

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

巴特的基督中心神學 [The Christocentric Theology of Karl Barth]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	OU, Li-Jen
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-06 11:59:40
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165182

巴特的基督中心神學¹

歐力仁

台灣中原大學宗教研究所副教授

英國聖安德魯大學哲學博士

前言

巴特(Karl Barth)在其巨著《教會教義學》(*Die kirchliche Dogmatik*)的一開始(卷一第一部)便以極大的篇幅論述聖言的三重形式的重要性。他的目的不僅是為自己的作品撰寫一篇緒言(prolegamena)，更是期待為神學立下一個思考的規範。對巴特來說，「聖言」不單是《教會教義學》這一套書的前言，更重要的是整個「基督教神學」這一門科學的大前提(*praecognita theologiae*)；既是神學的質料，也是神學的形式。²

隨後巴特指出(卷一第二部)，基督徒聆聽「聖言」的目的無非要認識上帝，然而，若不是上帝親口講述，無人能明白聖言的真諦。換言之，若非上帝自身透過「三位一體」、「《聖經》的見證」和「教會的宣講」三種方式向人類啟示的話，沒有人能認識上帝。³值得一提的是，如此的論述解決了神學長久以來的爭論：神學研究的起點應該是「上帝」

-
1. 本文為筆者執行中華民國國科會九五年度整合型研究計畫案「《基督宗教研究中的詮釋學轉向》，子計畫二：〈當代神學與實況化《聖經》詮釋學(1/3)〉：作為真理循環的耶穌基督——巴特神學的底蘊」(NSC95-2745-H-033-003-HPU)之成果。
 2. Karl Barth, 《教會教義學》(*Church Dogmatics*; Edinburgh: T. & T. Clark, 1980), 卷一第一部, 頁47-292。
 3. 同上, 卷一第一部, 頁295-489; 卷一第二部。

還是「《聖經》」？前者是所謂的「存在論 (ontic) 起點」，後者則是「認識論 (noetic) 起點」。巴特並沒有勉強地從兩者中擇一，而是在細心地分析後指出，其實上帝與他的「聖言啟示」乃是同一的。聖言的三重形式是上帝的自我啟示，那麼，毫無疑問，上帝本身既是存在論的也是認識論的根基。

談論完上帝之言與啟示之關係後，巴特接着（卷二第一部）深入討論「罪人如何真正地認識上帝」——神學的本質——的問題。⁴巴特認為，「耶穌基督」是一切賴以存在的形上根基，理所當然地也是神學的唯一內容，所有的討論都不應當亦無法脫離「耶穌基督」的範圍。然而要注意的是，絕不能為了保存或宣揚這獨特且寶貴的根基與內容而建構一套神學系統。因為，這內容具有超越的開放性，可以不斷地被重複傳誦。他認為，這種在不同時空裏反復傳揚耶穌基督的任務就是神學的本質。巴特將他所發掘的神學本質總括於一個詞，亦即「真理的循環」(circulus veritatis Dei)。⁵豪爾瓦斯 (Stanley Hauerwas) 是第一位注意到「真理的循環」這一個在巴特神學中不起眼卻非常重要的觀念。豪爾瓦斯指出，巴特體驗到福音是可以讓後世不斷地復述流傳的「敘事」(narrative)，因此福音就是「真理的循環」，而十四巨冊的《教會教義學》正是對此的有力見證。基於此，巴特也在《教會教義學》中從不同的角度反復地對同一福音內容作「循環式」的論述。筆者基本上同意豪爾瓦斯入裏的見解，但是筆者認為，巴特提出「真理的循環」的主要用意，在於突顯福音的內容或本質（耶穌基督），而不只是福音的形式或性質（敘事）。因此，本論文將以前者來詮釋「真理的循

4. 同上，卷二第一部。

5. 請參見 Stanley Hauerwas, 《以宇宙的紋路：教會見證及自然神學》(With the Grain of the Universe The Church's Witness and Natural Theology; Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2001), 頁 173 及以下。

環」。本論文嘗試闡釋作為神學根基與本質之「真理的循環」在巴特神學中的多重意涵，及其對信仰和神學的重要性。

一、神學存在論：神學的實在性與可能性

對巴特來說，基本上，「神學」是一門探討「如何認識上帝」的學問。凡是認清啟示在「如何認識上帝」這一至關重要的事上所扮演的決定性角色的神學研究者，都會以神學的實在性（reality），而非可能性（possibilities），作為神學的起點。巴特表示，神學的存在論（ontology）探討的就是啟示，而啟示的內容不外是三位一體上帝本身。如前面所言，他不仿效一般科學從「可能性」到「實在性」的推論程序，來證明啟示內容的可靠性。而是反其道而行，先確立啟示在存在層次上的「實在性」，然後再談該啟示具現的「可能性」。巴特真正的用意是：如果耶穌基督這位「啟示的客觀實在」（objective reality of revelation）不存在的話，「道成肉身」（上帝成為人）的可能性也會一併被排除。因為，人都是透過耶穌基督才認識上帝的。

人們在耶穌基督的教會中談論上帝並且聽聞別人談論上帝。談論那位父、子、聖靈上帝；他的恩典與真理；他的思想與行動；他的應許、典章與命令；他的國度，以及活在他的統轄內之人的狀態與生命。……所談論與聽聞的一切，完全是根據「人只能在耶穌基督的教會中認識上帝」這一個事實；也就是說，這個主題（Subject）被客觀地（objectively）呈現在談論者與聽聞者眼前，因此，可以肯定教會中的人的確是面對着上帝。⁶

6. 同上，頁3。

這種與基督緊密結合的神學，可以安全地、有效地抵擋任何企圖「讓神學成為不可能」的威脅和攻擊。⁷此種安全性和有效性對巴特而言異常地重要；他認為那正是自詡為「真理捍衛者」的護教學所棄守的。護教學者為了滿足攻擊者智性上的需求，必須訴諸理性、哲學、雄辯術等抽象的「可能性」來建立耶穌、《聖經》和教義的正當性，然而卻將更重要的「實在性」（聖言）擱置一旁。⁸

其次，如果沒有聖靈這位「啟示的主觀實在」，「道成肉身」被接受的可能性也會消失殆盡。他強調，這個由「實在性」到「可能性」的順序，絕非是他個人的喜好或論述的習慣，而是《聖經》早已確立的規範。⁹他認為，上帝在三位一體中所啟示的就是：一、永恆無限的父上帝，於創造世界前就決定要在他的獨生子耶穌基督裏向人類啟示他自己；二、謙卑順服的子上帝，藉着成為拿撒勒人耶穌，並透過他的生、死與復活，已經完成父上帝與人之間的復和；三、開啟人心的聖靈上帝，使人有能力，並且願意接受上述的真理。從頭到尾，上帝本身就是啟示的主體（revealer）、內容（revelation）與成效（revealedness）。¹⁰

值得注意的是，巴特認為只有當人完全承認、認清、接受啟示的時候，它才能算是真正的啟示。一方面，「啟示的客觀實在」是基督徒對「啟示的認知內容」（cognitive content）——耶穌基督——之再詮釋。另一方面，「啟示的主觀實在」則是對「道成肉身的媒介」——聖靈——之說明。這兩者——啟示的客觀面（基督）和主觀面（聖靈）——缺一不可，

7. 同上，頁6及以下。例如，一些企圖將上帝化約為世界基礎、世界靈魂、至高的善或價值、物自身、絕對者、命運之神、存有者、理型、第一因……等的哲學。

8. 同上，頁8-9。

9. Barth, 《教會教義學》，卷一第二部，第十三、十六章。

10. 同上，卷一第一部，頁295及以下。

因為「要知道啟示是甚麼就不可不知啟示是如何發生的。啟示的過程和啟示的內容是不可分割的一體」。¹¹兩者的實在性是可能性的前提：當啟示的實在性被確定了之後，才有談論可能性的必要。如此的方法論，印證了巴特始終以「相信上帝的話」作為神學無可取代的出發點。他認為在信仰的基礎上，「實在性」所指的，不只是上帝已經在耶穌基督裏所成就和彰顯的，還包括繼續不斷在發生的事件，所以，啟示不是封閉式或完成式的單一事件，而是開放式或現在進行式的。以他的立場來看，對實在性的詮釋永遠優先於對可能性的探究，因為可能性是由實在性所產生和構成的。

此一特殊的神學見解，出自於安瑟倫（Anselm of Canterbury）在《上帝為何成為人？》（*Cur Deus Homo?*）一書中所運用的神學知識論。巴特指出，安瑟倫在該書中，並沒有因為認定上帝的啟示有絕對的主權，就「先驗地」（*a priori*）假定「道成肉身」的實在性取決於「道成肉身」的可能性（必然性）。相反，安瑟倫因着對「道成肉身」之真理的信仰，才「後驗地」（*a posteriori*）深思該議題，然後再提出它實現的可能性。巴特強調，既然他自己由安瑟倫學習得來的理論，是以上帝的啟示和相信其內涵為基礎，因此絕不是理性主義式的（*rationalistic*）。¹²

在神學研究的過程中，研究者可以將上帝視為客體，然而，並不是一般科學認知下的客體。巴特強調，「上帝是神學的客體」這命題實際上意謂着，上帝將人引領到他的面前，授權給人，允許人成為神學研究的主體；一旦研究者與被研究者被確立，「神學」的客觀性也隨之成立。巴特進一步指出，神學是一門特殊的學問，因為認識上帝（創造者）

11. George W. Stroup, 《敘事神學的承諾》（*The Promise of Narrative Theology*; London: SCM Press, 1981），頁 42-43。

12. Barth, 《教會教義學》，卷一第二部，頁 8-10。

與認識其他事物（受造物）之間有着絕對差異，而非存在於受造物之間的相對差異。因此，在神學中，不但研究者必須尊重被研究的對象（上帝），甚至研究者本身所須具備的條件，也是由研究對象所限定的。換言之，神學是一門透過信仰來認識上帝的學問，所以，上帝要求神學研究者必須具備信仰，以此來建立研究者與被研究者之間的關係。¹³

巴特指出，作為神學客體的上帝，擁有雙重的客體性（double objectivity），亦即直接的（primary）與間接的（secondary）客體性。

如果要探討上帝的客體性的話，……那麼就要做一個必要的區別。首先，因為上帝必定認識自己，所以上帝勢必先成為自己的客體。……我們稱為上帝的直接客體性。有別於此的是間接的客體性，也就是他啟示我們的客體性……。它之所以有別於直接客體性，並非因為它是較低層次的真理，而是因為它是一種比較適合我們（受造物）的形式。¹⁴

「直接客體性」指的是上帝的三位一體；他以父、子和聖靈的形式存在。關於這一層次的客體性，神學研究者無需也無法言說、探討，只能以信仰和順服來接受。「間接客體性」則是上帝藉着受造的實在來呈現他自己，讓人得以透過感官的認識能力來認識他。在一切受造的實在當中，最重要的就是道成肉身之耶穌的生命、言語和行動；上帝透過耶穌來展現他自己的客觀真實性。

既是如此，神學研究者就不應當把他們的主體性據為己有，以為神學主體性是與生俱來的。即使上帝虛己成為神學

13. 同上，卷二第一部，頁 10 及以下。

14. 同上，頁 16。

的對象（客體），但是因着業已墮落以及被罪所污染的本性，人非因着上帝的恩典，就無法成為神學研究的主體。這就是為甚麼巴特堅持把神學定義為「信仰知識」（faith-knowledge）的原因。因為，神學是一種「透過聆聽上帝的話來順服上帝」的行動。這種順服的行動意味着，真正的神學研究者深知，他們必須緊緊地抓住上帝的話，否則便無主體或客體可言。¹⁵巴特在此所要強調的是上帝在神學研究中的主動性：儘管上帝讓自己成為人類從事之神學活動的客體（對象），但是要切記上帝也永遠是主體。因為他主動地與人類正面對遇，向人顯現，開啟人們靈性的眼睛，好讓人認出他就是上帝。¹⁶就此意義而言，「神學是信仰的知識」此一命題所指的不外乎是「神學研究者只能透過上帝（在聖言中的自我啟示）來認識上帝」。¹⁷

巴特說：「上帝在聖言中證明自己是唯一而真實的主」。正因為這一信念，讓巴特將神學歸入「科學」（特別是人文科學）的行列。因為，一方面巴特明瞭，任何一位偉大的科學家都無法倖免於「主觀性所造成的壓力」。神學家也不例外。另一方面，人文科學領域中，研究主體與客體相互置換（研究者同時也是被研究者）的常態，也對他有重要的啟發。因為巴特強調，神學絕不是讓人宣洩情緒、暢所欲言的管道，而是對一種異於自己之神聖性的委身。他確信，這才是「對上帝科學性的呈現」（scientific presentation of God），也就是「真正的神學」。只有身為至高無上之主體的上帝，自降為人類感官與理性可認識的客體，真實的神學才有可能產生。這便是巴特緊接着所要談論之「神學的可能性」。

巴特既然已經強調，神學的實在性先於可能性，那麼，

15. 同上，頁 25 及以下。

16. 同上，頁 31-32。

17. 同上，頁 44。

他也就不將篇幅浪費在探討「神學是否為真？」這類無信仰者或一般哲學常問的問題上。巴特所關心的是，「人如何認識上帝？」、「人可以認識上帝到何種程度？」等問題。令人不感意外的是，巴特依然從《聖經》所見證的「上帝」出發。他請楚指出，「認識上帝」所以可能，因為上帝自願被認識，而且在永恆的三位一體中揭示自己。¹⁸巴特進一步從「真理」與「恩典」的角度，來剖析前述之上帝對人類的「妥備性」(readiness)。「真理」具備開放性，而上帝的妥備之所以是真理，正因為上帝已敞開自己，讓人得以一窺他的真貌。他的妥備性同時亦是恩典。因為，那原本是人不配獲得的真理，然而上帝卻將它白白地賜給人，向人敞開，使罪人得以認識他。¹⁹

巴特一再地強調，真理和恩典也是藉由耶穌基督而彰顯出來和傳授的；沒有他，神學的真實性將會受到嚴重的質疑。不幸的是，自然神學拒絕上帝「被人認識的意願」(也就是拒絕真理與恩典)，反倒自己幻想出一些虛假的方法，藉以研究一個不存在的對象。²⁰巴特堅持，真正的神學不應該以人所想象的概念和類比，作為神學的起點。任何的類比都無法讓人明了三一上帝的本質與存在。²¹然而，自然神學卻天真地以為，人的自知內蘊藏着一股認識上帝的固有能力，稱為「存在的類比」(analogia entis)。如此一來，便將上帝的啟示馴化(domesticate)為人類自身的一部分。既然巴特完全不承認自然神學是認識上帝的合法途徑，那麼他就必須另尋出路。關於這一點，他毫不猶豫地說：「唯獨基督是我們認識上帝的途徑，正如他也是上帝認識自己的途

18. 同上，頁 67。

19. 同上，頁 68-70。

20. 同上，頁 71-72。

21. 同上，頁 75-79。

徑。」²²因為，耶穌基督不但是上帝，而且也是背負着肉身的人。因着他替人類承擔了上帝的義怒 (*irae Dei*)，以及被赦免的罪人透過信仰的參與，神學（認識上帝的學問）才成為可能。²³巴特提醒神學研究者仍需注意，激發信仰的是聖靈，信仰的對象是基督。神學的實在性與可能性，就是建立在這三合一的基石之上：基督、聖靈與信仰。²⁴在巴特眼裏，這才是真正的的神學；唯有這樣的神學，才能避免落入自然神學的泥沼——永無止境的口舌爭辯。

二、神學知識論：神學的開端與限制

巴特認為，在神學的存在論中所說明的「啟示內容的客觀性」只是成為啟示的必要條件之一，仍然不能算是啟示的完成。「客體性」並不是接受度的保證，因為就算人承認該內容的存在，也不表示一定會接受和相信該內容；還需要聖靈所賜的「主體性」才能完成啟示的任務；²⁵如此一來，聖靈自然成為神學知識論 (*theological epistemology*) 的根基。巴特強調，上帝以三種重要的方式讓人性已經墮落、理性已經敗壞的人能夠接受和了解神聖的啟示。也就是說，他主動透過聖靈向人說話、賦予人有「尋求理解的信仰」 (*fides quaerens intellectum*)、使人因而懂得運用「信仰的類比」 (*analogia fidei*)。

巴特提到，上帝已經說話了 (*Deus dixit*)！而且透過啟示 (*revealed*)、文字 (*written*) 和宣告 (*proclaimed*) 這三種形式說話。上帝以永恆的形式，在基督裏透過先知和使徒們的見證，向世人揭示他的話語；他以歷史的形式，

22. 同上，頁 150。

23. 同上，頁 151-154。

24. 同上，頁 157-160。

25. 在此「主觀性」所指的就是內心的接受、相信之意。

藉着《聖經》的文字對人說話；他也以現行的教會儀式，透過講道和聖禮來傳達他自己的話。²⁶這三種說話的方式，等於是上帝的「自我表達」（self-presentation）與「自我呈現」（self-representation）。對於此種「透過上帝來認識上帝」、讓「認識的客體變為主體」的理解方式，人只能用聖靈所賜的信心來接受與理解。所以，巴特說：若有人藉着信仰而相信、認識上帝的話，那不是靠着人的力量達成的，而是上帝採取了主動。²⁷這種用來認識一位「可以認知，卻無法完全理解之活潑、自由和至高的上帝」的神學，可以稱為「對話辯證的神學知識論」（dialogical dialectical knowledge of God）。²⁸它所以是對話式的，因為上帝說話時並非是自言自語；相反，他藉由教會中「以闡釋《聖經》經文為主的講道」，以及「聽眾的回應」的對話方式來傳揚他的話。這種知識論所以是辯證式的，因為它使人在隱藏的啟示和揭開的隱密性中（hidden revelation and revealed hiddenness）認識上帝。²⁹

經由研究安瑟倫的《論證》（*Proslogion*），巴特更肯定「追求理解的信仰」在神學中扮演着舉足輕重的角色。³⁰「尋求理解的信仰」是指，唯有透過信仰的光照，人才能夠理解上帝的啟示。他所以如此強調，因為他明白到上帝的自我啟示方式，是認識上帝的不二途徑。上帝是最高的真理，是一切真理的源頭。因此，巴特提醒大家，自然神學將安瑟

26. Karl Barth, 《哥廷根教義學》（*The Göttingen Dogmatics*; trans. G. W. Bromiley; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991），卷一，頁 10。

27. 同上，頁 61。

28. Daniel L. Migliore, 〈巴特《教義學》中的第一篇演講〉（Karl Barth's First Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion），載 Barth, 《哥廷根教義學》，卷一，頁 xxviii。

29. 同上。

30. 關於巴特對安瑟倫之《論證》所作的詮釋，請參考拙著，《信仰的類比——巴特神學與詮釋學中的顛覆與修正》（香港：文字事務出版社，2004），第二章。

倫對上帝的描述——「無法想象比之更偉大者」(aliquid quo maius cogitari non potest)——歸類為「存在論證」，是極不恰當的。因為，上帝是「無法想象比之更偉大者」是安瑟倫的禱詞，而不是他的論證。他虔誠地禱告說：

上主我們的神！您就是這位「無法想象有比之更偉大的那一位」！……您的不存在是不可能想象得出的，我們有充分的理由作出這個結論。因為任何人若能夠想象得出任何比您還要偉大的存在，則被造者便可以超越其創造者，甚至起來審判您。這顯然是荒謬不合理的。³¹

由此可知，安瑟倫不是要證明上帝，因為「上帝的存在」本來就是不容置疑的。所以，他是在對上帝作信仰告白，而不是所謂的理性「證明」。³²對巴特而言，沒有比想以理性去證明上帝的存在更為多餘和荒謬的事。

與「追求理解的信仰」息息相關的認知方式是「信仰的類比」，兩者是一體兩面。既然人類因着聖靈的啟迪，才能夠理解上帝的話、認識上帝，那麼，也只有靠着信仰，人才能夠認識上帝；只有以信仰作為前提，才能夠看清上帝在基督裏的啟示。³³換言之，信仰是一切神學思考的起點。對巴特而言，神學只不過是對傳統既有的信仰內容的復誦和詮釋而已，而不是加添或擴充。他深信，相信上帝和認識上帝兩者之間存在必然的關係，「因為有了信仰的確定性之後，我們

31. Anselm, 《論證》(Proslogion, 3), 載 F. S. Schmitt 編, 《安瑟倫全集》(S. Anselmi Opera Omnia; Edinburgh: Nelson, 1946), 卷一, 102.6-103.9。收入麥葛福編, 楊長慧譯, 《基督教原典精華》(台北: 校園出版社, 1998), 頁 22。

32. Karl Barth, 《安瑟倫: 信仰尋求理解》(Anselm: Fides Quaerens Intellectum; trans. Ian W. Robertson; London: SCM Press, 1960), 頁 60-62。

33. 同上, 頁 15 及以下、28、39。

必然會渴望信仰的理性 (fidei ratio) 」。³⁴

巴特深深地體會到，人認識上帝的途徑絕不是透過哲學性的推理，而是聖靈感動的結果，因此就認識的性質而言，是類比性的。³⁵然而，不是「存在的類比」，而是信仰的類比。「存在的類比」假設，有限者和無限者、被造界和創造者之間存在着某種相似性，只要憑藉着理性的功能，便可從自然界中推論上帝的存在，以及他的旨意。相反，「信仰的類比」主張，唯有靠着上帝的愛與恩典的行動——自我啟示——人才能夠真正認識他，而不至於掉入「存在的類比」的危險中。所以，「信仰的類比」所使用的思考模式和語言不是先驗的推論，而是對上帝的啟示之回應、對教會在歷史中不斷宣認之信仰內涵的反思 (Nachdenken)。³⁶因着上帝的愛與恩典，巴特堅持「只有信仰的類比，沒有所謂的存在的類比」。³⁷

值得注意的是，巴特的神學知識論不只論述「如何認識上帝」，同時也謙卑地承認神學有其弱點與限制。巴特認為神學有兩個限制，亦即神學的起點 (terminus a quo) 與終點 (terminus ad quem)。神學的起點是一個限制，因為上帝是一位自我隱藏的上帝 (Deus absconditus)。就算人類用盡一切的認知功能，依舊無法完全地認識他。³⁸「隱藏」就是「不可理解」 (incomprehensible)、「不可見」 (invisible)、「無法表達」 (inexpressible) 之意。人可以模仿、掌控和擁有可理解之物，但是絕對無法模仿、掌控和擁有那位超越人之理解範圍的上帝。倘若人對上帝能

34. 同上，頁 21。

35. Philip J. Rosato, 《聖靈作為主》 (Spirit as Lord; Edinburgh: T. & T. Clark, 1981), 頁 42。

36. Barth, 《安瑟倫》，頁 40。

37. Barth, 《教會教義學》，卷一第一部，頁 437。

38. 同上，卷二第一部，頁 179-182。

有絲毫的了解，那也是由於啟示的緣故。³⁹

如此看來，巴特理想中的神學，無非是一種堅定的信念：深信上帝是隱藏的。這就是說，從一開始，神學的決定權就落在上帝手中，而不是在人這一邊。只有透過信仰，人才能看見上帝；只有信仰才能見證他的存在。這就是說，人僅能將他視為不可見者；把他描繪成無法形容者。⁴⁰正如馬丁路德所言：「凡是將肉眼無法看見的上帝視為可見之物的人，沒有資格被稱為神學家」（*Non ille dignus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit.*）。唯有那些謙卑地承認他們只能「用肉眼看見苦難與十字架所彰顯之上帝的背影的人，才配稱為神學家」（*Sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit.*）。⁴¹這一番話似乎也適用於巴特所批判的自然神學家。

基於此，巴特認為，「隱藏」乃是上帝對人施行審判的方式。「這是上帝透過他在基督裏的啟示來對人施行審判，除去他們自以為可以認識上帝的妄想。」不過，巴特也指出，除了審判，「上帝的隱藏」也是賜與恩典的途徑。它讓人因為經歷審判而除去虛妄的知識，然後「藉由恩典所賜的信仰，以及由信仰所建立起來的正確觀念」，⁴²也就領悟到那一位無法完全領悟的上帝。儘管這樣的認識既不完全也不恰當，但是卻不至於全然無知。因為，上帝在基督裏的自我啟示，給予人們機會與希望，使他們得以思考、言說上帝。⁴³如此看來，儘管「神學」極有可能只是人類發

39. 同上，頁 187-189。

40. 同上，頁 190。

41. Martin Luther, 〈海德堡要理問答：論題十九至二十〉（*Heidelberg Disputation, Theses 19-20*），引自 Alister E. McGrath, 《路德的十字架神學》（*Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*; Oxford: Blackwell, 1995），頁 148。

42. Barth, 《教會教義學》，卷二第一部，頁 191。

43. 同上，頁 192-199。

明出來之無意義的虛妄事 (vanity)，但是，只要人能謙卑地承認「神學的不二根基是啟示」，並把「詮釋啟示」當作唯一志業的話，研究者就會愈來愈認識研究對象；對他的見證也會愈來愈清晰、有力。這正好說明了，神學是一門信仰與順服的學問。⁴⁴

至於神學的另外一個限制，則是它的終點，也就是神學的目的。巴特再一次提及「啟示」。他強調，啟示就是上帝在「遮蔽中的顯露」 (unveiling in veiling)，也是「顯露中的遮蔽」 (veiling in unveiling)。⁴⁵要注意的是，「遮蔽」只是方法，向人「顯露」才是上帝真正的目的。神學研究者在參與這個揭示上帝的神聖「目的」之時刻，自然會產生喜樂的感恩行動。巴特稱為「恩典的類比」 (analogia gratiae)。因為上帝允許研究者運用類比來描述他，使得有缺陷的語言與他的存在之間，得以有某種程度或部分的契合。⁴⁶所謂的「某種程度」或「部分的」 (partial) 不是指人的描述與上帝的實體之間，具有「量」的雷同或差異，因為上帝是整體的、獨一的，不能予以量化。⁴⁷它所指的是上帝的「遮掩」和「顯露」之間的辯證。消極而言，「部分的」一詞恰好提醒研究者，神學是有限的，因為人無法憑藉着它看透上帝。然而，積極而言，它也是一種應許，因為，如果神學是在「順服 (上帝)」的前題下進行的話，它也可以讓人認識上帝。

倘若神學的有效性，全繫於上帝的啟示，而研究者只能心存感恩與敬畏來參與的話，那麼，神學顯然是一種循環 (circulus)。因為，人在神學活動中談論上帝，然而，他們所談論的內容只能根據上帝自己所啟示的。巴特強調，這一

44. 同上，頁 203-204。

45. 同上，頁 215-216。

46. 同上，頁 228-235。

47. 同上，頁 236。

個循環不是自然神學在論證上帝時必然陷入的「惡性循環」(circulus vitiosus)，而是上帝親賜之「屬天真理的循環」(circulus veritatis Dei)。⁴⁸

三、真理的循環——耶穌基督作為神學的底蘊

巴特指出，就其外在形式而言，「真理的循環」出自於信仰的謙卑，自然神學的「惡性循環」則源自於理性的驕傲。也就是說，要對真理不斷地有新的理解，就必須在信仰的過程中勇敢地承受試煉(temptation)的攻擊。耶穌基督就是接受苦難的最佳典範。他不僅為所愛的人類而在十字架上遭受肉體折磨的試煉，也在復活中得安慰。好讓人亦可以藉由信靠他通過信仰受質疑的試煉，同時獲得信仰確據的安慰。「他用他的神聖實在性包圍着基督徒，使他們生活在真理的循環中。」⁴⁹這就是信仰和神學都必須經歷的過程，也就是巴特所說的「真理的循環」的意義之一(在神學研究的過程中不斷經歷受試煉和得安慰)。很明顯，巴特在此所要突顯的是基督的代表性(representative)作為，以及他在神學中的不可取代性，好讓神學免於落入主觀的臆測。

此外，就其內容而言，巴特更強調，「真理的循環」指的是在神學的範疇裏，人永遠無法下最後的定論。「我們只能一直重複已經說過的主題——耶穌基督。我們……只能一再地、不停地描述他。如果我們試圖為自己有限的神學下結論的話，……那麼我們所得到的根本不是結論。」⁵⁰所以，神學研究者僅能用不同的方式不斷地談論耶穌基督。《教會教義學》正是巴特實踐上述神學理念的場域；他盡最大之力

48. 同上，頁 244 及以下。

49. 同上，頁 250。

50. 同上。

突顯耶穌基督的重要性，以免因為過度重視神學的形式（語言、方法……等）而遮蔽了神學的內容。

麥金泰爾 (Alasdair MacIntyre) 對《神學大全》 (*Summa Theologica*) 的解讀，或許有助於理解巴特的神學理念。在《三種對立的道德探究觀》 (*Three Rival Versions of Moral Enquiry*) 一書裏，麥金泰爾提到，阿奎那 (Thomas Aquinas) 所以用「辯論」 (disputation) 的方法來撰寫《神學大全》是因為，「辯論」是一種具有開放性的探究方式。這種探討非但不會因某個答案的出現而完全終止，反而會繼續衍生出其他的問題和進一步的辯論。所以，「《神學大全》只能作為一個整體來閱讀，也只能作為一個整體來評價」。麥金泰爾指出，這就是阿奎那寫《神學大全》的真正目的，希望讀者藉由閱讀它的內容來正確地認識上帝。因為，阿奎那深知，對基督教信仰的探討，乃是一項永無止境的課題。「通過這種辯證發展，到那時為止的爭論主題……以重新得到系統闡述並發展向前。」⁵¹

誠然，不能將《教會教義學》等同《神學大全》，但是，巴特在《教會教義學》裏所致力的，和阿奎那在《神學大全》中所作的嘗試極為相似。巴特試圖提供一些神學思考的技巧與倫理行動的要領，以便能夠適切地見證那位《聖經》中所啟示的上帝。對巴特而言，「思考」與「行動」兩者是不可分割的，因為除非人能夠在上帝面前過正確的生活，否則難以忠實地言說上帝。這就是《教會教義學》（也是巴特整個神學體系）的中樞。從頭到尾，巴特均強調，神學（基督徒對上帝的言說）所要求的不只是言說方式的轉變，更要求言說者生命本身的更新。正因為神學研究者的生命與表達方

51. 麥金泰爾著，萬俊人等譯，《三種對立的道德探究觀》（北京：中國社會科學院出版社，1999），頁 135-136。

式，必須不斷地更新與調整，神學絕不可能是一成不變的、死板的。所以，他從不認為自己是一位系統（systematic）神學家，而是教義（dogmatic）神學家。他說：

「系統神學」一詞不就像「木製的鐵」一樣矛盾嗎？……即使我允許別人稱我為「系統神學教授」的話，我也絕不會如我偉大的同事蒂利希（Paul Tillich）一樣以那樣的書名來撰寫書！「系統」是一種建構，符應（correspond）某個哲學的某種基本概念上的思想體系……神學不能在這樣的限制下進行，或以這樣的方式來建構。神學的題材是上帝與人、人與上帝互動的歷史。……就某觀點來看，神學的題材是「聖言」（the Word of God）。神學是一種科學和一種教學，無論在方法、問題、答案、觀念、語言、目標的選擇和侷限上，都感到自己必須對出於此一特殊題材之活生生的命令負責。神學……建立在聖言的自由之上，所以，不可能有「系統神學」存在。⁵²

根據巴特的觀點，倘若基督徒要重新學習神學語言的話，就必須認清「神學的完整內容可以在基督教會中任何一個相關的主題裏反映出來」。「如果只有單一的看法，無論它如何地真實和重要，神學就毫無活力或創新度可言。」⁵³因此，巴特冗長的神學主張，特別是《教會教義學》，便是一種「展現完整的基督教故事」的嘗試，深怕遺漏了其中的一部分而有損基督教的整體性。這種「活潑性」、「創新力」就是巴特從基督教信仰中所體驗出的，也是他認為「神學」所必須具備的特質。巴特進一步敘述如下：

52. Karl Barth, 〈前言〉(Foreword), 載氏著,《教義學大綱》(*Dogmatics in Outline*; trans. G. T. Thomson; London: SCM Press, 1960)。

53. Barth, 《教會教義學》, 卷二第一部, 頁 636 (強調為筆者所加)。

我們只能將耶穌基督思考為你我短暫生命中的永恆與行動之主。聖父愛護聖子，聖子順服聖父。就在這愛與順服之中，上帝將自身交付於人類。他自己承擔了人類的劣根性（lowliness），讓人性得以被提升。從這件事完成的那一刻起，人類便獲得了自由，得以選擇那位已經揀選了人類的上帝。這是動態的歷史事件，不能用靜態的因果關係來說明。……不論耶穌基督是誰？是甚麼？他都是被不斷傳誦的內容，而不是一個可以被任意置酌的系統。⁵⁴

這一句「不論耶穌基督是誰？是甚麼？他都是被不斷傳誦的內容，而不是一個可以被任意置酌的系統」，道出了巴特神學的底蘊——耶穌基督作為真理的循環。也就是說，對巴特而言，福音的內容（耶穌基督）與結構（耶穌基督的生、死與復活）其實很簡單，然而，正因為很簡單，所以必須反復不斷地講述它。因為這一簡單的故事所述說的是一切開始的起始，此外，故事內容的結局已經來臨了，但還未完成。此一「複雜的簡單性」（complex simplicity）使得巴特神學的每一個主題之間看似不同，卻又相似。⁵⁵

不用諱言，巴特那繁複的神學論述方式，時常令讀者的精神幾近崩潰。然而，這恰好是他致力傳達「上帝如何自我啟示」時所用的筆法。⁵⁶有趣的是，如此繁複的神學語言所反映出的，卻是巴特神學的簡單性。就好比當為數不少的《聖

54. 同上，頁188。

55. Robert Jenson，〈巴特〉（Karl Barth），載 David Ford 編，《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》（*The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, 2nd ed.; Oxford: Blackwell, 1997），頁28。

56. 在此節錄一段幾乎無法中譯的文字，是很典型的巴特筆法：God is who He is in His works. He is the same even in Himself, even before and after and over His works, and without them. They are bound to Him, but He is not bound to them. They are nothing without Him. But He is who He is without them. He is not, therefore, who He is only in His works. Yet in Himself He is not another than He is in His works. (Barth, 《教會教義學》，卷二第一部，頁260)。

經》學者尖酸刻薄地批判、質疑巴特《〈羅馬書〉釋義》(*The Epistle to the Romans*)的正當性時,⁵⁷巴特僅簡短地表示自己只是在「上帝就是上帝」的預設下來探討《羅馬書》。⁵⁸又如他晚年在美國演說後,被要求為自己的神學作一個摘要時,他幽默卻也恰當地引用一首人人耳熟能詳的兒童詩歌的歌詞答曰:「耶穌愛我我深知,因為《聖經》已明載。」⁵⁹

巴特認為,基督教神學的循環特性(故事性/開放性)完全源自於道成肉身的聖言。聖言既是存在於過去歷史中的(there and then),同時也是活在斯時斯地的(here and now)。所以巴特主張,必須透過神學性的詮釋才能正確地理解歷史中的聖言(the historical Word)。巴特的意思是,神學研究者有責任批判性地理解基督與世界的關係;如果神學的方向偏差了,世界觀也會隨之扭曲。巴特要做的是,透過神學的管道將一些必要的技巧傳授給讀者,讓他們能夠看出「一切都是依靠上帝的恩典而存在」。如此一來,神學說穿了只不過是一連串感恩與順服行動的重複——用感恩與順服的心來接受上帝所賜下的生命。由此可知,巴特的神學,不僅僅是一種特殊的知識論,同時也是一種獨特的形上學——對一切存在的說明。這種神學形上學在巴特的「信仰的類比」概念中表現得淋漓盡致。誠如巴爾塔薩(Hans Urs von Balthasar)所言:

57. 例如 Adolf Jülicher,〈保羅的現代詮釋者〉(A Modern Interpreter of Paul),載 James M. Robinson 編,《辯證神學的開端》(*The Beginning of Dialectic Theology*; Richmond: John Knox, 1968),卷一,頁 72-81; Rodulf Bultmann,〈巴特《〈羅馬書〉釋義》第二版》(Karl Barth's Epistle to the Romans in Its Second Edition),載 Robinson 編,《辯證神學的開端》,頁 100-120; Adolf Schlatter,〈巴特的《〈羅馬書〉釋義》》(Karl Barth's Epistle to the Romans),載 Robinson 編,《辯證神學的開端》,頁 121-125。

58. 巴特著,〈再版前言〉,載氏著,魏育青譯,《〈羅馬書〉釋義》(香港:漢語基督教文化研究所,1998),頁 17。

59. Martin Rumscheidt,〈結語〉(Epilogue),載 Karl Barth,《片斷·黯淡與明快》(*Fragments, Grave and Gay*; trans. Eric Moshbacher; London: Collins, 1971),頁 124。

「事實上，類比的觀念是無可避免的。」上帝與受造物截然不同。因為，「『相同』若不是指上帝不再是上帝，就是指人成為上帝。」然而，兩者的關係也不致於差異到完全無法仿效。如果我們重新認識 (re-cognize) 上帝的話：這意味着我們運用先前的觀點、概念與文字來理解上帝；不將上帝視為全然的他者。⁶⁰

「信仰的類比」無非是巴特藉以發掘「上帝在行動中的存在」以及「人言說上帝的能力」兩者之間的不可分割性。透過細心解析安瑟倫的思想後，巴特堅持安瑟倫絕不想藉由「上帝不可能不存在」的先驗假設（如一般哲學家所言）來推論或證明「上帝的存在」。⁶¹他認為，安瑟倫真正的目的要強調神學（對上帝的言說）必然是類比的。「上帝的名號本身就包含了他的存在。即便不同意這種看法的人，也不能將他想象成一般的存在，而是必然的存在。」⁶²安瑟倫的論點說明了「存在」是一個類比的概念，也就是說，上帝的存在與人的存在之間並沒有共通之處。因為，「他那種特殊的、獨一無二的、終極和超越的存在，只屬於他所有」。⁶³

所謂的獨特存在方式指的就是上帝在「行動中的存在」（being in act）或「存在中的行動」（act in being）。⁶⁴因為上帝是三位一體的上帝：創造、復和與更新（行動）的父、子和靈（存在）。巴特說，這些行動都是透過「神聖語言」的模式來呈現的。

60. Hans Urs von Balthasar, 《巴特的神學》（*The Theology of Karl Barth*; trans. Edward T. Oakes; San Francisco: Ignatius Press, 1992），頁 109。

61. 安瑟倫著，〈宣講〉（*Proslogion*），載氏著，溥林譯，《信仰尋求理解——安瑟倫著作選集》（北京：中國人民大學出版社，2005），頁 193-244。另外，有關「信仰的類比」之簡述，讀者可參考拙著，《信仰的類比》，頁 31-42。

62. Barth, 《安瑟倫》，頁 148。

63. 同上，頁 149。

64. Barth, 《教會教義學》，卷二第二部，頁 271。

教會用語言宣揚，《聖經》同樣是語言，甚至啟示本身也是語言。「上帝之言」意味着上帝說話……我們應當把上帝之言當作上帝的行動，並且將上帝的行動視為上帝的奧秘。不過，因為只有上帝的行動才是上帝的奧秘（而非一般其他的奧秘），所以也唯有上帝之言才是上帝的行動（而非一般其他的行為）。⁶⁵

巴特不打算用「信仰的類比」發展出一套形上學的或知識論的類比理論或方法，只是想把神學言說本身固有的形上學地位展現出來而已。因此可以合理地說，以「信仰的類比」為主軸的《教會教義學》，其實是巴特企圖扭轉哲學知識論和形上學而作的努力。從《教會教義學》中可知，巴特用盡方法無非是想宣揚一個信念——唯有在基督裏的上帝是上帝，人類和宇宙萬物的存在才是可理解的。「信仰的類比」即是巴特所運用的資源中最為關鍵的一個。他知道，人類用以言說上帝的方式繁多，難以涵蓋於單一的類比理論範圍之內。所以說，如果真的有一種巴特式的類比理論的話，那就是用以闡述他全部的神學（耶穌基督）之「真理的循環」。

四、巴特的後現代「語言」（discourse）神學？

本論文的前三部分，從不同的角度來強調，基於福音啟示的活潑性、創造性與批判力，巴特發現，神學（特別是他所提倡的「聖言神學」）是一種「真理的循環」。所以，同一個福音能夠也必須被世世代代永不止息地傳承與講述。如是的神學特性，在某些後現代神哲學家看來，似乎與後現代主義的基本精神十分契合，所以急於將它定位

65. 同上，卷一第一部，頁 150-151。

為「後現代神學」。筆者以為，認定巴特神學為後現代神學的學者們，顯然只看見巴特神學的外在性質，而忽略了他的實質內容，也就是筆者在上述三部分不厭其煩所論述的「真理的循環」之意義。本節將以前面三部分所強調的觀點來檢視著名的後現代神學家沃德（Graham Ward）教授對巴特神學所作的注解，並質疑他對巴特所作的「後現代詮釋」之適切性。⁶⁶

沃德在他的名著《巴特、德里達和神學的語言》（*Barth, Derrida and the Language of Theology*）中，以《教會教義學》卷二第五章為例，主張巴特的神學已經從一開始的「《聖經》講述的神學」（theology of Scriptural discourse）轉向為「言說自身的神學」（theology of discourse itself），「從分析神聖的術語，轉為普通的語言神學」。⁶⁷他認為，巴特主張兩種語言模式，即「溝通模式」（communication model）和「符號模式」（semiotic model）。前者意味着「上帝是語言的創造者，語意的賦予者」。這樣的語言具有普遍性和哲學性，所思、所言和所指皆一致。後者則僅僅將語言視為人類的發明物，是人類彼此溝通的工具而已，沒有實質的內容。沃德強調，這兩種矛盾的語言觀，並存於巴特的思想之中，成為無解的基督論難題（aporia）。也就是說，暫時性的人言如何忠實地表達、呈現普遍性的聖言？沃德認為，此一難題將迫使巴特的基督論，淪為幻影說或聶斯脫利主義（Nestorianism），甚至導致整個巴特神學架構的崩潰。

沃德主張，只有德里達（Jacques Derrida）的「延異」（différance）才能解決巴特的難題。換言之，讀者不能按

66. 關於巴特與後現代神學之間的關係，筆者已經在拙著《信仰的類比》中有直接與間接的討論，在此只是針對沃德的觀點加以評論，無意蓋括整個後現代神學。

67. Graham Ward, 《巴特、德里達和神學的語言》（*Barth, Derrida and the Language of Theology*; Cambridge: Cambridge University Press, 1995），頁21。

字面意思來理解巴特的「聖言神學」(人言如何承載聖言)。因為，它只是一種修辭學策略(類比)，目的是為了在人類語言之外，替那位不在場的上帝保留無限的空間。⁶⁸這便是巴特用以強調上帝的「全然他性」(absolute otherness)的方法。

隨後，沃德在〈巴特、現代性與後現代性〉(Barth, Modernity, and Postmodernity)一文中進一步指出，⁶⁹巴特的神學，在批判深受啟蒙運動思潮影響之自由神學的現代性時，⁷⁰更明顯地表現出了三個後現代特點。亦即，非基礎主義(non-foundationism)、非實在論(non-realism)和後人本主義(post-humanism)。以下分別敘述這三點。

沃德首先說明，哲學的非基礎主義強調，「確定性」(certainties)或「必然真理」這種東西是不存在的；任何理論都不能為它們提供立足的基礎。他緊接着說，巴特的非基礎主義思想，是一種藉助於神學實在論(theological realism)的哲學懷疑主義。此一神學實在正是三一上帝的奧秘。因為巴特相信，人類唯有藉着上帝以其意志所賜的恩典，方能存在與存活，所以沒有所謂「自然的管道」或「與生俱來的能力」，足以讓人認識自己以及他們所生存的世界。巴特也確信，人所以能夠認識上帝，完全是因為上帝在基督裏啟示了

68. 同上，頁247。

69. Graham Ward, 〈巴特、現代性與後現代性〉(Barth, Modernity, and Postmodernity)，載John Webster編，《劍橋巴特指南》(*The Cambridge Companion to Karl Barth*; Cambridge: Cambridge University Press, 2000)，頁280。沃德也提到安德魯斯(Isolde Andrews)和約翰遜(William Stacy Johnson)與他所見略同。安德魯斯與約翰遜分別寫了《解構巴特：巴特與德里達的補充方法的研究》(*Deconstructing Barth: A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*; Frankfurt: Lang, 1996)和《上帝的奧秘：巴特與神學的后現代根基》(*The Mystery of God: Karl Barth and Postmodern Foundations of Theology*; Louisville: Westminster John Knox, 1997)。

70. 巴特對十九世紀自由神學最直接、明顯而集中的批判當屬《十九世紀新教神學》(*Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background and History*; trans. Brain Cozens & John Bowden; Grand Rapids: Eerdmans, 2002)；當然《教會教義學》從某個角度來看，也是巴特為現代性(人本思想)所設的審判台與刑場。

他自己。凡是企圖依賴理性來建構所謂的世界觀或神學者，最終不是落入虛無主義的深淵，就是成為無神論者。

循着如是的思路，沃德認為，巴特勢必發展出強調差異性的非基礎主義思想。也就是說，巴特所提的觀點，在上帝與人之間「重新豎立了差別、變異、他性，也重新確立超越性」。這種思想的主要目的，在於摧毀人類虛幻的自主權（現代性／自由神學的特徵）。⁷¹

其次，沃德認為，巴特的神學是一種非實在論，原因在於巴特相信除了透過耶穌基督而賜予人知識之外，其他皆為虛幻。因為耶穌基督是一切真實、客觀實在之存在和認識的可能性。沃德又以巴特對神學的「語言符應論」的批判為例，⁷²來強調巴特思想的後現代傾向。由於提出「語言符應論」的學者主張，思想是由感知作用（sensation）產生，然後再透過語言將之固定下來。因此語言符應論者相信，語言勢必可以忠實地反應感官所認識的世界。也就是說，語言的指涉與世界本身之間是互相對應的。這種具有強烈的實在論和現代性的主張，受到巴特嚴厲的批判。巴特指出，語言僅僅是人類意識用來描述世界所用的工具而已；被意識到的世界與世界自身之間，實際上有相當大的差距。基督之靈所產生的意識作用，⁷³才能夠讓人一窺真實世界的某部分。唯有上帝能透徹事物的真相。沃德認為，巴特的觀點，其實是對「在場」（presence）和「同一」（identity）等實在論主張的批判，因此巴特的神學是「非實在論的」。⁷⁴

最後，沃德說：巴特的神學思維也是一種後人本主義的思想；可以說是對現代性所具有的佩拉糾（Pelagian）特性

71. Ward, 〈巴特、現代性與後現代性〉, 頁 281-282、284。

72. 在此指的是「存在的類比」(analogia entis)。

73. 亦即「信仰的類比」(analogia fidei) 或「基督的類比」(analogia Christi)。

74. Ward, 〈巴特、現代性與後現代性〉, 頁 284-286。

(過度自信與樂觀)的批判。沃德又說，巴特在《教會教義學》卷三，勾勒出一個去「自我 (selfhood) 中心」的神學人類學。因為巴特強調，人類並非擁有自決條件和能力，可以隨心所欲而為的遊牧民族。其實，人類彼此之間以及他們與上帝之間，在被造之初早已經立下「服事上帝、彼此相愛」的神聖契約了。⁷⁵沃德認為，對巴特而言，人類所以在世界中佔有一席之地與特殊的價值，乃是因為上帝的恩典所賦予的。也唯有如此，得救的人性，才有資格談「效法基督」，逐步達到基督的完美境界。相反，現代性中那種佩拉糾式的絕對主義 (absolutism) 則是墮落的結果；不但無助於去除原罪，反倒加深了原罪的傷痕。⁷⁶

筆者認為，沃德完全誤解了巴特的神學 (特別是基督論)。巴特在《教會教義學》卷四第二部裏明確地說，耶穌基督神、人兩性的聯合，是真實而獨特的，而非類比的。⁷⁷因此，沃德所謂「巴特語言神學中的 *aporia*」，無疑是誤讀巴特的結果。這種將後現代潮流中的「語言遊戲」嫁接給巴特的做法，顯然是出於對巴特的啟示論、三一論和基督論的無知。沃德的創意，讓基督教神學付出了嚴重的代價，因為它犧牲了上帝在歷史啟示中的自我言說。他所作的只是企圖用一種空洞的 (非基礎主義、非實在論的) 語言原則，來取代那位既實際存在於歷史中，而且內容極為豐富的聖言。

從本論文的前三部分的分析可知，巴特堅持，神學是以「上帝透過他揀選的受造物所展現的神聖客體 (道成肉身)」為起點。他所以用「言」 (word) 為神學的主題加以分析是因為此「言」是上帝的「聖言」 (the Word)，而非任何普通的語言 (words)。儘管人可以說是神學的主體，但並非

75. 同上，頁 287-288。

76. 同上，頁 289。

77. Barth, 《教會教義學》，卷四第二部，頁 51-60。

一般意義下的自主性主體，而是「在基督裏的主體」。必須再次強調的是，巴特堅持神學所揭示的上帝，乃是一位隱藏的上帝，如此表明了人的語言和概念的不足之處。因此，人所以能夠思索和言說上帝的原因，並非因為人擁有語言，乃是因為上帝揀選了語言，使它能夠被用來類比上帝。也就是說，人絕不能全然仰賴自己的經驗（即便是信仰的經驗）來作為神學的判準。儘管「信仰」扮演著舉足輕重的角色，但是，終極而言，信仰仍舊是一種根植於「基督為我們受試煉與得安慰」的信仰。

在巴特的神學舞台上，一切的燈光都聚焦在耶穌基督的身上。因為巴特認為，上帝不僅是神學活動的肇始者（主體），同時他也透過耶穌基督，自願地成為神學研究的對象（客體）。神學研究者，正是在此基礎上具備了「認識上帝」的可能性，而且也實際地認識他。換句話說，耶穌基督本身——他的生、死、復活——就是真理的循環，是神學的底蘊，是讓信仰不斷更新的動力，以及新生命的泉源。巴特透過批判人本基礎來建立基督中心基礎，藉由肯定基督這位終極實在來確立一般實在。由此可見，巴特絕對不是沃德所說的非基礎主義者和非實在論者。⁷⁸

作者電郵地址：lion729@cycu.edu.tw

78. 筆者在拙著《信仰的類比》頁 168 以下反駁「巴特是非基礎主義者」之說。另外，筆者同意托倫斯 (T. F. Torrance) 的看法，認為巴特的立場是批判實在論 (critical realism)。

The Christocentric Theology of Karl Barth

OU Li-jen

Ph.D., University of St. Andrew

Associate Professor, Graduate School of Religion

Chung Yuan Christian University, Taiwan

Abstract

In the opening of his magnum opus *Church Dogmatics*, Barth argues in a considerably space the importance of the threefold form of the Word of God. His purpose is not simply to write a prolegomena for his own theology, but also to establish a criterion for any theological thinking. As far as Barth is concerned, the Word is not only the preface of *Church Dogmatics*, but also the praecognita theologiae for the whole Christian theology. That is to say, the Word is both the material and form of theology. The second volume of *Dogmatics* discusses the question of “how sinful human beings can know God” (a question concerning the essence of theology). At this point Barth maintains that Jesus Christ is the metaphysical foundation of all that is and certainly is the sole content of theology. No theological discussion can legitimately go beyond the sphere of Jesus Christ, for the content of theology is by nature transcendental and can be repeated forever. This is for

Barth the real essence of theology and he terms it as “*circulus veritatis Dei*”. It is the very aim of the present project to investigate the multiple meanings of the concept of “*circulus veritatis Dei*” in Barth’s thought and its importance for Christian faith and theology.