

《法華經》三車與四車之辯

——以《法華五百問論》為中心

黃國清*

摘要

本文主要通過《法華五百問論》的論證內容探討天台與法相二家對《法華經》一乘義的詮釋差異。首先，考察初期大乘經典的一乘三乘觀，作為討論的參照系。初期大乘只有一條升進道，《法華經》不離此義，唯識菩薩道亦為單一途徑，天台判教則持複數大乘道途。於此義理背景下，配合《法華經》文脈的取用與詮解，天台強調會三歸一（四車說），唯識倡言會二歸一（三車說），以後者較合《法華經》本身文義。關於會歸一乘的進路，天台主張諸教之間具內在義理連繫，會歸之道是「開三顯一」，如來令一切有情成佛；唯識則抱持二乘與佛乘全然異途之見，會歸之道是「破二歸一」，且依瑜伽行派五姓各別說，排除部份根性的成佛可能，以天台較合《法華經》的寬廣含容精神。

關鍵字：法華五百問論、一乘，三車說、四車說、眾生成佛、五姓各別說

【收稿】2009/10/02；【接受刊登】2009/01/07

*南華大學宗教學所助理教授



《法華經》三車與四車之辯 ——以《法華五百問論》為中心

黃國清

壹、前言

會歸一乘思想是《法華經》第一部份的主題，但須會入一乘者是三乘抑或二乘，以及會歸途徑為何，於漢傳佛學傳統中展現多樣的詮釋。初期大乘佛教時期，三乘關係相對單純，《般若經》發展到大乘與二乘分立之途，兩邊的修行方法與目標大異其趣；《法華經》則嘗試將二乘與大乘重新連結，視二乘非究竟法門，最終應迴入一乘。然而，《法華經·譬喻品》對三乘關係的講述留下模糊空間，火宅內三乘中的「佛乘」（牛車）與出宅後的「一乘」（大白牛車）為同為異，使後代注釋家的一乘詮釋得以各取所需，自經中徵引印證已說的文句，形成三車說與四車說的論爭。會二歸一（三車說）與會三歸一（四車說）的解釋差異事實上牽涉深層的義理問題，尤其是大乘教義的內部區分，及唯一佛乘的升進途徑。以往的研究鑑別了漢地注釋家的三車或四車主張，但對相關義理內容較缺少細部討論。

中國法華詮釋的發展演變，至唐代為止，先後留下東晉道生、梁代法雲、隋朝智顛和吉藏，及唐代窺基等人的代表性注疏。其中，道生的態度並不明確，或說「破三之偽」，或說「無二乘之偽」；明白宣示會三歸一者有法雲和智顛；窺基強烈主張會二歸一說；吉藏基本上



站在會二歸一的立場，也試圖融通會三與會二之說。¹南北隋朝時期弘揚《法華經》最力者為天台學派，為此經確立實質的經王地位。²其後，因玄奘的卓越表現，唐代法相唯識學崛起，取得義學主導勢力，窺基據唯識學說所撰《妙法蓮華經玄贊》（下簡稱《法華玄贊》）成為與天台法華詮釋鼎足而立的通行注疏，在上層佛學界產生顯著影響。³唐中葉天台佛學復興，首先面對的課題即是如何評破法相宗的注釋觀點，重新取得《法華經》詮釋權。

在此種義理之爭背景下形成的一部著作是《法華五百問論》（下簡稱《五百問》），自天台立場對《法華玄贊》展開猛烈批判，姑且不論誰高誰下，這種立論相爭促使後人關注雙方的思想差異，有助於深化對兩家義理的理解。當代學者的考證，大抵推定此書為唐代天台中興師匠湛然所撰。⁴在這場虛擬的辯論中，湛然按照《法華玄贊》先後順序，挑出重要問題，自行施設問答並給出批判，窺基自始至終是缺席的，無法親自回應，情況可說對他甚為不利。此點有待今日學者站在不偏頗任一方的立場從事研究，為窺基提供一些平衡的辯護。《五百問》

¹ 參見野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁137-165。

² 南北朝判教，《法華經》因未彰顯佛性之義，一般判在《涅槃經》之下。慧思在《法華經安樂行義》中，詮釋《法華經》的圓頓意義，為其充實深廣的義理內涵。參見拙著：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》，第38期（2007年3月），頁103-123。

³ 參見拙著：《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》（桃園：中央大學未出版博士論文，2005年），頁18-21；及拙著：〈窺基法華思想與唯識學說的交涉〉，《正觀雜誌》，第43期（2007年12月），頁91-118。

⁴ 參見中里貞隆：〈法華五百問論〉，收於小野玄妙編：《佛書解書大辭典》（東京：大東出版社，1933年初版，1991年改訂5刷），冊10，頁64-65；日比宣正：〈法華五百問論の研究〉，坂本幸男編：《法華經の中國的展開》（京都：平樂寺書店，1972年），頁373-392；吳鴻燕：〈『法華五百問論』を介して見た湛然教學の研究〉，《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》，第36號（2003年5月），頁16-36。



中涉及兩家觀點差異的問答，最受重視的議題是判教論與一乘說。⁵二家的判教論在學界已多有討論，本文焦點將凝聚於一乘說。《法華經》究竟主張三車說還是四車說，在天台家與唯識家之間發生激烈論爭，甚至將窺基戲稱為「三車法師」⁶，間接反映此論題的重要程度。本文期望透過《五百問》有關問答的研究，釐清兩家法華一乘說的思想異同。

在研究進路方面，先就初期大乘佛教的脈絡檢視《法華經》，以理解其會歸思想，作為討論兩家論點的參照系。其次，因應《五百問》從天台教學立場批判唯識學派的注釋，參考智顛《法華玄義》、《法華文句》及窺基《法華玄贊》的相關說法，可自較寬廣視域審視《五百問》，以批判態度探討其論說。

⁵ 這是筆者經詳細分析統計而得的結果。中里真隆〈法華五百問論〉所列對論重點是以定姓二乘的成不成與一乘三乘的權實問題為核心，另涉及三車四車論、《法華論》的四種聲聞、《攝大乘》的四意趣、〈壽量品〉的正宗流通論等問題。日比宣正〈法華五百問論の研究〉概述其中心論題是定性二乘成不成、一乘三乘的權實、三車四車論等問題。賴永海著《湛然》（台北：東大圖書公司，1993年）一書，第六章第二節為〈慈恩窺基「五姓各別」、「三乘真實」說批判〉。

⁶ 《宋高僧傳》窺基本傳言及此事說：「一云：行至太原傳法，三車自隨，前乘經論箱帙，中乘自御，後乘家妓、女僕、食饌。於路間遇一老父，問乘何人，對曰：家屬。父曰：知法甚精，攜家屬偕，恐不稱教。基聞之，頓悔前非，翛然獨往。老父則文殊菩薩也。此亦卮語矣。隨奘在玉華宮參譯之際，三車何處安置乎？」（《大正藏》冊 50，頁 726 上）認為三車之事是無稽之談。呂澂說：「他在晚年講《法華經》，和天台家有了正面的衝突，以致他對於經喻三車為實的解釋，也被論敵們歪曲了來誣蔑他為三車法師。」見氏著：《中國佛學源流略講》（北京：中華書局，1979年），頁 344。



貳、《法華經》會歸思想的背景與疑義

《法華經》在初期大乘背景下發展一乘思想，這部經典在思想層面有何種重要突破，可通過對比時代接近的經典的三乘觀而有所映現。至於《法華經》本身一乘思想的精深意趣，須自經中抽取相關文句，匯聚起來進行義理分析，以建立其系統觀點。儘管智顛與窺基都根據鳩摩羅什所譯《妙法蓮華經》進行疏解，由於梵漢二種語文要素的顯著差異，以及羅什譯經有其用語精省之處，此漢譯本於理解上易生歧義，所以本文研究在經文理解方面並與竺法護譯《正法華經》和現存梵本相互對勘，以求掌握較明確的語義。

關於《阿含經》、部派佛教及初期大乘經典諸如《般若經》、《維摩經》、《華嚴經》、《法華經》等的一乘三乘觀點，已有學者做過詳細考察。稻荷日宣指出《阿含經》「一乘」對應的巴利詞是“ekāyana”（eka+ayana 或 eka+āyana），為一乘道、一行道、唯一趣向等「道路」(magga)之義，非如大乘經典（特別是《法華經》）強調的“ekayāna”（一個車乘）。他引據赤沼智善的說法，指出巴利語“yāna”並無「道」(magga)或「教」(sāsana)的意思。在原始佛教，“ekāyana”意指趣向涅槃的道路，具體來說包含四念處、三十七道品等行法。此外，在漢譯《阿含經》中，除了聲聞、辟支佛的用語外，雖出現聲聞乘、辟支佛乘、菩薩乘、佛乘及二乘、三乘等用語，但這些加上「乘」的術語在巴利經典未見對應，他認為是在阿毘達磨時代所加入。在部派佛教，阿羅漢、辟支佛雖與佛陀同斷煩惱，但智慧與慈悲均不及佛。二乘根性已定，聲聞根性者不求佛乘、獨覺乘，獨覺乘也不趣向佛乘，三乘之間有嚴然區別。至於部派時代的菩薩，主要指釋尊成道前的狀態，



以圓滿六波羅蜜、救濟有情的利他行為本。⁷據此，即使擁有斷除煩惱的相似精神體驗，佛教的高層宗教體證最終存在三種區隔內涵，取決於得證涅槃前的發心大小與修習歷程，並非視為對「同一」終極真理的不同層次領悟。初期佛教與部派佛教儘管崇拜佛陀的深廣智慧與偉大人格，卻絕無追求成佛的意向，佛陀所教的唯一修證目標是阿羅漢果，以斷除煩惱的智性體悟為實踐核心。

初期大乘佛教的理念與實踐是對先前佛法形式的巨幅變革，將原本專屬於幾位三世成佛者的菩薩行果開放給每個願意投入的有情。有別於聲聞佛法以阿羅漢果為標的，志求佛果的菩薩成為大乘佛法的典範人物。大乘佛教架構在大乘與二乘區分的基礎上，逐漸發展成一種大小對立的大乘，突顯大乘優位性，這在《般若經》中已有清楚展示。⁸大乘佛教將聲聞行者視為專求個己解脫的狹小發心者，倡言應發起救濟一切有情的大菩提心，於無所得智慧引導下，以久遠時間跨度從事六度的成佛之行，達於一切正向心靈品質的圓滿具足。相較於聲聞法特重智性向度，菩薩行追求融智慧、慈悲、神通等特質為一體的超卓境地。這是佛教思想的重大突破，人類的精神體驗不再局限於冷靜默然的智性領悟，而擴充至涵容大智慧、大慈悲和菩提心之知情意相融共俱的深廣境地；實踐方法從導向生死解脫的戒定慧三學，開展為以般若為首的六波羅蜜自利利他行；修習場所則由離開人群的僻靜空處，轉而積極參與到人群社會之中。

⁷ 參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》（東京：山喜房佛書林，1975 年），頁 131-187。

⁸ 參見平川彰：〈大乘佛教における法華經の位置〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982 年），頁 1-45。在大乘佛教初期的「原始般若」中，雖欲確立大乘的優越地位，但在聲聞智慧與菩薩般若之間並未做出絕然區隔，後來才逐漸發展成對立態勢。參見印順：《初期大乘佛教之起源與開展》（台北：正聞出版社，民國 70 年），頁 649-651、981。



大乘佛教如此的轉向，拓展與深化了佛法意義，也帶來新義理難題。在原始佛教和部派佛教，起碼佛陀公平無私，教導所有弟子面向阿羅漢果的修證，並說佛陀與阿羅漢所證同為斷盡煩惱的解脫涅槃。大乘佛教區分成就佛果與解脫生死二種修行取向，或許令人產生佛陀心不均平或有所藏私的質難。⁹同為佛陀所教的最終精神體證，何以有高下之分，中間存在無法跨越的界線？大乘佛法將原因推到聲聞弟子身上，宣稱他們智慧根機不足及志願不夠遠大，唯求快速脫離充滿苦迫的現實生死世間，因過度集中智慧層面的開發，最後完全壓制了慈悲和行願的生起空間。問題是佛陀既然擁有無量智慧，徹底了知所有眾生的精神素質及一切修行法門，何以無力轉化他們，而授以次等的行法與目標？如此現象造成「圓滿」佛陀尚具「局限」的吊詭。

嘗試化解這個義理難題的是《法華經》，此經發展出影響深遠的創新大乘思想。經中高唱佛陀（及三世諸佛）只教導「一乘」，不存在其他諸乘；換言之，佛陀只教導菩薩行，讓一切受教者最終同獲佛之知見。¹⁰如此，由先前區隔不同修學道途與體證境地的教義主張，轉向同證唯一圓滿果位的妙理宣示。二乘的地位變成權宜教法，對於一類懼怕生死的宗教行者，用以消解其怯懦心理，提升其智慧潛能，讓他們擁有在生死世間實踐利他菩薩行的生存勇氣。佛法的終極目標只有一個，佛陀終究會將二乘行人會入一乘。此種思想的重價值，在於為原本遭到區隔的二乘與大乘，賦與融通的意義，使各層次佛法得以統合為一個義理系統。

⁹ 如《法華經·方便品》頌文說：「自證無上道，大乘平等法，若以小乘法，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可。」（《大正藏》冊9，頁8上）

¹⁰ 《法華經·方便品》：「佛告舍利弗：諸佛如來但教化菩薩，諸有所作常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故為眾生說法，無有餘乘，若二若三。」（《大正藏》冊9，頁7上-中）



然而，原本對二乘行者的界定，就是他們專注於生死解脫的智性追求，達於某種體悟程度後即無法再生起菩提心與慈悲心，而兩者在大乘佛法是與般若智並列的心靈品質，不發起便無由趣入大乘道。¹¹

《法華經》看到這個問題，提出一種合理解答。〈譬喻品〉和〈化城喻品〉述說釋尊自過去久遠時劫以來即教導這些弟子發菩提心修大乘行，只是他們在中間過程遭逢困境而退墮聲聞心，佛陀於是施設聲聞法引領他們，待其根機成熟再導回大乘。以此種菩提心先發的原理化解聲聞人不再有成佛可能的難題。¹²已發的菩提心終不消亡，這是聲聞弟子甚至已證阿羅漢者得以會入一乘的重要理據，唯此處依舊留下一個問題：是否所有聽法者佛陀都先令其發起菩提心？《法華經》應有如此的義蘊，卻未明白彰示，甚至有部份經文似與此義不合。例如，〈方便品〉中起而離席的「罪根深重」、「不復志求阿耨多羅三藐三菩提」的五千增上慢人¹³如何解釋？經中便無明確交待。他們學習聲聞法，卻不在一乘會歸之列。

有關會二歸一還是會三歸一的問題，《法華經》有說得甚為明確之處，也有講述模糊的地方。首先，我們不能忘記《法華經》自第二〈方

¹¹ 例如，〈信解品〉須菩提等四大聲聞說：「我等居僧之首，年並朽邁，自謂已得涅槃，無所堪任，不復進求阿耨多羅三藐三菩提。世尊往昔說法既久，我時在座，身體疲懈，但念空、無相、無作，於菩薩法、遊戲神通、淨佛國土、成就眾生，心不喜樂。所以者何？世尊令我等出於三界，得涅槃證。又今我等年已朽邁，於佛教化菩薩阿耨多羅三藐三菩提，不生一念好樂之心。我等今於佛前聞授聲聞阿耨多羅三藐三菩提記，心甚歡喜，得未曾有。」（《大正藏》冊 9，頁 16 中）在聽聞授記之前的一大段話，即代表聲聞乘人不能發起菩提心的傳統觀點。

¹² 〈譬喻品〉中是佛陀為舍利弗為首的聲聞弟子們說明此義，參見《大正藏》冊 9，頁 11 中。〈化城喻品〉說釋尊自過去久遠的大通智勝佛時代已教導弟子們發過菩提心，參見《大正藏》冊 9，頁 22 上-25 下。

¹³ 參見《大正藏》冊 9，頁 7 上-7 下。



便品〉到第九〈授學無學人記品〉這部份¹⁴的主題是會聲聞入一乘，主角既非菩薩也非緣覺；但在指稱聲聞乘者時，常習慣併提緣覺乘者。明言二乘非真實或應會入一乘的經文學例如下：

若我弟子自謂阿羅漢、辟支佛者，不聞、不知諸佛如來但教化菩薩事，此非佛弟子，非阿羅漢，非辟支佛。（〈方便品〉）¹⁵

唯此一事實，於二皆非真。（〈方便品〉）¹⁶

世間無有二乘而得滅度，唯一佛乘得滅度耳。（〈化城喻品〉）¹⁷

佛道長遠，久受勤苦乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力，而於中道，為止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便為說：汝等所作未辦，汝所住地近於佛慧，當觀察籌量所得涅槃非真實也。（〈化城喻品〉）¹⁸

首句引文說明不知如來只教化菩薩的意趣，非真正的阿羅漢、辟支佛，意謂二乘法是為導向大乘行。第二句明言一乘（大乘）才是真實，其餘二乘非真實。第三句和第四句只說到二乘非真實、非究竟，未及於佛乘。另外，在〈信解品〉「窮子喻」中，派遣去誘導逃離父親的窮子的二個「形色憔悴無威德」者，可喻指方便引導的二乘；親自化導窮子，使其心志開通，繼承家業的大富長者（父親）代表佛陀，也蘊

¹⁴ 這一部份也是被許多學者視為「原始法華經」的部份。參見望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》（東京：春秋社，1982年），頁47-78。

¹⁵ 見《大正藏》冊9，頁7中。

¹⁶ 見《大正藏》冊9，頁8上。

¹⁷ 見《大正藏》冊9，頁25下。

¹⁸ 見《大正藏》冊9，頁26上。



含會二乘歸一乘之意。¹⁹又〈化城喻品〉偈頌說：「唯有一佛乘，息處故說二。今為汝說實，汝所得非滅，為佛一切智，當發大精進。汝證一切智，十力等佛法，具三十二相，乃是真實滅。諸佛之導師，為息說涅槃，既知是息已，引入於佛慧。」²⁰商隊首領（喻指佛陀）在前往珍寶所在的中途變化出來供休息的城市（化城、息處），代表二乘涅槃，所以說「息處故說二」，如來智慧始為最終目的地。

至於可解作會三歸一的經文，主要是首見於〈方便品〉之「諸佛以方便力，於一佛乘分別說三」²¹句，及〈譬喻品〉中火宅三車喻，還有〈藥草喻品〉的三草二木喻。佛陀以方便力分別宣說三乘這樣意義的文句在諸品中反復出現，「方便」指如來的方便智慧，非意指將諸乘視為方便法門。此句易理解為存在異於「一佛乘」的「三乘」，若一佛乘為真實，則三乘為權便法門。這種解法由火宅三車喻所強化，用來誘引諸子出離火宅的是羊、鹿、牛三車，他們出宅後向老父索討三車，老父自思：「我財物無極，不應以下劣小車與諸子等。今此幼童皆是吾子，愛無偏黨，我有如是七寶大車，其數無量，應當等心各各與之，不宜差別。」²²乍讀經文易得的理解，是諸子所求為下劣小車，父親所贈是七寶大車。然而，將下劣小車解為限定於羊車和鹿車應亦無不可。稻荷日宣透過對梵漢各本經文的詳密檢視，指出長行中三車的牛車與其後大車的牛車似有差別，若就偈頌經文來看，應只有三車而無四車，界內牛車與界外大白牛車並無絕對區別。就此經發展史而言，此品偈頌的成立早於長行，頌文意旨當為較原初觀點。配合《法

¹⁹ 參見《大正藏》冊 9，頁 16 中-17 中。

²⁰ 見《大正藏》冊 9，頁 27 中。

²¹ 見《大正藏》冊 9，頁 7 中。

²² 參見《大正藏》冊 9，頁 12 下。



華經》的整體語境，他個人支持三乘中的佛乘與一佛乘等同的觀點。²³

還有一段具爭議性經文是關於〈方便品〉「一佛乘」的譯語，此語該如何解讀？與「佛乘」為同為異？出現問題者是羅什的譯法，其文如下：

佛告舍利弗：諸佛如來但教化菩薩，諸有所作常為一事，唯以佛之知見示悟眾生。舍利弗！如來但以一佛乘故，為眾生說法，無有餘乘，若二若三。²⁴

照字面解讀，意為如來只教授「一佛乘」，不存在其他諸乘。其後言及過去諸佛與未來諸佛的化導，也統一使用「一佛乘」之詞。然而，同品頌文中的用語是「一乘道」、「一乘法」、「一乘」，又見「唯一無二乘」之句²⁵，足見「一佛乘」非固定用語。《正法華經》交替使用幾個詞語，竺法護將「大覺乘」、「大乘」、「佛正覺乘」等作為相通之詞，未見「一佛乘」的特殊用語。²⁶隋代以羅什譯本為基礎增補改訂的《添品妙法蓮華經》，上引經文全承用羅什譯文，有趣的是在〈藥草喻品〉新增補的後分對意義接近的一句經文有不同譯法：

此唯一乘，所謂大乘，無有二乘，及以三乘。²⁷

²³ 參見稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，頁 356-369。

²⁴ 見《大正藏》冊 9，頁 7 中。

²⁵ 參見《大正藏》冊 9，頁 8 下-10 中。

²⁶ 參見《大正藏》冊 9，頁 69 下。

²⁷ 見《大正藏》冊 9，頁 153 中。



「一佛乘」的對應部份被拆分為相同指涉的二詞「一乘」和「大乘」。現存梵本文義與此接近而更為明晰，筆者將其中譯如下：

舍利弗！我只就一乘(ekayāna)為眾生說法，也就是佛乘
(buddha-yāna)。舍利弗！不存在任何的第二乘或第三乘。²⁸

除「一乘」即是「佛乘」的意義之外，也明白說出「二乘」和「三乘」的「二」、「三」是序數而非基數。窺基在唐代所見的梵本文義亦是如此。²⁹《法華經論》沿用「一佛乘」譯語，但將之等同「大乘」，與聲聞、辟支佛二乘區隔。³⁰綜合諸本文句，羅什本「一佛乘」可解為「唯一的佛乘」，不須解為「佛乘」之上再疊加一層「一佛乘」，在大乘內部分立不同的修行道途。

考慮到經典意趣的「前後一致」，實不應出現會二與會三的義理衝突，既然已有部份經文明確表達唯有二乘非真實，會二歸一是較合理解讀。儘管如此，不妨在大乘道中分出不同體證層級，如此亦可會通

²⁸ 尼泊爾系梵本作：ekam evāha Śāriputra yānam ārabhya sattvānāṃ dharmāṃ deśayāmi yad idaṃ buddhayānaṃ / na kirñcic Chāriputra dviṭyāṃ vā tṛtyāṃ vā yānaṃ saṃvidyate / 參見荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵本法華經》（東京：山喜房佛書林，1934年初版，1994年第3版），頁37。藤田弘達編注：《ギルギット出土法華經梵本・第二部・ローマ字版》（東京：靈友會，1975年），此句前半同，後半句缺損。（頁26）

²⁹ 《法華玄贊》卷2言：「勘梵本云無第二、第三，今翻之略，故云無二，亦無三也。」（《大正藏》冊34，頁715中）

³⁰ 相關文句有：「無二體者，謂無量乘唯一佛乘，無二乘故。」（《大正藏》冊26，頁6中）以及「無二乘者，謂無二乘所得涅槃，唯有如來證大菩提。究竟滿足一切智慧名大涅槃，非諸聲聞、辟支佛等有涅槃法，唯一佛乘故。……所謂唯一乘體故。一乘體者，所謂諸佛如來平等法身，彼諸聲聞、辟支佛乘非彼平等法身之體，以因果行觀不同故。」（《大正藏》冊26，頁7下）



火宅喻之旨，界內牛車與界外大白牛車是可銜接的同一大乘，只是境地有高下之別。〈藥草喻品〉頌文分別以小藥草、中藥草、上藥草、小樹和大樹代表人天乘、二乘、小菩薩、久修菩薩、大菩薩，同樣稟受如來一味法雨，依各人根器差別而有不同層次領悟。³¹這段文句具二個重要意義：其一，從人天法到高層菩薩法，都是成佛法門，可呼應〈方便品〉頌文甚至舉一手、小低頭「皆已成佛道」之說。³²其二，各層次法門是內在融通的，本於如來的一音說法，此點為二乘得以會歸一乘提供重要的理論基礎。

《法華經》處於初期大乘的文化環境，大乘主要相對二乘而說，當時已出現大乘菩薩道的高下階位說³³，各部大乘經典的菩薩義涵容或不同，但未分立多道大乘途徑。《法華經》第一部份的具體菩薩行，〈方便品〉頌文中較高層實踐方法是六波羅蜜；〈藥草喻品〉上藥草菩薩位是發起成佛之心，修習精進和禪定；小樹菩薩位開發慈悲，自知成佛無疑；大樹位菩薩安住神通，轉不退法輪，廣度眾生，以上所舉均不出初期大乘習見的菩薩法門與修行境地。《法華經》未將自身的「一乘」與當時通行的大乘菩薩道特加區分，可說「一佛乘」相通於「一乘」、「大乘」、「佛乘」、「菩薩乘」，界內牛車連通於界外大白牛車。後代大乘學說不斷發展與流出，佛典注釋家面對多音的學說，加以整理會通，形成個人理解的一套教義系統，據此從事《法華經》的精深詮釋，將轉為複雜深奧的大乘教義與《法華經》文義交織成一片。

³¹ 參見《大正藏》冊9，頁20上-中。

³² 〈方便品〉各種成佛實踐方法的列舉參見《大正藏》冊9，頁8下-9上。

³³ 《般若經》中可見到菩薩位次的四階說與十地說，《華嚴經》的〈十地品〉也有十地說，參見梶山雄一：〈般若思想の生成〉，平川彰等編：《般若思想》（東京：春秋社，1983年），頁1-86；及平川彰：《初期大乘と法華思想》（東京：春秋社，1989年），頁141-246。後來大本《華嚴經》發展為四十一位說；又有大乘經典提出五十二階說，後者為中國通行的菩薩階位說所本。



參、唯識的單數大乘與天台的複數大乘

就《法華經》的會歸思想而言，將二乘會入一乘殆無疑義，唯注釋家之間有一切眾生皆會歸佛道與部份根性不會的觀點分歧。(詳見下節討論)還有一個重大爭議在於三乘中的「佛乘」須不須會，此點反映視大乘道為單一途徑或是複數道途的差別取向。若是前者，佛乘通於一乘，不須會歸；若屬後者，佛乘異於一乘，存在會歸必要。天台家與唯識家(法相宗)在此方面的不同主張，不僅是所取用的《法華經》文證各有偏重，更含有菩薩道架構的巨大差異。

就判教理論來看，唯識家持有單一大乘道的主張，雖在大乘中分出空教與中道教二階，空教不及中道教圓滿，只是解說不完全，非與中道教全然異質。窺基在《法華玄贊》引述《解深密經·無自性相品》的三時教判說明第二時與第三時的教說同異：

世尊在昔第二時中，唯為發趣修大乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，以隱密相轉正法輪。雖更甚奇，甚為希有，而於彼時所轉法輪亦是有所容受，猶未了義，亦諸諍論安足處所。世尊于今第三時中，普為發趣一切乘者，依一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃，無自性性，以顯了相轉正法輪。第一甚奇，最為希有，于今世尊所轉法輪無上，無所容受，是真了義，非諸諍論安足處所。……《大般若》等為第二時，總密說空，不明空者亦空何性。《華嚴經》等為第三時，顯了說有，有依他、圓成；亦顯了說空，空所執性。³⁴

³⁴ 見《大正藏》冊34，頁655上。原經文見《解深密經》卷2，《大正藏》冊



第二時教與第三時教均欲顯示「一切法皆無自性，無生無滅，本來寂靜，自性涅槃」的究竟真理，第二時以「隱密相」偏說空義一面，將圓滿真理隱含其中；第三時以「顯了相」講說亦空亦有、不落空有的中道義。相對於第三時教的和盤托出，第二時教是對至高真理的部份顯明，用以提升修學者對究極真理的領解能力，導向完全體悟。窺基另有八宗判教，對大乘的分判同於三時教判。³⁵

天台判教論相較唯識學派複雜許多，小乘以「藏教」代表，大乘開出「通教」、「別教」和「圓教」三階。通、別、圓三教雖同屬大乘，然教說有別，各教所示佛果階位非皆對應於圓滿佛位。圓教自始至終所聞與所證都為「圓中」理，了知非有非空並與一切法相即的圓實中道義，直接通達究極佛果。別教所聞是「但中」義，了知非有非空而不與一切法相即的中道教說，次第經歷空、假、中三觀，登上初地後始悟得與圓教同質的中道理。³⁶別教與圓教殊途同歸，但此教佛果所對圓教階位非究竟佛位，僅在分證階段（圓教初行位或初地位），有待繼續前行。³⁷別教於見道位前，可轉聞圓教說而「會」入圓教；或因

16，頁 697 上。

³⁵ 關於法相宗的判教學說，可參見廖明活：〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》，第 3 期(1998 年)，頁 217-241；拙著：《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》（桃園：中央大學未出版博士論文，2005 年），頁 84-97。

³⁶ 在觀行進路的差別，別教次第觀空、假、中三諦，圓教一時同觀三諦。《法華玄義》卷 1 說：「分別者，但法有麤妙，若隔歷三諦，麤法也；圓融三諦，妙法也。」（《大正藏》冊 33，頁 682 上）別教登地以上所證同於圓教妙法，《法華玄義》卷 3 說：「此中但理不具諸法，是故皆麤；登地智破無明，見中道，證則為妙。」（《大正藏》冊 33，頁 709 下）

³⁷ 別教登地破根本無明見中道佛性後與圓教在位次上的對應，《法華玄義》卷 5 言：「若（別教）登地破無明，祇與圓家初住齊。何者？若十地十品破無明，圓家十住亦十品破無明，設開十地為三十品，祇是圓家十住三十品齊；若與為論，圓家不開十住，合取三十心為三十品，與別家十地三十品等者，則十地與圓家十迴向齊。若奪而為論，別家佛地與圓家初行齊；與而為論，別家佛地與圓家初地齊。故知別教權說，判佛則高；望實為言，其佛猶下。」（《大



根機較利自行悟得圓教理而為圓教所「接」。通教聽聞空義，最高只證偏真之理，出三界生死，須為別教或圓教所「接」，或轉聞別教或圓教而「會」入二教，始有悟得中道佛性的機緣。至於藏教，無法直接在其教義中領略大乘之理，不可被「接」，只能轉聞大乘教而「會」入通、別、圓三教。³⁸另外，藏教中亦存在修菩薩行的「佛乘」，其佛位與通教一樣，只是方便虛設，所證為偏真之理，始終不明中道佛性。³⁹通教與別教登地前的位次，尚未進入一乘修學，即使為大乘法門也存在被會的必要性。

法相與天台二宗在一乘說的主要差異，除了各自賦與一乘真理內涵的不同解釋，尚有趣入途徑的理論差別。法相宗主張一路的大乘階位說，三乘中的佛乘直接連結到一乘，不須會歸，唯有二乘須加轉會。然而，同一條大乘菩薩道，悟理可有淺深偏圓，一乘實為佛乘道路中的特殊階段。⁴⁰窺基依據不同經論的說法，或說初地以上始達一乘體

正藏》冊 33，頁 737 上-中) 依據不同觀點，別教佛位約當圓教初行位或初地位。

³⁸ 關於四教的「接」與「會」及其原理，《法華玄義》卷 2 言：「七種二諦廣說如前。略說者，界內相即、不相即，界外相即、不相即，四種二諦也；別接通五也；圓接通六也；圓接別七也。問：何不接三藏？答：三藏是界內不相即，小乘取證根敗之士，故不論接。餘六是摩訶衍門，若欲前進，亦可得去，是故被接。問：若不接，亦不會？答：接義非會義。未會之前，不論被接。」(《大正藏》冊 33，頁 703 下) 學通教者亦可領悟別圓二理而被接，是因通教中隱含別圓之理(別入通、圓入通)，利根之士能悟。學別教而悟圓理的道理亦同(圓入別)。參見《大正藏》冊 33，頁 703 中。

³⁹ 《摩訶止觀》卷 6 言：「若前二教止觀，是漸而非頓，力不及遠，但契偏真。……前兩觀因中有教行證人，果上但有其教，無行證人。何以故？因中之人灰身入寂，沈空盡滅，不得成於果頭之佛，直是方便之說，故有其教，無行證人。」(《大正藏》冊 46，頁 33 上-中)

⁴⁰ 《法華玄贊》解釋〈法師品〉於高原挖土取水，先為乾土，漸見濕土、泥水，離水越近的寓言故事，說：「猶見乾土者，即昔日權二乘教跡，全無大乘之相，名知水尚遠。施功不已者，二利不息故。轉見濕土者，謂逢般若空教大乘，有菩提之勢，與濕土名。遂漸至泥者，喻聞此經教，知水必近者。」(《大



悟，或說須到八地以上，而以前說為主。如《法華玄贊》解〈譬喻品〉頌文「得如是乘，令諸子等，日夜劫數，常得遊戲。與諸菩薩，及聲聞眾，乘此寶乘，直至道場」說：

頌第一之樂。日夜劫數常得遊戲者，三乘俱登初地已上，乘此一乘種智，經兩阿僧祇方至佛位。若二乘者乘無漏教及有漏乘，一大阿僧祇方入初地，如是總名日夜劫數。三種意生身乘此無漏寶一乘故，直至道場佛之位矣。⁴¹

佛乘登於初地以上，或二乘轉入菩薩道而得初地，即進入一乘實踐。天台家不如此看，雖說藏、通、別、圓四教都可開通入於一乘，但真正想說者是唯有圓教是貨真價實的一乘（一佛乘），其餘三教基本上是進入一乘的階梯，《法華玄義》卷10說：

十方佛土中唯有一乘法，於此法不解，全生如乳。若欲開者，開圓出別教一乘也。若於別不解，亦全生如乳，又開通一乘也。若於通不解，亦全生如乳，又開三藏一乘也。雖開為四，皆名一大乘法，俱求佛果也。若於三藏一乘得解，即變乳成酪，乃至入本一乘也(云云)。若於四一乘不解，又更於三藏開出聲聞、支佛教，若斷結證果，心漸通泰者，即卻二乘，唯言大乘求佛，漸以般若淘汰，令心調熟，即廢方便一乘唯圓實一乘。……是故始從一而開一，終從一而歸一。⁴²

正藏》冊34，頁810上)二乘教不屬大乘道，有轉會需要；般若空教已進入大乘道，不必會歸。

⁴¹ 見《大正藏》冊34，頁764上。

⁴² 見《大正藏》冊33，頁810下-811上。



因修習者不解圓教，所以依次向下開出別教、通教，及藏教的佛乘；又於佛乘不解，才更方便地於藏教開出二乘。各教均自圓教開出，與圓教具內在聯繫，因此能作為領解圓教的憑依。然而，如前所述，三教教說與圓教有別，除別教登地層級以外，欲進入「圓實一乘」，須被「接」或被「會」。法相宗較忠實地根據印度經論而說，相應於印度大乘佛學的通行菩薩道理論，強調大乘諸種法門的修學，在一條大乘道上由淺至深朝向一乘中道體悟。天台家不同，吸收並綜合印度經論的多元觀點後，發展出一套複雜精緻的大乘菩薩道思想。圓教外的大乘教法雖助於圓教的領解，但非直接導向真實一乘，有待會入圓教。

在前述討論的基礎上，接下來以批判態度審視《五百問》的相關義理論辯。《五百問》論說火宅喻的部份，將化城喻的內容包含其中，利於我們同時考察雙方對兩個譬喻的理解。窺基堅持會二歸一的見解，有時隨順《法華經》說三乘、三車，自有其會通方式，見解保持前後一貫，但《五百問》常未通讀《法華玄贊》的整體文脈而斷章取義，指摘其中自相矛盾。⁴³如卷中第 50 問說：

問：經云「於一佛乘分別說三」，何以於一而說三耶？

（《法華玄贊》）答：由上所說道因緣，於一乘體分別說有三教不同，於一極果說有三因，實無三體、三乘極也。

今問：若唯二權，但只應云無二體極，何故皆云無三極耶？何不經云：於一佛乘，分別說二。⁴⁴

⁴³ 《五百問》主要採取如此斷章取義的評破策略，讓人以為窺基注釋中充滿錯誤。

⁴⁴ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 632 下。



窺基意思是說雖有三教不同，但為一實二權，真理唯一，不可說有三個理體、三種極果，非無唯一的至高理體與終極佛果。⁴⁵湛然卻誤為窺基意謂三乘皆非真實，有違其先前所言的會二歸一。窺基的觀點甚為明確，佛陀方便地自一乘開出三乘，但三乘中唯有二乘非真，佛乘本即佛陀所欲示導的菩薩教說。因此，方便開三與會二歸一之間並無理論上的相違，他說：

門外設於車，車中許三種，中路設化城，何因但說二？答：二車對大因，門外三車設；權城對實果，中路化城施。⁴⁶

代表二乘的羊鹿二車相對於大乘之因，加上本為大乘之因的牛車，成為三車的施設。化城本為權設之物，於是只喻指二乘。窺基對二個譬喻的解釋維持統一見解。

那麼，窺基如何處理火宅喻中牛車與大白牛車的關係？以及佛乘在化城喻中的位置何在？雖然〈譬喻品〉說火宅只有一處小門，有趣的是窺基特意加上一扇大門，區分佛乘與二乘的出路：

門有二種：一、中大正門，唯一乘教行；二、邊小側門，唯二乘教行。⁴⁷

⁴⁵ 《法華玄贊》卷4言：「此經亦云：唯此一事實，餘二則非真。密遣二人，息處說二。羊鹿非真，不說三言。從勝至劣數，佛乘第一，獨覺第二，聲聞第三，無第二獨覺，無第三聲聞，非無三乘之中大乘體極。」（《大正藏》冊34，頁715中）

⁴⁶ 見《法華玄贊》卷5，《大正藏》冊34，頁750上-下。

⁴⁷ 見《法華玄贊》卷5，《大正藏》冊34，頁745下。



如來方便開出三乘，亦即以羊、鹿、牛三車進行誘引，但窺基主張《法華經》真正化導的對象是聲聞行者，連帶言及辟支佛乘⁴⁸，所以說唯有二乘從窄門求出。至於修學佛乘的菩薩行者，不應同於二乘由窄門出，窺基於是另立中大正門，作為大乘菩薩道的通口。二乘不知以佛果為標的，因此須破其迷執，會入成佛的一乘。大乘本自追求成佛，如何要破？還須會至何乘？宅內宅外是同一大乘，不必棄一取一。⁴⁹湛然當然不能認同此種缺乏《法華經》證的大乘之門，他根據經文語義，提出諸子以三車出宅，父親於宅外平等賜與大白牛車，牛車應有宅內宅外之別，代表別異的大乘進路。⁵⁰窺基的大門說雖無經證，卻為創造性的解釋，蘊含大乘從因至果的連貫性，而以初地一切種智見道位作為分界，代表一乘體悟境地的巨大跳躍。⁵¹

關於化城喻中佛乘的位置，窺基提出二乘畏懼生死，無法直接走到極遙遠的佛果寶地，需化城的臨時休憩之所；菩薩對生死輪轉已不感疲厭，不證涅槃，所以不必進入化城。然而，對於主張三乘中佛乘亦須會歸一乘的天台家而言，對化城的喻義有不同理解，《五百問》卷

⁴⁸ 《法華玄贊》卷 1 言：「此經所說一乘之理，《論》雖言為二聲聞說，謂退心、應化，法華一會正唯為退菩提心說，兼亦為應化，滿慈子等亦在會故。」（《大正藏》冊 34，頁 653 上-中）又言：「此經被彼大乘定性、聲聞定性，及不定性，如前已引，然無被彼獨覺機文，有無雙彰，以通從別。」（《大正藏》冊 34，頁 656 下）

⁴⁹ 《法華玄贊》卷 4 言：「若破執大極，還為說一乘，更增其病，何名為破？又未出宅，許以牛車，既亦破大，後出宅與，是何等車？若言與白牛，棄本黃牛故。既爾，即應捨頓學漸。黃白牛相因行何殊？既還本牛，明不破大。若執一極，不違趣大，何須破之？執二為極，不趣大故，可須破也。」（《大正藏》冊 34，頁 751 上）

⁵⁰ 參見《新纂卍續藏》冊 56，頁 629 中。

⁵¹ 《法華玄贊》卷 5 解釋宅外牛車「其疾如風」說：「正智體性一刹那中遍緣法界，大悲所繫，內圓眾德，外化群生，無遲滯故。初地以上能速進脩，觀空觀有，不稽留故，性雖捷利，然事雍容。」（《大正藏》冊 34，頁 751 下）



中第 38 問的對論如下：

（《法華玄贊》）又云：二乘出宅，求證諸法，名索羊、鹿。菩薩之人，依於本《論》，初地已上雖離分段，未證解脫，不名入城，不疲倦故，不入無餘，是故不說菩薩入城。

今謂：若言初地已入平等法界海，何以而言未入城？若未入城，猶在分段，豈可伏惑能離分段？縱以法執為惑，亦不應言伏能入地。若爾，與小不同，亦不俱坐。⁵²

湛然質疑說初地分證佛的智慧，已出離三界生死（此實為天台家別教階位說觀點），化城代表解脫生死之地，如何可說菩薩未入？未入化城，是否表示菩薩仍未超出三界分段生死？窺基確有此意，《法華玄贊》卷 3 有個關於火宅喻的問答解明此點：

問：何故二子趣於牛，羊鹿稱出宅；大子趣於牛，菩薩未出宅？

答。二乘惑種盡，得滅稱出宅；初劫惑猶行，如何稱出宅？又七地分段盡此一生，亦名出宅，二乘同故；已前即非，猶多生故，如有學類。故出宅已，方上牛車。⁵³

「出宅」和「入城」一樣，喻指三界生死的解脫，二乘修證目標為此，待得證涅槃後始轉向一乘（上牛車）。菩薩三大阿僧祇劫的實踐歷程，初劫結束時升至初地，雖已見道而智慧尚未穩固，不能於此斷盡煩惱，否則即證入涅槃，中斷了菩薩行，於是留惑潤生，繼續在生死世間培

⁵² 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 630 下。

⁵³ 見《大正藏》冊 34，頁 712 下。



植福慧。到第二劫滿處於七地時，由於方便智成熟，於自身願力與諸佛加持力的支撐之下，縱使斷盡煩惱也不致證入涅槃，乃於此時出脫三界分段生死。⁵⁴雖然七地斷三界煩惱之點同於二乘解脫，但菩薩未得佛果，不於中途證入涅槃，只是勉強比配聲聞境地說其「出宅」。菩薩道不求速出生死，歌頌在生死世間自利利人，故自發提心始至第七地前的二大僧祇劫久遠期間，不出宅、不入城。

有關《法華經》火宅三車之喻，故事中見到誘引諸子出宅的三車，以及出宅後所賜的大白牛車，天台的理解方式與窺基有別，《五百問》卷上第 104 問如此說：

文列三乘各有所為，各自出宅，文未曾云羊、鹿求牛索辭，只云：願賜我等三種寶車。得三車後，方云長者見子得出火宅，自惟財富無量，方乃等與大車。當知三車出宅，並未得寶車。⁵⁵

三類兒子各有所求的羊、鹿、牛車，出宅後同向父親索求三車，表示都尚未登上大車，推得牛車不同於大白牛車。對湛然來說，四車說才符合火宅喻的意旨。

《五百問》站在天台教學的多重大乘道路，菩薩非皆領解一佛乘的立場，再配合「三乘為方便」的經說，批判窺基佛乘即一乘的立論。對於《法華玄贊》「初說三乘為方便，今說一乘為究竟，皆為眾生得一佛乘、一切種智故。上文皆言得一佛乘、一切種智，故知種智即一佛

⁵⁴ 《大智度論》卷 50 言：「菩薩住七地中，破諸煩惱，自利具足。」（《大正藏》冊 25，頁 419 中）又言：「菩薩住七地中時，欲取涅槃，爾時有種種因緣，及十方諸佛擁護，還生心欲度眾生，好莊嚴神通隨意自在，乃至無量無邊世界中無所罣礙，見諸佛國亦不取佛國相。」（《大正藏》冊 25，頁 418 上）

⁵⁵ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 622 上。



乘」一段，湛然質問說：

今問：判（一切）種智許是（一）佛乘，《論》釋種種因緣，即云三乘，當知聞法改觀，方為佛乘。若菩薩先是佛乘，豈有佛乘更為佛乘？若言菩薩是佛因者，《論》何故云：非有實義。⁵⁶

此處的論辯策略是引用窺基常作為依據的世親《法華經論》來破斥。該論確實說：「種種因緣者，所謂三乘。彼三乘者，唯有名字、章句、言說，非有實義，以彼實義不可說故。」⁵⁷湛然將此理解為三乘非實，一佛乘始為真實，因此菩薩必須改聽一乘教義，以此作為觀境，始為修學一乘。否則如窺基所釋，造成本已是佛乘（界內牛車），出宅更求佛乘（界外牛車）的難題。其實《法華經論》這段文字，窺基另有優於《五百問》的理解，他說三乘是方便假名，唯有佛智真如為實，但真如不可言說。⁵⁸若認真追究的話，就勝義諦而言，即使一佛乘也屬方便假名。然而，如此並不妨礙在世俗諦上說二乘非真，佛乘為真。

《五百問》批判窺基會二歸一說的一個有力論點，就是唯識學不知大乘分為多條道途（通、別、圓三教），不可混濫；若單就佛乘而言，連小乘藏教都有此乘。唯識學雖有空教與中道教的大乘義理分判，仍主張大乘道唯有一路。《五百問》卷上第 27 問批評《玄贊》的籠統說法：

若但過二乘，不出三祇，但為《婆沙》、《俱舍》所攝。⁵⁹

⁵⁶ 《五百問》卷上第 103 問，《新纂卍續藏》冊 56，頁 622 下。

⁵⁷ 見《大正藏》冊 26，頁 7 上。

⁵⁸ 見《法華玄贊》卷 3，《大正藏》冊 34，頁 709 下。

⁵⁹ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 607 中。



如果只以佛乘高於二乘論其殊勝意義，藏教的佛乘何嘗不是如此？同卷第 38 問批評窺基用自行以大智為首及化他以大悲為首解釋菩薩涵義，實闡於各部經論的義理差別：

菩薩悲智誰不知之？但大小乘殊，偏圓各別。四階成道，三乘共地，《瓔珞》諸伏，《華嚴》普賢、文殊、善財及入法界諸知識等，為一槩耶？有階降耶？《大論》、《大集》、《大智》有三，謂一切智、道種智、一切種智。慈悲有三，謂眾生緣、法緣、無緣。既無分別，實暗所聞。⁶⁰

慈悲與智慧是菩薩必備的精神特質，但大小經論對此有高下偏圓的多元論述，混濫不同層次的教說，將無法適切發揮《法華經》的圓滿深廣之理。二家在一乘菩薩道方面為不同的義理類型，天台家要求學習圓教，不學圓教之說或不悟圓教之理，無由進入一乘；唯識家並未否定大乘空教通向同一佛乘的可能，只是將其化導功效置於中道教之下。

天台與唯識二家解釋《法華經》會歸思想的深一層理論，運用到「體」與「用」這對概念。《法華玄贊》中體用的用法眾多，意義紛陳，但連繫到會二歸一的體用觀念並不難掌握。一乘體即真如、大菩提、智慧性相等冥合為一的如來證境，三乘教說的析分出於如來的智慧力用。《法華玄贊》卷 3 言：

五甚深中，多唯慧性真如為體，以阿含甚深即昔三教故，證甚深即一乘體。無上甚深是大菩提，故《勝鬘經》中說一乘體唯真如故，即〈化城品〉之寶所也。今此經中依實勝慧，唯取智

⁶⁰ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 608 下。



性、智相為體。菩提、菩提斷皆名菩提；智及智處皆名般若，攝一切故。火宅牛車即智相故，牛車言作，各與一故。寶所舊有，即智性故，眾共取故。……謂此智慧是一乘真理，其智慧門是三乘權教。⁶¹

值得注意的是窺基將「火宅牛車」視為「智相」，即真實智慧的能觀智一面，相對於「智性」，即所觀理一面。⁶²因此，在如來方便智用所施展的三乘教中，佛乘為實，含攝於一乘體；二乘為權，並無實體，《法華玄贊》卷4以三義解明一乘：

簡別故名一者，昔日說三，今時說一，故知所詮理極一而為實，能詮之教二即稱權，無別二理以為極也。……故所詮理佛智名一，非別簡三，唯無二極故。《論》解遮云：無二乘者，無二涅槃體。……破別故名一者，二乘不知二為方便，執二乘果以為真極，今說二涅槃但為化城，說二菩提，但是羊鹿權教所設，非是二果所得所證菩提涅槃真勝極也。破彼情執有二果極，故說為一。……會別故名一者，教理行果皆有根本及以方便，會漸悟者，先二乘中所修成得教理行果為大方便。⁶³

窺基所言的「方便」實有二義，一為此處所見的二乘方便權教；一依《法華經》說，指如來施設三乘的方便智用。⁶⁴即使分出三乘教說，

⁶¹ 見《大正藏》冊34，頁697上-中。

⁶² 《法華玄贊》卷4言：「以理智二為一乘體，智性、智相合名為智。」（《大正藏》冊34，頁713中）

⁶³ 見《大正藏》冊34，頁714下-715上。

⁶⁴ 《法華玄贊》卷6言：「當知諸佛方便力故，於一佛乘，分別說三。以是上



也只有二乘無體，佛乘通於一乘，有其實義。二乘雖缺乏實體，亦是成就大乘的方便法門，提高行者的潛能，使其最終得以會歸根本一乘。天台家主張會三歸一，《五百問》以一乘為體，三乘為用：

言體用者，今謂二（自行、化他）俱一乘，並有體用。用即利物，物益須體，豈有以無用之體，化彼菩薩；闕體之用，教此聲聞？無用有體之一乘，有情咸具；無體有用之一乘，外道神通。當知彼化三乘，名之為用；此經實相，妙體灼然。是則彼經（《無量義經》）從體開用之一乘，故三乘稟益；此經（《法華經》）是收用入體之一乘，故令三歸一。

一乘法必須體用兼具，諸法實相為一乘之體，如來據實相妙體開出三乘為用。他批判窺基強行析分體用，若以無體之用教化聲聞，缺乏實相妙體作為根據，將無法導人通向一乘。窺基的理論難題在於與一乘實體缺乏內在連繫的二乘權教，如何能成為一乘的方便法門？因此窺基倡言二乘行者最後必須破除迷執，轉學具有實義的一乘法，著重「破二歸一」。《五百問》強調體用不分離，三乘權用連繫於一乘實體，修學三乘均能獲得某種程度的一乘利益，會歸方式側重「開三顯一」。

肆、天台的眾生成佛與唯識的部份不成

不論對《法華經》持有三車或四車之見，在會歸一乘思想方面尚存一個重要爭議，即此經是否蘊有令一切眾生成佛的理想。就此點而

來所說理故，於十方界而諦審求，更無二乘之體，除佛方便教說有三，亦更無三極果之體，除說其因方便有三。」（《大正藏》冊 34，頁 764 上）



言，天台家與唯識家正好站在相對的立場。兩家詮解《法華經》源自不同的義理建構模式，一家極具創造力，另一家謹守印度學說。天台教學的建立受到《法華經》很大影響，但也廣引其他經論義理，綜合起來完成自家龐大思想體系，回過頭來灌注於《法華經》文句詮釋中，常有超出印度佛教的思想創獲。窺基則忠實於瑜伽行派的視域，以印度唯識諸師的「權威觀點」作為理論依據，不太追求思想上的創新。⁶⁵

關於天台學統的佛性思想，廖明活指出智顛順著南北朝以來佛性論者的一般理解，以《涅槃經》「一切眾生悉有佛性」的思想連結《法華經》「如來但以一佛乘故，為眾生說法」，「欲令眾生開佛知見」的說法，極力闡揚如來開顯一乘法，欲令包括一闡提在內的一切眾生「普得作佛」。其次，探討湛然植基於眾生成佛的立場，強力批判窺基的五種種姓界別之見，回復《法華經》使一切三乘行者正向佛道的理想。此外，他詳細討論了湛然的「無情有性」思想。⁶⁶

瑜伽行派「五姓各別說」反對一切眾生皆可成佛的命題，窺基在《法華玄贊》中根據此說論述得以會入一乘者的條件限定。該書總論《法華經》的「顯機」一項，廣引諸部經論，證明唯有特定部份的佛教行者能夠成佛。雖然《涅槃經》說眾生成佛，《法華經》說唯教菩薩，窺基區分「理佛性」和「行佛性」以會通諸經之說，提出具行佛性者始得成佛：

依《涅槃經》唯一機，故彼經云：師子吼者是決定說，一切眾生悉有佛性。又云：眾生亦爾，悉皆有心。凡有心者，悉皆

⁶⁵ 玄奘所傳唯識學承襲印度護法、戒賢一系，窺基的注釋以此家觀點為準而整合諸部論書。

⁶⁶ 參見廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》（台北：文津出版社有限公司，2008年），頁334-375。



當得阿耨多羅三藐三菩提。此經亦云：十方佛土中唯有一乘法，無二亦無三，除佛方便說。但教化菩薩，無聲聞弟子。乃至廣說：若聲聞若菩薩，聞我說法，皆成於佛。依此唯有一大乘性。此經既說一乘，被彼大乘根性。然性有二：一、理性，《勝鬘》所說如來藏是；二、行性，《楞伽》所說如來藏是。前皆有之，後性或無，談有藏無，說皆作佛。⁶⁷

「理佛性」眾生皆有，據此說一切眾生成佛；「行佛性」眾生或有或無，此為能否真正實現佛果的關鍵。法華會上的聞法大眾包括「聲聞（定性），及如來乘姓、不定乘姓，及一闍提中大悲菩薩」，而無「獨覺性及斷善者」⁶⁸，即使得聞《法華經》，並不保證進入一乘實踐，須為相應的種姓。《法華經》會聲聞入一乘，能被會入者為不定種性（姓）：

菩薩根性有二：一、不定性；二、定性。為不定性初權後實，顯暢一乘。……為定性者說頓教一乘。⁶⁹

先教以聲聞權法，後導入一乘實法，此種途徑為漸悟；不經歷二乘法的曲折，一路學習大乘者屬頓悟。前者雖顯現為聲聞身分，但為退菩提心聲聞，事實上也算菩薩，以此義會通《法華經》唯教菩薩之說。⁷⁰

⁶⁷ 見《大正藏》冊 34，頁 656 上。

⁶⁸ 見《大正藏》冊 34，頁 656 下。

⁶⁹ 見《大正藏》冊 34，頁 726 中。

⁷⁰ 《法華玄贊》卷 1 言：「今此唯被菩薩性人，先雖是聲聞，後作菩薩故，又亦可言被彼聲聞。」（《大正藏》冊 34，頁 656 下）又言：「退已還發大菩提心，亦名不定種姓。且法華會得記聲聞名退菩提心，舍利弗等皆是此類。」（《大正藏》冊 34，頁 652 下）窺基相關觀點的討論，可參見廖明活：《中國佛性思想的形成和開展》，頁 197-199。



五種姓當中，窺基排除聲聞定性、獨覺定性、斷善根一闡提等三類人的成佛機會，一乘只開放給定性菩薩（本已實踐一乘法）與不定種性者。

《五百問》認為經論所言的五種種姓只是暫時區分，用來折伏、攝受某類根機者，非指修學者的種姓真成固定，不可據表面文義做僵化解釋，卷上第 13 問質問：

今問：勤行之人幾時不得，即知定屬無性之人？……是知不曉一切教中咸具折伏、攝受二義，如毒天二鼓、藥珠二身，是故《論》中有眾生意樂，輒於一事中或呵或讚。豈可聞五性，便謂人天二乘永無；睹一性宗，乃言一切皆有？……豈可聞有即生有見，聞無即生無見？⁷¹

意謂詮釋經典必須具備一致觀點，一切眾生皆有佛性及部份眾生永無佛種根本是相左說法，如何可能併立？他認為五姓界隔之說不符《法華經》原意，如卷上第 14 問說：

問：此經下文〈妙莊嚴王品〉八萬四千得法眼淨為是何位？

答：是被聲聞傍利益故。

今謂：若爾，何經不然？諸大乘經皆有二乘聞大獲小。二子勸王聽《法華經》，聞經乃成令得小果，此典何名唯為會三？諸教之上，其言徒施；唯一佛乘，有言無實！……

又曰：《般若》云三乘定性及不定性，此經大乘無復定性。

今謂：在《般若》中有定不定，若入今經，無復定性。若至此

⁷¹ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 603 下。



經，猶尚不轉，暫名為定，發在界外故也。《般若》仍挫，故有不同。

又曰：《楞伽》五性，三乘及以定性、無性。無性即是闍提之人。《勝鬘》四性，亦復如是。

今謂：此並猶在不了抑揚教故，不可引權以證實教。⁷²

窺基徵引《般若》、《楞伽》、《勝鬘》諸經，證明三乘定性和不定性之分，因此《法華經》唯教菩薩，只能是化導大乘定性與不定種性的修學者。湛然運用天台判教學說，認為窺基所引諸經不及《法華經》圓滿，主旨在斥小歎大與融通諸教，五姓之說為權說，不可用來匡限圓教。天台主張《法華經》教化「一切眾生」，在諸經的誘引、抑揚、融通的基礎之上，將它們「全部」導入一乘。聽聞《法華經》者，絕無如他經聞大證小的情形，必然同入一乘。即使在此土法華會上未悟，或無緣與聞盛會，此等聲聞行者入滅以後，釋尊會在其他世界繼續教導他們；⁷³據此，並無真正的定性聲聞。

《法華經》的確蘊有令一切眾生成佛的理想，例如，對原本與大乘對立的二乘，肯定其成佛的潛能：〈法師品〉為於佛世和佛後得聞《法

⁷² 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 603 下-604 上。《法華玄贊》原文參見《大正藏》冊 34，頁 656 中-657 上。

⁷³ 《法華經·化城喻品》說：「我滅度後，復有弟子不聞是經，不知不覺菩薩所行，自於所得功德生滅度想，當入涅槃。我於餘國作佛，更有異名，是人雖生滅度之想，入於涅槃，而於彼土求佛智慧，得聞是經。唯以佛乘而得滅度，更無餘乘，除諸如來方便說法。」（《大正藏》冊 9，頁 25 下）《法華文句》卷 7 說明此義：「疑者云：現在者得聞佛說《法華》，得入一道，可是結緣之流；未來者不聞《法華》而入滅度，此豈能捨小得入一乘？釋云：雖滅度之，終會得聞。我於餘國作佛，得聞是經。餘國者，三乘通教有餘國也。」（《大正藏》冊 34，頁 100 上）《五百問》卷上第 99 問即以〈化城喻品〉此段質疑窺基所持《法華經》只為不定種性說的觀點。參見《新纂卍續藏》冊 56，頁 620 下。



華經》的有情全都授與成佛記別；⁷⁴〈提婆達多品〉甚至為犯五逆重罪的提婆達多受授記，並說畜生龍女的即身成佛；⁷⁵〈常不輕菩薩品〉肯定眾生成佛，教化增上慢聲聞發菩提心等⁷⁶，不一而足。同樣的，《法華經》中也有否定聲聞行者的部份雜音，如〈方便品〉離席的增上慢聲聞人；〈安樂行品〉要求菩薩行者不得接近聲聞四眾。⁷⁷這些內容可能是大乘與二乘對立關係下的產物的殘留。關於五千增上慢比丘，智顛說那些增上慢人將在《法華經》後的《涅槃經》會上獲得濟度，但這和《法華經》畢竟無直接關聯。⁷⁸窺基則語帶保留，說到「異熟」和「作業」二種決定之人，如來就算有神力也不阻止他們；但也留下緩衝餘地說若他們肯發心，定業可轉。⁷⁹這與他的定性和不定性之分可以融通。

《五百問》繼承天台學派的一貫觀點，以一切眾生成佛說為《法華經》的真實主張，對於窺基常引《法華經論》證明種姓界隔之說，湛然指摘窺基錯解世親意旨，或忽略世親論述的前提。如該論卷上第5問，窺基引《法華經論》說有「趣寂」與「退大」二類聲聞，前者為定性，後者不定性，《法華經》為後者說，湛然則用不同方式理解世親文義，並結合《法華經》之說以破斥窺基論點：

問曰：何名破執？

（《法華玄贊》）答曰：《法華論》云決定、退大二種聲聞，今經

⁷⁴ 參見《大正藏》冊9，頁30中-下。

⁷⁵ 參見《大正藏》冊9，頁34中-35下。

⁷⁶ 參見《大正藏》冊9，頁50下-51中。

⁷⁷ 參見《大正藏》冊9，頁37上-中。

⁷⁸ 參見菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，釋孝順譯（台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005年），頁94-95。

⁷⁹ 參見《法華玄贊》卷3，《大正藏》冊34，頁709中。



唯為退大一種。經云「我昔教汝志願佛道」，及明大通十六王子，今經正破退大者執，四中非三。

今謂：《論》語現在，且置未來。若弘教者欲達經旨，須遠尋始達末。謂於彼土生滅想時得聞是經，滅想乃順現在情執，得聞則順化儀大體。既云得聞是經，何以蔽之？⁸⁰

他認為世親所說的趣寂聲聞，只是在此世不得與聞《法華經》，然〈化城喻品〉說釋尊於其他世界以不同佛名為這些入滅弟子說《法華經》⁸¹，因此這些聲聞的種姓並非決定。湛然批評窺基未能通讀全經，拘泥論典文字，以致強生分別，窄化《法華經》的教化範圍。《五百問》卷中第2問不認同窺基對《法華經論》七譬喻釋的理解，認為世親實未排除定性聲聞的成佛可能：

《論》文先暫約別，別為對治，須曉其旨，不可迷旨。何者？本為三乘說火宅譬，窮子本領火宅之旨；〈藥艸〉本述五乘不虛；〈化城〉還為聲聞下根繫珠，只是下根領解。……豈可七譬各為一人所治不同，與經違妨？應知此乃隨其文勢。若附文勢，則父如國王，求見父故，名求勢人；聲聞自領，名求聲聞；其兩一味，名求大乘；專為求小異，名有定人，即以化城權赴其計；先大後小，故云無定。若其作差別消者，亦不《論》文一兩之意，至城必進，名為定人，故知《論》文不遮定性。⁸²

⁸⁰ 見《新纂卍續藏》冊56，頁601下。

⁸¹ 參見注76。

⁸² 見《新纂卍續藏》冊56，頁625上-中。



強調應配合《法華經》整體文脈理解七譬喻的喻義及世親的注釋文句。經中的一味法雨，眾生隨力各解，即是令一切眾生追求大乘之義；某些譬喻有其前提設定，須與最終真實之說會通，始知其權施之意。若能如此，即了知世親定性聲聞的觀念只是對治權說，不可定執。換言之，世親最終所支持的，也是一切眾生成佛的說法。姑且不論湛然對《法華經論》的理解適切與否，點出窺基所言不合世親論說，是對他的重大一擊，因為這部論書是支撐《玄贊》論述的主要典據。

天台與法相二家的判教思想不同，天台判《法華經》為純粹圓教，唯識學說充其量約當別教。⁸³《五百問》認為窺基以權教經典的觀念解釋《法華經》，掌握不了此經的圓實義，隱沒了一切皆成的理論根據。卷中第 26 問如此說：

問：經「從是諸千二百」至「疑惑」者，其義何耶？

（《法華玄贊》）答：曰：已得決定，復聞佛說，捨權就實。

今謂：捨權就實，與前教何殊？而經但云一切皆成佛道，及以一切皆為佛乘，何以將於取捨之言，用釋即權而實之教？⁸⁴

這一千二百位已證阿羅漢的比丘，聽到釋尊教導捨聲聞權法而取一乘實法的教導，與過去所聞不同，因而陷入疑惑。湛然指出「捨權取實」的說法不合《法華經》的意趣，圓教之旨是「即權而實」，權教中亦蘊含圓教之義，會歸之道是須加開顯，而非捨棄。

⁸³ 智顛《法華經》注疏幾乎未言及唯識學說，依唯識學菩薩五十二階位以初地為見道位，約對應於天台別教的階位論；天台圓教以初住為見道位。《法華玄義》卷 5 言：「（別教）若登地破無明，祇與圓家初住齊。」（《大正藏》冊 33，頁 737 上）

⁸⁴ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 629 上。



窺基主張會二歸一，視二乘法為邪、為權，必須予以破除、捨棄，轉入真實的一乘（大乘），二乘法與一乘法缺乏內在的聯繫。湛然主張會三歸一，即使大乘法的某些類型也在會歸之列，但他強調權法與實法的相即，會歸進路是開顯內蘊權法中的實法。對於〈藥草喻品〉一雨所潤，三草二木各得生長之故事的喻義解說，即表現出這種理論差異。對於經中「慧雲含潤」一句，窺基樸實地解釋其義，湛然強調顯明權實相即的道理始合於《法華經》妙義：

（《法華玄贊》）：慧雲含潤，喻佛慈雲內含萬德，待生機而降跡，應器熟而宣揚。

今問：一代教旨無不通然，何以明於《法華》幽致？應云：隱實本而含潤，開權跡以遍灑。⁸⁵

權法相即於實法，才能確保三乘權法朝向一乘實法的會歸；若三乘法與一佛乘缺乏內在聯繫，修學三乘不必然通向一乘。以此為基礎，對於窺基提出「佛法雖同，機修有異」⁸⁶，側重不同種姓的根性區分，湛然即以眾生成佛之義駁斥此言：

前釋品題，即以人天為生長，若是無性，如何更生？論云：六道之中，唯有人天最勝發菩提心。豈以新發心者即判為無性？舊在人天者即為有性。……《法華》已前，諸聲聞人無非無性，何經簡彼發心之餘名為定性？不信《法華》真實之言，而執權論方便之文。《論》自弘《法華》前經，或採取於《法華》，對

⁸⁵ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 639 上-中。

⁸⁶ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 637 中。



昔而用，定判聲聞不發，故不可也。⁸⁷

既然同意三草二木稟受一味雨水而各得「生長」，就應接受從人天法到大乘法都是在一乘道中提升的法門。窺基依據瑜伽行派所持的聲聞定性，不過是權教經典觀點，到《法華經》時已將他們非定性的意義說出。如來不捨棄任一眾生，所教導的各層次法門——即使須要被接或被會——都能引導眾生朝向一乘佛果，湛然認為這是《法華經》的真義。

窺基認為即使如來所說法義相同，聞法眾生亦會隨根機不同而固定於某種體悟層次；湛然則相信如來所說的是同味法義，意在引導所有眾生朝向同一目標。窺基堅持人天善法與二乘權法的修學者可能轉入一乘，也可能固定不移（一闡提與二乘定性）；湛然則主張各層次教說的修學者最終都會轉入一乘，如來令一切眾生成佛。《法華經》展現開闊的襟懷，或許湛然的觀點較為符契。

伍、結語

本文討論《五百問》中天台與法相二家對於《法華經》一乘說的論點，聚焦於會三歸一與會二歸一的理論差異，以及佛陀是否令一切眾生成佛的不同主張。《法華經》成立於初期大乘時期，菩薩思想相對後代大乘學說樸實，但有重要的思想創新，特別是會聲聞入一乘之說。天台宗與法相宗揉和後代大乘學說疏解《法華經》，為此經注入複雜深奧的義理，展現出至為異質的一乘詮釋。《五百問》為唐代天台師匠湛然所作，自天台教學立場對窺基《法華玄贊》做出猛烈批判，其中富

⁸⁷ 見《新纂卍續藏》冊 56，頁 639 中。



含兩家觀點的交鋒，利於考察雙方一乘說的巨大別異。

窺基站在印度唯識學的立場，抱持一路的大乘菩薩階位說，配合《法華經》整體文脈的閱讀，提出前後一貫的論點，堅持三車之說，只有二乘須要會歸一乘；三乘中的佛乘本是大乘，從未偏離一乘道。關於會歸進路，窺基主張「破二歸一」、「捨權取實」，二乘法無體，大乘實法有體，二乘法與大乘法之間似缺乏內在聯繫，二乘法只有作為趣入大乘法的跳板功能。窺基也對得以會入一乘者給出條件限制，他依瑜伽行派的五姓各別說，提出《法華經》所會對象主要是不定種性的退菩提心聲聞，徹底排除定性二乘和斷善根一闡提的成佛因緣，如此更間接顯示他視二乘與大乘為隔別道途的前見。這種大乘與二乘的隱含界分，加上否定部份二乘行者的成佛潛能，與《法華經》中所見之寬廣胸懷與會歸宗旨不太相應。

天台宗重視《法華經》中的一佛乘方便開三說及火宅三車之喻，配合自家判教論，主張會三歸一的四車說。天台判教體系將大乘分為通、別、圓三教的不同道途，並言小乘藏教中亦具佛乘，圓教始為真實圓滿的一乘義，不僅二乘須要會歸，也對圓教以外大乘各教的佛乘要求會入一佛乘，始能達於究竟佛果。雖在佛教中開出多重的修證道路，但湛然強調各教都源自如來一味法雨，具有內在聯繫，會歸進路是「開三顯一」，開顯涵蘊於各教的圓實法義，令各路行者都同趣一乘。湛然領會《法華經》的如來出世本懷，本於天台的一切眾生成佛說，極力反對唯識學的五姓界隔之論，引述《法華經》的有力文證，論說定性聲聞只是暫時固定，佛陀會在其他世界讓他們得聞圓經，證成如來終令所有眾生同入佛之知見的命題。



參考文獻

- 印順：《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞出版社，民國 70 年。
- 呂澂：《中國佛學源流略講》，北京：中華書局，1979 年。
- 黃國清：《窺基《妙法蓮華經玄贊》研究》，桃園：中央大學未出版博士論文，2005 年。
- ：〈慧思《法華經安樂行義》對《法華經》的引用與詮釋〉，《普門學報》，第 38 期(2007 年 3 月)，頁 103-123。
- ：〈窺基法華思想與唯識學說的交涉〉，《正觀雜誌》，第 43 期(2007 年 12 月)，頁 91-118。
- 廖明活：〈窺基的判教思想〉，《佛學研究中心學報》，第 3 期(1998 年)，頁 217-241。
- ：《中國佛性思想的形成和開展》，台北：文津出版社有限公司，2008 年。
- 賴永海：《湛然》，台北：東大圖書公司，1993 年。
- 菅野博史：《法華經——永遠的菩薩道》，釋孝順譯，台北：靈鷲山般若文教基金會附設出版社，2005 年。
- 中里貞隆：〈法華五百問論〉，收於小野玄妙編：《佛書解書大辭典》，東京：大東出版社，1933 年初版，1991 年改訂 5 刷，冊 10，頁 64-65。
- 日比宣正：〈法華五百問論の研究〉，坂本幸男編：《法華經の中國的展開》，京都：平樂寺書店，1972 年)，頁 373-392。
- 平川彰：〈大乘佛教における法華經の位置〉，收於平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982 年，頁 1-45。



- ：《初期大乘と法華思想》，東京：春秋社，1989 年。
- 吳鴻燕：〈『法華五百問論』を介して見た湛然教學の研究〉，《駒澤大學大學院佛教學研究會年報》，第 36 號（2003 年 5 月），頁 16-36。
- 梶山雄一：〈般若思想の生成〉，平川彰等編：《般若思想》（東京：春秋社，1983 年），頁 1-86。
- 望月良晃：〈法華經の成立史〉，收於平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982 年），頁 47-78。
- 荻原雲來與土田勝彌編：《改訂梵本法華經》，東京：山喜房佛書林，1934 年初版，1994 年第 3 版。
- 野村耀昌：〈一佛乘の思想〉，收於平川彰等編：《法華思想》，東京：春秋社，1982 年，頁 137-165。
- 稻荷日宣：《法華經一乘思想の研究》，東京：山喜房佛書林，1975 年。
- 藤田弘達編注：《ギルギット出土法華經梵本・第二部・ローマ字版》，東京：靈友會，1975 年。



**The Debate on the four carts or three carts
in the Lotus Sutra :
A Research Based on the Five Hundred
Questions on the Lotus Sutra**

Kuo-ching Huang

Abstract

The aim of this article is to present the Tien-tai's and Fa-xiang's differences in the interpretation of the One Vehicle theory in the *Lotus Sutra* in terms of the debates recorded in the *Five Hundred Questions on the Lotus Sutra*. First, we examine the conceptions of the One Vehicle and tree vehicles in some early Mahāyāna sutras, to use as a reference frame. There are only one bodhisattva path in early Mahāyāna Buddhism, the *Lotus Sutra* and the Yogacāra School are with the same idea, however, the Tien-tai School suggests more than one path. Under the background of different theories, the two schools, according to different sentences in the *Lotus Sutra*, offer their own interpretation separately. The Tien-tai School claims converging the three vehicles into the One Vehicle (the four-cart theory), and the Fa-xiang School claims transferring from the two vehicles into the One Vehicle (the three-cart theory). As regards the way of converging or transferring into the One Vehicle, the Tien-tai School suggests that the Buddha want to lead every sentient being to obtain the Buddha-hood and claims the inner-connection among different teachings, so their method is "revealing the One Vehicle contained in the three vehicles." The Fa-xiang School claims the two vehicles are totally different from the Buddhayāna , so the method is "discarding the two vehicles and transferring into the One Vehicle." They insist that some kinds of lineage (gotra) are unable to become the Buddha forever. The Tien-tai's view is more compatible with the broad mind showed in the *Lotus Sutra*.

Keywords: the *Five Hundred Questions on the Lotus Sutra*, One Vehicle ,the three-cart theory, the four-cart theory, all sentient beings can become the Buddha, theory of the five different lineages

