

南 華 大 學

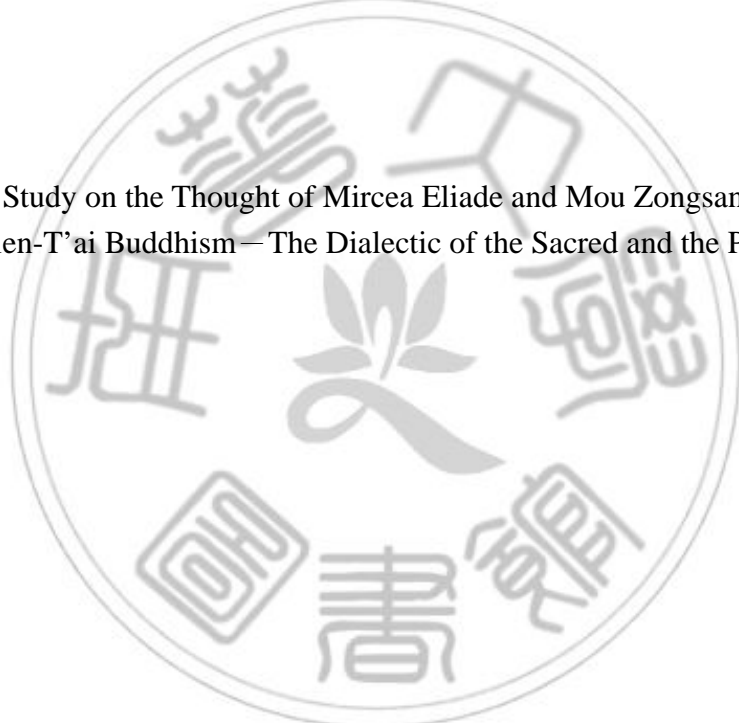
宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

伊 利 雅 德 的 神 聖 理 論 與 牟 宗 三 的 天 台 中 道 實 相 思 想 詮 釋 之 比 較 —

以 聖 與 俗 辯 證 為 進 路 的 研 究

A Comparative Study on the Thought of Mircea Eliade and Mou Zongsan 's Interpretation of
T'ien-T'ai Buddhism—The Dialectic of the Sacred and the Profane



研 究 生：陳 繼 權 撰

指 導 教 授：尤 惠 貞 博 士

中 華 民 國 100 年 5 月 30 日

南 華 大 學

宗教學研究所
碩士學位論文

伊利雅德的神聖理論與牟宗三的天台中道實相
思想詮釋之比較—以聖與俗辯證為進路的研究

研究生：陳 冠 霖

經考試合格特此證明

□試委員：廖 月 妹

黃 國 清

尤 惠 貞

指導教授：尤 惠 貞

系主任(所長)：陳 美 華

口 試 日 期：中 華 民 國 100 年 5 月 30 日

謝 誌

感謝黃錦鶴菩薩的全力支持

摘要

牟宗三先生（1909-1995 A.D.）是融貫中西哲學的學者，伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）是二十世紀宗教神聖理論典範的代表，兩位學者生在同一個時代，並且在現代哲學的學術背景上是有相互交集的（如現象學和存有論）。本論文原以〈伊利雅德的神聖理論與天台中道實相思想的比較—以聖與俗辯證為進路的研究〉，後改為〈伊利雅德的神聖理論與牟宗三的天台中道實相思想詮釋之比較—以聖與俗辯證為進路的研究〉更為圓滿。論文全體發展必須在比較宗教與對話理論的理念下進行方可，而論文構成的資料來源除了對雙方理論作個別研究外，而其資料需要經過理解、分類而需要整理出彼此之間共同論題（如宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用），並且各自分別討論（如第二、三章），然後作平行比對（第四章第一節），然後方能進入會通（第四章第二節），在會通的部份是以牟氏二層存有論（牟氏之聖與俗的辯證）作為雙方構通的平台。如此多方面的來源化約、聚、以及融通，方能成形此篇論文。

這三個論題（宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用）是從伊氏的神聖理論脈絡下所形成的；而天台中道實相思想是以牟氏所提出的圓教的規定，分別以三方面來對應這三個論題，所以不僅是以橫向作平行比對，在縱線上這三個論題亦是相連一氣。雖然經過比對後，可以明顯看出雙方的宗教理論是不同的，但是雙方却共同主張宗教真理不離世俗，伊氏主張「聖俗並存」；牟氏之天台思想詮釋則主張「聖俗為一」。雖然兩者在聖與俗的辯證上進路不同，但兩者十分重視真理的顯示，伊氏以「聖顯」之說著名而牟氏則以「開權顯實」為天台法華之綱目，在實踐上則以「一念無明法性心」為基礎；在真理的作用上伊氏主張以聖俗對立的超越為主；而牟氏之天台思想詮釋則主張聖俗對立的泯滅。在宗教真理觀上伊氏主張「神聖觀」而牟氏之天台思想詮釋主張「中道實相觀」，雙方的理論是如此對比鮮明，然而雙方的溝通却有賴於牟氏晚年所提出的「二層存有論」為引導，此「二層存有論」即是牟氏的聖與俗辯證，在宗教真理觀上牟氏提出「無限（智）

心」，在真理的顯示上以無限（智）心的朗現為主，而透過真理的作用－「智的直覺」方能朗現此無限心。總之以牟氏的「二層存有論」作為容攝與溝通，同時表達出牟氏新儒家治學的理念－謀求發展中國文化，同時對應於現代學術，以達成社會現代化的學術理想。由於這樣的理念，伊利雅德的神聖理論與牟氏的天台中道實相思想的詮釋的比較研究方可順利進行。

關鍵詞：聖與俗、伊利雅德、神聖、智顛、天台中道實相、圓融三諦、牟宗三、二層存有論、比較宗教、宗教真理、真理的顯示、真理的作用

A Comparative Study on the Thought of Mircea Eliade and Mou Zongsan 's Interpretation of T'ien-T'ai Buddhism

— The Dialectic of the Sacred and the Profane

CHEN, CHI-CHUAN

Abstract

Mr. Mou Zongsan (1909-1995 A.D.) was the scholar who is a master in Chinese and part of the West philosophy and Mircea Eliade (1907-1986) was the representative of religious sacred theory in 20th century. Two scholars lived in the same period of time, and had mutually occurring together in the modern philosophy's academic background (for example phenomenology). The present thesis annotates Eliade' s sacred theory and Mou Zongsan 's interpretation of T'ien-t'ai Buddhism on the truth of middle course thought .It must carry on the comparison of such a different religious thoughts of both and only then under the foundation of the dialogue theory we can understand each other. In this thesis at first we apply the method of cross-cultural parallel with three themes, i.e., the religious viewpoint of truth, truth illumination and truth function, then we analyze the similarities and differences of both, in the end both are finally converged by Mou's theory of "Two types of ontological layers" (二層存有論— Mou's dialectics of sacred and profane) . In Mou theory Mou proposes three themes as in the religious viewpoint of truth by "infinite wisdom in heart" (無限智心) , in truth illumination by "discovering infinite wisdom in heart"(無限智心的朗現), in truth function by "intellectual intuition"(智的直覺). The most rewarding thing is that "infinite wisdom in heart" has contains all life and the idea of infinite, which are also inherent in Eliade' s sacred theory and T'ien-t'ai Buddhism. This is why we accept Mou's theory as a platform to communicate both sides which are converged. Because of Mou's idea, my thesis can be thus developed into an example of comparative religion—A Comparative Study on the Thought of Mircea Eliade and Mou Zongsan 's Interpretation of T'ien-T'ai Buddhism.

Keyword: sacred and profane, Mircea Eliade, sacred, Chihi-I, Threefold Truth, Mou Zongsan, Two types of ontological layers, comparative religion, cross-cultural parallel , convergence

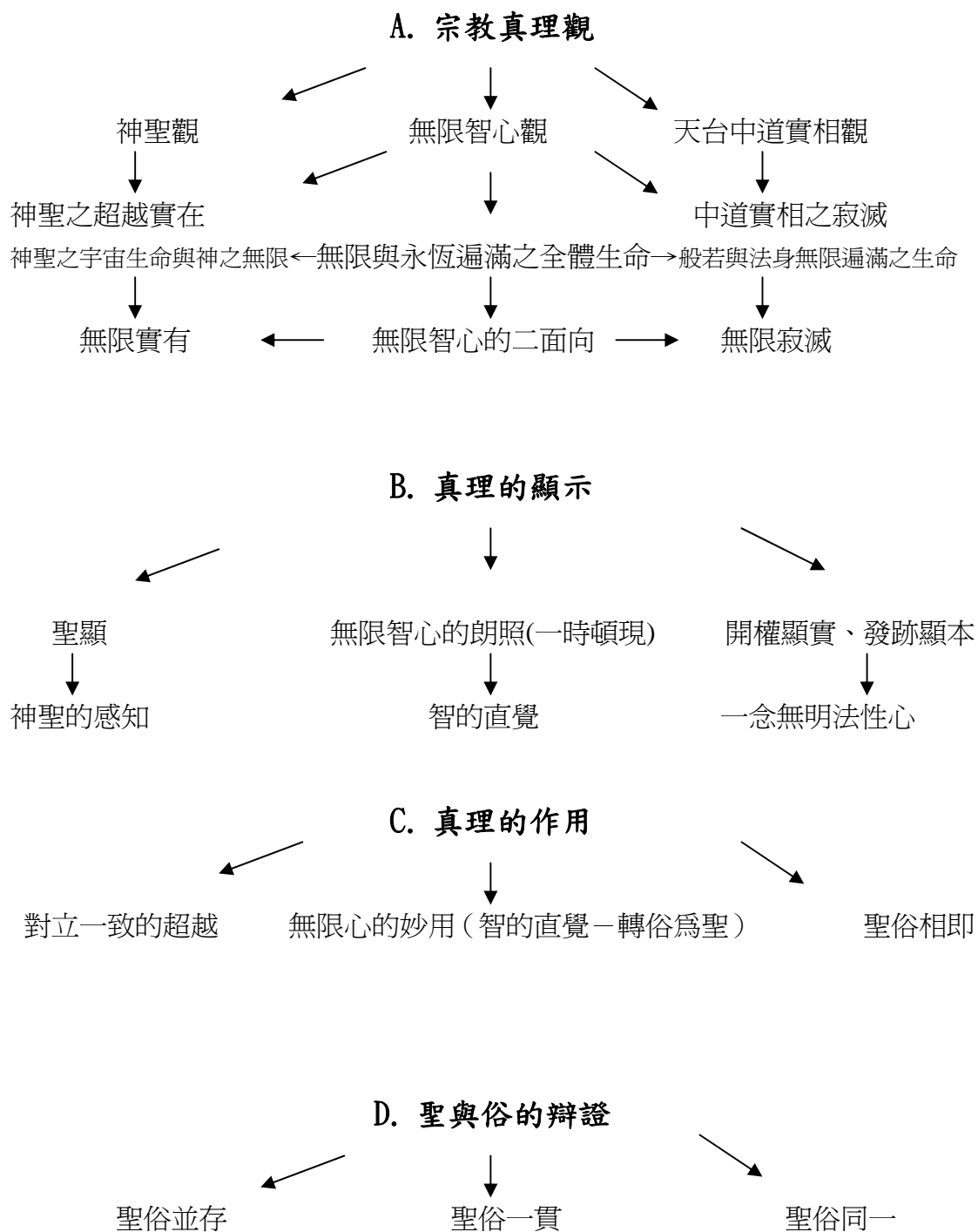
【論文目次】

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	4
第二節 研究方法與進路.....	5
一、研究方法.....	5
二、比對與會通的重要性.....	7
三、溝通的重要性.....	8
第三節 論文結構與章次.....	10
一、伊利雅德的神聖理論.....	10
二、牟宗三的天台中道實相思想詮釋.....	12
三、比對與會通.....	14
第四節 文獻說明與檢討.....	15
一、伊利雅德的宗教理論.....	16
二、牟宗三之天台中道實相思想詮釋.....	23
第二章 伊利雅德（MIRCEA ELIADE）的神聖理論.....	31
第一節 追求神聖思想的旅程.....	31
一、時代背景.....	31
二、追求東方宗教思想的時期.....	34
三、流亡海外.....	35
四、定居美國.....	36
第二節 伊利雅德神聖理論的三面向：.....	38
神聖、聖顯、對立的一致.....	38
一、論「神聖」（宗教真理觀）.....	40
二、論「聖顯」.....	45
三、「對立的一致」之弔詭.....	57
第三節 伊利雅德在現代宗教神聖思想的分位.....	64
一、榮格、涂爾幹、奧托.....	64
一、榮格、涂爾幹、奧托和伊利雅德的神聖觀概說.....	64
二、與伊利雅德神聖理論相關的問題—榮格、涂爾幹和奧托.....	74
三、小結.....	90
第三章 牟氏的天台中道實相思想詮釋.....	92
第一節 諦理（聖與俗的辯證）—從龍樹《中論·觀四諦品》「四句偈」到天台智顛的圓融 「三諦」.....	98
一、龍樹《中論·觀四諦品》.....	99

二、天台「圓融三諦」的思想.....	107
第二節 牟宗三所詮釋的天台中道實相思想（宗教真理觀）	115
一、牟宗三學思歷程的簡述.....	116
二、牟氏二層存有論的詮釋.....	119
三、牟氏對天台教學基本方向之詮釋.....	125
第三節 開權顯實，發跡顯本（真理的顯示）	131
一、跡門「開權顯實」	134
二、本門「發跡顯本」（開權顯實）	136
三、蓮華三喻	141
第四節 對立相即之弔詭（真理的作用）	143
一、「不斷斷」的「即」	144
二、知禮的「即」字三種形式.....	146
三、小結	151
第四章 比對與會通.....	153
第一節 平行比對（CONTRAST ANALYSIS）	157
一、「宗教真理觀」	157
二、「真理的顯示」	166
三、「真理的作用」	170
第二節 會通（CONVERGENCE）	172
一、共同特色	172
二、聖與俗的辯證.....	178
三、牟氏二層存有論在天台佛學詮釋與伊氏神聖理論之運用	180
四、真理的覺知、顯示與作用.....	188
第五章 結論.....	203
一、牟氏二層存有論的容攝.....	206
二、宗教真理觀—無限（智）心.....	210
三、真理的顯示—無限心之朗現.....	212
四、真理的作用—無限心之妙用〔智的直覺〕	214
參考文獻	218
一、天台中道實相思想.....	218
二、伊利雅德的「神聖」理論.....	222
附錄.....	225

伊利雅德的神聖理論與牟宗三的天台中道實相思想詮釋之比較

—以聖與俗辯證為進路的研究



第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

一、研究動機

論文〈伊利雅德的神聖理論與牟宗三的天台中道實相思想詮釋之比較—以聖與俗辯證為進路的研究〉是比較兩種不同的宗教理論：一是神聖理論，一是中道實相思想。伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）是二十世紀具有代表性的宗教學者，研究各類型的宗教神聖，追求普遍性的宗教本質為其學術目標。而其學說除了呈現出對西方傳統宗教的了解外，更重視東方宗教和原始宗教，展現出跨文化的廣度。伊利雅德探究人類宗教生命的表現，以及從世界各個宗教神聖的類型中，尋找普遍性宗教經驗，這些都構成伊利雅德在宗教神聖理論的特質，伊利雅德的遺作《世界宗教理念史》表達出他在人類宗教領域上廣大的視野；伊利雅德在其《世界宗教理念史》大作中，在佛教部份獨缺龍樹之後佛教發展的說明，美國德州大學教授菲利普（Stephen H. Phillips）在〈東方和西方哲學〉期刊中批評伊利雅德在《世界宗教理念史》的一大缺憾：「偶爾我會對伊利雅德不滿他對眾所皆知的文獻的忽略，我很失望伊利雅德刪除了龍樹之後印度佛教的發展（如此刪除是不對的）。」¹同時伊利雅德也刪除了龍樹之後中國佛教的發展。伊利雅德在《世界宗教史理念史》卷二中談到：「佛教思想在龍樹之後有了深層的改變。」²雖知如此仍是未能對中國大乘佛學發展有所研究，尤其對於龍樹之後中國佛教如天台宗等更沒有接觸的機會，畢竟表現出伊利雅德對龍樹之後中國佛教的陌生，在其《世界宗教理念史》鉅作中缺少龍樹之後中國佛教的說明，實屬憾事。因此藉由論文伊利雅德的神聖理論與天台中道實相思想的比較，讓我們有機

¹ Stephen H. Phillips, "A History of Religious Ideas by Mircea Eliade reviewed by Stephen H. Phillips", *Philosophy East and West*, V. 36, April, 1986, p.183.
"Occasionally, my hackles bristled over Eliade's handling of a familiar text, and I am disappointed by the omission of all Indian Buddhist developments after Nagarjuna. (This omission will not be corrected)"

² 埃里亞德（Mircea Eliade），廖素霞、陳淑娟譯，《世界宗教理念史》卷二，台北市：商周，2001，p.221。

會在兩者之間建立一種對話和溝通，這是論文撰寫的主要動機之一。因為透過對話以達成宗教的溝通，然而如何透過新儒家牟氏的眼光以及運用比較宗教的研究方法，以傳統文化的天台思想來對應於伊氏的現代宗教思維，以牟氏的思想作為兩者之間溝通的橋樑，這是論文撰寫的主要動機。又，從伊氏的神聖理論中的神聖宗教觀、「聖顯」之真理的顯示和「對立一致」的真理作用，以此三個主題宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用作為論文平行比對的三個共同的論題。同時也以此三個共同的論題作為本論文的主要架構，並依之以作為比較的基礎。

此外另一個值得重視的問題，比較不同宗教思想能增進彼此了解而能相互學習，然而對於彼此相互學習的可能性，可從彼此的觀點是否能融通中得知，蔡源林教授的文章－〈從《古蘭經》看伊斯蘭教的時間觀與歷史觀〉中提出，伊利雅德的理論架構是否可以運用在東方宗教傳統上的問題？蔡源林教授認為國內學界並未有系統地分析批判，蔡源林教授說：

自從伊里亞德（Mircea Eliade）之後，從事比較宗教研究的學者便會特別注重各別宗教傳統的宇宙論，並從義理面與儀式面來比較其宇宙論體系的異同。宗教的宇宙論體系包含時間與空間兩大要素，每一個要素之中又內涵「神聖性」（sacred）與「凡俗性」（profane）之間的交互辯證，此一由伊里亞德所開啟的比較研究架構固然在西方學界已廣泛流傳，最近這幾年在台灣學術界也有著不少影響，包括宗教學者、人類學者、歷史學者均有使用該理論者。雖其理論架構是否可以運用在東方宗教傳統上，在國內學界並未有系統地分析批判，引介者多，從事兼具理論深度與經驗實證者少……³

既然伊利雅德的理論在台灣引起學術界的重視，然而其理論架構是否可以運用在東方宗教如佛教傳統上，這個問題的確令人想進一步去探討。而這是論文研究的另一個動機。此外蔡源林教授在文中進一步指出伊利雅德理論中所探討的「神聖經驗」是否能與人類實存苦難為出發點的佛教「解脫經驗」來相互比較？

³ 蔡源林，（2010/9/20）南華大學宗教學研究所，宗教文獻學學程，<http://www.ncku.edu.tw/~chinese/Zongjiao/20020622/cai-yuanling.htm>

我想這是在論文中必須要思考的問題，以及思考兩種不同宗教理論之間建立彼此可相互討論的合法性？正如艾倫·道格拉斯（Allen Douglas）對伊利雅德的看法一樣：「一旦宗教史家展開意義的探索，在服膺現象學的判斷擱置原則下，他能假定『共時性』（synchronicity）的結構… 因而能將不同文化與時代之間將顯著的意義放在一起。」⁴。王鏡玲教授說：「伊利雅德穿梭在各種不同歷史時分（moment）的顯聖類型之中，為這些不同文化傳統的宗教現象找到「共時性」的深層意義結構。」⁵因此如何呈現出論文中兩種不同宗教思想的共同分享的特色，亦是本論文所關切的。總之將兩種不同宗教理論之間建立彼此可相互對話的可能性，對我而言，雖是很大的挑戰，但是基於伊利雅德的神聖理論與天台中道實相思想兩者之比較，乃是比較宗教的領域，一般論文較少涉及以比較方式來寫論文，於是鼓起勇氣去著手此篇論文。然而論文研究的動機必須配合論文研究的因緣方能成就，此論文题目的形成來自於四個機緣：

（一）來自於撰寫蔡源林教授的「宗教學基本問題」課程中的報告：重點是討論美籍羅馬尼亞的宗教史學家伊利雅德（Mircea Eliade, 1907 - 1986）在二十世紀所建立的神聖理論；在此同時接觸到王鏡玲教授有關伊利雅德思想研究之論文與期刊文章。而今成為論文在討論伊利雅德神聖理論部份的重要依據。

（二）來自於何建興教授的「中觀思想」課程的訓練：讓我有機會學習龍樹的《中論》的邏輯辯證與龍樹的二諦觀—世俗與第一義諦的探討。讓我深刻了解《中論》的基本義—緣起性空；在此同時接觸到吳汝鈞教授對《中論》〈觀四諦品〉中四句偈有令人折服的詮釋。

（三）來自於牟宗三先生的學生尤惠貞教授的「大乘佛學專題研究」課程：

⁴ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, NY: Mouton Publishers, 1978, p.111-112, 以後簡稱 *Structure and Creativity in Religion*.

⁵ 王鏡玲，（2010/9/23），〈艾良德(Mircea Eliade)的宗教學理論簡釋〉
<http://www.litphil.sinica.edu.tw/religph/activity/pdf/2005/20050412.pdf>

經由此課程而接觸到牟氏的大作《佛性與般若》(1975)與〈佛家體用義之衡定〉(1966-1968)，從其中表明出牟氏對於龍樹與天台思想方面的佛教詮釋以及在二層存有論的觀點，成為論文在天台中道實相思想研究的主體。

(四) 來自於牟氏的學生吳汝鈞先生著作：

吳汝鈞先生的博士論文 *T'ien-tai Buddhism and Early Madhyamika* (「早期中觀和天台思想」)、《胡賽爾現象學解析》、《純粹力動現象學》等著作的研讀，對於了解牟氏的二層存有論的觀點(牟氏的聖與俗之辯證)，以及牟氏以佛教存有論方式來詮釋天台中道實相思想上有更進一步的說明。

總之藉以上的諸多因緣，才有機會對於論文中伊利雅德的神聖理論和牟氏所詮釋的天台中道實相思想有了基本的理解，因而產生了比較這兩種不同宗教思想的動機，希望經過比較後能更深入的探討兩者的宗教理念，以及兩者之間容攝的可能性。

二、研究目的

論文主要是以聖與俗辯證的進路來說明伊利雅德神聖理論與天台中道實相思想的觀點，兩者的共通之處是皆主張站在世俗日常生活世界中去獲得真理的啓示(The Sacred or Śūnyatā)，以達到由凡入聖的目的。雖然兩者各有自己的方式來說明聖與俗的辯證，基本上兩者是不同的宗教思想內容；但透過在共同的論題—宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用，由此透過比對的關係，能夠了解彼此的差異性與相似性，進而了解雙方，並以牟氏二層存有論為溝通的管道，雙方可從本身所熟知之處進入陌生的對方，形成對話的可能性。賴賢宗教授在「人間佛教薪火相傳海峽兩岸學術研討會」說：

在文化溝通的人間佛教的實踐上，人間佛教的實踐者應當積極從事宗教對話與跨文化溝通。一方面，應當將人間佛教及其植根的大乘佛教思想廣泛而深入地介紹到國際上，必須加強國際佛學界與宗教學界之學術合作；另一方面，必須基於宗教溝通和互相尊重的立場，參與宗教多元論的哲學的建構與宗教對話，並由漢傳佛教(中

國佛教)的立場,來共同參與世界倫理的建構和推行,並藉由宗教合作來推動世界和平。⁶

本論文中的天台中道實相思想是大乘佛學思想,將「聖俗為一」的理想與伊利雅德的神聖超越世俗且在世俗中建構神聖性的理想來作跨文化比對(cross-culture parallels),這是跨文化的溝通。由於不同宗教思想透過比對的關係,將引起融和的動力,在各自的宗教思想上超越本身的限制。由於融和的交互作用,如此我們才能從事世界倫理的建構,更進一步追求「整體的思維」(global consciousness)。所謂「整體的思維」就是世界觀(Weltanschauung),意思是「著眼世界之上」,也就是說從本位文化走入現代世界文化之中。在「整體思維」下的意思,就是在本位文化和現代世界的文化之間搭上一個相互交流的平台(視域融合),如此不同的宗教才能相互溝通,朝向多元文化的思維與整合的可能性而相互融通,如此追求整體的思維方能落實。所以本論文選擇牟宗山先生在天台中道實相思想的詮釋觀點來與伊利雅德神聖理論作比對研究,就是希望藉由比對之後,而希求進一步有會通的可能性,以達到「視域融合」(a fusion of horizons)之目的。

第二節 研究方法與進路

一、研究方法

論文主要的研究方法是以聖與俗辯證為進路,來進行兩者的比對、會通與詮釋。王鏡玲教授在《聖與俗》中譯本後序提到伊利雅德神聖理論中的名作《聖與俗》⁷為芝加哥大學教堂中指定為閱讀文獻⁸,所以伊利雅德是以神聖觀提供給人

⁶ 賴賢宗,〈天台佛學的詮釋學與人間佛教的哲學反思〉,人間佛教薪火相傳海峽兩岸學術研討會,《第四屆研討會論文集》,2003.03.30。

⁷ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Translated by Willard R. Trask. San Diego: Harcourt, 1987.以下簡稱 *The Sacred*.

們心靈上神聖經驗的引導；而天台思想屬於不同型態的宗教理論是以中道實相觀提供心靈解脫之引導。本論文以伊利雅德神聖理論與天台中道實相觀兩種不同宗教思想來做作比較，對雙方宗教思想作有系統的資料收集整理、匯整編類、比較異同、以及會通。此外選擇以牟氏二層存有論⁹（牟氏之聖與俗的辯證）作為一個共同溝通的平台，其理由為：新儒家特色是將傳統思想對應於現代思想。故將兩種不同思想會通，透過新儒家牟宗三的二層存有論也就是順理成章了。因為牟氏的二層存有論具有容攝中國思想與西方思想的特質，因此是適合於在傳統中國思想與現代西方學術思潮上的溝通，並且以三個共同的論題作為平行比對：一、「宗教真理觀」：一是神聖觀；一是中道實相觀。二、「真理的顯示」：一是聖顯；一是開權顯實，發跡顯本。三、「真理的作用」：一是「對立的一致」(coincidentia oppositorum)¹⁰；一是「三諦圓融—即空假中」。在會通雙方上則以牟氏的二層存有論來容攝，一、「宗教真理觀」：以無限智心、二、「真理的顯示」：以無限智心的朗現和三、「真理的作用」：智的直覺。（請參考科判表）因此我們從平行比對中發現兩者宗教思想各自的特色以及透過牟氏的的二層存有論來會通。此外可以參考蔡彥仁教授所提出現象學家在宗教研究時的幾個重要原則：

一、廣泛搜集研究資料，反對大小宗教之分：凡是所能搜集的宗教材料，基本上無分大小、原始，都要廣泛搜集。

二、全面而系統的方法：資料搜集後要非常有系統地、全面地整理。

三、以型態（類型）作為研究主題：不光搜集資料，還要按性質、不同主題有

⁸ 伊利亞德，楊素娥譯，《聖與俗/宗教的本質》，後序〈在百科全書式的旅途中漫步：一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，臺北市/桂冠，2000，p.285。

⁹ 牟氏二層存有論的觀點以識心與智心此二層來表現聖與俗的辯證，識心是透過知性或感性來認識事物，執於事物的表象，屬於世俗的層次；智心是直入於真理層次，不執於事物的表象，智心（無限智心）具有包含全體生命和無限的理念，人透過本身智的直覺而使此無限智心朗現，生命得以進展。牟氏如此的詮釋聖與俗的關係，具有現代學術的理境。

¹⁰ 康特（Hans-Rudolf Kantor），〈價值觀與辯證法在智顛思想中的表現〉，華梵大學《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，2001，pp.83-87。

文藝復興時期的尼各拉·古撒努斯(Nicolas of Cusa)把神視作「對立的一致」(coincidentia oppositorum)，參考布魯格編著《西洋哲學辭典》。

秩序地編排，最主要是用類型當作主題。

四、反對價值批判：強調客觀，把主觀的好惡擱置，不作價值判斷，在二十世紀西方傳統基督教強烈排外傾向的背景中，這項原則的提出，是相當不容易的。

五、宗教現象學家：宗教研究是全人類的宗教研究。¹¹

二、比對與會通的重要性

《榮格與東方思想－與東方的對話》中的一篇文章〈榮格與詮釋學〉，此篇文章中特別提到在兩種不同的文化交流上，於溝通的管道裡充滿了阻礙；但因此轉而追求文化表面的相似性，而是要注意比對與詮釋的合理性。同時書中指出：

有些人建議經由外來的哲學思想與學說來彰顯本身文化的見解。最進幾年這種情形發生在中國、日本、印度和錫蘭哲學家的身上，這些人運用西方的觀念和方法學以便彰顯本身的思想傳承。¹²

當然這是從東方的立場來看跨文化溝通的現象，本論文的溝通的方式主要是以比對（contrast）和會通（convergence）兩種方面來進行。賴賢宗教授在他的文章〈天台佛學的詮釋學與人間佛教的哲學反思〉中也提到比對是會通（融和）的前題：

這是一個地球村的共生的時代，全球化與多元化是當代社會的特徵，地球村的時代精神是融和與超越。融和的第一步是比對，在比對中引發融和的動力。融和是超越彼此的限制，在超越中達到各自的滿全。由此，在更大的界域中進行比對，引發更

¹¹ 蔡彥仁，〈中國宗教研究－定義、範疇與方法芻議〉，《新史學》五卷四期，1994，p.125-139。

¹² J.J. Clark, *Jung and Eastern Thought*, N.Y.: Routledge, 1994. p.39-40.

“Some have even suggested that aspects of one’s culture can be illuminated by mediating its idea through foreign philosophical ideas and theory. This has certainly been the case with philosophers from China, Japan, India, and Sri Lanka who in recent years have increasingly made use of the concepts and methodologies of Western philosophy in order to illuminate their own philosophical inheritance.”

進一步的融和¹³

本論文即是以比對與會通的方式來進行研究。首先分論彼此的宗教理論，也就是說將伊利雅德的「神聖理論」與天台中道實相思想以相同的論題，放在各自的文化脈絡下來討論。然後再進行合論，「合論」是指進行比對與會通，這是屬於比較宗教的研究方向。

三、溝通的重要性

伊利雅德與天台中道實相思想皆屬主張站在世俗日常生活世界去獲得真理的啓示，也就是在世俗世界中尋找出由凡入聖的道路這是兩者相同之處，但是兩者在宗教真理上表現出兩種不同的宗教觀，將這兩種不同的宗教觀，從各自的宗教的思想脈絡中抽離出來作比對與詮釋將會面臨許多的困難。不同文化彼此之間溝通的困難本是問題，例如不同文化不僅思想上不同，同時也要考慮語言的相對性（the relativity of language）以及彼此之間存在的陌生感（strangeness）。所以要以「了解」來克服彼此的陌生，在彼此的鴻溝上建立橋樑，詮釋者的任務就是要克服彼此的陌生，移除彼此的陌生，並且彼此能相互吸收。所以本論文的研究方法建立在比對、詮釋與會通的方法上，以進行雙方的溝通和相互了解為目標，以下分別述說：

（一）「比對」（Contrast Analysis）方法的運用：

的確當我們作宗教思想比對時，將面對宗教神聖的不同變化樣式(patterns)，我們所選擇的面向要具有宗教上彼此所能夠分享的範圍、普遍形式、論題、宗教經驗以及共同問題等等，但是每個宗教思想是不同的，因此在同異的比照中，奧托（Rudolf Otto）提出在研究世界宗教時，採用「平行比對」的形式和融和（會通）的型式（convergence types）¹⁴ 奧托呈現他的方法學於 1926 年的著作《神秘

¹³ 賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北市：新文豐，2003，p143。

¹⁴ Mircea Eliade, *The Encyclopedia of Religion* vol. 11, editor in chief, N.Y.: Collier Macmillan, 1987, p140.

主義：東方和西方》(*Mysticism : East and West*)¹⁵。伊利雅德與奧托的神聖理論有相互的關係，在比對的方法上也是有相同之處。伊利雅德在世界宗教的研究方法上是：「伊利雅德為人所知的是企圖在寬廣的宗教中，特別是神話的領域裡，去作跨文化的平行比對 (cross-culture parallels) 和結合 (unities)。」¹⁶奧托和伊利雅德的「比對」的研究方法是很適合作為本論文的方法，而論文首先在各自本身文化脈絡中的宗教思想作聖與俗的辯證，然後以共同的論題作平行比對，發現彼此的差異與會通之處。

(二)「詮釋」方法的運用：

當我們進行「比對」之後，我們分析彼此的異同，了解彼此的異同 (identity and difference)；進一步地我們進行「詮釋」，以便溝通與相互了解。經過「詮釋」產生思想的交流，彼此皆可從自己的立場來了解對方 (the other)。

我們要在伊利雅德的神聖理論和天台中道實相思想之間建立溝通的平台 (a fusion of horizons)，特別朝向一個能溝通不同文化的平台 (a fusion of horizons of different cultures) 的建立而努力。當然要進入這跨文化平台有一些基本態度如：

1. 尊重雙方各自的傳統。
2. 對於他方的觀點具有開放的心胸。
3. 對於他方具有消化與融合的能力，清楚了解彼此相異之處和可能會通處。
4. 視「詮釋」為一種了解的藝術 (the art of understanding)。
5. 了解語言的相對性並且知道如何建立兩者之間的橋樑。
6. 對於未知或正在形成的觀念給予適當的類比與推理。
7. 感同身受 (empathy) 他方世界，意圖了解彼此的陌生與差異，以便增強目前的了解。

¹⁵ Rudolf Otto, *Mysticism east and west : a comparative analysis of the nature of mysticism*, New York : Meridian Books, 1957.

在此書中以非二元論的印度哲學家山迦拉 Sankara 和中世紀基督教神密主義的麥斯特·愛克哈德 (Meister Eckhardt) 相互比對。

¹⁶ Mircea Eliade, (2010/9/20) Wikipedia, http://wikipedia.org/Mircea_Eliade

“Mircea Eliade is noted for his attempt to find broad, cross-culture parallels and unities in religion, particular in myths.”

(三) 會通 (Convergence) 方法的運用：

本論文由於「比對」與「詮釋」的關係，最後將會進入合論，直接迫使我們認知到兩者思考的差異性與會通處，也就是說伊利雅德的神聖理論和天台中道實相思想在比對中產生思考性的流動與會通，而牟氏的二層存有論作為溝通與理解的平台，使雙方能夠相互了解與學習。

第三節 論文結構與章次

從論文的題目〈伊利雅德的神聖理論與牟宗三的天台中道實相思想詮釋之比較—以聖與俗的辯證為進路的研究〉來看，由於雙方文化背景的不同，產生兩種不同的宗教理論。這兩種宗教思想基於自身對真理的體驗，各自發展出自身的樣態 (Morphology)，各自形成自身的理論系統。今以一個共同形式架構 1. 宗教真理觀 2. 真理的顯示 3. 真理的作用，三方面來比較。首先分論於第二章伊利雅德的神聖理論和第三章天台中道實相思想。同時這兩章的論題是具有平行比對的關係。分論完成之後進入第四章，這是論文的重點，將第二章和第三章作比對與會通。第五章是結論：經過兩者的比對討論之後，提出觀點與運用。本論文結構與章次共分五章，而主要結構是在：

一、伊利雅德的神聖理論

(一) 伊利雅德的生平思想的發展

1. 追求神聖思想的旅程 2. 追求東方宗教思想時期 3. 流亡海外 4. 定居美國。

(二) 伊利雅德神聖觀的三面向

1. 論「神聖」(宗教真理觀)：神聖是真實的前題，是力量、功能、豐富生命的來源，神聖是人類存在意義絕對的價值。
2. 「聖顯」(真理的顯示)：伊利雅德的神聖觀建立在「聖顯」概念上。
3. 「對立的一致」(真理的作用)：神聖的作用於聖與俗對立之中，經過調合一致而超越。

（三）伊利雅德在現代宗教神聖思想的分位－榮格、涂爾幹、奧托

概說：榮格、涂爾幹、奧托這些學者與伊利雅德一樣重視宗教經驗，而非著眼於傳統宗教觀念。他們以本身專業學術的角度來探討宗教思想；而且各自對宗教都有自己的詮釋系統。

1.宗教真理觀（論神聖）：（1）榮格主要以「心理現象」中的宗教面來表達「神聖」觀念（2）涂爾幹亦是從人本身所匯聚而成的「社會集體意識」來表達「神聖」觀念（3）奧托是以神學中「全然他者」的角度來探討來表達「神聖」觀念（4）伊利雅德以「神聖」無所不在的理念來表達「神聖」觀念。

2.真理的顯示（神聖的顯示）：（1）榮格以的原初形象（primeval image）來顯示（2）涂爾幹以圖騰表記（totemic emblem）來顯示（3）奧托以圖式（schematization）以來顯示（4）伊利雅德以「聖顯」（hierophany）來顯示。

3.真理的作用（對立的解決）：（1）榮格所有存在的對立皆消融於原型，成為完整圓滿的生命全體。（2）涂爾幹探討集體意識形成的宗教力，宗教力是對立的解決（3）奧托的神聖是全然他者，全然他者是對立的統一者。（4）伊利雅德認為神聖為超越對立並存的弔詭。

4.聖與俗關係：（1）榮格的看法：在人的心靈世界中如何從世俗人的形象與神的神聖形象相結合的精神性走向為主。（2）涂爾幹主張在社會中聖與俗兩界分隔。（3）奧托以超自然的神祕來分別隔離聖俗兩界。（4）伊利雅德主張聖俗並存。

（四）與伊利雅德神聖理論相關的問題－榮格、涂爾幹和奧托

1.榮格與伊利雅德－原型理論：在二十世紀中葉，神話學引起大眾與學術界的興趣，其中的代表人物包括榮格和伊利雅德¹⁷，兩人透過古代神話的詮釋來說明神

¹⁷ Ellwood, Robert S., *The politics of Myth :a study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, NY:State University of New York Press, 1999, p. viii.

話的心靈結構－原型（archetype）。原型是存在於原始社會和現代社會之中。原型思想的提出讓現代人了解古代宗教與神話中神聖要素是現代人不可或缺的，並且回應有關現代世界剔除神聖化的問題。

2. 涂爾幹與伊利雅德在聖與俗的看法：涂爾幹主要以社會學的角度來表達宗教的想法，涂爾幹認為宗教是以團體所呈現的集體意識為主，集體意識形成宗教力，宗教力賦予事物以神聖的標記，並以禁忌防止世俗的入侵，形成純潔無染的神聖範疇，所以涂爾幹強調神聖與世俗的區別，這種分別表明了神聖與世俗劃清界線，表明立場，涂爾幹這種理念讓伊利雅德進一步推展出神聖與世俗的辯證，形成伊利雅德神聖理論中主要概念聖與俗並存於一體的理念，此外涂爾幹在「宗教力」的詮釋，對伊利雅德所主張的「神聖即是力量，神聖即是真實」理念的形成功有所助益。

3. 奧托與伊利雅德的神聖觀

（1）**奧托的《論神聖》：**奧托的上帝是令人畏懼而神往的神祕。在此特別一提的是「上帝是神祕」（numen 特指上帝或諸神的神祕¹⁸）的宗教圖示－在上帝名為上帝之前稱為神祕，因為神祕是不可思議，同時也是不可言喻，而神祕是令人畏懼的非理性。

（2）**奧托與伊利雅德的關係：**在 1957 年伊利雅德的代表作《聖與俗》的前言中清楚地提到奧托的《論神聖》作為伊利雅德神聖理論探討的出發點，並且在前言中伊利雅德特別提到奧托的影響，伊利雅德開始時受奧托的「令人畏懼的神祕」（*the mysterium tremendum et fascinans*）的影響。然而伊利雅德在聖與俗的辯證中，進一步探討他與奧托在對於「神聖」的不同看法，而兩人在聖與俗關係的詮釋是不同的。

二、牟宗三的天台中道實相思想詮釋

第三章共有四節主要討論：「聖與俗的辯證」－諦理的研究、「宗教真理觀」－天台中道實相之詮釋、「真理的顯示」－開權顯實，發跡顯本和「真理的作用」

¹⁸ Otto on the Numinous, (2010/11/4) <http://academic.brooklyn.cuny.edu/english/rr>
“He uses the related word "numen" to refer to deity or God.”

—「三諦圓融—即空假中」。

(一) 諦理 (聖與俗的辯證): 從龍樹《中論·觀四諦品》「四句偈」到天台智顗的圓融「三諦」

以龍樹《中論·觀四諦品》為主的討論:(1) 世俗諦與勝義諦 (俗與聖)(2)《中論》基本義—緣起性空(3)《中論·觀四諦品》第十八頌四句偈—緣生、空、假、中(4) 中觀三諦之通式(5) 三諦的模式

(二) 天台「圓融三諦」的思想

從龍樹基本二諦模式,到了天台智者大師另立三諦—即空、即假、即中,三諦圓融的討論。

(1) 三諦之所由(2) 天台的三觀三諦三智思想

(三) 牟氏在天台中道實相之詮釋 (宗教真理觀)

一、牟宗三學思歷程的簡述

二、牟氏二層存有論的詮釋

牟氏的存有論稱為二層存有論,分為(一) 執的存有論(二) 無執的存有論。人們不論以知性的分解或感性的方式與人、事、物相應、而產生識心之執,此為世俗之理,為「執的存有論」(現象界的存有論);反之不以識執,而以智心(無限智心),產生智的直覺作用來相應¹⁹,此為真理,為「無執的存有論」(本體界的存有論)²⁰牟氏二層存有論的觀點以識心與智心此二層來表現聖與俗的辯證,識心是透過知性或感性來認識事物,執於事物的表象,屬於世俗的層次;智心是直入於真理層次,不執於事物的表象,智心(無限智心)具有包含全體生命和無限的理念,人透過本身智的直覺而使此無限智心朗現,生命得以進展。牟氏如此的詮釋聖與俗的關係,具有現代學術的理境。

2. 牟氏對天台教學基本方向之詮釋

(1)「不斷斷」(2)「佛說淫怒痴性即是解脫」(3)「低頭舉手皆成佛道」(4)「一

¹⁹ 《現象與物自身》, p.403。

²⁰ 《現象與物自身》, p.454。

念無明法性心」(5)「一念心即具三千」為中道實相之展現(6)「一念無明法性心」即「中道實相理」—「即空即假即中」(7)「中道實相理」是法性理之普遍性在具體之差別相中圓實地呈現

(四) 開權顯實，發跡顯本（真理的顯示）

《法華》之「開權顯實，發跡顯本」簡而言之，乃是佛陀之化跡於世，佛陀以方便之權教來開示眾生，使眾生能悟入實相；而佛陀本身之化跡以「八相成道」來顯示佛陀無限久遠的真實生命。討論主題是：

1. 跡門「開權顯實」
2. 本門開權顯實（發跡顯本）
3. 蓮華三喻

(五) 對立相即之弔詭（真理的作用）

1. 「不斷斷」的「即」
2. 知禮的「即」字的三種形式：(1) 二物相合 (2) 背面相翻 (3) 當體全是

三、比對與會通

(一) 平行比對

1. 「宗教真理觀」：神聖觀與實相觀
2. 「真理的顯示」：「聖顯」之說與《法華》之「開權顯實，發跡顯本」以及「一念無明法性心」的實踐。
3. 「真理的作用」：「對立的一致」(*coincidentia oppositorum*) 與天台的「三諦圓融—即空假中」

(二) 會通

1. 牟氏與伊氏追求宗教的普遍型式
2. 普遍性、具體殊別的存在論色彩
3. 追求真理以世俗為基礎為共同之前題

4. 牟氏二層存有論運用在天台佛學與伊氏宗教理論
5. 牟氏的「無限智心」與伊氏的「神聖」對話的可能性
6. 聖與俗辯證
7. 牟氏無限智心之朗現
8. 宗教真理的覺知
9. 「真理的顯示」的主動與被動性
10. 「真理的作用」：「對立的一致」、「三諦圓融—即空假中」

四、結論

觀點提出與運用—對先前的比對和詮釋過程分別提出觀點與運用。討論主題是：

- (一) 牟氏二層存有論的容攝
- (二) 宗教真理觀—無限（智）心
- (三) 真理的顯示—無限心之朗現
- (四) 真理的作用—智的直覺

伊利雅德的神聖理論與天台中道實相思想兩者在「宗教真理觀」、「真理的顯示」，「真理的作用」是集三方面成爲一體地表現於宗教徒本身在聖與俗辯證性下整體運作上所進行的穿越，如此方能超越世俗或消除世俗的束縛，以達到「聖凡不離」的救度目標。

第四節 文獻說明與檢討

論文〈伊利雅德的宗教理論與天台中道實相思想的比較—以聖與俗辯證爲進路的研究〉是兩種不同的宗教理論的比對。在國外討論伊利雅德的宗教思想的學者，至今仍舊不乏其人；同樣天台思想在台灣有很多的學者討論。但是將兩者作相互的比對，似乎只在嘗試的階段。因此論文牽涉到兩種宗教思想理論，所以文獻上分爲兩大部分：一、有關伊利雅德的神聖理論（大部份來自英譯），在國

內有關書籍不多；二、天台中道實相思想。

一、伊利雅德的宗教理論

伊利雅德的神聖理論包括：宗教真理觀：「神聖」、真理的顯示：「聖顯」、真理的作用：「對立的一致」。有關伊利雅德的文獻分爲（一）專書研究；（二）國內研究；（三）國外研究。

（一）伊利雅德專書研究

伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）是二十世紀具有代表性的宗教經驗詮釋者，以追求普遍性的宗教原理爲目標。伊利雅德最著名的是「聖顯」(hierophany)之說，「聖顯」指的是神聖介入世俗世界。神聖的顯示是給予世俗指導、方向和目的。伊利雅德的神聖理論包括「神聖」、「聖顯」、「聖與俗的辯證」、「對立的一致」(Coincidentia Oppositorum) 和「中心的象徵」(Symbol of the Center)、「永恆的回歸與歷史」(Eternal Return and Terroy of History)、「原型」等主題，成爲二十世紀研究神聖理論的範例，這些主題是伊利雅德神聖理論的要素，所以也就是論文的主題。這些主題分佈於伊利雅德著作之中如《聖與俗》、《比較宗教的範型》、《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》、《神話、夢和神秘》和《神話和真實》等。此外特別一提的事，伊利雅德是美籍羅馬尼亞的宗教史學家，在 1945 年後於法國 Sorbonne 大學教書，從 1956 年之後一直任教於芝加哥大學。精通法文和英文，伊利雅德的法文版著作大都有英譯。伊利雅德的專書與相關著作完整目錄請參考雷尼教授於（Bryan S. Rennie）1996 年完成的名作《重構伊利雅德》(Reconstructing Eliade : Making Sense of Religion)²¹；以下與論文有關部分著作分述如下：

1. 《比較宗教的範型》²² (TRAITÈ D'HISTOIRE DES RELIGIONS, 1949, *Patterns*

²¹ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: SUNY, 1996. 以下簡稱 *Reconstructing Eliade*.

²² Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion*, Translated by Rosemary Sheed ; introduction to the Bison books edition by John Clifford Holt., Lincoln : University of Nebraska Press, 1958. 以下簡

of *Comparative Religion*) 大旨：這是伊利雅德的成熟之作，討論聖與俗、考察歷史上各色各樣的「聖顯」、聖顯的辯證以及聖顯的結構，伊利雅德的「聖顯」的用法未見於早期的著作，一直到 1949 年《比較宗教的範型》才使用。此外是有關方法論的研討，伊利雅德提出「類型」(pattern) 的方法，其中主要的理念是神聖為「一」，在世界各處產生不同形式的神聖形態為「多」。在比較宗教中被視為十分具有影響力的研究方法。這樣尋求普遍性的共時性結構 (structure of synchronicity) 的想法，觸發本論文在作兩者之比較時，必須尋求形式上共同架構的想法，因此提出論文的三個主要面向作為論文在比較上的共同形式的架構：「宗教真理觀」、「真理的顯示」和「真理的作用」。《比較宗教的範型》的內容為論文的主要參考外，此書第十二章〈神話的形態與功能〉中「對立的一致」(Coincidentia Oppositorum) 的觀點，為論文有關「真理的作用」的主要根據。

2. 《聖與俗—宗教的本質》與《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》：為論文上有關神聖觀 (宗教真理觀) 和：「聖顯」(真理的顯示) 主要根據的兩本書。

(1) 《聖與俗—宗教的本質》²³ (LE SACRÉ ET LE PROFANE, 1959, *The Sacred and the Profane*) 的第一章〈神聖空間與世界神聖的建構〉主要的是討論：神聖空間、世界中心和聖顯，宇宙創生，這些觀念乃是與論文「宗教真理」與「真理的顯示」部份有關，為論文中有關伊利雅德神聖觀主要依據的篇章。第四章〈人類的存在與聖化的生命〉為宗教人在「神聖」觀下的生存之模式，以及世俗中生命經過聖化的生命之意義。

(2) 《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》²⁴ (LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR 1949, *The Myth of the Eternal Return*) 的第一章〈原型和重複〉(Archetypes and Repetition)，「永恆回歸」(聖) 與「歷史的恐怖」(俗) 被視為伊利雅德最具代表性的思想之一。討論神聖的「原型」以及上古初民的宗教觀。「宇宙創生」是

稱 *Patterns*.

²³ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: the nature of religion*, Translated by Willard R. Trask, San Diego: Harcourt, Inc., 1987. 以下簡稱 *The Sacred*.

²⁴ Mircea Eliade, *The myth of the eternal return: or, Cosmos and history*, Translated by Willard R. Trask, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

最重要的原型，代表了神聖空間，宗教永恆回歸之處。與論文有關的是伊利雅德神聖觀「宗教真理」的部份。

3. 《神話、夢和神秘》²⁵ (MYTHES, RÉVES ET MYSTÈRES, 1957, *Myths, Dreams, and Mysteries*) 第五章〈宗教史中的神聖與力量〉—第一節 聖顯。這是有關「真理的顯示」部份；此書次標題是—現代信念與遠古的真理相逢，談到現代人強調理性，而去除神聖化，使得現代人沈溺於物質文明，而失去與古代宗教精神的牽連。。

4. 《神話和真實》²⁶ (ASPECTS DU MYTHE, 1963, *Myth and Reality*) 第四章〈末世論與宇宙創生〉(“Eschatology and Cosmogony”)：世界末日暗示凡俗的結束與神聖再結合。

5. 《世界宗教理念史》(*A History of Religious Ideas*²⁷) 卷二第二十三章〈龍樹和究竟空的學說〉伊利雅德讚美：「龍樹的觀念為在人類思想史上最具有存有的原創性。」²⁸並且提出龍樹的「世間即涅槃」對立相即的真理作用與他的「對立的一致」的想法有所不同，這是有關「真理的作用」的部份。

6. 《追求—歷史和宗教意義》²⁹為伊利雅德的晚期作品說明神聖為人類意識結構的一部份，且與世俗意識有別，而「宗教真理」神聖是所有事物意義之源頭，此論點作為第五章結論的參考。

(二) 國內研究：伊利雅德的「神聖理論」

國內有關伊利雅德著作的中譯本目前只有楊素娥譯女士的《聖與俗/宗教的本質》與楊儒賓教授譯的《宇宙與歷史/永恆回歸的神話》³⁰和《世界宗教理念史》

²⁵ Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by P. Mairet, London: Harvill Press, 1959.

²⁶ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Translated by W. Trask, NY: Harper and Row, 1963.

²⁷ Mircea Eliade, *History of Religious Ideas*, vol.2, Chicago: Chicago University, 1985.

²⁸ 同前註，p.225.

”...one of most original ontological creation known to the history of thought.”

²⁹ Mircea Eliade, *The Quest: history and meaning in religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

³⁰ 耶律亞德 (Mircea Eliade)，楊儒賓譯，《宇宙與歷史—永恆回歸的神話》，臺北市：聯經，2000。

三冊³¹。對於伊利雅德的專書研究有賴於外文上的閱讀，至於討論伊利雅德宗教思想有關的期刊，在楊素娥譯的《聖與俗/宗教的本質》³²書後附加的中文參考目錄共五篇期刊，與本論文直接有關的兩篇論文是：

一是劉嘉琪撰寫的〈伊利雅德 (Mircea Eliade)象徵論之研究〉³³：是以象徵的理論為基礎來探討伊利雅德的宗教理論，作者說明伊利雅德的象徵理論－象徵與聖顯、原型與重複、象徵的功能與結構。我們知道宗教真理與象徵的關係密不可分，宗教透過象徵 (symbol) 表現思想與感情。此篇論文對於伊利雅德的神聖、世俗與象徵之間關係的說明。對於本論文的幫助是如何從世俗的象徵 (symbol) 中來把握神聖的意含。

一是王鏡玲教授對於伊利雅德宗教理論的研究，王鏡玲教授投注了很長的時間去研究並且深入到伊利雅德宗教理論核心，對伊利雅德的思想十分深入，所以在了解伊利雅德的思想上有很大的助益。

從 1991 年王鏡玲教授的輔仁大學宗教研究所碩士論文〈台灣廟宇建構儀式初探：以艾良德 (Mircea Eliade) 神聖空間建構的觀點〉³⁴開始，以伊利雅德 (Mircea Eliade) 的神聖空間建構的觀點來探究台灣廟宇的場所精神。近年改寫為〈從艾良德的神聖觀來談台灣廟宇上樑儀式現象〉³⁵發表於 1994 年「宗教學術研討會」。於 1996 年發表〈論艾利阿德 (Mircea Eliade) 的神聖觀〉³⁶對於伊利

³¹ 埃里亞德 (Mircea Eliade)，吳靜宜、陳錦書譯，《世界宗教理念史/從石器時代到埃勒烏西斯神秘宗教》卷一，臺北市：商周出版，2001。

埃里亞德 (Mircea Eliade)，素霞、陳淑娟譯，《世界宗教理念史/從釋迦牟尼到基督宗教的興起》卷二，臺北市：商周，2001。

埃里亞德 (Mircea Eliade)，董強譯，《世界宗教理念史/從穆罕默德到宗教改革》卷三，臺北市：商周出版，2002。

³² 伊利亞德 (Mircea Eliade)，楊素娥譯，《聖與俗/宗教的本質》，臺北市/桂冠，2000。以下簡稱《聖與俗》。

³³ 劉嘉琪，〈伊利雅德 (Mircea Eliade) 象徵論之研究〉，碩士論文--輔仁大學宗教學研究所，2000。

³⁴ 王鏡玲，〈台灣廟宇建構儀式初探：以艾良德 (Mircea Eliade) 神聖空間建構的觀點〉，碩士論文--輔仁大學宗教研究所，1991。

³⁵ 王鏡玲，〈從艾良德的神聖觀來談台灣廟宇上樑儀式現象〉，私立淡水工商管理學院主辦「宗教學術研討會」，1994.10.1。

³⁶ 王鏡玲，《1996 年佛學論文集－當代宗教理論的省思》，台北市：佛光，1996。

雅德的聖顯理論具有精闢的剖析，在論文上有極珍貴的參考價值。王鏡玲教授於 2000 年撰寫的博士論文〈神聖的顯現：重構艾良德 (Mircea Eliade) 宗教學方法論〉。³⁷此篇論文獲得臺大 2000 年傑出哲學博士論文獎，論文的特點非以介紹伊利雅德理論為目的；而是以問題的探究為導向。論文的結構以維根斯坦《邏輯論叢》的命題方式嚴謹推演。對於伊利雅德宗教理論的掌握與重構艾良德 (Mircea Eliade) 宗教學方法，表現出不凡的深度，對於研究或運用伊利雅德的神聖理論實有助益。〈艾良德的顯聖與宗教象徵系統〉³⁸發表於 2000 年《哲學與文化月刊》，此文是對伊利雅德宗教理論系統的評論，並且提出「顯現」、「辯證」、與宗教現象方法學，對本論文在「聖顯」和「聖與俗辯證」與方法之研究上頗有助益。

綜合以上討論伊利雅德宗教理論的文章與論文，加上 2000 年中譯本《聖與俗》後序—〈在百科全書式的旅途中漫步：一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉³⁹，透過閱讀王鏡玲教授文章對於伊利雅德宗教理論有立體視野的產生，總之王鏡玲教授作品對於往後要研究伊利雅德的學子提供了珍貴而實在的基礎。

(三) 國外研究：

伊利雅德所建立的神聖理論成為二十世紀宗教理論的典範，至今仍為學術界所討論。研究伊利雅德宗教理論的學者相當多，而批評伊利雅德理論的學者也很多，因為這些學者都具有專業（如人類學、社會學、心理學等）的科學上的訓練，批評伊利雅德所追求的宗教普遍性原理過於寬泛，也就是說含蓋面不足，以及所用的資料沒有經過檢證，甚至有人說：「伊利雅德是披著學術外袍的巫師！」當然有人批評也有人護衛，當今研究伊利雅德宗教理論頗為著名的是英國宗教史學家布列恩·雷尼(Bryan Rennie b. 1954)，現任教於美國賓州，新威靈頓的衛斯明

³⁷ 王鏡玲，〈神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論〉，博士論文--國立臺灣大學哲學研究所，2000。

³⁸ 王鏡玲，〈艾良德的顯聖與宗教象徵系統〉，《哲學與文化月刊》第廿七卷第十二期，2000.12。

³⁹ 伊利亞德，《聖與俗/宗教的本質》，楊素娥譯，〈在百科全書式的旅途中漫步：一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉臺北市/桂冠，2000，pp.285-315。

特學院 (Westminster College)，於 2006 年獲伊利雅德研究供獻獎由羅馬尼亞總統 (Traian Băsescu) 頒發 (伊利雅德的祖羅馬尼亞國)。雷尼教授將伊利雅德的問題轉化成展望，而其研究伊利雅德的著作十分具有創造性。

本論文中有關伊利雅德的「神聖理論」的觀點，許多地方是參考雷尼教授於 1996 年完成的名作《重構伊利雅德》(*Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*)⁴⁰。此書的前半都是本論文主要的參考依據，討論伊利雅德宗教理論的主要觀念：「聖顯」、「神聖」、聖與俗、「對立的一致」、象徵和宗教人等主題的討論，這幾個主題表現伊利雅德神聖理論的核心思想，對本論文有不可或缺的參考價值；而這些主題是彼此相關，所以論文在討論伊利雅德的神聖理論必須在整體性的前題下來思考，相關的論題發表於於 2007 年雷尼教授所完成的《國際的伊利雅德》⁴¹，這是由世界各國研究伊利雅德的學者的文章編纂而成，其中東方學者 (Chung Chin-Hong) 的文章〈伊利雅德聖與俗的辯證與創造性詮釋〉⁴² (“Mircea Eliade’s Dialectic of Sacred and Profane and Creative Hermeneutics.”)，對於本論文的詮釋上啓發良多。

此外雷尼教授於 2001 年所完成的《變遷的宗教世界：伊利雅德的完結》(*Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*)⁴³ 有助於了解伊利雅德有關神聖與宗教人之間關係，以及神聖運作的觀念，其中一篇文章〈能閱讀聖石的人〉⁴⁴ (“The Man Who can Read Stones.”) 讓本論文能更進一步的思考有關真理顯示的部份，也就是宗教人如何從世俗的事件中讀到了神聖的顯示。

研究伊利雅德的權威除了雷尼教授外，當今美國著名的宗教學者道格拉斯·艾倫 (Douglas Allen) 是以神話 (myth) 的角度來切入伊利雅德的「神聖理論」。

⁴⁰ Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, Albany: State University of New York, 1996.

⁴¹ Bryan S. Rennie, *The International Eliade*, Albany: State University of New York Press, 2007.

⁴² 同前註。P.187.

⁴³ Bryan S Rennie, *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*, Albany: State University of New York, 2001.

⁴⁴ 同前註。P.117.

道格拉斯·艾倫是十分支持伊利雅德的學理。道格拉斯·艾倫於 1978 年的名作《宗教的結構和創造性》（*Structure & Creativity in Religion*）⁴⁵此書後半部以精簡而深入的方式來討論論文的主題：「神聖」、「聖顯」、「對立的一致」以及「聖與俗的辯證」。對於本論文有不可或缺的參考價值。道格拉斯·艾倫於 2002 年完成名作《伊利雅德的宗教與神話》（*Myth and Religion in Mircea Eliade*）⁴⁶，書中說明伊利雅德將所有神話視為宗教，並且艾倫教授告訴我們如何有系統去了解伊利雅德的神話主題並且以神話角度來說明伊利雅德的神聖觀，例如伊利雅德企圖從歷史中，經過神話的通道回歸於「神聖」。

以上是研究伊利雅德的主要文獻之討論，雷尼教授和艾倫教授的著作都有對伊利雅德的主要觀念和方法論作精彩的闡釋；其它早期的評論者如阿諦哲（Thomas Altizer）於 1963 年的著作《伊利雅德和神聖的辯證》（*Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*）⁴⁷，是以哲學論證的觀點寫的，以及沙立巴（John Saliba）1976 年的著作《伊利雅德的宗教人》⁴⁸是以人類學的觀點寫的。雷尼教授和艾倫教授兩人對於阿諦哲在詮釋伊利雅德的神聖在聖與俗的關係上的錯誤上有強烈的批判，兩人所提出的批評是神聖不是獨立於世界之外，因為聖與俗是並存的關係；在此要特別一提的是達多斯基（John D. Dadosky）於 2004 年所寫的《宗教的認知結構－伊利雅德和羅樂崗與神聖的遭逢》（*The Structure of Religious Knowing – Encounter the Sacred in Eliade and Lonergan*）⁴⁹此書是羅樂崗以心理學的意識學說來詮釋伊利雅德的神聖觀念。對於論文中宗教徒如何對宗教真理顯示有所覺知的部份幫助很大。

⁴⁵ Douglas Allen, *Structure & Creativity in Religion*, The Netherlands: Mouton, 1978.

⁴⁶ Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, N.Y.: Routledge, 2002.

⁴⁷ Thomas J.J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Connecticut: Greenwood Press, 1963.

⁴⁸ John A Saliba, *Homo Religious in Mircea Eliade*. Leiden: E.J.Brill, 1976.

⁴⁹ John D.Dadosky, *The Structure of Religious Knowing – Encounter the Sacred in Eliade and Lonergan*, N.Y.: SUNY, 2004. 以下簡稱 *The Structure of Religious Knowing*.

本論文爲了描寫與伊利雅德神聖理論相關的現代宗教神聖觀，提出了榮格、涂爾幹、奧托等看法來說明：（一）榮格主要以心理現象的宗教面向來表達「神聖」觀念，在《榮格自傳》⁵⁰中提到以意識到無意識的歷程來揭發人類心靈中的宗教原初形象－「原型」，而「原型」在榮格的《人的形象和神的形象》⁵¹中亦有說明。伊利雅德強調其所謂的「原型」與榮格的「原型」不同，伊利雅德的「原型」是指「宇宙創生」的宗教典範，在《宇宙與歷史》前言中特別提出聲明。（二）涂爾幹與伊利雅德在聖與俗的看法上不同，涂爾幹對宗教的看法：在涂爾幹的著作《宗教生活的基本形式》⁵²中表明聖與俗是要絕對區隔開來；而伊利雅德主張神聖與世俗並存。（三）奧托與伊利雅德的神聖觀，奧托的名作《論神聖》⁵³是以神學中來自方外「全然他者」的角度來探討，在伊利雅德在《聖與俗》的前言特別指出受到奧托的影響，但是伊利雅德的神聖並非獨立於世界之外，而是主張「聖俗並存」，故發展出以世俗爲基礎的「聖顯」之說。

二、牟宗三之天台中道實相思想詮釋

（一）天台思想文獻研究

論文的分論是：第三章牟氏的天台中道實相思想詮釋，其主要的論題是：1. 諦理（聖與俗的辯證）－龍樹《中論·觀四諦品》的四句偈與天台「三諦」2. 天台中道實相觀（宗教真理觀）3. 開權顯實，發跡顯本（真理的顯示）4. 「三諦圓融－即空假中」（真理的作用）所用的文獻如下：

龍樹菩薩所撰《大智度論》（*Mahaprajñāparamitopadeśa*）⁵⁴和《中論》⁵⁵影響。

⁵⁰ 榮格，《榮格自傳》，台北市：張老師，1997。以下簡稱，《榮格自傳》

⁵¹ 榮格，《人的形象和神的形象》，林宏濤譯，台北縣：桂冠，2006。

⁵² 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠，1992，p.233。

Émile Durkheim, *The Elementary Forms Of Religious Life*, Translated by Karen E. Field, NY: Free, 1995。

⁵³ 魯道夫·奧托，周邦憲等譯，《論神聖》，成都：四川人民出版社，1995。

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, NY: Oxford University Press, 1958.

⁵⁴ 《大正藏》，冊 25。

⁵⁵ 《大正藏》，冊 30。

天台祖師甚多，在《摩訶止觀》卷一記載：「臺衡慧文，宗於龍樹」指的是二祖慧文、三祖南嶽衡山的慧思和四祖天臺智顛。北齊慧文禪師在讀《大智度論》之後，悟得「一心三智」；又於讀《中論》（Mūlamadhyamaka-kārikā）之〈觀四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」悟到空、假、中三方面的妙旨，而立「一心三觀」實踐法門。三祖南嶽慧思禪師在「一心三觀」的基礎上，表達其「一心具萬行」的思想，四祖智顛為從慧文禪師「一心三觀」的思想裡，推展出「三諦圓融」的觀法。同時智顛在慧思禪師的「一心具萬行」思想上，結合《法華經》的「百界千如」之說，發展出著名的「一念三千」的思想。智顛又叫智者大師是天台宗的開創者，完成「天台三部」—《法華文句》⁵⁶、《法華玄義》⁵⁷、《摩訶止觀》⁵⁸，天台宗思想於是臻於完備，而《妙法蓮華經》為天台思想之宗骨。總之論文寫作上的重要文獻是：1. 姚秦·鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》以般若為共法；2. 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯《中論·觀四諦品》著名的四句偈；3. 龍樹造，姚秦·鳩摩羅什譯《大智度論》的三智一心中得的理念，4. 姚秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》的「開權顯實，發跡顯本」；5. 北涼·曇無讖譯，劉宋·慧嚴等再治《大般涅槃經》，此為南本《涅槃經》，主要的理念為「如來藏恒沙佛法佛性」的實踐之理念。此外要加上智顛的「三諦」思想及其所依經論，依照他自己的說法，主要來自以下兩部經典：姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》和相傳由姚秦·鳩摩羅什所譯《佛說仁王般若波羅蜜經》。

（二）諦理的研究

論文有關天台中道實相思想的文獻是以中觀龍樹（Nāgārjuna）《中論·觀四諦品》著名的四句偈到天台智者大師圓融三諦—即空、即假、即中為主。賴賢宗教授在其文章〈天台佛學的詮釋學與人間佛教的哲學反思〉中談到漢傳佛教的思想特色，賴賢宗教授說：「考察從龍樹中觀學的二諦說到智顛天台學的三

⁵⁶ 《大正藏》，冊 33。

⁵⁷ 同前註。

⁵⁸ 《大正藏》，冊 46。

諦說的思想轉折，須從中觀學的思想背景及演變的歷史著手。」⁵⁹，所以論文就從龍樹《中論》的二諦模式開始，並討論天台智顛天台圓融三諦，這一連串的討論其中重要的論題是佛教諦理的討論，諦理的討論所涉及的兩個範圍：聖與俗。

1. 龍樹《中論·觀四諦品》提出世俗諦與第一義諦

〈觀四諦品〉中說：「若不依俗諦，不得第一義」。所以世俗諦所扮演的角色是十分重要，也是真理所依之處。林鎮國教授在其著作《空性與現代性》提到大乘佛教的發展傾向「世俗化」是指：「神聖與世俗二分法的取消，強調神聖的實現不可離於世俗」⁶⁰。

2. 《中論·觀四諦品》第十八頌四句偈—緣生、空、假、中

第十八偈有名的四句偈：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」。可以說是《中論》裡最重要的一首偈頌。基本上而言此四句偈是以緣起性空為主的二諦模式，印順導師在《中觀論頌講記》說道：「緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另一第三者中道」⁶¹。然而天台智顛發展出圓融三諦—即空即假即中。

3. 三諦之所由

三諦或三觀起初都源自於《仁王經》和《瓔珞經》；智顛在其著作《四教義》中亦提到：「三諦名義，具出《瓔珞》《仁王》二經」⁶²。《瓔珞本業經·佛母品》提到三諦：「佛子！所謂有諦無諦。中道第一義諦。是一切謂佛智母。乃至一切法。亦是佛菩薩智母。」⁶³而《仁王般若經·二諦品》亦提到三諦：「以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦故。我說一切法，不出三諦。」⁶⁴此二經提出三諦之說，乃是三諦之所由，此二經之中諦，分別為「心諦」和「中道第一義諦」乃為為中道思想的要旨。

⁵⁹ 賴賢宗《佛教詮釋學》台北市：新文豐，2003，p.103

⁶⁰ 林鎮國，《空性與現代性》，台北縣：立緒，1999，註1，p.17。

⁶¹ 印順導師，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞，2003，p.465。

⁶² 《四教義》，《大正藏》，冊46，p.727c。

⁶³ 《瓔珞本業經》，《大正藏》，冊24，p1018b21-b23。

⁶⁴ 《仁王般若經》，《大正藏》，冊8，p0829b28-b29。

4. 天台「圓融三諦」的思想

有關智顛天台學與龍樹中觀學的關係是在學界有很多不同的看法，吳汝鈞先生的英文著作 *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*⁶⁵《天台佛學與早期中觀》一書為近年來研究天台學極為難得的佳作，吳汝鈞先生在書中劃清 (1) 智顛天台學與龍樹中觀學的關係 (2) 闡述智顛天台學的中道佛性理論。此書當可與史瓦森 Paul Swanson 的著名的 *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy*《天台哲學的基礎》⁶⁶一書前後輝映，尤惠貞教授在《天台宗性具圓教之研究》提到在史瓦森 (Paul L. Swanson) 的看法：

智顛對於《中論·觀四諦品第二十四》的四句偈之解釋，不但不是誤解，進一步可說是將中觀的思想往前推進。Swanson 認為智顛之三諦說，可說是吸收《中論》的觀法並往存有論的領域推進，所以由之而推論；智顛所主張之「圓融三諦」消解了歷來有關有、無二諦的評議，亦即唯有透過三諦才能將理事真正圓融。⁶⁷

(三) 牟氏對天台中道實相思想的詮釋與教學方向

天台中道實相思想之詮釋在論文所依循的脈絡是以牟氏觀點為主，牟氏在天台中道實相的詮釋來自其著作《現象與物自身》、《佛性與般若》《智的直覺與中國哲學》和《圓善論》。此外研讀牟氏的《心體與性體》第一冊中〈佛家體用義之衡定〉一文時，表現出牟氏對道德的實理實事之重視。牟氏在其著作《佛性與般若》中將天台視為圓教，而其圓教觀念最早見於〈佛家體用義之衡定〉一文。牟氏對天台圓教在《佛性與般若》中提出三大要點，乃為論文對天台中道實相思想詮釋的主要綱目：

一是「約觀法言」，為一心三觀，由此開出三眼、三智、三諦。明“即空即假即中…二是「約解脫說」，為一「不斷斷」，預設了「從無住本立一切法」，

⁶⁵ NG Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Delhi: Sri Satguru, 1994.

⁶⁶ Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, California: Asian Humanities, 1989.

⁶⁷ 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北市：文津，1993，p.33-34。

即「一念無明法性心即具三千世間法」。…三是「約佛果言，即為法身常住，無有變易」，體現了圓滿。由此，牟宗三強調只有天台宗極致了“存有論的圓”，是真正的圓教。⁶⁸

1. 「宗教真理觀」部份主要參考《佛性與般若》下冊，天台思想的主要觀點如：是「約觀法言」，為一心三觀，由此開出三眼、三智、三諦破三惑。明“即空即假即中。以及是「約解脫說」和「約佛果言，即為法身常住，無有變易」，體現了圓滿。分別說明以（一）「不斷斷」（二）「佛說淫怒痴性即是解脫」（三）「低頭舉手皆成佛道」（四）「一念無明法性心」（五）「一念心即具三千」為中道實相之展現（六）「一念無明法性心」即「中道實相理」—「即空即假即中」（七）「中道實相理」是法性理之普遍性在具體之差別相中圓實地呈現。

2. 「真理的顯示」的部份主要參考《妙法蓮華經》⁶⁹，尤惠貞教授於《天台宗性具圓教之研究》中說《妙法蓮華經》：「主要是暢佛本懷，宣說唯一佛乘的思想。至於諸佛開示悟入一切眾生的方法則是『開權顯實，發跡顯本』，亦即依久遠之實本方有近跡所施化之權法，而必藉近跡之教道權法方能彰顯遠本之真實妙法。」⁷⁰有關「開權顯實」之思想在《法華玄義》中說到：「開權顯實者，一切諸法，莫不皆妙，一色一香，無非中道。眾生情隔於妙耳。」⁷¹；《摩訶止觀》中說：「一色一香無非中道，中道之法，具一切法。」⁷²至於有關「發跡顯本」之說：在《法華文句》中說：

由昔最初修行契理。證於法身為本。初得法身本故。即體起應身之用。由於應身得顯法身。本跡雖殊不思議一。文云。吾從成佛已來甚大久遠若斯。但以方便教化眾生。作如此說⁷³。

智顛在《妙法蓮華經玄義》中說到權實和本跡的關係，以「蓮華三喻」來說

⁶⁸ 牟宗三，《佛性與般若》（下冊），臺北市：學生書局，1977，pp.645-647。

⁶⁹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊9，p.9a20-9a25。

⁷⁰ 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北市：文津，1993，p.18。

⁷¹ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊33，p.690b11-b12。

⁷² 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊46，p.42b。

⁷³ 同前註，p.764c06-c11。

3. 「真理的作用」主要參考《佛性與般若》，牟氏在其著作中首先提出天台智顛的原初洞見一即。「不斷斷」、「佛說淫怒痴性即是解脫」、「低頭舉手皆成佛道」和三道即三德等等中皆隱含的「即」字不有思議之力，此「即」字可說是天台思想的靈魂，宋知禮對「即」字非常重視，在《十不二門指要鈔》中知禮說到：應知今家明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。⁷⁴陳榮灼先生在文章〈「即」之分析----簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉說：「從知禮這個分法，可以看出「即」字本身的複雜性，及其不同的內在結構。由於只有少數人注意到四明知禮關於「即」字的理論。其中，這只有在牟氏與慧嶽法師的著作中才看得到。」天台之「即」是當體全是相即，同體互依相即。

三、比對與會通

(一) 比對

1. 「宗教真理觀」

(1) 宇宙創生的神聖 vs. 天台非創生「一念三千」的實相是相異系統。

(2) 神聖觀 vs. 實相觀

a. 神聖觀：伊利雅德在《聖與俗》一書中表達初民對神聖的感受：「神聖就相當於一種「力量」...神聖被存在所滲透。神聖的力量就是真實。」⁷⁵

b. 實相觀：在「心」與「法」的關係中，《佛性與般若》中提到「實相觀者，即于識心體其本寂，三千宛然即空假中。」⁷⁶

⁷⁴ 《十不二門指要鈔》，《大正藏》，冊 46， p.707a28- p0707a29。

⁷⁵ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, NY: A Harvest Book, 1959, pp.12-13。中譯參考《聖與俗》，p63-64。

“The man of the archaic societies tends to live as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects. The tendency is perfectly understandable, because, for primitives as for the man of all pre-modern societies, the sacred is equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality. The sacred is saturated with being. Sacred power means reality and at the same time enduringness and efficacy. The polarity sacred -profane is often expressed as an opposition between real and unreal or pseudo real (Naturally, we must not expect to find the archaic languages in possession of this philosophical terminology, real-unreal, etc.; but we find the thing.) Thus it is easy to understand that religious man deeply desires to be, to participate in reality, to be saturated with power”

⁷⁶ 《佛性與般若》，p. 796。《十不二門指要鈔指要鈔序》，《大正藏》，X56n0931_p0440a22284

(3)真理顯示即是真實

a. 伊利雅德的論文〈宇宙同源和瑜伽〉(”Cosmical Homology and Yoga”)一文中首次將「神聖等同於真實(存在)和世俗等於非真實(非存在)」。⁷⁷

b. 《法華經》之「開權顯實」，佛陀開方便之權教，也就是要顯示真實之義。

(4) 建立在「意義」上的神聖觀與實相觀

a. 《心理學國際期刊》中的一篇文章〈文化與生命：伊利雅德宗教研究〉中提起對宗教徒而言：「神聖是在世意義的範疇。」⁷⁸ b. 陳平坤博士在其文章〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉說到「一念無明法性心」：「乃是一種不能割離事物之「存有」以發現其『意義』的心智作用。」⁷⁹簡言之，一念心所駐留之處，即是意義所賦予之處。

2. 「真理的顯示」

(1) 「聖顯」：神聖顯示自身，而神聖無所不在。在《比較宗教的範型》中伊利雅德所說的「聖顯」是廣義的指「任何事物皆能顯示神聖」⁸⁰。在《重構伊利雅德》中提到聖顯的定義也可以如此說：「人類世俗中的任何一物，即依憑事實而顯示神聖，一旦透過某一種詮釋方式，可稱之為聖顯。」⁸¹

(2) 《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」為真理的顯示，而真理是無所不在，所以《摩訶止觀》中說：「一色一香無非中道，中道之法，具一切法。」⁸²。

3. 「真理的作用」

(1) 伊利雅德的「對立的一致」(*coincidentia oppositorum*)

道格拉斯·艾倫的《宗教的結構和創造性》(*Structure and Creativity in Religion*)

⁷⁷ *Reconstructing Eliade*, P.33。

“Eliade first makes the equation of the sacred with the real (Being) and the profane with the unreal (Non-being)

⁷⁸ Ira Progoff, “Culture and Being”: Mircea Eliade’s Study in Religion.” *International Journal for Psychology* 3, 1961, p.53.

⁷⁹ 陳平坤，〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉，《新世紀宗教研究》，第五卷第三期 2007，p.67。

⁸⁰ *Patterns*, xiii.

⁸¹ Bryan Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: SUNY, 1996, pp15-16.

“Any element of the experiential world of humanity which is perceived in such way as to constitute a revelation of the sacred, However, by virtue of the fact.”以下簡稱 *Reconstructing Eliade*.

⁸² 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，p.42b。

中提到伊利雅德的聖與俗關係：「在神聖化的過程中聖與俗關係是兩難的對立並存。」⁸³伊利雅德的神聖是在世俗中建構神聖性。

(2) 天台的「三諦圓融—即空假中」：〈吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉中安藤氏說：「形成圓融論理的，是敵對的相即之辯證法。」⁸⁴這就是天台思想的「三諦圓融—即空假中」，即一而三，即三而一，為圓教之即；簡言之，俗即聖，俗即聖，形成了天台中道實相之特色。

(二) 會通 (Convergence)

1. 共同特色：牟氏與伊氏追求宗教的普遍型式—普遍性、具體殊別的存在論色彩，吳汝鈞先生著作《胡賽爾現象學分析》中說：胡賽爾更以「普遍」與「具體」結合起來說存有論稱為「普遍與具體的存有論」(universale konkrete Ontologie)。⁸⁵又說：「倘若普遍的具體性—觀念表示普遍的性格落實於具體性或具體的事物中...有勝義諦義。」⁸⁶

2. 追求真理以世俗基礎為共同之前題

(1) 在《重構伊利雅德》中雷尼教授 (Bryan S.Rennie) 說：「伊利雅德的聖與俗對立關係是非區隔的，而是相互依持⁸⁷」(2) 牟氏於《佛性與般若》中特別指出天台中道實相是以「不斷斷」為解脫的前題。聖俗相即之意。3. 牟氏二層存有論運用在天台佛學與伊氏宗教理論：在《現象與物自身》書中牟氏提出二層存有論。4. 聖與俗的辯證 5. 真理的覺知、顯示與作用。

四、結論：(一) 有關牟氏二層存有論的會通(參考牟氏《現象與物自身》)(二) 宗教真理觀—無限(智)心(三) 真理的顯示—無限心之朗現(四) 真理的作用—智的直覺(參考牟氏《智的直覺與中國哲學》)。

⁸³ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, NY: Mouton, 1978, P.126.

“Eliade’s data reveal that in the process of sacralization the Sacred and the profane coexist in a paradoxical relationship.”

⁸⁴ 賴賢宗，〈吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》，1998.04，p.47。

⁸⁵ 吳汝鈞，《胡賽爾現象學分析》，台北市：商務出版社，2001。p.16。

⁸⁶ 同前註，p.137。

⁸⁷ *Reconstructing Eliade*, p.31.

第二章 伊利雅德（Mircea Eliade）的神聖理論

前言

從論文題目上來看〈伊利雅德的神聖理論與牟氏的天台中道實相思想詮釋的比較〉，這是有關兩個不同的宗教理論的比較。兩個不同的宗教理論彼此分別在各自的文化脈絡中的比較，所以一開始分別研究它們，花費了一段不短的歲月。當逐漸的了解它們時，感受到它們各自在自己的理路中去成就，如何將它們放置在一起作比較？又是一番蹉磨！所以又經過一段歲月，頓然發覺到兩者的宗教理論會牽涉到宗教上三個主要面向—「宗教真理觀」、「真理的顯示」、「真理的作用」，並以聖與俗的辯證來進行討論。在此共同的論題下，兩者互相比較其差異與會通之處，如此彼此的比較方才落實。

第一節 追求神聖思想的旅程

一、時代背景

在 1859 年達爾文的《物種之起源》出現於人類的思潮中，學者們開始努力去尋找各類型的演化過程，其中亦包括了宗教的演化過程。社會學家與哲學家赫伯特·史賓賽（Herbert Spencer, 1820—1903）以理性思想為主，史賓賽的線性演化想法具有相當大的影響力，史賓塞⁸⁸認為宇宙進化的想法視社會如有機體一般，依照自然的「不變法則」，從簡單的形式發展到複雜的形式。有些人認為如此的演化同樣地在宗教上發生—從低級的原始宗教發展到高級的宗教。這時期的理性思想主張以科學研究方法來處理宗教問題，在這個時代背景下，也是就現代宗教學啓蒙時期，此時的兩個代表人物是比較宗教的奠基者穆勒（Friedrich Marx

⁸⁸ 史賓塞認為在現象背後不可知的「力」乃是終極實在（ultimate reality），這種不可知的力是時空中的物質和運動等所有科學和宗教上終極觀念的最後實體。此為體用為一，乃是以自然法則為運作基礎的新宇宙理念。

Müller, 1823-1900), 於 1856 出版《比較神話學》(*Comparative Mythology*) 等書, 他主張除了西方主要宗教基督教之外, 應廣泛的研究世界各種宗教, 包括原始宗教、印度教和佛教等; 另一個代表人物是受到達爾文進化論影響的英國宗教人類學家泰勒 (Edward Burnett Tylor, 1832-1917); 泰勒於 1871 年出版《原始文化》(*Primitive Culture*)。在穆樂和泰勒之後, 就是論文的主角宗教史學家伊利雅德 (Mircea Eliade, 1907-1986) 是二十世紀宗教神聖理論代表典範之一。伊利雅德處在以理性主義為前導的物質主義與實證主義之中, 伊利雅德反對以演化論的方式將宗教區別等級, 伊利雅德企圖平衡這種導向, 以不分宗教的高低大小, 將不同眾多的宗教類型作為主題, 從中作結構性的整合並且尋求宗教共時性結構 (synchronicity)。所以伊利雅德除了研究西方的主要宗教外, 其所側重的是原始宗教與東方宗教, 企圖扭轉以進化或優劣價值觀來研究非西方宗教和原始宗教的偏執。總之伊利雅德的研究以宇宙人類整體宗教為目標, 重視原始宗教與東方宗教所展現的宗教氛圍, 同時也形成了伊利雅德宗教理論的特質; 此外原始宗教中所呈現出來的創造力, 不僅獲得泰勒和伊利雅德的重視, 同時伊利雅德對原始宗教中「神聖即力量」的理念身有同感。此時期原始主義對美國文化亦有影響力, 形成一種即原始又抽象的現代藝術風格, 例如伊利雅德的同胞羅馬尼亞現代雕塑家布朗庫西 (Constantin Brâncuși, 1876 – 1957) 在 1938 年雕塑作品「無止盡的柱子」(*Endless Column*) (附圖一) 立於開闊的空間, 乃是宇宙軸 (*axis mundi*) 的象徵⁸⁹。抽象表現主義波洛克 (Jackson Pollock, 1919-1956) 1939 年的「出生」現代抽象表現畫作中的臉和原始民族愛斯基摩的面具⁹⁰十分相似 (附圖二、三); 此外以抽象普遍性的理念來表達宗教主題的藝術家羅斯柯 (Mark Rothko, 1903-1970), 在德州休斯頓設計「羅斯柯禮拜堂」(附圖三, 1971 年建立) 美國藝術們收藏家美尼兒 (Dominique De Menil, 1908-1997) 對此大作的看法:「唯有

⁸⁹ William Rubin, *Primitivism in 20th century Art-Affinity of the Tribal and the Modern*. ed. NY: The Museum of Modern Art. 1994, P.358.

“In this context the great height of the piece and its setting, a large open space, evoke the symbolism of the *axis mundi*.”

⁹⁰ 陳繼權, 《現代美術發展史》, 台北縣: 新文京, 2002, pp.192-193。

抽象藝術引領我們進入神性的門檻」⁹¹，美尼兒不知不覺中說出了伊利雅德的神聖的特質，伊利雅德的神聖是抽象的，不論是有名稱或無名稱，而伊利雅德的神聖是人類靈感的巔峯：

「羅斯柯禮拜堂」是以神聖為方向，與傳統的宗教環境不同，
它朝向上帝，不論是冠以名稱或無名稱，
朝向人類靈感的巔峯，以及內心深處中良知的呼喚！⁹²（附圖五）

附圖三和五正中間的作品以基督受難為主題，呈現出現代藝術作品中往往可見原始主義和抽象表現的融合，如此特質在伊利雅德「神聖」之抽象性與「神聖」之原始的力量的結合中可見。在紐約現代藝術館特以《原始藝術於二十世紀—現代與原始的相關性》⁹³一書作專題來出版。這樣的現代藝術特色同樣地在現代舞先驅瑪莎·葛蘭姆（Martha Graham, 1894-1991）的舞集中可見，原始主義的力量注入於現代舞之中，如 1931 年經典之作『原始的神祕』（Primitive Mysterious），也就是將美國西南印第安原始主義存有的力量注入於抽象的律動之中。不論是藝術與舞蹈皆表現出美國現代藝術中原始主義與抽象表現的融合，成爲一種美國文化氛圍中的一種特質，此一時期也正是伊利雅德定居美國之時，我們將發現伊利雅德的宗教神聖理論同樣地不僅具有現代主義那般追求抽象和普遍性的宗教神聖精神，同時注入了原始宗教中那一種滿盈的神聖存有力量（a surplus of ontological substance⁹⁴）。從這樣的視野下來看伊利雅德的宗教神聖的理論，似乎更能掌握其精髓；除了原始宗教的影響之外，伊利雅德在東方宗教上所攝取的源頭是來自於印歐文化，也就是有關居住北印度的印歐人（Indo-Aryan races），早期梵文文化所化育的人群又稱吠陀雅利安人（Vedic Aryans），乃爲現代印度教先驅。所以在伊利雅德的神聖理論中表現出對印度教精湛的看法，但是對佛教思想特別是龍樹之後的佛教發展，似乎未能觸及（伊利雅德的《世界宗教理念史》

⁹¹ Rothko (2010/10/31) <http://en.wikipedia.org/wiki/Rothko>

"We are cluttered with images and only abstract art can bring us to the threshold of the divine,"

⁹² 同前註。On September 16, 2000 the Rothko Chapel was placed on the National Register of Historic Places.

⁹³ William Rubin, *Primitivism in 20th century Art-Affinity of the Tribal and the Modern*. ed. NY: The Museum of Modern Art. 1994.

⁹⁴ *The Sacred*, p.97.

中的缺漏)。總之從原始宗教和東方宗教的研究中，伊利雅德追求宗教抽象普遍性的精神，從傳統宗教氛圍中脫穎而出，並對不同於西方宗教的東方宗教和原始宗教從事深入研究，企圖從不同宗教現象，以不同文化之間共同的宗教體驗中來尋求宗教共時性結構，為人類尋找宗教的抽象普遍性特質而努力。這種打破彼此界線的努力，雖然是困難重重，但正是符合當時美國追求原始性、抽象性、普遍性和創造性的時代精神（Zeitgeist）。

二、追求東方宗教思想的時期

伊利雅德在大學時期遇到艾樂斯秋（Nae Ionescu）教授，伊利雅德十分欣賞他的理念（艾樂斯秋教授的想法是與理性主義背道而馳的）和他對宗教的興趣。在當時伊利雅德不僅接觸西方哲學思想如邏輯和形上學等，同時也研究印度哲學，特別是印度哲學史家達斯咕塔（Surendranath Dasgupta）的著作。十分幸運地伊利雅德獲得印度 Maharaja of Kassimbazer 獎學金的贊助並且安排住在加爾各答大學教授達斯咕塔的家中，學習梵文、巴利文和孟加拉文以及印度哲學。伊利雅德於 1928 年 11 月前往印度，一直停留到 1931 年為止。1933 年在家鄉布別克瑞斯（Bucharest）大學獲得博士學位，而其論文是有關瑜伽（Yoga）方面。這本論文於 1936 年翻譯成法文。最後於 1958 年發行爲英譯本《瑜伽—自由與不朽》⁹⁵。伊利雅德了解印度的瑜伽修行是要逃離肉體的束縛，讓靈魂（atman）從瑪雅（maya）的世俗中提升到神聖的涅槃（nirvana, moksha），而獲得解脫自由。伊利雅德對於印度人脫離生死輪迴尋找神聖的想法有所認知；其它如耆那教、某些形式的印度教和小乘佛教的想法也是很清楚。至於伊利雅德在印度的經驗，令其深刻的感受是，如同哈樂特（John Clifford Holt）先生在伊利雅德的《比較宗教的範型》前言中所說：

⁹⁵ Mircea Eliade, *Yoga: immortality and freedom*, Translated by Willard R.Trask. N.J.: Princeton University Press, 1969.

伊利雅德在印度的村落中接觸流傳的民間宗教。印度人似乎在實際的生活上，特別是自然的神祕、農耕以及和生命循環有關的如出生、啟蒙、結婚和死亡，皆有能力感知神聖的存在。⁹⁶

伊利雅德在印度的生活中發現，神聖是顯示在自然和世俗生活中，乃是無所不在的。印度人的生活中皆透露出對神聖存在的感知，其所隱藏的神祕是一個與西方宗教不同視野的場域，這對伊利雅德的神聖觀有很大的影響。由於伊利雅德已經將全體人類宗教當成一個整體，所以追求宗教神聖的普遍性成為伊利雅德宗教神聖理論的方向。

三、流亡海外

在 1945 年世界大戰結束之後，伊利雅德在追求神聖思想旅程中的一大轉變是從祖國羅馬尼亞移居到法國，1949 年於法國期間出版了《比較宗教的範型》⁹⁷此書為研究伊利雅德神聖理論的重要著作。此時期伊利雅德在神聖理論中所要表達的是分析在各宗教中神聖的型態，描述與分析自然和農業社會中的象徵、神話和宗教經驗。同時找尋彼此之間所能分享的共同結構。此外同時在 1949 年出版《宇宙和歷史－永恆回歸的神話》⁹⁸一書，此書的內容有原型思想，顯示聖與俗的兩層的存有，以及不同的時間觀：一是線性發展的歷史，所有歷史事件的起伏，開始和結束，屬於線性發展的時間觀；一是原始思想的循環論，永恆回歸於神聖的世界，就是回歸於神話模式中「宇宙創生」（cosmogony）的原型，這是人類神聖的源頭（origin），象徵著無限的力量。伊利雅德認為人們要從歷史返回到這

⁹⁶ Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, translated by R. Sheed, London: Sheed and Ward, 1958. Originally published as *Traité d'histoire des religions*, 1949, P6.

“He encountered among the religious folk of village India They seemed capable of recognizing the agriculture, and the life cycles of birth, initiation, marriage, and the death.”

⁹⁷ Mircea Eliade, *Patterns in comparative religion*, Translated by Rosemary Sheed, Lincoln: Nebraska University Press, 1958. 以下簡稱 *Patterns*.

⁹⁸ Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Translated by W.R. Trask. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1954. Originally published as *Le Mythe de l'eternel retour: archétypes et répétition*, 1949. 以下簡稱 *the Eternal Return*

神聖的時空—生命創造源頭，從源頭再度攝取力量，更新生命，這對宗教人(Homo religiosus)是有價值的，宗教人希望永遠活在這個宇宙中心—神聖的時空。所以透過慶典儀式，重演宇宙的創造，而永恆回歸乃是宗教人的鄉愁和救贖的希望。

在伊利雅德的學術生涯中，值得一提的是在 1950 年與榮格(Carl Gustav Jung ; 1875—1961)和 Eranos 團體的合作，伊利雅德開始參加 Eranos 團體會議，與榮格共事，榮格屬於 Eranos 之一員，這是由一群知識份子所組成。從 1933 年以來每年一次在瑞士舉行會議，參與會議的學者來自於各種不同的學術領域如深層心理學、比較宗教學、文學評論和民俗學等等，這些學者皆以討論精神上的事物為主題。伊利雅德形容 Eranos 為「現代西方世界中最具有文化創造經驗的團體之一。」⁹⁹所謂物以類聚，人以群分，伊利雅德的神聖理論與榮格的學說也有相似的氛圍，但卻是彼此相異，兩人都有涉入宗教意識和宗教原型的討論，在神話學上皆有代表性的影響，值得一提的是兩人對東方宗教皆有涉入。此外伊利雅德在 1952 年出版《形象與象徵》(IMAGES ET SYMBOLES)¹⁰⁰其中介紹：中心的象徵，象徵主義和對歷史的看法。1957 年出版《神話、夢和神祕》(MYTHES, RÊVES ET MYSTÈRES)¹⁰¹，主要表達原始宗教精神與當代的信仰有密切的關係。

四、定居美國

定居美國的伊利雅德脫離種種政治上干擾，進入到一個安定的生涯，在 1956 年移民美國，住在芝加哥。次年比較宗教學家瓦克(Joachim Wach, 1898-1955)邀請伊利雅德於芝加哥大學作一系列的演講，此二人被公認為芝加哥學派的創立

⁹⁹ William McGuire, *Bollingen: An Adventure in Collecting the Past*, Princeton: Princeton University Press, 1982, p.151.

¹⁰⁰ Mircea Eliade, *Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism*, translated by P. Mairet, London: Harvill Press, 1961.

¹⁰¹ Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries- the encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Translated by P. Mairet. London: Havill press, 1959. 以下簡稱 *Myth, Dreams and Mysteries*,

者，二十世紀中葉宗教研究方向的領導。瓦哈對於宗教的看法具有三種特質 1. 理論性特質 2. 社會性特質 3. 實踐性特質，對於宗教是以中性的態度來描述。由於瓦哈的過逝，伊利雅德於 1958 年接任芝加哥宗教史系主任一職，在芝加哥大學系上的同事有新教徒、羅馬天主教徒、佛教徒和未知論者，這種多元宗教的氛圍，正是伊利雅德追求宗教普遍性原則背後的驅動力；同時也是驅策伊利雅德分別於 1978、1982 和 1985 年完成《世界宗教理念史》三冊的動力。伊利雅德致力於宗教史的研究，介紹各種宗教理念，事實上這些理念是人類的心靈寶藏，對於當代人類的文化發展實有助益。總之伊利雅德一直在芝加哥大學，直到 1986 年 4 月 23 日逝世為止。

在此要特別一提的是伊利雅德的《宇宙和歷史－永恆回歸的神話》於 1954 年英譯本出版獲得廣大群眾的支持，除此之外伊利雅德神聖理論的經典之作 1959 年出版的《聖與俗－宗教的本質》亦是膾炙人口的一本書，其中談到神聖、聖顯、宗教人與非宗教人的區別，混沌與宇宙、世界、宇宙創生的重複、中心的象徵和聖與俗的辯證等。在這兩本暢銷書中包含了論文伊利雅德神聖理論中重要概念如「宗教真理」－神聖，「真理的顯示」－聖顯；而「真理的作用」－對立的一致的觀念可見於《比較宗教的範型》一書。總之伊利雅德神聖理論其創新的形式與內容，綻放出不同於傳統的神聖觀。

隨著伊利雅德追求神聖思想的旅程，我們了解伊利雅德的神聖理論的建立有其時代的背景與歷程，其中包括一些對伊利雅德神聖理論有影響的學者如精神分析學家榮格、社會學創始者涂爾幹和神學家奧托等。這些學者分別代表了現代宗教神聖的探勘者，他們各自以其自身的專業的學術角度來呈現宗教神聖的不同面向，雖然伊利雅德認為宗教神聖本身的內涵是十分豐富，並非從任何一個角度來局限。但是討論宗教神聖不同的面向，使我們達到一種共融的視域，這是本論文所希望來達成的目標，由於這些學者的學說是自成一體，各自有本身的語彙和思想之脈絡。我們在此仍以本論文在「神聖」（宗教真理觀）、「聖顯」（真理的

顯示)和「對立的一致」(真理的作用)三方面的論題下來進行各自在聖與俗辯證上的比較。

第二節 伊利雅德神聖理論的三面向：

神聖、聖顯、對立的一致

伊利雅德亦是二十世紀具有代表性的宗教現象學家，研究各類型的宗教神聖，以便追求普遍性的宗教本質為其學術的目標。伊利雅德學說表現出對西方傳統宗教的了解之外，重視東方宗教和對原始宗教，表現出跨文化的廣度，從世界各個宗教神聖的類型中，尋找普遍性宗教經驗，這些都構成伊利雅德在宗教神聖觀的特質，而其學說的主要目的是提升現代人的生命情境。王鏡玲教授在《聖與俗》的後序中提到她於留美之時參加伊利雅德生前的大學教堂所舉行的禮拜，置身於其中，感受到伊利雅德的影響力。王鏡玲教授說：「大約在 1993 年的春天，在芝加哥大學的洛克斐勒大教堂做禮拜時，聽見主持禮拜的牧師提到伊利亞德的《聖與俗》這本書將成為教會裡給成年人的主日學閱讀教材。」¹⁰²從這裡可以看出伊利雅德的神聖理論已逐漸為各方宗教人士所吸收，並且用來輔助宗教實踐的一面。

伊利雅德的神聖理論有許多不同的主題，其中與論文有關的是「聖顯」(Hierophany)、「原型」(the Archetype)、「神聖」(the Sacred)、「對立的一致」(Coincidentia Oppositorum)和「聖與俗」等主題。這些主題都離不開聖與俗的辯證性，因為伊利雅德以聖與俗辯證為主要的理論建構。

此外值得一提的是，這些主題是彼此相連為一體，其中任何一個主題的討論

¹⁰² 伊利亞德 (Mircea Eliade)，《聖與俗—宗教的本質》，後序，〈在百科全書式的旅途中漫步—一種閱讀 Mircea Eliade 的方式〉，台北市：桂冠，p.285。以下簡稱《聖與俗》。

都會涉及其它的主題，因為伊利雅德的神聖思想是屬於整體中心化（centralized）的理論架構，每一個面向就反映出理論主體的其它的面向。也就是說任一面向的討論就會與其它的面向關連起來。現在我們先各別介紹這三個主題的基本含意，因為將會以此順序作更深入的探討：

一、「神聖」（宗教真理觀）：

伊利雅德對神聖的看法是「神聖」是宗教人生命與創造的源頭，同時是代表力量的源頭。「神聖」同時是一切事物存在的意義。宗教人從世俗的人、事及物之中看到神聖的顯示，生命之存在才有意義與真實；從另一方面而言世俗是無意義而且不真實。

二、「聖顯」（真理的顯示）：

「聖顯」指的是神聖在世俗中的顯示，神聖與世俗的關係是神聖無礙事物原本的樣子，聖俗對立並存。而神聖透過的人、事及物的各種形式來顯示。

「聖顯」有「神顯」、「力顯」和「本體的顯現」。

三、「對立的一致」的弔詭（真理的作用）：

神聖包含對立的力量，由於聖與俗對立的張力，說明了人與世界的生成、變化和毀滅。在神聖之中包含「對立的一致」，神聖超越了對立的境況，而在世俗中建立了神聖性，這是真理的作用。

我們在此簡略地敘述伊利雅德神聖思維，伊利雅德認為對於宗教人而言，「神聖」是終極的實在，神聖超越宇宙、自然和人類世界，神聖是一種超越對立的力量，超越世界的生成、變化與毀滅。宗教人追求神聖，希望能面對世界中的對立的弔詭，從世俗的存在危機中追求「神聖」，方能找到安身立命之處。宗教人希望永遠活在神聖時空，像原始人那般擁有原型的生活，也就是沒有主客之分的生活，但是宗教人往往又不能永遠生活在神聖之中，時而跌落到世俗的生活之流中，宗教人就在聖與俗之間來往穿梭，宗教人在世界之中面臨對立的張力，形成聖與俗的辯證，總之宗教人藉由「聖顯」、儀式或任何方法來重返神聖時空（原

型的樂園)，從世俗生活領域中的「聖顯」來掌握存在、意義與真實。對宗教人而言所謂真實就是在日常的經驗中找到真理，也就是發現「聖顯」，宗教人之所以在世俗世界中感知神聖的顯示，這是因為神聖與世俗是在對立並存的境況中，但這並不意謂神聖與世俗的關係是分隔二端的，因為聖俗並存之故，當宗教人見到「聖顯」的時刻，宗教人從聖俗對立並存的弔詭中超脫出來，這即是真理的作用－「對立的一致」，如此神聖超越世俗，且在世俗中建立了神聖性。

對宗教人而言是經常處在聖與俗的辯證中去獲得宗教經驗，所以「聖與俗的辯證」成爲研究宗教的焦點，伊利雅德即以聖與俗辯證爲主要的進路而發展出自己的理論。在伊利雅德的《聖與俗》中譯者楊素娥教授提到：「『聖顯』與『聖與俗之辯證性』的觀念，貫穿於全書中。」¹⁰³伊利雅德主張聖俗一體相成且對立並存，如此產生了聖與俗之辯證。伊利雅德的偉大成就在於爲宗教神聖理論提供了聖與俗的辯證方法。從聖與俗的辯證的運用，可以看到不同宗教的特質，所以以聖與俗的辯證爲進路的宗教研究是一個重要的方法。

伊利雅德在早期爲了追求「宇宙宗教」的體驗而去研究神話，伊利雅德說：「這個信念引導我去研究神話(秘思)的意義與功能、宗教象徵的結構，以及概括地說－『聖與俗的辯證性』。」¹⁰⁴廣泛地來說研究宗教就是在探討「聖與俗的辯證性」，每個宗教系統或思想都有不同的「聖與俗辯證」的表現而聖與俗的對立辯證關係是所有宗教經驗的特色。這說明伊利雅德的神聖理論中的主要觀念都是建立在聖與俗辯證的關係上。本論文將以聖與俗辯證爲進路，進一步以宗教神聖（宗教真理）、聖顯（真理的顯示）和對立的一致（真理的作用）三方面來說明伊利雅德的神聖理論。

一、論「神聖」（宗教真理觀）

伊利雅德的宗教真理觀就是神聖觀，伊利雅德的神聖觀主要觀點是：神聖即

¹⁰³ 《聖與俗》，p.18。

¹⁰⁴ 同前註，p.14。

是神聖經驗（宗教經驗），神聖即是力量，神聖即是真實。掌握了這個三要點，就能約略了解伊利雅德的「神聖」的輪廓。

1. 神聖即是神聖經驗（宗教經驗）：

伊利雅德重視宗教人在日常生活中感受神聖而產生的經驗，伊利雅德對神聖經驗的重視更勝於說明「神聖」是什麼？這方面伊利雅德受奧托的影響，伊利雅德在《神話、夢和神祕》書中第五章〈宗教史上的神聖和力量〉說：「與其討論上帝和宗教是什麼？不如像魯道夫·奧托積極從事宗教經驗模式的分析。」在《聖與俗》中伊利雅德亦提到¹⁰⁵「奧托肯定宗教經驗存在的真實性，已然取代了傳統對上帝存在的「證明」。這一點對伊利雅德來說，同樣也是一種「基本的肯定」，也成了他後來建構之理論的前提。」¹⁰⁶所以伊利雅德在《迷宮中的苦難》中更清楚的表明：「神聖對宗教人的意義並非單指對於上帝·諸神或是靈界的信仰·而是真實的經驗和意識到在世上存在的一切的來源（神聖）。」¹⁰⁷從這裡我們可以看出伊利雅德的神聖有別於傳統的上帝信仰，神聖具有抽象性與普遍性的特質，透過神聖經驗來體會神聖的理念。

神聖經驗就是宗教經驗，伊利雅德認為宗教指的是宗教經驗，楊素娥女士說伊利雅德對：「『宗教即經驗』的認知幾乎貫穿了他畢生的研究。」¹⁰⁸而宗教經驗指的是宗教人的神聖經驗，對於伊利雅德而言「神聖」指的是神聖經驗。事實上雷尼教授說：「伊利雅德並沒明確指出神聖是什麼？因為伊利雅德認為比較重要的是神聖經驗的探究。因為神聖經驗產生一種真正的存在，在人類存在意義上有了絕對的價值。」¹⁰⁹

¹⁰⁵ *Myth, Dreams and Mysterious*, P.123.

“Instead of studying the ideas of God and of religion, Rudolf Otto set to work to analyse the modalities of religious experiences.”

¹⁰⁶ 《聖與俗》，pp.27-28。

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Ordeal by Labyrinth: Conversation with Claude-Henri Rocquet*. Chicago: Chicago University, 1982, p.154.

“The “sacred” certainly does not “necessary imply belief in God or gods or spirits... it is experience of a reality and the source of an awareness of existing in the world.”

¹⁰⁸ 《聖與俗》，p.15。

¹⁰⁹ C. Kraeling and R.Adam, ed. *Structure and Change in History of Religion, In City Invincible-A Symposium of Urbanisation and Cultural Development in the ancient Near East*, Chicago: Chicago University, p.366.

2. 神聖即是力量：

神聖經驗來自於宗教人對「神聖」的感知，宗教人對神聖的感知來自於在世俗生活中看到神聖的顯示，伊利雅德認為：「神聖以力量來顯示」。¹¹⁰伊利雅德贊成原始宗教對神聖的看法：「神聖即是力量」。神聖力量顯示出絕對的真實。伊利雅德在《聖與俗》一書中表達初民對神聖的感受：

古代社會的人傾向盡可能活在神聖之中，或密切接近祝聖過的東西。這種傾向，完全可以理解，因為對原始人和在當代社會之前的人來說，神聖就相當於一種「力量」，也相當於最後的分析中的「真實」(reality)。神聖被存在所滲透。神聖的力量就是真實，同時也是永恆的、有效力的。聖與俗二極性常被表達為真實與不真實（或虛假）之間的對立。…宗教人深深地渴望存在、參與真實 (reality)，被「能力」所滲透。¹¹¹

從上文中我們可以得知不論是初民或宗教人所希望是永遠活在神聖之中，因為神聖是生命的源頭，充滿了無限的力量，所以神聖就相當於一種「力量」，神聖的力量代表神聖，對於宗教人而言：「神聖是力量、功能、豐富生命的來源。」¹¹²

在《聖與俗》中伊利雅德藉諸神的聖工來說明神聖的力量：「受造物都是一種神聖的介入，以創造能力介入這世界和宇宙。受造物皆自豐盈中湧出而存在，

“rather it is this experience of the sacred, that generates the idea of something which *really* exists and, in consequence the notion that there are absolute intangible values which confer a meaning upon human existence.”

¹¹⁰ 同前註。P.124。

“The sacred, then, manifests itself equally as a force or as a power.”

¹¹¹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, NY: A Harvest Book, 1959, p.12-13。以下簡稱 *The Sacred*，中譯參考《聖與俗》，pp.63-64。

“The man of the archaic societies tends to live as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects. The tendency is perfectly understandable, because, for primitives as for the man of all pre-modern societies, the sacred is equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality. The sacred is saturated with being. Sacred power means reality and at the same time enduringness and efficacy. The polarity sacred -profane is often expressed as an opposition between real and unreal or pseudo real (Naturally, we must not expect to find the archaic languages in possession of this philosophical terminology, real-unreal, etc.; but we find the thing.) Thus it is easy to understand that religious man deeply desires to be, to participate in reality, to be saturated with power.”

¹¹² *The Sacred*, p.28.

“As we saw, the sacred is pre-eminently the real, at once power, efficacy, the source of life and fecundity.”

其中充滿力量和滿溢的能力。而這神聖便是所有真實存在的終極原因。」¹¹³。伊利雅德在《聖與俗》中說明神聖以諸神來顯示世界的創造：

每一個受造物都是神的作為，而且是一種神聖的介入，神聖同時呈現出創造能力介入這世界中。受造物皆自豐盈中湧出。諸神創造出充盈的力量、滿溢的能力。創造乃被完成於一種滿盈的神聖本體實質（a surplus of ontological substance）。¹¹⁴

伊利雅德對神聖的看法中的「神」與傳統的西方神學的看法不同，伊利雅德的神聖從位格神的看法跨越到更為抽象的源頭—「神聖」。「神聖」是一種滿盈的神聖本體實質，神聖透過位格神來顯示諸神創造出充盈的力量，表示神聖即是力量，神聖透過諸神創造世界的神話作本體的顯現。所以「宇宙創生的圖象」成為神聖的典範，宗教人永恆回歸之處。

3. 神聖即是真實：

伊利雅德和奧托皆肯定神聖經驗存在的真實性，也就說神聖是真實的。伊利雅德自 1973 年的著作《宇宙的同源與瑜珈》（*Cosmical Homology and Yoga*）裡即將「神聖等同於真實」。自此之後，伊利雅德不斷重複敘述「神聖」即是「真實」。伊利雅德在其著作《神話、夢和神祕》特別提到宗教人對神聖的信仰視為真實：「信仰者相信有絕對的真實—神聖能超越世俗，並在世俗中顯示，所以使神聖成為真實。」¹¹⁵雷尼教授說：「將神聖視為真實是所有宗教的主要特質。」¹¹⁶神聖給予世界—真實、存在、形狀和意義。這也就是說神聖給予世界真實，給予

¹¹³ 《聖與俗》，p.142。

¹¹⁴ *The Sacred*, p.97.參考《聖與俗》，p142。

“Moreover, since every creation is a divine work and hence an irruption of the sacred, it is the same time represents an irruption of creative energy into the world. Every creation springs from an abundance. The gods create out an excess of power, an overflow of energy. Creation is accomplished by a surplus of ontological substance. This is why the myth, which narrates this sacred ontophany, this victories manifestation of a plentitude of being, becomes the paradigmatic model for all human activities.”

¹¹⁵ *Myth, dreams and Mysteries*, p202.

“always believes that there is an absolute reality, the sacred, which transcends this world but manifestation itself in this world, thereby sanctifying it and making it real.”

¹¹⁶ *Reconstructing Eliade*, p.30.

“In fact, the ability to recognize the sacred in the radically profane is precisely the central feature of all religion according to Eliade’ s analysis of the sacred as the real.”

事物形狀、存在和存在的意義。神聖賦予事物以種種不同的形式，神聖創生萬物，在伊利雅德的《宇宙與歷史》中提出對神聖的看法：

因為只有神聖才是以絕對中的形式（樣式）和有效的行動來創生萬物，使之連綿不絕。奉獻的形式數不勝數—土地、封國、物件、人物等等無一不然，此中透露了初民對真實的固執、對存在的渴望。¹¹⁷

簡言之神聖賦予了我們整個世界，這是說神聖給予這個世界內在的神聖性，所以神聖是無所不在的，「神聖無所不在」的關鍵是要打破神聖一定要在既有神聖框架的看法，伊氏的「神聖無所不在」的看法不是變成另一種宰制與支配，變成基督宗教一神論式的無所不在的霸權。

宗教人對神聖的感知（the consciousness of the aware）是宗教人本身的能力，由於人本身內在的神聖元素所以才能形成神聖經驗。因為伊利雅德認為：「神聖是人類意識結構中的要素；而非是在歷史情境中的意識。」¹¹⁸這句話在表明神聖與一般世俗的意識不同。但是神聖與世俗意識是沒有分隔，而是與世俗意識相隨。宗教人透過內在的神聖性來感受（或詮釋）神聖的顯示。而內在的神聖性是來自於心靈深處的潛意識場域。伊利雅德認為人的根本來源是神聖，神聖是人類意識結構中的元素，神聖透過潛意識中最深層的原型—宗教的形象（宇宙創生的圖像）來顯示，對宗教人而言潛意識中宗教的形象作為無數生存中面對生存危機的依靠，換言之：

在潛意識作為無數生存經驗結果的範圍，它就不得不像各種宗教的世界。因為宗教是一切生存危機的典範解答。宗教之所以是典範的解答，不只因為它可以被無限制地重複，還因為它被相信有一超越性的起源，也因而讓人體悟

¹¹⁷ 《宇宙與歷史》，p.8-9。the *Eternal Return*, p.11.

“Evidently, for the archaic mentality, reality manifests itself as force, effectiveness, and duration. Hence the outstanding reality is sacred; for only the sacred is in an absolute fashion, acts effectively, creates things and makes them endure. The innumerable gestures of consecration—of tracts and territories, of objects, of men, etc.—reveal the primitive’s obsession with real, his thirst for being.”

¹¹⁸ Mircea Eliade, *The Quest*, Preface, Chicago: Chicago University, 1969, p.1.

“The Sacred is an element in the structure of (human) consciousness, not a stage in the history of consciousness.”

來自他者、超越人性世界之啟示的意義。這個宗教的解答，不僅解決了危機，且同時使得生活方式「開啟」了不再是偶然的或單一的價值，而能使人能超越人的處境，並至終獲得通往靈性世界的道路。¹¹⁹

對於宗教人而言，「潛意識內容與結構」以及「宗教神聖」二者的關係密切，潛意識內容與結構中的神聖要素是來自於神聖，所以宗教人要了解本身內在的神聖性，透過內在神聖的要素，宗教人得以從世俗中的生活裡發現神聖的顯示，從神聖的顯示中獲得神聖經驗，神聖經驗的獲得讓宗教人得以度過一切生存危機。所以對於宗教人而言，「神聖是人類經驗中的所企求的對象並視為真實。」¹²⁰因而「神聖經驗產生一種真實的存在，是人類存在意義上絕對的價值。」¹²¹

二、論「聖顯」

(一)「聖顯」

伊利雅德常提到他的思想是奧托神聖思想的延伸，伊利雅德除了接受奧托神聖理念影響外，伊利雅德更進一步提出最著名的「聖顯」(hierophany)之說。《宗教認知的結構》作者達都斯基(John D. Dadosky)在伊利雅德的「聖顯」之說與聖俗對立辯證關係上提到：

伊利雅德的「聖顯」之說自然地會產生「聖與俗辯證性」的討論，每次的「聖顯」引起聖與俗之間的張力，這是由於無限的神聖在有限凡俗中的超越特質…對伊利雅德而言，「聖與俗的辯證性」是所有「聖顯」的共同結構。伊利雅德的主要是以辯證性方法來說明聖與俗的對立。神聖與世俗完全是以不同的秩序為人所感知。所以伊利雅德聲言：神聖首要定義是聖與俗的對立。

¹¹⁹ 《聖與俗》，p.249。

¹²⁰ 同前註，p.21。

“It is intentional object of human experience which is apprehended as the real.”

¹²¹ C. Kraeling and R. Adams, *Structure and Change in History of Religion. In City Invincible—A Symposium of Urbanisation and Cultural Development in the Ancient Near East.*, Chicago: University of Chicago Press, 1960, p.366.

“it is this experience of the sacred, that generates the idea of something which really exists and, in consequence the notion that there are absolute intangible values which confer a meaning upon human existence.”

凡是在聖俗對立的兩難中就產生了「聖與俗的辯證性」，以宗教人為例，身
 在世俗而心在神聖，在宗教人的心靈中往往是聖與俗交戰的場域，就產生了聖與
 俗的辯證。對於伊利亞德而言，在聖與俗分別代表了兩種不同的層次，但是神聖
 與世俗是對立並存的。所以伊利亞德重視神聖在世俗中的顯現，因為神聖與世俗
 並存，因此整個宇宙、自然與世界是內含神聖性，所以神聖是無所不在，神聖在
 一切處，如宇宙、自然與人類日常生活的大小事物之中顯示，而宗教人從「聖顯」
 中獲得神聖經驗，神聖自凡俗世界裡各式各類存在的形式之中彰顯神聖自身。

從字源上看「聖顯」("hierophany")一詞的解釋：「從希臘文的字根"hieró,"
 指的是神聖(sacred)，「顯示」(*phainein*)是指顯示出來(to show)」¹²³「聖顯」
 就是神聖的顯示。「聖顯」就是神聖顯示在世俗之中。世俗是屬於同質性的空間，
 在同質性的空間出現斷裂點，神聖於其中介入而顯現異質性空間—神聖空間，也
 就是說從一個層次穿越至另一個層次。

伊利亞德的「聖顯」的用法未見於早期的著作，一直到1949年《比較宗教
 的範型》才使用。伊利亞德的「聖顯」是廣義上的用法，泛指任何類型的「聖顯」，
 包括各種不同文化的神聖顯示，伊利亞德在《比較宗教的範型》此書中提到世俗
 與神聖是在不同的向度，但是兩者是並存，所謂「聖顯」是在世俗的向度中顯示
 神聖：

什麼是「聖顯」，就是「聖顯」之物與環繞其四周的凡俗之物有清楚的界別。

¹²² John D. Dadosky, *The Structure of the Religious Knowing*, NY: SUNY, 2004, p.69-70.
 "The topic of hierophanies in Eliade's thought naturally leads to a discussion of the dialectic of the
 sacred and the profane. With every manifestation of the sacred a tension arises due to the
 transcendental nature of the sacred and its self-limitation in the spatial-temporal realm.....For
 Eliade, this dialectic is part of the general structure common to all hierophanies. The primary way
 in which he construes this dialectic is through the opposition between the sacred and the profane.
 When the sacred is experienced, it is experienced as a totally different order from the profane world
 of everyday living. Therefore, Eliade states: the first definition of the sacred is that it is opposite of
 the profane."

¹²³ Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*, 6 vols. Editor-in-chief. NY: Macmillan, 1986, p.313.
 s.v. "Hierophany"
 "Hierophany (from the Greek roots *hieró-*, "sacred" and *phainein*, "to show") is a term designating
 the manifestation of the sacred."以下簡稱 *The Encyclopedia of Religion*.

這就是「聖顯」之物具有的神聖，因而形成整個神聖的氛圍—例如天空、某一處熟悉的景色或祖國。事物之所以神聖是神聖的顯示，使事物暫時脫離凡俗，獲得神聖的向度。¹²⁴

伊利雅德的神聖理論中研究各類型宗教神聖的顯示，以便追求普遍性的宗教結構。在伊利雅德的「聖顯」(hierophany)是統稱指所有的「聖顯」。神聖注入不同的形式，產生不同類型的「聖顯」，伊利雅德將「聖顯」大約分為：(1)「神顯」(theophany)指的是與位格神有關如上帝、各種文化中的諸神、神話中的祖靈等顯示稱為「神顯」。(2)「力顯」(kratophany)：是指神聖以非位格的巨大能力形式顯現出來¹²⁵，顯示力量 (the appearance of power)，「力顯」如地震，或特別是神聖透過對立並存的力量來顯示如邪惡的黑暗與光明的對立力量，伊利雅德的意思是任何一個「力顯」皆是「聖顯」；但任何一個「聖顯」並未必一定是「力顯」¹²⁶。(3)「本體顯現」(Ontophany)：伊利雅德在《聖與俗》中提到，這是希臘字指的是存在或真實的理論 (the theory of existence or reality)¹²⁷。在此就大自然的「本體顯現」來說，指的是大自然中的神聖性。伊利雅德的解釋是：「因為宇宙是神聖的創造，它來自眾神之手，宇宙中整個世界都蘊含著神聖。」¹²⁸所以在大自然中顯現神聖，乃是一種超越自然本身的力量，稱為大自然的「本體顯現」。從無限的宇宙中的日、月、星辰、地球、山川、森林以及到人類的文明世界，皆是神聖流衍之處，神聖是無所不在，神聖透過萬事萬物來顯示自身。

¹²⁴ *Patterns*, p.13.

What matters is that a hierophany implies a choice, a clear-cut separation of this thing which manifests the sacred from everything else around it. There is always something else, even when it is some whole sphere that becomes sacred—the sky, for instance, or a certain familiar landscape, or the "fatherland". The thing that becomes sacred is still separate in regard to itself, for it only becomes a hierophany at the moment of stopping to be a mere profane something, at the moment of acquiring a new "dimension" of the sacred"

¹²⁵ 《聖與俗》，p.62，譯註 3。

¹²⁶ Kratophany (2010/7/27) <http://www.bookrags.com/research/power-eorl-11/>

"Mircea Eliade, however, who made this a technical term in English, used it to indicate an appearance of the sacred in which the experience of power dominates. Thus, that every kratophany must be, at the same time, a hierophany ("appearance of the sacred") is certain by definition, while the converse is less clear; indeed, assent to it will hinge upon the degree to which one regards the concept or experience of power to be an irreducible part of the concept or experience of the sacred."

¹²⁷ Ontophany (2010/7/27) <http://www.friesian.com/vocab.htm>.

¹²⁸ 《聖與俗》，159。

1. 「神顯」(theophany)¹²⁹

「神顯」以位格神的形式來顯現，伊利雅德在《聖與俗》中的例子是在《聖經·創世紀》伯特耳的「神顯」，當雅各（Jacob）爲了逃避其兄弟以掃的追逐逃到沙漠，前往哈蘭的路途上因疲倦，將頭靠正石頭上作夢：

見一個梯子直立在地上，梯頂與天相接；天主的使者在梯子上，上去下來。

上主立在梯子上說：『我是上主，你父亞巴郎（Abraham）的天主』……¹³⁰

天使在梯子上下，代表上帝與人類的互動，夢在希伯來傳統中被視爲上帝與人類的直接溝通。後來雅各伯醒來，滿懷敬畏地說：

這地方多麼可畏！這裡不是別處，乃是天主的住所，上天之門。雅各伯就把那塊放在頭底下的石頭立作石柱，在頂上倒了油，給那地方起名叫貝特耳（也就是天主的住所）。¹³¹

2. 「力顯」(kratophany)－對立的力量

「聖顯」的另一類型稱爲「力顯」，所謂「力顯」是從對立的力量如善與惡、正與邪、上昇與下降、光明與黑暗之對立矛盾中顯示神聖，「力顯」是力量的顯示：

「如同吸引與反感對立並存的兩種力量同時俱存於神聖之中，神聖是超越二元對立的情境，「力顯」表現不尋常和新奇的作用力，危險與染污的事物和神聖事物一樣。屍體、罪犯和病患亦是受「力顯」的作用（「力顯」能將力量趨於善或惡）。」

¹³² 「力顯」強調神聖介入的顯示，「力顯」從對立矛盾中顯示神聖。從另外一面來說，與「聖顯」的相遇，得以更新強化我們生命；伊利雅德這些說法讓我們覺

¹²⁹ Theophany, (2010/7/27) <http://en.wikipedia.org/wiki/Hierophany>

“It occurs frequently in the works of the religious historian Mircea Eliade as an alternative to the more restrictive term "theophany" (an appearance of a god).[1] Eliade argues that religion is based on a sharp distinction between the Sacred (God, gods, mythical ancestors, etc.) and the profane[2] (see Sacred-profane dichotomy).”

¹³⁰ 《聖經》〈創世紀〉二十八章 12-19 節。

¹³¹ 同前註。

¹³² *The Encyclopedia of Religion*, 6 vols. , p.315.

“A second type of hierophany may be termed a kratophany, a manifestation of power. Kratophanies preserve the sacred in all its ambivalence, both attracting and repelling with its brute power. The unusual, the new, and the strange frequently function as kratophanies. These things, persons, or places can be dangerous and defiling as well as sacred. Corpses, criminals, and the sick often function as kratophanies.”

察到與涂爾幹在《宗教生活的基本形式》中所討論，在圖騰與禁忌中神聖力量的說法相似；但是我們要額外注意的是涂爾幹主張聖與俗是相互區隔而敵對。

3. 「本體顯現」(Ontophany¹³³, theory of existence or reality)

主要是表達大自然的神聖性，在《神話、夢和神祕》中提到：「『本體顯現』通常指的是「神顯」或「聖顯」，諸神或各方神祇創造世界，在世界上建立從人類到昆蟲的無數存在模式。」¹³⁴所以我們可以了解「宇宙創生」是「本體顯現」¹³⁵，而所有真實存在的終極原因是神聖。因而更進一步在《聖與俗》中說：「每一個受造物都是神的作為，而且是一種神聖的介入，神聖同時呈現出創造能力介入這世界中。受造物皆自豐盈中湧出。諸神創造出充盈的力量、滿溢的能力。受造物皆自豐盈中湧出，創造於是完成。這也就是為什麼神話故事，亦即敘述此神聖之本體顯現 (sacred ontophany) (豐饒之存在的得勝顯現)的神話故事，成了所有人類活動的典範模式。因為它顯示了真實、豐富及有效性。」¹³⁶一切的創造根源來自於「神聖」，所以「神聖」透過神之手創造了宇宙、自然與世界，「神聖」賦予宇宙、自然、世界與人類本身之內在的神聖性，稱為「本體的顯現」，在《聖與俗》中說：

宇宙是一個有機體，同時是真實的、活生生的，而且是神聖的。宇宙同時顯現出各種存在與神聖並存的形式，在此，「本體的顯現」一是指大自然本身

¹³³ Ontophany, (2010/8/3), <http://www.friesian.com/numinos.htm>

Eliade claimed that one of the most important senses of a hierophany, an appearance of the holy, was as an ontophany, an appearance of Being. Sacred realities thus represent real existence while profane or mundane realities are in some ultimate sense merely non-existence.

¹³⁴ *Myth, Dreams and Mysteries*, p.15.

“Ontophany always implies theophany or hierophany. It was the Gods or the semi-divine beings who created the world and instituted the innumerable modes of being in the world, from that which is uniquely human to the mode of being of the insect.”

¹³⁵ 同前註， p.15。

“Cosmogony is also ontophany, the plenary manifestation of Being.”

¹³⁶ 《聖與俗》，pp.142-143。 *The Sacred*, p.97.

“Moreover, since every creation is a divine work and hence an irruption of the sacred, it at the same time represents an irruption of creative energy into the world. Every creation springs from an abundance. The gods create out an excess of power, an overflow of energy. Creation is accomplished by a surplus of ontological substance. This is why the myth, which narrates this sacred ontophany, this victorious manifestation of a plenitude of being, becomes the paradigmatic model for all human activities. For it alone reveals the real, the superabundant, the effectual.”

中的「聖顯」。¹³⁷

換句話說大自然「本體顯現」的同時就是「聖顯」，透過宇宙、自然、世界與人類本身中的各個存在形式中，神聖性便彰顯在其中。例如神聖給予大自然一種神聖性的特質，所以從自然本身顯現出神聖性，如天（象徵天意）、太陽（象徵自主、全能與全知的宗教意義）、月（週期性的變化—出生、成長、死亡及復活）、樹（生命）和石頭（堅硬）等等的「聖顯」中呈現以自然象徵的形式為主的神聖特質。例如以石頭的「聖顯」為例，單純的石頭就能表現出有力量的抽象概念，這就是說石頭以呈現真實本質的存在模式而顯現出自身的象徵形式：

石頭，一直維持它自己原來的樣子，不會改變；它對於人類的衝擊在於它所具有的不可還原性以及絕對性，即藉由石頭所顯示給人類的是存在的不可還原性以及絕對性的類比。因為感受到宗教經驗的力量，石頭的個別存在模式，顯示給人類某種「絕對存有」、超越時間、讓變化無懈可擊。¹³⁸

在《聖與俗》的引言中伊利雅德說這些自然物被人崇敬，主要是神聖透過是這些自然物來顯示自身之故，因為它們不再只石頭或樹而已，而是內在於石頭或樹的神聖性或神性，宗教百科全書中提到大自然中的神意：

神聖透過「聖顯」於世俗時空中，以具體的各種方式來顯示，這就是說「聖顯」不論是以「神顯」、或「力顯」主要是揭示神聖性、力量和動力。甚至神聖的動力透過自然而使生命神聖化；這就是說，使豐盛的萬物神聖化。自然的力量以神性的形式出現，或是說凡俗之物分享神聖無限充滿的動力使其生命更新。¹³⁹

¹³⁷ 《聖與俗》，P.160. *The Sacred*, p.117.

“The cosmos as a whole is an organism at once real, living, and the sacred; it simultaneously reveals the modalities of being and sacrality, Ontophany and hierophany meet.”

¹³⁸ 《聖與俗》，P.199。

¹³⁹ Mircea Eliade, Editor-in-chief, *The Encyclopedia of Religion*, 6 vols. , NY: Macmillan, 1986, p.315. “In any case, a hierophany (whether in the form of a theophany or kratophany) reveals the power, the force, and the holiness of the sacred. Even the forces of nature are revered for their power to sanctify life; that is, to make fertility holy. The forces of nature that appear in divine forms or in certain objects make reproductive life partake of the unbounded power and plenty of the sacred.”

伊利雅德喜愛以「磐石」爲例來說明神聖，如果以大自然「本體的顯現」來說，神聖所賦予客觀世界中「磐石」背後的象徵形式，就是堅硬的力量—屬於絕對的觀念，「磐石」是永恆不動的暗示。在《比較宗教的範型》一書中伊利雅德說：

對於原始的宗教意識而言，事物的堅固恆久是「聖顯」特色。沒有事物能更直接而自律的表現出「磐石」完整的力量，沒有事物能比雄偉的「磐石」或站立的花崗石，更令人引起敬畏。…凝視「磐石」更明確感知它的堅硬、粗糙和力量。¹⁴⁰

對初民來說「磐石」所呈現出堅硬、粗獷、和恆久的特質，代表一種力量。「磐石」的堅毅挺立代表著存在（*existence*）。從世俗的眼光來看「磐石」只是一塊大石頭，但是更深入一點我們看到「磐石」本體的顯現，本身透過神聖所賦予的象徵形式，就成爲人所感知的堅忍不拔的力量。但是我們進一步探究「磐石」中的象徵形式來自於神聖，神聖透過「磐石」，也就是顯示「磐石」的神聖性。對於非宗教人來說，卻看不到「磐石」中的神聖性，因爲缺乏對神聖的感知，一個聖石仍舊是石頭，與其它的石頭沒有不同。對於宗教人而言，宗教人得以詮釋「聖顯」。「磐石」經由神聖顯示而成爲聖石，一個普通的「磐石」立即變成一個超自然的真實。「磐石」本身並沒有變化，經過神聖的感知，神聖通常是在特別選定的事物中顯示出來，甚至於歷史中的事件、神話或傳說中顯示。在《比較宗教的範型》一書中提到：

岩石顯示於人一種超越人類的不穩定性：一種絕對的樣式。岩石立即指示出令人震顫而又吸引人的力量。人面對岩石的宏偉、堅實和形色，一股真實的力量來自於神聖並且與人類的世俗世界共隨。¹⁴¹

對於原始的宗教意識而言，「磐石」的聖顯，是指「磐石」本身的顯示？還是某

¹⁴⁰ *Patterns*, Section 74, 'Sacred Stones: Epiphanies, Signs and Forms—Stones as Manifesting Power' p.216.

¹⁴¹ 同前註，p.8。

“Rock shows him something that transcends the precariousness of his humanity: an absolute mode of being... they indicate the presence of something that fascinates, terrifies, attracts and threatens, all at once. In its grandeur, its hardness, its shape and its color, man is faced with a reality and a force that belong to some world other than the profane world of which he is himself a part.”

些超自然力透過「磐石」而顯示？對於伊利雅德而言，其實「磐石」是本體的顯現，就是神聖顯示於凡俗世界之中。對於初民而言，原始心靈是很容易單純地專注在「磐石」和「磐石」本身之外的力量，「磐石」之所以經由「聖顯」而成爲聖物，是因爲「磐石」再現他力或模仿他力，而他力來自他處，「磐石」的神聖價值來自於某一事件或地點；而非「磐石」本身，人們對「磐石」的尊敬來自於賦予其他的力量。在伊利雅德的《宇宙與歷史－永恆回歸的神話》中提到：

萬石之中，只有一顆石頭可以變爲神聖 同時剎那間，它瀰漫著存有一因爲此石佈滿神力 (hierophany)，或擁有魔力 (mana)，要不然，就是它用以紀念神話事件，諸如此類等等。物體一旦成爲外在力量的容器，這力量即會使它與週遭的環境有所分別，並賦予它意義與價值。這外力可能寓於此物的本質中，也可能寓於其形表。一塊岩石所以顯得神聖，因爲其存在即神力所現，無從壓縮，沒有弱點，遠超人力所及；它自然不受時間左右；它永遠真實。¹⁴²

在世界中最著名神聖的古城－耶路撒冷有許多有關石頭「聖顯」的故事，其中「金頂寺」是爲其中著名的故事。耶路撒冷的聖殿山爲猶太人與阿拉伯人的必爭之地，因爲在西元七世紀回教聖者穆罕默德夢見他在此山的一大塊巨石上，天使來接引升天，此後阿拉伯人爲穆罕默德建立「金頂寺」，世代守護。殊不知猶太人視亞伯拉罕爲以色列第一位祖先，早於四千年前在這塊巨石上與耶和華派來的天使對話，之後三千年前大衛王計劃而其子所羅門王於此建第一聖殿，此外二千年前希律王亦在此處建立猶太聖殿。在這塊巨石上開啓了上帝對猶太人的承諾和眷顧。我們從整個事件中可以體會出這塊「獻祭巨石」所以顯得神聖，因爲其存在即神力所現的事件。這巨石與週遭的環境有所分別，因爲此處儼然開啓了神聖的時空。此處爲祝聖之地，對於宗教人而言這塊巨石原本是俗物，但神聖賦予這塊巨石以意義和無比的價值。對於宗教人而言這塊「獻祭巨石」是真實 (reality)，乃爲「神顯」。最後爲了和平，以色列承讓出來，今日此處成爲回教

¹⁴² 耶律亞德 (Mircea Eliade)，楊儒賓譯，《宇宙與歷史－永恆回歸的神話》，臺北市/聯經，2000，p2。

的勝地，希望以色列的承讓，代表了對「神聖」更深一層的了解，一如伊利雅德對神聖的了解，王鏡玲教授於〈後序〉中提到：

只是並未因為某存有者曾經成為神聖的中介，就永保尊榮；沒有任何存有者永遠穿我顯聖的光環，也沒有任何存有者永隔顯聖氛圍之外。¹⁴³

一件事物或地點之所以神聖乃是因為事物本身之內含神聖。當神聖臨在時才有神聖的氛圍，當神聖在事物之中的那一刻起，即刻建立了神聖的時空。但是伊利雅德在《比較宗教的範型》中微妙地暗示說明，最重要的是我們對神聖的信仰：

「聖顯」的辯證中暗示一種多多少少可算是清楚地說明，一件事物之所以神聖乃是因為除了事物本身之外還含藏（也就是顯示）神聖。在此處我們不需要進一步考慮神聖是否以不尋常的形狀、靈效，或者神聖單純地只是力量罷！或者說神聖是事物的象徵，或者經過祝聖的儀式，或者是某一個位置為神聖所啟示如神聖的場域、一些意外、雷電等等。¹⁴⁴

一件事物之所以為神聖乃是因為事物本身之內顯示出神聖，而與世俗有別，所以不要執著於世俗中的物體、事件、地點；而是要重視它們內在的神聖之顯示。所以我們要對神聖要有信仰，這才是伊利雅德所關心的。所謂「神聖」並非專指有神論，「神聖」對宗教人而言：「神聖是真實的經驗和明白在世存在的根源。」¹⁴⁵伊利雅德告訴我們：「神聖是顯示在無限的形式中。」¹⁴⁶「無限的形式」包含了歷史和現象界的等等事物，皆可表現神聖。總而言之神聖經由位格神，或諸形式來顯示神聖，神聖賦予世俗以力量、真實、存在、價值和意義，這是宗教人在日常的世俗生活中追求「聖顯」的原因。

¹⁴³ 《聖與俗》，p.295。

¹⁴⁴ *Patterns*, p.13.

“The dialectic of a hierophany implies a more or less clear choice, a singling-out. A thing becomes sacred in so far as it embodies (that is, reveals) something other than itself. Here we need not be concerned with whether that something other comes from its unusual shape, its efficacy or simply its power—or whether it from the thing's fitting in with some symbolism or other, or has been given it by some rite of consecration, or acquired by its being placed in some position that is instinct with sacredness (a sacred zone, a sacred time, some "accident"—a thunderbolt, ... or such).”

¹⁴⁵ Claude-Henri Rocquet, *Ordeal by Labyrinth*, Chicago: Chicago University, 1882, p154.

¹⁴⁶ Douglas Allen, *Structure and creativity in Religion*, NY: Mouton Publisher, 1978, p353.

“Eliade tells us that the Sacred is manifestation in infinite of forms.”

(二) 聖顯的詮釋

「聖顯」—神聖的顯示是給予世界真實 (reality)，形狀和意義。換句話說「聖顯」是真實的，神聖的經驗是真實的，神聖給予大自然與世界以具體的形式，我們從這些大自然的象徵的形式中看到神聖的「力顯」；同時神聖賦予大自然神聖性，所以看到了「本體顯現」；以位格神於世界中顯示神性，所以我們得以看到「神顯」，總之神聖賦予大自然、世界和人類以存在的意義；但是這樣的神聖顯示並非所有的人都能感受到，即使感受到亦有深淺的程度差別。人類如果只關心自己本身所創造的世界文明，以理性為標的，剔除神聖，忽略神聖給予世界所帶來的意義，人們就看不到天空背後無限的天意，以及樹所代表生命成長的圓滿與完整，以及所有在萬物現象背後意義的相互連結。布萊恩·雷尼教授 (Bryan S. Rennie) 說：「人類經驗世界中的任何因素即依憑事實，而顯示神聖，一旦透過某一種詮釋方式，即組成了『聖顯』。」¹⁴⁷從「神顯」的角度來說，如果沒有宗教信仰的非宗教人，看不到基督是如何活在基督徒的心靈中；同時看不到佛陀是如何活在佛教徒心中；而阿拉是如何活在回教徒的生命中。布萊恩·雷尼教授說：「事件的真實是依賴於後來的詮釋，事件的神聖性是依於信仰。」¹⁴⁸雷尼教授對「聖顯」的感知上以及對於宗教上所產生不可思議之事，他認為：「『聖顯』的發生並非一定是令人無法抗拒，因為有些人能夠察覺；而有些人則無反應。」¹⁴⁹布萊恩·雷尼教授說：「對於『奇蹟』的感知需要有個人的宗教經驗和宗教背景；非宗教人認為「奇蹟」是不存在的，不能用來作為證據。」¹⁵⁰「聖顯」是有賴於感受與詮釋的，神聖創造了世界而宗教人從「聖顯」中感知世界背後的意義，來

¹⁴⁷ Bryan S. Rennie, *Reconstructing Eliade*, Albany: SUNY, 1996, pp.15-16. 以後簡稱 *Reconstructing Eliade*.

”Any element of the experiential world of humanity which is perceived in such way as to constitute a revelation of the sacred, however, by virtue of the fact.”

¹⁴⁸ *Reconstructing Eliade*, p.15.

The reality of event becomes totally dependent on later interpretation, the sacrality of the event is depend on belief.

¹⁴⁹ 同前註，P.19。

¹⁵⁰ 同前註，P.19。

Awareness of a miracle is only a straightforward for those who are prepared by their personal experience and their religious background to recognize it as such. To other the miracle is not evident, it does not exist.引自 *Mademoiselle Christina*, Paris: L’Herne, 1978, P.7

自於神聖，而從「聖顯」中的感知神聖，使凡俗世界成爲真實。英國浪漫主義先驅華柯樂律治詩人（Samuel Coleridge, 1772 – 25 July 1834）的名句說：「世界的形成一半是由創造；一半是由感知。」¹⁵¹似乎是伊利雅德的「聖顯」的註腳。簡單說神聖創造世界而宗教人從世界中的「聖顯」中感受神聖。我們也可以說，經由「感知」，使事件成爲「聖顯」，顯示神聖的時空以別於世俗的時空。所以聖與俗的區分是對事物的感受而來。但是我們要特別強調：「『聖顯』不能完全破壞世俗世界的因果，神聖的顯現建立了世界，也就是說將無定形和非智性而可怕的混沌轉化爲宇宙...簡言之在神聖顯現中，由於神聖經驗給予世界真實、形狀和意義。」¹⁵²伊利雅德的「聖顯」是：「在任何事物之中人們能掌握、感覺和以愛來接觸就能成爲聖顯。」¹⁵³

（三）「聖顯」包含「原型」

宗教人從凡俗生活中的裂隙中，進入到另一異質性層次，也就是進入神聖時空，而此神聖時空就是「中心」—宇宙面發生突破點(break)之處。「『中心』的發現與投射，就相當於世界的創造。」¹⁵⁴這個「中心」是宗教人所歸依之處，這個「『中心』作爲『原型』的基調。」¹⁵⁵伊利雅德的「原型」的意思是：

「原型」在伊利亞德的著作中指的並非如榮格所言，是人潛在的·集體的心理結構，而是最初發生的諸神創世（cosmogony）的神話事件·並且成爲往後宗教人重複的典範。例如如何讓未知的他鄉異地成爲我們的世界呢？首先

¹⁵¹ Reconstructing, 14. Render into poetry in William Wordsworth's Prelude II, line, 258-260.

“...the world is half created, half perceived.”

William Wordsworth "Composed a Few Miles Above Tintern Abbey" (2011/3/10)

<http://www.bartleby.com/41/376.html>

From this green earth of all the mighty world

Of eye, and ear,--both what they half create, And what perceive; well pleased to torecognise

¹⁵² *Reconstructing Eliade*, p.31.

“In fact hierophanies could not abolish the profane world, for it is the very manifestation of the sacred that establishes the world, ie., transforms a formless, unintelligible and terrifying chaos into a cosmos... In short hierophany is ontophany— the experience of the sacred gives reality, shape, and meaning to the world.” (“Notes for a Dialogue,” 238f.)

¹⁵³ *Patterns*, 10f.

Having pointed out that” anything man has ever handled, felt, come into contact with or love can become a hierophany.”

¹⁵⁴ 《聖與俗》，p29。

¹⁵⁵ 同前註，p.298。

必須「被創造」，並且每一次的創造來自典範的模式－諸神對宇宙的創造。

156

在《聖與俗》中提到：「諸神對宇宙的創造（宇宙創生）就是最大的聖顯。」¹⁵⁷同時伊利雅德說：「『宇宙創生』(cosmogony)被視為是所有創造的最大原型。」¹⁵⁸「聖顯」與「原型」的關係就是「聖顯」包含「原型」。發現「原型」與顯聖對伊利雅德而言具有相同的意義結構·換句話說：顯聖所發生的事件正是「原型」意義的起源，「藉由顯聖的記號、事件讓某一同質性的空間中斷，揭示創世的『那個時候』(*illo tempore*)。」¹⁵⁹「那個時候」就是宇宙創生圖像，也就是宗教人在心靈中所感知的聖工事件。「宇宙創生」的圖像為心靈的圖要，也就是宗教人的原型典範。伊利雅德在《宇宙與歷史》的英譯本前言中說：

在本書裡，我使用「範例」(exemplary models)、「典範」(paradigms)以及「原型」(archetypes)等詞，為的是強調一項特殊的事實－傳統與古代社會的人相信他所有的建制的模型，與他各種行為的規範，都是在時間肇端之際顯示而來的；所以，這些模型與規範的來源被視為起自「超人性」而且是「超越」的源頭。我使用「原型」一詞時，忘了指明：我所用的並非榮格教授(C·G·Jung)的用法。¹⁶⁰

「原型」典範是宗教人永恆回歸之處。宗教人希望能永遠生活其中；就如同初民的原型生活中沒有主、客之分，沒有世俗時間的介入。以諸神創世的聖工為學習的典範，這個典範即是所謂的原型。所以「原型」典範是宗教人生命和創造的源頭(*origin*)，宗教人希望永遠活在這「原型」典範之中，相對凡俗生活而言，

¹⁵⁶ 同前註。

¹⁵⁷ 同前註，p.39。

¹⁵⁸ 同前註，p.37。

¹⁵⁹ 同前註，p.300。

¹⁶⁰ 《宇宙與歷史》，p12。 *The Myth of The Eternal Return*, Preface, xiv.

“In the course of the book I have used the terms "exemplary models," "paradigms," and "archetypes" in order to emphasize a particular fact—namely, that for the man of the traditional and archaic societies, the models for his institutions and the norms for his various categories of behavior are believed to have been "revealed" at the beginning of time, that, consequently, they are regarded as having a superhuman and "transcendental" origin. In using the term "archetype," I neglected to specify that I was not referring to the archetypes described by Professor C. G. Jung.”

「原型」典範的生活是真實而具有意義的生活；但是宗教人往往不得不落回世俗的生活之流；但是宗教人往往藉由宗教的儀式得以回歸到原型典範，在神聖的時空與諸神同在。「原型」將在儀式中不斷地重複與再現。每次的再現讓宗教人得以重返、參與原初的神聖事工，從現實的、耗損的生活中暫時解脫，讓宗教人得以重新更新生命，重新點燃創造力。

三、「對立的一致」之弔詭

「對立的一致」(coincidentia oppositourm) 是所有人類的宗教經驗。這個詞指的是對立的解決；然而不同宗教在對立的解決的觀點有所不同，所以在 *coincidentia oppositourm* 的中譯有不同的翻法，如以上帝為終極真理之所在，可譯成「對立的統一」；對伊利雅德而言可譯成「對立的一致」，所謂「對立的一致」(coincidence¹⁶¹ of opposites) 的原則—即是對立兩端同時發生，相遇與並存而調和一致。而「對立」指的是在我們這個世界中兩種對立力量，而形成世界的變化萬端，以宗教人而言聖與俗的對立是宗教人所要面對的主要問題，以有神論而言，神是超越對立的統一；對於佛教徒而言涅槃消除對立兩端。伊利雅德主張「對立的一致」，在聖與俗對立並存的情況下，神聖在世俗中建立神聖性而調和一致，神聖最後仍舊超越了世俗。對伊利雅德而言。神聖是超越了對立並存的弔詭。

「對立的一致」給予我們兩種不同領域的顯示，被人認為是截然不同的兩大種類，就像兩者之間毫無共同之處的兩個世界。在一個世界裡發揮作用的力量並不簡單地等同於在另一個世界所遇到的力量，這兩種力量具有不同的性質，在不同的宗教裡產生不同的方式去詮釋這種對立，伊利雅德認為對立的原則是具有普遍性的。然而對立的樣式是五花八門。在《尋道》(*The Quest*) 一書中，伊利雅德將對立的型式概括地區別為兩大範圍：宇宙中的對立和人類世界中的對立。神

¹⁶¹ Webster's New Universal Unabridged Dictionary, NY: Simon and Schuster tree of Knowledge, 1972. Condition of coinciding, 動詞 coincide: co-together, take up the same place, concur (meet in the same point, unite, to meet together) .

聖本身是包含而超越宇宙和人類世界中的對立。當神聖進入時空之中，「對立的一致」原則就發生作用。伊利雅德在聖與俗辯證上所運用的就是「對立的一致」原則。伊利雅德曾提出：「『對立的一致』概念對於了解聖與俗是十分重要的，因為聖與俗二分是人類境況中的對立，而伊利雅德常常從「對立的一致」的激發中，導引出豐碩的研究成果。」¹⁶²。王鏡玲教授在其文章〈論艾利阿德 (Mircea Eliade) 的神聖觀〉更一步說明聖與俗的對立，王鏡玲教授說：

所謂的「對立並存性」是指，宗教人面對神聖顯現時所產生的態度與反應，包括心理上與價值上的層面。例如，神聖的顯現同時包括潔淨與污穢、神聖與褻瀆、令人戰慄恐懼又被吸引、平安祝福與危險咒語等的對立性差異。這種神聖的對立並存性不單是神聖自身的特性，也是宗教人面對「聖顯」的超乎日常凡俗經驗時的回應方式。換言之，「聖顯」絕非是一個和宗教人無關的他者，「聖顯」總是帶著召喚，召喚出一種關係，一種對立並存性的張力，影響著宗教人的生命安頓。¹⁶³

聖與俗的對立是宗教人所要面臨的問題，宗教人正面對兩種力量對立的時候，也就是說一種力量來自於不真實的世俗；而一種力量來自於神聖。宗教人必須選擇上升或墮落。宗教人選擇上升，藉由神聖的顯示將荒煙蔓草、脫序、不定形、黑暗、崩壞、邪惡力量轉化（transform）成神聖的秩序，這是神聖的作用力。神聖在世俗中顯示，自然產生一種對立並存性的張力。伊利雅德說：「每一個聖顯形成都是『對立』」並存而調和一致的作用。」¹⁶⁴而這兩種對立的力量同時構成了世界的變化。當神聖進入時空之中即包含了對立的張力。此對立的變化發生在自然中，對立的力量即形成一冷和熱、白天和夜晚、成長和毀滅等變化，同時也發生在人類世界中如伊利雅德常提到的善與惡，陽性與陰性，生與死的對立。

¹⁶² Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion*, NJ: Princeton University Press, p.67.

“Eliade, in fact, claimed the *coincidentia oppositorum* to be so central to his understanding of the sacred and the profane, and evoked it so often, that his conception of it has drawn ample study.”

¹⁶³ 王鏡玲，《1996年佛學研究論文集.2》，〈論艾利阿德 (Mircea Eliade) 的神聖觀—當代宗教理論的省思〉，台北市：佛光，1996，pp.21-22。

¹⁶⁴ *Patterns*, p. 29.

“Every hierophany makes manifest the coincidence of contrary essence.”

伊利雅德在《比較宗教的範型》中提到神性定義中對立並存的性格。伊利雅德認為：「人類在精神上的重大發現之一是運用象徵來參與對立的一致。」¹⁶⁵伊利雅德在《比較宗教的範型》中說：「對立的一致是神話的型式，乃是人類宗教經驗中的神話型式。最原始的方法表達神性中對立的弔詭。」¹⁶⁶例如舊約中的雅威（上帝）乃神聖透過位格神來顯示仁慈與憤怒之「對立的一致」。伊利雅德在《比較宗教的範型》中提起猶太基督傳統的「對立的一致」的表示：

雅威同時是仁慈和憤怒的，基督教神學和神祕主義者的上帝同時是可怕與溫和的，「對立的一致」原則是這些人如偽似戴奧尼索斯（The pseudo-Dionysius）、麥斯特·艾克哈德（Meister Eckhardt）、尼古拉·庫薩（Nicolas of Cusa）大膽推測的出發點。¹⁶⁷

在 1933 年伊利雅德於家鄉布察理瑞斯（Bucharest）大學獲得博士學位後，受聘為助理教授，當時曾講演文藝復興時期—尼古拉·庫薩（Nicolaus Cusanus；1401-1446）的「對立的一致」觀念，可以用「對立的統一」一詞更為的貼切，因為「上帝作為一切的一，把一切有限包容在自身…在一中一切都毫無差別的一。這種無差別的一致是萬物最初的本原和本質。」¹⁶⁸達多斯基在其近作《宗教的認知結構》中提到「對立的統一」（*coincidentia oppositorum*）：「一般而言，尼古拉·庫薩的『對立的統一』是指上帝的絕對與無限之中包含『對立的統一』。」¹⁶⁹同時透過柯普史東（Frederick Copleston）在其著名的哲學史的小結中說明「對

¹⁶⁵ "Some Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism" In *History of Religions: problems of Methodology*, ed. Eliade and Kitagawa. Chicago: Chicago University Press, 1959, p.102.

¹⁶⁶ *Patterns*, p.419.

"The coincidentia is there seen as a fundamental 'mythic pattern,' which 'enters into almost all the religious experience of mankind,' and is" one of the most primitive ways of expressing the paradox of divine reality."

¹⁶⁷ 同前註。

"Yahweh is both kind and wrathful; the God of the Christian mystics and theologians is terrible and gentle at once and it is this *coincidentia oppositorum* which is the starting point for the boldest speculations of such men as the pseudo-Dionysius, Meister Eckhardt, Nicholas of Cusa."

¹⁶⁸ 李秋寧，《尼古拉·庫薩》（Nicolaus Cusanus），台北市：東大，1997，p.78。

¹⁶⁹ Frederick Copleston, *History of philosophy*, vol.3 part 2, NY: Doubleday, 1936, p.41.

"In general Nicolaus of Cusa invokes *coincidentia oppositorum* in reference to God as "synthesis of opposites in a unique and absolutely infinite being."

立的統一」觀念：

有限的事物是雜多而各個區別，各各具有本身的性質；當上帝是超越所有這些受造物的區別和對立，並將受造物的區別和對立皆統一在上帝的不可思議之中。舉例來說，這些受造物的存在和本質上的區別，在上帝的無限之中是並存而且被統一的。再者我們區別受造物的偉大和渺小，說明其屬性這樣和那樣深淺程度。但是對上帝而言所有的分別對立並存無礙…。但是人類無法體會這樣的對立的統一…。我們逐漸知道對有限事物的了解是從已知的基礎上來比較同異和分別。上帝是無限的與有限事物不同，對上帝作明確的界定，就是將上帝的無限納入在一般有限事物的模式中，就真實而言我們對有限事物的論斷是包含於上帝的無限中，這是超過我們所能認知的。¹⁷⁰

伊利雅德了解他與尼古拉·庫薩的『對立的統一』法則不同，雷尼教授說：「伊利雅德察覺與尼古拉·庫薩的『對立的統一』法則不同，伊利雅德看到「對立並存」的統一...說明上帝在無限中調合衝突，上帝包含一切，同時一切中有上帝；在另一面而言，實際的原始社會原則與「對立的統一」的認同有關係的。」¹⁷¹但是尼古拉·庫薩的『對立的統一』的理念對伊利雅德影響很多，例如在尼古拉·庫薩的文章〈論猜測〉提到：「那個神聖的『一』先於一切、包容一切，而且它先於一切多，它也就先於一切區別、差異、對

¹⁷⁰ 同前註, p.41-42。

“Finite things are multiple and distinct, possessing their different natures and qualities while God transcends all the distinctions and oppositions which are found in creatures. But God transcends these distinctions and oppositions by uniting them in Himself in an incomprehensible manner. The distinction of essence and existence, for example, which is found in all creatures, cannot be in God as a distinction: in the actual infinite, essence and existence coincide and are one. Again, in creatures we distinguish greatness and smallness, and we speak of them as possessing attributes in different degrees, as being more or less this or that. But in God all these distinctions coincide. . . . But we can not comprehend this synthesis of distinction and oppositions. . . . We come to know a finite thing by bringing it into relation to or comparing it with the already known: we come to know a thing by means of comparison, similarity, dissimilarity and distinction. But God, being infinite, is like to no finite thing; and to apply definite predicates to God is to liken Him to things and to bring Him into a relation of similarity with them. In reality the distinct predicates which we apply to finite things coincide in God in a manner which surpasses our knowledge.”

¹⁷¹ *Reconstructing Eliad*, p.38.

“Eliade clearly detects a difference between Nicholas’s doctrine and the traditional *coincidentia*. He sees the one conjecturally positing, ‘on the plane of the infinite’ the coincidence in God of complication and explication, in other words, the God envelopes all things but at the same time is in all things. In the other, concrete, archaic ‘formulate related, in fact identify, opposites.

立、不平等和分化。」¹⁷²對於伊利雅德而言，神聖的「一」先於一切，「神聖」是超越所有對立屬性的力量，神聖是終極的實在，「神聖」的定義可從「對立的一致」中取得。伊利雅德在《比較宗教的範型》中次標題〈『對立的一致』－神話的型式〉提起：

「對立的一致」是神性中弔詭的表達方式…無論如何「對立的一致」就是所有對立的解決（或者可說「超越」）的觀念，乃是神性最根本的定義，以不同的說法來表示，「對立的一致」對某些宗教的信仰者而言乃是一種原型的模式，或是某種的宗教經驗。人類將以各種方法來達到所有屬性的「對立並存」的超越。「儀式」是人類宗教生活的根本層次，以「儀式」的象徵回歸於無定形無差別境界，在境界中所有屬性的分別消失，所有對立融合。¹⁷³

達都斯基先生在文章中對「對立的一致」之解說中提到兩位德國學者，一是德國詩人和評論家席萊格爾（Friedrich Schlegel,1772-1829）說：「結合對立的兩端，你得真義。」¹⁷⁴德國理想主義哲學家恩斯特·卡西勒（Ernst Cassirer,1874-1945）也說：「生命的整體是很難去描繪，除非以對立的一致方式去說明。」¹⁷⁵「對立的一致」背後所呈現的不僅是生命的整體，而且是宇宙的整體，其中包含了無限的理念，伊利雅德認為所有「對立的一致」這個觀念組成了神聖的定義。《聖與俗》中提到神聖首先可能的定義：「聖與俗的對立」。¹⁷⁶

總之從神聖進入時空領域時，不管是在、宇宙、自然、人類世界或人本身的

¹⁷² 李秋寧，《尼古拉·庫薩》（Nicolaus Cusanus），台北市：東大，1997，p.78。

¹⁷³ *Patterns*, pp.419-420.

“The coincidentia oppositorum is one of the ways of expressing the paradox of divine reality.... However, although this conception, in which all contraries are reconciled (or rather, transcended), constitutes what is, in fact, the most basic definition of divinity, and shows how utterly different it is the coincidentia oppositorum becomes nevertheless an archetype model for certain types of religious man, or for certain of the forms religious experience takes. The coincidentia oppositorum or transcending of all attributes can be achieved by man in all sorts of ways. At the most elementary level of religious life there is the orgy: for it symbolizes a return to the amorphous and the indistinct, to a state in which all attributes disappear and contraries are merged.”

¹⁷⁴ Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion*, NJ:Princeton University, 1999, p. 67.

“Friedrich Schlegel: Verbindet die Extreme, so habt ihr die wahre Mutte. (Unite the extremes, then you have the true meaning.)

¹⁷⁵ 同前註。

Ernst Cassirer: It is impossible to portray life as a whole except as a coincidentia oppositorum.

¹⁷⁶ *The Sacred*, p.10.

”The first possible definition of the sacred is that it is the opposite of the profane.”

身心中，我們所感受到的「存在」，「存在」就其顯示給我們的就是「對立的並存性」－ 聖與俗、真實與虛幻、真實的顯示與隱藏。我們對「對立的一致」的了解，指向對真實的了解，神聖即是真實，真實不可說的終極本質其定義為「神聖」，「神聖」能融合所有屬性和所有衝突，超越所有的差別而達於統一。對於伊利雅德而言神聖與世俗是並存（co-incident）而神聖是超越所有一切聖俗對（co-incident of the opposite）立的並存狀況，神聖介入世俗而超越世俗，建立世界的神聖性，而在神聖與世俗並存之間產生了象徵，而象徵（symbol）的字意即是並存¹⁷⁷（co-incident），世俗與真理並存之意，這是為什麼伊利雅德的神聖理論中象徵的部份中具有重要的地位，而真理的作用就是解決神聖與世俗對立並存所產生的危機。

小結

伊利雅德的神聖觀中「神聖」是一切的終極真實（Ultimate reality），亦是絕對的真實（Absolute reality¹⁷⁸）。對伊利雅德而言，神聖具有絕對的意義。當「神聖」進入時空之時，神聖即是代表力量，透過諸神創造世界的聖工來呈現「宇宙創生」（Cosmogony）的圖像，這是代表神聖時空。對於宗教人而言神聖時空即是凡俗世界的中心。

宗教人在凡俗的世界感受神聖的顯示名為「聖顯」，「聖顯」包含了神顯、力顯和本體的顯現，伊利雅德以「聖顯」之說來說明聖與俗的辯證，伊利雅德認為神聖與世俗是對立並存，而神聖不礙世俗世界，神聖不礙自然的運作，神聖透過世俗來顯示。宗教人尋求「聖顯」，宗教人希望永遠活在神聖之中，伊利雅德認為追求神聖並不需要拋棄世俗而另尋天地，因為神聖就在世俗之中，神聖就是人

¹⁷⁷ Symbol, (2011/2/26) , <http://en.wikipedia.org/wiki/Symbol>.

The word symbol came to the English language by way of Middle English, from Old French, from Latin, from the Greek σύμβολον (symbolon) from the root words συν- (syn-), meaning "together," and βολή (bolē), "a throw", having the approximate meaning of "to throw together", **literally a "co-incident"**,

¹⁷⁸ *The Sacred*, p.202.

“*homo religisus* ‘always believes that there is an absolute reality, the sacred, which transcends this world but manifests itself in this world, thereby sanctifying it and making it real.’”

們意識的元素，人們意識結構中神聖元素讓我們感知神聖的顯示。在現代文明社會中雖在剔除神聖，但神聖在世俗中或隱或顯，神聖從未被剔除，而是神聖以不同的形式出現在社會中（人性中亦包含了神聖的特質）。神聖在社會和大自然中透過象徵形式來顯示，如果我們只以物質的形式來解讀社會和大自然，那麼我們就看不到生命和宇宙中的神意。伊利雅德強調—神聖在世俗中的顯示，強調宗教人如何在世俗日常的生活中去詮釋神聖的顯示，因而入於神聖的時空，與神共融交往。

當然宗教人時時渴望能回歸於「宇宙創生的彼時」（那個時刻）與神共融交往。所以「宇宙創生」即是最重要的原型（典範），宗教人透過神聖的顯示，或藉由儀式方能在不真實的世俗中得以回歸「原型」生活（圓滿完整的全體遍滿之生命），也就是活在神聖的真實之中（或說與諸神共融），並且從神聖的源頭中獲得生命創造的泉源，如此宗教人在凡俗的存在才具有意義。

但是要永恆回歸到神聖的生命並不容易，因為宗教人不得不在聖與俗對立兩端來回穿梭。在聖與俗對立之中，宗教人尋求神聖的顯示，從神聖之中獲得力量，神聖包含「對立的一致」，也就是神聖在世界中含攝且超越兩種對立力量如光明與黑暗、仁慈與憤怒、宇宙與混沌、聖與俗等等，由於對立的張力之中，世界得以生成、變化與毀滅；宗教人要有信仰與智慧才能從對立的張力中超越出來，同時進入圓滿完整而無分別的神聖之全體生命之中而得到調合一致，當宗教人如初民一般活在原型生活之中，即進入「宇宙創生之彼時」，生生不息的神聖之中。

對於宗教人而言，神聖是力量、真實存在、生命的意義和價值之所在。透過「聖顯」，人們得以提升生命，同時在聖與俗並存的辯證中，宗教人必須去抉擇上升於神聖或下墜於無意義的世俗中。總之神聖世界對於宗教人是永恆的回歸之處，在世俗世界中見到「聖顯」而得入神聖的無限生命，表明神聖超越了世俗（有限生命），且在世俗中建立神聖性，這是真理的作用。總之「神聖觀」（宗教真理觀）、「聖顯」（真理的顯示）和「對立的一致」（真理的作用）是三面一體，為伊

利雅德神聖理論特色。

第三節 伊利雅德在現代宗教神聖思想的分位

一 榮格、涂爾幹、奧托

伊利雅德認為今日在宗教神聖觀的討論上並不能只限於單一方想法，這是不夠的。在伊利雅德所編的《宗教百科全書》之中，提到對於神聖觀一種綜合而具有多面向（aspects）的討論是必須的：「今日我們面對不同意識形態的評論家、社會學家、心理分析學家和其它領域的學者們對宗教的先進看法，我們不得不去發現這些領域的特質。在宗教上任一個定義如在聖與俗的單純描述，都受這些領域的看法所影響。當我們確認宗教的觀念時，換言之必須收集這些領域所依賴的各式各樣因素。」¹⁷⁹話雖說如此，伊利雅德還是認為宗教的現象並不能化約為心理學、社會學或其它科學的假說；畢竟宗教要以宗教的本身去詮釋神聖經驗。以下將探討利雅德的神聖觀與其它的關聯與不同之處。

一、榮格、涂爾幹、奧托和伊利雅德的神聖觀概說

在西方宗教神聖理念的探討上與宗教史家伊利雅德（Mircea Eliade, 1907-1986）有關的現代學者在本論文提出三位前輩，他們的出現比伊利雅德略

¹⁷⁹ *The Encyclopedia of Religion*, vol.12. s. v. "Sacred and the Profane", p.511.

"one discovers that the attribute of sacrality is no longer enough, even if one views its original special aspect as a transcendental or metaphysical one. And today, confronted as we are with definitions advanced by critics of ideology, sociologists, psychoanalysts, and others, we are indeed forced to find such attributes. Any definitions, even simple descriptions of the sacred and the profane, are affected by these as well; they also depended, in turn, on the manifold factors one has to muster when identifying the concept of religion."

早，法國社會學之父涂爾幹(Émile Durkheim,1858-1917)、德國神學家奧托(Rudolf Otto,1869-1937)與瑞士精神病學家榮格(Carl G. Jung,1875-1961)。他們對於伊利雅德神聖理論的形成有影響，在此將他們的宗教看法提出來討論，以便了解伊利雅德神聖理論與現代宗教神聖理念的關係。這些學者與伊利雅德共同之處是重視宗教經驗；而非著眼於傳統宗教觀念。這些現代學者以本身專業的學術角度來探討宗教思想；而且各自對宗教都有自己的詮釋系統。本論文將以「聖與俗的辯証」為進路以宗教真理觀(宗教神聖)、真理的顯示(聖顯)和真理的作用(對立的解決)三方面來說明各學者的看法，以及伊利雅德的看法。從以下的討論我們將發覺到—榮格的上帝形象來自於人本身所具「原型」，涂爾幹的「圖騰本原」來自於社會的集體意識，此二位學者榮格和涂爾幹兩者是以「人性」面向為探討的根本。奧托是從異於人類的神性面向來說明人的神聖經驗；伊利雅德是以宇宙、自然和人類本身的神聖性來說明，神聖無所不在的普遍性。

(一) 宗教真理觀(論「神聖」)

在論「宗教真理觀」上，榮格重視心理現象中的宗教面向，著重人的心靈世界的神聖經驗；而涂爾幹則著重社會中所形成的宗教面向—集體意識的神聖特質。奧托的神聖來自於人與社會之外的神祕—全然他者，它是凌越在渺小的人類之上，至於伊利雅德則以宇宙宗教的面向，表明神聖的普遍性，說明神聖是無所不在，而且神聖與世俗並存。

1.榮格以心理現象中的宗教面向來表達「神聖」觀念：

榮格重視人本身的心理或精神上的宗教經驗，榮格企圖表達隱藏在人類心靈世界(神話、夢、神祕等)的神性形象，榮格以「原型」¹⁸⁰來詮釋神的形象，而

¹⁸⁰ 榮格，《人的形象和神的形象》，林宏濤譯，台北縣：桂冠，2006，p51。

正如在不同的民族的神話和民謠裡有某些主題以幾乎一模一樣的形式重複者。我把這些主題稱為「原型」(Archetypen)，理解為集體自然的形式或形象，在整個世界裡顯現為神話的構成元素以及源自潛意識的自律性個體產物。原型的主題可能是來自人類精神的特性，透過傳

且神的形象深藏在集約無意識層中。人們從自我（ego）的意識領域進入無意識的自體¹⁸¹（self，原型的中心，人格的整體）中發現了宗教的原型，宗教的原型是心靈中神性的來源。

就人類心靈本身的神聖經驗而論，在宗教上榮格是屬於上帝未知論的，榮格並沒承認如奧托那樣相信來自於人之主體意識外的神聖力量。榮格提到在拉丁文中所謂的宗教（religere）：「宗教是戒慎恐懼的服從，魯道夫·奧托很貼切地名之為『聖祕』...造成意識很特殊的變化。」¹⁸²對於榮格來說「戒慎恐懼的服從」是人類心靈主體之中的狀態，榮格說：「宗教是人類心靈很特別的態度。」¹⁸³宗教這個詞意指：「意識透過聖祕的經驗而被改變的特殊態度。」¹⁸⁴，榮格的想法是人以上帝為體。

2. 涂爾幹從人本身所匯聚而成的社會集體意識為主：

「圖騰本原」（totem principle）是社會集體意識，乃是氏族¹⁸⁵精神生活的源頭。「圖騰本原」是一種力量，「圖騰本原」是事物具有神聖的原因，使事物具有神聖特性而成為圖騰標記，所以「一切事物的生命通過圖騰本原而體現出來。」¹⁸⁶總之皆以社會的集體意識中的神聖要素來掌握宇宙萬象，而社會集體意識屬於宗教的本質。人以社會的集體意識為體。

3. 奧托是以神學中「全然他者」的角度來探討：

奧托是著重於神聖的經驗，神聖（Das Heilige）是來自於令人畏懼的神祕（das Numinose），奧托著重於神祕的非理性這一面，其中所蘊含不可思議的力量，

統、民族遷徙、甚至是遺傳而不斷地遞嬗。

¹⁸¹ 榮格，《榮格自傳》，劉國彬、楊德友合譯，台北市：張老師，1997，p467。

自體是一個超過意識自我的總量，不僅包含意識，也包含潛意識（無意識）精神。

¹⁸² 同前註，p.5。

¹⁸³ 同前註，p.6。

¹⁸⁴ 同前註，p.6。

¹⁸⁵ 圖騰為氏族的名稱。

¹⁸⁶ 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，台北：桂冠，1992，p.233。

令人產生敬畏與神往，而人只能以人有限的感知能力去了解神祕，這神祕者又稱「全然他者」（the Wholly Other），奧托的神聖是「全然他者」，他者指的是與人類相異的特質，獨立於人之主體意志之外，神聖的力量來自於世俗世界之外。全然他者是宰制人類的主體，上帝的形象來自於神祕。在此特別一提的是伊利雅德強調：「奧托並非以宗教啓示神學—以宗教和上帝的觀念為研究重心；而重心是在宗教經驗的分析。」¹⁸⁷

4. 伊利雅德的「神聖」是無所不在：

伊利雅德並不反對奧托對神聖的想法，伊利雅德在《尋道》的前言中提到：「神聖對宗教人的意義並非單指對於上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到神聖經驗，最後與存有者（being）、意義、真理觀念相關。」¹⁸⁸對伊利雅德而言神聖乃是意謂神聖經驗，透過神聖經驗來了解「神聖」。伊利雅德在《聖與俗》中對神聖的看法是：「神聖就是最卓越的真實本身（real）、同時是力量（德能¹⁸⁹）、有靈驗（at once power, efficacy）、是生命與創造的泉源。」¹⁹⁰神聖是真實有效應的力量，流於四方，不論是宇宙、自然、人類的世界，神聖的臨在之處即能轉凡入聖。此外伊利雅德不同於前三位學者之處是伊利雅德強調—神聖在世俗中的顯示。因此形成伊利雅德「聖顯」之說，強調宗教人如何在世俗日常的生活上去詮釋神聖的顯示，因而入於神聖時空，並且在世俗世界中建立神聖性。伊氏主張人以神聖為體。

（二）真理的顯示（神聖的顯示）

榮格以深藏在集約無意識之宗教「原型」所投射出宗教原初形象為顯示。涂

¹⁸⁷ 《聖與俗》，p.59。

¹⁸⁸ Mircea Eliade, *The Quest*, Chicago: Chicago University Press, 1969, "Preface", p.1.

“...it does not necessary imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of *being*, *meaning*, and *truth*.”

¹⁸⁹ 《聖與俗》，p.78。

¹⁹⁰ *The Sacred*, p78.

“the sacred is pre-eminently the *real*, at once power, efficacy, the source of life and fecundity.”

爾幹的「圖騰表記」是代表氏族社會中神聖的顯示，「圖騰表記」是指當事物被賦予神聖時，這些特定的事物稱為「圖騰表記」。奧托的圖式是「神祕」顯示的方式。伊利雅德的「聖顯」是一神顯、力顯和本體的顯現。

1.榮格的原初形象 (primeval image)：當從意識的層面進入集約無意識的層面，這時已進入心靈的深處，心靈的深處透過神話和夢等來顯示，以「夢」為例－「夢境會被視為潛意識之宗教傾向的訊息來源。」¹⁹¹從夢中顯示神的訊息，神的訊息來自於夢中的「原型」，「原型」在心靈中所投射出原初形象是上帝（或基督）的形象，即是神聖的顯示。以《舊約》中最古老的故事－〈約伯記〉為例，約伯在經歷百般之不義和苦難，最後在旋風中與上帝相遇，對榮格而言當上帝的形象出現時，這是個人生命（自我）通向自體 (self)¹⁹²無限生命擴展的表徵 (symbol)，對榮格而言，約伯記是約伯心靈的自白。

2.涂爾幹的圖騰表記 (totemic emblem)：「圖騰本原」(集體意識)是宗教力，乃是事物之所以具有神聖性的原因。當事物被賦予神聖時，這些特定的事物（如聚靈架代表祖先靈魂的居所）作為集體的表記，又稱為圖騰表記。特定事物（如聚靈架是由石頭和木頭組成）仍具自然物原本特質，只是此刻神聖的宗教力注入（如對祖先的情感附於事物之上），形成了神聖的氛圍，與世俗的範圍區隔開來。

3.奧托的圖式 (schematization)：「『神聖』觀念中的理性因素與非理性因素的聯繫，正是一種『圖式化』的連繫。」¹⁹³所以對非理性的神祕事實加以圖解，使我們產生出神聖這個含義豐富完整而複雜的範疇。例如「崇高」也是對於神聖的一種真正的圖解。對奧托而言，上帝的形象是神聖的圖示，以〈約伯記〉為例：「正直的好人約伯受到不公正的待遇，上帝在他作出的可

¹⁹¹ 榮格，《人的形象和神的形象》，p.23。

¹⁹² 《榮格自傳》，p.467。自體 (self) 是一個超越自我意識的總量，原型的中心，人格的整體。

¹⁹³ 魯道夫·奧托，《論神聖》，周邦憲等譯，成都：四川人民出版社，1995，p.54。以下簡稱《論神聖》

怕的奇蹟與不可理解的判斷（正如在約伯那裡所展示的）。」¹⁹⁴約伯以人的尺度不能理解上帝的非理性的決定，直到與上帝在旋風中相遇，上帝不回答約伯內心的疑問，上帝帶者約伯參觀上帝如何創造這個世界，帶約伯進入上帝的無限之中，約伯終於跪下說自己渺小如塵土。約伯的苦難在理性上難以得到答案，唯有進入上帝非理性不可思議的神祕世界中，心中的疑問終於獲得解答。

4. 伊利雅德的「聖顯」：繼奧托的神聖理念之後，伊利雅德發展出「聖顯」的理論，強調聖俗並存，神聖的顯示是無所不在。王鏡玲教授在其文章〈論艾利阿德（Mircea Eliade）的神聖觀〉提到伊利雅德神聖顯示的過程：

當神聖的要素顯現在凡俗世界的對象時，這時在凡俗世界中形成一個裂隙（break），形成一個「中心定向」（orientation）。這個裂隙和定向讓宗教人的生命暫時超凡入聖—融入一個與宇宙、天地、超自然的存有層面相通的場域與時分。在神聖的經驗中，人回到生命的源頭，重新獲得生命的動力。然而，這種異質性的生命經驗卻無法久留，人終究又回到凡俗的生活，繼續追求下一次神聖的臨在。¹⁹⁵

伊利雅德主張神聖與世俗並存，當「聖顯」時，在凡俗世界中形成一個裂隙（break），從一個世俗的層次穿越，入於神聖，這就是「聖顯」的歷程。在各類各樣的「聖顯」的例子中，最重要的神聖的顯示是「宇宙創生」的圖像。當宗教人從世俗時空的裂隙中進入到「宇宙創生」的世界就是來到了生命的源頭（origin）。讓我們回到〈約伯記〉的例子，以伊利雅德的視野來看〈約伯記〉，當上帝帶領約伯神遊上帝所創造的世界，此刻歷經苦難不義的約伯終於從世俗世界進入到神聖的世界與諸神共融。與神相遇

¹⁹⁴ 同前註，p.121。

¹⁹⁵ 王鏡玲，《1996年佛學研究論文集 vol.2—當代宗教的省思》〈論艾利阿德（Mircea Eliade）的神聖觀〉，台北市：佛光，1996，pp.20-21。

代表約伯從人格的位置提升，且與神共處，從人的有限視野藉上帝之助進入到神的無限視野。當約伯以有限的生命進入到神的無限生命，約伯感受自己渺小如微塵，而所有的苦難和疑問即刻化爲烏有。宗教人渴望能夠永久活在「宇宙創生」的時空，因爲誠如以上所言：人回到生命的源頭，重新獲得無限生命的動力。「宇宙創生」的圖像就是宗教人永恆的回歸之處。

（三）真理的作用（對立問題的解決）

真理的作用是指對立的解決：榮格是以「精神力量」來說明蘊含在無意識中「原型」是解決對立的力量。涂爾幹以社會中集體意識所形成的「宗教力」爲解決對立的力量。奧托以來自人之外的神祕的無限力量來說明神祕是一切對立的統一。伊利雅德認爲「神聖即是力量」。神聖是超越對立而一致的力量。

1. 榮格探討從意識與無意識領域之間往來的動力，也就是在本能¹⁹⁶與原型¹⁹⁷之間穿梭的能量（spirituality），從自我（有限的意識）到自體（self）的無意識揭露，從無意識深處的原型中開發出精神力量，超越一切的對立。榮格認爲人的精神流動正是本能與原型的對立之間來往。意識或無意識的流動在原型一方則傾向精神性（聖），反之本能一方則傾向欲望和物質性（俗）。榮格探討人類心靈內的精神力量。宗教的聖祕是來自於原型，榮格認爲宗教的聖祕是人類神聖生命中的一種力量，是人類心靈主體之中，意識透過人本身聖祕的經驗而被改變的特殊狀態。人能活在聖祕的經驗之中，所有存在的對立皆消融於原型，成爲完整圓滿的生命全體。

¹⁹⁶ 榮格，《心理類型》下，吳康譯，高雄市：基礎文化創意，2007，pp.488-489。

本能：每一種心理現象都是本能的，...來自於動力衝動，是一種朝向某些活動的衝動（而其形成來自於內外的刺激），...照我看來，所有那些其能量不是意識支配的心理過程，都是本能的。因而根據這種觀點，感情即屬於本能過程，又屬於情感過程。在正常情況下，本來是意志功能的心理過程（全部從屬於意識的控制），可以在反常情況下透過與潛意識的能量連接而成爲本能過程。

¹⁹⁷ 榮格，《榮格自傳》，台北市：張老師，1997，p461。以下簡稱《榮格自傳》。

原型因具有本能的特質，因而變成情調情結（the feeling-toned complex）的基礎，（原型與本能共同自治無意識的領域，原型是不可發覺的純粹形式，原型與本能是一致，而本能也只能被原型決定，所以當原型抹上情調色彩，而以形象或印象出現，爲我們所發覺）。

2. 涂爾幹探討集體意識形成的宗教力 (religious force)，宗教力賦予自然事物以圖騰標記而形成神聖範圍，以便和世俗區分。涂爾幹說「宗教力易於流注在其氛圍中的任何事物，如此一來與神聖相對的世俗，兩者必需要限定以保持分離的狀態。」¹⁹⁸ 於是聖與俗是處於相互對立之中，宗教力在二端之間是可以相互轉換，從聖轉俗，從俗轉聖。

3. 奧托的神聖（全然他者）來自界外，以無可抗拒的力量介入世俗。奧托探討來自於神祕之神聖具有不可抗拒的催迫力量（Overpowering Energy），具有令人畏懼而同時又令人神往的超自然力，而此超自然力本身具有對立的特質，如同毀滅與重生的力量。然而所有對立，終將統一於「全然他者」。世俗的人類對於「全然他者」神祕之庇蔭下，方有救贖的希望，方有機會接近神聖，經由救贖的通道來聖化自己。這是神聖對人的力量，而人對神聖有神祕的感知，用直覺來掌握。對於神祕之神聖的反應，奧托談到聖與俗辯證下的宗教經驗：

對它的感受有如微波徐來，心中充盈著一種深深敬仰的寧靜心情。它繼而轉化為一種較為穩定與持久的心態，不斷輕輕振顫且迴盪，直到最後寂然逝去，心靈重又回到「世俗的」、非宗教的日常狀態。¹⁹⁹

4. 伊利雅德認為：「神聖即是力量，真實、存在、靈驗和創造。」²⁰⁰ 神聖是無所不在，在平常的生活中、在大自然或在整個宇宙中。然而聖與俗是對立並存的，但是由於神聖的介入而在世俗中建立神聖性，故神聖在世俗世界中具有「對立的一致」的力量，最後神聖超越「對立」而進入一致無差

¹⁹⁸ Émile Durkheim, *The Elementary Forms Of Religious Life*, Translated by Karen E. Field, NY: Free, 1995, pp.356-361.

”religious forces easily escape their original locations and flow, almost irresistibly, to any objects within their range. In so doing, of course, they contradict their own essential nature, which is to remain separated from the profane; and thus a whole system of restrictions is necessary in order to keep the two worlds apart.”

¹⁹⁹ 魯道夫·奧托，《論神聖》，周邦憲等譯，成都：四川人民出版社，1995，p.15 以下簡稱《論神聖》。

²⁰⁰ *Tha Sacred*, p.12.

異的存有狀況，也就是說入於絕對真實之中。

(四) 聖與俗關係：

聖與俗之討論乃是所有宗教的主題，然而不同宗教理論對於聖與俗兩者之間的對待關係卻有各種不同的看法，例如榮格主張在人的心靈世界中如何從世俗人的形象與神的神聖形象相結合的精神性走向為主。涂爾幹主張在社會中聖與俗兩界分隔。奧托以超自然的神聖來分別隔離人的世俗與神聖世界。伊利雅德主張普遍性的神聖顯現自身於無所不在的世俗世界之中，故聖俗並存。以下分別敘述學者們對聖與俗關係的看法：

1. 榮格：在聖與俗的辯證上榮格主要是揭示了人的身上存在一種神聖的生命。以聖與俗辯證的方式來說，人的形象代表世俗世界，而神的形象代表神聖世界。人如何從人的形象走入神的形象（*imago Dei*）之中相結合，代表由凡入聖的精神性走向。在《榮格自傳》中提到古代基督教觀點—「自我的認識就是通往認識上帝的途徑。」²⁰¹用心理分析的觀點來說：從自我的意識入於自體（*self*）無意識之中與上帝的原型相遇，就是由凡入聖的心靈之旅。此外聖與俗的辯證常發生在夢境之中，「夢境往往被視為潛意識宗教傾向的訊息來源。」²⁰²並且「夢描繪了神聖和世俗的氛圍。」²⁰³總之在夢中人們的心靈往往成為聖與俗交戰的場域。

2. 涂爾幹：人類在原始社會中即形成聖與俗兩面分隔的存在模式，一個是世俗的具體生活模式；一是神聖的宗教生活模式。涂爾幹認為「宗教生活與世俗生活不能共同存在於一個地方。」²⁰⁴涂爾幹在《宗教生活的基本形式》中談到聖與俗的辯證說：「事實上，由於存在著分隔聖與俗兩界的屏障，一個

²⁰¹ 榮格，《人的形象和神的形象》，p352。

²⁰² 同前註，p.23。

²⁰³ 同前註，p.31。

²⁰⁴ 涂爾幹，《宗教生活的基本形式》，台北縣：桂冠，1992，p346。以下簡稱《宗教生活的基本形式》。

人如不放棄自己凡俗的東西，便不能同神聖建立起親密關係。一個人如果不能開始或多或少從世俗生活中退出，便不能過宗教生活，哪怕一點點地不行。」²⁰⁵進一步說，神聖的世界十分顯然是隔離的狀態，那就是「聖與俗兩界是隔離和互相排斥的，但是前者有向後者擴展的傾向。因此不論神聖性來自盲目的力量還是有意識的力量，它們與凡俗物的衝突以及對後者的傳遞卻是共同的。」²⁰⁶因為神聖的世界顯然有一種向凡俗世界滲透的趨勢，而凡俗世界同樣向神聖的世界滲透與排斥，在滲透的靠攏與排斥的矛盾，形成聖與俗相互往來的拉鋸戰。所以力量較強的一方便傾向於把另一方從意識中排斥出去。涂爾幹說：

當我們想到神聖的事物時，凡俗的念頭要進入我們的心中就會遭到激烈的抵抗，我們身體內部的某種東西阻礙它自己佔據應有的地位。這是因為神聖物的表象不允許別的東西與它分庭抗禮。但是這種心靈的對抗，這種思想的相互排斥將自然地引起它們各自相應事物的相互排斥。如果思想不能共存，事物也不能接觸或發生任何關係。這正是關於禁忌的本原觀念。²⁰⁷

3. 奧托：提出「全然他者」來代表神聖的世界，神聖的世界相異於人類的世俗或自然世界。奧托以超越和超自然來區分聖與俗，因為超自然（supernatural）與超越的（transcendent）是用來指稱或形容「全然他者」。²⁰⁸超自然是說超越自然，並與之相對，同時是超現世並與之相對，「『全然他者』是高居自然與世界之上的位置。」²⁰⁹從另一面來說世俗與神聖是分隔對立的，因為世俗的染污是無法進入神聖的純潔範疇。

²⁰⁵ 同前註，p347。

²⁰⁶ 同前註，p357。

²⁰⁷ 同前註，p354。

²⁰⁸ 《論神聖》，p.35。

²⁰⁹ 參考同前註，p.34。

4. 伊利雅德：神聖是無所不在，在平常的生活中、在大自然或在整個宇宙中，在世俗世界中透過了神聖的顯示，宗教人得以進入神聖時空，與諸神共融，提昇人性的視野。它既參與在周遭世俗之物的存在秩序，又與它們在價值秩序上區分開來。伊利雅德說：

任何具體事物無時無地均可以轉化為聖，並且當事物轉化為聖時，它仍舊以世間的存有者的身份，例如樹、石、山川、江河等，參與在周遭的環境之中。因此呈顯出聖與俗的對立並存的弔詭。²¹⁰

所謂的聖與俗辯證過程是指一神聖顯現自身於世俗之中。「聖與俗對立辯證性」包含兩方面：一方面顯聖之物可以是任何一件世間之物，另一方面當這個世間之物顯現出神聖特質之際，它既參與周遭世俗之物的存在秩序，又與世俗之物在價值秩序上區分開來，總之聖與俗是相成而並存的境況。

二、與伊利雅德神聖理論相關的問題－榮格、涂爾幹和奧托

（一）榮格與伊利雅德－原型理論

瑞士精神分析學家榮格與宗教史家伊利雅德兩位學者從心理上的分析去探討人類在宗教上的表現。在伊利雅德自傳裡我們發現以心理分析學的方法去揭露在夢與神話中所含藏著人類整體的潛意識。兩位學者除了重視心理上的探究外，兩人對東方和西方的宗教都有研究。此外在二十世紀中葉，神話學引起大眾與學術界的興趣，其中的代表人物包括榮格和伊利雅德²¹¹，兩人透過古代神話的詮釋來說明神話中的心靈結構－原型（archetype）。原型是存在於原始社會和現代社會之中。原型思想的提出讓現代人了解古代宗教與神話中神聖要素是現代人不可或缺的，並且回應有關現代世界剔除神聖化的問題。

伊利雅德是榮格心理學說的支持者，在 1952 年於 Eranos 會議中訪問榮格，提出有關現代世界剔除神聖化的問題，榮格回答：「這就是現代世界的危機，現

²¹⁰ *The Encyclopedia of Religion*, vol.6. s. v. "Hierophany".

²¹¹ Ellwood, Robert S., *The politics of Myth :a study of C.G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*, NY:State University of New York Press, 1999, p. viii.

代人必須在自己的精神世界重新去發掘更深的來源。」²¹² 在伊利雅德的著作《神話、夢和神祕—現代信念與遠古的真理相逢》²¹³談到現代人強調理性，而去除神聖化，使得現代人沈溺於物質文明，而失去與古代宗教精神的牽連。伊利雅德和榮格在原始宗教、夢與神話的探究中，重新發現其中象徵形式的意義，這是與所有的現代心靈相關，象徵形式的意義從原型思想中展現出來。榮格對於原型的解釋如下：

正如在不同民族的神話和民謠裡有某些主題以幾乎一模一樣的形式重複著。我把這些主題稱為「原型」，理解為集體自然的形式或形象，在整個世界裡顯現為神話的構成元素以及源自潛意識的自律性個體產物。原型的主題可能是來自人類精神的特性，透過傳統、民族遷徙、甚至是遺傳而不斷地遞嬗。²¹⁴

榮格認為原型是人類心靈本身（意識和無意識）和人類文化的內在結構。榮格將原型視為限於人類心靈深處的現象。在人類心靈深處從原型釋放出來的宗教形象如上帝的形象，榮格認為上帝的形象即是人類心靈中神聖經驗的反映，榮格所重視的是人本身的神聖經驗，這是很難以科學的方式來察覺，榮格在自傳中說：

科學永遠不可能取代神話，而神話也不可能自任何科學中產生出來，原因不在於「上帝」是一種神話，而是這種宗教神話揭示了人的身上存在一種神聖的生命。²¹⁵

榮格認為每一個人的心靈深處潛伏著神的形象，神的形象正是宗教神話中的主題與象徵，而神的形象出自原型。《榮格自傳》的附錄對原型有說明：「原型本身是一種不能表現、潛意識、先存的形式，就像是遺傳的精神結構的一部份，因此可以隨時隨地將自己顯示出來。」²¹⁶原型是人類共同的深層心靈結構，這是原始

²¹² Mircea Eliade, (2010/8/3) ,<http://www.kirjasto.sci.fi/eliade.htm>

“The modern world is 'desacralized,' Jung said in the interview, "that is why it is in a crisis. Modern man must rediscover a deeper source of his own spiritual life.”

²¹³ Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: the Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, Translated by P. Mairet, London: Harvill Press, 1959.

²¹⁴ 《人的形象和神的形象》，p51。

²¹⁵ 《榮格自傳》，p.405。

²¹⁶ 同前註，p.460。

先天的遺傳形式，這也就是人類精神的基本形式。在此要注意的是「原型」是純粹的形式（form），而非內容（content）。

榮格和伊利雅德兩人對於神話與象徵皆有研究，雖然兩人都了解神話與象徵中原型理論的重要，然而兩人對原型卻有不同的詮釋，有關「原型」的探究，伊利雅德和榮格兩人都使用「原型」一詞，但是含意各自不同。伊利雅德後來停止使用「原型」這個名詞，其目的是怕與榮格的「原型」意義相互混淆，而產生誤解。榮格對「原型」的定義主要界定在人本身在宗教經驗的心理內容；而伊利雅德對「原型」的定義：原型是宗教的中心象徵，以「宇宙創生」的圖像為所有創造的典範模式，伊利雅德的原型包含了創生萬物的含義，宗教人進入神聖時空的途徑，就是回歸到原型，這是宗教人存在的意義。所以伊利雅德的原型並非如榮格那般限定在人的心靈本身之中，伊利雅德的原型與古代宗教或傳統社會的人一樣相信：

他所有建制的模型，與他各種行為的規範，都是在時間肇端之際而來；所以，這些模型與規範的來源被視為起自「超人性」而且來自「超越的源頭」。²¹⁷

在這裡伊利雅德所指的模型是先驗的形式，「原型」是先驗的形式，諸神在彼時所創造世界的圖像，其中包含了創生萬物的含義，乃是宗教人生命的源頭而且是「超越的源頭」。伊利雅德表示：「神聖是人性的意識結構中的要素」。神聖的力量透過人類心靈來創造。也就是神聖透過人類心靈來建構世界。宗教人透過神聖的顯示得以感知創生圖像的原型，也就是說得以進入神聖時空。宗教人不斷地重複回歸於原型－神聖時空。這個神聖的時空就是生命的源頭（origin）。在此神聖時空中的人與諸神相遇。宗教人每次的回歸神聖的原型，重新獲取創造力和更新的生命，因此生命獲得救贖。

「原型」在伊利雅德的著作中所指的並非如榮格所言－是人潛在的、集體無

²¹⁷ M.耶律亞德（Mircea Eliade），《宇宙與歷史》，楊儒賓譯，台北：聯經，2006，p.12。

“...namely, that for the man of traditional and archaic societies, the models for his institutions and the norms for his various categories of behavior are believed to have been revealed at the beginning of time, that consequently, they are regarded as having a superhuman and transcendental origin.”

意識中的心理結構，伊利雅德認為「原型」是創生的圖像，是諸神將混沌轉為宇宙，也就是人類模仿諸神的行為，透過儀式重複宇宙創生—這是最初發生的諸神創世（cosmogony）的神話事件，並且成為往後宗教人重複的典範。當我們質問：如何讓未知的他鄉異地，成為我們的世界呢？《聖與俗》中說：「首先必須『被創造』，並且每一次的創造來自典範的模式—諸神對宇宙的創造。」²¹⁸所以混沌的世俗必須從諸神對宇宙的創造的典範中去學習和建構世界中的神聖性。伊利雅德承認在宗教人的意識中具有神聖的要素，此神聖的要素使宗教人能見到神聖的顯示，並得以進入神聖時空—在彼時（*illo tempore*）最初發生的諸神創世（cosmogony）神話事件，並且成為往後宗教人重複進入神聖時空的典範。

（二）涂爾幹與伊利雅德在聖與俗的看法

涂爾幹主要以社會學的角度來表達宗教想法，涂爾幹認為宗教是以團體所呈現的集體意識為主，集體意識形成宗教力（從宗教力產生道德力），宗教力賦予事物以神聖的標記，並以禁忌防止世俗的入侵，形成純潔無染的神聖範疇，所以涂爾幹強調神聖與世俗的區別，這種分別表明了神聖與世俗劃清界線，表明立場。涂爾幹這種理念讓伊利雅德進一步推展出神聖與世俗的辯證，形成「聖俗並存」的主張，乃為伊利雅德的「聖顯」理論中主要概念。此外涂爾幹在宗教力的詮釋對伊利雅德在神聖的詮釋亦有所助益。伊利雅德在《宗教百科全書》中有關聖與俗的辯證中指出非宗教特質的象徵形式，以涂爾幹和馬克斯·韋伯（Max Weber）的社會學為代表，伊利雅德對於他們的研究看法：「我接受很多人對他們的認同，但是他們的理論非以宗教終極來源為思考。」²¹⁹所以他們的理論本身

²¹⁸ *The Sacred*, p.31.

”What is to become our world must first be ‘created,’ and every creation has a paradigmatic model — the creation of the universe by gods.”

²¹⁹ *The Encyclopedia of Religion*, vol.13, p.518.

並非完全正確，涂爾幹的理念以個體的真實來說：「社會性是所有事物的本質。」

²²⁰所以宗教神聖是從社會本身創造出來的。

1. 涂爾幹對宗教的看法—從集體意識切入的社會性特質

艾彌爾·涂爾幹 (Émile Durkheim, 1858-1917) 法籍猶太裔社會學創始人，涂爾幹晚年之作《宗教生活的基本形式》為其 1912 年發表的經典之作，這是涂爾幹觀察澳洲原住民的宗教生活所寫的著作，主要以社會為主的角度來詮釋宗教。涂爾幹對宗教的看法是：

一個集體的成員以共同的方式來思考有關神聖世界及其與凡俗世界的關係問題，他們還把這些共同的表象轉變為共同的實踐，因此他們聯合成了這個團體稱為教會。²²¹

涂爾幹這個想法來自澳洲原住民的宗教團體生活的觀察，一個團體的成員們所形成集體意識即是宗教力，集體意識即是「圖騰本原」(Totemic principle) — 氏族精神的源頭。「圖騰本原」賦予事物以神聖性，亦即是圖騰標記，用以代表神聖的事物，這些神聖的事物被區隔和禁止凡俗的入侵。涂爾幹說：「神聖被認為乃注入事物的神秘特質，並且形成環繞神聖事物周圍的真空地帶，隔離世俗的污染和遠離日常生活。」²²²所以這些圖騰制度所形成的神聖世界成為人們的共同信仰，該信仰與作法聚集遵守奉行的人群，並形成一個道德性的社群就稱為氏族，在氏族團體中依圖騰的信仰以聖與俗二分法來說明世界。所以一旦有了神聖和世俗的區分，於是就出現了宗教，在氏族中宗教力被認為是所有力量的源泉。而氏族（社會）所表達的集體意識即是宗教

²²⁰ 同前註。

²²¹ 同前註., p.45.

²²² Émile Durkheim, *L'Individualisme et les intellectuels* Translated by S. and J. Luke, XVII, 1969, *Political Studies*, pp. 19-30.

It is conceived as being invested with that mysterious property which creates an empty space around holy objects, which keep them away from profane contacts and which draws them away from ordinary life.

力，而人們透過儀式來感受集體意識所形成的一股凌駕於個人意識的不可知的力量。涂爾幹在《宗教生活的基本形式》導言中說：

宗教乃是顯著的社會性事物。宗教表象是表達集體實在的表象；儀式是產生於集合群體中的行為方式，並註定要激發、維持或者重新創造群體中的某些心理狀態。²²³

此心理狀態凝聚出群體的集體意識，這是來自於社會中一股不可言喻的力量凌駕於個體之上，被視為是宗教力，乃神聖力量，並且形成一種群體一齊認可的對象，並且投之以情感，因而形成表達集體精神的圖騰信仰。涂爾幹認為圖騰信仰

（Totemism）是最原始的宗教形式，也是具有特殊性質的真實社會制度。這種「圖騰主義」所代表的集體精神即是宗教力，亦是氏族（clan）的力量，用圖騰形式來象徵它，因為圖騰是氏族的旗幟，圖騰是人們內心集體意識的象徵，圖騰是宗教生活的來源。涂爾幹說：「圖騰是神聖，以禁忌保護，具有自身的氛圍和積極正面的道德。」²²⁴所以圖騰表記（集體表記）就宛如神的存在，因此圖騰以及將圖騰轉型到其他對象身上的「圖騰標記」，這些東西多少都分享著最初的神聖性，氏族的人們知道自己分享這股神聖的力量，同時也是大於個人意識的氏族力量。「當圖騰做為一種集體符號時，它也就具有了宗教性質。實際上，事物的神聖和世俗之分是與圖騰有關的，圖騰是神聖的事物。」²²⁵一種令人崇敬又畏懼的圖騰本原，一切事物的生命通過它而展現出來，所以圖騰（氏族的社會符號）給予動植物圖騰標記，而這些圖騰標記皆是神聖事物，由圖騰形成禁忌和保護，於是形成了神聖的氛圍並與一般世俗物區隔開來，也就是神聖與世俗絕對的二分。圖騰標記是依各氏族的需求而形成，一塊岩石、一棵樹、一種蛇、一種鳥和一種動物皆可能為圖騰標記，但圖騰標記的事物是屬於神聖的事物，與其它世俗

²²³ 《宗教生活的基本形式》，p.9-10。

²²⁴ Émile Durkheim, *Durkheim on Religion*, edited by W.S.F. Pickering, Georgia: Scholars, 1994, p.178.

” Thus the totem is sacred; it can not be approached, it is held in respect, it is surrounded by prohibitions and at the same time positive virtues are attributed to it.”

²²⁵ 《宗教生活的基本形式》，p.127。

中事物是有區隔。圖騰所感染到其它次要的事物形成亞圖騰，這就是原始的分類法，藉此用來說明宇宙的體系，所以整個世界是依循氏族的「圖騰本原」來認知，來劃分世界，所謂劃分世界，最主要的就是就神聖範圍與世俗範圍的劃分。神聖與世俗絕對的區分構成圖騰信仰中最基本的第一要件，聖與俗是兩個敵對範圍，因此在《宗教生活的基本形式》中氏族將世界是分成二部分，涂爾幹說：

將整個世界畫分為兩大領域，一個領域包括一切神聖的事物，另一個領域包括一切凡俗的事物，這種畫分是宗教思想的一個顯著的特點。信仰、神話、教義和傳說，或是一些表象和表象體系，表達了神聖事物的本質、表達了賦予神聖事物的德行或力量、表達了神聖事物之間或神聖事物與凡俗事物之間的關係，但是我們不可把神聖事物僅僅理解為通常被稱為眾神或精靈的人格神；一塊岩石、一棵樹、一汪泉水、一塊鵝卵石、一塊木頭、一座房子，任何事物都可成為神聖的事物。²²⁶

涂爾幹將社會區分成「聖與俗」兩個相對範疇，神聖的範疇是屬於宗教世界；凡俗的範疇是屬於日常世界。兩個是不同的分離世界，但是任何事物都可成為神聖的事物；所以神聖的事物並非限制於眾神或精靈的人格神，一旦經由圖騰本原而被賦予表記的世俗事物例如一塊岩石和一棵樹等，立刻成為神聖範疇中神聖事物；並且與其它世俗事物分隔開來（伊氏主張聖俗並存）。神聖事物與世俗事物是對立的，它們互相排斥和抵觸的力量是如此之大，以致於可以迫使內心同時想到它們。它們互相排斥來自於意識上互相排斥。

事實上，由於存在著分隔聖俗兩界的屏障，一個人如不放棄自己世俗的東西，便不能同神聖建立起親密關係。他如果開始不或多或少地從世俗生活中退出，便不能過宗教生活。²²⁷

²²⁶ 同前註，p.38。

²²⁷ 同前註，p.347。

進一步說，神聖的世界顯然是隔離的世界。但這不是意謂神聖的世界在日常世俗世界之外，聖與俗的世界是處在對立的矛盾狀態，在它們之間有真空的分隔，但彼此之間卻有相斥的同時，又有相吸的趨勢。這就是聖俗兩界的兩難關係。但是爲了維護神聖世界（圖騰本原）就有了禁忌的本原觀念，禁忌體系發揮了巨大的作用，離凡俗世界。但是要進入神聖世界就得藉助儀式，重新喚起集體意識，最後進入神聖而狂歡的狀態。這就是儀式的重要性。涂爾幹的原始宗教在聖與俗區分的概念上對於伊利亞德的代表作《聖與俗》應有所影響；此外涂爾幹所提出原始宗教中「力」的觀念對伊利亞德在「神聖即是力量」的詮釋上有影響。涂爾幹在《宗教生活的基本形式》說：「『圖騰本原』不僅是圖騰力，也是一種道德力，而且這種力非常容易轉化成一種確切意義上的神性。」²²⁸

2. 伊利亞德的宇宙的創生－大自然中的神聖性

伊利亞德在《比較宗教的範型》中聲稱「聖與俗區分」的觀念在其神聖理論中的運用，讓涂爾幹的讀者想起...這是涂爾幹巧妙地在《宗教生活的基本形式》中所開展的概念。聖與俗的分隔是普遍存在各個宗教之中，但是涂爾幹在「聖與俗區分」的界定與伊利亞德在聖與俗的界定是似乎表面看起來十分雷同；實際上兩人在神聖的界定是不同的，因此對聖與俗相互關係上也就有不同的說明。涂爾幹認爲社會的集體象徵是代表宗教神聖；而伊利亞德的神聖是流行於宇宙、自然和人類的社會（神聖與萬事萬物並存一體）。在《比較宗教的範型》的前言中哈特先生（John Clifford Holt）說出兩人的相異之處在：

伊利亞德並未將神聖象徵的創造等同於社會的集體象徵的創造。更勝於對社會投射之重視，伊利亞德了解象徵系統的創造是宗教人對神聖之想

²²⁸ 同前註, p.152。

像的反應所產生。天空、太陽、月亮、樹、岩石、河和山的象徵中不具社會價值；而是對內在神聖性的感知，伴隨對神聖的敬畏、恐懼或神祕經驗所產生的超越、再生、豐饒、變化、整合、力量和永恆等特質。²²⁹

涂爾幹所重視的神聖是從集體意識切入，他認為「社會是人類意識的合成。」²³⁰所以涂爾幹重視社會集體象徵，涂爾幹從部落的圖騰主義中了解原始社會如何將自然和宇宙納入到原始社會本身的分類之中。涂爾幹以社會為本，將宇宙納入社會意識中，宇宙中的每一件事都是社會的一部份，這是人類對宇宙的全體意識，所以自然和宇宙是屬於人類社會中的宇宙。涂爾幹說：

由於整個概念系統所表達的世界就是社會所關注的世界，因此，社會本身就能提供表現這個世界的最一般觀念。這樣一個客體只能被一個包含所有個人主觀意識的社會意識來反映。由於宇宙如不被意識到就不能存在，又由於宇宙只能被全體地意識到，因此宇宙是存在於社會意識之中的，它是社會內部生活的一部分。而宇宙就是全體，在它以外什麼東西都不存在。全體概念就是這個社會概念的抽象形式……²³¹

伊利雅德並不贊同涂爾幹單獨地以社會的角度來界定宗教，因為伊利雅德所強調的是整個大自然界中的神聖性，提倡宇宙宗教的精神，也就是超越社會的範圍，因為自然中的樹、岩石、河和山等以及宇宙的天空、太陽、月亮、星辰等象徵中不具社會價值。所有神聖經驗皆超越的自然經驗，神聖力量是人們從諸神創世的神聖時空中，用模仿和重複來獲得生命力。在《比較宗教的範型》中伊利雅德所關切的是神聖透過神來創造宇宙、自然、

²²⁹ *Patterns*, Introduction xiv.

“But Eliade does not ascribe the creation of sacred symbols to a celebration of the values intrinsic to social identity in the same manner as Durkheim does. Rather than symbolizing social projections, Eliade understands the creation of symbol systems as imaginative responses by homo religiosus to the presence of the sacred in the world. What the sky, the sun, the moon, the tree, rocks, rivers, and mountains symbolize is not a social value, but instead qualities perceived as intrinsic to the experience of the sacred.: transcendence, regeneration, fertility, unity, transformation, eternity, power, and so forth, qualities which at once can generate the concomitant experience of awe and fear or numinosity.”

²³⁰ 《宗教生活的基本形式》，p.488。

²³¹ 同前註，p.499。

世界和人類。所以宇宙、自然、世界和人類本身內在之中具有神聖性，而神聖所創生的宇宙生命對人類顯現神聖。所以在人類的意識結構中不只是人性，同時還是具有神聖性和宇宙性：

同樣地，人類也把自己構想為一個小宇宙。他形成了諸神所創造的一部分，也有相同的神聖性，如同他所認識的宇宙一樣。因而宗教人與這個世界有一相對應的關係，此關係是經驗性的而不只是理念(ideas)。它具有額外的向度，**不只是人性，同時還是宇宙性的，因為它有著超人性的結構。**此超人性的結構可稱之為一種開放性的存在，因它不只受限於人的存在模式。²³²

伊利雅德清楚地表明神聖所創生的宇宙生命向人類顯現神聖；而非如涂爾幹一般將神聖視為集體意識納入到社會結構中。伊利雅德的神聖力量來自「聖顯」的透露—神聖向我們顯示出神聖自身。在《聖與俗》的緒論中說到：「人之所以會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。」²³³神聖是透過自然而在人於意識結構中感知而反應出來，所有**神聖經驗皆超越自然經驗，生命是活在人性、宇宙性與神聖性之中，在生命的過程中，既有人性的存在，同時也分享了超人性的生命，也就是宇宙或諸神的生命；**而涂爾幹的神聖力量來自於人類社會本身之中，涂爾幹所強調的是人類社會中的自然和宇宙。涂爾幹說：「讓凡俗者離開它們（神聖）的那種力並不在神聖事物的內部而是在信仰者心裡。當這種力對他們的意志產生作用。」²³⁴這是說明這股分隔聖俗的力量，來自於信仰者本身的意識；而非來自於內在於事物的神聖性（與伊氏觀點萬事萬物具有神聖性之觀點不同）。

²³² 《聖與俗》，p.52。

²³³ 同前註，p.61。

²³⁴ 《宗教生活的基本形式》，p412。

3. 涂爾幹與伊利雅德－在聖與俗相互關係上看法的差異

涂爾幹認為神聖與凡俗這兩大範疇不可能在同一時間內既相互接觸又各自保持自己的本質，神聖的世界顯然是與凡俗世界隔離的。聖與俗的關係是敵對而相互排斥，聖與俗的關係是不容許混同，涂爾幹更進一步分析：

神聖世界有一種向凡俗世界滲透的趨勢，而這正是它所排斥的同一個凡俗世界。由於這種矛盾狀態，它在排斥的同時，又有迅速向之靠攏的趨勢。這就是將兩者分開，在它們之間造成真空的原因。²³⁵

有些人也認為伊利雅德的聖與俗的畫分是受到涂爾幹的理念所影響。伊利雅德反對涂爾幹將聖與俗是全然分隔二端的說法，也就是說神聖就是世俗的否絕；伊利雅德認為神聖是透過世俗來顯示，神聖的賦予並沒有徹底破壞事物原有的本色。伊利雅德認為神聖是透過世俗來顯示自身同一時間內既相互接觸又各自保持自己的本質。也就從同質性的時空（世俗）中的裂隙中進入神聖。神聖世界有一種向凡俗世界滲透的趨勢，神聖的顯現建立了世俗世界的神聖性，也就是說將無定形非智性而可怕的混沌轉化為宇宙。伊利雅德對於神聖與世俗的關係是神聖與世俗是並存，同一時間內既相互接觸又各自保持自己的本質，兩者之間透過「聖顯」而相通的；而非如涂爾幹在從原始社會部落的圖騰主義中所強調的神聖與世俗之間有不可跨越的鴻溝。

（三）奧托與伊利雅德的神聖觀

1. 奧托的《論神聖》

魯道夫·奧托(Rudolf Otto,1869-1937) 是卓越的德國神學家和比較宗教學者，生於十九世紀末，對二十世紀的宗教思想有很大的影響力。奧托是支持演化論想法，從原始宗教一直發展到最高階段的宗教－基督教。奧托與伊利雅德皆是泛基督主義者（Otto's ecumenism），但是與傳統的基督宗教有很大的差別，上帝對奧托並非如傳統的那樣只是人格化的上帝，因為奧

²³⁵ 同前註，p355。

托在《論神聖》中提起特爾斯特根（Tersteegen）的話：「一個被理解的上帝而絕不是真正的上帝。」²³⁶奧托的上帝是令人畏懼而令人神往的神祕。在此特別一提的是「上帝是神祕」（numen 特指上帝或諸神的神祕²³⁷）的宗教圖示—在上帝名為上帝之前稱為神祕，因為神祕是不可思議同時也是不可言喻，當神祕是令人畏懼的非理性，上帝是神祕的一種表達觀念或方式，神祕中的上帝需被誘導、被激發與被喚醒於信仰者意識的結構中，就像《論神聖》中所說：「出自精神一樣的東西都必須被喚醒一樣。」²³⁸；伊利雅德認為神聖是人類意識結構本身的元素，必須藉由聖顯來喚醒心中神聖的要素。在《魯道夫與神聖》一書中提到：「奧托所謂的神祕（the numinous 泛指所有宗教的神祕²³⁹）在原始宗教、神祕主義、印度教中皆有對神祕的遭逢。」²⁴⁰以及神祕在文學和藝術中被表達出來，特別是浪漫主義時期的文藝，強調理性背後神祕的感性，這是奧托的時代背景。這些神祕的表達方式在奧托的《論神聖》第九章〈表達神聖的諸方式〉中皆有提及。總之**神祕的本身是無限的**，但是卻有自身的範疇（*sui generis*），其中包括了非理性（Non-rational Factor）和理性的因素。在奧托的《論神聖》中非理性因素是以神性（the Divine）理念上來說，神聖的非理性的一面是奧托所特別強調，而非理性因素與理性的因素是相關連的。神祕對於奧托來說是所有宗教背後的力量。《論神聖》的第四章和第六章中奧托提出核心思想—令人畏

²³⁶ 魯道夫·奧托，《論神聖》，周邦憲等譯，成都：四川人民出版社，1995。p.31.

The Idea of the Holy, p.25。"A God comprehended is no God."

²³⁷ Otto on the Numinous, (2010/11/4),

<http://academic.brooklyn.cuny.edu/english/melani/gothic/numinous.html>

"He uses the related word "numen" to refer to deity or God."

²³⁸ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, NY: Oxford University Press, 1958, p.9.

"as everything that comes 'of the spirit' must be awakened"

²³⁹ Otto on the Numinous, (2010/11/4),

<http://academic.brooklyn.cuny.edu/english/melani/gothic/numinous.html>

'Background: Otto's Vocabulary': "He called this mystery, which is the basic element in all religions, the numinous."

²⁴⁰ Melissa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, London: Oxford University, 1958, p.12.

"God is a concept, while the divine in itself is a fearfully non-rational numen— a fact of which, Otto believed, mysticism, Hinduism, and 'primitive' religion have long been apprised."

懼與神往的神祕 (*Mysterium Tremendum et fascinans*)，在此主要分為四項要點來說 1. 尊敬和畏懼 (The Element of Awefulness) 2. 不可抗拒的威嚴 (The Element of Overpoweringness) 3. 活力和催迫 (The Element of Energy or Urgency) 4. 全然他者 (the Wholly Other) 5. 神往 (The Element of Fascination)。令人畏懼與神往的神祕將「畏懼與神往」這兩種性質以一種奇特的對立統一的方式結合起來，成為神祕的特質。而此神祕的特質通常可理解而熟悉的範圍是「全然他者」。在第五章〈對神祕的分析〉中奧托提出「全然他者」(德文 *ganz andere*)，奧托說：「這個他者的種類與特性與我們絕不相通，因此我們在面對這個他者時唯有退縮到呆若木雞般驚詫之中。」²⁴¹上帝是「全然他者」代表不可抗拒的威嚴和無限的活力，而人類面對造物者(神祕者)，倍感無限渺小，產生自我貶抑，同時深感敬畏，一種受造感(creature-feeling)油然而生，這是一種對神祕對象的直接感受，一旦深入到直覺的深處，神聖的真實性便可直接被經驗到，處在聖靈(神祕者)之前的人才知道什麼是神聖的純潔，什麼是凡俗的褻瀆。而凡俗人類的自大傲慢將要面對上帝的忿怒(the wrath of God)，所以接近神祕是某種「庇蔭」，使自己變成聖化，也就是從凡入聖。奧托在《論神聖》第八章〈作為價值範疇的神聖〉說：

凡俗的造物無法立即接近這種神祕，而需要某種「庇蔭」(covering)來抵抗神秘的忿怒。此種「庇蔭」便因此成為聖化，意即一種過程：使接近者變得神聖，使他從凡俗存在中解脫出來，使他宜於和「神聖」(numen)進行交往。然而聖化的方式—恰當的說乃是「恩典的方式」—乃是得自神祕者本身的，或者說是由神祕者所賜予和分派的，神祕者贈予某種具有它自己性質的東西，使人能夠與之發生連繫...。²⁴²

²⁴¹ 同前註, p.28。

“We come upon something inherently 'wholly other', whose kind of character are incommensurable with our own, and before which we therefore recoil in a wonder that strike us chill and numb.

²⁴² 《論神聖》，p.63。

與神相遇即是與神祕的臨在（numen praesens²⁴³）相遇，在此之前人類顯得如何渺小，對於神祕接近的渴望，渴望與神聖交流，對於「救贖」的感受變的更為強烈，救贖（atonement）是一種庇廕，一種超越凡俗存在的渴望，「救贖」是超凡入聖的通道，讓世俗人得以入於神聖而淨化凡俗，「救贖」是完全屬於宗教神祕非理性的部份，也就是神聖觀念中非理性的部份。

2. 奧托與伊利雅德的關連

奧托的基督教神學對二十世紀中葉的神學與哲學有很大的影響力，對於伊利雅德也不例外，伊利雅德在 1957 年之作《神話、夢和神祕》和同年的代表作《聖與俗》的前言中，清楚地提到奧托的《論神聖》作為伊利雅德神聖理論探討的出發點，並且伊利雅德特別提到奧托的影響，伊利雅德開始時受到奧托的「令人畏懼的神祕」（*the mysterium tremendum et fascinans*）的影響很大；然而伊利雅德進一步探討他與奧托對於「神聖」的不同看法，也就是說奧托的聖與俗的辯證是—「令人畏懼的神祕」，「畏懼」是從不可知的神祕感受而來的。從「畏懼」中產生敬畏，因為主宰者具有「絕對不可接近性」和「絕對不可抗拒性」的權威。同時是一切生命力的根源。主宰者即是他者具有超自然的力量，相對來說人類是渺小而無法超越的，猶如蜉蝣撼大樹。他者即是相異者。（相異者可以是神祕的表意符號）所以在奧托的聖與俗的辯證中聖與俗是分隔二端的，同時是兩個相異的範疇。然而這種聖與俗相對分隔的態度並非是伊利雅德聖與俗的辯證中所持的聖俗對立並存主張，聖俗之間透過「聖顯」而相通。從字詞的使用上來區別伊利雅德的「神聖」（the sacred）：此神聖是從凡俗的角度來說的神聖，聖俗是並存；而奧托的「神聖」（the holy）是從德文 Heilige 翻譯過來，是從神聖本身的角度說「神聖」，聖與俗是分隔二端的異體。由於「神聖」一詞兩者之間有微妙的不同意義，這說明兩人在聖與俗的關係的詮釋是不同的。

²⁴³ The presence of the numen or deity.

伊利雅德繼奧托的宗教神聖探討之後，非僅限於神祕的非理性與理性關係的探討，而是進一步跨入一種以「聖顯」理論為主，也就是從聖俗對立，而聖俗之間透過「聖顯」而相通中，發展出不同視野的聖與俗之辯證，在伊利雅德對奧托的透視中，伊利雅德認為奧托對「神聖」的討論自有其目的；但奧托卻忽略了很多應該去討論的部份。伊利雅德認為宗教現象具有意義的多重性，王鏡玲教授說：

艾利阿德認同奧托的觀點，認為對於神聖特質的探究是宗教學研究的核心。但是，艾利阿德在研究方法上並未繼續奧托在非理性經驗層面對神聖彰顯的探討，而是希望通過對於神聖要素彰顯在宗教人生活當中的種種現象，透過「聖顯」類型之間的深層結構關係與系統的闡釋，來達到對於宗教本質的了解。²⁴⁴

伊利雅德在著作中提出「聖顯」的理念以便掌握神聖的整體狀態。伊利雅德是希望通過透過「聖顯」，將神聖要素彰顯於宗教人生活中的種種神聖經驗，以便達到對於宗教本質的了解。

伊利雅德反對聖與俗對立分隔二端的說法，伊利雅德主張對立並存，但是無論如何神聖是跨越在俗與聖的兩邊。奧托之後，田力克（Paul Tillich, 1886-1965）和伊利雅德都了解神聖屬於神性的氛圍，同時也是世俗的氛圍。伊利雅德在《聖與俗》中提到：「『聖顯』中神聖是真實，不屬於我們這個世界，但神聖在物體之中顯示是屬於世俗世界的一部份。」²⁴⁵借用田力克的話來說：「神聖是揭示於現象的描述之中，展開出一條認知神聖的通道，讓我們了解宗教和神性。」²⁴⁶對於神聖而言，「世俗世界只是作為通道，神聖

²⁴⁴ 王鏡玲，《佛學研究論文集—當代宗教理論的省思》vol.2，台北市：佛光，1996，p18。

²⁴⁵ *The Sacred*, p11.

“Eliade finds the hierophany to be a reality that does not belong to our world, in objects that are an integral part of our natural profane world.”

²⁴⁶ Paul Tillich, *Systematic Theology*, London: SCM Press, 1987, p.215.

‘Holiness is open to phenomenological description, making it a ‘cognitive doorway ‘to the understanding of both religion and the divine.’”

是超越的範疇；但是神聖即非全然在天，也非全然在地。」²⁴⁷ 宗教人透過本身的意識結構中的神聖要素，而能感知神聖的顯示，而進入神聖世界。威靈克（M. D. R. Willink）說：「神聖在世俗的介入具有救贖的功用力，作為人性和神性的橋樑。」²⁴⁸ 這句話說明伊利雅德的「聖顯」之說具有救贖的功用力，為宗教實踐上的洞見。宗教人透過神聖的顯示，讓宗教人進入神聖世界，與諸神共融，而分享神聖世界的神性氛圍。田力克說：「諸神的氛圍即是神聖氛圍，神性顯示之氛圍所在即是神聖範圍建立之所在。自然事物只要一進入神性的氛圍，即是神聖的。所以神性即是神聖。」²⁴⁹ 伊利雅德在詮釋「聖顯」中的神性力量是有別於自然的力量時說：「從奧托深刻的分析下，讓我們採取奧托的洞見：神聖以不同的秩序之力量來顯示與自然之力量不同。」²⁵⁰。在伊利雅德的《聖與俗》作品中類似的觀點出現，伊利雅德說：「神聖以全然不同於自然的秩序來顯示真實。」²⁵¹。然而伊利雅德主張是神聖不礙世俗之物，神聖不礙自然原本的秩序，而是主張在大自然見到神聖性。伊利雅德這種看法是與浪漫主義思想有關連的。在浪漫主義時期的藝術時期風景畫畫家的作品中皆可感受到大自然中的神意。如英國畫家康斯特伯（John Constable, 1776-1837）寫給英國大詩人威廉·華茲華斯（William Wordsworth, 1770-1843）的信中提及：「每棵樹都綻放出各種花兒，踏上的每一步土地都是鬆軟的。眼之所及，皆是神意的莊嚴。我感覺再生，在我身上確實感覺到生命的存在。」²⁵²，從詩中可以感受到伊利雅德

²⁴⁷ Mellisa Raphael, *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, Oxford: Clarendon, 1997, P29.
And as a 'doorway', holiness is trans-categorical. Its residence is neither full of heaven or earth."

²⁴⁸ 同前註, P29.

"That this participation in time and eternity is the clue to the salvific efficacy of holiness as a medium of divine-human relation will become clear."

²⁴⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, London: SCM Press, 1987, p.215.

"The sphere of the gods is the sphere of holiness. A sacred realm is established wherever the divine is manifest. Whatever is brought into the divine sphere is consecrated. The divine is the holy."

²⁵⁰ *Myths, Dreams, Mysteries*, p. 124.

"From the penetrating analysis of Rudolf Otto, let us retain this observation: that The sacred always manifests itself as a power of quite another order than that of the forces of nature."

²⁵¹ *The Sacred*, P.10.

"The sacred always manifests itself as a reality of a wholly different order from 'natural' reality."

²⁵² 陳繼權，《現代美術發展史》，台北縣：新文京，2002，p.26。

主張在世俗生活中即可見到神聖，那種在生活中對神聖無所不在的感受。

三、小結

從十九世紀中葉到二十世紀中葉之間出現一些對於宗教領域十分有貢獻的現代學者涂爾幹、奧托和榮格，他們從不同的面向和進路來探討宗教真理。伊利雅德神聖理論受到這三位前輩的影響，成就其著名的神聖理論。這些前輩彼此之間的宗教論述皆有不同。榮格主要以心理現象的宗教面向來表達；涂爾幹從人本身所匯聚而成的社會集體意識為主；奧托是以神學中「全然他者」的角度來探討。以上三位學者與伊利雅德在宗教看法的共通點是共同強調宗教的重點不是在一昧地尋求「終極實在」於何處？反而是宗教的重點在宗教人的神聖經驗，伊利雅德在《尋道》的前言中提到：

神聖對宗教人的意義並非單指對於上帝、諸神或是靈界的信仰，而是意識到神聖經驗，最後與存有者 (being)、意義、真理觀念相關。²⁵³

對伊利雅德而言神聖乃是意謂神聖經驗，透過神聖經驗來了解「神聖」，所謂神聖經驗即是宗教，宗教經驗的重要性是前面三位學者們所共識，並且以宗教經驗的重視來與傳統的宗教觀念區別。然而榮格、涂爾幹、奧托和伊利雅德的神聖觀從各自的學術背景來建立本身的神聖觀，所以產生不同的面向。伊利雅德重視這些不同的學術之觀點；但是伊利雅德更重視以宗教經驗為基礎的探討。最後將重新再檢討影響伊利雅德神聖理論相關主題的看法，如此對伊利雅德神聖理論將有更清楚的了解：

(一) 榮格與伊利雅德－原型理論

原型理論中「原型」是中心的象徵，因為「宇宙創生」的圖像是神聖最大的顯示。藉由「聖顯」宗教人得以永恆回歸於神聖的時空，神聖的時空成為世界的中心，此世界的中心就是「原型」，「原型」是宗教人創造和生命的泉源，亦是超

²⁵³ Mircea Eliade, *The Quest*, Chicago: Chicago University Press, 1969, "Preface", p.1.
“...it does not necessary imply belief in God, gods, or ghosts, but refers to the experience of the sacred, and, consequently, is related to the ideas of *being, meaning, and truth.*”

越的源頭，這是伊利雅德的原型理論；與榮格的原型理論不同。榮格所重視的是人本身心靈中心所存在宗教的原型。榮格重視的是以心靈中的原型，是人本身的心靈的結構。與伊利雅德的「宇宙創生」的原型不同，因為「宇宙創生」的原型具有創生萬物的含義，從神聖創造宇宙、自然、世界和之人類。

（二）涂爾幹與伊利雅德在聖與俗的看法

伊利雅德並不贊同涂爾幹單獨地以社會的角度來界定宗教，也不認為集體意識含蓋了一切；因為伊利雅德所強調的是整個大自然中的神聖性，提倡宇宙宗教精神，也就是超越社會範圍。故涂爾幹與伊利雅德在聖與俗的看法自然有所不同。

涂爾幹將社會區分成「聖與俗」兩個相對範疇—事物的神聖和凡俗之分與圖騰有關，圖騰是神聖的事物。由圖騰形成禁忌和保護，於是形成了神聖的氛圍並與一般世俗區隔，也就是神聖與世俗絕對的二分。

伊利雅德反對涂爾幹將聖與俗分隔二端的說法，如同神聖就是世俗的否絕；伊利雅德認為神聖是透過世俗來顯示，神聖的賦予並沒有徹底破壞事物原有的本色。伊利雅德認為神聖是透過世俗來顯示自身同一時間內既相互接觸又各自保持自己的本質。伊利雅德認為聖與俗為對立並存而相通的；而非如涂爾幹在從原始社會部落的圖騰主義中強調神聖與世俗之間有不可跨越的鴻溝。

（三）奧托與伊利雅德的神聖觀

奧托提出「全然他者」來代表神聖的世界，神聖世界相對於世俗世界而言，神聖世界乃是不可抗拒的世界，神聖世界異於人類的世俗或自然世界。伊利雅德繼奧托的宗教神聖探討之後，非僅限於神祕的非理性與理性關係的探討，而是在聖與俗關係上強調神聖是無所不在，從世俗中即可見到神聖世界，主張聖俗並存，透過「聖顯」而相通。從「聖俗並存」的理念進一步跨入一種以「聖顯」理論為主，也就是從世俗的層次上揭露神聖的顯現為主，發展出不同視野的聖與俗之辯證。

第三章 牟氏的天台中道實相思想詮釋

本章所依循的脈絡是以牟氏對於天台中道實相思想之詮釋為主，從牟氏思想發展的角度來看，牟氏在天台中道實相思想之詮釋是以二層存有論的觀點來理解天台教義，也就是說以識心與智心此二層來表現聖與俗的辯證，識心是透過知性或感性來認識事物，執於事物的表象，屬於世俗的層次；智心是直入於真理層次，不執於事物的表象，智心（無限智心）具有包含全體生命和無限的理念，人透過本身智的直覺而使此無限智心朗現，生命得以進展。牟氏如此的詮釋聖與俗的關係，具有現代學術的理境意義，牟氏的二層存有論是牟氏的創見，程恭讓先生說到牟氏在其晚年的大作《佛性與般若》中說到：「他在此書中有可能在《現象與物自身》兩層存有理論的基礎之上，展示新的思考和新的理境」²⁵⁴；牟氏於《佛性與般若》中的天台部份亦提到「兩層存有論」就是執的存有論（世俗）與無執的存有論（勝義、神聖）。廖鍾慶先生說：「就佛教言，能使兩層存有論充分地圓成的是天台宗。」²⁵⁵以此指出天台圓教是「般若作用的圓」，且天台宗極致了「存有論的圓」，乃是真正的圓教，天台圓教能圓滿解決兩層存有論的問題。簡單地說天台圓教能圓滿解決世俗與勝義的問題，也就是說無執存有論能解決聖與俗對立的問題，而達成「聖俗為一」的理念。

牟氏以「般若」與「佛性」來詮釋天台佛教教義，般若空智代表了真理的普遍性，於世俗生活中無數具體法之事件下成就功德，在生命的無限進程去體證佛法，經由人之內在如來藏的開顯，其中成就了無限的體驗而證成佛性，也就是說歷經如來藏恒沙佛法而證成佛性，牟氏認為此乃般若的圓疊入存有論的圓，乃為「無執存有論」，亦為「普遍性、具體性結合的存有論」，簡言之，真理於具體的世俗中是無所不在的，一花一色無非是中道實相；伊利雅德亦強調神聖的真理於

²⁵⁴ 程恭讓，〈略析《佛性與般若》在牟宗三哲學思想進展中的位置〉，《普門學報》第十三期，2003年1月。P4。這兩層存有論之具體的理論具見於牟先生之《現象與物自身》一書。

²⁵⁵ 牟宗三先生七十壽慶編著，《牟宗三先生的哲學與著作》，廖鍾慶，〈《佛性與般若》之研究〉。台灣學生書局，1978，p527。

世俗中是無所不在的，神聖與世俗並存，也就是說神聖在世俗具體的事物中而普遍地無所不在。宗教人藉神聖力量的顯示，突破世俗的同質性而在世俗中建構神聖性。

因此如何在一塊巨石、一顆新芽和一片樹葉落下來的聲音中，聽到或看到「宗教真理」？如何在事物的象徵中見到真理？換言之如何在世俗世界中見到「真理的顯示」，也就是說宗教徒如何詮釋所遇到的事件？最後「真理的作用」如何發生而解決生命存在的危機？這些考慮成爲宗教生命重要的指標。

伊利雅德的神聖理論以神聖(宗教真理觀)到聖顯(真理的顯示)以至於「對立的一致」(真理的作用)來回答這些考慮；順此思維來比較這個三個論題，以牟氏對天台圓教的規定來比較「宗教真理觀」、「真理的顯示」和「真理的作用」三個論題²⁵⁶，牟氏在《佛性與般若》中對天台圓教的規定是在：

一、「宗教真理觀」：以觀法爲主

(一) 諦理的研究是有關聖與俗的辯證，首先討論龍樹《中論·觀四諦品》四句偈：「眾因緣生法，我說即是空（無），亦爲是假名，亦是中道義。」提出空、假、中三諦的形式到智顛的圓融三諦之探討。

(二) 中道實相觀以天台觀心法門「一心三觀」爲始，由此三觀得三眼入三諦得三智，入於一心中而得，故可說「心即實相」²⁵⁷。

(三) 以實踐爲主的解脫經驗討論，從「不斷斷」在世俗中去解脫的洞見來說明天台「聖俗爲一」的理想，以「一念無明法性心」宗教直覺力之實踐來解脫，並以「如來藏恒沙佛法佛性」無限進程之圓滿體現來成就功德。

二、「真理的顯示」：

從「不斷斷」的前題來開展，也就是從世俗中解脫，而解脫之可能在於天台行者「一念無明法性心」的實踐，所以從世俗去發現「真理的顯示」，有賴於佛陀和其權教之助以顯現宗教真理，也就是有賴於《法華經》的「開權顯

²⁵⁶ 《佛性與般若》，p.646-647。

²⁵⁷ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，頁 685c。

實，發跡顯本」的理念。

三、「真理的作用」：

天台中道實相思想的主要觀念須要藉助真理的作用「三諦圓融—即空假中」來達到天台圓教聖俗相即而「聖俗爲一」的思想特質。

在佛教中研究聖與俗關係的理論，也就是討論聖與俗的辯證稱爲諦理 (satya)，諦理就是真理，印順導師說：「二諦中最主要的，爲凡聖二諦」。²⁵⁸ 凡 (俗) 聖二諦即是世俗與勝義二諦。世俗諦說明現實世界中世俗所執持的真理 (牟氏說「執的存有論」)；勝義諦指的是佛教的真理，以「空」爲基礎的真理。龍樹中觀理論就是以「空」爲基礎的真理，雖說如是龍樹認爲沒有離開世俗的真理，要透過世俗的人、事、物 (法) 來見到無常的世俗法中的「空性」，也就是沒有任何事物有永遠不變的自性 (單一、主宰、不變)，事物是無自性故空。當世俗 (俗) 與勝義 (聖) 相融則入中道，龍樹主張不是執於俗或執於聖，而是離此二邊則入中道，而此中道是「空」，聖是空 (空亦復空)，俗亦空，聖俗相融亦是「空」，中道是空、寂滅、涅槃，故龍樹又說涅槃 (聖) 與世間 (俗) 無差別。龍樹在《中論·觀四諦品》中著名的四句偈：「眾因緣生法，我說即是空 (無)，亦爲是假名，亦是中道義。」²⁵⁹ 偈中的四要素緣生、空、假、中。人事物的聚合中具足「空」，此「空」是假名虛設 (牟氏說乃描述詞)，是中道，而此中道可稱爲中道空，此四句偈是假、中二諦來說明空諦，以空諦來說明緣起，故此四句偈主要表明中觀的基本主張的「緣起性空」 (在事物之「有」中，見到無自性故「空」)，在此四句偈中雖提出空、假、中三諦，以空爲基礎來說明世俗世界 (俗)，其基本仍是以俗聖二諦說。

天台智者大師 (智顛) 以空、假、中三諦圓融來看世俗世界的緣起，也就是現實的生活世界是空、是假、是中，以三面一體 (三諦) 來看世俗世界，世俗世

²⁵⁸ 印順導師《中觀今論》，新竹縣：正聞，2003，P208。以下簡稱《中觀今論》。

²⁵⁹ 《中論》，《大正藏》，冊 30，p33b11- b12

界是空、假、中。世俗世界是當體「即空假中」，達至「聖俗爲一」的中道實相的境界，這是與龍樹的「聖俗相融」的境界不同。但是牟氏認爲二者是相互涵攝，只是天台圓融三諦（「即空即假即中」）其中多一番曲折，因爲圓融三諦對於現實生活的具體之人事物更加重視，牟氏更以存有論的觀點來表示對現實的重視，所謂「存有」是指物在其自己之意，在佛家指的是「如相」，所謂「如相」即是無相，²⁶⁰牟氏以存有論來說明一切法，以及表明天台之中道所具有的積極性和功能性。此外天台之三諦又稱一心三諦，天台思想的真理觀「心即實相」，說明「心」與三諦不可分離，此與龍樹的三諦不同，所以天台思想以一心三觀—（主觀）空、假、中三觀入於三諦（客觀），強調在世俗中的實踐行動，而於一心中得三智破三惑。

天台的三諦之中諦所表現的是天台中道實相思想，以牟氏的觀點來看龍樹與智顛兩者在中道思想之不同處，在於龍樹之中道爲靜態而無功用，具有抽象與普遍性而其中道只是形容空，不備諸法²⁶¹；而後者天台之中道，以一切法中具抽象與普遍性的空性爲基礎，且將於現實的生活中強調中道動態與功用。所以天台中道思想是積極的中道實相論。牟氏提出的看法是天台智顛以龍樹的中道空爲基礎，牟氏更以圓教的規格來說龍樹之中道爲般若（空）的圓。般若（空）的圓就是雙遮，對於世俗之有與空的概念執著之否定，離此二端，則入中道空（仍以空爲基礎，亦稱般若）。也就是說否定世俗之見，亦否定所執之空見，則進入寂滅的存在模式（涅槃），此爲真理的靜態的狀況；天台智顛在此基礎下，強調雙遮（否定空有二邊）之後，重返世俗於具體個別的人、事物而雙照（肯定）有、空境界。從否定到肯定（故空有爲一，聖俗爲一），其中之變化過程是以般若否定有、空二邊而入中道，此刻心是寂滅，此爲畢竟空（般若將入畢竟空，絕諸戲論），同時以觀照之功，雙照有、空二諦，肯定有、空二諦，自然流入薩婆若海（入於佛的智慧），自然一心中得三智（般若智、道種智和一切種智），此爲中道第一義

²⁶⁰ 參考牟宗三，《現象與物自身》，台北市：台灣學生，1990，p.431

²⁶¹ 參考《佛性與般若》，p.748。智者謂其「但異空而已，中無功用，不備諸法。」（法華玄義第二下論三諦處）

諦觀²⁶²，而此天台之中道具有實踐的動態與功用，並具一切法，也就是說以般若之照見，形成轉化世俗法為佛法之功，產生轉化功用，此為菩薩（內自通達即空即假即中，動法性，獲種種益，得種種用，是名圓力用建立眾生。²⁶³）產生救度世俗的實踐（方便將出畢竟空，嚴土熟生）。在此牟氏特別提出「如來藏恒沙佛法佛性」此一觀念來說明菩薩需要經歷現實世界中的具體人、事、物以及界外一切法的考驗，也就是說菩薩以空入假，以寂滅的存在模式入於社會去轉化具體個別的世俗法為佛法。此一實踐行動在於無限的進程中具有動態的且具功用，且對一切法之流轉與還滅作根源性說明。牟氏所提出「如來藏恒沙佛法佛性」此一觀念，主要在說明由迷到悟的無限進程，如來藏（潛在的佛性）是眾生執迷未顯佛性，所以要從實踐中以般若轉世俗法為佛法（悟、一時頓現），歷經無量具體人、事及物之法（以存有論來說）的考驗，去成就功德，於界外之見、思、無知盡破而至於佛，證成佛性，入佛法身，覺悟的大智慧無量無邊地開展，此為牟氏在《佛性與般若》中所說「朗現此無限心而為佛」²⁶⁴。在此歷程的兩大要素般若與佛性，牟氏以般若與佛性來詮釋天台教義，般若代表了真理的普遍性，於世俗生活中無數具體法之事件下成就功德，也就是說歷經如來藏恒沙佛法而證成佛性，牟氏認為此乃般若的圓疊入存有論的圓，乃是天台圓教，為「無執存有論」，亦為「普遍性、具體性結合的存有論」。

總之牟氏以二層存有論²⁶⁵來說明聖與俗之別，也就是世俗之情識與聖者之智的區別，凡俗以情識為執而聖賢以智為覺悟。同一個人、事及物的事實，凡者對之迷執，據之以為實而生「識」，此為識色不二，（世俗諦），牟氏稱此為「執的存有論」；如果「識」當體即是智（轉識成智），聖者以「智」來了悟現象而無所執，此為智色不二（為勝義諦）牟氏稱此為「無執的存有論」。

「識」是心與人、事、物的事實（法）對應而生，如果執以為實，即是以知

²⁶² 《摩訶止觀》第一章，《大正藏》46.24b。

²⁶³ 《摩訶止觀》第一章，《大正藏》46.2a-b。菩薩亦如是。內自通達即空即假即中，動法性，而令獲種種益，得種種用，是名圓力用建立眾生。

²⁶⁴ 《佛性與般若》，p. 1014。

²⁶⁵ 參考《佛性與般若》，p.648。

性或感性來認識，沒有以般若空智來觀照，則入無知無明，對於天台中道實相真理（即空假中）不覺；如果不執為實，知其相有性空，轉識成智，且更進一步就「識」當體即是智，則入法性。所以修行者從現實生活中的人、事、物的具體事實之中來覺悟，而其所憑依的是心中一念，也就是一念無明法性心。此一念心之所趣，執緣而生法界，故此「一念無明法性心」為一切法作根源性的說明。

一念無明法性心又可以說是一念聖俗心，而一念聖智或一念凡情全繫於心之所趣。一個天台行者如何以其「**宗教真理觀**」（即空假中）來穿透日常生活之具體人、事、物的現象。以其聖者的般若智來穿透俗情，但不需捨凡向聖，而是藉凡顯聖，因為天台義理是凡法即聖法，故「聖俗為一」。即然聖俗為一，在世俗生汩中的煩惱即可覺悟到真理。

所以牟氏在《佛性與般若》中特別提到天台思想是在「不斷斷」中去實踐，在不斷的煩惱中去證菩提（覺悟），主張煩惱即菩提。牟氏提出「佛說淫怒痴性即是解脫。」和「低頭舉手皆成佛道」，牟氏以其觀點來說這些想法其重點是在說世俗的凡情世界與聖者的無限智心（非人格化）本為同體，若無凡情則無聖智可顯，因為無限智心使得「一念三千」成為「智具三千」，在三千世界中以無限智心來穿越，而此無限智心包含兩要素般若與佛性，空與不空，乃為天台之中道。而此中道是在一切法中，故世俗中之一色一香無非中道，而離於世俗，離於煩惱，何來中道？

總之「聖俗為一」為天台中道實相的特色。在「聖俗為一」的理念下牟氏更以存有論²⁶⁶來詮釋現實生活具體現象內的真理。所以在世俗生活中真理的揭露或開顯，也就是「**真理的顯示**」成為宗教信仰者生活中重要的指標，牟氏特別提出天台的重要經典《法華經》的綱骨即是在「開權顯實，發跡顯本」，修行者可從佛陀八相成道的化跡來學習，可依循其教理在現實生活中發現世界之中所存在的

²⁶⁶牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北市：台灣商務，2006，p.3。

存有論”一詞取其廣義，沒有特殊的顏色，只表示這些純粹概念有存在方面的指涉，是存有論意義的概念。”存在方面之存在是現象的存在，故“存有論的”一詞不表示所說的純粹概念是指一形而上的實體之實有說。

真理。所謂開方便示真實義，所謂真實義對天台思想而言即是中道—「即空假中」，故在一色一香中即見中道，在淫怒痴性中即見中道，故在低頭舉手中皆成佛道，如此在世俗中即能成聖，成聖之依，有賴於一念無明法性心（一念聖俗心）在世俗中之所趣，一念即聖與一念即俗，全繫於一念心。故能以此一念聖俗心從不斷的世俗煩惱之流中，產生智慧，以無數的法門去轉化世俗法為佛法，以達到聖俗相即之境界。總之聖俗之為同體，實有賴於「真理的作用」—「即」之不可思議之力量，使得真理與社會能完全緊密相合，也就是聖俗為同體而相及。聖俗同體相即之可能全在此一念聖俗心，此一念心於世俗中破裂處得以轉世俗法為佛法，破一分無明，證一分法性，以致於證得佛性，成就法身無限。而此一念心之覺悟，即是無限智心的朗現，其中有般若，其中有佛性。此無限智心在佛在眾生心中，所謂心佛與眾生，是三無差別，也就是從眾生如來藏中開顯，轉俗成聖，而入於佛，全在無限智心的朗現，而「心即實相」此為天台的真理觀。

所以如何從世俗的三界內與界外破三惑，全賴於無限智心的朗現，以智的直覽（一念無明法性心）將流轉的一切法還滅，以寂滅的存在方式在社會的現實生活中發現真理，使社會的生活與真理成為同一性，這有賴於「即」之不可思議之力量，因為「即」之不可思議之力量在於一念心之轉俗法為佛法，不論是俗即聖，聖即俗，天台之「聖俗當體全是」的理念是宗教真理在社會中顯示而發揮作用而達於圓滿無礙的境界。故牟氏稱天台為圓教，因為天台義理能圓滿實成「聖俗當體全是」的理念。

第一節 諦理（聖與俗的辯證）—從龍樹《中論·觀四諦品》「四句偈」到天台智顛的圓融「三諦」

天台中道實相思想在諦理上討論，主要是討論兩位大師看法，一是龍樹（Nāgārjuna，約公元 150-250），中觀派創始人，一是智顛（538-597A.D.），世稱智者大師、天台宗四祖、天台宗實際的創始人兩位大師在諦理上觀點是相互關

連，所以論文擬從龍樹的《中論·觀四諦品》第十八頌的四句偈：「眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義。」²⁶⁷到天台智顛的「圓融三諦」—即空、即假、即中的討論為主。

《中論·觀四諦品》的四句偈是表達「緣起性空」的思想，而「緣起性空」的思想來自於《般若經》之不捨不著之般若空慧，牟氏認為：「《中論》之緣起性空皆不過秉承《般若經》之旨趣反覆申明諸法之實相。」²⁶⁸所謂諸法之實相即是不捨不著之般若空慧，而《中論》承此般若空慧主張緣起性空之說，牟氏認為：「般若經與空宗（中觀）之說可以說是共法。」²⁶⁹所以林鎮國先生說：「牟氏衡定佛教哲學的基本性格，首先確定中觀家所言之『緣起無自性』或『緣起性空』為共法。」²⁷⁰這段話是說明般若與中觀俱是共法，天台承此共法卻進而發展出本身獨特的思想，天台宗最接近空宗²⁷¹而又不同於空宗。因為智顛以自己的創造性詮釋來說明《中論·觀四諦品》中的四句偈，雖然是不合龍樹的原意，然而卻發展出圓融三諦之說。而此圓融三諦之說成為天台中道實相的核心思想，強調諸法是聖俗之「當體全是」²⁷²，並且從圓融三諦來表達天台「聖俗不二」的辯證。因為天台圓融三諦是在聖俗不離，「不斷斷」的主張下，從煩惱生死中去解脫，從世俗世界中發覺中道實相之理（即空即假即中），也就是說從世俗中發覺一切事物的空無自性，故世俗與勝義（聖）二諦的關係乃是非分離的同一事體。在天台圓融「三諦」的圓融觀照下，表達出泯除聖俗之間距離的「聖俗為一」思想特色。

一、龍樹《中論·觀四諦品》

（一）世俗諦與勝義諦（俗與聖）

龍樹的「四句偈」是出自《中論·觀四諦品》中是特別重要的一品，主要是

²⁶⁷ 《中論》，《大正藏》，冊 30，p0033b11- b12。

²⁶⁸ 牟宗三，《佛性與般若》，台北市：學生書局，2004，p.78。以下簡稱《佛性與般若》。

²⁶⁹ 同前註。

²⁷⁰ 林鎮國，《空性與現代性》，台北縣：立緒，1999，p.105。

²⁷¹ 《佛性與般若》，p.78。

²⁷² 即空即假即中。

探討真理的問題，也就是討論諦理（satya）的問題。諦理的問題是以俗聖二諦（sacred and profane）為根本，又稱為世俗諦（凡諦）與勝義諦（聖諦）。印順導師在《中觀今論》中〈談二諦〉說：「二諦中最主要的，為凡聖二諦」。²⁷³凡聖二諦即是世俗與勝義二諦。總之凡聖二諦也就是說明世俗與勝義（真理）二諦之間的辯證。所謂「俗」指的是我們日常生活。因為在世俗世界的人、事、物往往是由於人類的慾望所推動，我們將慾望（tanha）所推動的無明世界視為真實實在（reality）而執持不放，這就是「世俗諦」所指的世界；如果要從世俗的束縛中獲得解脫，就是要放下慾望，面對世俗而不執以為實，如此方能見到勝義，而其所依的真理是勝義諦（第一義諦）。《中論·觀四諦品》說：

諸佛依二諦為眾生說法，一以世俗諦，二第一義諦。

若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。²⁷⁴

諸佛以二諦來教化眾生，如果不能了解二諦之分別，將世俗諦與第一義諦（勝義諦）分別看成兩個不同的各自獨立世界，則會漏失佛說法的真義。如果將世俗視為真實，如《十二門論》所說：「汝今聞世諦。謂是第一義諦。」²⁷⁵把世俗世界視為唯一真實的世界，這也是不了解二諦的分別。《中論·觀四諦品》中解釋諸賢聖知世間顛倒，一切法幻化無生，所以說到：「世俗諦者。一切法性空。而世間顛倒故。生虛妄法。於世間是實。諸賢聖真知顛倒性故。知一切法皆空無生。於聖人是第一義諦。名為實。」²⁷⁶所以這裡指的是有二種人看這個世界：一個是凡夫將世俗諦視為真實；一個是聖人見到世俗事物中的空性，此為第一義諦（勝義諦）。就中觀而言，所謂世俗諦與第一義諦是不能分隔來看，換句話說就是要從世俗世界中看到空性，也就是凡聖不離的，印順導師說：

凡聖——有空二諦，為大體而基本的方式。但二諦原是聖者所通達的，在聖者的心境中，也還是可說有二諦的。凡夫的情執，只知（不能如實知）有世

²⁷³ 印順導師《中觀今論》，新竹縣：正聞，2003，P208。以下簡稱《中觀今論》。

²⁷⁴ 《中論》，《大正藏》，冊30，p0032c16-c19。

²⁷⁵ 《十二門論》，《大正藏》，冊30n1568，p0165a28。

²⁷⁶ 《中論》，《大正藏》，冊30，p0032c20-c23。

俗而不知有勝義，聖者則通達勝義而又善巧世俗。所以從聖者的境界說，具足二諦，從他的淺深上，可分為不同的二諦。²⁷⁷

簡言之眾生以不同的視野來看這個世界，凡人執此世界為真實；而聖人見此世俗世界中一花一草無非是勝義，所以在聖者的眼光中看到了聖與俗（凡）二諦的真意，既善巧世俗而又通達勝義。龍樹菩薩在〈觀四諦品〉第十偈裡又特別強調沒有世俗諦就沒有第一義諦，他說：「若不依俗諦 不得第一義 不得第一義 則不得涅槃」²⁷⁸，世俗諦與第一義諦雖是不同的層次，但先要證得第一義諦（paramartha-satya），便要通過世俗諦；二諦是相輔相成而非對立排斥，因為勝義的空性是不離於世俗而證得。吳汝鈞教授在其著作《龍樹中論的哲學解讀》提到龍樹的二諦論帶有一種世間性，也就是對世俗諦的重視：

這裡顯出龍樹對世間的關懷。他的理論帶有一種世間性(worldliness)，因為他指出必須要透過世俗諦，才能把握第一義諦，而這世俗諦就是直接指向日常生活的行為，特別集中在語言方面。他特別強調，我們不能離開日常的生活來實現第一義諦，必須以生活中的各種營為作基礎才能實現第一義諦。這裡顯出龍樹的入世思想，對生活上的事情非常關注。²⁷⁹

（二）《中論》基本義—緣起性空

以中觀的看法來說，世界的實相就是緣起性空。「緣起」是指世界是如何緣生？事物依各個條件的具足而形成，稱之為緣生，也就是說眾因緣所生法，說的是諸法乃是條件的組合，所以在世界中沒有一件事物是「單一」、「主宰」和「不變」的，因為一切事物（一切法）是無自性。所以「緣起性空」是中觀基本教義—也就是說緣生諸法，因無自性故皆空。若將世事執為真實是妄；但是若將世事執為空無所有，或執為「空」的概念，此仍是著「空」，所以不能正觀「空」的道理，如果將「空」視為一無所有而否定世俗，如此就是頑空，而不了解「緣起

²⁷⁷ 《中觀今論》，pp. 208-209。

²⁷⁸ 《中論》，《大正藏》，冊 30，p0033a02-a03。

²⁷⁹ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北市：商務，1997，p453。

性空」的道理。在〈觀四諦品〉第十三偈裡說：「汝謂我著空，而爲我生過，汝今所說過，於空則無有。」²⁸⁰我所說的性空，如果執於空的概念，那麼空的執著也要空掉，在第十三品〈觀行品〉第九偈說：「大聖說空法，爲離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」²⁸¹所以接著在第十四偈提出空義不壞世間法，所以沒有一切事物的緣生，則沒有空義可尋，所以有空義則有一切法：

以有空義故，一切法得成，

若無空義者，一切則不成。²⁸²

以有空義故。一切法皆悉成。若無空義，則皆不成。這裡充份的說明緣起與性空兩者相融而不可偏執，那麼爲何緣起是性空呢？因爲緣起指的是眾緣所生的事物是變易無常故無自性，如果所有事物有自性，那麼就不是因緣所生，在第十六偈說：「若汝見諸法，決定有性者，即爲見諸法，無因亦無緣。」²⁸³諸法是因緣俱合而生，即使是俱合，非實體而無有定法，無有定法那就是無自性故空，在《中論·觀三相品》第七說：「眾緣所生法。無自性故寂滅。寂滅名爲無。此無彼無相。斷言語道滅諸戲論。…從眾緣生法無自性。無自性故空如野馬無實。」²⁸⁴這句話說明了緣生無自性，無自性故空，所以是「緣起性空」之意。

當我們充份了解空性是自性的否定，因爲無自性故空，所以空性是實體的否定，以空性的立場來看，所謂邪見就是「自性」之見，「自性」乃是對實體（substantiality）的肯定。在《中論》裡特別強調空性是事物的實相，空性是在世俗中實際證得，我們所謂的「空」只是描述詞而已，要證得空性必須透過世俗之諸法，此爲體法空，合乎《中論》的基本義—緣起性空。

（三）《中論·觀四諦品》第十八頌四句偈—緣生、空、假、中

《中論·觀四諦品》第十八偈頌的四句偈是十分重要的，關於這首偈頌學者們在不同的立場產生了不同的看法，一般而言主要是探討此偈是二諦或三諦的模

²⁸⁰ 《中論》，《大正藏》，冊 30，p0033a18-a21。

²⁸¹ 同前註，p.p0018c。

²⁸² 同前註，p0033a22-a23。

²⁸³ 同前註，p0033b01- b02。

²⁸⁴ 同前註，p.10c13-c21。

式，依梵文解釋是二諦，此偈是在《中論·觀四諦品》是：

眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義。²⁸⁵

在偈頌中除了之前所提到「緣起」和「性空」這前兩個要素為主詞和述詞，另外又提出了「假名」和「中道」這後兩個要素。這首偈前半二句「眾因緣生法，我說即是空（無）」指的是緣起性空；所譯的是都沒有爭論；有問題的是「亦為是假名，亦是中道義」是在形容「緣起」或「空」呢？

據牟氏在其著作《現象與物自身》與《佛性與般若》中都提到所謂：「第三句『亦為是假名』的『為』字依梵文解釋應是『因為』之義。」²⁸⁶故牟氏翻成：「而此空亦因為是假名，所以這空亦就是中道義的空。」²⁸⁷所以四句偈的解釋是：眾因緣所生法，我說它們就是空，而此空亦因為是假名，所以這空亦就是中道義的空。關於這四句偈吳汝鈞教授根據梵文亦提出澄清：

*Yah prat ityasaṃutpādaḥ śūnyatām tāṃ pracakṣmache, śā prajñaptirupādāya
pratipatsaiva madhyamā*

在此偈頌的前半 *Yah* 與 *tām* 是對應的關係，*tām* 指的是空 (sunyatam)，所以意思是「眾因緣生法，我說即是空（無）」，這與鳩羅摩什所翻譯的意思相同，「眾因緣生法」是主詞而「我說即是空」是述詞；偈頌的後半的翻譯是相異的，主詞 *śā* 是陰性單數指的是偈頌前半的「空」，「空」也是陰性單數。*upadaya* 是一因為…所以，表達理由的句型，因此偈頌後半的意思應該是：空是假名，所以（空）確實是中道。

288

²⁸⁵ 同前註，p33b11- b12。

²⁸⁶ 牟宗三，《現象與物自身》，台北市：學生書局，2004，p.372。

²⁸⁷ 《佛性與般若》，p.94。

²⁸⁸ NG Yu-Kwan, *EMPTINESS AND THE MIDDLE WAY IN MADHYAMIKA*, Delh-Indiai: Sri Satguru, 1994, pp.30-31

In the former half verse, *yah* corresponds *tām* to , the pattern being that of correlative and relative, and *tām* refers to *sunyatam*. Therefore, the half verse means: "We declare that whatever is of Dependent Origination is Emptiness." This is the same as Kumarajiva's translation, with Dependent Origination as subject and Emptiness as predicate. The latter half verse is, however, quite different. Here, the subject is *sa*, which is feminine singular and thus refers to the *sunyata* of the former half, which is also feminine singular. And *upadaya* or *upa-daya* is the pattern of "because. . . therefore," expressing a reason. Hence we have the meaning of the latter half as: Because this Emptiness is a Provisional Name, therefore it [Emptiness] is indeed the Middle Way.

所以梵文本爲主的第十八偈頌吳汝鈞教授翻譯說：「我宣說一切因緣生法都是空，由於這空是假名，因此這空是中道」²⁸⁹。所以假名和中道是述詞用來形容「空」這個主詞，吳汝鈞說：「故梵文原偈並未把空、假、中三者放在平行位置，而強調由于空是假名，故是中道這意思。」²⁹⁰所以梵文本爲主的翻譯，基本上是二諦的模式－緣起(俗)和性空(真)，而假名和中道只是用來修飾和增強「空」的意思。牟氏說：「雖有空假中三字，而「中道」是形容假名說的空。」²⁹¹牟氏更進一步明白說此四句偈表達緣起性空義：

前二句就是「緣起性空義」。後二句接著就說此性空之空不可執實，亦因為它亦是假名故，所以它就是「中道義的空」。中道是就此空「離有無二邊」說。²⁹²

分析上來說，因緣生法是指日常生活是在因緣的變化中，所以沒有實在不變的事物，所以見到事物的現象是無自性，同時見到空性，因空性對我們來說是假藉名言的概念而施設出來的假名，而名稱是用來指稱事物的無自性，當我們強調要了解事物是無自性，而說無自性故空，往往也有人會誤解空就是一無所有(執於空)，因爲人們常以二元對立的方式去思考問題。事實上「空」如牟氏所詮釋：「空是一個抒義字，非實體字；它是由抒緣起法之義而說出的…不是基層上緣生的存在法。」²⁹³

龍樹菩薩深怕人們不是執於有；就是執於無，總是把事物看成自性有，把空看作是一無所有的虛「無」，於是說不是有，也不是無。乃是非有非空而且超越兩邊的中道。中道的提出就是避免人們執於有或執於虛無的相對性觀念。所以空是假名設施，一個描述詞(description)而已。空是超越有無，超越有無的中道空，空是中道實相－絕對的真理(Ultimate Reality)。所以《中論》有關「空」的正確概念是：「空亦復空，但爲引導眾生故，以假名說，離有無二邊故，名爲中道。」

²⁸⁹吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北市：商務，1997，p.462。

²⁹⁰同前註 287。

²⁹¹《佛性與般若》，p.96。

²⁹²同前註，p.94。

²⁹³《佛性與般若》，p.1028。

²⁹⁴故此中道指的是超越「空」和「假」二邊，又稱為離邊中道。

總之梵文本的第十八偈頌之四句偈是表明「緣起性空」基本義的二諦模式，因為「假」與「中」是對「空」的增強性說明，所以面對「緣起」最重要的是了解「空」，但為了怕人執於空，以為空是一無所有，故說空亦復空。說明空只是假名，因而提出中道，說的是緣起性空的實相，空即是中道。此為中道空，牟氏說：「而中道空就是空融即于緣起幻有也。」²⁹⁵印順法師說道：「緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義。」²⁹⁶「緣起」代表的是世俗生活是緣生；而性空代表的是聖賢在勝義心的洞見，從世俗生活中產生洞見，如此凡聖相融無礙，而凡聖相融無礙被視為中道空，特別強調中道空為體法空，從世俗諦的諸法中見勝義（第一義諦），也就是聖與俗對立的泯除而為「聖俗不二」之境界。此為牟氏說：

此中道義為中道空，中道空固是第一義諦，是實相，即假名幻有（緣起幻有）之俗諦亦是實相，兩者是一義也，故最易於說真俗不二。²⁹⁷

（四）三諦的模式

另一解四句偈特別強調這「空」（*sūnyatā*）、「假」（*prajñapti*）、「中」（*madhyampratipā*）」是平行並列，以描述諸緣所生法為主，分別為「空」諦，「假」諦和「中」諦。此三諦有各自的面向(aspect)，「空」諦為無自性的空義，是為「真諦」；在此「假」諦就緣起幻有說假名法以為俗諦；而「中」諦是此離邊中道是非空非有，空融即于緣起幻有²⁹⁸的中道空。此中道空在三諦是「中」諦，此為智者於「空」、「有（假）」二諦之外，乃立一個「中道第一義諦」，成為「即空」、「即假」、「即中」的圓融三諦。智者並且用三諦觀點來詮釋《中論·觀四諦品》四句偈，如《法華玄義》提出：

《中論》云：『因緣所生法』即空、即假、即中。因緣所生法，即空者，此非斷無也；即假者，不二也；即中者，不異也；因緣所生法者，即遍一切處

²⁹⁴ 《中論》，《大正藏》，冊 30，p33b17-18。

²⁹⁵ 《佛性與般若》，p.96。

²⁹⁶ 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年修訂一版，p.474。

²⁹⁷ 《佛性與般若》，p.97。

²⁹⁸ 同前註。

也。」²⁹⁹

緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，基本上，智者對中道的解釋是不離開上述中觀的看法，例如《法華玄義》云：「不依於有，亦不附無，故名中道。」³⁰⁰又如《四教義》云：「中道第一義諦者，遮二邊故，說名中道。」³⁰¹由此可見，智者對中道的解釋尚無異義；但是後來智者在晚期發展三諦圓融的說法，這是不同於《中論》之三諦，《中論·觀四諦品》的四句偈雖是以三諦來呈現，其實仍是二諦以緣起性空二諦的結構為主。印順法師於其著作《中觀論頌講記》中，亦表達相同的看法：

雖說三諦，依然是假名絕待的二諦論，不過立意多少傾向圓融而已。中道是不落兩邊的，緣生而無自性空，空無自性而緣起，緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，即是恰當而確實的。不是離空有外，另有一第三者的中道。

302

緣起與性空交融無礙，所以稱之為中道義，印順導師的意思是緣起（有）與性空（空）在分別上說「空」與「有」。事實上「有」的當下即是「空」，也就是說緣起之有，當下見空無自性，故為「緣起性空」，中觀之緣起性空是體法空。所以和天台的三諦是有別的，印順法師又說：

如天台學者說：『言在雙非，意在雙即』……實即是非實，非實即是實；或者說：即空即假；或者說：即空即假即中；或者說：雙遮雙照，遮照同時。這都是圓融論者。³⁰³

劉嘉誠先生說由於圓融論的影響：「使智者視二諦為三諦，乃至無量諦。形成了本文前述的『諦的量化』現象。」³⁰⁴所以天台的三諦受圓融論的影響因而發

²⁹⁹ 《法華玄義》，《大正藏》，冊 33，p.682c

³⁰⁰ 同前註 p.783c。

³⁰¹ 《四教義》卷二《大正藏》，冊 46·727c。

³⁰² 印順法師，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞，2003，p465。

³⁰³ 同前註，p.340。

³⁰⁴ 劉嘉誠，〈對智顛以三諦詮釋中論·觀四諦品第十八頌之探討〉，輔仁大學宗教研究所，第一屆宗教與佛學論文研討會，1997.06.01，p.174。

展成天台佛學圓融三諦的模式。賴宗賢教授認為從龍樹《中論》緣起性空的二諦模式轉變到天台佛學三諦的模式，其中在漢地的發展有一番的曲折，也就是說理解佛學方式有所不同，賴宗賢教授說：「天台佛學將龍樹二諦改為三諦說，對宗教的『究極實在』提出不同於印度佛學的理解方式」³⁰⁵從這裡我們看到印度佛學的典範之後，漢傳大乘佛學台賢二宗形成了不同的風貌，不同的風貌的形成是應乎人、地、時的要素而產生。雖然風貌不同，但是與緣起性空基本教義未曾有所脫離。牟氏以圓融的觀點來看，認為不論是：「二諦和三諦說既相函，亦就是「緣起性空」一義之所函。」³⁰⁶與《中論》的二諦說的基本精神不相違。牟氏更進一步的說明：

空融即于緣起幻有的中道空，這樣的相融即便是中道圓實諦，亦名一實諦。三諦是分解地說最後歸于一實諦，是圓融地說。即三而一，即一而三。分解說的前二諦是方便，歸于一實諦即第三中道諦是圓實。這于義無違，而且與《中論》的二諦說不相違。³⁰⁷

雖說如此二諦和三諦既相函，這裡是指《中論》承《般若經》所呈現的緣起性空之道理，乃是共法，天台思想秉承《中論》、《大智度論》之為經度，又以《法華經》和《涅槃經》為緯度，相互交織而成的天台思想，其中可以說明天台佛學將龍樹二諦轉為三諦之說，此中一番曲折形成中國佛教的特色。

二、天台「圓融三諦」的思想

（一）三諦之所由

《中論·觀四諦品》的「四句偈」，是在說明中觀基本教義—「緣起性空」之理，乃為共法。牟氏認為天台圓教乃：「是龍樹《中觀》之吸納於圓教中說」，亦是般若融通淘汰之精神之在圓教中行。」³⁰⁸從這樣的基礎下，天台智顛以其創

³⁰⁵ 賴宗賢，《佛教詮釋學》，台北市：新文豐，2003，p.113。

³⁰⁶ 《佛性與般若》，p.97。

³⁰⁷ 同前註，p.96。

³⁰⁸ 李慶餘，《大乘佛學的發展與圓滿》，台北市：學生書局，2003，p.266。以下簡稱《大乘佛

造性的詮釋，晚年於天臺山棲隱之後，發展出天台的基本核心思想—圓融三諦。

三諦或三觀起初都源自於《仁王經》和《瓔珞經》，智顛在其著作《四教義》中亦提到：「三諦名義，具出《瓔珞》《仁王》二經」³⁰⁹。《瓔珞本業經·佛母品》提到三諦：「佛子！所謂有諦無諦。中道第一義諦。是一切謂佛智母。乃至一切法。亦是佛菩薩智母。」³¹⁰而《仁王般若經·二諦品》亦提到三諦：「以三諦攝一切法，空諦、色諦、心諦故。我說一切法，不出三諦。」³¹¹此二經提出三諦之說，乃是三諦之所由，此二經之中諦，分別為「心諦」和「中道第一義諦」乃為中道思想的要旨。

此外《瓔珞本業經·賢聖學觀品》中提出三觀：「從假名入空二諦觀。從空入假名平等觀。是二觀方便道。因是二空觀。得入中道第一義諦觀。雙照二諦心心寂滅。進入初地法流水中。」³¹²唐天台沙門釋湛然在《止觀大意》述說：「三觀名義在瓔珞等經。」³¹³以三觀入空、假、中三諦之理，牟氏說：「以此三觀配空假中之三諦。」³¹⁴總之此二經為三諦三觀的來源。

（二）天台的三觀三諦三智思想

天台宗理論的源流先從天台先驅北齊慧文禪師讀《大智度論》中「三智一心中得」之句，加上又讀《中論·觀四諦品》的三是偈：「眾因緣生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」悟到空、假、中三方面的妙旨，且立「一心三觀」實踐的法門，慧文禪師首先傳於弟子南岳慧思禪師，慧思傳授天台智顛。慧文的「一心三觀」經慧思傳到智顛，而智顛以其創造性詮釋發展成為三諦圓融的觀法。在《大乘佛學的發展與圓滿》一書作者李慶餘先生提到：

慧文從《般若經》、《大智度論》和《中論》等「通教」著作中得到啟發，主張一切智、道種智和一切種智皆可於一心中得，又把這三種佛智與《中論》

學的發展與圓滿。

³⁰⁹ 《四教義》，《大正藏》，冊 46，p.727c。

³¹⁰ 《瓔珞本業經》，《大正藏》，冊 24，p1018b21-b23。

³¹¹ 《仁王般若經》，《大正藏》，冊 8，p0829b28-b29。

³¹² 《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》，冊 24，p1014b20-b22。

³¹³ 《止觀大意》，《大正藏》，冊 46，p0460b08。

³¹⁴ 《佛性與般若》，p.97。

〈觀四諦品〉的「三是偈」所說的空、假、中觀念結連，以一切智觀空，道種智觀假，一切種智觀中，由是認為一心可同時觀見事物的空、假、中三方面。智顛進一步合稱空、假、中為三諦，又就它們所指謂的三種性質有同時存在於每一事物中，互不妨礙的特性，提出了「三諦圓融」的說法。正因三諦圓融，所以「即一而三，即三而一」，並且「即空即假即中」。由於「一心三觀」和「三諦圓融」的教說皆本於「通教」典籍，而它們根據的《中論》「三是偈」又旨在說明緣起性空的道理，所以牟氏認為圓教之觀法「是龍樹《中觀》之吸納於圓教中說」，「亦是般若融通淘汰之精神之在圓教中行」。³¹⁵

這段文章提出三智三諦三觀為圓教觀法，對牟氏而言，不論是一心三觀、一心三智、三諦圓融皆要在圓教教義下來說明諸法無礙，事理圓融。如此在天台圓融觀照相即的精神下方為圓教。牟氏對天台圓教的規定³¹⁶簡單說：（一）以觀法言為一心三觀，由此開展出三眼、三智、三諦。（二）以解脫言為「不斷斷」（三）以佛果言為法身常住和「如來藏恒沙佛法佛性」之圓滿體現，以一念無明法性心為實踐。在此以（一）以觀法言為一心三觀為開展，其餘部份（二）和（三）在下節中討論。首先以牟氏對三觀三諦三智關係的解說開始：

三觀者，觀空、觀假、觀中也。觀空為慧眼，一切智；觀假為法眼，道種智；觀中為佛眼，一切種智。而所觀之空假中即三諦也。³¹⁷

1. 一心三觀三諦三智破三惑：

三觀三諦三智雖分為三，但彼此具有相互的關係，以「能」「所」來說，一心三觀是以心為「能」，心「所」所觀的是客觀世界，客觀世界其中之理為三諦，如果以簡單的方式來說一心三觀是主觀世界，則客觀世界是所觀之法而具三諦之理，《四教義》云：「三觀現前入三諦理。」³¹⁸。而主客皆是空、是假、是中。就

³¹⁵ 《大乘佛學的發展與圓滿》，p.266。

³¹⁶ 《佛性與般若》，p.646-647。

³¹⁷ 同前註，p.645-646。

³¹⁸ 《四教義》，《大正藏》冊46，p.25a09。

因果而言，「一心三觀」爲因，而「一心三智」爲果，簡言之沒有一心三觀的修行，也就無法照見三諦之理，所以也就沒有一心三智（一切智、道種智和一切種智）的結果。《四教義》云：「所照爲三諦。所發爲三觀。觀成爲三智。」³¹⁹一心三觀具有三眼（慧眼、法眼和佛眼）方能於世俗之中見中道實相理，而成三智之果。故牟氏如上引言所說：

三觀者，觀空、觀假、觀中也。觀空爲慧眼，一切智；觀假爲法眼，道種智；觀中爲佛眼，一切種智。而所觀之空假中即三諦也。³²⁰

智顛以一心三觀來看諸法實相，在此我們進一步來探討一心三觀。一心三觀是1.從假入空觀 2.從空入假觀 3.中道第一義諦觀。此三觀分析上說是代表三個層次：「天台宗所言三觀，並非次第的，而是三觀於一剎那同時成就，爲圓教的三觀。」³²¹三觀是針對實踐上來說，從生活中去觀，而三諦是所觀事物之理，所以一心三觀代表三個層次，因此有三種視野－慧眼、法眼、佛眼。因此所證得的智慧有一切智、道種智、一切種智。以上三觀三諦三眼三智皆是一心中得，其所破三惑是見思惑、塵沙惑、無明惑。此三觀三諦三眼三智就分析上說是空假中三個面向，而空假中三諦三觀三智一心中得，即一而三，即三而一。《四教義》中智顛解釋所謂四教分爲藏、通、別、圓。智顛強調四教因三觀而起，三觀亦因四教而起，彼此互爲因果；而此觀教復因何而起？觀教皆從因緣所生四句而起。³²²

2.四教四諦

此外《四教義》中以《中論·觀四諦品》的四句偈來配上四諦：因緣所生法（三藏教知因緣所生法皆生滅，即生滅四諦也。），我說即是空（通教知空即一無所生。即無生四諦），亦爲是假名（別教知無量塵沙之現象皆是假有，即無量四諦），亦名中道義（雙遮雙照，作而無作，任運而生，即無作四諦）。《四教義》

³¹⁹ 同前註，p.55c02。

³²⁰ 《佛性與般若》，p.645-646。

³²¹ 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，台北市：文津，1994，p.79.

³²² 參考《四教義》，《大正藏》冊46，p0724a05-a13。

問曰三觀復因何而起。答曰三觀還因四教而起。問曰觀教復因何而起。答曰觀教皆從因緣所生四句而起。問曰因緣所生四句因何而起。答曰因緣所生四句即是心。心即是諸佛不思議解脫。諸佛不思議解脫畢竟無所有。

中說：「論云因緣所生法者。即生滅四諦也。我說即是空。即無生四諦也。亦爲是假名。即無量四諦也。亦名中道義。即無作四諦也。」³²³

(1) 藏教和通教是「從假入空」觀：藏教是「析法空」，分析一切法皆是生滅，因緣所生法皆是生滅，所以追求涅槃，生滅世界與涅槃世界分隔有別，爲生滅四諦。通教認爲生滅世界與涅槃世界不是分隔，主張生死即涅槃，一切法的當下即是性空，爲「體法空」，以緣起性空故爲無生四諦。所以不論是析法空或體法空皆是「從假入空」的看法，聲聞以空觀爲主，以慧眼見空諦，得一切智，破見思惑。

(2) 別教是「從空入假」觀：以空觀經歷無量塵沙（假有、現象）之考驗而證得，菩薩從法眼見假諦，得道種智（對治無量塵沙法的智慧），破塵沙惑，此爲無量四諦。

(3) 圓教是「中道第一義諦觀」：所謂中道是雙遮雙照空假，所謂雙遮是非空非假，得會中道。入中道之同時雙照空假二諦，智顗說：「初觀用空，後觀用假，是爲雙存方便，入中道時，能雙照二諦。」³²⁴初觀證得一切智，後觀證得道種智，此二觀爲方便，而中道第一諦觀以佛眼證得一切種智。中道第一諦觀是非空非有而入中道，同時也雙照真俗二諦，此爲無作四諦，這即是圓實之中道。而中諦照見之功，既能觀照事物的總相，亦能認識別相，也就是同時照見普遍性和具體殊別性，此爲天台中道實相之特色，總之天台圓教由「一心三觀」之實踐，以「三眼」得「一心三智」證得「一心三諦」，破「三惑」屬於法華圓教境界。從下簡圖以空假中爲主軸，彼此對應的關係：

³²³ 同前註，p0028b22-b24。

³²⁴ 《摩訶止觀》，《大正藏》，46. p.24c。

三觀	三諦	三智	破三惑	四教	四諦
1.空觀 (從假入空 觀)	空	一切智	見思惑	三藏教 通教	生滅四諦 (析法空) 無生四諦 (體法空)
2.假觀 (從空入假 觀)	假	道種智	塵沙惑	別教	無量四諦
3.中觀 (中道第一 義諦觀)	中	一切種智	無明惑	圓教	無作四諦

從一心三觀來說，一心同時觀見空、假、中三面向，當智顗更進一步合稱空、假、中為三諦，這是指謂此三面向同時俱存於每一事物中，故提出三諦圓融之說。分析上說，此三面向相互支持如伊字三點³²⁵，但空、假、中之間仍是圓融一體，「空」不離假中、「假」不離空中、「中」不離空假。而此圓融一體是一即空即假即中，故乃是「三而一，即一而三」的關係，此圓融三諦之理是對應於一心三觀的空觀、假觀與中觀，此三觀亦是「三而一，即一而三」的關係，故牟氏說：

即三而一，即一而三，是故「即空即假即中」。分拆言之，說空假為方便，說中為圓實。而中不斷空假以為中，故以急辭連三而說為「即空即假即中」也。復次若說空，則無假中而不空，一切法趣空，是趣而不過，此為總空觀；若說假，則無空中而不假，一切法趣假，是趣而不過，此

³²⁵ 參考林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北市：三民，2000，註33，p.204。
伊字三點的三角關係，正如三角形的三個頂點，就任一點皆可為起點，也可是終點，這象徵著三點之一體圓融。

為總假觀；若說中，則無空假而不中，一切法趣中，是趣而不過，此為總中觀。³²⁶

《中論·觀四諦品》中提出四句偈因緣所生與空、假、中三面向，主要表達緣起性空的基本義，天台思想亦是建立在此基礎上而繼續發展。《中論》因緣所生四句，配合四諦之說，牟氏認為：

此是龍樹《中觀》之吸納於圓教中說，不背緣起性空之基本義；亦是般若融通淘汰之精神之在圓教中行，故由體法空而當體即是無生四諦，即是無量四諦，亦即是無作四諦。此是般若作用的圓當下套于一存有論的圓。³²⁷

《中論·觀四諦品》四句偈一緣生、空、假、中配上四教（藏、通、別、圓）四諦（生滅四諦、無生四諦、無量四諦和無作四諦）之說，就是三藏教知因緣所生為生滅，追求涅槃，故稱生滅四諦。而通教更進一步知生滅即涅槃，生滅無自性故空，空即無生，故為無生四諦；從空即無生，進一步以空入假，此為菩薩修證要歷經無量無數各種具體的人事物的考驗而生道種智，故為無量四諦；最後總歸於天台圓教之無作四諦乃是透過空之普遍性的無生四諦之層次，且透過無量殊別性的無量四諦之層次。如此成就天台圓教，以牟氏的佛教的存有論來說，此為般若作用的圓（普遍性）當下套于一存有論的圓（殊別性）。這是牟氏所主張的無執存有論。牟氏天台圓教一無執存有論主要包含般若與佛性，廖鍾慶先生在其文章中提到牟氏的《佛性與般若》：「書名標曰《佛性與般若》，則知中國大乘佛學最根本的問題是在於對佛性以及般若兩觀念之了解。」³²⁸牟氏說天台佛學：觀法承《中論》，而宗骨在《法華》...故宗骨為經，觀法為緯。宗骨為經是存有論的圓具，觀法為緯是般若智之妙用。織成部帙，不與

³²⁶ 《佛性與般若》，p.645-646。

³²⁷ 同前註，p.646。

³²⁸ 廖鍾慶，(2011/03/06)，〈《佛性與般若》之研究〉，北大中文論壇。
<http://www.pkucn.com/viewthread.php?tid=178134&extra=page%3D>

他同。」³²⁹此為般若作用的圓（普遍性）當下套于一存有論的圓（殊別性）的說明。又引荆溪《止觀義例》中所云：「以《法華》為宗骨，以《智論》為指南，以《大經》為扶疏，以《大品》為觀法」³³⁰，如此上接般若的真空，承《法華》之開權顯實和發跡顯本，下接《涅槃經》如來藏恒沙佛法佛性之妙有，如此方求成就般若與佛性具足的天台佛學理念。在廖鍾慶的〈《佛性與般若》之研究〉一文提到：

《般若經》與龍樹的空宗是就著般若妙用說諸法實相，而《涅槃經》則是就涅槃法身說佛性。佛性是剋就成佛之根據即成佛之性能而言，是超越的主體義（transcendental subjectivity），相應於恆河沙數的無量法而為此無量法之究極的真源言，是存有論的根據（ontological ground）。³³¹

簡言之天台思想依牟氏的解讀與詮釋，即是般若與佛性的契合無間，此即是般若融通淘汰之作用的圓當下套於一存有論的圓。牟氏認為天台佛學秉承中觀之緣起性空之外，在天台佛學詮釋上更提出存有論（Ontology）架構的特色，此特色是強調：「法之存在是存有論的問題。」³³²也就是說除了般若之共法代表了總相—真理的平等普遍性之外，也就是說加入「一些指謂具體存在的概念或語詞」³³³，還要面對無數「法」具體性存在問題之解決，並且通過《涅槃經》之「如來藏恒沙佛法佛性」此一觀念的實踐，如此方是存有地圓具一切法，如牟宗三所言：「此是般若作用的圓當下套于一存有論的圓。」³³⁴般若作用的圓結合存有地圓具一切法，乃牟氏的佛教存有論（Buddhist Ontology）詮釋，運用在天台的義理之中，稱天台圓教為「無執的存有論」。「無執的存有論」和「有執的存有論」合為牟氏著名的二層存有論，乃為牟氏對儒、釋、道疏通後所形

³²⁹ 《佛性與般若》，p.794。

³³⁰ 《止觀義例》，《大正藏》，冊 46, no. 1913, p. 452 c28~29 。

³³¹ 同前註 332。

³³² 《佛性與般若》，p. 182。

³³³ 陳平坤，〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉，新世紀宗教研究，第五卷第三期 2007 年 3 月，p.84。

³³⁴ 《佛性與般若》，p.646。

成的哲學的「原型」³³⁵，如果要真正了解牟氏在天台佛學的詮釋所創造的新理境，必須透正牟先生的學思歷程，方能真正掌握牟氏在天台佛學詮釋之所由。

第二節 牟宗三所詮釋的天台中道實相思想（宗教真理觀）

第二節主要是說明牟氏的天台中道實相思想主要以二層存有論和對天台教學基本方向之詮釋來表達天台佛教真理觀。基本上二層存有論是牟氏在聖與俗的辯證，說明世俗的現象為執的存有論；而真理的世界為無執的存有論。但是此二層存有論並非主張聖俗分隔；實際上是主張聖俗相即，聖俗為一，而聖俗為一的理念建立在天台真理觀—即空假中，來說明在世界中的人、事及物皆即空假中（「中道實相理」），此「中道實相理」是法性理之普遍性在具體之差別相中圓實地呈現，簡單地說在一花一草中皆見實相，一花一草是「法」，法與心是相互對應，心即一切法，心即宇宙，說明了萬法由心生，故天台有一念三千之說。而此一念即「一念無明法性心，而天台行者強調在生活中以「一念無明法性心」去實踐宗教真理，故主張「不斷斷」，也就是說修行要在煩惱的世俗中去完成解脫，解脫的經驗即是轉世俗法為佛法（世間即涅槃），直到聖俗為一的圓滿無礙境界為止。天台行者有以「一念無明法性心」（牟氏說為智的直覺 intellectual intuition），來顯示對中道實相理—「即空即假即中」之實踐，即以三觀入三諦來實踐，所以在世俗生活中「淫怒痴性即是解脫」，如此在世俗生活中「低頭舉手皆成佛道」，以上所說皆屬天台宗教真理觀，且以牟氏之詮釋來說明。

牟氏在天台中道實相的詮釋見諸《佛性與般若》、《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》和《圓善論》等著作。牟氏的詮釋觀點是應乎於時代問題而來，自成一格，對於天台教義的詮釋乃是具有時代性意義的，如果學者陳英善說牟氏的天台教義的詮釋為實相的變形³³⁶，這應該說是實相於不同的時代呈現不同的型態，畢竟宗教真理觀是要對應於現代的問題，以表現出現代學術思想在聖與俗的

³³⁵ 《現象與物自身》，p.455。

³³⁶ 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北市：東初，1995，p.437。

辯證。牟氏對天台中道實相思想表達之特色是以佛教的存有論（Buddhist Ontology）來詮釋，其實透過牟氏的學生吳汝鈞教授的著作來了解牟氏對天台的詮釋的想法，更能了解牟氏的想法。

此外本人在學習牟氏的大作《般若與佛性》與〈佛家體用義之衡定〉之文是由尤惠貞教授所教導，而尤惠貞教授亦是為牟氏的學生，在《般若與佛性》的教導上主要是佛教各宗派義理的會通與判教，足足經過了一學年（六學分）的學習，當時對於《般若與佛性》的了解上可謂是見樹不見林。尤惠貞教授是用心良苦地引導，特別在一學年的尾聲以〈佛家體用義之衡定〉的討論，進入儒家道德上具體的實理實事探究，這樣的順序說明了牟氏新儒家佛學詮釋的態度，也就是實理實事的重視，更希望在社會之中建立具體的道德實踐。這樣的企望讓我想到日常法師在其講述的《教育－人類升沈的樞紐》一書出版的說明，編輯者談到日常法師面對其時代所負擔的任務：「『一肩擔負如來志業，一肩挑儒家文化』，要把世出世間最好的東西保留下來，是日常老法師一生的宏願。」³³⁷我想這也是牟氏的願望。牟氏努力在天台佛學上建立一種積極實踐的態度，故藉由二層存有論為進路，符合聖嚴法師稱天台為積極實相論之見。

一、牟宗三學思歷程的簡述

當代新儒家是自民國以來，學者們尋求發展中國文化現代化的一個學術思想流派，而其共通點是一方面致力對儒、釋、道三家作出新的詮釋及應用，另一方面把西方哲學思想融會於中國傳統文化的智慧之中，牟宗三先生（1909－1995），是第二代新儒家與方東美、唐君毅、徐復觀同期（1950-1979），在牟氏的著作中即包含了儒、釋、道三家以及西方哲學，而其學問即深且廣，程恭讓先生提到牟氏門人蔡仁厚先生將牟氏的學思歷程簡明地分為五個時期：

第一階段叫作「直覺的解悟」時期，是指牟先生三十歲以前就讀於北京大學

³³⁷ 日常老法師，《教育－人類升沈的樞紐》，台北市：福智文教基金會，2008，p1。

哲學系的時期；第二階段叫作「架構的思辨」時期，是指牟先生三十、四十之間研究羅素《數學原理》、康德《純粹理性批判》的一段時期；第三階段叫作「客觀的悲情與具體的解悟」時期，時間是牟先生四十至五十歲之間，這是對民族文化命運作悲情地瞭解的階段，也是其學問思想臻於成熟的階段；第四階段叫作「舊學商量加邃密」，這是牟先生對傳統心性之學作徹底疏導、整理的階段，包括《才性與玄理》、《心體與性體》、《從陸象山到劉蕺山》等三書的寫作，時間是牟先生五十至六十歲之間；最後一個階段即第五階段叫作「新知培養轉深沈」，此階段也包括三部書的寫作：詮表南北朝、隋、唐佛學的《佛性與般若》，疏導基本存有論建立問題的《智的直覺與中國哲學》，融會中國思想與康德哲學的《現象與物自身》。³³⁸

對中國大乘佛學的研究上來說，《佛性與般若》是一部劃時代的偉大著作，此書不僅對中國大乘佛學教義予以疏通並且加以整合，並作科判，然而此書之重點在視天台為圓教，並對天台教義注入新的理境(例如二層存有論的詮釋)，成為本論文在表述天台中道實相思想主要依循的根據。《佛性與般若》是在第五階段「新知培養轉深沈」時期，這個時期的著作「旨在疏通中國文化生命，但疏通本身並不是最終目的，其真正用意在於，試圖在疏導的基礎上，融攝西方文化，建立起自己的理論體系。《智的直覺與中國哲學》、《現象與物自身》、《圓善論》等是其代表作」。³³⁹而《佛性與般若》同歸此期之作與前三本著作關係密切，程恭讓光生認為牟氏在寫作《佛性與般若》前曾寫出《智的直覺與中國哲學》(1968年)，在《佛性與般若》寫作中間又寫出《現象與物自身》一書(1973年)，最後才完成《佛性與般若》。所以前二本書對《佛性與般若》的影響在於二層存有論上，例如《智的直覺與中國哲學》中所謂「智的直覺」在佛家言即是般若：依緣起性空之理而純如(相應)此理而觀照之，謂之般若，不是依感性而識知之，

³³⁸ 程恭讓，〈略析《佛性與般若》在牟宗三哲學思想進展中的位置〉，《普門學報》第13期，2003年，p1。

³³⁹ 同前註，p.3。

般若智是無知而無不知，般若智即是圓照，其本身含有一種無限性。³⁴⁰所謂智的直覺在《佛性與般若》中是指一念心的妙用，對牟氏而言即是無限心的妙用，如此才能讓無限心朗現³⁴¹（非人格化、佛性）。**智的直覺背後所呈現的無限心不僅是生命的整體，而且是宇宙的整體，其中包含了無限的理念。**讓無限心朗現此為實踐上成佛之可能之事（體證上之存有）。無限心朗現屬於「無執存有論」，指的是非知解上之事；無限心在《現象與物自身》中指的是「智心」為無執的存有論，「智心」即是無限心，無限智是超過我們所能認知的，在《圓善論》（1985）中**無限心是指無限智心**，《圓善論》中云：「佛家義的無限智心，直接地橫說，是般若智；通過佛性一觀念而間接地說，即豎說，是自性清淨心。」這句語代表了無限智心具備般若與佛性兩要素，此兩要素成就天台思想，換言之透過般若轉化之功，化一切法為佛法的實踐中去證佛性，成就法身無限，此為無限（智）心的朗現之結果，乃為「無執存有論」。牟氏的無執存有論亦曰實踐的形上學，是要從成佛的實踐中帶出來³⁴²。

總之「執的存有論」和「無執存有論」乃為牟氏的二層存有論，而其具體理論主要呈現於《現象與物自身》，而此理論在《佛性與般若》中形成一種新理境，因為在天台圓教教義上牟氏常以兩層存有論來提示或指向，然而此二層存有論如廖鍾慶先生所說，雖是「屢已提及」但總是「隱而未發」，至於兩層存有論此一義理如何充份地圓成天台宗？這部份的研究有待研究者作更進一步的創造性詮釋。總之門人蔡仁厚說到牟氏：「開出兩層存有論。先生此步工作，實已為中西哲學開顯交會融通之坦途」。³⁴³這就是為什麼本論文以牟氏的兩層存有論作為伊氏的神聖理論與天台中道實相思想兩者之間的溝通平台。

³⁴⁰ 參考《智的直覺與中國哲學》，p.214。

³⁴¹ 《佛性與般若》，p.1014。

³⁴² 《現象與物自身》，p.15。

³⁴³ 蔡仁厚，（2011/1/23），〈牟宗三先生學行事略〉，北大中文论坛，
<http://www.pkucn.com/viewthread.php?tid=34613>

二、牟氏二層存有論的詮釋

牟氏的存有論稱為二層存有論，分為（一）執的存有論（二）無執的存有論。人們不論以知性的分解或感性的方式與人、事及物相應、而產生識心之執，此為世俗之理，乃為「執的存有論」（現象界的存有論）；反之不以識執，而以智心（無限智心），產生智的直覺作用來相應³⁴⁴，此為真理，乃是「無執的存有論」³⁴⁵進一步來說，牟氏二層存有論的觀點以識心與智心此二層來表現聖與俗的辯證，識心是透過知性或感性來認識事物，執於事物的表象，屬於世俗層次；智心是直入於真理層次，不執於事物的表象，智心（無限智心）具有包含全體生命和無限的理念，人透過本身智的直覺而使此無限智心朗現，生命得以進展。牟氏如此的詮釋聖與俗的關係，具有現代學術的理境。此外牟氏依儒、釋、道之思想方向疏通而為一，以成就此二層存有論，並通而為一乃為哲學的原型。我們可將「執的存有論」視為世俗義；而「無執的存有論」視為真理義。陳英善教授在其著作《天台緣起中道實相論》第十章第一節〈檢視牟宗三所理解的天台學〉中將牟氏的二層存有論的架構以圖式表示其分類³⁴⁶，而此圖式對於論文中所涉及的學說，在定位上有清楚界定，以西洋存有論與中國存有論作為兩大項的類比，有助於相互了解，故在此提出：

（一）執的存有論：

1. 西洋存有論為執的存有論，以位格神或知性分解上來說存有，故是執的存有論。

（1）超越神學：有神論所表達神在世俗中的人格化（*hypostatization*）。

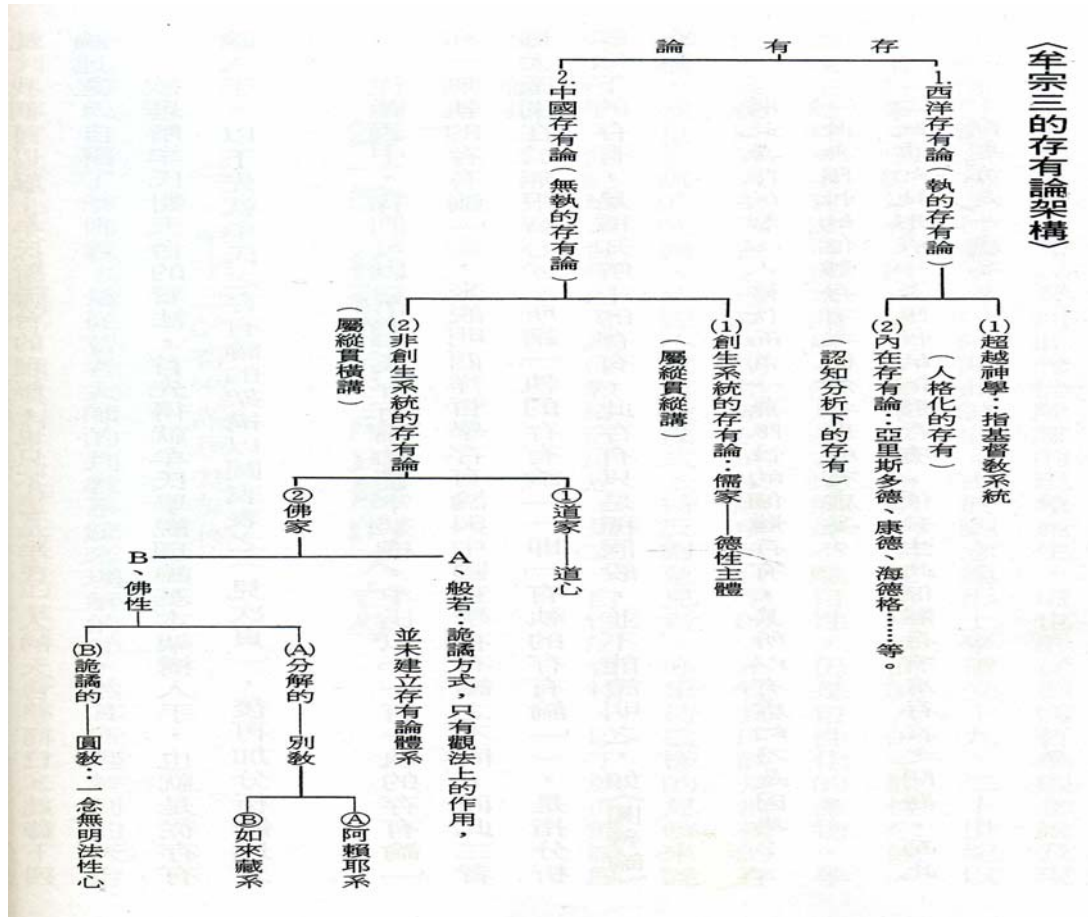
（2）內在存有論：即內在於一物之存在而分析其存有性，討論現象、範疇和知性上的分解。在牟宗三所著《圓善論》附錄：〈「存有論」一詞之附注〉中提起：「這內在的存有論便只限于現象，言現象之

³⁴⁴ 《現象與物自身》，p.403。

³⁴⁵ 同前註，p.454。

³⁴⁶ 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北市：東初，1995, p.440。

存有性也即就現象之存在而言其可能性之條件也；吾依佛家詞語名之曰「執的存有論」。³⁴⁷



(二) 無執的存有論

1. 中國存有論為「無執的存有論」，超越地明其所以存在之理。不再就存在的物而明其如何構造成，非以理性的認知所能企及，此為無執的存有論。無執的存有論特質是：「因為這必須依智不依識」。事物的存在或法的存在是客觀的，執不執是主觀的，執是識，即是對客觀的事物而有所執。不執是智，透視客觀的事物，產生智慧，稱為「無執的存有論」。

³⁴⁷ 牟宗三著《圓善論》附錄：〈「存有論」一詞之附注〉，台北市：學生書局，1985，p.337。

(1) 創生系統的存有論（屬縱貫縱講）：儒家是以人的德性主體來開顯存有，以道德之實踐來開顯仁心，且與天地萬物為一體，生生不息。

(2) 非創生系統的存有論（屬縱貫橫講，）

a. 道家以人的道心為主體開顯存有，生命因道得其永恆無限之意義。

b. 佛家以「般若」空慧來開顯存有，生命以寂滅的存在方式而展開生命無限之意義。

(a.) 中觀佛教：以「般若智」為主體；

般若：如《般若經》與《中論》所強調「般若」融通淘汰的作用，也就是說，重點在觀法作用上，為非創生系統，見緣生無性，乃為體法空。強調空之絕對側重在空之普遍性上。並未建立存有論。般若具有無限之意。

(b.) 天台宗的圓教佛教：般若與佛性同時俱足（空與不空）為主體，此為牟氏稱天台為圓教之理由。牟氏詮釋天台思想更以佛教的存有論含義來看「法之存在是存有論的問題」。³⁴⁸故這種存有論即在說明天地萬物之存在，以佛家言，在表明如何能保住一切法之存在之必然性，不在明萬物之構造。」³⁴⁹更進一步而言，一切法唯心所造，心是一切法，而心即實相，此心是一念無明法性心即是一念心於聖與俗之中的辯證，此一念無明法性心之所趣則生法界，一念若以識執，則識具三千，就是對現象界（世俗）的執著，也就是對無明的執著，此為「執的存有論」；若一念轉識成智，破世俗法為佛法，以「智」相應現象界，而見事物之法性，也就是如相，則智具三千，此為「無執的存有論」，總之因為心佛與眾生，是三無差別，所以在眾生心中可轉出佛的智慧，只要發菩提心，即可轉出智的直覺，以起現這些「即空即假

³⁴⁸ 《佛性與般若》，p.182。

³⁴⁹ 同前註 p.337-338。

即中」³⁵⁰之深觀，以破識的迷惑。在《佛性與般若》中牟氏說到「智」顯則明生，明生則破惑，破見思、塵沙和無明惑，而於一心中得三智，得一切智、道種智和一切種智，牟氏說：「此三智實亦只是一智的直覺之妙用」³⁵¹對於牟氏而言，識之作用乃是知性通過範疇而來；而「智」乃是透過智的直覺（intellectual intuition）而來，但不需透過範疇來作決定，牟氏說：「智的直覺是在泯除外取前逐之知而歸於自己時之無所住無所得之”無”上出現」³⁵²。轉識成智，此乃為無執的存有論。

(三)「普遍的、具體的存有論」

牟氏的無執的存有論是「普遍的、具體的存有論」，也就是「普遍」與「具體」結合起來說存有論稱為「普遍與具體的存有論」(universal konkrete Ontologie)³⁵³，這就是說對相同事物有二種不同知見：一是事物的具體的差別性；一是事物普遍的平等性。二種不同知見的結合是：在緣生的萬物具體的千差萬別中發現萬物的根本體性即是普遍平等無差別的空性或法性。陳平坤先生在其文章〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉中有詮釋：

從存有論 (Ontology) 層面的含義來看，則直接地說，那是對於事物或所見對象的存在性徵，做出了雙重結構的內容解析。這也就是說，一重是看到一一對象所呈現出來的特殊樣態，亦即所謂「差別相」(梵語 *viśeṣa-lakṣana*)，而另一重則是發現通貫所有事物的緣起法性，亦即所謂「平等性」(*samātā*)。³⁵⁴

一切法之差別相是顯示法性之平等普遍無差別相，牟氏於《現象與物自身》提到「差而無差，無差即差」³⁵⁵，這樣的說法即是牟氏常提到的「如相」即是「無相」，乃是「實相」，也就是說在具體的有限事物中見到無限的普遍性，而無限的普遍

³⁵⁰ 《佛性與般若》，p 1013。

³⁵¹ 同前註，p 1012。

³⁵² 《智的直覺與中國哲學》，台北市：台灣商務印書館，1971。p.204。以下簡稱《智的直覺與中國哲學》

³⁵³ 吳汝鈞，《胡賽爾現象學解析》，台北市：台灣商務，2001，p.16。

³⁵⁴ 陳平坤，〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉，《新世紀宗教研究》，第五卷第三期 2007年3月，p.80。

³⁵⁵ 《現象與物自身》，p.46。

性可收於有限的具體事物中，此為「普遍與具體的存有論」(universal konkrete Ontologie)。牟宗三對天台中道實相思想的詮釋乃是佛教無執的存有論，即是具有普遍的、具體的存有論色彩。在中觀之緣起性空的基礎，以般若的圓上加入存有論的圓而成天台圓教之特色，也就是在同樣事物中看到具體殊別事物自身所形成的樣狀(如相)，同時看到平等普遍性之法性(無相)，那麼就見到了真理的現象(實相)。吳汝鈞教授說：

一般來說，普遍性與具體性是相互抵觸的，不能並存的，這從「普遍」與「具體」的概念分析便可得知。倘若普遍的具體性一觀念表示普遍的性格落實於具體性或具體的事物中，這顯然不是常識的、自然的狀況，而是經過一些工夫的實踐才能達致的境界。生活世界若有這種特性，應該是無執的世界，有勝義諦義。³⁵⁶

般若的圓加上存有論的圓成為牟氏詮釋天台中道實相的特色，般若代表普遍平等無差別性；而存有論的圓是以「如來藏恒沙佛法佛性」的觀念來表達透過實踐以對無數具體差別性「法」之存在問題的解決。牟氏說：

天台無諍之圓實教不同於般若之作用的圓實之為無諍，即不同於觀法上的無諍。這是通過「如來藏恒沙佛法佛性」一觀念，由對於一切法即流轉與還滅的一切法作一根源的說明而來者，這不屬於「實相般若」問題，乃是屬於「法之存在」問題者。這一問題決定諸大小乘系統之不同，因此，這是屬於教乘一系者。法華圓教既屬於這一系，何以又為無諍-既是圓實。即當無諍。³⁵⁷

天台的思想 接般若經與空宗(中觀)之般若為基礎，但是天台除了空的一面，還有不空的一面，牟氏說：「所謂不空此是將通教之空提釋于『如來藏恒沙佛法佛性』上而說之。」³⁵⁸也就是說在中觀般若空慧非一系統下更進一步通過「如來藏恒沙佛法佛性」的實踐，成就功德，證成佛性，成就法身無限的圓滿形態。

³⁵⁶ 吳汝鈞，《胡賽爾現象學》，p.137。胡賽爾更以「普遍」與「具體」結合起來說存有論稱為「普遍與具體的存有論」(universale konkrete Ontologie)，p.16。

³⁵⁷ 《佛性與般若》，p.16。

³⁵⁸ 同前註，p. 652。

牟氏亦提到此圓滿形態乃是通過「如來藏恆沙佛法佛性」，此法身佛性觀念而成：

法身佛性是具備著恆河沙數的佛法而為法身佛性。此恆河沙數就是無量數。此無量數不是一個邏輯的籠統的無量，而是一個存有論的無量。此即示法身必須遍滿：遍于存有論的一切處，滿備著存有論的一切法。此一切處一切法，由于對於一切法有一根源的說明，是存有論地圓滿地決定了一切法，不只是如「諸法實相」那樣，諸法之「諸」（法之存在）是停在不決定的狀態中。法身佛性既是這樣的遍滿，即因此遍滿而說常。此常不只是如性常，不只是真如理常，而且是遍滿常，此即是十法界法一體平鋪之常，「是法住法位，世間相常住」之常，此即常需無常相，不是如上帝梵我那樣的常。…涅槃法身是一個**永恆無限遍滿的生命**，現實的釋迦自然只是一種示現。涅槃不涅槃（入滅不入滅）亦只是一種示現。³⁵⁹

法身佛性是遍滿宇宙，而且是常住於宇宙。不僅是十法界一體平鋪之常，而且是遍于存有論的一切處，「是法住法位，世間相常住」之常。這是表現出一種具體有限事物是在「**永恆無限遍滿的生命**」—佛陀的法身之中。此法身佛性的形成，乃是如來藏中有花有草有樓台的一切法轉（融通淘汰）為佛法，也就是看到世界的實相。如此具備著恆河沙數的佛法，建立功德，證成佛性，成就法身無限。所以從人的有限生命到涅槃法身永恆無限遍滿的生命，必須通過「如來藏恆沙佛法佛性」此一無限進程的實踐，也就是從迷（如來藏）轉化到悟（佛性）之歷程的實踐。在此天台圓教的義理下的「如來藏恆沙佛法佛性」一觀念，以牟氏說法，乃是以無限心的妙用—智的直覺來破世俗執識（執的存有論），在生命的進程中實踐，如此「識當體為智」，乃由於無限心的朗照，生起智的直覺而破一分無明，證一分法身，以此無限心相應無限境中的無限法門，建立功德，證成佛性，成就法身無限，此為天台圓教的無執的存有論。眾生以無限心之圓頓地朗現而成佛，也就是說眾生以般若智而解脫，證成佛性，成就法身。一切眾生本有緣因佛性（解

³⁵⁹ 同前註，p.181。

脫德)與了因佛性(般若德)來成就正因佛性(法身德)。解脫要在眾生所處的煩惱之流中去行,故離煩惱的世俗生活何來解脫?(煩惱污泥中方生蓮花),牟氏於《佛性與般若》中天台義理部分特別提出天台智顛的原初之洞見—「不斷斷」,就是說在煩惱之中去解脫,故牟氏說到《注維摩詰經》中所提:「即于淫怒痴而得解脫」,此名曰「不斷斷」。又提到在生活中「低頭舉手皆成佛道」。從這看到聖不離俗,俗不離聖,以至於「聖俗為一」的主張。

三、牟氏對天台教學基本方向之詮釋

在《佛性與般若》天台思想部份,牟氏首先以智顛之洞見來說明《法華經》之精要—即是「不斷斷」,「不斷斷」就是在世俗中去解脫,表現天台「聖俗不二」的辯證歷程,也就是泯除聖與俗之間的距離。所以「不斷斷」是無執存有論,不斷是在生活之流中,以認知心來執人、事·物為實,「識」的增加,却無法增加「智」的成長,此為「執的存有論」。故必須在不斷的「識」流之中,轉識成智,而達於智色一如,換言之在世俗執識之流中以無限智心來朗現,透過般若智來破世俗無數之執識,破一分無明,證一分法身佛性,此為「無執的存有論」。世俗無數之執識,此中之「識」與唯識所言不同,智者言識是智之異名:「在無明即法性之思路下,只是一識一心。偏於法性說是智,偏於無明說是識…『無明即法性』識當體是智。『法性即無明』,智當體是識」。³⁶⁰故「不斷斷」指的是由識當體是智的覺悟,由迷轉悟,從執的存有論轉為無執存有論。所以「不斷斷」是說在不斷煩惱之中,面對具體存在的事物中去解脫,所以此「不斷斷」相應於《法華經》之「開權顯實,發跡顯本」,於世俗生活中揭露實相,並以「三諦圓融—即空假中」不可思議的真理作用來運,形成天台圓教圓融觀照之特色。

(一)「不斷斷」:

牟氏對於天台圓教的規定中提到天台中道實相是以「不斷斷」為解脫的前題,這是天台佛學的特色。所謂「不斷斷」就是說煩惱泥中乃有眾生而生起佛法,

³⁶⁰ 《智的直覺與中國哲學》, p. 239。

在世俗的流動網絡中方見實相。故離於世俗中的現實，是見不到實相，所以「煩惱即菩提」是要在「不斷斷」中來談。所謂煩惱就是面對世界時的執著，即是執無自性之事物以為實；而從煩惱當體中去覺悟諸法之實相，即是菩提智慧之照顯，故說「煩惱即菩提」。牟氏再以二層存有論來說明執與無執，此為主觀上的區別（法是客觀地），執相應於識心，識心之執，表現識色不二；無執相應於智，智心無執，智如相應，故智色不二：

1. 執的存有論：若在「識」中一切法都是迷執（世俗諦）³⁶¹，簡言之所謂「識」就是心與一切法的對應中而有所執取，一切法（現象）依止於識心之執，此識心為認知心，識具三千，故為執的存有論。
2. 無執的存有論：如若在「智」中且一切常樂。³⁶²所謂「智」是心與一切法對應而生的識之中，無所執取，轉識成智（勝義諦），於具體的人、事及物中無所執取並且一切常樂，在此所說的「智」是指「智心」、「無限心」、「無限智心」的朗照，乃是智的直覺，除了般若的觀照，加上對於一切法之來源予以存有論的說明，乃智具三千，為無執的存有論。

天台圓教為無執的存有論，主要是強調在不斷中去解脫，從貪瞋痴中去解脫，從煩惱中去解脫。煩惱與解脫兩者之間的關係不是彼此斷隔，而是「不斷斷」。牟氏提到天台中道實相是以「不斷斷」為前題，在存有論的圓教之中去實踐：

不只是般若妙用中的實相，亦不只是般若之作用地圓具一切法這圓具中之實相。那「不斷斷」之洞見啟發出一存有論的圓教，同時亦即收入于此存有論的圓教中而被表現。因此，此一存有論的圓教即在「不斷斷」之實踐中而呈現，此「不斷斷」之實踐中的存有論的圓教因為由一義理之實而成立，故它亦為一系統。此一圓教的義理既不同於阿賴耶識妄心系統，亦不同於如來藏真心系統。它全無現成的論藏可據。它是天臺智顛之所獨發。³⁶³

³⁶¹ 參考《佛性與般若》，p.648。

³⁶² 同前註。

³⁶³ 《佛性與般若》，P.602-603。

（二）「佛說淫怒痴性即是解脫」

「不斷斷」是在煩惱中求解脫，因為一切煩惱之儔為如來種。在煩惱泥淖之中方生美麗純淨的蓮。所以面對現實人生如何面對具體且存有地人、事及物，從其中去實踐成為天台思想特質。在《注維摩詰經·觀眾生品》第七提出「佛說淫怒痴性即是解脫。」³⁶⁴淫怒痴性即是煩惱不斷，從不斷中去斷即是解脫，此為圓實說。斷煩惱不是離於現實而能解脫，而是迎接現實的一切法之具體存有中去解脫。牟氏說：「『解心無染』不是獨自成一個覺解的清靜體擺在那裡，而是即于一切法之法理之如而當體即如其如而如之，此即『不斷斷』。亦曰『解惑不二』。」³⁶⁵淫怒痴等即是惑事，在識中一切法都是迷執；「不斷斷」即解心無染方為「智」，此身在世俗意識的交織網絡中，卻轉識為智，轉凡為聖，成就一切法為佛法，且一切常樂，此為菩提（覺）。

（三）「低頭舉手皆成佛道」

牟氏提到智顛的洞見是：「低頭舉手皆成佛道」³⁶⁶，從心來說，人之所有識皆可轉化為智，成就佛道；就心所對之法（世界）而言，「一色一香無非中道實相」，因為即空即假即中之故。進一步來說，一切世間法皆與實相不相違背，如《妙法蓮華經》「法師功德品」所言：「諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背。若說俗間經書，治事語言，資生業等，皆順正法。」³⁶⁷所謂「不斷斷」的真意是要修行者在世俗的具體事件中，悟到中道實相理而成就佛道。中道實相理—「即空即假即中」是需要透過實踐來完成。換言之「即空即假即中」三諦之理，是需要透過一心三觀（空假中三觀）的實踐來達成，而一心三觀必須立足於「一念無明法性心」上，傅新毅先生說：

一心三觀固然是與次第三觀相對而言的，即它是不歷階次於一心中同時觀照空、假、中三諦，然而更為重要的卻是，一心三觀首先必須立足於一念無明法

³⁶⁴ 《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，p.388b10。

³⁶⁵ 《佛性與般若》，p.600。

³⁶⁶ 《法華玄論》，《大正藏》冊 34，p.393a26。

³⁶⁷ 《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9，50a22-24。

性心 ... 所謂一心三觀、三諦圓融、一念三千, 都必須被回溯到一念無明法性心上, 通過觀心法門來加以說明。³⁶⁸

更進一步來說, 無明所障故迷, 去障則覺。人在世俗之中一舉手一投足, 其實皆有賴於一念心之所趣(歸)。此一念心就是「一念無明法性心」, 修行者無時無刻皆要省思「一念無明法性心」之所趣。故此「一念無明法性心」在「不斷斷」中, 依詭譎的方式 (a mysterious way) 而非有進階的歷程方式而圓說的一念心, 也就是「一念無明法性心」乃為天台中道實相思想的核心, 因為不論是一心三觀入三諦, 都必須被回到「一念無明法性心」上, 通過觀心法門來加以說明, 所謂觀心法門就如智顗所說:「諦觀一念心。即空即假即中。」³⁶⁹

(四)「一念無明法性心」

「一念無明法性心」就是一念心歸於無明, 則法性無住即無明。一念心歸於法性, 則無明無住即法性。故一念心不論歸於法性或無明, 兩者皆以無住為本, 此是「無住本」的一念心。此一念心是凡夫心、剎那心、陰識心。牟氏說:「法性與無明在『不斷斷』中相即為一, 即成為『一念無明法性心』」。³⁷⁰法性與無明為同一事體, 一念不覺為無明, 一念為覺則為法性, 例如此一念心在無明的污泥中, 則能開出聖潔無染的蓮(在無明中方有眾生與佛法)。法性與無明並非分隔二端, 此一念心是「不斷斷」中的一念心, 此一念心於具體而現實的情境, 轉(融通淘汰)煩惱為菩提的一念心, 此一念心能於剎那生滅中, 見不生不滅的法性之心。從不斷的具體煩惱生活中見到法性平等無差別之普遍性, 因而作為「無住本」的一念心, 亦可視作「存有論的圓具」之一念心, 牟氏認為此一念心:

它雖是煩惱, 卻即是菩提; 它雖是剎那, 卻即是常住。此其所以為不思議也。

它是決了唯識宗權說的八識, 相應法華圓教, 在「不斷斷」中, 依詭譎的方式, 而圓說的一念心, 作為「無住本」的一念心, 亦即可以視作「存有論的

³⁶⁸ 傅新毅, <從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變>, 中華佛學研究第5期, 臺北: 中華佛學研究所, 2001, p233-248。

³⁶⁹ 《金光明經玄義》卷二, 《大正藏》冊39, p.7c14。

³⁷⁰ 《佛性與般若》, p.611。

圓具」之一念心。³⁷¹

《摩訶止觀》說：「『一念心』心起即空即假即中。」³⁷²而此一念心不只是一念心而已，而是圓具一切法的一念心，在一舉手一投足之中即空假中的一念心。此陰識心、剎那心、凡夫心是具足一切法的一念心，而且可視為「存有論的圓具」之一念心，這是說一念心是以法性理之普遍性在具體差別相中圓實地呈現。故見此普遍性之法性理是覺、是菩提，是常住；不見則是迷、是煩惱、是剎那。諦觀一念心— 即空即假即中。此一念心即是「一念無明法性心」為天台中道實相觀之核心。

（五）「一念心即具三千」為中道實相之展現

在《摩訶止觀》中進一步說：「此『一念心』不但只是一念心，而是即具一切法的一念心。一切法趣此一念心，是趣不過。」³⁷³在此主觀的人之一念心與客觀的世界（一切法），兩者是主客為一，心法為一。心即一切法，一切法即心，故一念心即是所有的世界，所以此一念心即具三千。故於《摩訶止觀》云：

介爾有心，即具三千…若從一心生一切法者，此則是縱。若心一時含一切法

者，此即是橫。縱亦不可，橫亦不可。祇心是一切法，一切法是心故。³⁷⁴

此一念心即具三千（一念心即具十法界），稱為「心具」；又可說為「性具」，性者法性，法之性即是空如，法（十法界）不出如，以如為性。即是「法性即具十法界」，法性即於一切法而具備一切法；又可說為「理具」。此一念心是詭譎地即具，此乃即心為道，此一念心是一念即具三千的「心具」亦是「理具」— 理者即「中道實相理」。

（六）「一念無明法性心」即「中道實相理」—「即空即假即中」

有關「中道實相理」之義，牟氏說：「中道實相理是就圓教下的法理而抒其義，故如此云。圓教下的法理即是『即空即假即中而且一切法趣中』。把這個理抒義地抒發出來就名曰『中道實相理』」。³⁷⁵中道實相理（法性理）—「即空即假

³⁷¹ 《同前註》，p.635。

³⁷² 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，p.8c24。

「一念心」心起即空即假即中者，若根若塵並是法界，並是畢竟空，並是如來藏，並是中道。

³⁷³ 同前註，p.604。

³⁷⁴ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，p.54a09-a16。

³⁷⁵ 《佛性與般若》，p.613。

即中」三諦圓融。「一念心中具足三諦。」³⁷⁶所以一念無明法性心即「中道實相理」，「中道實相理」以一念心「即空即假即中」之理，理具一切法。中道實相理即具十法界，在三千世界中顯現而無所不在的，在日常生活的舉手投足之中皆是佛道，在一花一色之中亦無非是中道，這是強調「中道實相理」在世俗中的顯現。

此「中道實相」之中是「圓中」，倘不只是「即空即假即中」之中，因為此後者可只是一觀法之通式。「圓中」者，「即空即假即中」之中而復具備著十法界以為中也。反過來，若以十法界為主，則十法界一切法皆趣空趣假趣非空非假之中也。「一切法趣中，是趣不過」，即是圓中。故「中道實相理」是即于而且具備著十法界而為實相理，因此，遂名曰「理具」。³⁷⁷

（七）「中道實相理」是法性理之普遍性在具體之差別相中圓實地呈現

「中道實相理」是即于而且具備著十法界而為實相理，換句話說此為「法性理之具體而圓實地呈現」³⁷⁸，牟氏在此特別點出其詮釋天台中道實相理是「存有論地圓具」之真理，有別於其它宗派之義理，其特質就在於天台中道實相理不僅依循般若經與中論的般若空慧之普遍性真理，而更有別於空宗，而提升至是空與不空的強調，蓋此不空是就「如來藏恒沙佛法佛性」而說³⁷⁹，對於一切法之根源性說明，且是存有地、具體地契入而化解，成就功德，這麼一來可以說法性理之普遍性以具體而圓實地呈現，簡單說法性理之普遍性在生活的具體殊別事件中呈現中道實相理，而菩薩要歷經無數之法的考驗來成就功德，證成佛性，此為牟氏詮釋天台中道實相之主要精神。故牟氏說：

但此亦總是一「法性」理。故此處所說的法性不只是分解說的空性而已也。

而是在存有論的圓具下圓說的法性，此則總名曰「中道實相」。³⁸⁰

接著牟氏提到此「中道實相理」，也就是法性理對於眾生只是潛在的理，此理尚未在「三道即三德」下，尚未在「不斷斷」中證顯，是故荆溪在《金剛鐮》云：

³⁷⁶ 《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，p.16b22。

³⁷⁷ 同前註，pp.612-613。

³⁷⁸ 同前註，p.801。

³⁷⁹ 同前註，p.670。

³⁸⁰ 同前註，p.801。

「應知眾生但理，諸佛得事。眾生但事，諸佛證理。是則眾生唯有迷中之事理，諸佛具有悟中之事理。迷悟雖殊事理體一。故一佛成道法界無非此佛之依正。」³⁸¹在此表明佛之悟與眾生之迷。迷悟雖不同，事理體一。所以九法界之迷，皆因一佛成道而依正。

以上天台中道實相理的開顯需要從「不斷斷」中去完成，淫怒痴性即是不斷之煩惱，從不斷中斷即是解脫。所以要從現實的具體生活中尋求解脫之道，尋求智慧。更進一步來說，在日常生活中的一念心去著手，這一念心即是「一念無明法性心」；就是從無明中求明，明白就是證得中道實相理，而如何讓眾生從世俗中證得中道實相理，就是如何讓眾生從世俗中經過開示而悟入佛的知見，無非要借《法華》「開權顯實，發跡顯本」之助；開世俗之方便以示真實，如此來說明天台「聖俗為一」的辯證歷程。

第三節 開權顯實，發跡顯本（真理的顯示）

天台中道實相的重點是在在「不斷斷」中去成就佛道，也就是說佛道是不離世俗，要在世俗中開顯中道實相之理。所以天台之「不斷斷」自然相應於《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」³⁸²，也就是從生死煩惱之日常流動中去發現真理的顯示，也就是揭露中道實相之理。「開權顯實，發跡顯本」其主旨就是學習佛陀和其權教，如此才能培養見到中道實相之理的能力，而在世俗中發現真理的顯示。《摩訶止觀》中說：「一色一香無非中道，中道之法，具一切法。」³⁸³在一切法中皆見中道，中道之實相見於一切法，這是經過「開權顯實」而見一切法的實相。故妙法蓮華經玄義卷第五下曰：「此是開權顯實，於一切法中，即見中道。」

³⁸⁴此外《摩訶止觀》中更進一步說到：「中道即是法身。」³⁸⁵佛的法身遍佈整個

³⁸¹ 《金剛錍》，《大正藏》冊 46，p.784c24-27。

³⁸² 參考《佛性與般若》，p.602。

³⁸³ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，p.42b。

³⁸⁴ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，p.740b20-b21。

³⁸⁵ 《摩訶止觀》，《大正藏》，冊 46，p.33a。

如來行是名行實，所見中道，即一究竟，同於如來所得法身，無異無別。

宇宙，而三千世界的一切都是佛的化身，故以佛之化跡而顯佛之法身無限，此為開近跡顯遠本，也就是「發跡顯本」。宇宙與一切眾生都是「緣起中道實相」的顯現，都是佛性的顯現，也就是「真理的顯示」。在《摩訶止觀》中說：「若觀心即是佛性，…即寫中道之經。明一切法悉出心中。」³⁸⁶心具一切法，一切法以般若轉（融通淘汰）為佛法佛性，因為一切法是即假、即空、即中之中道實相理（「宗教真理」），中道實相理在三千世間法中顯現，乃是無所不在的，總之這是強調中道實相理從世俗中顯現，經《法華經》之『開權顯實，發跡顯本』之助，因而開方便示真實，發近跡顯遠本，此為天台圓教中道實相思想的特色。

「開權顯實和發跡顯本」即是「真理的顯示」，就一般概念上來說，一是對於「開權顯實」者而言，一切法皆妙理，在世俗生活中小至吃飯、說話，大到日月星辰的佈列以及宇宙運行等萬象中皆可發現中道實相之理，只是凡夫眾生看不到實相之理。《法華玄義》中說到：「開權顯實者，一切諸法，莫不皆妙，一色一香，無非中道。眾生情隔於妙耳。」³⁸⁷；一是對於「發跡顯本」者而言，郭朝順教授則依《法華經》稱所有一切現象的終極本質為實相，用此來詮釋「本跡不二」的原理：「依據本跡不二的原理，透過任一跡象也都有發見其本質的可能，然而跡象與本質不是對立之兩端，而是跡象當體即是實相的圓滿。」³⁸⁸所謂跡象指的是釋迦牟尼佛在世的行跡（近跡），以其行跡而言，在經典中常如此描述佛陀一著衣、入城、持鉢、乞食等皆顯示佛陀在日常生活依佛道而行之舉止。在《妙法蓮華經·方便品》中說到：「或有人禮拜，或復但合掌，乃至舉一手，或復小低頭… 皆已成佛道。」³⁸⁹牟氏認為低頭舉手皆成佛道，一切法皆是佛法³⁹⁰；佛陀的近跡於人間四十餘年說法是一種方便，也就是一種權教示現；而佛的真實壽命是無限久遠（遠本），且是遍虛空盡法界。總而言之《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」乃是佛陀以方便之權教來開示眾生，使眾生能悟入實相，故佛陀用方

³⁸⁶ 同前註，p.31c。

³⁸⁷ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，p.690b11-b12。

³⁸⁸ 郭朝順，《天台智顓的詮釋理論》，台北市：里仁，2004，p.27。

³⁸⁹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊 9，p.9a20—9a25。

³⁹⁰ 參考牟宗三，《佛性與般若》下冊，台北市：台灣學生書局，p.598。

便之權教，透過三乘來顯一佛乘；而佛陀本身之化跡以八相成道來顯示佛陀無限久遠的真實生命。尤惠貞教授說：

《法華經》主要是暢佛本懷，宣說唯一佛乘的思想。至於諸佛開示悟入一切眾生的方法則是『開權顯實，發跡顯本』，亦即依久遠之實本方有近跡所施化之權法，而必藉近跡之教道權法方能彰顯遠本之真實妙法。³⁹¹

「開權顯實，發跡顯本」以分別上來說，「開權顯實」是佛陀以所說法以方便（權教）來顯示實相；「發跡顯本」是以佛陀行跡（權教）來顯示佛陀的本地無限生命之久遠。所以開權與發跡基本上都是權教，曹景年先生說：

《法華經》中所說的權，實際上是有兩層意思的，一是前文所論佛所說的法的權教，二是佛本身的行跡的權教。而《法華經》的宗旨，對前者來說是開權顯實，對後者言，則是發跡顯本。³⁹²

故「開權顯實，發跡顯本」誠如牟氏所言乃為《法華》之綱骨，因為《法華經》共二十八品，全經分為二大部份一是以全經分為跡、本二門。跡門以佛說法的權教為進路，故說開權顯實為主；本門是以佛本身行跡的權教為進路，故說發跡顯本為主。以牟氏的說法是全經分為跡、本二門：前十四品為「跡門開權顯實」，後十四品為「本門開權顯實」（發跡顯本）³⁹³河村孝照在《法華經概說》中指出：「跡門的要點是『在顯實相』，這是說哲學的第一義。本門的要點是『顯壽長遠』，這是說宗教的第一義。」³⁹⁴換言之在《法華經》前十四品即是「開三顯一」之說，開三乘教之方便（權），而顯一乘教之真實（實）；後十四品揭發近佛之跡（跡），而顯本地之遠佛也（本）。

³⁹¹ 尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北市：文津，1993，p.18。

³⁹² 曹景年，（2010/8/10），〈《法華經》開權顯實思想理路辨微〉，《上海佛教》，http://www.fjnet.com/fjlw/200909/t20090922_136572.htm

³⁹³ 《佛性與般若》下冊，p.577。

³⁹⁴ 河村孝照，《法華經概說》，台北市：新文豐，2004，p.21。

一、跡門「開權顯實」

牟氏以廣義來說「開權顯實」之義，提出「開」是開設及開決的意思³⁹⁵，亦有開發、暢通和決了之義，而「發」字之義與「開」相同。³⁹⁶今以「開權顯實」爲例來說明在眾生、聲聞和菩薩三乘上的開顯，牟氏舉出《妙法蓮華經玄義》卷第九上云：

謂開一切愛見煩惱即是菩提，故云：「觀一切法空如實相。」開一切生死即是涅槃，故云「世間相常住。」開一切凡人即是妙人，故云：「一切眾生皆是吾子。」開一切愛見言教即是佛法，故云：「若說俗間經書，治生產業，皆與實相不相違背。」開一切眾生即是妙理，故云：「為令眾生開佛知見」，示悟入等亦復如是。³⁹⁷

此段爲一般眾生而說，凡即是妙，乃聖俗爲一的辯證，開一切愛見煩惱即是菩提，指的是「煩惱即菩提」，換言之在一切愛見煩惱中開悟即是菩提，故煩惱即菩提。開一切生死即是涅槃，指的是「生死即涅槃」。依此類推，眾生即佛，世法即佛法。煩惱泥中乃有眾生而生起佛法妙理，故云：「為令眾生開佛知見」，示悟入等亦復如是。以上是以眾生開顯爲主的討論；而接下來此段有關聲聞和菩薩的開顯來說：

開一切小乘法即是妙法，故云：「決了聲聞法，是諸經之王。」開一切聲聞教，故云：「佛昔于菩薩前毀訾聲聞，然佛實以大乘而見教化。」開一切聲聞行即是妙行，故云：「汝等所行是菩薩道。」開一切聲聞理即是妙理，「開方便門，示真實相。」開諸菩薩未被妙者今皆得圓，故云：「菩薩聞是法，疑網悉已除。」別教有一種菩薩，三藏亦有一種菩薩，通教一種菩薩，未決了者，今皆開顯。若門若理無不入妙，是名開權顯實，決粗令妙也。

398

³⁹⁵ 《佛性與般若》下冊，p.589-590。

³⁹⁶ 同前註，p.590。

³⁹⁷ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.792b29-c6。

³⁹⁸ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.792c7-c16。

開了藏、通、別教諸菩薩皆得圓。三乘在「開權顯實」下，其最終目標是《法華經》的主張：開三乘顯一佛乘。三乘是「權」，一佛乘是「實」。故天台思想中重要的根據是《法華經》的「開權顯實」，其目的是開方便示真實且悟入佛之知見。

（一）《法華經》跡門要旨：

《法華經》跡門共十四品，本門共十四品。跡門十四品從〈方便品〉第二訖〈授學無學人記品第九〉為跡門正說³⁹⁹，而以〈方便品〉最為重要，主要在說明「開三顯一」的理念，也就是說成佛之道非三乘之教而是為一佛乘。在《法華經方便品·》說：

諸佛世尊唯以一大事因緣故。出現於世。…欲令眾生開佛知見使得清淨故。出現於世。欲示眾生佛之知見故。出現於世。欲令眾生悟佛知見故。出現於世，欲令眾生入佛知見道故。出現於世」。⁴⁰⁰

佛陀顯示於世，主要是顯示佛陀悟道的內容。欲令眾生開示悟入佛知見而能入於一佛乘而解脫。普行法師說：「『佛知見』就體而言，即佛性、一乘、實相之理。所以涅槃經云：『究竟畢竟者，一切眾生所得一乘；一乘著名為佛性』。就用而言，即了知照見諸法實相之理的一切種智。」⁴⁰¹總之跡門十四品以「開權顯實」為主，就是開方便而顯一佛乘實相之理。在教法上為弘揚佛陀的真實精神，往往採用譬喻(metaphor)來傳達佛陀的真實義，如法華七喻其中除了醫子喻屬於本門之〈如來壽量品〉之外，其它六喻皆在跡門依次舉出，〈譬喻品〉的四車火宅喻、〈信解品〉的窮子喻、〈藥草喻品〉的三草二木藥草喻、〈化城喻品〉的化城喻、〈五百弟子授記品〉的衣珠喻和〈安樂行品〉的髻珠喻。這些譬喻主要是引領眾生以一佛乘出三界火宅，如何引領眾生接近佛法，而且引領不同根器的眾生，鼓勵眾生不僅自度仍需以度他為主，而《法華經》是無上至寶。總之《法華經》跡門這些

³⁹⁹ 《法華文句》，《大正藏》，冊 34，p2a12-13。

方便訖授學無學人記品為正。

⁴⁰⁰ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊 9，p7a23-27。

⁴⁰¹ 普行法師，《法華經易解》，台北市：佛陀教育基金會，2008，p.74。

譬喻主要是「開權顯實」，令眾生能由開示之中悟入佛知見，同入大乘佛道。由於佛陀之說法以「開方便門，示真實相。」始得與三乘，並諸學無學等人，授報身佛記。直至當來，若有眾生，見聞是《法華經》，乃至一舉手一低頭，一稱南無佛，皆當成佛道。是此《法華經》之所以純圓獨妙者，功在「開權顯實」，而權實不二的緣故。

二、本門「發跡顯本」(開權顯實)

「發跡顯本」的要義是：著重於人間佛陀應化在人類歷史中「八相成道」顯示之化跡；以及著眼於佛陀的法身無限，佛陀的法身是真正的實相，為三世十方諸佛之本。以「發跡顯本」而言，黃國清教授在一行禪師所著《經王 法華經》的推薦序中說到一行禪師在寫此書時：「參考天台智者大師的分判，開出了「歷史的向度」和「究竟的向度」，展示佛由人成又超越時空的重要意趣。」⁴⁰²這就是說一行禪師用現代語彙以「歷史的向度」來說明人間的佛陀之「發跡」，而以「究竟的向度」來說明佛陀之法身久遠實成一「顯本」，以二個向度表示「發跡顯本」的看法，一行禪師說：

有能力辨識歷史與究竟的向度，才能開啟《法華經》之門，如此一來，我們就能接觸到絕妙的佛法。歷史的向度，讓我們能聯繫西元前五世紀生存於印度教授佛法的佛陀，這是人間的佛陀，他對真理的追求，以及他的修行與道路，都是我們可以效法的。**究竟的向度，揭露佛法的永恆意義**，那是超越時空的佛法精髓，就如同我們即將發現的，無須到其他某個地力去接觸究竟的向度，在歷史向度中的日常生活，就能觸及究竟向度的喜悅與自在，一如菩提樹下的佛陀。⁴⁰³

一行禪師是以究竟向度（本）和歷史向度（跡）來說明，《法華經》之本跡不二的特質，也就說「本跡不二」則指有關如來示顯化身佛與本地佛身問題。

⁴⁰² 一行禪師，《經王·法華經》，台北市：橡實文化，2007，P.9。

⁴⁰³ 同前註，p.18。

「發跡顯本」主要是「顯壽長遠」的宗教氛圍為主，「發跡顯本」其主要意含是說明有限的生命中蘊藏著無限長遠的生命。

（一）《法華經》本門要旨

《法華經》本門共十四品，從〈涌出品〉到〈功德品〉為主⁴⁰⁴，中心思想是在「發跡顯本」，河村孝照說：「事起於法師寶塔，事顯於涌出壽量，事竟於神力囑累」⁴⁰⁵。跡門的〈見寶塔品〉為「發跡顯本」的序起；在〈從地涌出品〉略說發跡顯本—師徒的遠近（遠本近跡）；〈壽量品〉為發跡顯本的正說—五百塵點劫。

「發跡顯本」的前行是跡門的〈寶塔品〉。此品是說多寶佛將涅槃時，凡十方世界有說《法華》的，誓以神通力顯現佛塔於空中，以讚嘆作證，故此「見寶塔品」正是「發跡顯本」的前行。而在此品中，多寶古佛與釋迦牟尼佛二佛並坐於塔中，這表示了深刻的象徵意義—「今古同以實相為體」⁴⁰⁶，此刻釋尊的分身於十方世界說法者，今皆聚集以聆聽釋尊說《法華》，釋尊的分身與本尊相會，又是一層本跡的關係，發跡顯本的說明，也就是「法身為體，應身為用」的寫照。

《法華文句》提到〈從地涌出品〉說：「師嚴道尊，鞠躬祇奉。如來一命，四方奔涌，故言『涌出品』。」⁴⁰⁷這是說明釋尊召喚娑婆世界下方虛空中的本化菩薩，當時六萬恆河沙數菩薩及其眷屬從地湧出，並對多寶古佛與釋迦牟尼佛二佛供養禮拜，其中經過五十小劫，但因「佛神力故，令諸大眾謂如半日。」之後地涌菩薩的四位代表問候釋尊長期教化眾生，一切安好吗？兩者交談猶如父子或師徒，此土跡化菩薩、他土釋尊的分身佛（寶塔品時）與隨佛而來的菩薩共同感到疑惑？自佛成道之後怎麼有如此多的地涌菩薩出現，這是大眾所不認識，不知此等恆河沙數菩薩是誰之弟子？從何處而來？受持什麼樣的法？至此為本門的序分，為此品前半部，之後彌勒代大眾提出疑問，釋尊答說，久遠以來所化導

⁴⁰⁴ 《法華文句》，大正藏 冊 34，p.2a13-15。

涌出訖彌勒已問斯事佛今答之半品名序。從佛告阿逸多下。訖分別功德品偈。名為正。

⁴⁰⁵ 河村孝照，《法華經概說》，台北市：新文豐，1994，p.86。

⁴⁰⁶ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.684a-b。

⁴⁰⁷ 同前註，p.124c3-c4。

的眾生，奉持《法華經》而產生。總之釋尊於菩提樹下證道以來不過四十餘年，其間卻教化無數大菩薩眾，以示久遠實成，令彌勒與大眾無法思議，此為佛開顯本地的序曲。釋尊在久遠前成佛，證成法身之本，釋尊於世間「八相成道」為示顯之跡也，在《法華文句》中說：

由昔最初修行契理。證於法身為本。初得法身本故。即體起應身之用。由於應身得顯法身。本跡雖殊不思議一。文云。吾從成佛已來甚大久遠若斯。但以方便教化眾生。作如此說⁴⁰⁸。

由於應身為化跡而能得顯法身之本。本跡雖殊不思議一。這是說明三世十方諸佛其本是在佛陀的法身，總之佛陀自成佛久遠以來，以種種方便隨類教化而常住不滅。佛陀的法身是無限、超越時空的；但以有限的應化身顯示於世，同時從有限的應化身之中顯示法身無限。從〈涌出品〉菩薩的湧現說明佛陀法身的久遠，也就是在《法華經》本門〈壽量品〉才初次說出佛生命的長遠和佛土常住，這是佛在本地的顯現。而且在〈壽量品〉中說出娑婆世界才是佛常住的國土，也就是說明在世俗世界中才能開顯佛的永恒真實。此為天台「聖俗不二」的思想特色。

〈如來壽量品〉第十六為「開跡顯本」的正說。釋尊說明「我實成佛以來，無量無邊百千萬億那由他劫」，而其中間乃至今生，皆是方便示現。又說「佛壽長遠」、「佛身常住」，這是說明釋尊的生命至始至終了無生滅而入於絕對，為久遠實成的本佛，曾以燃燈佛及其他名字應化於世，救度一切眾生。釋尊在此品中正答於大眾而開顯久遠之本地，經中云：

汝等諦聽，如來祕密神通之力。一切世間天、人及阿修羅，皆謂：「今釋迦牟尼佛，出釋氏宮，去伽耶城不遠，坐於道場，得阿耨多羅三藐三菩提。」

然，善男子！我實成佛已來無量無邊百千萬億那由他劫。⁴⁰⁹

這說明如來的壽量長遠，重新再以五百塵點劫的譬喻，為教化眾生，令其悟入佛道，故為眾生揭示了真實解悟生命的宗教之道，釋尊以常住不滅的佛之本地而於十方三

⁴⁰⁸ 同前註， p.764c06-c11。

⁴⁰⁹ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊9，p.42b09-b13。

世救度眾生，而其開顯的方式從佛之本地起現或者於他界以佛的應化身來顯示。〈壽量品〉中云：

或說己身。或說他身。或示己身。或示他身。或示己事。或示他事。諸所言說。皆實不虛。如來如實知見三界之相，無有生死、若退若出，亦無在世及滅度者，非實非虛，非如非異，不如三界見於三界，如斯之事，如來明見，無有錯謬。以若干因緣、譬喻、言辭種種說法，所作佛事，未曾暫廢。如是，我成佛已來，甚大久遠，壽命無量阿僧祇劫，常住不滅。⁴¹⁰

佛陀顯示真理所在，讓眾生離妄想癡倒。佛陀了解眾生中千差萬別的根本性，由於妄想程度不同，故癡倒的程度不同，如來以種種方便（權）來顯示真理（實）。河村孝照說：「己身指是佛界之身來示顯，他身則指九界之身來示顯，己事指佛界的所作，他事則指九界的所作。而或說是口輪說法，或示則為身輪示現。」⁴¹¹天台智顛在〈壽量品〉中採用以上的文句來敘述三身—法身、報身和應化身。

法身，非如非異，不如三界見於三界。

報身，如來如實知見三界之相。

應化身，或示己身。或示他身。或示己事。或示他事。⁴¹²

「法身」是真如為真理之處而無所不在，與三界的關係是非一非異，聖俗不二，我們可以說佛之本地即法身，是絕對絕待的，沒有時間和空間，法身同時是盡虛空，遍法界的。而真如所照之三界非世俗所見之三界。「報身」是徹見證得此真如之理，具足無量萬德，徹於十方三世，完全了解三界的形成，了知緣起之中道實相，故知非生非死，非進非出，非世間非涅槃，此為報身如來。報身如來為救度眾生於時空中以「應化身」示顯，釋尊在歷史的時空中八相成道為教化眾生，或示己身，或示他身，或示己事，或示他事，以譬喻或言說各種方式為眾生示顯，而令諸眾生善根生起，以至於解脫。釋尊為眾生而應化於世，但佛之法身慧命實成久遠之前，而其壽量無限，法身常住不滅！在〈壽量品〉中佛之本地的開顯，

⁴¹⁰ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊9，p.42c09- c21。

⁴¹¹ 河村孝照，《法華經概說》，台北市：新文豐，1994，p.142。

⁴¹² 同前註，p.134。

說出佛的久遠實成和常住不滅。總之佛之三身彼此不即不離，在〈如來壽量品〉說明了三身即一身的常住佛身。而佛之報應二身是智慧與慈悲，具足般若與方便，以長遠的生命來救世，故言：「我本行菩薩道，所成壽命，今猶未盡，復倍上數」⁴¹³。

從〈見寶塔品〉多寶佛以寶塔示現來護持法華經的講演，故寶塔的示顯為真理的見證。到了〈從地涌出品〉六萬恆河沙數本化菩薩及其眷屬從地湧出，並對多寶古佛與釋迦牟尼佛二佛供養禮拜，表示釋尊教化這些弟子並非只在世間說法的期間，而是自釋尊成佛以來久遠的時間。所以到了〈如來壽量品〉說明佛之本地的開顯，這三品的過程說明了佛之法身、報身和應化身。從絕對到相對的時空，從無限到有限，從抽象到具體的過程。以象徵的形式來表達絕對的意義。這裡表達出法華思想是無上至寶，而娑婆世界才是佛常住的國土—法華的道場，這裡表達出「聖俗為一」的理念。進而在〈如來神力品〉裡，釋尊將一切佛法託付給本化的地涌菩薩，付囑滅後弘經，並在〈囑累品〉裡囑付請所有的菩薩弘揚法華經。以上是《法華經》的本門要旨以宗教為主的說明。有關《法華經》本跡二門的詮釋在《法華玄義》卷七中，智顛提出以六義說「六重本跡」⁴¹⁴：理事、理教、教行、體用、實權和約今已論本跡者。其討論的主題如：本時實相之理與一切法、本跡之真俗二諦、佛之教行、

⁴¹³ 《妙法蓮華經》，《大正藏》，冊 9，p.42c22-c23。

⁴¹⁴ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.764b19-c20。

一、約理事明本跡者。無住之理即本時實相真諦也。一切法即是本時森羅俗諦也。由實相真本垂於俗跡。尋於俗跡即顯真本。本跡雖殊不思議一也。…

二、約理教明本跡。本時所照二諦具不可說。故皆明為本也。昔佛方便說之。即是二諦之教。教名為跡。…本跡雖殊。不思議一。…

三、約教行為本跡者，最初稟昔佛之教以為本。則有修因致果之行，由教詮理而得起行，由行會教而得顯理。本跡雖殊，不思議一。…

四、約體用明本跡者。由昔最初修行契理。證於法身為本。初得法身本故即體。起應身之用。由於應身得顯法身。本跡雖殊不思議一。…

五、約實權明本跡者。實者最初久遠實得法應二身。皆名為本。中間數數唱生唱滅。種種權施法應二身。故名為跡。非初得法應之本。則無中間法應之跡。由跡顯本。本跡雖殊不思議一也。…

六、約今已論本跡者。前來諸教已說事理。乃至權實者皆是跡也。今經所說久遠事理乃至權實者。皆名為本。非今所明久遠之本。無以垂於已說之跡。非已說跡。豈顯今本。本跡雖殊不思議一也。

應法二身和權實。此六種本跡的重點：

- 1.約理事明本跡者（無住之理即本時實相真諦與一切法俗諦）。
- 2.約理教明本跡（理上二諦與教上二諦—佛方便說）。
- 3.約教行爲本跡者（由佛之教而詮理得起行，由行會教而得顯理）。
- 4.約體用明本跡者（法身本故即體。起應身之用。由於應身得顯法身。）
- 5.約實權明本跡者（久遠實得法、應二身爲本。中間數數唱生唱滅。種種權施法、應二身爲跡）。
- 6.約今已論本跡者（《法華經》爲本，其它四時之經爲跡）。

這六種本跡從不同的面向來說明，但是共同強調的是彼此分殊且又相即，本跡雖殊，不思議一也。

三、蓮華三喻

智顛又在《妙法蓮華經玄義》中以蓮花的象徵來表明《法華經》的本、跡二門，也就是說以「蓮華三喻」分成跡門三喻和本門三喻來說明整部《法華經》，在迹門所顯示的權實之關係是從教化或修行上來說；乃至《法華經》在本門所宣示的是以佛之近迹遠本之關係上來說。智顛在《妙法蓮華經玄義》中說到權實和本跡的關係：

一為蓮故。華譬為實施權。……二、華敷譬開權，蓮現顯實。……三、華落譬廢權，蓮成譬立實。……又蓮譬於本，華譬於迹，從本垂迹，迹依於本。……二、華敷譬開迹，蓮現譬顯本。……三、華落譬廢迹，蓮成譬立本⁴¹⁵。

（一）跡門三喻：1.蓮花的綻放是爲了有結蓮子之果實的可能，譬喻爲度眾生而有方便之權教，爲使眾生能導入實教的可能而努力。2.花開而顯現果實，此爲「開權顯實」，譬喻爲度眾生而開方便（權）之教爲跡，同時使眾生了解方便之教之中所含的實教。3.花落而果實成熟，廢權教而開顯實教（以覺悟之教爲實）。跡門以權實法爲重要概念。

⁴¹⁵ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.0681a29-b10。

(二) 本門三喻：1.蓮花爲跡，蓮實爲本。爲蓮故華之意即是「從本垂跡」，佛於人間出現是爲了開顯法身。或反過來說「跡依於本」之意乃是人間的化跡佛是依於法身，此爲依本。2.花開蓮實現，表「發跡顯本」，從人間的佛（近跡）開顯久遠本地之佛（遠本），此爲顯本。3.花落蓮實成，「廢跡立本」，直接顯示佛之本地風光—法身，此爲立本。⁴¹⁶

天台以「開權顯實」和「發跡顯本」來呈顯《法華》中聖俗不二之辯證。「開權顯實」是以方便來示現真實，藉世俗之便開顯中道實相理，並於世俗中見三諦圓融—即假空中。對於一切法中無非是三諦之圓證。圓融三諦是在經驗世界中的模式而其體性爲中道佛性。中道即佛性，《維摩經略疏》中更進一步指出：中道即法身無緣大慈...故觀三諦即三德。⁴¹⁷「發跡顯本」：在世俗之中以化身佛來開顯法身佛。《法華經》的開顯是開、示、悟、入佛知見。所以不論是透過佛顯或中道實相理於世俗生活中的顯現，此娑婆世界即是佛之道場，真理的發現因「開權顯實」和「發跡顯本」之暢通而決了。所以「聖俗爲一」爲法華思想之特質，亦爲天台智顛向來的主張。

《法華經》之「聖俗爲一」的主張是以「開權顯實」和「發跡顯本」來呈顯。在世俗生活流動中即見實相，從釋尊化跡見到佛之法身久遠，故天台的開顯是「開權顯實」和「發跡顯本」爲《法華》聖俗不離之妙，爲天台之宗骨。然而「開權顯實」和「發跡顯本」的表現是依於真理的運作—「即」之詭譎方式，以此不可思議的方式方有「權實不二」和「跡本不二」的理念，以「即」之運作，如此一切通達無礙，聖俗對立二端的距離泯除，因而「聖俗爲一」的理念方有實現的可能。

⁴¹⁶ 參考 吳汝鈞，《法華玄義的綱領解讀》，台北市：文津，2002，pp.137-138。

⁴¹⁷ 《維摩經略疏》，《大正藏》，冊 33，p.674b10-b13。

第四節 對立相即之弔詭（真理的作用）

牟氏在《佛性與般若》中首先提出天台智顛的原初洞見—「即」⁴¹⁸，爲了說明「即」的真理作用而提出「不斷斷」、「佛說淫怒痴性即是解脫」、「低頭舉手皆成佛道」和「三道即三德」等理念，其中皆隱含的「即」字不可思議之力，此「即」之真理作用可說是天台思想的靈魂，「即」字不僅相應於天台之諸義理，而以天台「三諦圓融—即空假中」爲主來說，空假可以分別代表聖俗二方，在天台「中道」之雙遮雙照的運動中，聖俗相即入中道，也就是即空假中三諦圓融而入實相，即三而一，即一而三。而「即」字真理之妙用主要是在不可思議地解決了聖與俗二元對立的情境，達到聖即俗，俗即聖，「聖俗爲一」的理想。更進一步以分解上來說，牟氏在《佛性與般若》說：

空融即于緣起幻有的中道空，這樣的相融即便是中道圓實諦，亦名一實諦。

三諦是分解地說最後歸于一實諦，是圓融地說。即三而一，即一而三。分解

說的前二諦是方便，歸于一實諦即第三中道諦是圓實。這于義無違，而且與

《中論》的二諦說不相違。⁴¹⁹

空融即于緣起幻有爲中道空，換言之世俗(有)如幻無自性故空，體會這種境界則入中道空，聖俗(空有)相融，雙遮空有，就是非聖非俗之意，此便是中道諦，亦名一實諦。在雙遮聖俗(空有)二諦，則入中道，也就是入般若法海之流。然而以天台圓融三諦來說，前二諦聖俗(空有)是方便，歸于一實諦即中道諦。聖俗相即入中道，此爲即三而一，即一而三。而此一實諦即中道諦，而此三是空、假、中，乃是天台圓實的中道諦，因爲天台圓融三諦之中道具有雙遮又雙照的動能。故聖俗二方在中道的功用（真理的作用）下成了聖與俗爲一，也就是說聖即俗，俗即聖，達到「聖俗爲一」的境界。總之「即」字代表了圓融精神，安藤氏說：「形

⁴¹⁸ 《佛性與般若》，p.598。

⁴¹⁹ 同前註，p.96。

參考「空融即于緣起幻有的中道空，這樣的相融即便是中道圓實諦，亦名一實諦。三諦是分解地說最後歸于一實諦，是圓融地說。即三而一，即一而三。分解說的前二諦是方便，歸于一實諦即第三中道諦是圓實。這于義無違，而且與《中論》的二諦說不相違。」

成圓融論理的，是敵對的相即之辯證法。」⁴²⁰這就是天台思想的三諦圓融且同體相即，圓融地說，即三而一，即一而三，成就了圓融論（Harmony Continuation）。

一、「不斷斷」的「即」

「即」的作用具有弔詭的性格（paradoxical），「即」字產生不可思議的「同一性」（identity）概念，此「同一性」指的是同體相即之真理的作用，例如《維摩詰經佛道品第八》的「煩惱即菩提」，菩提必即於煩惱而生。⁴²¹這與智顛所主張的「不斷斷」的理境是相同的，故此「即」乃是天台的特色「不斷斷」的「即」⁴²²簡單說從不斷的煩惱中去斷去覺悟，從生死的遷流中去見涅槃寂靜，此即是不斷三道即證三德⁴²³（苦道、煩惱道及業道是不離法身、般若及解脫三德），三德必即于即三道而顯，順逆二觀「三道與三德」，在在說明實相與一切法本是同體相即的，苦道當體是法身，是實相、是法體；煩惱即是般若；業道即是解脫。三道與三德是「當體全是」下的相即，並於同體敵對相即之中開展諸法實相，實相與諸法本就是同一的。⁴²⁴實相就是無住本，與一切法本來就是同一性（Identity of the opposite），也就是說在一切法之不斷流轉中去斷虛妄分別與無明煩惱，如此真即俗，俗即真，「真俗相即不可思議」之真理的作用⁴²⁵。這是天台「聖俗為一」的極致。總之天台之「即」是開決了虛妄唯識與真常唯心，而為存有論地圓具之「即」，故牟氏說：

煩惱即菩提，生死即涅槃，是依「三道即三德」與「不斷斷」而說；而此後者又依「從無住本立一切法」而說；而此後者復又依《法華》開權顯實，開

⁴²⁰ 賴賢宗，〈吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，東吳哲學學報，1998.04，p.47。

⁴²¹ 《佛性與般若》，p.599。

⁴²² 同前註，p603。

⁴²³ 參考郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，中華佛學學報第五期 1992.07，p.133。

三道是苦道、煩惱道及業道。三道相生即是苦海，然而苦海即是淨土，煩惱即是如來種，這種敵對相即的精神，是體用不二之圓融的再進一步。苦道當體是真性軌，是真諦實相、是法體，煩惱即是觀照般若，業道便是資成之行。三道與三軌是當體的同一，於敵對相即之中，開展諸法實相，實相與諸法本就是同一的。

⁴²⁴ 參考郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，中華佛學學報第五期 1992.07，p.133。

⁴²⁵ 《佛性與般若》，p.690。

決了八識及真心後而說者。由這一整系列方能極成「圓即」。⁴²⁶

「煩惱即菩提，生死即涅槃」之說，如果用“煩惱是迷，菩提是悟”來表示，也還是一法之相翻，仍然算不上相即。所以「煩惱即菩提，生死即涅槃」是要在「三道即三德」與「不斷斷」之「即」的前題下來說，方是「圓即」（天台的真理作用）。因為天台以「即」論斷，牟氏說：「約即論斷，故無可滅，約即論悟，故無可翻。」⁴²⁷此「即」乃是在「不斷斷」下的真理作用也。故說天台以十界互具，故魔界即佛界。故在「不斷斷」的前題下方有「三道即三德」。而在不斷的煩惱生死之流中透過「即」義，如此則是「煩惱即菩提，生死即涅槃」。簡言之從煩惱生死無明之一方；與菩提、涅槃和法性一方，兩方皆以無住本為主，雖說二方，其實是同體互依互即，當體全是。同時又依於「無住本立一切法」之下來說明一切法與實相是同體相即。此外法華之「開權顯實」之開方便門，示真實義和「發跡顯本」之開近跡顯遠本。權實不二，本跡不二，以「即」之真理作用來開發、暢通與決了。說明了法華之真即俗，俗即真，真俗相即，不可思議的理念。此「真俗不二」即是「聖俗為一」的理念是開決了中觀之空性、虛妄唯識與真常唯心之系統而形成天台之對立相即之辯證，通過了圓融觀照的思想，方能成就了真正的「即」，也就是「圓即」⁴²⁸。此「圓即」之特色是在「不斷斷」而言，故對立兩方在同一事體中具有互依相即性的，而對立兩方如無明與法性皆非自住，無明無住，法性無住，「從無住本立一切法」來說明諸法與實相是具同體相即，而且「當體全是」方名為圓即。以下為了更進一步來了解天台圓教「當體全是」之「圓即」，將與通、別二教之「即」來對比。

⁴²⁶ 同前註，p780。

⁴²⁷ 宋四明沙門知禮述《十不二門指要鈔》卷上，指要鈔序，《大正藏》，冊46，No.1928。

⁴²⁸ 《佛性與般若》，p.780。

煩惱即菩提，生死即涅槃，是依「三道即三德」與「不斷斷」而說；而此後者又依「從無住本立一切法」而說；而此後者復又依《法華》開權顯實，開決了八識及真心後而說者。由這一整系列方能極成「圓即」。

二、知禮的「即」字三種形式

故天台之「圓即」是「當體全是」，故非「二物相合」，亦非「背面相翻」。

北宋知禮對「即」字非常重視，在《十不二門指要鈔》中知禮說到：

應知今家明「即」，永異諸師。以非二物相合，及非背面相翻，直須當體全是方名為即。⁴²⁹

知禮認為「即」字可以分成三種形式：一是二物相合，二是背面相翻，三是當體全是。陳榮灼先生說：從知禮這個分法，可以看出「即」字本身的複雜性，及其不同的內在結構。由於只有少數人注意到四明知禮關於「即」字的理論。其中，這只有在牟氏與慧嶽法師的著作中才看得到。⁴³⁰

（一）二物相合(通教)：

對立兩方合在一起如兩個東西融合在一起，例如常聽到的「色即空，空即色」一語，或又如《中論》提到「生死即涅槃」的想法。陳榮灼先生在〈「即」之分析〉一文中提到知禮所說的「二物相合」之「即」：

四明知禮認為這是空宗，也就是龍樹中觀學派所代表的立場，如依空宗，《般若心經》「色即空，空即色」這句話中之「即」字便透過兩個東西合在一起來了解。⁴³¹

「二物相合」為二物融合為一，在《中論》〈觀涅槃品〉中第九頌提到「生死即涅槃」的想法：「受諸因緣故，輪轉生死中，不受諸因緣，是名為涅槃。」⁴³²生死與涅槃相融為一；在生死輪迴的世間即是涅槃，涅槃是非有非無，此為空宗的「二物相合」看法是，印順導師在《中觀論頌講記》說道：「緣起與性空交融無

⁴²⁹ 《十不二門指要鈔》，《大正藏》，46冊，p.707a28-29。

⁴³⁰ 陳榮灼，〈「即」之分析——簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，國際佛學研究中心創刊號 1991年12月，p.3。

⁴³¹ 同前註。

「二物相合」之「即」：四明知禮認為這是空宗，也就是龍樹中觀學派所代表的立場。如依空宗，《般若心經》「色即空，空即色」這句話中之「即」字便透過兩個東西合在一起來了解。⁴³² 《中論》，《大正藏》，冊30，p.0035b09-10。

礙，所以稱之為中道義。」⁴³³，此為二物相融的看法，這樣的看法同樣表示在龍樹《中論·觀涅槃品》25·19：「涅槃與世間無有少分別」，而其中道義為非涅槃與非世間無有少分別之體法空；以天台的說法「煩惱即菩提」和「生死即涅槃」非空有二物相融之體法空，在非涅槃與非世間無有少分別之中道空之下，同時雙照，是涅槃與是世間，涅槃與世間為一，此說是在「不斷斷」之「當體全是」下，同體相即，乃是圓即。牟氏說：「約即論斷，故無可滅，約即論悟，故無可翻。」⁴³⁴此即不斷斷之「當體全是」的精神。

知禮認為，如果以「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」為網格，這種二法相合算不上相即；…。他說，煩惱定非本無，菩提定非本有，只有天臺宗的“當體全是”。⁴³⁵

所謂「當體全是」之「即」是天台之圓即，「當體全是」也就是不斷斷、三道即三德、一念無明法性心等「當體全是」之「即」。在「不斷斷」下談「煩惱即菩提」、「生死即涅槃」方是「圓即」，方是圓融觀照之「即」也。

（二）背面相翻(別教)：

「背面相翻」指的是一體的正反兩面，如同《法華文句》中言：「真如在迷，能生九界」⁴³⁶，就是正反真妄兩面的說法，如「背迷成悟，專緣理性，而破九界」⁴³⁷，此即所謂背面相翻，如果用“迷悟”來表示，此仍是一法相翻，算不上相即。陳榮灼先生說知禮認為：

「煩惱與菩提」原是一體，但有背與面之不同；從悟之背說是菩提；從迷之面說是煩惱。即是：隨無明則有由煩惱而來之生死；隨法性，則得由菩提而來之涅槃。在知禮眼中，華嚴宗言「即」須「翻惡為善，斷惡證善。」所以提出「背面翻轉之即」時，知禮是批評華嚴說「斷煩惱證菩提」之方式。⁴³⁸

⁴³³ 印順法師，《中觀論頌講記》，台北：正聞出版社，1992年修訂一版，p.474。

⁴³⁴ 同前註。

⁴³⁵ 止觀相即（2010/11/7），

<http://tw.myblog.yahoo.com/jw!fknQPGSIHwRIPZJHhTU-/article?mid=4753>

⁴³⁶ 《法華文句》，《大正藏》，冊34，p.171a16。

⁴³⁷ 《佛性與般若》，p.695。

⁴³⁸ 陳榮灼，〈「即」之分析---簡別佛教「同一性」哲學諸型態〉，國際佛學研究中心創刊號，1991

別教之所以為「緣理斷九」⁴³⁹，即在真妄（法性與無明）體別而依他。這是說佛法界為真，而九法界為妄，彼此有隔而自住故為異體，此依他是真妄合，而不是「圓即」，所謂別教之「即」，因為一真法界與九法界之別，故有「背面翻轉」之「即」，且依九法界，歷別緣修，依向上迴轉（翻轉）善成於一真法界，故荆溪云：「真如在迷，能生九界」。牟氏提到：「背迷成悟，專緣理性，而破九界。」⁴⁴⁰故此「緣理斷九」乃是別教背面翻轉之「即」。煩惱與法性各自為體，兩者之間是分隔的，彼此之間是並存的，故真妄合「即」義未成，猶名「自住」。而非相依相即，因為天台之「即」為相依相即，為在同一事體之中互依互即，煩惱迷惑為障，除障則顯理，煩惱與法性相依相即而同體，此為依而復即。故說自住是別教的意思，說依他住則是圓教真實義。牟氏提到《續藏經》中荆溪《維摩經玄疏記》云：

是煩惱與法性體別，則是煩惱法性自住，俱名為自。亦可云：離煩惱外，別有法性，法性為他。亦可云：法性為自，離法性外，別有煩惱，煩惱為他。故二自他並非圓義。以其惑性定能為障，被障方乃定能顯理。依他即圓者，更互相依，以體同故，依而復即。故別圓教俱云自他，由體同異，而判二教。今從各說，別自圓他。⁴⁴¹

（三）天台「當體全是」之真理作用(圓教)：

「約即論斷，故無可滅，約即論悟，故無可翻。」⁴⁴²此「即」乃是「不斷斷」下真理的作用也。換言之就是「當體全是」，就是體同而更互相「即」，此「當體全是」並非是超越二方之「即」；而是聖俗對立兩方是同體相即，荆溪云：「依他即圓者，更互相依，以體同故，依而復即。」⁴⁴³同樣地在同一事體中相即，聖俗相即而入中道，可以用「圓融三諦—即空假中」來說明，

年，12月，p.9。

⁴³⁹ 《佛性與般若》，p.696。

⁴⁴⁰ 同前註。

⁴⁴¹ 同前註。p.693。

⁴⁴² 同前註，p.780。

⁴⁴³ 同前註，p.696。

分析上說空假中三諦，此三面向相互支持如伊字三點⁴⁴⁴，但空、假、中之間仍是圓融一體，「空」不離假中、「假」不離空中、「中」不離空假。而此圓融一體是一即空即假即中，故乃是「三而一，即一而三」的關係，故牟氏說：

即三而一，即一而三，是故「即空即假即中」。分拆言之，說空假為方便，說中為圓實。而中不斷空假以為中，故以急辭連三而說為「即空即假即中」也。...此為總中觀。⁴⁴⁵

由前所言聖俗(空有)為方便，雙遮空有，非聖非俗則入中道之流，而又同時雙照空有，以中道之功，是聖是俗，聖俗為一，成就聖俗「當體全是」，此為天台「聖俗為一」的理念。天台之「即」之真理作用不僅在「圓融三諦一即空假中」來表現，天台之「即」乃是「圓即」，也就是任何對立弔詭的解決，如欲念與空性並非是相隔二端，天台的特色不是隔絕欲念接觸，而是透過欲念的接觸來轉識成智，在證得空性的同時，欲念也就消失了，欲念與空性是同一事體中相即。在不斷中斷，在煩惱中見菩提，在生死流轉中見寂滅。故必須在無明中證得法性，法性證得的同時，無明就消失了。法性與無明乃同體相即，在同一事體中相即，簡言之法性與無明在「不斷斷」中相即，並非分別為兩件事來談。

總之對立的兩方是具有同一性的且沒有分隔為二端自住之說，當在黑暗無明之中，只要一點法性之光的覺悟，當下即刻破除黑暗，故真理乃是法性。黑暗的無明本是虛妄，當沒有法性之光，即刻黑暗，我們說黑暗時，是在沒有法性之光時才說的，迷明故起無明，在煩惱生死之惡時，就是黑暗的無明，生命沒有覺悟的時刻就是無明。當覺悟之法性生起光明時，無明就沒有了，了解無明即是明，故明與無明是同一事體，以兩不相礙，故不相除。郭朝順教授說：「敵對相即的論理則同時肯定「無明」和「明」以敵對之兩端間的緊張和辯證，為開展實相的必要條件，因為實相不是一種和現象相異的不動本體，實相是一切諸法的運動。」

⁴⁴⁴ 參考林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北市：三民，2000，註 33，p.204。

伊字三點的三角關係，正如三角形的三個頂點，就任一點皆可為起點，也可是終點，道象徵著三點之一體圓融。

⁴⁴⁵ 《佛性與般若》，pBest wishes, p.645-646。

⁴⁴⁶所以現象與實相並非是兩碼事，亦非背反相翻，也非二物相合，直須「當體全是」方名為「即」之真理的作用。如《十不二門指要鈔》中說明：

何者？煩惱生死既是修惡，全體即是性惡法門，故不須斷除及翻轉也。諸家不明性惡，遂須翻惡為善、斷惡證善。⁴⁴⁷

天台之「圓即」是當體全是的相即，並無超越之意，故天台之「即」之真理的作用是有動能之意。「即」字具有心的能量，具有動能之意，智顛說：「心能天堂，心能地獄。」此一念具有心靈的能量，也就是說為善為惡繫乎於當下「一念無明法性心」。無明與法性是敵對相即，如牟氏之語：「從無明處一骨碌即是法性，從法性處一骨碌即是無明。」⁴⁴⁸但卻不是代表二方的自住；而是當下是無明或法性。

（以牟氏二層存有論來說是無限智心的自我坎陷則入無明）因為同體相依未曾須與相離，法性與無明在「不斷斷」中相即。法性與無明是在當下一念心中呈現，故即成「一念無明法性心」，故「即」是所有的歷程在當下一念具足，用現代用語來說此一念心之呈現是如同數位式的（digital）的立即性。故一念心善九法界為善，反之亦然。故法性與無明在「不斷斷」中相即為一，即成「一念無明法性心」。⁴⁴⁹《十不二門指要鈔》釋序文「一念」處有云：

約「即」論斷，故無可滅；約「即」論悟，故無可翻。煩惱生死乃九界法。即十界互具方名為圓，佛豈壞九轉九耶？如是方名達于非道，魔界即佛。⁴⁵⁰

總而言之，「即」字「非二物相合，亦非背面翻轉，直須當體全是，方名為圓即。此皆智者與荆溪原有之義。」⁴⁵¹不論相合或正反翻轉這兩種皆是有隔有分別，兩者皆非「即」義。二物相合是聖俗相合（融）為一。背面相翻是非俗即聖，非聖即俗。「當體全是」則是聖即俗，俗即聖。在「不斷斷」、「三道即三德」與「一念無明法性心」、圓融三諦、一心三觀、一念三千、會三歸一、權實不二、

⁴⁴⁶ 郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》第五期 1992.07 出版，p.134。

⁴⁴⁷ 《十不二門指要鈔卷》，《大正藏》，46冊，p707b01- p707b03。

⁴⁴⁸ 《佛性與般若》，p. 611。

⁴⁴⁹ 同前註，P.611。

⁴⁵⁰ 同前註，P.738。

⁴⁵¹ 同前註，P.780。

本跡不二等等不可思議（詭譎地）之「即」，其變化開暢通達莫不繫乎於「即」之真理的作用，將對立相即的辯證之動力為開展實相的必要條件。故天台之實相論並非靜態的，反而「智者之實相論乃是動態地顯示一切存有（諸法）運動且是對立相即。」⁴⁵²而此動態地相即是「圓即」，「圓即」在聖與俗的辯證上乃是「當體全是」，聖即俗，俗即聖，聖俗相即，「聖俗為一」不可思議也。以「即」之運作來彰顯天台中道實相之圓融觀照的精神。

三、小結

（一）中道思想：

龍樹《中論·觀四諦品》的四句偈「眾因緣生法，我說即是空（無），亦為是假名，亦是中道義。」，在這四句偈中、空、假、中三諦所呈性的中道思想以空為核心，稱為中道空。又稱為離邊中道，而入於究竟空，基本上龍樹以二諦模式為根本，中道空是屬於靜態絕待的真理狀態。因為「空」中無功用，因為「空」中不備諸法，所以智顛的三諦與龍樹的二諦說之間，確實是有所出入。牟氏說：

《中論》之空假中如以三諦說之，此中但異空而已，中無功用，不備諸法，如以二諦說之，那中只是中道空，亦不備諸法，因為對於一切法無根源性說明故，單只就緣生無性而直證無生故。⁴⁵³

天台智者大師將中觀的根本二諦之義理進一步的深化與顯化，成為圓融三諦是即空即假即中。天台圓融之中道是中觀之「空」的主張，進一步強調「非空」的一面，而其中道是雙遮空有的同時雙照空有（聖俗為一的當下），其中自然產生出一種動態，因為照是觀照，具有功用。牟氏對智顛的圓融中道界定：「備諸法，一切法性具地趣此『即事之理』之中道方為圓中，此則「中有功用」。所謂「有功用」者即是性具地備諸法之謂也。此則不同于通教，進而為圓教矣。」⁴⁵⁴

⁴⁵² 郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，中華佛學學報第五期 1992.07，p.134。

⁴⁵³ 《佛性與般若》，p.119。

⁴⁵⁴ 《佛性與般若》，p.800。

(二)以牟氏對天台宗教真理觀的討論一

從牟氏對於天台圓教的規定⁴⁵⁵簡單說：1.以觀法言為一心三觀，由此三觀得三眼入三諦得三智，皆在於一心，而「心即實相」⁴⁵⁶2.以解脫言為「不斷斷」的洞見，說明了聖俗為一的理念，以世俗為解脫的基礎，佛說淫怒痴性即是解脫，而低頭舉手皆成佛道。如此在追求佛道的歷程上，是有進退升降，因為一念無明法性心在生活上的運作，就是解脫經驗的累積，以至於圓滿的覺悟而證得法身。3.以佛果言為法身常住和「如來藏恒沙佛法佛性」之圓滿體現，以一念無明法性心為實踐，一念無明法性心是在生活中去實踐，在行菩薩道上要開顯如來藏，將無數塵沙之法轉（融通淘汰）為佛法，證得佛性。從天台圓教的規定中可以見到般若與佛性兩大要素，也就是空與不空兩大要素。當牟氏以無執存有論的看法提出般若作用的圓與存有論的圓之重疊，他說：

此是將《中論》空假中之通式織之于存有論的圓具而以此圓具豎立之，故中亦提升而為圓中矣。但此亦總是一「法性」理。故此處所說的法性不只是分解說的空性而已也。而是在存有論的圓其下圓說的法性，此則總名曰「中道實相」。⁴⁵⁷

故此中道實相之理—「宗教真理觀」其存有論地的決定必待至相應於《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」之開顯後，以「一念無明法性心」為實踐，天台圓教始真達至圓滿的決定。而達至此存有論地圓滿決定始證成那恒沙佛法佛性以及法身之遍滿常。所以「開權顯實，發跡顯本」為法華之綱骨，通過佛陀和其權教，展現宗教「真理的顯示」。「開權顯實，發跡顯本」同時表達權實和本跡是相即不二，故天台中道實相之「圓即」字義，此「真理的作用」將一切對立泯除，而達到圓融無礙的至高境界。總之天台中道實相思想透過宗教真理觀、真理的顯示與真理的作用三方面的要項，用以勾勒出牟氏對天台中道實相思想詮釋的概要。

⁴⁵⁵ 《佛性與般若》，pp.646-647。

⁴⁵⁶ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，頁 685c。

⁴⁵⁷ 《佛性與般若》，p.800。

第四章 比對與會通

前言

本論文〈伊利雅德神聖理論與牟宗三的天台中道實相詮釋思想之比較—以聖與俗辯證為進路的研究〉即是將兩種宗教思想分別作了解、整理、分類、平行比對，以至於會通；筆者在兩種 同宗教思想之間猶似一位翻譯者，如何在兩者不同的文本中找到共同的語境成為首要的工作，思竹博士在其文章〈從比較哲學到對話哲學：尋求跨宗教對話的內在平台〉中所說：

比較哲學是一個溝通和語言的問題，說的更徹底一點，比較哲學是共同語言的問題。不同宗教之間的溝通涉及對不同哲學和宗教語言可譯性的信念。而翻譯不只是一種個體活動，而是依賴翻譯者發現已經存在的一個共同的框架。⁴⁵⁸

在本論文中所謂的共同框架就是雙方有共同論題（宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用）和雙方之間有一個共同的溝通的平台（牟氏的二層存有論）。以此三個共同論題在各自思想系統中分別討論（第二章和第三章），然後作平行比對（第四章第一節），然後方能進入會通（第四章第二節），在會通的部份是以牟氏的二層存有論作為雙方溝通的平台，如此提升雙方交流的可能性。

這三個論題是從伊氏的神聖理論的脈絡下所提出的；而天台中道實相思想是以牟氏在《佛性與般若》所提出的圓教的規定來對應此三個論題，所以不僅是以橫向作平行比對，在縱線上這三個論題亦是相連一氣。基本上雙方的宗教理論是不同的，但雙方却共同主張宗教真理不離世俗，由於伊氏的神聖理論與牟氏所詮釋的天台中道實相思想兩者理論的共同前題是在於世俗的基礎上去見到真理的顯示或去發現真理，伊氏以「聖顯」而牟氏在天台之詮釋以《法華經》之「開權顯實」為主要，兩者所關切的是如何在一塊巨石、一顆新芽和一片樹葉落下來的聲音中，聽到或看到「**宗教真理**」？如何在事物的象徵中見到真理？換言之如何

⁴⁵⁸ 趙林、楊熙楠主編，《比較神學與對話理論》，桂林：廣西師範大學，2008，p.44。

在世俗生活中見到「真理的顯示」，也就是說宗教徒如何詮釋所遇到的事件？最後「真理的作用」如何發生於現實生活中而解決宗教徒生命存在的危機？這些考慮成爲論文共同的三個論題而以扼要的方式來進行討論。

在論文中將兩者之比較以神聖觀與實相觀列爲宗教真理觀；「聖顯」與「開權顯實」列爲真理的顯示；「對立的一致」與「圓融三諦—即空假中」列爲真理的作用。筆者在研究伊利雅德神聖理論的現代學者之中，常提到這三個論題，而此三項論題以縱向來談，簡而言之就是宗教徒如何在現實的世界中以其信仰的宗教觀來見到真理的顯示，而在真理顯示的時刻如何產生真理的作用。(function)，以便解決生命中存在的危機因而提升生命存在的層次，以實現生命的目標。

在論文中在牟宗三之天台中道實相詮釋思想中尋找能相對應此三論題的觀點，以此三論題作爲平行比對。然而每一個論題在各自脈絡的運作中皆有其各自的意義，如今將其並置而比對，必須依其本身的脈絡來論述。同時兩者之間論題比對，也牽涉了是否等價的問題，在論文中先求形式上的等價，而內容上有待進一步來說明；此三論題「宗教真理觀」，「真理的顯示」和「真理的作用」本身的界定在此只能作初步的研究，至於進一步提出兩者之間相互的詮釋，只能盡可能地表達出筆者扼要的詮釋，無法作完備性或思想結構性的詮釋。同時在比較時，許多問題是在對立中產生，將不同思想和觀點並置於同一的平台上自然產生許多質疑、不確定性和激盪，因此往往產生開放性的問題而沒有絕對的答案。

總之本論文的範圍主要是將兩者在此三個論題上作整理、分類，而最後所能企及的是將兩者觀點並置(juxtaposition)，而且作扼要而可能性的會通。論文上這些努力只是在作基礎性的工作，其目的是以便後來研究者作分判、觀點的提出與運作。總之將兩者的觀點並置，首先要閱讀兩者的文獻，同時作整理、分類以達於並置的目標，至於並置之後產生相互並存且可能相互滲透，這是需要更上一層的功夫才能進一步的研究，因爲兩種不同的思想就是兩種不同的文本(text)，筆者要以自己本身的寫作風格來詮釋兩種不同的文本，同時要免於陷入文本自身的脈絡之中，要置身於外以便敘述，以便達於一致性的風貌，這不僅需要一番大

功夫，在此只能盡可能去作；總之進行並置與平行比對，乃是比較宗教研究的事前準備所要具備的基礎，最後筆者提出牟氏的二層存有論作為溝通的平台去詮釋雙方，並作可能性的容攝，尤其是以牟氏的二層存有論對伊氏神聖理論與天台中道實相作扼要簡明之創造性詮釋。由於伊氏神聖理論和牟氏所詮釋的天台思想對比鮮明，雙方的比較是在對立的緊張下，所產生的衝突與問題是難以預計，這是自然可預期的，這就是以比較宗教的方式來進行論文所要面臨的問題，總之兩種宗教思想的比較是難行道，猶似逆水行舟！然而宗教思想的比較對於理解不同的宗教思想上是助益良多，而且有利於通向自己傳統宗教思想看法上的重新發現，能夠產生新的角度，這是十分值得的。希望這兩種不同的宗教思想透過牟氏的二層存有論的溝通，最後將能相識而相遇，帶來跨文化相互的批判和豐富彼此的思想內容。

雖然雙方的宗教理論是不同的，但相同之處却是共同主張宗教真理不離世俗，伊氏主張「聖俗並存」；牟氏之天台思想詮釋則主張「聖俗為一」，兩者在聖與俗辯證的進路不同，但兩者十分重視真理的顯示，伊氏以「聖顯」之說著名而牟氏則提出「開權顯實」為天台法華之綱目，在實踐上以「一念無明法性心」為基礎；在真理的作用上伊氏主張「對立的一致」，以對立的超越為主；牟氏之天台思想詮釋則以天台的「三諦圓融—即空假中」為主，主張對立的泯滅。在宗教真理觀上伊氏主張「神聖觀」而牟氏之天台思想詮釋主張「實相觀」，雙方的理論是如此對比鮮明，雙方的溝通却有賴於牟氏晚年所提出的「二層存有論」為導，此「二層存有論」即是牟氏的聖與俗的辯證，在宗教真理觀上牟氏提出「無限（智）心」，在真理的顯示上以無限（智）心的朗現為主，而透過真理的作用「智的直覺」方能朗現此無限心（永恆無限遍滿的生命⁴⁵⁹）。以牟氏的「二層存有論」作為容攝與溝通，亦表達出牟氏新儒家治學的理念。

在進行比對之前，以下將伊利雅德的神聖理論和天台中道實相思想作簡述，以便於思索：

⁴⁵⁹ 《佛性與般若》，p.181。

伊利雅德的神聖觀是「創生」系統，主張「神聖」即是力量，「神聖」具有創生萬物之義，「神聖」給予世界以形狀、存在與意義，神聖創造了人與宇宙，故人與宇宙本身的內在具有神聖要素，宗教人追求「神聖」，宗教人從「神聖」之處獲得生生不息的力量。宗教人的生命因此獲得更新，生命的存在因而得以確定，對宗教人而言神聖即是真實、存在和意義之所由，追求神聖即是宗教人追求意義之所在。宗教人渴望永遠活在神聖之中，追求神聖成爲宗教人永遠的鄉愁。宗教人從日常世俗的生活中尋求神聖，所以尋求「聖顯」成爲宗教人實踐修行的方向。

宗教人在世俗生活中無時無刻尋求神聖的顯示，因爲「神聖」是無所不在的，神聖與世俗是並存的，所以從一個世俗存在層次穿越到另一個神聖的層次成爲可能，於是「聖顯」出現。「神聖」透過無限形式來顯現，神聖透過「神顯」來表示，神是無限，所以神聖是無限的；透過大自然的日、月、山、川的象徵來表達出大自然的神聖性稱爲「本體的顯現」；同時透過如自然、社會等相對立的二元事物之中，得以超越對立的神聖力量稱爲「力顯」。

由於聖與俗是對立並存性的，宗教人常常要來往神聖與世俗的通道上；時而聖，時而俗，聖與俗的辯證因此不斷地在宗教人的心靈上發生。對宗教人而言世俗是不真實而神聖是真實。故當神聖在混沌的世俗中建立神聖秩序，經過調和一致，而超越世俗，這是對立的一致之「真理作用」。

天台中道實相觀是從觀心法門看到了人與宇宙，也就是心的內容即是宇宙萬象，心即實相，人與宇宙本身的實相—即空即假即中，屬於「非創生」之緣生系統，所以世界是緣生幻化，並且透過其中體證空義而不離緣生幻化世界，且同時見到佛陀的法身無限與佛性，此即是「實相」。

所以佛弟子希望從佛陀的化跡和從佛陀所傳的教義中學習，轉（融通淘汰）世俗之法爲佛法，這是「開權顯實」，也就是說宗教徒透過佛陀的教理，對應世界中的事物時，見到萬法中的實相，在一色一香之中見到中道實相，這是從無明的層次中的破解下即見法性，這是「開權顯實」之功，此外透過佛陀化身八相成

道之權教，此為「發跡顯本」，也就說從佛陀近跡而顯示佛陀法身之遠本，故從「開權顯實，發跡顯本」中，也就是透過佛陀與教義來顯示實相，以破解世俗無明的生死輪迴。所以佛弟子希望從佛陀的化跡和佛陀所傳的教義中學習，轉世俗之法為佛法，而此「轉化」(harmony continuation)之功在即空即假即中的圓融無礙下進行，通過對無數「法」(事實)的當體全是一即空即假即中的轉化，成就佛道，見佛法身，證成佛性。而此「轉化」之功全賴於「一念無明法性心」之所趣，一念心與世界之關係，即是心與法之關係，心即一切法，故「一念心」即是「一念無明法性心」包含真(聖)妄(俗)兩重層次，故「一念心」之即無明，或即法性皆在「一念無明法性心」。「一念無明法性心」入「中道實相理」時，即于識心體其本寂，三千宛然即空假中。其心與法之中具般若融通淘汰之功用，且產生妙有，此為「三諦圓融—即空假中」之真理作用。從「三諦圓融—即空假中」的作用中可以界定「實相」，從「三諦圓融—即空假中」的作用中使得「開權顯實，發跡顯本」成為可能，總之「三諦圓融—即空假中」的真理作用可以完成天台中道實相論「聖俗不二」的理想。

第一節 平行比對 (Contrast Analysis)

這一節主要是將伊氏的神聖理論和牟氏所詮釋的天台思想作分類與整理，在共同的主題下並置且分別敘述兩者的觀點，以便作平行比對，而其主要目的是為了第二節會通，所作的事前準備工作。

一、「宗教真理觀」

(一) 宇宙創生的神聖 vs. 天台非創生「一念三千」的實相是相異系統。

1. 宇宙創生的神聖 (Cosmogony)

伊氏的神聖是宇宙創生的源頭，故神聖創造宇宙，所謂「宇宙創生」是指宇宙的誕生，在創生系統中的「宇宙創生」神話在傳統文化所描繪的乃是宗教想像

的神聖世界。在世界創造之前神聖世界早已為諸神棲居地，神聖透過位格神的形象創造了世界，給予世界秩序和進化。伊利雅德在《聖與俗》和《宇宙與歷史》中說明「宇宙創生」神話—諸神創造了宇宙。「宇宙創生」的神話成為文化中最重要原型，同時「宇宙創生」成為典範的模式，是人類創造行為的原型⁴⁶⁰，宗教人透過「宇宙創生」的原型而回到源頭，獲取力量；對宗教人而言每一次的「聖顯」都相當於一種宇宙創生，伊利雅德說：

所以，神聖在空間中的顯現，具有一個宇宙論的效應；每一種空間中的聖顯，或空間的祝聖，都相當於一種宇宙創生。⁴⁶¹

「宇宙創生」的圖象是一種原型，一種典範的模式，乃是人類創造行為的原型，是人類不斷更新自我的生命源泉，同時為神聖世界的代表。神聖透過「宇宙創生」的圖象來代表一切存在與意義的總源頭。初民為了模仿諸神（一種典範的模式），透過儀式等方式得以進入此原型中與諸神共融。在《宇宙與歷史》中提到：「任何創造，都是重複宇宙的開闢（創生），世界的創造。」⁴⁶²我們已知天地的創造起自於某個中心，而中心也就是世界中央的意思，伊利雅德說：「在這裡代表宇宙進入存在，並向四方伸展開來；在這裡，人與眾神的共融交往成為可能；簡而言之，在這裡，人最接近眾神。」⁴⁶³總之神聖空間的經驗使得「世界的建立」成為可能，神聖顯示自身，真實地將自身揭露，使得這世界得以進入存在。宗教人的生命之道就是朝向世界的中心—「宇宙的創生」的圖象，也就是宗教人生命原型。

2. 天台非創生（緣生）「一念三千」的實相（Buddhist Cosmology）

天台中道實相觀主張宇宙是「緣生」而成。所謂「緣生」是說萬物都是條件的聚集而成，因無自性故空，所以生源不可得，沒有所謂創生萬物的源頭。實相觀者是認為宇宙是緣感而起，因空無自性而三千宛然。所以一切森羅萬象皆由心

⁴⁶⁰ 《聖與俗》p.29。

⁴⁶¹ 同前註，p.113。

⁴⁶² 《宇宙與歷史》，p.14。

⁴⁶³ 《聖與俗》，p.113。

造，故「心」與「法」的關係就是人與宇宙的關係—「心即一切法，一切法是心」，故一念心即具三千為天台宇宙觀。一念心所駐留之處即是法界，故一念即具十法界，更進而開展為一念三千。三千世界的形成從十法界來說，每一法界有十法界故為百法界，每一法界有三十世間（三世間：五陰、眾生、國土（器世間），乘上十如是：如是性、如是相、如是體、如是力、如是作、如是因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟）。百法界乘三十世間總共是三千種世間。⁴⁶⁴所以一念心起，必屬三千種世間中之某一法界（什麼樣的心形成什麼樣的世界），如殺生相應於地獄界；貪欲相應於餓鬼界；人間倫理道德相應人間界；若與真如法界相應，則是佛界。一念心起表示將停駐在某一個世界，例如一行禪師在其書《經王 法華經》中所作的一首詩來描寫一念之間進入佛陀的宇宙：

夜裡，當我念誦《法華經》時，經聲震動銀河，穹蒼之下的地球醒來，在大
地懷裡，百花驟然綻放。夜裡，當我念誦《法華經》時，一座寶塔出現，光
芒萬丈，仰望夜空，觸目盡皆菩薩，而佛陀的手，就在我自己手中。⁴⁶⁵

一行禪師在人間作此詩時一念心從世俗人間穿越到另一層次（悟入）佛陀世界，這是與佛陀法身相遇的時刻，佛陀的法身遍滿宇宙而常住，所以在心中開顯的就是神聖時空。總之一念心起表示將停駐之處。所謂一念三千，即是一念心必停駐於三千種世間（三千世界）某一處，一念心代表從一個存在的模式進入到另一個存在的模式，故十界互具，但是此一念心是趣而不過，因為「亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」⁴⁶⁶因為心即一切法，一切法即心。一念心起則起為世界，靜成虛空則三千宛然即空假中。

神聖觀是創生的宇宙和天台實相觀是「一念三千」緣生的宇宙，創生與緣生代表了不同的想法，創生萬物，必然涉及到一個創造宇宙的源頭，對伊利雅德而

⁴⁶⁴ 《摩訶止觀卷》，《大正藏》，冊 46，54a

「夫一心具十法界，一法界又具十法界、百法界；一界具三十種世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。此三千在一念心，若無心而已，介爾有心即具三千。亦不言一心在前，一切法在後；亦不言一切法在前，一心在後。」

⁴⁶⁵ 一行法師，《經王 法華經》，台北市：橡實文化，2007，p.1。

⁴⁶⁶ 同前註 465。

言就是神聖，神聖是代表宇宙生命，讓宇宙生生不息；天台以「心」爲主而緣生出宇宙的森羅萬象。「一念三千」代表了天台的宇宙觀，一念心所駐留之處（緣感而起）即形成一個世界，「心即宇宙」，離心之外沒有世界。在《大智度論》云：「三界所有皆心所作。何以故？隨心所念，悉皆得見。以心見佛，以心作佛。心即是佛，心即我身。」⁴⁶⁷心與大自然的關係在《法華經》譯者僧肇（A.D.384-414）在《肇論》說：「天地與我同根，萬物和我同體…法無有無之相。…彼此寂滅。」⁴⁶⁸這就是佛教之實相觀。在天台中道實相觀主張空中妙有，雖言寂滅，但如同蘇軾（A.D.1063-1101）在《續傳燈錄》中所云：「溪聲便是廣長舌。山色豈非清淨身」，依昱法師解說：「隨著四季遷移的山色是佛清淨的法身，這是從大自然中去認知佛的存在，是顯示自然和人類是源出一體。」⁴⁶⁹總之從天台實相觀與伊氏神聖觀雙方認爲宇宙存在著一個全體遍滿之生命（宗教真理、法身、神聖、無限心、或總而言之是睿智的心靈），爲所有事物的源頭。對於有神論而言此爲上帝，對伊氏而言乃神聖即是宇宙整體生命，對於天台而言心即宇宙，而牟氏則以爲乃是無限心所詐現的宇宙。諾貝爾物理獎得主麥克斯·蒲朗克（Max Plank），量子力學（Quantum Theory）之父證明了心即宇宙和無限心的理念，蒲朗克認爲宇宙存在著不可見的力量而其背後乃是睿智的心靈（a conscious and intelligent Mind），此「心」（Mind）是一切的源頭，而主張「世上沒有物質這個東西！」，也就是說明了萬事萬物皆「無自性」，並不是如現代人所認爲宇宙只是巨大的運轉機器，而是由心所編織的偉大的思想脈絡，蒲朗克說：

世間所有物質的存在與起源，都是由於有股力量能夠使原子的分子振動，並且讓這個原子最微小的太陽系凝聚在一起。我們必須相信這股力量背後存在著一個有意識且睿智的心靈，此心靈乃孕育所有物質的源頭。⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ 《大智度論》，《大正藏》，冊 25，p0276b10-12。

⁴⁶⁸ 《肇論》，《大正藏》，冊 45，No.1858_p0159b28(05)-p0159c10(04)。

⁴⁶⁹ 釋依昱，《識心說識》，高雄縣：佛光，2007，p.146。

⁴⁷⁰ 傑佛瑞·望茲、湯姆·菲爾賓，《飛進第六感》，台北市：商周，2005，p.8
(2011/5/20) http://www.edsia.net/edsia/Articles1/Entries/2009/8/10_The_Flow_..._Quantum_Zero_Point_Field_..._Vortex.html
All matter originates and exists only by virtue of a force . . . We must assume behind this force the

總之創生宇宙神聖觀與非創生（緣生）宇宙實相觀雖然兩者是相異，但是在蒲朗克的想法却彷彿在兩者之間找到了融合的視域。伊氏的神聖即是力量與蒲氏凝聚萬物的力量(a force)相對應。在力量的背後是非人格「睿智的心靈」(a conscious and intelligent Mind)，這種想法與天台的「心是一切法」，故心即是宇宙的想法相應；同時更接近牟氏的「無限智心」(the Mind of the Infinity)更為接近。總之至少宇宙論的提出對宗教信仰者而言，無非是提供一個無限變化全體生命的宇宙觀，使得人們不再侷限於一個有限的世俗世界以致於身心被束縛於世俗的流動中而無法出脫，這樣的想法是表現在牟氏無執存有論的主張——在有限的生命中朗現無限心（永恆無限遍滿的生命），代表了宇宙性的綿延不盡的無浪經驗。如此宇宙觀的提出能更新生命的一種力量，提升創造力，表現出人類有限生命中的無限可能性。特別是面對世俗生活中的困境時，往往要仰賴宗教真理觀的信仰之力而從宇宙般的視野來通過難關，信仰者要藉助宗教真理觀以面對世俗種種危機的挑戰。

（二）神聖觀 vs. 實相觀

1. 神聖觀：

伊氏以初民的看法——「神聖即是力量」來說明神聖，神聖是創造的源頭，神聖即是一切意義所在，神聖即是真實，神聖是存在之確定。宗教人渴望讓神聖的力量充滿自身，所以視神聖為真實，如此獲得真實的存在。宗教人相信在世俗世界中顯示自身為一個內在神聖性的世界。神聖與世俗是並存的、宗教人透過神聖在世俗中的顯示而獲得力量，伊利雅德在《聖與俗》一書中表達初民對神聖的感受：

神聖就相當於一種「力量」... 神聖被存在所滲透。神聖的力量就是真實，同時也是永恆的、有效力的。聖與俗二極性常被表達為真實與不真實（或虛假）之間的對立。... 宗教人深深地渴望存在、參與實在 (reality)，被「能

existence of a conscious and intelligent Mind. This Mind is the matrix of all matter.

力」所滲透。⁴⁷¹

伊利雅德的神聖是以存有論地境況 (the ontological status of the sacred) 來表明出神聖即是真實「(the sacred as real)」, 道格拉斯·艾倫 (Douglas Allen) 說:「神聖是真實的前題, 神聖是力量、功能、豐富生命的來源, 如此並非說神聖是獨立於天外的; 而是說神聖經驗產生一種真正的存在, 是人類存在意義絕對的價值。」⁴⁷²接著他更進一步說明:「所謂『神聖』並非一定是有神論, 「神聖」是真實的經驗和明白在世存在的根源。」⁴⁷³這樣的說法表示伊氏的神聖表現出現代的宗教理念, 而走出傳統宗教的氛圍。基本上伊氏的神聖觀主張宇宙、萬物與人的內在中皆具神聖性, 神聖與萬物一體, 神聖乃如神之無限的世界。

2. 實相觀

伊氏在《聖與俗》的第四章〈人的存在與聖化的生活〉一文提出他對佛教實相觀的理解, 伊氏亦了知神聖觀與實相觀的不同, 如他所提出人與宇宙是相對應的, 人的身體、心靈、部落和世界皆是宇宙 (如天台宗道實相思想主張「心即宇宙」故一念三千, 心即實相), 或者是以另一種不同的方式 (如神聖觀), 向上與超越這世界的另一個層面共融。伊氏認為這兩種方式皆是超越這個有限的世俗世界的方式。伊氏提出他對佛教的看法:「在非宇宙性的宗教中, 有可能發生像印度後來發生的佛教, 它[直接]向更高的層面開放, 而不再呈現人類通往超人境界的通道, 取而代之的, 是[直接]表達出超越界、廢除這宇宙, 達到絕對的自由。在佛陀擊破[宇宙]蛋或阿羅漢穿破屋頂 (破無明或出三界) 所呈現的哲學意義,

⁴⁷¹ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, NY: A Harvest Book, 1959, p.12-13。以下簡稱 *The Sacred*, 中譯參考《聖與俗》, p63-64。

“The man of the archaic societies tends to live as possible in the sacred or in close proximity to consecrated objects. The tendency is perfectly understandable, because, for primitives as for the man of all pre-modern societies, the sacred is equivalent to a power, and, in the last analysis, to reality. The sacred is saturated with being. Sacred power means reality and at the same time enduringness and efficacy. The polarity sacred -profane is often expressed as an opposition between real and unreal or pseudo real (Naturally, we must not expect to find the archaic languages in possession of this philosophical terminology, real-unreal, etc.; but we find the thing.) Thus it is easy to understand that religious man deeply desires to be, to participate in reality, to be saturated with power.

⁴⁷² Douglas Allen, *Structure and Change in History of Religion*, The Hague, Mouton, 1978, p.366.

⁴⁷³ 同前註, p353。

與從地上沿著宇宙軸或經由煙囪達至天堂所呈現的古代象徵之間，有一個極大的不同。佛教中很多象徵皆有表達本體論的突破及超越界的能力。」⁴⁷⁴在這裡是伊氏表達對佛教非創生系統非實體主義的了解。說明佛教徒在止寂中打破世俗存在的限定相，因此獲得無限的絕對自由。順著佛教的想法，很容易了解牟氏所推出的「無限心」的真理觀，但此真理觀是可透過無執的存有論如天台的中道實相觀之上來了解。

所謂天台的中道實相觀在「心」與「法」的對應關係中而言，故要即空假中之一念心中去解脫，要在生活的具體事件中去解脫，實相觀者乃是止寂的實踐，《十不二門指要鈔指要鈔序》中說：「實相觀者，即于識心體其本寂，三千宛然即空假中。」⁴⁷⁵簡言之「心即實相」，是故「心即一切法」，然而一切法無自性，即是無住，故即于識心體其本寂，而一念心起即空即假即中（這是天台行者的實踐的基礎），牟氏說「空無自性而諸法宛然，此即「從無住本立一切法」矣。…是故僧叡云「無住即實相異名，實相即性空異名。故從無住有一切法。」⁴⁷⁶是故「從無住本立一切法」，如此無住即是實相。天台中道實相觀是以一心三觀入「即空假中」三諦，得三智而破三惑而成就佛道。成就佛道在日常低頭舉手之間，也就是存乎「一念無明法性心」即空即假即中，此乃為中道實相理。總之世界緣生如幻化，萬物空無自性，但亦是不執於空，也不執於有，方謂之中道。再以中道觀照世界，形成能動的力量，透過如來藏恒沙佛法佛性的圓滿體現而具足功德，所以天台中道思想為實踐的真理觀，智顛在《妙法蓮華經玄義》中說佛的知見是：

⁴⁷⁴ 參考《聖與俗》，217。

It came about that in noncosmic religion, such as that of India after Buddhism, the opening to higher plane no longer represents passage from the human to the superhuman condition, but instead expresses transcendence, abolition of the cosmos, absolute freedom. There is immense difference between the philosophical meaning of the Buddha's broken egg or the roof shattered by the Arhats and the archaic symbolism of the passage from earth to heaven along the axis mundi or through the smoke hole. Yet the fact remains that, among symbols capable of expressing ontological breaking through and transcendence, both Indian philosophy and Indian mysticism chose this primordial image of shattering the roof... This means that passing beyond the human condition in the destruction of the house, that is, of the personal cosmos that one has chosen to inhabit.

⁴⁷⁵ 《佛性與般若》，p.796。《十不二門指要鈔指要鈔序》，《大正藏》，X56n0931_p0440a22284

⁴⁷⁶ 同前註，p.677。

「『不如三界，見於三界。』非如、非異」⁴⁷⁷，這是佛所見之「非如非異、雙照如異」的中道實相觀。

由於宗教真理觀在不同的文化中面對的問題不同故形成真理的樣態不同，「神聖」觀是以「超越」世俗的方式來表現，具有積極的主動性（positive）。「神聖的顯現」是要建立世界的神聖性；而「實相」觀是以「寂滅」的方式來解脫世俗的困境，具有消極的被動性（negative），了解世俗的困境之形成主因在於無明之故，當觀見世界之實相而解脫，故必須以實踐來完備其宗教真理觀，也就是以中道實相觀的推動來達成生命的實踐，此為天台佛學的積極主動的一面，但是其宗教真理觀是止寂的實踐思想。所謂止寂即是「寂滅」，就是「究竟空」的證得，伊利雅德說「究竟空」：

可以說是思想史裡最有原創性的存有學創造。諸法皆『空』，沒有『自性』，然而我們不能推論說『空性』（涅槃）有個『絕對本質』。人們說『空性』是離言絕慮、不可名狀的，這並不意味著有個『超越性的實在』。究竟的真理並不開顯任何像吠檀多哲學所說的『絕對者』。當修行者對於諸法及其斷滅都不起分別心時，才會發現其存在模式。透過思維『證得』究竟空，事實上等於是解脫。⁴⁷⁸

在此說明神聖的「超越性的實在」與「寂滅」的空性（實相）確切的分野。因為人們說「空性」是離言絕慮，不可名狀的，這並不意謂有個「超越性的實在」，伊氏的神聖觀主張神聖是超越性的實在，與實相觀的不同在此應有了明確的說明。牟氏曾說過：「西方哲學主要地是在訓練我們如何把握實有（存有、存在之存在性）；而佛教則在訓練我們如何觀空，去掉這個實有。」⁴⁷⁹這句話可以用來類比於神聖的超越與實相的寂滅之說，而且視為一種文化性格上的比對。總之不論是神聖觀或實相觀，在牟氏的二層存有論中，以無限心為前題，主張不論是無限中的實有或無限中的寂滅，皆是教路方向的不同，人們往往回到面對本身生存

⁴⁷⁷ 《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》，冊 33，p.682b。

⁴⁷⁸ 同前註，p.221。

⁴⁷⁹ 《佛性與般若》，序 p.7。

環境所形成的宗教真理觀來面對世俗存在危機的挑戰。對牟氏而言，無限心朗現於有限的生命中，增加了生命的強度與深度。

(三)、建立在「意義」上的神聖觀與實相觀

宗教徒生活中的事件經由「真理的顯示」，透過宗教徒的覺知和詮釋而成爲真實，這是一種轉化日常事件的真實經驗，全是仰賴於對宗教真理的信仰。「事件的真實是依賴於後來的詮釋，事件的神聖性是依於信仰。」⁴⁸⁰所以爲什麼要信仰「宗教真理」呢？因爲「宗教真理觀」不僅能產生力量，且賦予一切事物以意義，所以「宗教真理」是所有事物意義的來源，對宗教徒而言：「神聖是在世意義的範疇。」⁴⁸¹凡是在日常生活參與「真理的顯示」之時，這種真實的活動即是意義的所在之處。在世俗中真實的內在意義一直到被宗教徒進行詮釋時才底定，所以在日常生活和宗教的各種儀式中參與神聖，即是追求意義的活動。以原始宗教爲例，在伊利雅德的《宇宙與歷史》中探討上古存有論（archaic ontology），初民對「宗教真理」的觀點：「事物或行爲之所以有意義，乃因於它們以某些樣式參與超越它們的某種實在，才有可能得到，它們也由此才變爲真實的。」⁴⁸²伊利雅德將神聖視爲真實，而宗教人追求真實，就是追求神聖，而神聖是意義的源頭，宗教人在事物中見到意義，就是見到神聖。

然而不同的宗教都有自己的方式去追求真實與意義，天台中道實相觀是以「一念無明法性心」的簡擇去成就真實生命與意義，陳平坤博士說：「『一念無明法性心』的觀念，便可說是立基於就『心』之內在意義結構，展開剖析之後的思維的結果。」⁴⁸³又說「一念無明法性心」：「乃是一種不能割離事物之「存有」以發現其『意義』的心智作用。」⁴⁸⁴因爲智顛使用「一念無明法性心」這種辯證性

⁴⁸⁰ *Reconstructing Eliade*, P.15.

“The reality of event becomes totally depend on later interpretation, the sacrality of the event is dependent on belief.”

⁴⁸¹ Ira Progoff, “Culture and Being”: Mircea Eliade’s Study in Religion.” *International Journal for Psychology* 3,1961,p.53.

⁴⁸² 《宇宙與歷史》，p.2。

⁴⁸³ 陳平坤，〈一念無明法性心－其存有暨意義結構之解析〉，《新世紀宗教研究》，第五卷第三期 2007年3月，p.93。

⁴⁸⁴ 《同前註》，p.67。

的思維去闡釋天台教義時，在開顯日常生活中心識活動所面對的事物，原來就是一個充滿價值指向的意義世界。「一念無明法性心」代表了生命的內容，而生命的雙重指向是俗與聖。宗教徒在「一念無明法性心」的聖與俗辯證下，走向宗教生命的實踐，因為心的簡擇代表了生命意義之所在，一念心所留駐之處（dwelling）即是意義所在之處，故天台「一念三千」的理念，具有人類整體生命的厚度，而此一念心乃是意義的源頭。從「心」賦予人類與世界予以意義。天台一念三千的宇宙觀說明，心即宇宙，心即是實相，「心」是所有存在與意義的總源頭。《維摩經疏記》序中所謂：「觀心為經，諸法為緯，織成布帛，不與他同。」⁴⁸⁵而其所形成的諸世界，就是心所賦予的意義。

總之以神聖觀和實相觀而言，宗教徒認為我們所在的世界是內在於宗教真理的世界，一切追求真理顯示的行動，就是追求真實之表現，而追求真實即是追求意義的表現，蔡彥仁博士說伊利雅德認為：「宗教最大的目的是提供人一種意義，是人內在的需求。」⁴⁸⁶故宗教人無時無刻企望以內心的覺知將世俗的事件轉入於宗教真理的世界，而在聖與俗的辯證中成就其真實的生命。追求真實的生命即是追求意義，而宗教真理是所有意義的源頭。

二、「真理的顯示」

對宗教人其所關注的是「真理的顯示」，真理的顯示要透過媒介，透過自然、歷史、社會和世俗日常生活來顯示，對於宗教徒而言世俗本身是沒有意義的，除非透過真理的顯示才有意義。所以聖與俗之間的溝通必須透過「真理的顯示」。

（一）「聖顯」vs.「開權顯實」

1. 伊利雅德著名的「聖顯」之說

「聖顯」：神聖顯示自身，而神聖無所不在。伊利雅德所說的「聖顯」是廣

⁴⁸⁵ 《維摩經疏記》，《大正藏》冊 Vol. 18, No. 340，p0872a031640。

⁴⁸⁶ 蔡彥仁，〈中國宗教研究一定義、範疇與方法芻議〉，《新史學》五卷四期，1994，頁 125-139。

義的指「任何事物皆能顯示神聖」⁴⁸⁷。「聖顯」的定義也可以如此說：「人類世俗中的任何一物，即依憑事實而顯示神聖，一旦透過某一種詮釋方式，可稱之為聖顯。」⁴⁸⁸也就是神聖透過各種形式來顯示自身。所以我們可以看到「神顯」、「力顯」和「本體的顯示」，神聖以各種形式來顯示真理。神聖藉由世俗的人、事、物來顯示真理，神聖的出現於我們所見的自然事物如石頭、植物、或肉身等，宗教人以不同的詮釋來說明，揭發出一種不為一般人所見的辯證。神聖是內在於宇宙、萬物與人之中，神聖與之並存，故神聖從世俗中的裂口中顯示神聖本身。伊氏在聖與俗的辯證上主張：「聖俗並存」。從「聖俗並存」的主張延伸出伊氏的象徵理論⁴⁸⁹，所謂現實事物中如石頭、植物、月亮等其背後所指涉乃是透過神聖而來的象徵意義，宗教人要能洞見事物背後的象徵意義，才能揭發事物的神聖性(聖俗相互對應)，總之神聖創造事物，所以神聖此為主動性；而事物的神聖性為宗教人發現，此時神聖被發覺，此刻神聖為被動性。

2. 《法華經》之「開權顯實，發跡顯本」與「一念無明法性心」

在世俗中「真理的顯示」時，宗教徒以一種方式來詮釋所遇到的事件，雷尼教授說：「以一種特別方式，以某一種態度來詮釋，同樣的世俗經驗變成真實和變成神聖，成為聖顯；這種方式可用在龍樹的主張—世間即涅槃的想法上。」⁴⁹⁰這是說以實相觀來詮釋世界，那麼可以看到世間即涅槃的真理顯示，伊利雅德在《世界宗教理念史》中也稱讚：「龍樹的觀念在人類思想史上最具有存有的原創性。」⁴⁹¹因此同樣的世俗中事件以一種實相觀來詮釋，即是真理的顯示；雖然

⁴⁸⁷ *Patterns*, xiii.

⁴⁸⁸ *Reconstructing Eliade*, p15-16.

“Any element of the experiential world of humanity which is perceived in such way as to constitute a revelation of the sacred, However, by virtue of the fact.”

⁴⁸⁹ symbol, (2011/3/28), <http://en.wikipedia.org/wiki/Symbol>

The word symbol came to the English language by way of Middle English, from Old French, from Latin, from the Greek σύμβολον (*sýmbolon*) from the root words συν- (*syn-*), meaning "together," and βολή (*bolē*), "a throw", having the approximate meaning of "to throw together", literally a "co-incident" also "sign, ticket, or contract".

⁴⁹⁰ *Reconstructing Eliade*, p.11.

“The same experience, when apprehended in a specific way, when interpreted in a certain manner, becomes authentic, real, sacred; it becomes an hierophany. This bears obvious similarities with Nagarjuna’s sunyata vada in which nirvana and samsara are equated, a philosophy to which Eliade later referred as ‘one of most original ontological creation known to the history of thought.’”

⁴⁹¹ Mircea Eliade, *History of Religious Ideas*, vol.2, Chicago: Chicago University, 1985, p.225.

”one of most original ontological creation known to the history of thought.”

神聖觀有別於實相觀。然而龍樹緣起性空的哲學深深感動著伊利雅德，十分可惜的是伊利雅德未能對龍樹之後，中國大乘佛學天台之聖俗爲一的思想有所了解。總之「聖俗爲一」是經由《法華》之「開權顯實」和「發跡顯本」之思想來顯示，透過佛陀的教理與化跡來開顯佛陀的法身，此爲主動性的展現。對於天台行者而言「一色一香無非是中道」以及「低頭舉手之間皆是佛道」，此實相在日常生活被行者所發現，故此刻實相乃是被動性。天台中道實相思想之理乃即空假中，故一念無明法性心之所趣。覺者入聖賢境界，見諸法實相，聖俗不二，故天台行者於生活中的舉手投足之間皆以此「一念無明法心」作爲修行的實踐基礎，而天台思想與實踐的結合此乃中國傳統思想的特色。天台思想在「真理的顯示」上之展現，以權實不二、本跡不二來達聖即俗，俗即聖，「聖俗爲一」而當體全是的思想。

在「真理的顯示」上神聖觀與實相觀兩者強調從宗教徒本身的宗教經驗來說明對宗教真理觀的感知，一是感知神聖的顯示；一是感知實相。這是以一種特別方式，以某一種態度來詮釋，也就是說這些「真理的顯示」是透過對事件的詮釋，而形成有效的說服形式。在「聖顯」的辯證中，宗教徒選擇了宗教真理而在世俗之中獲得自由。世俗世界由於「真理的顯示」不論是神聖觀與實相觀而獲得驗證，宗教徒的生命的存在與意義即獲得極大的肯定。當宗教徒不再見到「真理的顯示」之時，宗教徒將自己視爲墮落，而歿入於混沌與黑暗之中，因爲人與宗教真理分離。宗教徒唯有藉助「真理的顯示」之時，累積神聖經驗以超越世俗，或累積解脫經驗來解脫世俗的束縛。

（二）真理顯示即是真實

所以每個宗教在自己的文化脈絡中，面對聖俗對立的弔詭，皆有自身的宗教真理觀去面對。神聖觀與實相觀之分別在於以如何方式來見到宗教真理？但是由於所處文化的不同以致於觀點不同：一是以神聖的顯示；一是以實相的顯示來感受與詮釋。對於宗教徒而言，宗教真理的顯示即是真實，與世俗有別。對於日常世俗世界中的任何一件「存在」事物，非宗教人所看見的是世俗的現實世界。以

我們現代世界為例，雷尼教授說伊利雅德認為現代的世界：「現代人只認為經驗的物質世界和理性是唯一的真實。經驗主義與歷史主義貶抑印度傳統所留下的真理—「對立的一致。」⁴⁹²也就是說現代人不了解「存在」事實中包含了聖與俗；宗教徒在世俗世界能感知事件、地點和物體等之中的宗教真理。所以對於存在事實之中「可見」與「不可見」的解讀就成為宗教人與非宗教人的分野。非宗教人看不到天空背後的天意，對宗教人而言天意是大自然中所顯示的真理，雷尼教授說：「聖顯是有賴於感受與詮釋。一般人不會像宗教、神話、象徵性地等等賦予天空以一種感受與詮釋。」⁴⁹³對於生活事物的感受，事物之比事物原本在世俗上的屬性上多加上了一層象徵性的色彩，因為有一種感受將平凡的事物轉化成象徵性，因此有不同的意義。此外，由於伊氏主張聖俗並存，所以才有象徵理論（Mircea Eliade's theory of symbolism）的產生，強調聖與俗的相對應，聖俗相應即是「聖顯」，雷尼教授說：「聖顯能發生在任何事物上，聖與俗的區別就在於對事件的感受。」⁴⁹⁴事物之所以有聖與俗的分別就在於感受，「任何人類經驗世界的任何事物經由這種方式來呈現就是一種「聖顯」。」⁴⁹⁵總之「真理的顯示」是有賴於感受與詮釋。

宗教真理在世俗中的顯示如果此為宗教人所感之「神聖」，如果在某一種詮釋方式下，即顯示絕對的存有。對於宗教徒而言絕對的存有即是真實，伊利雅德在〈宇宙同源和瑜伽〉中首次將「神聖等同於真實（存在）；世俗等於非真實（非存在）。」⁴⁹⁶對於宗教人而言世俗是虛妄，唯有在世俗中的混沌中建立神聖性才

⁴⁹² *Reconstructing Eliade*, p.36-37.

⁴⁹³ 同前註，p.13.

⁴⁹⁴ 同前註，p.14-15.

“If all existence is capable of becoming hierophany, a manifestation of the sacred, then the difference which separates a profane from a sacred event is — must be — the perception of the event as such.”

⁴⁹⁵ 同前註，p.15.

“Any element of the experiential world of humanity which is perceived in such way as to constitute a revelation of the sacred, However, by virtue of the fact.”

⁴⁹⁶ 同前註，P.33。

“Eliade first makes the equation of the sacred with the real (Being) and the profane with the unreal (Non-being)

是真實。因為宗教人在神聖顯示時所獲得神聖經驗是宗教人存在的依據，因為「神聖的經驗給予世界—真實（reality），形狀和意義」。⁴⁹⁷

如果宗教真理在世俗中顯示，宗教徒所感知的乃為「中道」實相，這即是在某一種詮釋方式下對世俗的解碼而顯示寂滅後的存在方式，此為實相觀者：「即于識心體其本寂，三千宛然即空假中的境界。」佛教徒從日常生活事物中，內心感受到事物的無自性，如幻化一般，就會認為世俗是虛妄的，在知道世俗是虛妄的同時即掌握了「實相」之真實義—即空即假即中，也就是在日常生活的一念心「即空假中」，換言之每一次事件的「即空即假即中」，成為解脫之證量的提升，故實相成為生命中的真實。佛陀開方便之權教，也就是要顯示真實之義；宗教徒從佛陀在人間的化跡中見到法身，即見中道，即見佛性。所以天台中道實相觀是透過「開權顯實，發跡顯本」以示顯佛陀的知見，從佛陀開示之權教中而悟入實相。所以不論是以神聖或實相來顯示，兩者皆強調宗教真理是在世俗世界中來顯示，兩者皆認為宗教真理顯示乃是真實而真理是不離於世，真理在世俗中是無所不在的。

三、「真理的作用」

當宗教信仰者在日常生活中往往以其宗教真理觀來詮釋生活的事件，尋求真理的顯示，希望藉由「真理的作用」來解決其所面的的存在之危機。所以當聖與俗對立的時刻，往往是真理顯示的時刻，因為伊氏的真理觀主張聖俗並存

（coincidence）的關係，故其「真理的作用」則是「對立的一致」（coincidence of the opposite），從世俗與神聖對立之中達到一致，也就是在神聖征服了世俗而超越了世俗；天台中道實相以圓融三諦—即空假中為真理的作用中，因為俗（假）即聖（空），聖俗相即，此為中道，故即空假中而當體全是，也就是聖俗為一。所以從真理的作用的效力往往來自於宗教真理觀的特質。

⁴⁹⁷ J.B. Cobb, ed. "Notes for a Dialogue," In *The Theology of T.J.J. Altizer*, Philadelphia: Westminster, 1970, 238f.
"The experience of the sacred gives reality, shape, and meaning to the world."

(一) 伊利雅德的「對立的一致」(*coincidentia oppositorum*)

真理作用是在說明這個世界本身包含了聖與俗對立的弔詭，在伊利雅德的宗教資料顯示：「在神聖化的過程中聖與俗的關係是對立並存的兩難關係。」(the Sacred and the profane coexist in a paradoxical relationship)⁴⁹⁸神聖並不破壞事物原本的樣子，神聖與世俗並存，由於這種兩難的關係，提供出聖顯的結構，當「聖顯」發生時，神聖介入或從世俗的裂縫中進入，從一個層次超越到另一個層次成為可能，超越⁴⁹⁹世俗，且在世俗中建構神聖性。所以「真理的作用」是在聖與俗的辯證下進行，這是宗教人追求神聖，且在生活中不斷地以「真理的作用」來化解混沌失序的世界，以神聖的秩序來取代世俗。

(二) 天台的「三諦圓融—即空假中」

天台的「三諦圓融」是一圓融無礙的真理作用，「三諦圓融」具有牟氏所常言，般若那融通淘汰的作用，消除對立之間距離。「三諦圓融—即空假中」說明世俗日常生活只是假名之有故空，所以此空有二諦為方便之說，故以非空非有之雙遮，就是以非聖非俗入中道之流，而天台之中道又同時雙照空有，以中道之功，是聖是俗，故聖俗相即而「當體全是」，此為天台「聖俗為一」的理念。「即」字妙用主要是不可思議地解決了任何對立的情境，「即」字代表了圓融精神，安藤氏說：「形成圓融論理的，是敵對的相即之辯證法。」⁵⁰⁰這就是天台思想的「三諦圓融—即空假中」，形成了天台圓融論 (Harmony Continuation)，透過融通淘汰的持續作用而達到整體和諧，以達到天台「聖俗不二」的境界，亦是透過空假中的相即而達到圓融觀照的世界。這是與伊利雅德的超越對立的兩邊而達於神聖整體統合的境界不同。

「對立的弔詭」可在不同的宗教系統中以不同的形式被發現，這些「對立的

⁴⁹⁸ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, NY: Mouton, 1978, P.126.

“Eliade’s data reveal that in the process of sacralization the Sacred and the profane coexist in a paradoxical relationship.”

⁴⁹⁹ *The Structure of Religious Knowin* P.7.

“First, the notion of the sacred in this study pertains to the divine or the transcendent, and humans’ attempt to relate to that reality.”

⁵⁰⁰ 賴賢宗，〈吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》，1998.04，p.47。

弔詭」的宗教現象皆指示出宗教真理的真實和意義。在「對立的弔詭」之中，真理的作用超越聖與俗二端或消除聖與俗二端的距離，也就是說伊利雅德神聖觀的「對立的一致」以「超越」世俗而入於神聖；而實相觀以「三諦圓融—即空假中」，以「寂滅」來消除世俗而入於實相，這是以「超越」或「寂滅」於聖與俗之間的作用力，而達到彰顯真理的目的地，所以不論是「對立的一致」或「三諦圓融—即空假中」的真理作用，雖然形式上不同，皆指向宗教真理的終極實在（Ultimate Reality）

總之伊利雅德的神聖超越「對立並存的弔詭」⁵⁰¹（this paradoxical coming together of sacred and profane）而天台中道實相則是「三諦圓融—即空假中」之當體全是。如此我們看到兩者分別指向「宗教真理觀」所產生不同的詮釋。所以宗教徒往往要遭逢對立的兩難情境，從「真理的顯示」的發生，使得在宗教人於存在的危機中去評價和選擇世俗或神聖，而最後由於「真理的作用」而達成超越對立或消融對立而入於無差異性存有層（a non-differentiated ontological substratum）那一體平鋪的宗教真理境界。對牟氏而言，這是透過真理作用—「智的直覺」而使「無限心朗現」的無限無對而具無量義的「無限智心」真理境界。

第二節 會通（Convergence）

一、共同特色

（一）牟氏與伊氏追求宗教的普遍型式

牟氏以二層存有論為儒、釋、道不同思想類型之中尋求一種普遍型式；而伊氏則以神聖的類型學（Morphology of the Sacred）尋求一種普遍型式。兩者以追求宗教的普遍型式為目標。牟氏的無執存有論為一普遍的通式對儒、釋、道的思想系統作說明，而本論文的天台中道實相的詮釋是以牟氏的二層存有論的理境推

⁵⁰¹ Douglas Allen, *Structure and Creativity in Religion*, NY: Mouton, 1978, p.127.

出，牟氏在《現象與物自身》結尾中提出「無執的存有論」在儒、釋、道不同思想類型中疏通後所成的運作，並且融攝康德，而所作的差異中的「同」的綜合、同一或會通等等後，於最後提出普遍的型式－「二層存有論」。在「二層存有論」中以無執的存有論來說明真理的現象，牟氏以「無限智心」作為儒、釋、道三教在真理上的詮釋。牟氏說：「三教無限智心雖依教路而不同而有不同之義蘊，然而其為無限智心一也」。⁵⁰²牟氏說：「不管是佛家的般若智心，抑或是道家的道心，抑或是儒家的知體明覺，它們皆是無限心。同一無限心有不同說法。這不同的說法不能形成不相容；它們只是同一無限心底 同意義。」⁵⁰³此為牟氏追求宗教的普遍型式。

然而伊氏則以神聖的類型學（Morphology of the Sacred）⁵⁰⁴以「神聖」為各種宗教神聖不同表現的普遍型式。神聖在不同的文化就有不同的樣態，從各種宗教神聖不同表現的樣式或詮釋中來了解神聖，也就是在不同的宗教中尋找宗教的共時性結構，就是尋求神聖的普遍型式。在伊氏研究的任務之一是：「把各種不同的宗教現象放在一起，加以比較研究，從而尋找這些現象的共同結構。」⁵⁰⁵這種「共同結構」也就是共時性結構（structure of synchronicity），就是不同型態的系統能容納於「神聖」，一種「共同結構」中進行討論而無礙，此乃是追求比較宗教範型之表現。在伊利雅德的「比較宗教的範型」中引言中曾說到：

神聖在不同的歷史情景和不同的文化中去形成神聖自身的表達形式，透過比較各種宗教的風格和表述的研究中，我們從各種宗教不同神聖表現的型式或詮釋中來了解神聖。根據伊利雅德的說法，每一個人都有天生能力去體悟神

⁵⁰² 《現象與物自身》，p.265。

⁵⁰³ 同前註，p.449。

⁵⁰⁴ 王鏡玲教授說到 Eliade 的理論基礎是世界各大宗教，所以這裡頭所牽涉到的，是從現象到現象背後的宗教現象、象徵、類型裡頭的辯證結構、根源，與各種宗教傳統之間有類型學的分類後，Eliade 所作的差異中的「同」的綜合、同一或會通等等，包含兩個層面：第一層是個別的隸屬於類型學的現象（時間、空間、入會禮、神話…）第二層是他在宗教理念史，企圖進行的從不同宗教體系，去找尋對立的統一。

⁵⁰⁵ 伊利雅德，《比較宗教的範型》，晏可佳 姚蓓琴譯，廣西：廣西師範大學，2008，p.5

聖的顯示，因為我們皆是宗教人。⁵⁰⁶

牟氏與伊氏追求宗教的普遍型式為兩者在學術上追求的共同目標，然而雙方在各自的文化背景上有所不同，而其所研究的對象亦不甚相同，王鏡玲教授說到：伊利雅德的理論基礎是世界各大宗教，所以這裡頭所牽涉到的，是從現象到現象背後的宗教現象、象徵、類型裡頭的辯證結構、根源，與各種宗教傳統之間有類型學的分類後，伊利雅德所作的差異中的「同」的綜合、同一或會通等等，包含兩個層面：第一層是個別的隸屬於類型學的現象（時間、空間、入會禮、神話…）第二層是他在宗教理念史，企圖進行的從不同宗教體系，去找尋對立的統一。然而牟氏所作的主要在中國思想史中以儒、釋、道與康德在差異中的「同」的綜合、同一或會通等等中追求哲學思想的原型，於本論文中牟氏的二層存有論乃為溝通的媒介。總之兩者於論文中的溝通乃是跨文化的交談，兩者共同的特色是兩者在追求宗教普遍型式的理論中同時具有普遍性、具體殊別的存有論色彩，這亦是論文所關心的主題。

（二）普遍性、具體殊別的存有論色彩（*universale konkrete Ontologie*）

在西洋傳統「有神論」主張神創造了世界，神是全然他者，全然他者是獨立於世界之外的實體，神的力量賦予特殊地點與人物以一種神聖的氛圍，而其餘的地方都是混沌的世俗，所以神聖與世俗是相隔的。然而在伊氏的神聖觀中以神聖為主，神聖即是力量，神聖力量創造了世界，而世界的形成乃是神聖力量的詐現，所以世界與人類本身之中具有神聖的要素，神聖與世俗並存於一體而神聖是無所不在，所以真理不是只限於某些人事物之中，神聖是具有普遍性，同時與殊別的萬物一體並存，但是不妨礙萬物原來的樣子。神聖可透過任何事物來顯示，神聖透過「神顯」、「本體的顯現」和「力顯」表現出真理的普遍性、與具體殊別的存

⁵⁰⁶ *Patternss*, p.xiii.

“That is, the sacred manifests itself in hierophanies; it has a language and form of its own that has been recognized historically and cross culturally. Its manifold universal patterns of expression may only be known through studied comparisons of its apprehension by *religieux* of various types or persuasion. Every human being, according to Eliade, has the innate capacity to apprehend the revelatory presence of the sacred. Hence we are all *homo religiosus*.”

有同在。總之神聖在具體的事物中而無所不在，神聖並非獨立於世界之外。伊利雅德的神聖觀就是企圖追求一種普遍性，避免將傳統宗教的神聖賦予在某一特殊的人、事、物之中，或者強調神聖是獨立於世界之外；當宗教真理從位格神的形象，轉到普遍抽象的「神聖」，這樣的擴張往往易於流於理念而失去了具體實質的力量，爲了挽救此一缺陷，伊利雅德帶進了原始宗教初民之主張：神聖即是力量，一種神聖本體實質的力量（a surplus of ontological substance⁵⁰⁷）透過萬物萬事來做具體的呈現。（宗教人渴望能分享到神聖本體實質的力量），神聖的普遍性能在世俗殊別的具體事物中顯示出來，也就是說從具體殊別的日常生活中見到神聖之普遍性。此爲伊利雅德的「神聖觀」，伊利雅德以如此方式來說明「普遍性、具體殊別的存有論」。此外伊利雅德身爲宗教現象學家其理論自然呈現出「普遍性、具體殊別的存有論」色彩。

「普遍性、具體殊別的存有論」色彩在以「法」爲探討的天台佛教存有論—牟氏詮譯爲「無執的存有論」，與伊利雅德神聖存有論（The Ontological Status of the Sacred）來比對，天台如同空宗強調非實體主義的空性，空性是普遍平等性在具體萬事萬物之差別中可見，天台智顛強調「無差而差，差而無差」；或者如相即無相，無相一相即實相，此皆爲天台思想之「普遍性、具體殊別的存有論」的表現。牟氏以「無執存有論」來說明，天台佛教非實體主義的空性之中透過存有論的圓，也是說在非實體主義的空性代表了普遍平等性，在一花一色具體存有之法中可見，總之牟氏透過對具體法之存在問題（事物）的思慮與解決，也就是加上存有論的色彩，形成一種動態且與世俗緊扣的天台中道實相之詮釋，牟氏主張不只是《般若經》實相般若之作用地圓具一切法，抑且是之存有論地圓具一切法。此是牟氏天台佛學無執存有論在詮釋上的特質。

伊氏的神聖理論與牟氏天台佛學無執存有論的特色，在普遍性、具體殊別的存有論的視野下，可見到伊利雅德從傳統基督教位格神的格局走向神聖之抽象且普遍性的方向，而天台中道思想上從非實體的空性中透入對於法之具體性的重

⁵⁰⁷ *The Sacred*, p.97.

視，牟氏則加入存有論的色彩（空中妙有）。雖然彼此二方追求方向不同，兩者之間卻具有相互吸引的氛圍，各自在本身之中加進入了對方的特色，一是伊利雅德的神聖觀中加入神聖抽象普遍性而無所不在的理念；一是天台中道實相思想則是在空的基礎上（般若的圓）加上存有論的色彩，對於殊別具體事物的重視。這兩種特質：一是普遍性的重視；一是具體性的重視。一般而言這兩種特質是對立的兩端；但是兩種特質的結合成為普遍性、具體殊別的存有論的色彩，在伊利雅德的神聖理論與牟氏對天台中道實相思想詮釋中可見，同時在現象學的思維中可見。因此兩者皆以普遍、具體性存有論來說明而兩者有相互借鏡的可能性。

（三）追求真理以世俗基礎為共同之前題

所謂存有論主要探討存有本身，即一切現實事物的基本特徵。伊利雅德的神聖存有論（Eliade's Ontology of the sacred⁵⁰⁸）與牟氏的二層存有論，兩者以存有論的提出，一是神聖存有論，一是佛教存有論，表示兩者對現實事物之重視，牟氏以佛教存有論來說明天台中道實相思想聖與俗的關係；伊利雅德以神聖存有論來看事物以說明聖與俗的關係。兩者以存有論來看現實世界事物的存在與變遷，這說明兩者的宗教理論十分重視如何透過存有本身來展現宗教真理。雖然兩者在宗教真理觀上看法不同，但在聖與俗的辯證關係上，兩者共同以聖俗不離的想法，主張從世俗之基礎上去發現真理。

以伊利雅德神聖觀來說，神聖並非離開實際世俗生活經驗；神聖是在世俗範疇中來尋求，如此說來神聖並非獨立於世俗之外，因為神聖是透過世俗而超越。神聖是透過對立並存且調和一致的真理作用來克服世俗的混沌，賦予世俗世界以秩序和意義，雷尼教授說：「伊利雅德的聖與俗對立關係是非區隔的，而是相互依持（interdependence）」⁵⁰⁹，「聖與俗」的關係是並存的，不管是趣聖趣俗，「不管聖與俗的對立，是其一而非另一，兩者是無可避免地相互連結，在真實上兩者

⁵⁰⁸ *The Structure of Religious Knowing*, p.99.

⁵⁰⁹ *Reconstructing Eliade*, p.31.

是互為彼此」⁵¹⁰伊氏提出在聖俗並存的情況下，神聖介入世俗，宗教人得以從世俗中獲得一條通道，入於神聖世界。⁵¹¹伊利雅德強調宗教人要從世俗中發覺內在的神聖性或者透過神聖的顯示而得以入於神聖世界。

在佛教經典《中論·觀四諦品》中龍樹提出聖俗二諦—世俗諦和勝義諦來說明聖與俗的關係，在第十偈說：「若不依俗諦，不得第一義，不得第一義，則不得涅槃。」⁵¹²這就是說依循世俗諦（俗），才能入於第一義諦（聖）之證悟。所以對於世俗諦所扮演的角色是十分重要，世俗諦也是真理所依之處。林鎮國先生在著作《空性與現代性》提到《中論》對世俗的重視：「『世俗化』於此是指神聖與世俗二分法的取消，強調神聖的實現不可離於世俗。在佛教，龍樹在《中論》所揭發生死與涅槃無二，離開世俗諦則無第一義可得的思想，即是佛教世俗化的典型。」⁵¹³ 神聖與世俗二分法的取消，在天台三諦即空假中的主張達到聖俗不二的境界，也就是聖即是俗，俗即是聖，聖俗同一，使聖與俗的關係達到圓融無礙，臻於當體全是的境界，而牟氏以佛教存有論的方式更具體深入的面對一切現實事物，也就是透過「法」之基本特徵的考慮。因為世俗世界同時是聖同時是俗。追求真理之前題以世俗為基礎。牟氏對於天台圓教的規定中特別指出天台中道實相是以「不斷斷」為解脫的前題，這是天台佛學的特色。所謂「不斷斷」就是說在世俗煩惱泥中乃有眾生而生起佛法，故離於世俗現實，不見實相，「生死即涅槃」是要在「不斷斷」中來談。所以不論神聖觀與中道實相觀兩者皆以世俗為基礎為追求宗教真理之前題，而兩者不同之處是在聖與俗的進路不同，一是聖俗並存，一是聖俗為一。總之兩者對於宗教真理與社會組織的關係上緊密結合的要求是很重視的，而其目地在轉變世俗，度化人群。

⁵¹⁰ 同前註，p.32。

“Thus despite the fundamental opposition of the sacred and profane, the one being what the other is not, they are inextricably interconnected, they are each other in a very real way. They are radically different modes of being, but they are both modes of being.”

⁵¹¹ *The Structure of Religious Knowing*, p.115

“...and for the undifferentiated consciousness of the primitive, there is always that plus to everything. The sacred interpenetrates with the profane and the profane with the sacred.”

⁵¹² 《中論》，《大正藏》，冊 30，33a。

⁵¹³ 林鎮國，《空性與現代性》，台北縣：立緒，p17，註 1。

二、聖與俗的辯證

牛津大學歷史學教授迪爾梅德·麥克庫洛赫在《基督教的歷史》(History Of Christianity)⁵¹⁴中提及君士坦丁大帝 (Constantinus I Magnus, A.D.272–337) 於西元四世紀召開尼西亞大會 (Council of Nicaea)⁵¹⁵認為耶穌與天父一體，主張三位一體 (Homoousian)，在公元 428 年君士坦丁堡新主教聶斯脫利 (Nestorius) 主張耶穌具有人性與神性兩者並存並列，如同油水分別並存於一體；埃及亞歷山大主教西瑞爾 (Cyril) 却認為人性與神性兩者如水酒交融。如此不同的看法引起信眾的分裂，於公元 451 年又召開凱爾西頓會議 (The Council of Chalcedon) 提出妥協的看法：基督在世時人性與神性兩者並存而不分離。當正視這一連串討論耶穌本身的神性和人性的問題時，在這個問題本身中表現出聖與俗的辯證性，如人性為俗與神性為聖；聖與俗的關係在聶斯脫利 (Nestorius) 則主張聖與俗並存並列於一體如油與水；西瑞爾 (Cyril) 却認為聖俗交融如水酒。在凱爾西頓會議提出折衷的看法：基督在世時，聖俗兩者並存，但聖俗兩者却不分離。這樣的看法說明人與神的關係；伊利雅德重視的是人與神聖的關係，但在聖與俗的辯證上，參考上述的觀點具有相似的類比，以伊氏觀點認為聖與俗並存並列的看法是一致的；但針對「聖俗兩者却不分離」的觀點，伊氏認為兩者之間亦有相融的機會，並非像油水兩分隔，聖與俗仍有機會水酒相融。當伊氏在《聖與俗》中提到聖與俗之間有一通道，從一個層次穿越到另一個層次而與諸神共融，伊氏的想法可以說明「人性與神性」共融的可能性，在《聖與俗》中伊氏說到人的特質是：「生命是活在一個雙重的平面上，人性的存在有其自身的過程，而同時，生命也分享了超人性的生命，也就是宇宙或諸神的生命」。⁵¹⁶伊氏認為宇宙、神、人皆內在具有神（聖）性。《聖與俗》中伊氏說到：「宇宙的生命證明了自己的神聖性，因為它是諸神所創造的...人類成了諸神創造當中的一部分；如同他認知到宇宙的神

⁵¹⁴ 爾梅德·麥克庫洛赫，《基督教的歷史 1》Disc 2，台北市：得利影視，2010。

⁵¹⁵ 君士坦丁召開了尼西亞會議——基督教第一次大公會議（325年）。他在會上起了影響力，會議通過了《尼西亞信經》，結束了這場論戰。《尼西亞信經》成了正統的基督教學說。

⁵¹⁶ 《聖與俗》，pp.207-208。

聖性一樣」。⁵¹⁷宇宙、神、人皆因內在神聖性而結合一個整體的實在，神聖和人與萬物為一整體，這是伊氏的神聖存有學的根本主張，這樣的看法符合現代主義重視人本的精神。

從以上的討論可以清楚地了解伊利雅德從神聖存有學的觀點來表達聖與俗的關係是：聖與俗並存並列，且有「聖俗相融」的可能性。從牟氏的天台佛教存有論觀點來表達聖與俗的關係；在這 先不談兩者在真理的看法上是如何的同，聖與俗的關係在龍樹中觀的看法是聖俗相融，也就是印順導師所說的：「空融於幻有」，空代表聖，而幻有代表俗，所主張的是聖不離俗，俗不離聖，（以有空義，故一切法得成。）聖俗相融。龍樹對聖與俗的關係上的看法（姑且不論真理觀的 同）與西瑞爾（Cyril）認為聖俗交融如水酒的看法相近。天台在聖與俗的看法上是不再分別說聖與俗之分別或相融，而是同時同體是聖是俗，聖俗為一。聖俗為一亦可表示佛性即人性，人性即佛性，當體全是。因為心、佛與眾生三無差別。在《法華經》中強調人皆有佛性，人在迷中，佛性不顯，人在悟中，佛性開顯。天台以迷悟來分別人性與佛性的區別，總而言之以聖與俗的關係上來看，傳統基督有人性與神性是分開並存（聖俗並存且分隔）；或者主張人性與神性可相互交融（聖俗相融）；而伊利雅德則主張聖俗並存，人性之中具有神聖性，透過「聖顯」，而有交融的通道（聖俗相融）。伊利雅德認為神聖創生世界，世界和人本身內在具有神聖性，故人性透過「聖顯」而入於神聖，人性中具有神聖性；而《法華經》主張人皆有佛性（聖俗為一）。前者主張人性中具有神聖性，從聖俗並存到聖俗相融；後者天台主張人皆有佛性，因為人性與佛性，同體相即，也就是說「當體全是」。牟氏以無限智心來含攝，其前題是在有限的人性中可揭露無限智心，因為人皆可成佛，牟氏說：「但依佛教（儒道皆然），無限心即在吾人的生命中。吾人可朗現此無限心而為佛」⁵¹⁸，佛代表法身無限，可以無限智心來說，基本上牟氏主張人皆有無限智心；從牟氏的觀點來看伊氏的神聖，牟氏以

⁵¹⁷ 同前註，pp.205-206。

⁵¹⁸ 《佛性與般若》 P.1014

爲：「神的內在化爲無限智心，外在化即是人格神」⁵¹⁹，這就是說無限智心的外在化爲神，人透過內在無限智心的揭露，與神相遇，（榮格認爲與神相遇是原型的代表，伊氏認爲與神相遇乃爲神之創生的圖象，透過此圖象入於神的世界）。以牟氏的無限智心這樣想法來詮釋伊氏的觀點—人透過內在的神聖性而與神相遇而共融。牟氏的看法接近榮格，因爲兩者皆是以人的內在世界爲主的討論，而伊氏在「與神相遇」這裡就打住了，彷彿站在界內與界外的分界線上，止而未言。

三、牟氏二層存有論在天台佛學詮釋與伊氏神聖理論之運用

（一）牟氏二層存有論在天台佛學詮釋之運用

牟氏以二層存有論⁵²⁰來說明聖與俗之別，也就是世俗之情識與聖者之智的區別，凡俗以「情識」爲執而聖賢以「智」爲覺悟。同樣的人、事及物，凡者對之迷執，據之以爲實而生「識」，牟氏稱此爲「執的存有論」，乃是世俗之義；如果聖者以「智」來了悟現象而無所執，牟氏稱此爲「無執的存有論」，乃是神聖之義。所謂「智」的意思，牟氏指的是來自於「無限智心」的「智的直覺」之運用，故有智的主體，牟氏說：

現象直接隸屬於識心（識主體），是智心的自我坎陷而轉為識心，即由此識心而挑起縹起並執成的。識心憑依智心而起，則虛即於物自身而挑起現象亦間接統攝於智心。如果識心有其必要，則識心與現象都是智心之“權用”。

縱然其中有無明的成分，亦是明的無明。⁵²¹

牟氏認爲智心與識心皆是同體一心（無限智心）的作用，和天台智顛所認爲的一心是眾生心，包含法性（真）與無明（妄）的看法一致，當此一心爲識心（無限智心未能朗照）執於識而有限定相，也就是透過辨解的知性與感性來看事物，則事物限定於世俗的範疇；反之來自於「無限智心」的運用「智的直覺」，能夠直

⁵¹⁹ 《現象與物自身》，p.453。

⁵²⁰ 參考《佛性與般若》，p.648。

⁵²¹ 《現象與物自身》，p.319。

陳真理現象，以智心爲主。如此說來並是說智心與識心是分開的二件事，因爲智心與識心是一心，也就是說聖俗爲同體，端賴一心之所往，如智心的自我坎陷而成爲識心；若識心從執著的狀態而自我轉化，經由智的直覺，但亦可轉識成智，朗現無限智心而入於永恆無限遍滿的生命，這樣便成無執的存有論。

對天台思想而言，即是從世俗執識有限之相，以般若來轉世俗之執識，這是轉識成智之作用，與牟氏從識心轉入智心相同，只是牟氏作出自己的詮釋。如此轉識成智的說法在此必須建立在「聖俗爲一」的前題下，牟氏亦主張聖俗爲一，此與天台主張相同。牟氏以二層存有論在《佛性與般若》中詮釋天台中道實相如此說到：

若在識中，一切都是迷執。若在智中，一切都是常樂。在識中，是識色不二，在智中，是智色不二。依前者說執的存有論。依後者，說無執的存有論。此即是圓教下的兩層存有論，而在一念三千與不斷斷中完成。⁵²²

總之迷則爲情識，識色不二，執於世俗；悟者爲智，此爲智色不二，於世俗無執則爲聖。天台主張：聖俗爲一而「當體全是」，故一念心當體即識，或一念心當體即智⁵²³，換言之一念心（智的直覺）是聖俗相即，即是「聖俗爲一」。而此一念心中（智的直覺）即空假，在三千世界之中，於「不斷斷」中，並且在無窮盡相續的無限進程之中，以一念心（智的直覺）一時頓現無限心，去成就功德，證成法身無限。牟氏說：「無限心即在吾人的生命中。吾人可朗現此無限心而爲佛。」⁵²⁴

（二）牟氏二層存有論在伊氏神聖理論上之運用

對伊氏而言，神聖與世俗是並存而無礙，但是如果在世俗（歷史的情境）中沒有神聖，此世俗是荒原、是混沌、是虛妄的。對伊氏而言，此爲世俗的意識。但伊氏並是說要否認世俗，而是要在世俗中見到神聖的顯示，神聖在世俗中介

⁵²² 同前註，p.648。

⁵²³ 參考《佛性與般若》，p709。

⁵²⁴ 《佛性與般若》，p1014。

入，而穿越到另一個神聖的世界與神共融。就伊氏的理論來看，此神聖的世界是超越世俗的實在。如果以牟氏的觀點來說，在世俗中沒有神聖的蘊含，而只有世俗的意識的流動（historical condition），此為有執的存有論；如果在世俗由於神聖的覺知（the human awareness of the sacred⁵²⁵）（智的直覺），見到「聖顯」（無限心之朗現），從世俗的層次穿越到神聖的層次，入於神聖世界而無執於世俗意識，此為無執存有論。牟氏二層存有論基本上就是聖與俗的辯證，執的存有論指的是世俗義；而無執的存有論指的是神聖義，牟氏的二層存有論相對而言就如同伊氏聖與俗的思想。在聖與俗的關係上牟氏主張「聖俗為一」；而伊氏主張「聖俗並存」，這是兩者的差異之處。

由此差異而分別發展出兩種不同系統的詮釋，伊氏由主張「聖俗並存」，故有象徵的理論，故有真理的作用「對立的一致」，由神聖來超越世俗的對立；但是神聖與世俗等同，聖俗為同體，則也就是「聖俗為一」。如此真理與世俗是同體，兩者之間的距離泯除，聖俗只在一念心之間，以牟氏說法以「智的直覺」直陳真理世界。雷尼教授認為伊氏的聖俗關係趨近聖俗等同的境界，雷尼教授說：「伊氏所主張神聖隱於世俗反映出真理與信仰乃逐漸轉向正確地對應於世俗…真理逐漸與世俗等同，一方是如是，另一方應如是，人類存在的真理與世俗等同…」。⁵²⁶雷尼教授認為伊氏逐漸走向反映出真理與世俗等同的看法，如此與牟氏或天台之「聖俗為一」的理念相近，而伊氏如果強調出宗教人以神聖為體（從超越的觀點轉入於內在人性中的神聖性），神聖性與人性相融無礙，此種差異則會消失。這樣的想法與牟氏的想法相同，故可進一步來探討牟氏的「無限智心」與伊氏「神聖」對話的可能性，如此更能確認牟氏的主張：「人雖有限而可無限」

⁵²⁵ *Reconstructing Eliade*, p.19.

⁵²⁶ *Reconstructing Eliade*, p.125。

The gradual shift of the words "believe" and "true" toward propositional accuracy and correspondence to external data can be seen to reflect exactly Eliade's apprehension of the gradual camouflage of the sacred in the profane. That in which we believe has been increasingly identified with that which we cannot propositionally deny, that is material existence. The real has been increasingly identified with the physical and manifest, valorizing what *is* over what *ought to be*, so that "true" human existence is now equated with the profane, mundane, and gross, where previously the "true" nature of humanity was apprehended as a desired idea of nobility, responsibility, humaneness, and so on.

的主張，如此神聖與無限智心溝通的可能性增加了。

（三）牟氏的「無限智心」與伊氏「神聖」的對話

就聖與俗的辯證上來說，之前提到君士坦丁堡新主教聶斯脫利（Nestorius）主張耶穌具有人性與神性兩者並存並列，如同油水分別並存於一體；這樣的想法說明人性與神性是相隔，神性與人性如油水相隔，上帝和耶穌的神性代表無限的存在；那麼人性是有限的存在，彼此相隔。牟氏認為：「此則便成無限歸無限，有限歸有限，而人亦成無體的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而遂堵絕了”人之可以無限心為體而可成為無限者之路”⁵²⁷

西瑞爾（Cyril）却認為神性與人性交融如水酒。這樣的想法鋪下了以「人雖有限而可無限」的想法。伊利雅德的神聖觀比較接近西瑞爾的看法，伊利雅德的神聖觀從傳統的上帝中，走入抽象的普遍性的神聖。神聖創造了宇宙、世界和人，所以在宇宙、世界和人之內在具有神聖性，人性與神聖性有「相融」的可能性，人們可從人性的有限性中發現神聖的無限，透過「聖顯」的通道，入於神聖世界，與諸神共融。這樣的進路從人性的有限中提供通往神聖無限的可能性。如此與牟氏的觀點—「人雖有限而可無限」相近，也就是在人底有限中透過智的直覺而可見無限智心的想法相近。牟氏特別提到康德將智的直覺歸於上帝（上帝是無限），人是有限故不能有智的直覺，牟氏以為：「如果人雖有限而可無限，可轉出無限心，則即在人身上便可說智的直覺，此即是”智主體”」。⁵²⁸在牟氏的「人雖有限而可無限」的看法中也可說明這樣的走向。牟氏以「無執存有論」提出無限心的看法來說明，人雖是有限却具無限心，以智的直覺來朗現無限智心，而從無限心的朗照中提升生命的進程，在無限的發展與自由發揮過程中，力求使每一次生命的遭逢中的提升。

如果以牟氏這樣「人雖有限而可無限」的看法來說明拿撒勒人耶穌，以人之有限者耶穌道成肉身，與無限者神共為一體，故人以神為體，牟氏說：「我們

⁵²⁷ 《現象與物自身》，p.452。

⁵²⁸ 同前註，p.319。

亦可把他（耶穌）的生命看成是以有限而見無限（見無限心為體），因而亦是以有限而成爲無限者。如是人人皆可以爲耶穌。這樣道成肉身則爲人底事，而不是上帝底事。但這不是耶教中人所願承認的」。⁵²⁹

伊氏的想法是接近牟氏的想法，伊氏在《聖與俗》中提到保祿(保羅)所說：「『現在活著的，不再是我，乃是基督在我裡面活著』。今天我們要追求神顯或與神聖共融，有許多傳統的作法可能已不再適用，然而，在生命層面上真正的神顯，更是應該讓神聖在我生命中彰顯。換言之，我們可以在一個基督徒身上看到基督、可以在一個佛教徒身上看到佛陀、同樣也可以在一個穆斯林或道教徒身上看到阿拉和三清。」⁵³⁰ 不論是神、基督、佛陀、三清或阿拉都代表了無限的生命，如同雷尼教授說伊氏已了知：「神是無限的前題下，在神本身包含了一切，但同時在一切事物之中。」⁵³¹伊氏透過「神顯」以及「本體顯現」和「力顯」來表達神聖的無限，宗教人從本身的內在的神聖性而進入神聖無限，這樣的看法接近牟氏的「人雖有限而可無限」的觀點。

反之，從牟氏的觀點來對「神聖」作創造性的詮釋，可以說神是無限的，神的內在化爲神聖，神聖亦是無限的，神聖是人、世界與宇宙的內在特質，故從人之有限中（人的意識結構中）亦具有神聖的無限之理念，以牟氏的觀點來看，如此人之內在爲具有神聖的無限，此爲無限智心。伊氏說：「生命是活在一個雙重的平面上，人性的存在有其自身的過程，而同時，生命也分享了超人性的生命，也就是宇宙或諸神的生命。」⁵³²所以人的內在可以開放出宇宙無窮盡的經驗，也就是面對神的無限（如約伯的與神相遇）伊氏說：

宗教人活在一個開放的世界中，而且，他的存在也向世界開放。這表示宗教

⁵²⁹ 同前註。

⁵³⁰ 《聖與俗》，p.24。

⁵³¹ *Reconstructing Eliad*, p.38.

”Eliade clearly detects a difference between Nicholas’s doctrine and the traditional *coincidentia*. He sees the one conjecturally positing, ‘**on the plane of the infinite**’ the coincidence in God of complication and explication, in other words, **the God envelopes all things but at the same time is in all things**. In the other, concrete, archaic ’formulate related, in fact identify, opposites.

⁵³² 《聖與俗》，p.207-208。

人能達到一種連續而無窮盡的經驗，可稱之為宇宙性的經驗。而且，這樣的經驗是宗教性的，因為世界是神聖。⁵³³

所以一種連續而無窮盡的經驗即是「無限」的經驗（在神學和哲學兩方面，無窮又作為無限⁵³⁴），也就是宇宙性的經驗（全體生命的經驗），也就是神聖的經驗，所以神聖是無限且具有無窮盡的活動力量，神聖是代表全體生命的源頭。如果以牟氏的觀點來對伊氏作創造性的詮釋，宗教人若以神聖的無限作為自我有限生命的本體，神聖的無限（無窮盡的活動力量）將成為創造的泉源，宗教人在世的任務就是在有限的世俗中以有限的生命中來開顯永恆無限遍滿的全體生命（無限智心、神聖的全體生命）。

總之從牟氏主張中推想，不論是上帝或耶穌的神性；或天台所強調的佛性，或伊利雅德的神聖，不論是以何種方式顯示，牟氏以為最主要的是收攝於其哲學理想基型—無限（智）心。關於「無限心」的看法，在《現象與物自身》中牟氏以「無限智心」來容攝非實體主義與實體主義，如同容攝天台中道實相思想與伊氏的神聖理論，兩者的差異對牟氏而言乃是教路的不同，牟氏以無限智心的無限理念為前題來容攝不同的教路，也就是說從牟氏的觀點來看不論是神聖超越的實在或是寂滅的中道實相，兩者是無限的不同面向，換言之不論神聖觀是無限中的實有（絕對有）；或中道實相觀無限中的寂滅（絕對空），在無限的前題下（至小無內，至大無外），是教路方向的不同，最早關於無限的記載出現在印度的夜柔吠陀（公元前 1200—900），書中說：「如果你從無限中移走或添加一部分，剩下的還是無限。」⁵³⁵總之伊氏的神聖理論在進路上，神聖乃為宇宙的根源，創生萬物，神聖與宗教人和萬物一體（全體遍滿之生命），而其永恆的渴望是返本歸根，回到宇宙的源頭—神聖；而天台中道實相則趨向於寂滅，盡虛空而遍法界—一個永恆無限遍滿的生命（法身、全體遍滿之生命）；然而兩者的想法都在包含

⁵³³ 《聖與俗》，210。

⁵³⁴ 無限，(2011/3/15)，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A0%E7%A9%B7>

⁵³⁵ 無限，(2011/3/15)，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A0%E7%A9%B7>

於無限智心—無限與全體生命的理念。至於牟氏如何容攝儒(創生系統)、釋和道(非創生系統)之間非實體主義與實體主義的相對，在《現象與物自身》有詳細的論述⁵³⁶或在吳汝鈞的大作《純粹力動現象學》中皆有專題討論⁵³⁷。總之實體與非實體主義之間其中的轉折是哲學中的大問題，非本論文所能涉及，在此只能就牟氏的想法來說，總之牟氏最主要的是以「無限智心」的理念來容攝兩方。

牟氏的「無執的存有論」以「無限智心」為主體的表現；牟氏的「無限智心」(無限心)是包含於儒、釋、道之中，乃為一個普遍性的通式(原型)，牟氏說：「不管是佛家的般若智心，抑或是道家的道心，抑或是儒家的知體明覺，它們皆是無限心。同一無限心有不同說法。這不同的說法不能形成不相容；它們只是同一無限心底 同意義。」⁵³⁸關於「無限心」的看法，伊利雅德在〈從原始到禪〉中亦提到禪坐時入於寂然而止之狀態，此心入於無限的狀態：「當心轉化為無限，這就是說當心產生無限的理念—這即是心的內容」⁵³⁹相信伊利雅德能夠了解牟氏所提出的無限心的理念。當牟氏在《佛性與般若》中說到「無限心」：

無限心即在吾人的生命中。吾人可朗現此無限心而為佛。而無限心的朗現是即九法界而朗現，即萬物一體而朗現。而於萬物一體而朗現，而又有同體無明之陰影隨時附隨於其後而為其患累。無限心是一智慧海，理性海，而同時無明亦是一大海。無明雖是一大海，而終可為理性海所化，轉為智慧海。⁵⁴⁰

牟氏以海來象徵人心的內容，其中同時具有無限智心與無明，而無明最後將為「無限智心」(無限心)所轉化：在榮格的自傳同樣以海來象徵人類全體的心靈—潛意識的場域，人的存在意識背後一個無限的庫藏，於其中如海洋之翻騰：「我們的心靈深處那兒有美麗而莊嚴的大海，那兒有海中憂傷的荒原，我們遭逢其中

⁵³⁶ 《現象與物自身》，p.401-455。

⁵³⁷ 同前註，p.36-38。

⁵³⁸ 《現象與物自身》，p.449。

⁵³⁹ Mircea Eliade, (2011/1/27), <http://www.mircea-eliade.com/from-primitives-to-zen/240.html>
"From Primitives to Zen": YOGIC POSTURES ... when the mind is transformed into infinity-that is, when it makes the idea of its infinity its own contents.

⁵⁴⁰ 《佛性與般若》，p.1014。

而生氣活現」。⁵⁴¹在我們的心靈深處—潛意識的場域裡有美麗的莊嚴與憂傷的荒原。對於榮格而言，心靈大海的最深處有宗教的原型—上帝的意象，用心理分析的觀點來說，從自我的意識入於自體（self）無意識之中與上帝的原型相遇，上帝代表無限，也就是說從有限的自我的意識通到神的無限的歷程，在《榮格自傳》中提到古代基督教觀點—「自我的認識就是通往認識上帝的途徑。」⁵⁴²從自我內心即可發現上帝的無限，這是符合牟氏「人雖有限而可無限」的說法；而對於伊利雅德而言於潛意識領域中所發現的原型是神聖之宇宙創生圖象，而此之宇宙創生圖象是宗教人通往諸神的世界，而神是無限，故神聖世界是永恆無限的全體生命。對於牟氏而言神代表無限智心，牟氏以為：「上帝內在化即是無限心，外在化即是人格神。」⁵⁴³，上帝內在化為無限智心以為吾人之體，而無限智心的外在化即是上帝時。如此說法是以宗教徒本身以宗教真理為生命主體的宗教經驗，伊利雅德提出的「神聖」亦是如此，伊利雅德告訴我們：「神聖是顯示在無限的形式中。」⁵⁴⁴神聖透過「神顯」來表達上帝，上帝是無限，所以神聖亦是無限。如果以伊利雅德的視野來看〈約伯記〉，〈約伯記〉表達了約伯是從人類有限的生命入於神的無限生命的經驗（亦是一連串無止盡的宇宙性經驗）：當上帝帶領約伯神遊上帝所創造的世界，此刻歷經苦難不義的約伯終於從世俗世界進入到神聖的世界與諸神共融。與神相遇代表約伯從人格的位置提升，且與神共處，從人的有限視野藉上帝之助進入到神的無限視野。當約伯以有限的生命進入到神的無限全體生命。因為上帝的視野是繫乎於全體的生命，約伯感受自己渺小如微塵，而所有的苦難和疑問即刻化為烏有。宗教人渴望能夠永久活在神聖的無限世界，當生命以神聖之無限與全體生命為主體，生命重新獲得神聖之無限的力量，而此無限的力量來自於「神聖」，對宗教人而言，伊氏以為神聖是力量、真實、無限與

⁵⁴¹ Carl G. Jung, *Memories, Dreams, Reflection*, NY: Random House, 1965, P.369

The beauty and grandeur of the sea consists in our being forced down into the fruitful bottomlands of our own psyches, where we confront and recreate our selves in the animation of the mournful wasteland of the sea.

⁵⁴² 榮格，《人的形象和神的形象》，p352。

⁵⁴³ 《現象與物自身》，p.453。

⁵⁴⁴ Douglas Allen, *Structure and creativity in Religion*, NY: Mouton Publisher, 1978, p353.
“Eliade tells us that the Sacred is manifestation in infinite of forms.”

全體的生命為主體；總之以牟氏「無限心」來看神聖，亦是一種創造性的詮釋，透過「無限心」來看伊氏的神聖，宗教人以有限的存在取得神聖無限實有的力量，**神聖代表神聖之全體生命之無限的活動力量**。神聖的無限力量得以解決宗教人的存在危機，此外神聖是內在於人性之中，從人之有限中去揭發神聖之無限，即是以牟氏的「人雖有限而可無限」的立場來看。總之，透過牟氏的無限心的理念能更加豐富伊氏的神聖理論。

四、真理的覺知、顯示與作用

(一) 宗教真理的覺知

在伊利雅德的大作「比較宗教的範型」中提到：「我們將看到每一次的聖顯皆是信仰者心靈世界中的顯示。」⁵⁴⁵ 伊利雅德的「聖顯」與天台的「一念無明法性心」之說是宗教信仰者心靈世界中見到真理顯示的主因。這句話強調宗教徒要看到或感受到「真理的顯示」，必須依賴於宗教信仰者心靈世界中的覺知去感受，簡而言之就是以直覺力（intuition）來感知宗教真理。伊氏以「神聖的覺知」來說，而天台以「一念無明法性心」來簡擇，以及牟氏以「無限智心」所產生之「智的直覺」來感受真理的顯示。這樣的直覺力來自於脫離世俗意識的束縛，讓宗教徒去看那無法用肉眼所看到世界，去聽那耳朵無法聽見的聲音，去說那語言無法言說的訊息，以直覺力直入真理的世界，深刻體會來自於宗教真理的力量。

1. 伊利雅德的「神聖的覺知」(the human awareness of the sacred)與牟氏的「智的直覺」：

雷尼教授（Bryan S.Rennie）認為神聖在伊利雅德的眼中，神聖是人類「精神現象上的真實—乃為神聖的覺知所掌握的真實」。很多學者誤將神聖視為方外

⁵⁴⁵ *Patterns*, p.10.

“we shall see each (manifestation of the sacred) as the manifestation in the mental world of those who believe in it.”

的諸神，而忽略了神聖是人類意識結構的元素：

伊利亞德所著重的不是像亞里斯多德的質材（hyle）或康德的本體論的（noumental），而是精神現象上的真實—乃為覺知意識感受事物而掌握的真實。但是伊利亞德的語言很容易讓人誤解，例如經由神聖的經驗，人類心靈掌握神聖自身顯示的力量、豐盈、真實和意義。⁵⁴⁶

伊利亞德的語言很容易讓人誤解「神聖」獨立於世界之外；但是伊利亞德在《迷宮中的苦難》中也很明白的指出：「神聖對宗教人的意義並非單指對於上帝、諸神或是靈界的信仰；而是真實的經驗和意識到在世上存在的一切的來源（神聖）。」當雷尼教授認為伊利亞德把「神聖」視為覺知意識所掌握的真實，更好的說法是透過「神聖的覺知」來掌握神聖的顯示（the human awareness of the sacred⁵⁴⁷）。宗教人在自己本身覺知活動中感受真理顯示，而將其所掌握的真實經驗視為神聖的經驗。當伊利亞德在《追求—歷史和宗教意義》中說：「神聖是人的意識結構的元素，且與世俗歷史中的意識不同。」⁵⁴⁸這句話說明了人的意識結構包括了聖與俗的兩種範圍，宗教人要脫離意識結構中世俗世界價值表層網脈，必須從世俗網脈的背後以真理的感知（直覺）中去發現神聖的顯示，如此宗教人才能獲得生命更新，而進入神聖世界。

總之宗教人透過本身意識架構中神聖要素—也就是神聖的覺知，藉由「聖顯」得以進入神聖時空。所以神聖是宗教人本身的神聖覺知去掌握神聖的真實，但是對於非宗教人卻無法感受「聖顯」，也就無法得其門而入。

同樣地以牟氏之觀點來看伊氏的神聖，亦是一種嘗試，伊氏的神聖是宗教人永恆回歸之處，宗教人入於神聖，即是入於神的無限，以牟氏而言此為無限智心，

⁵⁴⁶ *Reconstructing Eliade*, P.20.

Eliade also repeatedly states that “the sacred is an element in the structure of (human) consciousness”. In other words, Eliade is not discussing an ontological substratum, like Aristotle’s *hyle* or Kant’s noumental, but the psycho-phenomenological real— that which is apprehended as real by the consciousness of the aware, experiences subject. It is too possible to be misled by Eliade language. For Example, he states, through the experience of the sacred, the human mind grasped the difference between that which reveals itself as real, powerful, rich and meaningful and which does not. (*Quest*, i)

⁵⁴⁷ *Reconstructing Eliade*, p.19.

⁵⁴⁸ *Quest*, p.1.

乃是一切的根源。當與神相遇時，即是有限與無限相遇的時刻；在此刻即是在彼時（*illud tempus*），無限智心頓時朗現之時，就是宗教人在「聖顯」的時刻，也就是在神聖顯示於世俗，從牟氏觀點即是無限智心頓時之朗現，此乃透過「智的直覺」從世俗意識世界中的事件和事物之破裂處介入，則宗教人免於世俗之虛幻失序的影響，宗教人以內在神聖的覺知進入神聖，而入於神聖無限的世界。對於牟氏而言進入神聖，就是進入無限智心。對牟氏而言「智的直覺」即是神聖的覺知，不是透過辨解的知性概念而來。「智的直覺」不透過範疇，而直接來自於無限智心（奧托會視為來自非理性，神性的啓示；對於有神論而言是對神統治世界的猜測⁵⁴⁹）「智的直覺」是一種覺知的活動，一種純智的直覺；對於伊氏而言以神聖的為體，而產生神聖的覺知，也就是說而宗教人從內在的神聖性而產生神聖的覺知。從牟氏的看法，宗教人從有限的生命透過無限心之妙用「智的直覺」而頓時朗現無限智心，宗教人從中獲取無限的力量。總之從牟氏的看法來說，宗教徒對於此宗教真理的覺知都不受世俗的範疇的掌握；真理的覺知對雙方而言，乃是對一時頓現之真理現象的直覺。

2. 「一念無明法性心」與牟氏的「智的直覺」

天台觀心法門中以省思「一念無明法性心」作為實踐之核心理念。「一念無明法性心」乃是宗教真理上的覺知的活動，在日常生活的低頭舉手之間開顯中道實相之理（即空假中），轉（融通淘汰）世俗法為佛法，所謂「開顯」就是在世俗中開顯真理，總之真理的開顯必須仰賴佛教徒「一念無明法性心」之直覺地簡擇為出發點，天台智顛常說：「心能天堂，心能地獄」，其中意思與威廉·布雷克（William Blake 1757 – 1827）的詩〈天堂與地獄相鄰〉（*The Marriage of Heaven and Hell*），這個詩題意思相同，也就是說天堂與地獄皆在一念之隔，也就是聖俗相鄰，皆在一念心之所趣。當此一念心入於法性空慧，則此心寂然而止，也就是不為一切感官所影響，布雷克在此詩中提到：「若能淨化感官知覺之門，世界會

⁵⁴⁹ 奧托，《論神聖》，p.173。

以原樣呈現在人眼前，無限而無窮盡（infinite）。」⁵⁵⁰ 感官知覺的淨化到極為單純的境界就是寂然而止之狀態，此境界是無限而無窮盡，對於天台行者而言即能深觀緣起法而見到世界無窮盡的變化中的無自性，見空性而心轉入到般若智中無限的視野，當此一念心為「智的直覺」，以無執無住而入於無限心。伊利雅德在〈從原始到禪〉中亦提到關於「無限心」的看法：「當心轉化為無限，這就是說當心產生無限的理念—這即是心的內容」⁵⁵¹ 這句話為牟氏的無限心作註解，亦說明了天台的主張「心即實相」。當一念心即於法性空慧，表示不受感官支配，布雷克又說：「當感官知覺之門關閉起來，從心靈洞穴深處中的裂罅中見到所有的事物。」⁵⁵²（此句如同伊氏之觀點）對牟氏而言，「智的直覺」不受知性與感性的支配，因而朗現無限心。故人雖有限而可無限，這就是從有限自我的破裂中見到無限；對天台行者而言，當感官知覺之門關閉起來，就是止寂的實踐，破我執現，從心深觀緣起法而見實相，故心即實相，而此一念心即空假中，為中道實相，同為般若智而具無限。般若智乃為無限心之妙用，牟氏稱為智的直覺。

牟氏說此天台的一念心：「此一念心即如來藏理，故此中有法性，亦有無明。」⁵⁵³ 此一念心即是眾生心，可以說是一念聖俗心，也就是「一念無明法性心」其背後包含真（智心）和妄（識心）的兩層意思，也就是牟氏的執的存有論（識心）與無執的存有論（無限智心）兩層存有論。牟氏認為無限智心的自我坎陷方才淪為執識之心，故智心與識心如同天台的「眾生心」的主張一樣，真妄（聖俗）同體相即，也就是說眾生心中本具無限智心與無明。牟氏對天台一念無明法性心所生起一念三千的世界，以「無限智心」來說明，就是以「智的直覺」將一念三千變成了「智具三千」，此為「無執的存有論」；如果「無限智心」不顯，則世界成

⁵⁵⁰ William Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, the third of Blake's illuminated books. It was probably begun in 1789 and completed in 1790.

If the doors of perception were cleansed every thing would appear to man as it is, infinite.

⁵⁵¹ Mircea Eliade, (2011/1/27), <http://www.mircea-eliade.com/from-primitives-to-zen/240.html>

"From Primitives to Zen": YOGIC POSTURES ... when the mind is transformed into infinity-that is, when it makes the idea of its infinity its own contents.

⁵⁵² 同前註 535.

"For man has closed himself up, till he sees all things thro' narrow chinks of his cavern."

⁵⁵³ 《佛性與般若》，P.609。

爲透過辨解的知性與感性所認識的世界，而所形成的三千世界爲「識具三千」，此爲「執的存有論」。總之真理的開顯必須仰賴佛教徒「一念無明法性心」之簡擇，對牟氏而言天台之一念無明法性心即空假中，如般若智地開顯無限生命，也就是經過「智的直覺」使無限智心朗現；此外一念無明法性心必須在「如來藏佛法佛性」此一無限進程中去成就功德，證成佛性，成就法身，而法身是盡虛空遍法界，包含一切的全體生命。

以牟氏的二層存有論來說伊利雅德的神聖的覺知、或天台的一念無明法性心（般若智），兩者皆在破世俗之執識（辨解的知性與感性之所執識），也就是破「執的存有論」；對牟氏而言，神聖的覺知或天台的一念無明法性心皆屬於無限智心所產生「智的直覺」的作用，藉由「智的直覺」方能入於宗教真理的世界。換言之，牟氏強調以智的直覺彰顯宇宙與人之生命的無限心。以牟氏觀點來看伊氏的神聖，神聖是內在於人、世界與宇宙之中，神聖可內在化爲無限智心（神聖與無限智心具有無限與全體生命之特質），宗教人透過智的直覺來朗現無限心，而入於神聖的世界，與諸神共融，而神聖是無限，所以諸神聖可視爲無限智心另一種的表現；以天台的一念無明法性心而言，此一念心爲聖爲覺即入法身無限（從有限的生命入於法身無限），而此法身無限即是一切智地，此爲牟氏所言的無限智心的境界，在《法華經·藥草喻品》提到佛陀說法：「其所說法皆悉到于一切智地。」⁵⁵⁴牟氏說：「此一切智地是開權顯實後的一切智地。此不只是《般若經》實相般若之作用地圓具一切法之「一切智地」，抑且是「從無住本立一切法」之存有論圓具一切法之『一切智地』。」⁵⁵⁵以牟氏而言，在有限的生命以智的直覺而入於「一切智地」的法身無限境界。

⁵⁵⁴ 《佛性與般若》，p.721。

⁵⁵⁵ 同前註，p.723。

(二)「真理的顯示」的主動與被動性

在世俗中真理的顯示時，宗教徒以一種方式來詮釋所遇到的事件，雷尼教授說：「以一種特別方式，以某一種態度來詮釋，同樣的世俗經驗變成真實和變成神聖，成爲聖顯」⁵⁵⁶；因此同樣的世俗中事件以一種神聖觀或實相觀來詮釋，即是真理的顯示。一般而言神聖積極主動創造了世界，對宗教人而言神聖顯示自身於世界，神聖透過各種方式如「神顯」、「力顯」和「本體的顯示」來呈顯，具有主動性（active），對於宗教人而言神聖是一種召喚。

相對而言，天台以「法」來說事物，且天台以心是一切法（心具之說），認爲一切法即是萬事萬物，而萬事萬物是各種條件聚合而生，變化萬千無有定性，心見此萬事萬物（假相）的空性而入中道，萬事萬物即空假中，心即見中道實相（真理），所以真理是被心所發現，對宗教人而言，實相是被心所揭露，乃是被動性（passive）。

所以在雙方的比對下，伊氏的「神聖」具有主動性的神聖顯示自身，稱爲「聖顯」；而天台中道實相之理是宗教人以三觀入三諦的修行方法發現中道實相之理，中道實相之理是被信仰者於自心所發現，心即實相，人人心中有佛性，「若觀心即是佛性，即寫中道之經，明一切法悉出心中。」⁵⁵⁷人要發覺潛在於有情眾生心裡的中道佛性，發覺心中之中道佛性（實相）是被動式的顯示，此外一色一香皆是中道，即便一色一香皆是中道的表現，因爲中道佛性具備於一切事物之中，中道佛性被揭示於一切事物中仍是被動式的。

然而中道佛性具備一切法。中道佛性擁有一切法，在發願的菩薩心中，中道佛性具備一切法，擁有一切法，意謂心生一切方便法門來對治一切法，此爲慧心巧智的表現。菩薩以中道佛性成就願心，成爲渡化眾生的作用，於此中道佛性成

⁵⁵⁶ *Reconstructing Eliade*, p.11.

“The same experience, when apprehended in a specific way, when interpreted in a certain manner, becomes authentic, real, sacred; it becomes an hierophany. This bears obvious similarities with Nagarjuna’s sunyata vada in which nirvana and samsara are equated, a philosophy to which Eliade later referred as ‘one of most original ontological creation known to the history of thought.’”

⁵⁵⁷ 《法華玄義》，《大正藏》，冊 33，783b。若觀心即是佛性…即寫中道之經

為主動式的顯示。在《法華經》的主要理念「開權顯實，發跡顯本」，佛陀以方便開示真實和以八相成道來顯示，以開示的主動性，希望眾生悟入，亦是主動式的顯示。對牟氏而言其真理的顯示是接近天台中道實相的表達方式，人透過智的直覺而朗現無限智心，同時經由無限智心以達於拯救社會之目的。總之天台中道實相觀主張從緣生的事物看到中道實相，中道實相即是中道佛性。中道實相是被信眾本身之眾生心中所發現，眾生發現潛藏在心中的中道佛性，此為宗教真理被動的顯示；然而菩薩以其願心與慈悲，以中道佛性（無限智心）主動入於世來救度眾生，如同伊氏的神聖主動性，此為宗教真理顯示的主動性。

一般學者在解釋伊利雅德的「聖顯」為神聖顯示自身，這是指神聖為主動性角色，伊利雅德在《聖與俗》中解釋：「人之所以會意識到神聖，乃因神聖以某種完全不同於凡俗世界的方式，呈現自身、顯現自身。為指出神聖自我顯示的行動，我們採用「聖顯」(hierophany)一詞。這是個適當的詞彙，因為它並不延伸出任何更多的意思，它所表達的，僅僅是字源學上的內容，也就是，神聖向我們顯示出自身」。⁵⁵⁸ 雷尼教授在《重建伊利雅德》中則提出在伊氏的「聖顯」讓人困惑之處是—「神聖顯示自身」？或神聖經由事物而顯示出來？伊利雅德本身並未清楚界定。神聖顯示自身此刻神聖為主動性的角色；反之神聖經由事物而被顯示出來，這句話是被動式，是指神聖是經由宗教人對事物所作之神聖性的詮釋。所以神聖是被動性。雷尼教授提出不同的看法，他認為「聖顯」(hierophany)一詞，神聖是被顯示出來。這樣的角度比較像是佛教的看法，中道實相是被顯示出來，也就是中道實相為佛教徒觀見事物所產生之詮釋。

雷尼教授提到《聖與俗》(The Sacred and The Profane)的譯者威勒·崔斯克(Wilard Trask)將法文譯成英文時錯翻為：「人之所以能覺知神聖，乃神聖自身的顯示。」神聖為主詞動作者。布萊恩·雷尼認為正確的翻譯是：「神聖是被顯示出來；而非神聖自身的顯示，乃為被動式。」⁵⁵⁹ 雷尼教授的詮釋比較接近

⁵⁵⁸ 《聖與俗》，p.61-62。見註4。

⁵⁵⁹ Reconstructing Eliade, p.19.

佛教以人爲主的宗教經驗，認爲真理是被人所覺知的，接著他尋求支持點而說：「在伊利雅德所編纂的《宗教百科全書》也同意神聖是被顯示出來的意思更勝於爲主詞動作者。」⁵⁶⁰ 然後進一步提出例子來解釋聖石之所以爲聖，乃是通過宗教人神聖覺知（the human awareness of the sacred）的詮釋。伊利雅德在《聖與俗》中說：

神聖是經由事物而被顯示出來，事物仍維持事物的本身，不會脫離周遭的環境。從世俗的眼光來看，一個聖石仍舊是石頭與其它的石頭沒有不同。對於宗教人而言，石頭經由顯示而成為聖石，一個普通的石頭立即變成一個超自然的真實。⁵⁶¹

石頭本身並沒有變化，經過神聖的感知，於事物中顯示出來。「聖顯」的發生並非一定是令人無法抗拒，因爲有些人能夠察覺；而有些人則無反應。對於「神聖」的覺知需要有個人的宗教經驗和宗教背景；非宗教人認爲「神聖」是不存在的，不能用來作爲證據。「神聖」是被顯示出來的看法是建立在宗教徒本身覺知上來說，雷尼教授說：「伊利雅德的確從對神聖本身的強調轉移到人們對神聖的反應」⁵⁶² 伊利雅德認爲所謂的「宗教」指的是宗教經驗，伊氏以爲如果要研究真理本身是什麼？不如研究人們對神聖反應的宗教經驗，如此說法是比較接近佛教以人爲主體的宗教經驗。如此雷尼教授所神聖從主動顯示到被動的爲宗教人所覺知的說法，似乎是一種創造性的詮釋，亦是值得令人思慮的。

總之宗教真理的主動的顯示或被動的顯示具有的不同意義。主動的顯示是宗

hierophany :Hiero 等於 Holy 神聖，phainein 等於 to show，神聖顯示自身。phainesthai 是被動式「出現」appeared 的意思，神聖被顯示出來。

“The sacred manifests itself. “ Le sacre se manifeste “, is “the sacred is manifested.”, rather than ‘the sacred manifests itself.’”

⁵⁶⁰ Reconstructing Eliade, p.19.

⁵⁶¹ *The Sacred*, p.12.

By manifesting the sacred , any object becomes *something else*, yet it continues remain *itself*, for it continues to participate in its sourrounding cosmic milieu. A sacred remain a *stone*. Apparently (or more precisely, from the profane point of view) , nothing distinguishes it from all other stones. But for those to whom a stone reveals it self as sacred, its immediate reality is transmuted into a supernatural reality.

⁵⁶² *Reconstructing Eliade*, p. 126 .

He (Eliade) certainly shifts the emphasis from the sacred per se to the human reaction to the sacredp.

教真理本身的主導力量，主動的介入世俗，信仰者是被召喚的；而宗教真理被動的顯示，是需要由信仰者本身去揭露被世俗所覆蓋的真理，主要站在信仰者本身的立場來說。主動與被動式的顯示兩者之間的運作具有十分微妙的關係。宗教真理在世俗中顯示，其目的就是要轉化世俗，當真理顯示時，即是真理發揮作用之時，而「真理的作用」的發生即於解決聖與俗對立問題。

(三)「真理的作用」：「對立的一致」的超越、「三諦圓融—即空假中」與無限智心的妙用—「智的直覺」

聖與俗對立問題的解決是所有宗教的課題，宗教信仰者從「宗教真理觀」來看世俗世界時，產生出真理的作用，換言之每當宗教信仰者見到「真理的顯示」，就是在對立弔詭的境況，所以「宗教真理觀」必須顯示一種解決問題的方法，因而產生了真理的作用。伊氏的神聖理論和牟氏的天台中道實相思想詮釋對於聖俗對立問題的解決十分重視，因為從聖與俗之間距離的消除或超越，這是兩者所關切。每當「真理的顯示」的時刻，聖與俗之間的溝通，必須透過「真理的作用」來達成。兩者理論皆重視世俗中「真理的作用」；但是「真理的作用」原則可在不同宗教系統中以不同的形式被發現，然而兩者的「真理的作用」是有所不同：一是超越對立的神聖；一是對立消除（也就是寂滅）的中道實相。從此可以看出兩者的根本差異。伊利雅德的「對立的一致」(*coincidentia oppositorum*)，主張神聖與世俗是並存(*co-incident*)，神聖是超越所有一切對立的屬性(*co-incident of the opposite*)，神聖介入世俗而超越世俗，建立世界的神聖性；實相觀以天台「三諦圓融—即空假中」為主，泯滅所有的對立。空與假可以分別代表聖俗二方，在天台思想裡，「中道」代表聖即俗，俗即聖，聖俗不二的理想。⁵⁶³天台中道實相思想是主張聖俗對立的當體全是，聖俗對立消除，也就是「聖俗為一」的境界。

⁵⁶³ 《佛性與般若》，p.96。

空融即于緣起幻有的中道空，這樣的相融即便是中道圓實諦，亦名一實諦。三諦是分解地說 最後歸于一實諦，是圓融地說。即三而一，即一而三。分解說的前二諦是方便，歸于一實諦即第三中道諦是圓實。這于義無違，而且與《中論》的二諦說不相違。

總之「對立的一致」和「三諦圓融—即空假中」的中道實相之真理作用是對無差別存有層（真理世界）的直陳，對牟氏而言乃是無執存有論的無限智心境界，而無差別存有層說明了不論是以神聖建立一切事物或以實相說明一切法，皆是一種先驗的、個別文化的和美學上的標準。總之這些因素皆是一種詮釋上有效的說服形式。雖然「對立的一致」和「三諦圓融—即空假中」兩者是不同的進路，以下將進一步深入討論兩者的差異。

伊利雅德的「對立的一致」的理念是當宗教人與神聖相遇時（在牟氏則為有限生命與無限生命相遇時），就是「聖顯」的時刻，也就是宗教人面臨聖與俗對立並存的時刻。道格拉斯·艾倫說到以伊氏而言：「在神聖化的過程中聖與俗的關係是兩難的共存。」⁵⁶⁴這種兩難的關係是「聖顯」的結構。在《比較宗教的範型》提到：「對立並存而調和一致，更確切的說是超越...。」⁵⁶⁵所以伊氏的「對立的一致」是超越所有一切對立的屬性。以印度教而言，印度教徒企圖滅除自己而達到整體上的統一，所以解決對立並存的境況歸於「梵」，與梵合一為最高境界稱為「梵合同一」；以天主教而言上帝是解決對立的境況，上帝是對立的統一者。伊利雅德的「對立的一致」在《比較宗教的範型》中說到：「對於某些類型的宗教信徒，或者某些形式的宗教信仰而言，『對立的一致』成爲一種原型。人類可以通過各種途徑達到對立統一或者對一切屬性的超越。」⁵⁶⁶總之對於伊氏而言，對立的背後終歸於神聖。道格拉斯·艾倫說：「伊利雅德企圖將超越的面向視爲宗教的普遍結構，而非某一特定的詮釋，所有這些說法是太簡單。」⁵⁶⁷雷尼

⁵⁶⁴ *Structure of Creativity in Religion*, P.126.

“Eliade religious data reveal that in the process of sacralization the sacred and profane *coexist in a paradoxical relationship.*”

⁵⁶⁵ *Patterns*, p.419.

“However, although this conception, in which all contraries, are reconciled (or rather transcended), constitutes what is, in fact, the most basic definition of divine and shows how utterly different it is from humanity, the *coincidentia oppositorum* becomes nevertheless an archetypal model for certain type of religious man, or for certain of the forms of religious experience takes.”

⁵⁶⁶ 《比較宗教的範型》，p.392。 *Patterns*, p.419

“This conception, in which all contraries are reconciled (or rather transcended) constitutes what is, in fact, the most basic definition of divinity, and show how utterly different it is from humanity, the *coincidentia oppositorum* becomes nevertheless an archetypal mode for certain types of religious man, or certain forms religious experience takes.”

⁵⁶⁷ *Structure of Creativity in Religion*, P121.

教授說：「伊利雅德企圖在各宗教中去說明這個觀念，因而會受到很多的批評。」

⁵⁶⁸我想伊利雅德在使用這個名詞時主要的目地是要解決所有的對立。我想伊利雅德在使用這個名詞時主要的目地是要解決所有的對立。伊利雅德企圖在各宗教中去說明這個觀念，因而會受到很多的批評，因為「對立的一致」的背後牽涉到宗教真理的界定，其中留下公開的問題是調和一致之後真理性格的不確定性。也許這是伊利雅德的企圖，以此去說明所有宗教的解決形式上是如此，但是一旦進入宗教真理觀的內容，事情並非如此的單純。

伊伊利雅德繼續談到東方宗教如印度教和中國的神祕家們以「寂滅」方式來消除一切對立，伊氏說：「試圖取消各種極端的經驗和意識，試圖獲得一種完美的無差別的中庸性的狀態...這種苦行和冥想也是對立的一致」之結果⁵⁶⁹，雷尼教授認為「對立的一致」觀念對伊氏來說：「仍然有問題，他從未獲得圓滿的解決。尤其在「對立的一致」原則以「寂滅」（涅槃）的方式來處理，在這方面伊氏並不能清楚的掌握。難道對立的兩端在調合時被滅了？伊氏利雅德在早期認為「對立的一致」觀念是「對立的統一」（unity-in-opposition），由「神聖」的力量來調和對立，所以對立不是被『滅』掉。那麼對立是如所何被「滅」掉呢？」⁵⁷⁰或許伊氏對於佛教的「寂滅」的了解，從他的著作《世界宗教理念史》卷二中可見，其中伊氏談到龍樹的究竟空（sunyatavada）學說（和釋迦牟尼的「中道」遙相呼應，和大乘方便精神互為平衡），伊利雅德說到龍樹的思想：「龍樹的哲學是和某

「伊利雅德的宗教普遍結構中以超越面向的結構包含 Van der Leeuw、Otto Rudolf、Wach 和其他宗教。」

⁵⁶⁸ *Reconstructing Eliade*, p.36-37.

⁵⁶⁹ 《比較宗教的範型》，p.392。 *Patterns*, p.420.

“The ascetic, the sage, the Indian or Chinese mystic tries to wipe out of his experience and consciousness every sort of extreme, to attain to a state of perfect indifference and neutrality, to become insensible to pleasure and pain, to become completely self-sufficient. This transcending of extreme through asceticism and contemplation also result in the coinciding of opposite.”

⁵⁷⁰ *Reconstructing Eliade*, p 37-38.

“As I said, Eliade regarded this matter as a problem which he never satisfactorily resolved. That some polarities “annul themselves in a *coincidentia oppositorum* is not clearly comprehensible. Did Eliade simply mean that the *opposition* of polarities was annulled in their coincidence. He had seemed to imply earlier that it was the paradoxical nature of the unity- in-opposition which empowered the *coinceditia*; thus surely their opposition is not annulled. In what sense are they annulled, then?”

種解脫平行的存有學（指中道），希望能夠破除語言的虛幻結構；因此『究竟空』利用『對立的一致』（*coincidentia oppositorum*）的弔詭辯証法。」⁵⁷¹，所以從解脫平行的離邊中道的看法下，伊氏接著提出說明：「龍樹不認為『煩惱』與『解脫』有什麼分別，乃至於生死流轉和涅槃，也沒有什麼差別。『涅槃與世間，無有少分別。世間與涅槃，亦無少分別。』⁵⁷²龍樹這句話出自《中論·觀涅槃品》第十九偈，說明涅槃與世間對立的無差別，指的是聖（空）俗（有）相融的體法空，也就是表達緣起性空的基本義，換言之以『對立的否決』，否決二邊對立而入中道，達於『究竟空』之境界，伊利雅德說「究竟空」：

可以說是思想史裡最有原創性的存有學創造。諸法皆『空』，沒有『自性』，然而我們不能推論說『空性』（涅槃）有個『絕對本質』。人們說『空性』是離言絕慮、不可名狀的，這並不意味著有個『超越性的實在』。究竟的真理並不開顯任何像吠檀多哲學所說的『絕對者』。當修行者對於諸法及其斷滅都不起分別心時，才會發現其存在模式。透過思維『證得』究竟空，事實上等於是解脫。⁵⁷³

伊利雅德在此書中寫下這段話，可謂真正了解到所謂的「寂滅」，所謂的「究竟空」，同時在此說明神聖的「超越性的實在」（如神聖觀）與「寂滅」的空性（實相觀）確切的分野。因為人們說「空性」是離言絕慮，不可名狀的，這並不意謂有個「超越性的實在」，神聖觀與實相觀的不同在此應有了明確的說明。

伊利雅德在文章〈龍樹和究竟空學說〉的結尾說到：「龍樹把印度思想裡的對立的統一」趨勢發揮到極致。」⁵⁷⁴同時也說：「佛教思想在龍樹之後有了深層的改變」⁵⁷⁵，史提夫·菲利普（Stephen H. Phillips）說：「偶爾我會對伊利雅德不滿－他對眾所皆知的文獻的忽略，我很失望伊利雅德刪除了龍樹之後印度佛教

⁵⁷¹ 默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade），《世界宗教理念史》卷二，台北市：商周，2001，p.219-220。

⁵⁷² 同前註，p.220。

⁵⁷³ 同前註，p.221。

⁵⁷⁴ 同前註。

⁵⁷⁵ 同前註。

的發展（如此刪除是不對的）。」⁵⁷⁶的確伊利雅德在《世界宗教理念史》中未涉入龍樹之後中國大乘佛學發展之探討實為憾事，因為天台中道實相思想是在龍樹《中論》之「緣起性空」之後，天台智顛發展出一種深層的改變，也就是智顛所成就的「圓融三諦」之中道實相理，從即空假中的「三諦圓融」，來達到聖俗相即而入中道，聖俗當體全是一「聖俗為一」的理念。雷尼教授認為伊氏的聖俗關係趨近聖俗等同的境界：「伊氏所主張神聖隱於世俗反映出真理與信仰乃逐漸轉向正確地對應於世俗…真理逐漸與世俗等同，一方是如是，另一方應如是，人類存在的真理與世俗等同…」。⁵⁷⁷伊氏反映出真理與世俗等同的看法，如此聖俗等同的關係如同龍樹所主張「世間即涅槃」的聖俗關係是相似態度，（雖然在真理觀上十分不同），總之繼龍樹之後，乃是天台的「聖俗為一」當體全是的理念。

以牟氏詮釋天台中道思想的觀點來看真理的作用，對牟氏而言無限智心之妙用乃為「智的直覺」，「**智的直覺**」是聖俗之同體相即，能解決聖俗對立的境況，當智心自我坎陷為識心的時候，必須以「智的直覺」來破識心的無明覆蓋，以圓頓地朗現其無限智心，來自「智的直覺」之力，「智的直覺」顯則明生，明生則破惑，總此「智的直覺」深觀緣起法而破無明。牟氏說：「每一眾生皆可發菩提，即現其自由，轉出智的直覺以起現這些「即空即假即中」的行業而不捨不離，亦不執不著。」⁵⁷⁸總之牟氏以為宗教真理的認定是通過「智的直覺」，但不需通過認知的範疇來決定，《智的直覺與中國哲學》中牟氏說：「**蓋智的直覺即是無限心**

⁵⁷⁶ Stephen H. Phillips, "A History of Religious Ideas by Mircea Eliade reviewed by Stephen H. Phillips", *Philosophy East and West*, V. 36 (April, 1986), p.184.

"Occasionally, my hackles bristled over Eliade's handling of a familiar text, and I am disappointed by the omission of all Indian Buddhist developments after Nāgārjuna. (This omission will not be corrected) "

⁵⁷⁷ *Reconstructing Eliade*, p.125。

The gradual shift of the words "believe" and "true" toward propositional accuracy and correspondence to external data can be seen to reflect exactly Eliade's apprehension of the gradual camouflage of the sacred in the profane. That in which we believe has been increasingly identified with that which we cannot propositionally deny, that is material existence. The real has been

increasingly identified with the physical and manifest, valorizing what *is* over what *ought to be*, so that "true" human existence is now equated with the profane, mundane, and gross, where previously the "true" nature of humanity was apprehended as a desired idea of nobility, responsibility, humaneness, and so on.

⁵⁷⁸ 《佛性與般若》，p.1011。

之妙用。」⁵⁷⁹智的直覺即背後所呈現的無限心不僅是生命的整體，而且是宇宙的整體，其中包含了無限的理念。

在伊氏的神聖理論中神聖的無限之中包含『對立的一致』，也就是一種無窮盡進程中的真理作用，而此『對立的一致』指的是指在聖俗並存下神聖的超越。當伊氏從聖俗並存一體的主張，走向聖俗等同，也就是「聖俗為一」的境界，宗教人以「神聖為體」時，智的直覺將使宗教人從世俗世界中的裂罅中直入神聖世界，宗教人在有限生命中，透過智的直覺頓現神聖之無限。故智的直覺具有直陳真理現象的力量，此直覺力量來自神聖，而神聖內在於人的本身中；對於天台行者而言，真理作用是般若智，即是圓照，其本身含有一種無限性。⁵⁸⁰但此真理作用要通過「如來藏恆沙佛法佛性」此無窮盡克服無明的歷程，以此無限心相應無限境中的無限法門，建立功德，證成佛性，成就法身無限—永恆無限遍滿的全體生命（無限智心）。如果以「智的直覺」來說兩者的宗教經驗，則是宗教徒心靈上的活動，牟氏說就是一種覺知的活動（純智的直覺活動），⁵⁸¹而且從活動中獲得宗教經驗。

從無限心的妙用所產生了「智的直覺」，「智的直覺」不是透過認知的過程，「智的直覺」破除歷史或世俗的情識而來，「智的直覺」在佛家上以無常的痛苦感受而向上翻求止求寂以顯示，…其所形成是實踐形上學。⁵⁸²宗教徒所獲得的是解脫經驗；伊氏的神聖存有學中主張從聖俗對立一致的超越，而回於歸「神聖」。宗教人從有限的存在取得神聖的無限力量，在聖俗並存中，宗教徒所獲得的是超越的神聖經驗，故解脫經驗和神聖經驗皆是由於相應於各自宗教真理的認定（信仰）而來，如果以牟氏的無限智心中所包含的無限與全體生命的理念為前題，在伊氏的神聖觀與天台中道觀皆包含無限與全體生命的理念。論是以超越而入神聖的無限或寂滅而入法身無限的進路，其所獲得的皆可屬於有限生命中的無限經

⁵⁷⁹ 《智的直覺與中國哲學》，p.193。

⁵⁸⁰ 參考《智的直覺與中國哲學》，p.214。

⁵⁸¹ 同前註，p.

⁵⁸² 《現象與物自身》，p.346。

驗，而此無限經驗是包含在宇宙、萬物與人之無窮盡的活動中。⁵⁸³從個人的有限生命通往無限而遍滿全體的生命經驗，以「**智的直覺**」之**真理作用**面對生命中無數的挑戰而獲得生命中的無限經驗，由於無限經驗的累積同時加強了生命的深度，同時解決生命存在的危機。

⁵⁸³ *Reconstructing Eliad*, p.38.

”Eliade clearly detects a difference between Nicholas’s doctrine and the traditional *coincidentia*. He sees the one conjecturally positing, **’on the plane of the infinite’ the coincidence in God of complication and explication, in other words, the God envelopes all things but at the same time is in all things.** In the other, concrete, archaic ’formulate related, in fact identify, opposites.

第五章 結論

比較宗教學者潘尼卡（Raimon Panikkar⁵⁸⁴，1918 – 2010）把宗教看作是：「我們追隨以便達到生活目的的道路，或者簡單地稱之為拯救之道、通往實現之道」⁵⁸⁵。潘尼卡認為只要宗教符合這個條件，能助於理解宗教現象，此亦為本論文所支持的想法，所以伊利雅德的神聖理論或牟宗三的天台中道實相詮釋思想皆是幫助宗教信仰者能在世俗的生活中，經由宗教的道路來解決生命的危機，進而提升生命深度的宗教思想。

為了比較雙方的思想，論文所要努力的方向是尋找合適的溝通平台以便於彼此能夠互相理解，為了達此目的，要去尋找彼此對話的利基點，從宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用三個共同的論題，以二層存有論來容攝雙方，如今總算來到了結論。回首來時路，先從雙方資料的蒐集、整理、分類，以致於理解彼此的思想；然而這樣的努力往往得到的只是一堆經過簡單處理、化約、並置

（justaposition）、對照（a contrast）等等的訊息⁵⁸⁶，事實上需要進一步的努力方能進入到會通（convergence）的境界。本論文依此順序而進展，第二章是伊利雅德的神聖理論和第三章是牟宗三的天台中道實相詮釋思想，這兩章分別以宗教真理觀、真理的顯示和真理的作用這三個論題作為討論的重點，雙方各自分別在自身的脈絡上來討論（而此三個論題其在縱線上亦是連成一貫的）。到了第四章則進入並置、對照、平行比對這三個論題，經過這樣的過程才可能進入到第四章第二節會通，也就是宗教的溝通與理解，第五章結論以牟氏二層存有論為容攝雙方。

第四章第二節會通與第五章結論部分主要以牟氏的二層存有論作為溝通的平台，以無限智心所包含的**全體生命與無限理念**作為前題，一是以無限智心運用在天台中道實相的詮釋上如法身無限的理念，法身無限是指盡虛空遍法界的全體

⁵⁸⁴ Raimon Panikkar was a Spanish Roman Catholic priest and proponent of inter-religious dialogue. As a scholar, he specialized in comparative religion.

⁵⁸⁵ 潘尼卡，王志成、思竹譯，《宗教內對話》，北京：宗教文化，2001，p.148-149。

⁵⁸⁶ 趙林、楊熙楠主編，《比較神學與對話理論》，桂林：廣西師範大學，2008，p.41。

生命，對於牟氏而言法身無限的理念即是無限心所呈現的無窮盡之全體生命的境界；一是以無限智心運用在伊氏的神聖觀上如神是無限，神聖透過神顯的表達，神是無限，故神聖亦是無限。而神聖創生萬事萬物，神聖是代表無限之宇宙全體生命，對於牟氏而言即是無限智心代表永恆無限遍滿的全體生命⁵⁸⁷（無限心），故以牟氏的無限心中所包含的無限與全體生命的理念作為兩者在宗教真理上的溝通，所以不論是來自「神聖觀」無限實有的神聖經驗或來自於「實相觀」無限寂滅的解脫經驗，在牟氏的無限心前題下所推出的一種連續無窮盡的經驗，也稱為宇宙性經驗，也就是無限經驗來作容攝，這樣說法屬於一種創造性詮釋。

但是無論如何，神聖觀與實相觀是對比鮮明，然而雙方的共同特色是皆認為追求真理的前題是要建立在世俗的基礎上來揭露真理。因此我們發覺到兩者共同之處是兩者皆站在「世俗基礎」上來談宗教真理：伊利雅德認為在世俗的混沌中建構世界的神聖性；而天台中道實相思想則主張在世俗無明的泥沼中去證悟，轉世俗法為佛法。總之雙方皆是站在「世俗的基礎」上來建立其宗教理論，所以雙方自然走向共同以「真理的顯示」為兩者思想理論的特色，伊氏神聖理論以「聖顯」為核心；而牟氏則以「開權顯實，發跡顯本」為天台《法華經》之綱目，以開顯真理為教理，在另一方面對於天台行者而言，真理的顯示全在於「一念無明法性心」之實踐。

兩者的理論皆此主張「真理的顯示」必須在世俗之中來顯示，如果以宗教徒本身的宗教經驗為重心則強調宗教徒必須藉助心靈上的覺知來感受真理，這是兩者共同的態度。伊氏說：「我們將看到每一次的聖顯皆是信仰者心靈世界中的顯示。」⁵⁸⁸，以神聖覺知；而在天台則提出由「一念無明法性心」來揭露信仰者心靈世界的真理，兩者皆強調宗教徒本身對真理的覺知，宗教徒對真理的覺知（直覺）就是真理顯示時刻，「真理的顯示」透過世俗來顯示。以牟氏而言「真理的

⁵⁸⁷ 《般若與佛性》，p.181。

⁵⁸⁸ *Patterns*, p.10.

“we shall see each (manifestation of the sacred) as the manifestation in the mental world of those who believe in it.”

顯示」是站在宗教徒本身來說，以「智的直覺」的妙用而使無限智心得以朗現來說明。康德以為「智的直覺」是屬於神的，而從牟氏的觀點則認為如果伊氏的神聖觀主張神聖透過「神顯」的表達，而神是無限，故神聖亦是無限。對於宗教人而言將宗教人的有限之中朗現神聖的無限，則需要由聖俗並存的主張，往聖俗等同的方向著手，進而確定人以「神聖為體」。以牟氏的觀點來看，即是人以無限之全體生命為體，經由智的直覺知使無限智心朗現（真理的顯示），對牟氏而言神聖的覺知即是「智的直覺」，而「智的直覺」不經範疇來決定，非由知性和感性來決定；因為「智的直覺」（真理的作用）轉凡為聖，直陳真理現象。宗教人對神聖的覺知（對神聖的「直覺」這方面，奧托在《論神聖》中有深入的探討，對伊氏應有所影響），伊氏認為神聖是人類意識結構的要素，而非世俗的意識，透過人自身本具的神聖要素來感應神聖，可以用神聖的覺知（human awareness of the sacred）來說明。

牟氏觀點主要是站在宗教徒本身的宗教經驗上來談，宗教信仰者對於宗教真理是透過智的直覺，而非以世俗意識來直陳真理的宗教現象。以「智的直覺」來說天台「一念無明法性心」，對牟氏而言此「一念無明法性心」即空假中而入於中道實相，乃是「智的直覺」的起現，牟氏說：「每一眾生皆可發菩提，即現其自由，轉出智的直覺以起現這些「即空即假即中」的行業而不捨不離，亦不執不著。」⁵⁸⁹此「一念無明法性心」即空假中而入於中道實相，此即般若智的圓照，其本身含有一種無限性，能開顯無明而入於無住的無限境界，對天台而言此為一切智地的境界，一切智地即是法身無限，亦為牟氏所言的無限智心的境界—永恆無限遍滿之全體生命。

故不論是以「一念無明法性心」或「神聖的覺知」，皆是宗教徒對於宗教真理的直覺，直覺的發生即是真理顯示的時刻，伊氏稱之為「聖顯」，天台稱之為「一念無明法性心」的開顯，而牟氏則稱為「無限心的朗現」。總之真理顯示的時刻亦是真理作用發生之時，往往這是宗教徒在心靈場域中聖與俗交戰的時刻，

⁵⁸⁹ 《佛性與般若》，p.1011。

而真理作用總是發生於世俗存在危機的時候，也就是說「真理的作用」總是聖與俗的辯證下進行，這是宗教徒追求宗教真理，在生活中不斷地以「真理的作用」來超越或化解生命在世俗中迎面而來的問題，所以「真理的作用」乃為宗教實踐的基礎。在我們這個日常世界本身中即具有聖與俗對立的領域，「真理的作用」往往是對應於宗教的真理觀而產生，伊氏主張聖俗乃是對立並存，而其真理的作用是經由「對立的一致」而超越世俗，是以「聖俗並存」的關係所產生的真理作用；而天台的「圓融三諦—即空假中」而其真理的作用是經由即聖即俗即是中道（即空假中），而以「聖俗為一」，當體全是的詭譎方式為進路。牟氏二層存有論在聖與俗關係上的看法與天台相近，提出智的直覺的真理作用，與天台不同之處是天台之中道是經過雙遮與雙照的過程而聖俗相即；對於牟氏而言，而其中的區別在於世俗中經由「智的直覺」而朗現無限智心（being there）；而無限智心的坎陷而為世俗。牟氏在聖俗的同體相即之中的一番曲折的說明則是更進一步詮釋。

一、牟氏二層存有論的容攝

以「宗教真理觀」、「真理的顯示」和「真理的作用」這三個論題為主的提出，在第四章第一節作化約、並置，也就是作平行比對，而其主要的目的地是經過這樣的過程才可能進入到第四章第二節會通，也就是宗教的溝通與理解，這個部份是經過比對之後兩方互相靠攏與推擠而產生的對話與交流，思竹博士在其文章〈從比較哲學到對話哲學：尋求跨宗教對話的內在平台〉中又言：「各個宗教之間有一種互滲互存或相互關聯的關係，它們不只是比肩而立，不只是互相並存的關係，它們實際上相互交織在一起」。⁵⁹⁰在宗教思想的比較上，伊利雅德的神聖觀與天台實相觀兩者的真理觀不同，但是兩者的討論對彼此有所助益。因為兩者之間，不一定在尋求共同性，反之在相異之處往往激發出對立並存的張力與互相靠攏的力量。將兩者並置可能帶來的相互排斥與容攝，在排斥方面使得雙方自身的

⁵⁹⁰趙林、楊熙楠主編，《比較神學與對話理論》，桂林：廣西師範大學，2008，p.47。

理念有清楚的界定；而在容攝方面嘗試以牟氏的二層存有論來作創造性的詮釋，而其目的是彼此能夠相互溝通與理解，同時亦能豐富彼此的領域。總之彼此雖然不同，隨著時代的脚步前進，總有相互交融的可能性。

以下說明在會通的部份，牟氏二層存有論對兩者理論的可能性容攝。當在論文作並置與比對時，發現兩方在宗教真理觀的看法上彼此的對比鮮明，也就是說雙方對於宗教真理的認定不同，所以馬上思考是否有一種看法能容攝這種現象，換言之，對於神聖觀與實相觀的相異的情形提出一種說明，在十八世紀英國詩人浪漫主義先驅威廉·華茲華斯（William Wordsworth, 1770-1843）的詩集（William Wordsworth Selected Poetry）〈序曲〉（Prelude II）中提到柯勒律治（Samuel Taylor Coleridge, 1772-1834）的名句說：「世界的形成一半是由創造；一半是由感知。」⁵⁹¹這似乎是為伊利雅德的神聖觀和天台中道實相觀的註腳。對於一般非宗教人而言世界的形成一半是客觀世界，一半是主觀世界，所以世界的形成是包含主、客觀合起來說的。對於伊利雅德而言，世界的形成一半是由神聖之宇宙創生；一半是由宗教人神聖的感知，其所形成的是神聖世界。對於天台中道實相論者而言：世界的形成一半是由法的產生（緣生），一半是由心，所謂「觀心為經，諸法為緯，織成部帙，不與他同。」⁵⁹²而其所形成的是心法相應而起的一念三千世界。總而言之，不論是神聖觀和實相觀，宗教真理是有賴於宗教徒本身心靈上的感受與詮釋。然而這樣的說明對無法在雙方的思想脈絡上作更進一步的溝通。神聖觀與實相觀的討論如同將不同方向的系統放在一條線上來討論，然而就本論文而言牟氏的二層存有論在儒、釋、道與康德的西方哲學理論的容攝中提出了一個普遍的通式（原型）可作為溝通平台。伊氏神聖觀雖然在宗教真理上的認定與傳統中國思想不同，因此嘗試以牟氏的二層存有論對伊氏神聖觀與天台中道實相觀來溝

⁵⁹¹ *Reconstructing*, 14. Render into poetry in William Wordsworth's Prelude II, line, 258-260.

“...the world is half created, half perceived.”

William Wordsworth "Composed a Few Miles Above Tintern Abbey" (2011/3/10)

<http://www.bartleby.com/41/376.html>

From this green earth of all the mighty world

Of eye, and ear,--both what they half create, And what perceive; well pleased to to recognise

⁵⁹² 《維摩經疏記》，《大正藏》冊 Vol. 18, No. 340, p0872a031640。

通與理解。例如牟氏以無限智心（宗教真理觀）來容攝不同的教路（宗教系統），以牟氏的觀點來看天台佛教的「實相一相，所謂無相，亦即如相」⁵⁹³和伊氏的「神聖與萬物一體」（神聖的覺知非透過世俗意識而來），雙方皆是無執的存有論，天台佛教的「實相一相，所謂無相，亦即如相」為中道實相觀，其中所表現的佛性證成而法身無限，以法身無限來表達牟氏的無限理念；伊氏的「神聖與萬物一體」表現為永恆無限遍滿之全體生命。神聖力量透過「神顯」、「本體顯現」和「力顯」而顯示神聖之無限性，伊氏說：「神聖是顯示在無限的形式中。」⁵⁹⁴神聖的力量凝聚而創造了實體，神聖是萬事萬物的源頭，而實體與神聖是並存無礙，神聖與萬物一體，神聖可回溯於源頭－神聖（永恆無限遍滿之全體生命），現象世界的實體對伊氏而言只是神聖力量的詐現（創生）。神聖的力量背後是一個永恆無限遍滿之全體生命（睿智的心靈），如此與牟氏無限智心（非人格化）有相互呼應之處，因為無限智心即是永恆無限遍滿之全體生命。總之不論神聖是無限中的實有或中道實相是無限中的寂滅（空），在牟氏無限的前題下就是教路的不同，呈現兩種面向，一是收攝為實有，具有整體性（「整體」中是還帶有不斷變動的無限可能），一是無限的擴張而為虛空，具有開放性。兩者雖然方向不同，但在無限的前題下，如印度的《夜柔吠陀》（Yajurveda，公元前 1200—900）書中所說：「如果你從無限中移走或添加一部分，剩下的還是無限。」⁵⁹⁵基本上而言，在無限的前題下兩者雖然方向上不同，但兩者却具有相同的意義－也就是說生命深度在「無限進程」中以「一時頓現」來開發。總之牟氏的二層存有論具有容攝中國思想與西方思想的特質，因此是適合於在傳統中國思想與現代西方學術思潮上的溝通，誠如思竹博士說到：「不但通向對其它宗教、文化的內在理解，也通向自己傳統的重新發現。」⁵⁹⁶而牟氏的二層存有論具有如此的特質。

牟氏的二層存有論就是執的存有論與無執的存有論，這說明二層存有的領

⁵⁹³ 《現象與物自身》，p.429。

⁵⁹⁴ Douglas Allen, *Structure and creativity in Religion*, NY: Mouton Publisher, 1978, p353.

“Eliade tells us that the Sacred is manifestation in infinite of forms.”

⁵⁹⁵ 無限，(2011315)，<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%97%A0%E7%A9%B7>

⁵⁹⁶ 趙林、楊熙楠主編，《比較神學與對話理論》，桂林：廣西師範大學，2008，p.49。

域：一是世俗的領域（俗），一是真理現象的領域如神聖、中道實相等等（聖）。對於伊氏而言此二層存有的領域即是俗與聖的領域，主張神聖與世俗並存且超越世俗，也就是說從世俗的同質層的裂罅中穿越到異質層的神聖領域；以佛教而言此二層存有就是聖俗二諦的範圍，世俗的道理與真理的範圍，天台佛學重視聖俗不二，特別提出天台中道實相之理，故有圓融三諦即空假中作為世俗與神聖「當體全是」的中道實相思想，其理念即是「聖俗為一」。總之雙方皆是主張由凡入聖，不為世俗的意識所執，故兩者皆是無執的存有論。

牟氏之執的存有論是指有限的識心的層次，無執的存有論乃屬於無限智心的層次。當無限智心的坎陷則淪為識心；反之從世俗的識心的破處則由智的直覺（真理的作用）直接呈現無限智心而使其朗現（真理的顯示），此為轉識成智，從世俗的識心轉入於無限智心，聖（智心）與俗（識心）的關係乃是一以貫之，此為二層存有的聖與俗的關係。然而聖與俗的關係在伊氏的進路是聖俗並存而相融且超越，也就是說聖俗兩層之間有一通道，由俗轉入神聖；而天台是一念無明法性心下的當體即聖即俗，天台的聖俗相即與牟氏是理念相近，只是牟氏更進一步指出明聖俗當體全是之下其中的轉折。從智心自我坎陷為識心，而識心從智的直覺而使無限智心朗現，而為無限智心。吳汝鈞院士在大作《純粹力動現象學》中對這樣的詮釋提出一種說明來貫穿智心與識心，非實體與實體之間的轉折：「這睿智的直覺若屈折而為知性，而認識存在，或現象世界，滯在於其中，以為有實體可得，便成有執的存有論。在這種活動方式下，直覺只能是感性的直覺，亦無足夠的動感，故實踐性不足。若知性從屈折的狀態躍起而自我轉化，回復為原來的睿智的直覺，知存在或現象世界只是純粹力動的詐現而已，其中沒有實體，這樣便成無執的存有論。」⁵⁹⁷總之要點在於如何從世俗意識中的空隙中，透過宗教

⁵⁹⁷ 吳汝鈞，《純粹力動現象學》，台北市：商務出版社，2005，p.411。

參考傑佛瑞·望茲和湯姆·菲爾賓，《飛進第六感》序言，台北市：商周，2005，p.8。

諾貝爾物理獎得主麥克斯·蒲朗克（Max Plank）證明了自然界存在著不可見的力量而震撼全世界。他對原子的研究最後得到的結論是：「世上沒有物質這個東西！」他說：「世間所有物質的存在與起源，都是由於有股力量能夠使原子的分子振動，並且讓這個原子最微小的太陽系凝聚在一起。我們必須相信這股力量背後存在著一個有意識且睿智的心靈，此心靈乃

徒對宗教真理的直覺作用，而得以一窺宗教真理世界—永恆無限遍滿的全體生命，這是所有宗教徒的夢想。

二、宗教真理觀—無限（智）心

一般傳統基督教認為永恆無限生命歸屬於上帝，信仰者是有限生命，兩者是分隔的；而牟氏則以為將永恆無限遍滿的生命（無智限心）歸於吾人的有限生命，牟氏認為人雖為有限而可無限。如果我們以有限心、經驗心、識心來掌握生命，則永不能達至於無限心朗現的境界。牟氏說：

純從經驗心入者，則永不能至於無限心之朗現。此永不能至是決定永不能至。將無限心歸於上帝者，亦成決定的永不能至。唯將無限心置於吾人的生命中，視為吾人生命所本有，則無限進程與一時頓現始不相違。⁵⁹⁸

事實上要在吾人的生命中以上帝的無限為體，方能達至無限心之朗現，以下在威廉詹姆斯在《宗教經驗之種種》中提出一段感人的宗教經驗，就是在一位教士生命中無限心朗現的情境：

我記得那一夜，在山頂上的那一個地點，在那裡，我的靈魂彷彿向無限開放，而兩個世界內在與外在也突然契合在一起。那是一種深處向著深處的呼喊，由我的掙扎所開放的深處，而得到那深不可測、超出於星空之外深處的回答。我獨自與神站在一起，那位創造我的神，以及這個世界所有的美麗、慈愛、悲傷，甚至試探。我並沒有尋找祂，但可以感到我的靈魂與祂完全地結合⁵⁹⁹

以牟氏的觀點來看這位教士的手稿，說明這位教士的靈魂彷彿向無限開放（無限心），他的無限心與星空之外的上帝之無限相遇而結合，所以在此刻這位教士以上帝的無限為體，從內在無限心的朗現而頓然靈視上帝的無限。牟氏以為透過內

孕育所有物質的源頭。」

⁵⁹⁸ 《佛性與般若》，p.1015。

⁵⁹⁹ 《宗教經驗之種種》，p.79。

心的靈性啓示、無限心的外在化爲神性的啓示，無限心可透過上帝的無限來顯示，對牟氏而言此乃是教士的有限生命以上帝爲體的無限心之朗現。

同樣地以無限理念爲境界的例子在一行禪師的書《經王 法華經》中所作的一首詩來描寫一念之間進入佛陀的宇宙，同樣表現出有限生命中無限心的朗現：

夜裡，當我念誦《法華經》時，經聲震動銀河，穹蒼之下的地球醒來，在大
地懷裡，百花驟然綻放。夜裡，當我念誦《法華經》時，一座寶塔出現，光
芒萬丈，仰望夜空，觸目盡皆菩薩，而佛陀的手，就在我自己手中。⁶⁰⁰

一行禪師在人間作此詩時，一念心從世俗人間穿越到另一層次而悟入佛陀世界，這是有限生命與佛陀法身無限相遇的時刻，佛陀的法身遍滿宇宙而常住，所以在心中開顯的就是佛陀法身遍滿虛空—永恆無限遍滿的全體生命（無限心）。

從伊氏的觀點而言，教士內心的靈性啓示是來自人之內在的神聖性，可透過神聖的本體來顯示，可透過力量來顯示，可透過神顯來顯示上帝的無限，伊氏說：「神聖是顯示在無限的形式中。」⁶⁰¹總而言之透過「聖顯」來表達神聖的無限。因爲神聖包含了宇宙性的經驗（神聖的創世），而宇宙性的經驗來自無窮盡與神聖相遇的經驗，而此無窮盡的經驗即是無限的經驗。牟氏所提出的無限心中所包含的理念，表現在伊氏乃爲一種無限本質的實有（ontological substance），此爲「絕對有」；表現在天台思想「心即宇宙」，心即佛性，而佛陀的法身即是宇宙，乃是盡虛空遍法界、乃爲無限的空—無限的寂滅，此爲「絕對空」之表現。總之牟氏所提出的無限智心中所包含的「無限」理念，在無限的前題下應該包含「無限」不同的表現方式。而此無限智心不僅包含了「無限」理念，同時表現出萬事萬物背後存在著神聖，一個永恆無限遍滿全體生命（無限智心），故以無限智心作爲兩者之間溝通平台，然而兩者溝通的假設可建立在永恆無限遍滿全體之生命上，對於有神論而言，此永恆無限遍滿全體之生命乃爲上帝。對伊氏而言此永恆無限遍滿全體之生命乃是神聖，透過「神顯」、「本體顯現」和「力顯」來表現，

⁶⁰⁰ 一行法師，《經王 法華經》，台北市：橡實文化，2007，p.1。

⁶⁰¹ Douglas Allen, *Structure and creativity in Religion*, NY: Mouton Publisher, 1978, p353.
“Eliade tells us that the Sacred is manifestation in infinite of forms.”

神聖是內在於宇宙，人以神聖為體。然而對於天台而言「心即宇宙」，人以心為體，心是永恆無限遍滿全體生命，此心即佛，《摩訶止觀》中說：「若觀心即是佛性，…即寫中道之經。明一切法悉出心中。」⁶⁰²心具一切法，心即宇宙，心即永恆無限遍滿之全體生命。對牟氏而言整個宇宙即是無限智心所包容的，而牟氏則以為無限智心能現宇宙萬象。總之無限智心所表達的是無限與遍滿之全體生命，存在於神聖與「心即是佛性」之中，所以人如以無限智心為生命之體，如牟氏所言「人雖有限而可無限」，人的有限生命中包含宗教真理的永恆無限遍滿之全體生命，在這個前題下更能增加彼此相互溝通。

三、真理的顯示—無限心之朗現

在世俗的生活裡所對應的人、事及物之中，如果執之以識則為有執，也就是不論以感性或知性的方式對事物有所執，也就是執之以定相（limited），如此則以有限的視野來詮釋生命，此為有執的存有論；然而在此世俗意識所交織出來的有限世界中，由其破裂之處使得無限智心得以朗現，此為「一時頓現」即是真理顯示的時刻。牟氏在天台思想的詮釋上說到：「但依佛教（儒道皆然）無限心即在吾人的生命中。吾人可朗現此無限心而為佛，而無限心之朗現是即九法界而朗現。」⁶⁰³所謂無限心之朗現是即九法界而朗現，這是指一時頓現，無限心之朗現猶如陽光一體平鋪而遍滿九法界。故無限心之朗現即是顯示真理，能破見思、塵沙、無明惑，由破界內與界外於無限的進程之中，牟氏說：「無限進程與一時頓現兩義不相違」⁶⁰⁴，簡言之無限進程與一時頓現即是對永恆無限遍滿的全體生命追求之說明。

如果以牟氏無限心的特質「無限進程與一時頓現兩義不相違」來說伊氏的神聖，則可言吾人可朗現此無限心（永恆無限遍滿之全體生命）即為神聖，而神聖

⁶⁰² 同前註，p.31c。

⁶⁰³ 《佛性與般若》，1014。

⁶⁰⁴ 同前註，p.1015。

與萬物一體而朗現，也就是神聖一時頓現於萬物，換句話說神聖力量可以透過各種不同的形式來顯現：以「神」的無限來顯示，故神聖是無限；以神聖本體來顯示永恆無限遍滿之全體生命；亦可以力量來顯示。總之神聖經由「神」來創生宇宙中的萬事萬物，萬事萬物與人之中本具神聖性，神聖即萬事萬物與人一體而朗現永恆無限遍滿之全體生命。人、宇宙與神是一體而共有的本質即是神聖性，伊氏說：

生命是活在一個雙重的平面上，人性的存在有其自身的過程，而同時，生命也分享了超人性的生命，也就是宇宙或諸神的生命。⁶⁰⁵

伊氏進一步確認「人以神聖」為體，也就是說人之有限中亦分享了神或宇宙的無限，這種說法亦表達了牟氏「人雖有限而可無限」的說法，所以人的內在可以開放出宇宙無窮盡的經驗，以及融入於神的無限（永恆無限遍滿之全體生命）之宗教經驗（如約伯與神相遇），故伊氏又說：「宗教人活在一個開放的世界中，而且，他的存在也向世界開放。這表示宗教人能達到一種連續而無窮盡的經驗，可稱之為宇宙性的經驗。而且，這樣的經驗是宗教性的，因為世界是神聖。」⁶⁰⁶宗教的神聖是宇宙性的經驗，是一種連續而無窮盡的經驗（無限的經驗），也就是面對無限進程而開展之生命經驗。若再順從牟氏的思路來對伊氏的神聖理論作扼要的創造性詮釋，則可言宗教人若以神聖的永恆無限遍滿之全體生命作為自我生命的本體，神聖的無限成為創造的泉源，宗教人在世的任務就是在世俗中以有限的生命中來顯示永恆無限遍滿之全體生命（無限智心、神聖或神的生命）。所以每一次的「聖顯」即是宗教人入於無限生命的進程中，宗教人從有限視野的破裂處得以見到無限生命的一時頓現，故宗教人永恆回歸於神聖永恆無限遍滿之全體生命，即是宗教人永遠的渴望，因為每一次的「聖顯」即是宗教人從世俗的有限層次中穿越到神聖的無限世界，因此宗教人的生命之中得以朗現神聖的無限性，而生命得以創新而擴展。

⁶⁰⁵ 《聖與俗》，p.207-208。

⁶⁰⁶ 同前註，p.210。

若從伊氏對佛教的了解上來看牟氏無限心（永恆無限遍滿全體之生命），伊氏在《聖與俗》提到佛教求止求寂的實踐，以阿羅漢突破三界有限性，而獲界外自由（無限），稱此為阿羅漢的飛行，伊氏說阿羅漢的飛行：「都表達出一種本體論層面的突破，並從某種存在模態穿越到另一個模態中；或者更精確地說，是從一個受限制的存在，穿越到不受限制的存在模式，也是完全的自由」⁶⁰⁷，這種說法亦表達牟氏的人雖有限（受限制的存在）而可無限（不受限制的存在模式，也是完全的自由）這種絕對自由而無限的境界（涅槃）打破了「無明的外殼」，伊氏了解此為龍樹的究竟空的境界，然而龍樹之後天台大乘佛學之發展，伊氏並未了解，如牟氏在天台的詮釋中所見的問題：如何以「智的直覺」來穿越無限生命的進程？牟氏以為需要以「智的直覺」來穿越「如來藏恆沙佛法佛性」此一無限進程的實踐方能圓滿證得佛性，成就法身無限（永恆無限遍滿全體的生命）而於進程中以智的直覺使無限心一時頓現以為生命的進展。總之智的直覺是真理的作用，牟氏說到：「但是智的直覺是無限心之妙用。它一旦呈現,它即不能有界內界外之分。它衝破了界內界外之分,只相應無限境中之無限法門而為智的直覺。」⁶⁰⁸

四、真理的作用—無限心之妙用〔智的直覺〕

宗教徒往往在日常生活中要面對聖與俗對立的弔詭，所以宗教人對於生活的事件透過真理的顯示來詮釋，故「真理的顯示」發生時，即是真理的作用產生作用的時刻。牟氏認為真理的作用—「智的直覺」乃是無限心底妙用，也就是說人雖有限却可依無限智心之圓頓地朗現而產生的妙用。⁶⁰⁹ 智的直覺的作用就是直呈無限智心的真理現象，使得宗教信仰者對於真理現象有徹底的領悟，因而產生解決聖俗對立危機的作用，也就是透過「智的直覺」能夠轉識成智，轉俗成聖。

以創造性詮釋來說伊氏神聖理論，智的直覺就是宗教徒對宗教真理的直覺，在伊氏而言乃為神聖的覺知，以牟氏的角度來詮釋即是智的直覺，透過「聖顯」

⁶⁰⁷ 同前註，p.215-216。

⁶⁰⁸ 《佛性與般若》，1013。

⁶⁰⁹ 參考《智的直覺與中國哲學》，346。

來顯示一聖俗對立的一致的超越過程，也就是伊氏所言真理的作用乃是對立一致的超越；對牟氏而言，**智的直覺乃是人之本身覺知的活動而產生智的直覺之真理作用**，而智的直覺並非在對立一致的超越，而是在同體相即下，在「聖俗為一」的狀況下，智的直覺當下轉識成智，轉凡為聖。故伊氏如要聖俗等同，以達於「聖俗為一」的理念，必須更進一步確認「人以神聖為體」方可。

此外牟氏在《智的直覺與中國哲學》中特別提到智的直覺之創造性：「智的直覺自身就能把它的對象之存在給與我們，直覺活動自身就能實現存在，直覺之即實現之（存在之），此是智的直覺之創造性。」⁶¹⁰對於伊氏而言，如果宗教人以「神聖為體」，則「智的直覺」即是宗教人內在的神聖要素，透過神聖要素而入於神聖之無限、普遍性與創生的力量。智的直覺使宗教人見到神聖之顯示為無限，神聖以無窮盡的活動力量，創生萬物，宗教人稱之為宇宙性的經驗，然而每一次的「聖顯」即是一種創造，一種真理的作用，因為智的直覺（對立一致）背後所呈現的不僅是生命的整體，而且是宇宙的整體，其中包含了無限的理念。**無限與全體生命為宗教所追尋的共同目標**，宗教人在無窮盡的宇宙經驗中透過「智的直覺」的真理作用而一時頓現神聖（無限智心—永恆無限遍滿的全體生命），宗教人的生命因此得以提升，生命的危機因而解決。

在佛家而言，「智的直覺」為何？此「**智的直覺**」寄於在圓教之般若智中。⁶¹¹般若智是屬於無執的智心，因無執無住而無限。牟氏說到世俗之執識與智心不同在於：「觀空而不起執便謂之般若智。起執是識，般若與識對反，故約智。」⁶¹²牟氏更進一步提出：「般若智即是圓照，其本身就含有一種無限性。智心圓照不能有外，因非識知故。」⁶¹³總而言之，佛家之智的直覺是在般若智中，牟氏說：「以

⁶¹⁰ 《智的直覺與中國哲學》，p.145。

智的直覺自身就能把它的對象之存在給與我們，直覺活動自身就能實現存在，直覺之即實現之（存在之），此是智的直覺之創造性。

⁶¹¹ 《智的直覺與中國哲學》，p.210。

⁶¹² 《現象與物自身》，p.211。

⁶¹³ 《智的直覺與中國哲學》，214。

佛心無外即是無限，因而必函有一智的直覺在內。」⁶¹⁴佛心無外即是無限此句指的就是無限心，無限心之妙用即是智的直覺（在般若智中），透過智的直覺而能深觀緣起法，使得無限心之朗現而破三惑，所生的一切智、道種智和一切種智皆於無限心中得。牟氏說：「破無知惑而全幅朗現智的直覺之妙用，唯佛能之。」⁶¹⁵破無知惑而全幅朗現智的直覺妙用，即入佛法身，即見永恆無限遍滿之全體生命。

總之伊氏神聖理論與牟氏的天台詮釋兩者在整體的比較上可見：天台佛學的「一念無明法性心」從求止求寂的實踐入手，而其理論往往需經過實踐以完備，例如般若空慧總需要經「如來藏恆沙佛法佛性」之無限進程的實踐，方能而圓滿證成。牟氏常提起天台佛學除了般若的圓具且要加上面對現實生活中存有論的圓，其中的實踐歷程方才圓滿完備。這種實踐的驗證乃是中國哲學—儒、釋、道的特質，而這種特質在於實踐的提出，而天台中道實相思想更是結合宗教的實踐，所謂解行雙修，這是伊氏神聖理論可作參考之處（可從神聖的覺知方面去建構）。如同康德亦有實踐理性的批判的進路一樣。強化實踐部份，如此伊氏神聖理論可深入到日常的現實中之去實踐，則伊氏神聖理論將更將廣為世人依循。就如同伊氏所說：「要了解一個外人的心靈世界，沒有其它方法會比將自己全然投身於他們當中、進入他們核心，以便由此進展到他們所擁有的全部價值的這個方法更好了。」⁶¹⁶此外牟氏無限智心所包含的「無限」和全體生命的理念能夠豐富伊氏的神聖理論，因為「永恆無限遍滿之全體生命」這個理念是在伊氏的神聖之宇宙創生與神聖與萬物一體的思考脈絡中；而「無限」的理念就如伊氏在《聖與俗》中所提出一種連續無窮盡的經驗，稱為宇宙經驗，即是神聖，而此連續無窮盡的經驗，即是無限經驗的說明，只是伊氏未加以強調；再者伊氏值得參考的是天台的「聖俗為一」的主張亦可為伊氏所借鏡，因為天台的「聖俗為一」理念則是繼龍樹之後的深層改變（伊氏對龍樹之聖俗等同的贊揚）。伊氏可明確地表明人以神聖為體，如此可從「聖俗並存」且相融之主張中，走向聖俗等同，而入於

⁶¹⁴ 同前註，211。

⁶¹⁵ 《佛性與般若》，1012。

⁶¹⁶ 《聖與俗》，205。

「聖俗爲一」的理想。

反之從伊氏的優越之處而言，伊氏神聖理論表現出現代宗教精神－神聖的內在化與抽象表現，如同「羅斯柯禮拜堂」呈現出伊氏的現代宗教精神－朝向神聖（the sacred，走出傳統宗教的氛圍，而使宗教精神在現代化的環境下去表現與延展。這樣的特質值得天台行者去學習，如何以現代的面貌來呈現傳統中國天台佛學的特色，我想這是新儒家學者牟宗三先生所要表現之處。而其二層存有論的提出，使得天台中道實相思想上的詮釋具有現代學術的理境，對於現代學術與生活具有實質而切身的影響力。

本論文得以牟氏二層存有論作為雙方的溝通平台，對於伊氏的神聖理論與牟氏的天台中道思想詮釋的比較，於雙方提供了不同方向的考慮，不論是追求神聖或者追求中道實相，以牟氏的無限智心來詮釋雙方，而無限智心中所包含的無限與遍滿的全體生命之理念作為溝通的平台，從牟氏的觀點來表明雙方，雙方只是方向的不同，只是教路的不同，而在牟氏的理念中，身為宗教信仰者所真正關切的是在各自生命存在的象限中，雙方共同目標之追求仍是生命深度的開發與提升。牟氏追求無限智心的朗現表達出雙方之理念，同樣是以無限生命的強度跨越有限有對的範圍，而向無限無對宗教真理之境－永恆無限遍滿之全體生命邁進。總之宗教信仰者以其宗教真理觀於有限的生命中追求真理的顯示，並以真理的作用來解決其存在的危機，如此以達至宗教真理的體認與個人存在深度的探求。用牟氏的話來說，個人有限生命於生命的無限進程中，一時頓現永恆無限遍滿之全體生命，而使個人生命於世俗中得以進展與提升，不僅達到生活的目的地，同時圓滿生命存在意義，這應是論文中伊氏的神聖理論與天台中道實相思想此兩種不同宗教思想的共同目標。

參考文獻

一、天台中道實相思想

(一) 天台經論

- 姚秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 姚秦·竺佛念譯《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》，冊 24。
- 姚秦·鳩摩羅什所譯，《佛說仁王般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8。
- 印度龍樹著，《中論》，姚秦鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 30。
- 印度龍樹著，《大智度論》，後秦鳩摩羅什譯，《大正藏》冊 25。
- 隋·智顛說，《法華玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛說，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經玄義疏》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛說，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 33。
- 隋·智顛撰，《金光明經一玄義·拾遺記·文句·記》，台南市：湛然寺，2002。
- 隋·智顛述，《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38。
- 隋·智顛述，唐·湛然略《維摩經略疏》，《大正藏》，冊 38。
- 隋·智顛撰，《維摩經文疏》姚秦鳩摩羅什譯，卍續藏冊 27、28。
- 隋·智顛說，《四教義》，《大正藏》冊 46。
- 隋·智顛說，《四念處》，台南市：湛然寺，2002。
- 隋·灌頂撰，《大般涅槃經玄義》，《大正藏》冊 38。
- 隋·智顛述，《觀心論》，《大正藏》冊 46。
- 唐·湛然述，《摩訶止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
- 唐·湛然述，《止觀大意》，《大正藏》，《大正藏》冊 46。
- 唐·湛然述，《金剛錍》，《大正藏》，《大正藏》冊 46。
- 宋·志磐撰，《佛祖統記》，《大正藏》冊 49。
- 北宋四明知禮撰，《十不二門指要鈔》，《大正藏》冊 46。

北宋四明知禮撰，《觀音玄義記》，《大正藏》冊 34。

北宋四明知禮撰，《觀音義疏記》，《大正藏》冊 34。

明·智旭《教觀綱宗》，《大正藏》冊 46。

（二）相關著作

一行法師，《經王 法華經》，台北市：橡實文化，2007。

尤惠貞，《天臺哲學與佛教實踐》，嘉義：南華大學，1999。

-----，《天台宗性具圓教之研究》，台北市：文津，1993。

中村瑞隆，許洋主譯《真理的花朵》，台北市：法爾，1991。

王雷泉譯，《摩訶止觀》，台北市：佛光，1997。

印順導師，《中觀論頌講記》，新竹縣：正聞，2003。

-----，《中觀今論》，新竹縣：正聞，2003。

平川彰，林保堯譯，《法華思想》，台北市：佛光，1998。

安藤俊雄，釋演培譯《天台性具思想論》，台北市：天華，1992。

牟宗三，《佛性與般若》（上／下），臺北市：學生書局，2004。

-----，《圓善論》，臺北市：學生書局，1985。

-----，《智的直覺與中國哲學》，台北市：台灣商務印書館，1971。

-----，《心體與性體》，臺北市：學生書局，1968。

-----，《現象與物自身》，台北市：學生書局，1984。

李慶餘，《大乘佛學的發展與圓滿》，台北市：台灣學生書局，2003。

李志夫，《摩訶止觀之研究》，台北市：法鼓文化，2001。

吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，台北市：商務，1997。

-----，《天台智顓的心靈哲學》，台北市：商務出版社，1999。

-----，《胡賽爾現象學的知識論析論》，台北縣：鵝湖，2008。

-----，《胡賽爾現象學解析》，台北市：台灣商務，2001

-----，《法華玄義的哲學與綱領》，台北市：文津，2002。

-----，《中國佛學的現代詮釋》，台北市：文津，1995。

- ，《純粹力動現象學》，台北市：商務出版社，2005。
- 河川孝照，《法華經概說》，台北市：新文豐，1994。
- 林鎮國，《空性與現代性》，台北縣：立緒，1999。
- 林朝成、郭朝順，《佛學概論》，台北市：三民，2000。
- 陳英善，《天台緣起中道實相論》，台北：東初，1995。
- ，《天台性具思想》，台北：東大，1997。
- 賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北市：新文豐，2003。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北市：東大，1999。
- 郭朝順，《天台智顓的詮釋理論》，台北市：里仁，2004。
- 曉雲，《天台宗論集》，台北市：原泉，1987。
- 鎌田茂雄，韓瑜譯，《天台思想入門》，高雄縣：佛光，1991。
- 釋聖嚴，《天台心鑰－教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2003。
- 現代佛學會編，《佛教文化與當代世界》，台北市：文津，2005。
- 慈惠法師，佛光大辭典[DBROM]，高雄縣：佛光山文教基金會，2003。

（三）英文相關著作

- NG Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Delhi: Sri Satguru, 1994.
- Paul L. Swanson, *Foundations of T'ien-T'ai Philosophy: The Flowering of the Two Truths Theory in Chinese Buddhism*, California: Asian Humanities, 1989.

（四）期刊

- 吳汝鈞，〈龍樹之論空、假、中〉。《華岡佛學學報》第七期，1984.09，頁 101～111。
- 林志欽，〈試論印順法師對天台宗之評斷〉，真理大學《人文學報》第二期，2004，頁 55～83。
- 曹景年，〈《法華經》開權顯實思想理路辨微〉，《上海佛教》，2009年09月22日。
- 莊崑木，〈試論吉藏二諦論與天台二諦論之異同〉。《正觀雜誌》第五期，1998.06.25，頁 137～156。

- 郭朝順，〈智者的圓頓思想〉，《中華佛學學報》第五期 1992.07，頁 21-147。
- 陳平坤，〈一念無明法性心—其存有暨意義結構之解析〉，《新世紀宗教研究》，第五卷第三期 2007 年 3 月。頁 69~106。
- 傅偉勳，〈從中觀的二諦中道到後中觀的台賢二宗思想對立--兼論中國天台的特質與思維限制〉。《中華佛學學報》第十期，1997.07，頁 383~395。
- 傅新毅，〈從觀心法門看天台心性學前後期之嬗變〉。《中華佛學研究》第 5 期，2001，頁 233~248。
- 程恭讓，〈略析《佛性與般若》在牟宗三哲學思想進展中的位置〉，《普門學報》第十三期，2003 年 1 月，頁 1~12。
- 楊惠南，〈智顛的「三諦」思想及其所依經論〉。《佛學研究中心學報》第六期，2001.07，頁 67~109。
- 楊惠南，〈智顛的二諦思想〉《佛學研究中心學報》第四期，1999 07，頁 43~68。
- 漢斯 魯道夫 康特 (Hans-Rudolf Kantor)，〈價值觀與辯證法在智顛思想中的表現〉，華梵大學哲學系，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，2001，頁 83~87。
- 漢斯 魯道夫 康特，〈從天台宗《法華玄義》「本跡」詮釋方法上探討「指涉」的宗教哲學問題〉，《正觀雜誌》，第三十六期，2006 年 3 月 25 日，頁 5~44。
- 劉嘉誠，〈對智顛以三諦詮釋中論·觀四諦品第十八頌之探討〉，輔仁大學宗教研究所，第一屆宗教與佛學論文研討會，1997.06.01, p.167~175。
- 劉嘉誠，〈對智者大師以三諦詮釋《中論·觀四諦品》第十八頌之探討〉，輔仁大學宗教研究所第一屆宗教與佛學論文研討會，頁 167~175。
- 蔡彥仁，〈中國宗教研究—定義、範疇與方法芻議〉，《新史學》五卷四期，1994，頁 125-139。
- 賴賢宗，〈論吳汝鈞《天台佛學與早期中觀》所論的中觀學及佛性取向的詮釋〉，《東吳哲學學報》，台北，1998，頁 43~51。

二、伊利雅德的「神聖」理論

(一) 英文專書 (PRIMARY SOURCES) :

- Eliade, Mircea. *Patterns in comparative religion*, Translated by Rosemary Sheed, Lincoln: Nebraska University Press, 1958.
- _____. *Myths, Dreams, and Mysteries: the encounter between contemporary faiths and archaic realities*, Translated by P. Mairet. London: Havill press, 1959.
- _____. *Myth and Reality*, Translated by W. Trask, N.Y.: Harper and Row, 1963.
- _____. *The Quest: history and meaning in religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1969.
- _____. *Yoga: immortality and freedom*, Translated by Willard R. Trask. N.J.: Princeton University Press, 1969.
- _____. *Shamanism : archaic techniques of ecstasy* , Translated by Willard R. Trask. N.j.: Princeton University Press, 1974.
- _____. *A History of Religious Ideas*, Translated by Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- _____. *The Encyclopedia of Religion*. 16 vols. Editor-in-chief, NY: Macmillan, 1986.
- _____. *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, Translated by Willard R. Trask. San Diego: Harcourt, 1987.
- _____. *The myth of the eternal return: or, Cosmos and history* , Translated by Willard R. Trask , N.J. :Princeton University Press, 1991.
- _____. *Images and symbol: studies in religious symbolism*, Translated by Philip Mairet. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1991.
- _____. *Essential sacred writings from around the world* .San Francisco: Harper, 1992.

(二) 相關著作 (SECONDARY SOURCES) :

- Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. N.Y.:Routledge, 2002.

Allen, Douglas., *Structure & Creativity in Religion*, The Netherlands : Mouton, 1978.

Altizer ,Thomas J.J. *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*. Connecticut:

Greenwood Press, 1963.

Bettis, Josef Dabney. *Phenomenology of Religion*. London: The Chaucer Press, 1969.

Cave, David. *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* N.Y.: Oxford University

Press, 1993.

Clark, J.J. *Jung and Eastern Thought*. N.Y.: Routledge, 1994.

Dadosky, John Daniel. *The Structure of Religious Knowing: Encountering the Sacred*

in Eliade and Lonergan. Albany:SUNY, 2004.

Ellwood, Robert. *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and*

Joseph Campbell, Albany: SUNY , 1999.

Livingston, James C. *Anatomy of the Sacred: An Introduction to Religion*. N.J.:Upper

Saddle River, 2005.

Rennie, Bryan. *Changing religious worlds :the meaning and end of Mircea Eliade*.

Editor. Albany:SUNY ,2001.

_____. *The International Eliade*. Editor. Albany:SUNY, 2007.

_____. *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany:SUNY ,1996.

Saliba, John .A. *Homo Religious in Mircea Eliade*. Leiden: E.J.Brill, 1976.

Wing-cheuk, Chan. *Heiddger and Chinese*. Taipei:Yeh-Yeh, 1986.

(三) 英文相關著作

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms Of Religious Life*, Translated by Karen E.

Field, NY: Free , 1995.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*, NY: Oxford University Press, 1958,

Raphael, Melissa. *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*, London: Oxford

University, 1958.

(四) 英文論文

Alengadan, Varghese. Human Existence and Transcendence in Swami Vivekananda's and Mircea Eliade's Thought, Thesis (TH.D.) ,CA:Graduate Theological Union, 1997.

(六) 中文專書

- 伊利亞德 (Mircea Eliade) 楊素娥譯,《聖與俗/宗教的本質》,臺北市/桂冠,2000。
- , (Mircea Eliade) 吳靜宜、陳錦書譯《世界宗教理念史/從石器時代到埃勒烏西斯神秘宗教》 卷一, 臺北市: 商周出版, 2001。
- , 素霞、陳淑娟譯,《世界宗教理念史/從釋迦牟尼到基督宗教的興起》 卷二, 臺北市: 商周出版, 2001。
- , 董強譯,《世界宗教理念史/從穆罕默德到宗教改革》 卷三, 臺北市: 商周出版, 2002。
- , 楊儒賓譯,《宇宙與歷史/永恆回歸的神話》, 臺北市/聯經, 2000。
- , 晏可佳 姚蓓琴譯,《比較宗教的範型》, 廣西: 廣西師範大學, 2008。

(七) 中文論文

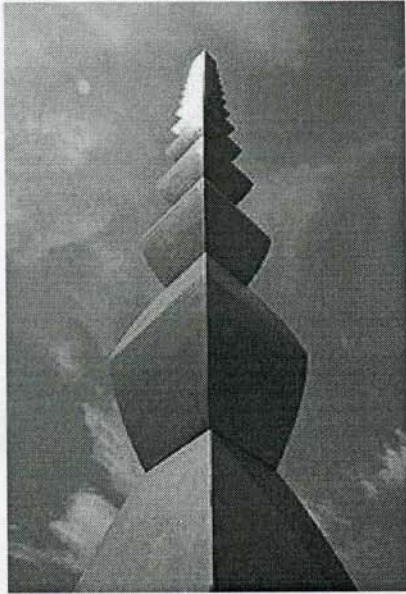
- 王鏡玲, <神聖的顯現: 重構艾良德宗教學方法論>, 博士論文--國立臺灣大學哲學研究所, 2000。
- 王鏡玲, <台灣廟宇建構儀式初探: 以艾良德(Mircea Eliade)神聖空間建構的觀點>, 碩士論文--輔仁大學宗教研究所, 1991。
- 劉嘉琪, <伊利亞德 (Mircea Eliade)象徵論之研究>, 碩士論文--輔仁大學 宗教教學研究所, 2000。

(八) 中文相關著作

- 李秋寧, 尼古拉·庫薩 (Nicolaus Cusanus), 台北市: 東大, 1997。
- 榮格, 劉國彬、楊德友合譯,《榮格自傳》, 台北市: 張老師, 1997。
- 榮格, 林宏濤譯,《人的形象和神的形象》, 台北縣: 桂冠, 2006。
- 涂爾幹, 芮傳明、趙學元合譯,《宗教生活的基本形式》, 台北: 桂冠, 1992。
- 魯道夫·奧托, 周邦憲等譯,《論神聖》, 成都: 四川人民出版社, 1995。
- 王鏡玲,《1996年佛學研究論文集—當代宗教的省思》vol.2, <論艾利阿德(Mircea Eliade)的神聖觀>, 台北市: 佛光, 1996。

附錄

附圖一



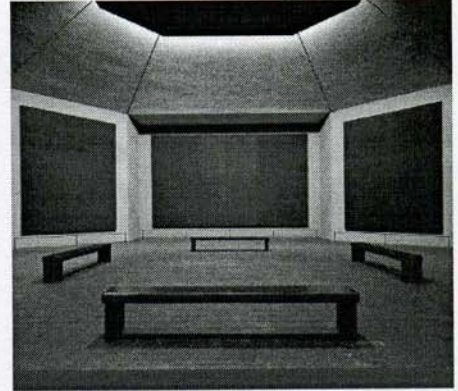
布朗庫西 (Constantin Brâncuși)
「永無止盡的柱子」，1938.10 月 27 日
設置於羅馬尼亞 Târgu Jiu

附圖二



波洛克 (Jackson Pollock) 「出生」(birth)
1939-40，油畫，116.8×55.2cm

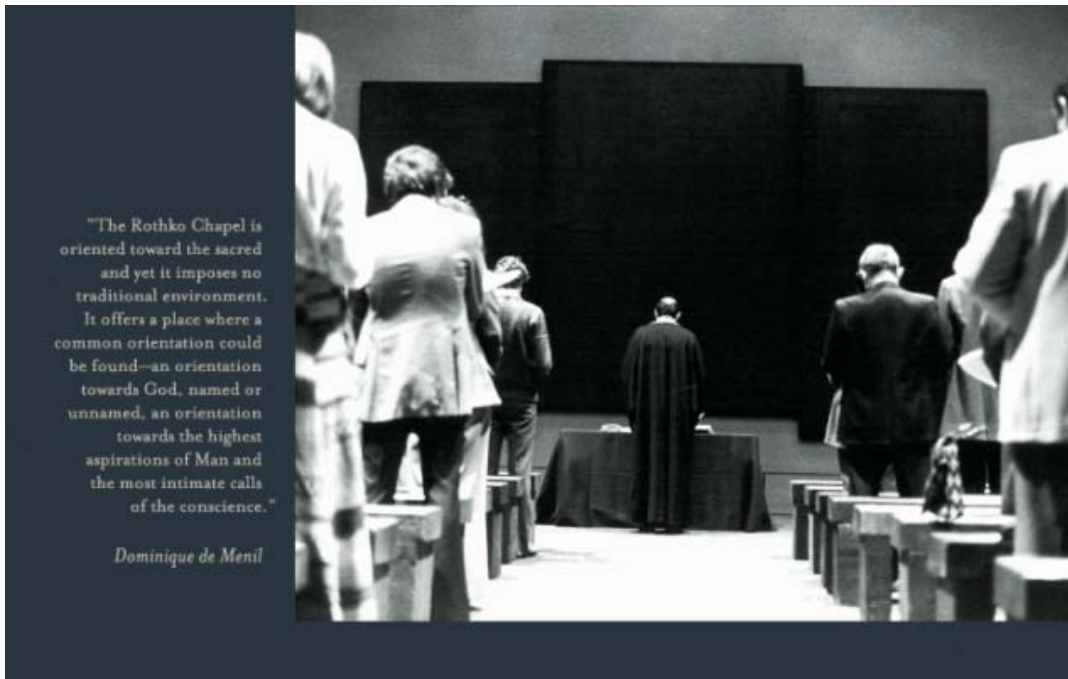
附圖三



羅斯柯設計「羅斯柯禮拜堂」位於德州休斯頓，The University of St. Thomas 附近，1971。中間作品(three 5-by-15-foot panels)



愛斯基摩人面具，阿拉斯加，
21.5cm 高，賓州大學博物館，
1937



"The Rothko Chapel is oriented toward the sacred and yet it imposes no traditional environment. It offers a place where a common orientation could be found—an orientation towards God, named or unnamed, an orientation towards the highest aspirations of Man and the most intimate calls of the conscience."

Dominique de Menil

The Rothko Chapel

The Rothko Chapel is oriented toward the sacred and yet it imposes no traditional environment. It offers a place where a common orientation could be founded—an orientation towards God, named or unnamed, an orientation towards the highest aspirations of Man and the most intimate calls of the conscience.

(Dominique De Menil, 1908-1997)

「羅斯柯禮拜堂」

「羅斯柯禮拜堂」是以神聖為方向與傳統的宗教環境不同，
它朝向上帝，不論是有冠以名稱或無名稱，
朝向人類靈感的顛峯，以及內心深處中良知的呼喚！

美尼兒