

日本唯識思想的展開*

陳宗元

輔仁大學宗教學系

摘要**

本講演主要是介紹日本佛教思想研究的面向。內容述及對於唯識思想的展開有很大關連的法相宗歷史，以及特別是與天台宗的論爭所發展出來法相宗教學思想的展開。

對於三乘一乘何者才是真理的爭論，平安時代末期的藏俊（公元1104-1180年），他撰寫了《法華玄贊文集》，痛批天台宗「一乘要決」的主張，認為天台宗太執著於唯一佛乘的教義。

之後，法相宗仲算與天台宗良源展開所謂「應和宗論」（譯者註：應和是日本（村上天皇：926-967）的年號，時代為公元961-964年）的爭論。對於《法華經》中的「無一不成佛」，良源解釋為：「眾生皆能

* 蜷川祥美先生為岐阜聖德學園大學宗教部長・短期大學部教授，於2015年12月受法鼓大學邀請於法鼓文理學院演講，末學有幸擔任其演講稿的翻譯與現場口譯，後經法鼓大學惠敏法師推薦本演講稿的學術價值，也表示希望此演講稿能在台灣出版以嘉惠台灣的佛教學術界。之後承蒙三寶加被與《圓光學報》慈悲收納，萬分感激之餘，特此致記。

** 本篇譯文之摘要為譯者撰寫。

成佛！」，但仲夏則詮釋為：「無的一是不能成佛！」

藏俊於《法華玄贊文集》中，強調《瑜伽師地論》是：「了義中的了義」。但天台宗則認為《解深密經》與《瑜伽師地論》是權教；《法華經》與《涅槃經》是傳授真理的佛經。受天台宗與華嚴宗等一乘佛教思想派的影響，《瑜伽師地論》一直都認為是個權教。然而，藏俊試圖提出質疑，主張一乘佛教思想並沒有遵循最初來自印度的佛教教義。

天台宗提出「五時八教判」之說。藏俊則引用了最勝子（護法的弟子）的《瑜伽師地論釋》說，《瑜伽師地論》具備佛教的理事、文義、修行、證果等的經論，比起只強調三乘成佛的《法華經》與《涅槃經》，其概念涵蓋程度廣泛。因此，被認為定位應高於《法華經》與《涅槃經》。

藏俊也維護有無佛性者存在的主張。指出《法華經》從理論上解釋，是一乘思想；但從實際的面向去分析會發現，其實《法華經》認為「三乘、五性」才是真理，並提出「一乘和會」的理論。此三一權實論爭，依天台宗的源信而言，認為一乘是真實。而依法相宗的藏俊、貞慶等而言，一乘三乘都是真實。

最後，貞慶認為是「信」才是為得佛果資糧而積集實踐的根本。以大乘佛教的通規繼承重視信的立場，將它建立在法相宗的教學所說的十住位的最初發心住，以「信」為菩薩道，即將它定位於佛道初門，這可說是他解釋的特徵。

關鍵詞：《瑜伽師地論》、三一權實論爭、一乘和會、藏俊、《法華玄贊文集》

The Development and Context of Consciousness-only Thought in Japan

Tsung-yuan Chen

Fu Jen Catholic University Department of Religious Studies

Abstract

This lecture is mainly to introduce the dimension of Buddhist Thought study in Japan. The content relates to the history of Dharma Characteristics' School, which highly connects to the development of Consciousness-only Thought, and especially the development of Dharma Characteristics' teaching idea toward the controversy with Tiantai School.

For the controversy of which is true between *tri-yāna* and *eka-yāna*, Zoshun (1104-1180 A.D.) of the Heian period wrote *Hokke Gensan Bunshuu* (*Collected Works of Praise to Lotus Sūtra*) and severely criticized Tiantai School's claim from *Ichijo Yoketsu* (Key of *eka-yāna*). Zoshun thought Tiantai School was too inflexible in the doctrine of taking *eka-yāna* as the one and only Buddha *yāna* (vehicle).

Later, Chuuzan of Dharma Characteristics' School and Ryogen of

Tiantai School started the *Owa Shuron* (Debate in the *Owa* era). In which Ryogen interpreted Lotus Sūtra's "none will fail to become a Buddha" as "everyone can become a Buddha", yet Chuuzan interpreted it as "having none of Buddha's nature will fail to become a Buddha".

In Zoshun's *Hokke Gensan Bunshuu*, he emphasized *Yogācārabhūmi-śāstra* (*Discourse on the Stages of Yogic Practice*) as the "ultimate teaching of all Buddha's teaching". However, the Tiantai School thought *Samdhinirmocana Sūtra* (*Sūtra of the Explanation of the Profound Secrets*) and *Yogācārabhūmi-śāstra* were expedient teachings; and that *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* (*Lotus Sūtra*) and *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* (*Nirvāṇa Sūtra*) are sutras of true teachings.

Under the influence of *eka-yāna* Buddhism such as Tiantai School and Huayan School, *Yogācārabhūmi-śāstra* had been taken as expedient teaching. Nevertheless, Zoshun sought to raise his question that *eka-yāna* Buddhism did not follow Buddha's teaching originally from India.

Tiantai School brought up the doctrine of "Five Periods & Eight Teachings"; and comparatively Zoshun quoted (one of Dharmapala's students) Jinaputra's Commentary on *Yogācārabhūmi-śāstra*. Since *Yogācārabhūmi-śāstra* provides theses like principle & fact, textual meaning, practice and enlightenment, it is positioned higher than *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* and *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra* for its wide concept comparing with *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* which only stressed on *tri-yāna*.

Zoshun also stood up for the view that there were people with none of Buddha nature. He pointed out that *Saddharmapuṇḍarīka Sūtra* followed *eka-yāna* in the theory, but held *tri-yāna* and *pañca-gotrāṇi* as the truth if

one analyzes its actual practice. Therefore he proposed the theory of integration of *eka-yāna*.

In connection with this controversy between *tri-yāna* and *eka-yāna* (*Sanichigonjitsu no shoron*), Genshin of Tiantai School took *eka-yāna* as the truth, but Zoshun and Joukei of Dharma Characteristics' School thought both of them were true.

In the end, Joukei thought “Faith” is the basic that leads to increase practice for enlightenment. From Mahāyāna’s ground that thought highly of Faith, discipline and heritage, he built his point on “abiding of awakening operation”, the first abiding of the Ten Abidings in Dharma Characteristics’ teaching. The feature of his interpretation is taking “Faith” as bodhisattva and positions it as the first gateway of Buddhist practice.

Keywords: *Yogācārabhūmi-śāstra* (*Discourse on the Stages of Yogic Practice*), *Sanichigonjitsu no shoron* (controversy between *tri-yāna* and *eka-yāna*), integration of *eka-yāna*, Zoshun, *Hokke Gensan Bunshuu* (*Collected Works of Praise to Lotus Sūtra*)

一、前言

昭和三十七年（公元1962年）十二月，成立政府認證的學校法人聖德學園。我們以佛教精神做為建校初衷，並隔年創立岐阜南高等學校（現在已改名為：岐阜聖德學園高等學校）。

之後於昭和四十一年（公元1996年）創立岐阜南女子短期大學（現在改名稱為岐阜聖德學園大學短期大學部）；昭和四十七年（公元1972年）四月成立岐阜教育大學（現在改名稱為岐阜聖德學園大學），經過不斷的努力，發展為現在具有附屬幼稚園、小學校、中學校、研究所的學院，成為岐阜縣唯一的文科綜合學院。

本校的佛教文化研究所，是奉行北畠典生校長（譯者註：《大正新脩大藏經會員通信》第85號收載他的〈日本唯識教學の一視點〉，可以概觀以良遍（公元1194-1252年）為中心的具體研究成果，法鼓圖書館一樓工具書區收藏著該《通信》的合本）的昭示，於平成十二年（公元2000年）成立。其研究主題為：一、佛教與現代，二、佛教文化與歷史，三、佛教與教育，四、佛教思想與佛教哲學，五、佛教與諸思想暨諸宗教，六、聖德太子與佛教。

這次，身為本校佛教文化研究所兼任研究員的我，能夠在同樣是致力於宣揚佛教精神的法鼓文理學院講演，促進兩校之間的學術交流，感到無比的榮幸！

本次講演將為大家介紹日本佛教思想研究的一範疇。想要談論與唯識思想的展開有很大關連的法相宗歷史，特別是與天台宗的論爭所發展出來的法相宗教學思想的展開。

二、唯識思想在日本的傳入與發展

唯識思想真正傳入日本，是中國法相宗剛成立的時期。因此，日

本唯識思想被世人接受與發展，可說是與法相宗的發展同樣的時序。

日本法相宗以道昭（公元629-700年）在白雉四年（公元653年）入唐，求法於玄奘三藏為始。由道昭於公元658年將玄奘新譯經論帶回日本，並以元興寺為基地，弘揚玄奘的教義（稱為「初傳」）。由於道昭從成立期開始就將法相宗帶來日本，被後人譽為「法相宗的開祖窺基（譯者註：日本叫作「基大師」）的「同門學弟」。

智通、智達（7世紀左右）於齊明天皇四年（公元658年）入唐向玄奘和窺基求法，歸國之後跟道昭一樣住在元興寺宣揚唯識思想，由於開始時間稍晚於道昭，因此我們將此稱為「第二傳」。

史稱「第三傳」於公元703年入唐求法的是：曾向法相宗二祖慧沼學習佛法的智鳳、智鸞和智雄三位（7-8世紀左右）。回國後，同樣住於元興寺，弘揚唯識。

「第四傳」則是玄昉（公元691-746年）在養老元年（公元717年）到天平六年（公元734年），師事第三祖智周，學習法相宗義，並帶回多數的經論於興福寺，講述唯識思想。

法相宗是如此經由弟子數次求法才完整傳入至日本，但傳入初期，日本法相宗僅以元興寺和興福寺二寺院為中心，弘揚教義。其中「初傳」與「第二傳」主要是由元興寺的弟子繼承佛法；「第三傳」與「第四傳」則主要是由興福寺的弟子相傳教義。元興寺和興福寺，這二座寺院的學風各有其特色，後代學者則依其地理所在的位置，將元興寺的法相宗學派稱為「南寺傳」；而興福寺學派為「北寺傳」。

「南寺傳」（譯者註：此是「從南寺傳下來的法流」之意）思想深受中國法相宗草創期的教義影響，而「南寺傳」的主要繼承人依傳承順序為：初傳的道昭、行基、勝虞、護命（公元750-834年）。護命是

撰寫【天長勅撰六本宗書】之中《大乘法相研神章》的著者。《大乘法相研神章》的主要內容為概述法相宗的教法，並批判天台宗的一乘與大乘戒壇獨立的思想。

護命有位弟子名為仲繼（公元778-843年）。仲繼最大的貢獻在於天長六年（公元829年）設立日後被譽為「南京三會」之一的藥師寺最勝會。（譯者註：「南京三會」為：興福寺的維摩會，宮中的御齋會，藥師寺的最勝會）

「南京三會」，由於承和元年（公元834年）發佈的指令，規定必須通過「三會之勞」，意思是要在「南京三會」擔任講師，才被任命為「僧綱」（僧綱也分等級，如要成為法印大和尚位有「大僧正」、「僧正」、「權僧正」等，要成為法眼和尚位有「大僧都」、「僧都」、「權僧都」，而法橋上人位則是有「大律師」、「律師」、「權律師」等等僧階），而變成重要的職務。

學僧們，首先要成為演講中的「聽眾」，其中被認為有學德的學僧成為「豎義」（即針對於根據「探題」所提示的論題，而立難的「問者」，用義來回答的人）。如果都擔任過三會工作的人，那就可成為：「得業」，進而升級為：「講師」。

後來，法相宗的教學研究是把它重點放在於為了講會之際所舉行的論義（在法相宗的情況，這主要是針對《成唯識論》的正文用答問形式，來進行教學的研鑽），而進行研究。

接著我們提到仲繼弟子名為：明詮（公元778-868年）。他的名著為《導註成唯識論》，《成唯識論裏書》（譯者註：裏書意為背書）。

護命、仲繼、明詮，這三位在宣揚佛法的時期，可說是南寺傳的全盛時期。之後當南寺傳派傳承至定昭（公元908-982年）時，定昭在興福寺興建了一乘院（譯者註：大概是某位高僧的墳墓和祭祀之處），

結果傳法中心逐漸轉移至興福寺，造成南傳寺派與北傳寺派合併的命運。

反之，被視為一開始就能夠繼承叫作「三祖定判」的系統化唯識思想的北寺傳，其繼承人為：玄昉、善珠（公元723-797年）。善珠的思想被認為是北寺傳的正統學派，其著書有：《唯識義燈增明記》、《唯識分量決》、《法苑義鏡》等。

之後，北寺傳出現一位弟子一仲算（公元934-976年）。他在「應和宗論」（譯者註：「應和宗論」是一場在宮中舉行的宗教研討會）中和天台宗的良源所進行的「三乘、一乘權實論爭」，非常有名。因他的學德很高，在往後的法相宗中，以南都之長確立了他的地位。

但我們剛剛提及的，由於定昭在興福寺內興建了一乘院，其法相宗的中心逐漸由南移至北寺傳，雖然曾有一時存在北寺傳與南寺傳共存共榮的景象，但好景不長，南寺傳就這樣逐漸沒落了。（譯者註：元興寺擁有一個知名度很高的研究機構，它的擅長在於佛教美術而不在於唯識，該寺後來改宗為真言宗的寺院）

事實上，對於進駐於興福寺的眾多弟子而言，認為兩寺間思想上微妙的差異而分南或北，對於個人在研究佛法沒有太大的意義。因此，弟子認為應該尊重個人對於學說的詮釋。到了平安時代末期，南北兩系被藏俊（公元1104-1180年）統合為一個派系，並且以他為首，日後傳承的是興福寺的思想派別。

藏俊是撰寫與本次演講中主要提到的跟《成唯識論》有關的兩本著作——《唯識論菩提院鈔》與《變舊抄》。藏俊撰寫內容的特色是：除了進行以「三祖定判」為基礎的傳統解釋（如《唯識論菩提院鈔》的論義）外，也將主張一乘佛教的他宗派的教學，納入到法相宗的教學中，進行了嶄新的解釋（例如有名的書籍：《變舊抄》）。

此外，他也撰寫了《法華玄贊文集》，主要在痛批天台宗《一乘要決》的主張，認為天台宗太執著於唯一佛乘的教義，這樣太過於偏執，主張只有法相宗才是無餘地傳承一乘三乘真實的教理。

從此，藏俊以後鎌倉期的學僧，以藏俊所撰寫的《變舊抄》為典範，自由地進行佛法研究。因此，撰寫出來了歷史上重量級的書籍：如貞慶（公元1155-1213年）所寫的《唯識論尋思鈔》（根據傳統性的解釋）和《唯識論尋思鈔》（開展出來嶄新的解釋），還有，以良算（活躍於公元1194-1217年）等為主要編輯，而編纂出來的《成唯識論同學鈔》。（譯者註：從12世紀末期起，興福寺也出版以唯識思想為主的書籍，總稱為「春日板（版）」，取名於該寺護法神廟（春日大社），時代比藏俊和他的徒弟們更晚。奈良公園的麋鹿，被視為這間神廟神明的化身。）

像這樣自由地研究風氣，在良遍（公元1194-1251年）之後也繼續盛行。良遍所撰寫的《應理大乘傳通要錄》與《真心要決》中都提及「一乘融會」，這是把從來被駁斥的「一乘思想」，視為一個在法相宗的教學之中也可以提出的思想。因從空的面向看佛教教義，一切眾生皆能成佛的一乘思想也是真實；從有的側面來看，三乘思想也是真實。而因為法相宗是一個說出非有非空的中道教法，所以，可算是能夠包含這兩者的優良思想。

這種自由的研究風氣到了室町時代，繼承了自由地學習《成唯識論》的正確訓讀，（譯者註：對於中文原文加以日語動詞詞尾和助詞，來對原文比較忠實地進行翻譯的傳統註釋方式，稱之訓讀。）和相關解釋的訓論談義。那些成果中迄今被傳承的文獻乃是光胤（公元1396-1487年）著《成唯識論聞書》、高範著《成唯識論訓讀記》等。

就這樣，日本的法相宗，乘著優秀學者們之間的自由的風氣，促成了日後極大的發展。現在，雖然目前日本法相宗的中心寺院是興福寺與藥師寺，（譯者註：聞名全球的法隆寺也曾經是「法相宗三大本山」之

一，後來到1949年脫離該宗。)不過，京都的清水寺也自稱「北法相宗」。無論在此中哪一間寺院，都擁有為數不少的唯識學者，在現代也作出很大的功績。

三、在三一權實論中，唯識思想的發展

唯識思想在日本的傳入與發展跟法相宗的開展一直是同軌的，但這個過程中，唯識思想與平安時代所建的日本天台宗之間衍生出來的所謂「三一權實論」，所帶給它的影響其實是極大的。

(一) 德一與最澄的爭辯

「三一權實論」就是辯論三乘與一乘到底哪一方是權化方便（為了誘引眾生到真實而存在的暫時教法），而哪一方才是真理。這樣的爭辯其實在印度就已經開始了，在中國也一直都存在著這樣的爭辯，在日本也是如此。而在日本，最著名的是法相宗與天台宗之間的相關論爭，它是由法相宗的德一（公元749-824年）與天台宗的最澄（公元767-822年）而進行的。德一曾寫過《大乘法相研神章》，來批判天台宗（最澄）、他與南寺傳的護命（公元750-834年）和屬於北寺傳的善珠（公元723-797年）是屬於同個時代的人物。德一年紀輕輕就離開大城，並且在奧州活躍，大約於此時因最澄在日本東北地方進行教化，（德一）開始接觸到最澄所懷有的具體思想。

至於兩者的爭論正是開始於德一的《佛性抄》（現在已遺失），認為《法華經》是個「權教」，意指只是為自己的解說方便，而被撰寫出來的佛經，最澄也寫《照權實鏡》加以反駁，而德一又寫《中邊義鏡》再次批評，然後最澄也不認輸，寫《守護国界章》再度辯論回去，相傳作為一個究極結論，最澄終於撰寫了《法華秀句》。

（譯者註：最澄大師的名著，收錄於《傳教大師全集》已採電子化流傳）

接下來，我將簡單講一下兩主張的差異：

1. 德一以《成唯識論述記》與《大乘法苑義林章》為辯證基礎，認為《法華經》思想過於偏激；相對的，最澄則引用智顛的《法華文句》，主張《法華經》才是一部融會一切經、述一切真實之法的經書。
2. 德一引用《瑜伽師地論》與《成唯識論》，認為定性二乘（聲聞定性，獨覺定性）與無性有情是不能成佛的；而最澄基於世親《佛性論》的論點，認為定性二乘到了涅槃後經由迴小向大（將小乘的心改變為大乘的心）一樣有機會成佛，且認為建立無性有情之說的，是屬於部派佛教的看法。
3. 德一引用《解深密經》，《楞伽經》，《瑜伽師地論》，《大乘莊嚴經論》，認為五性各別是真實的；至於最澄則認為：這種看法認同大眾具有與生俱來的資質與資源的差異，把它視為錯誤才妥。
4. 根據《瑜伽師地論》所謂的「真如所緣緣種子」，德一認為如果沒有以真如為所緣緣（間接原因）的法爾無漏種子，那麼就不能成佛；相反的，最澄引用《一乘佛性究竟論》，認為真如種子其實可以自己培養，因此，一切眾生都有機會成佛。

根據天台宗的主張，這段爭論被視為因為最澄撰寫了《法華秀句》而有個落幕。但其實，佛教許多經論中都說三乘法門和一乘法門，那麼，不得不說雙方說詞都有道理。

（二）仲算與良源的爭論

從德一與最澄的爭辯，往後150年來到應和三年（公元963年），

在宮中的清涼殿，舉辦法華八講之際，進行了一場被稱為「應和宗論」的爭論，這是法相宗仲算（活躍於公元963年左右）與天台宗良源（公元912-985年）之間展開所謂的爭論。（譯者註：平安時代，從中國新來的天台、真言兩宗，常跟所謂的「南都六宗」之間發生爭論。）

據說當時爭論的場景十分經典，被流傳下來。《圓覺經》云：

地獄、天宮皆為淨土，有性、無性齊成佛道。¹

良源對它的解讀為：無論是地獄或者天上，或是有或沒有佛性之物，都能成佛。相反的，仲夏卻對此解讀為：如果天上或地獄都是淨土，那麼，具有或不具有佛性之物都有可能成佛。仲算的意思是：地獄天上界都能成佛的話，無佛性者也能成佛，但顯然沒有這樣的事情。另外，《法華經》偈頌中有一句：「無一不成佛。」²

良源的解讀為：「以一（佛乘而言）無不成佛！」但仲夏則解讀為：「無（佛性）的連一個也不能成佛！」良源的意思是，一切眾生都能夠成佛；而仲算則要說無性有情的就無法成佛。

其實，我們可以把這些爭論認為雙方面的陳述都有幾分道理。之後，天台宗針對此辯論，認為是因為源信（942-1017）撰寫了《一乘要決》，就決定了一乘才是真實之法。但是在法相宗的立場，並沒有接受那樣的主張。

（三）藏俊與貞慶的主張

藏俊，應保二年（公元1162年），五十九歲時，撰寫《法華玄贊文集》九十卷。此中目前傳存下來的只是卷八十，八十六，八十

¹ 唐·佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》（簡稱《圓覺經》）卷第十七，《大正藏》冊17，經842，頁917中6-7。

² 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷第一，《大正藏》冊9，經262，頁9中3。

九，九十這四卷而已。這是針對慈恩基大師（公元632-682年）所著《法華玄贊》而撰寫出來的註解，現存的四卷所附的副題分別為「一乘義 三車五」、「一乘義 無餘二」、「一乘義 無餘五」、「一乘義 無餘六」，全是解釋當時跟天台宗之間所發生的，圍繞《法華經》的爭論。

其中，我們特別研究八十九卷的結構之際，就發現：作者首先引用《瑜伽師地論》五十一，玄奘的《三論大義抄》，源信的《一乘要決》，加上佚名人士所著的《行佛性要決》後，自說：「現在根據我的想法，就是……」。將藏俊這段自說的內容引用出來的話，就是說：「現在根據我的想法，就是將《瑜伽論》作為權教，此行為明顯違背真理。意即說一代聖教的境行果，以此論為法門。」³

法相宗所依的經書是所謂的「六經十一論」，而它的核心思想為：《解深密經》與《瑜伽師地論》。其中，針對《瑜伽師地論》，藏俊表示：「可謂瑜伽是實教中的實教，了義中的了義。」⁴

但是對於一樣的《瑜伽師地論》，最澄在《法華秀句》中卻如此指出：

此《瑜伽論》十七地文者，梅坦利耶，夜分誦出：阿
僧伽師，四月結集。補處無下筆，唯寫言，寧真哉！
有心學生等，莫信河漢言也！⁵

這句「河漢之言」意思就是「戲言」。還有，源信在他自己所撰

³ 《法華玄贊文集》卷89·10丁右，鈔本金澤文庫所藏。相關原文應該是，「今案以《瑜伽論》猶為權教，大違真理。謂：以一大聖教境行果為此論法門。」

⁴ 《法華玄贊文集》卷89·19丁左，鈔本金澤文庫所藏。相關原文應該是，「可謂：瑜伽是實教中之實教，了義中之了義也。」

⁵ 最澄撰，《守護國界章》卷上之上，「彈鹿食者謬破四教章第二」，「遮偽難二」，《大正藏》冊74，經2362，頁145上11-14。

寫的《一乘要決》中，針對《瑜伽師地論》表示為「不了義」⁶，意思就是，不說為真理，只是一個方便之說罷了。

那麼，為什麼藏俊認為《瑜伽師地論》是真理；最澄、源信卻覺得這是戲言、方便之說呢？針對這個問題，藏俊在《法華玄贊文集》八十九，引用了源信的《一乘要決》，說明如下。問者為法相宗的主張；答者為天台的主張。

問：《瑜伽》八十云：「問：迴向菩提聲聞，為住無餘依涅槃界中，能發起阿耨菩提耶？為住有餘依涅槃界耶？答：唯住有餘依涅槃界中，可有此事。所以者何？以無餘依涅槃界中，遠離一切發起事業。一切功用皆悉止息」已上。故不可言入無餘界，經若干劫，發起此事。

答：如來隨機說經，菩薩隨經造論。慈氏菩薩，依《深密》等造《瑜伽論》，不依《法華》、《涅槃》等經。凡說三乘，隨機利物，則諸佛菩薩常事，一佛乘教，是即最後秘密之藏，信受難故，佛說亦難。今依《法華》、《涅槃》，不可以《瑜伽》難。教教意別，何得混同，唯有眾流會海一味，未見巨海迴流分源。權須歸實，實勿歸權，寶公亦同，不能煩引。

問：何以知爾？

答：《大經》（《涅槃經》）二十六云：「諸佛菩薩，說於三乘，而是經中，能說一乘，謂大涅槃（三十本第三十四）。」又《法華》云：「佛說是難，聽法者難」云

⁶ 源信撰，《一乘要決》卷中，《大正藏》冊74，經2370，頁344中。

云。故知「三權是常說，一實希有說」云云。⁷

像這樣，法相宗針對「只要聲聞能到達無餘涅槃的境界，就再也不需要修行，追求悟澈一乘的真理也沒有了。」的說法，提問如果真是如此，聲聞根本就不可能轉向一乘。像這樣的批評，被貞慶所立的「證果迴心」⁸這份論題中繼承，也被《成唯識論同學鈔》所謂的「無餘迴心」⁹繼承下去。

相對的，天台宗認為《解深密經》與《瑜伽師地論》是為了劣機而說出來的。反之，《法華經》與《涅槃經》乃是跟上述兩經不同級的「最後秘密之藏」，簡單來說就是認為《解深密經》與《瑜伽師地論》是權教；而《法華經》與《涅槃經》是傳授真理的佛經，並且拒絕針對《瑜伽師地論》本身的内容做出來任何的解釋。

然而，像源信這種說明的態度，是否能夠被視為真正的論爭呢是有問題的。也因此，藏俊想藉由表明《瑜伽師地論》的正當性，試圖找出三乘的教說，意即五性個別說的正當性。

受天台宗與華嚴宗等一乘佛教思想派的影響，《瑜伽師地論》一直都被認為是個權教。然而，藏俊試圖提出質疑，主張一乘佛教思想所做的教相判釋，並沒有遵循最初來自印度的佛教教義解釋上的傳統，因此一乘佛教思想的主張是屬於錯誤的。

起初，法相宗教義的起源，是玄奘三藏對主張「悉有佛性」的觀點提出質疑，而到印度向那爛陀寺的戒賢論師拜師，學習《瑜伽

⁷ 另參考：源信撰，《一乘要決》卷上，「盡第三門」，《大正藏》冊74，經2370，頁342中-下。

⁸ 鈔本為藥師寺所藏。這是貞慶的名為《證果迴心》的論義小冊子。據作者言，此冊子的文字尚未被轉成印刷用的字體。

⁹ 良算抄，《唯識論同學鈔》卷第四（一之四），種姓義下，「無餘迴心」，《大正藏》冊66，經2263，頁34上-35上。

師地論》中「五性各別」的真意後開始的。（譯者註：大阪四天王寺講堂的壁畫，描繪著大師的參學、與高齡滿100歲大論師的法相）藏俊在《法華玄贊文集》八十九中提到：

玄奘三藏，欲歸來時，西方諸德云，「無性之文，若至本國不生信。願經論所論之內，略言無佛性語」。戒賢師曰「若除此文，彌離車人，解何義乎」。於此應知。五性差別為實理不應疑。¹⁰

當時玄奘三藏要回中國時，印度的高僧們，希望玄奘翻譯佛經時能刪去無佛性之語時，戒賢論師卻這麼說：「如果我們剔除無佛性的字句，那麼彌離車（野蠻人的意思）的人們（譯者註：「彌離車人」指唐代的中國人）還能瞭解佛經中的教義嗎？就因為是鄉下邊境，我們更需要瞭解無佛性的存在！」這句話，對當時的印度而言，是認同無佛性存在為真理的主張。

另外，當時在印度，唯識學派的「護法」與中觀學派的「清辯」，正針對佛經中「有」與「空」展開激烈的對峙。藏俊則針對此事引用三論宗祖龍樹撰寫的「中論」¹¹提出以下的見解：

就算是致力於修行的菩薩，如果一開始就無佛性的話，那麼終究無法得佛道的。¹²

¹⁰ 《法華玄贊文集》卷89·15丁右-15丁左，鈔本為金澤文庫所藏。相關原文應該是，「玄奘三藏欲來時，西方諸德云：『無性之文，若至本國，各不生信。願境論所論之內，略言無佛性之語！』戒賢師曰：『若除其文，彌離車人解何義乎！』於是知五姓差別，實理不疑。」另參閱：釋通倫集撰，《瑜伽論記》，卷第十三之下（論本第五十二），《大正藏》冊42，經1828，頁615上28-中4。

¹¹ 龍樹造、青目釋、鳩摩羅什譯，《中論》卷第四，〈觀四諦品〉第二十四，《大正藏》冊30，經1564，頁34上。

¹² 《法華玄贊文集》卷89·16丁右，鈔本為金澤文庫所藏。原文應該是，「又，雖是精進修行之菩薩，若先非佛性，終不得佛道。」

說龍樹也認為無佛性之人，也無法成就佛道。他並引用馬鳴的《起信論》（實際上是《釋摩訶衍論》）：

《起信論》云，「雖具修行無量之方便，眾生中若無本覺佛，不得佛故」。馬鳴·龍猛如此。提婆·清辨，亦應推知。若爾皆成佛義，以誰為高祖？夫踏大行者，不知其峻。望至峽者，不知其際。對一人之論師，也是雌雄尚難量。況於若干諸大論師？淄洲大師云「哀哉！大將多去世，以自凡情而悔聖教」。¹³

《起信論》（《釋摩訶衍論》¹⁴）中提到（無）「本覺佛」，意即無佛性者，無論多麼努力修行也都無法成佛。馬鳴、龍樹、提婆、清辯等三論祖師們也承認無佛性。我們再看看天台宗，天台宗以承認無佛性之龍樹為思想之祖，卻主張「悉有佛性」，這就好像是：只談高論不實踐者，不知道路之險惡；而無法深入其境者，是不知其峽谷之深一樣。同樣的，連一個論師講道的優劣都難以判斷，還敢否認多數論師所承認的佛理，只能說是自不量力。法相宗的第三祖慧沼（公元650-714年），則對天台宗這樣的行為提出批判（譯者註：在《能顯中邊慧日論》如此說¹⁵）：「這僅僅只是以凡人之心，侮辱聖教的行為！在印度大多數人都承認無佛性，卻只有屬於邊境國的中國

¹³ 《法華玄贊文集》卷89·16丁右-16丁左，鈔本為金澤文庫所藏，相關原文應該是，「又，《起信論》云：『雖具修行無量方便，而眾生心中若無本覺佛性，終不得佛故。』云云。馬鳴、龍猛如此，提婆、清辯，亦應推知。若爾皆成佛義，以誰為高祖？夫不踏大行者，不知其峻。不望至峽者，不知其際。對一人之論師，雌雄尚難量。況於若干諸大論師？如何殿最？淄洲大師云：『哀哉！大將多去世，以自凡情而悔聖教！』」

¹⁴ 取意自：龍樹造、姚秦·筏提摩多譯，《釋摩訶衍論》卷第五，《大正藏》冊32，經1668，頁638下。

¹⁵ 取意自：慧沼撰，《能顯中邊慧日論》卷第一，「破定權實三」，《大正藏》冊45，經1863，頁414中。

與日本，自以為瞭解真理，但事實上方向完全錯誤！」

像這樣的主張，繼承日本三論宗的道詮律師（公元797-876年）在《群家淨論》中，對天台宗的師資相承批評說：

天台相承但於震旦。於天竺國，未聞其師。亦無有四依菩薩，而無造彼宗論者。彼宗之人，誣調曰，天親菩薩所造的《法華論》一卷此為吾宗論。¹⁶

道詮批判地認為天台宗沒有印度的祖師，而且缺少所依的經論，已經嚴重偏離祖宗的思想，藏俊則繼承這樣的看法。龍樹菩薩或世親菩薩等在釋尊入滅後，都被稱為有能力將其思想傳授於眾生，等同於能夠救濟眾生的佛之「四依菩薩」。此中，世親（天親）撰寫了法相宗視為所依的《攝大乘論》，而龍樹則是撰寫了「三論宗」視為所依的《中論》。這些經典書籍成為法相宗與三論宗的宗論，但是在天台宗卻看不到「宗論」（譯者註：能夠解釋一宗宗旨的論書）。所以很悲哀的是，天台宗的弟子只好把天親撰寫的《法華論》視為「宗論」。

藏俊在《法華玄贊文集》八十九提到：

指西天論權，信震旦為實者，釈道二教之諍又如何？
釈教由印度起，道教在震旦。¹⁷

這正是批評在中國發生的佛教與道教的爭論，並且諷刺天台的教学應該是來自於中國這個邊境國家的道教思想，像這樣指著印度的無佛性者說是「權教」的行為認為極度愚蠢。

¹⁶ 引用自：蓮剛述，《定宗論》，「出天台道泛示教大概第六」，《大正藏》冊74，經2369，頁319上。相關原文應該是，「天台相承但在震旦，於天竺國，未聞其師，亦無有四依菩薩，而造彼宗論者無。彼宗人誣調曰：『天親菩薩所造《法華論》一卷，此吾宗論也。』」

¹⁷ 《法華玄贊文集》卷89·12丁右，鈔本為金澤文庫所藏。

最後，我們談談藏俊提到的《法華經》在一乘佛教思想的定位。天台宗認為《瑜伽論》是權教；而敘述久遠實成的《法華經》才是實教。針對此結論，藏俊在《法華玄贊文集》八十九做如下解釋：

一代所說諸業之境行果，以為此論法門。大小三藏，前後諸經，無一教不釋。故最勝子等諸大論師，釋此論云：「理無不窮，無事不盡，無文不釋教，無義不詮，無疑不遣，無執不破，無行不修，無果不證。」又〈瑜伽菩薩地〉云：「此菩薩地顯示略標、廣釋，攝諸門故，始於《華嚴》至於《涅槃》，菩薩藏中略說、廣說之文義皆在菩薩地中。廣釋諸經，遍該三藏，正法藏也。」¹⁸

天台宗提出「五時八教判」之說，認為釋尊首先傳講《華嚴經》，依序是《阿含經》，《方等經》，《般若經》，最後於第五時講解《法華經》與《涅槃經》，但以藏俊來看，釋尊一生中所有的教義其實全部都包含於《瑜伽師地論》。藏俊引用了最勝子（護法的弟子）的《瑜伽師地論釋》¹⁹說：「《瑜伽師地論》²⁰具備佛教的一切理事、文義、修行、證果，排除了各種的疑惑並且破斥執著。」而藏俊進一步地引用《大唐大慈恩寺三藏法師傳》²¹，認為《瑜伽師地論》所謂的「菩薩地」相關主張才是真正地以廣泛的角度去解釋教義，並且說出來一個能夠涵蓋經、律、論三藏的正法。

¹⁸ 《法華玄贊文集》卷89·10丁右，鈔本為金澤文庫所藏。

¹⁹ 最勝子等造、玄奘譯，《瑜伽師地論釋》，「本地分中五識相應地」之一，《大正藏》冊30，經1580，頁883下。

²⁰ 彌勒說、玄奘譯，《瑜伽師地論》卷第五十，「本地分中菩薩地」第十五第三，〈持究竟瑜伽處建立品〉第五之二、「本地分中菩薩地」第十五第四，〈持次第瑜伽處發正等菩提心品〉，《大正藏》冊30，經1579，頁575中。

²¹ 取意自：慧立本、釋彥棕箋，《大慈恩寺三藏法師傳》卷第十，《大正藏》冊50，經2053，頁278下。

他的意思是：《瑜伽師地論》雖然一方面提及無性有情的六相，一方面指出有些聲聞弟子中，有的人能夠迴小乘心，來得到菩提。那麼，可以說：《瑜伽師地論》說出來一個比《法華經》與《涅槃經》這兩部只說三乘成佛的佛經更廣泛的教說，《瑜伽師地論》的定位應高於《法華經》與《涅槃經》。

像這樣，主張《瑜伽師地論》內含所有佛理的說詞，就如同上述所說，於後代貞慶在講述「中道」時，也引用了藏俊的《尋思鈔》說：

例如三性時，增損之遍計俱名遍計；如三無性時，俱增損之遍計，俱名相無性。說三性而遮損減，於三無性遮增益。雖是皆互遮，只以別義配二門而已。²²

貞慶強調：以《瑜伽師地論》為主依的法相宗，是非有非空的中道。並且針對《法華經》，在《尋思鈔別要》中提到：

此經意，以理一乘，對有為各別乘。其乘，雖設三乘，設五性，皆不違無為一理。若五性時，不許一乘，一文難兼。爾我宗總許一乘之真理也。且隨有為之一乘，今且說理。其上有二重。謂法花（華）之大意許暫時二乘。此品別意許長時五性，二門共不違一乘。²³

貞慶的意思是：《法華經》的思想從理論上解釋的話，是一乘思想；但從實際的側面向去分析的話，我們就會發現，其實《法華經》是說明法相宗所說的「三乘、五性」為真實的「一乘和會」的理論。

²² 鈔本為大谷大學所藏。

²³ 鈔本為大谷大學、龍谷大學所藏。

這種「一乘和會」的思想，到了後代，良遍在《応理大乘伝通要録》、《真心要決》等著作中，叫做「一乘融會」，予以繼承。良遍認為（在法相宗裡面）一直以來被當作批評對象的一乘思想，其實可以用法相宗的理論去解釋，這兩個教派並不是完全對立。他在《真心要決》中又提到：

尋其大途，源從二門出，所謂三性三無性也。今此二門，二而不二，一而不一。²⁴

他以三性門（有的側面）與三無性門（空的側面），來做總括。又對於作為法相唯識的特色的識，把它分別為理與事，各有說明：

事識則緣慮覺了之心，理識則無相不生之心。證此心覺，即是真智，真智真理，俱離二取，相性本一，故名唯識。亦稱般若，亦為一如，皆不相違。²⁵

此說的主旨是，事識是緣慮覺了之心，而理識是無相不生之心。證這樣的心是覺，就這樣也是個真智。不管叫真智或者叫真理都是離二邊，它的相和性本來是一。所以，不管叫唯識，或叫般若，或叫一如，它們之間沒有相違之處。

貞慶要說的是，將佛教的教義從有側面來看，三乘的思想是真實；從空的側面來看，一切眾生皆能成佛的一乘思想也是真實。因為法相宗是一個說非有非空的中道之教義，所以，它是一個都含兩者的完美思想。

在天台宗，這個三一權實論爭由源信等結論為一乘才是真實，而在法相宗的主張裡面，由藏俊、貞慶等而結論為一乘三乘都是真實。

²⁴ 良遍撰，《真心要決》前抄，《大正藏》冊71，經2313，頁89上。

²⁵ 良遍撰，《真心要決》前抄，《大正藏》冊71，經2313，頁89中。

四、結論

法相宗立「五性各別說」，依本有無漏種子的有無與種類的不同，而主張有不能成佛者。前文提到，藏俊在《法華玄贊文集》八十九有云：

玄奘三藏，欲歸來時，西方諸德云，「無性之文，若至本國不生諸信。願經論所論之內，略言無佛性語」。戒賢師曰「若除此文，彌離車人，解何義乎」。於此應知。五性差別為實理不應疑。

這一段的大意是，玄奘回中國時，印度諸德希望他在本國能省略無佛性之語而翻譯，而戒賢論師就說彌離車（蠻民之意）的人們（「彌離車人」指唐代的中國人），若拔除無佛性的話，他們到底能理解什麼樣的教義？就是因邊地所以必須要知道有無佛性者的存在。此主張在印度，承認無佛性的存在是實理。對此，主張「一乘」的人，特別依《法華經》而主張一切皆成佛的見解，把說有不能成佛者存在的法相宗的教義視為權大乘，致使三一權實論爭多年以來持續存在著。

前文也有提到，貞慶在《尋思鈔別要》中，對於《法華經》有云：

此經意，以理一乘，對有為各別乘。其乘，雖設三乘，設五性，皆不違無為一理。若五性時，不許一乘，一文難兼。爾我宗總許一乘之真理也。且隨有為之一乘，今且說理。其上有二重。謂法花之大意許暫時許二乘。此品別意許長時五性，二門共不違一乘。

這一段的大意是所謂的「一乘和會」，意思是，《法華經》的思想從理的側面來看，是一乘（理本身）；而從現實的側面來看，法相宗所說的三乘與五性成為真實。

但如此的話，對於法相宗的學者來說，當自己一個人深深觀察自己的現實之際，到底是能成佛者，或是不能成佛者呢？我們很容易想像當年這種問題引起很大的關心。

對於這個問題，貞慶在《心要鈔》中說：

我等福智微劣，人中下賤。若無宿習，於無上法，萬一難信。今於佛語，既無疑謗，以愚還知有大乘性，猶不趣寂。況為無性耶！亦設得聞，佛性（姓）闕具，甚深境界，法爾疏遠，不可思惟，我等恆時論談抉擇，引教推理，種性（姓）地中，既有堪能，龍子雖幼，何得怯弱。故《法華》云：「若有聞法者，無一不成佛。」《般若》亦說：「一經其耳，定得菩提，信根具足，不久必成。」中道之教，普為五乘者無我道理，人天戒善等，一分義也。未必具開，或生異解，若阿陀那教甚深義趣不疑為機，生死之源底，聞名已足。況此土是如來所記！東北方國諸菩薩乘人歸信般若，受持讀誦，書寫供養，機感相應，現得悉地，具足佛性，何疑惑耶！²⁶

也就是貞慶舉出不論凡愚，只要對佛語不疑謗者，首先明確地論述說那就不是定性二乘（趣寂），也不是無性有情。然後，把學習唯識教義者就視為菩薩種性這件事，乃是恆時論談抉擇，引教推理的結果，而說示《法華經》²⁷、《般若經》²⁸、《解深密經》（阿陀那

²⁶ 貞慶草，《心要鈔》，「第一菩提心門」，《大正藏》冊71，經2311，頁51中-下。

²⁷ 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》卷第一，〈方便品〉第二，《大正藏》冊9，經262，頁9中。

²⁸ 唐·玄奘譯，《大般若波羅蜜多經》卷第五百二，〈第三分現宰堵波品〉第五之三，《大正藏》冊7，經220，頁556上。

的教義)²⁹之經文，來強調有「信」，並且提示已歸信般若的現狀，來清楚地論斷自身能夠具足佛性是一個沒有任何疑惑的。在這裡，以菩薩種性的自覺為基礎，明確地表示唯識學徒應走之道（佛道）。只要有這樣的「信」，就明確地擁有佛性，像這樣無疑地是屬於所謂菩薩種性的這種邏輯是個絕無別人的、非貞慶莫屬的獨自論述。

這種解釋方式，其實跟藏俊曾經在《論第六卷菩提院鈔》的「約入佛法」段中，所示的看法有所不同。當藏俊在該書解釋「信」的心所的時候，他著眼到《成唯識論述記》中的「約入佛法初首為論」³⁰，雖然他一方面提示以資糧位菩薩為中心的解釋，但也一方面把它擴大到所有的佛教徒。即是對於：「只限於三乘人（聲聞乘、獨覺乘、菩薩乘的三，即佛教徒）入法的場合。」³¹貞慶的解釋，也有不同的解釋方式。

又在貞慶撰的《論第六卷尋思鈔》的「約入佛法」之中，有這樣的說法：

爰知從發心之始遠修佛果之資糧，以信心所為其因。³²

貞慶認為，「信」才是能夠積集實踐為了得到佛果的資糧之基礎。藏俊和貞慶都是法相宗的學者，繼承了大乘佛教視為通規的重視信的立場，將它編入於法相教學所說的十住位的最初發心住，把「信」定位為菩薩道，即是佛道的初門，這是無疑的。但是對於貞慶獨自的解釋而言，有這種信就是自己能夠是佛種性的具體證據，

²⁹ 唐·玄奘譯，《解深密經》卷第一，〈心意識相品〉第三，《大正藏》冊16，經676，頁692下。

³⁰ 唐·窺基撰，《成唯識論述記》卷第六（本），「論第六」，《大正藏》冊43，經1830，頁434上。

³¹ 《大日本佛教全書》冊23，頁124中。

³² 《大日本佛教全書》冊23，頁124中。

此可說是他解釋的特點。

如此，對於藏俊與貞慶等所代表的法相學者的佛道觀來看，我們可以看見的是，他們一方面主張在自己所屬的宗派的教學中，能夠說出來一乘思想；一方面主張把他們的思想基盤，放在於作為一個包容整個佛教的真實教法的法相宗，也就是唯識思想之中。

儘管他們對於自身不斷地困擾著：是否是菩薩種性，是否有佛性根機呢？但至少可結論出他們是追求菩薩生存方式的真摯佛教徒。

* 後記

本稿是從紀錄到目前為止，根據日本無數先人的唯識思想研究之成果。在參考文獻的欄裡，所表記的就是這次發表所引用的學術書與研究論文。

關於「藏俊與貞慶的主張」，特別從龍谷大學教授楠淳證先生、龍谷大學佛教文化研究所研究員新倉和文先生（已往生），以及本人（蜷川祥美）所發表的論文之中，引用了一些相關文章。包括本人在內的上述的三位學者，以「共同研究：日本唯識的轉換點—藏俊、貞慶與法相論義」的主題，來密切地交換資訊，進行了研究。

（收稿日期：民國105年2月15日；結審日期：民國105年3月23日）

參考書目

1. 田村晃祐編，《德一論叢》。(1986年，國書刊行會)
2. 楠淳證，「日本佛教の展開—法相唯識について—」。(1994年・龍谷佛教學會，《佛教學研究》五〇號)
3. 日本佛教研究會編，《日本佛教の研究—方法—歴史と展望—》。(2000年，法藏館)
4. 奈良女子大學古代學學術研究センター設立準備室編，《儀禮に見る日本の佛教—東大寺・興福寺・薬師寺—》。(2001年，法藏館)
5. 蜷川祥美，「藏俊の《變舊抄》について」。(2001年，龍谷大學短期大學部編，《佛教文化と福祉》)
6. 蜷川祥美，「薬師寺に至る唯識の道」(2001年，龍谷大學短期大學部佛教科編，《佛法東漸—シルクロードから古都奈良，そして現代へ—》)
7. 蜷川祥美，「藏俊著《唯識論菩提院鈔》と《變舊抄》中の論義「約入佛法」について」。(2005年，《岐阜聖徳學園大學佛教文化研究所紀要》第五號)
8. 新倉和文，「藏俊による天台一乘批判の展開—《法華玄贊文集》八十九の翻刻讀解研究を中心にして—」。(2010年，《南都佛教》第九五號號，楠淳證、蜷川祥美、後藤康夫、新倉和文「共同研究 日本唯識の轉換點—藏俊・貞慶と法相論義」所收)

