

基督中的合一

——再思巴特基督論*

Union in Christ: Rethinking Barth's Christology

張少博

ZHANG Shaobo

作者簡介

張少博，西北大學馬克思主義學院講師

Introduction to the author

ZHANG Shaobo, Lecturer, School of Marxism, Northwest University

Email: kgsbz@hotmail.com

Abstract

In the past fifty years, there has been a saying current among English-speaking academia that the exaltation of the divinity of Christ in Barth's Christology made the humanity of Christ passive, which puts Barth in opposition to Eastern Orthodox Christology. Through a careful study of Church Dogmatics, this article argues that Barth's arguments on *unio hypostatica* and *communicatio idiomatum* share a similar understanding with those of Eastern Orthodox Christianity. Though there are undeniable differences between Barth and Orthodox theology, both grant appropriate status to the humanity of Christ in Christ's Person without eliminating the active effect of human nature in Christ's works. This set a good foundation for Barth, who later developed a soteriology different to the traditional Western view of Christ's nature. In short, Barth's soteriology is ecumenically significant and shares affinities on the issue of theosis with Eastern Orthodox theology.

Keywords: Barth, Eastern Orthodox, Christology, *Unio hypostatica*, *Communicatio idiomatum*

在過去的半個多世紀中，英語學界有一種甚為流行的說法，即巴特對神性的高舉，極大地削弱了關於基督人性的闡述。有學者對持有此種觀點的著作進行過總結，並列出一個書單，說明此觀點聲勢之大：約翰·貝利（John Baillie）所著《基督中的上帝》（*God Was in Christ: An Essay on Incarnation and Atonement*, 1948）；哈特威爾（Herbert Hartwell）所著《巴特神學導論》（*The Theology of Karl Barth: An Introduction*, 1964）；沃爾喬普（Charles T. Waldrop）所著《巴特的基督論：它的亞歷山大學派屬性》（*Karl Barth's Christology: Its Basic Alexandrian Character*, 1984）；麥格拉斯所著《現代德國基督論的誕生：從啟蒙到潘能伯格》（*The Making of Modern German Christology: From Enlightenment to Pannenberg*, 1986）；麥奎利所著《現代思想中的基督》（*Jesus Christ in Modern Thought*, 1990）；根頓的論文〈上帝、恩典與自由〉（“God, Grace and Freedom”，載於*God and Freedom: Essays in Historical and Systematic Theology*, 1995）；卡克坎內（Veli-Matti Kärkkäinen）所著《基督論：全球導論》（*Christology: A Global Introduction*, 2003）。^①

雖然無從考證這一觀點是如何流行起來的，但可以看出，它其實是對巴特基督論所作出的一種符合西方神學傳統立場的解讀，即在神人關係中，強調神的統治力和主導性。此種觀點大有將巴特基督論解讀為西方傳統的神恩獨作論（monergism）之傾向。而本文的目的則是要通過考察，凸顯巴特基督論，神人二性中人性積極主動的一面，闡明其與東方神學傳統的相近，從而彰顯其所具有的普世教義色彩。

* 本文為陝西省教育廳人文社科專項項目“東正教成神論與中國佛性思想比較研究”（項目批准號：18JK0761）的階段性成果。[This essay is supported by Shanxi Provincial Humanities and Social Sciences Fund “Comparative Study of Deification in Eastern Orthodox and Chinese Buddha Nature” (Project no.: 18JK0761).]

^① Paul Jones, *The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2008), 3-4.

一、“寓於身位/無身位”與身位合一

巴特對歷史上形成的經典基督論問題有高度的關注，進入《教會教義學》我們最先會遇到的基督論論題就是巴特關於“寓於身位/無身位”（*enhypostasis/anhypostasis*）這對概念的使用。

這對在《教會教義學》第十五節出現的古老概念在巴特神學研究中歷來為研究者所關注。論及它們，不得不提的就是美國學者麥考馬克（Bruce McCormack）的《巴特的批判的實在主義辯證神學》（*Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, 1997）。麥考馬克的這部代表作在巴特神學研究領域具有劃時代的意義。在此書中，基於對有關巴特早期思想進行大量深入的文本分析，以及巴特所處具體歷史處境的考察，麥氏以史論結合的方式細述了自1909年至1936年間巴特神學思想的發展變遷，透過巴特1910、1920年代的講座、論文，第一版與第二版《羅馬書釋義》《哥廷根教義學》《信仰尋求理解——安瑟倫關於上帝存在的證明》以及《教會教義學》最初兩卷勾勒出這一時期巴特神學的整體風貌。而使其具有劃時代意義的成就則是麥氏通過以上工作，挑戰了主導巴特思想研究領域數十年，由巴爾塔薩（Hans Urs von Balthasar, 1905-1988）提出的著名觀點：《安瑟倫書》標誌着巴特思想的轉折點，在此之後巴特的神學模式由“辯證的”（*dialectical*）轉變為“類比的”（*analogical*）。前者代表自與自由主義神學決裂直至1930年代初，巴特神學的主要特徵；而後者則指巴特《教會教義學》中的神學特徵。根據麥考馬克的研究，巴爾塔薩提出的這一觀點最重要的失誤就在於對辯證性缺乏細致的了解，進而忽視了辯證性在巴特神學中具有持久效力，同時此一觀點關於巴特神學類比性的判斷也有紕漏，那就是類比的思維模式在《教會教義學》之前的巴特著作中早已出現，因此，對巴特神學做出“辯證”與“模擬”前後兩個階段的區分是沒有充分理由的。在此基礎上，麥考馬克進

一步總結出巴特神學的三大特徵，即他這部著作題目中所標明的“批判的”“實在主義的”“辯證的”。^①

而與本研究直接相關的則是在書中第八至十一章所論述的^②，巴特在1920年代開始選用“寓於身位/無身位”這對概念作為論述基督論的基本模式。據麥考馬克考證，在獲得哥廷根的教授席位之前，巴特思想中關於遮蔽與顯現（veiling/unveiling）的辯證並沒有一個穩固的神學根基，因為顧及上帝的自由，關於上帝的啟示不能與任何有限物綁定，原則上一切受造的存在都只能作為上帝的自我揭示的遮蔽物。在這一時期，“基督中心論”還沒有成為巴特神學的主要原則。在1924年，巴特在準備哥廷根開授教義學課程時找到了一條路徑，可以使他對於啟示的理解獲得穩固的基礎和更為準確的表述，那就是引入古代教父所使用的基督人性的“無身位”以及“寓於其神性身位中”。其中“無身位”意指基督的人性在脫離神子的身分及其神性時，缺乏獨立的實存，不具有屬於自身的身位；“寓於身位”意指缺乏自身身位的基督人性，通過與神性的身位合一，在神性身位中獲得身位。

這樣兩個古老、晦澀的基督論概念是如何有助於巴特的啟示論呢？巴特發現“寓於身位/無身位”與“遮蔽/顯現”的辯證之間具有某種近似性，正是因為存在這種近似性，巴特將對基督身位的強調作為其神學思考的準繩。一方面，討論基督人性的“寓於身位/無身位”與上帝作為“完全的他者”並無矛盾，不會因“身位合一”命題而讓巴特在上帝與人之間的絕對差異問題上有妥協；另一方面巴特關於啟示的思考終於落實在基督身上，按照麥考馬克的說法，寓於身位和無身位這對概念“在討論作為隱匿的啟示，即間接交流時，完全適合於闡明什麼才是最至關重要的。因為這一啟示的主體就是神聖邏各

^① Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Oxford: Oxford University Press 1997), 1-13.

^② *Ibid.*, 327-463.

斯的身位，祂將自己隱匿於肉身當中”。^① 巴特的啟示論現在完全與道成肉身聯繫在一起，遮蔽與顯現的辯證已然可以排除其他非基督論的表現形式。

需要說明的是，巴特在使用“寓於身位”和“無身位”這兩個概念時，是以托古的方式讓其登場，只言及這是兩個為古代教會所使用的古老概念。不過根據近數十年有關對這兩個概念的起源，以及在歷史中的研究，巴特以及他所援引的前輩學者在使用這對概念時，與它們在歷史中的原意不盡相同。根據舒爾茨（F. LeRon Shults）的研究，“寓於身位”與“無身位”只以形容詞形式在教父時期的文獻中出現過。通常被認為是這對概念首創者的拜占庭的李迪安（Leontius of Byzantium, 485-543）也並沒有創造性的。改造了這兩個概念的含義，仍然是遵循前輩教父的傳統。而身位（hypostasis）前的前綴“en”其原意僅僅表示與否定前綴“a”相反的意思，並沒有“寓於”“位於”的含義。李迪安關於基督二性的討論是為了應對一性論與聶斯脫利主義對迦克墩基督論的挑戰，他要維護的是基督同時具有的神性與人性存於一個身位中，這是一性論與聶斯脫利主義所共同反對的，一本性只能對應一身位是他們一致的原則。李迪安所使用的形容詞“enhypostaton”只表示“具有實存”，並沒有“存在於他者的實存中”“在他者的身位中獲得實存”這種含義。而且，這一形容詞並不僅僅是基督人性的專有謂詞，一切本性都可以被稱作enhypostaton，即具有身位的。在這樣的情況下，如果按照後世新教教義學家們所意指的，“存於另一他者的身位中”的含義，那麼李迪安將此概念用於神性時，就等於說神性存於人性的身位之中，而此舉則會使李迪安被冠以異端的罪名。至於帶有否定前綴的anhypostaton，則不能作為任何本性的謂詞，因為根據教父時期共同遵守的哲學原則，任何本性都無法在沒有身位的情況下實存。由此可以判斷，巴特所援引和繼承的關於

^① Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 362.

“寓於身位/無身位”這對基督論概念的論述傳統是16、17世紀以來的新教教義傳統，而並非教父傳統。甚至，讓這兩個概念配對出現只是巴特自己的作為，因此對這對概念在巴特基督論中地位、作用的評估要以巴特自己的論述為準。^①

在《教會教義學》第一卷第十五章第二節，討論道成肉身。巴特首先拿出聖經中對這一神蹟的見證進行分析，即《約翰福音》1:14：“道成了肉身”。巴特在這裏着力解析“成了”一詞究竟應怎樣理解，他問道：“聖言究竟能否，或者會否成為什麼？祂不會因此失去自己的神性嗎？如果祂不會失去神性，那麼這裏的‘成了’究竟意指什麼呢？”^②對此巴特指出，“成了肉身”並不是一個尋常事件“臨到”聖言頭上。聖言“成了”什麼不是由任何外力決定，被迫要面對的；而是完全出自自身意志的作為。祂並不是遭受苦難，而是對自己施加苦難；祂並不是被羞辱，而是羞辱自己。人性就其自身而言並無任何能力和價值配得上為聖言所屬，聖言成了肉身實際是聖言“披戴”(assume)了肉身，將人的生命接納進神聖的生命。而以“披戴”來闡釋“成了”一方面響應了聖言是否會失去神性的疑慮，此外也規避了另外一種錯誤觀點，即聖言與人合一，形成一個神人混合的第三者。基督雖然作為人神之間的中保，但祂絕不是人神之外的第三者，祂是父、子、靈中的聖子，是三位一體的上帝的第二位，即使披戴肉身之後也並不改變。不過巴特在這裏點明，聖言披戴肉身所形成的人之生命與神聖生命的聯合，就暗含着人性與神性的聯合，而教義史上對在道成肉身中所發生的人性與神性聯合的討論，就集中在“身位合一”這一命題下。當然“身位合一”不僅僅是一個命題，它也是人性與神性聯合的方式。那麼在“身位合一”這一方式中人性是如何與神

^① F. LeRon Shults, "A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth," *Theological Studies* 57.3 (1996): 431-446.

^② Barth, *Church Dogmatics I/2*, trans. G. T. Thomson and Harold Knight (Edinburgh: T. & T. Clark, 1963), 160.

性合一的呢？這就引出了“寓於身位/無身位”兩個概念。

巴特對此二概念的解釋是一體兩面的，即它們分別從積極和消極兩方面說明了人性與神性是如何身位合一的：

無身位是消極方面的說明。憑藉着“披戴”，基督人性的實存，在於神的實存之中，即聖言這一身位中。它並不在自身中或為了自身而具有實存。除了神聖實存模式外，它並無自身的實存；即除了在合一事件中上帝的具體實存外，它並無自身的實存。寓於身位是積極方面的說明。憑藉着“披戴”，人性在上帝的實存中獲得實存，即聖言這一實存模式。這一神聖實存模式在合一事件中給予人性以實存，使得其具有了自己的具體實存。^①

特別要注意的是兩個定義的最後一句，“無身位”強調的是基督的人性除了神聖實存之外，並無自身的實存；“寓於身位”強調的是基督人性的實存就在於神聖實存。兩者一正一反合起來，說明巴特着力強調的只有一點，就是基督的人性與神性合一後只有一個單一的身位。在交代完“寓於身位/無身位”兩個概念後，巴特指出，起初這一教義在第二次君士坦丁堡公會出現，是為了抵禦一切認為基督具有兩個實存的觀點。^②此外巴特還強調道，“無身位”這一概念絲毫不含有基督人性失去其實在性的意義，它只說明基督人性不具有單獨屬於自己的身位這一事實而已，沒有其他含義。^③可以看出無論是二身位說還是一性論，都是巴特在論述基督的“身位合一”時竭力規避和反對的。因此，“寓於身位”與“無身位”在巴特的基督論中的使用並不會使基督的人性處在被壓制的狀態，進而不能展現出積極、能動的姿態。

^① Barth, *Church Dogmatics I/2*, 169.

^② Ibid.

^③ Ibid., 172.

關於“寓於身位”在現代東正教神學的基督論中也有重要論述。在《正教教義神學》第二卷^① 論述基督身位時，斯塔尼萊（Dumitru Staniloae, 1903-1993）也曾談到“寓於身位”這一概念，不過“無身位”的概念並沒有出現。在原文中，斯塔尼萊提到對於迦克墩公會議的基督論定則在當時存在着許多錯誤的闡釋，其中具有極大破壞力的一種觀點即認為基督的身位是在其受生過程中聯合了神性進而組合成的獨一身位。這種對於《迦克墩信經》（Chalcedonian Formula）的解釋雖然沒有公然違反定則中關於二性一身位的規定，但是卻暗含着認為聖言與人性合一後形成了一個全新的身位，其危險性就在於實際承認神人合一後的基督是個第三種類的存在，從而否定了基督作為全然的神這一正統信仰。回顧上文我們可以知道，巴特對《約翰福音》1:14：“道成了肉身”的闡釋，也是反對這種觀點的。如何弭除這一錯誤觀點帶來的負面影響呢？斯塔尼萊指出，正是拜占庭的李迪安用“寓於身位”成功抵禦了異端邪說，打消了人們關於迦克墩定則是否足以闡明基督身位合一的疑慮。斯塔尼萊如此陳述“寓於身位”所要闡明的含義：“聖言的身位並不是與另一個人性身位合一，而是通過道成肉身合一。祂為自身披戴了人性，並將其納入自身的永恆身位之中，就是以此方式祂也成為了一個人性身位。”^②

從斯塔尼萊的陳述中可以發現，他對“寓於身位”的解釋與舒爾茨等人考證的教父時期“*enhypostaton*”這一術語含義也不一致。按照舒爾茨等人的考證，“*enhypostaton*”只是說明了神性與人性在基督中完成了身位合一，具有了一個身位。這一含義不足以將斯塔尼萊所指出的異端學說，即認為神性與人性的合一產生了一個全新的身位作為基督的身位這一觀點排除掉。但是斯塔尼萊對“寓於身位”的陳述則做到了這一點，他實際已經言明，基督的人性是在其神性身位中

^① 原著羅馬尼亞文本為第二卷，英譯本第三卷。

^② Staniloae, *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 3 (Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011), 26.

獲得身位的。我們無法設想會出現一個全新的身位，使神性與人性合一於其中，因為這樣等於要求聖言在合一時放棄其永恆的神聖身位。所以基督由“身位合一”所具有的身位即是其原有的神聖身位，即是三位一體中的第二位，即是從聖父受生的聖子，即是“道成肉身”的聖言。這與巴特論述的“寓於身位/無身位”幾乎是完全一致的，唯一的差別就是巴特添加了從消極方面說明這一教義的“無身位”。

不過斯塔尼萊對“寓於身位”的討論，其用意並不僅限於此，它實際是服務於成神論，為其之後闡明基督人性與神性關係做好了鋪墊，它表明了“人性自受造以來，就被賦予了配得上接納聖言為身位的能力”。^①而在巴特集中論述“寓於身位/無身位”的篇幅中，我們並沒有發現類似的表述。那麼若要洞悉巴特對基督人性與神性關係的辨析，就要進入下一個論題——基督神人二性的“屬性相通”（*communicatio idiomatum*）。

二、屬性相通

上一節主要關注的是《教會教義學》第一卷第二部中關於基督論的“身位合一”論題，本節則將關注點轉移到《教會教義學》第四卷第二部。之所以直接跳到《教會教義學》的這一部，是因為在《教會教義學》的布局上，第四卷第二部的主題是“作為主的僕人”，對應的是基督作為君王的職事，所以在內容上較為側重基督的人性，另外更為關鍵的是，巴特對緊接着傳統基督論中“身位合一”的論題——“屬性相通”的論述就是在這一部全面展開的。不過在進入“屬性相通”論題前，還需要處理有關“寓於身位”與“無身位”的遺留問題。

上一節最後我們提到，在第一卷第二部對“寓於身位/無身位”的論述中，巴特並沒有明顯的拯救論指向，不過在第四卷第二部對此

^① Staniloae, *The Experience of God*, vol. 3, 27.

則有了明確地說明。在道成肉身的身位合一中，聖子的實存同時成為人性的實存，“寓於身位/無身位”論題的實質指向即是因真正的神成為真正的人而實現的對人性的提升。以此巴特回答了“被披戴的人性發生了什麼？”這一問題，並且指出這是“基督事件中需要我們努力理解的一個特別方面”。^① 人性為聖子所披戴的同時，聖子也就將自己的神聖身位借予人性，讓自己的實存成為人性的實存，使人性與神性在其中聯合。這種聯合不是“兩個木板捆綁起來或粘合起來那樣的聯合”^②，而是兩種本性共有一個身位的聯合。在這過程中，人性得到前所未有的提升，而這被披戴、被提升的人性是為全體人類所共有的，耶穌的人性與我等的人性並無二致。所以這裏的提升對每一個人都是可能的，因為神聖身位所披戴的，正是其要提升的。這不由得讓人聯想到為大馬士革的約翰所常引用的那句納西昂的格里高利的名言：“那沒有被披戴的，便是不會被醫治的。”^③ 這句名言在古代教會是廣為人知的定則，我們也不難看出其與巴特所論人性在神聖身位中的提升的相通之處。而有趣的是，這一定則恰巧是約翰在論述基督的身位合一時所引用的。這就提醒我們必須要思考巴特對“寓於身位/無身位”的論述與東方神學傳統的關係。

其實根據朗（U. M. Lang）的研究^④，以及帕利坎（J. Pelikan, 1923-2006）的介紹^⑤，近代新教神學家對“寓於身位”/“無身位”的使用所依托的思想資源就完全來自大馬士革的約翰，並沒有涉及更早的教父資源。而大馬士革的約翰則是東正教神學傳統的重要塑造

^① Karl Barth, *Church Dogmatics IV/2*, trans. G. W. Bromiley (Edinburgh: T. & T. Clark, 1967), 70.

^② Ibid., 71.

^③ John of Damascus, *Writings: The Fount of Knowledge, Fathers of the Church*, vol. 37 (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1958), 280.

^④ U. M. Lang, “Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy, and Karl Barth,” *Journal of Theological Studies* 49.2 (1998): 630-657.

^⑤ J. Pelikan, *The Christian Tradition, vol. 4: Reformation of Church and Dogma 1300-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 354.

者，因此在此問題上我們能夠發現巴特與東正教神學家觀點的相通之處，也就不足為奇了。

神人二性不可分離的合一，帶來的必然推論即是“屬性相通”。而巴特對此處涉及的幾個傳統基督論概念的討論是針對路德宗的立場提出的。路德宗教義學家對“屬性相通”的定義為：“當兩個本性合而並論時，本來屬於其中之一的東西，正式可以成為另一本性的謂詞。”^① 改革宗的基督論卻與此有極大的不同，他們認為“相通”只與位格相關，而不涉及兩個本性的關係。相合一的只是屬性，而不是本性。並沒有實在的相互滲透，基督的人性不會真正將神聖屬性據為己有。但是，路德宗教義學家們不止於此，在17世紀他們跟隨《協同書》的主要作者凱姆尼斯（Martin Chemnitz, 1522-1586）還對互通的屬性進行了分類，即名相、威嚴和事工。^②

巴特並不認同路德宗對“屬性相通”的解釋。屬性相通這個概念所確認的是，由合一所帶來的神性屬性與人性屬性都集合於耶穌基督身上這一事實。“耶穌基督毫無限制、毫無保留的是完全的神和完全的人。”^③ 他是神聖有恩慈的，是全知全能全在的，同時他也是可朽的，存在於時間中的。根據巴特的研究^④，歷史上關於“身位合一”這一論題，路德宗比較側重於二性的合一，而改革宗則更為關注二性合一於其中的那個身位。這種區別的進一步表現是：路德宗更強調基督是二性合一的結果；改革宗則突出道成肉身，在嚴格意義上就是神聖邏各斯的身位與無身位的人類本性相合一，至於“屬性相通”則主張這是對二性關係的一種語言上的描述，是一種“名相相通”並非實質

^① J. Pelikan, *The Christian Tradition, vol. 4: Reformation of Church and Dogma 1300-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 355.

^② J. Pelikan, *The Christian Tradition, vol. 4*, 356.

^③ Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 73.

^④ 巴特這裏對於路德宗神學立場的論述主要依據路德宗教義神學家霍拉茨（David Hollatz, 1648-1713）與弗蘭克（Franz Hermann Reinhold von Frank, 1827-1894）的著作。參見Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 77。

上有神聖屬性與人性屬性的交換。在巴特看來路德宗的立場過於將兩個本性主體化，而削弱了身位的重要性。尤其是所謂屬性相通的第二類威嚴，巴特認為這“已經將主要興趣集中於二性之間的相通而不是身位的合一了”。^① 他自己當然採取的是改革宗的進路。並且在其現實主義（actualism）影響下，歷史中的耶穌身位就更為重要，因為本性僅靠自己並不能獲得實存，正是神聖身位將人性納入自身中，使其獲得實存，並與神性相聯合。

巴特還十分明確地反對“神化”，這仍然是對路德宗主張的屬性相通第二類威嚴做出的回應。這裏所謂神化（theosis, deification）是指路德宗認為的人性在與神性聯合的情況下被神聖化，其與威嚴屬性地傳遞其實是等價命題。如果為神性所具有的那些神聖屬性不受限制地傳遞給人性，那麼人性必然發生巨變。具有神聖屬性的人性便不再與全體人類共同具有的人性完全相同了。誠然，即便從人性而論的耶穌也是受人崇拜的，但是改革宗有完全不同的根據，將“作為上帝居所的聖殿”神聖化是不必要的，並且是不恰當的。對此巴特說道：“如果耶穌的人性被神化，他還能否擔當人與上帝之間的中保呢？”^② 進一步巴特改動了古代教父的格言：“神成為人是為了讓人能夠走向（come to）神，而不是成為（become）神。”^③

此外巴特總結傳統教義的不足之處，進而格外強調對於耶穌身位的動態性理解。他將屬性相通定義為“發生於作為神子與人子的獨一的耶穌基督之中，人類本質向神性本質的給予，以及神性本質向人類本質的給予”。^④ 需要注意，在巴特給出的這個定義中，類似屬性（attributes）、性質（properties）這些概念完全沒有出現，性質、屬性都是抽象的屬於靜態的本性，而這些概念在

^① Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 77.

^② Ibid., 89.

^③ Ibid., 106.

^④ Ibid., 73.

傳統的定義中卻是標配。在巴特的定義中，取而代之的是兩種本性自己在同一身位中的交互關係，所以巴特也更傾向於使用“本性相通”（*communicatio naturarum*）這一術語，而非“屬性相通”（*communicatio idiomatum*）。^①

論述了關於屬性相通的總體立場後，巴特進入對另一個概念的解析，即“恩典相通”（*comminicatio gratiarum*）。這一概念關注的是耶穌的人性在本性相通中之所獲，這也是巴特就此問題駁斥路德宗的“威嚴”類之餘做出的正面論述。對於巴特，“恩典”所指的正是耶穌人性的提升，這也正是巴特將本性相通安排在第四卷第二部的原因，它恰好與第四卷第一部中論述的神性的蒙羞相呼應。傳統上對於恩典的論述分為兩種類型，一種是與神聖邏各斯相合一的恩典，一種是上帝慣常的恩典（*habitual grace*）。前者是用來描述耶穌的人性由於與神聖邏各斯合一所得到的提升，後者是指耶穌蒙恩所獲得的種種天資，諸如意志堅定、知識淵博、富有智能、握有權柄等等，當然最重要的就是免於罪責的束縛。雖然耶穌的人性與我們完全相同，但是這些天賦則讓耶穌異於常人。

雖然巴特也遵循了這種對於恩典的劃分，但是他不甚認同傳統的解釋方式，在他看來舊有的對於“慣常恩典”的解釋將“恩典相通”當做一種靜止的狀態，而非動態的給予。“但是，恩典是一種神聖的給予，和人類的收獲。它只能在歷史的進程中被具有。”^② 無論怎樣，這兩種恩典也不能被解讀成固化的狀態，巴特曾說：“正如我們所應該做的，即從所有的抽象中抽身而出的時候，我們就能看到作為一個事件的耶穌基督，這樣一個具體的實在，這一事件既奇妙又簡單，既令人困擾又使人慰藉，‘恩典相通’就是從耶穌的肉身中傳遞到所有人的肉身中，即將人之本性提升到與神性為伴的地位上。”^③

^① Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 73.

^② *Ibid.*, 90.

^③ *Ibid.*, 103.

在巴特的論述中，恩典相通不僅僅適用於基督的人性，同時也進一步推開，適用於全體人類。可以說人子因着恩典被上帝提升的結果即是世間男男女女的人之本性能夠與上帝相合。在基督中“我們人類的本質被榮耀充滿，被提升為高貴，被披戴威嚴。而這榮耀、高貴、威嚴正是披戴我們本性的神子與聖父、聖靈在神聖本性中所共有的。”^①但這仍然不是人的成神（路德宗主張的成神）。人的提升是與上帝的蒙羞相對應的，同樣是上帝的自我給予（self-giving）與自我決斷（self-determination）。正是通過披戴人性，上帝才超逾出自己的無限，克服了與受造的阻隔，實現了在基督中人性於神性當中有份，神性亦在人性當中有份，而同時兩者又不相互混淆為一。所以巴特強調神人二性在基督中相互面對，相互以對方為目的，走向對方；絕不是相互等同，或者單方面的一方成為另一方。

最後，伴隨着“恩典相通”論述的是“事工相通”（communication operationum / communication apostelesmatum）。在巴特筆下“屬性相通”討論的是在耶穌基督中所發生的人性對神性的分有、神性對人性的分有，“恩典相通”討論是在這分有中所給予人性的，而最後“事工相通”討論的是在此相互分有的基礎上神性與人性在耶穌基督的共同實現。

神聖本質的完全實現其實是在上帝的內在生命中完成的，本不需要進一步的實現。這意在說明上帝就其本身而言是完美的，不包含偶然性的，而同時這亦是強調上帝在道成肉身中自我決斷的自由。但因着道成肉身，上帝決意化身成人，因此在其俯身屈就中就需要有新的、特殊的實現。耶穌基督服從父的旨意而赴死，並不是我們理解人性的關鍵，反倒是我們理解神性在基督中之實現的關鍵。與之類似，關於人性本質，世間存在的男男女女都是人性本質獲得身位得以實存的表現，可以視作是人性本質的實現。但是因為上帝的道成肉身，人性本質還因着與神聖合一而有一特殊的實現，人性被導向一全新的目的。^①由此。結合

^① Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 100.

這兩方面，我們可以說神人二性在耶穌基督中獲得了歷史性的“共同實現”。在耶穌基督裏，神性本質與人性本質不會因兩者的本體論差異而隔絕，它們不再只是神學家賣弄玄虛的抽象概念，而是以實施其拯救計劃的上帝意志為根基，在基督的神聖身位中共同實現。兩者不再互不相干、各自獨立，神聖本質就是在神之子的蒙羞中獲得實現，而人性本質就是在人之子的提升中獲得實現。

我們可以將此與傳統的論述方式相對比。在傳統的基督論中，耶穌基督的有些行動具有人性意義，而有些行動具有神性意義；但是在巴特所論“共同實現”中，任何一個單獨的行動都可以看做是同時根據人性本質與神性本質做出的。正如巴特所說：“在獨一的耶穌基督中，一切都是同時，且清楚明了的，既是神聖的又是屬人的。祂就是以這樣一種方式保持着（神人二性的）不相混淆。”^②

深入反思巴特對“屬性相通”這一論題做的解析，我們可以發現一切問題的關鍵就在於巴特極為不認同在耶穌基督中實現合一的神人二性——特別是被基督披戴了的人性——發生了本體論的轉變。這當然可以看做是巴特對於神人存在之間不可消弭的差距這一原則的恪守，但是其中還有巴特更為深層的、涉及拯救問題的考慮。雖然說“不被披戴的，就是不被醫治的”，但人性之被拯救絕不是被徹底吸納進神性，完全化身成為神聖；而是借着神的恩典，在現實中徹底的自我實現。正因此，巴特才一方面強烈地反對路德宗以其“屬性相通”為依據的成神說；另一方面又為了堅守迦克墩基督論的大原則，以改革宗的立場為出發點，重述了“屬性相通”的教義。

在了解了巴特在“屬性相通”這一論題上的教義關切和神學要求之後，我們再來與東正教在此問題上的立場做一比較。

作為“拜占庭神學之父”的宣信者馬克西姆是歷史上首先將“互滲”（perichoresis）——這一原本在三一論中使用的概念——引入基

^① Barth, *Church Dogmatics IV/2*, 114.

^② Ibid., 116.

督論中用來描述神人二性關係的神學家，對“互滲”概念的使用也是後世正教神學基督論的一大特點。鑒於三一論中三個神聖身位你中有我、我中有你的關係，以及東正教傳統一直所堅持的成神論主張，很容易讓人想當然的。以為，東正教神學的基督論對神人二性“屬性相通”的討論與路德宗的立場相近，是為巴特所反對的。但是進入到東正教神學思想內部探尋之後我們發現事實其實並不如想當然的那樣。

根據桑伯格（Las Thunberg）的研究^①，“互滲”在馬克西姆的著作中有四個面向的含義。第一，是對神聖透入人類所處層面的強調，這其實也是道成肉身最為基礎的一層含義，不過很難說這一面向在馬克西姆個人的思想中具有首要的地位。第二，是人類透入神聖的領域，而馬克西姆也是以此來說明人之所是絕對不與神聖相隔絕、相分離。第三，表達一種迦克墩式的神人交互（reciprocal）關係。在絕大多數情況下，馬克西姆提到互滲這一概念時，都同時會言及雙重透入（double penetration），因為一旦合一發生，滲透就是相互的。而如果將相通（communiatio）理解為互滲的同義詞，則表示互通的含義就會更強。馬克西姆強調神人間的互通關係其目的在於強調合一這一作為，互通在馬克西姆這裏只是合一整體的特性，並沒有說是兩種本性的特性。值得一提的是，關於兩個合於一身位的本性，馬克西姆有一個為後世正教神學家廣為引用的比喻，即火中的燒鐵。在火中鍛燒的鐵會熾熱通紅，與火顯示出一樣的觀感，但是火還是火，鐵還是鐵。鐵與火顯出同一顏色，固然與火的鍛燒相關，但還是依據鐵自身的性質才產生的變色。同樣，合一的兩個互滲的本性也都依照自身特性行事。正如洛斯基曾強調的，人之成神並不改變人之本性，而是依據人之本性。^② 第四，一種積極的兩極關係，並以著名的愛任紐（Irenaeus, early 2nd century-202）

^① Las Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court), 21-35.

^② Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 147.

定則，即“上帝成為人，使人可以成為神”^①為內在基礎。由此可以看出，馬克西姆的“互滲”概念雖然直接指向正教成神論，但是其對基督神人二性相通的定位則有相當大的解釋空間，並不與路德宗在“屬性相通”這一論題中所主張的人性“神化”立場直接呼應。更為明確地論述可以在大馬士革的約翰那裏找到。約翰在他的《論正統信仰》（*De fide orthodoxa*）中曾說道：“基督是一：這樣，按性質從神性來的榮耀因身位一致性而共屬（兩種本性）；由於肉身，謙卑也是共屬的……（但）神性將他的特性傳給了身體，而本身仍處於肉身的情欲之外。”“肉身的本性被神化了，但邏各斯的本性卻沒有成為肉身的。”^②由此我們可以清楚地看到，在神人的和一中“由於身位是神性的，神性是不變的，因此在基督內並非存在着一種鏡像關係。這就是為什麼，在成了肉身聖言內發生的是肉身的的神化，而不是神性的肉身化。正是聖子的身位成了肉身，而不是神聖本性成了肉身……因此嚴格地說，屬性相通所包含的，一方是邏各斯的身位，另一方是肉身的本性”。^③所以在“屬性相通”問題上，正是因為分享着共同的拯救論關切，東正教神學才與改革宗及巴特的立場相通，都側重“身位合一”中的兩本性的交互關係與對人的提升，而與主張發生實質性屬性相通的路德宗相去甚遠。

三、總結

通過以上詳細地考察，我們可以發現，巴特在基督論的兩個古老、繁瑣且非常重要的論題上，即“身位合一”“屬性相通”，與東

^① 此定則不獨為愛任紐所使用，多位希臘教父都曾在自己的著作中使用這一定則，如亞他那修（Athanasius of Alexandria）、納西昂的格里高利（Gregory of Nazianzus）、尼撒的格里高利（Gregory of Nyssa）等，但愛任紐對此定則的使用應為最早，參見Lossky, *In the Image and Likeness of God*, 97。

^② 轉引自 Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought* (Washington: Corpus Books, 1969), 130。

^③ 轉引自 Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, 129-130。

正教神學持有相近的立場和觀點。都使人性在基督的身位中獲得與上帝積極互動，但又分寸恰當的地位，並未抹殺人性在身位合一與基督事工中的積極作用。這一點為巴特之後建立起突破傳統西方救贖論模式的拯救論做好了鋪墊，並與東正教傳統的成神論有趨同之勢，形成了具有普世意義的教義理論。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *Church Dogmatics I/2*. Translated by G. T. Thomson and Harold Knight. Edinburgh: T. & T. Clark, 1963.
- . *Church Dogmatics IV/2*. Translated by G. W. Bromiley. Edinburgh: T. & T. Clark, 1967.
- Jones, Paul. *The Humanity of Christ: Christology in Karl Barth's Church Dogmatics*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2008.
- John of Damascus. *Writings: The Fount of Knowledge*. Fathers of the Church vol. 37. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1958.
- Lang, U. M. "Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy, and Karl Barth." *Journal of Theological Studies* 49.2 (1998): 630-657.
- Lossky, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1976.
- McCormack, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Meyendorff, John. *Christ in Eastern Christian Thought*. Washington: Corpus Books, 1969.
- Pelikan, J. *The Christian Tradition vol 4: Reformation of Church and Dogma 1300-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Shults, F. LeRon. "A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth." *Theological Studies* 57.3 (1996): 431-446.
- Staniłoae, Dumitru. *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, vol. 3. Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2011.
- Sumner, Darren. *Karl Barth and the Incarnation: Christology and the Humanity of God*. London: Bloomsbury T&T Clark, 2014.
- Thompson, John. *Christ in Perspective: Christological Perspectives in the Theology of Karl Barth*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1978.