

國立臺灣大學文學院哲學研究所

碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis



無住一心本覺 — 《金剛三昧經論》思想探析

A Philosophical Analysis of Wonhyo's Commentary
on the Vajrasamādhi-sūtra

傅嘉祺

Chia-Chi Fu

指導教授：耿晴 博士

Advisor: Ching Keng Ph.D.

中國民國114年7月

July 2025

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書
MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

無住一心本覺—《金剛三昧經論》思想探析

A Philosophical Analysis of Wonhyo's Commentary on the
Vajrasamādhi-sūtra

本論文係 傅嘉祺 (R11124007) 在國立臺灣大學哲學系(系/所/學位學程)完成之碩士學位論文，於民國 114 年 6 月 26 日 承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Philosophy

On 26 June 2025 have examined a Master's Thesis entitled above presented by Chia Chi Fu (R11124007) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

郭 晴

李勝海

楊得熒

(指導教授 Advisor)

系(所、學位學程)主管 Director:

林明弘

摘要



本研究以新羅元曉（617-686）《金剛三昧經論》（下稱《經論》）為核心，探討其對《金剛三昧經》（下稱《三昧經》）的哲學詮釋及本覺思想的理論建構。研究採用「體—相—用」三層面的分析架構，系統性檢視元曉的理論建構及其哲學創見，並批判地檢視既有的研究成果。

本研究指出元曉透過「一心開二門」的詮釋框架，將《三昧經》中分散的概念整合為連貫的哲學體系。在本體論層面，他創造性地運用「一心」的概念統攝萬法，並將其作為真俗二門的核心綱領，以「真俗無二而不守一」的方式打破有為法與無為法的傳統對立。他採取「隱顯」而非「轉變」的模式處理如來藏與阿賴耶識的關係，在繼承了《起信論》理論架構的同時完善其論述手法以避免理論上的困難。

在認識論層面，元曉將本覺等同於庵摩羅識，並將阿賴耶識中的染污性定位在第七與第六識而非阿賴耶識本身。當阿賴耶識中的二執隨眠被淨除後即顯現為清淨的無垢識。在解脫論層面，本研究分析了「二入」、「三行」、「存三守一」與「順心玄入」等修行法門，探討了方法與位階之間的對應關係。並指出本覺「無住」特質的全然顯發即是「金剛三昧」的內涵。元曉以「無住」作為核心貫穿理論與實踐，展現其富有特色的體用思維。

另外，本研究挑戰了 Buswell 的研究成果。尤其是關於《三昧經》與《起信論》影響關係的判斷，本研究嘗試論證《三昧經》並未直接受《起信論》影響，並且元曉更可能是先完成《起信論疏》再創作《經論》，此一發現對重構早期漢傳佛教的圖景有一定幫助。而本研究結論指出，元曉《經論》不僅是理解《三昧經》思想的重要文獻，更展現了東亞佛教融合會通的哲學特色，為理解漢傳佛教本土化及禪宗思想的形成提供重要視角，也使當代哲學與宗教哲學的對話產生現實意義。

關鍵字：新羅元曉、《金剛三昧經論》、一心開二門、本覺思想、無住

Abstract



This study examines Wonhyo's (617-686) philosophical interpretation of the *Vajrasamādhi-sūtra* through his *Commentary*, focusing on the theoretical construction of Original Enlightenment. Using a traditional tripartite framework of the "essence-characteristics-function" in Chinese Buddhism, the research investigates how Wonhyo synthesizes Tathāgatagarbha and Yogācāra doctrines into an integrated philosophical system.

The study demonstrates that Wonhyo integrates the *Vajrasamādhi-sūtra*'s scattered concepts through his "One Mind and Two Aspects" framework. At the ontological level, "One Mind" encompasses all phenomena as the central principle unifying conventional and ultimate truth, transcending the traditional opposition between conditioned and unconditioned dharmas through "neither dualistic nor unified, yet not abiding in unity." Wonhyo employs "concealment-revelation" rather than "transformation" to explain the relationship between Tathāgatagarbha and ālayavijñāna, refining the *Awakening of Faith*'s theoretical framework while avoiding its conceptual difficulties.

Epistemologically, Wonhyo equates Original Enlightenment with pure consciousness (amalavijñāna) and locates ālayavijñāna's defilement in the seventh and sixth consciousnesses rather than in ālayavijñāna itself. Soteriologically, the study analyzes Wonhyo's systematic integration of various practices, demonstrating how "non-abidance", the complete manifestation of Original Enlightenment constitutes the essence of vajra-samādhi and serves as the core principle threading through theory and practice.

The research also challenges Buswell's conclusions regarding textual relationships, arguing that the *Vajrasamādhi-sūtra* was not directly influenced by the *Awakening of Faith* and that Wonhyo likely composed his *Commentary on the Awakening of Faith* before this work. This finding contributes to understanding early Chinese Buddhist development.

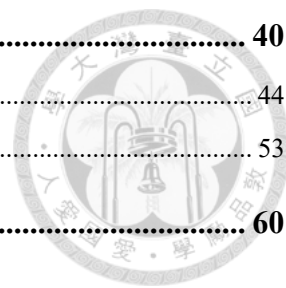
The study concludes that Wonhyo's *Commentary* exemplifies East Asian Buddhism's synthetic philosophical characteristics, providing crucial insights into Buddhism's sinicization and Chan formation while offering contemporary relevance for philosophical and religious dialogue.

Keywords: Wonhyo, *Vajrasamādhi-sūtra*, One Mind and Two Aspects, Original Enlightenment, non-abidance

目次



口試委員會審定書	i
摘要	ii
Abstract.....	iii
目次	iv
第一章 序論.....	1
一、問題意識與研究動機.....	1
二、關於《三昧經》與《經論》的文獻回顧	2
三、論文結構	6
第二章 一心之體	8
一、《金剛三昧經》	8
1. 《三昧經》的論述原則.....	8
2. 《三昧經》對「如來藏」的看法.....	10
3. 《三昧經》對「阿賴耶識」的看法.....	13
4. 「性寂不動」與「決定性」	15
二、《金剛三昧經論》的創見.....	17
1. 文本的關聯性考察.....	17
2. 「一心」與「一心二門」	21
3. 熊呂「性寂與性覺」之爭.....	27
4. 從《經論》的觀點評析.....	29
三、小結	34
第三章 心相之染淨	36
一、「唵摩羅識」的背景脈絡.....	36



二、本覺與庵摩羅識.....	40
1. 「內在與超越」之張力	44
2. 「識與覺」的異同	53
三、賴耶本染還是染淨和合？	60
四、小結	61
第四章 用歸一心	63
一、金剛三昧的思想史源流.....	64
二、金剛三昧於《經論》中的地位	66
三、《三昧經》的修行法門.....	72
1. 「二入」	72
2. 「三行」	77
3. 「存三守一入如來禪」	80
4. 「順心玄入」—本覺之自覺	83
四、無住與遊心—《經論》的莊佛對話	87
五、小結	93
第五章 結論.....	94
一、章節統整	94
二、研究貢獻	96
三、研究限制、自覺與展望.....	97
四、結語	98
參考書目	100

第一章 序論



一、問題意識與研究動機

當談論到漢傳佛學的思想特色時，許多人會想到「即心即佛、煩惱即菩提」的佛性說，以及「三界唯心、萬法唯識」的世界觀。前者向內肯定眾生內在本來具有一種超越性的智慧。在這種超越的覺性上，眾生與佛無異，並也因此覺性，眾生得以離苦得樂、超凡入聖。後者則向外否定現象世界存在的實有性，認為一切理應存在的人事物都只是心識的表徵內容。前者探究存在主體自身的本質、後者探究認知客體的本質。如此的哲學思想在當代儼然已成為漢傳佛學的基本論調，也是筆者初期透過宗教場景接觸到漢傳大乘佛學時所獲得的初步認識。直到當筆者更深入到學術脈絡裡去探索漢傳佛學時，發現如此的架構實際上已有不少哲學傳統的匯流與脈絡上的混合，並與原先的印度佛學產生了差異。

這種融合了唯識學說的如來藏思想也被稱之為「本覺思想」，展現了漢地大乘佛教「真常唯心」一系的思想特色。並且此思想框架是東亞佛教傳統的基礎觀念，與禪宗、華嚴宗的教理形成也有著密切關係。從這個層面上說，本研究是透過一個與「本覺思想」及禪宗密切相關的文本來探索這種哲學體系在漢傳佛學的早期是如何呈現、如何被理解的。這個研究主題一方面滿足了筆者對於禪宗哲學形成的興趣，一方面也對理解漢傳佛學的東亞特色有不少幫助。

漢傳佛學的「本覺思想」由印度佛學關於「心性是本淨或本染」的討論發展而來，以《大乘起信論》（下稱《起信論》）為最具影響力的代表性文本。然而除了《起信論》以外，存在一部較少受到關注的文本也同樣對「本覺思想」有著相當重要的影響。這部經典即是《金剛三昧經》（下稱《三昧經》）。此文本與《起信論》在哲學思想上具有相關性，同樣融合了如來藏與唯識的哲學特色。當中不但直接言及「佛性」、「禪性」、「八識」及「唵摩羅識」，也以「本覺」此核心概念對如來藏的性質與解脫方法上的應用做出了豐富的討論。探討《三昧經》的思想內容，不僅能從不同的角度理解「本覺思想」，並能探索禪學與華嚴學在興起前的思想背景，並深入理解東亞佛教對印度傳統的創造性詮釋。然而單純只有原典而沒有註釋是難以進行清晰的對比並掌握具體思想脈絡的。因此筆者採取

《三昧經》最早期、亦是最重要的註釋作品－《金剛三昧經論》（下稱《經論》）作為主要的研究對象。這本註釋作品出自於唐初時期的朝鮮佛學家－新羅元曉（617-686）。元曉被新羅王室諡封為和諍國師，是來自朝鮮半島的佛教高僧，在朝鮮佛教的歷史上有舉足輕重的地位。他不但是一位宗教實踐家、更是一位有著豐厚學術貢獻的思想家。其影響力並不僅限於朝鮮地區，更是擴及至整個漢地的佛學圈。他畢生致力於將貴族佛教轉為生活化、大眾化，在新羅率先弘揚淨土宗，並在思想上對華嚴三祖賢首法藏與朝鮮華嚴宗開創者義湘有著重要的影響¹。他最為人熟知的著作是《大乘起信論疏》，這本著作與淨影慧遠以及法藏的註釋被合稱為《起信論三疏》。據筆者在本研究中的考證，元曉是先完成了《起信論疏》的註釋工作後才投入到《經論》的創作。然而《經論》作為元曉晚期思想的重要著作，卻較少受學者關注，這點會在第二章中進行更詳細的討論。因此筆者期盼透過元曉的視角，試圖了解元曉如何透過《起信論》「一心開二門」的框架理解《三昧經》的哲學思想、並展現他哲學思想的圓融特色。這樣的做法有兩種用意，一方面是從《三昧經》最早期的註釋來對此文本進行分析。另一方面也能對元曉晚期的哲學思想進行探究。而不管是哪一方面都對了解東亞佛教思想有著一定程度的貢獻。

總的來說，這篇碩士論文的核心研究問題可以被歸納如下：

1. 元曉如何通過「一心開二門」框架詮釋《三昧經》？以何種方式展現何種特色？
2. 《經論》如何融合如來藏與唯識思想？
3. 元曉如何理解「本覺」？對他而言，「本覺」在心識以及解脫方面又有何重要性？

二、關於《三昧經》與《經論》的文獻回顧

《三昧經》最早被記載於南朝梁代僧佑（445-518）所編纂的《出三藏記集》中的《新集安公涼土異經錄》，表明它最早在六世紀初已在中土流通。東西方學者如巴斯威爾

¹ 關於元曉生平及與華嚴宗的關係參見：郭磊（2022）〈新羅元曉及其華嚴思想〉，2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集下冊，頁 315－330。

(Robert E. Buswell)²及戴密微(Paul Demiéville)³都曾指出本經反映了初期漢傳佛教的思想特色，並在融合如來藏與唯識思想、影響早期禪宗教理的形成等方面的都有重大影響。本經不但被法藏、澄觀及慧能，乃至在桑耶寺與蓮花戒辯論的漢僧摩訶衍都曾引用過⁴。印順法師也在《中國禪宗史》中提到：「《金剛三昧經》與《大乘起信論》，在古代禪宗的發展中，是有重要影響的！」⁵。不管是菩提達摩的「二入四行說」⁶、禪宗四祖道信的「守一不移說」，乃至《宗鏡錄》所尊「舉一心為宗，照萬法如鏡」的「一心說」等禪宗重要的解脫論教義在此文本中都能找到相對應的論述與概念。表明《三昧經》在塑造漢傳佛教思想格局方面發揮了跨地域、跨宗派的影響力。總之《三昧經》在東亞佛教發展史上具有多重的重要性。與《起信論》類似，它是如來藏與唯識思想合流的代表文獻之一，嘗試將如來藏的清淨本體論與唯識的認識論架構統合在一個理論體系內，為後來的華嚴宗和所謂的「禪宗」提供了重要的理論資源。

在當前的學術研究方面，《三昧經》的歷史源流與真偽問題往往是學界對此文本的主要關注點。本經被諸多學者認為是一部原創於中土的偽經，以至於目前有關此文本的研究意識多聚焦於真偽之考證。有關《三昧經》的來源，學者們眾說紛紜：有人認為是元曉的個人創作並又為自己註釋、或源自其他相關的韓國僧人；也有認為是禪宗二祖慧可，或與真諦三藏有密切關係⁷。無論如何，本文對於偽經問題存而不論，筆者的理由與立場是：不管是原創於中國、或源自印度，兩種不同的結論都不會大幅度動搖此文本的學術價值。從思想史角度來看，此文本對禪宗乃至整個漢傳佛教的具體影響是已然發生的歷史事實，假如這個文本確實原創於中國反倒更能凸顯其作為漢傳佛學特色的重要經典，並且從其作為元曉的重要註釋對象以及與諸大德的引用關係上來看，本身即具有哲學思想上的研究價值。並且這部經典除了能反映禪宗形成的背景之外，還能作為研究如來藏與唯識思想合流

² Buswell(1989)中提到：「《金剛三昧經》寫於七世紀後期，展示了在此一關鍵時刻，土生土長的漢地佛教學派中關於哲學與實踐的辯論。這部經典對於我們了解佛性(tathāgatagarbha)和無垢識(amalavijñāna)在東亞佛教中的理論應用，特別是它們的救贖論角色，將有重要的啟示。」(筆者譯)頁 77。

³ 法國漢學家戴密微在其著作《吐蕃僧諍記》曾說：「在中國禪宗教理和術語體系的形成過程中，《三昧經》明顯扮演過非常重要的角色。」戴密微著，耿昇譯，《吐蕃僧諍記》(拉薩：西藏人民出版社，2001年)，頁 79。

⁴ 于德隆(2012)，頁 141。

⁵ 釋印順《中國禪宗史》卷 2 (CBETA 2024.R1, Y40, no. 38)

⁶ 水野弘元(1979)：頁 69。

⁷ 關於文本真偽等學術考據問題，參見〈《金剛三昧經》真偽考〉于德隆(2012)：頁 144。

的重要案例，並反映當時的思想需求。總而言之，筆者認為一個文本的價值並不全然取決於其來源，而體現在其內容以及在思想史上所造成的具體影響。

《經論》作為元曉（617-686）晚期的重要著作，不僅是《三昧經》最早且最具代表性的註釋，更是理解新羅佛教思想特色的關鍵文獻。從史料上看，《經論》的重要性早在唐代就得到認可。《宋高僧傳·元曉傳》中記載了一段神話故事關於此經出自龍宮，並且為了幫助新羅王后治病，龍王甚至指明元曉為《三昧經》註疏方能痊癒。⁸ 雖然這則故事帶有明顯神話色彩，但反映了《經論》在當時佛教界的崇高地位。並且表明《經論》作為元曉的重要作品在唐代時已成為理解《三昧經》的重要作品。

現代學術研究中，《經論》相較於元曉其他作品如《起信論疏》，並未得到充分關注。華文學界方面尚未有任何關於《經論》哲學詮釋的研究，目前韓國學術界關於此文本雖有幾篇相關研究，但語言障礙使這些成果在國際佛學研究中的影響有限。英文學界中，Buswell 的專著提供了最為直接且重要的研究資源⁹，其研究重點與架構主要建立在《三昧經》在思想史上的重要性，特別是禪宗的思想形成。對元曉《經論》的哲學詮釋在該書的第三章中雖有一定篇幅的討論，但仍有系統性深入的空間。另一篇英文研究中，Muller 指出，元曉是最早注意到並重視《起信論》體用結構的重要學者。元曉通過體用範式展開了「一心二門」與「二諦」的理解，這成為他非二元化思想的主要表達方式。元曉對「真如心」與「生滅心」以及不可言說的「勝義諦」、可言說的「世俗諦」的理解，為後來華嚴宗理事無礙的思想奠定了基礎。Muller 將元曉定位為體用思想從中國佛教傳入韓國並在韓國發展的關鍵人物，指出他的詮釋方法通過《起信論》的註釋工作，在解決佛教教義中的二元問題方面做出了重要貢獻。元曉的體用詮釋學不僅影響了韓國佛教的發展方向，也為整個東亞佛教思想史上體用範式的演變提供了重要案例。雖然 Muller 並無言及《經論》或《三昧經》的思想內容，但也對於元曉的哲學特點做出了重要的貢獻¹⁰。

日文學術研究的方面，有三篇文獻與《三昧經》和《經論》較為相關：石井公成研究了《三昧經》的成立背景與歷史地位，並分析了禪宗與《三昧經》的密切關係，特別是達

⁸ 《宋高僧傳》卷4〈2義解篇〉：龍王言：「可令大安聖者銓次綴縫，請元曉法師造疏講釋之，夫人疾愈無疑。」(CBETA 2024.R1, T50, no. 2061, p. 730b1-3)

⁹ Buswell, R. E. (1989).

¹⁰ Muller, A. C. (2016).

摩、道信等禪師的思想影響。他考證此經可能成立於 655 年前後，他的判定主要奠基於：一、金剛三昧與達摩「二入四行說」和道信的「守一說」思想的聯繫，而道信生活的年代約為 580-651，達摩活動的時間也約在 6 世紀前半葉。並且經文所體現的禪宗思想特徵也與禪宗早期發展階段相符，也恰好為同一個時間段。二、他參考水野弘元將該經判斷為「唐初的偽經」的研究成果，而唐朝始於 618 年，這為上限提供了參考。三、論文中提到《三昧經》可能是由新羅法師參與創作，而中國與新羅的佛教交流在隋唐時期達到高峰，尤其是 7 世紀前半葉。另外他也提到該經可能與法朗的弟子有關，法朗活動於隋朝末期，這也符合了同樣的時間段。因此綜合上述的證據，石井公成認為《三昧經》不會早於達摩思想的傳播（約 550），最晚不晚於 665 年的唐初時期。而這段時間恰好覆蓋了中國佛教從南北朝到唐初的重要過渡時期，也是禪宗形成和發展的關鍵階段。然而在此論文中他卻隻字未提《出三藏記集》，而此經錄成書於 510 前後。這意味著《三昧經》必須在 5 世紀時就已經流通¹¹。

千明東道考察了《三昧經》的成立問題，探討作者為新羅僧人的可能性，並介紹了不同學者如石井公成、柳田聖山的研究觀點。研究中考察了《經論》中如來藏的五種含義，並指出《經論》融合中觀、唯識及如來藏等多種思想，為中國佛教的發展提供了重要的理論基礎。文章也討論了元曉的註釋貢獻，強調其在佛教思想發展中的重要地位¹²。

全海住的研究則指出元曉的和諍思想作為其佛學理論核心與他「一心」的理解密切相關，元曉以一心觀為基礎，融合唯識、如來藏和華嚴思想。文章展示元曉如何通過一心世界統攝各種教理，將「理事無礙、開合自在」的法門昇華至理論高度¹³。

此三篇日文研究有兩篇同樣將焦點放在作者的考證問題上。此三位對元曉的《經論》內容雖有所論及，但討論的篇幅仍有明顯的不足。

另外，除了前述研究成果外，《三昧經》還存在其他重要文獻材料有待進一步研究。在英文翻譯方面，除了 Buswell 專書中的完整翻譯外，Rulu 也提供了《金剛三昧經》的完整英譯本，收錄於《如來藏：大乘經典選集》中¹⁴。此譯本可能提供不同於 Buswell 的

¹¹ 石井公成. (1998). 〈金剛三昧經の成立事情〉. 印度學佛教學研究, n.92, P.551-556

¹² 千明東道. (1983). 〈金剛三昧經論の一考察〉. 印度學佛教學研究, n.62, P.627-628.

¹³ 全海住. (1999). 〈元曉の和諧原理—華嚴 一心について〉. 印度學佛教學研究, n.95, P.344-348.

¹⁴ Rulu. *The Tathāgata Store : Selected Mahāyāna Sūtras*. Translated by Rulu, AuthorHouse, 2016.

翻譯視角，對理解經文細節具有參考價值。在其他版本材料方面，《三昧經》還有敦煌藏譯寫本¹⁵的存在，藏譯本是由中文進行翻譯的材料。這為該經的文獻學研究提供了重要材料。這些不同語言和時期的版本可能保存了文本傳承的不同階段，對於釐清該經的成書過程和思想演變具有重要意義。然而，由於本研究主要聚焦於元曉的哲學詮釋，對這些版本的比較研究已超出本研究的能力範圍。

總的來說，本研究旨在通過元曉《經論》的視角，系統性地探索「一心」、「本覺」等概念在《三昧經》中的獨特展開。不同於既有研究僅關注文獻學或思想史上的考察，本文希望聚焦於元曉如何重構《三昧經》的思想體系，一方面填補華文研究關於《經論》現有的空白。另一方面嘗試補足關於《三昧經》的思想研究。另外，本研究在第二章第二節之初〈文本的關聯性考察〉中，也有對《經論》與《起信論疏》間彼此的影響與參考關係進行討論，最終得出《經論》晚於《起信論疏》的判斷。

三、論文結構

本研究分為五個章節，目前所在的序論主要闡明本研究的問題意識，回顧《三昧經》與《經論》在東亞佛教思想史上的地位、當前學術研究的狀況，並說明本研究的章節設計邏輯。第二至第四章是本研究的主體部分，筆者透過中國佛教傳統的「體相用」三者設計章節的安排。

「體」對應於第二章的本體論，主要分析元曉如何運用「一心開二門」詮釋《三昧經》的本體論思想。著重考察《三昧經》中「如來藏」的「性寂不動」本質。其次分析元曉如何將「一心」作為統攝萬法的本體，透過「心真如門」與「心生滅門」建構「非一非異」的圓融體系。最後藉由熊十力與呂澂關於「性寂與性覺」的論爭，反思元曉對如來藏的獨特詮釋。

「相」對應於第三章的認識論，探究元曉如何從認識論的角度融合如來藏與唯識的體系。首先分析《經論》中「本覺」與「庵摩羅識」的同一性，並探討其與真如的體用關

¹⁵ 德格版（D 135），北京版（P 803）：Rdo rje'i ting nge 'dzin gyi chos kyi nam grangs yi ge。另外關於藏譯本的詳細版本資訊，參見敦煌藏文寫本編號：S.3615, S.2794, BD13670 等。相關資料參見 van Schaik (2014) *The Tibetan Chan Manuscripts: A Complete Descriptive Catalogue of Tibetan Chan Texts in the Dunhuang Manuscript Collections*，他指出敦煌本「與藏經版本相似，但存在一些古文字形式(archaisms)的差異」。

係。並解析「本覺」所具有的「內在與超越性」的詮釋學張力，說明如何通過自覺反身性（*reflexivity*）解決此困難。最後考察「識」與「覺」的關係，揭示元曉對諸識與本覺之間的理解。

「用」則是第四章的解脫論，闡明元曉如何以「本覺」貫穿解脫論實踐。首先探討金剛三昧的思想史源流及其在《經論》中的理論地位。其次分析《三昧經》中的修行法門與位階體系，包括「二入」、「三行」與「存三守一」等。最後探討「無住」作為解脫論的核心，如何通過「守一心如」與「順心玄入」得以實現。並在本章最後藉由三位莊學家的研究，來將此文本的哲學內涵與莊子思想進行跨傳統的哲學對話。

第五章則是結論，總結研究發現、反思研究限制，並同時展望未來研究方向，探討《經論》對東亞佛教思想發展的影響。透過這三個不同的章節以及其所涉及的層面，期望能夠解析元曉如何對《三昧經》進行各層面的圓融理解。

第二章 一心之體



在論文本章中，筆者將聚焦在文本如何處理「如來藏」、「本覺」與「阿賴耶識」等本體論概念。由於《經論》是《三昧經》的註釋作品，因此本章的第一部分需要先處理《三昧經》本身。第二部分則處理元曉如何在此基礎上加入其創見。在此過程中，筆者將參考Buswell的研究成果，並對其觀點進行反思與批判。最後也會將文本所展現的思想與呂澂及熊十力二人有關「性寂與性覺」的哲學論爭進行對比。此舉目的一方面是對此論爭從文本的角度進行反思，另一方面則是透過此問題意識來反映出文本中的思想特點。

一、《金剛三昧經》

1. 《三昧經》的論述原則

以下將針對《三昧經》原典的哲學思想與重要概念進行分析。首先，《三昧經》在整篇文本當中處處體現了一種強烈的統合性、貫通性的傾象。這種態度從宏觀上看反映在其試圖統一抽象的哲學理論及修行實踐的方法上，並強調一乘法對於眾生而言都是相同的；從具體上看則有諸多「一」為首的術語反覆出現，如〈序品〉的偈頌中已充分展現：

...，說於一諦義。皆以一味道，...，隨順皆一乘。無有諸雜味，猶如一雨潤，眾草皆悉榮，隨其性各異。一味之法潤，普充於一切，如彼一雨潤，...，證法真實定，決定斷疑悔，一法之印成。¹⁶

對「一」性的反覆強調，可以推測《三昧經》試圖展現的是找出各種法與法背後不變的根本原則，也即是在強調所有現象之所以可能存在的前提性因素，以普遍性的終極觀點來消彌理論與修行上的疑惑與矛盾。這種矛盾與疑惑的消融來自闡明諸多不同法門、理論派系的差異背後所遵循的核心宗旨，就好比頓悟與漸修之間的矛盾。可以想像《三昧經》作者所處的時代正是漢傳佛學的萌發期。不但有印度大乘與部派阿毘達磨諸多理論與文本

¹⁶ 《金剛三昧經》卷1〈1序品〉

積累，還有原始佛教的文獻。這對於剛接觸到不同文化的漢地佛學家而言想必是難以消化並融會貫通的。當時漢地各個不同宗派的法師都有其各自注重的文獻與說法，這對漢地的佛學家來說造成諸多理論與教義間的障礙，這也是使得玄奘當時為何西行求法的動機¹⁷。這樣的時代背景也使圓融式的教法有了存在的需求。

《三昧經》在〈如來藏品〉中也提出了相關的疑問，指出一切法既然無量無邊、教法眾多，為何依然強調「一性」？佛以「一市開四大門」為譬喻指出所有的法門、教理都是為了抵達共同真理的方便法門。因此理論與修行上的疑惑只是對特定法門的執著，而無法掌握法門背後所指向那終極普遍性的真理——一心。因此從《三昧經》的作者看來，對普遍性的探求是直指佛學核心關鍵的一乘法¹⁸。

除了偈頌中提到的「一諦」、「一味」與「一法」等概念外，文本還多次出現「一覺」的概念。在哲學理論的層面上，「一覺」與「如來藏」、「本覺」及「唵摩羅識」的概念有直接的聯繫、並扮演了更重要的理論中樞。筆者認為，元曉可能在《經論》中將「一覺」的概念擴充為「一心本覺」。並以此作為「一心開二門」在原始文本中主要的概念基礎。這個看法是奠基於《三昧經》尚未受到《起信論》影響的前提下。

當然「一覺」也很可能是「一心本覺」的縮寫，不過這就表示《三昧經》的作者對「一覺」的概念已經受到「一心」與「本覺」兩個概念的影響。假如《三昧經》的作者就是元曉本人或其身邊相關的人、或已經受到《起信論》的影響，那麼「一覺」就更有可能是「一心本覺」的縮寫。但筆者並不認為《三昧經》有直接參考或受《起信論》的影響，關於元曉與《經論》的內容，將在本章的第二部分有詳細說明。

由此可見，《三昧經》所秉持的態度與阿毘達磨針對各概念與體系分別進行鉅細靡遺的解說與定義這點特色相去甚遠。透過這種簡單卻具有普遍性的「一法」與「一諦」作為此文本的論述原則可以推敲，《三昧經》的目標讀者並非通曉佛學的經院派哲學家。而是面向大眾，以綱要性的論述來展現其思想特色。並且從文本對「一乘」的強調可以推測，

¹⁷ 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷1：「法師既遍謁眾師，備瀆其說，詳考其理，各擅宗塗，驗之聖典，亦隱顯有異，莫知適從，乃誓遊西方以問所惑」(CBETA 2024.R1, T50, no. 2053)

¹⁸ 《金剛三昧經論》卷3〈如來藏品〉：經曰「尊者！一切法數無量無邊，無邊法相一實義性，唯住一性其事云何？」……經曰佛言：長者！不可思議。我說諸法，為迷者故、方便道故，一切法相一實義智。何以故？譬如一市開四大門，是四門中皆歸一市，如彼眾庶隨意所入，種種法味亦復如是。(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730,)

《三昧經》對於眾生成聖的可能性上採取「一乘為究竟、三乘為方便」的看法，與《法華經》之「會三歸一」的態度一致。這種普遍性更為強烈的觀點勢必也更受大眾的青睞。圍繞「一法」、「一諦」與「一味」等根本原則的探索對《三昧經》而言是眾生修行與成聖的關鍵之處。而此中最值得關注的特色就是有關如來藏的論述，以下將進一步展開。

2. 《三昧經》對「如來藏」的看法

「如來藏」在《三昧經》共提及 11 次。〈如來藏品〉中以討論如何「入如來藏」此具體的解脫論方法為主軸，但最直接討論到其性質的段落則出現在〈無相法品〉中：

佛言：「菩薩！無生之心，心無出入，本如來藏性寂不動，...。」

解脫菩薩而白佛言：「尊者！云何如來藏性寂不動？」

佛言：「如來藏者，生滅慮知相隱理不顯，是如來藏性寂不動。」

首先《三昧經》明確如來藏以「性寂不動」作為核心立場，這樣的舉措站在印度佛學的傳統上維護真如作為無為法的不動性原則。由於凡是有為法則必須受制於因果，而如來藏作為能超越因果的無為法若受制於有因果性的動靜則產生了根本的理論矛盾。但此矛盾卻是在試圖連結本體論與解脫論的過程中不得不面臨的巨大挑戰，如何克服「無為法如何有效運作於有為法的領域之中」此一重大矛盾就成為了《三昧經》與元曉所要處理的基源問題。於是如何描述「不生滅者」與「生滅者」之間的關係就顯得尤其重要，因此這一段引文的關鍵之處在於如何理解「生滅慮知相隱理不顯」這句話。

筆者認為這段話蘊涵了主動與被動的兩種理解方式：

1. 「主動性」讀法：如來藏「主動」將自己隱藏在「生滅慮知相」之中。
2. 「被動性」讀法：如來藏被「生滅慮知相」所隱藏。

在此，Buswell 傾向於主動性的讀法，他將「隱理不顯」的意涵理解為《佛性論》中提到的如來藏十種意義中的第二種：「二隱覆為藏者，如來自隱不現，故名為藏……如來性住道前時，為煩惱隱覆，眾生不見，故名為藏。」¹⁹。Buswell 認為：「“世親”的描述暗

¹⁹ 《佛性論》卷 2〈3 顯體分·3 如來藏品〉

示了隱覆的兩種不同含義：首先，如來藏作為解脫的主動主體(Active Agent)，隱藏在眾生心中、並激發他們的救贖動機；其次，如來藏在被動意義上，因受到煩惱的遮蔽而隱藏。在如來藏文獻中，這種被動涵義通常是最常見的，從最早的文獻開始都是如此」²⁰。

然而他表示《三昧經》在處理如來藏概念時的重大進展在於：「它試圖將如來藏被分別思維心念所遮蔽等較為被動的描述，轉而將其描述為一個主動隱藏真理的能動者此一明確論述結合起來。在《三昧經》中的如來藏顯然不是一種溫和的力量、不是被動屈從於煩惱和分別；相反，它主動地將自身隱藏在無明和污染之中，作為隱藏「真理」(=法身)的主動主體(Active Agent)，並以此引導迷惑的凡夫趨向覺悟。」²¹

筆者認為，Buswell 之所以產生「主動性讀法」可能基於以下兩個理由：第一，他將《佛性論》中「自隱不現」的「自」理解成了「自發、自動、自主」的意涵，忽略漢語中的「自」也有「源於」的讀法。而「自隱不顯」是為了解釋「隱覆為藏者」此先行詞，因此「自」在此應理解為「由於、源自」或「自身、自己」的意涵更為合理。第二，他指出元曉在《起信論疏》中以「隱而不顯」描述如來藏，這句話與《三昧經》此引文中「隱理不顯」的措辭有強烈相似性。而這種強烈的相似性暗示著，作者可能在編寫文本時試圖直接呼應元曉權威注釋中的措辭，或許暗示新羅學者們就是《三昧經》的目標讀者。也就是說他認為《三昧經》的作者直接參考了《起信論疏》中元曉的說法。²²

然而筆者並不贊同 Buswell 認為《三昧經》的成書上受到《起信論》以及元曉註釋的影響此一預設，這點在下節介紹《經論》時會再次論及。況且「隱而不顯」非漢語中少見的專有名詞。在《三昧經》前的《華嚴經》(T09)也曾有出現「隱而不現」的詞語。以一個並不太特殊的形容詞做出兩個文本上的連接及如來藏具有主動性的判斷並不具備充分的證據。

單純從哲學理論上看，「隱理不顯」的主動性讀法是相當費解的。如此宣稱似乎暗示了真如具有某種主觀意志在因果的領域中能夠自由地左右眾生迷悟、進而更大程度違背如來藏性寂不動的無為法立場。然而「性寂不動」在《三昧經》中或許並非表示真如無法產生作用。若無任何作用，如來藏與佛性的討論不應具有實踐意義，也不會有「入如來藏」

²⁰ Buswell(1989). P90

²¹ Buswell(1989). P91-92

²² Buswell(1989). P91-92

的說法可言。當然「入如來藏」是否意味著真如能夠產生作用還值得進一步討論。單純從《三昧經》來看，它將如來藏判定為無為法這點是明確的，因而如來藏自身不能主動地的進行活動。這點顯然與上述 Buswell 提到「主動主體」的判斷產生矛盾。而元曉以「一心本覺如來藏」將如來藏以《起信論》的「一心二門」框架來進行詮釋，這種採取「非有為非無為」的策略打破如來藏限定於無為法的傳統論述可以說是元曉對於《三昧經》的重要創新之一。在元曉的詮釋下，真如本身具有活動的可能性。由此看來，《三昧經》與元曉對於有為法與無為法之間的判定實際上存在根本立場上的差異。筆者對於 Buswell 主要的質疑是他將來自《起信論》與元曉《經論》的主動性觀點讀進了《三昧經》之中、並忽略了《三昧經》本身對如來藏採取無為法的觀點，並非是關於無為法是否具有能動性的質疑。關於元曉對於如來藏的創造性詮釋，以及「真如如何作用」的問題在本章下半部分有更詳細的說明。

總的來說，筆者認為《三昧經》中「生滅慮知相隱理不顯，是如來藏性寂不動」基於以下的四個理由更傾向支持被動性解讀：

1. 符合佛教傳統：傳統如來藏學說普遍將如來藏理解為被煩惱所遮蔽，而非主動隱藏自身。
2. 符合結構分析：「生滅慮知相隱理不顯」中，「生滅慮知相」作為主語，「隱理」是其動作，這表明是分別妄念在遮蔽真理，而非真理主動隱藏。
3. 邏輯連貫性：文本下文強調「性寂不動」，若如來藏能主動隱藏自身，就暗示它具有某種活動性，與「不動」原則相矛盾。
4. 符合其他章節：〈如來藏品〉中提到「轉所取能取，入於如來藏」，表明是通過轉化主客二元對立的知覺模式才能顯現如來藏，而非由如來藏主動引導。

因此正確理解應該是：生滅慮知相（作為主體）隱藏了理體使其不顯現，即如來藏被認知活動所遮蔽，而非主動隱藏自身。且原典中隨後的討論更加強了這種理解：

解脫菩薩而白佛言：「尊者！云何生滅慮知相？」

佛言：「菩薩！理無可不。若有可不，即生諸念，千思萬慮，是生滅相。」

此處明確說明「生滅慮知相」指的是妄念分別，而這些妄念分別正是遮蔽真理的原因。如果如來藏具有主動性，文本不會在這裡強調生滅念慮才是遮蔽真理的主體。「如來藏」是被生滅慮知相所隱藏的真理，並且需要符合「性寂不動」的核心原則，這點確認無疑。但該如何理解「性寂不動」的意涵、以及真理到底是主動或是被動的「被隱藏」，這兩點還值得繼續深入追問。

以上整理文本對如來藏的主要看法，以下進入有關文本對「阿賴耶識」的探討。

3. 《三昧經》對「阿賴耶識」的看法

關於阿賴耶識《三昧經》雖較少直接提及，但同樣在〈無生行品〉中有重要描述：

佛言：「...何以故？眼、眼觸悉皆空寂，識亦空寂，無有動、不動相，內無三受，三受寂滅；耳、鼻、舌、身、心意意識，及以末那、阿梨耶識亦復如是，皆亦不生寂滅之心及無生心。...」

此處將阿賴耶識與其他識一樣描述為「空寂」，表明在究竟層面上，八識的本質同樣是寂然不動的。這一點在〈本覺利品〉中再次被重申：

無住菩薩言：「可一八識皆緣境起，如何不動？」

佛言：「一切境本空，一切識本空，空無緣性，如何緣起？」

引文明確提到一切八識皆是「緣境而起」者，並且認知對象（境）與認知主體（識）在究竟意義上（本）也同樣符合「空寂」的原則。可見《三昧經》對待「阿賴耶識」的看法也站在勝義諦的究竟角度強調「空寂」作為其根本性質。然而「性寂不動」是否等同於「空無緣性」？以及此處「空性」與「緣起性」之間的是什麼樣的關係還值得深入探討，但此非本章要處理主要議題，故先暫且不論。

以上是文本對阿賴耶識根本性質的判定，那麼其在文本中的具體內容與扮演的角色為何呢？筆者認為可以由「生滅慮知相」與「能取所取」來切入：

首先從「能取所取」的角度切入來分析阿賴耶識。Buswell 對〈如來藏品〉「轉所取能取，入於如來藏」的這句話有以下的看法：「此處的主體（能取）可被理解為阿賴耶識，這是眾生誤認有一個感知性自我的基礎，而對象（所取）則指的是由情感意識所區分的各種世間的感官對象。當阿賴耶識與感官領域都被「轉化」（parivṛtti）回到心的自然清淨狀態時，修行者將發現他的本覺恢復至其固有的狀態。」²³

筆者部分認同 Buswell 的看法，但不認為阿賴耶識單純等同於認知主體。筆者更傾向認為阿賴耶識是能取與所取整個二元認識系統的根源與基礎。在傳統的唯一識學認識模型中，能取主要指轉識的認知功能，而所取指的是阿賴耶識所變現出的認識對象（相分）。若將阿賴耶識理解成認知主體則忽略了相分，並將阿賴耶識限定於認知結構中也同時忽略其具有超越能所取的性質。

而若從「生滅慮知相」切入，它所指的是由分別心所產生的心識活動，以生滅為其特性，並且會「隱理不顯」地遮蔽真如實相。而這與阿賴耶識被定義為含藏一切種子的根本識，是「生死輪迴的依據」以及「妄執的根源」這點相似。從功能上看，阿賴耶識確實具有生滅的特性，並且是一切分別認知的基礎。但這並不表示生滅慮知相等同於阿賴耶識。更準確的描述應該是：生滅慮知相更廣泛指向一切分別思慮活動，不僅限於阿賴耶識本身，還包括從它衍生的各種心理活動（心所）。它表現為阿賴耶識在生滅層面的運作方式，是阿賴耶識的功能表現而非其本體。從本體的角度看，阿賴耶識與如來藏都等同真如實相，只是從現象的層面上描述則有所差異。

總的來說，「生滅慮知相」及「能所取」反映了阿賴耶識在現象層面的二元性展開。阿賴耶識既是這一二元結構的根源，又在其最深層本質上超越了此二元性。現象層面上，阿賴耶識通過能所取的形式呈現；從本體層面看，當能所取被轉化時，阿賴耶識即顯現為如來藏的「性寂不動」。這種既是根源又是超越的雙重特性，正是文本試圖闡明的關係。以下筆者嘗試以公式化的方式總結《三昧經》如何理解如來藏、阿賴耶識與真如間的關係：真如 = 阿賴耶識轉化了生滅慮知相（能所取） = 如來藏。

²³ Buswell(1989). P89

這表明當心識從主客二元的認知模式（生滅慮知相）中解脫出來時，阿賴耶識的本質即顯現為真如或如來藏²⁴。這種轉化不是去除某些實體成分，而是認識方式的根本轉變。需要特別澄清的是，「一心本覺如來藏」在元曉的體系中具有最高的本體論地位。如來藏是心真如門中的本體，是超越生滅染淨的一切對立的無為法。後文將要討論的第九識無垢識，雖然與如來藏密切相關，但兩者在理論層次上有所區別：如來藏是體，無垢識是用；如來藏是本體論的終極實相，無垢識是認識論上的清淨功能。

4. 「性寂不動」與「決定性」

上述論文總結了《三昧經》對「如來藏」與「阿賴耶識」的看法，其中提到兩者在文本中都是以「空寂不動」、「空無緣性」為第一原則。這點展現《三昧經》作為大乘佛教文本的明顯特色。然而對於此終極性質的描述，文本卻更多地以「決定性」的術語來解釋。筆者以「決定性」為關鍵字在 CBETA 中進行檢索，發現《三昧經》與《經論》是在所有佛教典籍之中使用此術語最多次的兩個文本。在《三昧經》中，此術語出現了共 13 次，而在《經論》中則多達 34 次。在其他重要典籍如：《中論》、《大寶積經》、《瑜伽師地論》等均有出現，但都不超過 5 次。顯然「決定性」在《三昧經》的理論體系中具有重要的地位。然而這點在 Buswell 的專著中卻並未被提及，在其他相關的參考文獻中也不見相關的討論，這說明「決定性」的概念或許還待更多研究資源的投入。

「決定性」的概念與本章探討本體論與心性論有直接的關聯，而文本對此概念具代表性的描述出現在〈無生行品〉中：

善男子！是心性相又如阿摩勒果，本不自生、不從他生，不共生、不因生、不無生。

何以故？緣代謝故。緣起非生、緣謝非滅，隱顯無相，根理寂滅。在無有處，不見所

²⁴ 筆者此處的描述可能會受到這樣的挑戰：「阿賴耶識既然已經作為二元認識系統的根源與基礎，而阿賴耶識的本質又是真如，阿賴耶識如何又是基礎但又有本質？」。筆者能理解若是某物還有「本質」那麼就不應該是最終的基礎。然而筆者認為應該要從二門的角度進行理解，即：阿賴耶識在現象層面是認識系統的基礎，而在本體層面其本質是真如。另外從動態的角度（始覺）來理解，阿賴耶識並非是一個靜態的實體，而是一個動態轉化的過程。說八識作為「基礎」是就其功能面而言，但宣稱其「本質為真如」是就其可轉依的可能性而言。

當然從「一心開二門」的角度理解《三昧經》並不完全是合法的，這更可能屬於元曉的創造性詮釋，而也必須歸咎於阿賴耶識（八識）在《三昧經》中本身就具有一定模糊性。若要詳細分析並定位此概念需要透過元曉的協助，但根本的困難即在於元曉的理解也未必忠實於《三昧經》本身。

住，決定性故。是決定性，亦不一、不異，不斷、不常，不入、不出，不生、不滅，離諸四謗言語道斷；無生心性亦復如是。²⁵



在指出「決定性故」之前，文本描述了心性的四種面向：

1. 「本不自生、不從他生，不共生、不因生、不無生」，此描述顯然參考《中論》對緣起的看法。然而有趣的差異是，《中論》對此的說法是為了成立「無生」，但此處對於無生也進行了否定²⁶，表明「無生心性」亦並非全然無生。並且「無因生」的描述顯然已經超出了龍樹的理解，並在借用《中論》的論述手法時又突破了《中論》的觀點。
2. 「緣起非生、緣謝非滅」指出心性超越緣起與生滅，這種超越是視角的超越。打破一般「緣起即生、緣謝即滅」的觀點。
3. 「隱顯無相，根理寂滅」指它無法被相狀、言語概念把握
4. 「在無有處，不見所住」指它不在任何可確定的場所

心性具有以上這四種性質，但心性之所以有這四種性質的根本原因正是由於「決定性」，由此可知「決定性」涵蓋多種哲學意涵：

1. **確定性**：指心性的本質是確定的、不變的。這種確定並非指它具有固定不變的自性²⁷，而是指它的「空性」特質是確定的。²⁸
2. **超越相對性**：「決定」並非對立於「不決定」，而是超越了一切相對概念。正如下文所說「不一、不異，不斷、不常」等，它超越了一切二元對立。
3. **自性清淨性**：「決定性」暗示了心性的自性清淨，不受外在因素污染。無論外在環境如何變化，心的根本特質始終如是，這是一種「決定」。

²⁵ 《金剛三昧經》〈3 無生行品〉：(CBETA 2024.R1, T09, no. 273, p. 367c8-18)

²⁶ 《中論》卷1〈1 觀因緣品〉：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生。」(CBETA 2024.R1, T30, no. 1564, p. 2b6-7)

²⁷ 筆者認為，主張如來藏有自性即一空性，會造成一些概念邏輯上的矛盾。如來藏若有自性，即具有不變、獨立、固有的本質，而空性恰恰否定任何事物有自性。正如《三昧經》所言：「可一覺者不毀不壞，決定性非空非不空，無空不空。」；而元曉也說明：「佛答意言：一切覺者，不壞道理故非可空，不存自性亦非不空，是故覺中無空不空」。從元曉與《三昧經》的角度看來，如來藏與空性之間是「非空非不空」的關係。無法肯定或否定空性是否能作為如來藏的自性。

²⁸ 《金剛三昧經》〈2 無相法品〉：「心無出入，性常平等，諸法實際，皆決定性，不依諸地、不住智慧，是般若波羅蜜。」(CBETA 2024.R1, T09, no. 273, p. 367a25-26)

- 
4. **不可改變性**：不同於世間萬物的無常變化，心性的「決定性」表明它不受因緣變化的影響，是一種超越時空的恆常特質。
 5. **超越言說性**：「決定性」也意味著心性超越了語言和概念的範疇，不能被思維活動所把握，只能通過直接體證而知。

從以上五種特質來看，這樣的描述與對「如來藏」的描述相當類似。在《三昧經》的語境中，「決定性」或許可以理解為如來藏的核心特質。也是「性寂不動」的另一種表達方式。從這個角度看，「決定性」則成為了連結真如、如來藏與阿賴耶識的概念。這三者在本質上具有同一的「決定性」，只是在不同認知狀態下被不同地理解和體驗。這種理解對我們思考真如、如來藏與阿賴耶識之間的關係提供了一個核心視角：它們共同具有的「決定性」是它們本質同一的基礎。在「決定性」這一層面上，三者是無差別的；只有在「轉化生滅慮知相」的過程中，它們才顯現為不同的面向。而這種轉化過程即具體的修行方式。

二、《金剛三昧經論》的創見

1. 文本的關聯性考察

以下開始進入對《經論》思想內容的分析，在進入細節前。筆者想先藉助 Buswell 的研究勾勒出《經論》的思想特色，並以此對上文探討《三昧經》的思想內容進行回顧，如此一來在進入到文本內容時會更容易掌握其具體脈絡。

他表示《三昧經》以融合如來藏與唯識思想為其代表性的特色，此融合性特色也體現在漢傳佛教的重要經典《起信論》中。實際上此二者間存在密切的關係。一來是多數學者對本覺思想的理解大多以《起信論》作為主要參考材料；二來是 Buswell 認為《起信論》的成書時間要早於《三昧經》約一個世紀，並且前者將「阿賴耶識」與「如來藏」合而為一的處理方式對後者的組成非常有影響力，是前者影響了後者，而非反之。²⁹

而這也是為何在上文探討如來藏的詮釋時，Buswell 會採取主動性的讀法。因為他的判斷已經受到了他從《起信論》上得到的結論，並將這個理解移植到《三昧經》上。因此

²⁹ Buswell(1989). P84

他認為《三昧經》的作者是直接受到了《起信論》的影響。並且他表示：「不少傳統註釋家（如元曉）誤把《三昧經》當成《起信論》『一心開二門』的經典依據」³⁰。

但筆者對他的判斷持保留態度。理由是《三昧經》在術語使用上乃至思想上的重疊性與《起信論》之間並未呈現充分的一致性。從元曉方面來看，他確實是先受到《起信論》的影響後才開始進行《三昧經》的註釋，這點在《經論》多次援引「一心二門」，而在《起信論疏》中卻從未提及《三昧經》可以發現。假如元曉真的把《三昧經》當成《起信論》『一心開二門』的經典依據，那麼應該要在《起信論疏》中找到《三昧經》的關鍵概念或論述才可能成立。

另外我不認同《三昧經》受到了《起信論》主要有以下幾個理由：

1. 核心理論框架的缺席：「一心開二門」是《起信論》立論最重要且最核心的理論框架，但不僅「一心開二門」的架構在《三昧經》中毫無蹤影，甚至連「一心」的使用也與《起信論》相去甚遠。如果兩者真有參考的關係，應該至少在一定程度上要有引用關係，但這種處理方式只有在元曉的《經論》中有明確的展現。這在下節有更全面的探討。
2. 阿賴耶識的不同處理：《起信論》對阿賴耶識有明確的定位和詮釋系統，將其與如來藏的關係清晰呈現：「依如來藏故有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名為阿梨耶識。」然而《金剛三昧經》對阿賴耶識的處理確實較為簡略，更多地將其作為識的一種層次來討論，而非建立起系統的阿賴耶識理論。
3. 思想來源的多元可能性：雖然兩個文本之間都強調「本覺」的作用，而這點可能致使讀者認為兩個文本間有思想上的連續性。然而我們不能忽略「本覺思想」的特色並非獨家於《起信論》而存在。這也很有可能是當時漢地的一種普遍思潮，特別是可能來源自涅槃宗的影響。因此這兩個文本在這種思潮下所創作而產生的相關性不能被用來支持相互的參考關係。
4. 其他因素：《三昧經》對禪修實踐的關注遠超於《起信論》，這或許反映了不同的思想旨趣，這也能說明《三昧經》屬於與禪經密切相關的文本。並且《三昧經》所引入

³⁰ Buswell(1989). P84

「唵摩羅識」的概念在《起信論》中並不存在，這顯示出兩個文本間採取不同識論系統。

以上種種證據顯然說明這兩個文本間的關聯性還有待更多研究投入；要有更多史料或文獻學上的佐證才能得出參考順序上的確定判斷。雖然兩者間可能沒有直接的引用關係，但這並不影響我們藉由這兩個文本所呈現出的共通性探討當時漢地佛學家對兩大哲學流派的整合手法。

那麼《起信論》與《三昧經》是如何結合兩個截然不同的體系呢？這體現在術語使用的差異上。這兩個文本在「如來藏」及「阿賴耶識」的使用與印度文本不同。我們能透過下列圖表先簡單區分該術語在印度唯識與如來藏思想中原本的使用情境³¹：

如來藏	阿賴耶識
是覺悟的本源	是染污的本源
覺性來源於內在	覺性來源於外在
心性本淨	心性本不淨
染污源自於外在	染污源自於內在

(表一)

據 Buswell 的說法：在印度文獻中，「如來藏」往往用於解脫論上，以此解釋人能夠覺悟成聖的可能性。「阿賴耶識」則更聚焦本體論問題，以「藏識」或「種子識」為別名用於解釋眾生染污習氣與業力的來源，為眾生在生死輪迴中的存在提供了合理性。然而《起信論》卻賦予「如來藏」更多本體論色彩：它被解釋為凡夫（＝如來藏）和聖者（＝法身）共同所見的唯一究竟真實，「法身」與「如來藏」只是眾生從不同認知狀態所見的同一實相。「阿賴耶識」則從解脫論的角度被詮釋成「本覺」和「始覺」，通過始覺來掌握世俗的生滅領域（阿賴耶識），最終又回到真如的本覺（如來藏）。因此《起信論》中「如來藏」和「阿賴耶識」的交匯使其本體論朝向解脫論合併。在這樣的框架下，眾生的心體既是作為修行的前提、存在的基礎，又是成聖後所將證得的實相理體。由此，解脫論得到

³¹ Buswell(1989).P80

了在印度如來藏理論中所沒有的本體論基礎，這為漢傳的觀點提供了一種正當性，即世俗世界能作為覺悟的根基，而佛教心性論的範疇也得到了進一步的擴張」。³² Buswell 使用了以下的圖表來表示《起信論》如何以「一心開二門」統合如來藏與阿賴耶識的概念³³：

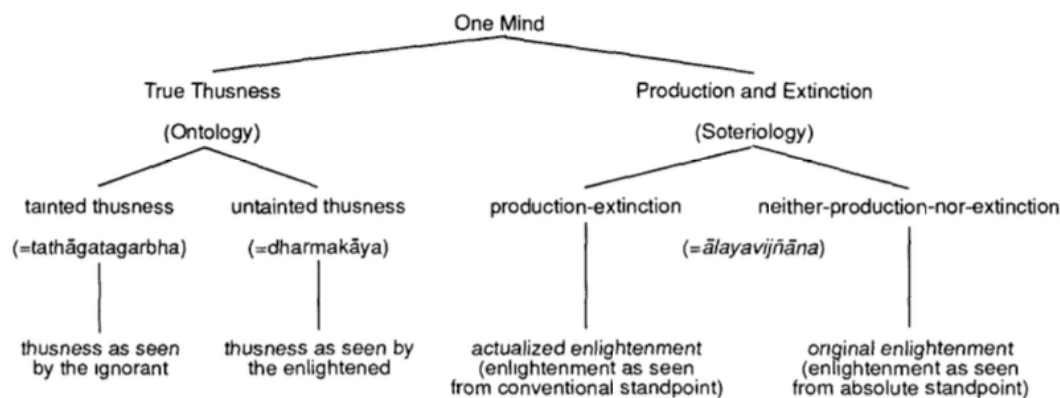


FIGURE 3.1. The One Mind and Its Two Aspects

(表二)

雖然筆者不認同 Buswell 對文本之間的關係與預設，但他所提供的框架對於理解當時漢地融合兩大哲學流派的方式是有幫助的。但這個來自《起信論》的框架是否也能同樣地應用在《三昧經》上？筆者並不這麼認為，原因於上述探討文本之間的關係時已論及。而這個框架是否又代表當時漢地所理解兩種思想匯流的標準範式？或許不見得，至少在這個框架中並沒有將「庵摩羅識」置入其中。

不過至少在 Buswell 整理的脈絡下可見「如來藏」與「阿賴耶識」相互貫穿多種不同的理論層面。若對這些術語的歧義與使用脈絡不稍加留意，則會對理解《經論》中的本覺理論徒增不少困難。這是由於《起信論》與元曉進一步將如來藏與阿賴耶識以「一心」來將諸多層面的收攝在一個術語中，並以「一心」作為其理論架構的中樞。因此以下筆者將從《經論》中的「一心」概念先進行分析以展開其「本覺思想」的核心脈絡。

³²Buswell(1989).P83

³³Buswell(1989). P85

2. 「一心」與「一心二門」

「一心」在《經論》中出現多達 90 次，卻並未出現在《三昧經》中，原典中較接近的概念是「一覺」，但也並未出現「開二門」的觀念在內。這點或許可以支持元曉並非是《三昧經》的作者，或至少能夠說明《三昧經》並未直接受到《起信論》的影響。而若要理解《經論》的理論核心則需先從「一心」入手。這是基於以下的理由：首先元曉多次以「一心本覺如來藏」或「一心本覺」連貫使用。顯然對元曉而言，此三者若非完全等同、也有密切關聯。二來是元曉受《起信論》的影響後方才創作《經論》，而「一心開二門」是《起信論》的理論核心。並且「一心」是《經論》思想中涉及範疇最廣的概念，因此「一心」作為本經的核心概念，筆者除去「專心致志、一心諦聽」等意涵外，考察了其他「一心」的用法，並挑選出較具代表性的部分作出以下的整理：

1. 從本體論與心性論的意涵看：

a. 以「一心」代稱本覺與如來藏

……，佛智所入實法相者，直是一心本覺如來藏法。如《楞伽經》言「寂滅者名為一心，一心者名如來藏。」今此文言實法相者是寂滅義，一覺了義者即是一心如來藏義。

b. 代稱一切諸法的根源

……，一切諸法唯是一心，一切眾生是一本覺，由是義故名為一覺。

……，是融一諦顯一法界，一法界者所謂一心。

c. 作為一切染淨諸法的所依

……。如是一心通為一切染淨諸法之所依止故。

d. 代指心王

.....，二者一心之法總御眾德故名心王。

.....。失本心王者，無量功德即是一心，一心為主故名心王。



2. 解脫論上的意涵

a. 以「守一心如」作為修行方法³⁴

.....著如來衣入法空處，即是守一心如之觀。謂涉三界普化之時，著忍辱衣而不疲倦，還入法空守一心如。

b. 實踐的向度：眾生的來源與歸宿

.....，可度眾生者，如來所化一切眾生莫非一心之流轉故。

.....。欲明一切眾生本來一覺，但由無明隨夢流轉，皆從如來一味之說，無不終歸一心之源。歸心源時皆無所得，故言一味即是一乘。

從上述整理可見，本論中的「一心」概念極廣。小至眾生的心識組成，大至遍及存在萬有的諸法，既包含寂然不動的無為法，也包含生滅變化的有為法，是一切存有的根源與歸宿。修行方面，眾生修行之旨趣以回歸「心源」作為方向，方法上則提出「守一心如」為具體方式。「一心」對元曉而言是「非有為非無為」或說是「既有為又無為」，而「如來藏」作為一心在真如門中的本體，更傾向無為法的用法。在《經論》中，元曉常以「一心本覺如來藏」或「本覺如來藏心」等複合詞交替使用，但有時又單純以「本覺」、「一心」或「如來藏」等個別概念分開討論。這樣的論述策略是印度佛學中少見的連結。這種打破有為與無為法的詮釋也被認為是中印佛學間的根本差異。這點在下文探討呂澂與熊十力的論爭時有更詳細的討論。

³⁴ 「守一心如」是《三昧經》提出的重要修行方法，而非元曉的創造性詮釋。這也是《三昧經》唯一一次與元曉的「一心」概念較為相近之處。

有關「一心」的使用，元曉在《起信論疏》中已展現了受到《楞伽經》「寂滅者名為一心，一心者名如來藏」³⁵的影響，由此作為其本覺思想開展的起點³⁶。而在《經論》中他進一步吸收《起信論》的二門框架，發展出更具融合性的詮釋特色。

筆者認為，《經論》中的「一心開二門」能從主客對立與融合的進路來理解，所謂的二門是指兩種不同的觀察進路（即二諦）而非指「一心」由兩個具體的對立實體所組成。這兩種角度用另一組術語描述即「心體」與「心相」兩個層面。亦即元曉在《起信論疏》中所述「示性淨於相染」的性相對立。

「心體」對應「心真如門」；「心相」對應「心生滅門」。「心體」是凡聖同一、超越性的絕對主體，以空寂為其自性。故在《經論》中常稱其為「空寂之心」，也是《楞伽經》中所稱「如來藏」。「法身」與「如來藏」是完全等同的，只不過是不同認知者（凡夫與聖人）在不同狀態下所得的差異觀點，如上節中已述。

「心相」則指「心生滅門」中不斷變化的現象世界，既作為認知對象的外境，也包含眾生五蘊和合而成的「我」。但凡能被語言指稱、被思維捕捉的主體與客體皆屬此生滅門內之物。元曉提到『一切心相以種子為本』³⁷，「種子說」是唯識宗用以詮釋業的乘載與相續的核心理論。在唯識觀點中，一切種子皆來源並含藏於「阿賴耶識」，因此「心生滅門」也能等同於「阿賴耶識」。若由此反思《楞伽經》中所提出「如來藏」與「藏識」的同一性，是否能理解成是在宣稱主體與客體二元對立在終極意義上的平等性呢？以此呈現大乘佛學強調「能所二取」之取消，呼應《三昧經》中所說的「轉能取所取，入於如來藏」。而「轉」也可以理解為轉捨，意味著要捨棄作為「能取所取」此二元結構的阿賴耶

³⁵ 筆者透過對比求那跋陀羅、菩提流支與實叉難陀等三個《楞伽經》的不同譯本，以及黃寶生（2011）的梵文本發現：只有菩提流支使用「寂滅者名為一心」而實譯本卻譯為「寂滅者所謂一緣」，這兩者相距甚遠。而若參考此處的梵文：ekāgrasyaitad adhivacanam | tathāgatagarbhasvapratyātmāyājñānagocarasyaitat praveśo yat samādhiḥ paramo jāyata iti，會發現在梵文中並沒有能夠直接對應於「寂滅者名為一心，一心者名如來藏」的梵文詞彙，菩提流支與實譯本皆然。「一心」此處的梵文詞是「ekāgra」。梵文的「ekāgra」是指注意力集中於一點的意涵，字面意義上更偏向「一心諦聽」。「agra」指最高、頂點或尖端等意涵。並且「寂滅者」一詞在此處也同樣缺席。上下文沒有「śānta」一詞，只有在前一句中出現 praśama（寂靜），並且是在否定句中出現。這可能意味黃寶生使用的梵文本與菩提流支及實叉難陀所翻譯的有重大落差，或這是菩提流支個人在翻譯時的創見。假如「一心」在梵文的原始詞彙是「ekāgra」的話，那麼元曉「一心」的用法就可能偏離梵文原意。當然梵文的「ekāgra」是否能解讀成元曉理解的「一心」也是目前難以解答的問題。

³⁶ 《起信論疏》卷1：「為道者永息萬境。遂還一心之原。所述雖廣。可略而言。開二門於一心。總括摩羅百八之廣誥。示性淨於相染。」(CBETA 2024.R1, T44, no. 1844, p. 202b8-12)

³⁷ 《金剛三昧經論》卷1：「來無本本無本處者，一切心相種子為本，求此本種永無所得。」(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 966a16-18)

識才能契入作為如來藏的「一心」。因此元曉與《起信論》強調「一心」的動機或許旨在說明「體相」與「主客」在究竟視角下之同一性，以此構成另一種關於無我的詮釋。

以下筆者從《經論》的〈真性空品〉中摘選出具代表性之段落來展示元曉對「一心二門」的核心理解及運用：

經曰：於是尊者而說偈言：「因緣所生義，是義滅非生，滅諸生滅義，是義生非滅。」

論曰：是第四說。此四句義有別有總，別則明二門義，總即顯一心法。如是一心二門之內，一切佛法無所不攝。是義云何？前之二句融俗為真，顯平等義；下之二句融真為俗，顯差別門。總而言之，真俗無二而不守一。由無二故即是一心，不守一故舉體為二，如是名為一心二門。大意如是。

全段引文所蘊含的內容相當豐富，不但呈現了元曉對「一心二門」的理解、說明二門各自的性質，也對二門的互動方式進行了解釋。首先，偈文前二句顯示「心生滅門」、後二句顯示「心真如門」，其各自性質以看似對立的「生起」與「寂滅」為其內容。此中的關鍵之處在於元曉對於為何「一心之法真俗無二而不守一³⁸」提出了詮釋。

……，寂滅是生者，不生之生也；生義是滅者，不滅之滅也。不滅之滅故，滅即為生也；不生之生故，生即寂滅也。合而言之，生即寂滅而不守滅，滅即為生而不住生，生滅不二動寂無別，如是名為一心之法。雖實不二而不守一，舉體隨緣生動、舉體隨緣寂滅。由是道理，生是寂滅、寂滅是生，無障無礙、不一不異，是謂一偈總別之義。

此處的「不守一」是否可以理解為《起信論》的：「真心不守自性、因而隨緣生動」呢？筆者認為確實是可以的。並且解說此偈誦後，元曉即在本品末尾總結時提到：「性空智海者，總而觀之。若滅若生不守自性，自性空智深廣無邊，如是名為性空智海。是依總

門而得益也。」顯然「不守自性」直接呼應了《起信論》。但元曉的理解是否與《起信論》一致還有待商榷。筆者認為元曉與《起信論》的側重點不同，元曉對於「一心二門」的描述是「真俗無二而不守一」，顯然更側重於真如與生滅二門的關係架構、或說真諦與俗諦的關係問題。而《起信論》「真心不守自性，因而隨緣生動」更直接討論心性本身的隨緣性。但問題是真如若能隨緣生動則隨即引來理論上的風險，也意味真如與有為法一樣能起變化，更嚴重的是會被因緣法所影響。這直接挑戰了真如本身的定義問題。

若從元曉角度看，矛盾則得以化解。首先他將「一心」設定為統攝真俗二諦的存在，既然「一心」被設定為統攝二諦，那麼「一心」勢必也跳脫有為無為法的對立框架、並且也需要為有為法的存在提供基礎。「不守一」在這樣的語境下就變成了是「一心」本身並不被限定於真如門或生滅門。真如心從無為法的角度看確實不能產生變化，但從「一心」角度看同時又提供變化得已產生的可能性。因此若挑戰「真如產生變化」已違反其定義，實則是忽略了真如在《經論》的詮釋脈絡下是超越有為無為法的存在，同時也為因緣法的能動性提供基礎。「真心」本身雖寂然不動，但其活動是「使緣能動」的不動，也是由緣生方能顯其動。並非指「真心」能夠隨緣「變化」。更好的說法可能是：真心不住寂滅、也不住於生滅動靜。這樣才能體現「真心」的無住性。從這個角度來說明「真心不守自性」可能更恰當。因此「一心開二門」所展現的「不守一」不但要從二諦角度來理解，同時也要考量到「一心」作為「總門」本身是總攝有為無為、二諦的存在。在以下分析元曉此段的註釋內容時能夠更清晰的看到這點。

所謂「不生之生」描述生滅無常的現象界都只是假有，在勝義上不存在。因此才說生即寂滅。「不滅之滅」描述寂然不動的真如並非頑空，「空寂性」不能理解為毫無內容，而是其具體內容在語言與思維範疇之外，因此《三昧經》也稱此心為「不思議心」。並且在世俗諦的現象世界中，此「真如心」是一切現象之所依，是一超越性的認知主體。若脫離此「滅」則無「生」的可能性存在。由此達到生滅俱滅的對立消融，也即是所謂「生滅不二動寂無別」，最終歸於一心。

若欲理解此「二性」與「不二性」的差異與消融，可以從世俗與勝義諦的角度分別理解，這段引文也蘊含這樣的思維方式在其中。在第一部分對《三昧經》的探析時就可見其處處皆以勝義的角度對術語進行描述。

世間萬法的「差異性」須由世俗諦的角度來呈現，即「顯差異門」。而萬法的「平等性」與「同一性」必須由勝義諦的究竟角度方能理解。人類的理性思維既屬於現象世界所生之物，必然以其「差異性」才能體現一事一物的具體意義。而從勝義諦的視角則是以

「顯平等義」展現萬法究竟的真實本性。兩種視角必須與其認知對象及具體情境相對應，並且兩種視角都需要充分認知才是對於諸法的正確理解。譬如認知到經驗現象的生起與差異固然在實踐意義上是正確的。但在變化無常的意義上，其終歸寂滅的必然性又顯現出勝義上的「平等性」。若試圖以眾生本有的「平等覺性」在社會實務上運作，以此忽略人與人之間的具體差異、掩蓋社會上的種種不平等，則必然導致荒謬與不公。這也再次說明二諦的思維模式必須與具體情境相對應，勝義的同一性思維不能用於在世俗的實務中操作；而世俗的對立性思維也不適用於理解究竟真實。

因此「一心」之法「實不二而不守一」是同時包含兩種觀點在內，兼顧空與有兩個層面。以此作為不落二邊之過的「中道」，並對大乘佛教中的「有宗」教義進行一個徹底的融合³⁹。「一心開二門」對元曉而言，是站在統合性的圓融觀點，兼容二門中具體差異的存在。是對不同層面觀點的充分認知、是視角間的靈活互換。簡而言之，即是在差異中洞察平等；並在平等中容納差異，統合地認知平等性與差異性二者非一亦非二才是智慧的圓滿體現。如此一者非一、二者非二的思維若以圖像化方式理解，可用中國傳統的陰陽太極圖來切入會較容易理解，並且筆者認為元曉的哲學思想確實在某種程度上有受到道家哲學影響的可能性。這點從《經論》出現「妙契環中」、「損之又損之以至無為故」⁴⁰等詞可見一斑，關於元曉思想與莊子哲學間的對話在第四章最後一節中有更深入的探討。

以上是《經論》「一心開二門」的思想內容，也是《經論》本覺思想的理論核心。在此能進一步對「一心」與「本覺」的術語在《經論》中的使用情境做出更具體的劃分：

「一心」是一切的來源與歸宿、是含攝二諦的總門。「一心」本身之於有為法與無為法的超越性就體現在於其「不守一」，「不守一」指一心無法被限定於任一門或任何單一性質。

³⁹ 至於是否也能夠融合空宗的思想還值得進一步的研究與討論。

⁴⁰ 《金剛三昧經論》卷1：「良由不然之大然故，能說之語妙契環中」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 961a17-18）以及《金剛三昧經論》卷1：「所以然者？為顯因果二定異故，因有功用、果無功用，損之又損之以至無為故。」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 962a14-15）

「本覺」是「如來藏」在功能面向上的彰顯，兩者有緊密關聯但不完全等同。「本覺」體現了「如來藏」生滅中的作用，而此「用」並非是主動性的，而是被動地「隨緣起用」。雖能「隨緣」，但並非表示「如來藏」能「隨緣」變化。應該說此「用」是使「緣能起」者，而筆者傾向將此作用理解為純粹認知功能（pure awareness/consiousness）⁴¹。如下一節中筆者探討元曉以「地」作為譬喻來表示「如來藏」的不動之動。元曉將其描述為空寂不動的認知體，作一切經驗的所依。而「如來藏」則是在真如門的絕對意義下作為「本覺」之「體」。而「阿賴耶識」（《經論》多以八識代稱）則是生滅門一切經驗內容的基礎、包含能取所取的二元結構，亦即上文所述之「心相」。心體與心相在世俗諦中雖必須以主客對立的方式理解，然而在勝義視角中，此對立並不存在。

當然以「體用」詮釋真如與本覺間的關聯有濃厚的中國哲學之意涵。呂澂認為，以《起信論》為代表的「本覺思想」打破有為與無為的隔閡是違背印度佛學的宗旨⁴²。這也是呂澂與熊十力有關「性寂與性覺」的論爭。《三昧經》與《經論》既然在思想上與《起信論》有密切的關係，則本文有必要透過《經論》所呈現的哲學思想來檢視此論爭的問題意識。並且透過與此論爭進行對比，有助於理解《經論》如何判定如來藏的性質。

3. 熊呂「性寂與性覺」之爭

透過前文對「一心二門」的分析，我們可以看到元曉如何從《楞伽經》汲取靈感，並吸收《起信論》的框架來處理印度佛教中如來藏與阿賴耶識的對立。此對立在近代佛學討論中，以呂澂與熊十力的「性寂與性覺」之辯最為著名。這個問題的根本被認為源自於印度佛學對於「心性本淨」的探討，在部派佛教時期就已有豐富的討論，但當時多注重於心理與倫理學的層面。直到大乘時，這個問題才逐漸往形上學角度發展，為眾生解脫找尋一個超越性與本體論上的根據⁴³。而心性是本淨或本染發展到中國時就演變成了心性是本寂或本覺的討論。

⁴¹ 此處可能遇到的挑戰是：純粹的認知功能應該沒有具體內容，如何能够隨緣起用？筆者認為「隨緣起用」是指本覺「使緣能起」、「使緣能依」。本覺是一個基源性的、根本性的認知功能。對於處在染污狀態中的眾生而言，他的本覺之「隨緣起用」就體現在於他具有認知主客二元結構的根本可能。

⁴² 呂澂（1991）：頁 2988。

⁴³ 楊維中（2002）：頁 6。

呂澂先生以「本寂」與「本覺」區分印度和中國佛學的根本差異，這點是他在學界被認可的一大貢獻。他認為：印度佛學對心性明淨的理解，側重於心性不與煩惱同類。因為煩惱的性質囂動不安，是偶然發生的，與心性不相順。因此印度佛學形容心性為寂滅、寂靜的。這種說法可稱為「性寂」說。相對地，中國佛學用「本覺」的意義來理解心性明淨，可稱為「性覺」說。從性寂上說人心明淨，只就其「可能的」、「當然的」方面而言；從性覺上說，則等同「現實的」、「已然的」。這構成了中印佛學有關心性思想的重要區別⁴⁴。他認為《起信論》等中國佛學典籍認為真如能生起萬法是違背了印度佛學真如作為無為法「不生不滅」的原則。

而熊十力不認同呂澂將性寂與性覺截然二分，他從《起信論》的立場試圖為「性覺」說爭取源自印度傳統的合法性。他認為：「性寂」、「性覺」實不可分。言「性覺」，而寂在其中矣。言「性寂」，而覺在其中矣。性體原是真寂真覺，易言之，即覺即寂，即寂即覺⁴⁵。但學者們認為熊氏的辯護在學術史上是難以成立的，這是因為呂澂認為《起信論》是原創於中國的偽經，熊站在偽經的立場是無法成立其觀點源自於印度的合法性。必須透過歷史的具體證據來加以支持其論點⁴⁶。然而呂澂的看法也受到挑戰。有學者指出，呂澂之所以斷定印度佛教心性論的特徵為「本寂」，其依據主要有兩點：其一，他堅決否認如來藏系經典在印度佛學之中的合法地位。其二，他沒有將羅什所傳的中觀學和後來的三論宗及法相唯識宗當作中國佛教的有機組成部分⁴⁷。因此，呂澂忽略印度如來藏思想的存在、忽略了中國佛學原有的「本寂」之說，更忽略了在印度佛教中也曾經出現過如來藏思想與唯識合流的情形。因此筆者同樣不贊同呂澂將「本寂」與「本覺」作截然對立，並以此判定真偽之說。若依循呂澂截然二分之理以斷中印之別，他是否也會否認《中論》中所說「涅槃與世間，無有少分別」⁴⁸同樣也是原創於中國的偽說呢？

對呂澂而言，熊十力所犯的謬誤是混淆有為與無為法的區別，強行以「體用一如」的思路、勝義視角的平等性將二者融合為一。對熊十力而言，呂澂則是將「空寂」理解成絕

⁴⁴ 呂澂（1991b）：頁 1423

⁴⁵ 呂澂、熊十力（1984）：頁 189。

⁴⁶ 陳陶（2023）：頁 44

⁴⁷ 楊維中（2002）：頁 17。

⁴⁸ 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉

對不動的頑空，過度執持世俗諦的差異性與對立性，有落入斷邊與執頑空之嫌。前者強調差異性、後者強調平等性。



4. 從《經論》的觀點評析

然而《經論》如何處理熊呂之間的這種對立呢？以下先從心性之寂與動談起。在《三昧經》與《經論》中，文本多處強調「心體」的空寂性大於其能動性。《三昧經》是以「性寂不動」為如來藏的第一原理，而《經論》是在現象層面上將此「空寂心」判定為一切萬法的所依⁴⁹。元曉從「地」的角度解釋，似乎蘊含了經驗必須依託一個不變的基礎而存在，但此基礎並非具體能動的「五蘊我」，凡能指稱為「我」者仍屬於生滅的內容。如來藏的具體功能在現象中的能動性可能僅以純粹的認知功能（自覺聖智）或認知主體⁵⁰來體現。假如將空寂心理解為沒有經驗內容的意識狀態，而此狀態又是作為其他經驗內容得以容納、呈現的所依。那麼或許「真如隨緣而不變」也並沒有破壞空寂的本身。空寂的意識狀態與作為煩惱的經驗本身因為是不相應，因此才能得以維持空寂本身的清淨性。而元曉強調要透過泯滅對立性的思維（無生觀）來契入、並體察這種空寂意識狀態的存在。而這種狀態就是「一心」、或說回歸到「一心之源」。

從這個角度來看，空寂心即使隨著現象世界流轉，其本身能覺察的功用及空寂的性質卻不會隨之變化。因此本覺的動是以「覺」作為其動，但此「覺」本身又是寂然不動。如大地能夠乘載萬物，承載雖是動詞，但「地」之動是以其不動故能成其動。若大地停止了承載的動，則大地上的所有的動則不復能動。從這個角度來看，到底該說大地是寂然不動或是生滅動靜的呢⁵¹？

⁴⁹ 「...如是觀察不得生時，其能觀心亦無所生，是時即入本來空寂。所入空寂即是一心，一切所依名之為地，故言即入空寂空寂心地。雖諸眾生本來流轉恒取有相，然依此門推求觀察，即能得本空心，故言即得心空。心空空心語有左右，只是一心本覺之義。...」

⁵⁰ 如果以認知「體」來解釋，恐怕會招致違反佛教「無我」理論原則的挑戰。然而必須承認的是，《經論》與《三昧經》本身的思想確實已經展現印順法師所謂「真常唯心系」的思想特色。而這在不少學者眼裡也認為這是佛教開始「梵化」、產生「常我」思想的問題。因此對於違反「無我」的風險是所有「真常唯心系」的佛學傳統所需要共同承擔的。

⁵¹ 可能會有挑戰認為，「地」也可以被理解為是某種心理狀態。而不單純用作比喻本覺的動態性。筆者確實認同這種觀點，好比「如來自覺聖智之地」中的「地」就更適合理解為是心理狀態。但元曉此處明確的指出：「一切所依名之為地」。顯然他對於「地」的使用在此處是具有特殊性的。

從上一節引文中的「舉體隨緣生動、舉體隨緣寂滅」之說更能展現這種「動靜一如、生滅不二」的辯證思維：

首先，「生」與「滅」並非完全對立，而是相互依存。沒有「生」就無法談「滅」，沒有「滅」也就無所謂「生」。如《起信論》海水波喻中，波浪與海水的關係，波浪生滅離不開海水的本體，海水的存在也通過波浪的形式來顯現。因此本覺的開顯也須透過現象之生滅才能得以實現，從這個角度可以說明為何「始覺即同本覺」、「煩惱即菩提」。

第二，兩者間存在動態的轉化關係。「生即寂滅」意味當我們深入觀察現象的生起與無常時，會發現其本質是空寂的；「滅即為生」則說明空寂的真如並非純粹之死寂，而是能隨緣顯現的靈動之體。

第三，這種辯證統一最終歸於「一心」。「生滅不二動寂無別」，說明在最高層次上，動靜、生滅都是同一心體的不同面向。如冰與水的關係，表面上是不同的形態，本質上卻是同一物質的不同狀態。若在現象層面宣稱冰等同於水，是任何有理性思維的人都無法接受的論點，然而從水與冰的本質而言確實是如此。元曉透過「舉體動、舉體靜」來描述這種辯證關係。「舉體動」表示真如能夠產生出變化，整體地顯現出種種生滅變化的緣起法。處於變化中、不離變化而又不會改變自身；「舉體靜」則指出在這種顯現變化的過程中，真如的空寂本性始終不改。如先前所述以大地為譬喻，大地本身在承載萬物時並沒有產生來去的變化，變化的是承載物的內容自身，不管內容如何來去，大地（真如）能夠承載的本性都沒有改變過。

以真如作為現象能動的可能性之前提的角度來說明變與不變的關係，不僅捍衛了印度佛學真如不變的原則，也為漢傳如來藏思想提供理論與實踐上的基礎。

為了更清晰說明元曉在《經論》中如何描述如來藏的性寂不動，筆者摘選自〈無相法品〉的引文，當中以五種不同理解進路來展開。筆者以下將分別與熊呂的觀點進行對比：

經曰：佛言：「如來藏者，生滅慮知相。隱理不顯是如來藏，性寂不動。」

論曰：生滅慮知相者，即是空如來藏。但此文中顯能隱義，而不名此為如來藏。

言隱理不顯是如來藏者。是不空如來藏，約所隱義名如來藏。⁵²

言性寂不動者，顯此藏性雖隱不改。此性有五義，如《無相論》說。⁵³



1. 從「種類義」角度看：

一、種類義是性義。如瓶衣等一切色法不離四大種類，皆以四大為性。如是眾生不出一界，皆用一界為種類故。《攝大乘論》名體類義，《佛性論》中名自性義，言有左右意無異也。

呂澂強調真如作為一切法的共同本質必然是寂靜的，若有動態則無法作為普遍的根據。而熊十力則認為既然是共同本質，就必須同時具備寂靜與覺照的特質⁵⁴，否則無法說明現象界的能動性從何而來。其實這兩個觀點都抓住了「種類義」的某個面向—作為萬法的共同本質，真如必須超越一切差異，但也是差異之所以可能產生的基底。

2. 從「因義」角度看：

二者、因義是性義。如木中有火性，與火作因，故名為性。如是聖人諸無漏法，以此為因而得成故。彼二論中同名因義也。

呂澂認為真如作為無漏法之因必須是不動的，若真如本身有所動搖，則無法作為清淨功德的可靠基礎。熊十力則認為因必須與果有某種相應性，若「因」完全寂然不動，如何能產生覺照的功用？這裡反映了對因果關係的不同理解—「因」是否必須具有與果相似的性質？還是正因為因與果的性質不同，才能顯示轉化的可能？

⁵² 若由此回顧本章第一部分討論 Buswell 的主動性判斷，透過「約所隱義」的「所」看顯然此處元曉也贊同被動性解讀，否則如果是主動性判斷則應該使用「約能隱義」。

⁵³ 《金剛三昧經論》卷 1：(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 969a9-14)

⁵⁴ 筆者認為「覺照」蘊涵了「舉體動」的意涵。如上文提及如來藏在現象界以其本覺之性作為其動，如同大地是一切能動的可能性基礎。因此從認識論的角度看，覺照功能本身即是舉體之動、亦是不動之動。



3. 從「生義」的角度看：

三者、生義是性義。如鍊真金生莊嚴具，莊嚴具生以金為性。此界亦爾，能生果地五分法身，法身之生此界為性。《攝大乘》中亦名生義；《佛性論》中名至得義，為別因義是在果前，故就已生名至得義。

呂澂主張真如不能有生起的作用，否則就違背了無為法的定義。熊十力則強調若無生起的可能，則無法解釋五分法身等功德如何開展。這個爭議涉及對「生」的理解——是否一切「生」都意味著「有為性」？還是可能有一種不違背無為性的「生」？

4. 從「不改義」的角度看：

四者、不改義是性義。猶如金剛寶性，一劫等住，無增無減。如是此界三世等住，世間不壞、出世不盡。彼二論中名真實義，真實義者是不壞義，所以言異而意同也。

呂澂以此論證真如必須是寂然的，因為任何活動都意味著變化。熊十力則認為正因為本質不變，才能在起用時保持其覺照的特質。這顯示了對「不改」的不同詮釋——是完全的靜止，還是在活動中保持本質？

5. 從「密藏義」的角度來看：

五者、密藏義是性義。如黃石中有真金性，若不破鑛無所利益，隨順鍊治即有寶用，是故彼性是隱藏義。如來藏性當知亦爾，不破其纏為外為染，破纏相應成內成淨，故知此性是密藏義。⁵⁵

⁵⁵ 《金剛三昧經論》卷1：(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 969a13-b4)

呂澂強調真如被煩惱所遮蔽的狀態，因此說其本質是寂然的。熊十力則注重真如能夠從遮蔽中顯現的動態過程。

透過這五種含義的分析，可以看到呂澂與熊十力的爭論並非完全對立，而是各自強調了真如不同的面向。更重要的是，這五種含義提供了一個更完整的理論框架，讓我們看到「寂」與「覺」應是同一本體的不同層面：作為普遍本質時，真如是寂然的（種類義）；作為無漏功德之因時，真如以如來藏作為成聖的可能性（因義）；在開顯功德時，表現為覺照的作用（生義）；在起用時始終保持其本質（不改義）；從遮蔽到顯現的過程展現其動靜之間的轉化（密藏義）。熊與呂各自都掌握了如來藏的部分原則、各傾向在二諦的某一立場，而缺乏觀點轉換的靈活性。這也是矛盾無法統一並進行超越的原因所在，從元曉的觀點看來，他們二者各自的理解都有其正確之處，但不究竟。

關於熊十力依循《起信論》，認為無為法的「本覺」受到無明擾動後變成作為有為法的虛妄認識（阿賴耶識）的這個觀點，我並不同意熊十力的看法。我更傾向元曉的解釋，即：真如（本覺）並非「變成」阿賴耶識，而是真如與妄念的關係更像是「隱顯」而非「轉變」。同時，本覺並非「變成」阿賴耶識，而是阿賴耶識中已經包含了被妄念所遮蔽的本覺。元曉對於本覺、意與意識之間的關係筆者在第三章中有諸多篇幅進行討論，在該章中所欲強調的核心論點是表明本覺與阿賴耶識之間存在「共存關係」與「層次關係」。從共存關係的角度來看，本覺（純粹認知）本身不變，但要與其他因素結合才會形成染污的阿賴耶識，這個因素在本章的脈絡中是遮蔽如來藏，使其隱理不顯的「生滅慮知相」。而從層次關係的角度看，元曉認為阿賴耶識與本覺間是可轉化的，但這個轉化是「除染」而非「變質」。

這裡也能再次看出元曉在《經論》中對《起信論》「一心開二門」所做的補強。《起信論》「自性清淨心因無明風動」的論述本身就極容易被解讀為真如本身會受到因果作用的影響，熊十力或許即是這種論述下的受害者。但透過上文的分析，元曉首先依循《三昧經》確立如來藏「性寂不動」的原則後，強調「一心」本身統攝二門，因而具有不可限定性。並透過這個更後設、更高層次的框架統合真俗二諦的兩種詮釋路徑。

因此元曉或許會認為熊十力是「以真如亂生滅」、而呂澂是「以生滅亂真如」。而忽視了這兩者在更高層次上融合的可能。所謂「以真如亂生滅」，是指熊十力將屬於真如門、絕對層面的特質不當地延伸到生滅門的現象界，賦予本體不適當的能動性，使無為法似乎

能主動變成有為法（也是 Buswell 的理解方式）；而「以生滅亂真如」則是呂澂的傾向，即用現象界的局限性來限制真如的可能性、能動性，過分強調二者的隔絕而忽視統一性。元曉則表明二者既非完全等同也非徹底分離，而是通過「一心」的更高視角來統攝二者。

因此元曉更強調了「一心」作為最高的統攝概念補強了《起信論》在的弱點，這也能說明《經論》是如何作為《起信論疏》之後更成熟的作品。顯然元曉有意識到《起信論》本身的不足，但仍試圖在其基礎框架上持續邁進。以上是元曉在《經論》中所展現的哲學思維，以下進行本章的小結與回顧。

三、小結

本章探討《三昧經》與元曉《經論》核心的概念，尤其聚焦「如來藏」、「本覺」與「阿賴耶識」等存在方式與性質的判定與統合方式。通過對這兩部文本的分析，筆者發現元曉在詮釋《三昧經》時，納入了《起信論》的詮釋框架。並在此基礎上發展《起信論》的理論弱點。透過對比「一心」在《起信論》與《三昧經》中的使用方式，筆者並不認為《三昧經》與《起信論》之間有直接的參考關係。另外，依據元曉的《起信論疏》中完全沒有出現《三昧經》的術語及思想內容，筆者判定元曉更有可能是先完成了《起信論疏》才開始進行《經論》的創作。而這兩點直接挑戰了 Buswell 對於這些文獻之間的引用關係的判斷，也進而動搖了 Buswell 其研究成果的根本預設。

《三昧經》是一部強調普遍性的文本，以探討「一諦」、「一味」的一乘法為核心動機，尋求一個統攝並能超越一切現象差異的根本原則，而這個理論角色在《經論》中顯然是由「一心」來扮演。元曉與《三昧經》不斷強調「性寂不動」作為如來藏的第一原理，表明其作為無為法的根本特質。並且《三昧經》更傾向於使用「決定性」來描述真如超越二元對立狀態的關鍵術語，這點是在其他經典中少見的現象。

《經論》在繼承《三昧經》認為如來藏「性寂不動」原則的同時，進一步從「一心開二門」的角度統合如來藏與阿賴耶識的關係。他從二諦的角度將「心真如門」與「心生滅門」理解為同一心體的兩種不同觀察進路，而非兩個實體性的部分。他對真如的能動性以「地」為譬喻來理解，即是乘載經驗的根本前提因素，這種策略使元曉能夠在維護印度佛學「真如不變」原則的同時，也為現象世界的能動性提供了理論依據。

元曉以「舉體隨緣生動、舉體隨緣寂滅」描述心體與現象的關係。這種思考方式跳脫了簡單的二元對立。從勝義諦的究竟視角看，心體雖然本質上是空寂不動的；但從世俗諦的現象層面看，它能夠整體地顯現種種生滅變化的緣起法，或說為所有可能之「動」提供一種根本的可能性，因此這種不動之「動」這正是「生滅不二動寂無別」的具體體現。也恰恰展現了在差異中見平等、在平等中容納差異的中道觀點。

這種容納對立又超越對立的思想為熊十力與呂澂關於「性寂與性覺」的論爭對話提供了一種不同的理解進路。元曉在《經論》中通過五種不同角度來詮釋如來藏的性質，巧妙地調和了「性寂」與「性覺」的表面對立。因此筆者認為熊呂二人都只是將其觀點限制在了二門中的其中一門，而忽略了對立在更高層次上統一的可能性。這也呼應了元曉多次強調的「真俗無二而不守一」的思維模式，也就是不將如來藏、真如的特性單純限定於有為法或無為法的任一邊，而這不僅是本體論上的理論表述，也暗示了「無住」的實踐精神。需要再次強調的是元曉對如來藏的詮釋採取「隱顯」而非「轉變」的模式，這有助於避免將無為法「轉變」為有為法的理論困難。

以下的第三章筆者將嘗試從「相」的角度探索，也就是切入文本如何詮釋清淨心與「唵摩羅識」之間的關係。並以此進一步擴展《三昧經》與《經論》的理論體系。

第三章 心相之染淨



在上一章中，筆者已從「體」的角度探討了《三昧經》與《經論》中如來藏、本覺與阿賴耶識等概念的本體論性質，探索了文本中他們之間如何相互關聯，而元曉如何以「一心二門」的方式將它們收攝在一個框架下。「體」在本體論意義下關注的是萬法存有的本源與實相；在心性論意義下關注個體生命存有的本質，這兩個面向在上一章中透過真如與如來藏之間的關係得到了一種統合性的詮釋。而本章將轉向「相」的層面，以認識論的角度考察文本如何論述清淨心與清淨識之間的關係（即本覺與庵摩羅識），以及心識轉化的機制。如此一來能對上一章的內容進行補充，並從認知的角度來擴展《經論》的哲學思想。總的來說，本章旨在闡明以下幾點核心問題意識：

1. 庵摩羅識在《三昧經》與元曉註釋的理論體系中佔據了什麼樣的地位？
與真如、如來藏、阿賴耶識與本覺等核心概念有何關聯？
2. 從染污到清淨，從生滅識到無垢識的轉化過程具體如何發生？元曉如何理解此過程？
在「性寂不動」的本體基礎上，心識活動如何可能？認識過程中的「能所取」又如何能轉化回歸如來藏？
3. 「心」、「覺」、「識」與「境」等認知要素之間在文本中如何關聯？

一、「庵摩羅識」⁵⁶的背景脈絡

為了使本章的脈絡能夠更為具體的展現，以下筆者將簡單引述 Buswell 的研究，並呈現「庵摩羅識」在思想史上的背景脈絡：在《三昧經》中，與「如來藏」密切相關的另一個術語是傳統唯識八識框架之外的第九識—即庵摩羅識（*amalavijñāna*）。「庵摩羅識之於阿賴耶識」與「如來藏之於阿賴耶識」二者之相似性，可以視作是如來藏思想對唯識理論的一種滲透或入侵。若能掌握《三昧經》如何將這些術語關聯在一起則將對理解東亞佛教如何建立起如來藏與唯識思想之間的聯繫具有重要價值。

⁵⁶ 「庵摩羅識」在其他佛學文本中也被稱為「庵摩羅識」或「阿摩羅識」，也即是第九識與無垢識。本研究採用「庵摩羅識」以符合《三昧經》的原典用法。

九識術語的出現源自於有關「阿賴耶識本質上是染污或是清淨」的討論，此爭議在中國的地論宗及攝論宗中受到了廣泛的討論。地論宗北道派的學者有瑜伽行派思想的傾象，他們通常持有阿賴耶識本質上是染污的立場，即它是一個只能產生染污法的染污之源。而此「賴耶本染」的觀點在後來成為以玄奘代表的法相宗教義的標誌性觀點⁵⁷。與此相對的是地論宗南道派的學者，此派源於與如來藏思想較為緊密的學者，儘管目前對這個學派的詳細認識還遠遠不足，但他們似乎將賴耶識詮釋為「染淨和合」之識。在此觀點下，由於賴耶識被視作真如本身的作用，因此是清淨的；然而賴耶識及轉識和世間萬法一樣受制於緣起法則，因此也可被視作染污的。

在處理這些問題上，真諦（499-569）是一個不容忽視的存在。現今學界普遍認為無垢識的概念源於真諦，但對於這個概念是否有印度的淵源則仍存在巨大的爭議。在他個人著作中，真諦認定阿賴耶識本質上是染污的，而提出只有第九識才是清淨的。並且他進一步將此識等同於唯識學派三性說的圓成實性，這表明無垢識應該等同於真如的絕對實相。因此無垢識被理解為包括阿賴耶識在內所有八識的根本基礎。相比之下，阿賴耶識僅被視為對心的權宜性描述（provisional description），它只有在與七種妄識相對時才有意義。而雖然阿賴耶識被視作染污之源和輪迴存在的本體基礎，但對它的認識卻不能導向覺悟。相反，無垢識雖然沒有明確的本體論角色，但他確實作為解脫的主要推動者。從這個論述可以看出，無垢識和如來藏在對待阿賴耶識的立場上實際上處於相同地位。通過在討論意識本質時將無垢識等同於圓成實性，真諦將如來藏置於其心識哲學的最高層次。在概念上，無垢識提供了一種統合大乘兩個哲學流派的方法：即作為「無垢的」，無垢識體現了如來藏思想對心本具清淨性的強調；但作為一種「識」的形式，它可以被置於瑜伽行派的心識分類中作為第九識。這種分析隨後成為攝論宗的標誌性特徵⁵⁸。

總的來說，Buswell 的重要觀點可以統整為以下幾點：

⁵⁷ Buswell(1989) P.94 中提到：「This view that the alayavijñāna is intrinsically corrupted later becomes emblematic of the Chinese Yogācāra, or Fa-hsiang, teachings of Hsuan-tsang and K'uei-chi」然而這樣的說法會造成一些問題。並非是說「賴耶本染」成為了玄奘觀點，而是與玄奘所傳的印度唯識思想一致。

⁵⁸ Buswell(1989) P95-96

- 
1. 無垢識的角色定位：「無垢識沒有明確的本體論角色，但確實作為解脫的主要推動者」。這與阿賴耶識被視為「染污之源和輪迴存在的本體基礎」形成對比。並且他認為無垢識提供了一種統合大乘兩個哲學流派的方法。
 2. 討論脈絡差異：他認為《三昧經》處理無垢識時將重點放在「染淨對立」上，而非「無明與覺悟」的二元對立。
 3. 學派分歧：Buswell 描述了地論宗北道派視阿賴耶識為「本質上是染污的」，而南道派則將阿賴耶識詮釋為「染淨和合」之識。並且南道派認為阿賴耶識是真如本身的作用，因此是清淨的；但阿賴耶識及轉識和世間萬法一樣受制於緣起法則，因此也可被視作染污的。
 4. 《三昧經》中的模糊性：Buswell 指出《三昧經》對阿賴耶識的態度並不完全清晰。在某些章節中，它將阿賴耶識與其他七識同列為需要被轉化的對象；在其他部分，八識與九識的描述則非常相似，兩者在心識轉化後都能變得清澄和純淨⁵⁹。

首先，關於阿賴耶識與真如的關係問題。Buswell 對於地論宗南道派的描述顯然產生了明顯的理論張力，即：如果真如是無為法，而阿賴耶識是真如的作用，那麼阿賴耶識如何又能受制於緣起法則？關於這個問題，筆者認為 Buswell 在描述南道派思想時，可能過於簡化了其複雜性，並忽略了「體用」的理解架構。或許應該將其描述為：南道派認為阿賴耶識具有二重性——其本質（體）與真如相關聯，因此有清淨面；但其功能（用）在現象世界中展開，因此呈現染污面。這種「體淨用染」的理解嘗試解釋阿賴耶識如何同時與無為和有為法連結。

進一步的來看，這個理論困境實際上反映了中國佛教、特別是如來藏思想面臨的根本挑戰：如何解釋無為法與有為法之間的關係？印度佛教傳統（尤其是中觀與正統唯識）通常強調兩者的絕對區分，而中國佛教（特別是如來藏系統）則試圖建立兩者間的連續性。地論宗南道派的困境可能出自這種嘗試。若回到元曉的角度來看，他並沒有直接採納南道派的觀點，而是通過「一心開二門」架構提供了另一種解決方案。他沒有宣稱阿賴耶識是真如的作用，而是將真如門與生滅門置於「一心」更高層次的統攝下，以「真俗無二而不守一」來描述其關係。這種方式避免直接宣稱無為法產生有為法的邏輯困境。

⁵⁹ Buswell(1989) P.99

另外，關於無垢識本體論角色的問題。Buswell 認為無垢識「沒有明確的本體論角色，但確實作為解脫的主要推動者」。但他此處的判斷是在討論真諦思想的段落出現而非描述《三昧經》的內容。當 Buswell 討論《三昧經》的無垢識概念時，其描述更為複雜，他認為無垢識「不僅僅是一個抽象的心理學概念，而是一個具體的解脫工具——使普通人能夠覺悟的驅動力」⁶⁰

Buswell 進一步說明：「像如來藏一樣，無垢識主要並非旨在解釋為何一個人錯誤地相信自己陷入迷惑（即作為無明的來源），或作為存在的基礎（即扮演本體論角色）——這是東亞註釋家曾使用阿賴耶識概念的兩種方式」⁶¹ 這表示 Buswell 並沒有絕對否定無垢識具有本體論角色，而是說這不是它的主要用途。他使用「not primarily intended」（主要並非旨在）這一表述，強調的是無垢識在《三昧經》中主要被用作解脫工具，而非存在基礎，但並未完全排除其可能具有的本體論含義。實際上，Buswell 還提到慧遠（523-592）比真諦更進一步，將阿賴耶識作為一切存在的本體基礎的角色賦予給了無垢識，並引用慧遠將無垢識描述為一切法的本質⁶²。更準確地說，Buswell 認為：在《三昧經》中，無垢識的主要功能是作為促使覺悟的力量。而非像阿賴耶識那樣具有本體論含義，但這並不意味《三昧經》中無垢識完全沒有本體論意涵。在文本中以及下文的探討中，元曉明確地賦予無垢識雙重角色——既作為解脫的工具，又作為存在的基礎，將本體論與解脫論統一起來。而這確實是對《三昧經》思想的進一步發展和深化。

以上是對 Buswell 的觀點進行初步檢討，尚未探討的問題筆者將在下文中一併反思，以下將開始檢視文本對於無垢識的分析，以呼應並深化說明對上述問題的回應與挑戰。

⁶⁰ Buswell(1989) P.101

⁶¹ Buswell(1989) P.101

⁶² Buswell(1989) P.97

二、本覺與唵摩羅識

在《三昧經》中「唵摩羅識」共出現五次，並全部集中在〈本覺利品〉中，也是圍繞無垢識討論最為完整的段落，而在其他章節則以「九識」出現了兩次。由於《三昧經》對於「唵摩羅識」的論述並不豐富清晰，故以下將直接參照元曉註釋進行解析，不再另開一節來區分原典與註釋間的理論差異。因此以下首先從〈本覺利品〉來定位此概念：

經曰 爾時無住菩薩而白佛言：「尊者！以何利轉而轉眾生一切情識入唵摩羅？」

此處的描述與上一章所引用「轉能取所取、入於如來藏」的段落遙相呼應。在上一章中，阿賴耶識以「生滅慮知相」與「能所取」的方式呈現，此處則以「一切情識」替代，如來藏也被替換成了「唵摩羅識」。雖然概念與術語被替換使用，以致概念間的關係尚難以定位。但不變的是當中呈現了兩組術語在相同模式下被運用。這兩組術語的相似性以「轉 X 入 Y」的方式被呈現，X 與 Y 可以是如來藏或唯識體系中任一組染淨對立的術語。不論是主張心性本淨或本染的觀點，都不可能否定修行與轉化過程的必要性。若否定轉化，則直接動搖、甚至取消了戒律、修行位階的理論地位。然而為了達到理論分歧消融的「一法」、「一諦」，《三昧經》的作者可能正是透過這種轉化模式在佛學體系中的同一性來泯除宗派上的差異。因此在文本中才會處處看見近義詞或相似術語被任意替換使用的情形。然而應該如何理解這種術語替換的任意性？這兩組術語在使用上具有特殊性嗎？Y 若既能是唵摩羅識、又是如來藏，那麼這兩者是同一的嗎？在什麼意義下是同一的？

在理解這兩組概念在使用上的相似性時。Buswell 指出：《三昧經》在處理無垢識的概念時，其重點並非在「無明－覺悟」的二元對立上，而是放在與之相關的「染淨對立」上。⁶³然而筆者不認同此觀點，《三昧經》本身是否確實具有這兩組概念上的對立已值得存疑，這可能只是他個人在脈絡上的人為分割，並非是原典本身所具有的特點。並且從下列的引文中隨即可見文本有意融合兩種傳統，而非如 Buswell 所言一般有不同對立的脈絡。在元曉的詮釋中，「染淨」與「無明－覺悟」可能並非使染分開的範疇，而是相互蘊含。本覺作為唵摩羅識的同義詞，使兩種範疇自然統一。Buswell 將兩者區分開的做法可

⁶³ Buswell(1989) P.92

能過於分析性，忽略了《三昧經》和元曉融合傳統的意圖。這在下列引文恰好得到了印證：

經曰 佛言：「諸佛如來常以一覺而轉諸識入唵摩羅。何以故？一切眾生本覺，常以一覺覺諸眾生，令彼眾生皆得本覺，覺諸情識空寂無生。何以故？決定本性本無有動。」

《三昧經》上一句的問題是「以何利轉」，問轉化過程的可能性。而轉化內容是情識（或是賴耶識、能所取、生滅慮知相...等），轉化方向是「入唵摩羅」，這些已是明確的。而此處佛的回答是以「一覺而轉諸識」，明確指出「一覺」是轉化動力的所在。假如《三昧經》有意要將無垢識的重點放在「染淨」對立上，則此處不該使用「一覺」與「本覺」等如來藏脈絡的術語，而可能使用更貼近唯識脈絡的「轉依」。從經文此處對於「覺」的多次強調，顯然是刻意要融合這兩種不同的討論脈絡。然而「一覺」為何？又該如何理解？定位「一覺」與「唵摩羅識」正是理解此處的重點。元曉將此詮釋為：

論曰：……。正釋中言一切眾生本覺者，釋前能化之本一覺。一切眾生同一本覺，故言一覺。諸佛體此乃能普化，故言常以。以此本覺令他覺故，故言常以一覺覺諸眾生。令彼眾生皆得本覺者，是釋所化轉入之句，本覺正是唵摩羅識。

「本覺」的概念在此得到了充分的發揮。元曉將本覺等同唵摩羅識，並以眾生在本覺上的同一性來將「一覺」與本覺聯繫在一起。「諸佛體此」的「體」應為「體察、體悟」的認知義，表示諸佛體察到本覺具有普化眾生的功用。

與元曉同時代的註釋家新羅圓測在《解深密經疏》中也提出了與元曉類似的看法：

依安慧宗。作如是說。第九阿摩羅識。此云無垢識。真如為體。於一真如。有其二義。一所緣境。名為真如及實際等。二能緣義。名無垢識。亦名本覺。具如九識章引決定藏論九識品中說。⁶⁴



圓測的解釋提供了更清晰的脈絡，表明本覺與無垢識是等同的，並且這兩者是認知產生的可能性（能緣義）⁶⁵。但當本覺與無垢識作為認知對象時（所緣境）就被稱為是真如或實際。無垢識與本覺都以真如為體，既然以真如為「體」，那麼本覺與無垢識就顯然是真如的作用。這意味著本覺能認識到作為真如的自身，體即是用、用即是體。即體即用、即用即體。這即是「體用一如」的思維。而這又似乎暗示出本覺是具有反身性的自覺意識，與「如來自覺聖智」一詞遙相呼應。

圓測將真如區分為「能緣」與「所緣」與元曉「一心開二門」的架構十分相似。上一章中筆者已經展示如來藏作為真如門中的「體」在生滅門中以本覺來作為其「用」，而體用又收攝在一心的框架下，展現體用之間的不一不異。在這樣的脈絡下，無垢識與本覺的本體論地位建立在如來藏與真如之上，而在文本中的脈絡則大多是作為解脫的主要推動者來被使用。就這點而言，筆者認同 Buswell 對無垢識在《三昧經》中理論地位的判斷，然而筆者不認同的是他基於「無垢識是解脫的主要推動者」的這點來支持如來藏具有主動性意涵的論點，這點在上一章中筆者已經說明⁶⁶。

在此處原典與註釋的引文中，元曉並沒有使用「一心」，而是依循原典的用詞「一覺」來解釋本覺。如果參考上一章「一心」用以代稱「本覺」以及一切諸法的根源，及元曉多次提及「一覺了義者即是一心如來藏義」來看。此處的「一覺」應該也能等同於「一心」。不過在《經論》其他篇章中，「一覺」也被元曉用於解釋始覺與本覺的同一與統合：

⁶⁴ 《解深密經疏》卷3〈心意識相品第三〉(CBETA 2024.R1, X21, no. 369, p. 240c3-7 // Z 1:34, p. 360c7-11 // R34, p. 720a7-11)

⁶⁵ 本覺與無垢識雖然具有能緣的功能，但這種「能緣」不是二元認知結構中的主體性能取，而是超越主客對立的自證覺性。稱其為「認知產生的可能性」是要強調其作為存有論基礎的意義：它是使一切認知活動得以可能的前提條件，而非認知過程中的執行主體。此即「體用一如」的立場：本覺在體上是真如無為，在用上顯現為清淨認知，這種用不是向外的取緣，而是覺性的自然流露。

⁶⁶ 參見第二章第一節—《三昧經》對「如來藏」的看法

1. 「始離能取是始覺義，本離空心是本覺義，義雖有二混成一覺，同離能所離新舊故」

67

2. 「始覺圓滿即同本覺，本始無二故名一覺」⁶⁸

在轉化過程中，「一覺」是「始覺」完整開顯「本覺」後，在可能性與結果上的統一，這點是「一心」在《三昧經》中所未被使用過的方式。透過元曉多次提及眾生「同一本覺」、「是一本覺」看，「一覺」應該用於強調覺性的普遍性與統一性；「本覺」則強調這種覺性對於眾生的本有性、內在性。

綜上所述，「一心」在文本中可能更偏向本體論用法、而「一覺」更偏向認識論的意涵，由於修行即是轉化認識的過程，因此一覺也被用於統合本始二覺。能夠任意替換術語是由於其本體論建構於認識論之上、並且也出自於宗派融合的動機。這樣的融合在元曉的哲學體系中的具體表現即「一心開二門」的框架。透過這樣的方式，元曉將《起信論》的框架與《三昧經》的術語進行整合。不論是《三昧經》還是《經論》，在術語的使用上都並不具有嚴謹的規範性，若細究個別術語在使用上的差異則可能忽略了文本所想要展示更宏觀的思想脈絡與原則，這是在分析文本時所需要意識到的。

因此上文提到「轉 X 入 Y」模式，Y 除了如來藏與庵摩羅識之外，也能替代為「一覺」、「本覺」，甚至是「一心、心源或一心之源」...等相似詞。如下所述：

正釋中言一切眾生本覺者……。得本覺者，是釋入義。入本覺時，覺諸八識本來寂滅。覺究竟故諸識不生，故言諸識寂滅無生。是句正釋轉諸識句。此文具顯本、始二覺，謂『一切眾生本覺等』者是本覺義，『覺諸情識寂滅無生者』是始覺義，是顯始覺即同本覺也。何以故下，第二轉釋，釋前始覺所覺寂滅。雖諸八識隨緣動轉，而求定性皆無所得，故言決定本性本無有動。本無動故，本寂滅也。」⁶⁹

元曉以「得本覺」釋：「以一覺而轉諸識入庵摩羅」之「入」義，而此「入」又以一覺（本覺）而轉諸八識方能得入。這種終點即是起點的迴圈、這種強調本來解脫、本來清

⁶⁷ 《經論》卷 1：(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 965c12-14)

⁶⁸ 《經論》卷 2：(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 979c17-18)

⁶⁹ 《經論》卷 2〈本覺利品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 978a20-28)

淨、本得無所得的已然性，正勾勒出《三昧經》解脫論的輪廓。延續了如來藏思想對解脫之本有性的強調。

如果說本覺是從靜態角度描述內在覺性，那麼始覺則是從認識轉化的動態角度來描述這種覺性的顯現與深化。「入」或「得」表示轉化過程的展現與完成，而這種轉化完成的體現就是「主體」產生「各種經驗內容本來寂滅無生」的一種視角。這種視角是完全開顯本覺的狀態，也就是站在本覺的角度來審視經驗內容，這種朝向與本覺視角合一的過程被稱為「始覺」。不過在另外一種觀點下，「始覺」亦有可能指解脫者的心識狀態，沒有任何經驗內容。因此文本對空寂、寂滅性的強調，並非指萬法在所有情況下都是寂滅的，而是在本覺視角下或在解脫者的觀點下是「寂滅的」，透過展示此究竟視角來映射眾生該朝向何處修正自身的認知框架。「始覺即同本覺」呼應自《起信論》的「以始覺者即同本覺」。對於本始二覺之同一性的強調是在《經論》中處處能見的。

基於上述元曉將本覺等同庵摩羅識的重要論述，以及圓測所提供的理論框架，筆者需澄清「本覺」在《經論》中可能具有雙重意涵。本覺在元曉的哲學詮釋中應該包含兩個層面：其一是作為純粹覺性的本覺，這是超越主客二元的絕對層次，對應如來藏的自證功能，屬於無為法的範疇；其二是作為認識可能性的本覺，這是使一切認識活動得以可能的清淨基礎，與無垢識同義，仍屬有為法範疇。這種雙重是理解本覺如何既「內在」又「超越」的重要因素。

以上在確立了本覺與庵摩羅識的關係後，我們必須面對一個更根本的問題：如果本覺既是八識的內在本質，又如何能夠超越八識而成為轉化的動力？此一詮釋學上的張力涉及到本覺的存有論地位以及對心識轉化可能性的理解。

1. 「內在與超越」之張力

在進入具體討論前，需要先回應一個可能的質疑：既然在佛教脈絡中八識與本覺都是緣起性空，為何要討論「內在與超越」的問題？這是否可能是稻草人攻擊？

這樣的挑戰確實有合理性。然而筆者此處的討論並非要建立形上學的絕對對立，而是嘗試理解元曉在融合如來藏與唯識思想時面臨的一個具體詮釋學張力：如何在「一心開二門」的框架下，既要說明本覺是八識的認知基礎（內在性），又要解釋本覺如何能成為轉化八

識的動力（超越性）？如《經論》所言：「依一心法有二種門，二門所依唯是一實，故名一諦。」元曉面臨的問題是：這「二門」如何既「非一非異」又能保持功能上的區分？這是其思想內部所需要解決的詮釋學問題，而非形上學的絕對矛盾。

先前提到始覺是朝向本覺視角的轉換過程，然而在這種強調本始二覺之同一性的視角下，轉化的前提與結果也被統一了，因而整個轉化過程會變成：「眾生本覺並以本覺轉八識而得本覺」。這似乎蘊含了一種張力在其中，即是：若本覺內在於八識，如何能超越八識？若本覺超越八識，如何轉八識？在回答這個問題之前，首先需要先對「內在性」與「超越性」作出界定。

此處指的「內在性」是諸法實相的基礎，是諸法不離的本質。也就是說，本覺是八識運作的認知基礎。「超越性」並非指的是西方哲學的絕對超越（transcendent），而是本覺不受經驗世界二元對立的限制、不被緣起諸法的種種相狀給限定。因而能夠作為修行目標而被趣向，卻又並非是外在於現象的他物。如此界定後，內在與超越性的張力即為：如何理解本覺既是諸法的真實面目，又不受諸法相限制？這個問題在上一章討論如來藏是性寂或性覺的對立中已從本體論角度得到部分說明，以下將嘗試以認識論角度再次深入此論題的探討，掌握元曉如何解決此詮釋學問題對理解《經論》的思想核心十分關鍵。而這種討論主要關注的是功能層面的區分，而非本體論的絕對對立。這種功能性區分並不違背佛教的緣起性空原則，而是在實踐指導層面的必要區別。

首先，延續上一章的方法，筆者認為元曉對此問題的主要解決進路還是透過「一心開二門」的方式進行理解。從真如門的視角看，本覺是超越層面、寂然不動，並不受到生滅法的限制。而從生滅門的視角看，本覺是內在於一切生滅法中，作為一切經驗的本質。而此二門之間的關係是「非一非異」、是「融二而不守一」，正是由於「非一」超越性才能成立，而「非異」才能保持內在性。這點可以透過下方引文得以展現：

經曰 佛言：「如是。眾生之心實無別境。何以故？心本淨故、理無穢故。以染塵故名爲三界，三界之心名為別境，是境虛妄從心化生；心若無妄即無別境。」

經文在此首先展現了對唯識宗「萬法唯心、唯識無境」的基本假設的肯認，並將如來藏之心性本淨的假設也代入其中。「三界之心名為別境」指的是八識的作用，眾生心性原

本是清淨的，但因為有染塵、妄念與生滅慮知相等因素的參雜與覆蓋才轉化為染污八識。或在此被稱之為「妄心」。此處展現了《三昧經》融貫兩種思想體系之重要前提。「心本淨而虛妄之境卻從心化生」則是以不同方式展現上述內在與超越之矛盾。

論曰：……。自性淨者，如《寶性論》引經說言「……非煩惱所染。煩惱不觸心，……。故即是染而不染門也。隨他染者，《夫人經》言「自性清淨心難可了知，彼心為煩惱所染亦難可了知。」即是不染而染門也。心本淨故理無穢故者，自性淨心本覺之理，非諸塵穢之所入故。…，於中先顯不覺染塵、後對不覺略示始覺。不覺中言以染塵故名為三界者…，三界愛故三界心生，由是妄心變作虛境，以之故言從心化生。次明始覺。心若無妄者，依理觀行妄心不生故。即無別境者。⁷⁰

元曉引用《寶性論》指出本覺是自性清淨之理，與煩惱不相應。因此從煩惱的角度看本覺是「染而不染門」。但由於清淨心被妄心所生的染塵與虛妄境所遮蔽，因此從眾生的角度看，此本覺即便本來清淨也難以被了知。所以為「不染而染門」。「染而不染」展現了本覺之於經驗的超越性，而「不染而染」則展現了其內在性。此二門的關係從究竟的角度看是非一非異，這也是文本多次提到「始覺即同本覺」的意涵。所謂的非一非異需要考量到個別觀察者的視角及整體上的描述。從「一心」的整體角度看二門是同一的。而從聖者看，他們會認為二門本質上等同但現象上有差異。對眾生而言，二門之間則有具體差異。差異源自於「不覺」的存在，這種不覺又具體展現為眾生對於相狀、外境的主觀判定，比如持有「世界存在」、「我存在」的假設性觀點。這種假設即是妄心，而種種虛妄的境界就從此錯誤的假設中衍生而來，也就是「別境」。眾生被妄心的錯誤假設給限定，侷限了觀察的視角，而「不覺」本質上的同一性。因此，染塵並非由本覺、清淨心所直接派生，而是透過妄心所持有的錯誤假設而得以建立。始覺也在眾生持有妄心的前提下才得以成立，這也是「對不覺略示始覺」的意涵。始覺的趣向則是朝扭轉妄心前進，最終抵達並無「別境」存在的正確認知。因此此處也蘊含了聖者與凡夫的兩種視角，聖者的視角展現了「始

⁷⁰ 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 984b24-c15)

覺即同本覺」的同一性、本覺與煩惱的差異性。凡夫則展現了始覺與本覺因不覺而有的差異性，以及本覺與煩惱混同的同一性。

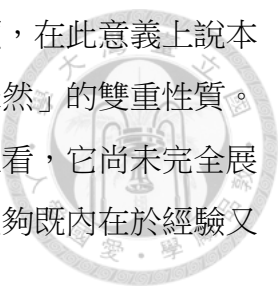
若由此回答「若本覺內在於八識，如何能超越八識？」可以得知：本覺與八識、煩惱之間的關係是不相應的，八識與妄心是來自無明而非本覺。雖然本覺作為煩惱背後的實相內在於所有經驗，但煩惱經由妄心所扭曲，正因於此，才有始覺與本覺之間的區分。然而這很可能會得到一個理所當然的結論：阿賴耶識等染污八識是需要滅除的。但筆者認為使用「滅除」可能不盡然展現元曉與《三昧經》的解脫觀。「滅除」意味著完全消除，但若完全消除阿賴耶識則整個能所二取的基礎架構也會消失，則解脫的聖者無法使用二元結構與世俗世界互動，弱了解脫的現世意義。而元曉與《三昧經》可能有意要打破這種二分，使世俗場域也能是解脫的場域。

因此，一個解脫者在元曉與《三昧經》的思想下應該是還保有現象世界的能動性，但並不受到煩惱或由煩惱所生的業力給主宰和支配，使外境與染塵「不入於心」。菩薩才得以「外化而內不化」地「遊」於世間、救度眾生。筆者需要澄清，這裡涉及不同的理論層次：本覺作為純粹認知功能確實無具體經驗內容，但解脫者在現象界的身心相續活動屬於生滅門的範疇。元曉的「一心開二門」架構正是要處理這種表面矛盾：從真如門的角度看，本覺空寂無內容；從生滅門的角度看，解脫者仍有現象界的經驗結構或身心相續，只是不被現象的有限性所束縛。

當然，需要再進一步考慮的是，「妄心」與「阿賴耶識」之間是否是完全的等同關係？還是「妄心」指的是末那識、二執隨眠等？

單純從《三昧經》與《經論》中的內文來看，他們並沒有很明確的指出這兩者之間的關係。然而可見的是，但凡提到與解脫、去妄顯真的脈絡下，文本經常使用「轉 X 入 Y」的模式作為主要的論述方式。因此，筆者認為「轉化」是更為恰當的理解方式。「轉化」暗示可以保留基本結構，保留運作於世俗世界的可能性，而消除在此基本結構上所增生的錯誤假設。

關於「內在與超越」的張力，筆者想從「始覺即同本覺」的角度進一步探討張力的所在，並對於始覺如何具有超越性進行解釋，以進一步展開文本中的轉化機制。在文本中，始覺至少具有三種層面上的統一，而多層面的統一恰恰導致了理解上的模糊性與困難。這三種層面分別是：

- 
1. 已然與未然：從聖者角度看，始覺恰好是本覺圓滿的「已然」開顯，在此意義上說本覺等同於始覺。而從凡夫角度看，始覺也同時具有「已然」與「未然」的雙重性質。從「已然」看，始覺已是本覺在部分程度上的體現，從「未然」上看，它尚未完全展現本覺的全部。這種張力的統一正是修行的動力來源，也是本覺能夠既內在於經驗又超越此經驗的關鍵。
 2. 過程與結果：始覺既是一個過程，又是過程的階段性成果。每一刻的始覺都有本覺的顯現與不覺的剩餘，這種對過程與結果的統一理解，使得本覺能以漸進的方式在時間中顯現，同時又超越時間的局限。
 3. 主體與客體：始覺是一個通過「識」的反身性將認知主體與客體逐漸融合的動態過程，最終達到能所雙亡的境界。從真如作為所緣境和本覺作為能緣智的角度看。始覺因此具有認知意義上的自反性—亦即它同時是覺知的可能性、過程與對象三者。這種主客的統一正是通過意識的反身性實現的，也是本覺既內在又超越的具體表現。

筆者認為反身性(reflexivity)的概念是回答本覺為何具有轉化能力的關鍵。並且從圓測所提到無垢識同時具有能緣與所緣的兩種性質來看，無垢識與本覺自身即已展現此特質。也就是無垢識能夠覺察到作為「真如」與「實際」的自身。這種覺察自身的能力在《三昧經》中以「如來自覺聖智」來描述本覺的契入、始覺的完成：

經曰 「菩薩！入五法淨心即無妄，若無有妄即入如來自覺聖智之地，入智地者善知一切從本不生，知本不生即無妄想。」

《三昧經》此處所提的「五法」以及「自覺聖智」體現對《楞伽經》術語的繼承，「知本不生即無妄想」與前文「覺諸情識寂滅無生」有同樣意涵。若轉化的完成意味著去除妄念，那麼也說明自覺聖智在扮演了轉化機制的主要動力。

論曰：…。初言入五法淨心即無妄者，歸心源時即無妄念之不覺故。第二言若無有妄即入如來自覺聖智之地者，不覺盡時即入始覺圓智之地故，是對不覺顯始覺滿也。

元曉將「如來自覺聖智」理解為始覺的圓滿、妄念的盡除。因此「始覺圓智」也能等同於「自覺聖智」⁷¹。眾生在轉化過程中透過本覺本身的自覺功能來返照、覺察自身妄心所產生的錯誤認識。覺察自身原本持有的錯誤認識後，將產生一個新的後設認知，此後設認知使後續的行為得以產生修正。換言之，自覺是脫離業力習氣所建構的既有思維與行為模式的基本前提。本覺具有能夠覺察自身的反身性功能正是其超越性的來源⁷²。

關於「反身性」的概念，在此需要進行重要的澄清。筆者確實借用了西方意識哲學中更廣義的概念，而非嚴格對應於佛教八識或九識系統中的特定識。這確實招致概念與術語上的混淆。但使用此概念主要期望指出意識能夠覺知自身的基本特性，這種特性既可能在相對層次展現，也可能在絕對層次體現。筆者認為，元曉與《三昧經》在融合如來藏與唯識思想時，正是看到了「反身性」作為兩種傳統的連結點。從傳統佛教觀點看，這確實涉及不同層次的心識活動，但筆者嘗試從更整合的角度理解元曉如何看待這種自我覺察的能力貫穿各識層次。

更重要的是，當談論本覺的「自覺反身性」作為心識轉化的可能性條件時，需要澄清這裡的「動力」概念。本覺作為無為法並不提供因果意義上的推動力，而是提供存有論意義上的可能性基礎。正如空間本身不會推動物體運動，但沒有空間就不可能有運動一樣，本覺的明照特質不主動產生轉化，但正因其空寂無礙的本質，才使得心識轉化在其中成為可能。

另外「反身性」在佛教觀點中，至少具有兩種截然不同的層次：

⁷¹ 自覺可能有《集量論》中「Svasamvedya」的另一種意涵，筆者考察《楞伽經》梵文本中「自覺聖智」的對應詞彙可能是「svapratyātmāyājñāna」或「pratyātmavedyām」。在梵文本《楞伽經》中，這兩個詞彙經常都被翻作「自覺聖智」。值得注意的是，「自覺聖智」是求譯本中大量使用的詞彙，在苦譯本中，他將「svapratyātmāyājñāna」翻譯成自內身智慧。從梵文文法上來看，「Svasamvedya」與「pratyātmavedya」的字尾都是vid的 gerundive（義務分詞）「vedya」。有「應該被認知（that which is to be known）」的意涵。而「svapratyātmāyājñāna」則更貼近字面意義上的「自內證聖智」，「jñāna」更偏向「能緣智」的意涵而非「應知曉」的內涵。「vedya」可能更偏向有具體對象與內容的認知經驗，而「jñāna」偏向認知作用本身，雖然都是「自覺」，但從梵文來看還是有意涵上的差別。當然筆者認為元曉與《三昧經》的作者並沒有參考過梵文的文獻材料，梵文的文法分析對於理解其二者哲學思想的合理性有多高也還有待商榷。

⁷² 可能有一種理解是：『自覺聖智』重點在於強調『真如智慧認識真如自身』，而並非強調對於錯誤認識的反思。後者屬於意識的層次，筆者認同這種觀點，因此筆者在下文澄清兩種不同「自覺的反身性」。自覺雖是使得自我覺察得以可能的因素，然而以「反思（reflect）」來理解「自覺」可能並不恰當。此處的自覺更偏向「反身性意識（reflexive awareness）」的意涵，這種覺性並非是反思的活動本身，而是使自我覺察得以可能的前提要素。

1. **本覺層次的反身性**是指作為純粹意識的自照性，是超越主客二元的絕對層次，屬於無為法的範疇⁷³。這種自覺意識的反身性是本覺的特性，不受染污、不被緣起所限。
2. **意識層次的反身性**是指在經驗層面上，第六意識或其他識對自我心理活動的觀察和反思，屬於有為法，是在主客二元架構內發生的相對層次的自我觀察。

文本強調透過「返照」來開顯本覺，是透過本覺的反身性作用開顯清淨心的所在。但這種反身性並非是八識層次上的反身性。如果將八識的反身性當成了本覺的功能，認為有一個不變化的「主體」在體察經驗那麼就毫無疑問地就違反了佛教的無我理論。這種經驗上的反身性展現為對於自身感受、念頭或情緒的覺察。如：「我認為這個推論是正確的」。這個「我認為」本身當然隨著經驗、條件變化，至少在經過反思後我可能就不這麼認為。但是在這個「我認為」之前，應該也需要有一自覺意識在發揮作用，使「我能知道我認為」、「我知道我在觀察」，這種屬於意識的自證性是一種私密經驗（private experience），只有自己知道而無法透過語言文字描述使他人得知，但這種自證性是人類普遍共有的一種認知能力。而所謂「返照」就是對認知功能源頭的追問：「是誰在知道我認為？」「是誰在知道我在觀察？」。

在這種追問下就展現出了兩種截然不同內容的主體性。經驗內容的五蘊我、八識層次的反身性位處於「覺察鏈」的下游，有著明確的內容、偏好以及明確的臉孔。是我們以為具有自由意志的主體，是佛要破除的常我。然而如果往「覺察鏈」的上游探索，從本覺的純粹自覺意識看，但凡能夠使用語言、概念指出具體內容的認知對象都是屬於外境、他者的範疇。我們對自我的指稱與對他者的指稱從本覺的角度來看實際上是完全等同的。換言之，假如我們能體察到這種自覺意識，那麼原先的自我也就被區分在外境的範疇之內，既然我也是外境，那麼我當然也是虛妄的有為法，也不可能有「常我」成立的合理性可言。

⁷³ 本覺的反身性屬於無為法範疇，能從「本質性的反身性」與「功能性的反身性」的區分來理解。功能性反身性是指在時間過程中，某個認知主體對自身狀態的觀察和反思，這屬於有為法的範疇（正如意識的反身性），因為它需要因緣條件的配合。而本覺的反身性是「本質性反身性」，指覺性能夠自證自知的固有特質，這並非一個時間性的認知過程，而是覺性本身的自然本質。正如鏡子的映照能力不是鏡子「做」出來的活動，而是鏡子的本質特性。本覺的自證功能不是它「執行」的認知活動，而是覺性本身的固有特質。這種自證不需要外在條件，不在時間中展開，不生不滅，因此屬於無為法的範疇。元曉在《經論》中將此稱為「自覺聖智」，強調的正是這種超越時間因果的本質性自證。這也帶出了此處的核心論點，即：不是所有「功能」都是有為法的活動，有些「功能」是存在的本質特性。正如火的熱性不是火的「活動」，而是火的本質；水的濕性不是水的「功能」，而是水的特性。本覺的自證性不是本覺的「認知活動」，而是覺性的本能。

需要明確的是，本覺是一切眾生共有的認知可能性基礎，而非僅屬於解脫者的特殊經驗。差別僅在於眾生是否能自覺地契入這種認知基礎。

當意識到自我也是空寂不實的有為法，凡夫的人法二執就開始有了鬆動的可能。因此元曉才說「達諸人法本來空時，先所取相此時不起，所以二離一時成就」，這也正是心識轉化機制的路徑。當透過返照回歸本覺的自覺層次，也就在那一剎那達到離能所取的解脫狀態。這樣的過程意味著世俗觀點下的行動主體—「五蘊我」在本覺的觀照過程中，實際上也是被覺察的外境。而恰好是因為我們將被覺察到的客體、亦名為「我」的外境肯認為實有的存在，才有煩惱的產生，這種誤判與錯覺正是文本中所說的不覺。而反倒忽略真正能覺的自覺意識，或許才是真正能被稱為「我」的存在。這種意義下的「我」無法以概念及語言指稱、沒有具體的內容，才稱其為寂然不動的空寂心。從認識論角度看，這種本覺是一切經驗得以存在的前提，若沒有純粹意識來容納經驗，那麼也就當然沒有存在得以發生。在此意義下，本覺是一切萬法之所依，因此元曉也才以大地的不動之動描述本覺的「動」。

進一步說，在本覺圓滿的狀態下，修行者將認知到「經驗的同質性」。即一切經驗都是純然的認知內容、只為一種觀點。一切經驗在皆為表識的平等性上並無任何具體差異。甚至對聖者而言，「差異」與「無差異」兩種視角本身也沒有任何差異，這才體現真正的平等與超越。這也是「覺諸情識寂滅無生」的意涵。而恰好透過所有經驗在認知意義上的平等性，本覺才能夠展現「超越性」。因為在究竟的觀點下並無超越、不超越可言。超越的訴求只可能對認為經驗之間有差異的眾生而言才有意義。而也恰好是所有的經驗本來就是平等的，本覺才能夠無差別地存在所有經驗之中，並展現其「內在性」。這樣的觀點在文本中也具有相似的討論：

經曰 「知諸名色唯是癡心，癡心分別分別諸法，更無異事出於名色，知法如是不隨文語，心心於義不分別我。」

論曰：...，離此名色更無別體故。諸有為之事皆為名色所攝，如是諸法唯心所作，離心無境、離境無心，如是名為唯識尋思。...。知法如是不隨文語者，是名尋思所引

如實智故。心心於義不分別我者，是義尋思所引如實智故，人法二我皆無有義，所以於中不分別故。」⁷⁴

此處明確展現對於「經驗之同質性」的強調，經文將所有的經驗內容都化約為「名色」，對應於有形有色的感官內容與概念分別，而種種名色的差異來自妄心的主觀判斷。而元曉則指出，透過此「離心無境、離境無心」的「唯識尋思」能將眾生導向離開語言文字所蘊含的分別，達到不分別「我」、「法」的解脫境地。因此認知到經驗內容具有的終極同質性必須超越思維的分別方能體證。而這種認知的超越也依賴內在於經驗的自覺對種種看似理所當然的判斷（如有外境與我）等進行反身性的覺照。因此，唯識宗思想的「唯識無境」此表徵理論的核心主張本身就蘊含了終極的平等性觀點。元曉與《三昧經》透過吸收這種觀點使本覺能夠同時具有超越性與內在性。這是由於矛盾本身在這樣的理論視角下是不成立的。這種矛盾只在客觀唯物論上得以成立，因為物理性的存在不可能同時有「能認知」與「被認知」的兩種屬性，這種屬性只有意識才可能具備⁷⁵。正是因為認知主體、客體甚至認知過程都是同質的，而非實體、空間位置意義上的同質性。因此在融合本體論與認識論的意義上說「既內在又超越」。

因此，「眾生以本覺轉八識而得本覺」這一表述並不矛盾。本覺通過其自覺的反身性為心識轉化提供了可能性基礎，而「一心開二門」的架構則說明了本覺如何既內在於八識又能超越八識的功能性限制。這種「既內在又超越」正是元曉融合如來藏與唯識思想體系的核心創見。需要澄清的是，此處的「自覺反身性」並非指本覺主動進行觀察活動，而指本覺作為純粹認知功能本身具有的明照特質。這種特質為修行者的自我觀察提供了可能性基礎，但本覺本身仍保持無為法的性寂不動特性。本覺的功能性與其無為性質並不矛盾，這樣的特質確實展現在《經論》的思想當中。

⁷⁴ 《經論》卷3〈如來藏品〉：(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 1000a8-22)

⁷⁵ 筆者用的「意識」並非是佛教概念下的第六意識，而是更廣義、偏向西方哲學或日常用語中的「意識」。指一種統合性更強的認知機制、作用。從佛教術語來說，第六意識與本覺都具有「能認知」與「被認知」的二重性。筆者是在此寬泛的意義下指出唯識理論本身在假設上的內在性與超越性。關於心、意與意識在《經論》中，元曉有這樣的說法：「心意意識者，是第六識，未來名心、過去名意、現名意識，依隨轉門舉此三名，為顯三世皆空寂故。」(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 976a17-20)

以上筆者透過幾種不同的進路，嘗試解決「始覺即同本覺」的理論矛盾。透過分析「始覺」在幾種層面上的統一以及其與本覺的同一性，進一步解析本覺與無垢識在文本脈絡中的定位。在此過程中筆者也進一步的展現了心識轉化機制的哲學基礎，並提出轉化的可能性是以「自覺的反身性」為根本條件。

2. 「識與覺」的異同

在討論完了本覺與無垢識的關係，以及內在與超越的矛盾問題後，筆者接下來將重點闡明阿賴耶識與無垢識之間的關係與轉化機制。對文本如何理解「識」、「覺」與「境」之間的關係進行探析、以及這些認知要素如何與真如關聯，並完善對《經論》認識論體系的把握。

〈本覺利品〉在討論完庵摩羅識作為轉化機制所入的對象後，對話轉移到這些認知作用在更高層次的普遍性討論，在以下引文中明確展示了覺、識與境之間的關聯。透過明確定位這些認知要素，我們能得知文本是在什麼樣的意義與脈絡下交替使用不同傳統下的術語：

經曰 無住菩薩言：「一切境空、一切身空、一切識空，覺亦應空。」佛言：「可一覺者不毀不壞，決定性非空非不空，無空不空。」

《三昧經》在此明確地呈現出各種認知要素之間的層級。無住菩薩的推導邏輯是，既然所緣境等認知內容都是空寂的，那麼連能覺的認知主體應該也是空的。但佛的回答是將覺性的層級置放在境、身、識等經驗內容之上。並且又以關鍵的「決定性」概念來對為何覺性不毀不壞進行了解釋，顯然「決定性」概念對理解「覺性」十分關鍵。

論曰：此下第三番明覺不覺之不同相。問意言：覺亦應空者，從緣生識既空，從緣起覺亦空。識既空故，其見是妄；覺亦空故，其覺亦妄也。佛答意言：一切覺者，不壞道理故非可空，不存自性亦非不空，是故覺中無空不空。諸識不爾，妄取諸法違反真理，可空可遣。如是不同，何得相類也。決定性者，謂真如性不可破壞，性自爾故。言不毀者，不取有相，以傷空故。言不壞者，不計無性，以損真故。謂不毀壞於決定性也。

因緣而生的識是空的、「識」中所含有關於「境」與「身」的見是虛妄的，但為何與識等認知作用密切相關的覺卻不是空的呢？這顯然涉及元曉對「識」與「覺」有不同的理解。元曉解釋，「識」的經驗內容中包含能夠被破除的虛妄自性（遍計所執性），有虛妄的內容才有能空能遣的對象。因此「覺」顯然是一個無具體經驗內容的「識」，是一純粹的認知功能。與富含主觀經驗視角與各種第一人稱覺受的認知客體、經驗對象相對立。

「覺」是作為承載「識」的根源與基礎，以文本的術語形容就是：本覺或無垢識是八識得以被經驗的可能性前提。〈本覺利品〉中的另一段經文也提到：「性無有覺，覺則為覺。善男子！覺知無覺，諸識則入」。「覺」顯然作為一個諸識得以「入」的一個經驗平台。

「其見是妄」的「見」揭示了染污性之所在，對應於《三昧經》中的「身」與「境」，是眾生持有「有身見」等錯誤假設。在更廣泛的佛教體系中指的是「見惑」，也就是第七末那識所恆常持有的四種根本煩惱：癡、見、慢、愛等無明「四惑」⁷⁶。能被理解為是基於眾生分別心所扭曲後的主觀經驗內容，接近於日常語言中「看法」的用法，比如：甜點是好吃的、時間是緊迫的等等看法。這種扭曲性在註釋中以妄取諸法的「取」來體現。

因此並非所有經驗都是虛妄的，而是主觀意識對於經驗的「取」而產生的「見」才是虛妄的。所以虛妄的內容是從經驗衍生出的視角，而非經驗本身⁷⁷。這在文本中其他提到「見性」的段落都可以得到印證⁷⁸。因此「諸識」可以被定義為有具體經驗內容的識。這種具體內容是由主觀意識所「取」的「境」與「見」所組成。但是覺的角色與諸識有具體的差異，覺性是無具體內容的純粹認知，沒有內容則沒有被扭曲的主觀判斷，則當然不可空、不可遣。覺性的空是因為它作為認知者本身不具備任何內容（不存自性），然而覺性之不空是因為它是所有經驗得以生發的根本前提（亦非不空），因此經文才說非空非不空。在《經論》中，覺性的根本特質是性寂不動的無為法，然而「一心本覺如來藏」作為

⁷⁶ 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉：「七六不生者，末那四惑不現行故，見惑種子已斷滅故」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 989c2-3），顯然染污的內容是由末那識的四惑所提供。

⁷⁷ 「覺」中並無能取所取，沒有二取可能難以形成所謂的經驗。但顯然覺中並非毫無內容。如果本覺是純粹的自覺意識，那麼覺中的「經驗」內容或許可稱為「純粹經驗」。沒有內容的經驗或許即是存有自身。

⁷⁸ 「滅是見性即入實際者，破見滅性必不取生，破見生性必不取滅，不取生滅必不存心故。」說明只要破除「見」就證入了實際（真如），修行方向是滅「見性」。在另一個段落中也提到：「見是妄，妄故真空。謂境空故見，有境即是妄。見亦空故，計有見亦是妄。」

一切染淨諸法的所依又是有為法的根本條件。無為法固然沒有動力，但其作用使得有為法得以存在。當提到為何「覺」具有如此特質時，文本以「決定性」來回答，元曉此處清晰的將「決定性」定義為「真如性」。這說明「覺性」在決定性的層面上與真如直接進行連結。決定性在此扮演了連結本體論與認識論的重要橋樑：

經曰 無住菩薩言：「諸境亦然，非空相非無空相。」佛言：「如是。彼可境者性本決定，決定性根無有處所。」無住菩薩言：「覺亦如是，無有處所。」佛言：「如是。覺無處故清淨，清淨無覺；物無處故清淨，清淨無色。」

經文指出諸境非空非不空的原因是因為「境」在究竟角度上與「覺」是等同的。這種等同一方面呼應唯識無境的「經驗之平等性」，也呼應真如同時能作為能緣智與所緣境。元曉解釋：「既非有空，何得無空？故言非空相非無空相，以此而言則不異覺。」此處與上文解析覺性的性質相同。而元曉將「性本決定」解釋為：「明本不有故非空相。無有處所者，明非有空故非無空也。」這樣的解釋與對「境」的解釋相同，「決定性」的概念在此未被清晰的展開。然而筆者推測《三昧經》想指出的是，任何可以被當作「境」的對象在根本的性質都與真如無異，因為真如是一切萬法的本質與根源，聖者所經驗到的清淨「境」就等同於「真如」。下一段經文又更進一步將「覺性」在本體論的本來清淨性延展到了所有本該屬於「染污」的經驗內容：

經曰 無住菩薩言：「心、眼、識亦復如是不可思議。」佛言：「心眼識亦復如是不可思議。何以故？色無處所，清淨無名，不入於內；眼無處所，清淨無見，不出於外；心無處所，清淨無上，無有起處；識無處所，清淨無動，無有緣別，性皆空寂。」

元曉對此句的註釋以及上句都多次強調此處旨在闡明「覺與境同相」、「覺與識同相」。筆者認為，這裡的描述是試圖基於「唯識無境」的前提來開顯覺性的本質。上一節中提到，唯識的存有論預設了一切經驗內容都只是表識，而經驗在認知意義上都是同質且平等的。在識外無境的前提下，一切經驗當然都無法明確定義其處所與來源。這點與現代神經科學的發現相似，也就是其實人類的感官知覺並沒有實際感知到現實(reality)。人類

所認知到的經驗實際上已被經過大腦的加工與處理，就如同電影與動畫是在一秒播放 24 張照片的狀況下被人類感知為是「動態的」。對於正在看電影的人而言，他所經驗到的內容都是並非有具體的位置，而是「看起來」有種種不同的場景，但事實上只是由不同顏色、光影所組成的膠片而被快速播放。這樣的思維與經文展現的思想內涵相似。然而文本透過這樣的論述一方面是要強調經驗的普遍性、主觀經驗的不可信，但更重要的是開顯經驗背後的普遍覺性。也即是透過「相」來開顯覺的「體」，因為人不可能在沒有任何經驗的情況下認知到存有的前提。如同沒有遮蔽物使影子產生也就無法推斷有光的存在。當眾生在覺察經驗時而不區分主體與客體的差異時，那麼經驗本身的性質也當然就回歸到空寂、清淨的本覺上。結合以上的分析，可以對於「識」與「覺」的關係進行如下的整理：

染污八識 = 覺(純粹認知) + [境 => 末那識(我執) => 取(執著攀緣) => 見(主觀判斷)]、
無垢識 = 覺(純粹認知) = 本覺

染污的「識」具有主觀判斷與視角的經驗內容。其中末那識的功用能被理解為一種結構性的、自動將經驗「主體化」的過程，而「取」則更明確指向主體的執著行為、強調了眾生在染污過程中的主動角色，並非被動地被末那識扭曲，這與元曉強調通過自覺反思來轉化的思路一致。而「覺」是純粹的認知者。若在識的層面上去除主觀意識的判斷，在沒有視角扭曲的情況下也就等同於覺。因此無垢識也就等同於本覺。

在分析完「識」與「覺」的差異以及其各自性質後，確定了染污的並非經驗本身，而是人我對於經驗的扭曲而產生的視角、分別與判斷。因此「識」與「覺」是一個現象上有差異，而本質相同的存在。具體而言究竟是差異還是相同要視觀察者的角度、成熟度而定，主客對立本來唯一的觀點並非是所有眾生在任何時候都能夠體證到的。而也正是由於這個緣故，佛教的解脫論、道次第的位階與修行方法才有意義可言。關於解脫論的解析，筆者將放在第四章中來進一步展開。結束本章前，以下還需要確切定位在「識」的內容中，這個染污的來源具體存在哪個部分？對於心識的轉化又有什麼重要性來進行回答：

經曰 大力菩薩言：「如是之人應不持戒，於彼沙門應不敬仰。」佛言：「為說戒者不善慢故、海波浪故，如彼心地八識海濊、九識流淨，風不能動、波浪不起，戒性等空持者迷倒。如彼之人，七六不生、諸集滅定，不離三佛而發菩提，三無相中順心玄入...。」

經文在此展現一個完成心識轉化的菩薩應該是如何的狀態。在此經文明確定位染污的來源出自於第七末那以及第六意識，只要透過去除第七與第六意識就能夠扭轉錯誤的視角，使得這位菩薩的一切的經驗（第八識）都是清淨明淨的。從《三昧經》這樣的描述來看，筆者認為解脫的關鍵在於「轉化」而非「斷滅」阿賴耶識。所謂的「轉化」就是使末那識與第六意識「妄取諸法」的功能不再起作用（七六不生）。當然如果說「斷除」阿賴耶識意味著斷除第七與第六意識的作用，那麼筆者也會認同。這樣的結果以「風不能動」表示外境無法對其心之本性產生干擾，而波浪不起展現其心識也不再起分別作用、因而產生錯誤的視角。當錯誤的視角不再產生，阿賴耶識也就轉變為清淨的無垢識。元曉進一步說明此轉化過程：

論曰：...，隨眠海中七識浪轉，故言海波浪故，是舉持戒之人過失。如彼心地者，謂菩薩心證諸法空入大地故。第八識內二執隨眠分別起者皆已滅盡，故言八識海激。...。無分別智證入本覺，地地增長離諸雜染，故言九識流淨。本覺正是第九識故，心無分別非境所動，故風不能動。不能動故，染七不生，故言波浪不起。是人既證一切法空，...，明不持戒而非過失。...。七六不生者，末那四惑不現行故，見惑種子已斷滅故。諸集滅定者，諸生起識心心所集皆滅盡已，入理定故。...，三無相中順心玄入者，得行入時拔無明根，如前所說三解脫中順一心法而深入故。

元曉透過「第八識內二執隨眠分別起者皆已滅盡」來清晰描述從第八識轉入第九識的過程為滅除第八識中的「二執隨眠」，這二執隨眠即是「我執」與「法執」。二執隨眠在《經論》中只有在此出現這一次。在真諦的《轉識論》提到：「釋曰：二執隨眠所生果，或不得滅離者，即是見思二執隨眠煩惱能作種子，生無量上心。或（惑）皆以本識為其根本，根本未滅支未盡」⁷⁹。從真諦說法看，二執隨眠以「本識」作為根本。而在《經論》

⁷⁹《轉識論》（CBETA 2024.R1, T31, no. 1587,）

中，「本識」也是作為煩惱染污的根本來源⁸⁰。元曉在此處又將二執隨眠置放在八識之中，這或許也說明了從元曉的角度看來，染污確實來自於第八識中的末那與第六意識，而非斷除八識整體。並且元曉也明確的提出，在第九識中，心由於處在無分別的認知狀態因此不會被外境所動搖，因此說「染七不生」。於是阿賴耶識本身的染污性是由第七與第六所造成，只要去除阿賴耶識中的染污因素，也就等同於如來藏、本覺或是無垢識。無垢識的無垢是無七識之垢，而非八識之垢。這也同樣符合先前第二章中所提到如來藏與阿賴耶識之間的「隱覆關係」。因此筆者並不主張斷除第八識後，第九識呈現；而是主張當第八識中的「二執隨眠」被斷除時，第八識的清淨本質即顯現為第九識。這裡的轉化是功能性的淨化，而非結構性的改變。八識與九識的等同並非本體論上的等同，而是功能性的轉化與本質性的顯現。從元曉「一心開二門」的角度看，八識與九識之間應為生滅門與真如門的關係。八識代表一心在生滅門中的作用，而九識則是與本覺相同，表示一心在真如門中的本體。當二執隨眠被淨除時，並非是第八識本身變成第九識，而是一心的真如本質得以顯現，此時則稱之為第九識或無垢識，因此八識作為有為法並不會「轉變」為無為法。

回到上述引文中所提到的「三無相中順心玄入」也展現了在上一節中所提到的自覺的反身性，雖然這種表述是較為隱含的。但「順心」這一詞非常關鍵，它表明了修行的方向是向內而非向外的。在一般的認知活動中，心識往往是「順境」、或說「順識」的，即朝向外在對象，而在此處，修行的動向變成了「順心」，即心返回觀照自身。元曉在註釋中說「拔無明根」，這個拔除只能通過心對自身無明的觀照才能實現。無明不是外在對象，而是心的內在狀態，因此「順心」正是表明了自覺反身性的方向—亦即心朝向自身的活動。更重要的是，元曉提到「順一心法而深入」，這個「一心法」在元曉的思想體系中是超越主客二元的絕對基礎。心「順」於這個一心，實際上就是心返回觀照自身的本源，這正是自覺反身性的核心。

透過引文所展現的解脫論可以得知，由於修行是在修正被主觀意識扭曲的視角，而非修正經驗。因此不需要從具體經驗的內容進行修正，比如說：出家、吃素或時常禮佛是從經驗內容中的行為來修正，但修正經驗並不意味著必然會修正視角。一個出家人在齋戒禮

⁸⁰ 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉：「滴瀝成海者，本使隨惑一切現行皆熏本識，積集深廣故。天風鼓浪者，業力所感六塵境界任運現行，故名天風。鼓隨眠海起七識浪，故曰鼓浪。」(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 987b21-24)

佛時仍極可能充滿對女色、肉食的渴望，甚至可能因為渴望越深所以禮佛禮的越勤快，而時刻仍被綁定在凡夫的視角當中。而一位流連酒色之中的在家人也可能處在菩薩的境界，基於各種不可知的動機或條件因而將自身投入在那些被認為是「污穢」的經驗當中，但他的視角仍然不會受到所謂「快樂」的感官刺激而制約。這說明經驗修正與視角轉換之間只有正相關而非必然的因果關係。這也是文本在此所欲展現的精神。當視角不被外境拘束，持戒與否都並沒有絕對的重要性。

然而這並非表示文本要全盤否定持戒，而是強調持戒只是行為層面的表象，其目的是為了使修行者的心境符合、並契入本覺清淨心的軌跡。實際上《三昧經》依然主張持戒，不過持守的是「三聚淨戒」。是比起「婆羅提木叉戒」在行為具體規範上更為彈性、靈活的一種戒律模式。與大乘佛教所主張的菩薩戒持有相符的精神。

元曉在上述引文的論文中提到「染七不生」之人「是人既證一切法空，七支戒性達皆空寂，故言戒性等空。而聲聞人不達法空，執有戒性、恃自能持，故言持者迷倒。」可見《三昧經》所要批判的是過度被身份認同侷限住的聲聞人。透過如此論述可以推測，文本對於解脫的態度是要從成立世俗場域本身就是覺悟的基礎。解脫並非意味著獲得某種具體的經驗、神通或能夠進行長時間靜坐。而是對於外在世界不強加各種主觀性判斷，並且在經驗中活動而無住於經驗。一個能夠靈活切換視角而不被外界制約的人從《三昧經》看來就已是證一切法空之人。而要達到這樣的境界需要開顯自身存在的究竟本質——一心本覺。

總的來說，無垢識與本覺並非僅僅是一個抽象的心理學概念，而是具體且關鍵的解脫工具、是使凡夫能夠醒覺的驅動力與根本前提。如同如來藏一樣，無垢識的主要目的是為了解釋眾生能夠解脫的可能性與關鍵機制，而並非用於解釋無明由何而來、或解釋存在的根基（如阿賴耶識）。當無垢識被開顯實現，修行者就會發現它一直都在那裡，恆常發揮作用，如同本覺一樣。Buswell認為，對於第九識在解脫論含義的這種闡明，可能是《三昧經》在處理無垢識以及如來藏這兩個概念時最重要的創新⁸¹。

通過以上對本覺與無垢識關係、內在與超越矛盾、識與覺異同的詳細分析等，筆者有必要在本節最後對元曉思想體系中的核心概念進行系統性的層次澄清，以確保論述的一致性並回應可能的概念混淆。

⁸¹ Buswell(1989), P.101



- 如來藏：一心的本體，絕對的無為法。
- 本覺（作為純粹覺性）：如來藏的自證功能，無為法。
- 第九無垢識：如來藏在認識論上的作用，清淨的有為法。
- 本覺（作為認識基礎）：與無垢識同義，認識活動的清淨基礎，清淨的有為法。
- 第八阿賴耶識：含有二執隨眠的染污識，有為法。

當筆者宣稱「斷除二執隨眠的第八識就是第九識」時，是指同一認識結構在不同染淨狀態下的不同稱謂，並非是本體論上的轉變。真正的轉變發生在認識內容的清淨化，而非認識結構本身的改變。另外，筆者認為元曉主張本覺既是有為法，又是無為法。這種結果是基於他「一心開二門」的理論框架，即：本覺在真如門中（對應於如來藏）是無為法，而在生滅門中作為清淨的阿賴耶識（即無垢識）是有為法。

三、賴耶本染還是染淨和合？

若在此回顧第一節中所提到在思想史上富有爭論的「阿賴耶識染污與否」問題。筆者認為在《經論》的視角下，元曉的態度更接近攝論宗的立場，特別是與真諦的思想脈絡有較多共鳴，但同時又有其獨特的融合特色。元曉與真諦採取同樣進路，將阿賴耶識判定為染污識、而將等同於本覺的庵摩羅識判定為清淨識。以下略作說明：

首先，文本中多次提到八識是需要被轉化的對象。如同上文所提到的「轉X入Y」模型，X都多次展現為與阿賴耶識相關的內容，比如「生滅慮知相」、「一切情識」...等等。並且上一節中的引文元曉也明確提到「第八識內二執隨眠分別起者皆已滅盡」。這明確地將第八識（阿賴耶識）描述為需要被淨化的對象，因為當中含有「二執隨眠」，這與攝論宗認為阿賴耶識本身是染污的立場一致。另外在文本中也明確區分了第八識和第九識，並將第九識等同於「本覺」，這與真諦提出的九識說十分接近。真諦正是主張阿賴耶識為染污，而需要第九無垢識作為清淨的基礎。

假如將文本的觀點再進一步與地論宗南北道派的立場進行對比可以發現：地論宗北道派認為阿賴耶識純粹是染污的，是染污之源。文本表明第八識確實含有染污，但通過修行可以使其清淨，這點與北道派的立場有所不同。南道派則傾向於認為阿賴耶識是淨染和合的，既有清淨面也有染污面。如果單就文本明確的將阿賴耶識的染污性與第九識的清淨性

做出明確的區分、而非強調阿賴耶識本身的二重性的這點而言，《經論》的思想確實與地論宗南道派的看法不同。不過如果考量到本覺與無垢識本身做為真如的作用、阿賴耶識受制於緣起法則的限制的話，《經論》或許也體現了某種「染淨和合」、不一不異的立場。

筆者認為元曉在註釋中展現了會通各家立場的特色。雖然元曉區分了第八與第九識，但沒有強調此二者之間的絕對對立，反而經常側重二者之間存在轉化的可能性。在採取攝論宗的九識說的框架下，元曉仍堅定保持對如來藏思想的忠實。處處以「本覺」來代稱無垢識，並且把無垢識的討論置放在覺性的脈絡當中。

最後筆者想補充，元曉註釋「以何利轉而轉眾生一切情識入唵摩羅？」時提到：「真諦三藏九識之義依是文起」，而 Buswell 卻否定元曉的看法，他認為《三昧經》是不可能影響真諦的，真諦著作中從未引用過《三昧經》以外，再加上這部經典是在真諦去世約一百年後才編撰的⁸²。然而假如他是正確的，《三昧經》編撰於真諦之後，並還受到了元曉《起信論疏》的影響。那就意味著元曉認為（或在他不知情的情況下）真諦間接參考了他的作品，還以此成立九識的理論。如果是這樣元曉可能會不知道嗎？這樣的結論確實難以想像。元曉雖然未必是對的，然而 Buswell 的看法也並沒有更強的說服力。

四、小結

無垢識與阿賴耶識以及本覺之間的關係確實涉及複雜的哲學與歷史問題。筆者認為這些術語在《經論》中既不是簡單的術語替換，也不僅是宗派統一的策略，而是反映了元曉以及《三昧經》的作者對術語背後所蘊含不同的哲學傳統與脈絡之間進行多重理解進路的融合嘗試。在本章中筆者嘗試從認識論角度去闡明無垢識在《三昧經》與元曉註釋的理論體系中所扮演的角色，以及其與真如、如來藏、阿賴耶識與本覺等概念之間的關係。元曉清晰的在文本中闡明本覺即是無垢識，並不斷以本覺取代無垢識來延續文本中的討論。本覺與無垢識二者皆以真如為其本體，並且同時具有能緣與所緣的功用。

《經論》中多次提到無垢識與本覺皆為心識轉化所要開展的方向，而轉化的動力自身也同樣是本覺，轉化的動態過程被稱之為是始覺。並且延續《起信論》的說法多次強調「始覺即同本覺」。這意味著本覺同時「內在性」與「超越性」的特質，本覺作為修行轉

⁸² 同上 P98

化的基礎與目標是既內在於經驗又超越於經驗。對於這看似矛盾的特性筆者主要透過兩種不同的進路解決：一、真如門與生滅門的不一不異，二、本覺所具有的自覺反身性。筆者也對「始覺」所具有多種不同層面的統一做出了分析，分別是「已然與未然」、「過程與結果」以及「主體與客體」三種不同層面的統一來解釋「始覺即同本覺」的意涵。

隨後，筆者通過分析「識」與「覺」的具體關係，指出「覺」是指具有「決定性」、以真如為體的能緣智、無垢識（本覺）。而「識」在廣泛的意義下是具有主觀經驗內容的八識，而這個主觀意識的染污性來自於第七末那識的二執隨眠，以至於眾生具有種種錯誤的「見」。

在心識轉化過程中，始覺通過消除末那識的染污最終回歸本覺、無垢識。透過本章的分析，筆者主張第九識就是斷除第八識中的二執隨眠，而非斷除阿賴耶識整體。阿賴耶識與第九識實際上也是不一不異的關係。若主張斷除八識整體，則很有可能連九識之體也一併斷除了。

唵摩羅識、如來藏、本覺三者既有術語與脈絡上的差異，也有本質上的共通性。它們的差異主要體現在理論來源、關注點和表述方式上；它們的共通性則體現在術語所指向的終極實相上。元曉的貢獻在於，他既沒有強行抹平這些差異，也沒有將它們視為互不相容的概念，而是通過「一心二門」的框架，以更普遍、簡單的原則展示了如何在更高層次上理解它們的統一性。而這種理論上的統一性不但是為了解決哲學流派的矛盾、更是為具體實踐的方法論打下重要的哲學基礎。

第四章 用歸一心



在前兩章中，本文已分別從本體論與認識論的角度探討了《三昧經》與《經論》的核心哲學思想。第二章聚焦「體」的層面，分析了如來藏、本覺與阿賴耶識等概念的本體論性質，並闡明了元曉如何以「一心開二門」的架構將這些概念整合為一個連貫的哲學體系。而第三章則從「相」的層面出發，考察心識轉化的認識論機制以及本覺與無垢識之間的關係。然而，佛教思想的終極關懷絕非僅止於理論建構，而在於指引眾生從迷惑走向覺悟的修行實踐。如何將前兩章所建立的本體論與認識論轉化為可行的解脫方法，使眾生能夠從生滅的迷執中回歸「一心」的寂靜本源，正是元曉在《經論》中不斷努力闡明的核心問題。因此，本章將轉向「用」的層面，探討元曉與《三昧經》的解脫論思想及修行實踐的方法論。

「三昧」是佛教禪定術語的音譯，如：如幻三昧、一行三昧、念佛三昧...等。《三昧經》既然以「金剛三昧」為名，從經名本身即揭示了此經不僅是理論闡述，更是實踐修證的指南。元曉在註釋中特別強調：穿諸定者，此定能令諸餘三昧皆得有用，如穿寶珠得有用故。如《大品經》言「云何名金剛三昧？住此三昧能破諸三昧。」⁸³表明金剛三昧作為超越一切禪定的究竟法門，是統攝眾多修行方法的關鍵所在。

因此本章將轉向「用」的層面，從四個關鍵面向探討元曉的解脫論思想：首先，追溯金剛三昧在佛教思想史上的源流脈絡，並闡明元曉如何將其定位為等覺位的究竟禪定，揭示「無住」而非「常住涅槃」才是真正解脫境界的核心洞見；其次，系統分析《三昧經》的修行法門體系，從「二入」的理行並重到「三行」的圓融會通，再到「存三守一」的具體實踐，展現元曉如何以「無住」精神統攝頓漸雙修的完整修行次第；第三，深入探討「順心玄入」所體現的「自覺反身性」，闡明本覺如何通過返照功能成為心識轉化的可能性條件，為禪宗「返照」思想奠定理論基礎；最後，通過與莊子「逍遙遊」的跨傳統哲學對話，揭示「無住」與「無待」在破除條件性執著上的深度呼應，展現元曉解脫論兼具現世性的獨特價值。

⁸³ 《金剛三昧經論》卷 1 (CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 961c7-10)

一、金剛三昧的思想史源流



首先筆者將先簡述「金剛三昧」的思想史源流，並進一步展開其在《三昧經》中的地位、意涵，以及如何與其他概念之間進行關聯，並對比於元曉的註釋。

以下先從思想史角度切入：《三昧經》的作者以「金剛三昧」作為經名，應是源於對如來藏及無垢識的強調。在如來藏思想的重要原始文本《大般涅槃經》中有大量關於金剛三昧的描述，並且此經也最清晰地揭示了金剛三昧與如來藏教義之間的緊密聯繫。《涅槃經》將「佛性」的證悟描述為「入金剛三昧」。安住於此三昧中能使菩薩於一念中斷除一切煩惱，並產生一種對諸法的深刻洞見。這種洞見使菩薩洞察一切法的真實相，使其進入正等正覺的解脫狀態⁸⁴。在《楞伽經》中也能發現將金剛三昧（金剛喻三摩提）與如來身（法身）以及心的寂靜狀態相關聯⁸⁵的語句。《楞伽經》作為最早提到第九識的文獻⁸⁶與《三昧經》與《經論》之間有密切關係，這點在前兩章已說明。透過此術語與上述兩個文本之間的關係可以看出，金剛三昧與「如來藏—無垢識」此概念群有密切的關聯。

大乘佛學的重要經典《大般若經》和《大寶積經》中，「金剛三昧」又名「金剛喻定」，被列為幾種能迅速達到正等正覺的一種禪定法門⁸⁷。與「頓悟」的解脫觀有密切的關聯，並且其根源可以追溯到早期印度佛教思想。在《阿毘達磨大毗婆沙論》中，有論師

⁸⁴ 《大般涅槃經》卷2〈1壽命品〉：「善男子，未見佛性者，名煩惱身、雜食之身，是後邊身。菩薩爾時受飲食已，入金剛三昧，此食消已，即見佛性，得阿耨多羅三藐三菩提，是故我言，二施果報等無差別。」

⁸⁵ 《楞伽阿跋多羅寶經》卷1〈一切佛語心品〉：「捨離彼生所作方便金剛喻三摩提，隨入如來身。隨入如來化，神通自在，慈悲方便，具足莊嚴。等入一切佛剎，外道入處，離心意意識。是菩薩漸次轉身，得如來身。」此處的梵文為：svacittanirābhāsamātrāvātāreṇa prajñāpāramitāvihārānuprāptā utpādakriyāyogavirahitāḥ samādhivajrabimbopamaṃ tathāgatakāyānugataṃ tathātānirmāṇānugataṃ balābhijñāvaśitākṛpākaraṇopāyamaṇḍitaṃ sarvabuddhakṣetratīrthyāyatanopagataṃ cittamanomanovijñānarahitaṃ parāvṛttyānuśrayānupūrvakaṃ tathāgatakāyaṃ。當中「金剛喻三摩提」一詞可能對應於「samādhivajrabimbopamaṃ」。

⁸⁶ 《楞伽經》卷9〈18總品(九-十)〉：「依諸邪念法，是故有識生；八九種種識，如水中諸波。」，此處的梵文本為：ayoniśo vikalpena vijñānaṃ sampravartate| aṣṭadhā navadhā citraṃ taraṅgāṇi mahodadhau。「aṣṭadhā navadhā」是「八種」和「九種」，並無明確出現「識」一詞。相關單詞只有前半偈頌的「vijñānaṃ」。「taraṅgāṇi mahodadhau」指在大海中的波浪，與《起信論》著名的海水波喻有相似之處。

⁸⁷ 《大般若波羅蜜多經》卷8〈1會·4轉生品〉：「舍利子！諸菩薩摩訶薩菩提心無間，入金剛喻定，得一切相智，成就佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八不共法等無量無邊不可思議殊勝功德，爾時成就無障無礙解脫佛眼。」

認為金剛三昧能夠「頓斷」一切煩惱、並「頓證」三界見修煩惱之滅除⁸⁸。這也能進一步證明「頓悟」的初始概念並非原創於禪宗或漢地，而早在印度部派佛教時期已存在類似的概念雛形。另外，「金剛喻定」在唯識學作品中也曾經出現，指的是成佛前一剎那的三摩提。但是在此前已經經歷了十地的修行，與禪宗頓悟的概念在表面上有顯著的差異⁸⁹。

隋唐時期，漢地學者淨影慧遠在其巨著《大乘義章》中對金剛三昧做出了詳細分析。慧遠將「金剛」解釋為「真實證悟」，將其本質定義為「真識」，即第八識心與如來藏。這種「真識」的本性是清淨的。一旦去除妄染，不再有妄念生起，便可消除愚癡迷障，因此稱為「金剛」⁹⁰。同一時期的《大乘入道次第》也提到相同看法。並將金剛三昧置於十地的位階之上，十地所殘留的微細煩惱種子會在金剛三昧起現行時獲得頓除，並在那一剎那進入了佛地境界、並證得大涅槃⁹¹。

類似的描述也被天台宗的智顗和三論宗的吉藏進行了豐富的探討。可見早在六世紀末時，漢地的佛學家已將金剛三昧視為與如來藏和無垢識學術概念相對應的禪定，甚至認為金剛三昧是一種特殊的禪定狀態，旨在使修行者發覺自身的真實本性，並能在極短時間內達到解脫與佛地的境界。這樣的描述與禪宗的頓悟思想相當一致，這種頓悟觀在禪宗出現以前或許正是以金剛三昧作為主要概念載體被關注與討論，並在後來的《六祖壇經》中以頓悟說被進一步發揮⁹²。禪宗的修行基礎在於「見性」（明心見性、見性成佛）的理念，此「性」可以被理解為如來藏或無垢識，金剛三昧因而也被視為實現「見性」之三昧。禪宗對金剛三昧的興趣，體現在道信與弘忍的著作中，他們是與《三昧經》思想密切相關的禪師。特別在《楞伽師資記》中，道信的部分記載了金剛三昧與「見佛性」相關的長篇

⁸⁸ 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28〈1 雜蘊·3 補特伽羅納息〉：「問何故名為金剛喻定。答無有煩惱不斷不破不穿不碎。...。假使具縛有情身中能起此定。爾時即能頓斷三界一切煩惱。云何知然。金剛喻定現在前時。頓證三界見修所斷煩惱斷故。」(CBETA 2024.R1, T27, no. 1545)

⁸⁹ 《成唯識論》卷 10：「修所斷種，於十地中漸次斷滅，金剛喻定現在前時方永斷盡。彼障現起地前漸伏，乃至十地方永伏盡，八地以上六識俱者不復現行，無漏觀心及果相續能違彼故。」(CBETA 2024.R1, T31, no. 1585, p. 54a13-16)

⁹⁰ 《大乘義章》卷 9「大乘法中金剛有二。一緣治金剛。二者真證。緣治金剛妄識為體。於妄識中觀空之解。能除闇障不為闇惑之所破壞。故曰金剛。真證金剛真識為體。真識之心本性清淨。空義隱覆遂成垢染。息除妄染心淨照明。照明淨慧證法本如。不見一法可起妄想。不起妄故能除闇惑。不為惑障之所破壞。故名金剛。以是金剛體是真故。」(CBETA 2024.R1, T44, no. 1851)

⁹¹ 《大乘入道次第》：「第十地中諸功德法雖得自在。而有餘障。未名最極。謂有俱生微所知障。及有任運煩惱種子。障於佛地。故此十地不名為佛。金剛喻定現在前時。彼皆頓斷入如來地。...。故集論云。頓斷煩惱及所知障。成阿羅漢及成如來。證大涅槃及大菩提。是其果也。」(CBETA 2024.R1, T45, no. 1864)

⁹² Buswell P.109-110

段落⁹³。這表明金剛三昧在禪宗早期思想中作為通達佛性的重要修行法門，被賦予了深遠的意義。另外考量到此早期禪宗的重要文獻中，金剛三昧與本覺一併提及、加上對一心的使用可以推測在禪宗思想的形成中，《三昧經》與《經論》的思想及術語已留下了明顯的線索。這種與禪宗的影響關係會在後續探討「二入」的修行方法時再次被提及。

透過上述種種資料顯示，金剛三昧被視為最究竟的禪定與修行方式不但在六七世紀佛教界的各學派中都獲得了高度重視，還可能是禪宗頓悟說的前身。《三昧經》的作者可能有意藉用金剛三昧的關注度來達成哲學思想上的統合，並為禪宗思想打下基礎。然而金剛三昧的頓除作用在多大程度上與禪宗的頓悟觀重疊值得進一步探討。以下筆者將進一步展開金剛三昧在《經論》與《三昧經》中如何被描述，而與文本中的關鍵概念有何聯繫。

二、金剛三昧於《經論》中的地位

在《三昧經》中，提及「金剛三昧」的部分只有開頭佛入此定以及末尾提及經名之處，並無直接進行討論或解釋。而元曉在《經論》卷一序言處對金剛三昧的界定進行了補充：「其無學位金剛三昧，今此經中所說是也。今此經中佛所入定，破一切法皆無所得，是故名為金剛三昧。⁹⁴」他將本經中所說的金剛三昧界定為是「無學位」的金剛三昧，指佛在《三昧經》所入之定。可見金剛三昧是一個與佛境界的定。而等覺菩薩在經歷十地以後也能到達這個境界。〈真性空品〉做了清晰的說明：

經曰 「四者行位。行者離諸行地，心無取捨極淨根利，不動心如決定實性，大般涅槃唯性空大。」

⁹³ 《楞伽師資記》：「即看此等心。即是如來真實法性之身。亦名正法。亦名佛性。亦名諸法實性實際。亦名淨土。亦名菩提金剛三昧本覺等。亦名涅槃界般若等。名雖無量。皆同一體。亦無能觀所觀之意。如是等心。要令清淨。常現在前。一切諸緣。不能干亂。何以故。一切諸事。皆是如來一法身故。經是一心中。諸結煩惱。」(CBETA 2024.R1, T85, no. 2837)

⁹⁴ 《金剛三昧經論》卷 1 (CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 962a19-23)

經文在此處提出了一個明確的修行位階，這表明即使金剛三昧有頓除煩惱的功能、本覺是每個眾生都具備的狀況下，漸次修行仍然有成立的必要⁹⁵。《三昧經》指出從一闡提到證入如來實相需要經過「信、思、修、行、捨」此五等位。

論曰：是等覺位。亦有二句，先明位狀、後顯其行。初中言離諸行地者，行過十地故。心無取捨者，解與佛同故，故說此位名等覺行。次總結言極淨根利者，謂本覺心顯成滿因故。次明行中言不動心如決定實性者，此位得入金剛三昧故。大般涅槃唯性空大者，寂滅無為，一相無相故。如《本業經》言『入金剛三昧，一相無相、寂滅無為，名無垢地』故。」⁹⁶

元曉指出，在第四行位時就可以得入金剛三昧。此位階是歷經十地以後的等覺位階，在此狀態下所擁有的見解與佛無異，是一個無分別、心無取捨的狀態。進入此位的條件是完全開顯本覺之心，以「不動心」觀照真如實性（決定性）、以真如為體的能緣返照作為所緣的自身。也即是進入了無垢地，與無垢識相呼應。因此對於元曉而言，金剛三昧就等同於開顯自身的本覺與無垢識。這樣的看法顯然明顯受到了《本業經》⁹⁷以及《涅槃經》的影響，《經論》中元曉也引用了《本業經》多達九次。然而元曉的創舉是將金剛三昧與「本覺」進行了聯繫，這種聯繫是在這兩本經書是從未出現過的。

然而在行位之上還有第五個「捨位」，元曉將捨位等同於佛地。這意味著即便認知狀態與佛無差別，但佛仍在某種面向上超越此認知狀態。元曉將此位階的狀態描述為：「不住性空正智流易者，不住涅槃灰身滅智，智不滅故；量智續流隨根變易，作佛事故。大悲如相相不住如者，無緣大悲不取人法差別之相，故曰如相。」此處重點在於「不住」與「隨根變異」。「隨根變異」指佛的「量智」（權智、分別智）能隨著眾生根器而產生變

⁹⁵ 主張次第修行似乎與禪宗的頓悟觀有明顯差異。但禪宗是否完全否定漸修，可能倒也未必。如《壇經》中所言：「何以漸頓？法即一種，見有遲疾。見遲即漸，見疾即頓。法無漸頓，人有利鈍，故名漸頓」。印順法師的《中國禪宗史》提到：「《壇經》的頓漸說，與神會大意相合。頓與漸，是根機的利鈍問題，不是「法」的不同。鈍根累劫漸修，等到悟入，還是一樣的「自性般若」。從應機的利鈍說，直捷的開示悟入，是頓；須種種方便，漸次修學而悟入的，是漸。」說明禪宗的頓悟觀並非與漸修之次第不相容。

⁹⁶ 《金剛三昧經論》卷3〈真性空品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 993c13-22)

⁹⁷ 此處的《本業經》指的是《菩薩瓔珞本業經》，是大乘佛教的律藏作品，內容以菩薩的戒律與位階次第為主。在《出三藏記集》中同樣被記載為失譯。

化，使佛能夠「應機說法」而作佛事。捨位所展現的是修行的最高境界——既不住涅槃，又不離涅槃；有大悲普度眾生，但不執著眾生相；有圓滿智慧，但無所執取。這正是「捨」的真義，捨離一切執著而達到圓滿自在。

此位階的特點為「不住」或「無住」⁹⁸。即是說佛雖然時刻經驗到金剛三昧中的涅槃狀態，但是他並不會守住這種寂靜的無為法，他能夠透過這種狀態所帶來不間斷的智慧而隨具體情勢來達到佛所欲達到的目的——即救度眾生的佛事。這也表明，進入金剛三昧並非意味著無法在現象界活動、而必須靜坐多少時間，使肉體與心靈保持在靜止狀態才得以進入。金剛三昧更像是一種認知模式的轉換，而且是已然轉換完成的視角。這種視角能夠從法身獲得某種智慧、能力使修行者更靈巧地在現象之中成就其所欲行之事。由此可見，這種觀點下的解脫是富有現世意義的，並非強調要捨棄世俗世界、頓隱山林與所謂「虛妄」割席。而是進入虛妄而不被虛妄所染，心不離真實而逍遙地「遊」於俗世。

然而要能達到這樣的狀態絕非易事，金剛三昧從引文中看要直至等覺菩薩的位階才能有此般自由心境。對於在等覺以下、乃至初地以下的修行者此般尚未接近成佛的修行者而言，無法達到金剛三昧。他們總是有住、有待於某事某物；限定於某種框架與視角。好比某人將自身認同（identify）於一位所謂的靈性修行者。他認為所謂「解脫」就是做採取某種特定行動，展現某種境界或進入某種精妙的禪定。而當他進入了某種空寂的境界，他極可能將自身安住於這種寂靜的狀態之中，也就是對看似涅槃的經驗產生了一種「取」和「住」的偏好。正是因為這種涅槃的經驗對他來說是長期所欲、所願的對象。這種所欲和所願使他產生了對某種經驗的偏好，而這正好是引文中所言住於「灰身滅智」，是元曉所要批判的對象，同時也使我們能進一步反思解脫的意義與內涵。從此處的描述看，佛的解脫展現為不具備對於任何經驗的偏好，佛不但不偏好眾生渴望的虛妄差別相、也不偏好於究竟真實的寂靜涅槃。對於真假「不取」、「不住」才能體現佛所具備的靈活的智慧，而能執行佛所需要執行的任務。而這種不偏好的全然周延恰好體現了佛對於涅槃證入的深刻。也正是這種「不住」才使得佛能夠完全免疫於煩惱的枷鎖。

這種解脫論上的觀點也能夠呼應於元曉的本體論觀點。元曉在描述一心開二門時提到：「真俗無二而不守一。由無二故即是一心，不守一故舉體為二，如是名為一心二

⁹⁸ 筆者將「無住」理解為「non-abidance」。從梵文上理解可能對應於「apratiṣṭhita」或「aniketa」。

門。」這種說法不僅適用「一心本覺」的框架描述，更是對金剛三昧及佛境界所做的補充。在行位證入金剛三昧時，等覺菩薩確實體證到了「真俗無二」的事實。但對此事實的體證可能使他「融二而守一」，使他守住了「一相」、「無相」等觀點，並對於「無差別」產生了偏好而導致他會拒絕並否定「差別性」的存在。

然而佛卻是能夠「融二而不守一」。佛雖然明白差異並不真實存在，但他不會死守於一個特定觀點，即便此觀點是究竟正確的，但他能依循情境、依循眾生的根器來隨機應變。對佛而言，真正的無分別智是將「差別」與「無差別」都視作平等的，不站在特定的角度進行區分才使佛體察到事物原本的面貌—即「如相」。因此禪定功夫或其他三昧法門雖然能使修行者洞徹到真實的空寂，但洞徹到真實並不必然帶來解脫。解脫的重點是在於「不住」、「不取」與「不守」之上，這也同樣呼應上一章中所提到：解脫並非來自「經驗的扭轉」，而源自於「觀點的扭轉」。金剛三昧所帶來的洞徹仍屬於經驗的內容，這種經驗的改變雖然有益觀點的扭轉。但若將這種經驗獲得當成解脫的完成則依然在「相上修行」而錯過真正的重點。這可能也是為何諸多大乘經典多次以「不住」、「無住」強調解脫所應朝向的路徑，正如《金剛經》中的千古名句—「應無所住而生其心」。從「無住」來理解並詮釋解脫的狀態使得《三昧經》與《經論》展現了禪宗文本一貫的特色。

但透過佛經這樣的文學載體來描述這樣的解脫方式與哲學觀點為那些對佛教感興趣的修行者提供了一種應然性。讓我們透過某種詮釋、某種角度來了解佛可能是一種什麼樣的存在、與眾生有何具體差異。「無住」的境界雖然對佛而言是種「實然」，但也同樣是眾生的「應然」。這樣的觀點在《三昧經》有多次展現，以下借用〈本覺利品〉中的段落來進一步呈現這種「無住」的重要性以及其與本覺之間的關係：

經曰 無住菩薩言：「心得涅槃，獨一無伴，常住涅槃，應當解脫。」

無住菩薩在此提出一種常見的理解方式，認為既然「涅槃」是修行的終點與成果，解脫的完成應該以「常住涅槃」來表示。這種常規理解類似於認為：修行者應該如同靜水般恆常安住於寂靜涅槃的境界中，不再有任何變動或作用。這是將涅槃理解為一種必須持續保持的特定狀態或境界。在這種理解下，一旦離開此境界，便意味著解脫的不完全。然而，佛接下來的回答將揭示，真正的涅槃並非執著於任何狀態，即使是寂靜的涅槃境界。



經曰 佛言：「常住涅槃是涅槃縛。何以故？涅槃本覺利，利本涅槃。涅槃覺分即本覺分，覺性不異，涅槃無異；覺本無生，涅槃無生；覺本無滅，涅槃無滅。涅槃本故，無得涅槃。涅槃無得，云何有住？善男子！覺者不住涅槃。何以故？覺本無生，離眾生垢；覺本無寂，離涅槃動。住如是地，心無所住，無有出入，入唵摩羅。」

佛陀指出「常住涅槃是涅槃縛」，表明真正的解脫並非執著於法身的寂靜不動，而是超越了對任何狀態的執著。從究竟義上說，佛的法身雖然常住於寂靜涅槃，但並不執著於此境界，同時佛的報身與化身能在世間自在度化眾生。這種不執著涅槃而能自在運用的特質，正是「不住」精神的體現。因此在理解佛的解脫境界時需要同時考量到佛教的三身說。「常住涅槃」指的是法身寂靜不動、超越對立的本性。而活動性則屬於另外二身的範疇。因此若從活動性的層面上理解，將住於涅槃視為行為上的應然狀態同樣是解脫論上的障礙。如同元曉此處的解釋：「設有常覺住於涅槃，即是執著縛於涅槃，云何常住是解脫耶？」解脫是不受任何執著與條件所約束，而涅槃卻也能是執著的對象而束縛眾生。並且文本又進一步指出，涅槃即是本覺所展現的利益、功能。元曉指出「涅槃眾德即是本覺之德」，這表示涅槃與本覺的同一性，並且是眾生本所具有。說涅槃是有所得是不究竟的說法。於是元曉才解釋：「無得涅槃，是明無能得涅槃覺。次言涅槃無得者，是明涅槃無所得義。既無能得所得，何有能住所住？以之故言『云何有住』，即顯常住不應道理。」

由於沒有具體一種涅槃的經驗（涅槃覺）能被獲得，甚至也沒有一個具體能獲得涅槃的主體。既然能得與所得都並非究竟真實，那麼任何的能住、所住乃至常住都是違背真實道理的看法。然而這並非表示涅槃與本覺利不具有任何實際意義。其所具有的功能正恰好是由「無住性」來體現。而無住的可能性正是來自於不生滅的本覺，在這樣的「無住性」中才能展現對於無垢地（唵摩羅）的契入。因此涅槃實際上並非一個具體能獲得並常住的經驗。恰好相反，這種涅槃只是佛性、本覺自然的生發作用，這種作用體現於對於經驗與觀點的「無住性」上。

當然，此處隨即面臨一個嚴峻的挑戰。這個挑戰是本研究不斷需要反覆回顧並解決的問題：如果「涅槃即本覺利」，而涅槃又屬於無為法。那麼無為法又如何能有自然的生發

作用呢？筆者認為這個困難有許多種不同的解決進路，若延續上文所提到的「三身說」或許能解決這個問題。在三身說的架構下，無為法具有生發作用的難題得到了妥善的解決。嚴格來說，作為無為法的法身確實不直接生發作用，具體作用是通過應身與化身展現的。然而，這三者並非割裂的關係，而是一體三面。法身雖不動，卻是應化二身一切作用的根源與基礎；沒有法身的寂然不動性，報化二身的作用也無從展開。

元曉正是看到了這點，才強調「真俗無二而不守一」。法身與應化身的關係正如真如門與生滅門的關係，看似對立卻又互為條件。法身不直接生發作用，但它提供了一切作用得以可能的本體基礎，就像大地雖然不動，但正因其不動才能承載萬物的運動。這就是元曉所謂「不住涅槃」的深義——不執著於法身的寂靜性，也不否定應化二身的作用性，而是在整體上把握佛的圓滿。這種解釋既承認了法身本身的無為性，又不否定其與應化二身的不可分割性，從而更準確地反映元曉思想的圓融特質。

元曉在《經論》中對三身與識之系統的關係有明確闡述：

「言三身者，一名法身、二者應身、三者化身。一切諸佛三身道同，是述無等等呪句也。於九識中皎然明淨無有諸影者，是述無上明呪之句。前等覺位猶有生滅未盡心源，故在八識；今到妙覺，永離生滅，窮歸本覺一心之源，故入第九識中明淨。又前因位有仰緣義，所以其心影像相現；今歸心源體彼本質，由是諸影一切相盡，以之故言無有諸影。」⁹⁹

此處揭示了一個重要事實：法身對應於第九識的境界，其特質是「明淨無有諸影」，而非主動生發作用。元曉進一步解釋這裡的「影像」可理解為識的各種作用與顯現，這些作用在究竟境界中不是轉化為另一種作用，而是回歸本質而「相盡」。這正是無為法與作用關係的微妙之處：法身不直接生發作用，而是當一切有待的作用消融時，法身的圓滿性自然顯現。報身與化身的作用因此不是法身「主動」產生的結果，而是法身圓滿性自然顯現的不同層面。

⁹⁹ 《金剛三昧經論》卷3〈真性空品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, pp. 994c22-995a1)

因此涅槃實際上並非一個具體能獲得並常住的經驗。從三身說的角度看，涅槃的圓滿體現於法身的寂然不動、應化身的自在作用的圓融無礙。涅槃或許並非本覺的「生發」作用，而是當一切有待的作用與影像消融時，本覺本有的圓滿自然顯現，這種圓滿體現為對一切經驗與觀點的「無住性」。

然而若強調「無住性」作為解脫境界，可能遭受一種質疑：那麼是否意味著應該要對一切都不在乎？對外在萬事採取冰冷淡然、事不關己的態度，反正「管他生滅、與我何干」就是涅槃的無住境界嗎？筆者認為並非如此。這種冷漠恰好體現了一種對「無住」的有住、一種對於否定的偏好性。這種否定偏好被稱之為是「增上慢」，是一種對「空性」的執取。在《三昧經》與《經論》中對於持有「偏空」、「增上慢」的修行者往往以「聲聞人」來定義並加以批判¹⁰⁰。在大乘觀點中這種否定性的偏好甚至比「我見」來的更難消除¹⁰¹。一個人的「有住」說明他與解脫的距離，不管對色相的肯定偏好還是對於空性的否定偏好都是一樣的。一個人的「無住」才表示他解脫的程度。徹底的解脫即是徹底的無住。

正如元曉所說：「不住生死及涅槃故。無有出入者，不見俗有及真空故。入唵摩羅者，一心之體離二邊故，歸此心源故名為入。如是無住方得解脫，故住涅槃不離縛也。」

真正的解脫是不住於生死與涅槃，也不住於世俗、勝義；虛妄、真實等二元對立的思維，在進入這種非二元的認知狀態才是回歸一心之源、入無垢識。而這種無住的可能性是每個人早已具備，並非能從外習得的技能。因此在這一段引文之後才會再次強調無垢識無所得與所入，並以法華經中著名的遊子得金之喻再次說明這種「本得無所得」的論證。

三、《三昧經》的修行法門

1. 「二入」

以上已經說明了金剛三昧在思想史上的源流、此概念在漢地所受到的歡迎以及其在文本中所扮演的角色。上節中提到金剛三昧是對於本覺清淨心的開顯，並且這種開顯是以對經驗及視角的「無住」作為具體的展現。但眾生畢竟總是處於有住的狀態，即便聽聞本來

¹⁰⁰ 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉：「聲聞人不達法空，執有戒性、恃自能持，故言持者迷倒。」(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 989b28-29)

¹⁰¹ 《大寶積經》卷112〈43 普明菩薩會〉：「寧起我見積若須彌，非以空見起增上慢。所以者何？一切諸見以空得脫，若起空見則不可除。」(CBETA 2024.R1, T11, no. 310, p. 634a14-16)

清淨的道理，但似乎對於日常生活的規範性似乎並沒有太大的幫助。該如何調和這種已然和未然之間的矛盾呢？有哪些具體的方法能夠幫助修行者進入金剛三昧的狀態中呢？因此以下將開始介紹文本所指出的修行方法，並且這幾種方法都與禪宗有密切關係。以下先從「二入」之說開始切入。

「二入」說最為人所熟知的出處來自於菩提達摩的「二入四行論」，在傳統的觀點中，普遍認為達摩的二入說是源自於《三昧經》，學者如鈴木大拙與宇井伯壽也都採取這樣的看法。然而水野弘元在其研究中透過文獻考察並進行對比發現，更可能是《三昧經》參考了《少室六門》的說法¹⁰²。並且《三昧經》與達摩的二入說存在明顯的文本關聯，但兩者關於「行入」的描述則存在著顯著的差異。達摩的四行說不但不見於《三昧經》，甚至連元曉的註釋中也完全沒有提到四行的說法。這說明元曉與《三昧經》的作者都並不知曉達摩二入四行的說法，或者是後人參考了《三昧經》的說法並假託為達摩之名。

經曰 大力菩薩言：「云何二入不生於心？心本不生，云何有入？」佛言：「二入者，一謂理入、二謂行入。理入者，深信眾生不異真性，不一不共，但以客塵之所翳障。不去不來，凝住覺觀，諦觀佛性不有不無，無己無他、凡聖不二，金剛心地堅住不移，寂靜無為、無有分別，是名理入。」¹⁰³

元曉將二入解釋為「理入者，順理信解，未得證行，故名理入，位在地前。行入者，證理修行，入無生行，故名行入，位在地上。」這表示道理的肯認在初始階段優先於深度實踐，但這種肯認並非是直接透徹的完全理解，而是從「信」開始，通過漸次修行而逐步確認、深化。正如元曉將理入與修行位階相對應，從十信到十住再到十行與十迴向，說明了理解本身也有不同深度的層次。初期的理解主要依靠「信」來奠基，隨著修行的深入，這種理解逐步得到實證與確認。最終達到「信解行證」的統一。

「理入」更實際的解脫論意義來自於「信」。也即是《三昧經》所說「深信眾生不異真性」的「深信」。對於每個普羅大眾而言，佛教所宣稱的哲學觀點與日常經驗存在著極大的矛盾。這種矛盾會使得真理在某些人的觀點裡看起來是極其荒誕的，這種荒謬使他們

¹⁰² 水野弘元 P.89

¹⁰³ 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 985a11-16)

「理性地」判斷這種說法只不過是宗教用以安慰人心的說法。而對於同樣的一群人，有些人卻選擇相信如此違背經驗的說法，在初始階段似乎「不理性地」訴諸「信念」來支持他們依教奉行。然而這種「信」並非盲目接受，而是對真理的初步認可，為後續通過實踐來確認真理奠定基礎。

因此「理入」被元曉理解為「信解」，也說明在修行的初始階段，「信」更優先於「解」，深刻的理解需以「信」作為基礎，而「信」又需通過「行」來逐步證實。這種循環漸進的關係揭示了修行的整體性。從佛教的觀點看來，人類理性的認識存在著根本局限，我們所能夠理解的範疇受限於感官知覺與推理邏輯之內。任何被宣稱的理解實際上都建立於某種未被檢視的預設之上，唯有透過修行的實證，才能逐步確認這些預設的真實性。因此，「信」是位階的首位，不是因為其凌駕於理性之上，而是作為通往更深層次理解的起點。

從這個角度看來，十信、十住...等乃至十迴向等「地前」位階的層層遞進展現了對「理」的逐步認知與了解。在這個階段，由於尚未親證真理，因此只能憑藉著「信」來暫時接受。此時，當一個人對「理」的信心越堅定、越深入，他的理解也就越加深刻。這種信仰的對象並非是佛，並非是越虔誠膜拜、積功德就能達到越高階。而是對於眾生存在的本質一本覺如來藏心的信念，對於自身具備圓滿、不生滅的佛性此一道理的深刻肯認。即是「深信眾生不異真性」，這是為何「信解」屬於地前的位階。而當修行者初次親證法身以後，他的深信不移才開始獲得了初步的實證與展開對「理」的確認與深化過程。此時，「深信」就從量變發生徹底的質變。對於道理的聞與思已經轉變為經驗的實證，他的理解也因為實作的反饋得到深化。而此時這個修行者就進入了初地菩薩的位階。此時他才真正開始實踐修行的過程。這個過程也就是行入，或說是證得無生法忍的「無生行」。

經曰 「行入者，心不傾倚、影無流易，於所有處靜念無求，風鼓不動猶如大地，捐離心我救度眾生，無生無相、不取不捨。」

此時進入「行入」的階段，重點就從對道理的信解轉變為對道理的實踐。「理入」的階段如同父母反覆叮嚀孩子火是很危險的，而「行入」則是當孩子自己第一次被火燙傷，透過其親身體驗火的危險性。因此孩子此時與火保持適當距離並非純粹出於父母的叮嚀，

而是出於自身的體證。而此處的修行者也是一樣，是直到他對於道理有所親證後，才真正展開修「行」的過程。單純從字面意義上看，此時他才真正有資格被稱為修「行」者，從大乘佛教的觀點來看，此時他也有資格被稱為「菩薩」。在初地以前，此人單純都停留在對道理的「聲聞」。當修行者親證本覺、法身後，他在行為上也如被火燙傷的孩子一樣產生深刻的質變。此時，他不「偷盜淫妄殺」並非出於佛經或某些權威他者的道德要求。而是因為他對於真理的親身肯認，使他不可能做出違反親證道理的行為。

從《三昧經》引文中看，在「行入」位階的菩薩行者展現的特質與先前上節中所談到的「無住性」再度呼應。「心不傾倚」也就是菩薩不具備特定的偏好與觀點。由於不具備特定的偏好，因此「無欲則剛」，才能如大地一般不被風所鼓動。而在行為上，這樣的狀態也以「不取、不捨」加以體現。此處值得注意的是「靜念」。這點與《起信論》一再強調「離念」的主張相同¹⁰⁴，也呼應了《楞伽經》主張去除染污認知作用的態度。另外此處也出現「無求」、「無相」三解脫門中的二者，這說明了行入與三解脫門之間有某種聯繫。筆者將在「存三守一」的部分進一步展開。

論曰：是明地上證入之行。心不傾倚者，...所有一切世間福樂乃至菩提大涅槃果，於是一切皆無願求，通達平等無此彼故，故非境界風所鼓動，是明自利行入。捐離己下，令他入行，以證二空離人法相故，能普遍救度一切。雖心無生亦無境相，而不取其寂滅之性，恒不捨於一切眾生，以之故言不取不捨。如是二行名為行入。」

105

元曉從大乘菩薩道的自利利他精神將行入分為「自利行入」與「令他入行」二行，這與達摩的四行說從不同道德情境的具體應對來進行區分有相當大的分歧。

「自利行入」指出菩薩內在心靈世界的狀態，對應於《三昧經》「心不傾倚」至「猶如大地」一段。此時他已經無所願，對於事物沒有強烈的傾向性或強烈的主觀意識。因為他能平等地明白並無「彼與此」的二元對立，他對本覺的體證使他初步獲得一心的整體視角。

¹⁰⁴ 《大乘起信論》：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界無所不遍，法界一相即是如來平等法身，依此法身說名本覺。」(T32, no. 1666, p. 576b11-14)

¹⁰⁵ 《經論》卷2〈入實際品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 985b4-16)

「令他入行」指出菩薩向外與他者、乃至世俗世界活動的態度，對應於「捐離心我」至「不取不捨」一段。此時他的心性已從生滅心朝向寂滅的本覺心調整，由於他的心性開始具備空寂性，他能夠如實地映射事物的本真狀態。因此他能親證人法無我的道理，並由此普遍救度一切眾生。而他也透過普渡眾生的實踐過程，進一步深化對二無我道理的肯認。

綜合以上的分析，若對於理入、行入與金剛三昧以線性方式來展現位階結構，可以有如下的整理：

1. 理入（地前）：十信、十住、十行、十迴向
2. 行入（地上）：初地至十地
3. 金剛三昧（等覺位）：超越十地的特殊境界
4. 捨位（佛地）

「二入」在此實際上描述的是修行的開展過程，從對「理」的信解到對「理」的實踐與親證。而此過程實際上是一種認知轉換的過程。以「無住」作為核心的連接點。理入是對真理的概念性把握和信念的建構。由於尚未親證，因此這種掌握實際上是以「信」來作為其「解」。是修行基礎的奠定與方向的確立，這種方向以「無己無他、無分無別」作為終極目標。行入則是初地以上的菩薩，初次親證真如法身後，透過實證根本地扭轉了他對道理的認知。此前在地前的信仰、信解已轉化為不爭的事實，是一個從應然質變為實然的過程。而此時他的行為已不再是由應然的道德要求或命令來指導行動，而是以親證道理後的實然性來指導行動。這種菩薩的行動哲學體現為在日常實踐透過各種情境去實踐對經驗及觀點的無住。而這種無住是以「靜念無求、不取不捨」來達成。直到漫長又反覆的轉變工程後菩薩在等覺位達到金剛三昧。此時他的見解已達到完全超越能所對立的認知狀態，是無住性的圓滿實現。是能隨時處在圓滿狀態並還能返回到現象界救度實際上不存在的他者就是佛的境界。這三個階段是從理解到實踐到證悟，構成了認識論向解脫論的完整轉化過程。

二入之間的關係與本始二覺之間的關係似乎展現了某種概念上與模式上的相似性，雖然在元曉的註釋中並沒有直接建立這種聯繫。但從本覺作為成佛的前提與成果，對應於理入的內容；而始覺作為實踐層面的漸次展開，對應於行入。這樣的對應看似是合理的，但可能會忽略了這些概念之間的交錯關係。像是理入中也包含「始覺」的要素（由信解而覺悟）而行入中也體現了「本覺」的展現（體認「不取不捨」的本性）。但這種交錯關係也

正是「始覺即同本覺」的展現。而這種實現正是以金剛三昧來作為統合的完成。本始二覺是描述覺悟本質的理論框架，而二入則是修行次第的方法論。本體論與解脫論在模式上的一致性也說明了元曉持有相同的精神與框架來展現哲學理論的不同層面。



2. 「三行」

與達摩的四行說不同。筆者發現《三昧經》的〈如來藏品〉中有一「三行」之說¹⁰⁶。此部分或許比「二入說」更貼近達摩四行說的模型：

經曰 「長者！住一佛道即達三行。」梵行長者言：「云何三行？」佛言：「一隨事取行、二隨識取行、三隨如取行。」

論曰：...，初地已上名住佛道，具三種智、達三行故。...。別明中言隨事取行者，謂依四諦十二緣起，隨因果事，取道品行故。隨識取行者，謂諸眾生唯一心作，隨唯識理，取四攝行故。隨如取行者，謂一切法悉皆平等，隨平等如，取六度行故。攝行屬心，故名為取，非謂能所分別之取。」¹⁰⁷

此處的「三行說」顯然是「行入」的補充。行入於上文中「地上證行」，表明是初地菩薩以上的位階，此時菩薩已經初次親證法身。元曉也同樣將「三行」與初地已上連結，由於已經親證道理，菩薩已經無所退轉。他在行為與視角上的轉變已非出於道理的信念。他已進入沒有回頭路的路，因此被稱為是「住佛道」。在此階段的人會通達三種「行」，也就是三種不同情境與層面所應當採取的視角和心態：

「隨事取行」的角度說明如何在現象界層面修行。也就是依循原始佛教的四聖諦、十二因緣的教導來面對生命，以三十七道品的修行次第法到達解脫。並且行者應該隨著當前具體情境所發生的因果脈絡加以回應。具體情事應具體處理，保持靈活與彈性的面對世俗世界。

¹⁰⁶ 除了「三行」以外，《三昧經》與經論也還有提出一個「六行」的說法，但此六行說更偏向是位階的意涵，與方法論較無關係。「三行」比起六行更有具體的解脫的方法論意涵。

¹⁰⁷ 《金剛三昧經論》卷3〈如來藏品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 997a15-27)

「隨識取行」說明如何在心識層面修行，並展現了唯識思想的核心命題。「謂諸眾生唯一心作」表達了現象界（包含眾生）都是心識所變現的觀點，這不僅僅是說現象界是心的投射，更深層次地指出眾生本身的存在方式也是由心識所建構，我們的存在本身只不過是由無數因緣的涓流交織在一起的感受、情緒、覺察與念頭。一切只有感知性的內容存在，也就是「識」。這與唯識學的「萬法唯識」相呼應。這表明一個行者在肯認自身有如來藏的基礎下，對於現象世界的本體論框架應該建構在唯識學的觀點之上。這也暗示行者需要通過理解心識的本質與運作來轉化自身。在此基礎上，行者應該採取四種菩薩渡化眾生的方法與他者互動，這四種方式即四攝行：布施攝、愛語攝、利行攝、同事攝。

「隨如取行」指出如何在真如層面修行。這也代表了最高層次的修行境界。「一切法悉皆平等」表明諸法在本質上並無差別。眾生與所有存在從無常上、因緣和合的建構上都無有差別。而依循、契入這種平等真如的實相去修行，面對他者與事情時應該以平等心看待，並以這種平等心去看見他者與事物背後的真實面貌—「如相」。這反映對現象界二元對立差別相的超越，直接契入諸法實相的修行態度。在這種態度下透過「六度波羅蜜」達到真如見地與實踐的統一。使自身保持在平等如的視角中，依舊採取菩薩的利他行持。

「取」表明是有意識地採納這些修行法門，但這種取已經質變。元曉解釋，「攝行屬心」表明六度等行法被收攝於修行者的心中並已內化為心的自然流露，而非外在的刻意为之。因此「取」是一種收攝、統合的意義，而非執著的能所分別之「取」。

「三行說」融攝了不同佛教修行傳統：「隨事取行」融入原始佛教與小乘的修行方法，並以「不住生死」為目標對治凡夫執；「隨識取行」融入唯識學的修行體系；以如來藏思想與中觀的修行理念，以「不住涅槃」為目標對治二乘執。最後以「隨如取行」展現「平等無二」的菩薩境界。

「二入」展現了修行的不同位階（地前與初地）在「信解修證」過程上的本質差異，明確界定了解脫論的宏觀架構。而「三行說」則進一步依據原始佛教到大乘佛教所主張的方法論，將各種方法進行一種排序。最終是要證成「隨如」的重要性，對於「隨如」的強調是出於當修行者親證真如法身後，他已經不再需要依賴任何權威或經典的應然性指引。此時他對真如心的實然印證已經成為他最好的行動指導原則。因此對於「隨如」的強調與對「本覺」的強調有著同樣的精神，也就是呼籲修行者應以對自身終極本質的認知作為行動的核心指導原則而非以權威他者的道德命令作為行動的指導原則。這兩者之間的互補關

係反映《經論》與《三昧經》共同享有的幾個重要特點：一、完成理論到實踐的貫通，從「理入」（信解道理）到「行入」（行證道理）再到初地以上的「三行」（行證方法），形成了完整的修行體系。二、圓融與次第的結合，既有對真如本性的直接體認（圓頓），又有從事相、心識到真如的逐步深入（漸次）。三、多元修行方法的統一，將不同修行傳統（四諦、唯識、六度）融入宏觀的框架中。四、理論的系統性與實用性平衡，既有嚴密的理論架構，又有明確的實踐指導。

以下筆者將稍微統整兩種不同的「行入說」，方便讀者進行對比：

- 達摩四行說：報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行。¹⁰⁸
- 《三昧經》三行說：隨事取行、隨識取行、隨如取行

此二者之間看似有不同的理論取向與位階指向。達摩四行說側重於日常生活不同情境的心態調適，並未明確指出適用的修行位階，似乎是為各類修行者提供的普遍指南；而《三昧經》的三行則由元曉明確定位為「初地已上名住佛道」的修行法門，是針對已親證法身的菩薩而設。兩種行入說在概念上確實有重疊之處，如達摩「隨緣行」與《三昧經》的「隨識取行」都體現了對萬法唯心、心不增減的體認；達摩的「稱法行」與《三昧經》的「隨如取行」也都強調平等無二的修行精神。然而，達摩四行更著重於心態的轉化，《三昧經》三行則更強調理論層次的統合與認知框架的整合。

由此看來，《少室六門》中的達摩沒有地前與地上概念的區別。雖然他參考了《三昧經》的說法，但顯然不具有如「理入」與「行入」在元曉詮釋下明確界定的修行位階的區分。當然這種模糊性本身就存在於《三昧經》之中。當《三昧經》探討「二入」時也沒有明確區分這兩者之間是否有親證道理上的本質差異。這說明了《少室六門》中的達摩肯定沒有參考過元曉註釋的《經論》，甚至可以質疑這位假託其名為達摩的「二入四行說」的作者可能是對於大乘佛教修行位階理論尚不熟悉的修行者，而使得四行說源於達摩的觀點又更添加了其可疑性。另外也可以將這位「四行說」作者的存在年代進一步限定在《三昧經》成書以後，而在元曉註釋《經論》成書以前的這段時間中¹⁰⁹。

¹⁰⁸ 筆者依循水野弘元所使用的材料，主要參考《少室六門》中的說法。

¹⁰⁹ 從《少室六門》應該參考了《三昧經》但並沒有參考過《經論》的這點判斷來看，可以將《少室六門》年代判定在《出三藏記集》（約 510 年）以及《經論》完成過一段時間內。也就是介於 510—650 之間。目前學界對於《少室六門》的文本年代也尚未有明確的定論。而如果《少室六門》與《三昧經》年代皆仍未確定，那麼水野弘元認為《三昧經》參考《少室六門》的判斷就缺乏可靠基礎。

下文開始透過「存三守一」來對「二入」與「三行」進行最後補充，並完善《經論》宏觀的解脫論面貌。



3. 「存三守一入如來禪」

上一節透過討論與禪宗表面上相關的「二入說」與「三行說」明確解脫途徑與方式。這一節中筆者將探討《三昧經》中「存三守一入如來禪」如何以更具體的方式進行補充，並給予更實際的規範性指導。「存三守一」被認為是《三昧經》中的重要的修行法門，被記載在《宗鏡錄》中。另外「守一」也與禪宗四祖道信《入道安心要方便法門》當中的「守一不移」說、五祖弘忍《修心要論》的「守心第一」呈現了高度的相似性。可以合理的推論，這兩部禪宗的作品顯然是參考過「存三守一入如來禪」的說法¹¹⁰。在〈入實際品〉中，大力菩薩問佛應該透過何種方式與法門才能使眾生的心變得堅定並契入實際。而佛的回答即是：

經曰 佛言：「菩薩！彼心喘者，以內外使隨使流注滴瀝成海，天風鼓浪大龍驚駭，驚駭之心故令多喘。菩薩令彼眾生存三守一入如來禪，以禪定故心則無喘。」¹¹¹

所謂的「心喘」顯然指眾生處在煩惱之中的具體狀態。「使」與「隨使」指煩惱、隨煩惱的意思。元曉指出「喘」是譬喻「六識掉動不停」的情形，也就是眾生心隨時對各種經驗產生種種的「念」、條件反應的觀點而無法安定。這種狀況是由內外兩個面向所導致。向內的部分是由於末那識使眾生心向內緣取而產生一種虛假的自我感。向外的部分是由意識緣取各種感官內容而招致種種煩惱心所的產生。由於煩惱的存在是念念相續，而未曾離念。因此以「流注」來形容煩惱如流水一般而滴瀝成海並熏習本識（阿賴耶識）。「存三守一」是使眾生離開這種境遇的重要法門：

¹¹⁰湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》：「守一，語似老子之抱一，但太平經中有守一法，謂為長生久視之符。……茲法已不詳，但其法疑竊取佛教之禪法。」「今按『守一』一語，屢見於漢魏所譯之佛經中，……據此，『守一』概出於『禪支』之一心。而太平經之守一，蓋又源自於印度之禪觀矣。」。

¹¹¹《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 987b12-15)

經曰 大力菩薩言：「何謂存三守一入如來禪？」佛言：「存三者，存三解脫。守一者，守一心如。入如來禪者，理觀心如，入如是地即入實際。」

對於熟悉大乘教義的人而言，「三解脫」自然使人聯想到一空、無願、無相等三解脫門。但有趣的是，在此段引文後《三昧經》卻指出此處的三解脫法指的是「虛空解脫」、「金剛解脫」與「般若解脫」。這與三解脫的一般說法有一定的出入。元曉將此段「三解脫法」詮釋為《本業經》中的八解脫觀。由於元曉在註釋此八解脫觀的內容相當繁雜，因此筆者就不過度進入細節。然而值得注意的是，在〈如來藏品〉中，空、無願、無相三解脫門仍以「三三昧」的形式出現在與解脫論相關的段落中。同樣的解脫論概念卻有落差出現在不同段落與「三行」的狀況類似。這不禁使筆者再度懷疑，《三昧經》可能確實是一個多層次文本，記載不同時期、不同人對於同一解脫論概念、法門的不同看法。並試圖將他們整合在一個框架之下。筆者認為對於《三昧經》中不同解脫論概念在描述上的落差也是在未來值得深入研究的題目。

論曰：…。守一心如者，一心法中有二種門，今先守其心真如門，為伏無明大龍勢故，無明正迷一心如故。此中守者，入時靜守一如之境，出時不失一味之心，故言守一。…案云：三時不失中道一味，即是此觀守一之用。此觀在於十行位也。餘門後顯，此中不論。

守一心如是入如來禪的方式，對《三昧經》而言，這種如來禪是「理觀心如」，也就是使眾生觀照自身本覺如來藏心的「理入」。如先前所述，「理入」仍停留在對於道理信解的地前階段，此時修行者還未親證真如。如同元曉此處補充，此「觀在於十行位」。顯然是對於尚未親證真如的聲聞人所說。而元曉進一步將「守一心如」與他「一心二門」理論相結合。這說明對元曉而言，本體論的框架是能應用到解脫論之上。他認為守一心如也就是守住一心二門中的「心真如門」，而心真如門又以本覺如來藏心為內容，換言之也即是守住自身本覺。守住本覺意味著持守「一如之境」與「一味之心」。所謂守「一如之境」是面對外境的策略，也就是以如其所是的方式來去觀察認知對象的本然，不額外從對象上生起種種的「念」，導致自身從經驗中對認知對象產生額外的偏見、錯覺與扭曲；所謂守

「一味之心」指主體面對外在所應抱持的心態。也就是面對各種人事物都採取平等心的方式，不對任何經驗、觀點產生基於各種主觀性的偏好。也就是透過「守一心如」展現深刻的「無住」與「不取不捨」的精神。在這種「無住」狀態下也就達到中道。

然而此處可能會蘊含一個矛盾是：如果「觀守一之用」屬於地前的十行位。那麼此時修行者對於真如的了解仍然停留在道理的聲聞與信解上。如果他尚未親證道理那又該如何持守真如心呢？假如「存三守一」是對十行位的人說，那麼「入時靜守一如之境，出時不失一味之心，故言守一。」就是以道理的應然性而非實然性去指導修行者。不過若是換個角度反思。或許對於初地以上的菩薩而言，不需要對他們強調「守一」。反而應該對他們強調「不守一」，因為他們對於真如的親證使他們已經不可能忽視一心真如的終極真理。但由於他們已經親證真如，所以對他們而言，他們反而有可能守於一而忽略了二門在現象界中還是有具體的差異性。

由此看來，「守一」是針對地前的聲聞人所說。他們執著於分別性而無法了悟自身與存在萬有皆為一心的終極實相。而「不守一」是針對已經初步親證道理的菩薩所說。站在這個角度宏觀的審視元曉《經論》多次強調「融二而不守一」不僅僅是實然層面上對一心之法的整體描述，同時也是在應然層面上對聲聞人與菩薩的行動指導。因此即構成了貫穿實然到應然的哲學體系。

在上一章的末尾探討心識轉化的狀態與染污之源時。最後一段引文含有豐富的解脫論意涵，尤其當中所提到「三無相中順心玄入」更是關於「存三守一入如來禪」的補充，並且那段引文實際上是接續著「存三守一」的脈絡而進行的。「三無相」的具體內容究竟是指「空、無願、無相」三解脫門，抑或是指此處特殊的「虛空、金剛、般若」三解脫法，難以得知，元曉也並無說明。但筆者認為兩者間可能存在對應關係。也就是「三解脫門」是結果、是解脫後的見地，而「三解脫法」是途徑。由於「三解脫」的結果實際上也是透過「理觀心者，心如理淨」，而到達「無可否之心」的無住狀態¹¹²。因此這種途徑實則是「守一心如」的展開與補充。元曉提到「三無相中順心玄入者，得行入時拔無明根」。指

¹¹² 《金剛三昧經論》卷2〈入實際品〉：經曰 大力菩薩言：「三解脫法是何等事？理觀三昧從何法入？」佛言：「三解脫者，虛空解脫、金剛解脫、般若解脫。理觀心者，心如理淨，無可不心。」大力菩薩言：「云何存用？云何觀之？」佛言：「心事不二是名存用。內行外行出入不二，不住一相心無得失，一不一地淨心流入，是名觀之。」(CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 987c16-21)。

出在「行入」的階段，修行者透過親證真如本覺心。在親證真如後得以從根本上拔除無明的來源。這種拔除是從根本層面轉變「主體」的認知方式與觀點。可以說對於真理的親證是治本，而對真理的信解只是治標不治本。由信解所帶來的視角轉移如果赤裸一點地說，其實也只是處於某種「人云亦云」的不踏實與虛浮。然而對處於無明中的眾生而言，這種應然性的暫時肯認是絕對必要的，因為這為後續的實證提供了最根本的基礎。

在親證真如以前，修行者是為了達到特定目的，使自身的見解勉強符合三無相門的狀態。不管他們的信仰有多深，他們仍無法確定自己行為上的修正的根本基礎為何。然而對地上的菩薩而言，三無相門的描述對他們來說已經不再是種應然的行為準則。而是他們隨著對於自身真實心性的體證，自然而然、真誠的流露與生發的實然描述。這種視角的根本轉變對他們而言是輕鬆而毫不費力的。這種結果從「空門」看，是對眼前發生的人事物以因緣和合而成的方式去觀察，看穿眼前經驗的「無自性」，來體會到事物存在的空性。因此不會對經驗客體產生虛幻的執著。從「無願門」看，是一個人已經失去以自我為中心的行動意志。他的所求與所做都只是因應具體情境所需而採取相對應的應對措施。他的行動並不服務於一個自我，並非基於個人利益、慾望而行動。從「無相門」看，是針對各種觀點、立場採取中立性的態度，他並不會持有一個強烈而不可動搖的立場，也不會認為有絕對的道德規範、普世價值需要去遵守。因此他的立場與認知能與時俱進，隨著客觀環境與時代條件的變化，做出最適宜的調整。而若想要達到這樣的認知轉化，需要透過「順心玄入」的自我覺照。

4. 「順心玄入」—本覺之自覺

上一章末尾討論「順心玄入」時筆者提到了「自覺的反身性」是心識轉化的核心動力。這是因為「自覺」使得眾生得以能夠觀察自己對於經驗的覺受，能夠觀察到自身行為意志的起心動念。從主體的角度來看，假如我能觀察到我的感受、與對感受的詮釋。那麼是誰在知曉我對於自身的觀察？這意味著我們的認知結構中有兩種覺察功能—兩種「心」¹¹³。被觀察者是包含能知與所知的總和（八識整體框架），有具體的內容、偏好與觀點。

¹¹³ 這兩種覺察功能在第三章第二節〈內在與超越之矛盾〉的部分，筆者區分了兩種不同的反身性。一種是八識的反身性，另外一種是本覺的本身性，也即是此處所欲闡明的。順「心」絕非順八識之心，是順本覺之心。

而能觀察者卻是毫無內容（空寂）的純粹自覺意識。這種自覺意識反映本覺的明照性，「順心」就是修行者依順本覺清淨心的明照特質來面對世界。如何持守本覺心來應對世俗已在上文「守一心如」處詳細描述。此處需要澄清的是，本覺作為無為法本身不進行主動的自覺活動，而是如同明鏡般具有映照萬法的自然特質。修行者「依順」於這種明照特質，才使得轉化成為可能。實際上，任何真正且根本的轉化要得以可能都必須以修行者對本覺明照性的契入才得以進行。這種契入與否在修行位階上區分了地前與地上的修行者，也是理入與行入之交界處所發生的根本轉折。深刻的返照、反省與自覺使我們得以與自身的條件反射、偏好與觀點產生距離。而這自我覺照的空間實際上也是批判性得以存在的可能。自覺使我們得以質疑，並使後續對看法及預設的修正得以可能。當自覺功能越深化，就能進一步質疑種種在缺乏自覺的情況下所難以質疑的理所當然。好比為何一天一定要吃三餐？為何我該追求社會普遍認同的成功？甚至轉向質疑自身：為何我總是會有這種反應與這種感受？為何我總是認為我有一個不變化的我？等等常人所無法質疑的問題。於是當自覺的空間逐漸擴張時，自身無意識的條件性與錯誤預設也將被這種本覺的光明所照耀。在這種觀點下的解脫論得以離開冥契主義、神秘主義的不可言說性，而使得佛教的解脫方法富含了現世性與實際意義，打破了此岸與彼岸的隔絕。

所有個人的習慣、習氣都是缺乏自覺的行為與反應，這是大腦本身的生存機制使然。我們對一件事越熟練，對一個固定模式的辨識越熟悉，我們就越容易被某種模式與觀點給限定。特定的神經迴路經過不斷的刺激與強化，也強化了我們對於特定經驗的認知與感受模式。而這種模式的習慣又會使我們在未來遭遇相同經驗時回歸到舊有、熟悉的迴路中。這也就是染污種子對阿賴耶識的熏習。於是我們也就在每一個經驗之中不自覺地不斷強化任何一種「有住性」。當我們忽略自身隨時處在這舒適、熟悉的「有住性」時，煩惱自然如影隨形的跟隨我們。然而，任何的有住性都經不起自覺的檢驗。尤其當一個人能夠突然自覺到自身存在的虛幻性與條件性時，所有的有住性在那一剎那將土崩瓦解。因此元曉才說：「達諸人法本來空時，先所取相此時不起，所以二離一時成就。」這種轉變的完成除了「自覺」本身所帶來的反省功能以外，還有非常重要的一個前提是：「本覺空寂之心」本來就是所有眾生共同且唯一的真實。這意味著眾生的本質本來就和煩惱不相應，才可能在一瞬間認識到自身的本質。但隨即又在下一霎那回到自身熟悉且無意識的認知模式與神經迴路中。這也是為何禪宗的「頓悟說」總是以「明心見性」為內容，如《六祖壇經》

¹¹⁴，目的是為了呼籲眾生關注自身所本來擁有的自覺功能，在這種我們本來就圓滿具有的自覺性上我們與佛無異。在這種意義下去理解「頓悟」，或許可以將其理解為是親證真如得以斷除無名煩惱根的瞬間性與可能性。然而親證真如後仍然會受到過去長時間業力習氣積累的影響。而漸修即是為了扭轉長時間認知模式的僵化，使得「人法本來空」的觀點能更自然且更流暢地生發。直到任何固定的模式與偏好都已經不再起作用，他則進入了金剛三昧。而修行者也能在此沒有煩惱與條件性的狀態中與世俗互動。於是「始覺即同本覺」意味著始覺單純只是使得本覺能夠更容易的運作，眾生能更容易的從本覺的視角展開對於經驗的認識。所以元曉說：「當知此覺永離生滅始終等相，始從初地乃至佛地，但有分滿不同而已。」¹¹⁵初地菩薩與佛的差異也就是對於本覺心、自覺心的發揮、開顯和運用的程度的差異而已。因此筆者想強調所謂開顯本覺之心有非常具體的行動意義，而非單純空洞的宗教教條或是口號。

關於筆者提到本覺的自覺功能在文本中以不同術語被描述。Buswell 指出，如來藏、無垢識和內在覺悟這些概念對禪修的重要性，在寂震的註釋—《金剛三昧通宗記》中得到最清晰的闡述。寂震將無垢識與一個在禪宗較成熟階段變得極其重要的概念聯繫起來：

「返照」（回光返照）¹¹⁶，《三昧經》在第四章中稱之為「迴神」。在此獨特的中國化描述中，心的本覺被說成是自然明照的，永恆向外照耀，使眾生能夠覺知外在世界。這種自然的明照性質就是「覺性」的含義，是所有有情眾生共有的唯一特徵，眾生具有意識本身就是他們本具覺性的證明。如果修行者能將從心中發出的這種光明轉向其源頭，他就能重新發現心的明照本體並即刻開悟。因此，返照以及禪修的理論基礎似乎源自這種中土化的心性分析。由於所有類型的禪修都培養一種最終導向心之本源的內向性，每種禪修在某種意義上都涉及返照。《三昧經》在此的論述表明，禪宗思想和修行在成熟階段的特徵在其萌芽期就已存在，並得益於中土如來藏思想所代表的教理基礎¹¹⁷。

¹¹⁴ 《敦博本六祖壇經校訂全文》卷 1：「汝若不得自悟，當起般若觀照，剎那間妄念俱滅，即是自真正善知識，一悟即至佛地。自性心地，以智慧觀照，內外明澈，識自本心。若識本心，即是解脫。既得解脫，即是般若三昧。悟般若三昧，即是無念。」(CBETA 2024.R3, CC002, no. 2)

¹¹⁵ 《金剛三昧經論》卷 1 (CBETA 2024.R1, T34, no. 1730)

¹¹⁶ 《金剛三昧經通宗記》卷 6〈本覺利品第四〉：「迷子。喻五陰眾生。金錢。喻庵摩羅識。迷子得錢。作有得想。不知乃是自己本有之物。而非外有所得也。五陰眾生。本具無垢淨性。今一覺。轉諸識而入於淨性。然昔在迷時。本無出相。而今乃覺。亦非有所入也。入字。當作返源看。」(CBETA 2024.R1, X35, no. 652)

¹¹⁷ Buswell, P.103.

筆者認同 Buswell 以上的觀點，禪宗後期的教理基礎和修行方式在《三昧經》的時期就打下了深刻基礎，而這樣的基礎又建構在如來藏思想與唯識思想的合流之上。元曉與《三昧經》將這種不同哲學體系融貫在了一個宏觀框架底下，並開展出與之相對應的行動哲學和修行指導。

相信假如有讀者看到此處可能會懷疑，既然每個人的本質都是本覺清淨之心。此處所描繪的解脫論又如此具有現世性的實作意義。那麼在這種表面上看似與禪宗有某種聯繫的哲學思想的視野下，成佛是否具有必然性？筆者認為有，但也沒有。這個表面上的矛盾又再一次引領我們進入元曉善於消解矛盾的哲學思維中。更具體的說，成佛的必然性只在本體論上方能成立，而在解脫論上不成立。從所謂本體論的角度來看，眾生與佛的究竟本質是本覺心，在這個基礎上「心、佛、眾生」三無差別。眾生在佛菩薩的眼裡實際上是不存在的，至少並非作為一個獨立實體而存在。佛菩薩雖然表面上看似救度無量無邊眾生，但事實是「實無眾生得滅度」。這意味著從勝義諦、真如門的平等角度看，個體性的存在只是幻覺，眾生與佛在真如的層面上是唯一且等同的。因此實際上成佛並沒有真的得到什麼，不僅實無所得，甚至連一個能得的主體也並不真實存在。然而這並非表示什麼都不需要做，我們就已經成佛（雖然在法身的層次上確實如此）。從解脫論的現世層面來談，我們的具體生活還是存在數不完的煩惱與痛苦。我們還是遭受種種源於自我與他者加諸的局限性需要去超越，種種的差異與限制仍存在於這個由二元對立所組合的五濁惡世之中，生於其中的我們是不可能逃避二元對立的限制與虛幻。但這並非表示我們需要否定虛妄才能得到真實，彼岸也許並不存在此岸另一端的遙遠盡頭。而是存在於我們看待此岸的視角。轉變與修行也並非要我們成為某個特定的人或得到某種特定的經驗。而是要將我們從種種條件性的制約當中解放出來，使我們能離生滅之苦、得究竟之樂。使我們找到真正的自由意志。

上述的種種描述也許已大致展現了《經論》的修行觀與具體方式、重要概念之間的關聯，也一併回答了需要澄清的問題。以下筆者想透過一種不同視角來總結以上所展現的解脫論觀點，並提出一種佛家與道家之間誇傳統會通的可能性。透過莊子視角展開佛道兩家哲學之間的對話與互詮。

四、無住與遊心－《經論》的莊佛對話



在上文的討論中，我們已經看到「不住」或說「無住」作為元曉解脫論的核心樞紐，貫穿了二入、三行、存三守一乃至順心玄入等修行途徑之中，並通過本覺的自覺功能得以實現。「無住」不僅是一種修行方法，更是修行的最終歸宿。這種歸宿在佛教文本中有數不清的詞彙試圖對其進行捕捉。在本文中，我們主要使用的術語是「本覺」、「如來藏」、「無垢識」及「金剛三昧」等等。這種歸宿是一種超越能所對立、不執著任何經驗或觀點的心靈狀態。這種境界之所以可能，正是因為眾生已然本有的本覺清淨心本就是無住的。這種心的無住從本體論的角度來看是一種空寂的狀態，正是因為它本身不具有內容，因此才能完美的接納並乘載所有內容。從《三昧經》看來，這種無住的認知功能就是「佛菩提」，也是「無分別智」¹¹⁸。而這種無分別智也展現了心的清淨性¹¹⁹。筆者認為，這種無住實際上體現了佛的四智：大圓鏡智、平等性智、妙觀察智與成所作智。

正如先前在第二章所提到¹²⁰，對於元曉而言這是一種如大地乘載萬物般的純粹認知功能。本覺乃為使一切認知活動得以可能者、使一切存在得以存在者。「一心開二門」的思想實際上也在表示「一心本覺」超越了二元對立的無住性。「一心本覺」在元曉的詮釋下是「融二而不一」、是「獨淨離邊而非中」。我們無法用思維去框架、限定一心本覺的概念，元曉透過矛盾修辭法（Oxymoron）的表述方式正試圖要點出一心本覺的離言說性。

人的生命本來從沒有任何內容到開始存放各種內容、再到死守某種終將消散的特定內容。有特定視角的我們隨時遺忘了自身本來就是從無住而來，又終將回歸到無住裡去。甚至我們遺忘了在每一個當下，我們隨時都具備能夠無住的可能。因為一心本覺的無住性本來就是我們的本質。然而我們被舒適圈與習慣匯聚而成的種種模式給牽引、主宰著。在日常中，即便我們被各種內容與視角佔據。這種無所不知、無所不在、無所不能的本覺性也總是作用著。因為這種自覺其實是自我與他者的同一且唯一的終極本質，因此它不可

¹¹⁸ 《金剛三昧經論》卷3〈如來藏品〉：「經曰 ...『尊者！生義不滅、滅義不生，如是如義即佛菩提。菩提之性即無分別，無分別智分別無窮，無窮之相唯分別滅，如是義相不可思議，不思議中乃無分別。』」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730）。

¹¹⁹ 《金剛三昧經論》卷2〈無生行品〉：「經曰 ...『尊者！我無得阿耨多羅三藐三菩提。何以故？菩提性中無得無失、無覺無知、無分別相，無分別中即清淨性，』」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730）。

¹²⁰ 參見第二章第四小節。

能不作用。而我們其實能運用自身無住的自覺鬆動使我們扎根於世俗的種種偏好與預設。自覺的最終目標不是獲得某種特殊經驗或固守某種看似超越的觀點，是實現心的徹底自由與無待。

當我們將視野擴展至中國哲學傳統，會發現在佛教傳入中土之前，道家的莊子已描繪了一種相似的精神境界——「逍遙」。莊子在《逍遙遊》中提出的「無待」概念，與佛教的「無住」在哲學深度上有著驚人的呼應。兩者都指向一種不依賴、不執著於特定條件的心靈自由。通過比較這兩種思想傳統對終極解脫境界的描述，或許能為我們理解元曉的解脫論提供新的詮釋視角。以下筆者將透過幾位不同學者的角度稍微介紹莊子思想的內涵。並與《三昧經》的觀點進行初步的對談。

任博克（Brook Ziporyn）在他的文章〈作為哲學家的莊子〉一文中。他將《莊子》的哲學命題整合為三個彼此相互纏繞的主題：化（Transformation）、有待（Dependence）及視角性知識的局限性（the limitations of perspectival knowledge）。這三種主題透過〈逍遙遊〉中鯤與鵬的身份轉化、蜩與學鳩對鵬的嘲笑這則故事映射出了莊子關切的基源問題：一個視角如何轉化為另一個視角？由於小鳥受限於一個特定的生長環境，這些環境給予了他們一項功能、一個身份與一種價值。¹²¹ 因此他們的觀點有待於這種特定環境。就如同凡夫有待於色相、經驗內容；有待於因緣、欲愛、習氣。然而即便是鵬在廣闊的空中高飛，也無法擺脫這種有待的困擾。人們仍會因為有用性、身份與快樂而有待於某物。正如《三昧經》對於二乘人的批判，聲聞緣覺雖然無待於感官慾望，但仍有待於有一個真實法可求、認為有境界可以達成，有戒能持、有果能證。並基於自身的身份與條件生起「增上慢」，將他者認定為是愚痴凡夫。菩薩與佛的境界之所以更超越於小乘的聲聞人是因為他們展現了更寬泛的無待性。然而當菩薩與佛以無待的心靈「遊」於這個世間時，他們仍然會受到這個世俗世界的侷限。即便他們已經親證真如、洞徹這世界的終極本質，但回到二元對立的世界中他們仍被某種有待性給限制住。但被限制住的只是他們所扮演的角色，他們的心不論在什麼樣的處境之中依然是保持全然無待的。

莊子指出，真正的無待與自由是可能的。他將這種方式描述為「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者」。這意味著徹底的「無待於物」不是通過區分物我、放棄自身

¹²¹ 任博克（2015）

與物的交涉而完成（如小乘）。而是通過與物的徹底交涉才能達到—在某種意義上，這是對所有「物」徹底有待。當個體的身份與隨之而來的有待之條件能無礙地進行轉化時，個體可以有待於任何物。這不同於有待於特定的「此」或「彼」，而是不管前方遭遇任何經驗仍然能夠「御之」，能夠「乘物以遊心」，使之成為我們在新境界中逍遙而行的座駕。正因於此，天上的巨鵬能從大海深處最小最隱蔽的魚卵轉化而來。如同藏傳佛教尊奉的密勒日巴能從十惡不赦的殺人犯轉化成即身成佛的大成就者。這種身份與視角的轉化正是莊子「至人無己」所暗示之意。因此菩薩與佛的境界是無待於一切，甚至無待於所謂的涅槃。這種全然有待的無待即是「無住」，是展現至人的「無固無己」，真正的無住是將自身開放於萬物、並能夠有待於萬物。並且這種「無待」與「無住」並非只是口號，這在日常生活中能具體地展現為一種富含實踐意義的生活態度，即：「沒有什麼事情非得怎麼樣不可」。這種對萬物有待的全然開放與接納讓佛能夠在世間執行救度眾生的佛事。也正是金剛三昧的境界。如「令彼眾生安坐心神，住金剛地靜念無起，心常安泰即無一念」。在這種無待的狀態之中沒有對事物產生特定的偏見與看法。這種「心常安泰」的狀態是解脫、也就是本覺的功用（本覺利）¹²²。這再次表明本覺並非只是一個靜態的存在，而是以安泰的心境來充分展現，並且元曉表示，這種安泰的心境即是始覺的充分實現¹²³。正是因為不對自身及外在事物採取特定觀點進行無意識的批判，因此才能心常安泰；正是因為發自內心地認為「沒有什麼事情非得怎麼樣不可」，因此在遭遇各種突如其來的順境或逆境才能夠安之若命。而安之若命實際上也即是心常安泰的心境。

若以安泰自在的心境來重新定義解脫與涅槃的狀態，「頓悟」與「一時成就」的說法是否就看似並非如此荒唐了呢？常識觀點似乎往往認為修行的優劣是以某種禪定工夫或神通來展現。然而透過上述的觀點反思，或許一個平安的心境比起諸多遙不可及的玄妙境界更是難能可貴。而這種安泰心境不是因為外在環境所賦予我們，而是不論遭遇到什麼樣的刺激與衝擊，仍然能以自在的心境去面對。這種能力對這充滿紛爭、割裂、極端對立的世

¹²² 《經論》卷2〈本覺利品〉：「經曰 無住菩薩言：『不可思議覺念不生，其心安泰即本覺利，利無有動常在不無、無有不無，不無不覺、覺知無覺本利本覺。覺者，清淨無染、不變不易，決定性故，不可思議。』」佛言：「如是。」」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 981c25-28）

¹²³ 《經論》卷2〈本覺利品〉：「言覺念不生其心安泰者，領前靜念無起心常安泰之句，此是始覺之究竟處。」」（CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 982a2-3）

界裡何嘗又不是一種神通呢？而要修得這種神通其實無需三大阿僧祇劫就能夠修得，只需我們不假造作並放下對事物已然僵化的觀點。

在莊子第二篇〈齊物論〉中，描述了對身份轉化之所以可能的探討。有趣的是，莊子此處也同樣訴諸「自覺」的力量來作為轉化機制的核心切入點。如南郭子綦「吾喪我」的宣稱，他自覺到他不再擁有一個他認同的、單一個固定的視角。他已經自在地處於無住、無待之中。當莊子說明他如何到達這種狀態時，他透過大風刮過森林所產生種種不同的聲音進行反思。所有的聲音都各不相同、但卻都皆為風的聲響。這則故事以發動者是誰（怒者其誰）的反身性問題進行結尾，強調對於現象背後終極主體的一個探求。這些聲音的來源，其「怒者」不能被認定為特定的音調，因為他是使聲音得以可能的前提。而正是此「是誰」的問題本身，最充分地激發了關於風的聲音其身份存在之不穩定性與多樣性的懷疑。這種懷疑是對於自身存在的反省，是對於自身觀點背後的自覺。透過這種自覺產生才能進一步騰挪出轉化的空間。此處的「怒者」是一個不可見的幽暗主體，與本覺如來藏的空寂性質極其相似。我們無法將本覺確定為任何一種特定的存在，因為他是使現象得以可能的前提。本覺既內在於所有經驗之中、卻又超越所有經驗。如同「怒者」內在於所有聲音之中、卻又超越於聲音本身。因此，我們可以發現在《莊子》中對於現象背後形上基礎的討論進路與元曉在《經論》所採取的詮釋進路相當類似。

透過上述任教授對《莊子》的詮釋，我們可以發現。《經論》中所呈現的形上學論述與解脫論的觀點與莊子相當類似。「無住」與《莊子》中的「遊」實際上若非等同，也展現了極其類似的核心精神。「乘物以遊心」實際上展現的是一種菩薩精神，他們能遊於世間、卻不會被種種外境所「物化」，而能保持自在逍遙的心境。在另外一本關於莊子哲學的專著中，德安博（Paul J. D'Ambrosio）提出「真實假裝（genuine pretending）的概念來詮釋《莊子》。筆者認為，「真實假裝」的概念，非常好的展現了《經論》中所呈現的解脫觀。「真實假裝」實際上是從另一個的角度來詮釋《莊子》「遊」的概念。德安博在書中將「遊」定義為：「遊」指一種無目的的漫遊。並非是從 A 點到 B 點。而可能類似於意識模式，人們無法有意識地離開或進入，也不能有目的的開始與結束。這種無邊際性、無限性完全可以內在於世俗之中」。這種對「遊」的界定與上述任博客的觀點相當類似，其展現的是一種與世俗相容的無條件性，是將自身開放於世界而盡可能屏除自身個人因素的干擾。而在沒有個人因素的干擾下，一個人才能在情境中展現出高超的技藝，或是以一種流

暢的方式與情境互動。如同《莊子》中的庖丁與梓慶之所以能達到卓越境界，並非是對技藝的奉獻與投入，而是他們本身對技藝漠不關心。這種漠不關心展現的是一種「身心層面的剝離過程」，德安博稱之為是一種「否認（Disown）」的狀態。這可以被理解為是行動主體與自身活動之間的一種「無關狀態」，這即是拒絕將行為從屬於主體本身¹²⁴。

筆者認為這種對於自身身份認同的「否認」狀態實際上也展現在初地菩薩以上的心境中，他們由於已經親證真如法身，雖然未透徹了悟自身本質。但他們已經開始體察自身存在的虛幻性並非只是空泛的口號與道理。他們了解到自身的存在的本質實際上是空寂的，因此他們能從根本上拔除由無明帶來的個人性因素、偏見與阻礙。因此這種否認狀態實際上是建構在自身本質是無內容、空寂的本體論基礎。正因為我們原先是毫無內容

（Nobody）才能夠自在地成為任何情境所需要我們成為的內容（Anybody）。因此「無我」並非蘊含價值的虛無主義，恰好相反，正是因為我們根本上沒有任何本質，我們才能成為任何我們想要成為或需要成為的人。在社會上扮演各種角色，卻不會將對角色的評價內化於自身，透過外在的評價定義自身。因為「真實假裝者」深刻明白自己本來就是從無而來。德安博在論文中以《齊物論》中「弱喪而不知歸」的遊子譬喻來形容這種根本上的「無家可歸」是一種本體論狀態，正如本覺心的性寂不動。這種本體論上的空無狀態表明此人沒有形成對特定地點的歸屬感，因此沒有故鄉的人無法再次流亡。如同郭象對於此段的註釋：「夫弱喪者，遂安于所在而不知歸於故鄉也」。

菩薩正是體證到了自身「無我」的道理，才能使他們從根本上動搖個人因素產生的來源，而使他們自在的遊於這個世界，成為一個「真實假裝者」。能以「因是」或「依乎天理」的能力，使人以一種確鑿的輕鬆去享有「外部」的存在。他們能夠通過「以明」觀照，以「遊」的狀態去接納一切根本的轉變—即是「化」。這種「化」使「真實假裝」本身就是種「真實」。由於沒有本質上的自我作為基礎，所以暫時「假借」各種存在或能力。從這種「真實假裝」蘊含的「遊」與「化」展現了《莊子》的行動哲學，同時也深刻呼應了元曉《經論》中「無住」的解脫觀。

筆者會想將莊子與元曉進行聯繫並非出於突發奇想的創見，而是元曉確實有受到道家哲學的影響。他在《經論》的一開篇就認為《三昧經》所體現的哲學思想是「

¹²⁴ 德安博、漢斯-格奧爾格·梅勒（2019），《游心之路：〈莊子〉與現代西方哲學》，頁 253—265。



無破而無不破、無立而無不立，可謂無理之至理、不然之大然矣。是謂斯經之大意也。良由不然之大然故，能說之語妙契環中；無理之至理故，所詮之宗超出方外。無所不破，故名金剛三昧。¹²⁵

此處的論述不但與道家「無為而無不為」的詮釋手法一致以外，甚至還提到與莊子密切相關的「環中」概念。這個概念蘊含了莊子的「兩行思維」在其中。

林明照在其研究中指出¹²⁶，莊子中的「兩行」表面上雖然為兩者皆可行，但更指向聖人能夠兼備「和之以是非」及「休乎天鈞」此二者。此二者雖所設的意義及層面不同，但有實踐上的內在聯繫。所謂的「休乎天鈞」是指聖人能夠「知通為一」。「通為一」指在一個具體的爭論與倫理對立的脈絡時，自我與對立的他者處在論辯的兩端，形成一組「彼是關係」，而對立的「彼是」各自都有一組「是非」觀。對立的兩種觀點能夠成立背後都有其支持的立場與觀點，而單就觀點都有值得被贊成之處而言，所有的觀點都是相通的，也就是「通為一」。由於肯定或否定在一個命題當中是相對彼此而成立，因此不會有一種立場有絕對的正確性，透過這種方式來與特定觀點保持距離而意識到矛盾的產生只是因對立視角的差異。這也即是「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也，故曰莫若以明」的意涵。「環中」、「天鈞」與「道樞」三者都具備了一種圓型交互纏繞的意象。任博克認為，掌握「道樞」作為一種互動與回應的方式，是掌握對立雙方的是非兩種脈絡，透過連不同的視角、使不同的視角通向對方。因為不同視角既外在又內在於彼此。根據定義而言，他們相互排斥。但兩者同時在不言而喻的比照中暗示著對方，對方的視角才是建構他們之物¹²⁷。

正如筆者在第二章中所提，元曉的「一心開二門」思想也正是在掌握這種「環中」與「道樞」的對立融合的觀點下而得以建立。真如門中的平等與生滅門中的差異在如此觀點下是相對相成，而最終還是要「道通為一」地回歸到「一心」。在心常安泰的一心之源中

¹²⁵ 《金剛三昧經論》卷 1 (CBETA 2024.R1, T34, no. 1730, p. 961a15-20)。

¹²⁶ 林明照 (2016)

¹²⁷ 任博克(2015)，〈作為哲學家的莊子〉，頁 35。

了解到所有對立本身不存在，而只是各種不同預設、立場與觀點所導致的相對性。而解脫也只是從這種種對立的「有住性」中解放，讓我們發現自身本是無住的逍遙。



五、小結

本章從「用」的層面探討了元曉《經論》的解脫論思想及其修行實踐，揭示了金剛三昧作為連結理論與實踐的樞紐地位。筆者先簡述了金剛三昧在思想史的源流，並釐清了其在《三昧經》中的定位。隨後筆者分析了《三昧經》中的修行法門體系，從「二入」、「三行」、「存三守一」到「順心玄入」，最終將金剛三昧的無住與莊子的「遊」與「無待」等概念進行跨傳統對話，從莊子的行動哲學來審視與《經論》解脫論中內在深刻呼應之處。從「二入」、「三行」的部分，可以看到修行法門與位階之間的層級與順序。「二入」中的「理入」，對應地前的位階。而「行入」則是初地以上的位階。這當中最關鍵的差異在於是否親證本覺。當修行者初次親證本覺時即成為地上菩薩。而修行上的指導也從道理信解的應然性轉變為行證道理的實然性，這點是本覺在位階上所扮演的關鍵角色。

當本覺完全開顯則修行者將得以進入金剛三昧，而金剛三昧則以「無住」作為解脫的核心精神貫穿了元曉所詮釋的各種修行法門。「不住生死、不住涅槃」的中道觀點呼籲捨棄對任何境界、特質的固著，與本體論中「真俗無二而不守一」形成內在呼應。另外，「順心玄入」所蘊含的「自覺的反身性」概念，也為後世禪宗有關「返照」的教義奠定了理論基礎。

元曉通過「守一心如」與「三行說」巧妙整合了多元佛教傳統，從原始佛教的四聖諦到大乘的唯識與如來藏思想，形成了一個系統性的修行理論。這種圓融會通與「一心開二門」的架構相呼應，體現了其思想的包容性。而這種「融二而不一」的思維可能與莊子的「兩行」思想有關，揭示了漢傳佛教的本土化特徵。「無住」與「無待」、「守一心如」與「環中」的相似性不僅開啟了跨傳統對話的可能，也展現了東亞哲學獨特的圓融特質。

總之，元曉通過「金剛三昧」與「無住」精神實現了從理論到實踐、從頓悟到漸修的圓融統一，其解脫論不僅為東亞佛教思想提供了獨特的哲學資源，也為我們理解心識轉化的靈活可能性提供了重要視角，彰顯了其在東亞哲學史上的重要地位。

第五章 結論



一、章節統整

本研究從「體-相-用」三個層面系統性地探討了《三昧經》與元曉《經論》的哲學思想。本章總結研究發現，評析元曉詮釋《三昧經》的特色與貢獻，並展望未來研究方向。

在第二章元曉將「一心」視為統攝真如與生滅二門的絕對基礎。雖然《三昧經》並未展現「一心開二門」的理論範式，但其對「一法」、「一諦」與「一覺」的強調為元曉提供了融貫性詮釋特色的概念基礎。筆者發現，《三昧經》在哲學思想上確實與《起信論》有一定程度的呼應，這可能展現了五至六世紀的漢地佛學思潮的某種傾向。但筆者不認為《三昧經》有受到《起信論》的直接影響。一方面是兩個文本間的術語使用並不展現充分的相似性，另一方面是《三昧經》對阿賴耶識的定位並不如《起信論》一樣明確。

對於如來藏的「性寂不動」問題，本研究質疑Buswell將如來藏解釋為具主動性的觀點，認為《三昧經》中「生滅慮知相隱理不顯」一句更傾向於支持被動性解讀，即如來藏被認知活動所遮蔽，而非主動隱藏自身。這表明阿賴耶識是受到無明覆蓋的狀態，但本質上並不改變如來藏的性質。阿賴耶識是蘊含能所二取、生滅法的第八識（有為法），而如來藏是超越生滅染淨的第九識（無為法）。兩者層次上有著具體的差別。本質上相同但並非是直接等同。元曉正是要嘗試透過二門來將有為法與無為法整合在「一心」的框架之下，以展現文本「真俗不二而不守一」的核心態度。

若從這個基礎再追問：真如本身是否會活動？筆者認為對於元曉而言，答案是否定的。《三昧經》與元曉對真如同樣採取「性寂不動」作為第一原理，以捍衛真如作為無為法的原則性的立場。但元曉更進一步試圖超越動靜二元對立的思考模式。對他而言，真如並非是單純「會」或「不會」活動。真如在現象當中若要具有活動性，也必須以「不動」來作為其「動」。元曉在《經論》中以大地作為比喻來描述如來藏的活動性，因此本覺在現象世界中是以純粹的認知功能來「活動」，並且為所有其他的活動提供了可能性。在此立場下，真如並非受到無明擾動才產生活動，真如是為活動提供可能性的前提因素。真如本身而言並無動或不動的區別。因此元曉對於如來藏的描述傾向於「隱顯」而非「轉變」的理解模式。透過這種方式，他避免了將無為法「轉變」為有為法的理論困難，同時保持

了真心的超越性與現象界的真實性，體現了中道的思想特色。

元曉的「一心開二門」展現了心體的不同面向並非對立關係。「性寂不動」是從真如門、真如自體的角度來強調其無為法特性。「舉體隨緣」則從生滅門、真如與現象關係的角度描述本覺的普遍顯現性。真如門與生滅門的兩個視角蘊涵二諦的思維模式，前者強調平等性觀點、後者強調差異性觀點。而「一心」並不會被侷限於任一視角之內。

在第三章「相」的層面，本研究探討了元曉如何通過認識論來融合如來藏與唯識的思想體系。首先，元曉明確將「本覺」等同於「庵摩羅識」（無垢識），兩者皆以真如為體，代表真如在認知可能性上的功用。這一判定源自於元曉對《入楞伽經》「寂滅者名為一心，一心者名如來藏」的創造性詮釋，使其能夠將《三昧經》中的認識論體系納入「一心二門」的框架內。面對「本覺既是八識的內在本質，又如何能超越八識」此一詮釋學上的張力，本研究提出兩種解決進路：一、真如門與生滅門的不一不異，二、自覺的反身性。其中，「自覺的反身性」是心識轉化的根本條件，這種觀照自身的特殊能力使修行者能與自身主觀經驗保持距離，逐步實現「七六不生，八識海澄，九識流淨」的轉化過程。元曉對「識」與「覺」的進行了區分。「識」含有被主觀意識扭曲的經驗內容，表現為「生滅慮知相」；而「覺」則是無具體內容的純粹認知功能，具有「性寂不動」的特質。這種區分使元曉精確定位染污的來源主要在第六意識和第七末那識，而非阿賴耶識本身。因此筆者認為元曉並不主張要消滅阿賴耶識，而是要淨除使阿賴耶識之所以為染污的二執隨眠。當去除八識染污的部分時，八識也就等同於第九庵摩羅識或本覺。通過這種方式，元曉在接近攝論宗的九識說框架下，保持了對如來藏思想的忠實，不強調第八識和第九識間的絕對對立，而是著重於它們之間存在轉化的可能性。

第四章「用」的層面，本研究闡明《三昧經》與元曉的解脫論思想，揭示金剛三昧作為連結理論與實踐的樞紐地位。元曉將金剛三昧定位為完全開顯本覺、契入真如的禪定狀態，對應於「等覺位」的「不動心如決定實性」境界。這並非解脫的終點，而是通向「不住涅槃」之佛地境界的必要階段。這種對金剛三昧的詮釋可能源於《大般涅槃經》到《楞伽經》的傳統，在禪宗的教義發展中發揮了重要影響。

《三昧經》的修行法門體系包括「二入」、「三行」與「存三守一」等。在「二入」架構中，元曉將「深信眾生不異真性」的理入與「心不傾倚、不取不捨」的行入與修行位階對應；「三行說」融合了隨事取行、隨識取行和隨如取行，以原始與部派佛教、唯識與

如來藏的角度進行行動指導上的統合。「順心玄入」蘊含的自覺反身性，使元曉的解脫論有獨特的方法論意義。「無住」作為解脫的核心概念，表現為「不住生死、不住涅槃」的中道實踐，並且也在理論層面上以「一心開二門」的「不守一」體現這種解脫的無住性。本研究特別指出，元曉的無住思想與莊子「逍遙遊」中的「無待」概念有著深層次的哲學呼應。兩者都指向一種不依賴、不執著於特定條件的心靈自由，通過「無所待」顯現究竟解脫的特殊境界。

二、研究貢獻

綜合本研究對元曉《經論》創造性詮釋的分析可能提供了以下幾點學術貢獻：

第一，圓融會通的詮釋方法：元曉通過「一心開二門」的架構，以對立統一的思維統合了如來藏與唯識思想，並以「一心」來統攝（或說打破）有為法與無為法之間的隔絕。這種圓融是在「真俗無二而不守一」的原則下承認二元於現象層面的具體差異，又洞察本質的終極同一性。元曉將真如門與生滅門置於「一心」之中，強調了「不守一」的不可限定性特質，避免墮入任何一方的執著與單一觀點的侷限。這種統合方法為解決「性寂與性覺」的表面矛盾提供了不同角度的解決方案，也對理解有為與無為法間的關係、反思中印佛學的根本差異提供幫助。

第二，理論與實踐的體系統一：「無住」是元曉詮釋《三昧經》的核心精神，貫穿其本體論、認識論與解脫論三個層面。在本體層面真如以「不守一」展現超越性；在認識層面本覺以「無分別」顯示清淨性，而解脫層面修行者以「不取不捨」體現中道實踐。元曉透過《經論》將具體修行方法與「一心開二門」的理論架構統一起來，形成一個由實然的道理指出應然的修行；從應然性的信解道理再到實然性的親證道理，此一致的哲學體系。

「無住」既是理論原則，又是修行境界，更是本覺的本質特徵，體現元曉「體用」思想的系統性。

第三，文獻學基礎的重新判定：本研究通過術語使用分析，挑戰Buswell對文本影響關係的判斷，試圖論證《三昧經》並未直接受《起信論》影響，並確立《經論》晚於《起信論疏》的創作順序。另外，筆者也在分析「二入」、「三行」之處對所謂「達摩」的「二入四行說」與《三昧經》之間的關係重新進行了推論，並認為是《少室六門》參考了《三

味經》但並未參考過元曉的《經論》。這個判定在水野弘元的研究上再前進了一步。

第四，跨傳統的哲學會通：元曉跨傳統的創造性詮釋，不僅體現在融合印度佛教不同傳統上，更表現在與中國本土思想的交融中。《經論》中對莊子「環中」、「道樞」概念的借用，以及「無待」與「無住」之間的哲學呼應，揭示了佛教與道家在深層次上產生共鳴的可能性。

三、研究限制、自覺與展望

本研究存在以下限制：首先，在文獻使用上，本研究主要依據CBETA版本的《金剛三昧經》及《金剛三昧經論》，並參考Buswell的二手研究。然而該經尚有敦煌藏譯本以及Rulu的新英譯本等重要文獻資源。這些不同版本可能在文字、概念理解上存在差異，對於不同版本的比較研究將有助於更準確地理解原典思想，但受限於研究時間與篇幅，本研究未能進行系統性的版本比較。

其次，《三昧經》的真偽問題尚未完全解決，對其思想來源與年代的判斷仍存在不確定性，雖然文獻學考證的問題並非本研究的焦點，但筆者仍需澄清本研究對於文本來源與年代的基本立場以維持本研究立場的一致性。筆者目前傾向於認為《三昧經》是一個多層次的文本，記載了漢地不同時期（約5世紀至7世紀）、不同學派對具有特定傾向的佛學教義、修行法門的整理與記載。並試圖將他們整合在一個框架之下。而這樣的框架的代表了當時漢地某一種佛學學派的意見，並影響了後來所謂「禪宗」的早期教義。關於年代的判斷，筆者採取《出三藏記集》作為重要根據，也就將成書時間推至510前，也就意味著《三昧經》的哲學觀點最早能反映出5世紀的漢地佛學思想。然而也不能排除在《出三藏記集》的記載後仍有受到修改與增補的可能性。而若將後人增補的時間下限以元曉創作《經論》的時間為判準的話。那麼可以將《三昧經》的年代保守判定在6世紀初已有最早期的版本流通，最晚到7世紀初也還有增補的可能性。這個部分需對比其他出土文獻會有更精確的判定。關於作者的部分，筆者在本研究中至少排除了元曉作為《三昧經》作者的可能性，這點主要是基於對Buswell研究成果的批判，筆者反對他將作者判定為元曉或與元曉相關的朝鮮佛學家，也反對他基於這些判斷將《三昧經》的年代判斷於7世紀初。然而文獻的考證實非本研究的核心焦點與能力所及，因此將筆者的初步判定重述於研究限制

之處，待往後更多的研究資源來深入完成這方面的工作。

最後，更重要的是。筆者承認在本研究當中，《三昧經》本身的立場可在某種程度上已被元曉的理解給遮蔽，尤其是針對有為法與無為法之間的關係這一點。《三昧經》本身可能不支持「一心開二門」的這種解讀方式。元曉是在受到《起信論》影響後，自身在這個基礎之上再加以改良「一心開二門」的詮釋方式，並透過《三昧經》作為他展現其自身哲學創見的一個載體。《三昧經》作為「本覺思潮」的文獻，當中對於如來藏與阿賴耶識的模糊性使元曉有空間得以發揮他的理論創見。因此對於《三昧經》此文本自身立場的研究也是需要再深入進行的工作。

基於上述限制，未來研究或許可朝以下方向展開：

- 一、深化《三昧經》與《經論》的文獻學研究，尤其是《三昧經》本身更清晰的立場判定，以及與其他相關文本如《楞伽經》的對比。這能進一步確立《三昧經》與《經論》在隋唐佛教思想史上的位置。
- 二、擴展對元曉全部著作的比較研究，探討《經論》在其思想發展中的地位，以及與其他著作的思想差異與聯繫。特別是《起信論疏》與《經論》之間的概念轉變與理論深化，有助於理解元曉晚期思想的特點。

四、結語

元曉哲學思想的價值並不僅僅是古代抽象的佛學理論，也能是回應現代思想困境的源泉。在當今世界各種二元對立日益尖銳的背景下，元曉主張融合對立而不死守單一視角的智慧，提供了打破「非此即彼」思維的可能性。現代社會中，我們面臨全方位的對立。包含全球與區域、個體與社會乃至自我與他者之間的對立。這些對立所帶來的諸多衝突與摩擦往往使我們陷入觀點衝突與立場矛盾的掙扎，元曉強調的「不守一」呼籲我們在追求更高層次的平等性時，需要體認差異性的具體存在。看見種種差異之時，也要肯認更深層次的平等本質，以無住的態度面對複雜的現實。

不執著固定立場的實踐態度，對當代存在困境提供了不同視角。在身份認同所導致焦慮盛行的時代，人們不時陷入本質主義與虛無主義的兩極：或固執於僵化的身份標籤、或陷入揮之不去的虛無。這種平衡之道展示了一條既不執著於不變的自我定義，又不墮入

萬事皆空的虛無主義，提醒我們真正的自由不在於獲得某種特定身份或經驗，而是跳脫對任何固定立場、視角的執著。使我們深刻體會生命其實沒有非得怎麼樣不可。

這本作品中所蘊含的，不僅是佛學歷史中的重要篇章，更是能實踐於當下的智慧。在技術理性與情感訴求撕裂的時代、在後真相與極端主義蔓延的世界裡，元曉圓融不執的態度，為我們指引了一條在複雜現實中安頓心靈的道路。這條道路使我們能更加靈活地面對一切。既不迴避現實的紛爭，也不沉溺於表象的對立，而是指引我們在承認存在的條件性、覺察自身視角的局限性中，同時探索跳脫制約的可能。為了身在生滅無常、苦海無涯的你我，指出生命源頭那至始至終湛然清澈的一心之源。

參考書目



I、中文部份

一、古籍文獻（按時代先後排列）

以下古籍資料主要透過 CBETA（中華電子佛典協會，Chinese Buddhist Electronic Text Association）提供之網路版進行檢索，CBETA 的版本為 2024.R1。

- 《中論》卷 1、4，《大正藏》冊 30。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》卷 28，《大正藏》冊 27。
- 《佛性論》卷 2，《大正藏》冊 31。
- 《大般涅槃經》卷 2，《大正藏》冊 12。
- 《楞伽阿跋多羅寶經》卷 1，《大正藏》冊 16。
- 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
- 《出三藏記集》卷 3〈銓名錄〉，《大正藏》冊 55。
- 《轉識論》，《大正藏》冊 31。
- 《大乘義章》卷 9，《大正藏》冊 44。
- 《大乘起信論》，《大正藏》冊 32。
- 《金剛三昧經》卷 1，《大正藏》冊 9。
- 《少室六門》，《大正藏》冊 48。
- 《起信論疏》，《大正藏》冊 44。
- 《金剛三昧經論》卷 1、2、3，《大正藏》冊 34。
- 《大唐大慈恩寺三藏法師傳》卷 1，《大正藏》冊 50。
- 《大般若波羅蜜多經》卷 8，《大正藏》冊 8。
- 《入楞伽經》，《大正藏》冊 16。
- 《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16。
- 《成唯識論》卷 10，《大正藏》冊 31。
- 《解深密經疏》卷 3，《新續藏》冊 21。



《大乘入道次第》，《大正藏》冊 45。

《大寶積經》卷 112，《大正藏》冊 11。

《敦博本六祖壇經校訂全文》卷 1，《中華藏》冊 2。

《楞伽師資記》，《大正藏》冊 85。

《宋高僧傳》卷 4，《大正藏》冊 50。

《宗鏡錄》，《大正藏》冊 48。

《金剛三昧經通宗記》卷 6，《新續藏》冊 35。

二、中文專書與論文（按作者姓氏筆畫排列）

于德隆〈金剛三昧經真偽考〉，《圓光佛學學報》，20（2012）：135-192。

水野弘元〈菩提達摩的二入四行說與金剛三昧經：譯自駒澤大學研究紀要通卷第 13 號〉，
釋達和譯，《佛光學報》，4（1979）：67-94。

任博克〈作为哲学家的庄子〉，《商丘師範學院學報》第 31 卷第 4 期（2015）。

呂澂、熊十力〈辯佛學根本問題〉，中國哲學編輯部編，《中國哲學》第 11 輯，北京：人
民出版社，（1984）。

呂澂《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，（1991a）。

---〈試論中國佛教有關心性的基本思想〉，《呂澂佛學論著選集》，濟南：齊魯書社，
（1991b）：1413-1424。

林明照〈莊子「兩行」的思維模式及倫理意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016 年 6 月）：269-
292。

陳陶〈早期禪宗是一種本覺思想嗎？〉，《法鼓佛學學報》，33（2023）：39-89。

郭磊〈新羅元曉及其華嚴思想〉，《2022 華嚴專宗國際學術研討會論文集》下冊，2022：
315-330。

黃寶生《梵漢對勘入楞伽經》，中國社會科學出版社（2011）。

楊維中〈本淨，本寂與本覺-----論中國佛教心性論的印度淵源〉，《普門學報》，11
（2002）：23-49。

戴密微《吐蕃僧諍記》，耿昇譯，拉薩：西藏人民出版社，2001。

漢斯-格奧爾格·梅勒、德安博《游心之路：《莊子》與現代西方哲學》，北京聯合出版公司，2019。

釋印順《中國禪宗史》，《印順法師佛學著作集》第40冊，台北：正聞出版社。



II、外文部份

一、專書

Buswell, Robert E. (1989). *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon*. Princeton: Princeton University Press.

van Schaik, Sam. (2014). *The Tibetan Chan Manuscripts: A Complete Descriptive Catalogue of Tibetan Chan Texts in the Dunhuang Manuscript Collections*. Papers on Central Eurasia 1(41). Bloomington: Sinor Research Institute for Inner Asian Studies, Indiana University.

二、期刊論文

Muller, A. Charles (2016). “The Emergence of Essence-Function (ti-yong) 體用 Hermeneutics in the Sinification of Indic Buddhism: An Overview.” *불교학리뷰 (Buddhist Studies Review)*, 19: 111-152.

三、日文論文

千明束道（1983）。〈金剛三昧經論の一考察〉，《印度學佛教學研究》，第62期：627-628。

石井公成（1998）。〈金剛三昧經の成立事情〉，《印度學佛教學研究》，第92期：551-556。

全海住（1999）。〈元曉の和淨原理---華嚴一心について〉，《印度學佛教學研究》，第95期：344-348。