

外在超越之路：根頓的三一終末聖靈論

External Transcendence: Colin E. Gunton's Trinitarian Eschatological Pneumatology

作者：趙崇明(Chiu Shung-ming)

香港神學院講師

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)
[版權聲明](#)

儒家的內在超越之路

如果有人提出儒家由於輕視「超越」的概念因而欠缺宗教性的話，相信當代不少新儒家¹一定反對。他們認為儒家思想同樣講「超越」，當然講法與西方基督教思想講的不同：『傳統儒家體證的道流行於世間，是一種「內在的超越」的形態，基督教崇信的上帝創造世界，不在世界之內，是一種「外在的超越」的形態。無疑，這兩個傳統表現了十分不同的特性：基督教相信一個超越的人格神，失樂園之後的人有原罪，需通過對於耶穌基督的他力得到救贖，超世與俗世形成強烈的對比；儒家卻相信無人格性的道，肯定性善，自己做修養工夫以變化氣質，體現天人合一的境界。』²

其實用「內在超越」與「外在超越」這兩個相對性的概念來分別儒家與基督教思想的差異基本上是一正確的。儒家也講「天道」，「天道」就是儒家宗教性超越的一面。不過正如劉述先所言，這「天道」必流行於世間，「天道」不離人性，也不離此人文世界，所以只要從修養心性的工夫做起，以體現人心與天道合一的境界。亦正如牟宗三所言，儒家的重點『落在人「如何」體現天道上 … 乃由如何體現天道以成德上而展開。自孔子講仁，孟子講盡心，中庸大學講慎獨、明明德起，下屆程朱講涵養察識、陽明講致良知、直至劉蕺山講誠意，都是就這如何體現天道以成德上展開其教義。這成德的過程是無限的 … 人通過覺悟而體現天道，是盡人之性。因人以創造性本身做為本體，故盡性就可知天。』³ 按照牟宗三的意思，天道最終需要落在道德主體的實踐理性去體

¹如唐君毅、牟宗三、杜維明等。

²劉述先：〈現代化與儒家傳統的宗教意涵〉，《道風漢語神學學刊》第二期(1995年春)，頁 145-146。

³牟宗三：《中國哲學的特質》(台北：學生書局，1987)，頁 104-105。

現。這實踐理性就是使人可以通往無限的智的直覺 (或無限智心)，⁴ 「依此無限智心之潤澤一切，調適一切，通過道德的實踐而體現之，這體現之之極必是以天地萬物為一體，為一體即是無一物能外此無限智心之潤澤 … 依此，此普遍而無限的智心乃是一存有論的原理，或亦曰本體宇宙論的原理，乃使一切存在為真實而有價值意義的存在並能引起宇宙生化而至生生不息之境者。」⁵ 這種講法也就接得上《中庸》講「至誠」的意思：「唯天下至誠，為能盡其性，能盡其性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」即由「自化」而「化他」，由圓滿實現自己的內在道德性進而能使他人圓滿實現其內在道德性，「能盡人之性」，然後才能使萬物的本性圓滿實現。牟宗三認為智的直覺使創生一切而成全一切是可能的，「此即涵圓頓體現之可能。儒家圓教必須從此圓頓體現之可能處說。」⁶ 因此，智的直覺是圓善得以彰顯的必要條件。簡而言之，儒家那條內在超越之路，首先是肯定天道貫注於人心，而人便可透過智的直覺實踐成德之工夫而盡自己之性、盡他人之性及盡物之性，於此，就能實現終極的自我轉化而感通萬物，體現天命，這就是「天下至誠」的人。杜維明能一針見血地指出這條內在超越之路的精神：「儒家的宗教性是經由每個人進行自我超越時具有的無限潛在和無可窮盡的力量而展現出來的。」⁷ 這也就是牟宗三認為重視主體性或主觀性原則是儒家作為圓教最大的特色。⁸

牟宗三對基督教外在超越之路的理解

當儒家的宗教性被定性為依循一條內在超越之路去發展時，不少新儒家⁹ 都認為基督教思想那種「外在超越」的精神接不上中國之文化生命。就以牟宗三為例，他稱基督教為離教，¹⁰ 這「離」字乃相對於儒家作為圓教的「圓」字來講的。惟有儒家能夠「落下來為日常生活之軌道，提上去肯定一超越而普遍之道德精神實體。此實體通過祭天祭祖祭聖賢而成為一有宗教意義之「神性之實」，「價值之源」… 故與人文世界不隔。」而「儒家教義即依據此兩面之圓滿諧和形態而得成為人文教。」¹¹ 圓融的精神在乎天道下貫於人心而再於人世間具體生活中作順成的表現，儒家不離人文世界，這人文世界大概是指到上

⁴依康德之思路，圓善 (即德福一致) 所以可能，必須以上帝的存在作為必要條件。不過牟先生批評康德最多只能為道德作形上解釋，康德最多只能建立一套道德神學而不能建立一套像儒學般的道德的形而上學。問題正在於康德認為只有上帝才有智的直覺，故只有上帝才能直接把握物自身，卻把人囿於有限的領域，否認人如上帝般有智的直覺。但牟宗三對人的看法不同，從德性之知方面而言，他認為人雖有限卻又無限，令人可以無限乃在於人也有智的直覺，因此，圓善的根據不用往外找，只要返回內在的無限智心，如牟宗三所言：若不能證立「無限智心既是成德之根據亦是存在之根據，則必不能預規圓教之規模，因而圓善之可能亦不可得而期矣。」參牟宗三：《圓善論》(台北：學生書局，1985)，頁 xiii。

⁵牟宗三：《圓善論》，頁 307。

⁶同上，頁 308。

⁷杜維明：《論儒學的宗教性》(武漢：武漢大學出版社，1999)，頁 105。

⁸牟宗三：《中國哲學的特質》(台北：學生書局，1987)，第七講。

⁹由於篇幅所限，本文只集中討論牟宗三的看法，而事實上牟宗三在這問題上的討論亦具代表性。

¹⁰陳家富亦曾撰文討論牟宗三關於基督教作為離教的看法，參見陳家富：〈圓離之間：論牟宗三與田立克的上帝觀〉《道風基督教文化評論》第十六期(2002年春)，頁 229-248。

¹¹牟宗三：《生命的學問》(台北：三民書局，1970)，頁 76。

文所講的「日常生活之軌道」所彰顯的人倫道德，由此人倫印證並肯定一超越的道德實體，故這實體又超越又內在，儒家之稱為人文教或圓教原因在此。

對牟宗三來說，基督教之所以稱為離教乃指到基督教與人文世界分離相隔而言，而並非指上帝離開世界，與這個世界沒有絲毫關係。牟宗三其實是以儒家作為圓教的定義來判基督教為離教，儒家這個「圓」字必須扣緊「內在化」來理解，相對於「圓」字，基督教這個「離」字就必須扣緊「外在化」來詮釋。由於基督教只將無限智心**外在化**而歸於那外在客觀而且超越的上帝，而沒有**內在化**而下貫注於人心，「耶教認上帝為無限的存在，認人為有限的存在 … 此即便成無限歸無限，有限歸有限，而人亦成無體的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝為體，因而遂堵絕了“人之可以無限心為體而可成為無限者”之路。」¹² 即是說基督教歸根咎底由於不走儒家式內在超越圓頓體現之路，以致不具備儒家文化的圓滿諧和形態，基督教就在確定神人本體相異（*ontological distinction*）這一點上被判定與人文世界分離相隔，「耶教只有向上逆返，而無向下順成，故為不圓之教。」¹³ 此乃離教與圓教在文化生命之形態上根本之不同，而這種不同正是牟宗三批評基督教接不上中國之文化生命的原因。所以牟宗三認為若基督教要接上中國之文化生命，必須首先改變其文化生命之形態，他建議基督教吸收佛學「轉識成智」和宋明儒「心性之學」以補其先天之不足，如此人才能自拔于陷溺，才能有真的自尊、自信與自由，基督教才能臻至善至美之境。¹⁴

剛才提到牟宗三認為基督教只有向上逆返（或稱向後返）的形態，他究竟如何解釋？牟宗三首先肯定基督教並非沒有主觀性原則，但基督教的主觀性原則卻不在仁、智、誠處講而從博愛處講。耶儒都講愛，儒家的愛乃從人這個道德主體的生命講起，然後逐步感通向外推擴，不過這種感通有遠近親疏之別，所以牟宗三說儒家的仁愛『具有不容忽視的「差別性」（*Differentiality*）、「特殊性」（*Particularity*）或者「個別性」（*Individuality*）。』¹⁵ 而牟宗三認為基督教的博愛最徹底是表現在耶穌釘十字架自我犧牲的愛，但十字架的自我犧牲只是「為了傳播上帝的普遍的愛（*Universal love*），燃燒普遍的愛之心，把人心對物質、親友之類的拖帶顧慮一一燒燬 … 這時他的心中只有上帝，別無其他。換句話說，此時他的生命已經錘鍊得精純到無以復加的地步。精純的愛之火，燒掉人心的拖累，如此才可彰顯無分際的博愛 … 因此，我們說這是一個向後返的過程。」¹⁶ 這裏有兩點值得留意：第一，牟宗三以人之可以無限智心為體往外感通而最終與道體渾然為一的過程講差別性與特殊性，¹⁷ 反而批評基

¹²牟宗三：《現象與物自身》（台北：學生書局，1990），頁 451-2。

¹³牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 53。

¹⁴參牟宗三：《生命的學問》，頁 78-9。

¹⁵牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 50。

¹⁶同上，頁 53。

¹⁷其實牟宗三所講的差別性必須先預設一道德實踐的主體自我為中心基礎點去感通萬物，因為「萬物皆備於我矣」，然後以距離此中心點的遠近親疏來講特殊性和差別性，而最終更會回歸此中心點而實現「天人合一」的境界。所以儒家所講的仁愛容易變成一種封閉式的永恆往返的循環：即仁愛只不過是自我向外感通而又回歸自我的過程。最終只會鼓吹一種帶有自我封閉的內聚性傾向。事實上中國文化表現出來重私德而缺公德，重家庭氏族而輕世界。所以牟宗三是否能講到真正的特殊性和差別性實在值得商榷，不過由於篇幅所限，不能再在本文詳細討論。

基督教由於堅持本體相異而把差異性與獨特性取消。第二，很明顯牟宗三以一種二元論（即上帝與世界、屬靈與屬世、普遍與差別）的觀點來詮釋基督教所講的愛。究竟這兩點批評是否合理？下文再作討論。

在牟宗三心目中，道成肉身的耶穌雖然活出愛的生命，但牟宗三不將耶穌當作真人看待，「耶穌是神而不是人。他是上帝的唯一化身（道成肉身），但上帝化身為誰，這是上帝的意旨，不是人所能決定的…從其為人的樣子說，他當然是人。但其本質實是神，他的生命全幅是神性。故云上帝的化身。因此，他所以是如此之生命，這是上帝的意旨所決定的，這是上帝所差下來的。這是天啓、天意，並不是由於他的修養工夫而至的。即不說修養工夫，也不是直下肯定他是人，說他是由人而成的。」¹⁸ 牟宗三所理解的基督論有很強的亞坡里拿留主義（Apollinarianism）的傾向，抹煞耶穌真正的人性，當然他所關心的人性始終離不開儒家圓教式的理解。由於「耶穌不從人的生命之仁、智、誠立論。」¹⁹ 耶穌所體現的不是人的無限智心之內在超越，而是啓示那外在化無限歸無限的超越的人格神之神性。牟宗三將基督教這種向後返的離教形態以兩句話概括出來：「證所不證能，泯能而歸所」。「能」指主體，「所」指客體。『上帝以耶穌表現自己，同時耶穌也自覺自己就是上帝的化身。表現上帝，就是「證所」…上帝才是真正被表現的客體。耶教以上帝為中心，故重客體性。』²⁰

簡而言之，牟宗三對基督教的理解和批評可概括出下列幾條問題來討論：基督教是否只高舉基督的神性而貶抑其人性？基督教是否不能講耶穌如何盡己之性？究竟基督教神學所講的「外在超越」的精神是否必然要以二元論的框架來詮釋？牟宗三認為儒家的仁愛才具有不容忽視的「差別性」和「特殊性」，而基督教的博愛正正將「差別性」和「特殊性」取消而表現出「無分際性」，究竟這是否一種對基督教公平的批判和合理的詮釋呢？基督教如何講「差異性」和「獨特性」呢？儒家從「內在超越」之路講盡己、盡人、盡物之性，講圓善。基督教同樣講盡性，同樣講圓滿實現（perfection），當然與儒家講法不同，那麼基督教如何從「外在超越」之路講「盡性」呢？本文便試圖引介根頓（Colin E. Gunton）的三一終末聖靈論來回答上述問題，並指出基督教的聖靈論其實可以開出一條非二元論式、而又合符漢語文化重視關係性而不會犧牲差異性與獨特性的「外在超越」之路。

根頓不走奧古斯丁三一聖靈論之路

要了解根頓的聖靈論，不妨從奧古斯丁的聖靈論講起然後加以比較對照。²¹眾所週知，奧古斯丁是拉丁神學傳統一般所倡議的「和子說」（*Filioque*）其中一個最著名的代表人物。²²除了「和子說」之外，「聖靈是愛的連結（bond

¹⁸牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 107-8。

¹⁹同上，頁 53-4。

²⁰同上，頁 54。

²¹事實上根頓對奧古斯丁的聖靈論及三一論有不少批評，所以從這些批評中也可反映根頓自己的神學觀點。

²²在《論三位一體》（*On the Trinity*）中，奧氏如此寫道：『聖靈並不是三位一體，只是在三位一體裏面，我們是用聖靈的專有名稱來相對地說到祂，是就祂與父和子的關係而言，因為聖靈是父和

of love) 』也是奧古斯丁聖靈論中一個重要的觀念。²³ 至於根頓，他和奧古斯丁一樣，同樣主張神是愛，同樣肯定聖靈是愛的靈，同樣承認聖靈是父和子彼此建立關係的中介者：「聖靈是那一位情格性的他者，耶穌乃透過這位情格性的他者與父建立關係，也透過這位他者與其他跟祂相遇的人建立關係。」²⁴ 如此說來，究竟奧古斯丁與根頓的聖靈論是否分別不大呢？要回答這問題，就不能不從他們各自的三一論講起。

毫無疑問，奧古斯丁和根頓同樣以三一的 (Trinitarian) 向度來建立他們的聖靈論。但前者的三一論卻從“一”出發，強調父、子、靈共同建立在同一個本體或托體 (one substance or substratum) 之上。既然如此，父、子、靈毫無疑問必定分享著同一個本體，因此，父的本質與子的本質與靈的本質亦毫無疑問是絕對的同一，在永恆裏只有獨一不可區分的上帝。奧古斯丁固然堅持三個位格²⁵ 的本體相同 (consubstantiality)，但他又不能不講父、子、靈的區分，那麼，三個位格的區分便永不能從本質 (或譯實體) 上 (substantial) 講，而只能從關係上講。然而，關係上的區分又是什麼意思？首先，奧古斯丁肯定神性內在生命的關係既非偶發性 (accidental)²⁶、也非本質 (或譯實體) 性 (substantial)。²⁷ 基於此，根頓認為奧古斯丁所講的神性生命內在關係不可能是本體論的謂詞 (ontological predicates)，只可能是邏輯上的謂詞 (logical predicates)。²⁸ 如此說來，關係上的區分也最終只可以是一種邏輯上的區分了。換言之，奧古斯丁所講位格間的區分不是實質的分別，區分只是言說上、思維上的方便而已，他始終所關注的仍是上帝的一體性 (oneness)。當奧古斯丁要討論神性生命的內在關係時，他所關心的其實是關係上的聯合 (unity) 多過位格與位格之間的分別 (distinction)。

一方面爲了要貫徹聖父與聖子的完全神性是絕對的同一；另一方面又爲了保證聖靈的完全神性，奧古斯丁就必須要強調父和子是聖靈的唯一一個本體：「必須承認，聖父和聖子是聖靈的一個本體，不是聖靈的兩個本體。」²⁹ 既然

子的靈。但這關係在名稱上並不明顯表示出來，但當祂被稱爲上帝的恩賜時(徒八 20)，這關係就明顯表示出來了。祂是父和子的恩賜，因爲「祂從父出來」(約十五 26)，一如主所說的；又因爲使徒所說：「人若沒有基督的靈，就不是屬基督的」(羅八 9)，一定是指著聖靈說的。』參奧古斯丁：《論三位一體》，第五部十一章十二節。

²³奧古斯丁根據聖經所講：「神就是愛」(約壹四 8、16)，便將三一神描述爲：父是愛者，子是被愛者，而聖靈就是愛，聖靈就是將聖父和聖子連結在一起的愛。他說：「聖靈是某一個父和子的不能言傳的連結。」參奧古斯丁：《論三位一體》，第五部十一章十二節。

²⁴ Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: CUP, 1993), p. 182.

²⁵奧古斯丁其實有點抗拒用「位格」這觀念，因爲它容易令人誤會有三神論傾向。但由於無可避免要用一個概念來論述父、子、靈的關係，所以惟有仍然無奈地用「位格」這名詞。

²⁶爲何不可能是偶發性呢？因爲神性生命必然地是永恆不變的，父永遠都是子的父；子永遠都是父的子；靈也永遠都是父和子的靈，所以神性生命之內的关系也必然地是永恆不變的。參

Augustine, *De Trin.*, v.6. 引自 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), p. 41.

²⁷爲何不可能是實體性呢？因爲用來形容神性生命內在關係的三個名詞「生」(begetting)、「被生」(being begotten) 和「出」(proceeding) 並非本質 (或實體) 性謂語 (substantial predicates)。即是說，「生」並不構成聖父的存有本質。「被生」也不構成聖子的存有本質。「出」亦不構成聖靈的存有本質。總而言之，關係並不是構成神性生命的那個實體或托體。

²⁸ Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 42.

²⁹參奧古斯丁：《論三位一體》，第五部十四章十五節。

父和子是聖靈的唯一一個本體，所以聖靈的完全神性就需要來自父和子這同一個本體（或說父和子所共享的同一個本體）的完全神性。即是說，聖靈是父和子共同分享的同一個本體所發出的靈，聖靈因而與父和子共同分享同一個本體，最終父、子、靈因著本體相同而得以確保上帝的一體性。所以「和子說」的成立最終乃保證父、子、靈本質上的同一性，正如上文提到，奧古斯丁的神學（無論三一論也好、聖靈論中的「和子說」也好），貫徹始終的還是要捍衛上帝的一體性，聖靈與其他兩個位格之間談不上有本質上的分別及各自的獨特性。

事實上「聖靈是愛的連結」這觀念也跟「和子說」一樣，都是邏輯上用來保證上帝神性生命內在關係的一體性。不過根頓批評奧古斯丁將聖靈視為父與子互相交往的愛的連結，容易變成「一種封閉式的永恆往返的循環：即愛只不過是透過聖靈通向子而又回歸聖父的過程。」³⁰ 最終只會鼓吹一種帶有**自我封閉的內聚性**傾向的聖靈觀。同時，根頓亦批評「聖靈是愛的連結」這觀念有將**聖靈非位格化**的傾向。因為當奧古斯丁描述父是愛者、子是被愛者、而聖靈是連結父和子的愛的時候，「連結」明顯只是一種關係性而不是本體性的謂詞。³¹ 對有限存在物而言，這種「連結」只是偶然存在；對無限的上帝而言，按照根頓的分析，這種「連結」既不是偶然存在，也不是本質性的存在，只是邏輯上因為要保證三一神的一體性而必然得出的結論而已。³² 基於此，當奧古斯丁說聖靈只是愛的連結，聖靈就很難再被視為一個有別於父和子的位格了。³³

正如上文提過，奧古斯丁從一個共同分享的抽象不可知的本體或托體出發去講「關係性」（強調「一體性」）；而根頓的進路很明顯卻從三個位格的「獨特性」（*particularity*）和「他性」（*otherness*）**出發**去講「關係性」（強調「合一性」或「共融性」），³⁴ 從而將「關係性」的意義扣緊在「獨特性」和「他性」的意義上去進行詮釋。上述根頓和奧古斯丁兩種神學進路上的差異，正正反映他們對「實體性」（*substantiality*）這觀念有不同的理解。³⁵ 根頓認為由於受到希臘形而上學的影響，西方神學長久以來對「實體性」的問題作出錯誤的詮釋。有一段頗長時間，一些神學家 [如奧古斯丁、偽戴奧尼色斯（*Pseudo-Dionysius*）和亞奎那] 將上帝的「實體性」等同於位於三個位格之下的一個不可知的形上實體或托體，因此上帝的「實體性」就被視為不可區分、空洞抽象和不能確定的“一”。³⁶ 如此理解「實體性」，就必然會貶抑「獨特性」和

³⁰ Gunton, “God the Holy Spirit: Augustine and his Successors”, Gunton (ed.), *Theology Through the Theologians: Selected Essays 1972-1995* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), p. 126.

³¹ 這是指到兩個或以上的個體在位置（空間）上的關係。先有個別的個體存在，然後個體與個體聯合，若再將個體分開，「連結」就不存在，所以「連結」本身不具實體性或本質性。

³² 在上文有關奧古斯丁三一論中關係上的區分只是邏輯上的區分那一段內已討論過。

³³ 事實上當奧古斯丁說父和子分別是愛者和被愛者，而靈就是愛本身的時候，又怎能說愛本身是一個獨特的位格呢？

³⁴ 奧古斯丁與根頓對「本體相同」（*homoousion*）這概念的理解有些分別：前者理解為分享同一個本質或實體（of one substance）；後者則理解為在存在上合而為一（one in being）。參 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 167.

³⁵ Gunton, *The One, the Three and the Many*, ch. 7.

³⁶ 根頓對這幾位神學家（尤其是奧古斯丁）關於上帝的「實體性」之問題的詳細討論，參 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, ch. 3；另參 Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 192.

「具體性」(concreteness) 這些觀念了。³⁷ 根頓主張要回歸迦帕多家教父 (Cappadocian Fathers) 的神學傳統中重建一套合適的「實體性」觀念，因為他們並非以抽象的“一”，而是從「獨特性」出發來理解上帝的「實體性」。根頓如此解釋：「上帝的**實體性**並非依寓於祂的抽象性的存在，而是依寓於我們稱為神性位格的具體獨特者之中，同時也是依寓於他們賴以彼此互相建構的關係之中。」³⁸ 這段說話非常重要，說明了不應從位於三個位格之下作為**本體性基礎**這個**不變托體**的角度來理解上帝的**實體性**，卻應該從三個具體**獨特**的位格彼此**互相建構而結果最終**³⁹ **合而為一**這個角度來理解上帝的**實體性**。正如根頓對巴特 (K. Barth) 三一論的批評亦同樣可以用在奧古斯丁身上：「巴特三一神學的弱點，在於將上帝的獨一性 (unity) 視作三個位格的**基礎** (ground) 而不是**結果** (the result)。」⁴⁰ 由此可見，基督教在關係中能否講到真正的獨特性與差異性，就要視乎聖靈論建立在一套怎樣的三一論之上。

根頓的三一聖靈論 — 開出以外在他者為首出的外向性超越之路

如果「實體性」觀念重新被安立於位格的「獨特性」之下去討論，根頓就認為強調聖靈作為獨特的位格對理解上帝的實體性扮演非常重要的角色：「聖靈是那位情格性的他者，耶穌乃透過這位情格性的他者與父建立關係，也透過這位他者與其他跟祂相遇的人建立關係。」⁴¹ 根頓在此非常強調聖靈作為一個位格的雙重含義：第一，聖靈是**他者**，聖靈的位格性因而主要指向祂的獨特性和他性而言，祂必然是那位有別於其他兩個位格的他者，這種他性、分別性或獨特性得以保存，實有賴於位格與位格間本體上的界限沒有被取消，這種界限的存在杜絕了位格與位格間渾然為一的同質化之危機。第二，雖然強調界限的存在藉以保留位格的獨特性和他性，但不等於建立一個自我封閉的界限來與外界隔絕，根頓強調位格與位格間本體上的界限既存在卻又具有開放性，界限是可以被跨越的，而聖靈這位情格性的他者正能不斷發揮跨越界限促使位格與位格間建立關係的功能。

毫無疑問，針對奧古斯丁式那種自我封閉的內聚性的聖父與聖子的愛，根頓便主張那位有別於父和子作為第三者 (他者) 的聖靈具有雙重任務：從積極而言，以第三者 (他者) 的身份扮演父 - 子關係之間的中介者；從消極而言，因為聖靈是那位有別於父和子作為第三者的他者，所以祂能夠扮演父 - 子關係中同一性的屏障 (barrier)。關係因而是一種具中介性的關係 (mediated relation) 而不是非中介性的關係，具中介性的關係不是一種「同質化 — 即吞併或同化的關係，而是在他者中的關係，這種關係不但不會傾覆他者，反而會建立他者於真正的實在性當中。」⁴² 因此，聖靈並非取消而是透過打開與跨越

³⁷ 根頓認為如果前現代以上述這種「實體性」觀念作為萬有存在的形上基礎，則後現代所追求的反基礎主義就自然未必會重視「獨特性」或「具體性」，反而變成追求及高舉一種「非實體性」的觀點 (insubstantial view) 了。

³⁸ Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 191.

³⁹ 當然一方面這可以並非從時間上講最終，因為三個位格事實上是由始至終沒有一刻不在關係之中；但另一方面亦並非絕不可以從時間上講最終，因為這最終可從終末性 (eschatological) 的角度講。

⁴⁰ Gunton, "Barth, the Trinity, and Human freedom," *TT*, vol. XLIII, no. 3, 1986, p. 326.

⁴¹ Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 182.

⁴² 同上。

位格與位格之間存在的界限而跟他者或在他者之中建立關係，在這種關係中，鑑於本體上的界限沒有被取消，因此這是一種保留各自獨特性的關係，是一種容讓異質性存在的關係。同時，由於聖靈經常跨越界限往外與他者建立關係，所以又能強化關係的外向性（outwardness）而避免淪為奧古斯丁式的因過度封閉內聚而出現排他性的愛。「上帝的愛的本質就是它的往外性（outgoingness）：即是向他者動態的追尋。」⁴³ 對根頓來說，三一神位格與位格間的關係永遠不是一種犧牲他性、獨特性和開放性的同質化的愛之連結。因此，「兩者相愛的愛始終是有缺欠的 … 如果是真正的愛，那相愛的兩者就會自然尋覓第三者來分享他們的愛。」⁴⁴ 由此看來，根頓心目中關於位格的本體性存在結構必然是高抬他者及他性的優位性，關係也就必然是導向他者或以他者為重心的關係，這就是為他者而存在（being-for-the-other）的情格性存在結構，而上帝的實體性也只能從上述這種情格性的存在結構來理解。

然而，以上仍只是就內在三一論（Immanent Trinity）去討論聖靈與其他兩個位格之間關係的外向性而已，這種所謂外向性仍局限於三一神性內在生命之中，嚴格上還談不上真正的外向性。而三一上帝外向性的真愛之本質必定要落實在上帝的經世活動（economic act）當中才能談得明白。然而，難道奧古斯丁不談上帝的經世活動嗎？難道奧古斯丁沒有創造論和救贖論嗎？為何奧古斯丁偏偏就開不出這種強調外向性的神性生命的關係呢？按照根頓的意思，問題正是落在奧古斯丁的聖靈論一方面只局限在內在三一論中去講；另一方面則是他的創造論和救贖論不能在一套建基於聖靈論的中介神學（A theology of pneumatological mediation）上面去發展。究竟在上帝的經世活動當中中介性的關係⁴⁵ 如何又是外向性的關係呢？根頓於是扣緊創造論和道成人身論兩個教義⁴⁶ 去建構一套聖靈論的中介神學來回答這問題。

先談創造論，根頓非常反對奧古斯丁那種具有濃厚新柏拉圖主義色彩的二元性創造論（Doctrine of dual creation）。⁴⁷ 堅決拒絕要求柏拉圖式的理型（form or idea）來扮演上帝創造天地萬有的中介角色。他追隨愛任紐（Irenaeus of Lyons）的觀點，堅持聖父惟有藉著聖子及聖靈兩隻手（並非理型）去創造世界。⁴⁸ 由於三一創造主（the Triune Creator）透過創造行動要跟其受造他者建

⁴³ Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 51.

⁴⁴ 同上，頁 92。

⁴⁵ 上文提到牟宗三認為耶穌乃上帝之化身，「化身」一詞具有很強烈的將外在客體直接再現（immediate represent）一次的意味，正正反映牟宗三未能理解基督教經世三一論中對中介關係的強調。

⁴⁶ 根頓認為這兩個教義不是各自獨立存在的，它們彼此之間具有不能分割的密切關係。

⁴⁷ 奧古斯丁詮釋創一 1-2 時明顯受新柏拉圖思想影響，經文由於提到「起初，神創造天地」，當中「天」用複數（Heavens）；以及「地是空虛混沌」，「混沌」在英文聖經（NIV）譯為 'formless'，於是他將上帝起初創造天地的過程分為兩個階段：第一階段上帝首先創造眾天之上天之理型及地之理型（form or idea）；第二階段上帝則先創造物質，然後按照第一階段所創造天地的理型來塑造這些物質而最終成為這現象世界。如此，宇宙天地便被視為由不同層級構成，永恆的理型世界比較可感變幻的物質世界高級。因此，對奧古斯丁來說，惟有人性的理性靈魂而非肉體才是貫通永恆真理的橋樑。

⁴⁸ 愛任紐在其針對諾斯底主義的著作《反異端》（*Against the Heresies*）中寫道：『神也不需要天使來創造祂所預定要造的，因為祂親手創造。因為道與智慧那就是聖子與聖靈，常與祂同在。祂藉著聖子與聖靈，自自然然造了萬物。祂也對聖子與聖靈說：「我們照著我們的形像，按著我們的

立及分享愛的關係，從而展現神性的愛的外向性。如此，聖靈就不會被局限為只能在永恆的內在生命中發揮聖父和聖子愛的連結的功能。

聖靈在當中跟聖子一樣扮演上帝創造天地的唯一中介者的角色，聖父**從無到有的**創造行動乃透過子和靈兩位情格性的**他者作為中介者**來完成。這種創造觀一方面正好說明被造世界並非依賴任何先存的理型而被塑造而成（因為世界從無中被創造）；另一方面則說明被造世界的有限性和偶然性（因為「無」表明了世界的存在不是必然的，既然是偶然存在的，也就是有限的）。基於上述這種創造論的觀點，無形中超越永恆的創造主和被造世界彼此之間在本體上劃了一道界限，對基督教來說，「無限歸無限，有限歸有限」的離教形態是必須要堅持的，因為這本體上的界限實在非常重要，它使創造主和被造世界在本體上質的差異性（*ontological qualitative distinction*）得以保存。創造主就是創造主，被造世界就是被造世界，後者無論怎樣也不可能在本質上同化成為前者與前者渾然為一。這樣一來，才能確保創造主有別於被造世界的那種獨特性、他性和**超越性**。當然，界限的存在意味著創造主的超越性得以保存，但絕不等於這位超越的上帝將自己封閉在界限之內與外界隔絕，因為這樣就有違上帝的愛之外向性。正如上文提到界限是開放的，是可以被跨越的。固然被造界不能單靠自己向上跨越界限，但聖靈這位情格性的他者卻能扮演中介者的角色不斷發揮跨越界限的功能，聖父藉著聖靈並非取消而是打開與跨越創造主和被造世界之間存在的界限而跟被造世界這他者建立關係。根頓引述下列舊約一些經文來支持以上的講法：以西結書卅七章；創一 2；創二 7；詩一百零四 29、30。⁴⁹綜合這幾段經文，主要強調超越的父神透過聖靈作為中介者並非與物質或肉體對立，而是與整個受造世界建立一正面的臨在關係，聖靈往往被視為上帝在受造世界中自由運行及賜下生命的靈。

根頓認為路加福音頭兩章的聖靈論可以看為上述舊約傳統的延續：尤其是以西結書卅七章提到耶和華的靈是使枯骨復生賜下生命氣息的靈，路加福音頭兩章同樣提到聖靈是賜生命的靈，祂自由地在馬利亞的子宮中感孕而使聖子成了人身。當然聖父透過聖靈在聖子身上的工作，以及透過聖靈在聖子身上對受造世界賜下生命整個行動，並不單單限於聖靈感孕童女生子一事上，而是牽涉到整個道成人身（*incarnation*）的事件。根頓非常看重聖靈和道成人身的聖子兩個位格之間的關係，尤其看重聖靈和**耶穌的人性**之間的關係。這種關係便順理成章地成為根頓道成人身的聖靈論（*Incarnational pneumatology*）之討論焦點。⁵⁰根頓明言，聖靈扮演著使耶穌的人性完全實現的終成者（*the perfecter of Jesus' humanity*）的角色，⁵¹聖靈作為這樣一個終成者最重要的任務是要完全實現耶穌的人性，令耶穌成為「一個與我們本體相同的人，只是他沒有犯罪。這句話其中部份的意思，是表明他像我們般是獨特的，是一個被決定的人，正是被他所來到的世界之歷史和社會，以及遺傳基因所決定的人。」

樣式造人。」(創一 26) 神親自從祂自己取來受造物所有的本質，造成萬有所有的樣式和世上所有美的意匠。」參愛任紐：《反異端》第四部二十章一節。

⁴⁹ Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his successors", in *Theology through the Theologians* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), pp. 112-114; Gunton, *The Christian Faith: An Introduction to Christian Doctrine* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 8-9.

⁵⁰ Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his successors", pp. 114-5.

⁵¹ Gunton, *Christ and Creation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), p. 50.

⁵² 耶穌作為約瑟和馬利亞之子賦予他猶太人的身份，以及他的肉身均使他成為一個**獨特**的人，⁵³ 而聖靈作為耶穌人性的終成者的任務正是要賦予耶穌這種獨特性，所以聖靈就是使獨特性得以實現的靈。由此可見，耶穌的人性不是在成人身前一早已被決定的，基督教也講盡性，不過盡性的方法不是走內在超越之路，而是依寓於聖靈這中介的他者走外在超越之路。

然而，聖靈究竟如何扮演使耶穌的人性完全實現的終成者的角色呢？根頓便從耶穌一生幾件重要事件入手來討論。首先是童貞女生子事件，聖靈在馬利亞的子宮內為聖子(道)塑造了一個跟我們一樣的肉體，表明耶穌是「我們肉中之肉、骨中之骨。」⁵⁴ 同時根頓解釋，聖靈作為一個終成者，「終成」這詞帶有使受造世界完全實現如其所是之意思。因此，「當聖靈用地上的泥土為聖子塑造肉身之時，聖靈正是使這一部份的地土完全成為其所是 (to be fully itself)，是趨向於完成其自己 (perfection) 而不是趨於解體寂滅。」⁵⁵

第二件重要事件是耶穌受洗和受試探，這兩件事需要放在一起來討論。耶穌受洗事件具有下列意義：當天父宣稱耶穌是祂的愛子並賜下聖靈時，便確認了三一上帝位格間的關係；而且當耶穌受洗時，祂被呼召對以色列要履行先知、君王和祭司三種職事(或稱為彌賽亞的職事)，而耶穌此後一生對這三種職事的呼召作出**順服的回應**就正正體現祂與聖父及聖靈的關係，耶穌在曠野受試探正是為祂預備履行這三種職事而設。因為耶穌若要完成上帝所交托的職事，從救贖的角度而言，祂首先必須要具備完全的人性，像墮落的人一樣會陷於引誘試探當中。不過更重要的是耶穌如何勝過試探？根頓認為「耶穌並非倚靠某些內在的條件反射作用 (immanent conditioning)，而是由於**順服**聖靈的引導而能抵禦試探。」⁵⁶ 耶穌在面對試探時要作出抉擇，抉擇固然意味著人性的自由，但耶穌更大的自由卻是祂接受從父所賜下的聖靈，這聖靈作為一個位格性的他者，正是父要求聖子要依靠**順服**的對象(他者)，就在這種與他者的關係中(或說聖靈的工作中)顯出自由的真義。耶穌從曠野出來的時候，正是在這種對聖靈的順服中「滿有聖靈的能力」(路四 14)從而能夠自由地履行其先知和君王的職事：宣講真理、行神蹟、醫病。不過更能體現耶穌滿有聖靈的能力的卻是祂順服聖靈的引導履行祭司的職事：「基督藉著永遠的靈，將自己無瑕無疵獻給神。」(來九 14)

談到祭司的職事，就不能不談第三件重要事件 — 耶穌的受難與死亡。正是在引導耶穌被釘於十架而完成這祭司的職事上，聖靈能使耶穌獨特的人性完全實現出來。十架事件表徵了耶穌完全人性的兩面：一為道成人身的聖子完全委身於墮落的被造世界之中；另一為祂對聖父旨意的完全順服，耶穌在受試探

⁵²同上，頁 41。

⁵³根頓非常反對柏拉圖式高舉靈魂、貶抑肉體的二元論。他反而堅稱惟有物質及肉體才能顯出被造物的獨特性。參 Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 48.

⁵⁴ Gunton, *Christ and Creation*, p. 52. 所以，「童女生子的教義並非要證明基督的神性，而是將上帝的主動性與耶穌的人性連在一起而已。」參 Gunton, *Christ and Creation*, p. 53.

⁵⁵同上。

⁵⁶同上，頁 54。粗黑體字為筆者所強調。

和一生中所學到在聖靈裏的順服的功課，在十字架上完全表露無遺，將自己生命完全奉獻給父神，就在對他者的順服裏，有罪的生命就得到更新和潔淨。⁵⁷

至於第四和第五件重要事件分別是復活和升天，雖然十架事件代表了耶穌對上帝無瑕無疵完全的獻上，但基督一生的生命絕不能以死亡來劃上句號。如果復活的基督是初熟的果子，耶穌的復活則是整個被造世界在終末的日子將會被轉化更新的應許，因此，復活事件就是一件終末性的普世性事件，是耶穌在終末的日子與整個被造世界所建構的一種橫向關係（**horizontal relation**）的完成，當然，這種與世界橫向關係的完成，不單單是基督的工作，而是聖靈作為一個終成者有份參與完成的。正如耶穌不是靠自己本身的能力使自己復活的，是聖父藉著聖靈這位位格性他者的能力使耶穌的身體復活的。⁵⁸ 不少人會將基督的復活看為祂一生最後的一件事情，根頓認為基督升天的事件也是在歷史時間上發生的，它才是耶穌世上職事的終結性事件。如果十架事件意味著耶穌的人性完全如其所是地實現，則升天事件就是將耶穌的人性帶進上帝裏，雖然根頓對於耶穌的人性被帶進永恆的神性生命裏面，是否已改變了神性的內在生命而成為「上帝的人性」（**the humanity of God**）這種講法仍持審慎態度，但不能否認的是聖經見證升天後的耶穌基督在永恆裏確實為我們向天父代求，所以毫無疑問升天的耶穌實在已經扮演貫通天上人間的永恆中介者的角色。⁵⁹

綜觀上文，根頓主要是從三一論的向度去討論聖靈的超越性的問題。在經世三一論中，聖子和聖靈其中一個分別是前者成為一個有血肉之軀的生命，成為受造世界的一部份，道成人身的耶穌與我們本質相同。而後者卻是從外面介入世界之中去工作，正如從外面介入基督的生命之中去工作一樣。所以聖子被視為具有內在性（**immanence**），而聖靈則被視為具有超越性（**transcendence**）。⁶⁰ 因此，雖然聖子和聖靈都是聖父經世活動的兩個中介者（**two mediators**），但鑑於上述聖子和聖靈的分別，所以就只有聖靈作為情格性的他者（**the personal other**）能夠將中介者與終成者（**perfecter**）兩個角色集於一身。聖靈作為獨特的他者一方面從外介入聖父和世界之間去建立和完成一種創造性的中介性關係；另一方面又從外介入聖父和道成人身的聖子之間去建立及完成另一種中介性的關係，讓耶穌獨特而完全的人性最終可以完全實現出來。因此，關係總不是內向性與排他性，而是外向性和開放性的。而超越也總不是自我實現式（**self-actualizing**）的自我超越，因為超越的動力總不是自身內在發出的，而是發自外在的他者。由此而開出一條以外在他者為首出的外向性超越之路。

然而，由於整個討論離不開三一論的向度，所以仍然停留于以獨特性或他性等概念來為位格與位格間設定本體上的界限這個角度來談超越性的問題，仍然離不開情格性的關係這個範疇而開出外在超越之路。不過上文其實已略有提過，由於三一上帝的經世活動是在時間中進行並完成的，所以三一的向度同時

⁵⁷同上，頁 58-59。

⁵⁸參 Gunton, *Christ and Creation*, pp. 60-64.

⁵⁹同上，頁 65-67。

⁶⁰ Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his successors", p. 113.

必定牽涉時間的向度。如此，就不能不從時間的向度來討論聖靈超越性的問題，這就是根頓的終末聖靈論所要處理的課題。

根頓的終末聖靈論 — 終末的聖靈是超越而臨在的終成因

根頓指出新約非常強調以終末性 (eschatological) 的向度來看聖靈的工作與行動。例如保羅曾說過：「祂又用印印了我們，並賜聖靈在我們心裏作憑據。」(林後一 22)「憑據」原文是「訂金或預繳部份款項」(down-payment) 的意思，意即聖靈當下的在場乃為將來的日子到來前先作預工並擔保將來的日子必定來到。保羅另外又提過：「我們這有聖靈初結果子的。」(羅八 23) 即是說到終末的日子聖靈所結全部的果子就會成熟。在〈使徒行傳〉中五旬節聖靈降臨的事件被描繪為約珥先知終末性預言的應許。另外在下列經文中又提到聖靈在當下已經預先作出上帝在終末的日子才會有的行動：包括審判 (約十六 8；路三 16-17)；得贖或得著兒子的名分 (羅八章)；賜下各樣屬靈的恩賜 (包括最大的恩賜 – 愛) (林前十二至十四章)。⁶¹ 上述幾段描述聖靈終末性行動的經文都有一個共通點：就是聖靈在當下此世為將要臨到的終末日子先作預工 (anticipation)，既為預工，終末就不會對此世持完全否定的二元論的態度。根頓正要透過這些經文批判一種二元論式的時間觀及終末論，在上帝的經世活動中，聖靈的工作或行動原來並非要貶抑當下這個具體的時空世界而高舉非時間性的他世彼岸，而是「在時間中實現將來要臨到的日子所需的各種條件。」⁶² 聖靈成為此世時間與終末永恆貫通的中介者，在此時此地，聖靈已不斷對墮落的受造世界進行轉化與更新的工作，藉以迎接那應許在終末的將來整個受造世界全然成聖的完全實現 (perfection)。

根頓對父、子、靈在創造活動中所扮演的角色有很清楚的區分：「父是所有存在者的源頭：是來源的超越 (a transcendence of origination)。子是上帝臨在於世界之中的方式，祂在此世之中並非為自己作見證，只是為父作見證。靈就正如很多時被描述的，是上帝終末性的超越，是祂的將來，祂作為神並以解放世界的他者之角色臨在於世界之中，按照父神預先所決定而透過子來成就與實現的計劃，帶領世界朝著目標前進。」⁶³ 根頓又引述以下這節經文：「要照所安排的，在日期滿足的時候，使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一。」(弗一 10) 來支持他的創造論和終末聖靈論。三一創造主的創造工作無疑是在具體的時間空間內進行及完成，這句說話的意思並非單單指向〈創世記〉頭兩章那一次過的創造行動。對根頓來說，三一創造主的創造行動不僅是一件遠古發生的歷史事件，創造工作是持續不斷地在歷史時間裏發生的。根頓特別用「終成」或「完滿實現」(perfect) 這個帶有終末性意味的觀念來闡釋他的創造觀，他如此寫道：「聖父上帝透過時間並在時間裏使祂的創造完滿實現，即是聖父透過聖子和聖靈促使個別獨特的行動、事件和事物，無論從一小塊一小塊的陶器到高貴卓越的自我犧牲的行動，統統都如其本應所是的成為其自己，因而也就能夠成為萬物最終各自完滿實現其自性的獨特的預嘗 (anticipations)。」⁶⁴ 因此，上帝的創造就不單只是一個從無到有的過程，同

⁶¹同上，頁 119-120。

⁶² Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 50.

⁶³ Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his successors", p.122.

⁶⁴ Gunton, *The Christian Faith*, p. 119.

時更是一個促使萬有能夠各自完滿實現其所是的過程，在這個萬有最終各自完滿實現其所是的創造過程中，「聖靈就是創造的終成因（the perfecting cause）。」⁶⁵ 換句話說，萬有並非各自能夠倚靠原本潛藏於自身之內自力來完滿實現其所是，而是倚靠來自聖靈這位他者的他力。

但究竟萬有如何倚靠聖靈來如其本應所是的成為其自己或完滿實現其所是呢？首先，這個創造過程需要朝向終末的將來作為其「終成」的目標，而弗一 10 的意思正要表明聖靈的任務就是要在日期滿足（即終末）的時候，促使天上、地上、一切所有的都在基督裏面同歸於一。經文前半部份所講的「天上、地上、一切所有」乃描述萬有的多元性（diversity）和分別性（distinction），根頓曾經如此說過：「創造可以被理解為將存在（being）賦予他者，這裏指到包括將存在的空間賦予他者：以致成為他者與獨特者。」⁶⁶ 事實上〈創世記〉第一章所記載的上帝創世的行動就是一個從空虛混沌中將萬有分別出來、各從其類、為萬有各自之間賦予空間的行動，惟有這種空間存在，萬有各自之間的本體上的分別性（ontological distinction）或獨特性才得以保存。當然在起初上帝創世的行動中，除了賦予萬有這種獨特性之外，還賦予一種關係性（relationality）。因此，這種在世界最初出現時上帝賦予萬有的獨特性和關係性就是萬有如其本應所是的自性或本性，不過必須強調的是，萬有這種本性是在創世的過程中被上帝這位超越的他者所賦予的。當然上帝所賦予萬有的獨特性和關係性需要在時間中實現，不過在實現的過程中，罪的出現即意味著上帝本來賦予萬有的獨特性和關係性受到嚴重的扭曲和破損。而弗一 10 這節經文的後半部份所講的「都在基督裏面同歸於一」乃描述萬有的關係性，聖父上帝透過聖靈使萬有都在基督裏面同歸於一，這種「同歸於一」乃是萬有的關係性的完全實現，當然這種「同歸於一」不能犧牲萬有各自的獨特性。這種「在基督裏面同歸於一」便是在終末中新的創造（the eschatological new creation），至此創造的工作才真正得以完成。當然這創造過程有賴聖靈作為中介者方能成就，終末的聖靈就是使萬有都在基督裏面同歸於一的靈，聖靈的終極任務是透過聖子將整個受造世界呈獻給聖父，將受造世界帶回父神那裏。或者說，要完成萬有如其本應所是的成為其自己或完滿實現其自性的工作（即將各自獨特多元的萬物帶進一共融合一的關係裏以致完滿實現萬有的自性：獨特性和關係性），也就是要完成三一神在世上創造的工作。如此說來，聖靈就是使在終末中新的創造得以完成的終成因。

結論 — 三一終末聖靈論與外在超越之路

為何必須要強調聖靈是一個有別於其他兩個位格的一位情格性的他者呢？為何又要表明在三一創造主的經世活動中聖靈是創造的終成因呢？為何特別要強調聖靈的終末超越性呢？這些堅持及主張的背後有何重要的神學意義呢？

可以從根頓以他的聖靈論對啓蒙運動所倡導的個人主義式的自由觀所作的批判尋找答案。啓蒙運動所倡導的自由是一種崇拜個人權利、高舉個人自主性、從別人中分別出來、抽離出來的自由。是一種不需要別人，只關注個人利

⁶⁵同上。

⁶⁶ Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, p. 113.

益並將自己從群體中孤立出來，封閉自己的自由。這種自由以自我為中心，為了保障及維護自己的利益，便要爭取自己話事權的空間，為自己爭取一個可以讓自己有自由空間活動的界限，然後以此界限來防止別人入侵，以保障自己的權利，因此這種自由是一種強調競爭、自保或自我防衛的自由。是一種為己和排他的自由 (freedom for my-self and freedom from others)。

根頓認為上述問題其實也與近代對靈 (Spirit) 的解釋所走的三條路線有關：第一條是巴特 (K. Barth) 所走的路線，他傾向將聖靈功能化，將聖靈的工作限制在基督的救贖工作之內，聖靈最重要的功能是如何將基督的救贖實際有效地應用在教會和信徒身上。⁶⁷ 第二條是靈恩運動所走的路線，它的特色一方面只是高舉聖靈而漠視聖子；另一方面只將聖靈看為某些特殊宗教現象的成因 (cause)，而產生將聖靈非位格化的傾向。⁶⁸ 第三條路線是黑格爾 (Hegel) 的精神現象學中的靈觀，絕對精神 (Absolute Spirit) 臨在於具體的宇宙和文化世界的發展中而達到自我意識的目標。⁶⁹ 不過根頓認為這三條路線其實有一個共同目的：乃是將「聖靈的行動內斂化 (internalizing)，頭兩條路線乃將聖靈的行動內斂於信徒或教會之內，而最後一條路線則廣泛地將聖靈的行動內斂於文化或宇宙之內。」⁷⁰ 這三條路線最大的問題在於將聖靈視為內在於人的一股能力或力量，太過強調聖靈在人生命之內的內住和臨在，當靈成為個人或某一文化的一股內在力量，靈與世界、靈與人之間本來存在的那種本體相異性 (ontological distinction) 因著過度的同一化而被取消了，世界文化或人因著這種神性的內在力量充滿而不知不覺間已將自己的生命神性化而使生命可以不斷向上超越與提昇，這裏所走的正是一條**內在超越之路**，與啓蒙運動所鼓吹的個人主義或自由主義所走的路，或與牟宗三借助康德哲學來構築儒家的道德形而上學或圓善論所走的路，其實同出一轍。針對這條內在超越之路所帶來的問題，根頓主張「以超越性 (transcendence) 的觀念來識別聖靈好過以臨在性 (immanence) 的觀念來識別聖靈，也許聖靈在**世界之內**活動，但祂不會與世界任何部分達致本質上的同一性。」⁷¹ 而根頓所倡議的三一終末聖靈論正是要高舉聖靈這個位格的獨特性、他性和超越性，從而開出一條以他者為首出、強調外向性、以及將終末的轉化和更新帶進時間世界的**外在超越之路**。不過它再不是牟宗三所理解的那條帶有二元論、貶抑差異性和獨特性的外在超越之路。

Abstract

There is nothing new in making a comparison between Confucianism's 'immanent transcendence' and Christianity's 'external transcendence' from a trinitarian dimension with spatial emphasis, but seldom to study this issue from a pneumatological and eschatological (temporal) perspective. This might be due to the fact that the Holy Spirit is normally to be understood spatially as the mode of the transcendent God's immanence in the world, rather than God's eschatological transcendence and futurity.

⁶⁷ Gunton, "God the Holy Spirit: Augustine and his successors", pp. 105-106.

⁶⁸ 同上，頁 106-107。

⁶⁹ 同上，頁 107-108。

⁷⁰ 同上，頁 108。

⁷¹ 同上。

This paper attempts to examine Gunton's trinitarian eschatological pneumatology for two purposes. The first one is to fill the lack of understanding of the Spirit as God's eschatological perfecting cause, who has the contribution of bringing all things to their destiny, to be fully themselves. This is a Christian way of speaking perfection and transcendence, with other-oriented rather than Confucianism's self-oriented emphasis. The second purpose is to demonstrate that the contribution of Gunton's pneumatology is its emphasis on particularity and relationality, which reconstructs the dualistic understanding of the concept of external transcendence by the Neo-Confucians such as Mou Tsung-san.

基督教線上中文資源中心(OCCR)版權所有©2004

OCCR 鳴謝文章原作者及信義宗神學院允許在網上發表本文。本文原載於鄧紹光主編，《聖靈：華人宗教及文化處境下的反思》。香港：信義宗神學院，2002。

讀者可免費下載本文作個人或小組閱讀及研究，唯必須全文下載，包括本版權聲明，並在引用時聲明出處。引用方法及中文文章版權詳情及來源可參

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文網址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0084.htm

OCCR 網址 <http://occr.christiantimes.org.hk>

[繁體 PDF 檔下載](#) | [簡體 PDF 檔下載](#) | [觀看簡體 html 檔](#)