

# 心態、身體、住地之可能的極致開展

以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究

蔡耀明

臺灣大學哲學系副教授



## 摘要

本文以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要的文獻依據，以哲學的方式，探討心態、身體、住地這三大概念在佛教菩提道的實修與運用上的可能的極致開展。藉由本文的探討，一方面，對照出一般世人在心態、身體、住地這三大概念所形成的觀念上的局限與實務上的黏執；另一方面，則凸顯佛教菩提道在突破局限與黏執所表現的創意與特色。在論述的行文，由如下的六節串連而成。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，總述〈觀世音菩薩普門品〉的要義，包括文本結構、篇章名稱、運作形態、關鍵概念、基礎理念，藉以襯托論述的背景，並且提供義理上較為完整的構圖。第三節，將〈觀世音菩薩普門品〉所傳達的訊息，確認為開展式的宗教運作形態。第四節，分成三個小節，逐一解明在心態、身體、住地之課題，如何構造出開展式的想法與做法。第五節，探討觀自在菩薩表現出怎樣的開展式的菩薩行，並且就其菩薩行的格局，以哲學反思的方式，追問「可能的極致開展」如何可能。第六節，「結論」，總結本文的要點。

## 一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的要項，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」、「研究進路與方法」、「論述架構」。

### （一）研究主題

本文以《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》（簡稱〈觀世音菩薩普門品〉）為主要的文獻依據，以哲學的方式，探討心態、身體、住地這三大概念在佛教菩提道的實修與運用上的可能的極致開展。藉由本文的探討，一方面，對照出一般世人在心態、身體、住地這三大概念所形成的觀念上的局限與實務上的黏執；另一方面，則凸顯佛教菩提道在突破局限與黏執所表現的創意與特色。

### （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，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，<sup>1</sup>主要得力於如下的二條線索。第一，在生命哲學的鑽研，關切心態、身體、住地等課題，從事哲學的探究，較為側重學理基礎的層次，以空觀和不二中觀為著眼，討論心身不二、心身安頓、世界觀、法住。以這一系列的鑽研為後盾，即適合更進一步，就這些課題，探討其修學上的與度化上的開展之層次或面向。第二，累積相當歲月在佛教典籍的教學與研究之後，考量所要探討的層面拉高為修學上的與度化上的開展，乃至可能的極致開展，〈觀世音菩薩普門品〉很自然列為文獻依據的首選。

### （三）文獻依據

為了使材料的來源更為聚焦，從而遂行脈絡式的解讀，本文主要依據的文獻，在佛教菩提道眾多的經典當中，即選定〈觀世音菩薩普門品〉。

〈觀世音菩薩普門品〉出自《妙法蓮華經》（*Sad-dharma-pundarika-sūtra*）。除了現存眾多的梵文寫本、校訂本、各種語言的翻譯本，《妙法蓮華經》至今尚存三個漢譯本。<sup>2</sup>由於《妙法蓮華經》的文獻資料，學界已有為數相當可觀的專書、專書的篇章、論文、和參考書的篇章做過整理、介紹、和析論，於此即不再贅述。<sup>3</sup>

單獨針對《妙法蓮華經》的〈觀世音菩薩普門品〉，將梵文、漢譯、英譯、和日譯並列，並且略做梵文語詞的解說，像這一類的作品，值得一提的，首推渡邊大濤發表的《解說梵文觀音經》。<sup>4</sup>至於本文在經文的引證上，則主要出自流傳最廣的鳩摩羅什的譯本，以及植木雅俊譯注的《梵漢和對照·現代語譯法華經》。<sup>5</sup>此外，在研究的過程中，亦大量參考《妙法蓮華經》專門的工具書。<sup>6</sup>

### （四）研究進路與方法

本文立足於生命哲學此一學科，採取哲學的研究進路。

至於方法，本文特別著重如下的四點，組合為哲學的論理。其一，以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據，經由經文的解讀，試圖至少模擬地進入觀自在菩薩（又稱為觀世音菩薩）的世界或高階內涵，進而就經文所敘述或鋪陳的，理解其所作所為之意義。<sup>7</sup>換言之，方法上，不僅預設佛教經典的內容在相當程度確實是有條理的，而且力求解讀出佛教經典在修學上的與度化上的義理。<sup>8</sup>其二，以生命哲學當中的心態、身體、和住地為關鍵概念，進行關聯論題的考察和論述。其三，就觀自在菩薩的所作所為，往「可能的極致」此一樣態，進行哲學的反思。這樣一來，一方面，較為不至於淪為平庸的老套之成見或說詞；另一方面，正好可藉以發揮哲學思辨的長處。其四，往觀自在菩薩所作所為之施用的對象，辨明其所預期的回應樣式。這樣一來，一方面，將能度化的一方與所施用的對象擺設在以經文為依

據的脈絡，藉以助成較為適切的理解或論述；另一方面，在學術操作上，則可多少避免脫離脈絡的套用或偏差的講說。透過至少如上的四點，以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據，以心態、身體、和住地為關鍵概念，著眼於修學與度化所可能的極致開展，預期可以做出哲學探究的成果。

### （五）論述架構

本文由如下的六節串連而成。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，總述〈觀世音菩薩普門品〉的要義，包括文本結構、篇章名稱、運作形態、關鍵概念、基礎理念，藉以襯托論述的背景，並且提供義理上較為完整的構圖。第三節，將〈觀世音菩薩普門品〉所傳達的訊息，確認為開展式的宗教運作形態。第四節，分成三個小節，逐一解明在心態、身體、住地之課題，如何構造出開展式的想法與做法。第五節，探討觀自在菩薩表現出怎樣的開展式的菩薩行，並且就其菩薩行的格局，以哲學反思的方式，追問「可能的極致開展」如何可能。第六節，「結論」，總結本文的要點。

## 二、〈觀世音菩薩普門品〉的要義

以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據所展開的專題研究，當然有必要總述其要義，藉以襯托論述的背景，並且提供義理上較為完整的構圖。

〈觀世音菩薩普門品〉的要義，或可按照如下的五個步驟予以鋪陳：文本結構、篇章名稱、運作形態、關鍵概念、基礎理念。

### （一）文本結構

從現存的梵文本和鳩摩羅什的譯本所看到的〈觀世音菩薩普門品〉，在文體的形式上，

可以分成散文和頌文。<sup>9</sup>至於其結構，則可以從問答的轉折或文體形式的更迭，粗略分成如下的五個段落。

第一個段落：無盡意菩薩摩訶薩（*Akṣaya-matir bodhisattvo mahāsattvaḥ*）和佛陀的第一番問答，談論觀自在菩薩摩訶薩（*Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ*）根據什麼理由（*kena kāraṇena/ for what reason*）而稱為觀自在。<sup>10</sup>

第二個段落：無盡意菩薩和佛陀的第二番問答，談論觀自在菩薩如何遊行於此一娑婆世界（*asyāṃ saḥāyāṃ loka-dhātau pravicarati/ to go forward in this Saḥā world*），如何為眾生說法（*sattvānāṃ dharmam deśayati/ to teach the Dharma for the sake of sentient beings*），以及其方便善巧的領域（*upāya-kauśalya-viśaya/ the range of skill-in-means*）又是什麼樣態（事態／*kīdrśa/ of what kind? what like?*）。<sup>11</sup>

第三個段落：基於瞭解觀自在菩薩所成就的極其殊勝的功德與所作所為，身為表率的無盡意菩薩，即供養觀自在菩薩。

第四個段落：以頌文的形式，重複宣講之前三個段落的要義。

第五個段落：在頌文之後，由持地菩薩（*Dharaṇīm-dhāro bodhisattvo mahāsattvaḥ*）總結，確認本品之名稱，以及得聞本品將引致的不可等閒視之的善根。

一言以蔽之，〈觀世音菩薩普門品〉的文本結構，以觀自在菩薩所成就的極其殊勝的功德與事業為其主軸；至於串聯在如此主軸的重要環節，則為觀自在菩薩的名號由來，如何遊行於此一娑婆世界，如何為眾生說法，以及其方便善巧的領域表現的樣態為何。

### （二）篇章名稱

〈觀世音菩薩普門品〉的主題，也就是本

品主要闡發的，就在於觀自在菩薩的普門之觀照與化現。如此的主題，不僅標示為本品之名稱，瀰漫在本品之內容，而且確認在本品收尾的段落。

通常簡稱為〈普門品〉，然而其完整的名稱，若根據現存的梵文本，大致為〈第二十四品，其名稱為普門（普門品第二十四）：其講說〔之主題〕為觀自在之化現〉（*samanta-mukha-parivartō nāmĀvalokiteśvara-vikurvaṇa-nirdeśaś catur-viṃśatimaḥ*）。<sup>12</sup> 在收尾的段落，由持地菩薩所確認的本品之名稱，則為〈從〔妙法蓮華之〕法門而來的〔聚焦於〕觀自在菩薩摩訶薩的這一品〉（*Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasyēmaṃ dharmaparyāya-parivartam*），亦為〈其名稱為普門品，其講說〔之主題〕為觀自在菩薩摩訶薩之化現，〔亦即〕觀自在菩薩摩訶薩之神變化現〉（*Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya vikurvā-nirdeśam samanta-mukha-parivartam nāmĀvalokiteśvarasya bodhisattvasya vikurvaṇa-prātihāryam*）。<sup>13</sup>

因此，篇章名稱即為篇章主題的〈觀世音菩薩普門品〉，又可稱為〈講說觀自在菩薩摩訶薩之神變化現的普門品〉。本品主要闡發的，至少在打造二根臺柱。其一，觀自在菩薩，為當事者方面之臺柱。其二，普門，為內容方面之臺柱。至於之所以稱為普門，其淋漓盡致的表現，則為神變化現。

接著，為了瞭解〈觀世音菩薩普門品〉如此的篇章名稱與主題，將有必要說明普門和神變化現這二個概念的意思。

「普門」一詞，譯自“*samanta-mukha*”此一複合詞。其中，“*samanta*”一字，分析為“*sam*（總括、全然）+ *anta*（結尾、末端）”，字義為普遍的（*universal*）、全面的或全方位的（*on all sides; in all directions*）、所有的（*all; entire*）。至於“*mukha*”，字義稍多，包

括嘴巴（*mouth*）、臉孔或面門（*face*）、門口或入口（*entrance*）。將“*sam*”和“*anta*”放在一起所形成的複合詞“*samanta-mukha*,”字面上，大致可以整理成如下的四個相互關聯的意思。其一，〔具備〕全方位的面門（*all-sided face(s)*）。其二，〔面向〕所有的方面或方向（*facing all directions*）。其三，〔成為〕普遍的或全方位的門口或入口（*universal gateway*）。其四，〔通往〕所有的方向之門口（*the gateway to every direction*）。簡言之，「普門」初步意指普遍地面向所有的方向，進而成為普遍地通往所有的方向之門口。<sup>14</sup>

佛教經典使用很多的語詞，都可表達諸如神通、神通力、神變、化現、神變化現、化作、或示現的意思。<sup>15</sup> 如果擱置語詞上的同義詞互換用法、混同用法、或修辭用法，而僅就概念上的涵義而論，則所謂的「神變化現」，意思是說，因應於積極地奔赴諸多方向以遂行之所以出動的任務，從而具備非常高超的能力，得以變化出所因應的各式各樣的身形或面貌。正好著眼於如此的意思，「神變化現」即可被理解為「普門」之淋漓盡致的表現。換言之，普遍地面向所有的方向，甚至成為普遍地通往所有的方向之門口，其淋漓盡致的表現，就在於變化出所因應的各式各樣的身形或面貌，藉以遂行全方位出動的任務。

### （三）運作形態

〈觀世音菩薩普門品〉所傳達的訊息，顯然是開展式的宗教運作形態。這涉及本文在經文詮釋所採取的基本看法，慎重起見，有待下一節再行較為完整的處理。

### （四）關鍵概念

就一個文本而論，所謂的關鍵概念，出自特定的語詞或片語，如同鑰匙，可用以開啓該文本的內涵，可用以表達該文本的主要觀念，或者可用以界說該文本。這一節從文本結構、篇章名稱、到運作形態所帶出來的主要概念，包括「觀自在」、「菩薩摩訶薩」、「普門」、

「神變化現」、「開展」，都可以看成〈觀世音菩薩普門品〉的關鍵概念。再者，本文特別著重的課題，包括「心態」、「身體」、「住地（或世界）」，也不妨視為〈觀世音菩薩普門品〉的關鍵概念。

由眾多相關的關鍵概念，可以形成一張關鍵概念之庫存清單（an inventory of key concepts），<sup>16</sup> 這在文本研究上，若運作得宜，將成為一項利器，至少匯為如下四個方面的用途：其一，可用於扼要地重新講述該文本的內涵；其二，可用於表達該文本之主旨；其三，可用於評量在該文本的學習成效；其四，可用於進行以該文本為依據的專題研究。

藉由〈觀世音菩薩普門品〉的關鍵概念之庫存清單，如果用於表達其主旨，則可簡述成如下的二個語句。其一，〈觀世音菩薩普門品〉的主旨，在於講述觀自在菩薩摩訶薩之普門，亦即普遍地面向所有的方向，甚至成為普遍地通往所有的方向之門口。其二，觀自在菩薩摩訶薩之普門，透過心態、身體、住地之可能的極致開展，以神變化現的方式，方便善巧地遂行為眾生救度而說法的事業。

### （五）基礎理念

如果能夠解開一個文本的基礎理念（foundational ideas），將較有可能深入理解該文本的要義。就一個文本而論，關聯於表現出來的各式各樣的情形，以位居較為下層的理念的方式，使得這些各式各樣的表現之所以可能，或者之所以可行，或者之所以表現為如其所是，那樣的較為下層的理念，即可稱為基礎理念。<sup>17</sup>

就〈觀世音菩薩普門品〉敘述出來的各式各樣的情形深入解讀，將可以解開至少一組共構的基礎理念。如果將心態、存有、實踐、身體、實相這五個方面當成一組，〈觀世音菩薩普門品〉的基礎理念，或可簡述如下：

其一，往「心態上的基礎」探究，觀自在

菩薩的各種作為，之所以表現為如其所是，最主要的即為悲憫（*karuṇā/ compassion*）、憐憫（*kṛpā; kṛpaṇa/ commiseration; sympathy*）、慈善（*maitra; maitrī/ kindness; benevolence*），合稱為「慈悲」之理念。<sup>18</sup> 反過來說，假如在理念上不是基於慈悲之心態，觀自在菩薩的所作所為，要不是做不出來，就是不可理解。

其二，往「存有上的基礎」探究，眾生的各種困境，在觀自在菩薩看來，最主要的即為「解脫之可能性」的理念。在梵文，即以字義為解脫的字根（*pari + √muc/ to liberate*）之動詞可能形（the optative mood）而予以表示。<sup>19</sup> 反過來說，假如在理念上不是基於眾生從各種困境皆可能解脫，即談不上觀自在菩薩還會針對廣泛的眾生做出的一系列的安排、因應、與努力，以助成眾生從存有的困境解脫。

其三，往「實踐上的基礎」探究，觀自在菩薩的各種作為，之所以表現為如其所是，最主要的即為「救度之可行性」的理念。假如在理念上不是基於救度眾生是行得通的，即談不上觀自在菩薩還會表現出全方位的救度眾生的事業，乃至成為整個世間的救度者或救護者。在梵文，即以字義為救度或救護的字根（*√trā/ to save from; rescue; protect*）的作為者的字形（the agent of action）而予以表示（*trāṭṛ; trātā; trātāru/ savior; rescuer; protector*）。<sup>20</sup>

其四，往「身體上的基礎」探究，觀自在菩薩之所以能夠因應地採取各式各樣的身形或面貌，而以神變化現的方式救度眾生，最主要的即為「幻化」之理念。佛法所教導的，就進入世界的事項——包括身體在內——相當一致地視為如同幻象（*māyā/ illusion*）或變化所作（*nir-mita; nir-māṇa/ emanated construction; fabrication*），合稱為幻化。然而，觀自在菩薩並不僅止於消極地認識或理解身體之為幻化，而是著眼於廣泛地救度眾生，以至於極其積極地操作幻化之身體。反過來說，假如在理念上不是基於身體是幻化的，即談不上觀自在

菩薩還能因應所要救度眾生的差異而幻化出各式各樣在救度上適切的身形或面貌。

其五，往「實相上的基礎」探究，觀自在菩薩以普門為標榜的表現，之所以如此，最主要的即為「一貫地通達」之理念。所謂的實相，並非侷限在眼前的、周遭的、浮現的、或區隔的表象，而是意涵著事項在因緣生滅的變化之流一貫的實情或涵義。所謂的實相上的基礎，強調的是著眼於實相，以解開或切入事項之基礎。以普門為標榜所教導的，不論面對的是時段上的、方向上的、生命形態上的、性別上的、社會上的、文化上的、或宗教上的差異或區隔，甚至面對所謂的表層與基礎之間由於解說所造成的差異或區隔，〈觀世音菩薩普門品〉通通在學理上視為一貫地暢通的，以及在實踐上遂行一貫地打通的救度事業。有鑑於此，就事項在表面的或講說的差異或區隔所解開出來的，著眼於實相，一貫地都是暢通的或打得通的，即可說明為「一貫地通達」。

總之，以深入解讀為意向，即可解開〈觀世音菩薩普門品〉至少一組共構的基礎理念：心態上的基礎理念，主要為慈悲；存有上的基礎理念，主要為解脫之可能性；實踐上的基礎理念，主要為救度之可行性；身體上的基礎理念，主要為幻化；實相上的基礎理念，主要為一貫地通達。

### 三、開展做為宗教運作的形態

本文以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據，特別著重的課題為心態、身體、住地。然而，這些課題之涵義與運作，既非理所當然的，亦非現成的、單一的、或固定的，而是五花八門的。這些紛歧的表現當中，影響較為重大的，應該就在於理解其涵義與帶動其運作所關聯的或所座落的系統、脈絡、理念、

與方法。因此，如果籠統地將〈觀世音菩薩普門品〉視為一個宗教文本，為了從所關聯的或所座落的系統看出這一個宗教文本在心態、身體、住地之課題的涵義與運作，將有必要認清其宗教運作的形態。

「宗教」在本文被界說為針對生命世界與生命歷程涉及生命的重大的或基礎的課題所從事的盡可能全面的與極限的探究，從而提出的學理解釋，或提供的實踐指引。<sup>21</sup> 進行如此的探究，即可稱為「宗教運作」。然而，怎麼運作宗教，事實上，千差萬別。如果以形態做類型上的區分標籤，就可以解析出南轅北轍的「宗教運作的形態」。<sup>22</sup>

例如，排除掉那些誤用或濫用宗教以遂行控制、詭詐、或聚斂之情事，如果以所設定的目標為準繩，則宗教運作的形態，即可區分為尋求慰藉、得到保佑、死後升天、長生不死、得到解救、達成解脫、或達成覺悟等類別。如果以實現目標所訴求的主要手段或所憑藉的主要辦法為準繩，則宗教運作的形態，即可區分為虔誠的信仰、禮拜的儀式、靈物（spiritual entity）的崇拜或運用、觀念的修煉、心態的修煉、或氣息的修煉等類別。如果以存有的項目為準繩，則宗教運作的形態，即可區分為天神主位、人類主位、眾生主位、自然主位、物質主位、或不立主位客位等類別。<sup>23</sup>

理論上，隨著想像得出多少個準繩，宗教運作的形態，即可區分出多少重的類別。然而，這一節的重點，並不在於窮舉宗教運作形態的一重又一重的類別，而在於確認，標榜「普門」的〈觀世音菩薩普門品〉，以開展式的宗教運作形態，在傳達其訊息。因此，將有必要針對宗教運作的形態，說明所謂的開展（unfolding）之涵義。這又可以從概念的釐清與概念的界說這二個方面入手。

其一，從概念釐清的方面入手，所謂的開展，有別於如下的四種情形。一者，藉由宗

教，而運作成封閉、閉鎖、固著、或守成之類的情形。二者，藉由宗教，而運作成對立、對抗、仇視、鬥爭、或侵略之類的情形。三者，藉由宗教，而運作成僅止於修煉上的學習、培育、或養成之類的情形。四者，藉由宗教，而運作成片面的或單向的升天、往生淨土、或解脫之類的情形。

其二，從概念界說的方面入手，所謂的開展，至少意涵著如下的四個要點。一者，藉由宗教，就一直運作在時空上既長久且廣大的眾生生死的世界，而非自外於或自絕於如此的生命世界（或眾生世界）。二者，藉由宗教，在知覺上或關懷上，開啓如此的生命世界並且延攬在眼界（opening to the view）。三者，藉由宗教，在存有上，不僅消極地從封閉的或折疊的情形開啓（opening from a closed or folded state），<sup>24</sup>而且積極地延伸或伸展到更廣大的或全幅的格局（extending or stretching out to a greater or the full length）。四者，藉由宗教，在功用上，並非由於單方面的開展反而造成其它方面的萎縮或受到宰制，而是透過率先開展的方面，進而帶動或助成其它方面也都能夠同樣地開展。

以上從概念的釐清與概念的界說這二個方面，初步說明了所謂的開展之涵義。簡言之，如果以「與長久且廣大的生命世界的關係」為準繩，則宗教運作的形態，即可區分為開展、封閉、對立、培育、升天、往生淨土、或解脫等類別。其中的一個類別，也就是開展式的宗教運作形態，在知覺上、關懷上、存有上、功用上，透過觀照、慈悲、救度，在與「時空綿延的生命世界」的關係上，即表現為全面的開啓或伸展。

因此，所謂的開展，牽涉到的，主要在於與時空綿延的生命世界的「關係」。然而，開展做為宗教運作的一種形態，並非一蹴可成。這就有必要反思，優先辨明之所以表現為開展式的宗教運作形態之基礎。就此而論，根據

〈觀世音菩薩普門品〉，或可從中理解，如下的四大要旨，共構為之得以真實地開展的基礎。一者，「世界觀之基礎」：觀自在菩薩所關聯的或所在的世界，並非陷落在短暫的或狹窄的住地或國土，而是解開在時空綿延的生命世界。<sup>25</sup>二者，「學理之基礎」：生命世界並不具有在任何項目——例如，心態、身體、住地、時段、物質、眾生——之間的實體上或本質上的區隔或對立，而是全然暢通的。三者，「實踐之基礎」：既非受制於個別的心態、身體、住地，亦非受困於生死輪迴的生命歷程，亦非以行走在修行的道路從事養成階段的修煉為全部的事務，亦非僅止於安住解脫之境界，而是已經越過養成階段的修煉，提昇到學以致用的階段，足以將實踐所開發的內涵與能力，高超地、廣泛地、長久地貢獻在生命世界。四者，「運作之基礎」：所謂的開展式的宗教運作，並非亂開支票或漫無章法的運作，而是講究尤其以方便善巧（*upāya-kauśalya/ skill-in-means; skillful means*）為基礎準則之運作。<sup>26</sup>

#### 四、心態、身體、住地之開展

哲學的探討很引人入勝的特色之一，在於找出或想出可以就生命世界更為適切地思考進去的角度或線索，以及從而打開認識生命世界的眼界。〈觀世音菩薩普門品〉傳達的是開展式的宗教運作形態，關聯地，在心態、身體、住地之課題，也都是開展式的想法與做法。因此，以本品為依據，不僅可以學習如何就這些課題思考成開展式的形態，而且可藉以打開在這些課題的眼界。這一節，將分成三個小節，逐一解明在心態、身體、住地之課題，如何構造出開展式的想法與做法。

##### （一）心態之開展

心態是知覺、認知、情意、態度等活動的總稱。心態之活動，如果以成長所關係的生命

世界 (growth-related world of life) 為準繩，則可區分為封閉的、困頓的、小康的、成長的、開展的等類別。其中，以〈觀世音菩薩普門品〉為依據所理解的心態之開展，可以從消極面和積極面之對比，提出至少如下的五個課題的解明：知覺之範圍、知覺之中心或本位、認知之包裝、情意的傾向、態度之格調。

其一，知覺之範圍：並非以目光如豆的方式，緊迫地盯在褊狹的項目或一時的特徵，而是以完全敞開心胸的方式，觀照長久的生命歷程、廣大的生命世界。

其二，知覺之中心或本位：並不建立知覺之中心或本位，既不以自我概念為中心 (not self-centered perception)，也不以自我概念為本位 (not self-based perception)。如此的知覺形態所置基的世界觀，並不是以「中心／邊陲」、「根本／枝末」、「主位／客位」、「自我／它者」之類的二分為其實相上的範疇結構，而是平等的且暢通的。顯發自平等的且暢通的世界觀，即以平等的且暢通的知覺形態，全然地觀照生命世界。

其三，認知之包裝：並不拿著概念去包裝認知或套住認知而成為諸如我想 (認定為自我；自我之概念認定 / *ātma-saṃjñā* / conception or ideation of the self)、它者想 (認定為它者；它者之概念認定 / *para-saṃjñā* / conception or ideation of the other) 之認知上的壁壘、荊棘、或坑洞，而是以觀照因緣與尋求出路的方式，將認知的程序打開且打通。

其四，情意的傾向：既不以自我為中心而衍生擾動的或執著的情意，也不設立外在世界或它者世界而形成漠視的或敵對的情意，而是廣大地、平等地、暢通地伸展情意，進而成為普遍的關懷與無遠弗屆的慈悲。

其五，態度之格調：並不包裹在褊狹的情境而成為諸如吝嗇、爭奪、取得、失落、自

卑、自傲、主宰、責罵等稍嫌鄙陋的態度，而是以平和的態度，往生命世界放送、布施、感化。例一，不僅不會怕東怕西以至於陷入恐怖或畏懼的旋渦，而且還能以各種方式，讓那些深受怖畏之苦的眾生脫離怖畏，進而號稱「施無畏者」 (*a-bhayam-dada* / Bestower or Contributor of fearlessness)。<sup>27</sup> 例二，不僅不會淪為諸如貪欲、瞋恚、愚癡等擾動情意的奴隸，也不會動輒責罵或詆毀眾生的擾動情意，而且還能以各種方式，幫助眾生脫離擾動的情意，成為能解決眾生的心態問題的救度者。<sup>28</sup>

總之，〈觀世音菩薩普門品〉並不將平庸眾生或一般世人習以為常的褊狹的心態觀接受為理所當然的見解，也不流於平庸眾生或一般世人習以為常的既封閉且對立的心態活動。由觀自在菩薩所體現的開展式的心態觀與心態實踐，在形式上，一方面，排除知覺上或認知上的各式各樣的壁壘，另一方面，依於平等的、暢通的知覺形式或認知形式，就時空綿延的生命世界，發而為普門之觀照；至於在內容上，則透過專精的心態修煉，出之於普遍的關懷與廣大的慈悲，不僅覺察眾生為怖畏或煩惱所困苦之因緣，而且安排與交付可協助眾生脫離心態困擾的工具、線索、或辦法。一言以蔽之，觀自在菩薩所體現的心態之開展，在形式上，發而為普門之觀照，在內容上，提供眾生解決心態問題的出路。

## (二) 身體之開展

怎麼看待身體而形成身體觀，以及怎麼運用身體而形成身體狀態或身體功用，這二者是密切相關的。見諸〈觀世音菩薩普門品〉，開展式的身體觀與開展式的身體功用，搭配出身體教學足以驚豔連連的宗教饗宴。

就開展式的身體觀而論，消極面言之，並不將所謂的身體認定為與其它事物相互區隔的東西，不將所謂的身體認定為固定存在或固定不存在的東西，不將所謂的身體認定在諸如女男、大小、美醜、黑白等形貌，不將所謂的身



體認定在諸如健康、患病、享樂、受苦等狀態，不將所謂的身體認定在諸如頭、目、心、肺、細胞、神經等項目，更加不將所謂的身體認同為所謂的自我，也不將所謂的自我認同為所謂的身體。上述略舉的身體認定 (body conception) 或身體認同 (body identity)，可以說是平庸眾生或一般世人司空見慣的身體觀，卻共同地將孤立化、固定化、物體化、特徵化、外殼化之思惟傾向，施加到所謂的身體，也就是共同地構築封閉式的身體觀。如此的身體觀，將所謂的身體，類似裝進一個又一個暗無天日的小盒子內，隔絕於廣大的、關聯的生命世界之實相，因此應該不值得採納，或無端捲入其中。<sup>29</sup>

就開展式的身體觀而論，積極面言之，關鍵在於將所謂的身體，認知為「和生命世界相關且相通的幻化之表現」。如此的認知之得以進行，所謂的「相關」，意涵著所謂的身體和生命世界並非相互區隔的存在體 (entity)，而是相互交織在彼此的生成、變化、乃至消逝之歷程 (process)、脈絡 (context)、或網絡 (web; network)。<sup>30</sup> 所謂的「相通」，意涵著所謂的身體和生命世界之間，並非存在著實體式區隔的壁壘或障礙，而是相互連線在彼此的因緣變化的歷程乃至網絡。所謂的「幻化」，意涵著所謂的身體——生命世界亦然——既如同幻象，欠缺固定的實質內容或面貌 (lack of fixed substantive content or shape)，且如同變化所作，欠缺固定的生成性 (lack of fixed becomingness)。正好透過如此的認知，所謂的身體，不僅可能而且得以幻化地開展在和生命世界既相關且相通的歷程乃至網絡。

從消極面與積極面大略說明開展式的身體觀之後，接著說明開展式的身體功用。〈觀世音菩薩普門品〉有關怎麼運用身體而形成身體狀態或身體功用，從頭到尾鮮明地對比出二類的運作形態。其中的一類，或可名為封閉式的身體功用，往往把身體用到各式各樣受苦受難的地步，大致為平庸眾生或

一般世人的寫照；另一類，或可名為開展式的身體功用，變化出各式各樣的身體，充為救度眾生的工具之一，則以觀自在菩薩為代表。<sup>31</sup>

〈觀世音菩薩普門品〉有一段膾炙人口的經文，很適合用以說明開展式的身體功用：

善男子！若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身，而為說法；應以辟支佛身得度者，即現辟支佛身，而為說法；……聲聞身……梵王身……帝釋身……自在天身……大自在天身……天大將軍身……毘沙門身……小王身……長者身……居士身……宰官身……婆羅門身……比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身……長者、居士、宰官、婆羅門婦女身……童男、童女身……天、龍、夜叉、乾闥婆、阿修羅、迦樓羅、緊那羅、摩睺羅伽、人、非人等身……執金剛身……。無盡意！是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。(p. 57a-b.)<sup>32</sup>

如上的引文，如果著眼於開展式的身體功用予以解讀，其功用，至少開展在如下的四個方面。其一，開展在時間之向度，而且幾乎完全不封閉在任何短暫的時段裡面。其二，開展在空間之方向、國土、所在，而且幾乎完全不閉鎖在任何褊狹的區塊裡面。其三，開展在身體的形狀、姿態、面貌，而且幾乎完全不侷限在任何特定的或固定的造型裡面。其四，開展在救度程序或救度道路的項目、標的 (target; goal)、目標 (aim; end; goal)、目的 (purpose)，而且幾乎完全不囿于任何設定的環節裡面。<sup>33</sup>

然而，身體如何可能如此開展呢？經由檢視〈觀世音菩薩普門品〉，如下的三個論點，應該是相當關鍵的緣由：第一，不做身體方面任何「反開展」的事情；第二，修煉出「幻化身體」的高超能力；第三，幻化身體是為了普

遍地救度各式各樣的眾生或修行者。

第一，觀自在菩薩不做身體方面任何「反開展」的事情。舉其要者，包括如下數端。(a) 從來不認為「這是我的身體」而陷落在諸如「身體是自己所擁有的」或「身體是僅屬於自己的」之類的窠臼。(b) 從來不認為「身體具有自它之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「這是我的身體」、「那是你的或它的身體」之類的窠臼。(c) 從來不認為「身體具有同一性、差異性、或同一與差異之間的對立性」而陷落在諸如「我只有一个同一的身體」、「我擁有眾多的差異的身體」之類的窠臼。(d) 從來不認為「身體具有生命形態之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「我的身體只是或固定是人類的身體」、「你的或它的身體只是或固定是天神、阿修羅、或動物的身體」之類的窠臼。(e) 從來不認為「身體具有性別之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「我的身體只是或固定是女性的身體」、「你的或它的身體只是或固定是男性的身體」之類的窠臼。(f) 從來不認為「身體具有年齡之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「我的身體只是或固定是嬰兒的身體」、「你的或它的身體只是或固定是兒童、青年、中年、或老年的身體」之類的窠臼。(g) 從來不認為「身體具有社會身分之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「我的身體只是或固定是勞工的身體」、「你的或它的身體只是或固定是官員、軍人、或祭司的身體」之類的窠臼。(h) 從來不認為「身體具有宗教修行道路之間的區隔性或對立性」而陷落在諸如「我的身體只是或固定是解脫道的聲聞的身體」、「你的或它的身體只是或固定是菩提道的菩薩或佛陀的身體」之類的窠臼。總之，舉凡身體之歸屬、自我它者、同一差異、生命形態、性別、年齡、社會身分、或宗教修行道路等面向，通通不採取限定性的、區隔性的、或對立性的平庸觀念或平庸做法。因此，一方面，不至於還在起跑線上，就陷落在「反身體開展」的庸俗窠臼；另一方面，替身體在各個面向的開展，鋪陳出平坦的而且可

無限延伸的路面。

第二，觀自在菩薩修煉出「幻化身體」的高超能力。假如不從事學習或修行，由於還有一些可依賴的，或許短期間還有得吃、有得穿、有得住、且有得玩，但是卻不見得開發出在學習領域、修行道路、生命世界、或生命歷程足以適切地認知、運作、解脫、或救度的能力。對照來看，透過菩提道相當長時間的與高階的鍛鍊，逐漸累積出不僅在菩提道昇進而且在廣大的生命世界開展所必備的實力。其中，若論及在廣大的生命世界從事開展式的救度眾生，而且要做到淋漓盡致的水準，則可列入絕技的一項實力，即幻化出眾多的、各式各樣的身體之能力。觀自在菩薩由於修煉出「幻化身體」的高超能力，才不至於動輒陷落在猶如「執政無能」之「宗教無能」的困窘處境。<sup>34</sup>

第三，觀自在菩薩為了普遍地救度各式各樣的眾生或修行者，才關聯地遂行幻化身體的作為。假如僅止於為了幻化身體而幻化身體，那將如同為了戰爭而戰爭、為了創造而創造，不僅為何「幻化身體」，其意義頓然阻塞不通，而且如何「幻化身體」，也跟著淪為微不足道的雕蟲小技。事實上，正好為了普遍地救度各式各樣的眾生或修行者，由於眾生或修行者所表現的或所期望的身體，空間面，五花八門，時間面，日新月異，如此全面地予以回應所幻化出來的身體，才會是火力全開、熱力四射、推陳出新之普門現身。

### (三) 住地之開展

觀自在菩薩既然體現開展式的心態觀、心態實踐、身體觀、身體功用，若涉及住地，當然也是一貫地開展式的。

所謂的住地，若單獨就居住的所在或地方而論，則與進入世間的其它的有為法大同小異，主要表現為成住壞空一場，應該談不上開展。然而，標示為「住地之開展」，實乃著眼於眾生或修行者的住地觀與住地功用。換言

之，由於採納開展式的住地觀，以及體現開展式的住地功用，關聯所及的住地，才有開展可言。

析論開展式的住地觀之得以形成，可以從消極面的排除與積極面的解開分別入手。

首先，形成開展式的住地觀，有必要從消極面排除掉的，幾乎都是平庸眾生或一般世人習以為常的見解。例如，(a) 配合著在時間向度所抽離的時段，在空間向度，亦抽離出方向、國土、所在，進而認為如此所抽離的區塊，其本身是存在的，或具有固定的實質內容或面貌。(b) 就空間向度抽離出來的區塊，不僅認為各個區塊本身是限定的，而且認為區塊與區塊之間是區隔的或對立的。(c) 拿特定眾生之出生、居住、或死亡等事件，與抽離出來的某一個區塊，綁在一起或鎖在一起，以至於一方面，某一個抽離出來的區塊，被認同為 (identified as) 或被歸屬在 (to be in the possession of) 特定眾生的特定事件的所在，另一方面，特定眾生，亦被認同為或被歸屬在某一個所在的眾生。(d) 不僅特定眾生與某一個所在藉由認同或歸屬而綁在一起，其它眾生也與其它所在綁在一起，而且如此綁成的一套和一套之間，又被認為是區隔的或對立的。總之，如上的見解，以類似綁手綁腳的方式，將特定眾生與特定住地綁在一起或鎖在一起，或可名為「反開展的住地觀」。

其次，形成開展式的住地觀，不僅不應陷落在「反開展的住地觀」之庸俗窠臼，而且有必要從積極面解開或闡發住地的可開展性。例如，(a) 看清任何住地都是緣起 (*pratīya-samutpāda/ dependent co-arising*) 而經歷生滅變化，其自性是空的 (*svabhāva-sūnya/ empty of own-being*)，並且因此不具有本身存在的限定性。(b) 由於任何住地都是自性空的，住地與住地之間，不僅是不二的 (*a-dvaya/ non-dual; non-dualistic*)，亦即不具有區隔性或對立性，而且都可以透過生滅變化的流程、脈

絡、或網絡，一一予以接通。(c) 由於任何住地基本的情形都是緣起而經歷生滅變化，其性質，不僅是幻化的，而且得以施加幻化的轉化。簡言之，住地的可開展性，根本不假它求，其關鍵，就在於接連地看清住地基本的情形為緣起、生滅變化、自性空、不二、幻化。

觀自在菩薩透過開展式的住地觀，體現出來的，即為開展式的住地功用。其特色，扼要地說，一方面，既不必將任何住地用成支撐認同或歸屬之憑藉，也不必將任何住地用成賴以經歷生老病死之依附；另一方面，「十方諸國土，無刹不現身」，<sup>35</sup> 以救度眾生為主軸，隨著各式各樣的眾生飄散在十方世界，即幻化出各式各樣適切的身體，無遠弗屆地前往救度。正好基於十方世界的任何住地都可用以救度眾生，沒有什麼住地的眾生是不可救度的，這樣子造就出來的住地之功用，即為開展式的。

總之，從消極面排除「反開展的住地觀」，從積極面接連地看清住地基本的情形為緣起乃至幻化，由此形成的開展式的住地觀，在住地之功用方面，並不拿認同、歸屬之類的伎倆，或生老病死之類的事件，將特定住地用成閉鎖式的或侷限式的憑藉或依附，而是將所有可用的住地都用在救度眾生的貫徹上。因此，救度眾生得以開展；住地做為住地觀與住地功用，亦得以開展。

## 五、「可能的極致開展」之哲學反思

標榜「普門」的〈觀世音菩薩普門品〉，就佛教菩提道而論，已經越過養成階段的修煉，提昇到學以致用的階段，傳達的是開展式的宗教運作形態；關聯地，在心態、身體、住地之課題，也都是開展式的想法與做法。接下來，有二個密切關聯的論題，值得稍加探討：

其一，觀自在菩薩表現出怎樣的開展式的菩薩行？其二，就其菩薩行的格局，可以進行怎樣的哲學反思？

### （一）開展式的菩薩行：「可能的極致開展」

就觀自在菩薩所表現的開展式的菩薩行，可以從很多的面向加以探討和理解。其中，如果側重其格局之樣態，經由探討，或可理解為「可能的極致開展」。

所謂「可能的極致開展」，相當於「高階的開展」、「無限的開展」，在語詞上，是相對於「初階的開展」、「中階的開展」、「有限的開展」而標示的。之所以選用「可能的極致開展」，一方面，考量如此的語詞應該較不帶有立即相對的意涵；另一方面，考量觀自在菩薩所表現的開展式的菩薩行，不僅是過去式、現在進行式，而且是一直在延續的未來進行式。如果單純表達格局上全面的、動態的、開放的、持續不斷的形式，則可稱為「可能的極致開展」；如果還要強調是由高階的菩薩行運作出來的，則可稱為「菩薩行可能的極致開展」。

### （二）「可能的極致開展」如何可能？

一旦將觀自在菩薩所運作的理解為「菩薩行可能的極致開展」，即可出之於哲學反思的方式追問：「可能的極致開展」如何可能？

浮沈在生老病死的洪流的一般世人，能夠不太為困苦所逼迫，或不常遭受生存的限制，已經是很不容易的事情。致力於站穩修行道路養成階段的修行者，不退墮下去，或不乖離修行道路，能夠一個又一個位階鍛鍊出良好品質的內涵，發揮出專業修煉的能力，這些都是更加難能可貴的事情。至於不僅在菩提道高階的修行，能夠往無上的目標持續地昇進，而且在生命世界，能夠廣大地開展，甚至無遠弗屆地將菩薩行運作為可能的極致開展，則幾乎為平庸眾生所難以想像或無從理解。

以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據，有關「可能的極致開展」如何可能，此一論題可以試著從學理面與實踐面著手解明。

首先，學理面，先不必講到過於複雜難耐，只要盡量單純地講，而且一出手，就切在無為之法性（*a-saṃskṛta-dharmatā*/unconditioned reality; unconditioned state of being the dharma），<sup>36</sup>則不論漂流於生命歷程，精進於修行道路，或開展在生命世界，由於都是緣起的表現，如此地緣起而有為（being conditioned due to dependent co-arising），其無為之法性，一貫地都是自性空的、不二的，因此既不具有本身存在的限定性，亦不具有區隔性、對立性、邊際性、或邊界性，亦即，一貫地不具有任何形式的限定性。

其次，實踐面，一直致力於修行道路養成階段的修煉，尤其從事救度眾生的菩薩行，如果在觀念上能夠接通無為之法性，體認這一切在根本上完全不具有任何形式的限定性，就有可能做出觀念上不挾帶限定性的修行，也有可能實現觀念上不挾帶限定性的救度眾生之菩薩行。值得釐清的是，所謂有可能這樣或那樣，並不等於主張無為之法性具有可能性，<sup>37</sup>亦不等於主張無為之法性成為與現實界相對的潛能界。事實上，所謂有可能這樣或那樣，主要是就因緣而生起的有為之層次，透過分析之區劃與言說之假借，才使用出來的論斷詞。關於無為之法性，大概只適合從消極面勉強地說為不具有限定性，但是不應該從積極面強勢地說為具有存有學上的可能性，因為只要具有存有學上的任何事項，哪怕只是存有學上的可能性，就已經抵觸無為之法性的空性涵義。

因此，學理面，基於無為之法性一貫地不具有任何形式的限定性，實踐面，如果在觀念上能夠體認任何的實踐之所及，其無為之法性，亦皆一貫地不具有任何形式的限定性，這樣子開展出來的菩薩行，至少在「構成菩薩行的觀念」上，得以表現為「可能的極致開展」，

也就是有可能將菩薩行在觀念上，以順乎行得通的條理之方式，開展到極致的地步。

### （三）「可能的極致開展」：順乎行得通的條理

尤其有必要辨別的是，這一節到目前為止所做的論述，僅止於解明菩薩行在其「構成的觀念」（*constituting ideas*）何以可能與如何可能極致的開展，並不是這樣就說到菩薩行全面地皆已可能極致的開展；至於在構成菩薩行的觀念上，也不是想怎麼樣就怎麼樣，而是理應出之於順乎行得通的條理。

所謂行得通的條理（*feasible chain of reasoning*），涉及的層面頗為繁複，初步上，特別切要的，至少可強調如下的二個：一者，緣起之機制的條理；二者，幻化之救度的條理。

一者，緣起之機制的條理，表述為「此有故彼有，此生故彼生；此無故彼無，此滅故彼滅。」（*asmin sati, idaṃ bhavaty; asyōtpādād, idaṃ utpadyate. asminn asati, idaṃ na bhavaty; asya nirodhād, idaṃ nirudhyate.* / When that exists (or is present), this comes to be; from the arising of that, this arises. When that does not exist (or is not present), this does not come to be; from the cessation of that, this ceases.)<sup>38</sup> 不論在世間生老病死、生死輪迴而受苦受難，或者走上修行的道路——尋求出路、開發與強化生命能力、乃至以救度眾生為志業——這一切都在緣起之機制，也都不隔絕於緣起之機制，才得以顯現為或安住為關聯、聚集、產生、變化、解散、熄滅、延續、成長、或開展，從而如此顯現或安住的情形或歷程，不僅有其條理可循，而且其條理，歸根結柢，共通地、一貫地皆為緣起之機制。有鑑於此，救度眾生雖然在觀念上可能開展到極致的地步，卻不是全能的（*almighty; omnipotent*），<sup>39</sup> 也不是一意孤行的，而是一方面，從消極面隨順不同的眾生很不相同的狀況，必要地靈活調整救度的方式與技巧；另一方面，從積極面施加的救度，主要的作用，在

於注入讓現狀或困境得以改變的重大的關聯條件，進而顯示出離的方向、線索、或道路。總之，若要救度眾生，出之於順乎緣起之機制的條理，這樣才行得通。略舉〈觀世音菩薩普門品〉如下的二點，以做為例示。（a）面對眾生的困境，提供的協助，以緩和苦難或出離困境為原則，並不承諾任何違反緣起之機制的事情，包括回復原狀、固定在世間的現狀、此生一定不死、來世一定永生。<sup>40</sup>（b）一再地以動詞可能形之「得以解脫」（*parimucyeraṃ; parimukto bhavet/ might be liberated*）而為宣示，<sup>41</sup> 並不是說觀自在菩薩單方面就必然造成眾生之解脫，亦即，救度並不具有片面的必然性，因此所謂的「它力救濟」（*Other-Power salvation/ tariki salvation*），其實並不適用於〈觀世音菩薩普門品〉。<sup>42</sup>

二者，幻化之救度的條理，表述為「隨順所應予以引導之類別而變更改現的樣態以說法」。不論在世間追逐生命歷程的眾生，或者已經走上修行道路的修行者，基本上，皆為幻化之表現。如此表現的幻化景象，或者身陷苦難，或者正在尋求更好的生命去向，或者處於變換修行道路的關頭，或者在修行的道路往後還有很長遠的成長路途。這些幻化的景象，都在觀自在菩薩可能救度的領域，因此菩薩行才談得上可能的極致開展。然而，菩薩行雖然有所謂可能的極致開展，可別看到極致或無限之類的語詞，就誤以為是專擅或胡亂的一回事。根據〈觀世音菩薩普門品〉，遂行普遍的救度，其條理，或可整理成如下的四個要點。（a）認清所救度的方面，是幻化的；能救度的方面，以及救度的程序，同樣都是幻化的。假如這當中有任何方面或構成的輪軸並不是幻化的，而是具有固定的實質內容或面貌，或是並非變化的表現，那就根本不必施加救度了，因為縱使施加救度也是白費力氣，無從引發救度所可能促成的改變。（b）若要普遍地救度眾生，就要瞭解眾生之所以差異的來龍去脈，而且靈活地、隨順地變更改現的樣態。假如號稱救度者，卻缺乏變化多端的能力，只拿

得出微不足道的或少得可憐的身形或面貌，那就免談普遍的救度。(c) 眾生或修行者不僅千差萬別，而且其過去、現在、未來、周遭、表層、深層等向度或層面也是五花八門；如果要去施加救度，最主要的著眼的角度，就在於考量「所應予以引導之類別」(*x-vaineyānām sattvānām/ to those sentient beings who are to be guided (or instructed) by the form of x*)。關鍵詞在於“*vaineya*”，分析為“*vai* (接頭音節 *vi* 之複重音) + *neya* ( $\sqrt{ni}$  的未來被動分詞)”<sup>43</sup>，字面的意思為將被分別引導，或應該被分別引導，通用的意思為所應予以引導、教導、度化、或調伏。之所以加重考量「所應予以引導之類別」，這是由於救度眾生並不是要停格在過去或現在，而是不僅要看向未來，而且要導向良善出路的未來。(d) 瞭解眾生之所以差異的來龍去脈，加重考量眾生所應予以引導之類別，從而關聯地化現合宜的樣態，不僅協助眾生出離困境，而且還要「對眾生說法」(*sattvānām dharmam deśayati/ teaches the Dharma to sentient beings*)，讓眾生經由學習、修煉、開發內涵、培養能力，確實走上良善的生命出路，或者確實在修行的道路穩定地上進。<sup>43</sup>

總之，觀自在菩薩所表現的開展式的菩薩行，如果側重其格局之樣態，或可理解為「可能的極致開展」，而且「可能的極致開展」如何可能，從學理面與實踐面，皆可予以解明。一旦深入檢視菩薩行的構成觀念，要解開菩薩行何以可能與如何可能極致的開展，則菩薩行之隨順「緣起之機制的條理」與「幻化之救度的條理」，即為關鍵的二十大條理。

## 六、結論

〈觀世音菩薩普門品〉傳達的是開展式的宗教運作形態，關聯地，在心態、身體、住

地之課題，也都是開展式的想法與做法。

在心態之課題，由觀自在菩薩所體現的開展式的心態觀與心態實踐，在形式上，一方面，排除知覺上或認知上的各式各樣的壁壘，另一方面，依於平等的、暢通的知覺形式或認知形式，就時空綿延的生命世界，發而為普門之觀照；至於在內容上，則透過專精的心態修煉，出之於普遍的關懷與廣大的慈悲，不僅覺察眾生為怖畏或煩惱所困苦之因緣，而且安排與交付可協助眾生脫離心態困擾的工具、線索、或辦法。

在身體之課題，一者，不做身體方面任何「反開展」的事情；二者，修煉出「幻化身體」的高超能力；三者，幻化身體是為了普遍地救度各式各樣的眾生或修行者。

在住地之課題，從消極面排除「反開展的住地觀」，從積極面接連地看清住地基本的情形為緣起乃至幻化，由此形成的開展式的住地觀，在住地之功用方面，並不拿認同、歸屬之類的伎倆，或生老病死之類的事件，將特定住地用成閉鎖式的或侷限式的憑藉或依附，而是將所有可用的住地都用在救度眾生的貫徹上。因此，救度眾生得以開展；住地做為住地觀與住地功用，亦得以開展。

總之，觀自在菩薩所表現的開展式的菩薩行，如果側重其格局之樣態，或可理解為「可能的極致開展」。學理面，基於無為之法性一貫地不具有任何形式的限定性，實踐面，如果在觀念上能夠體認任何的實踐之所及，其無為之法性，亦皆一貫地不具有任何形式的限定性，這樣子開展出來的菩薩行，至少在「構成菩薩行的觀念」上，得以表現為「可能的極致開展」，也就是有可能將菩薩行在觀念上，以順乎行得通的條理之方式，開展到極致的地步。一旦深入檢視菩薩行的構成觀念，要解開菩薩行何以可能與如何可能極致的開展，則菩薩行之隨順「緣起之機制的條理」與「幻化之救度的條理」，即為關鍵的二十大條理。

- 1 國科會九十八～一〇〇年度專題研究計畫（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」。本文以〈觀世音菩薩普門品〉為主要的文獻依據，著眼於開展式的宗教運作形態，討論心態、身體、和住地之「可能的極致開展」如何可能，藉以構築住地學說，並且打開心身安頓之實踐的視野。  
本文初稿，曾於2010年10月30日，在臺灣師範大學國文學系主辦的第四屆「儒道國際學術研討會——隋唐」口頭發表。
- 2 現存的三個漢譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《正法華經》，十卷，西晉·竺法護（Dharmarakṣa）於286年譯，（T. 263, vol. 9, pp. 63a-134b）；其次，《妙法蓮華經》，七卷，姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）於405-406年譯，（T. 262, vol. 9, pp. 1c-62a）；第三，《添品妙法蓮華經》，七卷，隋·闍那崛多（Jñānagupta）、笈多（Dharmagupta）於601-602年譯，（T. 264, vol. 9, pp. 134c-196a）。
- 3 專書方面，可參閱：Akira Yuyama, *A Bibliography of the Sanskrit Texts of the Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, Canberra: The Australian National University Press, 1970; 辛嶋靜志，《法華經漢訳の研究》（東京：山喜房仏書林，1992年）。專書的篇章方面，可參閱：Michael Fuss, “II: The Textual History of the Saddharmapuṇḍarīka Sūtra,” *Buddhavacana and Dei Verbum: A Phenomenological & Theological Comparison of Scriptural Inspiration in the Saddharmapuṇḍarīka Sūtra & in the Christian Tradition*, Leiden: E.J. Brill, 1991, pp. 36-68. 論文方面，可參閱：戶田宏文，〈法華經梵文写本の諸様相〉，《法華文化研究》第11號（1985年3月），頁67-90; 塚本啓祥，〈梵文法華經写本の研究〉，《法華文化研究》第13號（1987年3月），頁39-106; 湯山明，〈ビュルヌーフの法華經研究の学史的周辺〉，《法華文化研究》第20號（1994年3月），頁37-106. 參考書的篇章，可參閱：堀内伸二，〈法華部〉，收錄於《大乘經典解説事典》，勝崎裕彦等編，（東京：北辰堂，1997年），頁89-111; Yasuhiro Sueki, *Bibliographical Sources for Buddhist Studies: from the Viewpoint of Buddhist Philology*, 2nd edition, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2008, pp. 28-30.
- 4 渡邊大濤，《解説梵文観音經》，（東京：名古屋新聞社出版部，1941年）。此外，參閱：戶田宏文，〈法華經『普門品』の梵文について〉，《成田山仏教研究所紀要》第15號（1992年3月），頁319-376。
- 5 植木雅俊（譯注），《梵漢和对照・現代語譯 法華經（下）・觀世音菩薩普門第二十五》（東京：岩波書店，2008年），頁493-525。
- 6 江島惠教等（編），《梵藏漢・法華經原典總索引》，共11冊，（東京：靈友會，1985-1993年）；江島惠教等（編），《藏梵・法華經索引》（東京：靈友會，1998年）；淺野守信等（編），《漢梵・法華經索引》（東京：靈友會，2003年）；辛嶋靜志，《正法華經詞典》（東京：創價大學・國際佛教學高等研究所，1998年）；辛嶋靜志，《妙法蓮華經詞典》（東京：創價大學・國際佛教學高等研究所，2001年）。
- 7 有關觀自在、觀世音、觀音等名稱，可參閱：三友健容，〈法華一乘思想與觀世音菩薩〉，收錄於《觀世音菩薩與現代社會》，黃繹勳等編，（台北：法鼓文化，2007年），頁32-39; 辛嶋靜志，〈《法華經》的文獻學研究：觀音的語義解釋〉，《中華文史論叢》第95期（2009年3月），頁199-229; Alexander Studholme, *The Origins of Oṃ Mañipadme Hūṃ: A Study of Kāraṇḍavyūha Sūtra*, Albany: State University of New York Press, 2002, pp. 52-59.
- 8 強調宗教理論的建構應該特別著重宗教實踐的意義向度，可參閱：Martin Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, translated by Steven Rendall, Chicago: University of Chicago Press, 2010, pp. 76, 89-91.
- 9 散文（*sūtra*/ prose discourse/ 契經、長行）：契理契機之教學的精要言說。  
頌文（*geya*/ verse discourse; reiterative verse/ 結頌、應頌、重頌）：契經之結集頌文，故譯為結頌。與契

經相應，或順應長行，故譯為應頌。以偈頌重復闡釋契經所說之教法，或重宣其義之偈頌，故譯為重頌。

- 10 “*kena kāraṇena bhagavann Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo ’valokiteśvara ity ucyate?*” (植木雅俊 (譯注)，《梵漢和對照·現代語譯 法華經 (下)》，頁 492。)

「世尊！觀世音菩薩以何因緣，名觀世音？」 (T. 262, vol. 9, p. 56c.)

- 11 “*katham bhagavann Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo ’syām sahāyām loka-dhātau pravicarati? katham sattvānām dharmam deśayati? kīdrśas c’Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasyōpāya-kauśalya-viśayaḥ?*” (p. 500.)

「世尊！觀世音菩薩云何遊此娑婆世界？云何而為眾生說法？方便之力，其事云何？」 (p. 57a.)

- 12 現存的梵文本列為第二十四品，《正法華經》列為第二十三品，《妙法蓮華經》列為第二十五品，《添品妙法蓮華經》列為第二十四品。

- 13 “*na te bhagavan sattvā avarakeṇa kuśala-mūlena samanvāgatā bhaviṣyanti, ye ’valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasyēmaṃ dharma-paryāya-parivartam śroṣyanti Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya vikurvā-nirdeśam samanta-mukha-parivartam nām’Avalokiteśvarasya bodhisattvasya vikurvaṇa-prātihāryam.*” (p. 514.)

「世尊！若有眾生，聞是〈觀世音菩薩品·自在之業·普門示現神通力〉者，當知是人功德不少。」 (p. 58b.)

- 14 除了字面的意思，佛教的傳統還有相當可觀的教義上的延伸，包括「三普門」（他心普、神通普、說法普）和「十普門」（慈悲普、弘誓普、修行普、斷惑普、入法門普、神通普、方便普、說法普、供養諸佛普、成就眾生普）之說。參閱：隋·吉藏，《法華義疏·觀世音菩薩普門品第二十五》，T. 1721, vol. 34, pp. 623c-624c; 隋·天台智者（講說），灌頂（記錄），《觀音玄義》，T. 1726, vol. 34, pp. 888a-890c.

- 15 有關神通 (*rddhi; abhijñā/* extraordinary penetration; extraordinary knowledge)、神通力 (*rddhi-bala/* extraordinary power)、神變 (*prātihārya/* extraordinary transformation; transformational appearance)、化現 (*vikurvaṇa; vikurvā/* miraculous transformation)、神變化現 (*vikurvaṇa-prātihārya/* extraordinary transformational manifestation)、化作 (化身為/*nirmita/* created through transformation)、示現 (*vidarśana/* manifestation)，可參閱：Victor Mair, *T’ang Transformation Texts: A Study of the Buddhist Contribution to the Rise of Vernacular Fiction and Drama in China*, Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989, pp. 48-57; 辛嶋靜志，《妙法蓮華經詞典》（東京：創價大學·國際佛教學高等研究所，2001年），頁 231-234。

- 16 參閱：Kathleen Wage and et al., “The Signals and Systems Concept Inventory,” *IEEE Transactions on Education* 48/3 (August 2005): 448-461; Tony Wright, Susan Hamilton, “Assessing Student Understanding in the Molecular Life Sciences Using a Concept Inventory,” *ATN Assessment Conference 2008: Engaging Students with Assessment*: (<http://www.ojs.unisa.edu.au/index.php/atna/article/view/357/241>).

- 17 參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第 54 期（2010 年 9 月），頁 14-17; Vincent Jeffries, “Foundational Ideas for an Integral Social Science Private in the Thought of St. Thomas Aquinas,” *The Catholic Social Science Review* 6 (2001): 25-40; Pertti Saariluoma, *Foundational Analysis: Presuppositions in Experimental Psychology*, London: Routledge, 1997.

- 18 經證一，“*śubha-locana maitra-locanā prajñā-jñāna-viśiṣṭa-locanā| kṛpa-locana śuddha-locanā premaṇīyā su-mukhā su-locanā||20||*” (p. 510.)

〔梵文本的白話翻譯：〕「具備潔白之眼光（或觀照）！具備慈善之眼光（或觀照）！具備以智慧與知識而傑出之眼光（或觀照）！具備悲憫之眼光（或觀照）！具備清淨之眼光（或觀照）！具備以優良容顏與優良眼光（或觀照）而形成的親切（或親愛）！」

「真觀、清淨觀，廣大智慧觀，悲觀及慈觀，常願、常瞻仰。」 (p. 58a.)

經證二，“*kṛpa-sadguṇa-maitra-garjitā śubha-guṇa maitra-manā-mahā-ghanā| kleśāgni śamesi prāṇinām dharma-varṣam amṛtam pravaraṣasi||22||*” (p. 510.)

〔梵文本的白話翻譯：〕「具備以悲憫之真實品質（或真正德行）與慈善發而為〔如同雷震之〕呼叫聲



響！具備以潔白的品質（或德行）與慈善之心意發而為廣大雲彩！您熄滅困擾諸眾生的如同火焰之煩惱；您降下甘露之法雨。」

「悲體戒、雷震，慈意妙大雲，澍甘露法雨，滅除煩惱焰。」（p. 58a.）

- 19 例如，“*iha kula-putra yāvanti sattva-koṭi-nayuta-śata-sahasrāṇi yāni duḥkhāni pratyānubhavanti, tāni śaced Avalokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya nāmadheyam śrṇuyus, te sarve tasmād duḥkha-skandhāt parimucyeran.*”（p. 492.）

〔梵文本的白話翻譯：〕「善男子！此一世界多到俱胝·那由他·百·千個眾生在經歷困苦，而如果那些眾生得以聽聞觀自在菩薩摩訶薩的名號，則那些眾生都將得以從所經歷的整堆困苦解脫而出。」

「善男子！若有無量百千萬億眾生受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。」（p. 56c.）

- 20 例如，“*bahu-duḥkha-śatair upa-drutān sattva dr̥ṣṭvā bahu-duḥkha-pīḍitān| śubha-jñāna-balo vi-lokiyā tena trātāru jage sa-devake||17||*”（p. 510.）

〔梵文本的白話翻譯：〕「〔觀自在菩薩〕具備潔白的知識之力量（或妙智力），觀看到了被數百困苦所逼迫的以及被眾多困苦所苦惱的眾生，而藉由那樣的觀照，即成為包括天界眾生在內的世間當中的救度者。」

「眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦。」（p. 58a.）

- 21 宗教之界說，有待另外撰文討論。目前，可參閱：Arthur Greil, David Bromley (eds.), *Defining Religion: Investigating the Boundaries between the Sacred and Secular*, Amsterdam: JAI, 2003; Loyal Rue, *Religion Is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture Our Biological Nature and What to Expect When They Fail*, New Brunswick: Rutgers University Press, 2005; James White (ed.), *How Should We Talk about Religion?: Perspectives, Contexts, Particularities*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.

- 22 參閱：Todd Tremlin, “Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought, Behavior, and Morphology,” *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*, edited by Harvey Whitehouse and Robert McCauley, Walnut Creek: AltaMira Press, 2005, pp. 69-83.

- 23 參閱：William James, *The Varieties of Religious Experience*, Stilwell: Digireads.com Publishing, 2007; Kenneth Surin, “Liberation,” *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark Taylor, Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 175-177.

- 24 有關折疊與解開，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。

- 25 有關世界觀，可參閱：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》第 17 期（2009 年 6 月），頁 1-48. 此外，以整本專書強調世界觀在佛學的重大作用，可參閱：Taigen Leighton, *Visions of Awakening Space and Time: Dōgen and the Lotus Sutra*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

- 26 所謂的方便善巧，意涵著善巧於或熟練於適切的運作方法。經證方面的解讀，可參閱注解 11 以及 “*ṛddhī-bala-pāramiṃ-gato vipula-jñāna-upāya-sikṣitaḥ| sarvatra daśa-ddiṣi jage sarva-kṣetreṣu a-śeṣa dr̥ṣyate||18||*”（p. 510.）

〔梵文本的白話翻譯：〕「〔觀自在菩薩〕透徹地修成了神通力，學習了廣博的認知與方便（或〔適切的〕運作方法），以至於能毫無遺漏地現身在所有的地方、在十個方向的世間、在所有的國土。」

「具足神通力，廣修智、方便，十方諸國土，無刹不現身。」（p. 58a.）

此外，學界討論方面，可參閱：Asaf Federman, “Literal Means and Hidden Meanings: A New Analysis of Skillful Means,” *Philosophy East and West* 59/2 (April 2009): 125-141; Michael Pye, *Skillful Means: A Concept in Mahayana Buddhism*, 2nd edition, London: Routledge, 2003.

- 27 經證一，“*eṣa kula-putra Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bhūtānām sattvānām a-bhayaṃ dadāti. anena*

*kāraṇenā-bhayaṃ-dada iti samjñāyata iha sahāyāṃ loka-dhātau.*” (p. 502.)

〔梵文本的白話翻譯：〕「善男子！這一位觀自在菩薩摩訶薩將無畏布施給怖畏中的眾生。藉由如此的理由，在此一娑婆世界中，〔觀自在菩薩摩訶薩〕被認定為施無畏者。」

「是觀世音菩薩摩訶薩於怖畏急難之中，能施無畏；是故，此娑婆世界皆號之為施無畏者。」 (p. 57b.)

經證二，“*namo namas tasmā a-bhayaṃ-dadāyāvalokiteśvarāya bodhisattvāya mahāsattvāyēti.*” (p. 496.)

〔梵文本的白話翻譯：〕「『敬禮、敬禮這一位施無畏者——觀自在菩薩摩訶薩！』」

「『南無觀世音菩薩！』」 (p. 56c.)

- 28 “*ye kula-putra rāga-caritāḥ sattvāḥ, te ’valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā, vigata-rāgā bhavanti. ye dveṣa-caritāḥ sattvāḥ, te ’valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā, vigata-dveṣā bhavanti. ye moha-caritāḥ sattvāḥ, te ’valokiteśvarasya bodhisattvasya mahāsattvasya namas-kāraṃ kṛtvā, vigata-mohā bhavanti.*” (p. 496.)

〔梵文本的白話翻譯：〕「善男子！如果有眾生行於貪欲，但是在確實敬禮觀自在菩薩摩訶薩之後，就會變成離開貪欲。如果有眾生行於瞋恚，但是在確實敬禮觀自在菩薩摩訶薩之後，就會變成離開瞋恚。如果有眾生行於愚癡，但是在確實敬禮觀自在菩薩摩訶薩之後，就會變成離開愚癡。」

「若有眾生，多於姪欲，常念恭敬觀世音菩薩，便得離欲；若多瞋恚，常念恭敬觀世音菩薩，便得離瞋；若多愚癡，常念恭敬觀世音菩薩，便得離癡。」 (p. 57a.)

- 29 有關身體認定或身體認同，可參閱：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》第 15 期（2009 年 10 月），頁 1-29；蔡耀明，〈《入楞伽經》的心身不二的實相學說：從排除障礙的一面著手〉，《法鼓佛學學報》第 6 期（2010 年 6 月），頁 57-114；Shoji Muramoto, “The Buddhist Concept of Mind and Body in Diversity,” *Body, Mind and Healing after Jung: A Space of Questions*, edited by Raya Jones, New York: Routledge, 2010, pp. 127-144; Ingmar Persson, “21: Somatist Theories of our Identity,” “22: The Identity of Material Bodies,” *The Retreat of Reason: A Dilemma in the Philosophy of Life*, Oxford: Clarendon Press, 2005, pp. 283-297, 298-306; Joanna Sofaer, “Introduction: Materiality and Identity,” *Material Identities*, edited by Joanna Sofaer, Malden: Blackwell Publishing, 2007, pp. 1-9.

- 30 類似的思惟方式，可參閱：Kenneth Surin, “Liberation,” *Critical Terms for Religious Studies*, edited by Mark Taylor, Chicago: University of Chicago Press, 1998, pp. 183-184.

- 31 「眾生被困厄，無量苦逼身，觀音妙智力，能救世間苦。具足神通力，廣修智、方便，十方諸國土，無刹不現身。」 (p. 58a.) 經證之對照與白話翻譯，可參閱注解 20, 26。

- 32 “*santi kula-putra loka-dhātavo, yeṣv Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo buddha-rūpeṇa sattvānāṃ dharmāṃ deśayati. santi loka-dhātavo, yeṣv Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvo bodhisattva-rūpeṇa sattvānāṃ dharmāṃ deśayati. keṣāṃ-cit pratyekabuddha-rūpeṇa Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ sattvānāṃ dharmāṃ deśayati. --- śrāvaka-rūpeṇa --- brahma-rūpeṇa --- śakra-rūpeṇa --- gandharva-rūpeṇa --- yakṣa-vaineṃyānāṃ sattvānāṃ yakṣa-rūpeṇa dharmāṃ deśayati. --- īśvara-rūpeṇa --- maheśvara-rūpeṇa --- cakra-vartī-rāja-rūpeṇa --- piśāca-rūpeṇa --- vaiśravaṇa-rūpeṇa --- senā-patī-rūpeṇa --- brāhmaṇa-rūpeṇa --- vajra-pāṇi-rūpeṇa ---. evaṃ a-cintya-guṇa-samanvāgataḥ kula-putra Avalokiteśvaro bodhisattvo mahāsattvaḥ.*” (pp. 500-502.)

- 33 有關標的、目標、目的，可參閱：蔡耀明，〈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 220-223。

- 34 經證方面的解讀，可參閱注解 26。

- 35 經證方面的解讀，可參閱注解 26。此外，可列為經證的，還有很多，例如，「若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身，而為說法；……是觀世音菩薩成就如是功德，以種種形，遊諸國土，度脫眾生。」（參閱注解 32.）

- 36 有關無為之法性，可參閱：蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第 54 期（2010

- 年 9 月)，頁 41。
- 37 有關形而上的可能性，可參閱：D.M. Armstrong, “9: Possibility, Actuality, Necessity,” *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Oxford: Clarendon Press, 2010, pp. 67-73; Michael Loux, “5: The Necessary and the Possible,” *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 3rd edition, New York: Routledge, 2006, pp. 153-186; Robert Stalnaker, *Ways a World Might Be: Metaphysical and Anti-Metaphysical Essays*, Oxford: Clarendon Press, 2003.
- 38 巴利語表述為：*imasmim sati, idam hoti; imass' uppādā, idam uppajjati. imasmim asati, idam na hoti; imassa nirodhā, idam nirujjati.*  
 有關緣起之機制的條理，可參閱：P. L. Vaidya (ed.), *Avadāna-śataka*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 19, Darbhanga: The Mithila Institute, 1958, p. 221; 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 160-161; 蔡耀明，〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉，《正觀》第 54 期（2010 年 9 月），頁 24-25; Aucke Forsten, *Between Certainty and Finitude: A Study of Laṅkāvatāra-sūtra Chapter Two*, Münster: Lit Verlag, 2006, p. 123.
- 39 有關全能，可參閱：Peter Geach, “Is God Omnipotent?” *Questions about God: Today's Philosophers Ponder the Divine*, edited by Steven Cahn & David Shatz, Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 9-18; James Sire, Carl Peraino, “11: God Almighty,” *Deepest Differences: A Christian-Atheist Dialogue*, Downers Grove: IVP Books, 2009, pp. 53-58; John Yardan, *God and the Challenge of Evil: A Critical Examination of Some Serious Objections to the Good and Omnipotent God*, Washington, D.C.: Council for Research in Values and Philosophy, 2001.
- 40 有關來世一定永生，可參閱：Christopher Chapple, “Chapter 10: Eternal life, Death, and Dying in Jainism,” *Religion, Death, and Dying*, edited by Lucy Bregman, Santa Barbara: Praeger Publishers, 2010, pp. 189-212; Robert Neville, “Chapter 14: The Metaphysical Sense in which Life is Eternal,” *Realism in Religion: A Pragmatist's Perspective*, Albany: SUNY Press, 2009, pp. 213-226; John Thompson, “Awakening to Mortality: Buddhist Views of Death and Dying,” *Ultimate Journey: Death and Dying in the World's Major Religions*, edited by Steven Rosen, Westport: Praeger, 2008, pp. 83-114; Francis Tiso, “Preparation for Eternal Life: Christian Teachings on Death and Dying,” *Ultimate Journey: Death and Dying in the World's Major Religions*, edited by Steven Rosen, Westport: Praeger, 2008, pp. 21-58.
- 41 經證方面的解讀，可參閱注解 19。
- 42 佛學界所謂的「自力救濟／它力救濟」，大致基於過度簡化的人造二分，浮面的斷章取義、以訛傳訛，再加上嚴重地混淆了「提供救度之關鍵條件」與「完成救濟之片面必然性」，才構築出來的雖然很便利的標籤，但是在經文解釋的效力上，似乎成事不足、敗事有餘，易於釀成先入為主的偏見。相關討論，可參閱：Tanabe Hajime, *Philosophy as Metanoetics*, Berkeley: University of California Press, 1990, p. 275; Soga Ryojin, “The Significance of Dharmakara Bodhisattva as Earthly Savior,” *Living in Amida's Universal Vow: Essays in Shin Buddhism*, edited by Alfred Bloom, Bloomington: World Wisdom, 2004, pp. 16-17; Keith Yandell, Harold Netland, *Buddhism: A Christian Exploration and Appraisal*, Downers Grove: IVP Academic, 2009, p. 51.
- 43 經證方面的解讀，可參閱注解 32。