

巴特的三一啟示論與 信仰的類比——雲格爾的詮釋 之神學意含

郭偉聯

香港建道神學院

Hong Kong Alliance Bible Seminary

本文的旨趣為透過德國神學家雲格爾 (Eberhard Jüngel) 對巴特思想的詮釋，探究巴特的三一啟示論與「信仰的類比」(*analogia fidei*) 的神學意含。本文將分為兩大部分。筆者將首先介紹巴特「信仰的類比」思想所倚恃的三一啟示論，並指出神學界對其作出的三種不同詮釋，進而利用這歸類為華人神學界對巴特的探討作一些解說。第二部分將介紹雲格爾對巴特三一啟示論及「信仰的類比」思想的詮釋，並指出他的思想一方面可以幫助我們肯定啟示與神學言說的正面關係，另一方面則保持人與上帝之間被造者與創造者的分野，不讓「上帝的人性」被「人的人性」所統攝。

一 巴特的三一啟示論及其詮釋

巴特表明，三一啟示論是區別基督信仰與其他信仰的主要特徵。¹無疑，巴特自己便是二十世紀復興三一神學的主要人物。他主張上帝是一個自我啟示 (self-revealing) 的上帝，²認為我們之所以能信仰基督與思考神學，是因為上帝的自我啟示。啟示「本身就是上帝的道 (Word of God)」，³「上帝的道藉着將自己成為可知的，而變成能被認知的道」。⁴啟示「乃指上帝的道本身在時間內被言說出來的行動」。⁵即或聖經裏的啟示，也是「同一位、重複出現的上帝」，它並不是「上帝之外的另一位」：⁶「啟示實在是上帝的述詞 (predicate)，但這述詞是在每一方面都與上帝自身同一的 (identical)。」⁷「上帝的道意味上帝言

¹ Karl Barth, *Church Dogmatics*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance, 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1963-69), I/1: 301。往後縮寫為CD。

² 有一些神學家，如巴爾塔薩 (Hans Urs von Balthasar) 及麥科馬克 (Bruce McCormack) 認為巴特的神學在二十世紀二十至三十年代之間有重大的轉變。但我會採納亨辛格 (George Hunsinger) 的說法看巴特的轉變為「他思想內的發展而不是他的思想的演變」。並且，筆者得指出有關巴特早期及晚期的思想的不同並不是本研究的重點。筆者希望指出的是，巴特的三一論相信上帝的啟示事件同時是上帝自身的「隱藏」(veiling) 與「開顯」(unveiling)。如此，在談論巴特的三一啟示論及「信仰的類比」時，單單強調「隱藏」或「開顯」都是不全面的。其實麥科馬克便曾論證，「隱藏」(veiling) 與「開顯」(unveiling) 這辯證思想同時出現在巴特早期與晚期的思想中。哈特 (Trevor Hart) 亦發現這思想其實貫穿巴特整個神學生涯。然而，筆者並非提議我們將巴特的整個神學系統約減為啟示論。參George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1991), 7；Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Oxford: Oxford University Press, 1995), 18, 327-28, 370-71；Trevor Hart, *Regarding Karl Barth: Toward a Reading of his Theology* (Downers Grove: IVP, 1999), 40；Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* (San Francisco: Ignatius, 1992)。(楷體字為作者強調之處。)

³ Barth, CD, I/1: 118.

⁴ Barth, CD, I/1: 246.

⁵ Barth, CD, I/1: 118.

⁶ Barth, CD, I/1: 299.

⁷ Barth, CD, I/1: 299.

說……上帝的道意味一位說話的上帝。」⁸ 換言之，我們認識的上帝並不是一個形上的客體。我們是因為祂對我們說話而認識祂。

上帝的道是上帝的言說－行動 (speech-act) 或語言－事件 (word-event)：「上帝的道本身就是上帝的行動」，⁹ 它是「那作成的神聖事件」(the enacted divine event)。¹⁰ 我們因此可說，上帝的自我啟示是一件語言－事件。不過，這事件並不是上帝以外的其他東西，而是上帝自己。甚而，巴特宣稱它是上帝的實在 / 真在 (reality)。在啟示中，「上帝宣示祂的實在：不只是祂那為我們而作成的實在……更是祂那內在、真正的實在——那獨一無二的實在。」¹¹ 甚至我們可說，上帝的實在「將存有與行動連結在一起」，¹² 因而那作為上帝實在的啟示是「上帝行動中的存有」(God's being in act)。¹³

這啟示並不是抽象的。上帝啟示自己為「舊約中的雅巍 (Yahweh) 及新約中的θεός，或更確實地說：κύριος」。¹⁴ 「我們可用『上帝啟示自己為主』這句話來概括這一切。」¹⁵ 在新約中，那位被稱為主為上帝的，是拿撒勒人耶穌。¹⁶ 透過新約與舊約，上帝啟示了自己是三一上帝：「那在聖經中表明的啟示，是上帝的啟示。祂就是那位主。祂是那位發出啟示的父，那客觀地（為我們）成全啟示的子，那（在我們裏面）主觀地成全啟示的聖靈」。¹⁷

⁸ Barth, *CD*, I/1: 136.

⁹ Barth, *CD*, I/1: 143.

¹⁰ Barth, *CD*, I/1: 59, 193.

¹¹ Barth, *CD*, II/1: 262.

¹² Barth, *CD*, II/1: 262.

¹³ Barth, *CD*, II/1: 262.

¹⁴ Barth, *CD*, I/1: 295.

¹⁵ Barth, *CD*, I/1: 306.

¹⁶ Barth, *CD*, I/1: 318.

¹⁷ Barth, *CD*, I/2: 1.

因此，我們可說聖經的敘事啟示了三一上帝自身：「上帝啟示自己，祂藉着自己來啟示自己，祂啟示自己。」¹⁸ 我們也可說，在作為上帝啟示的聖經敘事裏，上帝的道及上帝實在被聯合起來。彼得斯 (Ted Peters) 指出，巴特對三一論的復興的其中一個貢獻，便是他強調耶穌的歷史事件與祂的上帝身分是統一的。¹⁹ 在這方面，我們可說巴特在致力解決啟蒙運動留下有關存有與認識斷裂的問題，正如托倫斯 (Alan Torrance) 所說：

他的進路截斷任何將 *ordo essendi* (存有秩序) 及 *ordo cognoscendi* (認知秩序) 二分的做法。我們既不是也不能以藉着闡發一系列將人本身的知性轉為認識上帝的可能性的漸進步驟來開始，也不可能將我們的認識論與上帝的存有的關注分開。²⁰

雖然我們可說，巴特的三一論將語言與上帝的事件或實在重新聯繫起來，但這並不代表他主張人類能完完全全地認識上帝的實在。相反，巴特強調上帝的啟示（上帝的語言—事件）是奧祕 (mystery)。²¹ 上帝在祂的啟顯性之中維持着祂自身的隱藏性。因為上帝的語言—事件是藉神聖內容與屬世形式的結合而臨到我們中間，所以上帝的啟示永遠同時是上帝的「隱藏」(veiling) 與「開顯」(unveiling)：

¹⁸ Barth, *CD*, I/1: 296. 強調為原作者所加。

¹⁹ Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life* (Louisville: Westminster / John Knox, 1993), 82.

²⁰ Alan Torrance, "The Trinity," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. John Webster (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 73-74.

²¹ Barth, *CD*, I/1: 165, 168.

啟顯的上帝在祂隱藏中又或是隱藏的上帝在祂的開顯中，是關乎我們傾聽那完全與真實的上帝的道的問題。屬世的形式如沒有了神聖的內容便不是上帝的道，神聖內容沒有了屬世的形式也不是上帝的道。我們既不能單單停在屬世形式之中，也不能脫離它而嘗試單單享受神聖的內容。²²

因着上帝的「隱藏」與「開顯」，巴特同時否定實在論 (realistic) 神學（那停留於上帝的道的屬世形式的神學）與唯心論 (idealistic) 神學（那脫離屬世形式而宣稱擁有神聖內容的神學）能成為好的神學。²³ 因此，巴特的啟示論一方面重新將語言與實在，或存有與認識的斷裂連繫起來；另一方面拒絕實在論與唯心論，顯示它需要在一個新的認識論體系中才能運作。上帝語言—事件的奧祕令神學家能以不同的進路來理解巴特有關語言與事件，或語言與實在之間關係的思想。筆者認為大致可將之分為三類。

第一，強調神聖事件或道成肉身的統攝性。這進路強調巴特思想中上帝啟示事件的包涵性，並強調上帝啟示乃耶穌基督事件，而這事件呈現了上帝永恆的諭旨：祂決定以屬世的形式來啟顯自己。因着祂將這屬世的形式作為祂存有的第二模態 (second mode of being)，耶穌基督作為上帝的啟示是上帝存有的行動 (act of being)。這事件統整了人與神之間的鴻溝，人雖然作為受造物，卻因着那同時作為人與上帝的基督，而得以參與上帝的三一事件，甚至成為上帝歷史的一部分。沃爾德羅普 (Charles Waldrop) 稱這進路為亞歷山太式 (Alexandrian) 的巴特神學詮釋。他扼要地指出這進路的重點是：耶穌基督按定義是啟示的行動 (the act of revelation)，所有見證啟示的歷史時刻都在這行動裏獲得他們的存

²² Barth, *CD*, I/1: 175.

²³ Barth, *CD*, I/1: 175.

有 (being)。²⁴ 耶穌是那成為人的上帝，祂這個人啟顯着上帝，祂也就是上帝，因而承載着啟示的奧祕。詹信 (Robert W. Jenson) 的三一論便是這進路的典型例子。²⁵ 他認為對巴特而言，「耶穌那人和上帝一起的歷史就是我們的真實歷史。」²⁶ 他甚至說：「耶穌的歷史就是世界的歷史，在祂裏面被尊崇的人性就是我們的人性。我們別無其他。」²⁷ 因此他認為，「巴特透過一種對黑格爾思想的基督論式逆轉，來重新達成一個真實的三而一教義 (doctrine of tri-unity)。只要將耶穌放置於黑格爾思想中『世界』的位置，您便可以得出巴特的《教會教義學》的卷一第一冊。」²⁸ 在華人神學界中也有這種強調神人之間的統合性例子。陳家富在探討巴特的基督論人觀與耶儒對話的貢獻時，雖然能注意到「對話式的結構」(dialogical structure) 是人在上帝面前的存有的基本置定，²⁹ 但他為着搭建一個更有利巴特神學與儒家對話的平台，而跳出「對話式的結構」，並作出一種統攝性陳述：「基督教是可以談一種『從下而上』的基督論，亦即蔡仁厚所講的『人而神』基督論……直認人的美善本性與巴特的神學是不相違背的……這種肯定人在本體上或本然上的『天人本無二』的說法，亦即肯定巴特所說在本體論的置定上是一種『與上帝同在的存有』(being-with-God)。」³⁰

²⁴ Charles T. Waldrop, *Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character* (Berlin: Walter de Gruyter, 1984), 167.

²⁵ Wai-Luen Kwok, "The Relation of Narrative and the Triune Reality: A Critical Investigation of Robert W. Jenson's Doctrine of the Trinity with Reference to Eberhard Jüngel" (Unpublished Ph.D. dissertation, King's College London, 2007).

²⁶ Robert W. Jenson, *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth* (New York: Thomas Nelson and Sons, 1963), 133。強調為原作者所加。

²⁷ Jenson, *Alpha and Omega*, 132.

²⁸ Robert W. Jenson, *The Triune Identity: God According to the Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982), 136.

²⁹ 陳家富：〈人性與基督：巴特的基督論人觀與耶儒對話〉，收鄧紹光、賴品超編：《巴特與漢語神學》（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁298。

³⁰ 陳家富：〈人性與基督〉，頁322~23。

但沃爾德羅普認為，亞歷山太式詮釋有其缺點，他對其最主要的批評乃是它沒有充分地將創造主與受造物加以區分。他批評這進路因為泯滅了上帝與人之間必然不同之處，所以便無法保障人類現世生活的價值與實在性，也威脅人存在的獨立性。³¹

第二類進路強調啟示與實在的割離。羅伯茨 (Richard Roberts) 認為，巴特整個神學能否成立，乃建基在上帝的道與行動的聯合這點上。³² 他批評巴特其實並不能成功地解說人的語言及實在如何與上帝的語言—事件有效地連合：「每當啟示的內容與它的時間跟人類普遍的實況趨近時，便會產生含混。因為啟示的『實在』必須同時間肯定與否定，再生與摧毀。」³³ 因此，巴特的思想其實顯示着基督教神學跟我們的實況「毫不相干」。³⁴

沃德 (Graham Ward) 雖然也發現巴特的思想有着羅伯茨所指出的現象，但他認為那並不是一種含混，而是類似德里達 (Jacques Derrida) 的「延異」(*différance*) 觀念，是一種強而有力、關於語言弔詭性的論說。³⁵ 如此，巴特的三一啟示論正顯示神學的核心難題「就是那一直困擾其論述的、無法消解的他異性 (otherness)，並那不可能超脫隱喻性 (metaphoricity) 而設定一個真實的存在 (real presence) 的景況。」³⁶ 這顯示符號 (signs) 及意義 (significance) 的問題性。在此，上帝「抹去

³¹ Waldrop, *Karl Barth's Christology*, 176-77.

³² R. H. Roberts, "Barth's doctrine of Time: Its Nature and Implications," in *Karl Barth - Studies of His Theological Methods*, ed. S. W. Sykes (Oxford: Clarendon Press, 1979), 105-107.

³³ Roberts, "Barth's doctrine of Time," 144.

³⁴ Roberts, "Barth's doctrine of Time," 146.

³⁵ Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 30, 34.

³⁶ Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 247.

(erases) 祂的在場 (presence)，並無止境地延異 (defers) 祂的真理。」³⁷ 對沃德來說，巴特的三一啟示教義的重點便是「文本律」(a law of textuality)，它是「上帝在語言中經過時發出的反響」，令我們「學習到如何不言說」。³⁸ 如此，神學是一個必須但不可能的任務。³⁹ 在華人神學中，曾慶豹便是這進路的例子。他認同沃德的觀點，認為巴特的思想與德里達有共通之處，⁴⁰ 其啟示觀能「衍生出一種接近解構式的《聖經》文本觀」：⁴¹「用解構的語言來說，上帝的啟示在《聖經》文本中展現了一種『無限的書寫』，它同時正摧毀着對它固定化和穩定性的遐想；用辯證的語言來說，上帝啟示同時也是隱匿的，只有在隱匿中，所謂『上帝的啟示』才是可以理解」，「我們必須持續地在祂的恩典中自我批判地言說下去」。⁴² 曾慶豹因而認為，巴特的啟示觀教導我們，「上帝『具體』地『啟示』了祂的『隱匿』」，⁴³「上帝之言是無法呈現者呈現自身的非呈現」。⁴⁴

第三類進路將隱藏與開顯之間辯證性及充滿張力的關係詮釋為溝通 (communication) 和參與 (participation) 的結果。在這進路中，上帝的啟示本質上並非關乎符號的意義，而是一項關乎關係 (relation) 或契應 (correspondence) 的語言—事件，是一種動態 (dynamic) ——持續的溝通

³⁷ Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 248.

³⁸ Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 251.

³⁹ Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, 256.

⁴⁰ 曾慶豹：〈卡爾·巴特與後現代性——論一種「非基礎式」的神學思考〉，《道風基督教文化評論》第16期（2002年），頁122注10。

⁴¹ 曾慶豹：〈卡爾·巴特與後現代性〉，頁133。

⁴² 曾慶豹：〈卡爾·巴特與後現代性〉，頁134。

⁴³ 曾慶豹：〈卡爾·巴特與後現代性〉，頁124。

⁴⁴ 曾慶豹：〈卡爾·巴特與後現代性〉，頁132。

行動或語言事件。⁴⁵「上帝是在祂的行動之中，祂是那尋求及生發與我們的相契 (fellowship) 的那一位。」⁴⁶ 這關係對上帝而言並不是新事，它是上帝永恆的諭旨與上帝自身的生命：「在上帝尋求及生發與我們的相契前，也因着祂尋求及生發這相契，祂在祂自身裏面便定意及完成這相契。在祂裏面，祂並不願意只為自身而存在——單獨地存在。相反，祂是父、子及聖靈，並因此是在祂那為他者而存、與他者同在、在他者裏面的獨特存有中活着……」⁴⁷

在這進路中，上帝的啟示一方面保持着上帝與造物之間的區別，另一方面則將上帝的語言—事件跟受造的語言與實在連合起來。⁴⁸ 它強調巴特的三一啟示論，其實顯示了上帝在耶穌基督裏的啟示與啟示的上帝是一個關係的類比 (analogy of relation)。類比幫助我們合宜地將上帝及人類加以連繫與區別，它關注「上帝在其內蘊之中的自由」。⁴⁹ 對巴特來說，類比語言並不是建基於靜態的存有觀念，它是由上帝主體性行動的奧祕及上帝與人類的動態交往而來。類比是用來表達上帝在啟示這持續的溝通行動中的超越性方法：

有關的類比並不是一種存有的類比 (*analogia entis*)，而是羅十二6所說的信仰的類比 (*analogia tes pisteos*)：是一種與認識過程中的認識對象的相似性，與思想過程中的客體的相似性，與語言中的上帝的道的相似性。這將那真正的、在信心裏發出的基督徒預言與所有虛假的預言區別出來。⁵⁰

⁴⁵ Alan J. Torrance, *Persons in Communion: Trinitarian Description and Human Participation with Special Reference to Volume One of Karl Barth's Church Dogmatics* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 205-207. See also, McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 16-17, 159-60.

⁴⁶ Barth, *CD*, II/1: 276.

⁴⁷ Barth, *CD*, II/1: 275.

⁴⁸ McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 129-30.

⁴⁹ Barth, *CD*, II/1: 320.

⁵⁰ Barth, *CD*, I/1: 243-44.

麥科馬克指出，巴特類比教義的核心討論並不在於希羅式存有的原型與複模之間的相似性，巴特關注在上帝與人有着區別的情況下，啟示這溝通行動能夠成功地達成：

「信仰的類比」最基本是指向上帝的行動與人類主體行動之間（即神聖自我啟示的行動與讓這啟示被認知的人類行動）的契應（correspondence）關係。更具體而言，那建基於啟示的類比，是上帝自己對自身的認識，與人透過人類語言及概念、並在它們以內獲得人本的關於上帝的知識之間的類比……這不是創造者的存有與被造物的存有的類比……巴特應用（類比）時，其中心的神學反省是將之理解為啟示的內容與人類語言之間的關係。⁵¹

托倫斯也同意巴特的類比教義與傳統形上學的存有的類比概念不同，因為巴特強調信仰的類比，關乎上帝與人類藉着聖子耶穌基督而建立的溝通關係或契合：

信仰的類比在巴特看來應是關係的類比，它挑戰那在傳統比例的類比（analogy of proportionality）中反映着的靜態（偽邏輯）關係模型。巴特的關係類比（*analogia relationis*）企求的，是將那神聖與神聖之間（父與子）的關係並入與人之間的關係結成為一動態的關聯。在這方法中，它指向一個關係性的基礎，它並非基於存在於創造秩序中玄思的（存有）比例性的假設，而是在於「主體的」（personal）相互關係。這關係已被那參與上帝永恆契合（communion）的一位確實地肯定了，祂也創新地將這關係實現在創造秩序之中，使之成為神聖內在團契（intradivine communion）及人際間相互關係（inter-human mutuality）之間動態的、「相契性」的（*koinonial*）結連。⁵²

⁵¹ McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectic Theology*, 16-17.

⁵² Torrance, *Persons in Communion*, 188-89. 斜體字為筆者所加。

因為上帝的語言—事件是動態的溝通及關係，啟示的奧秘便不屬於不可知論。相反，它代表着在我們與上帝的關係之中所獲致的意義的創新性與開放性。如哈特 (Trevor Hart) 所言：

上帝是已被認識的，但在認識過程中，上帝仍是隱秘的。這奧秘永遠不是被測透的，卻是臨在於信仰的關係之中。因此，啟示並不是用此世的標準來複製或「反映」上帝，而是人的心思／意志與此世現象界開放至一個自我超越的境地。在此，上帝是在一個合適於被造物的方法下被契應，因而是在關係中被認識。⁵³

在人與上帝被區分的情況下，上帝的道成肉身提供了一個人神之間動態的、類比的關係及互動。類比不一定是希臘形上學的餘燼，它可以意味着不同存有於實在 (reality) 之中的溝通性相互關係。這些存有之間有着相似性並非因為它們是形上的、非時間性的存有根基 (ground of being) 的形象，而是因為它們彼此參與在對方的生命裏面，在彼此的生命之中溝通，並彼此仍保持自身的獨特性以致能彼此區別。

筆者要特別指出的是，這條進路其實能為第一條及第二條進路存在的問題提供一些新的解決方向。筆者認為第一條進路的問題在於將人神的區別模糊化，令神學的言說不是變成上帝的獨語，便是變成了純粹人類學的研究，最終無法達致契通的境界。

至於第二條進路，它雖然指出了上帝與人溝通是奧秘性的必然景況，但主張言說一個不可言說，甚至是不應言說的東西這見解，其實並未為神學在這情況下為何要繼續言說提供一個較理想的解說。筆者認為，惟有因着我們這不可能完全言說的言說是由於一個實在的愛的對象，並且祂與我們相關，我們才有動力繼續堅持言說這既是奧秘又是開顯的啟示。

⁵³ Trevor Hart, "Revelation," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, 47.

我們應進一步問：究竟這既隱既顯的啟示關係——信仰的類比是如何運作的呢？如此，我們需將討論轉到雲格爾對巴特三一啟示論及信仰的類比的詮釋。

二 雲格爾對巴特三一啟示論的詮釋

（一）上帝的存有是在作成之中 (God's Being is in Becoming)

雲格爾雖然認為其著作《上帝的存有是在作成之中》(*God's Being Is in Becoming*) 是對巴特三一論的「意譯」(paraphrase)，但事實上它被認是「其中一本最好」的巴特神學研究專著，⁵⁴ 所以我們斷不能因為雲格爾自謙之言而輕視之。亦因為雲格爾認為他自己是在「意譯」巴特的思想，所以他的詮釋正好能為我們提供巴特三一啟示論及信仰的類比應如何運作的線索。

對雲格爾而言，巴特的三一論指出我們能夠合宜地認識及言說上帝的方法，他認為巴特堅信人對上帝的認識及言說 (knowledge and speech of God)，並不能建基於人類自身「關於上帝的言說」(speech about God)——上帝的知識惟有由上帝自身而來。這知識是「建基在上帝自己的主導之上」，並必須「被承認為一個事實」。對巴特而言，認識及言說上帝關係上帝的存有。⁵⁵ 我們透過上帝的啟示認識上帝，而上帝的啟示所啟顯的是上帝自身，因此我們認識及言說上帝是「對上帝

⁵⁴ John Thompson, "Jüngel on Barth," in *The Possibilities of Theology: Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in His Sixtieth Year*, ed. John Webster (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 144.

⁵⁵ Eberhard Jüngel, *God's Being Is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, translated and with a new introduction by John Webster (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 1-2. 往後縮寫為GBB。

念茲在茲」(thinking after God / *Nachdenken*)。⁵⁶ 雲格爾用「上帝存有的啟顯」(God's being revealed) 這概念來形容巴特這思想。韋伯斯特 (John Webster) 十分精簡地指出這概念的重點：

(它) 同時指出，上帝的存有是惟有在啟示中才能被認識的，並且因為被啟示出來的是上帝的存有，上帝那為我們 (for us) 及給我們 (to us) 將自身顯在 (present) 的自我—溝通行動並非與祂的存有相異的。事實上對雲格爾而言，他認為很明顯地巴特的三一論正是要表達這點：在上帝的自我—溝通裏，並祂於聖靈的聯合之內差遣聖子到世界裏的行動 (movement) 裏，上帝 (的溝通與行動) 與其自身是等同的。這便建立起祂自己與我們的關係。⁵⁷

換言之，對雲格爾來說，巴特教導我們，上帝的啟示賜給了人類認識上帝的可能性。啟示意味着「上帝的存有自身已在行進之中」(the being of God has *itself already proceeded*)。⁵⁸ 那在我們面前行進、將上帝的存有顯明的，是上帝的兒子基督道成肉身與升高：「上帝的兒子進入遠方國度的路途」及「人子的歸家」。⁵⁹ 因為這「行動」是上帝施予人類的事件，所以啟示是歷史事件。⁶⁰ 並且，這行動的源頭是在上帝自身的存有——上帝的「原初決定」(primal decision) 裏面，所以我們不但可說上帝的存有是在進入遠方國度的路途上行進，更可說「上帝的存有是行動的存有」。⁶¹ 更重要的是，若我們認定「上帝的存有是

⁵⁶ Jüngel, *GBB*, 9.

⁵⁷ Webster, "Translator's Introduction," *GBB*, xiii.

⁵⁸ Jüngel, *GBB*, 10. 強調為原作者所加。

⁵⁹ Jüngel, *GBB*, 14.

⁶⁰ Jüngel, *GBB*, 32.

⁶¹ Jüngel, *GBB*, 14.

行動的存有」，我們便由它進入到三一論教義之中。三一是在上帝兒子耶穌基督的道成肉身事件裏被啟示出來，而道成肉身便是父、子、靈的「原初決定」：「上帝進入遠方國度的路途其實是上帝兒子的路途，在這根本決定裏，那差遣子踏上路途的父與靈與這順服的子是合一的，因而子是被命定與那人耶穌聯合。」所以，三一教義提供了關於「那在啟示中啟顯自己之上帝的問題的答案」。⁶² 並且，如果上帝在啟示中將自己啟示為祂所是 (*as the one who he is*)，啟示便是上帝的自我詮釋 (*self-interpretation*)：⁶³「啟示意味着上帝自我詮釋為父、子及聖靈」。⁶⁴

對雲格爾來說，巴特乃主張啟示是上帝的自我詮釋而非一種演繹說明 (*illustration*)。人的語言本身並不能夠言說啟示，相反是上帝的啟示統管 (*commandeers*) 了人類的語言，使其本身於語言之中向我們表明。在這種「統管」裏，上帝臨到言說中乃 (*as*) 上帝向我們說話。⁶⁵ 所以，「並不是語言能掌握啟示，而是啟示……能把握語言」。⁶⁶ 又因為上帝的啟示統管人類的語言，所以它是一種「詮釋」，意味着「以不同的言詞說同樣的東西」。至於演繹說明，則表示「以他者的言詞說同樣的東西」。⁶⁷ 既然詮釋是「以不同的言詞說同樣的東西」，它便可以「保障啟示的同一性，在此它將啟示（並且單單是啟示）用言語表述出它乃啟示」。若非如此，上帝的啟示便不能成為上帝的啟示，而人的語言也不能成為人的語言，最終使人既失去啟示，也失去語言。⁶⁸

⁶² Jüngel, *GBB*, 15.

⁶³ Jüngel, *GBB*, 27, 33.

⁶⁴ Jüngel, *GBB*, 77.

⁶⁵ Jüngel, *GBB*, 23.

⁶⁶ Barth, *CD*, I/1: 340. 引自 Jüngel, *GBB*, 20.

⁶⁷ Jüngel, *GBB*, 25. 強調為原作者所加。

⁶⁸ Jüngel, *GBB*, 25.

因此，若三一是啟示的主體，而啟示又是上帝的自我詮釋，三一自身便與啟示有着密不可分的關係。⁶⁹ 雲格爾指出：「三一教義必須確定一個事實：作為其存有的主體，上帝也是祂被認知的存有及被認知的作成的主體。」⁷⁰ 上帝是「啟示者、啟示及被啟示出來的（那位）」，這三樣是一個不會在認識過程中被減損的合一體。「所以，上帝是啟示事件的主體 (subject)、述語 (predicate) 及客體 (object)。」⁷¹ 上帝是父、子及靈並不是人的猜想的產物，上帝是「在我們以先為我們的上帝」(is ours in advance)，祂是完全屬乎自己，而只有祂能將自己放在我們以先，讓我們認識祂。⁷²

因為上帝的啟示啟顯着祂是誰，並且因為它是一個源於上帝自身存有的歷史事件，啟示作為上帝的自我詮釋便暗示着：上帝外顯的存有 (God's being *ad extra*) 是與祂內蘊的存有 (God's being *ad intra*) 相互契應 (correspondence) 的。精確而言，這即表示「上帝是與自己相互契應」。⁷³ 雲格爾指出，「上帝契應自己」意味着上帝的存有「在啟示的歷史事件性 (historicality) 重複地作成 (reiterates) 自己。」⁷⁴ 上帝契應自己是一個關係性結構的存有。⁷⁵ 上帝作為父、子、靈這「三種存有模式」(three modes of being) 顯示出上帝存有的關係性結構。因着這三種上帝存有的模式是上帝存有內在的相互關係，三種關係的分野其實是在上帝合一的存有內的分野，而非三種割離的關係。這種關係之所以可

⁶⁹ Jüngel, *GBB*, 35.

⁷⁰ Jüngel, *GBB*, 55.

⁷¹ Jüngel, *GBB*, 28.

⁷² Jüngel, *GBB*, 37.

⁷³ Jüngel, *GBB*, 36.

⁷⁴ Jüngel, *GBB*, 83.

⁷⁵ Jüngel, *GBB*, 37.

能出現，是因為以下兩方面：(1) 根據互滲互存 (*perichoresis*) 教義的教導，上帝的三種存有模式的關係性，是來自它們互相參與在對方之中，因而能保障上帝的存有是一個實際的合一；(2) 根據歸予 (*appropriation*) 的教義，我們能指出三種存有模式的不同，是因為我們將三一整體工作的特質及作為歸予某一上帝的存有模式。⁷⁶ 因此，上帝是關係性地建構為一個自我相關 (*self-related*) 的存有。⁷⁷

這些關係並不是非主體性 (*impersonal*) 結構，它們能彼此分別出來，是因為它們乃「上帝的自我重複」或「永恆於永恆裏的重複」。這重複表示上帝的存有是「純粹事件」(*pure event*)，意味着上帝的存有是在祂的作成之中。⁷⁸ 如此，啟示乃上帝的自我詮釋這思想要我們認定：上帝存有的知識能夠讓我們知曉，是因為上帝那為我們的存有 (*God's being for us*) 是在耶穌基督的事件裏。⁷⁹ 啟示裏的上帝是上帝自身的「複本」(*double*)，由於上帝的本質與作為是一致而不可分的，「上帝的實在」是上帝，祂是「在祂的本質與作為裏的上帝」。⁸⁰ 因此，我們「把上帝在祂的重複性結構內的單一存有理解為一個在契應中的存有。」⁸¹ 「上帝與祂自身契應」便是上帝的存有「在啟示的歷史事件性裏重複地作成自己」。簡言之，這即是「上帝的存有是在作成之中」，雲格爾詳細地解釋道：

⁷⁶ Jüngel, *GBB*, 43-51.

⁷⁷ Jüngel, *GBB*, 41, 77.

⁷⁸ Jüngel, *GBB*, 39. 強調為原作者所加。

⁷⁹ Jüngel, *GBB*, 120.

⁸⁰ Jüngel, *GBB*, 46.

⁸¹ Jüngel, *GBB*, 83.

上帝的三個模式是彼此分別且彼此相關。它們相分又相關的情況是這樣的：上帝存有的每個模式是只有在與其他兩個模式一起下，才作成它所是 (*becomes what it is*)。上帝存有的關係性結構表達着上帝存有之內不同「本源」(origin) 及「行進」(processions) 的關係。上帝的存有乃父、子與聖靈，因此乃一個在作成之中的存有 (*being in becoming*)……又正因為從永恆中上帝的存有是一個在作成之中的存有，所以上帝已預先成為我們的上帝……上帝並非別的，祂就是祂的啟示。因此，在祂的存有中早已預先成為我們的上帝，也因此以下的陳述是正確的：上帝的存有是在作成之中。⁸²

最後，我們能在這契應裏面，看到啟示這歷史事件本身便是上帝存有的事件。雲格爾認為：「啟示是歷史事件，上帝的存有在其中彰顯自身為一個存有，它不單是容忍、更是實在地需求歷史的（具時的）述詞 (*historical predicates*)。」⁸³ 我們因此必須說上帝的存有乃神聖「歷史」：「在這契應裏，上帝的存有成為聖靈裏神聖生命的歷史，並且在這藉契應而建構成的歷史裏，上帝在祂自己裏面造出空間來承載時間，這在上帝裏造出一空間—承載—時間是一個持續的事件，而我們視那被理解成持續事件的時空為永恆。」⁸⁴ 對雲格爾而言，「上帝與祂自身契應」即代表上帝的存有是在「啟示的歷史事件性裏」進到人類中間，我們因此不能說啟示留給神學一個不可能的任務。

雲格爾並沒就此停在上帝存有與祂的歷史的緊密關係這點上，他進而用另外兩個主題去闡釋巴特的三一論重點乃「上帝的存有是在作成之中」：(1) 在啟示裏啟顯出的上帝存有乃「上帝的存有一作為一客體」(*God's-being-as-object*)；(2) 上帝與人類間的契應與上帝自身關係性的契應兩者是類比的關係。

⁸² Jünger, *GBB*, 77-78. 強調為原作者所加。

⁸³ Jünger, *GBB*, 109.

⁸⁴ Jünger, *GBB*, 111. 強調為原作者所加。

（二）上帝的知識與上帝的存有一作為一客體

雲格爾認為在巴特的三一論中，上帝的存有是啟示自身為一個「存有一作為一客體」。他相信巴特的「上帝的存有一作為一客體」概念，並不代表人作為認識的主體能憑藉自己的能力，視上帝為一個客體來認識。它其實是要顯示人在認識上帝的過程中，無可避免地成為那追尋上帝知識的主體。⁸⁵ 另外，稱「上帝的存有一作為一客體」，乃要指出人藉上帝所給予他的信心 (faith) 而認識上帝為一個「聖禮式的實在」 (sacramental reality)。「聖禮式的實在」及「信心」二者乃明白「上帝的存有一作為一客體」概念的重要元素。

甲 上帝的存有一作為一客體乃聖禮式的實在

雲格爾指出，我們能談論上帝的存有一作為一客體，意味着上帝已啟示自己。上帝能成為有關祂的知識的對象，完全是因為祂已在啟示中，啟顯自己為祂自己的詮釋，人必須清楚，除上帝的啟示以外，我們並不沒有其他方法來認識上帝。⁸⁶ 換言之，人成為認識上帝的「主體」單單是因為上帝啟示自己。啟示是一件事件，所以人只能是「在這事件裏」認識上帝。這事件的內容是上帝的道 / 語言，因此上帝是在祂的道中被客體化。但同時間，這客體化是上帝自身的事件，是上帝「成為能被言說的」及「以人的語言說話」，「以使祂被思量與認識。」⁸⁷

雲格爾認為巴特有關上帝的存有一作為一客體的教導，其實要表明上帝在其啟示中乃一種間接地客觀的 (mediately objective) 啟示。在這種客觀性下，上帝同時在其他客體的顯示 (sign) 與遮蔽 (veil) 之下與我們會遇。⁸⁸ 換言之，人只能透過「那見證上帝存有一作為一客體的媒體

⁸⁵ Jüngel, *GBB*, 55.

⁸⁶ Jüngel, *GBB*, 58.

⁸⁷ Jüngel, *GBB*, 58.

⁸⁸ Barth, *CD II/1*: 16. 引自Jüngel, *GBB*, 61.

(medium) 的客觀性」來認識上帝。⁸⁹ 所以，上帝的存有一作為一客體概念顯示着兩種客體性。巴特將它們稱之為上帝的「第一」(primary)與「第二」(secondary)客體性。

上帝的「第一客體性」是指上帝內在三一存有 (inner-trinitarian being) 的客體性。⁹⁰ 按巴特而言，上帝內在的三一關係是由永遠到永遠的，⁹¹ 因此父、子、及靈乃表明上帝「自身是確切地區別自身並且認識自身」。⁹² 從這方面而言，上帝的內在三一存有令上帝與自己有着永恆的客體關係。

由於我們稱上帝對自身的客體性為「第一客體性」，所以祂在啟示裏向我們顯示的存有一作為一客體便是「第二客體性」。⁹³ 值得注意的是，人在上帝的「第二客體性」認識上帝其實是一種對上帝自我認識的「複印」(copy) 或「間接參與」(indirect participation)。⁹⁴ 人間接地參與上帝的自我認識這說法代表着：「上帝在一種與自身不同的客體性——受造物的客體性裏被認知。」⁹⁵ 上帝的啟示既為三一的啟顯，上帝便是在受造客體性中，重複祂自身的客體性。這種受造客體性的啟顯，便是上帝的存有一作為一客體乃聖禮式的實在意思。⁹⁶ 雲格爾解釋，上帝的存有一作為一客體乃聖禮式的實在，實際而言是指上帝以人的方式來向人說話。由此引伸，耶穌基督的人性其實是「第一個聖禮」，⁹⁷ 所以，上帝聖禮式的實在是祂以受造的性質來使自己被看見及

⁸⁹ Jüngel, *GBB*, 62.

⁹⁰ Jüngel, *GBB*, 63.

⁹¹ Barth, *CD II/1*: 47. 引自Jüngel, *GBB*, 64。

⁹² Jüngel, *GBB*, 64.

⁹³ Jüngel, *GBB*, 64.

⁹⁴ Jüngel, *GBB*, 64.

⁹⁵ Barth, *CD II/1*: 52. 引自Jüngel, *GBB*, 65。

⁹⁶ Jüngel, *GBB*, 65.

⁹⁷ Jüngel, *GBB*, 66.

認識，對我們受造物來說，這其實是祂所賦予的榮譽。⁹⁸ 同時，這聖禮式的實在也意味上帝「放棄將祂與受造物之間的分別顯示出來」。⁹⁹ 因此，上帝與人之間的相契便得以建立並保存。如此，上帝聖禮式的實在在受造物的客體性裏將上帝啟顯，確是上帝的恩典。¹⁰⁰

不過，上帝的自我捨棄及祂對受造物的尊重也代表上帝的隱藏性 (hiddenness)。上帝在祂的存有—作為—客體乃聖禮式的實在之狀況裏，上帝是以「他」及「你」的身分來啟示自己。「他」及「你」表明上帝與我們的不同，「上帝是以『我』(的身分)，將自身保留在祂的存有與本質，因而仍然是向我們隱藏的。」¹⁰¹ 但是我們必須指出，雲格爾認為在巴特的三一論中，上帝的隱藏性並不是一件壞事。正如前述，上帝的隱藏性是上帝的恩典，並驅使我們承認，人這認識主體永遠都是間接地參與三一上帝的團契。

總括而言，上帝的存有—作為—客體是要指出，上帝知識的「客體性」與一般存有的「客體性」不同，我們更可說它點出了上帝的「非客體性」(non-objectivity)。在巴特神學中，上帝在祂自身與啟示裏由始至終是「主」，祂永遠是不折不扣的「主體」(subject)。¹⁰² 人對上帝的認識是因為這主體願意向人啟顯自己，但因着這啟顯是祂俯就人而作成

⁹⁸ Jüngel, *GBB*, 67.

⁹⁹ Barth, *CD II/1*: 54-55. 引自 Jüngel, *GBB*, 65。

¹⁰⁰ Jüngel, *GBB*, 68.

¹⁰¹ Barth, *CD II/1*: 58。引自 Jüngel, *GBB*, 68。

¹⁰² 麥科馬克對巴特「上帝的非客體性」有以下的說明，可作為雲格爾觀點的補充：「那構成教義思考對象的上帝的道並不是一般而言的『客體』」。上帝的道是那將自己隱藏在一般客體 / 物體裏，從而使人認識自己的主體。但當祂如此行的時候，祂並沒有因而將自己轉變成那掩藏祂的客體，祂使自身在世界裏成為能被認識的客體，卻沒有放棄祂自己的非客體性，祂是不折不扣的主體。套用笛卡爾的術語來說，上帝是永遠不會如自然或歷史中的一般客體那樣落入主體—客體二元的窠臼裏。在另一方面，道為着讓自己被認識而掩藏其中的「帕子」，卻是在這二元的困境裏，並因此受限於所有一般人類認知過程有着的限制。」見 McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectic Theology*, 423-24。

的「聖禮式實在」，故此便同樣是上帝的隱藏。這並非一種不可知論，而是承認上帝是主。因祂是主，祂不是我們一般的認識客體——祂是「非客體性」的。祂乃是啟顯自己的主體，也就是與我們相交，但也與我們有別的主體。

因此對雲格爾來說，巴特的上帝非客體性教義並不代表我們不可認識或知道上帝。雲格爾提醒我們，人類對上帝的認識必然是一種「詮釋」，而惟有上帝的自我詮釋才是人對上帝合宜的認識。在上帝的自我詮釋裏，「上帝是在祂的道裏的客體」。¹⁰³ 這表明人有關上帝的知識若不是來自上帝的自我詮釋，即或那知識是多麼的「客觀」，都不是有關上帝的真實的詮釋。如此，有關上帝的「詮釋」的「客觀性」其實有兩種：(1) 人能將自己的詮釋加諸於某客體之上，如同他就是那客體的「主」。如此，那客體其實很容易被人這主體所操控，以致關於那客體的詮釋或只會是人這主體自身思想的投射或扭曲。(2) 人看那被詮釋的客體本身就是「主」，它自我詮釋，並且將自身設定為在人這認識主體面前的一個「客體」。人並不是不知道上帝，但惟有是上帝的自我詮釋才是人對上帝合宜的認識。

「道」是上帝聖禮式的實在，它能成為自我詮釋的主體，是因為它是能夠「發聲的」(voice-bearing)。道可以說是一個「會發聲的身體」，它表明人對道的「念茲在茲」並不是一種自我幻想。語言本身已設定了他者的存在，正如斯坦納 (George Steiner) 說：「那裏有語言……因為那裏有『他者』。我們當然會自言自語，但這些自言自語所使用的媒體，仍然是那公共的言說……（它）建基在……一個被傳承、歷史及文化所決定的語言及文法之上。」¹⁰⁴ 上帝聖禮式的實在不是一個無盡的自我否定過程，而是承認上帝願意俯就我們，與我們建立關係，成為我們的主。

¹⁰³ Jünger, *GGB*, 58.

¹⁰⁴ George Steiner, *Real Presences* (London: Faber and Faber, 1989), 137.

乙 上帝的存有—作為—客體與信心 (faith)

雲格爾稱這整個關於上帝知識的過程為「信心」：「上帝在祂的道中進到我們面前，信心則是從上帝那裏透過祂的道臨到我們，我們在信心中進到上帝面前。同樣地，上帝是從祂的道中被認識，上帝容許祂自己透過道來被認識，並在此賜下信心。上帝是在信心裏被認識的。」¹⁰⁵

因此，巴特說的信心並不是唯信主義，¹⁰⁶ 也不是人的能力，它是從上帝那裏臨到人中間的，以使人「進到上帝面前而認識上帝」。¹⁰⁷ 值得注意的是，雲格爾認為信心不單是一種人的態度，亦是存在性及本體性的。他強調信心是人的自我界定，也是由上帝的道所定義的人的存有 (being)：

信心是……那些回應召喚 (addresses) 他之上帝的人的關係，是一種因那言說的上帝而成為可能的關係，(它)是存在地被呼召而成為存有 (is existentially called into being)……信心不單是由上帝的道所定義的存有，同時它也是人的自我界定……在信心裏，我容讓自己被上帝的定義成為自我的定義。¹⁰⁸

¹⁰⁵ Jüngel, *GBB*, 59.

¹⁰⁶ 歐力仁對唯信主義有以下的定義：「基督教唯信主義者認為，人的信心是基督教信仰的決定因素，換句話說，基督教信仰的內容（如啟示、教義、聖經的內容……等等）的價值與效力，完全仰賴於信仰者的接受度；唯有被信心所接受的，才是有效和真實的。顯然地，唯信主義有落入主觀唯心論的危機。」見歐力仁：《信仰的類比：巴特神學與詮釋學中的修正與顛覆》（香港：文字事務，2004），頁51。值得注意的是，歐力仁認為曾慶豹是將巴特的啟示理解為唯信主義的一例，見頁57注82。另參曾慶豹：《上帝、關係與言說——遭向後自由的批判神學》（台北：五南，2000），頁89~103。

¹⁰⁷ Barth, *CD II/1*: 9.

¹⁰⁸ Eberberd Jüngel, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. Darrell L. Guder (Edinburgh: T&T Clark, 1983), 163-64. 往後縮寫為GMW。

如此，信心並不是一種盲信。信心從本體層面而言，表明着那具有信心的思想主體，是一個永不止息地跳出自我框框的存有。信心因而使人的思想能自由地被上帝引領，從而使人的思想不會自限於自己的窠臼之中。雲格爾表明，人的思想惟有存有地被上帝所引領，才能在這個宣稱上帝已死 / 了無意義的世代思想上帝。¹⁰⁹ 除此以外，當我們在信心裏「念茲在茲地」思考上帝時，上帝並不是自我思想的投射。在這過程裏，上帝的道成為了一個「存有」，引帶着人的思想。人的思想是傾向將自我的經驗絕對化的，但信心使我們的存有投入與上帝的關係中，讓上帝的道挑戰及批判我們的經驗。¹¹⁰

雲格爾這說法並不是天真地重複傳統有關聖經及啟示的認信，它並不是在教導基督徒可以因為擁有聖經及「信心」，便宣稱他們擁有一切關於上帝的真理。雲格爾為上帝的道所作的語言分析，其實突破了樸素實在論 (naïve realism) 及表現主義 (expressivism) 認識論的桎梏。他認定人以信心思想及言說上帝，其實只是一種「可能性」(possibility)，它們不能自以為可以牢固地逮住上帝。相反地，因信心而有的認定是一種「穩妥性的喪失」。¹¹¹

雲格爾強調，「即或在這些（聖經）文本裏，上帝也沒有直接地表明自己」。¹¹² 上帝在祂的道裏向人啟顯時，並沒有廢棄祂與人的距離。相反，「道保持着上帝的相距性」。¹¹³ 非批判實在論及表現主義認識論的錯誤，在於將客體於語言中的在 (presence) 與非在 (absence) 看為兩個非此即彼的選項。雲格爾認為，上帝是「那位於道裏在場的不在

¹⁰⁹ Jüngel, *GMW*, 159.

¹¹⁰ Jüngel, *GMW*, 167-68.

¹¹¹ Jüngel, *GMW*, 170.

¹¹² Jüngel, *GMW*, 157. 強調為原作者所加。

¹¹³ Jüngel, *GMW*, 157.

場者」(is present in the word as the one who is absent)。¹¹⁴ 上帝能成為那在場的不在場者，是因為上帝是在祂召喚 (addressing) 人的道裏將自己顯在給人。¹¹⁵

雲格爾解釋道，對一件現在的死物 (present thing now and here) 而言，它只能當人的自我有意識地與它聯繫起來，才能被有意義地表述出來。因此，若它被自我所表述，自我便不能想像它是不在的。¹¹⁶ 更有趣的是，當自我在進行思想及陳述那物件時，雖然自我是一個實然的獨立主體，但在這思想中若沒有了那「就在這裏」的物件，自我的思想與那被思想的該物件便不能被分別出來。這樣的結果是物件的「在」反過來在語言上控制着認識它的主體，自我在此弔詭地被自己的表述語言及思想所宰制着——被自己企求事物的在場所宰制着。¹¹⁷

物件的在場不單在語言上宰制人，也將自我意識禁錮在「當下 / 現在」(present) 裏。雲格爾發現，自我若單單與那些現在的物件相遇，自我便會因單單從物件的「現在」獲得意識，而弱化成一連串「這裏及這刻點」(here and now points)，使他只能倚靠「這裏及這刻」，無法脫離物件的「在」而去陳構有意義的過去與未來。¹¹⁸ 換言之，現存物件的在場——這裏及這刻，削平了自我的時間意識，使之剩下一連串的「這裏及這刻」，將自我意識禁錮在當下，最後使人的存在與死物無異。

¹¹⁴ Jüngel, *GMW*, 169. 強調為筆者所加。

¹¹⁵ Jüngel, *GMW*, 170.

¹¹⁶ Jüngel, *GMW*, 172.

¹¹⁷ Jüngel, *GMW*, 171.

¹¹⁸ Jüngel, *GMW*, 171.

相反，若人明白他的存有可以不被物件所宰制，明白他本身是一個被召喚的存有，人便可發現自己的在場與那被物件所操控的截然不同。在場的物件會操控自我，但那召喚人的道是以一種容讓自我與它有別的方式（讓自我繼續成為自我的方式）趨近被召喚的自我。¹¹⁹ 因此，自我在與那召喚他的道的關係中，能保存自己的獨特性及身分。

更重要的是，當自我與那召喚他的道彼此相關時，自我便得 (gain) 了時間。當召喚人的道向自我發出召喚時，那道是「這裏及這刻」地在場。但那道與在場的物件不同，它召喚自我時給我們的東西，並不一定將自我—這刻—這裏等同起來，¹²⁰ 這些東西為自我提供了一道「存在的距離」(existential distancing)。當那召喚自我的道告訴給我們的東西是一些「不在」(absent) 的東西時，這「不在」的東西並不是甚麼也沒有 (nothing)，它其實是一個召喚着那被召的自我的存有。因為那存有並不是在這裏，被召的自我便需要將過去及未來與他的這刻相關起來。自我便因而藉着那「不在—這裏—這刻」(Not-Here-Now) 的東西經歷「存在的距離」，這距離使自我能經驗到這刻以外的不同時空向度。如此，那「不在」的存有使自我與他者有合宜的關係，使自我能獲得時間及在自身以外可能的、全新的經驗。¹²¹

最後，我們要注意，信心讓人成為真正的人，因為人的社羣性本身便意味着信心 / 倚靠，信心代表人存有本身的關係性：「當人自己能夠倚靠其他人時，他便是真正的人……當我讓某位他者於那裏為我而在，我便是一個人。這也可以被稱為信賴 (trust)……這正正是我們所說的信心的意義。」¹²²

¹¹⁹ Jünger, *GMW*, 172.

¹²⁰ Jünger, *GMW*, 172.

¹²¹ Jünger, *GMW*, 172-73.

¹²² Jünger, *GMW*, 179-80. 強調為原作者所加。

因此，信心並不是唯信主義，不是教導人死守樸素實在論，也不是一種純粹人本的表現主義。信心的教義教導人要突破人被事物的「這裏—這刻」所設下的牢籠，重新成為一個開放與非物化的存有。在信心中，人既與上帝聯合，又彼此區分。我們在信心中認識上帝表示「人是與那個與他有別的上帝聯合」。¹²³ 因着這聯合，信心也表示它並不是一個無止境的「危機」，它是在關係之中的可能性。

丙 小結

總結而言，上帝的存有—作為—客體的教義，藉上帝在啟示裏獨特的客體性，清楚顯示出「上帝存有—在一作成之中」具有的他者性及相關性。但是，這教義並沒有清楚地展示出啟顯上帝存有的事件的動態性及事件性。「上帝存有—在一作成之中」是一件語言—事件，它同時開啟了人與上帝相遇的語言及時間空間。雲格爾有關契應及類比的教義，便表達上帝與人如何在上帝啟示的事件中互動及相關。

（三）上帝的存有是在作成之中、契應與類比

在雲格爾的分析中，巴特三一論所展現的神人關係是動態而非靜態的。筆者在前面已介紹了「上帝與祂自身契應」便是上帝的存有「在啟示的歷史事件裏重複地作成自己」。換言之，上帝的存有在作成之中是一件事件，上帝的存有在其中與自己及人類相互契應。這事件是來自上帝自身的決定，因而雲格爾進一步說：「作為事件，上帝的存有是祂自身的決定。」¹²⁴ 上帝的自我決定，乃定意將祂自己放置於雙重的契應關係裏面：一方面是祂將自己成為一個自我相關的存有——父、子、及靈；另一方面是決定成為那為我們 (for us) 及與我們同在 (with us) 的上帝。¹²⁵ 上帝定意與人建立關係之所以能成為一種契應，是因

¹²³ Barth, *CD II/1*: 15, 31. 引自Jüngel, *GBB*, 60。

¹²⁴ Jüngel, *GBB*, 81.

¹²⁵ Jüngel, *GBB*, 81-84.

為上帝定意「自己在耶穌裏成為那位揀選的上帝及被揀選成為人的上帝」。¹²⁶ 在這決定中，聖子認定聖父對祂的旨意，並因此聖子揀選那人耶穌及選擇與他成為一體，這亦即聖子選擇了順服聖父的揀選。¹²⁷ 其中最重要的，乃上帝的關係是出於祂自己的決定（揀選與順服）——祂的關係是出於祂對自己說「是」（Yes）。如此，雲格爾指出：「那『是』構成了上帝的存有乃契一應（*co-respondence*）」。¹²⁸ 他強調：「當上帝轉向人類時，祂並沒有放棄那使祂保持祂自己就是自己的契應。」¹²⁹ 所以，三一事件是上帝的契應事件。

三一事件揭示上帝在祂永恆的決定裏，定意「成為乃是人的上帝」（*to be God as man*）。這正表示三一事件是上帝永恆地定意「自我付出」（*self-giving*），也正表示它就是道成肉身的事件。這道成肉身事件是上帝的存有與我們及自身相互契應，上帝在這契應中與我們建立了親密的關係。

雲格爾接着指出，上帝的啟示乃上帝在歷史事件中重複及詮釋自己，意味着上帝與人建立的契應關係必須要用人的語言來表述，因而無可避免地是「擬人化」（*anthropomorphic*）的，所以這動態的事件必然地是一件語言一事件。¹³⁰ 但雲格爾並不認為啟示的語言及擬人化特質是問題，他認為人的本身就是一個「語言化的存有」（*linguistic being*），所以三一事件以人的語言來讓人經歷，其實是令人的存有有所「得」（*gain*）。¹³¹

¹²⁶ Jüngel, *GBB*, 89.

¹²⁷ Jüngel, *GBB*, 88.

¹²⁸ Jüngel, *GBB*, 89. 強調為筆者所加。

¹²⁹ Jüngel, *GBB*, 89.

¹³⁰ Jüngel, *GBB*, 109-11.

¹³¹ Eberhard Jüngel, "Metaphorical Truth. Reflections on the theological relevance of metaphor as a contribution to the hermeneutics of narrative theology," in *Theological Essays I*, ed. J.B. Webster (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 52.

雲格爾進一步指出，本於人生命及啟示的語言化特質，我們便可說上帝與人的關係的確是一個「關係的類比」(*analogia relationis*)。¹³² 他解釋道，類比作為言說的方式，使人能從其他人的言說中獲得新的見識與發現。若沒有媒體，我們便不能認識一些全然陌生的事情。因此，類比其實是讓我們以語言藉着熟知的事物，去掌握那全新的東西。我們從其他人的言說中得到新的知識，而對方對我說話就是向我分享他的經驗的主動邀請，講者及聽者便因着類比而在這言說過程中建立了一種相交關係。¹³³

雲格爾認為我們正正是在一個類比的事件中，認識上帝及與上帝建立關係。因着人神的差異，「若沒有類比，(人)便不能負責任地言說上帝」。¹³⁴ 上帝在契應中臨近我們，其實也就是上帝在類比之中臨近我們。三一事件的契應性，其實是上帝「類比式的臨近」(*analogical advent*)。上帝「類比式的臨近」雖然只能透過語言來建立，但祂的語言卻不只是一套指涉的符號。上帝使人及世界在這「類比式的臨近」中與祂建立關係，人是在與祂建立關係後才能認識祂。因此，這臨近並不只關乎事物與意符的相關性，更關乎關係的建立。雲格爾如此解釋甚麼是「類比式的臨近」：

人必須理解類比是一件事件，它讓某一位 (x) 透過第三者 (b) 甚或是第四者 (c) 的關係的幫助下，進到他者 (a) 那裏。這結果是一「類比的臨近」(*analogy of advent*)，它表明上帝臨到人中間乃一確實的事件。當類比將上帝包含在其中，成為它的一部分時 (x:a=b:c)，那與上帝 (x) 及世界 (a) 的關係契應的世界及自身關係 (b:c)，便因着上帝與世界的關係而得着新的亮

¹³² Jüngel, *GBB*, 119.

¹³³ Jüngel, *GMW*, 291.

¹³⁴ Jüngel, *GMW*, 281.

光……那原本自身並不能指涉上帝的世界關係 (b:c)，如今成為關乎上帝的言說……當b:c是以一種契應上帝與世界的關係 ($x \rightarrow a$)來被說及時，上帝便不再是不可知的 (x)。在 $x \rightarrow a=b:c$ 的類比事件裏，上帝不再是x，祂在祂的臨在中介紹自己。祂的臨在是祂實在的存有——祂啟示自己為一臨在，但這臨在只有在將自己成為一語言裏的臨在 (arrival-in-language) 才有可能出現。因此，在這種類比裏，不單止事物的相關性是語言性的，事物彼此的關係及它們的契應也是語言性的。¹³⁵

因此對雲格爾來說，信仰的類比描述上帝於臨近人類事件中與人建立的緊密關係。在這事件中，上帝捨棄自身作為那人不能認識的x，成為那人能了解的語言主體a，並因而臨近人類。因着這事件是上帝的啟示，是上帝的語言—事件，所以上帝與人所建立的關係是一個類比的關係 ($x \rightarrow a=b:c$)。上帝道成肉身便是合宜地以類比言說上帝，是「類比式的臨近」。¹³⁶

上帝用祂的道來向人說話，祂的道就是耶穌基督，那道成肉身的上帝。祂是真實的神，也是真實的人。在道成肉身裏，上帝因成為人而臨近人類，用人的語言向人說話，而使自身與人類相關，而使祂能被我們思考。¹³⁷ 上帝的言說因此並不只是一把聲音，它是一個主體(person)及是這主體臨近的事件。它是上帝「在語言裏到臨」，上帝的存有是在祂的語言—事件裏。¹³⁸

¹³⁵ Jüngel, *GMW*, 285-86. 強調為原作者所加。

¹³⁶ Jüngel, *GMW*, 296-97.

¹³⁷ Jüngel, *GMW*, 289.

¹³⁸ Jüngel, *GMW*, 286.

如此，上帝的道不只是提供關於上帝的知識的工具，它是那建立上帝與人的存有之間的關係的事件。因為上帝那在祂道裏的存有是在人類語言之內發生，並且因人的存有也是由上帝的話語而來，上帝在語言裏與人建立的關係便不異於他們的存有特質。上帝「類比式的臨近」是藉語言把上帝及人的存有成為相關。¹³⁹

但我們得要注意，上帝使自己與人相關的語言—事件始終是類比性的。上帝雖然在類比的關係中臨近人，但祂永遠不會變成與人等同，在整個啟示事件裏，祂與人類彼此仍是不同的。雲格爾認為人神之間的分別是重要的，因為等同乃是以抹殺親近性來消除距離，最後反倒成為了雙方之間的絕對距離。¹⁴⁰ 雖然道成肉身令我們必須承認屬性相通 (*communicatio idiomatum*)——上帝是人的教義，¹⁴¹ 但聖經也同樣要求我們不可將這教義倒過來說人是上帝。雲格爾嚴正地表示，若有人說因我是人，上帝也是人，所以我是上帝，這便是十分可怕的宣稱：「沒有事情比人不再成為一個實實在在的人糟糕。」¹⁴²

因此人與上帝之間的分別，是上帝的人性 (*humanity of God*) 與人的人性 (*humanity of human being*) 之分別。雲格爾強調，上帝在道成肉身這語言—事件裏，「(祂)行出了祂神聖自身的人性，藉此將祂神聖自身的人性與人的人性確實區分出來」。他並稱這是「上帝的奧祕」。¹⁴³

¹³⁹ Jüngel, *GMW*, 289.

¹⁴⁰ Jüngel, *GMW*, 288.

¹⁴¹ Jüngel, *GMW*, 96.

¹⁴² Jüngel, *GMW*, 334. 亦參 Eberhard Jüngel, "Humanity in Correspondence to God: Remarks on the Image of God as a Basic Concept in Theological Anthropology," in *Theological Essays I*, 152.

¹⁴³ Jüngel, *GMW*, 288.

但這便引來一個問題：若耶穌的人性與人的人性不同，他的人性如何能被稱得上是真實的人性呢？雲格爾用他的語言式本體論來回答這問題。他相信人的存有其實是來自上帝的話，人是因為上帝的話而獲得他的存有。如此，我們可說人的存有乃他作為上帝的話的傾聽者。「人的存有是被道所構成的。我們本身是傾聽者。我們只是因為能傾聽，才能說話、思考、行動，才能成為人。我們作為傾聽者，我們將自身的焦點放在上帝與我們的關係之上，好讓我們能與我們的上帝契應。」¹⁴⁴可是，所有的人皆因着罪而掉進喪失關係的陷溺裏面。人在罪中希望能「成為上帝那樣，並能隨心所欲地自我實現」，人因而被那種將一切其他的關係皆扭曲成自我內裏關係的慾望所牢籠。¹⁴⁵雲格爾認為巴特很清楚地指明，「『亞當血脈的』人性」之內並沒有真實，只有「虛假及失落」。¹⁴⁶

因此，在人類中間其實沒有真實的人性。「『上帝』及『人』（兩詞）的意義是被耶穌基督這主體所界定的」。¹⁴⁷耶穌的人性的基本特質是「在上帝國的道的行動裏的存有」，它建立了「一個全新性質的與上帝的團契」。¹⁴⁸耶穌的存有是「那克服所有自我中心的捨己行動」，¹⁴⁹所有原本並不與上帝契應的人類，因着祂被帶進與上帝的契應裏面。¹⁵⁰可是我們須緊記，上帝是將自己等同於那人耶穌而使所有

¹⁴⁴ Jüngel, "Humanity in Correspondence to God," 145.

¹⁴⁵ Eberhard Jüngel, *Justification: The Heart of the Christian Faith*, trans. Jeffrey C. Cayzer and introduction by John Webster (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 131.

¹⁴⁶ Eberhard Jüngel, "The Royal Man: A Christological Reflection on Human Dignity in Barth's Theology," in *Karl Barth: A Theological Legacy*, trans. Garrett E. Paul (Philadelphia: Westminster, 1986), 134.

¹⁴⁷ Jüngel, "Humanity in Correspondence to God," 132. 亦見 Jüngel, *GMW*, 341。

¹⁴⁸ Jüngel, *GMW*, 353.

¹⁴⁹ Jüngel, *GMW*, 358.

¹⁵⁰ Jüngel, "Humanity in Correspondence to God," 133.

人得救，因此，上帝的人性並不是人類一般的性質；¹⁵¹ 上帝的人性卻是上帝復和與稱義的事件。¹⁵² 因為人的罪與上帝的稱義，所以上帝的人性與人的人生不同，就是罪人與義者的分別。¹⁵³

總結而言，雲格爾關於信仰的類比的重點，在於啟示乃上帝對人說話及祂自己將自身與人建立關係的事件。人的語言自身不能自動地有能力與上帝契應，上帝與人的契應來自上帝自己的委身。對人而言，人之所以得以與上帝契應，是因着上帝進到人的語言中而來的一種可能性。¹⁵⁴ 沒有了上帝的語言－事件，語言本身並不能言說上帝。如此，我們便可突破樸素實在論那種企求在上帝語言－事件之外，為人類關於上帝的實在的言說找出自然參照關係 (natural referential relationship) 的執着。上帝的道是祂的存有於作成之中，我們並不能將意符 (*signum*) 與意指物 (*res significata*) 的範疇強加於祂之上。¹⁵⁵ 我們也不能說類比讓我們不能言說上帝，因為上帝與祂自身契應即意味上帝的存有進到人類中間。祂自身在人的語言裏，統管 (*commandeers*) 了人類的語言來言說自己。

¹⁵¹ Jüngel, *GMW*, 299.

¹⁵² Jüngel, "Humanity in Correspondence to God," 132-33; Jüngel, *Justification*, 79.

¹⁵³ Jüngel, *Justification*, 82.

¹⁵⁴ Jüngel, *GMW*, 289.

¹⁵⁵ Jüngel, *GMW*, 294.

三 總結

總結而言，本文從雲格爾的詮釋出發，展示了巴特的三一啟示論及「信仰的類比」思想所強調的「信心」，並不是「唯信主義」，也不需要成為一種解構式的「批判詮釋學」，而是一種對上帝的「念茲在茲」(*Nachdenken / thinking after*)。它的認識論含開放性及可能性，乃因着上帝定意與人有穩固的關係。人對上帝的認識並非解構式的自我否定，而是人神彼此在關係裏的互動下不斷更新。除此之外，「信仰的類比」正表達人與上帝兩個主體之間互動的開放性，這開放性一方面顯示了啟示與神學語言如何是人的「不可能下的可能」，另一方面建構出一個神學人觀，指出上帝的人性始終與人的人性有所分別，因而我們不可將「上帝的道」脫離那人耶穌，詮釋成為人的普遍性質或事件。

撮 要

本文的旨趣為透過德國神學家雲格爾 (Eberhard Jüngel) 對巴特思想的詮釋，探究巴特的三一啟示論與「信仰的類比」(*analogia fidei*) 的神學意含。本文首先介紹巴特「信仰的類比」思想所倚恃的三一啟示論，並指出神學界對其作出的三種不同詮釋，進而利用這歸類為華人神學界對巴特的探討作一些解說。第二部分介紹雲格爾對巴特三一啟示論及「信仰的類比」思想的詮釋，並指出他的思想一方面可以幫助我們肯定啟示與神學言說的正面關係，另一方面則保持人與上帝之間被造者與創造者的分野，不讓「上帝的人性」被「人的人性」所統攝。從雲格爾的詮釋出發，巴特的三一啟示論及「信仰的類比」思想所強調的「信心」，並不是「唯信主義」，也不需要成為一種解構式的「批判詮釋學」，而是一種對上帝的「念茲在茲」(*Nachdenken / thinking after*)。它一方面顯示了啟示與神學語言如何是人的「不可能下的可能」，另一方面建構出一個神學人觀，指出上帝的人性始終與人的人性是有所分別的，因而我們不可將「上帝的道」脫離那人耶穌，詮釋成為人的普遍性質或事件。

ABSTRACT

Through Eberhard Jüngel's interpretation, this article aims to analyze the theological implication of Barth's theology of trinitarian revelation and analogy of faith. In the first part, I analyze that there are three ways to interpret Barth's theology of revelation and his concept of analogy of faith. I illustrate that these three different perspectives can also be found within the Chinese theological circle. In the second part, I introduce Eberhard Jüngel's interpretation of Barth. I argue that Jüngel's interpretation, on the one hand, can help us to affirm a positive relation between revelation and theological discourse. On the other hand, it can keep the Creator-creatures distinction between God and human being. It can avoid the humanity of God being absorbed into the humanity of man. From this interpretation, I argue that Barth's doctrine of revelation is not a fideism. The faith in the analogy of faith is "thinking after" God. It shows that the theological language is the possibility of human impossibility, and is a "correspondence" to the Triune God.