

Globethics Repository



上帝的主體性與三位一體論

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	Pannenberg, W.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-17 11:46:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167200

上帝的主體性與三位一體論*

——論巴特與黑格爾哲學的關係

潘能伯格 (W. Pannenberg, 德國 München 大學新教神學系榮休教授)

李秋零教授 譯

近一些年來，巴特 (K. Barth) 的神學一再被當做主體性及其自律這一近代主題的一個變種。¹這樣的觀點具有某種挑戰性，因為歸根結底，巴特恰恰是以上帝至高無上的名義來反駁「近代主體性所說的自律性」的。²儘管如此，這樣的反駁是在巴特從自律的人的主體性向唯一自律的上帝的主體性的轉變中，借助於可以追溯到康德主體性哲學的材料實現的。在這裏，巴特也沒有簡單地使人的主體性問題從自己的視野中消失，毋寧說他斷言，上帝的主體性是建構人的主體性的條件。³巴特在他的《羅馬書釋

* 本文經允許譯自 W. Pannenberg, 《系統神學基本問題》, München, 1967, 頁 96-111。

1. 最早出自 T. Rendtorff, 〈上帝的徹底自律：巴特的神學及其結果〉, *Theorie des Christentums*, 1972, 頁 161-81；在此期間，這一命題又由於 W. Groll 關於 Barth 與 Troeltsch 之間關係的研究 (《特洛爾奇與巴特——矛盾中的連續性》, 1976) 而得到證實和精確化。此外，在 Rendtorff 編纂出版的《自由之實現》(1975) 中，它還和教會教義學的各種不同主題一起得到了探討。

2. R. Weth 就是這樣認為的。Weth / Gestrich / Solte, 《國立大學裏的神學？》，1972, 頁 46。儘管如此，也是 Weth 借助於「基督學的自律」這一術語，與近代人類學的自律相對立但又「批判性地相對應」，刻畫了 Barth 的地位 (頁 49 以下)。

3. 最近，T. Rendtorff 通過他對教會教義學洗禮論的詮釋指出了這一點：〈教義學的倫理意義〉, *Die Realisierung der Freiheit*, 1975, 頁 119 以下。關於這一問題，注

義》第二版及其「危機神學」階段就已經意識到，上帝不可以僅僅被想象為世界和人的對立面：「如果上帝還是與另一物相對立的某物，例如一極或者對極，是與否，如果上帝不是完完全全自由的、獨在的、優越的和勝利的，那祂就是非上帝，是這個世界的上帝」。⁴雖然這句話的表述，起初所針對的是以此岸和彼岸的宗教對立圖式來論證關於上帝的言說，但是，它也同樣切中了巴特的《羅馬書釋義》自身的框架設想。倫托爾夫 (Rendtorff) 在此正確地看到，「已經瞄準了那個超出《羅馬書》的主題」。⁵巴特意識到，不能從與世界的對立出發來設想上帝，因為這樣一來，上帝依然在對立中依賴於這個世界，從而甚至不是被設想為上帝。巴特起初試圖通過肯定與否定的結合來公正地對待這一事態，他稱這種結合為辯證關係，它借助自己的肯定和否定而與這裏保持為非直觀的，「本身當然不可稱謂的真理」發生關係，這真理「處在中間，且只是如此才給予肯定和否定這兩者以意義和指稱」。⁶但這樣一來，上帝的真理當然還沒有被設想為自在地自由的和優越的。巴特直到一九二四年，在他開始自己的哥廷根 (Göttingen) 教義學講演活動之後，還在為這一任務費心勞神。此間，他的努力特別集中在三位一體學說上。一九二四年四月二十日，他在給圖爾內森 (Thurneysen) 的信中寫道：「倘若我在這裏掌握了正確的鎖鑰，那就簡直是萬事大吉了」。一個月之後，他報告了已找到的答案：「我把三位一體理解為上帝在其啟示中不可取消的主體性

1 中所提到的 W. Groll 的著作也在說明 Barth 的開端方面做出了重要的貢獻。

4. K. Barth, 《羅馬書釋義》，第二版，1922，頁 213。

5. T. Rendtorff, 《基督教理論》，1972，頁 168。

6. K. Barth, 《上帝之言與神學》(講演集 I)，1924，頁 171。

問題……」。⁷也就是說，只有借助於三位一體學說，才避免了一直仍在對世界的依賴性中設想與世界有別的上帝，因為上帝作為父，首先不是在與世界的對立中，而是在與子的關係中被設想的，以至於上帝與世界的關係被扭轉了，被理解為通過上帝三位一體的自我關聯而可能的，在這一自我關聯中預先形成的。由於三位一體學說論證了上帝及其在基督裏面的啟示相對於世界的獨立性，所以它早在一九二七年就在《基督教教義學》中，在教義學的導論中得到了探討，被當做關於上帝之言是神學認識論原則的學說的基礎。巴特對基督教佈道是上帝之言的要求所做的分析，首先導向了「原初的」啟示事件，這事件在歷史的層面上，既不是作為事件也不是作為上帝之言而能被認識的（頁81）。啟示作為上帝之言的現實性，只有從上帝自身出發才能夠得到論證。為此，巴特早在一九二七年就求助於坎特布雷的安瑟倫（A. von Canterbury）的本體論上帝證明，這證明作為從概念出發對存在所做的證明，是上帝的自我證明（頁97以下）。但是，上帝的這一自我證明蘊含在三位一體之中；借助於三位一體，由下到上，由人到上帝的道路，教會佈道是上帝之言的論證過程，都與上帝在其啟示中的主體性相適應而被扭轉了（頁126-7）。巴特一九二七年從「上帝說」（頁127以下）這句話，一九三二年在《基督教教義學》中從「上帝啟示自身為主」（I/1，頁323以下）這句話，發展出三位一體的規定；他還稱後一句話為「三位一體學說的根源」（頁324）。在這兩個場合，上帝包含在啟示概念自身中的三重身分，即啟示者、被啟示者和啟示活動自身，是三位一體學說的基礎。

7. K. Barth, 《全集》，第五部，卷四，頁245、253-4。

在此，對於巴特來說重要的是，這種三重性不僅僅處在上帝對人所做的啟示之中，而且已經處在上帝的永恆本質之中，因而是「內在的三位一體」。巴特早在一九二七年就極力強調這一點，因為若不然，我們在啟示中就會與真正的上帝毫不相干（頁157）。因而，內在的三位一體是巴特構思上帝在其啟示中的獨立性的基石。

由於這一構思，巴特已非常接近十九世紀從黑格爾哲學出發的思辨神學。思辨唯心主義，尤其是黑格爾哲學，歸還了三位一體學說——針對十八世紀的知性批判所造成的三位一體學說的解體——在上帝觀中的中心地位。就連巴特也承認，黑格爾以他對三位一體學說的「更新」，「孤寂而又專斷地推進了神學」，而且是在與他那個時代的「哲學家和神學家的敵對」中。⁸但是，儘管巴特賦予三位一體學說以對神學來說在整體上奠基性的功能，他事實上依然接近黑格爾和思辨神學家，因為在那裏和在巴特這裏一樣，三位一體學說是與啟示概念緊密相連的，而且是建立在上帝三位一體的自我展開之中的上帝自我啟示的嚴格意義上。在第三個與此相關的點上，巴特也接近黑格爾和思辨神學，即他把安瑟倫的本體論上帝證明當做對上帝在其啟示中的自我證明的描述來使用。

然而，儘管有這樣的接近，巴特卻把黑格爾的思維看作是一種模稜兩可的現象。在黑格爾及其神學後繼者那裏，關於上帝及其聖靈的言說難道歸根結底不是意味着人和人的精神的神化嗎？無論如何，黑格爾的真理自我運動對於巴特來說是「與人類主體思維的自我運動同一的，既然人類主體的思維總是在思維時保持為自身，它也就與這

8. K. Barth, 《十九世紀新教神學史》(1974), 第二版, 1952, 頁371。

一主體的自我運動相同一」。⁹在此，巴特肯定過於輕易地接受了黑格爾對科學認識的要求，即「把自己交付給對象的生命」，¹⁰以至於哲學家「所能做的也就只是袖手旁觀了」。¹¹因此，巴特也沒有充分估價黑格爾那尚需要討論的**扭轉**，即把有限的主體扭轉為作為絕對主體的上帝，沒有充分估價這一扭轉與他自己的思維運動的平行性。這大約要歸因於基爾克果 (Kierkegaard) 對巴特的影響；關於這種影響，巴特自己在一九六三年說，由於基爾克果的「起床號」，由於基爾克果把上帝與人的無限質別尖銳化，對他來說已不存在向黑格爾的「復歸」了。¹²

雖然基爾克果的觀點把巴特引向了對黑格爾的一種片面人類中心論解釋，巴特卻一直在細節上承認他自己的思維與實證神學家們的立場的淵源關係。有一位受到黑格爾影響的神學家，巴特把他列為自己的先驅，這就是多爾納 (I.A. Dorner)。巴特在一九二七年的《基督教教義學》前言中把他列入了自己神學先祖的名目。在這部書的正文中，多爾納主要是與三位一體學說相關聯而被提到的，而且是作為「少數新派神學家中的一位」；在巴特看來，這些新派神學家認識到，在梅蘭希頓 (Melanchthon) 那裏已經出現的對三位一體學說的忽視最終被引向了「通過虔敬主義和理性主義到施萊爾馬赫 (Schleiermacher) 的道路」(頁198)。在這方面，巴特明顯地聯繫到多爾納一八八六年的一篇文章〈德國神學及其在當代的教義學任務和倫理學任務〉中的一段表述；巴特在自己的《十九世紀新教神

9. 同上，頁375。

10. G.W.F. Hegel, 《精神現象學》，Hoffmeister 版，頁45。

11. 同上，頁72。

12. 《新教神學》，第廿六期，1963，頁340。

學史》中也引用了這段表述。在那裏，多爾納指責施萊爾馬赫對三位一體學說「冷漠的、甚至是否定性的態度」，這種態度一直可以追溯到梅蘭希頓；多爾納還說，如果沒有「內在的三位一體學說」的思想，就連「維護釋罪原則的福音力量和純潔性也根本不可能」，¹³因為釋罪的信仰正取決於由三位一體學說所保證的上帝的至高無上性。與此相似，多爾納在其《基督教教義體系》(1886年第二版)中強調指出，由釋罪信仰所建立的人的品格「只有在三位一體的上帝裏面才找到其客觀的和絕對的論證」(頁401)。

關於多爾納這一思想的貫徹，這裏需要強調指出的是，他把上帝的統一設想為「絕對的位格」(absolute Persönlichkeit)，從而不願意讓三個三位一體的「位格」成為同等意義上的位格。作為替代，他更樂意說「上帝的三種存在方式」，它們「在其產品中，即在神性的位格中並沒有消失，而是永恆地持存」(頁431)。巴特有過明顯類似的表述。在《教會教義學》中，巴特——雖然沒有引用多爾納的原話——肯定了多爾納的命題，即上帝是一個唯一的位格，而且這被宣佈為「從三位一體學說得出的一個結論」。¹⁴必須把唯一的上帝理解為主，「理解為位格，也就是說，理解為自在自為地存在着的自我，具有他所特有的思維和意欲」(同上)。這樣，上帝就在其啟示中與我們相遇，並且是作為啟示自己的主，雖然上帝在其啟示中區別為啟示者、被啟示者和啟示這三種「存在方式」，但他依然是主。因此，巴特在默不作聲地追隨多爾

13. I. A. Dorner, 《論文集》, 1883, 頁28以下, 特別是頁30。

14. K. Barth, 《教會教義學》, I/1, 頁378。

納時，把三位一體的上帝的統一理解為一個思維着和意欲着的自我的統一。這一自我，一方面和在多爾納那裏一樣，被理解為存在方式及其相互關係的三重性的結果(頁378)，但另一方面，又被稱之為三位一體學說的根源，在處於啟示之中的上帝自身裏面，這一根源被稱作是「言說的上帝的位格」(頁320)。事實上，如果說在巴特看來，三位一體學說應該表示上帝在其啟示中的主體性，那麼，上帝作為主，其自我也許就構成了這一主體性的「根源」。在這種情況下，三種存在方式當然就可以被理解為這一自我展開自己的要素了。這樣，無論如何強調三種存在方式的同等神性，也幾乎無法再避免把父設想為神性自我的原初形態，設想為「他的其他存在方式的締造者」了(頁414)。此處起作用的趨勢——一種不情願地要求使其他兩種神的存在方式失去可能的趨勢是，父不知不覺地成為唯一神性自我的原初形態；至於這一趨勢的難題，多爾納看得比巴特更清楚。只有在能夠和多爾納一樣把唯一上帝的位格理解為三種存在方式的結果，而不是理解為其基礎的條件下，這一問題才能得到解決。但是，巴特的基本思想，即把三位一體學說展開為上帝在其啟示中的主體性的表達，並使上帝的主體性已經構成三位一體的「根源」，而不是其結果，在這種情況下也就成問題了。

由於把自己的三位一體學說與上帝是主體的思想聯繫在一起，巴特也就比多爾納本人更接近黑格爾以及在黑格爾的思維中達到頂峰的思辨上帝觀。只有通過把上帝設想為三位一體的，才能把上帝設想為主體、設想為自我意識，這一思想在近代神學中可以追溯到萊辛(Lessing)。在其《人類教育》第73節中，萊辛解釋說，上帝的意識應該被設想為永恆地集中在作為一切完善性之總和的自身

之中。但是，上帝表象甚麼，也就創造甚麼；因為在上帝那裏，表象、意欲和創造是一回事。這樣，上帝也就永恆地創造着一個與祂相等、完善的存在，即子；而子由於其完全的相等而在同樣完全的和諧中與上帝是一回事。謝林(Schelling)在一八〇二年讚揚萊辛的這一思想「也許是他全部著述中最具思辨性的」。¹⁵這一思想在黑格爾的上帝觀中得到了其經典的完成。黑格爾從上帝是精神、是主體的概念出發，闡述了屬神生命的三位一體結構。在其《宗教哲學講演錄》的手稿中，黑格爾寫道：「上帝是精神，是絕對的活動，是純粹的活動(actus purus)，也就是說，是主體性，是無限的位格，是祂與自己的無限區分，是對自己來說對象性的、客觀的神性，是子，是生產；但是，區別開來的，是包含在永恆的概念之中、即包含在作為絕對的主體性的普遍性之中的」。¹⁶因此，從精神是主體性或者自我意識的概念¹⁷出發，產生出自我區分；儘管如此，主體在這種自我區分中與自己依然是一回事。早在《精神現象學》中，黑格爾就已經寫道，絕對的本質作為精神「本質上是自我意識」，從而「就其概念而言是可啟示的」，對其自身來說是可啟示的和顯而易見的：「它的那種對象就是自我，但自我不是異己的東西，是與自己不可分離的統一，是直接的普遍者」。¹⁸

這樣從精神概念引申出屬神的三重性，在西方神學中可以一直追溯到奧古斯丁。如果說，奧古斯丁在問題上還考慮到三位一體教義陳述的世俗解釋的話，安瑟倫就已經

15. Schelling, 《關於科學研究方法的講演》，1803，第八次講演。

16. G.W.F. Hegel, 《宗教哲學講演錄》，Lasson 版，卷四（絕對的宗教），頁 57。

17. Hegel 稱自我意識為那種精神運動的「永恆例證」；同上，頁 61。

18. G.W.F. Hegel, 《精神現象學》，Hoffmeister 版，頁 528-9。

邁出了從精神概念引申出三位一體規定的步驟。巴特對他從奧古斯丁到黑格爾所看到的從三位一體的跡象(*vestigia trinitatis*) 引申出三位一體的作法持批判態度，與此相對立，他早在一九二七年就強調，三位一體學說乃「耶穌是基督或者救世主、是主這一認識的展開。理解、闡述和論證這一學說就是由此出發的，而不是由其他任何地方出發的」。¹⁹難道巴特在這裏不是堅決要擺脫思辨的三位一體學說嗎？再仔細地看一看，這一對立就不像乍一看那樣強烈了。因為就連巴特也不是首先從解釋性的斷定出發，因而也就是從耶穌與父的歷史關係出發，而是借助啟示概念的內在邏輯來闡述三位一體學說；在這一概念中，可以區分開主詞、謂詞和賓詞，或者啟示者、啟示和被啟示。²⁰在巴特看來，這裏所涉及的是上帝在其啟示中的自我客體化，據此，上帝亙古以來就「不是沒有他者存在的」，而是「只有通過借助他者、甚至在他者之中擁有自己才擁有自己的」。²¹這不就是黑格爾在從精神或者自我意識的概念中引申出三位一體時，所闡述的那種主體性結構嗎？毫無疑問，這種引申的形式在巴特那裏並不存在；但是，他根據上帝的主體性概念所做論證的結構，難道事實上不類似於黑格爾的結構嗎？至於巴特是從作為三位一體學說基礎的啟示出發的，與此並不矛盾；因為即使在黑格爾那裏，上帝三位一體的自我客體化也是與啟示概念緊密相連的：「……這種自我展現屬於精神自己的本質。一個不可啟示的精神並不是精神」。²²毋庸置疑，區別還是存在

19. K. Barth, 《基督教教義學》，1927，頁141。

20. 同上，頁127；參見《教會教義學》，I/1，頁312以下。

21. 《教會教義學》，I/1，頁507。

22. 《黑格爾全集》，紀念版，卷十六，頁197。

的。黑格爾已經在三位一體內部、在上帝對自身而言可啟示的意義上使用了啟示概念，而巴特則把啟示概念留給了道成肉身和在耶穌基督裏面發生的和解。更為重要的是，黑格爾已經不僅僅把世界的和解，而是還把世界的創造理解為上帝的啟示活動：「精神作為精神，在本質上就是啟示自己，它就連世界也不創造，相反，它就是永恆的創造者，是這種永恆的啟示自己，是這種活動」。²³但是在黑格爾看來，神的創造行動的啟示意義對於人來說，只有借助於上帝與人在耶穌基督裏面的統一才是可啟示的。儘管如此，在這些各不相同的說法中，隱藏着一個更深刻的差異。在黑格爾那裏，啟示概念延伸到上帝三位一體內部的生活和上帝在創世之中的啟示活動的差異，這暗示着，世界的創造被看作是神性本質自我展開的一個必要因素。事實上，黑格爾在其一八二七年的宗教哲學講演中就能夠說：「是創造者，這屬於祂的存在，屬於祂的本質。——如果祂不是創造者，祂就被理解為有缺陷的」。²⁴在這個地方，巴特產生了他對黑格爾觀念的——如他自己所說——最嚴重的「疑慮」：黑格爾用一種人能夠洞見的必然性取代了啟示的自由。「在啟示中，所涉及的不再是上帝自由的活動，而是上帝必須像我們看到祂在啟示中發揮作用那樣發揮作用。祂必然要啟示自己」。²⁵米勒 (J. Müller) 對黑格爾提出的主要指責就已經是：「精神的本質被這個體系片面地理解為思維，而這一思維又被理解為必然的過程」。由此，「世界成為上帝的自我實現，……而無限生命的倫理規定性則成為這一實現過程中的要

23. 同上，頁 198。

24. G.W.F. Hegel, 《宗教哲學講演錄》，Lasson 版，卷四，頁 57。

25. K. Barth, 《新教神學》，1947，頁 377。

素」。²⁶米勒已經從這一批判——巴特在自己的《神學史》的黑格爾部分贊同了這一批判——中得出結論說：在黑格爾那裏，出現了一種「邏輯的泛神論」，其結果是對惡的違背神性得出了錯誤認識，既取消了上帝的自由，也取消了人的自由。即使鑒於黑格爾實際上的陳述，不能把強加上這樣的所謂「結論」完全視為有道理的，但對邏輯必然性在黑格爾關於神的自我展開過程的描述中所起的支配作用提出的主要指責依然有效。²⁷即使考慮到黑格爾試圖把必然與自由理解為辯證同一的，這一指責也依然有效。

當然，黑格爾給上帝的現實性和上帝活動的過程強加上思想的邏輯規定性次序的必然性，這是一個事實；但對這一事實的如此批判所針對的卻不應該是，黑格爾根本上試圖在思想中（這總意味着：在人的思維形式中）把握上帝的現實性。巴特並沒有擺脫做出這種反應的誘惑。他特別讚揚多爾納，說他把啟示概念從黑格爾對思維的片面強調中解放了出來，使它隸屬於信仰，儘管施萊爾馬赫和黑格爾的開端是應該肯定的。²⁸尤其是，巴特反對黑格爾，贊同基爾克果關於上帝和人之間有無限質別的命題。當然，巴特此時並沒有陷入黑格爾批判過的哲理神學對手們的觀點；這些人宣稱不能認識上帝，從而在事實上絕對地設定了有限的現實性。但是，巴特為自己拒絕在思維中把握上帝所必須付出的代價是，信仰的決定對他來說成了神學從上帝出發進行思維的嘗試的基礎。為了論證這一點，巴特認為只能求助於一種如上所說的具有神學勇氣的行動，即「根據上帝的確定性來理解人的自我確定性，而

26. J. Müller, 《關於罪的基督教學說》，1838，卷一，頁552；卷二，頁195。

27. 在這個問題上，請參見作者的《上帝觀與人的自由》，1972，頁106以下。

28. K. Barth, 《新教神學》，頁524，參見頁529。

不是相反」。²⁹由於他把將屬人的主體扭轉為上帝的作法當做一種裁定的事情，他也就把自己嚴厲批判過的近代神學的主體論和人類中心論推向了頂點。巴特借助於三位一體學說把上帝設想為獨立於世界的努力，並沒有能夠克服轉向這個主體時的裁定性因素。

尤其在這個地方，黑格爾依然比巴特高明。這一點最清楚地表現在兩人共同對本體論上帝證明的高度評價上。黑格爾和巴特二人都斷定這一論證是上帝的自我證明，從而唯一適合上帝的至高無上性。但是，黑格爾認識到本體論論證在其出發點問題上的困難：「構造作為最完善本質的上帝的概念是必須的嗎？」黑格爾認識到安瑟倫論證的弱點，這弱點就是，安瑟倫採納這一概念，在這種情況下，實際上是從這一概念推論出上帝的存在，是把它當做某種僅僅偶然給定的東西。這樣一來，關於上帝的思想連同其存在的斷言，都成了某種偶然和任意的東西。因此，黑格爾的全部努力都集中在證明思維上帝的必要性上面，或者——如黑格爾所說，集中在超出有限者、上升到無限者的思想的必要性上面。黑格爾通過他的整個體系做出這一證明，他到處都通過辯證的反思指出，借助於有限者在其一分為二中的有限性，無限者或者絕對者就已經得到了思維。這樣，本體論上帝證明的出發點就被確保為一個不再是偶然的和任意的思想。與此相反，巴特詮釋安瑟倫命題是：本體論證明的出發點是由信仰預先規定的；這一命題使上帝觀退回到個人信仰行為的純粹主體性。

黑格爾要求以思維來認識上帝，而巴特針對黑格爾的要求所做的保留，除了退回到信仰決定的有限主體性，還

29. K. Barth, 《基督教教義學綱要》，1927，頁108。

造成了其他後果，即再也無法認清被用來展開這樣的信仰立場的思想形式。這樣，巴特接受了黑格爾從上帝的主體性概念引申出三位一體學說的作法，儘管這與他對黑格爾以邏輯必然性的形式描述屬神的自我展開所做的批判根本無法統一。³⁰尤其是，儘管巴特的上帝觀自以為不依賴與世界的任何關聯，但事實上卻仍然依賴於世俗範疇中解釋的對世界和人的經驗，因為巴特的上帝學說排除並越過了整個實際上的世界經驗和自我經驗的領域，其目的是以上帝為開端，而不是通過反思人的世界和自然世界的有限性，間接地獲得上帝至高無上的思想。黑格爾是這樣做的；本來，巴特自己在《羅馬書釋義》第二版中所說出的洞見也是這樣要求的：「如果上帝還是與另一物相對立的某物，……如果上帝不是完完全全自由的、獨在的、優越的和勝利的，那祂就是非上帝，是這個世界的上帝」（參見注4）。巴特在這裏所說的，正是黑格爾關於真無限的思想。據此，僅僅在與有限者的對立中設想的無限者還不是真正的無限，毋寧說，真正的無限者和絕對者必須既與有限者對立，又在自身中揚棄這種對立和有限者的世界。因此，它在一切有限者中都必須是可證明的，但僅僅是否定性地可證明的。這就是黑格爾對傳統的上帝證明形式的批判：不是有限者的存在證明作為其第一因的上帝的存在，而是有限者的非存在——其非獨立性——證明了上帝的存在。指出這一事實，乃是從有限者上升到無限者的思想，這是一種並非首先在哲學論證中、而是首先在宗教意

30. 單純引入唯意志主義的聯想（如上文注19之後所引用的陳述）也不夠，因為巴特由此當然不能否認：上帝只有在子的他者中才擁有自己本身，這亙古以來就屬於上帝的父性。至於上帝樂意這樣，在此並不意味着還可能是另一種樣子。羅各斯是上帝之子，乃是出自本性，而不是根據神的意志決定才如此。

識中完成的、在哲學思想中只是事後才完成的上升。這樣的上升乍一看是人這種有限主體的作為。但是，只有作為上帝自己在人裏面的作為，它才能夠是向上帝的上升。黑格爾在反思人「上升」到上帝這一概念的矛盾情感時，完成了與日後巴特所設想相類似的**扭轉**，即扭轉人的主體性為上帝的主體性。但是，黑格爾之所以能夠完成這一向上帝至高無上性的扭轉，恰恰因為他並不是以一種信仰決定為開端，而是以對有限現實的有限性的反思為開端。與此相反，巴特雖然早年的開端另有所指，但自二十年代中以來，卻借助於純粹的信仰決定來論證向上帝至高無上性的轉變，其目的是事後重新把世界和人引入上帝的統治。他的這種方法依然停留在信仰決定的主觀論和神學與非神學地孕育的人和世界的經驗的對立中，以至於上帝至高無上性的思想必然使他轉向他律。

儘管這一切，由米勒提出、並為巴特所接受的對黑格爾關於神性本質在邏輯上必然的自我展開的思想所做的批判，仍有其合理內核。只不過，批判的合理所指，不能是黑格爾借助思維設想了上帝。只有這種情況在黑格爾那裏如何發生的方式，才能是指摘的對象。在我看來，做出這種指摘的契機當然是實際上既定的，是黑格爾借助於絕對主體自我展開過程的思想把人的思維規定的**有限性**納入了上帝的絕對現實性。在這種意義上，指責黑格爾讓上帝屈從於人的認識、屈從於人的思維，當然是有道理的。

黑格爾斷言上帝的自我展開的邏輯必然性——從而也斷言了世界的創造及其和解的必然性——必須以上帝的概念為前提條件；上帝的自我展開被斷言為必然地從這個概念得出的。這就是主體或者自我意識的概念。在黑格爾看來，主體的概念與概念之概念，即他的邏輯學的頂點，是

同一的。因為黑格爾認為，概念在其普遍性、特殊性和個體性諸要素中展開自己本身，進而成為判斷和推理，最終成為客觀與主觀相統一的理念。每一個概念之所以是普遍的，乃是就它表述了它所把握的特殊者的普遍本性而言的，特殊者作為普遍者與其特殊性的統一，永遠是一個個體。這些邏輯規定性在判斷的邏輯形式中分離開來，而在推理中又聯結起來，但此卻是作為有差異的整體。儘管這一切，概念始終是某物的概念，不僅僅是主觀的思想或者表象，而是事物自身的概念，是主體和客體的統一，就其實現而言，也就是黑格爾意義上所說的理念。

我順便提出一個問題：概念是否在實際上像黑格爾所說的那樣，在這種有差異的結構中展開自己本身；或者說，這是否只是由於我們對一個事物的概念所包含的東西的反思而發生的。對這一問題的回答決定了：黑格爾是否借助於概念的邏輯，真正在邏輯進程中達到了一個原則上新穎的、終結性的階段；因為反思揭示，我們離開了現象就不能思維本質的概念，離開了結果就不能思維原因，離開了整體就不能思維部分，反過來說也一樣。即使針對那些範疇，概念的諸般規定性以新的方式已經在追求反思從它們那裏所強調的東西，但這種反思卻依然還是一個重新外在於概念之概念的、詮釋學的活動。它並不簡單地是概念自身的活動。

但是，只有在概念闡釋自己本身這種見解中，黑格爾才能宣佈主體的結構與概念的結構是同一的：「概念……無非就是自我，或者就是純粹的自我意識……自我是作為概念獲得存在的純粹概念自身」。³¹因為，自我既是普遍

31. G.W.F. Hegel, 《邏輯學》，Lasson 版，卷二，頁 220。

的，就它延展到自己經驗的全部可能內容而言；同時又是一個特殊者，並在兩方面的結合中是個體性的位格，是這個個別的自我。從黑格爾關於概念與主體結構相同的命題中，毫不勉強地就得出必須把絕對主體的活動描述為絕對者**概念**的自我展開這一結論。由此可見，只有對主體與概念相等的整個情結進行批判，才能正確地批判黑格爾關於上帝在邏輯上必然自我展開的觀點。

黑格爾把本體論的上帝證明，即從上帝的**概念**出發證明上帝**存在**的必然性，解釋為上帝的自我設定，這是一種以主體與概念相等為預設基礎的詮釋³²：「概念就是在自己本身裏面實現自身、給予自身客觀性的過程，是僅僅存在於異在的形式之中的目的」。³³只有聯繫到作為主體的上帝的現實性這一**前提條件**，上帝自我展開的思想才是有意義的；只有從這一前提條件出發，上帝的自我展開才能被理解為一種從其預設的主體性中必然得出的自我展開。因此，主體的概念應被設想為先於其展開的，為的是從它出發，這一展開可以被描述為必然的。但是，恰恰主體這樣**先行於**自己那隨後能被解釋為自我展開的展開，表現為把有限的思想規定——即理由與結果的先後相隨——納入了神的現實性。基督教神學一直是這樣理解上帝的永恆性的，即上帝在唯一的臨在中是祂所是的一切。但是，這一上帝永恆性的思想，與包含在作為主體的上帝自我展開的思想中的上帝是自因（*causa sui*）的觀念，是無法一致

32. 預設這一事實，在這裏只是應該被當做先行於設定的東西，它相對於設定並且為了設定而表現自身為這樣的東西；而且不能馬上在黑格爾的反思分析的意義上把它解釋為在自己這方面被設定的，從而追溯到一個主體的設定的東西。至於它通過設定而表現為一個先行於設定的東西，只不過是設定在它裏面的折射。

33. G.W.F. Hegel, 《宗教哲學》，Lasson 版，卷四，頁 39，參見頁 37。

的。但是，隨著作為主體的上帝自我展開的觀念，在這種情況下也自動地產生了這樣一種過程的邏輯必然性的斷言。

當然，對黑格爾的這一批判也適用於巴特。巴特也同樣地從上帝的主體性中引申出三位一體，作為包含在它裏面的規定性的展開。在這裏，如果把上帝三位一體的分化設想為上帝活動的產物，那麼，把上帝邏輯上已經「先於」這種分化設想為主體，就是不可避免的了。相對於此，巴特拒絕黑格爾從上帝概念中引申出三位一體，拒絕黑格爾所要求的神性自我展開的必然性，也很少會有甚麼用處。這種證明對於他的論證結構自身來說依然是外在的，因為三位一體的規定並不是從以詮釋的、歷史的方式獲得的對原始基督教關於上帝是父、子、靈的說法發展出來的，而是僅僅在它們從「上帝啟示自己為主」這句話——從而也就是從上帝在其啟示中的主體性——引申出來之後，才在事後借助於此得到了證實。事實上，這裏有一種深刻的嘲諷，巴特本人恰恰陷入了由他極其激烈地批判過的黑格爾上帝學說的觀點，因為他顯然沒有為自己做出足夠的辯解，何以沒有觸及到論證風格中的必然性，他的出發點是以論證的方式還是通過一種信仰決定意義上的決斷獲得的。

選擇從主體概念中引申出三位一體規定性的可能，出現在黑格爾的三位一體神學反思自身中，即出現在他從聯結父與子的愛的共同性出發對神性統一所做的解釋中。³⁴

34. G.W.F. Hegel, 《宗教哲學》，Lasson 版，卷四，頁 57（黑格爾的手稿），參見頁 71（1824 年的講演）和頁 75（1827 年的講演），以及頁 61（參見頁 72，特別是頁 81）。J. Splett, 《黑格爾的三位一體學說》（1965，頁 149）中強調了愛的思想和與黑格爾的精神概念緊密相連的「把愛揚棄在認識中」的「基本決定」之間的張力。

在此，位格的多重性不是剛剛引申出的，而是原來就有的，而且只有在它裏面上帝的統一才是實實在在的。在此，屬於三位一體諸位格的，充其量是主體性，而不是通過相互的奉獻把他們彼此聯結起來的愛的統一。儘管如此，此處所涉及的也不是三神論或者二神論 (Tritheismus oder Bitheismus)，因為只有當父與子的位格彼此放棄自己的獨立性，並且僅僅在第三者、即聯結他們的靈中擁有自己的存在時，他們才存在，但在這裏面又沒有任何獨立的東西，只有父與子的共同性的精神。只有從這樣的相互奉獻出發，三位一體的諸位格才有其獨特的位格性。³⁵因

他正確地提出了一個問題：把神性位格的多重性揚棄在一個唯一的位格中，是否與此有聯繫（頁150）。當然，黑格爾沒有意識到愛的思想與自我意識「永恆例證」（ewiges Beispiel）意義上的精神的思想之間的張力。他並沒有自覺地把愛的思想隸屬於精神或者概念的思想。儘管他能夠在感受的領域裏，把愛當做概念的邏輯結構的表述來探討，就像一八二四年和一八二七年的宗教哲學講演筆記（同上，頁71、75）以及與黑格爾的《哲學全書》（第159節）相對應那樣，然而，在黑格爾的宗教哲學講演手稿中（頁57），愛的概念在描述概念自身的邏輯結構時，是與精神處於同等級別的。但恰恰這一點也表現出，黑格爾沒有意識到愛的思想與自我意識的獨白式結構的結構差異。因此，正文中的闡述（例如我的《基督學基本特徵》所已經包含，1964，頁183-4）用黑格爾從愛的思想出發對上帝的統一所做的論證——連同他對三位一體諸位格的位格性所做的辯護，這裏涉及到三位一體諸位格的統一——來反對在黑格爾本人那裏佔支配地位的論證趨勢。

35. 當然，根據黑格爾自己的觀點，位格是主體的概念已經以三個三位一體的「位格」為基礎，這三個位格中的每一個都通過在其他位格中與自身同在而實現自己為具體的位格。因此，瓦格納（F. Wagner）是這樣解釋黑格爾的思想（《宗教哲學》，Lasson版，卷四，頁75）的：「且不說三位一體諸位格的位格共同性，就他們的邏輯結構來說，他們是個體性的品格」（《費希特和黑格爾論上帝品格的思想》，1971，頁249）。凱爾恩（W. Kern）（《神學與哲學》，第四十九期，1974，頁82-3）指責說，這一解釋「徑直……通向一種三神論」；瓦格納之所以避免做出這種指責，只是因為根據他的解釋，作為品格的主體性概念同時也是個別的，並且「作為個別性是普遍的」（頁246），以至於在個別性的邏輯概念中，包含着黑格爾不僅能把三位一體理解為普遍的概念（或者主體），而且同樣能夠把它理解為三個位格的統一的理由（頁247）。與此相應，作為個別性的品格的邏輯結構與其實現不同，可能處於具體的位格、主體之中（頁250-1）。但在這種情況下，作為絕對者的絕對者，就必然如瓦格納事實上為《精神現象學》作辯護所斷言的那樣，是非位格的（頁257以下）。絕對者不是位格，充其量是品格的結構。與此相反，黑格爾在《精神現象學》中就已經把絕對者設想為主體，從而也就是「有位格的」。即使沒有這裏依然缺少的三位一體內部的位格差異，在《精神現象學》中就已經完成了決定性的、克

此，必須把位格性與主體性區分開來。雖然在黑格爾看來，就連主體，即確知自己本身的自我，在自己的它者中也與自己本身同在；但它之所以如此，乃是因為它在自己的它者中認識到它自己的表現，從而也就認識到它自身。與此相反，位格性還沒有從自身出發擁有自我。自我之所以是位格，只是出自一種超越自我的生命內容，只有它，才說明了自我真正的自我性。因此，耶穌之所以是位格，只是出自祂那來自父的宣佈和闡述上帝統治臨近的使命。從祂對父和對自己的使命的奉獻中，耶穌擁有了祂作為子的位格性。我是位格，這只是因為我真正的自身在我的自我中作為這一自我的規定性表現了出來。這一也適用於人類學的事實，在三位一體的諸位格身上原初性地、典型性地清晰可見。他們恰恰不像多爾納和巴特所希望的那樣，僅僅是一個唯一的神性位格主體的「存在方式」。古典的三位一體學說所賦予共同的神性本質的，除了三個位格之外，並沒有一個特別的位格性；倘非如此，三位一體學說就會或者成為關於唯一有位格的上帝的「有神論」觀念的多餘附庸，或者成為上帝主體性的內在分化的隱喻。在西

服 Fichte 對上帝品格的批判的步驟，主體被理解為不是通過它自己的它物所限制的（從而是有局限的），而是在它物中與自己本身同在。《宗教哲學講義》從絕對者的主體性通向絕對者內部諸位格的多重性的另一步驟，作為對在自己的它物中與自己本身同在的主體的結構的闡述，是黑格爾所追求的。但事實上，黑格爾在關於如何在諸位格的相互關係中獲得具體品格的描述中（Lasson 版，卷四，頁 75），展開了一個超越他的主體哲學的思想，這就是，諸位格的身分只是從那些事後被稱之為「位格」的東西相互之間的關係中才建構起來的。在此，諸位格的位格性的根據恰恰不再是：「且不說它們的位格共同性，就他們的邏輯結構來說，他們是個體性的品格」。若不然，就會像凱爾恩所指出的那樣，在實際上出現一種三神論，或者——鑒於三個位格與唯一絕對者的主體性的區別——一種四神論。在這個地方處於黑格爾的思維之中的張力，超出了他的絕對者即主體的觀念，理應開放性地，而不是強制性地獲得一種僅僅以抽象為代價的統一思路。毋寧說，這裏重要的是，在這個地方把黑格爾在意識所指稱的內容和事實上對於意識來說已經成為內容的內容之間所做的區分，運用於他自己本身。

方三位一體學說的歷史上，這一發展已經由奧古斯丁對教義的心理學說明肇始，由經院哲學盛期的心理學上帝學說繼續發展，在近代的一神論 (Theismus) 中達到其高峰。但是，根據古典的三位一體學說來看，這一道路是一條日益成問題的歧路。唯一有位格的上帝的有神論思想，事實上會被看作是人的自我的投影，就像對黑格爾絕對主體學說的無神論反駁所表現的那樣。三位一體教義的上帝觀恰恰表現了對這樣一種抽象有神論的揚棄。雖然，就連三位一體的上帝也是一個唯一的上帝，而且這一上帝也不是非位格的。但是，祂每次僅僅以三位一體的諸位格之一的形象是位格，因為三位一體諸位格中的每一個，都不僅只有以自己與其他兩個位格的關係為中介才擁有其位格性，而且也只有如此才擁有其神性。子之分有神性，只能通過祂以靈為中介而與父發生的關係。對於子來說，父與唯一的上帝是同一的。但是，就連父也只有通過子、在頌揚父與子的靈的統一中才擁有神性。也許，把唯一的神性本質理解為自我意識意義上的位格，這必定被判定為基督教有神論的異端。³⁶這一上帝觀或者導向僅僅在世界彼岸的上帝

36. 莫爾特曼 (J. Moltmann) 與自己的十字架神學相聯繫，援引上帝、父、子、靈之中的諸位格的區別，批判有位格的上帝的神論思想，稱其為「一個投影到天上的位格」(《被釘十字架的上帝》，1972，頁234)。由此，他在實際上是用古典基督教三位一體學說——這種學說只知道上帝的品格是三位性，而唯一神性的本質自身則不是位格——的上帝觀，來反對西方基督教中自奧古斯丁的心理學三位一體詮釋被原則化以來通過安瑟倫的獨白而發展的基督教有神論。當然，由於莫爾特曼把這一對立擴展到一神論本身(頁230以下)，他為自己招來了主張一種三神論的指責(參見K. Rosenthal, 〈關於當代研究三位一體學說的說明〉, KuD 22, 1976, 頁132-148, 特別是頁146以下)。恰恰是在古代教會神學的意義上，三位一體學說應該被理解為一神論的基督教形式。它必須被直截了當地解釋為徹頭徹尾的一神論的形式，——對於基督教信仰與猶太教的上帝觀以及與伊斯蘭教的上帝觀的關係來說，這是一個奠基性的任務。三位一體學說是徹頭徹尾一神論的，因為它並不僅僅以柏拉圖的方式 (platonisch) 把上帝設想為與多對立的一，從而也不是在與世界的純粹對立中設想上帝，以至使世界或者至少使物質作為上帝的對立者，賦予它一種實際上是神性的身分和原初性。雖然三位一體的上帝觀包含着上帝與世界的對立，但它

的觀念，或者導向上帝的一種自我展開的觀念，在後者的一貫形式中，世界成為上帝的自我實現的條件。³⁷這後一種觀點至少有下列優點，即它並不把上帝留在一個對祂的無限性來說招致毀滅的抽象超越性中。就像巴特所認識到的那樣，「如果上帝還是與另一物相對立的某物」，事實上祂就不是上帝。但是，上帝的至高無上性是不能從祂的主體性出發得到論證的，而三位一體學說也不是這樣超越世界的主體性的展開。³⁸上帝——用朋霍費爾(Bonhoeffer)的名言來說——就「在我們的生命裏面是此岸的」。雖然一個世界的存在根本不是上帝的神性的條件，但是，一旦有一個世界存在，上帝的神性就存在於祂在世界的現象中的內在性裏面。並不僅僅子神性取決於祂與父的共同性，就連父的神性也取決於祂與子的共同性；二者都只有在把世界更新為上帝之國的靈的統一中才是上帝。因此，上帝的統一性並不在任何意義上先於位格的三重性。它僅僅生存於三個位格的共同性中；它之所以是有位格的，乃是因為三個位格中的每一個都是唯一的上帝。這也適用於諸位格相互之間的關係。即便是對神性的諸位格來說，唯一的上帝也是表現在其他位格之中的。祂

馬上就超越了這一對立，並且只有如此才最終既維護了上帝的統一性，也維護了上帝的無限性。在基督教有神論中，三位一體上帝觀的這種獨特性是從屬於西方關於一個唯一神性主體、一個有位格的上帝的自我展開的神學和哲學的，上帝有位格的統一在這裏顯得比三位一體的諸位格更為原初。然而在這一問題上，與基督教的三位一體學說不同，基督教的一神論卻陷入了有神論轉化為泛神論或者無宇宙論的二重性。相比之下，使三位一體學說成為一種徹頭徹尾的一神論的條件這一任務，又重新提出來了。

37. 在其他關聯中，我本人也用**自我實現** (Selbstverwirklichung) 的範疇來說明神的作為。但在這方面，首先不是三位一體，而是上帝與世界的關係，被描述為上帝的「自我實現」，其次，這一情況之所以發生，乃是鑒於這一範疇表示着出發點與結果的一種同一性。它由此而恰恰掙脫了上帝自我展開的唯心主義觀念。

38. 與此相關的，還有把經院哲學的「純粹現實」(actus purus) 概念重新解釋為絕對主體的純粹活動的獨特做法。

們就是這樣相互頌揚的；只有如此，上帝才是真正的無限者，既內在於世界又超越世界。