

# 潘能伯格三一上帝論及其對巴特主體性三一論的批判<sup>1</sup>

冷欣

同濟大學人文學院哲學系講師

復旦大學哲學博士

## 一、潘能伯格轉向三一論與對黑格爾－巴特主體性三一論的批判

在〈上帝在歷史中的臨在〉(God's Presence in History)一文中，潘能伯格(Wolfhart Pannenberg)坦言：「近年來，上帝論在我的思想中愈來愈成形。然而，早些年間對我而言，上帝是未知的上帝。上帝只是通過耶穌基督來接近我們，並且我們也只能『自下而上的』在耶穌基督身上來接近上帝……今天，對於發展關於上帝的教義以及在此視角下來處理基督教教義學的各主題，我更為有信心。關於上帝的教義將會比我所知的任何實例都更加徹底地關乎三一。多年來我一直認為上帝論構成了基督教神學最終的任務，儘管神學中的一切顯然都跟上帝有關。因而，呈現上帝論的適宜的方式將會是一種基督教系統神學的方式。」<sup>2</sup>所謂關於上帝的

1. 本研究是二〇一二年度國家社會科學基金青年項目《二十世紀三一上帝論的復興與展望研究》(12CZJ008)和二〇一二年度教育部人文社會科學研究青年基金項目《人是甚麼?》(12YJC730005)的階段性研究成果。本文得到「中央高校基本科研業務費專項資金」(the Fundamental Research Funds for the Central Universities)資助。

2. Wolfhart Pannenberg, 〈上帝在歷史中的臨在〉(God's Presence in History), 載《基督教世紀》(Christian Century, March 11, 1981), 頁260-263。

教義更加徹底地關乎三一，是指不同於其前期（六、七十年代）以人類學——歷史的進路（自下而上）來處理基督教教義比如人論和基督論的主題，代表作如《人是甚麼？》（*Was ist der Mensch?*, 1962）、《基督論的基本特徵》（*Grundzüge der Christologie*, 1964）。這裏表明他方法論的轉變，要以三一論的進路來解決基督教教義學的問題，在此特指上帝論的問題，包括三一上帝論和一般上帝論。

以八十年代末開始的三卷《系統神學》（*Systematische Theologie*）為代表的潘能伯格後期神學，其主要特色在於三一論旨趣的日益加深，進而以三一的上帝觀念來統握系統神學中的各個主題。潘能伯格按照他的上述設想，在系統神學的形式下將一般上帝論關聯於三一論。其實，與他早年「人類學——歷史的」（自下而上）方法相對，該三一論（自上而下）的轉向在七十年代後半葉的幾篇關於上帝論與三一論的論文中已初見端倪。這幾篇論文包括〈位格與主體〉（*Person und Subjekt*, 1976）、〈上帝的主體性與三一論——論巴特與黑格爾哲學的關係〉（*Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre – Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und her Philosophie Hegels*, 1977）和〈歷史的上帝〉（*Der Gott der Geschichte*, 1977），都收錄於《系統神學的根本問題》卷二（*Grundfragen systematischer Theologie*, Band. 2）。<sup>3</sup>潘能伯格這一時期的

---

3. Wolfhart Pannenberg, 《系統神學的根本問題》卷二（*Grundfragen systematischer Theologie*, Bd.2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980）。〈上帝的主體性與三位一體論〉一文的中譯文載《現代語境中的三一論》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 179-200。中譯文說〈上帝的主體性與三位一體論〉原載於《系統神學的根本問題》卷一（1967）。但是該文章並沒有被收錄於《系統神學的根本問題》卷一（1967），而是被收錄於《系統神學的根本問題》卷二（1980）。潘能伯格在《系統神學》卷一（1988）中也表明該文章出自《系統神學的根本問題》卷二，關於這一點可查考《系統神學》卷一（*Systematische Theologie*, Bd.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988），頁 322 注 128。這篇論文

主要焦點是批判黑格爾－巴特的奠基於上帝的主體性（*Subjektivität Gottes*）的三一觀，即將上帝設想為主體，從主體概念以及主體的自我展開出發來建構三一論。潘能伯格將這一主體性批判延續到《系統神學》之中。

黑格爾從上帝是精神、主體的概念出發，闡述屬神生命的三一結構，即絕對精神的自我展開的邏輯必然性。上帝被設想為主體，是在自身的「他物」之中必然的自我運動和自我展開的主體。黑格爾認為上帝是精神，是主體，是「純粹活動」或「純粹實現」（*actus purus*）。<sup>4</sup>主體在必然的自我區分的同時又保持着從本質上是其自身。基督教三一的教義表達的是絕對精神自身據以充分表現在歷史中的那種實際辯證過程，這一過程包含三個環節、要素或者三個王國。具體而言，第一階段，在永恆之中、創世之前、外在於世界的自在自為的上帝。這是永恆的理念，是在自身之內在並呈現於自身的，是普遍性，是內在的三一，是聖父的王國。第二階段，在意識和表象的要素中的上帝的永恆理念，這是理念的自我區分（*Selbstunterscheidung*），是為他物的存在，是特殊性，是聖子的王國。第三階段，在團契（*Gemeinde*）的要素中的永恆理念，這是與自身相區分的精神與自身的和解，是絕對的個體性，是聖靈的王國。<sup>5</sup>黑格爾通過絕對精神的同一、分化和復歸的辯證運動的過程對於基督教傳統的三一教義的合理性予以解釋。

---

的發表時間很重要，跟他神學思想的前後期分野相關。根據筆者界定，潘能伯格後期神學代表著作是八、九十年代《系統神學》，但這一轉向在七十年代末初見端倪。

4. *actus purus*：經院哲學中用來表示上帝的絕對完滿（*absolute perfection*）的術語。在有限存在者中，我們可以區分現實（*actuality*）與潛在（*potentiality*）。但是，上帝是現實與潛在的統一。*actus purus*，意指不包含任何不完滿性的實在以及純粹存在的自我同一性。參考輔仁神學著作編譯會，《神學詞語彙編》（台北：光啟，2007）。黑格爾著，魏慶征譯，《宗教哲學》下（北京：中國社會出版社，2005），頁 816。
5. G. W. F. Hegel, 《宗教哲學演講錄》（*Lectures on the Philosophy of Religion*, vol.3; trans. Speirs & Sanderson; London, Oxford University Press, 1895），頁 1-134。

潘能伯格認為黑格爾的主要問題在於將基督教的上帝過度地等同於他自己所建構的精神哲學中的絕對精神。黑格爾將上帝描述為絕對精神自我展開與自我運動的過程，在自我運動的過程之中上帝才成為真正的上帝自身。在黑格爾那裏，三一或神聖三一生命是上帝必然的自我運動和自我展開，其前提是作為主體的上帝的實在（*Wirklichkeit Gottes/Reality of God*）。關於潘能伯格反對將上帝的實在理解為絕對主體，其背後深層的哲學和神學依據在後文中我們會探討。在此，潘能伯格認為在黑格爾的體系中，只有從作為主體的上帝的實在這一前提出發，上帝的自我展開才可以被理解為是從其主體性中得出的必然的自我展開，這便是神聖的三一生命或曰絕對精神自我運動的三個王國。那麼，主體的概念必然要被設想為先行於主體的自我展開，唯有從主體的概念出發，才能產生出必然的自我區分與自我運動。黑格爾是由主體的必然的自我展開來構建基督教的三一論。正是上帝的主體性先行於上帝的自我展開，這裏便將有限的思想規定——即原因與結果的相繼性——納入了上帝的絕對實在之中。那麼，黑格爾便是讓上帝的實在屈從於人的思維和人的意識的規定。為何原因與結果的相繼性是人的意識的規定？這是康德哲學揭示出來的，原因與結果是人類思維做判斷的機能。因果律並非自在之物的基本規定性，而是主體認識的基本規定性。

巴特（Karl Barth, 1886-1968）將三一理解為上帝在其啟示中的主體性問題，將三一論奠基於上帝作為自我啟示的主體，從自我啟示概念的內在邏輯的基礎上發展出三一論。在《教會教義學》（*Kirchliche Dogmatik*）卷一第一部，巴特提出必須把上帝理解為主（Kyrios），理解為完全的純粹位

格，即「自在自為地存在着的自我」。<sup>6</sup>「上帝啟示自身為主」，這是三一論的「根」。上帝在啟示中自我區分為啟示者、被啟示者和啟示這三種「存在方式」(Seinsweisen/ modes of being)。換言之，在自我啟示這一概念中，可以區分出主詞、賓詞和謂詞。巴特追隨深受黑格爾影響的思辨神學代表多爾納 (I. A. Dorner, 1839-1881)，聲稱三一的上帝的統一性 (Einheit) 可被理解為一個「思維着和意欲着的自我的統一」。<sup>7</sup>同時，巴特拒斥黑格爾從主體概念中引伸出三一以及神性自我展開的必然性，因為這樣便是以一種人能夠洞見的必然性來取代上帝的自由以及啟示的奧秘。

然而，潘能伯格認為巴特的這一拒斥是模稜兩可的，因為巴特以「上帝啟示自身為主」作為三一論的根源，即從自我啟示的上帝的主體性出發來建構三一論，這一進路仍是黑格爾思辨觀念論的進路。因為啟示者、被啟示者和啟示這三種「存在方式」可以被理解為主體自我展開的諸環節，這裏所涉及的仍是作為主體的上帝在其啟示行動中的自我客體化。那麼，先前對於黑格爾的批判，即將有限的思想規定納入無限的上帝的實在之中，便同樣適應於巴特。<sup>8</sup>

潘能伯格認為黑格爾—巴特的三一論是從精神或主體概念引伸出神聖的三一生命，神聖三一生命處於上帝的永恆本質之中，是「內在三一論」。這一進路可以上溯到奧古斯丁 (Augustine of Hippo, 354-430) 的心靈三一論，經由經院哲學的發展，在近代的絕對一神論中達致高峰。潘能伯格將把唯一的神聖本質理解為自我意識意義上的位格

---

6. Karl Barth, 《教會教義學》(Kirchliche Dogmatik; Bd. I/1; München: Chr. Kaiser, 1932), 頁 378。

7. 同上。

8. Pannenberg, 《系統神學的根本問題》卷二, 頁 98-108。

這一思想進行批判，其中唯一的神聖本質是西方傳統的內在一論中處理諸位格統一性的根基。因為，這實際上是人的自我的投射，是從有限的思維向無限的上帝的實在的「跳躍」或「扭轉」。上帝的至上性不能從他的主體性出發得以論證。<sup>9</sup>筆者認為西方教會傳統的內在一論與十九世紀德國觀念論之間的曖昧關係，是潘能伯格反對黑格爾—巴特的主體三一論以及力圖矯正傳統內在一論的深層原因，關於這一點後文再敘。

巴特學者詹遜 (Robert W. Jenson) 聲稱：「事實上，二十世紀神學由巴特身上學到三一教義對整體神學來說，具有說明與規範的功用。三一論不是一個分離的謎團，而是所有神學之謎均藉以陳明的架構。」<sup>10</sup>潘能伯格聲稱在最近幾十年中，三一論在關於上帝之觀念的神學探討中扮演着越發活躍的角色。在二十世紀，三一論的復興跟對於將上帝理解為最高實體或絕對主體的傳統上帝論的批判有關，而後者又是在二十世紀哲學中的反形而上學的背景下發生的。潘能伯格論述到：「相當多的當代神學家，雖然他們很難在其他問題上達成一致，但是他們對於以下問題則是一致贊成的，即將三一論視作基督教神學可以建設性地利用關於上帝之觀念的反形而上學的和無神論的批判的無盡源泉。」<sup>11</sup>

在〈三一上帝論中的問題〉 (Problems of a Trinitarian Doctrine of God, 1987) 一文中，他簡要追溯了中世紀以來關於三一論與一般上帝論關係的神學脈絡。在拉丁經院哲學興盛時期和早期新教的教義學中，探討獨一上帝、上帝

9. Pannenberg, 《系統神學的根本問題》卷二, 頁 98、110-111。

10. 福特編, 董江陽、陳佐人譯, 《現代神學家》(香港: 道風書社, 2005), 頁 39-40。

11. Wolfhart Pannenberg, 〈三一上帝論中的問題〉 (Problems of a Trinitarian Doctrine of God), 載《對話》 (Dialog, 26.4 [1987]), 頁 250。

的存在、本質及其屬性的一般上帝論要優先於三一論。在此，在與一般上帝論之關係中，三一論被視作一般上帝論的附屬品。啟蒙運動時期的神學家將三一論視作自然神學的附加物，他們認為自然神學可以與耶穌的教導以及耶穌本人對於上帝的單純信仰相協調，但是很難與三一論相協調。因為，前者可以得到啟蒙運動所堅持的人類自然理性的辯護，而後者則不能。正如德國啟蒙思想家萊辛(Gotthold Ephraim Lessing)所言，人們相信耶穌基督的教導並不在於耶穌作為聖子上帝或是耶穌所行的神蹟，而是在於耶穌的教導本身是合理的。直到十九世紀受到謝林(F. W. Joseph von Schelling)和黑格爾哲學影響的思辨神學興起時，三一論才再次成為基督教的核心教義。

但是，在這裏我們必須追問：傳統基督教三一論為何能借着德國思辨觀念論（主要以黑格爾為代表）再次復興，兩者的內在親緣為何？我們認為黑格爾之所以能成為巴特復興主體性三一論的巨大資源，是因為黑格爾對於西方哲學和神學中的「同一性」(Identität)問題的有力解決。自巴門尼德(Parmenides of Elea)以來，同一性問題就是一個根本性的哲學問題。他徹底而樸素地將其表述為「思想和存在是同一的」。自早期教父以降，同一性問題也是西方神學的一個根本性問題。早期基督教教父德爾圖良(Tertullian, 150-230)，將其表述為「一個實體，三個位格」(una substantia, tres personae)。在此，「實體」是指基礎的本體存有，是使事物之所以存在的質素。「位格」指賦予獨立行動的身份。「聖三」(De Deo trino)與「聖一」(De Deo uno)的關係問題，也是一個基本的「同一」與「差異」的哲學問題。我們在此要討論的是「本質同一」的問題，因為「聖一」，即那單一的、同質的神聖實體是

三個位格的根基。「同一性」問題關乎基督教教義的永恆三一生命的奧秘。

海德格爾 (Martin Heidegger) 在《同一與差異》(*Identität und Differenz*, 1957) 一書中，指出「A是A」，不只是說每一個A本身都是同一的，毋寧是說：每一個A本身都是與它自己同一的。在同一性中有一種「與」(mit)的關係，即有一種中介、一種關聯、一種綜合：在一個統一性中的統一。但是西方哲學消耗了兩千年的時間才為中介的顯現在同一性內部找到住所。從萊布尼茨 (Gottfried Wilhelm von Leibniz)、康德準備，經過費希特 (Johann Gottlieb Fichte)、謝林和黑格爾，才為在自身中綜合的同一性的本質建立起一個住所。自此之後，思想就不準把同一性的統一性 (Einheit/unity) 表像為純粹的千篇一律，或抽象地表像同一性。<sup>12</sup>正是在這個意義上，黑格爾可以為基督教三一上帝論的合理性作出辯護，將其視作「一個主體，三個不同的存在模式」。上帝被設想為唯一、同一的絕對主體。三位一體的上帝論便是這絕對主體自身與自身的關係，是絕對精神的同一、分化和復歸。在二十世紀，巴特的三一論表現出了跟黑格爾觀念論的密切親緣關係。關於兩者的關係前面已經有論述。

## 二、潘能伯格《系統神學》中三一論概述

在二十世紀西方神學史中復興三一論的開山人物是巴特，他承接的是思辨神學的傳統，尤其是受到十九世紀中後期神學家多爾納的影響。巴特將三一論奠基於啟示論，在此啟示必須被嚴格地限定為關於上帝的自我啟示。他將三一論表述為「上帝在他的啟示中的主體性」。在巴特那

---

12. 海德格爾著，孫周興譯，《同一與差異》(北京：商務印書館，2011)。



裏，三一論作為基督教的上帝觀念的根基，綜合地呈現出了上帝在耶穌基督身上的自我啟示。巴特試圖扭轉經院哲學後期以降三一論作為一般上帝論附屬品的地位，並將這一關係顛覆過來。三一論作為啟示論的構成要素優先於一般上帝論而展開。這是巴特對於二十世紀神學的貢獻之一。

### 1. 三一論的根基與出發點：上帝在耶穌基督身上的歷史性的啟示

在《系統神學》卷一關於三一上帝這一部分之中，潘能伯格沿襲七十年代後期轉向三一論的思路，探討三一論在教義學中的地位、三一論的出發點和根基、三一關係的具體模態以及諸位格的統一等問題。

首先，潘能伯格追溯了中世紀中後期以降三一論在基督教神學中逐漸淪為一般上帝論的附屬品的歷史。進而，他肯定了黑格爾在思辨哲學體系中，將上帝理解為絕對精神，通過絕對精神的同一、分化和復歸的運動過程來發展三一論，恢復了三一論在系統神學中的核心地位和價值。從精神或自我意識的概念出發來理解三一的上帝，這一進路可以上溯至十八世紀德國啟蒙思想家萊辛。在《人類教育》（*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780）一書中，他提出基督教三一論的根基在於精神概念，三一論被設想為上帝的自我理解在自我意識中的表達。在德國觀念論的傳統下，從自我意識的基礎上來論證基督教三一論的合理性，這一傳統肇始於萊辛，在黑格爾的思辨哲學中達致頂峰。

隨後，二十世紀基督教新教神學家巴特在對黑格爾思辨哲學予以批判和繼承的基礎上重新思考三一論。他在解決三一論與一般上帝論的關係問題上所作的貢獻，受到潘能伯格的肯定和讚賞。因為，倘若三一論欠缺，耶穌基督

的神性問題便喪失了根基和具體內容。在後一情形下，耶穌不過是人類歷史上一個被「神明附體」的人，教會也不過是深受耶穌其人影響的一般人類團體。潘能伯格如此肯定巴特的神學貢獻：「在二十世紀神學中，巴特首先充分清晰地看到了這一問題的癥結所在。在《教會教義學》中，巴特的特殊貢獻在於對教義學結構中三一論的地位的系統意義予以思考。儘管，他將三一論置於導論而不是上帝論的部分，這並非一種實質上令人滿意的解答。然而，巴特將對三一論的處理關聯於對啟示的討論之中，並先於上帝的本質和屬性的教義，這一點是值得讚賞的。因為它回答了在耶穌基督身上啟示自身的上帝是誰的問題。」<sup>13</sup>

但是，潘能伯格認為黑格爾—巴特三一論的前提是非基督教的主體這一概念。上帝的實在被理解為絕對主體或自我啟示的主體，神聖生命中的三個位格（*hypostase*）被還原為主體的三種不同「存在方式」。黑格爾—巴特的主體性三一論可被上溯至以奧古斯丁為代表的內在三一論的傳統下。在奧古斯丁那裏，通過心靈的三一類比，在自我意識的區分（*Unterscheidung* / *distinction*）中，上帝被理解為單一的神聖主體，三一被理解為神聖主體的各個環節（*moments*）的統一。然而，自我意識的諸環節——在此被理解為諸位格——並不具備自身的主體性。潘能伯格認為肇始於單一的神聖主體或神聖本質的內在三一論的弊病在於：忽視了神聖三一生命中位格的多元性與多重性（*plurality*）。如果將諸位格理解為自我意識之區分的諸環節，三一體是在單一主體之內的諸環節的統一，那麼這種奠基於主體性之上的內在三一論最終被判定為是一種非基督教三一的獨一神論。<sup>14</sup>

13. Wolfhart Pannenberg, 《系統神學》卷一（英文版: *Systematic Theology*, vol. I; trans. Geoffrey W. Bromilcy; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1991），頁 300。

14. Pannenberg, 《系統神學》卷一（英文版），頁 295-296。

在此，我們要對獨一神論的歷史以及潘能伯格將以奧古斯丁為代表的內在三一論最終判定為非基督教三一的獨一神論的理由進行說明。Monotheism一詞源於希臘文*monas*（意為「單子」）以及*theos*（意為「神、神明」），指猶太教、基督宗教和伊斯蘭教所共有的主張。他們相信有一位超越世界、有位格的至高神，作為一切存在者的本原和根基，而其自身卻是自存的和無起源的。獨一神論強調至高神的獨特性和獨一無二（*monos*）。早期基督教歷史中出現的獨一神論包括阿里烏主義（Aianism）和撒伯里烏主義（Sabellianism）。阿里烏主義因其倡導者阿里烏（Arius，約 250-336）而得名，強調上帝的獨一無二性，上帝是「沒有開端的絕對的一」。他們認為聖子不是上帝，聖子與聖父並非同性、同體，而是從屬於聖父的，聖子是受造物。聖靈比聖子更低一個等級。上帝是一個神聖的單子，隨着聖子的產生便出現了二合一，隨着聖靈的產生便出現了三合一。因此，三合一不是永恆的，但首先有一個單子。<sup>15</sup>公元三二五年尼西亞會議以反對基督教的三一教義為由將其定為異端。撒伯里烏主義興起於公元三世初，認為獨一上帝在他的啟示歷史和救贖歷史中，採取了三種形式：在父的形式裏，他向我們顯現為創造者和賜予律法者；在子的形式裏，他向我們顯現為救贖者；在聖靈的形式裏，他向我們顯現為生命的賜予者。父、子和靈是獨一上帝的三個顯現形式或模態。然而，這個獨一上帝自身作為絕對的一乃是不可知的。<sup>16</sup>

15. 帕利坎著，翁紹軍譯，《基督教傳統——大公傳統的形成》（香港：道風書社，2002），頁 278。

16. 莫爾特曼著，周偉馳譯，《三一與上帝國——論上帝的教義》（香港：道風書社，2007），頁 188。

筆者認為潘能伯格將以奧古斯丁為代表的內在三一論最終劃定為獨一神論，乃在於兩者之間存在着曖昧的親緣關係。內在三一論與獨一神論有着共同的起點與根基——單一的、排他的主體。內在三一論以單一的神聖本質或神聖主體為根基，將諸位格視作該主體的不同表現方式或環節。潘能伯格將其稱作關於「上帝主體性的內在分化的隱喻」。<sup>17</sup>同樣，獨一神論堅持的是作為單一的、排他的唯一者的上帝。在被視作基督教正統的內在三一論與基督教異端的反三一論的獨一神論之間存在着這樣的曖昧關係，奠基於主體或自我意識之上的內在三一論是弱化了獨一神論。在此，我們結合與潘能伯格同時代的德國新教神學家莫爾特曼（Jürgen Moltmann）的觀點。他從政治神學的角度對獨一神論予以反思。他認為獨一神論與神格唯一論或專權論（Monarchianism）是一體兩面的：一是多的原則與集合點，一是多的尺度。嚴格的獨一神論使基督的神性成為不可能，基督要麼被視作先知，讓位給獨一上帝；要麼消融於獨一上帝之中，成為後者的一個現身或現象。莫爾特曼進而指出這種獨一神論的專權論乃是一種魅惑人的宗教政治意識形態。因為它是普遍、齊一化的宗教背後的根本觀念，即相信一個上帝——一個邏各斯（logos）——一個人性。羅馬的世俗統治者就是天上的普世統治者在人間的代表。<sup>18</sup>二十世紀前期，巴特借助於黑格爾主體哲學的思想資源，觀念與自身的關係被置換為上帝與自身的關係，絕對精神同一、分化與復歸的關係被置換為在自我啟示中啟示者、被啟示者與啟示自身的關係。這掀起了基督教三一論和三一神學復興的浪潮，使得三一論重新成為二十世紀神學的核心關注而不再論

17. 潘能伯格著，李秋零譯，〈上帝的主體性與三位一體論〉，載《現代語境中的三一論》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁196。

18. 莫爾特曼著，周偉馳譯，〈三一與上帝國〉，頁182。

為一般上帝論的附庸。二十世紀中後期，伴隨着對於西方傳統的主體哲學與實體哲學的反叛這一潮流，神學界開始了對於巴特奠基於德國觀念論傳統上的主體三一論的批判，進而是對於西方傳統上的以奧古斯丁為代表的內在三一論的所暴露出的問題進行反省。

如果不以神聖主體或神聖本質作為基督教三一論的根基，那麼三一論的根基為何？潘能伯格聲稱：「為了尋找三一論的根基，我們必須開始於啟示事件（Offenbarungsgeschehen/ event of revelation）中父、子、靈顯現以及彼此相關的方式。」<sup>19</sup>換言之，三一論的根基不在於上帝的主體性之中，而是在上帝在耶穌基督身上的啟示之中，在救贖之經世之中。這是潘能伯格三一論的第一條原則：三一論的根基不在於作為精神或者主體的上帝之觀念中——他將其稱作前三一的（pre-trinitarian）上帝之觀念——而在於上帝在耶穌基督身上的自我啟示之中。

以自我啟示作為三一論的根基，潘能伯格繼承巴特開關的將三一論關聯於啟示論的神學思想。但是，他摒棄了巴特以啟示的形式概念（formalen Begriff der Offenbarungn）出發來探討三一論的進路。潘能伯格如此論述：「《教會教義學》並非從作為父、子、靈的上帝的歷史啟示的被給予性出發，而是從作為自我啟示的啟示的形式概念出發來發展三一的上帝思想。」<sup>20</sup>作為自我啟示的啟示之形式概念伴隨着的是啟示的主體、客體和啟示自身。因為啟示的主體是獨一的，那麼三一論不過是上帝的主體性在其啟示中的展現。如果不是從啟示的形式概念出發來建構三一論，那麼便只能是從啟示的內容出發，即上帝在耶穌基督身上

19. Pannenberg, 《系統神學》卷一, 頁 299 (英文版); 頁 325 (德文版)。

20. Pannenberg, 《系統神學》卷一, (德文版), 頁 322。

的歷史性的啟示——「啟示事件中，父、子、靈顯現以及彼此相關的方式」。

## 2. 神聖位格的相互區分與統一

在批評將三一論奠基於啟示的形式概念的基礎上，潘能伯格提出三一論必須發端於啟示的內容。他論述到：「為了將三一論奠基於上帝在耶穌基督身上的啟示的內容之上，我們必須從耶穌與父的關係開始，這一關係表現在耶穌關於神聖統治的信息之中。《新約》關於耶穌之神性的陳述都預設了他神聖的兒子身份，並且最終奠基於他與父的關係之上。」<sup>21</sup>子耶穌既區分於父，又關聯於父。對子與父的關係的理解是將三一生命中的靈理解為第二位格的前提——靈區分於父和子，同時又處於跟父和子的團契之中。因而，潘能伯格認為三一論的起點在於子與父的關係以及自我區分。

在傳統三一論中，自我區分是指三一生命中的第二位格和第三位格生發於父，即子從父而「產生」(generatio)，以及聖靈由聖父而「激發」(spiratio)。在此，首要強調的是父這一神聖位格的優先性。潘能伯格回顧了早期基督教教父圍繞着三一論的論戰。他如此評述：「一方面，是子從父的自我區分，另一方面是靈從父的自我區分，這構成了神性的三重區分這一命題的基礎。隨後我們會談到亞大納西(Athanasius)和加帕多西亞教父(Cappadocians)不沿襲這一思路的理由。在跟阿里烏派(Arian)的論戰之中，沒有人會否認三個位格的區分。問題是如何界定他們與父的神性的統一。」<sup>22</sup>在此，潘能伯格反對的是以單向度

---

21. Pannenberg, 《系統神學》卷一(英文版), 頁304。

22. 同上, 頁272。

地從父生發 (begetting) 來界定三位格的區分與統一，他堅持以相互的自我區分來說明三一關係的多元特性。在《系統神學》卷一的一處注釋之中，潘能伯格談到了他所使用的自我區分概念與傳統的三一論中自我區分概念的不同。他如此論述：「『自我區分』這一術語早在十九世紀就已經出現於三一神學之中，但通常是在第二和第三神聖位格生發於父的意義上所使用的。然而，當我們從子從父的自我區分開始時，我們可以在不同的意義上使用這一術語，即令自身區分於他者的那一位同時又將自身界定為依賴於他者。」<sup>23</sup>

在此，潘能伯格是在黑格爾精神哲學的背景下，對於傳統的從生發關係的角度來理解自我區分概念進行了重新界定與闡釋。潘能伯格認為根據黑格爾的觀點，位格是主體的概念要以三個三一的「位格」為基礎，這三個位格中的每一個都必須通過在其他位格中與自身同在而實現自己的位格性 (Personalität)。他追溯了黑格爾從《精神現象學》(Phänomenologie des Geistes) 到《宗教哲學演講錄》(Vorlesungen über die Philosophie der Religion) 中關於這一思想的發展。在《精神現象學》中，絕對者被設想為主體，從而是有位格的，雖然在此仍缺少三一內部的位格差異。主體被理解為在自身的他物中與自身同在。在《宗教哲學演講錄》中，黑格爾試圖闡明從絕對者的主體性向絕對者內部諸位格的多重性的演變，以及在自身的他物中與自身同在的主體結構。潘能伯格認為在闡述如何在諸位格的相互關係中獲得具體品格時，黑格爾已經提出了一個超越了他自己的主體哲學的思想，即諸位格的身份或同一性是從那些事後地被稱為「位格」的東西的相互關係中建構

---

23. 同上，頁 313。

起來的。潘能伯格將此處視作黑格爾思想中的張力，已經超出了他自己所謂的絕對者即主體的概念，應該予以開放性的闡發。在此基礎上，潘能伯格提出位格性不是從自身出發來擁有自我。自我之所以是位格，恰恰是出自於一種超越自我的生命內容。<sup>24</sup>這一原則在潘能伯格基本神學人論部分是以人的向世界敞開性（Weltoffenheit / openness to world）以及向上帝敞開性（Gotttoffenheit）等概念來表達。潘能伯格區分了基督教教義中的位格性與哲學中的主體性兩個概念。在黑格爾那裏，主體是確知自己本身的自我，在自身的他物之中保持與自身的同在。主體在自身的他物之中認識到自身的表現，從而認識到它自身。但是，主體性並不是通過他物而獲得的。相反，位格並不先行居有它的自我。位格性不是從自身出發來擁有自我的，位格性是出自於一種超越於它自身的生命內容。具體而言，耶穌之所以是位格，恰恰在於他那來自父的宣告和傳揚上帝統治臨近的使命。從耶穌對於父和對自身的使命的奉獻之中，耶穌擁有了他作為子的位格性。潘能伯格認為位格性在於超越自我的生命內容，這一原則在三一的諸位格身上原初性的、典型性的表現出來。換言之，三一諸位格中的每一位都是以自身與其他兩個位格的關係為中介才擁有其位格性。

在此，潘能伯格的核心要點在於強調相互的依賴或依存關係是位格的自我區分概念的一個必要環節或要素。由此可見，潘能伯格雖然也使用「自我區分」這個概念，但他是在對黑格爾的精神哲學有所發揮的基礎上加以運用。然而，潘能伯格與黑格爾的不同則更為明顯與突出。潘能伯格不是在黑格爾的上帝作為絕對主體的概念與主體之自

---

24. Pannenberg, 《系統神學的根本問題》卷二, 頁 109。潘能伯格著, 《上帝的位格性與三位一體論》, 頁 196。



我運動的邏輯必然性的基礎上來談論三一中諸位格的區分，而是父、子、靈在救贖之經世中的相互依存的區分。因為在黑格爾那裏，三一仍然是觀念自身與自身之間的關係。潘能伯格不是從絕對主體的同一体出發，而是從救贖經世中所顯現出來的父、子、靈的區分與依存關係出發，目的就是要打破黑格爾那裏封閉的觀念自身與自身的關係，試圖將觀念予以現實化。

具體而言，潘能伯格是如此展開三一關係的具體模態，即父、子、靈相互的自我區分。首先，潘能伯格開始於耶穌從父的自我區分，因為歷史的耶穌與他所稱作父的那一位之間的關係是神聖三一生命中其他關係的根基。潘能伯格論述到：「耶穌通過清楚地使自身區分於父，像父的被造物那樣服從於父的意志，通過讓位於父的神性宣告正如在他關於神聖統治的宣講信息中對其他人也如此要求的那樣，耶穌顯明了自己就是上帝的兒子，與差遣他來的父原為一（《約翰福音》10:30）。」<sup>25</sup>潘能伯格表明在耶穌從父的自我區分之中——即耶穌對於父的絕對服從以及耶穌的自我棄絕（self-abandonment），顯明了耶穌作為三一中的第二位格，作為上帝的兒子身份，顯明了耶穌與上帝的統一。在《系統神學》卷二（1991）的基督論部分，潘能伯格從耶穌的歷史（Geschichte）與天命（Geschick）出發，並將這一歷史與天命解釋為根源於子從父的自我區分，從而證明了耶穌的神性與永恆聖子的身份。在此，耶穌的歷史是指從《舊約》預言所指向的拿撒勒人耶穌的生命整體，耶穌的天命是指耶穌的被釘十字架與復活事件。我們可以發現《系統神學》卷一與卷二的神學進路基本一致，以此也證明了我們先前的判斷，即潘能伯格是以三一

---

25. Pannenberg, 《系統神學》卷一（英文版），頁310。

上帝論作為系統神學的基本構架，在三一上帝論的背景下來考察基督教教義學的各個主題和部分。

在整體論的背景下，潘能伯格通過耶穌的歷史整體——即耶穌的出生、事工、關於上帝的統治與上帝之國來臨的宣講、關於上帝所賜予他的主權的宣告、耶穌的受難與復活，在耶穌的歷史整體中顯明了耶穌對於父的神性的服從，以此來顯明耶穌作為上帝的兒子身份，即三一中的第二位格。耶穌從父的自我區分，即通過他對於上帝的意志的完全服從和自身的絕對棄絕，為上帝的行動和上帝之國的來臨留有空間，從而證明了他是三一中的第二位格。潘能伯格如此論述到：「只有對應於子，我們才可以說子使自身相區分的另一位格即父，對子而言是獨一的上帝，並且子自己的神性就奠基於他使自身服從於父的神性這一事實之上。」<sup>26</sup>

如果子的位格性和神性在於他自我區分於父，那麼我們是否也可以反問父的位格性和神性乃是在於他自我區分於子？在傳統三一論的背景下，答案是否定的，因為神聖三一生命的關係是單向度的生成關係，唯獨父被視作是沒有本原或起始的（*anarchos*），父的神性是子和靈的神性的本原，因而在三一位格的序列之中，父是第一位的。然而，在潘能伯格所堅持的父、子、靈的相互的自我區分以及神聖三一生命諸位格的多元性的背景下，答案則必然是肯定的。潘能伯格首先引證了早期教父亞大納西對阿里烏派的反對，亞大納西堅持倘若沒有子，父將不會是父。他如此論述：「那難道不意味着在某種意義上父的神性仍要依賴於父跟子的關係嗎？儘管這與子的神性依賴於子跟父的關係的方式不盡相同。父不是從子而生，也不被子差遣。這

---

26. 同上，頁 321。

些關係是不可逆轉的。然而，在『父』這一稱呼中所表現出的父親身份的相對性可以深刻顯明出父對於子的依賴，因而這將成為三一關係中真正的相互性的根基。」<sup>27</sup>

進而，潘能伯格考察了《新約》中關於父將統治（Herrschaft/ lordship）交托給子的敘述（《馬太福音》28:18；《路加福音》10:22；《約翰福音》5:22），認為這暗示出父的神性也要依賴於他跟子的關係。他宣稱：「在父將統治交托給子以及子將統治歸還於父時，我們發現了他們的關係之中的一種交互性，這是在生成關係之中所未曾發現的。通過將統治交托於子，父使得他的王權依賴於子對他的榮耀與否以及子是否通過成就他的事工來成就他的統治。父從子的自我區分不在於從父生子，而在於父將萬有交托於子。從而，父的國度以及他的神性便依賴於子。父的統治或者國度並非外在於父的神性；相反，倘沒有他的國度，他便可能不是上帝……因而，統治與父的神性密切相關。在上帝的內在一生命之中，在自由地使自身服從於父的統治的子與將他的統治交托給子的父的關係的相互性之中，統治已經有了它的地位。」<sup>28</sup>由此可見，潘能伯格認為父從子的自我區分乃是在於父將他的統治完全交托給子，這意味着父的國度以及他的神性都要依賴於子在世界上的活動。

由上可知，無論是子從父的自我區分還是父從子的自我區分，都與耶穌的歷史與活動的整體有關。在耶穌的歷史與活動的整體中，通過他對於父的神性和意志的完全順服以及自我棄絕，顯明了耶穌就是三一中的第二位格聖子。與此同時，父從子的自我區分在於父將統治交托給子，

---

27. 同上，頁 311。

28. 同上，頁 313。

從而父的神性和父的國度便依賴於子在世界上的活動。但是，耶穌的被釘十字架——耶穌的天命中的一個環節——向耶穌作為聖子的位格的身份提出挑戰。這進而對於父的神性提出挑戰，因為父的神性依賴於耶穌在歷史中的活動。然而，恰恰是耶穌對於父的國度和統治的宣講使得他被釘十字架。潘能伯格正是從這一問題開始，引發了對於三一的第三位格靈從子的自我區分以及靈從父的自我區分的思考。潘能伯格認為耶穌的被釘十字架雖然引發了對於子和父的位格及其神性的懷疑，但是它又為第三位格靈的工作的展開提供契機。在前保羅傳統的信仰宣告中，耶穌的復活被視作是聖靈的工作（《羅馬書》1:4；《提摩太前書》3:1b；《哥林多前書》15:44 及以下）。靈從父的位格區分以及靈從子的位格區分在《約翰福音》中首次有了清晰的表述。對於《約翰福音》中的耶穌基督而言，靈是聖父差遣而來的另一位保惠師（Paraclete）（《約翰福音》14:16）。早期基督教教父正是基於此為他們關於靈的位格區分的論述找到了《聖經》依據。潘能伯格認為耶穌的復活事件是三一中三個位格共同協作的結果。靈的參與並不會抹殺父的工作，因為父的工作是借着靈或子的中介來完成的。

其次，在《約翰福音》中，關於靈的頌讚更為清晰地表明了靈從父和子的自我區分。潘能伯格論述到：「正如子在世上榮耀父，彰顯父的神性（《約翰福音》17:4），靈將來也要榮耀子（《約翰福音》16:14）……靈完成了父藉着子的啟示，因為父唯獨藉着子才可以被認識（《約翰福音》14:6）。榮耀子，靈便榮耀了父以及他們之間永恆的聯結（fellowship）。」<sup>29</sup>在此，潘能伯格引證了奧古斯丁的看法，聖靈被視作父與子的永恆團契，作為聯結父與

---

29. 同上，315。

子的愛（《上帝之城》[*De Civitate Dei*]）。那麼，聖靈便不應該被理解為三一中與父和子並行的一個獨立的位格，而是被理解為父與子的團契中的「我們」。<sup>30</sup>這意味着聖靈是聖父與聖子團契的媒介或聖父與聖子的聯結項。

由此可見，自我區分對於三一的諸位格而言並不意味着完全相同的內容。子從父的區分在於子對於父的意志和神性的完全順服，從而為父的行動和父的國度的來臨留有空間，以此顯明子與父的統一。父從子的區分在於父將神聖的統治和主權完全交托於子，從而父的神性和父的國度依賴於子在世界的活動的展開。靈從父和子的區分在於作為父和子的永恆聯結而對於父和子的頌揚與榮耀。三一中諸位格的身份的實現（*Verwirklichung*）在於將自身完全奉獻給對方，並且是在自身與其他兩個位格的關係之中才實現其位格性。

概言之，潘能伯格的三一上帝論的最初關切乃是在於對黑格爾－巴特的奠基於上帝的主體性的三一論的批判與反駁。進而，將這一主體三一論追溯至以奧古斯丁為代表的西方內在三一論的傳統上。在此，聖父的位格是三一生命中唯一突顯的位格，這一位格被理解為絕對主體或自我意識，在巴特那裏以「上帝啟示自身為主」來表明。潘能伯格認為在這一情形下，子和靈的位格性便被懸空或消解掉了，子和靈僅僅是神聖單一主體的不同存在模態。傳統內在三一論奠基於從父的生發關係，父的神性是第一位且無起源的，忽視了三一生命中的多元性與交互性。故而，潘能伯格的三一上帝論不是從生發關係出發，而是從父、子、靈相互的自我區分出發，進而又是以子從父的自我區分出發，在神聖行動或神聖經世中所顯明的諸位格的相互

---

30. 同上：316。

區分與彼此依賴中建構三一論。在此，位格性與主體性被潘能伯格區別開來。潘能伯格雖然在闡述自我區分時借用了黑格爾的一些思想，以期與傳統的奠基於生發關係的區分觀念相區別。但是，他是通過創造性地重新闡明了位格性與主體性的不同，來與黑格爾奠基於上帝的主體性的三一論保持距離。如果說主體性是黑格爾哲學中的一個核心概念的話，位格性在潘能伯格三一神學中無疑具有着突破性的價值。三一諸位格中的每一位都是以自己與其他兩個位格的關係為中介才實現其位格性。因而，三一中位格的自我區分便是對其他位格的奉獻，以此顯明其交互性與依賴性的關係。

潘能伯格從父、子、靈的自我區分與交互性的辯證的角度來闡述三一的上帝，反對黑格爾—巴特奠基於上帝的主體性的三一論。就三一的位格的區分的具體形式而言，子從父的區分在於子對於父的意志和統治的完全順服，為父的行動和父的國度的來臨留有空間，從而顯明子與父的統一。父從子的自我區分在於父將父的王權和王權統治完全交托於子，從而使得父的神性依賴於子在歷史中的活動的展開，證明了父與子的統一。三一的第三位格靈，作為父與子永恆聯合的媒介，靈從父和子的自我區分在於靈對於父和子的頌揚，同時子完全順服於父的活動以及對於父的榮耀，尤其是子的復活，都依賴於靈。

潘能伯格沿襲經世三一的進路，從神聖行動中所顯現出的神聖諸位格的關係的角度入手，即父子靈相互的自我區分，但是他仍然須要找到能夠表明神聖行動之統一性的內容，從而表明神聖諸位格的統一。這裏將神聖諸位格統一起來的內容，便是「聖父的王權」。聖父的王權是三一的相互關係中一切神聖活動的聚合點，是神聖諸位格的共

同協作。故而，父的王權與王權統治是潘能伯格三一上帝論中神聖位格統一的基底。

潘能伯格借用父的王權的觀念，以求避免以聖父為唯一神聖位格的神格唯一論或「次位論」。聖父的王權跟終末的上帝之國相聯繫，是三一的上帝行動的最終目的，以及三一上帝之神性的完全顯明。結合其前期思想，我們知道上帝的神性在於上帝的統治，上帝的存在與上帝的統治是同一的。在《神學與上帝之國》(*Theology and the Kingdom of God*, 1969)一書中，潘能伯格如此論述：「只有能夠證明自身統治一切的神才是真實的。這並不意味着離開了有限存在者的存在，上帝就不是上帝……它意味的只是如果有限存在者存在，對於有限存在者的主權就是內在於上帝的本性的。上帝的神性就是他的統治。」<sup>31</sup>如果上帝的存在就是上帝的統治；同時，上帝的統治在於終末的將來；那麼，上帝的存在便是終末將來的。在此基礎上，潘能伯格將上帝描述為「將來的權力」(*Macht der Zukunft*)。<sup>32</sup>由此可見，聖父的王權中的核心思想在於三一上帝的統治。這包含三方面的內容：首先，子和靈在永恆三一關係中對於父的順服。其次，三一上帝對於被造界的統治，這根源於保羅神學中所言的，耶穌的復活表明耶穌勝過世界上的一切罪惡與死亡。潘能伯格宣稱：「父的王權在三一的永恆的團契之中已經實現。它並不須要世界的存在。在永恆之中，子尊崇於父的王權統治。因而，這一統治是永恆的，顯然不能離開子和靈，而是借着他們。但是，這一統治現在也被付諸被造界。借着子和靈，父的統治在被造界被建

31. Wolfhart Pannenberg, 《神學與上帝之國》(*Theology and the Kingdom of God*; trans. R. J. Neuhaus; Philadelphia: Westminster Press, 1969), 頁 55。該書英文版早於德文版；德文版出版於一九七一年。

32. Pannenberg, 《系統神學的根本問題》卷一, 頁 393。

立並被認識。」<sup>33</sup>最後，雖然父的王權在三一的永恆的團契中已然實現，但是就三一上帝與世界的關係而言，父的王權在來臨的過程之中。正如上帝被描述為「將來的力量」，上帝統治的完全實現在於終末之未來，父的王權的完全實現也在於終末之未來，在於上帝之國的來臨。

在三一關係之中，父的王權是借着子的完全順服和在歷史中的活動來被分送。道成肉身是三一上帝在世界的自我實現，從而使得被造物關聯於神聖的三一上帝。因而，被造界關聯於三一上帝乃是在於道成肉身將父的王權從永恆向世界的輸送，借着聖靈使得被造物可以參與聖父與聖子的關係，同時須要被造物像子一樣對於父的王權的順服。聖父的王權乃是在三一的神聖生命中，同時也是是在三一上帝與世界的關係中，一切神聖活動的聚合點。

**關鍵詞：**內在一三一 經世三一 自我啟示 歷史

作者電郵地址：[bersia@163.com](mailto:bersia@163.com)

---

33. Pannenberg, 《系統神學》卷二, 頁 390 (英文版) ; 頁 434 (德文版)。



# Wolfhart Pannenberg On the Trinitarian God and His Critics on Karl Barth's Subjective Trinity

LENG Xin

Ph.D., Fudan University

Lecturer, Philosophical Department, Liberal School

Tongji University

## *Abstract*

Wolfhart Pannenberg is one of the most distinguished German theologians during the late 20th century. He pays great attention to theological methods, especially anthropological-historical method in the early period and doctrinal method in the late. In *Systematische Theologie*, the Trinitarian God is one of the most important themes. This article explores the general thoughts of his Trinitarian God, including the starting points and roots as well as modalities in this study. At the same time, it reflects his critiques of Barth's subjective trinity in the background of the history of Trinitarian theology in the 20th century.

**Keywords:** Immanent Trinity; Economic Trinity;  
Self-Revelation; History