

圓測「佛性理論」再考察 ——以《解深密經疏》為依據

楊得煜

國立臺灣大學哲學系博士後研究

摘 要

本文從學者對於圓測「佛性理論」立場爭論出發，當代學者，如羽溪了諦（A.D. 1916）、金東柱（A.D. 1986）、Cho Eun-su（A.D. 1997）、Hwang Chang-geun（A.D. 2000）等人，根據《解深密經疏》，主張圓測「佛性理論」中的「一乘思想」屬於「皆成說」，也就是「包含闡提在內的眾生皆可成佛」。筆者論文試圖從二方面著手，一者，考察上述學者主張「皆成說」得以成立的論式。再者，同時檢討此論式背後預設的佛性理論，能否與圓測在《解深密經疏》的詮釋若合符節？筆者發現上述學者主張圓測的佛性理論屬於「皆成說」，是基於「無為義」之佛性；然筆者發現在此《疏》中，圓測仍遵守無為法與有為法的區分架構，將「佛性」區分為「理佛性」與「行佛性」，前者屬於無為義的佛性，不在因果關係當中，不作為成佛的原因義；圓測明確的將「成佛如何可能之根據」建立在「有為義」之「行佛

性」上。據此，圓測的佛性理論並不合於學者們所主張的「皆成說」。

關鍵詞：佛性、理性、行性、種姓、一乘思想

**An Enquiry Concerning “Buddha-nature
theory” of *Yuan-tsch(Won-cheuk)*:
Based on the *Jieshenmi Jing Shu***

De-yu Yang

Postdoctoral Research Fellow, Dep. of Philosophy,
National Taiwan University

Abstract

This paper begins with a review of the debates among scholars about how to properly understand the “Buddha-nature theory” of *Yuan-tsch(Won-cheuk)*. The scholars, (e.g., 羽溪了諦 (A.D. 1916), 金東柱 (A.D. 1986), *Cho Eun-su* (A.D. 1997), *Hwang Chang-geun* (A.D. 2000), etc., according to *Jieshenmi Jing Shu*, they argue that *Yuan-tsch*'s (*Won-cheuk*) *ekāyāna* thought of ‘Buddha-nature theory’ belonged to “all sentient beings are able to become Buddhas” This paper sets about two steps: first, I will investigate that how scholars prove their claims. Second, I will investigate their claims that is corresponded with *Yuan-tsch*'s (*Won-cheuk*) *Jieshenmi Jing Shu*. I find that scholars claims are based on the unconditioned Buddha-nature (*asaṃskāra*), but I find that *Yuan-tsch(Won-cheuk)* still was

following an interpretative tradition under which the strict distinction between the unconditioned vs. the conditioned realms, and I find in the *Jieshenmi Jing Shu Yuan-tsch (Won-cheuk)* distinguished between two kinds of Buddha-nature: “Buddha-nature of Principle” (*li foxing* 理佛性) vs. the “Buddha-nature of Practice” (*xing foxing* 行佛性). The former belongs to unconditioned, the latter is the conditioned realms. According to *Jieshenmi Jing Shu Yuan-tsch (Won-cheuk)* contributes to the actuality that some sentient beings do become Buddhas is based on “Buddha-nature of Practice”, instead of “Buddha-nature of Principle” Finally, “Buddha-nature theory” of *Yuan-tsch (Won-cheuk)* is not identified with the “all sentient beings are able to become Buddhas”.

Keywords: Buddha-nature, *li foxing*, *xing foxing*, *Buddha-gotra*, *ekāyāna*

目 次

-
- 一、導言
 - 二、支持「皆成說」的文獻及當代學者的詮釋
 - (一) 支持「皆成說」的文獻
 - (二) 當代學者的詮釋：皆得證涅槃之根據來自「佛性」
 - 三、「皆成說」觀點再檢討：圓測對於「佛性」概念的會釋
 - (一) 《解深密經疏》中的二種佛性：「理佛性」與「行佛性」
 - (二) 《解深密經疏》：「行佛性」與「無漏種子」概念相似
 - 四、結語
-

一、導言

「佛性思想」一直都是東亞佛教思想的重要核心議題之一，¹其背後所隱含的是宗教解脫學上的問題，即：「一切眾生是否可以成佛？」之問題。在玄奘（A.D. 602-664）傳譯護法（A.D. 530-561）的唯識「五種姓」思想之前，東亞佛教在解脫學上普遍接受「眾生皆可成佛」的觀點。當時中國佛性論者是透過「一乘」及「佛性」等概念，來支持此一觀點。然而，「一乘」與「佛性」等概念分別是來自於不同的佛教文獻。在五世紀左右，影響中國佛性理論最重要的文獻，分別為《妙法蓮華經》、《勝鬘經》、《涅槃經》等。《妙法蓮華經》、《勝鬘經》²等強調「一乘思想」；《涅槃經》則強調「眾生悉有佛性」。於是，過去的中國佛性論者，將「一乘思想」與「佛性」概念做一連結，提出一個觀點，即：「包含『一闡提』在內之有情皆具佛性，最終亦可證得佛果。」³此亦成為東亞佛教的主流觀點，並亦衍生出諸多概念，例如，「一性皆成」⁴等。在中國唯識學派中，對於佛性問

* 本文蒙二位匿名審查人提供寶貴之修改意見，特申謝忱。文中的錯誤仍由筆者自負。

¹ 這個議題影響到天台、華嚴、禪宗等中國佛教的義理系統之差異。依照牟宗三的觀點，此議題牽涉到「依何型態成佛方是究竟之問題」。牟宗三，《佛性與般若》上冊（台北：學生書局，1977年），頁180。

² 一般而言，「一乘思想」指的是姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經·方便品》言：「舍利弗！十方世界中，尚無二乘，何況有三？……（中略）諸佛以方便力，於一佛乘，分別說三。」（《大正藏》冊9，頁7中）相關討論見廖明活，〈初唐時期佛性論爭中的一乘問題〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁179。

³ 廖明活：「由是南北朝初年（五世紀初）以來的佛性論者，在大乘《涅槃經》的影響下，一致主張一切眾生具有佛性，皆得成佛」（廖明活2006，頁179）。

⁴ 關於「一性皆成」，有學者稱為「一乘佛性」、「一乘究竟」，這些概念意義並

題，當代學者區分兩種立場，第一，以玄奘等新唯識所代表的「五姓各別」，⁵主張：有情中有五類種姓，其中除了「不定種姓」與「菩薩種姓」之外，其餘都不能成佛，並且當中還有一類「無性種姓」，更是沒有證得涅槃的可能。⁶第二，真諦、菩提流支等古唯識所代表的「一性皆成」立場，⁷主張：眾生皆有佛性，背後則隱含著眾生皆可以成佛的觀點。⁸

關於圓測唯識學思想，過去學界普遍將圓測視為玄奘門下歧出。⁹理由在於：在佛性論上，圓測接受了「皆成說」的觀點，

無差異，即指「一切眾生皆可以成佛」。「一性皆成」的說法，筆者目前所知最早可能是來自於唐·澄觀述，《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。」（《大正藏》冊36，頁628上）；而「一乘佛性」最早出現於隋·吉藏撰，《法華玄論》中：「《涅槃》、《勝鬘》，明一乘佛性。」（《大正藏》冊34，頁383上）；而「一乘究竟」最早出現在元魏·菩提留支所翻譯的《大薩遮尼乾子所說經》，當中：「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。」（《大正藏》冊9，頁325中）。

⁵ 以下稱為「五姓說」。

⁶ 唐·圓測撰，《解深密經疏》：「言『五姓』者，所謂三乘、不定、無性；言『無性』者，謂於身中，無有三乘涅槃種性。就『有性』中，有其四種：一、聲聞種性。謂於身中，唯有聲聞涅槃種性。二、獨覺種性。三、菩薩種姓。此二種姓唯同聲聞。四、不定種姓。謂於身中，具有三乘涅槃種姓。」（《新纂卍續藏》冊21，頁273上）。

⁷ 以下稱為「皆成說」。

⁸ 印順：「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。」印順，《如來藏之研究》（台北：正聞出版社，1986年），頁538。橘川智昭也認為真諦在種姓問題上主張「一性皆成」的觀點。橘川智昭，〈円測撰『解深密經疏』における一乘論について〉，《印度學佛教學研究》第45卷第1號（1996年12月），頁56。

⁹ 以筆者目前所閱讀的資料中，當代學者主張圓測的「佛性理論」屬於「一性皆成」思想，最早來自於羽溪了諦在1916年發表的〈唯識宗の異派〉，之後則

並且在《解深密經疏》找到支持此觀點的文獻依據。然而，近年來也有學者試圖在《解深密經疏》中，找出相關文證來為圓測翻案，主張：圓測支持「五姓說」，無異於玄奘、窺基等人。¹⁰ 筆者此論文預計：一、聚焦在主張圓測屬於「皆成說」學者們所依據的文獻及如何立論；二、同時檢討此立論背後預設的佛性理論，能否與圓測在《解深密經疏》的詮釋若合符節？

二、支持「皆成說」的文獻及當代學者的詮釋

(一) 支持「皆成說」的文獻

在五世紀左右，隨著《涅槃經》的譯出，「佛性」即成為一核心議題。在當時，佛性理論的主流觀點是：「闡提亦有佛性」。此外，加上《法華》、《勝鬘》等言「一乘思想」，當時中國佛性論即形成一觀點，即：「眾生悉有佛性，皆能證得佛果。」¹¹ 在此

有楊白衣（〈圓測之研究—傳記及其思想特色〉，《華岡佛學學報》第6期（1983年），頁105-156）、金東柱（〈圓測唯識學觀之探討—以『佛說般若波羅密多心經贊』為中心〉（台北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1986年））、Cho, Eun-su（*Language and meaning: Buddhist interpretations of "the Buddha's word" in Indian and Chinese perspectives*, Ph.D. diss., Berkeley: California University, 1997）、Hwang, Chang-geun（*A Korean Yogācāra monk in China: Won-Cheuk (612-696) and his commentary on the Heart Sūtra*, Ph.D. diss., Wisconsin, Madison: Wisconsin-Madison University, 2000）等，亦採取此一觀點。

¹⁰ 如橘川智昭（《円測の五姓各別思想—円測思想に対する従来解釈の再検討と基教学との比較》，東京：東洋大學博士論文，2001年）、吉村誠（〈唯識学派の五姓各別説について〉，《駒澤大學佛教部研究紀要》第62號（2004年3月），頁223-258）、Lee, Sumi（*Toward a New Paradigm of East Asian Yogacara Buddhism: Taehyon (ca. 8th century CE), a Korean Yogacara monk, and His Predecessors*, Ph.D. diss., Los Angeles: California University, 2014）等。

¹¹ 廖明活2006，頁177-180。

背景下，筆者發現在《解深密經疏》中，圓測所據「無姓有情，亦得涅槃」之核心文獻，亦是來自上述經群。在《解深密經疏》中，圓測亦指出「一乘聖教」來自於各種的文獻，並且各文獻都有其意趣。¹² 故，在《解深密經疏》中，關於佛性理論，圓測大致上區分出二種型態，一者，真諦等諸師，依《法華》等諸經論，立「眾生皆有佛性」；¹³ 一者，大唐三藏，立有五姓，即「無姓有情，無涅槃性」等。¹⁴ 學者們主張圓測採取「皆成說」立場的文獻依據，以筆者目前所閱讀的資料中，大多數學者們的文獻都是引用此《疏》中《涅槃經》與《寶性論》的相關文獻。據此，筆者依《解深密經疏》中，真諦一方觀點之相關經證以及圓測的會釋，整理如下：

表2.1

真諦一方	圓測會釋
<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>故《涅槃經》第七卷云：「二十五有，有我不耶？佛言：善男子！我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」</p> <p>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。</p>	<p>若爾，如何說為一乘？前所引教，如何會釋？</p> <p>解云：如《涅槃》云：「善男子！我者即是如來藏義；又一切眾生悉有佛性，常住無有變易。」又《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。」</p>

¹² 《解深密經疏》：「一乘聖教甚多，譯者非一，意趣深遠。」（《新纂卍續藏》冊21，頁268下）。

¹³ 《新纂卍續藏》冊21，頁268下。

¹⁴ 《新纂卍續藏》冊21，頁269下。

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

又三十三云：「一切眾生，同有佛性，皆同一乘，同一解脫。一因、一果，同一甘露，一切當得常樂我淨，是名一味。」通說理行

……（中略）

准此等經，無姓有情，亦得成佛。

（《新纂卍續藏》冊21，頁268下-269上）

又《涅槃》云：「譬如有人，乃至定當得故」者，如此等教，皆是行性，定當得故，約不定姓，少分而說。

（《新纂卍續藏》冊21，頁270下）

根據上述表2.1左半部，真諦一方主張「無姓有情，亦得成佛」，所據的經證其一是來自於《涅槃經》言「眾生皆有佛性」、「如來藏」，但「無姓有情」此概念卻是來自於唯識學的相關文獻中，據此，筆者認為《解深密經疏》言：「准此等經，無姓有情，亦得成佛。」一觀點，反映出圓測處於新舊譯文獻複雜交錯的時代當中。¹⁵ 在此前提下，圓測不論站在「皆成說」或「五

¹⁵ 隨著《涅槃經》完整譯出後，「闡提有佛性」說即成為當時的定論。見廖明活，〈南北朝時代的佛性學說－中國佛性思想的濫觴〉，《中華佛學學報》第20期（2007年7月），頁135。此外，根據日僧珍海《三論玄疏文義要》記載：「玄奘入室神昉法師《種姓差別集·上》云：『如來高唱隨機不同。相傳各異，或『說一切悉有佛性』。如《佛性論》、《寶性論》等；或『說一分定無佛

姓說」立場上，在會釋時都會面臨一難題，即：「闡提有佛性說」之張力。也就是，新譯文獻言「無姓有情」與舊譯文獻言「佛性」、「如來藏」等諸概念如何合流之問題。順是，如果圓測要在「皆成說」立場下進行會釋，必然要處理：「佛性、如來藏等概念，能使『包含闡提在內之眾生，皆得證涅槃』是如何可能？」之問題。

(二) 當代學者的詮釋：

皆得證涅槃之根據來自「佛性」

在討論圓測的會釋策略之前，筆者先列出學者們如何根據表2.1文獻主張「皆成說」？當前學界主張圓測屬於「皆成說」的學者們，分別為羽溪了諦、Hwang Chang-geun、¹⁶ Cho Eun-su、¹⁷ 金東柱¹⁸ 等人。學者引用《解深密經疏》中，最常用來支

性』。如《瑜伽論》、《莊嚴論》等。前秦之代，童壽已前，立『五性別』，絕無諍論。童壽門徒，有竺道生，依《法藏經》立『一切眾生皆有佛性』。至於陳代，家依同說。後以大唐貞觀四年明支三藏翻《大莊嚴論》，立有『畢竟不般涅槃』，遂以貞觀二十一年，木叉提婆翻出《瑜伽》，立五性別，亦同明支。今於此國猶有新舊兩宗別行。』」（《大正藏》冊70，頁291上-中）。由此可知，在佛性理論上，圓測當時處於新舊譯文獻並行的時代。

¹⁶ Hwang, Chang-geun: 'The Fa-hsiang School claims that amongst the five groups of sentient beings, icchantika can never be able to attain enlightenment or can never be reborn as a being who belongs to any of the other four groups. This theory was accepted by the Tz'u-en Sect in the Fa-hsiang School. However, this theory was not accepted by Won-cheuk and the Silla Sect.' Hwang, Chang-geun 2000, p.278.

¹⁷ Cho, Eun-su : 'Won -Cheuk was never exposed to the theory of the pañca-gotra, he not only provided extensive theories about it but also directly opposed Hsuan-tsang and K'uei-chi's position, saying that even the icchantikas can be saved.' Cho, Eun-su 1997, p. 149.

¹⁸ 金東柱1986，頁193。

持圓測主張「皆成說」觀點之文獻，分別是「真諦一方」依據《涅槃經》主張「無姓有情，亦得成佛」；以及圓測對於此段文獻的會釋。整理如下：

《涅槃經》第七卷云：「二十五有，有我不耶？佛言：『善男子，我者即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。』」¹⁹

[《涅槃經》]：「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。」²⁰（[]為筆者所加）

[圓測]解云：「如《涅槃》云：『善男子。我者，即是如來藏義；又一切眾生悉有佛性，常住、無有變易』。又《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。』[圓測]如此等文，皆是真如、法身、佛性，此即五性皆有佛性。」²¹（[]為筆者所加）

根據第一段、第二段引文分別是真諦等論師立「眾生皆有佛性」，主張「無姓有情，亦得成佛」。第三段文獻則是圓測對於《涅槃經》、《寶性論》立場的會釋。對於上述引文，當代學者 Hwang Chang-geun 認為圓測將《涅槃經》言「眾生本具佛性、如來藏」、「此佛性是不會變化、永恆存在」等文獻，解讀為「五種姓本具佛性」。由此觀之，「圓測是支持一切眾生都具備

¹⁹ 《新纂卍續藏》冊21，頁268下。

²⁰ 《新纂卍續藏》冊21，頁269上。

²¹ 《新纂卍續藏》冊21，頁270下。

成佛的可能性。」²² 羽溪了諦亦認為「此即五性皆有佛性」一句，確實證明了圓測主張「五姓悉有佛性，故皆可成佛」的觀點。²³ 金東柱則認為「眾生出生時先天地具有成佛的可能性，所以佛陀說一切眾生悉有佛性。」²⁴ Cho Eun-su雖然沒有明確指出圓測屬於「皆成說」所根據的文獻段落，²⁵ 但Cho Eun-su引述了圓測言：「眾生皆有佛性或如來藏」等文獻來說明圓測不同於窺基的「五姓說」的立場。由此觀之，Cho Eun-su的觀點亦是以此段文獻作為依據。²⁶

總上言之，學者們認為圓測採取「皆成說」，也就是「包含闡提在內的有情，皆可以成佛」之觀點，所依據的是圓測將《涅槃經》、《寶性論》言：「眾生皆有如來藏、真如等」，解讀

²² Hwang, Chang-geun: 'According to the *nirvāṇa sūtra*, to say the self means *tathāgata-garbha*. All sentient beings innately have Buddha-nature. It is eternal and unchangeable, without appearance and disappearance... These examples are all to show *Tathatā*, *Dharma-body*, and *Buddha-nature*. This means that the five kinds of nature innately have Buddha-nature... From Won-cheuk's discussion above, it is possible to generalize about an aspect of Won-cheuk's as well as of Hsuan-tsang's characteristic approaches. Won-cheuk appears as an idealist, upholding the possibility of enlightenment for all sentient beings, in harmony with the original teaching of the Buddha.' Hwang, Chang-geun 2000, p. 278.

²³ 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。」羽溪了諦，羽溪博士米寿記念祝賀會編，《羽溪博士米寿記念佛教論說選集》（東京：大東出版社，1971年），頁802。

²⁴ 金東柱1986，頁193。

²⁵ Cho, Eun-su所引的文獻是出於《韓國佛教全書》（東國大學校韓國佛教全書編纂委員會編著，《韓國佛教全書》第1冊（漢城：東國大學校，1996年），頁253上-263下）。見Cho, Eun-su 1997，頁149。

²⁶ 廖明活認為：「在五世紀之後，中國佛性論者在《大般涅槃經》的影響下，一致主張一切眾生具有佛性，皆得成佛。」廖明活2006，頁179。筆者認為這樣的傳統也被當代學者所繼承。

為「五姓皆有佛性」。

根據第一、二段引文，依《涅槃經》的觀點，一切眾生都具備著佛性，並且如此的佛性具有常住、無有變易的性質。依《寶性論》的觀點，一切眾生都具備著如來藏，並且此如來藏與佛法身具有同一性。故在第三段引文中，對於上述「經證」的會釋，圓測認為五種姓都具備佛性，並且如此的佛性又與真如、法身、如來藏等具有同一性。並且，在第二段引文中，《涅槃經》直接地主張「眾生當有無上正等覺」。理由在於：眾生皆有心，凡有心者定當有無上正等覺。據此，學者們主張五種姓都具備佛性、如來藏。由此觀之，學者主張圓測的佛性理論屬於「皆成說」的觀點，似乎能夠得到支持。

的確，如學者們的理解，圓測引了《涅槃經》、《寶性論》，主張「一切眾生悉有佛性」，並且認為此「佛性」無異於真如、法身；而五種姓都具備此佛性。同時也提到了《涅槃經》主張：「眾生悉有心，故當有無上正等覺」。²⁷ 筆者想要追問的是：用「眾生悉有佛性」來證成「眾生皆可成佛」，對於「佛性」概念的解讀，背後反映了什麼樣的佛性理論？根據羽溪了諦的解讀：「五姓悉有佛性，故眾生皆可成佛」。²⁸ 再者，金東柱將《涅槃

²⁷ 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》卷27：「善男子！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，我常宣說一切眾生悉有佛性。」（《大正藏》冊12，頁524下）。

²⁸ 圓測言：「如此等文，皆是真如法身佛性，此即五性皆有佛性。」羽溪了諦的解讀是：「五性く悉佛性を有し、皆成佛し得ることを證明し。」見羽溪了諦1971，頁802。除此之外，當代學界中，另一重要論證來自於羽溪了諦明白指出：圓測主張二乘也可以成佛。主要的經證來自於圓測在《解深密經疏》中對於《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。」「無二亦無三」根據羽溪了諦的解釋：「沒有聲聞，也沒

經》詮釋為：「因為眾生出生時先天具有成佛的可能性，所以佛陀說一切眾生悉有佛性。」²⁹ 依筆者對於金東柱的理解，他認為「因為眾生皆可成佛」，於是推論出「眾生皆有佛性」。據此，筆者認為金東柱對於「眾生皆可成佛之根據為何？」其立場會是：「眾生皆有佛性」。由此觀之，羽溪了諦、金東柱將《涅槃經》言「佛性」，解讀為因果關係當中的「原因義」，即：佛性是作為涅槃之生因。進一步說，在形上學立場上表達出：包含闡提在內之有情得以成佛的依據是基於「佛性」。Hwang Chang-geun、Cho Eun-su雖然沒有明確的指出此一觀點，筆者認為如果要採取「皆成說」的觀點，此進路是唯一的證成方式。首先，按照有為、無為來分判，《涅槃經》主張：「眾生悉有佛性，常住、無有變易」。此「常住」、「無有變易」指出「眾生悉有佛性」之「佛性」，不在因果關係、生滅變化當中。易言之，此「佛性」義，屬於「無為法」。再者，《寶性論》言：「依一切諸佛平等法性身，知一切眾生皆有如來藏。」也就是說，《寶性論》主張「眾生皆有如來藏」，此根據是來自於「法身」概念。筆者認為從圓測言：「如此等文，皆是真如、法身、佛性。」及「眾生悉有佛性，常住無有變易」二句來看，對於圓測而言，法身與真如同一，都是屬於無為法。順是，《寶性論》中言：「依一切諸佛平等法性身。」一句，是指：因為法身與真如是同一性，於是可以主張一切眾生與諸佛都是平等的，此「平等」說明了，真如遍在眾生與諸佛當中，並無差異。但具有普遍義之佛性與一切眾生皆可成佛，兩者之間如何可以建立

有緣覺」。羽溪了諦1971，頁803。也就是說，一切眾生在修行終點上都可以成就佛果。因文稿篇幅關係，關於此點，筆者另撰文討論。

²⁹ 金東柱1986，頁193。

關係？依筆者理解，如果主張眾生悉有佛性，並且此佛性作為成佛的原因，順此便可主張：「眾生皆可成佛」。由此可知，如果將佛性或如來藏作為成佛原因義，並且此佛性同於「真如」具有「普遍性」，順是可以推論出「眾生皆可成佛」命題。³⁰ 筆者認為Cho Eun-su、Hwang Chang-geun、羽溪了諦、金東柱等人主張圓測在佛性理論上屬於「皆成說」，背後反映的佛性理論是：包含闡提在內之有情得以成佛之根據，是基於「無為義」之「佛性」。

三、「皆成說」觀點再檢討：

圓測對於「佛性」概念的會釋

筆者上文討論了「皆成說」得以成立是基於「佛性」，即：將具備普遍義之「佛性」視為成佛的「原因義」。此段筆者試圖重新檢討：在佛性理論上，圓測面對「闡提有佛性」之張力時，是否會採取此一形上學的立場？

關於佛性理論，除了早期《涅槃》、《法華》等「一乘教」主張「眾生皆有佛性」之外，尚有將佛性區分為理、行二佛性的傳承。根據吉藏的文獻，理、行二佛性概念較早是源自六世紀

³⁰ 耿晴曾經提出一觀點，由於《佛性論》中將其中一種「佛種姓」界定為真如性，使得當時的中國佛教學者混淆了多元義、有為的「(種)姓」與普遍意、無為的「(真如)性」的意涵。最後造成的結果是認為成佛的根據或原因來自於「遍在眾生之中的佛性」。耿晴，〈佛性〉與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，收於汪文聖主編，《漢語哲學新視域》(台北：台灣學生書局，2011年6月)，頁81。筆者認為當代學者將圓測「佛性理論」歸屬於「皆成說」，亦是來自於相同的原因。

地論師系統；³¹ 在地論師慧遠的文獻中亦明確地使用理、行二性的概念。³² 根據吉藏言：「理非物造，故言本有；行藉修成，故言始有」；慧遠言：「言理性者，非因非果」等，初步而言，理、行二佛性最大的區分在於：理佛性涉及的是無為法的範疇；行佛性所涉及的是有為法的範疇。³³ 而後的法相宗，則對於理、行二佛性有更明確的界定：「理佛性」指「人法二空所顯真如」，³⁴ 也就是「真如理」，此真如所彰顯的是一切法之真實性，如同空性一樣具有普遍性，屬於無為法。「行佛性」則作為成佛可能之根據，也就是「無漏種子」，屬於有為法。³⁵ 對於法相宗

³¹ 隋·吉藏撰，《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。」（《大正藏》冊45，頁39中）。審查者亦指出在六世紀時，除北方地論師外，南方涅槃師亦有佛性本有或始有說之諍論，並建議可以納入理行二佛性做對比討論。例如，道生所主張的「當果佛性」，即屬於「始有佛性」；別家所主張的「本有佛性」。前者近似於「行佛性」；後者近似於「理佛性」。筆者完全同意並感謝審查者的建議，唯「理性二佛性」及「本有始有說」的關係，實屬哲學史上的大問題，筆者考慮待未來另闢戰場，專文討論。

³² 隋·慧遠撰，《大乘義章》：「言理性者，癡緣談實，實之處無緣。以無緣故，真體一味。非因非果。與涅槃中非因果性。」（《大正藏》冊44，頁473中）。

³³ 此一區分在中國佛性論的諍論當中，成為一重要的架構。如慧沼與法寶的佛性論諍。相關研究可參見：林鎮國，〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的二種哲學類型〉，《國立政治大學哲學學報》第28期（2012年7月），頁 1-46；廖明活，〈慧沼的佛性思想——對法寶的佛性思想的評難〉，《中國文哲研究集刊》第25期（2004年9月），頁143-176。

³⁴ 唐·慧沼撰，《能顯中邊慧日論》：「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。」（《大正藏》冊45，頁439上）。

³⁵ 慧沼：「行性者，通有漏、無漏一切萬行。」（《大正藏》冊45，頁439上）；「若論行性，復有二種，謂有漏、無漏。此二種性有無不定，若有漏性一切有情種子定有，現行之者或成不成；若無漏者據現行說，凡夫不成。」（《大正藏》冊45，頁440下）。（底線為筆者所增）

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。³⁶相較於吉藏與慧遠，隨著玄奘一系的發展，新的唯識學理論亦被添加至理、行二佛性的架構當中。³⁷

(一)《解深密經疏》中的二種佛性：「理佛性」 與「行佛性」

在《解深密經》中，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。我依此故密意說言：『唯有一乘』。」³⁸在圓測的會釋中，亦使用了此組概念，《解深密經疏》：

然「一乘」者，「唯一佛乘。」……（中略）然此一乘聖教甚多，譯者非一，意趣深遠。是故新舊競興諍論。一，真諦等一類諸師。依《法華》等諸經及

³⁶ 釋印順認為：「行佛性涉及的是成佛與否的問題，也就是無漏種子。」釋印順，《以佛法研究佛法》（臺北：正聞出版社，2000年），頁337；林鎮國認為慧沼言「行佛性」是指「成佛的實現條件」。林鎮國，〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的二種哲學類型〉，《國立政治大學哲學學報》第28期（2012年7月），頁17；廖明活認為法相宗所主張的「行佛性」是「眾生證得佛果之根據」。廖明活，〈理、行兩種佛性說法的形成和演變〉，《佛學研究中心學報》第10期（2005年7月），頁130。

³⁷ 將「行佛性」界定為「無漏種子」等有為法範疇下的概念，是過去地論師系統所沒有的。也就是說，法相宗繼承了六世紀地論師傳承，將「佛性」概念區分出理、行二佛性之差異，但法相宗與地論師最大的差異在於：法相宗引入「種子理論」來界定有為法範疇下的「行佛性」。筆者認為法相宗將「行佛性」與「無漏種子」結合，視為無漏聖道之生因。此一詮釋可能是來自於法相宗受到《佛地經論》、《成唯識論》等影響後才出現的理論架構。筆者未來將持續探討此觀點。

³⁸ 唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊16，頁695上。

論，皆作此說，一切眾生皆有佛性，故《涅槃經》第七卷云：「二十五有有我不耶？佛言：善男子。我者，即是如來藏義。一切眾生悉有佛性，即是我義。」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。」³⁹ 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。」⁴⁰ 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。」⁴¹ 此說行性⁴²
(底線為筆者所加)

上述兩段文獻中，筆者所要表達的是：圓測將真諦等論師依《涅槃

³⁹ 《大般涅槃經》：「佛言：『善男子！眾生佛性，不一不二，諸佛平等猶如虛空，一切眾生同共有之。』」（《大正藏》冊12，頁539上）。

⁴⁰ 《大般涅槃經》：「師子吼者名決定說，一切眾生悉有佛性，如來常住無有變易」（《大正藏》冊12，頁522下）。

⁴¹ 《大般涅槃經》：「善男子！有者凡有三種：一未來有，二現在有，三過去有。一切眾生未來之世，當有阿耨多羅三藐三菩提，是名佛性。一切眾生現在悉有煩惱諸結，是故現在無有三十二相、八十種好。一切眾生過去之世有斷煩惱，是故現在得見佛性。以是義故，我常宣說一切眾生悉有佛性，乃至一闍提等亦有佛性。一闍提等無有善法，佛性亦善，以未來有故，一闍提等悉有佛性。何以故？一闍提等定當得成阿耨多羅三藐三菩提故。善男子！譬如人家有乳酪，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，我常宣說一切眾生悉有佛性。」（《大正藏》冊12，頁524中-下）。

⁴² 《新纂卍續藏》冊21，頁268下-269上。

槃經》言「佛性」概念，區分出二種不同意義，即：理（佛）性和行（佛）性。第一段文獻中，圓測舉出在《涅槃經》與《法華經》中說一切眾生皆有佛性、如來藏，指一切眾生皆具備如同空性、虛空意義的佛性、如來藏。而此意義的佛性、如來藏，屬於無為法意義下的「理佛性」。

第二段文獻，同樣引出《涅槃經》中言：「眾生悉有佛性」的觀點。但是，此處的「眾生悉有佛性」，並非指：「眾生具備與空性、虛空同一之佛性」，而是指「眾生皆可成就無上正等覺」。筆者試圖將《涅槃經》原文整理為三段論式，如下：⁴³

大前提：凡是有心者，定當成就無上正等覺。

小前提：眾生皆是有心。

結 論：眾生定當成就無上正等覺。（佛性）

透過簡易的三段論式清楚地可以看到《涅槃經》此段言：「眾生悉有佛性」，指的是「眾生皆可以成就無上正等覺」。根據第一段引文所表達出的佛性與真如具有同一性：即「眾生皆具有佛性」。順是，再加上此段引文即可以證成「皆成說」。但是，圓測在會釋《涅槃經》言「佛性」時，卻區分出「理性」與「行性」的差異。圓測使用這組概念的背後意涵為何？為何要使用兩個不同概念，來解釋《涅槃經》的「佛性」思想，圓測想要解決什麼樣的問題？

筆者認為「理性」與「行性」分別相應二種不同意義下的佛性，一者，引《法華經》與《涅槃經》，主張：「眾生皆有佛

⁴³ 《解深密經疏》：「《涅槃經》：『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。』」（《新纂卍續藏》冊21，頁269上）。

性」；二者，在《涅槃經》中也提到：「眾生皆可成就無上正等覺」。也就是說，對於圓測而言，《涅槃經》言「佛性」表達了不同意義的命題，所以在會釋時使用不同意義的概念來進行詮釋。根據理、行二佛性的架構，筆者認為圓測此處的用意在於試圖區分出二種不同意義的佛性，一者，無為法範疇；一者，有為法範疇。前者說明了此佛性「遍在一切眾生當中」；後者說明此「有為義」之「佛性」與涅槃屬於「因果關係」。筆者認為從此段引文中至少看出：《涅槃經》言「眾生定當成就無上正等覺」一命題時，在形上學上，圓測並沒有採取「將普遍義的佛性視為成佛的原因義」之立場。在《解深密經疏》中，圓測對於《涅槃經》的解讀並非如同當代學者的詮釋，將普遍義的佛性視為成佛的原因義，反而採取了一種曲折的會釋策略，來解釋《涅槃經》的「佛性義」。將「普遍義」的佛性界定為「理性」；將「眾生皆可成就無上正等覺」意義下的「佛性」界定為「有為義」之「行佛性」。⁴⁴

⁴⁴ 審查者在《解深密經疏》中找出圓測引述《寶性論》言「(無姓有情)以彼實有清淨性故，不得說言彼常畢竟無清淨心」一段作為反例，認為《寶性論》言「清淨心」是屬於「自性第一義心」或「真實心」，而非「念慮心」，說明如果主張「行佛性」屬於有為法的範疇，恐怕不符合無情有性所據清淨心應非屬於有為法範疇之文意。首先，筆者不能確定《涅槃經》言：「有心」。此「心」所指為何？目前也並未找到圓測相關的會釋文獻。但，根據圓測的引文，如果「此心」與「行佛性」相關，筆者認為「此心」屬於「有為法」之範疇。再者，將用「有為法」的進路理解「此心」，是否會違反圓測在《解深密經疏》中所據《寶性論》之文獻？筆者認為並不會。理由在於：《寶性論》此段文獻是引述真諦一方主張「皆成說」之經證，並非是圓測的立場。但可惜的是，在《解深密經疏》中，圓測並未會釋《寶性論》此段文獻。反之，慧沼對於此「清淨心(性)」的解釋是「理佛性」(《大正藏》冊45，頁436中下)。也就是說，無姓有情雖然有理佛性(清淨心)，但不具有法爾無漏種子。

至目前為止，雖然尚無法直接地證明圓測繼承法相宗的佛性理論，將「行佛性」與「無漏種子」合流，視為無漏聖道之生因，但至少可以說明圓測在會釋《涅槃經》言「佛性」概念時，已經有意識的區分出「有為義」與「無為義」，前者用以說明涅槃之生因；後者用以說明佛性之普遍義。筆者認為圓測此一曲折的解讀，背後所反映的形上學立場是：「無為義的佛性無法作為涅槃之生因」。

(二)《解深密經疏》：「行佛性」與「無漏種子」 概念相似

從上述討論來看，雖然圓測將《涅槃經》所言「佛性」區分出「理性」與「行性」的差異，來迴避《涅槃經》言「眾生定當成無上正等覺」一命題時，「無為義的佛性如何能作為無漏聖道之生因」一困難。但是，《涅槃經》也明確的主張：「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。」如果圓測主張「眾生悉有『行佛性』，故皆能成就無上正等覺」，一者，那麼區分理、行二佛性，並無法解決《涅槃經》主張「闍提有佛性」所帶來之張力。⁴⁵二者，此命題亦會和「行佛性作為有為的經驗條件」之自身定義相矛盾。據此，圓測必然會遇到「眾生都具備行佛性」與「定當得成無上正等覺」如何會釋的問題。根據理、行二佛性的架構，此二佛性除了「無為

⁴⁵ 筆者認為圓測使用「行佛性」詮釋《涅槃經》，背後理由來自於「闍提有佛性」之張力。此張力來自於都是屬於大乘佛說文獻的新譯唯識「無姓有情」及舊譯《涅槃》「眾生悉有佛性」的二種對立觀點。此外，圓測在會釋新舊譯唯識文獻亦會面對「如來神力說」之張力，因文稿限制，另行撰文討論。

義」與「有為義」的區分外，另一個重要的意涵即是：「普遍義」與「限定義」。當圓測面對《涅槃經》言：「譬如有人，乃至定當得故」一段，所採取的會釋方式是將「定當得」解讀為「特定」一類眾生中的「一切」，而並非指「五種姓」中的「一切眾生」：

[圓測]解云：如《涅槃》云：善男子。我者，即是如來藏義。又一切眾生悉有佛性，常住、無有變易。又《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。又《涅槃》云：「譬如有人，乃至定當得故」者，如此等教，皆是行性。定當得故，約不定姓，少分而說。⁴⁶（括號與底線為筆者所增）

根據此段引文，「如此等文」與「如此等教」分別表示了二種不同的「佛性義」。依照筆者理解，在「如此等文」一段文獻中，圓測指出，第一，五種姓皆具備與真如、法身相同意義的「佛性」，也就是無為義之「理佛性」。這一段文獻亦是過去學者誤讀之處。圓測言：「如此等文，皆是真如、法身、佛性。此即五性，皆有佛性。」學者們將「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」。據此，學者認為圓測在「佛性問題」上屬於「皆成說」的立場。但是，學者們並未意識到圓測對佛性概念已經有「理性」與「行性」的區別，而忽略了《解深密經疏》言：「此即五性，皆有佛性。」此句中

⁴⁶ 《新纂卍續藏》冊21，頁270下。

「佛性」概念，對於圓測而言，「如此等文」所言之「佛性」是指「理佛性」，此佛性並不作為涅槃之「生因」。

《涅槃經》言：「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。」一句，對此，圓測的詮釋是：「『至定當得故』者，如此等教，皆是行性；定當得故，約不定姓少分而說。」⁴⁷ 圓測此段解釋有二個重要概念，一者，行性；一者，不定種姓。第一，圓測詮釋《涅槃經》中言：「譬如有人，乃至定當得故」一句。根據《涅槃經》⁴⁸ 此句確實主張「眾生定當成就無上正等覺」，也就是「未來當有」⁴⁹。對於「未來當有」一句，圓測認為要從佛性概念中的「行佛性」來解釋。第二，圓測將《涅槃經》言「定當得」的主詞限定在「特定」的種姓，即：不定姓。第三，在「理、行二佛性」的架構中，「行性」是作為成佛的「原因義」，屬於有為之經驗條件。⁵⁰ 換言之，「行性」是作為成佛之「生因」。第四，故《涅槃經》言：「以是義故，我定說一切眾生悉有佛性」，背後隱含的是此「佛性」是夠作為無上正等覺之「生因」。據此，圓測言「定當得故，約不定姓，少分而說」一句，筆者的解讀是：就不定種姓而言，具備作為生因之行佛性，故未來當成無上正等覺。進一步說，「如此等教」所言之「佛性」屬於「有為義」，能作為涅

⁴⁷ 《新纂卍續藏》冊21，頁270下。

⁴⁸ 《大般涅槃經》：「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，我常宣說一切眾生悉有佛性。」（《大正藏》冊12，頁524下）。

⁴⁹ 感謝論文審查者提出「如此等教，皆是行性」，是指「未來當有」之建議。

⁵⁰ 林鎮國2012，頁178；廖明活2005，頁129。

繫之「生因」。⁵¹

筆者認為在圓測的會釋中隱含一個重要的概念，而未被彰顯出來，即：行佛性是與「無漏種子」相同性質的概念。理由在於：當圓測主張「不定種姓」具備成就無上正等覺之「生因」時，雖然未明確地將「行性」界定為「無漏種子」，但背後隱含著圓測已經採取以類似於「無漏種子」的進路來理解此「生因」（行性）。⁵² 據此，《涅槃經》言：「譬如有人，乃至定當得故」以及「我定說一切眾生悉有佛性」等，根據圓測言「如此等教」的詮釋，「行佛性」與「無漏種子」具有同一性，順是可以解讀為：「不定種姓具備行性（無漏種子），在未來的修行道路上相對應的終點就是無上正等覺」。

由此觀之，圓測試圖區分兩種不同意義的「佛性」，即：「理性」與「行性」。「理佛性」意謂：佛性與真如具有同一性，故言「眾生皆有佛性」；「行佛性」意謂：在形上學上，如果有情得

⁵¹ 審查者提出根據「五姓理論」，為何圓測此段僅限於「不定種姓」定當成佛，而排除了「菩薩種姓」？關於《涅槃經》言「定當得故」一段，筆者同意審查者的質疑，根據五姓理論，「定當得者」一段，在詮釋上不應排除菩薩種姓。雖然在文獻上，圓測僅言及「不定姓」，但亦能夠證明圓測的佛性理論不合於「皆成說」之型態。

⁵² 在《解深密經疏》中，圓測雖未明確將「行性」界定為無漏種子，但圓測清楚知道在印度唯識學中存在著「使用『無漏種子』作為無漏聖道之『生因』」的觀點。如《解深密經疏》：「釋曰：親光釋云：謂大宮殿最極自在，佛無漏心，以為體相，唯有識故，非離識外別有寶等，即佛淨心，如是變現，似眾寶等。此即如來大圓鏡智相應淨識，由昔所修，自利無漏淨土種子因緣力故，於一切時，遍一切處，不待作意，任運變現眾寶莊嚴受用佛土，與自受用身，作所作依止處，利他無漏淨土種子因緣力故。為地上菩薩，隨宜變現淨土，或小或大、或劣或勝，為他受用身。作所作止處。謂隨初地菩薩所宜，現小現劣，如是展轉，乃至十地，最大最勝，於地地中，初中後等，亦復如是。世親無性，更無別釋。」（《新纂卍續藏》冊21，頁188上）（底線為筆者所增）。

以涅槃，其依據必然是基於「有為義」之「佛性」，而此佛性是與「無漏種子」具有同一性之概念。⁵³ 順是，涅槃之根據是基於經驗條件下之「行性」，此亦間接地說明圓測的佛性理論不會是屬於「皆成說」。

四、結語

首先，筆者指出在《解深密經疏》中引述關於「一乘聖教」相關文獻來看，圓測所要面對的是「在佛教哲學史的發展中，當新譯文獻『無姓有情』與舊譯文獻『佛性』等諸概念如何合流」之問題。順此，如果欲主張圓測的佛性理論屬於「皆成說」，那麼圓測的會釋工作必然要處理：「佛性、如來藏等概念，能使『包含闡提在內之眾生，皆得證涅槃』是如何可能？」一問題。根據筆者的觀察，主張「皆成說」的學者們一致地將具有普遍義的「佛性」視作為成佛的「原因義」，於是推論出「包含闡提在內的眾生皆可成佛」的主張。第二，據此，筆者的考察則聚焦於《解深密經疏》中圓測進行新舊譯文獻的會釋時，對於「佛性」一問題是否採取此形上學立場？筆者發現在此《疏》中，圓測仍遵守無為法與有為法的區分架構，將「佛性」區分為「理佛性」與「行佛性」，前者屬於無為義的佛性，不在因果關係當中，不作為成佛的原因義；圓測明確的將「成

⁵³ 有人可能會質疑，在《解深密經疏》中出現「理佛性」與「行佛性」頻率不高，分別為1次與2次。筆者試圖回應：第一，既然圓測已經明確使用行佛性概念，即表示了圓測已經知道理佛性與行佛性此組概念。第二，在哲學思想上，如果圓測背後沒有特定的哲學立場，那麼圓測不需要以如此迂迴的進路來解釋「行佛性」的意義。

佛如何可能之根據」建立在「有為義」之「行佛性」上。第三，筆者指出在《解深密經疏》中，使用了類似於法相宗將「行佛性」界定為「無漏種子」的進路，故當面對《法華經》與《涅槃經》，圓測並未繼承早期中國佛性論中，在進行會釋時直接地將「一乘思想」及「佛性思想」結合在一起，而是透過曲折的理、行二佛性的架構，將《涅槃》、《法華》等經言「眾生皆有如來藏、佛性」解讀為無為的「理性」；將《涅槃經》言「譬如有人，乃至定當得」一段所言之「佛性」，限定在與不定種姓相應之有為的「行性」。進一步說，在形上學上，有情得以涅槃之根據是基於有為「行性」，而並非是無為「理性」。由此觀之，筆者認為圓測的佛性理論並不合於「皆成說」之型態。

引用文獻

一、原典文獻

1. 元魏·菩提留支譯《大薩遮尼乾子所說經》，《大正藏》冊9。
2. 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊9。
3. 北涼·曇無讖譯，《大般涅槃經》，《大正藏》冊12。
4. 唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊16。
5. 隋·吉藏撰，《法華玄論》，《大正藏》冊34。
6. 唐·澄觀述，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊36。
7. 隋·慧遠撰，《大乘義章》，《大正藏》冊44。
8. 隋·吉藏撰，《大乘玄論》，《大正藏》冊45。
9. 唐·慧沼撰，《能顯中邊慧日論》，《大正藏》冊45。
10. 日·珍海，《三論玄疏文義要》，《大正藏》冊70。
11. 唐·圓測撰，《解深密經疏》，《新纂卍續藏》冊21。

二、近代論著

(一) 專書及論文集

1. 印順，《如來藏之研究》，台北：正聞，1986年。
2. 印順，《以佛法研究佛法》，台北：正聞，2000年。
3. 羽溪了諦；羽溪博士米寿記念祝賀會編，《羽溪博士米寿記念佛教論說選集》，東京：大東，1971年。
4. 牟宗三，《佛性與般若》，台北：學生書局，1977年。
5. 耿晴，〈佛性〉與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，收於汪文聖主編，《漢語哲學新視域》，台北：台灣學生書局，2011年6月。

(二) 期刊論文

1. 林鎮國，〈真理與意識：從佛性論爭到朱陸異同的二種哲學類型〉，《國立政治大學哲學學報》第28期，2012年7月。
2. 廖明活，〈初唐時期佛性論爭中的一乘問題〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月。
3. 廖明活，〈理、行兩種佛性說法的形成和演變〉，《佛學研究中心學報》第10期，2005年7月。
4. 廖明活，〈南北朝時代的佛性學說—中國佛性思想的濫觴〉，《中華佛學學報》第20期，2007年7月。
5. 橘川智昭，〈円測撰『解深密經疏』における一乘論について〉，《印度學佛教學研究》第45卷第1號，1996年12月。

(三) 學位論文

■ 中文

1. 金東柱，《圓測唯識學觀之探討—以『佛說般若波羅密多心經贊』為中心》，台北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1986年。

■ 西文

1. Cho, Eun-su, *Language and meaning: Buddhist interpretations of "the Buddha's word" in Indian and Chinese perspectives*, Ph.D. diss., Wisconsin, Madison: Wisconsin-Madison University, 1997.
2. Hwang, Chang-geun, *A Korean Yogācāra monk in China: Won - Cheuk (612-696) and his commentary on the Heart Sūtra*, Ph.D. diss., Wisconsin, Madison: Wisconsin-Madison University, 2000.

