

世界宗教中的「道成人身」：
從「隱藏的神」到「顯明的神」——
從方東美藍圖中「隱匿的神」說起

Incarnation in World Religions:
From *Deus absconditus* to *Deus revelatus*—
Deus absconditus of Fang Dongmei as a
Starting Point for Discussion

張榮芳
Zhang Rongfang

摘要：本文從方東美「世界與人文建築圖」中最頂端的概念「隱匿的神」入手，嘗試指出東西方幾大宗教與文化皆認同一個共同的起源——「隱匿的神」，雖然他不屬於人類世界，從理論上來說人類也無從認知他。然而，這已經足夠成為當今世界主要宗教與文化對話的基礎。本文沿襲方東美的思路，也認同他的基本判斷，即主要宗教與文化在世界觀、人生觀及價值觀方面的基本立場大同小異。本文再次強調指出，其實我們都是那「未識之神」的子孫（參閱宗17:22-28）。此外，本文也探討了與「隱匿的神」相對應的「顯明的神」的概念。後者不只是講述神從「隱匿」走向「顯明」的過程，也確定了人的基本定位，即人的神

聖來源、人性本質和人性的依歸。無論東西方宗教，均認為人來源於神，而且人與其他事物不同，乃萬物之靈。人的「神性」確定了人的本質，也確定了人的標準，由於人從本體論角度與神的相似，因此，做人，成為一個真正的人，就是要符合自己的本性，即與神相似。

關鍵詞：道成人身、隱匿的神、顯明的神

***Abstract:** This article uses Deus absconditus—the concept which lies at the highest level in Fang Dongmei’s “Correlative Structure of Men and the World”—as a starting point, and attempts to show that major religions and cultures in the East as well as the West agree on Deus absconditus being the common origin, even though he does not belong to the human world, and in theory, cannot be comprehended by human beings. Yet, this provides sufficient basis for dialogue between major religions and cultures in the world today. This article follows Fang Dongmei’s line of thought and agrees with his basic judgment that the worldview, outlook on life and values of the major religions and cultures are essentially similar. In addition, it explores the concept of Deus revelatus, a concept which affirms the essential dignity of human beings as originating from the divine, the essence of being human, and the ultimate purpose of being human. Thus, to be human—to be authentically human—is to be in accord with one’s own human nature, that is, to be like God.*

Keywords: Incarnation, Deus absconditus, Deus revelatus

1. 前言：「隱匿的神」與「顯明的神」在思想界與現實生活中的重要性

方東美被視為中國當代新儒家最重要的哲學家之一，不但因其門下弟子眾多而影響力鉅大，也因為其思想乃古今中外各大宗教與哲學進行交匯、對話與融合的場域。方東美自認對於整個人類的未來命運身懷責任，因此其觀察與思考的問題，不僅涉及中華民族的走向與命運，而且也包含整個人類的未來。在他看來，以「分析」為基本特徵的近代西方文化在全世界的擴張，為整個人類的未來發展埋下了鉅大的隱患，因而亟待拯救。拯救世界人類與文化的方法，乃最終回歸至原初傳統。方東美並未針對每一種文化設計特定方案。根據觀察與分析，他認為世界各大文化圈的代表性宗教與哲學，雖然表面上似乎差別甚遠，但其實內在卻有著驚人的統一性。他用一張藍圖表達了自己的全部思考，即「人文與世界建築圖」。¹

方東美的「人文與世界建築圖」既然是論證古今中外各大文化與宗教其實共屬一家，因此在此圖中所使用的概念和詞語，均為中西方宗教與哲學界通用的術語，並且他還用中文、拉丁文與英文進行標註。方東美學貫中西，精通中西宗教與哲學體系，他既然使用這些國際上通行的哲學與宗教界詞語表達自己的思想與理念，必然是經過全方位地考察與審視之後，確認這些術語可以恰當地表達自己的理念。

¹ 外文版參閱Fang Dongmei, "The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology", in *Creativity in Man and Nature: A Collection of Philosophical Essays* (Taipei: Linking Publishing, 1980), p. 84; 中文版參閱方東美, 《方東美先生演講集》(台北:黎明文化, 2005), 頁49。也可參閱張榮芳, 〈方東美的「人文與世界建築圖」中蘊含的神秘主義思想〉, 《神學年刊》38期(2017年), 頁71-94。

在「人文與世界建築圖」中有一個概念，位於此圖最頂端，可以說是其中最重要及最核心的概念，因為按照方東美對該藍圖的解釋，這個概念代表的既是整個存在界的來源與過去，也是整個存在界應有的走向與未來。換句話說，這個概念既是方東美「人文與世界建築圖」中的「阿爾法」（原始），也是「奧默加」（終末）。方東美採用不同的名詞來表達這個概念，有西方宗教與哲學中通用的專有術語 *Deus absconditus*，也有 *God-head*，*God the Most High*，*the Really Real Reality*，*the Mysteriously Mysterious Mystery*，他使用的中文名詞是「隱匿的神」、「玄而又玄的奧秘」等。作為存在界來源與走向的表達，此概念顯然乃全世界各大宗教與文化中最具有決定性意義的概念，因為它決定了各大宗教與文化的起源、發展邏輯與最終走向。正是因為對該概念不同的解讀，才產生了當今世界各大宗教與文化體系，也決定了其「之所以然」的樣態。

Deus absconditus 不但攸關世界各大宗教與文化現今的樣態，也決定著世界各大宗教與文化未來的走向。如果世界各大宗教與文化的「阿爾法」與「奧默加」從本質上看存在著不可調和的區別與矛盾，那麼世界各大宗教與文化圈的世界觀、人性論、價值觀以及以之為基礎而形成的政治、社會、經濟制度等面向，將處於斷裂、分割、對立與緊張狀態，不可能彼此對話，更不可能達成共識，其結果就是陷入亨廷頓（Samuel Huntington）在其代表作《文明的衝突與世界秩序的重建》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World*）中提出的「文明衝突論」死胡同，世界大同將化為泡影。孔漢思（Hans Küng）所擔心的噩夢，即「沒有宗教之間的和平就沒

有世界和平，沒有宗教間的理解就沒有宗教間的和平」²卻會照進現實。然而，如果如方東美所言，世界各大宗教與文化的「阿爾法」與「奧默加」，從本質上講，非但不存在基本矛盾，反而是完全重疊，只是同一概念的不同表達形式，那麼亨廷頓與孔漢斯的擔心將是多餘的，人類大同的理想也有望實現，雖然尚要經過各大宗教與文明持續與深入的對話。

本文將關注的焦點放在此概念上，嘗試將其重新置入各宗教與哲學傳統，發掘其本有意義，力證方東美將此概念融合為一的合理性與合法性。這樣做的目的，正是為了再次溝通東西文明與宗教，拉近彼此間的距離，拉近東西方人民之間的關係，證明人類其實源於同一的「阿爾法」，也將走向同一個「奧默加」，因而擁有相同的方向與道路，無論是作為個人還是整體，都是如此。東西方文明與宗教對於宇宙與人類「阿爾法」的理解並非完全一致，然而其共同點仍然遠多於分歧。正是基於此，世人不應當在彼此的對立中消耗能量，而應攜手並進。

下文將首先介紹方東美對其藍圖中「隱匿的神」概念的解釋，然後分別介紹東西方主要宗教與哲學中「隱匿的神」概念，論證其中對此概念的理解大同小異。本文選取印度教與佛教華嚴宗作為東方傳統宗教哲學的代表，基督宗教作為西方宗教思想的代表。除了「隱匿的神」概念以外，還有另外一個與此相對、息息相關且同等重要的概念需要探討，即「顯明的神」（*Deus revelatus*）。「隱匿的神」，顧名思義，乃不可感知的。如何認知「隱匿的神」成為東西方宗教與哲學的關鍵之問。

2 Hans Küng, *Wozu Weltethos? Religionen und Ethik in Zeiten der Globalisierung* (Freiburg: Herder Verlag, 2002), p. 9.

因為如果神是隱匿的，那麼人將無從與其建立關係，也無從確切認知自己的未來與方向。因此，在論證東西方共尊「隱匿的神」之外，本文也將涉及如何令「隱匿的神」變為「顯明的神」的問題。巧合的是，在此問題上東西方幾大宗教再次殊途同歸，而且「顯明的神」概念還為如何理解「人」的問題奠定了基礎，使東西方在理解人的來源、方向與人性的問題上達成相對一致。

2. 方東美「人文與世界建築圖」中的

Deus absconditus

方東美的「藍圖」首次出現在他於1969年參加夏威夷大學舉辦的「東西哲學家會議」時所發表的論文〈從宗教、哲學與哲學人性論看人的疏離〉（“The Alienation of Man in Religion, Philosophy and Philosophical Anthropology”）一文中。在「藍圖」最上端，他用外語（拉丁語及英語）和中文標註出這個概念，表明存在界的根源與依歸，即 *Deus absconditus*（隱匿的神），God-head（神），God the Most High（至上神），the Really Real Reality（最真實的實體），the Mysteriously Mysterious Mystery（玄而又玄的奧秘）等。顯然，這並非通常意義上的至高神明或天主，因為他在藍圖中明確將二者進行區分。對方東美而言，「隱匿的神」是比通常意義上的「天主」更高一層的存在。他這樣解釋此概念：

一切的建築，雖是把他建築到最高的一層，……好像是最高的境界了，但是事實上我們看各種建築，到達那個境界的上面，上面還有蒼天。所以中國的建築到最高點上面就像飛檐，這個飛檐就是指著上面還有更高妙的境界，……它都是指向上面還有無窮的蒼天，還有無窮神奇

奧妙的境界。而那一種境界，從許多宗教上面看，認為是人類能力向往之成為理想，很難達到的境界。人類的知識縱然是用一切文字語言表達，也不能夠表達他的深微奧妙的妙處。在宗教上面我也就仿造了一個叫做 *Mysteriously mysterious mystery*，這是道家所謂「玄之又玄」，無止境的向上面提升到深微奧秘，然後我們可以說在這世界上各種偉大的文學裡面，就像中國的詩經裡面說上帝是不夠的，在上帝上面是「皇矣上帝」，在西方，*God* 不足以形容他，就用 *God-head* 或者是 *God the most high*。因為他的真相、價值，統攝宇宙一切真相，統攝宇宙一切宇宙價值而為價值最高的結晶。但是用人類一切智能才性去探索，究竟不能夠通極到達一切深微奧妙的妙處，所以最後講這個宗教都安排一個 *highest realm of mysteriously mysterious experience*。到那個地方，世界上面不管是哪個宗教，佛教或者基督宗教也好，到達那個地方總是有看不透、想不透、說不透的最高秘密。那一點用普通宗教上的名詞叫做 *Deus absconditus*，就是最高的宗教裡面的神性，發展到深微奧妙的地方，到「不可說，不可說」的地方。他對於整個世界是一個秘密，對於整個的人類是一個秘密。³

由此可見，方東美「隱匿的神」概念，有如下特徵：首先，「隱匿的神」乃指宇宙的終極存在，是一切存有的終極根源，萬物都源於它；其次，宇宙的終極存在，並非一個具體的、有形存在的事物，而是無形無相，方東美用建築學中飛檐所指向的天空來形容其「空無」的特性；第三，正是因為終極存在的無形無相，所以人類無從感知，也無法理解與表達，對於人類來說是不可名狀的。也是在此意義上，方東美稱之為「隱匿的神」。

3 方東美，《方東美先生演講集》，頁61-62。

3. 東方宗教與哲學中「隱藏的神」

3.1 印度教中「隱藏的神」——無德之梵

本文探討印度教對於「隱匿的神」的理解，是受到方東美的啟發。他的思想體系被定位為集儒家、佛教、道家與西方（哲學與基督宗教）大成並將之融合為一。雖然方東美並未在其著作中系統地討論印度教哲學體系，卻難掩對印度教哲學的喜愛與讚美。他明言自己最喜愛的華嚴宗思想體系就是源於印度的傳統宗教與哲學理念。

印度教及其哲學體系，源遠流長，博大精深，該體系中最基礎、核心及重要的概念，非「梵」(Brahman)莫屬。「梵」在印度教與印度哲學體系中的地位與角色，與基督宗教的「天主」對標。「梵」被印度教信徒與哲人視為一切存在的終極根源及最高本體，無始無終，永恆不變，不生不滅，不減不增。

印度哲人區分「梵」的兩種存在狀態，即「無德之梵」(Nirguna-Brahman)與「有德之梵」。「無德之梵」，亦稱「上梵」。所謂「無德」，並非沒有倫理道德之意，而是按照《道德經》中「德」的用法，指「梵」存在於自己之內，超然於自己之外的世界，處於一種完全封閉的狀態，沒有任何對外行動與功效，沒有對外展示自己的本體存在與內在生命，不與世界發生任何關係，因此世界中的存在達不到至高之梵，沒有任何途徑可以感知其存在，當然也不可能對其屬性有任何認知甚至猜測，也就是說，「無德之梵」沒有任何具體形象。在此意義上，「梵」對於人類而言，是隱藏的。

由於「梵」超越人的經驗和理性思維，對人而言無形無性，因此不能用任何語言和邏輯概念做出積極的肯定表述，涉及「梵」時，只能謂之為「不是這，不是那」（*Neti, Neti*）的否定法。最典型的表述來自《廣林奧義書》：「它非粗、非細、非長、非短、非紅（火）、非濕（水）、無影、非風、非空、非黏著、無味、無嗅、無眼、無耳、無語、無感覺、無氣息、無口、無量度、無內、無外」。⁴類似的表述也出現在《薄伽梵歌》等印度教經典中。

雖然宇宙最高本體——「梵」——在其「無德」狀態中沒有任何對外行動，然而這並不表示「無德之梵」是死的，沒有生命力，沒有意識。恰恰相反，「梵」是至善、圓滿、最高的精神實體，具有無限的智慧和力量。近代印度代表性哲人奧羅賓多（Śri Aurobindo Ghose, 1872-1950）認為，宇宙的最高本體是一個純粹精神實體。在其著作中，他有時按照傳統吠檀多的方式說明此最高本體，稱之為「梵」（*Brahman*）、「大全」（All）、「唯一」（One）、「無限」（the Infinite）、「絕對」（the Absolute）、「無所不在的實體」（the Omnipresent Reality等，有時又賦予其精神涵義，稱之為「宇宙精神」（the Cosmic Spirit）或「宇宙意識」（the Cosmic Consciousness）「神聖者」（the Divine）等。⁵因此，梵不單是哲學意義上的本體，亦是印度教徒信仰的對象——最高之神。當最高神以無德之梵形式存在時，他就是「隱藏的神」，人們既不能用概念來理解，也不能以語言來表述。

4 《廣林奧義書》III.8.8，參閱朱明忠，《奧羅賓多·高士》（台北：東大圖書公司，1994），頁77。

5 參閱朱明忠，《奧羅賓多·高士》，頁76。

3.2 印度教與哲學中「顯明的神」——有德之梵

「無德之梵」只是表達了「梵」存在於自己世界之中的狀態，沒有外在行動與功效。在外界看來，是一種靜止狀態，是隱藏的，無法言表的。然而，這並非「梵」的唯一存在狀態。否則，世界與人類將不會存在。按照印度教及其哲學理論，「梵」既然是存在的最高本體與終極基礎，那麼有形世界及其中一切存在的產生，自然源於「無德之梵」。宇宙萬物與「無德之梵」的關係如何？宇宙萬物如何從「無德之梵」產生？這就涉及到「梵」的另一種存在狀態——「有德之梵」。

作為「純粹存在」，「梵」並非沒有生命與意識，而是一種「宇宙精神」或「宇宙意識」。印度教經典《森林書》賦予梵六種屬性：智慧、愛樂、實有、無終、妙樂、安固。印度教哲學吠檀多學者將六種屬性化約為三種，即實有、智慧、妙樂，或有、識、喜，或真、智、樂，俗稱印度教版的三位一體公式：*(Sachchidananda)*。奧羅賓多運用現代哲學方法和自然科學成果，對「真、智、樂」做出了現代性解釋，提出「純存在、意識-力、歡喜」新三位一體說，即梵本身既是「純粹存在」，又是「意識-力量」，又是「歡喜」或「妙樂」，三者合為一體，不可分離。⁶

奧羅賓多稱「真、智、樂」的「梵」本身為「超心思」。處於「靜止狀態」的「無德之梵」，其實只是相對於「梵」之外的世界是靜止的，處於自我凝聚狀態，其「意識」並非靜止不變的，「超心思」內在的「真、智、樂」其實就是一種運動狀態，「梵」的這種內在運動狀態，成為其進入自我擴撒狀態的基礎。

6 參閱朱明忠，《奧羅賓多·高士》，頁78-79。

「意識-力」的自我凝聚狀態乃純粹的「一」，然而在「一」中蘊含著無限的「多」，即潛存著世界的各種形式。超心思作為這種自我擴散狀態的「意識-力」，把「一」中所包含的「多」顯現到現象世界之中，這種從「一」顯現為「多」的過程，就是超心思創造世界的過程。這正是「無德之梵」變為「有德之梵」的過程。也就是說，「梵」展開了對外行動，也產生功效。在此意義上，不可感知、無形無相的「梵」，「創造」了世界中的一切，成為萬物「從無到有」的終極起因與基礎。⁷ 奧羅賓多說：「一個無所不在的實體，是一切生命和存在的真理——不管是絕對的，還是相對的；有形的，還是無形的；有生命的，還是無生命的；有理智的，還是無理智的……一切變異物皆起源於這個實體，存在於它」。⁸

印度教及其哲學認為，所謂「超心思」創造萬物的過程，其實乃「超心思」自我下降或退化的過程。也就是說，現象世界中的萬事萬物，無論物質的還是精神的，皆由梵派生而來，皆為梵的顯現物。奧羅賓多說，梵既是開端，又是終點，它是唯一，除了它什麼也不存在。換言之，梵是宇宙的創造因、質料因，也是萬物存在的動力因和目的因。奧羅賓多用十九世紀末二十世紀初西方哲學中的「唯能論」(energetics)⁹形象地解釋「梵」這種自我演化的過程。正如唯能論所主張，宇宙中一切事物及其現象與變化，皆為無限能量的無限運動與轉化，一切事物皆為無限能量的表現，萬物也皆為梵的轉換與表現而已。正如《薄伽梵歌》所言，梵為平等而公正的母親，滲透於每個事物。¹⁰

7 參閱同上，頁82-83。

8 室利·奧羅賓多著，徐梵澄譯，《神聖人生論》卷一（北京：商務印書館，1984），頁7。

9 由德國化學家與哲學家奧斯特瓦爾德(Wilhelm Ostwald, 1853-1932)創立。

10 參閱朱明忠，《奧羅賓多·高士》，頁79-81。

如果宇宙萬有皆為梵的自我轉換與彰顯，那麼宇宙中存在的一切，其實皆為梵。人作為宇宙萬有中的一員，當然也不例外。第八世紀吠檀多哲學大師商羯羅（Sankara），創立了不二論或曰一元論學說，認為梵和個人精神是同一的，「不二」的。人的本我，即他不死的靈魂，人的精神，在本性上與最高實在「梵」完全相同。人生意義就在於通過冥想，看透梵我如一的真理，湛破整個存在背後其實除了唯一實在的梵之外，他物根本不存在，從而擺脫幻覺與無明，摒虛幻不實的物質世界，使人的本我與梵合一，從而可以擺脫痛苦的世世輪迴，進入神妙的純粹極樂狀態。¹¹

3.3 華嚴宗中「隱匿的神」

方東美自認是佛教華嚴宗的信徒，因此華嚴宗中「隱匿的神」概念自然成為本文研究的重點。

「法」（*Dharma*）是佛教及其哲學中的終極理念，本意是「軌則」，指一切存在都有自己必然保持不變的性質。在佛教中，「法」的含義甚多，指涉範圍極其廣泛，有時指一切存在事物，諸如「一切法」或「諸法」；有時指真理的教導，例如佛陀的教導稱為「佛法」與「說法」；有時指佛教的戒律；然而更多是指一切存在與現象的本原，即萬物之所化生的資始，也是存在的終極本體。

正是因為「法」乃一切存在與現象的終極本體與本原，因此「法」代表終極實在與真理，乃真理本身，或曰「真如」；

¹¹ 參閱江亦麗，《商羯羅》（台北：東大圖書公司，1997），頁29-37；姚衛群，《印度宗教哲學概論》（北京：北京大學出版社，2006），頁101-104；吳學國，《存在·自我·神性：印度哲學與宗教思想研究》（北京：中國社會科學院，2006），頁669-674、891-893。

也因此「法」才是眾生的依歸；只有認識「法」本身，才算獲得終極真理，對於一切存在才算有正確、完整、透徹的認知，才能依照「法」去行，以實現人生意義與目標，成為「佛法」；如果偏離「法」，則屬走上歧途；而有關終極真理的教導，也就成為「法說」。在此意義上，熊十力稱，佛教的「法」與中國傳統宗教與哲學中道家 and 儒家的「道」有異曲同工之妙。¹²

遵循「法」的概念與邏輯，還有另外一個概念，即「法身」。「法身」是各種大乘佛教經典中普遍出現的概念，特別是般若類經典。「法身」源於佛教終極理念「法」的具象化。《修行道地經》卷七《菩薩品》中認為：「法身無有形，用吾我人而現此身」。意即「法」本質性空，只是因為人們懷有「吾我」實有的錯誤觀念，才產生所謂「法」有所謂「幻身」。如果獲得般若智慧，則不需要「法身」概念。¹³

然而，竺法護翻譯的《華嚴經》則與此不同。他認為「法身」乃諸佛的本原，眾佛之母，客觀存在，永恆不變。例如《興顯經》卷一說：「去來今佛，一切悉等，為一法身」。《度世品經》卷六也說：「色身如是無常，法身常存」。《華嚴經》的「法身」思想乃由此開始，並且將之發揚光大。¹⁴

《華嚴經》將盧捨那佛設定為終極真理的化身，既具有法身的特性，又具有人格化特徵，也因此成為華嚴宗信徒的終極崇拜對象。華嚴宗認為，釋迦牟尼並非終極存在與至上真理本身。終極存在與至上真理和智慧，乃所謂「法身」。在宇宙中

12 參閱熊十力，《佛家名相通釋》（上海：中國大百科全書出版社，1985）；卷上。

13 參閱魏道儒，《中國華嚴宗通史》（南京：江蘇古籍出版社，1998），頁10。

14 參閱同上，頁11。

存在無數佛，每一個佛都是「法身」的顯現或分身。正如《等目菩薩所問三昧經》卷上稱：「法身無量，而皆具足，名流顯稱，普至十方……皆能分身，十方現化」。釋迦牟尼只是「十方現化」諸佛中的一個。在此意義上，釋迦牟尼的地位與價值就被相對化了。¹⁵

「法身」雖然乃「法」的具象化表達，乃般若智慧本身，並非虛幻存在，是一種永恆的抽象存在，然而無形無相，人無從憑藉感官去感知與把握其存在和本質，正如《興顯經》卷一所言：「法身慧體，究竟無相」。《入法界品第三十四之十》也說，「盧捨那佛不可思議清淨色身」，其身體清淨寂然，無相無照現，具有典型的「法身」特徵。在此意義上，「法身」對人而言，不可名狀，不可思議，是隱藏的，是「隱匿的神」。¹⁶

3.4 華嚴宗中「顯明的神」

華嚴宗敬拜的盧捨那佛乃「法身」的具象化表達，自身清淨寂然，無色無相，是「隱匿的神」。然而盧捨那佛之所以能夠成為被敬拜的對象，其前提仍然是被認識，並且與人類建立有效關係。那麼，盧捨那佛這尊「隱匿的神」如何成為「顯明的神」，被人認知且敬拜呢？這與華嚴宗的宇宙觀及其來源有關。

《華嚴經》的世界，稱為「華藏莊嚴世界海」，也稱「蓮華藏世界」，或曰「華藏世界」。《華嚴經》認為，「華藏世界」乃盧捨那佛所居之處，是其教化的整個世界，然而更是盧捨那佛修菩薩行創造出來的。¹⁷《盧捨那佛品》

15 參閱魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁10、26。

16 參閱同上，頁26-27。

17 參閱同上，頁29。

說：「此蓮華藏世界海，是盧捨那佛本修菩薩行時，於阿僧祇世界微塵數劫所嚴淨，恭敬供養世界微塵等如來，一一佛所，淨修世界海微塵數願行」。因此，《華嚴經》論述世界的緣起，稱為「法界緣起」，即如來性起，法界中的一切萬法，皆為佛所證真心體性而起。¹⁸

根據《華嚴經》的理解，整個「華藏世界」，其實就是盧捨那佛的「法界身」，也就是說，整個世界與如來法身等同。宇宙萬物的真實體性，其實就是法身本身，或曰，真如本身。萬法就是真如，真如就是萬法，二者毫無差別。¹⁹無論是本體界，抑或是現象界，無論是可見世界，抑或是不可見世界，其實都是合二為一的。至於能否認知到這一點，則取決於人是否能夠達到佛的智慧。人通過修習禪定獲得無上智慧之後，才能在佛光中看到整個「華藏世界」的原初本相。²⁰

世界之所以在人的眼中成為一個多樣與變化的世界，乃「心」的作用，因為普通人的認識分別而產生，並非客觀世界或者事物原來如此。《華嚴經·十地品》說：「三界虛妄，但是心作」。其實現象界中每一個事物，均為佛的法身或真如，沒有任何差別與對立，一切事物均可以相互轉化，相入與相攝。²¹

18 參閱張麗珠，《中國哲學史三十講》（台北：里仁書局，2007），頁312。

19 參閱復旦大學哲學系中國哲學教研室編，《中國古代哲學史》上卷（上海：上海古籍出版社，2006），頁400。

20 參閱魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁31、35；參閱張麗珠，《中國哲學史三十講》，頁313-314。

21 參閱魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁33-34；復旦大學哲學系中國哲學教研室編，《中國古代哲學史》上卷，頁399-400。

華嚴宗大師法藏說，宇宙的本體與根源，乃真如或法身，稱為一真法界。一真法界並非凝然不變，而是隨緣生起一切諸法，即一切事物。因此，諸法皆因真如法性之體而生，這就是華嚴宗著名的如來性起理論。²²法藏認為，真如有不變與隨緣二義，二者並不矛盾，而是一體兩面，此處與印度哲學中的「無德之梵」和「有德之梵」頗有異曲同工之妙。

華嚴宗思想認為，在一切存在內，無論是無情之物，還是有情之人，都是佛的法身。佛的法身，超越時空，遍在一切存在之內，因而，每個人都具有佛的本原，在此意義上，每個人都天生具備佛性，具有成佛的潛質。人的心性就是法身，因而人的心性本潔淨如鏡。《漸備經》對此有特別的說明。²³

正是因為每個人都是佛的「法身」，因而每個人其實都是佛的彰顯，成為「顯明的神」。

4. 基督宗教中「隱匿的神」與「顯明的神」

在東方的宗教與文化中，人是「神的彰顯」，也可以說是「顯明的神」。如果我們從同一角度出發去觀看基督宗教中的神人關係，則會發現驚人的相似性。在基督信仰中，同樣存在著「隱匿的神」與人乃「顯明的神」這樣的思想。

4.1 基督宗教中「隱匿的神」

方東美在「世界與人文建築圖」中所用概念「隱匿的神」(*Deus absconditus*)，本意是強調神的不可知維度，其實來自基督信仰傳統。該詞語最初的起源，乃舊約的《依撒

22 參閱復旦大學哲學系中國哲學教研室編，《中國古代哲學史》上卷，頁400-401。

23 參閱魏道儒，《中國華嚴宗通史》，頁11。

意亞先知書》：「以色列的天主，救主！你真是隱密的天主」
(*Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, Salvator*) (45:15)。

「隱匿的神」在基督信仰傳統中，自始至終扮演著重要的角色，在不同神學流派與神學家的著作中，以不同形式頻繁出現。本文選取幾位代表性神學家對此概念的論述，以闡明基督信仰對天主「隱匿」特徵的傳統立場，即托名狄奧尼修斯 (Pseudo-Dionysius the Areopagite)、埃克哈特 (Meister Eckhart)、尼古拉斯·庫薩 (Nicholas of Cusa) 以及多瑪斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)。基督宗教傳統中的馬丁·路德 (Martin Luther)²⁴、法國哲學家帕斯卡 (Blaise Pascal)²⁵ 等對此也做出過相當重要的貢獻，限於篇幅，本文將目光只集中於上述幾位神學大師的作品上。

在天主教神學傳統中首先對天主隱匿特徵加以廣泛思考的神學家，當屬神秘神學創始人托名狄奧尼修斯。他認為，終極實在雖然存在，然而其存在方式並非如同一個具體的存在者一樣，其自身無形無相，沒有任何可感知維度，人類靠自己的感官根本碰觸不到，因而也無從觀察、測量與理解。對於人類而言，作為一切存在之本原的終極實在，是隱藏的。他在《神秘神學》 (*De mystica theologia*) 中寫道：「高於任何存在、任何神明、任何善的三位一體啊！……在那兒有天主之道的奧秘，……處於隱秘的寂靜的輝煌黑暗之中。它們在至深的幽暗之處」。²⁶ 終極實在是隱匿的，只有他主動出離自己所處的世界，打破與世界和人類之間的壁壘，建立雙方彼此關係，

24 馬丁·路德在其著作《論意志的束縛》 (*De servo arbitrio*) 中曾特別討論天主的「隱藏」特徵。

25 帕斯卡在其哲學著作《沉思錄》 (*Pensées*) 中討論了「隱匿的神」這一概念。

26 參閱托名狄奧尼修斯，《神秘神學》1章1節。

人類才能通過他對外的行動認知他的某些特徵。天主的對外行動，其實就是他的自我打開與顯明，也就是所謂「啟示」。然而，縱然終極實在自我「啟示」，人類卻不得不承認，自己對於「隱藏的神」的認知與表達，終究有其局限性。作為一切存在本原的終極實在，其存在方式與普通意義上的存在事物，完全在不同的意義上，縱然可以用類比的方式用人間的概念和語言去描述終極實在，終究詞不達意，也許最精確表達終極實在的語言模式，就是否定法。²⁷因此，人的智性最終不能把握終極實在，終極實在是不能被理解的，不能被言說的，仍然處於黑暗之中。²⁸

關於神的「隱匿性」，中世紀神秘神學大師埃克哈特頗有獨到見解。他將終極實在的存在方式或狀態分為兩種，一種是無為狀態，一種是有為狀態。所謂無為狀態，與印度教及其哲學中的「無德之梵」異曲同工，即神只生活在自己的內在生命與世界之中，沒有任何對外行動，因而也沒有走出自己的世界，向外彰顯自己，更不會與外在世界發生關係。在此意義上，終極實在是一個超然的神，是隱匿的，是不可知的，更是不可理解與描述的。埃克哈特稱終極實在的無為狀態為「神元」。所謂神的「有為狀態」，乃神打破自己的「寧靜」與對外壁壘，展開對外行動，人類可憑藉神的外在行動而推知神的某些存在特徵，在此意義上，神就成為一個可知的神。²⁹

多瑪斯也在其神學著作中多次論及「隱匿的神」，不過很少是在談論天主本質的神秘性時觸碰這個話題，而是主要在談論天主道成肉身的語境中。多瑪斯強調，雖然天主在耶穌基

27 參閱托名狄奧尼修斯，《神秘神學》，5章。

28 參閱托名狄奧尼修斯，《論聖名》第一章第1節；《神秘神學》3章、5章。

29 參閱陳德光，《艾克哈研究》（台北：光啟文化）2006，頁142-143。

督內取了人的身體，成為可見的，然而天主的本質依然是隱藏的，隱藏在耶穌基督的人性後邊。³⁰不過，多瑪斯也從天主的本質論述過天主的隱匿性。在《神學大全》第1集7題1節中，他說，天主本質乃自立的存在，其存在形式與普通事物不同，是第一原理，是一切存在的根源，因此，其本質乃是無限的。天主超越一切的存在形式，超越人類的認知能力和方式，因為人類只能通過自己的感官與有形可見的受造物才能間接認識天主，而人類的概念和語言，均產生於對受造物的認識與描述，不能以本義的形式準確無誤地應用於天主，因此，人類不能給天主一個完全恰當的名字。³¹任何描述天主的概念和語言，只能以類比的形式或者借義或隱喻的方式應用在天主身上。³²由此可見，天主對人而言，是隱藏的，是不可理解和不可表達的。

在天主教神學傳統中論述天主「隱匿」性的神學家中，尼古拉斯·庫薩同樣不容忽略。他在天主教神秘神學領域建樹頗豐，其具有代表性且與本主題相關的作品，名為《論隱秘的上帝》（*De Deo absconditus*）。其中他談到宇宙中一切存在與天主之間無限的差別與不可比擬性：「在所有造物的領域裡既找不到上帝，也找不到他的名稱。與其說上帝是某個事物，倒不如說他擺脫了任何概念。因為在造物的領域裡，找不到這個沒有造物的有限性的上帝」；³³他還論及人類知識與概念

30 參閱Thomas Aquinas, *Super Joannem* 20, lec. 1, no. 2483, trans. Fabian R. Larcher, *Commentary on the Gospel of St. John: Chapters 9-21* (Lander, WY: Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2013), p. 459; Mateusz Przanowski, “Christ as *Deus Absconditus* in Thomas Aquinas’s Theology”, *Nova et Vetera* (English) 16, no. 3 (2018): 881-898.

31 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集13題1節，釋疑。

32 參閱同上，1集13題3節，釋疑。

33 尼古拉·庫薩著，李秋零譯，《論隱秘的上帝》（北京：三聯書店，1996），頁9。

不可應用於天主：「我知道，凡是我所知道的都不是上帝，凡是我概括的都不與上帝相似，毋甯說上帝超越了這些東西」；³⁴人類語言不可用來描述天主：「由於他那超凡的無限性，凡是能夠以選言的和聯言的方式借助贊同或者反對說出來的東西，都不適用於他。他是唯一的本原，先於任何關於他所能形成的思想」；³⁵因此，天主始終是「不可言說的」；任何天主的名稱，其實都不能恰如其份地用來稱呼天主：「不可言說者是不能以任何方式被稱道或者被達到的。絕對的名稱，無論是存在、神性、善、真理、能力，還是任何一種別的東西，都根本不能用來稱道那不可稱道的上帝。它們只是以各種各樣的理性方式表達出不可稱道的上帝罷了」；³⁶最後，歸根結底，天主是隱秘：「主啊，有時你讓我覺得，你對所有的被造物而言都是不可見的，因為，你是隱秘的、無限的上帝，而無限是以任何理解方式都不能理解的」。³⁷類似的表達也出現在尼古拉斯·庫薩的《論上帝的觀看》一文中。他寫道：「主啊，上帝，你這尋覓你的人們的贊助者，我在天堂的園子中觀看你，但卻不知道自己看到了什麼，因為我沒看到任何可見的東西。我所知道的僅僅是，我知道自己既不知道也永遠不能知道自己看到了什麼。……你擺脫了一切可以歸入任何一個概念的東西。當我盡可能高地上升時，我就看到你是那無限。因此，你是不可接近、不可理解、不可稱道、不可複現和不可見的」。³⁸

34 尼古拉·庫薩著，李秋零譯，《論隱秘的上帝》，頁6。

35 同上，頁7。

36 同上，頁49。

37 同上，頁86。

38 同上，頁89。

4.2 基督宗教中「顯明的神」

「顯明的神」與「隱匿的神」相對應，表達基督信仰的一種基本理念：雖然天主從本質上來講，是「隱藏的」，然而天主並沒有停留在自己的世界之中，而是主動打破了自己與世界的壁壘，衝出自己的世界，從黑暗之中將自己顯明出來，成為一個「顯明的神」。與東方印度教、佛教華嚴宗等相似，基督宗教視人乃與神類同的存在，分享神性，因此在某種意義上可以說是神的顯明，或者可以說，人的誕生就是神「成為」人的一種過程或者方式，人就是「顯明的神」，人認識自己，就是認識神的一種方式。在基督宗教中，不同神學家對此有不同角度的論述。本文選取天主教會神學傳統中兩個階段的神學大師作為代表，即教父時期與中世紀時期。教父時期的代表有亞歷山大學派的代表奧利振（Origen）以及認信者馬西摩（Maximuss the Confessor），中世紀時期的代表為埃克哈特與多瑪斯。

基督宗教傳統中對於人性的定義，來自天主在聖經中的啟示，特別是創 1:26-27中「天主照自己的肖像造了人」的說明，強調人與宇宙中其他存在物的不同，也顯示人與神之間特別的「相似」性。《聖詠集》第82篇6節甚至稱人為「神」，將「神」的稱號賦予人。新約也沿襲上述思想，耶穌在《若望福音》第10章34-35節引用《聖詠集》第82篇中將人稱為「神」的話語，證明自己言論的正確性，聖保祿宗徒在格前11:7也談到人是天主的肖像。³⁹

39 參閱陳開華，《聖馬西摩：天主的人化與人的神化》（香港：原道出版社，2017），頁57-67。

教父們延續新舊約中對人的定位，認為人與宇宙中其他存在不能相提並論，而是被召叫成為「神」，分享「神」的性體與美善，教父們用「神化」來表達天主創造人類時賦予人類的這項獨一無二的恩賜。如果人生意義就是要「神化」，那麼人必然有被「神化」的潛能和條件。亞歷山大學派最傑出的代表奧利振說，人的神化並非憑藉人一方面的努力，而是天主恩賜的結果，是道成人身的聖言 (*Logos*) 如同酵母一樣在人內的「聖言種子」 (*logikoi*) 裡面工作，使人能夠有份於聖子的神性。人之所以能夠分享基督的天主性，乃因為聖言是天主的肖像，人的靈魂則是聖言的肖像。因此，靈魂可被聖言神化。⁴⁰

認信者聖馬西摩繼承了奧利振的思想，他認為，天主創造行動的目標就是讓人類分享神性，即人的神化。他在《書信》第24篇中寫道：「他創造了我們。為了使我們能夠融合於其神性，並有份於他的永恆；及因著那由恩寵而來的神化，使我們相似於他」。⁴¹天主在創造之初，賜予人聖言的種子。人的性體乃是天主按照自己的肖像創造而成，在人內有天主的邏各斯。因此，人本來就是相似天主，有份於天主的模樣。正是因為人是天主的肖像，所以人的性體才能接受來自天主自身的餽贈，能夠與天主合一，成為「神」。⁴²所謂人是天主的肖像，乃指人的性體而言，即天主將自己的本質肖像分享給人類性體，人作為肖像具有「原型」(天主)的一些特徵。天主擁有的神性品質，人的性體因為分享天主的神性也具有類似的神性品質。⁴³

40 參閱陳開華，《聖馬西摩：天主的人化與人的神化》，頁87-90。

41 參閱同上，頁145。

42 參閱同上，頁149-155。

43 參閱同上，頁178。

人性體內的屬性，與天主的屬性相似。當然此處所謂肖像，乃特指人的靈魂而言，非指人的身體。⁴⁴在此意義上，人也是天主的顯明，是「顯明的神」。

中世紀神秘學家埃克哈特在其創造神學中論及人的誕生。他認為，天主的創造就是聖子的誕生。他在聖誕節期間的講道中說，聖父生聖子的事件，分為三種不同形式，即聖三內聖子的永恆誕生，聖子在歷史中耶穌基督內的誕生，以及聖子在世間每個人靈魂內的誕生。埃克哈特尤其強調每個人身上都有聖子的「子性」。他在德文講道稿第22篇中說：「天主這樣行事：他於人靈高級部份把獨生子誕生」。⁴⁵在德文講道稿第12篇對此補充道，聖父在獨生子身上顯示和教導的一切，其實就是他自己的存有、本性與全部神性，他要人擁有他的全部。⁴⁶

多瑪斯在《神學大全》的不同子題中討論過人類的誕生或者受造過程。人類的誕生當然源於宇宙終極——天主。論及人的本質，多瑪斯認為，並非只是靈魂，而是靈魂與身體的結合體。⁴⁷不過，人的存在中最重要部份，仍然是靈魂。關於人的靈魂的來源，是天主從無中創造？是否天主從自己的本體「生」了人的靈魂，如同聖父「生」聖子一樣？多瑪斯在《神學大全》第90題1節說，認為人的靈魂從天主本體「生」出來，因而宣稱人的靈魂乃是天主一部份的說法，是沒有根據的。⁴⁸雖然人的靈魂並非「生於」天主的本體，與天主的本體有著差別，然而與其他存在事物相比，仍然與天主的本質有著與其他存在事物不可

44 參閱同上，頁174-176。

45 參閱陳德光，《艾克哈研究》（台北：光啟文化，2013），頁188。

46 參閱同上，頁188-189。

47 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集75題4節，正解。

48 參閱同上，1集90題1節，正解。

比擬的相似性。多瑪斯說，人的靈魂與天主的本質具有「種」的類同性。他從不同方面論述了人與天主之間所謂「種」的相似度。多瑪斯用《創世紀》第1章27節「天主於是照自己的肖像造了人，就是照天主的肖像造了人」中的特別概念「肖像」，表達人與天主之間具有其他存在事物無與倫比的相似度。

多瑪斯在第93題5節〈在人內是否有關於天主三位的天主之肖像〉的「釋義」中說，所謂天主肖像，乃指天主的本質，因此，所謂按照天主肖像創造人，乃指按照天主的本質創造人。對於多瑪斯而言，雖然按照量度和廣度來說，宇宙中每件事物都具有某種相似天主的完美，然而只有有靈的人類才能更接近天主的完美。⁴⁹人擁有天主的肖像，不只是表現在人的靈性與智性機能方面，更指在人內存在三位一體天主的特徵。

綜上所述，多瑪斯讚成人類與天主之間具有「種」的相似性，在某種意義上也是彰顯了天主。「隱藏的天主」在人身上成了「顯明的天主」。

5. 總結

本文從方東美「世界與人文建築圖」中最頂端的概念「隱匿的神」入手，嘗試指出東西方幾大宗教與文化皆認同一個共同的起源——「隱匿的神」，雖然他不屬於人類世界，從理論上來說人類也無從認知他。然而，這已經足夠成為當今世界主要宗教與文化對話的基礎。整個人類如同同一棵樹上的分枝，雖然分枝眾多，卻來自共同的根源，在根源處匯聚成一。當人類對「隱匿的神」認識愈深刻，達成的共識愈多，彼此關係就愈親近。本文目的乃增加東西方文明與宗教的相互理解與

49 參閱多瑪斯，《神學大全》，1集93題2節，正解。

認知，消解彼此之間存在的分歧，拉近相互距離，不但是意識形態上的，更是心理上的。本文之所以介紹幾大宗教與神學宗派對此問題的理解，是沿襲方東美的思路，也認同他對於古今中外東西方宗教與文化的基本判斷，即主要宗教與文化在世界觀、人生觀及價值觀方面的基本立場，大同小異，只是現代人很多時候將目光更集中在分歧上，從而遮掩了隱藏在背後的統一。本文再次強調指出，其實我們都是那「未識之神」的子孫（參閱宗17:22-28）。

此外，本文還探討了與「隱匿的神」相對應的「顯明的神」的概念。人作為「顯明的神」在東西方宗教與文化中也有基本共識。「顯明的神」不只是講述神從「隱匿」走向「顯明」的過程，也確定了人的基本定位，即人的神聖來源、人性的本質和人性的依歸。東西方幾大宗教，均認為人來源於神，而且人與其他事物不同，乃萬物之靈，人與神之間具有「同種」關係，人在某種意義上就是「神」。人的「神性」確定了人的本質，也確定了人的標準，由於人從本體論角度與神的相似，因此，做人，成為一個真正的人，就是要符合自己的本性，即與神相似。

人與神在「種」的相似，是一個嚴肅的問題，也是一個至關重要的問題。因為這涉及人的自我定位與理解。無論古代與現代，無論東方與西方，無論中國與外國，人類從未將自己視為動物界的一員，而是以各種理由將自己從動物界中區別開來，自詡為萬物之靈。然而，何謂「靈」？何謂標準的人？對於人性不同的定義，決定了不同的人生觀與價值觀，也決定了世界與人類的未來。在一個以動物標準來看待人的世界中，人類有何種尊嚴？世界與人類有什麼未來？當今人類的亂象，正是因為人類丟失了自己本有的身份，從而也失去了方向，

失去了理想，使人類迷失自我。這是對個人生命的戕害，是人的自我背叛與墮落，也是整個世界的毀滅。只有當人重新找回自己的身份，確認自己的神性本源和本質，認識到神是自己的目標與標準，人才是找到自己，找回自己的尊嚴，也才能實現自己，成為自己，回歸自己。

人是神的彰顯，在東西方各大宗教中，都存在「道成人身」的邏輯與故事，在人身上，「隱匿的神」成為「顯明的神」。這是自然神學中一個重要組成部份。通常來說，自然神學將宇宙萬物視為神的造物與彰顯，通過宇宙萬物認識神明，很多時候卻忽視一個重要事實：在宇宙萬物中，人才是最接近神明的存在，神在人身上最大程度彰顯了自己。與其通過萬物認識神明，不如通過人自身認識神明。這當然不是說，以人成為神的標準，按照人的肖像去「創造」神。無論東方的印度教、佛教、道家與儒家，還是西方的基督宗教，都承認一個基本事實：人，雖然是神的彰顯，然而，卻是在某種程度上被遮蓋的神，人並非神的完美之像，不過與其他事物相比，人仍然是最傑出的神的肖像。「格物致知」並非完整的自然神學之道。在此基礎之上，通過「顯明的神」認知「隱匿的神」，是必要的補充！