

道元禪師的「海印三昧」理解 及其對東亞近代哲學的影響*

國際華嚴研究中心 助理研究員
東京大學綜合文化研究科 客座研究員
邱奕菲

摘要

活躍於日本鎌倉時代的道元禪師，作為日本佛教思想史上最富創造性的思想人物之一而廣為國際所知。相較於現今學界研究多注重道元思想的獨特創造性，本論文將目光轉向相較之下較少數的、從大乘或漢傳佛教思想史之問題意識脈絡來定位道元思想的相關研究。另一方面，在目前的道元思想相關研究當中，道元《正法眼藏》中的「悉有佛性」詮釋一直是注目的焦點所在。對此，本論文試圖從佛性本有／始有問題來重新審視道元的「悉有佛性」詮釋，藉此導向過去較少人注意的、道元《正法眼藏》中的「海印三昧」解釋，並論及近代日本京都學派在汲取道元禪學過程中所顯示出的，其與華嚴思想的親和性。

關鍵詞：道元、正法眼藏、已事究明、京都學派、海印三昧

* 本文撰寫期間受到國科會編號 114-2917-I-564-036 計畫補助，特此致謝。

一、近現代哲學思想研究中道元的獨特性

活躍於十三世紀日本鎌倉時代的道元（Dōgen，1200-1253年），自少年時期起因為對當時的佛教主流天台宗所引發的本覺／始覺問題感到困惑，二十五歲時毅然決定渡海前往中國求法。幾經波折後，道元最終拜師於南宋曹洞宗僧人天童如淨（1163-1228年）門下，並於西元1227年歸國傳法，被後世弟子尊奉為日本曹洞宗始祖。¹

如所周知，《正法眼藏》²為道元禪師自青壯年至辭世期間所撰，是其思想體系之集大成之作。然而，道元在這本著作裡多次忽視漢文語法，恣意（或有意）偏離一般語意理解、創造性地詮釋漢傳佛教典籍中的關鍵詞彙，使他的思想顯得不拘傳統且晦澀難解。³因此，儘管道元被後世奉為日本曹洞宗的始祖，並受到一定程度的尊崇，但其思想卻長期未受到相應的重視與討論，可說沉寂了相當長的一段時期。直到近代，隨著西方思潮席捲東亞，日本知識分子們在面對本國歷史文化危機時，發現道元對佛教的獨特詮釋在哲學等層面上，與西方思想之間具有可對話的潛力，遂使其思想作為日本具代表性的思想之一，重新受到各界重視。例如，被視為京都學派成員⁴的和辻哲郎（Watsuji Tetsurō，1889-1960年）自1920

¹ 根據日本學者井上克人（Inoue Katsuhito，1949-2023年）對道元禪師傳記《建搦記》的考證，少年時期的道元花了六年時間於佛教重地比叡山修習當時的主流思想天台宗，從而對天台本覺思想「本來本法性，天然自性身」產生了疑問，認為既然如此又何須修行？另外，根據傳偉勳教授同樣對《建搦記》以及《三祖行業記》的考察，漢譯《涅槃經》中著名的「一切眾生，悉有佛性」一語，不僅是本覺思想的起源，在興起於日本平安時代末期的天台本覺思想中，更轉變為「人人本來覺有佛性，不待修行」之意，因此導致了後人要如何綜合本覺／始覺，即如何說明修行有重要性卻又不失本覺立場的修證問題。參見：井上克人，《露現と覆蔵：現象学から宗教哲学へ》（大阪：関西大学出版部，2003年），頁117-118。傳偉勳，《道元》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁9。此外，井上教授同書中接著指出，道元從批判天台本覺立場出發的修證論，其背後更蘊含了何謂「本覺」、「真如」，甚至是「法性」的存有論問題。井上教授認為道元對這些問題的思考體現在他稱為道元的「絕對現在之顯然如實的全機現」（絶対現在の端的如實な全機現）思想中，限於篇幅本文不另做探討。

² 道元的《正法眼藏》與成書時間更早的中國南宋禪師大慧宗杲的《正法眼藏》同名。根據道元《正法眼藏》的中譯者何燕生教授所述，道元還另有一本以漢文寫成的《正法眼藏》（一般稱為《真字正法眼藏》以示區別），現今學者多認為漢文版的《真字正法眼藏》應是日文版的《正法眼藏》的底本。儘管《真字正法眼藏》裡有十餘則公案顯然引自大慧宗杲的《正法眼藏》，然而若就對同一公案的解釋及其觀點而言，道元與大慧宗杲兩人之間並無太大的思想影響關係，毋寧說道元有藉由取同樣書名但內容對同一公案做不同解釋的做法，來穿越時空與大慧宗杲辯論究竟孰為正法的意圖。參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁21-22。

³ 關於《正法眼藏》裡被道元創造性地詮釋的漢傳佛教詞彙，何燕生教授初步整理出有：「即心是佛」、「諸惡莫作」、「悉有佛性」、「諸法實相」……等。相關內容參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》，頁11-26。

⁴ 京都學派是外界冠上的稱呼，主要係指以長年任教於京都帝國大學的西田幾多郎為中心的思想社交圈，因此成員範圍依各方標準不同而有所變動。

年代初起於日本雜誌《新小説》與《思想》中連載的道元系列論文，其內容透過西方哲學觀點，將道元《正法眼藏》之〈佛性〉卷所詮釋的「悉有佛性」，其中的「悉有」理解為德國哲學裡所謂的「普遍的實在」(All-sein)，是近代日本學者當中以東西哲學對話角度來重新發掘道元思想的先驅者之一。⁵

如今，道元禪師作為日本佛教思想史上最富創造性的人物之一，已廣為國際所知。例如已故學者傅偉勳（1933-1996年）便認為：「如要講求本土佛教的創新發展，日本佛教可為最佳借鏡。日本佛教思想之中，道元禪學的哲理最為深奧」。⁶此外傅先生認為，被視為京都學派創始人的西田幾多郎（Nishida Kitarō，1870-1945年），其晚期思想「絕對矛盾的自己同一」辯證法（有時簡稱為「矛盾的自己同一」辯證法，即西田晚期為了對自身哲學的核心概念「場所」邏輯作進一步深化解釋而再發展出的辯證邏輯），⁷是「西田本人以西方哲學表達方式建構日本禪本位思想而成的」。⁸傅先生此處所指具日本特色的「日本禪」，乃基於道元故意誤解漢典詞彙所導出的獨特思想，他稱道元為「創造的解釋家」；而傅先生本人則從十三世紀的道元禪學到二十世紀的西田「絕對矛盾的自己同一」辯證法，這樣的創造性的時代思想演變中汲取正反面教訓，進而發展出他認為能用來統合不同時代思想流變的「創造的解釋學」。⁹

雖然傅偉勳先生並未明確提起，但是上述他將道元禪學透過思想史脈絡連繫到西田「絕對矛盾的自己同一」辯證法的作法，實際上已觸及到了影響日本近現

⁵ 這些刊載於《新小説》與《思想》的道元系列論文有：〈入宋求法的沙門道元〉（入宋求法の沙門道元，刊於《新小説》1921年2月～6月號）、〈禮拜得隨〉（礼拝得隨，刊於《思想》1923年1月號）、〈道元的「佛性」〉（道元の「仏性」，刊於《思想》1923年4月號）、〈道元的「道得」〉（道元の「道得」，刊於《思想》1923年5月號）、〈道元的「葛藤」〉（道元の「葛藤」，《思想》1923年6月號）。並且這些短篇論文後來被和辻彙整起來，添寫成為單篇長篇論文〈沙門道元〉，收入和辻於1926年刊行的《日本精神史研究》。

⁶ 傅偉勳，《道元》，頁1。十二～十四世紀以鎌倉地方為政治及宗教中心的日本鎌倉時代，是日本佛教史中各種本土宗派興起的黃金時代。除了原先八世紀奈良時代的古京（平城京，現奈良）六宗：三論宗、成實宗、法相宗、俱舍宗、律宗、華嚴宗，以及八～十二世紀平安時代遷至新京（平安京，現京都）後興起的天台宗和真言宗以外，淨土宗、淨土真宗、禪宗、日蓮宗等，都是後來興起於鎌倉時代，逐漸走向日本在地化的新興宗派。參見：釋聖嚴，〈日本佛教史〉，《現代佛教學術叢刊》第82期（1980年10月），頁115-231。

⁷ 參見：邱奕菲，〈西田哲學「無的場所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023國際青年華嚴學者論壇論文集》（臺北：華嚴蓮社，2024年），頁1-16。

⁸ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁41。

⁹ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》，頁40-41。傅先生於該書中使用的「創造的解釋學」一詞，到了1990年同樣由東大圖書公司出版的《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》中則改稱為「創造的詮釋學」。關於「創造的詮釋學」用於統合不同時代思想流變的方法，傅先生曾經在1991年的論文〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉中，藉由「創造的詮釋學」將文本區分為「實調、意調、蘊調、當調、必調」五大層次的方法，將其運用於統合佛教歷史上的各派緣起說。參見：傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》第4期（1991年7月），頁160-187。

代禪觀點甚鉅的道元禪學核心，也就是後世一般多統稱為「己事究明」的思想。《正法眼藏》中寫成時間較早的〈現成公案〉卷，是目前公認最能呈現道元禪學思想基盤的重要篇章，在該卷裡道元這麼說道：

所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也。為萬法所証者，即令自己之身心及他人之身心脫落也。¹⁰

這個著名段落，向我們顯示出道元禪學中兩個重要的基本思想——如前述，後世將這個基本思想統稱為「己事究明」；另一個則是「修證一等」（或稱「修證一如」，意謂「修」、「證」等同不二）。

道元禪學中的「己事究明」概念，隨著如前述日本近代知識分子們透過東西哲學對話等方式對道元思想進行重新發掘，進而影響日本近現代的禪學基本立場甚鉅。如同本文接下來所述，不少日本思想家們認為禪的核心即「己事究明」，也就是尋求所謂「真的自己」（真の自己）的本來面目。於是問題就轉向成為：究竟什麼是「真的自己」？我們又該如何去尋求它？

例如，對前述京都學派創始者西田幾多郎而言，作為尋求「真的自己」的「自覺」，就是去自由自在地展現日常生活經驗當下、行住坐臥瞬間身心一如的「自我」，即「平常底」。¹¹當然，西田所講的「平常底」，並非僅是日常生活經驗當下的那個自我這麼簡單，而是作為從萬法同一的、無分別的「真的自己」中所對蹠（用京都學派的術語即「矛盾」）分別出來的、作為處於整體中的個別的「自我」。換句話說，所謂「自覺」，就是吾人從無分別的「真的自己」裡對蹠（矛盾）分別出那個活在日常生活經驗當下的、個別的「自我」；與此同時，吾人再以否定這個分別的「自我」為契機來回歸無分別的「真的自己」。所謂的

¹⁰ 「佛道ヲナラフトイフハ。自己ヲナラフナリ。自己ヲナラフトイフハ。自己ヲワスルルナリ。自己ヲワスルルトイフハ。萬法ニ證セラルルナリ。萬法ニ證セラルルトイフハ。自己ノ身心オヨヒ他己ノ身心ヲシテ脱落セシムルナリ」。道元撰，《正法眼藏》，《大正藏》冊82，第2582號，頁23下19-25。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》（北京：宗教文化出版社，2003年），頁21。

¹¹ 參見西田離世後隔年1946年出版的、西田生前最後一篇完稿論文〈場所邏輯與宗教世界觀〉（場所的論理と宗教の世界觀），收錄於：西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第11卷（東京：岩波書店，1949年），頁371-464。該論文裡西田所謂的「平常底」雖引自臨濟義玄禪師的「佛法無用功處，祇是平常無事——屙屎、送尿、著衣、喫飯、困來即臥」，但如竹村牧男教授指出的，西田在較早的1939年著作《哲學論文集第三》之〈圖式的說明〉篇中，稱他的「絕對矛盾的自己同一」觀點（參見下註）與禪的「否定即肯定」事理相通，而西田於該處引用的，正是前述道元《正法眼藏·現成公案》中的「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也」段落。參見：〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》冊47，第1985號，頁498上16-17。竹村牧男，〈西田の禪思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学会年報》第8號（2011年7月），頁1-19。

「自覺」，便是這一整個在瞬間同時完成的自我之生成與消融的辯證過程，此即西田晚期哲學的核心「絕對矛盾的自己同一」辯證法。

西田幾多郎中後期思想裡與「絕對矛盾的自己同一」辯證法關係密不可分的「自覺」說，融合了源自道元以「己事究明」為核心的禪思想，還有以「反省」(reflection)為核心的西方近代哲學。我們知道，西方近代的反省哲學最先是笛卡兒(René Descartes, 1596-1650年)著名的「我思故我在」為序幕，接著在康德(Immanuel Kant, 1724-1804年)把真理問題從對外在自然之認識，倒轉為對內在自我之認識(即審視吾人純粹理性的「批判哲學」)後達到巔峰。關於日本京都學派的大乘佛教詮釋，特別是以「己事究明」為主的禪詮釋與西方近代反省哲學之間的關係，相關研究成果已非常豐富，本文不再贅述。¹²但須特別強調的是，相較於近代西方哲學大多探討作為存有的、認知個體的「我」，京都學派的主要成員則堅持他們的基本立場始終不離佛教的「無」或「空」，也就是以「真的自己」為本質的「絕對無」。¹³

二、大乘佛教思想史脈絡中的道元

如目前為止所述，由於早期研究經常將道元的「悉有佛性」、「即心是佛」等漢傳佛教詞彙詮釋，視為迥異於佛教傳統教義之外的創造性獨特理解，縱然道元此一理解有其價值，往往也是來自代表日本本土佛教思想的興起，或如前述和辻哲郎、西田幾多郎等人所致力之東西思想對話。相對於此，後來的水野弘元、何燕生等佛教學者則提出了從大乘乃至漢傳佛教的思想轉承脈絡來定位道元思想的可能性。

我們於上節中曾經提過，〈現成公案〉卷是目前公認最能夠呈現道元《正法眼藏》禪學思想基盤的重要篇章。相較於日本思想界主要注重該卷裡面的「己事究明」概念並認為這是道元禪學核心，《正法眼藏》的中文譯者何燕生教授則指出同卷裡「公案」概念在漢傳佛教思想脈絡當中的重要性。根據何教授的看法，

¹² 例如被視為京都學派第二代的西谷啓治(Nishitani Keiji, 1900-1990年)在他主編的1974年論文集《講座禪 第一卷：禪的立場》(講座禪 第1卷：禪の立場)裡具有導言性質的開頭文章〈禪的立場〉(禪の立場)中，便以「己事究明」作為當時普遍認知的禪思想核心，進而將相關議論延伸至西方傳統哲學裡對人自身問題的探討，並認為近代笛卡兒的思想所達到的、對自身之存在的覺知，與禪的「己事究明」在某些部分具有相當近似的性質。參見：西谷啓治，〈禪的立場〉，收入《講座禪 第一卷：禪的立場》(日本東京：筑摩書房，1974年)，頁5-28。

¹³ 即使京都學派成員們彼此間對「無」或「空」的解讀有所出入，藤田正勝教授、田中久文教授等學者認為仍然能夠以思想影響的角度，將京都學派成員們的思想統稱為「絕對無的哲學」或「無」的思想系譜。參見：藤田正勝，《日本哲學史》(京都：昭和堂，2018年)。田中久文，《日本の哲学をよむ：「無」の思想の系譜》(東京：筑摩書房，2015年)。

禪宗，尤其是唐朝五代以後的禪宗，特別強調從現前的一切事物現象，也就是現前的「諸法」或「萬法」中體悟佛法的真諦，即「諸法」或「萬法」本身就是一種佛法存在。同樣主張「公案」存於客觀世界一切處、有待吾人去參究的道元，可說延續了中國禪思想。¹⁴

不僅如此，若我們再將前述〈現成公案〉卷中：「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也。為萬法所証者，即令自己之身心及他人之身心脫落也」一文，文中顯示的「已事究明」與「修證一等」概念與何教授指出的「公案」概念相參照，便能夠發現其中道元對如何綜合本覺／始覺二者修證問題（參見本文註1）所做的努力——「萬法」即是超脫個人的、無分別的「自己」，因此所謂修證萬法就是學自己、忘自己，進而達到身心脫落與自己本來面目合一的解脫境界。

我們知道，「本覺」一詞的相關概念架構主要成形於《大乘起信論》，可以說是在漢傳佛教裡扎根興盛的思想；但如果根據日本學者末木文美士教授的見解，就佛教的真理觀而言，傳統印度佛教與漢傳佛教的本覺思想，皆認為開悟的關鍵在於正確理解現象界的法則，也就是緣起的原理，並不會因為開悟而另外有一個現象界以外的開悟境界。單就這一點來說，本覺思想仍在自印度初期佛教以來的佛教傳統思想範圍內；另一方面，從印度到中國的佛教思想在歷經了大乘佛教以「空」、「真如」、「諸法實相」等概念來重新肯定現象世界的原貌後，漢傳佛教的本覺思想則進一步以佛性來肯定眾生內在具有成佛的可能性。¹⁵而這個與本覺／始覺問題緊密相關的佛性本有／始有問題，則自魏晉南北朝起就成為佛教各派間的議論焦點。

在談論道元思想所延續的漢傳佛教之佛性本有／始有問題以前，我們先回到本文之前曾略提過的道元「悉有佛性」詮釋。在《正法眼藏》的〈佛性〉卷中，道元如此說道：

悉有之言，即眾生也，群有也；即悉有者，佛性也。悉有之一悉，謂之眾生，正當恁麼時，眾生之內外，即是佛性也之悉有也。〔中略〕有一類人以為佛性有如草木之種子。法雨潤濕時，芽莖生長，枝葉花果茂盛，果實更孕懷種子。如此之見解，乃凡夫之情量也。設若如是見解，須當參究種子及花果皆為條條之赤心也。果裡有種子，種子雖不可見，卻生根莖等。雖不可集取，卻能長為枝條大圍。此非內外之論，乃互古互今之不虛也。〔中

¹⁴ 參見：何燕生，〈譯者序〉，《正法眼藏》，頁17。

¹⁵ 參見：末木文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史——思想史的探索》（臺北：商周出版，2002年），頁146-149。

略〕第十二祖馬鳴尊者為十三祖示說佛性海，云：「山河大地皆依建立，三昧六通由茲發現」。然則此山河大地皆為佛性海也。所云「皆依建立」者，謂建立之正當恁麼時，即乃山河大地也。既云「皆依建立」，當知佛性海之形相即如是也，無須更關乎內外中間也。既是恁麼，見山河者，即見佛性也，見佛性者即見驢腮馬嘴也。¹⁶

我們可以看到，在道元的詮釋下，「悉有佛性」成了一個同義複詞：即「悉有」等同於「佛性」，兩者都是指不分吾人內外、作為眾生萬物的普遍存有，也就是引文一開頭道元所講的「群有」。在第一節中我們曾提過，京都學派的和辻哲郎將道元的「悉有佛性」之「悉有」理解為近代德國哲學裡所謂的「普遍的實在」（All-sein），這是從東西方思想對話的角度出發賦予道元思想價值。相對於此，佛教學者水野弘元（Mizuno Kōgen, 1901-2006年）則從佛教教義出發，就佛性與具知根之間的關係，說明道元的佛性論中顯現的佛性本有／始有問題。

在 1996 年的論文〈根（Indriya）〉（根 Indriya について）裡，水野弘元教授認為佛教所講的六根、三根、五受根、五根、三無漏根，¹⁷這個「根」（Indriya）是指「現象變化的原動力」（現象変化の原動力）；雖然「根」是自古印度《梨俱吠陀》以來就有的概念，但是《梨俱吠陀》裡的“Indriya”不僅指存在於人之中的生命力、體力、性力、感覺力、動作力等，更主要用於指作為帝釋天（又稱「因陀羅」Indra）之屬性的「自在的能力」（自在の能力）；之後的正統派婆羅門教的轉變說則主張，梵天是宇宙最高原理或全知全能的力量，是一切現象生滅的原因，所以作為吾人肉體或精神中諸作用的「根」，也派生自這一梵天的力量。儘管佛教的「根」概念承自古印度思想，但洗去了外教的形上學觀點，僅就合理

¹⁶ 「衆生ナリ。群有ナリ。スナハチ悉有ハ佛性ナリ。悉有ノ一悉ヲ衆生トイフ。正當恁麼時ハ。衆生ノ内外。スナハチ佛性ノ悉有ナリ。〔中略〕アル一類オモハク。佛性ハ草木ノ種子ノコトシ。法雨ノウルホヒシキリニウルホストキ。芽莖生長シ。枝葉華果モスコトアリ。果實サラニ種子ヲハラメリ。カクノコトク見解スル。凡夫ノ情量ナリ。タトヒカクノコトク見解ストモ。種子オヨヒ華果。トモニ條條ノ赤心ナリト參究スヘシ。果裏ニ種子アリ。種子ミエサレトモ。根莖等ヲ生ス。アツメサレトモ。ソコハクノ枝條大圍トナレル。内外ノ論ニアラス。古今ノ時ニ不空ナリ。〔中略〕第十二祖馬鳴尊者。十三祖ノタメニ。佛性海ヲトクニイハク。山河大地。皆ナ依テ建立シ。三昧六通。由リテ茲ニ。發現ス。シカアレハコノ山河大地。ミナ佛性海ナリ。皆ナ依テ建立ストイフハ。建立セル正當恁麼時。コレ山河大地ナリ。ステニ皆依建立トイフ。シルヘシ佛性海ノカタチハ。カクノコトシ。サラニ内外中間ニカカハルヘキニアラス。恁麼ナラハ。山河ヲミルハ。佛性ヲミルナリ。佛性ヲミルハ。驢腮馬嘴ヲミルナリ」。道元撰，《正法眼藏》，頁91下20-頁93上28。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁30-31、33。

¹⁷ 六根分別為：眼、耳、鼻、舌、身、意六個識根；五受根分別為：苦根、樂根、憂根、喜根、捨根；五根分別為：信根、精進根、念根、定根、慧根；三無漏根分別為：未知當知根、已知根、具知根。以上綜合起來就是佛教的二十二根。

的日常認識層面將「根」視為現象變化的原動力。當中關於作為個人主體修道之原動力的五根（信根、精進根、念根、定根、慧根）與三無漏根（未知當知根、已知根、具知根）的探討，自大乘佛教時期以後被六波羅蜜以及其背後更根源的清淨心性、佛性、菩提心等問題所取代。然而水野教授也強調，佛教並不將清淨心性、佛性、菩提心等視為「根」。¹⁸

水野弘元教授在上述論文裡提出佛教並不將佛性視為根的同時，也舉出了「無明」。他認為，無明煩惱作為輪迴流轉的原動力，之所以不被視為「根」，是因為自從原始佛教以來佛教便從「心性本淨、客塵煩惱」觀點出發，把「無明」等的煩惱視作外來客塵而排除於個別主體的原動力之外。水野教授的見解來自《俱舍論》卷三對「根」的解釋，即「根」是「最勝、自在、光顯」，總括為「增上」之義；而如果就眼、耳、鼻、舌、身五根來說，「增上」意謂著這五根能夠達成下列四件事情：一、莊嚴身；二、導養身；三、生識等；四、不共事。根據水野教授的理解，第四「不共事」意指「個別」，也就是具有殊相（特相）的、有別於其他的個別原動力。由於佛教拒斥形上學的本體存在，所以佛教裡的「根」只能是作為現象顯現的、個別主體內個別不同的原動力，因而被視為外來客塵的無明煩惱不能是「根」。

以上水野弘元教授解釋了在佛教裡「無明」何以不能為「根」，但是同論文中卻沒有對另一個「佛性」概念多作解釋。那麼，究竟作為眾生成佛可能性的「佛性」之所以不能為「根」，是因為它並不具備個別的殊相？又或是因為它並不是個別主體內的個別原動力？

上述疑問讓我們重回到道元的佛性論。在本節前面的引文裡我們可以發現，道元對「佛性」的描述相當注重「內外」概念。除了我們強調過的「悉有」即「佛性」，是不分吾人內外的、具普遍性的無分別之外，就像引文中道元說的：「有一類人以為佛性有如草木之種子。法雨潤濕時，芽莖生長，枝葉花果茂盛，果實更孕懷種子。如此之見解，乃凡夫之情量也。〔中略〕果裡有種子，種子雖不可見，卻生根莖等。雖不可集取，卻能長為枝條大圍。此非內外之論，乃亙古亙今之不虛也」。在這個段落裡面我們可以看到，面對佛性的本有／始有問題，道元所採取的作法是將其轉化為佛性是否能分為「內外」的問題。對道元而言，

¹⁸ 水野弘元，〈根 Indriya について〉，《印度學佛教學研究》第28號（1996年3月），頁493-500。收錄於：水野弘元，《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》（東京：春秋社，1996年）。中譯參見：水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》（臺北：法鼓文化出版社，2000年）。論文中水野教授指出，「根」（Indriya）最初是「帝釋天」（Indra）的形容詞形式，也用來描述作為帝釋天之屬性的「自在的能力」（帝釋天的“Indra”原為最勝、王者、主宰之意）。

正由於佛性是不分吾人內外的、具普遍性的無分別，所以認為肉眼不可見的佛性有如種子待法雨滋養而後生長，實則為凡夫之見。

此外，前述水野弘元教授 1996 年的論文雖未明確說明為何「佛性」不能視為「根」，但是在更早的 1956 年論文〈心識論與唯識說的發展〉（心識論と唯識説の発達）、1972 年論文〈心性本淨之意義〉（心性本淨の意味）裡面，水野教授分別指出了：從大眾部系的心性說、如來藏的清淨說、淨樂我常的真如佛性說，直到法相說與法性說的融和統合，道元的佛性論可說並未離開過這一條從部派佛教、大乘佛教，直到漢傳佛教的思想歷史長流，並依此進一步將佛性視為性相融和的具體存在。¹⁹然另一方面，道元的特別之處在於他並不將佛性視為一種可能態，而是視之為完全態，據此水野教授認為道元的「佛性」實則更近似三無漏根中的「具知根」，也就是心之作用達到無我執的自由自在完全態。只是這個佛性並非個別主體內的個別原動力，而是不分吾人內外的、具普遍性的無分別，這是道元佛性論的特色。²⁰

三、道元的「海印三昧」詮釋及其對近代東亞哲學思想的影響

至此，我們沿著前人們的研究成果，抵達一個至今尚待更多探討的領域——如果說對道元而言，佛性是性相融和的具體存在，那麼當我們重讀上節引文時，文中的下列部分將變得相當重要：

第十二祖馬鳴尊者為十三祖示說佛性海，云：「山河大地皆依建立，三昧六通由茲發現」。然則此山河大地皆為佛性海也。所云「皆依建立」者，謂建立之正當恁麼時，即乃山河大地也。既云「皆依建立」，當知佛性海之形相即如是也，無須更關乎內外中間也。

這一段落明白顯示出「佛性海」是道元思想裡萬物存有的基礎，並且道元透過引用馬鳴菩薩所言，闡述此「佛性海」不但是山河大地藉此建立的所依，同時也是「形相即如」，即佛性海與山河大地是共時性的相依存在。當中顯露出華嚴思想的存有論觀點，也暗示我們道元《正法眼藏》中的「海印三昧」解釋具有比現今研究所認知的更重要的地位。

¹⁹ 水野弘元，〈心識論と唯識説の発達〉，《仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態》第 2 號（1956 年 11 月），頁 415-454。收錄於水野弘元著《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，中譯參見釋惠敏譯《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》。

²⁰ 水野弘元，〈心性本淨の意味〉，《印度學佛教學研究》第 40 號（1972 年 3 月），頁 503-511。收錄於水野弘元著《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，中譯參見釋惠敏譯《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》。

儘管道元的《正法眼藏》與中國南宋禪師大慧宗杲的《正法眼藏》同名，且道元《正法眼藏》的底本《真字正法眼藏》裡頭有十餘則公案顯然引自大慧宗杲的《正法眼藏》，但兩者的思想觀點極為不同，毋寧說道元有藉由取同樣書名但內容對同一公案或概念做不同解釋的做法，來穿越時空與大慧宗杲辯論究竟孰為正法的意圖（參見本文註 2）。例如就「海印三昧」這個概念而言，如下方引文所示，大慧宗杲的《正法眼藏》引述馬祖道一禪師語錄，重視的是一種覺悟經驗：

馬祖示眾云：汝等諸人，各信自心是佛，此心即佛。〔中略〕夫求法者，應無所求。心外無別佛，佛外無別心。不取善不捨惡，淨穢兩邊俱不依怙，達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅及萬象，一法之所印，凡所見色，皆是見心，心不自心，因色故有。汝但隨時言說，即事即理，都無所礙，菩提道果亦復如是。於心所生，即名為色，知色空故，生即不生。〔中略〕師曰：自性本來具足，但於善惡事中不滯。喚作修道人。取善捨惡，觀空入定，即屬造作。更若向外馳求，轉疎轉遠。但盡三界心量。一念妄心，即是三界生死根本。但無一念即除生死根本，即得法王無上珍寶。〔中略〕故經云：「但以眾法，合為此身」。起時唯法起，滅時唯法滅。此法起時，不言我起，滅時不言我滅。前念後念中念，念念不相待，念念寂滅，喚作海印三昧，攝一切法。如百千異流，同歸大海，都名海水。住於一味即攝眾味，住於大海即混諸流。〔中略〕故經云：「凡夫有返復心而聲聞無」也。對迷說悟，本既無迷，悟亦不立。一切眾生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中著衣、喫飯、言談、祇對。六根運用，一切施為，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增。總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心。²¹

相較之下，道元禪師更注重從存有學的角度來解釋「海印三昧」，此一思路深深影響了日本近代及周邊相關的東亞哲學，從以下京都學派對道元思想的引用便可看出端倪。

我們多次提到，京都學派的和辻哲郎自 1920 年代初起於雜誌《新小說》與《思想》連載的道元系列論文，將道元《正法眼藏》的「悉有佛性」之「悉有」理解為近代西方哲學裡所謂「普遍的實在」（All-sein），這樣的作法是近代對道元

²¹ 大慧宗杲撰，《正法眼藏》，《大正藏》冊 67，第 1309 號，頁 572 下 3-頁 573 上 15。

思想進行重新發掘的先驅之一。儘管該系列論文對道元思想的哲學分析僅點到為止，卻也啟發了同樣被視為京都學派成員的田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962年）。後者於 1939 年出版的《正法眼藏的哲學私觀》（正法眼藏の哲学私観），是最早融合西方哲學方法對道元《正法眼藏》進行探討的專著之一。

在《正法眼藏的哲學私觀》一書序中，田邊元稱道元為「日本哲學的先驅」（日本哲学の先蹤）、「偉大的形上學思索者」（偉大なる形而上学的思索者）。²²雖然田邊元在後期與他曾經尊為師長的西田幾多郎有著許多哲學觀點上的爭執，但就基本立場而言，田邊還是延續了許多自西田以來的觀念。尤其田邊所稱的「形上學」與西田相近，都不是指像西方傳統形上學那樣探討關於超越於人世間之外的不可觸及之物的學問，反而是關於追求實際生活中「真實在」之本來面目的學問，這也是京都學派中心成員們共通的基本立場。²³基於此一立場，田邊首先注重的就是探討存在於人世間這件事，而當時的京都學派大多將此類問題放在對「文化」的討論之下。

在第一章〈日本思想的傳統與使命〉（日本思想の傳統と使命）中，田邊元開頭就說「文化」是繼承傳統與發揮個性之綜合。²⁴接著在第二章〈日本哲學之先驅道元的正法眼藏〉（日本哲学の先蹤道元の正法眼藏）裡面，田邊稱讚道元以世法為否定契機，將其轉化為自己的媒介，進而回歸佛法，這樣的「對立的統一」觀點，是從宗教通往哲學的道路。²⁵田邊此一段話除了顯示出本文第一節道元《正法眼藏》引文「所謂學佛道者，即學自己也。學自己者，即忘自己也。忘自己者，為萬法所証也」文中所表現的道元禪學核心「己事究明」思想以外，同書中田邊舉例用來說明道元「對立的統一」觀點的《正法眼藏》之〈全機〉卷段落如下：

然則，一枚之盡大地、一枚之盡虛空，非生亦全機，非死亦全機也。非一而非異，非異而非即，非即而非多。是故，生亦有全機現之眾法，死亦有全機現之眾法。雖非生非死，然亦有全機現。全機現中，有生有死。²⁶

²² 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》（東京：岩波書店，1939年），序言。

²³ 參見：邱奕菲，〈西田哲學「無的场所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023 國際青年華嚴學者論壇論文集》，頁 1-16。

²⁴ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 1。

²⁵ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 18。

²⁶ 「シカアレトモ一枚ノ盡大地。一枚ノ盡虚空ヲ。生ニモ全機シ。死ニモ全機スルニハアラサルナリ。一ニアラサレトモ異ニアラス。異ニアラサレトモ即ニアラス。即ニアラサレトモ多ニアラス。コノユエニ。生ニモ全機現ノ眾法アリ。死ニモ全機現ノ眾法アリ。生ニアラス。死ニアラサルニモ全機現アリ。全機現ニ生アリ。死アリ。」。道元撰，《正法眼藏》，頁 167 下 12-下 19。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 214。田邊於書中引用的《正法眼藏·

根據《正法眼藏》中譯者何燕生教授的解釋，「全機」即全體性、全體、全貌。所謂的「生之全機」，即「生」的全體性、「生」的全貌，也就是生命個體存在的全部，將其換成「死」亦同。²⁷這樣的「全機」之「非一而非異，非異而非即，非即而非多」構造，田邊把它理解為「對立的統一」，進而擴及至對道元「海印三昧」的解釋。同書中田邊舉出《正法眼藏》之〈海印三昧〉卷如下段落：

〔筆者注：曹山元證大師〕師曰「包含萬有」者，是道著海也。所道得之宗旨者，非謂阿誰一物包含萬有，包含者，萬有也。非謂大海之包含萬有。道著包含萬有者，唯大海也。²⁸

田邊認為道元這段文字的意思，是要說明所謂「包含」的否定性（＝對立性、矛盾性）統一構造，是指「萬有」的無限創生發展這件事（包含の否定的統一即万有の無限発展なること）。在這裡我們可以看到，田邊用來詮釋道元思想的措詞「對立的統一」，是帶有創生發展意義的存有學概念。據此田邊認為，華嚴思想裡作為重重無盡之法界緣起的「海印三昧」，事實上已蘊含了田邊所稱的「具體現實性」，也就是蘊含了作為世間一切萬物的「有」其背後的生成原理；而禪更是把這個具體性落實到日常思惟方面，所謂「平常心是道」，意謂著日常生活經驗即是體現「萬有」的生成原理。²⁹

雖然西田幾多郎被視為京都學派創始者，並有著長年的參禪經驗，但若僅就在著作中較具體地討論禪這件事來說，西田比起上述和辻、田邊兩位後輩要來得晚一點。³⁰如所周知，西田長年修習的禪主要是洪洲禪或其分支臨濟禪，本文前面所述西田用來指稱作為日常生活經驗當下、行住坐臥瞬間身心一如之「自我」的「平常底」，便是引自臨濟義玄禪師所言的「佛法無用功處，祇是平常無事——屙屎、送尿、著衣、喫飯、困來即臥」³¹——但另一方面，就如井上克人教授指出的，西田並不滿足於停留在屬於分別層次的日常生活現象，而是渴求探索洪洲禪

全機》部分僅為「非一而非異，非異而非即，非即而非多」，為方便閱讀理解，本文補上〈全機〉卷中的前後文。

²⁷ 道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 213。

²⁸ 「師イハク 19 ノ包含萬有ハ。海ヲ道著スルナリ。宗旨ノ道得スルトコロハ。阿誰ナル一物ノ萬有ヲ包含スルトハイハス。包含萬有ナリ。大海ノ萬有ヲ包含スルト*イフニアラス。包含萬有ヲ道著スルハ。大海ナルノミナリ」。道元撰，《正法眼藏》，頁 146 中 9-中 14。中譯引自：道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，頁 114。文中「阿誰」意指不特定的某人。

²⁹ 田邊元，《正法眼藏の哲学私観》，頁 70、93-94。

³⁰ 就筆者個人觀點而言，於西田離世後隔年 1946 年出版的、西田生前最後一篇完稿論文〈場所邏輯與宗教世界觀〉（場所の論理と宗教の世界觀），最能呈現西田的禪觀點。

³¹ 參見：〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，頁 498 上 16-17。

裡幾乎沒有談及的「超越者」(超越的なもの)。³²所以實質上，西田的禪觀點更接近於近代詮釋下的道元思想。³³

我們知道，基於取自佛教的「絕對無」的基本立場，京都學派哲學裏頭經常使用的「超越」或「超越者」一詞，並非指超然於人的世界之外，或某種超自然力量，而是指一種貫徹於世間萬物之間，把所有具「分別」性（京都學派的術語為「特殊」性）的諸多個體給包含起來的、具普遍性且無分別的「一」。³⁴所謂「絕對無」的「絕對」，意謂這個無並不是相對於「有」的「無」（若它是相對於有的無，那麼這個無也是具分別性的），而是把一切事物（包括「有」）包含在它之內的、絕對不二的「一」。對此，前述的井上教授論文傾向以宋代儒學的「體」與「用」來理解西田的禪觀點中的「超越者」與「平常底」之關係。然而綜觀西田乃至整個京都學派，其著作直接談論宋學的地方並不多，宋學對京都學派禪學的影響程度還有待確認。反而是西田在晚年作品中曾明確提到華嚴思想與他的哲學相契合。因此，比起洪洲禪或臨濟禪，道元禪在實質上更接近西田乃至整個京都學派的「絕對無」哲學，這也可能是京都學派成員特別容易對華嚴思想產生共感的重要原因之一。

四、結語

在本論文中，我們透過舉例活躍於二十世紀的京都學派，說明了道元禪學對日本近代哲學思想的影響。對筆者而言，京都學派最重要的貢獻在於致力從肯定現象世界的立場來試圖說明「空」與「有」之關係，即作為「絕對否定」的「空」如何能夠與現象世界中的「有」產生正面關聯。對此，京都學派雖採用了西方哲學的辯證法，但同時也從道元的《正法眼藏》裡面找到了來自東方思想的依據，藉此將「有」視為「絕對否定」的「肯定」，因而世界全體就是辯證法地對立統一的「一」。

³² 參見：井上克人，〈西田哲学に見る禅仏教の特質〉，《宗教研究》第364號（2010年6月），頁101-125。西田幾多郎從1911年出版的首部著作《善的研究》（善の研究）開始，就顯現出對於包攝萬物的「統一者」或「統一力」的濃厚興趣。這個「統一者」在西田1917年的著作《自覺中的直觀與反省》（自覺に於ける直觀と反省）中被改稱為「絕對者」並融入近代德國哲學理論，也奠定了日後京都學派主要成員的哲學走向。

³³ 參見：竹村牧男，〈西田の禅思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学学会年報》第8號（2011年7月），頁1-19。也參見：本文註10。

³⁴ 至於這個「一」如何能是「無」或「空」？關於這個問題，京都學派成員們各有不同的解釋，限於篇幅本文不多做討論。扼要地說，多數京都學派主要成員對「無」或「空」之性質的解釋，其共通點除了本文所述的「絕對」性之外，另一個則是動態性，即「無」並不是恆常固定的靜態實體，而是處於不斷變動狀態的某種無分別的力。例如，西田幾多郎的《善的研究》認為，唯一真正的實在只能是意識現象，而意識的根本構造則是「超越」一切分別的、無分別且具普遍性的動態意志。

那麼，為何京都學派要如此大費周章地從「空」來肯定現象世界的「有」？歸根究柢，主要原因還是來自當時西方的現代化浪潮席捲東亞，京都學派作為對自身傳統文化感到危機的知識分子，努力地要維護包括自身在內的、現實世界中的各個「文化」的獨自特殊性，而他們所認知的東方文化，是根源於「無」或「空」思維之上。當然，這個問題絕不僅限於京都學派哲學範圍，它還可以擴大至大乘佛教的現代化問題。例如，熟稔中國哲學、佛教哲學，以及西田哲學的已故學者傅偉勳先生就曾說過：

如何融貫勝義諦與世俗諦，而使般若知與分別知在日常運用上相輔相成的問題。這個問題可以說是包括禪宗在內的整個中國大乘佛教所一直面臨著的艱難課題。其中最棘手的課題是，在勝義諦層次頓悟解脫的禪者如何向下，在世俗諦層次如何適當地處理人倫道德的善惡對錯。為了「挽救」鈴木禪學的「反邏輯、反理性」，我曾暗示過，般若知與分別知可依大乘佛學的二諦中道立場相輔相成而不彼此排除的可能性。但在實際上的應用，卻不是那麼簡單。在具體的道德處境，對於善惡對錯有所取捨的分別知必定優先於超越一切二元對立的般若知，在這種處境，大澈大悟的禪者又如何將就分別知的道德抉擇而不影響般若知的應用呢？大乘佛學與禪宗直到今天，似乎還未找出令人滿意的回答。³⁵

誠如傅先生所言，要如何融合空與日常生活中的實際存在，是關乎當今大乘佛教現代化的重要課題。至於傅先生為何會把大乘佛教的現代化問題聚焦於禪，並認為禪的現代化問題特別顯現於具體的道德處境及其實踐問題？其實這些問題也與傅先生的京都學派哲學理解息息相關。限於篇幅，期待日後有機會另稿分享筆者對此問題的考察。

參考文獻

（一）佛教典籍

〔唐〕慧然輯，《鎮州臨濟慧照禪師語錄》。《大正藏》冊 47，第 1985 號。

〔宋〕大慧宗杲撰，《正法眼藏》。《大正藏》冊 67，第 1309 號。

〔鎌倉〕道元撰，《正法眼藏》。《大正藏》冊 82，第 2582 號。

〔鎌倉〕道元著，何燕生譯，《正法眼藏》，北京：宗教文化出版社，2003 年。

³⁵ 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教》，頁 320-321。

(二) 專書、論文

- 水野弘元，〈心識論と唯識説の発達〉，《仏教の根本真理—仏教における根本真理の歴史的諸形態》1956年第2號，頁415-454。
- 水野弘元，〈心性本淨の意味〉，《印度學佛教學研究》1972年第40號，頁503-511。
- 水野弘元，〈根 Indriya について〉，《印度學佛教學研究》1996年第28號，頁493-500。
- 水野弘元，《水野弘元著作選集第二卷：仏教教理研究》，東京：春秋社，1996年。
- 水野弘元著，釋惠敏譯，《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》，臺北：法鼓文化出版社，2000年。
- 井上克人，《露現と覆蔵：現象学から宗教哲学へ》，大阪：関西大学出版部，2003年。
- 井上克人，〈西田哲学に見る禅仏教の特質〉，《宗教研究》2010年第364號，頁101-125。
- 田中久文，《日本の哲学をよむ：「無」の思想の系譜》，東京：筑摩書房，2015年。
- 田邊元，《正法眼蔵の哲学私観》，東京：岩波書店，1939年。
- 末本文美士著，涂玉盞譯，《日本佛教史——思想史的探索》，臺北：商周出版，2002年。
- 西田幾多郎，《西田幾多郎全集》第11卷，東京：岩波書店，1949年。
- 西谷啓治，〈禪的立場〉，《講座禪 第一卷：禪的立場》，日本東京：筑摩書房，1974年，頁5-28。
- 竹村牧男，〈西田の禅思想をめぐって：逆対応から平常底へ〉，《西田哲学会年報》2011年第8號，頁1-19。
- 何燕生，〈譯者序〉，《正法眼蔵》，北京：宗教文化出版社，2003年，頁11-26。
- 和辻哲郎，《日本精神史研究》，東京：岩波書店，1926年。
- 邱奕菲，〈西田哲學「無的场所」中的華嚴思想——「矛盾的自我同一」邏輯〉，《2023 國際青年華嚴學者論壇論文集》，臺北：華嚴蓮社，2024年，頁1-16。
- 傅偉勳，《從西方哲學到禪佛教：哲學與宗教一集》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學：哲學與宗教四集》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《道元》，臺北：東大圖書公司，1996年。

傅偉勳，〈關於緣起思想形成與發展的詮釋學考察〉，《中華佛學學報》1991年第4期，頁160-187。

藤田正勝，《日本哲学史》，京都：昭和堂，2018年。

釋聖嚴，〈日本佛教史〉，《現代佛教學術叢刊》1980年第82期，頁115-231。