

佛教時空視角的生死洞察 *

台灣大學哲學系教授 蔡耀明

摘要

本文根據佛教經典，尤其阿含經典與般若經典，扼要建構佛教的時空哲學，再以此為視角，論陳佛教在洞察生死所透發的智慧。如此的智慧，不僅可用以建構佛教獨到的生死學，而且可用以落實在生命關懷的實務操作，以及推動在生死超脫的生命實踐。

關鍵詞：時空哲學、生死、往生、般若經典

* 本文為特約稿。

〔目次〕

一、緒論

二、佛教時空哲學要義

（一）時間與空間都是空的

（二）時空、生死、與世界呈現共構的關係

（三）時間與空間都是無限且無邊際的

（四）時空既隨因緣之生起而生起且隨因緣之熄滅而熄滅

三、從時空看生死：生死與時空共構

四、將生死解開在時空的洞察與實踐

（一）生死實相之洞察

（二）生死出路之實踐

五、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構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「研究背景」、「關鍵概念」、「文獻依據」、「論述架構」。

〔研究主題〕：本文根據佛教經典，尤其阿含經典與般若經典，扼要建構佛教的時空哲學，再以此為視角，論陳佛教在洞察生死所透發的智慧。

〔研究背景〕：有關眾生生死的課題，為了對治以命運、自然、或天神為訴求之過於離題的弊病，本文的論述，即主要以佛教經典在生命歷程的考察為依據。為了對治囿限於個人經驗之弊病，本文的論述，即擴及於一切眾生之生命歷程。為了對治眼界褊狹之弊病，本文的論述，即著眼於世界觀之時空向度。

〔關鍵概念〕：在緒論的這一節，以生死與時空做為本文主題的關鍵概念，逐一略加解明。

（一）生死：在中文的語境，「生死」一詞可做多樣的使用；連帶地，即可表示眾多的意思。略舉二例。其一，可用以表示活著與／或死亡。其二，可用以表示出生（或投胎）與／或死亡。就此而論，造成意指方面的差異，主要在於「生」可用以表示活著、出生、或投胎等情形。在漢譯佛典，如果著眼於生命歷程，「生」，可指稱的事情，包括生起（或出生、誕生、產生 Skt. *jāti*; *ut-pāda*; *ut-panna*; *ut-padyate*; *saṃ-bhava*）、往生（或受生 Skt. *upa-panna*; *upa-padyate*; *upa-patti*）、投胎（或入胎 Skt. *prati-saṃdhi*; *prati-saṃdhiṃ* √*grah*; *garbhāvakraṃaṇa*; *garbhāvakrānti*; *garbha-saṃkramaṇa*）。至於「死」（Skt. *marāṇa*;

cyuta; cyuti)，「什麼是死亡 (Pāli, *marāṇa*) ? 如果各個眾生在各式各樣的眾生部類當中而沈沒 (Pāli, *atthaṅgama; antaradhāna*)，遷移 (Pāli, *cavanatā*)，身體的拋下 (或身壞 Pāli, *kaḷevarassa nikkhepo*)，壽命窮盡 (或壽盡 Pāli, *jīvitakkhaya*)，捨去體溫而冰冷 (或火離)，一期生命存續之官能的破滅 (或命滅 Pāli, *jīvitindriyassupaccheda*)，各個積聚成分的裂解 (或捨陰 Pāli, *khandhānaṃ bhedo*)，死時做成 (或時到 Pāli, *kāla-kiriyā*)，即可稱為死亡。」¹ 簡言之，死亡並不適合斷定在單一的時間點，而是發生在生命歷程上的一小節時段，涉及的切要事情，主要在於有機組合體的機能渙散，伴隨著壽命 (Skt. *āyus*)、體溫 (Skt. *uṣman*)、與心識 (Skt. *vijñāna*) 之離去有機組合體。² 至於「生死」一詞，尤其在阿含經典，大致可當成

¹ 「云何為死？彼彼眾生，彼彼種類·沒，遷移，身壞，壽盡，火離，命滅，捨陰，時到，是名為『死』。」(《雜阿含經·第 298 經》，T2, no. 99, p. 85b.) 引證的白話翻譯，出自：蔡耀明 (主編)，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》(新北：立緒文化，2017 年)，頁 61。相關的傳譯本，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.)，「SN 12.2,」 *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 534-536; 《雜阿含經·第 490 經》，T2, no. 99, pp. 126a-128a; 《增壹阿含經·放牛品第四十九·第 5 經》，T2, no. 125, pp. 797b-798a; 《緣起經》，玄奘譯，T2, no. 124, pp. 547b-548a。相關的討論，參閱：Peter Harvey, “The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives,” *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel, Malden: Wiley-Blackwell, 2013, p. 51.

² Cf. Peter Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 306-309.

生死輪迴 (Skt. *samsāra*) 的翻譯詞，字面的意思，則為不斷地再次出生，從而經歷週期式的或波段式生命漂流。³ 將「生死」一詞做了如上的整理之後，本文後續的用法，除了涉及經證而有特定的脈絡與意指之外，大致用成生命歷程或生死輪迴的簡稱。

(二) 時空：所謂的「時間」，意思大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其持續的歷程或發生的順序所衍生的、抽離的、具備向度的概念。所謂的「空間」，意思大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其方向、位置、領域、距離、或形狀所衍生的、抽離的、具備向度的概念。⁴

〔文獻依據〕：本文主要根據阿含經典 (*Āgama-sūtras*) 與般若經典 (*Prajñāpāramitā-sūtras*)，大致涵蓋佛教解脫道與菩提道相當富於代表作用的典籍。佛教解脫道的典籍，除了漢譯之諸部阿含經典，也涉及巴利語的分部經典 (或尼柯耶經典 *Nikāya*)、以及有關的英譯本。至於佛教菩提道的部分，包括《大般若波羅蜜多經·第二會》(相當於《二萬五千頌的般若波羅蜜多經》(*Pañca-viṃśati-sāhasrikā Prajñāpāramitā*)) 與《大般若

³ Cf. Cyrus Panjvani, "Samsara," *Buddhism: A Philosophical Approach*, Peterborough: Broadview, 2014, pp. 86-88.

⁴ 有關時間與空間之界說，請參閱：蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第 21 期 (2017 年 12 月)，頁 44; Yao-ming Tsai, "Meditative Practices in the Context of Constructing and Understanding the Spatial World," *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 11/4 (December 2018): 515-531.

波羅蜜多經·第四會》(相當於《八千頌的般若波羅蜜多經》(*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*))。⁵

〔論述架構〕：本文由如下的五節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，逐一交代論文的構想與輪廓，並且解明生死與時空這二個關鍵概念。第二節，以空性、共構、無限、緣起與緣滅為主要的論點，鋪陳佛教的時空哲學之要義。第三節，說明生死與時空之為共構，據以從時空之視角，將生死鋪陳為長久的、廣大的、無限的、與無邊際的運轉，進而拉出諸如眾生的所作所為與佛法專精的修行之線索，闡明在如此運轉的線索，如何做出正確的認知與規劃。第四節，從定位與洞察之差異，闡明佛教之生死洞察，進而就時間向度與空間方面，指出佛法的教學所提供的生死出路，以及了生脫死所必要的宗教實踐。第五節，「結論」，總結本文的要點。

二、佛教時空哲學要義

時空做為向度，有助於從較為基礎的層次以及從較為廣大的格局，認識世間的現象。然而，如此的認識，先決條件在於從基礎的層次考察時空向度，以及考察世界在時空向度的格局。就此而論，本文準備僅就如下的四個論點，鋪陳佛教的時空哲學之要義。其一，時間與空間都是空的；其二，時空、生死、與世界呈現共構的關係；其三，時間與空間都是無限且無邊際的；其四，時空既隨因緣之生起而生起且隨因緣之熄滅而熄滅。

⁵ 有關般若經典，請參閱：蔡耀明，〈般若經典〉，收錄於《華文哲學百科》，王一奇主編，2021年7月。

(一) 時間與空間都是空的

由於眾生造作的知覺與抓取，在造作的面向、層次、與角度皆有差異，世間之諸多表象（*appearance*），即被認知為各式各樣的現象（*phenomena*）。見諸佛教經典，論及時空，猶如論及任何藉由語詞或概念所設置的項目，既不當成獨立於變化現象的存在體，也不視為本身固定的存在體，而不外乎在教學上用以解釋世界或指引修行的權宜設置。為了啟發如此的體認，佛教經典提出一些日常生活幾乎不會用到的專門概念，包括非我（*Skt. anātman; nairātmya*）、空性（*Skt. śūnyatā*）、無自性（*Skt. niḥsvabhāva*）、⁶ 假名施設（或假借的指稱 *Skt. prajñapti*）、以及隨著機緣而變換地添加的設立（或假立客 *Skt. āgantuka*）。⁷ 類似這些概念，如果不是想當然耳地以為可在世界找到且鎖定完全符合概念的存在體，而是著眼於教學上的權宜設置，則不僅可理解這一類概念用於啟發的涵義，而且不至於追逐這一類概念，卻添加錯謬的見解。

根據般若經典，時間方面，以三世（*Skt. try-adhva; try-adhvan*）之區分，就能切出過去（*Skt. atīta*）、未來（*Skt. anāgata*）、現在（*Skt. pratyutpanna*）。然而，切出的過去，既不存在為過去，且不可被捕獲；切出的未來，既不存在為未來，且不可被

⁶ 有關空性與無自性，請參閱：蔡耀明，〈佛教經典的空觀：講記與略注〉，《人間佛教：學報·藝文》第 13 期（2018 年 1 月），頁 20-43。

⁷ 有關假名施設與隨著機緣而變換地添加的設立，請參閱：蔡耀明，〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉，《正觀》第 64 期（2013 年 3 月），頁 16-17；蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017 年），頁 371-372。

捕獲；切出的現在，既不存在為現在，且不可被捕獲。⁸ 換言之，過去世 (*atīto 'dhvā*)，正好由於之為過去世的緣故 (*atītenādhanā*)，是空的 (*śūnyaḥ*)；未來世 (*anāgato 'dhvā*)，正好由於之為未來世的緣故 (*anāgatenādhanā*)，是空的 (*śūnyaḥ*)；現在世 (*pratyutpanno 'dhvā*)，正好由於之為現在世的緣故 (*pratyutpannenādhanā*)，也是空的 (*śūnyaḥ*)。⁹ 至

⁸ 例如，「當以色非過去、非未來、非現在·宣說般若波羅蜜多 (*na rūpam atītam nānāgataṃ na pratyutpannam iti dharmam deśayiṣyati*)，當以受、想、行、識非過去、非未來、非現在·宣說般若波羅蜜多。如是，乃至當以一切智非過去、非未來、非現在·宣說般若波羅蜜多，當以道相智、一切相智非過去、非未來、非現在·宣說般若波羅蜜多。」(《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 199c.) 梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986, p. 178; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/psp_2-3u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 306. 類似經證，可參閱：《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), pp. 14a, 46b-c, 97c, 178b-179a.

⁹ 例如，「復次，善現！汝說 (*yad api tat subhūtir evam āha*) 『又，如虛空，前、後、中際·皆不可得，大乘亦爾，前、後、中際·皆不可得；三世平等，超出三世；故名·大乘。』者 (*nāsya yānasya pūrvānta upalabhyate, nāparānta upalabhyate, na madhya upalabhyate, try-adhva-samaṃ tad yānam; tasmāt mahā-yānam mahā-yānam ity ucyate*)，如是，如是，如汝所說 (*evam etat subhūte evam etat. nāsya yānasya pūrvānta upalabhyate, nāparānta upalabhyate, na madhya upalabhyate, try-adhva-samaṃ tad yānam; tasmāt*

於空間方面，以方向 (*diś*) 做區分，就能設立東南西北等十方 (*daśa-diś; daśa diśa*) 之指稱詞；以區域 (或處所 *deśa; pradeśa*) 做區分，就能設立大大小小的統包式的或局部式的區域之指稱詞。然而，設立的方向，既不存在為所設立的方向，且不可被捕獲；設立的區域，既不存在為所設立的區域，且不可被捕獲。¹⁰ 換言之，被設立出的每一個方向，例如，東方 (*pūrvā dik*)，

mahā-yānaṃ mahā-yānaṃ ity ucyate)。所以者何 (*tat kasya hetoḥ*) ? 善現 (*tathā hi subhūte*) ! 過去世，過去世 · 空 (*atīto 'dhvā atītenādhvanā śūnyaḥ*) ; 未來世，未來世 · 空 (*anāgato 'dhvā anāgatenādhvanā śūnyaḥ*) ; 現在世，現在世 · 空 (*pratyutpanno 'dhvā pratyutpannenādhvanā śūnyaḥ*) ; 三世平等，三世平等 · 空 (*try-adhva-samatā try-adhva-samatayā śūnyā*) ; 超出三世，超出三世 · 空 ; 大乘，大乘 · 空 (*mahā-yānaṃ mahā-yānena śūnyaṃ*) ; 菩薩，菩薩 · 空 (*bodhisattvo bodhisattvena śūnyaḥ*)。何以故 ? 善現 ! 空，無一、二、三、四、五等差別之相 (*na subhūte śūnyatā ekā vā dve vā tisro vā catasro vā pañca vā ṣaḍ vā sapta vā aṣṭa vā nava vā daśa vā*)。是故，大乘，三世平等，超出三世 (*tasmāt try-adhva-samatayā samam idaṃ yānaṃ bodhisattvasya mahāsattvasya*)。』(《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 105b.) 梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 132; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/buddh/psp_1u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 185.

¹⁰ 例如，「復次，善現 ! 汝說 (*yat punaḥ subhūtir evam āha*) 『大乘與虛空等。』者 (*ākāśa-samaṃ tad yānaṃ iti*)，如是，如是，如汝所說 (*evam etat subhūte evam etat, ākāśa-samaṃ tad yānaṃ*)。所以者何 ? 善現 ! 譬如虛空

正好由於之為東方的緣故 (*pūrvayā diśā*)，是空的 (*śūnyā*)；其它的方向，正好由於之為各自方向的緣故，也是空的。¹¹

(*yathākāśasya*)，東、西、南、北、四維、上、下·一切方分，皆不可得 (*na pūrvā dik prajñāyate, na dakṣiṇā, na paścimā, nōttarā, na vidīśo, nādho, nōrdhvā dik prajñāyate*)；大乘亦爾 (*evam eva subhūte tasya yānasya*)，東、西、南、北、四維、上、下·一切方分，皆不可得 (*na pūrvā dik prajñāyate, na dakṣiṇā, na paścimā, nōttarā, na vidīśo, nādho, nōrdhvā dik prajñāyate*)；故說·大乘與虛空等。」(《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 97b.)「汝所言『衍與空等。』如是，如是。須菩提！摩訶衍與虛空等。須菩提！如虛空，無東方，無南方、西方、北方、四維、上、下。須菩提！摩訶衍亦如是，無東方，無南方、西方、北方、四維、上、下。」(《摩訶般若波羅蜜經》，後秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯，T8, no. 223, p. 262c.) 梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 122; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/psp_1u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, pp. 183-184.

¹¹ 例如，「云何大空 (*tatra katamā mahā-śūnyatā*)？大，謂十方，即東、西、南、北、四維、上、下。當知·此中，東方，由東方·空 (*pūrvā dik pūrvayā diśā śūnyā*)，非常、非壞；乃至下方，由下方·空 (*evam dakṣiṇā paścimā uttarā uttara-pūrvā pūrva-dakṣiṇā dakṣiṇa-paścimā paścimōttarā adha, ūrdhvā dik ūrdhvyā diśā śūnyā*)，非常、非壞 (*a-kūṭa-sthāvināsītām upādāya*)。何以故 (*tat kasya hetoḥ*)？本性爾故 (*prakṛtir āsām eṣā*)。善現！是為大空 (*iyam ucyate mahā-śūnyatā*)。」(《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), vol. 7, p. 73b.) 梵文本：Takayasu Kimura (ed.),

(二) 時空、生死、與世界呈現共構的關係

以般若經典為依據，有為數眾多的經證共同指出，日常生活的時空概念，並非抽離於世間現象或修行項目而事先存在或獨立存在的存在體。舉凡涉及時間所切出的三世之區分，以及涉及空間所區分的各個方向與任何區域，都與眾生的造作、認知、生死，還有世界大小格局的運轉，形成交相建構的關係形態。因此，想要正確地認識時空，最好從如此的共構運轉的格式入手。正好由於如此的共構運轉，才造成各式各樣的時空現象與時空說詞；而離開如此的共構運轉，也就無所謂時空，亦即欠缺時空本身的存在。指向如此的洞察，佛教即提出諸如空性、無自性之專門用詞，因此說成時空是空的，或時空是無自性的。換言之，論及時空，一方面，由於有賴諸多有關項目的共構運轉，才得以出現所謂的時空，因此時空是空的；另一方面，由於時空是空的，即開放諸多項目隨著造作而運轉成各式各樣的共構局面，即可運轉出各式各樣的時空現象。

(三) 時間與空間都是無限且無邊際的

涉及時空，是否有限，以及是否有邊際，一直是一般的時空哲學與佛學重大關切的論題。

Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 2009, p. 60; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/psp_1u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 144.

根據阿含經典，一方面，空談世界是否有邊界(或邊際 Pāli, *lokassa anta; lokanta*)，極易陷入有邊與無邊之二分框架的一邊之見，因此應予避免，而列為無記(或不被判然記說 Pāli, *avyākata*)的論題之一；另一方面，只要透過切要的修行，看清楚會造成持續困苦之癥結，並且予以熄滅，就能達成「困苦之邊界」(Pāli, *dukkhassa anta; dukkhanta*)，也就能到達世界之邊界。¹²

根據般若經典，時空之空性、不二 (Skt. *a-dvaya*)、不可得 (Skt. *an-upalabdha*)、真如 (Skt. *tathatā*)，皆可共同指向時空之無限且無邊際。第一，由於時空整個都是空的，就如此的洞察理解，也就談不上會有什麼存在體存在於時空而固定存在為時空之界限或邊際。第二，由於就時間內部的區分，就空間內部的區分，以及就時空之間的區分，都只不過是分別認知或分別言說的投射或套用，實相上，並不因此存在著絕對的分別性或區隔性，就如此的洞察理解，時間向度，也就談不上會有絕對的開始(或起點)、絕對的結束(或終點)、絕對的現在(或中間點)彼此分開而固定地存在著；至於空間方面，既談不上會有此一邊界與彼一邊界之固定的分別存在，也談不上會有邊界內與邊界外之固定的分別存在。第三，由於時空整個都是不可得的(或不可被捕獲的)，就如此的洞察理解，所謂的時空之界限或邊際，同樣是不可得的。第四，真如，或譯為如是性、如此之情形，意思為隨著因緣或因緣之條理而一貫地如此的情

¹² 有關經證與討論，請參閱：蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第 21 期 (2017 年 12 月)，頁 58-59。

形。¹³ 以真如為著眼，所謂的時空，即可著眼為時空之真如，也就是時空之一貫地如此的情形。所謂的時空，以時間方面的區分為例，區分的過去，可著眼為過去之真如，亦即成為或稱為過去之一貫地如此的情形；區分的未來，可著眼為未來之真如，亦即成為或稱為未來之一貫地如此的情形；區分的現在，可著眼為現在之真如，亦即成為或稱為現在之一貫地如此的情形。既然都是一貫地如此的情形，由於分別與言說的作用才區分出來的過去、未來、現在，都不是一貫地存在為過去、未來、現在，而平等地都是一貫地如此的情形。簡言之，著眼於過去之真如、未來之真如、現在之真如，所謂的過去、未來、現在隨著分別與言說的作用才造成的界限或邊際，都只是既無界限且無邊際的一貫地如此的情形。¹⁴

¹³ 有關真如，請參閱：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 36-37, 41-42。

¹⁴ 例如，「過去真如，即如來真如（*atīta-tathatā-samatayā tathāgata-tathatā-samatā*）。如來真如，即過去真如（*tathāgata-tathatā-samatayāīta-tathatā-samatā*）。未來真如，即如來真如（*anāgata-tathatā-samatayā tathāgata-tathatā-samatā*）。如來真如，即未來真如（*tathāgata-tathatā-samatayā anāgata-tathatā-samatā*）。現在真如，即如來真如（*pratyutpanna-tathatā-samatayā tathāgata-tathatā-samatā*）。如來真如，即現在真如（*tathāgata-tathatā-samatayā pratyutpanna-tathatā-samatā*）。若過去真如，若未來真如，若現在真如（*iti hy atītānāgata-pratyutpanna-tathatā ca*），若如來真如（*tathāgata-tathatā ca*），同一真如，無二、無別（*advayam etad advaidhīkāram*）。」（《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 253a-b.）梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 122;

(四) 時空既隨因緣之生起而生起且隨因緣之熄滅而熄滅

佛法的教學用於考察世間現象與修行項目，不僅重視如何地隨著背後與周遭的因緣之生起而跟著生起現象與項目，而且重視如何地隨著因緣之熄滅而跟著熄滅現象與項目。假如只片面地抓取「因緣生」的一面，極易據以論斷「因緣」本身的存在而陷入「因緣見」的窠臼，或據以論斷「生」本身的存在而陷入「生見」的窠臼。不論抱持因緣見或生見，與抱持諸如我見、有見、常見，皆背離於實相，而淪為謬見。不僅觀看「因緣生」的一面，而且實踐「熄滅諸因緣」的一面，如此才足以彰顯緣起觀較為完整的面向。¹⁵

世間眾多現象當中的時空現象，也適合從緣起與緣滅的雙重面向入手探究。時空現象既非固定存在，亦非固定不存在，而是隨著因緣之造作，才跟著產生，以及隨之而來變化的表現。只要熄滅關聯條件的造作，即可不再產生後續的時空現象，連帶地也熄滅後續的時空變化。

GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages:
(http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/4_rellit/buddh/psp_4u.htm)
英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 378.

¹⁵ 有關經證與討論，請參閱：蔡耀明，〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉，《東海哲學研究集刊》第 17 輯（2012 年 7 月），頁 3-33；蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017 年），頁 47-61。

三、從時空看生死：生死與時空共構

從時空看生死，既不是把兩套不相干的東西湊在一起在做勉強的比較，也不是拿外在的框架或另外的尺度在做套用的看待，而是就一整個共構的系統，解開有關的面向，遂行系統內部諸面向之間的關聯的考察。所謂的共構，簡言之，生命世界的時空現象，內在地關聯於眾生的生死運轉；而眾生的生死運轉，也內在地關聯於生命世界的時空現象。

以時空為著眼，打開時間之長久與空間之廣大，甚至打開佛教時空觀所標榜的無限且無邊際，而關聯於如此的觀看，生死即可鋪陳為長久的、廣大的、無限的、與無邊際的運轉。這樣的看法，至少不必先入為主地將生死的運轉侷限在短暫的一生、狹隘的人間（*human realm*）、或更為狹隘的特定區域或領土。簡言之，從時空看生死，首要之務，就在於把生死攤開在關聯於時空的長久歷程與廣大格局。隨著視域往長久的方向延伸與廣大的方向拓展，呈現出來的生死運轉，即可更貼近事實的全貌，而不再囿限於故步自封的褊狹見識。

一旦將生死鋪陳在時空的長久歷程與廣大格局，透過回溯過去與展望未來，就能拉出眾多可探究的線索。其中，如下的五條線索，尤其值得重視。其一，連結於世間的所作所為，例如十善業道、十不善業道，由於作為之環環相扣，所形成的因緣果報的線索。其二，關聯於如此的線索，生生世世在世間變化出來的一一的生命形態，例如變成人、天、非人類的動物（或傍生 *Skt. tiryag-yoni*）等生命形態，所串接而成的線索。其三，連結於專門的修行道路所從事的修行，由於修行之環環相扣，所形成的因緣果報的線索。其四，關聯於如此的線索，在修行

道路的次第昇進，例如聲聞乘（Skt. *śrāvaka-yāna*）的初果乃至四果、菩薩乘（Skt. *bodhisattva-yāna*）的初地乃至十地，所串接而成的線索。其五，各個方面的因緣果報的線索，其運轉的機制，及其根本一貫的條理，或根本一貫的情形。

就如上的五條線索，如果展望未來，如下的三個論題，特別值得深思。

其一，生死所關聯的時間向度，在根本的層次為無限，亦即不存在絕對的開始、絕對的結束、或絕對的現在，而在現實的層次，則極其長久；同樣地，時間向度所關聯的生死，也還會有極其長久的生死運轉。試問：展望未來，如果生命歷程就在於極其長久的生死運轉，那是怎樣的情形？佛教經典對於此一論題，最主要的提示詞，就是苦（或困苦 Skt. *duḥkha*/ Pāli, *dukkha*），也就是受困在生死的運轉，卻停不下運轉的腳步，被停止不了的運轉拖著走，而成為不安適的情形。

其二，展望未來，在困苦的生命歷程，什麼是最重要的事情？佛教經典對於此一論題，最扼要的指引，就是透過專精的修行，一方面，觀察與理解會造成持續困苦之癥結，另一方面，尋求可徹底解決生死困苦的方針與道路。一般世人或許體認不到活在世間能有什麼了不起的困苦可言，連帶地，大致不會將專精的修行列為人生的要務。然而，連結於世間的豐功偉業或功名利祿，難免葬送在生死運轉的漩渦。就此而論，佛法的教學基於重視眾生久在生死運轉的情形，連帶地，生死運轉的問題之認識與出路之尋求，即列為活在世間所應從事最重要的事情。皆背離於實相，而淪為謬見。

其三，展望未來，如果以專精的修行為首要的活動，空間

方面，應該做怎樣的認知與規劃？佛教經典對於此一論題的教導，可整理出如下的四個論點。論點一，認知：任何區域、領土、或住地，都是無常的、無住的、無自性的。論點二，認知：任何區域、領土、或住地，既不是自我，也不屬於自我。因此，執取任何區域、領土、或住地所做的認同或歸屬，也就是將特定的區域、領土、或住地，認定為等同自我，或認定為自我之所歸屬，實相上，都做錯了。¹⁶ 論點三，認知：任何區域、領土、或住地，都只是暫時的器世間 (Skt. *bhājana-loka*)，其功能不外乎提供有關眾生進行生存活動的容器 (Skt. *bhājana*) 或場域，而對照於稱為眾生世間 (Skt. *sattva-loka*) 之有關眾生的組成。¹⁷ 論點四，規劃：涉及空間，以服務於專精的修行，為最優先的考量。換言之，今生的任何區域、領土、或住地，任何

¹⁶ 有關這二個論點的經證與討論，請參閱：蔡耀明，〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉，《臺大佛學研究》第 17 期（2009 年 6 月），頁 1-48；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 5-48；蔡耀明，〈「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〉，《正觀》第 57 期（2011 年 6 月），頁 119-168；蔡耀明，〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視：做為佛教住地學說的奠基工程〉，《法鼓佛學學報》第 9 期（2011 年 12 月），頁 1-52。

¹⁷ 有關器世間，請參閱：William Waldron, "Teaching Yogācāra Buddhism Using Cognitive Science," *Teaching Buddhism: New Insights on Understanding and Presenting the Traditions*, edited by Todd Lewis and Gary DeAngelis, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 53, 61-63; Roy Tzohar, *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*, New York: Oxford University Press, 2018, pp. 120-121, 195, 198.

人間、天界、或佛土 (Skt. *buddha-kṣetra*)，都用來從事專精的修行，至於來生所要往生的去處，也以能夠銜接專精的修行，做為抉擇的準據。因此，在規劃上，時間與空間都只充當配角，而起主導作用的，正好是專精修行的落實與貫徹。¹⁸

從時空看生死，可看出生死之長久與廣大。由於生死之路途長久，可體認生死之困苦，進而尋求可超脫生死苦的目標、道路、與修行。由於生死之格局廣大，既不必也不可拘泥任何空間的所在，進而透過專精的修行，開通生命的出路，以及拓展遊歷的世界。如此的觀看，憑藉專精修行所開發的生命智慧與修行能力，不僅可通達認知時空與生死之實相，而且可主導時空與生死的進程。

四、將生死解開在時空的洞察與實踐

有關生死的考察，不僅有必要把生死解開在關聯於時空的長久歷程與廣大格局，而且值得深刻地洞察其實相，以及透過出路之開通，予以落實。

(一) 生死實相之洞察

¹⁸ 有關經證與討論，請參閱：蔡耀明，〈以般若經典為依據探討往生佛土：以自力與佛力的不二中道義理為視角〉，收錄於《眾力莊嚴·一佛圓滿：人間淨土與彌陀淨土》(上冊)，陳劍鏗主編，(香港：香港中文大學人間佛教研究中心、香港菩提出版社，2017年12月)，頁161-182；蔡耀明，〈空間視域中的人間與世間之反思〉，收錄於《無礙法界·正教弘傳：人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，陳劍鏗主編，(香港：香港中文大學人間佛教研究中心，2020年4月)，頁560-579。

有關生死，可對照出至少四套的看法與做法。其一，對生死採取不可知主義（**agnosticism**）的信念，以及依然故我地抱持迴避生死或否定生死的態度。¹⁹ 其二，拿一套神話、儀式、或文化模式套在生死，形成套在所依框架的見解，以及被所依框架驅使的作為。其三，雖然將生死鋪排在時空的長久歷程與廣大格局，卻由於抓取在生死與時空的連結，成為被時空定位的生死，或被時空反噬的生死。其四，洞察關聯於時空的生死之實相，以及從生死與時空，透過正確的實踐，尋尋出路。

如上的第三套與第四套情形，主要的差異之一，在於定位（**positioning**）與洞察（**insight**）之差異。就此而論，所謂的定位，意思大致為根據所在世界的構造層面或目標社會的競爭情況，衡量自身的條件與前途，從而確定自身在所在世界或目標社會的位置、地位、與特色，據而與其它存在體有所區別。定位此一概念，可用在眾多的脈絡，例如市場定位、節目定位、事業定位、人生定位。如果將生死做時空定位（**temporal-spatial positioning; spatial-temporal positioning**），意思大致為尋找生死著落在時間向度的特定時段，以及著落在空間的特定方向、區域、領土、或住地，將生死連結到且標定在所找出的時段乃至住地，進而就如此的時空連結與時空標定，確定生死在特定時

¹⁹ 有關不可知主義之生死觀，請參閱：Matthew Ray, “Chapter 4: Questionable Features of Life and Imaginary Benefits of Death,” *Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer, and Nietzsche*, Burlington: Ashgate, 2003, pp. 52-69; James Wall, “The Reason for Religion and Life after Death,” *Agnosticism: The Battle Against Shameless Ignorance*, Bloomington: iUniverse, 2011, pp. 67-79.

空之特定的生命形態與生命特質。²⁰

至於所謂的洞察，做為一種能力或情形，意思大致為正確且深入地理解事情，而不只認識在表象。洞察此一概念，也可用在眾多的脈絡。例如，相對於只認識事情之目前的時刻，深入地理解事情的來龍去脈；相對於只認識事情之微觀的（microcosmic; microscopic）或宏觀的（macrocosmic; macroscopic）樣態，深入地理解事情在微觀與宏觀之間關聯的切換；相對於只認識事情之表象，深入地理解事情之深層的情形或底細；以及相對於只認識事情之變動的差異樣態，深入地理解事情之根本的且一貫的條理。

藉由定位與洞察這二個概念如上的區分，可襯托佛教至少如下五點的生死洞察。

其一，見諸佛教經典，雖然將生死攤開在時空的長久歷程與廣大格局，卻不因此就把生死僵化地定位在時空，而是往生死之洞察與時空之洞察的方向，致力於引導認知與推動修行。

其二，就時間向度，以緣起之機制為生死之形式，以造業受報為生死之內容，洞察生死之長久的來龍去脈，而不是僅侷限在目前的時刻或短暫的一生。由緣起之機制，帶出緣起之重大環節，而總共十二個分支環節的環環相扣，即可指引考察眾

²⁰ 可參考生物地理學，也就是研究生物在時間和空間上分布的一門學科：C. Barry Cox, Peter Moore, Richard Ladle, “Chapter 1: The History of Biogeography,” *Biogeography: An Ecological and Evolutionary Approach*, 9th edition, Chichester: John Wiley & Sons, 2016, pp. 1-30; Willem Renema (ed.), “Introduction,” *Biogeography, Time, and Place: Distributions, Barriers, and Islands*, Dordrecht: Springer, 2007, pp. 1-4.

生如何地衍生眾多的生命波段。由相續的造業為視角，即可指引認知眾生如何地受報在長久的生命歷程。²¹

其三，就空間方面，微觀上，從五蘊（或五種積聚之構成部分）、十二入處（或十二項知覺通路）、十八界（或十八項知覺要素）為考察的入手項目，²² 宏觀上，不以三界六道之小世界為限，而是擴及於「大千世界」（或三千大千世界 *Skt. tri-*

²¹ 緣起之機制的條理，表述為「此有故，彼有」（或當這一個項目存在的時候，那一個項目就會存在 *Skt. asmin sati, idaṃ bhavaty/ Pāli, imasmiṃ sati, idaṃ hoti*）「此起彼起」（或從這一個項目的生起跟著而來的，那一個項目就會生起 *Skt. asyōtpādād, idaṃ utpadyate/ Pāli, imass' uppādā, idaṃ uppajjati*）。緣起之總共十二個分支環節，包括無明知（或無明 *a-vijjā*）、組合的造作（或行 *saṅkhāra*）、分別式知覺（或識 *viññāna*）、名稱暨物質（或名色 *nāma-rūpa*）、六條知覺通路（或六入處 *saḥ-āyatana*）、知覺之觸動（或觸 *phassa*）、感受（或受 *vedanā*）、貪愛（或愛 *taṇhā*）、抓取（或取 *upādāna*）、存在（或有 *bhava*）、出生（或生 *jāti*）、衰老暨死亡（或老死 *jarā-marāṇa*）。參閱：《雜阿含經·第 298 經》，T2, no. 99, p. 85a-b；蔡耀明，〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編，（中壢：圓光佛學研究所，2011 年），頁 264, 270；蔡耀明（主編），《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017 年），頁 54-61。

²² 從五蘊考察世間，請參閱：《雜阿含經·第 38 經》，T2, no. 99, p. 8c。從十二入處、十八界考察世間，請參閱：《雜阿含經·第 233 經》，T2, no. 99, p. 56c。Cf. Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 35.107: Loka-samudaya-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 581-582, 1185.

sāhasra-mahā-sāhasro loka-dhātuḥ)，乃至無量、無數的大千世界，進而洞察生死在微觀世界與宏觀世界之間關聯的切換。

其四，就生命體方面，不陷溺在生命體表象上的或者存在或者不存在之片面的見解，而是確實考察生命體在身體、言說、與心態的活動，尤其心態之各式各樣攪動的情意，從而洞察生命體變動不居的深層造作的內涵。²³

其五，在佛法的教學，各式各樣的洞察，最深刻的莫過於洞察法性 (Skt. *dharmatā*)，最平等一貫的莫過於洞察真如 (Skt. *tathatā*)，而如此的洞察，正好是造就智慧 (或般若 *prajñā*) 乃至智慧貫徹到底 (或般若波羅蜜多 *prajñāpāramitā*) 最核心的學養。首先，法性。從生命體的表象，洞察進去生命體變化造作的深層內涵，在開發智慧上，仍然遠遠地不夠，而還必須從生死在各個方面與各個層次的變化造作，更深入洞察其法性 (或其根本的情形)。佛法就生死之法性 (或生死之根本的情形)，最主要的說詞，包括非我 (Skt. *anātman; nairātmya*)、空性 (Skt. *śūnyatā*)、無自性 (Skt. *niḥsvabhāva*)。因此，洞察生死之法性，相當於將生死洞察為非我、空性、無自性。²⁴ 再者，

²³ 有關非有非無 (或非存在非不存在) 之不二中道的洞察，請參閱：蔡耀明，〈〈迦旃延氏經〉 (Kātyāyana-sūtra) 梵漢對照及其不二中道學理〉，《圓光佛學學報》第 24 期 (2014 年 12 月)，頁 1-31。

²⁴ 例如，「復次 (*punar aparaṃ*)，善現 (*subhūte*)！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多 (*bodhisattvena mahāsattvena ṣaṣṭsu pāramitāsu caratā*)，見 (*evam upaparīkṣitavyaṃ*)· 諸有情生死長遠 (*dīrgho batāyaṃ saṃsāro*)，諸有情界· 其數無邊 (*bahur ayaṃ sattva-dhātus*)。見此事已，作是思惟 (*tenaivaṃ yoniśo manasi-kartavyam*)：『生死，邊際猶如虛空 (*ākāśa-paryanto batāyaṃ*

真如。所有有關的單位項目（或一切法），其法性（或其根本的情形），如果搭配時間向度之法性（或其根本的情形），即成為如此地根本一貫的情形，而如此地根本一貫的情形，也就是真如一詞字面的意思。因此，論及生死，同樣可探究生死之如其所是的根本一貫的情形，從而洞察生死之真如（*saṃsārasya tathatā*）。²⁵

saṃsāra)；諸有情界，亦如虛空（*ākāśa-paryanto batāyaṃ sattva-dhātur*）。雖無·真實諸有情類流轉生死（*na cēha kaś-cit saṃsariṣyati*）及得解脫（*na ca kaś-cit parinirvāsyati*），而諸有情妄執為有，輪迴生死，受苦無邊。我當云何方便濟拔？』既思惟已，作是願言：『我當精勤，無所顧戀，修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土，令速圓滿，疾證無上正等菩提，為諸有情說無上法，皆令解脫生死大苦，亦令證知·生死·解脫·都無所有·畢竟皆空。』善現！是菩薩摩訶薩由此·六種波羅蜜多速得圓滿（*evaṃ caran subhūte bodhisattvo mahāsattvaḥ ṣaṭ pāramitāḥ paripūrayati*），疾能證得一切智智（*sarvākāra-jñatāyās cābhyāsī bhavati*）。」（《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), vol. 7, p. 278b.）梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 189; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/4_rellit/buddh/psp_4u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 421. 有關討論，請參閱：Garth Mason, “Is *Samsāra* actually the Same as *Nirvāṇa*? A Critical Examination of Nāgārjuna’s Provocative Understanding of Emptiness,” *Journal for the Study of Religion* 27/2 (2014): 94-114.

²⁵ 例如，爾時，具壽善現白佛言：「世尊！何謂無上正等菩提（*katamā ca punar bhagavann anuttarā samyaksambodhiḥ*）？」佛告善現：「一切法真如，是謂

通過佛教經典的學習，有關生死之認知，既不是往怪力亂神、神秘主義(mysticism)、或神創造主義(theistic creationism)的方向，也不是往宿命主義(fatalism)、決定主義(determinism)、或隨機主義(randomism)的方向在追逐，而是應該走上生命歷程的最前線，第一手地觀察生命歷程的因緣變化的來龍去脈，梳理因緣變化的運轉機制，以及經驗因緣變化的長久歷程與廣大格局。然而，如此的觀察、梳理、與經驗，還必須升級為洞察，才得以將認知往智慧之層次提昇，以及才得以徹底地不再受困於生死。正好由於教導的是洞察，佛教經典才會使用諸如法性與真如等概念，指引修行者洞察生死所應遵循的方向與要

無上正等菩提 (*sarva-dharmāṇām tathatānuttarā samyakṣambodhiḥ*)。」爾時，善現復白佛言：「何謂一切法真如 (*katamaiṣā bhagavan sarva-dharmāṇām tathatā*)，而說一切法真如是謂無上正等菩提 (*yānuttarā samyakṣambodhiḥ*)？」佛告善現：「諸色真如 (*yā subhūte rūpasya tathatā*)，受 (*yā vedanāyās tathatā*)、想 (*yā saṃjñayāḥ tathatā*)、行 (*yā saṃskārāṇām tathatā*)、識真如 (*yā vijñānasya tathatā*)，是謂無上正等菩提；……一切智真如，道相智、一切相智真如，是謂無上正等菩提；生死真如，涅槃真如 (*evaṃ yāvad yā nirvāṇasya tathatā*)，是謂無上正等菩提 (*sānuttarā samyakṣambodhiḥ*)。」(《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 272b-c.) 梵文本：Takayasū Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1990, p. 174; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskrit/buddh/psp_4u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 411.

務，而這也是佛教哲學的精華之一。

（二）生死出路之實踐

做為所謂的宗教，探討生死，如果只能停格在死亡，或只能侷限於生死平面的褊狹領域，那應該可以算是很可悲的事情，充其量大概也只是填補在平庸世俗的一小塊事物。

佛法的教學，經由適度地關切與深入地考察眾生的生死，一方面，鮮明地指出，經歷生死的眾生，正好反過來受困在生死之運轉的流程以及由生死之運轉所締造的世界；另一方面，則強調，生死的領域既非必然的，亦非固定的，更非永恆的，而且生死之出路是特別值得尋求與實踐的。

日常生活用詞的「出路」，大致可以和諸如「前途」、「前景」、或「未來」等用詞互換，而且可用在眾多的脈絡，例如升學出路、就業出路、工作前途、經濟前景、婚姻前景、產業未來、國家未來。由於日常生活幾乎都以今生今世為限，甚至所面對的時段比一輩子更短，或許幾天，或許幾年，因此平庸世人很少想到或提到諸如生死出路或生命出路。然而，如果生死長久，並不是一輩子就了結的事情，則生死之出路，即應嚴肅予以看待。²⁶

²⁶ 例如，爾時，世尊告諸比丘：「眾生無始生死，長夜輪轉，不知苦之本際（*anamataggoyam, bhikkhave, saṃsāro. pubbā koṭi na paññāyati avijjānīvaraṇānaṃ sattānaṃ taṇhā-saṃyojanānaṃ sandhāvataṃ saṃsarataṃ.*）。」（《雜阿含經·第 940 經》，T2, no. 99, p. 241b.）相關的傳譯本，參閱：Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 15.1: Tīṇa-kaṭṭha-sutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, p. 651. 較豐富的經證，可參考《雜

所謂的生死出路或生命出路，做為論題，如果縮短或縮小看待，可表述為：這一輩子告一段落之後，有什麼樣的來生可以繼續走下去？如果拉長或擴大看待，則可表述為：生死輪迴或生命歷程是否可停止而不再漫延滋生、連綿不絕？生命世界是否可從當中任何的所在而全盤予以超脫？以及，停止生死輪迴、超脫生命世界，這又是什麼樣的情形或境界？

就時間向度，關聯於生死輪迴，佛法的教學提供三條路徑或道路，指引生死出路之實踐。其一，人道 (Skt. *manuṣya-gati*) 與天道 (Skt. *deva-gati*) 之生命路徑 (Skt. *gati*)；其二，解脫道 (Skt. *vimukti-mārga*)，包括聲聞乘 (Skt. *śrāvaka-yāna*) 與獨覺乘 (Skt. *pratyekabuddha-yāna*)；其三，菩提道 (Skt. *samyak-saṃbuddha-yāna*; *bodhi-mārga*; *bodhi-patha*)，又稱為菩薩乘 (Skt. *bodhisattva-yāna*)、大乘 (Skt. *mahā-yāna*)、或佛乘 (Skt. *buddha-yāna*)。²⁷

就空間方面，關聯於生命世界，佛法的教學提供如下的名目，指引生死出路之實踐：涅槃界 (Skt. *nirvāṇa-dhātu*)，特定佛土 (Skt. *buddha-kṣetra*)，由十方無數的大千世界 (Skt. *tri-*

阿含經·第 71, 266-267, 657, 937-945, 948-955 經》，以及《相應部》(Sāmyutta-nikāya) 第十五章「無始相應」: Bhikkhu Bodhi (tr.), “SN 15: Anamatagga-samyutta,” *The Connected Discourses of the Buddha*, Boston: Wisdom, 2000, pp. 651-661.

²⁷ 有關佛教多樣的修行道路，請參閱：蔡耀明，〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第四會、第十六會》為依據〉，收錄於《2008 年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》，佛光山文教基金會主編，(高雄：佛光山文教基金會，2008 年)，頁 263-286。

sāhasra-mahā-sāhasro loka-dhātuḥ) 所共構的世界海 (Skt. *loka-dhātu-samudra*)，法界 (Skt. *dharma-dhātu*)。

以時間向度與空間方面如上多樣的提供為背景，佛法的教學在回應生死出路之論題，可整理出至少如下的四重選項：人間或特定的天界、解脫道、菩提道、特定佛土。

其一，一般世人或佛法初階的學習者，就生死出路的選項，可考慮人間或特定的天界。一方面，應該力求避免由於造作惡業反過來遭受該業力的驅使而墜落傍生 (Skt. *tiryag-yoni*)、餓鬼 (Skt. *preta*)、與地獄 (Skt. *naraka*) 這三條合稱為險惡的或惡劣的生命路徑 (或惡趣、惡道 Skt. *durgati*; *apāya-gati*; *apāya-patha*; *apāya-bhūmi*)；²⁸ 另一方面，或者藉由善業之奉行，或者藉由六隨念 (Skt. *ṣaḍ anusmṛtayaḥ*) 之天隨念 (Skt. *devānusrīti*)，至少將生命歷程的底線維持在可繼續生而為人，甚至水準再提高一些，可往生所連結的特定天界。²⁹

其二，解脫道做為生死出路的選項。如果肯正視生死輪迴的殘酷，嚴肅地認清，縱使出生在人間或特定的天界，都還免不了隨之而來的煩惱、紛爭、衰敗、與輪替等困苦之籠罩與侵

²⁸ 有關三界六道之世界觀，請參閱：蔡耀明，〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉，收錄於《2015 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，程恭讓、釋妙凡主編，(高雄：佛光文化事業，2016 年)，頁 559-565。

²⁹ 例如，參閱：《雜阿含經·第 931 經》，T2, no. 99, p. 237c-238b; 《別譯雜阿含經·第 156 經》，T2, no. 99, pp. 432b-433b; Bhikkhu Bodhi (tr.), “AN 6.10,” *The Numerical Discourses of the Buddha: A Translation of the Aṅguttara Nikāya*, Boston: Wisdom, 2012, pp. 862-865.

襲，從此痛定思痛，不再把人間或天界當成嚴格意義上合格的生死出路，轉而透過修行，走上可從生命世界之生死輪迴徹底超脫的道路。³⁰ 如此的思惟方針，正好是佛教解脫道所指引的生死出路。沿著這一條出路，在達成究竟解脫之前，雖然還有賴於出生在生命世界特定的生存環圈，卻不將生命世界任何的項目或所在認同為自我，也不把生命世界任何的項目或所在設定為追求的目標，更不把一生行事的主軸平庸地造作成緊密地連結在生命世界的循環往復，而是相當有技巧地借用生命世界有關的項目或所在，不論有關的項目維持的時間如何地短暫，或有關的所在座落的空間如何地荒涼，都不受拉扯或障礙，只是心無旁騖地透過諸如戒定慧的修行，將一生行事的主軸，逐漸打造成在解脫道可持續地往前進展與往上提昇的道次第的修行進階。這樣子在解脫道次第進階所指引的生死之究竟的出路，就是涅槃界。

其三，菩提道做為生死出路的選項。生死輪迴之困苦及其緣由，雖然是佛法首先重視且務必探究的事情，然而生死苦之熄滅與可熄滅生死苦之解脫道，卻非佛法教學的全貌。佛法的教學還施設菩提道，其目標並非僅止於了生脫死，而在於全方位地成就無上正等菩提（或最極高超、正確、圓滿的覺悟，簡稱無上菩提 *Skt. anuttarā samyak-saṃbodhiḥ*），以及廣泛地利益、

³⁰ 例如，「彼諸天等，自未能免生死羈鎖，煩惱繫縛，流轉三界，無量、無邊眾苦吞噉，諸怖畏事，以貪欲網之所纏縛，況能為我作歸依處。又，諸天等，常被·甲冑鬪戰之具，心懷怖畏彼阿蘇羅，而況於人及餘諸趣。以是觀察三界六道，無有堪能拔濟我者。」（《大乘理趣六波羅蜜多經》，唐·般若（Prajña）譯，T8, no. 261, p. 866a.）

成熟、與救度眾生。為了成就無上菩提與廣泛地利益眾生，歷經無量、無數、且無邊的長久時間，遊歷在廣大的空間，如此推動的修行，不僅鍛鍊出可在無限時空無障礙地開啟正確認知的能力，可在無限時空無障礙地拓展修行課業的能力，而且致力於淨化世界、莊嚴世界，以及熟練地運用適切的方法，確實幫助眾生解決之所以陷溺世間的各種問題，進而幫助眾生開發可在修行道路上進的本事，指引眾生出路（*teṣāṃ sattvānāṃ vinīya*）。³¹ 如此的菩提道所要打造的，不僅菩提道帶路的修行者，而且為數眾多的跟隨的眾生，都可一起行走的生死出路。

其四，特定佛土做為生死出路的選項。解脫道，尤其菩提道，通常不是只花一輩子或二輩子就足以達成最終的目標。因此，透過長期的努力，在邁向以解脫或無上菩提為最終目標的

³¹ 例如，「若諸有情流轉生死長夜（*yeṣāṃ kṛtaśaḥ kauśika sattvā dīrgha-rātram saṃsāre saṃsaranti*），恒為貪、瞋、癡等隨眠纏垢，擾亂其心（*yad utānunaya-pratigha-paryavasthāne*），造作種種不饒益事，是菩薩摩訶薩（*tad-bodhisattvo mahāsattva*）方便善巧（*upāya-kauśalyena*），令彼斷滅貪、瞋、癡等隨眠纏垢（*teṣāṃ sattvānāṃ vinīya*），令其安住四靜慮（*tān sattvāṃś caturṣu dhyāneṣu pratiṣṭhāpayati*）……或令安住諸佛無上正等菩提（*anuttarāyāṃ samyakṣambodhau pratiṣṭhāpayati*）。」（《大般若波羅蜜多經·第二會》，唐·玄奘譯，T7, no. 220(2), p. 148a.）梵文本：Takayasu Kimura (ed.), *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*, Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing, 1986, pp. 42-43; GRETEL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (http://gretel.sub.uni-goettingen.de/gretel/1_sanskr/4_rellit/buddh/psp_2-3u.htm) 英譯本：Edward Conze (tr.), *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*, Berkeley: University of California Press, 1975, p. 225.

修行道路上，還必須借用可助成修行的生存所在。就此而論，除了世間的人間與天界，在佛教，諸佛如來還提供各自住持的剎土（或國土、土、活動領域 *Skt. kṣetra*），以更好的生存條件與修行條件，接引眾生。剎土由於諸佛如來住持，即稱為佛土（*Skt. buddha-kṣetra*）。首先，佛土有比人間或天界更好的生存條件，主要在於其中的眾生壽命特長，不必擔心才活沒多久又得面臨轉世的問題，以及在於所在剎土相當地清淨與莊嚴，一方面，既免於活在受環境毒害的恐懼，且免於活在爭相搶奪極有限的生存資源之紛擾，另一方面，在相當合宜的生存環境，特別有助於穩定的修行。其次，佛土有比人間或天界更好的修行條件，主要在於諸佛如來住持其中，轉正法輪，以及還有眾多資深的修行者，包括解脫道的聲聞與菩提道的菩薩，都可便利就近受教或切磋。因此，不論解脫道的修行者，或菩提道的修行者，甚至尚未抉擇修行道路而正在尋求適合生存與進修的去處，則特定的佛土，即可列為往生的目標。例如，阿閼（或不動 *Akṣobhya*）佛住持的妙喜（*Abhirati*）世界，³² 阿彌陀（或無量光 *Amitābha*；無量壽 *Amitāyus*）佛住持的極樂（或具備安樂 *Sukhāvātī*）世界，³³ 藥師（*Bhaiṣajya-guru*）佛住持的琉璃光

³² 參閱：《阿閼佛國經》（*Akṣobhya-tathāgatasya vyūha-sūtra*），後漢·支婁迦讖（*Lokakṣema*）譯，T11, no. 313, pp. 751b-764a；《大寶積經》（*Mahā-ratna-kūṭa-sūtra*）·不動如來會第六，唐·菩提流志（*Bodhiruci*）譯，T11, no. 310(6), pp. 101c-112c。有關討論，請參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的不動佛法門：嚴淨佛土的一種展現方式〉，《圓光佛學學報》第7期（2002年12月），頁1-27。

³³ 篇幅較短之《具備安樂（或具樂）莊嚴》（*Sukhāvātī-vyūha*），通稱《阿彌

(或淨琉璃 *Vaidūrya-nirbhāsā*) 世界，³⁴ 都廣受青睞。釋迦摩尼 (*Śākyamuni*) 佛住持的常寂光世界，經常無障礙地切換在寂靜之法性與光明之顯現，亦即寂靜之法性與光明之顯現完全暢通，極其殊勝。³⁵

陀經》，參閱：《佛說阿彌陀經》，姚秦·鳩摩羅什 (*Kumārajīva*) 譯，T12, no. 366, pp. 346b-348a; 黃寶生 (主編)，〈阿彌陀經〉，收錄於《梵語佛經讀本》(北京：中國社會科學出版社，2014年)，頁 86-109; 北畠利親 (編著)，《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》(京都：永田文昌堂，2006年)。篇幅較長之《具備安樂 (或具樂) 莊嚴》(*Sukhāvātī-vyūha*)，通稱《無量壽經》，參閱：《大寶積經·無量壽如來會第五》，唐·菩提流志 (*Bodhiruci*) 譯，T11, no. 310(5), pp. 91c-101c。有關介紹與白話翻譯，請參閱：蔡耀明 (主編)，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》(新北：立緒文化，2017年)，頁 290-296。

³⁴ 參閱：《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》，東晉·帛尸梨蜜多羅 (*Śrīmitra*) 譯，T21, no. 1331, pp. 532b-536b; 《佛說藥師如來本願經》，隋·達摩笈多 (*Dharmagupta*) 譯，T14, no. 449, pp. 401b-404c; 《藥師琉璃光如來本願功德經》，唐·玄奘譯，T14, no. 450, p. 404c-408b; 《藥師琉璃光七佛本願功德經》，唐·義淨譯，T14, no. 451, pp. 409a-418a。梵文本：GRETIL - Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages: (<https://www2.hf.uio.no/polyglotta/index.php?page=volume&vid=1020>)

³⁵ 「釋迦牟尼，名·毘盧遮那，遍一切處；其佛住處，名·常寂光，常波羅蜜·所攝成·處，我波羅蜜·所安立·處，淨波羅蜜·滅有相·處，樂波羅蜜·不住身心相·處。」(《佛說觀普賢菩薩行法經》(*Samantabhadra-bodhisattva-dhyāna-caryā-dharma-sūtra*)，劉宋·曇無蜜多 (*Dharmamitra*) 譯，T9, no. 277, p. 392c。)毘盧遮那，梵文為 *Vairocana*。常寂光，梵文可能為 *Sadā-sānti-rocana*。此外，參閱：《釋迦牟尼佛金剛一乘修行儀軌法品》，T19, no. 938, p. 87a。

五、結論

佛教時空哲學主要的論點為空性、共構、無限、緣起與緣滅。從這一系列的論點為視角，不僅在探討眾生的生死有其優勢，而且在學理與實踐都可做出重大的成果。學理方面，首先，著眼於生死與時空之共構，顯示生死為長久的、廣大的、無限的、與無邊際的運轉；其次，洞察關聯於時空的生死之實相，而根據般若經典，生死之實相，若借用語詞，則可標示為非我、空性、無自性、與真如。實踐方面，生死之探討、洞察、與學理，都以生死之出路為要務。本文整理了四重選項，亦即人間或特定的天界、解脫道、菩提道、與特定佛土，說明佛法的教學如何指引生死之出路。總之，在佛法的教學，談到生死，可觀察其運轉，說明其學理，與洞察其實相；連帶地，生死之出路，可指引其方向，可落實在往生人間，往生特定天界，或往生特定佛土，甚至可完成在解脫道或菩提道之貫徹修行。

引用文獻

佛教藏經或原典文獻

- 《雜阿含經》。T2, no. 99.
- 《緣起經》。T2, no. 124.
- 《增壹阿含經》。T2, no. 125.
- 《大般若波羅蜜多經》。T7, no. 220.
- 《摩訶般若波羅蜜經》。T8, no. 223.
- 《大乘理趣六波羅蜜多經》。T8, no. 261.
- 《佛說觀普賢菩薩行法經》。T9, no. 277.
- 《大寶積經》。T11, no. 310.

- 《阿閼佛國經》。T11, no. 313.
 《佛說阿彌陀經》。T12, no. 366.
 《佛說藥師如來本願經》。T14, no. 449.
 《藥師琉璃光如來本願功德經》。T14, no. 450.
 《藥師琉璃光七佛本願功德經》。T14, no. 451.
 《釋迦文尼佛金剛一乘修行儀軌法品》。T19, no. 938.
 《佛說灌頂拔除過罪生死得度經》。T21, no. 1331.

黃寶生（主編）（2014）。《梵語佛經讀本》。北京：中國社會科學出版社。

北畠利親（編著）（2006）。《梵藏漢對照佛說阿彌陀經譯註》。京都：永田文昌堂。

Bodhi, Bhikkhu, trans. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha*. Boston: Wisdom.

Conze, Edward, trans. 1975. *The Large Sutra on Perfect Wisdom with the Divisions of the Abhisamayālaṅkāra*. Berkeley: University of California Press.

Kimura, Takayasu, ed. 1986. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: II-III*. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing. (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/psp_2-3u.htm)

——— ed. 1990. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: IV*. Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing. (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/psp_4u.htm)

——— ed. 2009. *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā: I-2*.

Tokyo: Sankibo Busshorin Publishing. (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/4_rellit/buddh/psp_lu.htm)

中日文專書、論文或網路資源等

蔡耀明 (2002)。〈《大般若經·第二會》的不動佛法門：嚴淨佛土的一種展現方式〉。《圓光佛學學報》7。頁 1-27。

—— (2008)。〈抉擇佛教所施設的多樣的修行道路之基本原則：以《大般若經·第四會、第十六會》為依據〉。收錄於《2008年佛學研究論文集：佛教與當代人文關懷》，佛光山文教基金會主編。高雄：佛光山文教基金會。頁 263-286。

—— (2009)。〈一法界的世界觀、住地考察、包容說：以《不增不減經》為依據的共生同成理念〉。《臺大佛學研究》17。頁 1-48。

—— (2010)。〈佛教住地學說在心身安頓的學理基礎〉。《正觀》54。頁 5-48。

—— (2011a)。〈「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〉。《正觀》57。頁 119-168。

—— (2011b)。〈心態、身體、住地之可能的極致開展：以《妙法蓮花經·觀世音菩薩普門品》為主要依據的哲學探究〉，收錄於《典藏觀音》，圓光佛學研究中心·圖像文獻研究室主編。中壢：圓光佛學研究所。頁 252-270。

—— (2011c)。〈以心身安頓為著眼對「住地」的哲學檢視：做為佛教住地學說的奠基工程〉。《法鼓佛學學報》9。頁 1-52。

—— (2012)。〈以《雜阿含經》為依據探討「解開而認知世

- 人」與「出離而超脫人世」在條理的一貫〉。《東海哲學研究集刊》17。頁 3-33.
- (2013)。〈《般若經》的般若波羅蜜多教學的有情觀與有情轉化〉。《正觀》64。頁 5-29.
- (2014)。〈《迦旃延氏經》(*Kātyāyana-sūtra*) 梵漢對照及其不二中道學理〉。《圓光佛學學報》24。頁 1-31.
- (2016)。〈以《大寶積經·寶梁聚會·阿蘭若比丘品》為依據的動物倫理實踐〉。收錄於《2015 星雲大師人間佛教理論實踐研究》，程恭讓、釋妙凡主編。頁 554-584.
- (主編) (2017)。《世界文明原典選讀 V: 佛教文明經典》。新北：立緒文化。
- (2017a)。〈以般若經典為依據探討往生佛土：以自力與佛力的不二中道義理為視角〉，收錄於《眾力莊嚴·一佛圓滿：人間淨土與彌陀淨土》(上冊)，陳劍鏗主編。香港：香港中文大學人間佛教研究中心、香港菩提出版社。頁 161-182.
- (2017b)。〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉。《法鼓佛學學報》21。頁 41-72.
- (2018)。〈佛教經典的空觀：講記與略注〉。《人間佛教：學報·藝文》13。頁 20-43.
- (2020)。〈空間視域中的人間與世間之反思〉，收錄於《無礙法界·正教弘傳：人間佛教在東亞與東南亞的傳佈》，陳劍鏗主編。香港：香港中文大學人間佛教研究中心。頁 560-579.
- (2021)。〈般若經典〉，收錄於《華文哲學百科》，王一奇 主 編 。
- (http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=%E8%8

[8%AC%E8%8B%A5%E7%B6%93%E5%85%B8](#))

西文專書、論文或網路資源等

- Cox, C. Barry, Peter Moore and Richard Ladle. 2016. “Chapter 1: The History of Biogeography.” *Biogeography: An Ecological and Evolutionary Approach*. Chichester: John Wiley & Sons, pp. 1-30.
- Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Peter. 2013. “The Conditioned Co-arising of Mental and Bodily Processes within Life and Between Lives” In *A Companion to Buddhist Philosophy*, edited by Steven Emmanuel. Malden: Wiley-Blackwell, pp. 46-68.
- Mason, Garth. 2014. “Is *Samsāra* actually the Same as *Nirvāṇa*? A Critical Examination of Nāgārjuna’s Provocative Understanding of Emptiness.” *Journal for the Study of Religion* 27(2), pp. 94-114.
- Panjvani, Cyrus. 2014. “Samsara.” *Buddhism: A Philosophical Approach*. Peterborough: Broadview, pp. 86-88.
- Ray, Matthew. 2003. “Chapter 4: Questionable Features of Life and Imaginary Benefits of Death.” *Subjectivity and Irreligion: Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer, and Nietzsche*. Burlington: Ashgate, pp. 52-69.
- Renema, Willem, ed. 2007. “Introduction.” *Biogeography, Time, and Place: Distributions, Barriers, and Islands*. Dordrecht: Springer, pp. 1-4.

- Tsai, Yao-ming. 2018. "Meditative Practices in the Context of Constructing and Understanding the Spatial World." *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 11(4): 515-531.
- Tzohar, Roy. 2018. *A Yogācāra Buddhist Theory of Metaphor*. New York: Oxford University Press.
- Waldron, William. 2017. "Teaching Yogācāra Buddhism Using Cognitive Science." In *Teaching Buddhism: New Insights on Understanding and Presenting the Traditions*, edited by Todd Lewis and Gary DeAngelis. New York: Oxford University Press, pp. 52-71.
- Wall, James. 2011. "The Reason for Religion and Life after Death." *Agnosticism: The Battle Against Shameless Ignorance*. Bloomington: iUniverse, pp. 67-79.

Insights into Life and Death from the Perspective of Buddhist Philosophy of Time and Space

Tsai, Yao-ming

Professor

Department of Philosophy, National Taiwan University

Abstract

The underlying mechanisms of life and death have been elusive despite advances in science and technology. However, Buddhist teachings offer some fresh insights into life and death, such as the understanding gained through reflections on conditioned co-arising, emptiness, nonduality, and illusion. Aiming at constructing a Buddhist philosophy of space-time, this paper attempts to further explore the process of life-and-death as taught especially in the *Āgama-sūtras* and *Prajñāpāramitā-sūtras*. Some of the advantages of applying a space-time approach to the process of life-and-death include the following: (1) Life and death can be viewed from a worldview of space-time, which functions as a unified foundation to cognize the world. (2) In terms of a philosophy of time as an ongoing process and space as an ever-expanding horizon, life and death can be viewed as a process or network utterly devoid of beginning, middle, or end. (3) The reality of life and death can be realized as neither life nor death through an understanding of the reality of space-time as neither the past nor

the future nor the present. (4) Such insights into life and death help one not only recognize the problems in the world, but also come up with possible solutions.

Keywords:

life, death, rebirth, space-time, *Prajñāpāramitā-sūtras*.