

以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視 ——做為佛教住地學說的奠基工程*

蔡耀明

臺灣大學哲學系副教授

摘要

本文以住地課題為焦點，以心身安頓為著眼，展開以概念、視角、與觀點為要項的哲學檢視，從而奠定佛教住地學說建構上的基礎工作。如此的研究主題，以心身安頓為著眼，也就是將所要觀看的角度，設定為生命歷程當中的心身變化，或心身一再地經歷結合又解散的波動或震盪，追問要如何安頓，或要安頓在什麼境域，所謂的心態和身體，才算是確實安頓了。由於以心身安頓為著眼，進行住地課題在概念、視角、與觀點的哲學檢視，這對於建構佛教的住地學說，可以說是相當重要的奠基工程。

主要的文獻依據有二，一為佛教解脫道的《阿含經》，另一為佛教菩提道的《大般若經·第四會》。既然以打造佛教的住地學說之基礎為要務，在文獻的依據上，理應包含解脫道與菩提道而不偏廢，並且特別考量經典在修行道路教學的基礎性格，因此《阿含經》和《大般若經·第四會》，即列為首選。

在論述的行文，本文由如下的十節串連而成。第一節，「緒論」，開門見

* 收稿日期：2011/05/18，通過審核日期：2011/07/31。本文初稿，曾於 2010 年 7 月 18 日，在蒙古國立大學外語學院、臺灣大學文學院聯合舉辦的“The Mongolian Taiwanese Academic Conference: The Culture, Philosophy and Religion from Yuan Period”（「從元代傳承下來的文化、哲學、宗教」學術研討會），以“Philosophical Reflections on Sentient Beings' Abiding-Places and Abiding in Reality As-it-is concerning Cyclic Transmigration”（〈眾生住地與生死輪迴之確實安住的哲學反思〉）口頭發表。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議；投稿過程，匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。

山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，解明關鍵概念，包括住地、此生住地、無自性、空、心身安頓。第三節，將提問意識顯題化，問及何以關切心身安頓，怎樣關切心身安頓，以及怎樣從心身安頓之關切，提出有關住地的論題。這不僅說明《阿含經》在心身安頓的關切與教學，而且凸顯《大般若經·第四會》在心身安頓更為廣泛的關切與教學。第四節，討論心身安頓與此生住地之間可能的關係。將可能是連續光譜的眾多觀點，以對比的方式，分成二邊。一邊認為，「土地／所在」可藉由特別被看重的地緣關係，充當有情安頓心身的依靠；另一邊則認為，「土地／所在」無常而變動不居，根本不適合去安頓任何的事物或有情。第五節，依據《大般若經·第四會》，一方面，著眼於生死輪迴的流程，另一方面，著眼於諸法實相的道理，觀看此生住地，進而提出觀看的論點。第六節，從生死輪迴的脈絡，顯發出實事求是的住地遷移觀，討論佛法在住地課題做出什麼樣的教學說明，以及打開怎樣的視野。第七節，整理出四個論點，說明大乘菩薩藉由安住於般若波羅蜜多之修學，達成心身安頓。第八節，從生生世世持續修行的脈絡顯發的住地遷移觀，包括從過去生延伸到這一輩子，以及從這一輩子延伸到未來生。第九節，引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓，此之謂「格局廣大的、高超出路導向的心身安頓」。第十節，「結論」。

本文在研究主題的探討，可以扼要整理成如下的五個論點。其一，放眼生命起伏不定的流程，任何的住地，包括此生住地，都是無自性的。其二，任何的住地，就其單純為住地而論（*abiding-place per se*），由於是無自性的，都不足以單獨做為心身安頓合格的選項。其三，若以為心態和身體可永久或固定安頓在任何的住地，則不僅見解不正確，埋下情意攪動的禍根，而且造成心身誤置（*a misplaced reliance concerning mind-body*）的局面。其四，大乘菩薩以安住於般若波羅蜜多之修學，達成心身安頓。其五，大乘菩薩以引導有情安住於三乘之修學，助成有情的心身安頓。

【目次】

- 一、緒論
 - (一) 研究主題
 - (二) 研究背景
 - (三) 文獻依據
 - (四) 學界研究概況
 - (五) 研究進路與方法
 - (六) 論述架構
- 二、關鍵概念的解明
 - (一) 住地、此生住地
 - (二) 無自性、空
 - (三) 心身安頓
- 三、心身安頓成為關切與教學的重心
 - (一) 心身安頓何以成為關切的重心
 - (二) 《阿含經》在心身安頓的關切與教學
 - (三) 《大般若經·第四會》在心身安頓更為廣泛的關切與教學
- 四、心身安頓與此生住地之間可能的關係
- 五、《大般若經·第四會》以生死輪迴與諸法實相為著眼所觀看的此生住地
 - (一) 著眼於生死輪迴的流程
 - (二) 著眼於諸法實相的道理
 - (三) 雙重角度的論述
- 六、《大般若經·第四會》從生死輪迴的脈絡顯發的住地遷移觀
- 七、大乘菩薩以安住於般若波羅蜜多之修學達成心身安頓
 - (一) 安住於般若波羅蜜多之修學
 - (二) 徹底認清關聯事項是否具備可被居住性
 - (三) 相續不斷地經營可長可久的修行道路
 - (四) 於一切法無所攝受之禪定與智慧

八、從生生世世持續修行的脈絡顯發的住地遷移觀

（一）從過去生延伸到這一輩子

（二）從這一輩子延伸到未來生

九、引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓

十、結論

關鍵詞：住地、心身安頓、無自性、《阿含經》、《般若經》

一、緒論

為求清晰且快速呈現整篇文章的要項，以及勾勒大致的輪廓，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「文獻依據」、「學界研究概況」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

（一）研究主題

本文以住地課題為焦點，以心身安頓為著眼，展開以概念、視角、與觀點為要項的哲學檢視，從而奠定佛教住地學說建構上的基礎工作。如此的研究主題，以心身安頓為著眼，也就是將所要觀看的角度，設定為生命歷程當中的心身變化，或心身一再地經歷結合又解散的波動或震盪，追問要如何安頓，或要安頓在什麼境域，所謂的心態和身體，才算是確實安頓了。由於以心身安頓為著眼，進行住地課題在概念、視角、與觀點的哲學檢視，這對於建構佛教的住地學說，可以說是相當重要的奠基工程。

之所以稱為奠基工程，有鑒於佛教的住地學說雖然以哲學的檢視為基礎，卻不限於基礎的層次。所謂的學說（doctrine），大致由一套相關的概念、命題、和準則（principle）所組成，用以探問、觀看、說明、解釋、指引、或教導該學說所要面對的或施用的整個對象。學說有待建構或提出。然而，隨著取材的範圍、切入的視角、以及對於學說之生性（nature 或本性）在採認上各有偏重，¹ 以至於所提出的學說，連帶地，即呈現多樣與分化的情形。儘管如此，環繞在怎麼探問與觀看住地此一焦點課題，針對因而帶出來的概念、命題、和準則，展開嚴格的哲學檢視，毫無疑問地，將能打下良好的基礎，據以

¹ 參閱：Alister McGrath, "Chapter 3: The Nature of Doctrine: Four Theses," *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism* (Vancouver: Regent College Publishing, 1997), pp. 35-80. McGrath 將學界所採認的學說之生性，整理成如下的四類：其一，認為學說的功能在於做為一套社會的標界（social demarcation）；其二，認為學說在於詮釋敘事（interpretation of narrative）；其三，認為學說在於詮釋經驗；其四，認為學說在於做成真理宣稱（truth claim）。

建構更為完善的住地學說。²

（二）研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的條件，狹義上稱為研究動機，是多重的，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，³ 主要得力於如下的三條線索。第一，住地、心身、安頓，不僅是現實的生活世界重要的現象與課題，也是當代學界，包括文化研究與佛教，都相當重視的課題，而無自性尤其是佛教用以解釋世界極其關鍵且獨具特色的視角與觀念，因此，做為建構佛教的住地學說的先驅式的奠基工程，將可延續和推進佛教哲學的鑽研，也有助於佛教哲學重視生活世界而與當代學界或文化研究接軌。第二，以心身安頓為著眼，注重生命起伏不定的流程，思索心身何所安頓，期望經由如此的探討，可做出持續在經營的生命哲學與文化研究的一些成果。第三，以《阿含經》和《大般若經·第四會》為主要的文獻依據，針對住地課題展開哲學的檢視，期望將佛教經典的教學與研究，推向新的里程碑。

（三）文獻依據

本文主要的文獻依據有二，一為佛教解脫道的《阿含經》，另一為佛教菩提道的《大般若經·第四會》。既然以打造佛教的住地學說之基礎為要務，在文獻的依據上，理應包含解脫道與菩提道而不偏廢，並且特別考量所依經典在修行道路教學的基礎性格，因此《阿含經》和《大般若經·第四會》，即列為首選。

《阿含經》，除了漢譯本，也將大量參考當代的日譯本與英譯本。至於《大般若經·第四會》，又稱為《八千頌的般若經》（*Aṣṭasāhasrikā*

² 有關奠基工程、學理基礎，可參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》54，頁 14-17、20-23。

³ 國科會 98-100 年度專題研究計畫（98-2410-H-002-124-MY3），題目為「佛教經典的住地學說與心身安頓之實踐」。

Prajñāpāramitā) 或《小品般若經》(the *Smaller Mahā-prajñāpāramitā-Sūtra*)，透過般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitā*/ perfection of wisdom) 的修學為主軸所開發的圓滿的智慧，至少在觀念與視野的骨幹上，打造出廣大且高超的修行道路。⁴ 在引證的方式上，以漢譯本為主，再於注腳，略記相關傳譯本的出處頁碼，以供參照。

(四) 學界研究概況

以《阿含經》或《大般若經·第四會》為主要的文獻依據，從生命哲學的視野，建構佛教的住地學說，進而論議心身安頓之實踐，像這樣子的研究，在學界相當少見。就此而論，本文的做法，不僅相當獨特，而且在佛教哲學界也將形成開風氣之先的效果。

和本文的主題多少相關的研究情形，可以粗略分成如下的五類：

1. 住地之文化研究或地緣哲學探討

從文化研究⁵ 或地緣哲學 (Geophilosophy) 的視角，以大地 (earth) 和領土 (territory / 疆域、地盤) 這一組概念的對比，討論所謂的去領土化 (deterritorialization / 去疆域化) 和再領土化 (reterritorialization / 再疆域化) 在領土的建構與解構之間形同拉鋸的局面。⁶

2. 住地之人文的或文學的研究

⁴ 有關《大般若經·第四會》在文獻的流傳情形，及其眾多語言的傳譯本，可參閱：Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature* (Tokyo: The Reiyukai, 1978), pp. 46-55。

⁵ 有關文化研究，可參閱：蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據〉，《臺大佛學研究》16，頁 70-75。

⁶ 參閱：Mark Bonta, John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004); Jeremy Crampton, Stuart Elden (eds.), "Introduction," *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography* (Aldershot: Ashgate, 2007), pp. 1-16; Stuart Elden, "The Convalescent: Geographies of Health and Illness," *Reading Nietzsche at the Margins* (West Lafayette: Purdue University Press, 2008), pp. 205-218; Leonard Guelke, "Nietzsche and Postmodernism in Geography: An Idealist Critique," *Philosophy & Geography* 6/1, pp. 97-116。

例如，《中央大學人文學報》，第 36 期（2008 年 10 月），以「地域與文化」為整期的專題，刊出此一專題的六篇文章。然而，側重的，在於作品析論與住地敘事，較缺乏哲學進路的文章，並沒有討論到住地無自性，也幾乎沒有從住地的討論關聯到心身安頓之實踐。

3. 住地之佛教史學的研究

從佛教史學的視角，佛教流傳到一些國家，所謂佛教中國化或佛教日本化的現象，一直引起佛學界的高度興趣，似乎歷久不衰。由於佛教流傳到一些地方，所謂佛教本土化或佛教在地化（domestication of Buddhism; localization of Buddhism）的呼聲，也似乎頗能引起迴響。⁷ 然而，這一類的研究，在研究進路、視角、與論點等方面，都與本文顯示頗大的差異。

4. 住與不住之佛教思想的研究

例如，Sung-ja Han 討論僧肇的〈物不遷論〉在不住（no abiding）和不遷（no leaving）的不二中道之思想。在處理的手法上，和本文較為接近，但是既未落實在住地課題，亦未關聯到心身安頓之實踐。⁸

5. 住地之佛教國土觀或淨土觀

這一類的作品相當多，專書、論文集、和期刊論文都有。例如，日本佛教學會（編），《佛教における國土觀》（京都：平樂寺書店，1993）。此一論文集所收錄的文章，或可提供佛教的國土觀或淨土觀概括的認識，重點大都偏於語詞、文獻、傳統、和思想要點的整理。然而，哲學性格較為薄弱，學理奠基的與後設的探討也頗匱乏，而且在佛教經典之間的義理連貫，仍然留下很大努力的空間。

⁷ 參閱：Richard McBride II, *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Hwaŏm Synthesis in Silla Korea* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2008); Charles Prebish, Martin Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia* (Berkeley: University of California Press, 2002)。

⁸ Sung-ja Han, "The Middle Path of No Abiding and No Leaving in the 'Immutability of Things' by Seng-chao," *International Association for Buddhist Thought & Culture* 4, pp. 165-187.

(五) 研究進路與方法

本文用主標題很清楚地表明，所要從事的工作為哲學的檢視，因此採取哲學的研究進路，從哲學探問之基礎，以期建構生命哲學視野的住地學說。⁹

至於研究方法方面，除了研讀所依據文獻的相關傳譯本，以及參考學界的相關論著，列為重點項目的，至少包括如下的三個環節。環節一，專門用詞或關鍵概念之處理。一方面，經由引證文獻所涉及的專門用詞，盡量精簡，避免被一大串的專門用詞所圍困或掩蓋，反而不利於清晰的論理，或增添理解的紛擾；另一方面，界說和釐清關鍵概念，奠定哲學探討在概念裝備上的良好基礎。環節二，課題與論題之處理。以住地為基本課題 (fundamental topic)，以心身安頓為著眼，提出生命哲學上的一系列的論題 (questions)。例如：為什麼有必要關切心身安頓，且以此關切為角度，考量生存在世界的事情？心身安頓與此生住地之間，可能形成什麼樣的關係？著眼於生死輪迴的流程，怎樣觀看此生住地？著眼於諸法實相的道理，怎樣觀看此生住地？環節三，以論題為核心的視角與論理。透過佛教典籍的深入研讀，不僅有助於針對哲學課題提出另類的、尖銳的論題，而且在嘗試跟進佛法的視角，重新鋪陳佛法論理的程序，檢視其立論的根本觀念，以及建構成一套學說的過程當中，即可發而為哲學的思辨，用以處理或解決由信念、成見、分別、或論斷所造成的一些哲學問題，甚至進而在論理上解開課題或論題的一些實相 (*dbarmatā; dbarmāṇām dbarmatā; tattva; tattva-lakṣaṇa; bhūtatā/ reality as-it-is/ 諸法實相、實在、實在性*)。

⁹ 有關以典籍為依據如何做出有價值的哲學探討在方法學的討論，可參閱：Ryan Nichols, "Why is the History of Philosophy Worth Our Study?", *Metaphilosophy* 37/1, pp. 34-52。有關佛教做為哲學，可參閱：William Edelglass, Jay Garfield (eds.), "Introduction," *Buddhist Philosophy: Essential Readings* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 3-8; Mark Siderits, "Chapter 1: Buddhism as Philosophy?," *Buddhism as Philosophy: An Introduction* (Hants: Ashgate, 2007), pp. 1-14; Phil Washburn, "Chapter 1.7: Is Buddhism Philosophy?," *Philosophical Dilemmas: A Pro and Con Introduction to the Major Questions* (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 92-112。

（六）論述架構

在論述的行文，本文由如下的十節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，解明關鍵概念，包括住地、此生住地、無自性、空、心身安頓。第三節，將提問意識顯題化，問及何以關切心身安頓，怎樣關切心身安頓，以及怎樣從心身安頓之關切，提出有關住地的論題。這不僅說明《阿含經》在心身安頓的關切與教學，而且凸顯《大般若經·第四會》在心身安頓更為廣泛的關切與教學。第四節，討論心身安頓與此生住地之間可能的關係。將可能是連續光譜的眾多觀點，以對比的方式，簡化分成二類。一類認為，「土地／所在」可藉由特別被看重的地緣關係，充當有情安頓心身的依靠；另一類則認為，「土地／所在」無常而變動不居，根本不適合去安頓任何的事物或有情。第五節，依據《大般若經·第四會》，一方面，著眼於生死輪迴的流程，另一方面，著眼於諸法實相的道理，觀看此生住地，進而提出觀看的論點。第六節，從生死輪迴的脈絡，顯發出實事求是的住地遷移觀，討論佛法在住地課題做出什麼樣的教學說明，以及打開怎樣的視野。第七節，整理出四個論點，說明大乘菩薩藉由安住於般若波羅蜜多之修學，達成心身安頓。第八節，從生生世世持續修行的脈絡顯發的住地遷移觀，包括從過去生延伸到這一輩子，以及從這一輩子延伸到未來生。第九節，引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓，此之謂「格局廣大的、高超出路導向的心身安頓」。第十節，「結論」。

二、關鍵概念的解明

本文以住地、無自性、心身安頓為論述上的關鍵概念。其中，住地做為焦點課題，無自性做為所依經典的基本觀點，而心身安頓則做為著眼的重心。這一節，略做關鍵概念的界說和釐清，或許有助於後續的論述建立在關鍵概念都已適當處理的基礎上，這也是哲學的研究進路在基礎上很必要的措施之一。

（一）住地、此生住地

住地 (*vāsa-bhūmi*; *vibāra-bhūmi*/ abiding-places; residing places) 或住居 (*pratiṣṭhā*/ abode), 意指居住的所在或地方。單純以生命歷程和住所之間的生活關聯為考量, 包括土地、房舍、水域、天空, 若用來做為居住的所在, 即可稱為住地。

住地, 不僅不同於國籍, 比國籍來得更為基礎, 而且也不必以某一個特定的國家或領土 (territory) 為限。如果以當前的這一輩子為範圍, 從入胎、住胎、出生、居住、棲息、遷移、求學、工作、旅遊、死亡、到埋葬所歷經的一系列的所在, 總括稱為此生住地 (abiding-places in this lifetime)。由此可知, 此生住地的範圍廣泛, 內容多樣, 至少包括入胎地、出生地、棲息地、工作地、死亡地、埋葬地。如果從波段式生命歷程的二端拉出生死輪迴, 在此生住地之前, 則為上一輩子的住地, 或過去的生生世世的住地; 在此生住地之後, 則為下一輩子的住地, 或未來的生生世世的住地。¹⁰

（二）無自性、空

無自性 (*niḥ-svabhāva*/ without own-being; absence of own-being), 所要檢視的角度, 在於所認知的事情、事物、或構成要項, 是否具備該事情、事物、或構成要項本身的存在, 是否本身存在為該事情、事物、或構成要項, 亦即, 是否具備自性 (*sva-bhāva*/ own-being; inherent existence; a self-contained substantiality)。如此切入的視角, 凸顯事情在緣起 (*pratītya-samutpāda*/ conditioned (or dependent) co-arising) 緣滅 (*nirodha*; *pratītya-samutpāda*/ conditioned (or dependent) cessation) 的因緣變化之流, 經歷結合 (*sāmagrī*/ concord) 解散 (*vi-sāmagrī*/ discord) 的波動, 因而欠缺自性, 或不具備自

¹⁰ 參閱：蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《臺大佛學研究》17，頁 17-19；Tim Cresswell, *Place: A Short Introduction* (Malden: Blackwell Publishing, 2005)；Tim Cresswell, "Place," *The International Encyclopedia of Human Geography* (Oxford: Elsevier, 2009), pp. 1-9。

性。針對這樣子檢視開來的情形或意義，就可稱為無自性的、空的（*sūnya/empty; void*）、或自性空的（*svabhāva-sūnya/empty of own-being*）。如果表述如此情形或意義的抽象狀態，就可稱為無自性（之）性（*niḥ-svabhāvatā; niḥ-svabhāvata/without own-beingness; state of being without own-being*）、空（之）性（*sūnyatā/emptiness; voidness; openness*）、或自性空（之）性（*svabhāva-sūnyatā/emptiness of own-being; state of being empty of own-being*）。¹¹

無自性或空之視角，可以用到所有的事情或觀念，包括住地。如果用到住地，就說住地是無自性的，簡稱為住地無自性（*absence of own-being in abiding-places*）；或者說住地是空的，簡稱為住地空（*emptiness of abiding-places*）。住地無自性，也就是住地空，意指被認定為住地的，事實上，處於因緣變化之流，並非本身即存在為所認定的住地，亦即，欠缺所認定的住地本身的存在。

（三）心身安頓

心身安頓此一概念，在概念上，等同心身安立、心身安住之語詞。所謂的心身安頓，至少如下的四點，有待解明。

1. 所謂的安頓，是什麼意思呢？這可以從二方面說明。一方面，訴諸差異的對比；安頓，意指和流離失所相對比的情形。另一方面，訴諸同義詞或近似詞；安頓，類似通常所謂的安置、或定居，使得居住或行住坐臥有個著落。

2. 心身安頓，在語詞上，類似安身立命。然而，安身立命之身，似乎過於片面或狹窄；至於安身立命之命，或指生命，或指性命，不僅語詞的歧義稍嫌嚴重，而且往往夾帶諸如性命、天命、或命運等特定意識形態的包袱。有鑑

¹¹ 參閱：Jan Westerhoff, “Chapter 2: Interpretations of Svabhāva,” *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2009), pp. 19-52；立川武蔵，“Svabhāva and Sūnyatā”，《印度學佛教學研究》第 43 卷第 2 號，頁 26-32；那須真裕美，〈中期中觀派における自性（sva-bhāva）解釈〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號，頁 56-60。

於此，安身立命，容或較貼近口語，卻不見得最適合做為學術論述的關鍵概念。

3. 心身安頓，在語詞上，也類似生命安頓。然而，如果將生命界說為「使生命之顯現得以成為如此的生命歷程之一貫的根本、機制、或道理」，¹²由於做為生命歷程一貫的根本之生命，既是一貫的，且是根本的，似乎不構成安頓與否的困擾，也不必再增添任何的安頓之造作，以至於講說生命安頓，容或也很貼近口語，卻可能較容易造成語意的誤導。

4. 這就有必要考量：如果談到安頓，所要安頓的，會是什麼樣的事情或情形呢？針對此一提問，嘗試用三個步驟的方式，帶出可能的線索或答案。

第一個步驟，所要安頓的，應該是根本於生命而顯現出來的生命歷程。直接講生命歷程之安頓，或許最為貼切，卻似乎還不太合於口語表述的習慣。

第二個步驟，所要安頓的，在於生命歷程當中，被認定為生命體、個體、個人、或自我的事情或情形。問題是，講說個體之安頓或自我之安頓，雖然比較接近口語表述的習慣，卻由於個體或自我之概念，傾向於夾雜著相當濃厚的單一性或單一性存在之意涵，使得沿用這一類的概念在考察安頓之課題的時候，比較顧慮不到甚至輕易犧牲掉生命歷程的動態與多樣。

第三個步驟，所要安頓的，在於生命歷程當中，被認知為生命體之構成部分的和合組成的事情或情形，例如，心身（*citta-kāya*/ mind-body）、名色（*nāma-rūpa*/ name-and-form）、¹³五蘊（*pañca-skandha*/ five aggregates）。以心身安頓為例，既不意味心身各為實體（substance），也不意味心身之間具有分別性、對立性、或邊界性，而只是將通常所謂的生命體，基於分析上的構成部分的和合組成，換個方式，說為心身。¹⁴

¹² 參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》35，頁 155-190。

¹³ 參閱：西村實則，〈アビダルマの名色論〉，《大正大学研究紀要》72，頁 275-286；李泰昇，〈初期仏典の Nāma-rūpa について〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》22，頁 17-6；舟橋智哉，〈縁起経における識・名色と渴愛〉，《印度學佛教學研究》第 52 卷第 1 號，頁 168-171。

¹⁴ 此外，佛法很常見的一組語詞為三業（*tri-karman*/ three kinds of action; threefold action）之身業（*kāya-karman*/ bodily action）、語業（*vāk-karman*/ verbal

因此，從安身立命、生命安頓、生命歷程之安頓、個體之安頓、或自我之安頓等相關的語詞當中脫穎而出，心身安頓或許不失為較佳的選擇。至於討論心身安頓，意指就生命歷程當中做為生命體之和合組成的心態和身體，展開安頓與否之論述：一方面，心態和身體如何可能不至於流離失所？另一方面，心身之居住如何可能有個著落？

三、心身安頓成為關切與教學的重心

心身安頓並不是那麼理所當然地位居關鍵概念；在研究上，也不是只要做了界說或釐清，就可以交差。來得更為基礎的，在於將提問意識顯題化，問及何以那麼關切心身安頓，怎樣關切心身安頓，以及怎樣從心身安頓之關切，提出有關住地的論題。這一項重點工作，配合本文所依據的二部典籍，將以如下的三個小節，逐一說明和處理：首先，心身安頓何以成為關切的重心；其次，《阿含經》在心身安頓的關切與教學；第三，《大般若經·第四會》在心身安頓更為廣泛的關切與教學。

（一）心身安頓何以成為關切的重心

設想沙粒隨風飄零，有什麼好關切的。沙粒飄浮在天空，掉落流水，或是和水泥攪拌在一起，這些情形在沙粒之安頓的境遇上，有什麼基本的差別？

設想野生動物在荒野、草原、或森林遊走，有什麼好關切的。野生動物遊走在荒野，掉落陷阱，慘遭屠殺，或是被關在動物園裡面，這些情形在野生動物之安頓的境遇上，有什麼基本的差別？

設想一個人隨著時局的起伏或動盪而走過一生，有什麼好關切的。一個人

action)、意業(*manah-karman*/ mental action)或心業(*citta-karman*/ mental action)。參閱：蔡耀明，〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉，《圓光佛學學報》15，頁 6-8；Étienne Lamotte (tr.), *Karmasiddhīprakarāṇa: The Treatise on Action by Vasubandhu* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1988), pp. 18-20。池上和夫，〈身・語・意の三業について〉，《印度學佛教學研究》第 34 卷第 2 號，頁 268-272。

隨波逐流，無所事事，認真學習，死守家園，四處流浪，歷盡坎坷，一生順利，慘遭橫禍，或是壽終正寢，這些情形在一個人的心身安頓的境遇上，有什麼基本的差別？

事物或心身之安頓，只能（只應該）就個別的情形或某一種類的情形加以討論，還是也可能（也應該）論究普遍意義的安頓？

是否可以就一切的有情，討論心身在安頓和不安頓之間普遍的區別？如果是的話，區別的判準是什麼？

普遍意義上，說到了心身安頓，或做到了心身安頓，能夠怎樣？心身不安頓，又會怎麼樣？

類似的設想和疑問，當然可以一個接著一個上場。如果這意味著關切的話，那麼，有什麼好關切的？為了理解這一系列的說詞在問什麼，有必要先將所謂的關切、關心、或在乎，分析出二個部分：其一，用語詞所包裝的關切對象；其二，關切對象的現實情形。例如，用語詞所包裝的關切對象，可以是當事者的子女、事業、家庭、社會；至於關切對象的現實情形，則可以是這些對象在現實上的苦樂、善惡、正邪、貧富、成敗、興衰、或治亂。

以心身安頓而論，用語詞所包裝的關切對象，指的是心態和身體；至於關切對象的現實情形，則為心態和身體在現實上是否處於安頓的狀態。然而，這又是在關切什麼呢？

哲學或宗教的活動，往往發出普遍的關切，或深刻的好奇，而非只侷限在一時、一地、一景、一物的情況。關切的對象，宏觀上，主要為生命、生命歷程、世界、一切事物、一切項目；至於關切對象的現實情形，基本上，則為諸法實相（實在性）、知識、智慧、價值、德行、邪惡、和超脫。¹⁵

如果將關切的對象，從宏觀的生命歷程，聚焦在外殼被稱為生命體的，再將外殼被稱為生命體的，以分析的方式解開為構成部分，這就來到像心態和身

¹⁵ 參閱：Richard Creel, *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue* (Malden: Blackwell Publishers, 2001), pp. 6-9; Nicholas Rescher, *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing* (Malden: Blackwell Publishing, 2001), pp. 6-10。

體這樣的構成部分。¹⁶ 換言之，之所以關切心態和身體，可以說主要來自於哲學或宗教的活動對生命歷程普遍的關切。

一旦以心態和身體為關切的對象，可能關切的現實情形，多到不勝枚舉。略舉少數為例：心態和身體是否健康、優雅、合宜、和諧、安頓、二元、邪惡、束縛、不朽，以及能力的大小、功用的強弱。這許多可能關切的現實情形，不僅敞開心態和身體的眾多面向，而且也轉接為哲學、宗教、人文、或社會的各個學門或學科在探究上可著手的視角。

有關心態和身體在眾多可能關切的現實情形當中，安頓與否，不僅在日常生活，而且在哲學或宗教的活動，都成為相當受到重視的面向之一。在關切心身安頓之後，接下來可探討的論題，同樣不勝枚舉。例如：心態和身體之為安頓，其實相為何？通常有關心身安頓的見解，在知識學上，哪些是較為正確的，以及哪些是錯誤的？如何可能形成有關心身安頓的正確知識？放在生命歷程來衡量，心身安頓具有怎樣的價值？放在生命實踐來衡量，從事心身安頓的修行或經營，可以開發出什麼樣的生命內涵或德行？以束縛和超脫這一組概念來衡量，心身安頓傾向於加重心身之束縛，還是傾向於促成心身之超脫？透過以上一系列的探問，可以看出，以心態和身體為對象，關切其安頓與否的現實情形，將廣泛開啟哲學或宗教的活動基本上所要關切的眾多論題。

總之，基於哲學或宗教的活動對生命歷程普遍的關切，順理成章，就會以心態和身體為關切的對象，而且關切心身安頓與否的現實情形。

（二）《阿含經》在心身安頓的關切與教學

《阿含經》以解脫道著稱，而且在佛教的傳統當中，具有相當基礎的地位，是形成入門認識首要依據的典籍。有關心身安頓的關切與教學，談論的範圍雖然頗為廣泛，記載卻相當零散，因此有必要稍做要點的整理。為求一目了然，大致整理為如下的五個要點。其一，經由關切生死輪迴，連帶地關切有情

¹⁶ 所謂的「外殼」，意指一般世人習以為常的外貌、外形、外觀、樣相、特徵，及其關聯的概念，包括「個人」、「馬匹」、「自我」、「有情」之概念。

之心態和身體在生死輪迴不斷地結合和解散的情形，進而關切心身安頓。其二，心身安頓之實踐，其要領，在於正念（mindfulness）、心住（mental abiding; abiding of the mind）；其要道，則在於導向逐步地解脫世間的流轉，從而安住解脫道的修學，以至於安住解脫之涅槃。其三，為求心身之安頓，反而必須於世間無所住。其四，心身之安頓，若切在法性之實相的層次，稱為「法住」（*dhamma-ṭṭhiti/ dharma-sthita; dharma-sthiti/ the abiding (or fixity in place) of dharma; the abiding reality*）或「法住性」（*dhamma-ṭṭhitatā/ dharma-sthītātā/ the state of the abiding of dharma*）。¹⁷ 其五，修行者確實有能力安頓而安樂，然後才得以成為一般有情學習的表率，乃至於才有能力助成一般有情的安頓和安樂。

1. 生命歷程在有情手裡，卻變調成為生死輪迴或生死流轉；由於受困在生死輪迴紛至沓來的困苦情形，當然值得深刻的關切。經由關切，進而將認知的觸角，往二方面延伸。

一方面追問：什麼樣的因素，具有推動生死輪迴的關鍵作用？就此而論，主要的因素，都不是任意推托給外在、惡魔、運氣、自然、命定、或天意，不認為那樣就可以把責任撇得一乾二淨，而是將問題的癥結，標示為正好浮現在有情心路歷程上的見解、認知、或情意，例如我見、無明、貪愛。

另一方面則追問：不斷地經歷生死輪迴的，是什麼樣的事項？就此而論，佛法教學的特色之一，將探討的入手處，既不寄放在像個人或特定生物那樣在日常談話很慣用的語詞，也不寄放在像自我或它者那樣幾乎最常被掛在嘴邊的人稱代名詞，而是著眼於將有情打開外殼從而顯露的構成部分，例如，心身、名色、五蘊。如此的講究，不僅有助於避免僅環繞著外殼的層次在打轉，或淪為受到日常語詞或人稱代名詞拖累的遐想，而且特別有利於就諸多構成部分在變化流程的因緣聚散的情形，展開實事求是的觀照。因此，經由關切生死輪迴，連帶地關切有情之心態和身體在生死輪迴不斷地結合和解散的情形，進而

¹⁷ 參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》54，頁 17-19。大森一樹，〈十二支緣起と法住智に関する一考察〉，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 1 號，頁 155-158，大森一樹，〈Saṃyutta-nikāya における法住智〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》40，頁 65-80。

關切心身安頓。¹⁸

2. 觀念上或態度上，於世間無所住，並非因此只要消極地無所事事，好像就可以高枕無憂地拋開心身不得安頓的問題。假如只是消極地無所事事，而不從根本去調整生命歷程的軌道、甩開長期所累積習性的拖累、以及強化超脫的生命力量，大概還是依舊深深陷溺在心態和身體終將破散而看不到何所著落的窘境。¹⁹ 佛法教導於世間無所住，如此一來，正好提供良好的機會，一方面，以正念、心住為要領，精進地把修行的工夫，用在越來越能敏銳地覺察心態和身體各方面的因緣變化之流，培養和強化觀照力；另一方面，則以導向解脫世間的流轉為要道，精進地把修行的工夫，用在心身解脫之道的逐步推昇，培養和強化解脫力。²⁰ 這二方面搭配出來的積極的修行，將使心態和身體的

18 例如，爾時，世尊告諸比丘：「何所有故，何所起，何所繫著，何所見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉，不知本際？」……佛告比丘：「諦聽！善思！當為汝說。諸比丘！色有故，色事起，色繫著，色見我，令眾生無明所蓋，愛繫其首，長道驅馳，生死輪迴，生死流轉。受、想、行、識，亦復如是。」《雜阿含經·第 133 經》，T2, no. 99, p. 41c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I (Boston: Wisdom Publications, 2000), p. 992。

19 例如，「由是放逸故，不能度彼岸。……由不放逸故，能度彼岸。」《別譯雜阿含經·第 133 經》，T2, no. 100, p. 426b。

20 例一，「『彼善男子難陀勝念、正知』者，是善男子難陀，觀察東方，一心正念，安住觀察；觀察南、西、北方，亦復如是，一心正念，安住觀察。如是觀者，世間貪、愛、惡不善法不漏其心。彼善男子難陀，覺諸受起，覺諸受住，覺諸受滅，正念而住，不令散亂；覺諸想起，覺諸想住，覺諸想滅；覺諸覺起，覺諸覺住，覺諸覺滅，正念心住，不令散亂——是名『善男子難陀正念正智成就』。」《雜阿含經·第 275 經》，T2, no. 99, p. 73b。

例二，「禱破！比丘如是正心解脫，便得六善住處。云何為六？禱破！比丘眼見色，不喜不憂，捨求無為（*upekhako viharati*），正念正智。禱破！比丘如是正心解脫，是謂得第一善住處。如是，耳、鼻、舌、身，意知法，不喜不憂，捨求無為，正念正智。禱破！比丘如是正心解脫，是謂得第六善住處。禱破！比丘如是正心解脫，得此六善住處。」《中阿含經·業相應品第二·第 12 經·禱破經》，T1, no. 26, p. 434c。此外，參閱：F. L. Woodward (tr.), *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas*, vol. II (London: The Pali Text Society, 1933), pp. 209-210: “Vappa, by the monk whose heart is perfectly released, six constant abiding-states (*satata-vihāra*) are attained. He, seeing an object with the eye, is neither elated nor depressed, but rests indifferent, mindful and comprehending. Hearing a sound with the ear ... smelling a scent with the nose ... tasting a savour with

活動，憑藉著打通因緣變化之流，開發切要且足夠的能力，從而觀照法性之實相，以及憑藉著專心致力於解脫道修學的進展，從而安住解脫道的修學，以至於安住解脫之涅槃。²¹ 因此，藉由實修所達成的心身安頓，正好安頓在生命歷程本身貫徹的修學，又可稱為住於「自洲、自依、法洲、法依」，而不必跑到其它地方另外尋求安頓的處所或依靠。²²

3. 如果要讓心態和身體一貫地安頓在法性之實相，不僅必須通盤理解心態和身體之實相，而且在實際的作為，還必須避免只想一直停留或盤據在一時、一地、一事、一物、或虛浮的境況。假如貪圖或執著一時、一地、一事、一物、或虛浮的境況，表面上，或許感覺暫時安頓下來了，卻難免在多面向的時空變動、物換星移的流程，才又很難堪地一一察覺，如此樣態的安頓，要不是很快就落空，就是被一直在變動的流程沖刷殆盡。短暫的安頓，到頭來，既然免不了落空一途，那麼，短暫的安頓此一策略，應該有加以改弦更張的必要。如果打算從根本去對治短視或膚淺的弊病，實務上，應該採行的原則，至少要能夠於世間無所住（abiding nowhere; absence of abiding-place）或無所

the tongue ... with body contacting tangibles ... with mind cognizing mental states, he is neither elated nor depressed, but rests indifferent, mindful and comprehending.”

²¹ 例一，「我今從尊者阿難所，聞如是法，於『一切行皆空、皆寂、悉不可得、愛盡、離欲、滅盡、涅槃』，心樂正住解脫，不復轉還，不復見我，唯見正法。」《雜阿含經·第 262 經》，T2, no. 99, p. 67a；Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, pp. 946-947。

例二，「眼、色緣，生眼識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四無色陰、眼、色——此等法，名為『人』。……緣意、法，生意識，三事和合觸，觸俱生受、想、思。此四無色陰、四大，士夫所依——此等法，名為『人』。如上廣說，乃至滅盡、涅槃。若有於此諸法，心隨入，住解脫不退轉；於彼所起繫著，無有我。比丘！如是知，如是見，則為見法。」《雜阿含經·第 306 經》，T2, no. 99, pp. 87c-88a。

²² 例如，「住於自洲，住於自依；住於法洲，住於法依；不異洲，不異依。」《雜阿含經·第 36 經》，T2, no. 99, p. 8a。此外，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, p. 882: “dwell with yourselves as an island, with yourselves as a refuge, with no other refuge; with the Dhamma as an island, with the Dhamma as a refuge, with no other refuge.” 羽矢辰夫，〈自歸依、法歸依の意味〉，《パーリ学仏教文化学》3，頁 41-56。

依，也就是根本不會想去長久抓住或依賴浮現在世間的任何一點。²³

4. 心身之安頓，並不是像病急亂投醫那樣，隨意抓個什麼東西，或碰巧生在或去到什麼地方，據為己有，然後以類似自我安慰或自我催眠的方式，或高舉認同或歸屬的旗幟，誤以為就已經安頓下來了。佛法的教學，雖然不以一時、一地、一事、一物、或虛浮的安頓為滿足，卻不因此斷然否定安頓，反而掉落在安頓課題的虛無主義或斷滅主義的一邊，而是力求深化和打通安頓之尋求，也就是尋求深刻的、通達的安頓，以至於一貫地安頓在法性亦即實相之層次。將心身之安頓，貫徹地且平等地切在法性之實相的層次，即可稱為「法住」或「法住性」，也就是居住或安立於歷程上所關聯的項目或組合體的構成要項（*dhamma/ dharma/ building blocks (or factors) of experiential reality*）之一貫的情形。²⁴

5. 經由佛教解脫道的修學，培養出心身安頓的實力，不僅可以不再苦不堪言地受困於世間，而且心態和身體由於安頓而如實地安樂。然而，心身不得

²³ 例一，「憶念集，則法集；憶念滅，則法沒。隨集法·觀法住，隨滅法·觀法住，隨集、滅法·觀法住，則無所依住；於諸世間，則無所取。」《雜阿含經·第 609 經》，T2, no. 99, p. 171b；Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, p. 1660。

例二，「如所說句：有所依者，則為動搖；動搖者，有所趣向；趣向者，為不休息；不休息者，則隨趣往來；隨趣往來者，則有未來生死；有未來生死故，有未來出沒；有未來出沒故，則有生、老、病、死、憂、悲、苦惱，如是純大苦聚集。如所說句：無所依者，則不動搖；不動搖者，得無趣向；無趣向者，則有止息；有止息故，則不隨趣往來；不隨趣往來，則無未來出沒；無未來出沒者，則無生、老、病、死、憂、悲、惱苦，如是純大苦聚滅。」《雜阿含經·第 1266 經》，T2, no. 99, pp. 347c-348a；Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, p. 1166。

²⁴ 例如，「若佛出世，若未出世，此法常住、法住、法界。彼如來自所覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發，謂：緣無明，有行；乃至緣生，有老死。」《雜阿含經·第 296 經》，T2, no. 99, p. 84b；Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, pp. 551, 741-742；M. Léon Feer (ed.), *Samyutta Nikāya*, vol. II (Oxford: Pali Text Society, 1970), pp. 25-26。這當中，對本文最切要的關鍵詞為「法住」；字面的意思為構成要項（或關聯要項）之居住或安立；至於脈絡的涵義，則為不論怎麼變動不居或生死輪迴，構成要項一貫居住或安立在以先前因緣而促成後續結果為其機制（mechanism）的歷程或理趣，而不至於脫離或不住在如此的歷程或理趣。

安頓因而陷入依賴的窘境或遭受困苦之際遇，這在一般的有情，還是一個相當普遍的問題。就此而論，首先有能力確保安頓而安樂，然後才得以成為一般有情學習的表率，乃至於才得以確實助成一般有情的安頓和安樂。²⁵

《阿含經》有關心身安頓的關切與教學，當然不僅止於如上的五個要點，也不限於所附的少數經證，而且這當中在語詞、文本、論題、理路、學說等方面，都還有很多可進一步探討的細節。然而，本文目前旨在提供基礎層次的視角與視野，因此不準備在這兒論究這些細節。總之，見諸《阿含經》，佛法的教學，打從入門的層次，就相當關切心身安頓；為求確實安頓起見，以法性之實相為理趣，形成「法住」之觀念；實修上，消極面，於世間無所住，積極面，以正念、心住為要領，以導向解脫世間的流轉為要道，以至於安住解脫之涅槃，達成在修學上可實現的「自洲、自依、法洲、法依」；然後，憑藉著在生命歷程扎扎實實練就的安頓和安樂，才有能力確實助成一般有情的安頓和安樂。

（三）《大般若經·第四會》在心身安頓更為廣泛的關切與教學

迎向且進入生命世界的一般的有情，一方面，經歷世界的景色光彩，綻放生命歷程的活動花絮；另一方面，由於世界往往充斥著無常與險難，行走在生命的旅途，似乎很難避免接二連三地碰上動盪不安或流離失所的局面。放眼一切的有情，相當在乎一切的有情是否可以不必那麼無助地漂流，心態和身體要怎樣才算得上安頓，以及應該做什麼，怎麼做，使用什麼方法，才較為適切或有效，而得以廣泛地助成安頓之效果，這就構成以一切有情為念，在心身安頓更為廣泛的關切與教學。

²⁵ 例如，「若牧牛人成就十一法者，不能令牛增長，亦不能擁護大群牛，令等安樂。……如是，比丘成就十一法者，不能自安，亦不安他。……彼牧牛者成就十一法，堪能令彼群牛增長，擁護群牛，令其悅樂。……如是，比丘成就十一法者，能自安樂，亦能安他。」《雜阿含經·第 1249 經》，T2, no. 99, pp. 342c-343b；Bhikkhu Ñāṇanamoli, Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 1995), pp. 313-318。

以生命歷程的觀照為本務的佛法，不僅在乎一旦進入生命世界所衍生而概括承受的困境，關切心身安頓，而且致力於尋求生命歷程可靠的依託與高超的出路。佛教經典當中相當膾炙人口的《大般若經·第九會·能斷金剛分》，又稱作《能斷金剛般若波羅蜜多經》，簡稱《金剛經》，一開張，就提出大乘菩薩「應該如何安住」（*kaṭham sthātavyam/ how should (one who has set out on the Bodhisattva Path) abide*）之論題，並且透過引導有情走上高超的出路，成就大乘菩薩的安住。²⁶

《大般若經·第四會》，當然也不例外；就此而論，其特色，大致可以整理出至少如下的三個要點。其一，談到修行，要做的話，就做整條修行的道路，既不是沾個邊或弄一些小團體之類的事情，也不是只求守在褊狹的時空領域之內，或競相追逐阿世媚俗的活動。其道路，以廣大或無邊為格局，公然號稱大乘（*mahā-yāna/ Great Path or Vehicle*），²⁷ 並且以全面且徹底的覺悟為目標，則又稱為菩提道（*bodhi-mārga; bodhi-paṭha/ Path to Enlightenment*）。²⁸ 其二，以般若波羅蜜多，也就是以觀照一切法之無自性或空性所開發的智慧不斷地突破而形成智慧上幾乎可無限通達的心態能力，打造出大乘的骨幹。²⁹ 其

26 「世尊！諸有發趣菩薩乘者，應云何住？云何修行？云何攝伏其心？」《大般若經·第九會·能斷金剛分》，〔唐〕玄奘譯，T7, no. 220 (9), p. 980a；Paul Harrison, “Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra,” *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, vol. III (Oslo: Hermes Publishing, 2006), p. 142.）；平井宥慶，〈『金剛般若經』解釈の一変容：「無所住」ということ〉，《豊山學報》第 14-15 號，頁 35-57；平井俊栄，〈「無住」の概念の形成と展開〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》34，頁 48-63；安藤嘉則，〈『金剛經』の「応無所住而生其心」〉，《金剛般若經の思想的研究》（東京：春秋社，1999），頁 593-626。

27 例如，「大乘者，即是無量（*a-prameya*）、無數（*a-pramāṇa*）·增語，無邊功德共所成故。」T7, no. 220 (4), p. 767a; Aṣṭa-Vaidya, p. 12; Aṣṭa-Wogihara, p. 94; PWETL, p. 91。

28 例如，「當知如是大乘，從三界（*trai-dhātuka*）中出，至一切智智（*sarva-jñātā*）中住；然以無二為方便故，無出、無住。」T7, no. 220 (4), p. 767b; Aṣṭa-Vaidya, p. 12; Aṣṭa-Wogihara, pp. 104-105; PWETL, p. 91。

29 例如，「是菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀察：「若法（*yo dharmo*）·無所有（*na vidyate*）、不可得（*nôpalabhyate*），是為般若波羅蜜

三，出之於大慈大悲的胸懷，以自度且度它為號召，並且劍及履及，不論是修行者，或者所要救助的對象，都漸次引進或昇進修行的道路，並且落實在生命的歷程，尋求徹底的心身安頓。³⁰

以大乘之修行道路、般若波羅蜜多之骨幹、和大慈大悲之胸懷為其特色的《大般若經·第四會》，藉由如此的特色搭配而成的規格、態勢、與動能，可以說已經做好相當程度的準備，廣泛地關切一切有情的心身安頓，進而落實為有次第可循的教導、修行、與昇進。如下的引文，可以做為一個例證，表明在心身安頓更為廣泛的關切與教學：

一切有情，無依怙者，能作依怙。無歸依者，能作歸依。無救護者，能作救護。無投趣者，能作投趣。無舍宅者，能作舍宅。無

多。無所有中，何所徵詰！」T7, no. 220 (4), p. 764c; Aṣṭa-Vaidya, p. 5; Aṣṭa-Wogihara, p. 53; PWETL, p. 86。

有關般若波羅蜜多一詞的意思與字源，可參閱：田邊勝美，〈第四章·到彼岸と波羅蜜多〉，《佛像の起源に學ぶ性と死》（京都：柳原出版，2006），頁 35-49；阿理生，〈pāramitā（波羅蜜）の語義・語源について〉，《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號，頁 102-108；渡邊章悟，〈般若波羅蜜多（prajñāpāramitā）の解釋〉，《東洋大學文學部紀要・東洋學論叢》50，頁 59-80；渡邊章悟，〈prajñāpāramitā の四つの語源解釋〉，《印度學佛教學研究》第 46 卷第 2 號，頁 130-137；鈴木廣隆，〈波羅蜜の系譜〉，《北海道印度哲學佛教學會・印度哲學佛教學》14，頁 55-69。

³⁰ 例一，「以諸菩薩普為饒益一切有情被大功德鎧故，發趣大乘故，乘大乘故，名摩訶薩。」T7, no. 220 (4), p. 766c; Aṣṭa-Vaidya, p. 10; Aṣṭa-Wogihara, p. 84; PWETL, p. 90。

例二，「善現！當知是菩薩摩訶薩成就如是殊勝般若波羅蜜多；由此般若波羅蜜多，見諸有情受諸苦惱·如被刑戮，起大悲心。復以天眼觀諸世間；見有無邊諸有情類，成無間業，墮無暇處，受諸劇苦；或為見網之所覆蔽，不得正道；或復見有諸有情類，墮無暇處，離諸有暇。見如是等諸有情已，生大厭怖，普緣一切有情世間，起大慈悲相應作意：『我當普為一切有情作大依護（nāṭha），我當解脫一切有情所受苦惱。』雖作是念，而不住此想，亦不住餘想。」T7, no. 220 (4), p. 841a; Aṣṭa-Vaidya, p. 200; Aṣṭa-Wogihara, p. 793; PWETL, pp. 238-239。

洲渚者，能作洲渚。與闇冥者，能作光明。與聾盲者，能作耳目。31

如上的引文，藉由譬喻的方式，以「無依怙、無歸依、無救護、無投趣、無舍宅、無洲渚、闇冥、聾盲」之表徵，凸顯進入生命世界、落在世間之有情，卻無依無靠、缺乏救援、或充斥著障礙的困境。針對墜落如此困境的一切有情，大乘菩薩義不容辭地展開提供依靠、進行救援、或排除障礙的作為，而成為有情之依怙（*nāṭha/* saviour）、歸依（*śaraṇa/* refuge）、救護（*trāṭṛ/* defender）、投趣（*parāyana/* final relief）、舍宅（*layana/* place of rest; abode）、洲渚（*dvīpa/* island）、光明（*āloka/* light; illumination）、耳目（*pariṇāyaka/* guide; leader）。這些作為，當然出之於普遍的關切；而在助成有情的心身安頓所做的努力，還可看出其消極義與積極義。消極面，意在排除在世間的了無依靠或依靠破毀的困境；積極面，意在針對進入生命世界各地以及處於各個生命時光的有情，提供確實可靠的依循與指引。

簡言之，《大般若經·第四會》教導大乘菩薩，不僅要廣泛地關切一切有情，而且在一切有情的心身安頓，要能成為靜態意味的依靠，動態意味的引導，處境意味的改善，以及目標意味的超脫。針對廣泛地關切一切有情的生命之流，以及訴諸教學以安頓一切有情的心身處境，如果進而揭開如此關切與教學的全貌，勢必帶出系統上的視域，不僅探問其關切所出自的考量，而且檢視其安頓之教學所著落的網絡——這些將逐一成為以下各節討論的要項。

四、心身安頓與此生住地之間可能的關係

以心身安頓為著眼，當然會關切心身安頓與當前的生命世界之間的關係。如果著手考察，初步或可帶出如下的二個論題。其一，心身安頓若可看成一個集合，而當前的生命世界也可看成一個集合，那麼，這二個集合之間，是毫無

31 T7, no. 220 (4), p. 852c; Aṣṭa-Vaidya, p. 222; Aṣṭa-Wogihara, pp. 852-853; PWETL, p. 261。此外，參閱：吉津宜英，〈自灯明一乘について〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》24，頁 14-24。

交集可言，只有少部分的交集，還是完全疊合在一起？其二，當前的生命世界，對於心身安頓，是只有妨礙的作用，幫不上什麼忙，還是多少也有助成的作用？

當前的生命世界，若看成情境，則可就此打開眾多的構成項目。其中，若把焦點放在「土地／所在」(land/ place)此一構成項目，則可檢視「土地／所在」與生命體的關係；再進一步，則可衡量當前的生命世界之此生住地與心身安頓的關係。

「土地／所在」與生命體的關係，往往是相當多樣的。³² 父系或母系祖先長年居住的區域，生命體的出生地，兒童時期住過的地區，求學、工作、旅遊、老年、治病、死亡、埋葬、牌位供奉的所在，乃至後代族裔居住的區域，不一而足。不同的宗教、文化、或政治意識形態，很可能會特別強調或故意操弄這當中的某項地緣關係的優位性；連帶地，個體該如何被辨認 (how should an individual be identified) 或心身該如何安頓 (how should the mind-body complex be settled)，其判定的準據，也將多少受到影響，或甚至受到宰制。³³

首先，以個體該如何被辨認而論。例如，有些僅以父系或母系祖先長年居住的區域，或者僅以生命體的出生地，做為辨認個體為何的唯一準據，而幾乎無視於生命體的一生所度過歲月的眾多地區，就貿然用過分化約主義的方式，逕行將個體貼上甲地人、乙地豬之類的標籤。這一種方式如果操作過頭，難免犯了以褊狹的「土地／所在」界定生命體的過失，使生命體除了褊狹的「土地／所在」界定項之外，好像變得一無是處。

其次，以生命歷程的心身該如何安頓而論。例如，有些僅重視所謂的故

³² 參閱：Tim Cresswell, "Place," *The International Encyclopedia of Human Geography*, pp. 3-4。

³³ 參閱：John Dixon, Kevin Durrheim, "Dislocating Identity: Desegregation and the Transformation of Place," *Journal of Environmental Psychology* 24/4, pp. 455-473; Bernardo Hernández and et al, "Place Attachment and Place Identity in Natives and Non-natives," *Journal of Environmental Psychology* 27/4, pp. 310-319; Michael Keith, Steve Pile (eds.), *Place and the Politics of Identity* (London: Routledge, 1993); Britain Scott, "Meeting Environmental Challenges: The Role of Human Identity," *Journal of Environmental Psychology* 29/4, pp. 535-537; Stephanie Taylor, *Narratives of Identity and Place* (London: Routledge, 2010)。

鄉，以為必須住在故鄉或回到故鄉，心態和身體才得到安頓；有些僅重視生於斯死於斯的說法，以為只要住在出生地，心態和身體就得到安頓；有些僅重視埋葬地，聽信某某生命體入土為安、長眠於此的說法，以為只要緊緊守住風水好的埋葬地，心態和身體就跟著有了安頓的著落。

在「土地／所在」與生命體之間的某項地緣關係，隨著被賦予特別優越的位置，所謂的生命，即傾向於被認為可被安頓在或甚至只可被安頓在早被賦予優位性的地緣項目，包括故鄉、出生地、埋葬地，從而形成「土地／所在」藉由多樣的地緣關係，而被委以心身安頓的重責大任。然而，一經檢視，不論怎麼被一些人所看重，任何所謂的故鄉乃至埋葬地，似乎都經不起時空歲月的沖刷以及興衰週期的激盪。地緣項目如果連自保都大成問題，又如何可能穩固地充當有情安頓心身的依靠？

因此，稍加檢視，似可簡化地整理出二類的觀點。第一類，認為「土地／所在」可藉由特別被看重的地緣關係，充當有情安頓心身的依靠。然而，與之針鋒相對的第二類，則認為「土地／所在」無常而變動不居，根本不適合去安頓任何的事物或有情。尤有甚者，「土地／所在」和心身，進入生命世界，都表現為「有為的」（*samskṛta/ conditioned*）面向。就此一面向而論，之得以產生到世界，由於眾多的主因（*causes*）與助緣（*conditions*）共同的推動，因而表現出「有為的特徵」（*samskṛta-lakṣaṇa/ characteristic marks of conditioned phenomena*），粗略可以區分成「生（*utpāda/ arising*）、住異（*sthitanyathāva/ abiding and change*）、滅（*vyaya; bhāṅga/ passing away; breaking up*）」三個環節，或「生、住、異、滅」四個環節。³⁴ 既然「土地／所在」和心身都表現在有為的流程，那麼，走向波段式破滅的心態和身體，又如何可能安頓在同樣走向波段式破滅的「土地／所在」？

檢討如上的二類的觀點，應有助於更加審慎看待心身安頓之課題，避免過

³⁴ 有關有為之三相或四相，可參閱：Robert Kritzer, *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya* (Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies, 2005), pp. 70-73；加藤宏道，〈有為の四相の定義〉，《印度學佛教學研究》第 40 卷第 1 號，頁 35-39；齊藤滋，〈説一切有部の有為相について〉，《東海仏教》46，頁 69-85。

於躁進而遽下結論。審慎予以思量，至少可以從專門用詞的拿捏入手。「土地／所在」，如果為生命體短暫居住過，包括粗略地從進入母胎或脫離母胎算起，一直到波段式的死亡，涵蓋今生今世整個波段的歷程所觸及的「土地／所在」，都可關聯地、平衡地稱為「此生住地」(abiding-places in this lifetime)。標示「此生」，用意在於從當前的生命世界著手探討；而且從語詞的標示，立即凸顯今生今世。至於標示「住地」，用意在於最概括的用法，既不侷限在任何一个褊狹的地點，也不輕易以成見的方式混入任何地緣優位的意識形態；凡是以任何緣由居住過的地方，一概平等地適用住地一詞。

經由此生住地此一專門用詞的釐清，接著準備探討的論題，或可陳述如下：除了將「土地／所在」與心身安頓之間的關係分析出如上的二類的觀點，是不是還能夠就心身安頓與此生住地之間可能的關係，透過論理，得出較為適切的觀點？為了使此一論題的探討，既有經典做為依據，又可逐層深入論究，從《大般若經·第四會》汲取主要的經證，即為訴求上相當值得選擇的措施之一。

五、《大般若經·第四會》以生死輪迴與諸法實相為著眼所觀看的此生住地

《大般若經·第四會》對於整個世間，連帶地，對於此生住地，一貫地提出雙重角度的看法：其一，著眼於生死輪迴的流程；其二，著眼於諸法實相的道理。³⁵

之所以稱為世間，可以著手的項目，其實不在少數。以《大般若經·第四會》為例，在入手處，優先將生命體藉以和合之五蘊，做為世間之得以設立其

³⁵ 參閱：〈現世間品第十二〉(Loka-saṃdarśana-parivarto Nāma Dvādaśaḥ/ Chapter 12: Showing the World), T7, no. 220 (4), pp. 814b-818c; Aṣṭa-Vaidya, pp. 125-137; Aṣṭa-Wogihara, pp. 529-568; PWETL, pp. 172-179。此外，有關雙重角度的看法，可參閱：《雜阿含經·第335經·第一義空經》，T2, no. 99, p. 92c；《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》，T2, no. 125, pp. 713c-714b；《佛說勝義空經》，〔北宋〕施護 (Dānapāla) 譯，T15, no. 655, pp. 806c-807a。

名稱的主要依據，亦即，從五蘊看世間，或者，將世間從五蘊看進去。³⁶ 切入五蘊之結合又解散的歷程，首先，即可看出世間之流轉；其次，亦可從而顯示世間之實相。

（一）著眼於生死輪迴的流程

隨著五蘊之結合又解散所拉出來的歷程，奔走於世間之生命體，即波段式地漂流在五蘊之結合而出生，以及五蘊之解散而死亡的生死輪迴，並且因而承受生死苦，以及關聯而來的各式各樣的困苦。³⁷ 以生死輪迴為著眼，因緣際會在此生結合而成的短暫的五蘊都靠不住了，連帶地，此生住地，從出生地跨越到埋葬地，不論是一直在換地方居住，或者恰好生於斯、死於斯而沒做過什麼搬遷，充其量，也只不過是隨著生命變化之流而不斷地在更迭的短暫的依託項目之一。總之，五蘊、世間、乃至此生住地，都只是變動不居的生命歷程充當短暫依託的項目，因而在安頓心態和身體上，完全談不上可做為牢固的或究竟的依託。

（二）著眼於諸法實相的道理

除了著眼於生死輪迴的流程，還可切換成諸法實相的角度。著眼於諸法實相的道理，以抽絲剝繭的方式，大致可以整理成如下的六個步驟的思量程序。

步驟一，發出切要的提問，反思所謂的五蘊本身之存在（*sva-bhāva/ own-being; inherent existence*）是什麼，所謂在世間本身之存在是什麼，乃至所謂

³⁶ 「依止五蘊，立世間名。」（*pañca skandhā loka iti saṃjñātāḥ/ The five skandhas are reckoned as the “world.”*），T7, no. 220 (4), p. 86c; Aṣṭa-Vaidya, p. 134; Aṣṭa-Wogihara, p. 558; PWETL, p. 176。此外，同樣的說法，可參閱：《雜阿含經·第 37-38、53、230-235、295、894 經》，T2, no. 99, pp. 8b-9a, 12c-13a, 56a-57b, 84a-b, 224c-225a。

³⁷ 例如，「菩薩摩訶薩，見諸世間流轉生死（*samsāra/ cyclic rebirth*）、受種種苦、不能出離。為斷彼苦，發勤精進，趣向無上正等菩提。」T7, no. 220 (4), p. 821a; Aṣṭa-Vaidya, pp. 146-147; Aṣṭa-Wogihara, p. 596; PWETL, p. 188。

的生死輪迴本身之存在又是什麼。

步驟二，針對稱為五蘊的名目，經由確實的檢視，理解其一貫的情形為因緣生滅（*arising and passing away due to causes and conditions*）而不斷地變化，甚至之前還不是這樣的五蘊，之後再也維持不住這樣的五蘊，而目前由於只是眾多的關聯條件、運作機制、和活動網絡，才短暫地湊合在一起，並非本身即存在為這樣的五蘊。

步驟三，檢視且理解所謂的五蘊並非本身即存在為這樣的五蘊，連帶地，如果在教學上暫時還須使用到語詞、施加講說，則可假借「空性」或「無自性」之類的專門用詞，據以提示所謂的五蘊在因緣生滅的變化之流一貫的實情或涵義，亦即，提示所謂的五蘊之「諸法實相」。

步驟四，不僅所謂的五蘊，解開其諸法實相，可顯示為（*sam-darśayati/ to show up; to make visible*）或可說名為「空性」或「無自性」，所謂的世間，乃至所謂的生死輪迴，既非本身即存在為世間那樣的東西，亦非本身即存在為生死輪迴那樣的東西，因此，就其諸法實相而論，亦同樣可顯示為或可說名為「空性」或「無自性」。

步驟五，檢視且理解所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴，皆非本身即存在為五蘊、世間、或生死輪迴，而是平等地且一貫地都可說名為「空性」或「無自性」——這樣子檢視與理解而豁顯出來的，即所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴之「諸法實相」。進行這樣的檢視與理解，逐一深入諸法在因緣生滅的變化之流一貫的實情或涵義，從而逐一開發出觀照諸法實相之智慧，此之謂「般若波羅蜜多」。在般若波羅蜜多，以及在關聯的生命實踐之內涵或品質，展開無限的、無上的修行，從而達成圓滿的成就，即成為「諸佛如來」。

步驟六，依於般若波羅蜜多，所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴，其「諸法實相」之可說名為「空性」或「無自性」，即清清楚楚地全面顯示在諸佛如來的現前覺悟（*abhi-sam-bodhi/ direct and thorough enlightenment*）。³⁸

38 這一段有關顯示世間之實相的論陳，有相當多的經文，可做為依據，尤其〈現世間品第十二〉；簡略地引證，例如，「復次，善現！甚深般若波羅蜜多，能示如來、應、正等覺世間空故，世間遠離故，世間清淨故，世間寂靜故，說名能示世間實相。何以故？以空、遠離、清淨、寂靜，是諸世間如實相故。」T7, no. 220

就所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴，諸佛如來現前覺悟的諸法實相，以「空性」或「無自性」之類的專門用詞，藉以施設佛法的教學，轉而成為佛法修行者可藉以觀察或思惟的一項指引。透過如此指引的觀察或思惟，在修行的道路上，將力求導入諸法實相，從而顯示出，不論是所謂的世間，或者此生任何的住地，皆非本身即存在為世間或此生住地。因此，著眼於諸法實相的道理，根本欠缺單憑本身就是此生住地的東西而可讓心身安頓在那上面或那裡面。

（三）雙重角度的論述

總結這一節的要點，在於提出雙重角度的論述。首先，如果著眼於生死輪迴的流程，此生住地最多只不過是變動不居的生命歷程充當短暫依託的項目之一。其次，如果著眼於諸法實相的道理，甚至根本談不上單憑本身就是此生住地的東西。因此，假如還一廂情願地以為心態和身體可以一直安頓在一個固定的或恆久的住地，或者假如還頗為天真地以為有一個可以讓心態和身體據以獲得安頓的單憑本身就是住地的東西，一旦赤裸裸的、一貫的實情排山倒海而來，將再也無從掩飾、漠視、或迴避，那樣的既無視於生死輪迴且背離於諸法實相的想法，恐怕都將一一被戳破。

六、《大般若經·第四會》從生死輪迴的脈絡顯發的住地遷移觀

論及此生住地，不僅在道理上，可考察其關聯的情形，以及可思惟其之所以構成的涵義，而且在現實上，世間一直不曾間斷地在上演各式各樣的住地遷移之戲碼，包括一生當中大大小小的段落、方位、區域、或層級之間的遷移，以及一輩子又一輩子的遷移。

現實上所表現的住地遷移，依據《大般若經·第四會》，大致可以整理出

(4), pp. 817c-818a; Aṣṭa-Vaidya, p. 137; Aṣṭa-Wogihara, p. 567; PWETL, p. 179。

二類的形態：其一，從生死輪迴的脈絡顯發的住地遷移觀，列入這一節討論的重點；其二，從生生世世持續修行的脈絡顯發的住地遷移觀，將延後到第八節再討論。

從生死輪迴的脈絡顯發的住地遷移觀，不僅在《大般若經·第四會》，而且在佛教多數論及生死輪迴的典籍，也多少做出佛法教學的切要說明。³⁹ 所謂的生死輪迴，或者從緣起的流轉予以析論，或者直接述說為一輩子又一輩子的生死交替。至於生死輪迴的要角，則可借用二組相關的概念加以說明：其一，從緣起的流轉歷程所拉出來的主軸在一個波段上的十二個環節，從無明到老死，通稱為緣起十二支（*dvā-daśāṅga-pratītya-samutpāda/ twelve links of conditioned co-arising*）；其二，煩惱、錯誤的知見、執著、業報、習慣的衝力。附帶一提，一般世人或許很看重此生住地，然而光是此生住地此一項目，除非當成「六外入處」（*ṣaḍ bāhyāny āyatanāni/ six external sense-bases or sense-spheres*）或「感官對象」（*viśaya/ sense objects*），其實並不在生死輪迴的要角之列；究其緣由，生死輪迴之得以推動的主要的關聯條件，畢竟在於心態運作或生命情態之層次，而不那麼在於被認為物質之類的層次。

針對生死輪迴帶給住地遷移的衝擊，佛教的經典在討論的格局，通常不會狹隘到只閉鎖在這一地區或那一個國家之類的彈丸之地，而是至少以三界六道之小世界為範圍，以生老病死之生命歷程的安樂或清淨程度為權衡，再大略區分成上三道和下三道這二個層次；或者甚至以三千大千世界（*tri-sāhasra-mahā-sāhasra-loka-dhātu*）這樣的廣大世界為範圍，權衡其生命環境清淨的程度與修行環境精純的程度，再大略區分成清淨世界和雜染世界。⁴⁰

³⁹ 參閱：Rupert Gethin, "Bhavaṅga and Rebirth according to the Abhidhamma," *The Buddhist Forum*, vol. 3 (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994), pp. 11-35; Karma Lekshe Tsomo, "Chapter 7: The Transition Between Life and Death," *Into the Jaws of Yama, Lord of Death: Buddhism, Bioethics, and Death* (Albany: State University of New York Press, 2006), pp. 99-123, 236-239; 大正大學綜合佛教研究所輪迴思想研究會（編），《輪迴の世界》（東京：青史出版社，2001）；生井智紹，《輪迴の論證：佛教論理學派による唯物論批判》（大阪：東方出版社，1996）。

⁴⁰ 參閱：《起世經》，〔隋〕闍那崛多（Jñānagupta）譯，T1, no. 24, pp. 310a-365a; W. Randolph Kloetzli, "Cosmology: Buddhist Cosmology," *Encyclopedia of*

隨著生死輪迴，生命歷程的波段式去處一直在更換，而每一輩子的住地，也跟著遷移不停。由於主軸或主流就在於生死輪迴，猶如滾滾流水，流經的每一個地方或區域，縱使用盡所有的力氣想要牢牢抓住地表，然而，赤裸裸的、一貫的實情，總是擺明著無法一直緊抓不放；到後來，只能隨著奔瀉的流水，沖刷到下一個波段的去處。對著任何一輩子的任何一個時段的住地，操弄再多的內部認同、外部分化，或頑強地就是要執著，終究挽救不了基本上只是往下一個波段的去處漂流的趨勢。不僅生命歷程無法因此安頓在任何一個住地，極盡諷刺的是，對著任何一個住地，運作的方式，如果越是病態的認同、分化、或執著，則從而引爆的愛恨情仇，以及堆積成山的惡劣的、卑鄙的所作所為，這些由於住地所衍生的煩惱與惡業，即越加可能成為推動生死輪迴往下三道沈淪的要角。⁴¹

七、大乘菩薩以安住於般若波羅蜜多之修學 達成心身安頓

之得以進入生命世界在推動、組成、支撐、或結果所關聯的任何事項，都是無常的，因而「無住的」或「不住的」(*a-prati-ṣṭhāna*; *a-prati-ṣṭhita*/ non-abiding; not localized)。然而，正好在「無住的」流程，其「法性」之為「空性」或「無自性」，則又以「法住」(*dharmā-sthita*/ the abiding of dharma) 的方式，「如此一貫地安住」，而不至於另外住成「有自性」的或非不如此的情形。⁴² 既是「無住」又是「法住」的道理，雖然可以做為進入生命世界的事

Religion (New York: Macmillan Reference USA, 2005), pp. 2026-2031; Rupert Gettin, "Cosmology," *Encyclopedia of Buddhism* (New York: Macmillan Reference USA, 2004), pp. 183-187。

⁴¹ 這一段論陳，有相當多的經文，可做為依據，尤其〈地獄品第七〉T7, no. 220 (4), pp. 798c-801c; Aṣṭa-Vaidya, pp. 86-92; Aṣṭa-Wogihara, pp. 379-403; PWETL, pp. 135-141；簡略地引證，例如，「若此世界火水風劫隨一起時，彼重惡業猶未盡故，死已，復生他餘世界，遍歷十方大地獄中，受諸劇苦。如是輪迴經無數劫，彼謗法罪業勢稍微，從地獄出，墮傍生趣。」T7, no. 220 (4), pp. 800c-801a; Aṣṭa-Vaidya, p. 90; Aṣṭa-Wogihara, p. 396; PWETL, p. 140。

⁴² 此即諸法之「不虛妄性」(*a-vi-tatvatā*/ non-falseness)、*「不變異性」* (*an-*

項在實相意義的安頓之學理基礎，如果考量現起之心身在世界應該怎麼活動或運用才真正適當，則學理基礎層次的回答，顯然已不敷使用。就此而論，若以《大般若經·第四會》為主要的依據，大致可以整理出至少如下的四個論點，藉以說明在現實施用上，心身之安頓如何漸次達成。

(一) 安住於般若波羅蜜多之修學

在已經現起心身的前提下，大乘菩薩以安住於般若波羅蜜多之修學，做為心態和身體在世界之得以安頓的核心事務。相關經證極多，可以說是很受重視的一個論點；在此僅略舉一則，以為例示：

若菩薩摩訶薩欲得安住最勝住者，當住般若波羅蜜多微妙行住；
若菩薩摩訶薩欲得安住如來住者，當住般若波羅蜜多微妙行住。⁴³

一旦進入無常的世界，如果以為只要抓住或停留在某一點或某一個區塊就可以高枕無憂，結果往往發現，那只不過是一廂情願的顛倒妄想。以心態和身體之和合而進入生命世界，雖然經歷無常的歷程，卻不因此就完全排除安住 (*vi-√bṛ/ to dwell*) 之可能。事實上，大乘菩薩甚至還可期望安住於最高級的安住 (*uttama-vibhāra/ the highest dwelling/ 最勝住*)，乃至於安住於如來的安住 (*tathāgata-vibhāra/ the dwelling of the Tathāgata/ 如來住*)，而使得這一切通通成為可能的最為切要的可行之道，即安住於般若波羅蜜多的安住 (*prajñāpāramitā-vibhāra/ the dwelling of perfect wisdom/ 般若波羅蜜多微妙行住*)。總之，如果懂得將心態和身體之無常，妥善地用以修行，尤其持續在般

anya-tatbatā/ unaltered Suchness)。例如，「當知一切如來、應、正等覺皆依般若波羅蜜多，能如實覺諸法真如、不虛妄性、不變異性。由如實覺真如相故，說名如來、應、正等覺。」T7, no. 220 (4), p. 816c。此外，參閱：Aṣṭa-Vaidya, p. 134; Aṣṭa-Wogihara, p. 559; PWETL, p. 177。

⁴³ T7, no. 220 (4), pp. 854c-855a; Aṣṭa-Vaidya, pp. 226-227; Aṣṭa-Wogihara, p. 866; PWETL, p. 266.

若波羅蜜多之修學，一方面，既非漠視無常，或和無常衝突，而是善用無常而可轉變之契機；另一方面，透過修學之歷程所培養的深厚的實力，不僅可以從平庸的生命形態，變成大乘菩薩，甚至還可以脫胎換骨到最高級的地步，實證諸佛如來之安住。

（二）徹底認清關聯事項是否具備可被居住性

修學般若波羅蜜多，之所以特別適合當成心身安頓的核心事務，很獨特的一個理由，在於般若波羅蜜多之觀照諸法空性，了悟萬事萬物或諸法在世界的現起皆不具備可被居住性，因此不會由於只求居住在不具備可被居住性的對象，結果使得修學之實踐也遭受拖累，而跟著散落在或陷落在各地。如下的經證，可做為很切要的一個例示：

具壽善現告帝釋言：「汝問『云何菩薩摩訶薩應住、應學般若波羅蜜多』者，諦聽，諦聽，當為汝說『諸菩薩摩訶薩於深般若波羅蜜多，如所應住、及應學』相。憍尸迦！諸菩薩摩訶薩被大功德鎧，應以空相安住般若波羅蜜多。不應住色，不應住受、想、行、識；不應住預流果，不應住一來、不還、阿羅漢果；不應住獨覺菩提，不應住諸佛無上正等菩提；……不應住『佛度脫無量、無邊有情，令於三乘各得決定，作如是等諸佛事已，入無餘依般涅槃界』。」⁴⁴

修學般若波羅蜜多，雖然是在無常的世界所做的修學之實踐，卻不因此意味任何的修學之實踐，例如倫理、藝術、情感、政治、或經濟等方面的實踐，都可因而自動地達成心身之安頓。光是實踐，應該是不夠的。安頓與否的關鍵之一，在於徹底認清實踐所關聯的世界與事項是否具備可被居住性。假如將實

⁴⁴ T7, no. 220 (4), p. 770a-b; Aṣṭa-Vaidya, pp. 17-19; Aṣṭa-Wogihara, pp. 137-144; PWETL, p. 97.

踐整個押在或綁在並不具備可被居住性的世界或事項，則如此之實踐，終將隨著關聯的世界或事項之飄散而無所著落，遑論安頓。

就此而論，修學般若波羅蜜多，不僅高度重視「應該如何安住於般若波羅蜜多」(*yathā prajñāpāramitāyāṃ sthātavyam*/ how should one abide in perfect wisdom)此一相當基本的論題，而且正好透過安住於空性(*sūnyatāyāṃ tiṣṭatā*/ through abiding in emptiness/ 以空相)，達成般若波羅蜜多之安住。稍微明確來說，就修學所涉及的項目，經由打開成五蘊而準備出發，隨即展開最基礎的檢視，也就是檢視這些項目的自性，而且放在現實的變化之流嚴加檢視之後，了悟這些項目是欠缺自性的，也就是自性空的，簡稱為空的。既然是自性空的，這些項目即談不上本身的存在而可被封閉地或固定地居住於其中，由此了悟這些項目並不具備可被居住性。基於如此的了悟，修學之得以適切地進行，在指導原則上，即可確立為「不應住色，不應住受、想、行、識」(*na rūpe sthātavyam, na vedanāyāṃ, na saṃjñāyāṃ, na saṃskāreṣu, na vijñāne sthātavyam*)。不僅五蘊是這樣子予以看待和處理，而且展開修學的歷程所關聯施設的修行道路，以及各個修行道路上的重大環節或位階，也都一視同仁地檢視其自性，從而一貫地了悟同樣都不具備可被居住性。因此，一貫地透過安住於諸法空性所展開的修學，雖然不以閉鎖的方式固定居住在任何的項目或位階，卻正好得以安住於般若波羅蜜多之相續不斷的修學——正好如此地確實安住於般若波羅蜜多之相續不斷的修學，在普遍的與一貫的意義上，心態和身體即得以安頓。

(三) 相續不斷地經營可長可久的修行道路

專注且持續在般若波羅蜜多之修學，只要持之以恆，既可跨越生生世世的波段遷移，亦可跨越伴隨而發生的在住地的遷移，連帶地，安住於一貫的修行道路，即不至於飄散在時空流轉的劇烈震盪。仍然只舉一則經證，以為例示：

當知若菩薩摩訶薩，精勤修學甚深般若波羅蜜多，令得究竟，是菩薩摩訶薩，先世，或從人中沒已，還生此處；或從觀史多天

沒，來生人間。所以者何？彼於先世，或在人中，或居天上，由曾廣聞甚深般若波羅蜜多故，於今生，能勤修學甚深般若波羅蜜多。⁴⁵

大乘菩薩進入生命世界，以般若波羅蜜多的修學為要務，卻不因此即可免於一輩子又一輩子的更替，也不因此即可省去從一個住地到另一個住地的奔波。然而，生生世世或東奔西跑，並不是問題的本身。應該在乎的，不要只想永遠活在某一輩子，或一直依賴在某一個住地；更不要由於時光的更替或住地的奔波，就一再地變換志向、手腳慌亂、半途而廢，或甚至前功盡棄。真正重要的，在於持續一貫地推動以般若波羅蜜多為骨幹的修學，以至於究竟（*ni-ṣṭhā/ culmination*）。由於修學般若波羅蜜多把工夫的主軸用在心路歷程上，認清此一要點，不論走到哪一輩子，或者寄居哪一個住地，包括天界和人界，都可持續一貫地進行心路歷程上的修學。因此，在現實施用上，尤其以長遠的時光或廣大的世界為著眼，所謂的心身安頓，較為正確的做法，不在於只寄望或緊緊抓住哪一輩子或哪一個住地，而在於沿著心路歷程，相續不斷地經營可長可久的修行道路。

（四）於一切法無所攝受之禪定與智慧

安住於般若波羅蜜多之修學，並不因此還在沿襲一般世人捕捉事物的方式去捕捉般若波羅蜜多，也不是修到某一個層次或位階之後就停滯不前，而是更加認清縱使般若波羅蜜多亦不具備可被捕捉性，持續不斷地延伸、擴大、深化、和提昇般若波羅蜜多之修學，從而達成動態式的、轉進式的、成長式的心身安頓：

色，於般若波羅蜜多，不可攝受；受、想、行、識，於般若波羅蜜多，亦不可攝受。色不可攝受故，則非色；受、想、行、識亦

⁴⁵ T7, no. 220 (4), p. 855a; Aṣṭa-Vaidya, p. 227; Aṣṭa-Wogihara, p. 867; PWETL, p. 266.

不可攝受故，則非受、想、行、識。甚深般若波羅蜜多亦不可攝受故，便非般若波羅蜜多。諸菩薩摩訶薩應行如是甚深般若波羅蜜多。若行如是甚深般若波羅蜜多，是名菩薩於一切法無攝受定，廣大、無對、無量，決定，不共一切聲聞、獨覺，亦不攝受一切智智。⁴⁶

透過圓滿智慧的觀照，被指稱為生命體構成部分的五蘊，其存在之範圍，都是不可被捕捉的（*a-parigrhīta*/ not appropriated/ 不可攝受）；而且其本身也都不是存在為如此的五蘊。縱使所謂的般若波羅蜜多，其存在之範圍，同樣是無法捕捉的；而且其本身也都不是存在為如此的般若波羅蜜多。依於這樣的學理，在修學之實踐，專注地、敏銳地、深入地思察，可以發展為三摩地，並且以禪定之修為，助成智慧上通達的認知。這樣的三摩地，則可稱為「於一切法無攝受定」（*sarva-dharmā-parigrhīto nāma samādhiḥ*/ the concentrated insight called “the non-appropriation of all dharmas”）。⁴⁷ 因此，正好不將任何事項捕捉在很表面的層次或很有限的範圍，才使得禪定之修為與圓滿智慧之觀照，既不受制於且不陷落在所要捕捉的孤立情境，而生生世世或東奔西跑所現起的心態和身體，即以動態的、無所捕捉的、成長的方式，貫徹地安頓於般若波羅蜜多持續不斷的修學。

八、從生生世世持續修行的脈絡顯發的住地遷移觀

在世間的住地遷移，如果只能是煩惱、業報等接連推動的生死輪迴的表現，縱使出生在上三道，而有或長或短的生活安樂，由於維持不了多久又要唱起流浪者之歌，難免箇中悲歎愁苦的滋味。事情的局面，其實可以不必如此地

⁴⁶ T7, no. 220 (4), p. 764b; Aṣṭa-Vaidya, p. 5; Aṣṭa-Wogihara, pp. 49-50; PWETL, p. 85.

⁴⁷ 「於一切法無攝受定」，又可稱為「於一切法無取執定」（*sarva-dharmān-upādāno nāma samādhiḥ*/ the concentrated insight called “not grasping at any dharma”），T7, no. 220 (4), p. 765b; Aṣṭa-Vaidya, p. 7; Aṣṭa-Wogihara, p. 60; PWETL, p. 87。

蒼涼。《大般若經·第四會》三番兩次斬釘截鐵地強調，來得意味更為深重的，在於開闢出另一類的形態，也就是從生生世世持續修行的脈絡，積極顯發的住地遷移。簡言之，考量世間住地，重點已不在於由生死輪迴所形成的消極關聯，而在於由持續修行所努力營造的積極關聯。前者，類似社會地位主要藉由出生之紐帶，繼承而得；後者，則類似社會地位主要靠著辛勤的打拚，成就而得。

從生生世世持續修行的脈絡積極顯發的住地遷移，可以約略區分成二個大的段落：其一，從過去生延伸到這一輩子（現在生、此生）；其二，從這一輩子延伸到未來生。這將以如下的二個小節，順次說明和處理。

（一）從過去生延伸到這一輩子

由於持續修行，猶如一天又一天、一年又一年那樣的自然，就從無窮的過去生，一路延伸到這一輩子，並且著眼於修行的持續，積極地顯發在住地的遷移。根據經證，這又可以整理出如下的二個大致類似的情形。

1. 過去生，已經在十方的世界系統，長期追隨諸佛如來，修行以般若波羅蜜多為骨幹的菩薩學處，包括廣泛地參與在各個世界所開演的佛法教學的法會。一直到上一輩子，也都還在十方的世界系統當中的一個廣大世界，追隨相應的諸佛如來，修菩薩行。進入到這一輩子，來到當前的世界，雖然於住地發生極大的遷移，但是以般若波羅蜜多為骨幹的修學工夫，仍然毫無間隔地持續推進。以一則經證為例：

爾時，舍利子白佛言：「世尊！若菩薩摩訶薩，於深般若波羅蜜多，能深信解，無疑、無惑，亦不迷謬，是菩薩摩訶薩，從何處沒，來生此間？行深般若波羅蜜多，已經幾時，於深法義，能隨覺了？」

佛告舍利子：「是菩薩摩訶薩，從十方界所事諸佛法會中沒，來生此間。是菩薩摩訶薩，行深般若波羅蜜多，已經無量、無數大劫，於深法義，能隨覺了。所以者何？若菩薩摩訶薩，從他方界

所事諸佛法會中沒，來生此者，是菩薩摩訶薩，已多親近諸佛世尊，曾問此中甚深法義。」⁴⁸

2. 過去生長期累積的修行，到了上一輩子，諸多修行者雖然散開在如下的三大領域，仍然分頭努力於道業。一者，擴大來講，居處在十方的世界系統當中的任何一個有諸佛如來從事佛法教學的廣大世界；二者，縮小來講，稍微遠的，居處在一個小世界當中的欲界天的觀史多天；三者，最近的，則居處在一個小世界當中的人類環圈。諸多修行者雖然上一輩子散開在如上的三大領域，進入到這一輩子，以善根力故，都還有可能匯聚到當前世界的人類環圈，繼續推動般若波羅蜜多的道業。以一則經證為例：

爾時，善現復白佛言：「若菩薩摩訶薩，聞深般若波羅蜜多，能生信解，不沈、不沒、不迷、不悶、無惑、無疑、無取、無執，歡喜聽受，恭敬、供養，從何處沒，來生此間？」

佛告善現：「若菩薩摩訶薩，聞深般若波羅蜜多，能生信解，……是菩薩摩訶薩，從人中沒，來生此間；乘宿勝因，能成是事。」

具壽善現復白佛言：「頗有成就如是功德諸菩薩摩訶薩，供養、承事他方佛已，從彼處沒，來生此耶？」

佛告善現：「有菩薩摩訶薩，供養、承事他方佛已，從彼處沒，來生此間，成就如是殊勝功德。所以者何？是菩薩摩訶薩，先從他方無量佛所，聞深般若波羅蜜多，能生信解，恭敬、供養、書寫、受持，請問其中甚深義趣，修習思惟，廣為他說；從彼處沒，來生此間；乘昔善根，能辦是事。復次，善現！有菩薩摩訶薩，從觀史多天·眾同分·沒，來生人中。彼亦成就如是功德。所以者何？是菩薩摩訶薩，先世已於觀史多天·慈氏菩薩摩訶薩所，聞深般若波羅蜜多，能生信解，恭敬、供養，請問其中甚深

⁴⁸ T7, no. 220 (4), p. 800a; Aṣṭa-Vaidya, pp. 88-89; Aṣṭa-Wogihara, p. 391; PWETL, p. 138.

義趣，修習思惟，廣為他說；從彼處沒，來生此間；乘昔善根，能辦是事。」⁴⁹

生生世世都在經歷住地遷移，這不僅司空見慣、無足為奇，甚至全方位地擴及於十方的世界系統，完全不把地球或人類環圈視為唯一的生命世界，也不以此為活動範圍的限域。過去生或上一輩子不論來自什麼樣的或大、或小、或遠、或近、或淨、或穢的生命世界或生命環圈，大乘菩薩共通的表現，主軸在於努力不懈地專注於菩薩行，打造佛法修行的網絡，生生世世累積修行的功德與善根，厚植實力，以及毫無牽掛地、極其灑脫地遂行隔世的住地遷移。因此，既不拿任何的住地蓋在頭頂做認同或分化的宰制工具，也不以住地遷移為問題的本身。

（二）從這一輩子延伸到未來生

生命歷程在世界到底何從何去？針對此一論題，若加以探究，轉換為佛法的修行，尤其是菩提道的推進與實現，則不僅從久遠的過去生，延伸到這一輩子，而且更加要求打通出路，從這一輩子，延伸到遙遠的未來生。展望未來生，同樣有非常眾多的去向或去處可供選擇。為求簡化說明，可以約略區分成如下的二類選項。

1. 展望未來生，擴大來講，可以考慮走向十方的世界系統當中的任何一個正好有諸佛如來在從事佛法教學的廣大世界。這當中的廣大世界，若是正在或一直在提供像般若波羅蜜多那樣的核心教學或高階教學，尤其值得列為首選。一旦如此抉擇而順利往生，將好好地利用這麼寶貴的修學機會與資源；在學有所成之後，甚至就在所往生的世界貢獻所學。很明顯地，生命歷程波段式的轉換，並不是問題的本身；由於往生而積極顯發的住地遷移，也都不成問題。整個歷程基本上最值得關切的，在於落實生命實踐的修行道路是否延續下

⁴⁹ T7, no. 220 (4), p. 819b-c; Aṣṭa-Vaidya, p. 142; Aṣṭa-Wogihara, pp. 581-582; PWETL, p. 184.

去，道業是否因而持續成長，以及如此鍛鍊出來的能力是否發揮得出來，確實貢獻在廣大的世界與眾多的有情：

是菩薩乘善男子等，信解廣大，修廣德行，願生他方諸佛國土。現有如來、應、正等覺。宣說如是甚深般若波羅蜜多無上法處。彼聞如是甚深般若波羅蜜多無上法已，復能安立彼佛土中無量、百、千諸有情類，令發無上正等覺心，修諸菩薩摩訶薩行，示現、勸導、讚勵、慶喜，令於無上正等菩提得不退轉。⁵⁰

2. 展望未來生，縮小來講，由於已經累積在般若波羅蜜多的一些接觸或學習之善緣，或者由於已經在菩提道培福、培慧而為如此的善根力所護持，即有相當程度的籌碼或資格，可以在小世界當中的天神環圈或人類環圈，選出一條路，繼續走下去。退一步講，縱使受到過去所造的惡業或所結的惡緣之驅使，而走向較惡劣的去處，例如，下三道，也都還有很多機會從那兒脫離而出，轉往天神環圈或人類環圈，進而正式地走上修行的道路：

(1) 復次，憍尸迦！若善男子、善女人等，於此般若波羅蜜多，至心聽聞、受持、讀誦、精勤修學、如理思惟、書寫、解說、廣令流布。其地方所，若有惡魔、及魔眷屬，或有種種外道梵志、及餘暴惡增上慢者，憎嫉正法，欲為障礙，詰責違拒，令速隱沒。雖有此願，終不能成。彼因暫聞般若聲故，眾惡漸滅，功德漸生。後依三乘，得盡苦際，或脫惡趣，生天、人中。⁵¹

(2) 又，舍利子！住菩薩乘善男子等，若能書寫甚深般若波羅蜜多，種種莊嚴，受持、讀誦、供養、恭敬，常為如來佛眼觀見、識知、護念。由此因緣，定當獲得大財、大利、大果、大報，乃至當得不退轉地，常不遠離諸佛菩薩，恆聞正法，不墮惡趣，生

⁵⁰ T7, no. 220 (4), p. 809c; Aṣṭa-Vaidya, p. 113; Aṣṭa-Wogihara, p. 493; PWETL, p. 160.

⁵¹ T7, no. 220 (4), p. 773b; Aṣṭa-Vaidya, p. 26; Aṣṭa-Wogihara, pp. 193-194; PWETL, p. 103.

天·人中，受諸妙樂。何以故？舍利子！甚深般若波羅蜜多，令諸有情如實通達諸法勝義，現在、未來能引種種利樂事故。⁵²

總之，展望未來生，不論選擇走向正好有諸佛如來在教導般若波羅蜜多的廣大世界，或者走去當個天神，或者回鍋再當個人，共通的要旨，在於能夠打開生命歷程的出路，以及生命實踐的主軸能夠繼續推動下去。藉由或多或少的修行所培植的善緣和善根，不僅使得未來生的出路，選項將更為多樣，路途將更為寬闊，而且目標也可以放得更加高遠。

以上的鋪陳清楚地顯示出，不論從過去生延伸到這一輩子，或者從這一輩子延伸到未來生，住地遷移根本不構成問題，而且也不必以枉費力氣緊抓住或死守在任何的住地為對策。如果以生生世世都在經歷住地的遷移為著眼，也就是對準長遠的生命之流所形成的視角，則有情（或生命體）與這一輩子的住地之間到底是什麼樣的關係，此一論題，將可看得更加透徹。反之，如果把大部分的心思唯獨用在要和某一塊住地緊緊地綁在一起，用在操弄住民歸屬和住民對立之類的議題，或者用在宣稱某一個國土、天國、或地獄將永遠地、牢牢地關住去到該地方、領域、或國度的有情，那就變成假借根本不是問題的住地或住地遷移，事實上，卻平白製造出盤根錯節的謬見、偏執、和惡業之問題。然而，認清生生世世都在經歷住地的遷移，體認到不論講再多的落葉歸根也都無濟於事，理解出任何一辈子的任何住地畢竟無法讓生命歷程的漂泊得到安頓，並不因此即意味著心身之安頓將完全失去著落，而淪為不可能的事情。例如，《大般若經·第四會》所拉出來的眾多的線索，共同地指出，大可以放心拋開對於住地的僵化認定、庸俗分化、與癡迷偏執等綁手綁腳、自誤誤人的下策，轉而從「此生住地」乃因緣所致為著眼，盱衡更長遠的因緣相續流所致的「多生的（眾多生命波段的）住地遷移」，歸結為心態和身體應當一貫地安頓在導向高超目標的修行道路——此即心身安頓之正道。

⁵² T7, no. 220 (4), p. 808b; Aṣṭa-Vaidya, p. 112; Aṣṭa-Wogihara, p. 487; PWETL, p. 159.

九、引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓

原則上，大乘菩薩並非只顧一己的心身安頓。既然號稱大乘，以廣大的修行道路為標榜，格局勢必放大，不僅對一切的世界開放，而且儘可能對一切的有情開放。以廣大的開放為形態之特色，大乘菩薩將心身安頓的經驗廣泛地運用在眾多的有情時，道理是彼此一致的，也就是以生命歷程的持續延伸為基礎，將心態和身體安頓在修行道路的持續實踐。為了節省篇幅，在此僅引用《大般若經·第四會》的一小段語句：

善現！當知若菩薩摩訶薩如是學時，是學諸佛開甘露門。善現！
當知若菩薩摩訶薩如是學時，是學安立無量、無數、無邊有情·
住三乘法。⁵³

從事般若波羅蜜多的修學，大乘菩薩不僅因而將心身安頓在菩薩乘的落實與貫徹，而且廣泛地引導或教導眾多的有情，助成有情透過生命實踐，在多樣的修行道路，包括聲聞乘、獨覺乘、或菩薩乘這三乘，做出合適的選擇。這是由於各式各樣的有情在經歷、根器、動機、愛好、習慣、觀念、環境、和目標等方面，都帶有或表現或大或小的差異，因此在給予引導或教導上，如果能夠提供盡可能多樣的修行道路，則有情將有更多的選擇，而且也更方便因材施教、應病與藥的遂行。⁵⁴ 不論選擇的是什麼樣的修行道路，只要選擇得宜、劍及履及，應該都可以在各自修行道路的進展，兌現出心態和身體上的安頓。

⁵³ T7, no. 220 (4), p. 846c; Aṣṭa-Vaidya, pp. 210-211; Aṣṭa-Wogihara, p. 819; PWETL, p. 249.

⁵⁴ 有關佛教所施設的多樣的修行道路，可參閱：蔡耀明，〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第四會、第十六會》為依據〉，收錄於《2008年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》（高雄：佛光山文教基金會，2008），頁263-286。有關「大乘菩薩抉擇的修行道路」與「大乘菩薩提供有情的多樣的修行道路」之間的差別考量，可參閱：蔡耀明，〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》為根據〉，《佛學研究中心學報》5，頁37-78。

反之，如果將心態和身體整個糾結在很快就會破毀的事項，或全盤抵押在欠缺生命成長向度的事項，則大概可以預料，心態和身體也會跟著被拖下水，而導致破毀或窒礙的結局。就此而論，大乘菩薩提供有情在多樣的修行道路的引導或教導，由於置基於相續不斷的生命歷程，落實在合適的修行道路的進展，開發出生命成長向度上的切要技巧與高超能力，像這樣子在學習菩薩行，以及運用菩薩行的所學，就可稱為在幫助眾多的有情開啟「甘露門」(*amṛta-dhātu-dvāra*/ the door of the deathless realm)。總之，透過以般若波羅蜜多為骨幹的菩薩行的學習與運用，大乘菩薩和眾多的有情，都可以將心身安頓在導向高超目標的道業之昇進；這一整套的運作方式，或可稱為「格局廣大的、高超出路導向的心身安頓」。

十、結論

之所以關切心態和身體，可以說主要來自於哲學或宗教的活動對生命歷程普遍的關切。見諸《阿含經》，佛法的教學，打從入門的層次，就相當關切心身安頓。走上解脫道，以法性之實相為理趣，形成「法住」之觀念；實修上，消極面，於世間無所住，積極面，以正念、心住為要領，以導向解脫世間的流轉為要道，以至於安住解脫之涅槃，達成在修學上可實現的「自洲、自依、法洲、法依」；然後，憑藉著在生命歷程扎扎实實練就的安頓和安樂，才有能力確實助成一般有情的安頓和安樂。

以大乘之修行道路、般若波羅蜜多之骨幹、和大慈大悲之胸懷為其特色的《大般若經·第四會》，對於整個世間，連帶地，對於此生住地，一貫地提出雙重角度的看法：其一，著眼於生死輪迴的流程；其二，著眼於諸法實相的道理。著眼於生死輪迴的流程，五蘊、世間、乃至此生住地，都只是變動不居的生命歷程充當短暫依託的項目，因而在安頓心態和身體上，完全談不上可做為牢固的或究竟的依託。著眼於諸法實相的道理，所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴，皆非本身即存在為五蘊、世間、或生死輪迴，而是平等地且一貫地都可說名為「空性」或「無自性」；因此，根本欠缺單憑本身就是此生住地的東西而可讓心身安頓在那上面或那裡面。

《大般若經·第四會》以至少如下的四個論點，說明在現實施用上，心身之安頓如何漸次達成。論點一：在已經現起心身的前提下，大乘菩薩以安住於般若波羅蜜多之修學，做為心態和身體在世界之得以安頓的核心事務。論點二：修學般若波羅蜜多，之所以特別適合當成心身安頓的核心事務，很獨特的一個理由，在於般若波羅蜜多之觀照諸法空性，了悟萬事萬物或諸法在世界的現起皆不具備可被居住性，因此不會由於只求居住在不具備可被居住性的對象。論點三：專注且持續在般若波羅蜜多之修學，只要持之以恆，既可跨越生生世世的波段遷移，亦可跨越伴隨而發生的在住地的遷移，連帶地，安住於一貫的修行道路，即不至於飄散在時空流轉的劇烈震盪。論點四：安住於般若波羅蜜多之修學，並不因此還在沿襲一般世人捕捉事物的方式去捕捉般若波羅蜜多，也不是修到某一個層次或位階之後就停滯不前，而是更加認清縱使般若波羅蜜多亦不具備可被捕捉性，持續不斷地延伸、擴大、深化、和提昇般若波羅蜜多之修學，從而達成動態式的、轉進式的、成長式的心身安頓。

生生世世都在經歷住地遷移，這不僅司空見慣、無足為奇，甚至全方位地擴及於十方的世界系統，完全不把地球或人類環圈視為唯一的生命世界，也不以此為活動範圍的限域。過去生或上一輩子不論來自什麼樣的或大、或小、或遠、或近、或淨、或穢的生命世界或生命環圈，大乘菩薩共通的表現，主軸在於努力不懈地專注於菩薩行，打造佛法修行的網絡，生生世世累積修行的功德與善根，厚植實力，以及毫無牽掛地、極其灑脫地遂行隔世的住地遷移。《大般若經·第四會》所拉出來的眾多的線索，共同地指出，大可以放心拋開對於住地的僵化認定、庸俗分化、與癡迷偏執等綁手綁腳、自誤誤人的下策，轉而從「此生住地」乃因緣所致為著眼，盱衡更長遠的因緣相續流所致的「多生的（眾多生命波段的）住地遷移」，歸結為心態和身體應當一貫地安頓在導向高超目標的修行道路——此即心身安頓之正道。

【略語】

Aṣṭa-Vaidya

P. L. Vaidya (ed.), *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: With Haribhadra's Commentary Called Āloka*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960.

Aṣṭa-Wogihara

U. Wogihara (ed.), *Abhisamayālaṃkāra'ālokā Prajñāpāramitāvyākhyā: The Work of Haribhadra together with the Text Commented on*, Tokyo: The Toyo Bunko, 1932.

PWETL

Edward Conze (tr.), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines & Its Verse Summary*, Bolinas: Four Seasons Foundation, 1975.

T7, no. 220 (4)

《大正藏》第 220 經（即《大般若波羅蜜多經》，簡稱《大般若經》）· 第四會，在《大正藏》第 7 冊。

《大般若波羅蜜多經· 第九會· 能斷金剛分》，〔唐〕玄奘譯，T7, no. 220 (9), pp. 980a-985c。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《大正新脩大藏經》，東京：大藏經刊行會，1924-1935，以下所列皆同。
《起世經》。T1. no. 24。
《中阿含經》。T1. no. 26。
《雜阿含經》。T2. no. 99。
《別譯雜阿含經》。T2, no. 100。
《增壹阿含經》。T2. no. 125。
《大般若經》。T7. no. 220。
《佛說勝義空經》。T15. no. 655。

中文專書、論文或網路資源等

- 大正大學綜合佛教研究所輪迴思想研究會編（2001）。《輪迴の世界》。東京：青史出版社。
- 大森一樹（2006）。〈十二支緣起と法住智に関する一考察〉。《印度學佛教學研究》第55卷第1號。頁155-158。
- 大森一樹（2007）。〈Saṃyutta-nikāya における法住智〉。《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》40。頁65-80。
- 加藤宏道（1991）。〈有為の四相の定義〉。《印度學佛教學研究》第40卷第1號。頁35-39。
- 平井俊栄（1976）。〈「無住」の概念の形成と展開〉。《駒沢大学仏教学部研究紀要》34。頁48-63。
- 平井宥慶（1970）。〈『金剛般若經』解釈の一変容：「無所住」ということ〉。《豊山學報》第14-15號。頁35-57。
- 生井智紹（1996）。《輪迴の論證：佛教論理學派による唯物論批判》。大阪：東方出版社。
- 田邊勝美（2006）。《佛像の起源に學ぶ性と死》。京都：柳原出版。
- 立川武蔵（1994）。〈Svabhāva and Śūnyatā〉。《印度學佛教學研究》第43卷第2號。頁26-32。
- 吉津宜英（1991）。〈自灯明一乘について〉。《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》24。頁14-24。
- 安藤嘉則（1999）。〈『金剛經』の「応無所住而生其心」〉。《金剛般若經の思想

- 的研究》。阿部慈園編。東京：春秋社。頁 593-626。
- 池上和夫（1986）。〈身・語・意の三業について〉。《印度學佛教學研究》第 34 卷第 2 號。頁 268-272。
- 羽矢辰夫（1990）。〈自歸依、法歸依の意味〉。《パーリ学仏教文化学》3。頁 41-56。
- 舟橋智哉（2003）。〈縁起經における識・名色と渴愛〉。《印度學佛教學研究》第 52 卷第 1 號。頁 168-171。
- 西村実則（1986）。〈アビダルマの名色論〉。《大正大学研究紀要》72。頁 275-286。
- 李泰昇（1989）。〈初期仏典の Nāma-rūpa について〉。《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》22。頁 17-6。
- 那須真裕美（2006）。〈中期中觀派における自性（sva-bhāva）解釈〉。《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號。頁 56-60。
- 阿理生（2006）。〈pāramitā（波羅蜜）の語義・語源について〉。《印度學佛教學研究》第 54 卷第 2 號。頁 102-108。
- 渡邊章悟（1997）。〈般若波羅蜜多（prajñāpāramitā）の解釋〉。《東洋大學文學部紀要・東洋學論叢》50。頁 59-80。
- 渡邊章悟（1998）。〈prajñāpāramitā の四つの語源解釋〉。《印度學佛教學研究》第 46 卷第 2 號。頁 130-137。
- 鈴木廣隆（1999）。〈波羅蜜の系譜〉。《北海道印度哲學佛教學會・印度哲學佛教學》14。頁 55-69。
- 蔡耀明（2000）。〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》為根據〉。《佛學研究中心學報》5。頁 37-78。
- 蔡耀明（2008a）。〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經・第十二會・淨戒波羅蜜多分》為依據〉。《臺大佛學研究》16。頁 70-75。
- 蔡耀明（2008b）。〈生命與生命哲學：界說與釐清〉。《臺灣大學哲學論評》35。頁 155-190。
- 蔡耀明（2008c）。〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經・第四會・第十六會》為依據〉。《2008 年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》。高雄：佛光山文教基金會。頁 263-286。
- 蔡耀明（2009a）。〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉。《臺大佛學研究》17。頁 17-19。
- 蔡耀明（2009b）。〈心身課題在佛學界的哲學觸角與學術回顧〉。《圓光佛學學報》15。頁 6-8。
- 蔡耀明（2010）。〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉。《正觀》54。頁 17-19。

齊藤滋 (2001)。〈說一切有部の有為相について〉。《東海仏教》46。頁 69-85。

西文專書、論文或網路資源等

- Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi, trans. 1995. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.
- Bhikkhu Bodhi, trans. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom Publications.
- Bonta, Mark and John Protevi. 2004. *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Conze, Edward. 1978. *The Prajñāpāramitā Literature*. 2nd edition (revised and enlarged). Tokyo: The Reiyukai.
- Crampton, Jeremy and Stuart Elden, eds. 2007. *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*. Aldershot: Ashgate.
- Creel, Richard. 2001. *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*. Malden: Blackwell Publishers.
- Cresswell, Tim. 2005. *Place: A Short Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Cresswell, Tim. 2009. "Place." In *The International Encyclopedia of Human Geography*. Edited by Rob Kitchin and Nigel Thrift. Oxford: Elsevier.
- Dixon, John and Kevin Durrheim. 2004. "Dislocating Identity: Desegregation and the Transformation of Place." *Journal of Environmental Psychology* 24/4, pp. 455-473.
- Edelglass, William and Jay Garfield, eds. 2009. *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. Oxford: Oxford University Press.
- Elden, Stuart. 2008. "The Convalescent: Geographies of Health and Illness." In *Reading Nietzsche at the Margins*. Edited by Steven Hicks and Alan Rosenberg. West Lafayette: Purdue University Press, pp. 205-218.
- Feer, M. Léon, eds. 1970. *Samyutta Nikāya*, vol. II. Oxford: Pali Text Society.
- Gethin, Rupert. 1994. "Bhavaṅga and Rebirth according to the Abhidhamma," *The Buddhist Forum*, vol. 3. Edited by Tadeusz Skorupski and Ulrich Pagel. London: School of Oriental and African Studies, University of London.
- Gethin, Rupert. 2004. "Cosmology." *Encyclopedia of Buddhism*. Edited by Robert Buswell, Jr. New York: Macmillan Reference USA.
- Guelke, Leonard. 2003. "Nietzsche and Postmodernism in Geography: An Idealist Critique." *Philosophy & Geography* 6/1, pp. 97-116.

- Han, Sung-ja. 2004. "The Middle Path of No Abiding and No Leaving in the 'Immutability of Things' by Seng-chao." *International Association for Buddhist Thought & Culture* 4, pp. 165-187.
- Harrison, Paul. 2006. "Vajracchedikā Prajñāpāramitā: A New English Translation of the Sanskrit Text Based on Two Manuscripts from Greater Gandhāra." In *Manuscripts in the Schøyen Collection: Buddhist Manuscripts*, vol. III. Edited by Jens Braarvig. Oslo: Hermes Publishing.
- Hernández, Bernardo and et al. 2007. "Place Attachment and Place Identity in Natives and Non-natives." *Journal of Environmental Psychology* 27/4, pp. 310-319.
- Keith, Michael and Steve Pile, eds. 1993. *Place and the Politics of Identity*. London: Routledge.
- Kloetzli, W. Randolph. 2005. "Cosmology: Buddhist Cosmology." *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, 2nd edition. Edited by Lindsay Jones. New York: Macmillan Reference USA.
- Kritzer, Robert. 2005. *Vasubandhu and the Yogācārabhūmi: Yogācāra Elements in the Abhidharmakośabhāṣya*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies of the International College for Postgraduate Buddhist Studies.
- Lamotte, Étienne, trans. 1988. *Karmasiddhiprakaraṇa: The Treatise on Action by Vasubandhu*. Translated by Leo Pruden. Berkeley: Asian Humanities Press.
- McBride, Richard II. 2008. *Domesticating the Dharma: Buddhist Cults and the Huaōm Synthesis in Silla Korea*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- McGrath, Alister. 1997. *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundation of Doctrinal Criticism*. Vancouver: Regent College Publishing.
- Nichols, Ryan. 2006. "Why is the History of Philosophy Worth Our Study?" *Metaphilosophy* 37/1, pp. 34-52.
- Prebish, Charles and Martin Baumann, eds. 2002. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Rescher, Nicholas. 2001. *Philosophical Reasoning: A Study in the Methodology of Philosophizing*. Malden: Blackwell Publishing.
- Scott, Britain. 2009. "Meeting Environmental Challenges: The Role of Human Identity." *Journal of Environmental Psychology* 29/4, pp. 535-537.
- Siderits, Mark. 2007. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Hants: Ashgate.
- Taylor, Stephanie. 2010. *Narratives of Identity and Place*. London: Routledge.
- Tsomo, Karma Lekshe. 2006. *Into the Jaws of Yama, Lord of Death: Buddhism, Bioethics, and Death*. Albany: State University of New York Press.

- Washburn, Phil. 2008. *Philosophical Dilemmas: A Pro and Con Introduction to the Major Questions*. 3rd edition. New York: Oxford University Press.
- Westerhoff, Jan. 2009. *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodward, F. L., trans. 1933. *The Book of the Gradual Sayings (Anguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas*. London: The Pali Text Society.

A Philosophical Examination of “Abiding-Places” in terms of the Abiding of the Mind-Body Complex

Laying a Foundation for Buddhist Doctrine of Abiding-Places

Yao-ming Tsai

Associate Professor

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This paper focuses on the topic of abiding-places and anchors on the abiding of the mind-body complex to unfold philosophical scrutiny of factors such as concept, perspective, and point of view, so as to lay a foundation for a Buddhist doctrine of abiding-places. The research as such sets its perspective at the changes of the mind-body in the course of life cycle. This paper pursues the following questions: how or where to settle the mind-body complex, while the mind-body complex keeps experiencing, time after time, numerous segments or pandemonium of repeated amalgamation and dissipation? In the end, what will be the ultimate settlement for the mind-body complex? The two major textual references are the *Āgama-sūtra* of the Path to Liberation and the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* of the Path to Enlightenment. There are five main arguments in this research. First, all abiding-places, including the abiding-place of this life, are absent of own-beings. Second, since any abiding-place *per se* is devoid of its own-being, none of them by itself can qualify as a candidate for the abiding of the mind-body complex. Third, the thought that the mind-body complex can be fixed permanently in any particular abiding-place is not only a misunderstanding. Which entails agitations of emotions, but also creates a misplaced reliance concerning the mind-body complex. Fourth, the Mahā-yāna Bodhisattvas settle in practicing *prajñāpāramitā* to reach the abiding of the mind-body complex. Fifth, the Mahā-yāna Bodhisattvas help sentient beings reach the abiding of the mind-body complex by settling them in the cultivation of the Three Paths.

Keywords: abiding-place; abiding of the mind-body complex; absence of own-being; Buddhist philosophy