

潘霍華與莫特曼對巴特上帝的主體性的批判¹

鄧紹光

信義宗神學院
Lutheran Theological Seminary
Shatin, Hong Kong

一、

二十世紀德國基督新教的神學，要不是追隨巴特 (Karl Barth)，就是歸於布特曼 (Rudolf Bultmann)，可是，能卓然成家的並不多見。潘霍華 (Dietrich Bonhoeffer) 和莫特曼 (Jürgen Moltmann) 是其中兩位自成一格的神學家。²無疑，巴特的身影巨大，但潘霍華和莫特曼並沒有因此而隱沒其中，在吸取巴特神學之餘，他們各自開展自己的神學思想，並在過程中，對巴特的神學作出批判。事實上，巴特跟潘霍華、莫特曼之間的神學討論，可以歸結於蘇格蘭神學家貴格·史密夫 (R. Gregor Smith) 如下一段論及上帝觀的說話：「尋找一條道路，同時既肯定上帝

¹ 本文發表於 1999 年 4 月 4 日至 6 日舉行的「香港神學研討會：巴特神學的再思」，該研討會是由神學人團契與信義宗神學院合辦的。

² 此外不可忽略的還有潘寧博 (Wolfhart Pannenberg)、雲格爾 (Eberhard Jüngel) 等人。

跟一切其他事物之間的絕對差異，又確定其跟一切其他事物之間的關係而沒有減少兩者的差異，這無疑是神學思考的關鍵難題。」³這又進一步涉及上帝的主體性的問題。本文即扣緊於此，分析潘霍華與莫特曼對巴特的批判，指出他們的批判並非全然否定巴特，反之在某種形況下更預設並推進巴特的神學。

二、

巴特對二十世紀新教神學最重要的貢獻乃在重申上帝的主體性，以扭轉自由神學把上帝置於人類理性審視的路向。自由神學在啟蒙精神高抬理性的影響下，採取了將上帝對象化的研究手法，從而把基督教的信仰合理化。如此一來，即斷送了上帝自身的主體性，淪為遭理性分析拆解的客體。因此，巴特劃時代的扭轉乃在以其獨特的方式回應昔日路德的名言：「讓上帝為上帝。」(Let God be God)⁴

然而，問題是，上帝的主體性究竟是怎樣的，我們應該如何講論上帝這樣的主體性？這就成了潘霍華和莫特曼向巴特提出異議的地方。無可置疑，潘霍華和莫特曼都以上帝的自我啟示為起點，表面上，這跟巴特的看法是一致的：上帝的主體性乃在其自我啟示中自行確立。可是，巴特所論及的主體性其實是分為兩層的，這就是著名的第一客體性(primary objectivity) 和第二客體性(secondary objectivity)。前者指上帝自己對自己的認識，上帝在自我關聯中認識自己，也就是上帝首先向自己啟示自己；後者指上帝向人啟示其自己，這是指上帝藉耶穌讓人認識祂自己，在他者關聯中啟示祂自己。⁵無疑，從認識論的角度看，巴特強調人對上帝的認識不能來自抽象的，只應是具體的；不應是先驗的，而只能是後驗的。⁶這樣，第二客體性自然較第一客體性優先。可是，從存有論的角度看，卻剛好相反，按照巴特的觀點，第二客體性之所以

³ R. Gregor Smith, *The Doctrine of God* (London: Collins, 1970), 89.

⁴ P. Avis, *The Methods of Modern Theology* (Basingstoke: Marshall Pickering, 1986), 62.

⁵ Karth Barth, *Church Dogmatics*, vol.II, part I, 16.

⁶ Barth, *Church Dogmatics*, vol.II, part I, 5.

可能，乃在於第一客體性，這樣，第一客體性較第二客體性更優先，因為前者決定後者，而非後者決定前者。

巴特認為人對上帝的思想是後起的 (*Nachdenken, thinking after*)，這是因為上帝首先思想自己，又向我們揭示其思想，好讓我們可以思想祂。上帝的主體性並非只建立於其在世界歷史中的自我啟示，更根本和首要的，是建立於其在世啟示的實在性 (*actuality*) 之上。因此，巴特說神學知識是具體和後驗的，就不是單指上帝在世的啟示，更指出上帝在其生命中向自己啟示的實在性。所以上帝的主體性，更根本地說，乃在於其第一客體性；上帝的主體性最先是自我關聯性的。這正是潘霍華跟莫特曼對巴特批判的焦點所在。

巴特的觀點，困難在於如何處理上帝的本性及其行動之間的關係。很明顯，巴特在論及上帝的第二客體性時肯定上帝的他者關聯性，但為了保持上帝跟世界的距離，以維繫上帝的自主性，便強調上帝的第一客體性。然而，當巴特把上帝的他者關聯性置於其自我關聯性的基礎之上，並拒絕前者對後者具有一定的塑造能力，這無疑是高抬上帝的自我關聯性而低貶上帝的他者關聯性。雖然，巴特在其《教會教義學》(*Church Dogmatics*) 卷二第一部提出著名的「上帝的本性乃在其行動中」(*God's being is in his act*)，但這「本性」具有兩層意義，巴特自己說過：「……『上帝的本性乃在其行動中』，即，在祂啟示的行動中，上帝的本性宣稱祂的實在 (*reality*)；不單是祂為我們的實在——這是肯定的——並且同時是祂自己內在恰當的實在，在此之外及之上並無其他。」⁷ 換句話說，「上帝的本性乃在其行動中」一語中的「本性」具有兩層意義，一是為我們的，一是祂自己的。而不可忽略的是，前者是建基於後者的，後者是更基本的。因此，雖然巴特肯定上帝在其啟示中的客體性、實在性，但由於這一肯定是基於上帝在其自己的第一客體性，就使第一客體性於上帝的主體性而言，較第二客體性更具存有論上的優先性。

⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol.II, part I, 262.

是以，當雲格爾 (Eberhard Jüngel) 運用對應性原則 (Principle of Correspondence) 解說上帝在其永恆的自己之內跟上帝在其歷史中的啟示的關係時，他的對應不是全然對等的，而是非對等的。這就是說：一方面，就上帝在其歷史中啟示自己的可能性而言，上帝在其歷史中的啟示是對應並安立於其永恆的自己之內，因此而說第二客體性同樣真實；然而另一方面，就上帝第一客體性自身的存有圓滿性而言，上帝在其永恆的自己之內卻是完全獨立於其第二客體性，這不單排除任何把二者等同起來的嘗試，還排除了後者對前者具有任何建構性的意義的可能(即使是相對的)，從而確立了非對等的對應性關係。因此，當雲格爾以三一語言表述對應性原則時，他只提出「經世三一乃對應內在三一」，⁸而沒有反過來說「內在三一乃對應經世三一」。

就此而言，巴特在重申上帝的主體性時，其策略是透過非對等的兩層客體性，同時確立上帝與世界的關係和上帝自身以內的關係，以圖既能安立上帝的主體乃為他者關聯的，又能維護上帝的主體為一自主而免被他者同化的主體。但巴特此舉是否全然成功是很值得討論的，至少，潘霍華和莫特曼就曾對這同時肯定上帝的自我關聯及他者關聯的精神，向巴特提出異議。

三、

潘霍華早在其教授就職論文《行動與存有》(*Act and Being*) 中，就已對巴特的上帝觀提出異議，質疑神學思考是否必須以那種對上帝在啟示中的自由與偶發作形式的實在了解 (formalistic-actualistic) 為基礎。⁹他認為啟示不是關乎上帝自由的問題，即並非關乎上帝永恆的神聖自我的問題，而是關於上帝在啟示裡走出他自己的自我。¹⁰明顯地，潘霍華並不同意巴特在上帝的內在自我跟外在行動之間所設定的差異、

⁸ Eberhard Jüngel, *The Doctrine of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976), 23.

⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being*, trans. H.M.Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 90.

¹⁰ Bonhoeffer, *Act and Being*, 90.

距離，以及據此把上帝的自由限制於其內在自我的生命。換句話說，潘霍華並非反對藉上帝的自我啟示講論上帝的自由，只是反對純粹以上帝的內在神聖生命，作為了解上帝的自由之出發點。然則，潘霍華如何理解上帝的自由？

潘霍華強調必須就啟示乃上帝所「給予」的道來理解上帝的自由，這是上帝自由地選擇為歷史人類所束縛的舉動，上帝的自由乃是就近人類而非遠離人類的。¹¹ 潘霍華認為這是對上帝的自由所作的實質了解 (substantial understanding)，而非形式的了解 (formal understanding)。¹² 如果以自由為上帝的主體性，那麼，潘霍華會認為巴特所講有關上帝的主體性只是形式的，而非實質的。這樣的批評，主要在於潘霍華懷疑巴特之「實在的啟示觀」(actualistic conception of revelation) 背後乃隱藏超越主義的立場。¹³ 知識論上的超越主義就是說，「超越者永不能成為知識的對象，因為作為一切知識所以可能的基礎，必然是遠離認知的行動的」，¹⁴ 而巴特的兩層客體性的結構特性，正好在存有論上對應此觀點：第一客體性乃第二客體性所以可能的基礎；相對於第二客體性而言，第一客體性因其超越，故為圓滿自足的，這就使第二客體性不可能對第一客體性具有任何建構性的意義，第一客體性可以完全抽離於第二客體性，不受其影響。這也就是說，上帝的他者關聯經驗並不是必然的，他的自我關聯行動才是其主體性之所在。

然而，問題乃是否只有這樣的非對等對應性關係，才能確保上帝自身的自主性？這樣的做法，代價是導致上帝的主體性只純粹是超越，不包含任何具體的他者關聯經驗在內。縱然巴特以三一詞彙講述上帝的自我關聯，從而強調上帝對外的關聯行動乃源於此原初的關聯行動，¹⁵ 他

¹¹ Bonhoeffer, *Act and Being*, 90-91.

¹² Bonhoeffer, *Act and Being*, 91.

¹³ R. Prenter, "Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation," in *World Come of Age*, ed. R. Gregor Smith (London: Collins, 1967), 125.

¹⁴ Bonhoeffer, *Act and Being*, 91.

¹⁵ C. Marsh, "Dietrich Bonhoeffer," *Modern Theologians*, ed. D. Ford, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1997), 40.

性 (Otherness) 原初就是內在三一的素質，這在上帝是無需世界來證明的：¹⁶「在一切世界以先，從永恆到永恆，祂在祂的兒子裡已具有他性於自己之中。」¹⁷撇開巴特的三一是否三重自我重複的爭論，¹⁸三一上帝自身之內的他者關係是否就可以取代其自身之外的他者關係？從二者的分別，可知這問題並非如此簡單：上帝自身之內的他者是否可以取代其自身之外的他者？這裡涉及的乃具體實質的他者，而非抽象形式的他性。

潘霍華在《基督中心》(*Christ the Centre*) 就說上帝在耶穌基督裡所啟示的乃是基督自己的位格，基督的「為我」(*pro me*) 並非指果效，也不是偶然的，而是位格自己的本質、本性 (the essence, the being)，「『基督乃為我的』這一述句並非一歷史、存在 (ontic) 的述句，而是存有論的述句。」¹⁹換句話說，「為他」的本質、與他者關聯的本性，是基督具體位格的結構。然而潘霍華強調，對為我結構具有決定性，乃在於基督的存有與行動是連繫在一起的，「為你」的存在 (*for you existence*) 跟為你的存有是不相分割的。²⁰若根據巴特的兩層客體性結構，潘霍華這樣的說法乃在表明第二客體性的為他跟第一客體性的為他是不相分割的，這種不相分割的特性固然可以指前者以後者為基礎，但亦同時表明後者對前者具有建構性的意義。為他的本性若只停留在自身之內，則違反了自己，因此，從自己走出來就成了必然，而這正是潘霍華所說的自由，他就是以此言說上帝的自由：「基督就是那位曾經真的在其自由的存在中與我結連，並且，他也是那位在為我的存有中自由地保有其偶發性。」²¹潘霍華所著重的，是上帝走出其自己的自我而進入與人類相交的自由。

¹⁶ C. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer* (Oxford: OUP, 1994), 19.

¹⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol. II, part I, 317.

¹⁸ 此批評見於 J. Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, trans. M. Kohl (London: SCM, 1981), vol. V, ch. 1, 1。

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Christ the Centre*, trans. E.H. Robertson (San Francisco: Harper and Row, 1978), 47.

²⁰ Bonhoeffer, *Christ the Centre*, 47-48.

²¹ Bonhoeffer, *Christ the Centre*, 48.

無疑，潘霍華是立足於「肯定『上帝在歷史中啟示其自己』對上帝自身具有積極意義」這觀點來批判巴特的，但這是否表示潘霍華泯滅了第一客體性與第二客體性之間、上帝永恆的神聖內在生命與其在歷史中啟示自己的生命之間的分別？抑或潘霍華不過是單單著重上帝的第二客體性或在歷史中的啟示？²² 這裡涉及是否存在著第三條出路的問題。在巴特式的非對等關係之外，是否就只有上述所講的路線，抑或在保有非對等關係之餘，同時修正巴特的超越主義立場？即在強調第一客體性與第二客體性的分別之同時，能容許後者對前者具有相對的建構意義。潘霍華並未就此作出任何討論，卻成了莫特曼關注的課題。

四、

莫特曼早在《盼望神學》(*Theology of Hope*)一書表達其對巴特神學的不滿，就上帝的主體性而言，莫特曼說：「不能把上帝自己了解為祂對自己超越的我性 (transcendent I-ness) 的反省。」²³ 這正正回應了潘霍華的論調，拒絕以超越的方式看待上帝的主體性，因為這樣的超越主體只決定其進入歷史的啟示活動，卻絲毫不容讓自身受到其經世活動所影響，即使這僅是相對的影響。莫特曼跟潘霍華一樣，從上帝的經世活動出發，但這並不表示他把上帝的本性全然等同或同化於其經世活動。在他致巴特的回信中，莫特曼表示巴特提出以內在三一的教義為解釋耶穌基督主權的宣稱的規範，很可能是對的，卻不應這麼快就如此討論。莫特曼說他終末性地思考基督主權的源頭、過程和將來，可以為經世三一開拓前景，然後才在背景上向內在三一敞開。²⁴ 莫特曼並非完全否定巴特的說法，他認同內在三一對經世三一具有首出的決定性，卻不同意在未經充分開拓經世三一之前即過早地進入這領域。莫特曼其實同意我們首先在形式上肯定內在三一對經世三一的規限，但這並不表示神學的思考就止於此，因為尚未涉及內容的開展；惟有對經世三一有所認

²² 如 Marsh 所言，見氏著 *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 32; "Dietrich Bonhoeffer," 41-42; 以及 Prenter, "Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth's Positivism of Revelation," 47。

²³ J. Moltmann, *Theology of Hope*, trans. J.W. Leitch (London: SCM, 1967), 116.

²⁴ J. Fangmeier and H. Stoevesandt, ed., *Karl Barth Letters 1961-1968*, trans. and ed. G.W. Bromiley (Grand Rapids: Fortress, 1981), 348.

識，才能實質化內在三一對經世三一的規限，具體確定內在三一對經世三一具有首出決定性的意義。否則，這首出的意義便很容易滑入超越主義的立場，導致上帝的主體性成了純粹超越的。

莫特曼這種神學，仍然是依循巴特所強調的觀點：「神學乃是後起的。」但他並不像巴特那樣處理第一客體性與第二客體性、內在三一與經世三一之間的關係，反之，在肯定內在三一對經世三一的首出決定性之餘，高抬經世三一對內在三一具有相對的影響，以至在確定內在三一對經世三一的首出決定性意義時，必須同時考慮到經世三一對內在三一的影響，以及內在三一在何種情況下既能為首出的，又能為經世三一所影響。這樣，「神學乃是後起的」這說法就不是單單思考經世三一之所以然，還需要思考經世三一與內在三一這更複雜的關係。因此，莫特曼並不同意單以超越的內在三一的實在性，確定上帝的主體性。

在《三一與上帝的國度》(*Trinity and the Kingdom of God*) 中，莫特曼仍然採用非對等性的對應性原則，處理經世三一與內在三一的關係，卻批判巴特起初依附於柏拉圖式的對應觀：一種線性式的觀點，即從上而下，從內而外；直至講述基督在十字架上的死亡，巴特才突破這種觀點：基督在十字架上的死亡從下而上，從外而內，從時間到永恆，直搗內在三一的心臟。²⁵ 莫特曼強調，三一上帝自身內的關係跟三一上帝與世界間的關係並非單向的，亦即第一客體性跟第二客體性之間並非反映的關係，而是互相決定的。²⁶ 然而，這互相決定的因素會否把第一客體性與第二客體性之間的差異泯滅了？莫特曼說：「『相互的關係』並不是把上帝跟世界的關係與祂跟自己的關係等同起來」，²⁷ 這就表示兩者仍然是有差異的，可是，如何維繫這差異？這就必須追問何以經世三一可以影響內在三一？從存有論的角度來看，這即涉及何種的內在三一容許這種情況出現？

²⁵ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 159.

²⁶ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 160-61.

²⁷ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 161.

首先，經世三一既為他者關聯的三一，那麼，對應來說，內在三一亦當具有他者關聯性在內，使外在的他者關聯成為可能，但巴特的上帝自身的自我關聯性並不能提供充分的根據。然而，若上帝自身之內含有他者關聯性，則上帝跟其自我關聯性有何關係？莫特曼區分了兩種的他者，其一為同類中的他者 (the other in the like)，另一為他者中的同類 (the like in the other)，²⁸ 此即自我關聯中的他者與他者關聯中的他者，也就是第一客體性中的他者與第二客體性中的他者，由此可以導出兩種關聯性，即自我關聯性與他者關聯性。莫特曼就此提出「上帝就是愛」以統攝這兩種關聯性於上帝自身之內。上帝在愛中不僅愛自己及同類中的他者，且愛那他者中的同類，²⁹ 因為愛並不容許自己局限於自己之內，必然要求從自己走出來。這就回應並發展了潘霍華所強調的「基督的位格乃是為他的」這一觀點。³⁰

其次，愛同時是受苦的和自主的。當上帝在愛中走出自己以外，與他者關聯時，即經歷自我限制，³¹ 此自我限制乃上帝的主動表現而非被動表現，即是說上帝在愛中是主動的自我限制。進一步而言，上帝在愛中受苦也是主動的，³² 由此主動得以言及上帝的自主。換句話說，上帝是出於其自主的決定而主動地進入受苦的處境，並容讓自己受苦，影響其內在的神聖生命，上帝自身生命的受苦最終亦由其愛的生命所決定，而非別的。依莫特曼的思想，愛是自由的，但這自由並非選擇意義的自由，而是率性而已——這才是真正的自由，不為選擇所限制，按其本性而活動，故自由應當是自主的。³³ 因此，以愛為上帝的第一客體性，則不單可以導出第二客體性，且在容許第二客體性對第一客體性的反溯性影響之下，仍不失其自主性，因為最終這亦是其第一客體性所決定的。

²⁸ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 59.

²⁹ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 59.

³⁰ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 58.

³¹ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 59.

³² Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 81.

³³ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 54.

如此一來，莫特曼即完成其對巴特兩層客體性的修正。上帝的主體不再是超越的，而是在自主的情況下容讓經世活動轉過來塑造自己，但相對於其原初的自主性而言，這塑造或建構只是相對而非絕對的，卻是真實的，即上帝的他者關聯是真實的，真實地影響其內在的神聖生命，從而分於決定上帝的主體性。這樣，上帝的主體性乃包括他者關聯的具體真實性在內的主體性。

五、

巴特在其兩層客體性結構底下，把一切都指向上帝永恆的自我、內在的三一關係，潘霍華卻強調上帝在歷史中為他的本性。如果巴特所著重的是上帝內在的自我關係，那麼潘霍華則著重上帝外在的他者關係，以嘗試扭轉巴特過度超越的偏差。前者若不濟之以後者，則上帝的主體性難免走上超越自我式；後者若不濟之以前者，則上帝的主體性極易轉成內在為他式。從這角度觀之，潘霍華的轉向之所以具有積極、正面的意義，必須從巴特神學掌握，而其進一步的發展則見於莫特曼的努力。莫特曼可說是在巴特的兩層客體性結構之內進行批判性的修正，以如下兩重手法完成。一方面，確立經世為他的活動對內在自我生命的塑造，此是繼承潘霍華對第二客體性重視的精神；另一方面，則在這前提下重新確定內在的神聖生命對反溯影響仍具首出的決定自主性，此即吸取巴特重視第一客體性的精神。可以說，在架構上莫特曼是預設巴特的兩層客體性結構；在精神上，他並沒有完全否定內在神聖生命對外在為他活動具有首出的決定性，但他將超越自主修正為辯證自主，以便把經世為他活動對內在生命的建構也包容在內。據此而言，莫特曼並非完全脫離巴特的神學，反是在吸取其架構和精神後進一步推展，至於此舉是否在根本處完全違背巴特的神學，則自當另議。

撮 要

巴特對二十世紀新教神學最大的貢獻在於重申上帝的主體性。巴特所了解的上帝的主體性是分為兩層的：第一客體性和第二客體性。一方面，上帝的主體性是以第一客體性的自我關聯中的內在自我啟示為本質的。另一方面，上帝的第二客體性乃建基於第一客體性，第二客體性的他者關聯乃上帝在基督裡自由地向他者啟示自己。潘霍華批評巴特以第一客體性為上帝主體自由的本質所在，乃形式而非實質。只有上帝在基督裡走出自己與他者相交，其主體性方才確實具體。然而，潘霍華並沒有進一步討論第二客體性對第一客體性具有建構性的作用。莫特曼追隨潘霍華進而討論第二客體性對第一客體性的建構性作用。他指出上帝就是愛，故容讓自己為與他者關聯而被影響。即是說，在內在三一的原初決定下，經世三一也可以對神聖的內在生命有所塑造。以此，莫特曼把巴特的雙重客體性結構進行修正，將巴特的超越主體轉成辯證主體。

ABSTRACT

K. Barth's most important contribution for the Protestant christianity in the twentieth century is his reclaiming of God's subjectivity. His understanding of God's subjectivity is twofold-structured. On one hand, as primary objectivity, God's subjectivity is essentially his self-relatedness in his self-revelation within himself. On the other hand, as secondary objectivity, which is grounded on his primary objectivity, God's subjectivity is expressed in relating to the other when He freely reveals Himself to those different from Him. D. Bonhoeffer criticizes such freedom of subjectivity in terms of primary objectivity is formal but not substantial. It is only when God goes out of Himself in Christ that God's freedom of subjectivity is concretely defined as His relation to the other. However, Bonhoeffer is not involved in the discussion of the reversal influence on the primary objectivity. J. Moltmann follows Bonhoeffer and further argues the relative reversal construction of God's secondary objectivity. In Moltmann's terms, God is love so that He allows Himself to be influenced by His relation to the other. That is, on the basis of the primary determination of the immanent Trinity, God's economic Trinity allows determination of His inner divine life. In this way, Moltmann stays within Barth's twofold structure but transforms Barth's understanding of God's subjectivity as transcendent I-ness to dialectical I-ness.