

目錄

導讀 楊慶球.....i

序言xvii

再版序xxiii

第一章 尼西亞神學中的空間概念問題

時間和空間的功用，

是為受造世界的偶然事件提供秩序。

時間是在創造之中，但創造並非在時間之內。.....1

第二章 宗教改革和現代神學中的空間概念問題

這空間在耶穌基督裏達到最清晰的焦點。

對上帝來說，這是祂在人中間為自己關設一個

空間的地方；對活在地上和歷史中的人來說，

這是我們可以與天父相遇和相交的地方。.....27

第三章 道成肉身與空間和時間

上帝在這個世界的空間和時間中與我們互動，

並藉著祂的靈，在空間和時間這兩個平面與上帝

這個垂直面之間建立了一個座標系統。.....71

索引.....117

SPACE, TIME and INCARNATION

Copyright © T.F. Torrance, 1969

1997 Preface copyright © T.F. Torrance, 1997

The Work is published by arrangement with

The Continuum International Publishing Group, Incorporated.

導讀

楊慶球博士
中國神學研究院教授

一、基督教創造論

在《時·空與道成肉身》中，杜倫斯把基督教的創造論放在現代科學的場景中討論，完全擺脫了布特曼(Bultmann)的去神話化。要討論創造論之先，我們必須回顧有關人類探討宇宙來源的基本問題，就是宇宙論與形上學的關係。哲學、宗教與神學都會處理宇宙的起源問題，而宇宙的起源則涉及事物的起源，人類的起源、思想、靈魂及罪惡等一連串問題。過去的哲學也好，宗教也好，都各有自己的一套宇宙論、形上學來解釋上述種種的問題。但宇宙論與形上學分屬兩個不同的範疇，處理不同層面的事情。宇宙論是討論及研究宇宙的成因，是指物質方面說的。例如宇宙是由甚麼構成？何時出現？基本粒子是甚麼？將來發展怎樣？這是一個結構的問題，涉及物質條件及時空條件。形上學則是討論及研究物質以外的根源，是更根本的，它不再環繞物質，而是物質何以能存在？甚麼是「有」(being)？為甚麼是「有」而不是「無有」(non-being)？感知世界背後有沒有實體(substance)的支持？宇宙如果是由無到有，則「無」(nothingness)是甚麼？「有」(being)又是甚麼意義？由於形上學並不停留在物質層面，以致近代分析哲

學家譏諷形上學為無意義的攪作。¹

基督教的創造論是宇宙論還是形上學，抑或兩者兼備？杜倫斯把神學的創造論重新展現出來。基本上根據古教父發現的創造之三個前設：1. 上帝從無創造有 (*creatio ex nihilo*)；2. 上帝藉言語創造 (*creation per verbum*) 及3. 上帝繼續創造 (*creation continuum*)。從無創造有意即這個世界是偶發性的；藉言語創造意即這個世界內涵上帝的理性，這個世界是一個有序 (*order*) 的世界；繼續創造是指上帝對這個世界的看顧和保守。

基督教的創造論不是形上學，形上學是哲學問題，哲學的考慮可以抽離現實世界，進行一種純思維的活動，而這種活動基本遵循邏輯的規範，它與現實世界有不可逾越的鴻溝。換句話說，形上學與現實世界可以毫無關係。神學的創造論也不是宇宙論，宇宙論是規範在經驗中的物質世界，基本上是物理學問題。宇宙論的前設是先有這個物質宇宙，而把這個物質宇宙看作永恆存在，例如古希臘哲學家相信水、火等物質永恆存在，而近代的科學家相信粒子等是永恆存在的。

基督教的創造論處理這個經驗世界，一方面是科學的問題，因為創造涉及這個物質的宇宙：可觸摸的、可分析的。另一方面它並不以為宇宙是永恆的，因此宇宙本身並不能為自己解釋自己的來源，這解釋必須超越宇宙本身。

1 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Harmondsworth: England), Penguin Book, 1971.

杜倫斯根據愛任紐的從無創造有 (*creatio ex nihilo*)，探討古教父的掙扎：基督教的神學與希臘哲學的根本差異在於創造論與二元論。希臘哲學的二元論主張兩個世界：存有 (Being) 與生成 (Becoming)，前者是永恆不變的形上實體，後者是流變不真的經驗世界，兩者有不可逾越的鴻溝。然而，愛任紐提出上帝「從無創造有」²，祂是無限卻涵括萬有，祂與受造物不同卻不與受造物分離。上帝既是創造的主，萬物與上帝的關係不在於「分有」 (part of)、「延伸」 (extension)，而在於救贖。上帝對這個充滿烏煙瘴氣的世界不離不棄，因為祂創造這個世界原為美好。祂要藉救贖恢復世界的榮美，因此上帝與世界的關係在於祂既定的計劃中。這觀念與希臘二元論及當時的異端諾斯底主義放棄物質世界迥然不同。

亞他那修在愛任紐的基礎上，進一步深化創造論。他指出上帝創造這個世界完全出於祂的自由，祂不需要因有這個世界才成為神，相反，這個世界卻依賴祂繼續存在。這個世界是「偶發性」 (contingent)；如上文所說，偶發性的意思是：它既不是永恆，也不是虛無，它來自上帝理性的創造，出於上帝自己的愛，充滿恩典與美善，而世界因此有穩定的存在。

如果這個世界是一個實在 (reality)，我們的世界觀便與希臘人的不同。希臘哲學把世界看為流變不真，我們不能在世界歸納出真理，這對自然科學產生很大的影

2 愛任紐，〈使徒宣道論證〉收在《尼西亞前期教父選集》（香港：文藝，1962），頁203。

響，因為一切真理只能在數學邏輯的純思維活動中。基督教肯定這個受造的世界來自上帝的理性，而這個世界也不是上帝的延伸或祂的一部分，因此這個世界並沒有神聖性 (divine nature)，人離開上帝也可以自由獨立地探究宇宙的奧妙，基督教的世界觀為近代自然科學帶來契機。³

亞他那修處理上帝與世界的關係，其中最困難的是空間問題。創造論不是形而上學，形而上學不需要處理實在的空間及物質問題，形上實體與世界的關係只須「所以然」便可以略過，因此形上實體與現實世界永遠有一度不能逾越的鴻溝。

尼西亞信經說：「上帝是造有形無形之萬物的主」，換句話說，祂是創造空間及時間的主，空間及時間是偶發性，不能涵括祂，因此祂不在空間之內。然而，道成肉身的主，祂是完全的神，如何「進入這個世界」？我們要明白這點，必須回顧亞里士多德和斯多亞派的空間觀念。

二、希臘的空間觀念

亞里士多德想像一個物體其實是被另一個物體所包含著，因此該物體是「位於某個地方」('in place')。他把「空間」列作範疇 (categories) 之一，因此他是以事物的本質—事件的架構 (the substance-accidents scheme of

things) 設想空間的概念。空間既是一個範疇，它不再被視為我們構思事物的一個基本方式，而變成事物存在的實際方式，因此空間被連於量的範疇。結果，他的空間概念主要是一個關乎量的概念；而他對於地方的重視，或他在自然科學的領域中對空間的特別關注，更加強了這種量的概念。

亞里士多德由始至終是以容器 (the vessel) 的模型 (model) 發展他對地方或空間的概念。這容器是事物流進去，以及從其中流出來的器皿，而這容器不但包含著事物，而且更向事物發揮著某種力量或因果性的活動。因此，空間被視為直接地把每個物體包圍著的東西。結果唯一可予接受的看法，就是視空間為盛載著事物的界限或界線，而盛器在這界限中與被包含的事物有著直接的接觸。在這個空間的容器觀念中，容器與其內容有著一種互相倚賴的關係。一般的容器是一個可移動的空間，但空間卻是一個不能移動的容器。因此亞里士多德給空間所下的最後定義，就是空間是容器的最內在的不動界限 (the innermost unmoved limit of the container)。換句話說，空間被定義為一個物體所處的不動界限。由於盛載著事物的物體與被盛載的物體時刻有著直接的接觸，空隙或空白的空間是不存在的，有的只是量值 (magnitude)。宇宙內所有事物都存在於空間裏，但宇宙則不然，因為它並沒有被任何事物所包圍著。當我們說某事物存在於某個空間，唯一的意思是其界限存於有限的東西中。這難免意味著另一個觀念，就是空間必然地

3 T. F. Torrance, *Divine and Contingent Order* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p.26.

是受到限制和有限的。

我們可以在這裏看到兩個問題。亞里士多德的思想明顯受制於他所設定的一個要求，就是為了明瞭改變和轉移而需要有一個絕對的靜止點 (a point of absolute rest) 作為參照的核心。假如一切也在流變中，我們便沒有準則去衡量事物。在亞里士多德的宇宙論中，物質宇宙的核心就是那個不動的核心，因為它雖然在轉動，它其實沒有前進或改變位置。因此，雖然亞里士多德以事物進入和離開空間的方式設想空間的概念，令人以為他的空間概念是動態的，但這其實是一個靜態的概念。

把空間看成一個容器，導致時間與空間分割，因此所有經驗的事物都在空間之內，而上帝（形而實體）在空間之外，與空間分割。不單這樣，經驗事物之外的理性思維也獨立於空間之外，世界完全二元分割。上帝與世界的關係最多是推動世界運行的一刻始動者。⁴

斯多亞派對空間提出了一個截然不同的入手方法。他們關注空間 (space) 與虛無 (void) 的分野，或「物體」與「無」的區分。凡屬物體的事物便是有限的或確定的，因此也是可以想像的，但那不屬物體的事物便是不確定的或無限的，也是不能想像的。因此他辯稱，與其從盛器的角度去構想空間的概念，倒不如從那被包含的物體出發。此外，斯多亞派更把物體視作那個宇宙的運作原則，是運動 (motion) 和活動 (activity) 的源頭，因

此空間被視為物體的功用，讓它在宇宙中加以確定的延伸。斯多亞派在這方面提出了以下的原則：物體是藉著物體本身去廣延，並為自身創造空間。因此，空間的概念並非以一個盛器的界限作出發點，而是從物體的角度出發，就是物體是一個為自身創造空間並藉自身而廣延的行動，而宇宙因此成為一個運作和空間的場地。如果沒有這樣的運作，宇宙就只能夠在無限的空隙中維持不動，因為空隙本質上不能以任何方式使宇宙運作。因此他們不同意亞里士多德的看法，認為物質宇宙是靠一個外在的世界來維繫。相反，宇宙是藉著一種內在的凝聚或張力，或者是內在的理性來維繫。這理性從自然定律中，就是宇宙的確定和理性結構中自我揭示出來。

斯多亞派乃基於自然界內蘊理性 (inherent rationality of nature) 的觀念，把宇宙稱為一種「理性的動物」(a rational animal)，或把上帝稱為「宇宙的靈魂」(the soul of the cosmos)，因為他們以為上帝、物體和自然界定律一併等同於宇宙的確定內容。「上帝」和「物體」只不過是用以表達理性的實質原則的不同方式而已，而這原則既可以是思想，也可以是物質。按照這樣的想法，如果把上帝視為超越這個確定的宇宙，那就是把上帝放置在空間以外的無限虛無中，這是荒謬的。那麼，上帝在哪裏？祂不能在虛無中，祂也不是經驗事物，不受空間捆綁，斯多亞派只好把上帝看成宇宙中的自然律，既無

4 杜倫斯，《時·空與道成肉身》（香港：文藝，2008），頁9-12。

處不在，也沒有離開這個宇宙。⁵

上述兩種觀念都衝擊著基督教的神學：亞里士多德的上帝與世界沒有關係；斯多亞派的上帝是自然神論，他們對後世的神學為害至大。亞他那修指出，耶穌是神人二性 (*hypostatic union*)，而且祂是與上帝同質 (*homoousios*)。作為完全的人，祂在空間與我們在一起；但同時作為完全的神，祂的神性沒有任何一刻減少一分，祂用祂的全能托著萬有。從耶穌的人性來看，這個空間是神人相遇的地方；從耶穌的神性來看，祂涵括了空間又超越了空間。因此，要了解上帝與世界的關係，必須透過耶穌的神人二性。

三、尼西亞的空間觀念

由愛任紐到尼西亞的教父提出從無到有的創造觀 (*the doctrine of creation out of nothing*)，很快便成為基督教思想的焦點。這教義肯定了上帝絕對是先於一切時間和空間，因為時空只是在受造物之中，並跟受造物一併出現的，而它們必須被視為受造秩序中的關係。時間和空間的功用，是為受造世界的偶然事件提供秩序。時間是在創造之中，但創造並非在時間之內。我們不可以把上帝與宇宙的關係視為一種時間或空間的關係。一切的物體，甚至是斯多亞派所指的物體，不論是有形或無形的，也被上帝的權能所包含著。可是，由於祂參透一切，包納一切，這宇宙並不存在甚麼無限空隙，因為在

上帝的超越中，祂是無處不在的。按此，空間和時間，以及其實在宇宙中一切有秩序的關係，當從上帝創造和無所不包的權能和作為這動態角度去思想。

俄利根是第一個推翻亞里士多德和斯多亞派觀念的教父。他同意斯多亞派的原則，認為理解與界限是相連的，因為沒有限制的事物是不能被理解的。這解釋了為甚麼我們說上帝是不能被理解的，因為祂是無法測度的，更是遠超過我們對祂的一切想像。但俄利根更把斯多亞派這個原則的運作顛倒過來，他堅持正由於上帝參透萬事，因此祂給萬物劃下界限，使萬物有始有終，因此宇宙內的事物是確定的和可予理解的。

俄利根也要面對柏拉圖的另一個難題，就是感官世界與理性世界二分所帶來的問題。假如我們不能把我們的感官概念越過這鴻溝，我們是否要把超越的事物拋諸腦後，才能夠思想經驗世界的事呢？由於俄利根十分強調上帝的超越，這問題尤其迫切。在一方面，上帝與這世界之間的界線既然不能逾越，我們必須把經驗的形式放下，才能夠思想上帝。但另一方面，上帝既藉著祂對世界的認識和權能而給予世界理性和數學的性質，這又意味著當我們討論到另一個世界時，我們是不能夠把空間和時間的概念完全拋掉，而不致陷入不能解釋和非理性中。俄利根試圖在道 (*the Word*) 或上帝的兒子成為肉身這個基礎上，為這些問題尋找答案。道既來到這世界，成為我們中間的一分子，祂就在自己裏面，為地上的人和天上的父建立了一個真實的和理性的關係；他

⁵ 同上，頁12-14。

更直接地說明，這是在「地上的地方」(earthly place)與「天上的地方」(heavenly place)兩者之間建立的關係。俄利根借用了斯多亞派的觀念說明這個理論：空間之所以產生，是當「物體」為自身尋找空間，而空間或地方的概念，須按著佔有空間事物的性質去構想。道成肉身，是指那參透和包含萬有的上帝藉著取了一個肉身，並在我們的肉體存有中為自己創造空間，但祂卻沒有像器皿那樣被包含著、約束著或限制著。祂是完全存在於這肉身，卻又完全存在於每一個地方，因為祂雖然成為了人，卻仍然是上帝。祂在地上和歷史中佔有一個確定的位置，但就祂與整個宇宙的關係而言，祂卻沒有離開祂的本位或座位 (His position or seat)。這解說大大擴闊了亞里士多德對空間的概念。俄利根明顯開拓了一種關係性的空間概念，但他的宇宙論臆測，以及把那份參透限於基督對父的認識，卻為他帶來極大的困難。然而，他為尼西亞神學的空間概念莫下了基礎，而這概念其後被亞他那修發揚光大，並加以有力的捍衛。

這概念的主要關鍵，在於父子同質說與創造的關係，就是那位在這個世界中與我們同有受造之軀，同時又與父同質的主耶穌基督，祂就是那位萬物（包括空間和時間）藉以被造的上帝。換句話說，尼西亞神學拒絕了從一個絕對的靜止點這方法去構想空間和時間的問題，轉而以那永活和促成萬有的道為出發點。這道是藉著成為肉身而進入我們的空間領域，雖然在此之前祂離我們不遠。祂是完全地在空間和時間中與我們同在，

卻同時又與父同在。就祂的本質來說，祂是在萬有「之外」，但就祂的權能來說，祂卻是在萬有「之內」。因此，祂與父的空間關係，不可能與我們這些受造物的一樣，否則祂已經不再是上帝。⁶

亞他那修從沒有像柏拉圖和俄利根那樣，把世界分為感官和理性兩個世界，因為尼西亞神學已把道成肉身連於創造。這兩個世界不再被視為完全分割的，也不是只在邊緣上相關的，而其實是在耶穌基督裏互相交匯著 (intersecting in Jesus Christ)。因此，亞他那修辯稱，成為肉身的上帝兒子，是藉著祂與父的關係以及與我們的關係，在人與上帝之間的空間一關係中成就了中保的角色 (the part of a Mediator)，因為受造物就其本質並不可能為上帝騰出空間，他們更不可能以其受造之軀容得下上帝。道成肉身提供了一條把人通往上帝的橋樑，但成為肉身的子跟父的關係，不能以空間是容器的觀念去理解，只能用互存互滲 (*perichoresis*) 的教義去理解，意思是：視子的整個存有等同於父的本質，祂是從上帝出來的上帝 (God from God)，從光出來的光 (Light from Light)。當這樣看，住在父裏面的子成為肉身，祂就成為了我們得以認識父和相信父的「地方」(place)，因為我們是在祂裏面找到父。不過，「地方」一詞的意義已超出一般的用法，其意義必須按照上帝的本質和祂藉著道成肉身而作的啟示和救贖工作，並按照祂為我們成為

6 同上，頁15-19。

肉身而有的人性和受造性而予以彈性的詮釋。

由此看來，我們在神學所用的指標並非我們選擇的，而是藉上帝的啟示加諸在我們身上的，因此其終極的基礎、修正和有效性，是在於父與成為了肉身的子，以及成為了肉身的子與父的關係。這關係是打通上帝與人之間隔閡的橋樑，並為一切神學概念提供認知基礎，讓我們能夠明白這些概念的受造內容與上帝自身的真理之間的關係。雖然上帝本是無限的，祂的本質是我們無法掌握得到的，但上帝的客觀真實卻可以在基督裏，讓我們的思想接收上帝真正向我們所啟示的。

亞他那修指出，「道」進入我們人類的空間並成為人，但祂卻沒有離開上帝的「地方」(God's place)，也沒有離開這宇宙。按照這樣的理解，空間既被視為上帝在基督裏創造及救贖工作的中心點，其他一切空間觀念一概不再適用：把空間視作一個無限的容器或無限的實體；或者視之為理解事物本質的延伸；或是人的悟性所必需的一個要素。取而代之的，是另一種關乎上帝與物質宇宙在創造和道成肉身中所建立的本體和動力的關係。按照亞他那修的理解，空間基本上是一個開放性(open-ended)的差異觀念(a differential concept)，因為其定義是取決於上帝與人，就是永恆與偶發事件的互動關係。空間可被視為兩個平面向度(就是空間和時間)與一個垂直向度(就是與上帝的關係)之間的一種並列系統(coordinate system)。在這個並列關係中，空間和時間被賦予一種超越世界的層面，讓它們向著一個超越的基

礎開放，這基礎正是其在自然界擔負的秩序的依據。這意味著我們在尼西亞信經所採用的空間概念，就我們的物質世界來說是封閉的，但就上帝方面來說卻是無限地開放的。⁷

四、創造論的意義

基督教的創造論對我們的世界觀極為重要，如果世界不是二分割裂，我們就不應只接受看得見、摸得到的東西，把道成肉身、神蹟奇事完全拒絕。這個宇宙是一個開放的宇宙，上帝可以藉基督臨在我們中間，上帝在歷史的作為，我們稱為啟示，便不是形而上學的猜想，而是我們在時空中可以確實知道的。啟示的神學知識既是實實在在的在時空中客觀地存在，我們便沒有理由不用我們的理性好好去認識，而反智地只靠心理猜想。

我們對這個世界不離不棄，但也不會把它視為永恆和終極價值，我們快樂地活在其上，因為這是天父的世界；我們也不會擁抱它不放，因為它只是偶發性，只有上帝才是永恆。因此，我們是自由的，正如上帝之於世界也是自由的。本書的目的就是為我們建立一個整全而正確的世界觀。

7 同上，頁19-22。

序言

這本小書有以下三個目的：

1. 有鑑於現代新教神學嘗試把基督教的福音抽離於其與空間和時間結構的重要關係，本書會弄清當中的底蘊；

2. 探討空間和時間這兩個元素在基本神學概念和命題中的位置，並釐清當中牽涉的知識論問題；

3. 透過深探神學知識的內在理性結構，並借助現代科學思想的規範，來表述這個神學結構，目的是以正面的方式表述道成肉身與空間和時間的關係。

這個研究由始至終的宗旨，是令這些基本神學概念變得更加清晰、完善和深入，以免神學研究陷入不符合科學原則的還原主義。我希望此舉能夠為基督教信仰提供一套連貫和首尾一致的知識。

我為這個研究選取的議題，是探討把空間視作容器的觀念（the receptacle

notion of space）在基督教思想史中所佔的位置。

當我探討信義宗和改革宗神學家一直爭辯不休的所謂「加爾文派把基督的一部分留在外面」

（'Calvinist extra'）這難題時，我發現我不得不處

'Calvinist extra'

「加爾文派把基督的一部分留在外面」

這是討論基督神人二性所引發出來的問題。加爾文重申教父和教會會議的立場，說明基督道成肉身：「祂既未完全離開天上，卻願意藉童貞女降生，來到世間……又一直充滿著整個世界，就像太初的時候一樣。」他藉著這說法，去解釋那具有完美神性的耶穌，因著部分「留在」天上，所以在世間帶有人性的限制和軟弱。

理上述的空間問題。對一些大家都耳熟能詳的事提出新的議題，可以帶來重大的啟發，可是若從古代、中世紀、改教運動和現代的神學當中帶出上述議題就特別有意思，因為這樣有助我們看清楚一些仍困擾著我們的問題和迷思。我只會在這裏交代研究的部分結果，而為了更清楚表達我的主要論點，大部分的詳細證據都會欠

Florovsky, Georges
霍洛夫斯基 (1893-1979)

二十世紀著名的俄國東正教牧師、神學家和作家。一生致力推動基督教普世運動。他的作品題材廣泛，涉及教會每個層面，以觀點清晰、內容豐富見稱。自小通曉六國語言：英、德、法、拉丁文、希臘文、希伯來文。一九三二年被按立為東正教牧師，著有 *Ways of Russians Theology*。他不大同意西方經院哲學、敬虔主義和理想主義的學說，主張以教父的作品來重建俄國的神學。

奉。那些熟悉基督教思想史的讀者並不需要詳盡的注腳，而那些不熟悉這些資料的讀者則可以按著我所提供的充足指示，自行研習有關資料來源。至於我就教父思想所提到的論

據，則在一篇刊載在紀念霍洛夫斯基教授 (Professor Georges Florovsky) 的文章中有頗詳細的交代；該文章於一九六九年在紐約出版。

我要先此聲明，由於選材關係，大部分的思想史從略。讀者會發覺我沒有交代奧古斯丁對時間的觀念，以及這觀念在過去千多年間在奧古斯丁主義思想史中所佔的位置；即使西方思想隨著永恆的哲學理念 (*philosophia perennis*) 抬頭而經歷了重大的改變，這方面的重要性仍是不容忽視的。我所做的，是探討尼西亞

神學怎樣處理空間的概念，目的是讓我們明白基督教教會如何在其關鍵性的雛形時期，在古代文化和科學背景下表述福音，並在創造論和道成肉身的教義基礎上，就上帝與時空世界關係發展出一套獨特的神學理解。這是第一章所討論的課題，也是我在一九六八年二月給倫敦英皇學院 (King's College) 神學系的講話。

縱使把空間視為容器的觀念被教父摒棄，但中世紀時期的思想家卻把這觀念帶到西方，從此帶來了十分深遠的影響。我們有需要探討這觀念對宗教改革思想、牛頓科學和日後的新教哲學和神學所造成的影響，就是在西方的思想架構中滲入了自然神論的二元思想 (a deistic dualism)。我的研究焦點是集中在德國信義宗的思想，而沒有闡述改革宗、聖公會

**Reformation
thought**
改教運動思想

改教運動的神學思想主要由唯獨信心 (*sola fide*) 及唯獨聖經 (*sola Scriptura*) 這兩個原則而來，前者重新肯定人稱義是單憑信心而非功德，後者則確認信徒的最高權威在於聖經本身而非教會傳統。如此教會傳統便不能再被視為可以獨立於聖經以外的一種標準，煉獄、敬拜聖徒及馬利亞等教義及傳統亦因抵觸這兩個原則而遭廢棄。

Anglican theology
聖公會神學

聖公宗又稱安立甘宗，源自十六世紀英國宗教改革後所發展的英國國教。普世聖公宗認為自己既是大公又經過改革的教會，基本信仰取自新教，但禮儀及制度等方面則保留了較多天主教的傳統。聖公宗堅持聖經為教義的最高權威，強調聖洗和聖餐是得救所不可或缺的聖事。

Roman theology 羅馬宗神學

即羅馬天主教神學，泛指東西方教會大分裂（1054）後西方教會的神學傳統。他們強調要延續使徒統緒（Apostolic Succession），跟基督教的主流傳統一樣，接受早期教會的信經，相信三位一體及耶穌基督的神性，接受同一聖經為標準。不同之處在於他們給予教會相當高的權柄，足以控制聖經的詮釋及信徒的聖禮生活，以致可本於教義發展（Development of Doctrine）為由，接納馬利亞無玷受孕及升天等非教會人士在聖經中難以領受的教義。

或羅馬宗神學在這方面的發展，理由是現代神學大都以前者為馬首是瞻。這是第二章討論的內容，也是我在一九六八年三月給曼徹斯特大學（Manchester University）神學院的講話。

第三章的內容是我在一九六八年三月二十六至二十八日給神學學會（the Society for the Study of Theology）的演講，會議是在牛津的聖艾德蒙學堂（St. Edmund Hall）召開的。我嘗試在現代科學的框架內，以正面的方式構思道成肉身與空間和時間的關係，同時希望

藉此消除種種對現代神學造成破壞和混亂的二元思想。無可否認這做法與近年所謂的「新神學」（new theology）大相逕庭。新神學明顯是與純科學的嚴格、準確和進步思想對著幹。純科學受制於超越主觀的真實（trans-subjective realities），但這種神學卻越來越反映著科技社會的文化，其思想並不受制於在個人和社會建構以外的東西。因此，這類神學不但不能夠跑在社會的前面，擔負起帶領社會的任務，反而無可倖免地拖著陳腐過時的思想隨波逐流，與時下的倫理為伍；而從今天

社會心理病態來看，這些時下倫理只會倒退成為更幼稚的行為。我們每每在歷史中看到，在福音與社會文化割裂的重要關頭中，當神學命題被修訂為一些文化命題，神學只會變得空洞和無意義。有鑑於此，本書所倡議的神學是一種符合科學原則的神學，其任務是為了真正能夠幫助現代人有正確的思想，從自身的視點轉移到永活的上帝身上。

神學科學與自然科學都在同一個世界中運作。兩者都在時空的理性關係和規律框架之內尋求知識，各自進行其範疇內的探索，並讓其思想為所尋索的真實服務。這並不是說神學可以容讓自身的課題受制於其他範疇的科學成果，或容讓它們獨特的程序應用於神學的運作。相反，神學必須在自身的基礎上，並按照自身恰當的研究對象的性質，以嚴謹的科學方法努力達致其獨特的目標。不過，由於神學與自然科學是在同一個世界中運作，當神學要釐清對其課題的認識，它必須兼顧其他科學所提出的相關難題和問題，而不可以閉門造車。因此，當大家都遇到同一難題，神學大可以理直氣壯地採用來自其他科學的類比，以便深入探討其研究對象的內在理性，並在這理性的約束下，把它正確地表述出來，確保認知的行為不會與知識的內容混淆，而主觀的因素不得無故地闖進知識的超越內容。

這樣的科學工作對普世教會意義重大。當科學分別出甚麼是客觀的真實，甚麼是主觀的狀況，它便可以先把一些外來的觀念去蕪存菁，並剷除此衍生出來的假

神學結構。由於這些假東西只會造成思想的分裂，所以此舉有助神學在大家一致認同的基礎上達到內在的貫徹和統一。此外，由於科學解釋要求我們彼此交流見解，以至獲取他人的認同，因此科學程序也要求我們與別人達到共識，並受著大家認同的解釋約制。這做法所牽涉的深入討論，難免會引起一些張力和困擾，但當我們以更嚴格的科學方法研究神學，我們便會發現只有當我們仍非理性地受困於我們觀念中的心理和社會條件因素，以致我們仍固守著一些非神學因素，我們才會遇到這些張力和困擾。當普世教會進行對話，把這些非神學因素揭示，讓那些需要去蕪存菁的雜質和虛假的關係原形畢露，這過程也鞭策我們以更嚴謹的科學方法從事神學工作。我希望讀者從這個角度去看我對德國信義宗思想某些發展的評論；我是迫不得已而作出這些評論的，其實我對自己的改革宗傳統其他方面的發展也抱有同樣的批判。我深信我們越是以嚴謹的科學原則從事神學工作，我們就越能夠以合一的步伐向前邁進，而面對著一個始終由經驗和理論科學主導的世界，我們的信息會更為適切。

我要感謝小兒為本書校對和擬備索引，並在文稿各個階段給予寶貴意見。我又要再次感謝韓德（G. N. S. Hunt）和他同事技術指導這小書出版的整個過程。

杜倫斯

一九六八年復活節寫於愛丁堡

再版序

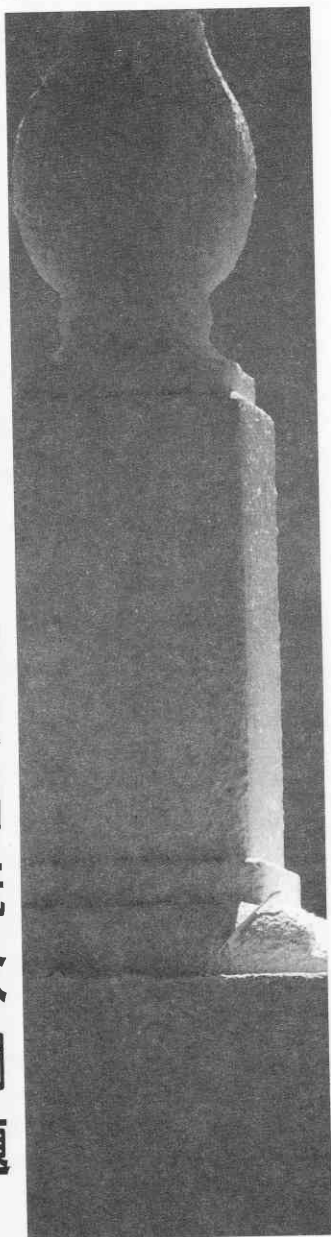
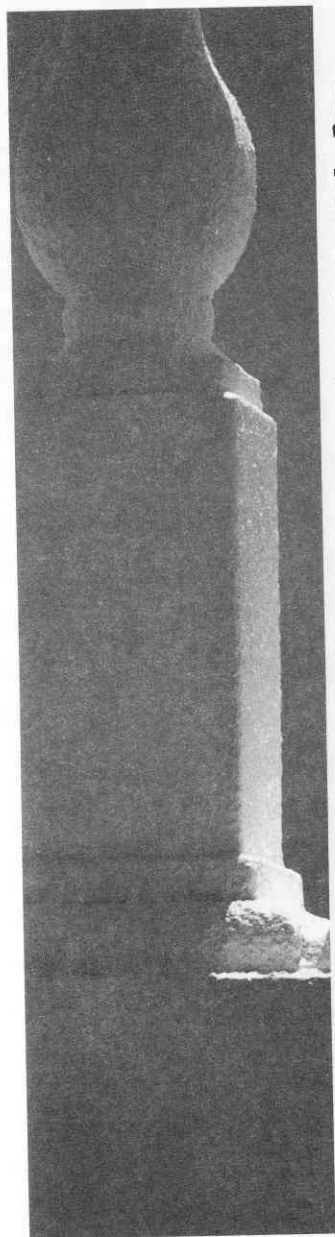
愛丁堡出版商 T & T Clark 重印這本小書的其中一個原因是：在廣義相對論的啟迪下，我們對空間—時間的認識加深了；其次，我們現在認識到，宇宙在不斷膨脹中。再者，我們也意識到需要作出更深入的神學反省，讓我們明白我們對空間和時間的認識是關乎上帝的，因為祂是宇宙中一切理性秩序的終極基礎和創造源頭，這是從上帝創世之道在耶穌基督裏成為了肉身，並從死人中復活，以震撼的姿態顯明出來的。耶穌基督成為肉身並且復活，成為了上帝與活在空間和時間的人互動關係中的基本架構，而整個福音也當在這架構之內加以詮釋和理解。本人相信，當我們今天以道成肉身的角度去詮釋基督教信仰，會越加發現現代科學不但與我們興味相投，而且對我們甚有裨益。

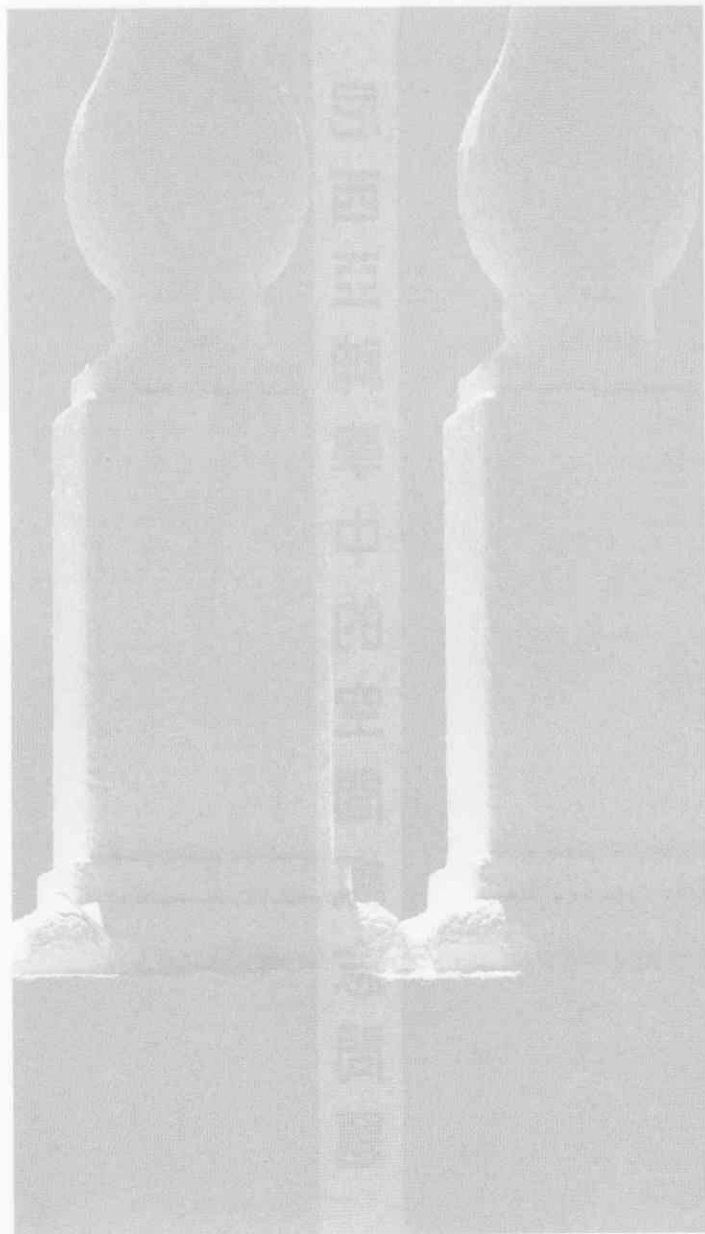
杜倫斯

一九九七年復活節寫於愛丁堡

第一章

尼西亞神學中的空間概念問題





當.....
由聖靈感孕童貞女馬利亞而成為肉身，並在本丟彼

Nicene theology

尼西亞神學

主後三二五年君士坦丁於尼西亞召集會議，討論基督的神性，主要是抵擋亞流的教導。會中肯定神的統一性，堅持基督是「與父一體」，聖子就是神；它也肯定聖靈是神，也是由父而出。其中成立的信條，為後世基督教教會確立了父、子、聖靈同等同榮的三位一體的教義。

拉多手下被釘十字架的耶穌基督是「與父一體的，萬物都是藉著祂受造的；祂為著我們，並為要拯救我們世人，從天降臨」，它其實在明確宣認，上帝是以自身的本體活潑地臨在我們這個時空世界之中，並以個人代理的身分 (as a personal Agent) 與我們同在。這些堅定的宣稱目的在於作出肯定的陳述，清晰地說明上帝是在耶穌基督裏把自己揭示出來，而當中所蘊含的觀念更是客觀的真理，因為這些觀念最終是建基於上帝自己的本質和工作上面。因此，雖然這信經帶有詩歌的色彩，但我們不能把其文字視為只賦有象徵意義（或本質上是象徵性的），以為它是藉著一些美麗和非概念性的思想模式，以抽離和間接的方式講述上帝，而其意義和理據基本上是來自宗教的想像和教會的自我了解。相反，信經的文字本質上當被視為示意性的 (significative)，其運用的概念模式是為了以直接和認知的方式指向上帝，而這些概念的意義和理據，正在於這種客觀和實際的聯繫。我們可以肯定，尼西亞教父深信這信經.....

Patristic theology

教父學

即教父的神學。教父是早期教會的教師和作者；教父學不僅研究某一作者的作品，也是當代的共同形式。這名稱最早在十七世紀見用，以與聖經、經院、信條及思辯的神學區別。教父時期維持多久，還未有定論。教父的著作觸及神學的各個領域：護教學、道德、聖經、教義學、神修學、苦修、聖禮、禮儀神學和哲學，其主要貢獻乃在解釋三位一體論、基督論、教會論、聖禮以及罪和恩典的關係。

所作的嚴謹陳述，是正確和妥當地與所表示的意義相關連的。這就是說，它所運用的概念是受制於其指向的真實，而不會隨著人云亦云的說法而改變。

因此，我們更有需要探討這些陳述如何運用一些關乎空間的語言。如果這些用語只具象徵意義，那麼當中蘊含的空間元素便可輕易解作只具隱喻性或比喻性的意義，而不用在概念上與上帝的內在理性相關。不過，假如這些關乎空間的語言本質上是示意性的，那麼這些宣告的概念內容就必須與上帝的內在理性具有真實的聯繫；其用意不但在於顯示上帝的真實，而且更讓我們對上帝自身的本質和作為，獲得或多或少的確實知識。

我們當如何理解信經所蘊含的**空間概念**呢？要回答這問題，我們須由信經本身的起點開始：上帝是全能的父，創造天地的，並造有形無形之萬物的主。這就是說，上帝是超越一切空間和時間的，因為空間和時間是與上帝的創造一同被造的。由此看來，上帝與空間的關係本身並不是一種空間的關係 (a spatial relation)。因此，正如亞他那修 (Athanasius) 與亞流派 (Arians) 辯論時所說，究竟上帝是沒有在任何地方 (without place)，或者祂是在某一地方 (in place)，這些問題都是沒有意義的。當我們發出這類問題，我們便在假設上帝可以與我們相提並論。這同時意味著，當信經論及子「從天降臨」，這句子不能解作一趟經過空間的旅程。「從天降臨」一詞的解釋，必須符合論及子就是「從上帝出來的上帝，從光出來的光」 ('God from God, Light from Light') 的陳述。在空間和時間裏真真正正成為肉身的子與祂所來自的上帝兩者的關係，不得視為一種空

間的關係。上帝住在天上，這基本上是一個神學概念，就如「從上帝出來的上帝」 (God of God) 一樣，亦如上帝住在光中一樣都不是空間的概念。即使我們能夠想像天上有一個天堂，我們也不可能以為這天堂容得下上帝。因為上帝是超越整個空間領域的創造主，祂與空間的關係是一種創造的關係，而非空間或時間的關係，因此信經在這處是用了聖經的思維方式。在第二、第三世紀流行的著作《宇宙論》 (De mundo, 作者不詳，但後人誤以為是亞里士多德的作品) 中，我們見到上帝與宇宙的關係被描述為一種神話式的結合，把上帝的臨在與上面空間 (upper space) 混為一談，而這些觀念扭曲了人們對托勒密宇宙觀 (Ptolemaic cosmology) 的理解。不過，在上帝與人之間存在著一個中介空間 (intervening space) 的觀念，則絕對沒有在尼西亞神學中出現過。

另一方面，當信經宣告上帝的兒子降世成為人，其用意明顯是為了肯定祂確實臨在於空間和時間之中，而祂更與我們肉身的存在發生個人相互的關係。一方面，父子**同質** (homoousion) 所表達的信念，是這位給我們成為肉身的上帝，在本質上就是上帝自己，祂是先存和永恆的上帝。另一方面，「降臨」以及「為著我們，並為要拯救我們世人」，則應理解為祂自己完全甘願降卑，而不是說祂是有限的和不完全的。祂本是永恆的存有，並不是受

Ptolemaic cosmology 托勒密的宇宙觀

亞歷山大城的托勒密 (Ptolemy, 約 100-170) 生平不詳，但他的著作影響深遠。他以層層旋轉的透明天球體的假想模型來解釋星體的運動，即以地球為宇宙不動的中心，眾星體則繞著地球呈完美圓形的軌道運行，即所謂「天動說」 (Ptolemaic system)。自發表以來，天文學者及教會都對此構成的世界觀深信不疑，直至哥白尼提出「日心說」時始被徹底推翻。

造的或受空間限制的，但祂卻完全為了我們的緣故而自己降卑，成為我們中間的一分子 (to be one with us)，並取了我們有限的本質。這是尼西亞神學家稱為子之「程序上的降卑」(economic condescension)。但信經最後還宣稱，「祂的國度無窮無盡」，這表達了教父確信上帝的兒子取了我們肉身的存有這事實「不單是程序上」，不單只是一件臨時事件，因為上帝的兒子有分於我們的人性和受造性這個事實，必須毫無保留地維持下去，甚至在祂的復活、升天和再來之後。

這意味著上帝與空間的關係在早期教會是一個十分迫切的課題，這不單關乎上帝的創造和祂在我們肉身的存有中的拯救，而且更關乎成為肉身的子的本體 (the personal Being of the Incarnate Son)。教會需要與當代希臘哲學和科學對空間的主流概念協調，並基於創造和道成肉身的教義，建構一個更完善和恰當的概念。結果，尼西亞思想發展了一種關係性的空間概念 (a relational concept of space)，當中空間和概念上的關係是不能分割的；只是其後尼西亞思想所涉及的基本問題，卻演變為關乎知識論多過宇宙論。

在希臘思想中，關於空間的主流概念，無疑是把空間視作一個盛器或容器 (a receptacle or a container)。這思想可追溯至早期的畢達哥拉斯學派 (Pythagoreans) 和原子論學派 (Atomists)。我們可以在整個希臘哲學和科學歷史中見到這思想的影子，只是在不同時代中，有時是以較唯心的方式出現，有時則以較唯物的方式出現；而當中的差異，也在神學以至天文學和宇宙論的範疇中留下痕跡。在這個大背景之下，教父們當時須面對的思潮主要是柏拉圖、亞里士多德和斯多亞派的思想。

Plato

柏拉圖 (427-347 BC)

著名的古希臘哲學家，蘇格拉底的學生，亞里士多德的老師，三人被譽為西方哲學的奠基者。柏拉圖寫下許多重要的哲學對話錄，並且在雅典創建「學院」(Academy)，是西方第一所高等學府；同時他也是當代舉足輕重的數學家。他最重要的著作包括《斐多篇》(Phaedo)、《理想國》(The Republic)、《泰米奧斯》(Timaeus) 及《律法》(Laws) 等。

柏拉圖也同意把空間視為一個「盛器」。但他認為這只是一個比喻的說法，因為他不同意這個盛器有能力給其盛載的物體設定界限。空間只是讓事件在當中發生的媒介，無形和被動的，它並沒有給其盛載的事物界定形狀或起甚麼確定作用。

因此，柏拉圖並沒有使用帶有數量或容量的字眼去形容空間，理由是他給空間的定義並非著眼於物體或其延伸，而是著眼於在當中發生的事件，就是空間提供了讓事物生成 (whatever comes into being) 的狀況。空間與其盛載的事物是分開的，因為一切轉變和生成 (becoming) 都蘊含著一些永恒和一致的東西，但這東西並不屬於我們的感官知覺。它本身並沒有固定的性質，而只是隱約可見的，但我們可透過萬物的相互關係，就是在萬物移動和流變中所蘊含著的連續體中看到它的影子 (泰勒 A. E. Taylor 的說法)。

柏拉圖除了提出「範型」(archetype) 和「摹本」(copy)，還引進了空間的概念，成為貫通理性與感官世界之間的分野或鴻溝的第三個元素，似乎他認為空間對此有所幫助。然

Taylor, Alfred Edward 泰勒 (1869-1945)

英國哲學家，主要貢獻在於宗教哲學、道德哲學及柏拉圖的研究。他最為著名的是主張柏拉圖對話錄中關於蘇格拉底的形象及大部分言行，均真實準確反映了歷史上的蘇格拉底。至於道德哲學方面，他探究自由意志、公義與良善的關係等多方面議題，深受柏拉圖、亞里士多德及中世紀學者的影響。他的著作有 *Plato: The Man and His Work*、*The Faith of a Moralist* 等。

而，空間只充當著摹本的「盛器」，而非範型的「盛器」。事物如果沒有在這個媒介「之中」發生，這個感官世界的事物便不會有形狀，因此也不能夠被理解。換句話說，沒有這個媒介，事物便不能成為範型的摹本，因此也不能參與真實世界的理性形式。如果沒有空間，我們便不能夠進入感官事物背後的理性。由於我們的概念必須透過空間這個媒介，才能建基於「那永恆和沒有生成之物」('that which always is and has no becoming')，因此它是我們概念所必需的客觀參照 (objective reference)。

就柏拉圖的知識論來說，由於感官與理性屬於兩個不同的世界，我們的思想必須被帶到一個在主觀經驗以外的客觀基礎，而我們的思想也藉此才能得以解釋。可是，由於理性形式與感官事物始終是分開的，我們並不可能把一些在這個世界出現的概念，就是一些指向感官事物的概念跨越這個鴻溝，用以說明超越我們世界的真實。相反，我們必須穿越感官事物，從它們所呈現的理性或「數學」痕跡中尋找那超越的參照方向，直至我們的思想到達在我們以外的永恆真實。柏拉圖認為這正是數學家所做的。當他們繪畫一些圖象，它們就像水中的影子或形象，讓人看到那些只能用思想才覺察得到的事物。柏拉圖說，當我們這樣做，我們是在「除掉假設」(removing the hypotheses)，就是放棄我們最初提出的概念，為求藉著這些概念的引導而達致基本原則 (primary principles)。

當柏拉圖處理空間這概念，或其實是將任何概念中的空間元素應用於理性世界時，他會遇到以下的問題。兩個世界分隔的觀念意味著在空間和時間以外還有另一個世界，然而分隔觀

念本身卻包含了空間的元素。當我們談及在空間以外並獨立於空間的事物時，我們必須運用空間的元素，然而這個空間的概念不得投射到這個世界以外的另一世界，就是說在那裏存在著「地方」。柏拉圖最終也沒有解答的問題，是究竟我們可以在何處放下那些為達致客觀基礎而需要的概念；如果這些概念是真實的話，這客觀基礎就是它們理性上的依據。這問題後來成為尼西亞教父與亞流爭辯中的一個尖銳問題；.....但當基督教神學試圖為神學奠下一個科學基礎時，柏拉圖的思想明顯提供了一個寶庫。

亞里士多德在兩個重要環節上誤解了柏拉圖，而這對教父毫無助益。首先，他把柏拉圖兩個世界分立的觀念誤以為是一種地方或空間上的分立；其次是他把柏拉圖所謂的「盛器」(receptacle)或「基體」(matrix)誤以為是物體所源自的原本物質或本源 (substrate)。亞里士多德的誤解乃歸因於他用了截然不同的方法。他從實證的情況中，想像一個物體其實是被另一個物體所包含著，因此該物體

Arius

亞流 (250-336) 或稱亞利烏

第四世紀初亞歷山大城教會的長老，他敬虔愛主，生活嚴謹且有口才。他師承自安提阿著名的學者路迦諾 (Lucian)，其時安提阿一帶較為著重基督人性這一方面的真理。他於三一年到達亞歷山大城，與當時的主教就基督位格的問題展開激烈的衝突，雙方各自致書各地教會及友好，以求支持及聲援，爭論遂在教會中漫延，即使亞流死後仍沒有止息。及至三八一年君士坦丁堡會議確定尼西亞會議的神學為教會正統教義後，事件才告平定。

Aristotle

亞里士多德 (384-332 BC)

古希臘哲學家，與蘇格拉底和柏拉圖同被譽為西方思想哲學的奠基者。亞里士多德本身是柏拉圖的學生，也是亞歷山大帝老師，創立了學院呂刻昂 (Lyceum)。其著作甚豐，其中《範疇論》(Categories)、《倫理學》(Nicomachean Ethics)、《政治學》(Politics)、《詩學》(Poetics)、《論靈魂》(On the Soul) 等作品對後世影響深遠。

是「位於某個地方」('in place')。他把「空間」列作範疇 (categories) 之一，因此他是以事物的本質－事件的架構 (the substance-accidents scheme of things) 設想空間的概念。空間既是一個範疇，它不再被視為我們構思事物的一個基本方式，而變成事物存在的實際方式，因此空間被連於量的範疇，有時更被列入量的範疇之內。結果，他的空間概念主要是一個關乎量的概念，而他對於地方 (place) 的重視，或他在自然科學的領域中對空間的特別關注，更加強了這種量的概念。

亞里士多德由始至終是以容器 (the vessel) 的模型 (model) 發展其對地方或空間的概念。這容器是事物流進去，以及從其中流出來的器皿。這容器不但包含著事物，而且更向事物發揮著某種力量或因果性的活動 (causal activity)。因此，空間被視為直接地把每個物體包圍著的東西。至於其他想法，例如事物的空間被等同於其形狀或物質，或容器的界限與其包含事物的一種廣延或距離，一一都被亞里士多德摒棄。結果唯一可予接受的看法，就是視空間為盛載著事物的界限或界線，而盛器在這界限中與被包含的事物有著直接的接觸。在這個空間的容器觀念中，容器與其內容有著一種互相倚賴的關係 (a relation of interdependence)。一般的容器是一個可移動的空間，但空間卻是一個不能移動的容器。因此亞里士多德給空間所下的最後定義是：空間是容器的最內在的不動界限 (the innermost unmoved limit of the container)。換句話說，空間被定義為一個物體所處的不動界限。由於盛載著事物的物體與被盛載的物體時刻有著直接而有限的接觸，虛無或空白的空間是不存在的，有的只是量值 (magnitude)。宇宙內所有事物都存在於空間裏，但宇宙則

不然，因為它並沒有被任何事物所包圍著。當我們說某事物存在於某個空間，唯一的意思是其界限存於有限的東西中。這難免意味著另一個觀念，就是空間必然地是受到限制和有限的。

我們可以在這裏看到兩個問題。亞里士多德的思想明顯受制於他所設定的一個要求，就是為了明瞭改變和轉移而需要有一個絕對的靜止點 (a point of absolute rest) 作為參照的核心。假如一切也在流變中，我們便沒有準則去衡量事物。在亞里士多德的宇宙論中，物質宇宙的核心就是那個不動的核心，因為它雖然在轉動，但其實沒有前進或改變位置。因此，雖然亞里士多德以事物進入和離開空間的方式設想空間的概念，令人以為他的空間概念是動態的，但這其實是一個靜態的概念，其最終的基礎是連於一個絕對的靜止點，而這當然與其「不動的原動者」(unmoved Mover) 的概念同出一轍。亞里士多德把空間定義為容器的第一個不動界限 (the first unmoved limit of the container) 也涉及另一個難題，因為當他把某事物存在於空間等同於某一容量，也就是把容量等同於空間上的量值 (a spatial magnitude)。這個把主要著眼點放在容量的空間概念涉及種種矛盾，不但把空間的概念抽離於時間，而且由於這概念過於刻板，我們為要遷就它就惟有硬把事物的本質割離於事件 (a highly artificial disjunction of substance from accidents)。中世紀西方的神學在

Medieval theology 中世紀神學

簡略地說，中世紀可以由貴格利一世 (Gregory I) 被立為羅馬主教 (590) 開始，至馬丁路德改教運動 (1517) 為止，長達千年的時期，其中所探討的主要課題是論證「神的存在」以及「罪惡真實性」等基督教哲學問題，代表人物為聖多馬亞奎那。此外，羅馬天主教會的教義和聖禮主要亦是由這段時間發展而成，其中的思想很大程度上是為著鞏固教皇制度及教會在世的治權，或是由此衍生出來的。

Pythagorean thought**畢達哥拉斯思想**

畢達哥拉斯 (569-475BC) 是古代希臘數學家，生於薩摩斯島 (Samos)，卒於意大利，他最著名的成果是提出「畢氏定理」。畢氏相信「萬物皆數」，數學可解釋世上一切事物，對數字的癡迷可說到了崇拜數字的程度。他認為平方數「4」是一個公正的數字；當他的學生發現開方2為無理數時，他大為震驚。無可否認，他對數字的執迷為古希臘數學發展帶來莫大的貢獻。

Atomists**原子論學派**

原子論 (atomism) 一詞源自希臘字 *atoma*，原意是「不可再分割的東西」，指出萬物都是由不生不滅、不可分割的原子所組成。原子論學派的代表人物是德謨克利特斯 (Democritus, 460-370BC)，他認為大自然的生成和變化，全由不同數量、大小、形狀的原子排列組合而成，而原子與原子之間，則存有著虛無 (void)。原子論學派一直不受重視，直至十八世紀牛頓的物理學理論才將它發揚光大。

Chrysippus**克里西波斯 (279-206BC)**

希臘哲學家，是將斯多亞派系統化的主要人物。他努力從合乎理性的規則來解釋真相，以及為它的系統辯護，對邏輯學的發展頗有建樹。此外，他亦發展了寓意式的解釋法，從古典神話中尋找隱藏的意圖，以為斯多亞派的理論作解釋。

這些環節上所遇到永無休止的難題，正好作為這些問題的注解。

斯多亞派對空間提出了一個截然不同的進路。他們與畢達哥拉斯學派和原子論學派同樣關注空間 (space) 與虛無 (void) 的分野。他們把二者視為確定與不確定 (the determinate and the indeterminate) 的區分，或「物體」與「無」的區分 ('body' and 'nothingness') 的區分——「物體」被視為「那存在著的東西」(that which is)。克里西波斯曾提出，凡屬物體的事物便是有限的或確定的，因此也是可以想像的，但那不屬物體的事物便

是不確定的或無限的，也是不能想像的。因此他辯稱，與其從盛器的角度去構想空間的概念，倒不如從那被包含的物體出發。此外，斯多亞派更把物體視作那個宇宙的運作原則 (the active principle of the universe)，是運動 (motion) 和活動 (activity) 的源頭，因此空間被視為物體的功用 (the function of body)，讓它在宇宙中加以確定的延伸 (determinate extension)。斯多亞派在這方面提出了以下的原則：物體是藉著物體本身去廣延，並為自身創造空間。因此，空間的概念並非以一個盛器的界限作出發點，而是從物體的角度出發，就是物體是一個為自身創造空間並藉自身而廣延的行動 (body as an agency creating room for itself and extending through itself)，而宇宙因此成為一個運作和空間的場地 (a sphere of operation and place)。如果沒有這樣的運作，宇宙就只能夠在無限的虛無中維持不動，因為虛無本質上不能以任何方式使宇宙運作。因此他們不同意亞里士多德的看法，認為物質宇宙是靠一個外在的世界來維繫，或是靠一個位於上面的領域 (an upper sphere) 把不同部分連接起來。相反，宇宙是藉著一種內在的凝聚力或張力，或者是內在的理性來維繫。這理性從自然定律中，就是宇宙的確定和理性結構中自我揭示出來。

斯多亞派乃基於自然界內蘊理性 (inherent rationality of nature) 的觀念，把宇宙稱為一種「理性的動物」(a rational animal)，或把上帝稱為「宇宙的靈魂」(the soul of the cosmos)，因為他們以為上帝、物體和自然界定律一併等同於宇宙的確定內容。「上帝」和「物體」只不過是用以表達理性的實質原則的不同方式而已，而這原則既可以是思想，也可以是

物質。按照這樣的想法，如果把上帝視為超越這個確定的宇宙，那就是把上帝放置在空間以外的無限虛無中。而按照斯多亞派的原則，這是一種空洞的思想。另一方面，如果把上帝放進確定的理性範疇之內，就是在空間範疇之內，這又意味著宇宙並不能夠為自身的存在提供解釋，或為自身結構的理性提供解釋。

當我們評估斯多亞派的理論，我們一方面得承認，較諸希臘思想中較為普遍的容器觀念，他們把空間視為一個為自身尋求空間的活躍行動，這概念確實是一個進步。這思想較接近聖經的看法，例如在舊約的救贖觀中，上帝的臨在被視為上帝闖進人受限制和被捆綁的處境中，並在人的生命中創造一個給上帝的空間，而上帝是穹蒼所不能限制的。但在另一方面，斯多亞派把上帝連於一個有限宇宙的觀念（宇宙是一個被無限的虛無所包圍，但其核心仍在地上那確定而有限的世界中），這不但失落了對上帝超越性的瞭解，而且會把上帝與自然界、神學與宇宙論混為一談，這正是外邦思想容易陷入的普遍現象。這情況見諸於二世紀的《宇宙論》（*De mundo*）中，那顯然是一種變了質的斯多亞派思想。

我們現在要討論尼西亞神學如何回應這些空間概念。當這時期的神學家在思想福音信息，就是思想上帝在耶穌基督裏進入並臨在空間和時間中，他們在多少程度上應用了這些概念。照我看來，我們在尼西亞神學中找不到亞里士多德的空間定義。這也意味著把空間嚴格地視為容器的觀念和連帶的肯定概念論（cataphatic conceptualism）也一併被拒。雖然這觀念曾在西方發揮很大的影響力，尤其在十二世紀後，但在東方只

有被大馬士革的約翰（John of Damascus）修訂後才得到認同。另一方面，柏拉圖和斯多亞派的某些觀念則對基督教會有所幫助，然而尼西亞教父們是被迫從最基本的神學基礎上去探討整個問題，特別是關乎創造論和道成肉身的教義。

從無到有的創造觀（the doctrine of creation out of nothing）很快便成為基督教思想的焦點。這教義肯定了上帝絕對是先於一切時間和空間，因為時空只是在受造物之中，並跟受造物一併出現的，而它們必須被視為受造秩序中的關係（relations within the created order）。時間和空間的功用，是為受造世界的偶然事件提供秩序。時間是在創造之中，但

創造並非在時間之內（Time is in creation, creation is not in time）。由於上帝是一切存在事物的超越源頭，我們甚至可以這樣描述祂：祂並沒有參與在存有中，因為其他一切都是藉著參與在祂裏面而得以存在。因此，我們不可以把上帝與宇宙的關係視為一種時間或空間的關係。以傳統的希臘觀念來說，我們必須承

Platonic thought 柏拉圖思想

柏拉圖思想對西方的思想歷史影響深遠，其思想形態對基督教神學的產生有舉足輕重的作用。他提出在種種隨時改變的現象背後，有不變的「理型」（*ideai*），一切事物都是對理型不完整的反映。最高的理型便是善，而人的靈魂既屬於理型，故亦是完全良善且不朽的。他的學說帶有強烈的二元論及希臘形上學色彩，即使到今天仍在西方學術思想中看到柏拉圖思想的烙印。

Stoic thought 斯多亞派思想

由哲諾（Zeno of Citium，約BC 336-264）所創，因他在雅典的門廊（*stoa*，即斯多亞）講學，故日後他的學派被稱為斯多亞派。此派的世界觀是唯物和泛神論的，認為一切實有都有其洛格斯（*logos*）管治及引導，是理性的，所以他們努力從合乎理性的規則解釋真相，對邏輯學的發展頗有建樹。新約中一些用語如良知（*conscience*）、靈、洛格斯（*Logos*）等均常見於斯多亞派的作品中，然而亦只是字面相同而已，背後表達的世界觀則截然不同。

認上帝不能被任何事物所包含；相反，上帝包含著整個宇宙，但祂是以祂的**權能** (His power) 而非以一個形體的容器去包含宇宙。一切的物體，甚至是斯多亞派所指的物體，不論是有形或無形的，也被上帝的權能所包含著。可是，由於這權能參透和包納一切，所以宇宙並不存在甚麼無限虛無，因為在上帝的超越中，祂是無處不在的。按此，空間和時間，以及其實在宇宙中一切有秩序的關係，當從上帝創造和無所不包的權能和作為這**動態**角度去思想。

俄利根是第一個教父覺
.....

察到推翻亞里士多德和斯多亞派觀念在哲學上所帶來的重大意義，因為這帶出了上帝的超越性與自然界理性兩者的關係，從而把宇宙從陷於無法解釋自身理性的徒勞困境中釋放出來。俄利根同意斯多亞派的原則，認為理解與界限是相連

的，因為沒有限制或沒有確定的東西是不能被理解的。這解釋了為甚麼我們說上帝是不能被理解的，因為祂是無法測度的，更是遠超過我們對祂的一切想像。但俄利根更把斯多亞派這個原則的運作顛倒過來，他堅持正由於上帝參透萬事 (God comprehends all things)，因此祂給萬物定下界限，使萬物有始有終，因此它們是確定的和可予理解的。俄利根也不諱言，指出這意味著上帝在認識自己上受限於其自身的理性，而祂也因為限制了受造物，使萬物服在祂的參透、明察和照管之下而使

Origen 俄利根 (約185 - 254)

釋經家、哲學家、靈修大師和活躍的教士。在德修 (Decius) 迫害教會期間，俄利根被監禁和受酷刑，之後死在推羅。他最偉大的作品是《六經合璧》(Hexapla)，專門解釋聖經經文的有《節記》(Scholia)，其他還有《論禱告》(On Prayer)、《勸殉道》(Exhortation to Martyrdom) 和神學作品《論第一原理》(On First Principles)。

自己亦受到這種限制。因此，宇宙的理性是建基於上帝在創造中對它的參透，而這「參透」和「包含」也提供了理性結構，讓上帝在當中揭示祂自己，並讓神學命題藉此以上帝為客觀和認知的參照。我們也不難看到這道理與柏拉圖的空間論之間的聯繫，就是空間作為一個媒介，它讓我們察驗出事物之間的關係，並藉此客觀地把事物連於那永恆的真實。說到這裏，空間已經不單單是一個宇宙論層面的原則，而更涉及知識論的層面。

俄利根也要面對柏拉圖的另一個難題，就是感官世界與理性世界二分所帶來的問題。假如我們不能把我們的感官概念越過這鴻溝，我們是否要把它們一概拋諸腦後，才能夠思想真實世界的事呢？由於俄利根十分強調上帝的超越，這問題尤其迫切。在一方面，上帝與這世界之間的界線既然不能逾越，我們必須把一切來自對受造物的思想的形式和形狀放下，才能夠存著敬意去思想祂。但另一方面，上帝把世界定為祂彰顯知識和權能的客體，並給予世界具理性和數學的性質，這又意味著當我們討論到另一個世界時，我們是不能夠把空間和時間的概念完全拋掉，而不致陷入不能解釋和非理性當中。俄利根試圖在道 (the Word) 或藉以使萬物造成之上帝的兒子成為肉身這個基礎上，為這些問題尋找答案。道既來到這世界，成為我們中間的一分子，祂就在自己裏面，為地上的人和天上的父上帝建立了一個真實的和理性的關係；他更直接地說明，這是在「地上的地方」(earthly place) 與「天上 (或天上天) 的地方」(heavenly [or superheavenly] place) 兩者之間建立的關係。俄利根借用了斯多亞派的觀念說明這個理論：空間之所以產生，是當「物

體」或活躍的原則為自身尋找空間，而空間或地方的概念，須按著佔有空間事物的性質去構想。當然，俄利根所指的那個促成空間產生的原則或動因素並不是「形體」，而是創造主，是上帝的道。道成肉身，是指那參透和包含萬有的上帝藉著取了一個肉身，並在我們的肉體存有中為自己創造空間，但祂卻沒有被包含著、約束著或限制著，好像被拘圍在器皿裏。祂是完全存在於這肉身，卻又完全存在於每一個地方，因為祂雖然成為了人，卻仍然是上帝。祂在地上和歷史中佔有一個確定的位置，但就祂與整個宇宙的關係而言，祂卻沒有離開祂的本位或位置 (His position or seat)。這解說大大擴闊了亞里士多德對空間的概念。俄利根明顯開拓了一種關係性的空間概念，但他的宇宙論臆測，以及把那份參透限於基督對父的認識，卻為祂帶來極大的困難。然而，他為尼西亞神學的空間概念莫下了基礎，而這概念其後被亞他那修發揚光大，並加以有力的捍衛。

這概念的主要關鍵，在於父子同質說與創造的關係，就是那位在這個世界中與我們同有受造之軀，同時又與父同質的主耶穌基督，祂就是那位萬物（包括空間和時間）藉以被造的上帝。換句話說，尼西亞神學拒絕了從一個絕對的靜止點這方法去構想空間和時間的問題，轉而以那永活和促成萬有的道作為出發點。這道自有永有 (Self-Word)，是萬物（包括那能看見的和不能看見的）藉以從無而被創造出來，萬物也在祂裏面。這道不但把萬物連於上帝，使它們得以保存，不致陷入無有或消失，祂同時更把光和理性賦予萬物。這道是藉著成為肉身而進入我們的空間領域，雖然在此之前祂離我們不遠。祂是完全地在空間和時間中與我們同在，卻同時又與父同在。就祂的本質

來說，祂是在萬有「之外」，但就祂的權能來說，祂卻是在萬有「之內」。然而，祂沒有因為取了我們的肉體，而停止祂活潑地維繫著整個宇宙中每方面的工作。祂既與我們同在這肉體的空間，同時又保持著祂永恆的身分，我們理解道成肉身觀念中的空間元素，就必須從祂以主動和滿有權能的方式取了肉身存有和空間的角度去理解。在這樣的理解中，空間是取決於那佔有空間者，空間是由那動因素所決定的，因此我們對空間的理解也當與祂的本質相符。因此，祂與父的空間關係，不可能與我們這些受造物

亞他那修從沒有像柏拉圖和俄利根那樣，把世界分為感官和理性兩個世界，因為尼西亞神學已把道成肉身連於創造。這兩個世界不再被視為完全分割的，也不是只在邊緣上相關

的，而其實是在耶穌基督裏互相交匯著 (intersecting in Jesus Christ)。因此，亞他那修辯稱，成為肉身的上帝兒子，是藉著祂與父的關係以及與我們的關係，在人與上帝之間的空間一關係中成就了中保的角色 (the part of a Mediator)，因為受造物就其本質並不可能為上帝騰出空間，他們更不可能以其受造之軀容得下上帝。道成肉身提供了一道橋樑把人帶到上帝那裏，但

Athanasius 亞他那修 (293-373)

埃及亞歷山大城的主教。被羅馬天主教及東方教會列為聖人，更正教視之為偉大的早期教會領袖。在尼西亞會議上，他極力反對亞流主義，最後確立了耶穌和天父上帝是同一本質 (homoousios) 和平等的思想，在其著作《反亞流》中對「三位一體」具深刻的解釋，為此教義的發展奠下歷史性基礎。亞他那修也是第一個列出今天聖經新約正典書目的人。他的《論道成肉身》(De Incarnatione) 被譽為神學界經典之作，把創造論和人的位置放在道成肉身中討論；《反異端》(Contra Gentes) 是其姊妹作。

成為肉身的子跟父的關係，不能以空間是容器的觀念去理解。把這種觀念應用在虛己 (*kenosis*) 一事上，只會帶來錯謬的虛己說 (*kenoticism*)，因為這樣的詮釋並不符合父或子的本質，因此對父或子的「圓滿」(*fullness*) 和「完全」(*perfection*) 都造成損害。我們必須以「住在」的方式 (*in terms of 'abiding' and 'dwelling'*) 構思父與子彼此的關係，就是父和子是完全地住在對方裏面。這是互存互滲 (*perichoresis*) 的教義，就是視子的整個存有等同於父的本質，祂是從上帝出來的上帝 (*God from God*)，從光出來的光 (*Light from Light*)。就受造的事實而言，祂們可各分屬不同地方而被分開，但就萬物之源而言，情況則不然。父、子和聖靈是非受造的三一上帝，祂們完全住在彼此裏面，又有足夠的空間容納對方。當這樣住在父裏面的子成為肉身，祂就成為了我們得以認識父和相信父的「地方」(*place*)，因為我們是在祂裏面找到父。不過，「地方」一詞的意義已擴展至超出一般的用法，其意義必須按照上帝的本質和祂藉著道成肉身而作的啟示和救贖，並按照祂為我們成為肉身而有的人性和受造性而予以彈性的詮釋。為了表達地方與地方彼此間具意向和動力的關係，神學不得不走進某種形式的象徵語言 (*topological language*) 之建構。但為概念貫注新的用法，對地方或空間的一般和慣常概念加以適應和改變的做法，對亞他那修來說並沒有問題，因為他相信，當我們按著事物的本質正確地使用某些用詞和概念，這種適應是必然發生的。

基督是藉著與我們同有血肉之軀而「在」我們裏面，但祂同時也藉著與父合一而「在」父裏面。那麼，我們要如何理解這兩個「在」的關係呢？亞他那修嘗試以類比的方式去闡釋這

關係。他為此構想和使用了代模 (*paradeigma*) 的概念。這字詞不應譯作「模型」(*model*) 或「代表」(*representation*)，更不應譯作「範型」(*archetype*)。我們也許可把這詞譯作「指標」(*pointer*)，表示它基本上是一個操作上的用語 (*an operational term*)，就是我們從這個世界的經驗中借用一些意象、概念或聯繫，目的是指向一些超越它以外的新事物，讓我們在某程度上掌握到這新事物。然而，我們必須按照代模所指向的真實去理解它，它才能夠發揮功用。亞他那修用代模這詞，是指我們在上帝的啟示之下所得到的一種概念，其作用是指向超越受造形式和內容的真實，而在這過程中又不致於逾越兩者之間的距離或抹殺其差異。這是一種認知工具，讓我們在思想上對所啟示的真實有所掌握，但我們並不能藉對此的認知而把真實操縱在手裏。在完成其任務的同時，這概念也證明著自身的不足，因為它所指向的雖然可予理解，但最終卻是超乎我們理解的界限和控制之內。

由此看來，我們在神學所用的指標並非我們選擇的，而是藉上帝的啟示加諸在我們身上的，因此其終極的基礎、修正和有效性，是在於父與成為了肉身的子的關係，以及成為了肉身的子與父的關係。這關係是打通上帝與人之間隔閡的橋樑，並為一切神學概念提供認知基礎，讓我們能夠明白這些概念的受造內容與上帝自身的真理之間的關係。雖然上帝本是無限的，祂的本質是我們無法掌握得到的，但上帝的客觀真實卻可以在基督裏，與受造和物質世界的思想形式在理性上連接起來，讓後者作出調適和校正方向，引導我們的思想接收上帝真正向我們所啟示的。

亞他那修就是以這種方式，使用代模去理解上帝兒子的存有和作為與實質空間的關係，就是祂進入我們人類的空間並成為人，但祂卻沒有離開上帝的「地方」(God's place)，也沒有離開這宇宙，以致祂沒有臨在其中或沒有統管著宇宙。按照這樣的理解，空間既被視為上帝在基督裏創造及救贖工作的中心點，其他的空間觀念一概不再適用：把空間視作一個無限的容器或無限的實體；或者視之為理解事物本質的延伸；或是人的悟性所必需的一個要素；或把空間視為容器的終極不動界限，且不受時間影響；這些觀念全都不適用。取而代之的，是另一種關乎上帝與物質宇宙在創造和道成肉身中所建立的本體和動力關係。按照亞他那修的理解，空間基本上是一個開放性(open-ended)的差異觀念(a differential concept)，因為其定義是取決於上帝與人，就是永恆與偶發事件的互動關係。空間可被視為兩個平面向度(就是空間和時間)與一個垂直向度(就是與上帝的關係)之間的一種並列系統(coordinate system，這是後期的用語)。在這個並列關係中，空間和時間被賦予一種超越世界的層面，讓它們向著一個超越的基礎開放，這基礎正是其在自然界擔負的秩序的依據。這意味著我們在尼西亞信經所採用的空間概念，就我們的物質世界來說是封閉的，但就上帝方面來說卻是無限地開放的。這說明了為甚麼每當拜占庭藝術嘗試以圖像方式表達這觀念時，用以代表基督華蓋(dais)的自然角度會刻意倒轉。當我們要表述上帝之子成為人，我們要留意祂在肉身所受的限制並不致令宇宙失去祂的管治。因此，在描繪基督的圖像中，我們不可以把祂封閉在一些界線之內，而即使這些界線是向上的，它們也不得在有限空間的某一點匯合。因

此，我們只能夠把祂放在兩種界線之間，而這兩個界線即使向著永恆也不會匯合，因為它們在兩方面都向著那位超越的上帝，而上帝是絕對開放和永恆的。

這肯定是我們用於基督教神學的概念的特色。我們採用的詞語和概念當然是屬乎人間和受造界的，而其內容亦然，因為它們是屬於我們這個世界的事物，並賦有自然界的限制。當這些詞語和概念被用以描述上帝，它們就必須跳出其來自的現象世界的框框而有所伸展和擴闊，否則它們所表達的只限於純自然知識，而把其他知識拒諸門外。當自然科學向前邁進，我們也看到類似的情況：假如我們要領悟一些真正嶄新的事物，我們也必須願意衝破日常的思維和言語方式。為了把知識推到日常經驗限制以外的領域，我們要創出新的語言，並攀上更高的思想層次；然而這一切仍受自然界所限，因為我們始終屬於自然界，絕不能企望自己可以超越這界限。單憑我們自己，我們並不可能超越有限悟性的必然性質。在神學的範疇中，我們更需要這種衝破日常思維的科學方法，因為假如我們真的要描述上帝自己，我們日常的用語和概念必須在意義和指涉上作出重大的改變。但這改變之所以能夠發生，必須來自上面。事實證明，假如我們憑著自己，把人的語言和概念推展到受造物以外的界限，這只會帶來某種神話，因為這只不過是把我們命題的受造內容投射在上帝身上而已。說得清楚一點，假如人的思想和語言真的要超越地指涉其界限以外的事物，這必須是由上帝自己賜予的。這解釋了為甚麼神學命題的導向都是來源於自身以外，就是來自臨到我們中間的上帝之道，而當這些命題融入這道中，它們也被提升到更高

的理解層次。正如謝利貝克斯
.....
(Edward Schillebeeckx)所說，它們是有份於一個新領域，而這領域本不屬於它們。

另一方面，神學命題卻須保留其與淺白和直接語言的真實聯繫，因為假如其涵蘊的概念完全抽離日常知識中的概念，這些命題便不再對我們有

任何意義，更遑論能否向別人傳達甚麼信息了。這情況當然也適用於自然科學，因為當我們為了提高知識的範圍和層次而發展一些高度抽象的符號，這些符號也不能夠脫離以舊有的時空概念為基礎的實際語言。我們只有透過這些概念，才可以把科學概念和術語以及其真實表達出來。因此，雖然我們為了掌握新事物而須擴展科學概念，但我們卻不可容讓這些概念任意奔馳。相反，它們必須受制於一個多層的結構中，當中較低的層次向著較高的層次開放，而較高的層次則透過與較低層次的聯繫而受到約束。就這情況來說，只有當我們得到新的知識或形成了新的概念，我們才能把這些不同的層次聯繫起來。

嚴謹的神學工作也別無他法。神學命題要發揮的作用，就要借用這個世界所認可的概念，藉以為這個世界範疇以外的知識提供理性的陳述，從而讓我們的思想掌握到這些知識（雖然在這些概念的限制下，這些知識是我們盡難掌握的）。因此，恰當的神學命題是按著一些運作性命題的方法而提出，旨在把我們引導到在我們以外的新事物，而這些事物是舊有的概念不能

Schillebeeckx, Edward
謝利貝克斯 (1914 -)

比利時神學家，道明會成員。他曾在梵蒂岡第二次大公會議擔任荷蘭主教的神學顧問，使他名聞天下。自一九六八年起他因對「馬利亞貞節」的見解而被教廷調查，一九七九年又因基督論觀點而被審查。他曾採取歷史批判方法，對歷史性耶穌作出廣泛研究，特別強調耶穌的人性。

完全表達或解釋的。希拉流(Hilary)對此有很清楚的解說：「上帝與塵世事物是不能比較的，但礙於我們有限的理解，我們不得不從較低的層次借用一些形象，以指示較高層次的事物……

因此，任何比較只可視為給人的幫助，而不應視為適用於上帝的，因為它是向我們提示，而非詳盡說明我們所尋找的意義。」¹ 因此，雖然神學命題必須保留其受造的內容，但我們卻不可聲稱藉此而能夠掌握到上帝的真實。然而，我們必須使用這些命題去表達上帝為使我們認識祂而給予我們的，

但我們得客觀地承認，其受造的內容其實並不足以描述上帝，其擔當的角色只是一個超越的指涉媒介，給我們指向那位我們的上帝。那麼，神學命題基本上是以開放的概念運作的。就我們一方來說，這些概念藉著連於這個世界的時空結構而指涉的事物是相對地封閉的；但就上帝一方來說，它們是向著上帝的無限客觀性和無窮盡的能悟性而大大開放的。

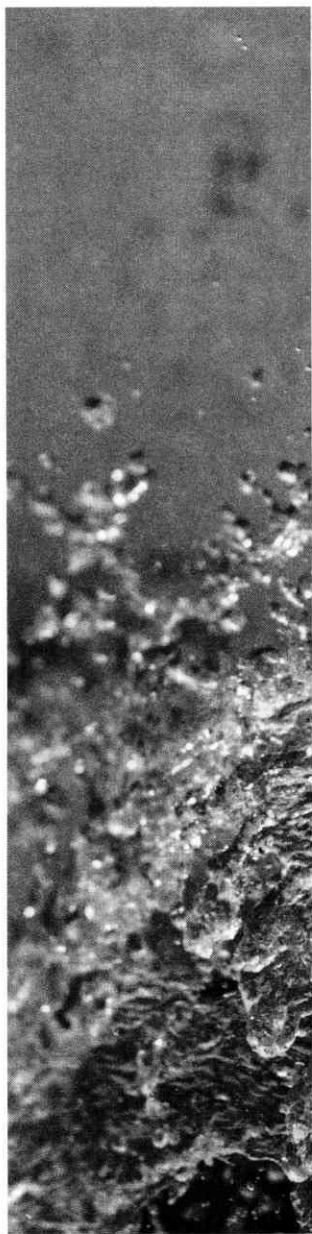
Hilary of Poitiers
波提亞的希拉流
(約315 - 367)

出身於教外的貴族家庭，悔改信主後不久即被立為法國波提亞的主教。因反對高盧教會的亞流主義失敗，被放逐到小亞細亞。他的重要著作有《論議會》(On the Synods)和《三一論》(On the Trinity)。希拉流被稱為「西方教會的亞他那修」，主要是他像亞他那修一樣，不遺餘力地對亞流主義作出反擊。

1 De Trinitate, 1.19.

第二章

宗教改革和現代神學中的空間概念問題





現代思想的空間觀念也跟古代一樣，主流思想仍是把

空間視為某種形式的容器。我們只是到了較近期的科學才脫離這種觀念，但我們要從這一步繼續向前，則仍須努力才可從那些根深柢固的習慣思維方式中掙脫出來。正如伊榮 (A. C. Ewing) 指出，我們總會這樣說，事物是處於某一空間或時間中 (*in space or in time*)。在這思想背後作祟的，很可能是我們想借此作為一種替代品，因為人自出娘胎以來仍渴望棲身在一個容器之內，希望藉此得到安全感。而叫人最焦慮不安的，是置身在一個周邊沒有固定界線的開放世界，把我們陷入無邊無際和不能理解的浩瀚中。在這情況下，把空間視為容器的觀念，在不同歷史階段中給神學帶來了非常棘手的問題。到了現代，當空間被視為一個獨立於其內涵的容器和一個慣性的系統，在古典物理學的整個因果結構中擔當著一個絕對的角色²，我們遇到的困難可以說是前所

Ewing, Alfred Cyril
伊榮 (1899-1973)

英國哲學家及大學教授，是二十世紀宗教哲學上的先驅。他認為研究哲學歷史對哲學的實踐相當重要，這取向反映在他對康德的研究中。此外，他提出以個人直觀及群體制約的方式去認識美善和義務 (*good and duty*)，而放棄以純粹描述 (*purely descriptive*) 的方式為美善下定義，強調知識及形而上的實踐意思的可能性。他的著作包括：*The Definition of Good* (1947), *Ethics* (1953) 及 *Non-Linguistic Philosophy* (1968) 等。

Jammer, Max
占馬 (1915 -)

以色列物理學家和物理哲學家，曾是愛因斯坦的親密學友，是以色列科學先進學會 (*Association for the Advancement for Science in Israel*) 的主席，曾獲鄧普頓獎等多項獎項，著作包括 *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics* (1954), *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective* (1974) 等。

2 可比較愛因斯坦對這點的詮釋，見他寫給占馬 (Max Jammer) 的序言，*Concepts of Space*, p. xv。

未見的。縱使新物理學上場，這觀念所引致的種種問題仍纏擾著我們，而今天神學中的不少混亂，也歸因於此。

早期教父其實也曾面對類似的問題，而他們的挑戰是來自古典文化。總的來說，希臘的科學和哲學所著眼的，是一些確定的和有限的事物，因為他們認為只有這些事物是可以想像的。因此，希臘把空間看為定下了界限的地方 (as delimited place)，是一個盛載事物的器具。假如世界的確有一個真實的 (相對於數學的) 無限，那就只可以是那個在宇宙以外毫無邊際的虛無。雖然畢達哥拉斯派和原子論者都提出過類似的觀念，但柏拉圖、亞里士多德和斯多亞派都認為這是不能想像和不可思議的事。因此，有限的事物、可予理解的事情與有界限的容器觀念，在他們思想中是分不開的。這些觀念對教父來說倒是不能接受的，因為這意味著假如上帝是可予理解的，祂就必然是有限的。可是，對基督教神學來說，上帝是那位自有永有、無窮無盡和永恒的主，祂是天地的創造主，因此一切事物若要得以理解，包括可見的和不可見的事物，也必須從祂創造和萬全的智慧和權能出發。因此，當早期教會的神學家思想上帝，他們並非按著有限宇宙的確定情況去思想祂。他們所做的，是把上帝視為一切理性的超越源頭，而祂更從未停止讓宇宙成為祂的創造知識和權能的對象，並給它規劃結構和界線，使它確定和可予理解。教父是在這背景下探索空間和時間問題的。

從無到有這種創造觀 (the doctrine of creation out of nothing) 所蘊含的意義，是上帝與宇宙的關係不再是一種空間和時間的關係；空間和時間這些關係卻是因著上帝創造宇宙而產生的，而它們也是因著上帝與祂所造的一切的互動關係而得以維持。

再者，一切受造之物既為上帝所參透，並被賦以理性，空間和時間不單只是在創造過程中與受造物一同生成的關係，它們更是承載著受造物內蘊的秩序。這理解與道成肉身的教義不但沒有任何衝突，而且更為這教義所肯定，並被賦予更清楚的說明。上帝自己既取了在空間和時間裏的肉體，在耶穌基督裏進入我們的世界，這一方面沒有否定上帝在空間和時間上的絕對優越性；另一方面更確定了在上帝與我們的關係中，空間和時間對上帝來說是真實的，並且在我們與上帝的所有關係中把我們與空間和時間結連在一起。因此，上帝在道成肉身這件事上的奇妙作為，不應被理解為上帝闖進受造世界或祂廢棄時空結構，而是一種上帝選擇與自然界發生互動關係的方式，祂要藉此為受造的人與祂自己建立親密的關係。空間和時間成為了理性的媒介，讓上帝在當中臨在，讓我們認識祂，而我們對上帝的認識也可以客觀地建基於上帝自己的超越理性上面。

因此，當教父時期的神學家嘗試表述上帝在創造和道成肉身的作為，他們拒絕接受空間的作用是容納和盛載物體的觀念。另一方面，他們更創立了另一種的空間觀念：空間是關係所在的地方 (the seat of relations)，是上帝與世界發生互動關係的交匯和活動地方 (the place of meeting and activity)。這空間在耶穌基督裏達到最清晰的焦點。對上帝來說，這是祂在人中間為自己闢設一個空間的地方；對活在地上和歷史中的人來說，這是我們可以與天父相遇和相交的地方。有了這觀念，教會的神學家不得已朝著相反的方向發問問題，並按著超越一切時空的創造主的本質，以及按著受時空限制的人的本質去發展他們的思想，因此這成為了一種基本上是差異和開放的空間

觀念 (a differential and open concept of space)，與亞里士多德把空間或地方視為盛載事物的不動界線的觀念大異其趣。雖然這是神學對空間的獨特理解，並不受任何一種宇宙觀束縛，但它卻可以應用在純粹物質事物中，而它的確在古代物理學的發展中留下痕跡。我們可以在達馬斯基奧斯 (Damascius) 和腓羅普羅 (Philoponus) 的思想中找到其踪跡。

Damascius 達馬斯基奧斯 (480-550)

希臘新柏拉圖主義哲學家，雅典希臘學園 (Greek Academy at Athens) 的最後一人。他於五二零年任希臘學園之領導，直至君士坦丁於五二九年封閉學園及其他異教學校為止。其後曾前往波斯，及至五三三年又得批准重返國土。他認為「第一本源」(the first principle) 超出了現實的層面，因此人殫精竭慮也不能將它準確描述，卻可透過不能言傳的神秘方式來達致。他的學說帶有神秘主義的色彩。

Philoponus, John 腓羅普羅

亦稱「亞歷山大的約翰」或「文法學家約翰」，生卒年不詳，六世紀的神學家、哲學家、科學家及文法學家。他的著作很少英譯，*On the Creation of the World (De opificio mundi)* 是其一，他指出聖經中創造的記載並非在科學或哲學上對物種起源的解釋，而是讓人尋求上帝並活在祂的規律中。在 *Against Proclus on the Eternity of the World* 中則突顯基督教從無創造出有的神學，以抗衡新柏拉圖主義的二元論。他因反對 Miaphysitism 被誤為「基督一性說」的支持者，而從其學說中可見他為「三神論」(Tritheism) 的觀點作辯護。他重要的著作包括對亞里士多德理論的註釋，*Commentary on Aristotle's "Prior Analytics"*、*On the Eternity of the World against Aristotle* 等。

當我們轉到西方的思想，卻是另一番景象。在拉丁世界的基督教，很早便把空間的容器觀念融入神學當中，而這深深影響了教會在教義、聖禮和制度這幾方面的發展形式。拉丁教會普遍相信，超自然的恩典是盛載在教會這個器皿 (ecclesiastical vessels) 當中，而這是在空間和時間中傳遞的。這是一個重要例子，讓我們看到拉丁語言把基督教的經驗塑造成某種思想形式。但要等

到亞里士多德的哲學和科學在十二、十三世紀興盛時，空間的容器觀念才在中世紀的整個神學結構中變得鞏固。亞里士多德的本質和事件架構 (schema of substance and accidents) 改變了對空間問題的基本處理方法。結果，空間的構想不再走東方教會主要以創造和道成肉身作為出發點的路線，取而代之的一方面從基督在彌撒中真實臨在 (real presence of Christ)

的考慮出發，另一方面則從宇宙觀的考慮出發。這兩個進路是無可避免地互相關連的，正如亞里士多德把空間定義為不能逾越的基本／第一界線 (*terminus continentis immobilis primus*，這是經院哲學家所取的正式名稱)，是關連於一個絕對靜止的中心及

Paris, University of 巴黎大學

巴黎大學於一二六一年正名，由聖母主教座堂學校和兩所修道院學校組合而成。它名義上直隸於教皇，實際上享有獨立於各級主教及貴族的學術自由特權。此外因著亞里士多德學說的興起，巴黎大學亦著重以理性思考來追求學問，包括神學方面，著名的聖多馬亞奎那便曾在其中任教。中世紀的巴黎大學可說已奠定了現代大學的理念與模式了。

Aristotelian thought 亞里士多德思想

亞里士多德總結了泰勒斯 (Thales) 以來古希臘哲學發展的結果，首次將哲學和其他科學區別，開創了邏輯學、倫理學、政治學和生物學等學科的獨立研究。在理論科學上提出後稱「形而上學」的「第一哲學」(The First philosophy)、「因果觀」(Causality)、邏輯學上的「三段論」(Syllogism)、倫理學的「中庸之道」(Golden mean) 等。

其背後的不動的原動者。再者，這也使中世紀教會幾乎完全以一種脫離了時間的空間角度去構思上帝的臨在。這解釋了為何他們的思想沒有充分地考慮到上帝與歷史存有的動力關係，以及終末事情 (the Last Things) 在時間中的適切性。在一二七七年，巴黎大學曾有人試圖大力反對亞里士

多德和亞威洛(Averroes)的理論，提出既然動力(motion)假設了一個不能動的物體，那麼必定存在著一個絕對的靜止點(a point of absolute rest)，因此可以把一個行使著絕對權能的原本推動者(a Prime Mover)重新帶入神學和宇宙的圖畫中，這就是上帝藉著空間推動整個宇宙的上帝觀。但亞

里士多德的思想不久再度抬頭，而上帝賦有絕對權能的觀念，只是當神學因接納了亞里士多德的空間定義而遇到困難和矛盾時，才被用以抽身的一個途徑而已。

中世紀時期的神學從教父神學繼承了自然界具有理性的觀念，而其輝煌發展更造就了現代科學的整體發展。可是，這時期的主流思潮從世界轉到上帝，而當二者連在一起，這意味著中世紀神學有系統地發展出一套抽離於與上帝一切實在關係的「自然神學」(natural theology)，而這套神學作為在信心之先(praeambula fidei)，接著難免成為用以詮釋所謂「啟示神學」(revealed theology)的框架。在這背景下，我們可以看到亞里士多德空間的觀念所帶來的問題，就是完全跟上帝與自然界的互動關係脫離。由於亞里士多德認為容器與其包含的內容是互相依存的(interdependence)，因此這種把空間視為容器的觀念，只會對以這方式構思的事物加以概念上的控制。這正是拉丁神學的「肯定概念論」(cataphatic conceptualism)，而不論它是以唯實論或唯名論的形式出現，這都是中世紀和現代希臘神學所

Averroist thought 亞威洛派思想

亞威洛派堪稱是亞里士多德主義中最保守的一個支派。它以亞拉伯哲學家亞威洛(Averroes, 1126-98, 拉丁文為Ibn-Rushd)命名，他是一位研究亞里士多德哲學的專家，然而亞威洛派實際要跟隨的並不是他，而是亞里士多德的思想。亞威洛派看重理性，儘管認為真理在信仰一邊，卻仍然堅守哲學的結論，容易使人認為他們守著雙重標準的真理觀。

堅決反對的。

就基督論來說，西方的古典中世紀神學由跟隨大馬士革的約翰的路線揭開序幕。他明顯是第一位把亞里士多德的地方或空間定義引進到東方神學的人，因此他堅稱上帝在基督裏成為了人，但祂並沒有終止祂是上帝的身分。當上帝進入物質的空間，祂並沒有被空間所限制。可是拉丁世界的神學並沒有跟隨他，以上帝的工作和他所謂「思想上的空間」(mental space)構思這問題，以避免肯定概念論的僵化思想。但當拉丁神學還停留在亞里士多德的思想軌跡之內，把空間列入量(quantity)的範疇，並把這理解與本質－事件(substance-accidents)、主項－謂項(subject-predicate)的思維方式連在一起，它便不可能向這個方向發展。但當這種思維方式在文藝復興時期開始解體，而一種新物理學冒起頭來，這發展方向才變得可行。

中世紀後期再次掀起對空間問題的思索，主要是由基督真實臨在(real presence)聖餐的觀念所產生的連串難題而引起的。究竟基督的身體如何包含在聖餅(host)中，而這身體又怎樣能夠同時存在於很多的聖餅(hosts)中？變質說(transubstantiation)的教義嘗試解決亞里士多德視空間為盛載物的僵硬觀念，同時

John of Damascus 大馬士革的約翰 (676-749)

耶路撒冷東南的聖沙伯修道院(St. Saba Monastery)修士，全時間從事寫作詳釋基督教信仰，而他創作的聖詩，如「復活良辰」"The Day of Resurrection! Earth, Tell It Out Abound"至今仍廣為教會唱頌，後世稱他為「金源」(Chrysorroas - "Streaming with Gold")，乃對其作品極高的推崇。三篇"Apologetic Treatises against those Decrying the Holy Images"是他早期維護圖像使用的專文；The Fountain of Knowledge是他最重要有關教義神學的作品。

又鄭重地維護基督身體真實臨在聖餐中所遇到的難題。這解說之所以成立，是由於強行把本質與事件分割，但這做法備受俄坎學派 (Occamists)、亞里士多德實證派 (empirical Aristotelians) 和唯名論派 (Nominalists) 質疑，理由是容器並不是獨立於其盛載的東西，或空間並非有異於在空間

Nominalism 唯名論

中世紀末期一個哲學思潮，講普遍或抽象的觀念只是名稱，而無實際。反映於基督教思想上，則是另外一種形式的意志論，其精意在於確認神的一切作為，而不需查問其實在的證據。它的理論某程度上助長了改教前期的懷疑主義，有人認為其中有伯拉糾主義的精神。

上感知得到的物體。亞里士多德本身視空間為本質的一個偶發事

件 (an accident of substance)。但認為基督身體真實臨在聖餐的論者也要面對另一難題，就是當他們維護基督確實以祂的身體和血臨在，而他們也堅稱即使餅和酒的本質變成了基督的身體和血，餅和酒的外貌仍維持一樣，那麼他們怎樣看這身體和血與其盛器 (即餅和酒) 的可量計特性的相

稱關係 (commensurate relation) 呢？他們最終不得不引用上帝的大能，去解說是上帝的大能使整個基督可以臨在整個聖餅的同時，亦臨在每一個部分之中，而祂的身體並不受祭壇聖禮的某一個地方所限制或規限，但他們同時又堅稱，其實質 (material substance) 卻藉著其內在部分 (intrinsic parts) 而臨在其受規限的地方中。因此，他們認為基督是以一種特別的方式臨在，

Occamist thought 俄坎思想

源於威廉俄坎的哲學系統，亦即唯名論，認為觀念只存在於思想中，而非實存之所在。在這假設下，人類的知識便不可能從客觀的實存獲得，而必定由主觀的感知而來。他的思想導致不可知論 (agnosticism) 的產生。部分俄坎理論更聲稱神聖旨意是萬物和萬物規則的成因，神未曾因為事物是好而決意促成它們，但好的事物之所以好，原因是神決意如此。馬丁路德深受這些思想影響。

就是祂的身體透過受著其所處的地方規限的其他東西而臨在。此外，由於這構想並不涉及數量，我們只可視之為一個不涉及延伸 (extensionless)，或是數學的接觸點 (mathematical point)。這觀點在十五世紀末和十六

世紀初十分普遍，而馬丁路德也受此影響。中世紀後期無論是多馬主義 (Thomist) 或俄坎學派的觀念都保留了視空間為載體或容器的概念。如果嚴格地以亞里士多德的可量計或容量的方式詮釋空間，這明顯會給神學帶來不能解決的悖論和謬誤。但即使撇除了這些，基本的難題依然存在，就是如何處理容器與空間相互的關係。因此，當文藝復興時代的物理學家拒絕接受亞里士多德的空間概念，轉而重拾原子論的觀念，就是把空間

Grosseteste, Robert 格羅斯泰斯特 (1175-1253)

英國政治家、經院哲學家、神學家及林肯主教，牛津大學首任校長。最為顯著的是他提出的「科學方法」(scientific method)，更被稱為中世紀牛津科學思想傳統的真正始創者。他撰寫大量科學的專文，其中包括 *De sphaera* (有關天文學的導言)、*De luce* (有關光的形而上學)、*De accessione et recessione maris* (有關潮汐漲退) 等。亦有就亞里士多德學說作評論，包括評註其《物理學》，並概括其科學推理的兩重途徑 (dual path of scientific reasoning) 為「分解與和解」(resolution and composition)。

Renaissance thought 文藝復興思想

文藝復興時期的作品帶有濃厚的人文主義色彩：主張個性解放，反對中世紀的禁欲主義和宗教觀；提倡科學文化，反對教會對人民的思想束縛；肯定人權，反對神權。人們所重視的不再是神，而是人；不再是死後的永生，而是現實世界的享受。整體而言可說是一種以人為中心的文化傾向。然而其對教會傳統權力的批判，亦顯顯著以神為中心的宗教改革的展開。

視為獨立於當中內容的盛器，並提倡空間先於物質，他們帶來了其後持續多個世紀的難題。

不過，中世紀也出現過一股小規模源自教父和柏拉圖的思潮。雖然其影響力較小，但在改教時期，特別是對改革宗和聖公會的神學無影響。雖然格羅斯泰斯特

Pseudo-Grosseteste
偽格羅斯泰斯特

托名格羅斯泰斯特 (Robert Grosseteste) 撰寫《哲學總論》(*Summa Philosophiae*) 的匿名作家。由於書中曾提到阿比爾十字軍的統帥賽門 (Simon de Monfort) 的死 (1265)，而格羅斯泰斯特卻早於一二五三年去世，所以確定不是他的作品。估計這位托名者是位英國人，可能是方濟會修士或只是個世俗人。

(Grosseteste) 套用了亞里士多德的用詞，但他並沒有發揚把空間或地方視為盛載事物的容器觀念。他也跟柏拉圖一樣，認為空間與在當中發生的事物是分割的，而空間本身並不是一種存有，它也沒有本身的向度。空間是當物體變動時出現的，其功用是把不同的事物分別出來。偽格羅斯泰斯特 (Pseudo-Grosseteste) 也依循這思想，相信物體是一個純粹關係性的連續體 (a pure relational continuum)。他也似乎認為地方是各種向度的物體相互關係中的一些指向位置。³ 他更推出一個創新的理論，就是光是第一種有形體的形式 (the first corporeal form) 和第一個動力原理 (the first principle of motion)，因此也是在空間廣延的終極依據。⁴ 蘇格徒 (Duns Scotus) 在思想創造和道成肉身過程中，也發展了一種較活潑和具關係性的空間概念：鑑於一切受造物都有賴上帝自由的創造旨意而存在，而這些受造物也與活潑和充滿創意的意

Neo-Platonic thought
新柏拉圖思想

約於三至六世紀延續自中柏拉圖主義發展出來的思潮，其形式一般認為是由普羅提諾 (Plotinus, 約205-270) 開創的。他認為一切存有都是源於大一，都是善的，無一例外，而邪惡則是非存有——離開大一者的狀況。新柏拉圖思想對基督教哲學的建設具有相當的影響，是東西方基督教神秘主義最重要的成份，亦深刻影響西方中世紀的神學思想，即使到二十世紀，新柏拉圖思想在西方神學思想的發展仍佔有一定的位置。

3 見 C. K. McKeon, *A Study of the Summa Philosophiae of Pseudo-Grosseteste*, p.114.

4 占馬曾就此作扼要的討論，op. cit., p.36，他也把這理論連於新柏拉圖傳統。

念有關，因為這些意念是上帝按著祂的自由和理性創造真實本身時而一併造成的，另又鑑於當基督成為了肉身，祂並沒有離開祂在宇宙的工作，所以祂可以同時在天上，也同時在無數處地方。因此，蘇格徒構思空間問題的進路，並非從宇宙中一個不動點或一個不動的上帝出發，而是以上帝與世界的活潑關係為中心。他以「這個」(*haecceitas*) 一詞解釋自己對存有不可分離 (individuation)

的觀念，強調上帝臨在的獨特性質和方式，這就是上帝不可分離的在此存有 (*hic esse*) 在變動中。事物乃因應著其獨特身分 (identity) 而有其獨特的在 (hereness)。因此，他其實是把空間的概念抽離於物質，並視空間為地點 (location) 而不是盛載事物的地方，或視空間為位置 (position) 而不是容量。這觀點讓他可以把基督的肉身真實臨在彌撒中的聖禮，視為基督的身體與載體的活潑關係。這便可以避免了對變質說這類理論的需要。我們可以循著這思路找到加爾文思想在中世紀的先驅，雖然加爾文肯定是受到教父思想的影響更深。

談到改教運動，我們討論

Calvin, John
加爾文 (1509-64)

法國改教宗神學家。在他最重要的著作《基督教要義》(*Institutes of Christian Religion*, 1559) 中充分闡釋其神學思想。加爾文的神學核心以上帝為最高的主權，他主要的五項神學要點 (之後神學家簡稱為 TULIP)：人全然敗壞 (Total Depravity)、無條件的揀選 (Unconditional election)、有限的贖罪 (Limited Atonement)、無法抗拒的恩典 (Irresistible Grace) 及聖徒蒙保守 (Perseverance of saints)。至於他的「預定論」(Doctrine of Predestination) 至今仍具爭議。

Reformation
改教運動

由馬丁路德一手掀起的宗教改革運動，其後加爾文及慈運理相繼而起，目的是改革已變質的基督教國度。十五世紀末，羅馬教廷極度世俗化及腐敗，教會已成了弄權斂財卻無法制衡的權力機構，以致歐洲社會普遍認為教宗權制 (Papacy) 需徹底改革才有希望。因此在此時期產生的改教運動，不獨是基督教會內部改革事件，亦是歐洲政治和社會權力版圖大轉移的運動。

的焦點會放在信義宗的思想上，這主要是因為這宗派在基督真實臨在聖餐和道成肉身的教義中保留了空間是容器的觀念，以致新教的神學能夠與十七和十八世紀的新物理學站在同一陣線上（當時的新物理學仍採納視空間為容器的觀念）。在這情況下，中世紀的問題延伸到現代神學可以說是無可避免的，但這些問題在路德思想中最為明顯。對

路德來說，視空間為容器是至為重要的，因為他是以這方式確立上帝的兒子的而且確地臨在我們世上人的肉身中。因此，他

Hooker, Richard 胡克爾 (1554 - 1660)

英國聖公會牧師及神學家。他堅持教會要理性、寬大、包容，對安立甘宗的發展影響深遠。他在一五八五年的演講 "A Learned Discourse of Justification, Works, and how the Foundation of Faith is Overthrown" 中，表明那些不明白或不接受因信稱義的人也會得蒙上帝拯救，包括羅馬天主教徒；又說基督徒應專注合一的教義，少留意與別教的分歧。他的言論受到特拉弗斯 (Walter Travers) 公開抨擊，胡克爾則以他的名著《教會政制法規》(Of the Lawes of Ecclesiastical Politie) 回應。

基督虛己和祂的身體無處不在而引起的辯論。我們在這裏只需探討信義宗與改革宗（改革宗在這些方面與聖公會的立場一致）

Lutheran theology 信義宗神學

信義宗神學最重視的是因信稱義，這教義建立在十字架的神學上，也是由馬丁路德唯獨信心的思想發展出來的。罪人只能靠著信心接受基督為人成就一切的恩典，那就是基督的義、神的赦免、平安、與神復和，並永生。此外，信義宗神學亦強調唯獨聖經是一切神學的源頭，也是評核教會一切教導及教師的準則。

十分強調上帝的兒子和道是完完整整地包含在伯利恆的聖嬰中，並在主餐這個聖禮中賜予我們。從加爾文和胡克爾 (Hooker) 的教導中則可以看見，改革宗和聖公會的

在三方面的分歧已經足夠：所謂「加爾文的道的永恆性」('extra Calvinisticum')、基督的身體在天上 (the 'location' of the body of Christ in heaven) 以及基督臨在聖餐 (the Eucharistic parousia) 的問題。

改革宗的神學家對道成肉身的理解，是上帝的兒子從天降下，但祂卻沒有離開天上；或者說祂在地上生活和工作，卻沒有放下祂管治宇宙的工作。他們其實是刻意跟隨早期教會的路線，就是拒絕接受視空間為容器的觀念，因為這觀念意味著上帝的兒子是被人的身體包圍著或限制著。他們其實是拒絕接受基督的神性和人性之間存在著一種地域或空間的關係。

Calvinists 加爾文派

基本上以改教神學家加爾文的主張為主的都可稱為「加爾文派」，在不同情況中可有不同的含義。現代多以此形容相信「救贖預定論」和「救恩獨作說」的人，前者指出人的救贖與否是神計劃中所預定的，後者則指出救贖唯獨是神的工作，跟人的努力義行毫無瓜葛。

Reformed theology 改革宗神學

改革宗神學是更正教在十六世紀發展出來的神學，它與信義宗的思想有別。例如對聖餐的看法，和對福音與律法的看法。但在主要教義上，如三位一體、基督論等都是是一致的。改革宗神學非常強調神的中心性、以基督為中心和有多元性的特點。一般人都會稱改革宗神學為「加爾文主義」，因加爾文對此運動的影響深遠巨大。

係。可是，由於信義宗視空間為容器或盛器，他們只會把加爾文派的觀點作出另一番的詮釋，以為上帝的兒子或上帝的道在成為肉身的過程中把一部分留在外面，而他們稱之為「加爾文的道的永恆性」('the Calvinist extra'，意思是加爾文把基督的一部分留在外面)。同樣，當改革宗談及基督升天，他們認為基督是升到受

造宇宙之外的地方，升到天父的右邊，而這天上的天是超越我們所能想像的時空世界，並且他們稱基督的身體在天上時，他們其實也在拒絕接受空間是一個封閉容器的觀念，他們堅稱基督的身體在升天後並沒有喪失其作為人肉身的向度或真實。正知道成肉身意味著上帝的兒子進入空間和時間而沒有廢掉上帝超越空間和時間的事實，因此基督的升天也同樣意味著上帝的兒子超越空間和時間而沒有把那位成為肉身的子參與空間和時間的事實廢掉。因此，當他們論到基督升天是從一個地方到另一個地方，他們其實是採納了教父對空間的開放和差異觀念，就是一方面按照上帝的本質和工作來詮釋「地方」，而另一方面則按照人的本質和工作而給「地方」作出另一種的詮釋。可是，信義宗的神學家不能接受這詮釋，而他們只能根據自己的前設，把基督的身體在天上這觀念解讀為這身體好像被困在那裏的一個容器框框之內，正如他們想像基督在道成肉身的過程中受到限制一樣。同樣，當改革宗的神學家詮釋基督真實臨在聖餐中，他們因為基督的升天而視這臨在是有別於基督在末日的臨在時，他們也在拒絕把空間視為一個容器，就是把空間抽離於時間的觀念。因此，他們堅稱，基督在聖餐的臨在應理解為基督活生生地在時空中向我們顯現，而這顯現是延伸到基督最終在末日的來臨。信義宗並不願意考慮這個觀點，因為從他們的角度來看，這似乎減損了基督在聖禮中真實臨在的完全真實性，然而他們的見解卻使基督的真實臨在變得沒有時間性，成為一種沒有時間向度的純粹空間臨在。

那麼信義宗神學怎樣處理空間的難題呢？路德採用了俄坎學派對「臨在」的獨特概念。俄坎學派的理論其實是以亞里士

多德的空間觀念為根據，就是把地方視為一個盛載物件的器具。他們認為某物件可以處於某個地方而不用被這個地方的空間量度，但他們卻沒有採用變質說的理論。然而路德沒有採用唯名派的細節去解釋這觀點，取而代之他卻嘗試以上帝的兒子成為肉身和上帝絕對的權能這兩件事作為參照去理解它。路德跟著俄坎的路線，利用教父時期兩性相通 (*communicatio idiomatum*) 的教義去支持以字面解釋「這是我的身體」這句話。但此舉無形中把三一上帝互滲互存 (*perichoresis*) 的觀念轉移到神人二性結合 (*the hypostatic union*) 中，並

Occam, William of
威廉俄坎
(約1300-1349)

英國學者，方濟會的經院哲學家，唯名論的領袖。他認為只有特殊的個別事物才真正存在，並且認為道德及存在乃出於上帝旨意，理性不能證明或否認信仰之事。他的見解與中世紀哲學斷然不同，特別與聖多馬亞奎那的亞里士多德唯實論 (*Aristotelian realism*) 迥異。他是個唯名論者，也是個經驗主義者。

Luther, Martin
馬丁路德
(1483 - 1546)

新教宗教改革的發起人。他本來是奧古斯丁修道院的教士，亦是威丁堡大學的聖經研究教授，因著撰述九十五條論綱嚴厲指責教會腐敗扭曲，無意間引發了一場使西方歷史翻天覆地的宗教改革運動。他的演說和寫作天才，以及他令人尊重的為人，使他的主張大受歡迎。他的改革終止了中世紀天主教會歐洲的獨尊地位。他把聖經翻譯為德文，奠定了現代德語的基礎。

因此而發展出神人二性互通的觀念 (*the coinherence of the divine and human natures*)，可是這觀念的問題在於把基督的人性神聖化了。但在另一方面，路德卻堅稱我們要從上帝全能、永活和具動力的權能去看一切事物。他有時會這樣說，上帝的大能可以把整個宇宙化作一粒沙，沙雖渺小，卻足以盛載基督的人性，因此我們不難明白上帝怎樣能夠讓基督的身體臨在聖餐的餅和酒當中。路德也曾這樣說，在「上帝的右邊」就是指著上帝的全能，因此在上帝的右邊

或與上帝同在的意思就是連於上帝的全能，也就是不在任何地方。這些觀點為路德的思想注入了一種活力，讓基督論或聖餐觀當中的空間元素以上帝具創意和全能的作為為中心，而不是從一個絕對靜止點出發，或以靜態的方式加以理解。這意味著上帝臨在基督身上、臨在祂的道中或臨在聖禮中，全在乎上帝的旨意決定要臨在其中。因此，路德區分了上帝自己裏面的臨在 (the presence of God in Himself) 與上帝為你的臨在 (His presence for you)。在知識論的層面，路德則區分在了自己裏面原原本本真實的上帝 (God in His bare reality in Himself) 與為我們 (顯現) 的真實上帝 (God in His reality for us)。前者是向我們隱藏的，而後者則是向我們啟示的。既然上帝超越萬有，祂無論在哪裏也是自由和不受束縛的，不受任何空間限制。因此路德可以這樣說：「即使上帝無處不在，或在某處地方，但我們甚至可以說上帝並不在祂所在的地方。」 (Even God is not where He is, even if He is everywhere or somewhere.) 可是，當上帝願意為我們的緣故而臨在，那麼祂就臨在我們中間，為我們的好處而把祂自己連於我們，並把我們帶到祂在基督裏的人性中，猶如把我們帶到一處地方去——這是祂藉著給我們的道而作在我們身上的事。

路德屢屢指出，要理解這些道理，我們當從兩個分立的國度觀去

Augustine of Hippo 奧古斯丁 (354-430)

生於北非，拉丁教父中最偉大的一個，神學家、哲學家。奧古斯丁的主要貢獻是關於基督教的哲學論證。其提倡的「三位一體論」、「原罪論」及「救恩論」均為基督教教義定下深遠的基礎。奧古斯丁生平著作多達一百一十三冊。其中以《懺悔錄》(Confession)、《上帝之城》(The City of God)、《論三位一體》(On the Trinity) 及《論自由主義》(On Free Choice of the Will) 對基督教神學最有貢獻。

看。這就是他承繼自奧古斯丁的二元觀點：永遠的國度與暫時的國度；可見的國度與不可見的國度；憑信心看見的國度與憑眼見的國度。這兩個國度涇渭分明，只在切線上相觸 (meet only tangentially)，就是在一個數學的點上相觸 (at a mathematical point，這是路德最喜歡的觀念之一)。這是路德在論及上帝願意為我們的緣故而臨在，用以描述上帝臨在某個地方的說法。正如路德理解永恒為一個「完全的共時」(total simultaneity)，就是歷代的時間在一個沒有時間向度的時刻與永恒匯合，因此當他解釋上帝給我們臨在，他認為這是上帝按著祂的旨意在祂的道中給我們臨在，但當中所有關乎空間關係的事物卻被縮減為數學的接觸點。上帝在祂道中片刻臨在 (God's instantaneity in His Word) 的觀念，卻帶來了非常深遠的影響。

路德基本上是以辯證的方式處理空間的問題。在一方面，他的基督真實臨在論採用了嚴格地視空間為容器的觀念。因此他可以強調「這是我的身體」這句話，並以此成為他把兩個國度在本體上連在一起的釘子，並讓其中一方得以實在地參與另一方。他也意識到假如這句話變成「這是個表記」，兩個國度的關係便會完全分割，所剩下的只有一種不能連結的二元觀念，因為它們只存在著一種吊詭和象徵式的關係。因此，在信義宗神學的歷史中，「這是我的身體」這句話的詮釋，無形中肯定了視空間為容器的觀念是不可或缺的。另一方面，路德把聖經中上帝是那個永活和不斷作工的上帝觀恢復過來。這種上帝觀在中世紀時期幾乎被人遺忘，但在此時期則以新姿態展示出來，就是上帝與世界有著一種動力的關係，而這觀念終於把流行於中世紀的靜態空間觀念打破。可是，由於路德同時抱持

著兩個分立國度的觀念，這種動力關係的詮釋也受到某種限制，就是上帝的臨在是按照上帝的旨意而在祂的道中「賜給你」('for you')的一個時刻，因此世界與上帝的關係被縮減至數學的層次，是一種沒有時間向度的相遇 (timeless encounter)。無疑，正如我們在中世紀思想中所見到的，如果上帝臨在空間的觀念忽視了時間的因素，便容易陷入神秘莫測之中。可是，把空間關係縮減至一個數學的層次，也解決不到問題，因為這樣做仍然在我們與上帝的關係中剔除了時間的因素。假如我們在任何空間關係中撇除了時間的

延伸，我們便不能夠分辨基督在肉身活在世上、在聖餐中以及在末日這三種情況中的真實臨在有何分別，而這就等同於忽視我們信仰的歷史基礎。

這是路德為德國的新教神學奠下發展模式的背景。在古典信義宗神學歷史中，上述第一條思想路線一直處於主流地位，而第二條路線則到了近代才冒起頭來。緊接路德的跟隨者嘗試以無限住進有限之中 (*finitum capax infiniti*) 的原則去闡釋路德的第一條思路，結果是鞏固了路德思想知識論結構中的容器觀念。這正是尼西亞神學家所探討的問題：他們拒絕接受人的本質能夠為上帝創造空間

German theology 德國神學

德國神學自十三世紀馬丁路德改教以來，可說是人才輩出，現今仍具爭議的神學及聖經研究課題，不少都源自德國神學家。馬丁路德因信稱義、唯獨聖經、信徒皆祭司的主張，掀起了宗教改革浪潮。史特勞斯認為福音書中充滿神話的說法，引發了聖經批判及追尋歷史耶穌的歷程。巴特宣告人必須無條件接受聖經宣講的神和救贖之法。布特曼「化除神話」的主張、潘霍華說明救恩非「廉價恩典」，須付代價追隨基督、莫特曼的盼望神學……在在顯示出德國神學的豐富多樣及深刻思考。

以及掌握和理解無限。因此，他們堅持不能以容器的觀念詮釋道成肉身，就是把道成肉身視為上帝的兒子倒空自己，進入人這個容器中，因為人不能讓無限進入他的有限中。信義宗的理論所涉及的難題，不久便在兩個理論中顯露出來：虛己說 (*kenosis*) 和基督身體無處不在 (*the ubiquity of the body of Christ*) 的理論。如果把空間視為容器，他們便要把道成肉身詮釋為基督虛己，進入一個人的身體這個容器內（除非他們認為虛己只是指那位成為肉身的子），但他們正正在這裏要面對中世紀神學家在基督真實臨在聖體中所遇到的問題。有趣的是，當信義宗神學家嘗試解決上帝

真實臨在基督的問題，他們兩個對立的學派，就是吉森 (Giessen) 和杜平根 (Tübingen) 兩派不單同樣遇到中世紀的問題，而且同樣也採取了中世紀嘗試解決這些難題的兩條路線：其一，把上帝神性中的某些性質廢掉；其二，如果他們不能這樣把上帝的性質分

開，他們便會把上帝某些特性隱藏或限制，好讓肉身這容器的形式得以保存。可是，當他們把焦點放在受造容器的性質上面，同樣的困難也出現了，而他們的應對方法，是在「無限住進有限之中」的原則上，加添了「非藉著他自己而是藉著無限性」

Giessen theology 吉森神學

這裏是指十七世紀德國吉森神學院學者就基督「虛己說」所持的立場，他們認為基督在道成肉身時完全放棄了神的屬性，或僅僅偶然使用神性，就此他們與當年的杜平根的神學家展開爭辯。

Tübingen theology 杜平根神學

這裏是指十七世紀德國杜平根神學院學者就基督「虛己說」所持的立場，他們認為基督在道成肉身時仍有神的屬性，不過是予以隱藏，或是暗中使用，而並不是完全的摒棄。就此他們與當年的吉森神學院的學者展開爭辯。

(*non per se sed per infinitum*)⁵ 這個解釋。換句話說，為使容器足以在其範圍之內盛載上帝的神性，這容器要加以擴大，因此他們聲稱，上帝的兒子把無限的能力賦予基督的人性，讓它充滿著上帝的完全。當應用到基督真實臨在聖餐中，這便解釋為基督的身體無處不在。

信義宗神學家的用意，一方面是竭盡所能確立上帝真實地降卑，在我們的時空世界裏成為我們的一分子，而另一方面又保存在基督這一位格中神性和人性的重要結合，從而讓基督不論在本體和認知上，成為我們與上帝關係的中心和典範，這立場是無庸置疑的。然而，當他們的論點採納了視空間為容器這個非神學假設，這很明顯會把他們帶到一個有損基督真實人性的立場，而在實證科學越來越大的壓力下，難免出現某種明顯的二元論。但在繼續探討這方面的發展之前，我

Bonhoeffer, Dietrich 潘霍華 (1906-1945)

德國神學家，是認信教會 (*Bekennende Kirche*) 之領袖，這教會堅拒基督教與納粹主義有任何可以妥協的地方。他曾自行創辦了一間地下神學院，後來遭秘密警察封閉了。一九四三年他因參加反納粹主義運動被捕，四五年殉道。著名作品包括《團契生活》(*Life Together*)、《追隨基督》(*Cost of Discipleship*)、《獄中書簡》(*Letters and Papers from Prison*) 等。

Heineken, M. J. 海尼根 (1902-1997)

美國信義會著名神學家之一。他在費城信義會神學院的演講和作品素以幽默見稱。他是系統神學教授，是十九世紀和二十世紀末信義宗神學的橋樑。

McCord, James Iley 麥柯德 (1919-1990)

美國牧者、教育工作者。一九五九年開始擔任普林斯頓神學院院長，直至一九八三年退休為止，他在任期間，學生人數倍增，學院規模亦增加接近三倍，可謂成績斐然。此外他亦擔任《今日神學》(*Theology Today*) 的編輯委員會主席接近廿五年之久，對美國一代信徒具廣泛影響力。

5 這是潘霍華在《基督論》一書中的論點 (*Christology*, p.96)。至於近代信義宗神學家如何詮釋容器的觀念，可參考 M. J. Heineken, *Marburg Revisited* (ed. By P. C. Empie & J. I. McCord), pp.81ff。

們有需要看一看在新科學文化中，空間的概念有甚麼新的發展。

在文藝復興時代，空間被視為盛載一切事物的無限容器。

.....
與此同時，柏拉圖的觀念當時透過佛羅倫斯學派而得以復興：空間被視為一個媒介，令感官事物參與數學性質，從而讓人能夠理解。但假如空間在某方面是連於上帝的無限，這觀點就與亞里士多德和斯多亞派的觀點（這觀點一直支配著古代科學）對立，因為他們認為世界之所以能夠被理解，只因為它是有限的。這轉變

是在宗教改革之後逐步發生的，當時中世紀的主流思想因著宗教改革者宣稱上帝的創造和救贖皆為**唯獨恩典**的教義，這神學思潮逼使中世紀思想的焦點從上帝轉到世界。宗教改革者大力

Gassendi, Pierre 伽桑狄 (1592-1655)

法國科學家、數学家和哲學家。他使伊比鳩魯主義復興，以取代亞里士多德主義，他宣傳原子論思想。他認為世界上的一切東西，都是原子按一定次序結合起來的總和，世界是無限的。伽桑狄在認知論方面是感知論者，他認為感知是知識的唯一來源。他的社會觀點是「自然權利」的觀點，他說國家只是建立在社會契約的基礎上的一種分工而已。

Renaissance 文藝復興

十四至十七世紀在歐洲興起的一場有關藝術、文學、自然科學和建築等各方面的思想文化運動，普遍認為發源於十四世紀的意大利。所謂「復興」，意指復興中古時期失落了的希臘古典文化，實際上是期望脫離宗教的思想束縛，對追尋知識及文化創作上可得以空前解放。文藝復興揭開了現代歐洲歷史的序幕，可說是中古時代和近代的分水嶺。

鼓吹的，是一種活潑的上帝觀，以及世界的生成完全是由於上帝的旨意。這一方面把自然界釋放出來，鼓勵人對自然界本身進行實證研究，而另一方面又恢復了教父的看法，就是內蘊於自然界的理性，是在上帝從無創造世界的過程中賦予世界的。把空間視為容器的觀念，也是這樣在文藝復興時代逐步出現變化，其後伽桑狄 (Gassendi) 和

Galileo Galilei

伽利略 (1564-1642)

意大利天文學家、物理學家及哲學家，是現代力學和實驗物理學的奠基者，體現出的「實驗—模型」思維方法成為至今實驗科學研究的基石。他是首位使用望遠鏡觀測天體，支持哥白尼的日心說，否定地心說。《關於兩種世界體系對話》(Dialogue Concerning the Two Chief World Systems, 1632) 為其重要著作。

Newton, Sir Isaac

牛頓 (1643-1727)

英國物理學家、天文學家及數學家，也是煉金術的熱衷者。在一六八七年發表其代表作《自然哲學的數學原理》(Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica) 中提出「萬有引力定律」及力學的三定律。牛頓發現白光由色光組成的理論，製成世上第一架反射望遠鏡。另與萊布尼茲分別創立微積分。牛頓以引力定律進一步證明宇宙非如機械的時鐘，重力只能解釋星體的運行，而上帝才是創造，掌管萬有的。但牛頓卻是上帝一位論者 (Unitarian)，並不同意上帝是三位一體。其著作包括《光學》(Opticks, 1704)、Arithmetica Universalis (1707) 及 An Historical Account of Two Notable Corruptions of Scripture (first published in 1754) 等。

Descartes, René

笛卡兒 (1596-1650)

極具影響力的法國哲學家、數學家、物理學家及作家，被稱為「西方近代哲學」的奠基者。他提出「普遍懷疑」的主張，以達至真知。「我思故我在」(cogito, ergo sum) 就是他最著名的哲學命題，衍生出靈魂與肉體、「思維」實體和「擴延」實體的二元論。同時他對現代數學的發展作出了重要的貢獻，他將幾何座標體系公式化而被認為是「解析幾何」(Analytical Geometry) 之父。其重要著作包括《思想方向的規則》(Rules for the Direction of the Mind)、《方法論》(Discourse of Method) 及《默想錄》(Meditation of the First Philosophy) 等。

Downing, B. H.

唐寧 (1938-)

長老教會牧者，熱衷於不明飛行物的研究，曾著有The Bible and Flying Saucers一書，嘗試將聖經記載與外星人來訪二者聯繫起來，並且指出現代科學既顯示出宇宙間或許有高級生物存在，所以假設聖經人物曾遇上外星生物這可能性亦難以排除。

伽利略以不同的方式演繹，而最後被牛頓發揚光大，成為古典物理學的建構；而愛因斯坦也承認，牛頓的學說是當時唯一可能和具意義的學說。相對於牛頓的思想，笛卡兒以並列系統 (coordinate system) 的概念修訂了亞里士多德有關容器與被盛載物兩者互相依存的觀念，並認為空間是一種廣延 (extension)，反對萊布尼茲 (Leibniz) 和惠更斯 (Huygens) 徹底視空間為一種關係的看法 (但他們的看法較接近柏拉圖和教父在這方面的思想)。牛頓則把空間與在其裏面發生的事物分割出來，並提出了一個無限容器 (infinite receptacle) 的觀念。他認為這個無限容器由時間和空間構成，而它盛載了一切受造物。如此牛頓發展了空間與物質，或容量與質量的二元觀，其中時間和空間享有絕對的地位，完全與物質無關，它只以一個慣性系統的方式，以因果定律調節其特徵和性能，來解釋為何自然界是確定和可知的。

就我們的神學關注來說，我想提出以下數點：

1. 當牛頓說時間和空間是一個無限的容器，他是從上帝的無限和永恆的角度來說，因為我們生活、動作、存留都在上帝裏面，猶如在一個容器裏面⁶。因此，在他的思想中，無限容量是與上帝的靈有關的，而無限的時間就等同於永恆——無限的空間和時間其實是上帝的屬性 (attributes of Deity)。在當時思潮的焦點由上帝轉到世界的背景下，這就是牛頓所發展的觀念，也是他詮釋上帝把理性賦予自然界的方式。比較之下，當教父

6 有關牛頓如何看其物理學與神學的關係，詳細討論見我其中一位學生唐寧 (Barry H. Downing) 的論文：'Eschatological Implications of the Understanding of Time and Space in the Thought of Isaac Newton', 1966。

和改革宗思想家拒絕接受空間是容器的觀念，牛頓卻取了字面的詮釋，認為上帝在祂自己的裏面包含一切和參透一切。但當他把上帝與世界連在一起，把上帝等同空間和時間，最終卻導致二者的分立。⁷

2. 在牛頓的絕對空間 (absolute space) 理論中，空間是恆常一樣的和不動的，且與外物沒有任何關係。因此，他其實是回復到亞里士多德和中世紀時代的觀點，以一個絕對靜止點為他的參照體系。就世界而言，這個不動的核心就是萬有引力的重心，但由於這無可避免地連於不動的上帝，因此牛頓的物理學和神學二者結合，成為了一大阻力，窒礙著中世紀思想邁向現代思想，就是由一種靜態的本體轉移至動態的思想 (from the ontic-static to the dynamic-noetic)。在這樣的文化氣候下，新教神學難免再陷入一種新形式的經院哲學，叫改革者的動力觀停滯下來。

3. 另一方面，由於牛頓在知識的基本結構中將時間與空間聯繫起來，這意味著空間在時間中廣延，於是歷史也正式納入科學研究的範疇內。可是，這方面帶來的影響卻好壞參半。在一方面，由於時間與空間二者分割不開的連在一起地影響著每一件事情，因此歷史的線性性質，包括

Nicolas of Cusa 庫薩的尼古拉 (1401 - 1464)

羅馬天主教會的德國紅衣主教。他是哲學家、法學家、數學家和天文學家，堪稱十五世紀的博學之士。他的基督教作品深具神秘主義色彩，在人以神聖意志來認識神這個題目上尤為突出。在科學上他同樣有傑出的貢獻，他用自己所創的命理計算法和形而上學分析宇宙的種種現象，結果出奇地準確。

⁷ 魏扎克 (C. F. von Weizsacker) 曾在 *The World View of Physics*, p.155 就庫薩的尼古拉 (Nicolas of Cusa) 提出類似的觀點。

事情的預測性便得到重視。但另一方面，由於時間和空間在牛頓的一體和無區分的系統中被賦予一個絕對的地位，因此其歷史觀也滲入了一種固定和必然的性質。如此這兩種截然不同的歷史觀，埋下了對現代神學遺害至深的影響。

4. 在神學方面，牛頓思想所帶來的最嚴重問題，是當他把空間和時間視為一個無限的容器，他更把這容器與上帝等而視之，這做法無形中使我們先前討論過的空間與物質二元分割的

Augustinianism

奧古斯丁主義

奧古斯丁對西方教會影響廣泛且深遠，後世不少神學家皆以其神學體系作為思想論述的核心，形成所謂「奧古斯丁主義」。其中最主要的特色，在於強調人的救贖完全來自神的恩典，是神所預定的。這說法與伯拉糾主義 (Pelagianism) 強調人的善功可帶來救贖的說法完全相對，各走極端。自改教運動起，奧古斯丁反伯拉糾的作品成了天主教會爭辯的焦點，直至十八世紀才轉而著重他正面解釋教義的作品。

他那修抗衡。我們在這裏看到古代希臘的二元論死灰復燃。事實上，這種二元觀念早在奧古斯丁主義的蔭底下得以滋長；在路德的思想中則以兩個分立國度的形式出現；而笛卡兒的哲學性二元論模式則是主體與客體的二分。到了牛頓，這二元思想則在

問題變本加厲。假如上帝自己是包含著一切的無限容器，那麼正如一個盒子不可能成為它所盛載的東西的一部分，上帝也不可能成為肉身。因此，牛頓最終發現自己的思想是與尼西亞神學，以及其著名的本體相同論 (homoousion) 難以協調，

他的立場
甚至是站
在亞流一
方，與亞

Cartesian thought 笛卡兒思想

笛卡兒被譽為近代哲學之父，主要在於他重建了人類知識的基礎，而發展出一些達致真知的程序及結果。在神學方面，他與洛克 (John Locke) 對十八世紀的自然神學，有決定性的影響。在哲學方面，凡以個別意識層活動作研究對象，和以知識論作哲學起點的各門理論，都以笛卡兒樹立的準則作為入門。此外，由於他嚴格把身體與靈魂二分，故此笛卡兒系統 (Cartesian System) 亦成了二元論 (Dualism) 的別稱。

絕對空間和時間的名目下，植根於西方思想的架構中。因此，縱使這違反了牛頓本人的宗教目的，他卻確實為後來在英國興起以理性主義掛帥的自然神論鋪路，而這思想在德國造成很深的影響，令其潛藏的二元思想更加鞏固。我們不難看到，就是因為牛頓思想滲入了信義宗的神學，造成了現代神學中最頑固和最深層的問題。但為甚麼信義宗思想可以與牛頓思想有這樣的交流呢？究其原因，這不過是因為二者均採用了古代視空間為容器的觀念。現在讓我們把討論集中在一些影響至為深遠的難題上。

(a) 首先，我們會先討論二元論，以及在這思想之下絕對的空間和時間與受造世界的慣性關係所帶來的問題（這很快便導致了自然神論出現）。在上帝被抽離於受造世界，而上帝與自然界的互動關係也受到質疑的背景下，這展開了信徒與理性主義者、有神論者與不可知論者的辯論。但由於思想的重心已回復舊有的觀點，就是從世界回到上帝，這卻帶來一種新的自然神學，舍伯

**Herbert of Cherbury, Lord
舍伯里的赫伯特
(1583 - 1648)**

英國自然神學作家，常被譽為自然神論之父。他把他的後半生花在軍事和外交上，目的是為信經和教會制度尋找一套標準和指南。他的作品有 *De Veritate* (1624)、*De religious Gentilium errorumque apud eos causas* (1645) 等。

里的赫伯特 (Lord Herbert of Cherbury) 便是其中一個例子。這就是說，自然神學再次嘗試把神學的理性結構抽離於實際知識，用了抽離的方式從事神學。正如歐幾里得從事幾何的方式一樣，幾何成為了一種抽離的科學，被視為先於從物理學所得的對世界的實際知識。這帶來的影響，就是為神學設置了一個

固定的架構去接受和理解對上帝的認識，而實際上它是慣性地把一些源於對自然界認識的客體化思想模式，投射在「上帝」身上。這便在神學範疇中建構出一些客體化的觀念 (objectivist concepts)，就好像古典物理學中固定的空間一樣。這些觀念今天正正給我們很大的難題。

(b) 在這思想背景下，「無限住進有限之中」這個信義宗原則，帶來了令人意想不到的結果。這原則最初是應用在基督的人性方面，但由於基督的人性被理解為與上帝的威榮和大能互滲互存，祂的領受能力也有所延伸。這叫加爾文派質問，當這人性帶著上帝的屬性，這究竟是怎樣的人性呢？而連路德本人也承認，基督的人性必須被視為「神聖化的」。但當我們想到上帝兒子所取的人性是我們的人性，就是與我們一樣的人性，當我們把上帝的屬性加諸基督人性上面，那麼誰可禁止我們把這些屬性同樣加諸一般的人性上面？這樣的事確實發生了，就是被視為在基督人性中與自然相適應的能力 (*capacitas naturae*) 也同樣延伸到人性上面，以致基督自己「無限住進有限之中」被視為只是人能夠領略上帝的事的一個特殊和典型的例子。因此，當我們在十八和十九世紀的德國神學和哲學中看到把人神聖化的現象，這其實與信義宗所提出「無限住進有限之中」的教義不無關係，縱使這觀點是以理性的形式提出，就是人的靈能夠領悟永恒和理性的必然真理。

(c) 當這種根深柢固的二元論漸漸冒起頭來，它更削弱了歷史的真實性，並且令基督教與歷史的聯繫變得含糊。路德一直害怕並曾努力對抗的事終於發生了，就是事情的**本質**

(*est*)變成了**象徵**(*significant*)，本體的關係變成了象徵的關係。雖然這事是累積很多其他因素而引發，但最關鍵性的分割則來自信義宗本身，就是萊辛(Lessing)以下一句具歷史性的論點：「歷史的偶發真理永遠不能夠成為理性必然真理的證據」。對萊辛來說，這句話不是指理性的永恆真理在不涉及空間和時間下自我引證，因為永恆真理只有發生在時空中，我們才能夠領悟它。這句話對他的意義，是由於歷史的真理不能夠證明出來，因此它不能用以證明甚麼。正如他所說，歷史與真理之間存在著一道令人困窘的鴻溝，因此我們必須學習從歷史偶發的真理跳躍到另一層次的真理。我們更要在這過程中棄掉歷史，因為它只不過是一個具說明作用的象徵性外殼。正如特爾慈(Troeltsch)指出，這論調的結果，是令基督教的歷史元素成

Lessing, Gotthold Ephraim

萊辛(1729-1781)

德國啟蒙運動時期舉足輕重的劇作家、社會及宗教評論家和文藝理論家，建立德國民族的現實主義文學和戲劇，擺脫盲目崇拜法國古典主義的傾向，一生致力宣揚人道主義精神。萊辛也是首先在德國建立莎士比亞評論。他兩部經典著作《漢堡劇評》(*Hamburgian Dramaturgy*)和《拉奧孔》(*Laocoon: An Essay on the Limits of Painting and Poetry*, 1766)是萊辛對西歐古典文藝理論和美術的重大貢獻。在宗教上，他主張任何積極的宗教也是相對，以理性批判聖經，信仰內容成為理性洞悉的理性真理，其理論可清晰見於《論人類的教育》(*The Education of Human*, 1780)。

Troeltsch, E.

特爾慈(1865-1923)

精於歷史、神學、哲學和社會學的博學學者。他是宗教歷史學派(History-of-Religions School)的系統神學家，主要受康德、黑格爾、士來馬赫等影響。他最關注的，是怎樣應付歷史之相對主義，也就是如何建立道德與宗教的規範能力，以及基督教的絕對性。他留存後世的著作是《基督教社會思想史》(*Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*)。

為了純粹把基督教思想帶進歷史的工具，而當這思想被帶出來之後，它就保存在自身之內。按照萊辛的看法，發掘歷史就是從中取用合適我們自己的某個象徵點(symbolic point)，並使之成為我們自身經驗的一部分，理性的一般真理會藉著這象徵點必然地加諸我們身上，而這象徵點最後並非建基在歷史上面。這做法的結果，是把歷史中的耶穌漸漸消滅，最後化作一點而消失。但萊辛把他的理論訴諸路德，這顯示最少他自己以為這論點與路德是有著內在關聯的，就是與路德把上帝的臨在減為一個

「為你」的數學接觸點上。因此現代新教神學出現了現象事件與永恆理念之間的強裂對立，而很多人相信，假如我們要跳出它們之間的鴻溝，我們要完全摒棄神學概念中的空間和時間元素。而正如史特勞斯(D. F. Strauss)所教導，只要

我們還在我們思想的結構中保留著空間和時間的元素，我們便停滯在**神話**(*mythology*)裏。史氏這個觀念直到今天仍有很多跟隨者，但我們現在就要把事情弄清楚，說明這種神話的觀念是建基於一種假設，就是現象與思想的徹底二分，而無論對基督教或現代科學，這假設都是不可接受的。

(d) 我們可以在二元論與「無限住進有限之中」這個原則

Strauss, D. F.

史特勞斯
(1808-1874)

德國神學家。一八三五年出版的《耶穌生平》(*The Life of Jesus*)使他名噪一時，他是首位以歷史批判的角度來研究新約，並以神話來看待四福音中的神蹟和超自然事件。一八七二年他出版了最後一本書：《舊的信仰和新的信仰》(*The Old Faith and the New*)，被視為第一個大力支持達爾文進化論的神學家。

Kant, Immanuel 康德 (1724-1804)

德國哲學家，古典唯心主義創始人，被公認為啟蒙時代最後一位極具影響力的哲學家。其思想可分為「前批判期」——著重自然科學和哲學的研究，和「批判時期」——提出先驗唯心主義，著重批判理性，研究人認識的能力、範圍與限度，將世界劃分為「現象界」及「自在之物」世界；亦提出「綜合先驗判斷」的概念。同時，完成劃時代的著作《純粹理性批判》（*Critique of Pure Reason*, 1781），造就了其「先驗觀念論」（transcendental idealism）的學說。在另一部著作《純粹理性限度內的宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*, 1793）中，提出「定言命令」（categorical imperative）。其他重要著作包括《道德的形而上學基礎》（*Groundwork of the Metaphysics of Morals*, 1785）、《實踐理性批判》（*Critique of Practical Reason*, 1788）及《判斷力批判》（*Critique of the Power of Judgment*, 1790）等。康德除帶來革命性的哲學思想外，一七五五年發表的《自然通史和天體論》（*Universal Natural History and Theory of Heaven*），更提出了太陽系起源的星雲假說，影響深遠。

Kantian thought 康德思想

康德對人類知識和信仰的獨到看法，對人類整體在知識追求上產生劃時代的影響。他指出人無可避免是以其先驗觀念來認識世界，因此人是不可能認識物質世界之外的任何知識，包括對神、靈魂及死後生命的知識。而既然神是不可知的，那麼也表示了神學研究的對象並不是神，而是人的宗教狀況、感情及表達形式，如此神學轉變為以人為中心的學問。他的思想對近代釋經學、知識的社會學及語言學等的開創及發展有舉足輕重的影響。

的關係中，找到康德所謂「哥白尼式的革命」（Copernican Revolution）的神學根源。康德於一七七零年發表論文，討論了**理性的世界**（*mundus intelligibilis*）與**感性的世界**（*mundus sensibilis*）這個傳統分野，但這分野卻在這場革命中被轉化成為「物自身」（*things-in-themselves*）與「感官知識」（*things-for-us*）的二元論。康德的結論是：我們唯一能夠獲取的知識是現象，或者說是事物在我們經驗中向我們浮現的模式。我們能夠認知事物，是我們通過人知性中的內置能力或先驗形式，把我們為自己要知道的事物加以塑造。因此，事物本身的真相是不可知的。換句話說，康德所做的，其實是把那個讓我們得以認識自然界的空間容器觀念轉移到人的思維。但他這樣把界定悟性的功能由上帝轉到人身上（這正是這做法的後果），意味著上帝自己是在我們直觀表述範圍以外，因為祂並沒有被視為人主動理性的對象，跟現世經驗的現象一樣可以由人理性的能力加以塑造和控制。假如上帝要被「認識」，則必須通過其他途徑，就是通過「信心」。可是，康德徹底的二元論卻在信心和理性結構之間築上一道深邃的鴻溝。後來士來馬赫接受上帝是「不可知的」，並嘗試以某種方式把理性結構和基督徒群體的宗教意識結合起來，部分原因與上述背景有關。我們還要提出康德思想中另一個論點。假如空間和時間是人感官意識中的先驗形式，這意味著那個絕對的靜止點已轉到一個由人居中的中心。人的唯一固定點就是他的自我了解。就神學來說，這意味著在人自己的範圍以外，或在他的意識以外並不可能有上帝，並不存在著一個與人的自決和評估無關的不變上帝。那麼人唯一可以有的上帝，是他在自己需要中所設想的上帝，或他為道德的緣故

而為自己安排的上帝。信義宗神學也借用了康德的實用理性，繼續從其舊有的救贖進路去了解基督。因此立敕爾(Ritschl)摒棄了形上結構，試圖把新教神學建立在新的基礎上，就是把基督詮釋為在我們的道德需要和理解中，祂對我們有何意義。因此，對他來說，基督不是「物自身」，而是「感官知識」。當歷史與思想的關係已變得越來越模糊，

這種基督論更加強了二者的分裂。當耶穌基督只成為一種現象，被抽離於祂在時空中的生活和實際境況，而對基督教的形式和結構的觀察、分析和詮釋也抽離於它們在真實歷史中的背景，這帶來的結果是重新建構基督教，但其依據的，不是一套建基於機械概念的虛假本體論，就是以人的宗教自我表達為基礎的虔敬存在主義(pietistic existentialism)。

(e) 到了十九世紀，人提出的問題開始有著重大的改變，而隨之而來的是空間概念的改變。在此之前，科學所關注的問題大致上是關乎事物具體的特異性，而這發問的結果，是把事物看為沒有關連的分子，它們彼此的關係是機械性的。這種學問所得出的實證結構(objectivist structures)也符合固定空間的觀念。但當人開始問，究竟事物是在怎樣的連續場(fields of connection)中出現，這便對事物有另一種看法，就是事物間彼

Ritschl, Albrecht 立敕爾(1822-1889)

德國系統神學家，自由派神學重要代表人物之一。追隨康德的思想，強調宗教上的倫理因素，是實踐和體驗的問題；主張宗教教義為一種「價值判斷」(value judgment)，但同時強調「稱義與復和」的重要。他認為神學應擺脫形而上學的影響，返回上帝在基督身上的歷史性啟示，以基督的神性建立他的基督論，同時指出神國乃耶穌教導的核心。其著作包括《基督教稱義論及復和論》(*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, 1874)、《神學與形而上學》(*Theology and Metaphysics*, 2nd ed., 1887)。

此的關係不再是個別不相關的物體的關係(雖然這是我們所觀察到的)，而是一個連於貫徹宇宙的連綿不絕流動體(a continuous flow of motion)。這帶來了一種關係性和具動力的空間觀念，而往日視空間為容器的觀念也終於粉碎，於是我們來到了相對論的空間—時間觀。但在相對論出現之前，絕對空間的觀念在十九世紀已備受質疑，而那些固定的思維結構也開始解體。但新教神學在這背景下，情況又怎樣？

牛頓物理學所發展的那種客觀性一直限制著傳統神學的建構，這些建構這時已開始垮下來，而到了二十世紀初，甚至士來馬赫的信仰說(Glaubenslehre)所承載的宗教意識理論(雖然它結構完美)已站不住腳，這是毋庸置疑的。新教的教義正在迅速瓦解中。這套神學先為自然神論的二元思維所侵蝕，而後來更脫離了上帝與世界的互動關係這個恰當的客觀基礎，使其境況猶如吊在半空中，因為即使是實證科學也

Newtonian thought 牛頓思想

牛頓提出萬有引力定律，來解釋星體活動和一切太陽系內的現象，掀起了科學革命。人從此認為宇宙既非沒有理性的大混亂，亦不是神不斷介入的場所，而是按可計算出來的理性邏輯規律去運作。而上帝則用以解釋科學理論無法解釋的自然現象，如此上帝淪為填補縫隙的神(God of the gaps)，而神蹟、神的照管等觀念亦漸次淡化，科學理論成為了解釋世界的第一原則。

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 士來馬赫(1768-1834)

德國更正教神學家，一般認為他屬自由神學代表人物，但他在釋經學上的貢獻遠超過其自由主義思想。他發展出一套「歷史性的文法」(Historical Grammar)，配以嚴厲的觀點批判；掌握文法後，要加上「心理上」的理解，才能進入作者身處歷史的特定時空。其重要著作包括《論宗教——致那些有教養又蔑視宗教的人》(*On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*)、《基督教信仰論》(*The Christian Faith*)、死後才出版的《釋經學》(*Hermeneutics*)及《辯證學》(*Dialektik*)等。

未能為它提供一個更具深度的客觀性，足以取代舊有的基礎。由於再沒有一個作為客觀參照的固定或確實核心，空間已變得越來越難以捉摸，時間則是不能確定的一剎那，結構也因此失去其特異性而變成對永恆的一些模糊的象喻。浪漫理想主義 (romantic idealism) 和浪漫自然主義 (romantic naturalism) 一方面以不同的方式把事物的差異抹去，令事物的分野變得模糊，但另一方面卻沒有提供事物所需要的客觀聯繫，以說明其本體和其動力的特色。在這情況下，神學嘗試了兩條不同的路線。第一條路線是信義宗神學所謂的「協調學派」(Mediating School)。這學派嘗試在教父和宗教改革思想的古典基礎之上重建其神學，以期克服十九世紀種種具破壞性的趨勢。可是他們在上帝兒子虛己說的觀念中滲入了歷史中的耶穌和祂的宗教自我醒覺的陳述。由於他們仍然在容器觀念的架構之內詮釋這觀念，因此它只是以另一種形式把十六世紀的難題再次搬出來。我們可以在多馬修 (Thomasius) 和該斯 (Gess) 的思想中看到過往的解決方法，只是它

**Thomasius, G.
多馬修 (1802 - 1875)**

出生於德國，路德宗神學家，十九世紀虛己說的代表人物之一。他認為基督道成肉身時放棄了上帝形上的屬性如無所不能、無所不知、無所不在，而保留了道德的屬性如愛、聖潔、真理等，在基督復活之後便重得神的所有屬性。此說很大程度上是以形上學方式解釋基督道成肉身時神性何在的問題。

**Gess, W. F.
該斯 (1819-1891)**

德國神學家，十九世紀「虛己說」(Kenoticism) 的代表人物之一。「虛己說」指出基督道成肉身時，「倒空」(腓二6-7) 或丟棄了自己的神性。該斯的說法較為極端絕對，認為基督道成肉身時，完全暫停了祂原有聖潔、無所不知、無所不在種種神的特性，完全成為了一個受限制的人，直至升天坐在上帝的右邊時祂的神性才恢復過來。虛己說強調耶穌的人性及福音的歷史性，但其對道成肉身的種種形上臆測，現今看來大多認為意義不大。

**Hegelian thought
黑格爾思想**

黑格爾 (1770-1831) 是十九世紀上半葉的德國哲學家，他的思想深深影響當時神學的每一個層面。他提倡的唯心論，既統攝萬物，又透過辯證過程來運作。他所理解的神並不是一個固定的個體，而是絕對、永恆又大能的一個理念 (Idea)，在辯證過程中得以不斷詮釋和理解。他的跟隨者卻大多放棄了他的形上學，並將宗教信仰摺入唯心範疇，只是人為滿足自己需要而成的幻想產物而已，從而對信仰肆意攻擊或認為不值一顧。

們換上一套不同或者更具哲學意味的包裝而已。第二條路線則回到康德或黑格爾的觀念。前者認為空間和時間是一些直覺的先驗形式，是在我們的經驗範圍以外並獨立於經驗的東西；而後者則認為空間和時間屬絕對心靈 (Absolute Spirit) 的範疇。這不但把焦點中心置放在人的自我知性上面，而且他們對基督教的激進詮釋更割離這世界的實際時空。他們誤以為我們只要堅持基督

在世生活的日子與上帝的關係只是數學上的一個接觸點 (雖然經過人知性的分析和綜合運作，這生平被分割為一連串的時間)，我們便可以繞過虛己論者所關注的問題。從牛頓的思想角度來看，這是不難理解的，因為假如空間和時間在所有地方和方向中都是一樣的，沒有區分可言的話，它們便不存在甚麼界線。因此，如果我們以絕對同等的空間和時間作為參照，即使一些按我們的觀察和經驗外表看來不同的事物，也可以在思想上被連在同一時間之中，因此我們可以把過去和現在連在一起。牛頓自己以類比的角度詮釋 (typological interpretation) 聖經，背後正是這同一理論。

現代新教神學明顯陷入一種神經過敏的狀態。在種種神學發展趨勢背後，其實是一種分裂性的焦慮，就是要在實證哲學和科學的批評中極力維護信仰，因為假如信仰是存在於空間和時間的條件中，那麼它便要向這些理論開放。可是此舉只會令

Marxism 馬克斯主義

馬克斯主義主要是以唯物主義角度編寫而成的社會運動理論體系，是由十九世紀馬克斯及恩格斯所發起。它的世界觀與基督教的可說是有根本上的矛盾，它宣告人可以脫離神和宗教而獨立，將人置於宇宙的核心，忽視了人性的缺陷及不逮。然而馬克斯主義對壓迫者的深切關懷，對資本主義剝削機制的嚴肅反省，卻又與基督教的關愛精神相當吻合，是現今教會及信徒仍需努力面對的挑戰。

只包含沒有時間性事件的福音 (Gospel of timeless events)，當中歷史與上帝的國度只存在著一種邊際上或吊詭的關係，這福音也是沒有聽眾的。如果基督只不過是這種相遇的一個象徵，這就變成一件不能理解的事。另一方面，當現代神學把其基礎繫於人類自我知性的一個固定點當中，就是人以一個自決或只是為自己而劃設的參照系統去構想上帝，這做法對現代科學來說也是不能理解，而且是相當武斷的，因為科學是按著常數 (constants) 運作，並不是取決於觀察者或任何一種參照。

正如海麥 (Karl Heim) 清楚指出，當現代科學在十九世紀面對類似的問題，科學家必須假設一個理想點 (an ideal point)，由此進入空間各個不同調度系統的背後，以期達至一個較高的抽象層次，並在當中建構一個整合的觀

馬克斯主義和經驗主義科學鄙視基督教神學。馬克斯主義不但反對時空是獨立於物質程序這種空洞容器的觀念，他們同時也否定時空只是人意識中的抽象觀念。相反，他們認為空間和時間因著與流變中的物質有著深邃的關係而具有某種形式的客觀真實性。因此，他們一方面固然不能夠向那些把信息抽離於時空的人說話，但在另一方面，一個

Heim, Karl 海麥 (1874 - 1958)

德國更正教正統主義神學家，敬虔主義和福音派信仰的支持者。他一生工作的目標是要調和更正教神學與現代思想的世界觀，特別是自然科學家預設的思想，期望在現代思想中找出基督教的位置。

點 (unitary view)。但這過程的目的，是為了尋索一種更完全和深入的客觀性，而在假設這點時所提出的假想 (as if) 不會變為客觀性的代替品。對自然科學來說，表述自然界的方式是按著適用於所有觀察者的相同定律，這也是自然科學的規則。此外，由於當中的理解和程序都是客觀的，自然科學是向著一種合一而邁進。可是，現代神學卻跟隨了康德，把人的思想和個人知性視為絕對的靜止點，結果只會造成各家爭鳴的神學。這當然不是確當或符合科學原則的神學事業，而只不過是以人的主觀性作為出發點的意識形態建構而已 (不論這是個人或群體性的)。這正是以現象進路從事神學的結果。

(f) 現在讓我們討論布特曼.....的化除神話 (demythologizing) 議程。這是現代人嘗試把基督教信仰的基本觀念抽離於空間和時間的最徹底行動。布氏無疑是看到一個真實的難題，並試圖加以處理。受著牛頓影響的新教思想，的確往往按著空間和時間這個固定和向性相同的容器而被模造。這類神學概念難免是客觀主義的 (objectivist)、僵硬的和封閉的。不過，正如我們在傳統信義宗思想所見，讓神學概念變成沒有時間性，並不能解決空間結構的難題，但布特曼卻這樣誤導著當代不少人重蹈這覆轍。然而，布氏卻在這

Bultmann, Rudolf 布特曼 (1884-1976)

德國神學家及新約研究學者。他以「存在主義」(Existentialism) 的角度解釋聖經及其倡導的「化除神話」(demythology) 運動對釋經學帶來震撼的刺激。他更被譽為是在「形式鑑別學」(Form Criticism) 上最具影響力的闡釋者。其重要著作包括《符類傳統的歷史》(History of the Synoptic Tradition)、《約翰福音註釋》(The Gospel of John: Commentary) 及《新約神學》(Theology of New Testament) 等。

點上與路德有著鮮明的對立。對路德來說，基督的**為我** (*pro me*，基督為我所做的) 包括了一種客觀的為我，也建基在這種客觀的為我上面，就是不論我怎樣，基督也為我成就了，而這是沒有我的參與的。但布氏則堅持，為了取得「為我」的意義，這個客觀參照必須完全摒棄。在布特曼這個存在主義的「信心跳躍」中，「象徵」(*hoc significat*) 已體無完膚地取代了路德的「本質」(*hoc est*)。布氏最後也跟萊辛一樣，為著信心的緣故而把歷史的真實性放棄。這當然完全符合布氏從自然神論觀點去看上帝與世界的關係。這意味著一切關乎上帝的「言論」，只可以是完全抽離於受造物和這個世界的內容，又或者視一切關乎上帝的語言，只是我們在這個世界自我理解的似非而是的對應面而已。此外，當布氏堅持現在是一個沒有時間的一瞬 (*a timeless instant*)，他似乎義無反顧地接納這觀點的後果，就是過去會永遠消失，過去不可能對我們有任何意義，而這無形中是把歷史中的耶穌抹去；至於將來，它不能為我的存在帶來甚麼，因此復活的盼望也被抹去。所謂重要的事，就剩下此時此地「對我」重要的事。

經過以上的討論，我們現在只需要補充兩點。首先，正如曾在英國盛極一時的語言哲學因為明顯是以過時的分子觀點 (*particulate view*) 看自然界，現已成為過時的怪物，布特曼抽離空間和時間的做法，同樣是經不起時間考驗的產物，它只不過是在十九世紀末的不明朗和惶恐中一種掙扎求存的生存伎倆。當然，假如他仍採用信義宗把空間視為容器的觀念 (他也跟田立克一樣，拒絕接受「加爾文的道的永恆性」)，那麼當他把道成肉身理解為上帝的兒子被收容在、被包含在一個人的身體範

Tillich, Paul 田立克 (1886-1964)

美國德裔神學家、基督教存在主義哲學家。他最重要的著作是三冊《系統神學》(*Systematic Theology*，分別於1951、1957及1963年出版)，他以「相互關聯法」(*Method of Correlation*) 來分析從人類處境衍生的實存問題，繼而表明基督教啟示的表徵正為這些問題提供答案。另外，他提出的「更正教原則」(*Protestant Principle*) 及「終極關懷」(*Ultimate Concern*)，把深層心理學 (*Depth Psychology*) 及存在哲學 (*Existentialist Philosophy*) 綜合起來，也備受關注。其他著作包括《生之勇氣》(*The Courage to Be*, 1952)、《信仰動力》(*Dynamics of Faith*, 1957) 及《基督教與世界宗教的相遇》(*Christianity and the Encounter of the World Religions*, 1963) 等。

Charon, Jean E. 卡倫 (1920-1998)

法國核物理學家。他畢生致力於為科學與信仰建立橋樑，尋求物質與靈性之間共通的原則。他認為那些超然物外 (*metaphysics*) 的事，正是物理學家所要尋求解釋的事。他關乎物理學、科學哲學及電腦科學的著作超過廿五種。

圍之內，他其實在把道成肉身神話化。不過，真正令布氏覺得上帝在宇宙的時空中臨在和作工是一樁神話，卻是他採納了自然神論的假設，就是上帝不會與這個世界有任何互動關係，因為世界是一個由一連串因果關係組成的封閉系統。當然，他還以不同方式承襲了康德、士來馬赫和立敕爾的觀點，把世界分為兩個對立世界，一個是「物自身」的本質世界，而另一個則是「感官知識」的現象世界。第二，我們要指出，布氏對尼西亞神學的批判，根本就是對有關問題和語言作出了混淆的處理。我們可引用卡倫 (Jean Charon) 曾就物理學一個類似的問題而提出的評論去說明此點。⁸ 他指出「相對論是以一種象徵性的語言給宇宙的描述，讓我們從而窺視到在空間和時間中的整個

8 Jean Charon, *Man in Search of Himself*, p.116. See also pp. 58f., and 117f.

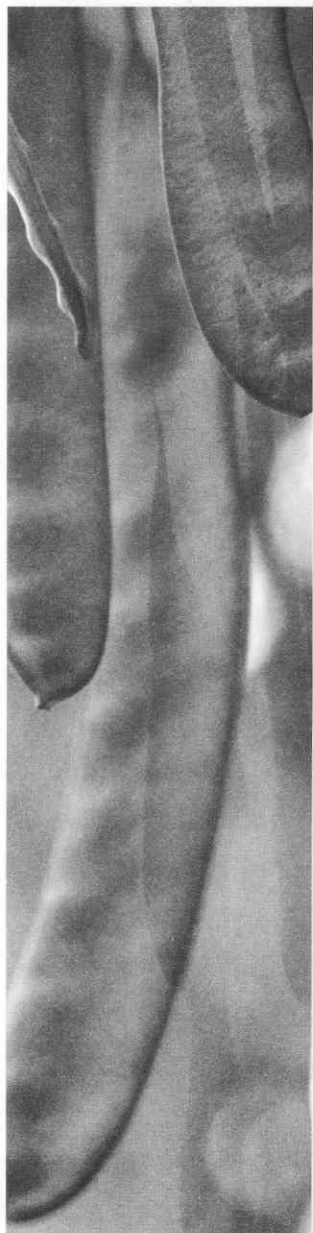
宇宙，正如看到一個球體的表面一樣。」那麼，我們可以怎樣回答在這球體以外的問題呢？這些問題其實是沒有意思的。相對論已就整個宇宙下了定義，因此，要就在一切範圍以外的事情發問問題都是沒有意思的。此外，這些問題是置放在一種截然不同的語言框架之內，這語言是關乎我們感觀所觀察到的事，而相對論卻是置放在一種把我們帶到這個可觀察的世界以外的語言，因此這些問題根本上就不能理性地應用於相對論。這是不可能回答的問題。這也許解釋了為何布特曼就神學結構所提的問題是不合理的，因為他嘗試把兩套不同的語言放在一起，結果只會帶來矛盾和荒謬。即使這兩套語言有交匯的地方，但把它們混為一談或加以混淆，都是不恰當的。

那麼，我們當如何評論宗教改革和現代神學的空間觀念問題？路德嘗試同時從本體和動力的角度看基督真實臨在和道成肉身。這洞見肯定是正確的。從中世紀過渡到現代的歷程中，就是先前所提從靜態的本體轉移到動態的思想過程中，路德的確踏出了一大步。但歷史也見證了他的憂慮，就是二者可能會一拍兩散。然而，令這兩個進路各走東西，以致出現十分棘手的局面，正是由於他不願意放棄空間的容器觀念。假如信義宗神學家跟隨了教父和改革宗的神學路線，摒棄容器觀念，並發展一種關係性和差異的空間觀念，那麼中世紀的問題便不會延及現代世界，而新教神學當有另一番景象。可是，德國的神學一直帶領著新教神學的步伐，因此它的問題也延及新教神學思想的每一個環節。現代神學的任務清楚不過，就是朝著一種整合的思想方向，把本體和動力的進路結合起來。因此，我們必須著手發掘適當的邏輯工具和神學語言，而這任務與當代物理

學家和生物學家所做的不謀而合。然而，我們需要與他們緊密合作，一同釐清每門科學所面對不同層面的形上學和邏輯思想，並探索它們怎樣及當如何在同一個宇宙的知識中互相聯繫。

第 三 章

道 成 肉 身 與 空 間 和 時 間





就基督教神學來說，道成肉身的意思，是上帝的兒子在某一個特定的空間和時間成為了人。祂於大希律

統治猶大的後期，在伯利恆由童貞女馬利亞所生。這馬利亞已許配給約瑟，而約瑟是個猶太人，是屬大衛宗族的後裔。祂取名叫耶穌，履行了天父給祂的使命，按天父所指派的時日在世上生活，直至在彼拉多手下被釘在十字架上。但當耶穌三天後從死亡中復活過來，門徒的眼開了，明白這一切事的意思：他們認識祂就是上帝的兒子，上帝已經以權能宣告祂的身分，並委任祂擔當彌賽亞的職分，所以他們向萬邦宣告，祂就是世界的主和救主。因此，基督教教會的信仰和理解，是上帝在耶穌基督裏以祂自身的本體來到我們的世界，而祂是以一個具人格的代理人的身分 (as a personal agent)，活生生地臨在我們的肉體和歷史存有當中。耶穌基督既是來自上帝的上帝 (God of God)，又是生於人的人 (Man of Man)，祂在一切的範疇中 (包括了在空間－時間的關係中) 都是上帝與人之間，以及人與上帝之間的真實中保 (the actual Mediator)。祂自己就是那個理性和具人格的媒介 (the rational and personal Medium)，一方面讓上帝得以在人的受造真實中與人相遇，另一方面則讓人無需離開他們的受造真實而得以與祂相交。

這是一個叫人完全震懾的教義。這教義當然不是說上帝把自己完全化作不屬於祂自己的存有，或把祂永恆的真實與人受造的真實完全融合。然而，這教義的用意卻是要說明，當上帝成為了人，祂並沒有因此而不再是從前的上帝，而在道成肉身發生之後，祂在空間和時間中工作的方式已不再如前。不過，正如俄利根在《教義大綱》(De Principiis) 所指出，或曾這樣說，

子「沒有在任何時間不存在」，當我們這樣說，我們在使用一些帶著時間意義的字眼，例如「常常」、「曾經」、「當」、「永遠」等等。但那些關乎上帝、父、子和靈的命題，其意義必須理解為所指的是超越所有時間、所有世代和所有永恆，因為即使是我們對永恆的意念，也包含著一種時間的元素。那麼當我們以這個方式說道成肉身是上帝的作為，我們怎能避免把我們受造的時間觀念不恰當地投射到上帝身上？

我們必須進一步探討這問題，因為但凡我們討論到上帝，這問題肯定會出現。我們論及上帝的一切話都是受造的；只要這是人的話，它總不能夠撇除它的受造內容。可是，這些話不會因此而變為虛假，似乎與上帝的真實和能悟性沒有真實的關係。我們在這裏遇到思想的一個終極界線(ultimate boundaries)。這好比當我們問宇宙是否具有理性時所遇到的情況。我們不但在回答這問題時要假設這種理性，而且更要在起初發出這問題時作出這樣的假設。當我們要發出一個有意義的問題，我們不可能對發問問題所需的東西提出質疑。當我們嘗試踏出我們與身處宇宙的理性的關係，我們也難免要完全踏出理性的範疇。當我們問，我們的認知與終極理性有甚麼關係，我們只可抱著驚訝和承認的態度，在這關係的真實框架內正確地提出發問。這是我們在認識上帝一事上出現的問題，就是要確定我們的思想和言語與我們所想和所說關於上帝的真實之間的關係。因為在這情況中，我們所要面對的，是我們的認知與我們認知的神聖對象之間存在著一種不協調的情況(incongruence)。我們只能夠懷著奇異和驚訝的心情站在祂面前，承認在我們對祂的認識中，我們不能夠把我們的思想或言

語與上帝的真實之間的關係縮減，使之成為思想或言語的關係，因此我們須提高警覺，不要提出一些無意義的問題，假設我們可以這樣做。

正因為這原因，當巴特面對人不可能跨越他的認知與上帝真實之間的不協調，他問了這樣的問題：「我們究竟怎樣能夠靠著我們的思維，思想這思維想不到的事情？我們究竟怎樣能夠靠著我們的言語，說出這言語說不出的事情？」假如我們要對上帝有真實的認識，那麼上帝作為被認知者，而人作為認知者兩者之間無可避免存在著一種不協調。但假如我們說我們認識上帝，那麼這知識必須建基於被認知的對象的真實和恩典上面。這情況同樣適用於一切真知識。我們不能夠把我們的思想和言語與事物的真相之間的關係縮減，使之成為思想和言語的關係。我們畢竟要容讓真實光照我們，在我們身上發揮作用。因此巴特正確地指出，在我們對上帝的認識中，當我們尋問這知識孰真孰假，我們不可能站在這知識的範圍之外。

因此，我們只有兩個極端的選擇：一是完全緘默，甚至不敢提出疑問，因為當我們處於這個立場，就自然的理性或思想的定律來說，任何疑問只會變成矛盾和荒謬的思想；二是只在

Barth, Karl 巴特 (1886-1968)

瑞士改革宗神學家，新正統運動(neo-orthodox movement)的代表人物之一。著作甚豐，其名震一時的《羅馬書註釋》(*Commentary on Romans*)本於「神的神性」(the Godness of God)續密反省神、人關係，嚴厲抗議自由派以神人混在一起的宗教理念。其巨著《教會教義學》(*Church Dogmatics*)更被譽為自士來馬赫(Schleiermacher)以來更正教最重要的神學作品。全書共分四部十三冊，闡釋神道的教義、神論、創造論，以及在他辭世前未能完成的復和論，充分反映其以基督論(Christology)為核心的神學思想。

認知關係的範圍 (circle of the knowing relationship) 內提出問題，目的是驗證在這範圍內的理性結構的性質和可能性。假如我們採取第一種選擇，我們也要抗拒所有形式的科學，因為所有科學問題都假設了我們所探索事物的理性。但假如我們採取第二種選擇，我們必須堅持嚴謹的科學程序，就是無論如何我們也不能夠在認知框架之外提出問題，因為這樣問問題，只會帶出一些與認知對象本質不符的不關切問題。我們要做的，是把我們知識所聲稱的理性基礎陳明出來。我們可以憑著這些基礎的證據，證明這知識屬實，就是表明我們的理解與我們所探究的事物徹底吻合；我們也可以藉著我們所發現的理性和所運作的結構的連貫性，讓我們分辨真假。

當我們以這種方法探討道成肉身的教義，並再次思想俄利根的問題，就是究竟我們可否採用含有空間和時間成分的言語去描述上帝（因為祂在本質上與這個受造世界的關係，不屬於一種空間或時間的關係），我們發現任何具意義的答案，必須同時兼顧道成肉身和創造論這兩則教義。假如我們真的要求我們論及上帝的受造言語是客觀地以上帝為目標，那麼這些論述必須建基在祂與祂所造的世界彼此間的互動關係上面，並在祂與這世界所建立的關係的框架之內。換句話說，一些關乎上帝在道成肉身的作為的命題，也意味著和包含了一些關乎創造宇宙，以及創造主作為自有的本體，與受造物之間獨特關係的命題。我們既是上帝所造的，我們都屬於這種關係，而我們只可以在這個框架之內，才能真正構思和論述上帝。此外，這也意味著我們的日常用語和概念，就是那些源於我們認識世間事物所形成的用語和概念，也必須按著受造物與創造主的關係而加

以伸展和適應。假如這些用語和概念要發揮論述上帝的效用，它們必須連於一個超越的參照體，指向這個偶然世界時空限制以外的領域。然而這些用語和概念又不能夠抽離其參照的偶然世界。假如它們抽離於世界，便不能對我們有任何意義，因為它們不再與我們這些身處在世界的人一樣，與萬物的創造主具有同樣的關係。

我們所關注的，是道成肉身與創造論在空間和時間問題中的關係，而不是道成肉身和創造論這兩套教義的整體內容。因此讓我們重溫一下**空間**和**時間**在思想史中的主要觀念，而神學在其表述中也要借用和修訂這些觀念。我們倒不可忘記，在西方思想的發展過程中，**時間**在當中所佔的重要位置很大程度上要歸功於基督教。歷代關乎空間和時間的主要概念包括把空間（或空間和時間）**視作容器的觀念**，以及一種**關係性的觀念** (relational notion)。在古代和現代大行其道的容器觀念，大致以兩種形式出現：有限的容器和無限的容器。在希臘世界中，這兩種形式主要關乎空間。當空間被視為有限的容器，它也被視為並非獨立於發生在它裏面的事，因為一切不確定的存有，均被視為不能想像和理解的。在亞里士多德和斯多亞派的思想中，這無可避免地帶來了宇宙是有限的，以及上帝是有限的思想。教父時期的神學並沒有接納這種視空間為容器的觀念。但當這觀念連同亞里士多德的物理學和哲學在宇宙量值的範疇下進入了西方思想中，它所鼓吹上帝與世界的關係，**二者或此或彼的** (a deus sive natura)，但這同時也造成了自然界與超自然的明顯分割，而最終是把自然神學與啟示神學同樣作出了分野。另一方面，當空間被視為一個無限的容器，正如在原子論者和

畢達哥拉斯派學說中看到的，這容器則被視為獨立於發生在它裏面的事物，而這容器一般稱為「大空隙」(the great void)。這觀念往往傾向物質主義或無神論，或認為神明是抽離和不可知的，並追尋一種神秘和非理性的契通。教父也拒絕接受這種容器觀念。但這觀念其後透過佛羅倫斯學派進入文藝復興的思想中，而這觀念見諸於不同思想的人身上，例如帕特里齊(Patritius)、伽桑狄和伽利略。而牛頓更從他們承傳了這觀念，並且加以修訂和發揚光大。牛頓賦予空間和時間一個絕對的地位，它們不但獨立於物質個體，而且以因果關係的慣性系統方式調節著它們，使自然界因此變得確定，可以被認識。西方的科學和哲學思想從此便種下了一種影響深遠的二元論，就是空間與物質分割，或容量與質量分割，其影響更導致兩種歷史觀的嚴重分割。此外，由於牛頓把空間和時間視為上帝的屬性，它們構成了盛載所有受造物的無限容器，這想法也傾向把上帝與世界的關係視為合一的，因為二者都包含了空間和時間。但這概念其實導致上帝與世界的分割，因為它帶來了自然神論的二元觀念，這也是一種新形式的自然神學，

Florentine Academy 佛羅倫斯學派

在佛羅倫斯成立的柏拉圖式學院，是一群熱愛柏拉圖者得到梅迪奇(Medicis)家族的人資助和鼓勵而建成的。他們經常在費西諾(Marsilio Ficino)所屬的村落卡瑞奇辯論。這間學院直接源於前柏拉圖式學院，與費西諾這個人和佛羅倫斯文藝復興文化息息相關。

Patricius, Franciscus 帕特里齊(1529-1597)

文藝復興時期的哲學家及科學家，是著名的柏拉圖主義者，反對亞里士多德主義。他認為柏拉圖預示了基督的啟示，準備了道路使人可以接受，而亞里士多德則明顯有違基督教真理，他甚至曾為此對亞氏作出人身攻擊，質疑亞氏作品的真偽。他認為從神而來的光充滿全地，光，以及其帶來的熱和濕氣，成為構成萬物的元素。作品有《泛哲學新論》(Nova de universis philosophia, 1591)等。

而這種自然神學較中世紀時代的還要理性。

另一種對空間和時間的主要概念是關係性的觀念，而這觀念在愛因斯坦關於空間—時間的相對論中發揮得最淋漓盡致。愛因斯坦循著四維幾何的思想方向，發現無論是康德或牛頓的絕對空間和時間概念都不可以接受。前者認為空間和時間是在經驗範圍以外的直覺先驗形式，而後者則認為空間和時間是一個慣性系統，它一方面是獨立於其盛載的物質事件，但另一方面卻控制著這些事件和調節著我們對宇宙的認識。愛因斯坦的理論不但粉碎了視空間為容器的觀念，而且也削弱了這種觀念在現代哲學、神學和科學領域中所帶來的極端二元思維模式。這種關係性的觀念在某些方面可以在萊布尼茲和惠更斯略見端倪，但其最

Einstein, Albert 愛因斯坦(1879-1955)

德國猶太裔理論物理學家，被譽為歷史上最偉大的物理學家。以提出「相對論」(Theory of Relativity)——狹義相對論(Special Relativity)及廣義相對論(General Relativity)最為著名。一九零五年他在《物理學年鑑》(Annalen der Physik)中發表了四篇革命性論文，統稱「愛因斯坦奇蹟年論文」(Annus Mirabilis Papers)。更想當年首篇《關於光的產生和轉化的一個啟發性觀點》(On a Heuristic Viewpoint Concerning the Production and Transformation of Light)，在「光電效應」(Photoelectric Effect)方面的研究獲授一九二一年諾貝爾物理學獎。

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 萊布尼茲(1646-1716)

德國數學家及哲學家。以(獨立於牛頓)創立微積分而最為聞名，數理邏輯的先驅，提出拓樸學(Topology)及製成演算機(Step Reckoner)。宗哲學上建立單子論(Monad)及神義論(Theodicy)。其重要著作包括《神義論》(Théodicée, 1710)及《單子論》(Monadologie, 1714)等。

Huygens, Christiaan 惠更斯(1629 - 1695)

荷蘭數學家、天文學家和物理學家，他的名字經常跟科學革命相提並論。他的貢獻主要在對現代微積分的發展和聲音感知的觀察上，此外他亦因辯證光包含波(waves)而見稱。在天文學上，他也貢獻良多，包括發現土星的光環及其最大的衛星泰坦，繪畫出獵戶座星雲(Orion Nebula)，並發現多個星際星雲和雙星(double stars)。他更在鐘錶、音樂、機率等方面有獨到見解。

Theophrastus
泰奧弗拉斯托斯
(370 - 285BC)

希臘哲學家。亞里士多德 (Aristotle) 的門徒，被稱為植物學之父 (father of botany)。他一生寫了大量手稿，但僅有兩部關於植物學的手稿被保留下來。《Enquiry into plants and The causes of plants》總結了當時有關植物方面的所有知識，描述了大約五百種植物，並把它們分成草本、亞灌木、灌木和喬木等幾大類。當今許多植物的名字都沿自他所起用的名字。此外他在亞里士多德的三段論上加以擴展，有助形成亞氏的邏輯學說。

早的根源卻可追溯到柏拉圖和亞里士多德的學生和評論者泰奧弗拉斯托斯 (Theophrastus)。柏拉圖在《泰米奧斯》(Timaeus) 一書中對空間的表述既涉及知識論，也涉及宇宙論的層面，而且同時適用於時間的範疇；而泰奧弗拉斯托斯則把空間視為物體位置彼此間相互關係的一個有秩序系統。此外，斯多亞派則認為，空間應理解為一種為自己在有

限的宇宙找尋位置的主動原則。這些觀念或多或少都影響了希臘教父，但他們都拒絕接受把空間容器觀念帶進神學，理由是基於聖經的教導，上帝是一切存有的超越來源，祂是諸天所容不下的。他們是基於上帝從無創造世界、上帝與自然界的相互關係，以及上帝藉以創造世界的道成為肉身這些教義，從而構思了一套完全屬關係性的空間和時間觀念，當中空間、時間和概念這些關係是分不開的，因為正如柏拉圖一樣，他們認為基本的問題關乎知識論多於宇宙論。教父對空間和時間的這種理解，在宗教改革時期被改革宗和聖公會神學取用，但就新教神學發展而言，這種思想卻被主流的牛頓和信義宗思想所窒礙。到了今天，空間和時間的容器觀念既已崩潰（雖然它所帶來的混亂，特別是對歷史的理解，依然大行其道），我們需要重新

思考基督教神學中一個重要基礎問題，就是關乎道成肉身與空間—時間的關係，而我們的思考須完全擺脫自然神論對上帝與宇宙關係的破壞性影響。

基督教的創造論確信，上帝是以祂的超越自由 (transcendent freedom) 從無創造世界，而當祂賦予世界一個真實（這真實是有別於祂自己的，但

卻要倚靠祂），祂同時又賦予這宇宙一種內蘊的理性，使它變得確定和可知。相對於受造物，上帝仍然自由地在祂的永恆自有中，因此祂不像受造物那樣可以確定地被認識。至於受造物，就其絕對的偶然性而言，它們也是自由的，因此人只可藉著自然的程序，從受造物本身去認識它們。從神學的觀點來看，就是以上帝為中心來看，世界是靠祂創造的話 (creative Word) 而得以存在，因為上帝以祂的自由選擇臨在其中，讓世界能夠維持下去，體現它作為受造真實與祂自己作為創造主的關係。從自然界的觀點來看，就是以自然界本身為中心來看，則我們必須進入自然界的內在理性，並為它作出可以理解的表述，它才能夠被認識和理解。正因為上帝與宇宙之間這種創造自由的關係 (relation of creative freedom)，以及宇宙與上帝之間這種偶然自由的關係 (relation of contingent freedom)，因此自然界只能夠含糊地反映上帝。雖然自然界可被理解為指向自己以外的上帝，但它卻不容許我們從它須倚賴著上帝這一點而得到

Protestant theology
基督教神學

Protestant亦可譯為復原教或更正教，其神學大體上泛指信義宗、加爾文主義、慈運理主義等改教運動所提倡的重要教義，以與當時的羅馬天主教會抵抗及劃清界線。主要內容包括因信稱義、唯獨聖經、政教分離、信徒皆祭司與聖禮等教導，整體來說是拒絕傳統及教廷的釋經權柄，轉而鼓勵信徒按聖靈啟迪而自發詮釋聖言。現今基督教神學已自成一體系，抵抗意味漸次消失。

一些必然性的推論。因此，宇宙的內在理性不能為自身提供終極的解釋，這事實也正好說明創造與上帝的理性關係唯一建基在上帝那裏，而非部分建基在上帝上面，部分則建基在受造物上面。受造世界的理性既在上帝對其創造的理解中獲得，這理性因此能夠成為一個理性的媒介，讓上帝藉此向我們說話，並讓我們藉此認識祂，而祂自身永恆的道也在這理性中一次過成為人。同時，這也讓我們明白，耶穌基督讓我們認識上帝所用的概念和言語媒介，斷不可抽離於我們對這個世界受造理性的認識，而每當我們在科學探索中看到這受造理性時，我們也同時看到上帝超越的理性照耀在其中。

我們要在道成肉身與受造世界這種複雜的相互關係中，思想道成肉身與空間和時間的關係。上帝從無創造宇宙，這意味著上帝絕對是先於一切空間和時間，因為空間和時間是與受造世界一併被造的，它們的功能是為世界所發生的偶然事件提供秩序。因此，我們不能夠像牛頓那樣，把空間和時間與上帝列在同一地位。上帝既是一切的創造主，包括能看見的和不能看見的，這種上帝觀並不容許我們把上帝與宇宙，或上帝與自然界，或上帝的真實與這世界的真實混為一談，賦予一種神話式的結合。在上帝與受造世界的關係中，祂是超越世界的，世界是祂所造的，所以祂與世界的關係並非一種空間或時間的關係。因此，即使是道成肉身的子，祂在這個時空世界內的真實與祂所來自的父之間的關係，也不可被視為一種空間或時間的關係。然而，由於空間和時間的整個範疇是上帝創造知識和權能的對象，是被祂維持著的，空間和時間當被視為上帝賜予受造存有中的一個關係連續體 (a continuum of relations)，是上帝

連同受造存有一起賜予的，而其作用是承載著受造世界的秩序。如果沒有空間和時間，自然界便變得不確定和不能理解，因為我們再不能夠看到改變的連續性和模式，也看不見一系列連續有關係的結構，因此我們也不可能作出具意義的形式整合。因此，我們要回到空間和時間去尋找認識上帝的媒介。上帝是藉著這個確定和可理解的媒介，讓自己臨在其中，並讓我們認識祂，而我們也是在這媒介中建構我們對上帝的認識，並把這知識客觀地建基於上帝自己超越的理性上面。因此，當那些所謂「化除神話」作業試圖從我們的神學概念和用詞中剔除空間和時間的元素，或以這方式重新詮釋信經中的空間—時間結構，令我們與上帝的關係失去空間和時間的層次，這只會淪為非理性和無意義的學說。

那麼，我們當怎樣構思上帝那獨立於時空的超越理性與這世界時空結構的內蘊理性之間的關係？當我們想到道成肉身是上帝親自降卑，藉著在耶穌基督裏於空間和時間中取了獨特的肉身存有，來到我們世界的確定環境、情況和概念當中，這問題便更形迫切。假如我們只採納亞歷山大的革利免 (Clement of Alexandria)

所闡釋的原則去詮釋道成肉身，就是按上帝的本質來說，祂離我們甚遠，但按祂的權能來說，祂卻離我們甚近，這樣的思考是否足夠？雖然革利免這點也很

Clement of Alexandria 革利免 (150-215)

基督教哲學家、護教學者，一般相信他在雅典出生，一八零年後繼承其老師潘代諾 (Pantaenus) 成為亞歷山大要理學院 (Catechetical School of Alexandria) 院長。他首先採納希臘哲學的概念，把哲學結合神學來闡釋基督教教義中的道理。革利免絕對反諾斯底主義，但他的基督論中可瞥見幻影派 (Docetic) 色彩。其中三部保留下來的重要著作 (Great Trilogy) 為《勸勉希臘人》(Protrepticus)、《導師》(Paedagogus) 及《雜記》(Stromateis)。

重要，但對於上帝臨在我們中間，並在當中施展祂的作為，我們是否滿足於只是把這些事看為屬於能力而非本體層面的事，或以革利免思想中所蘊含的二元思維，把理性與感官事物完全分割去詮釋這些事？這無疑是現代神學的傾向，就是認為上帝與我們世界的關係只是在邊緣上的數學點上面，因此我們只可以以吊詭的方式討論祂在宇宙中的臨在和作為。但這樣的學說所意味的，是人對上帝的認識不能在認知和客觀層面上建基於上帝身上，因為這知識只在漸近線上面 (asymptotically) 接觸到上帝的真實。當現代神學退縮到一個沒有空間和時間的境界，它就是退縮到非理性當中。這只會是神學的窮途末路。無論如何，我們總不能夠離開空間和時間。

如果我們肯認真考慮空間和時間的因素，我們可以有四種方式思考道成肉身。

1. 上帝的兒子進入空間和時間，可被視為祂進入了一個有限的容器中。抱持這觀點的神學家一般是以亞里士多德的觀念看空間，即空間是一個有限並把事物加以限制的容器。我們可以在多馬主義和信義宗神學家當中看到這種觀點。亞奎那在這問題上引進了教父的教導，就是當上帝的兒子成為人，祂並沒有離開祂在宇宙的寶座。這詮釋無疑是修訂了容器的觀念，可以說是把容器的上蓋打開了。至於路德，由於他想

Thomist thought 多馬思想

以多馬亞奎那學說為基礎的哲學和神學體系。他成功地將亞里士多德和天主教的思想融會貫通，指出信心與理性在信仰上的關係。從十三到二十世紀，許多基督教的神哲學運動都試圖系統地去理解、發揮多馬的思想和精神，並應用在各時代的問題和需要上。發展多馬主義最重要的人物是迦耶坦紅衣主教 (Thomas de Vio Cardinal Cajetan, 1469-1534)，亦是他把路德逐出教會的。

杜絕一性說 (monophysitism)，所以他拒絕這樣做。但為了解決當中的困難，他只好提出一種很強的屬性相通理論 (communicatio idiomatum)。而此舉的唯一結果，是把人這個容器加以擴展，例如說基督的身體無處不在，使它能够包含上帝的無處不在。但一性說卻從後門進了來，這就是有限包含無限 (finitum capax infiniti) 的看法。繼路德之後，當神學家極力堅持基督的人性是地上的容器，而上帝的兒子是虛己進入當中，這產生了種種虛己的學說，結果不是把基督的神性限制了，就是把某種客體化的思想模式加諸在上帝的兒子身上。當康德的支持者把容器的觀念轉移到人的思維，後者的情況尤見嚴重。由於這觀點存在著內在的矛盾，它總會不攻自破。

2. 第二種觀點是假設了上帝自身是無限的容器，即無限包含有限 (infinitum capax finiti) 的看法。這觀點由牛頓倡議，並結合了古典物理學的結構，以及絕對空間和時間與物質存有之間的二元論。按照這個理解，道成肉身是不可思議的，因為假如上帝是盛載著一切存有的無限容器，祂怎可以同時是祂所盛載的個別存有的一分子，正如一個容器不可能同時是它所盛載的其中一個物體。因此這學說立即變成亞流主義，而它所蘊含的二元論，很快便發展成為古典形式的極端自然神論。就歷史和神學而言，這些觀念的重要性，在於它們與德國的信義宗思想共治

Arianism 亞流主義

抱持亞歷山大的亞流 (Arius或譯亞利烏，250-336) 神學觀點的派別，他反對三一論，認為耶穌為受造物，次於天父上帝；同時亦反對教會佔有大量財富。尼西亞會議 (Council of Nicaea) 主要就亞流主義有關「父與子不同質」的說法進行討論，引發在會上訂定尼西亞信經 (Nicene Creed)，自此亞流主義被歷代正統教會視為異端。

一爐，帶來了上帝與世界、物自身與表象以及歷史意義 (Geschichte) 與歷史 (Historie) 的深層割裂。這種仍殘存在現代神學中的二元論完全是過時的產物，因為它背後的宇宙論已經崩潰。然而，它根本就是一種不恰當的神學，即是說這種取材自外來觀念的神學建構，本身就是一個虛假的建構。

因此，這兩種對空間和時間的觀念明顯是不可取的，然而我們需要相當長的時間，才可把它們造成的禍害完全掃除。

3. 現在我們要討論俄利根

在古代世界所倡議的觀點。有趣的是，我們也可以在現代世界中看到類似的觀點，例如在米爾恩 (E. A. Milne) 的思想中。正如教父普遍的神學思想一樣，俄利根相信，我們要了解空間和時間以及宇宙中一切有秩序的關係，都要回到上帝無所不包的創造權能和作為，而他認為上帝把祂自己的理性賦予受造物。正如俄利根指出，這意味著當上帝把受造物服在祂自身的自我理解之下，上帝自己也在受造的限制中限制了自己。這觀點的好處，是把空間和時間視作上帝藉以啟示祂自己的理性媒介，而神學命題藉著這媒介，便可以客觀地追溯到其在上帝存有的理性基礎。此外，這觀點也給宇宙觀開了一條出路，使宇宙從無法解釋自身理性而陷入無結果和無目標的

Milne, E. A. 米爾恩 (1896-1950)

英國數學家及天文學家。曾於第一次大戰期間，中途綴學參與防空軍備的研製，及後復學，畢業後成為牛津大學的數學教授，以及創建了天體物理學學院。他對輻射平衡 (radiative equilibrium) 及恆星大氣理論 (theory of stellar atmospheres) 的研究，有助去確認恆星的氣溫及氣壓，增加對恆星光譜的認識。其後他致力發展一套以求推翻廣義相對論的宇宙論，雖然不大成功，但他的研究引發了其重要的科研發展。

困局中解救出來。在俄利根的思想中，這意味著宇宙是永恆地共存在上帝的思想中。但為免這學說陷入難題，他堅稱上帝是超越「永恆的理性」(eternal intelligence)。可是在米爾恩的思想中，這樣把自然界的理性與上帝的超越聯繫起來，卻意味著兩者存在著一種必然的關係。這點正符合米爾恩的單一自然論 (unitary theory of nature)，以及可以以純粹的數學方法去推論自然律 (這也是愛丁頓 Eddington 的想法)，可是這似乎忽視了自然界的偶然性。對米爾恩來說，這觀點可讓他為上帝作出理性的辯解，但這卻意味著上帝受到限制，因為如果上帝的超越理性與物質宇宙的理性有著一種必然的關係，上帝便失卻自由。此外，這觀點也會帶來一個難題，就是我們最終並不可能分辨出甚麼是上帝的客觀性，甚麼是世界的客觀性。

4. 第四種觀點以不同的形式見於教父神學、安瑟倫

Eddington, Sir Arthur 愛丁頓 (1882-1944)

英國天文學家、物理學家、數學家。他於一九一九年寫了「重力的相對理論報導」，是第一個向英語世界介紹了愛因斯坦的廣義相對論的人。他信仰貴格會，同時又是個和平主義者，一次大戰時他的同事以他在科學研究的重要作用為由，成功幫他要求政府免除兵役。他的著作包括有《相對論的數學理論》(The Mathematical Theory of Relativity)、《恆星內部結構》(The Internal Constitution of Stars)、《基本理論》(Fundamental Theory) 等。

Anselm of Canterbury 安瑟倫 (1033-1109)

中世紀意大利哲學家及神學家，被稱作「經院哲學之父」，是首先提出「本體論辯證」的神學家。其重要著作有《獨白》(Monologion)、《證據》(Proslogion)、《上帝何以化身為人》(Cur Deus hominem) 等。

Pascal, Blaise

巴斯噶

(1623 - 1662)

法國數學家、物理學家和宗教哲學家。他是個神童，自少由父親教育。他在科學上貢獻良多，特別出色的是構造機械計算機、液體研究、釐清壓力和真空的概念。一六五四年末，隨著神秘經驗盛行，他放棄科學研究，轉而鑽研哲學和神學。他兩部重要著作是 *the Letters Provincial es* 和 *the Pensees*。因他健康欠佳，剛過卅九歲便病逝了。

(Anselm)、蘇格徒、巴斯噶

(Pascal) 和巴特的思想中。這點認為空間和時間結構是受造的

理性形式，它們是有別於上帝的永恆理性。雖然這些理性始終是建基於上帝存有的至高真理上面，但當上帝創造和認識這些理性，祂與受造物的關係卻不是一種必然性的關係。

因此，當上帝的兒子在空間和

時間的領域中成為了肉身，祂是創造了其受造的真理和理性，並使之成為祂自己的，然而祂卻是有別於這些理性。上帝既在自身裏面包含了至高的真理，祂與受造物始終保持著一種自由和超越的關係，因此並不會受制於我們的理性辯解 (rational argumentation) 中的概念論 (conceptualism) 和必然性。這觀點 (最少在幾種形式中) 的難題，是容易回到上帝自身最終是不能理解的結論。這正是在俄坎學派理論發展過程中所出現的情況，就是認為人對上帝的認識有賴祂的旨意 (contingent upon His Will)，而非連於祂本體的真理或甚至主要是連於祂的思想。這想法不會出現在安瑟倫的思想中，因為他認為雖然上帝是超越我們對祂的一切構想，但假如我們的構想是真實的，這些構想便是在祂神聖本體的催迫下 (under the compulsion of the divine being) 而產生的。因此受造的理性包含了一種必然性的元素，就是它們與上帝至高真理的關係是它們不可能是別的樣子。正是由於這種本體上的必然性，神學知識是不可能武斷

的，而必須受制於其與上帝本體的真理的客觀關係。

假如我們接受安瑟倫對這關係的表述，則我們會發現，神學的受造概念與自然科學的概念彼此間的關係，當較巴特所想的密切，即使我們考慮到神學概念須按著其神聖的對象之本質而在意義上有所轉移。當然這裏牽涉到上帝與受造世界理性之間自由與必然關係這個非常困難的問題。為了幫助我們更明白問題所在，我們或者可以考慮萊布尼茲的想法：我們所處的世界，就是所有可能的世界中最好的一個。跟安瑟倫一樣，萊氏認為上帝的理性是與祂的本體 (祂就是祂自己，而不是別的) 不可分割的，這就是祂自有本體的真理或必然性。但世界卻沒有這種必然性。由於世界是從無而造成的，它可能與現在的情況截然不同。但當它成為現在的狀況，它便有一種偶然的必然性 (a contingent necessity)，就是它不可能不是現在的狀況。從世界本身的角度看，只可以有這個世界，就是這個造成了的世界。但從上帝創造的角度看，它只不過是所有可能出現的世界其中之一。因此，當我們思想上

帝與世界的關係，我們必須從一個無限差異 (infinite differential) 的角度去思想。但當我們思想世界與上帝的關係，我們則必須從一種受造的必然性去思想，然而其偶然性不當被否定。正如魏扎克 (von Weizsäcker) 所描述，上帝的自由與世界偶然的必然性之間的

Weizsäcker, Carl F. von
魏扎克 (1912 - 2007)

德國物理學家，哲學家，和平研究員。前德國總理 Richard von Weizsäcker 是他的兄弟。第二次世界大戰後，魏扎克極力反對當時的國防部長發展核武計劃，致使該計劃遭無限期擱置。他創辦馬克斯普朗克研究所 (Max-Planck-Institute)，並致力改善科技世界裏的生活情況。他也是個哲學家，嘗試把物理統合在自然哲學的相干系統裏。

關係，與物理學的變分原則 (variational principles)⁹ 所發現的情況完全相若。正如當我們把費馬大原則 (Fermat's principle, 光會循著兩點之間最短的路徑行走) 應用在擬訂自然律規時明顯出現的情況，因為當我們把一種可能性選定為一個真實的可能性，我們其實也在否定其他的可能性。由於自然律是以這個後驗的方式出現，它們不能變成一些先驗的原則，讓我們在經驗和世界偶發情況以外，就是在受造結構以外 (自然律在當中只是一些後驗的特徵) 而提出一些具指示性的辯解¹⁰。

以上的見解對於我們如何理解上帝在道成肉身和創造這兩件事與世界的關係十分重要。上帝的理性包含著一種無限差異的概念，讓我們明白上帝與世界的關係不論是在空間

Fermat, Pierre de 費馬大 (1601-1665)

法國律師及數學家。對建立現代微積分 (calculus) 有顯著的貢獻，同時亦在數論 (theory of numbers)、解析幾何 (analytical geometry) 及機率論 (probability) 均取得卓越的成就。他提出可謂數學史上最著名的「費馬大定理」(Fermat's Last Theorem, 本稱「費馬大猜想」)，經後人三個世紀的努力，終於一九九五年由英國數學家懷爾特 (Andrew Wiles) 和其學生泰勒 (Richard Taylor) 成功證明。

Mackay, Donald MacCrimmon 麥凱 (1922-1987)

蘇格蘭科學家及基督教護教者，早年已研究高速電子模擬電腦 (high-speed electronic analogue computers) 的限制，並探討人腦與電腦之間的分別，對資訊理論和人腦結構理論的早期發展作出不少貢獻。另外他藉著對自己專業的研究，廣泛涉及諸如腦部與心靈的問題、自由意志與決定論、神在自然中的角色等宗哲學課題。

一時間、因果或邏輯的層面上，都不受任何必然性所限制，而這不會使祂變得任意和不能理解。另一方面，由於在時空出現的概念和規律畢竟是屬於受造真實的概念和規律，我們並不可能以先驗和必然的方式把它們應用在上帝身上。然而，由於它們確實是出於上帝的創造，我們不能把道成肉身看為上帝的兒子闖進空間和時間的定界和條件中，或把祂在當中所行的神蹟奇事視作祂放棄了我們稱為自然律的時空結構。相反，道成肉身應理解為上帝所選擇的理性方式，讓祂與世界發揮相互作用，並為受造物與祂自己建立關係，讓祂藉此維持和肯定這是祂所創造和要拯救的世界，不容世界因離開祂而陷入虛空和無有。因此，道成肉身並不表示上帝被空間和時間所限制。對上帝來說，道成肉身肯定了空間和時間在祂與我們的確實關係中是真實的；而在我們與上帝的關係中，道成肉身則把我們連於空間和時間。我們不能廢掉空間和時間，正如我們不能廢掉受造物一創造主的關係；上帝也不能廢掉空間和時間，正如祂不能把祂兒子成為肉身這件事撤回，或撤離祂造世界時對世界所懷的愛。祂就是以這份愛去愛這世界，祂也因著這份愛而救贖世界，並憑著這份愛而承諾把世界托著。祂就是以這份愛作出這承諾，這大愛就是祂自己的本質，而這愛已在耶穌基督的人性和存有中，體現在我們所有人的存有中。上帝與世界之間的關係，就是以這種無限的自由和獨特的必然性維繫著。這自由與必然性不但保存了世界的偶然性，而且更把世界建基在上帝的存有和理性上面，在我們與上帝的一切關係中，為我們提供一個可理解的媒介和客觀的基礎。因此，現在既然道成肉身已經發生，我們必須把這事看為上帝選擇了在基督裏作祂的工，

9 C. F. von Weizsäcker, *The World View of Physics*, pp. 182ff., 186ff.

10 參閱 D. M. Mackay, 'The Sovereignty of God in the Natural World', *Scottish Journal of Theology*, 21.1, p.18.

而此舉廢掉了所有其他的可能性。對上帝來說，所有在時空中可想像的方法都變得不能想像。這樣，道成肉身和創造便成為上帝與時空世界關係中的重要軸心 (great axis)。如果沒有這個軸心，我們對上帝和世界的了解只會失去所有意義。

當我們嘗試從道成肉身的角度對空間－時間的理解作出神學表述，我們會遇到一個難題。這難題是源於今天有不少人對自然律所持的觀念，特別是那些純粹從工具的觀點看科學的人。對這些人來說，自然律的定義是以我們可以怎樣對待事物作為出發點，就是把事物的真相（即以理性方式表達事物本身的相互關係和規則）顛倒過來。這變成了實用的康德主義，以科技代替了純科學。在現代科學瞭解空間和時間是流變中物體的性質這前提下（雖然我們要以便於操作的方式表述我們了解的事物），上述觀點已站不住腳。以專門的術語來說，時間的流逝和物體的廣延，須視乎這些物體移動的速度，因此空間－時間的幾何結構是按著物質的聚積和由此而產生的引力場而改變。由於四維幾何不但粉碎了空間和時間是絕對和固定地內蘊於宇宙中的看法，它同時也粉碎了時空只是人意識中的抽象事物，我們必須把空間和時間視為偶發事件的結構性運作，而它們是與事件不能分割的，而且是客觀地植根在事件中。舉例說，這意味著當我們要為空間下定義，我們要把它視為物體或動原因素 (agents)，它們是在宇宙中為自己尋找空間或製造空間的活躍原則 (active principles)，而我們應該按著有關物體或動原因素的性質和動向，而非單單按著我們自己的運作去理解它們。當然，我們還有另一種空間，就是那個按著我們自己的性質和動向，並與其他動原因素和我們周圍的世界互動而下定義

的空間。這是我們生活在其中的時空結構，但這一切也與我們先前討論的變分原則相合。

四維幾何並非人構想出來的其他理想可能性（即使這最初是由數學家發現的），它牽涉著抽象的概念系統與實際程序之間的深邃相互關係，這一點對神學和自然科學的知識論有重大的影響，因為它對空間－時間抱持著一種有機的概念，把它視為一些動力結構中多樣卻又統合的連續場，而神學家和自然科學家都在這裏從事其工作。由於這觀念除去了舊有的二元思想，就是物質存有與絕對時空的分割，或自然與超自然的分割。就科學程序來說，我們再不能夠把自然神學和啟示神學分割，正如我們不能把幾何和物理分割一樣。就物理學來說，這意味著從事幾何的人再不能夠把其工作視作一門理所當然的演繹科學 (deductive science)，可以脫離物理程序的真實知識，或作為先於物理學的獨立科學。相反，幾何必須連於物理學一併研究，那是其內在理性結構的科學，也是對自然界的實證和理論詮釋的重要部分。就神學來說，自然神學不能再被視作一門可抽離於對永活上帝的實際知識的先驗概念系統，也不可作為一種先於實證神學 (positive theology)，可抽離於物質內容而對理性形式進行獨立哲學研究的學問。相反，「自然」神學必須連同實證神學一併研究，在我們探索和理解上帝的作業中擔當一個不可或缺的任務。自然神學不錯要在這種融合中經歷層面上的改變，並因應著 (natural to) 神學正當的研究對象而作出自然調適。當它成為對上帝實際知識的內在部分而非一些外在的東西，它的作用就成為這知識範圍之內的一種「神學幾何」 ('theological geometry')，當中我們所關注的，是把時空這個

秩序井然的場內所傳達關於上帝知識的內在實質邏輯表述出來。

這樣，我們再不可以使用謬誤的二元思維，容讓我們借助一些獨立發展自其他自然知識範疇的概念，用以詮釋道成肉身的空間—時間意義。現在我們要做的，是建立一種屬於神學的專門詮釋，就是基於上帝在創造和道成肉身中與我們世界的互動關係，以及由於這互動關係而帶來的理性結構結合，從而採用神學自身的適當思想和語言形式。這正是我剛才提到的「神學幾何」，但這不可被誤解為我們要從物理學運作所採用的原則借用到神學上面，雖然神學和物理學都在同一個時空世界中作業。假如我們從物體或動因素的性質和移動去理解空間和時間，我們便不會有這種誤解。但假如我們以這種方式去理解道成肉身的空間—時間觀，我們便要容讓道成肉身本身為我們創造一個有機聯繫的場 (the field of organic connections)，並在當中發展我們的思想和語言。卡倫最近一番話令我們想起普蘭宜 (Michael Polanyi)。他提出假如生物科學仍然停留在機械化的概念和語言，便不能達到物理學所得的進步。因此生物科學也須採納以自身特別結構為本的場概念 (the notion of a field)，才可踏出一步，善用物理學的空間—時間觀。¹¹ 他的警告同樣適用於神學的科學。我們所關注的場，無疑是從創造—道成肉身的軸去理解上帝與歷史的互動關係，因此當中並不存在歷史與歷史意義的嚴重分割，這只不過是牛頓物理學和抱著自然神論觀念的自然神學的產物。我們現在必須放棄這種把不同語言

混淆的二元思維。我們要學習的，是在同一時間從兩個不同方向問問題，就是一方面顧及上帝的性質和作為，而另一方面又顧及人的性質和作為，以期從關係和差異的角度去理解空間和時間。我們理解這個場，則有賴構成它的力量或能力，這就是上帝神聖和創造的靈。要明瞭這個場當中的關係，並不可能單從二元的角度，或從這個獨特的場以外的範圍而達至的。當然，假如我們在任何一門科學中把不同的場—語言 (field-languages) 混淆，特別是把那專用以表達那不能觀察與那些來自觀察經驗的語言混淆起來，同樣也不可能明瞭這個場。

可是，當我們拒絕接納極端的二元論，這並不表示我們在倡議上帝與世界是一體的 (oneness)，甚至把兩者分庭抗禮。我們所反對的，是自然神論把上帝與世界分割的立場。上帝與祂所造的世界具有互動的關係，這意味著兩者間是保持著一種適當的二元關係 (a proper dualism)。因此，上帝的超越性並沒有分解成為這個世界的超越性，而祂的神聖真實並沒有與這個世界的真實在同一平面上 (即使這平面被視為一個傾斜的層面) 融合。上帝的真實如同一條軸，在耶穌基督裏與這個世界的真實交匯。因此，當我們論及那位不能見的上帝，我們所用的語言之所以沒有與我們論及這個能見的世界的語言混淆，乃是因為這兩種語言在關鍵的地方交匯 (intersect at decisive points)，而不是因為它們只是彼此的另一面，或因為它們是彼此平衡的。上帝在這個世界的空間和時間中與我們互動，並藉著祂的靈，在空間和時間這兩個平面與上帝這個垂直面之間建立了一個座標系統 (coordinate system)。這就是神學的關係場，是建立在耶穌基督裏，並藉著祂而構成的。耶穌基督所成就的，不應被理

¹¹ Jean Charon, *Man in Search of Himself*, ch. 4, pp. 68ff.

解為祂融入由其他動原因素所造成的空間和時間模式中，而是祂把這些模式組織起來，並讓它們在祂自己裏面，並藉著祂而得以超越地指向上帝。祂在這些關係中產生了祂自身獨特和連續的「空間—時間軌跡」(space-time track)，並成為一個活動的和不受限制的中心，讓世界不同的線(world-lines)在空間—時間的連續體中匯合。當永恒在耶穌基督裏走進時間，它帶來的影響是在一個由一連串改變模式和連貫結構組成的有秩序連續體中，把時間連於空間(temporalizing space)，以及把空間連於時間(spatializing time)，讓上帝在當中彰顯和成就祂的創造和救贖目的。這個行動不是越過這些結構，或停滯在這些結構裏面，因為這行動繼續在時空中活潑地和自由地運作，在當中成就上帝的心意，直至一切都在新創造中達到圓滿的終結。因此，這是一個帶有目的和具終末意義的行動，就是成為肉身的道在召喚空間和時間來與上帝永恒的理性建立對位關係(contrapuntal relation)，而由於上帝的理性是無限的和與別不同的，它不但不會淹沒受造秩序的自由，反而維護和成就這自由。

以物理學家的語言來說，這給我們「一個井然有序的時空結構」，但這結構是向著一個超越的理性開放的，而這理性不但維護著它的受造性，而且還賦予它意義。這不但半點兒也沒有把這個世界的真實抹殺，或把歷史削減，使之成為沒有時間和空間的事件而消失於無形，反而是肯定了和確認了在一切時空真實中的受造和歷史存有，把它與永恒的真實連在一起，讓它不會因為被上帝遺棄而陷入無意義和虛空之中。此外，由於這個井然有序的空間—時間場不是指向一個不動的原動者的絕

對靜止點，而是指向那位充滿動力和恆久的永活上帝，因此時空是連於一個充滿著可能性的無窮盡源頭。這也是受造和歷史存有充滿無盡的自發性和給人驚奇的原因。因此，我們不可循著甚麼規則去尋找受造的秘密。由於時空結構與那位無限和與別不同的上帝的關係，對於那些接納並願意為理性候命的謙卑尋問者，這些秘密卻是開放的，而不是隱藏的。但鑑於上述關係，我們不可能推測真正的新知識（即使從我們已認識的知識進行推論），也不可以以先驗的方式預測我們會發現甚麼，而我們只可以在發現新事物時，才可以把這新事物與已認識的事物連繫起來。¹² 這點更適用於我們在耶穌基督裏對上帝的認識，因為我們在祂那裏發現，上帝總給我們意想不到的驚奇，而我們只可跟從著在真理和生命中的空間—時間軌跡，就是在耶穌基督裏，才可認識天父上帝。這就是亞奎那的意思：就著基督的人性而言，祂是我們進到上帝裏面的道路(*Christus qui, secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum*)。由於永恒的子在耶穌基督裏進入了受造的偶然秩序中，並使這秩序成為祂自己的，我們就只可以在這個充滿著自由和自發性的受造中

Thomas Aquinas 亞奎那(1225-1274)

意大利神學家及哲學家，歐洲中世紀經院哲學代表人物。他開啟了多馬主義(Thomism)。在他的代表作《神學總論》(*Summa Theologica*, 1265-1273)中，提倡著名的「五個進路」(Five ways, *Quinque viae* - Five proofs of the existence of God)。他是當代學術界的巨匠，留下數量龐大的著作，其他重要著作有《反異端總論》(*Summa Contra Gentiles*)、《論存有與本質》(*On Being and Essence* / *De Ente et Essentia*, 1254-1256)等。

12 Cf. E. H. Hutten, *The Ideas of Physics*, p. 64.

去認識祂，而不可倚靠先驗的方式。耶穌基督之所以在這個世界成為受造真實，這是出於上帝的超越自由，就是祂選擇降卑成為人。因此，除了以上帝在道成肉身這個神聖的行動作為我們的根據，並且以上帝在耶穌基督裏無條件的給予作為我們的終極基礎，我們並不能夠真正認識上帝。我們認識上帝，是出於從祂所領受的豐盛，以及祂恩上加恩的緣故。

這樣，世界就因著與創造一道成肉身的軸心交匯而向上帝開放。這世界的時空結構既歸入了與上帝的關係中，我們這些被置放在空間和時間的人，便可以在這時空結構中思考，從而把我們的思想連於在上帝自己裏面的超越基礎。耶穌基督既是空間和時間的真正中心，我們惟有在祂裏面，才能連於上帝。我們也要問，在這關係的另一面，究竟上帝是否也向著祂所造的世界開放？當祂的真實在耶穌基督裏與這個世界的真實交匯，究竟這對上帝有甚麼意義？我們先前提過，在祂與我們建立的真實關係中，祂是把我們與空間和時間連在一起，這意味著對上帝來說，空間和時間的真實是肯定的，因此不論是我們或上帝，空間和時間都是不能廢棄的。這是否意味著，當上帝把自己開放給我們的世界，那麼我們在這個世界的經歷對祂來說也具有重要性，因此我們可以想像祂是把我們的傷痛帶進祂自己裏面¹³？如果我們採納自然神論的二元思維，便不可能有這樣的想法。舉例來說，士來馬赫便不可能認為上帝是有憐憫的，而布特曼也不可能容許上帝的愛成為宇宙中的一個事實。因此，當我們問，究竟上帝是否不能受苦 (impassibility of

God)，其實我們在問，究竟上帝與這世界的交匯是否真實的，以及究竟祂參與我們受造的存有有多深。假如上帝只是一個不能受苦的上帝，祂便不會在我們痛苦的存有中為自己預備地方；而假如祂只是一個不動的上帝，祂就不會在祂不變的存有中預備了地方和時間去容納軟弱和隨時消逝的受造物。但那位在耶穌基督裏顯示自己的上帝，是分擔我們處境的上帝，祂的確行使了自由，選擇令自己成為貧窮，讓我們因著祂的貧窮而可以成為富足。祂是那位有不改變的愛但並非不能受苦，有恆久的信實但並非不動的上帝。

上帝與人得以在耶穌基督裏建立關係，使祂成為了在一切時空中讓上帝與人，以及人與上帝相遇的地方；當上帝與人相遇，人是在他人性存有的真實中，而當人與上帝相遇，上帝是在祂自身的神聖存有中。這是那垂直和平面層面交匯的地方，人在這地方得以向著上帝的超越基礎開放，而上帝無限的存有也在這地方滲入我們的存有中，並在有限時空存有的平面為祂自己創造空間。當這個垂直面滲入這個平面，人便獲給予他在世上真正的地方，因為他在時空中的地方可與他終極的本體基礎拉上關係，讓這地方不會因為只逗留在平面而陷入無止境的相對中。假如人沒有與上帝這種垂直的關係，人在世上便沒有真正的地方，也沒有意義和目的。但有了與上帝這種垂直的關係，人所處的地方也被賦予意義和目的。因此，他在世上的地方有了定義和得到確立，而不至於只是關在自己的平面之內。除非那位永恆的上帝闖入時間裏面，就是上帝的無限存有闖進人的空間存有，並在這裏面居住，否則那垂直的層面便會從人的生命中消失，並且成為

13 Cf. K. Woollcombe, *Scottish Journal of Theology*, vol. 20.2, 1967, pp.129ff.

他所不認識的，他也在日光之下失去了他的位置。

當我們使用垂直面和平面這些用語，這也可能被視為一種純粹象徵性的想法，或被理解為只適用於海德格 (Martin Heidegger) 思想中……人的存有與本體 (Being) 本身的關係。¹⁴ 這種詮釋只會把我們帶到某種形式的二元論、自然神論或甚至是無神論的回頭路。可是，我們所需要做的，是找出一種令人滿意的方式，以現代語言去表達道成肉身的事實，就是上帝的永恒真實確切地與我們的受造真實交匯，而且在一個特定時空領域中在耶穌基督裏與我們的受造真實重疊，因此祂成為了在世上和歷史中的人能夠真真正正認識父上帝的唯一地方，因為這是上帝自己選擇住在我們中間的那個地方。我們所遇到的困難，是這個時空領域是一個座標系統，當中包含了上帝與人、屬永恒的與屬時間的、不能看見的和能看見的、屬靈的和屬物質的，而我們想以同一種語言去把它們聯繫起來。但這正正是我們不可能做到的。然而，正因為人不斷嘗試這樣做，這過程便不斷為神學帶來了混亂。又當這局面無可避免地陷入崩潰，他們便下結論說，畢竟道成肉身不可能是上帝的真實與這個世界的真實確切的交匯，因此他們會

Heidegger, Martin 海德格 (1889-1976)

二十世紀最具影響力的德國哲學家之一。公認為「存在主義」的核心人物，開創現代釋經學，在現象學、後現代主義、政治理論、心理學及神學有舉足輕重的影響。在其重要著作《存在與時間》(Being and Time, 1927) 中，以現象學本體論探究「此在」(Dasein) 於在世及歷史上的意義；另提出無有 (nihilism) 思想，對後代思想家影響深遠；對語言功能的描述，以「詩歌」(poetry) 為最有效語言，並藉此展露存在的根本。其他著作包括 *An Introduction of Metaphysics* (1935)、*On the Way of Language* (1959) 等。

再次陷入一種虛假的二元論，把象徵的事物 (*hoc significat*) 替代事物本身 (*hoc est*)。

我們在這裏所遇到的問題，也同樣是其他知識領域所遇到的。我們更可以說這其實是自然科學目前所遇到的主要難題之一：如何發展整合的場論，而同時又兼顧到兩種不同的語言。第一種語言是用以表達來自觀察經驗的知識 (例如量子論)，而另一種語言則用以表達我們以理論直覺方式進入事物之間雖然不能觀察但卻同樣真實的聯繫 (例如相對論)。¹⁵ 這不是說量子論單單使用來自觀察經驗的語言便足夠，或相對論無須使用觀察語言，因為它們其實是重疊的，但它們的語言也在這方面有明顯的 (即使是相對的) 差別。不過，我們要指出，當我們發展第二種知識以及由場論產生的語言，物理學往日從抽離觀察知識所得而對自然界的分子觀 (particulate view of nature)，也經歷了一種關鍵性的轉變，而這種轉變了的形式定會在整合的場論中發揮其角色。我們會發現，不少人現在所用的語言哲學是這種舊有對自然界的分子觀遺留下來的產物，而它當然不足以應付場論給我們帶來的科學聯繫，而這情況在神學亦然。¹⁶

Harris, Errol E. 夏理思 (1908 -)

現代南非哲學家。專注於發展一套有系統和相干的邏輯、形而上學和認識論的學說。他認為經驗科學和西方哲學傳統，包含足夠資源使他的目的得以達成。他的重要著作有：*The Foundations of Metaphysics in Science* (1965) 和 *Hypothesis and Perception: The Roots of Scientific Method* (1970)。他對斯賓諾沙和黑格爾有關形而上學的理論特別感興趣。

14 Cf. Martin Heidegger, *The Question of Being*, tr. with introduction by W. Kluback and J. T. Wilde, 1959.

15 卡倫 (Jean Charon) 在 *Man in Search of Himself* 第三章中雖然稍為誇大了這兩種語言之間的對比，但這不失為一則精闢的討論。我思考了他就這兩種語言的交匯而提出的問題，但對於他在第六章深入探討宗教時所提出的解決方法，卻不敢苟同。

16 夏理思 (Errol E. Harris) 清楚說明了批判性語言哲學與對自然界的分子觀之間的關係，見 *The Foundations of Metaphysics in Science*。

那麼我們當如何把道成肉身中的空間—時間表述為一個真正關係的座標系統，並兼顧上帝與人這兩個參照中心，讓我們能夠把關乎這兩方面的相關思想和語言加以聯繫而不至造成混淆？以下我會嘗試借助古今的思想，列出可以採取的一個整合方法的幾條主要路線。

1. 我們可採取教父的路線。教父把在空間和時間裏出現的耶穌基督視為上帝在這世界的地方 (God's place in this world)，是祂臨在我們當中的地方。我們不可以把這個詮釋視為一個隱喻，因為這個地方不是一個真空，而是一個在上帝和人真實存有中的一個地方。耶穌基督成為了上帝與人接觸和溝通的地方，這是發生在物質存有領域中的真正活動 (a real movement)，當中牽涉了上帝與自然界、神聖與人性這兩個動原因素的相互作用。如果上帝沒有在我們受造和歷史的存有中為祂自己關設這個地方，上帝與人之間便不能藉著話語和作為而有著真實的聯繫。上帝不是在一個理想的世界，而是在我們與祂疏離的世界中開創這個空間。上帝是在這地方降卑，並進入物質世界的空間領域，為的是把祂無限的存有直接地臨到人身上，因此，我們不可以把祂真實的臨在視為脫離了我們物質存有的客觀定界和條件。上帝是在這地方降卑，並在人類生活歷程的時間中活出祂神聖的生命，因此我們不可把祂活生生的臨在視為脫離了我們歷史存在中的時間定界和條件。這地方既充滿著上帝存有的能力和生命的能力，同時也充滿著人存有的能力和生命的能力。因此我們要以動力的方式去思想這地方，一方面要考慮上帝的性質和作為：祂把自己置放在我們的空間和時間中，成為了我們的一分子；而另一方面也要考慮祂成為肉身後活在

地上和時間的存有中的性質和作為。然而，當我們嘗試為這個在地上和短暫的場所下定義和設界限，我們卻不可為上帝超越受造時空這種性質下定義和設界限。因此，對上帝來說，在耶穌基督裏的地方這觀念必須是一個開放觀念 (open concept)。這地方雖然是植根於這個世界的時空當中，但它卻是向著上帝超越的臨在開放的。換句話說，當我們說那位超越的上帝臨在並內住在這世界中，我們一方面是在耶穌基督裏遇見超越的上帝在這個現世的形體中，但另一方面我們卻知道超越的上帝是滿有尊榮的，這是無限地超越整個受造秩序的。

當教父神學以關係性和具差異性的思維構想這課題，他們運用了「程序上的降卑」 (economic condescension) 和「二性結合」 (hypostatic union) 的概念。「程序上的降卑」是指上帝藉著道成肉身，執行祂計劃中的心意和管理，讓祂的計劃不是從外面加諸世界上面，而是從世界裏面成就。這程序就是上帝的兒子大大降卑，選擇不以強行的方法，但卻在人類偏離祂的生命中，在這世界混亂的存有中執行上帝的旨意和愛。程序上降卑的模式，就是耶穌基督僕人的樣式。祂藉著謙卑的順服和犧牲的受苦，親自分擔了人的軟弱和敗壞，讓上帝至聖的能力臨在人中間，恢復了受造物的存有和理性，使它們不至落入無有和非理性中。這成就和完成了自然界的真正活動，為它帶來了救贖和重新創造，而不是把它放棄。

由此可見，上帝與受造物有著很密切的關係。但正由於上帝進入受造存有，而這存有對上帝的敵擋和腐敗的勢力，使這密切的關係隱藏不見。可是這關係卻在上帝與人之間擔當著中保角色的基督裏給揭示出來，而教父以「二性結合」的概念把

這點表述出來。這概念是「程序上的降卑」在本體上的對照。然而，即使上帝是在祂自身的本體中臨在和作工，這些完全屬上帝的作為，只是創造本身才足以比擬，所以我們難以明白在基督裏上帝與人的內在關係。當我們描述這事，我們是不能夠逾越創造主與受造物之間的界線。我們不要以為我們可以明白上帝怎樣在創造過程中把可見之事造成，或明白永恆的子怎樣在道成肉身中進入這個感官世界。然而，上帝的兒子現在既已成為了人，祂自己從受造中取了人的感官、思維和溝通的語言，祂就在人生活的時空中出現在人面前，把祂人性中的時空結構與我們存在的生命組織起來，讓我們藉著子自己而認識父上帝，並能夠說耶穌基督這個人就是上帝；祂在赦免人、把人更新和使人成聖的神聖作為中所給予我們的，就是上帝自己，是那位先存、活在自己裏面和永恆的上帝自己。祂是出於上帝的上帝，也是出於人的人。

當我們來到這一點，承認耶穌基督的真實本體既具有神性，也具有人性，我們是不得不回到我們從祂的人性中所採取的後驗方法，由此得以真正和充分地認識祂。這依然是後驗的方法，是從祂同時具備神性和人性的整體，並按著二性在祂裏面的合一去認識祂。這也重複了神學發展的過程，就是耶穌基督當初確實是怎樣向新約的見證人揭示祂的身分，讓他們知道祂是父上帝的兒子，祂自己就是在肉身中把自己顯明出來的上帝，而又不減損祂在人中間具備完

Chalcedonian theology 迦克敦會議神學

迦克敦會議（451）是教會第四個大公會議，目的是要解決因基督論所引致的分裂。會議中指出基於基督神人二性是人從沒有的經驗，因此只能從反面（*via negativa*）來說明這不是甚麼，從而得出：「是同一的基督……具有二性，不相混亂（without confusion），不相交換（without change），不能分開（without division），不能離散（without separation）。」迦克敦會議定出的信經成了基督論的最高準則，至今未改。

整的受造性和人性。尼西亞和迦克敦的基督論正要表達這種理解，就是一方面要充分表達真實的神性和人性在耶穌基督交匯和重疊，而另一方面又要避免二者有任何混淆或分割。以現代科學標準來說，這的確是整合理論的典範，也是聯繫可觀察和不可觀察語言的表表者。然而，尼西亞—迦克敦的基督論其實不只是一個理論，它更是當教會面對著上帝在耶穌基督裏給予了祂自己的本體必然性而得到的理解和概念形式的一種整合，雖然我們得承認它不能被當中運用的概念和命題所限制。由於它幫助了我們更全面地認識基督，它無疑需要重新的表述和修訂。但綜觀基督教的思想史，其表述不但言簡意賅，而且意味深長，大大加深了和啟發了我們的思考，且超出其原本的用意，這實在令人敬佩。

2. 我們或可借助**拓撲語言的類比方式**（*analogy of topological language*），用以表達在道成肉身的空間—時間中上帝與人這兩個參照中心的聯繫。物理學家嘗試用這個方式表述事物在動力與幾何這兩方面，或不同空間之間既困難又具彈性的聯繫。一些希臘教父也曾嘗試以類似的方向，以聯繫所謂**所在**（*topos*）或**地方**（*place*）的不同方式，就是按著基督的神性和人性而須考慮的物質所在（*physical topos*）和神聖所在（*divine topos*），而我們也要考慮所用的不同概念在意義和範圍的不同轉移。大馬士革的約翰為此而使用的類比是「思想中的地方」（*mental place*）的類比。所謂思想中的地方，他是指思想活躍和有活力的地方，它是以思維的方式，而不是以一種物質的方式被限制。這類比對他十分重要，除了幫助他擺脫亞里士多德給地方所下定義（他曾不幸地採納了這種定義）的煩惱，它還有一個雙重意義：與歐幾里得那種沒有能量的空間觀念比較，這觀念給約翰一條出

路，讓他可以藉著能量或不能看見的活動的觀念，把物質的空間與上帝的空間連接起來；而這更讓他指出，基督在地上的物質空間是向著一個超越身體限制的領域開放。雖然基督成為了肉身，住在祂所取的身體的物質空間之內，但祂卻不受這空間所限制或包圍著。因此祂雖然成為了人，但祂並沒有離開父的胸懷；雖然祂成為血肉之軀，但祂卻沒有棄掉祂的非物質性。

這想法有點像懷海德 (Whitehead) 形容思想所具有的「超越自然的流變」(passage beyond nature) 特徵的觀念。

「當我們說心靈在時間或空間中，其意義卻與自然事件在時間中的意義不盡相同；但是……由於心靈流變與自然流變的特殊結合，心靈衍生在時間和空間中。於是，在心靈自身特有的意義上，心靈是在時間或空間中……我們都覺得在某種意義上，我們的心靈在這間屋子裏，在這段時間中。但這感覺卻有別於自然事件在我們腦海中所呈現的空間和時間位置」。¹⁷ 蒙哥馬利博士 (Dr. Hugh Montgomery) 也有類似的思想，他提到當我們融合物理和數學的方法，我們所關注的，是一種既在時間之內，同時又在時間之外的空間。他又把這情況聯想到當我們默

Whitehead, A. N.
懷海德 (1861-1947)

英國哲學家，認為宇宙並非寂然不動的，萬有皆在改變的進程中，而根本、永恆、絕對的神則賦予世上每一事件有新的目標或可能。祂本身是單一的事件，在一個行動中就包括了整個進程，而在整個進程中祂亦參與其中，真實地經歷著事件的進程和隨此而改變。他的見解促成了「進程神學」(Process Theology) 的發展。他的著作有《進程與實有》(*Process and Reality*)、《觀念之歷險》(*The Adventure of Ideas*) 等。

17 A. N. Whitehead, *The Concept of Nature*, p.69f.

觀藝術品的情況，例如當我們沉醉在像「特爾斐的戰車手」(Delphic charioteer) 這樣的雕塑巨作時，我們原本固定的視點會提升。「我們得到的印象，是一種接觸到永恆的印象：他的眼睛所凝視的超越了時間。」¹⁸ 這點正好是拜占庭藝術很多時想表達

的，就是當藝術家描繪基督時，他們會把祂華蓋(dais)的自然角度倒轉，目的是把視域開放，從空間和時間的領域帶進無限和永恆，從物質和可見的領域帶進超越一切的至尊上帝的非物質和不能見的境界。

雖然這些討論涉及類比的元素，但我們所關注的，卻是一種拓撲語言而不是類比語言。這拓撲語言所做的，是把一些不同類別的真實或形態，例如可見的和不可見的事有意義地連繫起來。這不是只考慮到這些事物的個別性或差異性，因為這只會以邏輯—機械的方式把事物連繫；這也不是只考慮到事物在某種場當中的移動而產生的相互關係，而這些聯繫在離開場的環境便消失。這種聯繫是把事物放在一種新的秩序，而這秩序並不會棄掉(但會修訂)這些事物被分開處理時而出現的秩序模式。這正是相對論所指向的方向。相對論讓我們明白，我們所看見的事物必須參照那完全超越觀察的領域。事物的真實聯繫雖然與我們的觀察經驗沒有直接關係，但我們必須深入其中，

Byzantine art
拜占庭藝術

拜占庭藝術是指自君士坦丁大帝的東羅馬帝國(330-1453)所產生的基督教藝術，流傳的地區包括巴爾幹半島、俄羅斯等地。內容以聖經故事或基督神蹟為主，富於裝飾、抒情與象徵，強調描繪耶穌的神性。散佈在各地的教堂成為拜占庭藝術家創作的主要場所。

18 見蒙哥馬利(H. Montgomery)一篇題為'Space'的文章，載於 *The Philosophical Journal*, vol. 6, No. 2, July, 1969.

才能以科學的準確性把事物表述出來。因此相對論讓我們明白，假如我們要想通宇宙中各樣事物彼此間的關係，我們便需要一種不同的時空結構。時空結構的一個特徵，是它會按著有關的動力場 (field of force) 而有不同的表現，而它也具備足夠的差異性去吸納新的秩序模式，而不致把其他的秩序棄掉，因此它是開放的，超越了在空間和時間出現的分子模式。拓撲語言所做的，是透過考慮某種能量或動作的場 (some field of energy or action)，以及透過把在當中出現的關係延伸而去表達具物質意義的地方 (即空間和時間所處的位置) 與整體的空間—時間的關係。它嘗試做的，是把我們思維的水平提升。我們的思維方式，是把事物看為由微粒分布模式組成的簡單幾何，然而我們要把提升到更高的層次，就是把可分辨的情況和事物的位置放在一個充滿著多樣結構和連續性的動力場當中。我們必須過渡到這個思維水平，讓新的結構展現出來，否則我們還是停滯在既有的層次，不能夠深入準確知識所必需的真實聯繫。所謂「準確」，是指嚴格符合事物的真正性質和它們內在的理性。

假如生物學家停留在機械化的概念，只以物理學和化學定律去解釋生物的功能，他們也會面對類似的問題。我們所需要的，是過渡到有機性的思維層次 (level of organismic thought)，在那裏覺察到一種不同的結構，而它不但沒有把物理學和化學所表達的自然律棄掉，反而在普蘭宜稱為「臨界條件」 (boundary conditions) 中與他們聯繫起來；當我們在物理學和化學的層面把自然界表述，自然界始終是開放和不確定的。為了達到這過渡，我們要做的，是留意具活力的動力所造成的場，以及在當中顯現出來的運作原則，而不是把事物縮減，因為把

個別細節詳列而造成的傷害可能是無法彌補的。¹⁹ 因此，阻礙和防止我們的思維在這些領域作出拓撲性修訂的，就是把自然界視為分子的觀點，以及狹隘和刻板的二元論所帶來的極有限概念和邏輯—機械結構。現代生物學還有待在這方面達到堪與物理學媲美的突破。但當這樣的突破出現，生物學場裏具秩序的時空結構應為歷史科學和神學科學提供更適合的類比，且較諸物理學現在所提供的為多。

這也是基督教神學基本上所面對的問題。舉例說，假如我們從現象的角度看耶穌基督從墳墓中復活，把它當作個別事件處理，只按著物理學和化學的定律把它看為一個單單與其他現象有關連的一個現象，這無疑把這事件抽空來看，忽視它在上帝藉道成肉身一事而建立的動力場 (field of living power) 中的位置，因而脫離創造與救贖兩者間的關係。這樣，無怪乎這事件

會成為我們的絆腳石。但假如我們沒有把這事件抽離於在基督位格裏所揭示出來的場，就是一個帶著活的權能的場 (祂畢竟是復活的主體)，從祂在宇宙中整體空間—時間的軌跡去看這件事，而不是把這件事看為祂在地上的生活和工作的連串和連貫

Polanyi, Michael 普蘭宜 (1891-1876)

匈牙利猶太裔物理化學家，致力研究熱力學 (thermodynamics)、X光結晶學 (crystallography) 及化學吸附作用 (physical adsorption)，在化學運動及動力 (Chemical kinetics and dynamics) 上最具成就。在哲學思想上，提出「隱性知識」 (tacit knowledge)；同時伸延其科學哲學思想至經濟範疇，可見於其 *The Logic of Liberty* (1951) 談及「自由市場」的方針。其他重要著作包括 *Personal Knowledge* (1964)、*Meaning* (1975)。

19 Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*，特別留意第二章。

結構的一環，我們便能夠把這事連於不同的聯繫，而這些聯繫在這場以外是不可思議的，但它們現在卻擺在我們面前，要求我們確認這就是道成肉身的內在真實和理性。此外，向我們揭示這些有關連組織的場的動力是聖靈，祂既是上帝本體中直接的能力的本質，因此我們能夠藉著祂而察覺到這些運作的原則 (operational principles)，即上帝的創造力，而又不曾把它們棄掉。套用普蘭宜的話，這些運作的原則在這層次出現，並約束著那些較低層次的探索未能解決的臨界條件。我們在這裏再看到受造的理性與上帝超越的理性的關係，而上帝的理性不是闖進受造的理性，而是在其真實和終極的基礎上肯定和確立它們。

我想說明的，不是我們可以藉著拓撲學便能夠解決我們在思想和表達上所遇到的困難，似乎我們可以從物理學所得的借用到神學上面。我想指出的，是我們的概念和形式必須經歷一種拓撲

式的修正 (topological modification)，正如我們在物理學家身上看到組織幾何 (organized geometry) 所經歷的修正。

3. 哥德爾 (Gödel) 提出，在一個形式系統 (formal system) 的規律中，某些命題是不能確定的。這個著名的理論為我們提供另一個方法，用以把道成肉身表述為由垂直和平面這兩個向度組成的座標系統。我們記得，我們的困難是不能夠以同一種語

Gödel, Kurt
哥德爾 (1906-1978)

生於捷克的布魯諾 (Brno)，卒於普林斯頓。哥德爾是二十世紀數理邏輯學家，其不完備定理 (Incompleteness Theorem) 極具啟發性。四十年代末，哥德爾致力於探討廣義相對論與時間的意義，證明循環時間與愛因斯坦的方程式並無矛盾。另外，哥德爾一直從事於哲學的深度思考，專心研讀萊布尼茲、康德、胡賽爾 (Husserl) 等的著作，留下的哲學思考筆記無數。

言既清楚又首尾一致地表述基督神人二性的交匯。由於我們思想上關於基督的神性和人性在關係上是有差異的，教父們故意在用詞上帶有某種含糊。至於中世紀的神學家，當他們嘗試表明這種矛盾，則採用了類比作為工具，就是一方面承認上帝與人間是有差距的，而另一方面則保存著二者的聯繫，因為沒有這聯繫，人論及上帝的思想和言語便變得沒有意義。不過，由於我們的概念和命題是限制在這世界，並必然地帶著受造物的內容，這些思想和言語只具有類比的功能，藉著超越受造的內容而論及上帝。這情況所涉及的困難令蘇格徒十分關注²⁰。

Duns Scotus, John
蘇格徒 (1266-1308)

中世紀蘇格蘭經院哲學家及神學家、方濟會士。其學說與亞奎那的對立，強調神聖的意志高於理性。他也是首先提出馬利亞「無原罪受孕」(Immaculate conception of Mary) 的教義。雖然他並未撰寫過完整的系統神學，但他為倫巴多的《四部語錄》(Peter Lombard's *Sententiarum Libri Quatuor*) 寫的兩部註解，其中《牛津的工作》(*Opus Oxoniense*) 是他最重要的著述。另他後期的《諸疑難》(*Quaestiones Quodlibetales*) 更具條理，乃備受關注的著述。蘇格徒文風獨特，內容不易理解，故得「隱晦的博士」(Subtle Doctor) 的稱謂。

他認為當人的知性接受一組命題是真實的 (不單是邏輯上說得通)，那麼當中最少要有一個基本的命題是人直覺地明白它是不解自明的。可是，上帝並不像一個擺在我們眼前的實際物件一樣，讓我們能夠對祂有直覺上的知識，並把我們的知識直接和明顯地建築在可見的事物上面。如果可以的話，我們便超越了現世的狀況。然而，假如我們關乎上帝的類比命題是真實的，那麼最少也有一個命題讓上帝的真實從我們用以設想上帝

20 參閱 *De doctrina Ioannis Duns Scoti* (ed. by P. Balić, Rome, 1968), vol. IV, pp. 293ff., 298ff.

的類比形式中突破出來，讓上帝在祂的自我見證中把自己揭示出來。蘇格徒的解決方法，是分辨出不同層次但卻彼此相連的知識，而這些層次最終通往的最高層次就是上帝認識自己，而祂自己是完全自足的對象。由於這些層次是彼此相連的，上帝是所有層次知識的唯一正確對象。在這種超越邏輯或形而上的關係中，那些關乎上帝的概念都是類比，但我們考慮到在某一個相同層次的用詞的第二重意義及其邏輯上彼此的關係時，它們當被視作意義統一的 (univocal)。在任何一個層次的一系列命題如果要是真的，它們便一定要不完整，因為由不同層次組成的層遞架構 (hierarchy) 必須讓上帝把它向著最高的層次開放，讓它建基在上帝自己的自我知識之上，它才能站穩。

雖然過往也有人認同我們對上帝和世界的知識包含著不同的形而上層次，但卻沒有人發揚蘇格徒的想法，就是以類比的方式，把我們對上帝的概念和用詞放在整理好的不同層次，而層次內的概念和用詞都是符合邏輯的。然而，哥德爾的理論讓我們發現這方法是可行的。哥氏讓我們看見，沒有一套邏輯—演繹系統是同時間完整和首尾一致的（他引用了羅素的《數學原理》*Principia Mathematica* 和懷海德的想法），而只有當這系統是不完整時，它才可以首尾一致；而一個同時間是完整和完全首尾一致的系統只不過是一

Russell, Bertrand (Lord) 羅素 (1872 - 1970)

英國哲學家、歷史學家、邏輯思維專家、數學家，提倡社會改革，是位和平主義者。他繼承其家族關心政治事務的傳統，是個著名的反戰分子，主張自由貿易。一九五零年榮獲諾貝爾文學獎，以表揚他在作品中維護人道主義和思想自由的努力。著名作品包括：《數學原理》(*Principles of Mathematics*)、《中國問題》(*The Problem of China*)、《我為甚麼不是基督徒》(*Why I am not a Christian*) 等。

個沒有意義的遊戲。²¹ 換句話說，哥德爾所表明的，是任何形式系統如果要首尾一致，當中必需有一些命題是不能決定的、是不能證實或反證的。如果要證實它們孰真孰假，我們便要把它們融合在另一個更廣闊的形式系統中。這意味著我們必須採用不同層次的形式系統，不論是邏輯—演繹系統或符號系統，而這些系統藉著某些相同的命題是互相關連的，而任何一個形式系統必須指向自身以外的系統才具有意義。還要補充的，是任何形式系統之所以具有這種開放性和不完整性，是事物本身的性質使然，而不是由於人的思想力有不逮，而當中也涉及形而上層次的分野。哥氏的理論當然不但適用於好像是數學系統這一類的邏輯—演繹系統，它同時也適用於不受邏輯—演繹形式約束的符號系統。即使是邏輯—演繹系統，如果它們要應用於實際的存有，也必須與日常語言連繫，否則只會是一些對科學沒有重大影響的遊戲罷了。

當我們把這理論應用在我們語言的含糊性問題，事情就變得非常清楚。試想當物理學家發展其對空間和時間的理解時所遇到的困難，就是他所採納的新概念和聯想把他的思想提升到更高的層次，卻發現這些新概念和聯想

Carnap, Rudolf 卡納普 (1891-1970)

二十世紀著名的美國分析哲學家，生於德國，對科學哲學、語言哲學、或然率理論及邏輯學等貢獻良多。他著作甚豐，一九二八年出版的《世界的邏輯構造》(*Der Logische Aufbau der Welt*) 為其代表作。

21 Kurt Gödel, 'Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I', *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 38. Band, pp. 173-98, Leipzig, 1931; E. T. by B. Meltzer, Oliver and Boyd, 1962. Cf. also R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, pp. 93ff. Vienna, 1934.

與所觀察到的經驗接軌。在這個更高的思想層次中，空間和時間這些用詞的定意，是在他所發展的形式微積分 (formal calculus) 的框架內，因此它們不再是與日常用語中的空間和時間相提並論，但它們又要與把不同層次連起來的層遞結構相連，否則便會與我們日常經驗完全脫節，對我們沒有任何意義。然而，如果我們以日常的語言去描述物理學家在其象徵語言所發展關於空間和時間的新概念，便難免造成混亂和矛盾，因為在這種系統所用的空間和時間用詞雖然可能在語言學上看似一樣，但它們卻在各自系統中具有不同的意義。因此，我們相信每個形式系統是向上而不是向下開放的，因此沒有一個思想層次可以向下縮減而得到解釋，而這當然與我們所討論的拓撲語言有密切關係。

這一切同樣可以應用到神學科學與自然知識以及日常或自然語言的關係。這方法可幫助我們把關乎上帝和人的語言連繫起來，但又不至把它們混淆或被視為相同。這種連繫為我們的適當類比參照提供了基礎和客觀性，使我們不至把我們的受造成分投射到上帝的存有身上。不過，雖然我們不同層次的思想是向上開放給上帝，但它們畢竟也要向下連於一些來自我們日常經驗和經驗知識的基本命題。這解釋了為何神學表述不可以沒有經驗的關聯 (empirical correlates)。這不是說每個神學命題都要具備這種關聯，但這些命題所屬的系統必須有一些基本命題是在經驗層次找到關聯，否則它們便失去意義，不能應用在我們人類和受造的生活上面。因此，基督教神學幾乎不可能漠視歷史真實性的問題，因為任何對基督的構想如果並非植根在真實的歷史中，便只會淪為我們幻想的產物。因此，隨便舉個

例子說，復活的教義不能夠沒有空墳墓這個在經驗上的關聯；如果我們把這個關聯廢掉，這個教義便變得荒謬。

神學命題不但要與日常經驗拉上關係，它更要與每一門致力探索和詮釋現世經驗和知識的科學拉上關係。因此，神學科學在與其他科學對話時（他們的作業也在這些地方與神學重疊），必須檢測自身基本命題的經驗關聯，並試驗這些經驗關聯的真偽。可是，真正的決定（借用哥德爾的意思）不得在有秩序的組織和「拓撲」連繫的範圍之外作出，因為它作為一門獨特科學，必須在這框架之內運作。雖然我們在這裏想到某種形式的「雙重約束」（'dual control'，借用普蘭宜的意思），但最終的決定必須是參照較高層次的組織原則，而非那些與低層次共用的和非決定性的陳述。但由於沒有任何層次的思想或科學是一個完全封閉的系統，當我們作出決定時，我們必須記得，不同的科學可以在不同的層次有意義地連繫起來，而這有助我們對上帝和祂所造的世界之整體認識。

索引 *

A

- Anglican theology 聖公會神學 **xix**, 37, 40, 80
Anselm of Canterbury 安瑟倫 **87ff**
Arianism 亞流主義 **85**
Aristotle 亞里士多德 **5f**, **9f**, 34, 42, 80, 84, 105
Aristotelian thought 亞里士多德思想 14ff, 30, **33ff**, 49, 52, 77f
Arius 亞流，或稱亞利烏 4, **9**, 53
Athanasius 亞他那修 4, **19ff**, 53
Atomists 原子論學派 6, **12**, 30, 77
Augustine of Hippo 奧古斯丁 **xviii**, **44f**
Augustinianism 奧古斯丁主義 **53**
Averroist thought 亞威洛派思想 **34**

B

- Barth, Karl 巴特 **75**, 88
Bonhoeffer, Dietrich 潘霍華 **48**
Bultmann, Rudolf 布特曼 **65f**, 98
Byzantine art 拜占庭藝術 22, **107**

C

- Calvin, John 加爾文 **39**
'Calvinist extra' 「加爾文派把基督的一部分留在外面」 **xvii**,
41, 66
Calvinists 加爾文派 **41f**, 55
Carnap, Rudolf 卡納普 **113**

* 有關條目之簡介由中文版編輯所加，放於特別標誌之頁面。

Cartesian thought 笛卡兒思想 53
Chalcedonian theology 迦克敦會議神學 104f
Charon, Jean E. 卡倫 67, 94, 101
Chrysippus 克里西波斯 12
Clement of Alexandria 革利免 83f

D

Damascius 達馬斯基奧斯 32
Descartes, René 笛卡兒 50
Downing, B. H. 唐寧 50
Duns Scotus, John 蘇格徒 38, 88, 111f

E

Eddington, Sir Arthur 愛丁頓 87
Einstein, Albert 愛因斯坦 29, 51, 79
Empie, Paul C. 48
Ewing, Alfred Cyril 伊榮 29

F

Fermat, Pierre de 費馬大 90
Florentine Academy 佛羅倫斯學派 49, 78
Florovsky, Georges 霍洛夫斯基 xviii

G

Galileo Galilei 伽利略 50, 78
Gassendi, Pierre 伽桑狄 49, 78
German theology 德國神學 46, 55, 68, 85
Gess, W. F. 該斯 62
Giessen theology 吉森神學 47
Gödel, Kurt 哥德爾 110ff, 115
Grosseteste, Robert 格羅斯泰斯特 37

H

Harris, Errol E. 夏理思 101
Hegelian thought 黑格爾思想 63
Heidegger, Martin 海德格 100
Heim, Karl 海麥 64
Heineken, M. J. 海尼根 48
Herbert of Cherbury, Lord 舍伯里的赫伯特 54
Hilary of Poitiers 波提亞的希拉流 25
Hooker, Richard 胡克爾 40
Hutten, E. H. 97
Huygens, Christiaan 惠更斯 51, 79

J

John of Damascus 大馬士革的約翰 14, 35, 105
Jammer, Max 占馬 29, 38

K

Kant, Immanuel 康德 58, 65f, 79
Kantian thought 康德思想 58, 63, 85, 92

L

Leibniz, Gottfried Wilhelm von 萊布尼茲 51, 79, 89
Lessing, Gotthold Ephraim 萊辛 56f, 66
Luther, Martin 馬丁路德 37, 40, 43ff, 52ff, 65, 66, 68, 84
Lutheran theology 信義宗神學 xviii, xxii, 40ff, 48, 60, 62, 65, 80, 84f

M

Mackay, Donald MacCrimmon 麥凱 90
McCord, James Iley 麥柯德 48
McKeon, C. K. 38
Marxism 馬克斯主義 64
Medieval theology 中世紀神學 11, 32ff, 47, 52, 111

Meltzer, B. 113
Milne, E. A. 米爾恩 86f
Montgomery, H. 蒙哥馬利 106f

N

Neo-Platonic thought 新柏拉圖思想 38
Newton, Sir Isaac 牛頓 50ff, 78, 82, 85
Newtonian thought 牛頓思想 xix, 52, 61f, 65, 80
Nicene theology 尼西亞神學 xix, 3ff, 46, 53, 67, 104f
Nicolas of Cusa 庫薩的尼古拉 52
Nominalism 唯名論 36, 43

O

Occam, William of 威廉俄坎 43
Occamist thought 俄坎思想 36f, 43, 88
Origen 俄利根 16ff, 73, 76, 86f

P

Paris, University of 巴黎大學 33
Pascal, Blaise 巴斯噶 88
Patristic theology 教父學 xviii, 3ff, 30, 34, 37, 39, 43, 49f, 62, 68, 77ff, 84, 86f, 102, 103, 105, 111
Patricius, Franciscus 帕特里齊 78
Philoponus, John 腓羅普羅 32
Plato 柏拉圖 7ff, 19, 80
Platonic thought 柏拉圖思想 15ff, 30, 37f, 49f
Polanyi, Michael 普蘭宜 94, 108f, 115
Protestant theology 基督教神學 xix, 40, 46, 52, 55, 60f, 68, 81
Pseudo-Grosseteste 偽格羅斯泰斯特 38
Ptolemaic cosmology 托勒密的宇宙觀 5
Pythagorean thought 畢達哥拉斯思想 6, 12, 30, 78

R

Reformation 改教運動 39, 49, 80
Reformation thought 改教運動思想 xix, 52, 62, 104
Reformed theology 改革宗神學 xvii, xix, xxii, 37, 41ff, 51, 68, 80
Renaissance 文藝復興 49
Renaissance thought 文藝復興思想 37, 78
Ritschl, Albrecht 立敕爾 60, 67
Roman theology 羅馬宗神學 xx
Russell, Bertrand (Lord) 羅素 112

S

Schillebeeckx, Edward 謝利貝克斯 24
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 士來馬赫 61f, 67, 98
Stoic thought 斯多亞派思想 7, 12f, 15ff, 30, 49, 77, 80
Strauss, D. F. 史特勞斯 57

T

Taylor, Alfred Edward 泰勒 7
Theophrastus 泰奧弗拉斯托斯 80
Thomas Aquinas 亞奎那 97
Thomist thought 多馬思想 37, 84
Thomasius, G. 多馬修 62
Tillich, Paul 田立克 67
Troeltsch, E. 特爾慈 56
Tübingen theology 杜平根神學 47

W

Weizsäcker, Carl F. von 魏扎克 52, 89
Whitehead, A. N. 懷海德 106, 112