



善財五十三之神聖性探微

胡瑞月

輔仁大學宗教所博士班五年級

壹、序言

本文以「善財童子五十三參」的佛教故事為文本，再援引德國著名的基督教神學家和宗教學家魯道夫·奧托 (Rudolf Otto, 1869~1937) 的神聖觀，來詮釋其中的神聖意涵。「善財五十三參」是一個著名的故事，它有兩個特色：首先，它是一部少見的「求道文學」加上「旅行文學」的佛教文本——一邊是移動經驗的凝視，一邊是佛教義理的流貫；換言之，這個故事除了布局精彩多元之外，也提供了宗教交談的可能性。因此，這個故事獨受筆者的青睞。其次，「神聖」是一個各宗教共通的本質；也就是說，「神聖」足以作為宗教交談的核心概念。那麼，何謂「神聖」？「神聖」如何被看見？東、西方宗教裡的「神聖」有何異同？本文的研究目的就是希望一探「善財五十三參」裡的神聖意涵。

再者，此文之所以用奧托的神聖觀來作為詮解分析的理據，主要的初心有三：一、西方學界談論神聖的學者很多，也有許多著名的神聖觀，但重點不同¹，而奧托是最先將「神聖」作為宗教學主題來研究的宗教學家。他指出「神聖具有『迷人』 (fascinating) 和『戰慄』 (trembling) 此一『對立相合性』的特色」²，「迷人」的特色較為佛教徒所熟悉，這從許多佛菩薩或大成就者都跟慈眉善目的形象有關便可一目了然。但「戰慄」何以能夠成為「神聖」？尤有甚者，五十三參裡為何有以惡形惡狀者為善知識？因此，筆者認為亦提出類似概念的奧托神聖觀來探尋佛教脈絡之下的「神聖」意涵，是值得嘗試的。二、哈佛學派宗教研究者的史密斯 (Wilfred Cantwell Smith, 1916~) 曾提到「文學作品在這個領域 (faith) 的研究與比較，當首推奧托的傑出貢獻。」³「善財童子五十三參」不僅是一部佛教

¹ 例如從宗教的類型來談的范德雷 (Van der Leeuw, 1890~1950)，從理性/非理性架構來談的施萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher, 1768~1834) 與奧托 (Rudolf Otto, 1869~1937)，以及從時空觀來談的伊里亞德 (Mireca Eliade, 1907~1986) 與范德雷。

² 「迷人」一詞的原文 (拉丁文) 為 *mysterium fascinans*，「戰慄」一詞的原文 (拉丁文) 為 *mysterium tremendum*，「對立相合性」一詞的原文 (拉丁文) 為 *coincidentia oppositorum*。

³ 梁瑛珍 (2001)，《史密斯的「聖典觀」與「信心說」之研究》，台北：輔仁大學宗教研究所碩士論文，頁 19。



文學作品，它所彰顯的華嚴義理也是特別將「信心」書明為修道成就的重要指標之一，例如信滿成佛、十信作佛。換言之，「五十三參」的故事帶有濃厚的信心色彩。基此，以奧托的神聖觀來探尋華嚴經宗脈絡下之「神聖」的意涵是一條可取的進路。三、本文乃屬比較宗教的拋磚引玉之作。實際上，奧托也是一位從事比較宗教的學者，並著有相關的著作。由此，可知其神聖觀已有涉獵比較宗教的視角，已是擴及了其他宗教的智慧心語。故欲探尋東、西方宗教的交涉狀況，初以奧托思想來梳理佛教之「神聖」的西方宗教學理論，筆者認為是值得嘗試的。那麼，何謂「神聖」？對奧托來說，有鑑於理性主義興起後的「宗教研究過度理性化」之失，他力挽狂瀾地提出了「在『非理性』（non-rational）中認識神聖」的創見。並且，為跳脫舊有的詞彙窠臼，他還自創「努秘」（numinous）一詞來指稱這種剔除了道德與理性內涵的「神聖」。換言之，宗教經驗的本質即為「神聖」，即為「努秘」。

然而，華嚴宗或整個佛教卻不用「神聖」一詞來指稱這種基本的宗教經驗，因為佛教不是立基有神論而開展出來的宗教，它沒有「神」的概念。所以，佛教用來指稱神聖經驗的術語是「清淨」⁴。「自性清淨心」是大乘佛教的重要概念，意謂「遠離惡行所致的過失煩惱」⁵，因為離惡行之過失、煩惱之垢染後，就能與空性相應，就能無入而不自得了。一般來說，「清淨」的種類有三——身清淨、語清淨、意清淨。有了清淨心，才能萌生正信、淨信，這是真正的信心或信仰。之後，才能堅固不移地漸次修行，直至獲得究竟的解脫。華嚴裡也有「清淨心」的概念，根據學者陳英善之見，這個概念是與「法界」等同的。⁶因此，在以下善財童子之宗教經驗的爬梳裡，筆者是扣著「法界」的概念的析理的。並且，值得注意的是，為了一氣呵成、宗教對話起見，本文在書寫華嚴義理的部分雖仍使用「神聖」一詞，但其意涵與西方宗教的神聖義是不同的。

這篇論文的鋪陳，主要的關懷乃是企盼藉此開展傳統佛學研究「外師諸教，中得心源」的氣度與眼光，延拓與其它宗教交談的空間。如此，佛教的真善美聖才能夠為非佛教徒的他人所瞭解，更有其舒展自己理論與實踐的國際性舞台。

⁴ 梵 *suddha, viśuddha, parisuddha*，巴 *suddha, visuddha, parisuddha*。

⁵ 《大智度論》卷 19〈序品〉：「是心性不生不滅，常是淨相，客煩惱相著故，名為不淨心。……是心無生，無性無相，智者能知。」CBETA, T25, no. 1509, p. 203, c29- p. 204, a7；高岡善彦（2007.3），〈「心の構造」と「悟り」について〉，《印度學佛教學研究》55(2)，東京：印度學仏教学会，頁 565。

⁶ 陳英善（1982），《華嚴清淨心之研究》，臺北：文化大學哲學研究所碩士論文。



貳、五十三參故事述要

五十三參⁷的故事，出自《華嚴經》的最後一品〈入法界品〉。以下，將分成三個部分來說明這個故事的梗概：善財與文殊的會遇、善財的朝聖宗旨、善財的神聖經驗。

一、善財與文殊的會遇

善財童子之所以會展開五十三次的朝聖之旅，乃始於他跟文殊師利菩薩在福城⁸相遇、相知的一段因緣⁹：

時，福城人聞文殊師利童子在莊嚴幢娑羅林中大塔廟處，……有五百童子，所謂善財童子……來詣文殊師利。……文殊師利……觀察善財以何因緣而有其名？知此童子初入胎時，於其宅內自然而出七寶樓閣，其樓閣下有七伏藏，……所謂金、銀、琉璃、玻瓈、真珠、磲磔、碼碯。善財童子處胎十月然後誕生，……七大藏……從地涌出……。宅中自然而有五百寶器，種種諸物自然盈滿……。以此事故，父母、親屬及善相師共呼此兒，名曰「善財」。又知此童子已曾供養過去諸佛，深種善根，……善男子！若欲成就一切智智，應決定求真善知識。……於此南方有一國土，……有一比丘，名曰德雲。汝可往問：菩薩云何學菩薩行？……修菩薩行？……普賢行疾得圓滿？

以上，揭明了三個人名：前二個人名，是這趟朝聖之旅的點燈者（文殊師利）和被啟發者（善財）；最後一個人名（德雲），則是善知識之名。由此，它鋪陳出了以下的五個重點：五十三參的開展因緣、善財的「命名因緣、修行狀況、參學模式、參學目的」。

因為文殊菩薩到福城說法，善財也前去聽法。就是這段聞法的因緣，促成了五十三參的開展。「參」是指「參學」，亦稱「游學」，全稱為「參禪學道」。¹⁰本來

⁷ 五十三參：善財所參訪的五十三位善知識。晉譯本、唐譯本及四十卷本，人數與次第是一致的。……一般傳說為「五十三參」，那是省去了「再見文殊師利的第二次」和「推介善知識而沒有說法的遍友」。釋印順（1989），《初期大乘佛教之起源與開展》，台北：正聞，頁 1121。

⁸ 福城（梵 Dhanyakaranagara）：《八十華嚴》所載之善財參詣文殊處，但《六十華嚴》則記為「覺城」，《四十華嚴》則稱為「福生城」（幸福城）。據考證，福城應為南印度的烏荼國。釋印順（1973），《佛教史地考論》，台北：正聞，頁 216-218；李志夫（1994.7），〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學〉，《中華佛學學報》7，台北：中華佛學研究所，頁 169-170；《佛光電子大辭典》線上版。

⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.332, a12- p.334, a15。



是指禪者遊訪各禪刹，參訪各家風格、規矩後，隨從明師學習。後，凡參訪大德、雲游四海地去修學訪道，都可泛稱為「參學」。這是五十三參的開展因緣！

其次，在法會上，善財不僅聽聞到文殊的說法，還得到了文殊格外的垂顧——祂仔細觀察了善財的得名因緣及修行狀況，指出：他之所以名為「善財」，原因有二¹¹：（一）寶現為「財」，他自入胎、處胎乃至出生後，家裡都是「種種珍寶自然湧出」，自然富裕了起來。（二）歎其德行為「善」，善財過去生即是一位善根深厚的學佛者，就已經知道修學佛法、淨化心性。這是善財的命名因緣！

至於，善財的修行狀況是如何呢？除了由「善財過去生即是一位善根深厚的佛教行者這個修學起點」看出之外，另由「文殊師利和善財同以『童子』一詞來稱呼」這點來看，可知善財此生的修學心態猶如童子一般。「童子」是象徵義，代表「熱情洋溢、悲願無窮、精進無已的菩薩行者」¹²，非實際表明年齡大小的生理名詞。因為大乘菩薩離去煩惱後，其心宛如童子般皎潔無暇，故以「童子」來譬喻「菩薩精神」。

此外，文殊還指示了善財應以「決定求真善知識」作為修學的方法。並且，文殊（第 1 參）還為善財指出了下一位參訪的善知識——德雲比丘（第 2 參）。就這樣地，善知識們彼此輾轉推薦——一位介紹下一位，五十三參的故事於焉展開。這便是善財的參學模式！

最後，文殊除為善財指出最重要的、也是唯一的問題，就是「如何學菩薩行？修菩薩行？普賢行疾得圓滿？」此中，深意有二。首先，由「學→修→圓滿」的參學順序可知：文殊要善財「解行並重」——不要只是停留在理性思惟裡、只是見聞學習或領解教理，還要躬體力行所領解到的教理，這樣才能達到圓滿的聖境，獲得究竟的解脫自在。換言之，修學的正確次第應是：聞→思→修。其次，再由「菩薩行→普賢行」的次第可知：《華嚴經》裡指的「菩薩行」，非一般泛稱的「求取自利利他、廣行六度之圓滿佛果的菩薩眾大行」，而是專指「普賢行」——依行布不礙圓融、圓融不礙行布的華嚴要旨，隨修一行而具足一切諸行。這也正是善財的參學目的！

¹⁰ 漢語大詞典編輯部編（2003.07），《漢語大詞典》繁體單機 2.0 版，香港：商務印書館；《佛光大辭典》線上版。

¹¹ 《華嚴經·探玄記》卷 18〈入法界品〉，CBETA, T35, no.1733, p.453, c25-29。

¹² 陳琪瑛（2007），《『華嚴經·入法界品』空間美感的當代詮釋》，頁 147。



二、善財的朝聖宗旨：證入法界

善財朝聖的宗旨，是要印證「入『法界』」之理。何謂「入法界」？「入」是能入——能求證者；「法界」（梵 dharmadhatu）是所入——所證入之廣大無邊、平等一如的境界，這就是一般所謂的「真實」（reality）。能夠體會到法界之理，就是「入法界」了。「法界」是華嚴宗的宇宙觀，意指一切眾生身心之本體、存有的本質、諸法本真之理、諸佛所證之境、萬有之實體真如。「法界」有著種種的同義異名，例如真實、實際、真如、實相、法性、佛性、一心、本來面目等。其層次有四，此即「四法界」之說——事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界。「事法界」是指現象（phenomenon），意謂由因緣產生的宇宙萬象，各有區別與界限，這是（妙）「有」。「理法界」意指本體（noumenon），這是真實平等、人人皆有的（真）「空」。「理事無礙法界」是指現象是本體的表達，本體又是現象所從出的根源，故二者是不一不二、交融無礙的。最後，把「理」也放下，直接從事相對事相的詮釋上，達到「事事無礙」的境界。四法界中，前一種是凡夫智，後四種則是佛智；此中，唯有事事無礙法界，亦即「一多相即、重重無盡」的境界，才是最高的現象界。然而，四法界又統攝於「一真法界」之內，這是唯一真實的法界，故言「一真」。總之，四法界是約相（現象）而言的「多」，一真法界是約性（本體）而言的「一」。

在宗教或哲學研究上，「一多相即」一直都是一個重要的議題。¹³ 森羅萬象是「現象、多、一切、無盡」，而湧生諸相的根源是「本體、一、始原」。宗教學上講的神聖是「一」，但它同時也必須是「多」。如果神聖不是「一」，它就不是絕對的、神聖的；但若神聖只是「一」，它就被「一」框住了，那它也不再是神聖了，故它必須也是「多」。神聖的一、多是相互作用的關係——藉由「多」來開顯「一」，否則「一」也起不了什麼作用，因為它無法被人知曉、靠近。例如在基督宗教裡，神是至高神（一），但祂向人展現的面向卻有憤怒的、慈愛的上帝等（多）。在佛教裡，亦有許多相關的討論，所用的術語有「不一不異、不一不二、非一非異」等。而在華嚴宗裡，則是以「一即一切、一切即一」¹⁴或「一即十、十即一」的術語來討論，例如法界是「一」，但它卻善財展現了五十三個面向。

其次，為何事事能夠圓融無礙、相即相入？看似對立的「一」（根源）和「一切」（宇宙萬象）為何能夠連在一起？使二者發生關聯的「即」是什麼意思？因為本體須由現象呈顯，現象與現象之間也因均為本體的呈顯而相互映現。那麼，就可

¹³ 例如黑格爾哲學對「同一性」與「差別性」關係的諸多討論。花岡永子（1995.3），〈禪における「始原」と「一即一切」〉，《人文學論集》13，大阪：府立大學人文學會，頁3。

¹⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷9〈初發心菩薩功德品〉，CBETA, T09, no.278, p.453, b8。



不必於現象界之外，另求一個超現象的世界；換言之，不必離現象、另求本體；不必於個別之外、另求一般；現象界的事物，也只有在心之觀照下才有意義；主、客體雖有別，但客體的意義是由主體給與的。所以，主、客體是既有差別的、又是同一的。這樣，就打通了「主體與客體」、「眾生界與佛世界」、「本體與現象」、「個別與一般」之間的迥然隔絕，而能達到「相即相入」——一法依他法而有意義，故可「圓融」；任一概念的意義只有在一種關係中才能成立，故可「相即相融」或「相即相入」。也就是說，「相即相入」是「反對的一致」（拉coincidentia oppositorum）、「對立相合性」或「回互」的關係。「反對的一致」意指看似矛盾的諸相，實來自同一根源。¹⁵ 這個根源就是佛教說的「空性」——諸法的自性都是無實質、非獨立恆存的（真空）；因緣具足時就能產生各種妙用，一切萬有於焉形成（妙有）。「回互」則指：因為「事統於理、多統於一」——理、事是相互映射、相互滲透的，故二者的界限被打破了，每一事皆為理的全體顯現，故二者能相即相入、自在無礙。¹⁶ 總之，「即」是立基於空性或緣起的無礙性，而說「二物互為表裏、互不相離」的。因此，我們才能說煩惱即菩提、生死即涅槃、娑婆即寂光。人藉覺悟而對事物有真實的認識，由不覺達到覺；又，悟也不能離迷而生，悟須即迷而有——藉現象以達本體，由迷轉悟。所以，迷悟不二、離迷即無悟。

三、善財的神聖經驗

欲釐清善財體會到的「神聖」經驗，可以由「求法者（善財）」、「說法者（善友）」的神聖經驗兩方面來看。限於篇幅，在此，筆者主要先針對善財的宗教經驗進行爬梳，必要時才參酌善知識的宗教經驗來說明。其次，爬梳之法是對經文的用字遣詞進行歸納，找出常見詞彙的類型探察此中深意。再者，因本文為「西學中用」的嘗試之作，又企圖與奧托的神聖觀進行對話——善財是否也有如同奧托所言的宗教體驗？所以，歸納的標準暫以奧托的「神聖」特色為主，以免大海撈針、盲無頭緒。最後，茲將歸納的結果由粗略到細緻地分為三點來說明：善財的「一即一切、一切即一的體驗」、「參訪模式」、「與逆行度生¹⁷者的互動情形」。

¹⁵ 花岡永子（1995.03），〈禪における"始原"と"一即一切"〉，頁 7-10。

¹⁶ 小野真（2003.12），〈西谷啟治における「空」の思索の深化〉，《宗教研究》77(3)，東京：日本宗教學會，頁 538-39；湯一介（1995），〈華嚴「十玄門」的哲學意義〉，《佛教與中國文化國際學術會議論文集(下輯)》，台北：中華文化復興運動總會宗教研究委員會，頁 815。

¹⁷ 逆行度生（逆行非道）：以顛覆傳統形象出現（逆行），救度眾人（度生）的修道者。此即一般所謂的「反面教師」！



(一) 「一即一切，一切即一」的宗教經驗

「一即一切，一切即一」的宗教經驗，不僅在善知識的宗教經驗裡出現¹⁸，例如彌伽長者；也在善財童子的宗教經驗裡流露著，如下所示：¹⁹

善財童子於普賢菩薩毛孔剎中，或於一剎，經於一劫，如是而行，乃至或有經不可說不可說佛剎微塵數劫，如是而行。亦不於此剎沒、於彼剎現，念念周遍無邊剎海，教化眾生……。當是之時，善財童子則次第得普賢菩薩諸行願海，與普賢等，與諸佛等，一身充滿一切世界、剎等、行等、正覺等、神通等、法輪等、辯才等、言辭等、音聲等、力無畏等、佛所住等、大慈悲等、不可思議解脫自在悉皆同等。

上明：在普賢菩薩（第 53 參）處，善財除了領悟到自身在普賢身中之外，進而更領悟到自身亦在一切世界中，此即「一即一切，一即多」——自己的一身→自己之身在他人之身內→自己之身遍及宇宙（重重無盡的化身）。同樣地，所有諸佛的法門、功德、相好莊嚴等，全部也都能在善財一人的身上發現到，此即「一切即一，多即一」。因為一多是相即的；所以，善財無需「於此剎沒、於彼剎現」——不需在此處消失之後，才能夠在他處重新出現，他可以同時俱現在世界各處。

(二) 善財的參訪模式

從用字遣詞的歸納中可知：善財雖拜見了五十三位善友，但卻循著相仿的參謁模式——善財「往詣其所、禮敬善友²⁰、請法²¹」→善知識「說法、推介下一位善友」→善財恭敬辭行²²。五十三參之所以出現這個模式，一定有其重要的意涵；因此，筆者在闡釋完善財梗概的宗教體驗之後，在此，即針對這個參學模式進行分析，以期看出更深一層的宗教經驗。爬梳有關經文後，所得的常見詞彙有三：歡喜踊躍、悲泣流淚、瞻仰。書明於下：

¹⁸ 彌伽長者說自己的法門是：「善男子！我唯知此菩薩妙音陀羅尼光明法門。如諸菩薩摩訶薩，**能普入一切**眾生種種想海、種種施設海、種種名號海、種種語言海，**能普入說一切**深密法句海、**說一切**究竟法句海、說一所緣中有**一切**三世所緣法句海、說上法句海、說上上法句海、說差別法句海、說**一切**差別法句海，**能普入一切**世間呪術海、**一切**音聲莊嚴輪、**一切**差別字輪際；如是功德，我今云何能知能說？」。《大方廣佛華嚴經》卷 63〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.338, b2-11。

¹⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 80〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.442, b16-26。

²⁰ 經文的用語及常見順序為：頂禮→右邊數匝→合掌。

²¹ 經文的用語是：白言。

²² 經文的用語及常見順序是：聞法畢→頂禮→右邊數匝→恭敬瞻仰→辭退而去。



1. 歡喜踴躍

首先，常用來描述善財求法、聞法之宗教經驗的字眼，都與「歡喜」有關，這是一份正面的、迷人的宗教情感。從表一可知：這份歡喜，不僅包涵了心理層面，也包涵了生理層面——例如「**踴躍**²³無量」、「**身心歡喜**」等。

表一、「歡喜」詞彙一覽表

	經句	次數
1	歡喜踴躍	12
2	心生歡喜、心生歡喜，踴躍無量	7
3	心生大歡喜、生大歡喜	7
4	心大歡喜	5
5	生歡喜心	2
6	身心歡喜	1
7	其心歡喜	1
共計	歡喜	35

「歡喜」（梵語pramudita，巴利語pamudita）意謂「接於順情之境而感身心喜悅，特指眾生聽聞佛陀說法或諸佛名號，而心生歡悅，乃至信受奉行。」²⁴那麼，善財為何「歡喜」？在經文裡提到的原因有二：一、聞法的歡喜：善財於善友所教授的法門能夠「眼見」²⁵、「耳聞」²⁶、「思惟」²⁷、「澈明」²⁸；二、得善友的歡喜：善財「於善知識常樂見聞」——感恩善友的存在，使他有機會聽聞、見習到修練菩薩道之法。

²³ 踴躍：有（身體的）「騰跳」、（心理的）「情緒激昂」等意。《在線新華字典》，<http://xh.5156edu.com/html5/39901.html>。

²⁴ 於修行之歷程，有各種不同層次之歡喜。其中，修證至初地的果位，才是真正的歡喜。但初地以前的凡夫，由聞法、感念佛菩薩功德而生的歡喜心，為信受之結果，也可說是珍貴的宗教體驗。又，據天親《十地經論》卷二載：歡喜地菩薩之歡喜，乃指「心喜、體喜、根喜」，包涵了身心的喜悅暢快。《佛光電子大辭典》線上版。

²⁵ 經文的用語是：見已。

²⁶ 經文的用語是：聞已、得聞清淨法、聞是語已。

²⁷ 經文的用語是：如是思惟、正念思惟、觀察思惟。

²⁸ 經文的用語是：得人、當了。



2. 悲泣流淚、身毛皆豎

其次，描述善財聞法的心情另有「歡喜踊躍，悲泣流淚」、「稱揚讚歎，思惟戀仰，悲泣流淚」²⁹、「歡喜踊躍，身毛皆豎」³⁰、「舉身毛豎，歡喜踊躍」³¹等詞彙（請參表二）。與表一不同的是：這裡的經驗是悲欣交集的——有迷人的「歡喜」，亦有令人悲哀或戰慄的「悲泣流淚」和「毛髮悚立」。

表二、「悲泣」詞彙一覽表

	詞 句	次 數
1	悲泣流淚	5
2	涕泗悲泣	1
3	悲泣哽噎	1
共計		7

3. 瞻仰

最後，屢用來描繪善財宗教經驗的字眼，還有「瞻仰」一詞（參表三）。它除了用以描述善財聞法前的心情之外，例如「恭敬瞻仰、合掌瞻仰、一心瞻仰」等；

用得最多的場合，是在形容善財聞法後、向善知識辭別時的戀戀之情。此中，出現最多的詞彙是「慇懃瞻仰」³²——依戀不捨、景仰不斷。可見，除留戀之情外，善財辭行時還萌生了一種由下往上、仰之彌高的「瞻仰」之心。

表三、「瞻仰」詞彙一覽表

	詞 句	次 數
1	慇懃瞻仰	29
2	戀慕瞻仰	4
3	恭敬瞻仰	2
4	一心瞻仰	2
5	右邊瞻仰	2

²⁹ 例如第 1 參（文殊師利菩薩）、第 6 參（解脫長者）、第 52 參（彌勒菩薩）。

³⁰ 例如第 52 參：彌勒菩薩。

³¹ 例如第 13 參：自在主童子。

³² 「慇懃」意指：辛勤、情意懇切而周到；「瞻仰」則指：仰慕、敬仰之意。中華民國教育部國語推行委員會編（2007.12），《教育部重編國語辭典修訂本》線上版，<http://dict.revised.moe.edu.tw/>。



6	合掌瞻仰	2
7	瞻仰無厭	1
8	瞻仰	1
共計	瞻仰	43

歸結來說，在上述詞彙中——「瞻仰」（43 次）>「歡喜」（35 次）>「悲泣」（7 次），以「瞻仰」一詞出現最多，其次是「歡喜」，最少的是「悲泣」。由此可知：善財所體會的宗教經驗，首為「崇高」的神秘，次為「迷人」的神秘，末為「戰慄」的神秘。

（三）善財與逆行度生者的互動

在五十三位善友中，正面形象者居多，有五十位；反面形象者，亦即「逆行度生」者只有三位——勝熱婆羅門（梵 *Jayoṣmāyatana*）、無厭足王（梵 *Acala*）、婆須蜜多女（梵 *Vasumitra*，亦稱婆須蜜女）。那麼，逆行度生者為何也算善知識？以下，將先書明這些反面教師的修行法門，再揭舉其中的神聖性。

這三位反面教師之所以被稱為「逆行度生」或「逆行非道」，乃因其修法實令人瞠目結舌，顛覆了一般宗教裡之大修行者的慈悲形相。勝熱婆羅門的修鍊之法是：專修「登刀山、入火聚、五熱³³炙身」等的苦行³⁴，無厭足王的修法是：專行「斷手足、截耳鼻、挑目、斬首、剝皮、肢解身體、以湯煮、以火焚、驅上高山推令墮落」等的酷刑³⁵；最後，也是此中唯一的女性——婆須蜜多女的修鍊方法是：「化現各類眾生所喜愛的形相，以滿足其愛欲」³⁶；簡言之，她是一位姪女，專以滿足眾生的情欲來修行。

這樣的情節安排，除具文學上的戲劇性效果外——「將人物置於一個充滿矛盾衝突的環境中，迫使人物以獨特的方式去解決此衝突」³⁷，另有更深一層的神聖義。三位惡名昭彰的善友實為菩薩的化現，欲藉此形象來幫助特殊稟性的眾生獲得心性的轉化與提升。例如勝熱婆羅門的苦心是「即痴離痴」——藉此燒盡眾生的煩惱邪見，長養一切無畏之心，而能精進修持菩薩道而不退轉，故以「刀山火海」來喻之。其次，無厭足王的用心是「即瞋離瞋」——以惡治惡，令其痛捨惡習、

³³ 五熱：古代印度外道苦行之一。即曝曬於烈日下，而於身體四方燃火之苦行。行此苦行之外道，即稱五熱炙身外道。《佛光大辭典》線上版。

³⁴ 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.346, b18-20。

³⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.355, b19-26。

³⁶ 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.365, c15-p.366, a6。

³⁷ 溫美惠（2001），《華嚴經入法界品之文學特質研究》，台北：政治大學中國文學系碩士論文，頁 32。



力行善行，終獲解脫。而婆須蜜女的賣弄風情實為「即貪離貪」——藉由滿足肉體空間、釋放出靈性空間來。可見，這些負面形象之善友的展演，乃是另一種度化眾生的方便法門。

再者，逆行度生者所揭露的神聖性，還可由善財往詣他們之前的一個共同心情來探究：（參表四）

表四、善財的心情轉折

	戰慄的神秘 (善財的為難)	轉折之點 (勸請)			迷人的神秘 (善財的歡喜)
		勸請者	勸請數	勸請處	
勝熱婆羅門	思惟十六難 ³⁸ ，認為此法是外道的修法，不願冒險嘗試。	13 類天神 (無數位)	13	空中	善財悅納諫言，往詣善知識。 ³⁹
無厭足王	認為此王乃大惡人、行惡法，不願請法。 ⁴⁰	天神 (1 位)	2	空中	善財悅納諫言，往詣善知識。 ⁴¹
婆須蜜女	掛礙旁人的質疑眼光，躊躇不前。	旁人 (1 位)	1	人間	善財悅納諫言，往詣善知識。 ⁴²

由上可知，善財在拜見反面教師前，都有相同之「一波三折」的宗教經驗——先昇起「戰慄的神秘」（疑惑恐懼之心）；接著，透過天神或旁人的提醒，解惑釋疑、萌生「迷人的神秘」後，才能夠「欣然地」去求法、聞法。

參、討論

由於「神聖」是需要在「世俗」的映照之下，才得以彰顯的。因此，在了解五十三參大要後，以下將分成兩點——神聖的開顯以及神聖的特色，來討論聖與俗的辯證關係。

³⁸ 十六難：得人身難、離諸難難、得無難難、得淨法難、得值佛難、具諸根難、聞佛法難、遇善人難、逢真善知識難、受如理正教難、正命難、隨法行難、為我作善根難、作壽命難、修行一切智道難、修法與聞法難。《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.346, b26-c3。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 64〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.347, c25-26。

⁴⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.355, b28-c1。

⁴¹ 《大方廣佛華嚴經》卷 66〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.355, c10-13。

⁴² 《大方廣佛華嚴經》卷 68〈入法界品〉，CBETA, T10, no.279, p.365, b20-21。



一、神聖的開顯

宗教信仰牽涉到兩方面：「信仰的主體」與「信仰的客體」。對「信仰的主體」（認出「聖」的信仰者）而言，宗教情感是個普遍的存在，屬於人的「非理性」天賦機能，在經驗之前就已存在的。就「信仰的客體」來說，奧托以「絕異之彼」（the Wholly Other，亦稱全然他者）一詞來描述，這是向人顯「聖」的信仰對象。對於神聖的開顯，奧托雖受施萊馬赫（Schleiermacher, 1768~1834）影響至深，但二人看法略異。與施萊馬赫相反的是，奧托認為直覺或直觀的能力是「特殊的」——努秘只能藉覺察被喚起、不能被教導，只有少數天資聰穎者才能領悟。並且神聖感的萌發是由內而外的、主客體因素兼重的⁴³——只有當我的宗教感受被喚起後，才能感知道神秘者的存在。無怪乎奧托聲明：要有過神聖經驗者才能閱讀其著《神聖者的觀念》！總之，「聖」的開顯是主、客體共構而成的，除主觀的個人感受外，也必會先涉及某個外在於自我的對象——絕異之彼。由上可知：除了人能夠去感知神聖之外，神聖也會主動向人顯現。

奧托認為神聖開顯自身的方式有三：（一）直接的方式：例如先知的蒙召或巫師的進入超自然界找尋人的靈魂；（二）間接的方式：通過各種人間自然事物，像神蹟事件，來展現神聖；（三）藝術：例如中國的書畫、哥德式藝術、中國林園藝術。⁴⁴在五十三參裡，大多是用第二種的間接方式——「神變」或「神通」，來呈顯神聖的。例如善住比丘在虛空中的或行、或住、或坐、或臥、或隱、或顯、或現一身、或現多身等等。⁴⁵而第一種方式幾乎未見於五十三參，筆者以為其理由是與「東、西方的靈魂觀和救贖觀」有關——出於有神論的西方宗教相信靈魂永生，但關鍵是蒙受上帝的恩寵；而出於無神論的佛教，則認為帶有個人特質的靈魂仍是有「我」的色彩，亦是虛幻不實的，唯有徹底去除我執才能獲得究竟的解脫。其次，第三種方式在五十三參裡亦有，最具特色的表現是彌勒樓閣層層的開顯。由此可知：神聖的開顯會因著各個宗教的宇宙觀、靈魂觀與救贖觀而有所不同，但「神蹟或奇蹟的開現」以及「藝術圖像的表達」這兩種方式，則在各大宗教裡都可以找到。

⁴³ 施萊馬赫認為直覺（直觀）的能力是「普遍的」，遍存於人性中；換言之，它是一種本能。其次，「絕對依賴感」是種「心理事實」，強調主體情感或心理主義。這種說明進路是由外而內、只重個人主觀因素的——藉論證一個「外在於我」之因，讓我發現上帝。魯道夫·奧托著、丁建波譯（2009），《神聖者的觀念》，頁 23-26、353-357；孫亦平主編（2003），《西方宗教學名著提要(上)》，頁 231。

⁴⁴ 魯道夫·奧托著、丁建波譯(2009)，《神聖者的觀念》，頁 141-167。

⁴⁵ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品〉，CBETA, T10, no. 279, p. 337, a9-b4。



二、神聖的特色

經由上述的討論，東、西宗教的「神聖」特色有何異同呢？以下，筆者將撮要為五——崇高性、對極性、相稱性、全面性、重複性，來說明神聖的特色。

(一) 崇高性

崇高的神聖主要是跟「他者」有關，因為努秘呈顯自身的方式是可以感受得到、卻又難以言喻的「絕異之彼」——超凡的、高高在上的、具客觀價值的終極泉源。⁴⁶其意涵有三：一、強調宗教的主、客體間具有絕對的差異；二、強調努秘的幽暗與神秘——可體認但難以言傳，故是非概念化的；三、人只能以「遮（否定法）」來間接暗示出努秘。⁴⁷也就是說，「絕異之彼」是既崇高又神秘的全然他者，人無法直接靠近它、窺其全貌，故奧托用審美領域的「崇高」來類比、暗示和引發宗教領域的「努秘」。

為何「崇高」可以引發努秘？首先，「崇高」不僅指力量強勁、體積巨大，還有某種難以言喻的神秘因素在其中起作用，亦即它不是人的理智所能完全瞭解的。其次，「崇高」還具有某種獨特的雙重因素——「既對心靈產生恐嚇的影響，也對心靈發揮吸引的作用」、「既令人自感卑微，又令人揚眉吐氣」、「既限制人，又解放人」、「既令人生畏，又令人欣喜」。「崇高」的雙重特徵與「努秘」的雙重內容類似，故可作為引發的手段。⁴⁸總之，因為「崇高」，所以「神秘」。這種「神秘」，不僅是宗教人最常感受到的神聖經驗，也會衍生出這種伴隨的情感——「受造感」⁴⁹，故人在崇高的他者面前會自覺渺小卑微。

在五十三參裡亦可看到崇高的神聖，其呈現的方法有二：宗教經驗與空間方位。前者，例如善財頻頻體會到「瞻仰」之情——這種由下往上、仰之彌高的視角。後者，則諸如多位善知識的住所是在崇山峻巔、飛瀑仙泉、宮殿樓閣裡。而最具張力的「崇高」，莫過於苦行者勝熱婆羅門了——其住所是「四面火聚，猶如大山；中有刀山，高峻無極。」⁵⁰這種崇高主要是在彰顯「力與美的山之場」⁵¹——

⁴⁶ 奧托以「聖威（德 *das Augustum*）」來形容這份「高高在上」的崇高感。其用心是：以「絕異之彼」來排除理性因素，以「聖威」來排除道德因素。魯道夫·奧托著、朱東華譯(2007)，《從「神聖」到「努秘」》，頁 91~92。

⁴⁷ 魯道夫·奧托著、朱東華譯(2007)，《從「神聖」到「努秘」》，頁 102。

⁴⁸ 魯道夫·奧托著、朱東華譯(2007)，《從「神聖」到「努秘」》，頁 137。

⁴⁹ 因此，奧托主張用「受造感」來取代施萊馬赫的「依賴感」一詞，以突顯「神聖感」是主體（內在）、客體（超然）的共同作用，既涵括了「人對神聖的體驗」，也顯明了「超自然的神聖本體」。魯道夫·奧托著、朱東華譯(2007)，《從「神聖」到「努秘」》，頁 7。

⁵⁰ 《大方廣佛華嚴經》卷 62〈入法界品〉，CBETA, T09, no.278, p.700, T b20-c11。



刀山火海象徵以無比的智慧與勇氣，克服種種的恐怖和惑障，綻放出力與美的光芒之場。換言之，人能以無所執心深入各種戰慄或迷人之所，勇於面對後，就能釋放、消融恐懼，就能燒盡煩惱、以智慧力任運悠遊於世間。

對於「他者」，奧托雖已指出佛教亦有此概念——空性、涅槃、彼岸、淨土等。但是，佛教之見與奧托之見的不同處有二：

- 一、奧托意指的「絕異之彼」還是隱約指向了耶穌基督——推舉基督教是世上最好的宗教，十字架是人類「普世歷史中最為神聖的事件」⁵²。不可諱言地，其神聖觀仍具有神學—形上學意義上的局限。但為佛教而言，「絕異之彼」並非高不可攀、無法企及、超凡而絕異的——當人覺醒時，「自、他」、「主、客」便能合一。尤其在大乘佛教興起後，佛教的「他者」義更延伸到了「他人」的身上，有所謂「一切眾生」之概念的提出。⁵³總之，佛教的「他者」既在外、也在內，內外一如的關鍵時刻就是由迷轉悟、轉染成淨之時。
- 二、由於佛教沒有「絕異之彼」的概念，因此在面對「非全然的他者」時，佛教徒未必會產生「敬畏戰慄感」、天差地別的「受造感」或「卑微感」。由於「他者」並非絕對的「絕異」，故佛教徒深信自己終將到達彼岸（他者），自己亦有本具的「他者」本質——佛性、法性、法界或真如，自己並未低「他」一等，只要掃除覆蓋自心的塵垢後，就能恢復本有的心光了。

（二）對極性

奧托指出：人對具有位格又超然的神秘實體「絕異之彼」，會萌生一種獨特的矛盾心理——既迷人，又戰慄；對神既想靠近，但又敬畏。因為「神聖」顯現時，具有絕對的、無可抗拒的「壓倒性能力」，故人在其面前不由自主地會產生無法逼近的距離感和戰慄感。這種畏懼⁵⁴與「對一般自然現象所產生的恐懼」不同。面對上帝時，人一方面感受到自己是至高神所創的受造物，有存在的價值；但又不禁地感到渺小，希望能夠虛無自己，融入全能神聖的對象中。⁵⁵所以，奧托的「神

⁵¹ 陳琪瑛（2003），〈善財參訪的自然之場〉，《大專學生佛學研究所論文集·十三》，台北：華嚴蓮社，頁 6。

⁵² 魯道夫·奧托著、丁建波譯（2009），《神聖者的觀念》，頁 411；黃懷秋（2007），〈魯道夫·奧托《神國與人子》一書的基督論及其與《論神聖》的關係〉，頁 28；魯道夫·奧托著、朱東華譯（2007），〈序〉，《從「神聖」到「努秘」》，頁 8。

⁵³ 「他者」的概念是大乘佛教興起後才有的概念。丘山新（2002.3），〈大乘仏教における他者の発見〉，《印度學佛教學研究》50(2)。

⁵⁴ 「畏懼」指的是一種廣泛的、令人吃驚的宗教體驗，舉凡對妖魔鬼怪懼怕的原始宗教，到更先進的對於神聖的害怕，都屬於此類感受。

⁵⁵ 武金正（2000），〈奧托的宗教經驗〉，頁 32。



聖」結構具有「兩可性」(德文kontrast-harmonie)⁵⁶、「對極性」(polarity)⁵⁷——既是「對立的」, 又是「和諧的」; 既是「互斥的」, 又是「相吸的」; 既是「絕異之彼」(純粹客觀的外在), 又是「當前的」(一個在場); 既是「人格的」, 又是「超人格的」; 既是「超凡的」, 又是「聖威的」; 既是「令人神往的」(主觀的價值), 又是「令人敬仰的」(客觀的價值)。這種對立相合的情感就是宗教萌生的原動力! 然而, 「聖」中具有弔詭——矛盾或對立的宗教經驗同時併存的可能性, 不是一般理性認知可以完全理解的。是故, 奧托一再強調須在非理性之中來認出「神聖」。

在五十三參裡, 善財亦有體會到這種情感, 例如「歡喜踊躍, 悲泣流淚」、「歡喜踊躍, 身毛皆豎」等對極性的宗教經驗。也就是說, 善財所體會到的「聖」是悲欣交集的——悲的是, 不知浪費了多少的生命始悟心源; 喜的是, 他終於返本還源、體悟法要了。另外, 逆行度生者的示現也揭示了這種對立相合性的「聖」。例如勝熱婆羅門所展現的是即痴離痴, 無厭足王所流露的是即瞋離瞋, 婆須蜜女所呈顯的是即貪離貪; 也就是說, 三位反道行者所展現的「聖」是「不一不異」、「不即不離」——當下即超凡、煩惱即菩提。

(三) 相稱性

對於神聖的體悟來說, 「相稱」是非常重要的。「相稱」即是一種動力的關係! 因為「宗教的認識或感受程度」與其「信仰對象」有「相稱」的關係。而「相稱」的標準, 不能按照固定看法來衡量, 它是有著動態關係的——神聖主動顯現, 人在神聖經驗中被要求持有隨從變化的心態。⁵⁸因此, 善財親自與五十三位善友的共振, 即是展彰了「相稱」的重要性——所有的東西沒有正確答案, 在尋找答案的過程, 其本身就是答案了。宗教的體驗亦然! 多面向「聖」意的體驗, 有助於隨遇而安、隨機應變地滌淨自心, 歷練出行於世間而不受世間所染的、動態性的智慧與慈悲。所強調的是宗教人本身的宗教體驗! 這種體會神聖的進路正中奧托下懷——奧托認為讀者該有若干神聖的體驗, 才能閱讀其著作。

佛教對於這一點的重視, 亦可由〈入法界品〉在《華嚴經》中的地位得知。《華嚴經》的結構分為「信、解、行、證」四個部分, 而〈入法界品〉是屬於「證」分; 也就是說, 它的重點不在言說, 而在體證, 所強調的是一種動態的、實際上的修鍊。又, 因為「相稱」, 故五十三參的每一參都是獨特的、不可取代的, 與

⁵⁶ 魯道夫·奧托著、朱東華譯(2007), 《從「神聖」到「努秘」》, 頁 85-86、108-111、135。

⁵⁷ 黃懷秋(2007), 〈魯道夫·奧托《神國與人子》一書的基督論及其與《論神聖》的關係〉, 頁 20、29。

⁵⁸ 武金正(2001), 〈宗教現象學: 基礎性之探討〉, 頁 487。



與究極之「聖」無有差別的。換言之，「聖」在結果中，也在過程中。因為「一即一切、一位一切位、一行一切行」，「個別」是全體之個別，「全體」是個別之全體，「個別」與「全體」不能離彼此而獨存。因此，只要一門深入、長期薰修，每個法門都能明心見性、體會努秘。所以，佛法才說：法門平等，無有高下。

（四）全面性

五十三參所揭舉的神聖，另有「全面性」這個特色。奧托非常強調「整體把握努秘諸要素」的重要性——人只有全面理解了整體，才能對局部作出恰如其分的理解。⁵⁹五十三參的神聖意涵亦有著「全面性」的特色，可茲證明處有三：一、善財個人的體驗：「入法界」的體驗就是努秘，而「法界」是言語道斷、心行處滅的——無可言喻、只能親證的經驗。故善財藉由五十三參——五十三種的詮解、描述和體驗，來靠近法界，就是為了避免盲人摸象之失。二、經文結構：〈入法界品〉居於全經之末，是屬於《華嚴經》「信、解、行、證」四個結構中的「證」分；由此可見，以「證」來圓收前面的「信、解、行」三分，彰顯了理論與修練並運的重要性。三、善知識的形象：一般來說，大成就者多為慈眉善目的形象。但〈入法界品〉卻獨樹一格地列出了逆行度生的善知識。這實予我們一個很好的啟發——全面性「聖」意的顯化或體會，宜包括正、反面二途。由此可見，五十三參亦呼應了奧托一再申明的前提——讀者該有若干的神聖體驗，否則不能閱讀其代表作《論神聖》一書。

（五）重複性

奧托在回答「今天的基督徒是否仍有可能體驗到初代基督徒所體驗過的那種神聖」這個問題時，曾指出這種能力涉及了「努秘的可重複性及其迎接、激活的能力」。⁶⁰也就是說，「努秘」這種帶有意向性的宗教情感行為，或是「努秘感」這能夠前往迎接的認識、領悟和評價行為，能由不同時空下的有心人藉修練而體證——努秘之所以為努秘，就在於它是「活」的。「努秘」能在有心的宗教渴求感中，歸屬、朝向了被迎接者（人），增進了自己和被迎接者之間的親和力，並讓被迎接者活躍了起來。有了這份體會之後，被迎接者也能「活」起來——因為受到努秘的激發，致使求道之心生生不息。

在五十三參中亦可見到同樣的重複性神聖，最明顯的例子便是善財五十三次相同的參謁模式。身而為人的功課，是要一而再、再而三的經歷與面對——當你越能面對自己的恐懼，你就會越不受恐懼所困。「面對」是每個人都具有的本能、是

⁵⁹ 魯道夫·奧托著、朱東華譯（2007），《從「神聖」到「努秘」》，頁 113。

⁶⁰ 魯道夫·奧托著、朱東華譯（2007），《從「神聖」到「努秘」》，頁 118。



生命的功課、是化解恐懼的關鍵；在過程中，不斷的面對、接納、釋放與重整，而後重生。善財亦然！五十三次的相同參謁模式，意謂著每位善友所啟發的「聖」，再再激活了善財——使他不斷地感受到努秘感；並因此，也對自己的法門生起信心、更能一本初衷地禮敬諸善友、以同樣的方法與問題再三地朝向努秘。這是一份循環的動力，這份動力也使善財能夠不斷地面對自心——正面形象的善友所彰顯的種種不可思議境，不斷粉碎了善財舊有的思惟模式或修證心境；負面形象的善友所顯化的法門，更是強烈引發出善財的貪、瞋、癡、慢（驕傲）、疑、懼。因為善財不斷的面對外境、回觀反照，終能重生——轉煩惱心為清淨心，成為一位自在解脫者，成功地示現以「重複性」體證努秘的修練模式。

肆、結語

「神聖」是各大宗教之所以能夠成立的核心要素，也是最能夠開展宗教對話的關鍵議題。基此，本文以側重宗教本質的奧托宗教思想，來討論善財童子五十三參裡的神聖觀，試圖為西方宗教學理論與東方佛學研究交會時所衍生的種種問題，找出其可能性與適用性。

奧托肯定宗教的「自成一類」——具有不可還原、化約的本質，也不屬於倫理或美感等其他領域的價值，宗教的本質在於宗教人的神聖體驗。這種體驗是神秘的、非理性、不可言傳、只能被喚醒或覺察的努秘經驗，也是一切萬有存在的本來面目。而「努秘」這份神秘，最常被人認出的情感有二：「戰慄」與「迷人」，二要素具有對立相合性，即彼此而成就彼此、缺一不可。在五十三參裡，努秘即是「法界」；努秘感即是能夠「入法界」——體會到「本體與現象不一不二、一即一切，一切即一、重重無盡，事事無礙」的自性。換言之，只要能夠明心見性（開悟、覺悟、覺醒），出世間、世間一切諸法也都能夠通達。而「知道如何修練、證悟法界之理」就是善財的朝聖目標，也是他向每位善知識叩問的唯一問題。有了「努秘」這個神秘經驗後，修行者的自信就會建立起來，就能走在修行道上而「衣帶漸寬終不悔」了。

其次，從經例文句的歸納中，可發現善財所體會的歡喜踴躍、悲泣流淚、身毛皆豎、瞻仰等宗教經驗，既是「迷人」又「戰慄」的——在高興時，亦感到毛骨悚然。此外，這些神聖的特色有五：崇高、對極、相稱、全面、重複。因為法界是神秘的，故予人崇高、對極之感；又因其重複性，故可一再被人依教奉行。而這種重複性之宗教精神的披露，實應為各宗教所重視；如此，其宗教才能與時俱進，歷久彌新。再者，善財五十三次的親身踐履，也展現了努秘的相稱性與全面性的特色。「法界」的體驗，會因人、因地、因種種的時節因緣而有所不同，但所體會到的神聖本質卻又是如出一轍的。所以，它允許各種的詮釋與表達，例如「逆行度生的善知識」或「否定法」等；這樣，不僅人能靠近法界、法界也能開顯自身，讓人明瞭。



由此可知：一般人常誤以為「完美」、「涅槃」、「彼岸」、「開悟」或「努秘」等聖境或努秘的概念，是指一種完成了的境界，超越了那個就沒有未來的成長；但事實上，這樣的境界是不存在的。聖境是既完美又不完美的，沒有一個所謂「靜止的完美」。「靜態是圓滿」這樣的概念是可議的，縱使是涅槃！所謂「完美的涅槃」是一種相對上的圓滿；也就是說，宇宙沒有絕對的圓滿。而宇宙最慈悲、最有智慧的地方，就是永遠沒有絕對完美的人或事，不但永遠沒有，而且是不需要的。人所需要做的，只是在過程中全然的接納自己，進而學習和成長。而「一行一切行、一位一切位」，無論所現之相貌或方法為何，每一次的聖俗會遇都是神聖的。因此，五十三參的「聖」既在過程中，也在結果裡。

不過，值得注意的是：雖然奧托已將其「神聖」的定義擴及其他宗教，例如宣稱「努秘」類同於佛教的涅槃、空性、彼岸等概念；但不可諱言地，其神聖觀的護教色彩甚濃！其神聖觀是根據有神論，而且是絕對的一神論發展出來的。因此，他才會認定：努秘是至高無上的、無法企及的、「他者」是「絕異之彼」——與我們截然不同。但佛教的「聖」意卻另有新解！

基本上來說，佛教所從出的根本理論是無神論，它沒有「神」的概念；因此，嚴格說來，用來表詮佛教之「聖」的詞彙，不能用「『神』聖」，而應用「清淨」——明心見性就是「聖」，雖然清淨自心的過程中有時也有神秘之宗教經驗的產生。其次，作為努秘呈現自身的「他者」也非與「完全絕異」於凡夫俗子的——因為作為「一切」之現象的聖者或凡夫，均來自於「一」（聖俗本有的法界性）；聖、俗之別乃在迷悟之間——迷時，始有自他之別；悟時，則自我宛如他者了。最後，善財的參訪始自文殊菩薩，末又回到文殊，象徵了「開始也是結束」、「回到原點」與「一即是多，多即是一」之理。「原點」是心性的源頭、吾人本具的佛性或法界性，也就是努秘。努秘是真、善、美尚未分化之前的源頭，也是人的本來面目，更是一切宗教現象的生發之源。另外，善財最後雖回到了原點，但此時的善財「既是」也「不是」原來的善財——未參學前，善財的非理性情感還是處在沉睡的狀態中，不知努秘；參學後，善財透過五十三位善知識的喚醒，始知努秘。直言之，五十三參也等於是五十三次的「面對」。「面對」是每個人都有的本能，是生命的功課，是化解煩惱的關鍵，更是朝向努秘與被努秘激活的機會。在過程中，當您越能不斷的面對、接納和釋放自心的煩惱，便能不斷的重整而後重生——掙脫煩惱的枷鎖、轉識成智、轉染成淨，照見自己那唯一真實的、本具於你內的生命本質與真相。由此可見，善財童子的朝聖是一趟向外探尋神聖之旅，也是一趟與自己內在最本然的愛與恐懼會面的尋根返鄉之旅。總之，這是一趟既往外又向內的參學之旅！



參考書目

一、書籍

- Rudolf Otto 著、丁建波譯 (2009), 《神聖者的觀念 (The Idea of Holy)》, 北京: 中國社會科學。
- Rudolf Otto 著、朱東華譯 (2007), 《從「神聖」到「努秘」: 魯道夫·奧托的宗教現象學抉微》, 北京: 宗教文化。
- 釋印順 (1973), 《佛教史地考論》(妙雲集下編之九), 台北: 正聞。
- 釋印順 (1989), 《初期大乘佛教之起源與開展》, 台北: 正聞。
- 孫亦平主編 (2003), 《西方宗教學名著提要(上)》, 台北: 昭明。
- 梁瑛珍 (2001), 《史密斯 (W. C. Smith) 的「聖典觀」與「信心說」之研究》, 台北: 輔仁大學宗教研究所碩士論文。
- 陳琪瑛 (2007), 《『華嚴經·入法界品』空間美感的當代詮釋》, 台北: 法鼓文化。
- 溫美惠 (2001), 《華嚴經入法界品之文學特質研究》, 台北: 政治大學中國文學研究所碩士論文。
- 劉文琪 (2001), 《探討「努曼經驗」及其與「神秘經驗」之關係: 以奧托之思想為範圍》, 台北: 輔仁大學宗教研究所碩士論文。

二、期刊論文

(一) 中文期刊

- 李志夫 (1994), 〈玄奘大師在印度境內遊學與善財童子參學: 有關地理、路線、及其意義之探討〉, 《中華佛學學報》7。台北: 中華佛學研究所, 頁 168-189。
- 武金正 (2000), 〈奧托的宗教經驗〉, 《輔仁宗教研究》1, 台北: 輔仁大學宗教學系, 頁 25-39。
- 武金正 (2001), 〈宗教現象學: 基礎性之探討〉, 《哲學與文化》28: 6, 台北: 哲學與文化月刊社, 頁 481-504。
- 陳英善 (1982), 《華嚴清淨心之研究》, 臺北: 文化大學哲學研究所碩士論文。
- 陳琪瑛 (2003), 〈善財參訪的自然之場〉, 《大專學生佛學研究所論文集》13, 台北: 華嚴蓮社, 頁 481-504。
- 湯一介 (1995), 〈華嚴「十玄門」的哲學意義〉, 《佛教與中國文化國際學術會議論文集》(下輯), 台北: 中華文化復興運動總會宗教研究委員會, 頁 811-820。



黃懷秋（2007），〈魯道夫·奧托《神國與人子》一書的基督論及其與《論“神聖”》的關係〉，《輔仁宗教研究》15，台北：輔仁大學宗教學系，頁 13-36。

（二）日文期刊

小野真（2003），〈西谷 啓治における「空」の思索の深化〉，《宗教研究》77(3)，東京：日本宗教學會，頁 535-557。

中村興二（1981），〈西方淨土變の研究 22：舞樂段の菩薩形と童子形〉，《日本美術工芸》512，東京：日本美術工芸社，頁 64-69。

中村興二（1981），〈西方淨土變の研究 23：極樂国の人民としての童子形〉，《日本美術工芸》513，東京：日本美術工芸社，頁 68-74。

丘山新（2002.03），〈大乘仏教における他者の発見〉，《印度學佛教學研究》50(2)，東京：印度學佛教學會，頁 885-879。

花岡永子（1995），〈禪における"始原"と"一即一切"〉，《人文學論集》13，大阪：府立大學人文學會，頁 1-15。

高岡善彦（2007.03），〈「心の構造」と「悟り」について〉，《印度學佛教學研究》55(2)，東京：印度學佛教學會，頁 564-567。

三、字詞典或電子書

中國社科院語言研究所詞典編輯室編（1957），《在線新華字典》，香港：商務印書館，<http://xh.5156edu.com>。

中華民國教育部國語推行委員會編（2007.12），《重編國語辭典修訂本》（網路版），<http://dict.revised.moe.edu.tw/>。

中華電子佛典協會（Chinese Buddhist Electronic Text Association，簡稱 CBETA）。電子佛典系列光碟（2010）。

佛光山電子大藏經製作（1988），《佛光電子大辭典》線上版（第三版）。高雄：佛光山文教基金會，<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1.htm>。

漢語大詞典編輯部編（2003.07），《漢語大詞典（繁體單機 2.0 版）》，香港：商務印書館。