

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

美、形式與啟示——巴爾塔薩神學美學救贖觀錐指 [Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics (Abstract)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Jun, ZHANG
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 01:21:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165162

美、形式與啟示

——巴爾塔薩神學美學救贖觀錐指

張俊

陝西師範大學文學院博士生

一、引論

近百年來，韋伯（Max Weber）、蔡元培諸人所倡之「審美代宗教」或「美育代宗教」，作為學術思想口號不僅風靡一時，而且唱和之聲迄今仍不絕於耳（尤其在中國），但其歷史之實踐卻鮮見成效。宗教與藝術、審美天然相連。審美代宗教，抑或美育代宗教，根本是偽命題。這且不論審美活動之產生本根源於原始先民之巫術—宗教活動，也不論古代藝術與宗教本同根相連、同氣連枝，即便是在現代處境下，以某種啟蒙激進意識形態（無神論）否棄了所有宗教的正當性，也不可能完全滌除宗教與審美之間的文化關聯，因為成千上萬年之宗教意識形態主導的人類文化，其氣質深處已深深浸染了宗教的精神，絕大多數人類藝術經典也都是在這種精神氛圍下形成的。啟蒙精神的歷史籌劃難道能夠摒棄整個古代傳統？其實，人類三百年之啟蒙歷史不僅沒有割斷古代的文化精神傳承，而且其「祛魅」（disenchantment）也沒有帶來宗教的終結，尤其是那些歷史性的大宗教。甚至，真正思想深刻的啟蒙哲學家（以德國為代表）在進行理性與進步的現代性籌劃時，也並沒有棄絕宗教，如康德便主張「懸置知識，以便給信仰騰出

地盤」¹——儘管其道德宗教是一種奠基於理性之上信仰。宗教，同樣具有現代性的信仰地位。故以一種完全世俗化的美學或美育來替代宗教的救贖信仰，顯然是一種毫無學理依據的膚淺論說。這裏，如果說韋伯還只是站在現代性批判立場上，過度誇大了審美對於人類工具理性化的現代生存狀態的世俗救贖意義，那麼，蔡元培則是站在中國現代化的立場上，面對中國文化現代建構中本土超越維度的缺失及西方宗教（基督教）信仰的滲透時，以一種自覺的本土文化保護姿態，提出完全不合實際的中國現代文化超越維度建構方案，其骨子裏原是一種狹隘的文化民族主義在作祟。然而正是這種基於文化保護主義的謬誤思想，在中國現代初期救亡圖強的歷史語境中獲得了現實的生命力和呼應，並因此影響了國朝美學界一百年。

雖說世俗化的審美或美學並不能替代宗教的信仰，也不可能真正提供類似宗教的永恆救贖，但美與救贖是否就真沒有任何關聯？其實也不盡然。美，究其作為與真、善同構並互滲相寓的價值本體而言，是神聖存在的先驗屬性。這一本體地位，在神學中便賦予其與啟示、救贖天然的親和關係。巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar）神學美學便充分揭示了這一點，並為我們指出了一條世俗美學根本無力企及的美學救贖論道路。

巴爾塔薩創作於二十世紀六十年代的神學巨製《上帝的榮耀》（*Herrlichkeit*, 1961-1969），代表着神學美學現代建構的巔峰成就，是神學美學當之無愧的里程碑。在這部巨著中，巴爾塔薩重新闡發了自近代以來不僅為新教也為天主教漠視的神學的美的維度，試圖在宇宙論與人類學的

1. 康德著，〈第二版序〉，載氏著，鄧曉芒譯，《純粹理性批判》（北京：人民出版社，2004），頁22。

神學進路失敗之後，再為神學找到一條新的發展道路——神學美學進路。他認為這種神學儘管並不是要取代一切邏輯的或倫理的神學，²但它「是感知研究和神聖榮耀客觀的自我表現的研究兩重意義上的神學美學；其不是一種可有可無的神學支流，事實上它將試圖證明這是一種可能通向神學心臟的神學進路——宇宙論的世界歷史進路 and 人類學舉證的路徑，都成為次級的方面，是它的補充」。³因之他把美學重新推上了神學的歷史舞台。當然，在這部七卷本（英譯）著作中，巴爾塔薩並沒有直接談論美與救贖的話題，甚至也絕少涉及救贖論議題——這一議題屬於其「神學三部曲」之第二部《神學戲劇學》（*Theodramatik*, 1973-1983）。⁴但在其神學美學中，美由於與啟示和形式密切相關，而後者又是整個救贖奧秘的中心，故神學美學中仍可窺見美與救贖的本質關聯。⁵故本文便試圖從三者關係入手試探巴爾塔薩神學美學救贖觀的基本進路，從而帶出一種真正意義上的美學救贖論。

二、美、榮耀、形式

巴爾塔薩神學美學以古典美學為對話物件，而其實質也是古典美學傳統的現代復興。他借鑒了古典美學中的兩個基本內容，也是美的兩個不可分割的基本元素——在阿

2. Hans Urs von Balthasar, 〈前言〉, 載氏著, 《上帝的榮耀：神學美學》（*The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1982-1991），卷一。

3. Hans Urs von Balthasar, 《信只是愛》（*Love Alone*; New York: Herder & Herder, 1963），頁 8-9。

4. 參 Hans Urs von Balthasar, 《神學戲劇學：神學戲劇理論（卷四）：戲劇情節》（*Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. IV: The Action*; trans. Graham Harrison; San Francisco: Ignatius Press, 1994），頁 205-423。巴爾塔薩「神學三部曲」指《神學美學》、《神學戲劇學》、《神學邏輯學》（*Theologik*, 1985-1987）。

5. 尼科爾斯（Aidan Nichols）也認為啟示的美學與救贖論相關，參 Aidan Nicholas, 《聖言已登陸：巴爾塔薩神學美學導論》（*The Word Has Been Abroad: A Guide Through Balthasar's Aesthetics*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1998），頁 7。

奎那那裏稱為「形式」(species/forma)和「光輝」(lumen/splendor)的兩個範疇。⁶古典美學把美被理解為「是一種無形的精神之光同時又是一種具體的感官模式」。⁷還句話說，「美是有限形式與無限之光的相遇」，「光輝便是照透一切形式的意義之光」。⁸但另一方面，正如范艾普(Stephan van Erp)所觀察到的，「儘管通常都被叫做『美的神學家』，巴爾塔薩卻既沒有清楚地界定過美的概念，也沒有發展出一種美的理論」。⁹因為，形而上學意義的美(τό καλόν)根本不是巴爾塔薩神學美學關注的中心。

巴爾塔薩神學美學首先是神學——基礎神學和教義神學，¹⁰這一基本性質規定了世俗美學理論建構不可能成為其核心任務。所以，不是美(希臘文kalon，拉丁文pulchrum，德文Schönheit·英文beauty)，而是榮耀(希伯來文kābôd，希臘文doxa，拉丁文gloria，德文Herrlichkeit，英文glory)才是神學美學的真正主題。¹¹神學美學關注的是榮耀，或者說是在耶穌基督的生—死—復活中證實的上帝自身之神性光輝意義的「榮耀」中美的超越，這是現代的或哲學(超驗)意義的美的觀念根本無法描畫的。¹²

6. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷一，頁118。

7. Kevin Mongrain, 《巴爾塔薩的系統思想：重返伊里奈烏》(*The Systematic Thought of Hans Urs von Balthasar: An Irenaean Retrieval*; New York: The Crossroad Publishing Company, 2002)，頁62。

8. Francesca Aran Murphy, 《基督作為美的形式：神學與文學研究》(*Christ the Form of Beauty: A Study in Theology and Literature*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1995)，頁142-143。

9. Stephan van Erp, 《神學藝術：巴爾塔薩神學美學與信仰的根基》(*The Art of Theology: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics and the Foundations of Faith*; Leuven: Peeters, 2004)，頁138。

10. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷一，頁125。

11. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷二，頁22；卷四，頁28；卷六，頁14；卷七，頁24；等等。

12. 參 Hans Urs von Balthasar, 《回顧我的著作》(*My Work: In Retrospect*; San Francisco: Ignatius Press, 1991)，頁96；《神學探索(卷一)：道成肉身》(*Explorations in Theology, vol. I: The Word Made Flesh*; San Francisco: Ignatius Press, 1989)，頁113。

上帝的榮耀，本質上是不可定義的。¹³但這也不能排除先知、使徒、《聖經》編撰者及神學家對它竭盡全力的描述。依據巴爾塔薩，「榮耀」希伯來文kābôd的詞根kbd源自古代閃族語，原意指「重物」，而其後指涉一切賦予任何活物尤其是人的一種外力或莊嚴（gravitas），從而使其變得壯麗的東西。¹⁴希伯來人的《舊約》以kābôd描述上帝的榮耀（kābôd-Yahweh），竭力表現其崇高性和獨一無二的神聖性。在《舊約》kābôd的觀念裏，上帝的榮耀是與其神聖性是不可分割的，其通過不同的超自然力量表現的都是這個神聖性。譬如，發生在西奈山上最為重要的顯現，活生生的上帝以火煙和雲彩展現他的臨在的榮耀。巴爾塔薩提醒我們，「kābôd這個詞原本沒有發光的意思，這還不同於希臘文的doxa和拉丁文的gloria，但是它卻顯示了位元格的重要性、他的顯赫、他的榮譽，和他作為感官光輝來源的精神光輝」。¹⁵《七十子譯本》（*Septuagint*）將kabod譯為doxa，按施利爾席列爾（Heinrich Schlier）的解釋，希臘文的doxa可理解為「力量之光」。¹⁶基本上，榮耀是一個不變的《聖經》主題，從摩西時代一直到使徒時代，它都有被用來形容上帝的顯現（theophany）。¹⁷而在《新約》

13. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷四，頁 11。此猶老子講「道之為物，惟恍惟惚」（《老子》第二十一章），故「道可道，非常道；名可名，非常名」（《老子》第一章）。或莊子所謂之「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也……道不當名……道無問，問無應」；「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」（《莊子·知北遊》）

14. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷六，頁 33。

15. Hans Urs von Balthasar, 〈塵世之美與神聖榮耀〉（*Earthly Beauty and Divine Glory*），載《團契：國際天主教評論》（*Communio: International Catholic Review*; 10[1983]），頁 202-206。

16. 同上。

17. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷六，頁 17-20；另參 John Riches, 〈榮耀的《聖經》基礎〉（*The Biblical Basis of Glory*），載 Bede McGregor & Thomas Norris 編，〈基督之美：巴爾塔薩神學導引〉（*The Beauty of Christ: An Introduction to the Theology of Hans Urs von Balthasar*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1994），頁 56-72。

中，據巴爾塔薩統計，「榮耀」一詞竟被使用了一百一十六次之多，這還不包括不下六十次使用的「榮耀……」這樣的動詞片語。¹⁸《新約》中的doxa，是神聖的自我表達（言），自我呈現（形象），和在他者中的自我實現（作為恩典的稱義）。¹⁹巴爾塔薩Herrlichkeit這一概念，從德語構詞來看，它包含了兩項基本內容——Hehrsein（崇高）和Herrsein（尊貴）²⁰，但這一概念無疑直接來源於《聖經》傳統，所以它應該具有《舊約》、《新約》所有描述上帝的榮耀（Gloria Dei）的義項：神聖性、威嚴、顯赫、高貴、榮譽、力量、壯麗、光輝……

榮耀是上帝藉以區別於一切造物他者，保持自身「絕對他性」（巴特語）地位的本質特徵。這從根本上決定了榮耀對美的超越本質，所以，塵世美學的美的範疇決不可能直接植入神學美學並成為核心主題。而巴爾塔薩神學美學，與其說是在真與善的維度外，恢復神學之美的維度，毋寧說是恢復榮耀的維度。²¹塵世之美與神聖榮耀之間的確存在不可跨越的距離，「塵世之美總是在有限存在物或者通過有限實體的和諧一致中呈現為有限的，而被看作絕對存在和無限本體——唯一永恒生命的兩個方面——的上帝，則將超越一切和遍及一切的不可分割的榮耀，照進他者」。²²但這並不是說，二者毫無瓜葛，其實「被稱為被造物的『美』東西，與被當作『榮耀』（kābôd, doxa, gloria）的神聖存在的崇高屬性是一致的」²³。榮耀也是一種美，一種神學性的先驗之美。所

18. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷七，頁 239。

19. 同上，頁 318。

20. 同上，卷六，頁 10；《回顧我的著作》，頁 80。

21. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷六，頁 20。

22. von Balthasar, 〈塵世之美與神聖榮耀〉，頁 202-206。

23. 同上。

以，巴爾塔薩也講「神學是以先驗美為物件的唯一科學」²⁴。由之，榮耀與塵世之美的區分，也可理解為「啟示的先驗之美」與「塵世的自然之美」的區分，或曰神聖美與塵世美的區分。這一先驗美，必須被看作是神聖存在的屬性，並且是與存在的其他屬性（真、善）不可分割的價值本體。²⁵在神學美學中，先驗之美透射到塵世之美中，塵世之美分沾先驗之美的光輝，故而其崇高屬性是一致的。而先驗之美源自「形式」所放射出的光芒：

那些試圖表達美的話語，圍繞的首先是形式（Gestalt）或形象（Gebilde）的奧秘。美（*formosus/speciosus*）來自形式（*forma*）和形象（*species*）。然而，使形象（*species*）變成美的形象（*speciosa*），乃是「其中釋放出的巨大的光芒」。²⁶

「形式」是巴爾塔薩神學的核心範疇，其德文原文為 Gestalt。這是一個特別難於翻譯的詞語，巴爾塔薩認為可以翻譯成英文的 form（形式）、figure（形象）、shape（形態）。²⁷但是，鑒於譯名的統一性，英語學界通常採用其頗具形上意味的主導性義項 form 來譯此詞——儘管多有學者對此持保留態度，²⁸而漢語翻譯為求統一則因襲之。形式這一概念，思想根基源遠流長，遠可溯至柏拉圖和亞里士多德的 eidos 和 morphê，中世紀阿奎那的 forma 和 species，近則

24. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷一，頁 70。

25. 同上，頁 118。

26. 同上，頁 19-20。

27. Hans Urs von Balthasar, 〈神學與美學〉（Theology and Aesthetic），載《團契：國際天主教評論》8（1981），頁 62-71。

28. 參 M. M. Waldstein, 《表達與形式：巴爾塔薩的哲學美學原理》（*Expression and Form: Principles of a Philosophical Aesthetics According to Hans Urs von Balthasar*; University of Dallas, Ph.D. Dissertation, 1981），頁 65-68；Louis Dupré, 〈上帝的榮耀：巴爾塔薩神學美學〉（The Glory of the Lord: Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetic），載《團契：國際天主教評論》16（1989），頁 384-412；等等。

有赫爾德 (Johann Gottfried Herder)、歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 及後來風行一時的柏林格式塔 (Gestalt) 心理學對這個概念的推重。²⁹形式，在巴爾塔薩神學美學中也有塵世的自然的或藝術的形式 (複數) 與神聖的啟示的形式 (單數) 的區分，後者有時被他稱為「超形式」。³⁰所謂「超形式」，其實指耶穌基督，巴爾塔薩著作中的形式概念大多數情況所指稱的也就是耶穌基督這個神聖的啟示形式。這個形式正是本文需要重點探討的。

三、美與啟示的形式

對巴爾塔薩而言，「美首先是一種形式，光不是從上面和外面照到這個形式上，而是從形式內部照出來的」。³¹上帝的先驗之美或榮耀，只有在耶穌基督這個形式中才能完全被揭示出來：「耶穌是上帝之言、形象、表達和注釋」³²——愛子是那不能看見之上帝的像（《歌羅西書》1:15）。同時，「我們把形式視為光輝，視為存在的榮耀」。³³美的形式便是上帝的榮耀，其光輝令人眩目、陶醉。因為上帝是一切萬物的終極根據，是美的本源。上帝是至美，基督作為形式便是其至美的最高表達，³⁴因此也是一切美的原型。³⁵

巴爾塔薩進一步看到，「上帝所以被稱為美和絕對美，不僅是因為他是所有塵世之美的有效根基，更是因為他『通過其本質創造』，並且作為動力因立刻即是原型和（準）形式因」³⁶。美與創造的關係因而被突現出來。「上帝之美

29. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷四，頁 29-30。

30. 同上，卷一，頁 432；卷七，頁 17；等等。

31. 同上，卷一，頁 151。

32. 同上，頁 29。

33. 同上，頁 119。

34. 同上，頁 435、437、612-618。

35. 同上，頁 609。

36. 同上，卷四，頁 387。

是被其創造中上帝的行為所證實了的，他的美也可以從他的本質屬性的和諧尤其是從三位一體中演繹出來。」³⁷上帝之美首先是先驗美，但同時一切創造之美也是對他本質的分享。他創造萬物之美，萬物之美就已經分沾了他的美的屬性。塵世萬物之創造美，乃是對神聖先驗美的「模仿」。這裏存在一個由「存在的類比」（*analogia entis*）推衍出來的「美學的類比」。類比，是天主教神學的一個核心解釋原則，簡單地講，就是說造物 and 上帝之間存在一種相似關係，因為所有的造物都源自上帝，所以必然因此在某種程度上肖似於他。³⁸美學的類比，便是這一神學詮釋學思想在造物主的神聖美與造物的塵世美關係上的運用。故而，從神學美學看，塵世美也是先驗美或榮耀的呈現。只不過這種呈現不是完全的，它揭示的只是神性崇高的某種相似性。唯一能全面揭示上帝榮耀的造物，便是天父上帝最偉大的藝術品，作為與天父同質的三位一體聖子位格的耶穌（上帝自身）——「上帝的榮耀在耶穌基督裏達到其巔峰，這個形式以全新而永恆的約將神與人（世界）結合到一起。」³⁹

上帝是不可見的，這並不是因為他在不存在，而是因為他無所不在的光輝過於眩目耀眼，肉眼凡胎根本無法逼視，故而人看不見。上帝是隱匿的，所以「上帝對我們而言是一個絕對的奧秘」。⁴⁰為了讓人看到他的榮耀、光明和盼望，領悟他的奧秘之美，「上帝的啟示必須擁有一個客

37. 同上，卷一，頁 125。

38. 同上，頁 245。類比思想至少在《迦克墩信經》（Chalcedon Creed）基督論教義中已經明確，後來拉特朗第四屆大公會議（Lateran Council IV）更進一步發展該條教義：「在創造主與造物之間，如果不注意更大的差異性，相似性就不能被注意到。」（“quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda”，DS 806）

39. Angelo Scola, 《巴爾塔薩：一種神學風格》（*Hans Urs von Balthasar: A Theological Style*; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991），頁 2。

40. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷一，頁 609。

觀形式」。⁴¹故而他以三位一體的形式介入歷史，以耶穌這樣一個人的形象，通過其生存、死亡和復活展現神性，自我揭示出來。因此，耶穌成為「啟示的中心形式」。⁴²

一如巴爾塔薩宣稱的，「啟示是不可能從神學美學中分割出去的一個主題」。⁴³形式又是其核心概念，啟示的形式自然便是巴爾塔薩神學美學的基本母題了。在其神學美學中，耶穌基督是啟示終極的也是最具體的形式。⁴⁴故這一母題其實屬於基督論，這意味着巴爾塔薩神學美學本身就是基督中心論的。因而，道成肉身、受難與復活構成的基督事件，作為美的行動成為神學美學的必要內容，因為啟示必須以最直觀的形式來揭示「大象無形」的隱匿上帝及其普世博愛。——「透過道成肉身的奧秘，您耀眼明澈的光輝照進我們心靈的眼睛裏，一旦認識到可見的上帝，我們便被帶入無形的愛中。」（*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis lux tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur.*）⁴⁵

把握住耶穌基督這一超驗上帝的歷史形式，啟示才能得以充分顯明。正如我們看到的，形式是美的，「顯現給我們的形式之所以美，僅僅是因為它在我們心中喚起的喜悅建立在這樣的事實基礎上：在它裏面，實體本身深奧的真和善被顯明和給予出來，這種顯明和給予向我們揭示了自身，作為某種具有無限的、無窮無盡價值的東西，某種令人着迷的東西」。⁴⁶這種在基督身上顯現出來的令人陶醉

41. 同上，頁 429。

42. 同上，頁 153-154、463。

43. 同上，卷六，頁 14。

44. van Erp，《神學藝術》，頁 133-134。

45. von Balthasar，《上帝的榮耀》，卷一，頁 119-120。

46. 同上，頁 118。

的喜悅之美，展現的是上帝的美或榮耀，但這種美是很難用塵世美學的範疇來表達的。因為耶穌作為上帝的歷史形式，以道成肉身的有限形式來揭示無限之美，其中包含有太多的二元悖論，如生與死、美麗與醜陋、喜樂與恐懼，等等。塵世美學根本無力將其整合到「美」的範疇中。譬如釘十字架的耶穌，那種孤獨、淒慘、恐怖的景象，塵世美學便無法使之與美關聯到一起。但在神學美學，釘十字架的耶穌，正走到他救贖使命歷程的巔峰——替人贖罪，這時從十字架上照下來的榮耀，將比任何時刻都要耀眼奪目。正是那個孤獨、淒慘、恐怖甚至醜陋的形象，揭示了冥冥中主宰世界的無形上帝及他的愛和美。「在這樣的自我揭示中，上帝之美擁抱了死亡與生命，恐懼與喜樂，那是我們叫作醜也叫作美的東西。」⁴⁷耶穌基督作為救贖歷史中的核心啟示，因此也可稱為至美的啟示。同時，奧秘的啟示之美，亦在耶穌基督這個神聖形式中得到充分的彰顯。

美是存在的先驗屬性，在神學美學中，形式雖然是神聖存在（上帝）的歷史形式，但其畢竟是深深植根於三位一體中的形式，從而區別於一切創造形式，故而他同樣享有此先驗屬性。啟示乃他在歷史中的角色意義，自然也展現出其先驗美的屬性。啟示與美，天生就是不可分離的一對神學範疇。所以，巴爾塔薩講教義神學中美與啟示的相遇才是其實際的關注。⁴⁸形式之美或美的形式，啟示之美或美的啟示，本就是圓融一體的。

四、啟示的形式與恩典

巴爾塔薩把榮耀、形象、恩典視為《聖經》美學的三

47. 同上，卷七，頁23。

48. 同上，卷一，前言。

大主題。⁴⁹依其《聖經》美學的觀點，「《聖經》啟示整個運動的目標就是使形象和榮耀結合到耶穌基督裏」。⁵⁰所以，巴爾塔薩講神學美學是以救贖史的基督論形式結頂的。⁵¹神學美學中這個上帝的可見啟示形式的美，根本上說，在救贖史中體現的是上帝的恩典或愛。

救贖歷史，是以神聖啟示的形式為中心的。救贖歷史最初源自耶穌基督，而最終也流向耶穌基督。⁵²上帝道成肉身，以血肉之軀的人之形式來揭示其無盡的榮耀，在巴爾塔薩看來，實質是上帝的自我倒空和下降。這同許多當代神學家形成鮮明對比，他們把耶穌基督在救贖史中的生命歷程看作由下而上，即從基督的人性開始的向神性（上帝）的上升運動。而他卻視之為自上而下的下降運動，是上帝面對軟弱的人類的自我倒空與無私饋贈。「耶穌的下降到肉身，所以人才能得以提升，分享其神性。」⁵³沒有耶穌基督的自我倒空和下降，人決不可能與上帝相遇，得到救贖的啟示。但這種相遇最具象徵意義的還是完美結合在耶穌基督中的神人二性。所以有學者這樣講，「在神學美學裏最大的『我一你（I-Thou）相遇』便是在啟示中顯明的神一人關係」。⁵⁴巴爾塔薩的基督論明顯建基於約翰神學：「除了從天降下、仍舊在天的人子，沒有人升過天。」（《約翰福音》3:13）人子的下降，其中包含着對天父的完全順從。同樣，從下降的形式感知、領悟神聖啟示之美或榮耀，也要求人的順從，這便是作為基督徒的信仰。

49. 同上，卷六《》，頁14-16、88。

50. Breandán Leahy, 〈神學美學〉（Theological Aesthetics），載 McGregor & Norris 編，《基督之美》，頁34。

51. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷一，頁646。

52. 同上，頁29。

53. John O'Donnell S. J., 《巴爾塔薩》（Hans Urs von Balthasar; London: Geoffrey Chapman, 1992），頁44。

54. Leahy, 〈神學美學〉，頁35。

基督的自我倒空和下降，本身是上帝的自我賜予和恩典。我們也可以從中看到聖子是對天父上帝的絕對順從。順從本源於愛。聖子愛天父上帝，上帝愛世人，所以聖子亦愛世人，故而願意下降人世，在有限的歷史形式中飽經世間最殘酷的受難，以自己的寶血替世人贖罪，平息上帝對人的忿怒。基督的道成肉身及其受難，本質上便是以愛來彌補因為原罪使人與上帝之間造成的巨大的斷裂。所以，上帝的恩典便是上帝的愛。「在啟示中，神聖邏各斯下降昭示並闡釋自己為愛——聖愛（agape）——榮耀。」⁵⁵

「神性中愛的自由被傾注到啟示的整個形式上，賦予其存在與結構，並寄寓其中。」⁵⁶正是這個博大無邊的愛使神聖啟示的形式放射出耀眼的光輝。這種愛的光輝，隨着耶穌救贖使命歷程接近巔峰狀態——贖罪犧牲，在受難的十字架上被彰顯到極致。所以巴爾塔薩講：「上帝之愛向十字架的下降，已然就是它恰切的榮耀（glorification）。」⁵⁷十字架上受難的耶穌，這一永恆的苦難形象，真切地表達了神聖之愛和他的啟示。死亡，在耶穌身上作為一種意願和使命，因此被賦予愛的意義。也就是說，耶穌的死成為聖愛的表達。在巴爾塔薩所看來，「在聖子自我傾獻的行為裏，要表達的東西不再僅僅是天父之愛（一種聖子順從地交由其處置的愛）；也不僅僅是聖子之愛（聖子獨自化身為人又獨自死去）。其所要表達的是上帝自身不可分割的本質之愛」。⁵⁸這個愛是三位一體之愛。救贖歷史正是從這個愛中發源的，並最終回流到聖愛的懷抱中。因為，愛是上帝之心。神聖榮耀和世間一切的美，都源自愛的光輝。

55. von Balthasar, 《信只是愛》，頁 45。

56. von Balthasar, 《上帝的榮耀》，卷七，頁 17。

57. 同上，卷一，頁 476。

58. 同上，頁 619。

所以，神學美學也可稱為是愛的美學。可見，愛在神學美學中具有基礎性地位。這便是為甚麼巴爾塔薩要把其神學三部曲的「導論」一書命名為《信只是愛》（*Glaubhaft ist nur Liebe*, 1963）的原因了。

啟示的形式表達的上帝之愛，需要信仰的眼睛去「觀看」，才能窺見那在形式的愛中啟示出來的榮耀，和美的光輝。在巴爾塔薩神學中，「觀看」因此成為上帝榮耀主觀見證最重要的方式（這與新教神學普遍強調「傾聽」形成鮮明對比）。形式是只有靠眼睛來真切把握的啟示，而上帝的恩典就隱藏在那啟示之光中。「在基督呈現給我們的形式裏，恩典和信仰的內在之光遭遇它的唯一正當性，因為這裏並且只有這裏形式才是可見的，在其中，對於光來講任何東西看到它都是有意義的；但很明顯只有上帝才使它有意義，並且因此它是唯一可以證實它有意義的信仰之光。」⁵⁹

恩典體現為愛的光輝呈現在形式之上，信仰的眼睛或「觀看」是打開奇蹟恩典啟示的鑰匙。在救贖而言，看見了形式之美，也就領悟到了上帝的啟示與恩典。其實哪怕是世俗之美，也是可以在一定程度上揭示終末應許的意義的。⁶⁰因為塵世之美乃至整個宇宙，都是上帝的創造，是他的終極美的投射。所以巴爾塔薩也從反面來講：「如果基督徒心靈的力量，如此強而有力地介入神學的另一個世界救贖和迷失在實證主義中的現實世界之間，以致把宇宙體驗為恩典與愛的無限性啟示——不僅只是相信而是體驗它，美就會回到我們中間。」⁶¹本質上，美與愛和恩典處在同一個層級，是與上帝及其啟示形式圓融一體的。

59. 同上，頁 171-172。

60. 同上，頁 460。

61. von Balthasar, 《神學探索（卷一）：道成肉身》，頁 109。

由於啟示本身乃是指向救贖的，以道成肉身的基督形式及其受難呈現的上帝恩典無疑也是指向終末救贖的，所以，神學美學必然以終末救贖為神學方向。由此，啟示的形式所呈現之美——恩典之美，愛之美，與救贖先天地關聯起來。

五、結論：美與救贖

巴爾塔薩雖然沒有刻意追求一種神學美學救贖論，但他的神學美學作為神學的一種美學進路，無疑已指示出一個方向。在這個方向上，美作為終極本體的神聖存在的先驗屬性，與救贖之間存在先天的關聯。而另一方面，美（無論是超驗美還是塵世美）作為人感知、領悟上帝的啟示、恩典和愛的形式，本身也為人的信仰和救贖鋪開了一條道路。這是巴爾塔薩神學美學對於現代興起的審美救贖論的一種獨特貢獻。依循巴爾塔薩的神學美學進路，完全可以發展出一種具備充足學理依據的審美救贖論——這甚至是一種不同於巴爾塔薩自己一般理解的救贖論。

塵世美學的審美救贖論雖然一開始便是先天不足的怪胎，所謂「審美代宗教」或「美育代宗教」，本身就是不折不扣的偽命題。但這並不是說審美救贖論就是完全不可能的謬悠之說、荒唐之言。美，的確可以通向救贖，但不是代替宗教通向救贖，而是在宗教啟示之美中企及這個終極性的生存目標。

關鍵詞：巴爾塔薩 美 形式 啟示 救贖

作者電郵地址：yorck666@hotmail.com

Beauty, Form and Revelation: Limited Views on the Soteriology in Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics

ZHANG Jun

Ph.D. Student

Shannxi Normal University

Abstract

“Aesthetics takes place of religion” or “aesthetic education takes place of religion”, which was mentioned by scholars in the last hundred years, is a pseudo-proposition. However, it does not mean that aesthetic soteriology is totally wrong. Through discussing the relationship among beauty, revelation and form, Hans Urs von Balthasar's theological aesthetics pointed out a path of aesthetic soteriology which the worldly aesthetics could not attain. Beauty, as the transcendental of holy Being, has a priori relationship with salvation. On the other hand, beauty itself as the form that the human apperceives and apprehends revelation, grace and love from God, prepares a road for the faith and the salvation of the human beings. Beauty certainly leads to salvation. But it arrives at the ultimate existential goal not by taking place of religion, but in the beauty of religious revelation.

Keywords: Hans Urs von Balthasar; Beauty; Form;
Revelation; Salvation

