

第四章 對《不可言說的言說—我們時代的上帝 問題》之分析

本章首先運用達奈爾「教育詮釋學」方法分析《單純理性限度內的宗教》文本，獲得「宗教蘊義」。其次，以馮朝霖教育「人類圖像」理論分析文本的「教育蘊義」。章節的書寫結構如下表：

表 4-1 對《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》之分析內容書寫結構簡表

章節	本章撰寫的結構	撰寫的理論基礎	達奈爾「教育詮釋學」方法中的步驟
第一節 經典文獻與作者心靈再體驗的分析	壹、文本歷史的確定(一) 一、文本的歷史 二、文本所處時代的相關脈絡 貳、文本和研究資料來源的批判 一、文本部分 二、文本相關資料來源信度	狄爾泰的精神科學方法	1. 「對教育文本歷史的確定」：(1)教育文本的歷史。(2)教育文本所處時代的相關脈絡。 2. 「教育文本意義的解釋」：(1)預先準備的詮釋：A.對文本和資料來源的批判以確定其信度。
第二節 經典的文法與文獻作者心理的重建	壹、文本歷史的確定(二) 一、問題的具體情境 二、問題產生的來龍去脈 貳、預先準備的詮釋(一) 一、奧特談新教自由主義神學的危機 二、奧特重新表述的「信仰」 三、奧特「以海德格現象學方法對上帝之思」 四、奧特論何以須「言說上帝」 五、奧特論「以象徵語言及禱告言說上帝」 六、奧特討論上帝問題於方法上	史萊爾馬赫的普遍詮釋學	1. 「教育文本歷史的確定」：(3)教育問題的具體教育情境。(4)教育問題產生的來龍去脈。 2. 「教育文本意義的解釋」：(1)預先準備的詮釋：C.採一般意義的詮釋，以確定文本的核心內容。 2. 「教育文本意義的解釋」：(2)「文本內的詮釋」：A.文本語意

	<p>並用哲學分析語言與宣道語言</p> <p>七、奧特神學的「球體模式」</p> <p>八、人與上帝聯結的「創造性的空」模式</p> <p>九、以心理學的思考考察上帝觀念</p> <p>十、以「位格」方式說明「球體模式」</p> <p>十一、由不可支配的東西構成人存有</p> <p>十二、人被上帝傾倒</p> <p>十三、聖靈</p> <p>十四、「上帝必須是聖父、聖子同時又是聖靈」</p> <p>十五、「言成肉身」</p> <p>十六、轉化《聖經》中罪的概念</p> <p>參、文本內的詮釋(一)</p> <p>一、文本語意的探究</p> <p>二、文本語法的探究</p>		<p>的探究。B.文本語法的探究。</p>
<p>第三節 文本意義的解釋(一)</p>	<p>壹、預先準備的詮釋(二)</p> <p>一、研究者的「先前看法」</p> <p>二、研究者的「先前知識」</p> <p>三、研究者的「先前理解」</p> <p>四、研究者的「待答問題」</p> <p>貳、交互合作的詮釋</p> <p>一、奧特《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》出版前的相關著作</p> <p>二、奧特神學理論所受的批評</p> <p>三、其他學者對奧特神學的肯定</p> <p>參、文本內的詮釋(二)</p> <p>一、「編碼系統」的方法</p> <p>二、「文本內的詮釋(二)」結果(亦即「宗教蘊義」)</p>	<p>嘉達瑪等人闡釋的哲學詮釋學</p>	<p>2.「教育文本意義的解釋」:</p> <p>(1)預先準備的詮釋: B.澄清、明確自己的「先前看法」、「先前理解」、「先前知識」、「待答問題」。</p> <p>(2)文本內的詮釋:C. 「詮釋學的循環」方法,就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。D.運用邏輯原則,將文本粗略劃分以闡明文本的意義。</p> <p>(3)交互合作的詮釋: A.經由對部份重要文本的理解而獲得</p>

			對整體著作的詮釋。
第四節 文本意義的解釋(二)	壹、揭露作者先前關於「政治、宗教...」的假定 一、奧特宗教思想前期 二、奧特宗教思想後期 貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異 參、做長期、密集地詮釋，以修正、證明關於意義關係之假設	阿佩爾等人的批判詮釋學	2.「教育文本意義的解釋」：(3)交互合作的詮釋： B.揭露作者的先前假定(政治、宗教...)，以對文本完全的理解。 C.不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異。
第五節 文本的教育蘊義	壹、馮朝霖教育「人類圖像」理論的應用 一、宗教專書的教育蘊義 二、分析方法 貳、本節的小結 一、對於「人性」的觀點 二、人的「終極關懷」 三、宗教中的「命定」 四、宗教施於人的可能性與產生信仰 五、宗教中人的自我完成(人的應然) 六、對信仰的個殊觀點	馮朝霖教育「人類圖像」理論	

第一節 經典文獻與作者心靈再體驗的同質性分析

本節撰寫重點在於：壹、「文本歷史的確定(一)」，有關於：一、文本的歷史。二、文本所處時代的相關脈絡。貳、文本和研究資料來源的批判。

壹、對文本歷史的確定

一、文本的歷史：

奧特(Heinrich Ott, 1929-)《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》(Das Reden vom Unsagbaren – Die Frage nach Gott in unserer Zeit) 一書最早見於 1978 年的德文版。《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中文版，最早由譯者林克等於 1991 年譯出簡體字版。本研究參考的版本，為香港三聯書局 1998 年出版之中文繁體字版(奧特，1998a：內頁)。

二、文本所處時代的相關脈絡：

自 1939 年(奧特 11 歲)迄文本出版的 1978 年，其間世界發生的重要大事，首推第二次世界大戰爆發及其對人類的影響。第二次世界大戰對奧特寫作《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》可能具有的影響，奧特在該書中曾提到：「我們這一時代的人，尤其青年一代極度關注：即【神正論】(Theodizee) 問題。【神正論】意味著【上帝的正義】，...對於許多人，【神正論】問題是不信上帝的根本原因。在當代神學中，這個問題有時被表述為：【在奧斯威辛和廣島之後，還怎麼可能有神學？】」(奧特，1998a:32)。

奧特是在大學擔任教職的神學家，因學術研究的需要，其對各類宗教專著應多有查考。本研究選擇 1793 年到 1977 年間出版的一些宗教類專書，以與奧特《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中諸概念相互參照。所選宗教類專書的核心概念臚列於后：

- (一)1793 年《單純理性限度內的宗教》，康德由批判哲學認為「宗教論述涉及【超驗的】，沒能保證它的現實性」(康德，1997：198)。
- (二)1870 年《宗教學導論》，繆勒(Friedrich Max Muller,1823-1900)從語言學認為「宗教從某種意義上說都是真的，是與當時的語言、思想、情感和諧共存，與時代相適應」(孫亦平等，2003：28)。
- (三)1871 年《原始文化》，泰勒(Edward Burnett Tyler,1823-1917)由人類學認為「在任何時代，教義都是其先驗論觀念之最恰當的代表」(孫亦平等，2003：54)。
- (四)1878 年《宗教的起源與發展》，繆勒從語言學認為「我們必須先搞清楚宗教

曾經是什麼？以及它如何嬗變為現在的樣子」(孫亦平等，2003：55)。

(五)1902年《宗教經驗的種種—人性的探究》，詹姆斯從心理學認為「我們必須與此【臨在】，進行祈禱式的交流」(詹姆斯，2001：591-592)。

(六)1904年《新教倫理與資本主義精神》，韋伯(Max Weber,1864-1920)從社會學認為「宗教觀念是經濟行為的決定因素」(孫亦平等，2003：101)。

(七)1912年《宗教生活的基本形式》，涂爾幹(Emile Durkheim,1858-1917)從社會學認為「宗教生活目的是為了把人提升起來，過一種高於僅憑一己之見而放任自流的生活」(孫亦平等，2003：165)。

(八)1913年《圖騰與禁忌》，弗洛伊德(Sigmund Freud,1856-1939)從精神分析認為「宗教起源都繫於伊底帕斯情結上」(孫亦平等，2003：185)。

(九)1913年《愛的秩序》，謝勒(Max Scheler,1874-1928)從現象學認為「人的本質存在是一尋神者，當其開始超越自身的存在，開始尋求上帝，他就是一個【人】」(孫亦平等，2003：205)。

(十)1915年《儒教與道教》，韋伯從社會學認為「儒教與道教都不能產生出清教禁慾主義的精神特質，並直接阻礙了理性的資本主義因素在中國的產生」(孫亦平等，2003：223)。

(十一)1917年《論「神聖」》，奧托(Rudolf Otto,1869-1937)從神學認為「【先驗認識】不是人人確已具有的認識，而是人人都能夠具有的認識」(孫亦平等，2003：243)。

(十二)1922年《金枝》，弗雷勒(J.G. Frazer,1854-1941)從人類學認為「人類較高級的思想活動，大體是由巫術的發展到宗教的，進而發展到科學的階段」(孫亦平等，2003：261)。

(十三)1923年《我與你》，布伯(Martin Buber,1878-1965)從對話哲學認為「與人的關係，本是與上帝的關係之本真摹本」(孫亦平等，2003：278)。

(十四)1925年《神話思維》，卡西勒(Ernst Cassirer,1874-1945)從文化哲學認為「如果不能從純粹的神話思維形式，追溯到神話的直覺形式及其特有的生命形

式，那麼這種描述，一定仍舊是不充分的」(孫亦平等，2003：289)。

(十五)1925年《巫術、科學、宗教與神話》，馬林諾夫斯基(Bronislaw Kaspar Malinowski,1884-1942)從社會人類學認為「神話的功能，乃在將傳統追溯到荒古發源事件更高、更美、更超自然的實體，而使它更有力量，更有價值，更有聲望」(孫亦平等，2003：324)。

(十六)1930年《比較宗教史》，施密特(William Schmidt,1868-1945)從文化史學認為「一切宗教都起源於，對一個至上神的信仰」(孫亦平等，2003：343)。

(十七)1932年《道德與宗教的兩個來源》，柏格森(Henri Bergson,1859-1941)從生命哲學認為「生命的原始衝動貫穿於宇宙之中，並同創造者的精神協調一致」(孫亦平等，2003：348)。

(十八)1932年《教會教義學》，巴特(Karl Barth,1886-1968)從神學認為「神學人類學，它不能求助於人的理性或責任，或人類尊嚴或內在的人性」(孫亦平等，2003b：367)。

(十九)1933年《宗教的本質與表現形式》，萊烏(Gerardus Van Der Leeuw,1890-1950)從神學認為「不同的宗教現象，是人在其中與所謂【全然相異】的力量遭遇時，產生的不同情況，由此而形成各不相同的宗教類型」(孫亦平等，2003：379)。

(二十)1938年《雅典和耶路撒冷：宗教哲學論》，列夫·舍斯托夫(Л.В. Шестов,1866-1938)從哲學認為「用希臘文明教給人們的標準來檢驗《聖經》的真理，其結果是使《聖經》喪失了啓示真理而成了哲學」(孫亦平等，2003：392)。

(二十一)1939年《摩西與一神教》，弗洛伊德從精神分析認為「強制人們崇拜一個看不見的神。這戒律標誌著，感官知覺受到某種抽象思想的控制，它是靈性對理性的勝利」(孫亦平等，2003：412)。

(二十二)1949年《宇宙與歷史》，耶律亞德(Mircea Eliade,1907-1986)從宗教現象學認為「猶太教和基督教思想，這兩種宗教靠一種新的宗教體驗，在人

類歷史上第一次超越了原始人的思想。人類靠著對上帝信仰，從自然法則中解放出來，是靠上帝保證的自由。這樣的信仰和自由觀，保證現代人抵制歷史的恐怖」(孫亦平等，2003：425-426)。

(二十三)1950年《精神分析與宗教》，弗洛姆(Erich Fromm,1900-1980)從社會心理學認為「心理學它注重機制、反應、本能，卻忽視了最特殊的人類現象：愛、理性、良心、價值觀」(孫亦平等，2003：431)。

(二十四)1950年《宗教與西方文化的興起》，道森(Christopher Dawson,1889-1970)從文化哲學認為「宗教是理解文化的關鍵。西方文化發展的推動力量，正是普世主義的基督教精神」(孫亦平等，2003：483)。

(二十五)1951年《獄中書簡》，朋霍費爾(Dietrich Bonhoeffer,1906-1945)從神學認為「神學的要旨，就是希求基督徒加入火熱的現實生活，去分擔上帝在此世的苦弱」(孫亦平等，2003b：390)。

(二十六)1957年《神聖與世俗—宗教的本質》，耶律亞德從宗教現象學認為「【神聖】與【世俗】，是一種人類具有的永恆的生存方式或樣式」(孫亦平等，2003：466)。

(二十七)1959年《文化神學》，蒂里希(Paul Tillich,1886-1965)從存在主義神學認為「上帝是一切存在物，得以存在的基礎或力量，一切存在物之所以存在，正是因為參與或分有了它，上帝即是存在本身」(孫亦平等，2003b：398)。

(二十八)1959年《思與在：海德格爾之路與神學之路》，奧特從神學認為「神學的科學性在於其批判性地檢驗審理本己的概念和本己的前提」(奧特，1998b：260)。

(二十九)1963年《宗教哲學》，希克(John Hick,1922-)從宗教哲學認為「對任何作為對象，有待人去認識的東西，要麼是通過經驗，要麼是通過推理。然而，在猶太教—基督傳統中，上帝不是一個認識對象，對上帝的認識不是一個純學術的探討，而是一個生存問題，也就是啓示和信仰的問題」

(孫亦平等，2003b：43)。

(三十)1965年《原始宗教理論》，普理查(Edward Evan Evans Pritchard,1902-1973)

從人類學認為「過去解釋原始人類的宗教信仰和實踐的各種理論類型，對人類學家來說，這些理論大部分都已經僵死了。隨著田野研究在質與量兩方面的發展，原先那些從未見過原始人的學者，以及看起來更具哲學思想之本性的東西，已經不受尊重了」(孫亦平等，2003b：65)。

(三十一)1967年《神聖的帷幕—宗教社會學理論之要素》，貝格爾(Peter Ludwig

Berger,1929-)從社會學認為「在社會的建構過程中，宗教的出現有其必然性。人的完全社會化，從經驗上講是不可能的，從理論上也是不可能的。人必然要去尋找一種神聖力量，以幫助他去最大限度地享受那種有意義、有秩序的美好生活，去尋找每一條象徵著生命中明亮黎明的法則，以抗拒【黑夜】那不吉祥的陰影」(孫亦平等，2003b：72-73)。

(三十二)1967年《談論上帝》，麥奎利(John Macquarrie,1919-)從神學認為「假若

語言傳達了一種理解，那麼它看來總是超出自身，而涉及某個人、物或事態；這些東西又多多少少在語言中得到了再現，所以，被談及的事物，通過語言便進入了話語情境中。一個用語言表達自己意思的人，是一個存在於世界之中的自我，聽到並能理解這種語言的人，也是一個存在於世界之中的自我，他們置身於一個共同的、共享的世界之中。當這個世界之某一方面被照亮，使談話的雙方都可以被理解時，交流就發生了。當神學語言不再被人們粗暴地，當作一種無意義的語言而遭排斥的時候，它自身所閃爍著的光芒，便理應得到人們的關注」(孫亦平等，2003b：420)。

(三十三)1969年《天使的傳言—現代社會與超自然的再發現》，貝格爾由社會學

提出「對神學，主張進行系統的論證，從提出問題--【超自然者的隱退】，再到【使相對化者相對化】--對非超自然主義的詰難，及至【從人的經驗開始】--對超驗現象的論證，到【面對所有傳統】的普世主義建構。

由人的經驗出發，歸納信仰，對【現代社會超自然的再發現】問題做出了從經驗主義的、知識社會學的回答」(孫亦平等，2003b：111)。

(三十四)1970年《超越信仰：後傳統世界的宗教研究》，貝拉(Robert Neely Bellah,1927-)從宗教社會學認為「最終的信仰，是在虛構中去相信，而且你也知道這是一個虛構。於此，需要面對的問題是：一旦宗教符號被暴露出只是一個至高無上的的虛構，它是否也不會被拋棄？貝拉認為，需要解決的最重要問題是(是否意識成長本身，就能夠消除對宗教符號物和超越功能之需要)？貝拉認為，在有意識和無意識、科學和宗教間，不再是零和的關係。科學本身是不可知的，是一種神祕，貝拉特別指出，其是基於這樣一種假設，即社會科學和神學的絕對區分是不可能的」(孫亦平等，2003b：134)。

(三十五)1970年《宗教的科學研究》，英格(J.Milton Yinger,1916-)從社會學認為「當今所有的神學家和教會史家，都在事實上，準備承認信仰、禮儀和宗教組織的形式，深受社會變化的影響。儘管他們中的許多人，寧願滿足於，他們信仰的根本要素有其內在的起因和特性，是不受社會約束的」(孫亦平等，2003b：160)。

(三十六)1971年《上帝》，奧特從神學認為「人，信仰上帝的人(只有他才想談論上帝，不信仰上帝的人最多只談論一下上帝這個概念，而上帝本身對他來說並不存在！)，與上帝處於一種對話關係之中，處於一種我與你的關係中。人們不可能衝破與上帝的對話關係，衝破【我】與【你】的關係，而在某種程度上把上帝變成一個人們可以對之進行談論的第三者。我們唯一能夠做的是，想方設法地，使其他人進入與上帝的對話關聯，我們向他人呼籲，讓他人開始從自身存在與上帝對話。對話不因此而放棄，只是對話不再是兩個人之間，即祈禱者和上帝之間，而是在三個人或者更多人之間進行」(奧特，1997：94-95)。

(三十七)1973年《宗教與現代科學的興起》，霍伊卡(R. Hooykaas,1906-)從科學史

認為「【經典的現代科學】只興起於 16 至 17 世紀的歐洲西部地區，科學更多地是某種宗教觀念的結果，而不是其原因」(孫亦平等，2003b：186)。

(三十八)1974 年《論基督徒》，漢斯·昆(Hans Kung,1928-)從神學認為「構成基督福音的，實際上不是耶穌的誕生，而是他的死和他新生後與上帝的同在。規定基督性時，必須從這種具體的耶穌·基督出發。因為作為具體的歷史的個人，具有可見性、可聽性和可實現性，這些都是那些抽象的原則所缺乏的。耶穌·基督以其活生生的形象，吸引、要求、激勵著人們，耶穌·基督是一種新的生活道路、生活風格和生活意義的基本模式」(孫亦平等，2003b：457)。

(三十九)1976 年《過程神學：一個引導性的說明》，科布&格里芬(John B. Cobb, Jr.,1925-)&(David R. Griffin,1939-)從神學認為「【轉變】與【共生】，這兩種不同的過程理解方式，同等重要，它們共同營造了現實的繼承性，即【永恆現在】之感性經驗的特徵。過程神學又被稱為【兩極有神論】，懷德海(A. N. Whitehead,1861-1947)稱這兩極為原生本質與後設本質，前者對應上帝之永恆、絕對、獨立、不變的特性，後者則代表了上帝之暫時、相對、依賴、常變的一面。它們共同構成了一個完整的上帝」(孫亦平等，2003b：463-466)。

(四十)1977 年《歷史與社會中的信仰》，默次(johann Baptist Metz,1928-)從政治神學認為「鑑於主體所受到的急迫威脅和苦難，作為實踐的基本神學範疇【同契共在】，是一個救助、支援和建立主體的範疇。它與回憶、講述密切關聯著，它們只有在一起，才能構成實踐的基本神學之範疇。當代科學理論與行為理論中闡述的【共同一致】，都具有交換關係的品格，而神學上的【同契共在】是在世界性的視域中獲得影響範圍。基督教，不能忽視當今世界範圍內存在之深刻的不平等」(孫亦平等，2003b：496-497)。

經由前述對各宗教專書的分析，我們發現許多概念間有出現於文本《不可言

說的言說—我們時代的上帝問題》中的情況。例如：詹姆斯「我們必須與此【臨在】，進行祈禱式的交流」、奧托「【先驗認識】不是人人確已具有的認識，而是人人都能夠具有的認識」、布伯「與人的關係，本是與上帝的關係之本真摹本」、卡西勒「如果不能從純粹的神話思維形式，追溯到神話的直覺形式及其特有的生命形式，那麼這種描述一定仍舊是不充分的」、巴特「神學人類學，它不能求助於人的理性或責任，或人類尊嚴或內在的人性」、耶律亞德「人類靠著對上帝信仰，從自然法則中解放出來，是靠上帝保證的自由」、蒂里希「上帝是一切存在物，得以存在的基礎或力量，一切存在物之所以存在，正是因為參與或分有了它，上帝即是存在本身」、奧特「神學的科學性，在於其批判性地檢驗審理本己的概念和本己的前提」、希克「對任何作為對象，有待人去認識的東西，要麼是過經驗，要麼是通過推理。然而，在猶太教—基督傳統中，上帝不是一個認識對象，對上帝的認識不是一個純學術的探討，而是一個生存問題，也就是啓示和信仰的問題」、麥奎利「假若語言傳達了一種理解，那麼它看來總是超出自身，而涉及某個人、物或事態。這些東西，又多多少少在語言中得到了再現。所以，被談及的事物通過語言便進入了話語情境中。一個用語言表達自己意思的人，是一個存在於世界之中的自我，聽到並能理解這種語言的人，也是一個存在於世界中的自我，他們置身於一個共同的、共享的世界之中。當這個世界之某一方面被照亮，使談話的雙方都可以被理解時，交流就發生了。當神學語言不再被人們粗暴地，當作一種無意義的語言而遭排斥的時候，它自身所閃爍著的光芒，便理應得到人們的關注」、貝拉「需要解決的最重要的問題是，是否意識成長本身就能夠消除對宗教符號物和超越功能的需要」、奧特「人，信仰上帝的人，與上帝處於一種對話關係之中，處於一種我與你的關係中。人們不可能衝破與上帝的對話關係，衝破【我】與【你】的關係，而在某種程度上把上帝變成一個人們可以對之進行談論的第三者。我們唯一能夠做的是，想方設法地，使其他人進入與上帝的對話關聯。我們向他人呼籲，讓他人開始從自身存在與上帝對話。對話不因此而放棄，只是對話不再是兩個人之間，即祈禱者和上帝之間，而是在三個人或者更多人之

間進行」、漢斯·昆「耶穌·基督以其活生生的形象，吸引、要求、激勵著人們，耶穌·基督是一種新的生活道路、生活風格和生活意義的基本模式」、默次「鑑於主體所受到的急迫威脅和苦難，作為實踐的基本神學範疇的【同契共在】，是一個救助、支援和建立主體的範疇。當代科學理論與行為理論中闡述的【共同一致】都具有交換關係的品格，而神學上的【共契共在】是在世界性的視域中獲得影響範圍。基督教，不能忽視當今世界範圍內存在的深刻的不平等」。

在總結文本所處時代的相關脈絡，我們提供幾點看法：(一)宗教類著作其與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》有較多交集的是神學家的宗教專著，包括：奧托、布伯、巴特、蒂里希、麥奎利、漢斯·昆、默次的作品。(二)宗教心理學家詹姆斯「祈禱式的交流」、文化哲學家卡西勒「追溯到神話的直覺形式及其特有的生命形式」、宗教現象學家耶律亞德「人類靠著對上帝信仰，從自然法則中解放出來，是靠上帝保證的自由」、宗教哲學家希克「在猶太教—基督傳統中，上帝不是一個認識對象，對上帝的認識不是一個純學術的探討，而是一個生存問題，也就是啓示和信仰的問題」、宗教社會學家貝拉「需要解決的最重要的問題是，是否意識成長本身就能夠消除對宗教符號物和超越功能的需要」。為非神學類著作而與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》有觀念交集的例子。(三)哲學、語言學、社會學、人類學、心理學、史學、科學等學門，若從其原有的典範(paradigm)觀點出發，其關於宗教理論的專書，較少能與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》有觀念交集。

若就上述的分析做一個粗疏的小結，即儘管在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》成書前，業有許多宗教理論專書，但《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》闡述的觀點，主要在神學領域獲得支持。間或有一些宗教心理學、宗教現象學、宗教哲學、宗教社會學著作的論點能與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》相互輝映，然在傳統的哲學、語言學、社會學、人類學、心理學、史學、科學領域中，其於宗教上的觀點往往與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》大異其趣。

貳、對文本和研究資料來源加以批判

一、文本部分：

本研究主要透過林克等譯出之中文版本(奧特，1998)，而獲得對《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》德文原著的理解。該譯作經同儕專業審查，為劉小楓主編《當代歐陸宗教思想系列》的一部分，¹奧特並為該譯本撰有「中文版序」(奧特，1998：v-vii)。

二、文本相關資料來源的信度：

本研究採用的資料以學位論文為主，另選有奧特所著專書、論文以供分析比較。說明如次：

(一)中文部分：

- 1.臺灣的資料，主要透過國家圖書館「全國博碩士論文資訊網」，以檢索學位論文。並透過「全國期刊資料庫」蒐集具同儕審查之期刊論文，此外，另蒐集有學者出版的專書。
- 2.大陸地區資料，主要透過《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中譯版本所載之叢書、譯者等線索，蒐集相關資料。

(二)西文部分：

1.美加地區博碩士論文：

進入國立教育資料館網頁，經授權於「ProQuest Digital Dissertation 美加地區博碩士論文」資料庫查詢。檢索過程將「Heinrich Ott」輸入論文摘要(Abstract)欄，得到2筆資料。

¹《當代歐陸宗教思想系列》，計有：(1)德國—拉納《聖言的傾聽者》。(2)瑞士—奧特《不可言說的言說》。(3)德國—雲格爾《死論》。(4)德國—舍勒《愛的秩序》。(5)德國—庫舍爾《神學與文學》。(6)法國—薇依《期待上帝》。(7)德國—默次《歷史與社會中的信仰》。(8)德國—溫德爾《女性神學景觀》。(9)俄國—布爾加科夫《東正教》。(10)瑞士—漢斯·昆《世界倫理構想》。(11)瑞士—巴特《教會教義學》(精選本)。(12)瑞士—巴爾塔薩《神學美學導論》(奧特，1998：封底內頁)。

2.教育論文期刊資料庫(ERIC Online)：

進入國立教育資料館網頁，經授權於「ERIC Online 教育論文期刊資料庫」資料庫查詢。檢索過程中，將「Heinrich Ott」輸入摘要(Abstract)欄，得到 2 筆資料，因其內容與查詢「美加地區博碩士論文」之結果重複，故未選用。

第二節 經典的文法與文獻作者心理的重建

配合本研究的實際執行，本節在撰寫重點不變的情況下，調整書寫內容次序如下：壹、「文本歷史的確定(二)」，關於：一、問題的具體情境。二、問題產生的來龍去脈。貳、「預先準備的詮釋(一)」，關於：一般意義的詮釋，以確定文本的核心內容。參、「文本內的詮釋(一)」，關於：一、文本語意的探究。二、文本語法的探究。

壹、文本歷史的確定(二)

一、問題的具體情境：

本研究將文本撰寫的問題具體情境歸納如下：

(一)回應人們對「神正論」的疑惑：

奧特在《不可言說的言說--我們時代的上帝問題》內文中說：

我們這一時代的人，尤其青年一代極度關注：即「神正論」(The odizee)問題。「神正論」意味著「上帝的正義」。...對於許多人，神正論問題是不信上帝的根本原因。在當代神學中，這個問題有時被表述為：「在奧斯威辛和廣島之後還怎麼可能有神學？」(奧特，1998:32)。

從上述的說法及奧特在《不可言說的言說--我們時代的上帝問題》中的相關說明，我們知道奧特撰書是為對上帝存在感到懷疑的人們（上帝怎麼能對第二次世界大戰人類間殘酷殺戮行為保持沉默？），提供解答。奧特在書中係從非「人神同形同性論」的立場，對「神正論」問題做出解釋。

(二)強調「位格-超位格」的上帝觀：

奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》「中文版序」中，說明該書旨在：1.強調基督教(但不僅是基督教)否定神學之古老準則(言說上帝，言說那位神聖者，不能像言說世間的人與物一樣)。2.強調我們應當避免「神人同形同性論」，我們必須堅持位格主義，因為它是理解上帝奧祕的根本。3.致力闡述對「位格-超位格」上帝之理解，及其人類學之影響(奧特，1998：v-vii)。

(三)將「上帝的在者」在人的維度中加以揭示：

奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》的第一章中說：在我的兩部作品《位格的上帝》、《上帝》，我試圖維護上帝的位格屬性(Person-haftigkeit)和超位格性(Über-Personalität)，並視之為《聖經》之(基督信仰傳統)不可超越的基本內容。我在基督神學的傳統內，展開這一論題。現在，我嘗試再向前邁進一步。...對於我們時代的神學，上帝問題遠未得到令人滿意的深思，而這個問題被稱為「上帝的在者」必須在人的身上、在人的日常生活的維度中，加以揭示(奧特，1998：13-14)。

上述的說法，奧特指出「人由自身及日常生活中，覺知到上帝的【在】，如何可能？」，是該書(亦是奧特於神學理論寫作上)的一個重要突破。

(四)提出「人是尋求理解的生物」論點：

奧特說：

在疾步向上帝問題(這一基礎)趨近的運動中，始終作為基礎確立的整個人的圖像(一幅詮釋學的人的圖像)，必須更明確地在細節上加以展開。人本質是上是一種理解的生物，他的每一個行動(也)是理解的行動—哪裏有「理解」(那裡就有誤解、阻塞、尚未理解)。因此，任何其他人類學的追問方向，都必須紮根於(作為基礎人類學的)詮釋學之中(奧特，1998：5)！」

奧特認為「人是尋求理解的生物」，此為所有人類學研究的基礎。

(五)提出「基督信仰與世界宗教的對話」：

奧特在書中的「前言與導論」中說：

現時代提出的(亦是神學提出的一個無法迴避的)要求,是基督信仰與世界宗教的對話。...在這個人類謀求生存和解放的時代,宗教應該作出重大貢獻,這種貢獻只能在交互對話中來確定。基督徒有義務在耶穌基督賜予我們的(和解與希望的)精神中,促進這種對話(奧特,1998:5-6)。

關於「基督信仰與世界宗教的對話」如何可能?奧特的解答是「基督徒有義務,在耶穌基督賜予我們和解與希望的精神中,促進這種對話」。

綜合上述幾點分析,我們將《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》撰寫的具體情境歸納為:該書首在以「位格-超位格」的上帝,解答因「神人同形同性」上帝觀造成人們對「神正論」的疑惑。其次,奧特突破自己前期著作(如《上帝》等)只從「位格-超位格」說明上帝之方式,進一步由人身上、人日常生活維度,以揭示上帝的存在。奧特以「人是尋求理解的生物」此本質的確立,而「從人身上、人日常生活維度中去揭示上帝的存在」。奧特並闡述因為「人是尋求理解的生物」,人與上帝間的對話成為可能,人與人間的對話成為可能,宗教間的對話亦成為可能。

二、問題產生的來龍去脈:

從奧特的生涯發展來看,《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》其代表奧特長期計畫性寫作的成果。該書為宗教著作,也是能讓非基督徒理解「走在神學思的路上如何可能」的學術著作。奧特在神學領域寫作的目標及方法,其很早在1959左右即發表,並接受外界檢視、批判。奧特撰寫該書自許是真誠的,並考慮到現實的關涉性及宣講的可聽聞性,他要求自己誠實地面對歷史學家、哲學家所提出的問題。以下就相關背景說明如次:

(一)奧特神學理論藍圖的完成:

奧特於1958年接任巴特(Barth,1886-1968)在巴塞爾大學的系統神學教授職位²。次年,發表《思與在:海德格之路與神學之路》討論「神學運用海德

²有關奧特之生涯發展等,請參見本研究附錄三:奧特生平簡表。

格哲學可能的理由」。再一年，發表〈什麼是系統神學？〉，提出「神學方法 11 個論點」。這樣，奧特為其神學理論的發展，訂出目標及實施方法。奧特將其主張公諸於世，引來許多批評，而這是奧特本身所預期的。奧特在《思與在：海德格之路與神學之路》中，明確地說：「神學的真誠性、現實關涉性，和可聽聞性必須得到證明。在歷史學的討論領域裏，神學不可以把自己固定在確定的歷史學【結論】。不過，倘若神學家並沒有使自己遭受那些歷史學家和哲學家所提出的問題，那他就是不誠實」（奧特，1998b：163）。奧特在建構其神學理論之初，即決定要誠實地面對問題。他在〈什麼是系統神學？〉中亦說：「【神學中的詮釋學循環】：經文、表達之主題、當代見證，而【福音宣道（Kerygma）】最能表達此統一性（奧特，1998c：198-200）」。奧特認為，他的神學理論除要接受理論的批判，並要於「福音宣道」中證成。就這樣，二十年後在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》書裏，除有豐富的神學理論並有多篇佈道內容，我們看到奧特當年擘畫的藍圖實現。

（二）解決巴特與布特曼間的衝突：

有學者認為「奧特在表述巴特(Karl Barth,1886-1968)的神學上，企圖建立一個非二元論的取向，以提供解決巴特與布特曼(Rudolf Bultmann,1884-)間衝突的答案」（Ro,1982）。

有關巴特神學思想的特點，巴特於 1886 年生於瑞士的巴塞(Basel)，於 1911 年開始在瑞士的莎芬村(Safenwil)牧會 10 年。他原來只講自由主義那套人為的倫理學說，然而在第一次世界大戰期間，遭遇到社會動蕩不安、人性泯滅、人類文化傾毀的關頭，他反省轉向「神的話語」研究，其看出《聖經》中〈羅馬書〉的經義，能把人類從困境黑暗中拯救出來。在 1918 年，他完成《羅馬書註釋》，該書猶如一枚炸彈投擲在歐洲的神學領域。巴特對於當時人類的宗教意識(宇宙即神，神即宇宙的泛神論)，起了反感(尤其是人的驕傲，把自己神化起來，認為人即是神，為一切道德知識的準則)。他極力強調神的超越性，神的絕對主權與自由。神是絕對無限、絕對聖潔的。神與有限的、有罪的人之間

鴻溝，是無法超越的；除非，神主動地在祂憐憫與恩典之中，臨到人(李道生，1992：313-316)。

有關布特曼神學思想的特點，布特曼生於 1884 年。在第一次世界大戰期間，他出版《新約神話》，其所發明的一個字「非神話化(Demythologization)」，使其成為眾所注目的人物。他說，我們必須先把聖經的信息「非神話化」(意即除去其神話成分)，然後才能使今天的我們，領悟聖經信息中所包含的真理。福音的積極內容，必須儘可能與其中所包含之神話式的世界觀分開。要做到這一層，我們必須在自己的經驗中，找到瞭解的根據，然後福音才能真正地傳達給我們(李道生，1992：289)。

比較巴特與布特曼的神學觀點，巴特強調聖經中「神的話語」，強調人與神間的鴻溝，除非神施恩典，人根本無法以人的想法去說明神。布特曼則強調，《聖經》的「去神話化」，對於福音必須在人自己的經驗中找到瞭解的根據，福音才能真正地傳達給我們。巴特與布特曼，對於「人與神間的鴻溝(包括：人是只能等待恩典，抑憑一己之力即能瞭解神?)」，似乎處於不同觀點兩端。然細加思考，二者間仍有共通點，即對於《聖經》的肯定。

就奧特而言，若要對「人與神間的鴻溝」問題提供解答，必須考慮：答案是否能整體地闡釋「關於上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義」？

奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》裏的一段話，表達了對「人與神間的鴻溝」問題的解答，奧特說：

聖靈的恩賜，是我們能夠在其中具體地言說上帝的當下之在的範疇。巴特在其晚期一再指出：他的基督中心論神學，須用「聖靈神學」加以補充。他在其全部神學著作中探討過的上帝，在基督身上表現的自主行動，現在必須從另一個角度加以闡述，即從人的角度(而不是同一個東西)。必須從靈賜著手，而不是從那種，人所固有但其實並不固有的東西著手，...眾多的神學問題(如教義的體系及新出現的問題)，都應當在靈賜的廣泛範圍中著手探討。每一個基本的神

學命題，都有一種相應的靈賜，即一種由造物主(聖靈)喚起的人之可能性。聖靈神學，具有人的多樣靈賜之神學形態，後者仍然反映了三位一體的上帝這一命題。由此出發，人們或許可以依據「在...之中」的「神秘範疇」，闡釋一種日常的神秘主義，即神秘體驗這一重點。它在任何以行動和體驗堅持信仰的最簡單的形式中，無不具有獨特的意義(奧特，1998a：171-172)。

上面的一段話，可以說明奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中，對「人與神間的鴻溝」問題之主張。他主張，要以聖靈(「聖靈神學」)，整體地闡釋教義體系中「關於上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義」，以及新出現的問題。

(三)解決全球性政治問題：

「聖靈神學」是奧特神學理論的精髓，他將之應用到新出現的問題--更廣大的全球性政治問題。奧特說：

聖靈學的政治前景。...作為「歷史的創造性即興詩人」的聖靈之活動空間。...在第二屆梵蒂岡公教會議的形成史上，按照對這一偉大事件之肇始的自我理解(尤其按照發起人約翰二十三世的理解和體驗)，這些事件是由上帝的最高示意引發的。「宗教會議的召開，不是長期醞釀的結果，而是像一個不期而至的春天，突然綻放的花朵」(約翰二十三世)。...鑒於它具有世界性的和巨大的實際影響，似乎理應闡明對聖靈之信仰在政治上的作用範圍。政治行動並不完全是觀念的規劃與實施，尤其在我們時代，它確實必須具備這種特徵。但除此之外，還應當考慮到歷史中的創造性即興創作(奧特，1998a：173)。

奧特以為，聖靈是「歷史的創造性即興詩人」。包括具有宗教開放性特殊意涵之第二屆梵蒂岡公教會議的召開，亦是「歷史的創造性即興詩人」(聖靈)的即興創作。奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》，表達了一個與全球政治前景有關的概念，即：因為聖靈這「歷史的創造性即興詩人」，羅馬天主教「像一個不期而至的春天突然綻放的花朵」，使宗教間的開放對話成為可能。因著聖靈，全球各宗教間的對話成為可能，而悲劇性的政治衝突亦存

在化解之道。奧特說：

我們再舉一個當今時代的一個悲劇性政治衝突為例：中東衝突。人們不能以道德說教的方式解決這一衝突，衝突各方大概都覺得自己是正義的，這正是悲劇性之所在。毫無疑問的是，如果將來可能解決這一衝突，也只能通過承擔責任的(作為個體的人)努力，這些人已經準備共同接受，並承擔他們共同的罪，並且以這種心態去行動(奧特，1998a：207)。

赦罪就是克服人的生存之悲劇性，但不是靠理性的解釋和啟蒙(它們將悲劇性的東西析解為迷誤和幻象，以此來超脫悲劇性)，而是通過穿透悲劇性深層的新的創造。我們並不指望人類處境的深層悲劇性，終將在人類歷史上被克服。但是我們相信，新創造之允諾始終有效，獲得新的建設性之意義始終可能。這就是我們對這個時代的希望之所在，它給予我們勇氣，承受歷史的考驗，並在任何情況下保持對人們的愛(奧特，1998a：211)。

赦罪始終是一個新的機會。它是一條建設性的出路，建設新的意義、新的共同體、新的故鄉。真正意義上(即作為解放)的赦罪，不是簡單地申報「罪」，簡單地抹去它並宣佈無效，而是一個進程，一條道路，是開闢一個未來。以此為根據，從基督學上講，不僅耶穌基督代我們受罪，而且他的復活，都是(賜予我們的)赦罪之真實象徵和典範(奧特，1998a：210)。

奧特對「悲劇性的政治衝突」(中東衝突)，從基督學的觀點提出化解之道：人們不能以道德說教的方式解決這一衝突，衝突各方大概都覺得自己是正義的(這正是悲劇性之所在)。如果將來可能解決這一衝突，也只能通過承擔責任(作為個體的人)的努力。這些人已經準備共同接受並承擔他們「共同的罪」，並且以這種心態去行動。從基督學上講，耶穌基督代我們受罪，祂是「赦罪」的真實象徵和典範。「赦罪」就是克服人的生存之悲劇性。獲得新的建設性意義始終可能，作為解放的「赦罪」，是一個進程，一條道路，是開闢一個未來。

貳、預先準備的詮釋(一)

此部分重點在於「採一般意義的詮釋，以確定文本的核心內容」。本研究選用陳利文為《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》所做的提要³，將之簡化為綱要形式並加註標題如次：

一、奧特談新教自由主義神學的危機：

- 1-1. 危機意識使新教自由主義神學所宣揚的樂觀主義產生崩潰。
- 2-1. 奧特神學「致思的路向」反映了前述危機意識。
- 2-2. 從「思想反思」的角度，看到了「人的存在和其社會潛在的危機」--人類究竟能否繼續生存，以符合人類尊嚴的形式繼續生存。
- 2-3. 從「文化發展」的角度，預感到西方文明及其整個價值體系所面臨的危機--必須開展各大價值體系的對話。
- 3-1. 奧特神學在「時代的社會政治和全球政治的問題」和「宗教之間的對話」，此兩大課題上重新定位上帝問題，重新表述自己對上帝的信仰和領受上帝信仰的深度。
- 3-2. 「把人理解為在上帝身邊存在而始終向上帝敞開」，人的尊嚴以及真正的人的需求就會不同於我們沒有上帝的情形。

二、奧特重新表述的「信仰」：

- 1-1. 《新約》所反映的神話世界觀--「神人同形同性論」所言說的準自然法則的上帝觀念，須拋棄。
- 1-2. 「辯證神學」重申人言談論上帝的悖論處境--人不可能從時空意義上，也不可能從靈性精神上真正理解上帝，上帝乃世人無法觸及或悟透的絕對真實。

³該提要發表於「昭明出版社」發行之《西方宗教學名著提要(下)》(孫亦平等，2003：498-512)，內文的標題包括：A. 奧特時代神學研究的兩大課題。B. 上帝問題的致思之路：a. 思的方法—神學的現象學方法：(a) 走向實事本身。(b) 基本本體論。(c) 現象學的構成識度。b. 言說的方法—語言問題：(a) 象徵的方式。(b) 祈禱的方式。c. 論述的方式—哲學分析語言與宣道語言的協調。C. 神學的現象學之構成模式：(a) 構成的可能性—「創造性的空」的基本事態。(b) 構成的必要性—人對自己和上帝的追問。(c) 怎樣構成一對聖靈的體驗：聖靈與人相遇的時機；聖靈與人相遇的場所。D. 認識論與倫理學。

上帝的啓示對人亦是一種奧秘，只有上帝自己才能彰顯其啓示，人靠其理性原則所理解的啓示絕非神啓本身。上帝僅能通過上帝才被人認知，人的其他努力只能墮落爲偶像崇拜。

1-3.「神人同形同性論」與「辯證神學」的問題，已將傳統的「上帝存在的證明問題」轉換爲「如何言說上帝」的問題。

2-1.奧特論述「言說上帝」的嚴謹方法論其可能性和必要性。

2-2.談論上帝之所以可能，乃是因爲人們從樸素的經驗中，從對可信地存在過的傳統的樸素聽從中，做出見證。人們可從完全不同的立場和經驗出發就上帝這一題旨達成理性的理解，或者至少共同接近這一題旨。

2-3.思考上帝尤其倚重方法，因爲它無法以實驗爲基礎。因爲在此涉及的是一種不可見的真实，不能簡單地趨近並審視某種上帝觀是否屬實。

2-4.奧特再三重申的方法問題--「如何言說」、「以何種語言形態言說」？

2-5.對上帝的科學的詢問，要建立在方法上。奧特提出了自己的方法：思的方法用現象學，言說的方法用宣道和神學分析並用。

三、奧特「以海德格現象學方法對上帝之思」：

1-1.「奧特神學」的思路，運用海德格現象學的精神與方法。

1-2.「走向實事本身」：排斥任何間接的中介而直接地把握實事本身。

1-3.離棄一切「懸空漂浮的體系」、「偶然的拾物」、「貌似獲得證實的概念」、「作爲【疑難】的假問題」。

1-4.奧特主張摒棄教義學中「懸空漂浮的體系」，釋經方面的「偶然的拾物」，以及一些傳統的概念和假問題。

2-1.海德格反對胡塞爾現象學回到我思的「先驗自我」，而是回到更爲根本的實事本身去。

2-2.實事本身即是此時此地的存有--「此有」。海德格把現象學引向作爲基本本體論的存有論。

2-3.海德格現象學排斥概念型、觀念型的主、客二分思維方式，而主張整體型

的思維模式，把現象當作它真實之所是來思。

3-1.究竟什麼是存有呢?海德格作了存有論的區分，把「存有」與「存有物」嚴格區分。

3-2.«存有」是過程，「存有物」是實體。只是在自我顯示的過程中，一事物才進入存有狀態。

3-3.存有論，要從存有物身上拷打出它的存有，而人此時此地的存有--「此有」就是這樣的一個存有物。

4-1.海德格的基本本體論對人這樣的存有物的「有限本質」作一存有論的分析。

人雖然是有限的，但是人都可以通過奮鬥取得無限，人不像其他存有物有一個固定不變的本質，人的本質是由他的存有過程決定的，人的存有是一個自我顯示的過程，他的本質就是這一顯示過程的全部內容。

4-2.現象學的構成識度：人的本性並非先驗主體性，沒有現成本質，只是在世界顯現的方式中獲得自身，那麼人與世界的根本關係就並非是主體和客體的關係，而是那在本源的發生中獲得自身的相互緣起和相互構成。

4-3.有限的個體存有通過無限的個體存有來構成，人向這個無限的個體存有敞開並內在地超越自己，不斷顯現自己，從而獲得他的本質。

4-4.海德格講人的存有，把認識論轉為存有論的人生哲學。

5-1.奧特構建了一個「球體模式」來說明上帝是那位全然圍浸我們人的靈魂。

5-2.人不能離開上帝或用理智去證明和考察上帝的存在。那概念型的思維模式不是構成的整體思維模式。

5-3.把握現象必須堅持構成識度。上帝問題不是關涉證明，而是關涉顯示。

5-4.現象是可見的東西向不可見的真实做出的一種顯示、表白。

5-5.人在行動中真實完成自己，他們信賴不可見者，依賴出自不可見者之聖言的召喚。

5-6.神學需以生存的現象、以人所經歷的東西、以人的經驗為根據。

5-7.上帝的真實必須日常的共同經驗獲得顯示。

5-8.神學的事務和討論必須立足於現象，從人出發，著眼於人，才可能思考上帝問題。

四、奧特論何以須「言說上帝」：

- 1-1.維根斯坦認為世界是一切發生的事情，只有這些真實的特定事件才能明白地、清晰地言說，而不屬於「發生的事情」的真實，則必須保持沉默。
- 1-2.奧特認為「不可說的真實」雖然無法被清晰地描述，它的意義卻極為深遠。稱這些真實為「初始真實」，稱意識到這真實所憑的經驗為「初始經驗」。
- 1-3.初始經驗是人與外圍環境交往時的情緒狀態，這情緒狀態並非是一種意識，而是與我最親近的「有」。
- 1-4.這些初始真實、初始經驗共同構成了人與「發生的事情」交往時的基本處境。
- 1-5.這基本處境無法以「發生的事情」的定律涵蓋，卻描述了人在世界上一切行為要求和痛苦的根源、先天性和廣泛性。它與我們密切相關，直接地在我們之間和我們身上，以至於我們不能對之保持沉默。

五、奧特論「以象徵語言及禱告言說上帝」：

- 1-1.言說上帝的方法屬語言問題。
- 1-2.我們必須言說，但神秘性沒有被解除，就必須用到「象徵」和「象徵語言」。
 - 2-1.「象徵語言的特性」：象徵和象徵形象有其獨特的細微差別，有其具象性。
 - 2-2.不可能界定象徵所覆蓋的一切，也不可能通過抽象定義勾勒替換實在象徵的內涵，象徵是無法替換的。
 - 2-3.象徵的結構是指向自身之外，指向某種更博大的、不可用其他方式言說的真實。象徵具有超驗作用，開啓了過去被掩藏的真實，並且參與真實，但並未與其完全相同。
- 3-1.由於象徵參與被象徵的真實，那麼不可說的真實必然是多樣的、差異的，各個象徵以自己的特性參與通過它言說的「不可說的真實」。
- 3-2.「不可說的真實」的多樣性和差異並不通過觀察得到，因為其不屬特定事件的範疇，差異是因為它以不同的方式吸引我們。

4-1.象徵語言是一種臨界經驗。人生活在日常世界和日常語言的界限之內，某種不可說的真實在語言界限的彼岸，但在對象徵的語言體驗中，我們從內心碰到這個界限並突破它。

4-2.在碰到和衝破界限的臨界經驗中，不可說的真實開啓在我們面前，在對象徵的體驗中直通日常言說的彼岸。

4-3.由於象徵語言的特點，其所言說的真實：(1)它是真實的，因為它與人相關。(2)它是被經驗到的。(3)它始終是特殊的。

5-1.「上帝」這種不可說的真實，怎樣可能與人相關呢？

5-2.十字架和復活這救恩史上的事實，是指向不可說的、在最深層觸及人的真實，給人一種新的自我理解，而不是個別發生的事情。

5-3.在神學的問題上，要反對「對不可說的真實」作實證主義的理解。

5-4.在象徵中及通過象徵傳遞。

5-5.基督信仰的宗教象徵：它們不說「發生的事情」，而是言及人的深層裡，觸及人的不可說的真實。是在人的基本處境裡，在「人的有」的深層的那種真實。

5-6.人在其深層遭遇的真實是多樣的。它在人對多樣的象徵之經驗中被證明。

6-1.言說上帝的方法，即象徵的方式和祈禱的方式。

6-2.只有用象徵語言和祈禱的方式，才能言說上帝這種不可說的真實。反之，其他的定義、概念型言說都是錯誤。

6-3.祈禱語言直接指向上帝，在我們自己的言詞和自己的思想裡與上帝相遇。

6-4.人向上帝祈禱是一種獨白，但同時也是一種對話。人向上帝敞開自己，並從這種祈禱中產生行動。

六、奧特討論上帝問題於方法上並用哲學分析語言與宣道語言：

1-1.討論上帝問題，奧特選擇了宣道的言說方式，和分析的言說方式。

1-2.宣道陳述見證人，以他自己的生存擔保個人的見證。

1-3.哲學分析的語言，是思考過上帝且正在思的同時代人(哲學家)的反思。

1-4.奧特神學用宣道和分析兩種言說方式展開思想，一種言說方式成爲另一種語

言的試金石。

1-5.人從見證上所言之實事，能從方法論證的角度，承擔責任的反思。

七、奧特神學的「球體模式」：

1-1.奧特構建了一個「球體模式」，以說明「理解人的處境」之構成觀。奧特認為，要在整個現實之中設定人的位置，終有兩個基本模式：一為海中孤礁模式，一為球體模式。

1-2.「海中孤礁模式」：人與世界是主客對立的，人是升起的孤礁，聳立於盲目的、「機械--因果」反映和變遷的大自然。世界是沒有意義的，但我們能夠賦予它意義，憑藉我們的理智，我們有能力詢問某種意義。

1-3.「球體模式」：排斥理智的追問和證明，因為環繞我們四周有一種更高的理智和意義，它與我們人的生命息息相關，我們只剛開始理解它。

2-1.奧特他的「球體模式」構成觀，即上帝是那位全然圍繞我們人的靈魂的神，這一陳述是理解人的處境的基本選擇。

2-2.這種模式的實質性神學意義就是，上帝圍浸著我們的靈魂，對於祂，我們只能整體地、構成地理解其意義，而不能對象地、理智地考察上帝。

2-3.因為上帝是人構成的緣起，人不能跳出祂之外。

2-4.這一陳述牽涉到人的自我經驗，具體的個人按照這一陳述來理解他的基本處境，會出現充滿意義的結論。

2-5.如果採取對立的態度，會被置身於無意義的現實之中。

八、人與上帝聯結的「創造性的空」模式：

1-1.從構成識度出發，奧特揭示了我們最尋常的自我經驗基本事態--心靈中有不可支配的東西，稱為「創造性的空」。

1-2.「空」揭示了人類的有限性，「創造性」揭示了人類的無限性。

1-3.在一有限中成就無限，這就是人的本真。

1-4.要實現這種本真，就必須：有限的人與無限的上帝之構成。

2-1.奧特從詮釋學的界限和困境，說明人認知能力的有限性。

- 2-2. 詮釋學的思考注意到人的一切生命表現中未曾意料、未可意料東西的模糊點，這些非理性因素，不能理解，只能說明。
- 2-3. 從這標示出人的理智的有限性，也就是認知方面的有限性。
- 2-4. 人要思考意義的問題，只有轉到存有的進路才能探討人的本質--這意味著我們通過堅持交流以獲得意義，達到對未來的瞭解。
- 2-5. 「通過堅持交流以獲得意義，達到對未來的瞭解」，那模糊點--即「無」，就向我們敞開一個生命視域，展示一種意義。
- 3-1. 那模糊點--「無」，它在我們自身之內和自身之外，我們無法支配卻充滿意義。我們以整個生命始終向生活中的那一向度敞開，不斷地抉擇和創造意義。
- 3-2. 這種「無」，是創造性的「無」，實現這就是實現自己的本真。
- 3-3. 這種「創造性的空」之體驗，是人類經驗的一個基本事態。
- 3-4. 通過「創造性的空」的體驗，才可能理解「人的現象學構成識度」對我們的意義。才能理解有限的人與不可支配的、無限的上帝。人才可能言說上帝。

九、以心理學的思考考察上帝觀念：

- 1-1. 當今社會，人把自然操在手裡，而自然對他緘默。人落於孤寂之中。
- 1-2. 心理學的思考考察人本來是什麼。
- 1-3. 心理學的思考考察人在心理上自行製造出上帝觀念，這種思考把人引到「人神同形同性論」。

十、以「位格」方式說明「球體模式」：

- 1-1. 奧特「球體模式」構成觀，是將上帝的在，理解為位格的在。
- 1-2. 位格，奧特據現象學的構成觀，將其理解為相互關係、相互性和相互交談之可能。
- 1-3. 人的存有被置於對自身的詢問前，這不是心理學的思考，而是本體論的思考。
- 1-4. 上帝不再被論作形象、圖像，而是人的存有的深層向度中的主題。
- 2-1. 「球體模式」構成的識度，排斥主客二分的對立思維模式。因此，人對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中，而是在人對自己的體驗中被激發出來。

2-2.這種可能性，我們只有通過日常的生活體驗才能理解。

3-1.我們的日常體驗中，位格始終為有限性，是有限的個體、受限制的個人，受到視域及思想和情感的限制，看不透自己，無法支配自己。

3-2.但人尋求意義，尋求理解，那麼必定是從另一無限的個體存有出發，這就需要構成和交談。

3-3.孤寂的人，只有依靠上帝的信息給他以啓悟和賦予他以靈感。

3-4.人就這樣在詢問自己的過程中，言及上帝。

十一、由不可支配的東西構成人存有：

1-1.奧特從人類學和神學的角度，闡述「由不可支配的東西構成人存有」這種構成的內涵。

1-2.人類的有限性。在人的身上，始終有不可支配的東西，創造性的不確定的東西，這些始終超出人的認知和情感能力的把握。

1-3.人類渴望無限的本質。人是一種非實性的存在，人不只是他之所是，人是敞開和自由，人始終是未完成的生物，這是人的本質。

1-4.人是斷片，人現在之所是，只是他真實之所是的一個斷片。人始終是由滲入他的當下存有，之不可定義但蘊涵意義的未來構成。

十二、人被上帝傾倒：

1-1.不可支配的東西構成人存有中可把握和可體驗的東西。有這種構成，人才會被上帝傾倒。

1-2.上帝將人構成為人，構成爲理解意義、體驗意義、能感受的生物，使人充滿靈性而不會物化。

2-1.上帝是人構成的緣起，是人的無限本質完成的緣起，因此信仰上帝不是臣服，而是解放。

2-2.趨近上帝，上帝引導人超越自己進入自由的主導者。

2-3.在上帝身上，人能夠認識到他能夠是什麼，並與他是什麼形成了對照。

2-4.人也從上帝身上知道，爲了實現這種可能，他必須做什麼。這樣，人身上就

有了克服奴性的質素和要求。

2-5.貶損人，使人變為物，絕非可以接受的。解放變成可思，甚至非思不可，人就獲得了自我伸展的能力和願望。

十三、聖靈：

1-1.有限的人，是由無限的上帝構成的，上帝是怎樣內在地與人相遇的呢？

1-2.奧特用宣道語言，討論上帝如何作為人的辯護者與人相遇。

1-3.聖靈與人相遇。

2-1.「無言以述」現象，是一種普遍的人類命運，人不能完整地言述自我，不能完整地找到自我和實現自我。

2-2.我們的時間太短暫，無法去經歷、去學習、去做我們想要經歷，想要學習和想要做的一切。人類承受著這種有限性的悲劇。

2-3.人類承受著這種有限性的悲劇，但我們內心深處仍有一種不可抑制的衝動和渴望要追求更多，這正是我們本質的核心，這個矛盾就是我們的軟弱性。

2-4.我們的軟弱需要聖靈的扶助。

3-1.軟弱需要聖靈的扶助，這就是上帝與人相遇的地點和時機--在我們心中，在我們的靈魂和我們自己的生命之中，在我們人際之間。

3-2.因為我們認識到人的軟弱，且認識到人的永恆的尊嚴，我們就沒有沉淪，將獲救。

4-1.聖靈與人相遇，引發時機出現的機會和場所，就是對話。

4-2.日常生活的對話領域，是聖靈在世俗真實中可能顯現的場所。

4-3.對話使聖靈的本質和作用形象化。

5-1.人，為有意義的生存實體，又是對話體，以自己的方式與他人就被體驗為意義的東西進行交流。在對話中，可能出現某種比對話更多的東西，它使對話變得充實並能繼續進行。

5-2.對話的本質，就是它突破了個別對話者思索和言談的侷限，是一種奇遇性和不可預知的領域。這些，正好是聖靈本質和作用的形象化。

5-3.對話的體驗，可以幫助我們更準確地理解上帝之聖靈與我們世俗現實之間的關係。

6-1.聖靈是一種，在我們的經驗能夠達到的世俗真實之中或之後的維度。

6-2.我們認為自己能夠認知這種世俗真實，但是我們其實並不認識它，始終存在著一種餘額，比我們理解的更多。

6-3.它蘊涵著超出我們理解力的前景和可能性，它不是某種簡單在此的東西。聖靈就是這種真實奇遇性的深層維度。

6-4.一旦我們承認世俗真實具有這種深層維度，信仰就產生了。

十四、「上帝必須是聖父、聖子同時又是聖靈」：

1-1.奧特用神學分析語言，討論了內在的聖靈體驗，使人自己與現實調和的問題。

2-1.上帝必須是聖父、聖子同時又是聖靈。

2-2.聖靈具有內在性，上帝是絕對超驗性同時又是絕對的內在性，不然超驗性就是虛設外在於我的東西。

2-3.聖靈具有內在的維度和特徵，是人的前提。聖靈在眾人之中，且以適合於他的獨特的方式在每個人之中。

2-4.上帝之靈，在某種程度上具體到極度個體化。對人而言，上帝的當下之在，意味著與各個特定的人相切合的具體可能性。

2-5.聖靈是突變和創新，但不是一種元素變成另一種元素，而是一個個體，作為他所是的個體被變為另一種新的存在。

十五、「言成肉身」：

1-1.哲學尋求理解，而宗教是按一個人所理解的那樣生活，一切宗教問題的最後，都要歸結到實踐。

1-2.不能純理論地言說上帝，而只能在生存的具體處境中言說上帝。

1-3.信仰上帝最終是要人更好地生活。

2-1.討論認識和言說上帝之後，奧特以上帝問題與倫理學為歸結點。

2-2.倫理學，奧特探討了兩個問題，一是人際關係中的上帝問題，一是罪與赦罪

的問題。

3-1.理解人際關係中的上帝問題，關鍵點在--人與上帝的關係和人際關係，明顯地相互交織。

4-1.「人與上帝的關係和人際關係」交接點，是言成肉身的命題。

4-2.「言成肉身」的命題。

4-3.如果不與上帝傾談，就不能真正地與人傾談--因為人不是自足的本質。

4-4.只有向未來開放，向尚未在但應該在的東西開放，才能獲得自己的本質。

4-5.人始終需要與上帝相遇和交流，對上帝的真正傾訴，才能引人進入活的語言空間，去開拓獲得自己超自然的生存狀態。

5-1.人的權利，被設定為向著上帝敞開的自我。

5-2.鄰人的個體生存，向我們提出要求視他為他之所是的個體。對這種無限的要求，任何否定都意味著使人非人化和非個體化。

5-3.他人和自己的生存條件地獲得了肯定，人際就會出現和諧的景象。這就是上帝倫理中，水平關係與垂直關係交織的水平關係。

十六、轉化《聖經》中罪的概念：

1-1.奧特倫理學試圖通過對上帝理解，轉化並深化《聖經》中罪的概念，給基督倫理帶來不固守教條的真正解放。

2-1.流行的基督教之罪概念，給人打上罪人和劣等人的印記，這樣的罪概念，上帝被設想為最高立法者、警察和原告等。

2-2.這種罪概念，在今天必然行不通，原因為「人對【多元論】和規範體系的【社會--文化】侷限性之認識」。

2-3.構成罪概念基礎的「神人同形同性論」，把上帝和人設想為同一舞臺上的活動者，這種上帝形象混淆對上帝真實的認識。

2-4.當涉及人的內在深處時，「規範」這一般的抽象範疇不再適當。

3-1.罪並不關涉一般的抽象規範，而是關涉人在其生存之中的悲劇性牽纏--與共在之人的具體悲劇性牽連。

- 3-2.談論罪不應帶譴責，因為罪不能歸咎於個別的人，它是一種需共同承擔的現實。
- 4-1.道德主義，在宗教上根本不可信。罪根本不是道德上的逾越或壞心眼，而是每個人都以自己的方式分有的悲劇性牽纏。
- 4-2.從道德上思考人際間的現實未免膚淺，只有採取宗教的思考方式，在現實的整體性中把握其整體，才能開掘得深一些。
- 5-1.宗教性的思考方式提出了另一種罪概念，即罪是人內心之中的一種悲劇性裂痕，是一種厄運和超強的強力。
- 5-2.將罪理解為厄運和超強的強力後，赦罪就必須被看作一個擺脫罪的--強力的解放事件。
- 5-3.真正意義上的赦罪，不是簡單地申報「罪」，簡單地抹去。
- 5-4.赦罪是一個過程，一條道路，是開闢一個未來，創造性的。在此可能性之中，揚棄並同時轉化被罪毀滅的舊意義。
- 5-5.赦罪就是克服人的生存之悲劇性，穿透悲劇性深層進行新的創造。赦罪的進程，呼籲人走向自由，予人走向自由的權力。
- 5-6.上帝已經為「陷於自己的悲劇性之中」，走投無路的人，準備好了福音--出於愛和對人的同情。

參、文本內的詮釋(一)

本部分的重點在於：一、文本語意的探究。二、文本語法的探究。

一、文本語意的探究：

文本係以德文寫作，本研究參考的中譯版本，由於業經不同語文間的轉換，本研究未對文本(原典)語意做分析。

二、文本語法的探究：

由於文本以德文寫作，本研究參考的中譯版本業經不同語文間的轉換，本研究未對文本(原典)語法做相關分析。

第三節 文本意義的解釋(一)

配合本研究的實際執行，本節在撰寫重點不變的情況下，將達奈爾「教育詮釋學」方法中的步驟次序，調整如下：壹、「預先準備的詮釋(二)」，關於：澄清、明確自己的「先前看法」、「先前知識」、「先前理解」、「待答問題」。貳、「交互合作的詮釋」，關於：經由對部份重要文本的理解而獲得對整體著作的詮釋。參、「文本內的詮釋(二)」，關於：一、「詮釋學的循環」方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。二、運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義(本研究自行設計的「編碼系統」，將應用於前述二個步驟)。

壹、預先準備的詮釋(二)

本部分在於：澄清、明確自己的「先前看法」、「先前知識」、「先前理解」、「待答問題」。說明於次：

一、研究者的「先前看法」：

大陸學者孫亦平長期從事「宗教學概論」、「宗教與社會」的教學、研究工作，其集眾人之力編成《西方宗教學名著提要(上)、(下)》，內含四十九本專書之內容精華。該書編排方式，大致依各原典出版年代而順序介紹。其將奧特《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》列為該書最末內容(孫亦平，2003：xi-xvi)，本研究認為透過對該書的理解，可以瞭解西方到1978年左右，對宗教的理解業發展到何種情況。

陳利文在「昭明出版社」發行的《西方宗教學名著提要(下)》，為《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》撰有15頁的詳細提要(孫亦平等，2003：498-512)。

二、研究者的「先前知識」：

研究者在研究此書時，對康德《單純理性限度內的宗教》、詹姆斯《宗教經驗的種種——人性的探究》已做了一些基礎性分析，另外，亦針對神學

領域資料做了背景性瞭解。相關資料整理如下表：

表 4-2 研究者對於《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》「先前知識」一覽表

文獻資料(依作者 性氏筆畫排列)	內容大要
汪文聖，〈一解海德格之《何謂形上學》〉，《哲學與文化》，1996，23 卷第 3 期，台北：哲學與文化月刊雜誌社。	內文標題：1.前言。2.思維存有之真理以超越形上學。3.在「存有」呈現中的「人之存在」。3.「為什麼就是個有而不正是個無呢？」。4.在畏懼中「無」之呈現。5.與整體「有」合一之「無」。6.超越「整體有」之形上學問題。7.在「無」展現中之科學的建立。8.結語（汪文聖，1996）。
汪文聖，〈現象學方法與理論之反思：一個質性方法之介紹〉，《應用心理研究》，2001，第 12 期，台北：輔仁大學，頁 49-76。	本文旨在對胡塞爾的超驗現象學與海德格的詮釋現象學方法做一比較與釐清。本文從胡塞爾的超驗現象學裡擷取方法步驟，超驗現象學從存而不論、現象學還原、到想像變形之過程，乃在從個別事件的描述進入組織脈絡的描述、然後結構描述，以企求得一普及的結構本質，而作為結構本質的可能性條件(超驗主體)，乃作為此方法步驟的引導者。今詮釋學方法可以存有的顯露作為指引，而從敘說的個別性描述，同樣地往經驗結構描述、然後尋及一較普及的本質意義（汪文聖，2001：49）。
吳汝鈞，〈海德格與禪〉，《西方哲學析論》，台北：文津出版社，1992d，頁 240-269。	本文討論的重點有：1.三個基本問題(生命存在、時間、存有)。2.分析生命存在的一些本相。3.關於死。4.關於不死。5.良心、罪過與發心。6.憂患與時間性。7.故鄉與鄉愁。8.被拋擲性與宿業。9.俗情知見與閑機境。10.從大死到不死。11.存有的潛能與自性。12.故鄉與牛(吳汝鈞，1992d：240-269)。
李建儒，〈海德格的存有與上帝問題〉，臺灣大學哲學研究所，碩士論文，1993。	本文章節：1.前言。2.第一章（問題的提出與走向）：(1)海德格的神學背景與其哲學的關連。(2)海德格的基本態度與立場。(3)海德格帶來的新向度。3.第二章(基本存有學與上帝問題的消蝕)：(1)存有問題的新進路。(2)存有與上帝問題的轉變與移位。(3)此有與上帝。4.第三章(超克形上學與等候上帝)：(1)《存有與時間》進路的不足與轉折。(2)超克傳統形上學與批判形上學的上帝。(3)虛無主義與上帝之死。(4)存有之沉思與聖界。5.結語與反省（李建儒，1993）。
李道生，《世界神哲學家思想》，臺北：榮耀出版社，1992。	神學是研究神的本質與存有，討論神的一門學問。哲學則是藉著人的理智，推究出諸事萬物的最後原因與原理的學問。神學與哲學並不是處於對立的地位；正如同信仰與知識也不是對立的一般。哲學的結束就是神學的起點。從古希臘、中世紀、近代到現代的神哲學，作者選出五十四位重要的思想家—具有神觀思想的哲學家以及神學家，將他們的生平、學術著作、神哲學思想做了清楚而扼要的闡述與分析（李道生，1992）。

<p>洛維什(K. Löwith), 朱雁冰譯 〈現象學本體論與新教神學〉《生存神學與末世論》，上海：三聯書店，1995，頁 53-82。</p>	<p>比神學和哲學的存在，更具原初性的是神學家和哲學家的生存，而比神學家和哲學家的生存，更具原初性的則是人之在。因此，神學和哲學的差別，只有在人類學的共同土壤裏才會得到澄清。假如關於神學和哲學差別的討論，根本不返回到生活道路，以人可以理解的方式從中相遇和分開，那麼，這場討論便必然是沒有根基的(洛維什, 1995: 78-79)。</p>
<p>武金正, 〈從哲學觀點論宗教、神學和宗教學相關問題〉, 《哲學論集》, 2002, 35 期, 台北：輔仁大學出版社, 頁 125-174。</p>	<p>本文內容：1. 導言。2. 哲學挑戰宗教和神學：(1) 維根斯坦的《邏輯哲學論》(Tractatus Logico-Philosophicus) 論談宗教：A. 自然世界與語言的內定。B. 人生命世界的啟發。(2) 海德格的人實存哲學(existential philosophy) 挑戰宗教：A. 對海氏的現象學及基本哲學瞭解。B. 在歷史中尋求真理。C. 「此存」分析中的真理追求。3. 維根斯坦和海德格的要點：(1) 尋求並證明人的超驗限度。(2) 批判傳統的形上學。(3) 其「否證法」都隱含積極面。(4) 從「否證法」走向思想的後階段。3. 哲學邁向神學和宗教的思考變遷：(1) 宗教經驗與宗教觀：A. 語言遊戲與文法。B. 語言遊戲與宗教。(2) 宗教經驗與神觀：A. 放開技術的捆綁和意識型態的枷鎖。B. 神學是關注真理的啟示。4. 哲學思辯神學和宗教的相關問題：(1) 哲學思辯的任務。(2) 哲學思考與神學變遷。(3) 神學與宗教學：A. 相通的根源。B. 宗教內部和外圍的溝通。5. 結語(武金正, 2002, 125-174)。</p>
<p>阿姆斯壯(Karen Armstrong), 蔡昌雄譯, 《神的歷史》(A History of God), 台北：立緒文化事業公司, 2002。</p>	<p>作者以其切身的宗教修持體驗和淵博的宗教史知識，試圖在對照猶太教、基督教和伊斯蘭教一神觀念演變的基礎上，重新反省檢討「神」這個代表終極真實與意義的符號，其在過去四千年人類歷史中的功過得失。在鋪陳過三大一神教的基本理念與架構後，作者轉向三大宗教後期的發展情形，從古典哲學、中世紀神秘主義，到宗教改革、啟蒙時期，以至現代的懷疑主義，每一章節均兼顧三大宗教在同一時期或方向的對比介紹。在書末結語討論到一神概念的未來時，更強調以史為鑑對二十一世紀新信仰的重要性(阿姆斯壯, 2002)。</p>
<p>莊信德, 〈巴特話語神學在講道神學中的評析〉, 《臺灣神學論刊》, 2003, 第 25 期, 臺北：臺灣神學院, 頁 165-203。</p>	<p>因為上帝在宣講活動當中的優先性，使得宣講活動不至於淪為宣講者宰制的工具；具體而真確地指示宣講者，一個合宜的宣講態度。也因為上帝話語的知識與上帝話語的本體是合一的，使得上帝話語的宣講，取消了知識論與本體論間的歧異；正面回應了知識先於存在的現代神學衝擊。在交互主體的投入中，提醒上帝話語的宣講者，必須與上帝話語的啟示進行一個原初的相遇狀態；而在歸鄉的靈性形成中，上帝話語的宣講者取得一個聆聽者的位份，受召進入一趟既宣講又聆聽的靈性旅程中(莊信德, 2003: 191-192)。</p>
<p>海德格等(Martin Heidegger et al.), 孫周興等譯, 《海德格</p>	<p>神學界討論海德格與現代神學的關係，已有幾十年歷史，迄今仍未中輟。這一關係，主要不是指海德格神學著作的影響，而是指其哲學對當代神學的影響。海德格哲學思想的成熟，與其個人信仰改宗新教有關，</p>

<p>與神學》(Heidegger and Theology)，香港：漢語基督教文化研究所，1998。</p>	<p>因而也可以討論新教神學對海德格的影響。這些，都還限於海德格思想本身。就二十世紀神學思想史的發展來看，海德格哲學對神學的影響，是現代基督宗教神學的重要思想事件之一。研究這一神學思想事件的基本意義，在於可以由此搞清楚，基督教神學與現代哲學思想的溝過程中，獲得了什麼樣的進展？激發出哪些神學的現代性問題(海德格等，1998：xviii-xix)。</p> <p>全書收集的專文有：〈現象學與神學〉、〈形而上學的存在—聖神—邏輯學機制〉、〈基督教的歷史經驗與早期海德格的存有論問題〉、〈海德格和關於有限性的思想〉、〈同一性和差異性：海德格和黑格爾〉、〈從神學與哲學相遇的背景看海德格思想的基本特徵〉、〈什麼是系統神學〉、〈海格爾之思與神學〉、〈海格爾與神學〉、〈天主教神學對海德格思想的接納問題〉(海德格等，1998)。</p>
<p>陳幼慧，〈「無」在黑格爾辯證法之詮釋〉，《哲學與文化》，2001，28卷第6期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，頁514-530。</p>	<p>在邏各斯的傳統下，海德格質疑自己的文化表現精神遺忘「無」，遺忘了具體「存有者」(Seiende, being)與作為「存有者」根基「存有」(Sein, Being)的差異，並追問著存有學上具有一種比認知意義的「否定」更原始的「無」(das Nichts)。本文希望揭示黑格爾如何立基於Logos的傳統來探討「無」的存在意義。不同於西方「實體學」的傳統，黑格爾已意識到「無」的重要性，它一方面透過論述「存有」開始階段的無特定形式之「存有」，來彰顯「存有」自我絕對同一之「純粹性」；另一方面他透過存有律動的辯證過程，來說明「有」與「無」的矛盾、統一關係。他所提出諸多富有創意的「純有」、「純無」、「第三者」、「變」等概念，都是出於對自己文化的關懷，希望彌補自己文化遺忘「無」之遺憾。然而，他並非是東方就超主、客觀對立的功夫體證來論述「絕對無」，或是晚期海德格以詩的語言來彰顯那比「不」(Nicht)與「否定」(Verneinung)更原始的「無」(Nichts)，而是扣緊「認識論」來探討「無」的意義，這也使得他的辯證法充滿的矛盾、對立、異化、虛無等否定性概念，在它的體系終必落於以知性的相對意義來說明「無」的困境。無怪乎海德格為之可惜，海德格認為，黑格爾雖已意識到有一比作為認知意義更原始的「無」，卻留在由「思的概念」(Begriff des Denkens)來理解，這樣的「無」也只能是思維活動「相對無」的概念(陳幼慧，2001：526-527)。</p>
<p>雲格爾(E. Jünger)，林克譯〈與上帝相宜的緘默—海德格爾的鄰近思的神學〉《生存神學與末世論》，上海：三聯書店，1995，頁109-113。</p>	<p>神學並非本體論，雖然每一種神學原理都有自己的本體論涵義。神學不詢問本體論意義上的存在，而是詢問上帝、人、世界的存在。它詢問，因為它已經聽見，而不是因為它準備澄清某種還無法獲悉的東西。最為明顯的區別莫過於此：神學無法隨意中止其對上帝的言說，即無法隨意結束自己作為聖神—邏輯學的存在(雲格爾，1995：111)。</p> <p>海德格對西方形而上學的本體—聖神—邏輯學的評述，以及他個人對結束形而上學所作的貢獻，不啻語言的傑作。鑒於在思中感覺到形而上學的陳舊，並且對於早已被思考的觀念不再信賴，這位沉寂的人遂關</p>

	<p>注於上帝(觀念)與必須被重新思考的上帝之間的區別。對他而言，緘默似乎比不合時宜地言說更具有語言的效力。如若他仍然要向上帝言，他那種通常木刻般的語言便尤其顯示出拘謹的克制。在這種情況下，語言所允許的，不過是一種通過言說明確表達的緘默，對值得思的東西的思，遂化為與上帝相宜的沉默（雲格爾，1995：110）。</p>
<p>奧特(Heinrich Ott)，朱雁冰等譯，《上帝》，遼寧：遼寧教育出版社，1997。</p>	<p>對於我們人而言，上帝是可以對之講話的，他是真正的同伴，他傾聽著並回答著—儘管是以他自己的方式而並非（僅僅）像常人傾聽和回答那樣。人的位格存在是有限的，而上帝的位格存在卻是無限的。這是貫串於整部聖經的一項原則，這是基督徒和猶太教徒不可放棄的一項原則，因為它構成了他們信仰的最內在的本質。無限者—不論人們用什麼名字稱謂他—只要真正是無限者和包容萬有的奧秘，象徵性地說來，他便有耳朵去傾聽，有眼睛觀看（奧特，1997：中文版序）。</p>
<p>奧特(Heinrich Ott)，孫周興譯，〈從神學與哲學相遇的背景看海德格思想的基本特徵〉，《海德格與神學》，香港：漢語基督教研究所，1998b，頁157-193。</p>	<ol style="list-style-type: none"> 1.神學的科學性，在於它批判性地，檢驗審理其本己的概念和本己的前提(奧特，1998b：160)。 2.宣道必須是可聽聞的，通過宣道，人真正受到招呼了。神學的可聽聞性在於：通過神學，人之此在有所照亮的陳述，得到表達。神學之話語和命題，在對現實問題解答...的諸種...可能廣度和深度之意識中，被道說出來(奧特，1998b：161-162)。 3.神學的真誠性、現實關涉性，和可聽聞性必須得到證明。在歷史學的討論領域裏，神學不可以把自己固定在確定的歷史學「結論」上。不過，倘若神學家並沒有使自己遭受那些歷史學家和哲學家所提出的問題，那他就是不誠實(奧特，1998b：163)。 4.恰恰通過海德格對上帝概念的消除，海德格對神學做出了不可估量的貢獻—他反對一個不合實情的上帝概念，思考了這個概念的完結(Ver-endung)。為一種更為原始、更為本質性的活生生的上帝思想創造了空間。神學是否也一道思考了哲學家思考的...如若只有一種真理，哲學家認為這種真理必定在他的認識道路上給出自己(尤其是因為他已經完全作好準備)。神學家與哲學家之間，存在著一種「在真理上問題上的人類一致性。這建立在啟示真理的理性(ratio)之中。啟示真理必定是理智的，它通過信仰(credere)而於人類的理智(intelligere)」這條關係的線索上，神學與哲學的一種原則性的親近線索上。神學不認識一個對象區域--一個必定對其他一種科學遮蔽著的對象區域(奧特，1998b：167)。 5.一種深刻的基督教普世主義，是以一種普遍可理解性的信仰為基礎的(奧特，1998：168)。 6.神學問題與哲學問題的一種實質的親合性，這種親合性是與生存概念一道給定的。生存概念對神學及哲學來說，都是無可迴避的問題(奧特，1998b：169)。 7.海德格思考了歷史性(Geschichtlichkeit)這概念。神學家對課題的沉思，

已帶有一個關於歷史和歷史性的概念。所以，我們希望在與海德格的對話中，學會廓清自己所具有的歷史概念。神學認識到它的思想之視域是與世界相隨的上帝歷史，及在上帝面前之世界的歷史性(奧特，1998b：170)。

8.海德格思想的原初課題是存有。關於「存有」意義的問題，對「對思想的思想」來說，因為存有(sein)這概念，是思想(至少是我們西方的思想)不可或缺的。要在先驗的反問中，追問思想的內在條件、先天性(Apriori)。有別於先前的形而上學，把「存有」預設為不證自明的前提(奧特，1998b：172-173)。

9.海德格的哲學，不涉及「實在性」，而只是涉及「實在性之概念」。我們在存有概念中，碰到了從思想到存有者的「橋樑」，碰到了思想與「實在性」之間的神祕聯繫(奧特，1998b：173)。

10.海德格試圖把西方傳統思想的「立場」，引回到每一條思想道路從中源起的--思想家原初經驗或遭遇。這種做法，海德格使本源、前提本身相對化，並且因此發現「一般思想的歷史性」...哲學家的思想，於某些歷史性的前提，多半是對那些前提毫無意識地走上它的道路。直到這樣一些前提揭示自身(奧特，1998b：173-174)。

11.對「一般思想的歷史性」進行認識，本身就是歷史性的。只有在那個歷史性的位置中，才是富有意義的，才能得到理解。在那個位置中，...思想的前提揭示自身，先前思想的道路因此終結(奧特，1998b：174)。

12.沒有認清海德格所言之「一般思想的歷史性」，人們就無可避免地會把早期海德格誤解為存在主義者，把後期海德格誤解為一個現代神祕主義者和特種的哲學詩人(奧特，1998b：174)。

13.通過海德格，我們將對流行的神學概念和思想模式解構(Destruktionen)。神與人之間的歷史之本質，這個問題我們分為：(1)「為什麼竟是【存有者】存有而【無】倒不存在？」。(2)「存有(sein)」這個詞語真正能表示者為何？(3)信仰、教義、神學其間的關係為何？(4)理解歷史學的神學任務。(5)時間的本質。(6)世界。(7)人其行為與連續性，個體性與一致性，可能性與現實性。(8)作為歷史整體，什麼是遭遇？構成本質結構為何？在與上帝的遭遇中發生了什麼？「由基本遭遇共同規定的人」，人與人之間的遭遇，真正發生了什麼？...如果沒有提出前述的問題，我們將淪於傳統哲學思維模式的統治之下(奧特，1998b：177-188)。

14.關於存在類比(analogia entis)的難題：在經院神學，存在類比乃是表示上帝與世界之間，有著一種類比或相似，即：兩者都同樣地獲得存在。藉此，為上帝與世界之間的每一種聯繫...開啟了視界。這種存在類比的構想，人自以為能夠預先規定關於上帝和世界的存在概念。人儼然在思想上表達了一個在上帝和世界之上的地方。但如果人對上帝的一

	<p>種真實認識得以發生出來，在上帝與人之間必定有著某種相似。然而，這種相似並不在立即可為思想所支配的概念之中。這種相似唯在認識行為本身中，才是現實的。因此，巴特創造了信仰類比，即在信仰行為中的相似之概念。但這種「行為的類比」中的概念，難道不是以傳統的存在概念為定向嗎(奧特，1998b：179-180)？</p> <p>15.對海德格來說，存有概念是在思想之先驗探究視域中出現的。後期海德格的出版品，在與過去時代的個別思想家和詩人的對話當中，探究不同的問題，匯入到存有難題的巨大空間之中。這樣一種思想上的痕跡，向我們呈現--存有「自行發生」為語言、時間和世界(奧特，1998b：188-189)。</p> <p>16.與海德格存有概念的三重視野相應，幾個重要基本線索：(1)神學乃是一種思想。(2)思想的對象就是上帝的啟示。(3)上帝之啟示贏獲語言；它在時間中成其大事；它關涉到世界，在世界之空間中發生，並且獲得世間肉身性。(4)上帝之啟示本身，唯在這三個唯度中，它才能成為啟示(奧特，1998b：189)。</p> <p>17.在神學上意義重大的問題：關乎「思想」概念--神學的自我理解、神學的綱領。關乎「語言」概念--神學的詮釋學。關乎「世界」概念--救恩事件、世界性存有的關係(奧特，1998b：190)。</p>
<p>奧特(Heinrich Ott)，陽仁生等譯，〈什麼是系統神學〉，《海德格與神學》，香港：漢語基督教研究所，1998c，頁195-230。</p>	<p>奧特討論神學方法的 11 個論題：</p> <p>1.什麼是可理解的？什麼是不可理解的？我們不建立先行的規則，只讓其在理解的過程中清晰起來(奧特，1998c：198)。</p> <p>2.「神學中的詮釋學循環」：經文的理解、表達之主題的理解、對經文主題的當代見證，而福音宣道(<i>Kerygma</i>)最能表達此統一性(奧特，1998c：198-200)。</p> <p>3.「系統神學」，在扮演解釋學轉移、轉譯意義的活動上，表明它自身的合法性。它位於釋經與實踐反思之間(奧特，1998c：200-201)。</p> <p>4.教義學與釋經學互相啟發與闡明對方。由於前項關係，它們不可分割的統一性獲得證實(奧特，1998c：202)。</p> <p>5.系統神學，著眼於《聖經》經文的整體，從經文直達當代講道，得以完成。為所有的《聖經》見證，是每一場宣道境況中共有的主題，這個不可言喻的福音，是唯一的、不可分割的(奧特，1998c：208)。</p> <p>6.信仰乃是唯一，它的對象也是唯一而不可分割的。與信仰有關的思，在「信仰尋求理解」中，得到含蓄而意味深長的描述。在對信仰的理解中，是一個新的層面，一個「更清晰」的層面，是信仰自身的運動(奧特，1998c：210-211)。</p> <p>7.信仰其本性乃是神聖交流的信仰，這實存於世界之中，神聖交流通過根據情境與必要，日久常新地說明那共同的中心，確證與顯露自身(奧特，1998c：214)。</p>

	<p>8.信仰即是信任，從而是作為整體的生存之傾向。信仰不必與若干「拯救事實」相關，而是與唯一的上帝之道發生關係。神學唯一要做的，就只是在明晰的思想中揭示信仰本身中被「掩蓋」著的東西。十字架與復活、昇天與再臨，乃是這唯一的真理與實在的結構要素。我們對它們的接近，不是在信仰之前而僅僅是在信仰之中(奧特，1998c：217-218)。</p> <p>9.結構概念與具體的歷史實在有關，揭示歷史實在的意義之諸結構，是從相遇(信仰本身就是相遇)出發的思想活動。教義學在揭示其論題的過程中，受著結構的引導。然而結構在某種程度上，總是被不變的情境與不變的教會委託，所給定的。耶穌基督的教會乃是一個互相摯愛的團體，他們有著活生生的上帝對他們有共同的啟示，關於上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義。系統神學依照這些基本結構，闡釋自身的論題。唯一的、整體性的福音是唯一的主題。這個整體，在這種闡明過程中得到證實(奧特，1998c：220-222)。</p> <p>10.系統神學的理解，與海德格思維與語言的理解相一致。海德格設想了一種由信仰來進行的思維，看到了神學本真思想超越形而上學的神學。主觀主義、客觀化、科學把自身侷限於存有者，用概念闡述存有者，使它們固定化。「存有之真理」？--即形而上學未被思及的基礎。真理不是理智與主題的一致，它是一種顯露，在被思者顯露自身。形而上學不思考真理顯露本身—這一現象或事件。再也看不到，本質的思維--並非是人...對主題材料的整理--而是產生於對他發生的事件。形而上學與科學想要結果，...要「解決」宇宙之謎，...但是，本質的思維...它從不抵達某個目標，總是處於途中。本質的思維...只是經驗、遇見...它是對某種要求的回答。因著本質的思維是經驗、遇見，所以我們在信仰領域中就不能嚴格地、原則上地區分「作為生存實際的信仰」與「作為思想的神學」。甚至，不能談論「不信仰的神學」。在神學領域中「克服形而上學」...有賴於把思想理解為經驗性思想，而不是形而上學與科學意義上的主觀主義與客觀化思想(奧特，1998c：225-229)。</p> <p>11.教義學與哲學，哲學不應被看作教義學的前提與基礎，劃定《聖經》的見證之意蘊。人類學與社會學的概念與存在主義的概念未被棄置，神學就不能自由地述說被委託給它述說的東西。教義學目的僅在於從經驗本身之中深刻地揭示信仰中所經驗到的「意義--內容」，「自由地述說被委託給它述說的東西」。當擁有相同的議題時，教義學與哲學就會「在這條道路上」相遇(奧特，1998c：229-230)。</p>
<p>奧爾森(Roger E. Olson)，吳瑞誠等</p>	<p>1.有一條脈絡貫穿整個基督教神學的故事，這個脈絡就是關於救恩的關懷：神赦免與更新有罪人類的救贖行動。對於一位神學家，救恩論(救</p>

<p>譯，《神學的故事》 (The story of Christian theology : twenty centuries of tradition & reform), 臺北：校園書房出版 社，2002。</p>	<p>恩的教義)通常是他打造其他教義的基礎。對於為何神、耶穌基督、罪與恩典之正確信念的大爭辯，主要都是為了捍衛與保護救恩的福音。只要基督徒(或者任何人)想要以有條理與智慧的方式思想神，那麼，神學是無法避免的。對於救恩福音的意義(就是構成神學的要素)，沒有正式的思考，福音很快就會讓位給純粹的民間宗教(奧爾森，2002:17)。</p> <p>2.本書所敘述的多數故事，都是由張力、衝突和爭論所構成，但故事後面的背景是很思辨性的觀念，諸如：神的三位一體(三位一體教義)、基督本質(人性與神性)的合一。雖然主題的素材是觀念(信念、教義、理論)，本書想使觀念與具體事件、真實人物結合起來，並且把這種觀念有何重要性、如何發展出來，儘可能解釋得透澈明白。每一個主要的基督教概念，都是起源於迫切與實際的原因，所有論辯過的問題、發展出來的信念，都是其來有自，絕不會無緣無故產生的(奧爾森，2002:19)。</p> <p>3.基督徒不僅要知道在教會歷史中公認為正確(正統)的神學，也要瞭解被認定是異端分子的觀念。有一個原因是：若不認識迫使正統教義發展的異端，就幾乎無法欣賞正統教義的意義。另一個研究各種異端分子的重要理由是：沒有人知道，神何時會用一個彎曲悖謬的人，給我們上一堂震撼教育的課程(奧爾森，2002:26)。</p> <p>4.身為一為信仰堅定不移與奉獻的基督徒，作者相信，神照管引導(不一定是控制)所有的事件。神透過人類代表來作工，而這些代表的心智與心靈都籠罩著罪惡。在教會及神學歷史上的一些時期，看見神的手使教會持守真理，完全是一個信心的行動。在這歷史的其他時期或篇章中，並不需要很大的信心，就可以看見神正在恢復真理(奧爾森，2002:27)。</p>
<p>曾慶豹，《上帝、關係與言說—邁向後自由的批判神學》， 台北：五南圖書公 司，2000。</p>	<p>該書章節計有：1.導論(關係的辯正—基督教神學導言)：(1)神學審美化的批判。(2)從 <i>Desus dixit</i>(神說啟示)到 <i>analogia relationis</i>(存在關係)。(3)繫於「他者」的神學。(4)神學的四項關係範疇。2.第一章(太初有言—神學論述的語言轉向)：(1)「語言轉向」作為「神學導向」。(2)神學人類學的批判。(3)從關係到符號互動。(4)傾聽的神學。3.第二章(信仰尋求理解—真理言說與神學詮釋學)：(1)真理的言說。(2)唯信說。(3)社群說。(4)體驗說。(5)信仰尋求理解。4.第三章(道路、真理、生命—溝通行動的神學)：(1)神學的社會性。(2)解放的旨趣。(3)信仰尋找批判的理解。(4)希望的動力。(5)通往溝通行動的神學。5.第四章(誰是我的鄰舍？--形上學終結與神學的開端)：(1)形上學暴力。(2)上帝的缺席。(3)拆解或解構。(4)從辯證到文本。(5)存有論域外的他者。(6)對他者的依賴和責任。(7)被釘十字架的鄰舍。6.第五章(為約瑟的苦難擔憂—批判、理論或神學)：(1)先知性的批判神學。(2)批判之為批判。(3)對「完全他者的渴望」。(4)作為拯救的「記憶」。(5)「希望」的否定辯證。(6)「關於上帝」的批判理論。(7)批判理論的神學批判。(8)具批判的恩典神學。7.第六章(上帝或凱撒—世俗化理論與宗教社會學)：(1)現代意識的世界圖像。(2)韋伯論</p>

	<p>現代社會與宗教。(3)從世俗化理論到宗教社會學。(4)宗教社會學的譜系。(5)盧曼宗教社會學的批判。(6)神學或世俗理性。(7)後世俗化。(8)邁向批判世俗化的宗教社會學。8.第七章(不可為自己雕刻偶像—消費宗教的神學批判)：(1)從「啟蒙的辯證」到「資本的辯證」。(2)世俗化問題即神學問題。(3)生產消費的神學批判。(4)消費欲望的宗教。(5)資本主義「新上帝」。9.代結語(上帝的愚拙與道德的人--「肉身成道」的神學批判)：(1)當代新儒家的主體論。(2)天人合一/同一性/肯定性的辯證。(3)神人差異/非同一性/否定的辯證。(4)在神聖之愛的途中(曾慶豹，2000)。</p>
<p>張燦輝，《海德格與胡塞爾現象學》，臺北：東大圖書公司，1996。</p>	<p>本書章節計：1.第一章(導論—海德格與胡塞爾)：(1)海德格與胡塞爾的關係。(2)文本的旨趣與侷限。2.第二章(海德格對胡塞爾現象學的批判)：(1)海德格對胡塞爾心理主義批判的現象學闡釋。(2)現象學三個發現。(3)現象學的原則和課題對象。3.第三章(海德格對胡塞爾現象學的劃界)：(1)胡塞爾意識現象學的基本特徵。(2)現象學三個發現的本源意義。(3)現象學概念的闡述。4.第四章(海德格對胡塞爾現象學的超越)：(1)意識現象學的批判。(2)現象學與存有問題。4.附錄(海德格的現象學概念)：(1)關於海德格對現象學之闡釋問題。(2)現象學的本質。(3)現象學的方法概念。(4)現象學和可能性問題。(5)結束語(現象學及存有問題)(張燦輝，1996)。</p>
<p>駱俊安，〈論海德格的真理概念—從傳統真理概念到存有真理〉，清華大學哲學研究所，碩士論文，2002。</p>	<p>海德格在《存有與時間》以及〈論真理的本質〉中，對傳統真理概念進行解構。解構的目的，是要指出真理符應說在存有學上的基礎，並透過這個進路引導出他自身的真理概念。在《存有與時間》第四十四節中，海德格將真理理解為此有的實存活動，原初的真理現象，在對於此有所做的實存性分析時便已經被揭示(駱俊安，2002)。</p> <p>而在所謂的「轉向」之後，海德格則是傾向於透過無蔽來對真理與存有進行思考，並且將本質思維的重心放在存有的敞開或開顯之上。本文關於這些概念，主要是透過海德格在《巴門尼德斯》講稿中所指出的四個指引來說明。對於無蔽的反思，亦關聯到海德格對於古希臘哲學的解讀。在柏拉圖以及亞里斯多德那裡被建立起來的西方形上學，在海德格的眼中，其實是代表著虛無主義的開端以及對於存有的遺忘。藉由對於古希臘哲學的研究，海德格試著要回復古希臘時期對於無蔽的基本經驗，並指出西方傳統形上學在存有問題上的限制所在(駱俊安，2002)。</p>
<p>羅賓遜(J. M. Robnson)，陳仁生譯，〈後期海德格爾與奧特神學〉，《生存神學與末世論》，上海：三聯書店，1995，頁117-148。</p>	<p>笛卡爾主義者，努力使人成為萬物所依賴的一個固定的點。這種努力，可以描述為欲使人成為絕對的或「無條件的」(不依附於物的)人的欲望。而為了完整地把思想理解為「以負荷著命運的方式被給予人」，後期海德格承認人是有條件的，是依附於物的(因為物聚合了四重體，而四重體又為人提供了「世界」)。由於不再把人基本理解為宇宙意義的主體，從而消除了形而上學傳統的主體主義。誠然，這不會把人降低為(這種意義發生於其上的)純客體，因為，當某物發生時，人是聚集著的四重體中</p>

	<p>的其中一物(物不再是無意義的實體，而是意義豐富的、核心的事件)，人以及自然界入這一事件之中，並從中發現他的歷史性。物不會僅僅在物被人給予意義時成為符號，相反，當物發生時，意義是由物構成的，人介入了這一意義（羅賓遜，1995：141）。</p> <p>奧特論道，後期海德格把物理解為四重體的聚合，這種理解為神學對救恩事件的理解，提供了更為均衡的現世與天堂、神與人的意義結構，從而提供了更為恰當的相互關係。但弗蘭次(H.Franz)認為，海德格的思想與奧特對肉身復活的旨趣不可同一而語，因為對海德格來說，肉體生存對著死亡，這與復活的肉身幾乎不是一碼事。而且，對海德格來說，「物」不會死，因此不能被看作死亡與復活的肉身模式（羅賓遜，1995：141-143）。</p>
--	--

三、研究者的「先前理解」：

奧特對「神學運用海德格哲學的理由」及「神學方法的論題」，撰有專文：

(一)在《思與在：海德格爾之路與神學之路》中的〈從神學與哲學相遇的背景看海德格思想的基本特徵〉(奧特，1998b：160-190)：

奧特認為神學運用海德格哲學的理由：1.為批判性地檢驗神學本己概念、前提。2.為在宣道中，人此在有所照亮的陳述得到表達。3.為了神學的真誠性、現實關涉性、可聽聞性。4.為更原始、本質性之活生生的上帝思想，創造空間。5.為了基督教普世主義（一種普遍可理解性的信仰）的基礎。6.因為神學與哲學在生存概念問題上，無可迴避的實質親合性。7.為說明神學之「歷史性」概念問題。8.為在先驗的反問中，追問神學內在條件、先天性。9.為神學找尋從思想到存有的「橋樑」。10.為神學，引回每一條思想道路從中源起的--思想家原初經驗或遭遇。11.說明，對神學「一般思想的歷史性」進行認識，其本身就是歷史性的。12.為「對流行的神學概念和思想模式解構」。13.為解答「存在類比難題」。14.為說明存有「自行發生」為語言、時間和世界。15.為理解上帝世間肉身性。16.為說明「神學的自我理解、神學的綱領、神學的詮釋學、救恩事件、世界性存有的關係」。

(二)在〈什麼是系統神學？〉，奧特提出神學方法的 11 個論題奧特神學方法的

11 個論題(奧特，1998c：198-230)：

奧特關於神學方法的 11 個論題，細究其具體作法，可歸結為：1.讓「可理解的？不可理解的？」在理解的過程中清晰起來。2.在「福音宣道」中，表達「神學中的詮釋學循環（經文、表達之主題、當代見證）」統一性。3.「系統神學」自身的合法性在釋經與實踐反思之間。4.教義學與釋經學不可分割的統一性，在於互相啓發與闡明對方。5.系統神學為《聖經》見證，這個不可言喻的福音，是唯一的、不可分割的。6.「信仰尋求理解」，信仰的思是信仰自身的運動。7.信仰，是神聖交流(實存於世界之中，顯露自身)。8.信仰不必與若干「拯救事實」相關，而是與唯一的上帝之道發生關係，我們在信仰之中接近上帝。9.系統神學依照（上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義）這些基本結構，闡釋自身的論題。10.基本結構概念的揭示，是從相遇(信仰本身就是相遇)出發的思想活動，被不變的情境與不變的教會委託給定。11.耶穌基督的教會(互相摯愛的團體)，活生生的上帝對他們有共同的啓示，唯一的、整體性的福音，在闡明過程中得到證實。12.「存有之真理」，為傳統形而上學未被思及的基礎。真理不是理智與主題的一致，它是一種顯露。本質的思維--並非是人對主題材料的整理，而是產生於對他發生的事件。本質的思維它從不抵達某個目標，總是處於途中，本質的思維，只是經驗、遇見。因著本質的思維是經驗、遇見，所以我們在信仰領域中就不能嚴格地、原則上地區分「作為生存實際的信仰」與「作為思想的神學」。甚至，不能談論「不信仰的神學」。13.在神學領域中「克服形而上學」，有賴於把思想理解為經驗性思想，而不是形而上學與科學意義上的主觀主義與客觀化思想。14.哲學不應被看作教義學的前提與基礎，劃定《聖經》的見證之意蘊。人類學、社會學、存在主義的概念未被棄置，神學就不能自由地述說被委託給它述說的東西。教義學與哲學，當擁有相同的議題「能自由地述說被委託給它述說的東西」，就會彼此相遇。

四、研究者的「待答問題」：

以達奈爾「教育詮釋學」方法進行對《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》的理解。當以本研究設計的「編碼系統」方法，系統地處理「【詮釋學的循環】方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋」與「運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義」，將會獲得那些「宗教蘊義」？

貳、交互合作的詮釋

本步驟的目的，在透過對部份重要文本的理解而獲得對整體著作的詮釋。以下將採文獻分析方法，對與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》有關的研究做分析：

一、奧特《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》出版前的相關著作：

(一)1959年〈從神學與哲學相遇的背景看海德格思想的基本特徵〉，奧特提出神學運用海德格哲學的理由。

(二)1960年〈什麼是系統神學？〉，奧特提出神學方法的11個論題。

(三)1971年《上帝》，奧特認為「人，信仰上帝的人(只有他才想談論上帝；不信仰上帝的人最多只談論一下上帝這個概念，而上帝本身對他來說並不存在！)與上帝處於一種對話關係之中，處於一種我與你的關係中。人們不可能衝破與上帝的對話關係，衝破【我】與【你】的關係，而在某種程度上把上帝變成一個人們可以對之進行談論的第三者。我們唯一能夠做的是，想方設法地，使其他人進入與上帝的對話關聯，我們向他人呼籲，讓他人開始從自身存在與上帝對話。對話不因此而放棄，只是對話不再是兩個人之間，即祈禱者和上帝之間，而是在三個人或者更多人之間進行」(奧特，1997：94-95)。

上述「海德格哲學」、「神學方法」、「人與上帝處於一種對話關係」的觀點，與《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》文本對照，確實為奧特撰述的重要基礎。特別的是，奧特於書中發展出新論點，從「人是尋求理解的生物」及「基督信仰與世界宗教的對話如何可能」，闡發「將【上帝的在者】在人的維度中加

以揭示」的寫作目標，進而凸顯了於前著作未強調的「聖靈神學」立場。

二、奧特神學理論所受的批評：

奧特早年發表《思與在：海德格爾之路與神學之路》、〈什麼是系統神學？〉，其受到的批評有些見諸於：法國神學家布里托所著〈天主教神學對海德格思想的接納問題〉、德國約納斯所著〈海德格與神學〉、德國弗蘭次(H.Franz)所著〈海德格之思與神學〉。本研究將上述批評分成「採用海德格【此有】觀念而連帶獲致的批評」、「本身誤用海德格哲學受到的批評」、「奧特自有見解受到的批評」等三種，說明於次：

(一)採用海德格「此有」觀念而連帶獲致的批評：

勞思光指出：當我們進入海德格的思路時，若提出任何系統內的問題，則似乎皆有解答之道。但若止步回顧而問：「我們究竟有何種超系統的理據，來使我們接受這種思路」？亦即作始點的反省，海德格自己對這種問題並無直接解答，講論海德格的名著中是否有人曾作解答，亦未有所聞。甚至，所謂「基本存有論」究竟是一種強迫性的知識，抑或是一種建議式的心靈取向，海德格亦未說明(張燦輝，1996：勞序)。

居巴爾(Fr. Guibal)認為：海德格可能產生某種獨斷--對存有原始性的強調，並不能使實效完結的領域「具有」存在的全部真理(布里托，1998：341)。

約納斯認為：海德格有關本質性思想的理念--人類的思想，居然是存有的自身澄明的事件(而不會出錯)，海德格的「存有」之令人恐懼(約納斯，1998：318)。人們開始下決心成為詩人時...出現任意和無序(約納斯，1998：316)。

布里托認為：海德格的「本體論」，其仍有康德「主觀主義」的枷鎖(布里托，1998：325)。

海德格關注的並非把「具體的在者」帶入超驗存在，而是在人的此在

中思考存在的「在」(布里托, 1998: 324-325)。

奧特神學以海德格哲學為主要的基礎。上述所引四位學者對海德格哲學的臧否, 提醒我們: 奧特神學在引用海德格哲學之際, 須做的注意。勞思光提的「超系統的理據」, 居巴爾對「獨斷」的質疑, 約納斯抨擊「人類的思想居然是存有的自身澄明的事件(而不會出錯)」, 布里托指出「海德格的本體論, 其仍有康德主觀主義的枷鎖」。奧特胥賴「基督教神學的超系統」以回答有關的詰難。

(二) 本身誤用海德格哲學受到的批評:

奧特用「真實的」, 替代和解釋「神性的」。「真實的」, 自然科學追問這種事實(現成事物), 因此, 「真實的」上帝也就是有效的上帝--這又達第一因(causa prima)。人們會從中推論出, 海德格的哲學對「自因」保持開放。對「真實的」這個字眼的使用, 是奧特的誤識(弗蘭次, 1998: 275-276)。

奧特在海德格那裏, 為神學找大量有用的東西。奧特並沒有真正有條理地批判人們先前的作法, 只是把它們說成是詮釋方面的誤解。用海德格關於物之物性觀點, 去滿足神學關於「作為上帝的一切道路之終點的肉身性(Leiblichkeit)」之要求, 把肉身性的與物性混為一談。在海德格, 物是不能死滅的, 就愈加不能復活了(弗蘭次, 1998: 235--236)。

奧特的著作, 表明了一種對所有恰好與題旨相合東西之紛亂投擲, 「按照【四重整體】(Geviert)的模式, 對《聖經》中關於肉身事件的全部陳述作一番解釋」, 照此一種思想模式來解釋《聖經》, 我們在神學中就接近惡劣的時代了(弗蘭次, 1998: 236-237)。

弗蘭次認為: 奧特思想的分裂, 即作法「一方面是歷史性的, 另一方面始終還是自然主義的思想」(弗蘭次, 1998: 237)。

奧特說: 「上帝之存有意謂著一個解蔽事件(ein Geschehen der

Entbergung), ...上帝...他本身作為一種...關涉到思想, ...作為有待思的實事, 把他自身交付給思想」。自行解蔽的「存有」, 是海德格的立足點。但上帝按《聖經》說法, 他能夠自我啟示(約納斯, 1998: 308)。

海德格哲學關涉的只是一種形式的、神學上中立的分析。奧特使用「本質空間(Wesensraum)」概念, 其神學合法性為何? 一個「先驗地被確定的本質空間」, 對付不了「真正激動人心的問題」。這個「先驗地被確定的本質空間」, 只不過是一個不充分的範疇(弗蘭次, 1998: 250)。

神學其實具有某種判定(Qualifizierung)環節, 這種判定, 恰恰是由已給定的神學前提決定的, 是由在此被加在括號之前的先行標誌決定的(弗蘭次, 1998: 234)。

約納斯認為: 海德格的「此有」分析概念, 在涉及到上帝或神性之物時, 概念的管轄權就終止, 必定開始了象徵性的言談(約納斯, 1998: 321)。

上述的批評可歸納為: 第一類, 批評奧特神學理論用自然主義的思想(「真實的」、「物性的」等)替代(或解釋)歷史性的(「神性的」、「道成肉身」等)。第二類, 認為奧特引用海德格(存有--「本質空間(Wesensraum)」、解蔽)的概念與神學(上帝的自我啟示等)無法相調和。

關於第一類的質疑, 本研究認為由於奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中, 改採以「聖靈」(「聖靈神學」)整體地闡釋教義體系「關於上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義」。「聖靈」不僅使「言成肉身」可能, 因「聖靈」游離於「科學性的存在體系」之因果鏈條之外(奧特, 1998: 160), 使自然主義的思想與歷史性的解釋能並存。

關於第二類的質疑, 奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》, 不再談「上帝之存在意謂著一個解蔽事件」, 而認為我們要以「象徵」與「禱

告」的方式去言說上帝(奧特，1998：44)。

(三)奧特自有見解受到的批評：

弗蘭次認為：在奧特看來，如果有一種哲學值得稱道地，自始就在其哲學思想中為神學留出了一個空間，神學就必須以其神學思想去充填這個空間（弗蘭次，1998：237）。

基督教經驗(並不屬於思的運動)，是逕自直接討論深淵(那基督教經驗與思之間出現的深淵)。奧特關於兩個空間(哲學與神學的)的觀念，使這條深淵變得模糊不清。哲學的愚拙不只存在客觀化中，且早已存在於對它的基本問題的追問中：「為什麼竟是存有者存有而不是一無所有？」。海德格將那種(把信仰理解為對這個基本問題的解答之看法)稱為錯誤的看法。因「信仰的絕對性與思想的可疑性，乃是兩個極其不同的領域」(弗蘭次，1998：283-285)。

類比只在語言的具體化中獲得意義，在神學上「只有具體地，在對耶穌基督的洞察中才能得到推動」。奧特對類比觀點的系統化，使這種張力完全失落了（弗蘭次，1998：250-251）。

神學包含著，對耶穌之要求的順從，同時背棄順從之被澄明存在(Gelichtetsein des Gehorsams)。耶穌之命令的順從，已有這個上帝世界(Gottwelt)連同其世界上帝(Weltgott)作後盾。神學要將之當作論題，這是「有關教會存亡之信條」(弗蘭次，1998：290)。

上述批評，可歸納為：有研究者不同意奧特以哲學(不管是海德格或其他)的說法，去類比說明神學(因為基督教經驗並不屬於思的運動，因為信仰具絕對性，因為對耶穌基督的洞察無法僅透過語言，因為基督信仰本身要求不被澄明)。

對前述的批評，也許奧特可回應如其在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》中說的：

思永在途中，在思考上帝問題時，過去的各個階段並不因此而失效。相反，它們展示了豐富性，使人不受幻想「在上帝問題上有一種不受

歷史處境限制的答案」。與令人嘆服的信仰告白相比較，任何神學模式終歸只是「可憐的路標」(奧特，1998a：213)。

奧特理解到，「對【一般思想的歷史性】進行認識，本身就是歷史性的。只有在那個歷史性的位置中，才是富有意義的，才能得到理解」(奧特，1998b：174)。所以，那怕所言者僅是「可憐的路標」，奧特也願意為讀者導引「走在神學思考的路上」。

三、其他學者對奧特神學的肯定：

(一)Ro, Young Chan(1982)認為：奧特在表述巴特的神學上，建立一個非二元論的取向，提供了解決巴特與布爾特曼間衝突的答案。

(二)Emery, Gregory Alan(1991)認為：奧特以一個新興的方式，將海德格哲學與巴特神學搭配在一起。海德格哲學與巴特神學的詮釋學理論交互影響，為20世紀後期的神學帶來最真實的可能性。

參、文本內的詮釋(二)

本部分的重點置於：一、「詮釋學的循環」方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。二、運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義。以下將以本研究設計的「編碼系統」，整合前述兩個重點，獲得「文本內的詮釋(二)」。前項所得之「文本內的詮釋(二)」，本研究亦將之設定為由《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》所得之「宗教蘊義」。謹說明如下：

一、「編碼系統」的方法：

有關「編碼系統」的運作方式，以及將所得結果設定為《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》之「宗教蘊義」，請參見第一章第二節「研究方法」的說明。

二、「文本內的詮釋(二)」結果(亦即「宗教蘊義」)：

由於「文本內的詮釋(二)」結果，幾乎是融合了研究者經達奈爾「教育

詮釋學」方法過程獲得的綜合性成果。因此本研究亦將之設定為由《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》所得的「宗教蘊義」。謹將「文本內的詮釋(二)」(亦即「宗教蘊義」)內容呈現如下表：

表 4-3 《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》「宗教蘊義」分析表

對「實在」的討論	對於「人」的討論	對於「現象」的討論
什麼是「多重向度的【上帝概念】」？	什麼是「【創造性空穴】的選擇」？	什麼是「活的語言空間」？
<p>1. 「預設」類：</p> <p>A. 「不可說的真實」：a. 不可說的...在人的基本處境裏(奧特，1998a：59；郭騰淵，2004：224)。b. 不是「發生的事情」的真實。...突入人與人之間的理解(奧特，1998a：44-45；郭騰淵，2004：218)。</p> <p>B. 「多神論」：a. 不可說的真實以不同的方式吸引我們(奧特，1998a：55；郭騰淵，2004：223)。b. 不可說的真實自身，是多樣和差異的(奧特，1998a：54-55；郭騰淵，2004：222)。c. 《聖經》的有神論是多神論。...源於對構成人的不可支配的東西的無限多樣性(奧特，1998a：128；郭騰淵，2004：250)。</p> <p>C. 「【一神論】的選擇」：認識人的生活中不可支配的東西，自然主義及個人主義--人本主義的觀察方式就不得不隱退。</p>	<p>1. 「預設」類：</p> <p>A. 「【人】處境的模式」：a. 人，一為海中孤礁模式，二為球體模式(奧特，1998a：40；郭騰淵，2004：216-217)。b. 把人理解為意向著、理解著的生物，這必須被視為人題學的基本事態(奧特，1998a：88-89；郭騰淵，2004：233-234)。c. 人是「敞開」或「自由」(奧特，1998a：118-119；郭騰淵，2004：245)。d. 人萌生於不可支配的東西，可見的斷片與不可見的整體構成統一(奧特，1998a：121；郭騰淵，2004：2246)。e. 人...「不止是他之所是」(奧特，1998a：118；郭騰淵，2004：245)。</p> <p>B. 「【人】身上的奧秘」：a. 那些如頓悟般襲向我們的根本性思想。...不屬我們自己能力的一種內在能力。在我們身上留下痕跡的內在命運(奧特，1998a：100；郭騰淵，2004：238)。b. 我們無法說出本來的東西和真正經驗到的東西。(奧特，</p>	<p>1. 「預設」類：</p> <p>A. 「生存現象的【意義整體】」：a. 我的歡樂從何而來(奧特，1998a：99；郭騰淵，2004：238)? b. 生存現象是非--實性的。充滿了意味，處處顯示著意義關聯，是一個意義整體(奧特，1998a：124-125；郭騰淵，2004：248)。</p> <p>B. 「人無法自己完滿認識自己」：a. 一開始就錯。假定，人從根本上可以靠他的成熟完全洞察並完滿認識自己(奧特，1998a：110-111；郭騰淵，2004：241)。b. 人有意識地創造，也是在心中從不可支配的東西中出現了一個視像(vision)，然後，才開始意識地捕獲並塑造(奧特，1998a：127；郭騰淵，2004：249)。</p> <p>C. 「【上帝圖像】與非理性因素」：a. 「我們的歷史生存中的非理性因素」(奧特，1998a：84；郭騰淵，2004：231-232)? b. 無法從解釋學上把握。...要求一種相反的「客觀化」方法(奧特，</p>

<p>「多神論」與「一神論」之間的選擇，...在思與在都是一個飛躍，它在倫理學上具有深遠的動因和根源(奧特，1998a：130；郭騰淵，2004：250-251)。</p> <p>D. 「上帝是無法限定的」： a. 上帝是無法限定的(奧特，1998a：29-30；郭騰淵，2004：215)。 b. 上帝自身--從未「呈現過」(奧特，1998a：19；郭騰淵，2004：211)。 c. 上帝以何種方式與我們相關？它不是唯一的，它是一條路(奧特，1998a：80；郭騰淵，2004：230)。</p> <p>E. 「【意義】與【意義載體】」：a. 上帝之靈是意義網絡與位格合一(奧特，1998a：169；郭騰淵，2004：267)。 b. 意義載體，即人徹底消失，還有必要談論人生的意義嗎？(奧特，1998a：167；郭騰淵，2004：266-267)。</p> <p>F. 「圍浸我們精神的【上帝】」；全然不可規避地圍浸我們精神的「上帝」(奧特，1998a：43；郭騰淵，2004：218)。</p> <p>G. 「人獲得什麼」：a. 人獲得了一種新的、優越的、不受人操縱的意義賦予，所以，不可能是</p>	<p>1998a：74；郭騰淵，2004：228-229)。 c. 我生命中本真的東西...並非僅是準自然事實，...它支撐並引導我的理解(奧特，1998a：86；郭騰淵，2004：232-233)。</p> <p>C. 「【人】對事物的【理解】」： a. 我的理解是一個斷片(奧特，1998a：85-86；郭騰淵，2004：232)。 b. 「未曾意料和不可意料的東西」總是中斷和連接人意識到的意義(奧特，1998a：87-88；郭騰淵，2004：233)。 c. 我們的存在，滲透了神秘和未曾解決的問題，無法單靠自己的力量應付，也無法擺脫(奧特，1998a：75-76；郭騰淵，2004：229)。 d. 人是從他自己的內心體察到人之此在的屬己奇遇和考驗(奧特，1998a：144；郭騰淵，2004：257)。</p> <p>D. 「人最本原的【自我經驗基本事態】」：a. 人經驗自身的方式和方法不是某種無疑地既定的東西。雖然它是人的哲學思考的出發點(奧特，1998a：121-122；郭騰淵，2004：247)。 b. 尋常的自我經驗基本事態...在哪更本原(奧特，1998a：80-81；郭騰淵，2004：230)。 c. 存在著普遍的、人的自我經驗模式，它們構成社會--文化變體的先在--基礎：...情緒的斷片性...根本性的思其本質的不完善...存在</p>	<p>1998a：81；郭騰淵，2004：230)。 c. 太人性化、太理智化的上帝圖像(奧特，1998a：39；郭騰淵，2004：216)。</p> <p>D. 「【聖靈】不取消自然，它改變自然」：與整個技術世界的壓力相抗爭，我們...靠那奧秘維繫。聖靈...在其不可預知性中游離於科學性的存在體系因果鏈條之外，...不取消自然，它改變自然(奧特，1998a：160；郭騰淵，2004：263-264)。</p> <p>E. 「神學中的真理標準」：a. 神學中，我們沒有別的真理標準...至關重要的東西才可能真，真的東西也必然對人的存在理論和實踐至關重要(奧特，1998a：109；郭騰淵，2004：240-241)。 b. 神學的一條思考法則，即：須努力達到某一特定問題或命題可能達到的最深根源(奧特，1998a：189-190；郭騰淵，2004：276)。 c. 更深思的和生存上的深度，可以更多地啟悟人(奧特，1998a：113-114；郭騰淵，2004：242-243)。</p> <p>F. 「基督信息的本質」：a. 須將《聖經》信息的真理，顯示其原動力(奧特，1998a：208；郭騰淵，2004：286)。 b. 律法性與基督教的本質相抵觸。基督信息的本質是福音、喜訊，是生而非死，是自由而非奴役。信仰與皈依</p>
--	---	--

<p>任何「低於人的」、純粹「自然性的」和可由人把持的東西(奧特, 1998a: 127-128; 郭騰淵, 2004: 249)。b. 「人是什麼?」, 在神學中即真理問題。(奧特, 1998a: 109; 郭騰淵, 2004: 240)。</p> <p>H. 「充盈的無」: a. 本質上敞開的人, ... 生存是被不可見的上帝... 栖居的空穴(奧特, 1998a: 185-186; 郭騰淵, 2004: 274)。b. 真實之創造(不出於可以預見的發展法則)是一切真實之中和之後的奧秘。聖靈是奧秘, 是現實之深層維度, ... 這是「信仰的本體論」(奧特, 1998a: 165; 郭騰淵, 2004: 265-266)。c. 「充盈的無」或許可以理解, 但與驗證相去甚遠。它仍然駐足於「無」(奧特, 1998a: 92-93; 郭騰淵, 2004: 234)。</p> <p>I. 「聖靈神學」: a. 巴特的基督中心論神學須用「聖靈神學」加以補充。... 從人的角度... 從靈賜著手。... 造物主--聖靈喚起人(奧特, 1998a: 171-172; 郭騰淵, 2004: 268-269)。b. 「人並非天生在聖靈之中, 它領受它」。... 「聖靈將降臨至</p>	<p>於我和我的意志之外的某種東西。... 人的真實、本質上的斷片性(奧特, 1998a: 122-124; 郭騰淵, 2004: 247-248)。d. 不可知論者, 唯物主義者、自然主義者或實證主義者。也可能感領... 生存中奧秘而又不可支配的根基(奧特, 1998a: 125-126; 郭騰淵, 2004: 248-249)。</p> <p>E. 「生存上的證明」: a. 人在其深層所遭遇的真實, 在人象徵經驗中被證明(奧特, 1998a: 60; 郭騰淵, 2004: 224)。b. 理解象徵的真實, 不是科學分析的真實(奧特, 1998a: 64; 郭騰淵, 2004: 226)。c. 生存上的形象性。不證明, 而是確實可信(奧特, 1998a: 183-184; 郭騰淵, 2004: 273)。</p> <p>F. 「【無】的悖論」: 「創造性的無」是一種悖論。... 標誌著對人的思考一個無法跨越的終點(奧特, 1998a: 94; 郭騰淵, 2004: 235)。</p> <p>G. 「人【位格】的特性」: a. 人--自身包含個體存在、可交談性和同伴性(奧特, 1998a: 116; 郭騰淵, 2004: 244)。b. 「位格」為相互關係、相互性和相互交談之可能(奧特, 1998a: 114; 郭騰淵, 2004: 243)。</p> <p>H. 「【自我確定】中的【自由】與【負責】」: 自由和自己負責的生靈傾向自我確定</p>	<p>被當成一種條件, 一種功效, 丟失了構成基督信仰之本質的東西(奧特, 1998a: 199; 郭騰淵, 2004: 281)。</p> <p>G. 「解放之思」: a. 解放之思的前題: 人之存在, 「不止是他之所是」, 解放為可思非思不可(奧特, 1998a: 137-138; 郭騰淵, 2004: 254)。b. 闡明福音徹底的解放性(奧特, 1998a: 189; 郭騰淵, 2004: 275)。c. 當優先考慮赦罪的概念(奧特, 1998a: 191-192; 郭騰淵, 2004: 277)。d. 解放即赦罪! 赦罪的含義是個人的稱義; 也是社會的解放運動。它包含二者, 二者正確無誤地相互昭示(奧特, 1998a: 191; 郭騰淵, 2004: 277)。</p> <p>H. 「神學中的【對話】」: a. 信仰語言其對話的特徵(奧特, 1998a: 65; 郭騰淵, 2004: 226)。b. 恰在錯過之中, 我們達到了: 他人和我, 以及那位永恆的伙伴(奧特, 1998a: 185; 郭騰淵, 2004: 274)。c. 倫理學中, 「上帝」對於我們意味著什麼, 表現在我們對他人的關係和態度之中(奧特, 1998a: 175; 郭騰淵, 2004: 269)。</p> <p>2. 「方法」類:</p> <p>A. 「【思】的問」: a. 思的問, 使人認識實事本身(奧特, 1998a: 23; 郭騰淵, 2004: 212-213)。b. 「走向實事本</p>
--	---	---

<p>一切肉體之上」，聖靈已經成為我們前台世俗真實的奇遇性背景(奧特，1998a：160-162；郭騰淵，2004：264)。c.聖靈是根本的「人之前提」，此前提時處處都已經潛在地給定了(奧特，1998a：166-167；郭騰淵，2004：266)。d.「上帝為愛他的人所預備的，藉著聖靈向我們顯明了」。此奧秘的本質：它能將自己顯示給我們，但並不就因此而不再成其為奧秘(奧特，1998a：162-163；郭騰淵，2004：264-265)。</p> <p>J.「讓人與他交談的上帝」：a.位格主義，是上帝奧秘之根本(奧特，1998a：vi；郭騰淵，2004：207)。b.「無限的位格存在」這一概念，包含了可交談性和同伴性，包含了不受個體侷限的自由(奧特，1998a：115-116；郭騰淵，2004：244)。c.吸引人，傾近人，為人呈現出一種意義，所以：不可支配的東西不是無言，而是在言說(奧特，1998a：128；郭騰淵，2004：250)。d.末世論的解救者是讓人與他交談的上帝(奧特，1998a：140；郭騰淵，2004：256)。</p>	<p>(奧特，1998a：159；郭騰淵，2004：263)。</p> <p>I.「【罪】的非私有性」：a.從道德上思考人際間的現實，始終是一種簡單化和抽象化(奧特，1998a：205；郭騰淵，2004：207；郭騰淵，2004：283-284)。b.人本來就認識人生處處有毀滅意義、毀滅共同生活的東西。這種悲劇性觸及他的內心深處。能夠理解：...罪不屬於你自己私有，而是與上帝相關(奧特，1998a：209-210；郭騰淵，2004：286-287)。c.罪之命題本具有一種集體、社會和公共的維度(奧特，1998a：190-191；郭騰淵，2004：276-277)。d.罪是有意義的、根基性的、幸福和人之完滿破滅。...富意義的關係被人之限定性、悲劇性牽纏毀了。規範概念，不足以表達(奧特，1998a：203；郭騰淵，2004：282-283)。</p> <p>J.「【罪】的承擔」：a.認為罪只是指「肉體的」欲望，是膚淺的(奧特，1998a：205-206；郭騰淵，2004：284)。b.當事人並沒有簡單地屈服，而是連同其內心世界和承擔責任的自我一道被捲入漩渦。這種意義上，人們可以且必須稱之為「罪」(奧特，1998a：207；郭騰淵，2004：285)。</p> <p>K.「經【聖靈】到人」：a.聖靈恩賜我們能具體言說上帝當下之在(奧特，1998a：171；郭騰淵，2004：268-269)。b.</p>	<p>身」，離棄懸浮的體系、貌似獲得證實的概念，拋開那些常常作為「疑難」的假問題(奧特，1998a：18-19；郭騰淵，2004：211)。c.前行，據命題及「思路」的內在法則(奧特，1998a：1；郭騰淵，2004：207)。</p> <p>B.「以反思為方法」：a.對上帝存在的思考...始終是一條在曾經鋪好的路上以批評的反思繼續(奧特，1998a：113-114；郭騰淵，2004：242-243)。b.以反思為方法，為佈道和實際存在做播道工作(奧特，1998a：209；郭騰淵，2004：286)。</p> <p>C.「播道工作」：a.喚醒並幫助人證實自己與真實的聯繫(奧特，1998a：26；郭騰淵，2004：213-214)。b.關涉不可見者，首要任務不是駁斥異教，而是正面展示信仰的基礎和內涵(奧特，1998a：22-23；郭騰淵，2004：212)。</p> <p>D.「論證」：a.揭示內涵、內在邏輯與生存的關聯(奧特，1998a：26；郭騰淵，2004：214)。b.以哲學分析...論證的語言展開(奧特，1998a：24-25；郭騰淵，2004：213)。c.使自己能可信地表達這些主題(奧特，1998a：25；郭騰淵，2004：213)。</p> <p>E.「【論證】與宣道」：a.論證必須益於使宣道更貼近生活</p>
---	---	---

<p>K. 「與上帝相遇」：a. 祈禱是我們與上帝相遇，在我們自己的言詞和思想裏 (奧特，1998a：66-67；郭騰淵，2004：226)。b. 赦罪... 這關鍵地涉及... 上帝的傳言之可信性。人的解放--使上帝的真實彰顯，使上帝之在可信。不將上帝當作前提，而是我們能夠在我們的生存和思考中與他相遇(奧特，1998a：198；郭騰淵，2004：280)。b. 怎樣在人的心靈中存在並發揮作用。這... 切近我怎樣才能在我的生命中體驗上帝(奧特，1998a：147-148；郭騰淵，2004：258)?</p> <p>L. 「【內在性】又【超驗性】的上帝」：a. 上帝絕對超驗性同時又是絕對的內在性。倘若不是如此，就是虛設的(奧特，1998a：166-167)。b. 上帝，是內在性的。人對於自身，他不支配自己。... 這「基督信仰的基本經驗」，它與人的存在經驗和理解相關(奧特，1998a：95；郭騰淵，2004：236)。c. 上帝，當然不是我們的一部分，他是我們心中的一種強力 (奧特，1998：147；郭騰淵，2004：258)。d. 基督的信息揭示人最</p>	<p>「我已將我的聽覺埋進凡人的聾聵」。... 這指明了回歸到人的必然性(奧特，1998a：179-181；郭騰淵，2004：271-272)。</p> <p>L. 「人與【所有他人共同承擔義務】」：能感受與所有他人共同承擔義務，這從人與上帝對話的行動中可以理解(奧特，1998a：139；郭騰淵，2004：255)。</p> <p>2. 「方法」類：</p> <p>A. 「【人】不能窺入另一個的心靈」：不能窺入另一個的心靈，不能完全理解對方心靈或設身處地。... 「解釋學差異」，在無限的個體存在那裏，這種限制已被揚棄(奧特，1998a：116-117；郭騰淵，2004：244)。</p> <p>B. 「【人】以心靈言說」：即使是最樸素的經驗，總是以心靈言說。... 在謎之前，無言(奧特，1998a：73-74；郭騰淵，2004：228)。</p> <p>C. 「【人】的根源、先天性和廣泛性」：「不可說的真實」，構成... 人在世界上的根源、先天性和廣泛性(奧特，1998a：45-46；郭騰淵，2004：219)。</p> <p>D. 「人的【生存現象】與【可觀察行為】」：a. 「人的現象」的「解釋學」與「科學」。... 何者趨近人真實的原初方式? 是生存現象? 抑可觀察行為 (奧特，1998a：80-81；郭騰淵，2004：230)? b. 我</p>	<p>(奧特，1998a：25；郭騰淵，2004：213)。b. 神學的實質和內涵，宣道的神學責任。... 相互往來進行(奧特，1998a：27；郭騰淵，2004：214)。c. 宣道語言和神學分析語言，交替運用(奧特，1998：3；郭騰淵，2004：208)。d. 在哲學語言與佈道語言的張力中進行(奧特，1998a：24；郭騰淵，2004：213)。</p> <p>F. 「真理依存於當時的歷史語境」：a. 真理問題以至關重要性問題的形態出現，這表達了尋求真理時的極端歷史性。神學切合時代地尋問真理，始終依存於當時的歷史語境之中(奧特，1998a：109；郭騰淵，2004：240-241)。b. 任何人類學的追問都必須紮根於解釋學(奧特，1998a：5；郭騰淵，2004：208)。</p> <p>G. 「方法上的科學嚴謹」：對上帝的思的觀點。涉及的是一種不可見的真實，在方法上的科學嚴謹：即一步一步地對自己之所為給予解釋，必須準備向任何一個人解釋和對話(奧特，1998a：17；郭騰淵，2004：210-211)。</p> <p>H. 「神學的【關聯域】」：需要一種關聯域，以便在其中陳述，... 神學認識論的道理。... 必須能夠被清楚解釋(奧特，1998a：195；郭騰淵，2004：279)。</p>
---	---	---

<p>本己的處境，只能通過外部，人無法完成它(奧特，1998a：118；郭騰淵，2004：245)。</p> <p>M. 「上帝與【實際人際真實】」：a.《舊約》和《新約》，規定了上帝與人之間發生的事件(奧特，1998a：190；郭騰淵，2004：276)。b.上帝是否有實際人際真實之根據？就基督教義學而言，是言成肉身的命題(奧特，1998a：177；郭騰淵，2004：270)。</p> <p>N. 「【人神同形同性論】上帝形象」：a.在上帝的位格中隱藏著解釋人生存的巨大潛能。...人神同形同性論的上帝觀，是一種對象化，限制了生存解釋的可能性(奧特，1998a：196-197；郭騰淵，2004：279)。b.人神同形同性論上帝形象曾經是不言而喻的--已經不復(奧特，1998a：186-187；郭騰淵，2004：278-279)。</p> <p>O. 「悲劇性的牽纏與解放」：從道德主義來理解罪與赦罪，上帝被設想成與人相似的行為者。...這荒謬性暴露。描述實情，必須運用...悲劇性的牽纏與解放(奧特，1998a：204-205；郭騰淵，2004：283)。</p>	<p>們也許有智慧和理智。能詢問意義，做有意義的事情。但是，環繞我們四周並在我們心中，有一種更高的理智在統治著，有一種意義迎向我們，它不是由我們自己設立的，我們只是剛剛開始理解它(奧特，1998a：40-41；郭騰淵，2004：217)。</p> <p>E. 「人的解放」：社會性的生物，他的解放...必須在社會的層面進行。然而，在個體層面上理解「解放」概念，人從自身的解放，才能徹底理解(奧特，1998a：189；郭騰淵，2004：275-276)。</p> <p>F. 「時代處境中的視域」：a.時代處境:作為專制之父的上帝死了；可是人，不可避免地被拋到對自身的詢問上(奧特，1998a：134；郭騰淵，2004：252)。b.在詢問自己這視域中言及上帝(奧特，1998a：113；郭騰淵，2004：242)。</p> <p>G. 「【罪】所指」：a.罪，關涉人在其生存之中的悲劇性牽纏，由個別擴展到普遍，由個體擴展到世界(奧特，1998a：200；郭騰淵，2004：281)。b.不從解釋學上認真對待另一方的意圖，...是基督神學自古以來以「罪」所指的(奧特，1998a：85-86；郭騰淵，2004：232)。c.罪是厄運和超強的強力，人發覺自己屈服於這種強力。「異化」，這與《聖經》的</p>	<p>I. 「大化流行」：a.我們為大化流行的一個有意識的見證人。...不知道這種東西從何而來，但是它意味深長，絕不是「偶然地」、「盲目」、「不可理解」、「無意義」。我們無法支配其出現與消失...「我們從來找尋不到思。思找到我們」(奧特，1998a：92；郭騰淵，2004：234)。b.思想、詩、宗教的象徵、意志的決斷從「不可支配的東西」中浮顯出來。這種「創造性之無」，我們總是一再體驗(奧特，1998a：127；郭騰淵，2004：249)。c.不可支配的真實，在人體驗自身的方式中，借助於形形色色的生存現象獲得證明(奧特，1998a：121；郭騰淵，2004：246-247)。</p> <p>J. 「【不可說的真實】之內有差異」：不可說的真實...自身之內有差異(奧特，1998a：55；郭騰淵，2004：222-223)。</p> <p>K. 「自然史的【模糊點】」：a.自然史的「模糊點」...「自然史的」領域說明，其實是什麼也沒有說明！它說明不了內在目的，莫名的意義(奧特，1998a：93；郭騰淵，2004：235)。b.「模糊點」，有另一種更普遍的、真正的含義(奧特，1998a：85；郭騰淵，2004：232)。c.排除了未曾意料和不可意料的東西，僅有其對象範圍的一</p>
---	---	--

<p>P. 「解放人的上帝」：對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中，...上帝不再被論作形象、「圖像」，不是心理學的思考，而是本體論的思考。...信仰上帝不是臣服，而是解放...上帝是引導人超越自己進入自由的主導者(奧特，1998a：111-112；郭騰淵，2004：241-242)。</p> <p>2. 「方法」類：</p> <p>A. 「【創造性的無】與上帝」： a. 「創造性的無」的根本意義。...當引入「上帝」這個名字，予這個事實總體解釋(奧特，1998a：95；郭騰淵，2004：236)。b. 予那個事實一個名字時，該事實變得可以稱呼了。這把人從對神秘的被動驚訝引向行動。在人實際交往中，這稱名具有倫理學的意義。(奧特，1998a：95-96；郭騰淵，2004：236)。c. 《聖經》...福音...促動現象學論證的「多神論」邁向具體、具深遠倫理學意義的一神論(奧特，1998a：130；郭騰淵，2004：250-251)。</p> <p>B. 「【正義問題】與上帝」： a. 上帝的正義問題轉為上帝的存在問題(奧特，1998a：41；郭騰淵，</p>	<p>看法最為接近(奧特，1998a：206；郭騰淵，2004：284)。</p> <p>H. 「基督人類學」：a. 基督福音一神論對人的解釋，...最終所有人的團契...這一向度為我們對待人的人類學度量(奧特，1998a：138；郭騰淵，2004：254-255)。b. 以定義方式描述基督人類學，人被解釋為能行善事，能完成意義轉變的人，因自由的創造性之域--上帝之國圍浸著他(奧特，1998a：134；郭騰淵，2004：252)。c. 基督信仰的人的理解，...在雙方都不理解對方時，仍然需要堅持交流，因為可理解的一意義存在(奧特，1998a：85-86；郭騰淵，2004：232)。d. 「構成問題」關係，人有限的個體存在--最終能否還原為無限的位格存在，...這不尋求「人類學的上帝證明」，它只是提示：參與整個《聖經》所傳言上帝的奧秘(奧特，1998a：115；郭騰淵，2004：243-244)。</p> <p>I. 「在靈賜中超越自身」：a. 人在靈賜中超越自身，以切合他的方式突破他自身的侷限(奧特，1998a：171；郭騰淵，2004：268)。b. 人能突破他的個體界限而不喪失他的個體性嗎?...在這個邊界上人遇到上帝，在這個既可信又荒謬的、人的問題</p>	<p>半(奧特，1998a：87；郭騰淵，2004：233)。</p> <p>L. 「對象徵的體驗」：a. 在對象徵的體驗中，經驗了「可以說的」層次和「不可說(基本處境的)」層次(奧特，1998a：59-60；郭騰淵，2004：224)。b. 「象徵」和「象徵語言」，...它「參與被象徵者的真實」(奧特，1998a：47；郭騰淵，2004：219)。</p> <p>M. 「【更高意義】的引入」：a. 把我的問題--對一切事物和我生命的(可能)更高的意義引入交談。這叫：我祈求(奧特，1998a：98-99；郭騰淵，2004：237-238)。b. 我們祈禱，讓上帝言說，這一瞬間的寂靜中，我們突然具備了認識和責任的眼力(奧特，1998a：76；郭騰淵，2004：229)。c. 靈通過傳你的言滋潤心靈(奧特，1998a：76-77；郭騰淵，2004：229)。</p> <p>N. 「【對話神學】」：a. 「對話神學」...不是反觀點，不是在一一切立場之上的立場，而是問一種立場背後的經驗。讓我們受對話者經驗的啟迪，然後找出可能的共同點(奧特，1998a：6；郭騰淵，2004：209)。b. 新的視角，在真實關切中得證實(奧特，1998a：110；郭騰淵，2004：241)。c. 從交流背後尋求人準自然—因果關係說明(奧特，1998a：82-84；</p>
--	---	--

<p>2004：217)。b.約伯認識到，必須--放棄把上帝帶上他自己理智和道德判斷力的法庭(奧特，1998a：39-40；郭騰淵，2004：216)。</p> <p>C.「由聖靈喚醒的」：a.能在奇遇性和創造性的深層維度中感受世界或整個真實，將自己理解為由聖靈喚醒的。這是信仰之體驗！亦是不信仰的界限(奧特，1998a：163-164；郭騰淵，2004：265)。b.日常生活中。宗教性意味著，在思想中並由此以整個生命，始終向生活中的那一向度--敞開自己的心靈(奧特，1998a：102；郭騰淵，2004：239)。c.應...前理解...「上帝是那位全然圍浸著我們人的靈魂的【神】」(奧特，1998a：31；郭騰淵，2004：215)。d.一種更高的意義的給予，超越我理智的思想和我心靈的情感(奧特，1998a：98；郭騰淵，2004：237)？</p> <p>D.「【神人同形同性論】與上帝」：a.人神同形同性，將現代人--真誠地詢問活生生真實上帝--的詢問導入歧途(奧特，1998a：197-198；郭騰淵，2004：280)。b.區別位格主義與神人同形同</p>	<p>上。在「充裕的自由」這一命題中，...耶穌的聖訓：「行善吧，因為上帝之國已經臨近！」(奧特，1998a：133-134；郭騰淵，2004：252)。</p> <p>J.「言成肉身」：a.對上帝的真正傾訴，在那裏，受造物的聲音相互觸探；並恰恰在失誤之中找到永恆的對話夥伴...。超自然的生存狀態，...若這個人沒有對正在言說的上帝自我封閉，就可能感知並證明言成肉身(奧特，1998a：179；郭騰淵，2004：271)。b.人的相互存在之範圍...辨析「上帝」概念並為之承擔責任(奧特，1998a：176-177；郭騰淵，2004：270)。</p> <p>K.「信仰的行動」：a.信仰的行動還包含著一項特殊的決斷，這一決斷具有倫理學的涵義(奧特，1998a：126；郭騰淵，2004：249)。b.最後的庇護。耶穌基督，宣告以他自己的獻身為個體的人創造這最後和注定的末世權力(奧特，1998a：131；郭騰淵，2004：251)。c.照亮我們的思想，更恰切更誠實地理解我們自己與他人的生命，他們於我們不可或缺(奧特，1998a：103；郭騰淵，2004：239)。</p> <p>L.「新的自我理解」：a.信息，給人「新的自我理解」。象徵啟示並改變人作存在意</p>	<p>郭騰淵，2004：231)。d.切合實事的將心靈的信仰展開為理性的對話，在交遇中驗證(奧特，1998a：192-193；郭騰淵，2004：277-278)。e.堅持交流的態度，共同期待尚未理解的意義閃現，...基督神學以「愛」之名賦與的那種真實就可能蒞臨(奧特，1998a：86；郭騰淵，2004：232)。</p> <p>O.「【同契共在】」：a.把我們引向《聖經》中的上帝...是一個行動:信仰基督福音的...所有人之間最終的團契友愛和...個體新生(奧特，1998a：135-136；郭騰淵，2004：253)。b.認識並體驗，通過耶穌基督每個人都是同一個上帝的兄弟。...都有機會(已屬於他，屬於他的生存)向著自由超越自己，我們獲得對人的認識(奧特，1998a：136；郭騰淵，2004：253)。c.所有人通過「終審法庭」聯繫起來，彼此承擔義務，這「終審法庭」的關係是愛的關係，我個人及我的鄰人最終權力和最後庇護(奧特，1998a：138-139；郭騰淵，2004：255)。</p> <p>P.「【對話倫理】」：a.祈禱是突破一切限制的行動，通過這，所有人同契共在。在祈禱現象中孕育著一種普遍的「對話倫理」。這是解放倫理，賦予自由和「自由的</p>
--	--	---

<p>性論(奧特, 1998a: vi; 郭騰淵, 2004: 207)。</p> <p>E. 「【上帝】與解放」: a. 人類返歸自我的時代, ... 規範體系都已意識形態。悲劇性的牽纏和致命威脅已不容忽視, 真正觸及當今時代的人, 不是提供無關痛癢遠離生活的道德說教, 而是提供解放的信息(奧特, 1998a: 208-209; 郭騰淵, 2004: 286)。b. 對上帝的理解轉化到對赦罪和罪的理解(奧特, 1998a: 197; 郭騰淵, 2004: 279)。</p> <p>F. 「《聖經》的神學方法論」: 《聖經》的神學方法論: 從赦罪, 從解放開始。上帝的巨大原動力, ... 化身為耶穌基督, 在聽者最深沉的本質核心切中聽者。展開法, 將虔信的人心展開為可能的對話... 與適宜解答某個完全特定問題的同時代人對話(奧特, 1998a: 191-192; 郭騰淵, 2004: 277)。</p> <p>G. 「在【活的語言空間】體知上帝」: a. 感知在「活的語言空間」, ... 是生存經驗之踐行。... 「對上帝的真實傾述」將我們引入這個活的語言空間。... 我們準備... 在那個空間, 在人際, 體</p>	<p>義上的領會(奧特, 1998a: 63-64; 郭騰淵, 2004: 225-226)。b. 諒解我們自己的生命。... 將更富人性; 不對他人和自己期待過高, 也不對生命期待過高, 這不以放棄為代價, 而是充滿希望。因認識到人的軟弱, 而且認識到人永恆的尊嚴(奧特, 1998a: 152; 郭騰淵, 2004: 260)。</p> <p>3. 「重要概念」類:</p> <p>A. 「【人】是需要意義的生靈」: a. 人被置於詢問人自身的境地(奧特, 1998a: 108; 郭騰淵, 2004: 240)。b. 時代的人, 是孤獨的人。... 沒有為他而設的限制, ... 沒有給他的有效指示(奧特, 1998a: 107-108; 郭騰淵, 2004: 240)。c. 死亡把我們捲走, 我們就重新沉入混沌的大自然, 不復有意義存在(奧特, 1998a: 40; 郭騰淵, 2004: 217)。d. 聖靈是人之前提: 這想法從人類學的角度證明。... 從尋求意義的角度考察: 人是需要意義的生靈(奧特, 1998a: 167; 郭騰淵, 2004: 266-267)。</p> <p>B. 「人的存在之謎」: a. 一種未經反省的世界--體驗(它包含自我體驗), 是我的自我與世界的關係中的基本處身性。... 是充滿奧秘關聯的預感(奧特, 1998a: 124-125; 郭騰淵, 2004: 248)。b. 人的存在之謎... 人</p>	<p>活動空間」的倫理(奧特, 1998a: 141; 郭騰淵, 2004: 256)。b. 祈禱的對話倫理基本結構是, 讓他人有自由的活動空間: 在行為中, 我同時把他人托付給上帝, 上帝使我們倆團契一致, 共同承擔責任。我讓他人自由地經歷他自己與不可支配的東西的奇遇。我亦不以此開脫我對他的責任(奧特, 1998a: 141; 郭騰淵, 2004: 256)。</p> <p>Q. 「人與對上帝的概念」: a. 以為已經知道, 人怎樣在心理上自行製造出「上帝」觀念, 根本沒有接近「上帝」這一題旨。準備從他對人事的體驗出發詢問人本來是什麼, 才開始接近該題目(奧特, 1998a: 111-112; 郭騰淵, 2004: 241-242)。b. 從時代處境出發對上帝概念和人形象的思考, ... 我們的眼界朝兩個方向開放: 在基礎--人類學的思考中, 重揚《聖經》和傳統上帝觀中的位格主義(奧特, 1998a: 142; 郭騰淵, 2004: 257)。c. 對上帝經驗不是在對自然的體驗中, 而是在本體論的範疇內把握... 關涉的是人自身的存在, 與心理功能無關(奧特, 1998a: 134-135; 郭騰淵, 2004: 252-253)。</p> <p>R. 「【欠罪】的生存性」: a. 道德欠罪這概念在本體論上完全沒有澄清所指的究竟是</p>
---	--	---

<p>知上帝(奧特, 1998a: 181; 郭騰淵, 2004: 272)。b.上帝已通過言成肉身沉入人的人際真實之中(奧特, 1998a: 179-181; 郭騰淵, 2004: 271-272)。c.必須首先與我們自己、與我們同時代人相互理解(奧特, 1998a: 30; 郭騰淵, 2004: 215)。b.在活的語言空間、在人際經驗之真實視界之內體知到上帝, ...促使我們思考:人際並非殘斷的、相互隔絕的空間, 而是牽纏地動態, 在此中, 上帝的維度朗然向我們敞開(奧特, 1998a: 182-183)。</p> <p>H.「言說上帝最終歸結倫理學」: a.人們不能純理論地、超然地言說上帝, 而只能在生存的牽纏中言說上帝, ...言說上帝最終都歸結到倫理學。...也只能在倫理問題中獲得證實(奧特, 1998a: 175; 郭騰淵, 2004: 269)。b.談論「人際」並真正言述人, 就必然同時(通過人)言述上帝。...在活的語言空間之內, 人們的聲音相互觸探, 好像人在暗處或霧中。他們言稱某個伙伴, 卻錯過了它。當他們錯過了所言稱的塵世伙伴, 卻找到了那位</p>	<p>實在無法用人的言詞和思想說出(奧特, 1998a: 71; 郭騰淵, 2004: 227)。c.「初始真實」。意識到它們...這經驗構成了人的最直接的狀態(奧特, 1998a: 45; 郭騰淵, 2004: 218-219)。</p> <p>C.「對話中的【不可支配者】」: a.在遭遇的生活之符號中被言及(奧特, 1998a: 135; 郭騰淵, 2004: 253)。b.只要我們的真實是對話性的, 它對於我們自身就是不可支配的(奧特, 1998a: 160; 郭騰淵, 2004: 263)。c.被「不可支配者」圍浸並交織的基本處境中, 起作用的是言說與應答、歷險與責任(奧特, 1998a: 138-139; 郭騰淵, 2004: 255)。</p> <p>D.「【實證主義】對人的理解」: a.「不可支配的真實」不能還原為人的(可測量的)狀態(奧特, 1998a: 121; 郭騰淵, 2004: 246-247)。b.以實證主義對人的理解為前提, 人成為唯科學主義的說明對象。但這種人類學的前提是有爭議的。人自身不為人所把握...延伸人知識的極限就沒有意義。上帝(須逐步退位)的言說失去了任何基礎(奧特, 1998a: 110-111; 郭騰淵, 2004: 241)。</p> <p>E.「人的【悖論】」: a.人的生存界限:人都有其平庸之處。...能夠克服他這種最終</p>	<p>怎樣一種存在, 只從出自現有(金錢和商品交換)範圍的角度理解。是一種冒險, 它恰掩蓋了欠罪的生存性!罪不是主觀的感覺, 而是實在, 其不能客觀化, 也不能算清, 只能被證實為「毒鈎」和共同承擔(奧特, 1998a: 208; 郭騰淵, 2004: 285-286)。b.道德主義在宗教上不可信(奧特, 1998a: 204; 郭騰淵, 2004: 283)。</p> <p>S.「建設性的出路」: a.赦罪, 不是靠理性的解釋和啟蒙, 而是通過相信, 新創造之允諾始終有效, 獲得新意義始終可能。它給予我們勇氣, 並在任何情況下保持對人們的愛, 承擔這義務(奧特, 1998a: 211; 郭騰淵, 2004: 287)。b.教會的事業是, 指出生存悲劇性的解放, 和建設性的出路。可以不帶任何譴責地籲請人們關注人生命中的實際情形(奧特, 1998a: 199-200; 郭騰淵, 2004: 281)。c.以解放這樣一個命題, 將個體與社會的考察方式統一起來(奧特, 1998a: 190; 郭騰淵, 2004: 276)。d.擺脫罪之強力解放, 是呼籲人走向自由, 給予人走向自由的權力(奧特, 1998a: 210; 郭騰淵, 2004: 287)。e.不再以「善意」為依據(「始終是善意」。但這種立場總是賦予人們反對他人的權力)</p>
--	--	---

<p>永恆的伙伴(奧特，1998a：182-183；郭騰淵，2004：272-273)。</p> <p>I. 「上帝的【顯示】」：a.上帝是通過借耶穌基督說出的話與我們相遇(奧特，1998a：5-6；郭騰淵，2004：208-209)。b.藉啟示，上帝的自我言說，在基督身上成人，在人們中間的寓居。...此基礎上，上帝顯示(奧特，1998a：19-20；郭騰淵，2004：211)。c.基督信仰是在象徵中並全然在象徵中表達自己(奧特，1998a：64-65；郭騰淵，2004：226)。d.從「樸素的」經驗中、從對可信的傳統樸素聽從中作出見證(奧特，1998a：17；郭騰淵，2004：210)。</p> <p>J. 「【象徵】與【真實】」：a.「耶穌被釘死」的象徵參與上帝救恩行為「十字架的不可說的真實」；「復活節之晨」的象徵參與「從死中復活的不可說的真實」(奧特，1998a：54-55；郭騰淵，2004：222)。b.象徵開啟了過去被掩藏的真實，它自身參與了這種真實，但並未與其完全相同。...「參與」緊密而積極的關係，把象徵和被象徵者一同置入唯一的視點(奧特，1998a：</p>	<p>的淺薄，成為「另一個人」，而仍是他所是?這是悖論(奧特，1998a：133；郭騰淵，2004：252)?b.人所行的一切，不是出自自身，也不會化為虛無。人的「言詞」(取最廣泛的意義，即人的一切感受行為和思考行為)是對那不可企聞之言的應答(奧特，1998a：140；郭騰淵，2004：255-256)。c.塵世之在中，人始終是一個罪人，但這罪人的結構同時，人也是已經和正在赦罪的人(奧特，1998a：190-191；郭騰淵，2004：276-277)。d.在對話中，...突變、更新和創新不可預知地發生。...那充滿悖論的轉化:聖靈賜予我們寬恕，使我們由罪人變為天使(奧特，1998a：169-170；郭騰淵，2004：267-268)。</p> <p>F. 「人的【構成問題】」：a.人現在之所是...難以窺透，有東西於尚未確定之中(奧特，1998a：119；郭騰淵，2004：246)。b.「構成問題」關係到，人有限的個體存在--最終能否還原為無限的位格存在(奧特，1998a：115；郭騰淵，2004：243-244)?</p> <p>G. 「人的【球體圖像】」：a.《詩篇》139篇中「球體圖像」(奧特，1998a：40-41；郭騰淵，2004：217)。b.人，為上帝之國緊緊環繞。有限的人的個體存在是通過無限的個</p>	<p>而是共同承擔罪，將不可分擔、不可算清的罪當作自己的罪(奧特，1998a：207-208；郭騰淵，2004：285)。</p> <p>3. 「重要概念」類：</p> <p>A. 「神正論問題」：對於許多人，神正論問題是不信上帝的根本原因(奧特，1998a：32-37；郭騰淵，2004：215)。</p> <p>B. 「無限的位格存在」：a.神人同形同性論的論證...是沒有根據的(奧特，1998a：114；郭騰淵，2004：243)。b.將上帝思為位格，非心理學上的人神同形同性論(奧特，1998a：113-114；郭騰淵，2004：242-243)。c.無限的位格存在之假設。《聖經》的猶太基督教傳統遺產認可了這種假設(奧特，1998a：115；郭騰淵，2004：243)。</p> <p>C. 「上帝及其救恩行為的證明」：上帝及其救恩行為...「證明」，唯一的可能是:相關的言說確實能夠在人的具體生活情景中切中人。真誠的佈道喚醒並幫助人證實自己與真實的聯繫。...神學思路的確實性和嚴密性通過佈道的檢驗獲證實(奧特，1998a：26；郭騰淵，2004：213-214)。</p> <p>D. 「【宣道】的嚴謹和誠實」：一件實事當作它所是，注目於它並澄清，把思化為整體，對統一的結構把握。才</p>
--	--	---

<p>53; 郭騰淵, 2004: 222)。</p> <p>c. 只能以象徵的方式言說上帝, 只能以祈禱的方式言說上帝(奧特, 1998a: 44; 郭騰淵, 2004: 218)。</p> <p>K. 「耶穌基督」: a. 耶穌基督, 歷史上的偶在現象, 傳言了...來自「外面」...耶穌基督顯現(奧特, 1998a: 117; 郭騰淵, 2004: 244-245)。</p> <p>b. 赦罪始終是一條建設性的出路, 新意義、新共同體、新故鄉。耶穌基督是我們赦罪之象徵和典範(奧特, 1998a: 210; 郭騰淵, 2004: 287)。</p> <p>L. 「神學模式只是路標」: a. 儘管有一切的說法, 自己還是必須問: 「上帝」這名字對於我意味著什麼(奧特, 1998a: 31; 郭騰淵, 2004: 215)。</p> <p>b. 否定神學的原則(奧特, 1998a: vi; 郭騰淵, 2004: 207)。</p> <p>c. 以哲學分析, 以直接宣道, ...仍未形成完整的神學理論, 要進一步的思考(奧特, 1998a: 44; 郭騰淵, 2004: 218)。</p> <p>d. 在思考上帝問題時, 過去的各個階段並不因此而失效。相反, 它們展示了豐富性, 使人不幻想: 在上帝問題上有一種不受歷史</p>	<p>體存在構成(奧特, 1998a: 118; 郭騰淵, 2004: 245)。</p> <p>H. 「人為【創造性空穴】」: a. 有限的人通過無限的個體存在構成。「空穴」...是心理學上理解的東西的反面(奧特, 1998a: 121; 郭騰淵, 2004: 246)。</p> <p>b. 統攝、中斷和連接一切理解的存在之「創造性空穴」(奧特, 1998a: 89-91; 郭騰淵, 2004: 234)。</p> <p>c. 上帝的真實透入人的真實之中。人的真實沒有明確的界限。「創造性空穴」貫穿人的斷片性存在, 此即人身上的「上帝之寓居」。(奧特, 1998a: 94; 郭騰淵, 2004: 235-236)。</p> <p>I. 「人的【欠罪】」: a. 無懈可擊的道德使他感覺到某種讓人心涼的東西。他突然產生了一個夢想...過一種更加幸福的生活...從道德範疇來把握「欠罪」...是對人的悲劇性認識不足(奧特, 1998a: 201-203; 郭騰淵, 2004: 282)。</p> <p>b. 主觀的罪感(或許可以通過心理分析予以消除)。然而, 生存論現實的罪不能以此方式客觀化(奧特, 1998a: 208; 郭騰淵, 2004: 285-286)。</p> <p>J. 「人的【罪】與承擔」: a. 在歸罪與道歉之彼岸。並不意味著在罪責之彼岸(奧特, 1998a: 203; 郭騰淵, 2004: 282-283)。</p> <p>b. 罪, 是人們可以在個體的自由介入中承</p>	<p>使思豐富而敞亮。宣道必須簡明。這種簡明為嚴謹和誠實所支撐(奧特, 1998a: 23-24; 郭騰淵, 2004: 213)。</p> <p>E. 「談論【上帝】之可能」: a. 決心在無法驗證的空間言說不可見的上帝(奧特, 1998a: 19; 郭騰淵, 2004: 211)。</p> <p>b. 談論上帝之所以可能, 乃因為人們可能從完全不同的立場和經驗出發就「上帝」這一題旨達成理性的理解, 或至少共同接近這一題旨(奧特, 1998a: 17; 郭騰淵, 2004: 210)。</p> <p>F. 「【功能觀察模式】與【人類學模式】」: a. 自然主義的觀察方式...會與我們的初始日常經驗失之交臂(奧特, 1998a: 125; 郭騰淵, 2004: 248)。</p> <p>b. 象徵「功能」的觀察, ...會停留於簡單的模式上...沒考慮...它怎樣涉及人...而思在此被阻絕(奧特, 1998a: 49-50; 郭騰淵, 2004: 220)。</p> <p>c. 人在其真實、深層裏所遭遇的「人類學的模式」(奧特, 1998a: 59-60; 郭騰淵, 2004: 224)。</p> <p>G. 「宗教虔敬態度的疊現」: 不同宗教, ...虔敬態度疊現(奧特, 1998a: 11; 郭騰淵, 2004: 209)。</p> <p>H. 「信仰的萌生」: 對真的奇遇性以及對真實之相應的深層維度有所預感, 信仰就開始萌生(奧特, 1998a: 163-164; 郭騰淵, 2004:</p>
---	---	--

<p>處境限制的答案。...神學模式終歸只是「路標」(奧特, 1998a: 213; 郭騰淵, 2004: 288-289)。</p> <p>3. 「重要概念」類:</p> <p>A. 「人精神史中人的自然史模糊點」: a. 一種極為重要的現象: 那在可理解的歷史的連續性中的盲點(奧特, 1998a: 84; 郭騰淵, 2004: 231)。b. 「人精神史中人的自然史模糊點」, 這些...是實際發生, 無法在交互主體間的理解中予以揚棄。...通過不同歷史或社會—文化的理解視域差距, 被注意到(奧特, 1998a: 82; 郭騰淵, 2004: 230-231)。</p> <p>B. 「基督神學的本質」: a. 基督神學就其本質也許是告解式的和斷言性的, 但是, ...它充滿了現象的內涵。上帝決定我們的生存處境(奧特, 1998a: 31; 郭騰淵, 2004: 215)。b. 就本質而言, 神學是歷史的, 根本不可能完善為一個終止的體系、圓滿的答案和固定的教義(奧特, 1998a: 2; 郭騰淵, 2004: 208)。c. 我們認為自己能認知真實, ...其實, 始終存在著一種餘額, 它比我們理解的更多。真實中的真, 它具</p>	<p>擔的東西(奧特, 1998a: 207-208; 郭騰淵, 2004: 285)。</p> <p>K. 「【人際】對話的上帝」: a. 當我們言稱鄰人時, 我們實際上在觸探他, 但錯失了他, 他對我們同樣如此。我們的被造的聲音, 沒有在根本上傳達到他身上, 因我們沒有找到只有他才能聽見的那句話(奧特, 1998a: 185; 郭騰淵, 2004: 274)。b. 人際之中的上帝...是那被共同意指和可被共同意指的。...上帝為在人際間的失誤中匱贈成功。...道成肉身的真實, 據人與人之間的活動獲得了具體(奧特, 1998a: 183; 郭騰淵, 2004: 273)。</p> <p>L. 「基督神學之【人的自由】」: a. 一種肯定性的自由。人對於未來是敞開的, ...人現在的現實並不簡單地由自身, 由當下存在--狀態構成, 而是亦已由不--可規定、不--可定義又蘊含意義的未來構成(奧特, 1998a: 118-119; 郭騰淵, 2004: 245)。b. 上帝之靈在自我確定被動搖和破壞之時產生影響。...聖靈的強力(啟悟, 重新定向)已預先存在, 人行使其自由, 作出選擇並堅持始終(奧特, 1998a: 159; 郭騰淵, 2004: 263)。</p> <p>M. 「相信上帝」: a. 上帝是力量</p>	<p>265)。</p> <p>I. 「心理學的宗教雄辯術」: a. 心理學的宗教雄辯術, 不承受人真實生存問題和生存困厄(奧特, 1998a: 26; 郭騰淵, 2004: 214)。b. 「不可支配的東西」是人的生存的動因。量化要剝奪這種歷險(奧特, 1998a: 120; 郭騰淵, 2004: 246)。</p> <p>J. 「【思】是一種問」: a. 思是...「有機」發展的連貫性。...是一種問(奧特, 1998a: 1; 郭騰淵, 2004: 207)。b. 思想上的「設想」不夠! 必須始終立足於「現象的土地」(奧特, 1998a: 19-20; 郭騰淵, 2004: 211)!</p> <p>K. 「【詩】與日常語言界限的彼岸」: a. 詩...是口語(所有定形語言的「元語言」)...的一種變體。...向象徵言說的方向改變口語, 直到完全排除每一種清晰的描述(奧特, 1998a: 55-56; 郭騰淵, 2004: 223)。b. 語言界限的雙重經驗迫使我們考慮一個(本體論的)問題: 究竟是一種什麼樣的在, ...什麼樣的真實, 竟在我們日常語言界限的彼岸且在那裏等候我們(奧特, 1998a: 50; 郭騰淵, 2004: 220)? c. 我與事物交往的情緒、初始經驗和我憑藉它們所體驗的真實(奧特, 1998a: 46; 郭騰淵, 2004: 219)。</p> <p>L. 「【象徵語言】與人際間的理</p>
---	---	--

<p>有奇遇性，蘊含著超出我們理解力的前景和可能性(奧特，1998a：162-163；郭騰淵，2004：264-265)。</p> <p>C.「象徵表達的是與許多人相關的真實」：a.每種解釋、每種沉思都是個別的人作為人的領會。與此相反，作為象徵的詩本身表達的是與許多人、也許無限多的人相關的真實(奧特，1998a：57-58；郭騰淵，2004：223)。b.象徵的結構是指向自身之外...更博大的、不可用其他方式說的真實。這種超驗作用，...分享它所指的真實(奧特，1998a：52-53；郭騰淵，2004：221-222)。</p> <p>D.「【象徵】以殊異的方式呼喚觸動」：a.我們其實知道，我們每每被始終陪伴著我們的象徵(語言的、藝術的、詩的、宗教的象徵等)以殊異的方式呼喚...觸動(奧特，1998a：49-50；郭騰淵，2004：220)。b.「不可說的」...是真實的，因它與人相關。...是被經驗到的，因為人們之間產生了經驗交流和理解。...是特殊的，因為人在象徵上所體驗的與象徵的內涵相適應(奧</p>	<p>的泉源(奧特，1998a：39；郭騰淵，2004：216)。b.個體人的最終權力和最後庇護，為《聖經》的獨特點(奧特，1998a：136；郭騰淵，2004：253)。c.相信上帝的真實性，也就相信，...所有人的人性在內在深處為上帝所決定(奧特，1998a：10-11；郭騰淵，2004：209)。d.基督--福音:...在上帝之愛(agape)中的所有人的友愛。...人向最後的、末世的自由之使命(奧特，1998a：132；郭騰淵，2004：251)。</p>	<p>解」：a.象徵語言怎能進入人際間的理解(奧特，1998a：47-48；郭騰淵，2004：219)？b.有「不可說的」一隅突入(奧特，1998a：46；郭騰淵，2004：219)。</p> <p>M.「我們從來找尋不到思想--思想找到我們」：a.我怎麼能夠在我自己身上產生我從前沒有的思想？「我們從來找尋不到思想--思想找到我們」(奧特，1998a：100；郭騰淵，2004：238)。b.下意識還是我自己的一部分。我生命的根本性思想彷彿「從外」降臨於我(奧特，1998a：100；郭騰淵，2004：238)。c.可體驗的意義...源於不可支配的東西(奧特，1998a：127；郭騰淵，2004：249)。</p> <p>N.「象徵與【末世論】和【道成肉身】」：a.象徵是歷史經驗的形象化濃縮(奧特，1998a：48；郭騰淵，2004：220)。b.對象徵的體驗使我們獲得對「不可說的真實」的體驗(奧特，1998a：50-51；郭騰淵，2004：221)。c.宗教象徵，...當破譯了象徵特殊(末世論的和道成肉身的)內涵，才能起作用(奧特，1998a：61；郭騰淵，2004：225)。d.在象徵中感受到不可說的(奧特，1998a：54-55；郭騰淵，2004：222)。</p>
--	--	--

<p>特，1998a：59；郭騰淵，2004：224)。</p> <p>E.「象徵言說的非僅在人意識裏是真實的」：a.一個自身具有生命的象徵(奧特，1998a：91；郭騰淵，2004：234)。b.認為在象徵中言說的僅「在人身上」(即他的意識裏)是真實的。於此，我們需要堅持...在象徵中及通過象徵比對「發生的事情」的陳述，傳遞的真實更多(奧特，1998a：63-64；郭騰淵，2004：225-226)。c.象徵「透射出」被象徵的真實。...有被象徵者的某些真實在場。...這種在場通過象徵變得可說。...但象徵絕不是被象徵的真實(奧特，1998a：53-54；郭騰淵，2004：222)。</p> <p>F.「不說【發生的事情】而是【說著】」：a.「發生的事情」為...如人身上的可作心理學定義的情緒狀態。詩不說「發生的事情」，而是「說著」(奧特，1998a：58-59；郭騰淵，2004：223-224)?b.不可說，那種深層為人與可說的東西的交往構成了根本基礎(奧特，1998a：59；郭騰淵，2004：224)。</p> <p>G.「從【不可支配的東西】到【上帝】」：不可支配</p>		<p>O.「神性的東西具有交互性」： a.人向上帝祈禱...即使...沉默。在某種意義上已經是一種對白(奧特，1998a：72-73；郭騰淵，2004：228)。 b.在神性的東西面前以他自己的意義--表達自己，...因為神性的東西具有交互性的特性(奧特，1998a：128；郭騰淵，2004：250)。 c.當我們說「上帝」...我們的言詞有如一根悄悄伸出引路的指頭(奧特，1998a：97-98；郭騰淵，2004：237)。</p> <p>P.「【內在的聖靈體驗】與對話」：a.在自己的言詞和思想裏找到與上帝的接觸，究竟怎麼可能(奧特，1998a：67；郭騰淵，2004：227)?b.內在的聖靈體驗使人與世俗的「塵世的」現實相調合(奧特，1998a：144-145；郭騰淵，2004：257)。</p> <p>Q.「【聖靈柔化人靈】與自由」： a.聖靈怎麼能柔化人靈，同時又給予自由?...人為有責任的，因而也是自由的...確定並堅持我所選定的立場，我就實現了我的自由。...因為人不知道事物的發展結局，隨時承擔風險(奧特，1998a：154-155；郭騰淵，2004：261)。 b.矢志不移的立場。...新的啟發，是怎樣承擔責任的自我確定。...有一些動機不是人所固有的。當這些動機存在時，才可承擔責任的觀點改</p>
---	--	--

<p>的東西，對它的思考把我們引向「諸神」，還沒有引向上帝（奧特，1998a：128；郭騰淵，2004：250）。</p> <p>H.「在人際中證實上帝」 a. 上帝成人和賜與的超自然生存，是在人個體之間的真實。...人際(指向上帝，蘊含上帝--作為之間規定)的一切言說獲得具體，令人信服(奧特，1998a：178-179；郭騰淵，2004：271)。</p> <p>I.「《聖經》」：《聖經》給人啟悟，賦予靈感...關於活的上帝的信息。(奧特，1998a：110；郭騰淵，2004：241)。</p> <p>J.「反【實證主義】的上帝概念」： a.實證主義的真實概念範疇...「上帝」被造就為一個塵世之內的存在物，而作為上帝的祂恰恰不是這種存在物(奧特，1998a：62-63；郭騰淵，2004：225)。 b. 反對救恩史上的實證主義，把信仰陳述理解為「發生的事情」。...反對「信仰陳述所包含的僅僅是象徵」。...這兩個立場是說，...有關真實的清晰信息是可能的(奧特，1998a：61-62；郭騰淵，2004：225)。 c.上帝是在各個方面無限地超越了人本有的理解力和</p>		<p>變。這些動機出現的具體場所就是對話，是人與人之間的交遇(奧特，1998a：156-158；郭騰淵，2004：261-262)。</p> <p>R.「【聖靈當下之在】的世俗體驗」： a.對聖靈當下之在...的世俗體驗，就是對話的體驗(奧特，1998a：153；郭騰淵，2004：260-261)。 b.聖靈與我們日常「世俗」現實交會的場所。就是人與人之間的對話交流，由此變具體和形象(奧特，1998a：159；郭騰淵，2004：263)。</p> <p>S.「宗教間的對話」： a.對話的本質就是，它並不侷限在個別對話者思索和言談的範圍之內(奧特，1998a：169；郭騰淵，2004：267)。 b.適用於一個具有整齊價值觀念的社會。在今天...失效(奧特，1998a：194；郭騰淵，2004：278)。 c.現時代無法迴避的要求是，基督信仰與世界宗教的對話(奧特，1998a：5-6；郭騰淵，2004：208-209)。 d.對話必須從對「上帝」這詞的可言喻性開始(奧特，1998a：29；郭騰淵，2004：214-215)。 e.須考慮，當他們如此言說，他們的思想史的前提是什麼，這些是否也是我們的前提(奧特，1998a：30；郭騰淵，2004：215)。</p> <p>T.「人不自由之真實結構」：意</p>
---	--	---

<p>判斷力 (奧特, 1998a : 39-40 ; 郭騰淵, 2004 : 216)。</p> <p>K. 「【懲罰】的上帝概念」:</p> <p>a. 律法性和道德性...以懲罰作威脅(奧特, 1998a : 194 ; 郭騰淵, 2004 : 278)。b. 上帝是主, 頒佈律令, 懲罰逾越; 但上帝愛人並願意饒恕人, 只要人滿足信仰的懺悔條件。這神話學... , 上帝和人被設想為同一舞台上的活動者 (奧特, 1998a : 196 ; 郭騰淵, 2004 : 279)。</p> <p>L. 「【初始經驗】的上帝概念」: a. 上帝的奧秘顯現於尋常--「初始經驗」之中(奧特, 1998a : 5 ; 郭騰淵, 2004 : 208)。b. 一種向度, 一個生活領域, 這生存的創造性深度之域, 我們稱之為「上帝」 (奧特, 1998a : 97 ; 郭騰淵, 2004 : 236-237)。c. 上帝是那全然環繞我們人的靈魂的「神」。這是理解人的處境的選擇。這牽涉到在受苦、希望、詢問、構想著的人自我經驗 (奧特, 1998a : 79-80 ; 郭騰淵, 2004 : 229-230)。</p> <p>M. 「【聖靈】的上帝概念」:</p> <p>a. 悲劇性纏礙與虧欠不可分的纏礙。「我們的軟弱有聖靈幫助」...這就</p>		<p>識形態的面紗...不可能發現人不自由之真實結構。... 社會解放使解放進程形象化, 但是, 不可能說明為什麼人的解放是不可迴避的絕對命令, 爭取和要求的根據何在(奧特, 1998a : 189-190 ; 郭騰淵, 2004 : 276)。</p> <p>U. 「道德主義的【罪】理解」:</p> <p>a. 以演繹法建立的罪論, 犯了一系統性的錯誤, 造成對解放信息的本初激情喪失 (奧特, 1998a : 192-193 ; 郭騰淵, 2004 : 277-278)。b. 道德主義的罪理解... , 沒有達到生存的現實之深層(奧特, 1998a : 206-207 ; 郭騰淵, 2004 : 284-285)。c. 對罪的言說持道德譴責, 這不應當是基督教會的事業(奧特, 1998a : 199 ; 郭騰淵, 2004 : 281)。</p> <p>V. 「【罪】是一種需共同承擔的現實」: a. 人類整體, 面臨一種共同的歷史, 被捲入罪孽之中。...不能將罪歸咎於個別的人。它是一種需要共同承擔的現實(奧特, 1998a : 200-201 ; 郭騰淵, 2004 : 281-282)。b. 將罪的教義發展為體系的一個部分, 是必要和適當 (奧特, 1998a : 209-210 ; 郭騰淵, 2004 : 286-287)。c. 中東衝突。不能以道德說教的方式解決。只能通過...作為個體的人的努力, 準備共同接受並</p>
--	--	---

<p>是上帝與人相遇的地點(奧特, 1998a: 151-152; 郭騰淵, 2004: 253; 郭騰淵, 2004: 259-260)。</p> <p>b. 聖靈...上帝之真實的這方面定必要的, 因要恰當地言說聖父、聖子、終極原因和終極內涵, 就需要「在...之中」...這神秘範疇(奧特, 1998a: 165-166; 郭騰淵, 2004: 266)。</p> <p>c. 耶穌返回聖父之後, 撫慰者和庇護者, 就是真理之靈(奧特, 1998a: 145-147; 郭騰淵, 2004: 257-258)。</p> <p>d. 聖靈...是一種前提, 人之前提(conditio humana)(奧特, 1998a: 166-167; 郭騰淵, 2004: 266)。</p> <p>N. 「【言成肉身】的上帝概念」: a. 言成肉身意味...上帝自身接納了人性。上帝...是人際性, 表示: 人之為人的處境皆有此特徵(奧特, 1998a: 177-178; 郭騰淵, 2004: 270-271)。</p> <p>b. 人的權利被設定為本質上向著上帝敞開的自我。...上帝「在存在之中」, 據人與人之間的活動獲得具體(奧特, 1998a: 183; 郭騰淵, 2004: 273)。</p> <p>O. 「【意義網絡】的上帝概念」: a. 意義不是來自無</p>		<p>承擔他們共同的罪, 以這種心態去行動(奧特, 1998a: 207; 郭騰淵, 2004: 258)。</p> <p>W. 「【聖靈】與【倫理規範】」: a. 倫理規範, 規定什麼是需償還他人的。...可是也可以違背規範本義的態度去執行規範。我們從未完全觸及我們的共在之人和鄰人之所在。對這種無限的要求的任何否定大概都意味著使人非人化和非個體化。將有負於人的, 以純粹形式上的「規範」來對待。並未設定出應當「執行」的具體要求(奧特, 1998a: 184-185; 郭騰淵, 2004: 273-274)。</p> <p>b. 人們不能相互完全了解, 但也不是隨心所欲地相互交往, ...旁人注視著我, 他的面孔可能具有某種改變我的承擔責任決定的動機, ...聖靈柔化人靈, ...它是承擔責任個體存在形成過程中的一種真正的轉機(奧特, 1998a: 158; 郭騰淵, 2004: 262)。</p> <p>X. 「【代禱】行動與【對話倫理】」: a. 對人的言說和對上帝本身的言說相互交融, 在「代禱」行動之中成為現實(奧特, 1998a: 187; 郭騰淵, 2004: 275)。</p> <p>b. 解放為源於上帝而發生於人身上的事件, 使人掙脫外在的鎖鏈, 也掙脫內在的鎖鏈(奧特, 1998: 193; 郭騰淵, 2004: 278)。</p> <p>c. 基督信仰的</p>
---	--	--

<p>意義的東西(奧特，1998a：126-127；郭騰淵，2004：249)。b.現實之奇遇性的深層維度及真理的奇遇性描述了「世界感」、信仰的真實關係和真實理解(奧特，1998a：162-163；郭騰淵，2004：264-265)。c.必須將上帝為聖靈談論。但是，上帝之靈有別社會的和個體的意義，它不是由人設定，它是一個自主活動的「意義網絡」，從內在上帝感化人和改造人(奧特，1998a：168-169；郭騰淵，2004：267)。d.「不可支配的東西」...它類似在有意識的個體之間對話的相互行動。...對人「言說」並「聽」人言說(奧特，1998a：135；郭騰淵，2004：253)。e.對話。...有一種傾聽、一種聆聽正迎向他，迎向他此刻所做的、所思的和他所不得不說的(奧特，1998a：73；郭騰淵，2004：228)。</p> <p>P.「【永恆的伙伴】的上帝概念」：a.人際真實行程之中：體驗人的同時，體驗上帝。因人際中當下存在的「永恆的伙伴」超越一切錯過。上帝不是空洞的設定和空洞的</p>		<p>實現，...意味著：「靠不可支配的東西生活」，否棄任何穩靠、任何「自我誇耀」、「自我稱頌」(奧特，1998a：246)。d.以祈禱的態度為基礎的倫理...具有社會、政治和民主的巨大重要性與穿透力，它不是通過綱領強制人，而是與具體的人一同制定綱領，所以，有理由稱之對話倫理(奧特，1998a：142；郭騰淵，2004：256-257)。</p>
---	--	--

<p>公理，而是可行的體驗。上帝是一種直觀經驗的當下原動力（奧特，1998a：186-187；郭騰淵，2004：274-275）。</p> <p>b.人的生存始終是面對...上帝在場。赦罪和新創造之經緯已由上帝織入人的歷史和悲劇性之中(奧特，1998a：211-212；郭騰淵，2004：288)。</p> <p>Q.「【審判】的上帝概念」：人仍處在上帝的審判之中!但這種審判不是道德清算，而是揭露人生一切非本質的東西（奧特，1998a：211；郭騰淵，2004：288）。</p> <p>R.「赦罪具有的巨大潛能」：a.建設性地穿透人的悲劇性深層不可能是人的努力和成就的結果，也不可能是道德要求的對象。理性主義或人本主義都不能使我們對此承擔義務。只有憑藉赦罪所具有的巨大潛能(信仰之認信)，這種可能性才可能成立（奧特，1998a：211；郭騰淵，2004：287-288）。b.上帝作為解放者和朋友在人的悲劇性牽纏深處向人迎面走來。赦罪是解放和新的創造（奧特，1998a：212；郭騰淵，2004：288）。</p>		
---	--	--

<p>S.「【聖靈】與神秘體驗」： 多樣靈賜之形態，可以 闡述神秘體驗（奧特， 1998a：171-172；郭騰 淵，2004：268-269）。</p>		
<p>1.自然史的「模糊點」：(1) 「人精神史中人的自然 史模糊點」。 (2)「神學模 式只是路標」。 (3)「自然 史的【模糊點】」。</p> <p>2.基督神學的本質：「基督 神學的本質」。</p> <p>3.對象徵的體驗：(1)「象徵 表達的是與許多人相關 的真實」。 (2)「【象徵】 與【真實】」。 (3)「對象 徵的體驗」。</p> <p>4.「不可說的真實」內有差 異：(1)「【象徵】以殊異 的方式呼喚觸動」。 (2) 「【不可說的真實】之內 有差異」。</p> <p>5.「象徵言說」非僅在人意 識是真實：(1)「象徵言 說的非僅在人意識裏是 真實的」。 (2)「大化流 行」。</p> <p>6.最本原的「自我經驗基本 事態」：(1)「不說【發生 的事情】而是【說著】」。 (2)「【人】不能窺入另一 個的心靈」。 (3)「【人】 以心靈言說」。 (4)「人最 本原的【自我經驗基本 事態】」。 (5)「【人】的根 源、先天性和廣泛性」。</p> <p>7.從「不可支配的東西」到 「上帝」：(1)「從【不可</p>	<p>1.人需要「意義」：(1)「【人】 是需要意義的生靈」。 (2) 「【人】對事物的【理解】」。 (3)「生存現象的【意義整 體】」。</p> <p>2.初始真實：「人的存在之謎」。</p> <p>3.對話的「不可支配者」：「對話 中的【不可支配者】」。</p> <p>4.「實證主義」對人的理解：「【實 證主義】對人的理解」。</p> <p>5.人的「悖論」：(1)「人的【悖 論】」。 (2)「【無】的悖論」。 (3)「【自我確定】中的【自 由】與【負責】」。 (4)「新的 自我理解」。</p> <p>6.人的「構成問題」：(1)「人的 【構成問題】」。 (2)「人【位 格】的特性」。</p> <p>7.人的「球體圖像」：(1)「人的 【球體圖像】」。 (2)「【人】 處境的模式」。</p> <p>8.人是「創造性空穴」：(1)「人 為【創造性空穴】」。 (2)「充 盈的無」。</p> <p>9.人的「欠罪」：(1)「人的【欠 罪】」。 (2)「悲劇性的牽纏與 解放」。 (3)「【罪】的非私有 性」。</p> <p>10.罪與承擔：(1)「人的【罪】 與承擔」。 (2)「【罪】的承擔」。</p> <p>11.「人際」對話的上帝：「【人 際】對話的上帝」。</p> <p>12.人的自由：「基督神學之【人</p>	<p>1.神正論問題：「神正論問題」。</p> <p>2.無限的位格存在：(1)「無限 的位格存在」。 (2)「上帝是 無法限定的」。 (3)「【上帝圖 像】與非理性因素」。 (4)「神 學的【關聯域】」。</p> <p>3.上帝的證明：(1)「上帝及其 救恩行為的證明」。 (2)「【內 在性】又【超驗性】的上帝」。 (3)「生存上的證明」。 (4)「神 學中的真理標準」。 (5)「【論 證】」。 (6)「方法上的科學嚴 謹」。</p> <p>4.播道工作：(1)「【宣道】的嚴 謹和誠實」。 (2)「播道工 作」。 (3)「【論證】與宣道」。</p> <p>5.談論「上帝」之可能：(1)「談 論【上帝】之可能」。 (2)「真 理依存於當時的歷史語 境」。</p> <p>6.功能觀察模式：「【功能觀察模 式】與【人類學模式】」。</p> <p>7.虔敬態度：「宗教虔敬態度的 疊現」。</p> <p>8.信仰的萌生：「信仰的萌生」。</p> <p>9.心理學的宗教雄辯術：「心理 學的宗教雄辯術」。</p> <p>10.「思」的問：(1)「【思】是 一種問」。 (2)「【思】的問」。 (3)「以反思為方法」。</p> <p>11.日常語言的界限：「【詩】與 日常語言界限的彼岸」。</p> <p>12.人際間的理解：「【象徵語言】</p>

<p>支配的東西】到【上帝】。(2)「上帝的【顯示】」。(3)「【一神論】的選擇」。(4)「信仰的行動」。(5)「【更高意義】的引入」。</p> <p>8.人際中證實上帝：(1)「在人際中證實上帝」。(2)「與上帝相遇」。(3)「上帝與【實際人際真實】」。(4)「言成肉身」。</p> <p>9.聖經：「《聖經》」。</p> <p>10.反「實證主義」上帝概念：(1)「反【實證主義】的上帝概念」。(2)「不可說的真實」。(3)「人無法自己完滿認識自己」。(4)「人的【生存現象】與【可觀察行為】」。</p> <p>11.「懲罰」的上帝概念：「【懲罰】的上帝概念」。</p> <p>12.「初始經驗」的上帝概念：「【初始經驗】的上帝概念」。</p> <p>13.「聖靈」的上帝概念：(1)「【聖靈】的上帝概念」。(2)「聖靈神學」。(3)「經【聖靈】到人」。(4)「由聖靈喚醒的」。(5)「在靈賜中超越自身」。</p> <p>14.「言成肉身」的上帝概念：「【言成肉身】的上帝概念」。</p> <p>15.「意義網絡」的上帝概念：(1)「【意義網絡】的上帝概念」。(2)「【意義】</p>	<p>的自由】」。</p> <p>13.相信上帝：「相信上帝」。</p>	<p>與人際間的理解」。</p> <p>13.「思想」找到我們：(1)「我們從來找尋不到思想--思想找到我們」。(2)「人獲得什麼」。(3)「讓人與他交談的上帝」。</p> <p>14.基督人類學：(1)「象徵與【末世論】和【道成肉身】」。(2)「耶穌基督」。(3)「基督人類學」。(4)「【象徵】與【真實】」。</p> <p>15.神性的交互性：「神性的東西具有交互性」。</p> <p>16.活的語言空間：(1)「【內在的聖靈體驗】與對話」。(2)「在【活的語言空間】體知上帝」。</p> <p>17.「聖靈」與自由：「【聖靈柔化人靈】與自由」。</p> <p>18.「聖靈」的世俗體驗：「【聖靈當下之在】的世俗體驗」。</p> <p>19.宗教間對話：(1)「宗教間的對話」。(2)「神學中的【對話】」。</p> <p>20.人不自由之真實結構：「人不自由之真實結構」。</p> <p>21.「罪」所指：(1)「道德主義的【罪】理解」。(2)「【罪】所指」。(3)「【欠罪】的生存性」。</p> <p>22.同契共在：(1)「【罪】是一種需共同承擔的現實」。(2)「人與【所有他人共同承擔義務】」。(3)「時代處境中的視域」。(4)「【同契共在】」。(5)「建設性的出路」。</p> <p>23.言說上帝終歸結倫理學：(1)「【聖靈】與【倫理規範】」。</p>
--	--------------------------------------	---

<p>與【意義載體】」。</p> <p>16.「永恆的伙伴」的上帝概念：(1)「【永恆的伙伴】的上帝概念」。(2)「圍浸我們精神的【上帝】」。(3)「【人】身上的奧秘」。</p> <p>17.「審判」的上帝概念：(1)「【審判】的上帝概念」。(2)「【人神同形同性論】上帝形象」。(3)「【人神同形同性論】與上帝」。(4)「【正義問題】與上帝」。</p> <p>18.赦罪的巨大潛能：(1)「赦罪具有的巨大潛能」。(2)「基督信息的本質」。(3)「解放之思」。(4)「【創造性的無】與上帝」。(5)「【上帝】與解放」。</p> <p>19.聖靈：(1)「【聖靈】與神秘體驗」。(2)「多神論」。(3)「【聖靈】不取消自然，它改變自然」。</p>		<p>(2)「《聖經》的神學方法論」。(3)「言說上帝最終歸結倫理學」。</p> <p>24.對話神學：(1)「【代禱】行動與【對話倫理】」。(2)「人的解放」。(3)「【對話神學】」。(4)「【對話倫理】」。(5)「人與對上帝的概念」。</p> <p>25.「本體論」的思考：「解放人的上帝」。</p>
--	--	--

以「同契共在」為要旨對《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》的分析

1.「以【預設】為焦點」的論述：

- (1)從哲學上對問題做思考的人類學立場，即「人經驗自身的方式和方法，是人的哲學思考的出發點」，吾人因著對「不可支配者」的多樣體驗而肯認「多神論」，然而要做「【多神論】與【一神論】」之間的選擇，是一個飛躍，是一個思想上的「飛躍」，其是經由對基督宗教的「信仰」所致，此一「飛躍」的結果，由世俗的觀點視之特具有「倫理學」上的意義。
- (2)「祈禱是我們與上帝相遇，在我們自己的言詞和思想裏」，而在世俗的現實中，若被要求說明上帝的「真實」如何可能？有賴於說明「上帝真實之根據？是言成肉身的命題」。
- (3)「【不可說的】在人的基本處境裏」，如果人願意敞開心靈，都可以去體察此一「真實」，而對於某些人堅持的「錯假定，人從根本上可以靠他的成熟完全認識自己」，其可以嘗試去思考「其自身被【拋到這個世界】是一種怎樣的合【理性】」？
- (4)早期的「巴特神學」認為人根本不可能言說上帝，然而符合「人類學經驗」的是「巴特的

基督中心論神學須用【聖靈神學】加以補充，在這情況下「人與上帝間溝通的鴻溝」有了橋樑，也不僅只是特殊的「思想飛躍」，「聖靈賜我們能具體言說上帝當下之在」，若「沒有聖靈就沒有意義」，「聖靈」能扮演溝通「人與上帝」及「人際」的角色，而「全然圍浸我們精神的【上帝】」亦即無處不在的「聖靈」，所以人「在無言的邊緣，獨白不會停止」，當「思」出現，就有「聖靈」參與其間，不是「我們找到【思想】」，而是【思想】找到我們」。

- (5)過去關於「【人神同形同性論】」的上帝觀，是一種對象化，限制了生存解釋的可能性」，當我們在「過去對上帝思考的路上」再次思考「基督信息的本質是福音、喜訊，信仰與皈依被當成條件、功效，丟失基督信仰之本質的東西」，我們認為「人應該被徹底地【解放】」，因為「人類學經驗」顯示，存在著人「解放的前題：人之存在，【不止是他之所是】」，「人可以超越【世俗的真實】而又不失【世俗的真實】」，在這「人類生存解釋」的「悖論」上，人遇到「上帝」，「上帝」具大的潛能帶來福音與喜訊。
- (6)吾人解釋「《聖經》的多神論...源於不可支配的東西的無限多樣性」，肯認「【聖靈】...在其不可預知性中游離於科學性的存在體系因果鏈條之外」，認為因著「聖靈」【未曾意料和不可意料的東西】中斷和連接人意識到的意義」，人的「生存現象是非--實性的，是一個意義整體」，所以儘管基督宗教所言之「【創造性的無】是悖論。...標誌著人的思考無法跨越的終點」，但是人既能是「自由和負責的生靈傾向自我確定」又能「成為新人」。
- (7)因肯認「位格」的概念，以為「【位格】為關係、相互性和交談之可能」，所以能說明「人，為球體模式」，而「敞開的人，是被上帝栖居的空穴」。
- (8)道德上的「罪」概念太簡單，無法說明人真正的生存處境，基督宗教的「罪與赦罪，描述必須運用...悲劇性的牽纏與解放」，「罪是富意義的關係被人之限定性、悲劇性牽纏毀了」，做為「自由和負責的生靈」當事人並沒有簡單地屈服，而是連同其內心世界和承擔責任的自我一道被捲入漩渦」。
- (9)「上帝以何種方式與我們相關？它不唯一，它是一條路」，須以「一種相反的【客觀化】方法」去體驗，吾人認為「上帝絕對超驗性同時又是絕對的內在性」，「人在其深層所遭遇的真實，在人象徵經驗中被證明」同時說明了其內在性與超驗性。
- (10)「神學思考法則，即：須努力達到某一特定問題或命題可能達到的最深根源」，由之吾人體驗「人的【解放】之必要性」與生存上的意義，「人獲得了一種新的、優越的、不受人操縱的意義賦予」方是真正的「解放」，因上帝「【無限的位格存在】這一概念，含可交談性和同伴性，含不受個體侷限的自由」，人際間因著共同的上帝而「同契共在」，是以「倫理學中，【上帝】對於我們意味著什麼，表現在我們對他人的關係和態度之中」。

2. 「以【方法】為焦點」的論述：

- (1)秉持「否定神學的原則」，吾人去問「【模糊點】更真的含義」，以「在思想中並由此以整個生命向那一向度--敞開自己」，從「在對象徵的體驗中，經驗了【可以說的】層次和【不可說(基本處境)的】層次」，覺察「【不可說的】自身有差異」，「不可支配的真實，借助於形形色色的生存現象獲得證明」。
- (2)孤立的心靈「不能窺入另一個的心靈，在無限的個體存在那裏，這種限制被揚棄，「即使是最樸素的經驗，是以心靈言說」是對話，因著有「【不可說的真實】構成，根源、先天性和

廣泛性」，人能言說「藉啟示，上帝的自我言說，在基督身上成人，在人們中間的寓居，上帝顯示」。

- (3)「信仰包含著決斷，這一決斷具倫理學的涵義」，我「把我的問題和我生命(可能)更高的意義引入:我祈求」，人際的「對上帝的真正傾訴，受造物相互觸探，感知並證明言成肉身」。
- (4)探問「【人的現象】真實原初方式，是生存現象?抑可觀察行為」，感知「將自己理解為由聖靈喚醒的，這是信仰之體驗!亦是不信仰的界限」。
- (5)在悖論「突破個體界限而不喪失個體性。在這邊界上，人遇到上帝」，若採「人神同形同性，將人導入歧途」，吾人「必須放棄把上帝帶上自己理智和道德判斷力的法庭」，當採取「予一個名字，變得可以稱呼，這把人從對神秘的驚訝引向行動，具倫理學的意義」。
- (6)由於在「人類返歸自我的時代，規範體系都已意識形態」，無法認識真正的人，於基督宗教其經「因認識到人的軟弱，而認識到人永恆的尊嚴」，在傳道上要求「神學的道理，必須能夠被清楚解釋」，要「揭示內涵、內在邏輯與生存的關聯」，要求「對不可見的真實，在方法上的科學嚴謹:即一步一步地對自己之所為給予解釋，準備向任何一個人解釋和對話」，方法「不是駁斥異教，而是正面展示信仰的基礎和內涵」，要「使宣道更貼近生活」，因著「人類學的追問須紮根於解釋學」，因著以「離棄懸浮的體系、貌似獲得證實的概念，拋開作為【疑難】的假問題」，以「對上帝存在的思考是在曾鋪好的路上以批評的反思繼續」。
- (7)「【赦罪】是一建設性的，新意義、新共同體、新故鄉--耶穌基督是象徵和典範」，以「【最終所有人的團契】這為我們對待人的人類學度量」，由「【耶穌被釘死】的象徵參與【十字架的不可說的真實】」，【復活節之晨】的象徵參與【從死中復活的不可說的真實】」，吾人「思考:人際並非殘斷、相互隔絕的空間，而在此中，上帝朗然向我們敞開」，因之「不從解釋學上認真對待另一方的意圖，是【罪】」，而「只從出自現有(金錢和商品交換)範圍的角度理解，它掩蓋了【罪】的生存性!【罪】不是主觀的感覺，而是實在，其不能客觀化，只能被證實為【毒鉤】和共同承擔」，人們「在詢問自己這視域中言及上帝」，所有的人「通過耶穌基督每個人都是兄弟，都有機會向著自由超越自己」，「通過相信，它給予我們勇氣，並在任何情況下保持對人們的愛，承擔義務」，循「《聖經》的神學方法論，從解放開始。上帝的巨大原動力，化身為耶穌基督，在聽者最深沉的本質核心切中聽者，將虔信的人心展開為可能的對話」，吾人「不純理論地、超然地言說上帝，而在生存的牽纏中歸結到倫理學，獲得證實」。
- (8)人為「社會性的生物，然而在個體層面，人自身的解放才能徹底」，基督宗教的「【對話神學】是問一種立場背後的經驗，受對話者經驗的啟迪，然後找出可能的共同點」，以「祈禱是突破一切限制的行動，通過這，所有人【同契共在】」，吾人「從時代處境出發，我們在基礎--人類學的思考中，重揚《聖經》、傳統上帝觀中的位格主義」。

3.「以【重要概念】為焦點」的論述：

- (1)「【人的自然史模糊點】在交互主體間的理解中，被注意到」，「真實中的真，具有奇遇性，蘊含著超出我們理解力的前景和可能性」，吾人以「象徵的結構指向自身之外的真實」，體察到「【不可說的】是真實的，是特殊的，因為人在象徵上所體驗的與象徵的內涵相適應」，以「象徵【透射出】被象徵的真實」，肯認「不可說，那【深層】為人與可說東西的交往構成根本基礎」。

- (2)「不可支配的東西，對它的思考把我們引向【諸神】」，然因著對「上帝成人和賜與的超自然生存，是在人個體之間的真實」的肯認，而唯一確定「《聖經》給人關於活的上帝的信息」。
- (3)吾人「反對救恩史立場--有關【真實】的清晰信息是可能的」，反對「神話學，上帝和人被設想為同一舞台上的活動者」，吾人將「生存的創造性深度之域，我們稱之為【上帝】」，以「聖靈...言說聖父、聖子、終極原因和終極內涵」，因著「言成肉身意味...上帝自身接納了人性...是人際性」，以為「上帝之靈不是由人設定，它是一個自主活動的【意義網絡】，從內在上感化人和改造人」，我們可以在「人際真實行程之中:體驗人的同時，體驗上帝」。
- (4)「人仍在上帝的審判之中，是揭露人生一切非本質的東西」，要「建設性地穿透人的悲劇性深層。理性主義或人本主義都不能使我們對此承擔義務」，從「多樣靈賜之形態，可以闡述神秘體驗」，吾人認為「聖靈是人之前提:人是需要意義的生靈」，因為「我的自我與世界的關係中的基本處身性...是充滿奧秘關聯的預感」，是「被【不可支配者】圍浸並交織，起作用的是言說與應答、歷險與責任」，從前「以實證主義對人的理解為前提，這種前提是有爭議的」。
- (5)「人的生存界限克服而仍是他所是?這是悖論」，此涉及「【構成問題】關係到有限的個體存在--最終能否還原為無限的位格存在」，以「上帝之國--有限的人的個體存在是通過無限的個體存在構成」而釋之，「上帝的真實透入人，【創造性空穴】貫穿人的斷片性存在，此即【上帝之寓居】」。
- (6)「從道德範疇來把握【欠罪】...是對人的悲劇性認識不足」，罪是「人們可以在個體的自由介入中承擔」的，「上帝...是那被共同意指和可被共同意指的」，因著「聖靈的強力(啟悟，重新定向)已預先存在，人行使其自由，作出選擇並堅持始終」，吾人「相信上帝的真實性，也就相信，...所有人的人性在內在深處為上帝所決定」。
- (7)「神正論問題是根本」需要被正視，吾人將釋之以超越吾人所能理解之「無限的位格存在之假設--《聖經》認可了這種假設」，並以「上帝及其救恩行為...【證明】，唯一的可能是:相關的言說確實能夠在人的具體生活情景中切中人」而肯認之，因著方法「一件實事，注目於它並澄清，把思化為整體，對統一的結構把握，使思豐富而敞亮」，因著覺察「談論上帝之所以可能，乃因人們可能從完全不同的立場和經驗出發就【上帝】這一題旨達成理性的理解，或至少共同接近這一題旨」，因著理解到「【功能】觀察，簡單的模式，沒考慮...它怎樣涉及人，而【思】在此被阻絕」，因著觀察到「不同宗教，...【虔敬態度】疊現」，當「對【真】的奇遇性及對真實之相應的深層維度有所預感，信仰就開始萌生」，從而反思及「心理學的宗教雄辯術，不承受人真實生存困厄」，須另闢蹊徑以「思想上的【設想】不夠!必須立足於【現象的土地】」，就從個體有著的「語言界限的雙重經驗使我們考慮:究竟是一種什麼樣的真實，竟在我們日常語言界限的彼岸」，思考「象徵語言怎進入人際間的理解」，終而推及「【我們從來找尋不到思想--思想找到我們】」。
- (8)「【象徵】是歷史經驗的形象化濃縮」，當「人向上帝祈禱，是一種對白」，因著「內在的聖靈體驗使人與世俗的【塵世的】現實相調合」，「聖靈能柔化人靈，同時又給予自由」，「聖靈與我們日常【世俗】現實交會」。
- (9)要「對話」要「從對【上帝】這詞的可言喻性開始」，因其涉及人們對人類圖像「發現人不

自由之真實結構，說明為什麼人的解放是不可迴避的，爭取和要求的根據何在」的預設，說明了「道德主義的罪理解...，沒有達到生存之深層」，說明為何「不能將罪歸咎於個別的人。它是一種需要共同承擔的現實」，經以「聖靈柔化人靈，形成過程中的一種真正轉機」的解釋，肯定了「以祈禱的態度為基礎的倫理，它不通過綱領強制人，而是與具體的人一同制定綱領，稱之對話倫理」，肯定了「對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中，而是本體論的思考。上帝引導人超越自己進入自由的主導」。

第四節 文本意義的解釋(二)

本節「文本意義的解釋(二)」，重點置於：壹、揭露作者的先前假定「政治、宗教...」，以對文本完全的理解。貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異。參、做長期、密集地詮釋，以修正、證明關於意義關係之假設。

壹、揭露作者先前關於「政治、宗教...」的假定

在本部分，根據《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》出版的年代，擬將奧特思想發展分為前、後期，並就宗教部分加以探討：

一、奧特宗教思想前期：

分析奧特宗教思想前期具有的假定，主要著眼於巴特、布特曼、海德格對奧特的影響。

奧特學術上，直接受教於巴特與布特曼，他們在奧特宗教思想發展的前期，有重要影響。奧特在巴塞爾大學研究神學時，巴特收他為博士候選人，並為他規定了一個選題「對布特曼的神學之批判」。其後在馬堡，奧特從師於布特曼做了兩學期的研究，寫出《歷史與布特曼神學中的救恩史》。奧特於書中要求透過新「海德格」，對布特曼進行積極、建設性的批判。他認為，針對布特曼人們必須：(1)尋求綜合「意義」與「身體實在」(corporeality)，「歷史」和「本質」於自身的歷史實在，以克服布特曼的割裂作法。(2)力求全面地，將理解解釋為歷史存在的現實化，以超越布特曼詮釋學的侷限性。(3)尋求一個綜合時間觀念，這時間觀念既考慮到歷史現在的突出意蘊，也考慮過去與將來的實在本身。(4)尋求語言的原初本質(因為《聖經》與懺

悔、注經與教義學、布道及祈禱中所包含的東西，即是語言)，語言乃是一切教會、神學活動的媒介（羅賓遜，1995：117-118）。

有關海德格對奧特宗教思想的影響，奧特在〈什麼是系統神學？〉中的一段話，突出地顯示其對海德格的重視，他說「在此，我斗膽引述海德格在我《思與在：海德格之路與神學之路》這部書出版時寫給我的一句話：【只要人類學與社會學的概念化與存在主義的概念化未被克服與棄置，神學就不能自由地述說被委託給它述說的東西】」（奧特，1998b：229）。於此，我們除了看到奧特對海德格的敬謹，也可知道其企圖以「海德格現象學」方法，掃除神學研究上人們曾經用過的「人類學與社會學的概念化與存在主義的概念化」方法。

二、奧特宗教思想後期：

奧特在《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》，突破自己前期只從「位格-超位格」說明上帝的方式，進一步從人身上(人日常生活)維度以揭示上帝的存在。

對於上帝的詮釋，奧特兼顧前期關於「人的生存」與後期強調的「語言」。因為「人是尋求理解的生物」、「人不是自足的」、「人只有向未來開放才能獲得自己的本質」、「聖靈」，人與上帝間的對話成爲可能，人與人的對話可能，宗教間對話可能。

奧特對「人與神間的鴻溝」問題，提出以聖靈(「聖靈神學」)整體闡釋教義體系「關於上帝、創世、人之境況、罪、基督、稱義、倫理、教會、聖靈、聖禮、末世、祈禱、神祕主義」及新出現的問題(奧特，1998a：172)。

貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異

本部分，關於文本作者與詮釋者在具體情境的理解，最可能產生巨大差異的地方，可能在於詮釋者(即研究者)本身是否具基督宗教信仰。

研究者因未具有基督宗教信仰，這種缺乏宗教(信仰)實踐，造成的理解

差異是否可能克服？如就於前弗蘭次說的「基督教經驗(並不屬於思的運動)，是逕自直接討論深淵(那基督教經驗與思之間出現的深淵)(弗蘭次，1998：283)」，那將是很難克服的。但是，本研究較樂觀的認為，由於奧特撰寫《思與在：海德格爾之路與神學之路》討論「神學運用海德格哲學的理由」，曾明確地說：「神學的真誠性、現實關涉性和可聽聞性，必須得到證明。在歷史學的討論領域裏，神學不可以把自己固定在確定的歷史學【結論】。不過，倘若神學家並沒有使自己遭受那些歷史學家和哲學家所提出的問題，那他就是不誠實」(奧特，1998b：163)，而奧特的寫作亦以之為重要方向。

因此，儘管研究者本身並非基督徒，在研究方法上經以達奈爾「教育詮釋學」方法，掌握對文本討論的深度與詮釋精確度，透過對原作者宗教類相關著作的分析及比較其他學者的研究，以掌握文本蘊義。相信能對《不可言說的言說--我們時代的上帝問題》的論述獲得相當程度理解，並「走在神學思的路上」。

參、做長期、密集地詮釋，以修正、證明關於意義關係之假設

- 一、本研究於「文本內的詮釋」步驟所得「宗教蘊義」，其與後續步驟包括：「揭露作者先前關於【政治、宗教...】的假定」、「不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異」之結果相對照。由於達奈爾「教育詮釋學」方法本身，具有在各種資料間不斷循環、修正的功能，所以在「文本內的詮釋(二)」步驟所得之「宗教蘊義」，暫不變動，維持原來表 4-3(《不可言說的言說—我們時代的上帝問題》「宗教蘊義」分析表)之內容。
- 二、本研究將於日後再專文討論：(一)如何透過西方基督宗教以外其他宗教文明的專書，以釐清本研究所得宗教蘊義的整全性。(二)如何根據本研究所得基督宗教理論構念，編製相關「量表」於本土施測，進行詮釋、修正有關於意義關係之諸假定。

第五節 文本的教育蘊義

本節以馮朝霖教育「人類圖像」理論，應用於文本教育蘊義的分析。撰寫重點：壹、馮朝霖教育「人類圖像」理論的應用。貳、本節的小結。

壹、馮朝霖教育「人類圖像」理論的應用

一、宗教專書的教育蘊義

本研究參照馮氏理論，認為宗教的教育蘊義可說明如下：教育的現象學原為「幫助人成為其自己」的歷程，透過宗教人類圖像（「條件與自由【依他起性】」交錯互動）的闡揚，使人覺察「人的本質（人的實然）」與「要實現的人性（人的應然）」，在「終極」意義的追求下，導致超越。

因此，將「宗教專書的教育蘊義」定義為：從宗教的視域，說明人之「條件與自由」，幫助人發現「終極」意義，超越其自己。

二、分析方法：

以下將從「人性(人的實然、人生存的條件限制、人的未確定性)」、「人的終極關懷」、「宗教中的命定(「上帝」是否與人有干涉)」、「宗教施於人的可能性與產生信仰(宗教施於人的可能性、產生信仰)」、「宗教中人的自我完成(人的應然)」、「對信仰的個殊觀點」等主題分析文本的教育蘊義：

(一)對於「人性」的觀點：

1.人的實然：

奧特談「人真實的原初」，他說：

「人的現象」的「詮釋學」與「科學」。...何者趨近人真實的原初方式？是生存現象？抑可觀察行為(奧特，1998a：80-81)。

不可說的...在人的基本處境裏(奧特，1998a：59)。

究竟是「人的生存現象」還是「人被觀察到的行為」，才是真正較趨近「人真實的原初」？對於這一問題的選擇，代表了我們對於「人」的

理解，究竟是採取「詮釋學」的立場，還是「科學」的立場？

分析奧特對於人的觀點，奧特說：

以實證主義對人的理解為前提，人成為唯科學主義的說明對象。但這種人類學的前提是有爭議的。人自身不為人所把握...延伸人知識的極限就沒有意義。上帝(須逐步退位)的言說失去了任何基礎(奧特，1998a：110-111)。

奧特認為，由於「人自身不為人所把握」，所以實證主義的人類學前提是有問題的。而企圖將人當成唯科學主義的說明對象，將人的知識延伸到極限而逐出上帝，是沒有基礎的言說。

奧特說：

生存現象是非--實性的。充滿了意味，處處顯示著意義關聯，是一個意義整體(奧特，1998a：124-125)。

我們也許有智慧和理智。能詢問意義，做有意義的事情。但是，環繞我們四周並在我們心中，有一種更高的理智在統治著，有一種意義迎向我們，它不是由我們自己設立的，我們只是剛剛開始理解它(奧特，1998a：40-41)。

《詩篇》139篇中「球體圖像」(奧特，1998a：40-41)。

應...前理解...「上帝是那位全然圍浸著我們人的靈魂的【神】」(奧特，1998a：31)。

人，為上帝之國緊緊環繞。有限的人的個體存在是通過無限的個體存在構成(奧特，1998a：118)。

要理解「人」的生存現象，不可將「人」當成僅具「實性」之物看待。聖經中的「球體圖像」，說明人的靈魂是為上帝所圍浸，人有限的個體存在是通過無限的上帝構成。

奧特說：

存在著普遍的、人的自我經驗模式，它們構成社會--文化變體的先在--基礎：...情緒的斷片性。...根本性的思其本質的不完善。...存在於我和我的意志之外的某種東西。...人的真實、本質上的斷片性(奧特，1998a：122-124)。

上帝的真實透入人的真實之中。人的真實沒有明確的界限。「創造性空穴」貫穿人的斷片性存在，此即人身上的「上帝之寓居」(奧特，1998a：94)。

以定義方式描述基督人類學，人被解釋為能行善事，能完成意義轉變的人，因自由的創造性之域--上帝之國圍浸著他(奧特，1998a：134)。

普遍的、人的自我經驗模式，說明了「人的斷片性」。基督教人類學進一步認為，人是「空穴」--上帝自由創造性之域圍浸著人。

對於人更本原的「自我經驗基本事態」，奧特說：

人經驗自身的方式和方法不是某種無疑地既定的東西。雖然它是人的哲學思考的出發點(奧特，1998a：121-122)。

尋常的自我經驗基本事態。...在哪更本原(奧特，1998a：80-81)。

一種未經反省的世界--體驗(它包含自我體驗)，是我的自我與世界的關係中的基本處身性。...是充滿奧秘關聯的預感(奧特，1998a：124-125)。

人有意識地創造，也是在心中從不可支配的東西中出現了一個視像(vision)，然後，才開始意識地捕獲並塑造(奧特，1998a：127)。

全然不可規避地圍浸我們精神的「上帝」(奧特，1998a：43)。

統攝、中斷和連接一切理解的存在之「創造性空穴」(奧特，1998a：89-91)。

「創造性的無」是一種悖論。...標誌著對人的思考一個無法跨越的終點(奧特，1998a：94)。

「充盈的無」或許可以理解，但與驗證相去甚遠。它仍然駐足於「無」(奧特，1998a：92-93)。

有限的人通過無限的個體存在構成。「空穴」...是心理學上理解的東西的反面(奧特，1998a：121)。

人更本原的「自我經驗基本事態」是什麼？人經驗自身的方式和方法(雖然它是人的哲學思考之出發點)，其不是某種無疑地、既定的東西。存在一種未經反省的「我的自我與世界的關係中的基本處身性」，其是充滿奧秘關聯的。人有意識地創造，也是在心中從「不可支配的真實」中出現了一個視像，然後，

才開始意識地捕獲並塑造。那「不可支配的真實」，基督教神學認為是圍浸我們精神的「上帝」，是統攝、中斷和連接一切理解之「創造性空穴」。「創造性的無(空穴)」，是一種悖論，標誌著「對人的思考」一個無法跨越的終點，或許可以理解，但與驗證相去甚遠(「空穴」是心理學上理解的東西的反面)。

奧特說：

把人理解為意向著、理解著的生物，這必須被視為人類學的基本事態(奧特，1998a：88-89)。

人--自身包含個體存在、可交談性和同伴性(奧特，1998a：116)。

基督教人類學強調人具有意向，是具有理解能力的生物。因上帝，人與上帝，人與人之間，具有共同生活、交談的可能性。

奧特說：

人現在之所是...難以窺透，有東西於尚未確定之中(奧特，1998a：119)。

本質上敞開的人，...生存是被不可見的上帝...栖居的空穴(奧特，1998a：185-186

一種向度，一個生活域，這生存的創造性深度之域，我們稱之為「上帝」(奧特，1998a：97)。

基督教神學認為，「人現在之所是」難以窺透，有東西於尚未確定之中「人」本質上是敞開的人，他的生存是被不可見的上帝栖居的空穴。非基督教神學，可以將基督教神學的上帝，理解為一種「生存的創造性深度之域」。

社會性的生物，他的解放...必須在社會的層面進行。然而，在個體層面上理解「解放」概念，人從自身的解放，才能徹底理解(奧特，1998a：189)。

解放之思的前題:人之存在，「不止是他之所是」，解放為可思非思不可(奧特，1998a：137-138)。

基督教神學認為，人是社會性的生物，人的解放必須在社會的層面進行。然而，必須在個體層面上理解「解放」概念，才能徹底理解人自身的解放。由於人之存在「不止是他之所是」，此一前提使人自身的解放成為可能。

(2)生存的條件限制：

對於人的條件限制，奧特說：

認為罪只是指「肉體的」欲望，是膚淺的(奧特，1998a：205-206)。

主觀的罪感(或許可以通過心理分析予以消除)。然而，生存論現實的罪不能以此方式客觀化(奧特，1998a：208)。

罪是厄運和超強的強力，人發覺自己屈服於這種強力。「異化」，這與《聖經》的看法最為接近(奧特，1998a：206)。

罪，是人們可以在個體的自由介入中承擔的東西(奧特，1998a：207-208)。

基督教神學認為，將「罪」僅看成肇因於人「肉體的」欲望，是膚淺的。生存論中現實的「罪」，不同於一般「主觀的罪感」，其不能以所謂的心理分析方式去除掉。「罪」是厄運和超強的強力，人發覺自己屈服於這種強力。然而，基督教神學也認為，「罪」是人們可以經個體的自由介入，承擔起來的東西。

(3)人的未確定性：

因著「聖靈」，人具有未確定性。奧特說：

人們不能相互完全了解，但也不是隨心所欲地相互交往，...旁人注視著我，他的面孔可能具有某種改變我的承擔責任決定的動機，...聖靈柔化人靈，...它是承擔責任個體存在形成過程中的一種真正的轉機(奧特，1998a：158)。

「人並非天生在聖靈之中，它領受它」。...「聖靈將降臨至一切肉體之上」，聖靈已經成為我們前台世俗真實的奇遇性背景(奧特，1998a：160-162)。

基督教神學認為，人是能承擔責任的個體。人改變其原先的選擇而又還是一個有責任的個體，肇因於「聖靈」。聖靈能柔化人靈，祂是使人改變的一種真正轉機，聖靈降臨至一切肉體之上，成為我們前台世俗真實的奇遇性背景。

(二)人的「終極關懷」：

分析人的「終極關懷」，奧特說：

我們無法說出本來的東西和真正經驗到的東西(奧特，1998a：74)。

那些如頓悟般襲向我們的根本性思想。...不屬我們自己能力的一種內

在能力。在我們身上留下痕跡的內在命運(奧特，1998a：100)。
不可知論者，唯物主義者、自然主義者或實證主義者。也可能感領...
生存中奧秘而又不可支配的根基(奧特，1998a：125-126)。
在我們的生命中，我們體驗過「那些如頓悟般襲向我們的根本性思想」，我們無法說出那些「真正經驗到的東西」為何？以及其如何發生？但那些「生存中奧秘而又不可支配的東西」，確實在我們的身上留下痕跡。就算是不可知論者、唯物主義者、自然主義者或實證主義者，也可能感悟過這種生存現象。由於「人自身不為人所把握」，所以實證主義的人類學前提，是有問題的。而企圖將人當成唯科學主義的說明對象，將人的知識延伸到極限而逐出上帝，是沒有基礎的言說。
人，一為海中孤礁模式，二為球體模式(奧特，1998a：40)。
死亡把我們捲走，我們就重新沉入混沌的大自然，不復有意義存在(奧特，1998a：40)。

「人」的生存現象，可以有兩種理解模式：第一種，將人視為「海中孤礁模式」，人是孤獨地(沒有上帝)，當死亡到來，人就結束了。第二種，以聖經《詩篇》139篇中的「球體圖像」去理解我們的生存現象，「人」的靈魂是為上帝所圍浸，人有限的個體存在是通過無限的上帝構成。

人真正的解放如何可能？奧特說：
人本來就認識人生處處有毀滅意義、毀滅共同生活的東西。這種悲劇性觸及他的內心深處。能夠理解:...罪不屬於你自己私有，而是與上帝相關(奧特，1998a：209-210)。
解放為源於上帝而發生於人身上的事件，使人掙脫外在的鎖鏈，也掙脫內在的鎖鏈(奧特，1998a：193)。
意識形態的面紗...不可能發現人不自由之真實結構。...社會解放使解放進程形象化，但是，不可能說明為什麼人的解放是不可迴避的絕對命令，爭取和要求的根據何在(奧特，1998a：189-190)。
以解放這樣一個命題，將個體與社會的考察方式統一起來(奧特，1998a：190)。
不從詮釋學上認真對待另一方的意圖，...是基督神學自古以來以「罪」

所指的(奧特，1998a：85-86)。

上帝作為解放者和朋友在人的悲劇性牽纏深處向人迎面走來。赦罪是解放和新的創造(奧特，1998a：212)。

解放即赦罪!赦罪的含義是個人的稱義;也是社會的解放運動。它包含二者，二者正確無誤地相互昭示(奧特，1998a：191)。

信仰上帝不是臣服，而是解放...上帝是引導人超越自己進入自由的主導者(奧特，1998a：111-112)。

擺脫罪之強力解放，是呼籲人走向自由，給予人走向自由的權力(奧特，1998a：210)。

赦罪，不是靠理性的解釋和啟蒙，而是通過相信，新創造之允諾始終有效，獲得新意義始終可能。它給予我們勇氣，並在任何情況下保持對人們的愛，承擔這義務(奧特，1998a：211)。

我們歸結上述的說法為：人生處處有毀滅意義、毀滅共同生活的東西，這種悲劇性的「罪」，是與上帝相關。解放為源於上帝而發生於人身上的事件，使人掙脫外在的鎖鏈，也掙脫內在「罪」的鎖鏈。社會解放使解放進程形象化，但是，不可能說明為什麼人的解放是不可迴避的絕對命令，及爭取和要求的根據何在？以解放這樣一個命題，將個體與社會的考察方式統一起來，基督神學自古以來以「罪」所指的，是人不從詮釋學上認真對待另一方的意圖，上帝作為解放者和朋友，在人的悲劇性牽纏深處向人迎面走來，解放即赦罪!赦罪的含義是個人的稱義，也是社會的解放運動，二者正確無誤地相互昭示。信仰上帝不是臣服，而是解放，上帝是引導人超越自己進入自由的主導者，給予人走向自由的權力，不是靠理性的解釋和啟蒙，而是通過相信，新創造之允諾始終有效，獲得新意義始終可能，它給予我們勇氣，並在任何情況下保持對人們的愛，承擔這義務。

(三)宗教中的「命定」:

宗教中的「命定」問題，以「上帝」是否與人有干涉？加以探討：

信仰的過程是「一條道路」。奧特說：

對真的奇遇性以及對真實之相應的深層維度有所預感，信仰就開始萌生(奧特，1998a：163-164)。

一種更高的意義的給予，超越我理智的思想和我心靈的情感(奧特，1998a：98)。

上帝以何種方式與我們相關？它不是唯一的，它是一條路(奧特，1998a：80)。

思是...「有機」發展的連貫性。...是一種問(奧特，1998a：1)。

奧特認為，信仰萌生於對真(聖靈)的奇遇性，以及對真實(不可言說的)之相應的深層維度(上帝)的覺知。信仰是一種更高的意義的獲得，其超越我們理智的思想和我們心靈的情感。我們對於信仰的思是「有機」發展的，具有連貫性，也是一種問。

(四)宗教施於人的可能性與產生信仰：

1.宗教施於人的可能性：

宗教施於人的可能性透過「宣道」。奧特說：

關涉不可見者，首要任務不是駁斥異教，而是正面展示信仰的基礎和內涵(奧特，1998a：22-23)。

上帝及其救恩行為...「證明」，唯一的可能是：相關的言說確實能夠在人的具體生活情景中切中人。真誠的佈道喚醒並幫助人證實自己與真實的聯繫。...神學思路的確實性和嚴密性通過佈道的檢驗獲證實(奧特，1998a：26)。

揭示內涵、內在邏輯與生存的關聯(奧特，1998a：26)。

使自己能可信地表達這些主題(奧特，1998a：25)。

一件實事當作它所是，注目於它並澄清，把思化為整體，對統一的結構把握。才使思豐富而敞亮。宣道必須簡明。這種簡明為嚴謹和誠實所支撐(奧特，1998a：23-24)。

教會的事業是，指出生存悲劇性的解放，和建設性的出路。可以不帶任何譴責地籲請人們關注人生命中的實際情形(奧特，1998a：199-200)。

奧特認為，「宣道」關涉不可見者，要正面展示信仰的基礎和內涵。對於

上帝及其救恩行為的「證明」，唯一的可能是：相關的言說確實能夠在人的具體生活情景中切中人。「宣道」必須簡明，這種簡明為嚴謹和誠實所支撐。「宣道」，在於揭示基督神學的內涵、內在邏輯及其與人生存的關聯，宣道者要使自己能可信地表達前述主題。教會的事業是，指出生存悲劇性的解放，和建設性的出路。可以不帶任何譴責地籲請人們關注人生命中的實際情形。讓人們，將一件實事當作它所是，注目於它並澄清，把思化為整體，對統一的結構把握，使思豐富而敞亮。

因為人內心的體察，使宗教施於人成為可能。奧特說：
人是從他自己的內心體察到人之此在的屬己奇遇和考驗(奧特，1998a：144)。

奧特認為，每個人經喚醒，都能以內心去體察、覺知曾經擁有之獨特，與「不可說的」有關的「此在」經驗。

宗教施於人的可能性，因為人體驗到「不可支配的東西」。奧特說：
人的存在之謎...人實在無法用人的言詞和思想說出(奧特，1998a：71)。
「不可說的」...是真實的，因它與人相關。...是被經驗到的，因為人們之間產生了經驗交流和理解(奧特，1998a：59)。

「人精神史中人的自然史模糊點」，這些...是實際發生，無法在交互主體間的理解中予以揚棄。...通過不同歷史或社會—文化的理解視域差距，被注意到(奧特，1998a：82)。

不是「發生的事情」的真實。...突入人與人之間的理解(奧特，1998a：44-45)。

「我們的歷史生存中的非理性因素」(奧特，1998a：84)。
無法從詮釋學上把握。...要求一種相反的「客觀化」方法(奧特，1998a：81)。

自然史的「模糊點」...「自然史的」領域說明，其實是什麼也沒有說明！它說明不了內在目的，莫名的意義(奧特，1998a：93)。

我們將奧特的說法歸結為：「人的存在之謎」，無法用人的言詞和思想說出，有「不可支配的真實」於其中，那種「人精神史中人的自然史模糊點」，

無法在交互主體間的理解中予以揚棄，其由不同歷史或「社會—文化」的理解視域差距中，被注意到。那種不是「發生的事情」的真實，突入人與人之間的理解，那種被當成「我們的歷史生存中的非理性因素」，無法經由詮釋學去把握。而若要以「自然史的」領域去說明之，更是什麼也沒有說明！因為，說明不了其中的內在目的，莫名的意義。

因為「初始真實」，使宗教施於人成爲可能。奧特說：

排除了未曾意料和不可意料的東西，僅有其對象範圍的一半(奧特，1998a：87)。

「不可支配的真實」不能還原為人的(可測量的)狀態(奧特，1998a：121)。

「不可支配的東西」是人的生存的動因。量化要剝奪這種歷險(奧特，1998a：120)。

我與事物交往的情緒、初始經驗和我憑藉它們所體驗的真實(奧特，1998a：46)。

「初始真實」。意識到它們...這經驗構成了人的最直接的狀態(奧特，1998a：45)。

上帝自身--從未「呈現過」(奧特，1998a：19)。

上帝的奧秘顯現於尋常--「初始經驗」之中(奧特，1998a：5)。

可體驗的意義...源於不可支配的東西(奧特，1998a：127)。

思想、詩、宗教的象徵、意志的決斷從「不可支配的東西」中浮顯出來。這種「創造性之無」，我們總是一再體驗(奧特，1998a：127)。

我們為大化流行的一個有意識的見證人。...不知道這種東西從何而來，但是它意味深長，絕不是「偶然地」、「盲目」、「不可理解」、「無意義」。我們無法支配其出現與消失...「我們從來找尋不到思。思找到我們」(奧特，1998a：92)。

不可支配的真實，在人體驗自身的方式中，借助於形形色色的生存現象獲得證明(奧特，1998a：121)。

「不可支配的真實」，是人的生存的動因，不能還原為人爲的可測量狀態，

其要求一種相反的「客觀化」方法(「初始真實」)去說明。人與事物交往的情緒、初始經驗和人憑藉它們所體驗的真實，是「初始真實」，意識到「初始真實」，這經驗構成了人的最直接的狀態。奧特認為，「上帝自身」從未「呈現」過，上帝的奧秘顯現於尋常「初始經驗」(初始真實)之中，「可體驗的意義」源於不可支配的東西。思想、詩、宗教的象徵、意志的決斷從「不可支配的真實」中浮顯出來，這種「創造性之無」，我們總是一再體驗。我們為「大化流行」的一個有意識的見證人，不知道「不可支配的真實」從何而來，但是它意味深長，絕不是「偶然地」、「盲目」、「不可理解」、「無意義」。「不可支配的真實」，在人體驗自身的方式中，借助於形形色色的生存現象獲得證明。

2.產生信仰：

(1)信仰的先天因素與人的實踐：

人為上帝創造性之域所圍浸。奧特說：

塵世之在中，人始終是一個罪人，但這罪人的結構同時，人也是已經和正在赦罪的人(奧特，1998a：190-191)。

罪是有意義的、根基性的、幸福和人之完滿破滅。...富意義的關係被人之限定性、悲劇性牽纏毀了。規範概念，不足以表達(奧特，1998a：203)

人的生存始終是面對...上帝在場。赦罪和新創造之經緯已由上帝織入人的歷史和悲劇性之中(奧特，1998a：211-212)

「人」，本身是一個罪人，也是一個正獲得赦罪之人。基督教神學強調「罪」是一種富意義的關係(根基性的、幸福和人之完滿)，被塵世中人的限定性、悲劇性牽纏毀了。因為人是被上帝創造性之域所圍浸，所以人能脫離限定性、悲劇性，轉變為新人。

聖靈柔化人靈。奧特說：

能在奇遇性和創造性的深層維度中感受世界或整個真實，將自己理解為由聖靈喚醒的。這是信仰之體驗！亦是不信仰的界限(奧特，1998a：163-164)。

現實之奇遇性的深層維度及真理的奇遇性描述了「世界感」、信仰的真實關係和真實理解(奧特，1998a：162-163)。

聖靈...是一種前提，人之前提(conditio humana)(奧特，1998a：166-167)。

聖靈恩賜我們能具體言說上帝當下之在(奧特，1998a：171)。

真實之創造(不出於可以預見的發展法則)是一切真實之中和之後的奧秘。聖靈是奧秘，是現實之深層維度，...這是「信仰的本體論」(奧特，1998a：165)。

聖靈怎麼能柔化人靈，同時又給予自由?...人為有責任的，因而也是自由的...確定並堅持我所選定的立場，我就實現了我的自由。...因為人不知道事物的發展結局，隨時承擔風險(奧特，1998a：154-155)。

人在靈賜中超越自身，以切合他的方式突破他自身的侷限(奧特，1998a：171)。

多樣靈賜之形態，可以闡述神秘體驗(奧特，1998a：171-172)。

內在的聖靈體驗使人與世俗的「塵世的」現實相調合(奧特，1998a：144-145)。

與整個技術世界的壓力相抗爭，我們...靠那奧秘維繫。聖靈...在其不可預知性中游離於科學性的存在體系因果鏈條之外，...不取消自然，它改變自然(奧特，1998a：160)。

我們歸結上面的說法：能在奇遇性和創造性的深層維度中(現實之奇遇性的深層維度，及真理的奇遇性，描述了「世界感」、信仰的真實關係和真實理解)，感受世界或整個真實，將自己理解為由「聖靈」喚醒的，這是信仰之體驗！亦是不信仰的界限。基督教神學認為，「聖靈」是人的前提，「聖靈」恩賜我們能具體言說上帝當下之在，此是「信仰的本體論」。聖靈柔化人靈，同時又給予人自由，人在靈賜中超越自身，以切合他的方式突破他自身的侷限。聖靈是奧秘，是現實的深層維度，多樣靈賜之形態，可以說明各種神秘體驗。真實之創造(不出於可以預見的發展法則)，是一切真實之中和之後的奧秘。內在的聖靈體驗使人與世俗的「塵世的」現實相調合，在與整個技術世界的壓力相抗爭，我們靠那奧秘維繫。聖靈在其不可預知性中，游離於科學性的存在體系因果鏈

條之外，它不取消自然，它改變自然。

(2)信仰的後天因素與人的實踐：

信仰如何可能？因為「祈禱」。奧特說：

只能以象徵的方式言說上帝，只能以祈禱的方式言說上帝(奧特，1998a：44)。

把我的問題--對一切事物和我生命的(可能)更高的意義引入交談。這叫：我祈求(奧特，1998a：98-99)。

祈禱是我們與上帝相遇，在我們自己的言詞和思想裏(奧特，1998a：66-67)。

我們祈禱，讓上帝言說，這一瞬間的寂靜中，我們突然具備了認識和責任的眼力(奧特，1998a：76)。

以祈禱的方式言說上帝，把我的問題(對一切事物和我生命的可能更高的意義)引入交談，祈禱是我們與上帝相遇(在我們自己的言詞和思想裏)，我們祈禱，讓上帝言說，這一瞬間的寂靜中，我們突然具備了認識和責任的眼力。

信仰如何可能？因為「象徵」具有的超驗作用。奧特說：

象徵是歷史經驗的形象化濃縮(奧特，1998a：48)。

我們其實知道，我們每每被始終陪伴著我們的象徵(語言的、藝術的、詩的、宗教的象徵等)以殊異的方式呼喚...觸動(奧特，1998a：49-50)。每種解釋、每種沉思都是個別人作為人的領會。與此相反，作為象徵的詩本身表達的是與許多人、也許無限多的人相關的真實(奧特，1998a：57-58)。

在對象徵的體驗中，經驗了「可以說的」層次和「不可說(基本處境的)」層次(奧特，1998a：59-60)。

基督信仰是在象徵中並全然在象徵中表達自己(奧特，1998a：64-65)。

「耶穌被釘死」的象徵參與上帝救恩行為「十字架的不可說的真實」；「復活節之晨」的象徵參與「從死中復活的不可說的真實」(奧特，1998a：54-55)。

宗教象徵，...當破譯了象徵特殊(末世論的和道成肉身的)內涵，才能起作用(奧特，1998a：61)。

信息，給人「新的自我理解」。象徵啟示並改變人作存在意義上的領會(奧特，1998a：63-64)。

象徵「功能」的觀察，...會停留於簡單的模式上。...沒考慮...它怎樣涉及人。...而思在此被阻絕(奧特，1998a：49-50)。

象徵「透射出」被象徵的真實。...有被象徵者的某些真實在場。...這種在場通過象徵變得可說。...但象徵絕不是被象徵的真實(奧特，1998a：53-54)。

象徵的結構是指向自身之外...更博大的、不可用其他方式說的真實。這種超驗作用，...分享它所指的真實(奧特，1998a：52-53)。

象徵開啟了過去被掩藏的真實，它自身參與了這種真實，但並未與其完全相同。...「參與」緊密而積極的關係，把象徵和被象徵者一同置入唯一的視點(奧特，1998a：53)。

我們將奧特的看法歸結為：A.象徵是一種歷史經驗的形象化濃縮，語言的、藝術的、詩的、宗教的象徵，以殊異的方式呼喚、觸動我們。作為象徵的本身，表達的是與許多人、也許無限多的人，相關的真實。在對象徵的體驗中，人經驗了「可以說的」層次和「不可說(基本處境)的」層次。B.基督信仰是在象徵中，並全然在象徵中表達自己。「耶穌被釘死」的象徵，參與上帝救恩行為「十字架的不可說的真實」。「復活節之晨」的象徵，參與「從死中復活的不可說的真實」。信息，給人「新的自我理解」，宗教象徵的特殊內涵(末世論的和道成肉身的)，啟示並改變人作存在意義上的領會。C.只從「功能」的角度去觀察象徵，沒考慮到象徵它怎樣涉及人，將只停留於簡單的模式上，因而「思」在此被阻絕。D.象徵「透射出」被象徵的真實，有被象徵者的某些真實在場，這種在場通過象徵變得可說。象徵的結構是指向自身之外更博大的、不可用其他方式說的真實，這種超驗作用，分享它所指的真實。E.象徵開啓了過去被掩藏的真實，它自身參與了這種真實，但二者並未完全相同。

因著「對話」，使信仰成為可能。奧特說：

基督信仰的人的理解，...在雙方都不理解對方時，仍然需要堅持交流，

因為可理解的—意義存在(奧特，1998a：85-86)。

基督教神學認為，人在雙方都不理解對方時，仍然需要堅持交流，因為聖靈—使可理解的意義存在。

(3)信仰(先天與後天合力)與人的實踐：

A.在「活的語言空間」體知上帝：

人與人之間的心意傳達如何可能？奧特說：

我的理解是一個斷片(奧特，1998a：85-86)。

不可說，那種深層為人與可說的東西的交往構成了根本基礎(奧特，1998a：59)。

我生命中本真的東西。...並非僅是準自然事實，...它支撐並引導我的理解(奧特，1998a：86)。

對話。...有一種傾聽、一種聆聽正迎向他，迎向他此刻所做的、所思的和他所不得不說的(奧特，1998a：73)。

對聖靈當下之在...的世俗體驗，就是對話的體驗(奧特，1998a：153)。

「未曾意料和不可意料的東西」總是中斷和連接人意識到的意義(奧特，1998a：87-88)。

「不可支配的東西」...它類似在有意識的個體之間對話的相互行動。...對人「言說」並「聽」人言說(奧特，1998a：135)。

我們歸結上述的說法為：人(僅賴己身)對「真實的整體」獲得的理解，僅是斷片。有「不可說的真實」，為人與可說的東西的交往構成了根本基礎，它支撐並引導人的理解。對聖靈當下之在的世俗體驗，就是「對話」的體驗(有一種傾聽、一種聆聽正迎向他，迎向他此刻所做的、所思的，和他所不得不說的)，「未曾意料和不可意料的東西」總是中斷和連接人意識到的意義。「不可支配的真實」於有意識的個體之間對話的相互行動，對人「言說」，並「聽」人言說。

人「與上帝言」如何可能？奧特說：

末世論的解救者是讓人與他交談的上帝(奧特，1998a：140)。

在自己的言詞和思想裏找到與上帝的接觸，究竟怎麼可能(奧特，

1998a：67)。

吸引人，傾近人，為人呈示出一種意義，所以：不可支配的東西不是無言，而是在言說(奧特，1998a：128)。

感知在「活的語言空間」，...是生存經驗之踐行。...「對上帝的真實傾述」將我們引入這個活的語言空間。...我們準備...。在那個空間，在人際，體知上帝(奧特，1998a：181)。

靈通過傳你的言滋潤心靈(奧特，1998a：76-77)。

即使是最樸素的經驗，總是以心靈言說。...在謎之前，無言(奧特，1998a：73-74)。

人向上帝祈禱...即使...沉默。在某種意義上已經是一種對白(奧特，1998a：72-73)。

人所行的一切，不是出自自身，也不會化為虛無。人的「言詞」(取最廣泛的意義，即人的一切感受行為和思考行為)是對那不可企聞之言的應答(奧特，1998a：140)。

我們歸結上述的說法為：「上帝」是讓人與他交談的末世論解救者。「人在自己的言詞和思想裏找到與上帝的接觸」如何可能？是「不可說的真實」，吸引人，傾近人，為人呈示出一種意義。「對上帝的真實傾述」，將我們引入「活的語言空間」(生存經驗之踐行)，在人際，我們體知上帝，「聖靈」傳通上帝的言。人向上帝祈禱，即使沉默，在某種意義上已經是一種對白，人的「言詞」(取最廣泛的意義，即人的一切感受行為和思考行為)，是對那「不可說的真實」之應答。

B.人具有一種「肯定性的自由」：

信仰如何可能？因為人具有一種「肯定性的自由」。奧特說：

一種肯定性的自由。人對於未來是敞開的，...人現在的現實並不簡單地由自身，由當下存在--狀態構成，而是亦已由不--可規定、不--可定義又蘊含意義的未來構成(奧特，1998a：118-119)。

我們的存在，滲透了神秘和未曾解決的問題，無法單靠自己的力量應付，也無法擺脫(奧特，1998a：75-76)。

建設性地穿透人的悲劇性深層不可能是人的努力和成就的結果，也不可能是道德要求的對象。理性主義或人本主義都不能使我們對此承擔義務。只有憑藉赦罪所具有的巨大潛能(信仰之認信)，這種可能性才可能成立(奧特，1998a：211)。

基督教神學認為，人具有一種「肯定性的自由」--人對於未來是敞開的，人現在的現實並不簡單地由自身(由當下存在狀態構成)，而是亦已由不可規定、不可定義，蘊含意義的未來所構成。人的存在，滲透了神秘和未曾解決的問題，無法單靠自己的力量應付，也無法擺脫。理性主義或人本主義，都不能使我們建設性地穿透人的悲劇性深層，也不可能使我們對之承擔義務。只有憑藉上帝巨大潛能及人對信仰的認信，穿越人的悲劇性深層方成為可能。

(五)宗教中人的自我完成(人的應然)：

1.道德與宗教：

關於「道德與宗教」，奧特說：

從道德上思考人際間的現實，始終是一種簡單化和抽象化(奧特，1998a：205)。

倫理規範，規定什麼是需償還他人的。...可是也可以違背規範本義的態度去執行規範。我們從未完全觸及我們的共在之人和鄰人之所在。對這種無限的要求的任何否定大概都意味著使人非人化和非個體化。將有負於人的，以純粹形式上的「規範」來對待。並未設定出應當「執行」的具體要求(奧特，1998a：184-185)。

悲劇性纏礙與虧欠不可分的纏礙。「我們的軟弱有聖靈幫助」...這就是上帝與人相遇的地點(奧特，1998a：151-152)。

律法性與基督教的本質相抵觸。基督信息的本質是福音、喜訊，是生而非死，是自由而非奴役。信仰與皈依被當成一種條件，一種功效，丟失了構成基督信仰之本質的東西(奧特，1998a：199)。

赦罪...這關鍵地涉及...上帝的傳言之可信性。人的解放--使上帝的真實彰顯，使上帝之在可信。不將上帝當作前提，而是我們能夠在我們的生存和思考中與他相遇(奧特，1998a：198)。

奧特認為，從道德上思考人際間的現實，始終是一種簡單化和抽象化。我們從未完全觸及我們的共在之人和鄰人之所在，對這種無限的要求的任何否定，大概都意味著使人非人化和非個體化，而這種悲劇性纏礙與虧欠不可分的纏礙，因「我們的軟弱有聖靈幫助」，上帝與人相遇。基督信息的本質是福音、喜訊，人的解放--使上帝的真實彰顯，使上帝之在可信。

2.宗教對話：

進行宗教間的對話如何可能？奧特說：

當我們言稱鄰人時，我們實際上在觸探他，但錯失了他，他對我們同樣如此。我們的被造的聲音，沒有在根本上傳達到他身上，因我們沒有找到只有他才能聽見的那句話(奧特，1998a：185)。

「對話神學」...不是反觀點，不是在一切立場之上的立場，而是問一種立場背後的經驗。讓我們受對話者經驗的啟迪，然後找出可能的共同點(奧特，1998a：6)。

在神性的東西面前以他自己的意義--表達自己，...因為神性的東西具有交互性的特性(奧特，1998a：128)。

不能窺入另一個的心靈，不能完全理解對方心靈或設身處地。...「詮釋學差異」，在無限的個體存在那裏，這種限制已被揚棄(奧特，1998a：116-117)。

對上帝的真正傾訴，在那裏，受造物的聲音相互觸探；並恰恰在失誤之中找到永恆的對話夥伴」...。超自然的生存狀態，...若這個人沒有對正在言說的上帝自我封閉，就可能感知並證明言成肉身(奧特，1998a：179)。

對人的言說和對上帝本身的言說相互交融，在「代禱」行動之中成為現實(奧特，1998a：187)。

人際之中的上帝...是那被共同意指和可被共同意指的。...上帝為在人際間的失誤中匱贈成功。...道成肉身的真實，據人與人之間的活動獲得了具體(奧特，1998a：183)。

基督教神學認為，當我們言稱鄰人時，我們實際上在觸探他，但錯失了他，

他對我們同樣如此。我們的被造的聲音，沒有在根本上傳達到他身上，因我們沒有找到只有他才能聽見的那句話。「對話神學」，是問一種立場背後的經驗，讓我們受對話者經驗的啓迪，然後找出可能的共同點。因為神性的東西具有交互性的特性，「詮釋學差異」(不能窺入另一個的心靈，不能完全理解對方心靈或設身處地)，在對上帝的真正傾訴(在那裏，受造物的聲音相互觸探)，對人的言說和對上帝本身的言說相互交融，在「代禱」行動之中成為現實。人際之中的上帝(是那被共同意指和可被共同意指的)，為在人際間的失誤中匱贈成功。

3.認識「人的構成」：

關於「人的構成」，奧特說：

人的生存界限:人都有其平庸之處。...能夠克服他這種最終的淺薄，成為「另一個人」，而仍是他所是？這是悖論(奧特，1998a：133)。

「構成問題」關係到，人有限的個體存在--最終能否還原為無限的位格存在(奧特，1998a：115)？

基督信仰的實現，...意味著：「靠不可支配的東西生活」，否棄任何穩靠、任何「自我誇耀」、「自我稱頌」(奧特，1998a：246)。

「創造性的無」的根本意義。...當引入「上帝」這個名字，予這個事實總體解釋(奧特，1998a：95)。

人獲得了一種新的、優越的、不受人操縱的意義賦予，所以，不可能是任何「低於人的」、純粹「自然性的」和可由人把持的東西(奧特，1998a：127-128)。

上帝之靈是意義網絡與位格合一(奧特，1998a：169)。

我怎麼能夠在我自己身上產生我從前沒有的思想？「我們從來找尋不到思想--思想找到我們」(奧特，1998a：100)。

談論上帝之所以可能，乃因為人們可能從完全不同的立場和經驗出發就「上帝」這一題旨達成理性的理解，或至少共同接近這一題旨(奧特，1998a：17)。

對上帝的思的觀點。涉及的是一種不可見的真實，在方法上的科學嚴謹:即一步一步地對自己之所為給予解釋，必須準備向任何一個人解釋

和對話(奧特，1998a：17)。

對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中，...上帝不再被論作形象、「圖像」，不是心理學的思考，而是本體論的思考(奧特，1998a：134)。

奧特認為，人都有其平庸之處(人的生存界限)，人怎麼可能克服他這種最終的淺薄，成為「另一個人」，而仍是他所是？這涉及「構成問題」--有限的個體存在的構成根據。基督信仰的實現，意味著否棄任何穩靠、任何「自我誇耀」、「自我稱頌」。「靠不可支配的東西生活」，人獲得了一種新的、優越的、不受人操縱的意義賦予；「創造性的無」的根本意義，當引入「上帝」這個名字，予這個事實總體解釋。上帝之靈，是意義網絡與位格合一，談論上帝之所以可能，乃因為人們可能從完全不同的立場和經驗出發，就「上帝」這一題旨達成理性的理解，或至少共同接近這一題旨。對上帝的思之觀點，涉及的是一種不可見的真实(對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中)，上帝不被論作形象、「圖像」，不是心理學的思考，而是本體論的思考。

4.最終所有人的團契：

關於「最終所有人的團契」，奧特說：

人仍處在上帝的審判之中!但這種審判不是道德清算，而是揭露人生一切非本質的東西(奧特，1998a：211)。

基督福音一神論對人的解釋，...最終所有人的團契...這一向度為我們對待人的人類學度量(奧特，1998a：138)。

人是正獲得赦罪之人，但並不表示人是無罪，或是已無「上帝的審判」。而是揭露人生一切非本質的東西，要求「最終所有人的團契」。

(六)對信仰的個殊觀點：

1.「不可支配的真实」與「多神論」：

將人所體驗到「不可支配的真实」解釋成「多神論」。奧特說：

不可說的真实以不同的方式吸引我們(奧特，1998a：55)。

不可說的真实自身，是多樣和差異的(奧特，1998a：54-55)。

《聖經》的有神論是多神論。...源於對構成人的不可支配的東西的無限多樣性(奧特，1998a：128)。

不可支配的東西，對它的思考把我們引向「諸神」，還沒有引向上帝(奧特，1998a：128)。

奧特強調，《聖經》的有神論是多神論，其源於對構成人的「不可支配的東西」之無限多樣性。然而，對於「不可支配的東西」的思考，僅把我們引向「諸神」，還沒有引向上帝。

2.眾神之上的「上帝」：

基督教神學強調眾神之上的「上帝」。奧特說：

認識人的生活中不可支配的東西，自然主義及個人主義--人本主義的觀察方式就不得不隱退。「多神論」與「一神論」之間的選擇，...在思與在都是一個飛躍，它在倫理學上具有深遠的動因和根源(奧特，1998a：130)。

基督神學就其本質也許是告解式的和斷言性的，但是，...它充滿了現象的內涵。上帝決定我們的生存處境(奧特，1998a：31)。

上帝是那全然環繞我們人的靈魂的「神」。這是理解人的處境的選擇。這牽涉到在受苦、希望、詢問、構想著的人自我經驗(奧特，1998a：79-80)。

最後的庇護。耶穌基督，宣告以他自己的獻身為個體的人創造這最後和注定的末世權力(奧特，1998a：131)。

耶穌返回聖父之後，撫慰者和庇護者，就是真理之靈(奧特，1998a：145-147)。

奧特認為，當認識到人的生活中「不可支配的真實」，自然主義及個人主義(人本主義)對宗教的觀察方式就不得不隱退，剩下的只是在「多神論」或「一神論」間的選擇。而從「多神論」到肯認「一神論」唯一的神，在思與在都是一個飛躍。基督教神學就其本質，也許是告解式的和斷言性的，但是它充滿了現象的內涵(上帝決定我們的生存處境，是全然環繞我們人靈魂的「神」，這種理解人的處境之選擇，牽涉到在受苦、希望、詢問、構想著的人之自我經驗)，

在倫理學上具有深遠的動因和根源--耶穌基督，以他自己的獻身為個體的人創造最後和注定的末世權力，當耶穌返回聖父之後，真理之靈(聖靈)是所有受苦者最後的庇護。

3.神學的反思：

對於「神學的反思」，奧特說：

「走向實事本身」，離棄懸浮的體系、貌似獲得證實的概念，拋開那些常常作為「疑難」的假問題(奧特，1998a：18-19)。

以哲學分析，以直接宣道，...仍未形成完整的神學理論，要進一步的思考(奧特，1998a：44)。

神學的一條思考法則，即：須努力達到某一特定問題或命題可能達到的最深根源(奧特，1998a：189-190)。

神學中，我們沒有別的真理標準。...至關重要的東西才可能真，真的東西也必然對人的存在理論和實踐至關重要(奧特，1998a：109)。

儘管有一切的說法，自己還是必須問：「上帝」這名字對於我意味著什麼(奧特，1998a：31)。

以為已經知道，人怎樣在心理上自行製造出「上帝」觀念，根本沒有接近「上帝」這一題旨。準備從他對人事的體驗出發詢問人本來是什麼，才開始接近該題目(奧特，1998a：111-112)。

心理學的宗教雄辯術，不承受人真實生存問題和生存困厄(奧特，1998a：26)。

真理問題以至關重要性問題的形態出現，這表達了尋求真理時的極端歷史性。神學切合時代地尋問真理，始終依存於當時的歷史語境之中(奧特，1998a：109)。

就本質而言，神學是歷史的，根本不可能完善為一個終止的體系、圓滿的答案和固定的教義(奧特，1998a：2)。

否定神學的原則(奧特，1998a：vi)。

對上帝存在的思考...始終是一條在曾經鋪好的路上以批評的反思繼續(奧特，1998a：113-114)。

在思考上帝問題時，過去的各個階段並不因此而失效。相反，它們展

示了豐富性，使人不幻想：在上帝問題上有一種不受歷史處境限制的答案。...神學模式終歸只是「路標」（奧特，1998a：213）。

對上述內容的歸結：神學要「走向實事本身」，拋開那些常常作為「疑難」的假問題，離棄那些懸浮的體系、貌似獲得證實的概念。以哲學分析，以直接宣道，仍未形成完整的神學理論，要進一步的思考，神學的一條思考法則，即：須努力達到某一特定問題或命題可能達到的最深根源。神學中，我們沒有別的真理標準，至關重要的東西才可能真，真的東西也必然對人的存在理論和實踐至關重要。對於個人，儘管有一切的說法，自己還是必須問「上帝」這名字對於我意味著什麼？人以為已經知道人怎樣在心理上自行製造出「上帝」觀念，根本沒有接近「上帝」這一題旨，因為心理學的宗教雄辯術，不承受人真實生存問題和生存困厄，當人準備從他對人事的體驗出發，詢問人本來是什麼，才開始接近該題目。真理問題以至關重要性問題的形態出現，這表達了尋求真理時的極端歷史性，神學切合時代地尋問真理，始終依存於當時的歷史語境之中。就本質而言，神學是歷史的，根本不可能完善為一個終止的體系、圓滿的答案和固定的教義，就「否定神學」的原則，對上帝存在的思考，始終是一條在曾經鋪好的路上，以批評的反思繼續，在思考上帝問題時，過去的各個階段展示了神學模式終歸只是「路標」。

4. 上帝的多樣面貌

從人類學的觀點，上帝的多樣面貌如何可能？

(1) 關於傳統的上帝觀：

對於傳統的上帝觀，奧特說：

對於許多人，神正論問題是不信上帝的根本原因(奧特，1998a：32-37)。

需要一種關聯域，以便在其中陳述，...神學認識論的道理。...必須能夠被清楚解釋(奧特，1998a：195)。

上帝是主，頒佈律令，懲罰逾越；但上帝愛人並願意饒恕人，只要人滿足信仰的懺悔條件。這神話學...，上帝和人被設想為同一舞台上的活動者(奧特，1998a：196)。

太人性化、太理智化的上帝圖像(奧特，1998a：39)。

從道德主義來理解罪與赦罪，上帝被設想成與人相似的行為者。...這荒謬性暴露。描述實情，必須運用...悲劇性的牽纏與解放(奧特，1998a：204-205)。

奧特認為，對於許多人，神正論問題是不信上帝的根本原因。神學需要一種關聯域，以陳述神學認識論的道理，但是「神人同形同性論」將上帝和人設想為同一舞台上的活動者，設想成與人相似的行為者，此太人性化、理智化的上帝圖像，暴露荒謬性。

(2)關於「實證主義的上帝觀」：

對於實證主義的上帝觀，奧特說：

實證主義的真實概念範疇...「上帝」被造就為一個塵世之內的存在物，而作為上帝的祂恰恰不是這種存在物(奧特，1998a：62-63)。

我們認為自己能認知真實，...其實，始終存在著一種餘額，它比我們理解的更多。真實中的真，它具有奇遇性，蘊含著超出我們理解力的前景和可能性(奧特，1998a：162-163)。

自然主義的觀察方式...會與我們的初始日常經驗失之交臂(奧特，1998a：125)。

反對救恩史上的實證主義，把信仰陳述理解為「發生的事情」。...反對「信仰陳述所包含的僅僅是象徵」。...這兩個立場是說，...有關真實的清晰信息是可能的(奧特，1998a：61-62)。

對上帝經驗不是在對自然的體驗中，而是在本體論的範疇內把握...關涉的是人自身的存在，與心理功能無關(奧特，1998a：134-135)。

奧特認為，採取實證主義的真實概念範疇，「上帝」被視為一個塵世之內的存在物，但是作為上帝的祂，恰恰不是這種存在物。人認為自己能認知真實，其實，始終存在著一種餘額，它比我們理解的更多(真實中的真，它具有奇遇性，蘊含著超出我們理解力的前景和可能性)，自然主義的觀察方式，會使我們與我們的初始日常經驗失之交臂。採取「有關真實的清晰信息」是可能的立場，包括：救恩史上的實證主義(把信仰陳述理解為「發生的事情」)，以及「信仰陳

述所包含的僅僅是象徵」，皆是錯誤的。人的上帝經驗(與心理功能無關)，不是在對自然的體驗中，而是要在本體論的範疇內，去把握關涉人自身的存在。

(3)關於耶穌基督：

對於上帝與耶穌基督，奧特說：

上帝絕對超驗性同時又是絕對的內在性。倘若不是如此，就是虛設的(奧特，1998a：166-167)。

耶穌基督，歷史上的偶在現象，傳言了...來自「外面」。...耶穌基督顯現(奧特，1998a：117)。

上帝是通過借耶穌基督說出的話與我們相遇(奧特，1998a：5-6)。

基督的信息揭示人最本己的處境，只能通過外部，人無法完成它(奧特，1998a：118)。

赦罪始終是一條建設性的出路，新意義、新共同體、新故鄉。耶穌基督是我們赦罪之象徵和典範(奧特，1998a：210)。

上帝，是內在性的。人對於自身，他不支配自己。...這「基督信仰的基本經驗」，它與人的存在經驗和理解相關(奧特，1998a：95)。

藉啟示，上帝的自我言說，在基督身上成人，在人們中間的寓居。...此基礎上，上帝顯示(奧特，1998a：19-20)。

奧特認為，上帝是絕對超驗性同時又是絕對的內在性。耶穌基督，歷史上的偶在現象(來自「外面」)，上帝通過借耶穌基督說出的話與我們相遇。基督的信息揭示人最本己的處境，只能通過外部，人無法完成它，耶穌基督是我們赦罪之象徵和典範。上帝，是內在性的(人對於自身，他不支配自己)，這「基督信仰的基本經驗」，它與人的存在經驗和理解相關，上帝顯示於「上帝的自我言說」、「在人們中間的寓居」。

(4)上帝是「位格—超位格」：

對於「位格—超位格」的上帝，奧特說：

上帝是在各個方面無限地超逾了人本有的理解力和判斷力(奧特，1998a：39-40)。

從時代處境出發對上帝概念和人形象的思想，...我們的眼界朝兩個方

向開放:在基礎--人類學的思考中，重揚《聖經》和傳統上帝觀中的位格主義(奧特，1998a：142)。

位格主義，是上帝奧秘之根本(奧特，1998a：vi)。

「位格」為相互關係、相互性和相互交談之可能(奧特，1998a：114)。

「無限的位格存在」這一概念，包含了可交談性和同伴性，包含了不受個體侷限的自由(奧特，1998a：115-116)。

無限的位格存在之假設。《聖經》的猶太基督教傳統遺產認可了這種假設(奧特，1998a：115)。

「上帝為愛他的人所預備的，藉著聖靈向我們顯明了」。此奧秘的本質：它能將自己顯示給我們，但並不就因此而不再成其為奧秘(奧特，1998a：162-163)。

上帝，當然不是我們的一部分，他是我們心中的一種強力(奧特，1998a：147)。

巴特的基督中心論神學須用「聖靈神學」加以補充。...從人的角度...從靈賜著手。...造物主--聖靈喚起人(奧特，1998a：171-172)。

奧特認為，上帝是在各個方面無限地超逾了人本有的理解力和判斷力。我們從時代的處境出發，對上帝概念和人形象的思考，朝向基礎人類學和《聖經》中的「位格主義」而開放。「位格主義」，是上帝奧秘之根本，「位格」為相互關係、相互性和相互交談之可能，上帝是「無限的位格存在」。這一概念，包含了可交談性和同伴性，包含了不受個體侷限的自由，而《聖經》的猶太基督教傳統遺產認可了這假設。「上帝為愛他的人所預備的，藉著聖靈向我們顯明了」，上帝不是我們的一部分，他是我們心中的一種強力，「造物主--聖靈」喚起人。

貳、本節的小結

一、對於「人性」的觀點：

(一)人的實然：1.「人真實的原初」，究竟是「人的生存現象」還是「人被觀察到的行爲」？對於這一問題的選擇，代表了我們對於「人」的理解，究是採取

「詮釋學」的立場，還是「科學」的立場？2.對於人的觀點，由於「人自身不為人所把握」，所以實證主義的人類學前提是有問題的。而企圖將人當成唯科學主義的說明對象，將人的知識延伸到極限而逐出上帝，是沒有基礎的言說。3.要理解「人」的生存現象，不可將「人」當成僅具「實性」之物看待。聖經中的「球體圖像」，說明人的靈魂是為上帝所圍浸，人有限的個體存在是通過無限的上帝構成。4.普遍的、人的自我經驗模式，說明了「人的斷片性」。基督教人類學進一步認為，人是「空穴」--上帝自由創造性之域圍浸著人。5.人更本原的「自我經驗基本事態」是什麼？人經驗自身的方式和方法(雖然它是人的哲學思考之出發點)，其不是某種無疑地、既定的東西。存在一種未經反省的「我的自我與世界的關係中的基本處身性」，其是充滿奧秘關聯的。人有意識地創造，也是在心中從「不可支配的真實」中出現了一個視像，然後，才開始意識地捕獲並塑造。那「不可支配的真實」，基督教神學認為是圍浸我們精神的「上帝」，是統攝、中斷和連接一切理解之「創造性空穴」。「創造性的無(空穴)」，是一種悖論，標誌著「對人的思考」一個無法跨越的終點，或許可以理解，但與驗證相去甚遠(「空穴」是心理學上理解的東西的反面)。6.基督教人類學強調人具有意向，是具有理解能力的生物。因上帝，人與上帝，人與人之間，具有共同生活、交談的可能性。7.基督教神學認為，「人現在之所是」難以窺透，有東西於尚未確定之中「人」本質上是敞開的人，他的生存是被不可見的上帝栖居的空穴。非基督教神學，可以將基督教神學的上帝，理解為一種「生存的創造性深度之域」。8.基督教神學認為，人是社會性的生物，人的解放必須在社會的層面進行。然而，必須在個體層面上理解「解放」概念，才能徹底理解人自身的解放。由於人之存在「不止是他之所是」，此一前提使人自身的解放成為可能。

(二)生存的條件限制：基督教神學認為，將「罪」僅看成肇因於人「肉體的」欲望，是膚淺的。生存論中現實的「罪」，不同於一般「主觀的罪感」，其不能以所謂的心理分析方式去除掉。「罪」是厄運和超強的強力，人發覺自己屈服

於這種強力。然而，基督教神學也認為，「罪」是人們可以經個體的自由介入，承擔起來的東西。

(三)人的未確定性：因著「聖靈」，人具有未確定性。基督教神學認為，人是能承擔責任的個體。人改變其原先的選擇而又還是一個有責任的個體，肇因於「聖靈」。聖靈能柔化人靈，祂是使人改變的一種真正轉機，聖靈降臨至一切肉體之上，成為我們前台世俗真實的奇遇性背景。

二、人的「終極關懷」：

(一)在我們的生命中，我們體驗過「那些如頓悟般襲向我們的根本性思想」，我們無法說出那些「真正經驗到的東西」為何？以及其如何發生？但那些「生存中奧秘而又不可支配的東西」，確實在我們的身上留下痕跡。就算是不可知論者、唯物主義者、自然主義者或實證主義者，也可能感悟過這種生存現象。由於「人自身不為人所把握」，所以實證主義的人類學前提，是有問題的。而企圖將人當成唯科學主義的說明對象，將人的知識延伸到極限而逐出上帝，是沒有基礎的言說。

(二)「人」的生存現象，可以有兩種理解模式：第一種，將人視為「海中孤礁模式」，人是孤獨地(沒有上帝)，當死亡到來，人就結束了。第二種，以聖經《詩篇》139篇中的「球體圖像」去理解我們的生存現象，「人」的靈魂是為上帝所圍浸，人有限的個體存在是通過無限的上帝構成。

(三)人真正的解放如何可能？人生處處有毀滅意義、毀滅共同生活的東西，這種悲劇性的「罪」，是與上帝相關。解放為源於上帝而發生於人身上的事件，使人掙脫外在的鎖鏈，也掙脫內在「罪」的鎖鏈。社會解放使解放進程形象化，但是，不可能說明為什麼人的解放是不可迴避的絕對命令，及爭取和要求的根據何在？以解放這樣一個命題，將個體與社會的考察方式統一起來，基督神學自古以來以「罪」所指的，是人不能從詮釋學上認真對待另一方的意圖，上帝作為解放者和朋友，在人的悲劇性牽纏深處向人迎面走來，解放即赦罪！赦罪的含義是個人的稱義，也是社會的解放運動，二者正確無誤地相互昭示。

信仰上帝不是臣服，而是解放，上帝是引導人超越自己進入自由的主導者，給予人走向自由的權力，不是靠理性的解釋和啓蒙，而是通過相信，新創造之允諾始終有效，獲得新意義始終可能，它給予我們勇氣，並在任何情況下保持對人們的愛，承擔這義務。

三、宗教中的「命定」：

宗教中的「命定」問題，以「上帝」是否與人有干涉？加以探討。「上帝」與人的關係：人信仰的過程是「一條道路」。奧特認為，信仰萌生於對真(聖靈)的奇遇性，以及對真實(不可言說的)之相應的深層維度(上帝)的覺知。信仰是一種更高的意義的獲得，其超越我們理智的思想和我們心靈的情感。我們對於信仰的思是「有機」發展的，具有連貫性，也是一種問。

四、宗教施於人的可能性與產生信仰：

(一)宗教施於人的可能性：1.宗教施於人的可能性透過「宣道」。「宣道」關涉不可見者，要正面展示信仰的基礎和內涵。對於上帝及其救恩行爲的「證明」，唯一的可能是：相關的言說確實能夠在人的具體生活情景中切中人。「宣道」必須簡明，這種簡明為嚴謹和誠實所支撐。「宣道」，在於揭示基督神學的內涵、內在邏輯及其與人生存的關聯，宣道者要使自己能可信地表達前述主題。教會的事業是，指出生存悲劇性的解放，和建設性的出路。可以不帶任何譴責地籲請人們關注人生命中的實際情形。讓人們，將一件實事當作它所是，注目於它並澄清，把思化為整體，對統一的結構把握，使思豐富而敞亮。2.因為人內心的體察，使宗教施於人成為可能。奧特認為，每個人經喚醒，都能以內心去體察、覺知曾經擁有之獨特，與「不可說的」有關的「此在」經驗。3.因為人體驗到「不可支配的東西」，使宗教施於人成為可能。「人的存在之謎」，無法用人的言詞和思想說出，有「不可支配的真實」於其中，那種「人精神史中人的自然史模糊點」，無法在交互主體間的理解中予以揚棄，其由不同歷史或「社會—文化」的理解視域差距中，被注意到。那種不是「發生的事情」的真實，突入人與人之間的理解，那種被當成「我們的歷史生存

中的非理性因素」，無法經由詮釋學去把握。而若要以「自然史的」領域去說明之，更是什麼也沒有說明！因為，說明不了其中的內在目的，莫名的意義。

4.因為「初始真實」，使宗教施於人成爲可能。「不可支配的真實」，是人的生存的動因，不能還原爲人爲的可測量狀態，其要求一種相反的「客觀化」方法(「初始真實」)去說明。人與事物交往的情緒、初始經驗和人憑藉它們所體驗的真實，是「初始真實」，意識到「初始真實」，這經驗構成了人的最直接的狀態。奧特認爲，「上帝自身」從未「呈現」過，上帝的奧秘顯現於尋常「初始經驗」(初始真實)之中，「可體驗的意義」源於不可支配的東西。思想、詩、宗教的象徵、意志的決斷從「不可支配的真實」中浮顯出來，這種「創造性之無」，我們總是一再體驗。我們爲「大化流行」的一個有意識的見證人，不知道「不可支配的真實」從何而來，但是它意味深長，絕不是「偶然地」、「盲目」、「不可理解」、「無意義」。「不可支配的真實」，在人體驗自身的方式中，借助於形形色色的生存現象獲得證明。

(二)產生信仰：1.信仰的先天因素與人的實踐：(1)人爲上帝創造性之域所圍浸：「人」，本身是一個罪人，也是一個正獲得赦罪之人。基督教神學強調「罪」是一種富意義的關係(根基性的、幸福和人之完滿)，被塵世中人的限定性、悲劇性牽纏毀了。因爲人是被上帝創造性之域所圍浸，所以人能脫離限定性、悲劇性，轉變爲新人。(2)聖靈柔化人靈：能在奇遇性和創造性的深層維度中(現實之奇遇性的深層維度，及真理的奇遇性，描述了「世界感」、信仰的真實關係和真實理解)，感受世界或整個真實，將自己理解爲由「聖靈」喚醒的，這是信仰之體驗！亦是不信仰的界限。基督教神學認爲，「聖靈」是人的前提，「聖靈」恩賜我們能具體言說上帝當下之在，此是「信仰的本體論」。聖靈柔化人靈，同時又給予人自由，人在靈賜中超越自身，以切合他的方式突破他自身的侷限。聖靈是奧秘，是現實的深層維度，多樣靈賜之形態，可以說明各種神秘體驗。真實之創造(不出於可以預見的發展法則)，是一切真實之中 and 之後的奧秘。內在的聖靈體驗使人與世俗的「塵世的」現實相調合，在與

整個技術世界的壓力相抗爭，我們靠那奧秘維繫。聖靈在其不可預知性中，游離於科學性的存在體系因果鏈條之外，它不取消自然，它改變自然。

2. 信仰的後天因素與人的實踐：(1) 信仰如何可能？因為「祈禱」。以祈禱的方式言說上帝，把我的問題(對一切事物和我生命的可能更高的意義)引入交談，祈禱是我們與上帝相遇(在我們自己的言詞和思想裏)，我們祈禱，讓上帝言說，這一瞬間的寂靜中，我們突然具備了認識和責任的眼力。(2) 信仰如何可能？因為「象徵」具有的超驗作用。依奧特的說法：A. 象徵是一種歷史經驗的形象化濃縮，語言的、藝術的、詩的、宗教的象徵，以殊異的方式呼喚、觸動我們。作為象徵的本身，表達的是與許多人、也許無限多的人，相關的真實。在對象徵的體驗中，人經驗了「可以說的」層次和「不可說(基本處境的)」層次。B. 基督信仰是在象徵中，並全然在象徵中表達自己。「耶穌被釘死」的象徵，參與上帝救恩行爲「十字架的不可說的真實」。「復活節之晨」的象徵，參與「從死中復活的不可說的真實」。信息，給人「新的自我理解」，宗教象徵的特殊內涵(末世論的和道成肉身的)，啓示並改變人作存在意義上的領會。C. 只從「功能」的角度去觀察象徵，沒考慮到象徵它怎樣涉及人，將只停留於簡單的模式上，因而「思」在此被阻絕。D. 象徵「透射出」被象徵的真實，有被象徵者的某些真實在場，這種在場通過象徵變得可說。象徵的結構是指向自身之外更博大的、不可用其他方式說的真實，這種超驗作用，分享它所指的真實。E. 象徵開啓了過去被掩藏的真實，它自身參與了這種真實，但二者並未完全相同。(3) 因著「對話」，使信仰成爲可能。基督教神學認爲，人在雙方都不理解對方時，仍然需要堅持交流，因為聖靈—使可理解的意義存在。

3. 信仰(先天與後天合力)與人的實踐：(1) 在「活的語言空間」體知上帝：A. 人與人之間的心意傳達如何可能？人(僅賴己身)對「真實的整體」獲得的理解，僅是斷片。有「不可說的真實」，爲人與可說的東西的交往構成了根本基礎，它支撐並引導人的理解。對聖靈當下之在的世俗體驗，就是「對話」的體驗(有一種傾聽、一種聆聽正迎向他，迎向他此刻所做的、所思的，

和他所不得不說的),「未曾意料和不可意料的東西」總是中斷和連接人意識到的意義。「不可支配的真實」於有意識的個體之間對話的相互行動,對人「言說」,並「聽」人言說。B.人「與上帝言」如何可能?「上帝」是讓人與他交談的末世論解救者。「人在自己的言詞和思想裏找到與上帝的接觸」如何可能?是「不可說的真實」,吸引人,傾近人,為人呈示出一種意義。「對上帝的真實傾述」,將我們引入「活的語言空間」(生存經驗之踐行),在人際,我們體知上帝,「聖靈」傳通上帝的言。人向上帝祈禱,即使沉默,在某種意義上已經是一種對白,人的「言詞」(取最廣泛的意義,即人的一切感受行為和思考行為),是對那「不可說的真實」之應答。(2)人具有一種「肯定性的自由」:信仰如何可能?因為人具有一種「肯定性的自由」。基督教神學認為,人具有一種「肯定性的自由」--人對於未來是敞開的,人現在的現實並不簡單地由自身(由當下存在狀態構成),而是亦已由不可規定、不可定義,蘊含意義的未來所構成。人的存在,滲透了神秘和未曾解決的問題,無法單靠自己的力量應付,也無法擺脫。理性主義或人本主義,都不能使我們建設性地穿透人的悲劇性深層,也不可能使我們對之承擔義務。只有憑藉上帝巨大潛能及人對信仰的認信,穿越人的悲劇性深層方成為可能。

五、宗教中人的自我完成(人的應然):

(一)道德與宗教:奧特認為,從道德上思考人際間的現實,始終是一種簡單化和抽象化。我們從未完全觸及我們的共在之人和鄰人之所在,對這種無限的要求的任何否定,大概都意味著使人非人化和非個體化,而這種悲劇性纏礙與虧欠不可分的纏礙,因「我們的軟弱有聖靈幫助」,上帝與人相遇。基督信息的本質是福音、喜訊,人的解放--使上帝的真實彰顯,使上帝之在可信。

(二)宗教對話:進行宗教間的對話如何可能?基督教神學認為,當我們言稱鄰人時,我們實際上在觸探他,但錯失了他,他對我們同樣如此。我們的被造的聲音,沒有在根本上傳達到他身上,因我們沒有找到只有他才能聽見的那句話。「對話神學」,是問一種立場背後的經驗,讓我們受對話者經驗的啓迪,

然後找出可能的共同點。因為神性的東西具有交互性的特性，「詮釋學差異」（不能窺入另一個的心靈，不能完全理解對方心靈或設身處地），在對上帝的真正傾訴（在那裏，受造物的聲音相互觸探），對人的言說和對上帝本身的言說相互交融，在「代禱」行動之中成為現實。人際之中的上帝（是那被共同意指和可被共同意指的），為在人際間的失誤中贖成功。

(三)認識「人的構成」：關於「人的構成」，人都有其平庸之處（人的生存界限），人怎麼可能克服他這種最終的淺薄，成為「另一個人」，而仍是他所是？這涉及「構成問題」--有限的個體存在的構成根據。基督信仰的實現，意味著否棄任何穩靠、任何「自我誇耀」、「自我稱頌」。「靠不可支配的東西生活」，人獲得了一種新的、優越的、不受人操縱的意義賦予；「創造性的無」的根本意義，當引入「上帝」這個名字，予這個事實總體解釋。上帝之靈，是意義網絡與位格合一，談論上帝之所以可能，乃因為人們可能從完全不同的立場和經驗出發，就「上帝」這一題旨達成理性的理解，或至少共同接近這一題旨。對上帝的思之觀點，涉及的是一種不可見的真实（對上帝的體驗不是在人對外部自然的體驗中），上帝不被論作形象、「圖像」，不是心理學的思考，而是本體論的思考。

(四)最終所有人的團契：人是正獲得赦罪之人，但並不表示人是無罪，或是已無「上帝的審判」。而是揭露人生一切非本質的東西，要求「最終所有人的團契」。

六、對信仰的個殊觀點：

(一)「不可支配的真实」與「多神論」：奧特強調，《聖經》的有神論是多神論，其源於對構成人的「不可支配的東西」之無限多樣性。然而，對於「不可支配的東西」的思考，僅把我們引向「諸神」，還沒有引向上帝。

(二)眾神之上的「上帝」：奧特認為，當認識到人的生活中「不可支配的真实」，自然主義及個人主義(人本主義)對宗教的觀察方式就不得不隱退，剩下的只是在「多神論」或「一神論」間的選擇。而從「多神論」到肯認「一神論」

唯一的神，在思與在都是一個飛躍。基督教神學就其本質，也許是告解式的和斷言性的，但是它充滿了現象的內涵(上帝決定我們的生存處境，是全然環繞我們人靈魂的「神」，這種理解人的處境之選擇，牽涉到在受苦、希望、詢問、構想著的人之自我經驗)，在倫理學上具有深遠的動因和根源--耶穌基督，以他自己的獻身為個體的人創造最後和注定的末世權力，當耶穌返回聖父之後，真理之靈(聖靈)是所有受苦者最後的庇護。

(三)神學的反思：對於「神學的反思」，奧特認為，神學要「走向實事本身」，拋開那些常常作為「疑難」的假問題，離棄那些懸浮的體系、貌似獲得證實的概念。以哲學分析，以直接宣道，仍未形成完整的神學理論，要進一步的思考，神學的一條思考法則，即：須努力達到某一特定問題或命題可能達到的最深根源。神學中，我們沒有別的真理標準，至關重要的東西才可能真，真的東西也必然對人的存在理論和實踐至關重要。對於個人，儘管有一切的說法，自己還是必須問「上帝」這名字對於我意味著什麼？人以為已經知道人怎樣在心理上自行製造出「上帝」觀念，根本沒有接近「上帝」這一題旨，因為心理學的宗教雄辯術，不承受人真實生存問題和生存困厄，當人準備從他對人事的體驗出發，詢問人本來是什麼，才開始接近該題目。真理問題以至關重要性問題的形態出現，這表達了尋求真理時的極端歷史性，神學切合時代地尋問真理，始終依存於當時的歷史語境之中。就本質而言，神學是歷史的，根本不可能完善為一個終止的體系、圓滿的答案和固定的教義，就「否定神學」的原則，對上帝存在的思考，始終是一條在曾經鋪好的路上，以批評的反思繼續，在思考上帝問題時，過去各個階段展示了神學模式終歸只是「路標」。

(四)上帝的多樣面貌：從人類學的觀點，上帝的多樣面貌如何可能？1.關於傳統的上帝觀：奧特認為，對於許多人，神正論問題是不信上帝的根本原因。神學需要一種關聯域，以陳述神學認識論的道理，但是「神人同形同性論」將上帝和人設想為同一舞台上的活動者，設想成與人相似的行為者，此太人性

化、理智化的上帝圖像，暴露荒謬性。2.關於「實證主義的上帝觀」：奧特認為，採取實證主義的真實概念範疇，「上帝」被視為一個塵世之內的存在物，但是作為上帝的祂，恰恰不是這種存在物。人認為自己能認知真實，其實，始終存在著一種餘額，它比我們理解的更多(真實中的真，它具有奇遇性，蘊含著超出我們理解力的前景和可能性)，自然主義的觀察方式，會使我們與我們的初始日常經驗失之交臂。採取「有關真實的清晰信息」是可能的立場，包括：救恩史上的實證主義(把信仰陳述理解為「發生的事情」)，以及「信仰陳述所包含的僅僅是象徵」，皆是錯誤的。人的上帝經驗(與心理功能無關)，不是在對自然的體驗中，而是要在本體論的範疇內，去把握關涉人自身的存在。3.關於耶穌基督：奧特認為，上帝是絕對超驗性同時又是絕對的內在性。耶穌基督，歷史上的偶在現象(來自「外面」)，上帝通過借耶穌基督說出的話與我們相遇。基督的信息揭示人最本己的處境，只能通過外部，人無法完成它，耶穌基督是我們赦罪之象徵和典範。上帝，是內在性的(人對於自身，他不支配自己)，這「基督信仰的基本經驗」，它與人的存在經驗和理解相關，上帝顯示於「上帝的自我言說」、「在人們中間的寓居」。4.上帝是「位格—超位格」：奧特認為，上帝是在各個方面無限地超逾了人本有的理解力和判斷力。我們從時代的處境出發，對上帝概念和人形象的思想，朝向基礎人類學和《聖經》中的「位格主義」而開放。「位格主義」，是上帝奧秘之根本，「位格」為相互關係、相互性和相互交談之可能，上帝是「無限的位格存在」。這一概念，包含了可交談性和同伴性，包含了不受個體侷限的自由，而《聖經》的猶太基督教傳統遺產認可了這假設。「上帝為愛他的人所預備的，藉著聖靈向我們顯明了」，上帝不是我們的一部分，他是我們心中的一種強力，「造物主--聖靈」喚起人。