



道元論佛性

(續)

阿部正雄著
王雷泉譯

(2)對道元而言，正如佛性是非實體性的，「悉有」也是不能客體化的、無邊無際的。

如前所述，道元以改變《涅槃經》中一段經文的通常讀法(傳說讀作「一切眾生悉有佛性」)而強調「悉有即佛性」。倘若如此，道元不僅擴展了「佛性」的含義，而且也擴展了「悉有」的含義。在《佛性》卷，緊接着「悉有即佛性」之後，他繼續說：「悉有之一悉即稱作眾生。正當恁麼時，眾生內外，皆為佛性之悉有。」①這意味着道元擴展了眾生(傳說上指有生命的或有情識的存在)的含義，包括了無生命或無情識的存在。換句話說，他把生命賦予無生命體，把情識賦予無情識體，並把最高的心和佛性賦予這一切。故他闡述道：

在佛道中，所謂一切眾生，意指有心者即為眾生，以心是眾生故；無心者亦須是眾生，以眾生是心故。故心即眾生，眾生悉「有佛性」。草木國土是心；既為心也，即為眾生；既為眾生，即有佛性。日月星辰是心；既為心也，即為眾生

；既為眾生，即有佛性。②
故我們看到，眾生、悉有、心和佛對於道元來說在根本上是同一的。

無論道元怎樣強調「悉有即佛性」，「悉有」並非一個與無對立的觀念。「悉有」在其絕對意義上超越並擺脫了有無的對立。這清楚地表現在下面的話中：

依佛性而現之悉有，全非有無之「有」……「悉有」一詞，非始有、本有、妙有等；亦非緣有、妄有。亦與心—境、性—相等無干。③

值得注意的是，在這段話中道元強調「悉有」並非意指「本有」(Original Being)。「本有」可理解為與海德格爾的「在」(Sein)相當。對「本有」和海德格爾「在」的概念作這種比較是頗有啟發意義的。因為「本有」就是把自身揭示為諸有存在之處。海德格爾確立了本體的差異(Ontologische Differenz)，它從根本上有別於實體的差異(Ontische Differenz)。這只是把一個存在與其他存在(區分開)

。通過確立本體論的差異，海德格爾從主題上發問在(Sein)的意義，這個概念潛存於日常經驗到的諸在(Seiendes)之中。為了解釋隱蔽在日常見解中的諸在之在(Seiendes Seienden)的意義，他架構了基本本體論(Fundamental-Ontologie)。相反，道元並未提出一個本體論的差異，這不是因為他未意識到在與諸在之間的根本差異，而是因為他有意否定這在的概念，這個概念易被人當作某種實體的東西，被認為從本體論上區別於諸在。因而他強調「無佛性」的概念。

但這裏仍然留下一個問題。悉有雖說與佛性同一，但在道元中為什麼是以復數的形式來指悉有(All beings)的呢？如果「悉有」不是海德格爾意義上的在(Sein)，那麼悉有是不是把上帝、自然、人、生命等萬事萬物都包括在內而加以系統領會的世界觀(Weltanschauung)的基礎呢？肯定不是，正如前引道元論「悉有」的話所明確表示出的那樣。那麼「悉有」又是什麼呢？毋需說，諸在(Seiendes)不是在(Sein)，在也不是諸在。可是，悉有恰恰就是悉有，無餘無見；它無所不包。對於悉有，即使是本體論的差異也不可能存在。悉有就是真正的和絕對的悉有——無有中介。這就是「悉有即佛性」的意義。

在海德格爾對在的探索中，無對他亦是必不可少的。他告訴我們，在本身(Sein Selbst)或此在(Sein als solches)，必須被保持在無之中；為成爲有，它必須表現爲無。^④但對於道元而言，爲成爲有必須表現爲無的，只有諸此在(Seiendes als solches)。因爲，即使是從海德格爾的此在或傳統佛教的佛性意義上看，「悉有」界都是無邊無際的，沒有比它更爲廣闊、更爲深沉的界域和終極的基礎，一切存在從它呈現(anwesen)。

當我們注意到道元對「恁麼」的評論時，也許會更清楚些，恁麼見於「什麼物恁麼來」一語，此話被道元視爲對佛性的一種適當表述。在《正法眼藏》的「恁麼」卷，道元根據懷讓的話，強調恁麼

不可得，無恁麼不可得，恁麼和無恁麼皆不可得。這顯然表明在「什麼語恁麼來」一語中，「恁麼」(Thus)不是肯定性的詞。更確切地說，它既不是肯定性的，也不是否定性的。真正的「恁麼」是那種雙重肯定與否定的「恁麼」。因此，當道元說「悉有即佛性」的核心完全體現在「什麼物恁麼來」時，悉有就在這「恁麼」的意義上呈現。正是悉有「恁麼」來自於「什麼」這一事實，表明「悉有即佛性」。禪宗「柳綠花紅」和「山只是山，水只是水」這類日常表述，完全表明了這一點。我們完全可以附議：「我只是我，你只是你。」而就在此刻——悉有即爲佛性。此在「恁麼」從「什麼」呈現(anwesen)。只有在克服了海德格爾的本體論的差異的概念時，才能真正了解道元「悉有即佛性」的觀念。

五

4. 「無常—佛性」的動態概念

道元一方面強調「悉有即是佛性」，另一方面却又強調「無佛性」，對此我已作了闡述。這是他對那種把「悉有」和「佛性」客體化與實體化的通常觀點的否定，並闡明它的非二元性和動態一體性。道元獨特的「無佛性」概念，已用於這樣一種目的，即在佛性問題上既否定永恆的觀點，也否定虛無主義的觀點。然而，爲確切澄清「悉有」與「佛性」的非二元性與動態一體性，道元進一步指出「無常即佛性」。

在黑格爾哲學中，有無的矛盾推動了辯證過程，而有無的統一就是變易(Weran)。對於道元，無常——佛性就是佛性與無佛性的統一。無常(梵文爲anitya·暫存、易變、稍縱即逝)從一開始就成爲佛教的一個基本概念，成爲佛教三法印之一——「諸行無常」。在佛教中，對現象的無常或易變之強調，恰與佛性或如

來(佛)之恒常性或不變性形成對比。然而；道元却強調無常就是佛性。他對慧能作了下述評論：

六祖示門人行昌云：無常者，即佛性也；有常者，即一切善惡諸法分別心也。⑤

這對佛教持一成不變見解的人，聽到這種話也許又會大吃一驚，按照他們的見解，佛教的任務就是讓人解脫無常或輪回，通過實現佛性而進入涅槃。然而，假如被追求的涅槃超出於無常，那就不是真正的涅槃，因為它與無常相對立，由此仍與無常聯繫在一起，並受制於無常。只有把自己甚至從作為超越無常的涅槃中也解脫出來，才能真正獲得涅槃。換言之，只有通過擺脫無常和常而從所謂的輪回和所謂的涅槃中解脫出來，從而從涅槃完全復歸到這個無常世界，才能證涅槃。所以，真正的涅槃無非就是對無常的如實認識。如果一個人以超脫輪回而住「涅槃」，那必須說他依然是自私的，因為那人離開其他陷入輪回的有情之痛苦而高高在上地停留在自己的「悟」中。只有超越「涅槃」，復歸到並活動在這個無常世界的痛苦中間，才能實現真正的慈悲。這是大乘佛教的獨特認識，它強調「不住生死，不住涅槃。」就大乘的意義而言，這種徹底的不住就是真正的涅槃。上面所引慧能的話，正是禪宗對此觀念的表達。

在道元引述慧能「無常者佛性也」一語時，他把大乘觀點發揮得淋漓盡緻。如前所述，通過強調「悉有即佛性」，道元從眾生界超越到悉有界，闡明了大乘佛教關於無生命、無情識之物也能成佛的隱涵之義。正如前面討論的，悉有界就是起滅界或有無界。此界包括一切有情無情的存在，可說是最徹底的無常界。換言之，只有在道元所強調的「悉有」界中，由來已久的佛教無常概念才能被完全徹底地認識，因為不僅是眾生，一切有生命無生命的存在皆是無常。正是在這個意義上認識無常，人們才能把自己的悟恰當地表述出來，即草木國土亦顯示着佛性。

不僅如此，通過強調「悉有即佛性」，道元完全改變了傳統的佛性觀。「悉有」界是無限的，它無邊無際，完全不可測量。對於把自己的存在奠基在這種無邊無際之悉有界的道元，「佛性」與「悉有」之間是完全相互貫通的；在與悉有的關係中，佛性既不是內在的，也不是超越的(見圖2.5)。

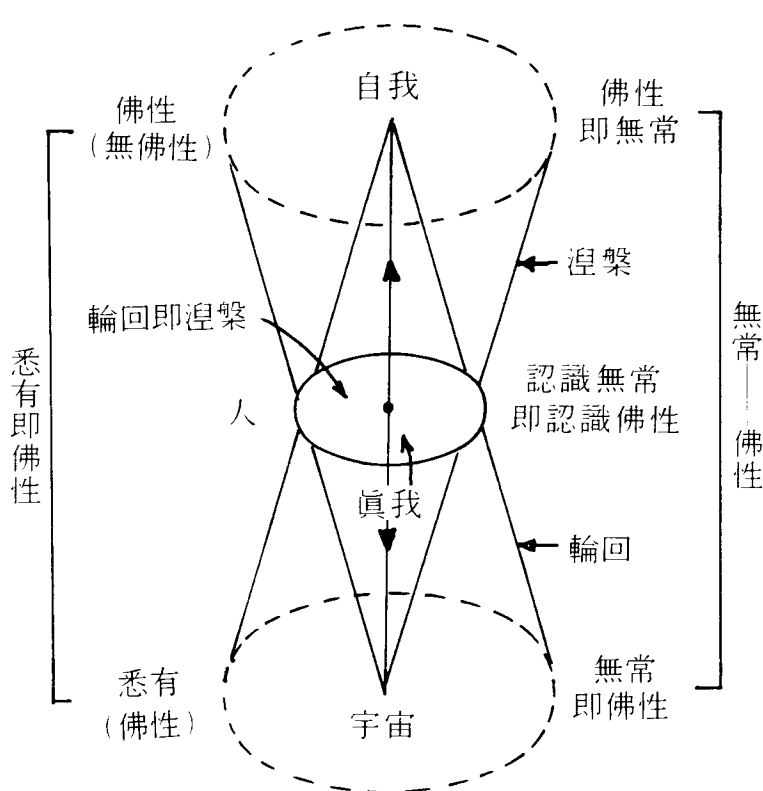


圖2.5「悉有即佛性」或「無常—佛性」的動態和非二元性的構架

圖2.5是對圖2.1和圖2.4進一步也是最後的發展。圖2.1和圖2.4各為其中一個錐體。圖2.5表示這兩個對立錐體的交叉。直立的錐體，以「悉有」或「宇宙」作底部，以「自我」作為頂點，表示輪回的領域。另一方面，倒立的錐體，以「佛性」作底部，表示涅槃的領域。

這兩個對立錐體，即輪回領域和涅槃領域的交叉，表示「佛

性」與「悉有」彼此完全貫通，表示「佛性」與「無常」的動態一體性。這種相互貫通和動態一體性之可能，是因為佛性之非實體性（從而是無佛性）和悉有之無限和無邊無際。佛性的非實體性和悉有的無限性（它在前面被描述為「無邊無際的悉有界」），在圖2.5以虛線表示，作為兩個錐體的底部。由於兩個錐體的底部都是非實體性的和無限的——或簡直是深不可測的，所以兩個相對立的錐體可以自由翻轉，那一個都不會固定在直立或倒立的位置上。這種從輪回到涅槃、從涅槃到輪回的「翻轉」，以及對佛性與悉有或佛性與無常之動態一體性的認識，只有通過人才是可能的，尤其是通過那種以悟到認識無常即認識佛性而獲得自己真我的人。這一關鍵事實，在圖2.5中由兩錐體相交處的中間圓圈表示。該圖尤其試圖表明作為輪回與涅槃動力論上之樞紐的**真我**，表明認識無常也就認識到佛性。

每當道元講到「悉有」界，他就重申關於無常的概念，為悉有所共具的無常被徹底認識為無常無餘無欠。見開對無常的這種透徹認識，就談不上認識佛性。然而，就在這構成大乘佛教基礎的認識中，道元達到一種完全徹底的倒轉，從認識「無常本身就是佛性」倒轉為「佛性在本質上就是無常」。他的「無常——佛性」概念，就是這一倒轉的結果。這可以見諸下述話中，在這些話裏他發展了六祖的言論：

草木叢林之無常，即為佛性；人物身心之無常，即為佛性；國土山河是無常，以其即佛性故。阿耨多羅三藐三菩提（無上正等正覺）是無常，以其即佛性故。大般涅槃是佛性，以其即無常故。持二乘（聲聞與獨覺）諸種小見者，經師論師三藏師等等，皆為六祖言論驚疑怖畏。如是則彼等即為魔、外之黨。⑥

在道元思想裏，無常本身就是教無常、修無常和證無常，其實也就是教佛性、修佛性和證佛性。

斯賓諾莎是從永恒的方面(Subspecie aeternitatis)下觀照萬物。道元顯然相反，是從無常的方面觀照萬物。對於斯賓諾莎，時間似乎被唯一的**實體**消除或征服了。無常被終極意義上的絕對穩定性所超勝。但對道元來說，無常則是不可避免的；離開無常，也就不存在永恒的實體這種東西。時間被認作「存在」〔有〕，它超越了連續性與間斷性。如下面所討論的，作為存在的時間對於道元既不是連續性，也不是間斷性。為反對永恒論的觀點，道元闡述道：

說到法性，若以為即水不流通、樹不榮枯，那是外道之學。釋迦牟尼佛曾說「如是相，如是性。」故開華葉落即如是性。唯愚夫以為法性界中，會無開華葉落。⑦

在強調變和運動上，道元更接近黑格爾，而不是斯賓諾莎。因為對於黑格爾，「變易」是有無的統一，而對於道元，「無常——佛性」則是佛性與無佛性的統一。

無疑，否定和矛盾是黑格爾闡明辯證法的關鍵概念。對於黑格爾，無論是純有還是純無都不是真實的，只有作為兩者統一(Einheit)或不可分離性(Ungtrenntheit)的變易才是它們的真理。在《邏輯學》中，他對有和無作了下述論述：

這裏的真理不是兩者的無區別，而是兩者並不同一，兩者絕對有區別，但又不同樣絕對不會分離、不可分離，而且每一方都直接消失於它的對方之中。所以，它們的真理是一方直接消失於另一方之中的運動，即變易；在這一運動中，兩者有了區別，但這區別是通過同樣也立刻把自身消解掉的區別而發生的。⑧

這與道元無常——佛性的概念非常類似。不過，儘管黑格爾強調有無的不可分離和相互消失(Ubergehen)，但在他的體系中，有先於無這一點不容忽視。在黑格爾體系中，萬物的開始(Anfang)就是這樣一種有，他的辯證運動就是按照有(正題)、無

(反題)和變易(合題)而自我發展的。在這樣，這樣一種有就是黑格爾形而上學邏輯學的終極原理。可是，只要把有置於優先於無的地位，那麼作為辯證統一體的「變易」，也許就不是真正的變易，只不過是一個假變易，它終究要歸結於有，因為變易在黑格爾中是有無的合題，「有」在這合題中永遠是正題。此外，他的體系因主張存在一個最後的合題，遂中斷了一切更進一步的發展：它吞沒了將來及時間自身。儘管有着動態的流動、辯證的特徵，他的體系始終是以有為開始的不可逆的、單向直線而系統地展開的。

相反，道元的「無佛性」概念業已擺脫佛性與無佛性的矛盾。在這概念中，「佛性」比「無佛性」優先的可能性已被克服。當道元進而論述「無常—佛性」的觀點時，他對最終的二元論的任何可能的迹象有意識地進行了否定，亦即否定了在「無佛性」這概念中也許會隱藏着「無佛性」優先於「佛性」的可能性。故在這「無常—佛性」的概念中，徹底克服了任何形式的二元論和一種事物對另一種事物的優越性。這裏不存在不可逆的關係。萬物既動態地相互關聯，同時又彼此有別。故道元「無常—佛性」的概念，並非那種不是可以歸結為有(佛性)就是可以歸結到無(無常)的變易。毋寧說，它是真正的「變易」，對此我們可以仿照黑格爾而合乎邏輯地說：

它們(悉有之無常和佛性)不是同一的。它們是絕對的差異，然而又是無分別的和不可分離的，每一個都直接消失在它的對立面中。所以它們的真理就是這一運動——總而言之，變易。

這種意義上的變易，可見諸道元的下述話：

以為佛性只存於生時，死時就不再存在，這真是少聞薄解。生時有「佛性」和「無佛性」。死時亦有「佛性」和「無佛性」……然執著如此邪見者，悉為外道：佛性在不在，在於佛性

動不動；佛性神不神，在於佛性有識無識，佛性定不定，在於佛性有知無知。^⑨

故按道元的意思，「變易」並不是以有和無、佛性和無常諸如此類的二元性為其先決條件的合題。更確切地說，這種「變易」本身是在真正宇宙主義意義上的、無邊無際的「悉有」界發生的。這使我們在黑格爾和道元之間概括出以下幾點根本區別：

1. 黑格爾把「絕對精神」當作其哲學的基礎，其體系的基礎依然是人格主義的，不完全是非人類中心主義的或宇宙主義的；道元體系的基礎則完全是非人類中心主義的和宇宙主義的。^⑩

2. 於是，在黑格爾體系中，概念(Begriff)的發展，雖是辯證的，最終却是一維的和封閉的體系；在道元思想中，萬物是可逆的和相互貫通的，由此形成一個開放的體系。基礎越是宇宙主義的，心就越是人格主義的；反之亦然。換句話說，如果人們藉以獲得佛性的基礎被限於眾生界，或更狹窄的人界，也就是說被限於一個狹窄的宇宙主義框架中，那麼在此基礎上獲得的佛性也將被限於它的人格主義深度上。相反，在一個更宏大的宇宙主義框架中達到的認識，將有一個更宏大的人格主義深度。這可以稱作「宇宙—人格主義的」。

3. 在黑格爾哲學中，由於對最後合題的強調勝於矛盾的對立面，個人遂最終喪失其個體性。這可見諸其理性的狡計(List der Vernunft)一詞，它在歷史上通過和欲操縱個別的人物。^⑪對道元來說，由於佛性完全是非實體性的，悉有即一切存在，相互間密不可分而不失各自個性。

4. 儘管黑格爾強調「真理是整體」和「終極真理是主觀性」，但在他的體系中潛藏着一種思辨(Speculates)這整體的客觀化作用。道元則截然相反，他強調通過禪修(Practice)，對他來說就是坐禪，克服任何客觀化作用，完全實現「主觀」與

「客觀」、自我與宇宙之間的動態一體性。

5. 在常被稱作泛邏輯主義的黑格爾思辨證法中，儘管他也強調時間和歷史，但歸根到底還是把它們變成靜止的永恒。但對道元來說，時間就是有，有就是時間。作為「無常——佛性」的變易，時時刻刻都包含着時間和永恒自相矛盾的統一。

所有這些區別，都來自對有比無優先這種觀點的根本倒轉，這種倒轉是黑格爾所沒有的。在道元思想中，存在一種對佛性比無常優先這種觀點的倒轉——從「無常即佛性」倒轉到「佛性即無常」。對於道元，從無常的認識為動態樞紐，悉有、無常和佛性是同一的。

註釋：

①《正法眼藏·佛性》。「悉有之一悉」此處可譯「悉有之全體」，另一種解釋是「悉有的一部份」（被稱作衆生）。道元在圖2.2中的觀點即依此解釋。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨《正法眼藏·佛性》《大正藏》第82冊，第97頁、第91—92頁、第95頁、第200頁、第101頁

④愛德華(Paul Edward)編：《哲學百科全書》(紐約：麥克米倫公司和自由出版社，一九六七年)第3卷，第463頁。

⑧《邏輯學》(W.H.約翰斯頓和L.G.斯特拉瑟斯英譯本，倫敦：艾倫和昂溫，一九二九年)第一卷，第95頁(參見楊一之中譯本，第70頁——譯者)。

⑩「宇宙主義的」，這裏並非指由上帝創造的或與上帝相區別的宇宙，而是指最廣泛意義上的宇宙，甚至連「上帝」都包括在內。

⑪見本書第一章《禪是什麼的哲學》第6節。(《內明》，第181期)

道 歉

本刊一九〇期「道元論佛性」一文中，第七頁上欄第七行，漏刊附圖一，下欄第十一行漏刊附圖二，第八頁第六行漏刊圖三圖四，茲補刊如後。並向作者讀者致歉。

編輯室啟

