



大乘佛教的清淨觀

阿部正雄著
王雷泉譯

在本章中，我的任務不是討論大乘佛教的各種清淨儀式，也不介紹某些佛教經典或宗派的清淨觀，而是闡明清淨的宗教意義，我認為這是構成大乘佛教基礎的基本概念。

在大乘佛教裏，《攝大乘論》^①有兩段著明的片語涉及清淨，它們常被連在一起引用。第一是prakṛti-suddhi，可譯成「本性清淨」，或「萬物本質上原本就是清淨的」。第二是vaimalya-suddhi，可譯成「離垢清淨」，或「通過排除人自我中污垢的清淨」。後段表述具有「排除自己的垢或不淨始成清淨」的涵義。

通常，我們並不認為自己是清淨的。我們看到自己都有着邪惡的激情、粗鄙的肉欲，利己的執着，等等。換言之，我們知道我們自己的感情、道德和心靈上都是不淨的。所以，我們竭力以種種方式清除自己的不淨和污垢，來淨化我們自己。對於我們不淨的這樣一種覺知，以及隨之力圖清除之的企圖，是非常自然，

順理成章的。

承認我們自己的現在狀態是不淨的，並設想出一種作為首要目標的「清淨」狀態以超越之，我們遂致力於從現在的「不淨」發展到一種清除污垢的「清淨」的理想狀態。在大乘佛教中，盡管這種狀態的目的無非是得到清淨，但仍從根本上被看作垢和不淨。因為這種態度建基于對淨與不淨的分別，追求那種外在于人們現存條件的清淨。

為什麼應把這種追求清淨的態度視為不淨？因為分別淨與不淨，由此力圖達到一種以為超出和避開不淨的清淨，人們就必然為這種分別本身所拘縛。大乘佛教一向認為，我們在對任何東西的分別中也使它們客體化了。在某種意義上，我們依對事物的客體化而明瞭該事物，然而這樣做就使我們自己處於世界的中心位置。因此，把事物客體化和自居世界中心，乃是把事物加以分別

這一行爲的一體兩面。

在這雙重化的過程中產生了一種拘縛，它從理論上可劃分爲兩類，其實只是一回事。就是說，當我們對一事物加以客體化而使它分別于他事物時，我們一方面被我們客體化了的東西所限制或決定，也就是說我們爲此分別而受限定。與此相關連的是，被分別的以及在某種意義上藉此分別而明瞭的事物，只有在它們被客體化的情況下才能被理解，而不是按其本來面目被理解。另一方面，在通過客體化而區分某些事物的過程中，我們就把一切意義都聚焦於以我們自己爲中心；我們遂爲我們自己所拘縛——故稱作「我縛」。聯系到人爲被分別之物所限制，這種我縛狀態，從根本上說就是真正的「垢」。所以，即使是追求「清淨」，只要把這清淨當作一種客體去追求，並由此與不淨相分別，那麼這種態度本身就必須被認爲是不淨的，是必須被捨棄的。在這意義上，我們應該從種種清淨儀式中擺脫出來。

這種完全清除淨與不淨分別的立場（這「立場」我指的是存在的，而不是任何邏輯性的），根據大乘佛教，就是真正的清淨。這是一種「先于」分別淨與不淨的立場。這裏的「先于」並非指「時間上」在先，而是指「本質上」在先。清除淨與不淨的分別，亦非指使我們對種種價值變得冷漠的那種單純的否定。毋寧說，它意味着通過突破淨與不淨的分別並參透這分別過程的根源，我們使自己擺脫了所有這一類分別，然而又能對這分別世界作出反應，並在其中自由活動。這一先于淨與不淨分別的根源（真正的或無我的自我），本身就是真正的清淨，因爲擺脫了分別，它既不爲此分別過程所限制，也不爲自己是淨還是不淨的感受所困惑。不管是相對意義上的淨還是不淨，萬物在對這根源的復歸中，顯示了本性即爲清淨。這就是「本性清淨」一語的含義。

譯稿

大乘佛教的清淨觀.....

阿部正雄著
王雷泉譯
3

法鏡

談上座部與大衆部.....

道元
8

特載

禪宗祖庭——少林寺.....

常正
12

筆譚

談出家衆入白衣家的律儀相.....

智銘
17

特載

安世高度鄭亭湖廟神雜考.....

王福楨
20

中國佛教與日本書法藝術.....

周逸人
26

日本佛教教團的結構和特徵.....

竹中信常著
燕僧譯
29

26 20

法海拾貝

關於「四十二章經」的考證.....

蔡惠明
35

佛教文藝

永懺樓隨筆之九十八——

馮馮
38

佛教是無神論者嗎？

馮馮
43

虛雲和尚（續）.....

馮馮
43

明內期〇〇二第

目錄

畫頁

封面：宋繪釋迦說法圖

面裏：大勢至菩薩像（絹本 日本奈良興福院）

底裏：虛空藏菩薩像（日本法輪寺）

封底：宋繪維摩詰像

關於淨與不淨的說法，同樣也適用於迷與悟。我們通常都以爲自己處於迷的狀態，而不是悟的狀態。因此我們力圖去迷得悟。

。把「悟」當作目標，力圖以種種手段從迷到悟。但是，這樣一種態度本身就是一種迷。換言之，把悟當作一種爲了超出現迷的狀態的目標，也就是把迷悟相分別，這本身就是迷。這是真正的迷——並非在相對意義上，而是在一種絕對意義上的迷。以我們全部生命真正認識這一觀點，參透迷悟分別的真正根源，本身就

是真正的悟。

然而，認識到企圖去迷得悟本身就是迷，決不是排除修行的必要性。放棄人們修行的這個能力是建立在這樣一種認識的基礎上，它只是指出對悟的追求從一開始就是非常膚淺的和缺乏熱忱的。恰恰相反，一個認真的、具有熱忱意願的修行者，即使認識到追求悟的方式是迷妄的，也絕不會簡單地捨棄它。因爲這是人唯一可能的道路。如果，作爲一個繼續修行的人，他最終陷於一種深不可拔的兩難困境中：他「必須追求」悟，同時却又「不應該追求」悟。只有在存在上打破這種兩難困境，才能認識到求悟方式的迷妄性。只有到那時，才能得到悟。

認識到企圖從迷到悟就是眞迷，就獲得眞悟。所以，眞悟無非是完全領悟到眞迷的真正本性。故在真正的悟中，人們擺脫了所謂的迷和所謂的悟，由此也清楚地認識到他們怎麼會分別迷悟的。這種認識，被鈴木大拙稱作**無分別的分別**。

當我們設定自己現在正處於垢或迷中，把淨或悟作爲一種欲達的目標時，我們遂自以爲正處於走向那目標「途中」。故我們設定，若能達到我們的目標，我們就能把握住生活的真正起點。然而，只要依靠那個分別過程，我們就永遠不能達到這目標，從而也不能把握住真正的起點。當然，我們可以無止境地走向那「眞

正的起點」，却永遠不能達到它：因爲我們永遠不可能克服「在途中」的狀態。

因爲在這種方式中，當我們認爲自己正處於垢或迷中時，我們就期待着超出垢或迷之外的淨或悟。於是，我們把垢與淨、迷與悟之間的關係看作一種從前者轉向後者的過程。但是，只要是把這關係看作一個過程，我們就決不能真正找到我們自己。

當我們把我們的現在狀態看作「不淨」，也就是說看作處於不淨界同時又處於朝向清淨的過程中時，那就不可能真正把握住這過程兩極（垢與淨）間的總體關係。因爲不可能把自己固定在不淨界的某一點，同時又超越它以把握住兩極間的整個過程。不用說，在我們把淨或悟期待爲一個目標時，我們的存在就不是建立在被認爲是目標的淨與悟的基礎上。因此，當把垢與淨、迷與悟的關係看作一個過程時，我們的存在所具有的基礎，就不是在我們的現在狀態上，也不是在我們期望的目標中。在對垢淨、迷悟的分別中，人們必定處於一種超乎兩者之外的**第三種立場**——一種僅僅是基於概念的立場——俯視作爲一個「過程」的整個從垢到淨、從迷到悟的運動。

但是，在持這樣一種高踞並外在於這過程的**第三種立場**中，我們不僅把淨（悟）作爲一個目標加以客體化和概念化，甚至也把垢（迷）作爲我們現實的現存狀態加以客體化和概念化了。故必須說，這處於第三種立場上的整個態度，本身就是迷妄的、概念性的虛構。因此，只要仍把我們的努力基於這樣一種態度上，我們就決不可能達到生活的真正起點。

然而，只有當我們把這種態度或方式認作**根本迷妄**時，我們才能找到自己生活的真正起點。一旦掃蕩掉這種追求悟的方式，我們就在悟中找到了自己。不是在超越或外在於現在的某處，而

是直接「處於」或內在於現在中——只有在這裏才能悟，即找到生活的真正起點。這意味着在此時此地，只有在此時此地，我們才能達到生活的真正起點。如果我們不是在此時此地找到生活的新起點，那麼在何時何地才能找到它呢？須知，不管在什麼時候，我們永遠是站在真正的起點上。沒有對這一基本事實的認識，我們通常就會期待到此處以外的某處和將來的某時去尋找它，並認為我們自己現在正處於「途中」。但是，根據大乘佛教，一旦明確反對這種趨向未來的方式，我們就原初根本地得到了悟。

因此，不應把「淨」或「悟」視作在將來某時某處要達到的一個目標。它是我們存在和活動的基礎，而不是目標。只有在人們從存在上把這種原初實在作為基礎時，萬事萬物才能真實地顯現自己本性清淨。正因為此，大乘佛教常說：「山河大地，悉現法身。」在此，本性清淨就是萬事萬物的真正起點。

在大乘的意義上，這就是空(Sūnyatā)或真如(bhūtattathata)。本性清淨可與空相提並論，因為本性清淨並非是一個在某種相對意義上同不淨相反的概念，而是在絕對意義上「先於」垢與淨的概念對立的清淨。故萬事萬物如其本然就意味着本性清淨，亦即「萬物本質上是清淨的」。

所以，本性清淨可以不依恃離垢清淨而成立。根據前者，亦即「本淨」的觀點，後者，亦即「始淨」，就是完全虛妄的。我們在原初根本上就是先於「始淨」的「本淨」。但是，本性清淨並不是一種客觀上可見的狀態，而是一種証悟，也就是必須通過掃蕩自我中心而在主體上實現的親証。它是活潑激動的和積極的認識，在世界的「生成」過程中作為生活的起點自然而然地顯示。作為積極的和創造性的認識，本性清淨顯示了自身，並使這世界得以淨化。如果對「本淨」的認識不是以這種方式顯示出來，那它不過是一

種僵死的認識。它是否真正的「本淨」，取決於它是否進入「始淨」的過程。

故在這個意義上，我們可以說不存在離開「始淨」的「本淨」。不過，「始淨」在這裏必須以一種新的觀點去理解。它不再意味着離垢趨淨，而是在本性清淨的基礎上，使包括自己和他人在內的世界變得清淨。只有在這裏，清淨儀式才能有一種真正的宗教意義。不然，這種儀式無非是本性清淨的一種手段，永遠不會成爲本性清淨的一種表現。

不存在離開「始淨」的「本淨」，這一表述實際上含有兩重意思：一是否定性的，一是肯定性的。在其否定性的意蘊中，這一表述意指「本淨」只有通過否定「始淨」才能証實自身。如前所述，只有當我們以全部生命真正認識到，我們通常追求在我們前面的淨或悟的態度其實根本是迷妄的，我們才在本性清淨中找到了自己。對根本迷妄的這種認識，構成本性清淨中的般若(prajñā)或智的一面，此中排除了被視作迷妄的「始淨」。

但在其肯定性的意義上，這種表述意味着「本淨」通過肯定「始淨」而証實自身。既然我們發現自己就是本性清淨，「本淨」對我們就成爲隨時淨化這世界的真正起點。「本淨」或本性清淨，並非與我們在這世界上存在的現實事務和問題相脫離。對於我們自己和他人，它在「始淨」的形態中通過我們自己而顯示。這就是在本性清淨悲(karuna)的一面上，「始淨」所顯示的積極的和創造性的樣態。在這肯定性的意義上，「始淨」根據他們的真正基礎，可以像淨化我們自己一樣去淨化他人。菩薩，就是在這肯定性的意義上對「始淨」的一種象徵。

日本曹洞宗的創始人道元，強調佛性(本性清淨)的另一種說法)的普遍性和永恆現在性。他還強調修証同時。在《正法眼藏》

(上接第11頁「談上座部與大衆部」)

「佛性」卷中，道元說：「佛性道理是指：佛性非先具於成佛前，而在成佛後具足。佛性無疑與成佛同時實現。」^②他在「辦道話」中亦說：「法〔相當於本性清淨〕雖在人人分上具足，無修則無証，無証則無得。」^③「以佛法言，則修証一等。以修是証上之修故，初心辦道，就是本証全體。縱然以証導修，亦不可說先有離修之証，以修直指本証故。以証在修中故，証乃無終；以修在証中故，修乃無始。」^④

修（「始淨」）與証（「本淨」）是不可分割的和動態的一體。兩者都是必需的。但我們須知，修之所以必需，因它是成就的條件；証之所以必需，因它是成就的基礎。

如前所述，我們可以在雙重意義上說：離開「本淨」，就沒有「始淨」。作為「本淨」的基礎，本性清淨可以沒有「始淨」而成立。另一方面，無論是在否定性的正是肯定性的意義上，「本淨」若離開「始淨」就不能証實自身。在否定性意義上，為覺悟本性清淨，必須克服作為迷妄的「始淨」。在肯定性意義上，為顯示本性清淨，必須實施「始淨」。因此，在與作為基礎的「本淨」的關係中，「始淨」充當了否定性和肯定性的雙重條件。這是關涉本性清淨的動力學(dynamism)。這種活生生的辯証法對於本性清淨之所以可能，就因為它是對空的活潑潑的証悟。作為証空的本性清淨，是智與悲的根源。

——譯自《禪與西方思想》

利那心相應般若，知一切法；(十五)諸佛世尊、盡智、無生智恒常隨轉，乃此涅槃。由此可看出大衆部對佛陀的描述採用的是一說的方法。上座部則與此相反，採用了分別說的方法，認為非如來語皆轉法輪，非佛一音能說一切法等等。大衆部還連帶講到佛的前身——菩薩，《論》也列舉了五條：(一)一切菩薩入母胎中，皆不執受羯刺藍、頰部疊、閉尸鍵為自體；(二)一切菩薩入母胎時，作白象形；(三)一切菩薩出母胎時皆從右脅生；(四)一切菩薩不起欲想恚害想；(五)菩薩為欲饒益有情，願生惡趣，隨體能往。而上座部就無有此說。

此外，關於心性及其解脫的問題，上座部與大衆部又是對立的。上座部將解脫的主體歸於心，達到心解脫，就謂之解脫了，主張：「心性本淨，客塵所染，淨心解脫」。這就說明了心可以解脫，且解脫的方法就是去掉客塵。上座部不承認染心得解脫，解脫的必須是淨心。而大衆部也講「心性本淨」，不過所強調的是：解脫即是染心，眞妄不二。如衣有污垢，未洗時髒，洗後即淨，先後並非兩衣，仍是一衣。上座主張心是染的，必須去掉染心，方可解脫，由另一種淨心來代替，前後是兩個心，不是一心。這就在理解上，兩派大相徑庭。

以上是上座部與大衆部在佛理的理解上的差異。

部派佛教的產生，為大乘佛教的形成提供了一定的條件。特別是大衆部給大乘佛教的產生提供了溫床，方便大乘佛教孕育而生。大乘佛教的建方，在上座部與大衆部之間，架起了友誼的橋樑，緩解了矛盾，使存在的歧議得到了統一。產生了上座部與大衆部的差異。根本原因，就是各執一邊，走向極端。而大乘佛教則融會貫通，包羅一切，不落二邊，圓通一切，圓融無礙。部派佛教如同小流，大乘佛教就如同大海，衆流匯入大海，不相乖違。

註釋

①《攝大乘論》(Mahāyana-samgraha)，佛教論書，古印度無著(Asanga約310—390)著。

②《大正藏》第82冊，第94頁。

③④同上，第15頁。第18頁