



道元論佛性

(續)

阿部正雄著
王雷泉譯

他把「時節若至」的讀法從「時節如至」改為「時節這樣至」，原因即在於此。在道元看來，這並不是處於歷史某一特定時間中的時機成熟，而是說歷史的每一刻都是時機的成熟，因為對於他時間在任何時刻都是完全現前。這與他那時間的絕對間斷性和每一瞬間的獨立性的觀點不可分割地連結在一起。也許會有人批評，這些觀點使時間和歷史空間化，從而喪失它們的意義。但反過來說，期望或等待將來時機成熟的觀點，無論它可能有多辯証，却完全擺脫不了自然主義的時間觀。這是因為，期望的觀點缺乏對時間間斷性的徹底認識，歸根結底建立在人所想像出來的時間性質(連續性)的基礎上。然而，時間與空間是完全矛盾對立的命題。只有通過對時間的否定，空間才能完全被認識為空間，而時間又被認識為是對空間的否定。同樣，只有通過對空間的否定，時間才能被完全認識為時間，而空間又被認為是對時間的否定。因此，雙遣空間和時間，為完全認識空間所必須；而雙遣時間和空間，亦為完全認識時間所必須。對道元而言，時間的絕對間斷性，亦即對時間性的否定，就不光是時間的空間化，而寧可說是完

全認識時間本身的要素。只有通過對時間絕對間斷性和每一瞬間獨立性的認識，亦即通過對時間性的否定，時間才成為真正的時間。對道元來說，一切時節都是成熟的時節。「時節若至表示既至，豈可疑著耶？應知時節若至即是十二時中不空過……。然則時節既至，此乃佛性現前也……。時節「若至」而未至之時節，佛性現前而未現之佛性，皆未曾有也。」³⁷

但是，儘管時間是絕對間斷性的，每一瞬間是獨立的，時間仍是流動的。這就是經歷，即不飛之飛和飛之不飛同時交互融攝的經歷。故時間的經歷不是單向的，而是完全雙向可逆的。

有時(Being-time)有經歷之功德，即謂自今日經歷明日，自今日經歷昨日，自昨日經歷今日，自今日經歷今日，自明日經歷明日。經歷乃時之功德故。古今之時，不堆聚，亦不連行。故青原³⁸時也；黃檗³⁹時也；江西⁴⁰時也；石頭⁴¹時也。以自他既為時故，修証亦時也⁴²。

道元的時間觀與海德格爾頗有相似之處。兩者都強調存在和時間的同一性。在海德格爾哲學中，通過使用憂慮(Sorge)、恐懼

(Angst)和朝着死亡的存在等術語分析人的存在(Dasein)，把暫存性看作人的存在的根本性質。在道元思想中，則通過人的自我意識，把生死問題、生滅問題和有無問題，簡言之就是無常問題，認為有待解決的問題。不過，至少有如下三個差別是必須注意的：

1. 暫存性在海德格爾那裏是特別通過分析人的存在而被領會的，而對道元來說，顯然是把無常認識為宇宙萬有的普遍性質。這是因為道元把他的存在基礎建立在徹底非人類中心主義的、宇宙主義的界域上，而海德格爾則沒有全部擺脫人類中心主義，盡管他強調要超越這個世界。

2. 對道元來說，通過對無邊無際的悉有界的無常之認識，不僅清楚地認識到有就是時，而且也清楚地認識到時就是有。但在海德格爾中則相反，存在就是時間是清楚的，但時間就是存在就不甚明朗，即使在他後期思想中亦是如此。^{④3}

3. 道元「無常—佛性」的觀點，引起人與自然同時證悟的認識。他的可逆交互的經歷概念，以佛性的術語來表示，蘊含着無限的過去與無限的將來同時的認識；在對「甚麼」的悟中，前進即後退，後退即前進。

可是，我們在海德格爾那裏却找不到相等的思想。

對道元來說，宇宙的無常與時間的經歷是密切相關的。它們的媒介就是持之以恆的修証。他那有和時一體和時機在每時每刻成熟的觀點，建立在嚴格的宗教修行，尤其是坐禪的基礎上。在宗教修行的極致，充分認識到「一切時節都是佛性」。通過坐禪，宇宙萬物得以領悟，歷史中的一切時間都顯示出永恆。而這都發生在絕對現在的當下。離開當下，離開「身心脫落」的當下証悟，這一切就不可能發生。時間從現在流到現在。宇宙萬物彼此貫通，自他不離却又歷歷分明。這就是道元佛性現前的世界。然而必須反覆強調的是，這不只是目的，而是佛教生活的出發點。

在「山水經」卷中，道元引述了芙蓉道楷^{④4}「石女夜生兒」的話^{④5}，表示開始(Aufang)發軔於絕對和自由的主體性。「石女」指無區別的「什麼」，即佛性。「生兒」也許可看作出自無區別之「什麼」的有區別的萬有。發生於「夜」，則由於它是不能分析推理的。這些話極好地象徵着悉有的開始和禪中的自由。

禪中的自由，尤其是對於道元中的自由，與斯賓諾莎思想中的自由不同。對於斯賓諾莎，作為**唯一實體**的上帝是自由的，因為它是自因(causa sui)和自我決定的，人則可以通過看到他們自身是上帝自我決定的存在的部份而自由。道元則正好相反，如前已反覆敘述過的，佛性概念是非實體性的、空的和無佛性的，人本身就是自因，在「什麼物怎麼來」的意義上人是完全自由的。「石女夜生兒」，正是這種觀點的又一種表達。不過，這「夜」並不與「夜中一切牛都是黑的」這種夜相同，就像黑格爾對謝林無區別的同—性所批判的。黑格爾以此方式批判了謝林，因為對於謝林來說， $A \parallel A$ 的同一律是最重要的，而主客體的區分則是形式上的和相對的。道元則與此相反，通過對悉有之無限性和佛性的非實體性的認識，主客自他的區別變得判斷分明。「悉有即佛性」這一陳述，也許可以分解為下面兩個密切相關的陳述：「悉有只是悉有」和「佛性只是佛性」。

「石女夜生兒」中「夜」的含義，與海德格爾哲學中「恐懼的虛無中的燦爛黑夜」^{④6}十分接近。關於「本體神學」(onto-theology)，海德格爾反對整個西方形而上學傳統，以強調虛無取代了強調實體。通過「恐懼的虛無中的黑夜」，存在被完全敞開。不過，海德格爾對恐懼的虛無的強調，並不必然地使他走向徹底非人類中心主義的、宇宙主義的界域，唯獨在這界域中才能完全認識到宇宙萬物的無常。只有在這無邊無際的界域中，才有可能以「無常即佛性」完全扭轉到「佛性即無常」，從「有即時」完全扭轉到「時即有」。「石女夜生兒」表示着宇宙—人格主義的自由，它就建立在

這種扭轉了的認識的基礎上。以無邊無際的宇宙主義界域作基礎，在絕對現在的每時每刻發生的就是這沒有決定者的自我決定。這種自由在宗教生活道路的無限圓圈中實現，修與証在這道路上是合一不二的。

讓我從道元「佛性」卷的結尾處，引述禪師長沙景岑^⑭和竺尚書之間的對話，作為對道元的佛性概念作此冗長討論的總結。

「蚯蚓轉為兩段。兩頭俱動。未審佛性在阿那個頭？」

師云：「莫妄想！」^⑮

(完)

註釋

⑭⑮《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第92頁。93頁。第100頁。

⑯青原，即唐代禪僧行思（？—740）。——譯者

⑰黃檗，即唐代禪僧斷際希運（？—855？）。——譯者

⑱江西，即唐代禪僧馬祖道一（709—788）。——譯者

⑲石頭，即唐代禪僧希遷（700—790）。——譯者

⑳《正法眼藏·有時》，《大正藏》第82冊，第46頁。青原等人皆是中國唐代的著名禪師。他們在此被引述並不按年代順序排列。

㉑雖然在他的後期著作《關於思維問題》(Zur Sache der Denkens, 圖賓根, 一九六九)中, 海德格爾討論了「時間與存在」(Zeit und Sein)。

㉒芙蓉道楷(一〇四三—一一一八), 宋代禪僧。——譯者

㉓《正法眼藏·山水經》，《大正藏》第82冊，第62頁。

㉔海德格爾：《形而上學是什麼？》(法蘭克福, 一九四九)第31頁。

㉕景岑, 唐代禪師, 為南泉普願(748—834)的法嗣。——譯者

(上接第29頁「日本山妙法寺舍利塔落成紀實」)

森下是妙既精通佛學又是駕駛汽車能手，做工作認真活潑，得心應手。這種虔誠修行而又多才多藝是我們此次對日本妙法寺一派的最深刻的印象，足証今後日本佛學界事業前途大有希望。中日人民，中日佛教徒團結合作事業大有可為！

Ⅲ廣泛的國際活動

日本山妙法寺既注重國際佛教宣傳工作，也關注保衛世界和平與反戰爭的活動。此次落成慶祝會中，外國使節及來賓之多，足以證明。我們路經福岡適值日本工人舉行反對戰爭和保衛世界和平的示威遊行。松本行樂說，日本山妙法寺經常留心並直接參加這個反戰運動，比其他各宗各派較為積極，他們之所以在各國遍設佛舍利塔並派駐僧人協助保管，主要目的也是為了促進國際友好和保衛世界和平。對外國軍隊在他國設立軍事基地尤其反對。為了加強佛教及和平事業工作，他們非常注重學習英語，如中村明、牧野貞亮以及松本行樂暨森下是妙法師曾數度出國，皆能操很流利的英語及其他外語。此次對於在上海龍華寺建立佛舍利塔一事，長老因為限於時間，在法會上只提到今春在滬和我們初步商談的經過情況沒有具體討論。據搞行幸長老說，他將於最近再度赴美國波士頓，雖年逾古稀，為了佛教和平事業，仍不能辭辛苦，僕僕風塵，令人欽佩，值得學習。

我們限於水平，只能就粗淺觀感所及，略抒管見，為了增進中日兩國人民與佛教徒的團結合作，為了保衛世界和平與促進人類幸福的事業，不揣謏陋，信筆直書，難免舛誤，謹此就教於同參耆宿，尚望滄海不擇細流，予以指正為幸！

上海龍華古寺方丈明暘