

「確實安住」如何可能置基於「無住」？

以《說無垢稱經》為主要依據的「安住」之哲學探究*

臺灣大學哲學系副教授 蔡耀明

摘要

佛教一貫地強調世間無常的面向。既然不斷地變化而不永恆，涉及的各方面，當然也都不固定、不停頓，因此不安住（not abiding），又可稱為「無住」（non-abiding）。然而，以《說無垢稱經》（the *Vimalakīrti-nirdeśa*）為例，有關「安住」之課題（topic），並非片面地僅限於「無住」之論述，而是還屢次使用肯定詞，論及佛法修行的安住，以及因而成為在修行上安住的菩薩，例如，「安住不可思議解脫之菩薩」（*acintya-vimokṣa-pratiṣṭhito bodhisattvaḥ*/ a bodhisattva who abides in the inconceivable liberation）。這就構成佛教哲學很有趣也很值得探討的論題（questions）：《說無垢稱經》採取怎樣的「安住」學說？「確實安住」如何可能置基於「無住」？

本文在方法上，力求深入學理基礎（theoretical foundation）的層次，而非停留在浮面層次的描述或敘述。在論

述的行文，將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，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清。第三節，沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，鋪陳生命哲學上的重大論題。第四節，根據《說無垢稱經》，展開以無住為骨幹的九個面向的論理（reasoning）、論述（discourse）、與實踐（practice）。第五節，經由坦然以對的「無住」，如何轉換為「確實安住」，以五個小節，展開哲學的反思與論辯。第六節，「結論」，總結本文的要點。

關鍵詞：無住、確實安住、菩薩行、《說無垢稱經》、《維摩詰經》

◎本文初稿，曾於 2011 年 6 月 25 日，在中華佛學研究所、法鼓佛教學院主辦的「第十六屆國際佛教研究學會大會」（The 16th Congress of the International Association of Buddhist Studies），以英文做口頭發表。筆者感謝研討會上的提問與建議；投稿過程，二位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。

* 收稿：2011/4/27，通過審查：2011/6/12

目次

一·緒論

- (一) 研究主題
- (二) 研究背景
- (三) 文獻依據
- (四) 研究進路與方法
- (五) 論述架構

二·「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念

三·就「安住」展開的生命哲學提問

四·「無住」之論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)

- (一) 諸法都是無住的
- (二) 無住做為一切法之得以成立的根本或基礎
- (三) 做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的
- (四) 做為菩提道修行目標的無上菩提也是無住的
- (五) 修行既不應該追求居住，也不應該追求住所
- (六) 無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂
- (七) 體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息
- (八) 知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則
- (九) 菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分

五·置基於切要的「無住」所轉換的「確實安住」

- (一) 探討安住應該先正視生命世界之無住

- (二) 理解無住且以無住為指導原則

- (三) 智慧上安住於法住

- (四) 行事上安住於修行道路的持續不斷的推進

- (五) 施作上安住於度化法界一切有情

六·結論

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

本文使用哲學的方式，以「確實安住」(real abiding)如何可能置基於「無住」(non-abiding)為疑點，探討且鋪陳《說無垢稱經》(the *Vimalakīrti-nirdeśa*)的「安住」學說(doctrine of abiding)，尤其著力於當中的菩薩行的雙重面向，一為菩薩行的「安住」之教學與運用，另一為菩薩行在觀念上的「無住」，甚至「非住非不住」。

《說無垢稱經》的「安住」學說，不僅正視世間無常而無住之事實，而且回應以菩薩行的安住之教學與運用。然而，以安住菩薩行為對策，最值得深入檢視的論題之一，則為如何在一方面，不至於由於安住而誤犯平庸的黏滯或固著之弊病，另一方面，又能高超地、廣大地遂行菩薩行的救度有情之效用。環繞在此一論題的若干相關的論題，也將逐一地提出、檢視、處理、解釋、與鋪陳，從而建構「安住」之學說。

(二) 研究背景

本文的研究背景，是多重的，除了做為年度專題研究計畫的部分成果，¹主要得力於如下的二條線索。第一，在生命哲學的鑽研，打開大格局的世界觀，關切心態、身體、住地等課題，著眼於心身安頓，聚焦在「安住」之概念，不僅試圖往安住之實相展開盡可能貼切的探究，而且試圖理解菩薩行是怎樣的安住，這就推動出以「確實安住」與「無住」為關鍵概念的「安住」學說之建構。²第二，放眼為數眾多的佛教典籍，考量既要富於安住課題之論述，又要將安住表現在菩薩行相當高階的開展，這就推動出以《說無垢稱經》為主要的文獻依據。

(三) 文獻依據

為了使材料的來源更為聚焦，以及涉及的概念或思想不至於太過分散，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《說無垢稱經》。至於佛教其它的經典，則交由另外的文章接手鑽研。

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」。

² 正如 Kim Knott (*The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London: Equinox Publishing, 2005, p. 94) 指出來的，「在宗教研究的學圈，檢視空間之角色，以及檢視空間與宗教之間的關係，向來只是少數學者的興趣。」然而，本文的興趣，毋寧在於針對有情之「安住」於住地，展開以「安住」為焦點的檢視與探究。

除了現存梵文寫本、校訂本、各種語言的翻譯本，《說無垢稱經》至今尚存三個漢譯本。³ 由於《說無垢稱經》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。⁴ 至於本文在經文的引證上，則兼顧梵文校訂本與漢譯本，並且就引證的梵文校訂本的切要的語詞和語句，提供中文與英文的翻譯。⁵

(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。

³ 總共歷經八次的漢譯，現存的三個譯本，按照翻譯年代的先後：首先，《佛說維摩詰經》，二卷，吳·支謙於 223-228 年譯，(T. 474, vol. 14, pp. 519a-536c)；其次，《維摩詰所說經》，三卷，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 於 406 年譯，(T. 475, vol. 14, pp. 537a-557b)；第三，《說無垢稱經》，六卷，唐·玄奘於 650 年譯，(T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a)。

⁴ 參閱：蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》第 7 期 (2002 年 7 月)，頁 1-26；大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會 (編)，《『維摩經』『智光明莊嚴經』解說》(東京：大正大學出版會，2004 年)，頁 11-21; 43-57。

⁵ 梵文校訂本，包括：大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究 (校訂)，《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》(東京：大正大學出版會，2006 年)；岩松淺夫，〈梵文維摩經偈頌攷正(1)〉，《創価大学人文論集》第 19 號 (2007 年 3 月)，頁 A67-A119；岩松淺夫，〈梵文維摩經偈頌攷正(2)〉，《創価大学人文論集》第 20 號 (2008 年 3 月)，頁 25-97。漢譯本，主要出自：《說無垢稱經》，唐·玄奘譯，(T. 476, vol. 14, pp. 557c-588a)。

至於方法，本文特別著重如下的三點，組合為哲學的論理。其一，以《說無垢稱經》為主要的文獻依據，解讀梵文校訂本與漢譯本所敘述或鋪陳的，爬梳其理路，進而試圖理解其涵義。其二，以生命哲學當中的安住、無住、和確實安住為關鍵概念，進行關聯論題的考察和論述。其三，「確實安住」如何可能置基於「無住」——聚焦在此一論題，進行哲學的反思，檢視語詞表面的對反是否造成學理系統上的不相容。透過至少如上的三點，以《說無垢稱經》為主要的文獻依據，以安住、無住、和確實安住為關鍵概念，著眼於確實安住與無住之語詞張力與學理一貫，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，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清，包括「虛妄居住」、「確實安住」、「法住」。第三節，沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，鋪陳生命哲學上的重大論題。第四節，根據《說無垢稱經》，展開以無住為骨幹的九個面向的論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)。第五節，經由坦然以對的「無住」，如何轉換為「確實安住」，以五個小節，展開哲學的反思與論辯。第六節，「結論」，總結本文的要點。

二·「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念

本文立足於生命哲學此一學科，而生命哲學，則可界說為「以生命為關切的重心，展開哲學的探問與思辨，包括解義論理、深度探勘、普遍推敲、打通出路，從而形成的整套學問的鑽研」。⁶

以生命為關切的重心，放眼眾多的有情，幾乎盡皆行走於長久的生命歷程，俯仰於廣大的生命世界。從日常的問題語，「住在哪裡」、「住得好嗎」，到慣用的片語，「安居樂業」、「入土為安」，在在顯示人們經營的「食衣住行」等生存活動，一向頗為重視「安住」（或「居住」、「住」、「安立」、「立足」）的情形。有鑑於此，以生命為關切重心的生命哲學，即可將關切的觸角，延伸到在人們的生存活動佔據相當份量的「安住」之說詞。

然而，生命哲學並不像日常生活那樣，做一些片段式的、跟著天氣變來變去的談論，也不在起跑線上就將慣用的片語照單全收，視為理所當然，而是主要在執行哲學的活動，也就是設定關鍵概念，予以界說和釐清，並且往普遍、廣大、長久、深刻、高超等向度，展開一貫的思辨與論理。如此一來，在人們的生存活動佔據相當份量的「安住」之說詞，納入生命哲學，即可做為一個關鍵概念。

見諸漢譯佛典的「安住」之說詞，梵文的相關用詞不在少數，包括 $\sqrt{sthā}$ (立足、安住 / to stand; to stay; to abide); $\sqrt{prati-}\sqrt{sthāpayati}$ (安置、建立 / to place on; to establish); \sqrt{vas} (居住、住宿 / to dwell; to abide); $vi-\sqrt{hr}$ (進駐、暫住 / to sojourn; to reside temporarily); $vi-\sqrt{ny-\sqrt{vas}}$ (入住、安住 / to put into a certain place; to lay down); $\sqrt{adhy-\sqrt{ās}}$ (安坐、居住 / to occupy as one's seat; to settle on); $\sqrt{sam-\bar{a}-\sqrt{sri}}$ (依靠、依止 / to depend on; to rest on). 如果從哲學的探討出發，較為感興趣的論題，應該不那麼在於相關用詞的同異，而是在於「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，浮現什麼樣的涵義？

初步來看，「安住」此一概念，表示在世間的一種情形或作為，涉及生存活動上的項目或生命歷程上的環節，其特徵為依靠、停歇、逗留、長養、持續，至於其期間，可以是短期的或長期的。換言之，將依靠乃至持續之特徵，短期地或長期地，顯用在諸如空間、時間、物質、生物、社會、文化、宗教等生存活動上的項目，或收納在生命歷程上的環節，即可稱為「安住」。

對照來看，涉及生存活動上的項目，表現出來的，在表面上與所謂的「安住」有所不同的，至少還包括奔走、旅行、漂泊、流離失所、動亂、崩塌。涉及生命歷程上的環節，在表面上與所謂的「安住」有所不同的，至少還包括投胎、出生、變異、滅亡。這些在表面上不同於「安住」的情形或作為，就一些意味，或可稱為「非安住」、「不安住」(not abiding)，又可稱為「無住」(non-abiding)。

準備以「安住」做為關鍵概念從事生命哲學的思考，除了進行概念上的界說和對照，還有必要略做相關概念的釐清，而不

⁶ 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 183；〈生命哲學之課題範疇與論題學隅：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 212。

宜在起跑線上就受困在概念混淆的泥淖。就此而論，尤其值得釐清的是，如果將「安住」看成生生活動上或生命歷程上較為中性的情形或作為，則安住並不必然等於一些可能較有問題的情形或作為，包括陷落、黏膩、執著、取得、佔有、主宰。進一層言之，陷落乃至主宰，或許是由於安住，而成為夾雜在內或衍生出來的情形或作為；然而，較為單純的安住，並不必然淪為陷落乃至主宰。透過如此的釐清，針對安住，將較有可能發而為精確的論述，甚至有意義地分辨「虛妄居住」與「確實安住」。

所謂的「虛妄居住」(deluded abiding)，在本文主要乃用在形上學的方面，意思是說，針對通常僅根據短暫的、褊狹的、或表面的情形，以約定俗成的方式，所認定的或所論斷的居住，一旦經由實事求是地且嚴格地予以解開、放大、拉長、深入檢視，從而顯示，通常那樣的「居住認定」(conception of abiding)或「居住論斷」(assertion of abiding)大致只是受到蒙蔽或誤導的信念、投射、或標籤，並不切合於確實的情形，在實相上無所著落(unfounded in reality)，因此淪為錯誤的見解。⁷簡言之，所謂的「虛妄居住」，其意涵為所認為的居住在實相上並非居住，以至於所抱持的居住認定或居住論斷在實相上成為錯誤的見解。

⁷ 參閱：Paul Morgan, "Towards a Developmental Theory of Place Attachment," *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (March 2010): 11-22; Leila Scannell, Robert Gifford, "Defining Place Attachment: A Tripartite Organizing Framework," *Journal of Environmental Psychology* 30/1 (March 2010): 1-10.

所謂的「確實安住」(real abiding; abiding as it really is)，在本文主要也是用在形上學的方面，其意涵為並不是由於認知的投射、標籤的張貼、語詞的使用、語意的指派、或者一些條件的湊合才暫時或表面成為安住的，而是在生命世界或生命歷程，不論怎麼解開其時間的、空間的、成份的、情態的向度，全盤且一貫地確實都是安住的。

探討有情在生命世界或生命歷程的安住，如果將探討的入手處從有情之外表解開，聚焦在有情之藉以組成、造作、或推動的項目，亦即聚焦在心身、名色、五蘊、十二處、十八界、緣起十二支(*dvā-daśāṅga-pratītya-samutpāda/ twelve links of conditioned (or dependent) co-arising*)之諸法，並且洞察地認知諸法之確實安住，則可稱為洞察地認知「法住」(*dharma-sthita; dharma-sthiti/ the abiding (or fixity in place) of dharma; the abiding reality*)或「法住性」(*dharma-sthītā/ the state of the abiding of dharma*)。換言之，如果著眼的，不在於有情，而在於有情之諸法，則所謂的有情之確實安住，即為諸法之確實安住，簡稱「法住」或「法住性」。⁸

⁸ 有關法住，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16-19, 24-28, 41-43。受限於篇幅，《說無垢稱經》的法住論述，無法在此一一鋪陳，僅能略舉如下的二則經證。

經證一，「由於〔法〕畢竟無所動(或不可動)，〔法〕安住於實際(實存之邊際)。」譯自“*bhūta-koṭi-pratiṣṭhito 'tyantā-calitatvāt.*” (Vkn 2006, p. 22) (It [the Dharma] abides in the limit of reality because it is ultimately unmoved

三·就「安住」展開的生命哲學提問

上一節，以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，進行概念上的界說和對照，並且略做相關概念的釐清；接下來的這一節，同樣以「安住」做為關鍵概念，將鋪陳生命哲學上的重大論題。進行概念上的界說，雖然可方便更為清晰的思辨與討論，但是生命歷程的動態或生命世界的情形，應該不等於片面的概念界說或抽離的話語論述，也不是概念或話語要怎麼斷定就可以怎麼被斷定到的。因此，應該避免墜入概念或話語的環圈還自以為是卻越走越偏。而首要的工作項目之一，即在於實事求是，探問、覺察、檢視、理解確實的情形全盤地或一貫地是怎樣的情形。

以探問開其端，如果拿著「安住」此一概念，打通長久的生命歷程，開啓廣大的生命世界，納入眾多的生命形態，進而透過形上學、存有學、心態哲學、知識學、倫理學的取角，應該可以問出生命哲學一系列又一一系列的論題。然而，為了聚焦起見，暫且沿著「安住」、「無住」、「虛妄居住」、「確實安住」串聯而成的主軸，展開盡可能切要的提問。

通常會產生「安住」之想法或說法，大概主要著眼於所要安住之對象或所在，當然也會著眼於想要去安住的這一邊的心境

或情意。然而，一經覺察與檢視，不僅生命世界當中所要安住之對象或所在，以及想要去安住的這一邊的心境或情意，往往是無常的，而且所謂的安住之動作，又必須做在變動不居的生命歷程上。⁹一言以蔽之，生命歷程暨生命世界所謂的「安住」，其所安住、能安住、以及安住之動作，也就是構成安住要能如實轉動的三根輪軸，都是無常的，既不是停住的，也不是可以輕易停住下來的，因此幾乎可以說是「無住」的。順著如此的覺察與檢視，即可追問至少如下的七個論題，藉以做為例示：

其一，在變動不居的生命歷程上的所謂的安住，確實是安住嗎？

其二，在無常的生命世界當中所要安住之對象或所在，確實是可被安住的嗎？或者，確實具有可被安住性嗎？

其三，如果不以褊狹的現實情境為限，放眼廣大的生命世界，如何就什麼才是值得安住之對象或所在，進行較為正確的思考，與較為對的抉擇？

其四，平行於變動不居的生命歷程，而且同樣是變動不居的心路歷程上，之所以會產生要去安住的想法，確實有其心態上的必要性、論理上的可靠性，或者主要由於無知、渴望、欠缺、

(or immovable.) 此外，「法住實際，畢竟不動故。」(T. 476, p. 561c) 參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 540a; Lamotte 1976, pp. 47-48.

經證二，「菩提既然是安住的，即安住於法界。」譯自“*sthitā bodhir dharmadhātu-sthāne.*” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, being abiding, is abiding in the Dharma-realm.) 此外，「安住是菩提，住法界故。」(T. 476, p. 565a) 參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542b; Lamotte 1976, p. 91.

⁹ 有關世界，可參閱：橋本哲夫，〈原始仏教における loka の概念〉，《印度學佛教學研究》第 29 卷第 1 號（1980 年 12 月），頁 87-89；〈原始仏教における loka について(II)〉，《印度學佛教學研究》第 31 卷第 1 號（1982 年 12 月），頁 116-117；〈原始仏教における loka について(III)〉，《印度學佛教學研究》第 32 卷第 1 號（1983 年 12 月），頁 197-201；〈The Concept of Loka in Early Buddhism (IV)〉，《印度學佛教學研究》第 33 卷第 2 號（1985 年 3 月），頁 9-15.

投射、習慣所致的虛妄追逐而淪為不具必要性或可靠性的「虛妄居住」？

其五，在心路歷程暨生命歷程的躍動，到底要怎樣安住，才適合稱為「確實安住」？或者，「確實安住」如何可能置基於「無住」之心路歷程暨生命歷程？

其六，就「確實安住」而論，能安住的是什麼？所安住的是什麼？而安住之動作又是什麼？

其七，所謂的「虛妄居住」與「確實安住」之辨別，對有情而言，在認知世界，到底有多重要？在修行與救度之指引，到底可發揮怎樣的功用？

如果有心尋求宗教做為生命出路的指引，或者訴諸哲學做為見識得以通達的歷練，類似如上做為例示的論題，應當不至於率爾掉以輕心，而是多少都會心生驚奇、予以看重。這一系列的提問，可以說就是對於有情活在世間進行檢視的切要表現。之所以如此提問，動機在於不滿足於日常生活渾渾噩噩的「居住」意象或「居住」言說，反而要探究：所謂的「居住」會不會終究只是相沿成習卻又自欺欺人的「虛妄居住」？世間談得上「確實安住」嗎？如何在「安住」之課題，發而為正確且通達的「安住」之智慧，以及遂行適當且高超的「安住」之實踐？

四·「無住」之論理 (reasoning)、論述 (discourse)、與實踐 (practice)

本文就「安住」展開生命哲學一系列的提問之後，並不是就此站上第一線，躍入生命歷程或生命世界，從事現場的覺察與檢視，而是類似位居第二線，以第一線的佛法教學所流傳下來的

《說無垢稱經》為主要的文獻依據，解讀、理解、整理、與討論該文本有關「安住」之論理、論述、與實踐。

如同佛教絕大多數的經典，《說無垢稱經》一方面，不以任何的想像、意識形態、實體觀念、或習俗做為「安住」之避風港、擋箭牌、或神主牌；另一方面，則坦然且全然面對世間幾乎各方面皆為無常而無住之事實。至於無常而無住，既非偶爾感歎的綴飾之詞，亦非外在或外表的偽托之詞，而是就世間有情之構成部分、認知活動據以表現的項目、以及生命歷程據以延伸的關聯條件，亦即就有情之諸法，覺察進去其之得以運轉的一貫的情形，然後才鄭重確認的說詞。

《說無垢稱經》在論理上，基於覺察而洞察進去有情之諸法之得以運轉，一貫地皆非處於「停住」或「居止」的情形，從而將如此的情形標示為「無住」。有情之諸法，不僅其內在的論理，適合標示為無住，而且隨著內在論理的逐一打通，還可展開以無住為骨幹之諸多面向的論述與實踐。

這一節，將《說無垢稱經》精彩絕倫而且幾乎全方位的無住之論理、論述、與實踐，粗略整理成九個面向。每一個面向，以盡可能簡明的語詞做為概括的標示。本文在寫作的指導原則，將經文拆散之後，再按照九個面向的架構重新組成，逐一帶出每一個面向相關的經典引文。由於以拆散再重組的原則在寫作，據以引證的諸多語句，即不一一進行文本脈絡的詮釋，而以相當直接地透發出洞察的見地為訴求。交織在無住為骨幹的九個面向，可概括標示如下：（1）諸法都是無住的；（2）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎；（3）做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的；（4）做為菩提道修行目標的

無上菩提也是無住的；（5）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所；（6）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂；（7）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息；（8）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則；（9）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分。

（一）諸法都是無住的

《說無垢稱經》一而再、再而三地宣稱進入世界的諸法都是無住的，並且以此做為樞紐，展開無住之多面向的論述。既然重視無住，對時間向度的變動，當然敏銳，進而同步地表現在思惟與論述上。換言之，經由敏銳覺察變動的流程，洞察地理解變動之意義，就如此的覺察與洞察，隨即帶動思惟與論述之進展與翻新，而不是反過來動輒以僵化的思惟或陳腐的論述，拖累對於變動流程的理解。這一小節，即以如下的五則經證，做為例示：

經證一，「一切法不住於已生起或已壞滅，如同幻象、雲彩、閃電。」¹⁰ 首先，以一般的或總括的意味帶出有情之一切法。其次，將一切法攤開在進入世界的時間向度的一個波段，而在波段的二個端點，則分別為結合而生起與解散而壞滅。第三，洞察進去，不論已生起，或已壞滅，一切法皆不居住在這二個端

¹⁰ 譯自“*utpanna-bhagnān-avasthitā bhadantōpāle sarva-dharmā māyā-megha-vidyut-sadṛśāḥ*” (Vkn 2006, p. 30) (Honorable Upāli, all dharmas are not abiding in arisen or broken, like illusions, clouds, or lightning bolts.) 此外，「唯，優波離！一切法性生滅不住，如幻、如化、如電、如雲。」（T. 476, p. 563c）參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, p. 73.

點上。第四，透過如此的洞察，關聯地理解一切法的性質如同一直快速變動的幻象，欠缺固定的實質內容或面貌（*lack of fixed substantive content or shape*）。總之，以不住於已生起或已壞滅之洞察，在論述上，關聯地理解為如同幻象。

經證二，「由於〔法〕並無所住性，〔法〕並無任何的行去之地方或行來之地方。」¹¹ 首先，確認一般意味的法並不具有所住性。其次，就一般意味的法在時間向度添加移動的觀念，而分別成行去與行來。第三，就行去與行來搭配地方，而分別成行去之地方與行來之地方。第四，一般意味的法既然不具有所住性，即不至於以行去之地方或行來之地方為所住，因此亦不具有行去之地方或行來之地方。總之，以不具有所住性為樞紐觀念，在論述上，延伸為不具有行去之地方或行來之地方。

經證三，「如果是〔藉由〕過去生，過去生已經窮盡。如果是〔藉由〕未來生，未來生尚未到來。如果是〔藉由〕現在生，現在生並不停住。」¹² 首先，就進入世界的事情在時間向度

¹¹ 譯自“*na kva-cid gamanāgamano 'n-avasthitatvāt*” (Vkn 2006, p. 22) (It [the Dharma] is going nowhere or coming nowhere because it is non-abiding.) 此外，「法無去來，無所住故。」（T. 476, p. 561c）參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 540a; Lamotte 1976, p. 48.

¹² 譯自“*tatra yāitā jātiḥ, sā kṣīṇā. yāpy anāgatā, sāpy a-saṃprāptā. pratyutpannāyāḥ sthitir nāsti jāteḥ*.” (Vkn 2006, p. 35) (If it is a past birth, it is already exhausted. If it is a future birth, it has not arrived. If it is a present birth, it does not abide.) 此外，「若過去生，過去生已滅。若未來生，未來生未至。若現在生，現在生無住。」（T. 476, p. 564c）參閱：T. 474, p. 523c; T. 475, p. 542b; Lamotte 1976, p. 88.

添加起伏的觀念，而分別出生起、產生、或出生之論斷。其次，反思所謂的生起之論斷，其實相為何。第三，反思而檢視的重點，不僅攤開在時間向度，而且追究時間段落的關聯。第四，一件事情無法在時間向度一直生起，因此將出生之論斷，關聯於時間向度的三個段落。第五，如果一件事情是藉由關聯於過去之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的過去之段落已經窮盡，連帶地，關聯於過去的段落才被論斷的生起，同樣地已經窮盡，而再也不是生起了。第六，如果一件事情是藉由關聯於未來之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的未來之段落尚未到來，連帶地，關聯於未來的段落才被論斷的生起，同樣地尚未到來，而言之過早。第七，如果一件事情是藉由關聯於現在之段落才得以生起，然而做為關聯憑藉的現在之段落停不下來，連帶地，關聯於現在的段落才被論斷的生起，同樣地停不下來，而一下子就消逝了。第八，從一件事情之得以被論斷為生起所關聯的三個時段追究進去，即可發現要不是已經窮盡、尚未到來，就是不停住，因此了悟其實相並非單純為生起或片面為生起。總之，檢視生起之論斷而確認其實相為不生起，在論述上，關聯地理解為不停住。

經證四，「法並不共住。」¹³ 不論涉及的項目是所謂內部之間的、外部之間的，或是內部與外部之間的，洞察一般意味的法並不具有任何項目之間的共相居住。總之，以不共相居住，在論述上，更為擴大無住之說。

¹³ 譯自“*dharmo 'saṃvāsaḥ*” (Vkn 2006, p. 57) (The Dharma is not co-habitation.) 此外，「法無所住。」(T. 476, p. 570b) 參閱：T. 474, p. 527a; T. 475, p. 546a; Lamotte 1976, pp. 137-138.

經證五，「一切法是不相對待的（或看待的），不停留在甚至一剎那上。」¹⁴ 首先，將一切法攤開在時空之軸線，進行交叉的檢視。其次，在空間的軸線上，所要檢視的，焦點在於項目之間相互對待或相互看待的情形。第三，洞察一切法在空間軸線並不是具有相互對待（或相互看待、相互依待）的對象。第四，在空間軸線的情形，正好呼應在時間軸線的情形；而時間軸線上，經由檢視，凸顯出短暫到甚至一剎那的時光都停不下來。換言之，空間軸線的不具有相互對待的對象，正好呼應於時間軸線的不停留在一剎那。第五，假如任何一法具有任何一個相互對待的對象，那就會變成至少該法停留在所對待的對象上，亦即變成有所住。同樣地，假如任何一法停留在任何一個剎那上，那就會變成至少該法以所停留的剎那為相互對待的對象，亦即變成有所對待。總之，交叉理解空間軸線的無所對待與時間軸線的無所住，在論述上，使無住之說益形綿密。

（二）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎

在宣稱進入世界的諸法都是無住的之後，可以追問：首先，無住之說，可以多深刻？其次，無住之說，會不會流於片面的消極意義？

《說無垢稱經》在關注「某某以何為根本（*mūla/ root*）」的段落，就事情之所以如此，往較為下層的方向，展開以「無

¹⁴ 譯自“*nir-apekṣāḥ sarva-dharmāḥ kṣaṇam api nāvatiṣṭhante*” (Vkn 2006, p. 30) (Not being dependent on each other, all dharmas do not abide even for a single instant.) 此外，「一切法性不相顧待，乃至一念亦不暫住。」(T. 476, p. 563c) 參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, p. 73.

住」為主軸的往返討論，可據以回應如上的二個論題。該段落指出，「善、不善」（*kuśala-akuśala/ wholesome and unwholesome*）根本於「有身」（*sat-kāya/ body (or the existing assemblage 生存組合體)*），進而根本於「欲望、貪愛」（*icchā-lobha/ desire-greed*），進而根本於「虛妄分別」（*a-bhūta-parikalpa/ unreal projection of distinction*），進而根本於「顛倒想」（*viparyastā saṃjñā/ inverted conception*），進而根本於「無住」（*a-pratiṣṭhā/ non-abiding*）。在該段落的結尾，「〔無垢稱〕答曰：『無住是顛倒想的根本。』〔妙吉祥〕問曰：『無住之根本是什麼？』〔無垢稱〕答曰：『妙吉祥！如果那是無住的，那怎麼還會具有任何的一個根本！一切法因有的確安住於無住之根本。』」¹⁵

如上的對話，打破沙鍋問到底，探究事情一層又一層的根本或基礎，而且完全不訴求任何的實體項目或神祇。由於都可以

¹⁵ 譯自“*āha: viparyastāyāḥ saṃjñāyā a-pratiṣṭhā mūlam. āha: a-pratiṣṭhāyāḥ kiṃ mūlam. āha: yan mañjuśrīḥ a-pratiṣṭhānaṃ tasya kiṃ mūlaṃ bhaviṣyati. iti hy a-pratiṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ.*” (Vkn 2006, p. 68) ([Vimalakīrti] answered: “The non-abiding is the root of inverted conception.” [Mañjuśrī] asked: “What is the root of non-abiding?” [Vimalakīrti] answered: “Mañjuśrī, if it is non-abiding, how will it have any root? That is why all dharmas abide in the root which is non-abiding.”) 此外，「曰：『無住為本。』妙吉祥言：『如是無住，孰為其本？』無垢稱言：『斯問非理。所以者何？夫無住者，即無其本，亦無所住。由無其本、無所住故，即能建立一切諸法。』」（T. 476, p. 573b）參閱：T. 474, p. 528b; T. 475, p. 547c; Lamotte 1976, p. 160.

往更深一層挖掘，被列為「根本」的任何一層，頂多只是「過渡的根本」，而非「究竟的根本」，因而也不是單獨存在於自己的那一層。探究到最底層，竟然是無住，而不是有一個本身單獨居住在那裡的一層。由於是無住，不僅不是一層，而且也不會有比那更深一層的根本。就此而論，往較為下層的方向不論怎麼探究事情的根本，通通只是條件所關聯的過渡的根本，皆非居住在自己單獨的一層，因此通通是無住的。一言以蔽之，透過「無究竟根本」之說所顯發的「無住」之說，要有多深刻，就可以有多深刻，乃至無限地深刻。

宣稱進入世界的諸法都是無住的，這不僅可以無限地深刻，而且可以不流於片面的消極意義。如果會由於無住而產生消極的想法，那很可能一方面，只看到所謂的無住之「無」此一否定詞，就自動往消極的方向聯想；另一方面，僵化地以世間約定俗成的或狹窄的居住之說為本位，而對於諸如無住之很另類的說法，就不經意地施加偏見。然而，《說無垢稱經》講無住，應該不是在推銷消極的或負面的想法；相反地，無住之說，甚至顯發了積極的意義，而且還不是顯發在枝微末節，正好顯發在一切法「安住之根本」。

要去理解進入世界的一切法「安住之根本」何以是無住的，並不是零星地抓在一、二點就可以打發掉的，而是有必要打開一整套世界觀之系統。限於篇幅，扼要言之，世界並非自體的存在，而是關聯的變動顯現，可以看成一層又一層的關聯項目所帶動的流程或網絡。不論事情怎麼被認定為安住的，如果往事情之得以安住挖掘下去，則挖掘到的根本，不會是自體存在的一物或自體居住的一層，而只會是關聯的變動顯現。《說無垢稱經》

藉由「善、不善—有身—欲望、貪愛—虛妄分別—顛倒想」環環相扣的關聯，凸顯出進入世界的一切法，雖然不安住在世間任何的一個項目，然而其任何的安住，正好皆根本於如此的環環相扣的變動之流程或網絡。

（三）做爲禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的

宣稱進入世界的諸法都是無住的，不僅著眼於一般的學理或學理的基礎，而且一貫地適用於佛法的修學。就佛法的修學而論，有必要認清做爲禮敬對象或學習典範的諸佛如來的安住情形。先以二則經證，做爲例示：

經證一，「我們稽首〔您之爲〕已經不再依賴於生死輪迴之道路。」¹⁶ 經證二，「我稽首〔您之爲〕已經如同虛空之無所依賴。」¹⁷

宗教的檢視與要求，往往比世間領域的活動來得更爲嚴格或高超，否則可能徒具宗教之虛名。若要確實成爲宗教最高的禮敬對象，不僅在學理上必須認清整個世間的可安住性或不可安住

性，而且在實修上必須開發足夠的修爲，不至於死板板地居住在或依賴在終究不可被居住或終究不可被依賴的領域上，如此也才不至於與世間領域之興衰共浮沈。如上二則經證清楚地指出，做爲禮敬對象的諸佛如來，於整個世間已經無所依賴，尤其已經不再依賴於生死輪迴的任何道路。

諸佛如來不只是禮敬的對象，更是修行者學習的典範。而學習諸佛如來，重點工作之一，在於確實觀看與瞭解諸佛如來是如何地已經不再依賴於生死輪迴的任何道路。「我觀看〔如來〕爲既不從過去際而出生，亦不往未來際而行去，亦不居住在現在世。」¹⁸ 這一則經證清楚地指出，先不著急在起跑線上就用褊狹的歷史觀念套上諸佛如來，而淪爲閉鎖在有限邊界的歷史時段的產物。¹⁹ 若要形成真知灼見的認識，那就展開通達的觀看，尤其看透時間向度的流程。如此的觀看顯示，稱之爲諸佛如來的，既不是完全從過去的某一點產生出來的，在那一點之前完全與諸佛

¹⁶ 譯自“*vandāmi saṃsāra-gatāv a-niṣṛitam.*” (Vkn 2006, p. 7) (We bow our heads to you who are not leaned (or relied) on the pathways of cyclic rebirth.) 此外，「稽首不依生死趣。」 (T. 476, p. 558c) 參閱：T. 474, p. 520a; T. 475, p. 538a; Lamotte 1976, p. 14.

¹⁷ 譯自“*vande 'ham ākāṣa-samaṃ a-niṣṛitam.*” (Vkn 2006, p. 8) (I bow my head to you who are leaned (or relied) on nothing, as space.) 此外，「稽首如空無所住。」 (T. 476, p. 559a) 參閱：T. 474, p. 520a; T. 475, p. 538a; Lamotte 1976, p. 14.

¹⁸ 譯自“*pūrvāntato 'jātam, aparāntato 'saṃkrāntaṃ, pratyutpanne 'dhvany a-saṃsthitaṃ paśyāmi.*” (Vkn 2006, p. 109) (I see [the Tathāgata] as not born from the past, not passing on to the future, and not abiding in the present time.) 此外，「我觀如來非前際來、非往後際、現在不住。」 (T. 476, p. 584a) 參閱：T. 474, p. 534b; T. 475, p. 555a; Lamotte 1976, p. 238.

¹⁹ 學界頗爲流行的所謂的「歷史佛陀」(the (or a) historical Buddha) 一詞，若望文生義，即可能只是在走私或投射先入爲主的與極其狹隘的歷史想像。參閱：A.K. Narain (ed.), *The Date of the Historical Śākyamuni Buddha*, Delhi: B.R. Publishing, 2003; Hans Penner, “17: The Quest for the Historical Buddha,” *Rediscovering the Buddha: Legends of the Buddha and Their Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 123-142.

如來無關，也不是完全跑進去未來的某一點，而被吞沒在那一點裡面，同樣也不是完全固定在或居住在現在的某一個路徑，而被圍困在那一個路徑裡面。總之，藉由諸佛如來於整個世間或生死輪迴的任何道路已經無所依賴，在論述上，使無住之說更爲一貫；藉由諸佛如來在時間向度的任何一點皆不生、不去、不住，在觀看上，使無住之洞察更爲全面。

（四）做爲菩提道修行目標的無上菩提也是無住的

既是做爲打造諸佛如來最爲骨幹的憑藉，又是做爲菩提道修行的最高目標，所謂的無上菩提（「無上正等菩提」（*anuttarā samyak-sambodhiḥ*/ the utmost, right and perfect enlightenment）之簡稱），這麼重大的項目，其安住的情形爲何？

世人通常可能會以爲，既然做爲目標，應該就在某處，否則怎麼到達或達成該目標。然而，《說無垢稱經》傳達的理念，頗不尋常：「菩提的確並無住處。」²⁰ 所謂的無上菩提，切要地說，在於鍛鍊出極其充足的修爲，做得出全面通達的正確覺悟，因此不會是褊狹地居住在某一個處所的既定的東西。尤有進者，「菩提既然於一切處所皆不可被看見，並不住於真如。」²¹ 無上

²⁰ 譯自“*a-sthāna-sthitaiva hi bodhiḥ*.” (Vkn 2006, p. 74) (Indeed Enlightenment is without any locus of abiding.) 此外，「無上菩提無有住處。」(T. 476, p. 574c) 參閱：T. 474, p. 529b; T. 475, p. 548c; Lamotte 1976, p. 171.

²¹ 譯自“*tathatā-pratiṣṭhitā bodhiḥ sarvato 'dṛṣyā*.” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, not to be seen anywhere, does not abide in Suchness.) 此外，

菩提不僅不居住在任何一個處所，也不是在任何一個處所而可以被看到的東西。不論什麼方向，也不論遠近、大小、淨穢、成壞，所有的處所皆如是一貫地空性而無住，即此稱爲「真如」（如其所是）（*tathatā/ thusness; suchness*）。無上菩提既然不是在任何一個處所而可以被看到的東西，因此也不是居住在一貫地無住之「真如」的東西。總之，藉由無上菩提之既不住在任何一個處所，也不住在「真如」，在論述上，再度顯明無住之說的一貫。

（五）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所

做爲學習典範的諸佛如來，以及做爲菩提道修行目標的無上菩提，都是無住的。那麼，展望修學佛法的歷程，對於各式各樣或各個層面的學習項目的法，應該形成怎樣的安住觀念呢？

「如果與法共住，即非追求法，而是在追求住所。」²² 這一則經證的附加作用，類似當頭棒喝。一些世人可能以爲宗教只不過是世間苦難的臨時避風港，或填補世間孤寂的慰藉物。然而，佛法的施設，相當於一整套的程序在鍛鍊英雄豪傑，以落實在修學的歷程或修行道路爲要務，包括覺察、了知、斷除、熄滅、實

「無住是菩提，於一切處不可見故。」(T. 476, p. 565a) 參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542c; Lamotte 1976, p. 92.

²² 譯自“*ye ke-cid dharmeṇa sārthaṃ saṃ-vasanti, na te dharmārthikāḥ, saṃ-vāsārthikās te*.” (Vkn 2006, p. 57) (Those who abide with the Dharma are not pursuing the Dharma but are pursuing abode.) 此外，「若與法住，即是求住，非謂求法。」(T. 476, p. 570b) 參閱：T. 474, p. 527a; T. 475, p. 546a; Lamotte 1976, p. 138.

證、超脫、運用。因此，至少在佛法教學的系統，如果將學習項目的法，當成對象物而只想固定居住在裡面，或當成陪伴物而只想固定居住在一起，都是很不恰當的觀念。其不恰當，猶如將致力於開發知識的讀書，物化為書本、文憑、職業、黃金屋、顏如玉。總之，以無住之說，展望修學佛法的歷程，即可一貫地認清，一方面，不應該將學習項目的法當成居住的對象物或共住的陪伴物，另一方面，應該安住於修行道路上持續不斷地打通學習項目的法。

（六）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂

如果僅只於瞭解佛法的修學不在於追求居住、共住、或住所，在系統上，還不夠完整。搭配著如此的瞭解，應該還有必要進行心態的調適。

一些世人可能由於特定的感官對象而高興，卻又由於該特定對象的變異或其它對象的加入而難過。造成這一種在情緒上一再起伏的情形，或許來自於不清楚感官對象一貫地無常而無住，以及過度依賴於感官對象在過日子。有鑑於此，如實覺察感官對象之一貫地無常而無住，以及鍛鍊出能力，不再依賴於感官對象，雖然列為修學佛法的要務，同等重要的，即培養出積極的、健康的心態。「所謂的法苑之歡樂，……亦即歡樂於不依賴於感官對象上。」²³這一則經證在闡述「法苑之歡樂」：步驟一，借用

世間之樹林花園，將學習項目的諸法之配置，譬喻地稱為「諸法之林園」或「法苑」；步驟二，借用世間之遊玩於樹林花園所引發的歡樂，將佛法的修學而不依賴於感官對象所引發的歡樂，譬喻地稱為「法苑之歡樂」。總之，無住之觀念清楚了，能力也足夠了，可以不必依賴於感官對象，關聯地，以積極的、健康的、歡樂的心態，無住之說運用在修行的道路，才走得長遠。

（七）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息

佛法的教學據以論理、論述、或覺察的「一切法」，如果遺漏掉心態方面的項目，將會是極大的缺失。心態方面的項目——諸如知覺、論斷、理解、情意、德行、煩惱等運作出來的心態活動，以及諸如技能、學養、品格、積怨、習氣等累積的心態庫存——在論理上，由於因緣所生、積累所成，因此並無例外，都是無常的、無住的。

一些世人在談論或論斷心態時，可能由於無視於因緣所生之視角，不怎麼把無常當做一回事，再加上藉由截然區分的框架抓在區分出來的語詞或概念，以至於傾向於競逐定物、定時、定位，並且引以為時尚話題。所謂的定物，所要追逐的，在於將心態項目當成存有學上的固定的或確定的存在體（ontologically

²³ 譯自“*dharmārāma-ratiḥ ... viśayeṣv a-niśrita-ratiḥ.*” (Vkn 2006, p. 40) (“Joy in the garden of the Dharma” ... is the joy which consists in not leaning (or relying)

on objects.) 此外，「法苑樂者，……於諸所緣無依住樂。」(T. 476, p. 566a) 參閱：T. 474, p. 524c; T. 475, p. 543a-b; Lamotte 1976, p. 138.

fixed or definite entity)。²⁴ 所謂的定時，所要追逐的，在於將心態項目連結到特定的時間點或時段，並且反過來以該時間點或時段做為圍繞心態項目的邊界。所謂的定位，所要追逐的，在於將心態項目連結到特定的空間所在，並且反過來以該空間所在做為圍繞心態項目的邊界。

佛法的教學，一方面，盡可能不做定物、定時、定位之追逐；另一方面，致力於解開時空向度的形貌變化之實相。以心態方面的項目而論，順著因緣所生之視角所拉出的時間向度上的點點滴滴，解開為一貫地無常、無住。至於空間之向度，「心既不居住在內部，也不居住在外部，也不是在二者的中間可被捕捉（獲得）到的。」²⁵ 這一則經證的訊息，初步可整理出如下的四個要點。

其一，就時間向度加以區分，可說為過去、未來、現在；就空間向度加以區分，可說為內部、外部、內部與外部的中間。其二，如果先入為主地以為心態方面的項目是存有學上的固定的或確定的存在體，接著又予以定位在或等同在心臟、腦部、或神經細胞等內部所在，或予以定位在或等同在景色、聲音等外部所

在，或予以定位在或等同在表皮、界面等內部與外部的中間所在，那很可能在起跑線就拿錯工具、問錯論題，或看錯方向。其三，心態方面的項目，如果在時間向度是無住的，由於時空之密切關聯，在空間向度當然也是無住的。其四，心態方面的項目，如果在時間向度是無住的，即不居住在過去、未來、或現在；如果在空間向度是無住的，當然也不居住在內部、外部、或內部與外部的中間。

一旦體認心態方面的項目既不居住在時間向度之過去、未來、或現在，也不居住在空間向度之內部、外部、或內部與外部的中間，不僅因而通達地了悟心態之時空向度，而且「隨著你的心既不居住在內部，亦不往外伺察，那就是心念平息（息念）。」²⁶ 這一則經證將無住之說的實修效用，至少更往前推進一步。既然體認出心態方面的項目並不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，即不必耗費任何心思，或者想要落腳哪一個所在做定居，或者想要奔向哪一個所在做伺察。由於不再耗費自亂陣腳、徒增攪動的心思，即成為心念平息之澄淨境界。

（八）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則

²⁴ 所謂的存在體（entities），意思乃被論斷為具有與其它事項明顯分開來的存在，卻不必然為物質的存在，而可包括心態的、語言的、理論的、精靈的、社會的、文化的等方面的存在。

²⁵ 譯自“*cittam ca bhadrantōpāle nādhyātma-pratiṣṭhitam na bahirdhā nōbhayam antareṣūpalabhyate.*” (Vkn 2006, p. 30) (Honorable Upāli, the mind neither abides within nor without, nor is it to be apprehended between the two (or in the middle).) 此外，「如是心者，亦不住內，亦不出外，不在兩間。」（T. 476, p. 563b）參閱：T. 474, p. 523a; T. 475, p. 541b; Lamotte 1976, pp. 71-72.

²⁶ 譯自“*tathā pratisamlīyas ca yathā te na cādhyātmaṃ cittam ava-sthitam bhaven na bahirdhōpavicaret.*” (Vkn 2006, p. 20) (To have your mind neither abide internally nor inspect externally—this is sitting in repose.) 此外，「心不住內，亦不行外，是為宴坐。」（T. 476, p. 561b）參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 539c; Lamotte 1976, p. 44.

無住之體認，不僅得以助成心念之平息，若運用得宜，一方面，得以避免由於禪修可能造成的偏頗，另一方面，還得以助成更為進階的開展。「他〔菩薩〕不應安住於沈思，亦不應安住於不沈思。」²⁷這一則經證，以指導原則的方式指出，就菩薩行而論，光做禪修而入禪定，仍然是不夠的，甚至還會衍生問題。如果著眼於經文的義理，或可整理出如下的五個要點。

其一，由於諸法都是無住的，因此不僅散亂的心態，而且禪定的心態，都是無住的。其二，所謂禪定的心態不具有安住性，至少由三條骨幹所構成：(i) 禪定的心態並非存在著本身為安住的對象；(ii) 禪定的心態並非存在著本身為能安住者或安住之主體；(iii) 禪定的心態並非存在著本身為安住的動作或程序。其三，既然禪定的心態不具有安住性，在禪修的原則上，即應明白確立不要有居住在禪定裡面的想法或做法。其四，如果把禪定當成本身可安住的對象，初步還會衍生至少二個問題：(i) 於禪定之心態，沒做出空性之洞察，而成為通達之智慧不足與分別之知識過剩的問題；(ii) 由於夾雜著所安住、能安住、與安住之動作所共構的分別、論斷、甚至黏著，其所謂禪定之心態，即形成攪動、不夠清淨、或不夠徹底之問題。其五，如果把禪定當成本身可安住的對象，進一步還會衍生至少二個問題：(i) 由於夾雜著要去居住在禪定裡面的想法，無形中製造出已得禪定與

²⁷ 譯自“*na ca tena nidhyaptau vānidhyaptau vā sthātavyam.*” (Vkn 2006, p. 52) (He should abide neither in pacified contemplation, nor in the un-pacified mind.) 此外，「不應安住調伏不調伏心。」(T. 476, p. 569b) 參閱：T. 474, p. 526c; T. 475, p. 545b; Lamotte 1976, p. 128.

未得禪定的二分，而成為衍生的二分與衍生的攪動之問題；(ii) 由於以為存在著本身為可被安住的禪定之心態，或本身為能安住的禪定之心態，而且就是要做安住之動作，以至於菩薩行的全套就給荒廢掉了。

禪修時，由於無住之體認，不僅有助於避免落入禪修可能衍生的弊病或偏頗，而且得以助成禪定的清淨、徹底、與洞察。同樣地，知覺時，由於無住之體認，不僅得以助成禪定之確實安住，而且有助於通達的智慧之進階的開展。「眼睛與形質，這是二分。再者，凡是具備了完全地了知眼睛，於諸形質既不貪染、瞋恚，也不癡惑，這就被稱為『寂靜』。……如此地安住寂靜，就是趣入不二分。」²⁸這一則經證，以知覺、完全的了知、確實地安住寂靜、趣入不二分所拉出的軸線，顯示如何進階地展開通達的智慧。

進行知覺，首先，敏銳覺察且瞭解眼睛等能知覺裝備與形質等所知覺對象之間的分，並非實相即為如此的分，而是人

²⁸ 譯自“*cakṣū rūpaṃ ca dvayam etat. yat punaś cakṣuḥ-parijñātāvī, rūpeṣu na rajyati, na duṣyati, na muhyati, sa ucyate śānta iti. evaṃ śānta-sthitasya dvaya-praveśaḥ.*” (Vkn 2006, p. 86) (Regarding eye and form, it is two (or a duality). Moreover, if one, completely understanding the eye, does not have craving, aversion, or delusion with regard to forms, this is called “serene (or calm).” …… To abide serenely (or calmly) in this way is to enter into non-duality.) 此外，「眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法，分別為二。若諸菩薩了知一切其性皆空，見眼自性，於色無貪、無瞋、無癡；……此則為空。如是見已，寂靜安住，是為悟入不二法門。」(T. 476, p. 578a) 參閱：T. 474, p. 531b; T. 475, p. 551a-b; Lamotte 1976, pp. 196-197.

造的且走不通的二分。其次，由於清醒地不去營造、追逐、居住、陷落在能所對分的二邊，即可致力於更為透徹地了知知覺裝備，尤其完全地了知知覺裝備為空性的。第三，既然得以更為透徹地了知知覺裝備，即更有智慧，較不至於居住或卡在知覺對象，而衍生對知覺對象的貪染、瞋恚、或癡惑等煩惱。第四，既然得以不再由於能所對分而衍生攪動之煩惱，即成為可被稱為寂靜之情形。第五，如此的寂靜，即為確實的安住：並不是要去安住在什麼對象反而衍生煩惱，而是知覺上認清對分的二邊之虛妄，不往對分的二邊尋求居住，從而形成的寂靜之相續。第六，如此地安住寂靜，由於認清對分的二邊之虛妄，不去追逐對分的二邊，從而趣入的寂靜之安住，就是趣入不二分，亦即，將通達的智慧進階地開展為不落二邊的寂靜之安住。

（九）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分

菩提道的修行，又可稱為菩薩行。如此的修行，將無住之論述與實踐發揮到淋漓盡致的，大概就在於針對有為之輪迴與無為之涅槃，不僅一貫地論斷為並不存在著實相上的二分，而且於此二者一律不求安住。「既不安住於生死輪迴，亦不安住於涅槃，那就可以（放心）食用。」²⁹這一則經證，帶出二方面的重大概念。一方面，在三界六道的生死輪迴，大致為平庸的有情尋

²⁹ 譯自“*na saṃsāra-sthito na nirvāṇa-sthitaḥ, pari-bhuñjīta.*” (Vkn 2006, p. 23) (Neither abiding in cyclic rebirth nor abiding in Nirvāṇa—only then should one eat.) 此外，「非住生死，非住涅槃，爾乃可食。」(T. 476, p. 562a) 參閱：T. 474, p. 522a; T. 475, p. 540b; Lamotte 1976, p. 53.

求居住的選項所寄放的所在；另一方面，止息生死輪迴之涅槃，大致為解脫道的修行者高超地所要安住的境界。分成這二方面，如果片面地安住於生死輪迴，那就成為平庸的有情，而非菩薩；如果片面地安住於涅槃，那就成為解脫道的高超的解脫者，而非菩薩。

如果生死輪迴與涅槃在實相上並不是二分的，都不具有可被安住性，而且也不是菩薩所應該去安住的，那麼，菩薩要做什么呢？「菩薩既不應窮盡有為，亦不應安住於無為。」³⁰菩薩應該做的，在於貫徹菩薩行；舉其要者，認清進入生命世界的確實的情形，正視且排除進入生命世界所製造與累積的問題，鍛鍊與開發行走於生命世界的內涵與能力，以及將所學很有技巧地貢獻在眾多的有情與廣大的生命世界。如果持續不斷地行走於道路，可用以譬喻菩薩行的貫徹，則道路二邊的水溝，即可用以譬喻有為與無為此二邊。

所謂的有為 (*saṃskṛta/ conditioned; compounded*)，涵義為關聯的條件或項目所合成的；此一總括的特質，表現為在世界之產生、維持、變異、破滅等特徵，廣泛地涵蓋到三界六道進行生死輪迴的所有的事項。已經是有為的生命體，如果要在有為的領域，尋求某一個以為是固定的或永久的住處，則不僅終究成為徒勞的追逐，而且恰好與無為的領域相對而掉落在一邊。相對地，

³⁰ 譯自“*tad bodhisatvena saṃskṛtaṃ ca na kṣapayitavyam, a-saṃskṛte ca na pratiṣṭhātavyam.*” (Vkn 2006, p. 104) (The Bodhisattva should neither exhaust the conditioned (or compounded) nor abide in the unconditioned (or uncompounded).) 此外，「菩薩不應盡其有為，亦復不應住於無為。」(T. 476, p. 582c) 參閱：T. 474, p. 533c; T. 475, p. 554b; Lamotte 1976, p. 229.

如果要窮盡有為，也就是要耗盡或終止再到生命世界的流程，則菩薩行將無以為繼。有鑑於此，就菩薩行而論，涉及有為，適切的方式，既不在有為的領域尋求誤以為固定的或永久的住處，也不窮盡有為，而是廣大地打開有為的生命世界，長久地延續有為的生命歷程，藉以持續不斷地切換成菩提道的菩薩行。附帶一提，所謂的有為，並不必然成為與所謂的無為相對峙的一邊，而其關鍵，就在於將有為認知為貫通的生命道路，以及實踐為貫通的修行道路。

所謂的無為 (*a-saṃskṛta*/ unconditioned; un compounded)，涵義為並非由任何關聯的條件或項目所合成的，因此也不具有在世界之產生、維持、變異、破滅等特徵。列為無為的，相關的用詞，還有涅槃、法性，甚至菩提。³¹ 就菩薩行而論，涉及無為，適切的方式，可整理出如下的五個要點：其一，將煩惱（或無明）之熄滅而涅槃，理解成無為；將一切法之法性為空性，理解成無為。其二，如同解脫道的修行者，逐漸鍛鍊出熄滅煩惱（或無明）而涅槃之能力。³² 其三，雖然鍛鍊出涅槃而無為之能力，

卻不將涅槃或無為當成對象物而只想安住在裡面。其四，不僅如實地認知所謂的有為與無為是不二分的，而且不居住在有為與無為被區別的二分或二邊。其五，主軸在於貫徹菩薩行：將鍛鍊出來的涅槃而無為之能力，以及觀照法性是空性而無為之能力，持續不斷地用以推動菩提道的進展，使菩薩行得以不受到煩惱的驅使，以及得以不受到森羅萬象之存在、區分、或變化所困惑。

五·置基於切要的「無住」所轉換的「確實安住」

上一節，從《說無垢稱經》抽取的經文，加以整理，以「無住」為主軸，鋪陳其論理、論述、與實踐。這一節，將聚焦在坦然以對的「無住」如何轉換為「確實安住」，而以如下的五個小節，展開哲學的反思與論辯：（1）探討安住應該先正視生命世界之無住；（2）理解無住且以無住為指導原則；（3）智慧上安住於法住；（4）行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；（5）施作上安住於度化法界一切有情。

（一）探討安住應該先正視生命世界之無住

以「安住」做為生命哲學的一個關鍵概念，並且就「安住」展開生命哲學一系列的提問，採取的方針，既不輕易接受通常的居住觀念，也不在起跑線上兀自使用通常的居住觀念變成又

bhavasi.” (Vkn 2006, pp. 20-21) (Not to eradicate the afflictions related to the realm of cyclic rebirth yet descend into Nirvāṇa—this is sitting in repose.) 此外，「不捨生死而無煩惱，雖證涅槃而無所住，是為宴坐。」（T. 476, p. 561b）參閱：T. 474, p. 521c; T. 475, p. 539c; Lamotte 1976, pp. 44-45.

³¹ 例如，「菩提既然是無為的，即遠離於生起、壞滅、安住、變異。」譯自“*a-saṃskṛtā bodhir utpāda-bhaṅga-sthity-anyathātva-vigatā.*” (Vkn 2006, p. 36) (Enlightenment, being unconditioned (or un compounded), is beyond arising, passing away (or breaking up), abiding (or duration), and alteration of what is established.) 此外，「無為是菩提，生住異滅畢竟離故。」（T. 476, p. 565a）參閱：T. 474, p. 524a; T. 475, p. 542c; Lamotte 1976, p. 91.

³² 例如，「隨著你，一方面，並不捨棄關聯於奔流生死輪迴的煩惱，另一方面，流入涅槃，那就是心念平息（息念）。」譯自“*tathā pratisaṃplīyās ca yathā saṃsārāvācarāṃs ca kleśān na pra-jahāsi nirvāṇa-samavasaraṇās ca*

在倡議多出來的居住主張，而是一貫地遂行「無住」之論理、論述、與實踐。問題是，沿著「無住」一貫地拉出的論理乃至實踐，所謂的「安住」，還是一個有意義的概念嗎？如何可能有根據地、有意義地論斷「確實安住」？

通常論斷為居住的，大致依託在語句的格式，以及指稱在時間方面割裂的某一小段，或空間方面抽離的某一小塊。然而，「主詞居住在對象或受詞」，像這樣的語句格式，是否切合於確實的情形，或切合到什麼樣的程度，甚至以哲學或宗教為專業者，恐怕都很少予以嚴格地檢視。

指稱在時間方面的某一小段所論斷的居住，例如，「某一個主詞現在居住在某一個對象裡。」加以檢視，該語句的「現在」，早就成為「過去」，而「過去的某一時刻」，甚至消逝為「更遙遠的過去」。針對如此還不太難理解的情形，通常或者不以為意、不了了之，而依舊忙於追逐、講說層出不窮的紛亂的事情，或者之前用過的同樣的語句再度拿出來講，而一味抓取在僅由語句所構築的環圈。

一旦知道來得更重要的應該往確實的情形展開覺察與檢視，並且以時間方面長遠的無常之流為著眼，則不僅因而可能洞察所謂的居住在無常之流只是瞬息萬變地漂來漂去，領悟到片面的居住或居住之本身皆了不可得，進而在論斷上，不再因循苟且地黏在居住概念，即斷然地昭告為非住、不住、或無住。簡言之，無住，並不是胡亂地扯上另外的事物，而是正好針對通常所論斷的居住，顯示其確實的情形並非居住，因此嚴格地正名為無住。

包括《說無垢稱經》在內的佛教許多的經典，相當一致地且有系統地遂行如此理路的洞察與正名。例如，將通常所論斷的自我，標示為非我（無我 *an-ātman*; *nair-ātmya*/ not-self）或我空（*ātma-sūnyatā*/ emptiness of the self）；將通常所論斷的個人，標示為人無我（*pudgala-nairātmya*/ not-self of the person; the person is not the substantial self）或人空（*pudgala-sūnyatā*/ emptiness of the person）；以及將通常所論斷的構成要項，標示為法無我（*dharma-nairātmya*/ not-self of the dharma; the dharma is not the substantial self）或法空（*dharma-sūnyatā*/ emptiness of the dharma）。藉由這一系列幾近不可思議的標示，或可凝聚出一套學說模式，至少包括如下的二個要點。其一，對於通常所論斷的居住、自我、個人、或構成要項，不以約定俗成為參考框架，也不以語言的文法條理為解釋本位，而是奮力往生命世界洞察其確實的情形。其二，由於生命世界確實的情形呈現眾多面向、涉及廣大關聯、進行劇烈變化、經歷源遠流長，這些都不是個別的概念所論斷的那種千篇一律的褊狹，因此不拖泥帶水，斷然地標示為並非同一於用以論斷的個別概念。

（二）理解無住且以無住為指導原則

由於洞察生命世界確實的情形並非同一於通常所論斷的居住，從而標示的無住，不僅其意義不難理解，而且可充當指導原則，導正在生命世界與修行道路的行事策略。

首先，意義之理解。所謂的無住，並不是在表達通常用法的不去居住或不要居住，也不是在表達「有無面向」的沒有居住，而是在標示「是非面向」的並非居住，亦即，標示生命世界

確實的情形並非同一於通常所論斷的居住。透過如此的標示，一方面，可因而理解通常的居住論斷幾乎全然符應不到生命世界確實的情形；另一方面，可因而理解生命世界的廣大、暢通、高超而極致之意義（the utmost meaning）確實是不受到居住論斷所限定的或所瓜分的，或者反向地說，由於確實不受到居住論斷所限定或所瓜分，因而彰顯生命世界的極致意義。簡言之，標示為無住，在於解開居住之極致意義，或者反向地說，以極致地解開居住之所以如實轉動的輪軸，即可充為理解無住此一標示之意義的關鍵線索。

其次，行事策略之指導原則。一般世人談到居住、想到居住，如果誤以為在現實的生命世界恰好符應著居住之本身，或恰好一直存在著居住，則很容易不自覺地走向而掉落在二旁的極端。一個極端，由於不明就裡地認定居住、喜愛居住，以至於終其一生皆在追求居住、執著居住。另一個極端，由於現實上的居住不順、居住障礙、或居住失落，以至於終其一生皆為居住所困、所苦、或所惱。然而，這二旁的極端，其實都是不必要的，或可以避免的，而關鍵之一，則在於調整行事策略。

怎麼看待生命世界，將會深刻地影響在生命世界用以行事之策略。既然將生命世界標示為無住，理解其確實不受到居住論斷所限定或所瓜分之極致意義，在行事策略上，即不必徒然地在生命世界追求時段上、方位上、區塊上、國土上、等級上、或項目上特定的居住，也不必傻傻地被居住相關的事情所困擾。然而，不在生命世界追求特定的居住，要做什麼呢？

進入世界的諸法都是無住的。以實事求是的意味而論，相較於追求特定的居住，在基礎上來得更為優先的，應該在於至少

如下的三件事情：（i）覺察而認清生命世界是無住的；（ii）放眼生命世界，立即浮現無住、變動、而歷程或道路之意象，優先審視心路歷程、生命歷程、或生命道路；（iii）讓心路歷程與生命歷程在無住而變動的世界走得下去、走得通暢，而不是拿居住或住地，去籠罩、阻塞、障礙、或攪亂生命世界。

隨著覺察而認清錯謬的居住觀念或居住心態如何地造成在生命世界的困頓，不僅應該讓心路歷程與生命歷程優先維持暢通，而且應該持續地鍛鍊在心路歷程，培養越來越敏銳與通達的覺察力與運行情力，藉以或者不被居住的生命世界所圍困，或者不由於錯謬的居住觀念或居住心態而在生命歷程推往惡質的生命去向，或者由於適切的居住觀念或居住心態而在生命歷程推往良善的、高超的、開闊的生命去向，以如此的持續鍛鍊做為主軸，運行的心路歷程與生命歷程，即切換為修行道路。

有關行事策略之指導原則，簡言之，在基礎上，走向心路歷程與生命歷程的出路，優先於在生命世界追求特定的居住。著眼於心路歷程與生命歷程，不僅應該暢通地行走，而且應該持續地覺察。出之於持續的覺察，在前頭帶動心路歷程與生命歷程，即成為修行道路。

將特定居住的追求，透過基礎的著眼與面向的切換，調整為修行道路的推進，雖然是行事策略相當重要的指導原則，掙脫虛妄居住之迷思，卻還不足以達成確實安住。然而，這完全不意味確實安住因此是不可能的。事實上，如下的三種方式，皆可達成確實安住：第一，智慧上安住於法住；第二，行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；第三，施作上安住於度化法界一切有情。

（三）智慧上安住於法住

既不拿虛妄的居住認定或居住論斷蒙蔽自己，且不在生命世界追求短暫的居住，轉而一心一意地投入修行道路之經營。修行上，以覺察生命世界之構成要項、關聯條件、或運作要項為要務，亦即聚焦於覺察諸法，並且深刻地覺察進去諸法在生命世界之無常而無住的情形，從而洞察地理解如此情形之意義或道理。由於覺察諸法在生命世界之無住是如此地深刻與一貫，因此一方面，並不會像一般世人那樣在認知上四處獵捕生命世界的外表事件的動盪反而造成動盪的認知或見解，或在情意上一直受到生命世界的外表事件所攪動反而造成攪動的情意；另一方面，將任何被一般世人所認知的動盪或所感覺的攪動，都深刻地且一貫地洞察而理解為諸法之確實安住，亦即「法住」。

如此的「法住」，既不是停留在諸如個人、自我、國土、事件等外表的項目，也不是在起頭的地方就拿僵化的居住觀念和特定的語詞綁在一起，而是正視所有進入生命世界的有情，解開生命世界之所以構成的、關聯的、或運作的諸法，以及覺察諸法在生命世界之無住。至於覺察的要領，並不是像一般世人那樣迫不及待地捕捉出、抽離出片斷的無住之樣態、貼上語詞之標籤、再遂行分別標籤之能事，而是順著無住之軸線，一貫地覺察進去無住之流程，進而理解何以無住之來龍去脈、機制、與意義。因此，不論外表上如何地無住而動盪、漂泊，骨子裡照樣以通達的覺察而安住在無住之軸線，以及照樣洞察地理解安住在無住之軸線的機制與意義。如果通達的覺察與洞察的理解可被稱為智慧，諸法安住在無住之軸線可被稱為法住，則如此的修行方式，即可稱為智慧上安住於法住。

（四）行事上安住於修行道路的持續不斷的推進

針對進入生命世界的有情，首先著眼於有情的主軸一直都是無住的心路歷程與生命歷程。多少有情所認定的身分標籤，或所追逐的居住，到後來都撐不過一直是無住的流程。身分標籤再三更迭，居住渴求滾滾追逐，卻只是更加助長心路歷程與生命歷程的滔滔奔流不息。

有鑑於此，不僅認清虛妄的身分標籤，並不把生命世界諸如天神或人類等特定的生命形態，抓取為認同的身分標籤，而且遠離虛妄的居住追求，並不停格在特定的時段，也不執意居住在特定的國土或所在。不論心路歷程或生命歷程如何地奔流，行事上，都充分利用，切換為修行道路。因此，數不清的身分標籤、國土、或所在，雖然如同浪起浪滅，而平行於源遠流長的心路歷程與生命歷程，如果安住於持續不斷地推進修行道路，竟然成為確實安住的一種方式。

安住於修行道路的持續不斷的推進，其實並不是像表面說起來的那麼輕鬆。消極面，必須排除眼光短視、心胸狹窄、放逸懈怠、停滯不進、志得意滿、陷落二邊、跌出跑道等問題；積極面，則必須一直很清楚修行的高超目標，以通達的觀念在前頭攻堅，以及接上源源不斷的修行動力。一言以蔽之，以無上菩提為修行的高超目標，以諸佛如來為學習的典範，以進入世界的諸法都是無住的為基本觀念，以空觀做為攻堅觀念，以不二中道而不栽進道路二邊的水溝，以無所執著或無所得為運作的策略，以及以持續不斷的修行為運作的形態，這樣子安住於修行道路，衝破重重的虛妄與虛幻，才得以兌換為確實的安住。

(五) 施作上安住於度化法界一切有情

三界六道的有情，大致傾向於牽掛居住、尋求居住、追逐居住，卻往往逃不掉居住一再破毀的下場。對照地看，借用心路歷程與生命歷程，切換為菩提道持續不斷的修行，雖然不以居住為目標，也不刻意追求居住，卻順理成章地達成確實安住。確實安住雖可達成，並非菩提道修行的高超目標。就形式而論，三界六道的有情如果以居住為進入生命世界的最高目標，終究是會失敗的；同樣地，菩薩如果以確實安住為進入菩提道的最高目標，終究也是會失敗的。關鍵在於，以智慧為骨幹拉出來的菩提道，將無上菩提設立為高超目標，基於洞察地理解進入世界的諸法都是無住的，並且對於生命世界與修行道路都以無所得為運作的策略而持續不斷地修行，才得以避免一意地追求居住或追求確實安住卻換來重重的失落之局面。

隨著持續不斷地推進菩提道的修為，智慧越來越通達，能力越來越高強，不必特地追求居住，即自動達成確實安住，卻也不是因此只能守住菩提道。假如只能封閉地守住菩提道，縱使倡言確實安住，應該也不是多麼了不起的事情。就此而論，首先，做為菩提道骨幹的智慧，以洞察諸法之空性與不二為能事，透過空性，解開諸法在存在上的限定，透過不二，排除由於分別式知覺 (*vi-jñāna*/ differentiating (or distinctive) perception; consciousness/ (六) 識) 或相對概念可能引發的區隔化或邊界化之作為，以至於透過諸法之空性與不二的洞察，其世界觀是開放、廣大、無邊、且暢通的。其次，以智慧為骨幹的菩提道，還必須透徹地修學眾多的科目或法門，其重要的作用，包括深入認

知與解決生生世世由所做所為所累積的資訊與問題，適切認知與處理生存在世間的各個面向的事情，適當開發與培養良善品質的或高超能力的生命內涵，以及累積與推動可以生生世世在菩提道延續與進展的觀念、心態、善根、能力、與方法，以至於透過菩提道的修為，其格局與涵養，都適合做長遠、廣大、和高超的運用。第三，菩提道不僅以無上菩提為高超的目標，而且以度化有情和莊嚴世界為輔助的目標，以至於透過度化有情和莊嚴世界，其施作即無遠弗屆地往廣大的生命世界開展。總之，並不是訴諸另外的補綴措施，而是就在於菩提道的世界觀、格局、涵養、與目標，透過持續不斷的修行，不僅達成確實安住，而且施作上安住於度化法界一切有情。

六· 結論

《說無垢稱經》的「安住」學說，不僅正視世間無常而無住之事實，而且回應以菩薩行的安住之教學與運用，不僅在無住而變動的世間，可以一直下去，而且走得通暢。

初步來看，「安住」此一概念，表示在世間的一種情形或作為，涉及生存活動上的項目或生命歷程上的環節，其特徵為依靠、停歇、逗留、長養、持續，至於其期間，可以是短期的或長期的。以安住為課題，經由檢視與釐清，可以有意義地分辨「虛妄居住」與「確實安住」。「虛妄居住」(*deluded abiding*)乃針對通常僅根據短暫的、褊狹的、或表面的情形，以約定俗成的方式，所認定的或所論斷的居住，一旦經由實事求是地且嚴格地

予以解開、放大、拉長、深入檢視，從而顯示，通常那樣的「居住認定」（conception of abiding）或「居住論斷」（assertion of abiding）大致只是受到蒙蔽或誤導的信念、投射、或標籤，並不切合於確實的情形，在實相上無所著落（unfounded in reality），因此淪為錯誤的見解。至於「確實安住」（real abiding; abiding as it really is），其意涵為並不是由於認知的投射、標籤的張貼、語詞的使用、語意的指派、或者一些條件的湊合才暫時或表面成為安住的，而是在生命世界或生命歷程，不論怎麼解開其時間的、空間的、成份的、情態的向度，全盤且一貫地確實都是安住的。

《說無垢稱經》在論理上，基於覺察而洞察進去有情之諸法之得以運轉，一貫地皆非處於「停住」或「居止」的情形，從而將如此的情形標示為「無住」。有情之諸法，不僅其內在的論理，適合標示為無住，而且隨著內在論理的逐一打通，還可展開以無住為骨幹之至少如下的九個面向的論述與實踐：（1）諸法都是無住的；（2）無住做為一切法之得以成立的根本或基礎；（3）做為禮敬對象或學習典範的諸佛如來本身也是無住的、無依的；（4）做為菩提道修行目標的無上菩提也是無住的；（5）修行既不應該追求居住，也不應該追求住所；（6）無所居住不僅絲毫不以為苦，而且還可引發歡樂；（7）體認心態方面的項目不居住在時間向度或空間向度的任何段落或所在，從而達成心念之平息；（8）知覺時以不住於能知所知的二分為原則，禪修時亦以不住於沈思或不沈思之二分為原則；（9）菩薩行不住於有為之輪迴與無為之涅槃的二分。

總之，探討安住應該先正視生命世界之無住。經由適當地理理解無住，而且以無住為行事策略之指導原則，如下的三種方式，皆可達成確實安住：第一，智慧上安住於法住；第二，行事上安住於修行道路的持續不斷的推進；第三，施作上安住於度化法界一切有情。

【參考書目與略號】

Vkn 2006

大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ポタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006年）。

T. 474

吳·支謙譯，《佛說維摩詰經》，T. 474, vol. 14（「大正藏」第474經，在「大正藏」第14冊），pp. 519a-536c.

T. 475

姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，《維摩詰所說經》，T. 475, vol. 14（「大正藏」第475經，在「大正藏」第14冊），pp. 537a-557b.

T. 476

唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，T. 476, vol. 14 (「大正藏」第476經，在「大正藏」第14冊), pp. 557c-588a.

Lamotte 1976

Étienne Lamotte (tr.), *The Teaching of Vimalakīrti*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976.

How Is “Real Abiding” Possibly Founded on Non-abiding?: A Philosophical Inquiry Mainly Based on the *Vimalakīrti-nirdeśa*

Yao-ming Tsai

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

Buddhist teachings lay consistent emphasis on the impermanence of the compounded world. Since nothing is permanently constant or settled, impermanence can also be understood as “not abiding” or “non-abiding.” In the *Vimalakīrti-nirdeśa*, the topic of abiding is not limited to teaching how “not to abide.” Abiding is affirmative as well when it comes to how one abides in practicing Buddhist teachings and how one can be a Bodhisattva abiding in practice. For example, the idea of “a Bodhisattva who abides in the inconceivable liberation” elicits many interesting questions: what is the abiding doctrine in the *Vimalakīrti-nirdeśa*? How is “real abiding” possibly founded on “non-abiding”? All these questions are worth further discussion.

This paper proposes an analysis of the underlying theoretical foundations. It is composed of six sections. The first is an introduction that elucidates the theme and the outline of the paper.

The second focuses on the idea of “abiding” as a concept in philosophy of life to give further definitions and offer conceptual contrasts. In addition, relevant concepts are clarified. The third develops major questions in philosophy of life such as “abiding,” “non-abiding,” “deluded abiding,” and “real abiding/ abiding as it really is.” Based on the *Vimalakīrti-nirdeśa*, the fourth unfolds nine aspects of non-abiding in reasoning, discourse, and practice. The fifth reflects and debates philosophically how non-abiding can transform itself into “real abiding.” The final section is the conclusion.

Contents:

1. Introduction
 - 1.1. Theme of Research
 - 1.2. Background to Research
 - 1.3. Textual Sources
 - 1.4. Approach and Methodology
 - 1.5. Structure
2. “Abiding” as a Key Concept in Philosophy of Life
3. Questions in Philosophy of Life regarding “Abiding”
4. The Reasoning, Discourse, and Practice of “Non-abiding”
5. “Real Abiding” Transformed from and Based upon Pertinent “Non-abiding”
6. Conclusion

Keywords: non-abiding, real abiding/ abiding as it really is, practices of Bodhisattvas, *Vimalakīrti-nirdeśa*.

