

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

以心性體驗為基礎之東方宗教哲學的探源與建構(2/2)

計畫類別：整合型計畫

計畫編號：NSC92-2745-H-343-001-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：南華大學生死學研究所

計畫主持人：陳開宇

共同主持人：蔡源林，何建興，蔡昌雄

計畫參與人員：蔡源林,何建興,蔡昌雄

報告類型：完整報告

報告附件：國外研究心得報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 11 月 4 日

南華大學人文學院提昇私校研發能量專案計畫

結案報告書

總計畫名稱：以心性體驗為基礎之東方宗教哲學的探源與建構

計畫類別： 個別型計畫 整合型計畫

計畫編號：NSC 91-2745-H-343-001

執行期間：91年8月1日至93年7月31日

計畫總主持人：釋慧開

共同主持人：何建興、蔡昌雄、蔡源林

計畫參與人員：鐘曉薇、釋如微、康素華、駱正昌、李瑞祥、
許景華、釋見倫，周子鈴

成果報告類型： 精簡報告 完整報告

本成果報告包括以下應繳交之附件：

赴國外出差或研習心得報告一份

赴大陸地區出差或研習心得報告一份

出席國際學術會議心得報告及發表之論文各一份

國際合作研究計畫國外研究報告書一份

處理方式：除產學合作研究計畫、提升產業技術及人才培育研究

計畫、列管計畫及下列情形者外，得立即公開查詢

涉及專利或其他智慧財產權， 一年 二年後可公開查詢

執行單位：南華大學人文學院

中華民國 93 年 10 月 31 日

子計劃一：「印度教吠檀多學派論意識、梵與解脫」

Consciousness, Brahman and Liberation in the Vedanta School of Hinduism

計劃主持人：何建興

報告內容

一、前言

本子計畫配合總計畫「以心性體驗為基礎之東方宗教哲學的探源與建構」之執行，以印度教吠檀多學派為研究對象，探討此學派對意識、大梵以及解脫等課題的見解，並尋求究析印度教與佛教、伊斯蘭教等宗教思想之異同，以鞏固本校宗教學研究的實力，建立永續發展的研究團隊，確保本校在宗教與人文方面的特色。

二、研究目的

如所周之，印度教有所謂的六派哲學，即彌曼差、數論、瑜伽、正理、勝論以及吠檀多學派。此中又以吠檀多學派最具代表性，也最受現代印度教學者所肯定。因此，對印度教的宗教哲學研究也應以吠檀多學派為首要目標，是以本計畫以吠檀多學派的宗教思想為研究對象，希望探究此學派之宗教哲學特色，俾在與其他子計畫成果對比互觀之下，顯示東方宗教思想的根本精神與價值。印度教吠檀多學派有數個支派，其中又以商羯羅的吠檀多不二一元論以及羅摩努闍的吠檀多限定不二論最負盛名，也最具有影響力。由於計畫執行期僅兩年，本計畫主持人也學力有限，因此先以商羯羅與羅摩努闍二人的宗教思想為著眼，並特別置重此二人對於心識結構、梵我關係、宗教語言以及解脫等課題的見解。

端就國際學術對商羯羅與羅摩努闍宗教思想的研究而言，雖說已有相當份量的研究，整體言之，國際學者較少從宗教哲學角度分析、批判此二人的思想，部分研究難脫西方哲學的概念與思維窠臼。至於就中文學界來說，不論台灣或中國

大陸，印度教思想的研究均屬冷門中的冷門，相關論述頗嫌不足，實有必要著手開拓此一學術荒原。

三、文獻探討

詳以下「結果與討論」以及附錄三篇論文內容，不另贅述。

四、研究方法

本計畫自梵文原典入手，並參考適當的英文翻譯，採經典詮釋法與哲學分析法等進路，詮解商羯羅與羅摩努闍對《奧義書》、《梵經》與《薄伽梵歌》等吠檀多聖典的注釋，批判地分析、對比此二人的見解，探討吠檀多學派對「意識」、「梵」與「解脫」等概念的理解及其內在問題。

五、結果與討論

本計畫自 2002 年 8 月份開始執行，計畫主持人先後閱讀有關商羯羅與其吠檀多不二論學派的二手資料，以及商氏《梵經釋》、《奧義書釋》、《薄伽梵歌釋》及《示教千則》等主要梵文論著。閱讀這些資料的過程中，主持人同時彙整國際學者以及此類論著的重要觀點，並針對吠檀多不二論的主要課題，分類整理為講義筆記共 23 頁，約兩萬餘字，題為「講義：吠檀多不二一元論思想」，並已刊於本總計畫之「期中成果報告」。

兩年下來，計畫主持人撰述與發表兩篇有關商羯羅宗教思想的論文，分別題為「意識、目擊識與純粹意識」以及「商羯羅論不可說者的言說」。「意識、目擊識與純粹意識」一文，發表於南華大學哲學研究所主辦之「第四屆比較哲學學術研討會」(2003 年 5 月 9 日)，其後又經充量修改後投稿《世界宗教學刊》。該論文修改後文長 20 頁，約一萬五千字。主持人於文中提及，商羯羅的吠檀多不二一元論思想，可說是一種頗具特色的「內在超越」或「主體導向」的宗教思想進路。這進路從經驗意識出發，透過個人意識相關增益的消解，尋求臻及內在於我人的超越的純粹意識，後者無非永恆自由的解脫境界。究實言之，一切有情眾生都以真我或純粹意識為本性，由於無明的增益作用，他們才顯現為彼此互異的有限個體，吾人所應為者，乃是藉由正智破除無明，使意識脫離種種錯誤增益的束縛，回復其不二、無染、無限的純粹意識狀態。本文試著依循吠檀多不二論的內在理路，探討商羯羅對於個人經驗意識的結構、作用及其超越或純化等課題的見

解，揭顯「意識」一概念在商氏宗教哲學裡所扮演的角色。

本論文裡，計畫主持人探討商羯羅對於真我之證立的特殊見解，並以之與笛卡兒「我思故我在」論證相比較，提出有別於學界觀點的論述。此外，於文章末尾，也質疑商氏僅藉聖典語句的正確解悟即可獲得解脫的論點，畢竟說來，如果無明是一種實質的因果力量，能引生我人微細身與粗身等，我們如何能藉聖典語句的知性或智性理解，不假禪定修行地「見真實而得解脫」。另一方面，商羯羅的不二論思想判分恆常與無常，我與非我，而以常、我、不二為是，以無常、非我、差異為非，不免執一無權，忽視變動性、多樣性以及差異之和諧等的積極價值。商羯羅式的「內在超越」進路傾向否定變化不居、具體的心物世界，而歸於虛寂、出離，難為著重現世的現代人所認同。

由於計畫主持人對於宗教語言哲學的興趣，因此也針對商羯羅的宗教語言觀，撰寫「商羯羅論不可說者的言說」論文一篇。本論文發表於本校宗教學研究所與政治大學宗教學研究共同主辦的「第一屆印度學學術研討會」(2003年10月4日)，經修改後文章約一萬七千字，已刊登於《台大哲學論評》第27期，頁1-40。本文指出，對商羯羅而言，作為萬有本體與吾人真性的大梵或真我，不具有任何屬性，也超越一切思想與言詮，易言之，梵我是非語言思議所能臻及的“不可說者”。問題是，以語言指涉終極真實一事似乎無可避免，此外，商氏推崇的《奧義書》等聖典也於梵我多所言說。如是，我人應如何理解聖典語言的指涉作用？本文參考學界對此問題的看法，依序論述商氏所採取，語言之於不可說者的三種表示法，亦即：(1)訴諸否定語的遮撥法；(2)訴諸間接肯定語辭的指示法；(3)訴諸明言的增益及其否定的隨說隨掃法。不過，國際學界對此三種表示法的關係界說不清，因此本文特別著重釐清這三種「言說不可說者」的表示法之間的關係。整體言之，商羯羅對於「如何言說不可說者」一課題所提出的語言哲學進路頗具深意，也有極大的參考價值。

約自2003年11月份起，計畫主持人轉而研讀吠檀多限定不二論的相關二手資料，以及羅摩努闍的《梵經吉祥釋》、《吠陀義攝》、《梵歌釋》等書。同樣地，在此閱讀過程中也彙整學者以及上述論著的重要觀點，並針對吠檀多限定不二論的主要課題，分類整理為講義筆記共11頁，約一萬字，題為「講義：吠檀多限定不二論」。由於先前以較多時間專注於商羯羅宗教思想之研究，因此在羅摩努闍的研究上顯得時間匆促，不少議題仍有待補強。

相對於商羯羅之為有關終極實在的不可說論者，羅摩努闍則為可說論者，力言作為大梵的至上人格神的可言說性。因此，計畫主持人也對比地撰寫「神作為語言的終極意指--- Ramanuja 論神性實在的可說性」一文，發表於南華大學哲學研究所主辦之「第五屆比較哲學學術研討會」(2004年5月14日)。由於羅摩努

闍的神之可說論相當程度地取決於他對大梵/上神與世界之關係的特殊見地，是而該文特別論列此中神與世界的內在與超越的關係，而涉及「意識」與「梵」等概念的討論。對羅氏而言，至上神可以直接而適當地為語言所表達，尤有進者，他認為神是諸如「人」、「松鼠」、「柏樹」、「石頭」、「瓶」等指物語詞的終極指涉對象。本文將《吠陀》聖典語言概分為「指神語言」與「指物語言」二者，並就羅摩努闍觀點，分別論列這兩種語言在表詮上神時的指涉機制，試圖梳理出他的直詮論的內在理路。另外，文中指出，羅摩努闍的可說論或直詮論相當程度地乞靈於《吠陀》梵語的神聖性，這對於現代人，尤其是不接受《吠陀》權威或梵文神聖性的我們而言，顯然缺乏說服力。文中也認為，羅氏「神是指物語言的終極意指」一論題其理據頗有牽強之處，且恐怕賦予了語詞其所難以承受的指涉重擔。這些都影響羅摩努闍的神之可說論的似真性。

參考文獻

- Alston, William P.
1989: *Divine Nature and Human Language (:)* *Essays in Philosophical Theology*,
Cornell University Press, Ithaca and London.
- Bartley, C. J.
2002: *The Theology of Ramanuja (:)* *Realism and Religion*, RoutledgeCurzon,
London.
- Comans, Michael,
2000: *The Method of Early Advaita Vedanta*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Deutsch, Eliot,
1973: *Advaita Vedanta*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Fort, Andrew O.
1998: *Jivanmukti in Transformation: embodied liberation in Advaita and Neo-Vedanta*,
State University of New York, Albany.
- Gambhirananda, Swami, trans.
1983: *Brahma-sutra-bhasya of Sri Wavkaracarya*, Advaita Ashrama, Calcutta.
- Halbfass, Wilhelm, ed.
1995: *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*,
State University of New York Press, Albany.
- Jagadananda, Swami, ed. & trans.
2000: *Upadewa Sahasri of Sri Wavkaracarya (A Thousand Teachings)*, Sri
Ramakrishna Math, Chennai.
- Lipner, Julius J.
1986: *The Face of Truth*, State University of New York Press, Albany.
- Madhavananda, Swami, trans.
1997: *The Brhadaranyaka Upanisad with the Commentary of Wavkaracarya*, Advaita
Ashrama, Calcutta.
- Mayeda, Sengaku, ed. & trans.
1992: *A Thousand Teachings [/] The Upadewasahasri of Wavkara*, State University of
New York Press, Albany.
- Olivelle, Patrick, ed. & trans.
1998: *The Early Upanisads (:)* *Annotated Text and Translation*, Oxford University
Press, New York.
- Potter, Karl H. ed.
1981: *Encyclopedia of Indian Philosophies [:] Advaita Vedanta up to Wamkara and
His Pupils*, vol. III, first Indian edition, Motilal Banarsidass, Delhi.

- Rangacharya, M. & Aiyangar, M. B. Vardaraja, trans.
2002: *The Vedantasutras with Wribhasya of Ramanujacarya*, vol. I-III (vol. I, 2002;
vol. II, 1989; vol. III, 2000), Munshiram Manoharlal, New Delhi.
- Wavkara, (editor unknown)
1964: *Ten Principal Upanisads with Wavkarabhasya*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Shastri, J. L., ed.
1980: *Brahmasutra-Wavkarabhasyam*, Motilal Banarsidass, Delhi.
- Stiver, Dan R.
1996: *The Philosophy of Religious Language: Sign, Symbol, and Story*, Blackwell,
Malden.

計畫成果自評

計畫主持人於本計畫執行期間共完成並於研討會發表以下三篇論文：「意識、目擊識與純粹意識」、「商羯羅論不可說者的言說」以及「神作為語言的終極意指---Ramanuja 論神性實在的可說性」。此中「商羯羅論不可說者的言說」一文已刊登於《台大哲學論評》第 27 期，「意識、目擊識與純粹意識」已於《世界宗教學刊》審稿中，「神作為語言的終極意指---Ramanuja 論神性實在的可說性」也已交付《揭諦學刊》審稿中。本計畫執行前，主持人對於吠檀多學派宗教思想所知有限，能在兩年內撰寫完成三篇文章，應屬不易。再者，三篇論文都提出了為國際學界所忽略的一些要點，且能與西方近現代哲學對比互觀。整體言之，三篇論文頗有開啟有別於西方甚至印度學者之印度教思想研究格局之處。

由於部分原典書籍取得不易，本子計畫之執行未能完全配合原先規劃的進度。此外，由於商羯羅著述頗豐，梵文著作研讀不易，計畫主持人以較多時間研究商氏而非羅摩努闍的宗教思想。甚至，由於時間有限，對於商羯羅與羅摩努闍的梵文論著，都不免有研讀欠精審、涉獵欠周延的問題，而使相關論述或有欠審慎、周詳之處。另外，上述論文撰寫相當程度地聚焦於商氏與羅氏的宗教語言觀，以致對於「意識」、「梵」以及「解脫」三概念的討論有限，相關研究或不足，或未能於論文中具體呈現其研究成果。由於本總計畫研究團隊計畫未來編寫東方宗教哲學之教科書，個人將進一步就研究不足處再行加強。

本計畫執行前有以下三項預期貢獻：(1) 紹述向為國內學界忽視的印度教吠檀多宗教思想；(2) 從東方宗教哲學之特色出發，開啟有別於西方甚至印度學者之印度教思想研究格局；(3) 與其他子計畫相整合，揭顯東方宗教思想的根本旨趣，以催生出具有東方思想主體性的《宗教哲學》教材。此中，前二項預期貢獻應已略有初步成果，第三項則有待加強，仍需於本計畫結案後賡續努力。

由於本總計畫係整合型計畫，本子計畫的執行也需要同其他子計畫的研究對比互觀，以究明東方宗教思想的根本精神與旨趣。這方面，藉由平時開會討論以及於會議中發表論文等方式，誠能增進子計畫主持人對於其他宗教之宗教思想的理解。譬如說，商羯羅宗教思想有較強烈的「內在超越」取向，使它與伊斯蘭蘇非主義的密契思想仍有不少差異，不過同儒家宗教思想以及日本京都學派的「內在超越」思想進路會較有可比觀處。只是，商氏的出世、解脫思想，仍與東亞較入世的宗教思想有大差異。不過，本子計畫主持人在這方面的理解，乃至對不同宗教思想間之異同關係的探討，仍嫌粗淺，也幾乎未反映在上述已發表的論文內，凡此則有待未來更進一步的研究投入。

印度教吠檀多學派論意識、梵與解脫

中文摘要：

本子計畫旨在從哲學探究的立場，探討作為印度教宗教思想主流之吠檀多(Vedanta)學派對意識、梵與解脫等相關議題的見解，以揭顯吠檀多宗教傳統的哲學旨趣及思想定位。吠檀多學派支派頗多，本計畫以最具影響力的吠檀多不二一元論和吠檀多限定不二論為著眼；由於係基礎研究，復以此二學派的主要哲學奠基者---分別為商羯羅(Wavkara)和羅摩努闍(Ramanuja)---的宗教哲學思想為研究對象。

商羯羅與羅摩努闍都依循《奧義書》思想，主張某種型態的「梵我一如」論，但在內容上卻各異其趣，大相逕庭。對商羯羅而言，吾人內在之真我(atman)以純粹意識為體性，而與作為世界終極本體、非位格的大梵(Brahman)一般無異；此外，我人若在聖典與上師引導下直觀大梵或真我，即可實現在世間的解脫(jivan-mukti)，直下免除繼續輪迴生死之苦。相對地，羅摩努闍以大梵為創生與主宰宇宙的至上人格神，我人個我靈魂與此神則有類似身心關係的一體性；另一方面，除了自身的努力之外，我人還必須藉助神恩，才能獲得解脫，昇進入上神的天界。

本計畫自梵文原典入手，並參考適當的英文翻譯，採經典詮釋法與哲學分析法等進路，詮解商羯羅與羅摩努闍對《奧義書》、《梵經》與《薄伽梵歌》等吠檀多聖典的注釋，批判地分析、對比此二人的見解，探討吠檀多學派對「意識」、「梵」與「解脫」等概念的理解及其內在問題。由於語言問題甚為當代哲學學界所重視，另也配合計畫執行者晚近的研究興趣，計畫執行期間特別留意商羯羅與羅摩努闍對宗教語言的相異論點。由於部分原典書籍取得不易，本子計畫之執行未能完全配合原先規劃的進度。不過，計畫主持人於本計畫兩年執行期間，仍有充量的研究成果，計於學術研討會中發表三篇與本計畫相關的論文，先後分別為「意識、目擊識與純粹意識」、「商羯羅論不可說者的言說」以及「神作為語言的終極意指--- Ramanuja 論神性實在的可說性」。此中，「商羯羅論不可說者的言說」已刊載於學術期刊，另兩篇論文則在期刊審稿中。

關鍵詞：梵，意識，言說，商羯羅，梵我一如，羅摩努闍

Consciousness, Brahman and Liberation in the Vedanta School of Hinduism

Abstract:

As Vedantic philosophy represents the mainstream of Hindu religious philosophy, the present project proposes to deal with Vedantic views on such notions as 'consciousness', 'Brahman', and 'liberation' to bring into relief the characteristics of the Vedantic philosophy of religion. For our purpose, the project focuses on Wavkara and Ramanuja as they are respectively the key philosophical proponents of the two renown Vedantic sub-schools, Advaita Vedanta and Viwistadvaita Vedanta.

Both Wavkara and Ramanuja claimed to follow closely the thought of *Upanisads*. However, they differ sharply concerning the nature of Brahman, the meaning of Brahman-Self unity and the way to liberation. According to Wavkara, our true self as pure consciousness is the same as Brahman as the ultimate essence of the world. As our empirical consciousness is invested with ignorance, it does not realize its deep-lying sameness with Brahman. Only by intuiting its real essence as Brahman would the individual self transcend all its illusory adjuncts and attain to the state of liberation-while-being-embodied. Ramanuja begged to differ. For him, Brahman is a personal God creating and ruling the world and is one with individual souls like our mind is one with our body. The way to liberation relies heavily on God's grace apart from human efforts.

The present sub-project has made use of Sanskrit texts to examine and compare Wavkara and Ramanuja's interpretations of certain scriptures to explore the achievements and limitations of their religious thoughts. As a result of the project, three papers have been written and read in academic conferences: (1) 'Consciousness, Witness Consciousness and Pure Consciousness', (2) 'Wavkara on Saying the Unsayable' and (3) 'God as the Ultimate referent of Language---Ramanuja on the Sayability of Divine Reality'.

In executing the sub-project, we have cooperated with scholars of other sub-projects to investigate into the similarities and differences between Vedantic philosophy, on the one hand, and the thoughts of Buddhism, Islamic Sufism and Confucianism, on the other. However, such an integrated work needs to be continued to have more concrete results.

Keywords: Brahman, Consciousness, Speech, Wavkara, Ramanuja

目錄

1. 報告封面。
2. 中文摘要。
3. 英文摘要。
4. 目錄。
5. 報告內容。
6. 參考文獻。
7. 計畫成果自評。
8. 附錄：
 - (i) 〈意識、目擊識與純粹意識〉
 - (ii) 〈商羯羅論不可說者的言說〉
 - (iii) 〈神作為語言的終極意指---Ramanuja 論神性實在的可說性〉

子計劃二：「日本京都學派絕對無哲學的理論建構」

計畫主持人：蔡昌雄

報告內容

本計畫報告係針對第二年計畫研究內容及成果所做的提報。研究主題在承接第一年計畫有關西田哲學初期哲學理論建構之線索研究，把焦點延伸至西田哲學成熟期之『場所』(basho) 概念與理論建構的探討上，以釐清日本京都學派絕對無哲學建構中的思想核心與理路轉折。研究期間主要參考的原典文獻有《一般性之自覺體系》、《無的自覺及其限定》，以及《哲學之根本問題》，並旁及其他二手文獻。

經過文獻閱讀研究，初步整理得出西田成熟期哲學在場所理論建構方面論述的幾個重要面向，茲將各面向的學說重點、內涵及其理論建構的內在理路，分別摘要敘述如下：

- 1. 釐清場所概念之發展與早期西田哲學思想之連續性與不連續性關係：**誠如本子計畫研究所發現的，西田早期哲學無疑以心性體認為本位，企圖以意識為終極實在建構所謂的純粹經驗哲學，但卻欠缺足夠的哲學理論裝備，以致流於唯意志論的論述，是以西田哲學從轉折期至成熟期的場所理論發展，一方面欲將此早期哲學中的根本弊病去除，故種種論論構思與鋪陳，率皆展現出與其早期思想之不連續性特質，簡言之，西田成熟期之場所概念乃企圖為心性體驗尋找思想客觀性之努力；但是另一方面，西田對絕對意識以及心性體認經驗之關懷並無或忘，反而可以說是更進一步藉由存有邏輯之說理與分析，為此心性體認之哲思找到普遍討論的基礎，並得以與西方哲學建立比較對話的基礎，此為西田前後期思想之連續性所在，也是西田哲學得以在世界

哲學中佔有一席之地的重要原因。

2. **剖析場所概念建構的理論背景因素：**場所概念的建立是為了解決西田承接的所謂『觀點問題』或『立場問題』，其理論建構之背景因素包括：(1) 佛教思想中『無』的概念，可以久松真一論東方無之論述為代表，釐清其中隱含之特質；(2) 非佛教思想淵源中的亞里斯多德的邏輯，並加以反轉，思考基底的問題；(3) 非佛教思想淵源中的黑格爾唯心哲學中的普遍實在概念。西田由此建構起他個人獨創一格，自成體系之場所哲學。
3. **歸納場所概念諸多層次的詮釋意涵：**場所概念及其邏輯具有多層次意涵詮釋之可能。首先，最明顯之詮釋層次即是邏輯層次的詮釋，其次則是知識論層次的詮釋，第三則是存有論層次之詮釋，第四亦可延伸探討場所哲學空間性意涵之詮釋，並與西田禪體驗中的心性體認經驗進行比較研究。事實上，除了邏輯層次的詮釋是瞭解場所哲學最基礎而必要的路徑之外，其知識論與存有論意涵之探討，對於本研究所最關切之東方心性體認哲學之建構問題最有助益，亦即可借助西田之建構經驗拓展東方心性體認在哲學論述層次上有待釐清的面向。
4. **討論西田場所哲學之理論建構對東方心性體認哲學建構的啟發：**延續前一節本研究發現重點之討論，我們可以暫時歸結出幾點西田場所哲學對建構東方心性體認哲學有所啟發之處。首先，身處現代哲學情境脈絡下的東方哲學建構，所無可迴避的第一項體認，即是必須同時動用內外資源的事實，以西田為例，其東方禪體驗的基礎使其對心意識身化層次之關注，是其哲學之靈魂，而他能動用亞氏及黑格爾哲學之資糧，而賦予其哲學論說之客觀性，此為其哲學學說建構成功之鑰；其次，在知識論層次的探討上，西田把場所哲學定位在解決所謂的週延性或完整性問題上，亦即任何理論無法將自身學說置入

其學說所探討問題經驗中的事實。此一知識論議題之選擇，亦密切關係到其學說建構之價值。第三，西田哲學試圖跨越經驗與知識鴻溝的理論企圖，亦充分彰顯出東方心性哲學，將行動世界納入知識論層次討論的特質，此其建構特別具有參考價值的另一項要因。第四，場所邏輯的存有論層次表述系統的複雜性亦有高度參酌之價值。

綜合以上研究發現之整理，計畫主持人撰寫成〈從空間性意涵探索西田場所哲學的理論建構〉論文初稿，待進一步修正補充後擇期發表。整體而言，本計畫之期末研討成果，已進一步奠定探討成熟期西田場所哲學思想線索的基礎，並有助於本整合型計畫於東方心性體認哲學建構思考方向的釐清。

從空間性意涵探索西田場所哲學的理論建構

南華大學生死學研究所

蔡昌雄

10/20/2004

前言

當代日本京都學派創始人西田幾多郎(Nishida Kitaro, 1870-1945)以絕對無(absolute nothingness)的概念為其思想體系的核心¹，開創出所謂的場所哲學(philosophy of *basho*)，不僅奠立三代京都學派哲學家論述開展的堅實基礎，同時也在日本—美國為主的東西方學術思想圈內，掀起一波波東西方宗教哲學與神學思想各自反思與互探底蘊的對話風潮²，迄今仍餘波盪漾。

西田哲學思想的論述，向來被東西方學者視為與禪宗思想及其經驗內涵密切相關。不過，由於西田本身對其哲學使命的定位³，以及匯通西田哲學概念語言優先與禪學宗教體驗本位，這兩套目標截然不同體系的難度使然，因此闡述有關兩者思想脈絡間可能連結的深入研究卻不多見。本文固然對兩個體系間匯通的可能性與開創意義抱持高度肯定的立場，但基於篇幅所限以及嘗試的性質，將不會試圖在此進行兩個體系脈絡的全面銜接建構；相反的，本文只是在肯定有此匯通可能性的前提下，把研究焦點放在解析西田「場所」的概念，如何能夠幫助吾人深入了解禪體驗中空間覺識(spatial awareness)的這個命題上。

至於選擇禪的空間覺識，以及更為基本的空間性(spatiality)概念做為本文研討的重心，基本上是呼應日本當代哲學思想學者和田哲郎(Tetsuro Watsuji)與湯淺泰雄(Yasuo Yuasa)等人，強調空間層面(spatial dimension)較時間層面(temporal dimension)在人的生命建構上，具備存有優位性(ontological priority)的主張。⁴根據此一論點衍伸，禪的空間覺識概念所以重要，是因為它相當程度的闡明了禪對

¹ 此處係指成熟期以後的西田哲學，不包括其早期思想，因西田初期的哲學體系發展，係建立在純粹經驗(pure experience)這個基本概念上的。

² 有關西田創建之京都學派思想所激起的東西方對話，以及西方對此思潮反省批判的簡要評介，參見 Bernard Faure, *Ch'an Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Ch'an Tradition* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1993) pp. 74-88.

³ 意指西田不希望因宗教經驗的涉入，而使其哲學論述的純粹性受到影響。換言之，西田哲學固然歸根結底是立基於東方的禪思想本位與禪體驗上，但為了使其論述具有哲學的普遍意義，西田努力的重點係放在嚴謹體系的建構上。或許這是其禪體驗與思想間的關聯，少有探討的原因之一。

⁴ 有關此一論點的一般性討論，參見湯淺氏在“Tetsuro Watsuji's View of the Body”一文中的詮釋。該文收錄在 Yasuo Yuasa, *The Body: Toward An Eastern Mind-Body Theory*, trans. by Shigenori Nagatomo & Thomas P. Kasulis, (Albany: SUNY Press, 1987) pp.37-48.

人生困境了解的基本立場，也觸及了禪解脫進路的核心問題。具體而言，我們可以說，禪認為人在未解脫狀態下的空間意識(spatial consciousness)是不恰當或不完整的，因為此時空間性在生命場域的呈現，基本上是受到自我意識(ego-consciousness)以及隨伴而來的時間意識(temporal consciousness)所制約的；而禪趨近解脫的進路，則可以從禪者如何從受時間意識制約的空間意識狀態，轉化到超越前者桎梏的空間覺識狀態來加以詮釋。

基於以上的說明，本文將從下列幾個步驟進行主題的闡明與論證。首先，吾人將探討的是日常意識(everyday consciousness)的空間概念，指出以自我意識為核心之空間體驗的侷限性，並為轉向了解禪體驗中空間覺識的根本性質鋪路；其次，論述重點將移轉至西田場所哲學的空間性意含，以論證運用場所概念闡釋禪體驗場域中空間覺識的可行性；第三，以空間的能動性(spatial dynamics)定性禪的空間覺識，並闡明其相關意義；最後，則以絕對無的場所及其開展，來闡明禪的空間覺識在實存探索的面向上所涉及的深度問題。

自我意識下的空間消弭

在正式論及禪的空間覺識之前，我們首先要探問的是，日常意識中的空間意識性質究竟如何？與此意識相對應的空間體驗又是如何？它在認識論上的侷限性如何？就本文的結構而言，這幾個問題的回答，將直接關涉到後文對西田場所概念的空間性意含，以及禪的空間覺識所做的解析。

和田 郎說：「吾人是以事實存在的(ontic)方式來理解人的空間性。」⁵ 這裏所謂「事實存在的」方式，一方面固然指出一般人總是以具象的感官經驗，來理解空間性的問題，而不具備以理論思考存有的能力；另一方面也透露出日常意識感知的空間，基本上是一種客體化的理解。要說明這個觀點，就必須從自我意識對人的空間性呈現所設定的局限著手。我們認為，吾人的日常意識經驗植基於佔據意識場域中心之存有論自我(ontological self)的存在息息相關。雖然這個自我的存在乃是不具任何實質基礎的建構(unfounded founding)，但是它的設定與假立卻成為個人認識論上的終極參考點，持續的賦予客體各種認同身份(identities)，並由其中衍生出脈絡意義來。就認識論上的意義而言，這種認識方式的根本問題，就和笛卡兒思想中思想物(*res cogitans*)與擴延物(*res extensa*)的二元認識結構一樣，因為個人是透過概念與象表(representations)來連接自我與事物，所以也就無可避免的造成了主客體間無可逾越的認識鴻溝。換言之，我們將永遠無法知道事物的本然狀態(things as they are)，因為我們只是通過抽象的作為來理解它們。

由於我們對自我同一(self-identity)和抽象認識投注如此龐大的存有論許諾(ontological commitment)，因此空間便被我們視為是一種「非客體」(non-object)、「無」(nothing)或「某種無法想像的事物」(inconceivable something)。以牛頓為

⁵ 參見 Tetsuro Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, trans. by Yamamoto Seisaku and Robert E. Carter, (Albany: SUNY Press, 1996) p.156.

例，空間基本上被看作是一種同質的(homogeneous)、無法移動的(unmoveable)和含括種種客體的「容器」。它在存有論上的重要性遠不如它所「包藏」的實體(entities)。儘管康德將其哲學思想探索的重點，從被認識的客體轉移到認識的主體上，但是他把空間概念化為感官直覺(sense-intuition)的先驗(*a priori*)條件，基本上也預設了虛空和無限空間的不可思考性(unthinkability)。所以兩者都是從認識的思想主體(the thinking subject)本位，來進行其對空間的理解。在這種認識模式的貫徹下，空間將只會是隱形的(invisible)、無法觸及的(inaccessible)存在物「背景」，與生命不可能直接發生經驗上的連繫。此外，排除空間存有論意義揭露的可能性，事實上將更進一步強化了自他間的緊張關係，因為在空間被賦予「不可知」位階的情況下，主客體間的「空間」距離便難以克服了。

因此，空間的消弭(absence)似乎是思想的認識主體得出的必然結論。不過如果我們從完形心理學(Gestalt psychology)中「物象—背景」(figure-ground)區分的角度檢驗上述的結論，則我們通常賦予空間的「非真實」(non-reality)地位，便顯得站不住腳了。首先，不僅空間含容著客體，客體也同時含容著空間。兩者的區分實際上只是吾人觀點取向的反映罷了。例如，我們的身體確實含容著「存在於」臟腑之間的空間，可是每個臟腑內也含容著「存在於」各次級細胞間的空間。這種空間與客體之間相互交涉含容的情況，可以一直推演到原子甚至次原子的層次。此外，我們更可以從中了解到，這些「存在於」各客體間的空間，對我們的交互指稱(co-referring)之舉，以及它們彼此間的互動⁶，具有相當的重要性甚至必要性。儘管我們日常的意識作用很「武斷的」把「非存有」(non-being)的屬性規諸空間，但是我們所以能夠賦予客體認同的身份(identity)，空間與客體的相列並舉卻扮演著極重要的角色。準此而言，空間與客體實際上是相互依存的，我們甚至可以大膽的說，客體本身在某種意義而言便已經是空間了。根據以上的反思，我們不難發現空間被賦予非真實位階的立論，只不過反映出我們在認識上對客體的極度關注與偏好，並沒有堅實的基礎可言。

我們可以更進一步推得另一個值得注意的層面，那就是，上述客體與空間界線的曖昧不明，意味著空間本身具有所謂「不確定的活動性」(indetermined aliveness)，而這個特質卻往往是我們容易忽略的。從這個角度觀之，空間可以被看成是允許客體出現的無盡可能性。事實上，空間表現出來的這種動態含容性(active allowing)一直是無所不在，而當下現成的。如果此一觀察屬實，那麼我們要如何才能實存的觸及這活生生的動態可能性呢？做為一個轉折的起點，我們不妨考慮從抽象世界走出，進入胡賽爾所謂的「生活世界」(lived world)，來考察空間性的問題。

當代現象學大師海德格(Martin Heidegger)與梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty)，在探究生活空間(lived space)對吾人「在世存有」(being-in-the-world)的影響時，顯然也察覺到上述把空間性視為同質的看法是不妥當的。他們兩人總

⁶ 此處所言交互指稱與互動的兩方係指空間與客體。因為沒有空間做為背景(background)，客體便無法被突顯成物象(figure)或前景(foreground)，反之亦然。

體的努力方向，在於發現空間性中那為人忽略的主體層面。例如，海德格的此有 (being there) 與在世存有的概念，便透露出做為主體的「此有」在空間層面與生活世界的有機連繫。⁷ 此處空間不再被視為是可與存有模式分離的「某物」 (something)，它反而被看成是構成我們主體存在模式的基礎。至於梅洛龐蒂，他把身體視為是「欲望的現象學場域」 (the phenomenological field of desire) 或者他對「生活的身體」 (lived body) 與「身主體」 (body-subject) 等概念的探討⁸，同樣也是從主體的觀點來研究人類存有的空間性問題。他在討論「身主體」概念時列舉的幾個例子，可以說挑戰了我們一般對身體空間界限的定義。例如，安然開車穿越窄巷的人，能夠將自己身體的感官能力從皮膚延伸到車體，仿佛車體就是我們的身體一樣。又如在物體飛向我們的眼睛時，我們會在物體到前閉上眼睛或閃躲等。從以上簡短的分析我們可以看到，儘管海德格與梅洛龐蒂研究的主題對象或有差異，但是他們各自不同的論述方式，都肯定人類具有相當程度的主體空間擴延性 (subjective spatial extendedness)。

與和田氏及湯淺氏兩位的立場⁹ 相若，我在此固然肯定前述兩位現象學家對空間性的解析方向，然而我也必須指出他們對空間性的討論，在深度與範疇方面各有其侷限性。他們要不是依舊將時間意識 (time-consciousness) 視為人的原初存在模式，如海德格，要不就是只將身體空間的討論限定在日常意識的感官經驗層次，如梅洛龐蒂。¹⁰ 從禪的立場¹¹ 而言，前述現象學對生活空間所提的思想，其局限處似在於，吾人加諸思想主體 (the thinking subject) 的認識事物特權，並未完全絕跡；因此，前述兩位現象學者所指向的空間意識，儘管朝超越我們一般日常意識的方向邁進，但卻不足以撼動或消解日常意識中深重的自我感 (sense of self)。

我們依據禪的立場提出以上的批判，目的並不是鼓勵我們把空間當成一個思索的對象或客體，然後再賦予它存有論上的真實位階；理由是，這樣的作法基本上仍然不免落入自我意識所設定的舊思維模式中。依據禪的立場，如果我們要對

⁷ 有關海德格「此有」與「在世存有」概念與空間性的關聯性分析，除海德格原著 *Being and Time*, trans. by Joan Stambaugh, (Albany: SUNY Press, 1996) 外，請參見 Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, pp. 155-179, 及 Yuasa, *The Body: Toward An Eastern Mind-Body Theory*, pp. 49-74.

⁸ 有關這幾項概念的探討，請參見 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, trans. by Colin Smith, (London: Routledge & Kegan Paul, 1962).

⁹ 參見 Watsuji, *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, pp. 155-179, Yuasa, *The Body: Toward An Eastern Mind-Body Theory*, pp. 49-74.

¹⁰ Ibid.

¹¹ 此處及以下所謂禪的立場，係指直接進入事物本身，從事物裏邊來了解事物的真實趨近法。禪認為只有如此，事物的本然狀態才得以如實自呈，而不是任何自我中心意識強加的外部描述。有關此一禪的趨近法，請參見鈴木大佐 佛洛姆著，《禪與心理分析》，志文出版社，1998年，頁32-38，以及 Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, trans. by Jan Van Bragt, (Berkeley and Los Angeles: University of California, 1982), pp. 119-167 有關空的立場的討論。

空間的實相有所認識和體悟——亦即禪的空間覺識，那麼我們需要的便是要能夠直接契入動態的真實空間，而且此一動態空間的經驗，必須是在空間性自身呈現的前提下完成才行。換言之，自我意識的消解過程便成為趨近禪的空間覺識的皇家之路(royal road)。但是，在解析禪的空間覺識之前，我們將接續以上的思路，先對西田的場所概念及其相關論述做一番探討，以說明西田的場所概念不僅是我們以上對日常意識空間性批判的有力支持，同時也可以進一步做為解析禪的空間覺識的概念基礎。

場所概念的空間性意含

若從西田場所哲學的表面觀察，場所概念似乎與西田嘗試建構一套具有哲學普遍意義的場所邏輯(logic of basho)¹²有關。但深入考察西田哲學的旨趣與前後期理路發展的脈絡，我們不難發現西田的場所概念事實上是遠超過邏輯的層次，而具有深刻剖析終極實在的存有論意含。針對這點澄清，吳汝鈞謂「這裡所謂『邏輯』，不是指形式邏輯，不是指正確推理的學問，而是有存有論的意味，是關於終極實在的邏輯。」¹³ 但是要充分了解這個觀點，並從此衍生出場所概念的空間性意含，則必須從闡明西田哲學前後期演變的內在理路，以及場所概念所指向的終極實在觀著手。

關於西田哲學前後期演變的內在理路問題，我們要澄清說明的重點在於，西田如何從其處女作《善的研究》(*An Inquiry into the Good*)中指涉終極真實之概念——純粹經驗(pure experience)，過渡到另一指涉終極真實之概念——絕對無場所(basho of Absolute Nothingness)。西田哲學自其肇始之初，便透露著對終極真實探索的旨趣，純粹經驗一語的構造及其義理的發揮，便是西田在此哲學進路上初試啼聲的產物。依據西田自己的界說，純粹經驗係指「經驗的本來狀態，沒有絲毫意思的分別加入其中……它等同於直接經驗」¹⁴，是「先於主客體分立、知與所知統合的意識狀態，是最精純的一種經驗。」¹⁵ 由於篇幅所限，我們無意在此詳述西田對純粹經驗做為終極真實的論理。我們所要突顯的觀點是，在西田將純粹經驗等同於終極真實的論述中，就已經明白的指出，終極真實的趨近必然與自我意識做為認識主體的位階消弭¹⁶有關。雖然前述引文中「沒有絲毫意思

¹²此一場所邏輯的推演，是建立在對亞里斯多德以基底(substratum)為核心之邏輯的批判上。有關此一邏輯推演過程的介紹，請參見 Masao Abe, "Nishida's Philosophy of 'Place'", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXVIII, No.4 Issue No.112 (December 1998).

¹³吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》，臺灣商務，1998年，頁16。

¹⁴ Kitaro Nishida, *An Inquiry into the Good*, trans. by Masao Abe & Christopher Ives, (New Haven & London: Yale University Press, 1990) p. 3.

¹⁵ Ibid. p.4.

¹⁶此句的意思並非要消弭自我意識的作用，而是它在認識終極真實方面佔有的中心地位。

的分別加入其中」，可以被視為直接支持這個觀點的文本論據，但是西田所謂「經驗非因個人而存在，係個人因經驗而存在」¹⁷的陳述，更清楚的標舉出自我意識與純粹經驗，在終極真實的揭露上孰為優位的立場。

西田視純粹經驗為終極真實的立場儘管十分瞭然，但是由於他對直觀經驗的強調，以及他對純粹經驗的整體論述，明顯欠缺嚴謹的一致性¹⁸等問題，因此有人批評他仍舊「是個觀念論者」¹⁹，或「充其量只提出了純粹經驗的心理學，而不是邏輯分析。」²⁰換言之，如果說他在此一階段已提出有關終極真實的洞見的話，那麼他卻還沒有蘊釀出解釋此一洞見所需要的適當結構。基於對西田思想發展歷程的後見之明，我們當然知道他的場所哲學，即是針對此一理論缺失所提出的補強。²¹由於我們現階段分析的目的，在於釐清西田哲學前後轉折的內在理路，因此我們可以合理的探問：「為何在提出破除自我意識臻於純粹經驗的結構說明時，西田選擇帶有空間意含的『場所』概念分析，而非其他？」儘管合理的推論不止一端，但是對於本文關切的重點而言，至少我們可以詮釋的認定，從自我意識到純粹經驗的經驗開展，是可以與空間性密切相關的場所概念來加以解析的。至於場所哲學如何與空間性，以及代表終極實在的純粹經驗相關聯，則是我們接下來的分析重點。

由於西田場所哲學所關注的意識與判斷問題，是藉著反轉亞里斯多德以基底(substratum)為核心的形式邏輯，而導出他所謂「含攝或包容的判斷」(subsumptive judgment)以及場所的邏輯來，因此在此簡要說明此一邏輯推演的內涵是有必要的。依據西田的看法，在一個如「來福是一隻狗」的主謂式判斷中，謂語(predicate)中的狗含攝或包容主語(subject)的來福，亦即前者的外延(extension)大於後者，不過兩者皆是「抽象的普遍」(abstract universal)或「概念的普遍」(conceptual universal)；不論我們怎樣增加主語的內容來減縮它的外延，我們永遠無法到達指涉某個「具體特定物」(concrete particular)的來福。例如，我們可以再添加一項屬性說「來福是一隻貴賓狗」，雖然隨貴賓狗這個品類概念的擴延似乎使我們更趨近來福這個具體物，但是來福的特殊性卻無法被徹底含容在其中。換言之，主語永遠無法成為謂語。事實上，這種類型的含攝或包容判斷，當外延增加時內延

¹⁷ Nishida, *An Inquiry into the Good*, Preface, p. xxx.

¹⁸舉例而言，西田並未清楚區分「尚未分化」(not yet differentiated)與「不再分化」(no longer differentiated)的純粹經驗；也並未對意識統合的層次，以及思想與智識直觀(intellectual intuition)的分野仔細明辨。凡此種種，皆構成對他思想體系結構連貫的挑戰。

¹⁹這是 Komatsu Setsuro 所提出的批評，參見 Setsuro Komatsu, *Nishida tetsugaku no kompon mondai* [*The Fundamental Problems of Nishida's Philosophy*] ,(Tokyo: Sekai Hyoronsha), pp. 24-37.

²⁰Robert Joseph John Wargo, *The Logic of Basho and the Concept of Nothingness in the Philosophy of Nishida Kitaro*, (Ann Arbor, Michigan: unpublished dissertation, UMI, 1972) p.103.

²¹根據阿部正雄的歸納分析，西田構思場所哲學的目的有三：(1)避免主觀主義的批評；(2)將意志與直觀及概念知識連結；(3)在前兩項的基礎上，建立一套論述真實的完整邏輯基礎。參見 Masao Abe, "Nishida's Philosophy of 'Place'", *International Philosophical Quarterly*, Vol. XXVIII, No.4 Issue No.112 (December 1998), p. 359.

(intension)反而減少，因為來福這個具體物因為抽象品類的擴大而愈加遙遠，例如，從「來福是一隻狗」到「狗是一種哺乳動物」便是。這便是一般形式邏輯中含攝或包容判斷的意義。

依據西田的觀點，上述的含攝或包容判斷是從外在(from without)客體化的判斷，不是他所謂「真的含攝或包容判斷」(true subsumptive judgment)。他認為「真的含攝或包容判斷」是前述邏輯方向的逆反(inversion)，亦即從謂語的普遍(狗)移向主語的特殊(來福)，而非從主語的特殊(來福)移向謂語的普遍(狗)。它是普遍的謂語基底在其自身範疇內，將自己特殊化成為某一特殊物的過程。此時概念的內延與外延是同向的運動，亦即外延增加，內延也增加，反之亦然。西田就是在分析此一含攝或包容的判斷中，導出他的場所概念。簡言之，西田將此一含攝或包容的判斷，以「特殊物置放於普遍物的場所中」來表達。因此，被放置的特殊物是判斷的主詞，而場所則是判斷的謂語。西田更將此一關係的命題與意識連接，認為意識是謂語，而主詞則是意識指向的事物。所以，謂語範圍的擴大便是場所的擴大，而場所的擴大便是意識的擴大。更重要的是，從「真的含攝或包容判斷」的角度觀之，意識的擴大運動所朝向的是愈來愈具體的真實，而代表這個既自我同一又含容差異的²²具體普遍(concrete universal)真實，便是「絕對無的場所」。我們在此清楚的看到，西田的場所哲學認定真實的開展與體認，是與空間意識的擴延息息相關的；此外，由於西田所指向的空間性，不是抽象的而是具體的，所以它與禪的空間覺識的可能連繫線索便呼之欲出了。

絕對無的場所與禪的空間覺識

縱觀以上的分析我們可以推得，自我意識下的空間消弭，與形式邏輯中含攝或包容判斷的運作有關，其運動方向是從具體的普遍朝向抽象的普遍；而禪的空間覺識則對應著空間本然狀態的呈現，是反轉形式邏輯中含攝或包容判斷的運作方向，從抽象的普遍朝向具體的普遍而運動。但以上的分析方式畢竟只具邏輯形式的意義，並不具備實存與經驗層次上的意涵。要深入闡釋意識場所的空間擴延或禪的空間覺識，則需對禪思想中人(person)與其周遭情境(situation)間的關係加以剖析，然後才能了解釋意識場所的空間擴延在禪體驗中的意義。

禪認為人基本上是關係性的(relationally)產物，換言之，無論是趙州禪師的「無」或臨濟禪師的「無位真人」，在刻劃禪人格的意義上，都是著眼於人與其生活環境的互動層面。更確切的說，是「無」或「無位」的「境」特殊化而為個人自我的認定。T. P. Kasulis 所謂「『無』是禪者(Zen person)的系絡(context)」²³，表達的正是此一觀點。此處禪者的「無」即是西田哲學中具體的「絕對無場所」，而禪者則是此一「絕對無場所」實存開展下的現成。不過在討論禪的空間覺識這

²²意指相對的主詞(抽象的普遍)與謂語皆包含於絕對的謂語(具體的普遍)中。後者是自我同一，前者則是差異。

²³T. P. Kasulis, *Zen Person, Zen Action*, (Honolulu: University of Hawaii, 1985) p. 128.

個主題時，我們應在概念上區分「絕對無場所」本身所展現的空間，以及禪者個人展現出來之「絕對無場所」的空間兩個層次，不可混淆。前者是後者的基礎，也是西田場所哲學的邏輯結構所指向的終極真實；後者則是前者的發揚，但並非西田場所哲學直接討論的重點。不過，兩者皆對闡明禪的空間覺識，具有關鍵性作用。在此且讓我們從個人實存與經驗的場域，分別進行這兩個層面的探討。

首先談第一個層次，亦即「絕對無場所」展現的空間。先前我們在闡述現象學家對生活空間的探索時，提到空間的擴延性，在論及西田的場所哲學時，則了解到絕對無的場所是具體的普遍，也是終極的真實。因此，在思考禪的空間覺識所對應的空間性本質時，我們可以說它是「絕對無場所」的「本然能動性」；本然是指獨立於自我意識判斷之外的狀態，而能動性指的則是不二(non-dualistic)空間[即絕對無的場所]的創造動能(creating dynamics)。但是我們不禁要問：「我們要如何才能了解絕對無場所的本然能動性呢？」要回答這個問題，我們不妨從思考日常的空间意識(space-consciousness)如何發生來著手。如果「絕對無場所」對應的空間是不二的整體[意指不具向度性(dimensionality & directionality)]，那麼自我意識的出現，立即在認識的層面上以二分的方法(如自他分別)將整體的空間切割開來，否則便沒有浮現自我與他者的內外空間背景可言。此一基本的二分一旦確立，其他衍生的次級二分領域，如內涵的與超越的，本體的與現象的等，在理論上便無任何開展的困難可言，而且基本上這是一個無限的過程。

從這個角度觀之，所有被我們分化出來的領域，都是我們透過命名方式「切割」空間所得的產物。就現象的發生而言，的我們「切割」出來的空間，基本上反映了我們自身種種的關懷取向，原本並無所謂優劣好壞的價值判斷問題。但是，當我們安住在自己「切割」出來的空間時，以自我為認識中心所對應的種種客體，遂成為我們關注的唯一對象，「原本」未分化的空間全體便因此「消失」了。在這個過程中，我們忽略了一個重要的事實，那就是：「原本」的整體空間似乎可以無限的含容我們的「切割」需要，空間的向度化(dimensioning)因而得以不斷的進行下去。從禪的立場觀之，這個「絕對無場所」源源無盡開展出來的空間動能，事實上正是我們需要悟覺的內容，也是探討禪的空間覺識的核心面向，因為我們的日常意識不再能夠經驗的接觸到，那允許向度空間浮現的「無向度」(non-dimensional)空間性。

但是，我們的生活世界畢竟是向度化的空間，無向度的空間觀所要指向的境界究竟為何？當然我們必須說明，禪的空間覺識所對應的無向度空間經驗，並不是要摧毀客體浮現的現象世界，而是要使客體的呈現是真正的客體呈現，也就是確使客體不會變成被賦予實體意義的存有(being endowed with substance)。果真如此，則客體本身就是空間，而出現在空間「中」的認何事物都是空間功能的變現。這就好像溪水中的泡沫，需要它們周邊的水才能迴旋舞動一般。換言之，我們現在關注的焦點是使客體在運動中顯象、具生化育功效的空間動能。反過來說，這個運動便是無向度空間的自我表達，也就是我們前面所說的絕對無場所的自我開展。在這種情況下，空間不再是靜止、不重要的背景，而是創造的在當下每一

個瞬間運行的真實。

如果客體不是被賦予實體意義的存有，那麼自我便沒有機會盤踞認識的核心，因此也就不會將抽象得來的向度空間僵固化。此外，在這個視野中，類似「客體從何處產生」的問題，也變得不具意義，因為客體即空間，所以沒有生起的問題。我們甚至可以推論說，在這個視野下的世界中，我們「無處」可去，因為一處之事，遍處發生。因此，這種非實體性的空間觀點，在空間「全體作用」(total functioning)的前提下，揭示了我們在向度空間「中」生活的整體感(sense of fullness)。這就像是西田場所邏輯中，普遍的謂語基底在其自身範疇內，將自己特殊化成為某一特殊物的過程一樣。其中的差異只是詮釋場域的不同罷了。從禪的立場觀之，這種對無向度空間的體悟，正是禪者得以非實體性態度與空間全體地(holistic)接觸的原由。

禪者體現的絕對無場所

先前我們談到，禪認為禪者與其周遭情境間的關係，是了解禪體驗中意識場所擴延意義的重要面向，剛才我們也指出了如何在觀點的轉換上，體認到絕對無場所或無向度空間的真實。現在讓我們在此基礎上進一步探討第二個層次，也就是禪者個人展現出來的「絕對無場所」空間。²⁴在自己實存處境中體證「絕對無場所」空間的禪者，我們稱之為「場所人」(basho-individual)²⁵。簡言之，「場所人」是不再受制於二元對立認識架構下的空間局限者，也就是能不二的體現出絕對無場所的空間動能者。不過這個陳述的內涵，需要進一步的分析說明。

由於所有的客體都是無向度空間的象顯，人的存有自然與這遍在的機能密不可分。因此，禪者的「存有」能夠被此一無向度空間的動能滲入啟發，在理論上自無疑義。但是，即使我們接受此一空間性觀點，在實踐的層次上，我們又要如何才能接觸到這向度空間的動能真實呢？由於篇幅所限，我們無法在此整全而深入的提出一套體系性的解答。不過基於本文的主旨我們願意指出，此一轉化過程涉及「時間意識的空間化」(spatialization of time-consciousness)²⁶問題。本文前面提到日常意識的空間體驗不妥貼，原因在於它基本上是受時間意識制約的產物。這個觀點可從禪法中普遍對「無念」(no-thought)、「無心」(no-mind)等心法的強調窺見一斑。質言之，因為心念的意識作用與我們時間意識的產生密不可分，而

²⁴ 事實上，探討禪的空間覺識除了有成就的禪者經驗外，更重要的是此一經驗的轉化(transformative)面向。本文由於篇幅所限，未能深入討論，有待來日另文專論。這裡只是提醒大家注意此一層面不可或缺的重要性。

²⁵ 這個名詞借用自本山博。參見 Hiroshi Motoyama, *The Buddha's Satori*, trans. by Shigenori Nagatomo, unpublished manuscript, 1998, p.17.

²⁶ 西谷啟治在《宗教與無》(*Religion and Nothingness*)一書中，論及「空性與時間」(*Sunyata and Time*)時的分析理路，便是一種「時間意識空間化」的體現。參見 Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, pp.168-217.

在此時間意識主導下生成的空間意識，又被定性為獲致無向度空間覺識所需邁越的障礙，因此心念轉化的禪法也就可以被看成是與時間意識的消解²⁷有關，同時也是禪者獲致無向度空間覺識的必經之路。

那麼時間意識消解的禪者，他以絕對無場所為軸心的空間覺識究竟是如何體現的呢？要深刻完整的回答這個問題，必然涉及對禪解脫世界的剖析，但是對解脫境的詮釋本身就是極為棘手的課題。在可能的眾多因素中，最重要的是日常經驗與解脫經驗的巨大落差。正因為對這個落差的深刻體會認，禪才會有「不立文字」之說，因為言語思想是無法把握究竟的解脫境的。我們當然無意宣示要以言語思想把握禪的究竟解脫境，只是嘗試從空間意識擴延的理路，提出一種解脫境狀態的可能詮釋罷了。即便如此，我們也必須清楚的交代此一可能詮釋的趨近路徑，否則極可能流於空泛之言。基於這樣的體認，本文在詮釋解脫禪者的空間覺識時，所採取的基本策略是比較對照的方式；具體的說，就是以未解脫者的空間意識為基礎，來說明解脫者的空間覺識²⁸。前面提到，禪的空間覺識的完成與時間意識的消解有關，因此我們在描述解脫禪者體現絕對無場所的境地時，也會遵循這條軸線發展。

既然禪認為要由人與環境間的互動來定義和了解人，而人與環境的互動最主要的呈現方式便是行動(action)，因此解脫的禪者——「場所人」，在空間性方面的體證似乎可以從其行動的層面來加以考察。我們認為「場所人」的特質之一，便是他能夠體現出所謂的「同時性行動」(synchronistic action)²⁹。由於日常經驗受時間意識作用的影響，所以在此場域發生的行動，從經驗的層次而言，也就需要經歷時間的過程才被完成。這裏所謂的「經歷時間」意思是，我們對行動的經驗被「時間結構化」(temporally structured)。例如，一個日常動作的完成，通常至少可被分解為起念、運身、及物三個階段。這不是一種刻意的分解動作，而是我們在意識作用的主導下，普遍擁有的行動經驗。「場所人」的「同時性行動」則不然，它是不被「時間結構化」的。我們當然不應把「同時性行動」誤解為不能以時間架構來測度分解，或者其行動發生在一個超越的世界。「場所人」的行動自然也是發生在生活世界中，但是這裏所要強調的是禪者對行動的不二的體驗方式(non-dualistic way of experiencing)。不過，這也不是說「同時性行動」只是禪者的主觀經驗，而沒有客觀的指涉³⁰。

²⁷ 有關這個觀點的詳細闡釋，必須在禪宗文本的參照下，才能比較清楚透徹的呈現，有待來日專文論述。

²⁸ 此處意識(consciousness)與覺識(awareness)二詞的區別與對照，突顯出兩者截然不同的本質。前者是以自我為中心、帶有意向性(intentionality)的日常認識作用，而後者則是指自我泯滅、不具意向性的禪的認識作用。

²⁹ 我在此借用榮格(C. G. Jung)的同時性(synchronicity)一詞，純粹是說明禪者不牽涉時間過程(temporal process)的行動。因此，這裏的用法並沒有該詞在榮格理論中「有意義巧合」(meaningful coincidence)的意涵。

³⁰ 解脫禪者的行動可被定性為自發的(spontaneous)、自然的(natural)、隨意的(intention-less)等。這些特質與禪者行動的同時性層次是相通的。禪語錄中常見以「電光火石」等詞語來描繪禪師行

我們要了解，正如西田場所哲學所謂「真正的含攝或包容判斷」，其主詞是普遍的謂語基底在其自身範疇內，將自己特殊化所成的特殊物一樣，「場所人」也是絕對無場所在其自身範疇內，將自己特殊化所成的特殊物。在這與一般日常經驗截然不同的空間覺識中，「場所人」與行動對象之間的「空間距離」，對「場所人」而言是不存在的。這裏所謂的空間距離不存在，當然不是指物理或心理層面的意義，而是就其「實存場所」(existential *basho*)的體驗而言。以場所的經驗內涵觀之，凡是場所內的客體對象，皆是場所在其自身範疇內特殊的當下現成，因此它們在這個層次是沒有「距離」的。如果我們用實際經驗的語言說明這種現象，我們或許可以說，「場所人」與其客體對象的空間距離，所以會在「場所人」的經驗上「消失」，是因為他與對象之間因同體而具有一種「可感的交互共振」(felt inter-resonance)關係。這樣的關聯性所顯現的功效，隨其場所的擴延而愈為顯著，而在絕對無的場所中臻於極致。³¹「場所人」則是此一場域具體而微的實存呈現(existential presence)。

結語

就西田哲學與禪體驗兩大領域的匯通問題而言，以上的分析顯示，運用西田哲學的場所概念及其邏輯來詮釋禪的空間覺識，確實有相當的發明作用。但是反過來說，通過日常經驗與禪解脫經驗兩個層次的空間意識內涵的差異對照，也可以闡明場所哲學背後可能蘊含的實存與經驗意含。而此詮釋匯通成功與否的關鍵，則在於詮釋場域轉換時概念移轉的解釋效度把握，例如，西田哲學的絕對無場所，被轉換等同於禪體驗的無向度空間或不二的動能等，乃是本文朝創造詮釋方向邁進的嘗試，雖然有其發明之意，但是否有其他值得斟酌之處，或其他詮釋的可能，是可以進一步討論的問題。這類問題的思考，或許是未來在探討西田哲學與禪體驗兩大領域的匯通時的重要課題。

至於內容方面，本文主張獲致空間覺識必經時間意識消解的命題，如果要深入探討至少涉及兩大層面。首先是禪宗文本的通盤考較，其次是禪本位身心理論的建構。通過這兩個層面的整合交織，我們才能夠比較清楚的回答，時間意識的消解在禪體驗中的重要性，也才能夠確立禪的空間覺識在禪體驗的核心地位。本文僅提供這兩個層面的基本線索，深入的探討則有待日後另文專論。

動反應的快捷流暢，便是實際的例証。

³¹ 不過，不要因為這裡所謂的臻於極致，而把絕對無的場所誤解為空間的極大，因為絕對無的場所其實是不受特定空間場域所限的。所以，我們應從存有的意義(ontological meaning)，而非事實存在的意義(ontic meaning)來理解這句陳述。

子計劃三：「古典伊斯蘭蘇非主義的心性理論探源」

計畫主持人：蔡源林

報告內容

一、研究成果：

由於本總計畫的宗旨為從東方「心性」哲學的觀點出發，建構一個比較東、西方傳統的宗教哲學體系，這是一個長期的工作，兩年的計畫祇能打下一些基礎而已，而個人的子計畫是其中唯一的一神教傳統，所以對建立東西方宗教哲學的匯通橋樑具有關鍵性角色，因為伊斯蘭教橫跨東方與西方，在歷史上與西方的猶太—基督宗教傳統及東方的印度教傳統與中國宗教傳統均有直接互動，其宗教思想形成了一個兼具東西文化的獨特風貌。為了能和印度教及佛教有更緊密的比較與對話，故選擇蘇非主義密契哲學傳統為研究主題，此乃本計畫的原本關懷。

個人多年來從事伊斯蘭研究的感觸，便是國內這方面的研究條件比西方國家，甚至鄰近的日本，相對落後甚多，所以要在伊斯蘭研究領域之內短期就能進入國際學術市場，必須策略性地選擇研究課題，例如中文的伊斯蘭論著、伊斯蘭在東亞世界的傳播等課題，這方面吾人具有語言及材料取得的優勢，又為國際伊斯蘭研究中一大片尚待開發的園地；若要在古典伊斯蘭文明、中東伊斯蘭、印度伊斯蘭等課題上獲致達到國際出版的水準，短期之內並不容易。暫且不談伊斯蘭世界本身的伊斯蘭研究，就西方伊斯蘭研究而論，今日的成果乃是累積兩百年的無數學者耕耘努力的結果；日本的伊斯蘭研究也歷經了四分之三個世紀的努力，華文世界的伊斯蘭研究則尚在奠基階段而已，故本計畫只能期盼為未來的學術發展打下基石，若說要在短期內有國際級水準，個人不以為是兩年計畫即可達成。

本計畫集中探討古典蘇非哲學，以分析伊斯蘭教初傳的前三百年所出現的阿拉伯文蘇非主義相關著作為主，由於這方面的西方研究成果相當豐富（參見所附書目），個人尚在消化這些原典與二手材料的過程，要想在這兩年間出版原創性、

足以上國際期刊的論文，頗覺不易。但為了回歸源頭，以便讓未來研究課題的開展有更堅實的基礎，這個起步工作有其必要。個人對伊斯蘭教與早期蘇非主義有關的原典，以及其傳統與現代之各類詮釋文本進行有系統之蒐集與解讀，可使未來詮釋中文伊斯蘭著作有更堅實的基礎。個人近期內的國際發表還是以研究明清時代中國回民學者的伊斯蘭著作為主，今年11月到美國宗教學會（AAR）發表的論文便是有關王岱與「三一論」哲學的蘇非主義根源之分析，算是本計畫的研究成果之展現，但論文尚未完成，附件二則為在敝校哲研所於去年五月九日、十日兩天所舉辦之第四屆「比較哲學」研討會所發表之論文，只能算是初步成果而已。當然，個人並不以為研究成果的展現只侷限於國際出版而已，從在國內紮根伊斯蘭文明的教學與研究工作來考量，仍有必要在國內出版中文之伊斯蘭學術專論與通論，做好學術性的引介，使國內年輕學者能有足以參考的基本著作，應有其必要性，故個人將在近幾年內撰寫出版相關的伊斯蘭教科書及論文集，其中包括蘇非哲學的探討，或可彌補國內這方面中文出版不足的缺憾。

整體而言，伊斯蘭傳統與印度教、佛教及儒家對「終極實在」的問題有根本不同的立足點。真主阿拉的絕對「超越性」乃是伊斯蘭哲學的第一前提，如此一來，蘇非主義如何可能從內在密契經驗去印證神的「超越性」，乃是一個令人困惑的宗教哲學問題。相反地，印度教與佛教主要以「心識」為出發點，不去預設一個恆常不變的「心性」（印度教傳統的某些學派可能有例外），更無神人二元對立的思想，故其立足點和蘇非主義不同。有趣的是，儒家與伊斯蘭教有著相同的「超越性」與「內在性」的緊張關係，但先秦儒家的「超越性」—「敬天」思想—一直發展到宋朝理學時代逐漸被淡化，而以人文為本的「內在性」便成理學思想的主軸，故「內在性」顯然凌駕「超越性」，人本思想全然取代神本思想而成為後代儒學正統，故其思想發展與伊斯蘭傳統形成有趣的對比。伊斯蘭教傳承猶太教與基督宗教一神信仰，以神的「超越性」為前提，故當蘇非主義出現時，立刻與伊斯蘭正統信仰出現緊張對立，但到了後來終究是以「超越性」凌駕「內在性」，主張神人合一的蘇非主義乃形成一股不被正統所接受的異端思想，直到

十二世紀此一對立才被消解，故探索蘇非主義如何從異端融入正統，乃是研究古典伊斯蘭思想史最具挑戰性的課題之一，這個課題若從比較宗教哲學的角度來探索必會有更多洞見。

從各家學者對蘇非主義的研究來看，可以發覺兩個對立的詮釋角度，其中一者主張蘇非主義乃是源自伊斯蘭傳統本身，並從《古蘭經》、《聖經》的詮釋來探索蘇非理念及修行的泉源，大部分的穆斯林學者都持這種主張，如 Nasr 與 Rahman，但也有不少非穆斯林學者採取類似途徑，如：Nicholson、Sells、井筒俊彥等。採取這個觀點的學者，一方面駁斥早期東方學者過度強調希臘文化的影響且認為伊斯蘭絕對一神信仰不太可能接受密契主義；另一方面，他們相當重視「古蘭解經學」(Tafsir)之「奧義」(batin)詮釋法對蘇非主義的影響。另一派觀點則認為蘇非主義源自前伊斯蘭文化的成分居多，並從希臘哲學及波斯二元神教，甚至印度教或佛教的義理與修行，尋找蘇非主義的源頭，採取這個角度者大多為西方學者，如：Massignon、Corbin、Schimmel 與 Walbridge。雖然晚近的學者大多兼採兩說，不過在論證過程中仍可看出各自不同的偏向。

個人雖也認為蘇非主義外來說與內生說均有言之成理的地方，故應折衷兩說。但當吾人採取內生說時，應特別留意思想史的脈絡，換言之，當伊斯蘭教正統信條確立之後，固然大部分蘇非思想家都會引用《古蘭經》與《聖經》來支持自己的學派主張，但是在伊斯蘭教發展初期的前三百年，其時尚處於百家爭鳴、信仰權威尚未確立的狀態，講究密契經驗的宗教修行者以「不立文字、教外別傳」的傳播模式，是相當可能的，這在佛教禪宗傳統中便可找到類似現象，不應該用後代形成的正統觀點來解釋先前的情況；反之，外來說則源自於西方的東方主義式偏見，認為伊斯蘭教只重視信仰的外在形式，只強調律法，缺乏靈性深度，更不可能接受密契主義的泛神論思想，彷彿「超越性」與「內在性」的矛盾是不可調和者，這種論點似有將中古基督教會神學正統反對密契主義的觀點投射到伊斯蘭教之嫌。事實上，中東的廣大沙漠與草原地帶，其實正是從事苦行修煉的甚佳場所，伊斯蘭教修行者和其他宗教傳統一樣，都不會只執著於儀式的形式或經義

的論辯，向內心世界探索，乃是普世宗教人的本質所在。

個人在提計畫時，本想先從內生說的角度切入，並就「古蘭解經學」的詮釋轉向來探討蘇非主義源頭，但卻發覺初期蘇非主義的一些觀念卻很難做合理解釋，或許是手邊的「古蘭解經學」材料尚不完整，或者蘇非主義尚有更多被先前學者所忽略之外來思想的影響。由於西方學者貫於從希臘思想尋找蘇非源頭，但伊斯蘭文明處在東西交會的中間地區，或者來自印度或中國的影響是被西方學者所忽略的，而探索印度教或佛教對蘇非主義的影響，乃是身為東方學者較能有所貢獻的課題，這方面將是未來個人的探索重點。

二、教學：

本計畫執行的兩年期間均舉行例行的讀書會，與政大阿語系系主任林長寬教授、台藝大表演藝術所所長蔡宗德教授，在政大每三個星期舉行一次讀書會，參與者有台大、政大、淡大、台藝大、南華等校的學生，先後閱讀 Victor Danner: *The Islamic Tradition: an Introduction* (1988) 與 Carl W. Ernst: *Sufism* (1997) 兩書，以便逐步建立學生們對伊斯蘭教及蘇非主義的基本了解。由於目前國內伊斯蘭研究學者不多，但各大學院校不少社會與人文學科的學生卻對伊斯蘭教充滿興趣，無法在自己的學校有開授相關課程可供修習，故以跨校讀書會來為伊斯蘭教學與研究進行紮根工作。

為了進一步讓研究成果具體落實於教學，本欲在九十二學年下學期於敝校宗研所開「蘇非主義專題研究」課程，但由於只有兩名學生選修未達規定之三名學生方可開課的上限，故無法開課。足見國內宗研所學生在探索非本土宗教的風氣尚未打開，而中文材料不足，也是阻礙學生學習意願之主因，未來在本計畫成果的基礎上編寫相關的伊斯蘭神學與哲學的教科書，實為當務之急。

三、教科書編纂：

本計畫在提出之初，原本由八位老師所組成的研究團隊，後雖因部分計畫被刪除、部份計畫退出而有五個子計畫未能繼續執行，但在這兩年間大部份成員仍

參與定期舉行的小組會議，共同分享研究成果，討論未來如何落實研究宗旨。由於所有老師的共識便是應以此一計畫的架構為基礎，撰寫一部適合於東方人文傳統的宗教哲學教科書，由於本計畫的原始成員涵蓋了印度教、佛教、伊斯蘭教、儒家四大傳統，區域則涵蓋中國、印度、中東及日本，故若能合作來編寫一部東方宗教哲學的教科書，並可為國內宗教、哲學及其他人文相關系所提供適合東方人文精神的本土教材，並刺激國內學界從事這方面的探索，以便使國內學界能夠逐漸擺脫過份依賴西方學者所編寫的教科書，卻又缺乏具有本土文化主體性的中文教材之困境。故在第二學年度期末結案之前的最後一次討論中，各位老師已提出其所負責宗教傳統的宗教哲學之基本架構，對完成這部教科書已達成共識，未來將分頭積極著手宗教哲學教科書之編纂。

個人對本研究團隊的這個決議將全力配合，並開始著手蒐集資料，由於國內學者尚未出版伊斯蘭教神學與哲學的專著，一般知識份子對伊斯蘭教的理解停留在媒體所呈現的膚淺形象，若能先在這部宗教哲學教科書中有伊斯蘭哲學的專章，相信必可提供另一種呈現伊斯蘭教的向度給學術大眾，並使未來知識界及學術界在探討東西文明對話或比較的課題，能將伊斯蘭文明的向度包含進來。

兩年計畫期間所蒐集之蘇非主義原典及二手研究文獻書目：

一、原典文獻：

- Attar, Farid al-Din. 1996. *Tadhkirat al-Awliya'*, tran. A. J. Arberry. Batu Caves: Thinker's Libarary.
- Baghdādi, Abu-Mansūr 'Abd-al-Kāhir ibn Tāhir al-. 1978. *Al-Fark Bain al-Firak*, tran. Abraham S. Halkin. Philadelphia: Porcupine Press.
- Baqli, Ruzbihan. 1997. *Kashf al-Asrār*, tran. Carl W. Ernst. Chapel Hill: Parvardigar Press.
- Bursevi, Ismail Hakki. 1986, 1987. *Ismail Hakki Bursevi's Translation of and Commentary on Fusus al-Hikam by Muhyiddin ibn 'Arabi*, 2 vols., tran. Bulent Rauf. Oxford: Muhyiddin ibn 'Arabi Society.
- Ghazālī, Abū Hāmid al-. 1989. *Kitāb Jawāhir al-Qur'ān*, tran. Muhammad Abul Quasem. London: Kegan Paul International.
- . 1982. *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, 4 vols., tran. Maulana Fazlul Karim. New Delhi: Kitab Bhavan.
- . 1980. *Al-Munqidh min al-Dalāl*, tran. Richard Joseph McCarthy. S.J. Louisville: Fons Vitae.
- Hujweri, Syed Ali bin Uthman al-. 1997. *Kashf al-Mahjub*, tran. Maulana Wahid Bakhsh Rabbani. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
- Ibn 'Arabī, Muhyiddin. 2002. *Al-Futūhāt al-Makkiya*, tran. William C. Chittick, et. al. New York: Pir Press.
- . 1989. *Risālat al-Anwar*, tran. Rabia Terri Harris. Rochester: Inner Traditions International.
- . 1981. *Fusūs al-Hikam*, tran. R. W. J. Austin. Ramsey: Paulist Press.
- Ibn al-Sabbāgh, Muhammad ibn Abī al-Qāsim. 1993. *Durrat al Asrār wa-Tuhfat al Abrār*, tran. Elmer H. Douglas. Albany : State University of New York Press.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abu 'Ali. 1951. *Avicenna on Theology*, tran. Arthur J. Arberry. Westport: Hyperion Press.
- Junayd, Abu I-Qasim. 1962. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, tran. Ali Hasan Abdel-Kader. London : Luzac & Compamy.
- Nadīm, Abū al-Faraj Muhammad ibn Ishāq al-. 1998. *Fihrist*, tran. Bayard Dodge. Chicago: Great Books of the Islamic World.
- Qushayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn. Hawāzin. 1997. *Al-Risālat al-Qushayrīyya*,

- tran. Rabia Harris. Chicago: ABC International Group, Inc.
- . 1989. *Al-Risālat al-Qushayrīyya*, German tran. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Sarrāj, Abū Nasr ‘Abdallāh ibn ‘Alī al-. 1990. *Kitāb al-Luma’*, German tran. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Suhrawardī, Abū Hafs ‘Umar ibn Muhammad al-. 1978. *‘Awārif al-Ma‘ārif*, German tran. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn al-. 1998. *Partow Nāmeḥ*, tran. Hossein Ziai. Costa Mesa: Mazda Publishers.
- . 1993. *Risālat Maqāmāt al-Sūfiyya*, ed. Emile Maalouf. Beyrouth: Dar el-Machreq Sarl Editeurs.
- . 1982. *The Mystical and Visionary Treatises of Shihābuddīn Yahya Suhrawardī*, tran. W. M. Thackston, Jr. London: The Octagon Press.
- Sulamī, Abū ‘Abd al-Rahmān. 1976. *Jawāmi‘ Ādāb al-Sūfiyya and ‘Uyūb al-Nafs wa-Mudāwātuba*, ed. Etan Kohlberg. Jerusalem: Jerusalem Academic Press.
- Tādifī, Shaikh Muhammad ibn Yahyā. 1998. *Qalā'id al-Jawāhir*, tran. Muhtar Holland. Fort Lauderdale: Al-Baz Publishing.
- Tirmudhī, Abū ‘Abdallāh Muhammad ibn ‘Alī al-Hakīm al-. 1992. *Kitāb Sirat al-Awliyā’, Masā'il Sarahs, Gawāb Kitāb min al-Rayy*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag
- Tustari, Muhammad Sahl ibn ‘Abdallah al-. 2002. *Tafsir al-Tustari*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah.

二、二手研究文獻：

- Andrae, Tor. 1987. *In the Garden of Myrtles: Studies in Early Islamic Mysticism*, tran. Birgitta Sharpe. Albany : State University of New York Press.
- Awn, Peter. 1983. *Satan's Tragedy and Redemption : Iblis in Sufi Psychology*. Leiden : Brill.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabī's and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press.
- . 1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Corbin, Henry. 1998. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, tran. Joseph Rowe. Berkeley: North Atlantic Books.
- . 1997. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, Princeton: Princeton University Press.
- . 1977. *Spiritual Body and Celestial Earth*, tran. N. Pearson. Princeton: Princeton

- University Press.
- Daiber, Hans. 1999. *Bibliography of Islamic Philosophy*, 2 vols. Leiden: Brill.
- Elias, Jamal J. 1995. *The Throne Carrier of God: the Life and Thought of 'Alā' ad-Dawla as-Simnānī*. Albany : State University of New York Press.
- Elmore, Gerald T. 1999. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabī's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill.
- Encyclopaedia of Islam*. 1999. CD-ROM Edition V.1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Ernst, Carl W. 1997. *Sufism*. Boston: Shambhala.
- Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Heath, Peter. 1992. *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hirtenstein, Stephen. 1999. *The Unlimited Mercifier: the Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabī*. Oxford: Anqa Publishing.
- Izutsu, T. (井筒俊彦) . 1983. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press.
- . 1964. *God and Man in the Koran*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
- Jong, Frederick de & Bernd Radtke, eds. 1999. *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. Leiden: Brill.
- Khan, Khan Sahib Khaja. 1973. *Studies in Tasawwuf*. Lahor: Sh. Muhammad Ashraf.
- Lewisohn, Leonard, ed. 1999. *The Heritage of Sufim*. 3 vols. Oxford: One World Press.
- . 1993. *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Massignon, L. 1982. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, tran. By H. Mason. 4 vols. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- . 1968. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: I. Vrin.
- Meier, Fritz. 1999. *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, tran. John O'Kane. Leiden: Brill.
- Morewedge, Parviz. 2001. *The Mystical Philosophy of Avicenna*. Binghamton: Global Publications.
- Murata, Sachiko. 1992. *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein, ed. 1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York: Crossroad.
- . 1993. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press.

- . 1989. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press
- Nicholson, R. A. 1978. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schimmel, Annemarie. 1996. *I Am Wind, You Are Fire: the Life and Work of Rumi*. Boston: Shambhala.
- . 1994. *Deciphering the Signs of God: a Phenomenological Approach to Islam*. Albany: State University of New York Press.
- . 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schuon, Frithjof. 1994. *Understanding Islam*. Bloomington: World Wisdom Books.
- . 1985. *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenism*, tran. By G. Polit. Bloomington, IN.: World Wisdom.
- . 1981. *Sufism: Veil and Quintessence*, tran. By W. Stoddart. Bloomington, IN.: World Wisdom.
- Sells, Michael A., ed. 1996. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press.
- Walbridge, John. 2000. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany: State University of New York Press.
- Watt, W. Montgomery. 1998. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, England: Oneworld Publications.
- Wisnovsky, Robert, ed. 2001. *Aspects of Avicenna*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Smith, Margaret. 1931. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: The Sheldon Press.
- Zaehner, R.C. 1960. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken.

附件一

2003 暑期赴美蒐集資料心得報告

時間：7/08~24/2003

城市：舊金山、費城

本次行程的主要目的便是蒐集蘇非主義著作的原典及二手資料，並藉此對美國伊斯蘭研究在 911 事件之後的最新發展趨勢，有更通盤的了解。短短兩個星期的停留，對最近幾年美國伊斯蘭研究的相關出版品成長之迅速，印象深刻。足見由於伊斯蘭世界的動態攸關全球局勢之發展，身處世界超強的美國為了能有效處理當代伊斯蘭復興運動所帶來挑戰，舉國上下已掀起了瞭解伊斯蘭文明的熱潮；反觀台灣社會，由於這方面的基礎薄弱，再加上學術界研襲已久的偏向，即只關注西方或本土的課題，故伊斯蘭研究的開展可說舉步維艱。設若無法真正培養國際性的學術視野，台灣社會更無法面對全球化浪潮席捲而來的挑戰，處在西方與伊斯蘭文明衝突的夾縫之中，身為學術社群的一份子，更認為只有擴大學術研究的格局，才能思考因應良策，因此個人更覺推動並落實這個計畫的重要性。

雖然只能兩個星期的時間，但個人原預計停留更多城市，跑遍美國主要的伊斯蘭研究著名學府，務求在最短的時間內找到最完整材料，並列出一長串書目。但沒預期到只跑了兩個大學，所有資料都已發掘到，且還有更多材料超出原來的預期，所以問題不是找不到資料，而是數量龐大而無法在這麼短的時間內購得或影印到這麼多資料。

柏克萊大學及賓州大學雖為美國西、東兩岸知名學府，兩校均有很好的亞洲研究藏書，但兩校都不算是最著名的伊斯蘭研究或中東研究重鎮，但沒想到我需要的蘇非主義著作卻都已相當齊備，足見對美國的一流大學而言，有關伊斯蘭文明的基本藏書乃是必備的，而只要其中一所大學的相關蒐藏就已超出台灣所有

大學的伊斯蘭研究蒐藏總合的好幾倍了，這也省掉我跑好幾個地點的麻煩，但接下來的問題便是如何在短短兩週時間影印完所有資料呢？就算每天早上從圖書館開館時就進去影印直到晚上閉館前才出來，恐怕還是無法全部印完。個人有好天確實是從早上八、九點一直在圖書館工作到晚上七、八點，但另外仍排一些時間到書店去蒐購新舊圖書，凡能夠買到的就買，方可省掉影印時間。

由於一般書店買不到許多絕版書籍，阿拉伯文原典也不易買到，而圖書館影印時間又不夠，個人便向柏克萊及賓大兩校圖書館員詢問購買伊斯蘭原典及各種語文的伊斯蘭著作的管道，他們均熱心地推介幾家書商，這樣未來便可直接透過海外郵購取得，在圖書館的影印重點便剩下期刊論文及各類絕版書了。這次美國之行所購得的資料已併入上列參考書目，茲不贅述。

這趟行程除在兩地蒐集資料之外，尚回到母校天普大學拜訪 Dr. Khalid Blankinship 教授，他是研究中古伊斯蘭教史的專家，雖非專研蘇非哲學，但他豐富的史學知識，也提供了我一些取得文獻資料的管道，並對中古伊斯蘭教傳播的歷史脈絡提出許多寶貴的意見，對個人的研究課題均有甚大助益。

這趟美國行程時間雖短，但成果卻甚豐碩，使得自 1999 年以後尚未再去美國的這五年研究新資訊的空白得以彌補。雖然電子網絡的運用使學術資訊的流通更為有效率，但人文研究由於涉及許多古典文獻材料，通常網上能夠搜尋的到者有限，故這次國科會的補助，對像個人所做的這類開發新課題的研究者而言，確實有相當大的幫助。個人為南華所做的伊斯蘭文獻資料之蒐藏成果，相信已超出國內任何單一學術機構的蒐藏了。

附件二

蘇非主義心性理論的淵源初探

發表人：蔡源林

蘇非主義 (*Tasawwuf* , Sufism) 為伊斯蘭教的密契主義傳統，其歷史源遠流長，早在伊斯蘭教於公元第七世紀於阿拉伯半島向外擴張之際，個別的蘇非修行者就已經出現在穆斯林社會，不過蘇非主義開始形成「教團」(*tariqah*) 組織，有一套系統性的修行理論、制度化的師徒傳承關係、固定的修行場所等要素的成立，卻要晚到十二世紀，故從七世紀到十二世紀的五百年間，蘇非主義如何從個別的蘇非修行者與個別蘇非思想家的獨自努力，從涓涓細流逐漸匯聚成波瀾壯闊的巨流，組成體系龐大、影響世界宗教文明深遠的蘇非主義傳統，實為值得深入探索的學術課題。

個人以為探討蘇非主義的起源，具有兩項主要的學術意義：(1) 伊斯蘭教一直被認為是嚴格的「唯一神教」(*monotheism*)，強調神的絕對「超越性」(*transcendence*)，何以會產生追求「神人合一」(*union with God*) 的密契主義，套句國內哲學界與宗教學界的慣用語，密契主義哲學立基於神的「內在性」，如何能和一個講究神之「超越性」的唯一神傳統相容且甚至融合在一起呢？蘇非主義是否提供了一個跨越兩種對立的神性觀、兩種判然有別之宗教神聖性體驗的有效途徑呢？(2) 長期以來，比較宗教哲學之研究，建立在一個「東方/西方」二分法的基礎，前者以印度及中國的多神論或泛神論信仰為原型，包含了印度教、佛教、道教及其他與上述傳統相關的新興教派；後者則以近東「閃語系」(*Semitic*) 一神論信仰為原型，包含了猶太教、基督宗教與伊斯蘭教及其他受上述傳統所影響的新興教派。這個二分法實際上也呼應了「內在性/超越性」及「一元論/二元論」的宗教哲學慣用之二分法。但蘇非主義卻跨越了這兩個傳統，雖然源自一神

論的伊斯蘭傳統，卻向中亞、印度、中國、東南亞等多神教信仰或泛靈信仰的地區傳播，成為伊斯蘭教向非伊斯蘭教地區傳播的主要媒介，而這正是因為蘇非主義強調「內在性」的實踐方式，有以致之。故研究蘇非主義，實際上是在發掘東西方兩大宗教系統足以相互對話與相互交流的歷史基礎，並激發吾人反省過去比較宗教學與比較哲學二分法的適當性，從而化宗教對立為宗教包容。

壹、蘇非主義起源的學術爭議

蘇非主義的起源，學術界向來區分為外來說及內蘊說兩種觀點，持前一種論點的大多為西方的伊斯蘭學者；持後一種論點的為伊斯蘭本土學者，雖然隨著更多研究材料的發掘探討，以及兩方學者之間的相互對話及影響，故更為晚進的學者大多兼採兩種觀點，但吾人還是會發覺因為西方學者及穆斯林學者的宗教立場與文化視野不同，故進行論證時各有其偏向。

外來說中又以強調新柏拉圖主義對蘇非主義的影響最多（Schimmel，1975，ch. 1）。論者以為由於蘇非主義的宇宙起源論與新柏拉圖主義相似，均採取「流溢」（emanation）說，主張宇宙的本體乃由神聖「太一」（Oneness）流出，人類的靈魂亦然，故神性與人類的靈性具有本體上的同一。蘇非哲學雖仍以伊斯蘭信仰的第一原理「真一」（*tawhid*，即真主安拉之獨一無偶的特性）為起點，但發展出不同於伊斯蘭正統的詮釋，不以為「真一」乃是真主超越性的絕對化，反而是指向真主、宇宙與人在本質上的合一，故開啟了「內在性」之路。

但上述主張蘇非主義源自新柏拉圖主義的看法，欠缺歷史根據。伊斯蘭世界接受希臘哲學影響的時代要遲至八、九世紀之交，哈里發朝廷獎助翻譯希臘羅馬古典學術著作後才開始，其中以阿巴斯朝的兩任哈里發 Harun ar-Rashid（786-809）和 al-Ma'mun（813-833）更是大力提倡，後者在 830 年首都巴格達創設「智慧殿堂」（*Bayt al-Hikmah*, House of Wisdom），蒐集世界各國的學術名著翻譯成阿拉伯

文，這個學術研究與翻譯中心奠下伊斯蘭學術傳統的基礎，也使伊斯蘭世界成為中世紀人類學術文化遺產最重要的保存者與開創者。若說九世紀以後，蘇非主義思想的體系化乃受到新柏拉圖主義思想的影響則可，但若說為其起源，需要更堅實的歷史根據。

其次，另一批西方學者主張蘇非主義源自基督教的苦行僧及禁欲主義修行者（Sells, 1996, Introduction; Smith, 1995, ch. VIII）。由於《古蘭經》引用《聖經》及提到基督教的部份甚多（見下節），而在穆罕默德時代，基督教在阿拉伯半島之傳播，亦是不爭的事實，故西方學者從基督教密契主義的脈絡來看蘇非主義的起源似言之成理。但概念上或修行方法上之類似，若缺乏實質的歷史文獻來證明早期蘇非修行者有受到同時期基督教密契主義的影響，此一論證恐怕不易被接受。

應特別予以說明的是，部份西方學者常會因為《古蘭經》大量引用《聖經》，以及猶太教與基督教在阿拉伯半島出現的事實，便進一步去推論穆罕默德所擁有的《聖經》與一神信仰的知識均是學習自猶太學者或基督教傳教士，等於是說伊斯蘭教純粹是猶太教與基督教在阿拉伯地區的翻版。這種論點難以被穆斯林所接受，他們的基本信仰乃是《古蘭經》的經文均為真主阿拉啟示予穆罕默德，不是得自凡人；甚且，伊斯蘭教乃是回歸一神信仰，而非建立新宗教，故穆罕默德是為「封印先知」，為唯一神教之一脈相承的眾先知中的最後一位，也是集大成者，真主阿拉賦予穆罕默德歸正一神教的神聖使命，因此《聖經》上符合一神教的正信者，自然亦被《古蘭經》所認可，談不上是抄襲或模仿。此一問題由於已經涉及信仰的問題，而非純學術的課題，故在此只能點到為止，茲不深論。

—— 最後，亦有部份學者主張蘇非主義源自印度教吠檀多哲學（Ernst, 1997, pp. 8-16; Massignon, 1968; Zaehner, 1960）。蘇非哲學的「神人合一」本體論，及其修行論與境界論的主張，和印度教吠檀多系統有許多相似之處，例如：蘇非修行方法最主要的便是「念誦」(*dhikr*) 真主的聖名，其目的在冥思真主之德性，使個人的私欲雜念得以降服，而日常意識活動所型塑之自我中心觀念便可逐漸消

解，內心的靈性之光不再受到障蔽，至此階段，謂之「寂滅」或「無我」(*fana*)，此法與印度教的「信愛」(*Bakhti*)法門或佛教的淨土法門類似。在修行的過程中修行者會通過不同層次的心靈「境界」(*maqamat*, stations)，終抵於與真主冥合之境，但其最終境界較接近印度教的「梵我合一」，而非佛教的涅槃。

不過，這個論點和前兩個論點有相同的問題，必須找出實際傳承的歷史證據，方能解決此一問題。從歷史脈絡來看，伊斯蘭世界和印度文明世界的大規模接觸，大概要晚到九世紀，而蘇非主義思想與修行方法的出現顯然早於此時，故在未發現有力證據前，只能當作一種有待驗證的假設。

內蘊說主張蘇非主義為伊斯蘭教傳統所孕育而生，主要是從《古蘭經》的詮釋及先知與早期聖者的宗教實踐得到靈感，而逐步發展出來的密契主義體系，一般穆斯林學者大多採取此說 (Nasr, 1997; Rabbani, 1995)。本文乃是以內蘊說為前提而論述，個人卻也不認為外來說可以全然否定，但單篇文章無法同時處理兩個大問題，故外來說則留待未來再深入討論。

貳、《古蘭經》與心性相關的概念

《古蘭經》乃是伊斯蘭傳統無可置疑的源頭，與其從伊斯蘭之外的傳統尋找蘇非主義的根源，倒不如直接從《古蘭經》尋求蘇非哲學與修行方法的源頭，更為恰當。故討論蘇非主義的心性論之起源，應先從《古蘭經》中與「心」與「性」相關的三個概念：*nafs* (靈魂、自我、個體)、*ruh* (靈性)、*qalb* (心) 來著手，從各辭出現的脈絡去詮釋其實質意含。

一、*nafs* (soul, 靈魂, 加底線處即為原文 *nafs* 之處) :

(一) 擔負責任的主體：經云：

安拉不課人自身以外的；他得到應得之益，他受到應受之害。我們的主啊！若是我們忘記了，或是我們錯誤了，你莫處罰我們！我們的主啊！

你莫令我們擔負重擔，就像令我們以前的人擔負重擔似的。我們的主啊！你莫教我們擔負無力擔負的；你寬恕我們吧！你保護我們吧！你憐憫我們吧！你是我們愛護者；准許我們勝過不信的人民。(2:286)

上段經文強調真主的公正與慈愛，故雖然賦予人類責任，但不會要求超過其自身能力所能負擔者，人有 *nafs*，故能履行真主賦予之責任。同樣的說法，尚可參見 7:42, 23:62。

(二) 道德認知的主體（特別是指面對最後審判之際）：經云：

當那一日，每一個人看見自己所行的善事，是在面前，至所行的惡事，他盼望自己和那惡事的距離。安拉教你們當心他自己。安拉是憐憫眾僕的。(3:30)

又云：

看啊！他們是如何的自造謊言？他們所偽造的，業已不在了。(6:24)

又云：

當那一日，每一個人來自己辨證，各人因其行為得到完全的報償，無不公平。(16:111)

以上經文均指最後審判日，*nafs* 成為受報的主體，生前所造的謊言、所行的惡事，在面對最後審判時，均會俯首認罪，無所遁逃；生前所行的善事，亦能受到獎勵，此時均是由 *nafs* 去領受的。*Nafs* 的末世論意含，在下段簡短的描述人類靈魂升天狀態的經文亦很明顯：

人哪！性靈靜止了！（89:27）

但有時候，*nafs* 卻只是指人類為惡的本性，經云：

我不自稱清潔，性是命人作惡的，除卻我主憐恤的人；我主實是多怒的，特慈的。(12:53)

總結上述經文，可見 *nafs* 存在著兩面性，既有為惡之傾向，但又會在做惡之後感到羞愧與懺悔，故 *nafs* 頗類似孟子所云之「羞惡之心」。

二、*Ruh* (Spirit , 靈性 , 加底線處即為原文 *ruh* 之處):

(一) 耶穌所領受的聖靈：經云

我確曾賜母撒經典，並在他以後繼續差遣列使，我賜給馬爾焉之子爾撒，以清楚的訓示，並以聖靈加強他。每有一使把你們心所不欲的示給你們，你們就倔強起來；有的你們不信，有的被你們殺死嗎？(2:87)

又云：

這般使者，我叫他們的一部份優越一部份。他們之中有安拉與他交言的。他提高他們一部分的品級。我賜給馬爾焉之子爾撒各項明證，我以聖靈加強他。設若安拉意欲，以後的人們，在種種明證達到以後不相戰爭，但是他們不合。有些人信，有些人拒絕。設若安拉意欲，他們彼此定不戰爭，但是安拉是實現其所欲的。(2:253)

耶穌在《古蘭經》及整個伊斯蘭教傳統，具有特殊的地位。他是一位先知，但不像基督教稱耶穌為「神子」，伊斯蘭教強調神的絕對超越性，故先知只是凡人，不具有神性，若先知能行各種神跡，那完全是因為受到真主的恩賜使然，是神透過先知而代行神跡，像耶穌就是這樣一位受神特別恩賜的先知，但信徒不該因此而奉先知為神明。《古蘭經》明白駁斥耶穌不是神，也不是「神子」(5:17, 75; 9:30)，但卻指出耶穌特別有真主所賜予的 *ruh*，並能行種種奇蹟(3:42-49)，故上述經文均特別指出聖靈與耶穌同在。

(二) 亞當所領受的靈性：經云：

「當我完成他，並吹入我的靈的時候，你們就向他伏身下拜。」
(15:29)

此段乃與《聖經：創世紀》(2:7)的記載相似，亞當做為人類的原型，本有神所賦予的靈性，與神同住於伊甸園，無奈經不起誘惑而至墮落，故從此

以後人類必須在塵世受苦，等待神提供救贖之路。若根據基督教的說法，耶穌的誕生乃是人類獲得救贖的新契機，等於是從亞當而至耶穌，構成從墮落而至救贖的一個歷史的循環。有趣的是，《古蘭經》只有在亞當與耶穌的故事，才特別提示真主的 *ruh* 之恩賜，足見伊斯蘭教亦承認這個人類救贖史的循環。

（三）真主的啟示：經云

「他們以啟示問你。你說『啟示是由我主的命令來的，你們所得到的知識太少了。』」（17：85）

中文譯者在此將 *ruh* 譯為啟示，以符合上下文的脈絡，但為何在此用 *ruh* 一辭，其背後的神學意含頗堪玩味。其實不論是《古蘭經》的「啟示」，或是「聖靈」，都是真主賦予人類最珍貴的救贖之道，都是「神聖性」在塵世與在「人性」中的顯現，此乃拯救人類免於墮落、重新回歸與神同在的不二法門，故均為真主之意志所發動者。

Ruh 的救贖論意含，在下段經文更為明確：

你找不到信安拉與末日的人，與那般反對安拉和他的使者的人相友善，縱然那般人是他們的父、或子、或弟兄、或親屬。這般人，真主已把信仰應在他們的心中，並以自己的靈扶助他們。他將叫他們進入下有河流的天園，永居在那裏。安拉喜愛他們，他們也喜愛他。這般人是安拉一夥的。實在，安拉一夥的人，就是勝利者。（58：22）

（四）與天使並列的靈性存有者：經云：

眾天使與魯哈在一日上升至他，那一日的衡量是五萬年。（70：4）

又云：

當魯哈和眾天使排班起立的那一天，他們不能發言，除非得到人主許可，與他發言正當。（78：38）

前兩段經文均指最後審判日，*ruh* 乃是與天使一起共同出現者，但其具體意涵並不明確。但下段經文則是發生在著名的「大能之夜」(*Laylat al-Qadr*)，即穆罕默德初次接受天啟的夜晚，經云：

眾天使與魯哈在那夜奉主的命令為各事而下降。(97：4)

綜合上述經文，足見 *ruh* 與 *nafs* 剛好形成一個對比，前者具「神聖性」，後者為「人性」，兩者為人類心靈中具有的一種對立的本性，前者導致救贖，後者導致墮落，這便是伊斯蘭教靈肉二元論的原始經典依據，當蘇非修行者透過內省的途徑追求與神合一之道，便可在《古蘭經》中找到堅實的理論依據。

蘇非思想家的詮釋認為人類心靈由兩部份構成：*ruh*—掌管人類精神層面的活動，如信仰、理智、德性、仁愛等；*nafs*—掌管人類本能、情緒、欲望、感覺、意識等處理日常活動的能力。後者構成人類自我概念的基礎；前者則是人類與超越界溝通的根源。凡人大多處在「靈魂」的活動凌駕「靈性」的狀態；先知與聖人則因其「靈性」已馴服於「靈魂」的管轄之下，因此先知與聖人便可生活在一種和平、無私、慈愛與虔誠信主的狀態，對清貧的生活甘之如飴；至於天使則是只有「靈性」而無「靈魂」的純精神體。因此人類存在的弔詭性便是其靈魂擁有與天使相同的純善特質，但卻有天使所無的血肉之軀及支配此軀體之心靈，故容易形成自私自利的行為，並易受外界事物所引誘，甚至表現出如動物般的獸性。但真主卻命人類為其在地球上的代理人，這是真主創世的奧秘，如同《古蘭經》所言：『我實知道你們不知道的。』

三、Qalb (heart, 心)：

Qalb 這個概念雖然在後來蘇非主義的心性論中是一個重要的概念，但在《古蘭經》中卻不如前兩者重要，其意義相對而言是比較屬於形而下之「器」，形而上的內涵較少，主要指涉人類心理活動的器官所在，在傳統伊斯蘭的生理學與心

理學體系中，為人類情感活動的源頭。經云：

安拉未曾為一個人造兩顆心；也未把你們委棄的妻，作為你們的母親，也未把你們的義子作為親生子。這是你們口說的話。安拉說真的，他指示徒徑。(33：4)

參、先知與初代追隨者及蘇非修行者典範的形成

一、先知穆罕默德的密契經驗

蘇非修行者經常將穆罕默德是維修行的典範，並從《古蘭經》中對先知獲得啟示或目擊異象的經文中獲得靈感，最著名的便是「登霄之夜」(*Laylat al-Mi`raj*):

讚美安拉！祂在一個夜晚，使祂的僕人從禁寺夜行，到達我們降福於四周的遠寺，以便把我們的徵跡對他顯現，祂確實博聞而遠見。(17：1)

雖然上段經文相當簡短，但卻被後來的蘇非修行者做了相當多的衍申，這明顯地是蘇非思想體系化的產物，此處重點在於將先知做為典範，而非實際上一定可以產生和先知相同的體驗。不過下段經文大概是較罕有的提到先知目擊異象的事例，為後代之蘇非修行者所偏愛：

以墜落的星辰發誓，你們的朋友沒有迷路，他也沒有錯誤，更沒有隨私慾擅自嘀咕，這只是他所受的啟迪吩咐，傳授他的是那強健突出、見解充足者，致使他完善豐富。他在地平線最高處，隨後他逐漸臨近而下顧，他只相距兩弓或更近的長度，他就把應該啟示者啟示主的奴僕，內心並不否認他目光之所睹。難道你們要爭論他所見到的事情？他確實已把又一次下降看清楚，一那裡有遠在邊際的酸棗樹，它的附近有樂園為歸宿，當遮蓋物把酸棗樹遮蔽，目不邪視，也不踰矩過度，他確實見到種種大跡象來自養主。(53：1-18；81：19-25)

二、什葉派派的典範

蘇非修行者的典範，早期什葉派的「教長」(*Imam*) 是另一類型。什葉派的

始祖，第一代教長阿里（Ali），由於先知的女婿和堂弟，也是伊斯蘭教初代教徒之一，故被認為具有先知所密傳的知識，而他和他的兩個兒子—哈珊（Hasan）與侯賽因（Husayn）的殉道，特別是環繞在侯賽因之死的「卡爾巴拉（Karbala）之役」，使得聖戰與殉道具有某種形而上的意義，成為蘇非修行者德行的標準。

對什葉派早期悲劇性歷史反省，經過幾代之後會凝聚成為一種超越性的歷史冥思，然後轉化為追求隱藏在歷史表象之下的奧秘真理之動力，故什葉派在歷經數代後，發展出一種獨特的神學體系及對《古蘭經》的「奧義詮釋法」（*ta'wil*），以第六代教長 Ja'far al-Sadiq（d. 765）為代表，其獨特的詮釋法對後代蘇非主義的解經學有相當深遠的影響，這點留待下節討論。無論蘇非主義的思想體系發展的多複雜，但對於修行者而言，那些活生生的聖者才是修行者最具體的行為典範，也是喚起人類自我提升之潛能的具體事證。

肆、《古蘭經》之「奧義」（*batin*）的彰顯

伊斯蘭教也是許多宗教一樣，有著顯密之別：一方是 *zahiri*（顯示於外，意譯顯教）式的伊斯蘭，另一方則是 *batini*（隱藏於內，意譯祕教）式的伊斯蘭。其經典依據如下：

祂是降示你經典的主，經中有許多明確肯定的經文，它們是經典的基礎；還有另外一些經文，內涵豐富，那些居心叵測之徒，對它的內涵散佈煙霧，追求偏見，曲解注疏，只有安拉來洞悉解說的正誤。有知識造詣的人們說：「我們相信它，全部來自我們的主！」除了有識之士，誰也不能領悟。（3：7）

故經文分為明白易懂的 *zahir* 與晦澀難解之 *batin*，蘇非主義便是以後者為基礎所開展出來，並形成一套充滿象徵式與隱喻式分析的「祕教」詮釋學體系，以有別於立基在前者之「律法」（*fiqh*）與「神學」（*kalam*）另外兩大教義體系，後兩者均主張「顯教」詮釋學。最能彰顯此種詮釋法的經文，便是著名的「光之頌」：

安拉是天地的光。祂那光的情狀，如同是有燈的壁龕；燈在玻璃中，那玻璃如同是光耀的星辰，燃自吉慶的樹，就是不東不西的橄欖樹；牠的油雖未與火接觸，而幾乎發光。光在光上。安拉引導自所意欲的人，達至祂的光輝。安拉為世人發佈種種比喻。安拉是深知萬事的。
(24：35)

此經經文的「顯教」解釋為：呼應著創世神話，強調真主以其大能與大慈創造光明以照遍混沌黑暗的宇宙，賜予地球上的萬物生機，日月星辰之光只不過是真主之光的反射而已，如同玻璃反映燈火。橄欖樹為近東民族日常所用之燈油的材料，故以其樹喻光源，即真主之大能。但「秘教」的解釋為：「光」喻從真主安拉所流溢而出的神聖真理；壁龕喻神聖境界，相對於凡俗世界；橄欖樹喻真理的源頭；玻璃燈罩喻真信士純淨無瑕的靈魂，可以直接被真主的聖言所啟發和引導。

對「光之頌」的「秘教」詮釋構成蘇非主義心性論的源頭，謂人類心靈的本體乃是稟承至真主安拉所流溢而出的靈性，既是信仰也是智慧的源頭，唯有不受世俗微塵雜染所污損的心靈才可能參透真主的神聖真理，如同壁龕之燈可以領受並反照源自橄欖樹之光。可惜人類的心靈容易受外界物質之誘惑，不斷地追求感官愉悅，因而這些物慾污染了心靈之本體，而使靈性之光變得暗淡，蘇非修行的目的無非是拭去心靈的污染，而使其恢復清淨無染、足以返照真主所流溢的神聖真理之狀態。

蘇非修行者視《古蘭經》為冥想與內省的基礎及檢證個人密契體驗的最終權威，他們相信《古蘭經》既是真主阿拉向先知穆罕默德所揭示的、蘊涵宇宙人生終極奧義的真言，故其微言大義並非一般智慧不具足的凡夫俗子所能了解，特別是涉及到人類心性本體的問題、宇宙中人界以上的世界與其存有者的狀態，以及有關描述末世審判諸多奇蹟、超自然現象，均需具備特殊的宗教體驗才能有所了解，而此類體驗又必透過蘇非修行方法及對經文之冥想參悟才能達成。蘇非修行者認為透過這種密契方法所獲得的了悟才是最為終極究竟的真理，由此而洞悉宇宙與人性之本然面目，甚至最後直接印證真主之存在本體。

伍、結論

從事跨文化現象的比較研究，最大的困難便是如何設定一個共通的比較參考點，讓兩個文化可以在客觀的基礎上進行比較。通常若是中國與西方的比較，顯然西方的理論架構經常具有優勢地位，以此來套用於中國傳統，不過概念暴力也因此形成了，由於牽涉到文化詮釋的問題，很難在處理後不會留下爭議。但目前遭遇到更大的困難是兩個非西方文化的比較，如中國與伊斯蘭的比較研究，兩個文化哪個應該更具有優位性呢？個人過去常碰到一些對伊斯蘭文化好奇的學者，為了對這個陌生的傳統有所了解，當然是拿自己熟悉的文化傳統來加以類比，結果形成一些有趣的「泛儒家」或「泛道教」的伊斯蘭教看法，如穆罕默德的天啟乃「鬼神附身」的經驗、或是真主安拉的旨意乃是「天命」等等，這種詮釋評斷其對錯的基礎在哪裡呢？本論文在撰寫之初，也面對同樣的難題。

比較伊斯蘭傳統的「心性」論與中國傳統的心性論，首先要先預設一個比較的共通前提，否則無法去明確的找出到底伊斯蘭哲學體系中要拿哪一部份來和中國傳統的心性論做比較，特別是伊斯蘭傳統乃是唯一神論系統，與中國的儒、釋、道三教傳統的對終極實在的觀點差異甚大，故借住當代比較宗教哲學的概念工具來建構共同前提，為不得不然的做法。但由於蘇非主義有著「一元論/二元論」與「超越性/內在性」的雙重弔詭性，故使得本研究的探討成果，可以做為未來進行伊斯蘭傳統與中國三教傳統之比較研究的起點，並可從蘇非主義來反省傳統之「東方/西方」二分法的適當性，發掘出「東方」與「西方」之「重疊的疆域」(overlapping territory)，促進文明之間的充分理解與相互對話。

個人以為今日世界各大宗教傳統固然已經形成了彼此之間壁壘分明、互不交流的各自發展情形(雖然偶有對話)，但我們若翻開中世紀宗教史來看，卻會驚嘆於一個跨越宗教傳統疆域的普遍現象，即密契主義之經驗、修行與其獨特

之語言，不同宗教傳統均有某些極其相似的密契修行，這已經不只是表面上思想架構之相似而已，而是在修行方式、組織模式、象徵式語言等細節內容上的諸多共通特質，使吾人有理由相信中世紀各大宗教傳統之間，可能並不像今日一般各自為政、互不往來，而是存在著跨越宗教疆域的相互交流、相互學習之開放性。盼此一研究可激發學術界未來進行廣泛的比較宗教密契主義之內在經驗、教義體系、其獨特的語言與象徵、乃至修行組織網絡等重要議題，使宗教學與哲學之研究能率先突破國內長期以來「西方主義」或「本土主義」的困境，建立真正具有普世性的學術典範。

參考資料

一、 中文：

林長寬

2000 〈伊斯蘭 Tasawwuf 之界定與內涵〉，《台灣宗教學會通訊》，7：43-49。

蔡源林

2000 〈伊斯蘭蘇非教團的探討——以 Naqshbandiyyah 為例〉，《台灣宗教學會通訊》，7：28-34。

1999 〈中國回族經堂教育在明清之際的起源與發展〉，《佛光學刊》，2：265-283。

1999 〈伊斯蘭蘇菲主義的生、死與愛〉，《當代》，146：42-55。

二、 西文：

Al-Qur-ʿan.

1411H. Al-Madinah: King Fahd Holy Qur-an Printing Complex.

Awn, Peter.

1983. *Satan's Tragedy and Redemption : Iblis in Sufi Psychology.* Leiden : Brill.

Chittick, W. C.

1989. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn `Arabi's Metaphysics of Imagination.*

Albany: State University of New York Press.

Corbin, Henry.

1998. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, tran. Joseph Rowe. Berkeley, CA.: North Atlantic Books.
1997. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn – `Arabi*, Princeton, NJ.: Princeton University Press.
1977. *Spiritual Body and Celestial Earth*, tran. By N. Pearson. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Danner, Victor.
1988. *The Islamic Tradition: an Introduction*. Warwick, NY.: Amity House.
- Encyclopaedia of Islam*.
1999. CD-ROM Edition V.1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Ernst, Carl W.
1997. *Sufism*. Boston: Shambhala.
- Fakhry, Majid.
1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Izutsu, T.
1983. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press.
- Lewisohn, Leonard, ed.
1993. *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Massignon, L.
1968. *Essai sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*. Paris: I. Vrin.
- Murata, Sachiko.
1992. *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein.
1993. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press.
1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York : Crossroad.
- Nicholson, R. A.
1978. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Qushayri
- 1989. *Ar-Risalah al-Qushayriyya*, tran. Richard Gramlich as *Das Sendschreiben al-Qushayeis Uber das Sufitum*. Stuttgart : F.Steiner Verlag.
- Rabbani, Wahid Bakhsh.
1995. *Islamic Sufism*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
- Radtke, B.
1980. *Al-Hakim at-Tirmidhi*. Freiburg : Klaus Schwarz.

Schimmel, Annemarie.

1994. *Deciphering the Signs of God: a Phenomenological Approach to Islam*.

Albany: State University of New York Press.

1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Sells, Michael A., ed.

1996. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press.

Shafii, M.

1985. *Freedom from the Self*. New York: Human Sciences Press.

Smith, Margaret.

1995. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Rockport, MA.:

Oneworld Publications.

Watt, W. Montgomery.

1998. *The Formative Period of Islamic Thought*. Oxford, England: Oneworld

Publications.

Zaehner, R.C.

1960. *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken.