

基督教的「內在與超越」神觀—— 對劉述先「純粹超越神觀」的回應¹

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

22 Peak Road, Cheung Chau, Hong Kong

一、引言

本文的目的，為要澄清基督教的神觀是既超越又內在的。這對基督教與儒家的對話非常重要。皮雀 (William C. Placher) 指出，基督教神觀在十七世紀以後漸漸「家務化」(按：世界是上帝的家，上帝觀被「家務化」的意思是指上帝與世界的矛盾性及對立性被淡化，取而代之是著重上帝在世界中的工作)。神學家用人類的概念作為神學語言談論上帝，結果，他們以世界中的事物，從否定的進路來類比上帝，「超越」與「內在」便互相對立。² 皮雀論述亞奎那 (Thomas Aquinas)、馬丁路

¹ 本篇文章根據本人於「第四屆國際儒學與基督教會議：廿一世紀的人性與文明」中發表論文而寫成，多謝賴品超、鄧紹光、關啟文、區建銘、鄭順佳諸位教授及王賜惠先生的寶貴意見。

² William C. Placher, *The Domestication of Transcendence: How Modern Thinking about God Went Wrong* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 7.

德 (Martin Luther) 及加爾文 (John Calvin) 的極端超越神觀並沒有否定上帝參與世界之中。³ 其實，極端的超越神觀旨在說上帝並非世界的存有之一。皮雀認為那位完全他者的上帝是不被世界局限的，由於祂的極端超越，所以祂能夠最有效地參與世界。⁴ 皮雀這種非對立性的超越與內在觀不單對當代神學反省有貢獻，同時為基督教與儒家的對話提供重要的洞見。

大部分儒家學者所了解的基督教神觀，都是單向的超越神觀。縱使對基督教神學素有認識的儒家學者劉述先教授，也認為基督教神觀是純粹的超越。本篇論文主旨就是要澄清基督教神觀不一定需要以超越與內在這對立的模式來了解的。

基本上，「內在與超越」的神學反省，方法有二：第一是循三一論的進路，第二是循人觀的進路。本文焦點是以三一論作為「既超越而又內在」的表達。至於從神學人觀探討人的自我超越，則不屬本文的討論範圍。

二、儒家乃「內在超越」宗教性的表達

唐君毅、牟宗三、張君勱、徐復觀幾位先生於1958年簽署為中國文化敬告世界人士宣言。⁵ 他們在宣言中表示，雖然中國文化沒有像在西方歷史所出現的制度性宗教，但這並不表示中國文化只著重實際倫理教訓而缺乏超越的宗教情操。他們又指出中國文化超越的宗教情感與道德修養相連，因此，並沒有像西方哲學般視內在性與超越性為對立的概念。⁶ 根據這宣言，中國宗教的超越性可從三方面來界定：第一，對天、地、祖先的祭祀強調超越的宗教情感；⁷ 第二，「天人合一」的思

³ Placher, *The Domestication of Transcendence*, 111.

⁴ Placher, *The Domestication of Transcendence*, 128.

⁵ 唐君毅：《中國人文與現代世界》（台北：學生書局，1975）。

⁶ 唐君毅：《中國人文與現代世界》，頁881。

⁷ 唐君毅：《中國人文與現代世界》，頁881～882。

想指向超越存有與人的關係；⁸ 第三，仁、義、道的信念本身有宗教超越性。⁹

近年的儒學研究肯定儒家的宗教向度。華語地區對宗教研究學術地位及宗教價值的確認，改變了過往宗教並不科學的印象。宗教研究引進了田立克 (Paul Tillich) 將宗教定義為終極關懷的觀點，開創出對宗教富包容性的環境。杜維明詮釋心性為一種創造的理性，使人自我超越，並與他人建立和諧關係。¹⁰ 不過，儒家宗教性的意義仍未清楚界定。¹¹

與杜維明相比，劉述先對儒家宗教性的詮釋更深一層。他引用宗教乃終極關懷的定義印證儒家不單是個道德體系，而是具備超越的向度的。¹² 不過，引用田立克對宗教作為終極關懷的定義論證儒家的宗教性並非全無問題。雖然這方法能夠以西方神學詞彙陳述儒家思想，但仍未釐清以儒家為宗教的具體意義。我們縱然可以確立儒家具備終極關懷和宗教向度，但仍需說明這終極性究竟是甚麼意思。它是否如田立克所言，是存有的根基？究竟儒家能否接納終極的實在——上帝呢？

劉述先除了引用終極關懷的觀念提出儒家的超越性以外，他更進一步論證儒家基本上乃人文主義而對宗教開放。¹³ 劉述先認為孔子不單強

⁸ 唐君毅：《中國人文與現代世界》，頁 882。

⁹ 唐君毅：《中國人文與現代世界》，頁 883～884。

¹⁰ Tu Wei-ming, *Creativity and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness* (Albany, N.Y.: State University of New York, 1989).

¹¹ 批評部分參 F.W. Mote, "Foreword," in Tu Wei-ming, *Way, Learning, and Politics: Essays on the Confucian Intellectual* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1989), XIV-XV, 特別是 XIV。其他討論參 Chong Chee-pang, "The Prospect of Confucian-Christian Dialogue in Singapore," *Ching Feng* 38 (1995): 3, 42-68, 特別是 57-62。

¹² Liu Shu-hsien, "Christianity in the Reflection of Chinese Religion," in *Concilium Christianity among World Religions*, eds. Han Küng & Jürgen Moltmann (Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1986), 75-83, 76。Liu Shu-hsien, "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity," in *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*, ed. Peter K.H. Lee (Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1991), 68。劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，《哲學與文化》第 171 期 (1988)，頁 8、513。

¹³ Liu Shu-hsien, "The Religious Import of Confucian Philosophy: Its Traditional Outlook and Contemporary Significance," *Philosophy East and West* 21 (1971): 2, 157-75.

調倫理實踐，同時亦敬天命，這種對天命的著重具有深層宗教意義。¹⁴ 筆者身為華人基督徒，十分欣賞這種對儒家宗教向度的詮釋。在《論語》中，我們可發現孔子亦有深度的宗教委身。

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」¹⁵

儒家的倫理精神基礎是對天的崇敬及對天命的重視，由於重視天命，以致要求履行「仁」。根據孔子的人生經驗，當他愈成熟，也就愈能夠認知天命。

子曰：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」¹⁶

孔子雖然甚少談及靈性的事，但他相信天的能力，他也提及祭祀的事。

祭如在；祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」¹⁷

從哲學的角度來看，儒家是一套高度發展的哲學與倫理體系，我們卻不能因而忽視其宗教向度。天力不單是育養人道德意識的道德力量，同時亦是在大自然和宇宙中運作的力量。祭祖和祭天都是宗教活動。

秦家懿根據宗教歷史學的理解，將儒家界定為宗教人文主義。¹⁸ 她將祭祖、祭天與倫理教導結合，對儒家作更全面的描述。她認為儒家在對之中尋找絕對，在內在中發現超越。¹⁹

¹⁴ 劉述先：〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉，於中央研究院中國文哲研究所 1993 年 12 月 18 日的「第一次當代儒學研討會」上發表。此論文的內容根據作者〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉一文發展出來。

¹⁵ 《論語·季氏》第 16:18。

¹⁶ 《論語·為政》第 2:4。

¹⁷ 《論語·八佾》第 3:12。

¹⁸ Julia Ching, *Chinese Religions* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Book, 1993), 51.

¹⁹ Ching, *Chinese Religions*, 69.

三、內在與超越的定義

雖然唐、牟及諸位先生批評基督教的超越性，劉述先的評論卻最為細緻。劉述先認為，基督教有「純粹超越」²⁰或「外在超越」的傳統。²¹當代新儒家則詮釋儒家為內在的超越。²²這種進路可追索至熊十力與牟宗三兩位先生。不過，馮耀明卻質疑他們對超越及內在的定義。²³馮耀明認為熊十力與牟宗三所提「內在超越」的說法有問題，他基於柏拉圖將超越視為越過與分開，來印證「超越」與「內在」兩個觀念是對立的。馮耀明指牟宗三並沒有按柏拉圖的定義去詮釋超越，²⁴他所理解的超越只是普遍性的意思，而並非本體上的實體。馮耀明批評牟宗三沒有強調形上存有或超越實體，結果，牟宗三所建立的「超越內在」說，既不超越，亦不內在。²⁵馮耀明假設「內在」與「超越」為對立的觀念，不過，這個前設卻值得討論。此外，引用這種排斥性的定義評價牟宗三對超越的詮釋亦不公平。事實上，馮耀明提出牟宗三對超越一切 (transcendent) 的使用，傾向於康德所理解的「超驗」(transcendental)。²⁶李明輝指出牟宗三用「超越」翻譯「超驗」(transcendent) 及康德的「超驗」(transcendental)。²⁷康德所指的「超驗」與「內在」並不對立，它是指先驗 (a priori) 的意思。至於「超越」，則與「內在」相對。牟宗

²⁰ 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，頁 8、513。

²¹ 劉述先：〈關於超越內在問題的省思〉，《當代》第 96 期 (1993)，頁 146。這篇文章是作者於中央研究院中國文哲研究所 1993 年 12 月 18 日，第一次當代儒學研討會中所發表的論文，〈由當代西方宗教思想如何面對現代化問題的角度論儒家傳統的宗教意涵〉的其中一部分。

²² 張灝：〈新儒家的超越意識與批判意識〉，杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視——新加坡 1988 年儒學群英會紀實》(台北：正中書局)，頁 280～292。湯一介：〈論儒家哲學中的超越性和內在性〉，同上書，頁 293～303。討論部分參同上書，頁 304～313。

²³ 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，楊祖漢主編，牟宗三等著：《儒學與當代世界——第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之二》(台北：文津出版社，1994)，頁 75～93。

²⁴ 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，頁 85。

²⁵ 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，頁 87。

²⁶ 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，頁 85。

²⁷ 李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，楊祖漢主編，牟宗三等著：《儒學與當代世界——第二屆當代新儒學國際學術會議論文集之二》，頁 66。

三引用「超越」及「內在」的概念時，並沒有採納這兩種觀念是對立的這前設。²⁸ 另一方面，牟宗三引用這兩種觀念來表達儒家的宗教性，甚有創意。不過，馮耀明提出了一個重要的問題：究竟超越是指形而上或存有的實體，還是指普遍性或越過的意思？除了牟宗三以外，熊十力及唐君毅兩位先生都支持以「內在超越」詮釋儒家。²⁹ 從基督徒的觀點來看，這種以「內在超越」的角度詮釋儒家的進路與當代基督教神學有極多相合之處。當代神學趨勢並不接受循縮減式的形上學界定上帝為純粹外在的超越。³⁰

四、基督教的啟示觀只是純粹超越的上帝的表達嗎？

劉述先將基督教的啟示觀簡化為超自然的啟示，是值得商榷的，³¹ 因為超自然的啟示只是啟示的元素之一。基本上，基督教啟示觀有超自然與自然兩方面，而自然啟示觀又分為宇宙性和歷史性兩方面。前者指宇宙的自然秩序揭示了神的創造，後者指舊約聖經中以色列的歷史、新約聖經中的教會歷史以及整個教會歷史，都是上帝在歷史中的啟示。上帝的啟示並不單是命題式的啟示，更包括上帝與人在人類歷史中的互動。本文不是要討論新舊約聖經中的啟示觀，不過要指出基督教啟示觀不一定只是超自然的啟示。從神學角度來看，上帝道成人身成為耶穌，是基督教啟示的高峰。神人耶穌以人的樣式揭示天父上帝，此種啟示明顯不只是超自然的，也是歷史性的。

劉述先提出基督教神學強調上帝的超越性，表示上帝與世界和人類的分別，而儒家卻有另類宗教表達——「內在的超越」。³² 這種詮釋是對利瑪竇 (Matteo Ricci) 及萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibnitz) 等認為儒家是純粹內在的修正。³³ 碧唐 (John H. Berthrong) 從歷程神學 (Process

²⁸ 李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，頁 6。

²⁹ 馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，頁 87。

³⁰ John H. Berthrong, *All under Heaven: Transforming Paradigms in Confucian-Christian Dialogue* (New York: State University of New York Press, 1994), 154.

³¹ 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，頁 8、515。

³² 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，頁 513。

³³ Berthrong, *All under Heaven*, 134.

Theology) 的角度質疑基督教神觀是否純粹超越。他基於赫桑 (Charles Hartshorne) 的雙重超越觀點推論人類與世界並宇宙是有關係地團結一起的。³⁴ 赫桑的歷程神觀檢討傳統對上帝的了解，認為上帝不再完全獨立於人類和世界以外。赫桑認為人類的經驗會豐富上帝的生命。碧唐認為赫桑的雙重超越觀點為基督教與儒家對神與世界的關係，提供新的理解進路。³⁵ 碧唐指出上帝與世界的關係，不再以極端排他性的超越方式來表達。

五、創造論只是純粹超越上帝的表達嗎？

劉述先基於創造觀指出上帝是創造主，並非受造物——世界的一部分，³⁶ 因此，上帝是外在的超越而與世界沒有聯繫。順著這思路，劉述先引述亞奎那「上帝乃絕對的存有」的觀點，作為導致上帝與世界成為二元兩極的思想的原因。³⁷ 由於上帝是外在超越的，神人溝通的唯一方法是透過上帝的啟示。在申論上帝的啟示這部分，劉述先引用巴特 (Karl Barth) 「完全他者」的觀念描述基督教的上帝乃純粹的超越者。³⁸ 基於這種基督教神學只重純粹超越性的假設，劉述先質疑上帝啟示的觀念：若果上帝的啟示以人的語言表達，則是超越進入內在，而不再是「完全的他者」。³⁹

筆者身為華人基督徒神學工作者，非常欣賞劉述先教授對基督教神學的興趣，可是當我們處理上帝論的時候，偏重一神論 (Monotheism)，強調上帝的超越性，恐怕忽略了基督教神觀的基礎並非一神論，而是三一論 (Doctrine of Trinity)。此外，在探討基督教神觀的超越性的時候，只選取巴特的「完全他者」觀念作討論，未免有以偏概全的危險。巴特的「完全他者」觀念是他早期的重要思想，特別是在 1919 及 1922 年出

³⁴ Berthrong, *All under Heaven*, 154.

³⁵ Berthrong, *All under Heaven*, 137.

³⁶ 劉述先：〈關於超越內在問題的省思〉，頁 146。

³⁷ 劉述先：〈關於超越內在問題的省思〉，頁 147。

³⁸ 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，頁 8、513。

³⁹ 劉述先：〈關於超越內在問題的省思〉，頁 147。

版的《羅馬書註釋》裡面。在1942年《教會教義學II/2》前，他探討的課題主要是肯定上帝的自由不受人的操控。⁴⁰自1931年起，巴特開始反省聖經與信經的內容。因此，《教義學》的主題不單是神與人之間無限的本質分別，而是耶穌作為神人的認信。⁴¹在《教會教義學II/2》，巴特處理揀選論。在人觀部分，巴特強調神人間的立約關係 (covenant relationship)，巴特認為上帝的神性與人性並齊 (togetherness)。⁴²所以，基督教的神觀不一定是純粹的超越。

還有，那種稱基督教否定現世生活的說法也有問題，⁴³這只不過是基督教世界觀的其中一面。以創造論的角度看，基督徒肯定自然秩序是上帝的創造。上帝頒布命令給人類，要他們照顧創造秩序。從救贖的角度看，基督徒盼望死後的生命——永遠生命。耶穌確實教導世人現世生命短暫，但這並不表示基督徒要逃避在世上的責任。

根據觀察，劉述先理解的基督教神學，有排他性的二元架構，而將二元思想架構視為基督教神學的基礎是不公平的。⁴⁴一般來說，基督教神學循兩條路線界定神：宇宙論以及人論的進路。按宇宙論的進路，上帝乃世界的創造主，上帝與世界之間二元式的思想主要集中在時間與永恆兩方面。可是，上帝的超越性並不表示上帝不可能與世界有任何接觸，創造主上帝乃世界的主。從人論的進路，基督徒對神人關係的了解，同時強調神人間的接近性與差異性。可是，不少神學家過分強調罪的觀念和罪所帶來的後果，即神人關係的破裂，而忽視了上帝形象這重

⁴⁰ Gary D. Badcock, *Light of Truth & Fire of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997), 174.

⁴¹ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 173.

⁴² Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 173。參 Karl Barth, *The Humanity of God*, trans. John Newton & Thomas Wieser (London: Collins, 1961), 52。

⁴³ 劉述先：〈當代新儒家可以向基督教學些甚麼〉，頁8、515。

⁴⁴ 多謝劉述先教授將其文章供筆者參考：〈論宗教的超越與內在〉，《二十世紀》第50期(1998)，頁12、99～109。劉教授在這篇文章中指出宗教必然牽涉「超越」與「內在」兩個層面(頁106)。不過，劉教授仍然質疑基督教的「純粹的超越」(Pure Transcendence)的觀點(頁106)，同時指出上帝藉先知向世人傳達上帝的訊息，已經採用人以及人的語言這類「內在」的媒介。嚴格來說，劉教授一方面同意宗教兼具「超越」與「內在」兩個層面，另一方面在探討基督教的時候，卻仍然停留在質疑基督教只重外在的超越的部分，尚未引進耶穌基督是上帝「內在超越」的典範(Paradigm)作分析。

要觀念。在基督教神學歷史中，有不少對神學立場的自我反省與批評。劉述先提及歷程神學沒有採用靜態的術語界定上帝，而是採用動態的術語，⁴⁵ 他似乎在表示基督教神學不一定是封閉的系統，對上帝及世界的二元式了解只不過是從宇宙論進路思考上帝的部分概念。另一方面，上帝道成人身成為耶穌，表明上帝愛世界，願意與世界溝通。當我們循人論的進路思考上帝，我們可以從罪觀與上帝形象等概念領略神人間的相似性與差異性。

六、對上帝超越性的新理解

「上帝的超越性」作為一個神學詞彙，具有多種含義。基本上，它表示「越過」(beyondness)，「內在」並不屬於古典拉丁的詞彙，它的意思是被局限於世界中或被經驗所包圍。⁴⁶ 從歷史的角度來看，上帝越過各個地方或空間的觀念，備受文藝復興的人文主義與牛頓的宇宙觀的挑戰。⁴⁷ 在機械式與理性化的神觀時代以後，便是高舉「內在」的年代。「內在」的思潮可以分兩類：第一類是「宇宙性的內在」，著重自然是上帝的所在。第二類是「人文式的內在」，強調人的能力與理想乃上帝的居所。⁴⁸ 在啟蒙運動以後，浪漫思潮推動上帝與自然具連貫性，與人的自主的運動等主張。被喻為現代神學之父的士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher)，批評將上帝詮釋為純粹的超越的做法。⁴⁹ 在存在主義影響下，田立克不以上帝的超越性與內在性互相排斥。他拒絕超自然超越的神觀，原因是這種做法會陷入時空上的主客二分架構中。最後，超

⁴⁵ 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，頁 517。

⁴⁶ Henri Blocher, "Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology," in *The Trinity in a Pluralistic Age: Theological Essays on Culture and Religion*, ed. Kevin J. Vanhoozer (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997), 109.

⁴⁷ Edward Farley, *The Transcendence of God: A Study in Contemporary Philosophical Theology* (London: The Epworth Press, 1962), 15.

⁴⁸ Farley, *The Transcendence of God*, 16.

⁴⁹ Farley, *The Transcendence of God*, 17. "The usual conception of God as a single being outside of the world and behind the world is not essential to religion... The true essence of religion is neither this idea nor any other, but the immediate consciousness of Deity as we find him in ourselves as well as in the world." (Quoted from Speeches).

越的上帝便會被解作存有之一，超越世界以上。⁵⁰ 田立克在解釋超越的時候，尋求既能審判，亦能支持人類自主或「自我超越的自主」的超越解釋。⁵¹ 對田立克來說，超越並非表示上帝在世界以外。相反，田立克挑戰希特拉的納粹文化將非終極的事物絕對化。田立克將上帝解作那「無條件者」，從負面來說，是拒絕任何將有限的形相視為終極的企圖。田立克提議動態的存有論（對那「無條件者」的存有描述），從正面來說，是要揭示深度和意義，明顯地，田立克也沒有以上帝的超越與內在為互相排斥的。

對巴特來說，他承繼菲特 (Johann Gottlieb Fichte) 及黑格爾 (Georg-Friedrich-Wilhelm Hegel) 的思路，將上帝定義為絕對的主體。結果他將三一上帝位格的存有模式放在上帝本質上的單一性來了解。⁵² 可是上帝作為「完全的他者」的陳述，只是巴特整個神觀的一部分。除了「他者的上帝」觀念以外，巴特建立起道的神學來作神人間的中介。不過，巴特的神學並非那種狹窄的「基督中心」思想。⁵³ 巴特的基督論與聖靈論緊扣，《教會教義學 I/2》其中一章為「聖靈為啟示的主觀實體」⁵⁴，主題是討論究竟啟示如何客觀地在耶穌基督之中，又主觀地被人所接受。巴特堅持上帝的超越性，以致上帝能夠在世界中透過耶穌基督揭示祂自己。巴特的啟示觀是順著三一論而建構的。雖然巴特沒有完整地發展其三一論，但他的三一式啟示觀對當代神學有深遠影響。不過，巴特三一論的弱點是它的聖靈論。巴特並沒有清晰地描述聖靈在救贖論及教會論的角色。⁵⁵ 因此，在巴特以後，有不少關於聖靈在創造及三一上帝在世界中活動的神學討論。

⁵⁰ Farley, *The Transcendence of God*, 77.

⁵¹ Farley, *The Transcendence of God*, 78.

⁵² Laurence W. Wood, "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology: A Methodist Perspective," in *Asburg Theological Journal* 48 (1993): 1, 59; Karl Barth, *Church Dogmatics I/1*, tran. G.W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 407.

⁵³ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 179.

⁵⁴ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 180; Barth, *Church Dogmatics I/2*, 203-242.

⁵⁵ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 181; See also Philip J. Rosato, *The Spirit as Lord* (Edinburgh: T & T Clark, 1981), 3-43.

七、上帝「既超越又內在」：從三一論的角度看

上帝超越與內在的描述，主要是關於上帝與世界關係的陳說。強調上帝的超越性是拒絕將上帝等同世界的做法，強調上帝的內在性則是拒絕將上帝與世界分割的做法。⁵⁶ 希伯來宇宙觀的特點是著重上帝與世界的分別，而希臘宇宙觀的特色是傾向將上帝與世界同化。希伯來與希臘文化的相遇，令兩種宇宙觀激發起上帝與其創造之間相連與不相連的神學討論。⁵⁷ 根據西方神學傳統，上帝與宇宙的分別是其著重點。奧古斯丁 (Augustine)、安瑟倫 (Anselm)、亞奎那等都理解上帝為至高的理性。神學世界的關係從理性的角度來看是因果的關係。⁵⁸ 希臘諾斯底主義認為，那位至高神宙斯 (Zeus) 超越其創造，而狄美奧 (Demiurge) 則參與在創造中，基督教的神學家回應這種看法，發展出從無造有 (Creatio ex nihilo) 的觀念。斯葛圖斯 (John Duns Scotus, ca. 1266-1308) 與俄坎的威廉 (William of Ockham, ca. 1285-1347) 強調無中造有的觀念，目的是強調世界的偶發性 (the contingency of the world)。斯葛圖斯將上帝與世界關係的焦點，由上帝是至高的理性轉移為上帝是意志。上帝基於愛的意志創造世界，而不是由於邏輯上的必須性創造世界。⁵⁹ 俄坎雖然接近斯葛圖斯的思想，但較強調創造主的神聖意志。不過根頓 (Colin Gunton) 批評俄坎輕視世界不斷地依賴上帝這方面。⁶⁰ 根頓指出西方神學較著重上帝與宇宙的不相連性，甚至從基督論出發，處理上帝與世界的中介關係，也仍停留在抽象的層次。⁶¹ 根頓提出三一式的自然觀，突顯出道 (Logos) 與聖靈 (Holy Spirit) 在創造中的角色。聖父上帝透過聖子和聖靈在創造與救贖工作中與世界建立關係。與那種對上帝與世界毫無關係的了解相比，三一神學強調上帝在創造、復和、救贖的工作中參與世

⁵⁶ Martin Henry, *On Not Understanding God* (Dublin: The Columba Press, 1997), 89.

⁵⁷ Victor N. Menson, "The Doctrine of Creation: A Few Remarks on the Eastern Orthodox Perspective," *Stulos Theological Journal* 11 (1997): 5, 34.

⁵⁸ Colin E. Gunton, *The Triune Creator: A Historical and Systematic Study* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 117.

⁵⁹ Gunton, *The Triune Creator*, 118.

⁶⁰ Gunton, *The Triune Creator*, 124.

⁶¹ Gunton, *The Triune Creator*, 120.

界。⁶² 關於三一式自然觀的討論並非本文的討論範圍，不過三一論對創造的意義，清楚說明上帝並非排他的純粹超越，而是同時藉著道與聖靈內在於世界。

從三一論的角度來看，上帝的超越與內在藉著另類的詞彙表達出來。「內在的三一上帝」(the Immanent Trinity) 指上帝聖父、聖子、聖靈內在的關係。內在的三一上帝藉著創造、救贖及使世界完滿 (consummation) 的工作參與世界。三一上帝在世界的工作被形容為「經世三一上帝」(the Economic Trinity) 的工作。上帝的超越性表示三個位格內在的合一，上帝的內在性則表示上帝透過聖子和聖靈在世界中工作。十九世紀的基督教信理神學中，三一論並非神學建構的一部分。士萊馬赫在其教義學作品的末部分 (Epilegomena) 提及三一論，巴特則在序言 (Prolegomena) 中提及。可是三一論並不屬於其神學建構部分。⁶³ 其後，發展轉向，拉芮 (Karl Rahner) 提出「內在的三一」即「經世的三一」。⁶⁴ 田立克、潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg)、莫特曼 (Jürgen Moltmann) 及其他神學家開始發展三一神學。殊表 (Christoph Schwöbel) 指出更正教的神學家巴特、羅馬天主教神學家拉芮及東方教會神學家洛士奇 (Vladimir Lossky) 對當代三一神學的討論影響極巨。⁶⁵ 事實上，東方教會的三一論在當代三一神學的討論非常重要。加帕多家三教父 (The Cappadocian Fathers) 質疑西方神學在三一公式的建構中，假設本質先於位格及獨一先於眾多。這種西方式的三一論忽視上帝的形象既是位格又是關係。⁶⁶ 士士奧那 (John D. Zizioulas) 肯定上帝的存有與其位格結合。上帝在存有上是獨一的，但聖父上帝與聖子和聖靈有位格的關係。他基於「一本質三位格」的三一公式發展出對三一上帝的關係性了

⁶² Colin Gunton, "Relation and Relativity: The Trinity and the Created World", in *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, ed. Christoph Schwöbel (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 97.

⁶³ Christoph Schwöbel, ed., *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, 2.

⁶⁴ Karl Rahner, *The Trinity*, trans. Joseph Donceel (London: Burns & Oates, 1970), 22.

⁶⁵ Christoph Schwöbel, ed., *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act*, 2.

⁶⁶ John D. Zizioulas, "The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution," *The Trinity*, trans. Joseph Donceel, 53.

解，⁶⁷ 將位格與關係結合在一起。這種觀點基本上修正了希臘靜態的本體論。在近年三一論的討論中，「關係中的存有」(Being in Relation)、
「共融中的存有」(Being in Communion)、
「關係性的位格」(The Relational Personhood)、
「互相滲透的教條」(The Doctrine of Perichoesis) 是廣被接受的公式。

互相滲透的教義指向三一位格內在關係的相互性。因此，每位神性位格都是主體，而其他兩位亦參與其中。在這種內在溝通裡，三位格沒有消滅其位格的獨特性。這種從關係的角度了解上帝存有的進路，支持動態的神觀。上帝聖父、聖子、聖靈在愛與合一中互相溝通。這種動態式的三一論對於上帝在世界工作有重要意義。三一上帝在世界的工作沒有分別地進行 (opera ad extra indivisa)。上帝內在於世界並不一定如史賓挪莎 (Spinoza) 般以泛神論 (Pantheism) 的角度來了解。上帝的內在是居住，是上帝在世界中的臨在及居住。這種內在沒有與超越對立。相反，它指向超越，反之亦然。它沒有混淆創造主與被造物的地位，只是強調上帝與宇宙的相連性。⁶⁸

在探討三一神學對超越與內在課題的神學家中，田立克避免純粹詮釋上帝為超越的典型例子。田立克所指的「存有本身」(Being-itself) 有雙重意義。存有本身作為存有的力量或存有的根基，能夠超越所有存有及世上所有存有的總和。另一方面，各類有限的存有亦參與存有本身。⁶⁹ 如此，超越的上帝在人類和人類歷史中工作，當代神學家不會視上帝為孤立於世界以外，上帝的存有甚至被詮釋為透過耶穌基督及聖靈對歷史開放。⁷⁰ 翁高 (Eberhard Jüngel) 將內在三一視為上帝的歷史性 (Historicity)，而將經世三一視為上帝與人類的歷史。上帝的歷史性是指上帝存有的實現，這表示上帝的存有正在完成。⁷¹ 上帝的完成表示上帝

⁶⁷ Miroslav Volf, *After Our Likeness. The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998), 76.

⁶⁸ Blocher, "Immanence and Transcendence in Trinitarian Theology," 104-23, 111.

⁶⁹ Paul Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (London: SCM Press Ltd., 1978), 237.

⁷⁰ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 176.

⁷¹ Badcock, *Light of Truth & Fire of Love*, 186。另參 Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World*, trans. Darrell L. Guder (Edinburgh: T & T Clark, 1983), 346-47。

以愛參與其創造。上帝的歷史性並非抽象概念，也沒有與上帝和人類真實的歷史分隔。對於莫特曼來說，上帝不單超越其創造，更參與其創造及人類歷史中。這種動態的神觀否定上帝的不變性 (Immutability) 與不能受苦性 (Impassibility)。三一上帝與世界相關，但沒有破壞其內在合一。莫特曼與翁高有相似的觀點，但他較強調三一的終末歷史 (Eschatological History)，在他的詮釋中，上帝不是在我們以上，亦不是存有的深度 (The Depth of Being)，而是在我們前面。⁷² 莫特曼這種強調上帝對世界開放的結果，以未來的角度描述上帝的超越性。⁷³ 這種對上帝超越性的終末式理解與聖靈的角色緊密相連。

八、總結

我們若接納基督教的上帝觀並不限於純粹超越，而兼具內在，這將轉移基督教與儒家對話的焦點。在肯定基督教與儒家同樣強調超越及內在以後，餘下的課題是探討雙方如何詮釋「內在超越」的觀念。筆者只是個年青學者，有很多限制，不過希望這篇論文能夠對基督教與新儒家對話有些微貢獻。

⁷² Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1972), 243.

⁷³ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, trans. Margaret Kohl (New York: Harper & Row, 1981), 92.

撮 要

本文主要目的是回應新儒家代表劉述先教授的見解，他認為基督教神觀是純粹外在超越的觀點。這種見解主要循哲學的進路，將上帝界定為超越被創造的宇宙的創造主。這種上帝外在而超越宇宙的觀點引申於神人關係上，將基督教神觀局限於無法與人有絲毫溝通的結論。筆者循著三一神觀的進路，提出上帝既「超越而內在」。上帝的超越性表現在父、子、聖靈三個位格內在的合一上，而上帝的內在性則表示聖子和聖靈在世界中工作。因此，筆者建議耶儒對話的焦點，應是在肯定基督教與儒家同樣強調超越及內在以後，探討雙方如何詮釋「內在超越」的理解。

ABSTRACT

This article aims to respond to the view of Prof. Liu shu-hsien, a scholar of Neo-Confucianism, that the Christian understanding of God is purely transcendent. This kind of understanding mainly follows the philosophical approach to define God as the Creator who transcends the created world. Based on such a presupposition, God's pure transcendence over the world, it would be inevitable to limit the understanding of the Christian God to the One being unable to have any communication with human-being.

The author follows the Trinitarian understanding of God, and points out that God is both "transcendent and immanent." The transcendence of God is expressed in the internal unity of the persons of the Father, the Son, and the Holy Spirit. The immanence of God is shown through the work of the Son and of the Holy Spirit in the world.

In the conclusion, the author proposes the focus of Christian-Confucian dialogue should be readjusted. We can proceed to explore how the Christianity and Neo-confucianism interpret the idea of "immanent transcendence" after we have affirmed that both of them emphasize the concept of "immanent transcendence."