

「住地無自性」與「心身何所安頓的尋求」：
以《大般若經·第四會》為主要依據的生命哲學反思
“The Absence of Own-being in Abiding-Places” and “The Quest for the Right
Abiding of the Mind-Body Complex:” Critical Reflections in Philosophy of Life
based on the *Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines*

蔡耀明

台灣大學哲學系副教授

摘要

本文的主題在於建構《大般若經·第四會》的心身安頓學說，尤其把焦點設置在佛法怎麼看待住地或此生住地，進而探討，在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，到底要怎樣安頓，或安頓在什麼境域，所謂的心身，才算是確實安頓了。

主要的文獻依據，《大般若經·第四會》，又稱為《八千頌的般若經》或《小品般若經》。此外，也旁涉地引證了《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》。

針對本文所要探討的主題，所得出的主要的論斷或主張，可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，都不足以做為心身安頓合格的選項。其三，若以為心身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三乘之修學，助成有情的心身安頓。

在論述的行文，由如下八節串連而成。第一節，「緒論」。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，讓提問意識顯題化，問及何以關切心身安頓，以及怎樣關切心身安頓。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》在心身安頓的廣泛關切。第四節，討論心身安頓與此生住地之間可能的關係。第五節，依據《大般若經·第四會》，分別從生死輪迴與諸法實相的角度觀看此生住地。第六節，針對從生死輪迴的脈絡連帶引發的住地遷移，討論佛法做出什麼樣的教學說明，以及打開怎樣的視野。第七節，以五個小節，建構心身安頓之學理系統，並且闡明其運作之要務。第八節，「結論」。

一·緒論

爲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」、「經證主旨」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

（一）研究主題

從主標題——「住地無自性」與「心身何所安頓的尋求」——來看，本文的主題就在於建構《大般若經·第四會》的心身安頓學說，尤其把焦點設置在佛法怎麼看待住地或此生住地，進而探討，在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，到底要怎樣安頓，或安頓在什麼境域，所謂的心身，才算是確實安頓了。簡言之，本文著眼於生命起伏不定的流程，焦點擺在心身安頓的尋求，探討住地到底是怎樣的選項，以及是否還有比住地更合適的選項。

（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，是多重的，主要得力於如下三條線索。第一，住地、心身、安頓，都是佛教相當重視的課題，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，以「住地無自性」與「心身何所安頓的尋求」爲主標題，將可延續和推進多年以來在佛教哲學的鑽研。第二，以《大般若經·第四會》爲依據，探討心身安頓之課題如何予以關切、設立、觀照、思惟、論議、抉擇、和實踐，再經由累積相關的探討經驗，預期可替《大乘入楞伽經》的心身不二學說，奠定專題研究的鋪路工作。第三，著眼於生命歷程，思索心身何所安頓，以此做爲生命哲學的一個環節。¹

（三）文獻依據

主要的文獻依據，《大般若經·第四會》，又稱爲《八千頌的般若經》或《小品般若經》，透過般若波羅蜜多 (*prajñāpāramitā* / perfection of wisdom) 的修學爲主軸所開發的通達的智慧，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。² 此外，由於義理的相通，以及考量略加擴大文獻依據的範圍，藉以形成文獻證據較爲廣大的支撐，因此也旁涉地引證了《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》。在引證的方式上，以漢譯本爲主，再於注腳，略記相關傳譯本的出處頁碼，以供參照。

（四）經證主旨

針對本文所要探討的主題，依據《大般若經·第四會》與相關經典所得出的主要的論斷或主張，就可稱爲經證主旨，大致可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，就其單純爲住地而論 (*abiding-place per se*)，由於是無自性的，都不足以做爲心身安頓合格的選項。其三，若以爲心身可永久或固定安頓在

¹ 有關生命哲學已發表的成果，可參閱：蔡耀明，〈生命與生命哲學：界說與釐清〉，《臺灣大學哲學論評》第35期（2008年3月），頁155-190；〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第44期（2008年3月），頁205-263。

² 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*, second edition (revised and enlarged), Tokyo: The Reiyukai, 1978, pp. 46-55.

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三乘之修學，助成有情的心身安頓。

（五）研究進路與方法

本文的副標題，「以《大般若經·第四會》為主要依據的生命哲學反思」，除了凸顯主要的文獻依據，還標示出，在生命哲學此一學科，採取哲學的研究進路。³

至於研究方法，除了所依據文獻的相關傳譯本的研讀，以及學界相關論著的參考，列為重點項目的，至少包括如下三個環節。環節一，專門用詞或關鍵概念。一方面，由於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，或增添理解的困難；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。以心身安頓為基本課題（fundamental topic），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此一課題？心身安頓與此生住地之間，可能形成什麼樣的關係？以生死輪迴的角度，怎樣觀看此生住地？以諸法實相的角度，怎樣觀看此生住地？在學理上，心身安頓可以建構成怎樣的系統？在實踐上，心身安頓可以怎樣落實和開展？環節三，以論題為核心的視角與論理。透過佛教典籍的研讀，不僅有助於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，以及建構一套學說的過程當中，即可發而為哲學的思辨，用以解決由信念、成見、思惟、或斷定所造成的一些哲學問題，甚至進而解開論題與論理的一些實相（*dharmatā*; *dharmā*□ā□ *dharmatā*; *tattva*; *tattva-lak*□a□a; *bhūtātā* / reality 諸法實相、實在、實在性）。⁴

（六）論述架構

以「住地無自性」與「心身何所安頓的尋求」為主標題，在論述的行文，由如下八節串連而成。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，讓提問意識顯題化，問及何以關切心身安頓，以及怎樣關切心身安頓。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》在心身安頓的廣泛關切。第四節，討論心身安頓與此生住地之間可能的關係。若分成二邊，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，根本沒資格去安頓任何的事物或有情。第五節，依據《大般若經·第四會》，分別從生死輪迴與諸法實相的角度觀看此生住地。第六節，針對從生死輪迴的脈絡連帶引發的住地遷移，討論佛法做出什麼樣的教學說明，以及打開怎樣的視

³ 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 (January 2006): 34-52. 有關佛教做為哲學，可參閱：Mark Siderits, “Chapter 1: Buddhism as Philosophy?,” *Buddhism as Philosophy: An Introduction*, Hants: Ashgate, 2007, pp. 1-14.

⁴ 有關諸法實相或實在，可參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期（2006 年 10 月），頁 115-166; Peter Loftson, *Reality: Fundamental Topics in Metaphysics*, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

野。第七節，以五個小節，建構心身安頓之學理系統，並且闡明其運作之要務：其一，以對比的方式稍加襯托《大般若經·第四會》的心身安頓之系統；其二，心身安頓的學理基礎；其三，大乘菩薩以安住般若波羅蜜多之修學達成心身安頓；其四，從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移；其五，引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓。第八節，「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。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（*abiding-places; residing places*），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，而且也不必以一個國家或領土（*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、工作、旅遊、死亡、到埋葬的所在，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。如果拉出波段式生命歷程或生死輪迴，在此生住地之前，則有上一輩子的住地，或過去的生生世世的住地；在此生住地之後，則有下一輩子的住地，或未來的生生世世的住地。

（二）無自性、空

無自性（*nīṅ-svabhāva / without own-being; absence of own-being*），檢視的焦點，在於事情、事物、或構成要項是否具備該事情、事物、或構成要項本身固定不變的存在，亦即，是否具備自性（*sva-bhāva / own-being; inherent existence; a self-contained substantiality*）。切入的視角，凸顯事情在緣起（*pratītya-samutpāda / dependent arising; conditioned co-production*）緣滅（*dependent cessation; conditioned co-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，或不具備自性。針對這樣的情形，就可稱為無自性的、空的（*śūnya / empty; void*）、或自性空的（*svabhāva-śūnya / empty of own-being*）。如果表述其抽象的狀態，就可稱為無自性（之）性（*nīṅ-svabhāvatā; nīṅ-svabhāvatva / without own-beingness; state of without own-being*）、空（之）性（*śūnyatā / emptiness; voidness*）、或自性空（之）性（*svabhāva-śūnyatā / emptiness of own-being; state of empty of own-being*）。

無自性或空之視角，可以用到所有的事情，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*）；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，並非本身一直是所認定的住地，亦即，欠缺所認定的住地本身固定不變的存在。

（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，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」，⁵ 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，似乎不必再增添任何的安頓，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，會是什麼樣的情形呢？針對此一提問，嘗試用三個步驟的方式，帶出可能的答案。第一個步驟，所要安頓的，在於根本於生命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、或自我的情形。問題是，講說生命體之安頓或自我之安頓，雖然比較接近口語表述的習慣，卻由於生命體或自我之概念，傾向於夾雜著相當濃厚的單一性之意涵，使得在考察安頓之課題的時候，比較顧慮不到甚至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，被認知為構成部分的和合組成的情形，例如，心身、名色 (*nāma-rūpa* / name-and-form)、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或對立性，而只是將通常所謂的生命體，基於構成部分的和合組成之觀念，換個方式，說為心身。

因此，從安身立命、生命安頓、生命歷程之安頓、生命體之安頓、或自我之安頓等相關概念當中脫穎而出，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和合組成的心身，展開安頓之論述：一方面，心身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·心身安頓成為關切的重點

心身安頓並不是那麼理所當然地成為關鍵概念，也不是只要做了界說或釐清就可在研究上交差。來得更為基礎的，在於讓提問意識顯題化，問及何以關切心身安頓，以及怎樣關切心身安頓。這一節，將以如下三個小節，處理提問意識：首先，心身安頓何以成為關切的課題；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》在心身安頓的廣泛關切。

(一) 心身安頓何以成為關切的課題

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，有什麼差別？

⁵ 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》第 35 期（2008 年 3 月），頁 155-190。

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，有什麼差別？

設想一個人隨著時局的起伏或動盪走過一生，有什麼好關切的。一個人隨波逐流，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，有什麼差別？

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

是否可就一切的有情，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，做到心身安頓了，又能怎樣？心身不安頓，又會怎麼樣？

類似的設想和提問，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？爲了理解這一系列在問什麼，有必要先將關切、關心、或在乎，分析出二個部分：其一，關切的對象；其二，關切對象的情形。例如，關切的對象，可以是當事者的子女、事業、家庭、社會；至於關切對象的情形，可以是苦樂、善惡、正邪、貧富、成敗、興衰、或治亂。

以心身安頓而論，關切的對象爲心身；至於關切對象的情形，則爲心身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，往往表現普遍的關切或好奇，而非只針對一時、一地、一景、一物的情況。關切的對象，宏觀上，主要爲生命、生命歷程、世界、一切事物；至於關切對象的情形，基本上，則爲諸法實相（實在）、知識、智慧、價值、德行、和超脫。⁶

如果將關切的對象，從宏觀的生命歷程，聚焦在外殼稱爲生命體的，再將外殼爲生命體的，解開爲構成部分，這就來到像心身這樣的構成部分。換言之，之所以關切心身，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。

一旦以心身爲關切的對象，可關切的情形，多到不勝枚舉。略舉少數的情形，例如，心身是否健康、優雅、合宜、和諧、安頓、二元、不朽，以及能力的大小、功用的強弱。這許多可關切的情形，不僅分別打開心身的眾多面向，而且也轉成哲學、宗教、人文、或社會的各個學門或學科在探究上可著力的視角。

有關心身在眾多可關切的情形當中，安頓與否，不僅在日常生活，而且在哲學或宗教的活動，都成爲相當受到重視的面向之一。如果關切心身安頓，接下來，可因而探問的論題，同樣不勝枚舉。例如：心身之爲安頓，其實相爲何？通常有關心身安頓的見解，在知識上，哪些是較爲正確的，以及哪些是錯誤的？如何可能形成有關心身安頓的智慧？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？以捆綁和超脫這一組概念來衡量，心身安頓傾向於加重心身之捆綁，還是傾向於促成心身之超脫？透過以上一系列的鋪陳，可以看出，以心身爲對象，關切其安頓與否的情形，廣泛開啓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，就會以心身爲關切的對象，而且關切心身安頓與否的情形。

⁶ 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.

(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，談論的範圍很廣泛，記載也頗零散，因此有必要稍做要點的整理。為求一目了然，大致可整理成如下的五個要點。其一，經由關切生死輪迴，連帶地關切有情之心身在生死輪迴的結合和解散的情形，進而關切心身安頓之課題。其二，心身之安頓，若切在法性之實相的層次，稱為「法住」(*dhamma-āhita / dharma-sthita; dharma-sthiti / the abiding (or standing, subsisting) of dharma*)或「法住性」(*dhamma-āhitatā / dharma-sthittā / the state of the abiding of dharma*)。其三，為求心身之安頓，反而必須於世間無所住。其四，心身安頓之實踐，要領在於正念 (*mindfulness*)、心住 (*mental abiding; abiding of the mind*)，要道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。其五，能自安頓而安樂，然後才足以成為一般有情學習的表率，乃至於才有能力確實助成一般有情的安頓和安樂。

(1) 生命歷程在有情手裡，卻換成生死輪迴或生死流轉；像這樣受困於生死輪迴的困苦情形，當然值得深刻的關切。經由關切，進而將認知的探究，往二方面延伸。一方面追問：什麼樣的元素，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、命定、或天意，誤以為那樣就可撇得一乾二淨，而是將罪魁禍首導入正好浮現在心路歷程的見解、認知、或情意，例如我見、無明、貪愛。另一方面則追問：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，將探討的焦點或入手處，既不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，不僅有助於避免只停留在外殼的層次打轉，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身在生死輪迴的結合和解散的情形，進而關切心身安頓之課題。⁷

(2) 根據佛法的教學，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，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。事實上，並不以一時、一地、一物、或虛浮的安頓為滿足，而是力求深化和打通安頓之尋求，以至於一貫地切在法性亦即實相之層次。將心身之安頓，貫徹切在法性之實相的層次，即稱為「法住」或「法住性」，也就是在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*) 一貫之居住或安立。⁸

⁷ 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》，T. 99, vol. 2, p. 41c; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 992.)

⁸ 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》，T. 99, vol. 2, p. 84b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 551, 741-742; *Saṅgīyutta Nikāya*, edited by M. Léon Feer, vol. II, Oxford: Pali Text Society, 1970, pp. 25-26.) 這當中，

(3) 心身如果要貫徹安頓，不僅必須通盤理解法性之實相，而且在實際的作為，還必須避免在心態或觀念上只想一直停留或盤據在一時、一地、一物、或虛浮的境況。假如貪圖或執著一時、一地、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，至少要能於世間無所住（abiding nowhere; absence of abiding-place）或無所依，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。⁹

(4) 觀念上或心態上，於世間無所住，並非因此只要消極地無所事事，以為就可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，而不去從根本調整生命歷程的軌道、甩開長期累積習性的拖累、以及強化超脫的精神力量，大概還是依舊深深陷溺在心身終將破散而看不到何所著落的窘境。¹⁰ 在佛法的教學，透過於世間無所住，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，用在越來越能敏銳覺察心身各方面的因緣變化之流，培養和強化觀照力；另一方面，以導向從世間的流轉解脫為要道，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。¹¹ 這二方面積極的修行，將使心身的活動，憑藉著打通因緣變化之流，而有切要且足夠的能力，觀照出法性之實相，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系統，以至於安住解脫之涅槃。¹² 藉由實修所達成的心身安頓，正好安頓在本身貫徹的修學，又可稱為住於「自洲、自依、法洲、法依」，而不必

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，而不至於脫離或不在如此的歷程或理趣。

⁹ 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，則無所依住；於諸世間，則無所取。」（《雜阿含經·第 609 經》，T. 99, vol. 2, p. 171b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom Publications, 2000, 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》，T. 99, vol. 2, pp. 347c-348a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. II, Boston: Wisdom Publications, 2000, p. 1166.）

¹⁰ 例如，「由是放逸故，不能度死岸。……由不放逸故，能度彼死岸。」（《別譯雜阿含經·第 133 經》，T. 99, vol. 2, p. 426b.）

¹¹ 例如，「『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》，T. 99, vol. 2, p. 73b.）

¹² 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》，T. 99, vol. 2, p. 67a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, 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》，T. 99, vol. 2, pp. 87c-88a.）

跑到其它地方另外尋求安頓的處所或依靠。¹³

(5) 經由佛法解脫道的修學，培養出心身安頓的實力，不僅不再受困於世間而苦不堪言，而且心身由於安頓而如實地安樂。然而，心身不得安頓因而遭受困苦之際遇，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，然後才足以成爲一般有情學習的表率，乃至於才足以確實助成一般有情的安頓和安樂。¹⁴

《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、文獻、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，本文目前旨在提供導入《般若經》在基礎層次或背景上的概括認識，因此不準備專門論究這些細節。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之課題；爲求透徹起見，以法性之實相爲著眼，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、心住爲要領，以導向從世間的流轉解脫爲要道，以至於安住解脫之涅槃，形成在修學上可實現的「自洲、自依、法洲、法依」；然後，憑藉著本身確實辦得到的安頓和安樂，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》在心身安頓的廣泛關切

進入世界的一般的有情，一方面，經歷世界的景色光彩，綻放生命歷程的花絮；另一方面，由於世界往往充斥著無常與險難，以至於在生命的旅途，免不了接二連三碰上動盪不安或流離失所的局面。放眼一切的有情，在乎一切的有情是否可以不那麼無助地漂流，心身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，才比較適切或有效，得以廣泛地助成安頓，這就構成以一切有情爲念，在心身安頓的廣泛關切。

以生命歷程的觀照爲本務的佛法，不僅在乎一旦進入世界所衍生而概括承受的困境，關切心身安頓之課題，而且致力於尋求生命歷程可靠的依託與高超的出路。《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，以廣大或無邊爲格局，公然號稱大乘 (*mahā-yāna* / Great Path or Vehicle)；¹⁵ 以全面且徹底的覺悟爲目標，則又稱爲菩提道 (*bodhi-mārga*; *bodhi-patha* / Path to Enlightenment)；¹⁶ 而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。

¹³ 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》，T. 99, vol. 2, p. 8a.) 此外，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, 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.

¹⁴ 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》，T. 99, vol. 2, 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.)

¹⁵ 例如，「大乘者，即是無量 (*a-prameya*)、無數 (*a-pramāna*) · 增語，無邊功德共所成故。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 767a; A□□a-Vaidya, p. 12; A□□a-Wogihara, p. 94; PWETL, p. 91.)

¹⁶ 例如，「當知如是大乘，從三界 (*trai-dhātuka*) 中出，至一切智智 (*sarva-jñatā*) 中住；然以無二爲方便故，無出、無住。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 767b; A□□a-Vaidya, p. 12; A□□a-Wogihara, pp. 104-105; PWETL, p. 91.)

¹⁷ 其三，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，不論修行者，或所要救助的對象，都漸次走上或引進修行的道路，落實在生命的歷程，尋求徹底的心身安頓。¹⁸

《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」(*katha□sthātavayam / 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。¹⁹ 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的準備，去廣泛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。如下引文，可做為一個例證，表明在心身安頓的廣泛關切：

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。無洲渚者，能作洲渚。與闇冥者，能作光明。與聾盲者，能作耳目。²⁰

如上引文，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，凸顯進入世界、落在世間，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，大乘菩薩義不容辭廣泛地進行提供依靠、進行救援、或排除障礙的作為，而成為依怙 (*nātha / saviour*)、歸依 (*śara□a / refuge*)、救護 (*trāt□ / defender*)、投趣 (*parāya□a / final relief*)、舍宅 (*layana / place of rest; abode*)、洲渚 (*dvīpa / island*)、光明 (*āloka / light; illumination*)、耳目 (*pari□āyaka / guide; leader*)。這些作為，當然出之於普遍的關切，而在助成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，意在提供一切有情進入世界各地以及處於所有的生命時光都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，不僅要廣泛關切一切有情，而且在一切有情的心身

¹⁷ 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 (*nōpalabhyate*)，是為般若波羅蜜多。」無所有中，何所徵詰！」(T. 220 (4), vol. 7, p. 764c; A□□a-Vaidya, p. 5; A□□a-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 *Sex and Death through the Origin of the Buddha Image*》(京都：柳原出版，2006年)，頁35-49；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》第50集(1997年)，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(1998年3月)，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》第14號，(1999年10月)，頁55-69。

¹⁸ 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。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 766c; A□□a-Vaidya, p. 10; A□□a-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 (*nātha*)，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。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 841a; A□□a-Vaidya, p. 200; A□□a-Wogihara, p. 793; PWETL, pp. 238-239.)

¹⁹ 「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，T. 220 (9), vol. 7, 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*, edited by Jens Braarvig, vol. III, Oslo: Hermes Publishing, 2006, p. 142.)

²⁰ T. 220 (4), vol. 7, p. 852c; A□□a-Vaidya, p. 222; A□□a-Wogihara, pp. 852-853; PWETL, p. 261.

安頓，要能成爲靜態意味的依靠，動態意味的引導，處境意味的改善，以及目標意味的超脫。針對廣泛關切一切有情的生命流程，與廣泛安頓一切有情的心身狀態，如果進一步揭開其全貌，勢必帶出系統上的視域，探問其關切所出自的考量，及其安頓所著落的網絡；而這些將逐一成爲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

以心身安頓爲著眼，難免關切心身安頓與當前的生命世界之間的關係。就此而論，值得考察的論題其實很多。然而，如下的二類論題，由於重心不在於心身安頓，並不在本文考察的範圍。第一類，從佛教史學的視角，由於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，一直引起學界研究的興趣，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。²¹ 第二類，從地緣哲學（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）在領土的解構與建構之間形同拉鋸的局面。²²

如果將重心放在心身安頓，考察和此生住地之間可能的關係，初步可帶出如下二個論題。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」和生命體的關係；再進一步，則可衡量此生住地和心身安頓的關係。

「土地／所在」和生命體的關係，往往是相當多樣的。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。

首先，以個體該如何被辨認而論，例如，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，做爲辨認個體爲何的唯一準據，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。這一種方式如果搞過頭，難免犯了以「土地／所在」界定生命體的過失，使得生命體好像除了「土地／所在」界定項之外，一無是處。

其次，以生命歷程的心身安頓而論，例如，有些僅重視所謂的故鄉，以爲

²¹ 參閱：Richard D. McBride, II., *Domesticating the Dharma: Buddhist cults and the Hwaom 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.

²² 參閱：Mark Bonta, John Protevi, *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004; Leonard Guelke, "Nietzsche and Postmodernism in Geography: An Idealist Critique," *Philosophy & Geography* 6/1 (2003): 97-116.

必須住在故鄉或回到故鄉，心身才得到安頓；有些僅重視生於斯死於斯的說法，以為只要住在出生地，心身就得到安頓；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，心身就跟著有了安頓的著落。

在「土地／所在」和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，一旦嚴格檢視，不論怎麼被一些人所看重，任何所謂的故鄉乃至埋葬地，似乎都禁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，似可拉出一組二極化的觀點。站在極端的一邊，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。站在極端的另一邊，則認為「土地／所在」無常而變動不居，根本沒資格去安頓任何的事物或有情。尤有甚者，「土地／所在」和心身，進入世界，都表現出「有為的」（*saṃskṛta / conditioned*）面向。就此一面向而論，之得以產生到世界，由於眾多主因（*causes*）與助緣（*conditions*）的推動，因而表現出「有為的特徵」（*saṃskṛta-lakṣaṇa / characteristic marks of conditioned phenomena*），粗略可區分成「生（*utpāda / arising*）、住異（*sthity-anyathātva / abiding and change*）、滅（*vyaya; bhaṅga / passing away; breaking up*）」三個環節，或「生、住、異、滅」四個環節。²³ 既然「土地／所在」和心身都表現在有為的流程，走向波段式破滅的心身，又如何可能安頓在走向波段式破滅的「土地／所在」？

檢討如上二極化的觀點，應有助於更審慎看待心身安頓之課題，避免過於躁進而遽下結論。審慎予以思量，至少可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」，即可關聯地稱為此生住地（*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。標示住地，用意在於最概括的用法，不侷限在任一褊狹的地點，也不以成見的方式混入任何地緣優位的意識形態；凡是居住過的地方，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，接著準備探問的論題，或可陳述如下：除了將「土地／所在」和心身安頓之間的關係帶出如上二極化的觀點，是不是還能夠就心身安頓和此生住地之間可能的關係，得出較為適切的觀點？為了使此一論題的探問，既有經典做為依據，又可逐層深入進行，從《大般若經·第四會》汲取經證，即為訴求上相當值得選擇的措施之一。

五·《大般若經·第四會》從生死輪迴與諸法實相的角度所觀看的此生住地

《大般若經·第四會》對世間，連帶地，對此生住地，提出雙重角度的看

²³ 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.

法：其一，生死輪迴的角度；其二，諸法實相的角度。²⁴

之所以稱為世間，可以著眼的項目，其實不在少數。以《大般若經·第四會》為例，在入手處，一貫地將生命體藉以和合之五蘊，做為世間之得以設立其名稱的主要依據，亦即，從五蘊看世間。²⁵ 切入五蘊結合又解散的歷程，首先，即可看出世間之流轉，其次，亦可即此顯示世間之實相。

首先，隨著五蘊結合又解散的歷程，世間之生命體，即波段式地漂流在五蘊結合而出生，以及五蘊解散而死亡的生死輪迴，並且因而承受生死苦，以及關聯的各式各樣的困苦。²⁶ 以生死輪迴為著眼，此生因緣際會結合而成的短暫的五蘊都靠不住了，連帶地，此生住地，從出生地到埋葬地，不論一直在換地方住，或者生於斯、死於斯而沒做過什麼搬遷，充其量，也只不過是生命變化之流不斷在更迭的短暫的依託項目之一。換言之，五蘊、世間、乃至此生住地，都只是變動不居的生命歷程短暫做為依託的項目，在安頓心身上，完全談不上可做為牢固的或究竟的依託。

其次，除了生死輪迴的角度，還可切換成諸法實相的角度。從諸法實相的角度，以抽絲剝繭的方式，可整理成如下六個步驟的思量程序。

步驟一，在於形成提問，反思所謂的五蘊本身之存在(*sva-bhāva* / own-being)是什麼，所謂的世間本身之存在是什麼，乃至所謂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，一經檢視，理解為因緣生滅(*arising and passing away due to causes and conditions*)而不斷地變化，甚至原本還不是這樣的五蘊，以後也維持不住這樣的五蘊，而目前由於只是眾多的關聯條件、構造層面、和活動網絡，才短暫地湊合在一起，其本身之存在，並非單純就是這樣的五蘊。步驟三，檢視出所謂的五蘊本身之存在並非單純就是固定如此的五蘊，連帶地，如果在教學上暫時還須用到語詞、施加講說，則可假借「空性」或「無自性」之類的專門用詞，來提示所謂的五蘊在因緣生滅的變化之流的實情或涵義，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(*sa- \square -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，本身之存在亦非單純就是世間或生死輪迴，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，檢視出所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴本身之存在皆非單純就是五蘊、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，逐一深入諸法在因緣生滅的變化之流的實情或涵義，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

²⁴ 參閱：〈現世間品第十二〉(Loka-sa \square darśana-parivarto Nāma Dvādaśa \square / Chapter 12: Showing the World) (T. 220 (4), vol. 7, pp. 814b-818c; A \square a-Vaidya, pp. 125-137; A \square a-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》，T. 99, vol. 2, p. 92c; 《增壹阿含經·六重品第三十七·第7經》，T. 125, vol. 2, pp. 713c-714b; 《佛說勝義空經》，北宋·施護(Dānapāla)譯，T. 655, vol. 15, pp. 806c-807a。

²⁵ 「依止五蘊，立世間名。」(*pañca skandhā loka iti sa \square jñātā \square* / The five skandhas are reckoned as the “world.”) (T. 220 (4), vol. 7, p. 86c; A \square a-Vaidya, p. 134; A \square a-Wogihara, p. 558; PWETL, p. 176.)

²⁶ 例如，「菩薩摩訶薩，見諸世間流轉生死(*sa \square sāra* / birth-and-death)、受種種苦、不能出離。為斷彼苦，發勤精進，趣向無上正等菩提。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 821a; A \square a-Vaidya, pp. 146-147; A \square a-Wogihara, p. 596; PWETL, p. 188.)

在諸佛如來的現前覺悟 (*abhi-sa□-bodhi / direct and thorough enlightenment*)。²⁷

諸佛如來就所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴現前覺悟的諸法實相，借用言說，以「空性」或「無自性」之類的專門用詞，來施設佛法的教學，轉而成爲佛法修行者可藉以觀察或思惟的一項指引。透過如此的觀察或思惟，在修行的道路上，力求導入諸法實相，從而顯示出，不論所謂的世間，或者此生任何的住地，本身之存在皆非單純就是世間或此生住地。因此，從諸法實相的角度切入，根本欠缺本身單純就是此生住地的東西而可讓心身安頓在那上面或那裡面。

總結這一節的要點，在於提出雙重角度的看法。如果從生死輪迴的角度切入，此生住地最多只不過是變動不居的生命歷程短暫做爲依託的項目之一。如果從諸法實相的角度切入，甚至根本談不上本身單純就是此生住地的東西。因此，假如以爲心身可一直安頓在一個固定的或恆久的住地，或者假如以爲有一個可讓心身據以獲得安頓的本身單純就是住地的東西，一旦赤裸裸的實情排山倒海而來，再也無從迴避或掩飾，那樣的既無視於生死輪迴又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》從生死輪迴的脈絡連帶引發的住地遷移

論及此生住地，不僅在道理上，可考察其關聯的情形，以及思惟其構成的涵義，而且在現實上，世間一直不曾間斷地在上演住地遷移的戲碼，包括一生當中大大小小的段落之間的遷移，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》，可整理出二類的形態：其一，從生死輪迴的脈絡連帶引發的住地遷移；其二，從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移。前者爲這一節的焦點，後者則留待下一節的第四小節。

從生死輪迴的脈絡連帶引發的住地遷移，不僅在《大般若經·第四會》，而且在佛教多數論及生死輪迴的經典，也多少做出佛法教學的說明。²⁸ 生死輪迴，或者以緣起的流轉來表述，或者直接說爲一輩子又一輩子的生死交替。至於生死輪迴的要角，約略可用二組概念來說明：其一，由緣起的流轉歷程所拉出的主軸在波段上的十二個環節，從無明到老死，通稱爲緣起十二支 (*twelve links of dependent-arising*)；其二，煩惱、錯誤的知見、執著、業力、習慣的衝力。附帶一提，一般世人或許很看重此生住地，但是光是此生住地，除非當成「六外入處」 (*□a□ bāhyāny āyatanāni / six external sense-bases or sense-spheres*) 或「感官對象」 (*vi□aya / sense objects*)，其實並不在生死輪迴的要角之列；推動生死輪迴的關聯條件，畢竟在於心態運作或生命情態，而不在於被認定爲物質之類的項目。

有關生死輪迴在住地遷移的討論，佛教的經典在格局的展現上，通常不會狹隘到只閉鎖在這一個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爲範圍，以生活安樂的程度爲權衡，再大略區分成上三道和下三道這二

²⁷ 這一段有關顯示世間之實相的論陳，有相當多的經文，可做爲依據，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。」(T. 220 (4), vol. 7, pp. 817c-818a; A□□a-Vaidya, p. 137; A□□a-Wogihara, p. 567; PWETL, p. 179.)

²⁸ 參閱：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年)；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年)。

個層次；或者甚至以三千大千世界這樣的廣大世界為範圍，權衡其生命環境與修行環境清淨的程度，再大略區分成清淨世界和雜染世界。

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。由於主軸或主流在於生死輪迴，猶如滾滾流水，流經的每一個地方，縱使用盡所有的力氣想要抓住地表，然而，赤裸裸的實情，總是擺明著無法一直緊抓不放，到後來，只能隨著流水，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，或頑強地執著，都挽救不了基本上只是往下一個波段的去處漂流的趨勢。不僅生命歷程無法畢竟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，越是病態的認同、分化、或執著，從而引爆的愛恨情仇，以及做出惡劣的、卑鄙的事情，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。²⁹

七·心身安頓之系統與運作

所謂系統，大略意指由基礎、要項、主軸、機制、動力所撐起或打造的整個的運作網絡。有關心身安頓之課題，不論涉及課題該怎麼設立，要不要關切，怎麼關切，關切之後怎麼安頓，做小格局或大格局的安頓，做短期、長期、或永久的安頓，或是涉及安頓在什麼樣的情形，這些都不是碰巧或隨意抓出一點或少數幾點就可打發掉的論題，而是牽連到心身之所出現、組合、變化、理解、和改造的整個網絡。

《大般若經·第四會》既然提倡，大乘菩薩應該廣泛關切一切有情在世間的困苦，有關心身安頓之課題，當然也是設置在廣大的系統在處理或運作。對應地，如果想要較為貼切地理解《大般若經·第四會》的心身安頓學說怎麼看待住地或此生住地，則建構其心身安頓之系統，闡明其心身安頓之運作，即為相當必要的一道措施。

這一節，將以如下五個小節，以《大般若經·第四會》為主要的依據，兼及於《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》，初步鋪陳心身安頓之系統與運作：其一，以對比的方式稍加襯托《大般若經·第四會》的心身安頓之系統；其二，心身安頓的學理基礎；其三，大乘菩薩以安住般若波羅蜜多之修學達成心身安頓；其四，從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移；其五，引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓。

（一）以對比的方式稍加襯托《大般若經·第四會》的心身安頓之系統

有關心身安頓之課題，以及關聯提出的諸多論題，一旦打開心身所在的系統，隨著各式各樣的生命觀、世界觀、和生命實踐觀，即可引致各式各樣的論理與見解。

心身安頓之系統，並不是只有佛教的一套，而是眾多的宗教和哲學思想各有建樹，並陳的套數之多，幾乎已經到了讓人目不暇給的地步。為求簡化起見，

²⁹ 這一段論陳，有相當多的經文，可做為依據，尤其《地獄品第七》（T. 220 (4), vol. 7, pp. 798c-801c; A□□a-Vaidya, pp. 86-92; A□□a-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。」（T. 220 (4), vol. 7, pp. 800c-801a; A□□a-Vaidya, p. 90; A□□a-Wogihara, p. 396; PWETL, p. 140.）

或許不妨以對比的方式，稍加襯托《大般若經·第四會》的心身安頓之系統。

針對心身安頓之課題，通常回應的辦法，大致可簡化成如下的三種形態。其一，一方面，不認為在生命世界使用任何的方式可獲得安頓；另一方面，認為任何的方式和努力，都是微不足道的或無謂的掙扎，到頭來，終歸了無成效的結局。其二，就在生命世界當前的情境，延伸地擷取當中的若干項目，有些較具體，例如土地、區域、家庭、族群、國家、錢財、權位，有些較抽象，例如品德、功業、言教、人性、天理，從而認定或堅持為心身安頓之所寄託。其三，在當前的生命世界的外面、上面、背後、或源頭，尋求另外的世界或絕對的它者（absolute other），以其自存的、自足的、且不至於遭受破毀之虞的實體性（substantiality），在當前的生命世界再也無法充當依託之後，可接手而被視為永恆的依託。

如果以心身安頓為著眼來閱讀《大般若經·第四會》，很明顯可以看出，回應的辦法，和上述的三種形態都不相同，相當地獨樹一幟。其一，《大般若經·第四會》不僅認為心身安頓是可能的，而且以倡言和落實廣泛地提供心身安頓為要務之一。其二，針對生命世界當前的情境，不論通常被當成較具體的或較抽象的項目，《大般若經·第四會》都一一予以拆解，成為一切法當中更內層的或更微細的成份之所組裝、關係網絡的諸多面向交相支撐之所表現、或變化之流的相關條件之所促成，並且一貫地彰顯如此的一切法正好為空性、不可得、如幻似化、假名施設，因此根本不主張將心身一直安頓在生命世界當前情境的任何項目。以「土地／所在」此一項目而論，基於「土地／所在」同樣欠缺本身固定不變的存在，亦即，「土地／所在」之自性是空的（*svabhāva-sūnya / empty of own-being*），《大般若經·第四會》不僅不會以「土地／所在」破毀之後再許諾另外的「土地／所在」來暫時塘塞，也不會一廂情願地堅稱有什麼「土地／所在」是不至於破毀的來遂行欺瞞，而是毫不迴避地觀照與理解生命世界任何的「土地／所在」都是自性空的，並且以真切體認「土地／所在」是自性空的，正好基於這樣子的覺醒，才得以確實安頓心身。其三，《大般若經·第四會》貫徹主張不二中道，當然不會在心身安頓之課題訴諸二元主義，連帶地，即不至於只為了找個好像可以遞補的依託，就從當前的生命世界，整個寄望在另外的世界或絕對的它者。³⁰

（二）心身安頓的學理基礎

對比的說明，通常運用不是這樣、不是那樣的說詞，稍加襯托可相互區別的一些特徵或特點，卻不足以據此即謂已經趣入《大般若經·第四會》的心身安頓之系統。若要入其堂奧，尤其以哲學的探討為標榜，則學理基礎的探討，將構成很關鍵的一個環節。

所謂心身安頓的學理基礎，主要根據如下的二個方面，而得其名稱。一方面，就心身之能安頓、所安頓、以及安頓之活動這「三輪」(*tri-maṇḍala / three-fold wheel or circle*)，也就是構成心身安頓要能如實轉動的三根輪軸，攤開在如實轉動的格式、關聯、與流程上，並且透過如此基礎的層次，探討其一貫的情形到底為何；另一方面，將心身之能安頓、所安頓、以及安頓之活動這「三輪」攤開來予以觀照或檢視，再根據如此所形成的理解為基礎，打造心身安頓的學說。³¹ 這樣一來，心身安頓之學說，其基礎將建立在心身安頓之所構成的格式、變化流程、

³⁰ 有關不二中道，可參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第32期（2006年10月），頁115-166。

³¹ 有關三輪，可參閱：蔡耀明，〈觀看做為導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》為主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第13期（2008年6月），頁36-37。

以及運轉機制的觀照與理解，而不至於只用類似看圖說故事的方式，將靜態、短暫、或表面所看到的或所講的心身安頓，誤以為在變化之流一直是或整個是心身安頓。

《阿含經》、《大般若經·第四會》、佛教其它眾多的大乘經典，提出的心身安頓之學說，其學理基礎所運用的幾乎最關鍵的一個概念，都在於「法住」。不論是能安頓、所安頓、以及安頓之活動，都是既可施設為概念，且可在實存上加以觀照的項目，因此同樣都可稱為「法」(*dharma / building blocks of experiential reality*)，而成為「一切法」此一範疇當中的一組相關概念。³²所謂心身安頓，或者所謂宇宙安頓、族群安頓、家庭安頓、情感安頓、道德安頓、錢財安頓，探討這些安頓之共通的基礎，即可借用「法住」此一概念，切入「一切法」在實存的歷程到底是怎樣在居住或安立。

這一小節，將按照《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》、和《大般若經·第四會》的順序，鋪陳心身安頓在實相意義上的學理基礎。

1· 以《阿含經》為依據

《阿含經》的「法住」觀念，很鮮明地凸顯論理上的二個方面的要點。一方面，「無住」或「無所住」：往實存的世界觀照下去，由於一切法都在輪動項目之緣起緣滅的歷程，使得一切法都不是原本、固定、或永久地居住或安立在任何的一個時段、區域、樣態、性質、或組合體。另一方面，「常住」：不論諸佛如來是否出現在世間，理趣上並沒有兩樣，也就是一切法之所以不居住在世間的任何一點、一段、一事、或一物，正好由於一切法一貫地居住在緣起之流轉的歷程或還滅 (*ni-rodha / cessation*) 的境界。

藉由無住和常住這二個要點，應可顯示，《阿含經》的「法住」，和「一般世人所以為的誰住在哪裡」，在視角上，大相逕庭。首先，「一般世人所以為的誰或哪裡」，大概只是普通消費者 (*ordinary consumer*) 或末端使用者 (*end-user*) 接觸在外表的模樣或使用在設計好的按鈕所形成的談論或知識。至於「法住之法」，或者將外殼打開，切入構成要項或關聯要項，或者將按鈕拆解，切入運作的機制或理路。其次，「一般世人所以為的誰住在哪裡」，將外表談論的「誰」和「哪裡」，用了相當靜態的「住」之觀念，而成為點狀鎖定在一起的三輪。至於「法住之無住」，則運用相當動態的「因緣變化」之觀念，強調歷程上一貫的輪動，談不上「誰或什麼一直住著」或「一直住在哪裡」，而成為關聯的、動轉的、鬆脫的、開放的三輪。第三，「一般世人所以為的誰住在哪裡」，往往過沒多久就察覺，所以為的「能住」此一輪軸和「所住」此一輪軸，在物換星移的流程，已使用到或腐蝕到相當不堪而幾乎面目全非的地步，而所以為的「住」此一輪軸，也早已飄散在兩頭磨損的不斷遷移中。至於「法住之常住」，正好由於能夠坦然正視世界動態的輪轉，從而了悟，雖然談不上固定或同一的誰一直住在固定或同一的哪裡，卻一直沒有逸出也因而一直住在緣起緣滅的歷程、機制、或理路。

2· 以《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》和《大乘入楞伽經》為依據

³² 有關《大般若經·第四會》的「法」，可參閱：藤近惠市，〈『八千頌般若經』における *dharma* の概念〉，收錄於《般若波羅蜜多思想論集：真野龍海博士頌壽記念論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編，（東京：山喜房佛書林，1992年），頁79-107；藤近惠市，〈『八千頌般若經』におけるダルマターの思想的展開〉，收錄於《インド學諸思想とその周延》，北條賢三博士古稀記念論文集刊行會編，（東京：三喜房佛書林，2004年），頁144-171。

心身之組合，既然是以「法住」為基礎在世界的輪轉表現，思考心身之安頓，當然有必要置基於「法住」之視角。《阿含經》的「法住」觀念，以及以「法住」為心身安頓的學理基礎，在眾多的大乘經典，也同樣受到重視和發揚。例如，《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》：

若一切法無所得，即一切法平等。若法平等，即法常住。若常住，即無動。若無動，即無依。若一切法無所依止，即心無所住。……何以故？當知因緣所生性故。若因緣生性，即畢竟無生。若畢竟無生，即得寂靜。若得寂靜，即一切法作意悉同無依。若一切法作意悉同無依，即都無依止。若無依止，即無得、無非得。若無得、無非得，即得法常住。³³

如上引文蘊涵的義理要點，若以盡量簡略的方式，或可鋪陳如下。著眼於一切法之「因緣所生性」(*pratyaya-hetu-janitatva* / the state of being generated from causes and conditions)，一切法之所以出生，由於因緣的促成，因而欠缺出生之自性，故稱為「不生」或「無生」(*a-jāta* / not born; absence of birth; unborn)。一切法不僅當前的段落為「不生」，縱使講到或推究到所謂的最後，照樣「不生」，故稱為「畢竟不生」或「畢竟無生」(*atyanta-a-jāta* / completely not born)。一切法貫徹時空變化之流由於皆為因緣所生而不生，以至於一方面，一切法不可被把捉成具有固定疆界的事物，故稱為「不可得」或「無所得」(*an-upalabdhi* / not apprehended (or captured); cannot be apprehended; absence of apprehension; lack of a basis of apprehension)；另一方面，基於同樣是畢竟不生、不可得，一切法基本上都是平等的，或皆具「平等性」(*samatā* / sameness; equality)。

如果能夠順著如上的理路領會進去，又可帶出至少三點的論旨。其一，一切法既然徹頭徹尾皆為畢竟不生而平等，基於貫徹之平等性，一切法即「常住」(*sthitā* / abiding; stood firm; standing; established)於平等性。其二，一切法既然常住於平等性，就如此之平等性，即不至於還去依止另外的任何事物才成為如此的平等性，故稱為「無所依止」(*a-niśrayatā; a-niśrita* / not leaning (or relying) on anything)；這是由於假如還必須依止另外的任何事物，那將造成在能依止與所依止之間的分別、差異、或對立，連帶地，所謂貫徹之平等性，就被推翻了。其三，一旦深諳一切法是無所依止的，在心身安頓的著眼上，隨順如此之法性(*dharmatā* / the state of being dharma; reality)，以一切法之無所依止為準則，即不至於像一般世人那樣老是想去居住在任何對象性的事物上，故稱為「心無所住」(*nāsti citta-prati□□hānam* / There is no abiding-place of the mind)。

由於一切法「因緣所生性」而「無住」之「法住」，並非只求特定對象上短暫的居住，也不受個別人物類似隨機而成的差異之左右，甚至不因諸佛如來是否出現在世界就跟著起伏搖擺——³⁴至少切入且打通如此的平等法住，才足以提供一切因緣所生事項在安頓上的普遍基礎。換言之，任何的事項，包括心身，其實相意義上的安頓，就在於法住。至於法住之所以足以做為包括心身在內的所有事項在實相意義上的安頓之學理基礎，則由於至少如下的二項理由：其一，「法

³³ 《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》，宋·法護等譯，T. 359, vol. 12, p. 258c. 此外，參閱：《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，元魏·曇摩流支譯，T. 357, vol. 12, p. 244b；《度一切諸佛境界智嚴經》，梁·僧伽婆羅等譯，T. 358, vol. 12, p. 251c；大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會（編），《梵藏漢對照『智光明莊嚴經』》（*Jñānālokā□kāra*）（東京：大正大學出版會，2004年），頁80-84。

³⁴ 例如，「若佛出世，若不出世，法性常住。」（T. 359, vol. 12, p. 262a.）此外，參閱：T. 357, vol. 12, p. 247c；《梵藏漢對照『智光明莊嚴經』》，頁138：*utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā sthitaivai□ā dharmatā.*

住之法」，不離於因緣所生而組成的任何事項，而不會由於隔離於事項反而無關乎事項，或甚至站在事項的對立面，遑論做為事項安頓之基礎。其二，「法住之住」，雖然不住於因緣所生而無常的任何事項，卻一貫地安住「因緣所生性」而常住之「法性」。根據如上的二項理由，大致可以理解，《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》終究訴求的，既非諸佛如來是否出現在世界，亦非任何有情當前所在的特定情境，而是正好以「法住」為判準，如此才使菩薩行在心身安頓之課題，既不離於因緣所生的世界，又深刻地切在普遍且平等的法性。

大乘經典當中，《大乘入楞伽經》在心身安頓的學理基礎，同樣以「空性／空相」、「無住」、「法性」而「法住」來說明。簡略以二小段經文鋪陳如下。首先，一切法從世間的層面來看，由於「空性／空相」而「無住」。例如：

云何相空？謂一切法自相·共相空；展轉積聚、互相待故，分析推求無所有故，自、他、及共皆不生故，自·共相無生亦無住；是故，名一切法自相空。³⁵

大慧！一切法無自性。以剎那不住故，見後變異故，是名無自性。³⁶

其次，諸佛如來證悟的一切法之「法性」，如此之法性，無始以來一貫地如此安住，不曾改變或消失，故可稱為「法住」。例如：

云何本住法？謂：法本性，如金等在礦，若佛出世，若不出世，法住、法位、法界、法性，皆悉常住。³⁷

大慧！諸佛如來所證法性，法住、法位，如來出世，若不出世，常住不易。³⁸

³⁵ 《大乘入楞伽經》，唐·實叉難陀譯，T. 672, vol. 16, pp. 598c-599a. 此外，參閱：《楞伽阿跋多羅寶經》，劉宋·求那跋陀羅譯，T. 670, vol. 16, p. 488c；《入楞伽經》，元魏·菩提留支譯，T. 671, vol. 16, p. 528c；南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁74；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lakāvātāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 32; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 66; 羽田野伯猷（編集），《聖入楞伽經註》（京都：法藏館，1993年），頁212: *tatra mahā-mate lakṣaṇa-sūnyatā katamā? yad uta sva-sāmānya-lakṣaṇa-sūnyatā sarva-bhāvā | paraspara-samūhāpekṣitavāt pravicyaya-vibhāgā-bhāvāt mahā-mate sva-sāmānya-lakṣaṇasyā-pravṛtti | sva-parōbhayā-bhāvā ca mahā-mate lakṣaṇaṁ nāvati | hate | atas tad ucyate sva-lakṣaṇa-sūnyā sarva-bhāvā iti ||*

³⁶ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 599a. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 488c; T. 671, vol. 16, p. 529a; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁76；P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lakāvātāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 32; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 67; 羽田野伯猷（編集），《聖入楞伽經註》（京都：法藏館，1993年），頁216: *mahā-mate nī-svabhāvā sarva-bhāvā | lakṣaṇa-saṁtati-prabandhā-bhāvā ca anyathā-bhāvā darśanān mahā-mate nī-svabhāvā sarva-bhāvā | tenocyante nī-svabhāvā sarva-bhāvā iti ||*

³⁷ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 608b. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 498c; T. 671, vol. 16, p. 541c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lakāvātāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 58; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 124; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁143: *tatra pauraṁ a-sthiti-dharmatā katamā? yad uta pauraṁ am ida mahā-mate dharmatā-vartma | hiraṇyā-rajata-muktākaravan mahā-mate dharmā-dhātu-sthitiṭā utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā tathāgatānām sthitaivaiṅ dharmāṅ dharmatā dharmā-sthitiṭā dharmā-niyāmatā |*

³⁸ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 619b. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 510a; T. 671, vol. 16, p. 556a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lakāvātāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 88; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 188; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁218: *abhisamayādhigama-jñānaṁ hi mahā-mate nityaṁ tathāgatānām arhaiṅ samyaksaṁ buddhānām | utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā sthitaivaiṅ dharmatā dharmā-niyāmatā dharmā-sthitiṭā |*

以上根據的《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》，相當一致地在講說安住上的雙重情形。一方面，顯示實存的世界表現出來的成爲無常的、因緣所生的、不斷在變化的情形，因此是「無住的」。另一方面，世界由於因緣和合方得以產生，又由於因緣離散而使組合的事情成爲壞滅的情形，正好透顯世界之組合根本是無自性的或空的；而根本且一貫不變的空性，即可視爲世界之所構成的一切法在實相上的情形，也就是可視爲一切法之「法性」；再由一切法根本且一貫不變地「安住」如此之「法性」，即可扼要標示爲「法住」。

3. 以《大般若經·第四會》爲依據

既將世界講出無常而「無住」的一面，又講出法性常住而「法住」的一面，事實上，並不是上述少數經典的專利；徵諸《般若經》，從論理上的諸多入手處一一解開，再一一拉出道理互通的線索，匯爲般若波羅蜜多之主軸，將安住上的雙重講說，尤其發揮得淋漓盡致。限於篇幅，以及這一小節主要在鋪陳心身安頓的學理基礎，因此從《大般若經·第四會》全套的教學當中，僅能引用簡短的二段，藉以窺其一斑。第一段：

善現！當知諸菩薩摩訶薩如是觀察緣起法時，不見有法無因而生，不見有法性相常住，不見有法有作、受者。³⁹

如上引文強調，凡是正在產生的事項，不僅不會是「無因的／無緣無故的」(a-hetuka / without causes)，而且都是關聯的條件所促成的，也就是以「緣起」(pratītya-samutpāda / dependent arising) 爲其背景上的重大特性。既然由於關聯條件的推動才產生出來的，至少在事項產生之後的一個波段當中，所謂的常住(nitya / permanent)、固定(dhruva / stable; firm)、恆常(śāśvata / eternal)、或不變異(a-vipariṇāma / not liable to variation (or reversal))，都將無從實現，或成不了在世界上的現實。第二段：

爾時，欲界、色界天子便白佛言：「大德善現，是真佛子，隨如來生。所以者何？大德善現諸所說法，一切皆與空相應故。」

爾時，善現告欲、色界諸天子言：「汝等說我是真佛子、隨如來生。云何善現隨如來生？謂：隨如來真如生故，一切生法不可得故。所以者何？如來真如，無來、無去，本性不生；善現真如，亦無來去，本性不生。故說善現隨如來生。如來真如，即一切法真如；一切法真如，即如來真如。如是真如，無真如性，亦無不真如性；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。如來真如，常住為相；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。如來真如，無變異、無分別、遍諸法轉；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。」⁴⁰

如上引文的關鍵概念，彼此相關，至少包括「真佛子」(bhagavataṁ śrāvakaṁ

³⁹ T. 220 (4), vol. 7, p. 858c; Aṁa-Vaidya, p. 232; PWETL, p. 272; Aṁa-Wogihara, p. 882: evaṁ khalu punaḥ subhūte bodhi-sattvo mahā-sattvaṁ pratītya-samutpādaṁ vyavalokayan, na kaṁ-cid dharmam a-hetukam ut-padyamānaṁ sam-anu-paśyati, na kaṁ-cid dharmam nityaṁ vā dhruvaṁ vā śāśvataṁ vā a-vipariṇāma-dharmakaṁ vā sam-anu-paśyati, na kaṁ-cid dharmam kārikaṁ vā vedakaṁ vā sam-anu-paśyati |

⁴⁰ T. 220 (4), vol. 7, p. 823a-b; Aṁa-Vaidya, p. 153; Aṁa-Wogihara, pp. 618-620; PWETL, p. 193.

/ disciple of the Bhagavant (or the Venerable One))、「與空相應」(*śūnyatām ā-rabhya* / with reference to (or starting from) emptiness)、「真如」(*tathatā* / suchness; thusness)、「不生」(*a-jātatva* / the state of not having been born)、「隨如來生」(*anu-jātas tathāgatasya; tathāgatam anu-jāta* / born after the Tathāgata)、「隨如來真如生」(*anu-jātas tathatā tathāgatasya; tathāgata-tathatām anu-jāta* / born after the suchness of the Tathāgata)、「如來真如常住」(*tathāgatasya tathatāyā sthītā* / the abiding of the suchness of the Tathāgata)。這當中，「真如」不僅是整部《般若經》隨處可見的重大概念，若以《大般若經·第四會》為例，甚至還以一整品的篇幅，〈真如品第十六〉(*Tathatā-parivarto Nāma ośā*)，專門鋪陳一切法真如之理趣。⁴¹

根據如上引文，扼要地說，由於一切法之真如常住，就如此之常住，即可做為包括心身在內的所有事項在實相意義上的安頓之學理基礎。然而，現實意義上，一般的眾生，既然生存在緣起、無常又無住的世界歷程 (world-process)，⁴² 如何才辦得到安住呢？或者，換個方式提問，在現實的世界歷程，實相意義上的安頓如何可能實現？

以不斷地開發通達的智慧為號召的《大般若經·第四會》，特別強調觀念的調整。觀念上，拿最現成的例子，也就是就善現 (Subhūti) 此一人物而論，不必用靜態或封閉的方式當成個別的存有者 (an individual being)，⁴³ 而是可重新設想 (re-conceptualize) 成動態的且開通的現起 (dynamic and open-ended becoming)，亦即不斷地到世界進行更新與改變的歷程，以不可化約的開放性 (irreducible openness)，不僅往時間向度的過去與未來開放，而且往空間向度的關係網絡開放。⁴⁴

如此的現起，可借用三個步驟，鋪陳其理路。第一個步驟，帶出觀念調整的三個要點：(1) 往之所以現起的一系列的關聯條件開放，其性質為「因緣所生」，

⁴¹ T. 220 (4), vol. 7, pp. 823a-828c; Aśā-Vaidya, pp. 153-160; Aśā-Wogihara, pp. 617-664; PWETL, pp. 193-199. 此外，有關《般若經》的「真如」，可參閱：西義雄，〈般若經における真如 (tathatā) 觀について：菩薩の空觀より願行への自動力として〉，收錄於《結城教授頌壽記念：仏教思想史論集》，結城教授頌壽記念論文集刊行會編，(東京：大藏出版社，1964年)，頁75-92。

⁴² 「世界並非事物 (not a thing)，而是歷程 (a process)。……世界歷程 (the world-process) 是這樣子的：其之所以組成的事件 (the component events)，是如此地相互穿透 (interpenetrate)，以至於每一個事件都會影響到其它的每一個事件；再者，正好這樣的影響如此地被察覺或感受，才構成每一個剛剛發生的事件之得以建構的材料。」(Stephen Lee Ely, "The Religious Availability of Whitehead's God: A Critical Analysis," *Explorations in Whitehead's Philosophy*, edited by L. S. Ford and G. L. Kline, New York: Fordham University Press, 1983, p. 179.)

⁴³ 西方哲學傳統當中，很著名的例子之一，Thomas Aquinas (c. 1224-1274) (*Summa Theologica*, Part 1, Question 29, Article 4) 將個別的存有者 (an individual being) 界說為「本身不可被分割而且已從其它存有者分離出來的存有者」(a being undivided in itself but separated from other beings)。相關討論，可參閱：Raymond Martin, John Barresi (eds.), "Thomas Aquinas (c. 1224-1274)," *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, pp. 18-20; Hugh Nicholson, "Specifying the Nature of Substance in Aristotle and in Indian Philosophy," *Philosophy East and West* 54/4 (October 2004): 533-553; Philip Smith, "The Beginning of Personhood: A Thomistic Perspective," *Laval théologique et philosophique* 39/2 (June 1983): 195-214.

⁴⁴ 例一，「在事物實際的性質與延展情形的下面，正好就是時空動力 (spatio-temporal dynamisms)。」(Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p. 214.)

例二，De Landa 指出，Deleuze 之得以堅稱未來之開放性 (the openness of the future)，憑藉的是「分歧的實現 (divergent actualization)、組合的生產力 (combinatorial productivity)、以及從異質的成份而來的新的結構之合成 (the synthesis of novel structures out of heterogeneous components)。」(Manuel De Landa, "Deleuze, Diagrams, and the Open-Ended Becoming of the World," *Becomings: Explorations in Time, Memory, and Futures*, edited by Elizabeth Grosz, Ithaca: Cornell University Press, 1999, p. 41.) 相關討論，可參閱：Mikko Tuhkanen, "Ontology and Involution," *Diacritics* 35/3 (Fall 2005): 20-45.

以至於不具有生起之自性，因此說成「不生」；(2) 往因緣所生而空性之法性開放，在運用理解的準則上，因此說成「與空相應」；(3) 往學佛的關聯條件開放，以至於在所現起的形態，造就出諸佛如來的聲聞弟子，因此說成「真佛子」。

其次，觀念只調整到第一個步驟的三個要點，還不夠完備。假如所謂的「真佛子」，仍然以認定諸佛如來為個別的存有者為前提，則連帶地，所造就的聲聞弟子也只好與之配對，又回去當成個別的存有者，而所謂的「因緣所生」、「不生」、「與空相應」，這些都將淪為最虛矯的一套說詞，也就是徒具裝腔作勢的話語，骨子裡卻幾乎完全不是話語所述說的那一種情形。就此而論，觀念還須進一步調整；至於其關鍵，不在於走回個別存有者的死胡同，而在於走出更徹底的不可化約的開放性。這一個步驟，可簡略整理成二個要點：(1) 將「真佛子」，往「隨如來生」開放；(2) 將「隨如來生」，往「隨如來真如生」開放。這樣子一連串更徹底的開放，以「隨生」(*anu-jāta* / born after 隨順生起) 為之所以現起的形態，並且在開放的路上，由「善現」而接連通往「如來真如」(*tathāgata-tathatā* / the suchness of the Tathāgata)。所謂的「如來真如」，意思大致為之所以現起為如來的如此一貫性。然而，將「如來真如」當成一個複合詞，重點並不在於僅用平庸或黯昧的方式將如來捕捉為個別的存有者，而在於透顯之所以現起為如來的「真如」，亦即透顯其如此一貫的安住 (*sthititā* / abiding)、無變異 (*a-vikārā nir-vikārā* / immutable; without (or free from) modification; unchangeable)、無分別 (*a-vikalpā nir-vikalpā* / not discriminated; without (or free from) discrimination; not differentiated)；簡言之，透顯其無為之法性 (*a-saṅskṛta-dharmatā* / unconditioned reality; unconditioned state of being dharma) 層次上的如此一貫的法住。因此，經由觀念更徹底的調整，「善現」之所以現起為「真佛子」，實乃得力於隨順「如來真如」方得以生起——雖然以隨順生起而顯示現起之形態，骨子裡，由於「隨如來真如生」，其如此現起的一切歷程，即一一接通「如此一貫的法住」。

第三，以「因緣所生」或「隨生」而顯示的現起之歷程，假如只是單向地往「如來」或「如來真如」開放，仍然不夠完備，而至少必須是雙向的開放，或甚至全方位的開放。以雙向的開放而論，不僅往「如來」或「如來真如」開放，而且平等地往「善現」或「善現真如」(*subhūti-tathatā* / the suchness of Subhūti) 開放。如上引文的結尾斷言：「如來真如，無變異、無分別、遍諸法轉；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。」⁴⁵ 所謂的「善現隨如來生」，現起為「真佛子」，不僅往「如來真如」開放，接通之所以現起為如來的如此一貫性，而且也往「善現真如」開放，接通之所以現起為善現的如此一貫性。正好由於接通之所以現起為善現的如此一貫性，不論現起為善現的情形在現實的世界歷程表現多大的起伏或變化，皆如此一貫地「與空相應」；至於實相意義上的安頓，透過觀念上的悟入「如此一貫的法住」之「真如」，即得以實現。⁴⁶

總之，《大般若經·第四會》借用「真如」此一概念，意涵著如此一貫的法

⁴⁵ T. 220 (4), vol. 7, p. 823b; Aṅga-Vaidya, p. 153; PWETL, p. 193; Aṅga-Wogihara, p. 620: *yathā tathāgata-tathatā 'vikārā nir-vikārā 'vikalpā nir-vikalpā, evaṁ hi subhūti-tathatā 'vikārā nir-vikārā 'vikalpā nir-vikalpā | evaṁ hi subhūtiṁ sthāviras tayā tathatayā 'vikāro nir-vikāro 'vikalpo nir-vikalpas tathāgatasyānujātaḥ* |

⁴⁶ 受限於篇幅，正文的部分，就此打住。〈真如品〉還有很多相當精彩的斷言，都無法在此一一鋪陳，僅能略舉二個相關的論點。第一，以「因緣所生」或「隨生」而顯示的現起之歷程，若以全方位的開放而論，即不限於「如來真如」或「善現真如」，甚至可往「一切法真如」開放。例如，「如來真如，即一切法真如；一切法真如，即如來真如。」(p. 823b.) 第二，不論雙向的開放，或全方位的開放，之所以現起為任何一法或任何人物的真如，都是平等、不二、不具有分別性的。例如，「若如來真如，若一切法真如，同一真如，無二、無別、無造、無作。」(p. 823b.)

性、如此一貫的空性、如此一貫的法住，不僅充分認識到現起在現實的世界歷程是多麼地無常而無住，而且正好從現實的世界歷程的任何的現起，徹底且一貫地往之所以如此現起的「因緣所生」、「不生」、「空性」、「隨生」開放，從而通達之所以如此現起的「真如」。由於之所以如此現起的「真如」至少意涵著如此一貫的法住，由現起而接通的法住、真如，即足以做為現起之心身在實相意義的安頓之學理基礎。

(三) 大乘菩薩以安住般若波羅蜜多之修學達成心身安頓

進入世界所關聯的任何事項，都是無常而「無住」的。然而，正好在「無住」的流程，其「法性」之為「無自性」，則又以「法住」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。⁴⁷ 既是「無住」又是「法住」的道理，雖然足以做為進入世界的事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，可整理出至少如下的四個論點，藉以說明在現實意義上，心身之安頓何以達成。

論點一：在已經現起心身的前提下，大乘菩薩以安住般若波羅蜜多之修學，做為心身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。⁴⁸

以心身之和合而進入世界，雖然經歷無常的歷程，卻不因此就完全排除安住 (*vi-√h* / to dwell) 之可能。事實上，大乘菩薩甚至還大可期望安住在最高級的安住 (*uttama-vihāra* / the highest dwelling 最勝住)，乃至於安住在如來的安住 (*tathāgata-vihāra* / the dwelling of the Tathāgata 如來住)，而可行之道，即安住在般若波羅蜜多的安住 (*prajñāpāramitā-vihāra* / the dwelling of perfect wisdom 般若波羅蜜多微妙行住)。一旦進入無常的世界，如果以為只要抓住或停留在一點或一個區塊就可高枕無憂，結果往往發現，那只不過是一廂情願的顛倒妄想。然而，如果懂得將心身之無常，妥善地用來修行，尤其專注在般若波羅蜜多之修學，一方面，既非漠視無常，或和無常衝突，而是善用無常；另一方面，透過修學之歷程，不僅可變成大乘菩薩，甚至還可變到最高級的地步，實證諸佛如來之安住。

論點二：修學般若波羅蜜多，之所以特別夠資格當成心身安頓的核心事務，很獨特的一個理由，在於觀照諸法空性，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受到拖累，而跟著散落在各地。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、

⁴⁷ 此即諸法之「不虛妄性」(*a-vi-tathatā* / non-falseness)、「不變異性」(*an-anya-tathatā* / 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。」(T. 220 (4), vol. 7, p. 816c.) 此外，參閱：A□□a-Vaidya, p. 134; A□□a-Wogihara, p. 559; PWETL, p. 177.

⁴⁸ T. 220 (4), vol. 7, pp. 854c-855a; A□□a-Vaidya, pp. 226-227; A□□a-Wogihara, p. 866; PWETL, p. 266.

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』。⁴⁹

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，或者倫理、藝術、情感、政治、或經濟等方面的實踐，都可因而自動達成心身之安頓。光是實踐，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。假如將實踐整個押在或綁在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，不僅會去重視「應該如何安住般若波羅蜜多 (yathā prajñāpāramitāyāṃ sthātavyam / how should one abide in perfect wisdom) 此一論題，而且正好透過安住在空性 (śūnyatāyāṃ tiṃṃhatā / through abiding in emptiness 以空相)，達成般若波羅蜜多之安住。稍微具體來說，就修學所及的項目，由打開成五蘊準備出發，隨即展開最核心的檢視，也就是檢視這些項目的自性，並且經過嚴格的檢視之後，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居住，由此了悟這些項目並不具備可被居住性。基於如此的了悟，修學的指導原則，即可確立為「不應住色，不應住受、想、行、識」(na rūpe sthātavyaṃ, na vedanāyāṃ, na saṃjñāyāṃ, na saṃskāreṃ, na vijñāne sthātavyam)。不僅五蘊，展開修學的歷程所關聯的修行道路，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，並且一貫地了悟同樣不具備可被居住性。因此，一貫地透過安住在諸法空性所展開的修學，雖然不固定居住在任何的項目或位階，卻正好得以安住在般若波羅蜜多之修學；正好如此地確實安住在般若波羅蜜多之修學，心身即得以安頓。

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，如此即可安住在一貫的修行道路，而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；或從覩史多天沒，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。⁵⁰

大乘菩薩進入世界，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，也不因此排除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。考量的重點，完全不必放在只想執著在某一輩子，或依賴在某一個住地；也不會由於時光的更替或住地的奔波，就一再地變換志向、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般若波羅蜜多的修學，以至於究竟 (ni-ṃṃhā / culmination)。由於修學般若波羅蜜多把工

⁴⁹ T. 220 (4), vol. 7, p. 770a-b; Aṃṃa-Vaidya, pp. 17-19; Aṃṃa-Wogihara, pp. 137-144; PWETL, p. 97.

⁵⁰ T. 220 (4), vol. 7, p. 855a; Aṃṃa-Vaidya, p. 227; Aṃṃa-Wogihara, p. 867; PWETL, p. 266.

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，在現實意義上，尤其以長遠的時光或廣大的世界為著眼，所謂的心身安頓，正確的做法，不在於寄望或緊緊抓住哪一輩子或哪一個住地，而在於相續不斷地經營可長可久的修行道路。

論點四：安住般若波羅蜜多之修學，並不因此沿襲一般世人捕捉事物的方式在捕捉般若波羅蜜多，也不是修到某一個地步之後就停滯不進，而是認清縱使般若波羅蜜多亦不具備可被捕捉性，持續不斷地擴大和提昇般若波羅蜜多之修學，從而達成動態式的、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。⁵¹

透過通達智慧的觀照，被說明為生命體構成部分的五蘊，其本身之存在都是不可被捕捉的 (*a-parigrahita* / not appropriated 不可攝受)，而且其本身之存在也都不是固定如此的五蘊。縱使所謂的般若波羅蜜多，其本身之存在同樣是無法被捕捉的，而且其本身之存在亦非固定如此的般若波羅蜜多。依於這樣的理念，一貫地且嚴格地檢視，在修學之實踐，可發展為三摩地，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-parigrahito nāma samādhi* / the concentrated insight called “the non-appropriation of all dharmas”)。⁵² 正好不去捕捉任何的事項，才使得禪定之修為和通達智慧的觀照，既不受制於且不陷落在所要捕捉的情境，而生生世世或東奔西跑所現起的心身，即以動態的、無所捕捉的、成長的方式，貫徹安頓在般若波羅蜜多持續不斷的修學。

(四) 從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移

在世間的住地遷移，如果只能是煩惱、業力等推動的生死輪迴的表現，縱使跑到上三道，而有短暫的生活安樂，由於維持不了多久又要唱起流浪者之歌，難免個中悲歎愁苦的滋味。事情的局面，其實可以不必如此蒼涼。《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，在於走出另一類的形態，也就是從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移。簡言之，和世間住地之間，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紐帶，繼承而得；後者，類似社會地位主要靠著辛勤打拼，成就而得。

從生生世世持續修行的脈絡連帶引發的住地遷移，可大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。

⁵¹ T. 220 (4), vol. 7, p. 764b; A□□a-Vaidya, p. 5; A□□a-Wogihara, pp. 49-50; PWETL, p. 85.

⁵² 「於一切法無攝受定」，又可稱為「於一切法無取執定」 (*sarva-dharmān-upādāno nāma samādhi* / the concentrated insight called “not grasping at any dharma”) (T. 220 (4), vol. 7, p. 765b; A□□a-Vaidya, p. 7; A□□a-Wogihara, p. 60; PWETL, p. 87)。

1·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，連帶引發在住地的遷移。這又可整理出二個大致類似的情形。

(A) 過去生，已經在十方的世界系統，長期追隨諸佛如來修學以般若波羅蜜多為核心的菩薩行，包括參與在各個世界的佛法教學的法會。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，追隨相關的諸佛如來修菩薩行。進入到這一輩子，來到當前的世界，住地跟著遷移，但是般若波羅蜜多修學的工夫，則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。」⁵³

(B) 過去生長期的修行，影響所及，到了上一輩子，散開在如下的三大領域，仍然分頭努力。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做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。雖然上一輩子散開在三大領域，進入到這一輩子，以善根力，都有可能來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。」⁵⁴

⁵³ T. 220 (4), vol. 7, p. 800a; A□□a-Vaidya, pp. 88-89; A□□a-Wogihara, p. 391; PWETL, p. 138.

⁵⁴ T. 220 (4), vol. 7, p. 819b-c; A□□a-Vaidya, p. 142; A□□a-Wogihara, pp. 581-582; PWETL, p. 184.

生生世世的住地遷移，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，不把地球或人類環圈視為唯一的世界，也不以此為限。不論過去生或上一輩子來自什麼樣的或大、或小、或遠、或近的世界或生命環圈，大乘菩薩共通的表現，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善根，厚植實力，以及毫無牽掛、極其灑脫地遂行隔世的住地遷移。

2·從這一輩子延伸到未來生

就生命歷程何從何去加以探究，佛法的修行，尤其是菩提道的推進，不僅從過去生延伸到這一輩子，而且還要打通出路，從這一輩子延伸到未來生。展望未來生，仍然有眾多的去向或去處可供選擇。為求簡化說明，可大略區分成二類的選項。

(A) 未來生，擴大來講，可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，若是正在提供像般若波羅蜜多那樣高階教學的廣大世界，尤其值得列為首選。一旦如此往生，好好利用寶貴的修學機會；學有所成，甚至就在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；由於往生連帶引發的住地遷移，也不成問題；整個歷程最值得關切的，在於落實生命實踐的修行道路是否延續下去，道業是否因而持續成長，以及如此鍛鍊出來的能力是否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。⁵⁵

(B) 未來生，縮小來講，由於在般若波羅蜜多接觸的善緣，或者由於在菩提道培福、培慧的善根力的護持，大致可在小世界當中的天神環圈或人類環圈，選一條路，繼續走下去。縱使隨著惡業或惡緣而走向較差的去處，例如，下三道，也都還有機會脫離而出，轉到天神環圈或人類環圈，進而走上修行的道路：

(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。⁵⁶

(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

⁵⁵ T. 220 (4), vol. 7, p. 809c; A□□a-Vaidya, p. 113; A□□a-Wogihara, p. 493; PWETL, p. 160.

⁵⁶ T. 220 (4), vol. 7, p. 773b; A□□a-Vaidya, p. 26; A□□a-Wogihara, pp. 193-194; PWETL, p. 103.

勝義，現在、未來能引種種利樂事故。⁵⁷

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做人，共通的重大事項，在於能夠打開生命歷程的出路，以及生命實踐的主軸繼續推動下去。藉由或多或少的修行所培植的善緣和善根，使得未來生的出路，選項將更多樣，路途將更寬闊，而目標也可放得更加高遠。

以上的鋪陳清楚顯示出，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，而且也不必枉費力氣緊抓或死守任何的住地。以生生世世在住地的遷移為著眼，也就是從長遠的生命流程所形成的視角，和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，如果把主要的心力用在和住地緊緊綁在一起，用在操弄住民歸屬和住民對立，或者用在認定哪一個國土、天國、或地獄可永遠關住去到該地方或領域的有情，那就變成在不是問題的住地遷移之基礎上，平白製造出謬見和偏執之問題。然而，認清生生世世在住地的遷移，體認不論講再多的落葉歸根也都無濟於事，理解任何一輩子的任何住地畢竟無法讓生命歷程得到安頓，卻並不因此意味心身之安頓將完全失去著落。《大般若經·第四會》拉出眾多的線索共同地指出，盡量放開對於住地的僵化認定與癡迷偏執，從「此生住地」乃因緣所致為著眼，盱衡因緣所致的「多生住地遷移」，心身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。

(五) 引導有情安住三乘之修學以助成有情的心身安頓

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，格局勢必廣大，不僅往一切的世界開放，而且儘可能往一切的有情開放。以開放為形態，大乘菩薩將心身安頓的經驗運用在眾多的有情時，道理是一致的，也就是以生命歷程的相續為基礎，將心身安頓在修行的道路上。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。⁵⁸

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，使有情透過生命實踐，在多樣的修行道路，包括聲聞乘、獨覺乘、或菩薩乘這三乘，漸次上得了路。這是由於各式各樣的有情在根器、動機、愛好、習慣、觀念、環境、和目標等方面，都表現或大或小的差異，在給予引導上，如果能夠提供多樣的修行道路，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。⁵⁹ 不論選擇的是什麼樣的修行道路，只要選擇得宜、劍及履及，都可在各自修行道路的進展，轉換出心身上的安頓。反之，如果將心身整個纏繞在很快就破毀的事項，或全盤委託在欠缺生

⁵⁷ T. 220 (4), vol. 7, p. 808b; A□□a-Vaidya, p. 112; A□□a-Wogihara, p. 487; PWETL, p. 159.

⁵⁸ T. 220 (4), vol. 7, p. 846c; A□□a-Vaidya, pp. 210-211; A□□a-Wogihara, p. 819; PWETL, p. 249.

⁵⁹ 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》，佛光山文教基金會主編，（高雄：佛光山文教基金會，2008年8月），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》第5期（2000年7月），頁37-78。

命成長向度的事項，大概可以預期心身也會跟著被拖下水，而遭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，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高超能力，像這樣子在學菩薩行，以及運用菩薩行的所學，就可稱為在幫助眾多的有情開啓「甘露門」(amṛta-dhātu-dvāra / the door of the deathless element)。總之，透過以般若波羅蜜多為骨幹的菩薩行的修學與運用，大乘菩薩和眾多的有情，都可將心身安頓在導向高超目標的道業的昇進；這一整套的運作方式，或可稱為廣大的、高超出路導向的心身安頓。

八·結論

之所以關切心身，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之課題。走上解脫道，以法性之實相為著眼，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，以導向從世間的流轉解脫為要道，以至於安住解脫之涅槃，形成在修學上可實現的「自洲、自依、法洲、法依」；然後，憑藉著本身確實辦得到的安頓和安樂，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》，對世間，連帶地，對此生住地，提出雙重角度的看法：其一，生死輪迴的角度；其二，諸法實相的角度。著眼於生死輪迴，五蘊、世間、乃至此生住地，都只是變動不拘的生命歷程短暫做為依託的項目，在安頓心身上，完全談不上可做為牢固的或究竟的依託。著眼於諸法實相，所謂的五蘊、世間、乃至生死輪迴本身之存在皆非單純就是五蘊、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，根本欠缺本身單純就是此生住地的東西而可讓心身安頓在那上面或那裡面。

《阿含經》、《大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》、《大乘入楞伽經》、《大般若經·第四會》，相當一致地在講說安住上的雙重情形。一方面，顯示實存的世界表現出來的成為無常的、因緣所生的、不斷在變化的情形，因此是「無住的」。另一方面，世界由於因緣和合方得以產生，又由於因緣離散而使組合的事情成為壞滅的情形，正好透顯世界之組合根本是無自性的或空的；而根本且一貫不變的空性，即可視為世界之所構成的一切法在實相上的情形，也就是可視為一切法之「法性」；再由一切法根本且一貫不變地「安住」如此之「法性」，即可扼要標示為「法住」。

《大般若經·第四會》，不僅著眼於一切法都在輪動項目之緣起緣滅的歷程，翻轉出實相意義上的安頓，而且以至少如下的四個論點，顯示在現實意義上，心身之安頓何以達成。論點一：在已經現起心身的前提下，大乘菩薩以安住般若波羅蜜多之修學，做為心身在世界之得以安頓的核心事務。論點二：修學般若波羅蜜多，之所以特別夠資格當成心身安頓的核心事務，很獨特的一個理由，在於觀照諸法空性，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，如此即可安住在一貫的修行道路，而不至於飄散在時空流轉的劇烈震盪。論點四：安住般若波羅蜜多之修學，並不因此沿襲一般世人捕捉事物的方

式在捕捉般若波羅蜜多，也不是修到某一個地步之後就停滯不進，而是認清縱使般若波羅蜜多亦不具備可被捕捉性，持續不斷地擴大和提昇般若波羅蜜多之修學，從而達成動態式的、成長式的心身安頓。

生生世世的住地遷移，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，不把地球或人類環圈視為唯一的世界，也不以此為限。不論過去生或上一輩子來自什麼樣的或大、或小、或遠、或近的世界或生命環圈，大乘菩薩共通的表現，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善根，厚植實力，以及毫無牽掛、極其灑脫地遂行隔世的住地遷移。

《大般若經·第四會》拉出眾多的線索共同地指出，盡量放開對於住地的僵化認定與癡迷偏執，從「此生住地」乃因緣所致為著眼，盱衡因緣所致的「多生住地遷移」，心身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。

參考書目與略號

A□□a-Vaidya

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

A□□a-Wogihara

U. Wogihara (ed.), *Abhisamayāla□kā'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.

T.

Taishō-shinshū-daizōkyō 「大正新修大藏經」

T. 220 (4), vol. 7

「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。