

中譯本導言

路是走出來的

林鴻信
台灣神學院教授

因此，我的神學方法是在神學認識的對象中產生的。路是走出來的。¹

當代德國神學家莫爾特曼（Jürgen Moltmann，1926-，或譯莫特曼）是後巴特時代最重要的改革宗（Reformed Church）神學家，²他在基督教神學上的主要貢獻之一是「系統神學論叢」系列，這個系列總共有六本，本書為其中最後一本。莫爾特曼自稱：「在 1977 到 1978 年間我經歷了一段自我批判時期與充分的休息，隨後我開始專心著作我的『系統神學論叢』。」³在這段轉型期後他開始寫「系統神學論叢」的目的並不是為了建立神學體系，因此並不追求題材的完整性，乃是單單就選擇性的神學專題提供其觀點。他並不像傳統德國神學家以建立特有神學系統為榮，僅僅想要從部分耕耘來貢獻整體，提供專題分論而期盼對整體畫面有些助益。

-
1. 本書，頁 2。
 2. 林鴻信，《莫特曼神學》（台北：禮記，2002）〔再版為《莫特曼神學研究》（上海：上海人民，2010）〕。
 3. 莫爾特曼著，林鴻信等譯，《耶穌基督：我們的兄弟，世界的救主》（台北：台灣神學院，1992，2009），頁 125。

莫爾特曼原本計劃寫五本，後來完成六本，第一本是三一論《三一與上帝國——論上帝的教義》(*Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, 1980)，第二本創造論與聖靈論《創造中的上帝——生態的創造論》(*Gott in Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, 1985)，第三本基督論《耶穌基督的道路——彌賽亞維度下的基督論》(*Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, 1989)，第四本為非原計畫中的聖靈論《生命的靈——一個整全的聖靈論》(*Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, 1991)，第五本為終末論《來臨中的上帝——基督教的終末論》(*Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, 1995)，最後一本即為本書神學方法論《神學思想的經驗——基督教神學的進路與形式》(*Erfahrungen theologischen Denkens. Wege und Formen christlicher Theologie*, 1999)。*

一、路是走出來的！

「系統神學論叢」系列特色之一是莫爾特曼把方法論置於系列中最後一本，因為他認為神學方法是在處理神學內涵的過程中發展出來，若未先討論神學內涵的話，難以介紹所使用的神學方法。他坦承說：「迄今為止，這些方法論的問題並沒有引起我多大的興趣，因為我希望先認識神學的內涵。對我來說，神學內涵在《聖經》來源的光线下所做的修正，並鑑於當下的挑戰所作

* 部分作品已有中譯本：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）；莫爾特曼著，隗仁蓮等譯，《創造中的上帝——生態的創造論》（香港：道風書社，1999，2008）；莫爾特曼著，曾念粵譯，《來臨中的上帝——基督教的終末論》（香港：道風書社，2002，2007）；莫爾特曼著，曾念粵譯，《神學思想的經驗——基督教神學的進路與形式》（香港：道風書社，2004，2012）。——編注

二、甚麼是神學？

莫爾特曼所說的「神學」主要是指「系統神學」或稱「教義學」，然而他強調系統神學應當與其他神學科目（如《聖經》神學、歷史神學或實踐神學）不斷地對話，⁹這使得他所構思的神學經常跨出傳統的系統神學定義。在他的著作中常可看到十分豐富的《聖經》神學研究，亦有綿延不絕的歷史神學探討，更有實踐神學的廣泛應用，甚至有時也嘗試走出神學領域而與科學做科際對話，如本書的〈後記〉就表達了他對神學與科學之間關係的關切，而在《創造中的上帝》一書裏甚至引用了許多生物學、物理學來與神學對談。

由於莫爾特曼認為方法與內容是不可區分的，這意味着客觀神學論述與主觀生命史經歷也是不可區分的，這一本書就是從「進入神學的生命史」出發，再就個別神學問題描述「我的生命史進路」，¹⁰讀者可發現本書到處有具體的生命歷史與抽象的神學思想交織出現。這種生命史與神學論述交織的觀點，若是把場景從個體轉移到群體，就是指向上帝子民的歷史與上帝國盼望的緊密相連，且據此可建構具有上帝國視野的神學以及公眾神學。「作為上帝國神學，神學必然也是宣教的神學，它使教會和社會、上帝之民和地上的萬民得以聯繫。它將成為參與『這時代的苦難』，並對同時代的人表達出對上帝的盼望的『公眾神學』。」¹¹

由於深深地體認人乃生活在時空處境下，這使得莫爾特曼得以清楚地意識到自己的神學傳承而同時具有開闊的眼界，他說：「我的背景雖是新教的改革宗，可是

9. 本書，頁3。

10. 本書，頁5。

11. 本書，頁7。

我的將來卻是普世的。」¹²從宗派神學出發，而走向普世神學，這個方向是合乎莫爾特曼一貫的思維，因為人總是生活在時空之下而承襲某種神學傳承，然而這些背景不應當成為思想的限制，乃當力求從狹隘走向開闊，從區域走向全球，從處境走向超越，從教會神學走向公眾神學，從個體需要走向具有上帝國視野的神學。

三、內容大要

本書分成四章「神學是甚麼？」、「盼望的詮釋學」、「解放性神學之鏡像」與「在三一的『廣闊空間』中」，再加上一個後記：「『敬畏上帝是智慧的開端』——科學與智慧」。嚴格而言，本書並非是一本具有完整組織結構的書，也不是神學教科書，卻仍承襲「系統神學論叢」的一貫宗旨而從各部分的個別角度提出具有深刻洞察力的貢獻：

第一章「神學是甚麼？」

首先，檢視神學處境，從個人、教會裏、針對教會到大學處境，這是從事神學的真實處境。

其二，焦點轉向神學家——從事神學者，從所有信徒、無神論者到宗教對談者。

其三，論及從事神學的苦與樂，由於神學並非客觀知識，「而是屬於承載存在的知識範圍」，¹³認識上帝讓人經歷到上帝彰顯時的歡欣、喜悅的激情，也讓人體驗到上帝隱藏時的痛苦、離去和折磨。

其四，基督教是歷史性宗教，確信上帝是歷史的主宰，上帝導引歷史的起源、演變與終結，歷史經歷總是在回憶與敘述中重新發揮生命力，而回憶與敘述就成為

12. 本書，頁 9。

13. 本書，頁 30。

學」，而現代批判意識高漲則帶來「從下而來的詮釋學」。莫爾特曼一方面提醒說，這兩種觀點之間的互相需要與互相補足，另一方面指出，二者都把歷史視為「獨一主體的作品」——抑或「上帝的自我啟示」、抑或「人的自我陳述」，他則提出「一種針對《新約》的『三一詮釋學』」，「《新約》以這種方式談論上帝：它以敘述的方式傳揚父、子聖靈向世界開放的團契關係」。¹⁹如此的詮釋焦點既非由上而來「上帝的自我啟示」，亦非由下而來「人的自我陳述」，乃是三一上帝所彰顯的敘述，這三一敘述指向聖父、聖子、聖靈向世界開放的團契關係之歷史，邀請人們參與三一上帝的歷史。由於這歷史從新約時代朝向終末開放，始於五旬節終末性聖靈體驗而向着未來開展，在此意義下，「聖靈的上帝乃是真正的詮釋者」。²⁰

其四，論及「神學的認識論」。這一部分在莫爾特曼過去的作品如《被釘十字架的上帝》（*Der gekreuzigte Gott*）或《俗世中的上帝》（*Der Gott im Projekt der modernen Welt*）*都曾出現過，他討論了「同類原則」、「類比原則」、「隱喻的遊戲」、「否定神學」、「辯證的認識：異類認識異類」、「顛覆性上帝言說的反面圖像、反面歷史和反面世界」與「聖禮的上帝話語：賜予信心的話語」。其中最有特色的是，莫爾特曼擅長使用辯證方式，讓正方與反方在對比中呈現真理，比如他從順從人性的「同類原則」與順應一般思考習慣的「類比原則」出發，談到違逆一般思考習慣的「辯證認識原則」，進而指出衝擊人性之「如何在異類他者當中學習

19. 本書，頁 161。

20. 本書，頁 162。

* 此兩書有中譯本：莫特曼著，曾念粵譯，《俗世中的上帝》（台北：雅歌出版社，1999／北京：中國人民大學出版社，2003）；莫爾特曼著，阮煒等譯，《被釘十字架的上帝》（香港：香港道風山基督教叢林，1994）。——編注

認識」，此逆向思路的延續就是「否定神學」以及顛覆性的上帝言說如「反面圖像」、「反面歷史」和「反面世界」。其中，從他對隱喻的遊戲之討論可以看到莫爾特曼精益求精的為學特質，繼續不停地考察熱門議題「隱喻」的詮釋學意義，而他論「聖禮的上帝話語」即為「賜予信心的話語」，前者為人領受信心的途徑，而後者為上帝施予信心的實質，這二者仍然保持不同，不過後者卻在前者「裏面」，這樣的觀點類似把神學的實質內涵與神學的認識方式交織在一起，正如他一起頭就強調的神學方法與神學內涵密切相關。

第三章「解放性神學之鏡像」

本章討論四種解放性神學的方法：針對白人的黑人神學、針對第一世界的解放神學、針對統治階級的民眾神學、針對男性的女性神學。解放性神學是針對人的壓迫而尋求解放的神學，而它所面對的壓迫包括「政治的壓迫、經濟的剝削、社會的隔離、文化的疏離和性別的壓制」。²¹本章莫爾特曼討論四種解放性神學總是大量地使用真實歷史與生命體驗，呈現他把神學思想與真實處境結合的神學方法。

當面對拉丁美洲的壓迫問題時，巴西解放教育思想家弗雷勒（Paulo Freire）在其名著《受壓迫者教育學》裏寫着：「我們可正當地說在壓迫過程中，有人壓迫了其他人；但我們不能說在革命過程中，有人解放了其他人，也不能說有人解放了自己，乃是在群體中人們互相得以解放。」²²弗雷勒看見解放並不是單單顧及被壓迫

21. 本書，頁 205。

22. Paulo Freire，《受壓迫者教育學》（*Pedagogy of the Oppressed*; trans. Myra Bergman Ramos; Harmondsworth: Penguin, 1972），頁 103。

者，而是被壓迫者與壓迫者雙方都可互相從束縛中得到釋放，同樣地莫爾特曼也看見壓迫與解放的兩面性：

壓迫總是具有兩方面：一方面是主人，另一方面是僕人。一方面剝削者施壓，另一方面犧牲者受苦。壓迫在兩方面摧毀人性：壓迫者的行為沒有人性，受害者被去除人性。兇手因着他所作的惡而沒有人性，受害者因着加諸於他身上的苦難而被去除人性。一方面，在受辱苦痛中經歷到苦難之處，另一方面，惡就在此擴散。²³

「由於壓迫總是具有這兩方面，因此解放的過程必須在這兩方面同時進行。」²⁴當被壓迫者得以解除受壓迫的痛苦時，也是壓迫者可以脫離壓迫別人的罪惡時；當被壓迫者得以恢復受壓迫而損毀的人性時，也是壓迫者可以尋回壓迫別人而失喪的人性時。

基於舊大陸與新大陸的歷史糾葛，莫爾特曼坦承歐洲政治神學與拉丁美洲解放神學的一些緊張關係。原本基於歐洲處境下的政治神學與拉丁美洲處境下的解放神學之間的相似性，一開始在互相學習的友善氣氛裏歐洲政治神學陣營以為建立了「奇妙的友誼」，不料卻招來一些拉丁美洲解放神學家的不快而劃清界限，甚至產生許多誤會與衝突。後來莫爾特曼逐漸地認清歐洲處境與拉丁美洲處境截然不同說：「解放神學的生命情境是窮人的受苦和死亡，我們當時的生命情境則是在東西德雙方面由世界強權以大規模毀滅性武器所造成的互相威脅。」²⁵

23. 本書，頁 206。

24. 同上。

25. 本書，頁 243。

儘管莫爾特曼只能以第一世界歐洲神學家的身份來探討解放神學，他仍主張把「解放神學」一語專門歸給拉丁美洲解放神學家們，只不過期盼在危機四伏的今日世界中大家都能一起面對更寬廣的解放需求，包括女性神學、生態神學與經濟神學議題。²⁶然而不可否認地，幾乎清一色為歐洲人後裔的拉丁美洲解放神學家們帶有非常濃厚的歐洲神學傳承，他們的著作更是經常引述歐洲神學作品，「他們反對歐洲的第一世界，可是卻深受歐洲革命精神的影響」，²⁷其思想仍處處可見舊大陸的痕跡，畢竟就學術與文化而言，新大陸與舊大陸還是千絲萬縷，同中有異而異中有同。

另外，值得注意的是，莫爾特曼提到當時敵對解放神學的拉青格（Joseph Aloisius Ratzinger）樞機主教對解放神學的批判並不公道，²⁸又提到拉青格樞機在其私人研究裏竟然認為「『布爾特曼和他的學生』必須為這種對基督教信仰和革命的顛覆活動所作的新政治詮釋負責」，這種批判對一向不大過問世事的布爾特曼（Rudolf Bultmann）非常不公允，而且當年拉青格在圖賓根大學（University of Tübingen）任教時也從未與布爾特曼學派有過任何交手的經驗，後來卻不但指責布爾特曼把存在主義引入神學，又批判莫爾特曼的《盼望神學》引用布洛赫思想，在六十年代的騷動中持保守立場的拉青格似因疑神疑鬼而草木皆兵，終於在一九六九年避開風潮轉往清靜的雷根斯堡大學（University of Regensburg）。²⁹耐人尋味的是，一九九九年出版本書的莫爾特曼當時批判拉青格時必定無法料到，那位十分優秀的保守學者拉青

26. 本書，頁 240-245。

27. 本書，頁 241。

28. 本書，頁 255-264。

29. 本書，頁 271-272。

格教授於一九七七年晉升樞機主教、一九九九年擔任負責思想把關的信理部長而一再地找解放神學家麻煩，後來在二〇〇五年成了教宗本篤十六世（Benedict XVI）。

莫爾特曼在本章以「解放性神學」涵蓋四種追求解放的神學，不過他認為這些神學固然由被壓迫者的一方提出，包括黑人、窮人、民眾與女性，追求受壓迫的問題而尋求解放，他卻仍期盼一種整全的神學思考方式，極力尋找不以人類為中心的觀點，因此他批判解放神學家古鐵雷斯（Gustavo Gutierrez）不夠整全：「竟然持守歐洲的人類中心論：『人乃是創造之工的總結和中心。他被呼召來透過他的工作使創造得以繼續。』」³⁰這令人十分期待，莫爾特曼以解放性神學角度繼續探討不以人類為中心的、整全的、生態的神學思考方式如何匯聚成為更加開闊的解放視野。

第四章「在三一的『廣闊空間』中」與後記

莫爾特曼回想他對三一神學的興趣始於三條途徑，其一，學者彼得松（Erik Peterson）的研究讓他看見絕對一神論對於絕對王權的屈意維護，從羅馬帝國到第三帝國都是如此，這使得他重新重視教會主流傳統三一神論；其二，十架神學的深入發展終必觸及聖父、聖子與聖靈的內在關係；其三，東正教神學保留了濃厚的三一神學思維，其中以羅馬尼亞神學家斯特尼洛阿耶（Dumitru Staniloae, 1903-1993）對他有深刻的影響。

莫爾特曼說明三一神論如何成為他神學的主幹：「上帝和世界的歷史是一種三一的歷史。」³¹上帝的歷史和世界的歷史並非毫不相干，乃是緊密聯繫：「三一的上帝以上帝的方式內住於世界，而世界以被造的方式內住於

30. 本書，頁 268。

31. 本書，頁 336。

上帝裏。」³²自從七十年代經歷了生態思維的轉折以來，當面對重視生態的神學挑戰時，三一神論成為了異常豐富的神學資源，其中包括舍金納、互滲相寓與安息等神學概念，因為三一上帝的經驗就是一種從三一上帝而來的解放經驗，而三一團契是開放性、包容性且合一性的，可以成為人類社會的綱領，這使得人作為「上帝形象」增添了群體意涵而且具有更深刻的神學意義。

後記「『敬畏上帝是智慧的開端』——科學與智慧」主張「智慧不是產生於直接的經歷，而是產生於對這些經歷的反思。……智慧乃是知識的倫理」。³³莫爾特曼呼籲科學的高度發展應當回顧古老的宗教智慧結晶——「敬畏上帝是智慧的開端」，以免在科技強大的力量中讓人們迷失了自我，當人們能夠領受敬畏上帝而來的智慧時，才能生活在與其他生命和諧地組成的共同體當中，這實在是中肯而深沉的呼籲。

四、站在巴特的肩膀上

莫爾特曼經常自稱他的神學是「後巴特的」（post-Barthian），一方面謙稱自己不過是跟在巴特巨大身影之後，另一方面也可窺見其站在巴特肩膀上向前走的雄心壯志。莫爾特曼的老師奧托·韋伯固然受到巴特神學影響很深，其實他的神學思想來源並不局限於巴特，而是廣泛地從改革宗神學傳承擷取豐富資源——包括一般德國學者不熟悉的荷蘭改革宗神學，他的系統神學大作《教義學基礎》已初現端倪，³⁴上冊雖仍隱藏在巴特身影之

32. 本書，頁337。

33. 本書，頁364。

34. Otto Weber, 《教義學基礎》(Foundations of Dogmatics, 2 vols.; trans. Darrell L. Guder; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981, 1983)。

下，而下冊就開始走自己的路了，其中包括深深啟發莫爾特曼的終末視野。³⁵

巴特曾經閱讀過《盼望神學》，而於出版當年（1964）寫信給莫爾特曼說：

然而，親愛的莫爾特曼博士，在你的《盼望神學》裏，我並沒有發現任何在今日修改《教會教義學》或者我的神學立場之真正需要。我並不會起來反對你——如戈爾維策（Helmut Gollwitzer, 1908-1993）所為，不過你的著作並未從那因着終末而塑造成形的領域帶給我們具體的倫理道德指引。……很明顯地，你並未想要寫終末論，而僅僅是寫一個終末論以及與其相應的倫理學之緒論。³⁶

巴特不僅抱怨莫爾特曼的終末論不完整，而且指出莫爾特曼並未從終末角度提出具體倫理行動指引。這樣的批判真是一針見血，其實莫爾特曼自一九六四年出版《盼望神學》以來一直念念不忘的就是想要完成「盼望倫理學」，³⁷二〇〇九年一月二十四日在他給筆者的信中寫着：「我已經開始進行那個不可能的盼望倫理學寫作計畫，至於是否能夠成功，我並不知道，不過這計畫使我忙得喘不過氣來。」這個夢想終於在二〇一〇年實現而出版了《盼望倫理學》。³⁸

35. 本書，頁 101。

36. Karl Barth, 《書信（1961-1968）》（*Letters 1961-1968*; ed. Jürgen Fangmeier & Hinrich Stoevesandt; trans. & ed. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981），頁 175。

37. Jürgen Moltmann, 《盼望倫理學》（*Ethik der Hoffnung*; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2010），頁 13。

38. 出版資料同上。此書英文本將於二〇一二年五月出版。

此外，巴特憂心忡忡於莫爾特曼神學過於一面倒地傾向終末論，以致莫爾特曼對上帝的認識與巴特自己宣稱的「永遠豐富的上帝」（the eternally rich God）相形之下過於貧乏。³⁹巴特坦承自己也曾在這條重視終末論的路上徘徊，不過終究未走上去以致招來莫爾特曼的批判，然而他擔心莫爾特曼的盼望神學只不過是一種「受過洗禮」的布洛赫之《盼望原則》（*Das Prinzip Hoffnung*），且把神學化約成終末論原則，並期許他把焦點轉向內在三一上帝。⁴⁰儘管巴特讚賞莫特曼具有成為偉大神學家的潛力，不過卻未能成為「和平與應許之子」。⁴¹

隔年（1965）莫爾特曼回信中非常謙虛有禮地接受巴特的批判，不過也適度地提出辯護說，他既然把經世三一視為前景，自然對處於背景的內在三一是開放的，比如聖靈先是使人復活的靈（經世三一觀點），而後是三一上帝第三位格（內在三一觀點）。⁴²莫爾特曼還更加強而有力地辯解說：「神學論辯總是使人多少偏向某一方，不過根據我對當今神學以及知識處境的印象，我必須單向地為在盼望裏的真理而辯，期待使這個主題在討論過程中浮現出來。」⁴³儘管言詞彬彬有禮。莫爾特曼的辯護還是頗有路德的「這是我的立場」（*Here I stand!*）之風，同時澄清了他所做的努力並非追求處處周全，而是為了能夠讓神學大勢更加平衡發展。

後來在一九九七年《盼望神學》新版的〈前言：盼望神學三十三年〉裏莫爾特曼就直白地說：

39. Eberhard Busch, 《巴特：其信件及自傳文本中的生平》（*Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts; trans. John Bowden*; London: SCM, 1976），頁487。

40. Barth, 《書信（1961-1968）》，頁175。

41. 同上，頁176。

42. 同上，頁348。

43. 同上，頁349。

「片面性」乃是對我早期著作最常見的批評。這種批評讓我倍感榮幸，因為凡是要在重要而刺激的討論中發言的人，必然都是片面的，如若他想要達到某些目的。他必然會帶著論戰的態度，過分強調至今為止所忽略的內容，而提出他與眾不同的見解。……人年紀愈長，愈是自我批判時，便愈會欣賞他年輕時的激進。⁴⁴

在與巴特「片面性」的批判相形之下，莫爾特曼卻強烈主張：「然而，『全面性』和普遍的『面面俱到』充其量是我們無法達到的上帝神學的特徵。」⁴⁵其實連博學多聞著作浩瀚如巴特，也未能完成其《教會教義學》。美國學者戈德西（John D. Godsey）記下一九六五年六月與巴特的會面訪談：

我問巴特說，是否還會繼續寫那劃時代的鉅著《教會教義學》，他回答說大概不會，畢竟他已經給人們留下夠多的閱讀材料了。當被人們問及尚未完成的第十三冊（IV/4）時，他傾向於反問他們是否已經讀過前十二冊。巴特把他那未完成的作品比擬成史塔斯堡大教堂——僅有一座塔——雖然按照原計畫應當是兩座。「一部未完成的教義學有個好處」，他說：「它指向神學的終末特質。」⁴⁶

巴特與莫爾特曼都有認知到神學的終末特質，不過從巴特對莫爾特曼的批判——應當追求「永遠豐富的上

44. 莫爾特曼著，曾念粵譯，《盼望神學》，頁6。

45. 同上。

46. Karl Barth, 《我怎樣改變我的思想》（*How I Changed My Mind; Introduction and Epilogue by John D. Godsey*; Richmond, VA: John Knox, 1966），頁85-86。

帝」而非片面地傾向終末論，可見巴特多少仍未能忘情「全面性」。

兩代之間神學的不同主要在於，巴特比較重視上帝超越歷史的一面，而莫爾特曼則比較強調上帝在歷史的作為，後者的水平面固然需要建立在前者垂直面的基礎上，然而垂直面也不可缺少在水平面的應用。至於巴特期許莫爾特曼把焦點轉向內在三一上帝，莫爾特曼的回應是在《三一與上帝國》裏做了許多豐富的討論，極力追求經世三一與內在三一的並重，且批判巴特的三一神學並未平衡發展而帶有形相論傾向；⁴⁷而本書的最後一章，也是論及三一神學。

巴特與莫爾特曼三一神學不同的關鍵在於，巴特對於歷史的水平面展開——經世三一並無多大興趣，而把焦點放在神聖奧秘的上帝——內在三一，有如想要直接仰視那位超越的上帝，如此建構出來的三一論帶有單一的奧秘特質，使得「一」的要素遠遠地超過「三」的要素，這是巴特三一論帶有形相論傾向的原因；而莫爾特曼則始終把注意力放在歷史水平面以及其未來，當他論述三一神學時必須整合歷史的階段性發展與三一上帝特質的關係，從歷史發展的開放性與多元性對應到三一上帝，這使得其三一神學着重「三」的要素過於「一」的要素。

莫爾特曼在其自傳裏提到，「新三一思維」(The New Trinitarian Thinking)是由潘能伯格(Wolhart Pannenberg)與他自己開始運用的，不再從單一絕對主體自我意識的三重組合概念出發，乃是從《聖經》的聖父、聖子、聖靈上帝歷史出發，儘管兩位二十世紀神學大師巴特和拉納(Karl Rahner, 1904-1984)已開始推動一種以基督教神

47. 莫爾特曼著，周偉馳譯，《三一與上帝國》，頁193-201。

學本身為其前設的神學，仍然未能發展更加純粹的三一神學，新三一思維仍與巴特以及拉納有別，⁴⁸畢竟後代總是站在前代的肩膀上向前觀看。

五、對漢語神學的意義

在基督教信仰的中國文化的交流過程，莫爾特曼著作的中譯數量在西方神學家當中算是罕見的多，而且也開始出現不少關於莫爾特曼研究文章與論文，更加值得注意的是，莫爾特曼對於漢語神學的意義，以下從本書作為出發點，提出四個觀察：

1. 「研究方法」與「研究對象」的交織

莫爾特曼把方法論置於「系統神學論叢」系列裏最後一本，這與一般西方作者往往從方法論着手的作法大相逕庭，因為一般西方神學著作多半從方法論開始，鮮少有把方法論放在最後者。其實這種特色往往造成漢語讀者學習神學的障礙之一，根據東方傳統的思想習慣，不易從抽象的方法論討論入門，因在尚未知道學習的內容之前，方法論往往過於抽象而難以理解，尤其那種抽離了內容的方法對於學習者並沒有多大意義。從教育的角度來看，方法論先行的作法對漢語讀者教育效果不佳，而莫爾特曼在論述各系統神學專題之後才指出他所使用的神學方法，反而有助於統合先前對他神學思想的理解，而且突破了西方傳統的思想習慣。

其實早在蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965，或譯田立克）的名著《系統神學》裏就已注意到「方法」與「內容」無法二分，「由於方法是從對於神學主題——基督教信息的先前了解導引而出，它預期知識系統的決定性

48. Jürgen Moltmann, 《廣闊的地方》 (*A Broad Place*; Minneapolis: Fortress, 2009) , 頁 292-293。

主張，這是無法避免的循環。」⁴⁹因此，並不存在着某種最佳方法或唯一方法，乃是「方法與系統互相決定着對方」。⁵⁰研究方法總是帶有脫離時空傾向的超越特質，而研究對象卻座落在時空脈絡當中，當開始建造知識系統時，總是在使用方法與認識內容之間不斷地循環中而經歷知識系統的成長。「在系統神學裏的認知關係呈現了認知對象在時空裏的根基具有實存與超越兩種特質，因此，若無對於認知對象的先前知識就無法發展任何方法，對系統神學而言，這意味着，方法是從對於本身將參與建造的系統之先前認識所導引而出。」⁵¹這種對待方法的態度與莫爾特曼是一致的。

由於東方傳統的思想習慣缺乏方法論，這使得漢語神學在發展過程中經常可見期盼建立方法論的呼籲，然而基於研究方法與研究內容的緊密關連，選擇某種神學方法並不只是選擇某種使用工具而已，事實上就是選擇某種神學主張，二者同樣需要熱情與冒險。⁵²因此方法論不應是冰冷的方法介紹，而是應當有如呈現熱切的主張、確信、論述等一般，這樣的「方法論」正是本書對漢語神學的重要貢獻。

2. 從未來出發而及於現在的思考方式

莫爾特曼以盼望的詮釋學突顯出基督教信仰建立在上帝「聖約」應許基礎的盼望，這種從未來出發而及於現在的思考方式對於深具重視起源思想背景的漢語神學是一個重大挑戰，如莫爾特曼說：

49. Paul Tillich, 《系統神學（卷一）》（*Systematic Theology*, vol. 1; Chicago: The University of Chicago Press, 1951），頁 34。

50. 同上，頁 60。

51. 同上。

52. 同上，頁 8。

我充分地感受到在中國思想方式裏，「未來」的維度尚未堅實地扎根，這與從《聖經》建構的西方思想方式不同，自從孔子以來，祖先崇拜不只主導人們與先祖的關係，而且是主導一切的重視起源之思考的基礎。許多中國人實用地置身於現代的西方思想，卻非其未來的願景，諸如人權的人性化、自由的國度與永久和平的國度、被造萬物的充分實現與上帝國。⁵³

莫爾特曼不只認為從未來及於現在的思考方式與從過去及於現在的思考方式不同，而且認為兩種思考方式形塑着不同的關注與思維。盼望的詮釋學可以提供漢語神學一個具有明顯反差對比的思想方式，把思維焦點從重視過去傳統轉向盼望未來歷史發展，把關注焦點從抽象的靈性領域轉到具體的新天新地期盼。

大體上重視源遠流長的中國文化是一個敬老的文化，而盼望的詮釋學提倡從未來及於現在的思考方式卻可提醒對孩童的重視。《舊約》的《以賽亞書》以小孩子為主角來描繪彌賽亞來臨時的終末景象，⁵⁴《新約》的《路加福音》記載耶穌基督誕生的平安夜裏，主角就是一位嬰孩，⁵⁵漢語神學若是充分吸收這些精華，或許可以提供中國文化思想一些孩童的天真與活力。

-
53. Jürgen Moltmann, 《更廣闊的空間》(Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte; Göttersloh: Göttersloher Verlagshaus, 2006)，頁305。
54. 《以賽亞書》十一章6-9節：「豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；少壯獅子牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引牠們。牛必與熊同食；牛犢必與小熊同臥；獅子必吃草，與牛一樣。吃奶的孩子必玩要在虺蛇的洞口；斷奶的嬰兒必按手在毒蛇的穴上。在我聖山的遍處，這一切都不傷人，不害物；因為認識上主的知識要充滿遍地，好像水充滿洋海一般。」
55. 《路加福音》二章10-12節：「不要懼怕！我報給你們大喜的信息，是關乎萬民的；因今天在大衛的城裏，為你們生了救主，就是主基督。你們要看見一個嬰孩，包着布，臥在馬槽裏，那就是記號了。」

3. 從「自然的神學」到「自然神學」——從「教會」到「世界」

在《創造中的上帝》裏，莫爾特曼肯定關注自然的「自然的神學」，而對從自然出發而上接恩典的「自然神學」有所保留。然而在本書裏莫爾特曼的態度轉趨積極，主張正面地從「創造」的角度出發，「受造神學」必定涵蓋了「自然」與「政治」，當中世紀的核心基督教會與近代的文化核心基督教都已經成為過去而面對多宗教、多文化的二十一世紀時，⁵⁶基督教神學若一味地向狹義的教會或基督教內部發展，將自絕於廣大的世界。

「以色列的上帝是天和地的創造者，他並不是以色列民族的神明。耶穌基督的上帝是創造者和世界的審判者，他不是基督徒個人的神明。」⁵⁷以上這話正是從事自然神學的正當性所在，因為上帝創造全世界，並且在他的創造中留下啟示，而由此視野出發的自然神學符合改革宗一切榮耀歸於上帝的神學傳統。

一般而言，人們會把對自然神學的否定歸給巴特，聯想到他曾經對布魯納（Emil Brunner）主張的上帝啟示在人間留下「連結點」大聲地說出「不」！莫爾特曼卻觀察到其實巴特把自然神學涵蓋在啟示神學裏頭而指向「普遍的、公眾的神學」，⁵⁸這種神學與布魯納差距並不大，而且巴特的「眾光教義」主張上帝的話使其他的話語成真、生命的真光使其他的光蒙受照耀，⁵⁹這實在是一種自然神學。莫爾特曼極力為這種新的自然神學辯護，認為過去以來自然神學真正的問題並不在於其本質，而在於「因着不信上帝、自我神化的人的濫用」。⁶⁰固然路

56. 本書，頁 78-79。

57. 本書，頁 79。

58. 本書，頁 87。

59. 本書，頁 87-89。

60. 本書，頁 91。