

汉语神学对巴特神学的接受^①

The Reception of Karl Barth's Theology
in Sino-Christian Theology

陈家富 香港汉语基督教文化研究所

Keith Ka-fu Chan, Institute of Sino-Christian Studies

赖品超 香港中文大学

Lai Pan-chiu, The Chinese University of Hong Kong

[Abstract] This paper consists of two main parts with two principal aims. The first part offers a general survey of the development of Barthian scholarship in the Chinese-speaking world. The second part focuses on a particular theological debate in China concerning Barth's Christology and Mahayana Buddhism. The general survey indicates that Barthian scholarship in the Chinese-speaking world remains far from developed. Furthermore, its study of Barth has been shaped by the Barthian

① 本文结合了两篇提交给“海德堡国际科学论坛”(Internationalen Wissenschaftsforum Heidelberg)于2005年10月27-30日所举办的题为“巴特的国际性研究：核心概念与系统视域”(Die internationale Karl Barth-Forschung. Schwerpunkte und systematische Perspektiven)的国际研讨会的两篇简短文章。第一部分由陈家富起草(香港汉语基督教文化研究所),第二部分由赖品超起草(香港中文大学文化与宗教系)。感谢浙江大学朱彩红同学协助从英语翻译为汉语。

scholarship of the English-speaking world rather than the German-speaking world, especially that of Scotland. The emergence of the interpretations of Barth derived from the debate concerning Barth's Christology and Mahayana Buddhism, as outlined in the second part of this paper, indicates that Sino-theology, which refers to Christian theology articulated in the Chinese language, has the potential to offer a distinctive contribution to the development of international Barthian scholarship.

一、简介

112 本文由两部分组成并带着两个目标。第一部分综合考察巴特思想在汉语学界的发展,第二部分集中论述一场关于巴特的基督论与大乘佛教的神学讨论。第一部分的考察指出巴特的思想在汉语语境还未得到充分发展,并且一直以来受到英语学界,特别是苏格兰,而非德语学界的决定性影响。然而,正如本文第二部分就巴特的基督论与大乘佛教的讨论所延伸对巴特的解释,表明汉语神学有可能为巴特的国际性研究发展出一些相当特殊的贡献。

二、巴特神学在汉语学术界的来临

巴特的神学很可能在 1939 年首次进入汉语思想界和教会界,当时赵紫宸(1888—1979)^① 在中国内地出版了《巴德的宗教思想》^② 一书。他当时像其他远赴海外的基督教知识分子一样,受

① 赵紫宸,燕京大学宗教学院院长,是 1948 年普世基督教协会主席之一。

② 这本小册子重印于:赖品超、邓绍光编,《巴特与汉语神学》,香港汉语基督教文化研究所,2000,第 3—40 页。

自由神学的深刻影响。然而在 1932—1933 年间,当他在英国学习时,开始认识了所谓的新正统神学,这种神学当时在英语神学界影响很大。从《巴德的宗教思想》这本书中可以发现,通过英语学者的介绍,赵紫宸开始接触巴特思想。^①《罗马书释义》第二版和《教会教义学》I/1 是他的主要信息来源或参考书目。虽然赵紫宸对巴特神学的解释并非前沿性或独创,但巴特的思想似乎对赵紫宸的个人思想起了转变作用。

在学习巴特神学以前,赵紫宸早期致力于发展一种使基督教思想与中国文化相互补充模式,他的基本神学定位趋向一种具备某些自由主义特征的神学——强调耶稣的个人生活所提供的理想模范或榜样,把基督教当成对生活的一种哲学理解,提议通过消除那种基督教的西方视角来建构汉语神学,使得基督教与中国文化的智能更为和谐。为了促进这种文化神学,赵紫宸从头到尾刻意回避了基督教的超自然因素。

然而,巴特的《罗马书释义》第二版彻底改变了赵紫宸的神学方向,他认为巴特的神学由一种抗辩的精神所构成,抗议人类文化抵达上帝的任何尝试!^② 人与上帝之间的无限存有论的差异已经拒绝所有这类使得人类文化绝对化的尝试。如果寻求基督教神学与中国文化的关联是赵紫宸早期思想的焦点,那么重新发现基督教的独特性则是他后来思想的主旨。这种神学定位的改变似乎主要是他对巴特思想的挪用所导致。在赵紫宸看来,传统的改革宗神学的“有限不能承载无限”(*finitum non capax infiniti*)为巴特提供

^① 例如, J. McConnachie 的 *The Significance of Karl Barth*; H. r. Mackintosh 的 *Types of Modern Theology*。

^② 赵紫宸,《巴德的宗教思想》,见:赖品超、邓绍光编,《巴特与汉语神学》,香港汉语基督教文化研究所,2000,第 13 页。

了一种武器,与从下而上来建构一种文化神学的所有尝试以及当时的路德神学相抗衡。^①相应地,上帝的超越性、从上面降临的启示和耶稣的道成肉身为赵紫宸重新思考基督教与中国文化的关系提供了框架。相互补充这一模式不再有效,因为如果它有效,那么根据巴特的提议,基督教可能会被还原为一种宗教智能或者人类文化。赵紫宸宁愿清楚地表达符合巴特早期神学的一种“基督高于文化”的进路。

其实,赵紫宸只介绍了巴特神学的一小部分。巴特神学留给汉语学术界的第一印象是一种辩证的二元论,它为中国基督徒批判地重新思考自身神学的建构提供了一个重要参考点。有趣的是,七十年后,巴特的辩证神学在汉语基督教话语中被寻回,并形成了类似的功能。

三、在巴特神学影响下对本色神学的拒绝

(一)在汉语神学中“直面基督事件”

中国内地学者刘小枫提出的汉语神学旨在对应中国内地特殊的学术和政治语境,它明确带有早期巴特辩证神学的特征。刘小枫对过去中国学者提出的所谓本色神学持批判的态度。他认为这些本色神学的基本预设是错误和误导的,因为本色神学预设着基督教神学等同于西方文化,结果是,本色神学家试图在建构本色神学时就剥掉西方文化的外衣,并相信这是重新获得基督教神学的根源的唯一方式。对刘小枫而言,“问题并不在于所谓基督教的中

^① 赵紫宸,《巴德的宗教思想》,见:赖品超、邓绍光编,《巴特与汉语神学》,香港汉语基督教文化研究所,2000,第14页。

国化，而在于汉语言之个体言说领承和言说基督性，使圣爱之言成为汉语言的具体的言说。”^①

在刘小枫看来，基督教在汉语语境中的植入是与汉语中经验到的神圣的道的一种垂直相遇，而非基督教文化的一种水平移植。这样一种垂直相遇指的是对基督教的生存经验的一种语言转换，作为基督（上帝的道）与某种文化语言相碰撞的一个结果。这种与神圣者相遇的经验是一个后宗教事件。^② 在这里，刘小枫区分了两种基督教神学：具体的历史—地域的基督教神学，理想的基督教神学。前者无法取代后者。后者是“预设上帝的特定历史启示（基督事件）”的基督教神学，前者仅仅是后者的一个历史的、具体的模式。^③ 汉语神学必须考虑的不是与历史—地域基督教神学的一种相遇，而是上帝在基督里所启示的基督事件与人之间的一种相遇。每一个文化和语言体系都与基督事件相遇，由此具体产生一种历史的基督教神学，带着该文化的特定特征。那么为什么当前汉语神学不能像在其他文化和语言领域中所发生的那样，经验与基督的相遇呢？因此，

对汉语基督神学发展而言，要考虑的问题首先是自身与理想形态的基督神学的垂直关系，即汉语思想的语文经验如何承纳、言述基督事件和反省基督认信。因此，汉语基督神学就必须考虑其言述的重新奠基问题：从本

① 刘小枫，《编者序》，刘小枫主编，《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店，1995，第7页。

② 刘小枫，《现代语境中的汉语基督神学》，《道风：汉语神学学刊》，1995，第41页。

③ 同上。

色化或中国化的思维框架中走出来,直接面对基督事件。^①

对于刘小枫而言,巴特的辩证神学暗示这样一种理想基督教神学模式。作为一个个体历史事件的基督的道,意味着基督事件首先是一个道成肉身的事件。在他看来,这个事件如巴特所提出的,“这不是自然历史之事件,而是神圣入世之事件。此一事件乃上帝的话语突入自然形态,使个体之偶在生存的依恃之根本性重设成为可能;尽管此一事件在某一特定民族和地域中具体地发生,不等于它即受限于某一特定民族和地域性的事件。”^②正如巴特所言,在神圣的道与人的言之间存在无限的存有论差异,只有当上帝的道闯入人的言的存在经验时,神学才成为可能。根据巴特的观点,尽管这一基督事件发生在历史中,然而它并不属于历史!历史批判学绝不能谈论上帝的道这一奥秘。其次,刘小枫认为,基督事件的情形是一种“此世的信仰事件”,“关涉个体之在性的二元品质及其重新弥合之可能性”,这一信仰事件事实上是“此世的肉身偶在相遇那闻所未闻而闻,见所未见而见的来自另一截然异样的处身维度的原初言词,进而不可言说而说。”^③对于他和巴特而言,作为神圣的道的基督事件是来自他者的道,这种异质的言说维度是汉语思想绝不能穷尽的一种话语。归功于基督事件的闯入和继而发生的信仰的超验转变,本来不可言说的变成可以言说的。这难道不是早期巴特的辩证神学所强调的“不可能的可能性”吗?

① 刘小枫,《现代语境中的汉语基督神学》,《道风:汉语神学学刊》,1995,第42页,标楷体乃笔者强调。

② 刘小枫,《编者序》,《道与言:华夏文化与基督文化相遇》,上海:三联书店,1995,第4页。

③ 同上。

唯独“信仰”使之成为可能。

相应地，带着这种巴特神学的定位，刘小枫描绘了汉语神学的独特性，将它与所谓的“文化哲学”或“文化神学”区分开来。汉语神学应当强调“上帝的自我陈述的话语与人摸索的话语在本质上既无模拟性亦无连续性。”^① 正如巴特所言，在人的言与上帝的道之间没有存有类比（*analogia entis*），存有模拟唯独在于信仰类比（*analogia fidei*）。因此，刘小枫为汉语神学提供了一个简单清楚的定义：“基督神学而言，本质上是关于个体认信一个体与上帝之关系的话语。在涉及与历史—民族文化的精神观念的相遇时，话语最终只是认信或拒信的个体表达式……信仰在本质上是个体与自身的斗争。”^② 同时，在上帝的道和人的言之间不存在可比性，然而却可以用一种辩证的思考来理解。上帝与人之间的这样一种辩证模式恰好是对巴特神学的一种应用。刘小枫认为，于巴特而言，

117

“辩证”首先意味着自认人的思维的破碎性：人的思维永远处于矛盾的各部分之中，根本没有指望能获得综合，综合只为上帝所保留……人之思想处于如此悖论之中：必须言说不能言说的……人与上帝的真实关系处境只是一种辩证的处境……有辩证的综合吗？……所谓有，乃是指耶稣基督即是综合……然而，所谓没有综合，乃是因为，说到底，耶稣基督的位格存在依然是辩证存在。^③

① 刘小枫，《编者序》，《道与言：华夏文化与基督文化相遇》，上海：三联书店，1995，第6页。

② 同上，第6-7页。

③ 刘小枫，《上帝就是上帝》，见：赖品超、邓绍光编，《巴特与汉语神学》，香港：汉语基督教文化研究所，2000，第90-93页。

毫无疑问,刘小枫对汉语神学的建构明确预设了早期巴特的辩证神学。在对一种生存状态(是汉语与基督事件的一种直接相遇)的建构中,他从巴特神学语言和该语言背后的神学精神中借鉴甚多。“直面基督”这一神学方案受到多方批评。^①然而,刘小枫对巴特神学的应用大大增强了中国内地学者对于巴特神学的这种先知式的批判精神的兴趣。

(二)以巴特方式做神学:来自中国台湾语境的反思

刘小枫的神学建构在中国台湾基督教学术界得到反响。中国台湾学者欧力仁对于巴特的解释与重新建构可以在他《信仰的类比》^②一书的8篇论文中找到。在其中一篇题为《无限的本体论差异:巴特与哈赫克的公开讨论》的论文中,欧力仁指出,巴特强调上帝与世界、神学与科学、启示与理性的无限存有论差异的主要原因是巴特的这一信念:福音应该与文化相分离,福音能够改变文化。因此,中国台湾长老教会提供的不同种类的本土神学运动,例如,叙事神学、第三眼神学、台湾地区解放神学和乡土神学等等,基本上都是一种人类中心主义的神学,或者是一种基于人类学的宗教多元论。^③欧力仁指出,这些本土神学的弱点是,忽略在耶稣基督里彰显的超越性和独特启示经验。简而言之,文化与政治议程不能成为基督教神学的起点。神学的人类学化将导致把人和文化人格化的危险。^④

有趣的是,欧力仁对巴特的研究旨在为台湾地区社会政治问

① 详见《汉语神学刍议》,杨熙楠编,香港:汉语基督教文化研究所,2000。

② 欧力仁,《信仰的类比》,香港:文字事务出版社,2004。

③ 同上,第141页。

④ 同上,第144页。

题作出神学的响应。巴特的这种具有处境特征的研究也可以在林鸿信所提供的研究中找到,林探索了巴特的虚无概念及其对中国台湾的含义。^①

四、启示与自然神学

余达心很可能是第一位介绍巴特神学的香港神学家。在1980年,他在《今日华人教会》上发表了一系列关于巴特的神学思想的简短文章。在这五篇文章中,他概括了巴特神学从自由主义时期到《教会教义学》的内容及发展。^②在对巴特较成熟的神学思想的考察中,余达心提到,上帝的启示的现实性先于可能性。同样,上帝的道的客观性先于主观性。^③虽然上帝的存在在于他的行动中,但是上帝的现实性或存在先于上帝的行动。在其自身的上帝(God-in-himself)与为我们的上帝(God-for-us)密切相关;前者是后者的基础,而不是相反。同时,余达心反对一些福音派就巴特宣称否定复活的历史性和圣经的启示特征而对他提出的批判。首先,余达心认为,巴特实际上拒绝布尔特曼(R. Bultmann)对于两种历史观(*Geschichte* 和 *Historie*)的区分。在巴特看来,*Historie*指的是历史科学,它是以自然科学为指导的一种方法论,而 *Geschichte* 是真实的历史事实。对于巴特,复活是 *Geschichte*,而非 *Historie*。针对后者,要预设许多未经证明的特定假设。其次,圣经是否上帝的道?

① 林鸿信,《光明下的阴暗》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第217-225页。

② 余达心,《巴特的神学思想》,《从〈罗马书注释〉到教义神学》,《巴特的教会教义神学》,《福音派对巴特的看法》,发表于《今日华人教会》(月刊),1980年8月、9月、10月、11月和12月。

③ 余达心,《巴特的教会教义学》,第29页。

巴特区分了上帝的道的三重含义,耶稣基督作为上帝的道,圣经作为上帝的道,以及来自教会的宣教。根据余,上帝的道是一个事件的发生(a happening),而非一个事物(a thing)!^① 这意味着对圣灵与圣经的书信应当从正反两方面加以思考。在巴特看来,应该拒绝圣经字面主义。在一个总结性评论中,余达心提到巴特神学中的两个弱点。一个是他的三一论思想中的模态主义(modalism)倾向,另一个是他的普救论。

在这一阶段,香港学者对巴特的接受主要由教会的关怀而非政治语境所决定。在这一点上,它与台湾地区的情况而非中国内地的情况更具有可比性。然而,后来发生了相当引人注目的变化。

在1987年,杨牧谷(1945—2002)^② 一位香港神学家,完成了他的《复和神学与教会更新》^③ 一书,对香港回归中国做出一个神学响应。在这本书中,杨牧谷在1997这一背景下详细阐述了复和这一基督教教义的意义,提出香港和中国内地之间的一种复和关系。在这一接合点上,他大量参考了巴特对复和的讨论,在巴特的《教会教义学》中,神—人复和关系的焦点在耶稣基督其人及事工中,耶稣基督是上帝与人类之间永恒的约。^④ 耶稣基督的神性与人性修复了上帝与人类之间的破裂关系。杨牧谷强调,在巴特神学中复和教义与基督论相互关联。^⑤ 在耶稣基督里彰显的上帝是为我们的上帝(God-for-us),而非完全的他者(Whole Other),上帝在

① 余达心,《福音派对巴特的看法》,第28页。

② 杨牧谷在剑桥大学获得哲学博士学位,曾任教于香港中文大学。从1987年开始,他在香港作为一名独立的神学家工作。在他逝世前几乎完成了80本有关圣经评论、神学专论和基督教生活等的著作。

③ 杨牧谷,《复和神学与教会更新》,香港:种籽出版社,1987。

④ 杨牧谷,《复和神学与教会更新》,香港:种籽出版社,1987,第321页。

⑤ 同上,第322页。

耶稣基督里成为为我们的上帝(God-pro-me)是出于上帝自己的自由选择。^①

与杨牧谷这种对巴特高度处境化的研究不同,香港近来的巴特研究集中于一些不那么政治性的问题。讨论的焦点之一涉及巴特与布鲁纳(E. Brunner)的自然神学之间的争论。一些学者试图调和巴特代表的启示神学与自然神学的紧张关系,他们认为,启示并不必然与理性和自然相冲突。这就是说,他们试图在巴特神学中重新安置自然神学。然而,这样一种尝试遭到巴特学者的强烈抵制,他们认为,巴特神学特别提醒我们,自然神学闯入基督教神学会带来严重后果。

关启文提出,自然与恩典并不如巴特所说的那样没有连续性。与巴特相反,他指出,一旦自然与恩典相分离,一个人如何能够为自己的行动负责?那么,人还能称其为“人”吗?此外,人类理性有可能证实基督教启示的优越性。^② 他试图指出一条中间路线,以便平衡哲学进路与启示神学的进路;前者完全抬高理性,后者完全否定理性。对于关启文而言,上帝的启示并不限于基督事件中的神圣彰显,在普遍启示与特殊启示之间不存在反对或对抗,许多圣经段落能够为自然神学提供圣经基础。他不抬高理性,也不把自然看作比恩典更重要。他提出,

世上并没有“没有神帮助的理性”这回事,每一个正确的推理也是靠赖神的恩典托住……所以当我们正确地使用理性时,这是自然,也是恩典,我们实没有可夸、可恃之处。若理性也可用来判别“启示”,这全因为堕落之后,

① 杨牧谷,《复和神学与教会更新》,香港:种籽出版社,1987,第323页。

② 关启文,《巴特论自然神学:洞见与限制》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第160-161页。

神仍然保守我们的理性,预备我们去迎接神的至高启示,既然如此,使用神恩赐的理性能力如何会危害启示的完整性和首要性呢?^①

根据麦奎利(J. Macquarrie)的观点,关启文认为为自然神学论证是必要的,因为它从总体上把神学家与经验世界联系在一起,不会使基督教信仰与世界看起来彼此孤立。^②

关启文的提议受到陈士齐的批评。在他的文章《巴特:自然神学的抗辩者》^③中指出,巴特对自然神学的抗辩不仅是他的毕生神学发展中的某一个阶段,它不是来自对“文化新教徒”和“德意志基督徒”的一种偶然的抗辩。巴特在自然神学方面的坚定立场不是来自历史上的偶然位置。^④陈士齐认为,巴特在一生中从未改变他对自然神学的态度,反而是越来越否定自然神学。

早期巴特由于深切体会人神之间无限的性质区别,而否定自然神学的可能性;后期却正面了解到基督道成肉身已经成为了神人之间的有效接触,才在实在层面否定自然神学…从一种否定式的二元论,逐渐进到一种肯定式的互动神学。^⑤

陈士齐批评关启文没有从内而外理解巴特。巴特宣称:神学本身必须否定自然神学!神学的基础是上帝的启示!自然神学的

① 关启文,《巴特论自然神学:洞见与限制》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第168-169页。

② 同上,第173-174页。

③ 陈士齐,《巴特:自然神学的抗辩者》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第177-189页。

④ 同上,第180页。

⑤ 同上,第181页。

方法论来自自然理性之光,通过自然理性来实践,因此它完全是一种非神学方法!^① 陈士齐认为,巴特不仅告诉我们基督教的上帝是谁,而且甚至指出了认识这个上帝的方法。上帝的存在和他的行动是不可分的,既然上帝想要在耶稣基督的道成肉身中启示他自身,那么对于上帝的认识只有通过这一联系点才有可能达到!因此,巴特的贡献是“将神学方法论后置于神学研究的对象。”^② 鉴于这种巴特神学进路,所有自然神学和所有非启示性宗教哲学都不能进入上帝的启示。

江丕盛也提到,巴特对于自然神学的拒绝是基于一种神学基础,而非基于自然神学的学术表现或者它所提供的合理性。江的一篇题为《巴特对自然神学否定的知识论意义》^③ 的文章强调,上帝的启示是神学的预设。如果这样,那么只有上帝才能启示上帝。自然神学无法绕过上帝的启示,在神学中占有一个位置。神学认识论只有在上帝的存在这一语境中才能够为人理解。在他看来,巴特清楚地说明了上帝自身是启示的主体与客体。^④ 自然神学试图通过建构某种条件和前见来建立一种属人的认识上帝的方式。然而,巴特断言,对于上帝的认识是上帝所提供的一种恩典。^⑤ 上帝在耶稣基督里启示自身,而不是以其他方式。因此,人类通过自然启示认识上帝这一点是未经证明的或者不合法的。

应该注意一个有趣的现象:上述提到的大多数香港和台湾地

① 陈士齐,《巴特:自然神学的抗辩者》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第182页。

② 同上,第187页。

③ 江丕盛,《巴特对自然神学否定的知识论意义》,《基督宗教研究》第二册,北京:社会科学文献出版社,第71-86页。

④ 同上,第81页。

⑤ 同上,第83页。

区的巴特学者都受到苏格兰神学景观的强烈影响。虽然余达心和杨牧谷各自在牛津大学和剑桥大学完成博士论文,但两人都于七十年代在爱丁堡大学学习,他们与著名的苏格兰神学家托伦斯(Thomas F. Torrance)有密切的学术和个人关系。后来,江丕盛在托伦斯(James Torrance)的指导下于阿伯丁大学完成他的博士论文,该论文的内容是关于托伦斯(Thomas F. Torrance)的神学中耶稣基督的人性论。关启文和陈士齐在阿伯丁大学完成神学学士。欧力仁亦是在苏格兰的圣安德列大学完成博士学位,似乎苏格兰神学对巴特神学的接受在很大程度上影响了香港和台湾地区对巴特神学的接受,尤其在八十年代期间。^①

五、巴特与比较宗教

(一)巴特对宗教的理解:对汉语神学的一个思考

赖品超指出,在西方学术界,巴特神学由于其基督中心论常常给人留下一一种排他主义印象,然而事实上,巴特对于宗教的神学理解比这样一种宗教神学复杂得多。^② 就《教会教义学》I/2 中一个题为“作为宗教的扬弃的上帝启示”(The Revelation of God as the Abolition of Religion)的部分,赖品超指出,“扬弃”(Aufhebung)不是

① 英国和苏格兰对巴特神学的接受情况的一个很好调查,见 Richard H. Roberts, "The Reception of the Theology of Karl Barth in the Anglo-Saxon World: History, Typology and Prospect", *A Theology on Its Way? Essay on Karl Barth* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 第 95 - 154 页。

② 赖品超,《巴特论宗教:一个汉语处境的反思》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第 192 页。赖的文章的删节英文版见:Pan-chiu LAI, "Barth's Theology on Religion and the Asian Context of Religious Pluralism", *Asia Journal of Theology* 15.2 (Oct. 2001), 第 247 - 267 页。

一种纯粹否定,它可以指“取消”(annulment)、“提升”(elevation)和“保存”(preservation)。^①上帝在宗教世界里的在场是一种审判与复和的辩证在场。所以,对于巴特,宗教问题涉及上帝与宗教之间的垂直关系,而非基督教与其他宗教之间的水平关系。基督教神学应该处理的是这一问题:从上帝的启示来看待宗教,而非把宗教当作用来解释上帝的启示的标准。因此,巴特在根本上谈论的是“宗教”(Religion)而非“诸宗教”(religions)。这就是说,“宗教”是人类通过自身努力来证明自己,并拒绝上帝的恩典的一种尝试。^②因而,巴特清楚地指出,“宗教就是不信”!这一断言也适用于基督教,因为在基督教中也存在“不信”,所以基督教必须接受上帝的审判。

在一种语境反思中,赖品超认为,巴特绝不会反对亚洲神学家利用本土文化资源来建构一种本土神学,巴特最为关心的是,是否本土神学会成为对于基督教的一种特定形式或者一个特定方面的抬高或吹捧。^③此外,在对巴特神学的解释中,赖品超指出,尽管宗教对话不是巴特所关注的方面,但是这并不意味着巴特会反对神学与世界的任何对话。在亚洲背景中,一些基督徒可能会贬低其他宗教,从而试图赢得与其他宗教的争论。然而根据巴特的神学,这是不必要的!因为把基督教当成高于其他宗教很可能是不信的一种表达。赖品超提出,巴特神学可以提醒神学家,当进行宗教研究或者宗教间对话时,不需要失去自己的宗教身份,但同时也

① 赖品超,《巴特论宗教:一个汉语处境的反思》,《巴特与汉语神学》,赖品超、邓绍光编,香港汉语基督教文化研究所,2000,第192页。赖的文章的删节英文版见:Panchiu LAI, "Barth's Theology on Religion and the Asian Context of Religious Pluralism", *Asia Journal of Theology* 15.2 (Oct. 2001), 第194页。

② 同上,第197页。

③ 同上,第210-211页。

不应该吹捧自己的宗教。^①

(二) 耶儒对话中的巴特

在题为《人性与基督：巴特的基督论人观与耶儒对话》的论文中，陈家富试图初步阐明巴特的基督论人观在耶儒对话中可能做出的贡献。他指出，基督教与儒家在过去的敌对关系似乎是不必要的，并找到了基督教神学与儒家思想在人观问题上的许多相似之处。^② 陈家富从巴特人观的分析入手，指出人的存有论置定(ontological determination)是“成为人就是与上帝同在”(to be a man is to be with God)。^③ 这样一种存有论置定只有在耶稣基督里才能完全实现，因为基督是完全的神和完全的人，在他那里，神性与人性在一个人里面完全统一。根据巴特的拣选论，唯独耶稣基督是进行拣选的上帝和被拣选的人。再者，“非实体—在实体”(anhypostasis-enhypostasis)的基督论框架清楚地表明，在基督里体现的人性是一种无法与神性相分离，而是必须与神性联系在一起的人性。^④ 在陈家富看来，巴特对于这样一种本质的人性——既包含神性又包含人性——的强调非常接近儒家的理想人格概念。

首先，因为基督教与儒家思想都在原则上赞同人的本性的本质部分是善的，所以双方事实上都能赞同人在存有论上是“天人合一”，或者“既包含神性又包含人性”，这正是巴特对人类的存有论

① 赖品超，《巴特论宗教：一个汉语处境的反思》，《巴特与汉语神学》，赖品超、邓绍光编，香港汉语基督教文化研究所，2000，第192页。赖的文章的删节英文版见：Panchiu LAI, "Barth's Theology on Religion and the Asian Context of Religious Pluralism", *Asia Journal of Theology* 15.2 (Oct. 2001), 第213-214页。

② 陈家富，《人性与基督：巴特的基督论人观与耶儒对话》，《巴特与汉语神学》，赖品超、邓绍光编，香港汉语基督教文化研究所，2000，第291页。

③ 同上，第294-295页。

④ 同上，第313-317页。

置定的理解。^① 其次，在巴特的拣选论中，人的本性是上帝赋予的，就是说，人的存有论置定是基于上帝的拣选。这正好类似于儒家《中庸》的“天命之谓性”的思想，据此，人性的善是内在所固有的，是由超层级(trans-hierarchical)的天所安排和赋予的。^② 因此，在人性本善的人类学立场上，儒家与基督教可以在巴特神学中找到一个联系点。

郑顺佳在他的著作《唐君毅与巴特：一个伦理学的比较》中试图描绘巴特神学与当代儒家学者唐君毅(1909—1978)的思想在伦理学上的相似之处。^③ 在郑顺佳看来，尽管巴特的神学体系与唐的儒学体系之间存在实质性差别，但是他们之间在形式上有巨大相似之处。^④ 首先，两者都从一种具体—普遍性进路(concrete-universal approach)来理解人的本质，将人的本质看作一种理性存在。其次，当比较他们的伦理学的形而上学基础时，我们发现，他们都赞同伦理学的形而上学基础是一个动态的终极实在，唯一的不同之处是，是否把上帝或天看成是人格的。第三，他们都以“命令—顺从”的形式定义伦理学的本质。郑提出，巴特的伦理学摆脱了“行为—义务论”的框架，对于巴特而言，上帝的道德命令是完全实现人格的一个重要基础。在这个方面，它与儒家的主题相一致。^⑤

① 陈家富，《人性与基督：巴特的基督论人观与耶儒对话》，《巴特与汉语神学》，赖品超、邓绍光编，香港汉语基督教文化研究所，2000，第322页。

② 同上，第323页。

③ 同上，第323页。

④ 同上，第242—245页。

⑤ 郑顺佳，《唐君毅与巴特：一个伦理学的比较》，香港：三联出版有限公司，2002，第257—260页。在他最近的文章，《巴特神学人类学中的人与上帝的关系性》，《建道学刊》，2004年10月，第22期。他提到，巴特关于人与上帝的关系性的神学人类学以基督论为基础，并处于约的语境中，可根据一种层级对话—辩证的模式来理解。

然而,在这些试图缩短双方距离的比较研究中,也存在对立面。在对郑顺佳的著作的评论中,邓绍光明确指出,在这种强调相似之处的研究方面有所保留。^① 他认为双方的差别在于他们对于“神人差异”和“天人合一”的理想类型,两者完全背道而驰。儒家的“天”与“本性”合一是内在固有的;人的“心”是一种超越的自我意识。这种本质上自我超越的我不需要是“他者”。然而,在巴特神学中,上帝与人之间存在一种无限的存有论差异,他们之间没有存有的类比(*analogia entis*)。此外,儒家强调道德实践中人的自由,这是一种自主的自由,它导向带有道德意识的主体性的形成,然而巴特的神学恰恰反对这种主体性,它取消关系性存在,忽略他者,认为唯独它自身是至关重要的! 巴特所强调的自由是一种顺从、倾听,是在恩典引导下的自由。因此,邓绍光认为,双方不可能在更为基本的问题上获得一致。^②

此外,韩国学者金洽荣(KIM Heup-young)比较了王阳明和巴特所代表的两种范式,并指出这两种范式在一个共同问题是“非常相似”:如何成为一个完全的人。^③ 他认为,在教化的根源隐喻(root-metaphor)中,巴特的成圣说与王阳明的自我教化观点基本上是类似的,可以相互比较。“自我教化的目标是实现隐藏在原初人性中的真我(良知),而成圣的目标是实现真正的(拣选的)本性。”^④ 然而,香港学者郭鸿标宣称,在金洽荣的论证中有几个弱点。首先,他质疑是否基督的人性(*Humanitas Christi*)能够作为巴

① 邓绍光,《评论:如何比较? 评郑顺佳的〈唐君毅与巴特:一个伦理学的比较〉》,《山道期刊》第11期,2003年6月,第173-177页。

② 同上,第175-177页。

③ Heup Young, Kim, *Wang Yang-ming and Karl Barth: A Confucian-Christian Dialogue* (Lanham: University Press of America, 1996), 第175页。

④ 同上。

特神学的核心与解释原则。^① 根据郭鸿标，“金洽荣无法给出对于巴特基督论的一种全盘理解。”^② 另外，他也没有注意到巴特神学中称义与成圣的密切关系。^③ 第三，在他解释巴特对于（作为上帝的形象的）基督的人性所持的观点时，金洽荣忽视了神人关系与三一论。^④

六、汉语语境中的巴特与大乘基督论

邓绍光与赖品超就巴特的基督论和大乘佛教开展了一场重要的讨论。^⑤ 两人曾合编了一本关于巴特与汉语神学的书，^⑥ 但似乎他们对于巴特的理解彼此不同。

众所周知，基督论是巴特神学的核心。^⑦ 英国和德国学界关于巴特的基督论有大量研究，但似乎很少关涉到与佛教的对话。^⑧ 一些学者可能假定，巴特神学即使并不排外，也是过于基督中心

① Benedict Hung-biu Kwok, "The Christological Doctrine of Reconciliation of Karl Barth and the Dialogue with the Neo-Confucian Understanding of Self-cultivation: A Response to heup Young Kim", *Ching Feng* 41/1, 1998年3月, 第97页。

② 同上, 第98页。

③ 同上, 第102页。

④ 同上, 第102-103页。

⑤ 讨论的另一位参与者是苏远泰博士，但是因为他对讨论的贡献并不直接与巴特神学相关，所以本文不加以讨论。

⑥ 邓绍光、赖品超编，《巴特与汉语神学》，香港汉语基督教研究所，2000。

⑦ 对照 John Thompson, *Christ in Perspective: Christological Perspectives in the Theology of Karl Barth*, (Edinburgh: The Saint Andrew Press, 1978), 第1页。

⑧ 根据 ATLA 宗教数据库(2005年9月9日进入)，与“巴特”、“基督”和“佛教”这三个关键词有关的只有两条，但是它们都没有将巴特的基督论与佛教联系起来。这两条是：Karl-Josef Kuschel and Hermann Haring (eds.), *Hans Kung, New Horizons for Faith and Thought*, tr. By John Bowden (London: SCM, 1993)；及 Theo Sundermeier, "Das Kreuz in japanischer Interpretation", *Evangelischer Theologie* 44.5 (S-O 1984), 417-440。

论,因此不适合基督教与其他宗教的对话。具有讽刺意味的是,巴特的基督论却或明或暗地在最近汉语神学界就大乘基督教神学的讨论中扮演了一个重要角色,而大乘基督教神学是试图以来自大乘佛教的观念重新系统阐述基督教神学。

(一)巴特的基督论——从后台走向前台

这场讨论始于赖品超的一篇题为《从大乘佛教看迦克敦基督论》的文章。^① 当中提出根据大乘佛教思想,包括借用如来藏的思想(强调人的本性或心灵的纯洁,以及所有有情众生在本质上的平等)重新解释迦克敦信经的基督论程序。依此,因为耶稣基督是没有罪的完全的人,所以有可能由此得出一种肯定人性的纯洁和良善的人性观。在这一接合点上,论文提到巴特的基督论,尤其包括他的基督论人观,目的是支持这一论证:如果人从基督论的观点看,而不是从人的行为的经验观察来看待人的本性,那么他就能够肯定,真正的人性与上帝是相一致,而不是与罪相一致。^② 论文没有直接提到巴特的著作,取而代之的是,它指向上面提到的陈家富的研究。^③

在邓绍光发表他的论文《从天台宗佛学看巴特的基督论》后,

① 参赖品超,《从大乘佛教看迦克敦基督论》,《辅仁宗教研究》2,2000年12月,第231-262页。论文的英文缩略版见:Pan-chiu LAI, "A Mahayana Reading of Chalcedon Christology: A Chinese Response of John Keenan", *Buddhist-Christian Studies* 24 (2004), 第209-228页。此前,赖在另一篇文章中已经触及迦克敦基督论:Pan-chiu LAI, "Buddhist-Christian Complementarity in the Perspective of Quantum Physics", *Studies in Inter-religious Dialogue* 12.2 (2002), 第148-164页。

② 赖品超,《从大乘佛教看迦克敦基督论》,第259页。

③ 同上,第102页。陈家富的文章的英文删节版见:Chan, "Karl Barth's Christological Anthropology and Christian-Confucian Dialogue", *Ching Feng* 42/1-2, 1999年3-6月,第1-33页。

巴特的基督论成为讨论的焦点。^①除了以使用如来藏思想,尤其是在《大乘起信论》中“一心开二门”可能导引出幻影说这一点为基础来批评赖的文章外,邓的论文的主体部分是以中国佛教中的天台宗观点来重新解释巴特的基督论。

邓绍光提出,巴特基督论的一个相当特殊的特征是:耶稣基督所假定的人性是有罪或堕落的,而非中立或无罪的。根据天台宗提出的判教理论,圆教有如下特征:一念无明法性心、本是无本、“即九界而成佛”皆可有助说明巴特的基督论中神性与罪性的吊诡性结构。从这一视角来看,邓绍光提出,巴特的基督论连同它根据“非实体—在实体”(anhypostasis—enhypostasis)对迦克敦基督论做出的解释,可以说是一种圆教,因为它肯定神性与罪性在基督的实体联合(union hypostatica)中吊诡性地共存。因此,邓绍光指出,

别教的基督论必然不会以人的罪性为基督的存有结构,仅只肯定基督具有人性而已。但若基督不具罪性,则祂必然不是一个在世存有(Being-in-the World),不具有罪恶的世界在其内,那么祂又如何可以拯救世界?^②

131

(二)人观的基督论进路——巴特的幽灵

赖品超在他的论文《罪身、罪性与如来藏：一个基督论式人类学的探讨》^③中给出了一个反驳,作为对邓绍光论文的响应。赖品超赞同,当应用于迦克敦基督论时,用天台宗框架来解释实体联

① 邓绍光,《从天台宗佛学看巴特的基督论》,《中国神学研究院期刊》第34期,2003年1月,第121-139页。

② 同上,第134页。

③ 赖品超,《罪身、罪性与如来藏：一个基督论式人类学的探讨》,《中国神学研究院期刊》,第35期,2003年7月,第209-229页。

合(the hypostatic union)的吊诡性质是很有用的。然而,为了避免与“本性”(nature)这个词联系在一起的含糊性和可能的误解,在基督吊诡性构成中的人这一极(pole)应该理解为罪身(sinful flesh),而非罪性(sinful nature)。对于人这一极的这种理解更加符合迦克敦定义,后者指出神人二性的区别绝不会因联合而被取消反得以保存。如果罪性是人性的一個必然部分或者全部,那么根据迦克敦程序,这种罪性在实体联合(the hypostatic union)中应该被保留,而非被克服。这将会引起这一问题:这种罪性是否会完整地保留在复活的基督里,直到永远。一个更好的选择是,从主张佛陀的本性与众生的本性相同的如来藏思想这一视角来解释迦克敦定义,而不是以罪来定义人的本性。如来藏传统认为,即使人的本性吊诡地处于一种经验上堕落状态,但本质上仍是“清淨”的(就是说,有成长并洁淨自身的力量),相应的可以肯定,基督的人性在本质上并非不同于其他所有人。在神圣恩典下,基督的人性能够拥有不犯罪的罪身,它展示了人的本性的全部潜能,或者作为造物的人类在上帝的恩典下有可能是清淨。人性连同神性在实体联合(hypostatic union)中得以保留甚至增强,这意味着真正的人性应该根据它向神圣者的开放和由此而来的战胜罪的能力来理解。因此,复活和随之而来的在永恒中这种受祝福状态,可以理解为是对人性的一种进一步实现或完成,而非一种否定或减少。

论文的结束部分提出,除了天台宗提出判教,中国佛教的华严宗提出了另一个判教的体系,同样值得基督教神学加以考虑。

特别透过艾云(Edward Irving)这位以认为逻各斯所取的是有罪的肉身而著称的神学家,论文论证,甚至对于艾云而言,他对基督的肉身的有罪肯定也不忽略这一点:因为基督是人性的目标,所以人性在其最初与最后是纯洁的。换句话说,人性本质上是纯洁

与神圣的。巴特在其《教会教义学》中进一步发展了这一洞见。赖品超的论文副标题似乎暗示，论文所阐明的观点背后是巴特对人对罪观的基督论进路。然而，值得强调的是，论文只有一次提到巴特的基督论——并且是在引用邓的论文时，赖品超的论文本身没有详细说明巴特的立场。^①

(三)是否追随巴特？

邓绍光在他的文章《也谈罪身，罪性及方法的问题》^② 中继续这场讨论。邓在他的论文中提出六点，而最后一点是针对苏远泰的一篇文章。

除了重申用《大乘起信论》中“一心开二门”来解释基督的人性会导向幻影说(文章的第一点)，邓绍光还试图澄清艾云的基督论立场。他认为，艾云所说的罪身的意思是罪性(文章的第二点)，艾云根据基督其人对圣灵的顺从和依靠，而非透过“自主的本性”(autonomous nature)来理解基督的人性(文章的第三点)。邓绍光另外补充了与巴特更为相关的两点。他的文章的第四点是，

我们不必以迦克敦基督论的立场为，若非主张以基督的为有罪的人性便是主张基督的人性为无罪；这是因

^① 类似地，巴特自己的立场在赖品超几乎同时写的关于华严佛学、基督论与三位一体的论文中也没有得到適切讨论。见：赖，《三一论，基督论与华严佛学》，发表于《宗教研究》2003(1)，第133-149页。它的英文删节版发表在“The Doctrine of the Trinity and Christology and Hua-yen Buddhism”，*Ching Feng* (New Series) 5.2, 2004, 第203-335页。德语版：“Trinitarische Perichoesis und Hua-yen Buddhismus”，*Entzogenheit in Gott: Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität*, herausgegeben von Markus Muhling und Martin Wendte (Utrecht: Ars Disputantis, 2005), 第45-61页。

^② 邓绍光，《也谈罪身，罪性及方法的问题》，《山道期刊》7.2, 2004, 第169-192页。

为迦克敦信经只论耶稣基督的神人二性之间的关系。^①

易以言之,迦克敦定义所提出的关于基督的神性与人性的关系问题,并没有神学人观方面的重要关联。他的第五点是:

关于圆教,拯救上的圆与终末上的圆,并非互相排斥。前者指向后者,而后者暗示前者。^②

对于迦克敦程序的评论,显示邓绍光没有追随巴特总体上对神学的基督中心主义进路,以及具体对人观和罪观的基督论进路。他承认,如果接受罪性为基督的人性一个本质部分或必然部分,那么在解释迦克敦程序时会出现一些困难,因为这可能暗示基督有永恒的罪性。出于这个原因,他宁愿把迦克敦定义理解为严格针对仅仅尘世的耶稣基督的人性与神性的关系。它与理解复活之后的基督或者人性,应该没有认识论上的牵连。然而,这正是赖2000年的文章中所隐含的对人观与罪观的基督论进路,它在赖2003年的论文副标题中得以明确叙述。这一至关重要的问题在赖2005年发表的最近的反驳中得到明确讨论,这篇反驳则广泛地涉及巴特。^③

与之前的两篇文章不同,赖的第三篇文章集中在巴特的基督

① 同上,第169页。“It is not necessary for us to understand the Christology of the Chalcedon Creed as positing either the sinful human nature or the sinless human nature of Christ since the Chalcedon Creed merely speaks of the relation between the divinity and humanity of Jesus Christ.”

② 邓绍光,《也谈罪身,罪性及方法的问题》,《山道期刊》7.2,2004,第169-170页。“Concerning the round and perfect teaching, the round and perfect in terms of salvation and the round and perfect in terms of the eschaton are not mutually exclusive. The former is directed towards the latter, while the latter implies the former.”

③ 赖品超,《从大乘佛教看巴特的基督论式罪观》,《山道期刊》8.2,2005,第151-177页。

论。这篇文章的主要目标是双重的。一方面，它试图探讨巴特的基督论人观和罪观，特别是对佛教与基督教对话的含义。另一方面，它努力对邓绍光的观点提出响应，相应地，文章分成两个主要部分。

在第一部分中，赖品超论证，根据巴特的迦克敦式基督论，特别是从已经战胜罪的复活基督的视角来看，罪被认为是一种不可能的可能性。依此，虽然罪是一种人类现象，但是真正的人性，正如在耶稣基督里所显现的，是排斥罪的。在巴特看来，因为罪被认为是是不可能的可能性，故此无关涉于真正的人性，这完全取决于上帝恩典的拣选，所以没有任何理由在教义上或实践上为罪辩护。赖品超进一步详细阐述，根据巴特的观点，虽然不是每一个人都已经被信仰唤醒，但每个人都在成圣途中。这一观点类似于《大乘起信论》中的空性思想。^①

响应邓绍光认为在巴特神学中基督参与在人的罪性的强调，赖品超提出，这十分符合天台佛学所提出的强调圆融性的“圆教”。然而，这是对巴特神学的一种相当片面的理解，没有注意到巴特基督论在其他方面，更接近强调“圆满”特征的华严佛学。“圆教”中的“圆”有圆圈或圆形的意思，而描述圆教时，则可理解为“圆融”或“圆满”（完全或实现）。天台采纳“圆”的前一种含意，强调善与恶之间的吊诡性的合一，华严却采纳后一种含意，强调所有有情众生的实现或完全。赖品超提出，鉴于两人对巴特基督论的说明，巴特的基督论作为一个整体是结合了华严和天台提出的圆教的特征。^②

① 赖品超，《从大乘佛教看巴特的基督论式罪观》，《山道期刊》8.2, 2005, 第 156 - 163 页。

② 同上，第 163 - 166 页。

在第二部分,赖品超进一步逐一响应邓绍光提出的五点。

第一,问题的关键不是是否基督拥有一个属人的、有罪的肉身,而是这个有罪的肉身是否耶稣基督的人性的一个必要的、不可或缺的部分。因为罪不是人性的一个必要部分,所以可以移除它而不减少基督的人性。在这一意义上,罪身不是基督的人性的一个必要组成部分。基督的复活证明它可有可无,基督是完全的人,拥有一个无罪的肉身。所以邓绍光的担忧,即用《大乘起信论》的“一心开二门”来解释基督的人性会导引出幻影论,是没有充分根据的。这是因为,根据《大乘起信论》,二门(一净一染)并非现实的实体,分别指灵魂与肉体——纯洁的是灵魂,不洁的是肉体。取而代之,《大乘起信论》的人观在其断言虽然不洁/有染是一种人类现象,但是真正的人性仍然是纯洁的这一点上相当接近巴特的人性观。^①

第二,问题的关键是,哪一个词——“罪身”或者“罪性”——更适当。这并没有假定存在两个不同或分离的实体——一个是罪身,另一个是罪性。“罪身”更可取,因为与“罪性”不同,它能够避免这一联想:罪是人的本性的一个必要部分。^②

第三,赖品超赞同艾云所理解的对圣灵的依赖可以根据空这一佛教教义来重新解释。然而,出于两个理由,这种理解仍然是不充分恰当。鉴于艾云的人观,对圣灵的依赖仅仅是一个方面,另一个方面是人的自由意志,它与上帝的形象相关联。涉及强调基督的两个本性之间的区别在合一里得以保留的迦克敦程序,空的概念就其本身而言,并没有成功地解释基督的人性与神性之间的区

① 赖品超,《从大乘佛教看巴特的基督论式罪观》,《山道期刊》8.2,2005,第167-171页。

② 同上,第171-172页。

别,因为两者都同样是“空”。而且,用它来解释人的本性与其他被造物(比如狗)的本性之间的区别会相当困难,因为两者都是“空”。因此,赖提出,在试图以佛教词汇来解释迦克敦程序时,除了介绍中观哲学之外,也值得介绍如来藏的教义。^①

第四,虽然迦克敦程序的主要焦点在于两个本性之间的关系,但是不应该忽略它对于人观的含义。这是因为迦克敦程序有其救赎神学关切和人观含义,对此巴特已经相当清楚地加以说明。这些含义有助于更完全地理解迦克敦程序,对佛教与基督教的对话也很重要。^②

最后,赖品超表明他基本同意邓绍光所提出的第五点。赖品超澄清,他在之前的论文中所陈述的不是天台和华严是两个相互排斥的体系,而是两个佛教宗派所提出的圆教标准的不可共量性。华严把终末的实现视为圆教,而天台把没有障碍或分离的圆融珍视为标准。然而,针对个别教义而言,比如巴特的基督论,很有可能可以结合天台与华严各自珍视的特征。^③

在邓绍光最新近的文章《大乘神学的再思》^④中,重申了大乘神学中的基督论这一中心,然而他所详细讨论的神学家是布尔特曼与潘能伯格,而非巴特。讨论的焦点似乎从巴特那里转开了,但实际上它暗中呼应了赖品超所提出的最后一点。邓绍光提出,布尔特曼在强调基督的此世性可以与天台相比较,而潘能伯格相对来说更集中于基督的终末,这种强调更符合华严佛学。大乘基督

① 赖品超,《从大乘佛教看巴特的基督论式罪观》,《山道期刊》8.2,2005,第172-174页。

② 同上,第174-176页。

③ 同上,第176-177页。

④ 邓的文章,《大乘神学的再思》发表于赖品超编,《比较神学》,《道风》第24期,2006年春,第125-146页。

论必须折中这两个方面。正如我们之前已经讨论过的,这两个方面在巴特的基督论中已经结合在一起。

七、总 结

上述对巴特的基督论和大乘神学的讨论,对于理解巴特的基督论本身,可能并没有太大帮助。但讨论的背后,却是汉语语境所特有的一个实际关怀——基督教与中国文化在人性方面的对话,包括基督教与中国佛教的对话。在汉语语境中经常讨论的一个神学问题是,基督教强调人性的罪观是否与(认为是)儒家的人性本善相一致。上述讨论证明,可以通过另一个框架以一种相当意外的方式——中国的大乘佛教——来认识巴特的神学洞见。它可以进一步表明,来自不同文化、社会与神学背景的巴特学者之间的观点交流,对于巴特学说的进一步发展可能是非常富有成效的。