

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

蔡耀明*

提 要

根據《佛說不增不減經》（簡稱《不增不減經》），本文以世界觀為視野和論述系統，從生死輪迴的角度，思考住地遷移、以及眾生與世間住地的關係，目標在於適切地理解住地之遷移，以及針對住地之遷移，提出切要的論斷。既然以世界觀為視野和論述系統，有鑒於被提倡的世界觀五花八門，進而討論如何看待諸多的世界觀，隨即以共生同成之理念，鋪陳《不增不減經》的包容說。

本文由如下七節串連而成。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，就一般意義的層次，說明世界觀之標籤、概念、構成形式、和構成內容。第三節，以《不增不減經》為主要的依據，說明其世界觀之構成形式和構成內容。第四節，討論生死輪迴對住地觀念的衝擊，尤其凸顯煩惱、錯謬的見解、一法界、如來藏、或生命實踐，這些都可標示為住地，從而拓展且扭轉平庸的住地觀念。第五節，以廣大的視野和動態的眼光，將眾生之生死輪迴設立為主

2009.04.30 收稿，2009.06.30 通過刊登。

* 作者係臺灣大學哲學系副教授。

軸，著眼於生死輪迴而住地遷移，進而思考眾生與世間住地的關係。第六節，討論如何看待諸多的世界觀。第七節，「結論」。

《不增不減經》帶出的世界觀，煩惱、錯謬的見解、一法界、如來藏、甚至生命實踐，都可設想為廣義的住地。像這樣的世界觀，拓展住地觀念的多重視野，扭轉褊狹的住地觀念，進而導向以生命實踐為進入生命世界在住地觀念的要旨。一旦以廣大的視野和動態的眼光，將眾生之生死輪迴設立為「主軸」，而世間住地充其量只是此一主軸的「衍生事項」與「短暫依託」。就此而論，有助於徹底排除任何以世間住地為「主位」去等同、認定、歧視、或宰制眾生的想法或做法。總之，《不增不減經》將眾生之生死輪迴的機制一一解開，而解釋為眾生界、一法界、如來藏等概念，既根本於法身，且導向於生命實踐。經由生命實踐，更加認清生死輪迴的困苦，更加不會染著在任何的世間住地，並且面對世間住地和生死輪迴，一貫地培養出越來越灑脫、超脫、通達、和自在的能力。

伴隨著住地考察的展開，如何看待形形色色的世界觀，此一課題也一併予以討論。《不增不減經》基于一法界的世界觀，首先，從因緣而共生的角度，看待多樣的世界觀；其次，面對堅執成見者，則出之以包容的見解與胸懷，導向共同的成長。

關鍵字：世界觀、住地、包容說、共生同成、《不增不減經》

一、緒論

爲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

根據《佛說不增不減經》（簡稱《不增不減經》），本文以世界觀爲視野和論述系統，從生死輪迴的角度，思考住地遷移、以及眾生與世間住地的關係，目標在於適切地理解住地之遷移，以及針對住地之遷移，提出切要的論斷。既然以世界觀爲視野和論述系統，有鑒於被提倡的世界觀五花八門，進而討論如何看待諸多的世界觀，隨即以共生同成 (co-arising and mutual accomplishment) 之理念，鋪陳《不增不減經》的包容說 (inclusivism)。

(二) 研究背景

本文的研究背景，也就是背後支撐或推動的關聯條件，是多重的，除了做爲年度專題研究計畫的部分成果，¹主要得力於如下三條線索。第一，生死輪迴、住地遷移，都是佛教相當重視的課題，如果以此爲探討的焦點，將可延續和推進多年以來在佛教哲學的努力。第二，以《不增不減經》爲主要的依據，將可延續和

¹ 國科會九十六-九十七年度專題研究計畫 (96-2411-H-002-029-MY2)，題目爲「《大乘入楞伽經》的心身不二的實相學說：以心身課題的檢視與探究爲主軸」。本文以《不增不減經》的世界觀、共生同成之理念，替《大乘入楞伽經》的心身不二的實相學說，預做鋪路的工作。

推進多年以來在佛教典籍的鑽研。第三，以世界觀為視野和論述系統，將可建構為生命哲學的一個重大環節。²

(三) 文獻依據

主要的文獻依據，《不增不減經》，目前僅存元魏·菩提留支(Bodhiruci)於公元 525 年翻譯的漢譯本，一卷，收在大正藏第 668 經、第 16 冊(T. 668, vol. 16, pp. 466a-468a)。有關《不增不減經》的文獻資料、經文摘要、和學界研究概況，先前已撰文發表，於此不贅。³

(四) 研究進路與方法

本文採取哲學的研究進路。至於方法，可以說是達成目標的一套程序。本文的目標，在於針對生死輪迴引發的住地遷移，形成適切的理解，以及提出切要的論斷。就此而論，在方法上，本文以《不增不減經》為主要的依據，盱衡多樣的世界觀，建構世界觀，並且據以有條理地思考和論議由生死輪迴引發的住地遷移。

(五) 論述架構

本文以世界觀為視野和論述系統，從生死輪迴的角度，思考住地遷移、以及眾生與世間住地的關係；在論述的行文，由如下

² 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；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 205-263。此外，將世界觀，尤其宗教的世界觀（religious worldview），名正言順地納入生命哲學的考察，可參閱：John Cottingham, *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

³ 蔡耀明，〈「如來常安住」的修學義理：以《佛說不增不減經》為主要依據的研究構想〉，《法光》第 170 期（2003 年 11 月），第 2-3 版；蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《臺灣大學哲學論評》第 28 期（2004 年 10 月），頁 89-155。

六七節串連而成。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，就一般意義的層次，說明世界觀之標籤、概念、構成形式、和構成內容。第三節，以《不增不減經》為主要的依據，說明其世界觀之構成形式和構成內容。第四節，討論生死輪迴對住地觀念的衝擊，尤其凸顯煩惱、錯謬的見解、一法界、如來藏、或生命實踐，這些都可標示為住地，從而拓展且扭轉平庸的住地觀念。第五節，以廣大的視野和動態的眼光，將眾生之生死輪迴設立為主軸，著眼於生死輪迴而住地遷移，進而思考眾生與世間住地的關係。第六節，討論如何看待諸多的世界觀。第七節，「結論」。

二、世界觀之標籤、概念界說、構成形式、和構成內容

準備從生死輪迴討論住地遷移、以及眾生與世間住地的關係，一方面，為了避免流於枝節或瑣碎，另一方面，考量和一般的學術運作進行開放的交涉，即有必要優先帶出跨平台的論述系統。至於哲學上跨平台的論述系統，則可從世界觀(*worldview/Weltanschauung*)入手。⁴有關世界觀做為論述之系統，可打開二個層次，分別為這一節和下一節的焦點：其一，就一般意義的層次，說明世界觀之標籤、概念界說、構成形式、和構成內容；其二，以《不增不減經》為主要的依據，說明其世界觀之構成形式和構成內容。

⁴ 世界觀此一概念，在西方的思想史，可溯源於 Immanuel Kant；世界觀不僅受到哲學界的討論，而且廣泛運用在神學、人類學、諮商、和教育等領域。參閱：吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期（2008 年 5 月），頁 136-137；David Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002, especially pp. 55-67. 附帶一提，本文在方法上，以世界觀為跨平台的論述系統，從事世界觀之界說、分析、與建構，但是極力避免在論述模式或學說思想的廉價套用。

活在世界，尤其從事哲學或宗教活動，去探問世界的種種樣相與動態，世界觀即應運而生。這一節，將以標籤、概念界說、構成形式、和構成內容這四個項目，鋪陳一般意義層次的世界觀。

(一) 世界觀之標籤

人類的歷史已出現相當多的世界觀。一套世界觀，如果被簡化處理，以及用區別的方式去看待，往往被貼上某某主義之類的意識形態的標籤。例如，有神主義、無神主義、物質主義、觀念主義、人本主義、神本主義、決定主義、自然主義、享樂主義。如此相沿成習，世界觀簡直成爲個人信念、歷史思潮、文化模式、或意識形態的替代詞。⁵然而，至少在哲學界，哲學的世界觀(philosophical worldview)的形成與運用，仍然有賴於嚴謹的考察、思辨、論理、檢視、與批判。⁶

(二) 世界觀之概念界說

世界觀和哲學，這二個概念的關係相當密切。哲學若將生命、世界納入其考察的對象，而不僅局限在語詞、文本，並且出之以最廣義的用法，幾乎相當於世界觀。⁷

⁵ 例如，David Naugle (*Worldview: The History of a Concept*, 2002, pp. 331-339) 以反思的方式指出，世界觀除了益處的一面，還帶有危險的一面，包括哲學上、神學上、以及精神上的危害。

⁶ 例如，Brendan Sweetman (*Religion: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum, 2007, p. 3) 指出，從事宗教哲學的工作，通常會很在意去檢視所抱持世界觀的合理性，進而提問：「你的世界觀合理嗎？……如果有人將你的世界觀拒斥爲不合理的，你將如何辯護或論理？」此外，參閱：Michael Kearney, *World View*, Novato: Chandler & Sharp, 1995, p. 10.

⁷ 有關世界觀與哲學之間的關係，可參閱：Albert Wolters, "On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy," *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, edited by Paul Marshall and et al., Lanham: University Press of America, 1989, pp. 14-25. Wolters 整理出五種關係：其一，世界觀擊退哲學；其二，世

世界觀當中所謂的「世界」，不完全相同於字面意義上的地球或宇宙，也不完全相同於可觀察的地球或宇宙，意思大致為在構成、運轉、活動、和生命經驗上相關的最廣大的環境。世界如果特指眾生經營生存活動的環境，則可稱為「生活世界」；世界如果特指眾生表現生命歷程的環境，則可稱為「生命世界」。隨著範圍邊界上或廣或狹不同的設定，以及活動形態上不同的偏向與區別準繩，即造就出各式各樣所謂的世界。

「世界觀」為認知上的構造(cognitive construct)、信念上的構造(belief construct)、或論述上的構造(discursive construct)，意指針對世界如何地形成、構成、與運轉，基於生活經驗、詮釋、見解、或信念，藉由一套連貫的概念，建構成整體的意象或視野，並且作用為認知世界的統整基礎(unified foundations)。

有關世界觀之特色，可整理成如下的四點說詞。(1) 世界觀甚至以先於意識的經驗(pre-conscious experiences)而作用在任何的知覺式的觀念之前(prior to any conceptual notions)。⁸ (2) 世界觀猶如整合式的概念參考框架(an integrating conceptual framework)，將四分五裂的現象或零碎的知識，編製成統整的範式，可藉以較為全面地理解世界之事件、經驗、實相(reality/ 實在性)、意義、價值。(3) 世界觀猶如地圖，提供取向之標竿，可藉以做出和世界較為完整的互動，並且指引活在世界所應該行走的路徑。⁹ (4) 世界觀甚至猶如解題手冊，提供問題解決之視角

界觀為哲學之冠冕；其三，世界觀和哲學分道揚鑣；其四，世界觀產生哲學；其五，世界觀等於哲學。

⁸ Nicole Note and et al., "An Introduction," *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, edited by Nicole Note and et al., Springer, 2009, p. 1.

⁹ J. Mark Bertrand, *Rethinking Worldview: Learning to Think, Live, and Speak in This World*, Wheaton: Crossway Books, 2007, pp. 32-33; Hendrik Vroom, A

(problem-solving perspective)，可藉以診斷世界出了什麼問題，以及引導問題解決之策略。

附帶一提，世界觀此一概念的提出，並不意味存在著一個統整的世界恰好在對象上符應於世界觀之知覺或概念。¹⁰

(三) 世界觀之構成形式

隨著分析世界觀在取角或導向的差異，世界觀之構成，即被區別為不同組合的形式。例一，Ninian Smart 認為，「針對宗教與意識形態的研究，也可稱為『世界觀分析』(worldview analysis)。」¹¹Smart 進而將世界觀分析成經驗的、神話的、學說的、倫理的、儀式的、社會的向度。例二，Michael Kearney 同樣重視世界觀的構成部分，並且從人類學的角度，提出由自我、它者（非自我）、關係、神話（包括所有事物底層的因果、目的、情節）、空間、時間、和語言等項目所組合的模式，據以分析人們如何思考世界或理解實在性(reality)。¹²

本文採取論題導向的分析，所謂「世界觀之構成形式」，也就是世界觀之論題(worldview questions)，意指針對世界觀做為一

Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World, translated by Morris Greidanus and Alice Greidanus, Amsterdam: Rodopi, 2006, p. 10.

¹⁰ 例如，佛法經常提醒的空觀，強調所謂的世界並非本身固定不變的存在，而是無自性的。此外，Stanley Grenz (*A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1996, p. 40)指出，後現代主義通常拒絕承認做為知覺對象的所謂統整的世界具有任何的實在性 (the reality of a unified world as the object of our perception)，因此連想要談論「後現代的世界觀」(postmodern worldview)，都顯得格格不入。

¹¹ Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd edition, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000, p. 2.

¹² Michael Kearney, *World View*, 1995.

個課題(topic)，加以探問和考察，所提出的一系列的論題。¹³列為世界觀之論題的，幾乎都是非科學的(non-scientific)，不在一般自然科學討論的範圍，卻不因此意味就是不科學的(un-scientific)，其實都是哲學上有關生命世界的重大論題。

世界觀之論題，略舉較受重視的幾個如下：世界是什麼？世界整體從何而來？世界整體往何而去？世界有可能變成很不同於目前所經驗的情形嗎？有必要去改變世界嗎？如何才是改變世界之正途？世界是實在的嗎？世界上的眾生確實是什麼？眾生在世界上的生死是怎樣的一回事？眾生在世界上處於什麼樣的位置？眾生要住在世界的什麼所在或地方？來到世界要做什麼事情？世界在本身或本質上是一元的、二元的、或多元的？世界上的什麼是正確的，什麼是錯誤的？世界上的什麼是善的，什麼是惡的？認知世界要從何著手？對世界整體的解釋原則是可能的嗎？生命世界之目的為何？生命世界之意義為何？生命世界之價值為何？

14

(四) 世界觀之構成內容

所謂「世界觀之構成內容」，意指針對世界觀之論題，展開的思考和論理的程序，以及從而得出的見解、主張、或學說。

然而，如何建構哲學的世界觀呢？以哲學的活動項目為基礎，可特別借用如下的六個項目，組合而成建構哲學的世界觀的一套程序。其一，提出有關世界的論題。其二，設定去考察世界

¹³ 有關課題與論題，可參閱：蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅〉，《正觀》第44期（2008年3月），頁212-213。

¹⁴ 包括「從何而來」、「往何而去」等措詞，只是借用差異的概念，順著一般世人的言說習慣，略做世界觀論題舉隅，並不因此意味本文採取二元主義的見解。

的切入角度與涵蓋範圍。其三，研擬有關世界的一套概念系統。其四，分析關鍵概念之涵義。其五，辨明關鍵概念之間的內在關聯；尤其將一般世人較忽略的一些面向，或沒想到可以有關係的概念，經由專門考察或深思熟慮的方式，連貫成論理上大致整全的系統，並且顯示有關世界的總括見解(a general view of the world)。其六，檢視論理的合理情形與精確程度，回應可能的質疑，模擬如何回答世界觀之論題，評估解釋世界的效力，以及預估解決問題的機制。¹⁵

附帶一提，由於所設定的系統與機制不同，如果一套世界觀是正確的，卻不因此意味其它的世界觀都是不正確的；任憑一套世界觀適當或不適當到什麼程度，其它的世界觀都無法因此名正言順地獲得確認；一套世界觀的缺陷，也不因此就可鞏固其它世界觀的地位。

三、《不增不減經》的世界觀之構成形式和構成內容

形成世界觀的辦法很多，所形成的世界觀也五花八門。專業的哲學或宗教，在世界觀的營造上，可以說是最不缺席的。以佛教而論，根據佛教史、佛教的某一個學派，或者以佛教的眾多經典合而觀之，當然都可整理出佛教之世界觀。¹⁶如果縮小到《不增

¹⁵ 參閱：Richard Creel, "Chapter 6: Methods for Doing Philosophy," *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*, Malden: Blackwell Publishers, 2001, pp. 43-52; Aloysius Martinich, "Chapter 3: The Structure of Philosophical Essay," *Philosophical Writing: An Introduction*, 3rd edition, Malden: Blackwell Publishing, 2005, pp. 49-64.

¹⁶ 有關佛教之世界觀，可參閱：Peter Kakol, "A General Theory of Worldviews Based on Mādhyamika and Process Philosophies," *Philosophy East & West* 52/2 (April 2002): 207-223; Frans Goetghebeur, "Buddhism as Part of a Global Understanding of Reality," *World Views and the Problem of Synthesis: The Yellow Book of 'Einstein meets Magritte,'* edited by Diederik Aerts and et al., Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 145-156; B. Alan Wallace, "The Spectrum of Buddhist Practice in the West," *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*,

不減經》或《般若波羅蜜多心經》，雖然篇幅很短，譬如麻雀雖小，五臟俱全，也都可發而為世界觀的解讀。

以《不增不減經》為素材，準備做世界觀的解讀，可分成二個步驟：其一，構成形式；其二，構成內容。

（一）《不增不減經》的世界觀之構成形式

《不增不減經》從頭到尾都在關切一切眾生表現的生命歷程，以及和生命歷程相關的最廣大的環境。經文確實透發著獨特的世界觀；反向而行，以生命哲學的學術手法，即可著手建構其世界觀。

以構成形式而論，世界觀很基礎的層次，就在於對生命世界提出什麼樣的論題。《不增不減經》處理的世界觀之論題，可粗略整理成至少如下的六個：

- 1、生命世界是什麼樣的情形？
- 2、生命世界之實相為何？
- 3、生命世界到底從何而來？
- 4、生命世界到底往何而去？
- 5、生命世界隨著眾生的生死，到底是一元的、二元的、或多元的？
- 6、生命世界居住在什麼樣的情形？

(二) 《不增不減經》的世界觀之構成內容

所謂「世界觀之構成內容」，主要包括有關世界觀論題的論理程序與系統學說。爲了節省篇幅起見，在此僅針對上一小節所臚列的六個論題，扼要鋪陳《不增不減經》相關的論旨。

1、生命世界是一切眾生無始無終地透過卵生、胎生、溼生、化生這四個方式，一而再、再而三地產生在六道、三界，卻又受困在六道、三界，因而形成的全面關聯的生命歷程與生命網絡。¹⁷

2、生命世界之實相，如果借用語詞之表述，可說爲「一法界」(*eka-dharma-dhātu*)。「一」之涵義，爲一貫(*ekatva; ekatā; ekāntena*)或一味(*eka-rasa*)；「法」之涵義，爲因緣生滅與空性此二視角相切換的界面概念；「界」之涵義，爲領域(*relam; sphere*)、要項(*factor*)、或基礎(*perceptual base*)。因此，所謂的「一法界」，意思大致爲根本於空性而顯現爲諸法之因緣生滅而平等一貫的領域。¹⁸就此而論，藉由一法界之概念，可揭露出生命世界如下的三大涵義：其一，生命世界是平等一貫的；其二，生命世界既是根本空性的，又是因緣生滅的；其三，生命世界在因緣生滅上，既是關聯的，又是貫通的。

¹⁷ 「一切眾生，從無始世來，周旋六道，往來三界；於四生中，輪迴生死，受苦無窮。」(T. 668, vol. 16, p. 466a.)。

¹⁸ 一法界之「一」，最好不要理解爲具有實體意味的「唯一」或「絕對」，以免抵觸因緣生滅而根本空性之涵義。此外，一法界之「法界」，並非在「十八界」脈絡中的「法界」，亦即，並非意根之對象而爲知覺活動用以組合的十八個基礎項目當中的一個項目，而是泛指一切法就其因緣生滅之流程的領域（流域）。當然，如此全面的流域，亦可成爲諸佛如來悲智雙運之對象或領域。參閱：Henry Shiu, *The Nonduality of Nonconceptual Wisdom and Conceptual Cognition: A Study of the Tathāgatagarbha Teaching in the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-parivarta*, Ph.D. Dissertation, Toronto: University of Toronto, 2006, pp. 90-91.

3、生命世界既不從任何所謂外在的所在，也不從任何號稱的神性位格(alleged divine person)而來。實相上，生命世界是根本於空性，而從一系列的因緣之生滅而來。做為生命世界之根本的空性，呼應於生命世界各式各樣、層出不窮的集合體（身體），該空性又可稱為「法身」(*dharma-kāya*)或「第○序的身體」；至於在生命世界持續地造就眾生的一系列的因緣，則凸顯為「煩惱」，亦即情意的擾動或污濁。換言之，生命世界也可說是根本於法身而從一系列的煩惱之生滅而來。¹⁹

就此而論，任何的「所在」，反倒只是位於因緣生滅之流衍生開來的層次短暫寄託的項目之一，基本上，並不足以充當生命世界之所從來的源頭；同樣地，任何號稱的神性位格，要不是表現為生命世界當中的一類眾生，就是和生命世界當中的其它類的眾生成為共構的關聯，基本上，也不足以充當生命世界之所從來的源頭。

4、生命世界並不奔往任何所謂外在的所在，也不至於突然變成一無所有。展望未來，實相上，生命世界照樣根本於空性，一方面，承繼一系列的因緣累積而成的生命活動的資訊流；另一方面，又可開啓無窮盡的因緣變化之流。用以說明像這樣的情形，「如來藏」(*tathāgata-garbha*/Tathāgata within; containing Tathāgata)此一概念，即應運而生，意思大致為一切眾生都包含著如來，或一切眾生其如來都包含在內。²⁰所謂的「如來」，由於空性、無所

¹⁹ 「即此法身，過於恆沙、無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間波浪漂流，往來生死，名為眾生。」(T. 668, vol. 16, p. 467b.) 此外，參閱：蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理〉，頁 132-137、144。

²⁰ 參閱：Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatarāggarbhasūtra--The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002,

從來、無所至去，相當於無爲法性 (*asamṣkṛta-dharmatā/ un compounded (unconditioned) reality*) 層次的無盡生命。至於所謂的「包含在內」，一方面，凸顯過去無窮盡的生命活動的資訊流，以及未來無窮盡的因緣變化之流；另一方面，卻又包含在或覆蓋在如此無窮盡的流程之內或之下。簡言之，「如來藏」此一複合詞大致在表示：空性而不來亦不去的無盡生命，包含在生命歷程上同樣無窮盡的生命活動的資訊流與因緣變化之流。因此，展望未來，首先應該著重在拉出主軸；而「主軸」即在於雙層次之如來藏，既是無爲法性層次的無盡生命，又顯現爲生命歷程上的有爲諸法 (*saṃskṛtā dharmāḥ/ compounded (conditioned) factors*)，此之謂「如來藏未來際平等、恆·及有法」。²¹

就此而論，生命世界並不奔往任何所謂外在的所在，而是根本於無盡生命，且奔波在無窮盡的生命歷程；同樣地，生命世界也不至於突然變成一無所有，其理由在於生命世界之根本，並非絕然地無或斷滅，而是空性。基於空性與緣起在關聯要項的暢通切換，只要因緣齊備，即可源源不斷地顯現在未來的生命歷程。²²

5、生命世界並不會隨著或多或少的眾生的生死，而突然變成所謂人天永隔的二分的局面，也不至於突然變成所謂地獄和天國

pp. 39-50；脇屋智道，〈不增不減經の如來藏思想〉，《龍谷大学大学院文学研究科紀要》第 27 號（2005 年 12 月），頁 205-208。

²¹ *aparānta-koṭi-samas tathāgata-garbho dhruva-dharmatā-saṃvidyamānatā*. [白話翻譯] 如來藏，其實存之爲法性 (*dharmatā-saṃvidyamānatā/ whose existence as the dharmatā*)，是恆久的 (*dhruva*)，而且一直到未來的邊界或邊際 (*aparānta-koṭi*)，都是平等的 (*sama*)。參閱：Henry Shiu, *The Nonduality of Nonconceptual Wisdom and Conceptual Cognition*, pp. 147, 157-158, 279；高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》（東京：春秋社，1974 年），頁 74、90-92。

²² 「當知如來藏未來際平等、恆·及有法者——即是一切諸法根本，備一切法，具一切法；於世法中，不離、不脫真實一切法；住持一切法，攝一切法。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.)。

絕然分道揚鑣的二元的情境。生命世界一直在上演眾生的生死之戲碼；有關生命世界在基礎上、根源上、或趨向上到底是一個、二個、或多個固定不變的區塊，當然有必要先將眾生的生死全盤納入觀察和考量，並且形成一貫的理解與見解。由於眾生的生死乃根本於空性，不具有任何的實體性(substantiality)，因此生命世界並不存在著本身固定不變的任何一個區塊，亦即，並不是「一元的」(monistic)。再者，正好就在眾生的生死的流程，整個貫通而稱為「法界」，完全根本於空性而稱為「法身」，以及全線皆以「如來藏」為主軸而穿透任何的生死或所在，因此生命世界既不是「二元的」(dualistic)，也不是「多元的」(pluralistic)。²³簡言之，實相上，生命世界完全不具有實體性或分別性(distinctness)，既非一元的，亦非二元的或多元的，而是根本於空性，顯現為眾多關聯要項的因緣生滅的流程和網絡，而且如此的流程和網絡，是不設限地且徹底地打通的。

至於談到或多或少的眾生的「生死」，或者想到或多或少的修行者的「涅槃」(*nirvāṇa*/ 熄滅)，就以為生命世界跟著有所「增加」(*pūrṇa*/ 盈滿)，或有所「減少」(*ūna*/ 缺減)，進而以增加和減少這一組所謂相對的概念，對生命世界做出片面的、彼此分別的、互為邊界的論斷；其結果，至少有三點，很值得檢討與改進。其一，使用增加和減少這一組所謂相對的概念所形成的論斷或見解，將生命世界之實相，粗糙地施加概念式的分割、固定、阻隔、或閉鎖；其二，對生命世界的認知，並未全盤地解開、觀察、或考量眾生的生死或修行者的涅槃，反而受到個別的、局部的生死或涅槃的情形的影響，以至於對生命世界的論斷或見解，跟著左

²³ 有關實體性、一元說、二元說、多元說，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 134-141。

搖右晃、忽增忽減；其三，既理解不進生命世界之實相，也認識不清分別認知的作祟，只是因襲所謂相對的概念，做成表面的區分、片面的論斷，進而各自執著在自以為是的見解，反倒徒然滋生概念上的泡沫，以及陷落在對立見解的網羅。²⁴

6、生命世界並非以能居住和所居住之間的二分為其形態而居住在任何所謂外在的所在。生命世界之實相，稱為「一法界」，顯現為因緣生滅的生命歷程與生命網絡，是全然貫通的，並不具有能所之間的分別性。任何所謂被居住的所在，幾乎都是以個體、主體、或能方（例如能居住這一方）之觀念為本位立場，再配合分別認知和所謂相對的概念，投射出相對的個體（例如和第一人稱相對的第二人稱或第三人稱）、客體、或所方（例如所居住那一方）之觀念為客位立場，從而形成的見解，也僅止於成立在如此形成的見解流程，並非成立在實相上。如果改以整個生命世界為著眼，實相上，任何所謂被居住的所在，都是因緣生滅的顯現，也都可拆解而打通在稱為「一法界」的生命歷程與生命網絡之系統，根本談不上如此的系統本身具有能所之間各自盤據在彼此相對的區塊。如果一定要問「生命世界到底居住在什麼樣的情形」，而且順著提問的格式，卻又不免帶有語病的口吻，則勉強可回答：「生命世界即一法界；一法界並不具有能居住、所居住之分別性；因此，生命世界既是居住在一法界，亦非居住在一法界。」²⁵

²⁴ 經證一，「一切愚癡凡夫不如實知一法界故，不如實見一法界故，起邪見心，謂：眾生界增，眾生界減。」(T. 668, vol. 16, p. 466b.)。經證二，「愚癡凡夫無聞慧故，聞如來涅槃，起斷見、滅見；以起斷想及滅想故，謂眾生界減，成大邪見、極重惡業。」(T. 668, vol. 16, p. 466b.)。

²⁵ 「我依此不生、不滅、常、恆、清涼、不變〔之〕歸依，不可思議、清淨〔之〕法界，說名眾生。所以者何？言眾生者，即是不生、不滅、常、恆、清涼、不變〔之〕歸依，不可思議、清淨〔之〕法界等〔之〕異名。以是義故，我依彼法，說名眾生。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.)。

四、生死輪迴對住地觀念的衝擊

面對世界觀之論題，《不增不減經》以一切眾生、生死輪迴、眾生界、一法界、法身、如來藏為關鍵概念(key concepts)，以甚深義((*ati*)*gambhīrārtha*/ very profound meaning)或第一義諦(*paramārtha-satya*/ the truth of the utmost meaning/ 勝義諦)為著眼，亦即，著眼於極其深刻的意義，或打開極致的意義所顯示的正確之論理，從而帶出以空性、不二中道、生命實踐為主軸觀念(axial ideas)的義理。²⁶其義理的初階，可整理出二個要點。首先，由於將空性列為主軸觀念，一方面，整篇經文的關鍵概念，都出之以因緣變化的手法，表現高度的動態和轉化之意涵；另一方面，極力強調，眾生如果「遠離如實空見」，²⁷則傾向於認定在、執著在一些特定的概念，進而形成各式各樣偏差的見解。其次，由於將不二中道列為主軸觀念，不僅倡言不增不減、不生不滅、無始無終、非有非無、不落二邊，²⁸而且在後設層次上，舉凡關鍵概念

²⁶ 「第一義諦」：打開極致的意義所顯示的正確之論理，而非僅局限在短暫、褊狹、表面、相對、或約定俗成的格局或情境。為了確實且正確地打開極致的意義，即有必要進行生命實踐。至於極致的意義，借用語詞，則可表示為空性和不二中道，這是由於空性之觀念至少將認定在個體或事物所形成的遮蔽或局限解開，而不二中道之觀念至少將分別在所謂相對的概念所形成的對立或邊界解開。隨著逐一解開不明就裡而添加在各自或相對的種種遮蔽、局限、對立、或邊界，即可理解或領悟出越來越高超或開闊的意義。

²⁷ T. 668, vol. 16, p. 466b.意思為離開了如同實相(*yathā-bhūta*/ reality as-it-is; according to reality)之空性觀看(*śūnyatā-darśana*/ insight into emptiness/ 空性見解)。

²⁸ 經證一，「舍利弗！此法身者，是不生、不滅法；非過去際，非未來際，離二邊故。舍利弗！非過去際者，離生時故；非未來際者，離滅時故。」(T. 668, vol. 16, p. 467a.)。經證二，「舍利弗！汝今應學此法：化彼眾生，令離二見，住正道中。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.)。

和主軸觀念，都以平等的方式，全然且不設限地貫通，不建立系統內外任何的分別性或邊界性(borderness)。²⁹

《不增不減經》以一切眾生為基本關切的對象，將生死輪迴、受苦受難，引以為關切的焦點，由此帶出的世界觀，切換在一系列的關鍵概念，以及游動在環環相扣的主軸觀念。像這樣的世界觀，其整體的意象或視野，最優先的事項，在於辨明一切眾生的生死輪迴——其根本，稱為空性、法身；其運作，以因緣生滅為機制；其緣由之癥結，在於煩惱和錯謬的見解；其打通成平等一貫的領域，稱為一法界；其奔流之主軸，稱為如來藏；其歷程或網絡，不僅不具有任何的實體性、分別性、或邊界性，而且是全方位無限的。因此，生死輪迴，甚至都可予以轉化；其樞紐，則繫於生命實踐。經由腳踏實地的修學，一方面，將促成生死輪迴的各式各樣的緣由，予以認清和排除；另一方面，將自在無礙地行走在極其長遠、深奧、廣大的生命世界所必要的相當高超的胸襟、涵養、器識、能力、技巧，都一一開發出來。³⁰

既然以生死輪迴為關切的焦點，進而帶出如上的世界觀，對「住地」(*vāsa-bhūmi*; *vihāra-bhūmi*/abiding-places; residing places)的看法和做法，勢必造成莫大的衝擊。首當其衝的，在於通常所

²⁹ 例如，「甚深義者，即是第一義諦；第一義諦者，即是眾生界；眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。」(T. 668, vol. 16, p. 467a.)。梵文片斷，參閱：小川一乘(校註)，《央掘魔羅經·勝鬘經·如來藏經·不增不減經》(東京：大藏出版，2001年)，頁245-246。

³⁰ 「舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。復次，舍利弗！即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得淨，得清淨，住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願之地，於一切境界中，究竟通達，更無勝者，離一切障，離一切礙，於一切法中，得自在力，名為如來，應，正遍知。」(T. 668, vol. 16, p. 467b.) 梵文片斷，參閱：小川一乘(校註)，《央掘魔羅經·勝鬘經·如來藏經·不增不減經》，頁247。

謂的住地，不僅不被賦予任何第一序的重要性，頂多僅列為第二序的事項，而且以住地一再地遷移為思考的特色，了無單一住地、固定住地、或永久住地之觀念。這一個部分的衝擊，將留待下一節才討論。至於這一節，則討論由關切生死輪迴所帶出的世界觀，對所謂的住地，造成至少如下三個頗具特色的看法：其一，將平庸的眾生習以為常的卻又幾乎渾然無覺的煩惱或錯謬的見解，標示為住地；其二，將一法界或如來藏，標示為住地；其三，將生命實踐，標示為住地。

（一）標示煩惱或錯謬的見解為住地

所謂的「住地」，不見得僅限於通常所認為的空間式的或物質的所在、土地、或地方。顛覆掉通常的住地觀念，辦法之一，即在於指出，至少基於如下的三點理由，煩惱或錯謬的見解，甚至更有資格被稱為住地。其一，平庸的眾生長期居住、依靠、抓取、執著、纏裹在煩惱或錯謬的見解。其二，在生死輪迴的流程，隨著居住在什麼樣的煩惱或錯謬的見解，將深刻地影響到未來會有哪些現實的住地可供投靠。其三，非物質的住地，諸如煩惱或錯謬的見解，甚至比通常的住地或險惡地帶，來得更加危險，或造成更大的危害。³¹

³¹ 經證一，「即此法身，過於恆沙、無邊煩惱所纏，從無始世來，隨順世間波浪漂流，往來生死，名為眾生。」（T. 668, vol. 16, p. 467b.）。經證二，「舍利弗！大險難者——所謂：取眾生界增，堅著妄執；取眾生界減，堅著妄執。舍利弗！此諸眾生，堅著妄執，是故長夜妄行邪道；以是因緣，於未來世，墮諸惡趣。」（T. 668, vol. 16, p. 466b.）。此外，《大寶積經·勝鬘夫人會第四十八》（唐·菩提流支（Bodhiruci）譯，T. 310, vol. 11, p. 675b-c）指出，相較於遍起煩惱（*paryuthāna-kleśa*/ rising afflictions/ 活躍的情意擾動），更值得注意也更具影響作用的，還有五類的住地煩惱（*vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions; afflictions as abiding-places/ 根深蒂固的情意擾動）：其一，見一處住地煩惱（*eka-sthāna-dṛṣṭi-vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions as

(二) 標示一法界或如來藏為住地

將一法界或如來藏，標示為住地。如此一來，構成世界觀的關鍵概念，不僅和日常生活的住地概念相結合，不至於淪為孤芳自賞的世界觀，而且使得日常生活的住地概念，使用在極盡可能動態、廣大、長遠的生命世界，翻轉出更豐富的意涵。

首先，「一法界」不僅可被稱為住地，簡直就是住地之住地。理由在於，任何區分出來的住地、疆域、或所在，一旦拆解成因緣變化的流程或網絡，通通「依止一界，同一界，合一界」，也就是都依靠一法界才衍生出來的區分，都共同在一法界，以及相互結合在一法界。平庸的眾生，卻傾向於一味地認定在區分出來的褊狹的疆域，牽掛在彈丸之地，反而無視於一法界。受制於褊狹的住地觀念，隨著或多或少的眾生的生死，竟然誤以為眾生界增多了或減少了，亦即，產生增見或減見。然而，只要打開視野，著眼於一法界，不論任何的所在，也不論多少眾生的生死輪迴，

imposed views fixed on a single basis/ 做為固著在一處的見解之根深蒂固的情意擾動)；其二，欲愛住地煩惱 (*kāma-tṛṣṇā-vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions as craving for sensual pleasures/ 做為貪愛欲望之根深蒂固的情意擾動)；其三，色愛住地煩惱 (*rūpa-tṛṣṇā-vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions as craving for form (or matter)/ 做為貪愛形色之根深蒂固的情意擾動)；其四，有愛住地煩惱 (*bhava-tṛṣṇā-vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions as craving for continued existence/ 做為貪愛存在之根深蒂固的情意擾動)；其五，無明住地煩惱 (*avidyā-vāsa-bhūmi-kleśa*/ entrenched afflictions as ignorance/ 做為無明之根深蒂固的情意擾動)。參閱：《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，劉宋·求那跋陀羅 (Guṇabhadra) 譯，T. 353, vol. 12, p. 220a；釋吉藏，《勝鬘寶窟》，T. 1744, vol. 37, pp. 50b-53a；Alex Wayman, Hideko Wayman (eds.), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, New York: Columbia University Press, 1974, pp. 84-86；Charles Muller, "Wōnhyo's Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrances," *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, edited by Imre Hamar, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007, pp. 281-295；久保田力，〈『勝鬘經』における大力菩薩の成立〉，《印度學佛教學研究》第 48 卷第 1 號 (1999 年 12 月)，頁 269-274。

既然都共同發生在一法界，因此毫無必要滋生出增見或減見等就實相而論相當錯謬的見解。³²

其次，「如來藏」之所以也不妨被稱為住地，由於如來藏做為一個複合詞，一方面，既是無為法性層次的無盡生命，另一方面，又顯現為生命歷程上的有為諸法。任何的眾生，就其生死輪迴，不論回溯到多麼遙遠的過去，或者展望到多麼遙遠的未來，通通根本於、依靠在、以及運行在此一無窮盡的生命歷程之主軸。展望無窮的未來，稱為「如來藏」的，意味著一切有為諸法之得以顯現在世界的根本，亦即，意味著這是讓一切有為諸法得以層出不窮地顯現在世界的無限根本。由於全然地以既無為且有為的如來藏為根本，顯現在世界的任何的有為諸法，才不至於脫離或隔絕於諸法實相。總之，如來藏既全盤支撐一切法，又完全涵攝一切法。³³就此而論，通常所謂的「住地」所能表現的諸如支撐、涵攝之功能，如來藏不僅不缺席，甚至在深度和長遠度方面，有過之且無不及，因此被稱為「住地」，確實有其道理。

「如來藏」以無窮盡的生命歷程之主軸，而成為一切眾生在生命世界可長可久的住地或歸依；至於「一法界」，則以生命歷程就其因緣變化不僅四通八達而且了無邊界的網絡，而成為一切眾生在生命世界可廣可大的住地或歸依。這樣子理解，並不是刻意要去製造出「眾生」與「如來藏」或「一法界」之間基於「住地」概念而成為固定的「能住」與「所住」相對或二分的關係。

³² 「一切見者，所謂若內·若外、若麤·若細、若中種種諸見，所謂增見、減見。舍利弗！此二種見，依止一界，同一界，合一界。一切愚癡凡夫，不如實知彼一界故，不如實見彼一界故，起於極惡·大邪見心，謂眾生界增，謂眾生界減。」（T. 668, vol. 16, pp. 466c-467a.）。

就此而論，《不增不減經》可以說將其主軸觀念的不二中道，發揮到淋漓盡致的地步：所謂的「眾生」，正好就在無窮盡的生命歷程之主軸的涵義下，以及正好就在無邊界的因緣變化之網絡的涵義下，才被叫做「眾生」。³⁴ 換言之，所謂的能住之眾生，由於以如來藏或一法界為所謂的所住從而顯發的實相上的不二中道義，其之所以為所謂的能住之眾生，才得以深刻地與較完整地理解。既然由於所謂的所住之實相義，才得以較完整地成就所謂的能住一詞的意義，「能住」即是「所住」。由於能住即是所住，實相上，一切眾生即是如來藏、一法界、住地、歸依。³⁵

(三) 標示生命實踐為住地

眾生並非僅能在義理上以如來藏或一法界為住地，現實上，亦非僅能以煩惱或錯謬的見解為住地。進入生命世界，表現生命

³³ 「當知如來藏未來際平等、恆、及有法者——即是一切諸法根本，備一切法，具一切法；於世法中，不離、不脫真實一切法；住持一切法，攝一切法。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.)。

³⁴ 緊接著上一個注解的引文，《不增不減經》立即做出結論：「我依此不生、不滅、常、恆、清涼、不變〔之〕歸依，不可思議、清淨〔之〕法界，說名眾生。所以者何？言眾生者，即是不生、不滅、常、恆、清涼、不變〔之〕歸依，不可思議、清淨〔之〕法界等〔之〕異名。以是義故，我依彼法，說名眾生。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.)〔白話翻譯〕我根據此一不生的(*an-utpāda/* not-arising)、不滅的(*a-nirodha/* not-ceasing)、常住的(*nitya/* eternal)、恆久的(*dhruva/* permanent)、清涼的(*śiva/* quiescent)、不變壞的(*śāsvata/* steadfast)歸依(*śaraṇa/* refuge)之涵義，也就是根據不可思議的、清淨的法界(*dharmadhātu*)之涵義，在講說眾生此一概念。為什麼呢？所謂的眾生，也可以說成不生的、不滅的、常住的、恆久的、清涼的、不變壞的歸依，也可以說成不可思議的、清淨的法界。由於這一番義理，我根據那樣的涵義的(歸依、法界之)概念，在講說眾生此一概念。附帶一提，「歸依」比「住地」在涵義上更加強烈；從前後文的脈絡來看，「歸依」指的是如來藏，也可延伸而意指一法界。

³⁵ 「一切眾生即是如來藏」，此一說法，相關的討論，可參閱：Henry Shiu, *The Nonduality of Nonconceptual Wisdom and Conceptual Cognition*, Ph.D. Dissertation, Toronto: University of Toronto, 2006, pp. 142-152; Michael Zimmermann, *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra*, 2002, pp. 39-46.

歷程，還可以透過佛法的教學，以切實觀照生命體的構成與生命歷程的機制為焦點，以開發和強化在生命世界的超脫力或通達力為要務。如此的實修功夫，實踐在、改變在生命歷程和生命世界，即可稱為「生命實踐」。

根本於法身，顯現為無窮盡的生命歷程，如果經營的項目為煩惱或錯謬的見解，經歷的情形為隨波逐流於生死輪迴，那樣的生命形態，就被叫做「眾生」。然而，同樣根本於法身，顯現為無窮盡的生命歷程，如果藉以從事生命實踐，即可在一方面，學習去認清和排除煩惱和錯謬的見解，另一方面，不僅以如來藏之長久的生命歷程，或一法界之廣大的生命世界為依靠，而且心無旁騖地安住在生命實踐道路的持續不斷的進展。如此的生命實踐，即可將「生命形態」，轉變成「專業修行的身分」；若加以區分，則包括稱為「菩薩」，或者甚至稱為「如來」的類別。例如，在轉變成「如來」的修行道路上，完成了相當於里程碑的壯舉：「住於彼岸清淨法中(*parama-parisuddha-dharmatāyāṃsthitaḥ*/安住在最高超的全面清淨之法性中)，到一切眾生所願之地(*sarva-sattvālokanīyāṃ bhūmim ārūḍhaḥ*/攀登到一切眾生所注重的境地)，於一切境界中·究竟通達·更無勝者(*sarvasyāṃ jñeya-bhūmāv a-dvītyaṃ pauruṣaṃ sthāma-prāpto*/於所應了知的一切境地中，獲得無人能及的威勢)」。³⁶簡單地說，外表上，標示著「生命實踐」為「住地」，持續不斷地沿著修行的道路，往

³⁶ 「舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱，棄捨一切諸有欲求，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。復次，舍利弗！即此法身，離一切世間煩惱使纏，過一切苦，離一切煩惱垢，得淨，得清淨，住於彼岸清淨法中，到一切眾生所願之地，於一切境界中·究竟通達·更無勝者，離一切障·離一切礙，於一切法中·得自在力，名為如來·應·正遍知。」(T. 668, vol. 16, p. 467b.) 相關的語詞上的解釋和義理上的鋪陳，可參閱：蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理〉，頁 143-149。

前推進和往上提昇；至於其內涵，則安住諸法實相，生命世界再怎麼高超的境地都有能力去到達，以及生命世界再怎麼深奧的境地都有能力去了悟。³⁷

總之，煩惱、錯謬的見解、一法界、如來藏、甚至生命實踐，都可設想為廣義的住地。像這樣的世界觀，拓展住地觀念的多重視野，扭轉褊狹的住地觀念，進而導向以「生命實踐」為進入生命世界在住地觀念的要旨。

五、以住地遷移思考眾生與世間住地的關係

一旦以生死輪迴為關切的焦點，如果還將「住地」僅認定在一輩子的入胎、住胎、出生、居住、棲息、遷徙、工作、旅遊、死亡、或埋葬等個別的所在，或者硬要將「住地」與房舍、社群、族群、黨派、國家、或地球等切割出來的項目綁在一起，恐怕不僅徒勞無功，反而容易滋生數不清的惆悵、偏執、或紛爭。

《不增不減經》教導的世界觀，「世界」並非只是一個個別的所在。準備思考眾生與世間住地的關係，不見得一開始就只能被鎖定在任何特定的住地，而是還可開闢出更為優先的一道步驟，標示出「所在」當中的「所在」(to locate the place of places)，

³⁷ 附帶一提，《說無垢稱經》第一品，由「諸有情土是為菩薩嚴淨佛土」(*satva-kṣetraṃ kula-putra bodhi-satvasya buddha-kṣetram*)所展開的「菩薩的佛土」(*bodhi-satvasya buddha-kṣetram*)之說法，一方面，可著眼於「生命實踐為住地」予以詮釋；另一方面，亦可用以強化本文這兒的詮釋理念。參閱：大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究（校訂），《梵文維摩經：ボタラ宮所藏寫本に基づく校訂》（東京：大正大學出版會，2006年），頁9-14；姚秦·鳩摩羅什（Kumārajīva）譯，《維摩詰所說經》，T. 475, vol. 14, p. 538a-c；唐·玄奘譯，《說無垢稱經》，T. 476, vol. 14, pp. 559a-560a；Étienne Lamotte (tr.), *The Teaching of Vimalakīrti*, translated from French by Sara Boin, London: The Pali Text Society, 1976, pp. 15-25.

³⁸也就是以一重又一重的所在為視野，標示出所要談論的所在之位置。就此而論，根據本文先前的鋪陳，由根本而浮面，可整理成標示上的四個切換層次。其一，根本於法身，顯現為無窮盡的生命歷程。其二，在無窮盡的生命歷程，如果產生層出不窮的煩惱或錯謬的見解，以此為主要的關聯條件，將會促成或推動相續不斷的生死輪迴。其三，隨著在生死輪迴產生、累積、而殘餘的生命活動的資訊流，以及時時刻刻還在產生的煩惱或錯謬的見解，由於這些關聯條件在內容的差異，即影響到眾生將會投靠到或開創出什麼樣的所在，這不僅眾生相互之間不同，而且生生世世也不盡相同。其四，隨著在哪一輩子投靠到或開創出什麼樣的所在，就那樣的「所在」(place)，若改用「居住」或「安住」(abiding; residing)的說法，才形成「住地」(abiding-place)之概念或認定。

透過如上的四個切換層次，除了可用以標示「所在」或「住地」之位置，還可用以思考眾生與「世間住地」的關係。眾生奔波在生死輪迴的流程，而「生死輪迴」猶如交通要道；相對地，任何被設定或認定的「住地」，則猶如交通要道上的機場、港口、車站、或休息站。奔走於交通要道，從這一站到另一站，相當於從這一個住地到另一個住地，關聯地，即可形成「住地遷移」之觀念。

如果將住地暫且聚焦在世間住地，並且著眼於生死輪迴而住地遷移，以此思考眾生與世間住地的關係，則如下亦可用以構成世界觀的三個看法，特別值得重視：

³⁸ 語詞借自：Carl Vaught, *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Waco: Baylor University Press, 2004; B. Keith Putt, "Review of *Metaphor, Analogy, and the Place of Place*," *Religious Studies Review* 32/2 (April 2006): 105.

第一，以廣大的視野，看待眾生和世間住地。時間上，「從無始世來」，縱貫時間此一向度，並非僅限於目前的時光或任何一輩子。空間上，「周旋六道，往來三界」，橫跨空間此一向度，其格局至少為六道〔地獄道、餓鬼道、畜生道、人道、阿修羅道、天道〕，或三界〔欲界、色界、無色界〕，並非僅限於人道〔人世間〕或欲界。至於眾生之品類，則「一切眾生」、「於四生中」，涵括所有的眾生；只要以四生〔胎生、卵生、濕生、化生〕當中的任一方式進入生命世界，都納入考量，並非僅限於胎生，或胎生當中的人類。³⁹

第二，以動態的眼光，看待眾生與世間住地的關係。舉凡涉及的眾生和世間住地，不論格局之大小，或項目之多少，表現出來的，都是無常而因緣變化的。連帶地，如果以靜態的眼光，以為世間（包括色界、無色界、或天道）存在著固定不變的住地，某一個生命體恰好對應到或分配在某一個世間住地，某一個生命體基於某一個世間住地而得到在世間固定的位置，拿某一個世間住地在本性上或本質上去等同或認定某一個生命體，或者以為某一個生命體永久地擁有某一個世間住地，類似的這些想法或見解，恐怕在事實上都是站不住腳的，以及在實相上，幾近於錯謬的見解。

第三，以眾生之生死輪迴為主軸，思考眾生與世間住地的關係。雖然眾生和世間住地都是無常的，卻不因此即意味著這一切都是零散、隨機、或偶發的。眾生和世間住地之所以是無常的，由於一貫地因緣生、因緣滅；將因緣生、因緣滅打開出來，即成為因緣生滅的軸線與因緣生滅的網絡。假如不清楚因緣生滅的主

³⁹ 「一切眾生，從無始世來，周旋六道，往來三界；於四生中，輪迴生死，受苦無窮。」(T. 668, vol. 16, p. 466a.)。

軸，就要去斷定眾生有哪一個最開始的來處，以及有哪一個最末端的去處，恐怕只是流於既浮面且封閉的想像。就因緣生滅的軸線而論，相較於世間住地，眾生之生死輪迴之所以應該當成「主軸」，至少基於如下的三個理由：其一，形式上，所有的眾生「周旋六道，往來三界」，在生死輪迴的流程，以六道或三界，一再地尋求波段式的去向或去處。其二，在生死輪迴的流程，眾生的所作所為，尤其在心意上的表現與累積之勢力，強烈且深刻地影響眾生會走向這一輩子的什麼去處，而不是由任何的世間住地片面地決定眾生的去向。例如，由於煩惱或錯謬的見解發揮作用或長期發酵，「以是因緣，於現在世，墮諸惡趣」。⁴⁰其三，展望未來世，眾生在心意上的表現與累積之勢力，仍然發揮主要的影響作用；至於會走向什麼樣的去處，則為此一影響所及的波段結果。例如，持續胡作非為，或固執錯謬的見解，以至於這一輩子進入人道的世間住地恐怕無以為繼，而受到這些關聯條件的驅使，於未來世，極有可能走向相當險惡或苦難的所在。⁴¹

透過如上的三個看法，以廣大的視野和動態的眼光，將眾生之生死輪迴設立為「主軸」，而世間住地充其量只是此一主軸的「衍生事項」與「短暫依託」。這樣子所理解的眾生與世間住地的關係，將可助成如下的二個重大的效果：

第一，有關眾生與世間住地的關係，不僅擺脫褊狹或僵固的見解，而且以眾生之生死輪迴為「主軸」，徹底排除任何以世間住地為「主位」去等同、認定、歧視、或宰制眾生的想法或做法。

⁴⁰ 「此大邪見諸眾生等，以是見故，生盲無目，是故長夜妄行邪道；以是因緣，於現在世，墮諸惡趣。」（T. 668, vol. 16, p. 466b.）。

⁴¹ 「此諸眾生，堅著妄執，是故長夜妄行邪道；以是因緣，於未來世，墮諸惡趣。」（T. 668, vol. 16, p. 466b.）。

第二，以眾生之生死輪迴為主軸，是相對於世間住地而「設立的概念」，並非要把眾生完全建立在萬劫不復的生死輪迴裡面，亦非以生死輪迴為眾生的實體性所在。事實上，如同之前鋪陳的，《不增不減經》將眾生之生死輪迴的機制一一解開，而解釋為眾生界、一法界、如來藏等概念，既根本於法身，且導向於生命實踐。經由生命實踐，更加認清生死輪迴的困苦，更加不會染著在任何的世間住地，並且面對世間住地和生死輪迴，一貫地培養出越來越灑脫、超脫、通達、和自在的能力。⁴²

六、由出現不同的世界觀引發如何看待諸多世界觀之課題

以《不增不減經》為主要的依據，本文由一法界的世界觀，從生死輪迴的角度，展開住地之考察，進而討論眾生與世間住地的關係。既然以世界觀為視野和論述系統，放眼被提倡的世界觀，形形色色、各放異彩，而且《不增不減經》還特地論及其它的別異見解，就此而論，即應正視至少二個不容迴避的論題：其一，提倡一法界的世界觀，和世間出現了形形色色的世界觀之事實，這之間是否存在著困境或矛盾？其二，標榜著一法界的世界觀，到底該怎麼看待其它的別異見解，才不至於抵消或抵觸所標榜的一法界的世界觀，也才走得較為可行或較為妥當的因應之道？這一節，即準備以二個小節，逐次研討這二個論題。

⁴² 「舍利弗！即此法身，厭離世間生死苦惱 (*saṃsāra-srota-duḥkha-nirviṇṇa*) 厭離世間輪迴的奔流之困苦)，棄捨一切諸有欲求 (*viraktā sarva-kāma-viṣayebhya*) 棄捨在一切的欲貪領域之染著)，行十波羅蜜，攝八萬四千法門，修菩提行，名為菩薩。」(T. 668, vol. 16, p. 467b.) 相關的語詞上的解釋和義理上的論述，可參閱：蔡耀明，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理〉，頁 143-149。

（一）從因緣而共生的角度看待多樣的世界觀

《不增不減經》提倡一法界的世界觀，根據的理念，主要為諸法空性、不二中道，尤其將不增不減列為首要的正知正見。相較之下，若以為生死輪迴當中的眾生界是有所增加的，或有所減少的，從而形成增見或減見，即被列為首要的錯謬見解，那是由於從增見或減見，還會衍生出斷見、滅見、涅槃始生見、無因無緣忽然而有見等盤根錯節猶如羅網的見解。⁴³攤開如此的局面，若加以反思，可立即逼問出至少如下的一個論題：所提倡的一法界的世界觀，做為只是一套世界觀，和眾多別異的見解包裝而成的為數不少的世界觀，整個來看，到底存在著一套還是多套世界觀，以及到底是同一的還是別異的世界觀？

就上述論題表面看起來可能的不相容、困境、或矛盾，如果由「實相」、「約定俗成」、「真理」這三個關鍵論點入手，一方面，或可不至於陷入學理上的左支右絀；另一方面，則可透顯在思考方針的細膩或創意。這三個關鍵的論點，其一，實相上，《不增不減經》倡議的，既非「世界觀的多元說」(pluralism in worldview)，亦非「世界觀的一元說」(monism in worldview)，而是一切世界觀之空性與不二；其二，約定俗成上，不論一法界的世界觀，或者眾多別異的世界觀，都是以因緣而共生的姿態才出現的，因此可從因緣而共生的角度，看待多樣的世界觀，進而形

⁴³ 「斷見」，認定事情隨著諸如死亡就斷絕得一乾二淨 (absolute annihilation)。

「滅見」，認定事情隨著諸如涅槃 (*nirvāṇa*) 就完全滅亡 (complete extinction)。

「涅槃始生見」，認定涅槃有其產生之起始 (a beginning of its arising)。「無因無緣忽然而有見」，認定事情不必任何關聯條件的推動 (without any causes or conditions) 忽然之間就存在了。參閱：T. 668, vol. 16, p. 466c。

成某種的「包容說」(inclusivism)；其三，真理上，拿高超的標準展開評估，標準上，能夠如實體認且表達生命世界之因緣而共生、空性、不二的世界觀，其論斷才是正確的，而其世界觀也才解得開生命世界論述上的真理向度。

1、第一個關鍵的論點，著眼於「實相」，探究世界觀之存在性(beingness)。

所要檢視的，所謂「世界觀的多元說」，認為世間在底層存在著眾多的、同樣份量的、且不可相互化約的世界觀。相對地，所謂「世界觀的一元說」，認為世間在底層正好僅存在著一套世界觀，至於其它任何的世界觀，要不是不具有實體性，就是虛構的。

然而，根據《不增不減經》，如下三點，尤其值得發人深省。首先，基於平等一貫的空觀與不二中觀，不論所謂的生命體或眾生界，或者所謂的見解或世界觀，實相上，皆不具有本身固定不變的存在性，亦不具有彼此的分別性。假如認為任何的見解本身或世界觀本身是存在於世間的，從而採取「存在上的多元說」，或「存在上的一元說」，那將嚴重背離實相上的空性。其次，雖然提倡一法界的世界觀，一法界之「一」，如前所述，並不是通常以為的可被數目化、個體化、或固定化的一個什麼東西，而是出之以平等一貫或一味的意思。之所以平等一貫或一味，根據的道理，在於通常以為有所增加或有所減少的眾生界，實相上，貫徹地一直就是不增亦不減。第三，雖然提倡一法界的世界觀，並不因此將一法界或世界觀建立成一個固定存在於世間的事物，而是主要有賴於如實地觀察、認知一切眾生的生命歷程的來龍去脈，通達地了悟所謂眾生界之不增亦不減的道理，從而提出的論

述上的構造(discursive construct)。⁴⁴透過如上三點的解明，《不增不減經》提倡的一法界的世界觀，縱使拿來和再多的世界觀全部擺在一起(collocation; co-location)，不僅不至於因此片面地墜落在「多元說」的一邊，更不會往「一元說」的另一邊傾斜。

2、第二個關鍵的論點，著眼於「約定俗成」，探究世界觀產生的機制(mechanism of production)。

正如同幾百年前，地球上甚至沒聽過手機之名稱，如今第一代、第二代、第三代的款式已接踵問世；實相上，雖然並不存在本身固定不變的見解或世界觀，卻完全不妨礙世界觀之得以產生。在約定俗成上，隨著關聯條件的推動或依靠，即以組合的面貌，產生出要什麼就可以有什麼或要多少就可以有多少的見解或世界觀。

所謂隨著關聯條件而組合產生，簡稱「因緣而共生」，亦即佛法相當重視的一個基本概念——「緣起」(*pratītya-samutpāda/dependent co-arising*)。⁴⁵「共生」(*samutpāda/ co-arising*)此一概念，既凸顯共同或組合，且著重產生。由於著重「產生」，事情並不被當成片面地靜態的、固定的存在或存在物，而是成爲經由產生而變化的歷程。至於凸顯「共同」或「組合」，不僅不將事情做

⁴⁴ 經證一，「此甚深義，乃是如來智慧境界，亦是如來心所行處。」(T. 668, vol. 16, p. 467a.) 強調一法界之爲極其深刻的意義，不在於存在上的事物或實體，而在於運用心思，發而爲如實的觀察、認知、和了悟。經證二，「於此真實、如、不異、不差法中，畢竟不起極惡、不善〔之〕二種邪見。何以故？以如實見故。」(T. 668, vol. 16, p. 467c.) 強調諸如增見和減見落入分別之二邊的見解，其本身並不存在於世間；只要如實現見諸法實相，根本就不會產生落入分別之二邊的見解。

⁴⁵ *pratītya (prati-i-tya)*: having moved toward; depending on. *sam-ut-pāda*: co-arising; coming into existence together. *pratītya-samutpāda*: an event or phenomenon as a whole that has arisen depending on (causes and conditions).從「緣起」概念談論「共生」，可參閱：木村清孝，〈共生と緣成〉，收錄於

閉鎖的認定，而且至少將事情打開如下三個向度的面貌。其一，縱貫變化的向度；隨著直接和間接的關聯條件的聚合，也就是隨著因緣的聚合，才足以推動出後續的事情。其二，對切關聯的向度；隨著以周遭網絡或面前對象為依靠或所緣，或者隨著以相關的概念、見解、或世界觀為依靠或所緣，才得以促成或襯托出對應的事情。其三，事情構成的向度；由於事情主要透過縱貫變化的向度與對切關聯的向度才交織而成，如此產生的事情，即非單一之實體，而且分析其構成部分，即可辨認出縱貫與對切用以交織的項目既經轉變又再組合的跡象或影子。

不論一法界的世界觀，或者其它各式各樣的世界觀，形式上，都是因緣而共生的。彼此的差異，主要表現在內容方面，尤其值得注意的，包括關聯條件的內容、周遭網絡的情境、面前對象的取捨、構成部分的材質、以及事情在變化歷程的動盪與出路。從因緣而共生的角度，再搭配形式和內容這二個分析的層次，將有助於認清包括一法界的世界觀在內的多樣的世界觀是如何產生的、形式上如何共通、以及內容上又如何互異。由於因緣而共生，再怎麼多的世界觀，都只是隨著關聯條件而組合產生的多樣表現，或可稱為「多樣的世界觀」。如此所認知的多樣的世界觀，一方面，可就因緣而共生的層次，討論如何看待彼此的表現、共通處、和差異處，進而形成適切的相處之道；另一方面，大家都只是因緣而共生，不具有實體意義上的存在性或分別性，因此談不上「世界觀的多元說」。

3、第三個關鍵的論點，著眼於「真理」，探究世界觀的正確程度。

《佛教における共生の思想》，日本佛教學會編，（京都：平樂寺書店，1999年），頁31-44。

提出見解或世界觀，很重要的一個正規的任務，在於藉由觀念或學說，解釋、解決、或指引生命世界的情形、問題、或出路。然而，此一基本的任務，現實上，卻由於至少如下三方面勢力的夾擊，傾向於變得相當扭曲，或甚至面目全非。其一，以自以為是的「一元說」自居，認定真理只有一個，僅此一家，對於別異的世界觀，採取「排它說」(exclusivism)的方針，遂行敵對、醜化、攻擊、或踐踏之能事。其二，打著「多元說」或「盲目的共生信念」之旗幟，使用和稀泥的辦法，或出之以鄉愿的態度，以為任何的世界觀，要不是通通擁有在世間固定存在的地位，就是在正確度上平分秋色。⁴⁶其三，以為世界觀再怎麼包裝，只不過是一堆信仰、意識形態、或主觀想法，因此毫無正確度可言。受到如上三方面勢力的夾擊，已經夾雜著過多的情意糾葛，如果哲學思考的專業還欲振乏力，其困境當然可想而知。

僅由於某一些世界觀所表現的盡是信念或獨斷，就認為所有的世界觀都不是什麼好東西，那不僅不公平，而且也相當盲目地犯了以偏概全的過失。將眾多的世界觀全攤開來，或擺在一起，若問及「到底該怎麼看待」，事實上，只要好好地發揮哲學專業的所學，不僅可辨明世界觀的產生機制，理解世界觀之存在性，甚至還可考察世界觀的正確程度。由正確程度所撐開的「真理向度」，此即正面看待世界觀相當不容輕忽的一個向度；而哲學責無旁貸的要務之一，亦繫於斯。

⁴⁶ 「多元說抱持的立場，較傾向於『彼此分離卻平等』，或『不同的人們好惡不同的事情』(different strokes for different folks)。涉及解救，多元說者『認為，所有的宗教在締造解救上，都是同等地有效的』。」(Kristin Kiblinger, *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*, Burlington: Ashgate, 2005, p. 2.)。

接著的重點，在於應該從什麼角度切入。準備探究世界觀的正確程度，進而解開其真理向度，從因緣而共生的角度入手，應該是很切要的一個選擇。放眼生命世界，尤其人們的活動周遭的動態，幾乎都可展開因緣而共生的觀察；由周遭的動態擴大所及的生命世界，其產生機制、變化流程、存在性、分別性到底是怎麼一回事，也都可因而做成關聯的理解。就此而論，如果一套世界觀傾向於一味訴諸啓示、教條、和信仰，退守在啓示乃至信仰的陣地，其真理向度，將淪為至多只是次等的裝飾品，或浮誇的口號。相對地，一套世界觀的提出，如果致力於至少如下二方面的經營，其真理向度，將較為顯著，且更加經得起檢驗：一方面，將基礎建立在盡可能通達地覺察與認知生命世界的因緣而共生的流程與網絡，再發而為一貫的解釋、論述、和論理；另一方面，嚴格且敏銳地反思、檢視、批判、或調整如此的解釋乃至論理所依循的認知、論斷、言說、和區別。這二方面，既是世界觀之得以正視生命世界的核心業務，也是反過來檢視世界觀的主要效標 (major criteria)，而世界觀的真理向度，亦可由此解開。⁴⁷

綜合這一小節的鋪陳，從因緣而共生的角度，特別適合於處理多樣的世界觀，既能免於落入「一元說」與「多元說」相對立的二邊，也不必在關係到底是「同一的」或「別異的」這二選一當中，僵固地做出左右為難的認定。著眼於生命世界，透過因緣而共生之觀察，猶如拿對了鑰匙，得以探究生命世界與世界觀產生的機制，了悟生命世界與世界觀其本身皆不具有實體意義上的存在性或分別性，進而解開生命世界論述上的真理向度。

⁴⁷ 有關多樣宗教的真理向度，可參閱：Brendan Sweetman, "Chapter 8: Religious Diversity: Is There A True Religion?," *Religion: Key Concepts in Philosophy*, 2007, pp. 141-156, 163-164.

(二) 以包容說面對堅執成見者進而導向共同的成長

從因緣而共生的角度觀看進去，多樣的世界觀，只在因緣而共生之形式，彼此才是共通的或平等的。每一套世界觀，完全不具有本身的存在性，並不先在地、固定地、或永久地佔有世間的位子。世界觀之間，表現的內容各異其趣；而且由正確程度打開的真理向度，不僅千差萬別，甚至差距極其懸殊。

一旦認清世界觀很樸素的功用在於解釋、解決、或指引生命世界的情形、問題、或出路，應該就比較不會將世界觀當成只是讓人們盲目信仰或執著的東西，遑論據為衍生仇恨或排除異己的藉口。一套世界觀，如果無視於生命世界由因緣而共生而全盤打通的流程與網絡，反而在信念或觀念上，大量製造環繞在個別存者(an individual being)的絕然的存在性，或拿所謂相對的概念建立為實在上的分別性(distinctness in reality)，則不僅解釋不進去生命世界確實的情形，而且傾向於纏繞在充斥著存在性和分別性的自我封閉式的語詞環圈。若有眾生，沒去認清像那樣的世界觀在正確程度的不足、偏差、或錯謬，而且不論怎麼樣，就是要信仰，要挺到底，緊緊地執著在像那樣的世界觀——這就從世界觀衍生出所謂的「堅執成見者」(icchantika/「一闍提」)。⁴⁸

⁴⁸ 「一闍提(迦)」，為 *icchantika* 的音譯詞，字根為 *viś*，主要的意思有二：其一，認定、堅持；其二，欲求。在《不增不減經》的脈絡，以認定或堅持這一方面的意思為主。*icchantika* 的構成，倘未有定論，大致可解析成二個方式：其一，由 *viś* 的現在分詞的強勢字基 *icchant*，加上字尾音節 *ika*；其二，由表示欲望之陰性名詞 *icchā*，加上字尾音節 *anta* 或 *antika*，成為 *icchāntika* 之後，再將其中的 *ā* 改為 *a* 而成。相關討論，可參閱：Seishi Karashima, "Miscellaneous Notes on Middle Indic Words," *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* 5 (2002): 148-151；辛嶋靜志，〈一闍提 (*icchantika*) は誰か〉，收錄於《法華經と大乘經典の研究》，望月海淑編，（東京：山喜房佛書林，2006年），頁 253-269；望月良晃，《大乘涅槃經の研究：教團史的考察》〈第二編・一

《不增不減經》在教學的主軸，提出眾生界不增不減之一法界的世界觀，並且以此主軸，解開世界觀之真理向度。在提出世界觀的時候，意識到世間的情態，不僅充斥著別異的見解、多樣的世界觀，甚至還有堅執成見者。這就可以提問：根據一法界的世界觀，應該用什麼樣的一整套方針，去面對堅執成見者？在此引用一段經文，做為論陳之依據：

所謂減見、增見，舍利弗！此二邪見，諸佛如來畢竟遠離，諸佛如來之所呵責。舍利弗！若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若起一見、若起二見——諸佛如來非彼世尊；如是等人，非我弟子。舍利弗！此人以起二見因緣故，從冥入冥，從闇入闇；我說是等名一闍提。是故，舍利弗！汝今應學此法；化彼眾生，令離二見，住正道中。舍利弗！如是等法，汝亦應學；離彼二見，住正道中。⁴⁹

如同世界觀為一整套用以解釋、解決、或指引之基本的想法或做法，而非只拿孤立的一、二句話隨意敷衍或塘塞的東西，有關「應該如何面對堅執成見者」，此一論題的回應方針，也是有必要用一系列的措施為之。接下來，即依據《不增不減經》，尤其是如上引文，以條列的方式，分成三個論點，鋪陳其用以回應的一整套方針。

1、第一個論點，強調一套世界觀最重要的，就在於真理向度。首先，諸佛如來以及佛法的修學者，都必須全力以赴，深入且通達地觀察生命世界和生命歷程，了悟其不增不減，從而不落二邊，

闍提的考察》，（東京：春秋社，1988年），頁95-154；袴谷憲昭，〈icchantika（一闍提）の意味とlābha-satkāra〉，《佛教學セミナー》第74號（2001年10月），頁20-34。

貫徹安住生命正道。其次，在真理向度，實事求是，既不和稀泥，也不隨波逐流、趨時媚俗，不僅遠離二邊之見，而且嚴正指出，將實相建立為具有分別性，是錯謬的見解。第三，縱使已經加入佛教的團體，不論出家與否，如果觀念偏差，產生片面的見解，或產生二邊之見，嚴格來講，都算不上真正在追隨諸佛如來修學的弟子，而諸佛如來也算不上是其教師。

2、第二個論點，強調沒有任何眾生本身是固定的或本身是罪惡的。首先，根本於空性之法身，在顯現為無窮盡的生命歷程當中，以因緣而共生的方式，隨著因緣的差異，組合產生的眾生之生命形態，就出現千差萬別的情形。其次，「若起一見、若起二見」，做為因緣之片面的見解或二邊之見，也都是組合而產生出來的，既非固定存在於世間，亦非固定存在於任何眾生。反過來說，世間本身或任何眾生本身，皆不存在任何錯謬的見解。第三，「此人以起二見因緣故」，觀念上的一錯再錯，錯到幾乎無視於生命世界和生命歷程，只是抓在重重疊疊的相對概念，而由於堅執一層又一層的現成的相對概念，反過來被相對概念編織的成見的網羅所籠罩，而被稱為「一闡提」，或「堅執成見者」；這一整個系列的所有的環節，同樣都是因緣而共生的。簡言之，世間並不存在本身就是堅執成見者，而且沒有眾生本身就是堅執成見者；生命世界、二邊之見、眾生、以及堅執成見者，這些都是因緣而共生的表現。

3、第三個論點，強調以「包容說」面對堅執成見者，進而導向共同的成長。首先，既然發現之所以淪為平庸的眾生，其重大的癥結之一，在於產生且堅執錯謬的見解，即不應藉以汙名化對

⁴⁹ T. 668, vol. 16, p. 467c. 梵文片斷，參閱：小川一乘（校註），《央掘魔羅經·

手，或打擊被汙名化的對手，而是應該更專注在尋求出路和問題的解決之道。其次，生命的出路、觀念的通達、以及脫離平庸眾生的暗淡歲月，其關鍵皆在於善用因緣而共生之生命歷程與生命網絡，從事自度度它的修學與貢獻。⁵⁰第三，「汝今應學此法；化彼眾生，令離二見，住正道中」，甚至面對堅執成見者，除了在真理向度指出其錯謬之外，在其它方面，尤其要發揮「包容說」(inclusivism)，⁵¹善用因緣而共生之機會，引導堅執成見者注重生命世界和生命歷程的因緣生滅。隨著大家都致力於學習如實觀察和如理思惟，相對地，就不必寄託在各式各樣的意識形態裡面，也不必勉強維持平庸眾生的現狀。正好在導向生命智慧共同成長的道路上，錯謬的見解或世界觀，由於欠缺組合的因緣，將自動解散，而所謂的「堅執成見者」，也將脫離此一名稱（汙名）。這樣的世界，可以說是以因緣而共生之一法界為基礎，體現為智慧上貫徹的修學為主軸，從而打通的生命實踐上共同成長的世界。

七、結論

從世界觀入手，形成論述之系統，再據以從生死輪迴討論住地遷移、以及眾生與世間住地的關係，不僅可避免流於枝節或瑣碎，而且易於和一般的學術運作進行開放的交涉。

「世界觀」意指針對世界如何地形成、構成、與運轉，基於生活經驗、詮釋、見解、或信念，藉由一套連貫的概念，建構成整體的意象或視野，並且作用為認知世界的統整基礎。在構成形式上，針對世界觀做為一個課題，加以探問和考察，所提出的一

勝鬘經·如來藏經·不增不減經》（東京：大藏出版，2001年），頁247-248。
⁵⁰ 本文以「它」不只用以指涉無生物，更在於表示中性第三人稱代名詞，或可勉強涵括陰性和陽性，而避免以片面的陽性涵括陰性的通俗用法。

系列的論題，即稱為「世界觀之論題」。在構成內容上，則針對世界觀之論題，展開一系列的思考和論理，從而得出的見解、主張、或學說。

《不增不減經》從頭到尾都在關切一切眾生表現的生命歷程，以及和生命歷程相關的最廣大的環境。針對世界觀之論題，可整理成如下的六個論旨：其一，生命世界是一切眾生無始無終地透過卵生、胎生、溼生、化生這四個方式，一而再、再而三地產生在六道、三界，卻又受困在六道、三界，因而形成的全面關聯的生命歷程與生命網絡。其二，生命世界之實相，可說為一法界。其三，生命世界是根本於空性而從一系列的因緣之生滅而來。其四，施設如來藏此一概念，用以表示空性而不來亦不去的無盡生命，包含在生命歷程上同樣無窮盡的生命活動的資訊流與因緣變化之流。其五，實相上，生命世界完全不具有實體性或分別性，既非一元的，亦非二元的或多元的，而是根本於空性，顯現為眾多關聯要項的因緣生滅的流程和網絡，而且如此的流程和網絡，是不設限地且徹底地打通的。其六，生命世界即一法界；生命世界既是居住在一法界，亦非居住在一法界。

《不增不減經》帶出的世界觀，煩惱、錯謬的見解、一法界、如來藏、甚至生命實踐，都可設想為廣義的住地。像這樣的世界觀，拓展住地觀念的多重視野，扭轉褊狹的住地觀念，進而導向以生命實踐為進入生命世界在住地觀念的要旨。一旦以廣大的視野和動態的眼光，將眾生之生死輪迴設立為「主軸」，而世間住地充其量只是此一主軸的「衍生事項」與「短暫依託」。就此而論，有助於徹底排除任何以世間住地為「主位」去等同、認定、

⁵¹ 有關包容說，可參閱：Kristin Kiblinger, "Chapter 1: Why Buddhist Inclusivism?," *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*, pp. 1-11.

歧視、或宰制眾生的想法或做法。總之，《不增不減經》將眾生之生死輪迴的機制一一解開，而解釋為眾生界、一法界、如來藏等概念，既根本於法身，且導向於生命實踐。經由生命實踐，更加認清生死輪迴的困苦，更加不會染著在任何的世間住地，並且面對世間住地和生死輪迴，一貫地培養出越來越灑脫、超脫、通達、和自在的能力。

伴隨著住地考察的展開，如何看待形形色色的世界觀，此一課題也一併予以討論。《不增不減經》基於一法界的世界觀，首先，從因緣而共生的角度，看待多樣的世界觀；其次，面對堅執成見者，則出之以包容的見解與胸懷，導向共同的成長。

*本文初稿，在 2009 年 3 月 28 日，以〈一法界的世界觀展開的住地考察以及面對別異的世界觀展現的包容性格：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，發表於日本東京大學共生哲學研究中心（UTCP）、臺灣大學哲學系合辦的「東西方哲學傳統中的『共生哲學』建構之嘗試」國際學術研討會，後經大幅修改，而成現稿。筆者感謝研討會上熱烈的提問與建議；投稿過程，匿名審查人細心的指正和寶貴的意見，對本文的修改，助益良多，一併致上誠摯的謝意。

引用書目

一、原典

小川一乘（校註），《央掘魔羅經・勝鬘經・如來藏經・不增不減經》，東京：大藏出版，2001年。

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。

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

二、專書

高崎直道，《如來藏思想の形成：インド大乘佛教思想研究》，東京：春秋社，1974年，頁74、90-92。

望月良晃，《大乘涅槃經の研究：教團史的考察》，東京：春秋社，1988年。

J. Mark Bertrand. *Rethinking Worldview: Learning to Think, Live, and Speak in This World*, Wheaton: Crossway Books, 2007.

Richard Creel. *Thinking Philosophically: An Introduction to Critical Reflection and Rational Dialogue*, Malden: Blackwell Publishers, 2001.

John Cottingham. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Michael Kearney. *World View*, Novato: Chandler & Sharp, 1995.

Kristin Kiblinger. *Buddhist Inclusivism: Attitudes Towards Religious Others*, Burlington: Ashgate, 2005.

- Stanley Grenz. *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing, 1996.
- Aloysius Martinich. *Philosophical Writing: An Introduction*, 3rd edition, Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- David Naugle. *Worldview: The History of a Concept*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2002.
- Nicole Note and et al. edited. *Worldviews and Cultures: Philosophical Reflections from an Intercultural Perspective*, Springer, 2009.
- Ninian Smart. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd edition, Upper Saddle River: Prentice Hall, 2000.
- Henry Shiu. *The Nonduality of Nonconceptual Wisdom and Conceptual Cognition: A Study of the Tathāgatagarbha Teaching in the Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-parivarta*, Ph.D. Dissertation, Toronto: University of Toronto, 2006.
- Brendan Sweetman. *Religion: Key Concepts in Philosophy*, London: Continuum, 2007.
- Carl Vaught. *Metaphor, Analogy, and the Place of Places: Where Religion and Philosophy Meet*, Waco: Baylor University Press, 2004.
- Hendrik Vroom. *A Spectrum of Worldviews: An Introduction to Philosophy of Religion in a Pluralistic World*, translated by Morris Greidanus and Alice Greidanus, Amsterdam: Rodopi, 2006.

Alex Wayman, Hideko Wayman (eds.). *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatarbha Theory*, New York: Columbia University Press, 1974.

Michael Zimmermann. *A Buddha Within: The Tathāgatarbhasūtra-- The Earliest Exposition of the Buddha-Natura Teaching in India*, Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.

三、論文

吳展良，〈朱子世界觀體系的基本特質〉，《臺大文史哲學報》第 68 期，2008 年 5 月。

蔡耀明，〈「如來常安住」的修學義理：以《佛說不增不減經》為主要依據的研究構想〉，《法光》第 170 期，2003 年 11 月，第 2-3 版。

——，〈《佛說不增不減經》「眾生界不增不減」的修學義理：由眾生界、法界、法身到如來藏的理路開展〉，《臺灣大學哲學論評》第 28 期，2004 年 10 月，頁 89-155。

——，〈「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。

——，〈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。

- 久保田力，〈『勝鬘經』における大力菩薩の成立〉，《印度學佛教學研究》第48卷第1號，1999年12月，頁269-274。
- 村清孝，〈共生と縁成〉，收錄於《佛教における共生の思想》，日本佛教學會編，京都：平樂寺書店，1999年，頁31-44。
- 辛嶋静志，〈一闍提（*icchantika*）は誰か〉，收錄於《法華經と大乘經典の研究》，望月海淑編，東京：山喜房佛書林，2006年，頁253-269。
- 脇屋智道，〈不増不減經の如来蔵思想〉，《龍谷大学大学院文学研究科紀要》第27號，2005年12月，頁205-208。
- 袴谷憲昭，〈*icchantika*（一闍提）の意味と *lābha-satkāra*〉，《佛教學セミナー》第74號，2001年10月。
- Frans Goetghebeur. “Buddhism as Part of a Global Understanding of Reality,” *World Views and the Problem of Synthesis: The Yellow Book of ‘Einstein meets Magritte,’* edited by Diederik Aerts and et al., Boston: Kluwer Academic Publishers, 1999.
- Peter Kakol. “A General Theory of Worldviews Based on Mādhyamika and Process Philosophies,” *Philosophy East & West* 52/2 (April 2002).
- Seishi Karashima. “Miscellaneous Notes on Middle Indic Words,” *Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhology at Soka University* 5 (2002).
- Charles Muller. “Wōnhyo’s Reliance on Huiyuan in his Exposition of the Two Hindrances,” *Reflecting Mirrors: Perspectives on Huayan Buddhism*, edited by Imre Hamar, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007.

B. Keith Putt. “Review of *Metaphor, Analogy, and the Place of Place*,” *Religious Studies Review* 32/2 (April 2006).

Albert Wolters. “On the Idea of Worldview and Its Relation to Philosophy,” *Stained Glass: Worldviews and Social Science*, edited by Paul Marshall and et al., Lanham: University Press of America, 1989.

B. Alan Wallace. “The Spectrum of Buddhist Practice in the West,” *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, edited by Charles Prebish, Martin Baumann, Berkeley: University of California Press, 2002.



**A Worldview of One Dharma-dhātu,
Examination of Abiding-places, and Inclusivism:
The Ideas of Co-arising and Mutual Accomplishment in the
*Anūnatvâpūrṇatva-nirdeśa***

Tsai, Yao-ming *

Abstract

Based on the *Anūnatvâpūrṇatva-nirdeśa* (《不增不減經》) with worldviews as its vista and discourse system, this article ponders the migration of abiding-places (住地遷移) and the relationship between sentient beings and worldly abiding-places (世間住地) from the viewpoint of cyclic birth and death (*saṃsāra*). This research focuses on forming an appropriate comprehension and proposing relevant assertions about migration of abiding-places. With worldviews as its vista and discourse system, acknowledging the various worldviews in this world, this paper further discusses the issues among different worldviews in terms of co-arising and mutual accomplishment (共生同成) to exemplify the inclusivistic characteristic of the *Anūnatvâpūrṇatva-nirdeśa*.

This article is comprised of seven sections. Section one, introduction, opens with the main thesis of this research and lays out the initial thoughts and outlines. Section two explains the labels, concepts, forms, and contents of the worldviews in the general level. Section three expounds the forms and contents of the worldviews in the *Anūnatvâpūrṇatva-nirdeśa*. Section four discusses how cyclic

* Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

birth and death impacts on the idea of abiding-places. This section especially focuses on the point that defilements (*kleśa*/ 煩惱), misconceptions, one *dharma-dhātu* (一法界), *tathāgata-garbha* (如來藏), or life practice can all be labeled as abiding-places, thus expands and maneuvers the mediocre notion of abiding-places. With a grand vista and dynamic vision, section five sets cyclic birth and death of sentient beings as the core, eyes on cyclic birth and death as well as migration of abiding-places to contemplate the relationship between sentient beings and worldly abiding-places. Section six examines the topic of different worldviews and section seven is the conclusion.

All the issues raised in the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa* such as worldviews, defilements, misconceptions, one *dharma-dhātu*, *tathāgata-garbha*, or even life practice can become abiding-places. A worldview as such will extend the idea of abiding-places to a multiple vista and shift the original narrow notion so as to redirect to the idea that enters into the life-world by life practice. After having established all sentient beings' cyclic births and deaths as the main core with a grand vista and dynamic vision, the abiding-places would reveal to be a derivative factor and provisional reliance. Therefore, it is helpful to thoroughly eliminate any preconception or action that takes worldly abiding-places as dominant sovereignty and hence to equate, conceive, discriminate, or manipulate sentient beings. In short, the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa* disentangles sentient beings' cyclic births and deaths into realms of sentient beings, one *dharma-dhātu*, and *tathāgata-garbha* which not only rooted in *dharma-kāya*, but also points to life practice. Through life practice, the sufferings of cyclic births and deaths are clearly recognized and hence one would not

cling on to any worldly abiding-places. Furthermore, when facing the worldly abiding-places and cyclic birth and death, one can cultivate a thorough ability to detach, excel, penetrate, and be free and at ease.

In addition to the investigation of the abiding-places, the topic of how various worldviews should be perceived is also being discussed. Based on the worldview of one *dharma-dhātu*, first of all, the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa* perceives a variety of worldviews from the angle of causes and conditions as well as co-arising. Second, it channels those who firmly hold their preconceptions to mutual growth with the inclusivistic characteristic.

Keywords: worldview, abiding-place, Inclusivism, co-arising and mutual accomplishment, the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa*

