

比較多瑪斯和巴特

看人如何認識天主

曾祖漢

導論

當我們在說認識天主的時候，它可以包含兩個層面的意義，一是從受造物——人來認識創造者——天主，二是從創造者——天主主動讓受造物——人來認識祂，這兩種進路都需要解釋受造物與創造者之間的關係，並且不只是一是要從本體論上來探討，也得從知識論上來探討。《羅馬書》第一章二十節說到：「其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和天主的本性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉。」¹，雖然這涉及到我們如何解釋何謂普遍啟示（general revelation），²或就多瑪斯的說法為自然

1 參自思高聖經。

2 多瑪斯和巴特就是對普遍啟示的觀點不同，以致於在人如何認識天主的方法上不同，這正是本篇報告的所要探討的。

之光，但天主和人之間的關係究竟是如何？以致於人在認識天主的基礎是穩固的。因此，本文會從多瑪斯的角度和基督新教巴特的角度來探討認識天主的基礎，由於多瑪斯和巴特對認識天主的觀點似乎是左右兩極，但其中又有許多相似之處，如雙方都強調創造者與受造物的關係，但多瑪斯強調的類比式的因果關係，使得人認識天主成為可能；相反地，巴特強調天主是全然的他者，反對類比式的因果關係，使得人若要認識天主，只能從啟示開始，天主是主動者，而人是被動者的角色，認識天主完全是屬於信仰的層次。最後我會總結兩者之間是否存在著對立，希望能夠找出雙方在衝突之餘仍然可以有對話之處。

一、多瑪斯談認識天主

多瑪斯的《神學大全》是一本給神學院學生的教科書，而不是一本給予一般非信徒用來辯論天主存在的哲學書籍。在這樣的前提之下來看多瑪斯談認識天主是比較不會誤解多瑪斯，因為基本上多瑪斯的論證是在一個已經有信心作為前提的基準上來談認識天主的問題。儘管如此，爭議點卻是在多瑪斯論述的過程中用了許多非基督徒的哲學觀念與方法，人認識天主是透過分享（participate），因此，彷彿要瞭解多瑪斯的論述反而是需要哲學頭腦，信仰似乎並未直接幫助人認識天主；或者說，對一個非信徒而言，人能否藉著哲學頭腦就認識天主呢？結果，信仰的前提似乎就不再是瞭解多瑪斯對認識天主觀點的基本前提了，因著這似乎對立的出發點，啟示和理性之間的關係似乎是斷開了，因此有必要從多瑪斯的角度連接啟示和理性的關係。

1. 從受造物與創造者的關係來談分享

多瑪斯在談認識天主的時候，從作為有限的受造物——人以及無限的創造者——天主之間的關係來探討。傳統以來受造物被稱為有限的存在；此有限的存在其中並沒有其存在基礎，而是依靠著無限的存有作為其原因。³而這個依靠的關係就是要說明的地方。多瑪斯《神學大全》第四十四題第一節的正解說到：「出自天主的其他一切，並不是自己的存在，而是分享存在。」⁴

分享的概念自柏拉圖和亞里士多德以來就存在了，多瑪斯同意亞里士多德對柏拉圖式分享觀念（idea of participation）的批判，多瑪斯反對有任何分開、自我存在（self-subsisting）的自然事物形（forms of natural things）。⁵多瑪斯在他的著作 *Commentary on Boethius* 論到分享時，他用事物之部份（take a part of something）來表達一特別之物（the particular）與另一普遍之物（the universal）的關係。⁶受造之物透過分享和創造者有關係，但卻不和其等同。

受造物與創造者之間的關係也可以追溯自奧思定的光照說，他在《懺悔錄》卷七的第十節中這樣論述創造者與受造物的關係：

³ Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae* (Aldershot: Ashgate Pub Co, 2006), p. 139.

⁴ Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, p. 139; 多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二冊，第四十四題，第一節，正解（台南：中華道明會/碧岳學社，2008），頁2。

⁵ Joseph W. Koterski, "The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics" in D. W. Hudson, ed., *The Future of Thomism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992), pp. 185-196.

⁶ Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, p. 140.

這光，不是肉眼可見的，普通之光，也不是同一類型而比較強烈的，發射更清晰的光芒普照四方的光，不，這光並不是如此的，完全是另一種光明。這光在我思想上，也不似油浮於水，天覆於地；這光在我之上，因為它創造了我，我在其下，因為我是它創造的。誰認識真理，即認識這光；誰認識這光，也就認識永恆。⁷

奧思定將創造者視為光，這光不僅創造了他，也是受造者認識永恆創造者和真理的關鍵，這光在奧思定的思想中，作為人認識天主的知識論基礎；這光在奧思定之上，作為天主和人在本質上的差異。這光能夠光照人 (illuminate)，使得創造者與受造者之間搭上一個橋樑。然而，多瑪斯雖然同意奧思定光照說中種子的概念，但多瑪斯用潛能與實現的說法來說明人有自然之光可以認識天主，有別於奧思定認為是天主主動光照人，個人認為當奧思定在《懺悔錄》論到天主光照他的時候，他不單是指著特別啟示的角度，⁸也是指著他本性上的被光照，使得他能夠看清原本摩尼教的謬誤，並歸向基督，他在《懺悔錄》卷八的第一章引用《羅馬書》第一章二十一節來描述過去的景況與現今被光照的一種景況：

另有一種大逆不道的人，「他們雖然認識天主，卻不當作天主去榮耀他、感謝他」。我也曾墮入此種錯誤中，你的手拯救我出來，把我安放在能治癒疾病的處所。⁹

7 奧思定著，周丁良譯，《懺悔錄》(台灣：台灣商務，1998)，頁126。

8 啟示的角度是指人認識天主是透過天主所啟示的聖經，因著天主的光照，人才能明白聖經裡的真義。

9 奧思定著，周丁良譯，《懺悔錄》，頁145。

儘管多瑪斯同意奧思定的光照說，但多瑪斯所說的並非是本性上的被光照，反而是就特別啟示的角度來說，奧思定認為人若要認識天主的救恩，必需要透過特別啟示，人的自然之光是不夠的，因此奧思定的光照說不只是應用在人的本性，即自然之光上，同時也用在天主的特別啟示上。

受造物和創造者之間的關係也可以從雙方相似的屬性來看，有限的存在對比於絕對的存在，在消極面向來說是不完美，但就積極面向來說則是與絕對的存在相似，¹⁰天主自己是萬物的第一模型，也可以說在受造物內有其他物的模型，因為有些物是仿照其他的物，或是仿照同種的物，或是仿照類比或近似的物。¹¹

因此，「相似」是對受造物和創造者之間的關係所做的描述，而這關係是藉著「分享」所得到的，也是在接下來的章節中會更進一步看到的。

2. 從類比與因果關係談分享

因為萬物都出於他，依賴他而歸於他……(羅11:36)¹²

類比 (analogy) 的概念可以用來表達不同範疇事物間的共同部分，它被使用在數學和幾何學上，後來希臘哲學家及西方的哲學傳統也都在用類比的概念。¹³柏拉圖超越畢

10 Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, pp. 139-140.

11 多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二冊，四十四題，第三節，正解，頁7。

12 參自思高聖經。

13 Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology* (Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2004), pp. 77-79.

德哥拉斯學派，他將類比從數學的領域用到哲學上，把類比用在知識論上，使推論的發生成為可能。在本體論上，他聯合兩者，兩者的關係既非單一、亦非多，而是在不同的實在 (reality) 上能夠和諧地聚集 (converge)。¹⁴到了亞里士多德，他認為類比是關係的相似性，早先用在生物學上，表示不同種類間的相似性，是一種比例式的 (proportionality)。¹⁵他也區分了多義詞 (equivocal¹⁶) 與單義詞 (univocal) 的差異，前者是用在兩個不同的事物，後者是用在相同的事物。¹⁷到了新柏拉圖主義時期，類比已經被大量使用，類比可以指因和果之間的相似，有著本體論上的意義，也可以用在倫理和宇宙的比例與原則上。¹⁸

多瑪斯用類比來描繪受造物 and 創造者間相似的屬性，他在《神學大全》第二冊第四十四題第三節正解中說到：

天主自己是萬物的第一模型，也可以說在受造物內有其他物的模型，因為有些物是仿照其他的物，或是仿照同種的物，或是仿照類比或近似的物。¹⁹

這個類比是一種因果關係，所謂的因果關係是說結果類似於其原因，²⁰並且結果的存在是根據其被造的本質，以至

¹⁴ *Ibid.*, pp. 77-78.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 78-80.

¹⁶ 亞里士多德還將多義詞區分成二種意義，可以參考亞氏的 *Physics* 7. 4. 249a23-25.

¹⁷ Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, p. 81.

¹⁸ *Ibid.*, p. 89.

¹⁹ 多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二冊，第四十四題，第三節，正解，頁7。

²⁰ 多瑪斯將 Causality 分為單義式因果關係 (univocal causality) 以及非單義式因果關係 (non-univocal causality)。前者認為因果是屬於同一個種類 (same

species)，但後者認為因果的相似是根據某種類比 (analogy)，而分享是發生在後者的因果關係中。

於可以回歸其原因，並更接近它的原因。²¹而天主是萬物的成因、模型原因和目的原因，以及第一質料也是出於天主。²²分享與因果之間的關係，被稱為「非單義式的因果關係 (non-univocal causality)」。這種因果關係中的「因和果」，並不是屬於同一種類，而是藉著某種相似性——類比。²³天主透過因果關係將可傳遞的善屬性傳給人，²⁴亦即多瑪斯將受造物 and 創造者之間藉著類比 (相似性) 搭上了一個橋樑，這個橋樑是雙方有一種因果關係存在，使得受造物可以分享創造者的某些屬性。

類比的關係可分成範疇式與超越式，範疇式的分享是在邏輯的次序下，並受限在有限的關係內，超越式的分享是用類比的方式談論天主，這使得結果可以分享其原因，但結果和原因是不對等的關係。²⁵這正好對應多瑪斯的單義式因果關係 (univocal causality) 以及非單義式因果關係 (non-univocal causality)，範疇式的類比是用來說明單義式因果關係，而超越式的類比則是用來說明非單義式因果關係。

species)，但後者認為因果的相似是根據某種類比 (analogy)，而分享是發生在後者的因果關係中。

²¹ Joseph W. Koterski, S.J., "The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics", pp. 185-196.

²² 多瑪斯著，陳家華、周克勤合譯，《神學大全》，第二冊，第四十四題，第四節，釋疑，頁9。

²³ Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, pp. 110, 140; 單義式因果關係的意義是因果關係中的因和果是屬於同一種類。

²⁴ Rudi Te Velde, *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, p. 23.

²⁵ Philip A. Rolnick, *Analogical Possibilities: How Words Refer to God* (Atlanta: Scholars Press, 1993), pp. 59-60.

分享和類比的關係除了從範疇—超越與單義—非單義的角度來理解，還可從比例式的類比 (analogies of causal proportion) 和典型論的類比 (exemplarity analogies) 來認識多瑪斯的分享。²⁶ 多瑪斯不同於柏拉圖與亞里士多德，他改良了柏拉圖和亞里士多德的類比觀，多瑪斯反對柏拉圖那純粹形式、非因果的典型論 (exemplarism)，也反對亞里士多德用有限的受造物去解決典型論所處理的對象，但多瑪斯接受新柏拉圖中典型論所說的，結果從原因接受了一部分的本質 (something of the essence of its cause)，²⁷ 多瑪斯接受典型式類比 (exemplarity analogies) 用來描述因和果之間的相似性，並整合了柏拉圖的形式以及奧思定主義的神聖觀念 (Augustinian divine ideas) 成為一個單一的神聖本質 (a single entity, the divine essence)。²⁸

儘管多瑪斯用類比來說明造物主和受造物間的相似，但實際上這樣的相似是在本體論上，類比的看法藉著本體間的共通性將創造者和受造物之間所擁有的相似屬性，從原本的固有 (intrinsic) 轉至非本質間 (extrinsic) 的類比。²⁹ 這樣的分享是受造物部分地接受創造者 (to receive only part of what belongs to another fully, and so merely to share in it without exhausting it)。³⁰ 基於本體論上的相似屬性，人要認識天主才成為可能。

²⁶ Philip A. Rolnick, *Analogical Possibilities: How Words Refer to God*, p. 46.

²⁷ Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, p. 92.

²⁸ Philip A. Rolnick, *Analogical Possibilities: How Words Refer to God*, pp. 46-47; Klubertanz, *St. Thomas Aquinas on Analogy* (Oregon: Wipf & Stock, 2009), p. 53, n. 30.

²⁹ Philip A. Rolnick, *Analogical Possibilities: How Words Refer to God*, p. 28.

³⁰ Joseph W. Koterski, S.J., "The Doctrine of Participation in Thomistic Metaphysics", pp. 185-196.

3. 從存在與本質談分享

當我們要明白多瑪斯的分享觀時，除了要明白多瑪斯的類比是什麼意思外，多瑪斯對本質與存在的觀念也是認識分享的必要因素，因為多瑪斯對本質和存在的概念是會影響創造者和受造物間相似發生的所在，這正好也與多瑪斯在論到創造者和受造物間的相似時，所提到這是本體論上的相似屬性有關係，究竟本體論上的相似屬性是針對「存在」(esse) 還是「本質」(essence)？」？

多瑪斯認為任何方式存在的，都出自天主。因為，如果某物內有什麼是藉分享存在的，那麼它必然是由那藉本體本質而宜有之者所產生的。³¹ 多瑪斯在《神學大全》第二冊第四十五題第六節的正解論到天主的創造時這樣說：

創造原本是產生或引進萬物的有或存在……所以，創造之歸於天主，是按照祂的存在或有，亦即祂的本體，而天主的本體是天主三位所共有的。³²

多瑪斯的分享觀是萬物都依賴天主，但這不是說受造物擁有部份天主的存在，受造物在本質上和天主完全不同，受造物的本質 (essence) 是由存在和自身所組成 (It is the thing itself, the concrete essence, which is composed of itself and the esse it participate)。³³ 天主的本質就是存在；而受造物的存在則是

³¹ 多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二冊，第四十四題，第一節，正解，頁2。

³² 多瑪斯著，陳家華、周克勤譯，《神學大全》，第二冊，第四十五題，第六節，正解，頁24。

³³ Rudi Te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, p. 141.

一種分享的或被給予的存在 (participated or received *esse*)。³⁴ 若以善為例子，善是天主本質的部分，卻不是人的，多瑪斯認為受造物中善的必然性從其本質中區別出來。³⁵ 創造者—天主與受造物—人的本質與存在的關係都可用下面的關係式表示：

天主：Essence (thing itself) = *esse*

人：Essence (thing itself) = itself + *esse*

天主的本質和存在是等同的，但受造物的存在受限於其本質，用多瑪斯的說法，天主是單一 (simple)，而受造物是組成 (composed)。³⁶ 在分享的架構下理解本質和存在，可以解釋天主和人之間那無限與有限的存在，是如何的相似與不同，人是透過其存在 (*esse*) 來和天主有一個關係，就是分享的關係，這個分享關係不是發生在天主的存在裡，而是在受造物的存在裡，並且是從天主所得到的 (in the *esse* received from God)。³⁷ 分享是一種創造者意向性的行動 (creative intentional act)，是主動性的共享。³⁸ 出自天主的其他一切，並不是自己的存在，而是分享其存在。所以，萬物必然是按照存在的不同分享而不同，或為更完美的，或較不完美的，它們都為唯一第一物 (*primumens*) 所形成，而這唯一第一物是最完美的存在。³⁹

34 Rudi Te Velde, *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas* (Leiden: Brill, 1995), p. 69.

35 *Ibid.*, p. 27.

36 Philip A. Rolnick, *Analogical Possibilities: How Words Refer to God*, p. 54.

37 *Ibid.*, pp. 63-65.

38 *Ibid.*, p. 68.

39 多瑪斯著，周克勤譯，《神學大全》，第二冊，第四十四題，第一節，正解，頁2。

二、巴特談認識天主

巴特在《教會教義學》第一卷的前言批判存在的類比 (*analogia of entis*) 是一種敵基督的發明，⁴⁰ 人認識天主不是透過存在的類比這種由下而上的方式，巴特所強調的信仰的類比才是人認識天主的關鍵，天主是主動者，是全然的他者，只能透過信心的方式，因此是一種由上而下的方式。

1. 天主是全然的他者

巴特本身對天主教的自然神學有所批判，特別是針對多瑪斯「存在的類比」這個觀念，巴特批判存在的類比是敵基督的發明，⁴¹ 巴特從他的《論安瑟倫》開始，到了其《教會教義學》中的創世論學說對天主教的批判最為明顯。⁴² 巴特認為啟示是永恆的天主與有限的人類溝通的管道，因此啟示有發動者與接受者，發動者是天主，而接受者是人，巴特的詮釋學要避免士萊馬赫將人的宗教意識與天主的臨在之間劃上等號，因此他特別強調天主的作為與人的作為、天主的話與人的話、天主的思維與人的思維、福音與文化之間的無限本質性差異等對比。⁴³ 不只是在本體論上天主與人類有絕對的差異，就連在知識論上，因著罪的緣故，人類要能直接認識天主也成為了不可能。因為人的罪性和天主是全然不同的 (wholly otherness of God)。⁴⁴

40 巴特 (Karl Barth) 著，何亞將、朱雁冰譯，《當代歐陸宗教思想系列——教會教義學 (精選本)》(香港：三聯書局，1998)，頁xxvii。

41 存在的類比強調人類和天主之間有某種存在的相似性，這相似性使得人有可能性能夠認識天主。

42 張旭，《卡爾·巴特神學研究》(上海：人民出版社，2005)，頁154。

43 歐力仁，《信仰的類比：巴特神學詮釋學中的修正與顛覆》(香港：文字事務出版社，2004)，頁161。

44 葛倫斯、奧爾森合著，劉良淑、任孝琦譯，《二十世紀神學評論》(台北：校園，1998)，頁78。

2. 知識論上的不可能

巴特相信，聖經所記載的，不是人對天主的觀點，而是天主對人的觀點。聖經沒有教導我們應當以何種方式和天主對話，而是指出天主向我們說了甚麼；沒有教我們如何找到祂，而是祂如何找到我們；沒有告訴我們應當怎樣主動地與祂建立正確的關係，而是祂怎樣與亞伯拉罕之屬靈上的子孫，以及在基督裡被蓋上永遠有效的印記之人立約，這才是聖經的內容。⁴⁵

巴特強調，聖經價值是屬於知識論與本體論的，目的在於認識天主的本體。認識天主可說是預先排除「從人到天主」之途徑的知識論；它是一種「從天主到人」的知識論。這種知識論要求認識的主體必須順從認識對象（天主）的意旨，以至於按照它（祂）的性質和規定來思考，而不是按照人自以為已經知道的情況來思考。⁴⁶ 他拒絕聖經以外來自於人對天主的詮釋，主張神學應該與哲學保持距離，將哲學強加在神學上，就是忽略人乃是罪人，天主的真實不能被抽象化或概念化。巴特跟隨奧思定、馬丁路德和加爾文（John Calvin）的知識論原則就是：除了天主在耶穌基督中獨一的自我啟示外，必死的人絕無可能認識不朽的天主、有限的人根本無法達到無限的神聖性存在、人的理智和概念無法以確定的方式把握隱密的天主。世上並不存在一條從人通往天主的路，站在人類某條道路終點上的天主必不是真正的天主。⁴⁷

45 Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (New York: Harper & Brothers, 1957), p. 43.

46 歐力仁，《信仰的類比：巴特神學詮釋學中的修正與顛覆》，頁17。

47 張旭，《卡爾·巴特神學研究》，頁49。

3. 啟示是唯一的方法

巴特反對那從下而上的認識天主的方法，強調只有透過從上而下的啟示才是真正認識天主的途徑，因此巴特強調信仰的類比來取代存在的類比，巴特在《論安瑟倫》中發展出一套適合基督教神學的方法，即信仰的類比，強調唯有從天主啟示的恩典行動的客觀性出發才能獲得對天主的認識、信仰與言說。天主不僅僅是《羅馬書釋義》中對人的危機的審判的天主或隱密的天主，同時也是恩典的天主。

從巴特的信仰類比來看，他並沒有設立一套永遠有效、放諸四海皆準的詮釋原則或理論，他認為啟示的內容是檢驗一切神學、神學方法、教義和詮釋方法的標準與基礎。此態度或說方法是看重神學家的詮釋和被詮釋對象之關係，⁴⁸ 因此結合信心與信仰的類比來看就更清楚看到巴特所呈現的啟示觀。所謂的信心是天主的存在和啟示是人的預先假設，這是不能去證明的，而信仰的類比則是相信啟示是天主在耶穌基督裡的自我啟示，此為神學建構的唯一且合法的來源。

巴特強調啟示也可以從他對以基督為中心的強調看出。他強調宗教改革時期的唯獨恩典，批判自由派神學和自然神學乃是協同主義（synergism），也就是天主的恩典協同人的自由意志實現人的稱義（justification），而非加爾文強調的唯獨恩典。⁴⁹ 恩典與耶穌基督不可分，因為耶穌做到了人所不能做的，即天主是完全公義聖潔的標準。人在得救的事情上完全沒有任何功勞可言，並且沒有任何其他人可以宣稱自己在天主面前可以不信耶穌基督卻可以得救。

48 歐力仁，《信仰的類比：巴特神學詮釋學中的修正與顛覆》，頁42-43。

49 張旭，《卡爾·巴特神學研究》，頁110。

三、多瑪斯和巴特的對話

若望福音十四章六節耶穌說到：「我是道路、真理、生命，除非經過我，誰也不能到父那裡去。」⁵⁰人若真要認識救恩的知識，不透過耶穌基督是不可能辦得到的，就連天主教也相信普遍啟示和特別啟示的差異，然而爭論點是在於有限的人在其理性的作用下能認識天主到什麼程度。畢竟多瑪斯的《神學大全》對象是一群已經有信仰的人，從這個角度上多瑪斯和巴特都是以信仰為前提，但是巴特所否認的正是這種知識論的觀點，還是可以從共通的屬性來交談，因為人有天主的形象，人可以有善、智慧、公義等天主所擁有屬性，儘管在程度上不同，或是在這個屬性在人與天主身上的理解有何差異，但至少這是多瑪斯和巴特都可以肯定的。因此，在雙方都肯定的立場上來對話是有可能進行的。

雖然巴特用信仰的類比來反對多瑪斯存在的類比，然而這兩者是否真的是不相容的類比觀呢？潘能伯格（Wolfhart Pannenberg, 1928-）不認為巴特和多瑪斯之間可以調和，⁵¹但富力（Furry）認為多瑪斯和巴特可以從兩方面來看是一致的，第一是雙方都同意基督論對有信心基督徒是必須的，其次，雙方都認為類比不是理論或抽象的教條，而是基督徒言語的一種訓練形式（form of training in Christian speech）。⁵²天主教神學家巴爾塔薩也不認為巴特的信仰的類比和以基督

⁵⁰ 參自思高聖經。

⁵¹ Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, p. 100.

⁵² Timothy J. Furry, "Analogous analogies? Thomas Aquinas and Karl Barth", *Scottish Journal of Theology* 63(3), p. 329.

為中心的觀點會影響到多瑪斯的存在類的類比。⁵³

巴特認為在本體論和知識論上認識天主是不可能的，乃是基於天主是完全的他者，並且在知識論上強調這是從天主到人的途徑；他認為多瑪斯的知識論是一種從人到天主的途徑，因此巴特特別著重從天主到人的途徑是藉著啟示，即天主在耶穌基督裡的自我啟示。筆者總結巴特在批判多瑪斯的觀點歸納如下：

1. 天主是全然的他者，因此人由下而上認識天主的途徑是不可能的
2. 認識天主只能透過啟示，這啟示是天主在耶穌基督裡的自我啟示
3. 認識天主是藉著信仰的類比，而非存在的類比。

巴特對認識天主的立場看起來似乎是針對多瑪斯的自然神學，然而是否這三點的批判全然是對的呢？歸納的三點基本上是要放在一起看的，因為倘若真的因為天主是全能的他者，導致人不可能由下而上來認識天主的話，那麼人若要認識天主必定是天主主動讓人認識，而這主動的過程就是啟示，而認識啟示的方法就是藉著信仰。

1. 全然的他者與認識天主的途徑

全然的他者對巴特來說是在本體論和知識論上都存在的距離，人不只是在本體上有絕對的差異，這也導致了人在認識這全然的他者上成為了不可能的任務；多瑪斯也同意全然的他者的概念，但主要是在本體論上認為人和天主是絕對地

⁵³ Gregory P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, p. 98.

不同，但多瑪斯不認為本體論上的絕對差異必然導致知識論上不能認識天主，因此多瑪斯用類比、因果和分享來說明人在知識論上是如何能夠認識天主。

當多瑪斯談到認識天主的時候，他認為人是完全無法認識到天主的本質，因為人和天主在本體上是有絕對的差異，這一點上是和巴特一致的，但倘若雙方都同意在本體論上天主是全然的他者，這是否蘊含著巴特接下來的觀點，即認識天主必然只能透過天主主動地啟示？抑或多瑪斯的觀點，受造物 and 創造者的相似使得認識天主成為可能？巴特和多瑪斯在認識天主的觀點上都做了進一步的跳躍，巴特從天主是全然的他者否定了其他認識天主的途徑；多瑪斯從人和天主的相似性開拓了人能夠認識天主的途徑。

筆者認為普遍啟示是對話的關鍵，巴特得說明除了耶穌基督的自我啟示外，自然中的普遍啟示難道不是認識天主的途徑嗎？人在尚未墮落之前，豈不是也能藉著普遍啟示來認識天主嗎？人有天主的肖像，是其他受造物所沒有擁有的，這難道不就是人之所以能夠認識天主的原因嗎？同樣地，多瑪斯也得說明，為何普遍啟示得建立在人和天主的相似性上，而不可能是天主另外一種主動的啟示呢？

2. 普遍啟示與認識天主的關係

因為認識天主為他們是很明顯的事，原來天主已將自己顯示給他們了。其實，自從天主創世以來，他那看不見的美善，即他永遠的大能和他為神的本性，都可憑他所造的萬物，辨認洞察出來，以致人無可推諉。

(羅 1:19-21) ⁵⁴

⁵⁴ 參自思高聖經。

巴特得說明認識天主的知識，是否有區分關於救恩的知識以及本處經文所提到天主的存在和天主性的知識；多瑪斯也得說明十九節提到天主向人顯明祂自己不正是天主主動讓人認識祂嗎？這是基於天主的主權和作為，而非人和天主的相似性。

3. 信仰的類比與存在的類比的對立性

巴特用信仰的類比來反對多瑪斯存在的類比，基於前面所討論到的，雙方的對話都存在有待說明的部分，巴特若沒有先說明清楚的話（認識天主的途徑只有一種），他是不能直接反對多瑪斯的論點，即信仰的類比和存在的類比不一定有對立性，同樣地，多瑪斯的論點也不能直接否定巴特的論點，除非能夠先證實了人和天主的相似性—分享，確實能夠使得人可以認識那超越天主。

巴特用信仰的類比相較多瑪斯用存在的類比，這正好對應了天主的兩大作為，即創造化工和特別啟示，這兩者之間的分別是否真的如此之遠呢？也不盡然，因為從墮落前和墮落後的時間點來看人如何認識天主正好可以連接創造與啟示。在墮落之前，天主所創造的人可以直接認識天主，但墮落之後，人因著罪的緣故無法認識天主，而啟示則是天主再次主動向人顯現自己，因此，啟示可以說是天主的「再創造」，使得墮落之後的人能夠重新認識天主。

從「再創造」的角度來看待啟示的話，巴特和多瑪斯是可以沒有衝突的，因為多瑪斯是將「創造」視為一個整體來看待，但巴特是將墮落之後的「啟示—再創造」視為現今的人能夠認識天主的唯一方法，雙方的切入點不盡相同，因此彼此不存在著對立性，與此同時雙方的對話性則開啟了。

為何巴特要如此強調啟示的角度來認識天主？這跟當時巴特要反對自由派神學很有關係，巴特身為新教的神學家，曾受教於新教自由派神學大師哈納克（Harnack, 1851-1930），然而巴特最顯著的特色就是反抗自由派神學，巴特在他的成名之作《羅馬書釋義》中反駁他老師的思想，自由派的天主是內在於世界的天主，而巴特的反駁是：天主是「完全的他者」（the wholly Other）。⁵⁵

自由派神學試圖用歷史批判法來看待聖經，而巴特反對用這樣的方法來對待聖經，但是多瑪斯並非是用這樣的方法來看待聖經。⁵⁶ 巴特在《論安瑟莫》中不斷強調，安瑟莫並非真的在《論證》一書中為了天主的存在而論證。安瑟莫整個論證的重點在於從知識論的角度來突顯一個重點，即天主的不可理解性。⁵⁷ 巴特提醒讀者，安瑟莫在該書的開首及結尾所寫的禱文，才是整本書的重點，因為唯有正確的信仰行動（禱告），才能產生正確的神學。這就是巴特常常強調的，在神學研究中，存有論先於知識論。⁵⁸ 但是否多瑪斯不同於安瑟莫呢？我想從多瑪斯《神學大全》的寫作對象已經直接回應了這樣的問題，《神學大全》是寫給信徒的教科書，這就預設了存有論先於知識論，因此多瑪斯和安瑟莫是一致的，因此巴特信仰的類比也無法反駁存在的類比。儘管巴特不能直接反對多瑪斯，但這也不代表多瑪斯就一定完全正確。多

瑪斯仍然需要去說明人和天主的相似性——類比，它是如何使認識天主的這種跳躍是可能的。

結論

多瑪斯從人和天主的相似性——類比來說明人和天主之間的因果關係，並且人能夠認識天主是基於分享的概念，多瑪斯也分析了這分享的概念是如何發生在天主和人之間，因此他也從存在與本質的角度來說明分享的發生；巴特則是從天主是全然的他者出發，並進而推出不可能認識天主，只能透過天主在耶穌基督裡的自我啟示才有可能。雙方的觀點都有尚待說明的部分，即巴特否定了其他種認識天主的途徑，而多瑪斯從人和天主的相似性開拓了一種人能夠認識天主的途徑；雙方也得說明普遍啟示在認識天主上扮演的角色。最後筆者認為從再創造的角度來看待啟示是可以讓多瑪斯和巴特之間的張力減緩，多瑪斯從創造的角度來看待認識天主，而巴特則是從再創造的角度來看認識天主。

55 簡何培（Harvie M. Conn）著，趙中輝、宋華忠譯，《認識現代神學》（台北：改革宗，2012），頁23。

56 Philip J. Rosato, *The Spirit as Lord: The Pneumatology of Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, 1981), p. 42.

57 歐力仁著，《信仰的類比：巴特神學詮釋學中的修正與顛覆》，頁38。

58 同上，頁35。