

莫特曼的聖靈基督論與 《易經》生生不息的道¹

郭鴻標

一、引言

莫特曼在1989年出版的《耶穌基督的道路》一書中，完整地處理基督論的課題，他提出重新詮釋古典迦克墩公式基督論的焦點，放棄靜態的角度定義位格 (Person) 的方法，相反，採取動態的角度了解耶穌的位格是上帝與世界相遇的歷史。他認為形而上的基督論不能回答在歷史中掙扎的人類的疑問，他提出以橫向為主的「道路基督論」(die Christologie des Weges, Christologia viae)，或「流浪的基督論」(die Christologie der Wandernden, Christologia viatorum)。他認為這兩種基督論均屬終末式基督論 (die eschatologische Christologie) 的範圍，不過他並非完全否定尼西亞會議的三位一體及迦克墩會議的神人二性基督論教義，他形容那種縱向為主的基督論是頌讚式基督論 (die doxologische

¹ 本論文於第二屆香港神學研討會「基督論與華人處境」中發表，內容經少量修改。

Christologie)。² 莫特曼提出對迦克墩公式基督論的重新詮釋，結合一種終末式基督論。³ 莫特曼一方面引進動態的位格觀念取代迦克墩公式的靜態位格觀念，另一方面卻引用迦克墩公式對自然或本質 (Natur) 的觀念，作為對十九世紀基督論只重物質的缺點，重申基督的救贖不單限於個人的位格，還應該包括全人類的自然本質 (Natur)，即包括人的自然本質，而其本質亦是宇宙的本質或自然的一部分。莫特曼致力將位格與自然或本質的觀念整合，⁴ 整理出一種宇宙的基督論，而這種宇宙的基督論則被置於聖靈基督論的角度底下。

二、對古典基督論及人類學式基督論的批評

莫特曼批評古典神人二性基督論將基督論的核心由十架與復活轉移至神子的降生與道成人身。換言之，基督論的中心點由復活節轉為聖誕節。他形容循十架與復活出發的基督論乃由下而上的基督論，循道成人身及永恆神子出發的基督論乃由上而下的基督論。⁵

莫特曼認為古典的基督論偏重人類形而上的貧乏 (das metaphysische Elend)，但忽視了人類物質性、道德性、經濟性及社會性的貧乏。這種形而上的基督論導致片面的救贖觀，令宗教信仰變得私人化，缺乏對社會公眾事務及公共生活的回應。⁶ 此外，莫特曼批評古典形而上的基督論採取否定的方法刻劃出有限與無限、死亡與不死等觀念，卻未能用正面的方法描述神人二性如何有效地在基督的位格上聯合。⁷

自啟蒙運動以後，人類被抬舉成為歷史的主體，漸漸將人從自然的限制中解放出來。這文化同樣以人為中心，促使社會世俗化，並且脫去

² Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1989), 11.

³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 12.

⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 66.

⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 67.

⁶ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 63.

⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 157.

自然魔力的神祕面紗，⁸ 形成人類學式基督論 (die anthropologische Christologie)，即由下而上的基督論 (die Christologie von Unten)。人類在信任理性的心態驅使下，將自己視為自然世界的主人。在神學上，解釋耶穌的焦點並不在祂是神人 (Gott-Mensch)，而是從人類學的角度了解祂是屬神的人 (Mensch Gottes)。神學家不再以道成人身與童女所生作為耶穌的物質性記號，而是以祂那具備神性充滿的人性作為祂無罪性的記號。⁹

莫特曼列舉士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 以及拉芮 (Karl Rahner) 作為例子。士萊馬赫將古典神人二性基督論中對耶穌神性本質的了解，轉化成耶穌對上帝的意識 (das Gottesbewusstsein)。¹⁰ 因此，我們在耶穌整個歷史人格中可以認出祂是具備神性的完人。換言之，耶穌的復活及升天並非唯一印證耶穌神性的時刻。至於他在十架上受苦受死都只是耶穌確實地表達其神性意識的自然結果。¹¹ 拉芮亦循人類學的進路處理基督論，將古典神人二性的形而上基督論轉化，並以人類學概念表達。拉芮承繼康德 (Immanuel Kant) 以及士萊馬赫的路線，提出以自我超越 (Selbsttranszendenz) 的觀念來演繹道成人身的概念。¹²

莫特曼認為這種以人類學為中心的基督論導致一種非常內在化的救贖觀，只注重個人存在的經驗，忽視個人以外的向度，如社會及政治的向度。他批評人類學式基督論導致宗教私人化 (die Privatisierung der Religion)。¹³

包琴 (Richard Bauckham) 引用典範轉移 (Paradigm Shifts) 的觀念，描述莫特曼怎樣由教父時期宇宙基督論轉移到現代人類學基督論，

⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 74.

⁹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 76.

¹⁰ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 78.

¹¹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 79.

¹² Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 181.

¹³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 82.

及又轉移到後現代的新基督論典範。¹⁴ 包琴從救贖適切性 (soteriological relevancy) 的角度整理莫特曼基督論的轉變。他指出在教父時期，人性被統攝在宇宙的秩序中，救贖的問題主要關乎有限與永恆，基督論的任務是要解答人性以及大自然如何被神聖化。¹⁵ 在現代時期，啟蒙運動使人的主體性與自然疏離，死亡被視為自然的惡，復活與消滅死亡成為救贖的焦點，因此人性化成為人類學基督論的核心。¹⁶ 到了後現代，世界面對三種危機：南北半球的不平等現象、核子威脅、生態危機，因此基督論重新強化宇宙性向度。¹⁷ 包琴正確指出《耶穌基督的道路》一書中五章的結構，分別代表耶穌五個不同階段：耶穌地上的宣教、十架、復活、現在宇宙的角色、再來。¹⁸ 不過，嚴格來說，《耶穌基督的道路》內容分七章：那位彌賽亞 (Das Messianische)、基督論的道路與流動 (Wege und Wandlungen der Christologie)、基督彌賽亞式的被差遣 (Die messianische Sendung Christi)、基督默示式的受苦 (Die apokalyptischen Leiden Christi)、基督終末的復活 (Die eschatologische Auferstehung Christi)、宇宙的基督 (Der kosmische Christus)、基督的再來 (Die Parusie Christi)。他亦準確地把握莫特曼將終末過程與關係性結合的思想。他精簡地指出在這個終末過程中，耶穌在與父及聖靈的三一關係中形成自己，同時與其他人及大自然建立了關係。他亦掌握耶穌不單是私人的位格，而是社會的位格這觀點。¹⁹ 他又意識到基督論與倫理學關係密切，在交待聖靈基督論方面觸及關係性的向度。²⁰ 他的貢獻只限於追索莫特曼早期著作的發展脈絡，亦能正確地提出在生態危機下需要處理自然的

¹⁴ Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* (Edinburgh: T & T Clark, 1995), 199.

¹⁵ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 200.

¹⁶ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 201-202.

¹⁷ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 204.

¹⁸ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 205.

¹⁹ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 206.

²⁰ Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, 207.

課題。不過，他卻沒有處理莫特曼所提及的整合全基督論，亦沒有意識到三一式基督論乃聖靈基督論的前設。²¹

三、莫特曼聖靈基督論的形成過程

莫特曼認為處理基督論的方法必須注重整全性。基督論的向度必須包括個人、政治及宇宙三方面。²² 他強調，我們今日回答那位與我們有關的基督是誰的時候，其實應該問那位為第三世界貧窮人的基督是誰。²³ 莫特曼接受解放神學對第三世界飽受經濟、種族及政治上壓迫的控訴，強調基督論應該回應第三世界在經濟及政治上不公平的壓迫。因此，莫特曼認為應該強化社會性基督論 (*die soziale Christologie*) 的向度，突顯耶穌的社會人格 (*die soziale Person*)，而不是一個私有的人 (*privatperson*)。²⁴ 同時，他亦提出全人類正處於核子武器擴散的威脅下，全人類甚至整個宇宙都面對生態危機。所以，基督論同樣要回應究竟基督如何為我們面對死亡中的自然。

莫特曼指出古典神人二性基督論在處理本質這概念的時候，亦觸及自然向度，不過以人為中心的歷史基督論 (*die geschichtliche Christologie*) 已經被淡化，我們在現代世界的生態危機下急需開展生態基督論 (*die ökologische Christologie*)。²⁵ 所以，他認為在後現代的處境中，我們需要將古典神人二性基督論置於生態典範 (*das ökologische Paradigm*) 下重新詮釋。²⁶ 基於對生態問題的關注，莫特曼認為基督論應該由十九世紀以來以人為中心 (*der Anthropozentrismus*) 轉為以宇宙

²¹ 不過，麥理奧特 (Donald Macleod) 對莫特曼基督論的了解更限於彌賽亞向度和被釘十字架的上帝兩點，並不像包琴能準確把握重點。參 Donald Macleod, "The Christology of Jürgen Moltmann" in *Themelios: An International Journal for Theological and Religious Studies Students* 24 (1999): 2, 35-47。

²² Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 88.

²³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 84.

²⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 91, 114, 171.

²⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 270.

²⁶ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 237.

為中心 (der Kosmozentrismus)。²⁷ 同樣，歷史的基督論亦應該轉為宇宙的基督論 (die kosmische Christologie)。²⁸

莫特曼除了重視個人、政治、宇宙的整全性以外，亦十分重視歷史、神學、倫理的整全性。²⁹ 這種整全性強調耶穌基督的死並非自然死亡，亦不光是一宗普通的歷史事件，而是具有神學意義在其中的：主耶穌為世人的罪犧牲，成為耶穌受死這件歷史事件的神學解釋，並且為人類帶來普世新創造的希望，³⁰ 以及倫理的訴求。

莫特曼回顧他的基督論的發展，指出其 1972 年出版的著作《被釘十字架的上帝》，從終末的角度將由上而下的形而上基督論與由下而上的人類學式基督論統攝起來，形成向前的基督論 (die Christologie nach vorn)。這種終末式基督論以耶穌的十字架與復活為中心，著重耶穌為來臨者 (der Kommende)，而不是靜態地描述耶穌為形而上的真神和神人。³¹ 不過他在《耶穌基督的道路》一書中，提出在終末的向度以外，加強一種基督教與猶太教對話的向度。³² 他在《耶穌基督的道路》的標題後加上副題：在彌賽亞向度的基督論 (Christologie in messianischen Dimensionen)。他批評古典神人二性基督論偏重基督論的縱面，即耶穌基督作為上帝兒子的永恆一面，而忽視了基督論的橫面，即從聖靈的角度了解地上的耶穌。結果，基督論的終末向度亦被忽視，甚至連基督再來的角度亦被淡化。³³ 他相信要恢復基督論終末向度，徹底方法是強化彌賽亞向度。

莫特曼在《被釘十字架的上帝》一書中從歷史及終末兩個角度處理基督論的課題。莫特曼從歷史的角度理解耶穌，是從三方面看耶穌步向十字架一事：第一是耶穌與律法；第二是耶穌與權力；第三是耶穌與上

²⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 268.

²⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 270.

²⁹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 235.

³⁰ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 191.

³¹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 20.

³² Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 19.

³³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 20-21.

帝。在「耶穌的歷史進程」部分，莫特曼主要探討耶穌與當時的猶太人在理解公義上的分歧。他認為十架神學將基督教信仰理解為見證耶穌基督的公義。不過十架沒有將基督徒與猶太人分隔，而是讓彼此有更深的團結。他甚至認為基督教會與上帝國度的完滿實現和以色列的復興有密不可分的关系。³⁴ 至於在耶穌時代，猶太人與耶穌在律法上雖有衝突，卻沒有否定以色列是被揀選的民族。³⁵ 他在「耶穌終末進程」部分提出復活的信仰不單向前展望上帝的未來，同時亦回望耶穌的受苦與受死。³⁶ 接著莫特曼處理耶穌基督的受苦與受死對我們的意義。他引用「為我們」(für uns, 英譯 pro me) 作為典形解釋，³⁷ 同時亦引用「代表」(Stellvertretend, 英譯 Substitution) 的觀念來表達耶穌救贖的意義。³⁸ 不過巴頓 (Carl E. Braaten) 批評莫特曼並沒有對傳統的救贖論作出分析，在交待耶穌「為我們」死的方面亦欠詳盡。³⁹ 筆者覺得巴頓的批評有部分合理，但沒有把握莫特曼從終末角度了解救贖論的心意。莫特曼的三一十架神學較多處理耶穌位格方面的課題，特別是耶穌與父上帝的關係，不過他亦有按耶穌的救贖工作來討論，在引用「為我們」的觀念的時候，他將重點放在復活的角度上，認為耶穌基督不單是贖罪祭，祂同時為我們開啟了一條通往永恆生命的道路，使我們在永恆生命中有分。⁴⁰ 莫特曼刻意將耶穌救贖的意義置在終末論的角度下理解。

值得注意的是莫特曼不單從終末 (eschatologisch) 的角度理解耶穌基督的歷史，同時亦兼顧回溯 (protologisch) 的角度，即是追溯耶穌由父上帝差遣進入世界，而終末的角度則指向父上帝使他從死裡復活邁向

³⁴ Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1972), 127.

³⁵ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 128.

³⁶ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 168.

³⁷ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 169f.

³⁸ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 171f.

³⁹ Carl E. Braaten: "A Trinitarian Theology of the Cross," in *The Journal of Religion* 56 (1976): 1, 113-21, esp. 114-15.

⁴⁰ Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 173.

未來。⁴¹ 他認為理解耶穌基督的歷史應該由「開始」的階段，即父上帝差遣的角度入手，而理解耶穌基督的終末性則要考慮耶穌在未來上帝國度中「結束」。⁴² 當莫特曼探討父上帝的差遣時，他提出在差遣中的三一上帝 (Die Trinität in der Sendung) 這觀念。他進一步確定認識耶穌基督的歷史必須從兩個角度入手：第一是循上帝的差遣；第二是循耶穌的復活。這兩個角度非但互不排斥，更是互相補足。⁴³

處理在差遣中的三一上帝這課題時，莫特曼的十架神學由基督論的討論引進三一論的檢討上，他指出傳統西方教會的三一論主要處理三一內在位格的關係及與世界的關係。⁴⁴ 這種三一內在位格性關係和三一上帝與世界的關係，按差遣的角度來說是向內的差遣 (missio ad intra) 及向外的差遣 (missio ad extra)，而向外差遣乃建基於向內差遣。在歷史中耶穌與父上帝，父上帝與子，及父、子與聖靈的團契回溯自上帝本身內在的先存關係；基於這理由，莫特曼將在差遣中的三一上帝追溯到三一上帝的始源 (die Trinität im Ursprung)。另一方面，莫特曼在三一上帝的差遣部分突顯了人、歷史、基督歷史的結合，用另一種術語，即是三一上帝的歷史。⁴⁵ 而這種三一上帝歷史觀念與耶穌作為彌賽亞的身分是不可分割的。⁴⁶

莫特曼在探討《被釘十架的上帝》的觀念以後，發展出一種思想，就是基督與上帝、上帝與基督的歷史藉著聖靈將上帝與我們、我們與上帝的歷史連在一起。莫特曼在黑格爾那裡吸收了辯證的觀念 (Dialektik)，將上帝三位一體與人關係的活潑一面突顯出來。另一方面，莫特曼三一上帝歷史觀念亦從他對西方三一論的檢討發展而來。西方三一論是差遣式的三一論，就是強調聖子及聖靈由上帝所差遣。此種

⁴¹ Jürgen Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," in *Evangelische Theologie* 35(1975): 208-23, 214.

⁴² Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," 208-23, 214

⁴³ Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," 215.

⁴⁴ Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," 210.

⁴⁵ Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," 210.

⁴⁶ Moltmann, "Gedanken zur >trinitarischen Geschichte Gottes<," 211.

差遣式的三一論印證出上帝永恆的本源。莫特曼認為這種回溯式 (protologisch) 的進路需要加上終末 (eschatologisch) 的進路才能完整。回溯式的進路由聖子及聖靈的被差遣上溯上帝的永恆本源，而終末式的進路由耶穌的復活引申到將來的盼望。這思想在《三一上帝的歷史》中出現。

莫特曼致力避免傳統形而上學對上帝靜態及集中於上帝的超越主體性的理解，並且開展以團契性、過程性、關係性為主的社會三一論 (die soziale Trinitätslehre)。他認為這種社會性三一論能夠推動古典形而上基督論過渡至以歷史為重的現代基督論，同時發展至注重自然生態的後現代基督論。⁴⁷

莫特曼社會性三一論的思想，影響他對基督論的建構，他提出基督論主要有三方面向度：1) 耶穌作為上帝的基督；2) 上帝作為耶穌基督的父；3) 基督在聖靈中。⁴⁸ 這三方面的基督論向度其實就是指從父、子、靈三方面理解耶穌基督。他自己亦稱之為三一式基督論 (die trinitarische Christologie)。⁴⁹ 他重視互相參透 (Perichoresis)，認為父、子、聖靈彼此是關係中的存有 (Sein-in-Beziehungen)。⁵⁰ 這種關係式的三一位格的理解，不單著重內在三一上帝位格是「在群體中的位格」 (Persona in communione)，⁵¹ 同時也著重三一上帝住在人中間的關係。這種上帝住在人中間的關係是一種以愛使雙方互相參透的關係，亦是上帝的宇宙性同居 (kosmische Schechina)，這種上帝在宇宙中同居的思想與新創造的來臨緊密相連。⁵²

⁴⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 13。另參莫特曼著，曾念粵譯：《當代的基督》(台北：雅歌出版社，1998)。

⁴⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 59.

⁴⁹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 94, 173.

⁵⁰ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 94.

⁵¹ Jürgen Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens: Wege und Formen christlicher Theologie* (Gütersloh: Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, 1999), 280.

⁵² Moltmann, *Erfahrungen theologischen Denkens*, 282.

筆者認為莫特曼雖然提出了三一式基督論建構的藍圖，並且在《被釘的上帝》一書中開展了三一式十架神學，⁵³ 不過他在《耶穌基督的道路》一書中卻傾向以聖靈基督論的角度，開展彌賽亞式基督論及宇宙基督論。

四、彌賽亞式基督論

莫特曼循屬靈基督論 (die Geist Christologie) 的角度理解耶穌基督的歷史，他認為耶穌基督的歷史是上帝對以色列民族彌賽亞應許的延伸。他強調耶穌作為猶太人，承繼上帝對整個猶太民族的應許。⁵⁴ 他批評古典神人二性基督論沒有重視地上的耶穌秉承上帝彌賽亞式的差遣。⁵⁵ 他強調彌賽亞式的基督論是新約聖經基督論的前設，同時聲稱智慧基督論 (die Weisheitschristologie) 和屬靈基督論均是神子基督論 (die Sohn-Gottes-Christologie) 的基本前設。⁵⁶ 他再三指出屬靈基督論並不反對道成人身的教義，亦不否定神人二性基督論，相反將基督論的神人關係提升為三一式基督論。⁵⁷

莫特曼認為在屬靈基督論的角度下，能夠呈現基督的整個歷史乃聖靈同在的歷史。因此他努力開展聖靈基督論 (die pneumatologische Christologie)，演繹基督在地上的生活、影響及道路。他在聖靈基督論中著重基督乃上帝聖靈歷史的彌賽亞人 (der messianische Mensch)。⁵⁸ 基督作為彌賽亞人在本體上受聖靈主導，並在使命上承受彌賽亞式的差遣。莫特曼引用上帝對以色列民族的彌賽亞應許，引申為全人類及宇宙的更新，邁向與上帝同居的境況 (die Schechina Gottes)。⁵⁹ 與上帝同居

⁵³ 參郭鴻標：〈莫特曼的三一式十架神學的反思〉，《千禧十架》（香港：中國宣道神學院，2000），頁125～137。

⁵⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 92.

⁵⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 93.

⁵⁶ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 93.

⁵⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 93.

⁵⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 97.

⁵⁹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 106.

的觀念源於被擄和被擄後的觀念，基本上上帝的同居 (die Einwohnung Gottes)，意思是指居無定所的以色列人在被擄時流浪，直至與永恆的上帝相合，達至休息。⁶⁰ 與上帝同居的觀念基本上是一種空間性的觀念，指向來臨者的安息。這種空間性的創造安息及彌賽亞未來的觀念，補充了早期時間性的世界觀。⁶¹

莫特曼不單將耶穌基督位格的身分上溯到以色列的彌賽亞，同時引申為全人類的神子，及將來來臨宇宙的智慧。耶穌基督乃上帝的國度在位格中的呈現。作為宇宙萬物更新的開始，他不單是以色列人的希望，更是全人類及全宇宙的希望。因此，莫特曼理解耶穌為彌賽亞人，不單限於追溯耶穌的猶太背景，同時更引申全人類與全宇宙的向度。⁶² 從耶穌的位格上看，這是其終末位格 (die eschatologische Person)。除此以外，他亦強調耶穌基督的社會位格 (die soziale Person)。他借助處境神學，特別是解放神學，將耶穌詮釋為貧窮人及無助人的同伴，提出耶穌並非一個私人，而是一個社會人。他認為古典神人二性基督論均忽視了上述兩方面的基督位格，⁶³ 他認為古典基督論只著重耶穌神學位格 (die theologische Person)，重視耶穌作為上帝的兒子，例如「使徒信經」的描述，過分簡單地交待耶穌道成人身至受苦受死之間的一段時間。⁶⁴

五、宇宙的基督論

莫特曼提出基督的受苦與整個群體和整個創造乃息息相關。在他看來，基督受苦代表整個創造受苦。當今世上，弱者、無助者、病者總是最先遭遺棄的一群。他認為人類除了面對自然的死亡以外，還要面對整個人類的毀滅。他提出人除了要步向自然死亡 (der naturliche Tod) 以

⁶⁰ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 276。多謝賴品超博士提出 "die Schechina Gottes" 應否譯為「上帝的臨在」的問題，筆者同意 "die Schechina Gottes" 一觀念的原意乃「上帝的同居」，與上帝的家鄉 "die Heimat Gottes" 相同，筆者在〈莫特曼的千禧年與萬物更新的終末論〉一文中亦引用上帝的住處翻譯 "die Schechina Gottes"。

⁶¹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 275.

⁶² Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 170.

⁶³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 171.

⁶⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 171.

外，還要踏上默示式 (apokalyptische) 的普世死亡 (der universale Tod)。他引用現在第三世界在經濟和科技上被剝削，導致生態循環受破壞，令無數的動植物死亡來說明這點。此外，全球核武器擴散，令人類陷入世界末日的恐慌之中。他提出基督論應該將基督受苦的普世及默示向度加倍重視，循終末的角度了解耶穌基督。⁶⁵ 他坦言宇宙的基督論在今天應該以生態的基督論 (die ökologische Christologie) 表達出來。⁶⁶

莫特曼認為基督受苦有兩方面的意義：第一方面是指基督為世人代罪的事實；第二方面是指基督作為猶太人的彌賽亞、人類的弟兄、上帝的兒子即宇宙的首先者，在人性與神性上同樣受苦。⁶⁷ 因此，基督的救贖具宇宙性意義，而基督的位格亦涵蓋以色列的受苦者、人類的受苦者及萬物的受苦者。莫特曼形容這位承繼默示處境意義的基督，具有集體性團結 (die kollektive Solidarität) 的作用。⁶⁸ 換言之，彌賽亞基督論與宇宙的基督論都是莫特曼對古典神人二性基督論及啟蒙運動後人類學基督論的流弊反省而得出的改革方向。他肯定古典神人二性基督論對自然的了解潛在性含有宇宙的向度，但批評其靜態及形而上的概念思維方式，而十九世紀的歷史基督論 (或稱人類學基督論) 卻低估了基督論的宇宙向度。莫特曼評估過古典及十九世紀基督論的優劣以後，強調宇宙基督 (der kosmische Christus) 的觀念，突顯基督論的宇宙向度。⁶⁹ 他認為我們應該循自然及宇宙的角度理解耶穌的復活，即是自然的復活 (die Auferstehung der Natur) 及宇宙的神化 (die Vergöttlichung des Kosmos)。⁷⁰ 他認為宇宙的基督論能夠使存在式基督論 (die existentielle Christologie) 及歷史的基督論 (die geschichtliche Christologie) 發展得更圓滿。他相信宇宙的基督論能夠將上帝的智慧、上帝的同居 (Schechina)

⁶⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 178.

⁶⁶ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 217.

⁶⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 231.

⁶⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 232.

⁶⁹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 270.

⁷⁰ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 276.

及宇宙的神性化三方面突顯出來。⁷¹ 他批評過去的宇宙基督論偏重原初的創造，從而忽略了創造論應該具有的三個向度：原初創造 (creatio originalis)、持續創造 (creatio continua) 及新創造 (nova creatio)。⁷² 他進一步指出聖靈不單是創造之靈，亦是新創造之靈。⁷³

除此以外，莫特曼在人觀方面，將位格理解為自然的實質 (die Hypostase der Natur)，而復活則是指靈與身體的復活。⁷⁴ 他更引入「自然在位格」(Natur in Person) 的概念，強調人是自然的一部分。他反對啟蒙運動後的「自然人性化」(die Humanisierung der Natur) 運動，因為人在科技發展下漸漸加強了操控大自然的能力，但卻沒法監察政治、倫理的操控能力。他欣賞人類自然 (der Naturalisierung des Menschen) 的運動，希望人類世界於整個宇宙下整合。⁷⁵

六、《易經》中生生不息之道

李景雄博士在耶穌再臨的課題中，引用易經第二十四卦「復」來重新演繹基督復臨的訊息。⁷⁶ 李氏並不贊成將基督教神學遷就易經的思想，相反，他認為需要將更多的基督教神學課題，從易經的思維角度重新詮釋。⁷⁷ 李氏提出莫特曼在《耶穌基督的道路》一書中，關注耶穌基督終末性的復活，並且探討人類文明與自然的更新。《易經》當然缺少復活希望與榮耀的課題，不過在個人修養及文明的發展方面，卻有豐富材料。⁷⁸ 李氏更坦言在《易經》裡面極難找到十架與復活的觀念，至於罪與赦免等基督教術語更加欠奉。不過他強調《易經》裡面有豐富的

⁷¹ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 278.

⁷² Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 310.

⁷³ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 276.

⁷⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 279.

⁷⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 294.

⁷⁶ Peter K.H. Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted: From the Perspective of the Cosmology of the I Ching," 《神學與生活》第 23 期 (2000 年)，頁 299 ~ 317。

⁷⁷ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 317.

⁷⁸ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 317.

象徵語言，可以表達十架、復活、赦免、升天、愛、聖靈降臨於個人與教會生活、最後審判與得榮耀等基督教神學觀念。⁷⁹ 按李氏的理解，《易經》是華人文化中詮釋基督教信仰的寶貴資源。筆者十分敬佩李博士的努力，並且願意努力學習探討華人神學的課題。多謝鄧紹光博士的寶貴意見，提醒筆者在交待莫特曼聖靈的基督論以後，可以與《易經》生生不息的觀念作對話。

劉述先教授指出，中國哲學的創生觀念有悠久的歷史。《道德經》所描述的道本身充滿創生性。「道生一、一生二、二生三、三生萬物」表示道乃創生性的道。⁸⁰ 老子根據「人法地、地法天、天法道、道法自然」的觀念引申人必須崇尚自然與創生的道。⁸¹ 至於孔子亦視天為萬物創生之源，而天道與人道並非隔斷，「人能弘道，非道弘人」表示人作為一種創生的存有，基本責任是實現人之作為人的潛質，同時也要促進其他人發展潛質。⁸² 這種人性創生的觀念在《中庸》亦有出現，「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」表示人性從創生的天道秉賦創生的能力。在《易經》裡面，創生的觀念發揮更為淋漓盡致，「生生不息」的觀念透過陰陽的交互作用衍生一切。⁸³ 《易經》中第一卦「乾」代表天，象徵終極創生的本體原則；而第二卦「坤」代表地，象徵接受。⁸⁴ 「乾」與「坤」代表創生力與持久力兩種力量，而這兩種力量必須維持平衡。同樣陰陽亦要和。推而廣之，君臣、父子亦應在雙方的關係上達至和諧。⁸⁵ 後來程伊川(1033-1107)將仁作為統攝五種道德原則：仁、義、禮、智、信的最終原則，並且進一步將仁與創生的觀念結

⁷⁹ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 311.

⁸⁰ Liu Shu-hsien, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture: A Chinese Perspective," in *Ching Feng* 34 (1991): 4, 228.

⁸¹ Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 229.

⁸² Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 230.

⁸³ Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 232.

⁸⁴ Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 234.

⁸⁵ Liu Shu-hsien, "The I-Ching as a Fountainhead of Chinese Wisdom," in *Ching Feng* 36 (1993): 1, 2-11, 4.

合。⁸⁶ 此種將仁與創生觀念結合的取向在宋明理學中十分普遍，無論程朱學派或者陸王學派都有出現，王陽明的(1472-1529)「致良知」學說更成為知識論及本體論的原則。人的人性與創生性必須在人自己的心性中實現。⁸⁷

李景雄博士過去亦有探討「生生不息」的觀念，不過重點在氣與聖靈的關係。李氏提出氣具有形而上與物質性兩方面，氣乃生產的過程，氣在人格中呈現，有血氣與性氣兩種表現。他引述戴震批評新儒家否定氣及感情或慾望的觀點，以強調氣乃推動整個人格成長的動力。⁸⁸ 他提出聖靈乃能量與動力，身為華人神學工作者應該尋找容易被華人理解，而又能代表聖靈的術語。⁸⁹ 他認為聖靈作為一種生命力，在人類生活每一部分都會出現靈的活力，例如文化藝術活動、舞蹈、舞龍或舞獅……等都表現市民的活力。他指出神學工作者不能簡單地將所有活動都視為聖靈的工作，但他認為我們可以發現其中一些活動與基督的靈吻合。⁹⁰ 李氏認為戴震強調陰陽與氣的互動一點十分重要，他提議將陰陽作象徵性理解，視為文化力量上的平衡。他相信基督徒可以根據其信仰傳統辨別出文化中靈的活動。基督徒不必凡事高舉基督徒的名字，只要參與投入，與其他市民一起建造整個社群，讓靈的力量淨化、豐富整個群體。我們只要在適當時候跟隨聖靈的引導，其他人自然會發現基督徒的真義。⁹¹ 李氏從氣的角度詮釋聖靈，但卻沒有忽視道的角色。他引述戴震的觀點，認為道在氣的生生不息之中，人行道的時候，其實是在氣的生產性與創造性之中。⁹² 李氏除了從氣的角度表達生生不息的觀念，藉此解釋聖靈的工作以外，亦有從《易經》的宇宙觀與德日進 (Teilhard de Chardin) 的進化宇宙觀對話。他指出《易經》的宇宙觀是動態的變易及辯證，乾坤代表創造與接受的互動關係，太極圖案中光中有暗，暗中有

⁸⁶ Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 234.

⁸⁷ Liu, "The Philosophy of Creativity and the Progress of Culture," 236.

⁸⁸ Peter K.H. Lee, "Dancing, Ch'i and the Holy Spirit", in *Ching Feng* 34 (1991): 3, 143.

⁸⁹ Lee, "Dancing, Ch'i and the Holy Spirit", 144.

⁹⁰ Lee, "Dancing, Ch'i and the Holy Spirit", 145.

⁹¹ Lee, "Dancing, Ch'i and the Holy Spirit", 146.

⁹² Lee, "Dancing, Ch'i and the Holy Spirit", 150.

光，表示陰中有陽，陽中有陰。⁹³ 李氏認為《易經》強調創造與接受的相互關聯 (Creativity-Receptivity Correlation)，而德日進只重創造——與創造力的課題。⁹⁴ 他提出《易經》的「創造——接受相互關聯」觀念可以豐富德日進的宇宙觀。李氏明言《易經》沒有「從無造有」(Creatio ex nihilo) 的概念，亦不會如此從形而上的進路構思生生的活動，而且根本沒有一位創造主的想法，不過《易經》裡面「生生不息」的觀念卻可以豐富基督教神學的內容。⁹⁵ 李氏引用《易經》第二十四卦「復」來陳述自然的回復，⁹⁶ 其後更引用《易經》第十九卦「臨」詮釋耶穌的再來。⁹⁷ 這種「復」與「臨」的活動，其實在一種「既濟」(already) 與「未濟」(not yet)，即《易經》第六十三及六十四卦的架構下理解。李氏認為「濟」並非表示終結，相反是新的開始。不過這種新的開始是以循環式進行。⁹⁸ 李氏認為德日進的時間觀是線性的，而《易經》的時間觀是循環的，在任何一種文化裡面，時間意識都是既線性而又循環的。時間由過去到現在而至將來，但是時間好像四季般重覆，周而復始。他認為希望可以照亮將來，這是線性的時間觀，但是希望亦是現在與過去的充滿實現，這是一種循環性時間觀。⁹⁹ 據李氏的理解，《易經》的宇宙觀不是封閉的宇宙觀，原因是它循環不息。不過循環不息是否等於不封閉呢？羅華慶認為《易經》中的天、地、陰、陽、乾、坤都是宇宙內在封閉系統的「二氣感應以相與」(咸象)。¹⁰⁰ 筆者認為循環式宇宙觀只能視為相對開放的宇宙觀，《易經》裡面陰、陽互動，生生不息，衍生各種新的事情，在某個程度上可算是開放性宇宙觀的一種。

⁹³ Peter K.H. Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective: With Reference to Teilhard de Chardin's Evolutionary Cosmology," in *Ching Feng* 40 (1997): 2, 104.

⁹⁴ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 111.

⁹⁵ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 113.

⁹⁶ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 122.

⁹⁷ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 299.

⁹⁸ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 314.

⁹⁹ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 125.

¹⁰⁰ 羅華慶：〈《易經》「生生宇宙觀」與《聖經》「生生神學」初探（下篇）〉，《南京神學誌總 27 至 29 期選編》第 1 期（1998 年 8 月），頁 57。

不過按莫特曼對開放宇宙觀的了解，無論線性或者循環式時間觀念，都不能視為開放。莫特曼所理解的時間觀是向後回溯的時間觀，從將來的角度看現在與過去。這是時間觀方面的突破。筆者認為莫特曼的宇宙觀可以豐富《易經》的「生生不息」循環宇宙觀念。此外，李氏提出《易經》「復」卦與約翰福音十二章31至36節有相互關聯的作用，他認為新約聖經終末論並非線性的時間進程，他進一步解釋基督教終末論在「既濟」與「未濟」的中間。¹⁰¹ 他還指出《易經》的宇宙觀與約翰福音的宇宙觀，遠比與默示式觀點吻合。¹⁰² 李氏建議引用《易經》中「復」與「臨」的觀念詮釋福音書中耶穌再來的觀念。¹⁰³ 可是據莫特曼理解，新約聖經除了福音書，還有其他書卷深受默示的處境影響，若新約聖經的訊息與默示處境的關係不能分割，我們如何能夠運用缺少默示成分的《易經》作新約聖經的詮釋呢？

筆者認為莫特曼的基督論，強調上帝藉基督不斷更新其創造，充分表達《易經》生生不息的觀念，並清楚表明創造主的觀念。羅華慶指出《易經》咸彖強調乾坤天地二氣感應相與，可惜整個中國文化傳統都沒有明確開展上天下感的觀念，無法使人與有情的上天相感相通，隨之而來，便是強化「聖人感」之道，淡化「天地感」的情界，導致人陷入困境，以聖人為天，關閉了「天地感之門」。他提出聖經中神人相感是開放性位格的情際關係。¹⁰⁴ 筆者覺得莫特曼的基督論清楚運用「關係中的存有」觀念描述三一上帝內在的關係，及在耶穌基督身上神人二性在一個位格上聯合的關係。這種重關係性的位格觀念，或許能夠為華人基督論提供一條出路。溫以諾指出西方基督論以「非此既彼」的二元對立思維模式理解耶穌基督的神性與人性，¹⁰⁵ 他提出一種三一 / 中色神學思路，強調「異同契合」，注重耶穌基督神人二性既此亦彼。¹⁰⁶ 不過

¹⁰¹ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 311.

¹⁰² Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 311.

¹⁰³ Lee, "The Parousia of Christ Re-interpreted," 311.

¹⁰⁴ 羅華慶：《〈易經〉「生生宇宙觀」與《聖經》「生生神學」初探（下篇）》，頁57。

¹⁰⁵ 溫以諾：《中色神學綱要》（士嘉堡：加拿大恩福協會，1999），頁95。

¹⁰⁶ 溫以諾：《中色神學綱要》，頁101。

他卻鮮在批判西方神學之餘，提及東方教會神學的思想可能對基督教與中國文化對話的課題有所貢獻。莫特曼作為西方神學家，採納東方教會的神學精華，開展關係式位格的觀念，動態地詮釋耶穌基督神人二性的互動關係；崇尚中色神學的同道，可以此作參考。

七、宇宙的基督

李景雄博士指出德日進「宇宙基督」的觀念，其實與歷史耶穌相連，他只不過偏重耶穌在創世以先已經存在、他現在亦臨在、將來會再臨罷了。¹⁰⁷ 李氏建議將德日進那種「宇宙基督的意識」(Cosmic-Christic consciousness) 融入深受《易經》影響的華人世界觀裡面。¹⁰⁸ 他認為以「基督的」(Christic) 取代「基督論的」(Christological)，可以避免由基督論導致的「基督中心主義」(Christo-centricism)。李氏欣賞德日進以宇宙基督作為進化宇宙觀的中心，但卻擔心其基督論會淪為封閉系統。¹⁰⁹ 李氏努力修正德日進的宇宙觀，引進《易經》中創造——接受相互關聯的觀念，務求使華人更加接納德日進的思想。¹¹⁰ 他形容德日進的思想軌跡為創造——道成人身——救贖。德日進的創造與道成人身論關係密切。宇宙的基督在「終點」(Omega Point) 表示神人的相聯合。他表示《易經》裡面沒有類似的「相匯」(convergence) 觀念。縱使道可以在聖人中呈現，但不會局限於一人，相反，無數的智者與有修養之士，甚至普通人亦可以體現道。基督教認為在耶穌身上的道比在其他人身上所呈現的道更圓滿。李氏認為要是我們多描繪基督的人性，以人文精神為主的華人未必不會接受。¹¹¹ 在討論十架的課題上，李氏清楚表示華人在《易經》及儒家化的和諧觀念影響下，只能看見人的和諧，或宇宙的和諧，卻不能明白人與超越的上帝的和諧。¹¹² 李氏在詮釋救贖的時候，

¹⁰⁷ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 108.

¹⁰⁸ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 109.

¹⁰⁹ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 110.

¹¹⁰ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 113.

¹¹¹ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 116.

¹¹² Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 118.

把它視為宇宙基督的受苦，他並沒有淡化十架的地位，且提出基督的死乃自我的真正完成。在這點上，李氏清楚表現其對基督教信仰獨特性的重視。李氏綜合宇宙基督的神學意義為七方面：在創造中、在進化性創造中創造——接受的相互關聯中、在道成人身中、在耶穌的位格中顯現神聖的愛、在救贖中、在十架的受苦使天、地、人三者達至和諧。¹¹³

筆者認為李氏相信宇宙的基督論與歷史的基督論並不互相排斥的觀點，與莫特曼相當一致。¹¹⁴ 莫特曼認為宇宙的基督論能夠將古典基督論、歷史基督論或人類學基督論、存在式的基督論建構成整全的基督論。¹¹⁵ 他在開展宇宙基督論的同時，亦開發彌賽亞基督論。莫特曼循聖靈基督論的角度將彌賽亞的向度和宇宙的向度整合起來。筆者認為莫特曼的優點是將基督論 (Christologie) 與耶穌論 (Jesulogie) 結合，¹¹⁶ 擺脫由上而下基督論及由下而上基督論的對立。此外，他循聖靈基督論的角度演繹基督乃一位「形成中的基督」(Christus im Werden)。¹¹⁷ 這位形成中的基督又被稱為「進化者基督」(Der Christus Evolutor)。莫特曼的思路表面上類似德日進，不過在詮釋「基督作為拯救者」(Christus Redemptor) 的時候，莫特曼卻引進來臨者基督 (Christus im Kommen) 的觀念，從終末的角度向後回溯，與形成中的基督，由現在向前瞻，形成兩個不同發展方向。莫特曼提出將形成的基督與來臨的基督兩者結合起來，¹¹⁸ 反映他將固有終末向度加上彌賽亞的應許實現的思維模式，建立起較整全的基督論。筆者覺得莫特曼在這方面較德日進可取，因他更有效的避免將宇宙基督解作一種宇宙性運作原則，而忽視了道成人身的歷史事實。筆者同意李景雄博士的見解，若十架對猶太人來說是絆腳石，對希臘人來說是愚拙，那對華人來說它乃是費解的事 (enigma)。筆者認為縱使我們借助《易經》的宇宙觀詮釋基督論，我們亦得面對一個

¹¹³ Lee, "The I Ching's Cosmology of Changes in Christian Perspective," 120.

¹¹⁴ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 301.

¹¹⁵ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 278, 302.

¹¹⁶ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 74.

¹¹⁷ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 50.

¹¹⁸ Moltmann, *Der Weg Jesu Christi*, 328.

事實，《易經》根本沒有任何關於歷史耶穌的資料，縱使我們可以循宇宙基督的角度找到類似《易經》宇宙觀的思想，我們只不過將一個完整的基督論縮減為一些宇宙性的原理與《易經》的生生不息宇宙觀對話。此外，《易經》生生不息的能動性來自宇宙本身，而沒有期待一位創造主¹¹⁹，解決的方法應該是讓《易經》打破形而下的處理方法，貫通上帝論。¹²⁰筆者覺得莫特曼注重整全基督論的立場十分值得華人神學工作者參考。究竟我們借助《易經》的思想格局建構華人基督論的方法，是否表示在基督論的內容上都要為《易經》的思維模式所局限，以致先要淡化歷史耶穌的向度來達至以華人文化概念處理神學的目標呢？筆者認為李景雄博士的處理方法相當可取，基本上嘗試按《易經》的思路及術語詮釋基督論的課題，在關鍵性的地方則堅持基督教信息內容的獨特性。不過在內容上，筆者覺得莫特曼的基督論比李博士所理解的德日進基督論更可取，一方面他著重彌賽亞的角度，另一方面涵蓋宇宙的層面，對於保持整全的基督論方面有更大的貢獻。

撮 要

本篇論文從聖靈論的角度闡釋莫特曼的基督論，並回應《易經》生生不息的道的觀念。他的基督論兼顧宇宙性與歷史性，既能與《易經》生生不息的道對應，亦緊扣歷史的耶穌，全面地展示基督論的闊度。

ABSTRACT

This article deals with the pneumatological aspect of Jürgen Moltmann's Christology and the responses to the idea of "creative *Dao*" in *I-Ching*. Moltmann's Christology keeps the cosmological and historical dimensions, corresponding to the idea of the "creative *Dao*" and also holding firm the faith in historical Jesus, shows the width of Christology.

¹¹⁹ 此論點由鄧紹光博士在討論中提出。

¹²⁰ 此論點由楊慶球博士在討論中提出。