

# 自由主義神學轉型下 巴特的神學知識論\*

郭鴻標

香港建道神學院

Alliance Bible Seminary, Hong Kong

## 一 導言

十九世紀歐洲神學瀰漫着一股以人為中心言說上帝的風氣，把原本應該探討上帝之超越性的神學約化為文化研究。在這氛圍下，巴特在1919年出版《羅馬書注釋》(*Der Römerbrief*)，1922年第二版引進祁克果(Søren Kierkegaard)的觀念，強調人與上帝之間存在鴻溝。因此，有些學者基於巴特這觀點推論巴特的知識論建基於上帝與人對立的二元論，同時亦推論人的理性無法明白上帝的啟示。首先，筆者指出把巴特的知識論建基於上帝與人對立的二元論是對巴特錯誤的理解。另外，巴特強調人無法憑理性明白超自然的特殊啟示；但是上帝作為創造主，願意讓

---

\*作者於中國社會科學院基督教研究中心「基督宗教與社會轉型」學術研討會發表本文，日期為2008年12月11至13日，地點於北京。

人明白人之作為人的責任。筆者認為一般對巴特神學的誤解，主要原因是沒有仔細閱讀巴特自1932年起出版的《教會教義學》(*Die kirchliche Dogmatik*)。《教會教義學》是巴特神學成熟的作品，更是當代神學經典鉅著。當代學習神學的人，不管同意或者反對巴特的神學進路和方法，都需要客觀理解巴特神學的內容。筆者這篇論文不會抓住巴特幾個觀念大造文章；而是按照巴特《教會教義學》的德文原典，把巴特主要的神學觀念交代清楚，其中強調上帝的道的優先性，在這個基礎上申論人作為上帝受造的夥伴，開展一種上帝與人兩者主體互動的知識論。巴特沒有否定人的宗教經驗，只是根據上帝的啟示為基礎，探討人在教會中與上帝的道相遇所產生的宗教經驗。巴特反對把神學貶值為人類存在經驗或者文化遺產，因為這種進路完全失卻上帝超越的向度。筆者期望這篇論文能夠幫忙華人學者更準確地理解巴特如何在自由主義神學的文化氛圍下轉型，並發展以上帝的啟示為基礎的教會教義學。由於華人學術界注重文化神學的研究，對教會神學往往有不全面的認識。筆者希望這篇論文能夠讓讀者明白教會神學的理論根據，促進文化神學界與教會神學界的交流對話。在現今多元化時代中，筆者代表在香港認信基督徒神學的其中一種立場。

## 二 巴特思想的轉捩點

巴特在德國自由主義神學大師赫爾曼 (Wilhelm Herrmann) 門下接受訓練，畢業後擔任一份自由神學期刊 *Die christliche Welt* 的助理編輯，再轉到日內瓦 (Geneva) 擔任助理牧師。1911年轉往薩菲威爾 (Safenwil) 擔任牧師。當時他面對工人與資本家衝突，促使他反思自由主義神學。自由主義神學認為談論上帝就是談論人類精神文明高度的成就。在社會貧富懸殊、財富分配不平均的現實情況下，足見自由神學那種把文化、道德、宗教作為人的成就的觀點，實在與現實不對應，只是一種抽象理論。巴特漸漸站在工人那邊，於是被稱為「紅色牧師」。

1914年第一次世界大戰爆發，93位德國知識分子簽名支持德國戰爭政策，巴特開始與在附近鄉村擔任牧師的好朋友瑟奈森 (Eduard Thurneysen) 討論神學及政治問題。瑟奈森提出需要一種「完全不一樣」(ganz anders) 的神學。透過瑟奈森的推介，巴特開始探討俄國學者多斯托耶夫斯基 (Fyodor Mikhailovich Dostoevsky) 的人觀。<sup>1</sup> 巴特自1915年起對多斯托耶夫斯基的人觀產生興趣，並在1947年於柏林發表一篇關於多斯托耶夫斯基的演講。<sup>2</sup> 在《羅馬書注釋》第二版序言中，巴特清楚表明受祁克果及多斯托耶夫斯基的影響。<sup>3</sup> 一般研究巴特的學者認為1915年是巴特神學思想的轉捩點，他放棄士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 從人的宗教經驗與黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 從普世歷史描述上帝的方法，轉而強調上帝並非從人性投射出來的神學建構。<sup>4</sup> 多斯托耶夫斯基在《罪與罰》(*Schuld und Sühne*) 對辨證的引用和對宗教的批判吸引了巴特。上帝與人性及世界的距離 (diastasis) 的思想引發他強調上帝的超越性 (aseity)。巴特從幼弟海因里希·巴特 (Heinrich Barth) 進一步引用辨證的思維方式。<sup>5</sup> 1918年《羅馬書注釋》第一版就是在批判自由主義神學變質成為文化研究的背景下面世。「上帝就是全然的他者」、「上帝是上帝，不是人」的思想是對自由主義神學的反動。<sup>6</sup> 回顧自由主義神學的起源，是對十八世紀啟蒙運動的回應。士萊馬赫提出基督宗教的核心是人對歷史人物耶穌的崇敬。

---

<sup>1</sup> P.H. Brazier, *Barth and Dostoevsky: A Study of the Influence of the Russian Writer Fyodor Mikhailovich Dostoevsky on the Development of the Swiss Theologian Karl Barth, 1915-1922* (Milton Keynes: Paternoster, 2007), 3.

<sup>2</sup> Brazier, *Barth and Dostoevsky*, 1.

<sup>3</sup> Brazier, *Barth and Dostoevsky*, 75.

<sup>4</sup> Brazier, *Barth and Dostoevsky*, 19.

<sup>5</sup> Brazier, *Barth and Dostoevsky*, 28.

<sup>6</sup> Joseph L. Mangina, *Karl Barth: Theologian of Christian Witness* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2004), 1-3.

里奇爾 (Albrecht Ritschl) 提出基督宗教的核心是耶穌所宣揚的上帝國倫理。赫爾曼以康德 (Immanuel Kant) 把宗教局限於理性範圍的立論作前題，修正宗教的真實性不在人類其他活動中。因此，基督宗教的真實性不在耶穌的歷史真實性；而是人與上帝的個人關係。<sup>7</sup>

巴特起初也是自由主義神學的支持者。在《羅馬書注釋》中，他推翻文化資源可以作為關於上帝真實知識的基礎。當然文化神學可以透過運用人類文化資源談論上帝，但是在知識論上如何解答柏拉圖提出真實知識與意見的分別呢？文化神學對上帝的描述可以是人建構上帝的意見，卻不一定對應上帝的真實性。《羅馬書注釋》中，「上帝是上帝，不是人的宗教建構」這思想很容易被推論成永恆與時間、上帝與世界的二元對立。加上第二版引進祁克果的觀念，強調人與上帝之間有無限的鴻溝，這更容易把巴特界定為極端封閉的神學家。其實，這是非常錯誤的觀點，巴特強調在耶穌基督裏，永恆的上帝進入現在，將永恆與時間連結起來。同樣，上帝啟示進入人類理性可以理解的時空之中。超越的上帝成為內蘊的上帝。如果我們批評巴特有上帝與世界二元對立的傾向，則里奇爾更明顯有上帝與世界二元對立的傾向，因為他接受康德的觀點，從牛頓物理理論了解宇宙是機械性的；並認為宗教只能在理性範圍可以理解的倫理裏面。若宇宙被視為封閉的物理系統，與道德自由屬於兩個不同世界，這樣豈不是另一種對上帝與世界二元對立的描述嗎？里奇爾在上帝與世界二元對立的前提下，將基督信仰僅視為倫理，以耶穌的人格把上帝與世界連在一起。里奇爾沒有把耶穌看成上帝道成人身；巴特卻扭轉里奇爾的自由主義神學的方向。<sup>8</sup>

田立克 (Paul Tillich) 後期發展文化神學，貫通基督教與美國文化。很多華人學者認為田立克的文化神學是漢語神學的藍本；卻忽視巴特批

<sup>7</sup> Mangina, *Karl Barth*, 8.

<sup>8</sup> P.H.Brazier, ed., *The Barth Lectures: Colin Gunton* (London: T&T Clark. 2007), 13.

判被自由主義文化吞噬的神學，其實可以發揮批判文化的功能。巴特在《羅馬書注釋》仍然受存在主義思想影響，傾向從人的主體性出發探討人對上帝啟示的接收。在反思神學對象的客體性時，巴特開始在神學知識論方面，出現突破性變化。巴特與哈拿克 (Adolf von Harnack) 在1923年的對話，展開「甚麼是科學」的討論。巴特批評自由主義神學家忽略人的墮落與罪，嘗試客觀中立研究神學，卻沒有信仰。巴特指出神學研究包括文化研究層面；但是不應該讓文化吞噬信仰，士萊馬赫也注重宗教情感。<sup>9</sup> 巴特這個論點令筆者想起很多研究基督教的學者也有輕視基督信仰的態度。誠然，這與理性和信仰有密切關係。如果研究神學的學者高舉理性，卻忽略上帝的啟示，當然會按理性決定信仰。巴特在1929年〈命運與觀念〉("Schicksal und Idee") 一文中探討知識論的問題：究竟主體如何與客體相連？巴特發展出客體必須是真實的實體論，巴特在1931年所撰關於安瑟倫 (Anselm) 的著作，可以追溯波伊提烏 (Boethius) 的神學知識論。上帝的真理是統一的，理性可以讓人明白有一位上帝存在；啟示解釋這位三一上帝道成人身。在中世紀時代，理性與啟示沒有矛盾；只是在啟蒙運動後，理性才被視為獨立於啟示作為判斷真理的標準。<sup>10</sup> 巴特的神學知識論扭轉自啟蒙運動以來，過分高舉理性，卻忽略上帝的啟示的神學方法。

### 三 教義神學的知識基礎：上帝的道

近年很多華人學者討論漢語神學，這是令人十分興奮的事。可惜，在整個討論裏就完全沒有考慮教義學這部分。當然，沒有基督信仰及跟教會沒有關係的學者很自然忽略教義學的重要。就歷史而言，基督

<sup>9</sup> Brazier, *The Barth Lectures*, 45.

<sup>10</sup> Brazier, *The Barth Lectures*, 53.

教神學就是從教會信仰發展出來的學術。教會是基督教神學的母體。基督徒神學家本於基督信仰探討時代處境的問題，從教義學引伸公共神學的討論。缺乏教會作為立足點的漢語神學，是關於上帝的論述，是人的思想建構。筆者嘗試本於基督信仰，發展一種以上帝為中心的漢語神學。筆者參考巴特的神學，提出首先要明白教義學是神學的一支，神學是教會的其中一種功能。<sup>11</sup> 教義學的內容是教會的宣講，上帝的道就是評鑑教義學的標準。上帝的道並非一些純粹客觀的神學資訊，因為上帝的道需要由人接收，涉及人存有的回應。<sup>12</sup> 上帝的道亦不是一些純粹主觀對上帝的道的位格性回應。巴特不願意把神學剪裁成為一些抽象的概念或者思想體系，卻與人毫無關係。巴特亦不願意把神學當作純粹人對超於人的客體的存在體驗，與這位客體的真實本相毫不相干。巴特努力尋找一種神學知識論，一方面能夠完成反映這位超越人類的上帝本身，另一方面又能夠反映人接收上帝啟示的過程。巴特從四方面形容上帝的道：上帝的道是命令 (Auftrag)，內容 (Gegenstand) 是上帝自己；上帝的道是判斷 (Urteil)；上帝的道是至終的 (endlich) 及關鍵的 (entscheidend) 事件 (Ereignis)；在聖經所記載關於教會的回憶 (Erinnerung) 中思考神學。<sup>13</sup> 巴特清楚表示神學不單是人關於上帝的任意言說；他界定人的動機只是一種媒介，神學的內容應該是上帝的道本身，上帝的道是命令。因此，當人言說上帝的時候，不能把上帝的道局限在客觀化或者主觀化的方法上。<sup>14</sup> 究竟巴特如何避免把上帝的道淪為客觀化或者主觀化的關於上帝的言說呢？巴特強調人對上帝的言說必須超越人的部分，並建基於首先言說的上帝。<sup>15</sup> 巴特不願意從人的世界觀出發，建構神學；相反

---

<sup>11</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 1. *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1986), 1.

<sup>12</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 90.

<sup>13</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 103.

<sup>14</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 91.

<sup>15</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 92.

他期望從自我啟示的上帝本身，建立神學的內容。上帝的道建基於那位主動宣講的上帝，祂是那位發動者 (Gegebensein)。他強調上帝的道是神學的內容，重點是上帝的自由，願意人明白祂的啟示。巴特不認同人任意言說上帝，他強調上帝的道是判斷，提醒聆聽上帝的道的人，需要順服 (gehorsam) 上帝。<sup>16</sup>

#### 四 上帝的道是上帝的啟示；並非人的發明

巴特在《教會教義學》卷一第三章界定上帝的道是教會宣講的內容和教義的規範；在第四章開展上帝的道三方面表達方式的討論：宣講 (Verkündigung)、聖經 (Schrift)、啟示 (Offenbarung)；在第五章探討上帝的道的本質 (Wesen)，就是言說 (Rede) 行動 (Tat) 和奧祕 (Geheimnis)。<sup>17</sup> 上帝的道是啟示，關鍵在耶穌基督的位格與救贖事件本身。<sup>18</sup> 對巴特來說，聖經是見證上帝啟示的記載。<sup>19</sup> 不過，巴特亦承認聖經是上帝的道本身，<sup>20</sup> 是上帝啟示具體內容的記載。在聖經中先知及使徒的話是耶穌基督見證、宣講，及講道的話，是出自真神和真人的耶穌基督的話。<sup>21</sup> 上帝的道的本質是言說、行動和奧祕。<sup>22</sup> 巴特從三方面描述上帝的言說：第一方面，言說是屬靈的，是用人的語言類比屬靈的事。言說是理性到理性、位格到位格，因此並不是非理性的。<sup>23</sup> 言說

<sup>16</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 95.

<sup>17</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 194.

<sup>18</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 122.

<sup>19</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 114.

<sup>20</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 112.

<sup>21</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 110.

<sup>22</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 128.

<sup>23</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 139.

與聆聽、理解和服從相互關聯 (in Korrelation)。人在信仰中聆聽、理解和服從上帝的道。<sup>24</sup> 第二方面，上帝言說是位格性的，內容並非一種真理；而是有位格的上帝所發出的真理。上帝言說並非一種客觀東西；而是那客體 (Das Objektiv)，在其中能夠顯出上帝的主體。<sup>25</sup> 因此，上帝的道就是上帝兒子本身。第三方面，上帝言說是有動向地指向人的。

此外，上帝的道是行動，其重點是上帝在歷史中行動。巴特從三方面描述上帝的言說是行動：第一方面，這個行動是偶發同時性 (kontingente Gleichzeitigkeit)，重點是將上帝自我啟示的時間、先知及使徒見證耶穌基督的時間、教會建立的時間、聖經正典形成的時間，結成一體。<sup>26</sup> 巴特着重上帝的道作為行動，但是卻不重視行動的歷史性，<sup>27</sup> 只重視上帝的道作為行動時聆聽者與基督在相同時間 (Gleichzeitigkeit mit Christus)。第二方面，上帝的道作為行動表示管治權力 (Regierungsgewalt)，巴特的重點強調上帝在世界、歷史和社會的管治並非從自然界而來；相反是超自然的，從主耶穌的出生、受死和復活引伸出來。<sup>28</sup> 因此，巴特聲稱上帝的道為行動，但是解釋的重點是非歷史及超自然的。第三方面，上帝的道作為行動表示決斷 (Entscheidung)。巴特認為上帝的道首先是決定性，然後才作為在歷史中行動來理解。<sup>29</sup>

上帝的道作為奧祕可以從三方面理解：第一方面，上帝的道在世界的表現 (Welthaftigkeit) 仍然是奧祕。上帝的啟示與墮落的人相遇，上帝的啟示的表達方式可以與原意有分別；而且世界與上帝對立，所以上

---

<sup>24</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 140.

<sup>25</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 141.

<sup>26</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 150.

<sup>27</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 153.

<sup>28</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 160.

<sup>29</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 162.



帝的啟示仍然是奧祕。<sup>30</sup> 第二方面，上帝的道之單向性 (Einseitigkeit)，使其成為奧祕。上帝既是啟示的上帝，又是隱藏的上帝。第三方面，上帝的道在屬靈性 (Geistlichkeit) 上是奧祕，只有透過聖靈，人才能把上帝的啟示與其他假設分辨。<sup>31</sup>

## 五 人是領受上帝啟示的主體

上帝的道不能主觀地定義，因為神的道本身有理性的規律，是科學的。<sup>32</sup> 不過，上帝的道並非純粹客觀定義，因為它涉及人的存有及其有關內蘊的事情。<sup>33</sup> 因此，巴特嘗試從客觀及主觀兩方面認識神的道。<sup>34</sup> 巴特神學知識論獨特之處，是他堅持上帝是自我啟示的主體的同時，沒有否定人作為接收啟示的相對應主體。<sup>35</sup> 上帝是與人有別的他者，相對 (gegenüber) 於人，卻願意與人相遇，並且透過聖靈使人與上帝連在一起 (eigen)。在人與上帝之相對性 (Gegenständlichkeit) 的前提下，人就是明白上帝啟示的主體。<sup>36</sup> 從另一個角度來看，上帝藉道與人的主體相對，因此人成為客體。<sup>37</sup>

巴特《教會教義學》卷一第二十八章探討上帝在自由中去愛 (Gottes Sein als der Liebende in der Freiheit)。他從三方面討論上帝的存

<sup>30</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 172.

<sup>31</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 190.

<sup>32</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 91.

<sup>33</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 90.

<sup>34</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 91.

<sup>35</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 96.

<sup>36</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 7, *Die Erkenntnis Gottes* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1986), 8.

<sup>37</sup> Barth, *Die Erkenntnis Gottes*, 9.

有：上帝的存有在行動中 (Gottes Sein in der Tat)；上帝的存有作為愛者 (Gottes Sein als der Liebende)；上帝的存有在自由中 (Gottes Sein in der Freiheit)。第一方面，巴特在上帝的存有在行動中，強調上帝主動與人建立團契 (Gemeinschaft) 的關係。因此，對巴特來說，上帝既是超越，又是內蘊的 (zugleich transzendent und immanent)。<sup>38</sup> 巴特強調上帝作為主體 (Subjekt)，同時又是位格 (Person)。巴特沒有抽象地把上帝視作一般 (allgemein) 的概念；上帝的存有就是位格 (Gottes sein als das >Sein in Person<)。<sup>39</sup> 巴特不認為上帝與人之間本質上的鴻溝，會令人無法認識上帝。巴特強調只有上帝才具備自己的位格，而人的位格需要上帝來定義。<sup>40</sup> 第二方面，巴特要表明的就是，上帝基於自由，主動與人建立團契關係。這是愛的表現，因此，巴特提出上帝的存有就是愛 (>Gott ist< heisst >Gott liebt<)。<sup>41</sup> 第三方面，巴特認為上帝自由地超越他者，同時亦自由地內蘊在他者中間。<sup>42</sup> 巴特清楚說明上帝是與人完全不同的他者，卻願意主動與人溝通，所以自由地愛人，與人建立團契。巴特的本體論不是偏重上帝與人之間的分別或對立，而是清楚說明「上帝就是上帝，人就是人」的本質分別。不過，這並不是巴特對上帝與人關係的全部理解。

巴特認為人是上帝立約的夥伴，巴特從立約的角度解釋上帝的創造，<sup>43</sup> 巴特將創造與立約連在一起，上帝並非依賴世界或人而存在，但

<sup>38</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 8, *Die Wirklichkeit Gottes I*, 296.

<sup>39</sup> Barth, *Die Wirklichkeit Gottes I*, 300.

<sup>40</sup> Barth, *Die Wirklichkeit Gottes I*, 305.

<sup>41</sup> Barth, *Die Wirklichkeit Gottes I*, 318.

<sup>42</sup> Barth, *Die Wirklichkeit Gottes I*, 352.

<sup>43</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 13, *Das Werk der Schöpfung* (Zürich : Theologischer Verlag Zürich, 1993), 44. 第41章的題目正是：「創造與立約」("Schöpfung und Bund").

是卻願意在愛裏自由地與人溝通。巴特就是基於上帝自由地選擇與人溝通的決定，描述上帝的創造。同時，巴特表明上帝在世界有三項重要工作：創造 (Schöpfung)、復和 (Versöhnung)、救贖 (Erlösung)。在這三項工作中，不會出現內部分裂，相反是合一的 (*Opera trinitatis ad extra sunt indivisa*)。<sup>44</sup> 三一上帝——聖父、聖子與聖靈——是一種永恆的團契關係；至於上帝與人的關係不是永恆的團契關係，而是在歷史中一種立約夥伴 (Partner des Bundes) 的關係。<sup>45</sup> 在這種上帝與人立約的創造關係之中，巴特認為人有自由服從上帝 (Freiheit für den Gehorsam)。<sup>46</sup>

巴特認為人類學 (Anthropologie) 並非抽象地討論空泛的「人性」，而是探討具體的人作為受造者與上帝的關係。神學人類學的焦點就是從人神關係所反映人的受造性 (Geschöpflichkeit)。<sup>47</sup> 神學人類學與社會科學的關注點不盡相同：心理學及社會學等現象學科探討人的可能性 (Möglichkeit)；神學人類學則關注人的實在性 (Wirklichkeit)。<sup>48</sup> 究竟人之作為人，何謂真實的人性呢？巴特關注人性的整全性 (Ganzheit) 與實在性，並認為人的定義需要從上帝作起點。在傳統的神學人類學，人被解說為罪人和具備上帝形象。巴特承繼這傳統，在演繹人是罪人的觀點時，強調從上帝與人有恩典之約的關係來了解。<sup>49</sup> 沿着揀選論 (Erwählung) 的思路，巴特解釋耶穌基督是上帝與人的中介者，祂是完全的神又是完全的人，<sup>50</sup> 這位耶穌基督既是揀選的神又是被揀選的人。

<sup>44</sup> Barth, *Das Werk der Schöpfung*, 52.

<sup>45</sup> Barth, *Das Werk der Schöpfung*, 177.

<sup>46</sup> Barth, *Das Werk der Schöpfung*, 302.

<sup>47</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 14, *Das Geschöpf* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1992), 20.

<sup>48</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 27.

<sup>49</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 36.

<sup>50</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 10, *Gottes Gnadenwahl* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1988), 101.

當巴特探討甚麼是人性這問題的時候，就擺脫抽象地從人性的觀念推論，相反具體地 (*in concreto*) 以耶穌基督的人性作思考。因此，巴特探討神學人類學，很自然進入基督論的領域。對巴特來說，耶穌基督的人性有兩大特點：為上帝的人 (*Mensch für Gott*)，及為他者的人 (*Mensch für den Mensch*)。<sup>51</sup> 這位道成人身作為耶穌基督的上帝是一位為別人而活的上帝。<sup>52</sup> 祂並非沒有自我，而是展示一種「我與您」的關係。<sup>53</sup> 祂基於恩典與自由選擇與人建立約的關係，其實祂的本體亦展示一種共融 (*Kommunion*) 的關係。

巴特把從基督論定義人性的探討，擴展到從三一論界定人性。上帝是獨一的，但是聖父、聖子及聖靈是共同的存有 (*Zusammensein*)、與他者共存 (*Miteinandersein*) 及為他者存有 (*Füreinandersein*)。<sup>54</sup> 巴特認為，上帝形象的焦點是這種位格的關係性，所以，當他形容耶穌基督的人性反映上帝形象的時候，重點就是位格的關係性。<sup>55</sup> 在人與上帝的關係上，巴特引用「關係類比」(*analogia relationis*) 的推論，聖父、聖子及聖靈是共同的存有，意思是在相遇中的存有 (*Sein in der Begegnung*)，在「我是」中，找到「您是」(*Ich bin, in dem Du bist*)。<sup>56</sup> 巴特認為內蘊三一上帝 (*immanente Trinität*) 就是經世三一上帝 (*ökumenische Trinität*)，並從三一上帝內在的關係解釋人與上帝，和人與人的關係。

<sup>51</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 248.

<sup>52</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 259.

<sup>53</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 257.

<sup>54</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 260.

<sup>55</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 261.

<sup>56</sup> Barth, *Das Geschöpf*, 297.

## 六 人在教會領受上帝的啟示

巴特從三一論的角度討論啟示，在基督論部分後就是聖靈論。巴特從兩方面演繹啟示：啟示的實體與啟示的可能性。巴特將啟示的實體分為客觀及主觀兩方面：耶穌基督就是啟示的客觀實體，以基督論為神學理據；聖靈則是啟示的主觀實體，以聖靈論為神學理據。<sup>57</sup> 人藉着耶穌基督在教會中認識啟示的客觀實體。<sup>58</sup> 在聖靈論中，巴特提出人有自由認識上帝的道。<sup>59</sup> 不過，按上帝的道的觀點，人被宣告為不自由。<sup>60</sup> 在上帝觀部分，巴特形容上帝與人有一種密切相對應的關係，「人在上帝面前，上帝在人面前」(Der Mensch vor Gott, Gott vor dem Menschen)。巴特形容雖然上帝清楚地自我啟示，但是對人來說祂仍然是奧祕。人需要在信仰和順服中認識上帝，藉聖靈幫助人明白上帝的啟示。當人言說上帝之先，首先要聆聽上帝。對巴特來說，人在教會中在上帝面前聆聽，然後言說關於上帝的事。<sup>61</sup> 巴特強調人在教會中認識上帝，因為上帝的道在教會中被宣講。

巴特的啟示觀強調上帝是向人啟示的主體、客體、內容；上帝在耶穌基督、聖經、教會裏啟示自己。在這個基礎上，巴特建立他獨特的神學知識論。上帝的道是上帝的宣講 (Verkündigung)。因此，人在教會的宣講中言說上帝，其實是在回憶中言說上帝 (Rede in Erinnerung)。<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 4, *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, I.2 16-18* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1986), 222.

<sup>58</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, I.2 16-18*, 264.

<sup>59</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, I.2 16-18*, 265.

<sup>60</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik, I.2 16-18*, 280.

<sup>61</sup> Barth, *Die Erkenntnis Gottes*, 1.

<sup>62</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 101.

巴特回答人如何認識上帝的道的時候，並非尋找一種一般人類學對上帝的道認知的抽象概念，而是一個具體的個人如何在教會中認識上帝的道。<sup>63</sup> 上帝的道在教會中以聖道 (Predigt) 及聖禮 (Sakrament)、先知及使徒的話、耶穌基督的啟示等方式出現。<sup>64</sup> 上帝的道臨格於人，對人來說是嶄新的體會，並且讓人認識這位臨格現在的永恆上帝，是一位來臨中的上帝 (kommender Gott)。<sup>65</sup> 人並非抽象地認識這位來臨中的上帝，相反是具體地認識上帝是人以外與人相對的他者 (Gegenüber)。巴特沒有忽略人在經驗中認識上帝，他強調經驗的重點並非純粹個人內在的感受，而是人在存在中跟與他相異的他者相遇的經驗。巴特提出人不單在經驗中認識上帝的道，同時透過經驗上帝的道，界定人的真實性。<sup>66</sup> 巴特並非反對人從經驗中認識上帝的道，只是反對從人的感受 (Gefühl) 或良知 (Gewissen) 作為對人定義的參照。巴特這種立場與土萊馬赫或康德相異。<sup>67</sup> 巴特認為，人的存在就是人的自我界定 (Selbstbestimmung)，他不會純粹從人類學進路對人的存在作界定，相反卻以人在經驗中對上帝的道的認識，作為對人作界定的焦點。<sup>68</sup>

人在經驗中與上帝的道的相互關係，是兩種位格之間的關係。<sup>69</sup> 對巴特來說，認識上帝必須先建立對這位相對於我們的其他者——上帝——的信仰 (Glauben)。<sup>70</sup> 人惟有信仰上帝，才能夠超越限制認識上

---

<sup>63</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 197.

<sup>64</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 198.

<sup>65</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 202.

<sup>66</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 207.

<sup>67</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 212.

<sup>68</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 213.

<sup>69</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 214.

<sup>70</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 241.

帝。<sup>71</sup> 當人信仰上帝，才能夠開展與上帝位格的關係。當人把上帝視為信仰的主體時，才能夠避免把人高舉成為信仰的主體。<sup>72</sup> 究竟如何處理人的主體性呢？巴特認為信仰因上帝的道而來，是上帝的禮物，所以，人並非使人相信的主體，而是行動的主體 (*das handelnde Subjekt*)。巴特又指出並非上帝要相信，卻是人要相信，所以，人是作出信仰的主體 (*Subjekt des Glaubens*)。<sup>73</sup> 巴特沒有否定人的主體性，只是界定人並非使人相信的行動的主體，而是接受上帝的道作出信仰回應的主體。

巴特在論禱告的時候指出，人轉向那位超越及隱藏的上帝 (*Deus absconditus*)；同時也是轉向那位充滿仁慈又向人啟示的上帝 (*Deus revelatus*)。<sup>74</sup> 上帝不必依賴人而存在，因祂是自存的；人卻要依賴上帝存在。上帝作為創造者，不能沒有受造者；而人作為受造者，不能沒有上帝。巴特在禱告的時候，不單注意個人禱告，同時注意羣體禱告。人相信上帝就加入教會，當人成為基督徒，在作為基督身體的教會中，才能夠談「在基督裏」的屬靈經驗。巴特把「在基督裏」與「在聖靈裏」連在一起了解，然後申論向上帝禱告的人與聽人禱告的上帝之間不能分割。<sup>75</sup> 究竟人能否在教會外認識上帝呢？巴特認為人可以在大自然得到關於上帝存在的印證，但是仍然沒法認識這位上帝的本性與其對人類旨意和計劃。無論如何，巴特認為關於上帝的知識是信仰的知識 (*Gotteserkenntnis ist Glaubenserkenntnis*)。<sup>76</sup>

<sup>71</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 250.

<sup>72</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 251.

<sup>73</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 258.

<sup>74</sup> Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 19, *Das Gebot Gottes des Schöpfers* (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993), 110.

<sup>75</sup> Barth, *Das Gebot Gottes des Schöpfers*, 118.

<sup>76</sup> Barth, *Die Erkenntnis Gottes*, 11.

## 七 巴特神學知識論對漢語神學的意義

在《上帝的人性》(*Humanity of God*)，巴特指出上帝作為完全的他者，並非抽象或孤立地存在，相反是自由地與受造者一起(Togetherness)。<sup>77</sup> 在一份雜誌 *Christian Century* 中，巴特講述他思想的发展歷程：1928至1938年的特色是以基督為中心；1938至1948年的重點是在基督為中心的神學前提下，探討上帝與人相互的關係。<sup>78</sup> 巴特提出信仰就是人住在基督裏(Einwohnung Christi)。<sup>79</sup> 在信仰裏，上帝的道成為人的道或者說話。<sup>80</sup> 巴特根據安瑟倫的觀點，由信仰尋求理解。神學並非先驗(*a priori*)的抽象觀念，相反是按照上帝啟示而進行的反思(Nachdenken)。<sup>81</sup> 神學反思必需按神學對象所呈現的面貌和規律來認識，這樣才合乎科學的要求。

巴特放棄從人的宗教經驗作為神學起點，因為人的宗教經驗十分多元化和相對，難以作為客觀基礎。更嚴重的缺點是會惹來費爾巴哈(Ludwig Feuerbach)對宗教被視為人對上帝的完美投影的批評。巴特努力尋找一個客觀的神學起點，就是上帝在耶穌基督裏的自我啟示。研究基督教神學的學者可能是非基督徒，與教會沒有直接關係，所以沒有為教會鑽研神學的使命。然而，我們不能夠否認基督教神學的根源是教會，也不能夠把基督教神學的研究變成學術界的專門活動。在這個宗教多元化的社會中，我們需要客觀聆聽每個宗教的自我表述。在後基督教時代，巴特的教義學為基督教神學提供一個客觀科學的理據。巴特的神學立場提醒我們，真理不是由方法決定，而應該由真理本身決定。同

---

<sup>77</sup> Suzanne Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth: A Study in Biography and the History of Theology* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1998), 80.

<sup>78</sup> Selinger, *Charlotte von Kirschbaum and Karl Barth*, 79.

<sup>79</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 253.

<sup>80</sup> Barth, *Die Lehre vom Worte Gottes*, 254.

<sup>81</sup> Brazier, *The Barth Lectures*, 65.



樣，上帝的本體論也不是由知識論來決定，相反是上帝的本體論決定神學知識論。在神學上，上帝本體的秩序 (*ordo essendi*) 應該是認知秩序 (*ordo cognoscendi*) 的規範。<sup>82</sup> 因此，神學言說不應該是個人對上帝的意見，而應該是從上帝自我啟示而來的理念。柏拉圖把意見與觀念分開：意見是相對的，是每個人從有限的思維中對無限的想像；相反，觀念是先驗於所有意見，是恆久真實的。筆者並非把上帝的真理等同柏拉圖的觀念論，只是從柏拉圖把意見與觀念分開，類比神學上個人意見與真理的分別。

問題的關鍵是如何確知漢語神學的論述是真知識，對應一位真實的上帝？我們如何肯定漢語神學的論述不是純粹一廂情願的個人願望呢？這個疑問不是要否定非基督徒研究基督教神學的權利或者機會，而是反問漢語神學知識論的基礎在哪裏？巴特反對自由主義神學所塑造的「文化基督教」(Kulturprotestantismus)，因為在後現代化的過程中，這樣的「文化基督教」已經被「去中心化」，變得沒有存在的必然價值。

巴特強調上帝與人「對應」的關係，並非一種對立關係，也不是對等的關係。人被創造作為上帝的立約夥伴，有履行人之為人的責任。可惜，人濫用上帝賦予我們的自由，只顧自身的利益，傷害其他人。2008年四川地震，很多學生死亡，在努力拯救被困的災民後，很多人思考更深入的問題，就是為甚麼有那麼多「豆腐」工程出現？在北京奧運圓滿結束後，出現「毒奶」事件，已經有嬰孩因為食用大量「三聚氰胺」引致腎結石，甚至死亡。我們會問如果人有道德思考能力，也有道德意志，理論上會選擇善，為甚麼人還是偏要選擇惡？為甚麼我們中國有悠久的文化傳統，有很多圓滿自足的倫理教訓，國家也大力宣傳和諧社會的理想，為甚麼人還是選擇惡。人性究竟是怎麼回事？我們學者談

---

<sup>82</sup> John Allan Knight, "The Barthian Heritage of Hans W. Frei," *Scottish Journal of Theology* 61, no. 3 (2008), 313.

論文化研究課題的時候，是不是只在古籍文獻中高談闊論，卻沒有對應真實社會的面貌呢？我們研究基督教神學課題的時候，是不是只把之看作一種精神文明？馬克斯批評宗教是受壓迫者生靈的嘆息，是人民鴉片；並認為宗教只是人將自己的願望客體化，把人的本質變成了幻想的現實性。馬克斯對宗教批判給基督教神學一些提醒，就是不要讓宗教信仰淪為意識形態，只供人茶餘飯後追尋的上層建築。因此，基督教神學應該讓馬克斯主義者知道，基督信仰具備改變世界、審視世界的力量，改善人類的生活。美國候任總統奧巴馬競選的口號是「改變」；馬克斯認為哲學的任務不是描述世界，而是改變世界。同樣，基督教神學的任務不是要成為一種意識形態，也不是抽象地與其他精神文明進行概念上的比較，而是按照上帝的自我啟示審視人生。超越的上帝就是提供終極價值的根源。如果世界上沒有一個可以用超越價值評判世界的接觸點，我們只能夠把人間相對的價值絕對化。

巴特把耶穌基督道成人身視為永恆進入時間的接觸點，透過耶穌基督，人可以認識與人本質完全不同的上帝。這位在本質上與人「對立」的上帝，在耶穌基督裏成為與上帝「對應」的人。有些研究基督教的學者堅持要用人的理性思考神學，甚至認為強調上帝自我啟示就是貶低人性。本來運用理性思考神學問題是十分正常合理的，可是我們必須清楚曉得，理性不是決定基督教神學內容的標準。巴特的神學知識論清楚指出基督教神學是建基在上帝自我啟示上，理性的作用是明白上帝自我啟示的客觀真實。在建構漢語神學的時候，我們需要注意神學知識論的建立。究竟我們希望建立一種「文化基督教」，還是信仰耶穌基督的教會？

基督教神學的根是信仰耶穌基督的教會，有清楚的神學知識論。筆者認為漢語神學除了包括文化研究的向度以外，亦應該包括教會向度。筆者很高興巴特的《羅馬書注釋》被翻譯成漢語，不過《教會教義學》還未被翻譯成漢語。因此，很多學者只是片面地理解巴特，甚至對他有誤解。筆者希望這篇論文可以幫助漢語讀者更準確地了解巴特在

《教會教義學》德文原典中如何發展上帝與人「對應」的互為主體的關係，從上帝在耶穌基督的自我啟示中認識這位三一上帝。筆者強調，基督信仰在基督教神學研究上十分重要，同時樂意與非基督徒學者進行建設性對話，豐富大家的研究。

## 撮 要

本篇論文主要按照巴特《教會教義學》(*Die kirchliche Dogmatik*) 的德文原典閱讀，把巴特思想脈絡主要的觀念交代清楚，其中強調上帝的道的優先性，在這個基礎下申論人作為上帝受造的夥伴，開展一種上帝與人兩者主體互動的知識論。巴特沒有否定人的宗教經驗，只是在上帝的啟示為基礎下探討人在教會中與上帝的道相遇所產生的宗教經驗。巴特強調在耶穌基督裏，永恆的上帝進入現在，將永恆與時間連結起來。如此，超越的上帝成為內蘊的上帝，同時是一位來臨中的上帝 (*kommender Gott*)。巴特反對的是自由主義神學所塑造的「文化基督教」(*Kulturprotestantismus*)。按這思路，筆者認為巴特的神學值得華人學者注意。漢語神學除了包括文化研究的向度以外，亦應該包括教會向度，並且應該運用這些神學資源來發展公共神學，批判社會不公義的現象，促進社會和諧。

## ABSTRACT

This paper follows the German original text of Karl Barth's *Die kirchliche Dogmatik* to report the main theme of Barth's primacy of the Word of God. Based on this presupposition, Barth argues that human being is the created partner of God and develops an inter-subjective Epistemology. Barth doesn't deny human religious experience, but discusses the human religious experience arising from the human interaction with the Word of God in the Church. Barth emphasizes the eternal God entering the presence in Jesus Christ and links up eternity and time. For this reason, the transcendent God becomes the immanent God and also a coming God. Barth rejects the "Cultural Protestantism" developed by the Liberal Theology. Following this track, the author thinks that the Chinese scholars need to pay more attention to Barth's theology. The Sino-Theology should not only be limited to cultural studies, it should also include the Church dimension, use these theological resources to develop a kind of "Public Theology" as a social critique of the inequality, and to make contribution to fostering a harmonious society.