

## 再版序

本書的初版是在沒有序言的情況下出版的。當時我意識到，即使想要寫序言，我所能寫的，大部分也都在正文中說完了，因此感到沒必要再特意寫一篇序言。然而一年後的今天，事態和我的心境都發生了變化，好像也出現了一些應當寫的東西。

在本書的「結語」中，我敘述了上帝之痛的神學始終必須完全停留在城門外、在城外。但是，在今天，我又不得不帶着驚奇與困惑，處在因上帝之痛的神學被引入城門內、被引入聖城的中心而心存警戒的狀態。所謂「痛的神學」能夠成為一種流行語，這在一年前的我看來是無論如何不能想象的。我在此也不得不重新產生「也當出了營外，就了他去，忍受他所受的凌辱」的覺悟。——但是這覺悟又必然遭遇兩種與之矛盾的情感：其一，通過本書而在愛中相連結的弟兄姐妹，我有愛的衝動想要回應他們。其二，對於在本書之中延續的上帝恩典，我有讚美宣告的衝動。本書的讀者中有許多人已經超越了單純的讀者，而達到了純粹兄弟姐妹之真實地步。通過認識這些人，也為了回應這愛的真實，我不得不祈求，盼望本書的內容能夠最終實現。此處就有與「城門外」的覺悟相矛盾的情感。——關於第二點，我有必要特別敘述一番。在本書中，我不斷講述本書的主題，並不是對「自己的立場」的觀點宣傳，而是對恩典的讚美宣告。我們怎麼能夠抑制得住對上帝的讚美宣告呢。這讚美告白

8 的衝動，使得我祈求本書的內容最終能成為現實。在此處又有着與「城門外」的覺悟相矛盾的情感。

這版僅僅修訂了初版的錯字和錯排，對於內容沒有任何的添加。但是，舊作《神學與信條》（頁 78 及以下）所收錄的〈《耶利米書》三十一章 20 節與《以賽亞書》六十三章 15 節〉，因它可以作為本書的參考，且我也收到很多相關請求，故而就加入到本書的附錄之中。這篇文章是極其不成熟的作品，在這裏仍然照原樣收錄，至於修改只得留待他日。

最後，深深感謝新教出版社的各位一直以來對我的深情厚誼。

一九四七年（昭和二十二年）十月

於東京鷺宮

作者

## 第三版序

自再版以來，本書獲得了各種各樣的經驗。在此之前，本書主要是在教會內部流通的。而現在更進一步，擴大到了教會外的領域，這是全新的經驗。本書也受到了哲學家 and 文學家的關注，作者自身也就必須懷着驚奇和茫然來傾聽他們的聲音。

但是，天主教會與無教會主義的看法，我卻沒有驚奇、也不茫然，我必須聆聽。尤其是與無教會主義者的對話，是最近本書所經驗的一個大事件。以往非建設性的對話，終於開始轉變成為建設性的對話。能成為如此對話的的媒介之一，是本書的榮幸。

前年秋天，到訪日本的布倫納（Emil Brunner）博士在離開日本的前夕對我說：「你的神學正在開闢一條新的路線」。雖然有許多次交流的機會，但我自己從來都沒有對布倫納博士說過我的神學，然而布倫納博士似乎已經「在很多不同的地方」聽說了我的神學。

\*

在有關本書為數眾多的評論之中，最能夠引起我注意的，是這神學的實踐性意義。對此我必須回答兩點：第一、上帝之痛的神學，就是文如其意的關於上帝之痛的神學，因此，本書最重要的問題，就是仰望上帝的痛苦。因此就算本書論及如「倫理」所代表的人類自身的痛苦，那也完全是停留在作為上帝之痛的侍奉者的位置之上來說的。

但是，第二、上帝之痛的神學會持續產生出自我痛

苦的行為，這是真實意義上的實踐。上帝之痛是「痛」，因為它背負着矛盾，因此不允許一切對現狀的肯定。由此上帝之痛的神學就產生出貫穿人類實存的實踐。這真理在本書中仍然是隱含的，而在拙作《上帝與人》中則被闡發出來。——在過去的三年間，我的人生（Leben）<sup>10</sup>被迫捲入對這真理的實踐之中，此即日本新教會的形成問題。\*如果上帝之痛的神學有「體系」的話，其最終無外乎歸結為「分裂的統一」這一真理。日本新教會的形成既然以「分裂的統一」為目標，我就不得不與這神學共同參與這教會的形成。同時，指出這樣的「分裂的統一」不能基於膚淺的理想主義，這也屬於上帝之痛的神學所肩負的課題。

\*

今天的世界正在走向「分裂」的極端。這本在第二次世界大戰期間寫成的書，所必然目睹的「破碎到極緻的破碎」，在今天更暴露出其赤裸裸的面貌。在這裏，我們不得不採取明確的立場，本書明確的主題是「徹底地包容不該包容者的上帝」，即「在痛之中的上帝」，今日我們不得不再次回顧這個主題，而且是「在赤裸裸的面貌中」！

世界「分裂的統一」即和平問題若不被上述「房角石」\*\*所支撐，就會陷入徒然。只有「包容不該包容者」的上帝的作為，才是上帝與世界之間的和平（林後

---

\* 一九六七年三月二十六日復活節主日，日本基督教團以總會議長鈴木正久名義，發表〈關於第二次大戰期間日本基督教團責任的告白〉，對教團成立（1941）和發展過程中所犯下的錯誤承擔責任，並懇請世界尤其是亞洲各國人民寬恕。告白在教團內外引發極大爭議，教團為此於一九六七年六月，成立以北森嘉藏為首的五人委員會，試圖調解雙方爭論。委員會曾作出〈中間報告〉（1967年9月），最終委員長北森發表了〈總括性回答〉。是次爭議為日本基督教團的內部改革埋下伏筆。——校注

\*\* 《彼得前書》二章6節。——校注

- 5:18-20)。上帝之痛，就是上帝與世界之間的「分裂的統一」。戰爭彌漫的世界是在其四分五裂之前，就與上帝分裂了。真正的和平，是在世界相互之間達成「分裂的統一」之前，必須首先實現上帝與世界之間的「分裂的統一」。只有曉得這真正的和平的人，才能擁有為世界「分裂的統一」即和平祈禱的盼望。在今天，「擁有盼望」已經是最大的實踐了！上帝之痛的神學也必須在此擁有其實踐性的意義。

一九五一年（昭和二十六年）一月  
作者

## 第四版序

11

自第三版以來，本書所獲得的全新經驗，就是在外國也出現了本書的研究者與理解者。

但除此以外的經驗，除本書內容業已有所展示的事物之螺旋式深化以外，別無其他。

第一、我愈發深刻地確信，神學本來的工作與其說是「形式」上的，不如說是必須面向「質料」與「內容」的（本書頁 34-35、74-75〔邊碼〕）。福音所擁有的真實的美妙，使得其他一切事物都為之黯然褪色。

第二、這一真實的事物，一方面是在日本新教會形成之際，作為實存性的侍奉而具體化。Theologia doloris〔痛的神學〕以 existentia doloris〔痛的實存〕為中介，而侍奉於 ecclesia doloris〔痛的教會〕。

第三、另一方面，這一真實的事物，在與「倫理」 12（本書頁 115-116〔邊碼〕）中的個體性存在相遇時達至終極。至少在這點上，theologia doloris 要求我們整個人生都作為其素材。

一九五四年（昭和二十九年）六月  
作者

## 第五版序

值此撰寫新版序言之際，我關心最深的，是實存與教義的問題。實存是作為「上帝面前的單獨者」的「例外者」，是出離在普遍性、一般性的事物之「外」而存在的，基爾克果（Søren Kierkegaard）的這種見解是永恆的真理。但是神學的課題也在於侍奉普世大公的教會，這也是不變的真理。當神學受到普世大公的教會承認的時候，神學則成為了教義。——神學的終極性存在方式，難道不應該在實存與教義的相即\*之中求得嗎？無論是阿他那修（Athanasius）亦或是路德，都是被排斥在一般性、普遍性的東西之「外」而出發的，但最終，他們還是成為了普世大公教會所承認的教義的形成者。

上帝之痛的神學的出發點，是仿效「在城門外」（來 13:12）受苦的耶穌，從而站立在普遍性、一般性的事物之「外」（本書頁 196〔邊碼〕）。但是這神學如果被人作如下理解，則我們應該如何判斷呢？——「北森神學的解決方法與其說是『提出問題』，倒不如說被大部分人作為現成的『答案』來接受。雖然在日本有過一陣北森神學熱，但它既沒有給日本教會帶來新的問題意識，也沒有提供解決問題的材料，或許因而稱得上是一種正統。基督教的各個領域，難道不都是過度地依賴了北森教授的理論嗎？」<sup>1</sup>

---

\* 「相即」相當於的辯證法的「否定轉換」，在本書中北森大量使用相即原理來處理相互間具有張力的概念。——校注

1. NCC 發行《教會教育》一九五七年十一月號，頁 6。

這樣，這神學一方面被當作正統教義般對待，但另一方面，又依然沒有停止被視為擁有「在外」特性的神學。其表現之一是，即使在今天，仍然有人企圖想要把這神學等同為父神受苦說（patripassianism）。但只要無法被指摘為主張在十字架上受苦的是父上帝，就不能被視作父神受苦說。雖然評論者在本書的任何地方都找不到這樣的立論，雖然本書已經明確地闡述了與父神受苦說的不同（本書頁 151〔邊碼〕），但他們仍然堅持上述意見，該如何判斷這個現象呢？這難道不正顯示出，這些評論者的神學立場終歸還是屬於「榮耀神學」嗎？——上帝之痛的神學並非是主張作為「實體」的上帝擁有痛。上帝的痛並不是「實體概念」，而是「關係概念」，也就是「上帝的愛」的屬性。把上帝之痛的神學與父神受苦說混同的根本原因，就是欠缺對上述這點的理解。上帝之痛的神學始終是完全站在「榮耀神學」之「外」的。

另一件事就是口語譯本聖經的出現。由此讓上帝之痛的神學又一次自覺意識到自身「在外」的特性。當口語譯本將《耶利米書》三十一章 20 節翻譯為「我的心腸戀慕他」時，我二十年來一直恐懼和不斷發出警戒的事情，就這樣真真切切地出現了。這就是在近代主義神學「上帝之愛的一元主義」影響下的翻譯（參照本書頁 199 及以下〔邊碼〕）。路德和加爾文都明確地翻譯和釋義為「上帝之痛」的經文，已經變質為直接的「上帝之愛」了。口語譯本聖經自身也承認，從語義學角度來看，這一經文是能夠沿着「痛」的方向翻譯的。其證據就是該譯本將同樣的希伯來語原文，在《耶利米書》四十八章 36 節翻譯成「歎息」，在《詩篇》五十五篇 17 節翻譯成「悲歎呻吟」，在《詩篇》七十七篇 3 節翻譯成「嘆息悲傷」。因此，我們不得不說，在《耶利米書》三十一章 20 節將該詞翻譯成「戀慕」，是帶有在語義學根據之

14



外的神學性傾向的。如此看來，上帝之痛的神學是站在口語譯本聖經這一般性事物之「外」，與路德、加爾文和文言譯本聖經\*站在同一立場的。隨着口語譯本聖經變得日益普遍，上帝之痛的神學就會越來越自覺到「在外」的特性，而「在外」這詞語，或許也會逐漸成為神學術語吧！我自己已經幾乎完全感覺不到把「上帝之痛」當作神學術語的必要了，因為相對於直接的「上帝之愛」，這詞語已經充分地發揮了高舉中保媒介式的上帝之愛的功用了。然而口語譯本聖經的出現，或許到了讓我再次自覺地使用這詞語的地步。

\*

按照出版方的期望，從這一版開始改用新的假名書寫方式。

書末索引由東京神學大學學生嶺尚君辛苦製成，深表謝意。

15

一九五八年（昭和三十三年）九月

於東京田無

作者

---

\* 日本文言譯本聖經包括明治譯本和大正改譯本，北森在本書中引用的聖經經文均出自後者。——校注

自第五版序寫成，已過了十多年。

值此新版付梓之際，我想請讀者允許我寫一寫與此書結緣的兩位故人的事情。

第一位，是曾我量深先生。<sup>\*</sup>曾我先生是日本佛教學界最資深的學者，我從很久之前就十分尊敬他。曾我先生在去世數年前，曾經認真地回應過本書，令我甚感榮幸。我在本書的第一章中，借聖德太子的《維摩經義疏》，比較了佛教的「悲」與上帝的「痛」。其要點是提出了這樣一個見解：佛教的「悲」並未達至為人所通用的「悲痛」意義上的「悲」（かなしみ），<sup>\*\*</sup>而是僅僅停留在「同情」和「憐憫」的意思上。

這是自本書出版以來，我對佛教長達二十年的問難。二十年後，佛教界終於接受了這個問題，而且是由佛教界最德高望重的人物出面。曾我先生坦率地承認我圍繞「悲」所提出的問題，並對迄今為止佛教有關「悲」的認識一直止步於「同情」、「悲憫」作出自我反省，認為佛教界應經由「痛」再思「悲」。<sup>1</sup>當然，這並不直接意味着佛教被基督教化了。正如曾我先生所言如下：「無論基督教還是佛教，我們應相互之間展開對話，並不一定非要佛教徒改信基督教，或者基督教徒改信佛教。我想，雙方相互對話、彼此砥礪不是很有必要的嗎？」<sup>2</sup>

16

---

\* 曾我量深（Ryojin Soga, 1875-1971），日本淨土真宗大谷派僧侶，佛教思想家。——譯注

\*\* 此處原文為「かなしみ」，即「悲しみ」的假名。——譯注

1. 雜誌《中道》，昭和四十二年（1967）十月號，曾我量深，《往生與成佛》。

2. 同上，頁 11-12

另一位，是美國神學家，已故的麥克爾森（Carl Michalson）博士。麥克爾森作為年輕有為的神學家而受到矚目，但因意外事故而去世了。我與他結緣是因他在《日本對基督教神學的貢獻》（*Japanese Contributions to Christian Theology*）一書中，為我的神學專闢一章。在本書的英譯本（*Theology of the Pain of God*, 1965）刊行問世之前，使我得以與歐美神學家開始展開對話，全賴麥克爾森這本書所賜。最近，這對話已在莫爾特曼（Jürgen Moltmann）的《被釘十字架的上帝》（*The Crucified God*, “The Interpretation”, July 1972）中出現。

一九七二年（昭和四十七年）九月  
作者

本書自初版刊行（一九四六年）以來，到今年為止，已經過了四十年。在長達四十年的歲月裏，本書能夠不斷地被閱讀，對作者來說真是望外之幸。

能與歐美學者接觸，也是一種望外之幸。詳細請參照〈解說〉。我在這裏必須特別提及的，是在這一〈解說〉以後出版的佩爾曼（Horst Georg Pöhlmann）的《現代教義學總論》（*Abriss der Dogmatik*）。<sup>1</sup>

佩爾曼以奧古斯丁的「犧牲，因此是勝利者」（*victoria quia victima*）這一命題作為主導的中心思想，展開自己的教義學。一般常言道「犧牲，但是成為了勝利者」，但佩爾曼說，此種想法可以休矣。不是「但是」，而是「因此」。這是決定性的思維方法。

令我感到意外的是，佩爾曼表示這樣的想法來自《上帝之痛的神學》的啟發：「犧牲，因此是勝利的那一位……。如果說，北森的《上帝之痛的神學》是在『痛』中看見『上帝的本質』，那麼，我所思考就是這個方向。」<sup>2</sup>

一九八六年（昭和六十一年）

作者

---

1. Horst Georg Pöhlmann, *Abriss der Dogmatik*, 1980；蓮見和男譯，1982年。

2. 日語譯本，頁167。