

東 南 亞 神 學 研 究 院
神 學 碩 士 論 文

從虛無探討受苦之不合理性

指導教授：林鴻信老師

評閱教授：陳南州老師

研 究 生：邱梨芳

日 期：June,2000

目錄

| | |
|----------------------|----|
| 導論..... | 1 |
| 第一章 神義論對惡與受苦的觀點..... | 6 |
| 第一節 奧古斯丁..... | 7 |
| 第二節 萊布尼茲..... | 11 |
| 第三節 希克..... | 14 |
| 第四節 結論..... | 19 |
| 第二章 從虛無探討惡與受苦..... | 21 |
| 第一節 田立克..... | 22 |
| 第二節 巴特..... | 29 |
| 第三節 沙特..... | 35 |
| 第四節 結論..... | 41 |
| 第三章 受苦的上帝..... | 43 |
| 第一節 路德..... | 44 |
| 第二節 北森..... | 50 |
| 第三節 莫特曼..... | 56 |
| 第四節 結論..... | 62 |
| 第四章 結論..... | 64 |
| 參考書目..... | 69 |

導論

對這個題目的興趣，衍生自筆者對苦難現象的觀察。傳統上，基督教的信仰把受苦視為有益，是對一個人靈性上的試驗，其他諸如公義性與合理性與否的問題則拋棄一邊。如此一來，受苦與罪總是聯在一起，人之所以受苦乃因人有罪，在人皆為罪人的大帽子下，誰敢為自己的受苦發出不白之冤？聖經其實未曾掩飾人落在受苦之中的抗訴與呼喊，特別是舊約中的哀歌，他們不但為自己的痛苦申訴，且追求上帝公義之涉入；約伯也為自己無端的災難尋求解釋。德國神學家莫特曼亦云：「如果沒有上帝，人們也許會容忍暴力和不義，因為世上的事情就是那樣。然而如果有上帝，而這位上帝是公義的，那麼人們就不能再予以容忍了……。」¹

對絕大部分的人而言，苦難是不受歡迎的客人，然而其卻往往如不速之客，忽忽降臨。面對苦難，人的反應大概有兩種：一是完全拒絕否認其存在，逃避受苦；另一是將苦難視為理所當然，默然承受。筆者認為，兩者皆非面對苦難的適切態度，其理由是，一方面，苦難有其奧秘性，如母親透過生育的痛苦，產生了新生命；藝術家為了呈現感動人的作品，忍受各種訓練的痛苦。許多人透過受苦，重新找到生命的價值觀。凡此種種證明，受苦有其奧秘性。另一方面，苦難有其不合理性，例如由於社會不公義所引起的飢餓、父權制社會對女性的抑制、遭受父母虐待、遺棄的兒童、戰爭等等，這些都是一種對人性的剝離與傷害。然若仔細探究，會進一步發現，不僅是那些受苦者是受害者，就是那些逼迫者亦是受害者。因其經受非人性的對待，才會以此非人性的方式對待他人。故而筆者認為，面對苦難時既非逃避亦非默然承受，而是正視它、瞭解它，必要時，改變它。

面對受苦問題，基督教的信仰傾向予以合理化。許多人認為受苦是從上帝而來，對其靈性的操練。把受苦視為是一種靈性上的操練，而予以合理化，

¹ 莫特曼，《公義創建未來》，鄧肇明譯（香港：基道書樓，1992），扉頁。

其背後源自傳統神學的影響²。在面對上帝所創造的世界，爲什麼會有惡的問題上，傳統神學提出兩點回覆：其一是人因有罪而做惡，因做惡而受苦；其二是惡爲虛有。首先指出，罪、惡、受苦互爲因果關係，受苦是爲惡之果，惡是罪所引動。換言之，罪乃受苦之因。這個結論往往使人一方面接受受苦的合理性，另一方面則忽視受苦帶來的破壞性；一方面忽視爲惡者的罪譴，另一方面則忽視人該對自己的惡負責。其次，爲了避免陷入二元論的辯論，傳統神學將惡視爲虛有。

早期的神學經受希臘哲學的影響，把上帝與惡放在邏輯論證的框架下：若上帝爲真，則惡即爲假、虛有。換言之，惡根本不存在。近代神學則受十八世紀啓蒙運動與理性主義的影響，提出：凡存在的，都是善的。這句話被理解成：上帝基於祂的善良，把世界造成這樣，以便促進人的完善。³表面上這是一種對上帝的肯定，對惡的否定，然而，事實上都無可避免地無形中給於惡合理的位子。同樣遭遇到前面所談的問題，一方面忽視了爲惡者的罪譴；另一方面，忽視了人該對自己的惡負責。本來該予以抗拒的，卻成爲合作的夥伴。

基督教的信仰將受苦合理化，將其視爲靈性上的操練，乃因其將受苦歸因於人的罪。若惡來自於人的罪，則惡爲虛有。惡爲虛有一則指出，受苦不存在，不會爲人帶來真正的損失；二則指出沒有真正的惡，並由於後者而得出前者的結論。若受苦根本不存在，那就坦然的接受吧！理性能夠接受這個解釋，然而感情卻不斷提出抗議，因爲痛苦是那樣真實。龐卡（J.C.Beker）在其《苦難與盼望》一書中提到，其離開德國之後，仍時常遭遇躁狂抑鬱症的週期。其時，他發現自己會出現無責任感的行爲，甚至有自殺的傾向。經

² 此處所指的傳統神學，是針對本文所討論的神義論神學。

³ 維塞爾（L.P.Wessel），〈十八世紀的神義論與上帝之死〉，徐永紅譯《道風漢語神學學刊》，第四期（1996），頁105。

過幾年以後，他才深切地洞察到，在德國的勞改與集中營的生活，對他是一種人性的剝奪。⁴龐卡從其切身經驗，體察到受苦的不合理性。

多年前觀賞一部電影“蘇菲的抉擇”，故事的背景是納粹時代的集中營，一位猶太女性—蘇菲亞，爲了生存，她面臨一個抉擇。其有一對兒女，集中營僅允許她留下其中一個，故她必須抉擇。經過掙扎，她選擇留下兒子。在集中營她勇敢求生，盼望有一天能離開那裡，和她的孩子見面，這個盼望使她忍辱與德國軍官周旋。最終，她有機會離開集中營，繼之，尋覓各種管道，讓她的孩子也能離開集中營。然最後她始得知，其一對兒女早都死了，要她抉擇哪一個可以留下，只是一種欺騙。面對此情此景，蘇菲亞該嚎啕大哭或悲痛欲絕，然而，蘇菲亞並不是用這樣的方式，來表達那無法言說的痛楚。在接續的劇情中，她遇見一位很愛她的作家，這位作家試圖治癒她的創傷，並意欲與她結婚遠離德國。她表面欣然同意，可是卻在清晨留信離開，原因是，她覺得自己不配做一位母親，因她曾做了抉擇殺死自己的女兒。她不配被愛，不配再做一位母親。這又一次的抉擇，把母親內心那無法用言語說出來，深沈的哀傷，將如影隨形的伴著她的餘生，充分的流露出來。永遠忘不了影片的末了，是女主角充滿負疚的眼神，張得大大地凝望著。

上述兩個例子充分顯示，受苦並非虛有，而是一種對人性的剝離。正是這些觀察，引起筆者意欲探察受苦之不合理性的動機。與此同時，筆者有機會閱讀法國神學家保羅·里克爾（Paul Ricoeur）的《惡的象徵》（*The Symbolism of Evil*），更激起筆者一探究竟的興趣。在《惡的象徵》一書中，里克爾透過對早期先民宗教儀式，與四種不同類型的神話的解讀而得出，惡的起源：惡原來就在那兒，惡與人類的歷史一樣久遠。⁵不僅人爲惡惡才存在，惡先於人

⁴ 龐卡，《苦難與盼望：聖經的遠象與人類的困境》，曾淑儀譯（香港：基道書樓，1992），頁1。

⁵ 參 Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan (N.Y.: Harper & Row, 1967).

存在；並惡含有主動、引誘人犯罪的力量。里克爾的觀點一方面突破罪、惡、受苦之間的因果關係，另一方面指出惡有其先存性。惡不再隱蔽於罪的藉口之中，惡並非無，而是有；並非被動存在，而是主動引誘人為惡。若惡為有，則受苦亦為有，將是一種對人的毀壞。

傳統神學視惡為虛有，受苦因而被合理化。反之，本文的主要目的乃意欲論證惡並非虛有，受苦因而有其非合理性。

從虛無切入探討苦難問題，乃意欲論證惡的實在性。然而這樣一說，是否返回到二元論，陷入二元論的爭議？從虛無探察惡的實在性，正意圖既避免陷入二元論，又同時指出惡的真實性。虛無不是無，而是有。然而其有是在上帝之下，卻在人之上，超出人所能理解。里克爾指出，惡與人的歷史一樣久遠，正透露出惡的曖昧性。其既非上帝所造，亦非從人來，又不是與上帝相對的第二種存在，究竟惡從何來？

本文共分成四章，第一章提出傳統神義論對惡與受苦的觀點。本章的主要目的，乃要呈現神義論將惡視為虛有⁶，而將受苦合理化的誤謬。第二章是從虛無探討惡與受苦。其主旨在於指出惡的先存性與實在性，進而論證受苦的不合理性。第三章討論受苦的上帝。神義論將惡視為虛有，而將受苦合理化，其背後主要因由，乃其上帝觀建立在“上帝不能受苦”的教義。“上帝不能受苦”的教義來自希臘哲學，非聖經的啓示，聖經所啓示的是一位悲情（pathos）的上帝。受苦的上帝正顯露出惡的真實性，十字架上的死是與惡交戰的事實；受苦的上帝亦回應了傳統神學，將受苦合理化的解釋，其要求公義之涉入。

本文從虛無⁷探討受苦之不合理性，僅僅在提醒人，惡含有主動引誘人行惡的力量。惡具曖昧性、超越理性所能理解，人必須意識到這點，才能避免

⁶ 爲了辨別傳統神學將惡視為無（nothing）之無，與本文主題之虛無（nothingness），皆將前者譯爲虛有。

⁷ 本文的靈感來自林鴻信老師〈光明下的陰暗-巴特論虛無〉一文。在此謝謝他。

陷於惡中行惡而不自知。

第一章 神義論神學對惡與苦難的觀點

舊約約伯記記載了第一樁無罪的人為何遭到不幸的追問與控訴；杜斯妥也夫斯基在其小說《卡拉馬助夫兄弟》中藉無神論者伊凡的口說道：我十分樂意接受上帝…但我不能承受祂所創造的世界。接著他舉出他所聽聞的種種不幸。⁸我們都相信上帝是完美的，他創造世界，不僅創造，並且管理…，在這個前提下，世界應是完美、和諧。可是回頭看看我們身處的世界並非如此，反之，充滿了痛苦、不完美、爭執與死亡。面對此情此景歷世歷代的神、哲學家紛紛提出他們的辯護來維護上帝的公義，形成有名的神義論。神義論（theodicy）一字乃是由希臘文 theo—神，dike—公義二字複合而成，最早的神義論來自希臘哲學家柏拉圖。他首先提出上帝並不是所有事物的因，惡的事物不是來自上帝⁹。

神義論試圖解決的是：一方面既想維護上帝全知、全能的屬性，另一方面又試圖在此前提之下對世界的惡與苦難提出解釋。本文所舉出的三位主張神義論的神、哲學家，奧古斯丁（St. Augustine）代表早期古典主義的思想；萊布尼茲（G.W. Leibniz）則是典型十七、十八世紀啓蒙運動之後的理性主義；希克（John Hick）代表經過二十世紀兩次大戰的衝擊之後的現代神學家，在過程神學的架構下重新肯定受苦的合理性。其特色在於表述出，此三位神、哲學家處於不同時代，怎樣在其時代的思潮下形成神義論的觀點，並其神觀如何影響其對事件的解釋，進而形成其對惡與受苦的看法。

⁸ Feodor Dostoevski, *The brother of karamajo*, 2 Vols. Vol1, trans. David Magarshack (Bucks: Penguin Books, 1958) ,274-88.

⁹ *Companion Encyclopedia of Theology* ,S.V. Evil and theology, by Stewart Sutherland,472-489

第一節 奧古斯丁

對基督教的信徒來說，奧古斯丁的偉大是無庸置疑的。他那戲劇化的一生及轉變（悔改）不啻是他後來神學發展的基本素材。他的「懺悔錄」是一本自傳，亦是一本神學著作，詳實地記載人與神之間的追逐、掙扎，並赤裸裸地呈現人內心的惡行、惡念。透過這本書奧古斯丁對人性的惡毫不質疑，他的懺悔就是對自己的惡的懺悔。也由於他那戲劇性的轉變，使他體悟到，人得救完全是上帝的恩典，這是他經驗的一部份。一方面我們不能否認他的偉大，但另一方面也不能否認他是活在某一時空定點下的人，亦有其限制。他的思考模式與內容，無法脫離當代的思潮和哲學傳統。極顯然，他的神觀是結合希臘哲學及希伯來文化的神觀。他的許多神學見解是爲了辯論而展開的（如和摩尼教徒、伯拉糾、多納徒等），其中護教意味多於系統性的論述。其未曾撰著專書談及神義論，其神義論的觀點散見於《上帝之城》及其他爲回應異教徒的文集。透過這些作品特別可以感受到，爲了駁斥對手、維護上帝的主權，奧古斯丁忽視了惡的實在性與受苦的不合理性。

關於上帝與惡、苦難等問題，並不是現代人及現代神學才有的困境。在第四世紀，甚至更早的神學家就面對這個難題。怎麼去解決全知、全能的神和世界的惡及受苦問題，不僅是一實際的問題，也是極棘手的神學問題。當時的諾斯底主義者以二元論來解決這個爭論。他們把物質與精神一分爲二，前者是惡的，後者是善的。救贖就是要把人從物質世界提升到精神世界。然而這裡卻出現了另一個問題，即，物質世界是怎麼來的呢？諾斯底主義認爲世界不是上帝造的，而是一位比較小的神造的，所以不夠完美，才有惡、苦難。而上帝才是正牌的真神，他要來救贖世界。對於這個解釋，奧古斯丁並不滿意，他提出反駁，強調創造與救贖都是同一位上帝。然而這個反駁隨即遭遇這樣的質問：如果這個世界是上帝造的，那麼惡也是上帝所造？如果惡是上帝所造，那麼上帝要爲惡負責，人沒有責任。這個質問包含兩個問題：

一、惡是不是來自上帝？二、人對惡有沒有責任？

奧古斯丁提出他的答覆：上帝所創造皆為善；惡乃從人來。上帝的本質是善，祂所造的亦為是善。上帝的本質是善，創造時祂把這善的本質分給祂所創造的萬物，故而上帝不會（不可能）創造出本質是惡的東西，若世界有惡這惡乃從人來。¹⁰接下來人們要繼續追問：若上帝創造時，不會造出含有惡之本質的東西，那麼人又為何會行惡？奧古斯丁反駁道：上帝創造人時，同時給人自由意志，自由意志是上帝給人的禮物。上帝不僅給人自由意志，亦給人理性（rational）能判斷好壞，及了解祂旨意的能力。然而人的始祖亞當卻選擇悖逆，罪因此進入世界。罪使人無法善用其自由意志行善，惡因此產生。惡是人墮落的結果，原罪更早於惡行（Evil doing）。¹¹

在奧古斯丁的回應裡將得到如下的印象：上帝不需要為惡負責，惡是人墮落之後的產物。同時，也突顯出奧古斯丁的原罪觀。奧古斯丁認為先有始祖亞當的悖逆，並這種悖逆性格被保留而傳達給人類，悖逆是真正的原罪，先有原罪才有惡。究其根本，罪惡是人悖逆上帝的結果與狀態。

奧古斯丁的回應顯然是不夠充分，人們要繼續質問：如果上帝是全知的，難道他不知道給人自由意志會造成如此的後果嗎？為了維護上帝的權能，奧古斯丁回應：上帝把自由意志給人，祂知道人有自由意志可能犯罪，然而自由意志是良善生活（Good life）的必要條件。祂給的意志是行善的意志，然而由於亞當違背上帝，罪因此進入世界，罪扭曲了自由意志，使自由意志失去擇善而為之的功能。當人誤用其自由意志時，苦惱亦隨之而來，成為人的刑罰。就像人類的始祖亞當，他選擇拒絕上帝因而被迫離開美麗的伊甸園，被放逐至不安、不幸的世界。不安、不幸既是罪的結果，也是刑罰。上帝是公義的，是賞善罰惡的，那些蒙福的人，恰因為他們真心追求過正直的生活；

¹⁰ Burleigh, John H. S. ed., *Augustine earlier Writings* (Philadelphia: Westminster, n. d.) pp.106-113.

¹¹ 同上，頁110-112。

而那些遭遇災禍的人，乃因他們並不想過正直的生活，遭災禍者其本身並不期望得禍，然而他們的選擇將他們帶向這樣的結果。¹²福或禍皆出自人自由意志的選擇。在這裡奧古斯丁提出：人受苦是作惡的結果。最初的惡（原罪）使人行惡，人因行惡而陷入受苦的惡。追根究底，人要為自己的惡負責。人因行惡而遭受苦難是咎由自取。奧古斯丁的回答令人信服，然而那些無辜的受害者，例如幼兒遭屠殺、行善的人遭厄運，他們未曾作惡卻遭遇不幸，又如何解釋呢？上帝顯然不是公義的。

在此問題上，為了維護上帝的公義性，奧古斯丁用現在的世界與未來的世界化解衝突。¹³上帝是公正無私的，無論是好人壞人在世上都會遭到不幸。上帝使人們遭遇不幸，一方面對做惡的人是一種懲罰；另一方面對無辜者來說含有警戒的作用。因行惡遭遇受苦的惡，對行惡的人來說既是一種刑罰，亦具有淨化的作用。透過受苦的惡滌淨其悖逆的惡。無辜者遭遇不幸，對他則是一種警戒，使其不會貪戀世界的榮華，而失去未來國度的榮耀。不只是受苦者他本身受儆戒，那些未遭不幸的人也要因他而儆醒。那些未受苦的人要因這些受苦的人得到啓示。若缺乏這些警戒，善良的好人也可能因受惑享樂，而失去他們未來的獎賞。罪人作惡遭受刑罰，乍看之下是惡，然而刑罰本身具有淨化的作用，能使他從罪中醒悟、悔改，轉而追求未來的世界，其終局而言是善的；無辜的人受苦，乍看之下是惡，然而受苦只會使他失去這個物質世界的榮華富貴，但不會損及他們的信仰與本質。無論是作惡的人受苦或無辜的人受苦，其終局都是善。¹⁴上帝允許人受惡的試探，因祂預知人靠著祂的恩典，惡終究會被克服，當人勝過惡時，相較於惡，善更顯出其可

¹² 奧古斯丁《奧古斯丁選集》湯清、楊懋春等譯（香港：東南亞神學教育基金會，1962），頁181-215。

¹³ 在這裡可以極顯然的看到，奧古斯丁受柏拉圖等當代思潮的影響：可見的世界是真實世界的映象，影子。

¹⁴ 這觀點可參考奧古斯丁的《上帝之城》。

貴。若沒有善，上帝絕不允許惡單獨存在，局部的惡對整體來說是善的。

論及善與惡時，奧古斯丁提到本質（*nature*）。在希臘哲學本質是一物之所以為一物的特性，桌子之所以為桌子，其具桌子的特性；人之所以為人，其具為人的特性，反之，是人，卻做出非人的行為，則是矛盾。上帝是善、善即上帝，上帝之所以為上帝其具善的屬性，因此在祂裡面不可能有惡，若有，則為矛盾。上帝是善，善包含完全、不變，其本質不會為任何因素所破壞，其善不為惡所玷污¹⁵。上帝的善可以抵禦任何惡的破壞，故而上帝始終是善、完全的（延伸而言，上帝不能受苦）。上帝既是善，祂就不會（不能）造出本質是惡的東西，人為惡來自人悖逆上帝，惡並非人的本質，行惡只是外在，並不會損及一個人的本質。換言之，惡是行動而非存有。¹⁶ 惡既不是一切事物的本質，那麼惡就是虛有。所有的惡都是表象和暫時的。奧古斯丁自上帝的本質是善，推斷出上帝所造的一切本質亦為善，容或有惡也只是暫時、虛有。惡不僅是暫時，其更不會對人帶來真正的損害。

總結奧古斯丁的觀點：上帝的本質是善，祂不會（不可能）創造出本質是惡的事物。惡是人悖逆上帝之後的結果；上帝的本質是善，祂所造的一切其本質亦為善，容或有惡只是暫時。這惡亦不會損及其本質，因此是虛有。人受苦是行惡的結果。最初的惡（原罪）使人行惡，人因行惡而陷入受苦的惡。人因行惡而受苦，對人而言是一種刑罰。然而刑罰有淨化的作用，使人從惡中轉回，其終局是善。無辜者受苦，對其本身及他人都有警戒的作用，使其不會喪失來世福樂，其終局亦為善，因而受苦亦是虛有，僅是暫時與表象。

¹⁵ David Ray Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy* (Philadelphia:Westminster,1976) ,p.69.

¹⁶ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, trans. Kathleen Mclaughlin (Evanston: Northwestern University Press, 1974) , P.273

第二節 萊布尼茲

萊布尼茲的神義論寫於 1710 年，是一部哲學著作。他不僅是一位哲學家，對於科學、數學、力學、機械、邏輯學…等都有卓越的貢獻。因此要瞭解他的神義論就不能單純地從神學的角度來瞭解。十七、十八世紀的德國，一方面是古典的亞理斯多德的哲學餘音尚存；另一方面新興起的科學主義震盪著德國，同時歐洲各地亦興起新的哲學：法國的笛卡兒與巴斯卡、英國的洛克與霍布斯、義大利的伽利略…等，萊布尼茲即處於這樣思想交錯的年代。

神義論算是萊布尼茲晚年的作品（1716 殆），可以推想這是他哲學的結晶，也就是說，透過各種學說與思想的對話、交流與激盪之後，他在這裡找到一條大同之路。儘管他在 1661 或 1662 時，宣稱自己放棄亞理斯多得學說而皈依新興的機械論。但最早他專注於教父時期的作品的影響，想必在經歷一番激盪之後，依然鮮明。這一段陳述主要是說明，萊布尼茲的神義論並不是純機械論的，而是含有神學意味的。在新科學興起之際，他企圖從這視域重新解釋上帝的存在與活動。究竟，是他的單子論影響他的神學觀？還是他的神學觀促成他寫出單子論？這是無法求證的事實。以下將就其單子論及神義論，探討他對罪惡與受苦的看法。

萊布尼茲的“神義論”與其“單子論”有極密切的關連性。首先，他認為這個世界是由無數的實體—單子—組合而成。單子在希臘文的意思是指自成一個單位，是獨一的。¹⁷ 萊布尼茲使用這個字—單子，是要說明，每個實體是獨一的，而這些獨一互不相同的實體卻互相配合，形成這個有聲有色實體世界。然而，是這些獨立的小實體自動配合，組成狀似有序的世界嗎？不，萊布尼茲認為是一個超越此物質世界的存有，祂把各個完全獨立不相同的實

¹⁷ G.W.Leibniz, *Philosophical Essays*, Edited and trans.Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis&Cambridge : Hakett Publishing , 1989) , p.207.

體，組合成一個實體。這裡的實體不能被單一的解釋成“人”而是各種事物。例如心靈或是靈魂就是實體，他們組合成一個人，人是一組合的實體。對整個世界來說，人就變成一個單一實體，世界是由無數的人、事、物等不同實體組合而成。一方面實體與實體的組合是被動的，另一方面單獨的實體卻是主動自由的。¹⁸例如一個人的心臟，是一個實體，它可以按照既予的功能跳動，是自由的、主動的。但它要和那個實體結合，變成某人的心臟，卻不是自主的，而是有一位最高的存有者，憑著祂的全能與全知予以結合。在此前提下，萊布尼茲認為，我們所居住的世界，是所有可能世界中最好的(The best of all possible worlds)¹⁹。最高的存有按照祂的智慧、旨意來組合這個世界，其中或有不幸、痛苦、不完美，乍看之下這些不幸、痛苦、不完美是不好的，然而至終都有神的美意。就像我們看到一幅尚未完成的油畫，起初，我們只看到畫布上一抹抹凌亂的油彩，無法領略其美，必須等到整幅完成，才會發現作者巧思獨運，把一抹抹凌亂的油彩繪成美麗的圖案。

萊布尼茲一方面認為世界的基礎單位是單子，他們是獨立自主的；另一方面他認為有一位最高的存有，這位最高的存有按照祂的旨意來組合世界。上帝把不同的實體“結合”成一個人，世界是由不同的實體結合而成，其中不幸與痛苦，然而這個“結合”卻是最好的。世界上的所有痛苦和不幸，都有上帝的智慧和美意。

不完美的世界和完美的上帝互不衝突。上帝是形上世界的存有，這個世界是物質世界，物質世界是形上世界的影本，是上帝所造的。被造物在其性質上即是有限的。如前所述，單一實體在其自身可以自由地運轉，它卻不是（不能）自由選擇與其他實體結合。他雖自由，這自由卻是有限的，有限即

¹⁸ Leibinz, *A Collection of Critical Essays*. Frankfurt Hary G. ed. (London : University of Notre Dame,) ,p.110-153

¹⁹ Griffin, *God, Power and Evil:A Process Theodicy*,131。

是惡的來源，先於罪。²⁰有限的性質一方面使個體在作判斷時，易產生偶然性的罪；另一方面有限是被造物的特性，人沒有不犯罪的自由，罪是必要且無法避免的。²¹故此，上帝沒有創造惡，祂也不是惡的因，但祂允許惡存在。人道德上的罪，乃來自人的有限性，而這有限性所造成的不幸與痛苦的受苦經驗正可以使人淨化，由本質提升到真正的存在。²²

上帝是形上世界的存在，祂管理形而下的物質世界。物質世界乃上帝所造，其為有限，有限乃受造物的本質。有限性所造成的不幸與痛苦的受苦經驗可以使人淨化，由本質提升到真正的存在。上帝是形上世界的存在，祂管理形而下的物質世界。人與上帝的關係，不僅似機器與工程師，亦似市民與君主（諸侯）。君主照管屬於他的領地上的市民，並以他們能獲得最大幸福為著想，這最大幸福就是整體和諧。為了整體和諧，勢必每個個體都要扮演不同的角色，有些看來是好角色，有些看來是壞角色，但其實他們之間是彼此互補的。例如一首出色的曲子，總是有高低潮的起伏，或是作曲者故意安排一段不和諧的樂段，以引起聆聽者的注意與期待。低潮可以製造期待，使高潮來臨時更具有快感，就像吃過苦頭的人才能體會甜蜜的滋味，經驗口渴的人，才能體會涼水入口的幸福感。²³上帝就像那位聰明的作曲者，人們看來是突兀的、不和諧的、不必要的，可是在上帝看來，從整體看來，卻是必要的。一切看似凌亂、沒有秩序，事實上是有一形而上的存在者的巧手在安排一切。上帝與人的關係似君主與市民，以整體最大的幸福為考量。為了整體的和諧，其中有明暗與悲喜的對比，對人而言是突兀的，對上帝而言卻有其美意。

總結萊布尼茲的看法：上帝與世界是兩個不同範疇的存有。上帝是形上

²⁰ Leibniz, *Philosophical Essays*, 100。

²¹ 同上，頁 111-113。

²² 同上，頁 150。

²³ 同上，頁 153。

世界之存有，物質世界是上帝所造，上帝超逾物質世界。一方面物質世界因其被造是有限的，有限是惡的來源，罪是人無法避免的宿命；另一方面上帝是物質世界的創造者，祂以其智慧管理世界，不管世界有多少的惡，都在上帝的旨意之中。受苦或不幸在人來看是不好的，然而就整體來看，局部的惡要成就整體的善。經歷受苦能使人得到淨化，由本質提升至真正的存在。

第三節 希克

希克於 1922 年出生於英國的約克郡，1941 年進入赫爾（Hull）大學攻讀法律，同時在這一年受洗成爲一名福音派的基督徒。1967 年起任教於伯明罕大學，由於環境之變異，使其宗教思想起了極大的變革，轉而由一名拘謹的福音派基督徒成爲一位多元宗教主義者。二十世紀後半葉是“後現代主義”興起的年代，“現代主義”所講究的“合理”與“秩序”，被取而代之的是“運動”與“過程”。在不和諧之中找到一條互通之道，亦是“後現代主義”多元文化的特色，希克以其先進的姿態搭上了這一班列車，其《惡與愛的上帝》即是這一時期的作品。

走向多元主義的希克認爲上帝不再是猶太—基督教之耶和華的臉譜，上帝化成種種臉譜，在各種不同的文化處境中被認識。²⁴上帝在各種文化處境中，被各種不同的人經驗著、體驗著，或是具人格性，如真主阿拉、耶和華、希克里那、天父等或不具人格性，如梵、法、道…等。²⁵這個假設同時亦取消去證明上帝存在的必要性，因爲每個不同文化皆不約而同地從其體驗中，證明一位終極實在的存在。希克神學的基本前提是，人無法以其理性證明上帝的存在，上帝只能在信仰中被認識。因此希克神學的著重點不在於證明上

²⁴ 參 John Hick, *God Has Many Names: Britain's New Religious Pluralism* (London: Macmillan, 1980) .

²⁵ 林曦，〈希克〉（台北：生智，1997），頁 204-6.

帝的存在，而是側重證明一個人信仰上帝的合理性。²⁶

《惡與愛的上帝》如前所言，是希克走向多元主義之後的作品。亦如其所言是一本批判傳統（古典）神義論，試圖建立屬於現代神義論神學的作品。這本書欲處理的問題是：如何在一方面承認上帝是無限、完美，又另一方面承認惡真實存在於世之間找到一平衡點。²⁷究竟希克的神義論是建基於哪裡？與傳統神義論神學又有何不同呢？什麼是屬於現代的神義論神學？

希克批判傳統的神義論建基於“基督教神話”。²⁸建基於“基督教神話”的神學是：創造→墮落→救贖。基本上這樣的神學觀已不能滿足現代人的需要，特別是面對科技昌明。當人發明了許多讓自己生活越來越便捷的工具，對宇宙的探索的各種成就、生物學、人類學等新發現，在在都說明：創造→墮落→救贖這樣的神學觀已不符合現代人的需要。現代人需要新的神學觀重新去解釋人與上帝、世界與惡之間的關係。現代神義論的重點，一方面要揭露惡的存在，另一方面要宣揚基督已經勝過黑暗的歷史事實。²⁹有別於傳統神義論的是，傳統的神義論往往爲了爲上帝辯護而忽視惡。希克所提出的現代神義論，卻不意圖爲上帝辯護，他同時要眾人看見世界有惡的事實，然而聖經卻告訴我們基督已經勝過黑暗。他的意圖是要去維護一個既予的信仰。因此，他認爲不能用理性辯證的方式來談論信仰，而是必須參與在信仰裡。信仰不是透過辯證的方式理解，而是透過經驗。

邏輯思辯的方式既然不能令人對惡善並存的解釋感到滿意，那麼從信仰的角度來詮釋又如何呢？以下將提出希克現代神義論對罪、惡與受苦的重新解釋及觀點。

²⁶ 同上，頁 2。

²⁷ Hick, *Evil and the God of Love*, Revised (N.Y.: Harper Collins, 1966-7), p. 3。

²⁸ 同上，頁 245。

²⁹ 同上，頁 244-5。

傳統對罪的解釋，如創世記亞當夏娃神話故事所述，人是由於墮落而成爲罪人，這樣的觀點不能被希克所接受。這樣的罪觀似乎意味著，人不需要爲他的罪負責。然如奧古斯丁所言，人因自由意志而犯罪成爲罪人，亦容易陷入“上帝是無所不能的，難道不能創造一個有自由意志卻不會犯罪的人”的爭辯中，由是希克提出的罪觀是一種倫理性的罪觀。所謂倫理性罪觀即，人不是由於先前先祖的墮落而成爲罪人，人之所以是罪人是人達不到宗教的倫理要求。³⁰ 人與神之間是一種倫理關係，罪基本上是人脫離其根源—創造主，隨心所欲。創造者造人時，並不是把人造成像布偶般隨其操縱，或是自動機械隨其所設立的程式變動。人是自由的，在人的自由與抉擇之間存在著張力，即他可以選擇以上帝爲中心，或是以自我爲中心。當人以自我爲中心時，即破壞了人與上帝之間的倫理關係，那麼一切將隨之混亂，惡於焉誕生。新約中的耶穌是人的最佳典範，他屢受試探，卻不犯罪。這不是基督本質上優於其他人，而是基督以上帝作爲他的中心（**God-centred**）取代他的以自我爲中心（**self-centred**）。

希克認爲罪不是先祖墮落造成，而是人以自我爲中心，與其創造主失去適切的倫理關係。如果罪不是外來因素，而是人選擇以自我爲中心所致，那麼也沒有來自外在的惡。既然沒有墮落成爲人犯罪的前提，那麼人就不是被引誘而作惡。創世記的故事並非在於呈現惡的起源，與其說創世紀的故事乃在訴說有關惡的起源，不如說它呈現出來的是恰是呈現人的實況來得恰當。惡之成因涵括各種複雜因素，包括人性中既予的特質。³¹ 創世記故事中所呈現出來的是，人是脆弱的、易變與不穩定的，這正說明人本來就是墮落的（**fallen being**）。上帝在造人時，即和人保持適當的距離，這個距離是知識上的距離（**epistemic distance**），在某種程度上，人可以靠著既予的能力自理，

³⁰ 同上，頁 262-3。

³¹ 同上，頁 284-5。

但是在某些程度上，人則必須依靠上帝，後者即是屬於信仰的部分。對人來說，上帝即若隱若現。上帝刻意保持這種神秘的氣氛，是給予人自由的空間親近祂。當人有意願親近上帝時，上帝即顯現；當人沒有意願親近上帝時，上帝即隱藏。創世故事中，蛇誘惑人，其重點不在論及惡的起源，其重點在於蛇誘惑人，人的眼光因此從上帝的身上移開，轉而注視祂所創造的自然、世界。這幅圖像充分說明人真正的處境--不再尋求上帝，卻以祂所創造的世界替代祂。當人與其根源脫離，亦與其自我疏離，全人類都處於這種墮落的情境，惡即來自於此。創世故事呈現人一開始即處於墮落（fallen being）的狀態。換言之，人不是從某種狀態墮落至現在的狀態，而是人一開始就是在這樣的狀態，這是人的實況。惡不是外來的因素造成的，惡是人不尋求上帝，而以祂所創造的世界替代祂。如果惡非外來因素造成，那麼希克如何看待人的受苦？是咎由自取嗎？如果墮落是人的實況，那麼受苦也會是人的基本前提，作為一個人無可避免要面對受苦。痛苦是一種主觀的感受、情緒，因人而異無法定義。由於痛苦是感受與情緒的作用，這種感受與情緒的作用亦可以透過種種方法被轉移。

簡言之，痛苦是一種主觀的感受，亦意味著可以被取消。然而儘管受苦是一種主觀的感受，可以被取消，但受苦仍有其意義與價值。受苦有心靈上與生理上的，就生理上的疼痛而言，疼痛的訊號正是告訴當事人身體的狀態出差錯了，需要看醫生、吃藥或休息。這種疼痛就其功能而言，有其價值。心靈上的受苦，就其特徵而言，是罪的結果。人之所以有心靈上的痛苦，這是一種人對於自身之有限性、必死性之覺知的掙扎，受苦給於人一條由有限走向無限的路徑。³²即人心靈上的痛苦，正揭露人對無限的渴望。創世故事呈現墮落（fallen）是人既予的處境，是人的實況，然而這不是上帝至終的旨

³² 同上，頁 312-338。

意，上帝預期人走向完全。³³ 換言之，透過受苦人由不完全的現況，走向完全。上帝一開始並不是把人造得完全，反之，是有限的。然而透過受苦，人從有限的狀態朝向完全。受苦既是一種訓練（*soul-making*），亦是把人從自我中心漸漸轉向以上帝為中心的方法。因此受苦是必要的，然而亦是暫時的，因所有受苦的經驗都是為預備上帝國的來臨。³⁴

受苦是主觀的感受，亦可以被取消，然仍有其意義和價值。就生理上的疼痛而言，疼痛的訊號正是告訴當事人身體的狀態出差錯了，這種疼痛就其功能而言，有其價值。心靈上的受苦，就其特徵而言，是罪的結果。受苦既是一種訓練（*soul-making*），亦是把人從自我中心漸漸轉向以上帝為中心的方法，受苦對人而言是必要，亦是暫時。

總結希克的觀點：人非傳統神學所解釋，是從某種完全的狀態墮落至目前的狀態。反之，創世故事呈現出墮落（*fallen being*）是人的處境與實況。人不是被引誘而犯罪，人之所以有罪乃因人以自我為中心，與其創造主失去適切的倫理關係。人亦非被引誘而行惡，人行惡乃因人不尋求上帝，而以上帝所創造的世界替代上帝。當人與其創造根源疏離，人亦與其自我疏離，惡於焉而生。受苦是人不可規避的實況，受苦對人而言是一種訓練

（*soul-making*）。透過受苦，人由有限的現況走向完全；由自我中心漸漸轉向以上帝為中心。受苦對人而言是必要，亦是暫時。

第四節：結論

³³ 希克的神義論被評為愛任紐式的，而愛氏的論點是：人被造不是自始就完全的，人乃具有完美的潛能，上帝讓人在世界中透過各種試驗得以成長，達到完全，而惡即是使人美善的潛能足以實現的要件，惡使完全的潛能變成真實。參

Alister E. McGrath, *Christian Theology: An Introduction*, 2d ed. (Cambridge: Blackwell, 1997), 頁 263-4。

³⁴ Hick, *Evil and the God of Love*, 338-340。

奧古斯丁從上帝的本質出發，他認為上帝的本質是善的，不會（不可能）造出本質是惡的物質。罪先於惡，先有先祖亞當選擇悖逆上帝，人因此無法善用其自由意志，惡於焉而生。人因行惡而落入受苦的惡。惡缺乏本質，非上帝所造，因此沒有真正的惡，惡是虛有。若惡是虛有，則不會對人造成真正的損失，受苦僅是暫時與表象。

萊布尼茲則把上帝與世界一分為二。上帝是形而上的存在，物質世界是上帝所造，上帝管理形而下的世界。物質世界因其被造，是有限的，因此亦不完美。有限是惡的來源，先於罪，並人沒有不犯罪的自由。儘管人會犯罪，但上帝仍然管理世界。罪與惡是祂所允許的，就人看來是惡、是不好的，至終卻有上帝的美意，局部的惡要成就整體的善。受苦具有淨化的作用，使人由物質世界提升至真正的存有。因此受苦是暫時與虛有。

希克強調其重點不在於從邏輯論證來為上帝辯護，而是透過信仰經驗。一方面要揭露惡的存在，另一方面則要宣揚基督已經勝過黑暗的事實。創世故事的要點不在於，人是由某種完美的的狀態墮落至現今的狀況。創世故事正呈現出，人處於墮落（fallen being）的實況。惡來自於人不再尋求上帝，而以上帝所創造的世界替代上帝。受苦對人而言是一種訓練（soul-making），透過受苦，人由現況的不完全走向完全；由自我中心漸漸轉向以上帝為中心。受苦對人而言是必要，亦是暫時。

對於如何一方面既承認上帝的存在，又另一方面面對苦難的問題，以上三位神、哲學家的觀點普遍顯露出二個特性：一個是強調上帝的超越性；另一個是強調惡是虛有。前者與後者緊密相扣，若上帝為真，則惡即為假；若上帝為有，則惡即為虛有。上帝的超越性表現在上帝是完全的，故與其相對的不完全不在其內。完美的上帝不會造出不完美（惡）的受造物，否則，上帝就不是完美；不完美（惡）是受造物本身造成的，與上帝無關。惡非上帝所造，其來自於人的有限，並為上帝所容忍，透過受苦的惡，人得到淨化與

提升。故受苦的合理性被接受。

受苦被接受為合理，乃因為惡是虛有，不會對人造成真正的損毀。

神義論的弱點在於其誤謬的上帝觀。由於其誤謬的上帝觀，使其無法洞識惡的真實性，受苦因而被合理化。本文以下篇章即試圖解決神義論所造成的誤謬。聖經所啓示的上帝，是一受苦的上帝，上帝受苦乃為解決人受苦的問題。受苦的上帝正揭示出惡的真實性，與受苦的不合理性。然而下一章首先要處理的，是對於惡的真實性的論證。神義論的觀點，由於惡是虛有，受苦因而被合理化。反之，本文欲論證惡並非虛有，因而受苦有其非合理性。受苦的上帝揭示惡的真實性；惡的真實性使上帝親自面對惡的問題。

第二章 從虛無探討惡與苦難

提到虛無（nothingness）總令人不由自主地想到尼采時代及第二次世界大戰之後，普世瀰漫的蕭條景象及沮喪氣氛的虛無主義，或是東方宗教禪學的虛空（empty）然而，兩者皆非本文所欲涉及的概念。本文所欲探討的，套用海德格的話：虛無不是沒有，而是有。³⁵ 這句話向我們顯示，我們以為是無的，事實上卻是有，由是而引出本文乃要藉著虛無揭露出惡的實在性。保羅·里克爾（Paul Ricoeur）在其《惡的象徵》一書中提到：無論是因犯罪而受苦，或是因惡而受苦，其悲劇性都是令人難以克服，並且悲劇的非理性又是橫逾人的界限。³⁶ 一方面悲劇是不可思議，另一方面又想予以理解，故將其歸於否定性，使悲劇與存在的邏輯相一致。

一向人們認為人為惡惡才存在，人必須對惡負完全的責任。人必須對所為之惡負責，不容置疑。然而亦不能忽視存在著超越人所能理解的惡，這是

³⁵ 這句話是總結海德格：《什麼是形而上學》一文的討論。對海德格來說，存有（being）之所以變成虛無是因存有被隱蔽，因此虛無不是無，而是有。Martin Heidegger, *Basic Writings*, trans. David Farrell Krell (N.Y.: Harper & Row, 1977), P.92-112.

³⁶ Ricoeur, *Symbolism of Evil*, 327-8.

惡的曖昧性；惡的先存性，惡與人的起源同樣的悠久。

本文所選取的三位神、哲學家，其共有的特色是皆經驗到二十世紀的兩次世界大戰及哲學思潮的轉變—存在主義的誕生。兩次世界大戰使他們意識到惡的曖昧性。人應該是理性的，能對或是或非做出明確的抉擇。然而事實並非如此，例如納粹主義所造成對猶太人的迫害，對這個非理性的殘酷事件，只有極少數人發出譴責之聲，絕大多數的人參與其中，連教會也不例外。爲什麼連最該發聲的教會亦參與在這場殘酷的事件之中，毫無覺醒？田立克（Paul Tillich）指出在人的裡面含有無的性質，因此人有無化的可能性；巴特（Karl Barth）指出虛無即反創造，是被上帝拒絕、被上帝排除在外；沙特（Jean-Paul Sartre）則提出無是否定的基礎，是對存在的否定。虛無如何可能是有？如何與惡畫上等號？從虛無如何看見受苦的不適切性？以上是本文欲探討的主題。

第一節 田立克

十九世紀末誕生了三位影響近代神學發展的神學家，除了巴特、布魯納，其中一位就是田立克。許多人對田立克都有相同的觀感，與巴特、布魯納比較起來，田立克顯然複雜得多。這樣的複雜性使人很難給予田立克一個清晰的神學定位。事實上綜觀田立克的一生，這樣的複雜性一開始就追隨著他直到離開世界。

1886年，田立克出生在德國布蘭登堡（Brandenburg）省的一個小鎮，田立克曾指出，出生在十九世紀末及童年時代生活於鄉村，接觸大自然，對他的神學發展有其重要性。³⁷ 他的父親是一位路德宗的牧師，個性嚴肅具有東普魯士那種捍衛傳統的精神；母親則來自萊茵區，比較浪漫，具有冒險、自由的特質，田立克認爲他身上揉合了這二種氣質。十四歲那年他隨父母親搬遷到柏林這個大城市，景觀迥然不同於他先前居住的小鎮。從這時候起到1912

³⁷ J. Heywood Thomas, *Paul Tillich* (Richmond: John Knox Press, 1968), p.1.

年，他分別從勒斯拉夫（Wroclaw, 現屬波蘭，二次世界大戰前稱 Breslau）獲得哲學博士學位，從哈勒（Halle）獲得神學碩士學位（licentiate 乃介於學士與博士學位之間）。田立克對哲學的興趣大於神學，早在他進入大學之前，他就鑽研過哲學歷史、費希特（Fichte）與康德（Kant），進入大學之後他研究了士萊馬赫（Schleiermacher）、黑格爾（Hegel）、謝林（Schelling）³⁸，最後以研究謝林為其博士論文。

1912 年田立克被任命為牧師，回到他童年生活的布蘭登堡省的路德會擔任牧師。二年後第一次世界大戰爆發，田立克參加戰爭並擔任軍中牧師，在這段期間他開始對繪畫及政治產生興趣。為了紓解戰爭所帶來的醜陋與沮喪，他轉向藝術，不僅止於外在的欣賞，並且更進一步研究藝術史及繪畫的複製。他特別喜愛表現主義大師保羅·克利（Paul Klee）的作品，保羅·克利就像田立克一樣複雜，在他的繪畫裡揉合了音樂、藝術、哲學的色彩。他打破好、壞；美、醜二元對立的觀念，把二者視為辯證上、同時有效的一個力：壞不應是一個勝利者，或該打的敵人，而是整體裡一個一起活動的力，一個一起參與造化與發展的元素……。³⁹ 保羅·克利察看出世界是複雜與多樣，而不是絕對與對立。這種思想積極的運作在田立克後來發展的宗教哲學與文化神學，甚至追隨著他一輩子，及至後來的辯證神學（apologetic），田立克認為自己的神學與巴特不一樣：福音應該勇於和他周圍的環境對話，而不是用刀劍將其維護起來，透過對話，真者恆真，假的自然消失，這是田立克的想法。⁴⁰ 在政治上，他走向社會主義。戰後歐洲解體，中產階級興起，由於教會一向偏向與統治階級聯盟，失去改革的精神，田立克只得走上這條路，但事實上終其一生未加入任何政黨。

戰後田立克成為柏林大學客座講師，五年後轉往馬堡（Marburg）擔任神學教授，雖然他在馬堡只有一年，卻是又一次為他的神學發展帶來深刻的影響，在那裡他遇見了“存在主義”哲學。關於存在主義，田立克簡直與它一拍即合，他認為自己早就預備好要接受它，例如他研究過謝林，閱讀過齊克果，並且涉及生命哲學，這些使他面對存在主義這個新興的哲學時一點也不

³⁸ —, *Paul Tillich: An Appraisal* (London: SCM, 1963), p. 11.

³⁹ 克里斯提安哥爾哈爾，《保羅·克利》吳瑪俐譯（台北：藝術家出版社 1987），頁 5。

⁴⁰ Thomas, *Paul Tillich*, 13。

費力，並且充分地表現在他的神學著作中。⁴¹

1928年田立克到德勒斯登（Dresden）擔任宗教及社會哲學教授，一年後就轉往另一個城市法蘭克福（Frankfurt）在那裡擔任哲學教授。法蘭克福沒有神學院，田立克卻常在其講課中試圖尋找神學與哲學之間的接觸點。儘管在田立克的一生中，對於哲學的涉獵多於神學，教哲學的機會也多於神學，但他卻堅稱自己是神學家，不是哲學家。⁴² 這個承認和他所主張的“上帝是我們終極的關懷”互相呼應，儘管他用心研究各種學問，但最終的目的就是要指向上帝。1933年由於希特勒政權興起，田立克與其政治理想不合，被迫離開法蘭克福及德國，透過美國神學家雷茵霍·尼布爾（Reinhold Niebuhr）的幫助，終於在協和神學院（N.Y.Union）落腳。田立克的一生正如他的神學一樣，複雜多樣，他把複雜多樣搓揉成一個整體，呈現在他神學的架構中。

田立克被稱為存在主義神學家，這裡涉及二個問題：一個是存在主義究竟是什麼？另一個是先於第一個問題的問題：存在主義是在什麼背景下產生的？瞭解這個問題，將有助於瞭解田立克的神學動向。

存在主義的背景概括來說分成三種：社會、文化、宗教。⁴³ 一個學說的興起往往與時代的需要息息相關，與此同時配合的是先知的興起。在一個需要的時代，也需要有識見的人，才能產生影響世代的學說。存在主義的形成，其社會背景經濟是以競爭為其手段；政治上是強權、國家集體主義，二者同時產生的問題，即使人失去價值及尊嚴。在此一層面上，先知先覺所提出的解決之道便是試圖喚醒個人，如何不追隨當時的社會潮流，不追隨群體的價值觀，能在群體中有個人的自主性，活出個人應該有的尊嚴及判斷準則；在文化上，當時的哲學學說是觀念論大行其道，觀念論所引發的問題是理想主義，理想主義把人抽離了時空，忽略現實、否認現實，人性因此也受到誤解。人是有理性的動物，情意變成附屬品，個人消失在一個理性的架構下；宗教制度化是當時的宗教問題，宗教失去原初個人與上帝之間獨特的互動關係，使信仰失去更新與不斷改革的熱忱與理想。在理性分析的架構下，上帝

⁴¹ 同上。在神學方法上，田立克受他的老師 Martin Kahler 影響，在語言上則深受海德格的影響。

⁴² 同上，頁 3。

⁴³ 鄔昆如，《存在主義真象》增訂版（台北：幼獅，1992），頁 290。

變成哲學認識的對象，而不再是敬拜的對象。神學變成一種學問，宗教變成理論。

透過以上的背景我們可以瞭解存在主義要對抗的究竟是什麼樣的思潮。存在主義所強調的是回到人本身，特別是個人，因為在集體主義之下個人變成模糊的臉孔；回到實際的世界，世界是人可以真正認識他自己的場域；回到內心深處面對上帝，真正的信仰是宗教的體驗，不是客觀的神學論述或外在的崇拜儀式。

存在主義是廣義的，有些存在主義的哲學家是無神論者，或不可知論者。從這點來看，當我們說田立克是存在主義神學家，事實上是有些武斷的，因為田立克的思想不僅受存在主義的影響，他也受本體主義（本體論）的影響。他並不否認一位超驗的存在，並且這位超驗的存在也不是不可知。反之，是一切存在的根基。二十世紀的二次世界大戰，摧毀了人美麗的遠景，一方面人對人自己的理性失去信心，另一方面人對上帝的存在與否存疑。如果上帝存在，為什麼任憑邪惡猖獗橫肆？如果人是理性的，為什麼卻做出非理性的行為？前者使神學家有必要重新理解上帝的意義，後者則是重新理解人。田立克稱自己的神學方法是相互關聯法（method of correlation），即是把人類的困境與上帝的信息結合起來。⁴⁴ 同時他認為一位神學家必須真實地參與在人類的困境，並且具體地體認到，自己確實在那樣的困境中，他才能真正體驗到活的、真的上帝。換言之，田立克拒絕理論、抽象的上帝。唯獨在信仰（faith）裡人才能經驗到真正的上帝。不能真實地看見人類的處境，上帝的信息對人是空洞且毫無意義；不能真實地看見人類的侷限性，就不可能有真正的神學。因此正視人類本身的困境就是田立克神學的發展動向。

田立克不僅受存在主義影響，亦受本體主義影響。其不僅看見存在主義所舉出的人生實相，亦看見基督教信仰的上帝，上帝是人超越悲劇的根基。⁴⁵ 一般人總認為田立克的上帝太抽象，難以把握。針對這個問題，他在系統神學第二冊提出解釋，當他使用有自身（being-itself）、有的根基（the ground of being）、有的力量（the power of being）這些用詞來指稱上帝時，意為何指。

⁴⁴ Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. vol1 (Chicago: The University of Chicago, 1951), p.8.

⁴⁵ 參 --, *The Courage to Be*. New Haven & London: Yale Univ., 1952.

田立克一方面把人與上帝截然分別出來，上帝是創造者，人是受造之物；另一方面他又不願落入上帝是超然存在，遠離人間、人無法瞭解的意象，他用有、有自身指稱上帝。⁴⁶這個有是實有，是創造者亦是管理者（攝理），超越世界同時亦以其特有的形式參與在世界中。⁴⁷。田立克亦用"有--being"來指稱人。一方面他要表達上帝與人、人與上帝是截然不同的，但是另一方面他也要指出：人與上帝之間的有著不可分割的關係--上帝是創造者，人是創造物，創造物不能離開創造者而獨立存在。從存在（existence）的層面來看，人是必死的、有限的，來自虛無亦將歸回虛無。無（non-being or nothingness）具體存在，其時時威脅著人的存在。⁴⁸ 上帝創造時是從無造有，因此所有的受造物就同時具有"無"與"有"(non-being and being)的特質。⁴⁹上帝本身是有，是實有，祂能永恆地克服無而有。反之，受造物則否。被造物是從無中被造，在其裡面含有無的性質，因此他有可能返回無而失落。受造物必須參與在上帝實有裡，才能克服無的威脅。

上帝是創造者，人是其受造物，人與上帝之間有依存的關係。上帝是實有，人必須參與在上帝裡面才能克服其虛無性。就受造的層面而言，有與無是一種辯證關係⁵⁰，人乃存在於尚未有（not yet）與將成為有（becoming）之間的曖昧地帶。受造物是從無中被造，那麼就具有再返回無的可能性。什麼是無（non-being or nothing）？可用三個面向來說明無的具體性：

1. 必死性(Mortality)。

人來自無，亦將歸回無，正如聖經所載：人來自塵土，亦將歸回塵土。⁵¹上帝從無中造有這無的特性便烙印在所造之物身上。就人的層面而言，其終極是死亡，死亡是必然性，又是人最後的結局。這個事實並非只在人面對生命結束時被宣判死亡，尚且在人依然健在時的每一時刻受其威脅；不只人生

⁴⁶ -- **Systematic Theology** , 3 vols. vol.2 (Chicago:The University of Chicago,1957) ,pp.10-12.

⁴⁷ 同上，頁 6-8。

⁴⁸ 同上，頁 187。

⁴⁹ Tillich, **Systematic Theology** , 3 vols. vol.2, 250.

⁵⁰ Thomas, **Paul Tillich**,189.

⁵¹ Tillich, **Systematic Theology** , 3 vols. vol.2,66

病、受苦時會感受到死亡的威脅，健康、快樂時亦感受到其陰影。即在人活著的每一時段，事實上都籠罩在死亡的陰影下。這種威脅一方面使人感到人生沒有意義、荒謬，另一方面則以沮喪、灰心、或是縱情慾樂的方式呈現出來。人在必死性的威脅之下，喪失存在的勇氣。從實存的層面來看，人是必死的。必死性成爲人的威脅，亦使人喪失存在勇氣走向死亡。⁵²

2. 有限(finite)。⁵³

有限是人之所以爲人的結構，正如必死性是受造物的特性一樣，這是一個既予的實況。有限和自由經常是互相對立，但是對田立克來說自由與有限是相對性的：人的自由是有限的自由，反之，上帝的自由是無限、絕對的自由。自由本身是無限的，然因人是有限的，因此人的自由是有限的自由。上帝是無限、絕對，因此，上帝是絕對自由。上帝在他的自由裡創造、管理、超越、參與。這種限制並不是屬於空間概念，而是靈性概念。由於這種限制使人不能毫無障礙的與創造者相通，瞭解其意念。因此當人行使他的自由時就有其可能性，即完全背離上帝的意旨。甚至到一種程度，人以爲是在行使他的自由，但事實上卻是違反他真正的自由與人性。當人因其有限而無法了解造物者旨意時，其所行也許完全背離造物者的意旨。表面上看來他彷彿是自由的，但事實上他所行卻是與造物者的旨意相背而去。顯然的例子是被某種習慣控制的人，他以爲他是在行使他的自由，但事實上這樣的自由正在剝奪他的人性，他正在失落他自己而無法察覺。有限使人的自由亦是有限的自由。人的有限，使其不能瞭解創造者的旨意，其所選者或者完全背離創造者的旨意，終究使其歸向虛無。

3. 罪(sin)。⁵⁴

使徒保羅視罪是一，含有主動性轄制世界的力量。罪具有使人轉離上帝的動力。就聖經的觀點來看，罪不應該只是單純地被解釋成人道德上的過犯，在此前提下，田立克認爲罪是一種疏離，疏離正充分顯示出人的困境。人因爲與上帝疏離了所以反其道而行，存在的狀態就是一種疏離的狀態，⁵⁵也就是

⁵² Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. vol.1, 186-201.

⁵³ 同上，頁 177-186。

⁵⁴ --, *Systematic Theology*, 3 vols. vol.2, 44-58。

⁵⁵ 同上，頁 59-62。

罪的狀態。當人與其存在根基疏離，那麼他就與世界、與其自身疏離，因此罪既是人存在的狀態亦是結果。罪即人轉離他所屬的，以別的事物取代上帝。罪包含不信 (unbelief)、貪婪 (concupiscence)、自恃 (hubris)，不信是轉離上帝，而以自我或世界為中心。不信即不愛，不愛上帝而愛自己愛世界；貪婪是一種想把抓一切，並由其中獲取滿足的狀態。例如以知識為中心，以追求知識為滿足，以其為終極關懷；自恃是人無視於人的有限，將自己抬高至神聖領域。自恃被視為是人首要之罪，自恃即人完全忽視一位創造主，而以人為中心，以人自己取代創造者。或是不信或是貪婪、自恃，其主要問題皆是人以別的受造物取代上帝，而與其創造者疏離。當人與其創造者疏離，人即喪失存在的根基而歸回虛無。

罪是一種疏離，疏離正充分顯示出人的困境。人因為與上帝疏離了，所以存在的狀態就是一種疏離的狀態，也就是罪的狀態。當人與其存在根基疏離，即喪失存在的根基而歸回虛無。當人與其創造者疏離，必死性及有限性即成為人的宿命，人即處於無化的邊緣，田立克稱此無化的狀況是惡 (evil)。⁵⁶惡是一種反上帝的創造，與上帝創造的旨意相背而去的情況。上帝“從無造有” (creation out of Nothing) 其意旨乃創造、有，相對於其的無化，則是一種惡。無化不僅是歸回虛無，而是變惡，與上帝的旨意相違背，反其道而行。惡涵括所有的否定、毀滅、疏離。⁵⁷若人從無中被造，則受苦成為人無法迴避的問題。人因虛無而受苦，因受苦而落入虛無，無是受苦的原因，又是受苦本身。“從無造有” 指出人具歸回無的可能性，無化與上帝創造的旨意相背，在此意義上，虛無即惡。無為受苦之因，亦為受苦本身。人因惡而受苦，因受苦之惡而無化。

總結田立克的觀點：人乃從無中被造，在人的裡面含有無性。人乃存在於尚未有 (not yet) 與將成為有 (becoming) 的辯證關係。無的特性具體的呈現在人的必死性、有限性及罪。必死性指出人處於死亡的陰影之下；有限性是人之為人的結構；罪表明人與上帝處於一種疏離的狀態。當人與其創造者疏離，必死性及有限性即成為人的宿命，人即處於無化的邊緣。無是惡的來源，其本

⁵⁶ 同上，頁 59-78。

⁵⁷ Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. vol.1, 269.

身亦為惡，與上帝創造的旨意相違背。因此惡並非虛無而是有，其具毀滅性及使人歸於無的可能性。

第二節 巴特

許多人給予巴特的神學標籤是：辯證神學、危機神學、聖言神學、新正統神學。但是天主教神學家漢斯·昆（Hans Kung）卻是給予這樣的評價：向後現代過渡之中的神學。⁵⁸ 這是饒富意味的，其意味著巴特的神學是不能被一個標籤限定；亦標示出巴特的神學是隨著他的生活經驗而變化的。巴特的神學工作不是從教授的書桌開始的，而是源自於他在瑞士小鎮薩芬維爾（Safenwil）擔任牧職時遭遇困境而展開的。在那裡，他開始回到聖經，重讀希臘原文，寫出《羅馬書釋義》。研究巴特的學者對他的神學都有一個共識，即巴特的神學具有時代性。巴特自己也說過，一個基督徒若想做一個有責任的基督徒，他必須每天作二件事：讀聖經及報紙。⁵⁹

巴特給人的另一個印象是：像一隻好鬥的公雞，到處跟人打筆仗，因此失和，連他早年的好友布魯納也不例外。⁶⁰ 但是不應該就此把他設想成一個頑固不通，自以為是的“老夫子”，事實上，越到老年他越傾向開放，強調“在基督裡的自由”。這與他那有名的“不！回布倫納”恰成強烈的對比。這種轉變正

⁵⁸ 漢斯·昆，《基督教大思想家》，包利民譯（香港：漢語基督教研究所，1995），頁198-229。

⁵⁹ Karl Barth, *How I changed my mind* (Richmond: John Knox, 1966), P.12.

⁶⁰ 同上，頁25。：布魯納是早期巴特寫就《羅馬書釋義》遭他的老師哈納克等人批評之際，少數支持他的盟友之一。

回應了前面所說，巴特的神學是活的，信仰與實際生活互相作用。經歷越多，巴特越來越放鬆聖經是唯一的啓示的原則，他適度地接受天主教自然神學的觀點。⁶¹ 實際上，這反映出巴特八十幾年的歲月中，他的神學思想不是一成不變。因此在未介紹巴特有關虛無的看法之前，有必要簡介幾個使他神學思想轉變的事件和階段。

一般研究巴特的學者，把巴特的思想發展分爲四個階段：1. 早年自由主義神學；2. 寫作《羅馬書釋義》初版；3. 《羅馬書釋義》第二版與著手《教會教義學》初期；4. 寫作《教會教義學》至晚年。⁶² 以其神學特色可分成：自由神學，辯證神學，新正統神學，教會教義學四個時期。⁶³

1. 自由神學時期。

巴特十六歲接受堅振禮時，就立定心意接受呼召，從事系統神學的工作。大學時期，他除了對康德心有所繫之外，對他父親開的幾門神學課程也興味盎然，並爲士來馬赫的宗教經驗神學所吸引。隨後他又到柏林、杜賓根、馬堡等大學，追隨哈納克、何爾曼(Wilhelm Herrmann)等自由神學大師。後者師承士來馬赫、立瑟爾(A.B. Ritschl)是巴特最敬重的老師之一，學生時代的巴特完全沉浸在自由神學的氛圍之中。

⁶¹ 漢斯·昆，《基督教大思想家》，頁220-22。

⁶² 巴特，《羅馬書釋義》，魏育青譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998），中譯本導言，頁26

⁶³ Colin Brown, *Karl Barth and the Christian Message* (London: The Tyndale Press, 1967), p. 99.

2. 辯證神學時期。

這時期引起巴特神學轉向有二個主要因素，一是 1911 他到薩芬維爾任職，另一個是第一次世界大戰的爆發。後者使他意識到自由神學沒有未來，因為自由神學讚揚人性、理性，而戰爭粉碎了這樣的看法。再者是他所敬重的那些自由神學的老師，跟從當時的政權，對恐怖的戰爭毫無譴責之意，這使得巴特質疑他們的神學理念及倫理觀點。繼之，在鄉間的實際牧會工作，使他質問自己，他的信息（尤其是那些冠冕堂皇的神學論調）對那些工廠的小老百姓有意義嗎？能和他們的生活發生關聯嗎？那些小老百姓真實遭遇的問題是，被工廠的老闆剝削，而他們的老闆亦是每個禮拜和他們坐在一起禮拜的弟兄姊妹。這些現象使巴特感到自由神學的膚淺與不適切。因此，在神學思想上他轉向聖經，並開始閱讀俄國小說家杜斯妥也夫斯基及丹麥哲學家祈克果的作品；在實際行動上，他為人民爭取更好的工作環境和福利。⁶⁴ 《羅馬書釋義》是他結合行動、思想轉變的結晶。他批判自由神學把信仰根植於個人經驗，無能提供解答去拯救即將破碎的世界，聖經開啓他的眼睛，照亮他的心靈。聖經乃是提供“神如何看人”的啓示，而不是從人的視域看神。經文反映出人的真相，並為人帶來一條通向未來的道路；上帝的話像光，照明人的罪及人的處境；並昭示出人如何常常以神學及宗教做幌子，意圖逃避與上帝真實的相遇。它（聖經）昭示出人對上帝一無所知，並遠離上帝的啓

⁶⁴ Barth, *How I Changed My Mind*, 21. 巴特這個實際的動作，使一位工廠老闆離開他的教會而加入天主教會。

示；相同地，聖經亦昭示上帝的救恩與復合，藉著基督帶給人間。面對此情此景，人必須做出挑戰性的抉擇。否則恩典就變成對人的審判。這時期巴特最為人熟知的神學宣言就是；人就是人，神就是神（The wholly one），在人與神之間沒有任何相似性，唯獨透過啓示--上帝的話--否則人無法認識上帝。

3. 新正統神學時期。

1921 年開始巴特在環境上有所變動，他由一個小鎮的牧師，變成在大學任教的神學教授。他分別在哥廷根、明斯特及波恩任教，直到 1934 被納粹解職。在預備論文期間，巴特發現到辯證神學對於了解上帝的啓示並不完全正確，如果上帝如前所說，是一完全的他者，那麼人如何可能談論祂呢？如果人面對的是一完全超越的他者，那麼人在無限的面前就只是一個罪人。巴特注意到經文中不只談到審判，亦有創造；不只是恩典，還有約，而這些都是涵括在人與神的關係之中。於是再一次轉向，轉回中世紀神學家安瑟倫的神觀，並從約及創造的觀點來處理人與神的關係。⁶⁵

4. 教會教義學時期。

1932 年，巴特開始著手寫《教會教義學》，其神學思想最大的轉變是從“以上帝的話為中心”轉變為“以基督為中心”。⁶⁶巴特理解到，耶穌基督就是上帝活的話，一方面耶穌是上帝藉此表明祂與人同在的實體；另一方面耶

⁶⁵ Brown, *Karl Barth and The Christian Message*, 100, 這亦影響到巴特後來教會教義學的神學觀。這時他強調人與神的團契關係，從約的視域理解創造與上帝的攝理。

⁶⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4 vols. vol3, trans. G.W. Bromiley & R.J. Ehrlich (Edinburgh: T. & T. Clark, 1960), 302-304.

耶穌把人無法了解的上帝帶向人間，上帝藉耶穌基督啓示他自己。上帝自己既是啓示者，亦是啓示本身，又是所啓示的內涵。實際上巴特始終沒有脫離以上帝爲中心的思考模式，只是上帝的面向越來越多樣、清晰。1934年第二次世界大戰爆發，巴特因組織告白教會而被希特勒從明斯特解職，並查禁他所有的書籍，被迫離開德國回到瑞士。這次事件無疑比往昔的任何事件都令巴特感到震驚。令巴特震驚的，一個是德國教會陷入那麼大的誤謬與危機竟然毫無所覺；另一個是他捍衛真理的行動所引來的竟是當權者與教會的交相指責。這個經驗使他看清人性的虛假與殘酷、愚蠢與懼怕，使巴特洞悉到惡的存在。

經由以上我們看見，巴特的神學思潮隨其境遇之變化而變化。這裡呈現出神學是生活的，也是鮮活的，是人在其境遇中與上帝相遇的回應。

巴特的神學自始至終都是宣揚上帝最終是得勝的，但這並不意味著其無視於惡的存在。他一方面堅信上帝對其創造的維護；另一方面則面對世界有惡的事實，並承認惡是真實的。巴特以虛無來指稱惡，是要對照上帝的實（有）；以虛無指稱惡，一方面指出惡的真實性，另一方面則顯示其曖昧性。

⁶⁷虛無非上帝所造，亦非來自創造物，非上帝所允許，不在上帝的管理（攝理）之下，虛無乃是異類（alien factor）。儘管如此，巴特提醒應將虛無的力量置

⁶⁷ 同上，頁 299-302。

於上帝之下(降至最低),卻置於受造物之上(提至最高)。⁶⁸世界有惡的事實,不能返照出其創造者是不完美的。創造者與受造物截然有別,創造者是完全的,受造物是創造者所造,受造物需倚靠創造者的恩典存活,這是創造者與被造物的區別。若缺乏這樣的區別,受造物就不是受造物而是上帝了。受造物乃暴露在種種試探與誘惑之中,並且有可能參與在試探與誘惑之中。惡非來自創造者,亦非上帝所允許,惡是人的責任,是受造物屈服於誘惑的狀態與結果。從上帝的創造來看,上帝並沒有把人交付誘惑與試探(上帝並沒有容讓人墮落),反之,上帝維護(攝理)。因此惡非來自上帝,亦非上帝所允許,是上帝欲克服的對象。

巴特從創造的觀點指出,惡非上帝允許,乃是上帝欲驅離的對象。惡非與上帝對立的另一勢力,然其對受造物卻具有毀滅的力量,以虛無指稱惡,恰恰欲表達此一曖昧性。在提出虛無究竟何指之前,巴特認為有必要把虛無與負面(negative)做一個釐清。虛無是無(nothingness)必須與負面(negative)有所區隔;虛無亦非否定(not),虛無是有(is)。巴特認為負面是屬於上帝創造的一部份,創世記開宗明義的第一章就指出這個事實。⁶⁹有光就有影,正如受造有其積極正面亦有其消極負面一樣。創造含括明暗、黑白、進退、美醜、有價值無價值的對比。巴特在詮釋創造時,並不是將創造物定位在一

⁶⁸ 同上,頁295。

⁶⁹ 同上

種盡善盡美的狀態。被造物與創造者有所區別，創造者是完全的，被造物是不完全的，不完全是被造物的特質。創造物意味著自己是被造物，因而必須依靠恩典存活，失去這個意義創造物就不是創造物，而是上帝。⁷⁰在此前提下，同時意味著受造物亦可能因拒絕倚靠恩典而毀滅、墮落。

創造本身含括正面與負面，積極與消極，但這不是真正的虛無。然而這些陰影部分是虛無可能佔領的領域。巴特認為唯獨透過啓示，人才能洞識到真正的虛無。⁷¹ 虛無既非上帝亦非創造物，其歸屬於第三類存在，其不可能是創造物的自然知識的一種客體，因此受造物不可能透過認知，意識到虛無的存在。僅僅透過上帝，僅僅當虛無在上帝的存在和反對虛無的態度中，認識到上帝時，創造物才認識到虛無。對巴特來說創造不只是最開始時上帝創造，其亦涵括在整個歷史進程中，上帝維護祂自己創造的世界。⁷² 換言之，創造是包括上帝的維護（攝理）。因此任何妨礙或干擾上帝的計劃與目標的，都是上帝所欲克服、對抗的對象。

一開始上帝“從無造有”，“無”是上帝欲克服的對象。一方面指出虛無威脅創造；另一方面它正是創造時，被上帝所拒絕與排除的。前者指出無是反創造，後者則指出無是被上帝拒絕、非上帝旨意，為上帝所反駁的。簡言

⁷⁰ 巴特，《教會教義學—精選本》戈爾維策精選，何亞將、朱雁冰譯（香港：三聯書店，1996），頁206。

⁷¹ Barth, *Church Dogmatics*, 頁302.

⁷² 同上，頁90-110。

之，虛無是與上帝創造旨意相背，亦是被上帝排除在創造之外的。虛無的存在僅僅憑藉上帝的“不”，缺乏恩典與拒絕恩典的地方就有虛無。那裡有缺乏，那裡就有虛無；那裡有虛無，那裡就有缺乏。⁷³

基督道成肉身是上帝的啓示，亦是上帝維護其創造的陳明。透過道成肉身的啓示，陳明上帝親自面對虛無。道成肉身指出上帝成爲人，並且是成爲“困境中的人”、“受威脅”、“毀壞”，並與“創造者疏離的人”，成爲在虛無脅迫之下的人。上帝必須親自面對虛無，因爲虛無是有（is）而不是無（nothing）。上帝爲維護其創造，必須親自面對虛無，虛無的本體即惡。惡的意涵在此即敵對恩典，背離恩典，使受造物與恩典疏離。⁷⁴上帝所欲乃是其受造物在其計畫中前進，其所不欲是打斷祂計畫者，任何打斷祂創造計畫者，皆是祂所要對付的對象。在十字架上，上帝與虛無相遇，並且擊敗它，基督在十字架上的死，就是與虛無交戰的事實。由此可見，虛無是在上帝的恩典之外。虛無把基督帶到十字架，但基督卻在十架上擊敗它。對上帝來說，虛無是永恆的過去，是在其審判和震怒之下。基督的死是一種解放，把人從虛無中解放；不僅僅赦免罪，亦使人從受苦中釋放。

“從無造有”指出無乃爲上帝所拒絕，是被排除在上帝的創造之外；基督的道成肉身則陳明，無是上帝欲克服的對象，是缺乏恩典，被排除在上帝

⁷³ 同上，頁.353。

⁷⁴ Barth, *Church Dogmatics*, 353-355.

的恩典之外，虛無乃憑藉上帝的“不”而存在。在耶穌基督的事件中，虛無已被上帝擊敗：虛無能被再次重述與詮釋，僅僅透過回顧耶穌基督的事件。⁷⁵ 虛無已被擊敗，其不具備實質的力量，然而其依然存在，透過其存在威脅著受造物。虛無干擾上帝的創造，對付虛無是上帝的課題，透過十字架事件，上帝在十字架上擊敗虛無。虛無已成為過去，是退卻至邊界，沒有實體、空谷的回音、短暫的影子。對上帝而言，虛無已被克服；然而對人而言，虛無依然是個危險。前文提及，受造物乃處於種種的試探與誘惑之中，受造物必須依靠上帝的恩典存活。反之，當受造物拒絕依靠上帝的恩典，其必然陷於誘惑與試探。虛無一開始即在上帝的創造之外，在此意義上，其為反創造同時又是敵對創造；其為墮落者，同時又是誘惑人墮落者。虛無雖被上帝克服，對人而言仍是可怕的誘惑者，誘惑人離開上帝的恩典。因此，巴特認為人最大的罪就是不信，不信即對上帝已經得勝與基督的再來無知，⁷⁶ 把對上帝的信，讓渡給對虛無的懼怕，因而受虛無操控。

總結巴特對虛無的觀點：從創造的角度來看，上帝不僅創造，維護其所創造亦是上帝創造的一部份。任何干擾上帝創造者，皆為上帝所欲克服的對象。虛無是反創造同時又是敵對創造；被排除在上帝的創造之外，又是誘惑受造物脫離創造秩序，在此意義上虛無是惡，是上帝的敵對者。十字架事件啟示，上帝透過十字架克服了虛無。十字架事件不僅陳明人從虛無中釋放，

⁷⁵ 同上，頁 366。

⁷⁶ 同上。

亦從受苦中釋放。虛無僅僅是空谷的回音、短暫的影子，然而由於人對上帝救恩的無知與缺乏信，將其對上的信讓渡與對虛無的懼怕，使其依然借屍還魂興風作浪。

第三節 沙特

提起“存在主義”沒有人不立刻想沙特，因為沙特使“存在主義”這個名詞亮了起來，它不僅意味著一反傳統的哲學論調，更意味著對人與其處境的關注。往昔的哲學總是把人抽離時空討論之，存在主義則強調個人實存的經驗。然而，也正因為沙特藉著其小說及文學作品大力鼓吹存在主義的思想，許多人對存在主義的觀感僅僅是停留在頹廢或虛無主義的印象。事實上“存在主義”只是一個概括性的名詞，用以描述二次大戰之後這新興的哲學，若加以探究，每一位存在主義哲學家的論點都不盡相同。1946年沙特獲得諾貝爾文學獎，雖然他拒絕前去領獎，但是就某種程度而言，這都是對沙特文學創造上適度的肯定與評價。在西方，用文學形式來表達某種哲思的，大有人在，但是在沙特這裡，文學與哲學的結合更為密切，也產生更廣泛的影響。

要論及沙特對苦難與惡的看法，不能錯過他童年的經驗。如果說雅斯培存在主義的思想緣自他身體狀況不佳的“邊界處境”（situation limits），那麼沙特的存在主義思想則與他不幸的童年息息相關，他從小就體驗到什麼叫不幸、苦難。兩歲時，他的父親因得腸熱病而去世，三歲左右因右眼患病引起斜視，進而失明。由於右眼失明，常受到別的孩子嘲笑，不願接近他；又居住於外祖父母的家，終日接觸的是成年人（母親、外祖父母），他兒時的生活極其孤獨。外祖父教他識字、讀書，漸漸地他把自己埋進祖父的圖書室。沙特曾說：「我是在書中開始我的生活的，就像毫無疑問地我也要在書中結束

我的生命一樣」。⁷⁷ 十一歲那年，沙特的生活再度掀起波浪，一向他認為自己最親近的人--母親--改嫁，沙特從小就把自己的命運與母親的命運連在一起，母親他嫁，無異粉碎他小心靈中那原以為安適溫暖的世界。雖然後來他與母親、繼父同住，但與繼父的脾性始終不合，繼父要他朝數理的路子走，他卻鐘情歷史與哲學，他說當初選哲學這條路或許帶著反抗繼父的心情，但哲學後來卻成為陪伴他走過憂患歲月的良伴：「哲學在我生活中，足以克制戰爭帶來的憂患、陰鬱和悲苦的情緒。...生活和哲學在我身上成為密不可分的了」。⁷⁸

渡過了苦澀的童年，沙特不但取得中學哲學教師資格文憑，繼之留學柏林，受教於胡塞爾門下，攻讀胡塞爾現象學。當再度返回法國，他原想過著教書、寫作的日子，不料，法西斯的勢力開始瀰漫、擴張，沙特試圖逃避，在自己的私生活中尋找安慰，然而覺得終究是逃避不了的。⁷⁹ 1936年，西班牙的法西斯勢力公然以武裝叛變，西班牙於焉爆發內戰，而德國希特勒政府也支持這個行動，這使沙特從不關心政治的自由知識份子的態度，一躍轉變成為決心以筆作武器，投入到反法西斯的鬥爭裡的戰士。這一轉變不但使沙特大半生的歲月都在為自由與人權奮戰，也使他的作品變成向時代說話，反抗時代不公義的傳聲筒，同時顯示出真實人生的荒謬性。

1936年因西班牙內戰，沙特發表其小說“牆”已經顯露出他存在主義的氣味。故事乃是描寫內戰期間幾位被法西斯政權所擄獲的共和黨，面對死亡的心情。行刑之前，其中一位被留下來，他被告之，若是願意說出另一位同伴的藏匿處就可以免去死刑。他原來決定不說，但為了戲弄那些法西斯份子，他隨意說出一個地方。最後，這位被留下來的，竟被免除死刑，他甚不解。他後來得知，他那位同伴從他原來藏匿的地方離開，卻不巧就藏在他隨

⁷⁷ 高宣揚，《沙特傳》（台北：萬象圖書，1994），序言。

⁷⁸ 劉笑敢，《兩種自由的追求-莊子與沙特》（台北：正中書局，1994），頁7。

⁷⁹ 高宣揚，《沙特傳》，頁98-99。

意說出來的地方，法西斯分子在那裡逮捕了他。小說的結局提示出：人是必要做抉擇的，但抉擇的結局卻不是人可以掌握的。故事中的囚犯幾經思慮後，他選擇不說出他同伴的藏匿處。其抉擇的根據是，“我必須固執”。⁸⁰ “我必須固執”事實上道出了對真理與對善的執著，對沙特來說這種執著是人天生該有的責任，也是人對自己負責的態度，即使擇善而行其結果是被送上斷頭台，人亦必須具備這種道德勇氣，因為這是一種“否定否定”的勇氣。

1939年第二次世界大戰爆發，沙特應召入伍：

1939年九月裡的一天，我接到應召令，不得不到南錫兵營報到，跟那些素不相識的人混在一起，這一下「社會」的概念進入我的頭腦……，他們與我一樣是老百姓，在納悶著怎麼會落到這步田地；……在這以前我以為自己是至高無上的，只有通過應徵令對我自身自由的否定，我才意識到世界的重量以及我與所有別的人，以及所有別的人與我的聯繫的份量。⁸¹

1939年他應召入伍，第二年未經交戰就被俘，監禁於德國特列夫戰俘營，約十個月後獲釋。這期間他開始草擬《存在與虛無》一書大綱，並且著手另一部小說《自由之路》的第一部份“懂事年齡”。⁸²故事中的主人翁有些酷似1936年之前的沙特，他只想做一個清高的知識分子，不願意介入生活，不願

⁸⁰ 沙特，《沙特小說選》陳鼓應、金溟若譯（台北：志文，1969），頁33。

⁸¹ 高宣揚，《沙特傳》，頁118。

⁸² 同上，頁177-193。

意負責。他的情婦懷孕了，他拒絕娶她，卻要她去墮胎；他反法西斯政權，卻沒有實際的行動；他意識到自由，卻拒絕使用自由。這部小說再一次陳述沙特的理念：人活著必然是要抉擇，不抉擇也是一種抉擇。那些沒有阻止戰爭發生的人，亦是參戰者；不搞政治的人亦是政治人。

沙特透過其文學作品，強調其一貫思想：人必須抉擇（必須有所行動）。人必須抉擇的基本前提，也是沙特存在主義的基本前提：存在（existence）是一個誤謬。存在是沒有理由，沒有既與的目的，人唯一有的是被投入於世，世界是人存在的基礎（being is there）。⁸³存在（existence）乃處於有與無之中（being and nothingness），存在要成為有（being）乃透過行動。人不曾被預先命定將成為什麼樣的人，透過行動，透過無化，人成為其所是（being）。一個人將成為什麼，是他行為的總和，普魯斯特之所以被譽為天才，乃透過其作品呈現出來；不存在著一個很有天分的普魯斯特，卻未曾創作任何作品。因此，對沙特來說，一個人沒有理由抱怨時不我予，因此一生慳儉，被投入於世是人既予的命運亦是限制，但是在這個限制之內，沙特看見人不是被命定，而是有充分（絕對）的自由向否定的力量說“不”；有充分的自由抉擇，其要成為什麼樣的人。英雄並非被命定為英雄，因此其成為英雄；懦夫並非被命定為懦夫，因此其成為懦夫，英雄因其行為（Action）使其成為英雄，懦夫因其行

⁸³ Jean Paul Sartre, *Being & Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. Hazel Barnes (N.Y.: Philosophical Library, 1956), Introduction. pp19-20.

爲使其成爲懦夫。而存在於或英雄或懦夫之間的是人的自由。這自由不是爲所欲爲的自由，而是有所欲爲的自由，自由是人不得不做抉擇的基本條件。人是被命定爲自由的，正因爲具備這樣的自由，人才能透過其抉擇成其所是，而非被命定。⁸⁴

人是被投入於世，人的背後是虛無（nothingness），人透過其自由與抉擇（action）成其所是。

沙特在 1939 年草擬出《存在與虛無》一書的大綱，於 1942 年前後二年完成這部洋洋大觀的著作。這部哲學著作，可說是爲他在 1942 年之前的生活經驗與哲思下一個註腳。從結構上來看，這是一本極爲抽象的哲學著作，然而卻是一本討論有關人存在的書。在這本書裡，沙特深受笛卡兒“我思故我在”哲學的影響，然而他又重新解釋“我思故我在”的意涵。笛卡兒提出，凡是未經證明的，都值得存疑，唯一不存疑的是正在思這個我，因此“我思故我在”。沙特認爲笛卡兒的“我思”（cogito）是反思（reflective）之後的我思，“我思故我在”這句話更正確的說法應是：我意識到我在懷疑，故我存在。⁸⁵而沙特的《存在與虛無》卻是從反思前（pre-reflective）的我思出發，這一點即連結到沙特的認識論觀點，亦沙特所強調的：存在的現象（phenomenon of being）即存在的呈現

⁸⁴ 沙特，《沙特隨筆》張靜二譯（台北：志文，1980）頁120-128。

⁸⁵ Jean Paul Sartre, *Being & Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*, 9.

(appearance of being)。⁸⁶ 沙特拒絕現象與存在的二元性，他認為我們所有的，就是對現象的經驗。簡言之，不存在著先驗的本質，一個人將會是一個什麼樣的人，是他呈現出來的總和。⁸⁷ 沙特不願意先對人性下一個定義，沒有預先的人應該是什麼，人乃透過他的行動為自己下定義。換言之，在人的背後不是有，而是無（沒有本質），人要成其有，必須不斷地克服無。沙特將“存在”與“虛無”放在一起，一方面指出：虛無不是一無所有，而是不同於存在的“存在”，另一方面則指出：虛無亦可能成爲存在的威脅。⁸⁸ 虛無是否定的基礎，是對存在的否定，否定先於判斷。虛無不是無，其不只是邏輯判斷上對矛盾的否定，其本身即是否定，是對存在的否定。而克服無的唯一命題是：人是被判爲自由的。⁸⁹

在這裡可以很清楚的看到，沙特的文學作品的主題，與其《存在與虛無》的主題是首尾一貫的，即人必須不斷的透過抉擇、行動成其所是。在人的背後是虛無，人必須不斷克服虛無，才能成其有。反之，虛無乃否定的基礎，人亦可能爲虛無所無化。

《存在與虛無》寫就的背景是第二次世界大戰爆發，法國遭德國法西斯主義威脅的時期。沙特完成這本作品，絕不僅是爲其個人的存在主義觀點提

⁸⁶ 同上，正文，頁7。

⁸⁷ 沙特，《沙特隨筆》，頁120。

⁸⁸ Sartre, *Being & Nothingness: A Phenomenological Essay on Ontology*), 正文，頁26.

⁸⁹ 同上，頁60。

出論證，其目的更在於，透過本書激發更多的法國人，起來抗拒不適切的政治與主義。在這本討論存在、虛無、自由等論題的作品中，亦透露出沙特對惡的看法。沙特追隨蘇格拉底的觀點，他認為：人若真正知道什麼是惡，就不會參與在惡的行動之中。⁹⁰ 換言之，沙特認為人總是擇善而為。沒有真正的惡人，許多時候人行惡、參與在惡的行動之中，乃因人沒有意識到那是惡；沒有真正的惡人，惡人也有清醒擇善而為，而好人也有糊塗錯置的時候。沒有人生來是被命定為好人或惡人，重要的是人必須抉擇，既缺乏既定的準則成爲人抉擇的基礎，人則必須自己判斷，並爲自己的抉擇負責。若沙特宣稱沒有真正的惡人，是否意味著他認為沒有真正的惡？恰恰相反。對於惡的看法，沙特拒絕如萊布尼茲所言，把惡視爲對於善的互補，同時其亦不認爲惡是善的缺乏。他認為，惡與善是不相對稱的觀念。善的反面不是惡；惡的反面不是善，並非惡一變臉，就可以返回善。不，惡即是惡，惡是一種對於善的損壞，是對存在的否定。⁹¹ 基於對惡如此深刻的洞察，沙特才會撰文大聲疾呼，不要受惡迷惑，參與在惡的行動之中。當一個人參與在惡之中，其乃爲惡人，並且無可推託地要爲自己的惡負責。

對沙特來說，惡並非善的缺乏，亦非善的反面。反之，惡是對於善的剝奪，是對存在的否定。惡所造成的損害是無法彌補的。再者，惡有其先存性，並非人爲惡惡才存在，乃是人參與在惡裡面爲惡。就此而言，人必須爲所行

⁹⁰ 同上，導讀，頁 46-47。

⁹¹ 同上，正文，頁 240

的惡負責。

總結沙特的觀點：人乃被投入於世，在人的背後是虛無，人必須克服虛無才能成其所是。虛無是否定的基礎，其本身為否定，是對存在的否定。而克服虛無的唯一命題是：人被命定為自由。透過自由人克服虛無成其所是；亦透過自由人為虛無所否定。沒有被命定為惡的惡人，人之為惡，乃因其擇惡而參與在惡裡面。惡有其先存性，然而人亦有充分的自由拒絕惡，就此而言，人必須對其惡負責。惡並非善的反面，亦非善的缺乏，而是對善的毀損，對存在的否定。人有充分的自由，對否定其存在的虛無說不；然而，當人不能對否定其存在的虛無說不時，人即為虛無所否定，在此意義上，虛無是惡，其為有，是對存在的毀損與破壞。

第四節 結論

從田立克的觀點來看，人乃從無中被造，在人的裡面含有無性。無的特性具體的呈現在人的必死性、有限性及罪。必死性指出人處於死亡的陰影之下；有限性是人之為人的結構；罪表明人與上帝處於一種疏離的狀態。當人與其創造者疏離，必死性及有限性即成為人的宿命，人即處於無化的邊緣。無是惡的來源，其本身亦為惡，與上帝創造的旨意相違背。因此惡並非虛有，其具毀滅性及使人歸於無的可能性。無是受苦的原因，亦是受苦本身，其結局是毀滅、無化。

巴特從創造的角度來看，上帝不僅創造，維護其所創造亦是上帝創造的一部份。任何干擾上帝創造者，皆為上帝所欲克服的對象。虛無是反創造同

時又是敵對創造；被排除在上帝的創造之外，又是誘感受造物脫離創造秩序，在此意義上虛無是惡，是上帝的敵對者。十字架事件啓示出，上帝透過十字架克服了虛無。十字架事件不僅陳明人從虛無中釋放，亦從受苦中釋放。虛無僅僅是空谷的回音、短暫的影子，然而由於人對上帝救恩的無知與缺乏信，將其對上的信讓渡與對虛無的懼怕，使其依然借屍還魂興風作浪。

沙特從其存在主義的觀點指出，人乃被投入於世，在人的背後是虛無，人必須克服虛無才能成其所是。虛無是否定的基礎，其本身為否定，是對存在的否定。而克服虛無的唯一命題是：人被命定為自由。透過自由人克服虛無成其所是；亦透過自由人為虛無所否定。沒有被命定為惡的惡人，人之為惡，乃因其擇惡而參與在惡裡面。惡有其先存性，然而人亦有充分的自由拒絕惡，就此而言，人必須對其惡負責。惡並非善的反面，亦非善的缺乏。惡是對善的毀損，對存在的否定。

透過以上三位神、哲學家的觀點可以看出：虛無不是無，而是有。虛無不僅是有，其有亦具毀滅性，是一種對存在的否定；對上帝創造的否定。在此意義上，虛無是惡。惡不是善的互補，也不是善的缺乏，惡是一種對善的毀損與破壞，而這樣的破壞是無法彌補的。換言之，惡即是惡，惡無法返回善，善與惡不是對稱的概念。

如果惡是一種對善的毀損與破壞，那麼受苦就不是合情合理。神義論指出惡是虛有，因此受苦亦是虛有，反之，受苦於人有益。田立克等人卻指出，惡不是虛無而是有，並其有是對存在的否定與破壞。若惡是有，則受苦亦唯有；惡是對存在的否定與破壞，則受苦是對人性的扭曲與破壞，在此顯明，受苦有其非合理性。其非暫時與表象，而是永遠的毀損，該被拒絕與抗拒。正是在這種情況，其與上帝創造的旨意相違背，是上帝欲親自面對的。

從虛無指出，不只是人爲惡惡才存在，惡原來就在那兒。惡既然是有，那麼惡原來就在那兒；惡具先存性，超出人的理性所能了解的範疇。人以爲自己可以爲所欲爲，卻不知道自己是受惡誘惑而行惡。惡的目的若是毀滅，參與在惡裡面一方面是自毀；另一方面則是使他人受苦，間接走向毀滅。

若惡先於人而存在，則在這裡隨即遭遇二個問題：一、惡非人的範疇能夠面對。若第一個問題成立，則第二個問題將成爲人無法迴避的難題。二、苦難是人的宿命。若惡高出人的存在，意味著人無能爲力擺脫其誘惑；又惡乃以毀滅爲目的，則苦難將是人的宿命。若苦難是人的宿命，則其合理性將被接受。苦難真的是人無法擺脫的宿命嗎？本文將在下一章透過受苦的上帝提出解答。

第三章 受苦的上帝

上帝不會，亦不能受苦一向是傳統神學所堅持的，其背後的因由乃沿自於：上帝是完美的，不會創造一個有惡的世界。這個命題衍生二個衝突：一個是惡與上帝不相容，另一個是若要承認上帝是真，則惡即是假。惡與上帝不相容，即完美的上帝不能受苦—完美不容惡加以玷污。如果上帝是真，則惡即是假，受苦即虛有，是暫時與表象，其爲上帝對人靈性上的操練。

此觀點在本文第二章即被證明爲僞，惡不是虛無而是有，受苦有其非合理性，是一對人性的扭曲。其與上帝創造的旨意相違背，正是在這種情況下其爲惡，是上帝欲親自克服的。

在傳統神學，上帝的完美(完全)一方面被理解成自我滿足(self-sufficient)另一方面則意味著在祂裡面不存在著任何負面的因素，因此祂不能受苦。這些矛盾在二十世紀“受苦的上帝”的神學一一被否定：一個能受苦的上帝才是真正完美的上帝。俄國現代小說家杜斯妥也夫斯基說出：一個不會受苦的上帝比任何人都可憐，因爲連受苦也不會的上帝不能算涉入存在。⁹²德國神學

⁹²Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as The Foundation and Criticism of Christism Theology*, trans. R.A. Wilson, John Bowden (N.Y.: Harper & Row, 1973), p.292

家潘霍華亦說出：只有受苦的上帝才能真正幫助人。⁹³ 十六世紀的改教先鋒馬丁路德也說過：如果上帝不降貴紆尊，自我設限，人怎能認識滿有全能的上帝呢？德國神學家莫特曼亦言明：一位能受苦的上帝才是能愛的上帝。⁹⁴

本章試圖透過路德、北森及莫特曼闡明受苦的上帝。路德首先提出十字架神學，上帝透過十字架來啓示他自己；北森認為受苦是上帝的本質；莫特曼則意圖陳明，基督釘十字架是對苦難世界的認同。無獨有偶，北森的《神苦神學》，受到路得十字架神學的啓發，莫特曼其《被釘十字架的上帝》，則分別受到路德與北森的影響。

第一節 路德

路德出生於十六世紀的德國，要縷述路德的生平，當以 1505 年他生命中首個尖銳的宗教危機為開端，而非以 1483 年他的誕生為肇始。⁹⁵ 因為一開始路德並非以一個改革家的姿態出現在歷史舞台，他所關注的問題並非天主教體制腐敗與否？而是他個人的得救與否。這個問題與他的十字架神學息息相關，研究路德的學者聲稱：十字架神學滲透在路德所有的神學思想中，真正的神學是十字架的智慧。⁹⁶

自始至終路德所關注的都不是體制的問題，而是他個人的信仰危機。那麼路德的信仰危機是什麼？簡單的說就是，他覺得自己根本沒有能力去滿足上帝的要求。在修道院中他禁食、守夜、禱告、閱讀，這些並不能使他的內

⁹³ Moltmann, *History and The Triune God: contribution to Trinitarian Theology*, trans. John Bowden (N.Y.: Crossroad, 1991) ,P.173

⁹⁴ Moltmann, *The Trinity and The Kingdom of God: The Doctrine of God*, trans. Margaret Kohl, (London: SCM, 1981) ,p.57-60

⁹⁵ 羅倫培登《這是我的立場-改教先導馬丁路德傳記》，古樂人、陸中石譯（香港：道聲，1987），頁3。

⁹⁶ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz. (Philadelphia: Fortress Press, 1966) P.28.

心得到寧靜，終日他被一個問題困住：要到什麼程度，我才能在上帝面前稱義呢？路德其後被選為彌撒司祭，憶起這次經驗，他說他感到戰慄、害怕，與至聖及無限者相遇，那種恐懼就像閃電一樣，擊打在他的頭上。路德一方面感受到上帝的無限權能，另一方面感受到人的無能渺小，人在上帝的面前永遠只能恐懼戰兢。

路德後來能脫離他信仰的危機，間接地要歸功於約翰-施道比次（Johann von Staupitz）。⁹⁷路德經常與施道比次討論他靈性上遭遇的問題，施道比次看出，路德遭遇的問題並不是情緒問題，也不是胃腸不適引起的精神不適，反之，是澈澈底底的信仰問題。透過辯論與勸慰皆無法奏效之後，他推薦路德攻讀博士學位，並在大學裡教授講道學與聖經。教授聖經的席次原屬於施道比次，他建議路德擔任這份工作，為的是要讓路德親自透過研究聖經來找到他信仰問題的答案。路德於 1513 年開始講授詩篇，1515 年冬講授保羅的羅馬書，1516 年講授加拉太，這些研究雖不若他遭雷擊時的經驗有火光出現，但卻如在“大馬色路上”的掃羅使他產生強烈的轉變，他發現因信稱義的真理。

98

路德用“十字架神學”一詞，首次係在 1517 至 18 講授希伯來書的時候，但比較完整的思想是漸次形成。1518 年 4 月 16 日在海德堡的論辯（Heidelberg Disputation）中，路德用“榮耀神學家”與“十字架神學家”的對比辯論到，人無法憑著理性認識上帝，除非透過上帝的啓示，上帝的啓示就是十字架神學。這次是因為九十五條引起的風波，路德應自己的修會—奧古斯丁修會—之邀請，前往海德堡說明他的神學主張。九十五條引起風波之後，路德事實上有意與教皇和解，他準備寫一封道歉的信給教皇。因此在海德堡論辯中，

⁹⁷ 施道比次其時為奧古斯丁修會的教區長、威登堡大學的院長，在大學裡教授聖經。

⁹⁸ Mcgrath, *Luther's Theology of the Cross* (Cambridge: Blackwell, 1985), Pp. 98-99
路德因信稱義的思想究竟如他自序所言，是 1519 年的靈光一閃呢？或是在他開始教授聖經 1513-6？作者認為路德的因信稱義，早於他的十字架神學，因信稱義是十字架神學的延續。

路德未再提有關贖罪卷的事，而是針對罪、自由意志及恩典。然而路德最終以“侵入葡萄園的野豬”被逐出教會。

由於信仰良心的緣故，路德離開所屬的修會，與教皇決裂，並被標上一穿著修士袍的魔鬼一四處逃命。他並不是以一個改革家的姿態出現在歷史舞台，但是由於他對信仰的認真，使他走上改革的道路。

路德的十字架神學並不僅是單純地對抗當時的神學問題，在神學的問題的背後，是當時盛行的經院哲學。經院哲學重理性，並承襲亞里斯多德的觀念，影響當時的神學發展。當時的神學一方面接受來自哲學的理性推論，另一方面接受來自早期教父的神學傳統二者結合，發展出學術性強、靜止的、觀念的、命題式、思維式的神觀。他們稱上帝是完全的、是最初的動力、是第一因，並且以他的理性命定（ordains）所有的創造物，⁹⁹這是用理性推論得出的結果，不是來自經驗。反之，路德的十字架神學是要反應出一位活的、聖經的、有位格、歷史性的上帝觀。路德認為信仰不是推論、不是教義、而是參與、體驗，並解釋它。¹⁰⁰ 因此，十字架神學不是理論性的神學，十字架神學就是參與基督的受苦，路德提出，除非參與基督的受苦，否則無法認識上帝。

在海德堡論辯中，路德並不是用抽象的神學觀念論及十字架神學，而是用二種不同神學家的對比：榮耀與十字架神學。榮耀神學談論的是上帝的榮耀，與榮耀神學對比，十字架神學所談論的是一位隱藏其榮耀的上帝。榮耀神學認為人可以憑著智慧、理性、大自然、律法，認識上帝，滿足上帝的義。路德則認為，人自然的理性可以知道上帝是創造者、是良善的源頭，但這種知道卻不能產生信仰；知識可以讓人知道有神，但卻不能讓人知道上帝是誰，與人有何關係。除非透過啓示，否則人無法得知上帝對人的想法及其救

⁹⁹ James Atkimson, *Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 176-7.

¹⁰⁰ 同上，頁 75-6。

贖。十字架神學的前提是：人是墮落的，對於屬靈的事完全無知；理性只能處理屬世的事，但對屬靈的事卻一無所知。十字架神學就是啓示的神學，藉著十字架上帝將祂自己啓示給人。

論及自由意志時，路德認為自由意志是神聖的屬性，人沒有自由意志。人若有自由意志，也僅止於屬世的事情上，至於屬靈的事，人是完全的被動；人若有自由意志，也只有做惡的意志。換言之，人沒有不作惡的自由。海德堡信條第 13、14 提到，當意志為罪所限時，它只有在被動的情況下為善，反之，在主動的情況下為惡。¹⁰¹ 經院哲學認為人可以靠他原來的本質愛上帝，並為接受基督的救恩做準備。路德雖不若巴特對布魯納斷然的說：不！但他提出：沒有上帝的恩典，人的意志是錯誤和邪惡的。人在本質上就是拒絕上帝的，更甚，人自己想成為上帝。十字架神學要人把救恩成就的焦點，從人的身上轉移到上帝身上，若沒有上帝的十字架，就沒有救恩。

以下將進一步闡明十字架神學的意涵：

十字架神學敵對榮耀神學。海德堡信條第 20、21：

20. 能被稱為神學家的，是那能理解到，上帝透過受苦及十字架來顯明祂自己的人。(He deserves to be called a theologian, however, who comprehends the visible and manifest things of God seen through suffering and the cross.)

21. 榮耀神學家稱惡為善，稱善為惡，十字架神學家則稱已經做成的事。(A theologian of glory calls evil good and good evil. A theologian of cross calls the things what it actually is)¹⁰²

¹⁰¹ Timothy F. Lull, ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), p.31

¹⁰² 同上，頁 43-44。

路德在這裡提出兩者的對比：榮耀神學家視十字架的善為惡，視行為的惡為善；十字架神學則注視上帝在耶穌基督裡已做成的工。人來到上帝面前是憑著赤裸裸的信，反之，依靠良善的行為，恰恰阻礙人接受上帝的恩典，就此而言其為惡。就某種程度而言，榮耀神學是敵對上帝的，因為他們拒絕上帝的方法，卻喜愛自己的方法。他們不能稱為是敬畏上帝的，因為他們拒絕讓上帝是上帝（Let God be God）。真正的敬畏（fear of God）是讓上帝是上帝，讓人是人，榮耀神學模糊這條界限，十字架神學則是重新釐清界限。人稱義單單是靠上帝的恩典，律法無法成為使人稱義的預備。一方面透過十字架反映出人真實的情況是在罪之中，是死亡，毫無可誇；另一方面十字架亦反映出人遵守律法，外表看起來是善與美，事實上是醜惡，人無法逃避因行為的義而自誇。十字架神學返照出榮耀神學的無能。榮耀神學倚靠行為稱義，十字架神學卻倚靠信，榮耀神學倚靠行為，恰恰阻礙上帝的恩典，十字架神學倚靠信則是遵從上帝所設立的方法。

十字架神學指出上帝是隱藏其榮耀的上帝。以賽亞四五 15：「救主—以色列的上帝啊，你實在是自隱的上帝」（新標點）十字架神學揭示上帝是一位自我隱藏的上帝。對路德來說隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是為了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。上帝隱藏在祂的話及工作之下，但上帝的話及工作並不同上帝本身，上帝本身比祂的話比祂的創造更大，甚至上帝也不等同於被釘在十字架上的基督。十字架是上帝的工作，是祂救贖的方法，但祂本身並不是死在十字架上，這是祂的工作，而祂比祂的工作更大。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面。路德認為自我隱藏是上帝獨特的性質，上帝既是顯露同時又是隱藏。換言之，人所認識到的上帝是其隱藏的一面，並非全貌。這裡在在說明人的理性有其界限，同時亦指出人無法憑著自己的能力來到上帝面前，唯獨透過信。這種信不是人天性可以擁有的，必須透過恩典，人能信，人可以信，乃首先建立在上帝的恩

典一啓示及救贖。“信”才能看見那隱藏的。¹⁰³

隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是爲了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。上帝透過十字架啓示祂自己，唯獨透過信人才能認識隱藏的上帝。十字架神學揭示上帝是一自我設限的上帝。當上帝以權能的姿態出現時，我們無法與祂相遇，對比於上帝的權能，人與神是敵對的；在上帝的榮光中，我們無法與其面對面。上帝是烈火，如果祂赤裸裸地呈現，人無法目睹，因此，上帝必須調整祂自己、有所隱藏，帶上面具，我們才能認識祂。另一方面，上帝太大，超越人的理性能了解和捕捉，祂必須適度地限定自己，否則人無法認識祂。在舊約上帝藉約櫃、施恩座、聖殿，以及先知臨在以色列人的歷史；在新約則以基督的形象出現，腓利對耶穌說：將父顯給我們看。耶穌回說：看見我就是看見父（約翰十四 8）。路德指出，誰會害怕一位躺在搖籃裡的小嬰孩呢？上帝若不降貴紓尊人怎樣能親近滿有權能的上帝？面對權能的上帝，人怎能不戰慄驚慌呢？上帝限定祂自己爲的是讓人可以認識祂。看到上帝的背與看到上帝的面是連續性的，人必須首先以上帝啓示的方法趨近祂，才有可能更進一步認識祂。

上帝透過十字架自我設限，爲的是使人可以認識祂。上帝是烈火，人無法目睹；上帝超越人的理性所能瞭解，因此，上帝必須化妝成人所能瞭解的樣式呈現。路德指出，透過推論的方式所認識的上帝，有明顯的誤謬，因此上帝再一次透過受苦來顯示祂自己。¹⁰⁴ 上帝透過受苦來啓示祂自己，一方面表明上帝的恩慈及愛。路德在其“默想基督的受苦”言及，唯有我們認識上帝是透過祂的恩慈及愛，不是權能與知識，我們的信心才能被堅定，我們才能真正重生。惟經驗如此，基督的受苦才能成爲我們生命的一部份，我們才

¹⁰³ Jaroslav Pelikan ed., *Luther's Works: Lectures on Titus, Philemon and Hebrews*, 55 vols. vol. 29 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968), Pp. 230-5

¹⁰⁴ Timothy F. Lull, ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, 43

能真正經驗與基督一同受苦，主動與基督一同受苦。這時折磨人的病痛才是我們與基督一同受苦的經驗。¹⁰⁵ 另一方面則表明人是有罪的人。我們的罪使基督受苦，看見基督受苦，就看見我們的罪、看見真實的自己：從基督的受苦，人看見真實的自己，因此，因它而戰慄，也就被它所粉碎。除非我們能看穿到這裡，否則，基督的受苦無我們無益。¹⁰⁶

透過上帝在十字架上的受苦，一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過上帝的受苦，人看見自己的罪。一方是體驗到上帝的愛，另一方是看見自己的罪，唯有在這樣的體驗下，人才能在上帝面前全然地交出自己，經驗真正的重生。

總結路德的觀點：十字架神學敵對榮耀神學，榮耀神學視十字架的善為惡，視行為的惡為善；十字架神學則注視上帝在耶穌基督裡已做成的工。榮耀神學倚靠良善的行為，恰恰阻礙人接受上帝的恩典，就此而言其為惡，因其拒絕上帝的方法，而以自己為是。十字架神學揭示上帝是一隱藏其榮耀的上帝，隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是為了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面；透過十字架及受苦來顯明自己的上帝是一自我設限的上帝。上帝透過十字架自我設限，為的是使人可以認識祂。上帝是烈火，人無法目睹；上帝超越人的理性所能瞭解，因此，上帝必須化妝成人所能瞭解的樣式呈現；上帝以受苦的形象啓示祂自己，只有透過受苦的上帝能救贖我們。上帝受苦一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過受苦的上帝，人看見自己的罪。一方面看見上帝的慈愛，另一方面看見自己的罪，人才能自我棄絕，全然接受上帝的恩典，在基督裡有新的生命。同時，在其受苦中體驗與基督一同受苦。

¹⁰⁵ 同上，頁 171。

¹⁰⁶ 同上，頁 168。

第二節 北森

北森被稱爲：日本的保羅·田立克。由此可知他是一位極爲關注基督教信仰與文化處境之關聯的神學家。不但如此，他亦被西方神學界喻爲日本最具原創性的神學家之一，他的著作《神苦神學》被翻譯成英、德、西班牙、義大利等語言，成爲第二次世界大戰之後的暢銷書。

1916年北森出生於九州的熊本，受洗之後加入他母親所屬的路德宗，是第一代的基督徒。大學時代他追隨日本哲學家 Hajime Tanabe 研讀黑格爾的哲學，深受其影響。完成大學課程之後，他繼續留在京都大學攻讀碩士及博士學位。¹⁰⁷ 之後，爲了更瞭解聖經，他正式註冊，進入東京路德神學院就讀。畢業之後，成爲路德會的牧師，並擔任東京協和（Union）神學院系統神學教授。

《神苦神學》¹⁰⁸寫於第二次世界大戰期間，完成於大戰結束。太平洋戰爭之後，美國加入第二次世界大戰，影響整個戰爭局勢。日本從所向披靡變成節節敗退，日本境內的反美情緒可想而知，基督徒、宣教師更是首當其衝。雖然如此，戰爭期間日本的基督徒仍然非常活躍，巴特神學、自由神學、布爾特曼的“解神話”紛紛被引進日本，特別是巴特更引起廣泛的討論。第二次世界大戰期間，巴特的主張是教會應該扮演批判不當政府的角色，因此發起巴爾曼宣言，抗議德國希特勒的政權之不當。這種情況傳到日本，日本教會分成兩派，一派贊同巴特的做法，另一派卻不贊同，北森屬於後者。他之所以不贊同的理由是，他認爲日本教會的處境與德國不盡相同，他認爲日本神學家的首要之務不是去抗議日本政府的不公義，而是忠實地宣講福音（The

¹⁰⁷ 京都是日本哲學重鎮，其哲學含有濃厚的禪學氣味。參吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（台北：台灣商務印書館，1998）。

¹⁰⁸ 《Theology of The Pain of God》Pain在此的意思比較接近痛苦，而不是受苦（suffer）但是以下爲普遍、方便起見，皆將之譯成受苦。

logos be declared faithfully)。¹⁰⁹第二次世界大戰結束於美國投下兩顆原子彈在廣島與長崎，日本無條件投降。對世界上其他的國家來說，這是可喜可賀，感謝上帝恩典的時刻，惡者終於被打敗。然而對日本來說，卻是另一種苦難的開始與延續，對日本教會更是。她是該和世人共同慶賀邪惡勢力的被摧毀，或是與自己的國家站在一起呢？這種情緒結結實實地反映在《神苦神學》之中：「當舉世慶賀聖誕節，慶賀救主誕生時，卻很少人去注意同時所發生的另一件事，就是希律屠殺所有兩歲以下的男嬰。那些被殺的嬰孩及悲慟的母親，乃是通過他們的受苦去見證受苦的上帝」。¹¹⁰ 北森用受苦的上帝去安慰日本的教會，同時透過這個事例指出：同一時間，陰暗與明亮同時存在，但它們都見證一位救贖的上帝。明亮的那一面是世人慶賀耶穌的誕生，陰暗的那一面是那些被殺的男嬰及傷心的母親，而後者乃透過他們的受苦，與上帝合一（union）。上帝是受苦的上帝，祂是那一位爲了愛、救贖，而讓祂的獨生子死在十字架的上帝。明亮的基督與飲泣的母親雖是對比，卻同時呈現愛與救贖的上帝。《神苦神學》整合了戰勝國與戰敗國所相信的同一位上帝：「戰爭是世界與上帝分裂，同時也是世界與其自身分裂，真正的和諧是：世界與上帝和好，世界與自己和好。...第二次世界大戰，環境被無情的摧毀，神苦神學...其主題是：上帝去擁抱無法擁抱、也不該擁抱的人」。¹¹¹

日本的神學界稱北森的神學是綜合神學（Furoshiki theology）¹¹² 其神學特色即是把兩個互相對立的二元整合成一。¹¹³ 《神苦神學》即是建立在這個方

¹⁰⁹ C.H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960* (Tokyo: IISR, 1965), p.172.

¹¹⁰ Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster, n.d), p.80

¹¹¹ Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, trans. M.E. Bratcher (London: SCM, 1965), P.12

¹¹² furoshiki 是一種四方巾，外出時攜帶物品之用。把所有需用的東西放在一起包起來。用途類似現代人的手提袋。

¹¹³ 北森大學時代追隨其師 Hajime Tanabe 研讀黑格爾，自然在其神學中不免流露出黑格

法論上：受苦的上帝（The pain of God）乃愛的上帝(The Love of God)與憤怒的上帝(The wrath of God)交織所產生的第三者。¹¹⁴ 第二次世界大戰期間，巴特神學與自由神學分別在日本引起熱烈的討論。北森批評自由神學只看到愛的上帝，沒有看到十字架，沒有看到十字架即意味著拒絕、否認受苦的上帝；巴特神學強調上帝是“完全的他者”（The wholly one）北森批判巴特忽略了保羅及路德所說，上帝因愛罪人而受苦，巴特忽略了受苦的上帝。自由神學只看見愛的上帝，而巴特強調憤怒的上帝，北森卻提出：受苦的上帝是定罪的上帝與意圖去愛的上帝交戰的結果。¹¹⁵他用受苦的上帝整合了愛與憤怒的上帝。

受苦的上帝是一位怎樣的上帝呢？人怎麼能去理解一位受苦的上帝？北森認為人受苦的經驗，就是理解上帝的方法之一。換言之，人可以在其處境中尋找上帝。¹¹⁶人受苦的經驗，是理解受苦之上帝的象徵（Symbol）。¹¹⁷ 在這裡，北森並不是用人的受苦經驗，去推論受苦的上帝。反之，是先看見一位受苦的上帝，透過受苦上帝之啓示，上帝受苦是為了解決人受苦的問題，而人受苦的經驗，乃是去事奉一位受苦的上帝的見證。人之所以受苦是因為上帝的憤怒，罪使人受苦¹¹⁸。由於罪，故人受苦，而人受苦恰恰反應出上帝憤怒的真實性。上帝之所以變成“憤怒的上帝”，是建立在其為“愛的上帝”。愛是上帝的本質，上帝是愛，相對來說，拒絕上帝的愛的，就是背叛祂的愛。對那些拒絕上帝的愛的人來說，上帝的愛變成一種審判，上帝變成憤怒的上帝，憤怒的上帝，正適度地反應出人與上帝疏離的狀態。¹¹⁹

爾的辯證法。

¹¹⁴ Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 79

¹¹⁵ Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 21.

¹¹⁶ 北森偏向普遍啟示的神學觀，此亦其無法苟同巴特的觀點。

¹¹⁷ Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 58.

¹¹⁸ 同上，頁 65。

¹¹⁹ 北森認為，罪是一種人與上帝疏離的狀態。這疏離的狀態即人拒絕上帝的愛。

人拒絕上帝的愛，愛的上帝變成憤怒的上帝，憤怒的上帝正反應出人與上帝疏離的真實性。人受苦的經驗，是理解受苦之上帝的象徵（Symbol）。受苦是上帝的本質，上帝就是受苦的上帝。¹²⁰ 上帝受苦乃上帝嚙下他的怒氣，去愛不可愛的人。上帝愛不可愛的人，並不是來自其對人的悲憫與同情，而是上帝之所以為上帝的本質，即愛的本質。痛苦不是受苦（Pain is not suffer）而是一種無法減緩、無法解決的苦痛，是上帝與祂自己的交戰，由於愛，使上帝對背離祂的百姓感到痛苦。¹²¹ 上帝所愛的對象，就是祂所憤怒的對象，如果上帝要愛罪人，祂必須在某種程度上改變祂自己，放下祂的身段（go out of himself as God）。腓立比書二章，保羅稱基督是自我降卑的上帝，在某種意義上，這是上帝向祂自己的死—改變祂至高的身分。北森進一步應用路得的十字架神學：隱藏的上帝就是受苦的上帝。上帝讓基督死在十字架上，就像亞伯拉罕獻以撒一樣，在獻祭的那一瞬間，祂暫時拋棄為父的心情，暫時隱藏祂為父的角色。故而，基督的受苦，亦是上帝本身的受苦。

受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，受苦的上帝是上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。罪使人與上帝疏離，亦是人與上帝疏離的狀態，人受苦的經驗，即充分反映出這種狀況的真實性：「我們的痛苦越尖銳，罪在我們身上的工作就越熾烈」。¹²² 奧古斯丁言：罪雖然叛逆，但已經是死的。北森反駁其道：罪雖然死了，但依然叛逆（Sin is dead, yet rebels）。¹²³ 無疑，罪與苦是聯在一起的，惟解決罪的問題，受苦才能找到出路；正視痛苦的真實性，才能解決受苦的問題。受苦是人亦是上帝無法迴避的問題，透過受苦，

¹²⁰ Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 45.

¹²¹ 同上，頁 151-2。

¹²² 同上，頁 54。

¹²³ 同上，頁 78。

人與上帝合一、和好。如果罪使人與上帝疏離，那麼人受苦的經驗，正是回應上帝的受苦，透過受苦人與上帝重新和好；反過來說，上帝受苦的經驗，同時也是對於人受苦的回應。基督沒有免除我們的痛苦，因為祂自己也受苦，但它提供一個方法，使我們在受苦中得益。受苦是人與上帝疏離的現象。反之，人要與上帝重新和好，乃是通過受苦與其合一。人受苦原來是無意義的，因為，受苦是人與上帝疏離的自然結果。但後來成為有意義，乃因為受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。若人受苦的經驗，是理解受苦上帝的途徑，則人必須因為基督的緣故主動受苦。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦。基督道成肉身，即放下祂的身段去愛不可愛的人，在這裡，上帝放下祂自己。我們亦必須效法基督，去經驗祂放下自己去愛不可愛的人的痛苦。當人經驗這種痛楚時，即與受苦的上帝合一、與其和好。上帝道成肉身即成為困苦中的人，因此事奉受苦的人即是事奉上帝。上帝是受苦的上帝，我們透過受苦去體驗上帝的苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。¹²⁴

上帝透過其受苦回應人受苦的問題。受苦是人亦是上帝無法迴避的問題，基督並沒有泯除我們的痛苦，透過受苦我們才能體驗祂的受苦；透過受苦我們與上帝和好、與其合一；並透過事奉受苦的人事奉上帝，從其中得到醫治、救贖。

總結北森的觀點：受苦乃愛的上帝與憤怒的上帝交戰的結果。受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。受苦是人與上帝疏離的現象，反之，人要與上帝重新和好，乃是通過受苦與其合一。受苦原來是無意義的，因為，受苦是人與上帝疏離的自然結果。但

¹²⁴ 同上，頁 80。

後來成爲有意義，乃因爲受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦。基督道成肉身，即放下祂的身段去愛不可愛的人，在這裡，上帝放下祂自己。我們亦必須效法基督，去經驗祂放下自己去愛不可愛的人的痛苦。當人經驗這種痛楚時，即與受苦的上帝合一、與其和好。上帝道成肉身即成爲困苦中的人，因此事奉受苦的人即事奉上帝。上帝是受苦的上帝，我們透過受苦去體驗上帝的苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。

第三節 莫特曼

莫特曼是現代神學家中，少數受到第三世界青睞的西方神學家。一方面是莫特曼的神學重視現實與信仰之間的關聯；另一方面是他開放的對話態度。他曾說：……唯有我們與他人對話時，才能理解真理。我們人並不擁有真理，我們只能參予真理……。¹²⁵

莫特曼出生於德國漢堡市一新教家庭。他的祖父曾退出教會，其父親雖與教會重修舊好，但是關係冷淡。莫特曼和許多德國當代的青年人一樣，加入納粹少年團，接受歌德、尼采、拉辛等的乳養，信仰對他來說是一件陌生且遙遠的事。十六歲那年他決定從事原子物理和數學的研究。1939年第二次世界大戰爆發，他的父親首先被部隊征召，其則接續父親照顧家庭的責任（莫特曼有一個比他大二歲的哥哥，是一重度殘障者，在納粹時代因安樂死政策被處死），1943年亦被征召入伍。他和他的同學們白天上課，晚上則捍衛漢堡市的領空。同年七月英軍來襲，把整個漢堡市夷爲平地，當時有四萬多人喪生，莫特曼所屬的營區也被炸毀，站在他旁邊的夥伴也無法倖免，但他卻奇異地存活下來。爲何存活下來是他生命中一個大問號，他在那天晚上生平

¹²⁵ 曾念粵主編《莫特曼的心靈世界》（台北：雅歌，1998），頁11。這個看法有海德格的味道“真理顯表露他自己，我們是傾聽真理”。

第一次向上帝呼求。大難未死他並沒有幸運被遣送回家，隔年被派往前線，在 1945 年的二月，戰史上有名的“奪橋遺恨”一役中被俘，輾轉停留於不同的戰俘營，直到 1948 年返回德國。

1945-48 年被囚於戰俘營中，是莫特曼一生的轉捩點。1945 年大戰結束後，莫特曼隨其他的戰俘被送至比利時、英國、蘇格蘭等戰俘營。其時，德國戰爭失利，法律、文化、人性亦隨之瓦解。當目睹掛在戰俘營裡那些奧斯維辛等集中營的照片時，他不知道要怎樣去面對這個殘酷的歷史事實。一個是內心的譴責，另一個是對祖國的失望。他經驗到自己的內心世界正一片一片剝落，而找不到承載的點。往昔的歌德、尼采像發酸的食物，再也無法慰藉他此刻的失落。軍中牧師送他一本聖經，他覺得多餘，然而就在這樣的時刻，他打開聖經，並且開始閱讀。詩篇三十九篇抓住了他的視線，他覺得詩人的呼喊：我的痛苦更加劇烈，…我流淚求你不要靜默無聲…。回應了他內心的呼喊，這首詩好像針對他的創痛說的。繼之在馬可福音，耶穌臨終前的呼喊：我的神，我的神，為何離棄我？與他此刻的心境互相回應，他覺得自己正是被上帝所拋棄的，然而亦是在這一時刻，他感到被上帝找到。許多同在集中營的夥伴，因喪失希望而死亡。然而透過聖經，透過與上帝的相遇，莫特曼重建他的內心世界，使他心存盼望，最終活著返回德國。

1948 年莫特曼回到德國，他的家被炸毀了，只剩下一半。他放棄了原先想攻讀數學和原子物理的計劃，進入哥廷根大學讀神學。第二次世界大戰中所經驗到事物使他產生新的視域，特別是在戰俘營的經歷，他自云要用他的餘生來了解這個信仰。在哥廷根大學他認識了他的妻子：伊利沙白·溫德（Elisabeth Wendel）後者出生自認信教會，對莫特曼的神學發展扮演著重要的角色。

《被釘十字架的上帝》出版於 1972 年，是莫特曼的第二本神學著作。其副標題“釘十字架的基督是基督教神學的基石和準則”（The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology）其脈絡可循溯路德的十字架

神學。1948-9 年當莫特曼回到德國進入哥廷根大學時，他參加一個改革宗的神學講座。其中伊萬（H.J.Iwand）主講路德神學，深深撼動當時剛走過苦難幽谷、心靈荒蕪等待補給的莫特曼。與其說伊萬是講授路德的神學，不如說是他對路德十字架神學的解釋，其諸多觀點被莫特曼採用，放在《被釘十字架的上帝》之中。¹²⁶《被釘十字架的上帝》被某些學者評為，含有黑格爾的味道，深受黑格爾的影響。¹²⁷這是不難理解的，因為莫特曼在其有關上帝受苦的辯證上，受到日本神學家北森的影響。¹²⁸但是是否因此就可斷言，莫特曼的神學思想是黑格爾式的，則是有待商榷。也有人質疑，他從《盼望神學》轉向《被釘十字架的上帝》是開倒車的舉動。言下之意即盼望與十字架是兩件不相干的事，盼望是喜樂的遠景；而十字架則是悲戚的陳年往事。這種評估一方面是對盼望神學的誤解；另一方面則是對十字架神學的誤解，盼望與十字架無法分開。

因此，在談論《被釘十字架的上帝》之前，有必要稍稍言及《盼望神學》。1960 年在瑞士度假期間，莫特曼無意間讀到了新馬克思主義哲學家，布洛赫（Ernst Bloch）的《盼望原理》，隨即為其吸引。1964 年莫特曼在布洛赫的激盪下，出版了使他躍上國際知名神學家的第一本著作《盼望神學》。《盼望神學》出版之際，正值西方世界積極尋找盼望，欲走出第二次世界大戰的陰影，莫特曼的《盼望神學》亦在這情境下被解讀。與其說《盼望神學》受到布洛赫影響，不如說是莫特曼受到無神論者的刺激，使他追問：為什麼基督教神學一直沒注意到這個主題？《盼望神學》在其脈絡上並不是追隨《盼望

¹²⁶ 莫特曼《當代的基督》，曾念奧譯（台北：雅歌，1998），頁149。

¹²⁷ Richard Bauckham, *The Theology of Jurgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), P.2.

¹²⁸ Moltmann, *The Future of Creation*, trans. Morgare Kohl (London: SCM, 1979), p.65.

原理》的作品¹²⁹，更非從無神論的《盼望原理》變裝成有神論的《盼望神學》。

《盼望神學》不是關於盼望的神學，而是關於從上帝滋生出盼望的一種神學。

¹³⁰這個盼望既根植於基督的復活，亦根植於基督的死。¹³¹盼望本身就是十字架所肇始，沒有十字架的受苦就沒有盼望。

就莫特曼而言，盼望並非在十字架以外，《盼望神學》並非《盼望原理》的翻版，而是從上帝滋生出盼望的一種神學。這種盼望既來自基督的復活，更來自於基督的死，十字架神學就是盼望神學，盼望來自曾在十字架受苦的上帝。

《被釘十字架的上帝》從辯證的角度提出，上帝是一受苦的上帝。莫特曼採用謝林的觀點：真正本質的顯現僅透過其對立面。¹³²愛顯現在恨的情境中，愛要成其本質乃是去愛那不能愛、不值得愛的。上帝之愛的完成，乃顯現在上帝去愛那恨惡祂，並將祂的兒子釘十字架的人。十字架神學不是談一位解決受苦問題的上帝，而是一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。¹³³耶穌的被釘十字架，即對世界的認同。無辜的受苦者在一方，殘酷的逼迫者在另一方；上帝既是無辜受苦者的上帝，亦是那些殘忍之劊子手的上帝。在十字架上上帝透過祂自己的受苦，一方是對苦難者的記念，另一方是對逼迫者

¹²⁹ 事實上真正受布洛赫影響的神學家是田立克。當布洛赫流亡美國寫「盼望原理」時，早在1940年，田立克就想出版這本書，但是沒成功。參 Ernst Block, *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. (Massachusetts: MIT, 1986), Introduction.

¹³⁰ Moltmann, *The Experiment Hope*, trans. M. Douglas Meeks (London: SCM, 1975), P.45.

¹³¹ 關於布洛赫之《盼望原理》與莫特曼的《盼望神學》之差異，可參劉小楓，《走向十字架的真理》（台北：風雲時代，1991），頁199-250有極精闢的解說和分析。

¹³³ 在莫特曼看來，受苦指的不只是那些被逼迫者，那些逼迫別人的人也是受苦者，他們經受人性被剝離的苦。在他的理解裡，與許多第二次大戰後的神、哲學學家有相同的共識「存在著超越理性能理解的惡」參 Moltmann, *The Experiment Hope*, 77。

的赦免，向人打開祂自己的歷史。透過上帝的受苦，人從被壓迫的狀態解放、人性得到自由，受苦轉變成自由去受苦。

十字架神學是從一位受苦的上帝出發。上帝去愛那恨祂的人，顯現出上帝真實的愛。基督被釘十字架，正顯現其對世界受苦者的認同。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。在十字架上，無辜的受苦者與逼迫者，透過受苦的上帝得到救贖。

天主教神學家拉納(K.Rahner)在 1960 年時曾明指出基督的死就是上帝的死，基督的死就是上帝的自我啓示；巴特在其教會教義學以基督論為中心，把釘十字架的基督標明是不可見之上帝的自我啓示。然而莫特曼認為，無論是拉納或巴特，都只是站在傳統神、人兩性的教義論及基督受苦就是上帝的受苦。神、人兩性的教義把上帝的死的意涵，僅僅解釋成在基督裡的降卑而已，並未進一步討論上帝本身的受苦。神、人兩性的教義使上帝在基督釘十字架的事件上，僅是一位無涉的第三者，祂本身並未涉入苦難，祂並未真正與惡、死亡交會。而把基督的釘十字架僅僅放在神、人兩性的教義討論其背後真正的原因是，神性不能受苦的教義。¹³⁴不能受苦的上帝並非聖經的教導，而是來自希臘哲學的影響，這個影響深印在基督教的神觀。¹³⁵故而要論及受苦的基督即受苦的上帝，必須先捨棄神、人兩性的教義。

神性不能受苦的教義，使上帝在十字架上，僅僅成為無涉的第三者，基督之死並未涉及上帝，上帝並未受苦。這不是來自聖經的教導，聖經談論的是一位受苦的上帝。要詮釋及理解上帝真正參與在十字架這場苦難裡，唯使用三一上帝的教義是恰當的。有神論與無神論的上帝觀皆建基於哲學的邏輯論證，有神論之上帝的缺欠，就是無神論反叛的對象，有神論勢必導致無神

¹³⁴ 同上，頁 67-8。

¹³⁵ 教父時期僅俄利根突破這樣的謬見：上帝下降到地上乃出自祂對人的憐憫，如果他不能感受痛苦，那祂就不能來分享我們的痛苦...。Moltmann, *The Trinity and The Kingdom of God*, 24

論的抗議，而聖經所見證的，是超越有神論與無神論的三一上帝¹³⁶。三一就是上帝的本質，只有三一教義才能理解基督之死的就是上帝之死；唯三一教義可避免落入神性受苦的歧路。被釘十字架的基督就是三一神，發生在基督的，就是發生在三一神裡面。在三一裡是“被釘十字架的上帝”，祂不再只是如外人般的聖父，在冰冷無情中交出聖子，任憑祂在十字架上哭喊，只為完成聖父偉大的救贖計劃；基督也不再是上帝的道成肉身，祂自己的就是基督。祂把自己交給死亡、交給毀滅的力量，且在十字架上成為被祂自己所拋棄的人。

三一是上帝的本質，上帝即三一的上帝。在十字架上不只是基督死了，亦是上帝之死。基督不只是上帝的道成肉身，上帝即基督。在十字架上祂把自己交給死亡，成為被自己所拋棄的人。因此，在十字架上基督之死，亦是上帝本身的死。由於對世界的愛，上帝交出（deliver up）祂所愛及揀選的兒子；兒子由於愛父親，交出自己。聖父與聖子在交出的靈中合一。聖子之痛是被聖父遺棄，面對死亡的痛苦；聖父的痛是失去兒子之痛。父親交出基督，讓祂在十字架上被遺棄而死去；而，兒子為了父親自願捨棄自己，為的是使那些活在父親震怒之下，被遺棄的人們得到救贖。在十字架上兒子與父親最深的合一，卻也是最遠的疏離。透過十字架，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。在十字架上，父親因愛世人而交出愛子；兒子因愛父親而交出自己，聖父與聖子在交出的靈中合一。透過十字架，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。

總結莫特曼的觀點：盼望與十字架並非兩相對峙，真正的盼望不僅來自基督的復活，亦來自基督的死。十字架神學並非談一位解決受苦問題的上帝，

¹³⁶ John J. O'onnell, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in The Light of Process Theology and The Theology of Hope* (N.Y.: Oxford University, 1983) ,p.117

而是一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。在十字架上，無辜的受苦者與逼迫者，透過受苦的上帝得到救贖。傳統的神、人兩性教義，使基督的死與上帝無涉，上帝並無參與在基督的死裡面。然而從三一的教義來看，基督的死即上帝之死。在十字架上基督不只是上帝的道成肉身，其亦為上帝自己，在十字架上，祂把自己交給死亡，被自己所遺棄。在十字架上，聖父與聖子在交出的靈中合一，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。

第四節 結論

路德指出，十字架神學揭示上帝是一隱藏其榮耀的上帝。隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是為了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面；透過十字架及受苦來顯明自己的上帝是一自我設限的上帝。上帝透過十字架自我設限，為的是使人可以認識祂。上帝受苦一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過受苦的上帝，人看見自己的罪。一方看見上帝的慈愛，另一方看見自己的罪，人才能自我棄絕，全然接受上帝的恩典，在基督裡有新的生命。同時，在其受苦中體驗與基督一同受苦。

北森的神苦神學揭示，受苦乃愛的上帝與憤怒的上帝交戰的結果。受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。受苦是人與上帝疏離的現象，通過受苦人與上帝合一，受苦原來是無

意義的，但後來成爲有意義，乃因爲受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。

就莫特曼看來，真正的盼望不僅來自基督的復活，亦來自基督的死。被釘十字架的上帝指出一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。傳統的神、人兩性教義，使基督的死與上帝無涉，上帝並無參與在基督的死裡面。然而從三一的教義來看，基督的死即上帝之死。在十字架上基督不只是上帝的道成肉身，其亦爲上帝自己。在十字架上，上帝把自己交給死亡，被祂自己所遺棄。

傳統神學指出，上帝不會亦不能受苦，上帝之所以不能受苦，乃因其不能與惡共存。上帝的完全一則被理解成其爲自我滿足，另一則在其裡面不存在任何負面的因素，簡言之，其不爲任何因素所牽動。若非，則上帝是不完全的，其非上帝。因上帝的特質是完全，缺乏這個特質，祂就不是上帝。這樣的推論所導致的，即上帝不能受苦的教義。上帝不能受苦與上帝是自我滿足，在意義上是一致，由於上帝是自我滿足，其不爲任何因素所牽動，因此祂也不會受苦。這樣的一位上帝是無感（*apathetic*）的上帝，反之，聖經所啓示的是一悲情（*pathos*）的上帝，一位能悲情的上帝，才是真正完美的上帝，真正的完全是能含括不完全。

上帝不能受苦的教義，亦導致在解釋十字架事件時，使上帝成爲無涉的第三者，基督之死並未涉及上帝，上帝並未受苦。然而，莫特曼從三一教義指出，基督即上帝自身，基督之死即上帝之死。在十字架上，上帝把自己交給毀滅的力量，成爲被自己所拋棄的人，爲了把世人從受苦的困境中救贖出來。若苦難不是真實，則基督在十字架上的死是否爲真，無關緊要；又基督之死是否爲上帝之死，亦無關緊要。然而，受苦的上帝陳明，苦難是真實，上帝必須親自面對。

神義論指出惡是虛有，因而受苦亦為虛有，其論證的背後，乃建立在上帝不能受苦的教義上。然而聖經所啓示的，是一受苦的上帝，受苦的上帝陳明，惡並非虛無而是有，上帝在十字架上的死，即祂把自己交給死亡與毀滅的力量；上帝透過其受苦，為把人從受苦之不合理性中救贖出來。十字架並沒有泯除人受苦，透過受苦人體驗到上帝的受苦，與其在受苦中合一，並在其中經驗到醫治、救贖。

第三章 受苦的上帝

上帝不會，亦不能受苦一向是傳統神學所堅持的，其背後的因由乃沿自於：上帝是完美的，不會創造一個有惡的世界。這個命題衍生二個衝突：一個是惡與上帝不相容，另一個是若要承認上帝是真，則惡即是假。惡與上帝不相容，即完美的上帝不能受苦—完美不容惡加以玷污。如果上帝是真，則惡即是假，受苦即虛有，是暫時與表象，其為上帝對人靈性上的操練。

此觀點在本文第二章即被證明為偽，惡不是虛無而是有，受苦有其非合理性，是一對人性的扭曲。其與上帝創造的旨意相違背，正是在這種情況下其為惡，是上帝欲親自克服的。

在傳統神學，上帝的完美(完全)一方面被理解成自我滿足(self-sufficient)另一方面則意味著在祂裡面不存在著任何負面的因素，因此祂不能受苦。這些矛盾在二十世紀“受苦的上帝”的神學一一被否定：一個能受苦的上帝才是真正完美的上帝。俄國現代小說家杜斯妥也夫斯基說出：一個不會受苦的上帝比任何人都可憐，因為連受苦也不會的上帝不能算涉入存在。¹³⁷德國神

¹³⁷Jurgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as The Foundation and Criticism of Christism Theology*, trans. R.A. Wilson, John Bowden (N.Y.: Haper & Row, 1973), p.292

學家潘霍華亦說出：只有受苦的上帝才能真正幫助人。¹³⁸ 十六世紀的改教先鋒馬丁路德也說過：如果上帝不降貴紆尊，自我設限，人怎能認識滿有全能的上帝呢？德國神學家莫特曼亦言明：一位能受苦的上帝才是能愛的上帝。¹³⁹

本章試圖透過路德、北森及莫特曼闡明受苦的上帝。路德首先提出十字架神學，上帝透過十字架來啓示他自己；北森認為受苦是上帝的本質；莫特曼則意圖陳明，基督釘十字架是對苦難世界的認同。無獨有偶，北森的《神苦神學》，受到路得十字架神學的啓發，莫特曼其《被釘十字架的上帝》，則分別受到路德與北森的影響。

第一節 路德

路德出生於十六世紀的德國，要縷述路德的生平，當以 1505 年他生命中首個尖銳的宗教危機為開端，而非以 1483 年他的誕生為肇始。¹⁴⁰ 因為一開始路德並非以一個改革家的姿態出現在歷史舞台，他所關注的問題並非天主教體制腐敗與否？而是他個人的得救與否。這個問題與他的十字架神學息息相關，研究路德的學者聲稱：十字架神學滲透在路德所有的神學思想中，真正的神學是十字架的智慧。¹⁴¹

自始至終路德所關注的都不是體制的問題，而是他個人的信仰危機。那麼路德的信仰危機是什麼？簡單的說就是，他覺得自己根本沒有能力去滿足上帝的要求。在修道院中他禁食、守夜、禱告、閱讀，這些並不能使他的內

¹³⁸ Moltmann, *History and The Triune God: contribution to Trinitarian Theology*, trans. John Bowden (N.Y.: Crossroad, 1991) ,P.173

¹³⁹ Moltmann, *The Trinity and The Kingdom of God: The Doctrine of God*, trans. Margaret Kohl, (London: SCM, 1981) ,p.57-60

¹⁴⁰ 羅倫培登《這是我的立場-改教先導馬丁路德傳記》，古樂人、陸中石譯（香港：道聲，1987），頁3。

¹⁴¹ Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert C. Schultz. (Philadelphia: Fortress Press, 1966) P.28.

心得到寧靜，終日他被一個問題困住：要到什麼程度，我才能在上帝面前稱義呢？路德其後被選為彌撒司祭，憶起這次經驗，他說他感到戰慄、害怕，與至聖及無限者相遇，那種恐懼就像閃電一樣，擊打在他的頭上。路德一方面感受到上帝的無限權能，另一方面感受到人的無能渺小，人在上帝的面前永遠只能恐懼戰兢。

路德後來能脫離他信仰的危機，間接地要歸功於約翰-施道比次（Johann von Staupitz）。¹⁴²路德經常與施道比次討論他靈性上遭遇的問題，施道比次看出，路德遭遇的問題並不是情緒問題，也不是胃腸不適引起的精神不適，反之，是澈澈底底的信仰問題。透過辯論與勸慰皆無法奏效之後，他推薦路德攻讀博士學位，並在大學裡教授講道學與聖經。教授聖經的席次原屬於施道比次，他建議路德擔任這份工作，為的是要讓路德親自透過研究聖經來找到他信仰問題的答案。路德於 1513 年開始講授詩篇，1515 年冬講授保羅的羅馬書，1516 年講授加拉太，這些研究雖不若他遭雷擊時的經驗有火光出現，但卻如在“大馬色路上”的掃羅使他產生強烈的轉變，他發現因信稱義的真理。

143

路德用“十字架神學”一詞，首次係在 1517 至 18 講授希伯來書的時候，但比較完整的思想是漸次形成。1518 年 4 月 16 日在海德堡的論辯（Heidelberg Disputation）中，路德用“榮耀神學家”與“十字架神學家”的對比辯論到，人無法憑著理性認識上帝，除非透過上帝的啓示，上帝的啓示就是十字架神學。這次是因為九十五條引起的風波，路德應自己的修會—奧古斯丁修會—之邀請，前往海德堡說明他的神學主張。九十五條引起風波之後，路德事實上有意與教皇和解，他準備寫一封道歉的信給教皇。因此在海德堡論辯中，

¹⁴² 施道比次其時為奧古斯丁修會的教區長、威登堡大學的院長，在大學裡教授聖經。

¹⁴³ Mcgrath, *Luther's Theology of the Cross* (Cambridge: Blackwell, 1985), Pp. 98-99
路德因信稱義的思想究竟如他自序所言，是 1519 年的靈光一閃呢？或是在他開始教授聖經 1513-6？作者認為路德的因信稱義，早於他的十字架神學，因信稱義是十字架神學的延續。

路德未再提有關贖罪卷的事，而是針對罪、自由意志及恩典。然而路德最終以“侵入葡萄園的野豬”被逐出教會。

由於信仰良心的緣故，路德離開所屬的修會，與教皇決裂，並被標上一穿著修士袍的魔鬼一四處逃命。他並不是以一個改革家的姿態出現在歷史舞台，但是由於他對信仰的認真，使他走上改革的道路。

路德的十字架神學並不僅是單純地對抗當時的神學問題，在神學的問題的背後，是當時盛行的經院哲學。經院哲學重理性，並承襲亞里斯多德的觀念，影響當時的神學發展。當時的神學一方面接受來自哲學的理性推論，另一方面接受來自早期教父的神學傳統二者結合，發展出學術性強、靜止的、觀念的、命題式、思維式的神觀。他們稱上帝是完全的、是最初的動力、是第一因，並且以他的理性命定（ordains）所有的創造物，¹⁴⁴這是用理性推論得出的結果，不是來自經驗。反之，路德的十字架神學是要反應出一位活的、聖經的、有位格、歷史性的上帝觀。路德認為信仰不是推論、不是教義、而是參與、體驗，並解釋它。¹⁴⁵ 因此，十字架神學不是理論性的神學，十字架神學就是參與基督的受苦，路德提出，除非參與基督的受苦，否則無法認識上帝。

在海德堡論辯中，路德並不是用抽象的神學觀念論及十字架神學，而是用二種不同神學家的對比：榮耀與十字架神學。榮耀神學談論的是上帝的榮耀，與榮耀神學對比，十字架神學所談論的是一位隱藏其榮耀的上帝。榮耀神學認為人可以憑著智慧、理性、大自然、律法，認識上帝，滿足上帝的義。路德則認為，人自然的理性可以知道上帝是創造者、是良善的源頭，但這種知道卻不能產生信仰；知識可以讓人知道有神，但卻不能讓人知道上帝是誰，與人有何關係。除非透過啓示，否則人無法得知上帝對人的想法及其救

¹⁴⁴ James Atkinson, *Martin Luther: Prophet to the Church Catholic* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 176-7.

¹⁴⁵ 同上，頁 75-6。

贖。十字架神學的前提是：人是墮落的，對於屬靈的事完全無知；理性只能處理屬世的事，但對屬靈的事卻一無所知。十字架神學就是啓示的神學，藉著十字架上帝將祂自己啓示給人。

論及自由意志時，路德認為自由意志是神聖的屬性，人沒有自由意志。人若有自由意志，也僅止於屬世的事情上，至於屬靈的事，人是完全的被動；人若有自由意志，也只有做惡的意志。換言之，人沒有不作惡的自由。海德堡信條第 13、14 提到，當意志為罪所限時，它只有在被動的情況下為善，反之，在主動的情況下為惡。¹⁴⁶ 經院哲學認為人可以靠他原來的本質愛上帝，並為接受基督的救恩做準備。路德雖不若巴特對布魯納斷然的說：不！但他提出：沒有上帝的恩典，人的意志是錯誤和邪惡的。人在本質上就是拒絕上帝的，更甚，人自己想成為上帝。十字架神學要人把救恩成就的焦點，從人的身上轉移到上帝身上，若沒有上帝的十字架，就沒有救恩。

以下將進一步闡明十字架神學的意涵：

十字架神學敵對榮耀神學。海德堡信條第 20、21：

20. 能被稱為神學家的，是那能理解到，上帝透過受苦及十字架來顯明祂自己的人。(He deserves to be called a theologian, however, who comprehends the visible and manifest things of God seen through suffering and the cross.)

21. 榮耀神學家稱惡為善，稱善為惡，十字架神學家則稱已經做成的事。(A theologian of glory calls evil good and good evil. A theologian of cross calls the things what it actually is)¹⁴⁷

¹⁴⁶ Timothy F. Lull, ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings* (Minneapolis: Fortress Press, 1989), p.31

¹⁴⁷ 同上，頁 43-44。

路德在這裡提出兩者的對比：榮耀神學家視十字架的善為惡，視行為的惡為善；十字架神學則注視上帝在耶穌基督裡已做成的工。人來到上帝面前是憑著赤裸裸的信，反之，依靠良善的行為，恰恰阻礙人接受上帝的恩典，就此而言其為惡。就某種程度而言，榮耀神學是敵對上帝的，因為他們拒絕上帝的方法，卻喜愛自己的方法。他們不能稱為是敬畏上帝的，因為他們拒絕讓上帝是上帝（Let God be God）。真正的敬畏（fear of God）是讓上帝是上帝，讓人是人，榮耀神學模糊這條界限，十字架神學則是重新釐清界限。人稱義單單是靠上帝的恩典，律法無法成為使人稱義的預備。一方面透過十字架反映出人真實的情況是在罪之中，是死亡，毫無可誇；另一方面十字架亦反映出人遵守律法，外表看起來是善與美，事實上是醜惡，人無法逃避因行為的義而自誇。十字架神學返照出榮耀神學的無能。榮耀神學倚靠行為稱義，十字架神學卻倚靠信，榮耀神學倚靠行為，恰恰阻礙上帝的恩典，十字架神學倚靠信則是遵從上帝所設立的方法。

十字架神學指出上帝是隱藏其榮耀的上帝。以賽亞四五 15：「救主—以色列的上帝啊，你實在是自隱的上帝」（新標點）十字架神學揭示上帝是一位自我隱藏的上帝。對路德來說隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是為了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。上帝隱藏在祂的話及工作之下，但上帝的話及工作並不同上帝本身，上帝本身比祂的話比祂的創造更大，甚至上帝也不等同於被釘在十字架上的基督。十字架是上帝的工作，是祂救贖的方法，但祂本身並不是死在十字架上，這是祂的工作，而祂比祂的工作更大。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面。路德認為自我隱藏是上帝獨特的性質，上帝既是顯露同時又是隱藏。換言之，人所認識到的上帝是其隱藏的一面，並非全貌。這裡在在說明人的理性有其界限，同時亦指出人無法憑著自己的能力來到上帝面前，唯獨透過信。這種信不是人天性可以擁有的，必須透過恩典，人能信，人可以信，乃首先建立在上帝的恩

典一啓示及救贖。“信”才能看見那隱藏的。¹⁴⁸

隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是爲了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。上帝透過十字架啓示祂自己，唯獨透過信人才能認識隱藏的上帝。十字架神學揭示上帝是一自我設限的上帝。當上帝以權能的姿態出現時，我們無法與祂相遇，對比於上帝的權能，人與神是敵對的；在上帝的榮光中，我們無法與其面對面。上帝是烈火，如果祂赤裸裸地呈現，人無法目睹，因此，上帝必須調整祂自己、有所隱藏，帶上面具，我們才能認識祂。另一方面，上帝太大，超越人的理性能了解和捕捉，祂必須適度地限定自己，否則人無法認識祂。在舊約上帝藉約櫃、施恩座、聖殿，以及先知臨在以色列人的歷史；在新約則以基督的形象出現，腓利對耶穌說：將父顯給我們看。耶穌回說：看見我就是看見父（約翰十四 8）。路德指出，誰會害怕一位躺在搖籃裡的小嬰孩呢？上帝若不降貴紓尊人怎樣能親近滿有權能的上帝？面對權能的上帝，人怎能不戰慄驚慌呢？上帝限定祂自己爲的是讓人可以認識祂。看到上帝的背與看到上帝的面是連續性的，人必須首先以上帝啓示的方法趨近祂，才有可能更進一步認識祂。

上帝透過十字架自我設限，爲的是使人可以認識祂。上帝是烈火，人無法目睹；上帝超越人的理性所能瞭解，因此，上帝必須化妝成人所能瞭解的樣式呈現。路德指出，透過推論的方式所認識的上帝，有明顯的誤謬，因此上帝再一次透過受苦來顯示祂自己。¹⁴⁹ 上帝透過受苦來啓示祂自己，一方面表明上帝的恩慈及愛。路德在其“默想基督的受苦”言及，唯有我們認識上帝是透過祂的恩慈及愛，不是權能與知識，我們的信心才能被堅定，我們才能真正重生。惟經驗如此，基督的受苦才能成爲我們生命的一部份，我們才

¹⁴⁸ Jaroslav Pelikan ed., *Luther's Works: Lectures on Titus, Philemon and Hebrews*, 55 vols. vol. 29 (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968) ,Pp.230-5

¹⁴⁹ Timothy F. Lull, ed., *Martin Luther's Basic Theological Writings*, 43

能真正經驗與基督一同受苦，主動與基督一同受苦。這時折磨人的病痛才是我們與基督一同受苦的經驗。¹⁵⁰ 另一方面則表明人是有罪的人。我們的罪使基督受苦，看見基督受苦，就看見我們的罪、看見真實的自己：從基督的受苦，人看見真實的自己，因此，因它而戰慄，也就被它所粉碎。除非我們能看穿到這裡，否則，基督的受苦無我們無益。¹⁵¹

透過上帝在十字架上的受苦，一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過上帝的受苦，人看見自己的罪。一方是體驗到上帝的愛，另一方是看見自己的罪，唯有在這樣的體驗下，人才能在上帝面前全然地交出自己，經驗真正的重生。

總結路德的觀點：十字架神學敵對榮耀神學，榮耀神學視十字架的善為惡，視行為的惡為善；十字架神學則注視上帝在耶穌基督裡已做成的工。榮耀神學倚靠良善的行為，恰恰阻礙人接受上帝的恩典，就此而言其為惡，因其拒絕上帝的方法，而以自己為是。十字架神學揭示上帝是一隱藏其榮耀的上帝，隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是為了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面；透過十字架及受苦來顯明自己的上帝是一自我設限的上帝。上帝透過十字架自我設限，為的是使人可以認識祂。上帝是烈火，人無法目睹；上帝超越人的理性所能瞭解，因此，上帝必須化妝成人所能瞭解的樣式呈現；上帝以受苦的形象啓示祂自己，只有透過受苦的上帝能救贖我們。上帝受苦一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過受苦的上帝，人看見自己的罪。一方面看見上帝的慈愛，另一方面看見自己的罪，人才能自我棄絕，全然接受上帝的恩典，在基督裡有新的生命。同時，在其受苦中體驗與基督一同受苦。

¹⁵⁰ 同上，頁 171。

¹⁵¹ 同上，頁 168。

第二節 北森

北森被稱爲：日本的保羅·田立克。由此可知他是一位極爲關注基督教信仰與文化處境之關聯的神學家。不但如此，他亦被西方神學界喻爲日本最具原創性的神學家之一，他的著作《神苦神學》被翻譯成英、德、西班牙、義大利等語言，成爲第二次世界大戰之後的暢銷書。

1916年北森出生於九州的熊本，受洗之後加入他母親所屬的路德宗，是第一代的基督徒。大學時代他追隨日本哲學家 Hajime Tanabe 研讀黑格爾的哲學，深受其影響。完成大學課程之後，他繼續留在京都大學攻讀碩士及博士學位。¹⁵² 之後，爲了更瞭解聖經，他正式註冊，進入東京路德神學院就讀。畢業之後，成爲路德會的牧師，並擔任東京協和（Union）神學院系統神學教授。

《神苦神學》¹⁵³寫於第二次世界大戰期間，完成於大戰結束。太平洋戰爭之後，美國加入第二次世界大戰，影響整個戰爭局勢。日本從所向披靡變成節節敗退，日本境內的反美情緒可想而知，基督徒、宣教師更是首當其衝。雖然如此，戰爭期間日本的基督徒仍然非常活躍，巴特神學、自由神學、布爾特曼的“解神話”紛紛被引進日本，特別是巴特更引起廣泛的討論。第二次世界大戰期間，巴特的主張是教會應該扮演批判不當政府的角色，因此發起巴爾曼宣言，抗議德國希特勒的政權之不當。這種情況傳到日本，日本教會分成兩派，一派贊同巴特的做法，另一派卻不贊同，北森屬於後者。他之所以不贊同的理由是，他認爲日本教會的處境與德國不盡相同，他認爲日本神學家的首要之務不是去抗議日本政府的不公義，而是忠實地宣講福音（The

¹⁵² 京都都是日本哲學重鎮，其哲學含有濃厚的禪學氣味。參吳汝鈞，《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》（台北：台灣商務印書館，1998）。

¹⁵³ 《Theology of The Pain of God》Pain在此的意思比較接近痛苦，而不是受苦（suffer）但是以下爲普遍、方便起見，皆將之譯成受苦。

logos be declared faithfully)。¹⁵⁴第二次世界大戰結束於美國投下兩顆原子彈在廣島與長崎，日本無條件投降。對世界上其他的國家來說，這是可喜可賀，感謝上帝恩典的時刻，惡者終於被打敗。然而對日本來說，卻是另一種苦難的開始與延續，對日本教會更是。她是該和世人共同慶賀邪惡勢力的被摧毀，或是與自己的國家站在一起呢？這種情緒結結實實地反映在《神苦神學》之中：「當舉世慶賀聖誕節，慶賀救主誕生時，卻很少人去注意同時所發生的另一件事，就是希律屠殺所有兩歲以下的男嬰。那些被殺的嬰孩及悲慟的母親，乃是通過他們的受苦去見證受苦的上帝」。¹⁵⁵ 北森用受苦的上帝去安慰日本的教會，同時透過這個事例指出：同一時間，陰暗與明亮同時存在，但它們都見證一位救贖的上帝。明亮的那一面是世人慶賀耶穌的誕生，陰暗的那一面是那些被殺的男嬰及傷心的母親，而後者乃透過他們的受苦，與上帝合一（union）。上帝是受苦的上帝，祂是那一位爲了愛、救贖，而讓祂的獨生子死在十字架的上帝。明亮的基督與飲泣的母親雖是對比，卻同時呈現愛與救贖的上帝。《神苦神學》整合了戰勝國與戰敗國所相信的同一位上帝：「戰爭是世界與上帝分裂，同時也是世界與其自身分裂，真正的和諧是：世界與上帝和好，世界與自己和好。...第二次世界大戰，環境被無情的摧毀，神苦神學...其主題是：上帝去擁抱無法擁抱、也不該擁抱的人」。¹⁵⁶

日本的神學界稱北森的神學是綜合神學（Furoshiki theology）¹⁵⁷ 其神學特色即是把兩個互相對立的二元整合成一。¹⁵⁸ 《神苦神學》即是建立在這個方

¹⁵⁴ C.H. Germany, *Protestant Theologies in Modern Japan: A History of Dominant Theological Currents from 1920-1960* (Tokyo: IISR, 1965), p.172.

¹⁵⁵ Carl Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster, n.d), p.80

¹⁵⁶ Kazoh Kitamori, *Theology of the Pain of God*, trans. M.E. Bratcher (London: SCM, 1965), P.12

¹⁵⁷ furoshiki是一種四方巾，外出時攜帶物品之用。把所有需用的東西放在一起包起來。用途類似現代人的手提袋。

¹⁵⁸ 北森大學時代追隨其師Hajime Tanabe研讀黑格爾，自然在其神學中不免流露出黑格

法論上：受苦的上帝（The pain of God）乃愛的上帝(The Love of God)與憤怒的上帝(The wrath of God)交織所產生的第三者。¹⁵⁹ 第二次世界大戰期間，巴特神學與自由神學分別在日本引起熱烈的討論。北森批評自由神學只看到愛的上帝，沒有看到十字架，沒有看到十字架即意味著拒絕、否認受苦的上帝；巴特神學強調上帝是“完全的他者”（The wholly one）北森批判巴特忽略了保羅及路德所說，上帝因愛罪人而受苦，巴特忽略了受苦的上帝。自由神學只看見愛的上帝，而巴特強調憤怒的上帝，北森卻提出：受苦的上帝是定罪的上帝與意圖去愛的上帝交戰的結果。¹⁶⁰他用受苦的上帝整合了愛與憤怒的上帝。

受苦的上帝是一位怎樣的上帝呢？人怎麼能去理解一位受苦的上帝？北森認為人受苦的經驗，就是理解上帝的方法之一。換言之，人可以在其處境中尋找上帝。¹⁶¹人受苦的經驗，是理解受苦之上帝的象徵（Symbol）。¹⁶² 在這裡，北森並不是用人的受苦經驗，去推論受苦的上帝。反之，是先看見一位受苦的上帝，透過受苦上帝之啓示，上帝受苦是為了解決人受苦的問題，而人受苦的經驗，乃是去事奉一位受苦的上帝的見證。人之所以受苦是因為上帝的憤怒，罪使人受苦¹⁶³。由於罪，故人受苦，而人受苦恰恰反應出上帝憤怒的真實性。上帝之所以變成“憤怒的上帝”，是建立在其為“愛的上帝”。愛是上帝的本質，上帝是愛，相對來說，拒絕上帝的愛的，就是背叛祂的愛。對那些拒絕上帝的愛的人來說，上帝的愛變成一種審判，上帝變成憤怒的上帝，憤怒的上帝，正適度地反應出人與上帝疏離的狀態。¹⁶⁴

爾的辯證法。

¹⁵⁹ Michalson, *Japanese Contributions to Christian Theology*, 79

¹⁶⁰ Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 21.

¹⁶¹ 北森偏向普遍啟示的神學觀，此亦其無法苟同巴特的觀點。

¹⁶² Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 58.

¹⁶³ 同上，頁 65。

¹⁶⁴ 北森認為，罪是一種人與上帝疏離的狀態。這疏離的狀態即人拒絕上帝的愛。

人拒絕上帝的愛，愛的上帝變成憤怒的上帝，憤怒的上帝正反應出人與上帝疏離的真實性。人受苦的經驗，是理解受苦之上帝的象徵（Symbol）。受苦是上帝的本質，上帝就是受苦的上帝。¹⁶⁵ 上帝受苦乃上帝嚙下他的怒氣，去愛不可愛的人。上帝愛不可愛的人，並不是來自其對人的悲憫與同情，而是上帝之所以為上帝的本質，即愛的本質。痛苦不是受苦（Pain is not suffer）而是一種無法減緩、無法解決的苦痛，是上帝與祂自己的交戰，由於愛，使上帝對背離祂的百姓感到痛苦。¹⁶⁶ 上帝所愛的對象，就是祂所憤怒的對象，如果上帝要愛罪人，祂必須在某種程度上改變祂自己，放下祂的身段（go out of himself as God）。腓立比書二章，保羅稱基督是自我降卑的上帝，在某種意義上，這是上帝向祂自己的死—改變祂至高的身分。北森進一步應用路得的十字架神學：隱藏的上帝就是受苦的上帝。上帝讓基督死在十字架上，就像亞伯拉罕獻以撒一樣，在獻祭的那一瞬間，祂暫時拋棄為父的心情，暫時隱藏祂為父的角色。故而，基督的受苦，亦是上帝本身的受苦。

受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，受苦的上帝是上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。罪使人與上帝疏離，亦是人與上帝疏離的狀態，人受苦的經驗，即充分反映出這種狀況的真實性：「我們的痛苦越尖銳，罪在我們身上的工作就越熾烈」。¹⁶⁷ 奧古斯丁言：罪雖然叛逆，但已經是死的。北森反駁其道：罪雖然死了，但依然叛逆（Sin is dead, yet rebels）。¹⁶⁸ 無疑，罪與苦是聯在一起的，惟解決罪的問題，受苦才能找到出路；正視痛苦的真實性，才能解決受苦的問題。受苦是人亦是上帝無法迴避的問題，透過受苦，

¹⁶⁵ Kitamori, *Theology of the Pain of God*, 45.

¹⁶⁶ 同上，頁 151-2。

¹⁶⁷ 同上，頁 54。

¹⁶⁸ 同上，頁 78。

人與上帝合一、和好。如果罪使人與上帝疏離，那麼人受苦的經驗，正是回應上帝的受苦，透過受苦人與上帝重新和好；反過來說，上帝受苦的經驗，同時也是對於人受苦的回應。基督沒有免除我們的痛苦，因為祂自己也受苦，但它提供一個方法，使我們在受苦中得益。受苦是人與上帝疏離的現象。反之，人要與上帝重新和好，乃是通過受苦與其合一。人受苦原來是無意義的，因為，受苦是人與上帝疏離的自然結果。但後來成為有意義，乃因為受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。若人受苦的經驗，是理解受苦上帝的途徑，則人必須因為基督的緣故主動受苦。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦。基督道成肉身，即放下祂的身段去愛不可愛的人，在這裡，上帝放下祂自己。我們亦必須效法基督，去經驗祂放下自己去愛不可愛的人的痛苦。當人經驗這種痛楚時，即與受苦的上帝合一、與其和好。上帝道成肉身即成為困苦中的人，因此事奉受苦的人即是事奉上帝。上帝是受苦的上帝，我們透過受苦去體驗上帝的苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。¹⁶⁹

上帝透過其受苦回應人受苦的問題。受苦是人亦是上帝無法迴避的問題，基督並沒有泯除我們的痛苦，透過受苦我們才能體驗祂的受苦；透過受苦我們與上帝和好、與其合一；並透過事奉受苦的人事奉上帝，從其中得到醫治、救贖。

總結北森的觀點：受苦乃愛的上帝與憤怒的上帝交戰的結果。受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。受苦是人與上帝疏離的現象，反之，人要與上帝重新和好，乃是通過受苦與其合一。受苦原來是無意義的，因為，受苦是人與上帝疏離的自然結果。但

¹⁶⁹ 同上，頁 80。

後來成爲有意義，乃因爲受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦。基督道成肉身，即放下祂的身段去愛不可愛的人，在這裡，上帝放下祂自己。我們亦必須效法基督，去經驗祂放下自己去愛不可愛的人的痛苦。當人經驗這種痛楚時，即與受苦的上帝合一、與其和好。上帝道成肉身即成爲困苦中的人，因此事奉受苦的人即事奉上帝。上帝是受苦的上帝，我們透過受苦去體驗上帝的苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。

第三節 莫特曼

莫特曼是現代神學家中，少數受到第三世界青睞的西方神學家。一方面是莫特曼的神學重視現實與信仰之間的關聯；另一方面是他開放的對話態度。他曾說：……唯有我們與他人對話時，才能理解真理。我們人並不擁有真理，我們只能參予真理……。¹⁷⁰

莫特曼出生於德國漢堡市一新教家庭。他的祖父曾退出教會，其父親雖與教會重修舊好，但是關係冷淡。莫特曼和許多德國當代的青年人一樣，加入納粹少年團，接受歌德、尼采、拉辛等的乳養，信仰對他來說是一件陌生且遙遠的事。十六歲那年他決定從事原子物理和數學的研究。1939年第二次世界大戰爆發，他的父親首先被部隊征召，其則接續父親照顧家庭的責任（莫特曼有一個比他大二歲的哥哥，是一重度殘障者，在納粹時代因安樂死政策被處死），1943年亦被征召入伍。他和他的同學們白天上課，晚上則捍衛漢堡市的領空。同年七月英軍來襲，把整個漢堡市夷爲平地，當時有四萬多人喪生，莫特曼所屬的營區也被炸毀，站在他旁邊的夥伴也無法倖免，但他卻奇異地存活下來。爲何存活下來是他生命中一個大問號，他在那天晚上生平

¹⁷⁰ 曾念粵主編《莫特曼的心靈世界》（台北：雅歌，1998），頁11。這個看法有海德格的味道“真理顯表露他自己，我們是傾聽真理”。

第一次向上帝呼求。大難未死他並沒有幸運被遣送回家，隔年被派往前線，在 1945 年的二月，戰史上有名的“奪橋遺恨”一役中被俘，輾轉停留於不同的戰俘營，直到 1948 年返回德國。

1945-48 年被囚於戰俘營中，是莫特曼一生的轉捩點。1945 年大戰結束後，莫特曼隨其他的戰俘被送至比利時、英國、蘇格蘭等戰俘營。其時，德國戰爭失利，法律、文化、人性亦隨之瓦解。當目睹掛在戰俘營裡那些奧斯維辛等集中營的照片時，他不知道要怎樣去面對這個殘酷的歷史事實。一個是內心的譴責，另一個是對祖國的失望。他經驗到自己的內心世界正一片一片剝落，而找不到承載的點。往昔的歌德、尼采像發酸的食物，再也無法慰藉他此刻的失落。軍中牧師送他一本聖經，他覺得多餘，然而就在這樣的時刻，他打開聖經，並且開始閱讀。詩篇三十九篇抓住了他的視線，他覺得詩人的呼喊：我的痛苦更加劇烈，…我流淚求你不要靜默無聲…。回應了他內心的呼喊，這首詩好像針對他的創痛說的。繼之在馬可福音，耶穌臨終前的呼喊：我的神，我的神，為何離棄我？與他此刻的心境互相回應，他覺得自己正是被上帝所拋棄的，然而亦是在這一時刻，他感到被上帝找到。許多同在集中營的夥伴，因喪失希望而死亡。然而透過聖經，透過與上帝的相遇，莫特曼重建他的內心世界，使他心存盼望，最終活著返回德國。

1948 年莫特曼回到德國，他的家被炸毀了，只剩下一半。他放棄了原先想攻讀數學和原子物理的計劃，進入哥廷根大學讀神學。第二次世界大戰中所經驗到事物使他產生新的視域，特別是在戰俘營的經歷，他自云要用他的餘生來了解這個信仰。在哥廷根大學他認識了他的妻子：伊利沙白·溫德（Elisabeth Wendel）後者出生自認信教會，對莫特曼的神學發展扮演著重要的角色。

《被釘十字架的上帝》出版於 1972 年，是莫特曼的第二本神學著作。其副標題“釘十字架的基督是基督教神學的基石和準則”（The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology）其脈絡可循溯路德的十字架

神學。1948-9 年當莫特曼回到德國進入哥廷根大學時，他參加一個改革宗的神學講座。其中伊萬（H.J.Iwand）主講路德神學，深深撼動當時剛走過苦難幽谷、心靈荒蕪等待補給的莫特曼。與其說伊萬是講授路德的神學，不如說是他對路德十字架神學的解釋，其諸多觀點被莫特曼採用，放在《被釘十字架的上帝》之中。¹⁷¹《被釘十字架的上帝》被某些學者評為，含有黑格爾的味道，深受黑格爾的影響。¹⁷²這是不難理解的，因為莫特曼在其有關上帝受苦的辯證上，受到日本神學家北森的影響。¹⁷³但是是否因此就可斷言，莫特曼的神學思想是黑格爾式的，則是有待商榷。也有人質疑，他從《盼望神學》轉向《被釘十字架的上帝》是開倒車的舉動。言下之意即盼望與十字架是兩件不相干的事，盼望是喜樂的遠景；而十字架則是悲戚的陳年往事。這種評估一方面是對盼望神學的誤解；另一方面則是對十字架神學的誤解，盼望與十字架無法分開。

因此，在談論《被釘十字架的上帝》之前，有必要稍稍言及《盼望神學》。1960 年在瑞士度假期間，莫特曼無意間讀到了新馬克思主義哲學家，布洛赫（Ernst Bloch）的《盼望原理》，隨即為其吸引。1964 年莫特曼在布洛赫的激盪下，出版了使他躍上國際知名神學家的第一本著作《盼望神學》。《盼望神學》出版之際，正值西方世界積極尋找盼望，欲走出第二次世界大戰的陰影，莫特曼的《盼望神學》亦在這情境下被解讀。與其說《盼望神學》受到布洛赫影響，不如說是莫特曼受到無神論者的刺激，使他追問：為什麼基督教神學一直沒注意到這個主題？《盼望神學》在其脈絡上並不是追隨《盼望

¹⁷¹ 莫特曼《當代的基督》，曾念奧譯（台北：雅歌，1998），頁149。

¹⁷² Richard Bauckham, *The Theology of Jurgen Moltmann* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), p.2.

¹⁷³ Moltmann, *The Future of Creation*, trans. Morgare Kohl (London: SCM, 1979), p.65.

原理》的作品¹⁷⁴，更非從無神論的《盼望原理》變裝成有神論的《盼望神學》。

《盼望神學》不是關於盼望的神學，而是關於從上帝滋生出盼望的一種神學。

¹⁷⁵這個盼望既根植於基督的復活，亦根植於基督的死。¹⁷⁶盼望本身就是十字架所肇始，沒有十字架的受苦就沒有盼望。

就莫特曼而言，盼望並非在十字架以外，《盼望神學》並非《盼望原理》的翻版，而是從上帝滋生出盼望的一種神學。這種盼望既來自基督的復活，更來自於基督的死，十字架神學就是盼望神學，盼望來自曾在十字架受苦的上帝。

《被釘十字架的上帝》從辯證的角度提出，上帝是一受苦的上帝。莫特曼採用謝林的觀點：真正本質的顯現僅透過其對立面。¹⁷⁷愛顯現在恨的情境中，愛要成其本質乃是去愛那不能愛、不值得愛的。上帝之愛的完成，乃顯現在上帝去愛那恨惡祂，並將祂的兒子釘十字架的人。十字架神學不是談一位解決受苦問題的上帝，而是一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。¹⁷⁸耶穌的被釘十字架，即對世界的認同。無辜的受苦者在一方，殘酷的逼迫者在另一方；上帝既是無辜受苦者的上帝，亦是那些殘忍之劊子手的上帝。在十字架上上帝透過祂自己的受苦，一方是對苦難者的記念，另一方是對逼迫者

¹⁷⁴ 事實上真正受布洛赫影響的神學家是田立克。當布洛赫流亡美國寫「盼望原理」時，早在1940年，田立克就想出版這本書，但是沒成功。參 Ernst Bloch, *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. (Massachusetts: MIT, 1986), Introduction.

¹⁷⁵ Moltmann, *The Experiment Hope*, trans. M. Douglas Meeks (London: SCM, 1975), P.45.

¹⁷⁶ 關於布洛赫之《盼望原理》與莫特曼的《盼望神學》之差異，可參劉小楓，《走向十字架的真理》（台北：風雲時代，1991），頁199-250有極精闢的解說和分析。

¹⁷⁸ 在莫特曼看來，受苦指的不只是那些被逼迫者，那些逼迫別人的人也是受苦者，他們經受人性被剝離的苦。在他的理解裡，與許多第二次大戰後的神、哲學學家有相同的共識「存在著超越理性能理解的惡」參 Moltmann, *The Experiment Hope*, 77。

的赦免，向人打開祂自己的歷史。透過上帝的受苦，人從被壓迫的狀態解放、人性得到自由，受苦轉變成自由去受苦。

十字架神學是從一位受苦的上帝出發。上帝去愛那恨祂的人，顯現出上帝真實的愛。基督被釘十字架，正顯現其對世界受苦者的認同。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。在十字架上，無辜的受苦者與逼迫者，透過受苦的上帝得到救贖。

天主教神學家拉納(K.Rahner)在 1960 年時曾明指出基督的死就是上帝的死，基督的死就是上帝的自我啓示；巴特在其教會教義學以基督論為中心，把釘十字架的基督標明是不可見之上帝的自我啓示。然而莫特曼認為，無論是拉納或巴特，都只是站在傳統神、人兩性的教義論及基督受苦就是上帝的受苦。神、人兩性的教義把上帝的死的意涵，僅僅解釋成在基督裡的降卑而已，並未進一步討論上帝本身的受苦。神、人兩性的教義使上帝在基督釘十字架的事件上，僅是一位無涉的第三者，祂本身並未涉入苦難，祂並未真正與惡、死亡交會。而把基督的釘十字架僅僅放在神、人兩性的教義討論其背後真正的原因是，神性不能受苦的教義。¹⁷⁹不能受苦的上帝並非聖經的教導，而是來自希臘哲學的影響，這個影響深印在基督教的神觀。¹⁸⁰故而要論及受苦的基督即受苦的上帝，必須先捨棄神、人兩性的教義。

神性不能受苦的教義，使上帝在十字架上，僅僅成為無涉的第三者，基督之死並未涉及上帝，上帝並未受苦。這不是來自聖經的教導，聖經談論的是一位受苦的上帝。要詮釋及理解上帝真正參與在十字架這場苦難裡，唯使用三一上帝的教義是恰當的。有神論與無神論的上帝觀皆建基於哲學的邏輯論證，有神論之上帝的缺欠，就是無神論反叛的對象，有神論勢必導致無神

¹⁷⁹ 同上，頁 67-8。

¹⁸⁰ 教父時期僅俄利根突破這樣的謬見：上帝下降到地上乃出自祂對人的憐憫，如果他不能感受痛苦，那祂就不能來分享我們的痛苦...。Moltmann, *The Trinity and The Kingdom of God*, 24

論的抗議，而聖經所見證的，是超越有神論與無神論的三一上帝¹⁸¹。三一就是上帝的本質，只有三一教義才能理解基督之死的就是上帝之死；唯三一教義可避免落入神性受苦的歧路。被釘十字架的基督就是三一神，發生在基督的，就是發生在三一神裡面。在三一裡是“被釘十字架的上帝”，祂不再只是如外人般的聖父，在冰冷無情中交出聖子，任憑祂在十字架上哭喊，只為完成聖父偉大的救贖計劃；基督也不再是上帝的道成肉身，祂自己的就是基督。祂把自己交給死亡、交給毀滅的力量，且在十字架上成為被祂自己所拋棄的人。

三一是上帝的本質，上帝即三一的上帝。在十字架上不只是基督死了，亦是上帝之死。基督不只是上帝的道成肉身，上帝即基督。在十字架上祂把自己交給死亡，成為被自己所拋棄的人。因此，在十字架上基督之死，亦是上帝本身的死。由於對世界的愛，上帝交出（deliver up）祂所愛及揀選的兒子；兒子由於愛父親，交出自己。聖父與聖子在交出的靈中合一。聖子之痛是被聖父遺棄，面對死亡的痛苦；聖父的痛是失去兒子之痛。父親交出基督，讓祂在十字架上被遺棄而死去；而，兒子為了父親自願捨棄自己，為的是使那些活在父親震怒之下，被遺棄的人們得到救贖。在十字架上兒子與父親最深的合一，卻也是最遠的疏離。透過十字架，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。在十字架上，父親因愛世人而交出愛子；兒子因愛父親而交出自己，聖父與聖子在交出的靈中合一。透過十字架，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。

總結莫特曼的觀點：盼望與十字架並非兩相對峙，真正的盼望不僅來自基督的復活，亦來自基督的死。十字架神學並非談一位解決受苦問題的上帝，

¹⁸¹ John J. O'Connell, *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in The Light of Process Theology and The Theology of Hope* (N.Y.: Oxford University, 1983), p.117

而是一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。在十字架上，無辜的受苦者與逼迫者，透過受苦的上帝得到救贖。傳統的神、人兩性教義，使基督的死與上帝無涉，上帝並無參與在基督的死裡面。然而從三一的教義來看，基督的死即上帝之死。在十字架上基督不只是上帝的道成肉身，其亦為上帝自己，在十字架上，祂把自己交給死亡，被自己所遺棄。在十字架上，聖父與聖子在交出的靈中合一，聖靈使罪人稱義，被遺棄的充滿愛，死者再生。

第四節 結論

路德指出，十字架神學揭示上帝是一隱藏其榮耀的上帝。隱藏的上帝就是顯露的上帝，上帝隱藏是爲了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。死在十字架上的基督是祂的工作，是祂的啓示，是祂隱藏的一面；透過十字架及受苦來顯明自己的上帝是一自我設限的上帝。上帝透過十字架自我設限，爲的是使人可以認識祂。上帝受苦一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過受苦的上帝，人看見自己的罪。一方看見上帝的慈愛，另一方看見自己的罪，人才能自我棄絕，全然接受上帝的恩典，在基督裡有新的生命。同時，在其受苦中體驗與基督一同受苦。

北森的神苦神學揭示，受苦乃愛的上帝與憤怒的上帝交戰的結果。受苦是上帝的本質，上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己死，上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。受苦是人與上帝疏離的現象，通過受苦人與上帝合一，受苦原來是無意義的，但後來成爲有意義，乃因爲受苦的上帝，人透過受苦，與上帝重新和好。上帝是一受苦的上帝，唯獨透過受苦我們才能體驗祂的受苦，並在受

苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。

就莫特曼看來，真正的盼望不僅來自基督的復活，亦來自基督的死。被釘十字架的上帝指出一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。透過十字架，上帝與無辜的受苦者認同；同時亦透過祂自己的受苦，赦免逼迫者。傳統的神、人兩性教義，使基督的死與上帝無涉，上帝並無參與在基督的死裡面。然而從三一的教義來看，基督的死即上帝之死。在十字架上基督不只是上帝的道成肉身，其亦為上帝自己。在十字架上，上帝把自己交給死亡，被祂自己所遺棄。

傳統神學指出，上帝不會亦不能受苦，上帝之所以不能受苦，乃因其不能與惡共存。上帝的完全一則被理解成其為自我滿足，另一則在其裡面不存在任何負面的因素，簡言之，其不為任何因素所牽動。若非，則上帝是不完全的，其非上帝。因上帝的特質是完全，缺乏這個特質，祂就不是上帝。這樣的推論所導致的，即上帝不能受苦的教義。上帝不能受苦與上帝是自我滿足，在意義上是一致，由於上帝是自我滿足，其不為任何因素所牽動，因此祂也不會受苦。這樣的一位上帝是無感（*apathetic*）的上帝，反之，聖經所啓示的是一悲情（*pathos*）的上帝，一位能悲情的上帝，才是真正完美的上帝，真正的完全是能含括不完全。

上帝不能受苦的教義，亦導致在解釋十字架事件時，使上帝成為無涉的第三者，基督之死並未涉及上帝，上帝並未受苦。然而，莫特曼從三一教義指出，基督即上帝自身，基督之死即上帝之死。在十字架上，上帝把自己交給毀滅的力量，成為被自己所拋棄的人，為了把世人從受苦的困境中救贖出來。若苦難不是真實，則基督在十字架上的死是否為真，無關緊要；又基督之死是否為上帝之死，亦無關緊要。然而，受苦的上帝陳明，苦難是真實，上帝必須親自面對。

神義論指出惡是虛有，因而受苦亦為虛有，其論證的背後，乃建立在上帝不能受苦的教義上。然而聖經所啓示的，是一受苦的上帝，受苦的上帝陳

明，惡並非虛無而是有，上帝在十字架上的死，即祂把自己交給死亡與毀滅的力量；上帝透過其受苦，為把人從受苦之不合理性中救贖出來。十字架並沒有泯除人受苦，透過受苦人體驗到上帝的受苦，與其在受苦中合一，並在其中經驗到醫治、救贖。

第四章：結論

本文第一章提出傳統神義論對惡與受苦的觀點以及其誤謬。

奧古斯丁從上帝的本質出發，他認為上帝的本質是善的，不會（不可能）造出本質是惡的物質。惡非上帝所造，人因行惡而落入受苦的惡。惡缺乏本質，因此沒有真正的惡，惡是虛有。若惡是虛有，則不會對人造成真正的損失，受苦僅是暫時與表象。

萊布尼滋認為上帝是形而上的存在，其管理形而下的世界。有限是惡的來源，因此人沒有不犯罪的自由。罪與惡是上帝所允許，局部的惡要成就整體的善，受苦具有淨化的作用，可使人由物質世界提升至真正的存有。因此受苦是暫時與虛有。

希克強調，創世故事乃呈現出人處於墮落（fallen being）的實況。惡來自於人不再尋求上帝，而以上帝所創造的世界替代上帝。受苦對人而言是一種訓練（soul-making），透過受苦，人由現況的不完全走向完全；由自我中心漸漸轉向以上帝為中心。受苦對人而言是必要，亦是暫時。

對於如何一方面既維護上帝全知全能的屬性，又另一方面試圖在此前提之下，提出對世界的惡與苦難解釋，神義論一方面強調上帝的超越性；另一方面則提出惡是虛有。換言之，惡根本不存在。若有，僅是暫時與表象，不真的給人帶來損失與傷害。在此前提下，受苦被視為合情合理，是一靈性上的操練。顯然地，神義論將其上帝觀建立在這樣的邏輯架構上：若上帝為真，則惡即為假；若上帝為有，則惡即為虛有。因此，同理可證受苦亦為虛有。

這樣的推論表面上是合理的，然其為不真。表面上是對上帝的肯定，然而卻是對惡的漠視，由此而忽視了受苦的不合理性。

受苦若為虛有，則其被接受為合理，受苦僅被解釋成，上帝對人靈性上的操練，其他諸如公義與否的問題，則被拋棄一旁。這種強調上帝的超越性，卻漠視惡的實在性的神義論，表面上是高舉上帝，實質上是對於惡的縱容。讓惡隱藏於虛有的庇蔭下，而為所欲為，使人任其操控而不自覺。

面對有惡與苦難的世界，神義論強調上帝的超越而貶抑惡，其另一個理由是，避免落入二元論的爭議。上帝是獨一的，祂是創造者，世界都在祂的管理之下。若有惡，亦是祂所允許，是在祂的管理之下，故而沒有與祂對峙，另一屬於惡的勢力。惡若是上帝所允許，則意味著對人有益，因為上帝是全知全能，祂知道什麼情況對人最好。因此受苦的惡，適是淬鍊靈性的方法，正是人所需要的。在這裡，受苦被合理化。

追根究底，神義論的誤謬在於其邏輯式的上帝觀。由於其誤謬的上帝觀，使其無法洞識惡的真實性，受苦因而被合理化。到這裡令人忍不住想問：強調上帝的超越性，就必須否定惡的實在性嗎？強調上帝是有，就必然將惡視為虛有？難道上帝的有、超越性，無法面對惡的實在性？答案是否定的。聖經所啓示的上帝，既能擁有其超越性，又能面對惡的實在性。這樣的一位上帝，非來自邏輯推論，而是一自我啓示的上帝。自我啓示的上帝是一受苦的上帝，其揭示出惡的真實性，與受苦的不合理性。

本文第二章從虛無探討惡與受苦，論證惡的真實性，與受苦之不合理性。

田立克從辯證的觀點來看，人乃從無中被造，人之存在乃處於尙未有（not yet）與將成為有（becoming）的辯證之中。無是人存在的威脅，若要成其有，人必須不斷克服無的威脅。然而，人從無中被造，無是人的一部份，換言之，虛無是人的特性，人即參與在虛無之中，根本無能克服虛無，唯獨透過上帝。上帝是實有，是一切有的基礎，其能克服無的威脅。無與上帝創造的旨意相

違背，在此意義上，無是惡的來源，其本身亦為惡。在沒有上帝的基礎下，人處於無化的可能性，即為無所勝而無化。

巴特認為，除非透過啓示，否則人無法看見真正的虛無。在上帝真實的光照下，人才能洞識無的虛謊。換言之，惡是偽裝的真理。惡偽裝為真理的目的，乃要引人上當，使人參與其中而為惡。從創造的角度來看，虛無是反創造同時亦是敵對創造，被排除在上帝的創造之外，又是誘感受造物脫離創造，其以毀滅為目的。

沙特從其存在主義的觀點指出，存在先於本質。人乃處於有與無的辯證之中，必須克服虛無，人才能成其所是。虛無是否定的基礎，其本身為否定，是對存在的否定，透過自由，虛無進入世界。正是在自由的基礎上，虛無被克服，同時存在被虛無否定。沙特透過對存在與虛無的分析，其目的在於呼籲人類明辨善惡，不要參與在惡中而行惡。人未曾預先被命定成為英雄或懦夫，或英雄或懦夫，在於其當下的抉擇與行為。其呼籲返照出，在第二次世界大戰期間，大多數的人不能對否定的力量說不，因而為虛無所否定。

由此看來，虛無不是無，而是有。虛無不僅是有，其亦以毀滅為目的，是一種對存在的否定；被上帝排除在創造之外，與上帝的創造相背。在此意義上，虛無是惡，其為惡的來源，本身亦為惡。非善的缺乏，亦非善的互補，而是對善的毀損與破壞。

若惡是一種對善的毀損與破壞，那麼受苦就不是合情合理。神義論指出惡是虛有，因此受苦亦是虛有，不會給人帶來真實的損害。若有，其損害僅是暫時與表象。因其為虛有，故而被解釋為上帝對人靈性上的操練，受苦因而被視為有益及合理。田立克等人揭示出，惡並非虛無而是有。其非善的對比，而是對存在的否定，對善的毀損與破壞，並這種破壞無法彌補。換言之，這樣的毀損並非暫時與表象，而是徹底的破壞，使其變質、扭曲。若惡不是虛無而是有，則受苦亦為有。其有若是一對善的毀損，則受苦是對人性的扭

曲與破壞，其非合情合理。虛無揭示出惡並非虛無，而是有，因而受苦有其非合理性。

由虛無指出，不僅人為惡惡才存在，惡原來就在那兒，惡具先存性，超出人的理性所能了解的範疇。當人以爲自己是自由的，可以爲所欲爲，卻不知道自己是受惡誘惑而行惡。惡的目的若是毀滅，參與在惡裡面一方面是自毀；另一方面則是使他人受苦，間接走向毀滅。此即虛無是對存在之否定的意涵。正是在這種情況，其與上帝創造的旨意相違背，是上帝欲親自面對的。本文第三章從受苦的上帝指出，上帝親自面對惡的問題，受苦的不合理性在受苦的上帝中，得到救贖。

路德的十字架神學揭示上帝是一隱藏其榮耀的上帝。上帝隱藏是爲了啓示，上帝隱藏在祂的啓示裡。透過十字架及受苦來顯明自己的上帝是一自我設限的上帝。上帝受苦一方面表明上帝對人的恩慈與愛；另一方面透過受苦的上帝，人看見自己的罪。一方面看見上帝的慈愛，另一方面看見自己的罪，人才能自我棄絕，全然接受上帝的恩典，在基督裡有新的生命。同時，在其受苦中體驗與基督一同受苦。

北森的神苦神學揭示，受苦是上帝的本質。上帝之所以受苦，乃上帝嚙下其怒氣，去愛不可愛的人；上帝放下其身段，去愛原來該憤怒的對象。這是上帝的自我降卑，是上帝對自己的死，上帝的自我調整。上帝受苦不僅是上帝的自我調整，亦是對人受苦的回應。上帝是受苦的上帝，人透過受苦去體驗上帝的苦，並在受苦中與上帝合一，因此從其中得到醫治、救贖。

莫特曼指出，真正的盼望不僅來自基督的復活，亦來自基督的死。十字架神學並非談一位解決受苦問題的上帝，而是一位親自承受苦難，和受難者認同的上帝。在十字架上基督即上帝本身，祂把自己交給死亡，被自己所遺棄。透過十字架，無辜的受苦者與殘酷的逼迫者，得到新生與自由。

神義論的上帝是建立在邏輯論證之下，其推論上帝若是完美的，則其不能受苦。一位不能受苦的上帝是一無感（*apathetic*）的上帝，其遠離惡，不爲惡所玷污。一位無感的上帝，不足以承載人類的苦難，聖經所啓示的，卻是

一位悲情的上帝（pathos）。悲情的上帝會為其所創造的世界所牽動，因人的苦難而道成肉身。受苦的上帝不僅是對世人苦難的認同，亦透過其受苦使人從受苦中得到救贖。

受苦的上帝不僅表明其對受苦世界的認同，同時揭示惡的真實性，與受苦的不合理性。由於惡是真實，其超出人的範疇，非人的能力所能面對，因此上帝親自面對惡的問題。基督在十字架上的死，就是上帝之死，上帝把自己交給死亡、毀滅，為要使人從死亡、毀滅中得到生命。上帝的死陳明，受苦有其不合理性，以致上帝要透過其受苦，使人脫離受苦之不合理性。然而神義論只有看見上帝，卻看不見惡，因而忽視受苦的不合理性。受苦的上帝既洞察到惡的真實性、因而正視受苦的不合理性，亦看見上帝。透過受苦的上帝，指出救贖的實在性。

若惡並非真實，受苦僅是暫時與表象，則基督死與否無關緊要；又基督之死是否為上帝之死亦無關緊要。然而十字架陳明基督之死即上帝之死，上帝透過其死亡，要把人從不合理的受苦中救贖出來。十字架神學並非談一位解決受苦問題的上帝，而是一位認同人的苦難，並透過其受苦，使受苦者得到解放的上帝。基督的受苦並沒有泯除人的受苦，反之，人受苦的經驗是理解受苦上帝的象徵。透過受苦人與上帝和好，在其中經驗到救贖與醫治。本文要旨並非提供一帖趨吉避凶的藥方，或是透過瞭解了受苦的原因，人生從此即可高枕無憂。苦難是一個奧秘，本文僅從另一角度揭示，苦難有其不合理性的一面。並透過對其不合理性的瞭解，使人避免陷於惡而參與其中，使自己及他人蒙受損失，而這樣的損失是無法挽回的。

巴特對於莫札特的音樂評論，適切地表述了本文所欲傳達的理念：光明上升，陰影下沉而又不致消失；快樂超越痛苦，而又不解除痛苦；是高過非而非又存在著。¹⁸²

¹⁸² 巴特、漢斯·昆，《莫札特的自由與超驗的蹤跡》，朱雁冰、李承言譯（香港基督

參考書目

英文：

Althaus, Paul. ***The Theology of Martin Luther***. Philadelphia: Fortress Press, 1966.

Atkinson, James. ***Martin Luther: Prophet to the Church Catholic***. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Augustine. ***City of God***. Translated by Gerald G. Walsh, Demetrius B. Zema, et al., N.Y.: A Division of Doubleday, 1950.

Barrett, William. ***Irrational Man: A Study in Existential Philosophy***. N.Y. : Doubleday & Company, 1958.

Barth, Karl. ***Church Dogmatics***. vol.3. Translated by G.W. Bromiley & R.J. Ehrlich. Edinburg: T.&T. Clark, 1960.

--. *How I Changed My Mind*. Richmond: John Knox, 1966.

Bauckham, Richard. ***Moltmann Messianic Theology in the Making***. London: Marshall Pickering, 1987.

--. ***The Theology of Jurgen Moltmann***. Edinburg: T&T Clark, 1995.

Beek, A. Van de. ***Why : On Suffering, Guilt and God***. Translated by John Vriend. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

Bloch, Ernst. ***The principle of Hope***. vol.1. Translated by Neville Plaice, Stephen Plaice and Paul Knight. Massachusetts: M.I.T., 1986.

Brawn, D. Mackeryie. ***Ultimate Concern: Tillich in Dialogu***. N.Y.: Happer & Row, 1965.

Brown, Colin. ***Karl Barth & the Christian Message***. London: Tyndale,

1967.

Burleigh, John H.S.ed. **Augustine Earlier Writings**. Philadelphia:

Westminster,n.d.

.Dostoevski, Feodor. **The Brother of Karamajo**.Vol.1.Translated by

DavidMagarshack. Buck : Penguin Books, 1958.

Drummond, Richard H. **A History of Christianity in Japan**. Grand Rapids:

Eerdmans, 1971.

Evans,G.R. **Augustine on Evil**. N.Y. : New York Univ., 1982.

Forde, Gerhard O. **On Being A Theologian of the Cross** . Cambridge:

Eerdmans, 1997.

Germany, C.H. **Protestant Theologies in Modern Japan: A History of**

Dominant Theological Current from 1920-1960. Tokyo: IISR, 1965.

Griffin, David Ray. **God, Power and Evil :A Process Theodicy**.

Philadelphia : Westminster, 1976.

--. **Evil Revisited**. N.Y.:State University of N.Y., 1991.

Grimm, Harold J. ed. **Luther's Works: Career of The Reformer** . 31vols.

Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957.

Gritsch, Eric W. **Martin: God's Court Jester Luther in Retrospect**.

Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Hamilton, Kenneth .**The System and the Gospel: A Critique of Paul**

Tillich. Grand Rapids: SCM Press, 1963.

Hammond, Guyton B. **The Power of Self-transcendence: An Introduction**

to the Philosophical Theology of Paul Tillich. St. Louis: The
Bethany Press, 1966.

Hartmann ,Klaus. **Sartre's Ontology**. N.Y.: Northwestern Univ., 1966

Heidegger, Martin. **Basic Writings**. Translated by David Farrel Krell. N.Y.:

- Harper & Row. 1977
- Hick, John. ***Evil and The God of Love***. Revised. N.Y. : Harper Collins, 1996-7.
- . ***God Has Many Name: Britain's New Religious Pluralism***. London: Macmillan, 1980.
- Iglehart, Charles W. ***Cross and Crisis in Japan***. N.Y.: Friendship, 1957.
- Johnson, William Stacy. ***The Mystery of God: Karl Barth and the Promodern Foundations of Theology***. Louisville: Westminster/ John Knox, 1997.
- Kaufmann, Walter. ***Existentialism from Dostoevsky to Sartre***. Ohio:The World Publishing Company, 1956
- Kenny, Anthony, ed. ***The Oxford Illustrated of Western Philosophy***. N.Y.: Oxford Univ.,1994
- Kerr, Hugh T., ed. ***A Compend of Luther's Theology*** . Philadelphia: The Westminster Press, n.d.
- Kitamori, K. ***Theology of the Pain of God***. Translated by M.E.Bracher. London: SCM, 1966.
- Leibniz,G.W. ***A Collection of Critical Essays***. Frankfurt Hary G. ed. London : University of Notre Dame, 1972.
- .***Philosophical Essays***.Roger Ariew and Daniel Garber, ed. And trans. Indianapolis & Cambridge : Hakett, 1989.
- von Wather, Loewenich, ***Luther's Theology of The Cross***.Translated by Herbert J. A. Bouman. Belfast: Christian Journals Limited, 1976.
- Lohse, Bernhard. ***Martin Luther: An Introduction to His Life and Work***. Edinberg: T&T Clark, 1986.
- Lull, Timothy F,ed. ***Martin Luther's Basic Theological Writings***.

- Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Mackinson, James. *Luther and The Reformation: The Breach with Rome*. Vol.2. N.Y.: Russell & Russell, 1962.
- Macleod, Alistair M. *Paul Tillich: An Essay on the Role of Ontology in his Philosophical Theology*. London: George Allen & Unwin, 1973.
- Manns, Peter. *Martin Luther: An Illustrated Biography*. New ed. N.Y.: Crossroad, 1983.
- McGrath, Alister E, ed. *Luther's Theology of The Cross* .Cambridge: Blackwell, 1985.
- . *The Christian Theology Reader*. Cambridge: Blackwell, 1995.
- . *The Christian Theology Reader*. Cambridge: Blackwell, 1995.
- . *Christian Theology: An Introduction*. 2th ed. Cambridge: Blackwell, 1997.
- McWilliam, Joanne, ed. *Augustine: From Rhetor to Theologian*. Ontario: Wilfrid Laurier Univ., 1992.
- Meagher, Robert E. *An Introduction to Augustine*. N.Y.: New York Univ., 1978.
- Meeks, M. Douglas. *Origins of the Theology of Hope*. Philadelphia: Fortress, 1974.
- Michalson, Carl. *Japanese Contributions to Christian Theology*. Philadelphia: Westminster, n.d.
- Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology*. Grand Rapids :Eerdmans, 1991.
- Moltmann, Jurgen. *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. Translated by R.A. Wilson and John Bowden. N.Y.: SCM, 1974.

--. ***The Experiment Hope***. Translated by M. Douglas Meeks, London: SCM, 1975.

--. ***The Future of Creation***. Translated by Margaret Kohl, London: SCM, 1979.

--. ***The Trinity and the Kingdom of God: The Doctrine of God***. Translated by Margaret Kohl, London: SCM, 1981.

--. ***The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimension***. Translated by Margaret Kohl, London: SCM, 1990.

--. ***History and the Trine God: Contributions to Trinitarian Theology***. Translated by John Bowden. N.Y.: Crossroad, 1992.

--. ***Jesus Christ for Today's World***. Translated by Margaret Kohl, London: SCM, 1994.

Morse, Christopher. ***The Logic of Promise in Moltmann's Theology***. Philadelphia: Fortress, 1979.

O'Donnell, John J. ***The Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process and the Theology of Hope***. N.Y.: Oxford University, 1983.

Pelikan, Jaroslav, ed. ***Luther's Works: Lectures on Galatians ch.5-6, 1535, Lectures on Galatians ch.1-6, 1519***. vol 27. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1964.

--. ***Luther's Works: Lectures on Titus, Philemon and Hebrews***. Saint Louis: Concordia Publishing House, 1968.

Phillips, James M. ***From the Rising of the Sun: Christians and Society in Contemporary Japan***. N.Y.: ORBIS, 1981.

Ricoeur, Paul. ***The Symbolism of Evil***. Translated by Emerson Buchanan.

- N.Y.: Harper & Row, 1967.
- . ***The Conflict of Interpretations.*** Translated by Kathleen Mclaughlin.
Evanston: Northwestern Univ., 1974.
- Rupp, E. G. and Drewery, Benjamin. ***Martin Luther.*** N.Y.: St. Martin's Press, 1970.
- Sartre, Jean Paul. ***Being & Nothingness : A Phenomenological Essay on Ontology.*** N.Y.: Philosophical Library, 1956
- . ***Existentialism & Human Emotions.*** N.Y.: Philosophical Library, 1957
- Scott, Jr. Nathan A. ***Mirrors of Man in Existentialism.*** Nashville: Abingdon, 1978.
- Silvermann, Hugh J. & Elliston Frederick A, ed. ***Jean Paul Sartre: Contemporary Approaches to His Philosophy.*** Pittsburgh: Duquesne Univ. press, 1980.
- Steinmetz, David C. ***Luther in Context.*** Grand Rapids : Baker Books, 1995.
- Tillich, Paul. ***Systematic Theology.*** Vol.1. Chicago: Chicago Univ. of Chicagl, 1951.
- . ***The Courage to Be.*** New Haven & London: Yale Univ., 1952.
- . ***Systematic Theology.*** Vol.2. Chicago: Chicago Univ. of Chicagl, 1957.
- . ***Systematic Theology.*** Vol.3. Chicago: Chicago Univ. of Chicagl, 1963.
- Tappert, Theodore G, ed. and trans. ***Luther's Works: Table Talk.*** vol 54. Philadelphia: Fortress Press, 1967.
- Taylor, Mark Kline, ed. ***Paul Tillich: Theologian of the Boundaries.*** London: Colline, 1987.
- Thomas, J. Heywood. ***Paul Tillich: An Appraisal.*** London: SCM Press, 1963.
- . ***Paul Tillich.*** Richmond: John Knox Press, 1968.

Wheat, Leonard F. *Paul Tillich's Dialectical Humanism*. London: *The John's Hopkins*. 1970.

中文部份：

巴特、漢斯·昆。《莫札特的自由與超驗的蹤跡》。香港：基督教漢語文化研究所。1996。

巴斯卡。《沉思錄》。孟祥森譯，台北：水牛，1970。

卡爾巴特。《教會教義學精選本》。戈爾維策精選。朱雁冰、何亞將譯，香港：三聯書店。1996。

克里斯提安戈爾哈爾。《保羅·克利》。吳瑪俐譯，台北：藝術家出版社。1987。

吳汝鈞。《絕對無的哲學：京都學派哲學導論》。台北：台灣商務。1998。

宋泉盛。《耶穌—被釘十字架的人民》。莊雅棠譯，台北：信福。1992。

沙特。《沙特小說選》。陳鼓應、金溟若譯，台北：志文。1969。

--。《沙特隨筆》。張靜二譯，台北：志文。1980。

--。《存在與虛無》。陳宣良等譯，台北：貓頭鷹。2000。

林鴻信。《教理史》。二冊，上、下冊。台北：禮記。1995。

林鴻信。《覺醒中的自由：路德神學精要》。台北：禮記出版社。1997。

林曦。《希克》。台北：生智。1997。

林鬱主編。《杜斯妥也夫斯基語錄》。台北：智慧大學。1996。

松浪信三郎。《存在主義》。梁祥美譯，台北：志文。1982。

保羅·立克爾。《惡的象徵》。翁紹軍譯，台北：桂冠。1992。

唐佑之。《苦難神學》。香港：卓越書樓。1991。

夏爾·波特萊爾。《惡之花》。郭宏安譯。台北：林鬱文化。1997。

孫振青編。《存在哲學簡介》。台中：光啓。1966。

- 馬丁·傑。《阿多諾》。李健鴻校閱，台北：桂冠。1992。
- 馬丁路德。《九十五條：改教初期文獻六篇》。鄧肇明譯，香港：道聲出版社。
1973。
- 高宣揚。《沙特傳》。台北：萬象圖書公司。1994。
- 高宣揚。《德國哲學的發展》。台北：遠流。1991。
- 畢普塞維克。《胡賽爾與現象學》。廖仁義譯，台北：桂冠。1997。
- 莎士比亞。《哈姆雷特》。梁實秋譯，台北：文星書店。1964。
- 莫特曼。《當代的基督》。曾念粵譯，台北：雅歌。1998。
- 。《公義創建未來》。鄧肇明譯。香港：基道書樓。1992。
- 。《爲什麼我是一個基督徒：一個神學家的信仰告白》。鄭慧妍譯，台南：
人光出版社，1984。
- 。《被釘十字架的上帝》。阮煒等譯，香港：道風山，1994。
- 陳鼓應編。《存在主義》。增訂版。台北：台灣商務印書館。1967。
- 麥可·慕雷特。《馬丁路德》。王慧芬譯，台北：麥田出版社。1999。
- 麥格夫。《宗教改革運動思潮》。陳佐人譯，香港：基道書樓。1991。
- 傅瑞爾。《路德傳奇：馬丁路德的生平與思想》。徐炳堅譯，香港：道聲出版
社。1993。
- 喬治·巴塔耶。《文學與惡》。陳慶浩、澄波譯，台北：國立編譯館。1997。
- 曾念粵主編。《莫特曼的心靈世界》。台北：雅歌。1978。
- 榮格。《榮格自傳：回憶、夢、省思》。劉國彬、楊德友合譯，台北：張老師。
1997。
- 奧古斯丁。《奧古斯丁選集》。湯清、楊懋春等譯，香港：東南亞神學教育
基金會。1962。
- 。《懺悔錄》。徐玉芹譯，台北：志文。1985。
- 雷頤。《薩特》。第二版。香港：中華書局。1998。
- 鄔昆如。《存在主義真象》。台北：幼獅文化。1975。

漢斯·昆。《基督教大思想家》。包利民譯，香港：基督教漢語文化研究所。

1995。

德藍修女。《活著就是愛》。王麗萍譯，香港：基道書樓。1992。

龐卡。《苦難與盼望-聖經的遠象與人類的困境》。曾淑儀譯，香港：基道書樓，1992。

謬勒。《理解之路-當代神學方法淺介》。王志成譯，香港：卓越書樓，1996。

羅倫培登。《這是我的立場：改教先導馬丁路德傳記》。古樂人、陸中石譯，香港：道聲出版社，1987。

期刊：

中文

利科(Paul Ricoeur)。〈惡：對哲學和神學的一種挑戰〉，王艾明譯，《道風漢語神學學刊》，第四期。1999。頁 9-36。

法雷爾 (Austin Farrer)。〈超越奧古斯丁的神義論〉，陳建洪譯，《道風漢語神學學刊》，第四期。1999。頁 37-72。

陳文團。〈尼采道德觀之虛無主義本質〉，《哲學雜誌》，1994。頁 38-60。

傅佩榮。〈尼采：價值重估與權力意志的難題〉，《哲學雜誌》，1994。頁 4 -37。

舒采(Alfred Schutz)。〈惡的兩面性〉，朱雁冰譯，《道風漢語神學學刊》，第四期。1999，頁 51-72。

維塞爾 (L. P. Wessel)。〈十八世紀的神義論與上帝之死〉，徐永紅譯，《道風漢語神學學刊》，第四期。1996，頁 99-128。

劉小楓。〈苦難記憶：為奧斯維辛集中營解放四十六週年而作〉，《宇宙光》，第二百零四期。1991。頁 28-33。

鄧紹光。〈記憶之救贖力量——一個莫特曼式的解說〉，《道風漢語神學學刊》，第六期。1997。頁 175-83。

英文

Hendy, George S. "Nothing" *Theology Today*, 39 (March 1982):
278-81.

字典、百科全書

Companion Encyclopedia of Theology , 1995 ed., s.v. "Evil and
Theology, " by Stewart Sutherland.

Evangelical Dictionary of Theology, 1984 ed., s.v. "Theodicy, " by J.S.
Feinberg.

The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought, 1993 ed.,
s.v. "Japanese Christian Thought."

The Oxford Dictionary of the Dictionary of the Christian Church, 1978
ed., s.v. "Japan Christianity." by David Michell

World christian Encyclopedia, 1982 ed. , s.v. "Japan."