

關於上帝之知的哲學論述： 與佛智的比較研究

沈清松

多倫多大學東亞學系與哲學系利氏講座教授

內容摘要：關於上帝之知的討論，與人對上帝的認知雖然有別，但仍屬密切相關。本文所言的上帝之知，雖與人對上帝的認知有關，但並非針對中世紀聖伯爾納(Bernard of Clairvaux)所謂「世俗之知」(scientia mundi) 與「上帝之知」(scientia Dei) 的區分；本文將僅就上帝本身的知識或智慧進行哲學的討論。首先，本文將從比較做起，主要有關佛教所謂佛智，以及西方哲學家例如亞里斯多德、聖多瑪斯、黑格爾等人有關神、上帝之知、絕對精神的論述，尤其是聖多瑪斯關於上帝之知的論述，進行比較，並歸納出他們都著重的全面與圓滿的自覺，與對萬物兼普遍與個別之知。然後，本文將進一步討論上帝之知是否含有敘事的成分，也就是上帝對於發生在個人與群體身上的故事或可能發生、實際發生與想像建構的故事的認知。總之，拙作至多僅能視為管窺之見。既為管窺，則屬有限，應可破管以顯天地之大；既為論述，則應可解構，以顯造物者之無窮。

關鍵詞：上帝之知、佛智、比較宗教哲學、聖多瑪斯、亞里斯多德、敘事性

壹、引言

當張雪珠教授與我聯繫，邀請我以「上帝之知」為題撰寫專文之時，我著實感到為難，遲疑良久，一直不敢答應。原因十分明顯，這個議題所含藏的深度與難度，不是我淺薄的知識與思想所能妄議的。然而，由於張教授的堅持，盛情難卻，只好勉為其難答應了。只不過，以下的論述，雖是為此因緣而起，對於上帝之知的真實，我仍一無所知，即使我對此議題滔滔不絕，遠不如我保持沉默。

關於上帝之知的討論，與人對上帝的認知雖然有別，但仍屬密切相關。就如同聖多瑪斯在其《神學大全》(*Summa Theologiae*)中的論述，「上帝以何方式被吾人認知」(*Quomodo Deus a nobis cognoscatur*)和「論上帝之知」(*De scientia Dei*)是分屬兩個不同的問題，不過它們仍息息相關，也因此聖多瑪斯先在第12問(*Questio XII*)中討論「上帝以何方式被吾人認知」，其後才在第14問(*Questio XIV*)中討論上帝之知。¹顯然，這兩個議題雖相關而有別。

本文所言的「上帝之知」，雖與「人對上帝的認知」有關，但我所要討論的，並不是與「世俗之知」對立的「上帝之知」。在中世紀，聖伯爾納(*Bernard of Clairvaux*)曾區分「世俗之知」(*scientia mundi*)與「上帝之知」(*scientia Dei*)，其所謂「世俗之知」是世俗中人所妄想而導向虛妄的知識，其中往往含有道德上的邪惡意向，屬於賣弄巧智以博虛妄之名、不義之財或其他俗世目的之知。相對於此，則有「上帝之知」，等同於聖言或基督，是聖者內心安寧擁有之知，往往也可以出現在聖賢或正直的人身上。此一知識或智慧之旨，主要在於知道如何實現愛天主、愛人之旨，因而也是一種有利於人獲得救贖之恩的知識。此一區分雖然對於人間所應追求的智慧甚有啟發，然而，由於這是人間所能獲得，是人藉以趨近上帝，愛上帝、愛人之知，也因此並非本文所探討的上帝本身所具有的知識。

一般而言，人對於上帝並沒有感性之知，也就是沒有以感性材料為基礎的認知，看不見，聽不見，摸不著，更無法藉此進行對於上帝的認知；也不能單以邏輯推理妄斷一二。雖然說信仰也是一種知識，但至多也只能為學術的探討給予導向，並非就是學術之知。我雖有信仰，然對於此一議題無知，誠不敢多加置喙。正如聖多瑪斯所言，人以其自然理性雖可以認知上帝存在，但並不能知道祂的本質及其如何運作；然而，有關上帝的能力、知識等議題，關乎上帝的本質及其運作。雖然說，聖多瑪斯也認為，至福之人，在神恩眷顧之下，也可以相應地認知神的本質於萬一。

¹ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Pars, *Questio XII*, Question XII。為方便旅行查閱，我使用網路上的拉丁文版本，見 <http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/p1.shtml> 另參考 Alfred J. Freddoso 新的英譯本，見網站 <http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm> 以下各註僅列其問題號碼與條款號碼，不另註明網站。

然而，我既無直觀，也無至福，對於上帝之知誠無親知，也不願用邏輯推論勉強論述。至多，我只有在靜觀萬物皆自得之時，或在內心靜謐祈禱，欲言無言之時，體會到內心深處與上帝的某種聯繫，或有如哲學家亞里斯多德所謂，在沉思默想中獲致思想與對象無分的至高悅樂，而「此種喜樂狀態在吾人一生中僅能片刻享有」。也因此，我至多只能就哲學上，對於上帝之知的議題做一哲學的論述。

首先，我將從比較做起，主要有關佛教所謂佛智，以及西方哲學家如亞里斯多德、聖多瑪斯、黑格爾等人有關神、上帝之知、絕對精神的論述，尤其是聖多瑪斯關於上帝之知的論述，進行比較，並歸納出他們都著重的全面與圓滿的自覺，與對萬物兼普遍與個別之知。進一步，我將討論上帝之知的敘事性，也就是上帝對於發生在每個個人與群體身上的故事或可能發生、實際發生與想像建構的故事的認知。總之，拙作至多僅能視為管窺之見。既為管窺，則屬有限，應可破管以顯天地之大；既為論述，則應可解構，以顯造物者之無窮。

貳、佛、天主、上帝

我先注意到的是，佛教中所言的「佛」，不能率爾取與基督宗教所言的天主或上帝比較，更何況「天主」一詞在佛教中另有其指稱對象，也因此不易就「佛智」與「上帝之知」的議題進行比較。雖然如此，在佛教裡面，尤其是來自印度佛教大眾部的信仰傳統，也相信有一無所不在，無所不能，無所不知，無量壽的佛。就此而言，佛教徒所虔信的佛，當也被信徒認定擁有如同基督宗教所相信的上帝的「全知」（Omniscience）。

有關「天主」一名，在明朝末年耶穌會傳入中國時，曾直接音譯拉丁文 *Deus* 為「陡斯」，為當時中國人而言，實不易明白，有礙信奉。期間也曾用過商周之際的「上帝」一名，但為了避免「上帝」一名在商代的多神論脈絡及其與祖先崇拜的牽連，因而改用「天主」一名。其實，殷人雖崇拜上帝，屬至高神明，然仍與其祖先有密切關係，且殷人相信祖先神靈可中介上帝對人間禍福的決定。此外，殷人並信仰地祇，如山川河岳風雨諸自然神祇。到了周初，雖然「天」與「帝」仍然混著使用，然而，基本上周朝為了擺脫殷商的祖先崇拜，也由於相信天涵蓋一切，是以轉向以「天」為普世的神明，不過仍存在在多神脈絡之中。此外，「天」也有「蒼天」之義，代表自然之天。

明未來華的耶穌會士決定採用「天」的神學義、普遍義，並改爲「天主」之名，代表作爲造物主宰的位格神。一般來說，之後的天主教沿用「天主」一名，而基督教則使用「上帝」一名，實際上皆可以相通，且在其神學脈絡中，意義十分清楚，並無與商、周多神脈絡的「上帝」與「天」混淆之處。本文在此採用的「上帝」一名，泛指基督宗教的至上神，而解除了其原意中的多神論脈絡及其與祖先崇拜的牽連。

值得注意的是，就比較宗教而言，「天主」這一譯名，須避免與佛教中的「天主」有所混淆。在佛教供奉的許多神明中，有原爲婆羅門教信仰而來的位格神「天主」，是自在天（天）之主神，信奉祂的信徒被稱爲「自在天（天）」，此派以天主爲一切萬物之主宰者，凡人間所受之苦樂悲喜，悉來自天主之苦樂悲喜。祂亦具有救護、治療的性格，往往以吉祥神的面貌出現。轉入佛教之後，此神變成佛教之守護神，稱爲自在天，住在第四禪天。佛陀升於忉利天爲母說法時，帝釋天手持寶蓋，擔任佛陀的侍從。由以上的例子，也可看出佛教信仰中也有其他的位格神，不過祂們的地位皆比佛陀本身爲低。正因爲祂低於佛陀，佛教中的「天主」，並不與天主教所稱的「天主」、基督教所稱而在天主教也通用的「上帝」相對等。倒是無所不在，無所不能，無所不知，無量壽的佛，與天主或上帝有某種比較宗教學上的對等之意。

在此，我們需要一些佛教史方面的背景。印度佛教在第二次集結之時，形成了上座部和大眾部的分裂。誠如印順法師所指出，上座部和大眾部首次分裂的主要原因，在於他們對佛的本性的詮釋的不同。對於上座部而言，佛教是人性化、人間的宗教，關懷現世。在上座部而言，「佛是現實人間的，與一般人相同，要飲食、衣著、睡眠、便利，病了也要服藥。佛的生身是有漏的，佛之所以爲佛，是佛的無漏功德法身。」² 至於大眾部，如《異部宗輪論》所說，則相信「如來色身實無邊際，如來威力亦無邊際，諸佛壽量亦無邊際。」³「一剎那心了一切法。一剎那心相應般若知一切法。」³ 正如印順法師所指出，大眾部認爲：

「佛身無漏，是不會生病的，當然也就不需要服藥。所以說佛有病服藥那是方便，為世人作榜樣，如比丘有病，就應該服藥。大眾系的說大空宗以爲，佛示現身相，其實佛在兜率天上，所以也不說法。……佛是無所不在

² 印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988，頁 62。

³ 《大正藏》，卷 49，頁 15。

的，無所不能的，無所不知的，而壽命是永遠無邊際的。」⁴

由此可知，大眾部也有以佛為全知、全能、無所不在，而且是永恆之神的想法，這點與基督宗教所信仰的上帝的特性有某些類似性。在我看來，既然佛教也有這種將佛神性化，視佛為某種全知、全能、無所不在的神明的信仰，這便構成了佛教中一個對比的情境：一方面主張內在原則，認為所謂覺悟就是人自證其內在佛性；另一方面，也相信一個超越的佛，祂全知、全能、無量壽，宛如上帝一般。雖然如此，傳入中國的大乘佛教，基本上是屬於人間佛教的傳統，認為成佛是人修行的終極目標，覺悟是人自證其內在佛性。

在進入對於佛智與天主之知的討論之前，我們必須比較佛教與基督宗教的終極實在。佛教以「空」為終極實在，其意在形上學而言，是「緣起性空」，指一切法、我皆因緣而起，因緣而滅，並無自性，亦非實體；在精神靈修而言，是指心的無執與絕對自由，「應無所住而生其心」；在語言哲學而言，則意指所有名言皆屬人為建構，並無在實在界的固定指涉。空的經驗至為深刻，甚至超越過任何對於位格神的崇拜。從僧肇開始，中國大乘佛學尤其重視空的自由義。為了達致解脫，必須徹底到能將覺悟的經驗中所涵的自由，加以擴大，甚至不執著於空，無住於空。按我的理解，心之自由應徹底至毫無執著，是為心無所住，甚至應無住於空。這深刻體驗十分接近海德格所謂「離本」(Ab-grund)⁵，是不斷地從一切基礎離去，「無住於本」。就海德格而言，基督宗教的上帝觀屬於其所謂「存有·神·學」(Onto-theo-logy)⁶，既肯定存有作為一切萬物的存有學基礎，又肯定神作為存有的第一因，也因此成為一切萬物的神學基礎。比較起來，佛教較接近某種「反基礎主義」(Anti-foundationalism)，不執著於任何存有學基礎或神學基礎，甚至不以「空」為基礎。應無所住，亦無住於空，不停限於任何基礎，而要不斷地離開一切基礎，以使人的心靈盡可能地自由，再無任何執著。

中國大乘佛學在發展過程中，雖不離以空為終極實在，但《大乘起信論》以一心或眾生心為終極實在，其後天台宗、華嚴宗、禪宗，皆轉言心為終極實在。例如，

⁴ 印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988，頁 62。此外，楊惠南也認為「佛的神性化」是出自印度佛教大眾部的傳教策略，主張佛是全能的，全知的，在一切場所，一切剎那，以便使佛教能夠為更多數的信徒所接納。楊教授將它稱為一種返回婆羅門教的趨勢，並且認為這是其後佛教之所以衰敗的主要原因。見楊惠南：《佛教思想發展史論》，台北：東大書局，1993，頁 6-9。

⁵ M. Heidegger, *Wozu Dichter*, in *Holzweg*, (Frankfurt: V. Klostermann, 1938), p. 248.

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (Pfullingen: Gunther Neske, 1957), pp. 60-63.

華嚴宗四祖澄觀接受天台與禪宗的影響，將三祖法藏所言「理」轉為「心」，將法藏所言「理性」概念轉為「心性」概念。澄觀在〈答順宗心要法門·心要法門頌〉中說：「欲達心源靜，須知我相空。形容何處實，念慮本無從。豁爾靈明現，真金開伏藏，赫日出暝曠，是將心比佛，與佛始終同。」⁷可見，澄觀在眾生的平常心中，見到佛心，且認為眾生以其靈明，若能將心比佛，終可達至佛智，修成佛果。

比較起來，基督宗教強調位格神上帝是至高善（*Summum Bonum*），而萬物皆以之為根源與目的。對於基督徒而言，上帝是位格性的終極實在，是最完美的精神性存有，是整個宇宙的創造者，人類及一切萬物皆來自祂的創造。上帝不能用一切人為論述，包涵哲學、科學和神學……等解釋和言喻。任何對於宇宙源起的科學、哲學或宗教的論述，都遠不能滿足人在這方面的好奇。就基督宗教而言，最後的說明，就在於以上帝作為整個宇宙的第一因和終極目的。不過，說上帝是一切萬物的創造者和完美實現的目的，並不是把上帝與存有相等同。⁸像聖多瑪斯就區別了「存有」與「上帝」，認為存有（*Esse*）是一切存有者的存在活動，而存有者則是一切存在活動的主體。至於上帝則是獨立自存的存在活動本身（*Ipsium Esse Subsistens*）。⁹存有並不是獨立自存的實體，然而上帝是獨立自存的存在活動。在上帝的全能與全知裡，有無可窮盡、無可言喻的理想與可能性，它們都可能存在，但尚未存在，只能用「否定神學」（*negative theology*），以否定的方式瞭解。既難以言喻，只能稱之為「無」。若無「無」充盈於存有者領域中，存有不可能再有進一步的實現。由於神的知能不可言喻的豐富性，使我們不能把上帝和存有等同，因為上帝既是存在活動，同時也超越存有、超越存在活動。也因此，上帝超越了有、無的區分，而且上帝是從無中創造（*creatio ex nihilo*）了萬物。

參、關於佛的覺悟與佛智的論述

雖說佛教一方面有相信全知、全能、無量壽的佛；另一方面也有人間佛教的主張，認為覺悟就是人自證其內在佛性；不過，大乘佛教，尤其是中國大乘佛教，大體主

⁷ 《卍續藏經》，Vol. 58， No. 1005。

⁸ 有些士林哲學家，像吉爾松（E. Gilson）、馬利丹（J. Maritain）……等人，傾向於把「神」與「存有」相互等同，而且認為其神學依據是在於聖多瑪斯。對此本人不表同意，因為聖多瑪斯明白區分上帝與存有。

⁹ 參見 St. Thomas, *Summa Theologiae*, I, 29, 2; *Summa Contra Gentiles*, I, 25.

張後者，也因此會認為佛智是眾生成佛可得之果。「佛」(Buddha)，意為覺者、知者、覺，既已自覺，且能覺他，達到覺行圓滿，如實知見一切法之性相，成就正等正覺，是佛教修行的最高果位。像聲聞、緣覺二乘僅具自覺，也就是自己覺悟諸法空性，我法皆空；而菩薩則不但能自己達到覺悟之境，而且能覺悟他人；至於佛則不但能自覺，且能覺他，而且達到覺行圓滿的地步。這也就是說，人修行圓滿達至成佛的地步，便能達到全面圓滿自覺，而且能使他人覺悟，不但能徹見自己與他人的心性，了悟到人心起始薰染之源，斷盡無明困惑，且能通達一切法的實相。佛所證得的菩提，是最上而無有過之者，故稱無上覺；又稱平等正覺，指佛能覺證諸法皆空，也因此達一切平等之至境。

此一全面圓滿之自覺，是人間修練成佛的結果。人經由不斷修練，究竟成佛，成就此一覺行圓滿境界。也因此，佛是多數的，於過去、現在、未來，皆有得此佛智之人。就時間而言，過去已出現之佛，稱為過去佛或古佛，如過去七佛、燃燈佛等；未來將出現之佛，是為彌勒佛。小乘認為一時中不能有二佛並存，大乘則認為於一時中有多佛並存。就界域而言，小乘中之大眾部認為三千大千世界中各有其他諸佛存在；有部則主張多界一佛說。本文的討論主要集中在大乘，於此，佛的覺悟就其自身而言是全面而圓滿的，其能覺悟他者也是全面而圓滿的。就邏輯上與存有論上言，當然也可以追問，多數佛同時在某界域或多界域中存在，如何理解「全面而圓滿的自覺與覺他」中的「全面而圓滿」之意？然而，由於重點是在鼓舞眾生努力成佛，也因此可以有佛同時存在，甚至可以認為眾佛有如眾多光明體，彼此光照，相互輝映。

到底佛的智慧如何？我們也可以藉著探討佛教所謂「三智」或「四智」的論述，加以闡明。所謂「三智」，也就是一切智、道種智、一切種智。所謂「一切智」是指聲聞與緣覺所得之智；道種智則是菩薩所得之知；而「一切種智」則是成佛所得之智，即所謂「佛智」。按照《大智度論》卷八十四釋三慧品所說，所謂三智，包含了：(1) 一切智，是了悟並認知一切諸法總相或普遍共相之智，認識一切諸法皆空，這是聲聞、緣覺所能了悟之智，也就是說，聲聞與緣覺之人在悟道之時，都可以了悟諸法空相，一切皆空。(2) 道種智，也就是了悟並認知一切諸法別相之智，所謂別相也就是種種個別差異，這是菩薩之智。由於菩薩發了四弘誓願：眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成，為了達到「未度者令度，未解者令解，未安者令安，未涅槃者令得涅槃」，須了悟各個別未度者的具體情況、需要與因應之道，以助濟之。(3) 一切種智，是通達總相與別相之智，這是佛智，也就是說，佛既了悟一切皆空做為萬法的普遍共相，而且也認知諸法的個別差異，

可謂兼綜了普遍與具體之知。此《大智度論》所說，「所謂禪定、智慧等諸法，佛盡知諸法總相、別相故，名為一切種智。」¹⁰

佛智的認知既普遍又個別、既共同又具體，究竟是否如至上神一般的全知，或只是人或眾生皆可成就的智慧呢？基本上，佛智可以視為眾生成佛可得之智。例如，從天台宗的詮釋看來，一切智為空觀所成，道種智為假觀所成，一切種智為中觀所成。由空、假、中看來，一切種智具有中觀義，然總屬於人修練可達之智，是菩薩次第修習可得。理想上說，此為人間修練可得之智，也就是眾生成佛可得之智。一切種智，能以一種智慧覺知一切道法、一切眾生之因種，並了達諸法之寂滅相及其行類差別，甚至可以因此而隨時、隨聽眾程度，開示法義。如《大乘起信論》所言：「諸佛如來離於見相，無所不遍，心真實故，即是諸法之性。自體顯照一切妄法，有大智用，無量方便……。」¹¹或者，如《瑜伽師地論》所言，「即於如是一切界、一切事、一切品、一切時、如實知故。名一切智。」¹²也就是說諸佛如來如實了知一切世界、眾生界、有為、無為事、因果界趣之差別，及過去、現在、未來三世，因此稱為一切智。看起來，一切智好像是一個全知的境界。其實，《瑜伽師地論》在此實際所論的是菩薩地的普提品，也是成佛修練過程中達到菩薩諸地或境界的一階段。

至於所謂「四智」，則是指大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等四種智慧。在此我特別要提及唯識宗「轉識成智」的論述，由第八識、第七識、第六識、前五識轉成的佛智，一如《佛地經論》所言：

「轉第八識得大圓鏡智相應心。能持一切功德種子，能現生一切身土智影像故。轉第七識得平等性智相應心。遠離二執自他差別，證得一切平等性故。轉第六識得妙觀察智相應心。能觀一切皆無礙故。轉五現識得成所作智相應心，能現成辦外所作故。」¹³

也就是說，在轉識成智的過程中，於第八識（阿賴耶識）轉成大圓鏡智，而所謂「大圓境智」的意思是指佛智可以如實映現一切法，如同一面大圓鏡可如實映現一切物的本來形像一般。於第七識（末那識）轉成平等性智，所謂「平等性智」指

¹⁰ 《大正藏》，卷 25，頁 259。

¹¹ 《大正藏》，卷 32，頁 581。

¹² 《大正藏》，卷 30，頁 499。

¹³ 《大正藏》，卷 26，頁 302。

能體悟自、他平等之智，依此而了知一切事相及自他皆平等，因而生起大慈悲心。所謂「妙觀察智」是轉第六識（意識）所得，能巧妙觀察諸法，得其真義而能自在說法。至於所謂「成所作智」則是轉前五識（眼識、耳識、鼻識、舌識、身識）所得之智，也就是將有意識的身體的各知覺作用皆運用來做自證、化他之事，由於是出自大悲心，所做之事必得成就。除了四智，密教還加上法界體性智，因而有五智之說，認為五智乃大日如來內證之智，是乃前四智之根本總體。無盡之諸法，稱為法界；諸法之所依，稱為體；法然不壞，稱為性；能決斷分明無盡諸法之智，稱為法界體性智。

總之，眾生皆可成佛，成佛所得之智識為佛智。佛智能全面圓滿自覺覺他，既知萬法與眾生的普遍共相，亦知其個別差異，不但能如實了解，而且了知自他一切平等，既能巧妙觀察諸法，且能圓滿說法，並以身體行動，深切實踐，成就自證、利他之事。可以說，大乘佛覺把眾生可以成就得到的智慧推到極致，將全知的佛智做為當作人修行終究可得的典範了，著實令人嚮往。

肆、聖多瑪斯關於上帝之知的論述

以下我們將討論亞里斯多德與多瑪斯等人有關上帝之知的論述。可以說，聖多瑪斯繼承並發揚亞里斯多德的哲學傳統，也因此在西洋哲學上往往稱之為亞里斯多德·多瑪斯傳統（Aristotelian-Thomistic tradition）。在有關神的知識或上帝之知方面，我們從多瑪斯的《神學大全》，也頗能看見亞里斯多德有關神的思想影響的痕跡。亞里斯多德在其《形上學》中認為神是純粹的實現，因而再無任何質料與潛能，也是一切運動與變化的最終原因，稱為不再被動的第一主動者（first unmoved mover），祂是必然的存在者，是純粹的思想，也就是「思想思其自身」（noesis noeseos），是在純粹思想中思想主體與客體合而為一。亞里斯多德將此一存在樣態視為善的至境。他說：「第一主動者必然存在，就其必然存在而言，其存有之方式即為善，亦以善為第一原理。……諸天與自然界便是依賴此一原理。祂是吾人所能圓滿享有的至善生命，然而只能短暫有之」¹⁴。這一段話已經將亞里斯多德對於神的觀念撮要陳述了，表明了神是第一主動者，必然存在者，其存有之方式即為至善。進而，在以下這一段話中，亞里斯多德更明白表示神是最為圓滿、全面自覺的思想，稱之為「思

¹⁴ Aristotle, *Metaphysics*, 1026a 11ff, 本人中譯。

想思其自身」(noesis noeseos)：

思想本身所思想者，厥為至善。最圓滿之思想者所思想者厥為最圓滿意義的至善。思想思想其自身，因為祂分享了所思想之性質。祂在接觸並思想其對象之時，便成為思想自己的對象，此時思想及其對象乃合而為一。此種沉思默想乃至高的福樂，此種喜樂狀態在吾人一生中僅能片刻享有，但神則永遠有之，此事令人讚嘆。¹⁵

亞里斯多德這一哲學洞見，對於爾後的哲學家啓發甚大，其對中世紀哲學的重大影響，由以下的討論可見一斑。再推而遠之，甚至到了近代哲學的總結者黑格爾，仍然可以見到此一思想之跡。黑格爾《精神現象學》所謂的絕對精神所表現的兼內外、合主客的全面自覺的精神，在某種程度上可以說是上帝的存在樣態。雖然說對於黑格爾的《精神現象學》，也可以有人文主義式，甚至是無神論式的閱讀，把絕對精神當作是人的精神的全面展開。無論如何，這一全面自覺的思想者，也是全面自覺的思想行動，也是全面自覺的思想的對象，三者合而為一。也因此，黑格爾在《哲學科學的百科全書》的末尾，是以亞里斯多德的「思想思想其自身」做為最蓋頂之境，並抄錄前述亞里斯多德該段文字全文，以為結論，於此不再贅述。

在亞里斯多德這一「思想思想其自身」的想法中，強調的是神是全面自覺的思想。而聖多瑪斯則更進一步，將全面自覺理解為以自身之力自我返回的存在狀態。聖多瑪斯和亞里斯多德一樣，認為上帝是純粹實現，也是全面自覺，而且祂的知識是萬物存在的原因。就此而言，上帝既全面自覺地認識祂自己，也全面地，也就是既普遍而且具體地，認識它所創造的萬物。祂既完全認識現在存在的受造物，而且認識祂已經創造但已不再存在之物，以及祂可能創造卻尚未創造也因此尚未存在之物。

多瑪斯認為，在哲學上，關於「認知」一詞，有許多不同的表述方式，例如，稱之為「理解」，主要是針對原理的認知；「知識」，主要是認知關於事物的結論；「智慧」，主要是對最高原因的認知；在行動上的認知，稱為「審決之知」(*consilium*)或「實踐之知」(*prudentia*)。對於多瑪斯而言，上帝具有這一切知識，也就是說，上帝具有理解、知識、智慧、審決或實踐之知等，而且上帝以其單純而統一的方式完美地具有這一切知識模態，而沒有任何受造物（含人類）在這些認知模態上的缺

¹⁵ Aristotle, *Metaphysics*, 1072b 10-25, 本人中譯。

陷或不完美。多瑪斯說：

就其認知原理而言，稱之為理解 (*intelligentia*)；就其認知結論而言，稱之為知識 (*scientia*)；就其認知最高原因而言，稱之為智慧 (*sapientia*)；就其認知應實現之事物而言，稱之為審決之知 (*consilium*) 或實踐之知 (*prudentia*)；天主以其統一而單純的認知，知道這一切，也因此，天主的單純認知都可以上述名稱稱之。不過，當用在稱謂上帝之時，所有的不完美都應從這些名稱中排除。¹⁶

首先，關於上帝的自我認識，我覺得在聖多瑪斯有關上帝的自我認識的討論中，在比較哲學上最有意義的，是聖多瑪斯從全面自我返回的觀點，頗類似佛教哲學所強調的「圓滿自覺」，來定義上帝的獨立自存。也因此，上帝不是一般的實體，而是一獨立自存的實體。在聖多瑪斯看來，獨立自存在其自身便是能返回其本質。換言之，上帝能以自身之力，全面自我返回，也就是一全面自覺的存在。多瑪斯是以全面自覺來定義獨立自存的上帝。在「上帝能否認識自己」這一問題中，聖多瑪斯指出：

上帝能以自身之力全面自我返回。正如一個形式在透過給予存有之時完美了質料，可謂傾注自身於質料之上，然而當形式有其自身存有之時，則能返回自身。也因此，那些並非獨立自存，而只是某種官能的實現行動的認識能力，並不真正認識自己自身，這在個別感官能力而言正是如此。然而，那些自身獨立自存的認識能力，則能認知自身。這就是為什麼《論原因》 (*Liber de Causis*) 會說：「那認識自己的本質者，能返回自己的本質。」正因為獨立自存正屬於上帝，也因此，以此方式來說，上帝真的是能以返回其自身的本質而認識自己。¹⁷

這一段話的意義非常重要，因為其中明白主張以己力自我返回來表達上帝作為一獨立自存的主體，這讓我們避免了以一般實體的角度去看上帝的實體，也就是說，針對上帝的議題，多瑪斯並不是一般的實體論者。從現代哲學的角度來看，「能以己

¹⁶ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Pars, Questio 14, Article 1, Reply to objection 2。本人中譯。

¹⁷ *Ibid.*, Article 2, Reply to Objection 1。本人中譯。

力自我返回」，表示這是個有意識、能自我反省的存在，也在反省中自我返回，也因而於己有其透明性。人在某種程度擁有此一能力，也可以說是在此意義上而可為主體。就此而言，聖多瑪斯可為近代哲學主體思想的先驅。然而，上帝能以己力全面返回自己，是一全面自覺的精神存在，不像人只能局部以己力返回自己，雖然像黑格爾那樣的「絕對精神」概念，極力要將人的意識提升到絕對精神之境，畢竟，人總有意識不清、事理難明之時。對比之下，上帝是永恆地、全面地、毫無遮攔地知道一切。在聖多瑪斯看來，既然上帝是純粹實現，再無任何潛能，在祂之內理智的行動及其所認知的對象在任何方面皆是同一的。祂並不像吾人的理智一般，在以潛能方式理解之時那樣缺乏任何可理解相；而且其可理解相無不同於上帝的理智，不像吾人的理智在其實現之時那樣，雖產生可理解相但後者並不同於吾人的理智。在上帝那裏，可理解相就是神的理智本身。也因此，上帝是透過自身理解自身。上帝在己內看見自己全然透明、全然圓滿自覺。

其次，關於上帝對於祂的受造物或萬物的認識，聖多瑪斯認為，上帝既全面自覺地認識自身，也全面認識與上帝有別的萬物。上帝所認識的萬物，不是用抽象的方式，從萬物抽出可理解的相，而是在祂自身內就有各個有別於上帝的萬物的可理解相，做為萬物的最終原因和目的，無須再從萬物抽出其可理解相以認識之。在此，多瑪斯的重點在於上帝無須抽象以認識萬物，因為萬物之存在來自上帝中的可理解相。然而，上帝是否認識發生在每一人發生的具體故事，或每一物的與其他物在事件中的具體串聯呢？這點我們將在隨後再討論。上帝以其擁有無限豐富的可理解相認識萬物，這並不表示上帝只是以普遍的方式認識有別於祂的萬物。按照聖多瑪斯看來，上帝也認識每一物與其他物彼此的差異。因為若只知普遍而不知特殊，那只是不完美的知識。然而，上帝的完美之知，必然知道萬物的普遍性與特殊性。聖多瑪斯說：「上帝藉著一完全適當的方式，認知有別於祂的萬物，也就是說不只是他們都分享了存有這樣的普遍概念，而是就其個別物有異其他物的差別」¹⁸

對於聖多瑪斯而言，上帝也認識那些尚未存在但有可能存在之物，也就是他自身可能創造之物，或有可能被其他受造物所製造、設想、甚或談論之事，過去存在但現在不再存在之物，將來會存在但現在不存在之物……等等。所有這一切都在上帝之知之內。聖多瑪斯說，上帝知道萬物的一切，無論其以任何方式存在。不過，並無任何一物可以防止不存在之物一某種方式存在。對於絕對存在之物而言，它們都具有現實性。至於不具有現實性之物則是存在在上帝的全能中或存在於某些受造

¹⁸ *Ibid.*, Article 6. Respondeo。本人中譯。

物的能力中——不論其能力是主動或被動，是構思力或想像力或以某種方式指意的能力。也因此，即使它們並不具有現實性，上帝也認知那些能被某一受造物所造、所思、所論之物，正如同那些上帝所能造的萬物一般。就此而言，我們也可以說上帝認知不存在之物。不過，我們必須注意到不實際存在之物有甚多的多樣性。其中有一些，即使現在不實際存在，過去卻存在過，或者將來會實際存在，而對這一切上帝都有所見、有所知。¹⁹

如此說來，上帝的全知不但包含了過去存在但現在不再存在之物，將來會存在但現在不存在之物，也包含了有可能被其他受造物所製造、設想、甚或談論之事……等等。從聖多瑪斯這一段話，我們將發展出上帝之知對於人間故事，無論是實然，或虛構，或人以其能力，無論主動或被動，以構思或想像或以其他指意能力建構的故事的認知。

伍、上帝對於人間故事的認知

上帝是永恆的，從祂開出了具有時間性的宇宙與世界，以及具有歷史性的人。我們也可以問，上帝在其永恆的存在中，是否也認識在世界中出現的種種事件及其偶然性與因果性的聯繫，以及人間個體與群體發生的種種故事？毫無疑問的，上帝一定認識物理事件與事件的關聯，至少從自然律則所決定與開放的關係而言，無論是基於因果的決定，或基於自然中的創新性，在自然中所聯繫起來的動態關係網絡，應該都在上帝的思想與認知之中。即使人的科學、哲學、神學……等所論述的自然律則並不一定就是自然律則本身，也因此人所有有關自然律則的論述都必須不斷地接受解構與再建構，然而，我們總不能說自然中沒有律則。而且，自然中的律則是出自造物者的創造，無論所謂的創造是以任何形式來自上帝。也因此，自然律則及其所決定與開放的事件關係，也一定被上帝所思想與認知。

那麼，關於人間眾生個別與群體的故事的認知呢？在佛教而言，佛智既圓滿自覺又覺他，既知普遍又知別相；在多瑪斯而言，上帝既全面自覺認識自己，並且既普遍又個別地認識萬物與人。然而，他們皆沒有明白討論佛或上帝的知識是否具有敘事性。其實，人性的存在作為在時間中展開並實現意義的過程，不論是個人的或是群體的，皆開展為種種曲曲折折，或悲悽動人、可歌可泣，或圓滿收場、皆大歡

¹⁹ *Ibid.*, Article 9. Respondeo。本人中譯。

喜的故事。這些都表現在各種不同類型的敘事文體，例如小說，歷史，詩歌，文物，電影……等等，其中有些是紀實的，如歷史故事之類，雖然說紀實之敘事總仍難免摻有想像，或至少展開某些並非屬實的可能性；有些則是想像的或建構的，如小說、電影之類，雖說想像之故事也總難免有涉現實之情節。

也因此，我們或許可以探問：上帝之知是否包含這些實際發生在群體與個人身上的歷史故事？以及，上帝之知是否包含那些想像的故事？更具體的問：上帝是否知道發生在世界各國各族群的故事，或者那些典範個人，如孔子、孟子、老子、莊子等等無數聖賢的故事，以及你我無盡平凡個人的生平故事、思想與成敗與遭遇？再者，上帝之知是否包含中西古今各種小說或電影，如《紅樓夢》、《西廂記》、《水滸傳》，故事中的許多情節？譬如說，上帝之知之中是否有像《水滸傳》裡魯智深大鬧桃花村那樣的故事？

就佛智而言，佛經中往往以說故事來說理，例如，在《法華經》卷二譬喻品中，釋迦摩尼佛以一大長者用羊車、鹿車、牛車將孩子們分別救出火宅，再給予一大白牛車的故事，來說明佛初說三乘以度眾生，然後但以大乘度脫之的道理。其後，《法華經》卷二信解品中，摩訶迦葉報佛以浪子回頭的故事，來說明諸僧先前迷於小法，三乘終歸一乘的道理。此外，在《法華經》中，佛為五百弟子、學無學人、八萬菩薩……等等一一授記時，皆一一知其一生故事，及其未來無數世之後如何成佛之故事。例如，佛告其弟子阿難將來當成佛，曰：

汝於來世當得作佛……當供養六十二億諸佛，護持法藏，然後得阿耨多羅三藐三菩提。教化二十千萬億恒河沙諸菩薩等，令成阿耨多羅三藐三菩提。國名常立勝幡，其土清淨，琉璃為地。劫名妙音遍滿。其佛壽命，無量千萬億阿僧祇劫，若人於千萬億無量阿僧祇劫中算數校計，不能得知。正法住世倍於壽命，像法住世復倍正法。阿難！是山海慧自在通王佛，為十方無量千萬億恒河沙等諸佛如來所共讚歎，稱其功德。²⁰

由此可見，佛智之中具有敘事性成分，對於個人與群體已經發生、實際發生或將會發生的故事能有所知，以作為覺他的依據。然而，對於人以想像建構的故事，譬如《水滸傳》裡魯智深大鬧桃花村的故事，我們並沒有發現一些文本或論述的依據來主張其一定也在佛智之中。

²⁰ 《大正藏》，卷9，頁29。

比較起來，基督宗教所信奉的聖經，無論是《新約》或《舊約》，也都是以說故事來說道理。耶穌往往以說故事來教導天國的道理譬喻。巧的是，耶穌也說了「浪子回頭」的故事，此事當可另作比較。耶穌也明知會發生在其弟子身上的故事，例如他在最後晚餐時說了有一位門徒將出賣祂，在山園祈禱時明白告訴伯多祿在天亮之前將三度否認祂。等等種種，顯示基督宗教信仰中，上帝之知包含有敘事之知。

其實，每一個人和群體每一天都不斷發生眾多事件、行動，並透過情節佈局而構成故事。而且，在人的歷史文化中，例如歷史記載、詩歌、小說、音樂、電影……等等；此外又不斷以圖像、文字種種媒介，描述或想像建構出許許多多有的沒有的故事。人總在時間中不斷與多元他者互動與對話，不斷向別人訴說自己的故事，別人也向自己訴說他們的故事。藉由所訴說的故事，個人或群體擔任了傳遞某項或多項意義，甚至為某項或多項意義作見證。就哲學論述而言，若依據聖多瑪斯的說法來推論，對於以上這些歷史或想像建構的故事，上帝都知道。一如前引，聖多瑪斯所謂：

上帝知道萬物的一切，無論其以任何方式存在。……不具有現實性之物則是存在於上帝的全能中或存在於某些受造物的能力中——不論其能力是主動或被動，是構想力或想像力或以某種方式指意的能力。也因此，即使它們並不具有現實性，上帝也認知那些能被某一受造物所造、所思、所論之物，正如同那些上帝所能造的萬物一般。²¹

雖然聖多瑪斯論述的重點是放在上帝對於萬物本身，或者萬物以主動或被動，以構思或想像力，或以任何指意方式建構之物的存在及其本性，而不明確表示其為故事或敘事的關聯，我們仍可以從其中推導出來：上帝認識一切個人與群體所發生的故事，以及他們無論以描述或想像，無論以主動或被動，也無論以任何媒介如文字、聲音或圖像，或以其他任何指意方式，所建構的任何故事。總之，上帝知道發生在世界上各族群、各典範個人與無數聖賢，以及無盡你我平凡個人的生平故事、思想、成敗與遭遇。上帝之知也包含古今中外想像建構的故事中的許多情節及其種種可能發展與結局。就此而言，上帝之知之中當然有，譬如說，《水滸傳》裡魯智深大鬧桃花村的故事，以及其他更精彩的發展與表述。

上帝雖然知道這一切，但祂仍然以愛心、以耐心，尊重人的自由實踐與創作，

²¹ 同註 18。

並不干預人本身的故事或其所建構的故事之中，使人得以在自由的決定、實踐與創作中，體驗真實、成長，並在實現其存在的過程中承擔責任。此事令人嘆服。在此，關於上帝全知及其意志與人的自由的關係的議題，需要另外的處理，並非已然冗長的本文篇幅所允許。至少，我們可以說，上帝的全知並不取消人的自由，上帝的永恆並不與時間對立，上帝的無限並不拒斥萬物與人的有限。相反的，上帝的全知、慷慨與仁愛，使祂所創造的有限的萬物與人，以及萬物及人在時間中所造之物，增益並豐富了整體存在界。

陸、結語

本人根據上述的比較與詮釋，雖不能提出有親證支持的結論，但仍可以提出一點研究心得式的結語。上帝之知是一全面而圓滿的自覺，其中也有祂對於所創造的萬物與人的普遍性與個別性的認知；上帝既認知一切物理事件的因果法則聯繫與其所開放的可能性，也認知人或有意義的存在者的個體與群體的故事，其所創作的作品與建構的存在或故事，以及人與其作品中所有的可能性與發展性。

用士林哲學的話來說，上帝創造萬物，不只認識萬物的形式，而且認識其質料；不只認識萬物的普遍性，而且認識其個別性。不同於柏拉圖的戴米奧吉神(Demiurge)只能參照已經存在的理型和質料來製作宇宙，上帝創造了萬物的理型與質料。萬物的理型是出自上帝創造性的思想；至於用來製作萬物的質料，也是出自上帝的無中創造(creation ex nihilo)。上帝之知，是直接創造萬物，兼綜其普遍與個別，形式與質料，並且不斷參與其變化與發展。上帝之知不只是理念之知，而是兼有理念和對每一存在物、群體的個別史、關聯史和種種可能性的認知、愛心與耐心。

人所思想的理念，雖也開顯了存在界中的一些可能性，然仍須在一生自由的抉擇與實踐中予以體現。如此一來，真正存在於上帝的認知中，獲得祂有情有義、鍾愛欣賞的判斷者，是個人的生命史與群體的發展史。至於人所創作、虛構的故事，則是在虛構的情境中開顯的可能性以及諸想像事件的關聯性。然而，無論紀實的或虛構的敘事，上帝盡皆知之，雖然祂總是有愛心、有耐心地讓人在自由中實踐與創作。上帝之知不是空，不是萬物的無自性，而是萬物與人的超越性與自由的終極來源。上帝作為終極、無可思議的存在，人無法以任何名字稱呼，勉強名之曰上帝或

天主。²²上帝因其全知，在無窮美妙的可能性中，首出某些可能性並實現為實在物，也就是無中創造，並以萬物的個體性、相關性及其交錯而生的種種故事，來豐富整體存有界。他的知與能是被他的慷慨與無私的愛所推動的，也就是被祂的自由與仁愛的意志所推動。此事想來令人愈覺奧妙，雖然我們對祂所知甚少。

至於佛教所主張，眾生成佛所達到的自覺，覺他，覺行圓滿，如實知見一切法之性相，成就正等正覺；佛得一切種智，通達一切總相與別相；兼具四智，能以大圓境智如實映現一切法；以平等性智體悟自、他平等；以妙觀察智巧妙明察諸法真義，自在說法；以成所作智身體力行，成就自證化他。佛智果然奧妙甚深，其所揭露的覺行圓滿，令人心生嚮往，鼓舞人努力修行成佛。此一朝向最圓滿自覺與覺他的修行與實踐的鼓舞，讓人想起聖保祿宗徒在《致格林多人前書》中所說：

我們現在所知道的，只是局部的；我們作先知所講的，也只是局部的；及至那圓滿的一來到，局部的就必要消逝。當我是孩子的時候，說話像孩子，看事像孩子，思想像孩子；幾時我一成了人，就把孩子的事丟棄了。我們現在是藉著鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面的觀看了。我現在所認識的，只是局部的，那時我就要全認清了，如同我全被認清一樣。²³

人作為有意識的存在，都在某種程度上有所自覺；人若不全然自我封閉，也多少會有貢獻於覺他。然而，凡在致力於覺他與自覺的人，都仍是旅途中人，都在朝向圓滿自覺覺他、如實全部認清的修行途中。正如《瑪竇福音》上耶穌所說的，「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣。」²⁴人雖畢竟有限，然其願力無窮。全面圓滿的自覺與覺他，畢竟是對於人的存在意義的最大鼓舞。

參考文獻

²² 關於上帝之名在士林哲學中的討論，見 Pseudo-Dionysius the Areopagite, *On Divine names*, 以及 John of Damascus 的發揮。在世界宗教方面的討論，見 Baesler, E. J., *The Prayer of the Holy Name in Eastern and Western Spiritual Traditions: A Theoretical, Cross-Cultural, and Intercultural Prayer Dialogue*, in *Journal of Ecumenical Studies*: 38 (2001), 196–216.

²³ 格前十三，8-13，見《聖經》（香港：思高聖經學會，1980），p. 1784。

²⁴ 瑪五，48，見《聖經》（香港：思高聖經學會，1980），p. 1515。

印順：《印度佛教思想史》，台北：正聞出版社，1988。

楊惠南：《佛教思想發展史論》，台北：東大書局，1993。

Baesler, E. J., The Prayer of the Holy Name in Eastern and Western Spiritual Traditions: A Theoretical, Cross-Cultural, and Intercultural Prayer Dialogue, in *Journal of Ecumenical Studies*: 38 (2001), 196–216.

Heidegger, M. *Wozu Dichter*, in *Holzweg*. Frankfurt :V. Klostermann, 1938.

Heidegger, M. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Gunther Neske, 1957.

Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, Prima Pars, Questio XII, Question XII.

《卍續藏經》，Vol. 58，No. 1005。

《聖經》，香港：思高聖經學會，1980。

<http://www.thelatinlibrary.com/aquinas/p1.shtml>

<http://www.nd.edu/~afreddos/summa-translation/TOC-part1.htm>

初稿收件：2009年04月13日

審查通過：2009年04月23日

責任編輯：黃琦珍

作者簡介：

沈清松：

比利時魯汶大學哲學博士

加拿大多倫多大學哲學系與東亞學系中國思想與文化講座教授

兼東亞學系系主任

通訊處：Lee Chair in Chinese Thought and Culture, 130 St. George

Street, Room 14209 Toronto ON Canada M5S 3H1

E-mail：vincent.shen@utoronto.ca

Philosophical Discourses on Scientia Dei— A Comparative Study with Buddha’s Wisdom

Vincent Shen

Lee Chair Professor, Department of East Asian Studies and Department of Philosophy
University of Toronto

Abstract : The discussion of “Scientia Dei (God’s knowledge)” is very much related to, though still different from, the question “Quomodo Deus a nobis cognoscatur (How do we know God).” This paper deals with Scientia Dei, not in the sense it is distinguished from Scientia Mundi by St Bernard of Clairvaux, but in the sense it is related to all philosophical discourses on the wisdom of God Himself. The first step of this paper is a comparative study with “Buddha’s Wisdom” taught by some major Mahayana Buddhist Schools, and the ideas of God, God’s Knowledge and Absolute Spirit in Aristotle, St. Thomas and Hegel, in particular St. Thomas’ discussion of “Scientia Dei.” The result of this comparison is their common emphasis on God’s total and complete transparent self-understanding, and His universal and concrete knowledge of all things.

After this, we will move on to discuss the narrative component of Scientia Dei, to see whether in God’s knowledge there is a place for the historical and imaginative stories of all social groups and individuals, of their inexhaustible possibilities, developments and constructions, both descriptive and imaginative. Anyhow, this essay is limited to a comparative and discursive study, without any ground in the author’s religious experience with God’s knowledge. Therefore it should be deconstructed once it is pronounced, erased once it is written.

Key Terms: Scientia Dei, Buddha’s Wisdom, Comparative Philosophy of Religion, St. Thomas, Aristotle, Narrativity