

《神學與哲學》

图书基本信息

书名：《神學與哲學》

13位ISBN编号：9789628911103

10位ISBN编号：9628911104

出版时间：2006

出版社：道風書社

作者：潘能伯格

页数：397

译者：李秋零

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《神學與哲學》

內容概要

中國人民大學哲學博士，現任中國人民大學哲學院教授，香港漢語基督教文化研究所特選教授。重要著譯有：《上帝·宇宙·人》、《論隱秘的上帝》、《世界歷史與救贖歷史》、《單純理性限度內的宗教》、《信仰的回答：系統神學五十題》、《神學研究：一種百科全書式的定位》等。現為《康德著作全集》之譯者。

《神學與哲學》

作者簡介

《神學與哲學》是潘能伯格在慕尼黑大學數十年來定期講授的一門講演課的手稿，介紹和評析了神學與哲學在其共同歷史中的關係。本書前半部探討基督教誕生之前的哲學思想對基督教神學的影響和貢獻，後半部則探討體制教會之外作為非神學家的哲學家對基督教神學的影響和貢獻，不僅完全可以作為我們今日「漢語神學」工作的一部參考書，而且也是「漢語神學」之意義的一個強有力的佐證。基督教信仰與西方哲學一直處於一種互動關係之中。基督教接受了柏拉圖、亞里士多德和斯多亞學派的哲學，這些哲學都經過基督教神學的批判性改造，成為基督教神學的有機組成部分。基督教神學由此得以大放異彩，並且完成在歷史上第一次成功的本色化。基督教神學一方面接受了哲學的思想，但另一方面也開闢了對現實的一種新理解。這些視角也成了哲學思考的主題。而在後世，笛卡爾、洛克、康德、黑格爾等哲學家對基督教神學的反思，乃至對基督教神學的批判，也並沒有對基督教神學造成甚麼傷害，反倒為它增添了活力，做了杰出的貢獻。潘能伯格最後探討了神學與哲學的當代關係，作為總結。

書籍目錄

- 第一章 哲學與神學之關係規定的各種類型
- 第二章 基督教對柏拉圖主義的接受
- 第三章 亞理士多德對基督教神學的影響
- 第四章 基督教思維與斯多亞哲學的關係
- 第五章 基督教對哲學主題構成的貢獻
- 第六章 近代文化從基督教解放
- 第七章 對於近代早期來說決定性的哲學新方案及其神學上的重要性
- 第八章 康德及其對神學的影響
- 第九章 早期唯心論
- 第十章 黑格爾的體系思想
- 第十一章 人類學轉向
- 第十二章 今天的神學與哲學

精彩短评

- 1、 句子长，要习惯。
- 2、 神学不是我能伺候得了的。
- 3、 () 我只有这个表情了

章节试读

1、《神學與哲學》的笔记-斯多亞學院體系的基本特徵

鑒於邏各斯思想及其探討處於斯多亞哲學的中心，潘能伯格便對邏各斯這個概念進行了一個簡單的概念史（begriffsgeschichtlich, conceptual-historical）描述。邏各斯當然可以追溯到Heraclitus關於邏各斯與火的論述。Heraclitus關於萬物流變（Panta Rhei）的見解，跟他關於邏各斯的講述，以及他用火所作的比喻是相通的。世界好比一個持續不斷的宇宙大火，都是邏各斯的變現【這是否很有斯賓諾沙一元論的輪廓呢？】。

斯多亞學派對邏各斯的原來動詞legein的解釋，強調採集的那個方面，而不是話語的那個方面。這就涉及斯多亞學派的中心追求：

把握整體（宇宙）的聯繫，是他的目標，為的是在裏面獲得自己的存在的支撐（頁94）。

【當然，這種並非一種單純內省的人學傳統，這裏也涉及求諸於外，追求外部自然本性與內部自然本性的符應。無論如何，對邏各斯 - 體系的強調，不但貫穿著自然（本性）學、倫理學，更涉及邏輯學。當然，在康德 - 黑格爾和古人那裏，邏輯學都不是限於現代意義，亦即關於思維活動的形式（例如對確性）的探討，反而更多地涉及思維活動/認識活動與實在的關係。

斯多亞學派的邏輯學看來是整體論、融貫論的。知識的產生基於把經驗納入一種整體解釋之中，基於把經驗納入既有的知識聯繫之中。而根據斯多亞學派的自然本性論，知識聯繫的完整性是通過斯多亞學派關於命運（heimarmene）的學說來保障的。據此，每個東西都在宇宙整體關聯中被指定了一個位置，任何個體的自然本性都屬於一個共同的自然本性（koine physis）。這種自然本性論是斯多亞倫理學的基礎：人應當按照自然本性生活（homologoumeos te physei zen），人的生活方式與宇宙的秩序和（支配人自己的存在並統一其生活）的邏各斯相適應。人不可以因印象和事物的多樣性而迷惑，讓自己時而被拖到這裏，時而被拖到那裏，相反，他應當通過邏各斯而變得堅忍不拔、毫不動搖。因此，他必須抑制感情。這是通過德性發生的，德性的本質就在於此。這樣一來，倫理學的任務就與認識論和物理學 [按：自然本性論] 完全吻合，因為它 - - 憑藉由邏各斯所建立的一切個別事物的聯繫 - - 指向生活的統一性和同一性（頁96）。

【保羅曾寫道：“男子留長髮，豈不也違反自然本性？” 會不會就是斯多亞哲學將物理與倫理結合的例子？】

另外一點：

在斯多亞看來，人是通過邏各斯/道才成其為人的。這個思想自然為亞里斯多德所繼承。

人應當 - - 與伊壁鳩魯的自然主義相對立 - - 在邏各斯支配宇宙並說明其統一性的功能中找到自己的生活方式的支撐。在這種意義上，斯多亞學派宣揚按照自然而生活（kata ten physin zen）是生活的理想（頁93）。

【此處“按照自然而生活”，應該更好地翻譯為“按照自然本性而生活”，因為physis和natura都有自然與本性兩種意思，在這裏，更加重要的意思在於通過邏各斯而獲得的本性。

【人的生活的根據，不是自然主義，不是快樂（身體快樂），而是找到超越自然本能慾望的超自然根據：邏各斯。邏各斯是支配宇宙的，邏各斯也是宇宙萬物得以統合起來的原則。人要發現自性，就要找到這樣一種根據來，而不是從本能慾望中去尋找。這些深刻的人學洞見顯然深刻地影響著後來基督教的人學，以及二千多年來西方思想關於人的理解的發展趨向。但值得注意的是，西方思想絕非某些國人所謂的單純關心客體，恰好相反，所關心的東西總是宇宙大道與生命存在的關聯。

【當然，伊壁鳩魯所謂快樂是甚麼意思，是否只有放縱的意思，還是有多層意思，就思想史而言，這些都是值得探討的。

“按照自然本性而生活”，意味著斯多亞哲學強調體系、系統（System）。【何謂體系/系統？“人”

這個生物系統的內在目的是甚麼？最簡單來說，我想過，或許固然是維繫著自身的整體存在，進一步說，人有自我實現、價值追求的本能，並非單純為了交配繁殖而存在。如果，宇宙是一個體系/系統，人也是一個體系/系統，一個“小宇宙”。

“按照自然本性而生活”，意味著斯多亞哲學強調倫理學與物理學的緊密結合（頁93-94）。

物理學（*physica*）在這裏不應該根據現代物理學來理解，而應該根據古代意義上的自然本性（*natura*）來理解：自然論、本性論。也就是說，在斯多亞哲學這裏，關於自然本性的討論必然涉及關於倫理學的討論，關於倫理學的討論必然涉及關於自然本性的討論。理論思辨與生活實踐肯定是結合為一體的。（頁94）

對於基督徒來說，基督教信仰倘若要成為一種企圖解釋一切人類現象的最佳學說，就必須能夠說明自己與其他學說、其他世界觀相比具有最大的解釋力和融貫性。一種不夠整全而自稱整全的信仰觀（單純強調火熱，單純強調理性，單純強調某個傳統，單純強調字面解讀聖經）將是獨斷論的和偏執的。而對於基督徒來說，斯多亞學說的多個方面將是相當重要而且有趣的，不但可以理解斯多亞學說與基督教信仰學說的相互關係，而且更可以通過理解斯多亞學說而反過來對自己的基督教信仰進行一種反思，並且反思信仰學說與自身生活實踐的關聯性。

2、《神學與哲學》的筆記-亞里士多德對基督教神學的影響

這一章不太容易，連做個簡單總結也不容易。嘗試把基本框架勾勒出來如下：

簡單來說，和哲學史入門教科書的排序不同，亞里士多德與柏拉圖並不是在很早期就被視為兩種替代性的立場，兩者之間思想的差距未被重視。這要等到十二世紀，很晚的時候。因此，思想史的發展並非“柏拉圖-亞里士多德-奧古斯丁-托馬斯”，雖然很多人教授西方哲學史都是這樣教。

關於共相的問題（頁70），自然是亞里士多德與柏拉圖之間一大分歧點。

作者這裡用了三個拉丁語術語簡明地總結了三種立場：

- 一、共相在物之中（*universalia in re*），也就是亞里士多德的立場；
- 二、共相在物之先（*universalia ante rem*），是柏拉圖的立場；
- 三、共相在物之後（*universalia post rem*），是所謂的唯一名論的觀點。

所謂“共相在物之先”，即先有*eidos*（理型/相，*idea*），後來才有具體事物，具體事物是分有了（*teilnehmen, to participate in*）普遍的理型。柏拉圖所理解的*eidos*是超越感官世界的、超驗的、僅僅在事物中被臨摹的理念；而亞里士多德則“把事物的特性（*eidos*）視為與質料相結合、並如此構成事物的實體的形式”（頁70）。二人所理解的*eidos*不同，所遵循的思想方向因而也有所不同。

【雖然中世紀的思想家這樣理解提出了這些術語，但這些術語卻未必給予一幅全面的圖像，難免簡單化、口號化。所以，潘能伯格在第71頁也作了一番補充解說。

第72-73頁談到靈魂的問題。

亞里士多德關於靈魂的本性及其與物體世界的關係的觀點，對於柏拉圖來說是新穎的。亞里士多德反對了理念的先在，也不相信對理念的無形體直觀，也拒絕柏拉圖關於靈魂自我運動的假設（頁71-72）。

在亞里士多德那裏，取代柏拉圖關於作為身體運動原則的靈魂先在的假設的，是關於靈魂乃生物的特徵的實現、靈魂就寓於生物之中的觀念。這樣一來，靈魂就納入了自然考察中（頁72）。第73頁提到對理型論的批判（“雙重化”、不充分）。

第73頁提到運動的問題，亞里士多德引入了“可能”與“現實”來解釋運動，而拒絕靈魂自我運動的這個想法。

接著，在第73-76頁，從對理型說的批判，就引出了關於形式、質料以及存在者的討論，最終又引向了“四因說”的討論。

這些又產生了知識論的問題。

形式受制於質料，在質料中獲得形象，這也規定著亞里士多德的認識論……。在物質性對象中實現的形式必須在認識過程中通過『抽象』從知覺圖像中剝離出來（頁76-77）。

【亞里士多德通過“抽象”來把握事物的形式，這跟柏拉圖通過“光照”來認識理念不同。

第77-78頁最後提到範疇學說。【範疇學說在亞里士多德和中世紀那裏都是重要的課題。

=====
參考：<http://philosophyol.com/dept/westphilo/greece/200310/421.html>

3、《神學與哲學》的笔记-基督教對柏拉圖主義的接受

潘能伯格一開始就提到，柏拉圖主義對於基督教的影響並非被動性的，這裏涉及一種“一個創造性地接受和同化的過程”（頁33），一種“創造性因素”，一種“自覺的轉化”（頁33注2）。柏拉圖主義亦獲得了基督教信仰的促進，在第二世紀發生了復興（頁33-34）。無論如何，雖然基督教信仰與柏拉圖主義固然有親和性的方面，然而兩者畢竟是相互競爭的兩種選擇，是轉向超越的另一種形式（頁34）。

柏拉圖主義思維似乎是特別適合讓基督教繼承希臘精神以及希臘哲學。柏拉圖主義影響了對《聖經》和基督教學說的詮釋。基督教信仰與柏拉圖主義結合，產生了基督教式的柏拉圖主義，這涉及希臘世界的基督教化以及基督教對希臘世界真理的理解（頁33-34）。這種基督教式的柏拉圖主義，跟柏拉圖主義思想也反普羅提諾（Plotin）或者波菲利（Porphyrios）等人異教的柏拉圖主義肯定大有不同（頁34）。

值得注意的是：柏拉圖主義根本不是一個統一的東西，不是一個封閉的統一體系而是一個精神流派，在基督教內外都有豐富多彩的特色（頁34）。

柏拉圖學派可以分為三個階段（頁35）：

第一個階段是學園派，學園派後來慢慢轉向懷疑主義。後來有新學園派，回到柏拉圖主義的開端，但同時也接受了源自斯多亞主義和亞里士多德主義的學說（頁35）。第二個階段是中期柏拉圖主義，以普羅提諾（Plotin）、普盧塔克（Plutarch）等人為代表。第三個階段則是第三世紀的時候。

以上只是一些背景交代。接下來的闡述在基督教之接受的視角下以柏拉圖主義哲學為主題，將不以追問柏拉圖思維的起源及其發展為開端（頁36）。【關鍵的問題是柏拉圖哲學的哪些主題特別說明了早期基督教神學家們對它的興趣和與它的親和感。

這涉及三個主題圈：

- 一、柏拉圖關於神的學說
- 二、柏拉圖主義關於向神接近的生活理想

三、認識論與恩典論的聯繫

由此，本章共分為五節：

- 第一節 關於神的思想 and 柏拉圖主義的本原學說
- 第二節 向神接近的生活理想
- 第三節 光照與恩典
- 第四節 基督教對柏拉圖主義學說的矯正和改造
- 第五節 柏拉圖主義思維的繼續影響和現實意義

第四節專門探討在基督教中改造柏拉圖主義學說的結果。第五節談論柏拉圖主義的題材在基督教的中世紀和近代思維中進一步的影響史（效果歷史）。

=====

第一節 關於神的思想 and 柏拉圖主義的本原學說

第一節的主導性問題是：“早期基督教思維為甚麼自第二世紀以來就自覺與柏拉圖主義比與古代哲學其他學派更為接近？”（頁37）。【答案當然是關於神的思想。柏拉圖主義中的神，跟基督教信仰中的上帝，有著多個相同的屬性。因此，與斯多亞學派、伊壁鳩魯學派相比，柏拉圖主義與基督教更為接近。

柏拉圖對話錄《蒂邁歐篇》（Timaios, Timaeus）關於創造神德穆革（Demiurg, Demiurge）的敘述，都一再使基督教思想家和猶太教思想家驚訝地想到《聖經》的創世故事（頁38）。【參照原書

奧古斯丁在《上帝之城》第八卷中清晰地表達了對柏拉圖哲學的興趣，甚至在第十卷中說【他們甚至預見到三位一體，即使他們在這方面的表述並不是無可指摘的，就連恩典的思想對他們來說也不陌生。只不過他們不知道上帝的道成肉身罷了。】

新柏拉圖主義的本原學說及其三個級別的等級劃分：太一、奴斯（Nus, Nous）和推動物質世界的世界靈魂（Weltgeist, World-Spirit），與基督教上帝學說中聖父、聖子（邏各斯）和聖靈分級的統一相比，真的那麼類似嗎？

值得一提的是，雖然讀哲學史的時候，老師們一般先教蘇格拉底柏拉圖，然後亞里士多德，略過新柏拉圖主義，然後略談奧古斯丁、托馬斯，然後飛越一千年進入近代；但是這並非在思想史上不同學派發揮影響產生效應的歷史順序。相反，柏拉圖的思想通過新柏拉圖主義的進一步發展影響了基督教，當中並沒有經過亞里士多德。對亞里士多德著作的閱讀，是在大約第十世紀之後隨著人們從阿拉伯文倒譯亞里士多德著作回拉丁文的時候（之前好像因為某種緣故散失了），才對基督教神學發揮著越來越強烈的影響；但柏拉圖傳統在中世紀仍然發揮著重大的影響力。亞里士多德在之前一直被視為柏拉圖的學生，兩者之間的差異也沒有被發現或者被重視。總而言之，從柏拉圖到新柏拉圖主義的傳承是一貫的，這一點不容忽略。

接著作者提到如何從《蒂邁歐篇》關於創造神德穆革（Demiurg）的敘述達到或者過渡到新柏拉圖主義。關鍵是理念（永恆的原型）與可以感性感知的生成世界的對立。而柏拉圖的理念概念則起源於蘇格拉底對“德性”（arete, virtue）的追問（頁39）。將個別的善與眾善之善聯繫起來，建立起整個理念王國，這對基督教神學尤其產生了深遠的影響。【第39-40頁值得一讀再讀

接著談到德性與形式、原型的關係，以及與人的靈魂本質的關係。

接著談到“分離”（chorismos）的問題（頁41）。接著談到《斐德羅篇》（Phaidros, Phaedrus）和《

斐萊布篇》(Philebos, Philebus)，涉及屬神的理性。

這樣，新柏拉圖主義中的屬神（神聖）奴斯的根源就是柏拉圖自己的學說。同樣，人們只有注意到柏拉圖是把整體的宇宙設想為一個有靈魂的生命體，所有物體的運動都追溯到一個靈魂作為其起源，才能理解柏拉圖主義關於世界靈魂的觀念（頁42）。世界靈魂是首個受造，但也被歸入屬神領域。基督教與新柏拉圖主義的關係，需要通過新柏拉圖主義關於三個本原的學說來得到更加深入的理解。

不過，三個本原的指涉在柏拉圖主義那裏以及在新柏拉圖主義那裏是不同的。在柏拉圖主義那裏，三個本原是：奴斯 理念（相、理型） 靈魂；在新柏拉圖主義那裏，則是：太一 奴斯 靈魂。理念（相、理型）被併歸入奴斯之中。太一是最高的統一性，消融了思維著的奴斯（認識主體）與被思維的理念（相、理型）（認識對象）的一切二元對立（頁44-45）。

第45-46頁那段也很重要，提到“柏拉圖主義關於世界靈魂的觀念與斯多亞主義中統治宇宙的邏各斯的結合已經出現在亞歷山大里亞的斐洛那裏”。第二世紀護教家便已接納過來，把《約翰福音》的邏各斯概念理解為對耶穌與聖父的關係的表示。邏各斯（根據《箴言》八章22節，與神聖的智慧相應）產生自超越的、神聖的理性，這成為邏各斯基督論的中心主題；邏各斯基督論使基督教思維有可能把耶穌設想為上帝，並不必然把耶穌與聖父等同。基督教把邏各斯理解為超越世界的，這跟斯多亞學派的內在論學說不同。【在“太一 奴斯 靈魂”這裡，我用了箭頭，但這樣的分級過渡在並不存在於較後期第四世紀的基督教神學中。上帝與受造物是對立的。

【我想，曾經出現過的流溢說，一方面固然有其猶太教淵源，但另一方面也有其新柏拉圖主義淵源。至於為何流溢說最終沒有被接納，這則涉及神學思想史本身的討論了。

第46頁接著提到著名新柏拉圖主義研究家拜爾瓦爾特斯（Werner Beierwaltes）的意見，指出新柏拉圖主義和基督教神學之間的根本差異。“因此，基督教三一論的思維必須超越普羅提諾，重新徹底思考一與多的關係以及統一性的思想”（頁47）。

潘能伯格更在注腳中提到：在這個地方存在著基督教神學三位一體上帝觀的真正困難，甚至超出了尼西亞大公會議關於本質相同（homousios）的教義

【這一點在《系統神學》中也有講，見《系統神學》，德文版卷一，頁370；另可參見頁308以下，以及頁297以下，頁363以下，頁368以下。

第47-48頁涉及關於（太）一的思辯，以及關於一與三（多）的關係的思辯。【這個問題一直是哲學史和思想史上的重大問題，既涉及到後來的三位一體教義，也涉及到黑格爾和謝林以及整個西方世界基督教的上帝思辨。比較重要。

4、《神學與哲學》的筆記-哲學與神學之關係規定的各種類型

神學與哲學之間的關係，從形式上來講，可以分為四種基本：

- 一、神學 哲學
- 二、神學 = 哲學
- 三、神學 > 哲學
- 四、神學 < 哲學

這樣一來，就有了四種可能的關係規定。

第一節 神學與哲學對立

Tertullian為此說之始祖。“雅典與耶路撒冷有甚麼相干？學園與教會有甚麼相干？”（意味：柏拉圖的學園）此外，潘能伯格提醒大家，“正因為荒謬，我才相信”（credo quia absurdum）這句話並非出自Tertullian的口。雖然如此，Tertullian也說到，被釘十字架者的復活之所以確定無疑，恰恰是因為理性判定這樣一個事件是不可能的（頁16）。

達米安樞機主教（Petrus Damiani, 1007-1072）跟隨杰羅姆（Hieronymus, Jerome，耶柔米）對《申命記》二十一章10-13節作了詮釋，描述了神學家應當怎樣利用哲學（頁16）。

對這段話的詮釋構成了中世紀把哲學當做“神學的婢女”（ancilla theologiae）來對待的出發點。（康德在把二者顛倒過來，“哲學作為其主人的婢女手持火把走在前面，而不是在後面捧着拖裙”，哲學勇敢地為神學開路並為其奠基，這是後話。這一點可以說是西方哲學史上一個廣為人知的類比。）馬丁路德的話也經常被引用，這裏不重複了。

雖然如此，“所有這些神學家儘管對於哲學言辭激烈，卻都絕對不拒絕、不避免在神學中運用哲學”（頁18）。【作者提到德爾圖良、達米安、路德如何已經運用了哲學。

因此，Tertullian總結說：雖然啟示信仰與哲學之間、信仰與理性之間的關係充滿張力，但並不是說二者之間就不存在任何積極的關係。如果有人斷言神學與哲學絕對對立，這個論體肯定是誇大其辭，沒有對神學思想史作過足夠詳細的考察（頁18）。

第二節 基督教是真哲學

“基督教是真哲學”這個句式在古代教會神學中流行，第二世紀的護教家早已表明基督教是真哲學：哲學真理並非獨立於神學之外的，哲學與神學的對立最終引向“基督教是真哲學”這個結果。

“在較早的希臘哲學中，神話的描述被視為哲學真理的圖解……亞歷山大里亞的斐洛（Philo von Alexandrien）就已經主張過，有一種確定的宗教圖解，亦即猶太宗教的圖解，是唯一適合哲學真理的圖解……教父們不再滿足於把基督教信仰解釋為哲學真理的圖解，而是把信仰本身置於哲學的地位，因為他們把信仰解釋為智慧的真正形態，而哲學按照其概念的詞義僅僅是尋求智慧”（頁19）。【即是illustration，示例，方便權說的意思吧，畢竟不是智慧本身。

稱基督教信仰為哲學，是有一個考慮的：“神學”一詞在當時所指稱的還是神話上的諸神學說（頁19）。【奧古斯丁在《上帝之城》中也就討論過柏拉圖著作（還是斯多亞學派？）對“神學”所作的三分。（當然，亞里士多德所理解的神學的位置也是很高的。但是，這種用法在第二世紀還不是很通行。）一個類似的例子是：基督徒當時因為拒絕崇拜外邦神明而被稱為無神論者（atheoi），當時所謂有神論者也就是指多神教徒。畢竟基督教作為一神教還沒有成為國教。

不過，基督教後來還是接受了神學一詞，畢竟亞里士多德和斯多亞學派都重視這個概念。

亞歷山大里亞的克萊門（Klemens von Alexandrien，革利免）的代表作《雜文集》（Stromata）全名為《根據真正的哲學作出科學闡述的雜文集》，便貫徹了“基督教學說是真哲學”的觀點（頁20-21）。克萊門的《雜文集》要把希臘哲學的學說解釋為信仰的準備，而信仰本身則充當判斷哲學學說時的標準……克萊門……援引哲學的概念本身，這是就哲學是對智慧的追求、是對智慧的愛。

也就是說：Philosophy = Philo (名詞：愛欲) or Philein (動詞：愛、欲) + Sophia (wisdom)

第三節 哲學作為與超自然啟示不同的“自然理性”的功能

在中世紀的拉丁教會，神學知識與人類理性的自然知識區分開來（後者屬於哲學）。而神學的對象則

是一種基於超自然啟示的學說（頁21）。【托馬斯阿奎那《神學大全》（Summa theologiae）開首就劈頭提出這種見解。

理性知道有第一因，但不足以進行積極認識，“需要一種從上帝出發的、充滿恩典的提升。哲學作為自然理性的最高活動，在這裏發現了自己的界限”（頁22）。

人的本性不足以直觀上帝（visio Dei），需要信仰之光。

人按照自己的本性着眼於一種超越其界限的知識，所以在托馬斯看來，在自然和超自然之間，在哲學和神學之間，不存在任何對立或者矛盾，而是超自然的恩典成全人的本性。這也就意味着，自然的理性是以服侍的方式指向信仰的……哲學的各門學科也需要一種通過神學的補充和提升。（頁22）。

這種關係規定在歷史上影響深遠，而且規定肯定與中世紀盛期神學家們接受亞里士多德哲學密切相關（頁23）。

對一種自然思維不依賴於信仰知識的獨立性的承認……一開始就包含着突破自然與超自然的人為綜合的萌芽：自然理性不可能承認任何從外部給它設立的限制。與此相反，它必然要維護自己的本質認識的自律和充足，拒斥啟示學說超出理性可行性的要求。在歷史上，這最終發生在啟蒙運動與宗教傳統的權威原則的爭辯中（頁24）。潘能伯格接著討論權威，討論信賴權威是否理性的關係。宗教傳統關於上帝的超自然知識，可能被判定為一種外在於理性的、不再理性地可信的權威的產品。這些問題在中世紀便萌芽，最終醞釀成後來的論爭。在這種情況下，不加批判地接受這種權威就可能表現為非理性地輕信的表達。例如在宗教改革後的時代，人們發現自己面臨着大批相互衝突的權威斷言的一個情況（頁25）。

因此，在啟蒙運動中，理性自律的原則起而反對權威的信仰，而這樣一來，自然理性與啟示、哲學與神學的關係就顛倒過來了：理性如今被用為判斷宗教啟示斷言的權威性的標準。在理性的檢驗面前，傳統表現為純然外在的權威，其種種主張在其真理斷言方面是可疑的。唯有其能夠被承認為合乎理性的內容才值得贊同。這樣一來，結果就是哲學關於上帝的自然知識高於神學，與中世紀關於啟示和理性的等級秩序正好相反（頁25）。

【理神論（Deismus）以及康德的《純然理性界限內的宗教》（1793）都被提及。

第四節 理性的普遍性和宗教的主觀性

第五節 把宗教表象揚棄在哲學概念中

這裏，普遍真的東西被托付給理性和哲學的自律。但是，除了普遍的東西之外，個體的、主觀經驗的和情感的權利也提出了。此時主觀性成為宗教和信仰的庇護所，與在近代世俗社會的發展中生效的把被剝奪了公共效力的宗教宣佈為私人事務的傾向相應。另一方面，哲學上對把宗教建立在主觀性之上的合法證明的努力，被理解為在任何情況下都保障宗教主題有一種普遍承認的形式的努力的表現（頁26）。

雖然主觀經驗、情感經驗是個人的，但通過共感（sensus communis）的觀念，個人的感受仍然可以說是有著共同的基礎的。休謨（1711-1776）就強調信仰的情感本性，強調這種情感是與理性對立的（頁26）。

【“共感”（sensus communis，共同的感受）這個詞當然潘能伯格沒有講，但伽達默爾在《真理與方法》第一部分那裏就有詳細談論。休謨認為感受和“共感”是道德的基礎；但康德反對這種理解，將“共感”完全排除在道德活動之外，只允許在個人主觀層次的、不要求客觀有效性的、不能作為知識的審美判斷中談論“共感”。不過，“共感”在這裏還不是重點討論，略為談及就足夠了。重要的是理解到，就算情感和宗教情感是個人的，只要確立到“共感”，就仍然可以保障到宗教的普遍性，不過這種普遍性並非一種客觀普遍性，具有知識的地位，有認知理性作為基礎，而只具有主觀普遍性，以共同情感作為基礎。

康德要通過限制理性知識來為信仰的主觀性獲得空間，但上帝存在只不過是在道德實踐上得到主體自

我證實的懸設，並不能不能得到普遍有說服力的傳達（頁26-27）。【康德在這裏跟休謨接近，認為宗教論述沒有客觀知識的地位。

反而，施萊爾馬赫（1768-1834）在形而上學（包括知識論）和道德以外，通過為宗教要求一個心靈中的特有領域，這是一個獨立的第三個領域。施萊爾馬赫試圖恰恰也為基督教信仰陳述值得重視獲得一個基礎（頁27）。這個領域的基礎是對絕對者的依賴感，這跟普通的情感不同。

【根據第27-28頁，由於我們無法滿足道德要求，就產生了一種罪責感，而這種罪責感或者罪責經驗就成為出發點，讓我們經歷到福音中的寬恕。覺醒神學認為，唯有上帝可以解決這種罪責感、分裂感、失敗感。由此，信仰的確定性源泉並非道德自覺，而是罪責經驗、絕望經驗、寬恕經驗。

5、《神學與哲學》的笔记-教父神學中的亞里士多德

教父們對亞里士多德與柏拉圖之間的差異的感受也沒有後來在拉丁中世紀時那樣尖銳（頁78）。波菲利（Porphyry）撰寫了《亞里士多德 範疇篇 引論》（Isagoge）的注釋。

波伊提烏（Boethius）也深受新柏拉圖思想影響。他本來想把柏拉圖和亞里士多德的希臘語著作翻譯為拉丁語。不過在亞里士多德著作方面，只完成了邏輯學的翻譯，而至到十二世紀，人們只通過這個翻譯（以及其他若干少量資料，如《範疇篇》和《解釋篇》）來認識所謂的亞里士多德。而且波伊提烏的翻譯也滲透了柏拉圖的觀念。波伊提烏也評論過波菲利的《亞里士多德 範疇篇 引論》注釋，討論關於普遍之物的問題。

他們兩個都沒有為意亞里士多德的核心思想原來與柏拉圖思想有這麼大的差異。亞里士多德的思維就可以理解為對柏拉圖哲學的第一階段的一種特別詳盡的闡述.....在這種意義上，亞里士多德也在柏拉圖主義中被接納和被詮釋。人們接受亞里士多德的範疇說，但只是為了感官世界（頁78-79）。

潘能伯格然後在第79頁順便談到亞歷山大里亞的克萊門的理解：上帝超越統一性，上帝並非單純的統一體，等等。

然後，潘能伯格談到上帝與存在者的關係的問題。對於亞里士多德來說，神祇也是存在者的一種，因此“存在者”這個範疇本身也適用於上帝。

但傾向於新柏拉圖主義的人就提出異議，認為“存在者”這個範疇本身不適用於上帝。

舉例：

東方教會的納西盎的格列高利（Gregor von Nazianz）就認為：上帝是無限的存在，與時間和空間中一切有限的事物不同（頁80）。【這意味著，正如東方教會的格列高利的弟弟尼薩的格列高利（Gregor von Nyssa）所斷言的那樣，屬神存在者的真正決定性的東西在於上帝的無限性。

基督教神學在其關於人的靈魂的觀點上與亞里士多德更為接近。.....靈魂與肉體的共屬性描述為他為基督教的復活信仰辯護的人類學基礎。.....這種人的靈肉統一的觀點在哲學上與亞里士多德關於靈魂作為動物身體的「形式」與身體構成一個不可分割的統一體的觀點最為接近（頁80-81）。亞里士多德的論題 - - 唯有積極理性是不死的，而人與肉體相結合的靈魂將與記憶、想象力、自我意識和知覺意識連同從事這些活動的思維一起在死亡中消失 - - 與基督教的這種觀點是無法統一的（頁81）。

【本小節，只涉及上帝與存在者，以及靈魂觀，這兩個問題。其他問題留在第三小節了，人們畢竟在拉丁中世紀基督教才真正討論亞里士多德。

6、《神學與哲學》的笔记-基督教神學與斯多亞學派

潘能伯格提到基督教強調上帝絕對超越世界，與斯多亞學派強調屬神的東西在宇宙中的完全內在性相反（頁96-97）。也就是說，斯多亞學派的邏各斯作為貫穿萬物、統合萬物的原則仍然是內在於宇

宙中的。早期基督教神學家堅持上帝的超越性和無形體性，這也受到柏拉圖主義關於一個獨立於形體世界的、純粹精神的理想世界的學說加強。

在關於人的理解中，斯多亞學派反對靈魂不朽、彼岸生命，有唯物論的傾向（講邏各斯並不表示與唯物論相悖，正如馬克思唯物論也可以講歷史辯證原則）。在這裏斯多亞學派也與基督教神學衝突。【由此看來，基督教神學主要的、基本的形而上學及人學輪廓還是由柏拉圖主義所奠定。

斯多亞學派的宇宙觀是循環論的，宇宙一次又一次毀滅在宇宙大火中，一次又一次重生復歸。直到奧古斯丁才看到，這種循環的觀念與基督教對於生命在死者復活中一次性的復歸的盼望是無法統一的（頁97）。

儘管如此，基督教神學家們還是能夠在基督教學說的大量個別部分中吸取斯多亞學派的觀念（頁97）。潘能伯格分開七點來講。

一、邏各斯的觀念。

早在亞歷山大里亞的斐洛那裏，邏各斯概念就被接受為《聖經》關於先在的神聖智慧在哲學上的等價物（頁97）。

不過，亞歷山大里亞的斐洛是根據柏拉圖和亞里士多德來設想邏各斯的，把邏各斯設想為超越世界的實體，這就與斯多亞學派對邏各斯的理解不同。

這裏提到——

駐留在靈魂內部的邏各斯或者思想（logos endi?thetos）和另一方面語言的言詞表達出來的、從靈魂中走出來的邏各斯（logos prophorik?s）之間的區分（頁98）。

【這跟後來奧古斯丁關於內在之言（verbum internum）與外在之言（verbum externum）的區分便很相似；正如潘能伯格所說，這對於三一論的發展是重要的：這種區分“在第二世紀使得在通向基督教三位一體學說的道路上的第一步成為可能，亦即神聖邏各斯在與聖父的永恆合一中的存在 [按：內在之言] 和它通過道成肉身的出現 [按：外在之言] 之間的區分”（頁98）。

斯多亞學派在人類靈魂特有的邏各斯的這兩種形式之間作出的區分，在第二世紀使得在通向基督教三位一體學說的道路上的第一步成為可能，亦即神聖邏各斯在與聖父的永恆合一中的存在和它通過道成肉身的出現之間的區分。（頁98）

值得一提的是，邏各斯的出現不用限制在基督顯現的一次性事件上；基督事件是完全顯現的高峰，在此之前邏各斯一直以“種子”的形式起著作用，為道成肉身的事件作好準備。這就是所謂“道種”（logos spermatikos）的意思。

二、普紐瑪的觀念。

普紐瑪（pneuma）也就是靈，詞根pneo有“吹、嘯”的意思。靈與風的本性的相近（約3:8），這一點是希伯來傳統與希臘傳統的共同觀念。一般而言，在《聖經》中，普紐瑪上帝在創造時吹嘯給人、使人有生命的東西（創2:7）。

但在基督教的神學中，普紐瑪的概念受到限制，嚴格而言並不意指給所有人以生命的東西。雖然每個人都有創造時賦予的生氣，但並非每個人都有上帝的靈，兩者需要加以區別。靈的賜下是通過信仰和拯救才能獲得的。基督教關於普紐瑪的學說強調靈超越受造物，這與斯多亞學派關於普紐瑪的學說（認為人分有神聖的普紐瑪；鑒於反對超越的斯多亞學說所呈現出的唯物論傾向，神聖的普紐瑪畢竟仍然是內在於世界中的）對立。

“上帝是個靈”——

在奧利金那裏，“屬神的靈在基督教神學中絕對是在柏拉圖和亞里士多德關於神是一個無形體的奴斯的觀念的意義上來思考的……這種觀點……成為對上帝的理解中一種擬人化傾向的發展的出發點，這種傾向通過中世紀經院哲學關於上帝裏面理智與意志的關係的心理學 [按：即心靈論，古人無現代心理學觀念] 思考而達到其迫切的狀態”（頁99）。

【從奴斯（nous）來思考靈，也就是說，從心智（mind）來思考靈。

7、《神學與哲學》的笔记-第57页

第三節的光照與恩典中所涉及的教父包括亞歷山大里亞的克萊門、奧利金（俄利根）、奧古斯丁

關鍵是最後一段：

西方中世紀的神學只是部分地保留了這種奧古斯丁主義思想，因為隨着基督教亞里士多德主義在十三世紀的興起，自然認識的領域是由一個純世俗的認識論模式來說明的。奧古斯丁的光照說被限制在恩典性的上帝認識的領域裏。

小記：

我覺得，中世紀神學絕非只有智性觀念建築的這個層面，地層還有相當深厚的靈性基礎。托馬斯的《神學大全》第一部開首就表達了這種敬虔靈性。

另外，關於柏拉圖 - 奧古斯丁如何影響著中世紀的柏拉圖式密契主義傳統，以及許多相互關聯的觀念如何交織出一幅豐富的神學圖像（理論性與實踐性、神學性與靈修性並重）：

以下引用熊林的論文

在基督教的柏拉圖 - 奧古斯丁主義的傳統中，範性論（exemplarism）和光照論（illuminatio）是兩個最重要的理論，也是和亞里士多德主義相區別的主要所在。範型理論用來解釋萬物從上帝的流溢，而光照論則用來解釋紛紜複雜的萬物向至高統一的回歸。波那文圖拉的《旅程》可以看作是光照論的一種形式。在該書中，他描述了人的心靈向上帝上升的六個階段。人的心靈有六種能力，即感覺、想像、知性、理性、悟性和良心的閃現。對這六種能力的描述相應於心靈向上帝上升的六個不同的層次。奧古斯丁將存在分為世界的存在、心靈的存在和上帝的存在，波那文圖拉接受了這種區分，它們構成了心靈沉思的對象。因此，從心靈沉思的對象上看，對上帝的尋求實則為三個階段。在此，他同樣遵循了奧古斯丁的傳統模式，認為記憶、領悟和意志構成了上帝三位一體的本性的反映，因而當心靈思考其自身時就如同照鏡子一樣通過自身看到了神聖的三位一體。在靈魂的這三種能力中，記憶又是最相似於上帝的影像。在他看來，上帝始終與萬物一起存在，靈魂具有的記憶功能類似於這種能力。

讀到這裡，我不禁想到，基督教神學（=顯學？）和密契主義（=秘學？=靈修？）長久都很受到柏拉圖主義的影響，既在設定性神學（positive theology; "positive" from "to posit", "設定"）方面，也在否定神學（negative theology）方面。如此說來，將柏拉圖主義趕出了基督教神學，基督教信仰會否又因而失去了其普遍性元素（而退回、還原為一種部族崇拜）？當然，這樣說，是預設了：因為有了柏拉圖主義，基督教信仰便具備足夠精神條件、理論條件，真正成為普世性宗教（當然，這只是充分條件，不是必要條件）。這些問題，仍然在思考中。

8、《神學與哲學》的笔记-世界和一切有限存在者的偶在

在本節第一段，作者指出在古希臘，世界是被視為沒有開端，且永遠存在的（赫拉克利特）。

在斯多亞派：“週期性出現的、每次都有宇宙的一種更新繼之而起的世界大火的學說中得到表達”（頁112）。

亞里士多德：宇宙始終存在，空間有界限。

柏拉圖《蒂邁歐篇》：（在神話的語言中）宇宙的秩序（不是質料）有開端。中期柏拉圖主義認為這裡的問題在於一種非本真的形象化的言說方式。

在本節第二段，作者指出基督教的創世信仰帶來“一場關涉現實理解之根源的變革。這一變革的全部規模即使在基督教思維中也沒有被人立刻認識到。”（頁112）

這個變革的要點是：

- 1) 世界在整體上和在一一切具體事情的發生上對創造者意志的依賴性
- 2) 每一具體事件的一次性

之後，作者討論偶在的希臘字源和在亞里士多德那裡的意思。

基督教中世紀通過把這個主題與意志自由聯結起來，超越了亞里士多德的歸屬，即把偶然者歸屬於質料的概念及其“在可能之中”。如果意志自由地選擇對立的東西，那麼，實際上的結果對於它的選擇來說就是偶然的。（頁114）

在神學上重新評價偶在概念的關鍵點是司各脫：

因為他追問偶然存在者的原因。他的回答是：唯有自由行動的原因才能產生偶然的東西，因為凡是出自其本性的必然性起作用的東西，也是必然地產生其效果的，以致這效果並不是實際上也可能不存在的。因此，……如果第一因是出自其本性的必然性而產生一切的，那麼，世界上就根本不可能存在任何偶然的東西。因此與在亞里士多德那裡不同，事物的可能性先行於其存在，其存在的根據在於上帝的自由行動：在世界實際上生成之前，它的存在就是可能的。（頁115）對偶在概念的重新評價在於：偶然被給予者的根據不再是質料的不確定性，而是作為世界及其一切部分的創造性根據的屬神意志的自由。……真實的存在者不再以必然性為標誌，而是以自由為標誌，上帝的創造性自由是人不受自然必然性的強制的自由的根據：即便是人也能夠——當然只是有限制地——偶然地行動，並通過其意志的自由產生偶然的結果。此時偶在的概念清晰地與可能性的概念區分開來：可供選擇者在邏輯上的可能性屬於意志的選擇的前提條件，而意志的決定在與它的關係中則是偶然的，因為它不能從關於選擇的可能性的知識中推導出來。通過自由所產生的東西也是偶然的：如此產生的東西是實際上存在的。

（頁116）

【因此，一件實際上存在的東西——儘管也可能以別的樣子存在或者不存在，就是偶然的。一切受造之物皆是偶在的——其存在在於上帝的創造性意志。

在本節最後一段，作者討論十七世紀以來，受造之物的偶在性的觀點的發展。

自十七世紀以來，它在人們的意識中退居到通過自然規律的秩序來調整一切及生的現象背後。儘管如此，每一條自然規律、乃至自然規律的秩序，在整體上都依然是以可用性的初始條件和邊界條件在與它的關係中偶然的既定性的條件的（頁116）。

這意料著：不僅按照自然規律安排的過程的初始條件和邊界條件是偶然的，而且偶在就是一起發生的基本標誌，儘管在事件的繼起中可以觀察到合規律性。因此，有規律的合法則性的出現本身就成為偶然的既定性，就像按照《聖經》的闡述（創8：22），自然秩序的可靠性依據上帝的一種自由安排一樣（頁117）。

對於亞里士多德來說，宇宙必然地存在。但既然如此，這個宇宙為何有流變，為何有運動呢？為何出現偶在的東西，而不是所有事情都未成，或者所有事情都既成呢？

司各脫的解說實在精妙，可惜無閑研究。

第二節談到向神接近的生活理想，談到儘可能地追求神聖、德性、價值、正義。一切德性都通向“至善”。【這裡可以想到奧古斯丁將上帝與哲學上的至善結合起來。在古代，耶穌的偉大也通過這種生活理想得到闡明。（並非只有現代啟蒙思想家、哲學家、自由主義神學家，才去談論耶穌塵世生活的道德榜樣。）相似、類似又跟形象有關聯（頁50）。

有趣而且重要的是，”基督教對與神類似的解釋同柏拉圖主義的Eros思想的接近“（頁51）。厄洛斯作為愛欲，並非只有肉體情慾的意思，像現代語所謂erotic那樣的意思；厄洛斯的含義非常廣泛，可以包括各種人類精神上和生命上的衝動。在厄洛斯中，柏拉圖發現了鼓勵靈魂與神類似的力量（頁51）。接著談到回憶（Anamnesis）說與厄洛斯、與神類似的關係。潘能伯格還提到，厄洛斯對於中世紀密契主義者相當具有啟發性。

第54頁提到對諾斯替思想二元論的異議，諾斯替思想使保羅的二元思想（順從身體的生活與和順從聖靈的生活 - > 順從肉體的人和順從聖靈的人）極端化。

奧利金（Origenes）反對這種理解，主張靈魂的統一，並且認為，靈魂受制於身體是先有的靈魂犯罪的結果，而不是普紐瑪（pneuma，心靈）被拘禁的命運。

不僅柏拉圖主義的靈魂轉世說，而且還有靈魂先在說，也都遭到拒斥（頁54-55）。

【這個句子也非常重要。好多人已經習慣了傾向於簡單地將當時一切神學紛爭的解決視為政治介入的結果，雖然政治介入的事實固然根據歷史證據的展示而得到承認，但是這個事實並非單一的、具有決定性的。政治力量只是外部力量，不足以作為內部因素來解釋思想史的流程（也就是說，如果無法切實駁斥所謂謬說，謬說總還是會一再出現的）。從一個神學與哲學思想史的進路來看，我們可以看到，反對靈魂轉世說以及靈魂先在說等等立場，已經很早就被提出來，教父們之所以反對，不但是因為要追求信仰純正，他們也確實認為（起碼在他們來看是如此）這些學說本身真的不（夠）合理。

10、《神學與哲學》的笔记-中世紀基督教對亞里士多德的接受

本節開首（頁81-82）就提到對柏拉圖與亞里士多德的定位和評價仍然是未能解決的一大難題，中世紀不同時段的評價不一。

與教父們接受柏拉圖主義的情況相比.....中世紀接受亞里士多德的理由，更少能在基督教神學與這種哲學的親和力中尋找得到（頁82）。【那麼，中世紀神學家為何特別談論亞里士多德哲學呢？這些理由更多地在於如下事實，即亞里士多德迎合了時代在邏輯上和經驗上的求知慾。通過大阿貝爾特（Albertus Magnus）和托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）的注釋，就連亞里士多德的《形而上學》也被承認是權威性的。【亞里士多德成了大寫特指的“那位哲學家”

第83頁就重複了之前已經提出過的觀點：在認識自然事物的過程中，基督教神學家放棄了奧古斯丁的光照說，改而接受亞里士多德的觀點——

我們的概念形成是通過從知覺圖像抽象出概念性內容而產生的（頁83）。

【問題便產生了：這種積極理智（intellectus agens）的本性到底是甚麼？

基督教神學所教導的個人靈魂不死構成了阿貝爾特把亞里士多德的積極理智解說成人的靈魂的一個組成部分的真正原因（頁83）。由阿貝爾特和托馬斯維護並.....捍衛的觀點，是對亞里士多德學說的一種出自基督教動機的改造；這樣一種觀點當然獲得了哲學史上極大的影響，因為在這裏，人類理智第一次被稱為人類認識活動積極的、創造性的主體。人類理性的創造性主體性的這種在現代變得不言而喻的思想，其起源就在於大阿貝爾特對亞里士多德關於積極理智的學說出自基督教動機的改造（頁84）

【這一大段扼要地講述了基督教對亞里士多德思想的詮釋或者改造，對後世思想發展的影響。

基督教要接受亞里士多德哲學，也不是沒有困難的，其中最大的問題是：亞里士多德的（最高的）神只是被設想為世界的運動者，但卻不是被設想為世界的創造者。

潘能伯格談到十三世紀初一位巴黎神學家的見解：亞里士多德對於創造者的道、對於創造者使不存在者存在的命令性力量一無所知。因此，亞里士多德對創造者不受制於任何既定秩序的自由還沒有概念（頁84）。

為了解決這個問題，把上帝設想為創造世界的能動首創者，設想為受造物之存在的創造性原因，“基督教神學……從亞里士多德關於神是奴斯的學說出發發展出一種心理學的上帝論”；“如果上帝擁理智，他也就必然擁有意志，因為不存在沒有意志的理智”。上帝對其他存在者的存在的肯定，“不是必然的，而是出自自由的決定”（頁85）。換句話說，將神聖意志與神聖理智結合起來，神學就能夠使亞里士多德關於神的概念基督教化（頁85）。

但這樣一來，代價就是這種“基督教 - 亞里士多德式”的上帝觀無可避免地具有擬人論的痕跡。它會帶來嚴重的後果，因為它使基督教對上帝的理解容易招來其陳述是擬人論的投射的產物的嫌疑。就此而言，拉丁經院哲學的心理學的上帝說實際上也給無神論的批判和上帝觀的解體創造了前提條件，就像這種批判和解體在現代沿着從斯賓諾莎（Baruch de Spinoza）到費希特（Johann Gottlieb Fichte）和費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的道路出現的那樣（頁85-86）。

【如果我們記得之前的讀過的話，不少古希臘哲學家是反對古希臘宗教的那種擬人論的，擬人論或者擬人化就是將人的性情投射、轉移到其他事物那裏，包括神祇。有古希臘哲學家認為神沒有人的性情。如果我沒有記錯的話，就連托馬斯阿奎那也認為上帝是不動情的。

第86頁提到，亞里士多德假定了世界永存，無開端無終結，這完全與基督教創世信仰的矛盾。這一點我以上也簡單提出過了。

當然，這個問題對於當時仍然接受亞里士多德物理學的基督教神學家來說特別困難。對此，大阿貝爾特與托馬斯阿奎那各自有所回應：前者力圖反駁對世界無開端的證明，後者區分了創造的事實與世界的時間性開端（頁86-87）。

第87-88頁還談到兩個問題：

- 一、創造者是否通過其意志而直接干預、參與每一個別事件；
- 二、上帝在何種程度上對受造物有預知。

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:www.tushu000.com