

中華佛學學報第 7 期 (pp.263-286) : (民國 83 年),
臺北：中華佛學研究所, <http://www.chibs.edu.tw>
Chung-Hwa Buddhist Journal, No. 7, (1994)
Taipei: Chung-Hwa Institute of Buddhist Studies
ISSN: 1017—7132

從禪悟的觀點論海德格、道元與慧能

成中英 撰
美國夏威夷大學教授

鄭振煌 譯
中華佛學研究所副研究員

提要

作者在本文中，將首先從悟的觀點，以海德格對於時間和短暫性的瞭解，來說明和檢視他對於人之存在的瞭解。所謂悟，主要是指對於自我、世界和萬物的全體而最終的瞭解，把它當作全體和最終的本體，其性質並未加以界說，也不加以固定。藉著提出悟的問題，並從悟的觀點來討論，相信將可以使我們重新瞭解海德格對於人之存在的看法，並幫助我們嚴謹地評估他的「實存」(Dasein) 哲學。其次，由於採取這種新的立場，我們將可以把他與禪相提並論，發展出悟的觀點，從而藉用現代西方思想的一個主流對於禪的思想，從事現代和最新的分析、詮釋和批評。最後，探討禪的源流，其入于處最好是深刻和具有啟發性的中國(南)禪宗創始人六祖慧能，以及偉大的日本禪宗修行者和思想家道元。

關鍵詞： 1.修證一等 2.行持道環 3.公案 4.臨濟 5.曹洞

一、時間的短暫性

海德格在他的早期作品《存在與時間》（*Sein and Zeit*）中，把時間重新定義為短暫性，並透過對「實存」做存在性分析，把時間當做生存的要素。另一方面，他把「實存」理解為超越性的時間範圍，並觸及由焦慮通往顯示空無的死亡之短暫性邊界。事實上，他把「實存」界定為「必然通往空無的存在」或「通往死亡的存在」。^[1]不過，在「實存」對死亡或空無產生焦慮時，並在死亡出現而露出一個人的真面目時，才會顯現出「存在」（*Being*）。也就是說，以具體的現象顯示人之存在的「實存」，在「存在」與不生存或空無交會時，才會顯露它的真面目；同理，「存在」也必須理解為「實存」的「存在」，亦即「有」與「無」的交會。

這種瞭解的關鍵，顯然是「實存」自然會有的經驗——對於未來變化的焦慮，包括時間就是變化的經驗，以及變化就是邁向空無或死亡的經驗——死亡奠立了「生物」和「理性」的理性結合；死亡因此是「無」的殿堂，或變成「空無」的可能性，「實存」就在其中認知到「存在」。如果把面臨死亡當成「實存」的回歸原位，將可證實「實存」的存在，也將動其存在的開始，或回到它的真實自我。換言之，面臨死亡的真正可能性（生存邁向死亡）可以使一個人體會到生存原本就是短暫的，從而超越一切，打開「存在」唯一能顯露自己的極樂境界。這也是時間之所以為時間的顯示——透過「實存」的意願或決心而投射到未來。這也是一種超越——「認識自己必然邁向空無」。

關於這一點，我們也許要問：這種對於短暫性的經驗，以及隨之而來的「存在」顯露於「實存」，是否就是某種形式的「悟」，如果是的話，這種「悟」的性質又是什麼？我們之可以提出這個疑問，是因為根據海德格的說法，事實上一般人是以呈現和再呈現來理解的，而「存在」本身也被認為是一種呈現和再呈現。海德格指出，很不幸的，這是從希臘人的理性主義傳統，遞傳到現代和今天的歐洲人邏輯思考的結果。在這種希臘人——歐洲人的傳承中，時間是目前時刻的呈現，因此被認為是一系列的「現在」，「實存」就在其中發現自己的呈現，反映出對於「實存」的概念性思考給予理性化。然而，由於上面是從存在的觀點來分析「實存」，因此時間實際上並不只是目前這個時刻的時間，或「存在」的呈現，我們也不能把時間分隔成過去、現在、未來三個個別單位來經驗。

海德格對於時間的見解有一個要點：人類是在對於死亡的焦慮中經驗到存在，使得我們無法深入經驗到時間的真正性質——時間的短暫性，在一剎那間連結了過去、

現在和未來，因此，過去是以未來的形式到達現在。依此說來，時間的呈現，不是「現在」，而是「瞬間」，它緊緊回響著過去，也預測性地延伸到未來。

這也意謂著更深一層的「實存」之存在，亦即「實存」確實是在對抗著自己。在這種層次上的自我，「實存」可以說是已經從日常的理性思惟和常識的代表性思考獲得解脫，因此誠如海德格一九二七年的作品《存在與時間》所言，它所進行的思考，也許可以稱之為「存在性的」反映或分析。在這個層次上，如果「實存」獲得自我證實時，「存在」本身才會被發現是短暫的。

藉著這種對時間做診斷性的描述，又以存在主義觀點來檢驗「實存」，我們可以知道海德格如何透過對人類存在的新瞭解，找到瞭解時間和存在的新起點。這也就是為什麼本文會提出悟的問題。如果這不是海德格以本人睿智的思考對人類存在的性質有所悟，又會是什麼呢？我們又如何描述這種睿智的思考呢？雖然探究海德格如何找到這個瞭解時間和存在的起點，是一件頗饒興味的事；但研究這個新起點將如何影響西方形而上學的發展，以及它與道家、禪宗等東方哲學、東方宗教的關係，將更有興味。對於這個目的我並不想做不必要的細節說明，但我認為我們可以做如下的觀察，將有助於探討海德格有關人類存在及其超越性自我覺悟的理論，跟禪宗的悟之間到底有什麼關係。^[2]

(一) 雖然我們可以從哲學史上引用概念和邏輯的因素，來說明海德格為什麼不贊同赫塞爾的看法，而改用自己的根本本體論觀點，來批判西方的本質論和概念論形而上學，並以自己的存在論觀點來分析人類存在，但如果不提到海德格本人做為一個哲學家的存在論睿見（姑且名之），就沒有辦法充分說明其中原委。在這個瞭解人類存在的例子裏，海德格的睿見，實際上已經等於從比較深刻的觀點，對於人類存在做了非常創新的瞭解，把它看成為不可減約和不可概念化的事實，其特殊性就顯露在人對於存在和時間的存在經驗上。在這種「實存」的存在論自我顯露上，甚至在把人類存在稱為「實存」時，都很直接而言之成理，因此提供了很多批判的材料，同時也對人類存在重新建構了新的研究方法和新的理論。這種性質也許可以稱為「開悟」或「覺醒」，等於道家或禪宗在瞭解實體和人類存在時的悟——全然的轉化。從這個新瞭解的觀點來看，有關實體和人類存在的一切基本概念，在意義上就整個被轉化了，因此對於其間關係就呈現了新的面向，提供瞭解、評估，甚至行動的新場地。換句話說，由此出發，「悟」的涵義就深刻到足以產生新的生活方式，並發展成新的生活形態，

p. 266

把現存的生存大疑問一併解決。

然而，我並不認為：海德格已經以他對人類存在的「實存論」觀點，像禪宗哲學一般地解決了生死的大疑問。我倒是認為他對這個目標的研究，不僅見於他在《存在與時間》一書中對於存在和時間所做的初步思索，也見於他在後期著作^[3]中對於「實存」來源及其與時間、「存在」的關係所做的持續性反省。

(二) 即使沒有必要以禪宗有關「悟」的理論來分析海德格，但指出他對於人類存在的關心，而且他以存在論觀點來思索存在的時間和「存在」，確實很類似佛教，尤其是禪宗的悟，這在哲學上是很重要的。兩者的雷同性有兩點：第一、它專注於瞭解人類存在及其性質；第二、它採取一種迥異於過去的思考方

式，否定常識性和日常性的思想，也超越理性論概念化作用的思考，而後者正是西方主要哲學系統或主要宗教傳統所抽象形成和代表的。一如道元引用中國禪師藥山所告訴我們的，這種新思考可以稱為「無思之思」。[\[4\]](#)我們可以很清楚地看出，海德格在他的著作中，正是要闡明這二個目標，好像他踏上了邁向悟的旅程。他把傳統西方形而上學批判和貶抑為「以邏輯為中心」和「以呈現——現在為導向」是眾人皆知的。他以存在論來分析「實存」，指出要想正確瞭解人類存在所會碰到的問題——無法瞭解思考本來就是非思考的。他提出「思考的性質」這個重要問題，並且盡力在蘇格拉底以前的哲學家如巴梅尼底斯、希拉克里特斯、阿那西麥得等人身上，發現一個嶄新而又古老的思考模式或典範。[\[5\]](#)

不僅如此，海德格更成功地發現人類存在如何植根於「存在」——基本的實體，這是「實存」的普遍而必須的基地和根源，然而卻無法以概念性的思考來理解和限制它。可是，上面這些話並不是說海德格已經像慧能和道元等禪師一樣，已經對人類存在徹底瞭解，

p. 267

或他已經獲得完全開悟。事實上，反映在他邁向悟的旅程[\[6\]](#)的哲學發展，可以從他的轉向看出來：在探尋時間和短暫性的深一層意義上，以比較宇宙觀的立場來解決人類存在的焦慮。

(三) 海德格從早期到晚期的轉變，是一種逆向的轉變，由時間顯露出存在，而非由存在顯露出時間（不過仍然以存在正顯露時間為基礎）。但是，這並不表示他已經放棄了他早期的觀點。事實上，他已經表示他並未放棄「存在和時間」的基本問題。[\[7\]](#)相反的，當他面對「短暫性的性質」這個問題時，更使得他的轉向變成是可能和必須的：由於對未來變化的可能性產生焦慮，而為了要瞭解這種焦慮，必須讓時間的三種喜悅獲得統一，這種統一也說明了如何透過它對這些可能性的決心來理解「實存」的存在，並因而成為解釋「實存」和「存在」之構成的基礎。同樣理由，我們也可以因此知道「存在」本身如何形成時間的深一層來源和基礎，反之亦然。

的確，海德格就是因為看到在「存在」和時間之間，有互為本體基礎的特性，才會說：「有『存在』」和「有時間」，並因此認為「存在」和時間有統一的基礎，它們互為對方的基礎，也互相給予對方，這種關係可以稱為時間——存在或存在——時間，但海德格在他 1962 年出版的《時間與存在》[\[8\]](#)論文集，實際上卻稱為「有」或「運用」。

在這種互為基礎和互相給與的關係中，存在著「差異的同一」，也就是「讓——歸屬——共同」或互相擁有。[\[9\]](#)所謂「運用」，是時間和「存在」的統一或歸屬，兩者深植於時間和「存在」的互為決定和維持，因此就既不是時間，也不是「存在」。海德格稱之為「退後一步」，在其中：

依靠『存在』而呈現的時間之意義，至今雖然還思索不出來，卻定位在比較原始的關係中。[\[10\]](#)

海德格可能沒有想到：時間和「存在」的這種不可思索的基礎，可以視為提供給我們一種基礎，讓我們把存在和空無、時間和非時間扯上關係，因而可以進一步說出「存在 — 空無」和「時間 — 非時間」。但即使我們能夠瞭解海德格著作中的「運用」，我們仍然可以看出海德格已經在統一和整合主客、凡聖、「實存」和「存在」方面，邁出了一大步。

(四) 對於時間和「存在」的思考，有了這種新轉向之後，人的地位又如何呢？很明顯的，在時間和「存在」的統一中，對於人有一種深刻和重要的揭露，因為我們可以把人看成是如何顯露時間和「存在」的統一，並使之具有意義的方式。這反映在深一層的思考上，把思考當成理性的非思考，也當成超越的理性，卻包含「實存」存在的全體。海德格把這種思考方式稱為「冥想式的思考」或「釋放式思考」。[\[11\]](#)他認為，「實存」中的存在，將可公開說出來，並在時間和「存在」之歸屬——結合的開放性中看到自己；而說和看就是把人和「存在」扯上關係，也把二者和「一切區域中的區域」中的一切存在扯上關係，它不再是可以用概念來代表的，因此再也不能用具有意願特質的理性主義來構想。它是「非思考的思考」，超越意願和「不意願的意願」。在這種「釋放式思考」的意義中，「實存」將可在「運用」之中意識到他的歸屬感，寧靜地迴歸到「自我」去。梅達教授精彩地描述了這種思考「實存」的狀態：

這種思考不是人類自我肯定的動作，而是他在「存在」中安息的表现；它不是超越或躍昇到與人隔得遠遠的東西，而是內涵在離自己最近的東西的當下，內涵在最近的原始「真理」的「運用」之中。這種思考並不論爭和證明，並不給予讓人可以擁有的東西，也不帶來最終的觀念上的「清明」；它只指出和顯示，也就是釋放它所歸屬的「區域」，把自己的一切祕密呈現出來。語言不是它的工具或表達，但這種思考的本身卻是它的動作和旋律。[\[12\]](#)

很明顯的，「釋放式思考」的語言是詩的語言，不是理性或哲學的語言。有一點很重要的是，我們發現這種把海德格的思考義涵描述為非思考，很富有禪宗的禪味，後者清除了「實存」的一切負擔，不再給予積極和正面的思考，以全面認識自我和世界。綜上所述，海德格認為，人的終極地位，必須放在世界的四種介面中才能獲得適當的定位：「天」、「地」、「神」、「人」。這是在「運用」之中，對於時間和存在獲得最新的開悟式經驗後，

對於『實存』的存在給予宇宙論的反映。但是，這種宇宙論的圖像本身，並不表示個體已經體驗到在一切區域中的人、「存在」和一切生命都是統一和歸屬結合的。想經驗到後者，必須全然開悟。

(五) 比起禪宗對於開悟的關切，海德格對於人類存在的瞭解，在方法論上深具重要性，因為這種瞭解的焦點在於兩個問題：一是生死所引起的焦慮，二是人

類存在的意義。它指出為什麼人類需要開悟，那是為了建立人類存在的意義或無意義。它甚至主張人類在世界末日時必須獲得解脫或救贖，因為它強調追求生活的真實性是一種道德。事實上，我們已經把海德格對於人類存在之真實性的追求，歸類為對於開悟的追求，因此也是邁向開悟的旅程。海德格似乎已經沿著他自己的這條旅程，發展出自己的觀點和真知卓見，以之與禪宗做對比研究，實際上可以幫助我們更能掌握到海德格的思考，否則會忽略到其中的要點。因此，他對於「短暫性」這個主題從早期的觀點轉向到晚期的觀點，若以「有意向的開悟」來詮釋，就不難瞭解其中的意義和原因。我們也可以發現海德格以「瞭解就是開悟」這個理論做基礎，來架構他對於時間和空間的整體觀點，的確有其限制。但我們必須再度強調：禪宗的觀點，有助於我們瞭解海德格哲學的內在結構和內在目的。另一方面，我們也必須堅持我們的看法：海德格的「實存」哲學，對於瞭解禪大有幫助。

針對「人類存在」這個主題，禪宗提出悟的哲學，也從中發現存在的真理。事實上，如果從人類存在而非人類理性的角度出發，必然可以更瞭解「性」和「心」這兩個觀念。（「性」指人類的本性，「心」指人類的心識。）即使海德格並沒有運用人性或人心的清晰概念做為解釋的原則，他的「實存」觀念本身就有很多特色，隱含著人性或人心的重要存在理論。海德格的時間和短暫性哲學，也無疑地提供了基本的哲學典範，讓我們得以描述和詮釋禪對於人類自身的經驗，以及它與時空或世界的關係。尤其更能夠幫助我們瞭解日本最偉大的禪師道元，以及中國禪宗六祖和朝氣蓬勃的南宗禪的創始人慧能。

二、艾比論海德格和道元

馬撒·艾比教授在他寫成於 1985 年的一篇論文〈海德格和道元的時間問題〉[\[13\]](#)中，針對海德格和道元的時空論點做了比較研究。在今天有關海德格和道元的哲學文獻中，這是一篇很難得的比較研究。尤其值得一提的是，雖然艾比認為海德格和道元有若干類似的方面，但他也指出兩人之間的某些基本差異或矛盾，他歸納為以下幾個要點：首先，

p. 270

道元對於時間和空間的思想，完全是超越「人為宇宙中心論」的，而早期海德格的「實存」時間和空間哲學，則顯然是以人為中心的，他晚年也沒有放棄「人為宇宙中心論」：也就是說，海德格可以承認「存在」就是時間，但他不像道元一樣地承認時間就是「存在」，如果就道元的「存在—時間」論而言，道元會說：「鼠是時間，虎也是時間。」

艾比更進一步指出，即使晚期的海德格在「運用」之中體悟到「過去」、「現在」、「未來」的「交互給予方式」，但他還沒有掌握到時間在存在之中的「通過—少通過」，因為在道元的開悟經驗中，存在和時間已經徹底滲入對方了。這是因為海德格在他的「運用」觀念中，還不瞭解時間就是存在，而存在就是無始無終的空無。

在晚期海德格有關時間和存在的論文中，認為「運用」的功能就是時間和存在的產生和統合，類似易經哲學中太極的功能。但是在另一方面，與易經哲學不同的是，「運用」並不包含「坤」德所代表的被動、空和寧靜等面向，「坤」在道家中會產生「無」和「無極」，在佛家哲學中會引發促成「空」、「無執」和「無住」的觀念。

最後，艾比提出一個很有趣的疑問：海德格在談到「運用」時，他是抱持著什麼立場？艾比說：

雖然他很仔細也不厭其煩地討論「運用」，但「運用」與自我如何相關、「存在」和時間是否就是「自我」等問題仍不明朗。[14]

但對於道元來說，因為在發生開悟時，已經徹底解脫生死和全然脫落身心，也就體悟到「我即非我、非我即我」的境界，一切時間和一切存在也同時互攝互入了。(但在道元和慧能之間還有更進一步的差別，也就是體悟到「當下就是本我，瞭解本我就是正確地認識當下。')這種瞭解表現在「我即非我」的否定上，但

把「運用」看成產生或「它給予」或「它送出」，卻完全是「思考之事」的結果。[15]

換句話說，若想對「運用」有如此的認知，必須有某種型式的思考，也就是海德格所說的「釋放式思考」。

有趣的是，我們發現艾比的批評似乎是一方面指向海德格缺乏自我的覺醒，另一方面認為海德格為了說明「運用」

p. 271

而執著於人類存在的立場。不幸的，這使得他在批判海德格與禪的關係時產生矛盾。也許為了符合他對海德格「人為宇宙中心論」(其實海德格在某種意義上是強烈反對的)的非議，[16]我們也許可以猜測：艾比的論點應該是海德格已經引進或還沒有真正放棄以人為中心的主觀論觀點，把「運用」當做是概念化作用的對象。因此，我們不能說海德格從不可思考的部分來思考，他只是向不可思考的部分思考而已。但是，艾比認為，如果借出道元的話來說，為了瞭解「存在」和時間，唯一正確而充分的開悟，並非存有來源和基地的這一個觀念，而是體悟這個來源和基地本身也同時對自我構成超越和捨離。但是，為了對海德格公平起見，其實海德格已經明白地說明：我們永遠無法把「運用」放在我們的面前，因此「運用」不能被想像成一個客體。[17]因此，我們要把「運用」想像成老子的道，這個道雖然我們說得出來，卻不是常道。因此，在提到「運用」時，海德格就用非人格化的「它」，同時也用以人為中心的語言——「給予」和「送」，如此一來，必然會讓我們產生一種印象：既有人本的主觀論，同時也不指涉那個可以去除的、基本的「自我」。

艾比對於海德格和道元的時間和空間觀的比較，可以做簡單的結論：海德格還沒達到道元所體悟的開悟境界。這個結論的依據是：海德格的時間和存在，並沒有超越「時間優於存在」而徹底地融合在一起；另一方面，對於自我的主觀觀點並未捨離，因為自我並未被經驗為顯示「存在中有時間」和「時間中有存在」的無我。這等於說，海德格受限於他的思考方式，他並未把思考體悟為非思考。

基本上，這種以典型的禪師哲學家如慧能和道元來比較批判海德格的人類存在哲學，即使我們能夠同意，我們仍然必須承認：海德格已經透過思考的極端轉化，達成對人類存在的瞭解。這種思考的極端轉化，可以描述為含有悟的成分，即使程度很低。海德格派思考的發展，耕出一條邁向悟的道路。他的哲學，一方面可以藉助禪悟的語言獲得較佳的瞭解，另一方面也對禪悟哲學的瞭解，提供一種思惟方法，並整理成問題。

因此，在一位最傑出的後現代西方哲學家 and 一個卓越的東方存在論思考傳統之間，我們不僅能夠發展出一種對話，還可以努力營造兩者都能獲得良好定位的統一和整合。

p. 272

也許從中國佛教的「判教」觀念中，我們可以捕捉到最終的理念。根據「判教」的說法，佛教的各種不同教義，都是應機施教，隨類各得其解。「判教」的觀念一旦成立，就引申出下述三個原則：

第一、對於真理有最終和最整體的體悟，可以稱之為「悟」。在悟的當中，一切差異都被超越了，也被看成是半透明的；在悟的當中，自我本身再也不是通往悟（整體的瞭解）的絆腳石，而是與悟的真理融合在一起。因此，我們可以把「悟」看成是整體的真理或「存在」正在以整體的真理或「存在」來表達或呈現。這個原則，我們可以稱之為「充分照亮的原則」。

第二、整體性的瞭解，不管是在那一個層面上，都有肯定和釐清或保存差異的原則，我們也可以把它看成是整體真理的自然體悟。我們也許可以稱之為非排斥性的原則，或「一切瞭解的原則」。這裏所謂的「一切」，是指整體每一部分的時間、空間和功能。

我們一談到禪佛教，必然要承認第三個原則，那是在運用前面兩個原則時所不可避免的：對於整體真理的整體體悟，其基礎在於認識自我的性質。認識自我是起點，無我則是最終的結果。這等於是承認「實存」即「存在」，反之亦然。但重要的是：為了全然了悟自我就是非自我、整體生命或整體真理，自我必須對瞭解自我抱持真實的、創造性的承諾。我們也許可以把第三個原則稱為「自我顯露的原則」。（不一定是在自我架構中的自我體悟，因為在運用這種原則時，並沒有自我的架構，不管它是什麼；如果真有這種架構的話，其目的也是為了要解構這種架構，以便讓自我能夠變成它的真正本體，這就是了然的消解自我，稱之為悟。我們還必須注意的是，在了然自我即非自我之下，在自我的消解中，原先對於悟的承諾也被消解了。）

透過上述三個原則的詳細說明之後，我們就可以瞭解為什麼海德格並沒有慧能和道元等禪思想家的悟。我們更可以進一步說明，透過這種對於悟的瞭解，道元和慧能已經高舉悟的標準，並且成功地完成通往整體真理的旅程。為了充分瞭解起見，以下有必要說明道元的時間和空間哲學，並把他的開悟經驗的觀念和根源，追溯到《壇經》的主人六祖慧能。

三、「即佛行是佛」

在佛教裏，有一個基本的觀察是：無常和苦是現實和生命的基本事實，無明則是其原因，而且為了克服無常和苦，以證得寂靜的生活，人總是會有焦慮。^[18]這種觀察的起點，理論和實踐(或世界末日論)兼備，因此一方面就產生思考和瞭解的需要，

p. 273

另一方面也要求行動和實踐。在兩者之中，既不逃避自我，也不逃避自我所遭遇的生死問題(無常和苦)。

佛教對於無常和苦這個問題的解答方案是洞見無常和苦來自無常，當我們達到這種瞭解和知識之後，就可以照破無明的黑暗，從而解脫無常，以及對生死無常所產生的苦和焦慮。然而，我們如何達成這種瞭解和知識呢？達成這種瞭解和知識又為了什麼？我們如何證明或肯定我們是否已經有這種瞭解和知識？什麼樣的瞭解和知識，才能產生如此巨大的轉化力量，打破我們對於生死的執著和焦慮呢？當我們有了這種瞭解和知識之後，我們將抱持著什麼樣的生活方式和人生觀呢？針對這些問題，雖然佛教史上有許多不同的答案，但禪宗的方案卻簡單而銳利，因為它專注於個己必須面對的生死問題，既簡單而又銳利：認識你的真我，並且以透徹而轉化的方式來認識它；以你全副的心和身來認識你的真我。^[19]一旦你以這種方式認識了你的真我，你就被轉化了，世界就被轉化了，生死的大疑問也就被解決了。這時候就是中國和日本所有偉大禪師所描述的「悟」。我們也許可以依據慧能的《壇經》，以如下的觀察，來專門討論這種「悟」的性質：

(一) 首先，從理論或本體論的觀點來看，一切萬法不管是有情或無情，都具有佛性。所謂佛性，就是最終的實體，它提供了個人開悟的基礎和來源。它也是任何無常或恆常的事物之所以為自己的基礎。真諦的《佛性論》^[20]和其他唐代大乘高僧學者，都是以這種角度來討論佛性的。但在《壇經》裏，慧能卻把佛性當成人自性。如果有為法的世界是互相依存的，而且與人心和人存在互為緣起，佛性無疑是人的最終實體，因此人身就有自性，從而證成了「自性」這個名詞的使用。

而且，因為自我是來自於世界的自我，也是屬於世界的自我，所以在自我的內在和外在外之間，並沒有真正的界限，我們也就可以把自性看成是一切萬物的自我。這就是為什麼慧能會如此說的原因了：「於自性中，萬法皆見。一切法自在性，名為清淨法身。」^[21]這表示當慧能提到自性時，他是指自我以之為基

礎的最終實體，而非只是自我的性質、意志、情緒、知性或其他。這是自我賴以驗證自己已經解脫無明、苦和癡的性。

p. 274

在任何以自我為中心的意義中，這是「非自我」的自我，但一旦開悟時，它就以非自我來顯露自己。因此，以佛性為意義的自性，即為非自性或自非性，也就因而是非自我和非性或其他衍生意義。

這種自性也可以稱為本心或本來面目，它隱藏在現象界生活活動的無明和活動中。不過，這並不是歧視一切生命的生活和活動現象，而是指出當一切生命的事物和活動現象不被看成佛性的自性之最終本體時，它們就是無明的。然而，一旦它們被當成自性的最終本體時，它們也是自性或本心的最終本體和各部分。談到本心，就是強調心在去除無明之後，對於本體具有照明的作用，而現象心一般之所以會受苦就是因為無明。

把佛性當成一個人的自性，還有另一個重點：它本來是清淨和自在的，因此被認為是具有照明功能的最高智慧（菩提）。因此，自性就是本覺的狀態，我們有存在時就有了它。但由於我們的生命活動、煩惱和習氣，它就被隱藏和染污了。

(二) 一個人是如何變成染污和無明，因此遭受生命的無常和輪迴之苦呢？雖然《壇經》並沒有充分討論人存在的「墮落」問題，卻處處暗示：不管任何時間和任何處所，一有了法，立刻就有相；不管任何時間和任何處所，一有了相，立刻就有念；不管任何時間和任何處所，一有了念，立刻就有執或住。迷自然是來自執和住，也因此是來自念。所有這些，自然是來自佛性。但如果能夠覺察到佛性或自性中的迷，就可以防止一個人掉入迷，因此悟的重要性就在於把我們的自性呈現出來而沒有一點迷，即使迷還是以迷的狀態存在著。由於認識到迷的生起有那些性質，慧能就告誡修行人要瞭解相，才不致於被相所限制；要瞭解念，才不致於被念所影響；要不住於法，才不致於被物體和觀念所主宰。這也是為什麼慧能稱他自己的教法為無念、無相、無住的原因了。

有一點必須指出的是，為了要達到無念、無相、無住，既不可以否定念，也不可以否定相，或否定萬法和一切生命的無常性。慧能只是說：

無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，為人本性。[22]

當一個人能夠達到「無相」、「無念」和「無住」的境界時，自我的肉身也就能夠透過瞭解而變成佛的三身：清淨法身、千百億化身和圓滿報身。

p. 275

(三) 為了要在肉身中證得佛的三身，一個人必須追求開悟，也就是見到自己的自性，並且完全解脫無明，因此可以不再受生死輪迴苦。慧能提到修持禪定的傳統方法，卻沒有特別提到持戒。大家都認為，一旦某一個人以修禪定而有了智慧，並因此開悟，自然就會以自己的意志守戒。慧能沒有提到戒，顯示他強調自悟修行。他說：

善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。[\[23\]](#)

一個人如何自悟呢？慧能有三點建議：第一，他強烈警告不要在定慧之間有所分別，他清楚地指出定慧一體不二，因此他說：

即定是惠（慧）體，即惠是定用，即惠之時定在惠，即定之時惠在定。[\[24\]](#)

這句話有力地指出一個人如何踏上開悟之路，因為悟的根源在於慧和定，而定慧並不互相衝突，兩者是相資相生的。

第二，慧能並不認為漸法和頓法的重要性或實體有什麼差異。他說：「法無頓漸，人有利鈍。」[\[25\]](#)這表示不管一個人多鈍或多利，他總是有開悟的方法，因為他的自性有能力開悟，從而解脫相、念、迷、執的束縛。

(四) 開悟的第三個方法值得單獨來談，因為它在本體論和世界末日論上都是很重要的。第三項是提倡修行，修和行。為了達到「無念」，必須斬斷「念」；為了達到「無住」，必須不住於一切；為了不著相，必須離於相。慧能說：

思量一切惡事，即行於惡；思量一切善事，便修於善行。[\[26\]](#)

他說：「思量即是自化。」[\[27\]](#)因為行和修具有外在的意義，慧能就鼓吹一行三昧。這表示「行住坐臥，常行直心」。[\[28\]](#)這也建議一個人需要修善法行正道，一心向佛，

p. 276

才能成佛。如此說來，佛性既是人的自性，就不是與人相對待的客體，而是在一個人之中，成為開悟的來源。因此，一開始修佛性，就已經在逐步成佛了：就在行善止惡的修佛性的當下，佛性就顯發出來了。這是最重要的一點，可以稱之為「佛性和修佛性的統一」，慧能的說法是「即佛行是佛」。[\[29\]](#)

這是大智慧，因為它解決了佛性被客體化的疑問，也解決了如何終止佛性被客體化的疑問。佛性一旦被認為既是基礎也是過程之後，就沒有必要再懷疑為什麼佛性自己不顯現了：如果一個人能夠以修行在佛性上用功，在修行的當下就可以顯現佛性，因為佛性即修行。至於世界末日論，一個人在修行的當下就獲救了，這純粹是自我動機和自我超越的事。對於修行的強調，也暗示如果一個

人持續修佛性，必然會開悟，因為在頓悟和漸悟之間並沒有質的區別。但如果一個人能夠知道修佛性就是佛性，既使他沒有發覺自己的悟境，實際上已經開悟了。因此，這也表示悟不必視為自我覺醒的狀態，它只是「無相」、「無念」和「無住」的實際經驗而已。

(五) 以修佛性來證得佛性，就等於了悟諸法實相。但這不是要遠離和斬斷我們所生存的世界，事實上，一切存有的世界，都是自我發現自性的場合和基礎，它包含毫無障礙和愚癡地了了分明一切存有為存有。因此，悟是心的轉化，也是世界的轉化；在悟之中，相是無相，念是無念，一切存有皆是空，不會彼此妨礙。

另一方面，心還沒有悟的時候，則會有相反的情形，也就是說，即使是無相也變成相，無念也變成妄念重重，一切存有也彼此妨礙。性質並沒有改變，但看法和呈現的方式卻不一樣，只因為開悟與否。因此，慧能說：

不悟，即佛是眾生；一念若悟，即眾生是佛。[30]

同理，我們也可以說：悟，死即是生，煩惱即是菩提；不悟，生即是死，菩提即是煩惱。有了這種瞭解之後，我們也可以指出：佛性和眾生，菩提和煩惱，生和死是同一實體或如來的兩面，並沒有實體。但不管如何，我們不能執著這個命題有任何實體，因為如果我們執著了這個命題，我們就把無實體的東西變成有實體了。

(六) 對於悟心有了這種瞭解之後，不但在修善(佛性)時就可以有悟，還可以體認到一切存有的自性(佛性)。

p. 277

由此我們自然推論出：可以體認一切存有為佛性。事實上，這是華嚴宗已經發展出來的觀點：存有的世界是理事無礙，也是事事無礙。這也表示不管現象界是什麼，不管世間萬物是多麼無常，它們都是這個世界的一部分，也是最終的實體，沒有例外或打折的餘地。時間是一種現象改變的事，所以時間也被視為佛性的一部分，因而也是最終實體的一部分，如此說來，時間即是非時間和非改變。因此，時間自然被認為就是萬物、「存有」和輪迴；同理，時間也被認為就是出世間法的自性，因而也是空。因此，我們也可以說輪迴和涅槃是一體的兩面，也就是如來。實體要呈現什麼和如何呈現，就完全看悟不悟了。

最後是有關天台所說「一念三千」的問題。如果就上述意義的悟而言，一念是否真的可以引生一切世界呢？答案是肯定的，也是否定的。因為當一念不執著任何色法時，就沒有什麼世界可以引生了；另一方面，當一念不執著的時候，就可以顯露「存有」的真性了，它包含著一切有情和無情的存在。但在這種答案裏，並沒有矛盾和衝突的地方，因為在悟的境界裏，「有」和「非有」是融合在一起的，並無任何障礙；因此，一念既與「非世界」的呈現相容，同時又與許多世界的呈現相容。

(七) 在慧能的禪法裏，有一個特殊的方法論，有助於悟的證得。這是辯證的超越和包括法，見於《壇經》第四十五節和四十六節。根據這種方法，世界上的一切生命都各得其所，因此都可以在不同層次上以相對的類別描述得很好。所以，在認識一件東西或一個法時，我們需要提到它的相反詞，然後藉助於相反詞的互生，揭露了兩者的真實性質，就超越了對立的雙方；超越之後，就又包括了。也就是說，我們可以把被超越的對方看成是全體本性的一部分，因此可以看出它們並非互相對立的雙方。[31]慧能說：

說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處。[32]

這種方法論的目的，在於看透萬事萬物的性和相，才不致於執著性相。也正因为透露了各種不同和對立的事物的最終基礎，我們才能夠對於隱藏和真實的東西，獲得整體的觀點。

p. 278

這種方法論顯然是得自易經哲學，易經把世間萬物看成是對待、互補的關係，也構成轉化的全體和過程。但在這兒，慧能運用這種方法，不是為了宇宙論和心理學的建構，而是為了在宇宙論和心理學建構之後加以解構。這表示這種方法論如何可以用來完成兩種目的，也因此可以如何被使用。心裏有了這種辯證法之後，就不難發現悟如何可以被比較清晰地理解：它是拋開一切對立的狀態；當這些對立性的構造不再妨礙一個人見到它們的空性時，他就可以跟它們生活在一起和擁抱它們，因為它了解自性就是無所不在的佛性。顯然的，在成佛悟道（徹悟諸法的真我就是無我）的方面，這種方法論並不能取代修行和宗教信仰。

四、從脫落身心到有／時

上面談過慧能的禪法之後，現在我們該談談道元，他是一位開悟的大師，也是一位以開悟的經驗來統一時間和存有的哲學家。首先必須指出的是，道元永平（1200～1253）主要是一位精進的禪宗修行者，其次他是一位強有力而深邃的佛教思想家。就像其他在他之前和之後的大禪師一樣，道元早年就已經在尋求開悟之道了，在經歷許多艱困之後，1225年他終於開悟，時年才二十五歲。當時他前往中國，學禪於天童如淨（1163～1268）門下。他聽到如淨禪師對一位在坐禪中打瞌睡的和尚說：「在禪裡，身心脫落，你為什麼睡覺？」言下大悟。這句話對道元非常重要，因為它不僅提供給道元一個開悟的契機，還代表「悟」的特色：悟就是脫落身心，也就是突破身心的對立，解消身心。它也隱含著真我的誕生，而真我的存有就是沒有對立，沒有障礙，沒有限制。因此，悟中存有真我，就是存有包括和照耀一切存有的一切存有。

以這種悟的經驗為基礎，道元在他的畢生大作《人天眼目》中，發展出他的「有／時」哲學。我們可以從他對於佛性的探詢、有關坐禪的論文、修證一等、關於「有／時」的思考等角度，來討論這個哲學。我們也主張：慧能和道

元之間是完全和諧的，如果有人認為六祖慧能和道元之間有什麼差異，那是由於對慧能、道元其中一個人或兩人不瞭解的原因。

(一)傳說道元於二歲喪父，七歲喪母之後，深感人生無常，決心尋找開悟出塵之道。^[33]顯然，這種對於無常的深刻體驗，可以促成一個人對於宗教的信仰和世界本質的瞭解。它提醒我們想到佛陀本人早年就遇到人生生老病死的苦痛。道元所追求的，正是一種能夠照見生死和萬法本質的智慧，以及一種能夠支持他的救世活動的信仰。

p. 279

因此，道元一方面過著宗教的生活，另一方面又具有哲學的心，展現出一位頂尖禪師的風範。對一般佛教徒，尤其是禪宗行者來說，宗教生活或宗教修行的最主要目的就是開悟。但激起這種對於悟的追尋，卻有不同的原因。可以肯定的是，體驗生命的無常是一個重要的原因。這發生在佛陀身上，也發生在六祖慧能身上。因此，悟就是瞭解生死無常的真面目和性質，從而瞭解生死發生於其中的存有和時間的性質。

(二)根據上述有關悟的意義，悟並不是對於一般事物的一般瞭解，而是對於一切事物的整體瞭解。這種瞭解的結果是：相信人類和一切眾生都可以獲得解脫，因為悟的真理將迫使開悟者去啟悟生死輪迴中的其他眾生，以避免無明的黑暗命運和生死輪迴的痛苦。悲之所以在大乘佛教中突起，這便是自然的詮釋。因此，悟就是相信為了悟別人，必須具有慈悲心和從事救世工作，禪宗的慈悲和修行就存於其中。因此，悟不只是哲學的瞭解，還是能夠引致信仰和修行的瞭解，並因而潤養出悟來，可以強有力地轉化一切眾生的生死。因此，悟和宗教修行是不能分離的，而是相輔相成的。^[34]我們也許可以稱為「悟與修行的統一（主動）性的慈悲。」明顯的，道元做為開悟的禪僧，這種統一在他身上表現得很好。

在道元追求開悟的過程中，他對於眾生本有的佛性，以及透過宗教修行而希望和追求開悟之間的關係，深感疑惑。為什麼本有的佛性不能夠自然地啟悟一個眾生呢？為什麼眾生必須尋求開悟，而悟又這麼難以證得和維持呢？形成悟、佛性或外物的是什麼？佛性到底是什麼呢？道元在實際開悟之前，可能並沒有獲得所有答案。前面提過他在如淨的提撕下開悟，覺得身心脫落，重生為一個解脫無明和焦慮的人，當下佛性可以說就自我體悟了。但這不表示在任何客觀或主觀的意義上，佛性是存在的。事實上，任何有關佛性的本體論陳述，都把佛性說成具體的某一種東西，不符合佛性「是完全空掉有和不執著一切」的概念。換句話說，當一個人已經捨離有而不執著一切時，佛性才變成佛性。我們說某一個人有佛性，意思是說他能夠捨離有又能夠執著不有。但能夠捨離有又執著不有，並不等於悟。

悟的內涵就是實際捨離有，也實際執著不有；換句話說，就是從事「以達成或實際達成這種結果」的修行。意思是說：有佛性就是做佛，做佛就是像佛一般地行動。這正是慧能在《壇經》所說的：「即佛行是佛」。道元以他的悟慧，對這個觀點做了詳盡的說明：

在佛教裏，修行和開悟是一個和相同的。因為修行的基礎在悟，即使是初學者的悟也包含本悟的全體。因此，禪師在指導修行時，就會警告行人只管打坐，不要等待開悟，因為修行直指本覺。因為悟已經包含在打坐之中了，所以悟是沒有止境的；同時因為它是悟的修行，所以也沒有開始。[35]

這就是我在底下所說的：「身心統一和無限的發生。」。

(三)道元認為：這種真理源自瞭解「悟來自坐禪，坐禪是體悟佛性的方式」。[36]這甚至表示：悟顯現和建立在坐禪之上，因此坐禪將可證得佛性和開悟。有人也許會說：坐禪等於是悟的行動，一個悟的行動將可導致更多悟的行動。但這句話是說坐禪可以引生悟的特徵—覺醒和開悟嗎？這個問題的答案，完全決定於我們在坐禪中所看到的是什麼？毫無疑問的，如果坐禪以「在身心上用功來脫落身心」為目的，那麼坐禪就可以使人實際證悟。因此，坐禪不只是心的行動（如正思惟）或身的行動（正確的坐姿或正確的呼吸）而已。反之，坐禪是心的行動與身的行動統一，使得兩個行動變成一個；在身、心兩個行動變成一個時，就再也沒有心的行動，也沒有身的行動，因此既沒有心，也沒有身。但這並不是無物、無處和無時的絕對空無，因為在沒有心也沒有身時，卻有心的「發生」和身的「發生」，兩者互不相礙，更妙的是，身心的「發生」是一種無限的統一，我們可以稱之為佛性。[37]

因此，以坐禪的方式來描述悟，它所具有的覺醒和光明的性質，仍然需要加以一提：身心的「發生」必然引致身心一如的覺醒和光明，然而這既沒有意識到自我，也沒有意識到世界，或甚至沒有意識到此種覺醒和光明。[38]此處所牽涉到的細微處，是無法形容的：我們最後會認為心的每一種行為或身的每一種行為，都被身心的「發生」所取代了，從而引至光明—這種引生出來的心的行為，立即就會轉變成身心統一和無限的「發生」。這種過程正是道元所說的修證一等，也可以稱之為「行為的統一」

和「身心的發生」。證的觀念，應該也包括自我證驗、自我肯定和自我證真，完全沒有自我意識到自我，因為其中並無自我可言。道元也稱之為：「行持道環」。[39]

對坐禪做了這種解釋之後，我們可以發現道元如何重視坐禪，重視得沒有那一種修行法門可以代替坐禪，把坐禪看成是開悟的最重要法門，即使是臨濟宗最強調的參禪也不必了。事實上，參公案也可以包含在坐禪的行動過程裡面，並視為心的行動；因此，參公案必須包含和引生身心的行動，最後達成兩者的統一，象徵公案的突破。以這種方式來理解公案，就顯示出曹洞禪與臨濟禪的差別所在，道元雖然從他的老師如淨繼承了曹洞的法脈，卻無意提到或突顯這種宗派上的差異。事實上，從歷史的角度來看，如淨本人就反對佛教的宗派主

義，對於當時的門戶之見大加撻伐。因此，道元就像他的老師一樣，把坐禪視為佛教開悟的普遍要素和條件。他認為每一個佛教徒都必須坐禪，因為他發現坐禪可以克服生死的無常，並透露存有和時間的真理。

(四)道元對於坐禪即是悟的觀點，到底是來自他本人的開悟和坐禪經驗呢？或者是來自他對於佛性之性質的省思呢？如果我們不注意到道元和其他大師一樣解行並重的話，就無法回答這個問題。對道元來說，因為每一個人都可以坐禪，而且每一個人又本來就具有佛性，所以每一個人只要打坐就能夠開悟，因而體證佛性。同樣道理，如果從佛性充塞宇宙的觀點來看，尤其是從一個人悟後的省思這個觀點來看，一切眾生和一切存有（不論是有情或無情），都根源於佛性，也因此都具有佛性，問題只在於這些存有是否覺醒或他們是否被認為已經有這種覺醒而已。因此，從悟後省思的觀點來看，沒有理由不把每一個存有都視為佛性的象徵。另一方面，事象的世界就是輪迴，輪迴就是表示時間的短暫性，而時間無非是事象的短暫性。我們可以在「悟」中看得出來，佛性就是輪迴的存有和時間，而每一個存有就是時間和流動。事實上，我們也許可以從三個方式來表達這種同一性：佛性就是存有；存有就是時間；佛性就是時間。反之，在「悟」中也可成立：存有就是佛性；時間就是存有；時間就是佛性。基於這種了解，使得道元在讀到《大般涅槃經》「一切眾生悉有佛性」這句話時，別有體會。也就是說，佛性存在於一切眾生；超越一切事物以顯露佛性，同時整合一切事物於佛性以顯露一切事物的，純粹是一種悟的辯證。這就是「妙有」不礙「真空」的道理了。

道元以有時（存有／時間）論來探討存有和時間的著名論文，是進一步的哲學智慧，而這種智慧是建立在坐禪的開悟經驗上。[\[40\]](#)時間既是佛性，也是世間的一切事物，而且時間具有短暫性，那是一切事物的特色，也可以顯現佛性。

p. 282

「存有就是時間，時間就是存有」這句話的意思是說：時間的一切事物就是佛性的事物，反之亦然。換句話說：涅槃是輪迴，輪迴是涅槃；也表示「存有是無時間，時間是無存有」，一切都要想成或理解為「佛性以無時間之時間和無存有之存有的形式」顯現出來。道元說：

當我們說到存有和時間的時候，時間已經是存有。一切存有都是時間。

沒有什麼方法可以跳出時間，也沒有什麼方法可以去除時間或貶抑時間。強調時間是一切事物的要素，因此也是佛性的要素，就是要我們了解在時間中修行的重要性，並且在此時此地的時間下行動，以尋求開悟和佛性的呈現。因此，道元告誡大家：

你必須把心安住於今日此刻的修行上，不要失掉時間之光。[\[41\]](#)

這篇關於有／時或時／有的論文，也可以溯源到天台「一念三千」的觀點。如果我們把一瞬間的念頭當成開悟發生的一單位時間，就表示說，在一個單位的

開悟時間內，有許多存有的世界。事實上，這表示：在開悟的一瞬間內，含有一切存有；因此，在開悟的一瞬間內，含有一切佛性。因此，在每一個開悟的瞬間內，一切存有和佛性或佛就產生了。一瞬間就是一個無限和一個永恆，反之亦然。所謂的有／時或時／有只不過是佛／性／時和時／佛／性，也就是說，一切佛性就是時間，一切時間就是佛性。加上「一切存有都是時間和一切時間都是存有」及「一切存有都是佛性和一切佛性就是一切存有」等命題，我們就瞭解了佛性、時間和存有的平等性和同一性，實際上，就類似和確實代表佛三身的統一性和同一性。佛三身就是代表佛性的法身、代表存有的化身、代表時間的報身。

總之，道元的有／時論，在宇宙論上是重要的，在本體論上是創新的：他認為存有是短暫的，其程度甚至比海德格還來得徹底；同時，他也以宇宙論來探討時間，而海德格則引介「實存」

p. 283

的觀念來解釋時間。其中所透露的重要信息是：它不只是宇宙論或本體論的觀點，它也是世界末日論和悟的觀點。道元把焦點放在佛性的創造性轉型力量上：也就是說，存有和時間都是佛性的顯現，這些顯現是因為修行而發生的，稱之為「悟」。宇宙論和本體論的智慧來自修行，它又回過頭來增強和提高修行的活力。因此，道元會要求人們以尊敬和莊重來對待佛教的宗教對象，就可以理解了。[\[42\]](#)

杜莫林已經提出質疑：在道元的虔誠向佛和他認為現象界就是絕對界的有／時論之間，似乎存在著矛盾。[\[43\]](#)但實際上是不相衝突的。當道元把時間等同存有和因此也等同佛性時，他是採用超越的觀點；但當他也把存有和佛性看成時間時，他則是採用佛性無所不在的觀點。但在「悟」中，超越和無所不在之間並沒有衝突，因為誠如存有、時間和佛性的本質所顯示的，無所不在之中就有超越，超越之中也有無所不在。我們千萬不可以把西方傳統的要素論形而上學的線型／階層本體神學論思考模式，運用來思考和瞭解以道元和其他禪宗或道家哲學家為典型的東方思想家。

(五)道元在思考存有和時間、時間和佛性的關係時，即使很有創意，但他所做的，也可以看成是發展自六祖慧能所立禪宗的基本教理。事實上，我們隨時可以看出他的觀點如何契合慧能的觀點。不過，有人仍然主張慧能和道元之間存有重要的差異。譬如，杜莫林指出：道元已經明白地反對中國禪籍中的觀念，它們就像現代的自我實現論。這個觀點既對也錯。如果所謂的現代自我實現論，就是指肯定自我，或誠如尼采或馬里田的哲學所示，也肯定人類的努力就是希望打開或運用自我中的人類潛力，那麼這個觀點就是對的。佛教哲學不承認這種自我的觀念。但當慧能提到一個人的自性時，他並不是指將被保存或實現於自身清淨或理想性中的人性。相反的，誠如我在上面所解釋的，慧能是指根源於佛性中的自我，因此可以藉助著把自我悟解成佛性，來加以祛除或甚至消解。這好像以道元的口氣在說：自我或自性就是時間，時間就是存有和佛性。

不過，杜莫林引用道元的話說：

七佛和二十八位祖師何曾說過佛法只包括思索一個人的自性？「見性」這個名詞一般相信出自《六祖壇經》，但《六祖壇經》是一部杜撰的經。[\[44\]](#)

p. 284

事實上，慧能在《壇經》中提到「自性」很多次，這個概念顯然是慧能思想的骨幹。「自性」雖然不是一個新造的名詞，但它的中心思想卻是指一個人本具的佛性。慧能在談「本心」時引用《維摩詰經》的話，在談「本元自性清淨」時則引用《菩薩戒經》。因此，他接著說：

見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自行佛道。[\[45\]](#)

它絕不是指「自我的性」，因為「自我的性」絕不等於「一個人本具的佛性」。不只是一個人具有這種意義的自性，正因為他有這種自性，所以他的心本具般若。這種心就被稱為「本心」。因為本心具有自性或本性，所以它是可以悟的。因此，慧能說：「自識本心，自淨本性。」[\[46\]](#)

把自性看成本性或佛性之後，慧能有時候簡稱為「性」。譬如，慧能說那些不能自悟的人，「須求大善知識示道見性」。[\[47\]](#)因此，慧能說「萬法在自性」，是名「清淨法身」。[\[48\]](#)人因為有自性，所以可以開悟；人因為當下就有自性，所以可以頓悟；一旦開悟之後，就顯露萬法，與空的真理無異。因為把自性瞭解成佛性可說的實在太多了，我們沒有必要再詳述《壇經》。我們有充分理由相信道元可能被「自性」一詞中的「自」所誤導了，把「自性」誤解成「一個人自己的性」。實際上，中文的「自性」卻有完全相反的意義：「不是自己的性」或「自己所未擁有的性」。道元並不瞭解慧能用「自性」一詞時正是指他所說的「佛性」。究極而言，道元和慧能之間並沒有矛盾的地方。

杜莫林又提到，道元認為除了佛典之外，佛性無從顯發，因此他敦促大家勤讀佛經，但根據杜莫林的說法，這與許多中國大師顯然有衝突。[\[49\]](#)不錯，在道元之前，許多禪師尤其是臨濟宗的禪師，認為經論是悟的障礙。但實際上，這種批判是反對過分依賴於經籍的書獃子習慣。也就是說，它強調透過活潑的心，以它本具的般若來直接理解佛性，這才是重要的。此外，禪宗的以心傳心，不管是印度傳承或中國傳承，都已經被大家所接受，並沒有什麼特殊的疑問。

慧能在《壇經》中說，一切經典和其他的佛學著作都是為人類而寫。它們的成立，

p. 285

都是由於人類的般若性。他說：

如果我沒有般若，一切法就不會產生。因此，我們知道一切法都是來自人，一切經典都是為人所說。[50]

因此，當一個人有智慧啟發自己時，他只是自我啟悟，並不需要經典的介入。但是這絕非否認經典的有效性，因為如果一個人不能自我啟悟，也沒有好老師可以請益受教時，就仍然須要從經典和其他佛學著作獲得智慧。再強調一次，慧能的立場和道元的教誡並不衝突。

p. 286

Ch'An/Zen Across Heidegger, Dogen And Hui-Neng: An Enlightenment Point Of View

Cheng Chung-ying
Professor, University of Hawaii

Summary

In this article, I intend to first explain and examine Heidegger's understanding of human existence in terms of his understanding of time and temporality from an enlightenment point of view. By enlightenment I mean primarily a total and an ultimate understanding of self, the world and all things as the total and the ultimate reality, the nature of which is left undefined and unfixated. By raising the question of enlightenment and taking an enlightenment point of view, I believe that we can shed a new light on what Heidegger has to say on human existence as well as on how we can critically evaluate his philosophy of Dasein. Next, in this new stance we are able to relate him to the Ch'an/Zen tradition which develops the enlightenment point of view so that Ch'an/Zen thinking will receive a modern and up-to-date analysis, elucidation and critique in light of and in reference to one influential form of contemporary Western thinking. Finally, it is important to look into the pristine sources of the ch'an/Zen thinking in terms of the profound and inspiring Chinese (Southern) Ch'an founder Hui-neng the Sixth Patriarch and the great Japanese Zen practitioner and thinker Dogen.

[1] 見海德格 *Was ist Metaphysik?* 1951, 35, Frankfurt。

[2] 有關於禪悟的介紹，請參閱拙作〈論禪宗公案〉，*Journal of Chinese Philosophy*, #1, v.I, 1973, 亦可參閱本文有關慧能和道元的討論。

[3] 我是指他在 1950 年後的著作。1952 年，海德格寫了一篇論文，題目是 "Was heisst Denken?" 1954 年以此為書名出版。很顯然的，海德格在寫過這篇論文之後，非常注意「思考的性質」這個問題，並且極力想界定哲學的新進路。他的這種新進路，迥異於希臘—歐洲形而上學的理性主義思考。一直要到 1955 年，他才在一場通俗演講中，以 *Gelassenheit* 稱呼這種新的思考方式。1959 年，他以 *Gelassenheit* 為書名出版一本著作。請參閱本文中有關這本書的討論。

[4] 請參閱道元《正法眼藏》，〈坐禪觀〉章，頁 69。

[5] 請參閱他的著作 *Early Greek Thinking*, 1975, New York, 這本書譯自他若干篇有關前蘇格拉底哲學家的論文。

[6] 實際上，很有趣的是我們發現他已經用「通往語言」這個片語，來命名他後來與一位日本哲學家的對話錄。請參閱他的書 *Unterwegs Zur Sprache*, Pfullingen, 1959。

[7] 請參閱海德格寫給威廉·里查遜的信，收錄於 *Richardson's Heidegger: Through Phenomenology to Thought-The Hague, Martinus Nijhoff*, 1963, XVI。

[8] 後來由 Joan Stambaugh 翻譯成英文，以 *On Time and Being* 為書名，1972 年在紐約和倫敦出版。

[9] 請參閱 *Unterwegs Zur Sprache*, 213。

[10] 同上，頁 27~28。

[11] 請參閱他的書 *Gelassenheit Pfullingen*, 1959。

[12] 請參閱他的書 *The Philosophy of Martin Heidegger New York*, 1971, 244。

[13] 請參閱馬撒·艾比的書 *A Study of Dogen* State of New York Press, 1992, 107~144。

[14] 同上，頁 139。

[15] 同上，頁 20。

[16] 比較他的論文 *Letter on Humanism*，收錄於 *Platons Lehreron der Wahrheit Mit einem Brief uber den "Humanismus"* Bern, 1947。

[17] 在 *On Zeit and Sein* 《時間與存在》一書頁 24 中，海德格說當我們看透「存在」本身、看透時間本身時，我們必須說「運用」既不是什麼，「運用」也不是在那裏，我們只能說「『運用』在運用。」

[18] 事實上，無明被認為是無常和苦的根源。這是佛教思想的根本智慧。

[19] 這是與蘇格拉底不同的自我知識。蘇格拉底要求認識吾人知識的觀念和限制，禪宗則強調認識自我的實際的最終性質。

[20] 請參閱 Sallie King 的書 *On Buddha Nature* 《佛性論》，State University Press of New York, 1991。本書闡釋第八世紀唐朝真諦以中文所寫的《佛性論》。

[21] 請參閱 Philip Yampolsky 英譯作 *Platform Sutra*，第 21 節，頁 142，1967 年出版。原作英文引自此書。

[22] 同上，第 17 節，英譯為作者自作。

[23] 同上，第 19 節，英文引自 Yampolsky 之英譯。

[24] 同上，第 13 節。

[25] 同上，第 16 節。

[26] 同上，第 20 節。

[27] 同上，第 20 節。

[28] 同上，第 14 節。

[29] 同上，第 42 節。慧能對弟子法達開示，並以下句話讓他大悟：「心行轉法華，不行法華轉。」

[30] 同上，第 36 和 30 節。

[31] 請參閱拙文〈論慧能壇經的三十六對與悟的邏輯〉，發表於 1987 年佛光山第一屆顯密佛學國際會議，收錄於 1988 年會議實錄。

[32] 同上，第 45 節。

[33] 請參閱 Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* Beacon Press, Boston, 1969, 152。

[34] 在禪宗裏，悟後起修；但在基督教裏，先有信，再透過修行引生知識。禪的起點，一般來說，都是不同的，但隨後的修行、智慧和信仰的統一模式，卻是相同的。請參閱 Stephen Morris 的論文"Beyond Christianity, Transcendentalism and Zen", 發表於 *The Eastern Buddhist, New Series, Vol XXIV, no.2, Autumn, 1991, 33~68*。

[35] 同註 33，頁 166。

[36] 這裡指純粹的坐禪，稱為「只管打坐」。

[37] 借用如淨的話，我們也許可以稱為「超思想」或「無思之思」，見註 33，頁 164。

[38] 在《人天眼目》中提到「依據佛法，身和心本來是一體的；性和相是不二的。」道元進一步說：「身和心將自己消失，本來面目將變得明顯。」請參閱 Iwanami Bunko 編輯 *Fukanzazengi*, Tokyo, 1940, 頁 167。

[39] 同注 13，頁 77。

[40] 此處中文字的「有時」，一般的意思是「有時候」或「有一些時候」。但因為「有」是存有，「時」是時間，所以我們也可以把「有時」說成「存有」的「時間」，甚至「存有在時間中或短暫化」，這種解釋會引生「存有就是時間」的觀念。我們也可以把「無時」或「無有時」或「無有」說成時間。我們更可以說：存有就是時間，時間也可以是存有。這就變成了「時／有」的觀念。「有／時」和「時／有」的微細差別，在本文稍後會有清晰的解說。

[41] 同註 4，頁 170。

[42] 同上，頁 63f，或 20f。

[43] 同上，頁 174。

[44] 同上，頁 173，杜莫林引自《人天眼目》。

[45] 請參閱《壇經》第 20 節。

[46] 請參閱《壇經》第 16 節。

[47] 同上，第 12 節。

[48] 同上，第 20 和 25 節。

[49] 同注 33，頁 171，160。

[50] 同上，頁 30。