

神學與哲學互動下的漢語神學

江璐

中山大學哲學系講師

一、神學與哲學

雖然基督教歷史中有着對哲學和理性的排斥傾向，就如德爾圖良 (Tertullian) 之名言「雅典和耶路撒冷有何相干」所表達那樣，類似的傾向在後來的達米安 (Petrus Damiani) 樞機以及馬丁·路德那裏也可見到，¹但最終對理性和哲學的肯定佔了上風。在當代神學中，有着一個跨宗派的普遍共識，即神學與哲學歷來有着伙伴關係，且神學必須依賴理性，必須使用哲學並與哲學對話。潘能伯格 (Wolfhart Pannenberg) 的《神學和哲學》(*Theologie und Philosophie*) 是一個典型的例子，其中，他勾勒了歷史上神學與哲學之間的關係。在他看來，哲學與神學都致力於理解現實之整體，其對象都是作為整體的真理。而神學則需要哲學家「批判的、辨認方向的反思」之對峙。²他指出，自從教父時代以來的基督教歷史中，系統神學就已經在與哲學的交流和討論中得到表述。系統神學的重要性，在於使人們能夠精神獨立地判斷基督教的教義內容。³由於系統神學致力對基督教的訓導 (doctrine) 加以全面和連貫的闡述，所以，為此必須運用理論理性，因為至

1. 參見潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》(北京：商務印書館，2014)，頁 16-17。

2. 同上，頁 432。

3. 同上，頁 4-5。

少要遵守邏輯上的同一律和矛盾律。⁴神學家們需要哲學來「獨立形成判斷」，以致能從《聖經》的歷史批評詮釋過渡到系統神學，而且，只有結合「釋經的、哲學的和教義史——神學史的知識」，才可就「基督教學說的問題做出論證和判斷」。⁵顯然，安瑟倫的信仰尋求理解（*fides quaerens intellectum*）這一原則也適用於當今神學，就如當年的拉辛格（Joseph Aloisius Ratzinger）樞機所寫，基督教信仰是具有理性的信仰，人對啟示的回應也意味着轉向邏各斯（或「道」，*logos*）、轉向理性（*ratio*）和意義。信仰的奧秘（*mysterium*）並不是對理解的排斥，而是恰恰使理解成為可能，因為理解並不是實證意義上的認知，而是對存在本身的理解。缺乏理解的宗教會陷入宗教狂熱主義和原教旨主義。⁶

由此可見，從神學家的角度來看，顯然哲學的功能在於能夠幫助神學理性地表述和論述基督教信仰。在此，他們並沒有把哲學貶低到神學的「婢女」地位，而是指出了神學與哲學之間的伙伴關係。哲學具有自己獨立的地位。哲學不僅可以給神學提供理性表述的工具，它同時也可以作為獨立的學科與神學進行對話。

二、自然神學和教義神學

哲學的獨立地位最終是由托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）所奠定的。他區分了自然神學和教義神學，而自然神學在他看來，屬於哲學的範圍。他把這兩種「神學」視為兩門不同種類的學科，雖然它們在內容上有着交匯之處。它們的區分在於它們分別具有兩種不同的認知方式。⁷自然神學是指獨立於啟示和經文

4. 參 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 1 (trans. Geoffrey W. Bromiley; London & New York: Continuum, 2004), p. 18, 21。

5. 潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 4-5。

6. 參見拉辛格著，靜也譯，《基督教導論》（上海：上海三聯書店，2002），頁 36-39。

7. Frederick Charles Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 2 (New York: Doubleday, 1993), p. 313.

的哲學性反思，反思的對象是上帝之存在和本性，⁸它是純粹自然理性的產物。它也被稱作「哲理神學」，這在其歷史發展中顯然易見：西元前六世紀的異教徒希臘人已經發展出來了「哲學神學」，這是對原初（Ursprung）的哲學性語言表達，同時也是對早期神話（Mythos）加以批判性反思的產物。⁹後來被稱為「亞里士多德的神學」的《形而上學》（*Metaphysics*）第十二卷就是對第一本原的探索。既然哲學神學起源於古希臘哲學家對第一本原的哲學反思，那很明顯，哲學神學的主題貫穿着整個西哲史並且是哲學思索的最高對象。在哲學上，假若放棄神學，那也就意味着要放棄西方哲學。¹⁰這一部分卻並不一定要被排除在基督教傳統所說的在神學之外：如同托馬斯·阿奎那已經指出的那樣，信仰中包含了一部分內容，是可以通過人的自然理性獲得關於上帝的認知，比如上帝的存在。關於這一部分的理論為稱作為「哲理神學」（philosophical theology），有的時候也稱之為「自然神學」或「理性神學」。這部分即是所謂的「形而上宗教哲學」（*metaphysical philosophy of religion*）。¹¹

然而，在當今的某些神學系統中，自然神學也構成了系統神學的一部分。例如，按照麥奎利（John Macquarrie）的劃分，哲理神學構成了系統神學的第一部分。¹²就麥奎利看來，自然神學為神學問題的實在性提供了理性根據，而且，只有當自然神學可以表

8. 參 Charles Taliaferro, "The Project of Natural Philosophy," in William Craig & J. P. Moland (eds.), *The Blackwell Companion to Natural Theology* (Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2009), p. 1。

9. 參 Esteban Law, "Zur Tradition der philosophischen Theologie in der griechischen Philosophie", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67.2 (2015), pp.105-106；並參見潘能伯格，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 6。

10. 參 Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 1 (München: dtv 1971), XVIII。

11. 參 Winfried Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Darmstadt: WBG, 2013), p.23。

12. 參見約翰·麥奎利，何光滙譯，《基督教神學原理》（上海：上海三聯書店，2007），頁 35。

明上帝存在以及他的仁慈，啟示神學才能接着解釋上帝的三一。¹³

教義神學則以啟示為出發點。蒂利希指出，教義神學的內容是啟示。¹⁴或是在有關教義的梵二文件《天主的啟示》(*Dei Verbum*)中可讀到：「神學的對象是通過教會作證的對天主位格性的自我啟示和拿撒納耶穌的生平的信仰」。¹⁵然而，教義神學仍然需要哲學來幫助它加以表述。因為神學作為一門科學 (science)，則必須致力揭示研究客觀對象的內在合理性，就像托倫斯 (T. F. Torrance) 所指出的那樣。在托倫斯看來，神學本身即為一種科學，是一種神學性的科學 (theological science)。這門科學的對象不應該是宗教，而應該是上帝。也就是說，神學所要討論的，並非是信徒之羣體行為，而是上帝自身的啟示。¹⁶神學必須要與哲學對話、必須利用人類理性。¹⁷如果我們要把神學作為一門科學來研究的話，那麼必須利用哲學的闡釋工具並在哲學問題史的關聯中表達它的各主題。¹⁸然而，托倫斯也同樣對過於依賴形式的教義學加以了批判，在他看來，無論是中世紀的天主教經院哲學以及十七世紀之後的新教神學，都是從當時哲學的思維形式，獲取將神學系統化的手段。¹⁹不過，他所批判的並非是神學與哲學間的對話，或是神學作為一種理性科學的地位，他上述批判的目的是讓人認識到，神學之實在性不可因為系統性的要求而被忽視：神學家應該通過陳述來思考事物，而不是思考陳述本身。²⁰與哲學對話的目的，就是找到一個能夠使用人的話語來表達符合客觀對象之內在邏輯的方法。對神學之客觀性、即實

13. 同上，頁 40。

14. Paul Tillich, *Dogmatik-Vorlesung (Dresden) 1925-1927*. (eds. Werner Schüssler & Erdmann Sturm; Berlin: De Gruyter, 2005), p. 14.

15. 《天主的啟示》，2。

16. 參見托倫斯著，阮焯譯，《神學的科學》（北京：人民大學出版社，2003），頁 3。

17. 同上，頁 7-8。

18. 參 Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik* (Freiburg i.Br.: Herder, 2012), p. 34。

19. 參見托倫斯著，阮焯譯，《神學的科學》，頁 419。

20. 同上，頁 43。

在性的強調，也可在天主教神學家拉納（Karl Rahner）那裏找到，他寫到，

神學根本上是人對上帝按照他的自由決定、通過他自己的話語所表達的自我啟示的傾聽，這種傾聽本身是已經被照亮了的。從首要的和原初意義上講，神學不是經由人的思維所創立的有效定理的體系，而是上帝自己針對人而發的——儘管用人的語言——神性言談的總和。這種如此被傾聽到的、在「信仰的傾聽和理解」（*auditus fidei* 和 *intellectus fidei*）的固有統一性中被把握到的上帝之啟示話語，可以而且應該再次被人當做思考的對象加以探索和系統化，並列入人類知識總體之中，這便是第二層意義上的神學科學：原初意義上的神學和第二層意義上的神學之間的差別——讓我們用一個古老的術語來表達——也就是實證神學和思辨神學間的差別。思辨神學這樣一門科學基本上總是以上帝自己的自由的啟示話語，以傾聽到的、實證的神學為其基礎的。²¹

由此可見，實證神學與思辨神學並不矛盾；相反，思辨神學必須基礎在實證神學之上，才能使得它得到確保而不變成一個單純的哲學系統。

三、教義神學中哲學的作用

基督教教義正是源自歷史中所得到的上帝自我啟示和傳達的現實，它依靠的是在信仰行動中認識和被接受的上主，在耶穌基督身上的自我傳達。這個傳達也是它的認知原則，其原則是在神學思索之前的，也是教義的永久根基。神學從這個原則出發，並且成為這個事件發生的理性理解，從這個方面來看，神學是教義

21. 卡爾·拉納著，朱雁冰譯，《聖言的傾聽者》（上海：上海三聯書店，2003），頁8。

式的。人接受事物的理性卻不是像康德所說，是受到固定先驗體制和規則限制，以致它一直都在人性的框架體系範圍內，被理性局限。當然理性在其後驗、有限、感性和歷史範圍的傳達之外，還有一個先驗的組成部分。人類理性的先驗性在於能通過歷史上體驗到的現實獲得資訊。人類理性的歷史意義絕非理性對真認知的相對化，或是說理性不能認知上帝。因上帝的真，恰恰就是在歷史媒介發生的自我傳達中傳遞給我們的。由此，在耶穌基督在歷史上的言語和生平這個媒介中，人在他的位格自由中，並且在人的先驗及後驗、歷史性的理性實現中，能夠接受真，而真也是上主本身。²²

在基督教早期就已經奠定了使用哲學術語來表達和闡釋神學內容的主流傳統，這是在與具有古希臘哲學訓練的異教徒辯論的過程發展出來的結果，比如護教者游斯丁（Justin the Confessor），亞他那修（Athanasius）等人最早在著作中使用了哲學要素。通過亞歷山大里亞城（Alexandria）的教義學校以及卡帕多西亞教父們（Cappadocian Fathers）的努力，基督教神學與希臘化時期的哲學、特別是柏拉圖和新柏拉圖主義的哲學產生了融合。亞歷山大的克雷芒（Clement of Alexandria）把基督教看為對邏各斯的完全啟示，由於邏各斯一詞在希臘哲學中佔據着核心地位，克雷芒也就可以把基督教看作真正的哲學。²³神學和哲學之間沒有得到清晰的定位和區分，這在奧古斯丁那裏同樣如此。理性的功能是引導人進入信仰，而對有了信仰的人來說，理性則使得他能夠理解信仰。直到托馬斯·阿奎那才對教義神學和哲學加以明確和實在的區分：哲學是使用自然理性的，而神學則建立在超性的啟示之上。²⁴這兩者之間緊密相連，卻有着等級區分：哲學是神學的「婢女」，

22. 參 Müller, *Katholische Dogmatik*, pp. 38-39。

23. 參見皮埃爾·阿多著，張憲譯，《古代哲學的智慧》（上海：上海譯文出版社，2012），頁 256-257。

24. 參 Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. 2, pp. 48-49。

哲學不是衡量神學訓導內容是否為真的標準，而是用來對神學訓導作系統性闡述的工具。中世紀早期就使用邏輯來討論神學，經院學也就在這個基礎上發展出來了。但是神學並未由此變成哲學，教義神學和自然神學之間的區分在於，教義神學是以反思和理解已經在信仰中被給予的內容為基礎，而自然神學則是文章開頭所提到狹義的哲學神學或形而上宗教哲學。不過，對阿奎那來說，通過自然理性有可能認識到那些超性啟示的真理，比如造物 and 唯一神，意即哲學的內容和神學的內容是有交匯之處的。而神學也需要哲學的概念系統來建構自己的系統。如同早期基督教借用了古希臘哲學術語來表達基督教思想一樣，阿奎那借用了亞里士多德哲學術語構建了他的系統教義學。

馬丁·路德提出要把神學和哲學、特別是要和亞里士多德學派哲學分開，然而梅蘭希通（Philipp Melancthon）又把兩者結合在一起，路德宗的早期正統神學也同樣是建立在亞里士多德哲學基礎上的。然而在十九世紀施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）的主觀主義思想帶來了深遠的影響，他認為教會的教義是虔誠神學家主觀宗教情感的表達，並且在某一歷史特定時刻在教會團契中有效。這樣，就不再需要通過邏輯和哲學來對教義進行理性上連貫和合理的表述了。在這觀點之下，教義亦不再需要理性的批判性審視。這對十九、二十世紀的神學都有很大影響，比如對哈納克（Adolf von Harnack）神學的影響。這種認為教會的教義與客觀真理無關的態度備受巴特（Karl Barth）批判。巴特對黑格爾特別推崇，主因是黑格爾認為宗教的對象是真理本身。由此，他也批判了自由神學的主觀性立場，問道：「如果神學不再以（黑格爾的）那種意義來談論真理的話，它會在哪種意義上認為自己在談論上帝呢？」²⁵巴特也曾反對過哲學神學，三十年代的時候，

25. 參 Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (Zollikon & Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1947), p. 372。

他把布魯納 (Emile Brunner) 從基督教立場出發的哲學神學籠統地稱為「自然神學」。²⁶不過從四、五十年代起，他也開始注重哲學神學。他在一九六〇年發表的〈哲學和神學〉 (Philosophie und Theologie) 一文中，承認哲學與神學之間有着可類比的地方。²⁷這樣哲學又進入了新教神學的視域，其中最傑出和典型的例子之一，應該就是我們在此經常引用的潘能伯格了。同時，在天主教方面，神學和哲學的關係也有了新的發展：神學中出現了人學轉向，傳統的神學建構以神的屬性為起點，後轉變成從人與神之間的關係、人之本來的超越性為起點，這包括拉納的從人對聖言的聆聽為出發點的神學、或是維爾特 (Bernhard Welte) 從布伯 (Martin Buber) 那裏所借用的以「我與你」即「人與神」的超越性關係為出發點的神學構建。比如拉納認為，信仰是位格性的與上帝的會面。聖靈引發了傾聽聖言的這種形式，使人有可能參與上主的自我認識和愛的實現（也就是三一神的內在生活）。在新教和天主教的神學領域，也同時出現了在現象學和海德格爾哲學影響之下，利用新的哲學語言還構建現代神學系統的努力。比如，拉納把海德格爾的 *Verwiesenheit* 引入神學中，指的是人以上帝為最終目的的關係。

四、教義學中對哲學使用的兩個例子：托馬斯·阿奎那和潘能伯格的三一神學

上文已經提到神學中對哲學用語的使用。現在我們從具體的上下文，來觀察哲學和神學間的交互關聯。三一論是哲學與神學間互動一個特別有趣的例子，對三一上帝的認信是基督教的獨特內容。自然神學家對三一論避而不談，似乎這並不是可以通過自然理性獲知的內容。然而在新柏拉圖哲學家普羅提諾 (Plotinus)

26. 參 Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, Bd. 2 (München: dtv, 1979), pp. 6-7。

27. 同上，頁 8-10。

和普洛克羅斯 (Proclus) 那裏，卻能找到一種一元三層的結構。卡斯培 (Walter Kasper) 指出，如同統一性的問題 (一的問題) 那樣，三的問題也是人類一個原初問題。²⁸但另一個極端卻是在十九世紀的自由主義神學中出現的三一信仰危機，此時有人認為三一神學是古希臘形而上學對基督福音異化的結果。比如，哈納克就認為三一神學與福音沒有相似之處。三一神學到底是哲學侵入了神學，還是純粹的啟示內容？在仔細觀察《聖經》依據之後，可以說，三一的學說並不是以其概念性形式在經文中有着直接的揭示的。但是哈納克的斷言也是片面地誇大其詞，起碼聖父、聖子和聖靈是在經文中出現的，即《馬太福音》二十八章 19 節的洗禮命令。三一論是基礎在對觀福音以及保羅書信之上的，²⁹然後通過早期教父與各種異端的爭辯，使用哲學工具而變得精確。這就給我們在此的探索提供了一個很好的例子，即神學家們是如何在信仰的實證基礎上，使用哲學來理性地表述信仰的內容。

托馬斯·阿奎那的《神學大全》(*Summa Theologica*) 第一冊第一集的第二十七題至第四十三題討論了上帝的三一。在此我們選出一段，來分析他在這對亞里士多德哲學術語和思想的使用，即第二十九題對波愛修 (Boethius) 對「位格」的著名定義，即「位格是具有理性 (智性、靈性) 本性的個別自立體或實體」(*persona est rationalis naturae individualis substantia*) 的討論。《神學大全》台灣版的翻譯者在這部分的開頭首，特別指出這裏所涉及的幾個核心哲學、神學概念：*substantia*、*subsistentia*、*suppositum*、*persona*、*hypostasis*。譯者們建議把 *substantia* 翻譯為「自立體」、「實體」或「本體」，而把 *subsistentia* 譯為「自立」、「自立性」或「自立物」，*suppositum* 為「主體」、「基體」，*persona* 為「位格」或「位」，而 *hypostasis* 這個希臘詞則

28. 參見卡斯培著，羅選民譯，《現代語境中的上帝觀念》(上海：華東師範大學出版社，2008)，頁 345、351。

29. 同上，頁 364。

為「自立體」。³⁰其中 *substantia* 和 *suppositum* 是對亞里士多德哲學當中的兩個核心概念 *ousia* 和 *hypokemenon* 的拉丁文翻譯。在對波愛修定義的分析中，阿奎那複述了一個疑問，此疑問利用亞里士多德《範疇篇》（*Categories*）中對第一實體和第二實體的區分，來詢問波愛修定義中的 *substantia* 到底是第一實體還是第二實體。阿奎那對這個疑問的解答是，此定義中指的是第一實體，也就是指的是一種作為 *hypostasis*（基底）的實體，即亞里士多德在《範疇篇》中所提到的第一實體。從而，*substantia* 這個詞在臺灣版的《神學大全》所相對應的上下文中被譯作「基體」和「第一自立體」，³¹後者是對應上下文的一種闡釋。而波愛修定義之中「個體的」（*individualis*）這一定限在阿奎那看來之所以有必要保留，是因為個體性能夠確保神的位格不被任何其他本性所攝取。基督教正統教義中認為，基督具有兩個本性，即人和神的本性，卻只有一個位格，也就是說，因為人性是普遍的（有這個人、那個人等等，他們都是同等的人），人性也就在基督之中不再構成位格，因為它會被更加高貴的神的位格所攝取。這樣，基督中也就只有一個位格。而針對另外一個質疑，即如果使用了亞里士多德的「本性」（*natura*）概念來對神的位格加以定義，然而，亞里士多德在《物理篇》（*Physics*）中所探討的本性是運動的本然原因，那麼，神既然是不變的，怎麼能夠用「本性」來定義其的位格？阿奎那對此的回應是要瞭解「本性」的含義，首先，他提到了亞里士多德的《形而上學》第五卷第四章以及《物理篇》第二卷中對「本性」的定義，那裏，「本性」即解釋為生成的本原。然而他結合了《物理篇》中的內容，繼續深入地解釋到本性在《物理篇》中被分析為質料或者形式，而形式則是於物體的本質相關，這是亞里士多德《形而上學》中所討論過的問題，

30. 托馬斯·阿奎那著，周克勤等譯，《神學大全》，第一冊第一集（台北：中華道明會／碧嶽學社，2008），頁 427-428。

31. 同上，頁 430。

並且是亞里士多德在《形而上學》第七卷中對「實體是甚麼？」這個問題的回答，即實體即形式。通過這個分析，托馬斯可以指出，波愛修定義中的 *natura* 要從後面這個意義上來理解，也就是要被看作為形式。他同時認為，使用這個意義下的「本性」(*natura*)，則要比「本質」(*essentia*) 更加適合，因為它更可以表示出來位格的個體性。阿奎那這個解釋必須要在亞里士多德哲學傳統的背景下來理解：在中世紀亞里士多德哲學詮釋傳統中，個體物體之所以成為個體，是因為作為形式的本性獲得了質料而通過質料個體化的，這些物體在本性上是相同的。然而沒有物質的存在物則沒有一個種或類之間的多個，他們是作為一個類就是單個的，也就是 *sui generis*，自成一類。這樣，作為本性的形式在沒有質料的位格，也就是個別的。這與前面把定義中的實體理解為第一實體是相符的。而「實體」一詞要比「本質」更加要恰當的原因，則在於拉丁文中的「本質」(*essentia*) 一詞來自 *esse* (存在)，而「存在」這個詞在亞里士多德傳統的經院哲學中，是一個最廣泛的概念，所以並不適合用來表達獨一的神性位格。

這看似純理論和術語性的討論，卻源於阿奎那想使用當時最先進的哲學系統，即亞里士多德的哲學系統來表述教會教義的努力。在他使用亞里士多德哲學來詮釋波愛修「位格」定義的時候，也可以看出他在試圖把波愛修的定義融入到亞里士多德的哲學系統中，同時卻不扭曲基督教三一的教義。

從經院學回到現代，我們可以來看潘能伯格是使用那些哲學術語和理論來闡釋三一神論的：潘能伯格先是回顧了從早期基督教到巴特的三一神論。他發現，經院學中的三一論，包括阿奎那的三一論，是自然神性與啟示的結合。而宗教改革派的三一論卻因為着重三一的教義發自於超性的啟示這一點，而缺乏經院學中三一論嚴謹和結構的思想。從而他解釋到，後來十七和十八世紀的新教神學忽視三一論的現象與這個傾向有着因果聯繫，這同時

也是忽視三一論和上帝統一性的神論兩者間關聯的後果之一。之所以這樣，新教神學必須重新從聖靈出發來理性地描述三一論，比如萊辛（Gotthold Ephraim Lessing）認為，應該在作為上帝在自我意識中表達其自我理解的聖靈中，找到三一論的基礎。這在黑格爾那裏也有類似的表述，後者試圖用「愛」的概念加以闡釋。巴特則受到了黑格爾的啟發，並試圖沿着他的思路來發展三一論。不過，潘能伯格總結，任何要從唯一神的本質中推導出三一位格的努力，不管是把神看作是精神或是愛，都會導致形態論（modalism），或是把三個位格之間進行了等級區分。³²基於這個認識，潘能伯格認為，必須從在上帝於耶穌基督身上的啟示中找到三一論的理論着手。同時他也承認，在《新約》中並不能找到明確關於三一的經文。雖然他批判黑格爾從絕對精神出發的做法，他還是借用了他哲學的一個核心概念，即「區分」，來構建他自己的三一論：聖子是通過與聖父的自我區分而成為了第二個神性位格，聖靈又通過自我區分成為了第三個神性位格。三個位格之間不僅僅是區分，也是聯繫，並且是對等的關係：如果沒有子的話，也沒有父，所以雖說聖父並無像聖子那樣有出發的源頭，聖子與他仍然處在一個對等的關聯之中，也就避免了他批評前人在三一中帶入等級區分的做法。耶穌榮耀的是上帝而不是他自己；與此同時，他顯示出他是聖父之子，聖靈所榮耀的是耶穌而不是聖靈自己；同時在耶穌身上，聖靈也榮耀着聖父。這是三個位格相互間的構建。同時，潘能伯格也可以在這個相互關係中融入經文依據：三個神性位格之間並不是僅僅通過一種哲學概念即可概括的區分來相互建構的，也是要通過上帝在歷史之中的自我啟示。聖父把天國交付了子，而子也服從父並且榮耀了聖父唯一神。聖靈則充滿了聖子並在聖子對父的服從中榮耀着子，從而

32. 參 Pannenberg, *Systematic Theology*, vol. 1, pp. 291-299。

也就榮耀了聖父。由此，聖靈引入了一切真理，並探索了神性中的奧秘。³³

黑格爾從愛出發的三一論認為聖父是沒有源頭的，他在自身中愛着，從他自身出發，產生了對象（聖子），並最後產生了主體和客體的統一（聖靈）。這是一種非常典型的觀念論意識哲學，但卻造成了三個位格間的等級區分。潘能伯格對此的改進是把上帝在歷史中的啟示和三一的內在結構聯繫在一起：因為上帝的真理並不是完全揭示給人們的，而是在救贖歷史的過程中逐漸展現出來，並在末世的時候得到圓滿展現，並且救贖歷史也是三一的神共同運作，所以我們對三一內在關係的認識，也必須通過三個位格在上帝歷史的自我展現和他在救贖史中的作為。³⁴

這個看似純粹神學的論述其實包括了黑格爾的哲學思想：不僅是上文已經提到的「區分」的概念，潘能伯格也把黑格爾的歷史性哲學思想融入到他的三一論中。黑格爾認為整個人類歷史是絕對精神的自我展開，所以對絕對精神的完全把握也是在歷史的最終發展階段，在他那裏推動歷史的，包括哲學思想史，也就是自我區分、自我異化以及綜合的進程。這個辯證過程在潘能伯格那裏被轉化成為了三個位格間的區分和統一的關係，黑格爾辯證法中的對立思想在這被他抑制了。但不管怎樣，我們在這是可以勾勒出一個來自黑格爾哲學建構的基本理論框架。

五、哲學和漢語神學之間的關係

李秋零先生在翻譯潘能伯格的《神學與哲學》後撰寫中譯文導言，提到此書與漢語神學建設的關係，並就此提出一個對漢語神學界的期望，即寫出一部中國的《神學與哲學》，才能推進基督教神學的本色化。³⁵按楊慧林先生的話，「漢語神學」是以漢語

33. 同上，頁 300-320。

34. 同上。

35. 參見潘能伯格著，李秋零譯，《神學與哲學》，頁 xxi-xxiii。

為載體的神學思想和神學研究。而基督教作為一種外來宗教，需要找到與本土文化和傳統之間的契合，才能夠獲得合法性。³⁶具體說來，漢語神學作為二十世紀九十年代起興起的文化運動，其宗旨是以學術獨立和自由為出發點，並秉着相互尊重和平等對話的原則，來「促動基督宗教的多元思想與中國的多元人文學統進行對話和整合」，並且也促進「中外學人在雙互尊重和平等的原則下進行跨學科的整合以達至『創造性的轉化』，形成一個嶄新的知識體系為中國學界所認受和吸收，從而豐富中國學術和回應中外學界的共同困境：現代性的詰難」。³⁷

可以說，基督教漢語神學運動不是單方面的西學東漸，同時也是一種東學西漸的運動。李天綱先生認為，基督教漢語化不能局限於對幾大宗教加以宗教哲學性的泛泛而談，而是要先透徹理解東西方的思想本身，也就是回到兩個文化的經典中，才會找到對話的基礎，因為只有認識到東西方思想的區分，並能將西學融匯到我們的傳統之中，西方思想才是真正被當地語系化吸收。³⁸

從以上幾點洞見出發，再回過頭來省視本文第二部分中提到的兩個例子，我們可以看到哲學中的西學東漸和漢語神學之間的緊密關係。比如 person 這個概念，在神學上下文中為翻譯成「位格」，但是當今西方哲學中的「人格主義」並不是完全與神學中的 persona 概念絲毫沒有關係。西方學界在討論「人格」的時候，總是不免要回溯到波愛修的 persona（位格）概念，甚至在法律中對人格的定義時，也會回溯到這個歷史淵源。然而由於我們的翻譯問題，在漢語語境中只能通過附加的解釋，才能揭示出哲學

36. 參見楊慧林，〈「漢語神學」的問題領域〉（http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=769&Pid=9&Version=0&Cid=18&Charset=big5_hkscs，2015年9月19日瀏覽）。

37. 楊熙楠，〈道風山和「漢語神學運動」〉（<http://www.21ccom.net/articles/dlpl/whpl/2013/1207/96643.html>，2016年7月5日瀏覽）。

38. 參見李天綱，〈回到經典，貼近歷史——探索漢語神學的新進路〉，載《神州交流》第六卷第一期（2009），頁115-118。

「位格」和神學中「人格」的歷史關聯。另外從托馬斯·阿奎那的例子可見，神學的教義史討論是無法離開對西哲史的理解的。要理解阿奎那的三一論，必須要熟悉亞里士多德哲學和中世紀的亞里士多德傳統。潘能伯格的例子則顯示哲學對現代神學的構建作用，神學家可以借用哲學家的理論，更清楚地闡明基督教教義的內容。

在這個觀察下，我們看見到漢語神學面臨兩個挑戰。首先，在討論基督教教義史的時候，我們必須參照古代和中世紀哲學的譯介，後者的工作在漢語界仍然處在起步階段。雖然柏拉圖的著作已有許多版本的譯文，然而卻以是希臘化時期的新柏拉圖主義對希臘教父的影響為甚，而這部分的譯介在漢語界則剛剛起步。此外，基督教早期著作的中文翻譯則仍然處在起步階段，在譯介中，必然會涉及從哲學借用來的概念。此時，神學的譯介需要和西方哲學的譯介工作達成對話。這不僅涉及術語，也涉及義理，因為必須辨明同一概念在神學與哲學上含義的異同。中世紀神學在國內的譯介更加稀少，需要與對亞里士多德主義哲學和經院學的漢語譯介攜手並進。這一點在實踐中雖有歷史實例：當利瑪竇（Matteo Ricci）和他的後繼者把基督教帶到中國來的時候，在譯介《聖經》的同時，他們也陸續翻譯了教義手冊和亞里士多德的哲學以及針對後者歐洲同時代的教科書（《名理探》、《寰有論》等等），目的在於為解釋和傳播基督教提供一個哲學理論框架。但由於當時的晚明士大夫階層對西方的科技更感興趣，哲學的譯介直到清代都沒有得到太多反響。

第二，現代西方神學的漢語譯介，必須參照這些神學流派以為基礎的哲學，比如現象學、詮釋學、存在主義哲學等等。後者的翻譯在漢語界相對較為成熟，但仍缺乏神學和哲學這兩個領域之間的互動。最後還要考慮的是，漢語神學不能只局限在對西方已有神學流派的譯介上，中國本土也要有自己的神學發展，而一

個理性化的神學語言則需要相應的哲學系統協助。不僅僅在基督教本土化過程中可以創造性、批判性地使用現代西方哲學思想來構建神學思想，漢語界也可以對自己傳統中的哲學思想加以運用，如果漢語神學界學者能夠通過融入中國傳統的哲學來闡釋神學內容的話，這同時也是對世界神學界的一個巨大貢獻。西方的學者其實也早就在關注東方思想，並思索東方思想與西方基督教傳統間的共通性和可類比性。比如德國神學家、哲學家維爾特通過一位日本學者的艾克阿爾特大師（Meister Eckhart）研究了解到了東方的禪學思想，並發現西方中世紀神秘主義與東方禪學間的可比性。維爾特揭示這一可比性的目的卻並不是李天綱老師所稱為「動態」的平行比較，而是希望基礎在共通性之上，神學思想能夠通過東西方思想的交流獲得更加豐富的發展。也就是說，他的目的是李老師所說的「動態比較」，³⁹也就是歷史上實際的交流和共融。不過，我在這裏所勾勒的幾個發展必須要以漢語神學界和哲學界學者間積極和深入的互動和交流為前提。所以，通過本文第二部分的兩個例子，我希望能夠促進漢語界神學研究和哲學研究之間的合作，並且能夠通過對譯介加以反思所獲得的發現，來建構一個與神學攜手並進的漢語哲學。

關鍵詞：哲學 教義神學 三一論 潘能伯格 阿奎那

作者電郵地址：jianglu5@mail.sysu.edu.cn

39. 關於「靜態」和「動態」的跨文化比較參見同上，頁115。

中文書目

- 皮埃爾·阿多。《古代哲學的智慧》。張憲譯。上海：上海譯文出版社，2012。[Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Translated by ZHANG Xian. Shanghai: Shanghai Yiwén Press, 2012.]
- 卡斯培。《現代語境中的上帝觀念》。羅選民譯。上海：華東師範大學出版社，2008。[Kasper, Walter. *Der God Jesu Christi*. Translated by LUO Xuanmin. Shanghai: East-China Normal University Press, 2008.]
- 艾柏林。《神學研究——一種百科全書式的定位》。李秋零譯。北京：中國人民大學出版社，2003。[Ebeling, Gerhard. *Studium der Theologie*. Translated by LI Qiuling. Beijing: Beijing Renmin University Press, 2003.]
- 托馬斯·阿奎那。《神學大全》，第一冊第一集。周克勤等譯。台北：中華道明會／碧嶽學社，2008。[Thomas Aquinas. *Summa Theologiae. Pars Prima*. Translated by ZHOU Keqin et al. Taipei: Zhong hua dao ming hui & Bi yue xue she, 2008.]
- 托倫斯。《神學的科學》。阮煒譯，北京：中國人民大學出版社，2003。[Torrance, T. F. *Theological Science*. Translated by RUAN Wei. Beijing: Renmin University Press, 2003.]
- 李天綱。〈回到經典，貼近歷史——探索漢語神學的新進路〉。《神州交流》第六卷第一期（2009）。頁 110-128。[LI, Tiangan. “Returning to the Classics, Sticking to History Seeking a New Approach to Chinese Language Theology”. *Chinese Cross Currents* 6.1 (2009). pp. 110-128.]
- 拉辛格。《基督教導論》。靜也譯。上海：上海三聯書店，2002。[Ratzinger, Joseph. *Einführung in das Christentum*. Translated by Jing Ye. Shanghai: Sanlian Press, 2002.]
- 拉納。《聖言的傾聽者》。朱雁冰譯。上海：上海三聯書店，2003。[Rahner, Karl. *Hörer des Wortes*. Translated by ZHU Yanbing. Shanghai: Shanghai Sanlian Press. 2003.]
- 約翰·麥奎利。《基督教神學原理》。何光滙譯。上海：上海三聯書店，2007。[MacQuarrie, John. *Principles of Christian Theology*. Translated by HE Guanghu. Shanghai: Shanghai Sanlian Press, 2007.]

- 楊熙楠。〈道風山和「漢語神學運動」〉。http://www.21ccom.net/articles/dlpl/whpl/2013/1207/96643.html。2016年7月5日瀏覽。[YEUNG, Daniel H. N. “Dao fen shan he ‘shen xue yun dong’ ”. http://www.21ccom.net/articles/dlpl/whpl/2013/1207/96643.html. Accessed 5 July 2016.]
- 楊慧林。〈「漢語神學」的問題領域〉。http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=769&Pid=9&Version=0&Cid=18&Charset=big5_hkscs。2015年9月19日瀏覽。[YANG, Huilin. “Han yu shen xue” de wen ti ling yu”. http://www.iscs.org.hk/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=769&Pid=9&Version=0&Cid=18&Charset=big5_hkscs. Accessed 19 September 2105.]
- 潘能伯格。《神學與哲學》。李秋零譯。北京：商務出版社，2014。[Pannenberg, Wolfhart. *Theologie und Philosophie*. Translated by LI Qiuling. Beijing: Commercial Press, 2014.]

外文書目

- Barth, Karl. *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*. Zollikon & Zürich: Evangelischer Verlag AG, 1947.
- Copleston, Frederick Charles. *A History of Philosophy*, vol. II. New York: Doubleday, 1993.
- Law, Esteban. “Zur Tradition der philosophischen Theologie in der griechischen Philosophie”. *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 67.2 (2015). pp. 105-119.
- Löffler, Winfried. *Einführung in die Religionsphilosophie*. Darmstadt: WBG, 2013.
- Müller, Gerhard Ludwig. *Katholische Dogmatik*. Freiburg i. Br.: Herder, 2012.
- Pannenberg, Wolfhart. *Systematic Theology*, Volume 1. Translated by Geoffrey W. Bromiley. London & New York: Continuum, 2004.
- Tillich, Paul. *Dogmatik-Vorlesung (Dresden) 1925-1927*. Edited by Werner Schüssler & Erdmann Sturm. Berlin: De Gruyter, 2005.

Taliaferro, Charles. "The Project of Natural Philosophy". In *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Edited by William Craig & J. P. Moland. Malden, MA & Oxford: Blackwell, 2009, pp. 1-24.

Weischedel, Wilhelm. *Der Gott der Philosophen*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2. Bde, 1979.

Sino-Christian Theology from the Perspective of the Interrelation between Theology and Philosophy

JIANG Lu

Lecturer, Department of Philosophy
Sun Yat-sen University

Abstract

The Sino-Christian theology movement consists of not only the translation and introduction of Western Christian classics and modern theological works, but also the dialogue between Chinese traditional culture and Western Christian tradition, with the purpose of the inculturation of Christian religion in Chinese-speaking regions. This article explores the importance of the translation of Western philosophy for the Sino-Christian theology movement and the potentiality of the dialogue between Chinese traditional philosophy and Christianity from the perspective of the interrelation between philosophy and theology in the history of Western Christianity, particularly with examples from the discussion of Thomas Aquinas and Wolfhart Pannenberg on the doctrine of Trinity.

Keywords: Philosophy; Dogmatic Theology; Doctrine on Trinity;
Wolfhart Pannenberg; Thomas Aquinas