

「存在」的形而上學與上帝的神聖之美¹

——巴爾塔薩神學美學之形上基礎

劉阿斯

西南大學政治與公共管理學院哲學系講師

在傳統形而上學已成為眾矢之的的二十世紀裏來說「存在」(Being)，巴爾塔薩(Hans Urs von Balthasar)無疑是個異類。其後巴爾塔薩的研究者們也大多似乎都有意無意地避開這個話題，要麼聚焦於其聲名遠播的「神學美學」上，要麼拋開其「基礎神學」直接進入其「教義神學」。但是，無論是從始終貫穿巴爾塔薩神學三部曲的對存在的論述上看，還是從他對自己三部曲的構想和總結上看，人們都無法忽略他對存在的探討。談到自己神學三部曲的獨特寫作思路和寫作方式時，巴爾塔薩指出，三部曲所呈現的神學就是在探討存在。如其所說：「我們如何實現從一個真正的(也因此是宗教性的)哲學到《聖經》啟示的最平滑的過渡？因此緣故，我把《跋》(Epilogue)的第二部分命名為『闕』，在這部分裏嘗試探討這一過渡。」²而作為《跋》的核心內容，巴爾塔薩在第二部分所探討的就只有一個問題，即存在。³因此，若欲把握巴爾塔薩神學的基礎和問題所在，我們就

1. 本文屬「中央高校基本科研業務費專項資金資助」項目成果(項目號:SWU1309411)。

2. Hans Urs von Balthasar, *Epilogue* (trans. Edward T. Oakes; San Francisco: Ignatius, 2004), p. 9.

3. 同上。第二章討論的標題分別為“The Hesitation of Being”、“Being and Beings”、“Appearance and Hiddenness”、“Polarity in Being”、“Self-Showing”、“Self-Giving”、“Self-Saying”。

必須重視這種過渡。其關於「存在」的形而上學構成了其神學的哲學基礎，而對其神學三部曲的第一部「神學美學」，也只能在這個基礎上才能得到真正的理解和闡發。

自從巴門尼德（Parmenides）將存在概念引入哲學以來，它就成了西方形而上學的核心概念。而巴爾塔薩在二十世紀提出這個問題，則是出於這樣的考慮：在基督教神學經過了兩多年發展之後的今天，在面臨實證科學日滋月益、各種世俗觀念層出不窮，而神學內部又經歷了自由神學災難的情況下，應該怎樣才能夠重新為基督教神學提供一種新思路？如何方能將在哲學中已經得到認可的那個作為最高原則的觀念的上帝，與歷史和啟示中的上帝結合起來，從而說明基督教所信仰的那位上帝並沒有被眾多噪雜的聲音所埋沒，而是一直都有著舉足輕重的作用？巴爾塔薩以對存在的考察作為起點，最後找到或彰明了基督教的上帝。

因此，在這裏，我們所要面對的第一個問題就是：為何要以「存在」這個概念作為分析的起點？

一、「存在」作為起點

以存在而非其他概念作為討論的起點，乃因存在是最明顯、最直接的事實。此即巴爾塔薩所說的存在應該作為我們思想起點的「第一個事物」（the First Thing），亦即阿奎那所謂人的心智最先構想的就是「存在」，⁴它是任何其他思想得以立足的基礎。阿奎那認為，在認識論意義上，「存在」是最大的原初性（*maxime primum*），因為對某個事物的界定需要追溯到一個最普遍的原

4. Thomas Aquinas, *De veritate* 1.1 (<http://dhspriority.org/thomas>，以下托馬斯·阿奎那的原文皆來自此網址，不贅)。原文是：“That which the intellect first conceives as, in a way, the most evident, and to which it reduces all its concepts, is being(ens).” 在 *Summa Theologica* I, 5.2 中，他對於這一點有著類似的表述：“Now the first thing conceived by the intellect is being(ens); because everything is knowable only inasmuch as it is in actuality. Hence, being is the proper object of the intellect, and is primarily intelligible.” 其他相似的表述可參見 *Commentary on the Sentences*, Book I, 8.1.3 ; *De veritate* 21.1, 21.4 ad 4 ; *Commentary on the Metaphysics*, Book I, lect. 2, 46 等。

則，存在正是這樣一個原則。⁵同時，存在也是個別事物被認識的基礎，只有當事物是存在著的，它才可能被認識。因此，巴爾塔薩興味盎然地邀請人們跟他一起進行一個思想實驗：如果從作為認識事物所必經的第一步即「存在」出發去進行思想探討，那麼，在這個基礎上我們能夠建立起甚麼樣的觀念？在這種新構建起來的觀念體系裏，會不會有基督教的一席之地？巴爾塔薩正是想通過這樣的「重新構建」而重新考慮基督教的位置。

要描述人的認識所能追溯到的最原初概念「存在」，巴爾塔薩並沒有採取以實體和偶性的區分為界定標準的範疇（categories）論。因為實體首先是個體，這樣一來，將存在表述為實體就只能是在「個別」的意義上進行，或者將存在限定在本質、本性或者某個具體的範疇中。而巴爾塔薩想要考慮的是最普遍的「一般」，即「一般的存在」（ens universale），也就是阿奎那在《論真理》（*De veritate*）中所說的，「屬於一切存在物的一般形態」（modus generalis consequens omne ens）。⁶這樣，巴爾塔薩的探討便選擇了從存在的先驗屬性（transcendental）來著手進行。跟康得關於經驗知識如何可能的先天條件的「先驗」（transcendental）不同，「先驗屬性」在中世紀天主教哲學中是針對亞裡士多德的「範疇」來說的，指的是一種高於範疇的卓越、超越。⁷說超越於範疇，不是說它們在範疇所描述的現實背後另有一個現實，不是指柏拉圖或奧古斯丁式的超越於有限世界對上帝本身的接近，而是指這些先驗屬性不局限於範疇論所規定的某

5. 見 Thomas Aquinas, *De veritate* 1.1 中對「還原」（reductio）的闡述，在他看來，在「理論科學」裏我們總是從先前已知的入手來界定新事物，不論是闡釋還是定義都必須往前追溯，而這個過程不能無限往前，否則我們無法解釋任何事物，只能追溯到一個最先、最基礎的原則，即「存在」（being）。這個最基礎的原則就是 being。除了阿奎那，波納文圖拉（Bonaventure）、鄧斯·司各脫（Duns Scotus）、艾克哈特（Eckhart）、大阿爾貝特（Albert the Great）等在這一點上有相同的看法。

6. Thomas Aquinas, *De veritate* 1.1.

7. 關於對中世紀先驗屬性（transcendental）概念的說法，參考 Jan A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals* (Leiden: E.J. Brill, 1996)。

個範疇，是所有範疇所共有的，因此它們高於範疇，但仍然是對「存在」的描述。只是，用先驗屬性描述存在對存在而言僅僅是概念上的增加（*rationis tantum*），⁸而並不能在「存在」這個概念之外為它實際上添加些甚麼。這就意味著，說「真」、「善」、「美」是存在的先驗屬性就意味著這些屬性是表達存在的特定方式，而這方式卻沒有被「存在」這個名稱所表達，因此，轉而談論存在的先驗屬性其實也是對存在本身的闡發。對存在的先驗屬性的述說始於十三世紀初哲學家們對亞裡士多德哲學的回應。亞裡士多德也認為「存在」是理智所能把握的最初的概念，但是中世紀的哲學家們會認為將任何一種概念追溯到「存在」並不夠充分，因為由範疇論所規定的「存在」還有可能消失，或依賴於別的存在，對這種「存在」的理解就還需要往上追溯到一種不變的、不依賴於其他存在的存在，一種純粹、不變、完全自給自足的存在。與這種最高的存在所對應的屬性就是「一」（one）、「真」（true）、「善」（good）。⁹這些先驗屬性不能被範疇論中任何一個範疇所囊括，卻又貫穿於所有的範疇，因為它們可以用來描述所有的範疇。也正是在這個意義上，人們說存在及其先驗屬性無法完全被理性囊括在範疇中來加以理解。也就是說，它們是人的思維進行理解的基礎，卻又無法完全被當成某種特殊的科學理論被劃歸至某個主題之下。因此，巴爾塔薩在討論存在的時候，認為既不能像司各脫（Scotus）、蘇亞雷斯（Suarez）、奧克姆（Ockham）以及後來的科學主義者們所認為的那樣，將存在當成某種可用具體科學來加以把握的對象，也不能將之等同上帝本身。巴爾塔薩認為，像神秘主義和泛神論那樣將世界描繪為上帝的複雜化和展開的做法，模糊了上帝和世界之間的界限。

那麼，如何在上述兩條進路之間找到一個平衡點？巴爾塔薩

8. 參見 Thomas Aquinas, *De Veritate* 21.1 對這個問題的論述。

9. 「美」作為存在的先驗屬性這個問題在中世紀爭論很大，但「一」、「真」、「善」作為存在的先驗屬性並無爭議。

從海德格爾所謂「存在的遺忘」(Seinsvergessenheit)中獲得啟發，認為應當關注存在的中心地位，以及存在與此在(Dasein)的本體論差異問題，並認為海德格爾關於存在的哲學其實本來存在在著用來表達一種「榮耀」哲學的可能，只是海德格爾將「此在」解釋為時間性、朝向死亡的有限性的做法，無法拓寬對「存在」的闡釋。¹⁰而且，海德格爾也沒有將存在物之間的差異視為被造物的特徵，他實際上是從差異性重新墜入了同一性。在海德格爾那裏沒有存在與存在物之間的「存在的類比」(analogia entis)，只有一種形成存在與存在物間之差異又同時包含了這這種差異的同一性。¹¹因此，他無法合乎邏輯地將基督教整合到本體論中。布裡托認為，¹²巴爾塔薩指出某些神聖行為的特徵屬於存在，但是並沒有充分注意到海德格爾區分上帝與存在的努力，沒有意識到他對泛神論的改裝。但巴爾塔薩對榮耀和存在恩賜的強調，使人得以認清了海德格爾的「轉折」所帶來的神學承諾。

巴爾塔薩認為，在海德格爾那裏沒有解決的存在者間的差異問題，可以從對存在與存在者關係的梳理中得到解決。巴爾塔薩認為，這個問題集中體現在創造者與創造物的關係上面，而且，正是這種關係決定了存在的先驗屬性是「一」、「真」、「善」和「美」。巴爾塔薩先通過對托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的觀點的解讀指出美這種存在的先驗屬性能夠描述存在。雖然有不少學者認為阿奎那並沒有把美當作存在的先驗屬性，¹³巴爾塔薩卻認為阿奎那對託名狄奧尼修斯(Pseudo-Dionysius the Areopagite)的注釋已經完全表明了他其實是將美當作存在的先

10. 參見 Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (trans. Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeil, John Seward & Rowan Williams; San Francisco: Ignatius, 1991), vol. V, p. 432。

11. 同上，頁 447。

12. 布裡托著，譚立鑄譯，〈天主教神學對海德格爾思想的接納〉，載劉小楓選編，《海德格爾式的現代神學》(北京：華夏出版社，2008)，頁 226-249。

13. 參見 Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals*, pp. 335-337。

驗屬性的。而對於這一點，阿奎那正是通過對存在（esse）與本質（essentia）的區分來加以說明。也就是說，這種區分是存在的先驗之美的基礎。在形而上學層面上，巴爾塔薩認為，正是由於存在只能在本質中持存，我們才能夠講述一種「體積、數量和品質」的美學，即和諧（convenientia）與光輝（claritas）的美學。從認識論層面上說，由於人的認識是從具體的感官經驗出發的，美學的出發點便一定是由感官經驗所經驗到的有形體的美。可是，在巴爾塔薩對阿奎那的解讀中我們看到，對美的闡譯並不首先從「形式」這個概念出發，而是與涉及到秩序關係的詞相關——這樣的詞有秩序（ordo）、安排（ordinatio）、排列（dispositio）、比例（proportio）、比例原則（proportionalitas）¹⁴等。或者說，恰恰由於這種順序上的秩序和比例，形式之美和光輝之美才有理論上的可能。

那麼，巴爾塔薩為甚麼會認為比例是美的基礎？我們將會看到，對這一點，只有把存在物放在創造論的背景中，通過對存在與本質的關係的分析，對巴爾塔薩的理解才有可能。

二、創造與存在的先驗之美

以上所論秩序、比例實際上所說的是一物與另一物、與整體的關係，屬於「存在的類比」問題。在巴爾塔薩的論述中，這又具體體現在兩個方面：第一，「比例」存在於「存在」與「本質」的關係中，是對存在物得以存在之原因的論述。作為一個動詞，存在（esse）是使某事物從潛能成為現實的一個行為（actus essendi）。在這種意義上，存在（esse）概念中的“to be”的涵義是指某事物從無到有的過程，這也就是巴爾塔薩所說的存在是「上帝對宇宙那原初的、直接的和深刻的操作」。¹⁵存在的這一

14. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. IV, p. 408。

15. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, Band III, 1 Im Raum der Metaphysik, Teil 1, Altertum* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965), p. 361。

層涵義作為阿奎那對「存在的類比」的思考結果而被強調。¹⁶「存在的過程」(processus essendi)就是存在與本質結合的過程，或者說就是「現實化」(Wirklichkeit)的過程。這一過程不是存在自身活動的結果，存在的活動需要一個能動的主體，即高於存在的神聖者存在者。巴爾塔薩將其稱為「上帝」。存在物得以存在的原因正是出於存在與本質的這種結合，而完成這種結合的行為是上帝的行為，可以說也就是上帝的創造。而存在與本質的結合是依照比例(ratio)的結合，由此也產生了美。比例自身並不是存在者得以存在的原因，然而卻是存在與本質結合的方式，從而也是存在物存在的方式。比例首先表示數量關係，出於某種數量關係才有「美」的可能。因此阿奎那將比例看成是一種所有存在物都有的一種共同的完美(common perfection)。¹⁷而從更寬泛的意義上講，比例又是指一種秩序(ordinis)。但這種秩序在這裏是指「次要秩序」(habitus ordinis)，即它發生在創造的第一行為之後。如果說「存在」這一行為是直接的，誠如巴爾塔薩所言，是「創造的第一果效」，那麼，由於被造物就其本身來說是存在(esse)和本質(essentia)的比例(proportio)或秩序，因此被造物與上帝的關係就是「比例的比例」(the proportion of a

-
16. 根據蒙塔涅塞(Bernard Montagnes)的研究，在「存在的類比」的問題上，阿奎那在《〈四部語錄〉評注》(*Sentences*)中設想一種「關係的類比」(analogy of relation)，卻由於這種相似性的關係會造成的問題而在《論真理》中反對這種講法，代之以「比例的比例」(analogy of proportion)，而在其更成熟的作品中阿奎那更強調一種動力因果(efficient causality)的關係，但並沒有因此而否認「比例的類比」。巴爾塔薩指出自己對阿奎那觀點的接納恰是在其非核心的著作中，並且在其行文中經常引用《論真理》，或許是因為比例的比例更能闡發巴爾塔薩對「美」的理解。對於阿奎那的類比觀，參見 Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas* (trans. E. M. Macierowski; Milwaukee: Marquette University Press, 2004)。巴爾塔薩受阿奎那的影響，參見 Hans Urs von Balthasar, *My Work: In Retrospect* (San Francisco: Ignatius, 1993), p. 12。
17. 這一過程要區分比例(ratio)一程式(modus)這一成對概念。Modus表達的是不同質的雜多統一於可以被類比地論述的「存在」的這一過程。而ratio則表示存在和本質結合的方式，這種方式是美的。這一對概念不可分，共同描述了存在物被現實化的過程，然而它們的側重點則不同。關於這一點請參考 L.-B. Geiger, "La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin", 轉引至 Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*, p. 105。

proportion)，即阿奎那所說的比例原則 (proportionalitas) ——在這種關係中，重要的是兩種比例的關係原則而非比例關係兩端的事物。因此，我們認為美就是秩序和諧 (consonantia)，乃是因為萬物都是因著這種比例原則而被造的。由此，巴爾塔薩認為美是明晰、是光輝 (claritas)，因為萬物由於存在與本質的結合的過程是世界「現實化」的過程，而光就來自「現實化」的動作，即上帝創造的行為本身。所以，巴爾塔薩並不認為「美」直接與所謂「形式」相關，而首先是一種秩序和比例。存在物被現實化的過程也是存在和本質按照「比例」結合的過程。這種比例和秩序伴隨了上帝的創造行為。現實性 (reality)，這種從無到有的過程是所有秩序、所有形式的基礎。

第二，鑑於此，存在物與創造者在「存在」層面上是不同的——存在物的存在是被動的，創造者上帝是主動的——而存在本身既不高於上帝，也不等於上帝。不過，存在雖與上帝不同，卻通過與神聖創造的活動而與上帝聯繫了起來。也正因為這樣，「存在」是作為現實的被造世界與上帝之神聖奧秘的仲介，這也就是巴爾塔薩對託名狄奧尼修斯所認為的存在是來自「至一」的最初流溢 (first emanation) 的理解。因此，「存在」 (esse) 同時既是完全的豐富 (ganz Fülle)，又是完全的虛無 (ganz Nichtigkeit)。說其豐富，是因為它是上帝首要的創造的果效，¹⁸ 上帝通過它來創造萬物，因此它就先於萬物。但它同時又是虛無，因為它本身並不持存。於是，上帝是第一存在者 (Primum ens)、第一因 (prima causa)，也是只是其自身的存在 (esse tantum)。但也正是由於是存在的活動 (actus essendi) 使得某物現實化，所以說巴爾塔薩會強調阿奎那所認為的上帝通過存在的活動而創造了所有的事物。而「存在」 (esse) 當其沒有被參與到上帝的創造行為的時候，便能夠被懸置起來，作為創造物中自由的無限和完美。

18. Thomas Aquinas, *Compendium theologiae* I. 68.

這樣，「存在」的神秘性便與上帝的神秘性聯繫起來了。用巴爾塔薩的話來說：「這是一首頌歌，是針對現實存在物的現實化（Wirklichkeit des Wirklichen），針對超越於人類思維囊括一切的存在的力量之神秘。這種神秘醞釀在上帝的神秘之中，在這種神秘中被造物得以參與到上帝的現實性中。創造原則的自由之光和深切的愛將這種神秘的虛無性和非持存性穿透。」¹⁹上帝通過存在而進行的創世活動賦予了「現實存在物的現實性」。上帝出於愛（善）的創造是美的，這就是上帝神秘的真理。由此，巴爾塔薩從「美」作為存在的先驗屬性過渡到了上帝的作為「真」、「善」、「美」的屬性。美是上帝之善（bonum）給予自己的方式，而且這美被上帝表現為真（verum），亦被人理解為真。²⁰「美」作為存在的先驗屬性也因此被置於同「善」與「真」這兩個先驗屬性的共同體中。它們共同構成了對「存在」的述說，也同時是對上帝的述說。正因為這樣，在作為其神學之形而上學基礎的最後一部著作《跋》中，巴爾塔薩將「美」置於「自我顯現」（Sich-Zeigen）的標題之下予以討論，認為「美」是某個對象的呈現，並指向這個對象。其中關鍵的是那個通過美而呈現出來的事物，它也是人對美進行認識的形式對象（formal object）。這一對象，直接說來就是作為上帝創造的第一果效的「存在」。而「存在」之所以有「美」、「善」、「真」這些先驗屬性，原因正在於上帝本身的至美、至善和至真。

在這裏，巴爾塔薩可以說「美」就是上帝的顯現（epiphany），因為任何的顯現都指向顯現得以可能的根基，而存在的先驗之美表達的就是「所有世界性的存在都是顯現性的」。²¹顯現，就是

19. von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, Band III, 1 Im Raum der Metaphysik, Teil 1, Alertum*, p. 366.

20. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine theologische Ästhetik, Band I: Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961), p. 11.

21. Hans Urs von Balthasar, *Epilog* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987), p. 45.

存在物的自我呈現 (self-manifestation)，既是本質的顯現，也是對本質與存在、進而是創造物與上帝所處的那種比例關係的呈現。呈現的「形式」(Gestalt)是「美」，因為這種比例關係本身就是美的。而主體對顯現的認知同時也是主體對被造物之存在的認知，因此，形式本身就是主體在存在的深度裏同具體的存在的交流。同理，「善」與「真」也有著同「美」類似的結構。巴爾塔薩認為，當存在將自身顯明的時候，也就是將自身作為禮物「給出」(self-giving)了，這便是「善」。因為人們對善都有著主動的欲求，對善的追求就是人主動打開自己的過程；同時，「善」也是存在給出自己的禮物，善被主體主動追求並接受的過程與善主動給出自己的過程是同時發生的。這就表明，存在僅僅向主動給出自身的主體呈現，「善」本身就包括了一個相互給出和接受的過程。而「真」是存在的「自我言說」(self-saying)，也處於「言說者」和「傾聽者」之間的關係中。這樣，「存在」從單純的自我顯明到給出自身，再到最後的闡明自身 (self-expression)，這個過程就是真正的基督教神學 (θεολογία, Theologia)，即「神聖」(θεός, theō) 的「言說」。

至此，巴爾塔薩的意圖就很清楚了——通過揭示「存在」的先驗屬性而向人展示出一種基督教式的思路。也就是說，正是由於上帝的創世活動，才會有存在的先驗屬性，也才有我們對存在及其屬性認識的可能。「存在」是人的心智最初的構想，是因為它是上帝創世的「最初果效」。人在生命的最初就已感知到它，而這種感知會引導人朝向「存在」原因的認識，從而使得基督教人—神關係的建立成為可能。

三、人與「存在」的相遇和人—神關係

於是，巴爾塔薩認為，海德格爾式的對存在的驚詫不僅僅是一個存在著的人對「存在」的驚詫，而首先是由於「存在」的重

要性和價值而引起了人的驚詫。形而上學的最終目標在巴爾塔薩看來就是對一種原初驚詫（Ur-Wunder）的思考，也是對上述作為創造的第一果效的存在的思考。這種思考按照「四重區分」的結構分四個層面進行：一，初生醒來的嬰孩同他母親（也是除這個孩童之外的世界上所有其他的人和事物）之間的主客體的區分；二，存在物同「存在」之間的區分；三，「存在」同存在物之間的區分；四，最後，所有些區分都歸結到所有的一切同上帝的區分。這「四重區分」既有先有後，更層層遞進，形成為一個整體。巴爾塔薩借此想要展示給人的是，上帝的榮耀之美是在人一神存在論差異的基礎上上帝對人的顯現以及人對上帝的認識。

巴爾塔薩認為，人對「存在」的認識始於嬰孩和母親的相遇。人一出生時便具有的區分是最基礎、也是最重要的區分：這是自我的存在同世界上其他一切存在物之存在的區分，是主體和客體的區分，也是自我意識的產生過程。巴爾塔薩說，人類生命的最初事件乃嬰孩同他母親的相遇。嬰孩在母親愛的目光中醒來，通過對一個「你」（Thou）的經驗，他的「我」（I）的意識甦醒了，並且由此第一次有了對一種絕對者（das Absolute）的經歷。在母親的微笑中，他感到自己在一種不可名狀的蔭護、滋養的愛的關係中被保護、被圍浸。這是他對存在（Sein）的經歷，也是對人的存在即此在（Dasein）的經歷。就其經歷的意義而言，此在與存在沒有實質的區分。由此，深藏在他身上的「我」的意識蘇醒了，並瞥見了作為「絕對」的存在。按巴爾塔薩的說法，正是由於同母親之間的這種相遇，「向他昭示了四件事情：（1）他與母親（甚至也不止他母親）是相愛的，因此所有存在是圓融的一；（2）愛是善意的，因此所有存在是善的；（3）愛是真實的，因此所有存在是真的；（4）愛喚起喜樂，因此所有存在是美的」。²²人在其後的一生中所有的相遇都不會給這次相遇加上

22. 巴爾塔薩著，張俊譯，〈我的思想歷程〉，載《神學美學》2（2008），頁2-7。

任何新的東西。在這次相遇中，一切無限的存在視域都為嬰孩開啟了。嬰孩在這種原初經歷中經驗到一種被愛的、安全的關係，這種經驗不會隨著自我意識的產生而被拋棄掉。相反，它伴隨著人的整個生命過程，即便是在人生在世的苦痛中，在人的自我的似乎喪失裏，這個最原初的神秘依然存在，只是它沒有顯示出來而已。

巴爾塔薩認為，通過這種原初的經歷，人同「存在」之間便有了互相容納的交流關係：人作為精神能夠進入到存在的空間中去。這種進入是一種雙向的過程。首先，人的精神放棄自身並消解在（nichtet）它所處身其中並受其限制的世界，而世界的存在同時也將自身消解於（nichtet）人主動打開的精神之中，向人表明了它本身所具有的自由。巴爾塔薩認為世界中的存在物也分等級，等級越高的存在物就越能理解他們被實現了的本質，以及那使他們的本質得以實現的力量，即存在。並且，這些存在物由於被存在賦予了本質，它們才能獲得對存在的整體的認識。處在世界存在物等級最高點的人類具有最多的自我意識，在意識到自己的本質時也能對存在的整體具有意識。這樣，簡單卻又不能持存的存在（esse simplex non subsistens）作為精神最終在人類那裏找到了最完美的反映。也正因為如此，「存在與存在物（Sein-Seiendes）的『叉枝』在存在與人（Sein-Dasein，人是存在的牧者）的關係中獲得了它的整個的意義。這種關係的意義是如此之重大，以致使得原本詢問為何有物而非無物的問題最終隱匿了，形而上學必須讓位給在存在的區分中的一種存在的現象學（einer Phänomenologie des Seins）」。²³一種存在的現象學描述的不是「存在」如何將世界和人作為媒介，使後兩者以被動反映的形式「表達」（ausdrücken）存在，而是人與神之間相互主動的交流。對人來說，這種交流的可能性始於人生命最初之時對「存在」的

23. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. V, p. 621.

感知；而對神而言，此交流則一直是主動的。上帝通過「存在」來創造世界，「在創世過程中放射出祂善的光芒」，²⁴而這「光」本身就是「美」的。於是，上帝在創世過程中便已將「美」賦予了世界，作為在世界中存在著的人也由之而感受著由上帝而來的「存在」之美。

人在被造伊始就有對存在的感受，正是這種對存在的體認使得荷馬（Homer）眼中的宇宙成了一個完美的宇宙，一個宗教和藝術合而為一的宇宙。但是荷馬構建的「美」的宇宙卻以否定收場，並逐漸消解在古希臘哲學之中，隨後便更深地加重了與那最一般的存在的分離。可朽之人嚮往眾神的不朽，感受到那「存在」之光，這世界就在這光中被顯明和照耀——「太陽從波光閃耀的海面升起，『把光灑向永恆的諸神和可朽的人們』」。²⁵當太陽落下時，一切都陷入了黑夜，那是看不到光、看不到榮耀和希望的地方，哪怕眾神都無可奈何。不論對於人還是神，光的法則和夜的法則都同樣適用。²⁶對荷馬而言，「美」是榮耀之光（glory），有時表現為光彩四射的魅力，就像眾神的俊美和風度，但在更多的時候則是英雄式的偉大和人內在的道德。美就是榮耀，是超出平凡世界的偉大和尊榮。然而這種英雄式的偉大往往在人面對痛苦和死亡這不可避免的命運時表現出來，人精神上的努力將不朽的神聖性內在化於自身——這是被人永遠歌頌的英雄，他們甚至像阿伽門農那樣在天上佔有一席之地。但這正是希臘悲劇的悖論所在：人心做出超人的努力，試圖去理解它所面臨的極端境地的價值，希望能得到神聖之光的啟迪，然而給人以應答的卻是沉默的深夜，直到最後人心的力量超過了眾神，人的愛和激情到達了裡爾克（Rainer Maria Rilke）所說的人高過了「天使」的地步。

24. 同上，頁 623。

25. von Balthasar, *The Glory of the Lord*, p. 45。巴爾塔薩參考的是 Homer, *Odyssey*, 3.1-3, 5.1-2, 12.385-386。

26. 參見 von Balthasar, *The Glory of the Lord*, vol. IV, p. 50。

人的生命力量因為得不到應答而投射到這種力量的對面，到最後人也許會給自己造出「聆聽我們」的神。因此，對於荷馬世界的人來說，「存在」之美其實是內在於人自身的英雄之美、道德之美和愛與激情之美。這是其偉大也是其局限。人感受到的其實是來自上帝的存在之美，但人將注意力放在了自己的命運上，這樣，「存在」本身的價值就變成了對人而言人超越自己的有限性的渴望。結果就是：「存在」本身的先驗屬性對人而言被遮蔽了起來。這就是為何巴爾塔薩會說，荷馬世界中的「美」是遮蔽的。非但如此，任何一種不能幫助人看到上帝的述說都只能遮蔽存在之美。

當人意識到在眾神之外還另有一個神秘的領域，而人自身的力量又能夠超過諸神一直向上攀登的時候，人就為自己創造了理性、觀念和哲學。由此，當荷馬的神秘世界溶解到哲學的理性之光中時，理性和知識取代了神話世界的「榮耀」，存在之奧秘被從「神話」(myth) 提煉出來變成了抽象的原則、理念，對「存在」的探討便變成了對理性知識，即對後來各種「真理」的探討。古代諸神的世界與人類的世界這兩個不同的世界變成了同一個世界。在這樣一個世界裏，人的超越渴望表現在對知識的不斷渴望之中，柏拉圖的「厄洛斯」(eros) 就是這種追求的典型表現。在這樣的背景下，「美」也完全以人類自身活動為準則。作為整個宇宙原則的「和諧」、「比例」逐漸成了對「美」的最標準的解釋。昔日的「榮耀」消散在理性秩序裏，就連「崇高」的概念也無法囊括古代超越的概念。「存在」不再是存在物和人認識的最普遍、最本初的基礎，這基礎變成了人的活動。一方面，哲學探討只問存在的方式，而不再顧及存在的原因。它告訴我們「存在」的屬性和規定性，告訴我們這就是真理，卻不探討何以為此。在巴爾塔薩看來，這就是目前哲學的現狀和弊病所在。

四、「存在」與基督教的上帝

因此，巴爾塔薩在他的思想圖景中引入了基督教的上帝。出於對自己體系之邏輯完整性的補充，亞裡士多德引入了「純形式」概念作為「不動的推動者」，將之稱為上帝。中世紀哲學家接著亞裡士多德的思路往下說，認為要解釋存在物何以存在的問題，為了保證存在物的現實性，就必須要有一個絕對現實的存在物、一個具有能動性的絕對存在，而這就是基督教的上帝。²⁷巴爾塔薩始於「存在」的哲學討論向我們展示了存在之美的原因以及認識存在的方式。通過上述分析我們知道上帝是存在之美的原因，以及我們對存在進行體認的可能性的原因。那麼，現在的問題就是，上帝為何必須是基督教傳統中、《聖經》所揭示的上帝而非猶太教、伊斯蘭教、印度教等其他宗教傳統中的上帝？

為了解決這個問題，巴爾塔薩不得不考察基督教、猶太教、伊斯蘭教、佛教、中國儒家、道教、印度教這些在世界文明史上影響頗深的宗教的上帝觀或者神聖觀，看看哪一種宗教更符合由他的思想實驗而得出的結論。巴爾塔薩的思想實驗並非要推倒一切而創造出某種全新的概念，因為在他看來，我們無法也不必脫離極深地塑造了人類文明、社會文化和個體經驗的現有宗教文明傳統去生造一個類似的概念。於是，巴爾塔薩將不同宗教的上帝觀或神聖觀在「存在」問題的看法進行了比較之後得出結論說，基督教的上帝更加符合他從「存在」入手推論出來的神聖者上帝。從另一方面看，我們對「存在」的經驗中有對基督教上帝的體會，而這種體驗最符合我們的思想實驗。因此，我們就此做出結論，說這個真善美的主體就是基督宗教傳統中描述的上帝。²⁸從「存在」問題到這一步的推演雖非概念推理，但並非不具備解釋效力。如果我們從「存在」開始推理出了一位創造的上帝存在並

27. 關於中世紀哲學對希臘哲學中固有問題的發現以及解決，參看 Etienne Gilson, *Being and Some Philosophers* (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952)。

28. 礙於篇幅這裏沒能將這些宗教一一考察。參見 von Balthasar, *Epilogue*, pp. 9-39。

且能夠與我們相遇，而基督教傳統中講述的那位上帝又符合這樣的條件，在現有的文化背景下說這位上帝正是基督教的上帝，是具有說服力的。

應當強調指出，巴爾塔薩所談論的基督教傳統中的這位上帝是三一的上帝，尤其是三一上帝中的聖子耶穌基督這樣一個位格。存在之美的核心就是耶穌基督，因為他是上帝在世間最淋漓盡致的表達。²⁹這就是為甚麼他可以將上述存在之創造的源頭追溯到上帝本身的三一中去。從根本上說，「創造的可能性存在於三一的現實中。一個非三一的上帝不能夠成為創造者」。³⁰「三一」本身就意味著差異，即聖父、聖子、聖靈三個位格的區分，這是上帝創造的條件。但是這種差異並不是質的區分，而是針對於人的理解力而言在概念上的區分。上帝回答人的詢問，說「我是我所是」（I AM WHO I AM），即「我是我」（出 3:14，新校定標準版[New Revised Standard Edition]），而這個「我是我」的回答正是針對於人的思維方式而將「我」分成了主客體的對立和同一，也即上帝三一中位格的差異性和同一性。聖父、聖子、聖靈之間是愛的溝通與施與的關係，正如巴爾塔薩借用阿奎那的觀點，³¹宣稱耶穌基督是「河流永恆之水的一個支流」，這就意味著創造的秩序（order）和方式（manner）。聖子與聖父沒有質上的區別，卻有秩序的不同，這種秩序就是存在的活動讓世界得以現實化的原型。可以說，從創造者的角度來看，聖子耶穌基督是無限的、充盈於萬事萬物的，但從創造的秩序而論，就像河流的支流是河床的延伸一樣，聖子就像「從伊甸園中流出的河流一樣」來到世上成為了人，並將聖父的恩典帶進了創造之中。創造的力

29. 關於巴爾塔薩的基督論，請參見拙作，〈巴爾塔薩的『基督論』探析〉，載《基督教思想評論》17（2013），頁 78-88。

30. Alexander Gerken, *Theologie des Wortes* (Düsseldorf: Patmos, 1963), p. 81。參見 Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, Vol. 5: The Last Act* (trans. Graham Harrison; San Francisco: Ignatius, 1998), p. 61。

31. 參見 Thomas Aquinas, Prologue, in *Commentary on the Sentences*。

量首先屬於聖父，從聖父中誕生的聖子是所有創造物的基礎，因為他本身就具有作為「一」的創造者的一切屬性，接下來所有的創造都是以一種模仿的方式從耶穌基督的誕生中被創造出來的。從根本上說，這正是被造物的世界與上帝那「存在的類比」得以成立的基礎。因為耶穌基督是這樣一種「存在物」——他是三一的上帝的形象，然而在創生的秩序上與聖父卻並不相同。聖靈是聖父對聖子之愛的方式，也因此而充當了三個位格之間相互交流的媒介。另一方面，聖靈參與到人的精神（spirit）中，去協助人獲得知識以及對上帝的愛。聖子和聖靈的使命由聖父派出，最終還是要歸向聖父，並引導人歸向聖父。

綜上所述，對巴爾塔薩神學美學的形上基礎的探討表明，要理解巴爾塔薩對「美」的論述，必須要以他關於存在的形而上學作為起點，而他的形而上學實際上則是一種更為寬廣的神學，是其神學之根基。對存在之美的認識若不上升到「存在」的原因，即神那裏，便會變成空洞的概念和教條；而且這種認識不是單單理智上的認識，更是整個生命過程中對「存在」的體認。存在之美的源頭在上帝的三一那裏，並最終指向耶穌基督，正是在聖子和聖靈的指引下，人才得以認識存在，並進而認識上帝。所以在巴爾塔薩那裏，哲學和神學的對象是一樣的，都是對「存在」之神秘的思考。神學不僅僅是依靠《聖經》對歷史中的上帝的揭示，也不是需要丟棄《聖經》才能進行的形而上學思考。在對存在的思考和體會中，在上帝聖言的啟示裏，我們才能看到那「光輝」的存在之美。

關鍵詞：巴爾塔薩 存在 美

作者電郵地址：erstehen@hotmail.com

中文書目

- 巴爾塔薩。〈我的思想履歷〉。張俊譯。《神學美學》2（2008）。頁 2-7。[von Balthasar, Hans Urs. “My Work in Retrospect”. Translated by ZHANG Jun. *Theological Aesthetics* 2 (2008). pp. 2-7.]
- 布里托。〈天主教神學對海德格爾思想的接納〉。譚立鑄譯。載劉小楓選編。《海德格爾式的現代神學》。北京：華夏出版社，2008。頁 226-249。[Brito, Emilio. “La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique”. In *Heidegger and Modern Theology*. Translated by TAN Lizhu. Edited by LIU Xiaofeng. Beijing: Huaxia Publishing House, 2008. pp. 226-249.]
- 劉阿斯。〈巴爾塔薩的「基督論」探析〉。《基督教思想評論》17（2013）。頁 78-88。[LIU Asi. “Ba er ta sa de ‘ji du lun’ tan xi”. *Regent Review of Christian Thoughts*, 17 (2013). pp. 78-88.]

外文書目

- Aertsen, Jan. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. Leiden: E.J. Brill, 1996.
- Montagnes, Bernard. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Translated by E. M. Macierowski. Milwaukee: Marquette University Press, 2004.
- Gerken, Alexander. *Theologie des Wortes*. Düsseldorf: Patmos, 1963.
- Gilson, Etienne. *Being and Some Philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1952.
- Thomas Aquinas. *Commentary on the Sentences* (<http://dhspriony.org/thomas>)
- _____. *Commentary on the Metaphysics* (<http://dhspriony.org/thomas>)
- _____. *Compendium theologiae* (<http://dhspriony.org/thomas>)
- _____. *De veritate* (<http://dhspriony.org/thomas>)
- _____. *Summa Theologica* (<http://dhspriony.org/thomas>)
- von Balthasar, Hans Urs. *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, Band III, 1 Im Raum der Metaphysik, Teil 1, Altertum*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.
- _____. *Epilog*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1987.

- _____. *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*. 7. Vols. Translated by Oliver Davies, Andrew Louth, Brian McNeil, John Saward & Rowan Williams. San Francisco: Ignatius, 1991.
- _____. *My Work: In Retrospect*. San Francisco: Ignatius, 1993.
- _____. *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory*, Vol. 5: *The Last Act*. Translated by Graham Harrison. San Francisco: Ignatius, 1998.
- _____. *Epilogue*. Translated by Edward T. Oakes. San Francisco: Ignatius, 2004.

The Metaphysics of Being and the Divine

Beauty of God:

The Metaphysical Foundation of Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics

LIU Asi

Lecturer, Department of Philosophy

School of Political Science and Public Administration

Southwest University

Abstract

The key to understand the theological aesthetics of Hans Urs von Balthasar is the metaphysics of Being in the western philosophical tradition derived from the ancient Greek philosophy. Von Balthasar takes the metaphysics of Being as the foundation of his theology and the starting point of his argument so as to reestablish the proper foundational status of the theory of God in Christianity against the background of the flourish of numerous thought trends in the 20th century. Von Balthasar considers Being as the first principle of our conception. Beings are actualized by the combination of proportion and order, which is the reason of the existence and the beauty of the world, and the beauty of Being viewed via the world. The beauty of Being is originated from the Supreme

Beauty of God. As a transcendental property of Being, Beauty is intimately connected with Truth and Goodness. Beauty, Goodness and Truth together constitute a description of the mystery of Being, pointing to the mystery of God. Human beings have always had the experience and cognition of the mystery of Being ever since the beginning of life, which forms the foundation of the connection with the world and the Other, and the relationship with God as well. The cognition of Being has to be directed up towards God, or else it would be limited and even covered up. The glory of God in the theology of von Balthasar is indeed the manifestation of God to human beings and human beings' cognition of God.

Keywords: Hans Urs von Balthasar; Being; Beauty