

巴特話語神學在講道神學中的評析

An Analysis of Karl Barth's Word Theology
in the Theology of Preaching

指導教授：林鴻信教授

評閱教授：黃伯和教授

研究生：莊信德

日期：二〇〇三年四月廿十四日

致 謝 詞

講道神學之所以會成為自己生命內在深層的關懷，主要是因為出身牧者家庭的背景，自幼浸潤於上帝話語的宣講環境，對這個服事既熟悉卻又充滿崇敬。因此，這篇神學碩士論文謹獻予栽培我成長，並以上帝話語教導我的父親：莊世雄牧師，在他對上帝話語堅定的信念中，建立我對上帝話語宣講的基本態度。

神學碩士僅僅只是學術研究一個相當初階的肇端，但是回首這個短短的歷程，卻看見林鴻信老師諸多的鼓勵與推動。藉著林老師對基督教在台灣學術界發言權的深度關切，形塑著自己面向這個領域的心志與夢想。在此謹向這位影響我進入學術思維的老師，獻上我的感謝與尊敬。

當然，一條思想的旅程絕對少不了支持的力量，在此要感謝妻子童貴珊姐妹，克服諸多內外在此的艱難，全心地支持與鼓勵，這份情愫將是繼續前行的寶貴禮物；母親潘嬋娟師母的愛和肯定，讓自己得著一份家的穩固力量！當然，還有一群共同在思路上同進同享的好友們：馬來西亞的陳俊明傳道，因為在那個封閉的階段中，思想的初步交鋒，成為苦悶釋放的歡喜出口，自此奠定了再思的慾望，與尋思的原型；新加坡的黃昭耀牧師，則是向我展示了一位當代牧者的範式，即深切地關注現代性問題的危機，同時真誠地牧養關顧受創靈魂的需要，這種極為艱難的動態性平衡，被負責任地體現在他的服事之路上；台灣的謝大立傳道，則是在精兵運動精神的奮力中，表達出對於信仰委身的活力，此般投入激勵著同為服事者的自己，應當更為戮力地關聯於此在的種種；最後，則是同學呂又慧老師，即便彼此有著不同的學門興趣，卻有機會在諸多當代性議題的連結上，相互佐證與暢談，開啟了更多細膩省思人性本相的窗口。謝謝你們對我在許多方面的扶持和砥礪，願上帝紀念你們所付出的一切！

台灣神學院碩士論文提要

研究所別：東南亞神學研究院

論文名稱：巴特話語神學在講道神學中的評析

指導教授：林鴻信

研究生：莊信德

論文提要內容：(共 1 冊，43735 字，分四章廿一節)

本文首先在第一章當中，針對巴特《教會教義學》第一卷的話語神學的三種形式：「宣講的話語」、「成文的話語」、「啟示的話語」三者進行各自與相互關係的闡述，並以此建立對巴特話語神學的論述基礎；其次，在第二章當中，則是藉由巴特《講道學》一書中所提供的「講章判準」原則，一方面印證其神學在理論與實踐策略上的一致性，另一方面則是將話語神學從神學論述的層面，進入講道與神學的整合部份；據此，展開第三章巴特講章的分析，在巴特監獄講章與系統的分析中，我們看見巴特話語神學在實踐面上的應用實況，藉著巴特親身的講道實證，我們得以進一步檢證他話語神學的具體內容。

最後，在第四章當中，藉由歸納巴特話語神學的核心精神，嚐試分析巴特話語神學對於講道神學範疇的正面貢獻，以及可能性的限制。就正面貢獻而言，巴特的話語神學給予講道神學四個具體的參照原則，分別是「上帝發言的優先性」、「知識與本體的合一」、「交互主體的投入」、「歸鄉的靈性形成」。然而，我們也在這個動態的宣講歷程中，看見巴特在時代中的限制。巴特的話語神學在自由神學高熾乃至崩潰的年代中，作了極佳的抗爭與對話。為了抗衡自由神學的浪潮，巴特專注在「上帝與人」的垂直向度中，而相對地較少關注水平向度的歷史脈絡。因此，在處理人在歷史時間中的存有狀態時，顯出其神學的限制。這個限制的主要焦點集中在宣講者與自身存在的內向性割裂、宣講者與外在存有間的外向性割裂；此外，也呈現出宣講者的宣講時間，與上帝臨在宣講中的真實時間，之間存在著一個無法跨越的鴻溝間距；最後，則是在保羅所論述的新人存有與新人時間

中，指出巴特所試圖恢復的原初性，有著本質性上的割裂現象。

目 錄

引 言	4
第一章 話語神學的三種形式	8
第一節 宣講的話語：講道	8
第二節 成文的話語：聖經	10
第三節 啟示的話語：基督	11
第四節 三種形式間的相互關係	14
第五節 小結	15
第二章 話語神學的講道判準	16
第一節 啟示	18
第二節 教會	20
第三節 認信	21
第四節 服事	23
第五節 先遣	25
第六節 經文	27
第七節 原初性	29
第八節 會眾	31
第九節 靈性形成	32
第十節 小結	34
第三章 話語神學的講道實踐	36
第一節 監獄講章分析	37
第二節 系統講章分析	40
第三節 小結	42
第四章 話語神學的在講道神學中的評析	43
第一節 話語神學在講道神學中應用的優點	43
一、上帝發言的優先性	45
二、知識與本體的合一	46
三、交互主體的投入	48
四、歸鄉的靈性形成	50
第二節 話語神學在講道神學中應用的限制	53
一、語言與存在的內向性割裂	55
二、語言與存在的外向性割裂	60
三、語言與時間的互動性間距	64
四、存有與時間的原初性間距	70
第三節 小結	72
結 論	74

引 言

一、研究動機

當道學碩士的論文針對《迦達瑪的詮釋學對講道神學的啟迪》¹進行一個初步的探究之後，筆者逐漸將研究的興趣集中在「詮釋學」與「講道學」之間的互動關係。這樣的興趣，一方面奠基在筆者對於牧者職份的「呼召理解」；另一方面，則是委身在這呼召中的「認識張力」。理論上，每一個蒙受呼召的講道者應當在宣講活動當中，讓會眾清楚明析地認識到「上帝的話語」；然而實際上，在每一次的宣講活動中，所具體呈現的就是不折不扣的牧者之言，也就是有限人類對於無限上帝的描述。於是，這就構成了對講道活動的認識張力。饒富趣味的是，這個張力的宣講現象，竟然在基督信仰傳承中，扮演一個核心的角色。

保羅在羅馬書第十章當中，對於上帝話語的宣講在信仰活動中的意義，作了一個精闢的闡述：

人未曾信他，怎能求他呢？未曾聽見他，怎能信他呢？沒有傳道的，怎能聽見呢？若沒有奉差遣，怎能傳道呢？如經上所記：「報福音，傳喜信的人，他們的腳蹤何等佳美！」只是人沒有都聽從福音，因為以賽亞說：「主啊，我們所傳的有誰信呢？」可見，信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。（羅馬書十 14 - 17）

按照保羅對宣講上帝話語在信仰活動中的意義來理解，明顯地，保羅認為上帝話語的宣講，對於基督信仰的外向性傳達，甚至是內向性規範，都扮演著至為關鍵的角色。保羅對於話語神學在信仰中的意義，基本上和今日教會的實況處境相去不遠。上帝話語的宣講不論是在例常性的主日禮拜，或是在特殊性的短期營

¹ 莊信德，《迦達瑪詮釋學對講道神學的啟迪》（道學碩士論文，台灣神學院，2001年）。

會，都扮演著重要的核心的角色。因此，上帝話語的宣講就不僅僅作為一種信仰活動的必然選項，而是具有存在範式中充要的條件意涵。然而，上帝話語的宣講就整體信仰活動的設計角度來看，實在是眾多「人為舉措」中的一項，是一個不折不扣的人類話語的表述；但是，就其內在的涵意來看，卻是上帝話語的宣講。究竟在這個弔詭的張力現象當中，揭示著一個怎樣的的存在實況？

巴特在他著名的《羅馬書》釋義中，對上述這段經文的釋義焦點，集中於「復活的主」在這個宣講系列運動中所扮演的角色。²巴特並且藉著「上帝之言」在這系列運動中的隱秘性與前提性，作為反對一切先驗論述的基礎。³在巴特的論述中，從這一段明顯人類的主動宣講行為，窺見上帝在其間主動性與決定性的意涵，提供一個「解決」認識張力出路。⁴於是，在神學碩士的研究中期，將焦點放在巴特話語神學的研讀中，企圖藉著對巴特話語神學的認識，能夠進一步對講道神學複雜且矛盾的現象。

二、研究方法

作為廿世紀最重要的神學家，巴特(Karl Barth, 1886-1968)的《教會教義學》是自士萊馬赫以來，更正教最重要的神學作品，⁵對於神學界的貢獻無疑是絕對卓越的，但是正如巴特在回顧其神學作品於學術界所引起的風潮時，對自己的動機所作出的說明：「我原初的想法並沒有企圖想要創立一個學派，或是一個神學體系，我僅僅只是出於講道的需要和承諾而已！」⁶如果巴特的神學維度是朝著講道而前進的話，那麼檢視其神學論述的參照點落在講道神學的範疇中，將是正

² 巴特，《羅馬書》釋義，魏育青譯（香港：漢語基督教文化研究所，1998年），頁489~491。

³ 同上，頁493~494。

⁴ 關於巴特對於這個宣講活動的張力現象，所提出的策略是否有效地解決了這個認識的張力，甚或是巴特的論述根本不消解這種從人而發的認識張力，待下文的探究，自然逐步開展。

⁵ J. B. We.撰，卡爾·巴特，當代神學辭典上冊。

⁶ Gregory G. Bolich,《卡爾巴特和福音派教義》，*Karl Barth & Evangelicalism* (Illinois: Inter Varsity Press, 1980), 頁105。這個最原初的神學構思，正如哈特所言：「巴特整體神學的架構應當被視為是『宣講的神學』(Theology of Proclamation)」【Trevor Hart,《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》*Regarding Karl Barth- Toward a Reading of His Theology* (Illinois: InterVarsity Press, 1999), 頁28。】

確而必須。

巴特生於一八八六年五月十日瑞士巴塞爾的牧師家庭，一九一一年至一九廿一年期間，巴特在瑞士名為撒芬維洱(Safenwil)的小鎮擔任牧者服事達十二年。在服事的歷程中，巴特面對外在劇烈變化的社會環境時，經常質問自己：這一切與我的信仰有什麼關聯？當他面對每一個禮拜的講台時，他則是在內心中追問：一個有罪的人，如何能夠傳講上帝的話語？⁷正是著些問題困擾著巴特，也是這些問題為巴特的神學研究提供了許多思考的素材。即便學術界在面對巴特神學分期上充滿爭論⁸；但是，我們仍然可以在巴特完整的一生中，看見其他對講道實踐的高度一致性；因為早年的巴特是在薩芬維爾的牧會場域中講道，晚年的巴特則是堅持每週到瑞士巴塞爾的監獄繼續講道。

本文分成四個部分進路論述：首先，是藉由闡述巴特《教會教義學》中話語的三種形式：「宣講的話語」(The Word of God Preached)、「成文的話語」(The Word

⁷Herbert Hartwell, 《卡爾巴特的神學》, *Theology of Karl Barth* (London: Gerald Duckworth & Co. LTD., 1964), 頁 3~4。

⁸劉小楓明顯採取雲格爾(Eberhard Jungel)的觀點，認為巴特的神學分成三個階段：(一) 從年輕時的牧師實踐到《羅馬書註釋》第一版(一九一九年)問世；(二) 辯證神學時期，到一九廿七年發表《基督教教義學引論》時為止；(三) 教義神學時期，其標誌為劃時代巨著《教會教義學》(一九卅二年發表第一卷)，而其中主題正是關於上帝話語的神學。【劉小楓著，《走向十字架的真理》(台北：風雲時代出版公司，1991年)，頁 78。】巴特神學階段分期的爭議，基本上可以歸納為兩個主要的分期方式，分別是何伯格(Herberg)、柯林布朗(Collin Brown)以及麥寇馬克(McCormack)等人的四階段角度，和雲格爾(Eberhard Jungel)為代表的三時期觀點。何伯格認為巴特的神學分期為四個階段，分別是：(1) 早年自由主義神學時期「前巴特派」的巴特；(2) 寫作《羅馬書釋義》初版「原始巴特派」的巴特；(3) 《羅馬書釋義》第二版和《基督教教義學發凡 - 上帝之言》(Prolegomena zur christliche Dogmatik: Die Lehre vom Worte Gottes)的「早期巴特派」的巴特；(4) 寫作《教會教義學》以來「晚期巴特派」的巴特。【巴特著，《羅馬書釋義》，魏育青譯(香港：漢語基督教文化研究所，1998年)，中譯本導言，頁 26。】柯林布朗指出，如果從巴特神學的特色來看，可以分為：(1) 自由神學；(2) 辯證神學；(3) 新正統神學；(4) 教會教義學。【Collin Brown, 《卡爾巴特和基督教的信息》*Karl Barth and the Christian Message*(London: The Tymdale Press, 1967年)，頁 99。】另外，麥寇馬克(McCormack)儘管在結論中從巴特神學的主體連續與發展的角度，重歸巴特神學的一致性，但是在他的研究分類中，則從更為細緻的角度來論述巴特的神學歷程：(1) 過程終末論下的辯證神學；(2) 調和終末論下的辯證神學；(3) 實在論辯證下的辯證神學：以聖靈論中心；(4) 實在論辯證下的辯證神學：以基督論為中心。【Bruce L. McCormack 《卡爾巴特批判性實在論的辯證神學：其源頭與發展 1909-1936》*Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology - Its Genesis and Development 1909 - 1936* (NY: Oxford University Press, 1997年)，目次頁 16 - 18】

雲格爾則劃分為三個時期：(1) 初期(到《羅馬書釋義》)初版為止；(2) 辯證神學階段(到《基督教教義學發凡》為止)；《教會教義學》階段。【巴特著，《羅馬書釋義》，魏育青譯(香港：漢語基督教文化研究所，1998年)，中譯本導言，頁 26。】

of God Written)「啟示的話語」(The Word of God Revealed), 來建立我們對巴特「話語神學」⁹的認識基礎；其次，就巴特在講道學課程中對講道的判準所進行的論述，進行簡要的歸納整理，以期找出巴特自己對於話語神學，在實際講道中應用時的參照標準；第三部分，則是藉由巴特兩類型的講章整理（監獄講章、系統神學講章），實際觀察巴特講道學的參照標準，如何應用在其自身的講道當中，究竟這樣的運用對於巴特話語神學的論述，是正面的詮釋，還是揭示出應用的困難？最後，則從巴特話語神學在講道神學¹⁰中的應用出發，歸結巴特話語神學對講道神學所帶來具體的提示與意義，並嚐試從存在語言的角度，提出三個方向來省視巴特話語神學的可能性難題。冀望借此整理巴特在講道神學方面的重要思想，以及巴特話語神學的適切性，進一步建構對講道神學的本體論基礎。

⁹ 哈特(Trevor Hart)指出：巴特的整體神學架構應當被確證描述為一種「宣講的神學」(Theology of Preaching)；因為巴特自身亦指出，這是神學唯一合法的出發點；哈特認為，巴特將啟示的認識特質視為一種「事件」(Event)【Trevor Hart,《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》, *Regarding Karl Barth- Toward a Reading of His Theology* (USA: Inter Varsity Press, 1999年), 頁28】然而，以「宣講神學」來表述巴特神學的總體認識特質，卻傾向於上帝啟示的形式性表述，固然將「being in the action」的動態概念呈現出來，但是在表述宣講的核心關注點：「啟示事件」卻稍嫌薄弱。因此，筆者提出以「話語神學」作為巴特神學的總體表述。「話語神學」一詞，一方面揭示了巴特神學中關注上帝話語(The Word of God)的動態性宣講特質；另一方面，則指出此宣講活動事件化的內容指向：上帝的話語(The Word of God)的核心意義。

¹⁰ Greenhaw 認為講道神學是指，講道在基督教會中的角色與地位，其中牽涉到許多不同的神學議題，從啟示論、教會論、救恩論、宣教學、教會禮儀等。換言之，講道神學就是處理所有可能關於講道的一切議題，這當中，最主要的關注點集中在講道者的權威、聖經與講道之間的關係、以及講道的歷史、社會、禮儀處境等等。David M. Greenhaw,《講道神學》, "Theology of Preaching," CEP 477-478.

第一章 話語神學的本質形式

巴特認為：「講道的問題就是教義的問題，而教義的問題就是講道的問題。」

¹¹哈特 (Trevor Hart) 指出：巴特整體神學的架構應當被視為是「宣講的神學」(Theology of Proclamation)，因為巴特堅持神學唯一正確的出發點，乃是奠基在以信心宣講上帝的話語，正是在這個宣講當中，上帝將祂自身向人類啟示出來。¹²在巴特關於話語神學的探討中，他清楚地將上帝話語的形式分成三個主要的類別，分別是：宣講的話語 (The Word of God Preached)、成文的話語 (The Word of God Written)、啟示的話語 (The Word of God Revealed)。¹³藉著這三個上帝之言的呈現形式，巴特構造了他對上帝啟示的瞭解。本節將藉著巴特話語神學的本質形式，探討巴特話語神學的主體基礎。

第一節 宣講的話語：講道 (The Word of God Preached)

巴特認為：「只有當宣講成為宣講，教會才能成為教會。因為真實的宣講事件是教會生命中凌駕一切事物最核心的功能。」¹⁴在巴特對宣講在教會中的論述中，反映出巴特神學更為深層的本體論基礎，即「上帝的本性乃在其行動中」(God being in his act)。¹⁵巴特據此，進一步從四個方面論述宣講的話語：

一、上帝話語的宣講，是奠基在上帝而非任何人類可評量的外在判準。因

¹¹ Geoffrey W. Bromiley,《卡爾巴特神學簡介》, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Scotland: T&T Clark LTD., 2000年), 頁46。

¹² Trevor Hart,《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》, *Regarding Karl Barth- Toward a Reading of His Theology*, 同前, 頁28。

¹³ 陳家富對於巴特上帝話語的三種形式，有不同譯詞，分別是「永恆形式」：指在啟示中的上帝之言；「歷史形式」：指的是聖典；「現時的形式」：具體表現為基督教宣講。【摘自：陳家富著，從辯證到類比，鄧紹光、賴品超編，巴特與漢語神學（香港：漢語基督教文化研究所，2000年），頁111。】

¹⁴ Karl Barth,《教會教義學》, *Church Dogmatics I/1* (Edinburgh: T&T Clark, 1999年), 頁88。

¹⁵ Karl Barth,《教會教義學》, *Church Dogmatics II/1* (Edinburgh: T&T Clark, 1956年), 頁5。

此，任何人類客觀或主觀的動機均無法宰制，或是建構上帝的話語，必須單單回溯到上帝自身。¹⁶換言之，巴特堅持主張上帝在話語宣講當中，具有本體論上的優先性，也就是巴特在第一客體性上的明確表徵。¹⁷意即上帝為了自身而向其自身的宣講，除了上帝自身之外，無法構造出任何外在的預設判準。

二、上帝的話語乃是真實宣講的唯一主軸。意即，上帝的話語並不是作為宣講的客觀內涵，而是宣講中無可取代的客觀性媒介，並且是有別於我們的存在對象。¹⁸在此，上帝的話語並不是被宣講者所傳述的道，而是自在自為的他性，是有別於我們此岸存在的實質客觀內涵。

三、上帝的話語是宣講恆真的唯一判準。意即，我們絕對無法掌握上帝話語的判準，只有上帝話語自身才是最終及唯一的判準。¹⁹巴特致力將話語神學的判準交付予上帝自身，從而解除任何人為的參照標準。²⁰

四、在上帝話語的事件自身，宣講成為宣講。巴特指出，這樣的宣講一方面是人類的語言，卻同時是上帝話語的存在。²¹在此並不意味著人類的話語被上帝所否棄，巴特認為這乃是一種提升而成為上帝的話語。²²在此，所謂「提升」並非指涉一種本體論中斷裂的「異質性」變化，而是一種認識論中的「辨視」。

在上述對巴特宣講話語的節錄中，我們可以清楚地看見巴特話語神學豐富的辯證性特質，以及上帝作為話語主體位階的意義。巴特一方面認為「上帝的話語乃是真實宣講的唯一主軸」，即是將上帝話語在宣講中的地位，從被動的客觀性

¹⁶ Barth, 《教會教義學》, I/1, 頁 89~90。

¹⁷ 同上, 頁 16。

¹⁸ 同上, 頁 91。

¹⁹ 同上, 頁 92~93。

²⁰ 設若上帝話語的宣講才是唯一的判準，那麼對講道設立判準以進行規範（參第二節），則必須從認識論的角度入手來理解，而非本體論。

²¹ 同上, 頁 93~94。

²² 同上, 頁 95。

客體宣講內容，提升到主動性客體的宣講內容。也清楚陳明上帝話語的主體性地位，是絕對異於我們的存在。另一方面，巴特卻也悖反人類客觀性判準的原則，指出「上帝的話語是宣講恆真的唯一判準」。巴特雖然明白上帝話語一經講道者的宣講，必然引起對判準的探討：「究竟這些內容是否真的是上帝的話語？」，畢竟時空中的宣講者是人，是截然不同於上帝的人；但是，巴特卻仍然堅持將判準交付上帝自身。換言之，巴特專注的是永恆性的客觀存有，無意處理實況性²³的客觀爭議。這顯示出巴特話語神學具有一種內在本質性辯證的特徵。上帝一方面處於宣講中主動的客觀身份，另一方面卻同時又具有檢驗這個客觀的主動身份。

第二節 成文的話語：聖經（The Word of God Written）

巴特認為，今天的講道者乃是在回憶（recollection）中宣講。意思是指，今天所有的宣講就聖經事件本身而言，已經是發生過的啟示，上帝的話語儼然已經被宣講過了，才再以文字的方式紀錄下來。而所謂對上帝啟示的回憶，乃是指上帝的啟示在每個人存在中的最原初的內住狀態，而在這樣的前提下，當講道者在回憶上帝所設立的啟示時，就是關聯於絕對的永恆。²⁴若不是因為奠基在關聯於先存的啟示上，我們這個在歷史時間軸中，屬於後驗講道者的經驗，是如何能夠證明那先存於我們的啟示呢？

巴特在關注聖經啟示的成文文本與啟示原初事件之間的關聯性時，特別使用教會作為類比的理理解，來詮釋在這兩者之間的關係，巴特對於教會的本質提出一個重要的問題，他說：上帝為什麼不甘脆讓教會的基礎，建立在教會自己的傳統之上，而必須是建立在對上帝啟示的回憶中呢？巴特進一步指出，教會宣講目的並不是關聯在上帝的話語，或是在這些話語之中找出已經失落的部分。因為教會的宣講只是話語的僕人，絕對不能夠逆轉這樣的關係。真正關鍵的是，誠如上帝

²³ 在此所謂的實況性並不是否棄巴特著名的具體性神學原則，而是僅僅是針對宣講話語在宣講場域中，實踐過程的關照面而言。

²⁴ Barth, 《教會教義學》，I/1，同前，頁 99。

超越了話語一般，上帝乃是內住於話語的啟示之中。²⁵關於內住的實質意涵，巴特認為上帝並不是一種非時間性的存有根基，面對著教會生活經驗中，宣講在時間中的階段性，比起聖經文本跨越時間的持續性，顯然後者遠遠超越前者。因此，聖經成了最具體的形式來解釋，為何我們不能將上帝的啟示僅僅奠基在非時間性的教會存在上。²⁶藉著處理上帝與成文啟示之間超越與內住的辯證關係，巴特呈現出上帝與這個啟示（成文聖經）之間動態的連結關係。意即，上帝自身持續不斷地內住於祂所啟示的成文文本之內。

正是由於這樣的一種超越與內住的辯證性，巴特進一步指出：因此，這樣的啟示文本就截然不同於柏拉圖式的心象真理觀，甚至必須否棄柏拉圖真理觀當中對於記憶的理解！²⁷因為柏拉圖式的心象記憶觀點，將存在世界的真理認識與真理的實質本體之間畫下了一個絕對的鴻溝，這在巴特的【文本 - 上帝】關係中是絕對否棄的。因為成文聖經雖然是以文本的形式呈現，卻有著上帝自身的內住性，並非一種非時間性的存有投射。

巴特認為，今日的教會宣講必須建立在上帝話語的基礎之上，這個基礎並不是一種追尋歷史時刻的回歸，卻是在宣講的同時，事件已然再現。²⁸藉著這個聖經宣講與聖經事件的結合，巴特向我們展現出他在聖經觀上一個動態的特質。也就是上帝不斷地臨在宣講中的聖經事件。巴特接著詮釋這個動態的真理傳承，他認為：教會中使徒統緒的承繼，必須意味著這個發展受到正典的引導。意即，鮮活的統緒承繼歷程必須將先行者（使徒、初代教會經驗）視為至今仍然存活的自由意志者，並且擁有抗拒繼承者自由詮釋的能力。²⁹哈特維爾（Hartwell）認為：真理對於巴特而言，並不是抽象的概念而是具體的展現，因此上帝並不是藉著聖經的真理在傳達知識，卻是動態地赦免、施恩、創造、揀選。³⁰真理正是在

²⁵ 同上，頁 100。

²⁶ 同上，頁 101。

²⁷ Barth, 《教會教義學》，I/1, 同前，頁 101。

²⁸ 同上，頁 102。

²⁹ 同上，頁 104。

³⁰ Herbert Hartwell, 《巴特神學概論》，*The Theology of Karl Barth An introduction* (London: Gerald

這樣的一種動態過程中將其自身具體地展現出來。一方面，開顯了上帝臨在的主權；另一方面，也避免了講道者任意宰制文本的危機。

第三節 啟示的話語：基督（The Word of God Revealed）

巴特在論述啟示時，採用兩個觀點交互詮釋，分別是：聖經與宣講。巴特指出：聖經向我們敘述著上帝的話語，並且承擔著見證過去啟示的使命；宣講也向我們敘述著上帝的話語，卻是承擔著啟示的未來應許。³¹在這兩個向度之間，巴特認為彼此交會在對聖經文本的見證（Attestation）上。也就是說，雖然就歷史的時間性而言，聖經記載著一個過去已然發生的單一事件，可以說是向後見證了聖經的可信性；而另一方面，宣講也奠基於這個曾經發生的歷史事件，向前見證了聖經的可信性。到底這兩個向度是如何交會出如此超越時間，卻又展現於時間的特質？究竟整個啟示的型態是如何成為可能？

巴特指出：

「啟示產生《聖經》，《聖經》見證啟示。」那產生《聖經》和那為《聖經》所見證已真實無妄且確切無疑，前無古人且後無來者之所發生者，是「上帝與我們同在，與我們這些上帝的仇敵，與我們這些為上帝憤怒臨到及擊殺的人。上帝是以祂藉著所作及所作之事的完全實在與豐富，與我們同在。祂是我們以中間一員與我們同在。祂的道成為我們血肉之軀。祂的榮耀可見於我們處境的深處，在那時那地主的榮耀首次揭示我們處境的全貌，在祂的道中祂降臨於地上最低處（弗 4：9）好使在那裡及以那方法祂可把死亡的能力挪掉，並以生命和不朽展露光芒（提後 1：10）。」³²

Duckworth & CO. Ltd, 1964), 頁 60。

³¹ Barth, 《教會教義學》，I/1, 同前, 頁 111。

³² Barth, 《教會教義學》，I/1, 同上, 頁 115。【摘文採用：鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》。鄭順佳，巴特「上帝的道」與後現代主義初探（香港：漢語基督教文化研究所，2000年），頁 273。當中鄭順佳教授的譯文版本】

這樣的同在對於巴特來說，並不是一個抽象性的概念，而是一個實實在在的歷程。巴特指出：「這『上帝與我們同在』已發生。在人類歷史中發生並成為人類歷史的一部份。但它並非如其他歷史一般發生。它是無法解釋的，亦無從增添或刪減掉絲毫。」³³而這個在具體化的歷程中，不是屬於人類理性的思辨系統發揮作用，而是以馬內利的「道成肉身」在發揮著作用。因此，在啟示、聖經與見證的交互詮釋過程中，我們看見巴特的焦點放在「上帝的臨在」中。也就是說，藉著這樣的臨在我們得以認識到，作為啟示事件的實質意義。在巴特的論述當中我們可以很清楚地看見，巴特乃是藉著「事件」(event)的概念將基督「道成肉身」作為詮釋的出口。誠如布洛米雷(Geoffrey W. Bromiley)所指出的：

巴特將聖經視為一個事件，對巴特來說是相當重要的觀點。巴特從兩個角度處理了他們之間的差異性：1、啟示是一個行動，而聖經將它紀錄下來；2、啟示是上帝的話語，而聖經則是人的話語，啟示對於經文的形成有著絕對且終極的優先性。為了表達這樣的關係，巴特從三個方面詮釋上帝的話語「包含」(holds)了經文。首先，而這一切的最終分析則是在「道成肉身」當中實現。³⁴

處理了因為事件在時間中的差異，所導致的本質性問題。巴特回到他神學論述的中心議題：道成肉身。杭辛格在分析了安提阿學派(Antiochian)和亞歷山大學派(Alexandrian)在迦克敦信經中的辯證後指出，巴特的基督論反應了迦克敦信經中一個深層的洞見，就是在基督裡不可能有兩個對稱的本質共構，而是存在一種非本質的不對稱關係(extrinsic asymmetry)，一方面是全然的神性，另一方面卻也是全然的人性，這個弔詭的關係藉著巴特獨到的辯證陳述，使得迦克敦信經的特質得以彰顯。³⁵巴特正是使用這種本質性不對稱來詮釋基督的道成肉身事

³³ 同上，頁 116。

³⁴ Geoffrey W. Bromiley, 《巴特神學概論》, *Introduction to the Theology of Karl Barth* (Edinburgh: T&T CLARK, 2001 年), 頁 7。

³⁵ George Hunsinger, 《巴特神學的擴散性恩典研究》, *Disruptive Grace Studies in the Theology of*

件，使得道成肉身成為巴特辯證性整合的關鍵核心。基督如何以「道成肉身」的形式見證出真理的本體，教會也應當不斷使其宣講成為上帝的話語。

第四節 三種形式間的相互關係

當巴特在分別論述完上帝話語的三種形式之後，巴特進一步闡述三者之間即聯合又獨立的特殊關係。巴特指出：

上帝話語的不同形式，並不是三種不同的上帝話語，在這三種形式之間，並沒有任何程度的差異，或是價值的高低。宣講的範疇僅僅是依靠在聖經中已然證明的對啟示的回憶，並且順服聖經見證者的繕寫，聖經的話與上帝的話語是一樣的。聖經的範疇真實地見證了啟示，因此上帝的話語與啟示本身是一樣的。如同聖經和宣講成為上帝的話語，就啟示的具體效力而言，他們都是上帝的話語。³⁶

巴特除了力陳上帝話語的形式之間，均等、共構的意義之外，巴特更進一步陳述三個形式之間如何彼此相互關聯。

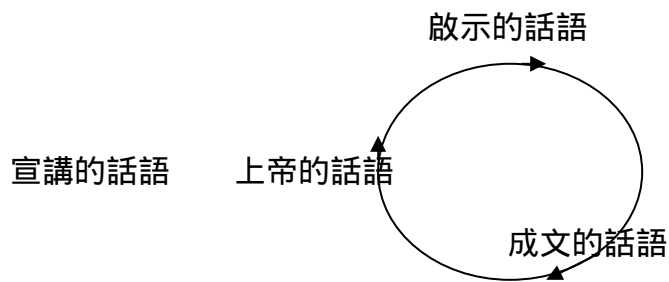
我們認識上帝話語的啟示（啟示話語），僅能從被教會宣講（宣講話語）而接納的經文（成文話語），或者是奠基於經文的教會宣講；我們認識上帝話語的寫作（成文話語），僅能從透過宣講所實現出來的啟示（啟示話語），或者是透過啟示所實現出來的宣講（宣講話語）；我們認識上帝話語的宣講，僅能從被經文所見證出來的啟示（啟示話語），或是從被啟示所見證出來的經文（成文話語）。

藉著巴特對上帝話語三種形式，所進行的關聯性陳述中，我們更具體地瞭解巴特對於話語神學內在運動的詮釋（參下圖），是一種相互成全、互相說明的關

Karl Barth (Cambridge: Eerdmans, 2000年)，頁146~147。

³⁶ Barth, 《教會教義學》，I/1，同前，頁120~121。

係：



上述這三個上帝話語的形式：宣講的話語、成文的話語、啟示的話語，絕對沒有辦法獨立於另外兩個形式而存在，必須是以同時存在的方式共同構成，³⁷而這正是話語神學的論述基礎。

第五節 小 結

巴特話語神學的三種形式，就其各自差異的範疇來看，分別從不同的角度強化了上帝作為啟示者的主動性。就「宣講的話語」而言，上帝話語在事件中的啟示活動，使得上帝話語的宣講活動，成為以上帝為中心的「主客體互為文本」³⁸的啟示現象；就「成文的話語」而言，上帝啟示的具體化特質，讓成文的啟示不至於淪為歷史塵封記憶的訓誥學，而是一種動態生成的上帝內住關係；就「啟示的話語」而言，因為道成肉身具體化的辯證性歷程，啟示的話語得以成為基督臨在的具體表徵。另外，就本體話語神學三種形式的相互關係來看，則是呈現出無法外在於任何兩者，而獨立存在的密切相關性。

當我們省視過巴特話語神學的三種形式之後，進一步必須詰問的是，究竟這三個對於話語神學的陳述，是如何實際作為宣講實踐的建構？下一章便是藉由巴特話語神學的基礎，呈現出這個神學實踐的關懷，在作為講道神學應用時的參照標準。

³⁷ 同上。

³⁸ 上帝既是自己啟示的主體（發動者），上帝也是自己啟示的客體（內容）；前者是從本體論的角度來看，後者則是從認識論的角度入手。兩者結合的分析與意義，參本文第四章第一節第二段「知識與本體的合一」，與第三段「交互主體的投入」的論述。

第二章 話語神學的講道判準

巴特作為士萊馬赫之後最重要的改革宗神學家³⁹，自從一九一一年開始在阿爾高州的薩芬維爾牧會，十年間巴特一共完成五百多篇講章，每一篇都是經過認真預備，寫出完整講章。⁴⁰作為廿世紀頂尖的系統神學家，巴特廣為人知的常是他在系統神學上的成就，卻不是他在講道方面的貢獻。然而，司托分珊特(Hinrich Stoevesandt)卻認為長達 12 年的牧會講道生活，成為巴特在神學發展上一個重要的基礎，甚至是巴特在往後的神學論述，都是為了回應早年在牧會生活中的疑問。⁴¹

另一方面，面對當時歐洲神學、文化處境的重大危機，形塑了巴特神學的外在關懷；⁴²而另一方面，雖然巴特僅短暫的時間擔任講員以及牧師的角色，但是，毋庸置疑的這樣的經歷深深地影響著巴特神學的內在關懷。也因此，有人稱巴特是牧師們的神學家。⁴³巴特著明的宣講神學，讓我們看見他整個做神學的核心關懷。Carl 指出，正是因為對宣講問題的困惑，促使巴特著作《羅馬書》，而這也是巴特與哈納克爭辯中，他所堅持的中心：神學存在的原因，僅僅是為了宣講！⁴⁴據此，講道對於巴特而言，取得一種本體性的存在意涵。換言之，講道並不是一種作為神學光譜中的邊陲地帶，或是相對於系統神學中心的實踐邊陲，而是啟示為我們而具體化的存在。

巴特在《福音的宣講》一書中對於「講道」一詞，開宗明義地揭示了兩個明確的定義：

³⁹ Eberhard Jungel, 《卡爾巴特 - 神學的遺產》, *Karl Barth – A Theological Legacy* (Philadelphia: Westminster, 1986 年), 頁 22。

⁴⁰ 巴特, 《羅馬書》釋義, 魏育青譯 (香港: 漢語基督教文化研究所, 1998 年), 頁 12-13。

⁴¹ Hinrich Stoevesandt, 「卡爾巴特」 “Karl Barth” *Concise Encyclopedia of Preaching*, 頁 26。

⁴² Frederick L. Herzog, 《上帝話語的神學家》, “*Theologian of the Word of God*”, Tttd XIII (1956): 315-316。

⁴³ Philip Lee, 《作為講道者與牧師的巴特》, *Karl Barth as Preacher and Pastor*, USQR XXVIII (1972): 89。

⁴⁴ Carl F. Starkloff, 《巴特與羅耀拉在上帝話語的傳播》 *Barth and Loyola on communication of the Word of God*, SJT27 (1974): 149。

講道就是上帝自身已然宣講的話語；按照祂美好的旨意、藉著一個人的口、以上帝之名並藉由聖經的經節為媒介，向會眾表述的過程。這一位講道者，成全了教會對他的呼召，透過特定服事，教會也因而順服了所委託予教會的使命。⁴⁵

其次，則是：

講道是按著早已賜給教會的命令來服事上帝的話語，並透過講道者的呼召來完成這職份。這位講道者的職責便是把上帝要告訴會眾明白的內容，藉由講道者自己的語言，把關乎每一位會眾的聖經經文解釋明白。⁴⁶

在這兩個定義當中，清楚地再現了巴特話語神學三種的形式：即宣講的話語、成文的話語以及啟示的話語三者。

本章的論述基礎是建立在巴特對於其神學實踐化的具體作品 - 講道學 - 上，這部 1991 年出版的《講道學》(Homiletics) 是奠基於巴特 1933 年在伯恩(Bonn) 教授「講章預備習作」(Exercise in Sermon Preparation) 時的授課講義。⁴⁷ 雖然這部《講道學》的作品在時間上，早過之後 1936 年出版的《教會教義學》，但是巴特雷克(David G. Buttrick) 卻提醒《講道學》的讀者注意一個重要的角度：

在巴特講道學的授課講義中，我們將驚訝地發現這個年輕神學家的作品，如何形塑他之後的思想。比起當代任何一位思想家，巴特將神學與講道的連結遠遠勝過其他人。⁴⁸

⁴⁵ Karl Barth, 《福音的宣講》, *The Preaching of the Gospel* Translated by B. E. Hooke (Philadelphia: The Westminster Press, 1963 年), 頁 9。

⁴⁶ Barth, 《福音的宣講》, 同上, 頁 9~10。

⁴⁷ Karl Barth, 《講道學》, *Homiletics*, Foreword by David G. Buttrick (Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1991 年), 頁 47。另外，關於巴特的「講道學」出版品，最早期的作品應該是上文所引用 1963 年出版的《福音的宣講》(The Preaching of the Gospel)，這部作品是根據巴特學生的上課筆記而成文的，關於這部作品的出版，巴特曾經在該書的引言寫道：我已經忘記我是於何時、何地講授過這些資料。【Barth, 《福音的宣講》，同前，頁 7。】

⁴⁸ Barth, 《講道學》，同上，頁 8。

在巴特雷克對巴特神學的評述中，提醒讀者注意巴特早期的講道學觀點，深深地滲入在他之後的神學論述之中。換言之，不論是從巴特實踐取向的《講道學》，或是教義取向的《教會教義學》，我們都看見其中穩定且高度一致性的關懷：上帝啟示話語的宣講與認識。正是由於巴特這個將神學與講道緊密結合的神學特質，使得我們在認識巴特的話語神學時，必須同時參照巴特自己對講道的教導。按照巴特自己的神學理解：「沒有任何的事比預備一篇講章來得更重要！」⁴⁹來認識巴特的話語神學的面貌才是恰切的認識進路。本章的結構，即是參照巴特《講道學》中「講章的判準」(Criteria of the Sermon)所提供的綱要，作為歸納巴特講道判準的結構依據，並參照巴特話語神學的三種形式，互為文本並進行話語神學的具體實踐整合。

第一節 啟示 (Revelation)

巴特清楚地指出：宣講必須確信啟示！因為講道並不是一種重覆，講道乃是上帝話語的再現，上帝所有的行動在講道中發生。啟示像是一個封閉的迴路系統，其中上帝同時扮演主體與客體的角色。⁵⁰據此，巴特作出消極與積極兩個向度的重要的論述。首先，就消極的向度而言：

- 一、 講道並不能嘗試證明上帝的真理。因為除非上帝自證，否則沒有任何人可以證明上帝。如果上帝願意藉著講道傳達祂的真理，那麼講道者就不應當摻雜任何他們的科學或藝術。⁵¹
- 二、 講道並不能嘗試創造上帝的實體。而是必須將光帶到我們的環境當中，並且使我們站立在上帝面前。
- 三、 講道者乃是被呼召來投身在「事件」中，而這事件就成為他們存在經驗的一部份。這個「事件」對講道者而言，是建立在先前對啟示的確信基

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ Karl Barth, 《講道學》, *Homiletics*, 同前, 頁 47。

⁵¹ 同上。

礎上，對上帝而言，則是建立在祂的自我啟示上。因此，講道就必須服膺在事件的內容（content）與形式（form）中，並且不是一個中性與包含對等雙方的活動；而是就上帝而言握有絕對的主權，就講道者來說只有全然順服。⁵²

當巴特從講道發生的啟示事件出發，將講道者與上帝之間的關係陳述完畢後，他緊接著從啟示的現象進入啟示的本質，以積極的向度分析道：

一、在「道成肉身」中上帝將自我啟示出來，是講道無條件的出發點（Whence），在基督裡，上帝使墮落的人性成為他的一部份。因此，墮落的人性被家鄉呼喚著。（Lost humanity has been called home.）在這樣的狀態中，基督便不再只是一個名詞而已，而正正是在基督的裡面，上帝完成了復和的工作；在基督的裡面，上帝與我們同在。以馬內利，就是整個講道真理的核心！⁵³

二、辨別「道成肉身」的上帝啟示如何發生，是講道無條件的目的地（Whither），這個作為一次過永遠成就的終極目的地「道成肉身」，當他處於講道的狀態時，並不是憑著眼見，而是憑著信心！就像是基督已經顯現在我們當中一般。基督已經來臨（Christ is still to come）應當成為每一篇講章的中心。在這樣的洞見裡，所有的事物不斷經歷更新。因此基督徒的講道應當無條件地傳講盼望的信息。我們不應當停留在本體（being）或是轉變（becoming）的任何一端，而應當站在從本體到轉變的實現歷程裡面，這個從昨天到明天的轉變，就是「今天」對基督徒的意義！⁵⁴

從巴特對於講道的第一個判準「啟示」來看，巴特顯然是以話語神學當中

⁵² 同上，頁 50。

⁵³ 同上，頁 51。

⁵⁴ 同上，頁 53~55。

的「啟示的話語」(The Word of Flesh)作為建構參照基點的核心。據此才進入「宣講的話語」(The Word of God Preached), 和「成文的話語」(The Word of God Written)的連結。

第二節 教會 (Church)

在巴特《講道學》的講義中，將「教會」作為第二個講道的判準。巴特開宗明義地指出：「講道必須在發生在教會的範疇當中」。當我們宣講新舊約的啟示時，並不是一個隨處、隨時都可以發生的事件，而是針對一個具體時間和地點。因此，「教會」作為宣講話語的發生場域，是一個藉著上帝恩典賞賜給我們的特殊事件。這個特殊事件的立基點，並不是任何的哲學思辨，或是美學、甚至是政治學，而單單是上帝的教會。⁵⁵教會因此不僅僅作為講道的判準，同時也是上帝話語發生的特殊性場域。

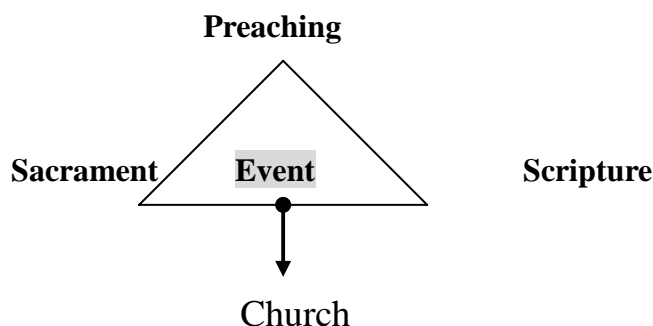
巴特在《教會教義學》中論及教會使命時，首先就從「上帝的話」與「人的話」如何發生在教會宣講活動作為探討的開始。面對這個主題，巴特提出了講道神學中，最為尖銳也敏感的議題：教會中的講道等同於上帝的話語嗎？若是，到什麼程度呢？反過來說，上帝的話語等同於教會中的講道嗎？若是，又到什麼樣的程度呢？⁵⁶巴特在回應這個屬於教會論中艱難的辯證提問時，採取了聖禮與聖言合併理解的改革宗傳統進路。

巴特認為，從啟示到講道之間的過程並不需要任何人為的外在因素，所憑藉的僅僅只是受召來領受真理的會眾。誠如奧斯堡信條 (Augsburg Confession) 當中所宣稱的：福音就是聖禮與聖言合宜地實現 (*evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*)。在他們相互的關聯中：聖禮適切且完整地詮釋著講道。可以說，講道正是發生在「恩典的聖禮」與「盼望的聖禮」之中。而這個獨特的啟示事件，正是這樣實現在教會的群體裡面。因為，我們之所以繼續活著並

⁵⁵ 同上，頁 56。

⁵⁶ Barth, 《教會教義學》，I/2，同前，頁 733。

不是因為牧師所傳講的信息，而是上帝呼召我們的事實，正是由這個呼召所形成的群體組成了教會。⁵⁷在這個意義上，巴特忠實地繼承了加爾文改革宗以上帝話語作為基礎的教會觀。⁵⁸



在這個「教會」判準的論述中，巴特以上帝的話語作為這個判準的基礎。講道者進行的「宣講話語」(The Word of God Preached)，必須在「成文話語」(The Word of God Written)的基礎上，輔由教會聖禮的施行，達致「啟示的話語」(The word of God Revealed)的再現。

第三節 宣告 (Confession)

巴特認為，講道必須建立在上帝的命令以及對使命的順服之上，而不是企圖建立一個理想的群體。在講道中如果採用任何世界的事物作為中介，都將淪為半桶水的現象。⁵⁹這個尖銳的反省切重了今日許多「目標導向」的教會危機，今日教會的講台宣講，往往流於事工的政令宣導，要求弟兄姐妹委身的對象也不多是基督的真道，認識的焦點往往是一些量化思維導向的、具體的、可評估的教會目標；另一方面，教會為了貼近會眾的心靈需要，過度從會眾的實況出發，導致嚴

⁵⁷ Barth, 《講道學》，頁 56~63。

⁵⁸ 加爾文在《基督教要義》第四卷當中指出，所謂的「真教會」必須包含三個主要的要素，分別是忠實傳講上帝話語的教會，聆聽上帝話語的教會，按照耶穌基督教訓實行聖禮的教會。林鴻信教授認為，其中第三部分，所指涉「基督教訓」其實，也就是聖經上帝話語的內容。因此，加爾文所建構出來屬於改革宗的教會觀，就是圍繞在上帝話語中心的基礎上。【摘自：林鴻信，《加爾文神學》(台北：禮記出版社，1994年)，頁 136-147。】

⁵⁹ 同前，頁 63。

重缺乏上帝話語的直接宣講。面對這些真實的教會實況，巴特進一步指出，如果我們仔細省視過往至今對於教會和講道的定義，將會發現，這都不是重點。因為教會和講道並不是會眾人生戰場的救護車。⁶⁰如果上述所反省那些具體建構有形教會的內容，不應當成為講道的核心動因，那麼巴特究竟如何建構講道深層的核心動因？

巴特認為，講道是一種宣告的歷程，宣告的核心乃是那已經向我們發出的大使命和大命令，而教會面對這個大使命與大命令的最適切態度，就是「順服」。為了清楚詮釋這個順服對教會講道的意義，巴特引用保羅一段著名的宣告：「若不傳福音，我便有禍了。」（林前九 16）指出，保羅宣講上帝的話語並不是基於任何的「計畫」，而是「使命」！據此，巴特導出一個重要的結論：如果講道意味著順服、呼召、使命，那麼她必然具有宣告的特質！⁶¹因此，這個「宣告」乃是一種對上帝話語的「回應」。教會是一個宣告的群體，而講道也是一種基於宣告的回應。⁶²

由於巴特在《教會教義學》中清楚地指出：「上帝啟示自身。他透過自身啟示自身。他啟示自身」⁶³已經相當清楚地呈現出巴特對於啟示主體對於認識啟示者而言，具有一種本體的優先性。所以，在巴特將這個優先性運用在宣講的實際場域時，必然產生這個具體的要求：認信。巴特認為，這個認信的發生，是一種群體性的過程，從宣講者對上帝話語的宣告，到聽道者對上帝話語的宣告。因而共構而成一個不斷宣告的群體。⁶⁴

在這個講道的判準中，巴特準確地付予了宣講上帝話語的關鍵態度：宣告！並且這個態度並不框限在宣講者身上，而是延展到整個聽道者的群體。因為藉由宣講者的「宣講的話語」(The Word of God Preached)對「成文的話語」(The Word

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上，頁 64。

⁶² 同上，頁 66。

⁶³ Barth, 《教會教義學》，I/1，頁 296。

⁶⁴ Barth, 《講道學》，同前，頁 65。

of God Written) 的宣告，使得「啟示的話語」(The word of God Revealed) 得以在上帝呼召的群體中被指認出來。

第四節 服事 (Ministry)

巴特認為講道是對基督的救贖與復和事件作出見證，並且這個見證是發生在使徒統緒的連續性當中。巴特尤其強調使徒統緒對於服事的意義，巴特指出，教會是基督的身體，而服事則是繼承了使徒的統緒。巴特將馬太福音十六章 18 節，乃至十八章 15-20 節視為一個發展的序列，進而認為彼得是使徒身份的重現，而群體則有別於使徒。⁶⁵使徒是一個獨特的群體，任何特定的人要承接這個統緒，並不是依靠重覆，而是要回到原初的事件。因為，服事者不僅是使徒統緒的承繼者，也是基督的代理者。(successor of the apostles and vicar of Christ)⁶⁶就著這個類比的邏輯，在基督所設立的教會中宣講上帝的話語，對於巴特而言就是回到上述「使徒 - 群體」對應關係中。巴特指出，服事者與聽道者之間的關係，就是上帝自身藉著服事者口中所宣講的話語，和在聖靈中聆聽祂話語者的關係一般。⁶⁷據此，巴特將講道者與聽道者置入於一組對應的啟示事件當中，來作為一種原始事件的現場回歸。在面對上帝話語藉著講道者宣講的回歸事件中，巴特是以相當強烈的語言，來呈現出這個宣講事件的力度。巴特引用了馬丁路德的話，指出，什麼時候當上帝的話語被真實地傳講，哪裡就是基督的掌權！哪裡有上帝的話語，不論是在教導、或是聆聽中，哪裡就有聖靈！⁶⁸在此，我們具體地見證了巴特將上帝話語的宣講者，被動地置入於上帝話語的動態生成歷程中。

在處理了宣講者與上帝話語之間的動態關係之後，巴特緊接著針對服事者（上帝話語的宣講者）在講道當中的角色，提出四個重要的指標：

一、全心投入內在的呼召。巴特認為，並不是對於上帝話語的認識或是感

⁶⁵ 同上，頁 66。

⁶⁶ 同上，頁 67。

⁶⁷ 同上，頁 67。

⁶⁸ 同上，轉引自 Luther, *Werke*, Weimar Edition, vol. 25, 頁 97。

覺促使牧者傳講上帝的話語，而僅僅只是出於上帝的呼召才是促使服事者宣講的動力。⁶⁹

二、無可指責的道德要求。巴特將服事者的道德標準仿在一個相當嚴苛的角度來省視，認為服事者的品格，應當包含所有希臘美德的要求。並且服事者需要禁戒任何俗世的誘惑，並且警醒地活在上帝的同在中，與基督的認可中，方能有資格傳講上帝的話語。⁷⁰

三、嚴謹的學術訓練。巴特特別指出，服事者不可以僅僅只依靠聖靈的感動傳講上帝的話語，而必須是謙卑而嚴謹地解釋上帝的話語。當然，巴特仍然是辯證性地指出，最後唯有在聖靈的工作中，上帝的話語才能夠成為上帝的話語。然而，基於這個嚴謹的學術要求，巴特嚴嚴地禁止沒有受過神學訓練的人，隨意在教會中宣講上帝的話語。⁷¹

四、服事者並不像是教會建制中的主教一樣，根據會眾的期望而處於一個特定的位份上，講道者乃是受教會的託付，因此服事者的職份既是從會眾來，也是回歸會眾之中。然而，巴特對於這個來自會眾之間，又服事會眾的服事者職份，卻緊接著提出一個超越會眾群體的深層判斷，巴特提醒牧者們，被會眾呼召的服事，絕對不等同於被上帝呼召的服事。⁷²

針對成為一位參與上帝話語成就的服事者，巴特除了具體羅列出四方面的判準依據之外，巴特對於服事者還有著許多精闢的見解。巴特認為，為了讓上帝的話語成為上帝的話語，牧者們不可以添加任何個人的思想意念於講章之中，也不應當服事任何當代的觀念與運動。當服事者從個體的角度，深深地領略過上帝的赦罪之恩，他們應以最簡單的方式順服上帝的呼召。牧者必須明白，講道如何成

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ 同上，頁 68。

⁷¹ 同上。

⁷² 同上，頁 69。

為上帝的話語？又是在何時成為上帝的話語？是絕對無法使用任何心理學的辭彙來加以描述，因為既不是會眾、也不是宣講者自身握有對講道的最終判準，而是在於那位我們所無法掌握的上帝；因此，宣講者與會眾只有憑著信心與順服來領受上帝的話語。另一方面，正因為上帝話語的不可掌握性，所謂對講道職份的信心，乃是指服事者瞭解其自身行動的不可能性，但是他們仍然超越這個不確定性，定睛在啟示的事實之上。⁷³

在服事者職份的闡述中，巴特清楚地勾勒出許多作為宣講上帝話語的服事者們，在宣講時所必然遇見的內在矛盾與誘惑。也正因此，在一定程度上反應出巴特早年作為薩芬維爾牧者，長達十年服事的沉澱結果。巴特將話語神學中宣講話語（The Word of God Preached）的神學核心：「只有當宣講成為宣講，教會才能成為教會。因為真實的宣講事件是教會生命中凌駕一切事物最核心的功能。」⁷⁴與「成文的話語」（The Word of God Written）所強調的：在宣講活動中重回聖經事件現場的動態啟示意義，具體地建構在服事者職份的分析之中。

第五節 先遣（Heralding）

巴特指出，講道對於教會而言，實在是一個冒險的歷程，因為講道本身即含有一個暫時性的特質，在背後則是表達出一個先遣的概念。也就是說，在先遣者之後即將會出現重要的具體事件。因此，就宣講者與真理之間的關係而言，就像是為君王開路的先遣者一般。⁷⁵在這裡，巴特一方面相當生動地使用先遣者的概念，一方面指出這個職份的無法脫離人類行動的語言範疇；另一方面，卻也將講道者與聖經真理之間的關係，作了一個本體論式的區隔。

針對前者所指涉人類語言範疇的不可或缺性，巴特認為，講道乃是奠基於上

⁷³ 同上，頁 69~70。

⁷⁴ Karl Barth，《教會教義學》，I/1，頁 88。

⁷⁵ Barth，《講道學》，同前，頁 71。

帝已然的掌握與祝福。⁷⁶在這個論述中，巴特乃是重新回到他對上帝啟示本質的認識，巴特指出，正是由於人類行動根本無法承載上帝的啟示，因此正反應出上帝「為我們」(for us) 的意義。在這個「為我們」的論述中，巴特再一次進入他上帝中心的神學思考中，巴特指出：「講道就其本身而言，完全無法產生任何意義。換言之，意義並不能奠基在講道活動的本身，而是上述(啟示、教會、認信、牧者) 的客觀條件中。」⁷⁷在這個對宣講者職份的解構性探討之後，巴特重新賦予宣講者另一個新的神學論述向度：「稱義」(Justification) 與「成聖」(Sanctification)。

巴特認為宣講者在講道中是處於一個「稱義」以及「成聖」的歷程。講道中的稱義，乃是指宣講者自始至終都在上帝的臉光當中，而儘管宣講者是處在於一個上帝轉向我們的應許新亮光中，但是在這個亮光中所呈現出來的，就是沒有一個宣講者是義人。⁷⁸巴特一方面藉著稱義教義，指出宣講者在上帝話語的宣講行動中，是無能為力的之外；另一方面也揭示成聖教義在宣講行動中的意義。巴特認為當宣講者在宣講上帝話語的時候，必然會問一個重要的問題：「我的行動如何成為良善與聖潔？」⁷⁹這個問題的答案，就巴特而言指向信心。藉著這個信心，宣講者處在一個稱義後的聖潔生命當中，這個聖潔並不是來自於任何人的宣稱，巴特所謂的聖潔，乃是一段生命的歷程，意即「成聖」。就宣講行動而言，巴特所說的成聖，乃是指人類聆聽上帝話語的歷程。⁸⁰據此，巴特將講道活動中的主體全然揭示了出來，就是作為宣講者的人類而言，對於講道的神聖性是沒有任何建構的能力，甚至是所得著的神聖性都是奠基在上帝神聖本質的投射上。

為了強化上帝在宣講活動中的主體位階，巴特指出，這個戲劇活動並不是我們的行動，乃是我們被上帝徵召的行動，於是這個奴僕的行動有了她的主人。⁸¹

⁷⁶ 同上，頁 72。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ 同上，頁 73。

⁷⁹ 同上。

⁸⁰ 同上，頁 73~74。

⁸¹ 同上，頁 74。

為此，巴特認為詩篇 119 篇的 176 節「我如亡羊走迷了路，求你尋找僕人，因我不忘記你的命令。」的精神，最能展現出宣講活動短暫性的特質。⁸²這其實不僅僅反應出宣講活動的短暫性意涵，事實上更呈現出巴特對於講道主體在於上帝自身的本體論基礎。

在「先遣」這個講道判準中，巴特強烈地展現「出上帝的本性乃在其行動中」（God being in his act）⁸³的話語神學具體性原則。在「先遣」的身份中，我們看見巴特將宣講者宣講上帝話語的行動，放在一個相當生動的靈性旅程來理解。⁸⁴這個理解，一方面是針對宣講者在上帝面前的地位而說明；另一方面，則是辯證地回應了「服事」，這個講道判準中對於宣講者過於嚴苛的道德要求。巴特嚐試在宣講者根據「成文的話語」（The Word of God Written），所宣講出來的「宣講的話語」（The Word of God Preached）中，賦予宣講者一個「啟示的話語」（The word of God Revealed）的動態歷程。

第六節 經文（Scripture）

進入講道的第六個判準時，巴特認為基本上是為了回應讀者閱讀至此，所必然產生的提問：「那麼，我應該如何作？」巴特明確地指出，講道再明顯不過的意義，就是解釋聖經！因為當我們站在聖經之前，就是見證了啟示，也據此建立了教會，所有的命令與呼召皆由此而出。換言之，對宣講活動而言，解釋聖經取得了一個存在的優先性。巴特因此明白地表示，講道是解釋聖經，而不是解釋系統神學。⁸⁵也就是確立了宣講活動中，聖經先行的意義。

鑑於此，巴特認為有五方面的焦點值得注意：

- 一、對經文的確信，宣講者必須對經文有絕對的確信。
- 二、對經文的尊重，不應當將焦點放在宣講者自身。

⁸² 同上，頁 75。

⁸³ Barth, 《教會教義學》II/1 (Edinburgh: T&T Clark, 1956), 頁 5。

⁸⁴ 關於靈性旅程的觀點，在之後的第九點判準中，將更為具體地討論。

⁸⁵ Barth, 《講道學》，同上，頁 76。

三、對經文的專注，宣講者需要藉著各樣學術性的探究，查考不同經文的可能性背景。

四、由經文引導，宣講者對於經文而言，是處於一個絕對謙卑的地位。

五、宣講者必須有相當的彈性，因為聖經並不是上帝的話語，更精確地來說，乃是聖經成為上帝的話語。巴特在此強調，當聖經成為上帝的話語時，聖經才是上帝的話語。因為，對宣講者而言，最重要的並不是他們是否在任何時候，準確地掌握了上帝的話語，而是他們是否在任何時候，預備聆聽上帝的話語。⁸⁶

因此，巴特認為，講道並不是解釋（exegesis）而是說明（exposition）。⁸⁷換言之，巴特表達出，上帝自身才握有對聖經文本的解釋主權的強烈意圖。而就宣講活動的歷程而言，講道是從經文出發，經過宣講者最後去到會眾當中。⁸⁸當巴特針對話語神學的成文話語（The Word of God Written）進行講道的規範之後。巴特緊接著從負面定義入手，對宣講者提出三個提醒：

- 一、 宣講者不應當成為「聖職人員」(Clerics)，意即從他們的職業考量出發。在宣講活動中，只有聖經管轄著講道，而不是任何職業化的聖職意圖能夠掌管。
- 二、 講道者不應當成為「夢想家」(Visionaries)，將空泛的觀念充斥在會眾的耳際。合乎聖經的講道，絕對不會淪為夢想的空談，因為聖經都是向著實體展現自身。
- 三、 宣講者不應當淪為「沉悶」(Boring)，在很大程度上「牧師」和「無聊」是一組同義詞。然而，若是單單宣講聖經絕對不會無聊，因為聖經當中的敘事，是那麼地有趣而且不斷向我們敘述著新鮮與振奮的信息！⁸⁹

⁸⁶ 同上，頁 75~79。

⁸⁷ 同上，頁 81。

⁸⁸ 同上，頁 81。

⁸⁹ 同上，頁 79~80。

在此，巴特向世人展示出他對聖經文本內容的高度信心，因為「成文的話語」（The Word of God Written）的動態本質，賦予「宣講的話語」（The Word of God Preached）一個真實的吸引力。據此，「啟示的話語」（The word of God Revealed）取得了一個具體的形式。

第七節 原初性（Originality）

進入第七個宣講的判準時，巴特逐漸將話語神學的主體焦點，從上帝中心轉移到話語神學參與者的有限向度。⁹⁰在這個中心轉移的開始，巴特使用信仰類比（*analogia fidei*）的原則，將宣講者生命實體的內在經驗與聖經文本的啟示經驗，進行一個類比的關聯。

巴特認為，當我們注意到宣講者在宣講中使用語言的自由情形時，我們就直接觸及宣講中關於稱義和成聖的真理。成聖，使宣講者認識到他不過是他自己而已，作為一個有罪的受造者被呼召前來解釋上帝的話語。因此，宣講者帶著他自身的特質與生命歷史前來宣講上帝的話語，對巴特而言就是一種原初的狀態。⁹¹針對這個原初狀態的意義，巴特進一步指出宣講者站在會眾的面前，需要以最真誠的一面展現出來，宣講者並不需要模仿任何人，只需要真誠地扮演自己就夠了。因為，對巴特而言，宣講者既不是路德、也不是一種建制教會下可見的牧者職份，宣講者就是他自身。⁹²在這裡，巴特徹徹底底地站在人性的真實面，來面對宣講活動的現象。

為了進一步說明原初性在講道判準中的實質意涵，巴特在原初性原則上，對講道者提出五方面的要求：

一、 宣講者在向會眾宣講的時候，必須回到當初他在經文面前聆聽的內容。

⁹⁰ 即便在牧者和使者兩個判準中，文字形式所描述的是上帝啟示話語承載者的一方，但實際上，巴特表達的焦點仍然是落在其背後「上帝中心」的主體位階上。

⁹¹ Barth, 《講道學》，同前，頁 81。

⁹² 同上，頁 82。

巴特認為這個對經文聆聽的原初經驗，是指被上帝話語責備而懺悔，進而以感恩的心將上帝話語視為真實福音。⁹³在此，巴特提供了一個宣講者面對上帝話語的內在成聖歷程。

- 二、宣講者必須有勇氣向其他人述說那個原初的經歷。但是，關於這個原初經驗的述說是否會淪於講道者為中心的危機，巴特緊接著就指出，引言是講道活動中的斷崖（Cliff），所以在講道中，第一句對會眾的宣講應當直接從聖經文本當中出來。⁹⁴這個要求對前一個而言，呈現出一種運動的歷程，就是從講道者角度，進入聖經文本的角度。
- 三、講章必須獨立於宣講者的個人經驗而單獨存在。在此巴特甚至嚴嚴地提醒宣講者，不應當使用任何的喜劇的語言。⁹⁵
- 四、誠實地講述屬於自己的語言，而不要模仿任何名人的句子，甚至是聖經的句法，誠實地站在自己的貧乏後面。⁹⁶在這一點上，巴特全然表達出講道者在面對自身限制時，一種危險的偽裝行為。
- 五、講章的中心思想必須簡單而明瞭。⁹⁷巴特認為宣講者和會眾一樣，都是站在歷史的脈絡之中，而基督教的真理會在每一個歷史的處境中重獲新生。因此，宣講者不應當像是從過去紛陳的系統中抽取資料，而應該站在他當下的時空中宣講。⁹⁸在此，巴特明確地要求宣講者確證其實況的處境，關聯與其宣講當下的真實狀態。

「原初性」對巴特而言，指涉著兩個明確的向度，首先是宣講者與啟示文本之間的「原初性相遇」；其次，則是宣講者自身存在的「原初性狀態」。在這兩

⁹³ 同上。

⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 同上，83。

⁹⁶ 同上。

⁹⁷ 同上。這個觀點在近年來受到電視講道風格的影響下，逐漸在實踐面向上，受到講道學研究者的重視。Willhite 在《釋經講道的核心觀念》一書，起首便直陳：「講章應當像是一發子彈，而不是散彈槍。」【Keith Willhite, Scott M. Gibson 合著，《聖經講道的核心觀念》*The Big Idea of Biblical Preaching* (Michigan: Baker Books, 1998 年)，頁 13。】全書表達出強烈效率意識的前設。

⁹⁸ 同上。

個向度當中，巴特是有別於其他的講道判準，具體地從宣講者的實際處境進發，其意義值得深究。⁹⁹巴特在此，將宣講活動中話語神學內在一種深層的辯證關係作一個深刻的陳述。對巴特來說，一方面真實地陳述出「宣講的話語」(The Word of God Preached) 在行動中具體的挑戰；另一方面，為了回應這個挑戰，巴特將出路放在講道者對「成文的話語」(The Word of God Written) 面質行動中。據此，在這個交互辯證的歷程中，向會眾展現出「啟示的話語」(The word of God Revealed) 的證成。

第八節 會眾 (Congregation)

在宣講的第八個判準當中，我們將清楚地看見巴特的牧者形象，誠如李腓利所說：「巴特是牧師們的神學家。」¹⁰⁰巴特從宣講者出發，將其與會眾之間的關係嚐試進行一個密切的聯繫。首先，巴特認為，宣講者個人的救贖經驗同樣是屬於會眾的，因此宣講者與會眾（聽道者）都是面對上帝的一群人。¹⁰¹在這個基礎上，巴特進一步闡述兩造之間的互動關係。巴特認為，宣講者與會眾之間的關係至少有下列四層：

- 一、 宣講者必須愛他的會眾。巴特認為宣講者必須深知他是會眾的一部份。¹⁰²
在這個觀點中，巴特將宣講話語的場域，從個體性擴散至群體性。
- 二、 如果講道的對象是活生生的會眾，那麼宣講者必須與他的會眾生活在一起，並且將這些生命的經驗放置在信息當中，等候上帝的光照。¹⁰³在這個觀點中，巴特正視了宣講者的人生歷程與詮釋信息之間，有著一個無法割裂的整體性關係。

⁹⁹ 本文將在第四章第二節論及巴特話語神學的限制，第三點的「存在與時間的互動性間距」中，進一步探究宣講者面對啟示文本的「宣講活動」，與「真實宣講」間的弔詭時

¹⁰⁰ Philip Lee, 《作為講道者與牧師的巴特》 *Karl Barth as Preacher and Pastor*, USQR XXVIII (1972): 頁 89。

¹⁰¹ Barth, 《講道學》，頁 84。

¹⁰² 同上。

¹⁰³ 同上，頁 84~85。

三、老練的判斷力，以謹慎處理必須傳講的真理，與會眾必然反彈的回應。¹⁰⁴

四、對「時機」的敏感度，以分辨對會眾而言是重要的議題，當會眾告訴宣講者什麼樣的事常在心中時，講章就應當成為一種回應！¹⁰⁵ 巴特甚至在此具體地肯定田立克（Tillich）相互關聯的神學方法。巴特指出，認同田立克一樣對時機的敏感是相對重要的事。¹⁰⁶ 在後面兩點的陳述中，巴特甚至將宣講者內在屬於「非理性感知」的判斷力與經驗感，置入於宣講者與會眾關係的判斷素質中，是一個相當教牧導向的斷言。

在這個講道的判準中，巴特具體地將會眾實況化的處境考慮在內。巴特顯然將會眾導入整個宣講話語（The Word of God Preached）的動態歷程，換言之，啟示話語（The word of God Revealed）的生成（becoming），並不框限於宣講者自身，而是整個參與理解成文話語（The Word of God Written）的信仰群體。

第九節 靈性形成（Spirituality）

巴特在這個判斷的起首，便直言：「我們需要個人的上帝」¹⁰⁷。在這個對個體信仰宣告的語句中，我們明顯地看見巴特即將在宣講行動中建構一個個體性的實踐出路。巴特認為，成聖的講道乃是服事上帝的話語，講道者不過是上帝無用的僕人而已，因此一篇講章是否能服事上帝的話語，端賴上帝的決定。¹⁰⁸ 換言之，巴特為講道者所提供的出路，是一種上帝工作作為前提的出路。

在這個基礎上，巴特陳述出如何在宣講行動中經驗靈性的形成。巴特從三個角度切入指出：

¹⁰⁴ 同上，頁 85。

¹⁰⁵ 同上。

¹⁰⁶ 同上。

¹⁰⁷ 同上，頁 86。

¹⁰⁸ 同上。

- 一、 宣講者必須要謙卑自己。¹⁰⁹ 巴特將自我降服在上帝話語面前，作為一種靈性形成的前提。
- 二、 而這個嚴肅的結果乃是源自於宣講者的人性與降卑事件的真實會遇。
¹¹⁰ 巴特在此，將宣講者的謙卑事件，與基督在救恩行動中的降卑事件，進行一個信仰的類比關係，並且讓兩造會遇於宣講行動的具體場域，是一個富有洞見的靈性詮釋。
- 三、 宣講者不能沒有禱告！宣講必須要成為一個禱告，宣講必須要進入一段向上帝尋求和祈求的歷程，這樣所有的事情便發生在上帝對我們禱告的聆聽與回應上。¹¹¹ 牧者經驗 10 年的巴特，在講道判準的分析中，選擇以禱告行動作為終了是一個意義深遠的信仰詮釋。

在靈性形成的講道判準中，巴特雖然試圖建構一種出路，卻不是一種確定性的、可掌控性的出路。巴特認為，講道必須成為一種禱告，一種對上帝的尋求與委身，因為所有終極事物的發生，端賴上帝對我們禱告的聆聽與回應。¹¹² 因此，巴特對於宣講行動的出路，是建構在不斷交出講道者對上帝話語自信的前提下，一種相對性的出路，一種等候上帝啟示作為的態度。巴特提醒上帝話語的宣講者，我們不應當對於宣講行動有任何勝利。成功的自信心，卻僅僅只能不斷提醒自身保持向上帝的開放，以至於讓上帝自身向我們走來，並將祂一切的豐富交付於我們。¹¹³

據此，巴特將話語神學中「宣講的話語」(The Word of God Preached) 帶入一個更為內在的會遇經驗，讓講道者在面對「成文的話語」(The Word of God Written) 的宣講時，同時亦面向不斷向我們走來的「啟示的話語」(The word of God

¹⁰⁹ 同上。

¹¹⁰ 同上。

¹¹¹ 同上。

¹¹² 同上，頁 90。

¹¹³ 同上。

Revealed), 的內在豐富性。

第十節 小 結

在巴特話語神學的九項判準中，我們印證了巴特雷克對巴特「神學與講道一致性」的判斷。巴特一方面以講道學作為神學論述的實際出口；另一方面，則在神學論述中惦記講道的實踐面向。就巴特在《講道學》當中所設立的九項判準來評析，其中有四項判準主要從「上帝的角度」來評鑑，分別是：「啟示」、「教會」、「先遣者」、「經文」。在這四個判準的形式中，上帝是判準最初的給予者，也是判準唯一的判斷者。在「啟示」判準的論述中，上帝藉著道成肉身事件的主動表述，向我們展現其自身。因此，上帝話語的宣講者對於上帝的話語並不具有主動建構的位份。在「教會」判準的論述中，由上帝主動呼召所形成的群體，構成了上帝話語啟示的場域，因此，上帝話語的聆聽者（教會）對於上帝的話語亦不具有主動建構的位份。在「先遣者」的論述中，由於上帝話語的宣講者與上帝話語之間，存在著「稱義」、「成聖」與「使稱義」、「使成聖」的動態關係，因此，明確地區隔了上帝話語的宣講者（先遣者），與上帝話語之間的本體論分際。在「經文」的論述中，因為上帝主動啟示的「經文」是講道的焦點，所以講道者對於經文僅有說明的權利，而無解釋的權利。

除了上述這四個絕對以上帝為中心所發展的判準之外，另外的四個判準則是介於上帝與信仰群體之間，分別是：「認信」、「服事者」、「會眾」與「靈性形成」。在這四個判準中，雖然較多是從此在的宣講活動展開，比如宣講者必須「認信」，「服事者」必須愛會眾，「會眾」必須聆聽，宣講者在宣講活動中進入「靈性形成」的歷程。但是上帝仍然在這個看似屬於此在面向的人類宣講活動中，扮演關鍵的角色。若不是上帝的啟示先行，那麼認信便沒有正確的對象；若不是上帝的呼召在先，那麼牧者便沒有正確的服事位份；若不是上帝的揀選，會眾亦無法聚集聆聽宣講者的信息；若不是上帝將其自身向宣講者展現，宣講者完全沒有

任何靈性引導的靠托。據此，我們清晰地看見，上帝至終仍是宣講活動的給予者，宣講者只有藉著祂恩典的呼召，方得以進入這個神聖的職份。

最後，第九個值得注意的判準是「原初性」，由於這個原初性的構想，全然地從宣講者的角度出發進行闡述，對比起先前八個上帝先行的講道判準，顯然格外具有意義。這個判準涉及宣講者在宣講場域中的「原初性」意義，為巴特話語神學的實踐，提供一個以「有限存在」論述「永恆存在」的宣講實況描述。

第三章 話語神學的講道實踐

正如前述，巴特認為他的神學論述動機，在於上帝話語的宣講。從一九一一到一九廿一年間的牧會生活，深深影響著巴特日後的神學著述。不論是由於個人生涯中撒芬維洱牧會時期的工運對抗經驗，還是在世界歷程中自由神學對人性樂觀的崩解，都將巴特的神學與講道拉得更近。就巴特的講道歷程來看，早年的巴特喜歡使用較長的經文作為講道的素材，1940 年之後的巴特，則是僅僅使用一節或簡短的經節，作為講道的素材。巴特晚年的講道經常使用的主題，多為：信心、無條件的應許等，強調上帝在耶穌基督裡面“已經”成就的工作！¹¹⁴

司托分珊特指出：「將巴特的神學以及講道學整合在一起談，最佳的公式就是：正 反 合」。當然，在此斯托分珊特的「正 反 合」並不是指涉著邏輯思辨的辯證性論述，而是就巴特內在深切的神學關懷而出，由於巴特話語神學的建構，必須奠基在實踐的基礎之上。因此，將從巴特的神學論述，轉入巴特的講章實例進行分析，對巴特話語神學的整體認識而言，則是一個必要的「整合」行動。

本章主要的任務就是分別列舉巴特兩種類型的講章，並進行基本的分析，藉以應證前文中巴特對建構在話語神學上的講道學論述是否一致？儘管巴特的講道次數相當頻繁，但是由於講章收錄的緣故，英譯本僅有《從釋放到被擄》(Deliverance to the Captive)以及《巴特教會年曆講道集》(Preaching Through the Christian Year A Selection of Exegetical Passages from the Church Dogmatics) 兩本，因此本章將藉由這兩本講道集中的講道實例進行分析，以印證巴特話語神學在巴特自己講道講道中的運用實況。

¹¹⁴ Hinrich Stoevesandt, “Karl Barth”, *Concise Encyclopedia of Preaching*, 頁 26~28。

第一節 監獄講章分析

早年的巴特在薩芬維爾的講道經驗，構成了他日後神學思考的內在關懷。然而，這個關懷卻沒有因為時間的緣故而有所稍減。在巴特聲譽如日中天的垂暮之年，他仍然堅持規律地到位於巴塞爾近郊的監獄進行上帝話語的宣講。本節將選擇其監獄講章的兩篇信息《LOOK UP TO HIM》、以及《MY HOPE IS IN THEE》進行分析。

一、第一篇監獄講章

- 1、主題：**LOOK UP TO HIM**¹¹⁵
- 2、時間：Ascension Day 1956
- 3、經文：詩篇卅四 5
- 4、對象：瑞士巴塞爾監獄的囚犯
- 5、特色：
 - a. 在講道開始與結尾皆進行禱告。
 - b. 每一段的開場以及結尾，幾乎都不斷使用這個關鍵句：**LOOK UP TO HIM**！清楚的指向、明確的焦點，不僅讓會眾明白整篇信息的中心，更可以幫助會眾記憶。
 - c. 信息主題從“HEAVEN”開始，逐漸進入“EARTH”強調其中的對比性！而強調絕對自決於人類之外的上帝存在，正是巴特在上帝觀上的重要焦點。
 - d. 明顯的基督中心色彩。當巴特在破題時已經清楚將天界與人界進行清楚的界分之後，巴特接下來的論述，自然進入他神學論述的核心，意即：基督論。巴特指出，由天而降（道成肉身）的基督就是溝通起天地兩造間最直接的中介。
 - e. 全篇信息充滿宣告性的陳述句。即便是在使用疑問句作為主題的

¹¹⁵ Barth, 《從釋放到被擄》, *Deliverance to the captives* (London: Harper & Row, 1961), 頁 50。

加強時，大多在自問自答的邏輯使用時，以絕對的肯定式：
“YES”作為第一個字！使得全篇信息充滿了極為正面、積極的感受。

- f. 經常強調現在、當下對信仰的意義。巴特在信息當中，不斷強調 **Becoming** 的當下性與行動性，鼓勵會眾立刻就領受基督已經為我們所成就的祝福，完全反應了他對於「道成肉身」在講道中的意義。

6、評析：

- a. 藉由「禱告」所構成的講道首尾，與巴特在自己教授的講道學當中，不斷強調的禱告相符合。巴特認為講道必須要在禱告當中才能夠發生，因為講道的本身就是禱告¹¹⁶，而講道基本上也是上帝對於我們提問的一種回應過程。基本上，在巴特關於禱告與講道的實踐中，與他的理論是高度一致的。值得注意的是，巴特在講道開始的禱告，基本上是當天信息的濃縮版；可以說，許多的信息都可以在禱告當中預先聆聽。
- b. 清晰的主題句設計，實踐了巴特在講道者的原初性中所闡述的重點之一，意即：講章的中心思想必須簡單而明瞭。¹¹⁷基本上，這樣的講道設計是歐美近年來一個相當受到注意的發展方向，Keith Willhite 和 Scott Gibson 兩人合寫了一本講道學的教科書《釋經講道的核心觀念》(The big idea of biblical preaching) 正是奠基在這個觀念上發展，對於已經標語化思考的新時代而言，不失為一個重要的講道策略。
- c. 講章中明顯的「基督論」中心，反應出巴特在講道學的課程中所

¹¹⁶ Barth, 《講道學》, Homiletics, 同前, 頁 86。

¹¹⁷ 同上, 頁 81~84。

指出的：基督必須成為每一篇信息的中心。¹¹⁸

- d. 「當下性」的強調揭示出巴特以對於「道成肉身」真理不斷在宣講行動中向聽道者的工作。巴特曾經指出：上帝在道成肉身與我們同在時，已經完全滿足了人類一切的需要，也就是在道成肉身的真理當中，上帝已經使得一切的事物都處於正確的狀態。¹¹⁹

二、第二篇監獄講章

1、主題：MY HOPE IS IN THEE¹²⁰

2、時間：5 August 1956

3、經文：詩篇卅九 8

4、對象：瑞士巴塞爾監獄的囚犯

5、特色：

- a. 大量使用辯證法進行陳述。
- b. 主題句不斷強調。一如前一篇所分析的信息一般，巴特在這篇信息當中仍然是設定了一個主題語句：My hope is in Thee。主題語句緊扣著信息的流轉，不斷地向會眾發出這個邀請。
- c. 基督中心色彩明顯。儘管巴特將盼望的焦點放在上帝身上，不斷強調提醒著會眾需要將盼望交付於上帝，但是巴特卻仍然在信息的結尾，回到基督的身上。巴特指出：在基督的救贖當中，完成了這個盼望。

6、評析：

- a. 「辯證式」論述。透過辯證法的論述形式，全篇信息建立在問答邏輯的基礎上。使得信息具有一個流動的特質，並且是朝向一個具體的方向前進。

¹¹⁸ 同上，頁 54。

¹¹⁹ Barth, 《講道學》，同前，頁 51。

¹²⁰ Barth, 《從釋放到被擄》，*Deliverance to the captives*，同前，頁 51-59。

- b. 明顯的「基督中心」色彩，強化了巴特在《講道學》當中的宣稱：「以馬內利是宣講的核心」¹²¹也是巴特眾多講章中，一個至為明顯的特徵。

在巴特的監獄講章中，我們清楚地看見緊抓經文中心的巴特，藉著忠於聖經的釋義，表達出對於話語神學中「成文話語」(The Word of God Written)地位的重視，緊接著在見證成文話語的「宣講的話語」(The Word of God Preached)中，亦使用明確的確定性宣告將「啟示的話語」(The Word of God Revealed)有力地見證出來！

第二節 系統講章分析

在巴特的講章集當中，除了由晚年監獄服事所集結而成的講道集之外；另外一本重要的講道集，則是按照教會年曆的次序被編輯而成的講道神學作品。由於，這部講道集就編排的時間序列而言是按照教會的年曆，但是按照編排的內容而言，則是根據巴特的《教會教義學》，因此在神學論述的層面上，呈現出一個相對完整的神學論述系統。據此，筆者以「系統講章」作為統稱予以標示。

一、主題：The Word Made Flesh ¹²²

二、時間：不詳

三、經文：約翰福音

四、對象：不詳

五、大綱：

1、太初有道 (From the **B**eginning)

¹²¹ Barth, 《講道學》，同前，頁 51。

¹²² Kart Barth, 《巴特教會年曆講道集》，*Kart Barth Preaching through the Christian Year*; John Mc Tavish & Harold Wells (Michigan: WM. B. Eerdmans, 1979), 頁 97~102。

- 2、道與上帝同在 (The Word **With** God)
- 3、道就是上帝 (The Word **Was** God)
- 4、道成為話語 (The Word **Becomes** the words)
- 5、時間中的耶穌就是永恆中的基督 (Jesus in the Time **is** Christ in the eternal)
- 6、基督的優先性 奧秘性 (The superior of the **Christ**)
- 7、基督就是上帝 (**Christ** is God)
- 8、三一上帝就是詮釋出發點 (**Trinity** is the beginning of hermeneutics)

六、 特色：

- 1、講章在集結時已經開宗明義地指出，講章乃是按著基督教教義學的藍本出發，幫助忙碌的牧者如何在豐富的教義資源中找到講道的素材。¹²³因此，全篇講章的信息相當具有神學性，可說是一篇神學講章。
- 2、直接進入主題，沒有任何引言。這個風格如果按照巴特在講道學課程中的理念，基本上是相當一致。
- 3、直接從主題出發，並沒有聽眾思考。僅僅論述主題，沒有任何應用。或許是因為焦點在《教會教義學》與宣講進行關聯的前提假設，使得講章當中所呈現出來的，幾乎都是聖經神學的詮釋，而沒有隻字片語提及信徒這段約翰福音的經文，是如何與會眾的生命歷程發生關聯。

七、評析：

- 1、破題法的講道設計，基本上是巴特慣用的開場白，儘管對於今天的講道設計而言，顯得相當匠氣，甚至可以說是沒有吸引力，但是卻完全符合了巴特對於「講道者不應當在講章當中添加個人的觀點」

¹²³ Karl Barth, 《巴特教會年曆講道集》，同前，引言。

「講道者在講道者不當使用世界的事件作為信息媒介」。

- 2、巴特在這篇神學性的約翰福音信息，釋經的焦點放在基督道成肉身的啟示事件，因此在講章的設計上，全然反應出彼岸式的裂天宣告。
- 3、在講章的設計中，可以看出巴特藉著「成文話語」(聖經)的逐節釋義，與富有層次性的「宣講話語」(講道)敘事，將「啟示話語」(基督)的具體行動表述出來。這種將神學與釋經進行深度結合的信息設計，是相當突出的神學講章設計。¹²⁴

巴特的系統神學講章，反應出一個相當令人費解的圖畫，就是這篇講章的陳述，彷彿僅僅只是一種「宣告式」的陳述，並沒有觸及一種聽眾的實存狀態。當然對於話語神學中的「成文話語」(The Word of God Written)有著明確的講述，藉著這個封閉性的神學宣告，呈現出「宣講話語」(The Word of God Preached)的絕對性。但是在「啟示話語」(The Word of God Revealed)的展現中，或許陳明「道成肉身」的文本內意涵，卻失去了「道成肉身」的具體化內涵，就是基督「為我們」(for us)而啟示，為我們而存在的具體化生活語境。

第三節 小 結

在本章的分析中，呈現出巴特話語神學與其講道實踐之間，一個高度一致的正相關。我們除了見證巴特將話語宣講(講道)作為其神學建構的出路之外，也在巴特的講道與神學之間，印證了巴特雷克對巴特講道與神學相互影響的觀察。於此同時，在巴特的講道設計中，我們也看見許多今天上帝話語宣講實況有所出入的宣講現象，例如，多談上帝的存在，少談我們的實況；多談經文的內容，少談會眾的生活。在簡要地分析巴特的「監獄講章」、「神學講章」設計之後，本文基

¹²⁴ 神學性講章在今日宣講者的講道實踐上，可以說是相當缺乏的，除了遷就會眾對信息反應的好惡之外，宣講者是否能夠確切地掌握該文本的神學內容，也是另一個重要的原因。

本上已經將巴特的話語神學從內容（第一章）、判準（第二章），及其實踐（第三章）進行一個脈絡的陳述。最後，要進行的將是針對巴特話語神學對講道神學的意義，提出正面的歸納與限制的評析。

第四章 話語神學在講道神學中的評析

在歸納巴特的《教會教義學》當中對於上帝話語 (The Word of God) 的三種形式，以及巴特對於講道學的基本觀點，並且加以對照巴特自己在講道上的優劣表現之後，本章所要探究的，將是分析巴特的話語神學應用在講道神學的範疇中，所展現出來的優點及其限制。

第一節、話語神學在講道神學應用中的優點

巴特的話語神學為基督教遺留下相當豐碩的寶藏，除了呈現出一個高度實踐取向的神學論述外，也為上帝話語的宣講者提供了許多重要的神學洞見，誠如巴特雷克在巴特《講道學》一書的前言所指出的：

巴特的《講道學》對講道者而言，是一個相當有用的禮物，儘管許多的神學家曾經出版過他們各自的講道集，如：奧古斯丁、宗教改革家們、士萊馬赫、甚至是近代的田立克，但是卻鮮少有神學家有勇氣撰寫講道學的作品。¹²⁵

我們看見巴特的《講道學》不僅是一部關於講道的規範性作品，更為巴特神學的研究者，提供一個具有規範性的研究方法。亦即，如果巴特自身是一位致力將神學與講道連結詮釋的神學工作者，那麼當我們在研究巴特話語神學時，沒有回歸到講道神學的場域進行歸結，將違反了巴特話語神學論述的內在邏輯。本節旨在歸納巴特話語神學的神學特點，並將這些特點應用在講道神學的範疇，針對上帝話語的宣講者，提出宣講上帝話語的規範性原則。

¹²⁵ Barth, 《講道學》，同前，頁 8。

一、上帝發言的優先性

講道作為教會的例行性活動，不論是對於教會而言，或是針對講道者本身，極易被視為是一種人為的行動。然而在《哥廷根教義學》中，巴特卻清楚地指出：「上帝轉向我們」。¹²⁶也就是說當講道者在談論上帝的時候，並不是奠基在自己語言的使用上，而是奠基在上帝說話的優先性上，否則他們的信息都將只是假說而已。¹²⁷哈特認為，這個優先性的肯定向我們帶來兩方面的意義：首先，是信心的必要性；其次，則是知識的無能性。¹²⁸因為轉向的主動者是上帝，因此對於被動的我們而言，除了信心之外便無法找到承接的切點。另一方面，巴特強調：

啟示意味著上帝的知識乃是透過上帝，而且來自上帝。換言之，客體變成了主體，不是由於我們的任何作為，而僅僅是因為我們對祂的信心，這便是上帝在我們裡面作工了。¹²⁹

信心對於巴特而言，是我們在面對上帝的啟示，也就是奠基在這樣一種優先性上的啟示，唯一能夠採取的態度。這個觀察對於講道者而言，實在具有一個重要的意義。誠如巴特在講道學課程中論及牧者職分時，所提及的立場：「講道者不可以添加任何個人的思想意念於講章之中，也不能服事任何當代的觀念與運動。」¹³⁰對於添加個人思想的在本體論的可能性問題，容下文再行探討，但是在這裡巴特就講道者意志在講道當中先行的現象，則是做出一個強而有力的規範，提醒講道者需要從啟示在講道當中所展現出來的優先性，學習從本質上讓位的謙卑。當講道者全然交出其在講道中的主權時，

¹²⁶ Barth, 《哥廷根教義學》, *The Gottingen Dogmatics: Instruction in Christian Religion, Volume 1* (Edinburgh: T & T Clark, 1991), 頁 12。

¹²⁷ Trevor Hart, 《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》 *Regarding Karl Barth – Toward a Reading of His Theology*, 同前, 頁 29。

¹²⁸ 同上, 頁 29~30。

¹²⁹ Barth, 《哥廷根教義學》, *The Gottingen Dogmatics: Instruction in Christian Religion, Volume 1*, 同前, 頁 61。

¹³⁰ 同上, 頁 66~71。

他唯一可以作的，便是巴特提示的信心了。巴特在講道學課程中論及講道者與經文之間的關係時，便指出五個重要的結論，而其中首重的便是講道者對於經文的信心。¹³¹講道者對於所傳講的經文，沒有奠基在最根本的信心上，¹³²便從本質上失去了講道的意義。

此外，巴特在面對上帝發言的優先性時，也揭示出人類在認識上帝的知識論中的無能。這正說明了上帝作為認識主體的規範性意義，以及上帝在講道事件中的主體性位階。如果我們失卻了這個基本的前提，那麼我們將落入主體僭越的危機當中。巴特強調：上帝在啟示事件中，一方面是我們認識的客體，同時也是無法窮究的奧祕主體。¹³³將這個觀念置於講道神學的範疇中，就是再一次提醒講道者放棄以意識型態宰制上帝話語的必須性，因為講道者在面對上帝話語時，就其自身對上帝話語的知識主體而言，實在是渺小而無知的。¹³⁴

然而，如果講道者不能在講道時握有素材在認識論上的客觀性，這個知識性的認識是如何成為可能，而講道又如何成為可能呢？據此，我們的討論就必須進入巴特另一個重要的貢獻：知識與本體的合一。

二、知識與本體的合一

當整個世界陷落在一種激烈的「解神話化」(radical dedivinization) 當

¹³¹ 講道再明顯不過的意義，就是一個解釋聖經的歷程。鑑於此，有五方面的焦點值得注意：1、對經文的確信，講道者必須對經文有絕對的確信；2、對經文的尊重，不應當將焦點放在講道者自身；3、對經文的專注，講道者需要藉著各樣學術性的探究，查考不同經文的可能性背景；4、由經文引導，講道者對於經文而言，是處於一個絕對謙卑的地位；5、講道者必須有相當的彈性，因為聖經並不是上帝的話語，更精確地來說，乃是聖經成為上帝的話語。（摘自：Karl Barth, *Homiletics*, Ibid, p.75~79）

¹³² 在這裡所謂「最根本」指涉的是：已經否棄講道者在信息當中的先行主權，並且建立在對上帝話語的優先性上。

¹³³ Trevor Hart,《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》，*Regarding Karl Barth – Toward a Reading of His Theology*，同前，頁 30。

¹³⁴ 現代講道的確定性特質，常常建立在教會論的基礎之上，使得講道成為一種事工先行的宣講活動。為了有效推動一系列教會事工，或是有效建立一個理想的群體，講道不再是奠基上帝自身的「道成肉身」宣講，更多是服膺某一種講道者前設的信念。

中，巴特卻仍然宣稱上帝在世界中是具體可知並可經驗的。¹³⁵巴特在《教會教義學》論啟示時指出：「啟示真實地將上帝和人藉著其自身連結在一起，並且又將他們彼此分開。啟示跨越了這個神人之間的界限，上帝與人的密契正是發生在這個啟示當中，並且是以一個史無前例的方式向人顯出這個可見的界限。」¹³⁶哈特認為，這個史無前例的顯現，並不是指著關於上帝的知識，在歷史當中的具體顯現，關鍵的問題乃是「顯現的方式」。在巴特的理解中，這個顯現並不存在於一種普遍性，而是特殊性之中：「上帝的話語在我們任何的環境中永遠是真實的，而這個顯現與可確定只生發在有條件的偶然性之中。」¹³⁷在這裡所謂「有條件的偶然性」所指涉的正是上帝話語的形式，也就是基督的「道成肉身」¹³⁸。在道成肉身的真理當中，上帝絕對的他者性取得一個被人類理性辨識的形式，從知識的主體位階成為知識的客體角色，在這當中上帝的話語仍然取決在其自身，並沒有因此將判準交在人類理性的手中。這種在本體上的聯合，雖然就人類理性認知的法則來說是一種悖反的狀態，但卻真切地呈現出上帝話語的存在主體性與認識客體性共構的實存狀態！

雲格爾（Eberhard Jungel）認為在巴特論及上帝本體的啟示時，藉著耶穌基督在復和教義中的工作，使得上帝不再是神學知識的媒介，而是神學知識的主體。¹³⁹而這個主體乃是透過揀選的恩典，上帝向我們展現出祂從永恆中向著我們運動而來的主體。因為上帝自身便是啟示的行動。¹⁴⁰這個行動是

¹³⁵ Trevor Hart, 《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》，同前，頁 11。

¹³⁶ Barth, 《教會教義學》I/2, 頁 29。

¹³⁷ Barth, 《教會教義學》I/1, 頁 158。

¹³⁸ Trevor Hart, 《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》，同前，頁 12~13。

¹³⁹ Eberhard Jungel, 《上帝在行動中的本體 - 巴特神學三一論中的上帝本體》, *God's Being Is in Becoming - The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth* (Michigan: William B. Eerdmans, 2001 年), 頁 13。

¹⁴⁰ 同上, 頁 14~15。

識。¹⁴¹這個啟示的具體行動對巴特而言，則是以「事件」的形式向我們展現，巴特指出：「上帝的客觀性只有在事件中才能被認識」。¹⁴²事件的本質對巴特而言，就是道成肉身的一個具體歷程。當巴特將認識的客觀性知識與主觀性的本體存在，作為理解信仰的共構因素時，巴特成功地達成了神學認識論上的知識與本體的合一。¹⁴³

因此，雲格爾認為巴特在論上帝存在時，其觀點具有神學和本體論上的重要性，¹⁴⁴因為巴特儼然打破了認識活動中，被認識物作為客觀性公理的條件，¹⁴⁵當這個認識論上的洞見，置入講道學的範疇時，我們則又再一次被引導進入下一個重要的貢獻：交互主體的投入。

三、交互主體的投入

雲格爾認為，巴特在其《基督教要義》(Dogmatics)當中指出：「上帝將其自身置於關係的脈絡當中」¹⁴⁶，這個關係的脈絡乃是根植於耶穌基督的揀選、以及上帝的受苦，使得我們得以關聯在這個行動的上帝之中。¹⁴⁷當上帝以一種存在的自我關聯向我們揭示祂的存在時，¹⁴⁸我們所見證的正是祂自

¹⁴¹ 《教會教義學》，II / 1，頁 4。

¹⁴² 同上，頁 260。

¹⁴³ 歐力仁教授指出：巴特有意藉著重新詮釋安瑟倫之「前現代」(pre-modern)神學來突顯「現代」(modern)神學兩個致命傷。首先，現代/自由神學顛倒了存有論(ontology)和知識論(epistemology)的秩序。在前現代神學的探討中，「上帝的本質」之重要性凌駕於「如何認識上帝」之上。主要的神學問題不外乎是，「上帝的本質為何(an sit 或 quod sit)?」、「上帝以何種方式存在(qualis sit)?」。上帝的存有永遠先於對上帝的認識。然而，現代神學卻刻意倒置兩者的優先順序——知識論先於存有論。強調「以何種經驗為基礎來認識上帝?」的問題遠比「創造人類的上帝是誰?」來得重要。其次，現代/自由神學顛覆了現實性(actuality)和可能性(possibility)的次序。前現代神學堅持，唯有先確立上帝的實際的實在性(actual reality)，人才有可能言說上帝。【歐力仁，信仰追求理解 - 卡爾 巴特神學詮釋學的本質與方法，2003，未刊行。】筆者認為，歐力仁教授的觀點就巴特回應現代主義神學處境而言，的確有著相當精確的認識論分析；然而，筆者從上帝啟示形式的主動性與上帝啟示內容的他者性來看，是站在本體論先行的角度來描述這個神學的認識活動，則推導出知識與本體合一的觀察結論。

¹⁴⁴ Eberhard Jungel，同前，頁 78。

¹⁴⁵ 在這個意義上，巴特同海德格具有整體世界精神的連結性。

¹⁴⁶ Eberhard Jungel，《上帝在行動中的本體 - 巴特神學三一論中的上帝本體》，*God's Being Is in Becoming - The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*，同上，頁 83。

¹⁴⁷ 同上。

¹⁴⁸ 同上，頁 77。

由的意志以及無條件的愛，走向我們的行動。¹⁴⁹ 巴特詮釋的上帝，乃是一位行動中的上帝（God in action）一位在啟示當中行動的上帝。¹⁵⁰ 因此，對巴特而言，在上帝和人類之間不再奠基於自然神學論述中，存在（being）與本質（nature）的脈絡，而是行動、復和與歷史的脈絡中。¹⁵¹ 換言之，上帝知識的存在，對我們而言乃是奠基在：一位不斷在行動當中向我們走來的上帝。

另一方面，雲格爾在詮釋巴特神學中，關於上帝存在的客體性問題時，指出：

上帝之所以成為人類在認識上帝時的知識對象，是因為上帝在啟示中展示其自身，同時祂使得人類進入上帝知識的本體之中。而人類之所以可以取得認識上帝中的主體地位，正是由於他或她融入在這個主體之中。¹⁵²

意即，當巴特藉著「道成肉身」的進路，將上帝的存在置於基督事件而得以具體化時，另一方面，他卻也陳明人類在上帝知識中一種相互投入的積極意涵。誠如杭辛格在分析巴特的真理觀時所指出的：巴特的真理觀並不是抽象的知識，而是具體的相遇。¹⁵³ 雖然就著巴特辯證神學的悖反來看，「我們僅能在上帝的奧祕當中來掌握上帝的可認識性」¹⁵⁴，但同時卻也藉著巴特在認識論上的貢獻：「上帝發言的優先性」、「知識與本體的合一」，得以體認出其真理觀富有鮮活生機的特質。

杭辛格認為巴特神學的終極形式是會遇（encounter），真理對巴特而言，

¹⁴⁹ 同上，頁 82。

¹⁵⁰ Eberhard Jungel，同前，頁 15。

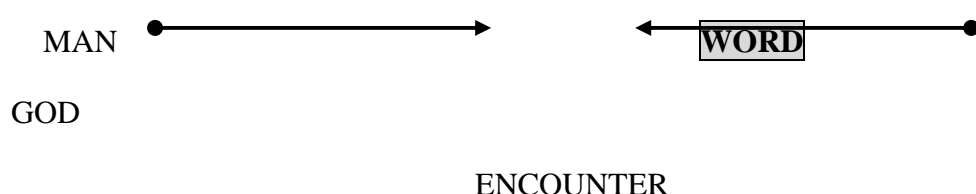
¹⁵¹ Sueo Oshima，《巴特的類比關聯法與海德格的本體論之間的差別》，*Barth's Analogia Relations and Heidegger's Ontological Difference*, *The Journal of Religion*, Volume 53, Number 2, April 1973, 頁 177。

¹⁵² 同上，頁 57。

¹⁵³ George Hunsinger,《如何閱讀卡爾巴特 - 他的神學景觀》，*How To Read Karl Barth – The Shape of His Theology* (New York: Oxford University, 1991), 頁 154。

¹⁵⁴ Karl Barth,《哥廷根教義學》，*The Gottingen Dogmatics: Instruction in Christian Religion, Volume 1*, 同上，頁 445。

並不是某種以關係之外的理性所認識的中性的狀態，而是指一種全人與上帝的交往歷程，真理的媒介便是在耶穌基督當中。¹⁵⁵據此，神學的認識論意義便在兩造的主體投入中逐漸開展。對巴特而言，這樣的相遇並不會消解上帝作為絕對他者的超越性，因為相遇的本體論中心，在於耶穌基督的救贖工作上，¹⁵⁶而這個工作也僅僅是由耶穌基督所完成。¹⁵⁷人類雖然作為投入主體的一方，卻沒有能力在所構成的認識主體中佔有宰制的位份。因為巴特指出：「上帝在祂的話語裡面與人類相遇。」¹⁵⁸



換言之，由「上帝話語」所構成的相遇真理，一方面向我們揭示了上帝的「啟示」是相遇的肇端；另一方面，上帝話語也是相遇的「規範」。當人類投入在這個由上帝發動的相遇歷程中，我們是在被揀選的恩典前提中受呼召進入。因此，所謂的「交互主體」是一種不對稱的主體關聯。人類的主體並不能參與在上帝的主體當中，更不能代替了上帝的主體。但是，卻根據這個相遇的呼召，以一個主體的位階取得對另一個主體的認識高度。

另一方面，作為具有規範意涵的「上帝話語」，卻並不是如此居於一個消極的認識位階上，從【上帝 - 人類】這兩造相遇的積極面而言，這個相遇的真理觀向我們揭示了一個靈性的歷程。

四、歸鄉的靈性形成

¹⁵⁵ George Hunsinger, 《如何閱讀卡爾巴特 - 他的神學景觀》，同前，頁 152。

¹⁵⁶ George Hunsinger, 同前，頁 153。

¹⁵⁷ 同上，頁 152。

¹⁵⁸ Barth, 《教會教義學》II / 1, 頁 12。

當巴特將上帝的存在詮釋為一個動態的存在現象時，¹⁵⁹巴特已然否棄了上帝作為靜態知識的理性對象，而是確實臨在歷史境遇當中的實體，是一位在話語中與人類相互交往的上帝，既是在話語中便是在啟示的雙重指向上，向著我們揭示。就話語中的上帝而言，上帝是以啟示的基督形式為我們而存在，¹⁶⁰就話語中的我們而言，則是以朝聖者的歷程向前進發。¹⁶¹前者強化了上帝為我們（for us）的行動意涵，而後者則開顯了我們向上帝（toward to Him）的可能。

在基督的救贖事件中，道成肉身的基督藉著受死將破損的兩造復和為一，不僅僅將上帝為人類而存在的終極形式展現出來，也向墮落的人性世界伸出救贖的膀臂。巴特將這個永恆中的救贖行動，視為是上帝為我們而移動的痕跡，而我們從罪性中向祂的進發，則視為是一種歸鄉的歷程。¹⁶²誠如巴特在《講道學》中論及宣講者的原初性時，所向我們揭示的重要見解：1、宣講者在向會眾宣講的時候，必須回到當初他在經文面前聆聽的內容；2、宣講者必須有勇氣向其他人述說那個原初的經歷。¹⁶³既然是一種原初性的【罪人 - 啟示】相遇，必然存在一種由罪向赦免進發的救贖歷程，約翰福音第四章的井旁婦人，路加福音第十五章的浪子回頭，都是這個真理最佳的表現形式。

這一種兩造會遇的觀點，可以從巴特對時間的理解得到支持。巴特在《教會教義學》中論及上帝的時間與我們的時間時，明確地指出：

上帝既然在啟示中全然地為我們而存在，那麼上帝為祂自己在啟示中所創造的時間，也就是我們所說關於現在的、過去的、將來的時間，也是這樣向我們展現自身。這個原本屬於上帝啟示的時間，應該、也能

¹⁵⁹ 同上，頁 257。

¹⁶⁰ Jungel, 《上帝在行動中的本體 - 巴特神學三一論中的上帝本體》, *God's Being Is in Becoming*, 同前, 頁 120。

¹⁶¹ Barth, 《哥廷根教義學》, *The Gottingen Dogmatics: Instruction in Christian Religion, Volume 1*, 同前, 頁 77。

¹⁶² Barth, 《講道學》同前, 頁 51。

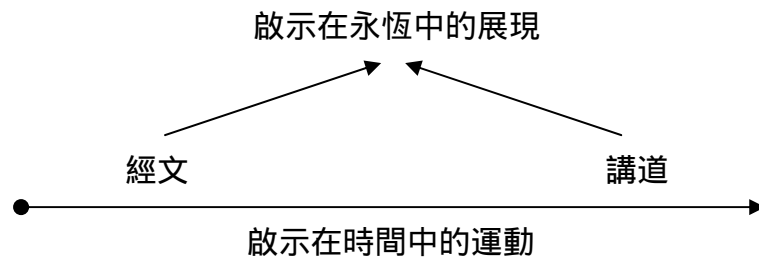
¹⁶³ 同上, 頁 81~84。

夠成為我們的時間。這個屬於上帝原初的時間，取代了我們所認識與擁有的問題時間，和錯誤時間。¹⁶⁴

巴特進一步用時間的角度，具體化為我們而啟示的真理。也就是說，上帝為我們這墮落人性的具體更新，就是藉著「時間」- 這個人類存在的根本限制與狀態，可以作為一種全新原型經驗的再現。¹⁶⁵

當不完全的宣講者生命在誠實面對自己，以及自己所傳講的經文時，往往陷於一個極為艱難的困局，就是：有罪的人如何傳講上帝神聖的話語？巴特提醒講道者需要以絕對的確信來傳講上帝的話語，將上帝的話語視為已經成就的事實，¹⁶⁶因為上帝的話語在啟示中已然成就，只是在我們的理解當中，受限於歷史進程的時間性因素，使得經文在一端向世界揭示了上帝在歷史當中的啟示，宣講者則是在另外一端向著今天的教會見證上帝在今日的啟示。¹⁶⁷但是另一方面，就像是聖經所言：「看哪，我將一切都更新了！」（啟示錄廿一 5），宣講者則必須在內心有一個堅強的信念，就是凡事都要更新！

168



¹⁶⁴ Barth, 《教會教義學》I/2, 同前, 頁 55。

¹⁶⁵ 這個時間中的原型經驗再現，就宗教學的角度來看，則是一個相當豐富的宗教詮釋現象。就伊利亞德（Mircea Eliade）的宗教學理論而言，對宗教人來說，時間與空間一樣，既非同質的、也非連貫的。藉由儀式，宗教人便可以安全地由凡俗期間，進入到神聖時間。【伊利亞德，《聖與俗 - 宗教的本質》，楊素娥譯（台北：桂冠圖書，2001 年），頁 115。】

¹⁶⁶ Karl Barth, 《福音的宣講》，*The Preaching of the Gospel* (Philadelphia: Westminster, 1963 年), 頁 20。

¹⁶⁷ Barth, 《哥廷根教義學》，同前, 頁 35。

¹⁶⁸ Barth, 《福音的宣講》，同前, 頁 21。

作為時間中帶罪的講道者，在傳講上帝永恆的話語時，以信心向會眾宣告已然應許的真理，卻謙卑自己迎向應許的真理。因此，講道對於宣講者而言，絕對不是見證自身已經得勝的種種的相對性生命經驗，而是見證上帝不斷發動的救贖工作。換言之，不完全的宣講者生命在面對會眾講道的時刻，對其當下而言，正是一趟歸鄉的旅程，回到上帝藉著基督的受死，已經成就的救贖。¹⁶⁹宣講者並不是在講道中「傳講」，而是在講道中「聆聽」。¹⁷⁰宣講活動也因此成了一段靈性形成的過程，而不是靈性形成的結果！因為作為上帝話語的宣講者，並不是處於一個靜態的地位裡，而是一個動態的過程中。

第二節 話語神學在講道神學應用中的限制

對巴特而言，講道並不是傳述宣講者自身的思想，也不應當服膺於任何世界的意識型態。¹⁷¹儘管巴特的真理觀藉著道成肉身真理的詮釋，將上帝視為是為人類救贖而存在的啟示本體。但是這個本體並不是外在於人類世界的存在，而是具體在時間、歷史中的救贖行動。因此對於巴特而言，真理的存在是一個道成肉身的救贖歷程，並不是一個靜態的「理性真理」，而是動態的「相遇真理」。宣講者在宣講上帝話語的時候，像是一個朝聖者的歸鄉之旅。據此，這樣的講道經驗，肯定是帶有宣講者自身深層的生命歷程，誠如巴特指出：

宣講者站在會眾的面前，需要以最真誠的一面展現出來，宣講者並不需要模仿任何人，只需要真誠地扮演自己就夠了。因為宣講者不過是一個不斷處在成聖歷程當中的罪人而已。因此，宣講者在原初性上有五方面的要求：

- 1、宣講者在向會眾宣講的時候，必須回到當初他在經文面前聆聽的內容；
- 2、宣講者必須有勇氣向其他人述說那個原初的經歷；
- 3、講章必須獨立於宣講者的個人經驗而單獨存在；
- 4、誠實地講述屬於自己的語言，而不要模仿任

¹⁶⁹ KarOl Barth,《講道學》，同前，頁 51。

¹⁷⁰ 同上，頁 74。

¹⁷¹ 同上，頁 69。

何名人的句子，甚至是聖經的句法，誠實地站在自己的貧乏後面；5、講章的中心思想必須簡單而明瞭。¹⁷²

在這段「原初性」的講道判準中，我們看見巴特從宣講者的實際處境出發，具體要求宣講者必須正視其自身所處的環境，不論是本質性的限制，亦或是真實性的經文會遇經驗，都需要呈現在講道之中。另外，也針對宣講者與會眾之間的關係，提出他的判準：

講道者個人的救贖經驗同樣是屬於會眾的，因此講道者與會眾(聽道者)都是面對上帝的一群人，講道者與會眾的關係至少有下列四層關係：1、講道者必須愛他的會眾；2、如果講道的對象是活生生的會眾，那麼講道者必須與他的會眾生活在一起，並且將這些生命的經驗放置在信息當中，等候上帝的光照；3、老練的判斷力，以謹慎處理必須傳講的真理，與會眾必然反彈的回應；4、對「時機」的敏感度，以分辨對會眾而言是重要的議題，當會眾告訴講道者什麼樣的事常在心中時，講章就應當成為一種回應！¹⁷³

以上的論述，似乎展現出巴特對於宣講者應當時時關聯會眾的圖像，因為宣講者與會眾是處於同一個時間與空間之中，生活在同樣的語境裡面，因此必須在講道的設計時，適當地融入共同的存在性經驗，這原是相當恰切的判斷。然而，為了避免宣講者在講道中出現主體錯置的現象，誤將自己當作是宣講活動的主體，因此巴特在另一方面指出：

講道當中不應當有引言，唯一具有引言合法性的，就是講道之前的「讀經」，而任何其他的内容或形式的引言，都應當被拒絕。首先，對於會眾來說，他們之所以來到教會是因為要聆聽上帝的話語，因此，敬拜也應當視為是講道的引言。如果講道者想要對上帝的話語忠誠，那麼將不應當

¹⁷² 同上，頁 81~84。

¹⁷³ 同上，頁 84~85。

浪費會眾的時間。其次，對於講章而言，最重要的引言並不在講道者身上，而是會眾在聽道前的心理機制，如果講道者一開始講道的時候，就用一般的引言將會眾的注意力從上帝的話轉移開來，那麼他們很可能因此關掉他們內在的聆聽機制。¹⁷⁴

針對上述這個宣講者與會眾所構成宣講活動中，一方面是宣講者與會眾一致性的認同要求，另一方面是宣講者與會眾之間絕對性的差異，所呈現出來的矛盾現象，反應出下列三個值得進一步探究的議題：

一、語言與存在的內向性割裂

對於巴特而言，儘管在動態的啟示觀點中達至一個新的同一。就本體論而言，啟示的源頭（上帝）與啟示的內容（上帝的話語）之間，享有本質的同一；就認識論而言，作為被認識的客體（上帝的話語）與認識者（人類）之間，因為認識者的相遇和融入的歷程，使得認識活動不再框限於主體與客體的界限。¹⁷⁵當巴特從他話語神學的本體論與認識論的基礎出發，將啟示事件在上帝話語的視域下，視為是一個主客體交互共構的狀態時，巴特對當時自由神學所倡言的思辨理性神學傳統，提出一個劃時代的貢獻，這個貢獻放在海德格與詮釋學的互動歷程中，彷彿可以窺見一個方向性上的同一，因為兩者均致力處理揭露出此在之人與真理間的關係。本段的重點，將藉由前期海德格對「存在」的論述，來呈現出巴特話語神學中宣講者的存在性問題，亦即宣講者必須與自身存在的語言實況發生割裂的現象。

（一）從海德格的「存在觀」看巴特話語神學內向性的存在問題

¹⁷⁴ 同上，頁 122。

¹⁷⁵ 雲格爾指出：「上帝作為客體的存在（God's being-as-object）具有人類學上的重要意義，因為其中包含著一個重要的事實，即透過上帝將其自身客體化後，上帝將我們的存在經驗帶入祂的存在經驗當中。」（引自 Jungel，《上帝在行動中的本體》，同前，頁 69。）

巴特與海德格在歷史處境上，都面對著第一次世界大戰所帶來空前的靈性危機，他們雙方因此都邀請讀者深入瞭解其中隱含的危機。巴特指出：人類現在處境的危機，乃是帶著罪性站立在上帝的面前；另一方面，海德格則是認為：人類現在處境的危機，乃是身處世界之中，卻是一個不真實的存有。¹⁷⁶巴特在揭示存有的路向，基本上是在於上帝的啟示，透過啟示中上帝話語的動態生成（becoming）歷程，認識到一個為人類而存在的交互性存有。對於海德格而言，他所力陳的是：作為存有根基的語言，究竟如何在存有與思想中交互關涉，進而在語言中把握人的此在。¹⁷⁷

帕瑪（Richard E. Palmer）認為：海德格對詮釋學的貢獻，實際上是多方面的。在《存在與時間》中，他從一種根本上全新的語境來重新設想理解本身，這樣就改變了詮釋之任何連貫一致的理論之基本特性。¹⁷⁸在海德格那裡，詮釋學指理解的事件本身，卻不是指同科學方法一再對立的詮釋的歷史方法。¹⁷⁹據此，海德格是將「理解」作為一種主體的存在性活動，而非一種存在性活動探討的對象；在這一點上與巴特有著認識論上的相似之處，對巴特而言，「認識上帝」必須發生在「與上帝相遇」的前提之上，也就是在這個相遇的事件當中，與上帝相遇的人建立了其自身的整全性。¹⁸⁰換言之，人要把握自身存在的真實性，必須建立在上帝的身上。就海德格而言，人對自身的把握則是在語言的狀態之中。

¹⁷⁶ David E. Klemm, 《面向後現代神學修辭學》, “*Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and Heidegger*,” JAARLV/3 (1987): 443.

¹⁷⁷ 彭春富, 《無之無化 - 論海德格爾思想道路的核心問題》(上海: 上海三聯, 2000年), 頁123~124。蓋瑞·多瑞恩 (Gary Dorrien) 在《沒有武器的神學 - 巴特派在現代神學中的反動》, *Theology Without Weapons - the Barthian Revolt in Modern Theology* 一書中, 根據布特曼與海德格在馬堡同事的經驗, 指出布特曼諸多神學思想的海德格影子, 並且藉由巴特對布特曼新約詮釋學的批判: 「布特曼從『談論人』出發創造了『人類中心』的新神學形式, 而祁克果和海德格在其中扮演著他思想的建築師。布特曼從實存和理解理論的預設出發, 作為詮釋聖經的進路。」, 間接回應了海德格從存在向度出發的哲學詰問。【Gary Dorrien, 《沒有武器的神學 - 巴特派在現代神學中的反動》, *Theology Without Weapons - the Barthian Revolt in Modern Theology* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 2000年), 頁87-88。】

¹⁷⁸ 帕瑪, 《詮釋學》, 嚴平譯 (台北: 桂冠圖書, 1995年), 頁186。

¹⁷⁹ 同上, 頁187。

¹⁸⁰ Hunsinger, 《如何閱讀卡爾巴特》, 同前, 頁156。

為了把握人自身的存在狀態，海德格首先將理解視為一種主體的存在性活動，並且將存在置入於時間的脈絡中來進行理解。早期的海德格藉著《存在與時間》一書，致力將「存在」與「時間」合併為一體，力陳存在自身是有時間性的，因為時間和生活原是一體的，¹⁸¹而生活並不是一種抽空的理性思維狀態，生活乃是一種語言過程。據此，語言對於海德格而言是開端性的維度。¹⁸²因為，如果語言是存在和思想的根據，那麼它也將是它們關係的根據。¹⁸³海德格藉著語言將人的存在狀態進行本質性的關聯，意即海德格在語言中把握人自身的存在；相對於巴特而言，語言則是道成肉身的場域，是上帝啟示在歷史中顯現的存在狀態。並且，這個存在狀態是對於上帝的存在，而非對於人類的存在。布洛米雷歸結巴特的啟示觀指出：「在啟示的兩個層面中，一方面是話語取了人的樣式；另一方面，則是耶穌就是這個話語。」¹⁸⁴相較於海德格作為探究存在的語言論述，巴特的語言乃是絕對的他者化。即便是作為一種關聯，也是從上帝自身出發的關聯，並非從語言中的另一個認知主體：「人」出發。

沒有自身實體的存在，語言將失卻一種主體的連續性，而造成主體陷入斷裂的危機。在巴特關於傳講上帝話語的論述當中，巴特一方面企圖維繫上帝話語在道成肉身事件中的絕對性；另一方面，則是力求上帝話語在時間存在中與人相遇的靈性同一性。巴特期望將人的存在，藉由上帝的話語，而賦予一個更新的契機，因此才有：講道是一種「靈性的歸鄉」觀點產生。然而，就存在的本體而言，究竟是誰的原鄉？按照巴特的話語神學而言，並不是人的原鄉，而是上帝的原鄉。果真如此，當巴特一方面要求講道者「與會眾生

¹⁸¹ 在海德格所謂的「存在」的「時間性」中，不是說「我們在時間中生活」，如果是這樣，就是把時間看作是一種在存在之外永恆流動的抽象而獨立的東西。【摘自：藤守堯著，《海德格》（台北：生智，1998年），頁58。】

¹⁸² 彭春富，同前，頁165。

¹⁸³ 同上，頁123。

¹⁸⁴ Geoffrey W. Bromiley, *Introduction To the Theology of Karl Barth*, Ibid, p.22

活在一起」¹⁸⁵；另一方面，卻又禁止講道者以當時代發生的社會事件作為講道的素材時，¹⁸⁶我們便不需要驚訝其中的矛盾了。因為對於巴特而言，講道是對於啟示的見證，而不是源自存在的經驗，卻是發自上帝的啟示。在這個意義下，我們見證了巴特話語神學在講道神學的實踐中，產生出一種內向性的限制，這個限制使得講道者必須與自身存在的語言實況發生割裂。

（二）從潘霍華的「存在觀」看巴特話語神學內向性的存在問題

潘霍華面對著這個割裂的危機，提出他個人對巴特神學的修正。在他的就職教授論文《行動與存有》一書中，潘霍華指出「行動」與「存有」的觀念所涉及的問題是一個有關「人如何得到上帝的啟示？」的問題。曹偉彤認為，根據潘霍華的闡釋，這個問題可以細分成兩個主要的問題：1、啟示是否指上帝在人類歷史中主動觸及人類和與人相遇的一連串行動？2、抑或啟示早已含存和保留於亞當和夏娃的人性，並且延展流傳至現代人的存有？¹⁸⁷在面對這兩個問題，潘霍華認為，巴特對於第一個問題的回答是相當肯定的，巴特指出，上帝有絕對的自由去採取特定的形式啟示人類。在人類歷史中，上帝已決定以道成肉身的「行動」去展示祂的旨意、與人相遇。¹⁸⁸潘霍華據此認為，巴特辯證性的限制，乃在於他期望藉由維繫上帝自由的恩典，作為建立人類存在的根基。¹⁸⁹

因此，巴特強調上帝的啟示是上帝在歷史中與人相遇的行動。從這個角度來看，巴特聲稱有限的人，當然不能干預上帝的自由，不能去操縱、擺弄上帝的啟示。這種立場所表達的是一種「以上帝行動為主」的神學（act theology）然而，有另一類的神學家則認為啟示已成為一個人類可以觸及的

¹⁸⁵ Barth,《講道學》，同前，頁 84。

¹⁸⁶ 同上，頁 123。

¹⁸⁷ 朋霍費爾，《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000年），頁 xxiv。

¹⁸⁸ 朋霍費爾，《倫理學》，同上，頁 xxiv。

¹⁸⁹ Dietrich Bonhoeffer,《行動與存有》，Act and Being, Translated by Bernard Noble (NY: Harper & Brothers Publishers, 1961年), 頁 11。

實體；並且這啟示的實體以《聖經》、教義、宗教經驗及教會的方式存在人類歷史中。換言之，啟示已蘊含在《聖經》、教義、宗教經驗及教會裡。這種立場所表達的是一種「以存有為主」的神學。(being theology) 在這兩種立場中，潘霍華相當接受巴特的看法，尤其是他對上帝的絕對自由的堅持。然而，潘霍華亦清楚指出巴特神學偏頗之處，他指出，這種「以上帝行動為主」的神學，雖然能強調上帝道成肉身來到世界，與人同在一起的歷史事實，卻忽略了上帝道成肉身來到世上後，甘願讓人擺弄。被人釘在十字架的重要面向。¹⁹⁰

再者，潘霍華指出巴特忽略了《聖經》中有關人的存有與亞當、基督的存有間互相連續的看法。¹⁹¹當然面對潘霍華的理解，巴特自有其回應。巴特認為潘霍華所強調的「人要投進上帝在耶穌基督所啟示的實體」的本體進路大有問題。巴特指出，在上帝和人、在上帝和世界中間實存著巨大的分歧和鴻溝；是人所無法跨越的。然而，潘霍華卻認為，巴特「辯證式」神學，過份誇大了上帝和人，上帝和世界間的距離，以致將教會與文化分割開來。¹⁹²換言之，潘霍華一方面肯定了巴特在上帝話語啟示中主體的自由；但另一方面，卻也指出這個主體性另外也擁有一個不可忽視的自由向度，就是寓居於肉身之中，那個為我們的存有實況。

(三) 巴特的話語神學存在內向性的割裂限制

從海德格對於存在本體寓居於時間的論述，以及潘霍華對於巴特神學在本體間距的修正，我們看見巴特話語神學的啟示行動中，一個內向性割裂的存在危機，並且可能落入上帝主體的「行動」與「存有」二分；並且進一步

¹⁹⁰ 朋霍費爾，《倫理學》，同前，頁 xxv。

¹⁹¹ 朋霍費爾，《倫理學》，同上，頁 xxiv xxv。

¹⁹² 同上，頁 xlvi。鄧紹光亦在兩者的評析中提及這個觀點，鄧紹光指出，潘霍華質疑巴特的神學思考出發點，是否必須從那種對上帝在啟示中的自由與偶發作【形式 - 實在】的瞭解 (Formalistic-actualistic) 為基礎。潘霍華並不同意巴特為內在自我跟外在自我行動之間所設定的差異和距離。【鄧紹光，潘霍華與莫特曼對巴特上帝的主體性的批判，《巴特與漢語神學》(香港：漢語基督教文化研究所，2000年)，頁 233。】

導致上帝話語的宣講者，在宣講上帝話語的當下，處於一個沒有必然存有，而宣講上帝行動存有的割裂中。

二、語言與存在的外向性割裂

巴特的真理觀是絕對的基督中心思考，¹⁹³在基督的道成肉身中，啟示事件得以具體實現。宣講者的信息，正是向著這個歷史中的永恆向度做出見證。巴特從兩個方向上將這個見證具體化。首先是宣講者對會眾的愛，¹⁹⁴其次是宣講者對上帝的禱告。¹⁹⁵如果說啟示事件是講道在本質上的判準，那麼向來拒絕使用任何俗世講道技巧的巴特，大概只有對會眾的愛以及對上帝的禱告，可以視為形式上的判準。但是，誠如上文對巴特話語神學在講道神學中所呈現出來的內向性矛盾，巴特以上帝的啟示出發的基督中心話語神學，必然有著向外延展的限制。當我們從海德格的語言存有論出發，和潘霍華的反省中，對巴特的話語神學作一個簡單的類比觀察之後，接下來將藉著海德格的學生迦達瑪（Hans-Georg Gadamer）在語言詮釋學上的觀點，對於巴特的話語神學進行檢視。由於迦達瑪在存在的揭示上，承繼了後期海德格對於語言的理解，

（一）從迦達瑪的「語言觀」看巴特話語神學的外向性存在問題

迦達瑪對語言是從語言的本質出發，來探討語言與存在之間的關係。迦達瑪宣稱「能被理解的存在就是語言」¹⁹⁶，迦達瑪認為，理解和語言有著密切的關係。語言即是理解，亦即存在的模式。它們兩者都揭示了存在。語言是理解的媒介。然而，若將語言理解為一個主體者的所有物，則是陷入工具主義語言觀那種宰制思考的框限中。基於語言就是存在的論述前提，迦達瑪

¹⁹³ George Hunsinger, 《巴特基督論中的基礎迦克敦特質》, “Karl Barth’s Christology – Its basic Chalcedon character,” in “The Cambridge Companion To Karl Barth” (John Webster ed.; Cambridge: Cambridge, 2000 年), 頁 129。

¹⁹⁴ Barth, 《福音的宣講》, 同前, 頁 53。

¹⁹⁵ Barth, 《禱告和宣講》, *Prayer and Preaching* (London: SCM, 1964 年), 頁 12。

¹⁹⁶ 迦達瑪, 《真理與方法》, 卷一, 洪漢鼎譯 (台北: 時報文化, 1999 年), 頁 602。

進一步指出，語言的存在就是一種自我表現，而這正是詮釋學存在的經驗。這個自我表現不僅在認識論上，將傳統由詮釋者出發的【問題 - 解答】模式，轉化為【前理解 - 自我表現 - 理解】的語言性存在模式，同時也透過被認識/被詮釋物的自我表現（存在性質），來規範詮釋者對存在的詮釋邊界。

如果，語言正如迦達瑪所宣稱的「理解過程乃是一種語言過程」，語言是談話雙方得以相互瞭解，並對某些事取得一致意見的中心點。¹⁹⁷那麼，在宣講者與其會眾之間，應當擁有一個能夠相互溝通的語言場域。此外，迦達瑪指出：「理解一門語言本身根本不是真正的理解，而且也不包括任何解釋過程，它只是一種生活過程(Lebensvollzug)。我們理解一種語言乃是因為我們生活於這門語言之中」¹⁹⁸。迦達瑪指出：「理解一門語言本身根本不是真正的理解，而且也不包括任何解釋過程，它只是一種生活過程(Lebensvollzug)。我們理解一種語言乃是因為我們生活於這門語言之中」¹⁹⁹。語言只有在談話中，也就是在相互理解(Verständigung)的實行中才有其根本的存在。因為相互理解乃是一種生活過程，在這種生活過程中，生活著一個生命共同體。一切人類生活共同體的形式都是語言共同體的形式，甚至甚至可以說：它構成了語言。因為語言按其本質乃是談話的語言。它只有通過相互理解的過程，才能構成自己的現實性。因此，語言決不僅僅是達到相互理解的手段。²⁰⁰語言乃是透過生活性的實存經驗達致意義的符應。

迦達瑪認為語言自身具有一種內在的「思辨結構」(spekulative struktur)。²⁰¹它的存在狀態並不是如同教條般確定。作為揭示存在的過程，語言總是處於歷史進程之中。因此語言乃是在移動、轉換間將事物帶入理解當中。活生生的語言運動正不斷抵禦著單調的和最後陳述的固定性。而說話正是這種活生生語言運動的典範。²⁰²而從“透過語言認識世界”到“語言即存在”。這個的思辨的過程，正是迦達瑪著明的語言哲學轉向，即從“邏各斯中心主

¹⁹⁷ 同上，頁 493。

¹⁹⁸ 同上，頁 495。

¹⁹⁹ 迦達瑪，《真理與方法》，同前，頁 495。

²⁰⁰ 迦達瑪，《真理與方法》，同上，頁 569。

²⁰¹ 嚴平，《高達美》（臺北：東大圖書，1997年），頁 164。

²⁰² 同上，頁 165。

義”轉向“語言本體論中心”。於斯，語言在迦達瑪的詮釋學論述中，取得了一個本體論的核心地位。

迦達瑪認為，邏各斯在其原初意義上並不是指理性、根據和判斷，而是無語詞的說話和言談。在說話的過程中，說出的東西伴有未說出的東西，以致兩者密不可分，結成一個統一體。但說話與說出的東西兩者卻是不同的。使自身能夠成為統一體的是通過說話，而不是通過說出的東西。因為說話具有一種不可把握性，而這種不可把握性恰恰表現了語言的思辨結構。²⁰³

迦達瑪認為書面語言乃是語言的異化形式，唯有說話才表達了語言的真正本質。這一點和呂格爾(P. Ricoeur)不同，呂格爾肯定文字具有語意上的自主性(*autonomie semantique*)²⁰⁴。但迦達瑪堅持書寫的形式是說話的異化，在詮釋時必須將文字元號轉回說話及其意義，而這正是詮釋的真正任務所在。在說話中，迦達瑪所神往的不是獨白，而是交談，甚至以「交談」為其詮釋學的範本。²⁰⁵談話是相互理解並取得一致意見的過程(*ein Vorgang der Verständigung*)。因此，在每一場真正的談話中，我們都要考慮到對方，讓他的觀點真正發揮作用，並把自己置身於他的觀點中。因此，我們並不是把對方的意見置回於他自身之中，而是置於我們的意見和猜測之中。²⁰⁶

在對某一文本進行翻譯的時候，不管翻譯者如何力圖進入原作者的思想感情或是設身處地把自己想像為原作者，翻譯都不可能純粹是作者原始心理過程的重新喚起，而是對文本的複製(*Nacbbildung*)。因此，翻譯所涉及的是解釋(*Auslegung*)，而不是純粹的共同經歷(*Mitvollzug*)。²⁰⁷甚至迦達瑪更進一步指出，所有認真進行的翻譯總比原文更為清楚和明白。²⁰⁸關於這個觀念，迦達瑪在遊戲理論中，有更為精闢的論點與觀察。然而，這個觀點明顯與巴特所強調宣講者對於上帝話語僅有「說明」的身份，而不具有「解釋」的身份實是大異其趣！²⁰⁹在巴特的論述中，顯然表達出有一個異於宣講者所

²⁰³ 嚴平，《高達美》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁165。

²⁰⁴ 呂格爾(P. Ricoeur, 1913-)

²⁰⁵ 迦達瑪，《真理與方法》導讀，沈清松著，頁xiii。

²⁰⁶ 迦達瑪，《真理與方法》，卷一，頁495。

²⁰⁷ 迦達瑪，《真理與方法》，卷一，頁496。

²⁰⁸ 迦達瑪，《真理與方法》，卷一，頁496。

²⁰⁹ Barth，《講道學》，同前，頁81。

存在的語言，對於這個非宣講者的語言，宣講者僅僅能以客體性的說明，來描述這個對象。

相較於巴特在話語神學中對語言與存在的揭示，迦達瑪的語言是作為存在的理解，而巴特的話語則是作為理解的存在。意即巴特從啟示語境的本體出發，在他的話語神學當中，話語事件的啟示核心是道成肉身的救贖行動，是上帝為我們而成為話語的歷程，在上帝的話語中作為被救贖的我們得以明白真道、得以領受真道；但是相對於此，迦達瑪則是從生活語境的本體出發，指出「語言即存在」、「語言即生活」、「語言即世界」，在這個語言本體論的意涵中，我們之所以能夠意識存在是因為我們寓居於語言，也據此構造一個語言之中的世界性。而這個差異正足以提供我們另一個視角，來解讀巴特話語神學在講道神學中所形成的外向性矛盾。

誠如上述的引文所指出的，巴特既要求宣講者生活在會眾的世界中，卻嚴嚴禁止宣講者使用會眾的生活中的語言素材。這個影響除了是來自於巴特對存在本體的概念外，這個影響也來自於巴特對人類存有的根基的限制。巴特將人類的存在寓居於啟示之中，²¹⁰如果說，我們將巴特對宣講者生活於會眾之間的教導，僅僅視為講道的技術性層面，而不是置於具有規範意涵的存在性下來理解，或許就無所謂矛盾的產生，因為宣講者所傳講的畢竟是上帝的啟示。但是，如果就巴特在講道學課程中對任何人為技巧性的否棄來看，那麼巴特的話語神學在講道神學中所呈現出來的矛盾就相當明顯。

（二）巴特的話語神學存在著外向性的割裂限制

首先從巴特的講章來分析，不論是晚年的監獄講章，或是系統神學性的講章，巴特所使用的語言基本上是相當聖經中心的，語境中鮮少顯露出宣講者與會眾在此世存有的共同經歷，特別是從系統神學出發的講道，這樣的宣

²¹⁰ 巴特的人觀基本上是建立在上帝本體的理解之下，意即從創造者與被造者的角度來理解。
【Trevor Hart,《關於巴特：面向祂的神學之閱讀》*Regarding Karl Barth – Toward a Reading of His Theology*，同前，頁 143。】

講現象，甚至是語言的形態，基本上是對道成肉身真理的此世性消解。如果基督的道僅僅裂天而降的密碼，那麼此世的我們便無從理解起。慶幸的是，基督不僅從語言的本質上，取了人的樣式；基督也從語言的形式上，使用當時的猶太、希臘、羅馬的通用語言形式；基督更是在語言的素材上，採用大量的時代性事件。這個模式不僅出現在以基督為主的四福音書當中，也繼續在初代教會的使徒身上見證出來，保羅在使徒行傳十七章當中雅典的亞略巴古講章，便是一個相當好的例子。

另一方面，如果我們歸納巴特對講道中對「引言」(Introduction)的觀點，會向我們展現出巴特更為具體講道語言觀。巴特一方面否定任何一種「引言」的使用，但卻認為有三種引言是具有合法性的，分別是：讀經、敬拜與會眾內在對上帝話語渴望的心理。²¹¹透過這三種合法的引言，我們得以了解巴特的話語神學應用在講道神學之後，被其自身的由上而下的語言觀所框限，沒有辦法離開講章而進入會眾的生活之中。因為缺少了從生活實況出發的語言論述，基本上像是裂天而降的雷聲，而不是道成肉身的真理。據此而言，如果講道的內容對於宣講者而言，並不能展現出與會眾之間的關聯性，那麼宣講者應當如何從講道當中，向他的會眾建立一種同一性的氛圍？作為一種群眾性的宣講活動，講道就其本質而言，根本無法脫離群體性在語境上的關聯。因此，巴特所主張的話語神學，就面臨了宣講者與外在聽道者之間一個外向性割裂的危機。

三、語言與時間的互動性間距

巴特的話語神學在本體論上，呈現出一個上帝中心的基調，如果上帝沒有主動啟示，那麼作為有限存有的人類便無法真正認識上帝。在這個上帝主動啟示所構造的認識活動中，宣講活動的存在意義必須仰賴原初事件的回

²¹¹ Barth, 《講道學》，頁 121~123。

歸。巴特指出：「當上帝的話語成為事件自身，那麼宣講就成為真實的宣講。」²¹²果真如此，每一次的宣講活動，就時間發展的序列而言，就處在一個非同質性的過程。巴特在《教會教義學》當中，對於這個時間的雙重向度，提出更為具體的非同質性說明。巴特認為：

基督正是在這時間中，取代了我們的時間。基督不僅是時間的實現，更是作為新時間的亮光。如果我們認為耶穌基督的臨在是時間的完滿，並且陳明祂的新時間亮光照耀在舊時間當中，甚至是舊時間的全部，但是這個意思卻絕對不是完滿從現在所處的位置，所看見的舊時間就是一個新的時間，一個完滿的時間。是啟示成為歷史，而不是歷史成為啟示。²¹³

在巴特的非同質性時間觀當中，我們看見一個明顯的時間間距問題，放在講道神學的範疇來理解，就是宣講者所經驗的「啟示成為歷史的時間」與「沒有啟示的歷史時間」之間，存在著一個間距。本段的焦點在於藉著呈現巴特「回歸啟示事件」的時間觀取向，指出其內部存在「時間間距」的問題。

（一）從伊利亞德的「時間觀」看巴特話語神學的論述

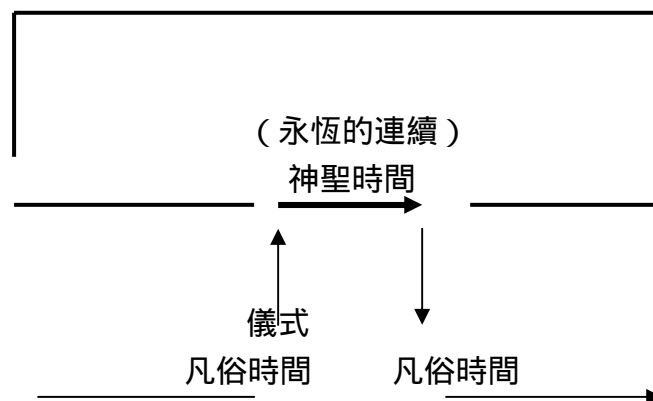
鑒於上述的時間觀，巴特清楚地指明上帝才是時間中的主體。²¹⁴只有上帝的啟示時間可以成為宣講的真實時間，作為歷史中的真實存有，講道者仍然必須藉由啟示事件的不斷重覆，才能達致一個真實宣講的存在狀態，這個永恆的回歸向度，與伊利亞德的在《聖與俗 - 宗教的本質》一書中所揭示的「神聖時間」，有著極為一致的回歸性描述。對伊利亞德而言，宗教人的時間觀是是非同質性的，也非連貫的。一方面，時間中有所謂神聖時間的時段，

²¹² Barth, 《教會教義學》, I/1, 同前, 頁 93。

²¹³ Barth, 《教會教義學》, I/2 同前, 頁 58。

²¹⁴ 同上。

即節慶時間；另一方面，則是非神聖節慶的凡俗時間。²¹⁵（參下圖）



伊利亞德認為，神聖時間本質上是可以逆轉的。它是原初的祕思性時間，再次實現於此時。從這個角度來看，神聖時間可以說是永遠不會「過去」，神聖時間是本體性的永恆時間(an ontological, Parmenidean time)。藉著「節慶」再次實現了此神聖時間。換言之，參與者在節慶中，遇到了第一次神聖時間的顯現，它顯示了「在最原初的彼時」。神聖時間就是原初時間。宗教人活在兩種時間裡，更重要的是活在神聖時間裡。對於這種時間的態度，足以區分宗教人與非宗教人。我們可以在儀式性的宗教活動中，取得一個突破點(break)不斷進入神聖之中！²¹⁶

這個觀點與巴特對於宣講者在上帝話語的宣講中，所展現的時間觀是一致的。伊利亞德的神聖時間回歸模式，對於巴特而言，就是啟示事件再現的歷程，只是伊利亞德的永恆回歸向度是由下而上地回歸，而巴特的真實宣講

²¹⁵ 對伊利亞德而言，凡俗時間亦有其存在的價值。但是對於巴特而言，時間大抵是在啟示與永恆的視域中予以理解，卻缺乏其獨立存在的價值，即便巴特並沒有走到否定凡俗時間的地步，卻也至少是存而不論。

²¹⁶ 伊利亞德，《聖與俗 - 宗教的本質》，同前，頁 116 - 118。

則是從上帝到宣講者的上對下經驗。在這個向永恆回歸的時間觀當中，首要的意義時間，也就是原初時間，不是人類的存在的時間，而是作為永恆者彼岸的神聖時間。這個時間觀應用在講道神學當中，會造成一種語言與時間的互動性間距現象，也就是上帝話語的宣講者被呼召來宣講的語言，存在著從「宣講」到「真實宣講」斷裂的兩個維度。²¹⁷在巴特的觀點中，這個斷裂是上帝與人類之間不可跨越的鴻溝。

(二) 從迦達瑪的「時間觀」看巴特話語神學的時間間距問題

海德格在其《存在與時間》中首先肯定存在的時間性和歷史性²¹⁸，迦達瑪則是繼承了這個思想的路線，並將此發展成時間間距(*Zeitenabstand*)這一概念。時間間距意味著，時間動態發展所造成的隔閡，是明天理解今天的隔閡，是今天理解昨天的隔閡，也是現代理解傳統的隔閡。在理解歷史性的存在時，要克服時間間距所造成的差距，傳統上所提供的進路，就是先進行文本的「語法分析」(*Konstruieren*)。然後就從這些零散的部份，逐漸轉回整體、構成整體的同一性。但這是否是一個正確克服時間間距的理想進路？迦達瑪並不認同。²¹⁹迦達瑪指出，當我們試圖理解某個文本時，我們並不是把自己置入作者的內心狀態中，而是我們把自己置入那種他人得以形成其意見的視域中。²²⁰詮釋學的任務就是要解釋這種理解之謎，理解不是心靈之間的神秘交流，而是一種對共同意義的分有(*Teilhabe*)。²²¹在此迦達瑪藉著理解活動

²¹⁷ 如果宣講的真實與否在於上帝的判準，那麼這個宣告「真實」的判斷，便不再是認識論的範疇，而是進入本體論的範疇。

²¹⁸ 海德格指出：此在歷史性的分析想要顯示的是，這一存在者並非因為“處在歷史中”而是“時間性的”，相反，只因為它在其存在的根據處是時間性的，所以它才歷史性地生存。【摘自：馬丁·海德格，《存在與時間》，王慶節、陳嘉映合譯（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1990年），頁498。】

²¹⁹ 迦達瑪，《真理與方法》，卷一，頁382。

²²⁰ 但這無非只是表示，我們試圖承認他人所言的東西有事實的正確性。甚至，如果我們想要理解的話，我們還將力求加強他的論證。這種情況在談話中就已經發生，而在對文字的東西進行理解時就更加經常地出現，以至於在這裡我們進入一個有意義物的領域，該有意義物自身是可理解的，並且作為這種自身可理解的意義物無須再返回到他人的主體性中。迦達瑪，同上，頁383。

²²¹ 同上，頁383。

將理解者與被理解的事物關聯起來，以這個具體的意義分有，來克服彼此之間的差異。

因此，當迦達瑪在處理讀者與文本間閱讀活動的詮釋循環時，指出這種循環本質上就不是一種形式，它既不是主觀的，又不是客觀的，而是把理解活動描述為：

流傳物的運動和解釋者的運動的一種內在相互作用（*Ineinanderspiel*），支配我們對某個文本理解的那種意義預期，並不是一種主觀性的活動，而是由那種把我們與流傳物連繫在一起的共同性（*Gemeinsamkeit*）所規定。²²²這個共同性不僅僅是產生一種相互符應的意義生成，詮釋學的真正位置就存在於這個中間地帶內。²²³

在這個中間地帶的交互作用中，讀者（我們）與文本（流傳物）之間建立起一種同一性的關係。換言之，在迦達瑪的眼中時間並不像古典詮釋學那樣，是一個為了達到正確理解而必須加以克服的障礙；也不是像歷史主義幼稚地假定的那樣，我們必須置身於時代精神中。²²⁴相反，時間間距實際上是理解的積極的創造性和可能性。時間間距並不是一個張著大口的鴻溝，而是由習俗和傳統的連續性所填滿，正是由於這種連續性，一切歷史的流傳物才向我們呈現了出來。²²⁵迦達瑪甚至認為，時間間距才能使詮釋學的真正批判性問題得以解決。因為，一種真正的歷史思維必須同時想到它自己的歷史性。只有這樣，它才不會追求某個歷史對象（歷史對象乃是我們不斷研究的對象）的幽靈，而將學會在對象中認識它自己的他者，並因而認識自己和他者。真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關

²²² 迦達瑪，《真理與方法》，卷一，頁 385。

²²³ 同上，頁 387。

²²⁴ 這樣的時代精神強調，我們應當以它的概念和觀念、而不是以我們自己的概念和觀念來進行思考，從而能夠確保歷史的客觀性。【摘自：迦達瑪著，《真理與方法》，卷一，頁 390。】

²²⁵ 同上，頁 390。

係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。²²⁶當理解的實在性從客觀的歷史訴求、和主觀的歷史的宰製中開解，時間間距才不至於成為陌生他者的墳場，而我們的詮釋也不至於淪於無意識的藝語。

（三）巴特話語神學與迦達瑪詮釋學在時間間距上的差異

在迦達瑪對於理解活動的歷史性探究中，藉著「時間間距」的意義重構，提出一個認識者與被認識者的「統一體關係概念」，絕對不是巴特所能夠接納的。因為對巴特而言，上帝的話語與人的話語在本質上是處在截然不同的對立面上，這個對比一方面是存在哲學與上帝實在論之間的本質差異，另一方面也映照出兩者對於主體在時間中存在狀態的差異。然而，在這個統一體概念的背後，則是揭示著一種面對「時間間距」的方式，一種關係中的時間出路。但是，回到巴特話語神學當中，就上帝話語的宣講者而言，宣講活動一方面是呼召進入成文話語的原初再現，藉著原初事件的再現，宣講始成為真實的宣講；另外一方面卻是宣講者自身的歸鄉之旅，也就是不斷朝向啟示者前行的歷程。如此一來，宣講者與上帝話語之間存在一個「時間間距」。一方是：沒有進入原初事件的宣講時間（成文的話語），和沒有被上帝提升的宣講時間（宣講的話語）；²²⁷另一方面則是：進入原初事件的宣講時間，以及被上帝提升的宣講時間。

究竟這兩者截然不同的時間存有，是如何共存？這樣的「時間間距」對上帝話語的宣講者而言，造成什麼樣的影響？從正面來說，是巴特所樂見的：「對成文聖經尊重²²⁸，謙卑自己。²²⁹」從另一方面，我們卻窺見一種時間間距的錯置。我們固然同意巴特將上帝話語的判準交付上帝，也承認上帝

²²⁶ 同上，頁 392。

²²⁷ 對巴特而言，道成肉身形式的「啟示的話語」之所以發動，乃是奠基在「宣講的話語」和「成文的話語」兩者共構的前提之上。若這缺乏這兩者存在的時間，則「啟示的話語」亦不在場。

²²⁸ Barth,《講道學》，同前，頁 76。

²²⁹ 同上，頁 86。

作為絕對他者的主動性，但是卻無法反對上帝藉由道成肉身的救贖行動，所給予新存在狀態。換言之，當巴特將宣講者的真實存在時間，與宣講時被上帝啟示主動臨在的真實存在時間作區隔時，就產生了這個存在本體不連續的時間間距問題。

四、存有與時間的原初性間距

誠如上述提及，宣講者的真實存在時間，與宣講時上帝臨在的真實時間如果不處於同一狀態時，會出現存在斷裂的時間間距現象。為了達致上帝主動性啟示的原初性真實，保羅給予宣講事件另一個原初性的真實狀態。就是宣講者宣講上帝話語時，被上帝臨在所接納的神聖時刻。然而，如果將這個原初性的恢復，放在新約聖經中對於基督裡「新存有」（新人）的論述時，我們發現，其實在新約聖經中，已經對於這個新存有給予一個連續性的原初狀態。本段將藉由保羅對於「新人」（新存有）的論述，來呈現巴特話語神學在存有與時間中的原初性間距問題。

時間間距問題在上帝藉著耶穌基督的道成肉身行動中，給予了凡相信接受的人，一個全新的身份時，這個「新存有」狀態究竟是一種事實？亦或僅僅只是一種可能性？使徒保羅清楚地陳明這個嶄新存在狀態的給予過程，以及其責任：

「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了；一切都是出於神，他藉著基督使我們與他和好，又將勸人與他和好的職分，賜給我們。這就是神在基督裏，叫世人與自己和好，不將他們的過犯，歸到他們身上，並且將這和好的道理託付了我們。」（哥林多後書五 17-19）

在保羅的論述中，我們看見在基督裡的新存有所擁有的新身份與新責

任。這個新身份的賦予，經過的兩個一體的決定性過程，第一是「παρηλθεν」(passed away, 已過)的過去時態，表達出已過已然過去的事實；緊接著的第二個行動則是，藉著「γεγονεν」(become, 變成)的表達，強烈地告訴讀者，所謂的「舊事」是一個已然消逝不復存在的事實，並且在完成時態的表達中，將這個已經成就的事實，給予一個不斷生成的效果。²³⁰Omanson 則更進一步強調，這個「καινη κτισις」(new creature/creation, 新造的人)，不單是指一個獨立個體的新存有，更是表達出一個全新的狀態。²³¹換言之，在這個全新被上帝賦予的狀態中，承擔著繼續宣揚這個狀態的責任。如此一來，上帝話語的宣講者在宣講活動中，便不再處於一種是與否、真實宣講與不真實宣講之間的本質性時間間距。而是在一個順服基督救贖的前提下，獲致一個全新的聆聽與宣講的位階，並據此展開上帝話語的宣講活動。這個結論與巴特所堅持的「真實宣講」之間，存在著一個本質性差異。經文給予講道者一個普遍性的位階，但是巴特卻指出上帝話語的宣講者，在這個「真實的地位」之外，還必須等候另一個「真實的宣講」的賜與。

面對這個詰問，巴特顯然注意到在「宣講」與「真實宣講」之間，存在著「時間間距」的異質現象。因此巴特在論及講道中啟示的判準時，結論道：

我們(上帝話語的宣講者)必須站在萬事都需要更新的亮光之下，繼續等候新天新地的來臨。因為基督教的宣講，必須無條件地傳講盼望。我們不能站在「此在」(being)或是「將在」(becoming)的任何一方，而必須從此在邁向將在的角度來省視。這個從昨天邁向明天的轉向，就是基督徒對「今天」的意義。²³²

²³⁰ Paul Barnett, 《哥林多後書註釋》, The Second Epistle to the Corinthians (Michigan: William B. Eerdmans, 1997年), 頁287。

²³¹ Roger L. Omanson & John Ellington, 《保羅致哥林多的第二封信手冊》, A Handbook on Paul's Second Letter to the Corinthians (NY: United Bible Societies, 1993年), 頁103。

²³² Barth, 《講道學》, 同前, 頁55。

對巴特而言，解決上帝話語宣講活動中存有的時間間距方式，就是一個動態轉向的歷程，並且是基於對新天新地等候的前提。那麼，巴特對於宣講者宣講上帝話語的「真實」判準，就應當從本體論的層面，轉變到認識論層面，才能取得論述的一致性。因為，當巴特強調藉著啟示事件的原型重覆（回憶），可以讓上帝話語的宣講者，獲致一個「真實宣講」的地位時，卻忽略了宣講者已然從基督裡面獲致一個「全新的地位」（新存有），這個忽略會造成「神聖中的神聖」現象。就是宣講者已經從基督所給予的「新生命」當中，再走向原型事件重覆之後的「真實宣講」。這個歷程就認識論的角度而言，不會出現任何的矛盾現象，但是若從本體論的角度來看，則會出現「持續性的新造」與「偶然性的新造」之間的衝突。

因此，如果將巴特在宣講活動中，所強調的「在真實的存在中宣講」，從本體論的角度，轉換成「在真實的存在中辨識」，將可以避免宣講者的存在時間、宣講者的宣講時間、宣講者的真實宣講時間三者之間的時間問題。並且由於宣講者已然進入上帝啟示的「真實地位」（新造的人）之中，便能夠在一種「我們與流傳物聯繫在一起的共同性中」（迦達瑪語），經歷「宣講者與宣講事件聯繫在一起的共同性」，這個奠基在共同性當中對真理的辨識，一方面符合巴特對於宣講事件的歷程觀點（從「此在」往「將在」運動的歷程），另一方面也克服了宣講話語在時間間距上的悖反。因為，在基督裡的新生命時間，不應當與宣講事件中的「真實宣講」時間有著本體論上的歧異。

在保羅對於新存有的神學揭示中，我們不僅看見巴特話語神學因為對於彼岸上帝主權的強調，而輕看了宣講者此岸新存有的真實身份。這個限制固然是反應巴特對上帝絕對性主權的尊重，但是同時卻消解了同為上帝主權給予的新身份狀態。

第三節 小 結

綜觀上述的探究，我們在話語神學的評析中歸納出四個對於講道神學裨益的洞見，分別是：上帝發言的優先性、知識與本體的合一、交互主體的投入、歸鄉的靈性形成。正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於宣講者宰制的工具，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。

然而另一方面，在海德格的存有論中，我們掌握了巴特話語神學應用在講道神學中的內向性矛盾，這個矛盾在潘霍華對上帝主體性的自由向度解說下，更為突顯；而藉著迦達瑪的語言本體論，我們則進一步探究了其外向性的矛盾，在矛盾的揭示中，我們看見一個重要的關鍵，就是語言的本體論問題。因為，語言是宣講者存在所不可分割的本質性構造，那麼上帝話語的宣講者如果不能使用與上帝話語的聆聽者相同語境的生活語言，其結果就會形成語言存在的外向性割裂現象。最後，在巴特話語神學對於啟示事件的原初性恢復中，我們看見話語神學和伊利亞德之神聖時間的同一性，並在其間呈現出一個嚴重的本體性時間間距，藉由迦達瑪對於超越主體、客體相對性的語言交互性認識活動分析，所提供的交互性存在基礎的提示，我們重新在保羅的「新造的人」中，尋回一個已然神聖中的存在狀態，並藉由認識論的向度，消解巴特因為本體論的存在語言所造成的互動性時間間距問題。

結 論

本文首先在第一章當中，針對巴特《教會教義學》第一卷的話語神學的三種形式：「宣講的話語」、「成文的話語」、「啟示的話語」三者進行各自與相互關係的闡述，並以此建立對巴特話語神學的論述基礎；其次，在第二章當中，則是藉由巴特《講道學》一書中所提供的「講章判準」原則，一方面印證其神學在理論與實踐策略上的一致性，另一方面則是將話語神學從神學論述的層面，進入講道與神學的整合部份；據此，展開第三章巴特講章的分析，在巴特監獄講章與系統的分析中，我們看見巴特話語神學在實踐面上的應用實況，藉著巴特親身的講道實證，我們得以進一步檢證他話語神學的具體內容。

最後，在第四章當中，藉由歸納巴特話語神學的核心精神，嚐試分析巴特話語神學對於講道神學範疇的正面貢獻，以及可能性的限制。就正面貢獻而言，巴特的話語神學給予講道神學四個具體的參照原則，分別是「上帝發言的優先性」、「知識與本體的合一」、「交互主體的投入」、「歸鄉的靈性形成」。在這四項論述中，給予講道神學在主體建構上，一個更為穩固的基礎。因為上帝先行的主體性位階，使得宣講者必須懷抱著真實的謙卑態度來順服上帝的話語；因著知識與本體的合一，給予講道神學一個重要的認識論基礎，就是上帝的本體與上帝的知識是不能區隔的，宣講者乃是蒙召參與在上帝（臨在的宣講活動）之中；此外，交互主體的投入原則，強化了上帝在行動中啟示的意涵，也讓宣講者重視宣講活動就是一個與上帝會遇的歷程；據此，展開了第四點歸鄉的靈性形成論述，由於宣講活動是一個不斷朝向上帝的歷程，因此對於宣講者而言，就一段不斷與原初

經驗會遇的歷程，因此宣講對宣講者而言，即是宣講，也是聆聽。

然而，我們也在這個動態的宣講歷程中，看見巴特在時代中的限制。巴特的話語神學在自由神學高熾乃至崩潰的年代中，作了極佳的抗爭與對話。為了抗衡自由神學的浪潮，巴特專注在「上帝與人」的垂直向度中，而相對地較少關注水平向度的歷史脈絡。因此，在處理人在歷史時間中的存有狀態時，顯出其神學的限制。這個限制的主要焦點集中在宣講者與自身存在的內向性割裂、宣講者與外在存有間的外向性割裂；此外，也呈現出宣講者的宣講時間，與上帝臨在宣講中的真實時間，之間存在著一個無法跨越的鴻溝間距；最後，則是在保羅所論述的新人存有與新人時間中，指出巴特所試圖恢復的原初性，有著本質性上的割裂現象。

本文是筆者對於巴特神學一個初步的閱讀檢視，必然有著無法週延的限制。一方面在巴特閱讀的文本上，集中在《教會教義學》的前兩冊，以及巴特的《講道學》上；另一方面，在回應巴特神學時，由於採取詮釋學與神學交互探究的進路，顯得系統性不足。在本文的後續發展上，應當可以繼續闡述的向度很多，包括從托倫斯（T. F. Torrance）對巴特神學認識論的再發展，以及莫特曼（J. Moltmann）對巴特神學在時間向度的修正，甚至是潘能博（W. Pannenberg）在歷史性上的後巴特補遺，都是極為重要的探究向度。期望在未來研究的歷程中，可以就巴特豐富的文本，進行更為深度的閱讀與探究，也可以更紮實地站在後巴特的許多神學家的肩膀上繼續前行。

參考書目

英文著作

- Balthasar, Hans Urs von *The Theology of Karl Barth* San Francisco: Communio Books Ignatius Press. 1992.
- Barnett , Paul *The Second Epistle to the Corinthians* Michigan: William B. Eerdmans. 1997.
- Barth, Karl *Anselm: Fides Quaerens Intellectum* Pittsburgh: SCM Press Ltd., 1960.
- Barth, Karl *Church Dogmatics I.1* Edinburgh: T&T Clark. 1999.
- Church Dogmatics I.2* Edinburgh: T&T Clark. 1963.
- Church Dogmatics II.1* Edinburgh: T&T Clark. 1957.
- Barth, Karl *Deliverance to the captives* London: Harper & Row. 1961
- Barth, Karl *Homiletics* Foreword by David G. Buttrick Kentucky: Westminster/John Knox Press. 1991.
- Barth, Karl *Karl Barth Preaching through the Christian Year* John Mc Tavish & Barth, Karl *Prayer and Preaching* London: SCM, 1964.
- Barth, Karl *The Gottingen Dogmatics: Instruction in Christian Religion, Volume 1* Edinburgh: T & T Clark. 1991.
- Barth, Karl *The Preaching of the Gospel* Philadelphia: Westminster, 1963.
- Barth-Thurneysen *Revolutionary Theology In The Making* Translated by Smart James D. Virginia: John Knox Press, 1964.
- Bolich, Gregory G. *Karl Barth & Evangelicalism*. Illinois: InterVarsity .1980.
- Bonhoeffer, Dietrich *Act and Being* NY: Harper & Brothers Publishers, 1961.
- Bromiley, Geoffrey W. *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Scotland: T&T Clark LTD. 2000.
- Bromiley, Geoffrey W. *Introduction to the Theology of Karl Barth*. Edinburgh: T&T CLARK. 2001.
- Brown, Collin *Karl Barth and the Christian Message* London: The Tyndale Press,

- 1967.
- Dorrien, Gary *The Word As Truth Myth Interpreting Modern Theology* Kentucky: Westminster John Knox. 1997.
- Dorrien, Gary *Theology Without Weapons the Barthian Revolt in Modern Theology*. Kentucky: Westminster John Knox. 2000.
- Green, Clifford *Karl Barth Theologian of Freedom* London: Collins Publishers, 1989.
- Hart, Trevor *Regarding Karl Barth- Toward a Reading of His Theology*. Illinois: InterVarsity. 1999.
- Hartwell, Herbert *Theology of Karl Barth An Introduction* London: Gerald Duckworth & Co. LTD.1964.
- Hunsinger, George *How To Read Karl Barth – The Shape of His Theology* New York: Oxford University. 1991.
- Hunsinger, George *Disruptive Grace Studies in the Theology of Karl Barth* W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, Cambridge. 2000.
- Hunsinger, George “*Karl Barth’s Christology – Its basic Chalcedon character,*” In “*The Cambridge Companion To Karl Barth*” John Webster ed. Cambridge: Cambridge, 2000
- Jungel, Eberhard *Karl Barth – A Theological Legacy*. Philadelphia: Westminster. 1986.
- Jungel, Eberhard *God’s Being Is in Becoming – The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth* Michigan: William B. Eerdmans. 2001.
- McCormack Bruce L. *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology – It’s Genesis and Development 1090 – 1936*. NY : Oxford University Press , 1997.
- Oden, Thomas C. *The Word of Life Systematic Theology: Volume Two* NY: Prince Press, 1998.
- Omanson, Roger L. & Ellington, John *A Handbook on Paul’s Second Letter to the Corinthians* NY : United Bible Societies , 1993.
- Ou, Li-Jen *The Contextual Cognitio Dei in the Theologies of Karl Barth and Choan-Seng Song* St. Mary’s College, 1999.
- Parker, T. H. *Karl Barth* Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1970.
- Price, Daniel J. *Karl Barth’s Anthropology in light of modern thought* Cambridge: William B. Eerdmans Publishing, 2002.
- Sykes, S. W. *Karl Barth Studies of his Theological Method* Oxford: Clarendon Press,

1979.

英文期刊

Clausen, Matthias “*Proclamation and Communication: Apologetics After Barth?*”

International Journal of Systematic Theology 1 (1999): 203

Herzog, Frederick L. “*Theologian of the Word of God*”, *Theology Today* XIII

(1956): 315-316.

Klemm, David E. “*Toward a Rhetoric of Postmodern Theology: Through Barth and*

Herdegger,” *Journal of the American Academy of Religion* LV/3 (1987): 443

Lee, Philip *Karl Barth as Preacher and Pastor*, *Union Seminary Quarterly Review*

XXVIII (1972): 89.

Oshima, Suelo *Barth's Analogia Relations and Heidegger's Ontological*

Difference, *The Journal of Religion*, Volume 53, Number 2, April 1973.

Starkloff, Carl F. *Barth and Loyola on communication of the Word of God*, *Scottish*

Journal of Theology 27 (1974): 149.

中文著作

巴特。《羅馬書》釋義，魏育青譯。香港：漢語基督教文化研究所，1998年。

托倫斯。《神學的科學》，阮煒譯。香港：漢語基督教文化研究所，1997年。

成中英編。《本體與詮釋》。北京：生活 讀書 新知三聯書店，2000年。

伊利亞德。《聖與俗 - 宗教的本質》。台北：桂冠圖書出版公司，2001年。

帕瑪。《詮釋學》，嚴平譯。台北：桂冠圖書出版公司，1995年。

林鴻信。《加爾文神學》。台北：禮記出版社，1994年。

朋霍費爾。《倫理學》，胡其鼎譯。台北：漢語基督教文化研究所，2000年。

迦達瑪。《真理與方法》，卷一，洪漢鼎譯。臺北：時報文化出版社，1999年。

迦達瑪。《真理與方法》，卷二，洪漢鼎譯。臺北：時報文化出版社，1999年。

洪漢鼎。《理解的真理》。濟南：山東人民出版社，2001年。

海德格。《存在與時間》，王慶節、陳嘉映譯。台北：桂冠圖書股份有限公司，

2002 年。

海德格。《海德格爾選集》，上冊，孫周興譯。上海：生活 讀書 新知三聯書店，1996 年。

海德格爾、奧特等著。《海德格爾與神學》，孫周興譯。香港：漢語基督教文化研究所，1998 年。

曾慶豹。《上帝、關係、言說 - 邁向後自由的批判神學》。台北：五南圖書公司，2000 年。

彭春富。《無之無化 - 論海德格爾思想道路的核心問題》。上海：上海三聯，2000 年。

熊偉編。《現象學與海德格》。台北：遠流出版事業股份有限公司，1994 年。

鄧紹光編。《柯布、潘能博、侯活士與當代華人處境》。香港：基道出版社，1999 年。

劉小楓。《走向十字架的真理》。台北：風雲時代出版公司，1991 年。

藤守堯。《海德格》。台北：生智文化事業有限公司，1998 年。

嚴平。《高達美》。臺北：東大圖書有限公司，1997 年。

中文期刊

鄧紹光、賴品超編。《巴特與漢語神學》。香港：漢語基督教文化研究所，2000 年。

沈清松、傅佩榮合編。《哲學雜誌》，第三十四期。台北：業強出版社，2001 年。

歐力仁。信仰追求理解 - 卡爾 巴特神學詮釋學的本質與方法，未刊行。

張慶熊等。《現代語境中的三一論》。香港：漢語基督教文化研究所，1999 年。

曾慶豹。卡爾 巴特與後現代性？論一種「非基礎性」的神學思考，《道風基督教文化評論》。香港：漢語基督教文化研究所，2002。

神學辭典

William H. Willimon & Richard Lischer *Editors Concise Encyclopedia of Preaching*
Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

楊牧谷主編。《當代神學辭典》，上冊。台北：校園書房出版社，1997 年。