

東西方神性觀比較

——對方法上的唯一宗教觀的批評

張祥龍（北京大學外國哲學研究所教授）

「神」是宗教生活的靈魂，對於神的本性的理解最鮮明地表現出某個宗教或信仰的特點。此文將探討基督教、中國古代天道傳統和印度《吠陀》信仰的不同神性觀，特別是它們之間的關係。但是，這種探討和比較不限於事實的比較，而是旨在闡發這樣一個方法論的原則，即當今要真切地來理解神性問題，不可避免地要涉及到東西方比較的交叉視野；¹否則的話，不僅這類探討本身無法深入下去，而且極易陷入某種理論上的先定窠臼。當然，我並非主張對神性等問題的研究只能是間接的，完全依文化背景為轉移。任何研究如果要有純真的思想性和尖銳性，就必有「直接面對事情本身」的張力維度。我只是認為，這種「直接面對事情本身」既非概念的，亦非實證的，而只能是對話的。我們必須直接面對我們的對話夥伴，痛切地意識到這樣一個對話境域的存在論構成作用，而不能像現在

1. 在這一點上，我與劉小楓提出的「漢語基督神學」中的方法論觀點不一樣，但亦有相通之處。劉君認為我們可以「從本色化或中國化的思想架構中走出來，直接面對基督事件」。（劉小楓，〈現代語境中的漢語基督神學〉，《道風漢語神學學刊》，第二期，1995，頁42）他的這個主張中其實已有了某種方法論的自覺，不願再搞那名不符實的、夾生的「本色化」。但其對話策略是「漢語」與「基督神學」之間的直接耦合，而非是建立在對不同「神性之學」的方法論反省之上的對話。

仍然流行的做法那樣，不自覺地通過某個現成的解釋框架去理解所有宗教現象。為了增強這方面的敏感，本文的第一部分就要先做一些方法論方面的討論。

一、比較的必要性 在探討「神」的本性時，我們應該直接進行概念式的研究呢，還是應該首先從東西方比較的角度進行考查，然後再求兩者之間的對話？從目前的情況看，後一種研究策略是更可取的，因為它起碼有這樣一個好處，即讓人明確地意識到任何現存的神性研究中潛伏着的文化與思想視野的關鍵性影響。許多研究者不意識到這樣一個視野的方法論的、乃至存在論的含義，致使他們的研究總是浮在表面，或不自覺地受到西方中心論的操縱。

首先應說明「比較」在這裏的確切含義。宗教學的創始人繆勒 (F. M. Müller, 1832-1900) 說過這樣一句話：「只了解一種宗教的人，其實甚麼宗教也不了解」。²很明顯，這句話中的第二個「了解」意味着一種以宗教之間的比較為基礎的了解或理解。但第一個「了解」又是甚麼含義呢？首先，它可以指從事實上講「只了解一種宗教」，即那些囿於這樣那樣的條件，基本上只經歷過一種宗教的情況。比如，在古代由於特殊的地理條件限制，某些民族的宗教經歷就是這樣。然而，這並不是本文要批評的宗教觀，而且這種「孤陋寡聞」在近代的學術界中也是極罕見的。現在更讓人關注的是一種方法上的局限，即只以一種宗教經歷所造成的觀念框架來說明、衡量和解釋一切宗教現象。

2. 參見 Müller, 《宗教的起源與發展》，金澤譯，陳觀勝校，上海，人民出版社，1989，譯序，頁2。

也就是說，這是方法上的「唯一宗教觀」。它在古代和近現代有過各種表現形式，有的似乎已過時了，有的卻仍極有思想上的控制力。比如，在魏晉以後，中國三大宗教或準宗教傳統——儒、道、佛——都有過以自己的宗教觀念來「判教」的作法。這類宗教評判無一不是以自己的一宗一派為最圓滿真實者，並以此為最高極而將其他宗教和其他流派依次排成一個真實性遞減的序列。至於西方的幾大宗教，就更有過之而無不及；而且這種判教往往不只是思想上的爭論和高低序列之別，而是你死我活或你為魔鬼我為真神的二元對抗，並連帶着意識形態上和政治上的「異端」排斥和迫害，甚至發展成血洗成河的宗教戰爭。我們今天在中東在波黑看到的戰爭在很大程度上就是這種唯一宗教觀造成的歷史傳統的延續。

然而，在今天西方的和中文的學術界中，還有一種更隱蔽但也更流行、更有思想控制力的唯一宗教觀形式，即經過了啟蒙運動觀念重鑄的、哲學化的、甚至被標榜為科學化的唯一宗教觀，一種純方法上的唯一宗教觀。從表面上看，這種宗教觀似乎不僅不局限於某一種宗教的事實，也不受制於某一種宗教教理塑成的神性觀和方法論。它以概念理性為自己的方法原則，以觀察事實為基本材料，如此這般地考察全世界出現過的各種宗教，並依此而建構出各種解釋理論。這些解釋理論中最常見之一個說法就是：宗教起源於自然宗教（魔術、拜物教、無人格之神），經過多神教及高位神的多神教階段（二元神教、輪換主神教、單一主神教……），最後發展出一神教。按照這種模式，西方的宗教（猶太教、伊斯蘭教、基督教）就是最高的宗教形式，東方的和其他民族的宗教和神則是比較「原始的」、低級的和蒙昧的。我們要問：這是一種真正自由

的、以現象本身為根據的考察結果呢？還是同樣受制於某種方法的局限、用某種理論框架宰割現象而不自覺地構造出的結論呢？深究之下可知，它屬於後一種情況。具體地說，它受制於西方傳統哲學的概念（觀念）化方法，而這種方法與古希臘宗教以及中世紀的猶太－伊斯蘭－基督教神性觀的深遠關聯是顯而易見的。

按照這種方法論原則，現象與（使這些現象可能的）理念或本體是可分的；同理，物質與精神、質料與形式、感覺與意識等等從邏輯上都是可分的。而且，這些對子往往被認為是以其中的後一因子（理念、精神、形式、意識）為更真實和更高級者。順理成章，當這種觀念方法（不管它是抽象的還是辯證的）的某一亞種被用來「科學地」梳理宗教現象時，就出現了某一種宗教理論。比如，按上述那種流行理論，拜物教一定是最先出現的，因為它與人的最簡單感知方式（直接的經驗感知）相應；也正因此，它是最低級的。比較抽象的神（比如山神、風神、雷神）的出現則對應於「半可觸知的」自然對象，因而比拜石頭、樹木者要「高級」一些，儘管還遠沒有體現出「觀念」和「形式」的純粹性。經過一步步地提升，感覺因素、現象因素越來越少，純觀念的和純實體的成分越來越多；最終體現為完全觀念實體化（位格化）的神，即至上不二的人格神。按照這條方法論的思路，這類神當然是最高級的。至於古印度人講的因陀羅（Indra）、伐樓那（Varuṇa）和古中國人講的「天」與「上帝」，不管合適不合適，也只能在這個進化格式中找到它的「座次」。這是以西方傳統哲學的方法建構出的「封神榜」，似乎沒有宗教先定框架的西方宗教的判教論，不管它體現在黑格爾的「宗教哲學」中還是人類學家與宗教學家對「原始思維」的考察之

中。當然，在西方傳統哲學的方法論引導下，這種「進化」序列也完全可以倒過來，即不以經驗主義的感覺或它在宗教上的體現（拜物數）為起點，而以先驗主義的純概念或它的宗教表現（原始一神教）為起點，將宗教史視為一個衰退與努力復原的過程。而且，這雙方（進化論或退化論）似乎都可以在關於「原始」民族的人類學材料中找到一些有利於自己的佐證。

總之，按照這種方法論（它可以有各種似乎相互對立的表現），西方的唯一人格神總是處於宗教的最高級階段，代表着某種先進的文化、生存方式和思維方式。而東方民族文化中的神性，特別是中國的缺少任何實體性的「天」，則被認為是屬於低級的和「自然宗教」類型的。基督教從一開始就與古希臘的觀念哲學（比如新柏拉圖主義、斯多葛主義等）聯手，依據這種宗教經歷形成的宗教觀更是與西方哲學的發展息息相通。這一現象並非偶然，儘管兩方面都有過貶抑對方的傾向，但西方的宗教觀對於西方哲學的依賴是極深遠的。久久浸潤於其中的人，特別是那些以「科學家」自詡的宗教人類學家、社會學家、心理學家多半不能再鮮明地意識到這種依賴和局限，而自認為他們那些隱含西方中心論或西方高級論的理論是普遍有效的概念邏輯與客觀事實的共同產物。他們會真誠地反問：「難道除此之外還會有甚麼樣的解釋可能？難道澳大利亞土人和美洲印第安人的信仰與基督教信仰沒有高低之分嗎？」然而，處於兩種文化與宗教的真實交接之處的人對這種依賴關聯容易產生更強的自覺。比如，我們從法國漢學家謝和耐（J. Gernet）的敘述中，看到在明朝末年向中國傳播基督教的利馬竇（M. Ricci）的做法：「他理解到了首先應該讓中國人學習他們應如何推理思辯的方法，這

就是說要學習他們區別本性和偶然、精神的靈魂和物質的身體、創造者和創造物、精神財富和物質財富。……除此之外，又怎能使人理解基督教的真詮呢？邏輯與教理是不可分割的，而中國人『則似乎是缺乏邏輯』。³這段話及下面的討論都可以表明，天道文化中的中國人「缺乏」的並非中性的邏輯，而是從根本上「區別」現象與本質、屬性與實體、主體與客體……的二元概念邏輯，即西方傳統哲學最基本的方法論邏輯。

二、西方猶太－基督教的神性觀 本文討論的「神」可以被粗略地理解為這樣一種存在，它對於信仰它的人們具有終極性，而且這種終極性會直接影響乃至塑成這些人的生存方式。這裏講的「終極性」指自明、自現和自持性，或原初意義的構成性。它不一定被解釋為「實體性」。完全可以有非實體的終極性。對於這一點，東方人特別敏感，而西方人則是到了本世紀才開始有了較清楚的自覺。

在迄今為止的人類歷史中，出現過各種各樣的神。按其有無位格 (hypostasis) 而言，則可找到兩種極端的類型。它們與歐亞大陸的地理位置相當，即源於此大陸西邊的猶太－基督教的**唯一位格神**與源於它東邊的中華文化的**非位格神**。在這兩者之間，有各種混合的類型，比如印度的和波斯的類型。

顧名思義，猶太－基督教**的唯一位格神**是有位格的和唯一的神。但這兩者中「有位格」是更重要也更基本的一個特點。「位格」這個詞在古希臘文中意味着「實體」，

3. J. Gernet, 《中國和基督教——中國和歐洲文化之比較》，耿升譯，上海，古籍出版社，1991，頁4-5。

與亞里士多德講的"ousia"(本體、實體、本質、原本的存在)大有關係。因此，當早期基督教的教父們要(借助古希臘哲學)論證「三位一體」教義時，就使用了這兩個詞。⁴可見，儘管猶太－基督教的宗教經驗有別於古希臘人的哲學和宗教體驗，但一旦要形成自己的宗教觀或教義，則需要希臘哲學的概念。一些現代西方哲學家，比如克爾凱戈爾，反對這種概念化方法，但這種努力能否開顯出新的領會形態還很難說。因此，有位格的神首先是具有實體性的神，即以實體性來表現其終極性的神。實體在西方傳統哲學中意味着不變的支持者、性質和活動的承受者，使其是其所是者(與判斷和系辭大有關係)。而且，由於這有實體性者是「神」，即與人的生存而非只是與人的思辯相關者，這有實體的終極性就表現為有意志和有智性或有人格。不然的話，一個乾巴巴的實體就極易墮落為物質或思辯的對象，而不能是直接干預人類生存的意義動源。對於基督教的正宗而言，神或上帝有三個狹義的位格：聖父、聖子(基督)、聖靈；但它們卻只是一個實體的不同表現。因而就廣義的位格而言，上帝只有一「位」。但有的基督教教派就不同意這三位一體說。(比如神格唯一論)由此亦可看出，上帝的位格性與它的唯一性之間的關係是**外在的**，因此對於這種關係就有多種解釋可能。有位格的神完全可以不止一位，就如同西方哲學中對實體的一元論、二元論和多元論看法一樣。結合上面講的兩個方面可知，這神是一種有實體性的人格神。從某種意義上說來，神的實體與神的人格代表了基督教教義中的希臘哲學成分與原始基督教體驗的成分；兩者既相互衝突

4. 參見趙敦華，《基督教哲學1500年》，北京，人民出版社，1994，頁119-22。

又相互需要(一個無人格的實體神或一個無實體性的人格神都是「異端」)，但這兩者從來沒有充分地相互貫通。這種緊張關係貫穿了基督教的全部歷史，並以正宗與異端的衝突、天主教與新教的衝突、西方傳統哲學的影響與西方現代哲學(比如現象學、存在主義)的衝突等等形式表現出來。不過，總的就來，**傳統**基督教的神或上帝可以被看作是實體化了的人格神，或人格化了的實體神。由此也就產生了一系列問題。

首先，由於這神有人格實體性，他就是有具體作為的、有特性的，並因而區別於其他的神。這樣就出現了這些神之間的關係問題。由此亦可見，有位格的神性從本質上就可以是複數的。我們甚至在《聖經》《創世記》(3:22)中也可以看到神的複數形式，⁵因此，並不像西方許多人，甚至包括現象學的開創者胡塞爾⁶所想的那樣，「神」的含義本身就要求他是唯一的。相反，正是由於人格實體神這個概念本身的特性，這種神總可能不是唯一的和至上的。因此，才需要將他宣稱為或斷定為是比其他可能的神祇更高的唯一真神。上帝對摩西說：「除了我以外，你不可以有別的神。」⁷很明顯，這種警告是在認可了可能「有別的神」的前提之下的要求或「誠命」。而且，強調人格實體神的唯一性和至上性的做法本身就包含着以上已講到過的不協調；這種強調突出了基督教神性觀中的抽象

5. 原文是：「耶和華神說：『那人已經與我們相似，能知道善惡。』」(粗體字為引者所加)

6. E. Husserl, 《歐洲科學的危機與先驗現象學》(Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental Phänomenologie), 《胡塞爾文集》(Husserliana), 卷六, The Hague: M. Nijhoff, 1976, 頁335。胡塞爾在那裏講：「在上帝的概念中，單數是本質性的。」

7. 《出埃及記》二十章3節。

實體性的一面，因而加劇了這種本來就帶有實體與人格二元裂隙的神性概念中的不一致。這樣，去斷定耶和華不僅是希伯來人的上帝，而是無形象的、具有**普遍性**的、對所有民族都有審判權的至上之主、唯一之主；以及為了支持這種斷定而強調這神是從無中創立了這整個世界萬物的**創造者**，因而具有超越這世界的**神聖性**的做法實際上都在使這神抽象化，並更加遠離他的人格性。這種實體與人格的分離使得上帝的人格性變得膚淺和任意，並被擬人化為高高在上的統治能力和任意生殺予奪的能力，於是我們在《舊約》中看到，這上帝可以像暴君一樣反覆無常和自以為是，為了人類犯的錯誤（往往是因為崇拜了其他的神）而將人類幾乎全部淹死、燒死而毫無憐憫。這種其實體性被抽象化、其人格性被任意化的神比起那些關照人類的太陽神、風神、雨神等等來說，更難維繫與人類生存的聯繫，因而也就更可能在歷史變遷中被淘汰掉。為了避免這種後果，這神除了以奇蹟的方式入世來幫助他所眷顧的民族，為這民族對他的信仰注入新的活力之外，還「採取了更重要的步驟，即與人「定約」。[約] (Testament, Covenant) 正表明這人格實體神與人的關聯的外在性，即這關聯需要契約和證據來保證。「舊約」主要表現為誠律、禮儀和制度。⁸這約在某個意義上緩解了神與人之間的疏遠和任意的關係，使神以律法、禮制、道德、教會的形式進入或塑造信仰民族的生存。而且，這約不只是對人的約束，也同樣是對神的約束：只要人依約而行，神就不可胡來或另行干預。當然，對於「約」也可以有相當不同的理解。

8. 同上，二十章以下。

然而，舊約或不如講是猶太教在某些方面並沒有最充分地體現出人格化與實體化的神性。就其實體性一面說來，這神雖然被認為是全知全能、主宰全人類命運的，但他的信徒卻只限於某一個民族。另一方面，通過律法來與人定約並不能活生生地體現出神的人格性。新約的福音書、尤其是保羅的神學解釋突破了民族和律法的束縛，以「信仰(十字架上的和復活了)的基督」為中心，以神對人的普遍之愛為紐帶而開創出一種有新意義神性觀。這樣，這神性中實體與人格這兩方面在某種意義上達到了和解，但在另外的意義上則加劇了兩方面的正面衝突，比如基督的人－神本性。而且，這種進展也同時張大了實體人格化神性中不自然的、「荒謬的」、「冒犯人」(基督的神性與人性的緊張關係)的特性。因而與人的天然生存形態發生更尖銳的衝突。不過這些問題已不須要在此討論。我們應該看到的是，猶太－基督教的人格實體化的神性如何最深刻地決定了這個宗教的特點。也正是這一點使它在中國的傳播遇到了極大阻力。

三、中國古代天道觀中的神性 中國有比較詳細的文字記載的歷史起自周朝。而且，周文化通過孔子在極大程度上決定了中國古代文明的基本特點。在這個文化中，「天」的地位(而非其本性)就相當於西方文化中的上帝(耶和華、真主)，也被視為塑造人的生存形態的終極力量。這一點亦鮮明地反映在對佛教經典、基督教聖經等外來宗教文獻的翻譯中。「天」總是被用來翻譯表示最高神或與最高神有關的詞，比如「Deva(提婆)」、「大黑天」、「天父」、「天主」、「天國」、「天使」等等(這種翻譯的合宜與否是另一個問題)。在商代甲骨文中，出現了「帝」字。從卜辭中，我們只知道殷人相信這個帝能通過

龜甲牛體的裂縫樣式來回答人的徵詢，因此而有靈驗。說它是「至上神」、「有意志的人格神」⁹並無任何切實的根據，只是按西方的某種理論框架而進行的並不準確的「對號入座」而已。要知道，占卜所徵詢的神不一定是有位格的或有人格實體性的。如果這「帝」確像某些學者所認為的那樣是殷人的祖先神，¹⁰也不能證明他是有位格的，因為我們在後來的周文化中也看到，對祖先神的奉祀完全可以是非位格性的「慎終追遠」。根據殷周之際的金文和《書》，可知此「帝」與「天」已緊密相關。¹¹其後則幾乎只見天而不見上帝了。

「天」有神性，但起碼西周以降就**沒有位格**可言。根據確切的記載，比如《詩經》、《詩經·周書》，周人對於「天命靡常」¹²或「惟命不於常」¹³有特別深切的體會，因而反覆叮嚀，並反覆申明必須以德、孝、敬、時（「用舊」、「維新」）以「配[天]命」的道理。這種配天既無信仰民族與非信仰民族的現成劃分，也沒有具體的神譜、創世紀、教規和教會。尊崇人格神的宗教則一定要以絕對信奉、尊守教義、教律而非生存化了的德性為識別「上帝的選民」的首要標準，因為唯有這樣才能體現出上帝的位格性和主體意志性。中國人對於天的尊崇中沒有這種現成區別，只有與人的生存方式有關的區別（「配天命」或「不配天命」），所以幾乎沒有我們在西方文化和印度文化中可以見到的對於信仰團體、階層、民族的硬性劃分。這

9. 郭沫若，《青銅時代》，北京，科學出版社，1962，頁9。

10. 許倬雲，《西周史》，北京，三聯書店，1994，頁99。

11. 比如《大豐殷（簋）》：「王祀於天室降，天亡尤王。衣（殷）祀於王不顧考文王，事喜上帝，文王監在上，」；《書經》的「商書」、特別是「周書」中處處皆有「天」。

12. 《詩經·文王》。

13. 《書經·康誥》。

種只在人的生存形成中體現出的而非被人格實體化的「天」就是春秋戰國時的天道觀的來源。無論是儒家、道家，還是兵家、法家、陰陽家，都以不同方式或「道術」來表現這天的思想含義，所謂「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人」。¹⁴至於墨子講的「天」（「尊天」之天），則在一定程度上是有人格實體性的神。也正是因為如此，墨家很快從中國文化中消失了。

另一方面，也不能因為這天並非人格實體性的，而將其歸為「自然之天」和「義理之天」，因為它確有神性。而且，僅僅將其分為「主宰之天」、「自然之天」、「義理之天」、「物質之天」和「命運之天」¹⁵也並非解決問題的辦法，因為那就喪失了在所有這些區分之先的一個原本「混然」的「天意」或「天義」，讓它在「日鑿一竅」¹⁶的概念類分中僵死。這天有一個在一切概念化、規則化和倫理化之先的原發生維度。這原本意義的或有神意的天介於有形與無形、遠與近、有與無之間；瞻之在前，忽焉在後，惚兮恍兮，恍兮惚兮；卻其中有信、有物、有象而甚真。它就是中國古人力求去理解的終極，一個體現在活生生的人類歷史生存中、能由「臭腐」轉化出的「神奇」。

正是由於這天的神性並非人格實體的，它也就沒有必要像耶穌華那樣去斷定和維護自己的唯一性、普遍性、創造者的身分以及與人類的定約。這天雖無神譜和創世經歷，也沒有特定的以「誠律」「形式」出現的約法，但卻有體現自己神性的方式，以致中國人幾千年來作為一個整體就認此天為終極存在，認這個世界為「天下」，認那有

14.《莊子·天下篇》。

15. 馮友蘭，《中國哲學史》，上冊，北京，中華書局，1984，頁55。

16.《莊子·應帝王》。

人「參」與其間的終極性的過程為「天意」或「天命」，認人的本性為「天良」，認明君為「天子」，認萬物的本源和真理為「天道」，等等。簡言之，中國自古以來就是以天為中為極的文明。

那麼，天通過甚麼方式體現於人生和世間呢？很明顯，這決不可能是猶太－基督教的約定論的、目的論的方式，而只能是非人格實體的、非現成化的方式，可以稱之為「時機化」的方式。這就是先秦人、特別是春秋時人講的「時」或「天時」的含義。范蠡講：「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。夫聖人隨時以行，是謂守時。」¹⁷這「守時」與遵守現成規律、時刻、誠命大不一樣，因為這時是非現成的純天然發動，比現今的股票市場還難於操縱而不可預測，所以任何概念的、可程式化的方法總也達不到天時，不是「過」就是「不及」。但這並不證明這時代的天意是完全任性的、荒謬的，只能憑反理性的信仰去認從。以天為極的中國古人比那要深妙得多；他們明白通過人的活生生的和含有「幾微」機制的體驗和領會，人可以非概念、非框架地收斂於終極之處而成氣象境界，即「與天地相參」而入天時。這並不像某些學者講的，表明了中國古代的「人道主義」或「人文主義」傳統，因為不與天相應和的人道和人為是散漫的、無時機化的構成尺度的；當然，這也不是「天道主義」，因為無人去「贊天地之化育，……與天地參」，¹⁸則此天要不就板結為所謂「物質之天」，（狹義的）「自然之天」，要不就被人格實體化為墨子講的「天志」，哪裏還有甚麼時機化

17. 《國語·越語下》。

18. 《中庸》，廿二章。

的天意彰顯可言？對於范蠡這樣的敏慧者而言，只有在「天因人，聖人因天」¹⁹的天人相互構成的發生狀態中，才有天意的開顯和天命的成就。人事如不配合於天，只是（與「天」相對的）人事，沒有終極的含義。比如越國擊敗吳王闔廬，闔廬之子夫差又大敗越王勾踐，甚而迫其入質於吳國等等。這不過是諸侯之間的相互攻伐，氣數消長而已。然而，人事一旦融入天的運作，則如范蠡所言：「戰勝而不報，取地而不反」，²⁰成為造就天下大勢或天命的無可挽回的終極力量。所以，讓自己的行為融於「天地」（也就是中國人心目中的神意所在之處）的運作，就是天子 and 行王道者的本分，是關係到種族和社稷存亡絕續的大事。天人不相因，則天意（神意）不通，一切努力不是太早就是太遲，進入不到充滿終極領悟的時機中去。范蠡一開始勸阻勾踐伐吳，就是因為他深知天時還未作，人事還未起，急於行動就是「逆於天而不和於人」。勾踐不納，招致慘敗。聽從范蠡的指導捱過最難的時刻，方才相信他所講的「天地人」不是迂腐的議論，而是精於此道的至理。於是依從范蠡指點出的不同的天時形態而有不同的舉措，一次次地抑制住自己的外行判斷。范蠡苦心追求、等待、醞釀的就是「人事必將與天地相參，然後乃可以成功」的境界。一旦適於舉兵的時刻到來，「從[其]時者，猶救火、追亡人也。」得手之後就要順天勢，「聽天從命」地走到底，徹底消滅吳國，因為「得時無怠，時不再來；天予不取，反為之災」。可見，這「時」既非呆板的線性宇宙時間，亦非投機取巧的算計，而是純構成的、窮神盡

19. 《國語·越語下》。

20. 同上。

性的構勢之時，傳達天意之時。因此，能夠在中國文化主流中佔一席之地的思想，不論是講「發而皆中節」的中庸之道之儒家，還是講「乘天地之正，而御六氣之辨，以游無窮」的道家，還是反對坐禪，主張「內外不在，去來自由，能除執心，通達無礙」的禪宗，都是這種天道觀的體現者。它們都以自己的方式盡力避免將祭祀、思想、祈禱和靈性所追求者實體化，而是將其領會為一種與人生和技藝活動息息相通的時間境域（「時」、「史」、「因應變化」、「當時是」、「隨緣解縛」）或意義發生的境域。因此，中國古人講的「配天」²¹、「敬天」、「從天」與西方人講的「崇拜神」（worship God or deities）不是一個意思，它完全不能被劃到「自然崇拜」、「祖先崇拜」、「抽象神崇拜」這類西方宗教學範疇中去。

四、印度的擇一神教觀 印度從地理上位於西方（歐洲－地中海）與中國之間，從思想和宗教形態上也是這樣。印度的語言（古梵文）是拼音文字，與歐洲民族的文字之間有不少相似之處；但古印度人的思想方式則不是概念式的。因此，他們信奉的神、所理解的神性、特別是表達這種理解的方式具有某種實體性，但其根底處卻是非人格實體性的玄冥領會。繆勒稱這種信仰形態為「擇一神教」（henotheism，或譯「單一神教」）；它「是這樣一種宗教，其中[衆神中的]每一個神在受到祈禱時，都享有至尊神的全部品性」。²² 比如，在《吠陀》²³ 經典中，太陽神——不管稱之為蘇利耶（Sūrya）、沙維德利（Savitr）、

21. 《中庸》，卅一章。

22. Müller，〈宗教的起源與發展〉，頁196。

23. 《吠陀》的形成期大致為公元前二千年至公元前六千年，最古老的吠陀經典由頌神的詩歌組成。

密多羅 (Mitra)，還是阿底提 (Āditi) 和毗濕奴 (Viṣṇu) ——「實際上變成了……一個至高無上的神」。²⁴ 吠陀詩人總是充滿了生存的主動態度和終極敏感地去體驗那給予了萬物以光明和生命者。「由於光是一日之始，所以光是創造的開始，於是太陽就從光和生命的賦予者變成創造者，由此他很快變成世界的統治者。」²⁵ 太陽能看到一切，因而對一切善惡無所不知；所以，我們在古老的《梨俱吠陀》中讀到：「無論是由於無思想、軟弱、驕傲，或是由於人類的本性而冒犯了在天之主，太陽啊，在衆神和人類面前免去我們的罪吧！」²⁶ 而且，太陽神「不用任何支撐，就建立蒼天。」²⁷ 可見，這太陽神具有西方人歸於耶穌華的幾乎所有終極品性，因而是至上的、具有某種名相和人格實體性的。然而，他與耶和華的最大不同是無妒忌心和唯一不二的實體性，因為同一位詩人在盡其所能地讚美了太陽神之後，可以完全虔誠地去讚美天神特尤斯 (Dyaus)、司法神伐樓那和戰神因陀羅，而且去使用同樣的最高級形容詞。繆勒這樣寫道「當人們向這一個個神祈禱時，並不認為他們受其他神的力量之限制，而認為他們有地位高低之分。每一個神，在其信徒看來，與其他一切神是一樣的。此時此地，這個神被看作真正的神靈，看作至上的和絕對的神靈。雖然在我們看來是不可避免的界限的衆神的多元性必然使單個的神有局限性。」²⁸ 我們並不能說吠陀詩人缺少「邏輯」，因為對於

24. Müller, 《宗教的起源與發展》，頁 186。

25. 同上書，頁 187。

26. 同上書，頁 188。

27. 同上書，頁 189。

28. 同上書，頁 200。

他們，最神聖最偉大者不可能只通過某一位至上的人格神充分表現出來，而一定要在轉換人生體驗的角度（「此時此地」）之中，讓這神性輝煌燦爛地湧流出來。換句話講，終極的神對於他們來講就不可能等同於單一的人格實體性，它一定與人的具體體驗方式有關。當然，這主要是與某一類生存情境（比如清晨太陽升起、雷雨中大地震顫、犯罪後良心譴責、感受印度河的偉大豪邁等等）有關，還不是中國聖人講的那種「從心所欲不逾矩」²⁹的「時中」體驗形態。

當古印度的智慧者反省這種神性觀時，就開始了印度古人對於終極實在的純思想探求。它非常不同於古希臘的柏拉圖和亞里士多德哲學；與古中國的天道觀有相通之處，但亦有重大不同。無論是《梨俱吠陀》中的「創生歌」（「無有歌」），還是後來出現的《奧義書》中「梵我為一」的體驗，都是這種不願受制於實體神性觀和觀念（名相）思維方式的大智慧的體現。因此，我們也不能就說吠陀時代的宗教信仰是「多神教」的，因為在它與每一個神的關聯中都有終極性的和最高的宗教體驗。「擇一神教」並非一個能在西方宗教哲學的範疇體系中找到合適的邏輯位置的概念。也不存在繆勒所設想的通過《奧義書》由擇一神教向唯一神教（monotheism）過渡的問題。擇一神教本身就包含有超出神的名相和位格性的維度。

五、討論 從以上的分析中可以看出，中西或東西方神性觀的不同不只是事實的，而更是方法上的或基本思維方式上的。這一點可以從明清時代基督教與中國文化的接觸中看到。利馬竇等傳教士想將基督教的神比附為中國的

29. 《論語》，2/2。

「天」(譯"God"為「天主」或「上帝」)，以求盡量減少這兩種神性觀之間的對抗。但對雙方都有一定了解之後，一些有見地的神父(比如龍華民)和中國學者(徐光啟等)就看出西方的耶和華－基督與中國的天－上帝之間的巨大差異遠勝過其相似之處。³⁰而且，中國學者最不能接受者正是基督教之神的人格實體性。比如清初的學問家張爾岐講：「然其言天主，殊失無聲無臭之旨。且言天堂地獄，無以大異於佛，而荒唐悠謬殆過之」。³¹他認為基督教的天主與中國「天」的非實體性(「無聲無臭」)³²相悖；而對天堂地獄言之鑿鑿，也不同於孔子「敬鬼神而遠之」、「未知生，焉知死」的態度，而近乎佛家的俗諦之說。我們可以想見，如果佛家沒有「緣起性空」這樣非實體化的真諦學說，光憑那些神鬼和天堂地獄之說是不能進入中國思想的主流的。楊光先講：「萬物所尊者，惟天；人所尊者，惟帝。人舉頭見天，故以上帝稱天焉。非天之上，又有一帝也。」³³黎遂球(1620-47)則寫道：「乃近日天主之說，不知者以為近於儒，而實大謬，此仍不可不辨。夫儒者之所謂天，從歷象推之，從人倫、物理觀之，而知其有一定之宰耳，此豈謂有一人焉，如所謂天主者，以上主此天哉？古之生為聖賢，沒為神明者固多，如五帝之神皆人，郊禘之配皆祖；然終不可謂天之主。」³⁴

如果中國的天是思想方式上的「無聲無臭」，而非僅僅感覺現象上的，那麼以方法上的「有聲有臭」為特點的

30. J. Gernet, 《中國和基督教》，頁47、53等。

31. 同上書，頁60。

32. 《中庸》的末尾引《詩經·大雅·文王》：「上天之載，無聲無臭」。

33. J. Gernet, 《中國和基督教》，頁288。

34. 同上。

西方宗教－哲學觀出來規定中國信仰的地位的做法就於理不合。反過來也一樣，想不突破中國傳統的思想方式而準確原本地理解西方的哲學、科學、宗教也是不可能的。而且，儘管西方的科學與哲學這兩者與宗教之間有衝突，但從整體上看它們都屬於「形式－實體」型的思維方式，所以有開頭所引利馬竇之語；因此，清末中國學者的願望，即要將西方的堅船利炮或科學技術納入中國文化中而完全拒絕與之共生的思想方式、組織方式和意識形態也是行不通的。然而，忽視這種不同從「邏輯」上是不難辦到的。任何一種思想如果形成為理論的框架和方法，都可以以此框架為尺度去度量一切有關現象，具有框架內的「說服力」或「想當然」的有效性，儘管總有一些關鍵性的疑點、難點被習慣性地忽視過去。比如，當儒學在漢代董仲舒手中變成了一種關於天人合一的理論框架，就失去了原始儒家、特別是孔子和子思言論中表現出來的活潑潑的「與天地參」的「時中」見地，而僵化為「天不變道亦不變」的五行陰陽相生相勝說，通過它，天地萬物都能被給予一個框架內的而非「發而皆中節」的位置。佛家、道家中也不乏這類規範化理論。它們都是後來的規範大師們將創始人的原初智慧體驗加以觀念化的結果，西方哲學與神學具有更強的概念理論化傾向。柏拉圖主義(而非柏拉圖的「對話集」本身)、亞里士多德主義、托馬斯主義、黑格爾主義等都是這種傾向的產物。經過近代西方哲學的「批判」，人們比較容易看出這類「主義」的「形而上學」偏見和方法上的局限性。然而，人們迄今為止還很少看到這整個概念方法或二元化方法的局限，只是用新的、似乎更科學的觀念化方法來代替舊的，而缺少反省西方思想和宗教傳統的整個方法論的局限的眼光。本世紀初「維也納

學派」的興起與迅速衰落就是這種舊瓶裝新酒的現象之一。當然，也有一些敏銳的思想家，比如維特根斯坦、海德格爾曾在比較深、比較新的意義上看出了西方傳統哲學方法論在終極之處的不合理之處或不通透之處；然而，他們的闡述因為各種原因（包括它們自身的原因）還沒有被思想界充分消化。後現代主義從根本上講是懷疑、批評西方傳統方法論的思潮，因而從本質上是反對西方中心論的，儘管它還遠沒有找到能與這種方法論相抗衡的新視野。不管怎樣，要衝破某一種框架（不管它是經濟的、政治的，還是宗教的、哲學的、倫理的）的要求正成為一股國際潮流。但是，要達到真實意義上的「多元」和「對話」是極其困難的。人似乎注定了是維特根斯坦所說的玻璃瓶中的蠅子，在一個似乎透明的無拘束的世界中受制於無形的限制而不自覺。他認為哲學的目的就是「向這蠅子顯示飛出蠅瓶之路」。³⁵ 他用的「顯示」（*zeigen*）這個字有着特殊的方法論含義。顯示不同於觀念的表象或把握，而是一種直觀的體驗和開顯的方法。維特根斯坦和現象學都認為，在最根本處，概念－表象式的思維必然失效，只有直接的體驗才能顯示出原本的意義和真實。而本文所強調的（而不是已完成了的）「對比」的含義也就恰恰在於它有可能突破概念－表象的理論構架，讓東西方的神性觀在對視打量中引發出更直接的對話維度。

作為正在經歷某種意義上的西方化的世界中的東方人、中國人，我們本來很有「對比」的優勢和敏感，儘管這敏感自上個世紀以來就往往與屈辱相伴而行。可是，要真正保持在這對比的相互引發的微妙維度之中而不失落於

35. L. Wittgenstein, 《哲學研究》，G. Anscombe 英譯，Basil Blackwell, 1986, 309 節。

其外是很不容易的。很明顯，一個異己宗教、文化的來臨會引起本土文化的不同反應，或守舊或從新，或新舊交構（「用舊」中的「維新」），而唯有進入新舊交構的階段才會發生真正意義上的文化交流。印度佛教在中國曾激起所有這三種反應，而歐洲基督教文化的來臨迄今卻只引發了「守舊」和「從新」，還未達到新舊交融而生出有生命力的新文化形態的地步。晚清時是守舊的聲音大，還是以華夏為天下之中心（「中體西用」），那時的許多舉動言論在今天的人看來簡直就是愚不可及的笑料。「五·四」之後則是「從新」（即「從西方」）的聲音壓倒一切，不論它以甚麼形式和顏色出現。以西方的科學、技術、哲學、意識形態（包括各種有宗教意義的意識形態）來改造中國成了「時代潮流」。中西文化的對話始終是一句空話，絕大多數對比不過是依樣畫葫蘆，即依西方的概念框架和方法去宰制中國古代文獻的「材料」佈局，然後再將這已經「去勢」了的「中國哲學」、「中國宗教」、「中國……」拿去與正威風八面的「西方……」去比較而已。在這樣的「西學為體，中學為用」的大前提下，中國的文化、特別是它的樞機——天道觀——就注定了是個可憐的侏儒。黑格爾對於中國「哲學」與「宗教」的看法其實代表了整個西方傳統中人的看法。按照這個傳統看法，任何一個有合理判斷力的人都會視中國思想為貶義上的「原始形態」，缺少清晰的形式規定和科學理論素質，屬於「自然宗教」的初級階段。³⁶

36. 黑格爾在《宗教哲學講演錄》（Vorlesungen über die Philosophie der Religion）中將宗教分為由低到高的三個階段：自然宗教（魔術、中國宗教、印度宗教與佛教）、精神個體性宗教（猶太教、希臘宗教、羅馬宗教）及絕對的宗教（基督教）。中國宗教（儒、道）處於世界宗教的最低的一級（只比魔術稍高）。儘管黑格爾對中國天道觀

這篇文章所反駁的不只是**西方中心論**，而更是**任何理論意義上的文化和宗教的中心論**，因為任何以某種名相原則為標準、以某個特殊文化為「中心」的做法都會使原發的思想失去最緊張飽滿的生存維度，平板化為規範框架的產品。我這裏想強調的是中國的非實體的神性觀不是西方傳統宗教－哲學觀所能說明得了的，它不只是一種可做為對象研究的文化現象，而是一個有着對於終極問題的獨特理解方式的平等對話者。

最後，讓我以自己的方式重複繆勒的那句名言：「當今只了解一種宗教**方法**的人，其實對於甚麼宗教也不了解。」

的具體論述中充滿了概念框架本身的偏見，但他視中國天道觀為與基督教相距最遠的一極的看法還是有道理的。