

論巴特神學人論中 人與上帝的關係

鄭順佳

中國神學研究院

China Graduate School of Theology

5 Devon Road, Kowloon Tong, Hong Kong.

一、引言

有學者分別以前現代、現代，和後現代角度看巴特的人論，筆者總覺有點格格不入。這是因為巴特的人論突破常規，當前的思想框架均不能涵蓋他的人論，故採用任何既定框架來理解巴特的人論，必然導致邏輯上不一貫的結論。巴特的人論可算異軍突起，另闢蹊徑。本文嘗試引介巴特在思想成熟期的人論。¹

巴特的神學人論可分兩個層次，本體人論和實存人論，兩者皆以耶穌基督為參照。本體人論或典範人性的闡釋見於創造論，實存人論的表述則見於救贖論。前者討論本體人性的形式和內容，後者探究實存人性的扭曲和墮陷。如此既確認人的高貴，也正視人的鄙陋。典範人性的形

¹ 巴特的主要後期神學著作是 Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 vols., (Edinburgh: T & T Clark, 1936-69)。下文簡稱 CD。

式包括人與上帝、他人、自己和時間的四重關係；實存人性則顯示人的三重實存狀況，或說人的罪與相應的後果：驕傲與墮落、懶惰與悲困、虛妄與被定罪。² 因篇幅所限，本文只探討本體或典範人性中，人與上帝的關係。

本文旨從巴特對現代神哲學的反省和批判，以及他所秉承的改革宗傳統，探討他的前設、採取的進路和方法論，從而闡述其神學人論中人與上帝的關係。這討論可顯示巴特神學人論創意之所在，也可展現人性中最基礎的層次，即人與上帝的關係。

二、巴特為神學人論清場

巴特認為啟蒙運動的結果，是「絕對的人」(absolute man [sic]) 的自我抬舉，把「地心說」(geocentric) 轉為「人心說」(anthropocentric)，以人為宇宙的中心。人的自主理性 (autonomous reason) 成為人類存在的度量。絕對「人」是指人把焦點從上帝和宇宙，轉到人自身作為萬物的尺度。在這主體或人的轉向下，對巴特神學影響至深的，包括了哲學家康德 (Immanuel Kant) 和黑格爾 (G. W. F. Hegel) 的反省作品，以及回應當代挑戰的神學家士萊馬赫 (Friedrich Schleiermacher) 和祈克果 (Sören Kierkegaard)。這些人物的思想，都成為正反兩面的教材，塑造巴特的神學人論。³

康德指出經驗知識是由直觀 (anschauung [intuition])，即當下知覺 (immediate perception) 和理解 (understanding) 構成。其對象不是「物自身」，（即一物呈現給我們的本質本性 [essential nature]），而是以時

² 對於典範人性，參 Barth, "The Creature" in *CD III/2*, Secs. 43-7, chap. 10 對於實存人性，分別參見 Barth, "Jesus, Man (sic) for God," in *CD IV/1*, Sec. 44, Subsec. 1; Barth, "Jesus, Man (sic) for Other Man (sic)," in *CD IV/2*, Sec. 45, Subsec. 1; Barth, "Jesus, Whole Man (sic)," in *CD IV/3*; 對典範人性的極佳討論，參見 Stuart McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, 1981); 對整個人性的精簡表述（除卻人與時間的關係），參鄭順佳：《唐君毅與巴特：一個倫理學的比較》（香港：三聯書店，2002），頁 159 ~ 168。

³ Daniel J. Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 31-84. Price 主要闡釋這四位學者的思想，並顯示他們對巴特的影響。筆者主要闡釋巴特如何理解這四位學者，從而探討巴特對他們的反省和批判。

空的形式給予我們。我們藉先驗的範疇或理解形式思考所直觀的東西。真知識來自直觀與概念的合一，這就是超驗統覺的行動。惟有經驗的知識才是真正理論性且符合理性的知識，亦即對存在物的知識。因此形而上學中的上帝、自由和不朽並非我們理論知識的對象。它們不能在抽象中 (in abstractio) 被知覺 (be perceived)，卻必須在具體中 (in concretio)，即作為實在事實 (actual fact) 被知覺。惟有在實踐中才能達至事物的真相。當人按善的意志而行，並審察道德行動之可能性，即其設準或前設，便可確立這些觀念。巴特認同康德的思想，認為人單憑思辨理性無法正確認識上帝的，因此對巴特而言，啟示是不可或缺的。可是康德無法肯定啟示的必要性，⁴ 這是巴特不能苟同的。

巴特不能接受自笛卡兒以降，某種自主性 (autonomous) 或自我實現的現代人論。巴特的人論既非基礎的 (foundational)，亦非超驗的 (transcendental)。他拒絕讓反身自照的主體性 (reflexive subjectivity) 成為基本人論的與件 (data)，在知識論上如是，在道德上亦然。這有點像後現代的自我非中心化 (de-centering of the self)，不過他肯定人的自我性 (human selfhood)，故仍與後現代的人觀大相逕庭。⁵

康德的超驗論證指出，若然沒有先驗的綜合範疇，所經驗的對象 (experience of objects) 則不可能作為統一或一系列的代表 (a unity or series of representations)，序列於時間之中 (ordered in time)。巴特認為這超驗反省 (transcendental reflection) 隱含一不合法的前設，即在人之內可找到檢證上帝啟示之源，或說經驗上帝的可能性是內在於人的先驗條件。背後的問題是把啟示置於理性之下。巴特堅稱「聖經中的奇異新世界」(the strange new world in the Bible)⁶ 才是度量啟示的準繩。啟示

⁴ Karl Barth, "Kant," chap. in *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, trans. Brian Cozens (New York: Simon and Schuster, 1969), 158-70.

⁵ John Webster, "Rescuing the Subject: Barth and Postmodern Anthropology," in Karl Barth, *A Future for Postmodern Theology?* Ed. Geoff Thompson and Christian Mostert (Hindmarsh: Australian Theological Forum, 2000), 55-56.

⁶ 這是巴特文章題目之一：Karl Barth, "The Strange New World in the Bible," chap. in *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (New York: Harper Torchbook, 1957), 28-50.

與理性並非處於對立或相反的狀況，而是啟示的理性源自啟示本身。換言之，聖經中的奇異新世界，也即上帝在基督裡的啟示，成為了度量的超驗條件。⁷

巴特認為度量的途徑不能獨立於所度量的對象，因為上帝的啟示、聖經中的奇異新世界，是自成一種 (*sui generis*) 的。啟示的事件構成了認知它的可能性之超驗條件，因為它開創了一開放性，使信仰成為可能。在聖經中啟示的上帝，是一位與人的理性精髓並不等同的上帝，是一位有別於「在人之內的上帝」。在上帝啟示之外，我們壓根兒找不到立足點或準繩，可以告訴我們在尋找甚麼。⁸

巴特認為對上帝和人的認識，必須從上帝道成肉身的實在開始，這是啟示所「既定」 (*given*) 給我們的。他拒絕採納康德的道德的神學 (*ethical theology*) 之進路，即以道德為基礎，在其上建構神學，從而討論人性。巴特卻把康德的次序顛倒過來，採納神學人論 (*theological anthropology*) 的進路，把人論立於神學的基礎之上。神學是「神人中心」 (*theo-anthropocentric*)⁹ 的，其內容是「上帝一與一人」 (*God-and-humanity*)，並且依此次序。上帝以人（即耶穌）啟示祂自身於其道 (*Word*)，因此人的全幅現實得以揭示。¹⁰ 人論的基礎必須由神學構成，而非建於先驗的宇宙論或倫理學上。因此他不以倫理作為探討人性的起

⁷ Neil B. MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible: Barth, Wittgenstein, and the Metadilemma of the Enlightenment* (Cumbia: Paternoster Press, 2000), 115-23.

⁸ MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible*, 122, 239-43. 巴特從安瑟倫 (*Anselm*) 的反省，即上帝是「不能設想比祂更大的那一位」。安瑟倫停在本體層次上作反省，巴特卻轉到理知的層次，指出上帝的自我啟示是在歷史時間中發生的事件，理性卻不能理解它。它是標示理知的理解之本體事件，是加諸世界的事件。意即把「不能設想比祂更大的那一位」加以推展，成為「不能以類比理解的東西」。因此無論是理論理性，還是實踐理性，皆不能度量它。見頁 123-24。詳見 Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum, Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of His Theological Scheme*, 2d ed., trans. Ian W. Robertson (London: SCM, 1960)。

⁹ 這字分別由 *theocentric* 和 *anthropocentric* 兩個字結合而成。希臘文 *theos* 是指神 / 上帝。

¹⁰ Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought*, 104.

點，卻從上帝在基督裡的啟示之神學反省入手。然而，倫理仍緊扣啟示，因為人對上帝的回應亦構成人之為人的核心內容。¹¹

巴特對士萊馬赫一方面推崇備至，另一方面卻口誅筆伐。士萊馬赫既要作現代的人 (modern man [sic])，也要作神學家，並且不以分裂的良心同時作這兩項。他深受康德影響，欲把現代人帶到宗教，即基督教之中。他把上帝的國與歐洲文化的進步等同。他反對思辨性的神學基礎，卻把信仰建基於對上帝的全然倚賴的感受 (feeling of utter dependence on God)，或說當下的自覺 (immediate self-consciousness)。因此他的神學可說是敬虔感受的神學。他致力在兩極中尋找中介，以期達至和平，並視感受為知與行的中心點。無疑，他並未展示神學的實在，不過已展示神學的可能性和必須性，在整個學統中為神學留下空間。¹²

士萊馬赫的感受轉向 (turn to Gefühl [feeling])，一方面意味他同意康德所言：「上帝不能在概念或判斷中顯現。這種客體化在知識論上是不準確的。」不過另一方面他也反對康德的推論，以為對上帝和對不朽的信念，是必然循道德途徑達至的，如此會把上帝視為抽象的道德詞來處理。因此，他把宗教置於當下的自我意識，意即他不贊同啟蒙時代以理智或道德範疇理解宗教和神學，卻以浪漫主義的感受和直觀範疇取而代之。¹³ 可惜他極具創意的全然倚賴的感受，卻把上帝變成可望不可即的宗教感受的設準 (postulate)，把主動永活的上帝非位格化。¹⁴

巴特認為士萊馬赫的神學內容，的確會產生危機，這是因他採取護教 (apologetic approach) 進路引致的。為了使基督教迎合文化，他竟然把基督教獻給文化。¹⁵ 士萊馬赫從內在個人的功能，以至宗教、文化這

¹¹ 巴特當然也不會採納儒家道德的形而上學 (moral metaphysics) 之進路，例如把形而上學建基於良知心體，儒家與康德的進路比較接近。

¹² Barth, "Schleiermacher," chap. in *Protestant Thought*, 314-35, 324.

¹³ MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible*, 122, 245.

¹⁴ Paul Avis, "Karl Barth: The Reluctant Virtuoso," in *The Methods of Modern Theology: The Dream of Reason* (Basingstoke: Marshall Morgan and Scott, 1986), 41.

¹⁵ Avis, *The Methods of Modern Theology: The Dream of Reason*, 312。Karl Barth, "Schleiermacher (1926)," chap. in *Theology and Church: Shorter Writings 1920-1928*, trans. Louise Pettibone Smith. With an Introduction by T. F. Torrance (New York: Harper & Row, 1962), 198.

方向，為德國國家主義埋下種子，雖然這結果與他個人的意願相違。¹⁶但這卻為巴特提供極佳的反面教材。有鑑於此，巴特把神學立於上帝的自我啟示之上，不以神學適應文化為己任，也不用在文化的評審標準下護教或闡釋基督教。巴特以上帝對人的言說為起點，建立獨立的基礎，對文化作批判。因此，他的神學人論也不以人的內在功能為參照。

巴特許譽黑格爾「認定真理及其知識，嚴格地說是一動向，是一歷史。」¹⁷意即任何學科再不能在事件以外，也不能藉不容挑戰的公理推敲，或從既定的前設建立，以致其結果不受質疑。如此真理的自我動向(self-movement)，使它具威脅性，令人不安，使一切科學相對化。如此真理可以是歷史，是事件。人在實在性(actuality)中發現真理，而非在抽象思維中推衍出來。再者，神學知識的可能性，在於是否順從真理的自我動向。這被動的知識，在宗教改革而言，即上帝的道。不過他不能接納黑格爾把真理之自我動向，等同了人主體的思維(mind)或思想(thought)。若然如此，則上帝與人無法對質，上帝也無以啟示新的內容。上帝只不過是思想和被思想(merely thinking and merely thought)的上帝而已。¹⁸

巴特又讚賞黑格爾「聲稱矛盾是作為真理的定律，而真理則理解為歷史。」¹⁹黑氏以辯證法(dialectical method)展現真理，真理是上帝，上帝是在行動中之上帝，是三一的上帝，在永恆中分辨、分開、溶合的過程。生命並非停頓於自身的合一，卻恆常在A即非A中。邏輯應按生命組構自身，而非把生命切合邏輯。真理的合一是矛盾的合一。因此相矛盾的概念並不彼此排斥，作非此則彼的取捨，卻彼此關連。可見辯證法超越了被傳統亞里斯多德邏輯規限的理性，從而對上帝、真理、歷史的反省另闢蹊徑。可是，巴特認為黑格爾的上帝卻成為自身的囚徒，因為一切上帝的所是和所作都成為必須，啟示、創造、救贖如是，

¹⁶ 參見Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Gottingen, Winter Semester of 1923/24*, ed. Dietrich Ritschl, trans. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 37-38, 巴特在其講章中顯示對社會平等的重視，可謂與國家主義劃清界線。

¹⁷ Barth, "Hegel," chap. in *Protestant Thought*, 296.

¹⁸ Barth, "Hegel," chap. in *Protestant Thought*, 296-97, 299-300, 302-303.

¹⁹ Barth, "Hegel," 296.

上帝失卻了行動的自由，更遑論叫人認識實在辯證的恩典 (actual dialectic of grace)。²⁰

巴特對康德和士萊馬赫的批判，實則是對整個主體轉向的批判，因為這傳統犯了基礎性的錯謬。無論是康德的「理性意志」、士萊馬赫的「全然倚賴的感受」、黑格爾的「絕對觀念論」²¹，以致當代布特曼 (Rudolf Bultmann) 的「前理解」 (pre-understanding)、卜仁納 (Emil Brunner) 的「接觸點」 (point of contact)，都帶著幻象，以為獨立於上帝的啟示，因為這些接觸點都是獨立於上帝的啟示，亦即有別於上帝的啟示。如此他們在自說自話，卻竟以為他們知道所談論的上帝是怎樣的上帝。巴特認為這正正是聖經中的奇異新世界所要否定的。²²

巴特認為祈克果的反省，不啻暮鼓晨鐘。祈克果藉上帝與人在本質上無限的差異 (infinite qualitative distinction)，來批判人混淆上帝與人的分別。²³ 這尤其適用於黑格爾的辯證法，嘗試以更高的綜合來超越正題與反題的對立，甚至連上帝的觀點也納入其系統之中。巴特從祈克果所學習的辯證法，是謙卑的辯證 (dialectic of humility)，放棄從一種永恆的角度 (sub specie aeternitatis) 反思上帝啟示的可能性。早期巴特的

²⁰ Barth, *Protestant Thought*, 297-98, 304。巴特對黑格爾辯證法的運用及轉化，尤見諸其三一論。參 Timothy Bradshaw, "Karl Barth on the Trinity: A Family Resemblance," *Scottish Journal of Theology* 39:2 (July 1986): 145-64.

²¹ 有關 idealism 一字的翻譯，尚未有定案。哲學大辭書編審委員會把柏拉圖、柏克萊等人用此字的知識論義翻作「觀念論」，把其形上學義則翻作「唯心論」。參哲學大辭書編審委員會：《哲學辭典》(台北：輔仁大學出版社，1990)，"Idealism" 等條目。近期台灣學者把 idealism 及其相關條目全翻作「觀念論」。(參彼得·A·安傑利斯著，段德智、尹大貽、金常政譯：《哲學辭典》(台北：貓頭鷹出版社，1999)，"idealism" 等條。大陸學者則多譯作「唯心論」或「唯心主義」。參尼古拉斯·布寧，余紀元編著：《西方哲學英漢對照辭典》(北京：人民出版社，2001)，"Idealism" 等條目。本文按項退結的討論，把它譯作「觀念論」。參布魯格編著，項退結編譯：《西洋哲學辭典》(台北：國立編譯館和先知出版社，1976)，第 161 條，「Idealism，觀念論，唯心論」。

²² MacDonald, *Karl Barth and the Strange New World within the Bible*, 245-46。這亦是巴特否定自然神學 (natural theology) 的原因。我們根本不知道我們要從這世界或宇宙推論出甚麼。見頁 244-45。

²³ Karl Barth, "A Thank-You and a Bow - Kierkegaard's Reveille," in chap. *Fragments Grave and Gay*, ed. with a Forward and Epilogue by Martin Rumscheidt, trans. Eric Mosbacher, The Fontana Library: Theology and Philosophy (London: Collins, 1971), 98.

辯證是以差異 (diastasis) 的極端辯證形式，反對一切從人的一方為上帝與人達至綜合的努力，免得落入同一的哲學 (philosophy of identity) 以至泛神論 (pantheism) 中，僭奪上帝恩典的綜合。²⁴

對巴特來說，祈克果那時間與永恆的無限差別，引出具正反兩面的意義的命題：「上帝在天上，而你在地上。」巴特從這命題中指出如此的人與如此的上帝的關係，如此的上帝與如此的人的關係，是聖經的主題和哲學的本質。哲學稱人知覺的危機 (Crisis of perception) 為本因 (prime cause)，聖經以之為耶穌基督。²⁵ 祈克果的名句：「真理是主體性」 (truth is subjectivity)，指出真理並非命題與歷史實在的抽象關係，真理不在意志、理智或宗教意識，卻在於與全然的他者 (Wholly Other) 的會遇。巴特從這洞見引出，人的理性是人與上帝及與他人建立關係的能力。²⁶ 祈克果確實揭開了人類存在的問題，展示上帝對人的「不」 (No)，巴特更進一步，以上帝的「是」 (Yes) 把這「不」涵攝於其中，免得以存在主義哲學取締神學。²⁷

那麼當如何理解人？巴特認為就神學而言，我們必須在上帝啟示的道下理解人與上帝的關係，這是有別於宇宙萬物之處。²⁸ 他有自知之明，知道自己在走一條窄路，有別於一般的人論，甚至有別於不少基督教人論，這都出於他對非神學性人論的理解。他把這些人論區分為兩

²⁴ Thomas F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910-1931* (Edinburgh: T & T Clark, 2000), 83.

²⁵ Karl Barth, "The Preface to the Second Edition," in *The Epistle to the Romans*, trans. from the 6th ed. by Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1968), 10-11. 中譯參巴特著，魏育青譯：《〈羅馬書〉釋義》(香港：漢語基督教研究所，1998)，頁17。

²⁶ Price, *Karl Barth's Anthropology*, 88-89.

²⁷ Karl Barth, "A Thank-You and a Bow - Kierkegaard's Reveille," 99-100; Karl Barth, "Kierkegaard and the Theologians," chap. in *Fragments Grave and Gay*, 103-104. 巴特對祈克果的批判主要有三點：(1) 他不止息的宣告實踐基督教，對上帝白白恩典的福音帶來威脅；(2) 他以個人為焦點，忽略社群和教會，以致宣教和社會政治參與；(3) 他的「主體性是真理」為存在哲學奠基，過度強調主體性引致二十世紀中葉缺乏根基和對象的信仰。故與其說祈克果攻擊以人為中心的思想，不如說他倒過來為它修築堅壘。見 Julia Watson, *Kierkegaard* (London: Geoffrey Chapman, 1997), 100.

²⁸ Barth, *CD III/2*, 19.

類：思辨理論 (speculative theory) 和經驗科學。前者從神話到哲學也有，屬世界觀的脈絡，以某種自我直覺 (self-intuition) 為基準，把經驗的科學的假設視為設定公理。它背後的前設是：人可以認識自身，至於它有否涵蓋上帝的概念，則無關痛癢。巴特對這類人論的批判是：撇除上帝的道 (the Word of God)，我們無法管窺人的本質與本性。因此這類人論是與神學人論南轅北轍的。²⁹ 巴特所謂思辨理論，是針對一種自恃具終極性的鋪天蓋地的意識形態。

巴特所不能容忍的，或說巴特尤其針對的，是觀念論 (idealism) 的形而上學，把人的思想或心靈與上帝的靈混為一談，即在康德、黑格爾、士萊馬赫、立敕爾 (Albrecht Ritschl) 共有的形上學。他認為這傳統的問題，在於等同了認知主體和被認知的客體。這種內在主義 (immanentism) 正是費爾巴克 (Ludwig Feuerbach) 批判的。這傳統從自然神學的角度把人的現象概括化和系統化，建立抽象的上帝論和人論，在歷史上築起德國「文化新教主義」(Cultural Protestantism)，在當時德國的宗教意識形態下，以資產階級角度，把真實的人性約化 (reduce) 為「種族的本質」(racial essence)。³⁰

在德國觀念論傳統下長大的巴特，深知這傳統對樸素實在論 (naive realism) 的批判，的確有獨到之處。不過他亦不忘這傳統的危機：過於自信人的主體，以為人憑一己的力量，就能把握上帝的存有。³¹ 巴特強調知識論必須植根於本體論，次序不能顛倒過來。我們之所知，取決於事物之所是。在這角度而言，巴特是位實在論者 (realist)，意即神學知識具實在的客體，神學言說具實在的指涉。巴特進而指出人對上帝的知識是上帝給人的一份禮物，神學家、講道者或建制教會，並不擁有真理。康德的知識論認為在認知行動中，認知對象是在認知主體的掌握之

²⁹ Barth, *CD* III/2, 22-23.

³⁰ Wolf Krotke, tr. Philip V. Ziegler, "The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology," in *The Cambridge Companion to Karl Barth*, ed. John Webster (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 162.

³¹ Timothy J. Gorringer, *Karl Barth: Against Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 6.

中。可是巴特認為這在神學卻不然，認知者所面對的，不是沒有生命的文本，而是活著的位格 (a living Person)。他拒絕接納任何一種內在主義，侵入上帝審判、施恩和自我啟示的特權。³²

至於經驗科學，諸如生理學、心理學、生物學、社會學等學科，巴特認為在每個時段，它們都擁有某些暫時性的權威公式，為過去的研究作總結，也成為未來科研的假設和指標。這類科學內具相對性，並不提升自己的公式和假設至公理的地位。他對這類人論的批判是：它所關注的，並不是人的存有，而是人的表象；不是人的內在，而是人的外在；不是人的整全性，而是人特殊和局部現象的總歸。因此這類人論有助於對人性有更闊層面的探求，指出人在何種限制和條件下，能存在並成為目前的存有，或展示人的種種可能性。只要它們持守自身的局限性和不住的向現實開放，它們是可取的，因為它們並不對聆聽或不聆聽上帝的道存有偏見。³³

巴特認為我們不能透過經驗科學，為人性下定義。這是受康德的影響，認為經驗知識只能達至事物的現象，無法透析其本質。不過，否定這進路並不是要抹殺經驗科學的價值，反之，我們必須充分考慮它們的內容，也當肯定它們的貢獻，只是，它們並不適用於建構神學上的人性論。問題的關鍵在於它們所處理的，是人作為現象或表象，而非直指人的內在本性或本質。因此，這些學科的重要性，是無庸置疑的。神學人論也當考慮它們的研究結果，只是它們不能成為神學人論的基礎。

巴特指出神學人論不單處理人的現象，更處理人的實在。他說：

它不會以自身的原則為暫時性及相對性的對確假設……卻有責任作真理的聲稱……這並不意味它不會犯錯，它用不著持續不斷的修正和改善自身。可是按其根基和本源，它自身關乎人類真實的存有……在詮釋的當兒，它所關心的，是這被造物與上帝的關係，因而關乎人的內在現實和整全性。³⁴

³² John Yocum, "What's Interesting about Karl Barth? Barth as Polemical and Descriptive Theologian," *International Journal of Systematic Theology* 4:1 (March 2002): 41.

³³ Barth, *CD III/2*, 23-4. 巴特稱經驗科學 (empirical sciences) 為嚴格科學 (exact sciences)，本文沿用「經驗科學」這一般性用語。

³⁴ Barth, *CD III/2*, 25.

他一矢中的地指出神學人論的核心：「人是上帝的被造物 and 立約伙伴」，³⁵這才是人的現實和本質，而為之作展釋是神學人論的使命。可是我們怎麼知道人是上帝的被造物 and 立約伙伴呢？這在於在「上帝的道的亮光下的前設，在上帝的啟示中，所揭示的是人，也是上帝」。³⁶巴特在此採納了加爾文 (John Calvin) 的一個重要理念：認識人自身與認識上帝是密不可分的。認識上帝必然引致認識人，反之亦然。³⁷

三、巴特神學人論的向度

承接祈克果厭惡抽象的真理，巴特的人論是歷史具體的 (historically concrete)。它既非理論性 (non-theoretical)，也非烏托邦式 (non-utopian)。若然論述理想的人論，則易落入錯誤的思維，以為人類可按一己的意願，憑己力自由的建構自身。³⁸

若從神學的角度看，上帝的道顯示人是自身存有的背叛者。然而，罪並沒有製造新的被造物，罪人仍是上帝美善的被造物。當然，我們無法看透罪背後未被干擾的人性。人的本性是不能從剩餘的痕跡中追溯而得，也不能從對罪人的知識辯證地推論而知。人得以認知真正的人，因為人能見到憑藉上帝恩典存活的罪人。當人見到上帝啟示的恩典具體的在耶穌身上，便能以辨認不被罪沾污的存有。對於以下的提問：「人的受造存有是甚麼？」惟有祂才能提供答案，而祂本身就是答案。³⁹

³⁵ Barth, *CD III/2*, 26.

³⁶ Barth, *CD III/2*, 26.

³⁷ John Calvin, *Calvin: Institutes of the Christian Religion*, vol. 1, ed. John T. McNeill, tr. and indexed by Ford Lewis Battles, *The Library of Christian Classics*, vol. XX (Philadelphia: Westminster, 1960), 1, 1. 此即第一冊、第一章的一貫縮寫。

³⁸ Webster, "Rescuing the Subject," 57. 有關祈克果的句子為筆者所加。

³⁹ W. A. Whitehouse, "The Christian View of Man: An Examination of Karl Barth's Doctrine," in W. A. Whitehouse *Creation, Science and Theology: Essays in Response to Karl Barth*, ed. Ann Loades (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 19.

因此巴特堅持：沒有抽象的人類 (abstract humanity)，因而也沒有相應的抽象的人的自我理解 (abstract human self-understanding)。人不多也不少，不外是藉著耶穌基督、與祂一起、也為祂而活之所是。對真實的（有別於虛構的）和確定的（有別於假然的 [hypothetical]）人的理解，是基於耶穌基督，與祂一起，以祂為導向，方構成人認識、看到和理解他是誰和他是甚麼。因為在基督裡他是上帝所構成、是上帝所索要 (claim)、是上帝作關乎他的決定，以及是上帝所審判的。倘若沒有基督，他根本不會是人。⁴⁰

在巴特而言，人具一定的輪廓，一定的身分，這是從參與耶穌基督的歷史而來，構成上帝與人類立約的高峰。這基督論的向度，為巴特的人論賦予人性特質和描述性深度。⁴¹

巴特聲言正因活著的那位是言說的耶穌基督，我們才得以認識上帝是誰、我們是誰。於是巴特從本體論過度到知識論。對他而言，神學人論的前設是：我們必須在「上帝的道」(the Word of God) 的亮光下認識人。巴特特意採用上帝的道而非聖經或啟示，實在有他的原委。若就詮釋學而言，詮釋的處境是：人是主耶穌基督的父上帝言說之對象。在這大前題下，「啟示」一詞較抽象，在後宗教改革時期更被賦予過多知識論和基礎性 (foundational) 色彩。反之，「上帝的道」更能表達上帝自我表白的行動，這行動的高峰是體現於耶穌基督身上。⁴²

「上帝的道」顯示：(1) 上帝是自我傳達的 (self-communicative)，上帝的作為與祂的道互為內在，而上帝的實在本身是傳達性的；(2) 上帝的自我傳達是自由、帶著主權、屬靈的，意即上帝是主體，決定祂的道的發生和領受的條件，人無法把它系統化；(3) 上帝的自我傳達是有目

⁴⁰ Karl Barth, *The Christian Life: CD IV/4 Lecture Fragments*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark, 1981), 19.

⁴¹ Webster, "Rescuing the Subject," 57.

⁴² John Webster, "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections," *Scottish Journal of Theology* 51:3 (1998): 323-24. 巴特倡議三重上帝的道：(1) 聖道本身 (the Word Itself)：耶穌基督；(2) 寫下的道 (the Written Word)：聖經；(3) 言說的道 (the Spoken Word)：宣講。參 Barth, *CD I/1*, 88-124.

的的，為祂所啟示的人建立對祂的知識。這就是基督教所謂聖靈的工作。因此人不是以自身為主體，或作為半獨立的實在 (quasi-independent reality)，來提供「人」(anthropological) 或「實存」(existential) 的坐標，去理解上帝的道，建立對上帝，以至對人的知識。⁴³

巴特成熟期的神學人論甚具「動態—關係性」(dynamic-relational)，動態不單與靜態對立，更具位格間的關係 (interpersonal relations) 的性質。巴特尤重人的社會性或群體性，認為作為人就是參與一份分享的經歷 (a shared experience)。換言之，人絕對不是孤立或孤獨的。真正的人是在會遇中的存有 (being in encounter)，是與上帝和他人立約的存有 (covenantal being)。因此認識人性有賴了解人與上帝、與他人、與自己，及與時間的關係。反之，人的分離或割裂，以至人被孤立，所顯示的是人的破碎，而非人的成熟自主。⁴⁴

巴特不單把神學人論與對上帝的知識置於同一層次，他更進一步把神學人論連於基督論，宣稱「人論必須建基於基督論，而非倒過來。」⁴⁵ 他認為上帝在永恆中所揀選的人耶穌基督，奠定了人類是甚麼，因為在祂裡面，所有的人的人性都得以確立。祂是人性之真實和正本，其他人的人性是因分享和參予祂的人性而得的。⁴⁶

把神學人論連於基督論，無疑有背後的理據。⁴⁷ 簡單的說，這是基於基督兼備神人二性的基督論。這大公教會認可的教條，認定基督既具完備的神性 (divine nature)，也同時具完備的人性 (human nature)。

⁴³ Webster, "Hermeneutics in Modern Theology: Some Doctrinal Reflections," 324-27.

⁴⁴ Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought*, 97-98.

⁴⁵ Barth, *CD III/2*, 46.

⁴⁶ Douglas R. Sharp, *The Hermeneutics of Election: The Significance of the Doctrine of Barth's Church Dogmatics* (Lanham: University Press of America, 1990), 193; Barth, *CD III/2*, 47-54.

⁴⁷ 若深入剖析，可說這理據是基於「在位格的一非位格的基督論」(enhypostatic-anhypostatic Christology) 來理解基督的神人二性。即基督的人性雖然是非位格的 (anhypostatic)，卻是在位格的 (enhypostatic)。參楊牧谷主編：《當代神學辭典》，上冊（台灣：校園書房，1988）頁567～568，見「Hypostasis 位格、性質」條。巴特基本上接受了大馬士革的約翰 (John of Damascus) 的「在位格的一非位格的基督論」。

讓我們對這基督論稍作交待。問題的背景是這樣的，古希臘思想認為一個本性 (physis [nature]) 引至一個位格 (hypostasis [person])，可是基督既具有兩個本性：神性和人性，那

雖然兩者不可分割，卻也不可混淆。所以，我們可以理解完備的人性，也即人性的本質是怎樣的。

為甚麼要兜兜轉轉，不直接從自己身上，卻從基督身上了解人性呢？原來巴特認為「在上帝的啟示下，並不展示我們想見到的人，整全的被造存有，卻展示人的敗壞和腐朽。上帝的道所啟示的真相，也是在聖經所見證的，是人背叛了自身，是罪人與他的被造存在對抗……人是自身本性的敗壞者。」⁴⁸

上帝的道顯示人是自身存有的背叛者。人不能穿透自身的罪，達至不被打擾的人性。我們無法從殘餘斷片中追溯甚麼是人性，也不能從罪人的知識辨證地推出人性的本質。我們可得悉真實的人，全賴上帝啟示的恩典具體呈現在耶穌這人身上，辨別這位不曾也不會被罪改變人性的人。從基督身上我們才能解答「甚麼是人被造的存有」這問題。⁴⁹人是無法從自己身上「讀出」自己的人性的。

麼祂豈非有兩個位格，成為兩個具體的個體？借用現代的述語，這意味著兩重人格或人格分裂。按大公議會的決議，基督兼具神人二性，卻只有一個位格。可是理念的問題尚待解決。約翰指出「對於由另一位格涵攝的本性，而存在於其中〔指這位格〕，可稱之為在位格(enhypostaton [in-personal])。亦因為此，既然主的肉身並非自我依存(subsist in itself)，就是一刻也不能，它並非位格，而是在位格，因為它依存於聖道之位格，被祂所攝取，因此得著及仍有此位格。」(轉引自 Uwe M. Lang, "Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth," *Journal of Theological Studies* 49:2 (October 1998): 649-50。方括號內的文字為筆者所加。換言之，大馬士革的約翰分辨在實體(ousia [substance])中可見者(enousion)，即指向位格的附體集合(collection of accidents)，其自身卻不是實體，有別於位格，卻在位格之內可見者。而實體則是凡存在者，無論以任何形式存在，自我存在或存在於它物之內也適用。)

基督的人性是在位格中，或說是於其中的存在者(in-existent)，因為它並不以一正當的位格自存(subsist as a proper hypostasis of its own)，卻在聖道的位格之內(in the hypostasis of the Logos)有其具體的存在。因此約翰的貢獻，在於確立基督的神人二性在祂的位格中，並不是處於一對等或平衡的關係。祂的人性是非位格的。因為基督作為三一上帝的聖子，其神性之位格是永存的，可是祂涵攝的人性，與聖道聯合以先並不存在。(M. Lang, "Anhypostatos-Enhypostatos," 652-41.) 亦參見陳家富：〈人性與基督：巴特的基督論人觀與耶儒對話〉，見鄧紹光、賴品超編：《巴特與漢語神學》(香港：漢語基督教研究所，2000)，頁313～318。

⁴⁸ Barth, *CD* III/2, 26.

⁴⁹ W. A. Whitehouse, "The Christian View of Man: An Examination of Karl Barth's Doctrine," chap. in *Creation, Science and Theology: Essays in Response to Karl Barth*, ed. Ann Loaders (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 19.

巴特的神學人論，是出自耶穌基督與上帝會遇 (encounter) 中之生命與死亡的歷史。這人論的前設十分明顯：人必須先對揭示人性的這位，即既具體且真實的這位，有所認識。對他而言，這前設並不構成缺欠，因為人必須與一嶄新的實在會遇，侵擾人固有的世界觀，方能照亮舊有的事物。那些不能容讓新的實在與他們相遇的人，是瞎眼的。另一方面，上帝給人的尊貴，表現於祂視我們為適合於會遇的被造物。藉著人生命存在的一貫性，被那歷史上具體者的侵擾，人才能以嶄新方式與上帝會遇，不單如此，人更可重新與自己會遇，勝過人不能活出自身人性之絕望和退縮。⁵⁰ 因此「首先得從與我們相遇的耶穌這位，探求人的本性，然後其次……才是每個人和所有人的本性。」⁵¹

四、人是與上帝會遇的存有

巴特把人論置於創造論之內，顯示人是上帝的被造物，並且人需要處於與創造主恆常的關係中。「在一切被造物中，他是祂當下所選上和召喚的。他或站立或仆倒，乃因上帝不致廢除這與他的關係，反之卻維繫和持守著它。」⁵² 巴特一如加爾文 (John Calvin) 等宗教改革家，不以人的內在性質、稟賦或屬性理解人，無論人的理智、意志、感情，卻視人因與上帝的關係，所以是具上帝的形象的存有。加爾文認為上帝對萬物持續的創造 (creatio continua)，包括了人，巴特對此頗有保留，不過卻肯定上帝是當下的和個人化的 (personally) 與人相關連。⁵³ 我們可說他把加爾文的上帝對人持續創造之思想，轉化成上帝與人的持續關係。

巴特指出當我們與創造主會遇，方才理解我們的被造存在。而被造存在正是與上帝創造主會遇，對話、聆聽和回應祂的歷史。從耶穌身上，我們可得悉真正的上帝是與人類一起的上帝，而真正的人類是與上帝一起的存有。耶穌並不致力撇棄上帝，建立孤立的自足來做人。因著上帝在耶穌裡成為人，因著「耶穌臨在於他們當中，作為他

⁵⁰ Krotke, "The Humanity of the Human Person in Karl Barth's Anthropology," 162-63.

⁵¹ Barth, *CD III/2*, 46.

⁵² Barth, *CD III/4*, 238.

⁵³ Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought*, 99-100.

們的神聖祂者、他們的鄰舍、伙伴和弟兄，這就是一切的人的本體命定 (ontological determination)。」⁵⁴ 因此巴特宣告：「基本上和全面上 (comprehensively)，作為人就是與上帝一起 (to be with God)」⁵⁵。故人之為人最重要的，是活在與上帝的伙伴關係 (companionship) 中，參與上帝與他所立的約。⁵⁶

我們既已確立與上帝關係性的基礎，當如何從耶穌身上「讀出」自己的人性？巴特的答案是「祂作為一個人是整體的行動、受苦和成就。作為一個人是祂的工作。在祂的工作中祂具人的本性……」⁵⁷。意即從耶穌基督的行動、作為，和成就的事情上，來看這關係性的內容。當然，巴特的人論是基於基督與人的類比。耶穌是等同上帝的那位，我們則是罪人，耶穌的身分衍生於上帝聖靈在祂身上運行。祂是有別於我們的。不過耶穌作為人，對所有人有本體上的意含，因為縱然所有人與祂有極多的不相像，但都是與祂相似的被造物。⁵⁸

巴特列出六項耶穌與上帝關係的特點：(1) 祂與上帝息息相關，在祂身上和藉著祂，我們當下與上帝會遇；(2) 從祂的行動顯出祂是眾人的救贖者；(3) 在祂身上所見的自由和愛，彰顯而非僭奪上帝的主權；(4) 祂演譯了上帝作主宰的生命存在；(5) 祂之所是與祂之所行合而為一，兩者無法分割；(6) 總而言之，祂是為上帝而活的存有 (the being for God)。「既從上帝而來和在上帝之內，祂是本質地為上帝而活。這是單就耶穌而言的。」這六項特點構成真正的人之為人的界限或條件：與上帝的關係、被上帝救拔、定旨榮耀上帝、以上帝為主宰、運用自由成全上帝的旨意、服事上帝。⁵⁹

⁵⁴ Barth, *CD III/2*, 135.

⁵⁵ Barth, *CD III/2*, 135.

⁵⁶ Clifford Green, "Introduction: Karl Barth's Life and Theology," in *Karl Barth: Theologian of Freedom* (London: Collins, 1989), 32.

⁵⁷ Barth, *CD III/2*, 59.

⁵⁸ Gorringer, *Karl Barth*, 198.

⁵⁹ Barth, *CD III/2*, 68-74. 引文出自頁 71。參 McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, 25-29 對這六項特點的獨到分析。

基於以上六項特點，以及我們無法憑自我觀察得出真實人性的原則，巴特批判自然主義、觀念論、存在主義、理性和責任的有神人論 (theistic anthropology)。自然主義只能處理現象，無法建立人與其他被造物的獨特關係。觀念論雖然著重人的意志、自由和目的，可惜未能建立人榮耀上帝、以祂為主和服事祂的關係，其自由也未能達至為上帝而活的自由。存在主義雖然能拆毀人的自足，並顯示人實存地自我超越的需要，然而卻未能澄清為何某些處境尤其意義，以及超越的性質。有神人論雖然預設人與超越的祂者的真實和動態關係，可是卻用不著上帝的自我啟示、以人的自由為選擇的自由而非順從的自由，以及只提供人性之潛質而非人性之實在。⁶⁰

就形式的維度而言，真實的人是與上帝有關係性的。人是從上帝而來、往上帝那裡去、與上帝一起 (from, to and with God) 的人。然而形式 (form) 卻安頓於質料 (matter) 之中，形式和質料兩項維度皆從耶穌基督身上得悉。質料的維度具四層面：(1) 人的存有作為與耶穌一起的存有，是基於上帝的召喚和聆聽上帝的道；(2) 這關係是以「歷史」理解的；(3) 人的存有可更準確的以感恩下定義；(4) 真實的人的本性是以責任定義的。現加以解說這四層面：

(一) 人是被召喚和聆聽上帝的道的存有 (being as called by and hearing the Word of God)

巴特強調我們須在基督的亮光下照亮自身的人性。祂在第一義是上帝的道。聖經並不按我們的理性、責任、尊嚴，或內在之人性來對我們說話，乃是基於「在這一中我們面對神聖的祂者」的事實。作為人亦即作為與上帝一起的人，具體而言即聆聽上帝的道的人。真正的人，是上帝所召喚的。那麼我是誰？我就是上帝的道所召喚的人。⁶¹

首先，耶穌這人是被上帝召喚或揀選的。作為人就是作為與被上帝揀選的這位一起。人與上帝一起是因為人與耶穌一起。其次，人的存有作為與耶穌一起者在於聆聽上帝的道。耶穌聆聽、領受，及承載上帝的道，

⁶⁰ Barth, *CD III/2*, 75-132; 參 Geoffrey W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 125-26.

⁶¹ Gorringer, *Karl Barth*, 199.

也成為上帝說話的總歸，神聖的召喚。人從起始就是上帝向他說話、呼叫、召喚的存有。並非人先具有自身的本性，然後才與上帝建立某種關係，最後成為上帝言說之所對。反之，人從起始就在上帝的道之內，是上帝以其說話召喚者。⁶²

(二) 人是一段歷史的存有 (being as a history)

我們可以再問，這召喚的性質是怎樣的？若要回答這問題，得從巴特對歷史的創新理解說起。⁶³他指出「耶穌這個人的存在，教導我們人的存有是一段歷史。」⁶⁴耶穌顯示何謂歷史，祂的生命可冠以「首要歷史」(Urgeschichte [primal history]) 的稱號，因為在祂身上，人與創造主兼被造物會遇。祂促使歷史成為可能，因為祂促使上帝與人會遇。⁶⁵不過「歷史」究竟是甚麼呢？

一存有的歷史之起始、持續和完成，是當他自身以外並超越他本性的東西與他會遇，接觸他並按他的本性奠定他的存有，以致迫使也促使他能超越自身，回應和關連於這新的因素。當一存有被納入這動向 (movement)、轉變和關係中時；當他的循環動向，被外來的動向所突破時；當他被外在東西所超越，以致他必須並且能夠向外超越自身時，歷史便發生了。⁶⁶

巴特分辨歷史和狀態 (state)。無疑植物、動物以及人都有狀態，而狀態不無動向，不過這些動向都局限於自身作為某特殊存有的可能性，或說是困於自身的動向。例如人被困於主客對立的主體性之中，把自身以外之物全都攝歸自己的主體性之內，因此人根本沒有回應的能力。不過耶穌基督既是創造主也是被造物的嶄新存有，當祂與人會遇時，人方能超越自己的困局，以祂為「祂者」去回應和建立關係。如此便得以突破人的狀態，締造歷史。⁶⁷

⁶² Barth, *CD III/2*, 142-57，參 McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, 29-30。

⁶³ Barth, *CD III/2*, 157-64.

⁶⁴ Barth, *CD III/2*, 157.

⁶⁵ Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought*, 121.

⁶⁶ Barth, *CD III/2*, 158.

⁶⁷ 參 Barth, *CD III/2*, 159。例子為筆者所加。

在此可見巴特的神學人論並非靜態的人性論，以性質或屬性下定義。他的神學人論也非有機性 (organic) 的人性論，雖然是有機體，卻是隔絕的自我動向 (isolated self-movement) 之人論，仿如自足的生物體。他的神學人論亦非與一較大整體具有機關係的東西。對他來說，耶穌基督是人性的關鍵，祂的首要歷史，是「立約、拯救和啟示的歷史」，也使人能以「成為」(becomes) 一段歷史，人就是因與祂會遇，以至歷史發生(history occurs) 在自己身上的存有。⁶⁸

(三) 人是在感激中的存有 (being in gratitude)

上帝的道召喚人，把人從困局中領出來。因上帝恩典的作為，人得以領受上帝的恩典，其存有自然是以感恩 (thanksgiving) 來定義，正如巴特所說：「感激是被造物與上帝的恩典的相對應。」⁶⁹ 感激是對施恩者的承認和尊崇，既表達感恩的態度，也意含感恩的義務。「它(人的存有)並沒有提取上帝的恩典，卻是後者臨到它；它並沒有開放自己，卻是上帝開放它並使它成為開放的存有……建基於神聖恩典之言，正是這存有回應和相應於那恩典。」⁷⁰ 因此人是在感激中的存有。

作為在感激中的存有，人首次在自身之行動中 (in his [sic] own act)。這是他接受上帝作為之對確性。上帝本是主體，人是客體。人作為上帝說話之對象，領受上帝的恩典，回應上帝，因而是主體。在相互主體性中施恩與感恩的相互作用，構成神人關係的歷史，並且成為人的存有的內容。這裡所說的是耶穌的存有，作為真正的人，是人的存有參與之所依。⁷¹

(四) 人是主動負責任的存有 (being as actively responsible)

「人是以感激報以上帝的存有，遂具主體的和自發的 (spontaneous) 存有特質。」⁷² 按巴特的理解，這主體性和自發性顯於人負責任的行動：

⁶⁸ Price, *Karl Barth's Anthropology in the Light of Modern Thought*, 121, 引文出自 Barth, CD III/2, 160。

⁶⁹ Barth, CD III/2, 166.

⁷⁰ Barth, CD III/2, 168. 括號內的文字為筆者所加，以便澄清所指的是甚麼。

⁷¹ McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, 31.

⁷² Barth, CD III/2, 173.

若然人的感恩以及因此人類不外乎責任 (human being consists in responsibility)……則人的存有是一回答，或更準確的說，人是活在回答上帝的道的行動中之存有……既被上帝的道召喚得生命，人不單領受祂的禮物，也成就回答祂的職務，與祂說話並回歸到祂那裡。依此而言這是負責任的行動。⁷³

真正的人是主動向上帝負責的，包括：(1) 人對上帝的知識；(2) 人對上帝的順從；(3) 人對上帝的呼求；以及(4) 上帝賦予人的自由。真正的人是不強迫回應上帝白白賜予的恩典的人，因而在自由中認識、順從和呼求上帝。上帝所創造的人並非機械化的，而是位格化的 (personal)。上帝的道可以引發，卻不能必然導致回應。位格間的，相互作用的網絡構成主體性與自發性的召喚與回答的場景。⁷⁴

總的來說，耶穌作為人，其存在全繫於祂是上帝所揀選這事實。因此在祂身上上帝啟示祂的旨意，並上帝所造的真實人性。作為人就是與耶穌基督一起，活在上帝的慈悲、拯救、施行旨意和啟示的領域，見證和參與耶穌基督。人是被造和定旨聆聽和回應上帝在祂的道的自我啟示。真實的人性是具持續性的，行動與存有也是對稱的。這樣的人認知、接受和確定上帝的道，願意選擇順從和依循上帝的定旨，祈求上主維繫和承托他與上帝之別並對上帝的倚賴，運用和成全上帝賦予他的自由，使他因相應於神聖的主體而成為真實的人類主體。⁷⁵ 這才是人的真實存有，「因此對人來說，沒有上帝並非一個可能，卻是本體上的不可能 (ontological impossibility)。」⁷⁶

如此理解自由，的確異乎尋常。我們可以追問，究竟人是否真的有自由？還是巴特在玩弄「自由」？對巴特來說，談論人的自由必須從上帝的自由開始。上帝的自由並非沒有形式的自由，上帝並非任意意願者，祂的自由是三一上帝的自由；在聖父、聖子、聖靈的奧秘生命之內

⁷³ Barth, *CD III/2*, 175.

⁷⁴ Barth, *CD III/2*, 176-92.

⁷⁵ Sharp, *The Hermeneutics of Election*, 194-95.

⁷⁶ Barth, *CD III/2*, 136.

成形的自由，是具位格實在 (personal reality) 的上帝的自由。三一上帝的定義是在揀選中其實體在得以成形的那位 (one whose reality takes shape in election)。上帝就是自我揀選和揀選人類的那位，而人作為這揀選之相對應 (counterpart)，「人能夠，也實在揀選上帝」，⁷⁷ 巴特稱這相應於上帝揀選之人的揀選為自主性 (autonomy)。這是「既定」 (given) 的自律，是自上帝形塑 (shaped) 和命定 (determined) 的。⁷⁸

那麼這揀選的目的又是甚麼？於奧古斯丁而言，是天堂或地獄的歸宿，於巴特而言卻具今世的取向：蒙揀選過某種特殊的生活，但這卻是自由揀選的。可是它又確實是一命定 (determination)，「終極而言，揀選是對人的命定，問題是相應於這命定的人的自我命定」。⁷⁹ 對巴特而言，人必須被命定才能是自由的，而且必須由上帝命定人，不然是不在真理的能力之下。唯有上帝命定人，才使人得釋放，真正的得以自我命定。⁸⁰ 如巴特指出：

這自由構成人的存有，因此構成真實的人性——按其本源和對它的責任，這自由只可以在順從祂和求問祂中，在上帝的知識之中成為實在 (actualized) 和被運用；至於任何其他自由，人是在某意義上踏出空無之中，只會放棄和失去自己。⁸¹

因此，巴特認為自由是具形式的，沒有形式的自由算不上是自由。被命定絕非任由擺佈，卻是被命定去主動進行某種活動。真正的自主性，是以責任為形式，活出對上帝的回應。除此以外，一切的順從都是奴役性的。真正自由的選擇並非善惡兩可的中立選擇，而是相應於上帝所作而作的選擇。上帝選擇了人作為祂的立約伙伴、作為祂施恩的對象。⁸² 因此，人只能選擇這唯一的可能，而非「選擇」不可能。「自

⁷⁷ Barth, *CD II/2*, 177.

⁷⁸ Colin E. Gunton, "The Triune God and the Freedom of the Creature," in *Karl Barth: Centenary Essays*, ed. S. W. Sykes (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 49-51.

⁷⁹ Barth, *CD II/2*, 510.

⁸⁰ Gunton, "The Triune God and the Freedom of the Creature," 52-53.

⁸¹ Barth, *CD III/2*, 194.

⁸² Gunton, "The Triune God and the Freedom of the Creature," 51-53.

由的選擇是選擇自身的可能、存有和自由」，⁸³不然人就沒有按其自由作選擇。人並不是按其自由「選擇」犯罪，卻是因放棄自由而犯罪。

讓我們打個比方，設若安排或命定了某飛機在特定的航道飛行，機師有自由按不同的速度在該航道飛行。倘若它偏離特定的航道，這不是中立的、或此或彼的自由選擇，而是機毀人亡的「選擇」，並且會禍及他人。或說這算不上是自由的選擇，而是錯用自由、在可能性以外的「選擇」。對於一個不清楚航道安排的飛行訓練員，倘若他「自由」地跨越多個航道，絕不顯示他有自由，更不意味他自由地在運用他的自由。他壓根兒未具有飛行資格，亦不能算具有飛行的自由。⁸⁴

由此可見，巴特承接黑格爾對亞里斯多德的非矛盾律的批判。巴特不容讓人把上帝的自由與人的自由，置於此消彼長的兩極中相互爭競。上帝的自主與人的自主並非反比例的關係。反之，「恩典是使人與其命定得以配合的動向和引導。」⁸⁵因此，巴特同時確認上帝的全然自由和這自由對人的生命、歷史和活動之指向，並肯定人的自我命定是人之為人的基礎之一。⁸⁶上帝不單在人之上，也在人之中，藉聖靈的運行，賜恩予人，使人自由的按其命定的自我命定。如此人才真正算得上自我實現。

相反，若按亞里斯多德的邏輯，上帝因祂的無窮自由，無法自由的賦予人有自由，不然就威脅祂的自由，於是上帝的無窮自由，反倒成為上帝自由的規限，這邏輯實在顯得荒謬。自由既有從中釋放出來 (freedom from) 的一面，也必具備為之而活 (freedom for) 的另一面。後者構成自由的形式。對於巴特，自由與形式並非不相兩立的矛盾，卻是辯證地相互依存的可體。

⁸³ Barth, *CD III/2*, 197.

⁸⁴ 有關自由的討論，參鄭順佳：《唐君毅與巴特》，頁170～185。並非只有巴特如此理解自由，唐君毅也有相近的概念，視自由為按「感到所當作的去作」。唐氏更認為這是上承孟子的義利之辨。參見頁63～67。

⁸⁵ Barth, *CD II/2*, 567.

⁸⁶ Webster, "Rescuing the Subject," 63-64.

五、結論

巴特的神學人論，並不排除其他學科的人學研究。只要其他學科穩守自身的領域，沒有越軌，擴張成為鋪天蓋地的世界觀，無疑可豐富當今的人論。同樣，神學人論並不是要獨領風騷，或吞噬各學科的研究成果，甚至壓抑異己的研究。人是多層次、多面向的實在，不同的探究可收相輔相承之利，不必落入互相排斥之蔽。神學人論對人的理解，觸及終極意義和生命安頓的所在，在人論中肯定有其位置。

巴特的神學人論，首要來自他細心聆聽上帝的道，讓所啟示的對象決定理解它的方法，而非遵循一套既定規則，硬把它塞進去。因此，他並沒有把一切凹凸剷平，或去除一切非連續性 (discontinuity)。在他來說，非連續性盡可與連續性同佔一席位。因此當「讓上帝為上帝」(let God be God)，不應把上帝馴化，成為現今文化思潮的建構。是以上帝的優先性、實在性、客體性必須成為神學反省的起點，包括人論在內。巴特論人與上帝的關係之神學人論，是從層級性的對話——辯證的模式 (hierarchical dialogical-dialectical mode) 來理解的，在其中上帝與人既離 (separation) 且合 (unity)。⁸⁷ 同時，若真要理解人性，就不能脫離對兼具神人二性的耶穌基督的理解，因為唯有基督才是真正的人，祂是解讀人性的關鍵。

這種神學人論的方法論，致使巴特對康德、黑格爾、士萊馬赫和祈克果等人的思想，作批判性的採納和揚棄，取其精華，捨其糟粕，或加以修正轉化，以配合啟示的內容。他的人論，既非隸屬個人主義，也非歸宗集體主義。這層級性的對話——辯證的關係，是置於立約的脈絡之中。其中所發生的，並非因果式的線性語言 (linear language) 可表述，卻要以人神會遇的歷史事件來詮釋。巴特的貢獻，可算是為表述動態的神人關係，尋索合適的語言。

⁸⁷ 參 McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth*, 11-13。筆者在 McLean 的對話——辯證的模式 (dialogical-dialectical mode) 加上「層級性的」(hierarchical)，以便澄清在人與上帝會遇的關係中，層級性是一核心概念，縱然後現代思潮對層級性極度敏感。我們可以說巴特視之為合宜的層級性，是愛和主權推動的，是全然為人著想的，而非霸權主義的層級性。不過這層級性並不適用於人與人會遇的關係。

撮 要

巴特反對現代性的自主自我，他對康德的超驗進路背後的前設，即人內具本然核證啟示的能力，甚不以為然；巴特對士萊馬赫把上帝簡約成遙不可及的宗教感受，亦不敢苟同；對黑格爾把上帝的作為賦予必然性，也無從認可。但是，巴特卻盛讚祈克果的上帝作為全然的祂者。巴特宣告必須從上帝啟示的道理解人性。他雖然肯定經驗科學的貢獻，卻認為它們所關注的，是人的現象和可能，而非人的存有本身。

對巴特來說，神學人類學的核心是「人是上帝的被造物 and 立約的伙伴。」他採取歷史具體的進路，因為人的身分是從參與耶穌基督的歷史而來。神學人類學必須建基於基督論，而非倒過來。巴特成熟期的神學人論是「動態—關係性」的，從位格性關係去理解。他認為真實的人是會遇中的人、是與上帝和他人立約的人。就形式而言，人是從上帝而來，朝向上帝，及與上帝一起；就質料而論：(1) 人是上帝的道所召喚和傾聽者；(2) 人的存有是歷史；(3) 人是感恩的存有；(4) 人是主動負責任的存有。正因人由上帝命定，人才是自由的，因為人得到了釋放，能真正的自我命定。

可見巴特神學人論中人與上帝的關係，是以基督論為中心，以立約為脈絡，藉層級性的對話——辯證模態來理解的。

ABSTRACT

Barth is against the autonomous self of modernity. He regards an innate ability to validate revelation an illegitimate presupposition inherent in Kant's transcendental approach. He disagrees with Schleiermacher who reduces God to an intangible postulate of religious feeling. He finds fault with Hegel's argument that all the acts of his God are necessitated by dialectic. He finds Kierkegaard's God as Wholly Other much to commend. Barth asserts that one must comprehend human nature from the revealed Word of God. He would not overestimate the contribution of empirical sciences, for these disciplines are concerned only with human phenomena or possibilities, not with the being of humanity itself.

For Barth, the core of theological anthropology is that "humanity is the creature and covenantal partner of God." His approach is historically concrete, as human identity comes from participation in the history of Jesus Christ. Theological anthropology is built upon Christology, and not vice versa. His mature theological anthropology is dynamic-relational, interpreted in terms of interpersonal relations. For him, authentic humanity is persons in encounter, persons in relation to God and to fellow humans. Formally speaking, humans are from, to and with God. Materially speaking, humans are (1) being as called by and hearing the Word of God, (2) being as history, (3) being in gratitude, and (4) actively responsible being. Humans are free because they are determined by God and thus they are liberated and can genuinely be self-determining.

Hence Barth's theological anthropology on humanity's relationality with God is Christological-based, situated within a covenantal context, and is understood in terms of a hierarchical dialogical-dialectical mode.