教」而言，說三乘為不了，說一乘以為了；「通宗」一三皆是了。其「真偽虛實」、「緣起」、「修成」、「心行」（筆者案：疑為心性）、「取捨」、「詮」、「量」、「宗致」，准前可知⁵³。

筆者據引文內容以表格呈現，並且分成八個項目說明「通教」與「通宗」的一乘見解差異如下：

表 1：S.4303 之「通教」、「通宗」見解的「一乘」差異對照表⁵⁴

次明教有隱顯			
比較項目		通教	通宗
1	真偽虛實	明一乘，因無常，而果是常	明一乘，因果俱常。
2	緣起	因果不俱	因果緣起
3	修成	行與法異	行法無異
4	心行	非是佛性	名為佛性
5	取捨	破三歸一	三即是一
6	詮	一三相違	一三相順
7	量	一三相別	一三緣起
8	宗致	說三乘為不了，說一乘以為了	一三皆是了。

「比較項目」之第 1 項「真偽虛實」是指論述三乘、一乘是採取方便說或究竟說的手段不同，在「通教」，可以論述三乘，也可以論述一乘做為因，因此是無常，但果德都是通向大乘果德，所以果是常；在「通宗」只言大乘體性（一乘），一因一果，所以均是常。

「比較項目」之第 2 項「緣起」是用緣起觀點檢視三乘、一乘的論述。在「通教」由於也說三乘，因此若眾生選擇三乘因，未必能通向大乘果，故從緣起的角度來說，因未必具備果；在「通宗」只說大乘因，必然通向大乘果，因此緣起觀點之中，因中有果。

「比較項目」之第 3 項「修成」是指修行方法，在 S.4303 指出是「乘法」、「乘行」。在「通教」之中「乘行」包含三乘的「因／不滿」以及一乘的「果／滿」的方式，因此若眾生採取三乘的「因／不滿」，將產生與「乘法」（法一／一種大乘法）不符合的情況，即是行與法相異；在「通宗」僅有「乘行」的「果／

⁵³ 池田錄文，頁 252。

⁵⁴ 筆者製表。

滿」與「乘法」相符。

「比較項目」之第 4 項「心行」是指心性。在「通教」並非直指「佛性」；在「通宗」直指「佛性」。

「比較項目」之第 5 項「取捨」、第 6 項「詮」、第 7 項「量」三項可併觀，「取捨」是指三乘、一乘的選擇；「詮」是指如何解說三乘、一乘；「量」是指如何認識三乘、一乘。

「比較項目」之第 5、6、7 項，在「通教」之中，「取捨」為「破三歸一」是以破除三乘只是方便，必須歸入一乘的究竟說；「詮」為「一三相違」是採取貶抑三乘，宣揚一乘的二者互相違背的解釋；「量」為「一三相別」是採取三乘、一乘於「相」（表象）是相互分別的解釋，即是三乘與一乘都是對於「體」的表象解釋，但產生不同的描述分別。

「比較項目」之第 5、6、7 項，在「通宗」之中，「取捨」為「三即是一」是採取三乘與一乘都是相同的方式解釋；「詮」為「一三相順」是採取三乘與一乘互相依順，二者的解釋；「量」為「一三緣起」是採取三乘、一乘都是符合緣起觀點，既是大乘因，必得大乘果。

「比較項目」之第 8 項「宗致」是指判教所認定最高的究竟法義。「通教」的判教，以三乘為不了義，唯有一乘是了義；「通宗」的判教，以三乘與一乘皆是了義。

3.S.4303 以《法華》為「通教」；以《地論》、《涅槃》為「通宗」

S.4303 透過上述八項，以一乘作為觀察點，比較「通教」、「通宗」的不同。在 S.4303 之「廣涅槃義第七」，亦有提及「通教」典籍以《法華》為代表，「通宗」典籍以《涅槃》為代表：

然「通教」涅槃，相近而易見，是以時人相傳，多執此旨，謂為旨極；

「通宗」大乘，理反常情，難可信入，故致雖睹經文，而難捨存易，然道興有時，故因《地論》，此義乃傳。

若指經，而《法華》為「通教」；《涅槃》為「通宗」⁵⁵。

⁵⁵ 池田錄文，頁 223。

S.4303 指出「通教」由於涅槃真理意涵淺顯易見，於時人之間廣傳，由於廣傳也令人執著此義，認為是究極之真理，代表典籍是《法華》；S.4303 認為「通宗」的「理」（理一，法界）違反眾生普遍的思維，難以令眾生相信，雖有經文佐證，但由於過於艱難，從而取徑簡單，但是傳達真理自有興盛的契機，是因為《地論》而更能傳達出「通宗」的深義，因此代表典籍是《地論》與《涅槃》。

但是，此處 S.4303 雖僅提及「通宗」是透過《地論》傳述《涅槃》宗旨的論意，但在「通宗」的項目，或許還有再分細項，安放《華嚴》的位置，只是根據 S.4303 現存的文本內容，並未明確提及⁵⁶。例如，在 S.613 可見將「通宗」再分為「漸／《涅槃》」、「頓圓／《華嚴》」、「圓／《大集》」的判教觀⁵⁷。

（三）以「法界緣起」回應果德無進趣

前述淨影慧遠在解釋「乘體」之第五面向「因行與至果及果德無進趣」的段落，面臨關於「無進趣」（意為修行者達到果德之後，將失去朝向下一階段前進的意圖）的質疑。在 S.4303 的一乘論述之中，亦見「無進趣」的討論：

問曰：「『凡夫』相善，住著三界，不動不出，下《經》『不名為乘』⁵⁸；若『種性菩薩』已得常善，常法不動，更『無進趣』，亦應『不名為乘』？」

答曰：「人者乃執『通教』之中，凝然相常，謂為『不動』；此『通宗』中，『法界緣起』大用無方而不為相遷，故名為『常』，『實』非『相常』。是以《經》云：『雖非常住，非念念滅』⁵⁹。」

⁵⁶ S.4303 於「廣佛三種身」可見運用《華嚴》的觀點，其言：「此『通宗』中，乃是法界緣起、無障礙義」詳參池田錄文，頁 240。筆者認為旨在說明「通宗」是根據法界真如於因緣和合過程為外塵所染的緣起觀，也指出眾生的內在是清淨法界真如，由於外塵覆蓋，形成濾鏡而導致錯誤的認識與一切行為的真如觀；無障礙義則指出眾生的體與法身佛的體彼此相通的無分別狀態。

⁵⁷ S.613 之「三教行相」指出「別教」（毘曇、成實）、「通教」（法華）、「通宗教」（涅槃、華嚴、大集），其云：「然《涅槃》據相明漸教，行是有餘無餘。《華嚴》就體辨頓圓教，行是必竟不必竟。《大集》據無障礙以彰圓教，行是秘密。」〔日〕荒牧典俊〈教理集成文獻（擬）：S.613〉，青木隆等編《藏外地論宗文獻集成：續集》，頁 72。另可參聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 334。關於地論學派提高《大集經》之判教，聖凱與石井公成均曾提及，原因或為北方佛教亦重視修禪法門，詳參聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 335；〔日〕石井公成《華嚴思想の研究》（東京：春秋社，1996 年），頁 513。

⁵⁸ 無法根據「不名為乘」一詞找到對應經論的位置。根據池田將則校釋，對應段落或為姚秦・鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》，（CBETA 21, T08, no. 223, p. 260, b22-c4），詳參池田錄文，頁 254。

⁵⁹ 池田錄文，頁 254-255。此處「經云」，當指北本北涼・曇無讖譯《大般涅槃經》卷 3，（CBETA,

質難者係根據《摩訶般若波羅蜜經》的論述脈絡，認為「凡夫」由於執著於「三界」（欲界、色界、無色界）而沒有前進的動力，故不能稱作「乘」，那麼成為「種性菩薩」（內凡夫位）之後，已能掌握「常善」指已知自身具備佛性的體性，以佛性作為常法是不會改變，因此掌握自身的佛性並不會促使朝向下個階段，那麼是否也不能稱為「乘」？

論主認為質難者的論點其實是執著於「通教」強調真如的凝然性質，而認為被言詮的表象（相）即是所謂的「常」，而稱為「不動」。但是「通宗」採取「法界緣起」的觀點，所謂的「常」是指寬廣、無界限而不會被單獨特定的表象框限而產生變化，其中「法界緣起」的「法界」也並非是根據特定的表象稱為「常」，並以《涅槃經》的論述「如來之身非身」的脈絡為經證，認為不能就「通教」的理解，判斷「通宗」的「種性菩薩位」沒有「進趣」。因為，「通宗」理解的「常」是「法界」（又稱為「實」），是能夠呈現出種種表象，但由於不能以特定表象框限「法界」，故不會僅停留於對於特定表象的理解即是「法界」，而是能夠保持精進的動力，唯有透過去除由於緣起染覆的外塵，讓自身的法界顯現，才能體證與佛無異的「法界」。

（四）以「發心」回應《法華論》的兩種聲聞不得授記

在《法華論》之中，提及「決定聲聞」和「增上慢聲聞」不得授記。在 S.4303 現存段落亦保留相關論述，但是，是以「種性聲聞」、「退菩提心聲聞」為不得授記的對象：

問曰：「《經》云：『汝等所行，是菩薩道』，云何說言『二乘之善，不入一乘』？」

答曰：「『二乘』所行，異於『凡夫』。『凡夫相善』，感『有漏』報，果起因謝，是以『不動不出』；『二乘之善』，不感世報，雖於『出世』，非時取證……若於如來一代出世，論是非者，此有『二種聲聞』，一者『種性聲聞』，本來習小，不勘聞大，設若聞之，則生誹謗，是以不說此為道；二者『退菩提心聲聞』，於王子時，曾發大心，既發心已，造緣修行，逕歷生死，忘

本是通解。

是以如來為此等人，始時說小，終乃說大，如此，聲聞由『本』大心因緣力，故今則別。『行熟』時，還發通解；但『行未熟』者，不能得發。是以《經》云：『若人實得阿羅漢果，不信是法，無有是處。若有自言「是阿羅漢」，不信是法，當知皆是增上慢人⁶⁰』。

質難者引《法華經》非難論主論點，以《法華經》認為一切修行法門都是大乘菩薩道，因此追問 S.4303 論主為何提出「二乘之善，不入一乘」⁶¹的見解。

論主認為「凡夫相善」執著於現時的有漏狀態，並未想超越，因此雖然掌握部分的果德，但朝向無漏果德的動因卻已凋謝；故「二乘之善」雖已達到小乘果位，但錯失轉入大乘的時機而未能證果。

S.4303 以「種性聲聞」與「退菩提心聲聞」為兩種不得授記的聲聞，與《法華論》提及的「決定聲聞」、「應上慢聲聞」不同，但均為討論有人不得授記的問題⁶²。根據 S.4303 的解釋，「種性聲聞」為一開始便學習小乘，無法接受大乘並且毀謗大乘之人，而「退菩提心聲聞」為曾經發心但忘失自身的大乘體性，此二種聲聞無法獲得如來授記。S.4303 論主認為如來為此兩種聲聞先說小乘，再說大乘，使兩種聲聞轉習大乘。如此一來，便能依照本來即具備的成佛體性，以及已發但忘失的發心，改變無法被授記的狀態，並引用《法華經》論述得阿羅漢果，認為已達到最高果位，進而不相信還有大乘法與大乘果德之人都是驕慢之人，認為《法華論》提及「根未熟」的「決定聲聞」、「增上慢聲聞」二種聲聞，均是《法華經》提及的「增上慢人」，只是因為尚未發心，若待「發心」轉習大乘，則成為根熟者，則能被授記成佛。至於 S.4303 不使用「決定聲聞」而使用「種性聲聞」

⁶⁰ 池田錄文，頁 253-254。池田將則校釋指出，問答兩段「經云」，皆化用《法華經》內容，分別見於姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》，(CBETA, T09, no. 262, p. 20, b23-24)；(CBETA, T09, no. 262, p. 7, b29-c9)。

⁶¹ S.4303 論主認為：凡夫、二乘都不能稱為「乘」，必須透過「發心」才能稱為「乘」，其云：「答曰：『相善』有漏，障於出世，不動不出，不名為乘；『二乘之善』，雖是出世，迴向小果，於大有礙，亦不名為乘；要是發菩提心，種性已上，方是一乘。」詳參池田錄文，頁 253。

⁶² 詳參後魏·菩提流支譯《妙法蓮華經憂波提舍》卷 2，(CBETA, T26, no. 1519, p. 9, a15-20)：「言聲聞人得授記者，聲聞有四種：一者『決定聲聞』；二者『增上慢聲聞』；三者『退菩提心聲聞』；四者『應化聲聞』。二種聲聞，如來授記，謂『應化』者、『退已還發菩提心』者。若『決定』者、『增上慢』者，二種聲聞根未熟，故不與授記。菩薩與授記者，方便令發菩提心故。」

的根本原因，或與 S.4303「一切眾生皆以如來藏法界為體」⁶³的立場有關。

淨影慧遠在《大乘義章·賢聖義》回應不得授記的論述，亦與 S.4303 相同，亦是就「種性聲聞」、「退心聲聞」而論述，淨影慧遠更直指「種性聲聞」就是「決定聲聞」：

四中，前二是「實聲聞」（案：種性、退菩提心聲聞），後二「非實」（案：增上慢聲聞、應化聲聞）。

於前二中，「種性聲聞」於佛一化，決定住小，不能入大，是故此人望後，亦名「決定聲聞」，未來無餘涅槃之後，「心想」生時，方能向大；「退心聲聞」，初雖住小，以本習故，終能入大。故《法華》云：「除先修習學小乘者，我今亦令入是法法中」⁶⁴。

換言之，淨影慧遠認為「四種聲聞」分為「實聲聞」（意指本質為聲聞的「種性聲聞」、「退菩提心聲聞」），以及「非實聲聞」（意指本質並非聲聞的「增上慢聲聞」、「應化聲聞」，由於根弱佛陀為其宣說小法者）。淨影慧遠認為「種性聲聞」的問題在於尚未對大乘產生嚮往，若使其產生嚮往心，自然便能進入大乘，根即轉熟，關鍵在於發心；而「退心聲聞」雖然偏執於小乘果，是因其先修習小乘，終究會轉入大乘，這是由於大乘涵攝小乘法的緣故。淨影慧遠並引用《法華》做為經證，認為《法華》即明說除了那些原先修習小乘的人，亦能令其轉入學習大乘法。

四、S.613 的一乘詮釋

關於 S.613，根據圖冊的描述為 18 紙，正面 419 行，行約 30 字，首殘尾全，

⁶³ 語出 S.4303 之「廣明三道義」，詳參池田錄文，頁 217。

⁶⁴ 隋·淨影慧遠《大乘義章》，（CBETA, T44, no. 1851, p. 789, a6-12）。引文中引《法華》，詳見姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷 5，（CBETA, T09, no. 262, p. 40, b8-11）。

有畫界欄針孔，有烏絲欄⁶⁵。荒牧典俊已對 S.613 進行完整錄文⁶⁶。

關於 S.613 的「一乘之相」，歷來均被運用於判教脈絡的討論，聖凱及青木隆均曾探討，確認為地論學派多樣判教種類的珍貴實例⁶⁷。筆者認為，S.613 之「一乘之相」內容，確實呈現師承「勒那摩提—慧光」之「道憑」的判教，從菩提流支「一音說法」的面向發展⁶⁸。但是筆者認為，回歸「一乘之相」的名相旨意為解釋一乘的表象或樣貌（相），故應置於「一乘」的討論脈絡。

筆者認為 S.613 之「一乘之相」或有兩種解讀可能：第一種解讀是，S.613 之「一乘之相」用途在於補述 S.4303 之一法、一理、行一的論述源自「道憑」；第二種解讀是，S.613 之「一乘之相」是以「道憑」的判教作為 S.613 對於一乘立場的解釋。

（一）引用道憑之教一、理一、行一

S.613 之「一乘之相」僅引用「道憑法師」的判教論述：

《無量義經》中明「教一」，圓音無二也。《大品》中明「理一」，真性般若也。《法華》中明「行一」。此「道憑法師」說也⁶⁹。

⁶⁵ 筆者採用《英國國家圖書館藏敦煌遺書》之圖版。根據圖冊，S.613 分為 16 張照片，記述「一乘之相」之行數為第 331 行至第 340 行，照片第 14 張至第 16 張，詳參方廣錫、吳思芳主編《英國國家圖書館藏敦煌遺書》第 10 冊（桂林：廣西師範大學出版社，2011 年），頁 194-209。另外，據圖冊〈條記目錄〉重新定義 S.613 與 S.613V，本文採用新定義：「本遺書為利用作廢的官文書抄寫佛教論著。所用官文書為《西魏大統十三年（547）瓜州賬籍》（擬），有騎縫官印，共包括 17 個斷片，且被打亂次序，重新黏接。雖經山本達郎等學者努力復原，但因諸斷片之間仍有殘缺，故無法恢復原狀。今以《地論玄義》（擬）作為正面，而以《西魏大統十三年（547）瓜州賬籍》（擬）作為背面。」詳參〈條記目錄〉，方廣錫、吳思芳主編《英國國家圖書館藏敦煌遺書》第 10 冊，頁 6。

⁶⁶ 關於 S.613 的完整錄文可見〔日〕荒牧典俊〈教理集成文獻（擬）：S.613〉，頁 45-92。以下引用 S.613 錄文，僅註明「荒牧錄文」與徵引頁數。

⁶⁷ 聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 291-371。相關內容基於聖凱〈敦煌文獻中地論學派的判教思想〉一文改寫，運用 P2908、S.613、Φ180 三種寫本，以及劉虬、慧觀、智顗的判教論述，呈現地論學派三種寫本的判教座標，詳參聖凱〈敦煌文獻中地論學派的判教思想〉，《佛教文化研究》2015 年第 2 期，2015 年 4 月，頁 206-229；或〔日〕青木隆〈敦煌寫本にみる地論教學の形成〉，金剛大學佛教文化研究所編《地論思想の形成と変容》（東京：国書刊行会，2010 年），頁 44-64。

⁶⁸ 聖凱指出 S.613 之「一乘之相」引用的道憑判教思想為「一音教」，與北周時人慧影《大智度論疏》提及道憑「五時教義」呈現兩種相異的文獻紀錄。聖凱：「道憑的判教思想，S.613V《教理集成文獻》中記載為『一音教』，而《大智度論疏》卷 17 則記載為『五時教義』：一、《華嚴》，二、三乘別教，三、三乘通教（《般若》），四、《法華》，五、《涅槃》。道憑吸收了菩提流支『一音教』與南朝『五時判教』的特點，結合『言音』與『時』、『機』來判別教法，依『一音教』批判頓教教判。」詳參聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 370。

⁶⁹ 荒牧錄文，頁 85。

關於「教一」，S.613 轉述道憑之《無量義經》是「教一」與「圓音無二」的解釋，認為《無量義經》⁷⁰核心要旨為「教一」指僅有一種大乘教，並且是「圓音無二」則是指佛陀宣教是如前述菩提流支「一音說法」的觀點，是因眾生根器差異而有不同接受與理解。因此，道憑透過《無量義經》所明核心要旨「教一」，強調佛陀只對眾生宣說一種大乘教，於佛陀而言眾生都是相同無別。

又，關於「理一」，S.613 轉述道憑之《大品》（《摩訶般若波羅蜜經》）⁷¹是「理一」與「真性般若」的解釋，認為《大品》核心要旨為「理一」指眾生與佛陀相同的核心要理僅有一種。關於「理一」的解釋，為「真性般若」，根據《摩訶般若波羅蜜經》的脈絡，「真性般若」指真實的般若智慧，是指空性與智性之「理」為清淨無染具備覺性的真如智⁷²。另外，此處「理一」的解讀亦與淨影慧遠不同。淨影慧遠基於《涅槃》的脈絡，使用「理一」一詞為「佛性」、「實」是指三乘與佛相同無別的成佛性⁷³。由淨影慧遠引用之經證與 S.613 之「一乘之相」轉述的「道憑法師」不同之處，或能展示道憑一系的差異。

最後，S.613 轉述道憑，關於《法華》是「行一」的解釋，認為《法華》核心要旨為一種修行法門。筆者認為即是一種大乘菩薩行，能透過淨影慧遠、智顗的論點，用以佐證。例如，淨影慧遠引用《法華》認為「根本無二法」只有一種大乘法作為眾生修行的準繩，指菩薩道為眾生的「行一」⁷⁴。又如，智顗亦提及光宅法雲曾稱「教一」，智顗改為「行一」，智顗認為佛陀宣說之「教」教導於修行之人（行人），再由修行人實行為「行」⁷⁵，改變法雲原先以「四功用」（教一、

⁷⁰ 關於《無量義經》，藍日昌根據世親《法華論》指出「無量義」為《法華經》具有十七種不同意思之一，或為《法華經》的異名。詳參藍日昌《六朝判教論的發展與演變》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 112-113。

⁷¹ 根據引用道憑法師一語，從道憑法師的生卒年（488-559）判斷，此處「《大品》」係指鳩摩羅什翻譯之《摩訶般若波羅蜜經》。

⁷² 關於「真性般若」一詞，亦出現在《佛說仁王般若波羅蜜經》，認為眾生以般若為體，以此作為潛在的覺性（智性）。姚秦·鳩摩羅什譯《佛說仁王般若波羅蜜經》，（CBETA, T08, no. 245, p. 829, b15-22）：「三乘般若，不生不滅，自性常住。一切眾生，以此為覺性故。若菩薩無受無文字，離文字，非非文字，修無修為修文字者，得般若真性般若波羅蜜。」

⁷³ 或參本文「二、淨影慧遠之一乘詮釋」之「（一）從四面向，釋『一』兩種義：法一、理一的相同本質」的第二項「從大乘法（法一）到佛性（理一）」。⁷⁴ 又，聖凱對「淨影慧遠」之「理一」亦有解釋，詳參聖凱：「『理一』即指三乘同具的『同一佛性』，在此前提下，三乘眾生在未證時『唯一佛因』，這是就佛性在因地而言；證果時『唯一佛果』，這是『佛性在果』，而法佛性不生不滅，唯一不二，所以三乘眾生歸為一乘。」見聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 360。

⁷⁴ 詳參本文「二、淨影慧遠之一乘詮釋」之「（一）從四面向，釋『一』兩種義：法一、理一的相同本質」的第二項「從大乘法（法一）到佛性（理一）」。

⁷⁵ 智顗亦提及光宅法雲解釋《法華》之「諸有所作常為一事」為「教一」。基於「就行人為語，

理一、機一、人一)說「一(實智)體」⁷⁶的詮釋。

(二) 以「漸」、「頓」、「圓」補述「通宗教」

筆者認為 S.613 之「辨三教相」為「一乘之相」的後續補述。關於「辨三教相」，應解讀為辨別三種教內(通宗教)之表象⁷⁷。S.613 之「辨三教相」提及的「漸」、「頓」、「圓」三種，或是 S.613 的作者解釋 S.4303 於「廣一乘義」提及「通宗教」⁷⁸，進一步以「漸」、「頓」、「圓」三種樣貌解釋「通宗教」。

根據聖凱的研究，漸、頓、圓三教是慧光建立的判教思想系統⁷⁹。因此，S.613 的「辨三教相」呈現的漸、頓、圓教理，或許即是 S.613 承襲「慧光」而來的思想，將之運用於「通宗教」的解釋，進而認為「漸」的代表典籍為《涅槃》、「頓圓」的代表典籍為《華嚴》、「圓」的代表典籍為《大集》⁸⁰。因此，S.613 解釋「通

所作之事，事作即是行」一句，智顗認為既然是就修行之人而論述修行之人必須要依循教法而實行之事，因此改稱「行」。隋·智顗《妙法蓮華經文句》卷 4，(CBETA, T34, no. 1718, p. 5, 2a3-9):「從『諸有所作常為一事』，光宅稱『教一』，今言『行一』。諸三乘眾行，名之為諸，為圓故諸，即是『一事』。此『行』何所至到？唯趣佛之知見，即是『行一』意也，亦可持此為『教一』。若就『教』主為言，諸有所作，唯以教化為事，此教一為便。若就『行人』為語，所作之事，事作即是『行』，今取此便，呼為『行一』也。」

⁷⁶ 法雲在《法華義記》論及「實智所照之境」，也就是真如智的四種功德面向：「教一」、「理一」、「機一」、「人一」。法雲以「教一」、「理一」之「果無別」，認為「所詮之理」、「能詮之教」均是「一」。「機一」亦基於「一果」；「人一」則基於「發心」(改心成菩薩)，足見光宅法雲以四功用說一實智體，但實際上其乃基於「一果」、「果無別」隱含涅槃學的「眾生皆有佛性」展開真如智體、用之詮釋。詳參梁·法雲《法華經義記》，(CBETA, T33, no. 1715, p. 593, a5-17)。另外，關於法雲以此四面向說一的「四一」論述，李幸玲亦據此引文指出法雲之觀點是「雖然是初說三乘方便，但二乘必須待根熟轉為菩薩乘後，才能夠轉為究竟真實的一佛乘。」詳參李幸玲〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《臺大佛學研究》第 16 期，2008 年 12 月，頁 145-146。

⁷⁷ 據此論述，筆者認為 S.613 的「三教行相」(別教、通教、通宗教)與「辨三教相」(漸教、頓教、圓教)並未衝突。荒牧典俊認為 S.613 之「三教行相」為西魏·北周系統與 S.613 之「辨三教相」為東魏·北齊系統，或為同一寫本存在兩種論述系統的差異與證據。詳參荒牧錄文，頁 85-86。

⁷⁸ 詳參前述「三、S.4303 的一乘詮釋」之「(二)『通教』、『通宗』一乘觀點不同」。

⁷⁹ 聖凱認為智儼《搜玄記》引用的三教判出自慧光的《華嚴略疏》，法藏《五教章》則是出自慧光的《華嚴廣疏》。據此認為慧光確實存在漸頓圓的判教思想。詳參聖凱，《南北朝地論學派思想史》，頁 318-322。法藏《五教章》轉述慧光以根未熟、根熟、上達分階佛境三層面的詮釋方向不同。詳參唐·法藏《華嚴一乘教義分齊章》，(CBETA, T45, no. 1866, p. 480, b21-29)。聖凱認為法藏對於慧光的漸、頓、圓三教解釋相較於圓測提及慧光的通、別、圓更為一致。聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 318-319。

⁸⁰ 另一證據是在 S.613 之「三教行相」指出「別教」(毘曇、成實)、「通教」(法華)、「通宗教」(涅槃、華嚴、大集)，S.613 論主言：「然《涅槃》據『相』明『漸教』，行是有餘無餘；《華嚴》就『體』辨『頓圓教』，行是必竟不必竟。《大集》據『無障礙』以彰『圓教』，行是秘密。」荒牧錄文，頁 72；或參聖凱指出 S.613 的「通宗」判教又分漸、頓、圓的製圖，聖凱《南北朝地論學派思想史》，頁 334。

宗教」能再分為「漸」、「頓」、「圓」三種，應是論述經典判教的範疇，如引文：

「辨三教相」當分，義無不盡，具「法界」等行。

住於一地，具一地行，名為「無餘」，究終靡不「有餘」，以其明昧之異故也，此是「漸」之自相也；

先後際一切諸地，「緣起共成」一致，一成一切成，一斷一切斷，是為「畢竟」。即此一切行中，恒有因果次第，名「不畢竟」，此是「頓」之自相也；

一即是一切，一切即是一，名為「秘密」。一正是一切正，是一切義在無隱，名「不秘密」，此是「圓」相也。

「漸」據「相」，「頓」當「體」，「圓」據「無障礙」以辨也⁸¹。

換言之，S.613 認為「通宗教」的三種表象，「法界」能夠分為漸、頓、圓的修行方法。

「漸」自身呈現的表象是「有餘」、「無餘」。以「地」為核心解釋，認為「無餘」是抵達一地而能掌握該地要旨並符合檢核標準的狀態，層層追究不懈則不落入「有餘」，是漸漸朝向目標的修行法，是逐漸掌握理悟與無明的差異。因此，定義「漸據相」是指漸次掌握表象的修行法。

「頓」自身呈現的表象是「畢竟」、「不畢竟」。以「地」、「行」為核心解釋，認為「畢竟」是能夠掌握各地要旨並且掌握地與地基於緣起觀點，都是一時形成，因此掌握一地實際掌握各種地；認為「不畢竟」是基於因果觀點，認為若未達到「因」的條件來看，並不會得到「果」，存在「因果次第」即是不畢竟。因此，定義「頓當體」是指掌握整體的修行法。

「圓」自身呈現的表象是「秘密」、「不秘密」。以佛說有深義為核心解釋，認為「秘密」是解釋「一」即蘊含一切種種解釋，而無法盡數的種種描述也僅是對於「一」的解釋；認為「不秘密」是掌握「秘密」之教法，便可掌握原來佛的秘密深義本身並不是秘密深義，是修行者無法掌握。因此，定義「圓據無障礙」是指能掌握一切相、一體，包含一切體的修行法。

承接上述，S.613 進一步論述「漸」、「頓」、「圓」個別能夠掌握的真理：

⁸¹ 荒牧錄文，頁 85-86。

「漸」據之自相之相，是明昧次第，十種十地，「差別之差別」；若即「頓之漸」，「無差別之差別」，不得言有明昧之異。

據「頓」之自相，無差別、差別即之，「頓」差別而無差別。

「圓」則平等，「頓」、「漸」斯融矣⁸²。

S.613 認為「漸」又分為「漸」與「頓之漸」兩種，「漸」是基於十地次第修習能掌握各地的差異，透過朗悟與無明的對比漸次分別，稱為「差別之差別」；若能發現各地實際具有共同性與細微差異，稱為「無差別之差別」，已能不運用對比發現共通之處，但仍認為有細微差異，則是「頓之漸」。

「頓」的狀態是能夠同時掌握「無差別」與「差別」，二者是相即不離，如同無明與朗悟。能夠整體地掌握相同之處，稱為「無差別」；能整體地掌握相異之處，稱為「差別」。

「圓」是「平等」是指不落於無明或朗悟之一邊，而能掌握二者呈現的更深義涵，即是能夠圓滿無缺，沒有偏側一方，能夠融攝掌握「漸」、「頓」修行法門，進而於漸、於頓都能出入自在，能夠隨心施展。

因此，S.613 認為，雖然大乘「通宗」又分為三種修行法門（漸、頓、圓），但從「圓」的角度觀之，已包含「漸」、「頓」，實際亦僅有一種修行法門。

五、結論：

地論學派「一乘」問題史的繼承與學派詮釋

回顧前述，本研究根據敦煌本地論學派義章文獻 S.4303、S.613，均見「一乘」論述的現象，展開分析個別文本的研究，實是倚靠敦煌文獻的發現與學者的整理、研究貢獻，提供新的文獻材料，而能探討歷來僅能透過傳世典籍呈現的地論學派之其他側面。敦煌本地論學派義章文獻 S.4303、S.613，能使被圓測以第一期「真諦等一類諸師」涵蓋其中的地論學派的「一乘」觀點獲得呈現——不但得以補苴早期地論學派諸師有關「一乘」思想的詮釋、設難，並能藉此展現更為細膩多元的思想面貌。

⁸² 荒牧錄文，頁 86。

另外，師承「慧光—法上」的淨影慧遠論述能作為參照座標，與 S.4303、S.613 均作為地論學派論述「一乘」之個案，並能藉由引用師承慧光之道憑法師論述的 S.613，呈現南道派內部存在之差異。根據個別解析的研究成果，筆者統整地論學派於「一乘」詮釋的「問題史的繼承」以及「學派詮釋」的現象，提供四個面向的觀察。總括要點如下：

（一）三件文本取徑「法一」、「理一」、「行一」論述一乘

第一項「問題史的繼承」在於存在論述「一乘」的現象；「學派詮釋」在於淨影慧遠、S.4303、S.613 均取徑「法一」、「理一」、「行一」的現象。

但是，三者顯然有不同的側重。在淨影慧遠的論述特別強調「理一」的無別面向，「法一」是一種大乘法，「理一」是佛性，「行一」是大乘行；在 S.4303 的論述特別強調「道體」（法界）、「所『行』之道」（大乘行）強調「一乘」的無別性質，從將「乘行」分為「因／不滿」、「果／滿」的解釋，極可能是運用菩提流支「一音說法」、「半、滿二教」的判教觀點，進而認為大乘「一法」，法界「一理」，菩薩「行一」；在 S.613 則引用可能運用菩提流支的「一音說法」建立觀點的道憑法師論述，認為「教一」是一種大乘法，「理一」是清淨無染具備覺性的真如智，「行一」是一種大乘菩薩行，S.613 在「辨三教相」則是從「行」修行法門的面向，論述「通宗」之「圓」立場，雖分為漸、頓、圓三種修行法門，實際三者無別，指出大乘「通宗」行法為「一」，即為「圓」。

（二）淨影慧遠、S.4303 回應果德的無進趣

第二項「問題史的繼承」在於淨影慧遠、S.4303 均有回應修行者達到佛果位之後，是否再也沒有往前推進的「無進趣」的相關論述；「學派詮釋」在於淨影慧遠、S.4303 均基於眾生與佛於體無別，具有與佛無異的成佛體性，但取徑不同。

淨影慧遠取徑「因果」，強調「行」的一面，以三種面向「乘因至果」、「至果」、「至果中」回應「進趣」。在「乘因至果」指出雖無推進之實，卻有「能運」之「乘」名；在「至果」指出非佛無度人之能，而是無可度之眾生；在「至果中」指出雖無推進但有「利他行」。

S.4303 取徑「緣起」，強調眾生了知與佛無異，更能增加修行者之信心，以

「法界緣起」回應「無進趣」的質難。S.4303 面臨的質難是來自《摩訶般若波羅蜜經》的「不動不出」的脈絡，質難者認為若眾生掌握自身的佛性，並無法提供眾生朝向下個階段或狀態的前進動力。S.4303 認為「通宗」的「常」是「法界」（又稱為「實」），「法界」能呈現種種表象，不會被特定表象框限，故不會僅停留於對於特定表象的理解，能夠保持精進的動力；又，由於眾生心識為「法界」與外塵的緣起和合，因此眾生尚待去除由於緣起染覆的外塵，讓自身的法界顯現，才能體證與佛無異的「法界」，因此了知自身的佛性與佛無異並不會喪失進趣。

（三）S.613 補述 S.4303 將「通宗」分「漸」、「頓」、「圓」

第三項「問題史的繼承」在於論述「一乘」時，S.4303、S.613 加入「通教」、「通宗」的判教；「學派詮釋」在於 S.613 補述 S.4303 之「通宗」論述。

在 S.4303 以八種面向比較「通教」、「通宗」⁸³，認為「通宗」的一乘見解為圓滿了義，並且定義「通教」典籍為《法華》，「通宗」典籍為《地論》、《涅槃》。

在 S.613 補述 S.4303 之「通宗」論述，認為「通宗」又分為「漸」、「頓」、「圓」，S.613 解釋三者修行方法呈現的面向不同，但實際上僅有「圓」的修行法門；在「漸」的代表典籍為《涅槃》，在「頓圓」的代表典籍為《華嚴》，在「圓」的代表典籍為《大集》，藉此提高《華嚴》與《大集》。

根據前述 S.4303、S.613 個別的研究成果，筆者認為 S.613 的一乘論述與 S.4303 緊密關聯，以兩點呈現：第一點是「引用道憑之教一、理一、行一」，S.613 有可能是以「道憑」的判教作為一乘立場，但是筆者偏向 S.613 是為了補述 S.4303 呈現「大乘一法、法界一理、菩薩行一」論述的源頭；第二點是 S.613 以「漸」、「頓」、「圓」解釋「通宗教」一乘的三種樣貌，可見 S.613 進一步地補述 S.4303 僅定義「通宗」典籍為《地論》、《涅槃》而未納入《華嚴》、《大集》的論述。

（四）S.4303、淨影慧遠以「發心」回應《法華論》兩種聲聞不得授記

在世親的《法華論》之中，認為「決定聲聞」、「增上慢聲聞」兩種聲聞，由於根未熟，不得授記。在 S.4303、淨影慧遠於此論題，展現「學派詮釋」的相同

⁸³ 詳參表 1 「『S.4303』之『通教』、『通宗』見解的『一乘』差異對照表」。

之處有二點：第一點，在 S.4303 與淨影慧遠的論述之中，未得授記者變更為「種性聲聞」（淨影慧遠稱名同「決定聲聞」）與「退菩提心聲聞」；第二點，在 S.4303 與淨影慧遠均認為透過「發心」之後，二種聲聞能得授記。淨影慧遠與 S.4303 強調「發心」或依照《大方廣佛華嚴經·梵行品》之「初發心時，便成正覺」⁸⁴作為核心根據。

透過以上四個面向的彙整成果，能發現地論學派於「一乘」論述均採用特定概念發展己說，在淨影慧遠、S.4303 可見回應相同的問題，比觀 S.4303、S.613 則能發現補述的詮釋樣貌。

⁸⁴ 東晉·佛馱跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》，（CBETA, T09, no. 278, p. 449c14）。

附錄 表 2：淨影慧遠一乘義詮釋特點簡表⁸⁵

項目	特點說明	細項		細項說明
第一項	從四面向，釋「一」兩種義：法一、理一的相同本質	簡別、破別		呈現一種大乘法的「法一」。
		會別、無別		呈現從「法一」到佛性的「理一」論述「一乘」之「一」。
第二項	「乘」的「能運」、「以行為體」解釋，與「道」、「門」差異	道		第一種面向是「就行、法相對辨異」，根據「乘義」、「道義」的「行」、「法」義涵不同。
				第二面向「就行中隨義分異」基於「道」為「能通」，「乘」為「能運」的核心義涵，解釋「道」在「行」（修行法）的一面，具有「體通」（行無障故）性質，能夠修行無障礙，強調認識主體能夠掌握種種修行法門的義涵。
				第三面向「就法中隨義分異」淨影慧遠解釋「道」在「法」（一切法）的一面，具有「體通」性質，強調認識主體能夠正確的掌握一切法的虛妄與真實。
		門		第一種面向「就行、法相對辨異」，淨影慧遠認為「門」唯有「法」（一切法）義涵，是令眾生能夠通行無礙的義涵；「乘」唯有「行」義涵，能夠作為載體載運眾生。
				第二種面向「就行中隨義分異」，淨影慧遠認為「門」義又有「行」、「法」的一面，在「行」的一面為「一切諸行門」（一切修行法門），於「諸行」（行法、修行法）都能「通入」（通行無礙）的義涵。
				第三種面向「就法中隨義分異」淨影慧遠在「法」的一面為「一切諸法門」（一切法），於「諸法」都能「通入」。因此，「門」義兼具行、法二面，強調的都是認識主體能夠於修行法、一切法通達入理的狀態。
第三項	「以行為體」的「乘體」大乘行五面向	一	乘法	「教法」為記錄佛教教導之三藏、十二部經。
				「理法」直言就是「佛性」。
				「行法」即是「六度」。
			乘行	「教法」產生「聞」。
				「理法」構成「思」。
				「行法」聚集開始「行修」。
		二	行德	智、福、報。
			斷德	「煩惱斷」由「智」斷。
				「業斷」由「福德」遠離。
		「苦斷」由「淨報」所盡。		
		三	自利	厭有為，起離過行。
				求佛智，起集善行。
利他	大悲方便，拔令出苦。			
		四	證行	因緣合和之時便已具備的「法性」為清淨佛性，復返真淨內德，使其顯現。
			教行	依照教內典籍學習進而修行，便能夠掌握「行德

⁸⁵ 筆者製表。

				(透過修行取得的果德)，但此行德只是方便並非究竟，究竟乃是「證行」。
		五	因	修行方法不出「滅諦」、「道諦」。
			果	雖然果德不可勝數，但不出「菩提」或「涅槃」等智慧果德。
			回應無進趣	雖無推進之實，卻有「能運」之「乘」名
				非佛無度人之能，而是無可度之眾生
				雖無推進但有「利他行」。



主要參考文獻

- 方廣錫、吳思芳主編 《英國國家圖書館藏敦煌遺書》第 10 冊，桂林：廣西師範大學出版社，2011 年。
- 黃永武主編 《敦煌寶藏》第 35 冊，臺北：新文豐出版公司，1986 年。
- 李幸玲 〈光宅法雲《法華經義記》的詮釋觀點〉，《臺大佛學研究》第 16 期，2008 年 12 月，頁 127-170。
- 湯用彤 《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：駱駝出版社，1996 年。
- 聖 凱 〈敦煌文獻中地論學派的判教思想〉，《佛教文化研究》2015 年第 2 期，2015 年 4 月，頁 206-229。
- 《南北朝地論學派思想史》，北京：宗教文化出版社，2021 年。
- 廖明活 《中國佛性思想的形成和開展》，臺北：文津出版社，2008 年。
- 藍日昌 《六朝判教論的發展與演變》，臺北：文津出版社，2003 年。
- 釋仁宥 《地論宗南道派初期心意識思想初探——以法上《十地論義疏》為中心》，桃園：圓光佛學研究所碩士學位論文，1998 年。
- 釋昌如 《「地論學派」研究》，中國人民大學哲學院博士論文，2015 年。
- 平川彰 《初期大乘と法華思想》，東京：春秋社，1997 年。
- 石井公成 《華嚴思想の研究》，東京：春秋社，1996 年。
- 青木隆 〈敦煌寫本にみる地論教學の形成〉，金剛大學佛教文化研究所編《地論思想の形成と変容》，東京：国書刊行会，2010 年，頁 44-64。
- 青木隆、方廣錫、池田將則、石井公成、山口弘江 《藏外地論宗文獻集成》，首爾：□□□□，2012 年。
- 青木隆、荒牧典俊、池田將則、金天鶴、李相旻、山口弘江 《藏外地論宗文獻集成：續集》，首爾：□□□□，2013 年。
- 荒牧典俊 〈北朝後半期佛教思想史序說〉，荒牧典俊主編《北朝隋唐中國佛教思想史》，法藏館：京都，2000 年，頁 18-39。
- 稻荷日宣 《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975 年。
- 藤井教公 〈中国南北朝仏教における一乗思想——『涅槃經』を中心として〉，《印度學佛教學研究》第 59 卷第 2 期，2011 年 3 月，頁 577-584。

CBETA 電子佛典集成（ Version 2023Q1 ），中華電子佛典協會：

<https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/>。

國際敦煌項目（IDP）：<http://idp.bl.uk/>。

