

東方宗教思想裡的實在界結構： 人與超越者的關係

澤井義次

日本天理大學

簡介

在科學與科技已急劇先進的當代世界中，出現了一種趨勢，許多人對宗教或宗教活動較不感興趣。儘管人們天生是宗教人，就如宗教史學家米爾恰·伊利亞德所強調，人們未意識到的事實是，他們在日常生活中致力於宗教或宗教活動。據宗教史學家威爾弗雷·史密斯所言，人類心智對「超越者」有各式各樣理解，並以社會與個人形式來表達；人類天性中對超越者是「天生即意識到、敏感於、會回應」(1)。因此，聚焦在東方宗教思想時，基於宗教學的角度而言，重要的是我們了解到，人類的天性是在生活中即與超越者有著密切關係。

我的專題演講中，將焦點放在人類與超越者的關係，我嚐試釐清東方宗教思想中的「實在界」結構。在宗教學的學術界中，實在界或終極實在為何已成為在理解宗教與其特性時的主要議題之一。在東方宗教思想中，值得注意的是實在界觀點和語言有密切關連。就意味論而言，實在界一字本身並無任何關連性，但宗教語言為它建立了區別。就如日本語言學家井筒俊彥所指出，事實上人類語言的特性是一種「本質」傾向，這是語言自然天生的。如井筒所強調，語言本質上即是做為創造區別用的，這讓它們看起來就像是萬物的「本質」界限，儘管沒有一個區別是實在的(2)。簡言之，語言天生具有創造「實在」或「本質」的傾向。因此，我想從宗教的意味論觀點角度，來闡釋東方宗教思想中人與超越者關係的特性。

為了找到釐清人與超越者關係的線索，我想簡介一下東方宗教思想的本質特性。相較於由猶太教與基督教宗教傳統所刻畫的西方宗教思想，「東方宗教思想」一詞的意思事實上很模糊不清，因為它包含在不同文化背景中，如佛教、印度教、儒教、道教與神道教等等如此不同的宗教思想。不同於西方宗教思想，這些東方宗教思想缺乏整體一致性。然而整個東方宗教思想史中共同擁有的觀點是，因著知覺或實在界深度不同而存在不同層次。因為東方宗教思想特性在於多層次的知覺或實在界結構。經由感覺、認知與理性思考獲得的物質世界實際經驗僅只屬於知覺的表層；其餘所有的層次仍是未知與不明(3)。

因此，自宗教的意味論觀點角度來講，我的演講聚焦在人與超越者關係的 2 種主要模式，我想釐清東方宗教思想裡的實在界結構，特別是中國宗教思想與印度宗教思想的

比較。

1. 中國宗教思想的實在界模式

現在，我想從描述中國宗教傳統中實在界 2 個主要模式之一來開始討論，即以儒教思想為代表的實在界哲學模式。從宗教史學家的觀點來看，儒教是一種世界觀、一種社會倫理、一種生活方式，它認為普通人的世界是極有靈性或宗教性。根據中國哲學家杜維明所說，儒教傳統主要關注於「學習做人」，尋求與自然的和諧以及與天的共依存；儒教思想家尋求在全方位的圓滿中實現人性(4)。

就如眾所週知，儒教思想強烈主張人們平常經驗的萬事萬物是實在的。東方宗教思想的所有主要學派中，儒教思想是最貼近素樸實在論(*naive realism*)。以平常心對待實際經驗世界的態度構成儒教本體觀的基礎。儒教思想的表層結構與素樸實在論極為相似；物質世界是實在的，且萬事萬物構成這個世界的實在界(5)。但值得注意的是，儒教本體與素樸實在論的本體不同。因為當人們注意到某事物的「本質」或*理*時，儒教思想與素樸實在論之間的重大差異就顯露出來。儒教哲學家相信，在實際經驗世界中的每一事物都具有非常原始的內在結構。儒教思想中，物質世界是以一種很特殊的方式建構成，這使得它的世界觀不同於素樸實在論的世界觀。

根據如上所述的儒教觀點，實際經驗世界中的事物是實在的，因為它們中的每一個都是終極實在界(即*道*)的某一本體變化。就是*道*將自身變化成各式各樣的個別事物；*道*的永無休止、永恆的變化即是實在界。儒教思想解釋*道*是「天道」與「人道」。簡言之，井筒提及*道*是「宇宙的玄妙中心」。在這一點上，井筒說：

它【*道*】是萬物源起並回歸的終極之處。我們在物質世界所認知到的不同事物的背後，*道*總是以一種相關連且起決定性因素的形式而存在。這個感官世界中的任意事物都是與*道*自身的一種特殊關連(6)。

換言之，這個物質世界是*道*無止盡變化的必定結果，而*道*是實在界的「終極之處」、做為人類的超越者而存在。因為人類日常經驗的世界即是*道*改變或變化的直接結果，儒教思想主張實際經驗世界是實在的。*道*做為實在界的終極之處，自此衍生萬物且萬物復回歸於此，它真實地變成不同的萬事萬物。

然而值得注意的是，*理*或「本質」(即*道*)不是單獨存在且脫離了物質世界。舉例而言，朱子說：

物之*理*乃*道*也。將物便喚做*道*，則不可。…「形而上為*道*，形而下為器。」說這形而下之器之中，便有那形而上之*道*。若便將形而下之器作形而上之*道*，則不可(7)。

換言之，實體物與其*理*之間是不可分離。少了*道*，實體物就不能是實體物。根據儒教所說，萬物是帶有某一「本質」的實在存在，是呼應其名稱的實在界某一實體部分。

因此，他們很重視指出了萬物本體本質的名稱。因此將神聖與世俗二分(這是西方宗教思想的特性)對儒教思想而言是相當怪異的。如杜維明所強調，就儒教觀點而言，人類存在的意義是經由普通日常的「實際生活」來實現。儒教不只將「世俗」視為神聖，還「經由了解人類心靈與思想來感受天」。因此，實在界的超越性或天遠非宗教史家魯道夫·奧托所說是「完全無關」，反而是「與人類天性密切相關」(8)。

我們做為人類在此處與此時的活動對自身、對人類社會、對自然、對天都有其意義在。據杜維明所言，「因為天道就在此處，近在眼前，不脫離我們一般日常生活，所以我們在家中所做的事不只對人類也對宇宙有重大影響」，「生命最大的謎題存在我們日常生活體驗的內在，如同天道密碼內嵌在人道中」(9)。意即若我們善盡人道的話，就不會遠離天道。簡言之，天道就是人類真正天性的實現；天人關係並非猶太教與基督教傳統中的造物主與創造物。

因為儒教思想兼蓄超越性與內化性，就如杜維明所提到，所以儒教觀具有「天人合一」特性。他說明「天人合一」這一詞不只是「人的」也是「宇宙的」，這意味著「人與天共依存並合一」。在這方面，我想提一下被人們稱做宋明理學創始者周敦頤(1017-1073)的宇宙觀。依照他的看法，人性受命於天且為「天人合一」的中心。周敦頤從儒教的實在界觀點來解讀《太極圖》，從而發展出此種人本主義，就如同《易經》中所表述：

無極、陰陽性、五行神秘融合時，就開始了合一。乾為陽；坤為陰，陰陽相交相生，萬物紛紜，變化無窮(10)。

因此，此觀點形成的合理結果就是倫理道德與宗教的不可分離。如杜維明所強調，在儒教思想中：「天道內化在人事中」(11)。因此儒教思想強調塑造人性道德之道。

2.中國宗教思想的道教模式

根據儒教思想，萬物憑藉其「本質」而實在。儒教與其信徒認為實在界某一實體部分是對應某一名稱。此觀點可能被稱為「實在主義」或「本質主義」。相較於儒教對道的論述，另有一派主要的哲學模式，它是以老子與莊子等道教哲人為代表。對比於儒教的「實在主義」或「本質主義」觀，道教觀點可稱為「反實在主義」或「反本質主義」。道教否定被稱為「本質」的具體固定事物的實在性。他們提倡全盤拒絕人類文明，因為他們認為這是靈性墮落的根源。

道教哲人強調「道」(儒教思想定名為「道」)不是永恆不變且具超越性，它是整個存在世界的玄妙原始之處；普遍認為存在於事物中的區別並非是「本質上」的區別。因此，萬物是息息相關；我們生存的世界是「一個充滿區別與關係對立的世界」。它不同於儒教思想，例如，老子認為萬物的名稱對永無界限且絕對不定性的實在界造成許多區別與扭曲，即道是「無名」。儘管儒教思想認定「仁」與「義」是人性美德的其中二者，莊子堅持「仁與義的分界」是「極為含糊且困惑」、「如此徹底且不可解的困惑，以致於

我們永遠不知道如何區別二者」(12)。再者，據老子所言，萬物是「平等」；沒有何者是「本質上優越於其它者」。

當某物被賦與某一特定名稱時，該物因此獲得某種「本質」。語言天生即有製造「本質」的傾向。在這方面，莊子說：

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也(13)。

語言所及之處都產生區別，事物中看似好像有「本質」界限。就莊子的觀點來看，儒教認為事物因其天生的與「本質」的界限決定它是什麼就絕對不可更改，因此他們因為語言的本質傾向而錯覺那就是實在界。然而井筒說，根據老子與莊子的想法，「他們以靈性之眼來觀察的這個存在世界是一個廣闊而無垠的空間，萬物以一種不規則、夢幻般的生存方式存在其中，自由地與其它者融合而經常又變化成其它者」(14)。在這方面，就有一則非常著名的故事，關於莊子自己在某次夢境中變成一隻蝴蝶；他做了一個夢，夢中他變成一隻蝴蝶；當他飛過來又飛過去時，他不知道究竟這個夢是現實或是現實就是一場夢。這種想法包含了道教本體觀的核心，所有事物都沒被所謂的「本質」而刻板地固定住。簡言之，道教的宗教思想特色在於本體的流動性。

因此，即使道這個字(絕對法則的一個語言符號)也只是一個暫時的名稱。例如，老子在《道德經》中說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道(15)。

此外，他說：

道常無名。…譬道之在天下，猶川谷之與江海(16)。

就老子觀點而言，「有物混成」或是「道」、「無名」正是指萬事萬物的本體根源。老子在《道德經》中說：

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。

哲理上而言，「天地」等同於有；儘管道實際上並非「天地」，但它可能早已是「天地」。無這字也是情況相同；它是無名(無法描述、無法言喻)的同義字。如井筒所指出，『若說絕對法則有悖於任何名稱所定名的存在，這就像是說萬物的絕對實在界「並無本質」』；「因為萬物的絕對實在界「並無本質」，所以萬物自身在其終極本體狀態下是「並無本質」。萬事萬物已返歸其原始合一狀態的此種本體情況就是莊子所說的「渾沌」。為了檢視萬事萬物的真正實在界，就必須藉由莊子所說的「天均」來諧調萬物的區別，並使它們全部重返渾沌合一狀態。從「天均」的觀點來看，萬事萬物在時間與空間上已縮減為單一體(18)。這種道教觀點意味著世上萬事萬物都是處在流動狀態且實在界本身與它們並無關連。

因此，在道教哲學觀來看，值得注意的是道兼容超越性與內化性。在其絕對性中，道超越萬物。然而同時從絕對真理的角度來看，萬事萬物是平等的；道內化在萬物中。

3. 印度宗教思想中的 2 種實在界模式

就如中國思想一般，印度思想在意味論上也有 2 種實在界的哲理模式。就如儒教思想所強調，印度六大主要哲學之一的正理論(Nyāya)與勝論(Vaiśeṣika)思想，堅稱具體事物的真實存在且其名稱永久固定。因此這種思想也應稱為「實在主義」或「本質主義」。在印度哲學傳統中，正理論與勝論學派雖然源起不同，但它們的實在觀卻密切相關連；二者在歷史上都被解釋者混為一談。但如同吠檀多哲學，正理論與勝論哲學已是現存哲學體系之一，基本上重視解脫(mokṣa)(被稱做解放 niḥśreyas)，意即成就生命全方位的圓滿。nyāya 一字通常理解為「論證」，是知識與分析體系所採用的方法；vaiśeṣika 一字衍生自 viśeṣa(意為差別)，意指這個世界的特色在於多樣性(19)。

因此正理論與勝論學派起始於徹底的經驗主義觀並建構實在界與語言方面的理論。根據正理論與勝論哲學，實在界是由基質(dharmin 有法)、性質(dharma 佛法)與關連(sambandha 關係)所組成。就如印度哲學家 S.R. 巴特所說，假設經驗中的最小事實或原子事實包含因關連而與某種性質相關的基質；然而實在界的所有組成部分與語言被稱為字義(padārtha)或「範疇」，它們是存在的而且在語言中可知又能夠被表達的。因此，「基質－性質－關連特質」是正理論與勝論哲學體系所依賴的根本要點(20)。在此背景下，值得注意的是，商卡爾的不二論(advaita Vedānta)哲學，唯有做為基質的梵天是實在的，而所有性質與關連都是幻妄的。

正理論與勝論學派的特色在於某一字代表外在世界中現存某一事物的觀點；現存的某事物對應一個單字。關於這一種印度哲學觀點，并簡認為，當某一字存在時，世界上就存在與之相應的某一物；人們在世上所能知道的一切都可以命名。在勝論學派中，此種看法更是謂為主流。因此，在其本體體系中，每個存在都被稱為字義，字面上意思是「單字的意義」或是「單字含義」(21)。例如，人們用“牛”這個字就是明確的證明，證明外在世界中用某一名稱來稱呼某一特定實體。此外，當人們用「這隻牛是白色的」這種話來講述此物的多樣性質時，白色的這種性質是真實存在外在世界中；因為「牛」這一字普遍用在各式品種的牛身上，做為通用原則的牛也必定存在實在界中。

勝論學派的本體觀最大特色在於原子說，即所有存在事物都能終極簡化成原子微粒(paramāṇu 即「極精細或微小」)。原子是看不見的基本物質。例如，牛是由原子聚合成的複合物。複合物是可見物體，或是完全不同於原子的全新獨立體。

相較之下，就如同道家思想中所發現，商卡爾的不二論哲學也主張這個世界是由人類意識所建立的幻妄結構。在現代印度中，商卡爾的不二論哲學也仍是在多數知識份子中深具影響力。無疑地，商卡爾看待人類實際經驗的世界是實在的，但僅限在實際經驗層面上。在感官認知層面上，他認為萬事萬物是實在的。但在他的不二論觀點中，還有另外的經驗層面，即真理的絕對(paramārtha 真諦)層面，這是只有當人們處在專注冥想

狀態(samādhi 三昧)時才會出現。從經驗的絕對層面觀點而言，實際經驗世界變得不實在，並且在一般的「覺醒」經驗層面上，喪失其現象實在性。在認知的絕對層面上，萬事萬物自人類視覺中消失，因為它們都揭露自身是絕對真理的幻妄；有鑒於此絕對真理，外在世界被稱為幻妄(māyā)世界。此時，整個實際經驗世界消除了萬物(生命或無生命)多樣性，進入了玄妙的原始合一狀態，此時知覺的所有事物都不是限定性的存在。

對商卡爾而言，梵天或絕對實在界是無分別的。梵天體驗中所真正消除的並非是這個世界；反而是人類的無明(avidyā「無知」或「蒙昧」)被消除了。根據商卡爾的看法，無屬性梵天(nirguṇa-brahman)是唯一的終極存在，它是不二、客觀、無關連。因為商卡爾認為世界中的多樣化存在是受到幻妄(māyā)所影響，萬事萬物都不是終極實在。因此，在他的理論中，世界中的存在最終並無二元的立足之處。因為幻妄的障蔽，人們看到的無屬性梵天便是實在界的多種形式。

商卡爾的梵天觀點分成無屬性梵天(nirguṇa-brahman)與有屬性梵天(saguṇa-brahman)，它是一種二元結構，具有「較高等(para)」與「較低等(apara)」元素。無屬性梵天是「較高等」存在，而有屬性梵天是「較低等」。後者受限於不同「限定屬性(upādhi)」，它會隨著不同「名色(nāma-rūpa)」而改變。相較下，無屬性梵天永不被此種限定屬性所限。在《梵經註解(Brahmasūtrabhāṣya)》中，商卡爾說：

儘管已無屬性，但因為冥想(upāśana)的關係，梵天在個別[經典]處被提及時，是具有屬性的存在，擁有與名色相關的特性(22)。

從實在界二元結構的立場而言，有屬性梵天是處於無明(avidyā)層級；現象界是幻妄非實在的，因為它立足在對無屬性梵天實在界的附托(adhyāsa)上，無屬性梵天實在界是「獨一無二(ekam evādvitīyam)」。但是商卡爾認為有屬性梵天在冥思上是有用處的。

從井筒的意味論角度來講，所有本體分界線都是「意義的幻妄」，是表面上的區分。因此，在深入的本體經驗時，萬事萬物喪失其表面固定性或具體性。它們消失而變成「極度不固定、不規則、不受拘限、無關連性的整體」，這指的是「無屬性梵天」(23)。從實在界的結構觀點來看，值得注意的是商卡爾哲學中的無屬性梵天本質上相同於莊子的無關連實在界即渾沌，也同於老子的無名(即有名出現前的狀態)、禪宗的無…等等。在終極無分別狀態下，意識與實在界是原始合一狀態。

結論

從語言的哲學觀點來看，井筒將此無關連狀態稱為「意識的零點」，自此點產生各種「意識」，並且同時還有「存在的零點」，自此點產生各種存在(24)。例如，商卡爾哲學中，無屬性梵天即是「存在的零點」，它是不規則、無關連實在界的極點，但是它最初就包含出現世界上各種實在界或各種意識的可能性。因此，儘管這些東方宗教思想屬於不同宗教與文化背景，但是如同渾沌、無名、無屬性梵天等主要觀念都代表著「存在

的零點」(意即意識的零點)。同時，它們構成「本體關連」(意即意味論關連)的原始點。

關於語言與實在界的問題，值得注意的是道家與商卡爾的思想都強調名稱－實體關係完全是隨意而不穩定；進入深度實在界時，萬事萬物渾然一體無分別，這是因為所有區別消除而合一。萬事萬物互相貫通，終極返歸原始之處(即本身無分界的道)。莊子也將這種萬事萬物的本體平等稱為「天均」，即恢復渾沌合一狀態。

在我的專題演講中，從宗教的意味論觀點出發，同時討論上述 2 種東方宗教思想的實在界模式，我嚐試闡明東方宗教思想中的實在界結構，並聚焦在人與超越者的關係上。在中國宗教思想中，道家觀點認為人類生命與超越者的關係就如同無所不在的道(生命的終極之處)，而儒教認為存在「這個世界」的生命並非與天互相對立。值得注意的是，已有超過 2 千年的時間，這 2 種東方宗教思想的實在界模式已在不斷變遷的宗教與文化背景下達成傳統上的和諧平衡。

Notes

- 1 Wilfred C. Smith, "Shall Next Century be Secular or Religious?" in *Cosmos-Life-Religion: Beyond Humanism*, edited by Tenri International Symposium Office (Tenri: Tenri University Press, 1988), p. 145.
- 2 Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference*, vol. 1, the Izutsu Library Series on Oriental Philosophy 4 (Tokyo: Keio University Press, 2008), p. 17.
- 3 Ibid., p. 5.
- 4 Tu Wei-ming, "Confucianism," in *Our Religions*, edited by Arvind Sharma (New York: HarperCollins Publishers, 1993), p. 141.
- 5 Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 2, pp. 29-30.
- 6 Ibid., p. 20.
- 7 *Chu-tzū Yü Lei*, LXII, quoted in Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 2, p. 27.
- 8 Tu Wei-ming, "Confucianism," in *Our Religions*, p. 206. Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige* (München: Verlag C.H. Beck, 1917 [1963]). Moreover, in his book *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*, Tu Wei-ming argues that according to the vision of *Chung-yung*, "the human way as the Way of the profound person" is deeply "rooted in the nature conferred by Heaven," while it is "universally manifested in the daily affairs of the world." Cf. Tu Wei-ming, *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany: State University of New York Press, 1989), p. 19.

- 10 *A Source Book in Chinese Philosophy*, translated and compiled by Wing-tsit Chan (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 463.
- 11 Tu Wei-ming, “Confucianism,” p. 207.
- 12 *Chuang-tzū*, II. P. 93. It is quoted from Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 1, pp. 15-16. In quoting from the *Chuang-tzū*, he gives the page number of a Peking edition of the *Chuang-tzū Chi Shih* by Kuo Ch’ing Fan, 1961.
- 13 *Ibid.*, II. P. 83.
- 14 Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 1, p. 18.
- 15 *Lao-tzū: The Way and Its Virtue*, translated and annotated by Toshihiko Izutsu (Tokyo: Keio University Press, 2001), XXV, pp. 72-74.
- 16 *Ibid.*, XXXII, pp. 88-89.
- 17 *Ibid.*, I, p. 28.
- 18 *Chuang-tzū*, II. P. 70; (M), XXIII, p. 793. Cf. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Tokyo: Iwanami-shoten, 1983), p. 380..
- 19 M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (London: George Allen & Unwin, 1932; the tenth reprint: 1975), pp. 225-226.
- 20 S. R. Bhatt, “Nyāya-Vaiśeṣika,” in *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*, edited by Brian Carr and Indira Mahalingam (London and New York: Routledge, 1997), p. 134.
- 21 Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 1, pp. 153-154.
- 22 Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), I. ii. 14, p. 177. In regard to Śaṅkara’s philosophy of consciousness, see Yoshitsugu Sawai, “The Structure of Consciousness in Śaṅkara’s Philosophy,” in *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, (Brill, 2000), pp. 323-340.
- 23 Cf. Yoshitsugu Sawai, “Rāmānuja’s Hermeneutics of the *Upaniṣads* in Comparison with Śaṅkara’s Interpretation,” *Journal of Indian Philosophy*, no. 19 (1991).
- 24 Toshihiko Izutsu, *The Structure of Oriental Philosophy*, vol. 2, pp. 146-147.