

上帝的超越与临在

——神人之际与天人关系

香港浸会大学 教授 罗秉祥
宗教及哲学系

一、当代海外新儒家对儒学及基督教的判教

当代海外新儒家（以唐君毅、牟宗三为第一代之代表，刘述先、杜维明为第二代之代表）的思想特点之一，是肯定儒学的宗教性，认为儒学自古以来都对超越者有肯定。儒学中的天，即是基督宗教的上帝、婆罗门教的梵天。再者，他们认为儒学的宗教性与独一神论（犹太教、基督宗教、伊斯兰教）属不同形态；按照儒学天人合一（准确地说是天人同一）之说，超越者是内在于人当中，为人的心、性，而独一神论的超越者（上帝或安拉）则是外在于人及世界之外。因此，儒学自宋明以来，爱谈天人合一之说；而基督教则好言上帝是 Wholly Other。因此，他们更进一步下价值判断，认为“内在超越”的宗教优于“外在超越”的宗教。因为前者天人圆融，后者神人分隔；前者的

天亲切，后者的上帝高高在上；^①前者天人贯通，后者神人对峙，^②前者天人统一或不即不离，后者神人之间有不可逾越的鸿沟，泾渭分明。^③

这“内在超越/外在超越”的判教方式，除了是当代海外新儒家所信守之外，一些不自称为新儒家的学者也同样赞成。^④胸襟广博的余英时认为，“内在超越”与“外在超越”两形态各自精彩；门户之见较重的牟宗三则认为“外在超越”的宗教是原始宗教，^⑤其发展为“内在超越”的宗教“是一个极其自然的进程”。^⑥

在这几十年间，海外新儒家不断以基督宗教作为对比对象，把彼此的宗教性定位为“内在超越/外在超越”之别；于这段时间中，基督宗教学者极少回应，给人的印象是默许这个区分。这个沉默不能再继续下去。在下文，笔者首先会分析唐君毅、牟宗三、及刘述先对儒家宗教性的论述，并指出这种宗教思想是属于彻底内在（或内存）论（immanentism）的形态。其次，笔者会解释20世纪初欧洲新正统神学把超越的上帝形容为完全相异者（Wholly Other）的历史因素，及系统地分析上帝的超越性与完全相异性之各种意义；笔者会指出刘述先及杜维明对上帝的完全相异性的理解有严重偏差。然后，笔者会解释基督教神学对上帝超越性的解释和基督教对人的定限性的认信有密切关

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，第31、38页，人生出版社，香港，1963。唐君毅：《中国文化之精神价值》，第330页，正中书局，台北，1953。

② 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第330页。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第39页；刘述先：《当代新儒家可以向基督教学些什么》，《大陆与海外》，第261页，学生书局，台北，1989。

④ 如余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，时报文化，台北，1992；汤一介：《儒道释与内在超越问题》，江西人民出版社，南昌，1991。

⑤ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第96页。

⑥ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第38页。

系，并指出其与新儒家的鲜明对比。最后，笔者会指出基督教神学也一直肯定上帝的临在性，并且上帝的超越性与上帝的临在性非但不是互相排斥，且是相辅相成；新儒家在这方面对基督教神学有严重的误读。因此，笔者认为新儒家用“内在超越”和“外在超越”来定位儒学与基督教的分别是不恰当的。新儒家认为儒学的天人关系明显地优于基督教的神人关系，这种判教是站不住脚的。

二、当代海外新儒家的天人思想

首先分析唐君毅的思想。唐君毅在多本著作中都有讨论儒家思想的宗教性，笔者在这里以他中年的《中国文化之精神价值》，第十四章《中国之宗教精神与形上信仰》一文为代表。这是当代海外新儒家最早有关“内在超越”及“外在超越”的系统论述。

首先，唐君毅肯定儒家思想的宗教精神。他认为宗教的核心是对“超越者”之信仰，^① 这“超越者”也就是“绝对的精神生命之实在”，是“形而上之超越而客观普遍之宇宙的绝对精神”，是“宇宙之绝对生命”。^② 这“超越者”在西方是人格神，在中国则为天。^③

在肯定了儒家的宗教精神后，唐君毅继而尝试分析儒家的宗教形态与西方独一神论（犹太教，基督宗教、伊斯兰教）的宗教形态之差异；关键就是在所谓内在超越与外在超越之别。首先，就宗教认识论而言，“依中国儒家尽心知性以知天之教”，对天的认知要透过人对自己的仁心仁性的内省，“则以吾人之知

① 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第320页。

② 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第329页。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第329页。

天，初不能外吾人以知天。人即天之所生，吾亦天之所生。故吾欲知天之果为何物，可直接透过我之行为我之性情以知。”^①经过内省分析，唐氏认为此仁心仁性是既“内在于我”，也“超越于我”，因此既是人心人性，也是天心天性。透过这个宗教认知论，唐氏推论出一个宗教本体论：“吾人之仁心仁性之显于我，所成之仁德，我皆可推让之于天，而成为天之德。如是之天心天性天德，剋就其本身而言，即为一绝对普遍而客观之形上实在，谓之为绝对生命，绝对精神，或神，与上帝，皆无不可。就其‘内在于我，而为我之仁心仁性仁德，使我之生命，我之精神，我之人格之得日生而日成’以言；则天心天性天德之全，又皆属于我而未尝外溢”。^②这种“即主观而客观”的本体论，即宋明儒所谓“天人不二”之道理，“正同于人之与上帝合一”。^③“此乃既表现中国文化中之最高的哲学精神，亦表现一最高之道德精神宗教精神者。”^④

在解释了儒学宗教精神的特色后，唐氏进一步去作判教。“中国人之对天，与回教基督教对其上帝，最大之不同，即回教基督教，皆特重上帝之超越性，而较忽其内在性，”这可从其创造论及启示论得知。^⑤相反地，按儒家的天论，“天包举自然界，因而亦包举‘生于自然界之人，与人在自然所创造之一切人文’，此所谓包举，乃既包而覆之，亦举而升之。夫然，故天一方不失其超越性，在人与万物之上；一方亦内在人与万物之中，而宛在人与万物之左右或以下。（此二义，在婆罗门教及西方泛

① 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第330页。

② 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第332页。

③ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第334页。

④ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第335页。

⑤ 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第336页。

神论思想亦有之)。”^①

由此可见，当代海外新儒家及其他学者流行的一种判教——基督教的上帝是只超越而不内在，儒家的天却是既超越又内在——是由唐君毅开始。只不过，唐氏所谓天的超越，与基督教神学论上帝的超越，根本是不同意义，这点在下文笔者会再加分析。值得注意的是，唐氏自认他所诠释的儒家宗教思想，是相当于西方的泛神论。用另一宗教学名词来表达，我们可说这种宗教思想是一种彻底内在（或内存）论（immanentism），这点下文再详解。^②

以下再简介牟宗三的判教论。同样地，牟宗三按照孟子“尽其心者知其性也，知其性则知天矣”（《孟子·尽心上》）这个宗教认知论的思路，再诉诸陆象山和程明道的进一步论述，而指出这个对天的认知论（只有透过人的道德心性才可认识天），是建立在一个特别的本体论上，即天与人的心性是同一本体。“天命不已（天地或天之生德）即是本心真性之客观而绝对地说，本心真性即是天命不已之主观而实践地说……，就其为体言，其实一也。……人之体，天之体之平行的说法只是图画式的语言之方便。……因此，大人之德与天地之德是合一的；不但是合一的，而且就只是一。……言‘合’者只是就其大人与天地之图画的分别而方便言之耳。就德（创造之德）言实即是一也。”^③ 因此，正如程明道纠正张载的表达方式，“天人合一”，一辞并不准确；严格说应称之为“天人同一”、“天人同体”、

① 唐君毅：《中国文化之精神价值》，第338页。

② 有关彻底内在论，参“Immanentism,” in *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, edited by Alan Richardson and John Bowden (Philadelphia: Westminster Press, 1983), p. 287.

③ 牟宗三：《圆善论》，第139~141页，学生书局，台北，1985。

“天人不仁”。^①

从另一个方式来论述，牟宗三认为上帝的本质是“无限智心”，“但是无限的智心并非必是人格化的无限性的个体存有，……中国的儒释道三教都有无限的智心的肯定（实践的肯定），但却都未有把它人格化。……无限智心一观念，儒释道三教皆有之，依儒家言，是本心或良知；依道家言，是道心或玄智；依佛家言，是般若智或如来藏自性清净心。”^②

按照上述天人一体及无限智心的论述，牟宗三对基督教和儒家的判教方式是可预期的。“此无限智心之为超越的与人格神之为超越的不同，此后者是只超越而不内在，但前者之为超越是既超越而又内在。分解地言之，它有绝对普遍性，超越在每一人每一物之上，而又非感性经验所能及，故为超越的；但它又为一切人物之体，故又为内在的（有人以为既超越而又内在是矛盾，是凿枘不相入，此不足与语。）”^③

以上是根据牟宗三晚年的代表作《圆善论》所作的简介；但在此书出版的22年前，在一本精简的《中国哲学的特质》小书，牟氏已提出儒家的宗教观是属于“内在超越”形态。“天道高高在上，有超越的意义。天道贯注于人身之时，又内在于人而为人的人性，这时天道又是内在的（immanent）。因此，我们可

① 张载首创“天人合一”这辞语：“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学而可以成圣，得天而未始遗人”（张载：《正蒙·乾称篇第十七》，《横渠易说·系辞上》。收于《张载集》，第65、183页，中华书局，北京，1978）。可是程明道批评说：“天人本无二，不必言合……天人无间断”。“尝喻以心知天，犹居京师往长安，但知出西门便可到长安，此犹是言作两处，若要诚实，只在京师，便是到长安，更不可别求长安。只心便是天，……更不可外求。”“若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”“故有道有理，天人一也，更不分别。”（《二程全书》）。

② 牟宗三：《圆善论》，第243~244、255页。

③ 牟宗三：《圆善论》，第340页。

以康德喜用的字眼，说天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是内在的（Immanent 与 Transcendent 是相反字）。^①“性是主观地讲，天道是客观地讲”。^②再者，这种内在超越的宗教观是经过一发展过程而形成的。“由超越的遥契发展为内在的遥契，是一个极其自然的进程。前者把天道推远一点，以保持天道的超越性；后者把天道拉进人心，使之‘内在化’，不再为敬畏的对象，而转化为一形而上的实体。……不再要求向上攀援天道，反而要求把天道拉下来，收进自己的内心，使天道内在化为自己的德性，把人的地位，通过参天地而为三的过程，而与天地并列而为三位一体，换句话说：把天地的地位由上司、君王拉落而为同工，僚属。”^③

既然天人同体，天人同序，人的地位与天齐，人心性所拥有的能力或潜能即是天的能力，因此新儒学必然地强调人的能力，而不谈人的定限。“但原则上理性终可克服罪恶，如上帝可克服撒旦。在基督教，凡上帝所担负的，在儒教中，即归于无限过程中无限理性之呈现。所以这不是乐观与否的问题，乃是理上当如何的问题。”^④牟宗三后来在另一本书中称呼这个宗教的形态为“道德的宗教”；尽管在经验事实的层面人是有限的，但就其宗教世界观而言人却是无限。“在儒家，道德不是停在有限的范围内，不是如西方者然以道德与宗教为对立之两阶段。道德即通无限。道德行为有限，而道德行为所依据之实体以成其为道德行为者则无限。……其个人生命虽有限，其道德行为亦有限，然而有限即无限，此即其宗教境界。”^⑤

① 牟宗三：《中国哲学的特质》，第20页，人生出版社，香港，1963。

② 牟宗三：《中国哲学的特质》，第95页。

③ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第38页。

④ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第98页。

⑤ 牟宗三：《心体与性体》，第一册，第6页，正中书局，台北，1968。

综言之，唐君毅与牟宗三皆从宗教角度来诠释儒学的天人同体说。既然天人同体、天人同序、天人同一，这个天是彻底内摄于人性中（所谓“内在超越”），而人的潜能即天的能力，因此人的道德潜能是无限、无穷、无尽、及无止息的。人的善性终可战胜世上的恶势力，因为上帝终必战胜魔鬼。

最后，笔者要简介刘述先教授的判教思想。刘述先是从唐牟手上接过新亚哲学系的棒子，而且多年来也热衷于讨论儒学的宗教精神。他基本上是接受唐牟二人对基督教及儒家之判教，但也有三点分别。第一，唐牟只作“超越而不内在”及“既超越又内在”之分，刘氏则爱用“外在超越”与“内在超越”作对比，^①强化了空间性的比喻（内在与外在）。可是，正如笔者在下文会指出，当代基督教神学家大皆放弃了用空间的比喻来解释上帝的超越。第二，刘氏对20世纪基督教神学略知一二，因此犹喜爱用“绝对的他在”（刘氏对“Wholly Other”的中译）的观念，^②来解释上帝的“外在超越”或“纯粹超越”。^③但正如笔者在下文会详细指出，刘氏对“Wholly Other”的理解有严重的偏差。第三，刘氏对传统儒家的“内在超越”宗教观有些微

① 刘述先：《由当代西方宗教思想如何面对现代化问题的角度论儒家传统的宗教意涵》，收于氏著：《当代中国哲学论：问题篇》，第97，102页，八方文化企业公司，美国，1996，《论宗教的超越和内在》，《二十一世纪》，1998年12月，第105~107页。

② 刘述先：《由中国哲学的观点看耶教的信息》，收于氏著：《文化与哲学的探索》，第181页，学生书局，台北，1986；《当代新儒家可以向基督教学些什么》，收于氏著：《大陆与海外》，第260页，学生书局，台北，1989；《由当代西方宗教思想如何面对现代化问题的角度论儒家传统的宗教意涵》，第103页。

③ 刘述先：《当代新儒家可以向基督教学些什么》，第260页；《论宗教的超越和内在》，第106页。

言，对基督教的“外在超越”宗教观也有时作适度的欣赏。^①

由于目前刘述先教授是港台新儒家的最佳代表者，而且他在著作中多次主动与基督教神学对话，因此在下文，笔者会先介绍基督教近代神学对上帝是“Wholly Other”的论述。笔者除了要指出刘氏对基督教神学的误解外，也正面地分析基督教神学对上帝超越性的理解，以便基督教和儒学在神人关系及天人关系这一课题上的日后宗教对话，能在正确的理解之基础上进行。

三、新正统神学言说上帝是 “Wholly Other”的历史因素

当代海外新儒家（尤其是刘述先）时常以巴特等新正统神学家所说上帝是“Wholly Other”（刘述先译为“绝对的他在”）为根据，指出基督信仰中上帝之与人隔离及高不可攀。^②这其实是一个非常片面的诠释，因为“Wholly Other”这观念的出现，是有其历史因素及历史使命的。

熟悉近代西方神学发展的人都知道，自康德及施莱尔马赫以降，西方神学有一个转向，希望透过人主体的某些意识（在康德为道德意识，在施莱尔马赫为人的宗教经验或感情），来建立对上帝的知识。因此，施莱尔马赫以基督徒所共有的绝对依赖感为基础，来诠释所有的基督教教义；这虽非存有上的彻底内在论（ontological immanentism）或泛神论，但仍强调在对上帝的认知上，上帝的各种属性，与我们不同方面的绝对依赖感相

① 刘述先：《由中国哲学的观点看耶教的信息》，第186页；《当代新儒家可以向基督教学些什么》，第263~265、269页。

② 杜维明是另一个爱谈上帝是“Wholly Other”的当代海外新儒家，但着墨不如刘述先多。

对应，因此神人之间可谓是不即不离。及后德国神学的发展，更朝着“文化基督教”（*Kulturprotestantismus*）的方向前进，认为要透过德国文化思想来诠释及宣扬基督教教义（如 Ritschl, von Harnack），于是更进一步肯定神人之间的密切连续性（continuity）。

1914年8月，第一次世界大战爆发，巴特发现他素来敬重的德国神学大师（如 Herrmann, von Harnack 等），竟然都联名支持德国政府的战争政策，这震撼令他醒觉到德国教会及神学皆已成为德国文化的俘虏（cultural captivity），丧失其独立的批判能力，因此神学必须摆脱以往的以人为中心（anthropocentric，以人的宗教经验、人的文化思想为规范性起点），另觅一个完全不同（Wholly Other）的基础。^① 再加上他于牧会期间，勤读圣经，发现圣经中有一“奇异的新世界”，^② 于是便提出了上帝是“Wholly Other”，神人之间有绝对的差别等说法，强调神人之间的间断性（discontinuity），来批判自由主义神学中神人关系的密切连续性。因此，有学者提出，巴特的上帝是 Wholly Other 一说，其社会及政治意义远超乎其形上学意义。^③

总言之，上帝是 Wholly Other 一说，是一个神学及伦理学的批判武器，是要来扭转一百多年来自由主义神学的工具，因此难免略带夸张性及甚至有点矫枉过正，这是晚年的巴特所公开承认的。^④ 因此，不可把这神学钟摆的另一极端视为基督教神学

① Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher*, translated by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1982), p. 264.

② Karl Barth, "The Strange New World Within the Bible." In *The Word of God and the Word of Man*, translated by Douglas Horton (New York: Harper & Row, 1957), pp. 28 ~ 50.

③ Timothy J. Gorringer, *Karl Barth Against Hegemony* (Oxford: Oxford University Press, 1999), p. 37.

④ Karl Barth, *The Humanity of God*, translated by Thomas Wieser et al. (Richmond, Virginia: John Knox Press, 1963), pp. 37 ~ 43.

的一贯主张，这是新儒家学者如刘述先等的疏忽。^①

四、“Wholly Other”神学中的神人关系

新儒家学者不知道当代基督教神学发展的曲折，不明白上帝是 Wholly Other 一说的片面性及其时代脉络，也是情有可原。只不过，他们对于巴特等人所提出的上帝是 Wholly Other 一说本身是什么意思，似乎也理解错误；刘述先把 Wholly Other 译成“绝对的他在”，正显出其理解的偏差。

不少人把上帝是 Wholly Other 一说视为巴特神学的标志，这是完全错误的。第一，这顶多是早年巴特神学的特征，决非其神学成熟期的主张。其次，这主张也非前无古人，后无来者。20 世纪初危机神学或辩证神学的其他健将如布鲁纳（E. Brunner）及布尔特曼（R. Bultmann），都赞成上帝是 Wholly Other。而最早提出此说的，却是奥托（R. Otto）于 1917 年出版的《论“神圣”》。

因此，在下文中，笔者会首先解释奥托如何理解“Wholly Other”这个观念；然后，会透过六个相关联的角度，去解释上帝的超越或上帝是 Wholly Other 的意义。在这解释过程中，会以巴特、布鲁纳、布尔特曼、尼布尔等“新正统”神学家为主要材料，再以古典神学中的一些论述为辅。

奥托于《论“神圣”》第五章中正式提出了“Wholly Other”一说，只不过，此书并非狭义的神学著作，而是一本比较宗教学的专著；奥托认为一切宗教情操的共同因素是一种受造物感

① 就神人之间的间断性（上帝的超越）及神人之间的密切连续性（上帝的临在或内在）该如何平衡，20 世纪神学可谓百花齐放。参见葛伦斯、奥尔森合著，刘良淑、任孝琦合译：《二十世纪神学论评》，校园出版社，台北，1998。

和神秘感，而

“从宗教含义看，‘神秘’便是——故给予一个也许是最为鲜明的表达用语——‘完全相异者’（*thateron, anyad, alienum*）。这个‘相异者’完全超出了通常的、可理解的与熟悉的范围，因而完全落到‘辨察’（*canny*）的领地之外并与之相对峙，是心灵充满了茫然的惊奇与惊愕。”^①

再者，奥托进一步解释：

“真正的‘神秘’对象之所以超出了我们的领会与理解，并不只是因为我们的知识具有某种不可克服的局限，而是因为在其中遇到了某个固有的‘完全相异者’，这个‘相异者’的种类与特性与我们的绝不相通，因此我们在面对这个‘相异者’时惟有退缩到呆若木鸡般的惊诧之中。”^②

从这两段引文可见，宗教对象（包括上帝）的重要特征之一，是其性质上与我们平常所接触的事物之截然不同。因此，中译本把“*Wholly Other*”译成“完全相异者”是正确的，刘述先把它译作“绝对的他在”，是严重地忽略了这词语要表达的 *Wholly unlike us*（与我们截然不同）的主要意义。^③ 因为这个误

① 鲁道夫·奥托著，成穷、周邦宪译：《论“神圣”》，第31页，四川人民出版社，成都，1995。

② 奥托：《论“神圣”》，第33页。

③ 参见 Rudolf Otto, “The ‘Wholly Other’ in Religious History and Theology.” In *Religious Essays: A Supplement to ‘The idea of the Holy’*, translated by Brian Lunn (London: Oxford University Press, 1931), pp. 78 ~ 94.

解，而导致他对基督教神学论上帝超越性的错解。^①

掌握上帝是完全相异者这思想，笔者认为可以透过六个方面来理解上帝的超越的意义：^②

①存在的超越 (ontological transcendence) ——上帝的存有超越于人及世界的存有，上帝的存有完全相异于人及世界的存有。上帝是自有永有，不是受造 (*a se, non ab alio*)，而人及万物是受造物 (*ab alio*)；因此上帝的存有是绝对独立的，而人及万物的存有却依赖上帝的存有。^③ 古典神学论述上帝的超越很重要的一点，也就是上帝存有的独特性 (ontological distinction)；换言之，上帝的存有并不等同世界万物的存有，也不依存于世界万物。^④

值得注意的是，新正统神学论述上帝是全然的相异者及论述上帝存有的超越时，并无意图要否定上帝的临在，也非主张上帝与世界相分离；这些其实只是自然神论的主张。^⑤ 刘述先以

① 奥托《论“神圣”》一书在德国影响力甚大，危机神学或辩证神学视上帝为“Wholly Other”是受其影响，应无疑问。至于丹麦思想家克尔凯郭尔 (S. kierkegaard) 的视神人有绝对分别之说，虽曾数度出现于巴特的《罗马书讲义》的修订版中，但对巴特思想的影响却似乎不大。参见 Robert E. Hood, *Contemporary Political Orders and Christ: Karl Barth's Christology and Political Praxis*. (Allison Park, Pennsylvania: Pickwick Publications, 1983), p. 11.

② 关于上帝超越的多面性，有些学者已有分类 (如 John Mcltyre, “Transcendence.” In the *Westminster Dictionary Theology*, edited by Alan Richardson and John Bowden. Philadelphia: Westminster Press, 1983, pp. 576 ~ 577)。笔者在这里所提出的六重分类，是对这些分类法的一个修改，主要是迁就新正统神学的上帝观，因此并无穷尽性。

③ Emil Brunner, *The Christian Doctrine of God* (Dogmatics, volume 1), translated by Olive Wyon (Philadelphia: Westminster Press, 1950), p. 176.

④ H. P. Owen, *Concepts of Deity* (London: Macmillan, 1971), p. 35.

⑤ Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 175；布尔特曼也有类似的否定，见 Rudolf Bultmann, “What Does It Mean to Speak of God?” reprinted in *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, edited by Roger A. Johnson (London: Collins, 1987), pp. 84, 86.

“纯粹的超越” (pure transcendence) 来形容基督教向来的上帝观,^① 似乎是张冠李戴。

②性质的超越 (qualitative transcendence) ——上帝的本性或属性, 是超越于或完全相异于人的本性。这是欧洲新正统神学的一个重要主张, 巴特在《罗马书讲义》中多次提到神人之间无限性质上的差异,^② 甚至比之如天地这遥。^③ 布尔特曼早年 (1917) 在一篇讲道中提到上帝是完全相异于人, 也是这个意思。^④ 布鲁纳在解释上帝是完全的相异者时, 也指出虽然上帝造人时人在多方面是酷似上帝 (是主体、有创造力、有治理大地的能力、有语言), 但在这些相似点上也马上看到很大的相异之处。^⑤ 换言之, 上帝的存有与人的存有既不同体, 神性与人性也不同质。

古典神学在形容上帝的形上属性时爱用“全” (omni -) 字, (如全能、全知、全在等), 及爱用负面描述 (如不朽坏、不变更、无形体、无限等), 也正是突显出上帝性质上的超越, 上帝所完全相异于我们之处。

③认知上的超越 (epistemological transcendence) ——上帝的本性及作为超越于我们的一般理解及认知, 圣经中的上帝是完全相异于我们凭宗教经验及文化思想为凭藉而建构出来的上帝, 这也是新正统神学的一个重要主张。一方面, “上帝在认知上的超越” 这个命题, 可由上述“上帝在性质上的超越” 该命题推

① 刘述先:《当代新儒家可以向基督教学些什么》, 第260页;《论宗教的超越和内在》, 第106页。

② Karl Barth, *The Epistle to the Romans*, translated from the 6th edition by Edwyn C. Hoskyns (Oxford: Oxford University Press, 1933), pp. 99, 330 ~ 331.

③ Barth, *The Epistle to the Romans*, p. 10.

④ Rudolf Bultmann, “Concerning the Hidden and Revealed God,” reprinted in *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, pp. 48, 50.

⑤ Brunner, *The Christian Doctrine of God*, p. 177.

论出来。另一方面，新正统神学要批判自由神学及文化基督教的神学方法（神学建构莫基于宗教经验及文化思想上），因此强调上帝在认知上的超越，是要指出人的有限宗教经验及文化思想并不能孕育丰富的上帝知识。关于这一点，巴特有《罗马书讲义》^①及其他著作，^②都有清楚的交代。正如他早年一句名言所指出：施莱尔马赫的错误，是误以为只要放大声量地言说人，就是言说上帝。^③这是错误的，是违反圣经的，因为：

构成圣经的内容的，不是人类关于上帝的思想，而是上帝关于人类的思想。圣经并不告诉我们应该如何同上帝谈话，而只告诉我们他对我们说了些什么；并不告诉我们如何找到通向他的道路，而只告诉我们他如何寻求并找到了通向我们的道路。^④

巴特没有否定“下而上”的神学方法的价值，但他认为必须知道其限制，因此不能成为神学的惟一或主要方法。^⑤

新正统神学在论述上帝在认知上的超越时，还有另一特征。他们认为圣经中的上帝的其中一面，是一个向人质询，审问人，主宰人的上帝，而这个上帝的形象是无法在宗教经验或文化思想中找到的。^⑥布尔特曼后来在论述上帝是“完全的相异者”

① Barth, *The Epistle to the Romans*, pp. 29 ~ 30.

② Barth, *The Humanity of God*, pp. 19 ~ 28.

③ Barth, *The Word of God and the Word of man*, pp. 195 ~ 196.

④ 转引自利文斯顿著，何光沪译：《现代基督教思想》，第649页，四川人民出版社，成都，1992。

⑤ Barth, *The Humanity of God*, pp. 24 ~ 25. 在其早年著作当中，巴特的激烈言辞好像显示他与“下而上”的神学方法势不两立；可是在其神学成熟期的著作中，巴特的语调则较温和。

⑥ Barth, *The Humanity of God*, p. 27.

时，主要便从这个角度入手。他认为上帝并不只是一个令人心安理得的上帝，上帝之所以为上帝，是因为它会对人的所作所为及整个存在境况提出挑战，向人质询；然而，人天生却会抗拒上帝，反叛及排斥他，这正是人的罪之所在。这样的罪人，当然会对这个质询及挑战他的上帝感到不可理喻，感到完全的相异。因此，上帝的“Wholly Other”是一个关系范畴，在论述上帝的同时也论述人。^①

古典神学论述上帝是一个自隐的上帝（*Deus absconditus*），上帝之深邃超越我们的理解能力，以致当上帝在启示自己时也必同时在隐藏自己（*Deus revelatus atque absconditus*），^② 这也是在表达上帝在认知上的超越。^③

④言说上的超越（linguistic transcendence）——这一种上帝的超越是紧随着上述认知上的超越而来的。既然上帝的本性及作为是超越于我们的一般理解及认知，当我们尝试正面地去言说上帝的时候，必然会发现我们的语言不足以把上帝的本性充分及完整地表达出来。因此，巴特认为对上帝的言说必须是辩证的。古典神学其中一派认为言说上帝的一种方式“负面的路”（*via negativa*），也是表达出这种上帝在言说上的超越——对上帝的言说，是完全不同于对其他对象的言说。有关上帝的奥秘，是难以言传，难以清楚论证（ineffability）。

⑤道德上的超越（moral transcendence）——上帝的道德完美完全超越于或完全不同于人间的道德完美。上帝在这方面的超

① Rudolf Bultmann, "Liberal Theology and the Latest Theological Movement," reprinted in *Rudolf Bultmann: Interpreting Faith for the Modern Era*, pp. 75 ~ 76; "What Does It Mean to Speak of God?" pp. 83 ~ 86.

② John Macquarrie, "Deus Absconditus," in *The Westminster Dictionary of Christian Theology*, p. 155.

③ Owen, *Concepts of Deity*, pp. 36 ~ 37.