



道元論佛性

阿部正雄著
王雷泉譯

(一)

道元(1200—1253)，是日本佛教史上最傑出、最不同凡响的人物。他的殊勝之處至少有下列三個方面：

首先，他把當時日本所有的佛教形式都當作不真實的而予以摒棄，試圖引進並建立他所認為的真正佛教，這一佛教以他在中國宋代禪僧如淨(1163—1228)的指導下所獲得的自證為基礎。他稱之為「直承諸佛祖師的佛法。」他強調坐禪是源於釋迦牟尼佛，繼承菩提達磨以來中國禪宗傳統的「正傳佛法」，但他又全然拒用

「禪宗」之稱，更不待言後被認為由他創立的「曹洞宗」了。因道元獨持如是「正法」，把坐禪視為「正傳」。「何人用過『禪宗』之稱？諸佛祖師都未曾說『禪宗』。應知是魔波旬①說此『禪宗』。稱念魔波旬名號者必是魔黨，非佛祖之兒孫。」②他自稱「曾去中國的法裔沙門③道元」；他是如此強烈地堅信自己業已獲得佛佛嫡傳的眞法，從而理應把它移植到日本的國土上。故他拒絕末法④，即最後或最終(以及退墮的)之法的觀念，這是一種當時為日本佛教界廣泛接受的觀念。正如菩提達磨把佛法傳到了中國⑤，道元要把佛法傳到日本，這並非過甚其詞。

第二，雖然道元在為他終生尊崇的中國禪師的指導下證得正法，但對正法的理解畢竟是道元獨具的。依着宗教覺悟和深刻洞見，道元掌握了最深奧、最真實的佛法。在這樣的理解中，他敢於對前代祖師的話語甚至佛經本身作重新解釋。結果，他的正法觀念代表一種最純粹的大乘佛教，最深刻地顯示了佛陀開悟時所證之法。值得注意的是，一切都植根於道元自己經過長期認真的探求而獲得的存在性的證悟。以此正法觀念為基礎，他不僅如上所述反對所有現存的日本佛教，而且嚴厲批評了某些印度佛教和中國佛教，雖然他通常以為這兩國佛教比日本佛教更可信。

道元在日本佛教史上佔殊勝地位的第三個理由，在於他的思辨性和哲理性。他是一位嚴謹的坐禪實踐者，一位強調只管打坐的人。作為一個僧人他把全部生命都傾注在嚴格的修行上。他鼓勵自己的弟子也同樣如此。可是他又具有敏銳的語言感受性和哲學心靈。他的主要著作《正法眼藏》^⑥，在哲學思辨上也許是無與倫比的，是日本學術史上—部里程碑式的文獻。在道元身上，我們發現宗教洞見與哲學才智是如此不可多得地融為一體。在這一方面，他完全可與25年以後出生的托馬斯·阿奎那相媲美。

盡管那時日本佛教界領袖通常仍用中文撰寫他們的大部分著作，道元却用日文撰寫了他的主要著作《正法眼藏》。在道元的文章裏，他試圖以隨意夾染漢文佛教名詞和當地口語的方式，用他的母語來表達他對佛教世界所作的透澈分析。他的日文著述的風格所以那麼費解而獨特，源於表達自己的親證時，他從不用常規的術語，而是運用一種生動的，從自己主體性認識而來的個人風格。即使在運用傳統佛教的經論片斷時，為表達他所理解的真理，他亦以不尋常的方式對此作重新解釋。對佛法的探求和證悟，以及對之進行思辨和表達，這在道元身上是無與倫比地結合起來的。

內明

第一九〇期目錄

譯稿	道元論佛性……………阿部正雄著 王雷泉譯……………3
	中國在南北朝後期的四念處觀法 ……………摺入法道著 文麗英譯……………14
	中國歷史中的佛教（續） ……………(美) Arthur F. Wright 著 吳琦 幸譯……………20
特稿	學般若空 化二執……………徐恒志……………27
特載	五性各別與一性皆成（續完）……………金東柱……………30
筆譯	談佛陀的隨宜方便教學法……………智銘……………33
	法海拾貝 重視「阿含經」的研究……………蔡惠明……………36
佛教文藝	永憊樓隨筆之九十三 觀音菩薩送女的奇跡……………馮馮……………39
	虛雲和尚（續）……………馮馮……………45
畫頁	封面：九華山頭之地藏菩薩肉身殿 面裏：重樓疊閣的寧夏高廟 底裏：吐魯蕃額敏寺 封底：恒山懸空寺

現在我將討論道元的佛性概念，這可視為他之證悟的一個有特性的例子。

(二)

打開《正法眼藏》的「佛性」卷，道元引述了《涅槃經》的一段經文：

「一切衆生悉有佛性，如來常住天有變易」⑦

這段話充分表達了大乘佛教的基本觀點。這裏強調了兩個重要主題：「一切衆生悉有佛性」和「如來常住天有變易」。這兩個主題是互相緊密聯系的。

與傳統的讀法相反，道元敢於把這段話讀成：「一切即衆生，悉有⑧即佛性；所謂『如來常住』，即無即有即變易。」⑨既然從語法上講這種讀法是不自然的，甚至可說是錯誤的，那麼道元爲甚麼要用這種讀法呢？因爲對道元來說，只有這種讀法是清楚地表達他所認爲的大乘佛教基本觀點的唯一方法。對於他，準確地傳達佛教真理，比格守語法更重要。道元讀法的關鍵是第一分句中的後四個字：悉有佛性，傳統讀法是「一切衆生」（無例外地都有佛性），這裏他改讀爲：「悉有即佛性」。這個讀法上的變化，可能是因爲漢字「有」具有「是」(to be)和「有」(to have)兩層含義。爲什麼道元認爲這種不尋常的讀法更恰當地表達出佛教的真理呢？要回答這個問題，我必須對這句話的傳統解釋作一說明。

首先，衆生這個詞(梵文爲sattva)意指處於生死輪回中的一切生物。佛教經典表明了衆生一詞可作兩種解釋：在獨義上指「人」，在廣義上指「生物」。因此，一切衆生悉有佛性意味着不光是人，而且達其他所有生物都具有佛性。佛性(梵文的Buddhata)通常指成佛的狀態(Buddhahood)，或能使人成佛亦即開悟的性質。第二分句「如來常住無有變易」，表達了佛(一位證得真理者)不可變易的常住性。

我們在此可以看到，人和其他生物在佛教中同樣都具有佛性和開悟能力。不過在這見解中，佛教必須具有一個爲人和其他生物所共同適用的範圍。這個共同範圍可以說就是生滅(utpadanir-odha)。人的「生死」就是一種人的「生滅」形式，它亦爲一切衆生所共具。盡管在佛教中生死問題被視作人之存在的最根本問題，但佛教並不把它視作囿於「人」界的「生死」問題，而是把它視作更爲廣泛的衆「衆生」界內的「生滅」問題。

只有從一切衆生共具的生滅性中解脫，人才能真正地從人的生死問題中解脫。佛教之所以強調人是處於輪迴(從這一生到另一生的無窮輪轉)中，爲什麼只有使人從這種無窮輪轉的輪迴中解脫才可以說獲得涅槃，原因就在於此。

根據傳統佛教教義，衆生據說在六種生存領域中輪迴：地獄道、餓鬼道、畜生道、阿修羅道、人道和天道。這種輪迴概念源出於佛教以前的婆羅門教，是當時世界觀的一種反映。對於這些生存領域，無需在六這個數字上認真計較。這裏的核心問題是，包括人在內的這六類生物都被認爲是在完全相同的範圍——生滅界——內輪迴。在佛教對人類根本問題及其解脫的見解中，可以看到非人類中心主義。有一首古老的日本詩歌云：耳聞山鳥鳴，疑爲先考妣。

詩表達了作者與一切衆生休戚相關的情感，蓋衆生永無止境地從此生到彼生輪迴。故一只鳥有可能是前生中他的父母或兄弟姐妹。這種休戚與共感，與認識到一切衆生共具的生滅是緊密相連的。

然而，在西方以及東方，輪迴觀念並不總是被理解爲在上述同一個範圍內發生，而是常被誤解爲只是從人到動物到其他生命形式的輪迴，人們在這樣一種方式中看到的整個輪迴過程是以自己爲中心的，却忽視其非人類中心主義的特徵。但這種不完全認識到其非人類中心主義特徵的輪迴觀是不恰當的，因爲這種見解

沒有人與非人生命形態的共同基礎，而輪迴若無這樣一個基礎是不會發生的。在這一點上，非人類中心主義意味着超出人的生死界，進入更深更廣的衆生生死界。佛教強調輪迴，就是因爲只有在非人類中心主義或超人類中心主義範圍內，亦即在爲一切衆生共具的生滅界內，人的生死問題才能被認爲得到徹底解決。只有在這更廣闊的基礎上，超脫輪迴的涅槃才被認爲能夠獲得。

關於佛教輪迴觀念的非人類中心主義特徵，必須注意下述兩點。首先，佛教的輪迴觀念與萬物有靈論毫不相干，根據萬物有靈論，靈氣(anima)離開人體或其他東西而存在，並賦予它們以生命，(儘管上述詩句中可能會使人聯想到蘊含着萬物有靈論的觀念)。佛教的輪迴觀念並非基於對獨立存在的精神或靈魂的信仰，亦非基於生命流的觀念，而是基於對瞬時生滅(Generation-and-extinction at each and every moment)的認識。無窮的輪迴實際上是與對瞬時生滅的認識不可分割地聯系在一起。在這裏可以看到輪迴在時間上的無窮性。

第二，所謂六道輪迴，並非理解爲有六個並列的不同世界。恰恰相反，對於人，這個世界被認爲是人的世界，在其中也生活着畜生等道。然而對於畜生，這個世界就是畜生的世界，而人亦生活於其中。在這一點上，並非有六個世界並存於某處，而是敞開了無邊無際的生滅界，六道輪迴於焉發生。這顯示了輪迴在空間上的無限性。

因此，按照非人類中心主義觀點，輪迴在時間和空間上都是無窮無限的。這一無窮無限之界就是生滅界，正如衆生一詞所表示的，人和其他衆生在此界內融攝無間。這意味着對於人的本質和拯救，佛教並沒有給予人以特殊的和超勝於其他衆生的地位。

佛教在這一點上與基督教迥不相同。如《創世記》故事表明的，基督教指定人負起統治其他一切創造物的任務，並把這歸諸只有人才具有的上帝的形像(imago dei)，通過它人才能不像其他創

造物而直接回應神諭。人的死被認作「罪的工價」，是人的自由行動，即違抗神諭的後果。在基督教裏，我們可以看到在創造物中間的人類中心主義。因此，在基督教裏，關於人和其他創造物的本質及拯救，兩者有着明顯的差別：前者優先於後者。這種人類中心主義性質與基督教的位格論(personalism)有着根本的聯系，在位格論中上帝被認爲作爲一個位格而顯示自身，在位格論中人與上帝對話式的我——你關係是根本性的。

那麼，難道佛教就不把人同其他生物^⑩作任何區別嗎？是否在佛教裏，人在所有生物中不具有殊勝意義呢？非人類中心主義這一認識，只有具備自我意識的人才可能有。換言之，雖然只有通過超越人的局限才能使人認識到人的生死乃是一個更廣泛的問題，即爲一切衆生共具的生滅問題中的基本部分，但若離開代表着人的「自我意識」，就不可能有這種自我超越。同人一樣，畜生、阿修羅等都處於輪迴中，同樣受制於生滅性。然而與人不同的是，其他衆生不可能懂得輪迴這回事。既然只有具備自我意識的人才能認識衆生滅性，那麼對於人來說，這種生滅性與其說是一個「事實」，倒不如說是一個有待解決的「問題」。^⑪當一個「事實」變成一個「問題」時，解決這個問題的可能性也就呈現了，這就是解脫輪迴的可能性。正因爲人的這種特性，佛教才強調在我們每個人都經過其他生命形態的無數轉生而成爲一個人時，修習成佛的必要性。「人身難得」，這在佛教中得到高度重視；人應當慶幸他生而爲人，蓋生而爲人遠比一只盲龜鑽入在大海漂流的圓木的洞中更困難。人不象其他生物，是一個「會思想的動物」^⑫具有悟法的能力。我們在此可以看到佛教關於人在所有衆生中具有特殊地位的觀念。在這一點上，可以說佛教不僅是非人類中心主義的，而且也是人類中心主義的。

此外，輪迴是一種個人對自我(ego)的認識，而不是對一般人存在的認識，離開人的自我認識，就不會有生死、生滅的「問題」

。同樣，只有通過人的自我認識，才能解決生滅問題，也就是解決輪迴問題而獲得涅槃。

必須注意，佛教首先關切人的解放。它在這一點上與基督教並無二致。但是，佛教認為人存在的根本問題，即人的生死問題，不可能通過與神諭發生個人關係而解決，只有如前所述，在突破了為一切眾生共具的生滅性時才能解決。關於人界和眾生界以及它們之間的區別，可見如下圖示：

另外應明白，雖然基督教和佛教都首先關切人的拯救，但他們關於拯救的基礎是不一樣的：⑬它在基督教中是個人性的，而在佛教中則是宇宙性的。前者，人與上帝的個人聯系是軸向的，而以宇宙為圓周；後者，個人的痛苦及解脫處於非個人性的、無限的、宇宙論的範圍中，甚至連神——人關係亦包含於其中。

佛教的立場表明，如果人自己能解脫生滅而證悟，那麼一切眾生亦同時並以同樣方式解脫生滅而證悟。這是由於為人和其他生物共具的生滅本身完全由此而被克服，於是真正的實在完全被揭示。據佛教的傳說，釋迦牟尼悟道時激動地說：「善哉，善哉！何以使眾生，同具如來智？」⑭根據這觀點，即使一個人相信他已開悟，如果其他眾生先尚未得悟，那麼他的悟是不可靠的。一旦人實現了人人本具的可能性——佛性，一切眾生也就得到它們的佛性。這就是上述《涅槃經》中「一切眾生悉有佛性」的含義。

(三)

關於這一傳統的理解，道元的見解是什麼？他緣何反對這一理解，為什麼以其獨特的方法去讀《涅槃經》中這段話？與「一切眾生悉有佛性」的傳統讀法相反，道元在對「悉有佛性」這四個漢字進行獨特導解的基礎上讀成：「一切即眾生，悉有即佛性。」根據引傳統的讀法，這句話被理解為一切眾生都內在地具有作為成

佛可能性的佛性。這種讀法自然意味着儘管一切眾生此刻陷於虛妄之中，但由於它們潛在的佛性，都能在將來某一時候證悟。這樣佛性就被理解為一種客體，一種主體（眾生）已經具備的可能性，被當成主體意欲實現的目標。在這種理解中，蘊含着主體與客體、可能性與現實性、內在與外在、現在與將來等等的二重分化。結果導致對佛教基本觀點的嚴重誤解。傳統的佛性見解不僅體現不出為道元所證會的正法，而且實際上也違反了正法。為了闡明正確的佛法，他遂拒絕這段經文的正常讀法，這種讀法蘊含上述的種種二元性，而給予一種新的讀法，儘管這裏意味着違反了語法規則。結果，他把它重新處理為「悉有即佛性」。

這意味着佛性與眾生的關係發生了根本的轉換（見圖）。在道元這種見解中，佛性不是一種可能，象種子一樣存在於一切眾生中。相反，一切眾生，或更準確地說，一切有生命和無生命的存在，本來即佛性。它並非在將來某一時候實現的一種可能性，而是悉有源初的，根本的性質。為闡明這兩種不同的佛性見解，並澄清道元獨特的見解，必須仔細考慮下述四點：第一，佛教的非人類中心主義性質；第二，佛性的非實體性特徵；第三，「悉有」和「佛性」的非二元性；第四，「無常—佛性」的動態概念。

1. 佛教的非人類中心主義性質

如前所述，死問題這一人類存在的根本問題，不光被看作「人」界內的生死問題，而且也被看作全部「生命」界內的生滅問題。正是在這非人類中心主義的生命界中，佛教的輪迴及解脫輪迴（涅槃）的觀念才能被理解。通過強調「悉有即佛性」，道元甚至超越了「生命」界，把佛教的非人類中心主義推臻極致。無庸贅言，「悉有」包括了有生命的和無生命的存在。

對於道元，悉有界不再是生滅，而是起滅或有無。此處以「生滅」表示生物學上的誕生與死，「起滅」一詞則表示出現與消失，它同時涉及有生命的和無生命的存在。而它是「有無」的同義語

(見圖)。「生命」界雖是超人類中心主義的，却仍具有排斥無生命體的以生命為中心的性質。然而，通過超越比人範圍更廣的「以生命為中心」之界，「有」界囊括了宇宙萬事萬物。因此，擺脫任何中心主義的「有」界是真正無限的，從而也正是最深刻的非人類中心主義。如在圖 2.4 上加上「有」界，我們就有了圖 2.3，這是對圖 2.3 立體描述。

道元在聯系佛性而強調「悉有」時，顯然包含着這麼一層意思：人可以完全徹底從輪迴，即不斷的生死流轉中解脫地方，不是在「生命」界，而是在「有」界。換句話說，不是以克服一切眾生共具的生滅，而是只有以清除悉有共具的起滅或有無，才能完全解決人的生死問題。道元在一個徹底宇宙論的界域裏，找到人類解脫的基礎。在這裏，道元揭示了一種最徹底的佛教的非人類中心主義。

從而人們可以馬上理解，為什麼道元要駁斥永恆的自我(ego)和機體論(organicism)等觀念。在《正法眼藏》的「佛性」卷中，道元嚴厲抨擊了先尼外道，^⑮認為它與真正的佛教觀點毫不相干。該外道強調自我的不變性和肉體的易朽性，這種觀點也許相當於柏拉圖靈魂的不朽或笛卡爾思想着的自我。他在同卷中還駁斥了另一種錯誤觀點：「佛性如草木種子，若遇法雨滋潤，即萌芽抽枝生葉結果。」^⑯這是在佛性問題上的一種目的論或機體論的觀點。亞里士多德的動力和能量的概念，以及各種文藝復興時期的哲學，也許可引作同調。

道元徹底批駁了這兩種觀點，他經常強調的是「遍界不曾藏」。^⑰顯然這是指「悉有」(包括人、生物和非生物的無限宇宙)的徹底揭示，這個宇宙從根本上講是非人類中心主義的，它構成萬事萬物的終極基礎。

2. 佛性的非實體化特證

正如上面討論的，道元「悉有即佛性」的觀念，敞開了佛性的

無限界域。對於道元，佛性、終極實在，正是在這一無限的和本體論的界域內被認識，在其中萬有皆可如其本然地存在。這種佛性概念能使人聯想到斯賓諾莎上帝即**實體**的概念，這亦稱作「自然」，它是絕對無限的，以有限的存在作為上帝的「樣態」。不過，儘管兩者表面上類似，道元的佛性概念與斯賓諾莎的上帝概念是截然不同的，就是因為道元的佛性並非一個實體。

《正法眼藏》「佛性」卷云：「世尊(釋迦牟尼)道：『一切即眾生：悉有即佛性』，其宗旨為何？『是什麼物恁麼來？』道轉法輪？」^⑱這個「是什麼物恁麼來？」的問題，見諸六祖慧能(637-713)與南岳懷讓(677-744)初見面時的對話，據《景德傳燈錄》卷五記載：

祖問：「什麼處來？」曰：「嵩山來。」

祖曰：「是什麼物恁麼來？」

師無語。遂經八載，忽然有省。乃白祖曰：「說似一物即不中。」

「是什麼物恁麼來？」^⑲這個使懷讓花了八年時間去解決的問題涉及佛教的**真諦**，在道元的實例中，則涉及「悉有即佛性」這個關鍵。就是「什麼處來」這頭一個問題，也不是一個平常問題。禪宗經常用疑問詞來表示終極**實在**，就象用「無」和「空」這樣的否定詞一樣。「什麼」或「什麼處」的疑問，不可能被當下領會，也不能被理性所規定，它永遠不會被客體化，無論是誰想去獲得它，它是永遠不可即的。的確，「什麼」或「什麼處」是不可知、不可名、不可客體化、不可得的，無限的。由於佛性是無限的和無限的，它無名、無形、無色，可以說用這樣的一種疑問能很好地，實際上是最好地表達佛性。正是這一原因，道元才恰恰在「是什麼物恁麼來」這問題上找到了他的核心觀念「悉有即佛性」。

但是，這並非意味着道元的佛性是不可名和不可得的某種東西，某種無限制的和無限的東西。設若佛性是不可名的某種東西，那麼它就不是真正的不可名，因為它是名為「不可名」的某種東

西。設若佛性是無限制的某種東西，那麼它就不是真正的無限制，因為它受制於或區分於有有限的東西。故對道元來說，佛性不是某種不可名的東西，就是這不可名。同時這不可名就是佛性。佛性不是某種無限制的東西，就是這無限制，同時這無限制就是佛性。②對他來說，這正意味着即使在諸如不可名、無限制等否定性的意義上，佛性也完全不是「某種東西」。換言之，它完全不是實體性的。因此，諸如「什麼」、「什麼處」之類的疑問並不代表這佛性。如果它能代表的話，那麼佛性就必須是存在於這「什麼」後面的某種東西，為這「什麼」所代表。由於佛性不是實體，故「什麼」當下即為佛性，而佛性當下即為「什麼」。

如是，「是什麼物怎麼來？」這個問題就完全是一個問題，「什麼」一詞也完全是一個疑問詞。與此同時，「什麼」並非一個純粹的疑問詞，它就是佛性。「是什麼物怎麼來」亦不光是一個問題而已，它就是對佛性的一種認識。

斯賓諾莎上帝即**實體**的概念，當然不是某種東西。因為在斯賓諾莎哲學中，上帝是所謂諸多**實體的實體**，它是真正無限的和唯一必需的存在。然而，斯賓諾莎上帝即**實體**的概念——雖然從相對的諸多實體和有限的諸多存在物一面可以稱它為「什麼」——自身不能被確當地稱作「什麼」，因為根據斯賓諾莎的解釋，就是在自身內並通過自身而被設想的東西；它可以無需借助他物的概念而被設想。②換言之，對斯賓諾莎來說，上帝，當它從外部從相對的諸多實體和有限的諸多存在物這一面被觀察時，可以說是「什麼」，但並非「什麼」就是上帝。正因為對斯賓諾莎來說，上帝就是實體，它通過自身而被設想。

關於道元的佛性概念與斯賓諾莎上帝即**實體**的概念之間的區別，如果我們把這兩種概念與宇宙萬有的關係考慮進去，也許就清楚些了。據我們所知，在斯賓諾莎哲學中，唯一的上帝具有思維 (Cogitatio) 和廣延 (extensio) 兩個「屬性」。特殊的和有有限的事

物被稱作上帝的「樣態」，它依存于神怪而無限的存在，並為其所規定。這顯然表明了斯賓諾莎上帝概念的一元論特徵，萬物從上帝產生，又通過上帝而顯現。但在斯賓諾莎的術語中，正是這種「屬性」和「樣態」的概念蘊含着上帝和世界、產生自然的自明（主動的自然）和被自然產生的自然（被動的自然）間的二元對立，在這種二元對立中，前者佔據主導地位。道元的佛性則截然不同，它不是與被自然產生的自然（即被創造的世界）相區別的產生自然的自然。因此，宇宙諸多特殊事物就不是佛性的「樣態」。在道元的佛性概念中也沒有任何與斯賓諾莎的「屬性」概念正好相應的東西，因為「屬性」概念在非實體化的佛性中是毫無意義的。

那麼，特殊事物與特殊性質對於佛性又有什麼意義呢？由於佛性是非實體化的，在這宇宙中沒有什麼特殊事物或特殊性質能與佛性相當，或為佛性所代表。若以樣態和屬性的術語來表示，那麼對於道元，每一個特殊事物都是「什麼」的樣態；每一個特殊性質都是「什麼」的屬性。例如，一棵松樹，就不是上帝即**實體**的一個樣態，而是「什麼」的一個樣態，即無修飾語的一個樣態。所以，松樹無非就是松樹自身。在上述「是什麼物怎麼來」中，這涉及松樹「怎麼來」的問題。此外，思維不是上帝即**實體**的一個屬性，而是「什麼」的一個屬性，一個不屬於任何東西的屬性。因此，思維無非就是思維自身。這又指涉思維「怎麼來」的問題。

當六祖問懷讓「是什麼物怎麼來？」時，這問題直指作為一個不容替代的獨立而具個性的人格之懷讓本人。懷讓不是由上帝即**實體**所決定的一個創造物。可以說他是來自於「什麼」的某種東西，某個沒有決定者的被決定者。沒有決定者的決定者就是自我決定——自由和個性，這不過是佛性的另外一種說法而已。如果懷讓已認識到自己「怎麼來」自於「什麼」，那麼他就已經認識了他的佛性。解決這個問題花了懷讓八年時間，從而嘆曰：「說似一物即不中！」

懷讓本人就是「什麼物恁麼來。」但並非唯獨他才如此。你，還有我，也正是「什麼物恁麼來。」草木天地同樣都是「什麼物恁麼來。」思維與廣延，心靈與肉體，各自都是「什麼物恁麼來。」宇宙萬物悉是「什麼物恁麼來。」這就是道元「悉有佛性」的含義。正是因為這一理由，道元承認六祖的「什麼物恁麼來」這一個問題是他「悉有即佛性」觀念的核心。

同道元的佛性概念一樣，斯賓諾莎的上帝概念也是永恆無限的、絕對自足的，自我決定的和獨立自主的。不過，就斯賓諾莎這述出的一元論者而言，**單一實體**和眾多的有限事物的關係是通過演繹的方式而被理解的。道元則顯然不同，正因為佛性不是**單一實體**，故佛性與一切有限事物間的關係不是演繹的，而是非二元性的。一切事物毫無例外，都是平等而又各別地「什麼物恁麼來。」即使是斯賓諾莎那個作為**單一實體**的上帝，亦不可能例外。換句話來說，從道元的觀點看，作為**單一實體**的上帝，在如此指稱之前就是「什麼物恁麼來。」故在上帝和宇宙諸多有限事物之間，不可能有什麼差別，不可能有任何個演繹性的聯係。在道元「悉有即佛性」一語的意義上，這種包羅萬象、甚至囊括上帝或**實體**的「什麼物恁麼來」，本質上就是佛性。

因此，佛性對道元來說既不是超越的，也不是內在的。斯賓諾莎哲學的特徵之一，在於他的上帝——*Deus sive natura*（上帝或自然）——概念的內在性。斯賓諾莎反對那種正統的神學教義：一個超越的、具有人格的上帝以意志和目的創造並統治這世界。他強調上帝就是一切存在必然產生的無限的原因。在這一點上，斯賓諾莎的見解與正統的基督教不同，倒更接近一般佛教，特別是道元。但是，正如克羅納（Richard Kroner）在談到斯賓諾莎時指出的，「一切個體性最後都被這唯一真實的**單一上帝**的普遍性所吞沒。」^②斯賓諾莎的體系被稱作泛神論，原因也許在此。但道元的「悉有即佛性」的說法並不表明悉有被佛性所吞沒。相反

，如他所強調的「徧界不曾藏」那樣，宇宙中每一特殊事物都顯現了自己的個體性，這正是因為佛性不是一個實體，而是一個「什麼」。對於道元而言，悉有被佛性無窮盡地「吞沒」；同時，佛性也被悉有無窮盡地「吞沒」。這是因為悉有和佛性是非二元性的，所以佛性既不是內在的，也不是超越的（或者既是內在的，又是超越的）。因此，儘管經常會有面目全非的誤解，人們還是不難看出道元並非一個泛神論者，雖然他的話給人的最初印象也許象是泛神論的。的確，就象他是非有神論者一樣，他也是非泛神論者。

（四）

3. 「悉有」和「佛性」的非二元性

帶着「悉有即佛性」的觀念，通過從生死界（傳統上認為是人輪迴的領域，亦是從中解脫的基礎）超越到為一切有生命體和無生命體共具的起滅界或有無界，道元把佛教非人類中心主義的性質發探得淋漓盡致。對道元來說，只有在這悉有共具的無限的、本體論的基礎上，才能解決人的生死問題。

換句話說，對於道元，只有轉到這一無限的有無界，並且隨後突破之，才能完全徹底解決人的生死問題并充分實現佛性。但是，「突破」並非意味着光是超越或「超出」這「悉有」（有—無）界。甚至連這種超越也必須被否定。故「超出」這「悉有」界同時也就是「復歸」這「悉有」界，悉有遂真正地被認作悉有。

不過，只有經過人的自我意識，人才能根本超越有無界，在這一點上，道元與傳統的解釋並無二致。因為從根本上說，人的生死問題是一個**主體性**問題，每個人都必須獨自地和自覺地對待這個問題。佛教的非人類中心主義，與對人作為自我意識主體的自我（ego）的強調有着不可分割的聯係，這對道元同樣如此。道元堅持，人要獲得佛性，必須超越自我中心主義，人類中心主義和

生命中心主義，從而在最根本的層面上，即道元的「悉有」界這個「存在」界域建立人們存在的基礎。就獲得佛性而言，認識到悉有的無常性是絕對必要的。

因此，如果人把自己的存在基礎在囊括一切的「有」界，並使自己從悉有共具的有無性（無常性）中解脫從而獲得佛性，那麼宇宙萬物同樣也獲得了佛性。因為人一旦開悟，才能克服有——無性本身。正因為此，佛經常言「草木國土」，「山河大地，悉現法身」。如果把這些語句客觀地接受而沒有人自己存在性的覺悟，看來似乎是荒謬的，充其量不過是泛神論的。道元強調「同時成道」²³，指的是宇宙萬物在人自己開悟的時刻也同時得悟——這是一種敵開佛性全部視野的悟。如果人不能正當地說山河大地獲得佛性，那就不能說他已實現了佛性。

就通過解脫轉迴而徹底實現佛性來說，這是一個關鍵性的觀點。儘管這個觀點一直替存於大乘傳統中，但在道元的「悉有即佛性」中才得到清楚的認識和明確的表達。尤為重要的是，為道元視作佛性基礎的悉有界，不同於人界和眾生界，它是無邊天際的。這裏完全不存在任何形式的「中心主義」。再則，通過自我擺脫為悉有共具的有無性而實現的佛性是非實體性的。所以，即使道元強調「悉有即佛性」，亦不是意味着這是悉有與佛性之間的一種「直接的」同一；更確切地講，只有認識到「有」界的無限性和佛性的非實體性——簡言之，只有認識到「什麼」，這同一才能成立。這裏意味着完全推倒了內在性的佛性觀，道元對此作了雙重的否定：首先，通過從「眾生」界超越到「有」界，他否定了眾生中佛性的內在性；其次，通過強調佛性的非實體性，他否定了作為世界唯一原因（即像斯賓諾莎一樣的上帝概念）的那種內在性。對此內在性佛性觀的雙重否定，徹底扭轉了關於佛性的傳統解釋。這是潛存在大乘傳統中的佛性觀念的一個必然結論，而不僅僅是對期中含蓄原理的明確解釋。這導致悉有與佛性的非二元性，佛性

既不是內在的，也不是超越的。道元說：「佛性即悉有，以悉有即佛性故。」²⁴

為了避免那種人對萬物加以客體化和實體化的自然傾向，並澄清「悉有」和「佛性」的非二元性，道元強調了兩件事：(1)表示佛性之非實體的無佛性概念²⁵，以及(2)「悉有」的無限性，以否定對它們的客體化。

(1)在「佛性」卷中，道元常引用並重新解釋古代禪師的種種言論和對話，強調無佛性的概念。在下列一個例子中，他引述了滄山靈祐(771-853)「一切眾生無佛性」的話，並說道：

釋尊曾道：「一切眾生悉有佛性。」大滄則道「一切眾生無佛性。」「有」無之言，字義截然不同。孰是孰非，義生疑惑。雖然，唯「一切眾生無佛性」，庶近佛道。²⁶

道元對「無佛性」概念的理解，並不囿於滄山的見解。道元說：「無佛性之道」，承教於四祖祖室久矣。黃梅²⁷見聞之，趙州流通之，大滄舉揚之。無佛性之道須精進，切勿妄想不前。²⁸人們倘若還記得道元強調「悉有即佛性」，也許會被這些話所震驚。

道元對滄山所說的評論也是引人注目的。

大滄所道理淪即「一切眾生無佛性」的理論。全未超出繩墨之外。自家屋裏的經典得以保存。應進而摸索緣何一切眾生即佛性？緣何彼等有佛性？若有佛性，必是魔黨，將魔子附於眾生上。²⁹

這是對堅持眾生皆有佛性的傳統教義的一種完全否定。但如果我們參透道元的觀點，那麼這些話就不只是讓人感到驚奇了，而是具有深邃的含義。道元「無佛性」的概念並非表示沒有「佛性」，而是在絕對意義上的雙遣「佛性」與「無佛性」的「無佛性」。在此，我們發現了道元對傳統經典的又一例特殊解讀法。在同一卷中，他引述了五祖弘忍和後來為六祖的慧能初次會面時的對話：

五祖問：「汝自何來？」

六祖答：「嶺南」在中國南方，當時被認為尚未開化。

五祖問：「欲須何事？」

六祖答：「唯求作佛。」

五祖問：「嶺南人無佛性，若為作佛？」

六祖問：「人即有南北，佛性豈然？」^{③①}

在評論這段對話時，道元敢於說：

「嶺南人無佛性」，非指「嶺南人沒有佛性」，或「嶺南人有佛性」，而是指「嶺南人，無佛性」。

「若為作佛？」竟指「你期望作什麼佛？」^{③①}

「無佛性」一詞，傳統的理解是指眾生本身內在地不具有佛性。但道元不管佛性有無，而是關切佛性本質上是非實體化的。當我們關切佛性是有還是沒有時，就會在一種或者肯定或者否定的方式中把它客體化了。因為佛性是一個不可客體化的和不可得的「什麼」，故客觀地談論一個人是否有佛性完全就是錯誤的。對於弘忍，道元強調說：「佛性空故，所以言無。」^{③②}

他還強調指出：「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。對此道理，應下功夫刻苦參究，甚至要參上一二、三十年。」^{③③}

如果人們認識到眾生從根本上說就是佛性，那就無需強調「有佛性」了。但說眾生即眾生就夠了。說眾生有佛性，等於畫蛇添足，正因為此，道元才說：「緣何一切眾生即有佛性？緣何彼等有佛性？若有佛性，必是魔黨，將魔子附於眾生上。」道元接着說道：「佛性即佛性，眾生即眾生」^{③④}，這是對他「無佛性」概念的一個確切表述。佛性只是佛性，眾生只是眾生。^{③⑤}不過，在這個認識中，佛性與眾生並非兩個不同的東西，而是活生生實在的兩個方面。實際上講，佛性是在成佛的同時實現的。認為未悟的眾生有或沒有佛性的想法，不過是一種錯覺。這就是道元與傳統讀法不同的原因，他把「嶺南人無佛性」讀作「嶺南人，無佛性」，

意指這些人本身擺脫了自己究竟有沒有佛性的二分法思想。這種擺脫（即無佛性）是對佛性的真正認識。^{③⑥}故道元強調說，無論是宣揚有佛性，還是沒有佛性，兩者都落入毀謗佛教的窠臼。通過對「永恆性」觀點（把佛性概念實體化並執着之）和「虛無性」觀點（亦把無佛性概念實體化並執着之）的否定，道元的「無佛性」概念明確表明了佛性的非實體性。

註釋：

① 魔波旬 (Mārapūjān)，指心懷惡意，勸人造惡退善根的天魔。魔為魔羅之略，波旬為魔王之別稱。——譯者

② 《正法眼藏·佛性》，《大正藏》卷82第183頁。

③ 沙門，指佛教僧侶，是梵文 Śramaṇa 的音譯。

④ 末法，指佛滅度後三個佛法時期中的第三個，即最後一個時期。這三個時期為正、像、末三法時期。正法時期具備佛教的教、修、證；第二時期即像法時期，但有教修，沒有證；第三時期即最後的末法（墮落）時候，只有教而無修證。關於這些時期的時限有不同的看法。然而，這一學說在平安和鎌倉時期及道所所在的時代甚有影響，包括許多佛教領袖在內的人都認為他們的時代正處於末法時期。與那時的其他佛教領袖不同，道元堅持說時代依然處於正法時期，而不是末法時期。

⑤ 此應指菩提達磨傳入的禪法。

——譯者

⑥ 道元在1231—1253年間用日文論述的文集，現被編為95卷。見《東方佛教徒》，第4卷，第1期，第125—126頁。

⑦ 《大般涅槃經》卷27：獅子吼菩薩品；（《大正藏》第12冊，第522頁）。

⑧ 由於中文和日文的特點，「悉有」並無單複之分，「悉有」有着總體上的“all being”和個別的“all beings”兩層含義。根據上下文，道元實際上是在這兩層含義上使用這個詞的。

⑨《道元集》，玉城康四郎隔，《日本的思想》II（東京，築摩書屋，1969）第146頁。

⑩這裏的“生物”與上文中的“造物”同為creatures，因佛教不承認創造說，故譯“生物”，以示與基督教區別。

——譯者

⑪嚴格地說，像畜生這樣與人不同的衆生，不能說就認識到它們的生死事實，因為它們不具備自我意識。

⑫梵文中的“人道”(manusa)，與英文中的“人”(man)一樣，在詞源上與會思想的“人”聯繫起來。中村元：《亞洲人的思維方式》（東京：聯合國科教文組織日本全國委員會，1960年）第108—110頁。

⑬西谷啓治：《宗教與無》，加里福尼亞大學出版社，1982年，第49頁。

⑭三浦一州等：《神塵》，京都，日本美國第一禪學研究所，1966年，第253—255頁。

⑮先尼外道(Senka heresy)，出現在佛陀時代的一種異端思想，強調一種常住不變的自我概念。見《涅槃經》卷39。

⑯《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第317頁。

⑰《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第316頁。只有既不按照身心二元論，也不按照可能性與現實性的二元論去領會，才能使「悉有」在整體、總體和「如」中當下現前。「悉有」的這種全體現前，只能發生在這個非人類中心主義的無限宇宙中，這宇宙是萬物最根本的基礎。

⑱同上，第315頁。

⑲恁麼，常用於宋代禪籍中的口語。它有兩層含義：(1)疑問詞，意指「如何」、「用什麼方法」、「用什麼方式」和(2)指示詞，表示「這」、「這樣」、「那麼」、「如此這般」、「那」、「那樣的」等等。在慧能的這一問題中，恁麼表示第二層含

義，尤指「那麼」。道元在《正法眼藏》中有一卷題為「正法眼藏恁麼」，討論了他所理解的「恁麼」的禪意。

⑳見本書第一章《禪是什麼樣的哲學？》第四節。（見《內明》第181期）

㉑《倫理學》第一部份，界說(三)。

㉒《近代哲學中的沉思與啟示》，費城，威斯敏斯特出版社，第126頁。

㉓《正法眼藏·溪聲山色》。

㉔《正法眼藏·佛性》。

㉕「無佛性」(no Buddha-nature)指這一詞的通常意義，即「佛性」的反面意義；「無佛性」(no Buddha-nature)則表示道元的觀點，即擺脫「有」或「無」束縛的，不可客體化的佛性。

㉖《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第98頁。

㉗黃梅，即禪宗五祖弘忍(602—675)。——譯者

㉘《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉙同上，第98頁。

㉚《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉛《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第94頁。

㉜同上。

㉝同上。在這段話中，道元為否定佛性先具於成佛前的觀念，故說在成佛後具足。然而，他的根本觀點在於佛性與成佛的同時性。

㉞同上，第98頁。

㉟《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第98頁。

㊱在《現成公案》卷中，道元說：「諸佛正為諸佛之時，毋需覺知自己之為佛。然而諸佛實為已證之佛，繼續證已佛性。」（《正法眼藏·佛性》，《大正藏》第82冊，第23頁。