

後形上學的神學言說—— 雲格爾與巴爾塔撒的神學貢獻¹

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

筆者在本篇文章主要嘗試從上帝啟示作為起點，用神學的觀點討論如何在「後形上學時代」言說上帝。自海德格以後，學術界形容神學進入「後形上學時代」或者「後神學時代」。這兩種取向主要取決於對海德格《最後之上帝》(*Der letzte Gott*)的詮釋。海德格在《最後之上帝》開始有一句重要的話：「此完全不同的上帝對立於曾在的諸神，尤其對立於基督教的上帝。」²若海德格在《最後之上帝》表達一種全

¹ 本文於上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表，2010年10月8至11日，上海。

² 孫周興：〈最後的上帝〉，頁1，文章於2010年10月8至11日在上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表。

盤否定基督教神學的立場，用「後神學時代」來形容海德格後的神學思想狀態十分合理。若海德格在《最後之上帝》中所否定的上帝觀，不是基督教上帝本身，而是解釋上帝的某些基督教上帝觀，那麼用「後神學時代」來形容海德格後的神學思想狀態，就並不合適。一般學者認為海德格否定的是形上學的上帝觀，筆者認同這觀點，所以採用「後形上學時代」這觀念。筆者作為一位基督徒神學研究者（國內較喜歡用「基督宗教哲學研究者」），並不是往海德格的思想內部發掘，相反嘗試從海德格的思想走出來，探討在德語世界中，有哪些神學家引用海德格的哲學觀念作為思想資源，建構一種吸收與轉化海德格哲學的神學思想。對於漢語學術界來說，大家十分熟識蒂利希（Paul Tillich，又譯：「田立克」）的「終極關懷」（*Das letzte Unbedingte, Ultimate Concern*）觀念。蒂利希吸收了海德格的「最後之上帝」的觀點，轉化成為「終極之上帝」。蒂利希與海德格同樣否定形而上的上帝觀，返回人的存在探索存在本身。但是關鍵的神學問題是，究竟返回人的存在本身是否足以揭示「存有」（*Sein*），達到「本體」？海德格將上帝非實質化、非專名化，是否令上帝不能被人的語言描述呢？究竟這位不能言喻的上帝是「有」、還是「無」呢？若循着「無」的思路入手，上帝根本不可知。若循着「有」的思路入手，上帝並非不可知；而是要透過「否定神學」（*Negative Theology*）進路，放下人的理性，進入默觀（*contemplation*），凝視上帝，與上帝達致愛的聯合。³ 筆者循着「有」的思路入手，思考如何在海德格以後言說上帝。二十世紀流行「終極根基」（*Letztbegründung*）的觀念來表達上帝的非實質化、非專名化的「存有」，⁴ 值得注意的是它的翻譯，*das Letzte*可以譯作「最後」；亦可以

³ 參譚立鑄：〈艾克哈特大師的非二元性思想——紀念艾克哈特大師誕生七百五十周年〉，文章於上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表，2010年10月8至11日，上海。

⁴ Ulrich Barth, *Religion in der Moderne* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 6.

譯作「終極」。海德格的 *der letzte Gott* 觀念其實對應尼采的 *der letzte Mensch* 觀念。海德格晚年仍然肯定上帝的存在，上帝是最值得思想的那一位，只是人的語言不能表達。海德格一直承認「神聖者」存在 (*der Heiliger ist anwesend*)，從「神聖者」引申出「神性者」(*der Göttliche*)，然後引申出「上帝」。⁵ 筆者認為海德格否定非實質化、非專名化的上帝，並不等於他否定上帝的真實。海德格否定羅馬天主教信仰，卻傾向基督新教信仰，他以「存在」取代「上帝」，正好表達路德的「隱藏的上帝」(*Deus absconditus*) 觀念。⁶ 對海德格來說，他承認「上帝」存在，但是他認為人無法想像亦無法表達。從現象學角度看，哲學進入「後形上學時代」(*Nach-Metaphysische Zeit*)，就沒法言說上帝。從神學角度看，當代神學家正努力回答上述問題。馬里昂 (Jean Luc-Marion) 是其中一位從事現象學與神學的學者，其餘亦有後世俗神學的建議。⁷ 筆者認為蒂利希是另一個抓住海德格思想建構上帝言說的神學家，非常值得探討。

筆者在本篇文章不是從蒂利希或者馬里昂的神學來討論海德格後的神學言說，而是順着巴特 (Karl Barth) 注重上帝首先說話的觀念，嘗試討論兩位德語世界的神學家雲格爾 (Eberhard Jüngel) 與巴爾塔撒 (Hans Urs von Balthasar) 的神學，如何產生對尼采及海德格思想挑戰的回應。雲格爾是一位更正教神學家，而巴爾塔撒是一位羅馬天主教神學家。他們的思想各有特色，但是共通的地方就是欣賞巴特的神學。巴特

⁵ 筆者於2010年8月17日下午4時到雲格爾家中訪問他，他表示海德格去世前，他們兩人直接且深入討論上帝這個課題。海德格說上帝是最值得思想的那一位 (*das Denkwürdige*)，只是人的語言不能表達 (*versagt die Sprache*)。

⁶ 參梁家榮：〈《存在與時間》的基督教源頭〉，頁8，文章於上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表，2010年10月8至11日，上海。

⁷ Blond Philip ed., *Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* (London: Routledge, 1998).

對基督教神學作為一門建制宗教的知識非常反感，他那種破格否定人為的意識形態框框的解構，被喻為後現代神學的代表，後自由神學家更把他的釋經及神學方法比喻為敘事神學。筆者欣賞這類研究甚有創意，讓神學思考不致封閉，同時能夠具備更大的包容性。不過，筆者習慣的神學思考方法是進入原典，嘗試了解作者的思想脈絡，然後整理他的神學體系。筆者引用巴特的神學，並不等於筆者是巴特神學派別的一分子。筆者提及巴特，因為雲格爾與巴爾塔撒同樣受巴特神學影響，而雲格爾與巴爾塔撒本身是神學一代宗師，他們的神學已經非常獨特。雲格爾的神學注重詮釋耶穌基督為一種語言事件，是一種在海德格甚至分析哲學以後的神學回應。巴爾塔撒注重從美學角度演繹神學，不單循理性角度邏輯地推論耶穌基督事件的理由和意義，同時從語言以外的美感經驗思考上帝。巴爾塔撒並非反理性，而是首先確定那位超越的上帝是至真、至善、至美的存有，然後梳理自新舊約聖經、希臘哲學以來對上帝榮美的理解。巴爾塔撒並不停留在個人主觀的美感經驗，而是把上帝道成人身的耶穌基督作為上帝榮美的最深層表達。海德格晚年注重赫爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩，透過藝術的美接近那位神聖者。筆者覺得巴爾塔撒的神學是另外一種回應海德格的神學資源。筆者嘗試在這篇論文，對他們重點介紹，並且提出他們的神學，對於回應後形上學的哲學思想，值得關注。

二 雲格爾的神學

雲格爾強調上帝不是一位靜態存有的上帝，他不像形上學的進路首先探索上帝永恆不變的本質，而是關注上帝與人在世界中的關係，以及三一上帝內在的關係。海德格認為世界是人存在的境域 (*Horizont*)，人在世界上時間性的「此在」開展自己。人回歸世界、回歸自己的此在，就是回歸自己的本源。筆者認為海德格反對不能展示時間性的神學論述，而不是全盤否定神學本身。究竟基督教神學如何連結永恆性與時間性呢？筆者認為主要考慮上帝啟示與道成人身的觀念。上帝啟示的觀

念克服自康德已來主體客體二元對立的困局，上帝自我顯示讓人可以明白那位超越人能夠理解的上帝。道成人身的觀念讓永恆的存有進入現在，讓永恆落實在現在，亦令現在可以指向與承載超越現在的意義。雲格爾肯定上帝可以被思考、被言說，因為上帝首先自我啟示。究竟從基督教神學角度如何思考上帝作為存有呢？基督教神學的起點在哪裏呢？首先，基督教所言說的上帝，並非一個抽象的概念，而是一個具備三位格的存有。雲格爾像巴特一樣對形而上的概念抗拒，同時放棄一種靜態的神觀，轉而從動態了解這位上帝與人類和世界的關係。這位三一上帝的存有是來臨中的存有 (*Gottes Sein ist also als Sein Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes ein Sein im Werden*)。這位來臨中的上帝亦是那位從永恆而來的上帝，⁸ 對雲格爾來說，基督教神學不能預設一位形而上的上帝，只能預設上帝在耶穌基督裏自我啟示。雲格爾認為人可以思考及言說上帝的原因是上帝首先在耶穌基督裏自我啟示，他跟隨巴特的路線，強調上帝在耶穌基督裏與人相遇。耶穌基督是那位揀選的上帝與被揀選的人，上帝存有的活動一直朝向上帝與人的相遇。⁹ 雲格爾採納巴特的啟示觀，認為上帝的啟示在具體的歷史事件中。¹⁰ 潘能伯格亦有同樣的觀點，筆者認為把歷史的啟示觀、基督論和三一論連結在一起的思想，除了潘能伯格、雲格爾，莫特曼亦有類似傾向。在三一論的討論方面，雲格爾強調把「內蘊三一」與「經世三一」透過三一上帝與人的關係連貫起來。「經世三一」所指的就是上帝與人的歷史，而

⁸ Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986), 77. "Und Gott ist gerade darin, dass sein Sein von Ewigkeit her ein Sein im Werden ist..."

⁹ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 11. 很多華人學者誤解巴特的神學只強調上帝與人的對立和分別，忽略巴特關於人作為受造者與上帝的溝通關係。原因是華人學者只知巴特《羅馬書註釋》第一與第二版的思想，對於巴特成熟的巨著《教會教義學》一知半解。

¹⁰ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 43.

「內蘊三一」就是上帝的歷史性 (*Geschichtlichkeit*)。上帝的歷史就是祂來臨人間；上帝的歷史性就是上帝的存有的來臨。¹¹

「上帝」這個觀念一方面可以言說，另一方面卻不可以言盡。「上帝本質」(*das Wesen Gottes*) 是一個形上學概念，可以被思考可言說。不過，上帝的本體，始終是一個奧祕 (*Geheimnis*)。海德格認為真理不會矇蔽 (*Unverborgenheit*)，當人的靈開放的時候，就可以發現真理。¹² 巴特早期亦持相同觀點，人不能理解上帝 (*unbegreifbar*)，亦不能言說上帝 (*unsagbar*)。這種思想的根據就是「有限不能承載無限」(*finitum non capax infinitum*)。不過，路德則強調上帝在道中可以被理解，永恆的上帝來到世界。雲格爾認為「上帝來到世界」(*Gott ist zur Welt gekommen*)，意思是「上帝成為語言來到」(*Gott ist zur Sprache gekommen*)。¹³ 這是一種神學語句，表示人可以言說上帝，因為上帝親自在語言中來臨 (*Gott ist sagbar, wenn er selber zur Sprache kommt.*)。上帝在耶穌基督裏成為語言而來臨，亦即「道成人身」，上帝永恆的道成為拿撒勒人耶穌，被人用人的語言思考和表達。語言指向在世界發生的事件，人透過事件獲得資訊，認識客體。所以，基督教神學是一門詮釋學，不過並非抽象地對神的觀念、人性、人類的命運和未來作出推測。

基督教神學的內容建基於人類對上帝啟示事件的理解，基督教神學作為一門詮釋學，第一個詮釋任務就是詮釋上帝啟示事件。

¹¹ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001), 475. "Gottes Geschichte ist sein Kommen zum Menschen. Gottes Geschichtlichkeit ist Gottes Sein im Kommen."

¹² Wolfgang Weidlich, "Transzendenz und Immanenz – oder Gott und die Welt. Können wir ihr Verhältnis verstehen?" Martin Rothgangel & Ulrich Beuttler (Hrsg.), *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009), 212.

¹³ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 22.

雲格爾認為上帝的存有是事件 (*Ereignis*)，¹⁴ 上帝的存有是啟示的存有 (*Offenbarsein Gottes*)，¹⁵ 上帝在道 (*Wort*) 中作為啟示的場景 (*Gegenstand*)，因此，道就是上帝在場景中的存有 (*Gegenständlich-Sein*)。¹⁶ 上帝透過歷史事件 (*geschichtliches Ereignis*) 啟示自己，事件與行動 (*Akt*) 相通，而上帝存有作為事件，意思是超越的事件 (*transzendierendes Ereignis*)。¹⁷ 這位超越的上帝亦是內蘊 (*immanente*) 的上帝，這種既超越又內蘊的關係是一種辯證 (*Dialektik*) 的關係，好比永恆與時間的關係。有些華人學者誤解巴特的上帝觀只注重超越性，忽略巴特的上帝觀同樣強調內蘊性。雲格爾順着巴特上帝觀的思路，強調上帝與人有一種既超越又內蘊的關係。在上帝辯證的超越 (*dialektische Transzendenz*) 中，上帝可以自由地駕馭各種辯證，成為自由的事件、自由的行動、自由在自己裏面生活。¹⁸ 古典本體論認為上帝具體的存在是第一本質，這本質是私有的 (*eigentlich*)，無須指向他者，更不能作為整體 (*Ganze*) 或與部分那種關係性存有來理解。這是一般哲學本體論的上帝觀，安瑟倫 (*Anselm*) 與亞奎納 (*Thomas Aquinas*) 都是基督徒，同樣相信上帝三一上帝，不過他們嘗試用人的理性推論上帝的存在。可惜，不少哲學家就把他們的上帝存在論證方法等同基督教上帝觀的全部。其實，基督教神學上帝觀有本身的存有論、知識論。

在存有論方面，雲格爾認為存有乃關係性存有 (*Sein als relationales Sein*)，這是一種對傳統形上學及本體論批判的觀念。關係性存有的理念，放棄對存有作私有化解釋，相反強調對他者的互動

¹⁴ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 41.

¹⁵ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 43.

¹⁶ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 57.

¹⁷ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 78.

¹⁸ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 79.

(*Wechselseitigkeit*)。¹⁹ 因此，存有是動態地在行動中 (*Sein in Akt*)。上帝的存有在時間內耶穌基督的歷史中啟示，在時間內的耶穌基督的歷史乃是永恆上帝在時間內的表達方法。²⁰ 上帝的永恆性並非從否定時間來理解，而是上帝乃整理時間的上帝 (*Sich-Zeit-Einräumen Gott*)。筆者認為雲格爾在這觀點上轉化了海德格對 "*Ereignis*" 的用法。國內海德格學者孫周興在《通往語言之途》把 "*Ereignis*" 翻成「大道」。這個翻譯展示了詮釋這個觀念的兩個向度。首先是語言的向度，反映「大道是道說着」(*Das Ereignis ist sagend*)，另一方面是事件向度「道路是成道着的」。²¹ 若把 "*Ereignis*" 集中於語言向度，結果是把立體的事件語言化。若把 "*Ereignis*" 集中外在于事件，就無法透過語言進入人的存在，揭示人存在的本真。筆者認為雲格爾用 "*Ereignis*" 觀念解釋上帝道成人身在耶穌基督身上。耶穌基督從上帝的語言而來，又成為指引人回歸上帝的道路。耶穌基督作為語言事件，表明上帝是行動的上帝。上帝道成人身表示上帝是「大道」，穿越永恆連結時間的行動。因此，雲格爾形容上帝是「整理時間的持續大道」(*Dieses Sich-Zeit-Einräumen Gott ist dauerndes Ereignis*)。上帝擁有時間，因為祂擁有永恆。人認識上帝不必否定時間而進行。²² 上帝的永恆並非沒有歷史，整理時間與空間的上帝是歷史的上帝。²³ 雲格爾沒有把時間與永恆對立，正如沒有把超越與內蘊對立。上帝的存有成為歷史的耶穌基督，把永恆與時間的分別消除。上帝「道成人身」的行動，表明上帝並非純粹外在超越，而是動態地與人類和世界發生關係。上帝的存有，是行動的存有。上帝並非被外在規律操控，相反出於愛與自由行動。

¹⁹ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 104.

²⁰ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 97.

²¹ 柯小剛：〈從《存在與時間》到《做Ereignis而來》〉，頁10。文章於上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表，2010年10月8至11日，上海。

²² Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 110.

²³ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 111.

上帝存有乃上帝聖靈生活的歷史 (*Sein Gottes als Geschichte göttlichen Geisteslebens*)。²⁴ 本來「歷史」這個觀念並不適用於上帝，因為歷史屬於時間領域底下的觀念。由於，雲格爾循基督論神人二性教義出發，把永恆與時間、歷史與終末都連結起來。本來在人類歷史層面，把歷史與終末連結起來，是擴闊視域範疇。不過，究竟「歷史」這個觀念如何應用於既超越又內蘊的上帝呢？「上帝的歷史」一方面是在耶穌基督裏與人相遇的歷史，同時亦是聖靈與人相遇的歷史，這可以說是「經世三一」的部分。另一方面，「上帝的歷史」是父、子、聖靈內在關係的歷史，這是「內蘊三一」的部分。巴特的啟示觀是上帝父、子、聖靈的關係。上帝的存有是關係性存有，父、子、聖靈三位格互滲互透 (*Perichorese*)，這位從永恆而來的上帝，是來臨中的存有，²⁵ 這存有在位格中 (*Sein in Person*)，上帝存有藉歷史性建構 (*Gottes Sein ist durch Geschichtlichkeit konstituiert*)，上帝位格性存有 (*Personsein*) 在父、子、聖靈三個存有形式 (*Seinweise*) 出現。²⁶ 雲格爾解釋存有作為事件的另一面，就是存有在關係中 (*Sein-in-Beziehung*)，在互滲互透中。上帝的存有乃位格，意思是存有在關係中。²⁷ 另一個說法，上帝的存有是關係 (*Gottes Sein als Relation*)。²⁸ 這個觀念的好處是把「經世三一」與「內蘊三一」緊緊地連在一起，不需要抽象地推論上帝存有的特性或內容。雲格爾與朋霍費爾 (*Dietrich Bonhoeffer*) 和巴特同樣強調在具體的耶穌基督歷史中認識既超越又內蘊的上帝。這種以基督為中心的進路往往被批評為排他主義、自我封閉，缺乏對其他宗教的開放性。其實，朋霍費爾的基督為中心進路引伸出甘願為上帝犧牲的崇高信仰情操。巴特的基

²⁴ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 111.

²⁵ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 77.

²⁶ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 80.

²⁷ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 105.

²⁸ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 113.

督為中心進路引伸出根據上帝的道對基督教作為一種宗教進行審查和批判。朋霍費爾和巴特的神學並不是為建制宗教的合理存在添上光彩。雲格爾的神學亦不是要為基督教提供一種政治正確的論述，他提出基督教神學本身一個重要元素，就是永恆的上帝成為人而在時間中死亡。在歷史的耶穌基督身上，除了道德教訓，還有為真理受苦，雲格爾把永恆的上帝存有進入人類的歷史時空，經歷真實與虛假、良善與邪惡的矛盾顯露出來。海德格認為最後的上帝並非終結，相反是可能性的新開始。海德格並不接納基督教的終末 (*Eschaton*) 觀念，卻保留將來的向度形容最後的上帝乃最後的上帝的「將來者」(*die 'Zukünftigen' des letzten Gottes*)。但是究竟那位「將來者」是怎麼樣的一位將來者呢？筆者認為海德格在否定上帝終末來臨的大前題底下，只能夠從「回歸之路」(*Rückweg*) 談返回人的存有本身。海德格希望繞過基督教的上帝尋找人存有的根基，但是筆者認為海德格無法解決如何肯定可以繞過基督教的上帝找到「上帝背後的上帝」呢？因此，海德格只好從「無」來理解將來者。至於雲格爾就不同，主耶穌基督的復活就是新時代的開始，祂就是那位將來者。雲格爾從基督論推論上帝存有是將要來臨的 (*Gottes Sein ist im Werden*)，重點在上帝道成人身及耶穌基督被揀選。²⁹ 上帝存有是將要來臨的，主要表示上帝成為人而存在，並非單單作為受造者；而是成為與上帝對立 (*Widerspruch*) 的存有³⁰ 在受苦中顯出上帝存有在行動中和上帝存有是將要來臨的。³¹ 上帝的存有在受死中，仍然為將要來臨的存有 (*Dass Gottes Sein auch im Tode ein Sein im Werden bleibt...*)。上帝存有是將要來臨的，意思是作為人的神子死亡，朝向復活的新行動。³²

²⁹ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 81.

³⁰ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 97.

³¹ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 101.

³² Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 102.

雲格爾強調上帝首先言說，所以人可以言說上帝。究竟上帝怎樣言說？言說甚麼內容？雲格爾不單純粹從詮釋學回答這些問題，他從聖禮神學角度描述耶穌基督的人性具備聖禮的作用，讓有限的指向無限。因此，啟示亦是一種聖禮 (*Sakrament*)，上帝在場景中的存有乃是一種聖禮的真實 (*eine sakramentale Wirklichkeit*)，在受造者中間代表 (*Anzeichnung*) 上帝自己。³³ 按此邏輯，耶穌基督的人性乃是第一個聖禮。上帝在場景中的存有作為一種聖禮，意思是上帝自己在世界般言說，並且與我們人性地言說 (*Gott redet weltlich von sich, bzw Gott redet menschlich mit uns.*)。³⁴ 耶穌基督的人性除了象徵上帝的臨在以外，同時具備人類學意義。上帝在場景中的存有的人類學意義，就是上帝透過祂在場景中的存有把我們的存在 (*Existenz*) 與祂的存在建立關係，這是一種愛與敬畏的關係。上帝賞賜我們時間。³⁵ 所以，言說上帝並非一種純技術性活動，而是一種關係的活動。究竟人可以怎樣言說上帝呢？人作為認識上帝的主體存有 (*das Subjekt-Sein*)，不能用理性把上帝客體化來認識，相反需要信仰 (*Glaube*)。上帝透過道來接近人；人透過信仰與上帝相遇。³⁶ 雲格爾的神學與凱爾克高 (*Søren Kierkegaard*) 不同，凱爾克高強調真理的主體性 (*Subjektivität*)；雲格爾強調真理的客觀性 (*Objektivität*)。不過，真理的客觀性並非建基於純粹的理性上；而是在人對上帝啟示的領會上。基督教神學的啟示觀注重上帝在歷史的耶穌基督的事件中啟示祂自己，以致人可以獲得關於上帝的真知識。究竟人如何可以獲得關於上帝的真知識呢？信仰就是那必要的條件。基督教神學強調認識上帝就是認識生命的道，讓人可以經歷生命素質的轉變。這種生命素質的轉變，在神學語言來說是救贖與成聖。上帝的救贖遠超成為

³³ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 64.

³⁴ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 65.

³⁵ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 69.

³⁶ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 58.

存有，而是實現存有 (*die Erfüllung des Seins*)。救贖是人的存有的來臨，使人成為真實的人。上帝與人有永遠的約，³⁷ 人性真實的實現需要在上帝裏面完成。人性、世界除了現象以外，大家都假設現象背後有一個現實 (*Wirklichkeit, reality*)。這個現實包含深度與複雜性，它的開放性結構是一種指向超越上帝的指示。³⁸ 對於基督徒來說，人性具備開放性；但這並不表示人自動具備人生的方向性 (*telos*)。人擁有自我超越及開放的能力，並不表示人可以知道向甚麼方向自我超越及開放。基督教神學則強調耶穌基督將人帶往超越的上帝。³⁹

總結來說，雲格爾採取非靜態性進路思考上帝。上帝並非一位靜態的存有 (*static being*)，而是一位動態的存有。上帝的完美並不是在於祂沒有改變或者不沾染世俗，祂的完美在於終末的完成。雲格爾對上帝存有的理解超越柏拉圖抽象的完美觀念，進入一種上帝與人關係性的詮釋。雲格爾所言說的上帝，並非哲學家不能肯定的那個抽象概念，而是基督徒所信仰的三一上帝。雲格爾面對當代否定形上學的思想，重申人可以言說上帝的論點。人可以言說上帝，原因是人可以思考上帝 (*Denkbarkeit Gottes*)，這位上帝是「終極者」(*das Letzte*) 和「世界的奧秘」(*das Geheimnis der Welt*)。⁴⁰ 那位超越人能夠理解想像的上帝 (*deus absconditus*)，正是那位啟示的上帝 (*deus revelatus*)。對於很多非基督徒來說，上帝彷彿沒有臨在。從基督教神學角度，上帝確實臨在，祂以 *sub contrario* 方式臨在。祂在十字架上用缺席方式臨在 (*becoming*

³⁷ Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden*, 88.

³⁸ Wolfgang Weidlich, "Transzendenz und Immanenz – oder Gott und die Welt. Können wir ihr Verhältnis verstehen?" Martin Rothgangel & Ulrich Beuttler (Hrsg.), *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim Gesellschaft* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009), 208.

³⁹ Weidlich, "Transzendenz und Immanenz," 213.

⁴⁰ Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 2001), 334.

present as absent) , 卻在耶穌基督復活的事件上用臨在式的缺席 (absent as present) 出現。⁴¹ 上帝可以選擇用缺席的方式來臨在。⁴² 因此，雲格爾的上帝觀強調「來臨中的上帝」(*das Kommen Gottes*)，這是一種動態的神觀，注重從將來完滿的角度思考上帝的「來源」(*Herkunft*)、「來臨」(*Ankunft*) 和「將來」(*Zukunft*)。⁴³

三 巴爾塔撒的神學

神學美學是一門重要學問，荷蘭改革宗學者凱伯 (Abraham Kuyper, 1837-1920) 重視上帝的榮耀 (*doxa*)，發展神學美學。上帝的榮耀在被造界彰顯，在人類墮落後失去被造界原初的榮美，卻有耶穌基督的復和中被恢復。神學美學的美並非模仿大自然，而是提醒人失去樂園的美，同時期盼新天新地的榮耀。⁴⁴ 加爾文提出人有「神聖感」(*sensus divinitatis*)，可以感知上帝的存在；不過人類墮落後就無法靠這種「神聖感」正確認識上帝。因此，人需要上帝特殊啟示正確認識上帝。⁴⁵ 認識上帝並非抽象地思考上帝；而是正確認識真正的宗教（敬虔）與幸福。敬虔與幸福是上帝創造人的目的，亦是人之作為人的內容。⁴⁶ 認識上帝

⁴¹ Ingolf U. Dalferth, "God, Time, and Orientation: Presence and Absence in Religious and Everyday Discourse," in *The Presence and Absence of God*, ed. Ingolf U. Dalferth (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 17.

⁴² Dalferth, "God, Time, and Orientation," 19.

⁴³ Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 532.

⁴⁴ Peter S. Heslam, "A Theology of the Arts: Kuyper's Ideas on Art and Religion," in *Kuyper Reconsidered Aspects of His Life and Work*, ed. Cornelis van der Kooij & Jan de Bruijn (Amsterdam: VU Uitgeverij, 1999), 21.

⁴⁵ Gijsbert van den Brink, "Was Kuyper a Reformed Epistemologist?" in *Kuyper Reconsidered Aspects of His Life and Work*, 159.

⁴⁶ Dewey J. Hoitenga, Jr., "Faith and Reason in Calvin's Doctrine of the Knowledge of God," in *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrik Hart, John Van der Hoeven, and Nicholas Wolterstorff (Lanham: University Press of America, 1983), 23.

與認識自己有一種不可分割的關係，亦是人生的智慧。⁴⁷ 在1559年版本的《基督教要義》出現「認識」(*cognitio*或*agnoscere*)約三百次，但是「榮耀上帝」(*Gloria*)則有七百次以上。⁴⁸ 舊約聖經中的希伯來文*kabod*翻譯成新約聖經的希臘文*doxa*，再翻譯成武加大拉丁譯本的*gloria*、*claritas*、*maiestas*、*honor*。⁴⁹ 康德由純粹理性出發探討知識論課題，從實踐理性探討倫理(*Sittlichkeit*)課題，最後在《批判力批判》(*Kritik der Urteilskraft*)中建立超驗主體美學的基礎。巴爾塔撒(1905-1988)著意發展一種「後批判神學」(*Nachkritische Theologie*)由美學開始，透過上帝在世界中的工作(*Dramatik*)，進入上帝的邏輯(*Theologik*)。⁵⁰

巴爾塔撒批評康德無法把通往絕對者(*der Absolute*)之路賦予知識的可能性，宗教亦被局限於純理性的範疇。⁵¹ 席勒(Schiller)則嘗試把顯現者(*Erscheinung*)與物自身(*Ding an Sich*)，有限與無限的理智(*der endliche und unendliche Intellekt*)，意願(*Wollen*)與應然(*Sollen*)，透過靈(*der Geist*)提升人的存有。⁵² 費希特(Fichte)、謝林(Schelling)、黑格爾

⁴⁷ Georg Plasger, "Erkenntnis und Ehre Gottes. Überlegungen zum Verhältnis von zwei zentralen Begriffen bei Johannes Calvin," J. Marius, J. Lange van Ravenswaay & Herman J. Selderhuis (Hrsg.), *Reformierte Spuren* (Wuppertal: Foedus-Verlag, 2004), 102. "Die gesamte Summe unserer Weisheit, die eben als wahre und festgegründete Wahrheit beurteilt werden muss, besteht aus zwei Teilen, der Erkenntnis Gottes und unserer selbst." 拉丁語原文: "Tota fere sapientiae nostrae summa, quae vera demum ac solida sapientia censi debet, duabus partibus constat, Dei cognitione et nostril." Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, I, 1(OS III, 31, 6-8.)

⁴⁸ Plasger, "Erkenntnis und Ehre Gottes," 104.

⁴⁹ Plasger, "Erkenntnis und Ehre Gottes," 108.

⁵⁰ Wolfgang Klaghofer-Treitler, *Karfreitag. Auseinandersetzung mit Hans Urs von Balthasars Theologik* 9 (Innsbruck, Tyrolia Verlag, 1997), 6.

⁵¹ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 1. Im Raum der Metaphysik. Teil. I. Altertum* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965.), 829.

⁵² von Balthasar, *Herrlichkeit*, 848.

(Hegel) 把人放在絕對者的整體範疇中思考，透過基督徒啟示觀完滿哲學的探索。⁵³ 黑格爾亦有一種整體存有指向榮美與奧祕的觀念，⁵⁴ 巴爾塔撒則嘗試從愛來連結形上學中存有的分別 (*Seinsdifferenz*)，耶穌基督的愛就是把上帝與世界的分別消除。⁵⁵

康德把神聖的觀念解作人的道德責任 (*die sittlichen Pflichten*)。二十世紀新康德主義者把神聖視為真、善、美的結合。岳圖 (Rudolf Otto) 則把神聖解作對奧祕的顫驚 (*mysterium tremendum*)。海德格則把「神性者」 (*Der Göttliche*) 取代「神聖者」 (*Der Heilige*)。雖然「神性者」在海德格的哲學中佔十分重要位置，⁵⁶ 但是當人面對上帝的反應就會由驚訝變成詭異，失去那種被上帝完全震懾的感覺。筆者認為縱使海德格把這個時代形容為「後形上學時代」，但是他亦無法避免對那神聖者的思考。他仍然強調存在的呼喚 (*Zuruf*)，但是誰在呼喚呢？這位上帝是怎樣的一位上帝呢？若上帝只不過是「存有本身」，是「無」 (*Das Nichts*)、是「沉默」，祂是如何從「無」轉化為「有」呢？筆者認為若海德格提努力揭開最隱蔽的本質 (*Das Nicht*)，而沒有平衡地尋找「有」 (*Ist*)，就很容易把上帝推向虛無。筆者認為巴爾塔撒的貢獻是在海德格以後從真、善、美來描述上帝的「有」。巴爾塔撒沒有像海德格般全然否定形上學，他嘗試把真、善、美來描述上帝的本質。他從「有」的進路，言說那神聖者的顯現，進而解說那神聖者的本體。巴爾塔撒認為當人觸及上帝的榮美 (*Herrlichkeit*) 的時候，同時觸及上帝的主權 (*Herrschaft*)。上帝的神聖 (*die Heiligkeit Gottes*) 將會與世界的非神聖 (*die*

⁵³ von Balthasar, *Herrlichkeit*, 880.

⁵⁴ von Balthasar, *Herrlichkeit*, 916.

⁵⁵ von Balthasar, *Herrlichkeit*, 966.

⁵⁶ Jutta Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars* (Würzburg: Echter Verlag, 1991), 105.

Unheiligkeit der Welt) 產生對比。⁵⁷ 筆者認為海德格形容上帝為「神性者」(*Der Göttliche*)；卻未抓住上帝作為「神聖者」(*Der Heiliger*)。筆者一直思考海德格提出人的憂愁，但是他提出甚麼出路呢？若人的「此在」是被拋擲 (*Geworfenheit*) 的，那麼人怎可能對自己的存在抱着感恩的心呢？筆者認為基督宗教哲學應該是一門提升人心靈的學問，讓人讚歎大自然的奇妙，宇宙的浩瀚，更重要的是體會上帝的榮耀。巴爾塔撒神學首先由「上帝榮耀」(*Herrlichkeit, Gloria Dei*) 出發，引申對美的嚮往，「榮美」(*Glanz, splendor*) 藉着「形相」(*Gestalt, species*) 表現，表達從亞奎納所指的「真實榮美」(*splendor veri*)，並用「美」(*pulchrum*) 的觀念建構神學美學。⁵⁸ 神學美學把對「上帝榮耀」的「印象」(*Eindruck, impressio*) 表達出來 (*Ausdruck, expressio*)。⁵⁹ 巴爾塔撒神學體系的結構以三大巨著 (*Trilogie*) 代表，上帝三一與道成人身的奧秘佔核准心位置：美學 (*Ästhetik*)、神劇 (*Dramatik*) 及邏輯 (*Logik*)。《美學》這套巨著分三卷共七部，探討由希臘及拉丁教父、中世紀到近代哲學對美學的觀念，並從舊約和新約聖經整理出神學美學習慣。⁶⁰ *Theodramatik*

⁵⁷ Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 2. Theologie. Teil.1. Alter Bund* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967.), 16.

⁵⁸ Angelo Scola, *Hans Urs von Balthasar-- Ein theologischer Stil. Eine Einführung in sein Werk* (Paderborn: Bonifatius, 1996), 12.

⁵⁹ Scola, *Hans Urs von Balthasar*, 13.

⁶⁰ von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band I, Schau der Gestalt* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1961). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band II, Fächer der Stille. Teil.1. Klerikale Stille* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band II, Fächer der Stille. Teil.2. Laikale Stille* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 1. Im Raum der Metaphysik. Teil.1. Altertum* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 1. Im Raum der Metaphysik. Teil.2. Neuzeit* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1965). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 2. Theologie. Teil.1. Alter Bund* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1967). Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik Band III, 2. Theologie. Teil.1. Neuer Bund* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1969).

有五本，探討救贖論、基督論與終末論。*Theologik* 有三部，探討上帝如何在世界自我啟示，在神性與人性的邏輯底下開展基督神人二性的討論。巴爾塔撒在總結部分要說明上帝顯現的三種向度：美 (*als attraktive Schönheit, Sich-Zeigen*)、善 (*als das Gute in Schöpfung und Erlösung, Sich-Geben*)、真 (*als Wahrheit, Sich-Sagen*)。⁶¹ 上帝對人來說始終是一種奧祕，上帝啟示自己為真的存有 (*Wahr-Sein*)、善的存有 (*Gut-Sein*) 和美的存有 (*Schön-Sein*)，人需要像海德格所形容的「出神」(*Ekstasis*)，獲得從上帝而來的亮光，明白超自然的真理。⁶²

巴爾塔撒神學美學中「上帝榮耀」(*Herrlichkeit, Gloria Dei*) 的觀念，把 *Verum*、*Bonum* 及 *Pulchrum* 三者連在一起。「外顯形狀」(*Erscheinende Gestalt*) 的美，是由它的「根基」(*Grund*) 引申出來，其中的內容就是「實體的深層的真與善」(*die Tiefenwahrheit und Tiefengutheit der Wirklichkeit*)。⁶³ 「存有」(*Sein*) 具備「本質」(*Wesen*)，本質存在於實現中 (*Wesen existiert nur als verwirklichtes*)。「此在」(*Dasein*) 在每一刻存在於「存有」(*Dasein erscheint [als existential] als jenes Moment am Seienden*)。「存有」的本體不可能只是純粹的可能性 (*esse accidens*)，而必須具備實在性 (*esse in der Wirklichkeit*)。⁶⁴ 「此在」不單是回歸自己；而是指向「他者」。這個「他者」可以是非實質化、非專名化的上帝。這位上帝亦經歷海德格所指的拒絕，在歷史的拿撒勒人耶穌身上

⁶¹ Alois M. Haas, "Christianisierung alles Geistigen. Hans Urs von Balthasars stille Provokation," Magnus Streit & Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg: Herzer, 2005), 25.

⁶² Holger Zaborowski, "Katholische Intergration. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar," Magnus Streit & Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen* (Freiburg: Herzer, 2005), 41.

⁶³ Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, 4.

⁶⁴ Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, 5.

面對朋友及同道的拒絕。這位在十字架上的上帝獨生兒子，不是以一位至高者 (*Der Höchste*) 出現，而是在時間內終結與最後的那一位。海德格認為人解構信仰的上帝，回歸本源，返回存有本身，並且透過穿越這位最後的上帝，發現「存有本身」的呼喚。「存有本身」是沉默 (*Schweigen*)，言語卻是由沉默而來的。

他的神學美學融匯聖經、神學、及哲學。他採納亞奎納對美的兩層分類：形狀 (*forma*、*species*) 與榮耀 (*lumen*) 美的形狀可以物質性，而榮耀是美的形狀所顯示的是更深層內容。「榮耀」沒有「形狀」是無法顯明，亦缺乏美。他強調上帝並非與其他「存有」一樣，其他「存有」由它的根基顯現出來，但是上帝顯現出來的卻是沒有根基，因為祂本身就是「存有的根基」(*Seingrund*)。⁶⁵ 蒂利希同樣有這種觀點，不過，巴爾塔撒強調上帝作為「存有的根基」，必然外化成為「存有」，顯現上帝沒有根基，而這正好表明上帝的自由主權 (*freie Souveränität*)。對巴爾塔撒來說，上帝不單是人主體對「終極關懷」(*Ultimate Concern*) 的嚮往，同時上帝是客觀性的「存有的根基」。筆者認為漢語神學學者往往把蒂利希「終極關懷」觀念縮減成為人主體性對超越的追求，忽略「超越」本體的意義。對巴爾塔撒來說，上帝「存有的根基」與「存有的顯現」(*Seinerscheinung*) 有一種類比 (*analogisch*) 關係，而耶穌基督正是存有的具體顯現。巴特十分欣賞巴爾塔撒重視上帝在耶穌基督裏的啟示，巴爾塔撒亦欣賞巴特的神學。漢語神學學者亦有一種把上帝啟示與人的理性對立的傾向。對巴爾塔撒來說，上帝賜下聖靈的恩賜，讓人追求看見上帝的時候，獲得亮光 (*lumen fidei*)，看見上帝的美 (*inchoatio visionis beatae*)。⁶⁶ 巴爾塔撒嘗試將美的經驗與歷史性啟示的

⁶⁵ Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, 6.

⁶⁶ Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, 9.

形式結合，發現上帝在耶穌基督的榮美。上帝的榮美需要在「對他者的愛」(*Liebe zum Nächsten*) 實現。⁶⁷ 這位不能被人完全明白的上帝，在耶穌基督的榮美中，讓人可以明白。海德格強調返回自己的存有，卻沒有強調人需要在與「他者」的關係中實踐愛。馬里昂提出「所予現象學」(*Phenomenology of Givenness*)，提醒人是個「蒙恩者」，應該為得到的一切感恩。每個人都是一個「被賦予者」，因此，列維納斯 (E. Levinas) 呼籲人應該重視對「他者」的思考，並且認為責任就是「讓完整的他人成為真正完整的他人」(*tout autre est tout autre*)。⁶⁸

巴爾塔撒並非在推崇希臘悲劇英雄的淒美，而是以上帝道成人身承擔人類痛苦的愛作為上帝榮耀顯現的根本。上帝的美不單是莊嚴崇高，同時是為他人犧牲捨命的。巴爾塔撒的神學美學不是建基於任何形上學的美學觀念，而是建基在上帝於耶穌基督裏獨特的行動中所顯出的榮美。⁶⁹ 對巴爾塔撒來說，人的主觀信仰 (*fides qua*) 與客觀信仰內容 (*fides quae*) 不能分割，因此，在神學美學第一本著作中，就把內容除了導言外，主要分為主觀證據與客觀證據兩大部分。巴爾塔撒的神學本身是一種「認信」(*Confessio*)，在聖靈帶領下與他者上帝對話。神學是一種客觀語言的祈禱 (*ein Gebet in objektivierender Sprache*)。⁷⁰ 巴爾塔撒的神聖者神學本身亦是一種靈修學 (*theologia spiritualis*)，⁷¹ 神學的根源是對上帝奧祕的瞻仰 (*das Schauen der Mysterien Gottes*)。若人要言說上帝，

⁶⁷ Spangenberg, *Herrlichkeit des Neuen Bundes*, 15.

⁶⁸ 胡繼華：〈現象學的神學之維——德里達、南希和馬里昂合論〉，頁7，文章於上海同濟大學「現象學與當代神學」會議發表，2010年10月8至11日，上海。

⁶⁹ von Balthasar, *Herrlichkeit*, 20.

⁷⁰ Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 153.

⁷¹ Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 210.

首先要與上帝的道團契，從上帝的道進入上帝存有本身。⁷² 神學是對上帝啟示的默想，是信仰尋求理解 (*fides quaerens intellectum*)。⁷³ 巴爾塔撒的神學把客觀的神學思考與主觀的靈修體驗結合。⁷⁴ 「榮視上帝」 (*visio beatifica*) 就是參與上帝的的生活事件 (*Teilnahme am lebensereignis Gottes selbst*)。⁷⁵

四 對當代宗教學的反思

當代宗教研究主要有三條路線：第一條路線是將上帝的啟示作為宗教的基礎，第二條路線是從宗教功能的角度的，費爾巴哈 (Feuerbach) 哲學上的宗教批判假設宗教是人觀上缺乏的補償。馬克斯 (Marx) 社會學的宗教批判假設宗教是社會上經濟受壓制者的補償。⁷⁶ 佛洛依德 (Freud) 心理學的宗教批判假設宗教是心理的幻覺。魯曼 (N. Luhmann) 社會學的宗教批判否定宗教的普遍有效性 (*Universalitätsanspruch*)，卻同意宗教具備特殊社會功能。⁷⁷ 從社會功能角度探討宗教，自然不會關心宗教的啟示，只會關注宗教的人性向度 (*Die Menschlichkeit der Religion*)。不過，宗教批判中對人的疏離 (*Entfremdung*) 的描述，亦可以引伸人與上帝疏離的論述，從上帝行動的角度滿足人對終極

⁷² Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 217.

⁷³ Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 234.

⁷⁴ Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 279.

⁷⁵ Konda, *Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars*, 319.

⁷⁶ Michael Weinrich, "Von der Menschlichkeit der Religion. Systematische Zugänge in religionspädagogischer Perspektive," Magdalene L. Frettlöh & Hans P. Lichtenberger (Hrsg.). *Gott wahr nehmen. Festschrift für Christian Link* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 2003), 546.

⁷⁷ Weinrich, "Von der Menschlichkeit der Religion," 547.

的追求。⁷⁸ 第三條路線是從人的「宗教性」(*Religiösität*) 探討人對終極價值的追求，蒂利希提出宗教指向「終極對象」(*das Unbedingte*)，主要反映人內心需要和思想。⁷⁹ 「終極對象」與「非終極對象」(*das Bedingte*) 的分別可以用「界限觀念」(*Grenzbegriff*) 分析，從四方面區分。第一方面，從量的角度區分，「終極對象」具備確實的無限性 (*Der quantitätstheologische Grenzbegriff von Unbedingtheit lautet somit: aktuale Unendlichkeit.*)。⁸⁰ 第二方面，從質來區分，「終極對象」具備真實完整性 (*Der qualitätstheologische Grenzbegriff von Unbedingtheit lautet somit: reale Ganzheit.*)。⁸¹ 第三方面，從關係來區分，「終極對象」具備單純的超時間性 (可用永恆性 [*Ewigkeit* 代替]) (*Der relationslogische Grenzbegriff von Unbedingtheit lautet somit: reine Zeitenthobenheit.*)。⁸² 第四方面，從模式來區分，「終極對象」具備絕對素質的必須性 (*Der modallogische Grenzbegriff von Unbedingtheit lautet somit: reine Zeitenthobenheit.*)。⁸³ 蒂利希從人的超越性言說宗教，並不表示宗教就必須局限於人的意識。筆者認為研究蒂利希神學的學者往往忽略一個基本觀念：「終極關懷」(*Ultimate Concern*)，其實指向另一個更基本的觀念：「終極對象」。嚴格來說，蒂利希神學並不是從超越人觀出發，尋找不斷的自我超越與提升，相反是探討人與「終極對象」的互動關係。蒂利希神學不能從「由上而下」與「由下而上」這樣的思維格局來分類，對蒂利希來說，「終極對象」與人都是他思考神學課

⁷⁸ Weinrich, "Von der Menschlichkeit der Religion," 557.

⁷⁹ Ulrich Barth, *Religion in der Moderne* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 7.

⁸⁰ Barth, *Religion in der Moderne*, 12.

⁸¹ Barth, *Religion in der Moderne*, 12.

⁸² Barth, *Religion in der Moderne*, 12.

⁸³ Barth, *Religion in der Moderne*, 13.

題的兩面，「絕對者」與「偶發者」之間的存在關係是他所關心的題目。⁸⁴ 蒂利希從四組兩極化觀念中保持神學上超越 (*Transzendenz*) 與內蘊 (*Immanenz*) 向度：「無限性」與「有限性」的對揚，「完整性」與「特殊性」的對揚，「永恆性」與「時間性」的對揚，「必須性」與「偶發性」的對揚。⁸⁵

雲格爾與巴爾塔撒的進路重視人的宗教經驗，卻不是首先從人類學出發，探討人的宗教經驗、宗教性 (*Religiösität*)；相反是從上帝的存有出發，闡釋上帝存有主動與人溝通，親自啟示自己，以致人可以獲得宗教知識和宗教經驗。筆者認為海德格的思想引出一個後果，就是人只能感覺神聖者的存在，卻無法用言語描述。結果，人類只能夠是一個不可知論者。若人感覺上帝存在，又希望思考上帝，言說上帝，究竟人應該怎樣言說呢？人類怎樣能夠分辨各種關於上帝的言說，哪一種較為接近真實呢？或者我們根本不能用人類的理性來思考關於上帝這個題目？又或者在人類語言的限制底下，任何關於神聖超越的上帝的言說，都只能夠達到部分正確，最終我們亦無法判斷那種言說更準確。宗教多元主義者就聲稱任何關於上帝的言說都同樣真實，筆者認為這樣的論點亦可以推論任何關於上帝的言說都同樣不真實，只是人類對宗教經驗的詮釋，各人都在各自表述。

筆者的立場是上帝真實存在，每個人都有宗教經驗和對那位神聖超越者的嚮往。作為基督徒學者，筆者從基督教神學的角度討論上帝的存有、上帝的啟示、耶穌基督的角色、人類獲得上帝知識的方法、人思考與言說上帝的方式等。筆者認同海德格所言，上帝是那位最值得思想的對象，但是人的言語無法完全表達。後形上神學的論點，人無法繼續抽象地思考或言說上帝是合理的。關鍵的問題是人採用人類的理性來思

⁸⁴ Barth, *Religion in der Moderne*, 14.

⁸⁵ Barth, *Religion in der Moderne*, 15.

考及言說上帝，最終無法避免人類的局限，那麼基督教神學的啟示觀是否一個合理的解說呢？還是我們要走上不可知論或者神祕主義的道路，來處理關於上帝的問題呢？筆者認為雲格爾與巴爾塔撒的神學起點，是上帝的奧秘。人面對宇宙的奇妙，上帝存有的難以用言語完全表達，應該首先謙卑下來。巴爾塔撒提醒人對上帝榮美的讚歎，這種讚歎承載着一份顫驚，使人放下理性的驕傲，承認人的思想或語言對於理解和表達上帝，都是非常局限的。在這種情況下，我們必須醒覺，在高談闊論人的「終極關懷」甚或建構漢語神學的鴻圖大計的時候，究竟我們正在言說甚麼？是對上帝存有更深的認識，或是在關於上帝的描述方面，增加了一些篇幅？究竟我們只是隨意說說聽聽，還是經過深思熟慮？雲格爾與巴爾塔撒同樣強調上帝親自說話。當然，上帝說話是一種擬人化的描述方法，永恆的上帝沒有人的身體，上帝是靈。上帝說話其實表示上帝意願 (will)，上帝說有就有，命立就立，這是意志的表現。上帝親自說話的基本前設是，上帝是行動的存有。上帝不是靜態的存在，亦不是超然地與人或世界沒有關係。雲格爾與巴爾塔撒的上帝觀不再依循安瑟倫或者亞奎納的推論，單單強調上帝乃永恆不變、完美無瑕的存有。他們的上帝觀不再被局限於中世紀的思維模式，以柏拉圖的完美概念為依歸，理解上帝不涉及世界、也不具備情感。雲格爾與巴爾塔撒從聖經整理出上帝是一位行動的上帝理念，他們代表二十世紀不少神學家的上帝觀——上帝的存有是行動的存有。二十世紀經歷兩次世界大戰，人類面對科技進步但人性卻沒有改進反而變得瘋狂的矛盾局面。神學家要深刻反思人性的善與惡、道德能力與責任、甚至進入哲學層次探討惡的問題，為甚麼人可以扭曲人性，犧牲無辜者生命達致個人野心的目標？為甚麼個人的惡可以累積成為集體的惡、結構性的惡？為甚麼人類不願意改變，為甚麼既得利益有那麼大的吸引力，令人千方百計拒絕改變？究竟我們可以希望甚麼？

筆者認為雲格爾與巴爾塔撒並非提供一種精神鴉片讓人麻醉自己，或者幻想另外一個理想國度；他們回到基督教神學的核心——耶穌

基督。這位歷史上的拿撒勒人耶穌究竟是甚麼人？祂是與眾不同的道德教師、發出警世信息的時代先知、還是正如基督徒所認信的上帝兒子？雲格爾與巴爾塔撒強調神學家要具備信仰，關鍵的問題是否接納上帝的存有在耶穌基督內。海德格承認上帝存在，亦認為上帝是最值得思考的那一位，但是他找不到可以言說上帝的途徑。其實，他在德國社會經常接觸基督教神學家，他並非不知道上帝在耶穌基督裏說話的觀點，因為德國信義宗傳統一直強調上帝首先說話。問題是他沒有接受基督教神學的知識論。基督教神學的知識論並非否定理性，而是強調在信仰中運用理性。在信仰中運用理性其實指向按照信仰對象所顯示的方式理解信仰的內容和要求。每個人都有信仰，其內容可以是一種積極信念、一種宗教、一種哲學；卻不必定有一位上帝作為信仰對象。基督教神學的知識論強調在信仰中運用理性，關鍵的地方是按照上帝作為信仰對象所呈現的方式，了解上帝的存有與行動。雲格爾把耶穌基督視為上帝真理的呈現，讓人可以掌握真理的客觀性。真理的客觀性並非在於足以放諸四海皆準的命題，而是耶穌基督這個在歷史中的存有就是上帝啟示的真實 (*Wirklichkeit, reality*)。巴爾塔撒補充耶穌基督不單是上帝真理的呈現，同時是上帝的善和美的呈現。巴爾塔撒的神學，包含倫理學和美學，讓人注意上帝不單用言語言說，同時在大自然無言無語的規律運作之中，展示祂的榮美。耶穌基督作為上帝在歷史中的存有，祂把上帝的啟示以位格的方式呈現，祂與人的互動及經歷的事件，都成為上帝啟示的媒介。既然上帝在耶穌基督裏啟示的方式是時間性的與歷史性的，歷史事件就成為上帝啟示的媒介。上帝在耶穌基督裏啟示的模式，是耶穌基督與不同的人相遇及參與不同事件中表達出來。這些啟示事件是人與人位格性交往與相遇的組合，而事件經過被記錄形成文字，被教會承認是來自上帝的說話。因此，聖經文本需要被詮釋，找到文字背後所發生事件的真相。聖經學者主要負責注釋 (*Exegesis*) 經文，神學家負責詮釋 (*Hermeneutics*) 經文；兩者都同樣相信耶穌基督降生前，上帝已經在人類世界中啟示自己。上帝在耶穌基督裏把自己完整的啟示出來，讓人

可以與上帝發展一種生命相遇的關係。這種生命相遇的關係是真理的主體性的表現，上帝願意與人溝通，祂首先主動與人溝通，並且讓人經歷上帝的真實。對存在主義神學家來說，基督教神學的內容就是真理的主體性，神學家的心靈體驗、存在經歷都是神學素材。所以，神學建構的重點就是人的宗教經驗，神學的言說其實是人存在經驗的言說。筆者認為基督教神學的內容不單應該包括真理的主體性，同時亦應該包括真理的客體性。上帝在耶穌基督裏啟示除了是位格性啟示外，亦是上帝自我的啟示。上帝自我的啟示是基督教神學知識論的起點，沒有首先從上帝來的知識，人怎樣能夠認識上帝呢？因此，筆者認為基督教神學知識論需要把真理的主體性與客體性連結起來。

除了把真理的主體性與客體性連結起來，基督教神學的上帝觀需要把上帝的超越性與內蘊性結合起來。超越的上帝自我啟示，就內蘊於世界中，讓人的理性可以明白。上帝在耶穌基督裏啟示，明顯是內蘊的表現。因此，上帝道成人身強調超越的上帝進入人類的時間空間與歷史，內蘊在歷史的耶穌基督裏。當然，上帝在歷史的耶穌基督未降生以前及復活升天以後，藉着靈——聖靈臨在，所以，我們需要在基督論以外，開展聖靈論詮釋上帝的內蘊性。

雲格爾與巴爾塔撒在三一論層次，亦跟進「內蘊三一」與「經世三一」的觀念。「內蘊三一」並非指三一上帝內蘊於世界裏面；相反指三一上帝的內在關係，即父、子、聖靈的關係。筆者認為哲學進入後形上學時代，人類無法用人類的語言描述這位形而上的上帝。不過，基督教神學歷來把上帝的存有視為三一上帝的存有。哲學形上學的結束並不等於基督教神學上帝觀的結束，筆者甚至認為哲學進入後形上學時代，其實可以為哲學思考注入新元素，幫助哲學家嘗試從基督教神學角度從新思考存有的課題。巴爾塔撒的神學本身是一種認信，神學家致力瞻仰上帝的奧祕，默想上帝的啟示，進入與上帝的團契生活。對於哲學家來說，探討上帝存有的課題可能是毫無意義的，不管是循維根斯坦早期的語言哲學理論，定性宗教語言缺乏認知意義，還是循無神論角度解釋所

有宗教都沒有真實的信仰對象，只有宗教的社會功能。筆者認為雲格爾與巴爾塔撒的神學都值得各位哲學家的注意，因為他們的神學可以幫助哲學家跳出無神論的思想框框從新思考宗教的課題。雲格爾多次強調基督教神學是一門詮釋學，他把耶穌基督事件視為詮釋文本，並嘗試探討人如何能夠建立與耶穌基督的團契關係。這種關係亦可以被稱為詮釋關係，人詮釋耶穌基督事件的意義，同時主動投身耶穌基督的歷史。當我們主動投身耶穌基督的歷史，就是開放自己的人生歷史，讓耶穌基督的歷史延續下去，反過來說就是讓自己的歷史被提升、被改寫，融化在耶穌基督的歷史中。這種詮釋學並非主意詮釋人的一般宗教經驗；而是詮釋在耶穌基督裏人可以獲得的宗教經驗。

巴爾塔撒提出榮視上帝，提高人的屬靈眼界，擴闊人的屬靈視域。筆者認為這是關乎人的開放性 (openness) 的討論，究竟人的開放性、人的自我超越有沒有方向呢？筆者同意巴爾塔撒的觀點，發現上帝的榮美需要在對他者的愛中實現。人的開放性並非表示沒有局限性，人的局限性是自我身分的定位，人不能無所不在，只能夠在此在 (*Dasein*)。人需要發現自己與他者的分別和界限 (*Grenze*)，並且尊重他者同樣具備與自己相同的存在價值和尊嚴。若人的開放性沒有被約束，結果會走向自我膨脹、無限擴大，人類歷史中弄權、極權、霸權的例子都是錯誤運用人的開放性的結果。巴爾塔撒認為默想耶穌基督的受苦、受死，可以提升人的屬靈眼界榮視上帝。當人以上帝作為自我開放的對象的時候，人就能夠建立一種人之作為人所需要與創造者建立的心靈關係。巴爾塔撒提出一個很特別的觀念，神學是客觀的禱告。對於基督徒來說，以禱告的心態從事神學思考是十分自然的。安瑟倫在寫完向上帝的祈禱文後介紹他的本體論論證，亞奎納在多明我修士羣體的靈修生活基礎上，從理性的論證討論神學，完成巨著《神學大全》。他們都示範一種信仰與理性結合的神學思考態度與方法。巴爾塔撒的神學思想博大精深，尤其在神學美學方面貢獻巨大，他提醒我們那位上帝是人的語言

無法言盡的，人需要安靜聆聽上帝在大自然、在人類歷史、在耶穌基督裏所啟示的聲音。同時，人需要安靜默觀，用心靈的眼睛凝視那位神聖者。總的來說，雲格爾與巴爾塔撒的神學對於我們在後形上學時期探討上帝存有的課題，有非常重要的示範作用。對於漢語神學的建設，雲格爾與巴爾塔撒的神學當然不能忽視，他們兩位被喻為二十世紀德語神學界經典人物，可惜被翻譯成漢語的作品不多。筆者有幸閱讀他們部分德語原典著作，已經發覺心靈被提升。盼望日後有更多關於雲格爾與巴爾塔撒漢語神學的研究出版，讓漢語學術界獲得更多研究資源，討論基督教神學課題。

撮 要

本文討論兩位德語世界的神學家雲格爾 (Eberhard Jüngel) 與巴爾塔撒 (Hans Urs von Balthasar) 的神學，如何產生對尼采及海德格思想挑戰的回應。雲格爾的神學注重詮釋耶穌基督為一種語言事件，是一種在海德格甚至分析哲學以後的一種神學回應。海德格晚年注重赫爾德林 (Friedrich Hölderlin) 的詩，透過藝術的美接近那位神聖者。巴爾塔撒注重從美學角度演繹神學，不單循理性角度邏輯地推論耶穌基督事件的理由和意義，同時從語言以外的美感經驗思考上帝。巴爾塔撒並非反理性，而是首先確定那位超越的上帝是至真、至善、至美的存有。巴爾塔撒並不停留在個人主觀的美感經驗，而是把上帝道成人身的耶穌基督作為上帝榮美的最深層表達。筆者覺得雲格爾和巴爾塔撒的神學是一種回應海德格的神學資源。

ABSTRACT

This article is discussing the theologies of two German theologians, namely Eberhard Jüngel and Hans Urs von Balthasar, how they response to the challenges of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger. Jüngel interpretes Jesus Christ as a language event, which is a kind of theological response of Heidegger and Language Philosophy. Heidegger loved the poems of Friedrich Hölderlin at his old ages, through the artistic Beauty to reach the "Holy." Balthasar emphasizes using Aesthetics interpreting Theology, not only following logical deduction of the reason and meaning of Jesus event, but basing on aesthetical experience beyond language to think about God. Balthasar is not anti-reason, but affirm firstly the transcendent God as truthful, goodness, and beautiful Being. Balthasar does not stop in individual aesthetical experience, but arguing the incarnated Jesus Christ as the deepest expression of the Glory of God.