

從思辯觀點看「聖三一」—— 在黑格爾《哲學全書》的架構下

劉愛民*

摘 要

黑格爾對傳統基督教思辯重建的焦點，在於將「聖三一」轉化為「神性總念」。在「神性總念」中，同時包含有「神性理念—自然存在—有限意識」三環節，通過自身分化，展現神性「本質」和神性「存在」的差異、上帝和自然的差異；通過自身回復過程，在「世界精神」中，達成「理智」與「睿智」的統一、人與自然的統一；進一步通過「絕對精神的自我意識」，達成人與上帝的統一。最後在「絕對精神的三段論式」中，建立「自然—神—人」三環節的交互中介，因此證成三環節「三點圓伊，不縱不橫」的究竟平等關係。絕對精神是「自然—神—人」三環節的永恆自身分化、自身回復的自身中介過程。

在《哲學全書》架構下，不僅可以積極建立「內在的聖三一」中父、子、靈的交互穿透，並且也可以證成內、外兩重「聖三一」的統一。通過「思辯進路」與「經驗進路」的兩重過渡，達成內、外兩重「聖三一」的統一，因此證成「拉內法則」。

關鍵詞：聖三一、神哲學、黑格爾、思辯

* 作者為大漢技術學院通識教育中心副教授，E-mail:ai_min_liu@yahoo.com.tw。

一、前言

「三一神學」(Trinitarian Theology)(以下簡稱「三一論」)應該是基督教神學的核心,但「三一論」的傳統解釋方式,由於不具前後一貫的理路,因此一直陷於理論困境,乃至被認為是不可理解的奧秘。拉內(Karl Rahner)認為現代基督教徒大多是「單一神論者」,關於「聖三一」只是口頭說說,實際上則忽視它。¹「三一論」在基督教的邊緣化現象,由於巴特(Karl Barth)、拉內等影響力深遠神學家的鼓舞,逐漸引起學界重視,發展為「三一論」在當代的復興局面。雖談不上是顯學,但至少像個家庭作坊,是一個洞裡別有乾坤的利基市場,關於這方面文獻著作不少,²潘·彼得(Peter C. Phan)因此說「無可置疑地,聖三一奧秘又被尊崇為基督教神學的核心」。³

傳統「三一論」的理論基礎,建立在圖德良(Tertullian)「一個實體,三位位格」(una substantia—tres personae)的定義上。其中,「一個實體」表示神性本質(ousia),通常被表象為等同於「聖父」,在東方教會「本質先於存在」、「神性(Gottheit)優於位格上帝(Gott)」的思想預設背景下,相較於聖子、聖靈而言,具有明顯的優位性。在這個預設背景下,如果要強調三位格的統一,就易於作成「單一神論」(monotheism)解釋;反過來說,如果強調的是三位格的差異的話,就易於作成「三神論」(tritheism)解釋。巴特和拉內都認為「三一論」面臨的尷尬處境,與「位格」概念大有關係,因此都避免使用該字眼。⁴

自從莫爾特曼(Jürgen Moltmann)《聖三一與上帝王國》(*Trinität und Reich Gottes*)一書出版之後,「友誼的三一論」(social trinitarianism)⁵(以下簡稱「友

¹ (Rahner, 1998: 10-11).

² 潘·彼得在自己編輯的 *The Cambridge Companion to the Trinity* 一書中,擇要列舉了當代「三一論」的論文與專著。參見(Phan, 2011: 25).

³ (Phan, 2011: 25). 彼德斯(Ted Peters)也認為:「三一論」是 20 世紀後半葉的神學焦點。參見(Peters, 1993: 7).

⁴ 巴特用「存在方式」(Seinsweisen)、拉內則使用「持存方式」(Subsistenzweisen)。參見(LaCugna, 1991: 252-3).

⁵拉丁文 socius 原義是「伙伴」,本文將 social 譯為「友誼的」。

誼論) 逐漸獲得學界重視，乃至形成新正統。莫爾特曼在該書中認為：單一神論的思想基礎是「霸權」，政治上易於為君主制度提供正當性，具體反映在羅馬皇帝，他是「不可見上帝的可見形象」；⁶ 宗教上易於為體制宗教提供正當性，具體反映在「一個教會——一個教宗——一個伯多祿——一個基督——一個上帝」。⁷ 此外，傳統「三一論」稱前兩位格為聖父、聖子，易於為父權體制提供正當性。反觀「友誼論」不僅與民主政治的平等精神相契合、可以緩解體制宗教的實定性、同時三位格沒有生物學上的性別，具有兩性平權的時代意義，因此獲得廣泛支持。

「友誼論」的核心概念是「交互穿透」(perichoresis)。⁸ 「交互穿透」一詞，既能表達「法律之前，人人平等」的政治理念，又能表達「上帝之前，人人平等」的宗教理念。若是剋就哲學的角度來說，則「交互穿透」表達了父、子、靈之間，「三點圓伊，不縱不橫」的究竟平等關係。「交互穿透」的意境雖然高遠，但這究竟只是一種總持說法，關鍵在於：能不能以正面方式，積極建立三位格的差異和具體統一。如果不能積極展示差異與統一的話，就只是抽象同一，則「交互穿透」終究只是一個空洞字眼。

當代「三一論」有兩個核心問題：第一、如何積極建立三位格的差異和具體統一；第二、如何證成「拉內法則」(Rahner's Rule)，⁹ 也就是說，如何

⁶ (Moltmann, 1994: 21).

⁷ (Moltmann, 1994: 218).

⁸ perichoresis 一詞來自金口若望(John Damascene)，用來表示三位格間，交互相依的動態關係。從字根上說，choreisis 意思是舞蹈，peri 意思是 around，perichoresis 可以比擬為「神性之舞」(divine dance)。在「神性之舞」中，兩者不分彼此諧和共舞，沒有領舞與被領之別。當 perichoresis 使用在「基督論」時，則用來表示耶穌的人性與神性的共融。perichoresis 有兩種拉丁譯文形式：一、circumincessio，從 circum-incedere(to move around)來，具有動態意味，這是聖·波納文都拉(St. Bonaventure)偏好的譯法；二、circuminsessio，從 circum-in-sedere(to sit around)來，比較偏向靜態意味，這是聖·多瑪斯(St. Thomas Aquinas)喜歡的譯法。參見(LaCugna, 1991: 272).

⁹ 拉內在《聖三一》(The Trinity)一書中說道：「經世的聖三一是內在的聖三一，並且內在的聖三一是經世的聖三一」。參見(Rahner, 1998: 22). 通過兩字眼的換位，強調兩者完全等同，學界稱為「拉內法則」。

建立「內在的聖三一」與「外在的聖三一」的統一。依筆者看來，這兩個問題都可以在黑格爾《哲學全書》的架構下，獲得前後一貫的解釋，如此一來，就可以擺脫傳統「三一論」的理論困境。首先就結論來說，第一個如何積極建立「內在的聖三一」中，父、子、靈的「交互穿透」關係問題，恰正是《邏輯學》〈總念論〉的內容；第二個「拉內法則」問題，就必須積極展示神性理念如何通過自身彰顯過程，進入到自然界的外在顯現(第一重否定)，以及如何通過和解過程，引領人回復到神性理念(第二重否定)。這兩重否定共同構成一個自成起結的圓圈，因此證成內、外兩重「聖三一」的鏡映關係，這正是《哲學全書》的《自然哲學》和《精神哲學》的內容。兩問題的充分解答，涉及的層面既深且廣，不是筆者所能承擔。本文的工作在於：勾勒出黑格爾對這兩個問題處理方式的大體輪廓。

本文目的是：在《哲學全書》架構下，探究黑格爾關於內、外兩重「聖三一」的理解方式，並且比較他的理解方式，與基督教神學理解方式的不同。本文第二節首先探究在《哲學全書》架構下，內、外兩重「聖三一」的結構，以及兩者的鏡映關係；第三節探究黑格爾對基督教「三一論」的批評；第四節則是探討父、子、靈三詞的歧義性問題；第五節的內容是黑格爾對宗教史上「三一體」思想的批評；最後是結語。

二、思辯哲學架構下，內、外兩重「聖三一」的結構與鏡映關係

(一)「總念」的邏輯結構

在論述黑格爾關於內、外兩重「聖三一」之間關係的理解方式之前，首先概述總念的邏輯結構。總念有普遍性、特殊性、個體性三環節。總念的普遍性就是總念的自有性、自身同一性、抽象的普遍性、抽象無限性、無規定性、直接性；總念通過自身分化，置定自己的「它者」。這個「它者」便是總念的外在性、差異性、有限性、規定性、間接性環節，或總念自身彰顯的「在

它映現」階段；「在它映現」中，普遍性、特殊性兩環節彼此外在，必然產生矛盾衝突。通過解銷矛盾，回復到普遍性，獲得兩者的統一，因此形成一個自成起結的圓圈。這個統一是個體性，又稱為具體的普遍性。由於特殊性環節是總念自身置定的，因此整個過程是總念的自身中介。以符號表示如下：

A, (普遍性、抽象同一、無規定性、內在性)

$A \neq -A$, (特殊性、抽象差異、規定性、外在性)

$A \leftrightarrow -A$, (個體性、具體統一、規定了的規定性、內外交映)

總念通過自身分化，以顯現隱而未顯的內容。這個從「普遍性」到「特殊性」的過渡、從「同一」到「差異」的過渡，稱為「第一重否定」；總念通過自身回復，具體實現總念的自為本性。這個從「特殊性」到「普遍性」的過渡、從「差異」到「統一」的過渡，稱為「第二重否定」。這兩重否定共同構成「雙重否定」，通過「雙重否定」的否定性運動，總念因此回復統一，完成「否定性統一」的圓圈。總念絕對健動的功化，既永恆地自身分化，以創造自己的內容；並且永恆地賦客體性的偶然內容，以總念的必然性形式，而自身回復。這個自身分化、自身回復的永恆過程稱為「絕對理念」。

(二)「內在的聖三一」的結構

黑格爾《邏輯學》是「神性邏輯」(Logica Divina)，¹⁰ 它的內容是展示「創造自然和有限精神之前，在祂的永恆本質之中的上帝」。¹¹ 傳統神學稱為「內

¹⁰ 歐雷根(Cyril O'Regan)認為黑格爾《邏輯學》是「神性邏輯」。參見(O'Regan, 1994: 86-87)筆者不僅認為《邏輯學》是「神性邏輯」，整部《哲學全書》是一個「神哲學」體系，因為《哲學全書》是一個以「總念」的形式，展現「神性理念」內容的理性體系。

¹¹ (Hegel, 1970c: 44). 本文《黑格爾全集》使用 Suhrkamp 版(1970 年)。《宗教哲學演講錄》(*Vorlesungen über die Philosophie der Religion*)使用雅煦克(Walter Jaeschke)版，分一、二、三冊，分別於 1983、1985、1984 年出版(第二冊份量相當大，是以出版日期比較晚)，引文註解以 Jaeschke 標識，以求醒目；《宗教哲學演講錄》英譯，使用賀傑森(Peter C. Hodgson)編輯的 *Lectures on the Philosophy of Religion*，引文註解以 Hodgson 標識，以求醒目。

在的聖三一」或「神性理念」，黑格爾則稱為「絕對理念」或「邏輯理念」。¹²這個創世前永恆安寧中，自身靜觀的上帝，可以比擬為父、子、靈之間的「愛的遊戲」(Spielen der Liebe)。¹³艾克哈特(Meister Eckhart)用生動的密契語言，表達這個遊戲意象：

在神性之中，到底意願甚麼？是聖父觀看祂的本性的遊戲。這遊戲的本質是甚麼？是祂永恆的聖子。聖父的本性是永恆地扮演這個遊戲。遊戲者與觀者是同一的。……正如〈智慧書〉寫的：「在造物之前的永恆的當下，在聖父的永恆安寧之中，我已經在祂之前遊戲了」。聖子在聖父之前永恆地遊戲，正如同聖父在聖子之前永恆地遊戲一樣。兩者的遊戲是聖靈。祂們在聖靈之中自娛，同時聖靈也在祂們之中自娛。遊戲和遊戲者是一樣的。祂們的本性是自發地進行。¹⁴

聖父在永恆中，外在化自己(sich äußern)，言說出(äußern)神性理念的內在奧秘，這便是聖言(Äußerung)、邏格斯、或聖子；父、子的遊戲是聖靈。艾克哈特雖然在密契直觀中，生動傳通了聖三一的奧秘，同時也透映出總念的消息，然而對於黑格爾來說，一旦訴諸語言，神性理念的內在奧秘就不能片面地以「肯定神學」(cataphatic theology)的「表詞」來表達，也不能片面地以「否定神學」(apophatic theology)的「遮詞」來表達，而是必須以「雙重否定」來表達，換句話說，必須以「總念」來表達。¹⁵神性理念雖然是絕對健動的，

¹² 在《哲學全書》架構下，為了避免出現「絕對理念」與「絕對精神」兩個「絕對」，所以黑格爾將「絕對理念」改稱為「邏輯理念」。

¹³ (Hegel, 1970b: 24).

¹⁴ (Perry, 1986: 32).

¹⁵ 「肯定神學」雖然具有規定性內容，但知性固持於這些內容的特殊性，必然產生矛盾，而無力解銷矛盾；「否定神學」雖然具有「說似一物即不中」的特質，能夠表達精神的流動性，但它不具有內容規定性，因此是抽象的。從總念發展到理念，必然要通過一個系列發展的「型態」，也就是《哲學全書》中的範疇，哲學的工作便是演繹出系列發展「型態」的必然性。通過這個自身分化、自身回復的雙重否定運動，完成總念的內在目的性。

但在運動過程中，也呈現出靜態相狀，可以作為知性對象，這便是《邏輯學》的範疇或「思想規定」，傳統神學則稱為上帝的超越屬性。《邏輯學》〈總念論〉便是以總念的形式，展開「內在的聖三一」的內容。

「否定神學」習於以不可思議的奧秘、全然的超越性、超理性等「遮詞」，來表達人對神性理念的精神直觀，在如此做的同時，已經意味著上帝是閉藏深鎖的，實質上等於間接否定了人能夠獲得理念知識的可能性。對黑格爾來說，上帝是自身彰顯的存有(Ens manifestativum sui)，神性理念的顯現，是一個從「隱奧的上帝」(Deus Occultus)到「彰顯的上帝」(Deus Revelatus)的自身彰顯過程。上帝的全然超越性，就是神性奧秘絕對的閉藏深鎖，反過來說，上帝的全然內在性，就是神性奧秘的絕對通傳。在這個彰顯過程中，由於尚未達到完全通傳的深度，在此義上，上帝固然是奧秘(Mysterium)，但不是不可通傳的秘密(Gemeimnis)。¹⁶

上帝在永恆安寧中的自身靜觀，可以比擬為亞里士多德的「思想的思想」，這是一個「能思」「思想」「所思」的過程。其中，「能思」是「總念」或聖父，表彰神性「本質」；「所思」是「客體性」或聖子，表彰神性「存在」；「思想」是「能思」和「所思」的統一、「總念」和「客體性」的統一，表彰神性「理念」。此處父、子、靈三詞的意義，是在「內在的聖三一」範圍上說話的。一旦落到「外在的聖三一」，父、子、靈三詞就經歷了意義的轉化。但至少就「內在的聖三一」來說，「兩者的遊戲是聖靈」意象的思辯意義是：聖靈是「總念」和「客體性」的統一，也就是神性「理念」。

剛開始，普遍性、特殊性、個體性三詞還只是空名，尚不具規定性內容，因此三環節的差異還是隱含的、渾淪未分的。〈總念論〉的第一分(Abschnitt)「主體性」的第一章(Kapitel)「總念」章，首先以預示方式，說明普遍、特殊、個體三環節「三點圓伊，不縱不橫」的交互關係。接下來，「總念」通過自身分化，具體展開三環節的差異內容。這個分化活動在「思辯秩序」上的意義，是神性總念「原始地自身分化」(sich urteilen)；而其在「經驗秩序」

¹⁶ (Jaeschke, 1983: 278-9).

上的映現，則表現在命題邏輯的「判斷」(Urteil)。神性總念包含「自身分化」和「自身回復」兩重否定，¹⁷ 還需要通過自身回復過程，將三個已分化環節結合(schließen)起來，以回復到具體統一。這個活動在「思辯秩序」上的意義，是神性總念的「自身回復」(sich schließen)；而其在「經驗秩序」上的映現，則表現在命題邏輯的「三段論式」(Schluß)。「三段論式」有「存在三段論式」(der Schluß des Daseins)、「反思三段論式」(der Schluß der Reflexion)、和「必然三段論式」(Der Schluß der Notwendigkeit)三種格式：「存在三段論式」以特殊性為中介，來聯繫個體性和普遍性，以證成特殊性環節同時包含有普遍性、特殊性、個體性；「反思三段論式」以個體性為中介，來聯繫普遍性和特殊性，以證成個體性也包含三環節；「必然三段論式」以普遍性為中介，來聯繫特殊性和個體性，以證成普遍性環節也是全體。通過這個自身分化、自身回復的「雙重否定」過程，以正面積極方式，證成三環節「三點圓伊，不縱不橫」的究竟平等關係。

「主體性」還只是「自在的總念」，必須打開封閉狀態，進入到「客體性」。這個「從總念到客體性」的過渡，繫屬於「思辯秩序」，而其在「經驗秩序」上的映現，則表現在傳統形上學的「上帝存在的存有學證明」。「存有學證明」本質上是有限精神的精神證言。這個證言的內容是：上帝不是「只存有不活動」的抽象本質，而是必須通過外在顯現，展現神性理念的內容，因為精神的本性是自身彰顯。「理念」是「總念」和「客體性」的統一、「本質」和「存在」的統一，這是祂的原初本質(Urwesen)。¹⁸ 只是這層理境原先是隱含的，通過「存有學證明」的精神過渡，把這層隱含理境表顯出來。理念通過自身分裂過程(Entzweiung)，一分為二(zwei)，客體性遂脫落(ent-)開來，產生總念

¹⁷ 總念通過「兩重否定」而回復到統一，黑格爾又稱為「否定性統一」(negative Einheit)；「它者」是總念所置定的否定性環節，因此整個過程是總念的自身中介，在此義上，又可稱為「自身相關的否定性」(sich auf sich beziehende Negativität)。參見(Hegel, 1970d: 23)。

¹⁸ sein(to be)的過去分詞為 gewesen，表示本質(Wesen)「是已經過去的存在」。參見(Hegel, 1970e: 232(§112))。Wesen 一詞，同時兼具「存在」與「本質」兩個相反意思，是黑格爾心目中典型的「思辯字眼」。

和客體性的分離。通過「經驗秩序」上的主體精神的證言，回復到兩者的統一，具體實現理念的自為本性。

一旦進入到「客體性」範圍，「總念」就隱沒在「客體性」的底層而不能顯現，成為「異在存在」(Anderssein)。如果將「總念」比擬為靈魂，將「客體性」比擬為肉體，則不具客體性的總念，就可以比擬為幽靈。反過來說，不具總念的客體性，便是僵屍，此所以謝林稱自然為「石化了的睿智體」。自然事物是神性總念的功化產物，當然分享有總念，具有自身分化與自身回復的性能。「每一件事物都是總念」，¹⁹ 換句話說，每一件個體事物的存在，都有它們的實體本性，這是它們持存的存在依據，這個實體本性就是「類」(die Gattung)；「每一件事物都是判斷」，²⁰ 易言之，每一件事物都是「類」自身分化的產物，因此產生個體存在的差異性內容；「三段論式是每一件真實事物的本質依據」，²¹ 也就是說，每一件個體事物作為總念的產物，都分享有「自身回復」的性能，能夠完成它的「自在存在」規定(Bestimmung)的使命(Bestimmung)，²² 發展為「自為存在」。只不過個體事物的客觀存在和「類」的普遍性，兩者之間不一致，產生了內在矛盾，個體事物的存在使命，便是通過教育養成過程的中介，以回復到「類」的普遍性。

接下來的邏輯發展，是神性精神在「石化了的睿智體」上呵氣，從石化狀態中甦醒，發展到自然「生命」和人類「意識」。〈總念論〉第二分「客體性」的內容，有「機械性」、「化學性」、「目的性」三環節，分別對應物理、化學、生物三種「自然型態」。一、「機械性」的核心概念是「外在性」

¹⁹ (Hegel, 1970e: 332 (§181)).

²⁰ (Hegel, 1970e: 318-9 (§167)).

²¹ (Hegel, 1970e: 332 (§181)).

²² Bestimmung 一詞，同時包含「自在」和「自為」兩層相反意思，因此具有辯證意味。人的「自在規定」是精神，這是他的(抽象)普遍性規定；人的現實存在是自然人性，他的認知受到自然圖象的影響，未能理解事物的總念本性。他的意志受到自然衝動的影響，未能符應神性意志的普遍性；但人自在地已經是精神，人的存在「使命」是揚棄知識與意志的特殊性，提昇到神性理念的普遍性。參見(Hegel, 1994: 6-7). 此處，「應然」是普遍性環節，「實然」是特殊性環節，「應然」與「實然」的符應一致，也就是「理想」，是個體性環節。

(Äußerlichkeit)，表現為空間上的「左右並置」，以及時間上的「前後相續」。

「機械對象」是獨立自存的，與其他機械對象的關係是「致動因果」，在「致動因果」關係的作用中，不改變自己的本性；二、「化學性」的核心概念是「交互作用」。「化學對象」與其它「化學對象」通過交互作用，來揚棄自己的片面性。「化學性」在化學領域中，表現為酸鹼中和，這是它的命名來由。但「化學性」作為一個邏輯範疇，具有普遍適用性，不單表現在化學領域而已，也表現在生命或精神領域。「化學性」在生物領域上，表現為種族繁衍；在精神領域上，表現為男女婚姻以及人際友誼；在抽象法領域表現為「契約」，在市民社會則表現為「交易」。通過外在的「交互作用」關係，來豐富自己的內容，發展為實在義下的普遍性；三、「目的性」的核心概念是「靈魂」。雖然阿那克薩戈拉(Anaxagoras)的「睿智」(Nus)世界觀，已經預示了「目的性」概念，然而他的「睿智」是靜態的，不是動態的發展過程。康德在《判斷力批判》中，認為生物有機體具有「目的性」，可以將有機體概念導入自然科學。只是康德認為從自然界和諧一致、具有「外在目的性」徵象的秩序出發，雖然可以引領我們到具「內在目的性」的有機體概念，但他認為「內在目的性」只是一個觀念論上的軌約原則，不是一個實在論上的構造原則，不具有究竟實在性。從思辯哲學的角度看，觀念和實在不能獲得統一，還不是「理念」。揚棄「外在目的性」，則進入到「理念」。

〈總念論〉第三分「理念」的內容，有「生命」、「認知」、「絕對理念」三環節：一、「生命」是理念的直接性形式，約當《自然哲學》的「動物有機體」範疇。動物生命具有內在目的性，表現了總念的自為本性，牠的目的性是「自為目的」，這是總念與存在第一次結合，因此是理念。動物雖然是(ist)理念的直接存在，但動物不能擁有(hat)理念，²³不能以「類」的普遍性作為意

²³ 黑格爾說：「太陽、動物僅僅是(ist)總念，並不擁有(hat)總念」，也就是說，太陽、動物僅僅是總念的存在，不能以總念作為意識的對象。參見(Jaeschke, 1983: 327)。「是」是直接性關係，兩個關係項還沒有分化，表現正題的「同一」關係；「擁有」是間接性關係，兩個關係項已經產生分化，表現反題的「差異」關係。從認知發展的角度說，這是從感性直覺到反思知性的進展。

識對象，此所以動物只是自然生命，不是精神生命。當動物出於自願，願意自我了斷，結束自己的生命之時，表示已經進入到自身反思階段，開始具有揚棄自然生命的有限性的能力，這是精神生命第一次覺醒。在《哲學全書》的位置是「自然靈魂」範疇，〈創世紀〉則表象為上帝在人的「鼻孔內吹了一口生氣，人就成了一個有靈的生物」。²⁴

人類意識是神性理念的「顯現」形式，具有返照理念的潛能，並且人存在的終向是回復到理念。「意識」要回復到理念，必須通過「真的理念」與「善的理念」兩重過渡，前者是知識，後者是意志，兩者的統一是「絕對理念」。「真的理念」的邏輯結構約當《精神哲學》的「理論精神」範疇，「善的理念」則約當《精神哲學》的「實踐精神」範疇。不同之處在於：前者繫屬於「內在的聖三一」，在此義上，是神性總念關於客體性的知識；後者已經進入到「外在的聖三一」，是神性理念通過有限精神的返照，以求獲得關於世界的知識。兩種論述方式內容雖不同，但邏輯演繹的形式，大體上是一樣的。本文關於「真的理念」與「善的理念」的論述內容，採取《精神哲學》進路，而不是《邏輯學》進路。這有兩個理由：一、《邏輯學》中「善的理念」範疇的資料，顯得相當不足；二、《精神哲學》有《精神哲學演講錄》資料的輔助，論述內容比較具體，《邏輯學》則顯得抽象。

自然事物作為「上帝的痕跡」，當然分享有神性理念，也就是含藏在自然事物中的「睿智」或「客觀理性」；人作為「上帝的形象」，²⁵人類「理智」或「主觀理性」是神性理念的鏡映，能以「睿智」作為觀照對象。主觀理性、客觀理性、神性理念都是同一個理性，因為不可能有三種不同的理性。此處有兩重過渡：一、從睿智到理智的過渡，又稱為「理論精神」或「認知」；二、從理智到睿智的過渡，又稱為「實踐精神」或「意志」。在「理論精神」中，

²⁴ (聖經，2011: 創世紀，9:59-62).

²⁵ 波納文都拉(St. Bonaventure)在《短論》(*Breviloquium*; *Brief Discourse*)中說道：世界可以比擬為聖三一上帝的神性光照下寫的書，有三種不同層次的解讀：第一、自然事物是「上帝的痕跡(vestigium)」；第二、理智存有是上帝的「形象」(imago)；第三、上帝的「完美形象」(similitudo)，例如天使、聖者。轉引自(Osborne, 2011: 121).

「理智」首先預感到自然事物含藏有「睿智」，它是真理的來源，希望通過「認知」過程，以獲得世界的知識；當「理智」已經獲得「睿智」的知識，反觀自然事物只是直接存在，還沒有表現真理。現在，「理智」化被動為主動，通過實踐活動，賦自然事物以具有普遍性意義的「理智」形式。通過這兩重過渡，「理智」與「睿智」達成統一，這個統一是「自由精神」。

回到《邏輯學》的論述脈絡。通過「真的理念」與「善的理念」這兩重過渡，總念與客體性真正完成了統一，這個統一是「絕對理念」。在「絕對理念」中，理念在自身發展過程中，所通過的中介性「思想規定」或邏輯範疇，片面性都被揚棄。絕對理念包含總念、客體性、理念三環節，分別表彰父、子、靈。三環節既永恆地自身分化，又永恆地自身回復。對上帝來說，三環節是同時起現的，這是神性理念對自己的永恆直覺，但對於落在時間意識的有限認知來說，三環節則是前後分別起現的。人的認知程序，依直覺、反思、純粹思想的次序發展。直覺以「存在」為對象，反思以「本質」為對象，純粹思想以「總念」為對象，這個進展程序同時也是《邏輯學》從〈存在論〉、經〈本質論〉、到〈總念論〉的寫作次序。

《邏輯學》的每個範疇，都是上帝的思想規定，從最空洞的「存有」²⁶發展到最豐富的「絕對理念」，展現為一個邏輯系列發展的必然性過程。至於總念在判斷中如何分化、總念在三段論式中如何回復、或者是總念在「機械性」、「化學性」、「目的性」等範疇的演繹細節，都是饒富興味的論文主題，不是本文的重點。本節的目的只是勾勒〈總念論〉的大體輪廓，並指出「內在的聖三一」三環節的差異與統一，以及說明三環節的究竟平等關係。

²⁶ 《邏輯學》的第一個範疇「存有」(Sein)和「定在」(Dasein)範疇的關係，是一個從全然「無規定性」到特殊「規定性」的邏輯發展。筆者認為在這個過渡的脈絡下，應該明確地將 Sein 和 Dasein 作出區別。但 Sein 同時也是一個通俗字眼，在《黑格爾全集》的各《演講錄》廣泛地到處出現，從語意脈絡看，它們的意思都不是全然無規定性的「存有」，在這種情況下，筆者譯為「存在」。

(三) 「外在的聖三一」的結構

神性理念的內在生命，雖然可以比擬為「愛的遊戲」，但如果不包含嚴肅、苦痛、耐心等否定性元素的話，還是相當乏味。²⁷ 神性理念必須走出超越性，進入到實在界的顯現。剛開始，表現為自然事物的「異在存在」形式，理念遂消逝在自然中而不能顯現，在此義上，不能顯現神性理念的自然，可以比擬為上帝之死。然而上帝的精神生命，經耐得起死亡的蹂躪摧殘，在死亡的虛無中，猶得以自持其有，並且在死亡的灰燼中浴火重生，這種從「空無中創造出存有」的力量，是神性精神最深刻的本質。如果「內在的聖三一」的「父—子—靈」關係，可以比擬為「愛的遊戲」，那麼「外在的聖三一」的「神—自然—人」關係，就應該比擬為「認真投入的愛」。²⁸

從「內在的聖三一」到「外在的聖三一」的過渡，²⁹ 以及，從「總念」到「客體性」的過渡，內容雖有所不同，但邏輯形式是一樣的。不同之處在於：前者是神性理念的「向內」(nach innen)映現，後者是「向外」(nach außen)映現。神性理念在永恆的內在「映照」(das Scheinen)中，通過自身分化，因此產生兩重「映現」(das Schein)形式或「鏡映」(Reflexion)形式：第一重映現形式，是「向內」映照或「自身反映」(Reflexion in sich)；第二重映照形式，是「向外」映照或「在它映現」(Reflexion- in-Anderes)。³⁰前者是神性理

²⁷ (Hegel, 1970b: 24).

²⁸ (Hodgson, 2005: 130).

²⁹ 「內在的聖三一」有種種名：immanent(內在的)、intradivine(內在於神性的)、preworldly(創世前的)、ontological(存有學的)、ad intra(向內的)、ideal(觀念的)、logical(邏輯的)。「外在的聖三一」又稱為：economic(經世的)、worldly(創世後的)、ad extra(向外的)、real(實在的)、existential(存在的)、包容的(inclusive)、全方位的(holistic)。依黑格爾的「存在與思想同一」原理，兩重聖三一的關係是鏡映關係，當然有相同結構；但依展示順序言，「內在的聖三一」在先，發展過程如滾雪球越滾越大，在此義上，也可以說「外在的聖三一」包含「內在的聖三一」，賀傑森因此說外在的聖三一「更精確的稱謂是包容的(inclusive)或全方位的(holistic)」。³⁰參見(Hodgson, 2005: 130).

³⁰ 總念的自身發展有(抽象的)自身關係、外在關係、(具體的)自身關係三環節。當使用到Reflexion之時，本文將第一環節譯為「自身反映」(Reflexion in sich)；將第二環節譯為「在它映現」(Reflexion- in-Anderes)；第三環節是「自身反映」的自身實現，本文譯為「鏡映」。

念的「自在」或普遍性環節，又稱為「內在的聖三一」；後者有「存在」與「顯現」兩種形式。自然是神性理念的特殊性環節，又可稱為「它者」或「異在存在」；人類意識是神性理念的個體性環節，又可稱為「他者」或「顯現」形式。兩者共同構成「外在的聖三一」，分別是《自然哲學》與《精神哲學》的對象。至於「絕對精神」範疇，則是三環節交互中介的永恆過程。在《邏輯學》架構下，父、子、靈三詞的意義，分別表彰「總念」、「客體性」、「理念」；但在《哲學全書》架構下，父、子、靈三詞的意義就經歷了轉化，轉化為「神性理念」、「自然」、「有限精神」。

「絕對理念」不是只存有不活動的純粹思想，而是必然要彰顯的神性本質。以「絕對理念」為起點，將神性理念的全幅內容揭示出來的過程，就是「絕對精神」，具體表現在《哲學全書》。當「絕對理念」決意解除封閉狀態，異在化自己(sich entäußern)成為自己的「它者」，這個「它者」就是自然。神性理念光芒的照耀，必然需要托體，因為如果沒有物質擋住的話，則光照的結果是一片漆黑。在異在化(Entäußerung)過程中，神性「總念」遂分裂為二，產生神性「存在」與神性「本質」的差異。前者是自然事物的「存在」，後者是隱沒在自然事物底層，而不能顯現的「本質」或「睿智」。自然事物處於沉

如此一來，就可以通過反映、映現、鏡映三字眼的差異，明白區分目前的論述處在正反合的那個階段。這個區分方式也適用在 Scheinen 上。作為動名詞的 das Scheinen 是正題階段，這是內在映照或自身反映；作為動詞的 scheint 是反題階段，因此是映現；由於 Schein 是映象，具有不真實的意味，因此沒有鏡映義。筆者原先的中譯，顯得糾結纏繞、不得要領，通過審查者的點醒，方才正視到這一點，筆者在此特別致意。舉例來說，「法權」作為意志的客觀定在，首先表現為「實定法」，在此階段，意志拘限在自然，自由的總念還沒有顯現，這是意志自身發展的「自在」(an sich)階段；接下來是揚棄自然意志，返回到意志的自身反思，這便是「道德」。《精神現象學》中，黑格爾說道：良心「是對自己內在神性的直觀」，它知道自己的內在聲音，就是上帝的聲音。參見(Hegel, Werke 3: 481)。這是意志自身發展的「自身反映」階段或「內在」(in sich)階段。但由於「道德」不具有客觀的實體內容，因此造成在「偽善」中，道德的自身揚棄；接下來的發展是意志在客觀實在界的實現，這便是「倫理」。「倫理」的發展必然通過直接性、間接性、兩者的統一三階段，分別對應家庭、市民社會、國家，在國家公民對於「國家的理念」的知識和行動中，達成倫理理念的現實性，這是「自身反映」的自身實現。

睡狀態，不能返照神性本質。因此精神還需要進一步揚棄自然的異在性，通過機械自然(對應《邏輯學》「機械性」範疇)、礦物界、植物界(對應「化學性」範疇)等「自然型態」，發展到動物界(對應「目的性」範疇)。當動物出於自願，意願自己死亡之時，表示動物已經預感到自然衝動的有限性，能夠深入自身，以自己作為觀照對象，從自然的沉睡狀態甦醒，就發展到《精神哲學》的啓始範疇「自然靈魂」。通過黑格爾對《聖經》伊甸園故事的思辯解釋，亞當夏娃被逐出伊甸園，「意識」於焉誕生。「意識」誕生後，通過主觀精神、客觀精神、藝術等「精神型態」的發展，一直發展到宗教階段，開始真正以上帝為對象。通過「理論關係」的「上帝存在的證明」，因此獲得「上帝的知識」，達成神性與人性在「知識」上的統一，具體表現在黑格爾《邏輯學》；通過「實踐關係」的「敬拜」，有限精神清空自然人性的有限性，與上帝密契結合，達成神性與人性在「意志」上的統一。「知識」與「意志」的統一是「絕對理念」，通過這兩重過渡，有限精神和神性理念獲得統一，這個統一是「精神的理念」。

絕對精神要獲得自身知識，依「絕對精神的總念」(Begriff des absoluten Geistes)規定，³¹ 必然要通過「藝術」、「宗教」、「哲學」三階段。三個範疇內容是一樣的，都是以「絕對精神」為內容，不同之處是形式的不同。「藝術」範疇的總念規定是絕對「理念的感性映現」，³² 在藝術直觀中，有限精神和絕對精神只是直接同一，兩者之間還沒有經歷分化；「宗教」範疇的總念規定是「絕對精神的自我意識」，在此階段，有限精神和絕對精神已經經歷分化，進入到意識關係中；「哲學」範疇的總念規定是「絕對精神的三段論式」。在「神性總念」之中，包含有神性理念、自然、有限精神三環節。其中，神性理念是「自在存在」形式；自然是理念的「異在存在」形式；有限精神是「顯現」形式。「存在三段論式」以自然為中介，來聯繫人和上帝；「反思三段論式」以人為中介，來聯繫上帝和自然；「必然三段論式」以上帝為中介，來聯繫自然和人。通過三重「三段論式」的交互中介，積極證成「自然—神—人」

³¹ (Hegel, 1970g: 139).

³² (Hegel, 1970g: 151).

(cosmotheandric)³³ 的究竟平等關係，達成三環節真實具體的統一。³⁴

上帝的自身彰顯，是一個從隱含到表顯、從奧秘到開放、從自在到自為的永恆過程。自在地說，內、外兩重「聖三一」是通體透明的「鏡映」關係。但由於進入到自然界的偶然性範圍，因此產生知識與意志上的雜染，這個雜染就是表象。認知的雜染是自然圖象，意志的雜染是自然衝動。認知是一個洗滌認知雜染的過程，含藏在事物底層的睿智，通過意識的返照而顯現，使得自然事物如同水晶般清晰透明。有限精神因此認識到每一件事物都是總念，如實映現「神性總念」的三合一本性；倫理生活是一個洗滌意志雜染的過程，通過揚棄家庭生活的直接性和市民生活的間接性，最後在國家的倫理生活中，符應於神性意志的普遍性，使得人類意志如同水晶般清晰透明。這個展示神性意志內容的思想體系，具體表現在《法權哲學綱要》。³⁵ 人作為有限精神，是絕對精神的有限性環節，能夠返照神性理念。上帝通過自然事物的創造，以有限精神為中介，通過「理論關係」中的上帝存在的證明，展示

³³ 賀傑森將自然(cosmos)、上帝(theos)、人(anthropos)三詞結合為 cosmotheandric，恰當表達了「絕對精神」三環節的關係。賀傑森同時又問道：「問題是如何保留它們的差異，同時又作為他們的鏈結？」，這表示必須展開神性總念的自身分化以展現差異，並且通過自身回復以獲得統一。參見(Hodgson, 2007: 38)。賀傑森的 cosmotheandric 寫法，採取「自然—神—人」次序，這是以上帝為中介的「必然三段論式」，同時也是最真實的中介形式；如果寫成 anthropocosmotheic，採取「人—自然—神」次序，筆者認為也可行，這是以自然為中介的「存在三段論式」；如果寫成 theanthropocosmic，採取「神—人—自然」次序，則是以人為中介的「反思三段論式」。只是這個 theanthropocosmic 寫法，賀傑森更寧願稱為「神—自然—精神」(theo-cosmo-pneumatic)，因為他認為聖靈其實是人心中固有的神性精神。參見(Hodgson, 1994: 155)。

³⁴ 關於這個問題，柏畢奇(John Burbidge)的〈啓示宗教的三段論式〉(The syllogism of revealed religion)一文，可資參考。參見(Burbidge, 1992: 131-140)。筆者稱此問題為「絕對精神的三段論式」。如果說《哲學全書》的「宗教」範疇的最高概念是「絕對精神的自我意識」的話，那麼《哲學全書》的「哲學」範疇的最高概念就是「絕對精神的三段論式」。

³⁵ 黑格爾稱他的《法權哲學綱要》為「自然法」，「自然法」一詞，只是尊重中世紀以來的傳統用法而已。《法權哲學綱要》的真實內容是精神界的普遍規律，由於黑格爾認為自然不具究竟意義，他的《法權哲學綱要》應該稱為「精神法」，更精準地說，是絕對精神的意志規定，在此義上，應該稱為「絕對精神的法權」。

神性理念的演化，達成人性與神性的和解，絕對精神因此獲得自身知識，具體完成精神的自為本性。這個神人和解過程，可以比擬為神性理念在實在界的「思辯的重新扮演」，³⁶ 內、外兩重「聖三一」的關係是鏡映關係，不同之處只在於彰顯的清晰度罷了。

三、黑格爾對基督教「三一論」的批評

傳統神學認為上帝有聖三、降生、恩寵三奧跡。其中，聖三奧跡是「內在的聖三一」，表彰「聖父」環節；降生奧跡是道成肉身，表彰「聖子」環節；恩寵奧跡是引領萬物，回歸上帝的懷抱，表彰「聖靈」環節。這三個奧跡與黑格爾辯證法的正、反、合三題恰相對應，從思辯觀點看，這種對應關係不是偶然的，它其實是反映了「總念」的邏輯結構，只是未達充分自覺罷了。黑格爾本人極少涉及傳統神學的「聖三一」論爭，³⁷ 在他看來，這些論爭都是「表象」，都未能從「總念」觀點，來理解三位格的辯證關係。比如說，以生物學的產出來理解聖父、聖子關係，就是典型的表象語言，總念觀點則認為聖子是聖父的外在化。又比如說，傳統神學認為「內在的聖三一」是上帝的永恆奧秘，非「自然的理性之光」所能理解，亦非神恩啟示所能傳通。黑格爾則認為當初民在太古洪荒、鴻濛初啓之際，忽然靈光乍現，以「光」來稱呼上帝之時，其實人性與神性已經在通傳了。上帝是無限精神，人是有限精神，兩者都是精神，因此這個通傳過程，其實是神性精神的自身通傳。³⁸

³⁶ 「思辯的重新扮演」(speculative re-enactment)一詞，似乎廣受學界喜愛。比如說，葉爾克思、勞爾都如此使用。參見(Yerkes, 1983: 228)以及(Lauer, 1982: 297)。

³⁷ 傳統神學的「聖三一」論爭問題，舉其犖犖大者有：(1)父與子、父與靈的「同質性」(homoousia)問題；(2)靈單單從出於父(東正教觀點)，或者靈從出於父與子(西方教會觀點)的「和子說」(Filioque)問題；(3)「一個實體，兩個從出，三個位格，四個關係，五個特徵」(one substance, two processions, three persons, four relations, five characteristics)。參見(Hodgson, 2005: 134)。

³⁸ 黑格爾說：「能領納的(das Vernehmende)是主體精神，所領納的(das Vernommene)是無限精神，兩者都是神性精神，因此這個領納過程(das Vernehmen)，其實是神性精神的自身領納」。參見(Hegel, 1970h: 93)。

這是一個奧秘諦理的永恆揭示過程，雖然存有隱而未顯的奧秘尚待揭示，但不是不可通傳的秘密。上帝是自身彰顯的精神，不是不可通傳的實體硬核，神性奧秘的內容「是密契的、思辯的」，³⁹ 可以被思辯理性理解。

大體上說，傳統猶太教以聖父為中心，基督教則以聖子為中心。以聖父為中心，就意味著「超越性」優於「內在性」、「包覆隱含義」優於「自身彰顯義」的意思了，如此一來，就把上帝表象為「隱奧的上帝」，而不是理解為「自身彰顯的存有」；以聖子為中心，似乎想要解銷超越性的優位性，但又把耶穌表象為「和解的中保」，隔斷了神人和解其他中介的可能性，實質上等於間接維持了超越性的優位性。⁴⁰ 對黑格爾來說，上帝的全然超越性就是全然的閉藏深鎖，反過來說，全然的內在性就是全然的自身彰顯；再比方說，傳統神學認為「解救的奧秘」(Mysterium salutis)是上帝邊上的奧秘，上帝通過啓示，主動賜予恩寵。⁴¹ 黑格爾則認為：如果將「恩寵的效能」(Wirksamkeit der Gnade)理解為「從神到人」的單向關係，好像上帝以機械力量作用在個體心靈上，人只是被動接受恩寵，此則迷失了「恩寵」一詞的真實理境。哲學則識透了宗教敬拜的本質是「從人到神」的精神提昇。⁴² 通過自然人性的自我清空，才能達成超越性的過渡，領略到神性精神瀰漫一切的力量，正如同從神性理念到自然的創造，是神性的自我清空。這是「恩寵」一詞的思辯意義。

康德認為「神哲學」不是一個肯定性字眼，人不能獲得客體面上的「上

³⁹ (Jaeschke, 1984: 125).

⁴⁰ 楊洛思(Daniel Jamros)認為教會依然抱持「基督中心論」觀點，尚未能理解到神性精神的普遍現存的全幅意義，「對於教會而言，上帝獨一無二的道成肉身保留了上帝的超越性；但對黑格爾而言，普遍的道成肉身解銷了超越性」。參見(Jamros, 1995: 298).

⁴¹ 拉內(Karl Rahner)認為上帝的本性是自身傳通，但又認為「聖三一是解救的奧秘，否則也不會被啓示」。參見(Rahner, 1998: 21).黑格爾則認為：解救不是切合精神本性的字眼，因為它意味著人面對困境的無能，精神有絕對能力達成和解。把「恩寵的效能」理解為「解救」，表示在上帝的眼中，人只是陌生人，而不是上帝的形象。參見(Hegel, 1988: 263).黑格爾極少使用 Erlösung (解救)一詞，「解救論」或「末世論」在黑格爾宗教哲學中，沒有任何地位。

⁴² 法肯漢(Émil Fackenheim)說：「基督教認為人自由地領受神性，但對思辯思想而言，這是人的神性活動」。參見(Fackenheim, 1967: 190-191).

帝的知識」，頂多只能獲得主觀面上的「關於上帝的知識」，因此成立「道德神學」。⁴³ 但在黑格爾看來，精神的本性是自為，絕對精神要獲得自身知識，必然要通過有限精神的中介，這是神性理念的本質環節，人當然可以獲得「上帝的知識」。事實上，整部《哲學全書》就是一個「神哲學」體系。「神哲學」的本義是「上帝的哲學」，⁴⁴ 它的內容是「上帝」，形式是「哲學」，《哲學全書》以「神性總念」為起點，通過總念辯證，展現絕對精神的全幅內容。黑格爾的「思辯神學」⁴⁵ 固然是受到基督教神學的啟發，但他對父、子、靈的理解方式與基督教大有不同，賀傑森稱為對傳統神學「聖三一的思辯重建」(speculative reconstruction of the Trinity)。⁴⁶ 從筆者的觀點看來，黑格爾思辯重建的關鍵，在於將基督教的「聖三一」轉化為「神性總念」。在「神性總念」之中，同時包含「神性理念—自然—有限精神」三環節，分別對應《哲學全書》的《邏輯學》、《自然哲學》、《精神哲學》三部份。這兩個架構的理解方式大有不同，其間的細微差異，亟需辨析。首先就「聖三一」一詞中的「聖」、「三」、「一」三字眼，分別辨析兩者之差異。

就「聖」字言，基督教神學稱「聖三一」第三位為「聖神」(heiliger Geist)或「聖靈」，與黑格爾使用的「神性精神」(göttlicher Geist)，字眼不同，內容涵義也不同。當黑格爾說「在倫理生活、倫理組織、世俗世界之內，自由原理已經交融滲透於其中，它們本身已經是神性的(göttliche)」之時，⁴⁷就表示國家的「倫理生活」是具有實體內容的「客體精神」，世俗世界就已經具有神性，在精神的共融感受中，可以解銷世俗(weltliche)生活與神聖(heilige)生活的對立，達成兩者的和解，這是「不自由中的自由」(Freiheit in der Unfreiheit)；

⁴³ (Kant, 1978: 33).

⁴⁴ 勞爾(Quentin Lauer)認為黑格爾整個哲學，可以看作是「上帝的哲學」(philosophy of God)，「因為終極來說，知道，就是知道上帝」。參見(Lauer, 1982: 297)。施立特(Dale Schlitt)也認為黑格爾宗教哲學是「上帝的哲學」或「神哲學」。參見(Schlitt, 2009: 299)。

⁴⁵ 賀傑森稱黑格爾哲學為「思辯神學」。參見(Hodgson, 2005: 14)。

⁴⁶ (Hodgson, 2005: 135-7)。法肯漢(Émil Fackenheim)則稱為「思辯的轉化」(speculative transfiguration)。參見(Fackenheim, 1967: 119)。

⁴⁷ (Jaeschke, 1984: 269)。

與之相較，「貞潔誓願、神貧誓願義下的神聖生活，則依然保有精神與自然之間，未能解銷的矛盾衝突」，⁴⁸ 這是「自由中的不自由」(Unfreiheit in der Freiheit)。⁴⁹ 這表示 heilige 只是主觀的「神聖」感受，göttliche 則具有「神性」客觀性。此外，「神聖生活」必須在「服從誓願」下，聽命教士的精神指導，此則未能符應精神的自律性。然而人性中含藏有神性，「神性精神的湧溢」是含藏在人心中神性精神的證言，而不是被動等待「聖神的顯現」。

就「三」字言，表示三位格之間的差異。然而「位格」卻是「自為存在推到最高極端」。⁵⁰ 就內在關係言，位格是「自為的」，建立在「自由」理念上，因此是很真實的規定；但就外在關係言，位格難以形塑，與「他者」處於對反關係，不是「為他的」。傳統神學的「位格」上帝，雖然享有許多超越屬性，但這些屬性彼此散落，未能建立起統一，因此不是真實的「神性主體性」。⁵¹ 真實的「神性主體性」，在永恆自身分化中，產出屬性的差異，並且在永恆自身回復中，解銷這些差異所產生的矛盾，發展到更高統一，成為具體的現實性。

就「一」字言，表示三位格的統一。圖德良「一個實體，三個位格」的傳統定義中，「實體」是客體概念，「位格」是主體概念，把「三個位格」統一在「一個實體」之下，如此一來，就把主體「置定為消逝的環節」。⁵² 從思辯觀點看，上帝是「神性主體性」，當然可以說具有位格，但上帝只有一個位格，這便是「神性總念」，包含「神性理念—自然—有限精神」三環節。「神性理念」必然進入到外在顯現，過渡到「自然」，並且通過「有限精神」的返照，使得自然實在界被神性理念瀰漫滲透，成為神性精神的現存，具體完成

⁴⁸ (Jaeschke, 1984: 269).

⁴⁹ (Jaeschke, 1984: 252).

⁵⁰ (Jaeschke, 1984: 127).

⁵¹ 「神性主體性」一詞，採自施立特(Dale Schlitt)。參見(Schlitt, 2009: introduction xx)。《哲學全書》以「總念」的形式，來展現「神性」內容的思想體系，因此之故，「神性總念」是整個黑格爾哲學的核心概念。「神性主體性」的思想方式是「神性總念」，以「神性主體性」一詞，來作為黑格爾的「上帝」定義，同時扣準形式與內容，筆者認為非常適切。

⁵² (Jaeschke, 1984: 127).

「神性總念」三環節的交互過渡與統一。上帝是絕對主體，也是絕對客體。在主體義下，上帝是「一」，引領三環節舞出「神性之舞」；在客體義下，上帝固然也可以說是實體，但上帝是精神實體，不是自然實體。上帝是精神，精神是實體和主體的統一，換句話說，精神實體是主體精神和自然實體的統一。

四、父、子、靈三詞的歧義性⁵³

1831年《宗教哲學演講錄》中，黑格爾將神性理念、自然、有限精神分別稱為「聖父王國」(Reich des Vaters)、「聖子王國」(Reich des Sohnes)、「精神王國」(Reich des Geistes)三個範圍(Sphären)。⁵⁴ 這個命名與配置，表示黑格爾的「上帝的總念」(Begriff Gottes)⁵⁵ 思想，乃是受到基督教「聖三一」的啟發，⁵⁶ 並且可以據此合理推斷，1831年《演講錄》的目的是：以「上帝的總念」為起點，通過實在界的外在顯現，以總念的邏輯形式，展示絕對精神如何達成自我意識的辯證過程。但他對父、子、靈的理解方式不同於聖·奧古思汀(St. Augustine)，與聖·多瑪斯(St. Thomas)的差異更大。⁵⁷ 比如說，黑

⁵³ 「父子靈」三詞合稱，一般認為典出《聖經》〈瑪竇福音〉經文。經文中，耶穌說道：「所以你們要去使萬民成為門徒，因父及子及聖神之名(in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Ghost)給他們授洗」。參見《聖經》，2011：瑪竇福音，28:19。聖洗聖事中的「洗禮套語」(baptismal formula)——「以聖父、聖子、聖靈之名」，也是典出這段經文。

⁵⁴ (Jaeschke, 1984: 280-1).

⁵⁵ (Jaeschke, 1983: 266).

⁵⁶ 在《歷史中的理性》(die Vernunft in der Geschichte)演講錄中，黑格爾說道聖三一「是基督教的思辯元素，正是通過它，哲學才能發現理性的理念(die Idee der Vernunft)」。參見(Hegel, 1970j: 59)。其中，「理性的理念」是總念，明白表示他的「總念」思想，來自基督教「聖三一」的啟發。

⁵⁷ 聖·奧古思汀在《三一論》(De Trinitate)中，以「知覺類比」(視覺)、「心理學類比」(愛情)、「知識論類比」(知識)，來表達三位格間的交互關係，與總念結構相類似。在「視覺」中，有「視感」、「可見對象」、和「視覺」；在「愛」之中，有「能愛」、「所愛」、和「愛的關係」；在「知識」之中，有「能知」(knower)、「所知」(known)、和「知識」(knowledge)。參見(Augustine,

格爾把聖父理解為邏格斯，而不是位格上帝；⁵⁸把聖子理解為自然，而不是耶穌基督；把第三環節理解為「有限精神」，而不是「聖神」；把「神性精神」理解為絕對精神獲得自身知識的永恆過程，與「聖靈」又不同。說聖父是神性理念，等於否定了聖父的位格性，當然引起爭議；把自然說成是聖子，或者把有限精神列為第三環節，爭議更大。其中的細微差異，不能無辨。以下分別就父、子、靈三詞的歧義性，作進一步分析。

(一)「聖父」一詞的歧義性

黑格爾的「聖父」一詞，用來表示創世前自身靜觀的「神性理念」，還沒有進入到外在顯現，約當普洛克羅(Proclus)所說的「聖子」或「邏格斯」。在「一個實體，三個位格」的傳統定義下，「聖父」一詞兼具「實體」與「位格」兩義。在「實體」義下，被理解為神性本質(Gottheit)，在「位格」義下，又被理解為位格上帝(Gott)，因此產生歧義性。特別是在「共相論爭」的思想氛圍下，關於存在與本質的優位性問題，以及，認為存在與本質彼此對立的二元論預設背景下等因素，使得傳統「三一論」面臨難以克服的理論困境。

黑格爾把神性理念稱為「聖父王國」，與自然、人共同構成絕對精神的三環節，似乎把聖父貶成環節，有落入「樣態論」的傳統異端之嫌。⁵⁹ 然而對

2002: 266, 317).賀傑森認為「以邏輯結構而言，黑格爾的三一論比較接近奧古思汀(三點圓伊的辯證模型，主體與客體被第三端項中介)，而比較不接近多瑪斯(父子靈的三角模型，其中聖靈被產出(begetting)與呵氣(spirating)關係給關聯起來)」。參見(Hodgson, 1989: 55-70)。雖然聖·奧古思汀模型只是建立在類比上，還不是建立在邏輯層次上，但「能愛」、「所愛」、「愛的關係」三者，確實略具總念雛型。與之相較，聖·多瑪斯的「三角模型」中，父子的關係是「產出」，父與子共同「呵氣」為靈，靈隸屬於父與子，而不是父子關係的鏈結，賀傑森認為「很難令人擺脫聖靈是多餘的第三者的印象」。參見(Hodgson, 1989: 59)。

⁵⁸ 諾克思(John Knox)指出：黑格爾使用的「聖父」一詞，不是指耶穌的天父，而是邏格斯。〈若望福音〉的「開宗明義」(exordium; prologue)，黑格爾只接受「太初有道」和「道是上帝」，對於「道與上帝同在」，則不予理會。參見(Hegel, 1988: 60)。諾克思的解釋方式有其獨特風味，正確表達出：黑格爾的聖父是神性理念，不是位格上帝。只是沒有表達出：神性理念必然要發展為絕對精神。

⁵⁹ 思辯觀點下的「聖三一」是神性理念、自然、有限精神三環節的「神性之舞」，與撒伯里烏(Sabellius)的「樣態論」(modalism)明顯不同。「樣態論」把位格(persona)解釋為「面具」

黑格爾來說，神性理念是絕對精神的自在，絕對精神是神性理念的自為，兩者內容是一樣的，不同之處只是「自在」與「自為」形式的不同。認為黑格爾把神性理念貶成是樣態的看法，是典型的反思觀點，未能從「發展」觀點，觀照上帝絕對健動的功化。上帝是絕對的現實性，「只有通過祂的活動，才能夠理解到上帝的總念就在祂的存在之中，並且祂的存在就在祂的總念之中」。⁶⁰ 祂的現實性不是從三個環節的分離來看，而是從三個環節的彼此交互過渡，共舞出「神性之舞」來看。神性理念是絕對精神的「自在」；自然是絕對精神的「異在存在」；人類「意識」是絕對精神的「顯現」。神性理念自身分化，產生自然與神性理念的分離，理念因此潛藏在自然事物的底層。通過有限精神的返照，理念遂從自然事物的底層中冒出，如同海底湧紅輪般，顯現在表層。人類「意識」可以比擬為「理念之鏡」(Spiegel der Idee)，⁶¹ 可以鏡映(widerspiegeln)神性理念。通過主體精神、客體精神、藝術、宗教的發展，最後「在純粹思想的以太中，展現上帝的理念」，⁶² 實在界因此被神性理念充滿，成為神性精神的具體現存。整個過程是神性理念自身發展的結果，「只是以觀念性形式潛藏於其中」。⁶³ 神性理念與絕對精神的差異，其實就是種子與果實的差異。種子所能實現的，原本就潛藏在種子之內，因此種子走出自己的過程，其實具有內在目的性。種子在發展過程中，雖然經歷形式上的變易，

(prosopon)，這就把上帝理解為：「同一個上帝，為了三種不同目的，化身為三種不同角色」。拉丁文 *persona* 對應的希臘文是 *prosopon*，本義是「面具」，如同西洋戲劇理論中，演員戴上不同面具，代表不同戲劇性格，類似於京劇的「臉譜」。傳統以來，「樣態論」一直被教會視為異端，經常被批評排除了三位格之間的實在關係。賀傑森認為：巴特和拉內是「樣態論」的當代代表，莫爾特曼則是「友誼論」的代表。參見(Hodgson, 1994: 155)。黑格爾的立場當然不是「樣態論」，比較接近莫爾特曼的「友誼論」。黑格爾把父子靈理解為神性總念的三個 *Momente*，然而此處的 *Momente* 應該解釋為「關鍵因子」，是絕對健動的「神性之舞」的運動過程中，所呈現的靜態相狀，可以作為知性對象。如果將 *Momente* 解釋為中間過渡的消逝環節，就落入「同一個上帝的三種不同化身」的樣態論解釋。

⁶⁰ (Hegel, 1970d: 404).

⁶¹ (Jaeschke, 1984: 156).

⁶² (Hegel, 1973: 86).

⁶³ (Hegel, 1970e: 309(§161)).

然而內容是一樣的，此所以種子能夠結成果實。於此可以看出，思辯哲學義下的神性理念不是樣態，而是永恆持存並且推動自然事物、人類意識向前發展的絕對理性。

(二)「聖子」一詞的歧義性

歷史基督教以「聖子」為中心，一般理解為耶穌基督。但黑格爾使用「聖子」一詞，有四重歧義：一、當黑格爾說「自然是上帝之子(Sohn Gottes)，但不是上帝的獨生子(der Sohn)」⁶⁴之時，此處 der Sohn 加上定冠詞，表彰唯一性，用來表示費洛(Philo)理解下的上帝的「獨生子」(Eingeborene)或「原人」(Urmensch)，⁶⁵費洛甚至把「獨生子」等同於「聖言」或「邏格斯」。如果說「聖子」一詞的意思是「原人」，則黑格爾認為此義下的「聖子」，依然在上帝的懷抱，不能在現象界顯現，表現不出父、子的差異，如此一來，「聖子」便是贅詞。此外，「原人」的完美只是原始天真，表現不出精神應有的深度，也不宜作為「聖子」的定義。如果說「聖子」的意思是「邏格斯」，用來表示神性理念，這當然是很真實的規定。不過，黑格爾不把「邏格斯」稱為聖子，而是稱為聖父；二、自然界。自然作為上帝的外在化產物，也可以說是「上帝之子」，這正是黑格爾使用「聖子」的意思。只不過自然事物只是神性理念的「異在存在」，不具返照理念的潛能，此所以是「上帝的痕跡」，不是「上帝的形象」；三、道成肉身的耶穌基督，這是教會的理解方式。《演講錄》中，黑格爾問道：「可以在耶穌這個個體上認識到神性理念，並承認他是上帝的獨生子(der Sohn Gottes)嗎？」⁶⁶此處 der Sohn Gottes 也加了定冠詞，語意脈落明白地表示「和解的中保」的唯一性。耶穌在三退魔誘的極度痛苦中，達到了感性存在和神性理念的最高矛盾，因此解銷矛盾，達成人性與神性的統一。

⁶⁴ (Hegel, 1970f: 25(§247)).

⁶⁵ 《哲學史演講錄》中，黑格爾列舉了約當「聖子」意思的好些字眼，比如素菲亞(σοφία)、睿智(Nus)、人的原型(Urbild des Menschen)、亞當·開德蒙(Adam Kadmon)或原人(Urmensch)。參見(Hegel, 1970i: 421-423).

⁶⁶ (Jaeschke, 1984: 78-79).

這個統一是「精神的理念」。「精神的理念」充分展現了精神的應有深度，當然可以在他身上認識到神性理念。但黑格爾認為耶穌只是「精神的理念」的個體性形式，未及於有限精神全體，不具有外延義下的普遍性。此外，耶穌的傳道內容，還必須客觀化為教義體系，進一步發展為哲學形式，因此也不具有內涵義下的普遍性，不足以作為神人和解的絕對中介；⁶⁷四、有限精神全體。人的自在規定是精神，具有返照神性理念的潛能，並且人的存在使命是揚棄自然人性，具體實現潛在神性，使成為現實的神性。人作為「上帝的形象」當然可以說是「聖子」，並且是卓越意義下(par excellence)的「聖子」。不過傳統上把聖子和聖靈分列為第二、三環節，在隨順既定命名架構的前提下，黑格爾把神性理念、自然、有限精神分別稱為「聖父王國」、「聖子王國」、「聖靈王國」。他的命名方式，是為了配合總念的邏輯結構，使得普遍、特殊、個體三環節，分別對應於神性理念的「自在」、「存在」、「顯現」三環節。如果單純地從「聖經神學」的角度，來想黑格爾的父、子、靈，就不免產生扞格不入現象，他只是借用三字眼的名目而已，他的理解方式完全是從總念三環節的角度來想。

(三)「聖靈」一詞的歧義性

從思辯觀點看，黑格爾「宗教哲學」和基督教神學兩者差異的最重大關鍵，也許莫過於聖靈在「三一論」中應該享有的地位了。傳統神學一方面將「神性精神」位格化為「聖靈」，另一方面又讓「聖靈」從屬於父與子。不論是東方教會的聖靈「單從出於父」，或者是西方教會的聖靈「從出於父與子」的「和子說」(Filioque, and from the Son)，都是採取知性的「從出」(procession;

⁶⁷ 葉克思(James Yerkes)認為黑格爾的「基督論」是「義子說」(adoptionist)。參見(Yerkes, 1983: 222).葉克思從「聖經神學」角度，來想黑格爾宗教哲學，明顯不諱。這有兩個理由：一、黑格爾心目中的神人和合，主要不是指密契結合，而是在純粹思想中，返回神性理念；二、黑格爾的論點是「上帝之子」的普遍性，「義子說」把耶穌特殊化，表象為和解的中保。泰勒(Charles Taylor)認為，黑格爾不單只是去除基督教的神話元素而已，而是將基督教轉化為「去除神學的(de-theologized)基督教」，也就是說，要解銷「聖經神學」。參見(Taylor, 1975: 495).

Hervorgang)觀點，⁶⁸ 而不是採取理性的「發展」觀點。知性觀點認為起點具有優位性，從聖父出發、通過聖子、到聖靈是一個下降過程；理性觀點雖然在形式面上，也是採取「從聖父、經聖子、到聖靈」的進路形式，與知性觀點雷同，然而卻是在內容面上，解釋為一個上昇的發展過程。神性理念(聖父)外在化自己，映現為神性存在(聖子)，自然實體觸動人的靈魂深處，引發精神共鳴，通過人類意識的返照，經歷信仰、情感、表象等認知形式，最後在「純粹思想的以太中，展現上帝的理念的演化」，因此回復到神性理念，達成人性與神性的統一。這個自身回復過程，就是「絕對精神的自我意識」。自然實在界被神性理念瀰漫滲透，成為神性精神的具體現存。

「思辯神學」架構下的「聖三一」是「神性總念」，表現總念的結構。總念包含「自身分化」與「自身回復」兩重否定，尤其「自身回復」是辯證法的合題，此處正是理性與知性差異的關鍵。從「思辯神學」的角度看，傳統「聖靈論」固然必須從邊陲地帶喚醒，並予以徹底重建，然而重建的焦點，並不在於建立「聖靈中心論」(pneumatocentrism)，⁶⁹ 而是在於建立「神性精神中心論」，因為「神性精神」是「神性總念」三環節交互中介的永恆過程。「神性總念」包含「自然—神—人」三環節，通過「絕對精神的三段論式」，證成三環節的究竟平等關係。本文第一節提及，「友誼論」與民主政治的平等精神相契合，可以緩解體制宗教的實定性，同時也具有兩性平權的時代意義。要從哲學角度，充分證成「友誼論」的如許優點，就必須聚焦在「神性精神」在「三一論」中，應該扮演的角色著眼。總念思維的焦點，在於能夠適切地演繹出「神性精神」如何達成「神—自然—人」三環節的交互中介與統一，這個統一就是「愛」，換句話說，「愛」是神性總念的自身回復。

⁶⁸ 「尼西亞—君士坦丁堡信經」採取「從出」觀點，這是「從聖父(from the Father)，通過聖子(through the Son)，在聖靈之內(in the Holy Spirit)」的下降過程；當代「友誼論」或「歷程神學」則採取「關係性」或「交互性」觀點，與黑格爾立場一樣。

⁶⁹ 歐爾森(Alan Olson)稱黑格爾的宗教哲學為「思辯的聖靈論」(speculative pneumatology)。參見(Olson, 1992: 5)。這也是從「聖經神學」角度來想黑格爾，speculative pneumatology 一詞，恐怕有商榷空間。黑格爾的「神性精神」是神性理念和有限精神的統一，與「聖靈」意義不同。

《宗教哲學演講錄》中，黑格爾對「愛」的思辯解釋方式，充分表現出「愛」的總念結構，筆者摘要如下：「愛」必然意味著雙方，因此預設了雙方的區別。然而「愛」的本性卻是在雙方區別的預設中，「又是彼此都是為了對方的絕對無區別」。⁷⁰ 在愛之中，單方的存在不單只是為了自己，同時也是為了對方，並且也只有為了對方之中，才能有己方的安寧可言。如果單只是為了自己，而不同時是為了對方，因此產生割裂，則不只解銷了「愛」的雙方各自的真實性，也解銷了「愛的關係」。如此一來，愛的雙方以及「愛的關係」三者，都是不真實的。⁷¹ 總念意義下的愛，「同一」中有「差異」，「差異」中有「統一」，是愛的雙方的具體統一。

上段文字中，黑格爾將倫理關係上的愛，轉化為總念的同一、差異、統一三環節。對於黑格爾來說，「愛」不只是家庭倫理關係、生物上的男女關係、或人際的友誼關係而已，而是要從「對反的一致」來理解。「愛」是辯證法的合題，⁷² 通過「自己的他者」與自己相結合，這正是精神最深刻的本性。「上帝是愛」是黑格爾宗教哲學的精華，也是基督教作為「精神宗教」的特質所在。在「愛」之中，己方的存在不單是「自為的」，也是「為他的」，通過「自為存在」與「為他存在」的交互過渡，才能達到具體自由。真實的「主體性」必然意味了「交互主體性」，⁷³ 不具備「交互主體性」關係的個體是抽象自我，

⁷⁰ (Jaeschke, 1984: 201).

⁷¹ (Jaeschke, 1984: 201). 思普烈(Jörg Splett)認為「父之作爲子，如同子之作爲父」，因此黑格爾的聖三一是一種「二合一」。由於合題是正、反兩個環節的統一，因此總念的結構應該是「二合一」(Zweieinigkeit)，而不是「三合一」(Dreieinigkeit)。參見(Splett, 1984: 145-148)。思普烈的看法已經首先將父、子實體化，並且認為靈作為父子的結合活動，不具有實體性，因此不能算是第三個「一」。施力特(Dale M. Schlitt)認為「二合一」或「三合一」問題的爭辯是無謂的，因為這「只是名詞問題，不是實質問題」。參見(Schlitt, 2009: 113)。

⁷² 畢爾克(A. R. Bjerke)認為黑格爾的「愛」，能夠調解自由與自然，在絕對的異在性中重認自己，達成絕對的交互性，因此「具有總念的結構」。參見(Bjerke, 2011: 85)。

⁷³ 雅煦克認為：「交互主體性」是典型的「外在的反思」字眼，因為它的意思好像是說，「主體性」原則只是建立在某一個特殊主體上，而「交互主體性」則是建立在全部主體的關係上，因此並不理解黑格爾使用的「主體性」一詞，「總是已經包含了交互主體性」，換句話說，「交互」兩字是贅詞。參見(Jaeschke, 1992: 7)。

與他人處在「奴隸——主人」的衝突中，結果是羅馬帝國的抽象法權、它的沒落與崩解，以及基督教的興起。

上帝是「愛」，「愛」的總念義是「在他者之中，直觀到自己」，⁷⁴ 剛開始是以情感的形式來表現。然而，情感只是自然層面，不是精神層面的愛。精神包含兩重否定，通過「第一重否定」，從同一進入到差異。這個從神性理念到自然的創造，自然不具有神性，可以比擬為神性在自然中的自我清空，在亞當逐出伊甸園處，產生人性與神性的異化。在差異中，必然產生人性與神性的對反，在耶穌的死亡中，達到了最高矛盾。這是「致命跳躍」(salto mortale)——是反思的「致命跳躍」，因此帶來反思的死亡；同時也是「關鍵跳躍」，因此帶來反思在思辯中的復活，如浴火鳳凰般在死亡的灰燼中獲得新生，從反思的蛹蛻化為思辯的蝴蝶，這是「思辯的受難日」(den spekulativen Karfreitag)⁷⁵ 一詞的真實意義，也是「上帝是愛」的思辯意義。精神通過「第二重否定」，揚棄差異中產生的矛盾，在耶穌的復活中，「死亡被處死」，解銷人性與神性的最高矛盾，因此達致兩者的統一。表象觀點認為上帝創造自然，是自然從上帝中的脫落(Abfall)；精神觀點則認為：如果自然的創造，是神性在自然的自我清空的話，⁷⁶ 那麼人也必須清空自然人性，才能回復到神性。神性的自我清空和人性的自我清空，是達成「從神到人」和「從人到神」的過渡關鍵，這是神性的本質環節。上帝具有絕對自由，置定自己的死亡，並通過復活，獲得永恆生命。在此義上，上帝的自我清空，其實是上帝的自由釋放(Entlassen)。

⁷⁴ (Jaeschke, 1984: 17).

⁷⁵ (Hegel, 1970a: 432). 「上帝之死」是神性理念的本質環節，剛開始是以信仰方式，被表象為「無限苦痛」。要從反思觀點進展到思辯觀點，必須將「歷史的受難日」轉化為「思辯的受難日」。依賀傑森的說法，馬丁路德是基督教神學史上，「唯一一把耶穌之死解釋為上帝之死的神學家」。參見(Hegel, 1997: 271).

⁷⁶ 「清空」典故來自《聖經》〈斐理伯書〉經文：耶穌「卻使自己空虛，取了奴僕的型態，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己，聽命至死，且死在十字架上」，即所謂「清空聖詩」(kenotic hymn)。參見(聖經，2011: 斐理伯書，2:7-8).

五、「三一體」思想的宗教史表現

「三一」思想遺跡廣泛見之於宗教史，但它們都不是以「三合一」(Dreieinigkeit)的形式呈現，而是以「三一體」(Dreiheit)的形式呈現。⁷⁷ 雖然「三一體」只是表象，還不是總念，但同時也表示「三合一」思想「深深嵌入人類意識，這一點暗示了它反映了實在界的基本結構」。⁷⁸ 要從這些表象形式中提煉出「三合一」，需要歷史的醞釀。黑格爾在《宗教哲學演講錄》和《哲學史演講錄》中，花了一些篇幅，探討這些「三一體」思想的歷史表現，以及對它們的批評。

印度教的「三相神」(Trimurti)概念，或許是「三一體」思想在人類歷史的首次出現。⁷⁹ 但是「三相神」的第三位濕婆，在無盡的生成與毀滅之中流轉，不能回復到梵，這不是真實的和解，「尚未達到以精神的主體性為其基本規定」。⁸⁰ 要成為精神的規定，「第三位必須是具體統一，在差異與對立中回復自身」；⁸¹ 當畢達哥拉斯學派拿一、二、三，分別代表「同一」、「差異」、「同一與差異的統一」之時，總念似乎已經呼之欲出，忽然間高潮突降，「把三想成是一和二相加」，⁸² 結果完全走味，只給讀者留下一片錯愕。

⁷⁷ 黑格爾用 *Dreiheit* 一詞，來表示宗教史上關於「三一」思想的表象思維，本文譯為「三一體」；用 *Dreieinigkeit* 一詞，來表示總念思維，本文譯為「三合一」。參見(Jaeschke, 1984: 18).這兩種不同用法，應該在英文作出區別。一般將 *Dreieinigkeit* 英譯為 *trinity*，筆者主張將 *Dreiheit* 英譯為 *triad*，以示區別。

⁷⁸ (Hodgson, 2005: 138).

⁷⁹ *Trimurti* 的字根原義是三種型態(*Gestalt*)，黑格爾稱之為 *dreigestaltigen Gottheit*，本文譯為「三相神」。第一位梵天，是世界的創造者；第二位毗濕奴，是世界的護持者；第三位濕婆，是世界的破壞者。

⁸⁰ (Jaeschke, 1985: 483).

⁸¹ (Hegel, 1970g: 442).世界宗教思想史上，「三一」思想的具體實例，雖談不上不可勝數，卻也是所在多有，尤其盛言於天臺宗。「心佛與眾生，是三無差別」句中，「心」(如來藏自性清淨心或一念無明法性心)是普遍性，「眾生」是特殊性，「佛」是個體性；「體相用」一詞中，「體」是普遍性，「相」是特殊性，「用」是個體性；「三因佛性」一詞中，「正因」是普遍性，「緣因」是特殊性，「了因」是個體性。從思辯哲學觀點看，它們都反映了總念結構。

⁸² (Hegel, *Werke* 18: 109-110).亞里士多德在〈天界論〉(*De caelo*)中說道：起點、中點與終點三

費洛將上帝規定為：存有、聖父、或太一，這是上帝的「同一」環節；聖父在自身靜觀中，言說出自己的話語，也就是「邏格斯」，這是上帝的「差異」環節。然而，費洛又以「深淵」(Abgrund)來稱呼聖父，「深淵」寓居在寥晶天高處，不可思議、不可名狀，不能作為思想的對象。由於「深淵」是不具內容規定性的「遮詞」，適足以表示費洛的聖父是隱奧的上帝，不是彰顯的上帝。

普羅丁(Plotinus)在《九章集》(*The Enneads*)中，安立「太一」、「心靈」與「靈魂」三個原初本體(hypostasis)，也具有「三一體」架構。「太一」的流溢雖然可以比擬為神性光照，但這是一個光明逐漸流失的過程，因此是採取知性的「產出」觀點，而不是理性的「發展」觀點。「發展」是一個「內在目的性」概念，種子所能實現的，原本就潛藏在種子之內，只是以觀念的形式存在，通過自身發展而結成果實。雖然在「發展」過程中，經歷形式上的變易，然而內容並不改變，此所以種子能夠結成果實。不同之處在於：原先是以「自在」的形式包覆在種子之內，然而相同的內容卻是以「自為」的形式，在果實中獲得實現。「產出」則不同，「產出」是「致動因果」概念，不是「目的因果」概念，由於不具內在目的性，因此「太一」的流溢是盲目的創造。

普羅克羅(Proclus)的「發出」(prohodos)與「回歸」(epistrophe)，明白表達出「兩重否定」，只是尚未掌握到總念的真實形式。雖然他的《神學原理》(*The Elements of Theology*)採取幾何學形式，但演繹方式是形式邏輯的知性證明，與斯賓諾莎《倫理學》一樣。⁸³ 知性證明通過肯斷前提來獲得結論，前提的認知位階和存在位階都高於結論，雖然孳乳出新的邏輯形式，但這是一

者，構成「三一體」。同樣的道理，人在敬拜神祇時，也可以使用「三」這個數。參見(Aristotle, 1941: 398(De caelo 1.1(268a10-15))。但黑格爾認為：單只是使用「三」這個數還不夠，至少總該叫出神祇的名字才是，因此之故，「三」不能算是「三一體」。

⁸³ 普洛克羅在《神學基礎》(*The Elements of Theology*)一書命題 31 中寫道：「凡從出於根源的，必回歸到根源」；命題 33 寫道：「從出於根源並回歸到根源的運動，是一個圓圈運動」。參見(Proclus, 1992: 35-37).《神學基礎》一書計包含 211 個命題，寫作方式採取形式邏輯的演繹法，與斯賓諾莎《倫理學》的幾何方法一樣，是以演繹法展開哲學體系的真正先驅。參見(Wallis, 1995: 146).

個內容逐漸流失的過程。理性證明採取「發展」觀點，證明的方法是辯證法，通過證明前提內容的不充分，因此演繹出更充分的結論。

波墨(Jakob Böhme)的思想雖然有些狂野，顯得不夠文明，但他認識到「三合一在一切物，遍一切處」，⁸⁴ 這是他的最深刻思想，對黑格爾的影響不容小覷。上帝是神性總念，自然事物和人類意識作為神性精神的功化產物，當然也分享了神性總念。只不過自然事物是神性總念的「存在」形式，不能以總念為觀照對象，此所以它們是「上帝的痕跡」；人作為「上帝的形象」，是神性總念的「顯現」形式，能夠返照神性理念，認識到總念是一切事物的真實元素。基督教「聖三一」思想雖然透映出「總念」的真實形式，但以「總念的邏輯」作為方法來展開整個哲學體系的，則是黑格爾的成就。

康德雖然在判斷形式中，透映出理性的分類原則須得是三分法的信息，⁸⁵ 而不單單是柏拉圖在〈巴曼尼德斯〉篇提出的二分法，然而這在康德「只是靈光一閃」，⁸⁶ 因為他未能積極建立三環節的辯證聯繫，只是在名目上保有「三一體」的形式架構，未能看出上帝的最深刻本性是神性總念。所有這些表象形式的共同缺失是：未能理解到精神的「自為」本性，也意識不到要建立「自身回復」環節，而是在差異中，陷於無限進展，都沒有把上帝理解為全體，也沒有把上帝理解為萬物的終向。⁸⁷

六、結語

黑格爾對於傳統基督教「三一論」的重建焦點，在於將「聖三一」轉化

⁸⁴ (Jaeschke, 1984: 214). 聖·奧古斯汀在《三一論》(*De Trinitate*)中說道，自然界到處可見到「聖三一的痕跡」(*vestigia trinitatis*)。參見(Augustine, 2002: 8:10). 當黑格爾說「每一件事物都是總念」之時，就是指「聖三一的痕跡」。

⁸⁵ 康德在《純粹理性批判》說道：「雖然概念的先驗分類必須是二分法，但是每一類範疇的個數總是三個，並且每一類的第三個範疇總是來自於前兩個範疇的結合」。參見(Kant, 1974: 121-122 (B110)).

⁸⁶ (Hegel, 1970c: 388).

⁸⁷ (Jaeschke, 1984: 130).

爲「神性總念」。「神性總念」同時包含「自然—神—人」三環節，通過自身分化，展現神性「存在」和神性「本質」的差異、自然與上帝的差異；並且在「世界精神」中，達成「理智」與「睿智」的統一、人與自然的統一；進而通過「絕對精神的自我意識」，達成人與上帝的統一。最後在「絕對精神的三段論式」中，積極證成「自然—人—神」的究竟平等關係，達成三環節的具體統一。

《哲學全書》不僅是一個「神哲學」體系，並且是「神哲學」一詞的應有之義，因爲它是以總念的形式，展示神性理念的內容，發展到絕對精神，達成形式與內容的最高統一。在《哲學全書》架構下，可以積極建立「內在的聖三一」中，父、子、靈的交互穿透；也可以證成內、外兩重「聖三一」的統一。兩重「聖三一」的關係是鏡映關係，不同之處只在於彰顯的清晰度。

參考文獻

中文部分

《聖經》(2011)，思高聖經學會譯釋。臺北：佳播企業股份有限公司。

外文部分

- Aristotle (1941), *The Basic Works of Aristotle*, Edited and with an Introduction by Richard McKeon, New York: Random House.
- Augustine, St. (2002), *The Trinity*, Translated by Stephen McKenna, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- Bjerke, A. (2011), "Hegel and the love of the concept," *The Heythrop Journal*, LII, 76-89.
- Burbidge, J. W. (1992), *Hegel on Logic and Religion: The Reasonableness of Christianity*, Albany: State University of New York.
- Fackenheim, É. L. (1967), *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington: Indiana University press.
- Hegel, G. W. F. (1970a), *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970b), *Phänomenologie des Geistes, Werke 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970c), *Wissenschaft der Logik I, Werke 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970d), *Wissenschaft der Logik II, Werke 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970e), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I, Werke 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970f), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse II, Werke 9*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970g), *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970h), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke 18*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- Hegel, G. W. F. (1970i), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Werke 19, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1970j), *Die Vernunft in der Geschichte*, Hrsg. von Johannes Hoffmeister, Berlin: Akademie Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1973), *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*, Herausgegebenen von Georg Lasson, Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. (1988), *G. W. F. Hegel Early Theological Writings*, Translated by T. M. Knox, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hegel, G. W. F. (1997), *G. W. F. Hegel: Theologian of the Spirit*. Edited by Peter C. Hodgson, Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Hodgson, P. C. (1989), *God in History: Shapes of Freedom*, Nashville: Abdingdon Press.
- Hodgson, P. C. (1994), *Winds of the Spirit: A Constructive Christian Theology*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Hodgson, P. C. (2005), *Hegel and Christian Theology: A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Hodgson, P. C. (2007), *Liberal Theology: A Radical Vision*, Minneapolis: Fortress Press.
- Jaeschke, W. (1983), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 1, Einteilung: Der Begriff der Religion*, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Jaeschke, W. (1984), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 3, Die vollendete Religion*, Herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Jaeschke, W. (1985), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Teil 2, Die bestimmte Religion*. {b. Anhang}. Herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Jaeschke, W. (1992), Philosophical Theology and Philosophy of Religion, In David Kolb(Editor), *New Perspectives on Hegel's Philosophy of Religion*, Albany: State University of New York Press, 1-18.
- Jamros, D. (1995), "Hegel on the Incarnation: Unique or Universal?" , *Theological Studies*, 56, 276-300.
- Kant, I. (1974), *Kritik der reinen Vernunft 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Kant, I. (1978), *Lectures on Philosophical Theology*, Translated by Allen W. Wood and

- Gertrude M. Clark, from *Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Ithaca: Cornell University Press.
- Karl, R. (1998), *The Trinity*, Translated by Joseph Donceel from “Der dreifaltige Gott als transzendeter Urgrund der Heilsgeschichte,” in *Die Heilsgeschichte vor Christus*, volume 2 of *Mysterium salutis, Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Copyright 1967 by Benziger Verlag(Einsiedeln), New York: The Crossroad Publishing Company.
- LaCugna, C. M. (1991), *God for us: The Trinity and Christian Life*, New York: HarperCollins Publishers.
- Lauer, Q. (1982), *Hegel's Concept of God*, Albany: State University of New York.
- Moltmann, J. (1994), *Trinität und Reich Gottes*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Olson, A. M. (1992), *Hegel and the Spirit: Philosophy as Pneumatology*, New Jersey: Princeton University Press.
- O'Regan, C. (1994), *The Heterodox Hegel*, Albany: State University of New York.
- Osborne, K. B. (2011), The Trinity in Bonaventure, In Peter C. Phan (Editor), *The Cambridge Companion to the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, 108-127.
- Perry, W. (Ed.). (1986), *A Treasury of Traditional Wisdom*, Preface by Huston Smith, New York: Harper and Row.
- Peters, T. (1993), *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press.
- Phan, P. C. (Ed.). (2011), *The Cambridge Companion to the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Proclus. (1992), *The Elements of Theology*, A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds, Oxford: Clarendon Press.
- Schlitt, D. M. (2009), *Divine Subjectivity: Understanding Hegel's Philosophy of Religion*, Scranton: University of Scranton Press.
- Splett, J. (1984), *Die Trinitätslehre G. W. F. Hegels*, Freiburg: Verlag Karl Alber GmbH.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallis, R. T. (1995), *Neoplatonism*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Yerkes, J. (1983), *The Christology of Hegel*, Albany: State University of New York.

“Holy Trinity” as Viewed from Speculative Perspective: in the Context of Hegel's *Encyclopaedia*

Ai-Min Liu*

Abstract

The focus of Hegel's speculative reconstruction of Christianity consists in the transformation of Holy Trinity into divine Begriff, which comprises three moments of divine idea, nature, and finite consciousness. Divine Begriff differentiates itself into explicating the difference between divine essence and existence, and through the mediation of finite consciousness's reflection, leading finite consciousness back to divine idea. God thereby comes to self-consciousness of godself.

It is not only possible to construct positively, under the framework of Hegel's *Science of Logic*, the interpenetrative relations of three divine Persons within the immanent Trinity, it is also possible, under the framework of *Encyclopaedia*, to prove Rahner's Rule, namely, the equality between the immanent and the economic Trinity, via reciprocal transitions of empirical and speculative approaches.

Keywords: Holy Trinity, Philosophical Theology, Hegel, Speculative

* Associate professor, Center for General Education, Dahan Institute of Technology,
E-mail: ai_min_liu@yahoo.com.tw.