

外在超越之路：根顿的三一终末圣灵论

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

作者：赵崇明 (Chiu Shung-ming)

香港神学院讲师

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)
[版权声明](#)

儒家的内在超越之路

如果有人提出儒家由于轻视「超越」的概念因而欠缺宗教性的话，相信当代不少新儒家¹一定反对。他们认为儒家思想同样讲「超越」，当然讲法与西方基督教思想讲的不同：『传统儒家体证的道流行于世间，是一种「内在的超越」的形态，基督教崇信的上帝创造世界，不在世界之内，是一种「外在的超越」的形态。无疑，这两个传统表现了十分不同的特性：基督教相信一个超越的人格神，失乐园之后的人有原罪，需通过对于耶稣基督的他力得到救赎，超世与俗世形成强烈的对比；儒家却相信无人格性的道，肯定性善，自己做修养工夫以变化气质，体现天人合一的境界。』²

其实用「内在超越」与「外在超越」这两个相对性的概念来分别儒家与基督教思想的差异基本上是正确的。儒家也讲「天道」，「天道」就是儒家宗教性超越的一面。不过正如刘述先所言，这「天道」必流行于世间，「天道」不离人性，也不离此人文世界，所以只要从修养心性的工夫做起，以体现人心与天道合一的境界。亦正如牟宗三所言，儒家的重点『落在人「如何」体现天道上 … 乃由如何体现天道以成德上而展开。自孔子讲仁，孟子讲尽心，中庸大学讲慎独、明明德起，下届程朱讲涵养察识、阳明讲致良知、直至刘蕺山讲诚意，都是就这如何体现天道以成德上展开其教义。这成德的过程是无限的 … 人通过觉悟而体现天道，是尽人之性。因人以创造性本身做为本体，故尽性就可知天。』³ 按照牟宗三的意思，天道最终需要落在道德主体的实践理性去体

¹如唐君毅、牟宗三、杜维明等。

²刘述先：〈现代化与儒家传统的宗教意涵〉，《道风汉语神学学刊》第二期(1995年春)，页 145-146。

³牟宗三：《中国哲学的特质》(台北：学生书局，1987)，页 104-105。

现。这实践理性就是使人可以通往无限的智的直觉 (或无限智心),⁴ 「依此无限智心之润泽一切, 调适一切, 通过道德的实践而体现之, 这体现之之极必是以天地万物为一体, 为一体即是无一物能外此无限智心之润泽 … 依此, 此普遍而无限的智心乃是一存有论的原理, 或亦曰本体宇宙论的原理, 乃使一切存在为真实而有价值意义的存在并能引起宇宙生化而至生生不息之境者。」⁵ 这种讲法也就接得上《中庸》讲「至诚」的意思: 「唯天下至诚, 为能尽其性, 能尽其性, 则能尽人之性, 能尽人之性, 则能尽物之性, 能尽物之性, 则可以赞天地之化育, 可以赞天地之化育, 则可以与天地参矣。」即由「自化」而「化他」, 由圆满实现自己的内在道德性进而能使他人圆满实现其内在道德性, 「能尽人之性」, 然后才能使万物的本性圆满实现。牟宗三认为智的直觉使创生一切而成全一切是可能的, 「此即涵圆顿体现之可能。儒家圆教必须从此圆顿体现之可能处说。」⁶ 因此, 智的直觉是圆善得以彰显的必要条件。简而言之, 儒家那条内在超越之路, 首先是肯定天道贯注于人心, 而人便可透过智的直觉实践成德之工夫而尽自己之性、尽他人之性及尽物之性, 于此, 就能实现终极的自我转化而感通万物, 体现天命, 这就是「天下至诚」的人。杜维明能一针见血地指出这条内在超越之路的精神: 「儒家的宗教性是经由每个人进行自我超越时具有的无限潜在和无可穷尽的力量而展现出来的。」⁷ 这也就是牟宗三认为重视主体性或主观性原则是儒家作为圆教最大的特色。⁸

牟宗三对基督教外在超越之路的理解

当儒家的宗教性被定性为依循一条内在超越之路去发展时, 不少新儒家⁹ 都认为基督教思想那种「外在超越」的精神接不上中国之文化生命。就以牟宗三为例, 他称基督教为离教,¹⁰ 这「离」字乃相对于儒家作为圆教的「圆」字来讲的。惟有儒家能够「落下来为日常生活之轨道, 提上去肯定一超越而普遍之道德精神实体。此实体通过祭天祭祖祭圣贤而成为一有宗教意义之「神性之实」, 「价值之源」… 故与人文世界不隔。」而「儒家教义即依据此两面之圆满谐和形态而得成为人文教。」¹¹ 圆融的精神在乎天道下贯于人心而再于人世具体生活中作顺成的表现, 儒家不离人文世界, 这人文世界大概是指到上

⁴依康德之思路, 圆善 (即德福一致) 所以可能, 必须以上帝的存在作为必要条件。不过牟先生批评康德最多只能为道德作形上解释, 康德最多只能建立一套道德神学而不能建立一套像儒学般的道德的形而上学。问题正在于康德认为只有上帝才有智的直觉, 故只有上帝才能直接把握物自身, 却把人囿于有限的领域, 否认人如上帝般有智的直觉。但牟宗三对人的看法不同, 从德性之知方面而言, 他认为人虽有限却又无限, 令人可以无限乃在于人也有智的直觉, 因此, 圆善的根据不用往外找, 只要返回内在的无限智心, 如牟宗三所言: 若不能证立「无限智心既是成德之根据亦是存在之根据, 则必不能预规圆教之规模, 因而圆善之可能亦不可得而期矣。」参牟宗三: 《圆善论》(台北: 学生书局, 1985), 页 xiii。

⁵牟宗三: 《圆善论》, 页 307。

⁶同上, 页 308。

⁷杜维明: 《论儒学的宗教性》(武汉: 武汉大学出版社, 1999), 页 105。

⁸牟宗三: 《中国哲学的特质》(台北: 学生书局, 1987), 第七讲。

⁹由于篇幅所限, 本文只集中讨论牟宗三的看法, 而事实上牟宗三在这问题上的讨论亦具代表性。

¹⁰陈家富亦曾撰文讨论牟宗三关于基督教作为离教的看法, 参见陈家富: 〈圆离之间: 论牟宗三与田立克的上帝观〉《道风基督教文化评论》第十六期(2002年春), 页 229-248。

¹¹牟宗三: 《生命的学问》(台北: 三民书局, 1970), 页 76。

文所讲的「日常生活之轨道」所彰显的人伦道德，由此人伦印证并肯定一超越的道德实体，故这实体又超越又内在，儒家之称为人文教或圆教原因在此。

对牟宗三来说，基督教之所以称为离教乃指到基督教与人文世界分离相隔而言，而并非指上帝离开世界，与这个世界没有丝毫关系。牟宗三其实是以儒家作为圆教的定义来判基督教为离教，儒家这个「圆」字必须扣紧「内在化」来理解，相对于「圆」字，基督教这个「离」字就必须扣紧「外在化」来诠释。由于基督教只将无限智心**外在化**而归于那外在客观而且超越的上帝，而没有**内在化**而下贯注于人心，「耶教认上帝为无限的存在，认人为有限的存在 … 此即便成无限归无限，有限归有限，而人亦成无体的徒然的存在，人只能信仰那超越而外在的上帝，而不能以上帝为体，因而遂堵绝了“人之可以无限心为体而可成为无限者”之路。」¹² 即是说基督教归根咎底由于不走儒家式内在超越圆顿体现之路，以致不具备儒家文化的圆满谐和形态，基督教就在确定神人本体相异（*ontological distinction*）这一点上被判定与人文世界分离相隔，「耶教只有向上逆返，而无向下顺成，故为不圆之教。」¹³ 此乃离教与圆教在文化生命之形态上根本之不同，而这种不同正是牟宗三批评基督教接不上中国之文化生命的原因。所以牟宗三认为若基督教要接上中国之文化生命，必须首先改变其文化生命之形态，他建议基督教吸收佛学「转识成智」和宋明儒「心性之学」以补其先天之不足，如此人才能自拔于陷溺，才能有真的自尊、自信与自由，基督教才能臻至善至美之境。¹⁴

刚才提到牟宗三认为基督教只有向上逆返（或称向后返）的形态，他究竟如何解释？牟宗三首先肯定基督教并非没有主观性原则，但基督教的主观性原则却不在仁、智、诚处讲而从博爱处讲。耶儒都讲爱，儒家的爱乃从人这个道德主体的生命讲起，然后逐步感通向外推扩，不过这种感通有远近亲疏之别，所以牟宗三说儒家的仁爱『具有不容忽视的「差别性」（*Differentiality*）、「特殊性」（*Particularity*）或者「个别性」（*Individuality*）。』¹⁵ 而牟宗三认为基督教的博爱最彻底是表现在耶稣钉十字架自我牺牲的爱，但十字架的自我牺牲只是「为了传播上帝的普遍的爱（*Universal love*），燃烧普遍的爱之心，把人心对物质、亲友之类的拖带顾虑一一烧毁 … 这时他的心中只有上帝，别无其他。换句话说，此时他的生命已经锤炼得精纯到无以复加的地步。精纯的爱之火，烧掉人心的拖累，如此才可彰显无分际的博爱 … 因此，我们说这是一个向后返的过程。」¹⁶ 这里有两点值得留意：第一，牟宗三以人之可以无限智心为体往外感通而最终与道体浑然为一的过程讲差别性与特殊性，¹⁷ 反而批评基

¹²牟宗三：《现象与物自身》（台北：学生书局，1990），页 451-2。

¹³牟宗三：《中国哲学的特质》，页 53。

¹⁴参牟宗三：《生命的学问》，页 78-9。

¹⁵牟宗三：《中国哲学的特质》，页 50。

¹⁶同上，页 53。

¹⁷其实牟宗三所讲的差别性必须先预设一道德实践的主体自我为中心基础点去感通万物，因为「万物皆备于我矣」，然后以距离此中心点的远近亲疏来讲特殊性和差别性，而最终更会回归此中心点而实现「天人合一」的境界。所以儒家所讲的仁爱容易变成一种封闭式的永恒往返的循环：即仁爱只不过是自我向外感通而又回归自我的过程。最终只会鼓吹一种带有自我封闭的内聚性倾向。事实上中国文化表现出来重私德而缺公德，重家庭氏族而轻世界。所以牟宗三是否能讲到真正的特殊性和差别性实在值得商榷，不过由于篇幅所限，不能再在本文详细讨论。

道教由于坚持本体相异而把差异性与独特性取消。第二，很明显牟宗三以一种二元论（即上帝与世界、属灵与属世、普遍与差别）的观点来诠释基督教所讲的爱。究竟这两点批评是否合理？下文再作讨论。

在牟宗三心目中，道成肉身的耶稣虽然活出爱的生命，但牟宗三不将耶稣当作真人看待，「耶稣是神而不是人。他是上帝的唯一化身（道成肉身），但上帝化身为谁，这是上帝的意旨，不是人所能决定的…从其为人的样子说，他当然是人。但其本质实是神，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，这是上帝的意旨所决定的，这是上帝所差下来的。这是天启、天意，并不是由于他的修养工夫而至的。即不说修养工夫，也不是直下肯定他是人，说他是由人而成的。」¹⁸ 牟宗三所理解的基督论有很强的亚坡里拿留主义（Apollinarianism）的倾向，抹煞耶稣真正的人性，当然他所关心的人性始终离不开儒家圆教式的理解。由于「耶稣不从人的生命之仁、智、诚立论。」¹⁹ 耶稣所体现的不是人的无限智心之内在超越，而是启示那外在化无限归无限的超越的人格神之神性。牟宗三将基督教这种向后返的离教形态以两句话概括出来：「证所不证能，混能而归所」。「能」指主体，「所」指客体。『上帝以耶稣表现自己，同时耶稣也自觉自己就是上帝的化身。表现上帝，就是「证所」…上帝才是真正被表现的客体。耶教以上帝为中心，故重客体性。』²⁰

简而言之，牟宗三对基督教的理解和批评可概括出下列几条问题来讨论：基督教是否只高举基督的神性而贬抑其人性？基督教是否不能讲耶稣如何尽己之性？究竟基督教神学所讲的「外在超越」的精神是否必然要以二元论的框架来诠释？牟宗三认为儒家的仁爱才具有不容忽视的「差别性」和「特殊性」，而基督教的博爱正正将「差别性」和「特殊性」取消而表现出「无分际性」，究竟这是否一种对基督教公平的批判和合理的诠释呢？基督教如何讲「差异性」和「独特性」呢？儒家从「内在超越」之路讲尽己、尽人、尽物之性，讲圆善。基督教同样讲尽性，同样讲圆满实现（perfection），当然与儒家讲法不同，那么基督教如何从「外在超越」之路讲「尽性」呢？本文便试图引介根顿（Colin E. Gunton）的三一终末圣灵论来回答上述问题，并指出基督教的圣灵论其实可以开出一条非二元论式、而又合符汉语文化重视关系性而不会牺牲差异性独特性的「外在超越」之路。

根顿不走奥古斯丁三一圣灵论之路

要了解根顿的圣灵论，不妨从奥古斯丁的圣灵论讲起然后加以比较对照。

²¹众所周知，奥古斯丁是拉丁神学传统一般所倡议的「和子说」（*Filioque*）其中一个最著名的代表人物。²²除了「和子说」之外，「圣灵是爱的连结（bond

¹⁸牟宗三：《中国哲学的特质》，页 107-8。

¹⁹同上，页 53-4。

²⁰同上，页 54。

²¹事实上根顿对奥古斯丁的圣灵论及三一论有不少批评，所以从这些批评中也可反映根顿自己的神学观点。

²²在《论三位一体》（*On the Trinity*）中，奥氏如此写道：『圣灵并不是三位一体，只是在三位一体里面，我们是用圣灵的专有名称来相对地说到祂，是就祂与父和子的关系而言，因为圣灵是父和

of love) 』也是奥古斯丁圣灵论中一个重要的观念。²³ 至于根顿，他和奥古斯丁一样，同样主张神是爱，同样肯定圣灵是爱的灵，同样承认圣灵是父和子彼此建立关系的中介者：「圣灵是那位情格性的他者，耶稣乃透过这位情格性的他者与父建立关系，也透过这位他者与其他跟祂相遇的人建立关系。」²⁴ 如此说来，究竟奥古斯丁与根顿的圣灵论是否分别不大呢？要回答这问题，就不能不从他们各自的三一论讲起。

毫无疑问，奥古斯丁和根顿同样以三一的 (Trinitarian) 向度来建立他们的圣灵论。但前者的三一论却从“一”出发，强调父、子、灵共同建立在一个本体或托体 (one substance or substratum) 之上。既然如此，父、子、灵毫无疑问必定分享着同一个本体，因此，父的本质与子的本质与灵的本质亦毫无疑问是绝对的一，在永恒里只有独一无二不可区分的上帝。奥古斯丁固然坚持三个位格²⁵ 的本体相同 (consubstantiality)，但他又不能不讲父、子、灵的区分，那么，三个位格的区分便永不能从本质 (或译实体) 上 (substantial) 讲，而只能从关系上讲。然而，关系上的区分又是什么意思？首先，奥古斯丁肯定神性内在生命的关系既非偶发性 (accidental)²⁶、也非本质 (或译实体) 性 (substantial)。²⁷ 基于此，根顿认为奥古斯丁所讲的神性生命内在关系不可能是本体论的谓词 (ontological predicates)，只可能是逻辑上的谓词 (logical predicates)。²⁸ 如此说来，关系上的区分也最终只可以是一种逻辑上的区分了。换言之，奥古斯丁所讲位格间的区分不是实质的分别，区分只是言说上、思维上的方便而已，他始终所关注的仍是上帝的一体性 (oneness)。当奥古斯丁要讨论神性生命的内在关系时，他所关心的其实是关系上的联合 (unity) 多过位格与位格之间的分别 (distinction)。

一方面为了要贯彻圣父与圣子的完全神性是绝对的一；另一方面又为了保证圣灵的完全神性，奥古斯丁就必须强调父和子是圣灵的唯一一个本体：

子的灵。但这关系在名称上并不明显表示出来，但当祂被称为上帝的恩赐时(徒八 20)，这关系就明显表示出来了。祂是父和子的恩赐，因为「祂从父出来」(约十五 26)，一如主所说的；又因为使徒所说：「人若没有基督的灵，就不是属基督的」(罗八 9)，一定是指着圣灵说的。」参奥古斯丁：《论三位一体》，第五部十一章十二节。

²³奥古斯丁根据圣经所讲：「神就是爱」(约壹四 8、16)，便将三一神描述为：父是爱者，子是被爱者，而圣灵就是爱，圣灵就是将圣父和圣子连结在一起的爱。他说：「圣灵是某一个父和子的不能言传的连结。」参奥古斯丁：《论三位一体》，第五部十一章十二节。

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

²⁵奥古斯丁其实有点抗拒用「位格」这观念，因为它容易令人误会有三神论倾向。但由于无可避免要用一个概念来论述父、子、灵的关系，所以惟有仍然无奈地用「位格」这名词。

²⁶为何不可能是偶发性呢？因为神性生命必然地是永恒不变的，父永远都是子的父；子永远都是父的子；灵也永远都是父和子的灵，所以神性生命之内关系也必然地是永恒不变的。参

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

²⁷为何不可能是实体性呢？因为用来形容神性生命内在关系的三个名词「生」(begetting)、「被生」(being begotten) 和「出」(proceeding) 并非本质 (或译实体) 性谓语 (substantial predicates)。即是说，「生」并不构成圣父的存有本质。「被生」也不构成圣子的存有本质。「出」亦不构成圣灵的存有本质。总而言之，关系并不是构成神性生命的那个实体或托体。

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

「必须承认，圣父和圣子是圣灵的一个本体，不是圣灵的两个本体。」²⁹ 既然父和子是圣灵的唯一一个本体，所以圣灵的完全神性就需要来自**父和子**这同一个本体（或说父和子所共享的同一个本体）的完全神性。即是说，圣灵是**父和子**共同分享的同一个本体所发出的灵，圣灵因而与父和子共同分享同一个本体，最终父、子、灵因着本体相同而得以确保上帝的一体性。所以「和子说」的成立最终乃保证父、子、灵本质上的同一性，正如上文提到，奥古斯丁的神学（无论三一论也好、圣灵论中的「和子说」也好），贯彻始终的还是要捍卫上帝的一体性，圣灵与其他两个位格之间谈不上有本质上的分别及各自的独特性。

事实上「圣灵是爱的连结」这观念也跟「和子说」一样，都是逻辑上用来保证上帝神性生命内在关系的一体性。不过根顿批评奥古斯丁将圣灵视为父与子互相交往的爱的连结，容易变成「一种封闭式的永恒往返的循环：即爱只不过是透过圣灵通向子而又回归圣父的过程。」³⁰ 最终只会鼓吹一种带有**自我封闭的内聚性**倾向的圣灵观。同时，根顿亦批评「圣灵是爱的连结」这观念有将**圣灵非位格化**的倾向。因为当奥古斯丁描述父是爱者、子是被爱者、而圣灵是连结父和子的爱的时候，「连结」明显只是一种关系性而不是本体性的谓词。³¹ 对有限存在物而言，这种「连结」只是偶然存在；对无限的上帝而言，按照根顿的分析，这种「连结」既不是偶然存在，也不是本质性的存在，只是逻辑上因为要保证三一神的一体性而必然得出的结论而已。³² 基于此，当奥古斯丁说圣灵只是爱的连结，圣灵就很难再被视为一个有别于父和子的位格了。³³

正如上文提过，奥古斯丁从一个共同分享的抽象不可知的本体或托体出发去讲「关系性」（强调「一体性」）；而根顿的进路很明显却从三个位格的「独特性」（*particularity*）和「他性」（*otherness*）出发去讲「关系性」（强调「合一性」或「共融性」），³⁴ 从而将「关系性」的意义扣紧在「独特性」和「他性」的意义上进行诠释。上述根顿和奥古斯丁两种神学进路上的差异，正正反映他们对「实体性」（*substantiality*）这观念有不同的理解。³⁵ 根顿认为由于受到希腊形而上学的影响，西方神学长久以来对「实体性」的问题作出错误的诠释。有一段颇长时间，一些神学家 [如奥古斯丁、伪戴奥尼色斯（*Pseudo-Dionysius*）和亚奎那] 将上帝的「实体性」等同于位于三个位格之下的一个不可知的形上实体或托体，因此上帝的「实体性」就被视为不可区分、空洞抽象

²⁹参奥古斯丁：《论三位一体》，第五部十四章十五节。

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这是指到两个或以上的个体在位置（空间）上的关系。先有个别的个体存在，然后个体与个体联合，若再将个体分开，「连结」就不存在，所以「连结」本身不具实体性或本质性。

³²在上文有关奥古斯丁三一论中关系上的区分只是逻辑上的区分那一段内已讨论过。

³³事实上当奥古斯丁说父和子分别是爱者和被爱者，而灵就是爱本身的时候，又怎能说爱本身是一个独特的位格呢？

³⁴奥古斯丁与根顿对「本体相同」（*homoousion*）这概念的理解有些分别：前者理解为分享同一个本质或实体（of one substance）；后者则理解为在存在上合而为一（one in being）。参 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, 167.

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

和不能确定的“一”。³⁶ 如此理解「实体性」，就必然会贬抑「独特性」和「具体性」(concreteness) 这些观念了。³⁷ 根顿主张要回归迦帕多家教父(Cappadocian Fathers)的神学传统中重建一套合适的「实体性」观念，因为他们并非以抽象的“一”，而是从「独特性」出发来理解上帝的「实体性」。根顿如此解释：「上帝的**实体性**并非依寓于祂的抽象性的存在，而是依寓于我们称为神性位格的具体独特者之中，同时也是依寓于他们赖以彼此互相建构的关系之中。」³⁸ 这段说话非常重要，说明了不应从**位于三个位格之下作为本体性基础**这个**不变托体**的角度来理解上帝的**实体性**，却应该从三个具体**独特**的位格彼此**互相建构而结果最终**³⁹ **合而为一**这个角度来理解上帝的**实体性**。正如根顿对巴特(K. Barth)三一论的批评亦同样可以用在奥古斯丁身上：「巴特三一神学的弱点，在于将上帝的独一性(unity)视作三个位格的**基础**(ground)而不是**结果**(the result)。」⁴⁰ 由此可见，基督教在关系中能否讲到真正的独特性与差异性，就要视乎圣灵论建立在一套怎样的三一论之上。

根顿的三一圣灵论 — 开出以外在他者为首出的外向性超越之路

如果「实体性」观念重新被安立于位格的「独特性」之下去讨论，根顿就认为强调圣灵作为独特的位格对理解上帝的实体性扮演非常重要的角色：「圣灵是那一位情格性的他者，耶稣乃透过这位情格性的他者与父建立关系，也透过这位他者与其他跟祂相遇的人建立关系。」⁴¹ 根顿在此非常强调圣灵作为一个位格的双重含义：第一，圣灵是**他者**，圣灵的位格性因而主要指向祂的独特性和他性而言，祂必然是那位有别于其他两个位格的他者，这种他性、分别性或独特性得以保存，实有赖于位格与位格间本体上的界限没有被取消，这种界限的存在杜绝了位格与位格间浑然为一的同质化之危机。第二，虽然强调界限的存在藉以保留位格的独特性和他性，但不等于建立一个自我封闭的界限来与外界隔绝，根顿强调位格与位格间本体上的界限既存在却又具有开放性，界限是可以被跨越的，而圣灵这位情格性的他者正能不断发挥跨越界限促使位格与位格间建立关系的功能。

毫无疑问，针对奥古斯丁式那种自我封闭的内聚性的圣父与圣子的爱，根顿便主张那位有别于父和子作为第三者(他者)的圣灵具有双重任务：从积极而言，以第三者(他者)的身份扮演父-子关系之间的中介者；从消极而言，因为圣灵是那位有别于父和子作为第三者的他者，所以祂能够扮演父-子关系中同一性的屏障(barrier)。关系因而是一种具中介性的关系(mediated relation)而不是非中介性的关系，具中介性的关系不是一种「同质化 — 即吞

³⁶根顿对这几位神学家(尤其是奥古斯丁)关于上帝的「实体性」之问题的详细讨论，参 Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*, ch. 3; 另参 Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 192.

³⁷根顿认为如果前现代以上述这种「实体性」观念作为万有存在的形上基础，则后现代所追求的反基础主义就自然未必会重视「独特性」或「具体性」，反而变成追求及高举一种「非实体性」的观点(insubstantial view)了。

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

³⁹当然一方面这可以并非从时间上讲最终，因为三个位格事实上是由始至终没有一刻不在关系之中；但另一方面亦并非绝不可以从时间上讲最终，因为这最终可从终末性(eschatological)的角度讲。

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.

并同化的关系，而是在他者中的关系，这种关系不但不会倾覆他者，反而会建立他者于真正的实在性当中。」⁴² 因此，圣灵并非取消而是透过打开与跨越位格与位格之间存在的界限而跟他者或在他者之中建立关系，在这种关系中，鉴于本体上的界限没有被取消，因此这是一种保留各自独特性的关系，是一种容让异质性存在的关系。同时，由于圣灵经常跨越界限往外与他者建立关系，所以又能强化关系的外向性 (outwardness) 而避免沦为奥古斯丁式的因过度封闭内聚而出现排他性的爱。「上帝的爱的本质就是它的往外性 (outgoingness)：即是向他者动态的追寻。」⁴³ 对根顿来说，三一神位格与位格间的关系永远不是一种牺牲他性、独特性和开放性的同质化的爱之连结。因此，「两者相爱的爱始终是有缺欠的 … 如果是真正的爱，那相爱的两者就会自然寻觅第三者来分享他们的爱。」⁴⁴ 由此看来，根顿心目中关于位格的本体性存在结构必然是高抬他者及他性的优位性，关系也就必然是导向他者或以他者为重心的关系，这就是为他者而存在 (being-for-the-other) 的情格性存在结构，而上帝的实体性也只能从上述这种情格性的存在结构来理解。

然而，以上仍只是就内在三一论 (Immanent Trinity) 去讨论圣灵与其他两个位格之间关系的外向性而已，这种所谓外向性仍局限于三一神性内在生命之中，严格上还谈不上真正的外向性。而三一上帝外向性的真爱之本质必定要落实在上帝的经世活动 (economic act) 当中才能谈得明白。然而，难道奥古斯丁不谈上帝的经世活动吗？难道奥古斯丁没有创造论和救赎论吗？为何奥古斯丁偏偏就开不出这种强调外向性的神性生命的关系呢？按照根顿的意思，问题正是落在奥古斯丁的圣灵论一方面只局限在内在三一论中去讲；另一方面则是他的创造论和救赎论不能在一套建基于圣灵论的中介神学 (A theology of pneumatological mediation) 上面去发展。究竟在上帝的经世活动当中中介性的关系⁴⁵ 如何又是外向性的关系呢？根顿于是扣紧创造论和道成人身论两个教义⁴⁶ 去建构一套圣灵论的中介神学来回答这问题。

先谈创造论，根顿非常反对奥古斯丁那种具有浓厚新柏拉图主义色彩的二元性创造论 (Doctrine of dual creation)。⁴⁷ 坚决拒绝要求柏拉图式的理型 (form or idea) 来扮演上帝创造天地万有的中介角色。他追随爱任纽 (Irenaeus of Lyons) 的观点，坚持圣父惟有借着圣子及圣灵两只手 (并非理型) 去创造世

⁴²同上。

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

⁴⁴同上，页 92。

⁴⁵上文提到牟宗三认为耶稣乃上帝之化身，「化身」一词具有很强烈的将外在客体直接再现 (immediate represent) 一次的意味，正正反映牟宗三未能理解基督教经世三一论中对中介关系的强调。

⁴⁶根顿认为这两个教义不是各自独立存在的，它们彼此之间具有不能分割的密切关系。

⁴⁷奥古斯丁诠释创一 1-2 时明显受新柏拉图思想影响，经文由于提到「起初，神创造天地」，当中「天」用复数 (Heavens)；以及「地是空虚混沌」，「混沌」在英文圣经 (NIV) 译为

'formless'，于是他将上帝起初创造天地的过程分为两个阶段：第一阶段上帝首先创造众天之上天之理型及地之理型 (form or idea)；第二阶段上帝则先创造物质，然后按照第一阶段所创造天地的理型来塑造这些物质而最终成为这现象世界。如此，宇宙天地便被视为由不同层级构成，永恒的理型世界比较可感变幻的物质世界高级。因此，对奥古斯丁来说，惟有人的理性灵魂而非肉体才是贯通永恒真理的桥梁。

界。⁴⁸ 由于三一创造主 (the Triune Creator) 透过创造行动要跟其受造他者建立及分享爱的关系, 从而展现神性的爱的外向性。如此, 圣灵就不会被局限为只能在永恒的内在生命中发挥圣父和圣子爱的连结的功能。

圣灵在当中跟圣子一样扮演上帝创造天地的唯一中介者的角色, 圣父**从无到有**的创造行动乃透过子和灵两位情格性的**他者作为中介者**来完成。这种创造观一方面正好说明被造世界并非依赖任何先存的理型而被塑造而成 (因为世界从无中被创造); 另一方面则说明被造世界的有限性和偶然性 (因为「无」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)。基于上述这种创造论的观点, 无形中超越永恒的创造主和被造世界彼此之间在本体上划了一道界限, 对基督教来说, 「无限归无限, 有限归有限」的离教形态是必须要坚持的, 因为这本体上的界限实在非常重要, 它使创造主和被造世界在本体上质的差异性 (ontological qualitative distinction) 得以保存。创造主就是创造主, 被造世界就是被造世界, 后者无论怎样也不可能在本质上同化成为前者与前者浑然为一。这样一来, 才能确保创造主有别于被造世界的那种独特性、他性和**超越性**。当然, 界限的存在意味着创造主的超越性得以保存, 但绝不等于这位超越的上帝将自己封闭在界限之内与外界隔绝, 因为这样就有违上帝的爱之外向性。正如上文提到界限是开放的, 是可以被跨越的。固然被造界不能单靠自己向上跨越界限, 但圣灵这位情格性的他者却能扮演中介者的角色不断发挥跨越界限的功能, 圣父借着圣灵并非取消而是打开与跨越创造主和被造世界之间存在的界限而跟被造世界这他者建立关系。根顿引述下列旧约一些经文来支持以上的讲法: 以西结书卅七章; 创一 2; 创二 7; 诗一百零四 29、30。⁴⁹ 综合这几段经文, 主要强调超越的父神透过圣灵作为中介者并非与物质或肉体对立, 而是与整个受造世界建立一正面的临在关系, 圣灵往往被视为上帝在受造世界中自由运行及赐下生命的灵。

根顿认为路加福音头两章的圣灵论可以看为上述旧约传统的延续: 尤其是以西结书卅七章提到耶和华的灵是使枯骨复生赐下生命气息的灵, 路加福音头两章同样提到圣灵是赐生命的灵, 祂自由地在马利亚的子宫中感孕而使圣子成了人身。当然圣父透过圣灵在圣子身上的工作, 以及透过圣灵在圣子身上对受造世界赐下生命整个行动, 并不单单限于圣灵感孕童女生子一事上, 而是牵涉到整个道成人身 (incarnation) 的事件。根顿非常看重圣灵和道成人身的圣子两个位格之间的关系, 尤其看重圣灵和**耶稣的人性**之间的关系。这种关系便顺理成章地成为根顿道成人身的圣灵论 (Incarnational pneumatology) 之讨论焦点。⁵⁰ 根顿明言, 圣灵扮演着使耶稣的人性完全实现的终成者 (the perfecter of Jesus' humanity) 的角色,⁵¹ 圣灵作为这样一个终成者最重要的任

⁴⁸ 爱任纽在其针对诺斯底主义的著作《反异端》(*Against the Heresies*) 中写道: 「神也不需要天使来创造祂所预定要造的, 因为祂亲手创造。因为道与智慧那就是圣子与圣灵, 常与祂同在。祂借着圣子与圣灵, 自自然然造了万物。祂也对圣子与圣灵说: 「我们照着我们的形像, 按着我们的样式造人。」(创一 26) 神亲自从祂自己取来受造物所有的本质, 造成万有所有的样式和世上所有美的意匠。」参爱任纽: 《反异端》第四部二十章一节。

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.

务是要完全实现耶稣的人性，令耶稣成为「一个与我们本体相同的人，只是他没有犯罪。这句话其中部份的意思，是表明他像我们般是独特的，是一个被决定的人，正是被他所来到到的世界之历史和社会，以及遗传基因所决定的人。」⁵² 耶稣作为约瑟和马利亚之子赋予他犹太人的身份，以及他的肉身均使他成为一个**独特**的人，⁵³ 而圣灵作为耶稣人性的终成者的任务正是要赋予耶稣这种独特性，所以圣灵就是使独特性得以实现的灵。由此可见，耶稣的人性不是在成人身前一早已被决定的，基督教也讲尽性，不过尽性的方法不是走内在超越之路，而是依寓于圣灵这中介的他者走外在超越之路。

然而，圣灵究竟如何扮演使耶稣的人性完全实现的终成者的角色呢？根顿便从耶稣一生几件重要事件入手来讨论。首先是童贞女生子事件，圣灵在马利亚的子宫内为圣子(道)塑造了一个跟我们一样的肉体，表明耶稣是「我们肉中之肉、骨中之骨。」⁵⁴ 同时根顿解释，圣灵作为一个终成者，「终成」这词带有使受造世界完全实现如其所是之意思。因此，「当圣灵用地上的泥土为圣子塑造肉身之时，圣灵正是使这一部份的地土完全成为其所是 (to be fully itself)，是趋向于完成其自己 (perfection) 而不是趋于解体寂灭。」⁵⁵

第二件重要事件是耶稣受洗和受试探，这两件事需要放在一起讨论。耶稣受洗事件具有下列意义：当天父宣称耶稣是祂的爱子并赐下圣灵时，便确认了三一上帝位格间的关系；而且当耶稣受洗时，祂被呼召对以色列要履行先知、君王和祭司三种职事 (或称为弥赛亚的职事)，而耶稣此后一生对这三种职事的呼召作出**顺服的回应**就正正体现祂与圣父及圣灵的关系，耶稣在旷野受试探正是为祂预备履行这三种职事而设。因为耶稣若要完成上帝所交托的职事，从救赎的角度而言，祂首先必须要具备完全的人性，像堕落的人一样会陷于引诱试探当中。不过更重要的是耶稣如何胜过试探？根顿认为「耶稣并非倚靠某些内在的条件反射作用 (immanent conditioning)，而是由于**顺服**圣灵的引导而能抵御试探。」⁵⁶ 耶稣在面对试探时要作出抉择，抉择固然意味着人性的自由，但耶稣更大的自由却是祂接受从父所赐下的圣灵，这圣灵作为一个位格性的他者，正是父要求圣子要依靠**顺服**的对象(他者)，就在这种与他者的关系中(或说圣灵的工作中)显出自由的真义。耶稣从旷野出来的时候，正是在这种对圣灵的顺服中「满有圣灵的能力」(路四 14) 从而能够自由地履行其先知和君王的职事：宣讲真理、行神迹、医病。不过更能体现耶稣满有圣灵的能力的却是祂顺服圣灵的引导履行祭司的职事：「基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神。」(来九 14)

谈到祭司的职事，就不能不谈第三件重要事件 — 耶稣的受难与死亡。正是在引导耶稣被钉于十架而完成这祭司的职事上，圣灵能使耶稣独特的人性完全实现出来。十架事件表征了耶稣完全人性的两面：一为道成人身的圣子完全

⁵²同上，页 41。

⁵³根顿非常反对柏拉图式高举灵魂、贬抑肉体的二元论。他反而坚称惟有物质及肉体才能显出被造物的独特性。参 Gunton, *The One, the Three and the Many*, p. 48.

⁵⁴ Gunton, *Christ and Creation*, p. 52. 所以，「童女生子的教义并非要证明基督的神性，而是将上帝的主动性于耶稣的人性连在一起而已。」参 Gunton, *Christ and Creation*, p. 53.

⁵⁵同上。

⁵⁶同上，页 54。粗黑体字为笔者所强调。

委身于堕落的被造世界之中；另一为祂对圣父旨意的完全顺服，耶稣在受试探和一生中所学到在圣灵里的顺服的功课，在十字架上完全表露无遗，将自己生命完全奉献给父神，就在对他者的顺服里，有罪的生命就得到更新和洁净。⁵⁷

至于第四和第五件重要事件分别是复活和升天，虽然十架事件代表了耶稣对上帝无瑕无疵完全的献上，但基督一生的生命绝不能以死亡来划上句号。如果复活的基督是初熟的果子，耶稣的复活则是整个被造世界在终末的日子将会被转化更新的应许，因此，复活事件就是一件终末性的普世性事件，是耶稣在终末的日子与整个被造世界所建构的一种横向关系（horizontal relation）的完成，当然，这种与世界横向关系的完成，不单单是基督的工作，而是圣灵作为一个终成者有份参与完成的。正如耶稣不是靠自己本身的能力使自己复活的，是圣父借着圣灵这位位格性他者的能力使耶稣的身体复活的。⁵⁸不少人会将基督的复活看为祂一生最后的一件事情，根顿认为基督升天的事件也是在历史时间上发生的，它才是耶稣世上职事的终结性事件。如果十架事件意味着耶稣的人性完全如其所是地实现，则升天事件就是将耶稣的人性带进上帝里，虽然根顿对于耶稣的人性被带进永恒的神性生命里面，是否已改变了神性的内在生命而成为「上帝的人性」（the humanity of God）这种讲法仍持审慎态度，但不能否认的是圣经见证升天后的耶稣基督在永恒里确实为我们向天父代求，所以毫无疑问升天的耶稣实在已经扮演贯通天上人间的永恒中介者的角色。⁵⁹

综观上文，根顿主要是从三一论的向度去讨论圣灵的超越性的问题。在经世三一论中，圣子和圣灵其中一个分别是前者成为一个有血肉之躯的生命，成为受造世界的一部份，道成人身的耶稣与我们本质相同。而后者却是从外面介入世界之中去工作，正如从外面介入基督的生命之中去工作一样。所以圣子被视为具有内在性（immanence），而圣灵则被视为具有超越性（transcendence）。⁶⁰因此，虽然圣子和圣灵都是圣父经世活动的两个中介者（two mediators），但鉴于上述圣子和圣灵的分别，所以就只有圣灵作为情格性的他者（the personal other）能够将中介者与终成者（perfecter）两个角色集于一身。圣灵作为独特的他者一方面从外介入圣父和世界之间去建立和完成一种创造性的中介性关系；另一方面又从外介入圣父和道成人身的圣子之间去建立及完成另一种中介性的关系，让耶稣独特而完全的人性最终可以完全实现出来。因此，关系总不是内向性与排他性，而是外向性和开放性的。而超越也总不是自我实现式（self-actualizing）的自我超越，因为超越的动力总不是自身内在发出的，而是发自在外的他者。由此而开出一条以外在他者为首出的外向性超越之路。

然而，由于整个讨论离不开三一论的向度，所以仍然停留于以独特性或他性等概念来为位格与位格间设定本体上的界限这个角度来谈超越性的问题，仍然离不开情格性的关系这个范畴而开出外在超越之路。不过上文其实已略有提过，由于三一上帝的经世活动是在时间中进行并完成的，所以三一的向度同时

⁵⁷同上，页 58-59。

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

⁵⁹同上，页 65-67。

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

必定牵涉时间的向度。如此，就不能不从时间的向度来讨论圣灵超越性的问题，这就是根顿的终末圣灵论所要处理的课题。

根顿的终末圣灵论 — 终末的圣灵是超越而临在的终成因

根顿指出新约非常强调以终末性 (eschatological) 的向度来看圣灵的工作与行动。例如保罗曾说过：「祂又用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据。」(林后一 22)「凭据」原文是「订金或预缴部份款项」(down-payment) 的意思，意即圣灵当下的在场乃为将来的日子到来前先作预工并担保将来的日子必定来到。保罗另外又提过：「我们这有圣灵初结果子的。」(罗八 23) 即是说到终末的日子圣灵所结全部的果子就会成熟。在〈使徒行传〉中五旬节圣灵降临的事件被描绘为约珥先知终末性预言的应许。另外在下列经文中又提到圣灵在当下已经预先作出上帝在终末的日子才会有的行动：包括审判 (约十六 8；路三 16-17)；得赎或得着儿子的名分 (罗八章)；赐下各样属灵的恩赐 (包括最大的恩赐 - 爱) (林前十二至十四章)。⁶¹ 上述几段描述圣灵终末性行动的经文都有一个共通点：就是圣灵在当下此世为将要临到的终末日子先作预工 (anticipation)，既为预工，终末就不会对此世持完全否定的二元论的态度。根顿正要透过这些经文批判一种二元论式的时间观及终末论，在上帝的经世活动中，圣灵的工作或行动原来并非要贬抑当下这个具体的时空世界而高举非时间性的他世彼岸，而是「在时间中实现将来要临到的日子所需的各种条件。」⁶² 圣灵成为此世时间与终末永恒贯通的中介者，在此时此地，圣灵已不断对堕落的受造世界进行转化与更新的工作，藉以迎接那应许在终末的将来整个受造世界全然成圣的完全实现 (perfection)。

根顿对父、子、灵在创造活动中所扮演的角色有很清楚的区分：「父是所有存在者的源头：是来源的超越 (a transcendence of origination)。子是上帝临在于世界之中的方式，祂在此世之中并非为自己作见证，只是为父作见证。灵就正如很多时被描述的，是上帝终末性的超越，是祂的将来，祂作为神并以解放世界的他者之角色临在于世界之中，按照父神预先所决定而透过子来成就与实现的计划，带领世界朝着目标前进。」⁶³ 根顿又引述以下这节经文：「要照所安排的，在日期满足的时候，使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。」(弗一 10) 来支持他的创造论和终末圣灵论。三一创造主的创造工作无疑是在具体的空间内进行及完成，这句话的意思并非单单指向〈创世记〉头两章那一次过的创造行动。对根顿来说，三一创造主的创造行动不仅是一件远古发生的历史事件，创造工作是持续不断地在历史时间里发生的。根顿特别用「终成」或「完满实现」(perfect) 这个带有终末性意味的观念来阐释他的创造观，他如此写道：「圣父上帝透过时间并在时间里使祂的创造完满实现，即是圣父透过圣子和圣灵促使个别独特的行动、事件和事物，无论从小块一小块的陶器到高贵卓越的自我牺牲的行动，统统都如其本应所是的成为其自己，因而也就能够成为万物最终各自完满实现其自性的独特的预尝 (anticipations)。」⁶⁴ 因此，上帝的创造就不单只是一个从无到有的过程，同

⁶¹同上，页 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.

时更是一个促使万有能够各自完满实现其所是的过程，在这个万有最终各自完满实现其所是的创造过程中，「圣灵就是创造的终成因（the perfecting cause）。」⁶⁵ 换句话说，万有并非各自能够倚靠原本潜藏于自身之内的自力来完满实现其所是，而是倚靠来自圣灵这位他者的他力。

但究竟万有如何倚靠圣灵来如其本应所是的成为其自己或完满实现其所是呢？首先，这个创造过程需要朝向终末的将来作为其「终成」的目标，而弗一 10 的意思正要表明圣灵的任务就是要在日期满足（即终末）的时候，促使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。经文前半部份所讲的「天上、地上、一切所有」乃描述万有的多元性（diversity）和分别性（distinction），根顿曾经如此说过：「创造可以被理解为将存在（being）赋予他者，这里指到包括将存在的空间赋予他者：以致成为他者与独特者。」⁶⁶ 事实上〈创世记〉第一章所记载的上帝创世的行动就是一个从空虚混沌中将万有分别出来、各从其类、为万有各自之间赋予空间的行动，惟有这种空间存在，万有各自之间的本体上的分别性（ontological distinction）或独特性才得以保存。当然在起初上帝创世的行动中，除了赋予万有这种独特性之外，还赋予一种关系性（relationality）。因此，这种在世界最初出现时上帝赋予万有的独特性和关系性就是万有如其本应所是的自性或本性，不过必须强调的是，万有这种本性是在创世的过程中被上帝这位超越的他者所赋予的。当然上帝所赋予万有的独特性和关系性需要在时间中实现，不过在实现的过程中，罪的出现即意味着上帝本来赋予万有的独特性和关系性受到严重的扭曲和破损。而弗一 10 这节经文的后半部份所讲的「都在基督里面同归于一」乃描述万有的关系性，圣父上帝透过圣灵使万有都在基督里面同归于一，这种「同归于一」乃是万有的关系性的完全实现，当然这种「同归于一」不能牺牲万有各自的独特性。这种「在基督里面同归于一」便是在终末中新的创造（the eschatological new creation），至此创造的工作才真正得以完成。当然这创造过程有赖圣灵作为中介者方能成就，终末的圣灵就是使万有都在基督里面同归于一的灵，圣灵的终极任务是透过圣子将整个受造世界呈献给圣父，将受造世界带回父神那里。或者说，要完成万有如其本应所是的成为其自己或完满实现其自性的工作（即将各自独特多元的万物带进一共融合一的关系里以致完满实现万有的自性：独特性和关系性），也就是要完成三一神在世上创造的工作。如此说来，圣灵就是使在终末中新的创造得以完成的终成因。

结论 — 三一终末圣灵论与外在超越之路

为何必须要强调圣灵是一个有别于其他两个位格的一位情格性的他者呢？为何又要表明在三一创造主的经世活动中圣灵是创造的终成因呢？为何特别要强调圣灵的终末超越性呢？这些坚持及主张的背后有何重要的神学意义呢？

可以从根顿以他的圣灵论对启蒙运动所倡导的个人主义式的自由观所作的批判寻找答案。启蒙运动所倡导的自由是一种崇拜个人权利、高举个人自主性、从别人中分别出来、抽离出来的自由。是一种不需要别人，只关注个人利

⁶⁵同上。

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

益并将自己从群体中孤立出来，封闭自己的自由。这种自由以自我为中心，为了保障及维护自己的利益，便要争取自己话事权的空间，为自己争取一个可以让自己有自由空间活动的界限，然后以此界限来防止别人入侵，以保障自己的权利，因此这种自由是一种强调竞争、自保或自我防卫的自由。是一种为己和排他的自由 (freedom for my-self and freedom from others)。

根顿认为上述问题其实也与近代对灵 (Spirit) 的解释所走的三条路线有关：第一条是巴特 (K. Barth) 所走的路线，他倾向将圣灵功能化，将圣灵的工作限制在基督的救赎工作之内，圣灵最重要的功能是如何将基督的救赎实际有效地应用在教会和信徒身上。⁶⁷ 第二条是灵恩运动所走的路线，它的特色一方面只是高举圣灵而漠视圣子；另一方面只将圣灵看为某些特殊宗教现象的**成因** (cause)，而产生将圣灵非位格化的倾向。⁶⁸ 第三条路线是黑格尔 (Hegel) 的精神现象学中的灵观，绝对精神 (Absolute Spirit) 临在于具体的宇宙和文化世界的发展中而达到自我意识的目标。⁶⁹ 不过根顿认为这三条路线其实有一个共同目的：乃是将「圣灵的行动**内敛化** (internalizing)，头两条路线乃将圣灵的行动内敛于信徒或教会之内，而最后一条路线则广泛地将圣灵的行动内敛于文化或宇宙之内。」⁷⁰ 这三条路线最大的问题在于将圣灵视为内在于人的一股能力或力量，太过强调圣灵在人生命之内的内住和临在，当灵成为个人或某一文化的一股内在力量，灵与世界、灵与人之间本来存在的那种本体相异性 (ontological distinction) 因着过度的同一化而被取消了，世界文化或人因着这种神性的内在力量充满而不知不觉间已将自己的生命神性化而使生命可以不断向上超越与提升，这里所走的正是一条**内在超越之路**，与启蒙运动所鼓吹的个人主义或自由主义所走的路，或与牟宗三借助康德哲学来构筑儒家的道德形而上学或圆善论所走的路，其实同出一辙。针对这条内在超越之路所带来的问题，根顿主张「以超越性 (transcendence) 的观念来识别圣灵好过以临在性 (immanence) 的观念来识别圣灵，也许圣灵在**世界之内**活动，但祂不会与世界任何部分达致本质上的同一性。」⁷¹ 而根顿所倡议的三一终末圣灵论正是要高举圣灵这个位格的独特性、他性和超越性，从而开出一条以他者为首出、强调外向性、以及将终末的转化和更新带进时间世界的**外在超越之路**。不过它再不是牟宗三所理解的那条带有二元论、贬抑差异性和独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，页 106-107。

⁶⁹ 同上，页 107-108。

⁷⁰ 同上，页 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.

基督教线上中文资源中心(OCCR)版权所有©2004

OCCR 鸣谢文章原作者及信义宗神学院允许在网上发表本文。本文原载于邓绍光主编，《圣灵：华人宗教及文化处境下的反思》。香港：信义宗神学院，2002。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

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

本文网址 http://occr.christiantimes.org.hk/art_0084.htm

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

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#)