

佛教住地學說在心身安頓的 學理基礎*

臺灣大學哲學系副教授 蔡耀明

摘要

本文以《阿含經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》、《大般若經·第四會》為主要的文獻依據，將焦點設置在心身安頓的學理基礎，藉以提供佛教住地學說乃至生命哲學在基礎思考的建構。如此的主題，有二點特色，須加以說明。其一，有關心身安頓的探討，盡可能撐開在住地學說乃至生命哲學之思辨系統，而非閉鎖在由心態或身體所關聯的較為狹隘的語詞、物質、或表象之領域。其二，有關心身安頓的探討，盡可能思辨地通往學理基礎的層次，而非停留在浮面層次的描述或敘述。

在論述的行文，由如下的八節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，解明關鍵概念，包括住地之為概念認定、心身

安頓、學理基礎、法住。第三節，說明何謂教學系統與學理基礎，進而以對比的方式，約略襯托出《大般若經·第四會》在心身安頓之教學系統的若干特點。第四節，從「無住」與「常住」這雙重面向所合璧的「法住」之觀念，闡明以《阿含經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第五節，順著以「因緣所生性」、「不生」、「畢竟不生」、「不可得」、「平等性」為環節的理路，推演出一切法「常住」、「無所依止」、「無住」而「法住」之論旨，闡明以《入諸佛境界智光明莊嚴經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第六節，從「空性／空相」、「無住」、「法性」之角度與理念，導入「法住」之觀念，闡明以《入楞伽經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第七節，順著以「緣起」、「與空相應」、「隨如來生」、「隨如來真如生」、「真佛子」為環節的理路，推演出「如來真如」、「善現真如」、「真如常住」之論旨，透顯其無為之法性層次上的「如此一貫的法住」，闡明以《大般若經·第四會》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第八節，「結論」，總結本文的要點。

關鍵詞：住地、心身安頓、學理基礎、法住

* 2010/8/2 收稿，2010/9/13 通過審查。

本文初稿，曾於2010年9月8日，在臺灣大學哲學系主辦的「傳統中國哲學的知識論問題之當代省思」國際學術研討會口頭發表。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。

目次：

- 一· 緒論
- 二· 關鍵概念的解明
- 三· 心身安頓之教學系統與學理基礎
- 四· 以《阿含經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎
- 五· 以《入諸佛境界智光明莊嚴經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎
- 六· 以《入楞伽經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎
- 七· 以《大般若經·第四會》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎
- 八· 結論

一· 緒論

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

(一) 研究主題

本文將焦點設置在心身安頓的學理基礎，藉以提供佛教住地學說乃至生命哲學在基礎思考的建構。如此的主題，有二點特色，須加以說明。其一，有關心身安頓的探討，盡可能撐開在住地學說乃至生命哲學之思辨系統，而非閉鎖在由心態或身體所關聯的較為狹隘的語詞、物質、或表象之領域。其二，有關心身安頓的探討，盡可能思辨地通往學理基礎的層次，而非停留在浮面層次的描述或敘述。

(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，¹ 主要得力於如下的三條線索。第一，以住地和心身安頓為關鍵概念，使佛教哲學的建構，更為貼近生活世界。第二，以法住和學理基礎為關鍵概念，使佛教哲學的建構，紮根在更為深厚的基礎工作。第三，以《阿含經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》、

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」。

《大般若經·第四會》等經典為主要的依據，不僅藉以厚植佛教經典的研究實力，而且助成當代佛學界更加重視以佛教經典之廣泛且深入的研讀為解明佛法的必要措施。

（三）文獻依據

為求針對研究主題在立論的來源有較為廣泛的涵蓋面，使得所形成的論點，不僅顧及較多的路徑與層面，而且顯得較為周全，本文主要的文獻依據，即包括佛教解脫道的《阿含經》，以及佛教菩提道的《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》、《大般若經·第四會》。這四部經典，都觸及住地課題與心身安頓之教學。雖然容納多數經典於一篇論文，只要經由適當的處理，將可藉以認識佛教的解脫道與菩提道的經典彼此之間的互補或對比之旨趣，進而形成在研究主題較為全面的把握。

除了《入諸佛境界智光明莊嚴經》之外，列為主要依據的經典，先前已發表數篇，論及文獻資料、經文摘要、和學界研究概況，於此不贅。

至於《入諸佛境界智光明莊嚴經》，現存梵文本、藏譯本、三個漢譯本，將空觀和不二中觀，淋漓盡致地運用在觀看諸佛如來，進而以如此的智慧光明為莊嚴，趣入諸佛如來之境界，以及顯發諸佛如來和世界、眾生之間毫無間隔的切換關係。²

² 《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，元魏·曇摩流支（Dharmaruci）譯，T. 357, vol. 12, pp. 239a-250a; 《度一切諸佛境界智嚴經》，梁·僧伽婆羅（Saṅghabhara）等譯，T. 358, vol. 12, pp. 250a-253c; 《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》，宋·法護（Dharmarakṣa）等譯，T. 359, vol. 12, pp. 253c-365b; 大正大學綜合佛教研究所梵語佛典研究會（編），《梵藏漢對照

（四）學界研究概況

當代佛學界所耕耘的領域，似乎可粗略分成三大區塊。其一，以文字、符碼、文本、文物、文學、或資料庫為面向的鑽研。其二，以歷史、區域、人物、儀式、或教派為面向的鑽研。其三，以思想、存有學、知識學、語言學、或倫理學為面向的鑽研。本文初步可看成在第三個區塊的一份耕耘，卻不盡然以此為限，而是尤其致力於往生命哲學、文化研究做紮根、拓展的論述。

以住地或心身安頓為關鍵概念，進行生命哲學的紮根論述，在當代佛學界，還相當少見。至於將住地或心身安頓往文化研究拓展的論述，先前已撰文發表，於此不贅。³

『智光明莊嚴經』（*Jñānālokāṃkāra*）》、《『維摩經』『智光明莊嚴經』解說》（東京：大正大學出版會，2004年）；'*Phags pa sangs rgyas thams cad kyi yul la 'jug pa'i ye shes snan ba'i rgyan ces bya ba theg pa chen po'i mdo*, based on the sDe-dge edition (Toh No.100).

此外，參閱：黃征，〈南師大文學院藏敦煌寫本《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經卷上》的鑑定與斷代〉，《敦煌研究》第100期（2006年第6期），頁155-161；高崎直道，〈『智光明莊嚴經』覚え書〉，《駒沢大学仏教学部研究紀要》第26號（1968年3月），頁54-78；Yonezawa Yoshiyasu, "The Vimalakīrtinirdeśa and the (Sarvabuddhaviṣayāvatāra-)Jñānālokāṃkāra," 《印度學佛教學研究》第55卷第3號（2007年3月），頁57-63。

³ 參閱：蔡耀明，〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考：以《大般若經·第十二會·淨戒波羅蜜多分》為依據〉，《臺大佛學研究》第16期（2008年12月），頁70-75；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

（五）研究進路與方法

本文所要從事的工作，聚焦在心身安頓的學理基礎，因此採取哲學的研究進路，透過哲學論題的思辨，以期達成佛教住地學說在基礎思考的建構。由於以佛教經典為立論的來源，以佛典義理為闡發的大宗，這樣子的鑽研，亦可稱為佛典義理的內在進路。

至於研究方法方面，除了研讀所依據文獻的相關傳譯本，以及參考學界的相關論著，列為重點項目的，至少包括如下的三個環節。環節一，設定研究主題，並且確定以心身安頓的學理基礎，做為哲學考察的焦點。環節二，認清學理基礎此一關鍵概念的涵義、學術重要性、可能的弊病，並且從所依據的佛教典籍，發而為學理基礎的解讀。環節三，將學理基礎的解讀，鋪展成哲學論題的論議，尤其著重於所依據的佛教典籍在條理上的彼此連貫。

（六）論述架構

在論述的行文，本文由如下的八節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，並且逐一交代論文初步的構想與輪廓。第二節，解明關鍵概念，包括住地之為概念認定、心身安頓、學理基礎、法住。第三節，說明何謂教學系統與學理基礎，進而以對比的方式，約略襯托出《大般若經·第四會》在心身安頓之教學系統的若干特點。第四節，從「無住」與「常

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。

住」這雙重面向所合璧的「法住」之觀念，闡明以《阿含經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第五節，順著以「因緣所生性」、「不生」、「畢竟不生」、「不可得」、「平等性」為環節的理路，推演出一切法「常住」、「無所依止」、「無住」而「法住」之論旨，闡明以《入諸佛境界智光明莊嚴經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第六節，從「空性／空相」、「無住」、「法性」之角度與理念，導入「法住」之觀念，闡明以《入楞伽經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第七節，順著以「緣起」、「與空相應」、「隨如來生」、「隨如來真如生」、「真佛子」為環節的理路，推演出「如來真如」、「善現真如」、「真如常住」之論旨，透顯其無為之法性層次上的「如此一貫的法住」，闡明以《大般若經·第四會》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎。第八節，「結論」，總結本文的要點。

二·關鍵概念的解明

本文以住地之為概念認定、心身安頓、學理基礎、法住，充當論述上的關鍵概念。其中，住地做為焦點課題，心身安頓做為著眼的重心，學理基礎做為哲學研究集中火力所要處理的層次，而法住則做為學理基礎的代表概念。這一節，略做關鍵概念的解明，藉以提供哲學研究在準備起跑上，相當必要的一個環節。

（一）住地之為概念認定（*sam-jñā*/ conception or ideation/ 想）

以所謂的住地做為焦點課題，並且準備進行哲學的思辨或討論，立即浮現一個有待處理的論題：住地是什麼？

字面上，住地、住居、或住所，意指居住的所在或地方。如果以當前的這一輩子為範圍，從入胎、出生、居住、死亡、到埋葬所歷經的一系列的所在，總括稱為此生住地。如果從波段式生命歷程的二端拉出生死輪迴，在此生住地之前，則為上一輩子的住地，或過去的生生世世的住地；在此生住地之後，則為下一輩子的住地，或未來的生生世世的住地。

現實上，隨著不同的眾生的際遇，以及進行認定所根據的系統和準繩，所謂的住地是否確實為住地，即可能出現很大的變化或出入。同樣地，由於此生、過去生、未來生在現實上都是不斷地在移動或替換的情形，連帶地，此生住地、過去生的住地、未來生的住地，這些概念，也都不具有固定的指涉對象。

在字面上與現實上，已知住地大致的意思。然而，這樣子理解的住地，到底是什麼？

就此而論，可粗略區分出三種不同的觀念。其一，一般世人談論的住地，言下之意，似乎大都傾向於認為，確實有那麼一塊具有明確範圍的東西或領域存在於所謂的外在世界的某處。其二，學術上，尤其以哲學的方式，討論住地，則所謂的住地，至少在初步上，成為可予以界說、釐清、分析、或論述之概念（*nāman*/ concept/ 名、名稱）。其三，涉入當事者的生活世界，著重當事者如何以住地之名稱去認定且加諸某一個領域從而營造出來的認知程序，換言之，著重當事者形成的住地之概念認定；如此一來，所謂的住地，即被視為概念認定的產物。

不論進行生活世界反思式的教學，或者進行修行道路前瞻式的教學，佛教經典大都傾向於涉入式的論述，也就是涉入生活世界或修行道路，如此才不至於只在概念上隔靴搔癢，也較有可能鞭辟入裡，確實發揮導正的作用。因此，以專業的姿態論及所謂的住地時，佛教經典大都傾向於要不是將住地做為概念認定，就是做為由概念認定所翻轉出來的導正考察。有鑑於此，本文的討論，也盡量以模擬的方式，將住地做為概念認定，而非只是又多出來的另一個學術概念，更加不會在起跑線上就把所談的住地，誤以為恰好就是客觀存在的一塊具有明確範圍的東西或領域。

（二）心身安頓

心身安頓、心身安立、或心身安住，初步意指生命歷程當中做為生命體之構成部分的心態和身體之和合組成，並非處於無依無靠、流離失所、或浪跡天涯的情形，而是達成安頓、安立、安住、或安置的情形。

然而，如果進一步提問，所謂的浪跡天涯難道不也是一種的心身安頓，所謂的達成安頓的情形確實就是究竟的心身安頓，則所用以探討或考量的眼光，已經從字義的面向，或特定時空下的約定俗成的面向，切換到哲學考察的面向。

（三）學理基礎

做為焦點課題的住地，或者做為著眼重心的心身安頓，不論怎麼談論，如果欠缺學理基礎（*lack of theoretical*

foundation)，很可能難逃非（偽）學術、非（偽）科學之類的譏評。

所謂的學理基礎，意指較為下層（lower level）的觀念而可做為說明或解釋較為上層（upper level）的情形之依據。就此而論，所謂的學理基礎之「學理」，在於表明所提供的是觀念上的說明或解釋；至於所謂的學理基礎之「基礎」，並不直接等於邏輯推論的前提、事情演變的原因、事情所在的脈絡、或事情幕後的東西，而在於表明位階方面的下層和上層之間的關係。

學理基礎的功用，若設置得宜，猶如學術解釋上的奠基石（cornerstone）或支撐（underpinning）。然而，學理基礎並非現成存在的或隨即可用的東西。如果一套信仰、儀式、規範、行事、事項、或論述少了學理基礎，很可能主要由於當事者並沒有去或不清楚怎麼去探索、思考、或打造關聯的學理基礎。

學理基礎之探索，正如哲學絕大部分的工作，其過程通常並非一帆風順。準備去探索關聯的學理基礎，初步可以從二個方向入手。第一個方向，從表現出來的信仰乃至論述之情形，設法洞察（insight; penetrating understanding）之所以現出如此情形的較為下層的觀念。第二個方向，從較為下層的觀念，反思或批判地檢視，該觀念是否確實可說明或解釋之所以現出如此的信仰乃至論述之情形。

有必要釐清的是，所謂的較為下層的觀念，應該不是一些直接用以指稱、描述、敘述、或論斷暫時浮現在眼前或周遭的情形之概念，而應該是較為深刻地指向生命、世界、認知、意義、或價值之相當根本的課題或論題之觀念。透過較為下層的觀念，不僅較有可能立體地、通達地理解暫時浮現在眼前或周遭的情

形，甚至也有可能從根本去揚棄對於暫時浮現在眼前或周遭情形的之褊狹的或庸俗的見解，以及進而調整行事上的因應之道。

同樣有必要釐清的是，探索學理基礎，並不立即等於就是在主張知識學當中的基礎主義（foundationalism）。⁴這是由於探索學理基礎，可以只是從信仰乃至論述的平面或浮面，切換到洞察或解釋，致力於解開信仰乃至論述之所以如此現出的立體構造之底蘊，卻不必然即此賦予或固著在較為下層的觀念任何實體式的存在性（substantialistic existenceness），亦不必然即此認定較

⁴ 知識學當中的基礎主義，主要涉及的課題，為知識之結構，或證成的信念（justified belief）之結構；至於主要的論旨，則為所有的知識與證成的信念終究皆置基於非推論式的（non-inferential）知識，或非推論式的證成的信念。這是由於基礎主義者認為，所有推論出來的信念，不可依託於循環的推理，或無限後退的推理，而是必須依託於一條由用以支撐之信念所串聯而成的有限的連鎖。就此而論，證成的信念即可分為二類。一類為經由其它信念推論出來的證成的信念；另一類又可稱為基本信念（basic belief）或基礎信念（foundational belief），則以自我證成的方式或不證自明的方式，不僅不必經由推論，本身就是證成的信念，而且還是整個論理結構的基礎或終止節點。然而，基礎主義的困境之一，在於很難說明何以所認定的基礎信念恰好就是基礎信念；其困境之二，則在於所認定的基礎信念，一經檢視，往往不怎麼基礎，而是夾雜著成見或虛幻的投射。參閱：Noah Lemos, *An Introduction to the Theory of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 44-47, 61-65; Tom Rockmore, *On Foundationalism: A Strategy for Metaphysical Realism*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2004, pp. 46-47.

為下層的觀念與較為上層的情形之間具有任何的二分性 (duality) 或分別性 (distinctiveness; dividedness)。⁵

(四) 法住

根據諸如《阿含經》、《般若經》等佛教的經典，就一般之「(諸)法」(dharma/ building blocks (or factors) of experiential reality/ 構成要項、關聯條件)往學理基礎探究，「法性」(dharma-tā/ the state of being the dharma/ 構成要項如其所

⁵ 例如，以「入不二法門」著稱的《說無垢稱經》，透過對話的方式，在討論「某某以何為本 (mūla/ root)」的段落，就事情之所以如此，往較為下層的方向，展開以「無住」為主軸的連番的討論：「又問：『善不善法，孰為本？』(kuśalasyākuśalasya ca kiṃ mūlam) 曰：『以身為本。』(sat-kāyo mūlam) 又問：『身，孰為本？』曰：『欲貪 (icchā-lobha) 為本。』又問：『欲貪，孰為本？』曰：『虛妄分別 (a-bhūta-parikalpa) 為本。』又問：『虛妄分別，孰為本？』曰：『倒想 (viparyastā samjñā) 為本。』又問：『倒想，孰為本？』曰：『無住 (a-pratiṣṭha) 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 (yan mañjuśrīḥ a-pratiṣṭhānaṃ tasya kiṃ mūlam bhaviṣyati)。由無其本、無所住故，即能建立一切諸法。(iti hy a-pratiṣṭhāna-mūla-pratiṣṭhitāḥ sarva-dharmāḥ)』(唐·釋玄奘譯，《說無垢稱經》，T. 476, vol. 14, p. 573b.) 此外，參閱：姚秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，T. 475, vol. 14, p. 547c; 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 68。

是)可以說是很關鍵的一個代表概念。⁶ 同樣地，著眼於「心身安頓」，就「諸法」當中的「住地」往學理基礎探究，很關鍵的一個代表概念，即為「法住」(dharma-tṭhiti/ dharma-sthita; dharma-sthiti/ the abiding (or fixity in place) of dharma; the abiding reality)。換句話說，「法性」做為學理基礎上用以說明或解釋一般之「(諸)法」的一個代表概念，而「法住」則做為學理基礎上用以說明或解釋特定之「心身安頓、住地」的一個代表概念。簡言之，「法住」可視為「法性」呼應於「心身安頓、住地」所派遣出來的一個同位概念。⁷

所謂的法住，初步意指(諸)法之居住、安立、或安住。然而，做為學理基礎上的概念，法住所要說明或解釋的，當然不只是字面的意思。通常或許會問，有情、天神、人類、個人、或自我住在哪裡；卻很少會問，做為所謂的有情乃至自我之構成要項或關聯條件的諸法(或一切法)到底住在哪裡。就此而論，法住所要說明或解釋的，正好是通常不太會問的，也就是諸

⁶ 有關《大般若經·第四會》的「法」，可參閱：藤近惠市，〈『八千頌般若經』における dharma の概念〉，收錄於《般若波羅蜜多思想論集：真野龍海博士頌壽記念論文集》，真野龍海博士頌壽記念論文集刊行會編，(東京：山喜房佛書林，1992年)，頁 79-107; 藤近惠市，〈『八千頌般若經』におけるダルマターの思想的展開〉，收錄於《インド學諸思想とその周延》，北條賢三博士古稀記念論文集刊行會編，(東京：山喜房佛書林，2004年)，頁 144-171。

⁷ 此外，「法依」(dharma-āśraya)、「法位」(dharma-niyāma/ 法決定)、「法身」(dharma-kāya)、「法界」(dharma-dhātu)、「法如性」(dharma-tathatā/ 法真如)，都可視為「法性」的同位概念。

法到底住在哪裡或住在什麼樣的情形，諸法之安住是什麼樣的安住，以及諸法之安住可以長久或持續到什麼地步？

做為「法性」的同位概念之一，「法住」所要彰顯的學理基礎，可以將心身之能安住、所安住、以及安住之作爲或程序這「三輪」(tri-maṇḍala/ three-fold wheel or circle)——也就是用以構成心身安頓能夠如實轉動的三根輪軸——解開在如實轉動的格式、關聯、與流程上，並且透過如此基礎的層次，探究其一貫的情形到底爲何。⁸ 不論是能安住、所安住、或安住之作爲或程序，都是既可施設爲概念，且可在實修上予以觀照的項目或要項，因此同樣都可稱爲「法」，而成爲「一切法」此一範疇當中的一組相關概念。所謂的心身安頓，或者所謂的族群安頓、家庭安頓、情感安頓、道德安頓、學業安頓，探討這些安頓之共通的學理基礎，即可借用「法住」此一概念，洞察「一切法」在實存的歷程、脈絡、或網絡到底是怎樣在安住。

以「三輪」之轉動格式解開的「法住」，能安住的方面，不以特定的生命形態爲限；所安住的方面，不以特定的住地或特定的時段爲限；至於安住之作爲或程序的方面，也不是斷斷續續的，或無疾而終的。就此而論，「法住」之學理基礎的意義，或可說明爲構成要項或關聯條件，不以任何受到限定的方式，不僅一貫地安住，而且並無絲毫的不安住。

⁸ 有關三輪，可參閱：蔡耀明，〈觀看做爲導向生命出路的修行界面：以《大般若經·第九會·能斷金剛分》爲主要依據的哲學探究〉，《圓光佛學學報》第13期（2008年6月），頁36-37。

三·心身安頓之教學系統與學理基礎

本文雖然以心身安頓的學理基礎爲焦點，試圖就佛教的住地學說乃至生命哲學，展開基礎的思考，然而學理基礎，以及學理基礎上的關鍵概念，並非單獨成立的存在體，而是在佛法的教學系統，關聯地設置的說詞。因此，有必要交代教學系統。

所謂的教學系統，大略意指由要項、問題、課題、論題、主軸、脈絡、機制、動力、學說、學理基礎所撐開來或打造的教學上的整個運作網絡。

談到心身安頓，涉及到的，不論是課題該怎麼設立，怎麼看出問題，要不要關切，怎麼關切，關切之後怎麼安頓，安頓與否之準繩，做小格局或大格局的安頓，做短期、長期、或永久的安頓，或是安頓在什麼樣的情形，這些都不是碰巧或隨意地抓出一點或少數幾點就可以給打發掉的論題，而是牽連到心態和身體之所以出現、組合、變動、磨損、理解、和改造的整個網絡，由此即可帶出心身安頓之教學系統。

如果能夠將心身之能安住、所安住、以及安住之作爲或程序這「三輪」解開來予以觀照，又以如此所形成的理解爲基礎，將有助於心身安頓與住地之學說的建立與反思。這樣一來，心身安頓之教學系統，其學理基礎將放置在實存上的心身安頓之所以構成的格式、變化流程、與運轉機制之觀照與理解，而不至於只用類似看圖說故事的方式，誤以爲諸如言說的、靜態的、短暫的、表面的情形就已經確實是心身安頓了。

以《大般若經·第四會》爲例，高度提倡大乘菩薩應該廣泛且長期關切一切有情在世間的困苦，連帶地，有關心身安頓之

論議與實踐，當然也是設置在廣大的、持久的教學系統。對應地，如果想要較為貼切地理解《大般若經·第四會》的心身安頓學說怎麼看待住地或此生住地，則建構其心身安頓之教學系統，闡明其心身安頓之運作，甚至論陳其教學系統之學理基礎，皆為值得努力執行的事項。

心身安頓之教學系統，並不是只有佛教的一套，而是眾多的宗教和哲學思想皆各有建樹，牽涉的世界觀、生命觀、生命實踐觀、和方法學，繁雜到幾乎讓人目不暇給的地步。為求簡化起見，佛教的部分，僅以《大般若經·第四會》為例，使用對比的方式，襯托出若干特點。

對比上，針對心身安頓此一課題，通常所採取的回應的辦法，大致可以簡略整理成如下的三種形態。其一，一方面，不認為在生命世界使用任何的方式可以獲得確實的安頓；另一方面，認為任何的方式或努力，都是微不足道的，或無謂的掙扎，到頭來，終歸了無成效的結局。其二，從生命世界當前的或世間的情境，擷取當中的若干項目，有些較為具體，例如土地、區域、家庭、族群、國家、錢財、權位，有些較為抽象，例如品德、功業、言教、人性、天理，據以認定或執持為心身安頓之所寄託。其三，在當前的生命世界的外面、上面、背後、或源頭，尋求另外的世界或絕對的它者（absolute other），進而賦予自存的、自足的、以及不至於遭受破毀之虞的實體性（substantiality），據以確保一旦當前的生命世界再也無法充當依託之後，即可接手，而為永恆的依託。

閱讀《大般若經·第四會》，如果以心身安頓為著眼，很明顯可以看出，所採取的回應的辦法，和上述的三種形態都不相

同，相當地獨樹一幟。分別言之。其一，《大般若經·第四會》不僅認為心身安頓是可能的，而且以倡言和落實廣泛的與持續的心身安頓為要務之一。其二，針對生命世界當前的或世間的情境，不論通常被當成較為具體的或較為抽象的項目，《大般若經·第四會》幾乎都一一予以拆解，而成為更內層的或更微細的成份之所組裝、關係網絡的諸多方面交相支撐或交互激盪之所表現、或變化之流的眾多的關聯條件之所促成，並且一貫地彰顯如此的一切法之實相正好為空性、不可得、如幻似化、假名施設，因此全然不主張將心態和身體死板板地寄託在生命世界當前的或世間的情境的任何項目。例如，以「土地／所在」此一項目而論，基於「土地／所在」同樣欠缺本身固定不變的存在，亦即，「土地／所在」之自性是空的（*svabhāva-sūnya/ empty of own-being*），《大般若經·第四會》不僅不會以當前的「土地／所在」破毀之後再許諾另外的「土地／所在」來敷衍或塘塞，也不會一廂情願地堅稱有什麼「土地／所在」是不至於破毀的來遂行欺瞞，而是出之於毫不迴避的態度，如實地觀照與理解生命世界任何的「土地／所在」都是自性空的，並且正好基於這樣子的體認與覺醒，打造出來的修行，才得以確實達成心態和身體之安頓。其三，從一切法之實相為空性的角度，《大般若經·第四會》貫徹主張不二中道，當然不會在心身安頓之課題訴諸任何的二元主義，連帶地，即不至於只求找個好像可以替代的或遞補的依託，而從當前的生命世界，投射到外面乃至源頭，把最後的希望都寄託在二元相對結構上的另外的世界或絕對的它者。⁹

⁹ 有關不二中道，可參閱：蔡耀明，〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法

以對比的方式，約略襯托出《大般若經·第四會》在心身安頓之教學系統的若干特點之後，為了更為聚焦在本文所要處理的層次，接下來，在文獻依據上，即按照《阿含經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》、《大般若經·第四會》的順序，依次論陳這些經典在心身安頓之教學系統當中的學理基礎。

四·以《阿含經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎

見諸《阿含經》的教學，對於進入世界的生命體或事項，一貫地強調敏銳地覺察或思考其無常的面向。既然著眼於無常，不論是生命體、心態、身體，或是住地，通通覺察或思考為「無住／不住」的，或「無所住」的。換言之，往實存的世界觀照進去，由於一切法都出沒在輪動項目之因緣生滅的歷程，這樣子的一切法，都不會是原本地、固定地、或永久地居住在或安立在任何的一個時段、區域、樣態、性質、或組合體。¹⁰

門初探》，《佛學研究中心學報》第 7 期（2002 年 7 月），頁 1-26；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；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。

¹⁰ 有關《阿含經》的無常觀、生滅觀，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 147-156。

將實存的世界的一切法，觀察為無常的、無住的，這樣子的無常觀、無住觀，雖然被稱許為正確的觀察，卻非《阿含經》所教導的唯一的面向。正好就在無常的、無住的表現，其條理，其實不外乎因緣生、因緣滅——也就是推動上關聯的條件產生了或存在了，後續的項目才會產生或存在，而推動上關聯的條件熄滅了或不存在了，後續的項目就不會產生或不曾存在。若能觀照且理解進去如此的條理之面向，則不僅得以深入之所以表現為無常的、無住的情形之學理基礎，而且得以理解，不論表現出來的是多麼的無常、無住——包括被論斷為諸如出生、滅亡、存在、或不存在的情形而彼此似乎有著相當大的差異——或者甚至後續的項目都一一熄滅了，這些全都安住在如此的學理基礎。

這一套理路尤其發人深省的是，如果深入理解一切法之因緣生、因緣滅的條理，則表現在生命歷程上的而被論斷為出生、滅亡、存在、或不存在的情形，以及熄滅生命歷程上的後續項目的衍生而不出現在實存的世界，這些看似五花八門或大相徑庭的情形，不論諸佛如來是否出現在世間，並不會有此時安住、彼時卻不安住的問題，也不會有安住此地、卻不安住彼地的問題，而是一貫地皆安住於如此的條理。因此，不論表現出來的或不表現出來的，一切法一貫地安住於一切法之因緣生、因緣滅的條理——這又可稱為「法住」（*dhamma-tṭhiti/ dharma-sthita; dharmasthiti*）或「法住性」（*dhamma-tṭhitatā/ dharma-sthititā*）。¹¹

¹¹ 例如，「我今當說因緣法及緣生法。云何為因緣法？謂此有故彼有；謂緣無明行，緣行識，乃至如是如是純大苦聚集。云何緣生法？謂無明、行……。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自所覺知，成等正

因此，《阿含經》教導的無常觀、無住觀、緣起觀，並不是只帶出或僅限於無住的或無所住的一面，而是還以學理基礎的方式，深刻地透入「法住」之一貫的安住或「常住」。值得注意的是，一切法之無常而無住的一面，與一切法之法住而常住的一面，雖然講成二個面向或雙重面向，卻非實存上的位於同一個層次上的二個對立的、不相容的、或矛盾的面向，亦非實存上的二個相互區隔的面向，而是透過教學的言說，在分析上的二個不同層次的面向：無常而無住的，在分析上，銜接一切法之實存表現的層次；法住而常住的，在分析上，銜接學理基礎的層次。總之，透過這雙重面向的說法，不僅得以解開一切法多層次的豐富義蘊，而且就分析上的不同層次，甚至還可以分別做出諸如無住的與常住的在語詞的表面差距極大的論斷。

覺，為人演說，開示、顯發。謂緣無明有行，乃至緣生有老死。若佛出世，若未出世，此法常住，法住、法界。彼如來自覺知，成等正覺，為人演說、開示、顯發。謂緣生故，有老、病、死、憂、悲、惱苦。此等諸法，法住、法空、法如、法爾，法不離如，法不異如，審諦真實、不顛倒。如是隨順緣起，是名緣生法。謂無明、行、識、名色、六入處、觸、受、愛、取、有、生、老病死憂悲惱苦，是名緣生法。」（《雜阿含經·第 296 經》，T. 99, vol. 2, p. 84b; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 550-551, 741-742.）相關討論，可參閱：楊郁文，《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》〈緣起的「此緣性（idappaccayatā）」〉，（台北：甘露道出版社，2000 年），頁 89-91, 104-109; 銓之原善章，〈釈尊の縁起の説法の真意について〉，《福井工業大学研究紀要》第 38 號（2008 年 5 月），頁 65-74.

藉由「無住」與「常住」這雙重面向的分析架構，若出之於後設反思，應可對比地顯示，《阿含經》的「法住」之說，與「一般世人所以為的誰住在哪裡」之「當事者的居住」（或「人住」）之說，在視角上，至少表現出三點的差異。¹²

首先，所謂的「當事者的居住」，大概只是站在普通消費者（ordinary consumer）或末端使用者（end-user）的立場，接觸在產品外表的模樣，或使用在設計好的按鈕，因應地形成的談論或知識。對比之下，「法住」之「法」，或者將外殼打開，切入構成要項或關聯條件，或者將按鈕拆解，切入運作的機制或理路。

其次，所謂的「當事者的居住」，將外表所談論的「誰」（或當事者）和「哪裡」（或所在），用了相當靜態的「住」之觀念，而成爲點狀的且被鎖定在一起的三角圖。對比之下，「法住」之「無住」，則運用相當動態的「因緣變化」之觀念，強調實存世界的歷程上一貫的輪動，談不上「誰或什麼一直住著」或「一直住在哪裡」，而成爲關聯的、動轉的、開放的、解脫的三輪。

第三，所謂的「當事者的居住」，被認爲「能住」的那一根輪軸和「所住」的那一根輪軸，在物換星移的流程，往往過不了多久，就已經使用到或腐蝕到相當不堪而幾乎面目全非的地步，而被認爲「住」的那一根輪軸，也跟著飄散在兩頭磨損的窘迫之狀。對比之下，「法住」之「常住」，正好由於能夠坦然地

¹² 所謂的「法住」與「人住」這二個對比的概念，相當於佛法慣用的「法我／法無我／法空」與「人我／人無我／人空」這二個對比的概念。

正視實存的世界動態的輪轉，從而了悟，雖然談不上固定的或同一的「誰」一直「住」在固定的或同一的「哪裡」，卻一貫地安住於因緣生、因緣滅的歷程、機制、或理路，因而一貫地沒有流離或逸出如此的安住。

一旦涉及心身安頓的住地考量，既然以法住為學理基礎的代表概念，至少在原則的拿捏上，將可逐一理出頭緒。其一，有鑒於實存世界的項目都是無常的、無住的，如果還決意將心身安頓在實存世界的特定所在，則不僅類似緣木求魚，不得安頓，而且也將造成觀念困惑或心態困擾的癥結之一。其二，然而，實存世界的項目都是無常的、無住的，並不因此就使得心身安頓成為全然的不可可能。其三，基於法住，一切法一貫地安住於一切法之因緣生、因緣滅的條理，這就使得心身安頓在學理上甚至實踐上成為可能的。其四，任何的有情，經由關聯的修行，如實地認知、了悟如此的法住，再藉由如此所修成的「法住智」（*dhamma-ṭṭhiti-nāṇa/ dharma-sthiti-jñāna*），不僅得以認知、了悟心身安頓之理路，而且得以全然地且一貫地實證心身安頓。其五，說明為法住的，在於一切法之因緣生、因緣滅的條理。所謂的因緣滅，意指推動上關聯的條件熄滅了或不在了，後續的項目就不會產生或不曾存在。因此，隨著如實地認知、了悟因緣滅，在關聯的修行上，即可逐一地或逐步地熄滅會往實存的世界繼續推動下去的關聯條件，以至於全然地予以熄滅。如此所達成的因緣滅，又叫做緣起之還滅，簡稱緣滅（*nirodha; pratyaya-kṣaya/ dependent cessation; conditioned cessation*）。在佛教解脫道的教學，實證緣起之還滅，也就是實證涅槃（*nirvāṇa/ blowing out (the fires of extending the process of becoming)*）；而做為緣滅

之涅槃，正好由於一貫地安住於因緣滅之法住，即為一貫的心身安頓。¹³

五·以《入諸佛境界智光明莊嚴經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎

心態和身體之組合，既然可視為以「法住」為學理基礎而浮現在世界的輪轉樣態，如果意圖深入思考心身之安頓，當然有必要置基於「法住」之視角。見諸《阿含經》的「法住」觀念，以及以「法住」為心身安頓的學理基礎，這在眾多的大乘經典，也同樣受到相當的重視和發揚。例如，《入諸佛境界智光明莊嚴經》：

若一切法無所得，即一切法平等。若法平等，即法常住。若常住，即無動。若無動，即無依。若一切法無所依止，即心無所住。……何以故？當知因緣所生性故。若因緣生性，即畢竟無生。若畢竟無生，即得寂靜。若得寂靜，即

¹³ 參閱：《雜阿含經·第 347 經》，T. 99, vol. 2, pp. 96b-98a; Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha*, vol. I, Boston: Wisdom Publications, 2000, pp. 612-618, 783-786; 《摩訶僧祇律》，東晉·佛陀跋陀羅（Buddhabhadra）、法顯譯，T. 1425, vol. 22, pp. 362b-363b.

此外，有關《阿含經》之法住智，可參閱：大森一樹，〈十二支緣起と法住智に関する一考察：Samyutta-nikāya における記述を中心として〉，《印度學佛教學研究》第 55 卷第 1 號（2006 年 12 月），頁 155-158；大森一樹，〈Samyutta-nikāya における法住智〉，《駒沢大学大学院仏教学研究會年報》第 40 號（2007 年 5 月），頁 65-80.

一切法作意悉同無依。若一切法作意悉同無依，即都無依止。若無依止，即無得、無非得。若無得、無非得，即得法常住。¹⁴

如上的引文所蘊涵的義理要點，若以盡量簡略的方式，或可鋪陳如下。著眼於一切法之「因緣所生性」（*pratyaya-hetujanitatva/ the state of being generated from causes and conditions*），一切法之所以出生，由於因緣的搭配所促成的；然而，正好由於有賴於因緣的搭配，顯然欠缺出生之自性，故可稱為「不生」或「無生」（*a-jāta/ not born; unborn; absence of birth*）。一切法不僅看在當前的段落為「不生」，縱使講到或推究到所謂的最後的段落，照樣是「不生」，故可稱為「畢竟不生」或「畢竟無生」（*atyanta-a-jāta/ ultimately not born*）。貫徹一切法在實存世界的時空變化之流，由於皆為因緣所生而不生，以至於一方面，一切法不可被把捉成具有固定疆界的事物，故可稱為「不可得」或「無所得」（*an-upalabdhi/ not apprehended (or captured); cannot be apprehended; absence of apprehension; lack of a basis of apprehension*）；另一方面，基於大家同樣是畢竟不

¹⁴ 《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》，宋·法護等譯，T. 359, vol. 12, p. 258c. 此外，參閱：《如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經》，元魏·曇摩流支譯，T. 357, vol. 12, p. 244b; 《度一切諸佛境界智嚴經》，梁·僧伽婆羅等譯，T. 358, vol. 12, p. 251c; 大正大學綜合佛敎研究所梵語佛典研究會（編），《梵藏漢對照『智光明莊嚴經』（*Jhānālokālamkāra*）》（東京：大正大學出版會，2004年），頁80-84.

生、不可得，一切法基本上都是平等的，或皆具「平等性」（*samatā/ sameness; equality*）。

順著如上的理路，再往前走，又可推演出至少如下的三點論旨。其一，一切法既然徹頭徹尾皆為畢竟不生而平等，基於貫徹之平等性，一切法即「常住」（*sthitā/ abiding; stood firm; standing*）於平等性。其二，一切法既然常住於平等性，就如此之平等性，即不至於還必須去依止另外的任何事物才造就出如此的平等性，故可稱為「無所依止」（*a-niśrayatā; a-niśrita/ not leaning (or relying) on anything*）；其理由在於，假如還必須依止另外的任何事物，那將造成在能依止與所依止之間的分別、差異、區隔、或對立，連帶地，所謂的貫徹之平等性，就被連根拔除掉了。其三，一旦能夠深諳一切法是無所依止的，在心身安頓的著眼上，即不至於像一般世人那樣老是想去居住在某一個人或某些個對象性的事物，而是應該優先隨順如此之法性（*dharmatā/ the state of being the dharma; reality*），以一切法之無所依止為優先的、一貫的準則，故可稱為「心無所住」（*nāsti citta-pratiṣṭhānam/ There is no abiding-place of the mind*）。

有鑒於一切法「因緣所生性」而在實存的世界「無住」之「法住」，即不至於只求落腳在特定的對象做成短暫的居住，也不輕易受限於恰好碰上這一個或那一個的個別人物所造成的類似「分布之機緣的差異」，甚至也不隨著諸佛如來是否出現在世間就跟著起伏不定——¹⁵至少切入且打通如此的平等法住，才得以

¹⁵ 例如，「若佛出世，若不出世，法性常住。」（《佛說大乘入諸佛境界智光明莊嚴經》，T. 359, vol. 12, p. 262a.）此外，參閱：T. 357, vol. 12, p. 247c;

提供一切因緣所生的事項在安頓上的普遍基礎。簡言之，任何的事項，包括心態和身體，其實相意義上的安頓，就在於說明為「法住」的情形。

至於「法住」之所以在學理基礎上適合做為包括心態和身體在內的所有事項在實相意義上的安頓，則由於至少如下的二個理由：其一，「法住」之「法」，從來不曾離開過因緣所生而組成的任何事項，因此不會由於隔絕於事項，反而無關乎事項，或甚至站在事項的對立面而做不成事項安頓之學理基礎。其二，「法住」之「住」，雖然並不住於因緣所生而無常的任何特定的事項，卻一貫地安住於「因緣所生性」而常住之「法性」。

根據至少如上的二個理由，大致可以理解，《入諸佛境界智光明莊嚴經》終究所紮根的，既非仰仗諸佛如來是否出現在世間，亦非寄望任何有情當前所在的特定情境，而是正好一貫地以「法住」為依歸，如此才使菩薩行在心身安頓之課題，不僅不隔離於因緣所生的世界，而且深刻地切在普遍的、根本的、且平等的法性。

六·以《入楞伽經》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎

《梵藏漢對照『智光明莊嚴經』》，頁 138: *utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā shītaivaiśā dharmatā*。相關討論，可參閱：河村孝照，〈仏教における常住思想〉，收錄於《浅井円道先生古稀記念論文集：日蓮教学の諸問題》，浅井円道先生古稀記念論文集刊行会編，（京都：平樂寺書店，1997年），頁 835-860；鈴木隆泰，〈如来常住経としての『大法鼓経』〉，《仏教文化研究論集》第 1 號（1997 年 3 月），頁 39-55。

大乘經典當中，以難入而能入著稱的《入楞伽經》，同樣從「空性／空相」、「無住」、「法性」之角度與理念，不僅用以說明「法住」，而且提供為心身安頓的學理基礎。

從如下的二小段做為佐證的經文，可以很鮮明地理解，一切法放眼世間之層面，由於「空性／空相」，因此是「無住的」。例如：

云何相空？謂一切法自相・共相空；展轉積聚、互相待故，分析推求無所有故，自、他、及共皆不生故，自・共相無生亦無住；是故，名一切法自相空。¹⁶

大慧！一切法無自性。以剎那不住故，見後變異故，是名無自性。¹⁷

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

一切法之「法性」，為諸佛如來之所證悟；而如此之法性，無始以來，即一貫地如此「安住」，不曾有所改變、跳動、或移位，遑論消失，故可稱為「法住」。例如：

云何本住法？謂：法本性，如金等在礦，若佛出世，若不出世，法住、法位、法界、法性，皆悉常住。¹⁷

大慧！諸佛如來所證法性，法住、法位，如來出世，若不出世，常住不易。¹⁹

¹⁷ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 599a. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 488c; T. 671, vol. 16, p. 529a; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁76; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 32; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 67; 羽田野伯猷（編集），《聖入楞伽經註》（京都：法藏館，1993年），頁216: *mahā-mate niḥ-svabhāvāḥ sarva-bhāvāḥ | kṣaṇa-saṃtati-prabandhā-bhāvāc ca anyathā-bhāvā darśanān mahā-mate niḥ-svabhāvāḥ sarva-bhāvāḥ | tenōcyante niḥ-svabhāvāḥ sarva-bhāvā iti ||*

¹⁸ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 608b. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 498c; T. 671, vol. 16, p. 541c; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 58; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 124; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁143: *tatra paurāṇa-sthiti-dharmatā katamā? yad uta paurāṇam idaṃ mahā-mate dharmatā-vartma | hiraṇya-rajata-muktākaravan mahā-mate dharmā-dhātu-sthitiṭā utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā tathāgatānām sthitaivaṣāṃ dharmāṇām dharmatā dharmā-sthitiṭā dharmā-niyāmatā |*

以上做為根據的《阿含經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》，都相當一致地在講說安住上的雙重面貌。其一，實存的世界表現出來的情形，不外乎無常的、因緣所生的、不斷地在變化的，因此是「無住的」。其二，世界由於因緣和合方得以組合地產生，又由於藉以組合的項目接二連三地經歷變化、衝擊、朽壞、破裂、或離散，使得組合的事情，趨向毀壞或滅亡的地步，而這也正好透顯出，世界之大大小小的組合，根本上，都是無自性的或空的。

總之，實存的世界之所以構成或推動的一切法，其根本上且一貫地不變的空性，即可視為一切法在實相上的情形，也就是可視為一切法之「法性」。再者，由於一切法根本地且一貫不變地「安住」於如此之「法性」，即可切要地標示為「法住」。論及如此之法住，並不是說一切法另外住在具別異性的或具區隔性的對象上，也不是說一切法只是住在浮面上的、短暫的、或片面的境況，而是完完全全地住在一切法之平等的且一貫的法性。正好由於住在如此的法性，一切法才是平等的安住、一貫的安住；而住地學說在心身安頓的學理基礎，亦於此得以確立。

¹⁹ 《大乘入楞伽經》，T. 672, vol. 16, p. 619b. 此外，參閱：T. 670, vol. 16, p. 510a; T. 671, vol. 16, p. 556a; P. L. Vaidya (ed.), *Saddharma-lankāvatāra-sūtram*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1963, p. 88; Daisetz Suzuki (tr.), *The Lankavatara Sutra*, London: Routledge & Kegan Paul, 1932, p. 188; 南條文雄（校訂），《梵文入楞伽經》，（京都：大谷大學，1923年），頁218: *abhisamayādhigama-jñānaṃ hi mahā-mate nityaṃ tathāgatānām arhatāṃ samyaksaṃbuddhānām | utpādād vā tathāgatānām an-utpādād vā sthitaivaṣā dharmatā dharmā-niyāmatā dharmā-sthitiṭā |*

七·以《大般若經·第四會》為依據的住地學說在心身安頓的學理基礎

將實存的世界講出無常而「無住」的一面，又講出法性常住而「法住」的一面，事實上，這並不是上述少數經典的專利。徵諸《般若經》，從論理上的諸多入手處一一解開，再一一拉出道理互通的線索，匯為般若波羅蜜多之主軸，將安住上的雙重面向或雙重面貌，尤其發揮得淋漓盡致。

本文主要著力於鋪陳住地學說在心身安頓的學理基礎，而且限於篇幅，因此從《大般若經·第四會》全套的詳盡教學當中，僅能引用簡短的二段，藉以窺其一斑。第一段引文：

善現！當知諸菩薩摩訶薩如是觀察緣起法時，不見有法無因而生，不見有法性相常住，不見有法有作、受者。²⁰

如上的引文強調，凡是正在產生的事項，不僅不會是「無因的／無緣無故的」（*a-hetuka/ without causes*），而且都是關聯的條件所促成的，也就是通通以「緣起」（*pratītya-samutpāda/ dependent co-arising*）為其背景上的或之所以產生的重大特性。既然透過眾多的關聯條件的推動才產生出來的，至少在事項產生

²⁰ T. 220 (4), vol. 7, p. 858c; Aṣṭa-Vaidya, p. 232; PWETL, p. 272; Aṣṭa-Wogihara, p. 882: *evaṃ khalu punaḥ subhūte bodhi-sattvo mahā-sattvaḥ pratītya-samutpādaṃ vyavalokayan, na kaṃ-cid dharmam a-hetukam ut-padyamānaṃ sam-anu-paśyati, na kaṃ-cid dharmam nityaṃ vā dhruvaṃ vā śāśvataṃ vā a-vipariṇāma-dharmakaṃ vā sam-anu-paśyati, na kaṃ-cid dharmam kāraṃ vā vedakaṃ vā sam-anu-paśyati |*

之後的一個波段當中，所謂的常住（*nitya/ permanent*）、固定（*dhruva/ stable; firm*）、恆常（*śāśvata/ eternal*）、或不變異（*a-vipariṇāma/ not liable to variation (or reversal)*），全都無從兌現在實存的世界。第二段引文：

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

爾時，善現告欲、色界諸天子言：「汝等說我是真佛子、隨如來生。云何善現隨如來生？謂：隨如來真如生故，一切生法不可得故。所以者何？如來真如，無來、無去，本性不生；善現真如，亦無來去，本性不生。故說善現隨如來生。如來真如，即一切法真如；一切法真如，即如來真如。如是真如，無真如性，亦無不真如性；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。如來真如，常住為相；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。如來真如，無變異、無分別、遍諸法轉；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。」²¹

如上引文的關鍵概念，彼此密切相關，至少包括「真佛子」（*bhagavataḥ śrāvakaḥ/ disciple of the Bhagavant (or the Venerable One)*）、「與空相應」（*śūnyatām ā-rabhya/ with*

²¹ T. 220 (4), vol. 7, p. 823a-b; Aṣṭa-Vaidya, p. 153; Aṣṭa-Wogihara, pp. 618-620; PWETL, p. 193.

reference to (or starting from) emptiness)、「真如」(*tathatā/suchness; thusness*)、「不生」(*a-jātatva/ the state of not having been born*)、「隨如來生」(*anu-jātas tathāgatasya; tathāgatam anu-jātaḥ/ born after the Tathāgata*)、「隨如來真如生」(*anu-jātas tathatām tathāgatasya; tathāgata-tathatām anu-jātaḥ/ born after the suchness of the Tathāgata*)、「如來真如常住」(*tathāgatasya tathatāyāḥ sthititā/ the abiding of the suchness of the Tathāgata*)。這當中，「真如」不僅是整部《般若經》隨處可見的重大概念，若以《大般若經·第四會》為例，甚至還以一整品的篇幅——〈真如品第十六〉(Tathatā-parivarto Nāma Śoḍaśaḥ)——聚焦鋪陳一切法真如之理趣。²²

根據如上的引文，扼要地說，一切法之真如，是經常地如此安住的。就「如此之常住」而稱之為「真如」的，在學理基礎上，即可提供包括心態和身體在內的所有事項在實相意義上的安頓。然而，在現實意義上，一般的眾生，既然生存在緣起、無

²² T. 220 (4), vol. 7, pp. 823a-828c; Aṣṭa-Vaidya, pp. 153-160; Aṣṭa-Wogihara, pp. 617-664; PWETL, pp. 193-199. 此外，有關《般若經》的「真如」，雖然在當代佛學界相當受到忽略，仍有少數文章，可供參閱：David Cooper, "Emptiness: Interpretation and Metaphor," *Contemporary Buddhism: An Interdisciplinary Journal* 3/1 (January 2002): 7-20; Linnart Mäll, "3.5: *tathatā*," *Studies in the Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā and Other Essays*, Tartu: Centre for Oriental Studies, University of Tartu, 2003, pp. 85-88; 西義雄，〈般若經における真如 (tathatā) 観について：菩薩の空観より願行への自動力として〉，收錄於《結城教授頌壽記念：仏教思想史論集》，結城教授頌壽記念論文集刊行會編，（東京：大藏出版社，1964年），頁75-92。

常、而無住的世界歷程 (world-process)，²³ 如何才得以達成安住呢？或者，換個方式提問，實相意義上的安頓，如何可能實現在現實的、無住的世界歷程？

以不斷地開發全面通達的智慧為標榜的《大般若經·第四會》，關鍵的一個做法，在於觀念的調整。觀念上，如果以善現 (Subhūti) 此一人物做為現成的一個例子而論，則根本不必使用靜態的或封閉的方式，將善現認定為個別的存有者 (an individual being)，²⁴ 而是大可重新設想 (re-conceptualize) 為

²³ 「世界並非事物 (not a thing)，而是歷程 (a process)。……世界歷程 (the world-process) 是這樣子的：其之所以組成的事件 (the component events)，是如此地相互穿透 (interpenetrate)，以至於每一個事件都會影響到其它的每一個事件；再者，正好這樣的影響如此地被察覺或感受，才構成每一個剛剛發生的事件之得以建構的材料。」(Stephen Lee Ely, "The Religious Availability of Whitehead's God: A Critical Analysis," *Explorations in Whitehead's Philosophy*, edited by L. S. Ford and G. L. Kline, New York: Fordham University Press, 1983, p. 179.)

²⁴ 西方哲學傳統當中，很著名的例子之一，Thomas Aquinas (c. 1224-1274) (*Summa Theologica*, Part 1, Question 29, Article 4) 將個別的存有者 (an individual being) 界說為「本身不可被分割而且已從其它存有者分離出來的存有者」(a being undivided in itself but separated from other beings)。相關討論，可參閱：Raymond Martin, John Barresi (eds.), "Thomas Aquinas (c. 1224-1274)," *Personal Identity*, Malden: Blackwell Publishing, 2003, pp. 18-20; Hugh Nicholson, "Specifying the Nature of Substance in Aristotle and in Indian Philosophy," *Philosophy East and West* 54/4 (October 2004): 533-553; Philip Smith, "The Beginning of Personhood: A Thomistic Perspective," *Laval théologique et philosophique* 39/2 (June 1983): 195-214.

動態的且開通的現起 (dynamic and open-ended becoming)，亦即不斷地到實存的世界進行更新與改變的歷程——基於如此歷程的不可化約的開放性 (irreducible openness)，不僅往時間向度的過去與未來開放，而且往空間向度的所在方位或關係網絡開放。²⁵ 像這樣子的動態的且開通的現起，可以借用如下的三個步驟，鋪陳其理路。

(1) 第一個步驟，帶出觀念上的初步的調整，而可以濃縮為三個論點。(a) 往諸法或事項之所以現起的一系列的關聯條件開放：所開啓的性質為「因緣所生」；基於因緣所生而不具有生起之自性，因此說明為「不生」。(b) 往諸法或事項由於因緣所生而空性之法性開放：所開啓的性質為「空性之法性」；基於空性之理解所運作的銜接的修行，因此說明為「與空相應」。

²⁵ 例一，「在事物實際的性質與延展情形的下面，正好就是時空動力 (spatio-temporal dynamisms)。」(Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, translated by Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p. 214.)

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

(c) 往生命實踐之學佛的關聯條件開放：所開啓的性質為「學習之轉變」；基於學佛所現起的形態，確實造就出諸佛如來的聲聞弟子，因此說明為「真佛子」。

然而，觀念只調整到第一個步驟的三個論點，還不夠完備。假如所謂的「真佛子」，仍然以認定諸佛如來為個別的存有者為其觀念上的前提，則連帶地，所造就出來的聲聞弟子，與被認定為個別存有者的諸佛如來，恰好變成共構的配對項，雙雙降格為個別的存有者。結果，所謂的「因緣所生」、「不生」、「與空相應」，這些都將淪為最虛矯的一套說詞，也就是徒具裝腔作勢的話語，骨子裡卻幾乎完全不是話語所述說的那一種情形。就此而論，觀念還須進一步調整，從而進階到第二個步驟；至於其關鍵，就在於不僅不要再度退卻，又回到被個別存有者的觀念所封閉的死胡同，而且要把不可化約的開放性，走得更加徹底。

(2) 第二個步驟在觀念上的調整，則可以濃縮為二個論點。(a) 將初步造就出來的「真佛子」，進一步，往「隨如來生」開放；(b) 將打開出來的「隨如來生」，進一步，往「隨如來真如生」開放。由這二個論點串聯而成的更加徹底的開放，顯示出，之所以現起，主要的或關鍵的形態為「隨生」(*anujāta/ born after/ 隨順生起*)。至於在開放的道路上，則由「善現」而「如來」，接連地，就通往「如來真如」(*tathāgata-tathatā/ the suchness of the Tathāgata*)。

所謂的「隨生」，首先強調，既非單獨成立的存在體，亦非固定的存在體，而是在變化的或轉變的流程，出之於隨順的方式，方得以生起。其次則強調，既非毫無章法的生起，亦非導源

於偏執的生起，而是隨順什麼樣的事理，方得以生起。至於「隨如來生」或「隨如來真如生」，則扼要地點出，在變化的或轉變的流程上的生起，所隨順的，正好是諸如「如來」或「如來真如」之事理。

所謂的「如來真如」，意思大致為之所以現起為如來的如此一貫性。然而，「如來真如」這一個複合詞，到底有什麼了不起呢？扼要言之，搭配「真如」，可以將「如來」顯明為如下的二方面的情形：一方面，針對僅用平庸的或黯昧的方式將如來在觀念上捕捉為個別的存有者，予以揚棄；另一方面，針對之所以現起為如來，則透顯為即在於其「真如」，亦即透顯其如此一貫的安住（*sthītā/ abiding*）、如此一貫的無變異（*a-vikārā nir-vikārā/ immutable; without (or free from) modification; unchangeable*）、以及如此一貫的無分別（*a-vikalpā nir-vikalpā/ not discriminated; without (or free from) discrimination; not differentiated*）；簡言之，透顯其無為之法性（*a-saṃskṛta-dharmatā/ unconditioned reality; unconditioned state of being the dharma*）層次上的如此一貫的法住。

因此，經由觀念更加徹底的解開，將有助於理解，「善現」之所以現起為「真佛子」，實乃由於隨順「如來真如」方得以生起——雖然以隨順而生起之姿，從而顯示出所現起的形態，骨子裡，由於「隨如來真如生」，其如此現起的歷程上的所有的形態，即一一接通「如此一貫的法住」。

然而，以「因緣所生」或「隨生」而顯示的現起之歷程，假如在觀念上只是單向地往「如來」或「如來真如」開放，仍然

不夠完備，而至少必須是雙向的開放，或甚至全方位的開放。就此而論，觀念還須進一步調整，從而進階到第三個步驟。

（3）第三個步驟在觀念上的調整，若以雙向的開放而論，則號稱為善現的，不僅往「如來」或「如來真如」開放，而且對等地往「善現真如」（*subhūti-tathatā/ the suchness of Subhūti*）開放。如上引文的結尾，明確地斷言：「如來真如，無變異、無分別、遍諸法轉；善現真如，亦復如是。故說善現隨如來生。」²⁶ 這一個斷言，其結論在於深化所謂的「善現隨如來生」之涵義。至於其主要的理路，則可簡化成：號稱為善現的，現起為「真佛子」，不僅往「如來真如」開放，從而接通之所以現起為如來的如此一貫性，而且也往「善現真如」開放，從而接通之所以現起為善現的如此一貫性。

談論善現，結果談出「善現真如」，猶如解開之所以現起為善現的一貫的學理基礎。猶有甚者，「善現真如」與「如來真如」，在理趣上，並無二致，而且還可藉以證成或深化所謂的「善現隨如來生」之涵義，這就猶如以善現為例，解開「以隨順而生起的歷程」之對等的且一貫的學理基礎。正好由於接通之所以現起為善現的如此一貫性，則不論現起為善現的情形在現實的世界歷程表現出多大的起伏、變化、或動盪，皆如此一貫地「與

²⁶ T. 220 (4), vol. 7, p. 823b; Aṣṭa-Vaidya, p. 153; PWETL, p. 193; Aṣṭa-Wogihara, p. 620: *yathā tathāgata-tathatā 'vikārā nir-vikārā 'vikalpā nir-vikalpā, evaṃ hi subhūti-tathatā 'vikārā nir-vikārā 'vikalpā nir-vikalpā | evaṃ hi subhūtiḥ sthaviras tayā tathatayā 'vikāro nir-vikāro 'vikalpo nir-vikalpas tathāgatasyānujātaḥ |*

空相應」。因此，實相意義上的安頓，在現實意義上，透過觀念上的悟入「如此一貫的法住」之「真如」，即得以實現。²⁷

總之，《大般若經·第四會》借用「真如」此一概念，意涵著如此一貫的法性、如此一貫的空性、如此一貫的法住，不僅充分認識到現起在現實的世界歷程是多麼地無常而無住，而且正好從現實的世界歷程的任何的現起，徹底且一貫地往之所以如此現起的「因緣所生」、「不生」、「空性」、「隨生」開放，從而通達之所以如此現起的「真如」。由於之所以如此現起的「真如」至少意涵著如此一貫的法住，由現起而接通的法住、真如，即得以做為現起之心態和身體在實相意義上的安頓之學理基礎，以及在現實意義上力求實證之修行目標。

八·結論

本文從學理基礎的層次，探討佛法教學涉及住地課題的心身安頓之思考方針。包括《阿含經》、《入諸佛境界智光明莊嚴經》、《入楞伽經》、《大般若經·第四會》，這些經典都以「無住」與「常住」這雙重面向所合璧的「法住」，做為學理基

²⁷ 受限於篇幅，正文的部分，就此打住。〈真如品〉還有很多相當精彩的斷言，都無法在此一一鋪陳，僅能略舉二個相關的論點。第一，以「因緣所生」或「隨生」而顯示的現起之歷程，若以全方位的開放而論，即不限於「如來真如」或「善現真如」，甚至可往「一切法真如」開放。例如，「如來真如，即一切法真如；一切法真如，即如來真如。」（p. 823b.）第二，不論雙向的開放，或全方位的開放，之所以現起為任何一法或任何人物的真如，都是平等、不二、不具有分別性的。例如，「若如來真如，若一切法真如，同一真如，無二、無別、無造、無作。」（p. 823b.）

礎的代表概念，不僅說明實存世界的事項何以是「無住」的，以及應該以「無所住」、「無所執」、「無所得」為因應的原則，而且說明實存世界的事項之因緣生、因緣滅所透顯的法性何以是「常住」的，以及應該就如此常住之法性，在心身安頓上，或者如實地了悟，而修成「法住智」，或者成就因緣滅，而實證解脫之涅槃，或者透過修行的轉變接通如來真如，而得以不論怎麼轉變都一貫地安住法性之不來不去。

研究方法方面，學理基礎層次的探討，不必然落入知識學當中的基礎主義之窠臼。研究觀點方面，將諸法因緣生、因緣滅所透顯的法性說明為「無住」的與「常住」的，不必然犯下「斷見」與「常見」之錯謬。至於研究架構方面，由「法住」此一學理基礎的代表概念所撐開的「無住」與「常住」之雙重面向或雙重面貌，也不必然抵觸不二中道之實相。這些都是本文力求突破的瓶頸，或迴避的問題。然而，納入多數的經典，既能充分面對實存世界之無常的、無住的面向，又能從學理基礎的層次，論陳佛教的解脫道與菩提道的心身安頓之道，才是本文所要執行的核心任務。此一任務的擔綱概念為「法住」，而心身之得以安頓的樞紐，則在於一切法一貫地常住於因緣生、因緣滅之法性。

參考書目與略號

Aṣṭa-Vaidya

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

Aṣṭa-Wogihara

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

PWETL

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

T.

Taishō-shinshū-daizōkyō 「大正新修大藏經」

T. 220 (4), vol. 7

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

A Buddhist Doctrine of Abiding-Places in terms of a Theoretical Foundation for the Abiding of the Mind-Body Complex

Yao-ming Tsai

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

This paper is concerned about the theoretical foundation of the abiding of the mind-body complex. Based on the *Āgama-sūtras*, the *Jñānālokālaṅkāra*, the *Laṅkāvatāra-sūtra* and the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, I would like to offer a Buddhist doctrine of abiding-places as a theoretical foundation to construct theories of the mind-body complex and philosophy of life. The originality of this paper lies in the following two points. Instead of being entrapped in terminology, matter, or phenomena associated with body or mind, this paper extends the theoretical thinking concerning the mind-body complex and philosophy of life as far as possible. In addition, this paper goes deep into examining its theoretical foundation rather than accepting descriptions derived from phenomena.

The structure of this paper is composed of eight sections. The first section, Introduction, brings out the theme and the outline of the paper. The second one elaborates key concepts as the basis for the following discussion. The ideas include abiding-place as a conception or ideation as well as a theoretical foundation and the abiding of dharma (*dharma-sthiti*) or the abiding reality. The third one explains what a system of teachings is and what a theoretical foundation is. By way of comparison, I present the features of the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra* as a system of teaching the mind-body complex. The fourth section evinces that the abiding of dharma is constituted by “non-abiding” and “constant abiding.” Based on the idea of the abiding of dharma, this section also formulates a doctrine of abiding-places in terms of a theoretical foundation for the abiding of the mind-body complex in the *Āgama-sūtras*. In the fifth section, following the idea of “the state of being generated from causes and conditions” (*pratyaya-hetu-janitatva*), I bring out ideas of “not born” (*a-jāta*), “ultimately not born” (*atyanta-a-jāta*), “not apprehended” (*an-upalabdhi*), and “sameness or equality” (*samatā*). After that, I will come to the main idea that all dharmas are “constant abiding” and “not leaning (or relying) on anything” (*a-niśrayatā; a-niśrita*), and then enunciate the doctrine of abiding-places in terms of a theoretical foundation for the abiding of the mind-body complex in the *Jñānālokāṃkāra*. In the sixth one, based on the ideas of emptiness, non-abiding, and the state of being the dharma, I bring in another idea, the abiding of dharma, to

explain the doctrine of abiding-places in terms of a theoretical foundation for the abiding of the mind-body complex in the *Lañkāvatāra-sūtra*. In the seventh section, following the ideas of “dependent co-arising” (*pratītya-samutpāda*), “with reference to emptiness” (*śūnyatām ā-rabhya*), “born after the Tathāgata” (*anujātas tathāgatasya*), and “disciple of the Bhagavant” (*bhagavataḥ śrāvakaḥ*), I will bring out the main ideas of “the suchness of the Tathāgata” (*tathāgata-tathatā*), “the suchness of Subhūti” (*subhūti-tathatā*), and “the abiding of the suchness” (*tathatāyāḥ sthititā*) to manifest the unconditioned characteristics of “such coherent abiding of dharma” and evince the doctrine of abiding-places in terms of a theoretical foundation for the abiding of the mind-body complex in the *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*. The final section is Conclusion.

Keywords: abiding-place, abiding of the mind-body complex, theoretical foundation, abiding of dharma (*dharma-sthiti*)