



# 道元論

# 佛性(續)

阿部正雄著  
王雷泉譯

## 六

前四節在本體論結構上闡述了道元的佛性概念。然而，他的見解既不是依一種佛性的本體論，也不是依一種「悉有」的哲學所能道盡的。道元不光是一個思想家，從根本上說，他是一個強調只管打坐、完全獻身於佛道的虔誠的宗教實踐者。悉有之無常，對道元來說，不是以一種哲學眼光觀察到的世界本質，而是以一種宗教心靈感受到的全宇宙有情的痛苦。實際上，就是這種無常促使他的青年時代就捨棄世俗生活，去探尋真理。「無常—佛性」，就是他最終認識「悉有即佛性」的結果。

離開「修證一等」⑫的觀點，就不可能完全理解道元「悉有即佛性」的觀點。這兩個觀點是在他本人的悟中親證的，這解決了他還是一個青年僧侶時就碰到的問題：「顯密佛教都說一切有情本有佛性和本覺。倘若如此，緣何諸佛菩薩還要發心求覺，從事苦行？」⑬這裏涉及「本覺」(Original awakening)和「始覺」(acquired awakening)的概念，這些概念在天台宗中形成對照，「本

覺」是人本來具有的覺悟，一種每個人天生固有的覺悟；「始覺」則是一種獲得性的或只有通過宗教修行才能得到的覺悟。如果人們已經具有佛性和本覺，為什麼還要致力於宗教修行以克服迷妄呢？

光強調那種先天的、為一切眾生根本的和永恆的「本覺」，易流為泛神論或神秘主義，而忽視論理實踐和宗教修行。反之，光強調那種未覺者只有通過各種修行階段才能後天獲得的「始覺」，則傾向於變成理想主義或目的論，把證悟作為一個目標而置於遙遠的地方。本覺與始覺的關係，在大乘佛教中，尤其在道元開始其學佛生涯的天台宗中是一個使人左右為難的問題。但是，這不是理論上的問題。這是一個典型的實踐上的問題。

在對這一問題作激烈鬥爭之後，道元基於自己的禪修和自證，把那種純粹的本覺駁斥為一種自然主義的外道⑭，這種外道通過把人一定的自我意識同真正的悟混同，從而把人心本身看作佛。因此，他強調修行的重要性和必要性：「法(佛教真理)雖人人分上具足，無修則無證，無證則無得」⑮。同時，道元也把單純

的始覺觀點斥爲一種虛妄的佛法，它妄分修證，把修當作手段，而把證當作目的。相反，道元則強調修證一等：「以爲修證非一，乃外道之見。以佛法言，則修證一等。以修是證上之修故，初心辦道，即是本證全體。縱然以證導修，亦不可說先有離修之證，以修直指本證故。」<sup>①⑥</sup>通過對自然主義——泛神論和理想主義——目的論這兩種佛性觀的駁斥，道元突破了「本覺」與「始覺」的相對性，展現了一個更深刻的、既非先天亦非後天的基礎。這個基礎就是絕對意義上的本覺，因爲它先於任何二元論思想和分別性觀點，並徹底擺脫了它們。對於道元，這就是在坐禪中證得的「無垢」佛性，他稱之爲「身心脫落」。道元所理解的本覺，不是從始覺的角度上觀察並瞄爲目標的那個本覺。毋寧說，道元的「本覺」比相對意義上的本覺和始覺更加深刻，並把它們當作本覺自身的兩個方面。正因如此，道元強調「人須在得道中修行」<sup>①⑦</sup>，「以證在修中故，證乃無終；以修即證故，修乃無始。」<sup>①⑧</sup>對道元來說，佛性是不管人的迷悟而現前的。修與證皆是無始無終的。不存在直接與佛性對立的東西。盡界不曾藏：悉有在永恆變動中不斷地顯現佛性。

因此，道元那種與「悉有即佛性」相連結的「修證一等」觀點，完全克服了下述三種二元性：

1. 主客二元性。在道元以強調「悉有即佛性」而取代「一切衆生悉有佛性」時，即「克服這一主——客結構。佛性不是一個爲人所具有並爲主體（衆生）所認識的客體；更確切地說，主體（悉有）與客體（佛性）是同一的——即這個動詞表示它們非二元性的關係。不過，它們的同一是動態的而不是靜止的，因爲悉有是無限的，而佛性是非實體性的。通過對無常的認識，它們是動態的非二元性。這裏能知與所知完全一樣。甚至連創造者與被創造物的區別也不存在，因爲「悉有即佛性」的認識就建立在非人類中心主義的、宇宙主義的

界域基礎上。修證一等——一個完全是人類的和個人的問題——的認識，並非建立在人格主義的基礎上，而是建立在無限的宇宙主義的基礎上。故而坐禪修行者與宇宙萬物同時獲證。道元強調自覺即覺他，其原因就在於此。<sup>①⑨</sup>

2. 可能性與現實性的二元性。佛性並不是一種在將來某一時候實現的可能性，它本來就是，並且永遠是悉有的根本性質。在悉有永遠變化運動的每時每刻，佛性顯現爲「如」或「恁麼來」。如前所述，因爲「如」或「恁麼來」就是佛性，故道元指出：「佛性道理就是：佛性非先具於成佛前，而無疑是與成佛同時具足。」故對道元來說，佛性（可能性）與佛（現實性）的區別也得到了克服。佛性與證悟（佛）的同時性，只有在當下的每時每刻才能被認識。根據這種觀念點，神學上的「參與」（participation）和「期待」（anticipation）的概念就不值得接受了，因爲它們儘管是辯證的，却隱含着一個超出「當下」的終極實在。它們看上去頗注意到人的有限性，却缺乏對悉有共具的無常的敏銳認識，這認識只有在這永恆變化的世界中「當下」的每時每刻才能完全實現。

3. 手段與目的的二元性。把證當作目標，把修當作趨向這目標的手段，這樣的修本質上是虛妄的。在這種修中，人們可以無限地趨向和接近，却永遠不能達到這「目標」，從而陷入一種惡無限（Schlechte Unendlichkeit）中。正是認識到這樣一種修的虛妄性，人才能找到自己生命的真正起點，因爲在這一認識中，人們認識到佛性並非修的目標，而是修的基礎。甚至在最初發心成佛時，佛性就已完全顯現。道元說：「初發心是佛道，成正覺也是佛道。」<sup>②⑩</sup>對於道元，宗教行爲，即發心、修行、證悟和涅槃，構成一個無限的圓圈，其中每一點既是開端也是終點。

因此，道元對單純的「始覺」和修——證二元性的否定，並不

包含着對論理實踐和宗教修行的否定。相反，它蘊含着對純粹修行的竭力強調，因為對他來說，只要不是染污的修行，證就是每一步修行的全體大用。<sup>⑲</sup>這樣的修，就是證的一種顯現。道元表面上矛盾地強調「不圖作佛」<sup>⑳</sup>，其實是指涉在一個不受人的作為所左右的範圍裏修行（坐禪），就是純粹的修行而已。這個純粹的修（不染污的坐禪），本質上就是證——就是因為它是身心脫落之修（坐禪）。另一方面，道元反對單純的「本覺」，同時強調修並不一定作為修之根本基礎的真正的本覺。被否定的只是已具足的覺和固有的佛性概念。這涉及這樣一種認識：人陷於這個漂蕩不定世界和惑苦之中，不存在離此而獨存的**實在**。在此我們應注意道元的話：「佛教從不言離生死之涅槃。」<sup>㉑</sup>惑與苦產生於缺乏對人和世界無常的完備認識，在於有一種離開無常的實在的錯誤觀念。拒斥那種把「本覺」想像為超越無常現象的某種東西的染污觀點，並如實地按無常本來面目去認識無常，這就能使人擺脫惑苦，就在當下直接悟到**實在**。這種覺悟本來就在這世界的無常中起作用。只有通過無染污的修行，才能悟到真正意義上的本覺。只有在無染污的修證中，才能實現修證一等。這就是說：修不為作佛的意圖所染污；證不為虛妄投射的思想所染污，這種思想假定是證乃是超越無常界的目標。換句話說，只有擺脫了在修和證中的意向性人為活動，才能實現道元修證一等的觀點。不過，這種無染污的觀點不是靜止的，而是高度動態的，因為通過坐禪，就在當下的每時每刻直接揭示了對於人存在腳下的本覺。

尅實而論，擺脫意向性的人為活動，表明了道元對佛道的信仰、宗教精神和慈悲。這清楚地表現在下述引文中：

修行佛道者，先須信佛道。<sup>㉒</sup>

夫佛法修行者，尚不為自身，況為名聞利養修之乎？但

為佛法可修之也。<sup>㉓</sup>

欲得無上正覺，須發自未得度先度他的行愿。<sup>㉔</sup>

諸佛祖師坐禪，初發心時即求佛法全體大用。故於坐禪中，不忘眾生，不捨眾生；悲心普施，乃至蟻虫；宏誓大愿，濟度眾生；一切功德，回向萬物。<sup>㉕</sup>

然而，具備信和悲的非染污界不光是目標而已，而是佛教生活的出發點，因為沒有對信和悲的認識，人就不可能有這種生活的真正起點。只有在這實現修證一等的非染污界中，才能同樣實現「悉有即佛性」的觀念。

## 七

道元「修證一等」的觀點必然使我們考察他的時間觀，因為這個觀點克服了另一個重大的二元性——時間與永恒。他那種與佛性聯結的時間觀，依然可在另一例他對傳統經文的獨特讀法中看到。

在「佛性」卷中，道元從《涅槃經》中引了下述經文：

欲知佛性義當觀時節因緣 時節若至佛性現前<sup>㉖</sup>

傳統的讀法意味着通過現在的修行，等待將來某一時候佛性現前；時若不至，盡管人可以修行，佛性却不會顯現。這種讀法假定佛性作為一種可能性，像種子一樣隱藏在眾生心中，道元堅決否定了這種觀點。因此，他把「當觀時節因緣」（應當期望時節因緣）改讀為「恰好觀時節因緣」；<sup>㉗</sup>「把時節若至」（時節如至）改讀為「時節這樣至」。<sup>㉘</sup>道元的意圖是清楚的。他反對期望佛性在將來顯現這樣一種態度，闡明佛性的當下現成。任何時間都是適當的時間。

道元強調「悉有即佛性」的觀點，可以認為涉及空間性。這個觀點發展為「無佛性」，然後發展為內蘊時間性的「無常——佛性」。

如前所述，悉有界是起——滅的或無常的。但這並非意味着先有時間，然後在這時間裏出現了什麼，比如說春天。也並非意味着



有一個名為春天的時間，然後花卉在這時間中開放。更確切地講，花卉開放實質上就是春天，即稱作「春天」的時間的來臨。離開花開、鳥鳴、草榮、風吹這些事實，就不存在「春天」。離開這個大千世界的紛變現象，就不存在「時間」。道元說：「諸時即具如是青黃赤白。」<sup>⑬</sup>他又說：「山者時也，海者時也。若其不是時，則不復有山海。山海的而今，不應以為沒有時。時壞，山海亦壞。時若不壞，山海亦不壞。」<sup>⑭</sup>離開宇宙萬物的無常或起一滅，則不存在時間。離開時間，也不存在宇宙萬物。故道元在強調有——時時說：「時即有也，有悉為時也。」<sup>⑮</sup>

然而，道元並沒有簡單地把有等同於時。它們的共同特徵是可變性或無常，對於道元，悉有皆為無常；正因為此，悉有就是佛性，因為他反對那種超越無常的不變的佛性。在此，我們已看到對佛性的傳統理解有一種根本的扭轉。同樣，道元對慣常的時間見解亦作了一個根變的改變。對他而言，時間並非簡單的流動。

不應解時為飛去，不應讓飛去為時之功用。若時受制於飛去，則「來與去」就會有間隙。以時光解作流逝故，全不領會有時之道。盡界盡有融攝互間，物物即為時時。以此緣故，有時即吾之有時。有時具有經歷之功德。<sup>⑯</sup>

道元的見解與常人的見解不同，時間是飛去，然而又不是飛去；不飛之飛，就是時間之經歷。作為不飛之飛的經歷，永遠是佛性現前的而今。換言之，佛性永遠是作為時間而現前，尤其是而今的時間。

因此，隨着對作為動態樞紐的無常的認識，有與時成爲一體。對宇宙的無常的認識，含有時間和空間的統一。正如悉有即佛性，一切時間都是佛性。「日日是好日」這句禪的格言正好表達了這一點。道元從中國返國後，在不久寫的一首詩中表達了同樣的認識：

朝朝日東山，夜夜月沉西；  
雲收山骨露，雨過四山低。

在道元強調以新讀法「恰好觀時節因緣」取代傳統讀法「應當期望時節因緣」時，他強烈反對期望、希望和期待這一類概念，因為這些概念追求超越現在的永恆。即使是含有「已經」和「不曾」辯證意味的期待或希望的概念亦不例外，因為這種辯證法基於神意或上帝這種具有將來指向的概念上。如下所述：道元否定時間的連續性，並強調時間在每一點上的獨立性：

薪燃成灰，不再為薪。然而不應見取薪前灰後。應知薪住薪之法位，有前有後；雖有前後，前後際斷。灰住灰之法位，有後有前。恰如薪燃成灰不再為薪，人死不再為生。從來佛法，不說生變為死，但說不生。佛轉法輪，不說死變為生，但說不滅。生是一時，死是一時，恰如冬與春然。不可說冬變為春，春變為夏。<sup>⑰</sup>

這裏指出了時間的絕對間斷性，這是通過對轉生、靈魂不朽和死後永生的否定而認識到的。生只是生，死只是死；春只是春，夏只是夏；皆各住其位，恰如其份——沒有絲毫變易的可能。這正好涉及道元「恰好觀」（當觀）時節因緣的觀點。我們於每時每刻「恰好觀」時節時，既沒有東西超越時節，也沒有東西與時節分離。故道元說：「時節因緣當觀於時節因緣。」<sup>⑱</sup>這裏沒有作為時間與歷史統治者的上帝、**唯一實體**甚至佛性的位置。按時間的本來面目去認識時間，就獲得了佛性。對道元來說，時間即佛性，佛性即時間。

註釋：

（未完）

<sup>⑬</sup> <sup>⑭</sup> <sup>⑮</sup> 《正法眼藏·辨道話》，《大正藏》第82冊，第8頁。  
第19頁。第15、18頁。

<sup>⑯</sup> 《建擲記》（大日本佛教禪書，第一卷，第115頁，東京，

什死「以火焚屍，薪滅形碎，唯舌不化」。傳說骨灰葬於塔下，當年塔前即生出一朵蓮花來，姚興皇帝遂令人挖掘，發現根連什師舌尖。口吐蓮花之說謂什師譯經無一字之差，所講佛經宛若蓮花般的純正、潔白。議論之後，宏林法師當場表示要以「蓮花井」圈取而代之。

蓮花井西北有元人選刻的「逍遙園大草堂棲禪寺宗派圖」石碑一通。記載着自什師起各代住持名僧及信奉佛教的名徒。其中列有唐代劉禹錫、裴休、白居易等人的名子，是研究佛教文化的珍貴資料。

出塔院，繞竹籬，穿曲徑，來到烟霧井涼亭前。擡頭便見「烟霧井」三個大字的匾額，係詩人、書法家、宗教活動家趙樸初所書，筆力剛健，神采飛揚。涼亭正中有一磚砌小井，俯首可見井中之水，這就是草堂烟霧的「烟霧井」了。據一九三四年的「鄂縣志」載：「烟霧井在草堂寺竹林中，井係以磚砌成者。中腰有石一塊，相傳昔時，每見一蛇卧石上，輒有白氣一股由井升騰，繚繞於省城西南，所謂草堂烟霧」。這段文字神奇而富有神話色彩，是採之於民間的附會之說。

歷代史志皆為「烟霧」、「烟雨」之說，并無「井」字的記載。草堂寺山環水繞，稻田密佈，樹林蔭翳，山峯重疊。天氣稍有變化，水氣升騰，雲霧迷濛，繚繞於山腰及古剎周圍。隨着西風飄向帝都。詩情畫意古已有之，今亦可見。長期以來「草堂烟霧」被譽為關中八景之一。

來到前院，謝絕了宏林法師的陪同。我引領凝視着終南諸峯，發出了思古之幽情。拔地而起的圭峯，俯視着古剎的衰興；懸崖峭壁的紫閣峯，迎着夕陽格外顯明。呵，皇家的寺院，聞名的古剎，您有幸身居名山之下！今天，您光彩奪目，容光煥發，感召着人們接踵而至，成為旅憩息之所。

（上接第33頁「道元論佛性」）

一九二二）；亦見於H杜蒙林(Heinrich Dumoulin)：《禪宗史》，（紐約麥克格朗—希爾圖書公司，一九六五），第153頁。

⑱ 《正法眼藏·辨道話》，《大正藏》第82冊，第19頁。第18頁。第16頁。

⑳ 《正法眼藏·說心說性》，《大正藏》第82冊，第181頁。

㉑ 在道元看來，「不染污的修行並非光指以奉行佛法而實現的一種道德上或倫理上的清淨，而是指「身心脫落」的修行，也就是說，這種修行基於對自我中心的完全否定。這並非意味着道元所理解的不染污的修行排除了奉行教義的重要性，儘管這樣一種奉行對於悟到自己的佛性並非一種必要條件。

㉒ ㉓ 《正法眼藏·坐禪儀》，《大正藏》第82冊，第217頁。全上第19頁。

㉔ ㉕ 《永平初祖學道用心集》，《大正藏》第82冊，第5頁。第3頁。

㉖ 《正法眼藏·發菩提心》，《大正藏》第82冊，第240頁。

㉗ 宇井伯壽譯注：《寶慶記》，東京：岩波書店，一九四〇，第44頁。

㉘ ㉙ 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第92頁。這並非完全準確地引自《涅槃經》，而是部份地根據《聯燈會要》卷七中百丈（懷海）的話。

㉚ ㉛ 《正法眼藏·空華》，《大正藏》第82冊，第171頁。第54頁。

㉜ ㉝ 《正法眼藏·有時》，《大正藏》第82冊，第46頁。第47頁。

㉞ 《正法眼藏十現成公案》，《大正藏》第82冊，第24頁。