

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

華梵大學東方人文思想研究所助理教授
康特 (Hans-Rudolf Kantor)

摘要

依德國宗教學家 G. Mensching 而言，諸世界宗教都展現為解救學 (soteriology) 的形式，並且皆具有兩種共同點：一、解救學對於整個人類拯救之關懷，預設世俗生存之負面義；二、解救學以終極價值為展現，點出生存中之希望因素，也就是其拯救理想的正面義，後者由於不可被侵犯，故是神聖義。人類生存是否可有希望之跡象在於世俗界對神聖義之指涉。可是世俗之負面價值與神聖之正面價值之間存在著一個懸掛狀態，且該懸掛狀態會引發與符號學相關的問題：既然現實世界體現世俗生存的負面形式，它怎麼還能夠指涉以終極價值為展現人類生存的神聖義？在諸世界宗教不同解救學傳統的脈絡中，世俗與神聖之間的指涉關係該如何被闡釋？換言之，現實世界中「能指」的符號與「所指」的神聖義之間的相對應，應該成為每一解救學脈絡所關注宗教符號學的哲學問題，該問題就屬於宗教哲學領域。

筆者認為，基督天主教的否定神學(negative theology)以及佛教天台宗有關「本跡不二」的探討都會牽涉到該宗教符號學的哲學問題。比如公元 500 年否定神學家 Dionysios Areopagita 於 *De Divinis Nominibus* 中吸收 Proklos (485 年) 所繼承新柏拉圖學派奠基人 Plotin (270 年) 的符號學觀念，來解釋上帝與現實世界之間的關係。重點就在於現實世界當作上帝原型之副本形式，故兩者不相同一而只是相似；在存有上兩個作為不同的層次，兩個之間存在著一個鴻溝，因此否定神學神聖觀在於上帝存在之超越性，世俗與神聖間的關係主要受「人神相隔」的制約。但是由於兩者之間有相似性，世俗界是寫照，上帝則是原形，前者反映出後者；換言之，世界是能指符號而上帝則是所指義。又因為寫照及原形之間的鴻溝，能指與所指非相同一，故所指終究是不可被指明而能指終究是所指的否定形態；Areopagita 就說，上帝就像在一切印記當中找不到而能印的圖章原形。該比喻就表示能指與所指之間關係就對應到否定神學神聖對世俗超越性的觀念。

相對而言，佛學天台宗神聖觀順著類似「煩惱即菩提」之說法而強調，世俗與神聖之間具有兩極同體的關係，神聖義呈現為世俗界之逆相引導而世俗界之本質則是神聖的價值引導，能指的世俗界本來就是所指神聖義虛假的倒映形態。該呈現及本質之間具有相依相成一體兩面之構造，故能指世俗之「跡」回溯所指神聖之「本」；與否定神學之不同的是，能指世俗與所指神聖之同體並不代表在存有上兩個不同的領域。智者大師 (538–597 年) 藉以植物的比喻來闡釋能指及所指兩極同體的關係：「枝葉 (= 跡) 回溯根」與「根 (= 本) 使枝葉根植」，本跡彼此交涉之一體就等

於能指與所指相依相成之構造。智者大師在《法華玄義》中繼續指出，只有在使眾生領悟佛法救度學能指之符號本來就具有「跡」身分時，該符號系統才能齊全地展現出其所指究竟義具有與「跡」身分相對而言之「本」身分，並且「本跡」同體之兩極雖互為敵對，但是兩極交互之同體還是作為「本」和「跡」所屬於的整體本身。因此天台宗「本跡」之二分法本來就代表天台宗在對佛法符號系統的反省中所使用的「一體兩門詮釋方法」，且形成《法華玄義》對佛法主要環節「本門十妙」及「跡門十妙」一體兩門的架構。

在不同解救學傳統中就可以針對宗教符號學的哲學問題找到不同的答案。因此專就世俗與神聖之間的指涉關係而言，本研究計劃就列舉以上所提及兩種正好不同解救學的類型，來探討宗教符號學的哲學問題。筆者首先借用對照的方式，去區分西方神祕神學（=否定神學）與東方天台宗佛學兩個解救學傳統針對神聖及世俗之間關係上的不同觀點。將兩種解救學類型之區分展現出來之後，在從兩個不同視野的角度上，筆者就進一步闡釋對於該宗教符號學哲學問題上兩種不同的解決方法。

關鍵詞語：否定神學，天台宗，解救學，救度學，救贖學，符號學，能指，所指，本跡，聖凡不二。

（一）、提文起點：宗教符號學的哲學問題

就基督天主教或佛教等世界宗教而言，在人類生存中的希望因素以終極價值為展現形態，是因為該宗教的關懷就是整個人類生存的終極拯救義。這個拯救義體現到終極價值層面，所以當然就是不可被侵犯的，因此具有神聖義。專就在人生中希望因素以終極價值為展現的形態而言，拯救義與神聖義兩個概念就可互為交換。有關神聖觀念宗教性的學問被稱為「解救學」(soteriology)。反過來看，解救學所預設的立場就是人類生存的現實世界本來為負面形式，因此才會有人類生存被拯救的必要。不過該必要就牽涉到以上所提及的希望因素。

如是觀之，在解救學中就存在著一種懸掛狀態，因為它結合兩種不同的面向：（一）、其對於現實世界的負面看法，（二）、其神聖觀念對人類生存所發揮的希望因素。雖然以解救學為立場，人類生存為負面形式，但是由於希望因素的關係，人類生存還是含有以終極價值為展現的神聖義。這種懸掛狀態會引發與符號學相關的問題：既然現實世界體現世俗生存的負面形式，它怎麼還能夠指涉以終極價值為展現人類生存的神聖義？在不同解救學傳統的脈絡中，世俗與神聖之間的指涉關係該如何被闡釋？換言之，現實世界中「能指」的符號與「所指」的神聖義之間的相對應，應該成為每一解救學脈絡所關注宗教符號學的哲學問題，該問題就屬於宗教哲學領域。

筆者認為，基督天主教的否定神學(negative theology)以及佛教天台宗有關「本跡不二」的探討都會牽涉到該宗教符號學的哲

學問題。兩個傳統的解救學關於神聖義的觀念，也會提到神聖義為不可說的形式¹；如此以來，就顯示出所指的神聖義與在世俗生存中能指的符號之間本來包涵「敵對」之義。可是神祕（=否定）神學符號學及天台宗「本跡不二」的觀念，在究竟不可說之神聖義與可說符號之間的對應關係上，發揮兩種正好不同的詮釋觀點。

在不同解救學傳統中就可以針對該宗教符號學的哲學問題找到不同的答案。因此專就世俗與神聖之間的指涉關係而言，本文就列舉以上所提及兩種正好不同解救學的類型，來探討宗教符號學的哲學問題。筆者首先借用對照的方式，去區分西方神祕神學（=否定神學）與東方天台宗佛學兩個解救學傳統針對神聖及世俗之間關係上的不同觀點。將兩種解救學類型之區分展現出來之後，在從兩個不同視野的角度上，筆者就進一步闡釋對於該宗教符號學哲學問題上兩種不同的解決方法。

（二）、解救學正好不同的類型：以西方神學及東方佛學的「神聖觀」為對照

筆者將「解救學」此一概念當作該對照方法的起點。中文白話中，「解救學」一詞是來自英文「soteriology」所翻譯的新造詞。英文詞的語義就是「解救教導」的意思。本英文詞的根源就是古希臘文的 *soter*，後者具有「能救者」的意義。依照以上所闡述，

¹ 參看康特，《天台宗的可說與不可說》，《正觀》雜誌第 27 期，2003 年，13-85 頁。

解救學主要是普遍或世界宗教的特色，因為該宗教類型預設，人類生存本來就是一個不幸運的陷阱狀態，人類就有被拯救的必要。反過來講，解救學也指涉，在人類生存中的希望因素以終極價值為展現的現象，因此解救學經常也會提出死後狀態的問題，及其與生活狀態之間的關係，或者在生活狀態中如何表現對死後狀態正確的準備，這種準備就涉及到生活方式的問題，因此以拯救教導為目的的解救學也會顯現為生活引導的樣子。其拯救的觀念會指涉對某一終極價值或終極存有者的觀念所代表該希望完成實現及其不可被侵犯的神聖義。諸多宗教對於這種神聖狀態發展不一樣的表象，並且也會成立與這個拯救狀態剛好相反，類似地獄等的非拯救狀態的教理。類比於世界宗教那樣的解救學，類似馬克斯主義世俗化的意識形態對歷史終極目標的觀念也會表示出，以無產階級為理想的社會模範在人類生存中希望因素的生存現象。因此解救學可以包容世界宗教或世俗化的意識形態，類似歷史或論理學或教會設置或宗教禮儀等諸多向度。

筆者特別重視 Eliade 關於解救學不同類型以「自力解救」與「依他解救」為主的區分。²依 Eliade 而言，印度大部分宗教脈絡屬於自力解救的類型，基督天主教神學脈絡則屬於依他解救的類型。西方脈絡拯救目的就是與上帝融合的天堂狀態，印度脈絡則追求解脫或者入涅槃；前者針對生存之陷阱狀態來源的問題，將

² M. Eliade, *Das Heilige und Profane. Vom Wesen des Religioesen*; Frankfurt: Insel Taschenbuch 1984, p. 13-16; G. Mensching., *Die Weltreligionen*; Wiesbaden: Drei Linden 1981, p. 290-295; N. Smart, *Soteriology*; in: *Encyclopedia of Religious Science*, p. 419-423.

原罪視為根源，後者則提到無明為依據；因此西方脈絡重視對上帝的信仰，印度脈絡則發揮智慧心的重要性。前者就強調人類在拯救上對上帝的依賴性，相對這一「依他解救」觀點而言，後者就主張以苦行或功夫為主要方法的「自力解救」觀點。

吾人可以將這種模式應用到佛學研究上，並且對此予以擴展。基督天主教的依他解救學也可以被稱為「救贖學」，相對而言，立基於印度文化背景大乘佛學自力解救學則是以普度眾生為理想的「救度學」或「解脫學」。基督天主教將原罪視為生存陷阱狀態的來源，是主要反映出，猶太民族之所以詮釋有關自己生存以及團體命運的歷史經驗為上帝對他們的懲罰意義或磨難。³從猶太教中發展出的基督天主教就繼承前者以現實生存為上帝對人類懲罰的觀點，並且特別認為，個人自己生存背著原罪的負擔。對基督天主教徒而言，人命有死亡的事實，這就代表人類從天堂中被驅出的懲罰狀態。因此尚未贖罪之前，靈魂就無法參與上帝永存壽命的拯救狀態。

與此相對而言，佛教將生存陷阱狀態解釋為「生存性的困境」。正由於諸多生存皆無常，故人類所追求能滿足一切需求慾望的幸福也不能永存，並且該幸福也不可被擁有為常樂；追求此一抓不住而被人類最追求的東西，才會引發對它更強的渴望而導致越求越失的惡性循環。這種生存性的困境被經驗為一個苦惱狀

³ G. Mensching, *Die Weltreligionen*; Wiesbaden: Drei Linden 1981, p. 157-180; F. Winkelman, *Geschichte des fruhen Christentums*; Muenchen: Beck 1997, p. 34-54. H.Simon/ M. Simon, *Geschichte der juedischen Philosophie*; Leipzig: Reclam 1999, p. 11-28.

態。這種困境的來源在於不瞭解渴望就是遺失的開始，因此佛教式生存陷阱狀態的來源被稱為「無明」。

高於人類勢力的上帝能夠對人類施予恩惠或懲罰，並且注定人類的命運。專就其拯救命運而言，人類的希望只能完全靠他們對這種上帝的信仰，「信仰」就顯示出，人類對自己生存的希望上的依賴性。基督天主教的救贖學就是以信仰為中心的依他解救學的形態。特別是「救贖學」的「贖」字會表示這個意思。「贖」字含「贖回」義在內，贖回之目的為「解除人類原罪」，所以「救贖義」為「贖罪」之義。但是背著原罪的人類當然不夠完整可以自己「贖罪」，所以人類「贖罪」的希望完全靠上帝的恩惠。「信仰」及「救贖學」等概念就顯示出，人類世俗生存與神聖義之間的鴻溝，上帝的完整性就是人類無所能及，神聖義針對人類生存具有超越性的意義。吾人將它稱為「人神相隔」。「人神相隔」與「依他解救學」代表同樣的意思。

相對來說，若佛學重視生存困境所依據的「無明」可以被轉變成一個「智慧心」，人類生存的苦惱狀態就隨著有變而成為解脫狀態。不過使「無明」轉變成「智慧心」不依賴外在於個人潛能既全能也全知的上帝，透過佛教自力解救的功夫方式就可以啟發個人潛能而完成其拯救狀態。佛教對人類生存的希望完全依賴於個人的潛能，因此其自力解救學基本上不會提到「信仰」的觀念。⁴佛學才會重視由「無明」至「智慧心」的轉變過程來特別探索該智慧心自力解救的潛能。所謂南傳佛教與北傳佛教都會強調，「心

⁴ 大乘佛教淨土學派對於阿彌陀佛的「信」可能做一個例外；參看黃懺華《佛教各宗大綱》，台北：天華 1980 年，418—429 頁。

識」具有真妄兩面；不過至於該智慧心自力解救的潛能，兩種佛學傳統發揮完全不同解釋的方式。相對南傳佛教對拯救狀態的後世趨勢而言，北傳佛教的大乘佛教則比較傾向於一個此世性的態度。換句話說，大乘佛教拯救理想會將希望因素牽涉到當下生存之中。

筆者在接下來的步驟中準備闡述，大乘佛教以「聖凡不二」為代表的神聖觀念主要顯露其對此世性拯救狀態的希望：生存性的困境原來指涉，「人類生存為苦惱」的負面義。如同痛苦那樣，其負面義顯現為苦惱現象所具有擺脫苦惱本身的傾向。不過這種擺脫傾向又有兩種可能性：（一）、經由追求快樂來避免苦惱，或（二）、面對苦惱之根源而消弭它。前者有增加苦惱的後果，後者則能消弭它。因此苦惱的正面義就是，引發針對生存困境惡性循環狀況的領悟而發展成智慧心。如同由於疼痛的關係，才會有檢查病原醫療學問的動機那樣，苦惱正面義就在於啟發消弭苦惱根源的智慧心。換言之，其正面義就是「生存的引導性」，苦惱正面義在於逆向的「價值引導」。如是觀之，生存的非拯救狀態本來就是經由倒映形態的方式來體現神聖或拯救義。

與神聖相反的世俗就是苦惱狀態，不過後者借用反面形態來呈現神聖義，因此大乘佛教經常採用類似「生死即涅槃」或「煩惱即菩提」等弔詭表述的方式來表現出佛教自力解救觀點。與該自力解救學相對應的教理，正好是不同於基督天主教「神人相隔」的「聖凡不二」。在基督天主教中，人類的世俗生存狀態永遠與上帝神聖義相隔；但是在大乘佛教中，凡夫世俗界的非拯救狀態則是神聖義的倒映形態。依大乘佛教而觀，神聖義內在於世俗生存

之中而並不超越乎它，所以吾人將佛教自力解救學的神聖觀念稱為「聖凡不二」。總而言之，佛教式「救度學」主要代表一個「自力解救學」形態，其教導核心概念就是「智慧心」，其神聖觀念是「聖凡不二」；「不二」主要代表，神聖義內在於世俗生存之中。神聖義的內在性也顯示出，大乘佛教對此世性拯救狀態的希望。相對來說，基督天主教「救贖學」則發展出一個「依他解救學」形態，其教導核心概念就是「信仰」，其神聖觀念是「人神相隔」；「相隔」主要表現，神聖義超越乎世俗生存的狀態。⁵其神聖義之超越性也代表，只有在死後的後世狀態中才会有拯救的希望。

以上是從解救學的起點上，藉以與基督天主教神學對照的方式，來展現大乘佛教神聖觀念的陳述。但是筆者認為，在大乘佛教不同學派中，「聖凡不二」的神聖觀念未必一致。比較有特色的神聖觀念就是中國大乘佛教天台宗「聖凡不二」的神聖觀。天台宗關於神聖及世俗彼此之間的「不二」觀點主要含有「同體不異」之義。相對大乘佛教華嚴宗或如來藏系統而言，智者大師天台宗「聖凡不二」的神聖觀，不會把神聖提升到優先地位。依大乘佛教華嚴宗或如來藏系統關於「聖凡不二」神聖觀的趨勢而言，神聖之「真」是本質，世俗之「妄」則是呈現形態，因此神聖在存有學上針對世俗佔有優先地位。站在存有學的角度上，神聖之「真」比世俗之「妄」被視為更根本。可是智者大師天台宗觀點不同，

⁵ 參看吳汝鈞《天台智顓的心靈哲學》台北：商務 1999 年，140 頁；《法華玄義的哲學與綱領》台北：文津 2002 年，72 頁；兩本天台宗專書都用「救贖學」的中文詞語來指英文的 *soteriology*。筆者認為，在中文中必須區分佛學的救度學與西方神學的救贖學的不同。

天台宗則將神聖與世俗看待平等，甚至可以說，在天台宗中兩者互為本質，因此兩者同體不異的形態只能透過圓教以「敵對相即」為代表的弔詭表述被表現出來。⁶天台宗「無明即法性」、「不斷而斷」、「性惡」等弔詭表述的教理都會借用佛學專用術語的方式，來顯示出該佛學派神聖觀的特色。

(三)、否定神學的符號學

筆者在以上部分中借用對照的方式，去展現在神聖觀念上西方神學與佛學天台宗之間的不同。在接下來的部分中，筆者就進一步深入探討否定神學的符號學與以「人神相隔」為代表該神聖義超越性之間的相關連。

基督天主教的否定或神祕神學以「人神相隔」為主的神聖觀念主要代表上帝的超越性，後者所創造的現實世界則是具有負面意義的世俗生存。公元 500 年神學家 Dionysios Areopagita 吸收 Proklos (485 年) 所繼承新柏拉圖學派奠基人 Plotin (270 年) 的符號學觀念來解釋上帝與現實世界之間的關係。

Plotin 所謂流溢論所代表的「宇宙創生論認為，一切實在從一單一和永恆呈現的完滿存在的中心原則產生，並且如同太陽所發射的光線那樣，從這個「太一」所流溢的存在物雖然依賴於它，

⁶ 筆者比較能夠認同牟宗三評判天台宗與華嚴宗圓教觀念不同點的看法。牟宗三就指出圓教的特色必須透過類似天台宗所使用弔詭的語言表述被顯示出來，華嚴宗則使用分解的語言表達，因此缺少圓教語言表述的特色。參看《佛性與般若》，台北：學生 1992 年，上冊，556-575 頁。

但是並不與它相同一，宇宙就是太一流出物，其存在和秩序也依賴太一，但是並不與它相同一。」⁷該流溢論就強調存有的層次：如同光線離太陽越遠，其亮度也越低那樣，事物離太一越遠，其所具有精神的成分與完滿性越小。因此物質是離太一最遠的，理智是最靠近太一的。⁸不過既然萬物是太一流出物，萬物多少皆會有往太一的歸還傾向，因此任一事物就體現對太一的指涉。流出物對太一的指涉就等於原形與寫照(或原型及副本)之間的關係。作為流出物各別的形狀本來只不過是寫照而並不是原形，現實世界的世俗存有就是寫照性的形式，因此也可以被理解為能指涉太一的符號。可是能指符號與所指太一在存有學上代表兩種不同的領域。

Plotin 的符號學就立基於有關該原形與寫照之間關係的想法：由於原形與寫照之間的相似性，任一語言文字的符號本來就具有往原形的歸還傾向，但是因為原形與寫照之間的差異，語言文字符號就無法展現原形終極的本身。如同原形與寫照在存有上之間的相隔性，能指的語言文字符號與所指原形義的本身也會代表兩種不同的領域。與現代符號學所提到「能指」與「所指」一致性的觀點不同的是，「能指」的符號永遠就具有如比喻一樣的寫照性而已。由於該寫照與原形的差異，當作純粹符號的寫照指涉一個不可被展現的東西；在這種懸掛狀態當中，符號既是比喻也是否定。「能指」符號永遠是寫照而已，所以它是比喻。它同時也

⁷ Plotin, *Enneads*; 參看 P. Andrews 著，段德智、尹大胎、金常政譯《哲學辭典》台北：貓頭鷹 1999 年，326 頁。

⁸ 參看同書，117-118 頁。

是對原形的否定形態：「能指」符號只是藉以寫照的方式來涉及到不可展現的原形，但是正好因為該寫照與太一原形的本身不相同一，所以太一原形只能經由寫照對它的否定形態被反映出來。換言之，具有寫照義的符號就是它「所指」的否定形態，並且唯一能夠顯露「所指」終極義的方式在於對「能指」符號的絕對否定。

由 Areopagita 所成立的否定神學（＝神祕神學）就將以原形與寫照之間差異為核心的想法應用到基督天主教有關上帝與現實世界之間的關係上。世界的神聖創生見於啓示及跡象；從後者上，可以看得出來，整個創生參與神聖的原形，並且一切事物必須被視為捲入於上帝創生的活動。至於萬物歸還原本，只有透過神祕或否定神學的神祕否定，才會有其可能。有領悟的靈魂只能經由絕對否定的活動達到歸還統一的最高級觀照。因此基督天主教的神密主義主要在於否定神學的架構。

否定神學在符號學上將世俗對神聖的指涉立基於原形及寫照之間的反映關係：所指就是原形，能指則是它的寫照而已。因此依 Areopagita 而言，一切能見的物只不過是針對不可指名的比喻。現實世界就是針對不可指名上帝的比喻而已。作為符號的世界只代表上帝，但並不與它相同一。Areopagita 說，上帝就像在一切印記當中找不到而能印的圖章原形。上帝本身為不可指名的形式，就合乎該神學以「人神相隔」為主的神聖觀念所代表的超越性。⁹

⁹ Dionysios Areopagita, *De Divinis Nominibus*. Kap. 13, Sect. 2; Migne, *Opera Omnia* (Anm.1), 981 A; Stiglmayr, *Ausgewahlte Schriften*, 155-156; Muenchen: 1933。

由於該神聖義的超越性，一切世俗存在都具有與原形不相似的成分；可是因為它們當作寫照，它們還是具有與原形相似的部分。世俗存在的這種懸掛狀態源於否定神學神聖觀念所強調的超越性，並且該懸掛狀態引發否定神學在宗教符號學上所指出的弔詭：「所指」本身本來不可指名。

否定神學神聖義的超越性就意味著在符號學上以「所指」本身本來不可指名為代表的弔詭，是因為所指本身本來就超越乎能指。能指與所指同時具有相似及不相似的成分，因此它們當作在存有上兩個不相同一的領域。相對否定神學而言，在天台宗中，不可說的神聖義與可說的符號並不是兩種獨立自存而相隔的領域，否則被實體化的兩種領域就會違背大乘佛教「緣起性空」基本道理。天台宗圓教則藉以弔詭表述的方式來超越乎可說與不可說的對立，圓教「無說即說」的弔詭表述方式就展現出其對神聖與世俗互為本質平等關係的觀點。¹⁰天台宗以「聖凡不二」為代表的神聖觀念指出神聖義的內在性。因此該神聖觀念在能指與所指之間相對應上發揮符號學的不同觀點。圓教「無說即說」弔詭表述方式將能指與所指視為等同；所指不超越乎能指的符號，能指及所指之間的相對應並不代表一種原形與寫照之間由上至下反映的關係。所指在於諸多能指符號之間互為反映的脈絡，天台宗成立「圓具一切法」或「十界互具」等專用術語，去表述「諸法」作為該「指涉脈絡」的形式。依天台宗而言，只有大乘佛教「緣

¹⁰ 《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 3，中「若競說默，不解教意，去理逾遠。離說無理，離理無說；即說無說，無說即說。無二無別，即事而真。」(T46, no. 1911, p. 3, b2-4)。

起說」之萬法交互依存被理解為該「指涉脈絡」的形式，「自利利他」救度學理想才能被成立。

換言之，能指及所指的等同也可以被稱為「非一非異」。可是它們「非一非異」並不表現出像否定神學符號學所主張那樣兩種不相同領域同時所具有相似及不相似的成分。「非異」不代表能指與所指之相似義，「非異」就否定兩種獨立自存而相隔的領域，「非一」則不表示它們非相似義而指出同體之兩面。因為能指及所指被構思為「相依相成」的形式，所以只有展現它們一體兩面的關係，才能夠顯示出能指與所指之間的相對應。圓教「無說即說」的弔詭表述就是天台宗為了將「所指之不可說」與「能指之可說」展現為一體兩面所發揮的策略。因此天台宗圓教「無說即說」弔詭表述之義與否定神學符號學以「所指」本身本來不可指名為代表的弔詭完全不同。結合吾人上述的結論，否定神學在符號學上將世俗對神聖的指涉立基於原形及寫照之間的反映關係，相對而言，吾人就能夠說，天台宗在符號學上將世俗對神聖的指涉立基於所指及能指（＝本跡）一體兩面關係上。在接下來的部分中，筆者藉以針對天台宗《法華玄義》「本跡不二」觀點的分析，去展現該佛學派關於能指及所指之間相對應上符號學的理解。

（四）天台宗「生存的引導性」觀念一體兩面的結構

為了能夠顯示出天台宗符號學觀所主張能指與所指一體兩面的形態，本文探討必須首先進一步深入天台宗「生存的引導性」

觀念。「生存的引導性」概念性的結構在於「聖凡不二」或神聖與世俗的交涉。筆者會指出，大乘佛教將該交涉理解為本質與呈現形態之間相依相成的構造。不過天台宗並不主張本質對於呈現形態的優先性，反而天台宗特別強調兩者互為依據的觀點。

以上筆者已提出，在大乘佛教以及天台宗中，凡夫世俗界苦惱的負面義也可以被看待神聖義的倒映形態。該神聖義之呈現在於以世俗生存為代表的倒映形態之中。依大乘佛教的術語而言，類似「煩惱即菩提」等說法就表達「聖凡不二」所代表該神聖義的內在性，比如《維摩詰所說經》有「佛說姪怒癡性即是解脫」¹¹、「諸煩惱是道場」¹²、「又問：如來解脫者當於何求？答曰：當於眾人意行中求」¹³等語，或者《思益梵天所問經》就說「愚於陰界入，而欲求菩提，陰界入即是，離是無菩提」。¹⁴由於該神聖義的內在性，以倒映形態為體現的世俗物就是神聖義的呈現形態。天台宗順著那些大乘經典同樣地發揮，在「聖凡不二」神聖觀上世俗物作為神聖義的呈現形態，比如於《摩訶止觀》中也有「貪瞋

¹¹ 參看《大正藏》，冊 14，《維摩詰所說經》，頁 548，上，(T14, no. 475, p. 548, a17-18)。

¹² 參看《大正藏》，冊 14，《維摩詰所說經》，頁 542，下，(T14, no. 475, p. 542, c28)。

¹³ 參看《大正藏》，冊 14，《維摩詰所說經》，頁 525，下，(T14, no. 474, p. 525, c21-22)。

¹⁴ 參看《大正藏》，冊 15，《思益梵天所問經》，頁 52，中，(T15, no. 586, p. 52, b28-29)。

癡亦即是菩提。煩惱亦即是菩提」等說法¹⁵。依那些大乘佛教經典而言，世俗生存主要代表逆向引導之義，神聖義則是在倒映形態中所呈現的「價值引導」。該「價值引導」經由倒映形態的展現方式而成爲世俗物的虛假樣子，去發揮與眾生救度相關逆向引導的功能。

若世俗生存是神聖義虛假的呈現形態，神聖義就可以被看成世俗生存之本質。不過筆者所謂「本質」並不是指形上學義的本質。「本質」是相對「虛假的呈現形態」本身而言的本質，該本質就是價值引導之義。呈現形態與本質彼此之間存在著相依相成構造的關係。關鍵所在就是以倒映形式爲呈現的虛假義，世俗物的虛假性乃是非虛無非真實之義：世俗物是倒映形態，所以它本身非真實而虛假；但是它同時也是神聖義以倒映形態爲呈現的逆向引導，所以世俗物非虛無而虛假，並且神聖義就應該是相對而言的「價值引導」本質。

諸多大乘佛教經典都出現這個想法，比如天台宗《摩訶止觀》將以神聖義爲本質的想法表達得特別清楚：

「無明癡惑本是法性；以癡迷故法性變作無明。起諸顛倒善不善等，如寒來結水變作堅水，又如眠來變心有種種夢。今當體諸顛倒，即是法性，不一不異。雖顛倒起滅如旋火輪，不信顛倒起滅；唯信此心但是法性。起是法性起，滅是法性滅。體其實不起滅，妄謂起滅。祇指妄想悉是法性。以法性繫法性，以

¹⁵ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 9，上，(T46, no. 1911, p. 9, a26-27)。

法性念法性。常是法性無不法性時。」¹⁶

引文中「無明癡惑、生滅、顛倒等詞語」就代表筆者所謂世俗生存的意思，「法性」則是神聖義，並且前者的虛假樣子本來與後者同體不異。若一切世俗物當作存在本身被看待，它們就作爲虛假的形式；可是就其本質而言，就應該說它們即是神聖義。不過萬法空義也否定，神聖義超越世俗界而形成不同領域的實體本身；依大乘佛學而言，該實體本身的形狀仍是與世俗界的虛假性無異，與世俗界相離的神聖義就不可能被成立。因此以上引文就指出，該神聖義的呈現形態作爲逆相引導的形式，並且它「當於眾人意行中求」，或換言之，「而欲求菩提，陰界入即是，離是無菩提」。神聖義的呈現形態就不外在於以虛假世俗物爲展現的倒映形態，並且虛假世俗物的本質本來就是神聖義。若該本質超離以世俗物爲呈現的形態，神聖與世俗就相隔而代表兩種實體化的領域，但是實體義正好是世俗物虛假性的標記，所以本質不可能外在於虛假的呈現形態而被成立。

神聖與世俗一體兩面就等於本質與呈現相依相成的構造。依大乘佛教之空義而觀，世俗及神聖不能形成兩種實體，因此也不是兩種相隔的領域。兩者雖然無自性，但是該空義還是並不代表兩者完全虛無之義。兩者空義才發揮呈現形態與本質一體兩面的關係：世俗物空義代表，存在物並不真正地當作一個存有者本身的實體，世俗物只是顯現爲該虛假的形狀而已，就其本質而言，它虛假形狀就是神聖義的倒映形態；可是空義同樣地預防，神聖

¹⁶ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 56，中，(T46, no. 1911, p. 56, b16-24)。

義被構思為存有者本身的虛假形態，否則神聖仍然是一個虛假的世俗物而已。依大乘佛教而言，任何所談到的事皆顯露自體傾向的症狀，因此皆屬於世俗虛假性，包括有關神聖義之言論也是。但是由於該神聖義亦非虛無而無法超離世俗界，它就不得不經由其虛假的倒映形態被呈現。

因此存在唯一的實在義在於世俗物對神聖義的指涉，反過來講，神聖義呈現形態就不外在於以倒映形態為展現虛假的世俗物。世俗及神聖之間整個關係就體現本質與虛假呈現形態一體兩面的統一性，不過後者的完成形態就在於兩面相依相成的構造。存在物沒有獨立自存的實在義，可是它逆向引導不可被否定，因此它唯一實在義可以被稱為「生存的引導性」，實在義或「生存的引導性」就是世俗物對神聖義的指涉。雖然該「生存的引導性」代表唯一實在義，它還是與大乘佛法的空義並不相違背，反而兩者就互為預設。在一個沒有獨立自存實體的實在當中唯一不可被否定而終極的架構就是「生存的引導性」，否則連佛或諸法實相等詞語所指涉之義，皆為虛無而已。因此萬法空義與「生存的引導性」互為預設：「生存的引導性」之實在義預設虛假世俗之空義，是因為神聖義透過其倒映形態顯現為在虛假世俗中逆向的價值引導；反之，若空義不預設「生存的引導性」之實在義，空義就只不過是虛無而已。由於神聖及世俗之間一體兩面所代表本質跟呈現形態相依相成構造與空義不相違背，「生存的引導性」之實在義也不在於一個實體本身。「生存的引導性」並不具有形上學義。以一言而蔽之，具有唯一實在義之「生存的引導性」內在結構就在於神聖及世俗一體兩面關係，後者就代表呈現形態與本質之間相

依相成的構造。

於諸多大乘佛教經典中，除了對萬法空義重視之外，也有強調以「生存的引導性」為實在義的出處；比如《大般若波羅蜜多經》提到「諸法實相」¹⁷，該實相由於萬法空義雖然「不可得」¹⁸，但是它還是作為虛假的萬法唯一實在義：這就是「生存的引導性」。《大般涅槃經》以及如來藏經論也會特別指出與空義無相違背的不空義，來表示在虛假世俗物中以「生存的引導性」為代表唯一的實在義。

「佛性者，即真解脫；真解脫者，即是如來。又解脫者，名不空空。空空者，名無所有。無所有者，即是外道尼犍子等所計解脫；而是尼犍實無解脫，故名空空。真解脫者，則不如是，故不空空。不空空者，即真解脫。真解脫者，即是如來。又解脫者，名空不空。如水酒酪酥蜜等瓶，雖無水酒酪酥蜜時，猶故得名為水等瓶；而是瓶等不可說空及以不空。若言空者，則不得有色香味觸；若言不空而復無有水酒等。實解脫亦爾，不可說色及以非色；不可說空及以不空。若言空者，則不得有常樂我淨。若言不空，誰受是常樂我淨者；以是義故不可說空及以不空。空者，謂無二十五有及諸煩惱，一切苦一切相一切有為行；如瓶無酪，則名為空。不空者，謂真實善色常樂我淨不

¹⁷參看《大正藏》，冊6，《大般若波羅蜜多經 201-400 卷》，頁560，下「甚深般若波羅蜜多能示世間諸法實相。」(T06, no. 220, p. 560, c7-8)。

¹⁸參看《大正藏》，冊5，《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》，頁209，下「於一切法皆無取著，以諸法實相不可得故。」(T05, no. 220, p. 209, c17-18)。

動不變，猶如彼瓶色香味觸，故名不空。是故解脫喻如彼瓶。彼瓶遇緣，則有破壞。解脫不爾，不可破壞。不可破壞，即真解脫。真解脫者，即是如來。」¹⁹

引文藉以「無水酒酪酥蜜的水等瓶」比喻，來形容空義與實在義互為預設的關係，但是關鍵所在就是該實在義並不在於實體義，實在義就是「生存的引導性」。在引文中「空義」否定世俗物的實體而指出世俗虛假的形式，「不空義」則否定「無所有」或虛無的神聖義而顯示出其實在義。「空空」與「不空空」及「空不空」三者都不同：「空空」是一個虛無的空，並且不能代表具有神聖義的「真解脫」或「如來」；相對而言，還不如說「不空空」，來反駁無所有的虛無性。「不空空」就是一個不空的空，不空乃是形容詞，空則是名詞。「不空空」就表示出，在空義中實在義不可被否定，否則以「常樂我淨」為主的神聖義就「無所有」而不能被成立，空並不排斥以「生存的引導性」為代表的實在義；「空不空」則是一個空的不空，在這裡空乃是形容詞而不空則是名詞。「空不空」就表示出，該實在義不會與空義相違背，反而「生存的引導性」預設空義為必然的條件，因為實在義並不代表實體義。

「無水酒酪酥蜜的水等瓶」作為「空不空」的比喻，《大般涅槃經》藉以該比喻來展現空義與實在義互為預設的必要，「不可說空以及不空」的經文特別強調，神聖義不能被說成是一個單純的空或單純的不空，也不能被解釋為色或與它相反的不色。只有類

¹⁹ 參看《大正藏》，冊 12，《大般涅槃經》，頁 395，中，(T12, no. 374, p. 395, b13-c2)。

似「空不空」或「不空空」的弔詭表述，才能顯示出神聖義之呈現在於世俗界的逆向引導之中。因此「生存的引導性」實在義就統攝空義及不空義兩面，空義代表「生存的引導性」不是形上學義的本體，不空義則強調該價值引導的實在義。

雖然在詞語順序上「空不空」與「不空空」似乎相反，但是在意義上，兩者都涉及到相同一的神聖義：具有唯一實在義「生存的引導性」與空義互為預設而並不彼此否定。《大般涅槃經》只是使用弔詭表述的方式來指出在「生存的引導性」上空義與實在義如同呈現及本質之間那樣含有相依相成的構造義。「聖凡不二」之一體兩面主要代表在「生存的引導性」上實在義及空義或本質和呈現相依相成的構造義。在接下來的部分中，筆者就探索，天台宗如何對「生存的引導性」一體兩面的構造義加以闡釋。

順著大乘佛教「聖凡不二」觀念的趨勢，天台宗對「生存的引導性」也會發揮其獨特的表述：天台宗「生存的引導性」實在觀將「聖凡不二」神聖義所代表內在的價值引導及「普度眾生」救度理想結合起來。在天台宗與華嚴宗中，圓教「緣起說」主要代表萬法交互依存的意思，每一不同的世俗物從不同的角度上，就展現出萬法彼此之間指涉的整體，筆者將後者稱為指涉脈絡。²⁰「聖凡不二」神聖義所代表內在的價值引導在於萬法彼此之間的指涉脈絡，「生存的引導性」的實在義就展現為一切世俗物交互依存的指涉脈絡。虛假世俗物的「能指」顯現為逆向引導的功用，

²⁰ 對該說法的解釋，參看筆者《天台宗的「圓極架構」——關於天台宗圓教所統攝之救度學，存有學與語言用法三方面的脈絡線索之探索》，『華梵人文學報』第二期，2004年，43頁，53注腳。

其「所指」神聖義的內在性就在於一切「能指」虛假物之間的指涉脈絡。以救度學為立場，萬法交互依存的指涉脈絡代表一切眾生，在拯救命運上彼此之間的關連性。因此依天台宗術語而觀，該指涉脈絡之義被稱為「具足一切法」²¹，並且「普度眾生」救度理想的完成實現可藉由「自利利他」或「上求下化」的方式，是因為「具足一切法」的指涉脈絡。

除了萬法彼此之間的指涉脈絡觀念之外，天台宗對「緣起性空」的理解也包涵「實虛一體兩面」之歧義在內。「緣起性空」之「實虛一體兩面」在存有學上當作與救度學「聖凡不二」的相對應者。天台宗救度學與存有學的交涉在於世俗物「實虛一體兩面」的歧義與「聖凡不二」的逆向引導兩面之間相對應的關係。接近於《肇論》「雖有而非有，…，雖無而非無」²²的觀點，《摩訶止觀》也指出「當知有而不有，不有而有」²³；該說法都表示，世俗物在存有學上「實虛一體兩面」非確定的地位。天台宗將世俗物在存有學上「實虛一體兩面」的歧義進一步地發揮成圓教「緣起即空即假即中」²⁴的觀點。世俗物「緣起性空」架構同時代表「空、假、

²¹ 有關天台宗「具足一切法」的闡釋，參看吳汝鈞《法華玄義的哲學與綱領》，72-85 頁。

²² 參看《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 152，中「雖無而非無。無者不絕虛。雖有而非有。」(T45, no. 1858, p. 152, b20-21)。

²³ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 55，下「當知有而不有。不有而有。」(T46, no. 1911, p. 55, c12-13)。

²⁴ 參看《大正藏》，冊 33，《妙法蓮華經玄義》，頁 739，上「即此因緣即空即假即中。與圓初心無二無別。」(T33, no. 1716, p. 739, a12-13)；參看《大正藏》，冊 46，頁 128，上《摩訶止觀》「又佛威儀者；佛坐道場轉法輪入

中」三面，其中關鍵詞語當然是指「中」，其對於「空與假」顯示「雙遮雙照」之本質²⁵，因此「空、假、中」各別都展現出三面互容互引的整體關係，依天台宗術語而言，這就是「空、假、中」三面「三一三」的圓融性。於《摩訶止觀》中，天台宗圓教圓融觀念之「中」也被解釋為「法性」或「實相」。²⁶兩個具有實在義的概念都表示，世俗物對神聖義的指涉。以「生存的引導性」觀念為立場，「中」的實在義在於虛假世俗物對神聖義的指涉，它

涅槃，皆約十二因緣。大品云：若能深觀十二因緣，即是坐道場。道場有四：若觀十二因緣生滅究竟，即三藏佛坐道場木樹草座；若觀十二因緣即空究竟，通教佛坐道場七寶樹天衣座；若觀十二因緣假名究竟，別教舍那佛坐道場七寶座；若觀十二因緣中究竟，是圓教毘盧遮那佛坐道場虛空為座。當知大小道場，不出十二因緣觀也。又諸佛皆於此觀而轉法輪。若寂滅道場七處八會，為利根菩薩說十二因緣不生不滅，亦名為假名亦名中道義。若鹿苑為鈍根弟子說十二因緣生滅相，若方等十二部經，說十二因緣生滅即空即假即中。若摩訶般若說十二因緣，即空即假即中。若法華說十二因緣即中，捨三方便也。若涅槃說十二因緣，具足四意皆有佛性；如乳有醍醐性。四教五味不同，皆是約十二因緣善巧分別隨機示導耳。」(T46, no. 1911, p. 128, a23-b12)。

²⁵ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 24，中「觀有三。從假入空名二諦觀。從空入假名平等觀。二觀為方便道得入中道雙照二諦。心心寂滅自然流入薩婆若海。名中道第一義諦觀。」(T46, no. 1911, p. 24, b5-8)；參看《摩訶止觀》，頁 47，下「若圓教觀實相理雙遮雙照。非空故不沈非假故不浮。」(T46, no. 1911, p. 47, c25-26)。參看吳汝鈞《天台智顓的心靈哲學》頁 35，130 頁。

²⁶ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 8，下。(T46, no. 1911, p. 8, c23-p. 9, a20)。

呈現形態就是「假」；「中」以及「假」與「空」不相違背，是因為「中」當作「假」與「空」雙遮雙照之本質。依天台宗圓教「空假中三一三」的圓融性而言，本質與呈現彼此之間並沒有前者對於後者優先地位的差異²⁷，反而本質與呈現互為依據，「即空即假即中」的說法就表現本質與呈現兩者之間的平等性。因此天台宗「生存的引導性」觀念被展現的文本場所就應該是，可共同探討「具足一切法」指涉脈絡救度學義與「空假中三一三」在存有學上歧義的地方。

「次根塵相對。一念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。云何即空，並從緣生，緣生即無主，無主即空。云何即假，無主而生即是假。云何即中，不出法性並皆即中。當知一念即空即假即中，並畢竟空，並如來藏，並實相。非三而三三而不三，非合非散而合而散，非非合非非散，不可一異而一異。譬如明鏡，明喻即空，像喻即假，鏡喻即中；不合不散，合散宛然；不一二二三無妨。此一念心不縱不橫，不可思議。非但已爾，佛及眾生亦復如是。華嚴云：心佛及眾生是三無差別。當知

²⁷ 筆者認為，天台宗在這一方面上與如來藏系統、華嚴宗之「一心開二門」不同。後者將「真常心」看成「妄心」之依據。該想法源於《大乘起信論》「一心開二門」的觀點，比如法藏的真心觀，參看《大正藏》，冊 35，《華嚴經探玄記》，頁 215，中「妄法依真。次二明畫心造畫喻。喻妄依心。後半明畫師不知畫心喻。喻緣起無知。此中意說。一切眾生皆依真緣起。」(T35, no. 1733, p. 215, b8-10)。

己心具一切佛法矣。思益云：愚於陰界入而欲求菩提；陰界入即是，離是無菩提。淨名曰：如來解脫當於眾生心行中求。眾生即菩提不可復得；眾生即涅槃不可復滅。一心既然，諸心亦爾，一切法亦爾。普賢觀云：毘盧遮那遍一切處；即其義也。當知一切法即佛法，如來法界故。若爾，云何復言遊心法界如虛空？又言，無明明者，即畢竟空；此舉空為言端，空即不空亦即非空非不空。又言，一微塵中有大千經卷；心中具一切佛法，如地種如香丸者；此舉有為言端，有即不有亦即非有非不有。又言，一色一香無非中道；此舉中道為言端，即中而邊，即非邊非不邊具足無減。」²⁸

引文中「當知一切法即佛法」、「一微塵中有大千經卷」、「一色一香無非中道」、「即中而邊」等說法就代表天台宗圓教以「本質與呈現互為依據」為主的「生存的引導性」觀念，並且每一世俗存在物的虛假樣子都能完整地體現「生存的引導性」指涉脈絡的整體。

(五) 天台宗「本跡不二」所含有的符號學義

天台宗圓教將大乘佛教「生存的引導性」實在義所含有「聖凡不二」的架構理解為一種兩極同體的關係：在「本質與呈現兩極互為依據」中神聖義「倒映形態」是呈現，世俗界「對於神聖之指涉」則是本質。神聖義為大乘佛法「普度眾生」之理想代表，

²⁸ 參看《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 8，下(T46, no. 1911, p. 8, c23-p. 9, a20)。

它當作以世俗界為展現逆向的價值引導，該神聖義之功用乃在於世俗界一切逆向引導所形成的指涉脈絡，天台宗圓教「圓具萬法」代表這個意思。世俗存在則是在「生存的引導性」中「倒映形態」與「對於神聖之指涉」兩極同體所構造；神聖義「倒映形態」就是世俗物的虛假性，世俗物「對於神聖之指涉」則是世俗物的實在義。神聖義「倒映形態」也是世俗物上虛假的呈現形式，它的虛假呈現同時是世俗物的逆向引導，就其本質而言，該逆向引導本來就是世俗物「對於神聖之指涉」。

世俗物「對於神聖之指涉」所代表的實在義可當作世俗物的本質，神聖義「倒映形態」所代表的虛假性則作為神聖的呈現。「生存的引導性」實在義就是「逆向引導」所依據於世俗物「對神聖之指涉」，因此該「指涉」就是世俗物之所以呈現的本質。世俗物「對於神聖之指涉」及其「逆向引導」兩面之間相依相成的構造對應到呈現形態與本質之間的一體兩面關係，該關係也可以被稱為「兩極同體」。筆者認為，天台宗「本跡不二」就表示本質與呈現形態之間一體兩面或兩極同體關係：筆者所謂「本質」既是世俗物「對於神聖之指涉」的實在義，也是逆向引導「所指」之「本」；所謂「呈現」既是神聖義「倒映形態」的虛假性，亦是其「能指」之「跡」；「本跡」之「不二」則是一體兩面的相依相成或兩極同體構造。

筆者在上述中已闡釋，有關實在義的言論不外在於世俗的虛假性，是因為一個超離世俗界的神聖義又會墮落於世俗物之虛假形式。因此唯一能顯示出佛法神聖義的世俗符號，就是能夠反映出「神聖表現」本來逃避不了虛假形式的表述。體現該反映性的

表述方式就是以上所提及的弔詭表述。該表述方式就顯示出，神聖義與世俗符號之間非異非一關係就是所指能指一體兩面的關係。大乘佛法教理所借用的符號系統應該從其本身上反映出，能指所指之間非一非異的關係就代表在兩極同體中相依相成的構造義。因此天台宗的教理脈絡也含有關於它所使用的符號系統的反省。筆者認為，《法華玄義》的「本跡」詮釋方法就是這種反省的表現：「能指本之跡」並不擁有「所指本身」的身分，故能指所指或本跡非一。但是本跡並不代表如否定神學那樣，能指與所指兩種獨立自存的實體。由於本跡非相隔，故能指所指或本跡非異。因此智者大師順著僧肇的弔詭說法將能指所指或本跡一體兩面稱為「不思議一」。²⁹

在天台宗教理系統中，「本跡」主要當作一種表示一體兩面關係的詮釋範疇³⁰，它就顯示出與佛法教化相關每一救度因素應該具有該一體兩面之敵對形式，否則佛法教化名稱會被誤解為，在超越世俗現實之外存在著與它一對一相對應的實體。因此《法華玄義》為了很完整地闡釋佛法所含有「十妙」之義，就一分為二地成立「跡門十妙」以及「本門十妙」一體兩門詮釋方法的兩個部

²⁹參看《大正藏》，冊 38，《注維摩詰經》，頁 327，中「聖應不同。非本無以垂跡。非跡無以顯本。本跡雖殊而不思議一也。」(T38, no. 1775, p. 327, b3-5)。參看《大正藏》，冊 33，《妙法蓮華經玄義》，頁 764，中「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。」(T33, no. 1716, p. 764, b21-23)。

³⁰參看郭朝順《天台智顓的詮釋理論》台北：里仁 2004 年，29-31 頁，50-54 頁。

分。換句話說，該「一體兩門詮釋方法」(method of polar interpretation)主要是爲了天台救度學能夠顯示出其對自己符號系統的反省所成立的表現：每一世俗物本來都具有「對神聖義的指涉」，但是唯一能夠展現所指神聖義的救度學符號，就是將自己反省爲，能指所指一體兩面之能指身分而已，這就是「能指」的「跡」與普通世俗物之不同。因此與佛法教化相關每一救度因素就必須依照該詮釋方式被展開爲一體兩面的形式。天台宗以「本跡不二」爲代表的「一體兩門詮釋方法」主要顯示出，大乘佛法救度學在每一環節都應該體現其一體兩面之敵對形式。「一體兩門詮釋方法」針對救度學每一特定環節上的反省乃藉以「能指」的「跡」身分來指出，該詮釋「所指」之「本」就是在「本跡同體」之中相對「跡」身分而言敵對形式的身分，並且「本跡」同體之兩極雖互爲敵對，但是兩極交互之同體還是作爲「本」和「跡」所屬於的整體本身。

日本學者橫超慧日在解釋《法華經》『壽量品』的佛身觀點中，就提到日本佛學界流行「本跡二身說」，並且主張將該說法應用到『壽量品』釋迦牟尼與久遠以來成佛的區分上，雖然有一點勉強，但是應該還是適當。³¹《法華經》『壽量品』本來不使用「本佛」與「跡佛」等詞語，但是橫超慧日說明，釋迦牟尼佛就等於「生滅的跡佛」，也是「生身佛」或「色身」，相對而言，「久遠以來成佛」則對應到「超越生滅的本佛」，也等於救度一切眾生之「根本願」或「真的佛」，同時也是「法身」。³²橫超慧日也強調，「本佛」

³¹ 橫超慧日《法華思想》東京：平樂寺 1969年，416頁。

³² 參看同書，415-416頁；於郭朝順《天台智顛的詮釋理論》中也有本佛及

與「跡佛」之間的關係可以類比於《法華經》中「開三顯一」以及「廢三歸一」³³等說法所表達「三乘之方便與一乘之真實」間的關係。「本佛」及「跡佛」之間區分的重點就指出，在未領悟「跡」只不過是「跡」之時，就無法領會「跡中有本」。³⁴但依筆者所闡釋「本跡相依相成」的構造義而言，「本中有跡」也不能被忽視。因此依筆者以上的闡述：唯一能夠展現所指神聖究竟義的救度學符號，就是將自己反省爲，能指所指兩極同體之能指身分而已。在佛法救度學符號系統中，能指之「跡」必須被反省爲與所指「本」相對而言之「跡身分」，它才能顯示出與「本」兩極同體之義。因此筆者認爲「本跡二身說」會有落入類似否定神學那樣能指與所指相隔關係的危機，故不太適合闡述「本跡」兩極同體之義。「本跡」兩極同體之義就指，《法華經》『壽量品』中的佛是一個同時持有「本」身分與「跡」身分的「一佛兩籍」佛。依天台宗而言，只有在《法華經》中佛陀才會很明確地宣傳，眾生所接觸的佛是藉以跡身分來展現在世俗時間當中成佛過程的佛陀，但是該跡佛本來是以能指符號爲展現所指的本佛，因而這個「生身佛」是在世俗虛假之生滅當中不生不滅本質所呈現的倒映形態。換言之，該倒映形態就是教化眾生的釋迦佛，同時也是「生存的引導性」實在義以世俗符號爲展現的化身。這就是天台宗所認爲《法華經》相對其他經典而觀「本跡不二」或「本跡兩極同體」的優點特色。

跡佛的說法，29頁。

³³ 牟宗三也使用「開三顯一」以及「廢三歸一」的說法來解釋《法華經》「本跡」觀念，《佛性與般若》下冊，576—598頁。

³⁴ 橫超慧日《法華思想》，416頁。

筆者認為，智者大師以「本跡不二」為中心所成立的「一體兩門詮釋方法」主要指出：只有在使眾生領悟佛法救度學能指之符號本來就具有「跡」身分時，該符號系統才能齊全地展現出其所指究竟義具有與「跡」身分相對而言之「本」身分。依智者大師有關宣傳佛法的「五時說」中，以《法華經》為代表的第五個時段而言，佛法救度學符號系統才會完成實現其針對「一體兩門詮釋方法」的反省過程。在未傳《法華經》之前，佛陀說法四個時段當中，佛法一切經典尚未完整地反省本來只有「跡」身分的經文，因而其文字表達無法顯示出佛法救度學符號系統所指究竟義之「本」身分。因此天台宗「五時說」或「五味說」就代表著，在世俗時間之條件下，佛法救度學符號系統必有「一體兩門詮釋方法」之自我反省的完成過程。經由《法華經》的宣傳之後，該反省才能被完成，並且「一體兩門詮釋方法」才被齊全地發揮。

至於天台宗對《法華經》獨特性的觀點，郭朝順從天台宗的詮釋理論之角度上指出：

「《法華經》具有『跡法華經』與『本法華經』的兩重文本性，這是智顛於《法華經》的解釋過程中獨特的發現，因此四意消文之本跡釋，未於他經之消釋中再被使用，即顯示出《法華經》的獨特性。」³⁵

郭朝順進一步推論『跡法華經』與『本法華經』的兩重文本性，其實代表著文本結構的雙重性：跡文本與本文本兩面。

³⁵ 參看郭朝順《天台智顛的詮釋理論》台北：里仁 2004 年，29 頁。

筆者特別認同第一個說法，是因為依「一體兩門詮釋方法」而觀，雖然文本具有本跡雙重性的結構，但是該文本究竟是本跡兩極交互指涉雙重結構的同體，否則除了跡文本之外還會存在著一個本文本。若『本法華經』指「本文本的實相」³⁶，且『跡法華經』文本指在世俗界中藉以文字表達的《法華經》，《法華經》本跡兩面就應該還是當作相同一的文本，否則智顛針對理解《法華經》過程的闡述中所提及「廢跡立本」的環節就沒有必要。反之，藉以文字表達的《法華經》必須被理解為與本文本相對而言的跡文本，否則其與本文本之同體義不能被發揮，雖然成立本文本及跡文本的說法有根據，但是同時顯示出本文本與跡文本兩極同體之義也不能被忽視。類似「文本結構的雙重性」等說法也應該包涵《法華經》文本是同時持有「跡身分」與「本身分」兩極同體《法華經》文本之義。

在《法華玄義》中，「本跡」是針對佛法之「十妙」所發揮「一體兩門的詮釋方法」。該詮釋方法顯示出，佛法救度學以十妙為名稱的主要環節，在其闡述開展上都受敵對形式的制約。智顛借用該詮釋方法的敵對形式來一分為二地成立「跡門十妙」以及「本門十妙」《法華玄義》的兩種大篇幅。因此當作「一體兩門詮釋方法」之「本跡」範疇並不涉及到某一固定的內容，反而「本跡」詮釋範疇主要展開該救度學因素一體兩面的敵對形式，也可以說「本跡」範疇只不過涉及一個可以關聯到不同內涵的形式而已。《法華玄義》針對「本跡」關係的解釋就很明確地指出這個意思。智顛於《法華玄義》中針對「本門十妙」之展開就說：

³⁶ 參看同書 53 頁。

「第二約本明十妙者為二：先釋本跡，二明十妙。釋本跡為六：本者理本即是實相，一究竟道；跡者除諸法實相，其餘種種皆名為跡。又理之與事皆名為本，說理說事皆名教跡也。又理事之教皆名為本，稟教修行名為跡；如人依處則有行跡，尋跡得處也。又行能證體，體為本，依體起用，用為跡。又實得體用名為本，權施體用名為跡。又今日所顯者為本，先來已說者為跡。」³⁷

由引文上可得而知，「本跡」範疇所涉及的涵義會有變化，「本跡」範疇被展開為六種不同涵義同樣的一個形式。可是六種涵義之間有相關連，引文「六義」構造一個具有六層相隨演變關係的秩序。「六義」就展開佛法救度學以二分法為表達方式最重要的環節及其相隨演變關係：由於萬法依存具有理以及事的兩極實在架構，故有其教以及行；有行，故有體證等等。在該六層秩序中每一上層「本跡」當作下層之「本」身分，並且該下層「本跡」之「跡」身分就追溯回作為其「本」身分之上層「本跡」。因此引文中「本跡」形式牽涉到兩種向度：（一）、每一層二分法的「本跡」形式，（二）、六層環節之相隨演變「本跡」關係。

第一層「本跡」涉及到「理事」；萬法依存之真實「理」是虛假「事」之「本」，「事」則是「理」之「跡」，是因為「事」既追溯回「理」也立基於「理」。在這裡「理事」之「本跡不二」與「空

色相即」之義很像。在第二層「本跡」中，「理與事之間的相對應」是「教」之「本」，「教」則是「理與事之間的相對應」之「跡」，是因為「教」既追溯回「理與事之間的相對應」也立基於它。在第三層中，有關「理事」之「教」就是「本」，依「教」之「修行」則是「跡」，是因為「修行」既追溯回「教」也立基於它。在第四層「本跡」中，修行之「體證」是本，以該「體證」為起源之功用則是「跡」，是因為功用之開展既追溯回其起源也立基於它。第五層「本跡」關聯到「實權」或一乘真實性與三乘方便之交互，「體用」之一乘「實」就是三乘「權」之「本」，三乘「權」之方便則是一乘「實」之「跡」，是因為三乘方便既追溯回一乘之真實性也立基於它。第六層「本跡」牽涉到佛陀在說法之「五時」中「前四時」與「第五法華時」之間的交互，「法華時」有關「開權顯實、廢權歸實」之義就是「前四時」之「本」，佛陀「前四時」說法則是「法華時」之「跡」，是因為「前四時」之經典既追溯回「第五法華時」也立基於它。

無論在「理，事」、「理事，教」、「教，行」、「體，用」、「實，權」、「今，已」展開佛法救度學六種相隨之二分法中二分彼此之間的交互，都發揮「跡分」與「本分」兩極同體之敵對形式。「跡分」追溯回「本分」，「本分」則是它的依據，也可以說「跡分」之「追溯」等於呈現形態之指涉，因而「跡分」就是能指符號，「本分」之依據則等於呈現形態的本質，因而「本分」則是前者之所指義。能展開佛法救度學每一環節的符號都受「本跡」敵對形式之制約，是因為「生存的引導性」實在架構為神聖義之「倒映形態」及世俗物「對神聖之指涉」兩極相依相成結構所構造。

³⁷ 參看《大正藏》，冊 33，《妙法蓮華經玄義》，頁 764，中（T33, no. 1716, p. 764, b10-19）。

如同「倒映形態」或「逆向引導」根植於「對神聖之指涉」因而前者能回溯後者那樣，「跡分」就根植於「本分」，故「能指跡分」能回溯「所指本分」。換言之，「跡分」之所以能指涉（＝回溯），是因為「本分」能使它根植。所以為了很完整地展現「跡分」所指的「本分」，「跡分」在對所指「本分」之展開過程中就必須指出，其與「本分」之間整個回溯根植的關係；換言之，「跡分」必須藉以「本跡」之「一體兩門的詮釋方法」去反映出，該「跡分」應該是與「本分」相關連的敵對形式。反之，佛法救度學每一環節的符號在能指「跡分」展開上之所以能展現其所指「本分」，是因為「本分」本來就包涵「本跡」兩極間整個同體關係之潛能在內，否則「本分」與「跡分」無相關，並且「跡分」無法回溯「本分」。就像能指「跡分」在對所指之展開中必須反映出「本跡」兩極之間整個同體關係那樣，「本分」本身也必須包容其潛能。「跡分」之指涉就在於「本分」所包涵「本跡」兩極間整個同體關係之潛能。因此當吾人在展開所指中必須區分「本」與「跡」同時，又吾人得取消其區分而發揮其同體義，否則「能指跡分」與「所指本分」無相關，因而該開展就會變成無意義。換言之，當只有取消能指與所指兩者之間在作必須區分之時，該指涉才是有意義的。

智顛有關理解世俗符號對神聖義之指涉上的問題，就特別指出在該理解活動中，吾人在必須作能指與所指之間區分的同時，又得揚棄該區分，否則該理解無法被發揮。他引用僧肇「本跡雖殊，不思議一也」的說法去闡釋，天台宗符號學「能指跡分」及「所指本分」兩極之間同體的意思所依據的指涉觀念。

「約此六義以明本跡也。一約理事明本跡者，從無住本立一切法。無住之理，即是本時實相真諦也。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。故文云：觀一切法空如實相；但以因緣有從顛倒生(云云)。二理教明本跡者，即是本時所照二諦，俱不可說，故皆名本也。昔佛方便說之，即是二諦之教；教名為跡。若無二諦之本，則無二種之教。若無教跡，豈顯諦本。本跡雖殊不思議一。文云：是法不可示，言辭相寂滅。以方便力故，為五比丘說。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。本跡雖殊不思議一也。文云：諸法從本來常自寂滅相。佛子行道已來世得作佛(云云)。」³⁸

相對以上引文「六義」二分法所強調其「本跡」之兩極敵對形式而言，本引文則重視其「本跡」同體之義來顯示能指與所指之辯證法。該辯證法展開「跡回溯本」以及「本使根植」之交互，予以闡釋任何展開、呈現或指涉之所以有意義的條件。因此筆者認為，依天台宗符號學觀而言，大乘佛法「生存的引導性」實在架構所含有「倒映形態」與「對神聖之指涉」兩個構造因素之間呈現與本質相依相成的一體兩面，就對應到能指與所指之間「本跡」兩極同體關係；雙方都必須反映出彼此之間的整個交互關係，

³⁸ 參看《大正藏》，冊 33，《妙法蓮華經玄義》，頁 764，中（T33, no. 1716, p. 764, b18-c6）。

否則該呈現形態無法發揮有對意義的指涉功能。

(六)、結語

至於世俗界中「能指」符號與「所指」神聖義間之相對應上的宗教符號學問題，否定神學與天台佛學發揮不同的觀點。天台符號學的指涉觀念所依據之「本跡」兩極同體，以「聖凡不二」的內在神聖義為條件，其指涉在於「本跡」交互同體的反映，與否定神學符號學的指涉觀念不同。後者以「人神相隔」的超越神聖義為條件，並且其反映義立基於所指原型與能指副本（或原形與寫照）之上下異體關係。天台宗藉以植物上根及枝兩個部分的一體關係等比喻，來解釋能指與所指本來作為兩極同體的形式。否定神學則使用印記和圖章或原形與寫照兩種相似卻不同的事物等比喻，來強調兩個作為不同存有層次的實體；由於能指與所指之不同體，否定神學會指出，所指本身不可被指名的弔詭；相對而言，天台宗會發揮能指與所指兩極同體的辯證法：當吾人必須區分能指與所指之同時，該區分又必須被揚棄，指涉才會有意義。天台宗指涉觀的這種辯證法與否定神學的指涉弔詭不同。依天台宗而言，在領悟世俗對神聖之指涉上，該理解活動必須展開為「本跡」兩極同體辯證法的形式；相對而言，否定神學則主張，所指義的展現在於理解對一切能指的絕對否定活動，絕對否定就使理解活動導致一種神秘主義的統一性觀照。

The Issue of 'Reference' in Religious Philosophy Reflected by the Hermeneutical Method of 'Root and Traces' in the *Profound Commentary on the Lotus Sutra*

Hans-Rudolf Kantor

Assistant Professor, Graduate College of East Asian Humanities,
Hufan-University

Abstract

According to the German scholar of Religious Studies G. Mensching, all world religions tend to take shape as soteriology, which always includes two issues they share in common: first, in its general ideal of saving all human beings, soteriology presupposes the negative value of profane existence; second, soteriology finds its expression in a system of ultimate value, which points to the factor of hope in human existence and represents its positive value; the latter is also the sacred because of its inviolability. Whether the world of human existence may indicate this hope relies on the reference of the profane to the sacred. However, there is a tension between the

positive value of the sacred and negative value of the profane, which is closely related with a semiotic problem: If the world of human existence embodies a negative value, how can it still refer to the sacred finding its expression as ultimate value? How must be understood referential correlation between the sacred and profane in those concepts of various soteriological traditions of world religions? In other words, the correspondence between the signifying world of our existence and the signified sacred meaning must become a philosophical problem in religious semiotics which no type of soteriology can neglect; and this problem belongs to the field of religious philosophy. I would say that both the western tradition of negative theology and the Tiantai Buddhist speculations on 'non-duality between traces and origin' obviously point to this philosophical issue in religious semiotics.

In *De Divinis Nominibus* Dionysios Areopagita appropriates Neoplatonic semiotics to explain the relationship between God and world; the world of our existence is a copy or shadow of the original of God, therefore the two are not identical but similar, which means that, ultimately, there is a gap between them; ontologically, the hierarchy of two levels of being – those of God and world – points to God's transcendence. However, just because of their similarity, the world could be seen as an image, whereas God would be the original, the world depicts God. In other words, the world is the signifying sign and God the signified meaning. Again, because of the

ontological gap between the signified and signifying, the two are not identical, and therefore, ultimately, the signified cannot be designated as well as the signifying, ultimately, remains a negative mode of the signified. Areopagita says that God is related to the world like the stamp, which can imprint yet cannot be found in its imprints. This simile expresses that the relation between the signifying and signified corresponds to the ontological transcendence of the sacred towards the profane.

Keywords: Negative Theology, Tiantai School, Soteriology, Semiotics, Signifying, Signified, Root and Traces, Non-Duality between/of the Sacred and Profane.