Globethics Repository



卡爾．巴特與後現代性？——論一種「非基礎式」的神學思考

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Chin, Ken Pa
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 04:01:49
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167039

卡爾・巴特與後現代性？

——論一種「非基礎式」的神學思考

曾慶豹（台灣中原大學宗教研究所助理教授）

本於信，以致於信。

——《羅馬書》一章17節

基督教不是一種學說，而是上帝存在的這個事實。

——Søren Kierkegaard*

一、「激進」的神學詮釋學？

當代詮釋學揭示了所有的詮釋活動，無可避免地必須站在某種前理解的條件中進行。如果就此合法了各自的成見也就了事，可是要是堅持詮釋必須是一種批判的詮釋，這似乎意味着批判的詮釋即是盡可能地擺脫前理解的成見，但是「批判」之所以可能是否也是源於另一種成見？於是，我們必然追問道：存在着「成見」的批判能夠算得上是真正的批判嗎？批判若是意味着擺脫前理解，其所賴以可能的基礎在那裏？以一種基礎作為批判的根據是否意味着這樣的批判是不夠徹底的呢？可不可能有一種批判是「非

---

* 中譯有祁克果、齊克果、克爾愷郭爾及基爾克果等譯法，生卒年為一八一三至一八五五年，丹麥哲學家、神學家，對存在主義及辯證神學有深遠的影響。——編注

基礎式的批判」？所謂「非基礎式的批判」是否成立呢？當代詮釋學從伽達瑪 (Gadamer)，經哈伯瑪斯 (Habermas) 到德希達 (Derrida)，無不環繞着以上的問題進行爭論。

與傳統對於解釋所做的規定不同，當代詮釋學應該被看作是一種批判地探討詮釋活動的種種表現，不再承認以理性主義或經驗主義所設計的那種認知方式，否定理解的穩定性和詮釋的客觀性，甚至由此動搖了某種固有對待真理的態度，進而懷疑任何建立在某種「基礎」之上的所謂「真理」。

從一些哲學家的批判觀點看來，「基礎」是為某種「同一性原理」(Adorno)、「方法」(Gadamer)、「宏大敘事」(Lyotard)、「論述」(Foucault)、「在場形上學」或「邏各斯中心」(Derrida) 等，他們都表示了對種種以主體或理性為根據的不滿，形成「基礎的動搖」。值得注意的是，基督教神學所談論的真理或上帝似乎必然在這一波反基礎主義思潮中，首當其衝地成為被攻擊的對象，不管從那一位哲學家的主張作出批判，神學 (Theo-logy) 的「邏各斯」(Logos) 似乎都無可避免地被理解成一種「基礎」，「談論上帝」的神學家可能擺脫邏各斯的「誘惑」嗎？或者，面對形形色色反基礎的詮釋學時，神學的護教學立場仍然只能像基要主義那樣「焦慮」地維護「某種未經批判的基礎」嗎？[1]

對神學家卡爾．巴特 (Karl Barth) 而言，以上這些哲學家所攻擊的「基礎」，統統都在神學的論域中被理解作「人類學」，換言之，巴特同樣對「基礎」予以拒絕，並將一

1. 參見D.Z. Philiphs，《基礎主義之後的信仰——潘尼卡、羅蒂、林貝克、貝爾格——批判與選擇》(*Faith After Foundationalism: Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger – Critiques and Alternatives*，Oxford: Westview Press，1995)；John E. Thiel，《無基礎主義》(*Nonfoundationalism*，Minneapolis: Fortress，1994)。

切對「基礎」的批判之發生學追溯到「人類學中心」的思維上，「辯證神學」即是這樣一種「非基礎式」的批判神學。[2]廿世紀初，環繞着對巴特的討論，都被冠以一種霸氣十足的「啟示」之主張；廿世紀末到本世紀初，巴特神學的爭論卻在「後現代性」的氛圍中展開，一種更為激進的「啟示」主張。本文在此激進的後現代性之反基礎論域之下展開對巴特神學詮釋學的探討，在其兩項主張：「上帝就是上帝」和「信仰的類比」中展開以啟示和見證為旨的批判神學（Critical Theology），探究一種「非基礎式」(de-foundational)的詮釋學在巴特神學中是如何可能的。[3]

---

2. 我對於兩種理解巴特為「後現代神學家」的說法表示非常的不贊同，一是漢斯．昆(Hans Küng)的「典範論」，一是約翰生(William Stacy Johnson)的「神秘論」。漢斯．昆根據孔恩(Thomas Kuhn)論科學史革命來考察神學史的變遷，他將巴特告別自由主義神學的行動理解成是一種新的神學典範的形成，藉以超脫施萊馬赫(Schleiermacher)現代神學的舊典範，因而說巴特是後現代神學的發端者。漢斯．昆的理解有太多歷史主義式(斷裂)的聯想，無法表現出真正誕生巴特神學的根本性主張如何的具革命性。參見Hans Küng，《第三個千年的神學》(*Theology for The Third Millennium*，New York: Doubleday，1988)，頁257以下；漢斯．昆著，《基督教大思想家》，香港：漢語基督教文化研究所，1995，第七章。
約翰生說巴特的後現代神學不是一種反基礎主義的神學，因為在巴特那裏仍存在着某種「中心」或基礎，而且，他還認為神學家沒有基礎是不可能的。我對他的這種說法表示異議。因為約翰生不僅錯誤地將「後現代」和「基礎」相提並論，而且還片面的說巴特的「基督中心」即是一種中心、上帝即是所謂的「基礎」。事實上，究竟基督在「三一論語式的上帝」中意味着什麼？「信仰」作為一項恩典是如何對「基礎」做出拒絕？約翰生似乎都未給予辯證地思考。參見William Stacy Johnson著，《上帝的奧秘——卡爾．巴特與神學的後現代根基》(*The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*，Kentucky: Westminster John Knox Press，1997)，頁184以下。

3. 持久激烈反基礎主義的神學家多來自東正教陣營，尤其是舍斯托夫(Lev Shestov)的表現最為徹底。舍斯托夫認為哲學家追求基礎或根據的原因主要在於把心裏的安全當作我們生存最高和最有價值的目標，結果所有的形上學努力只是在做「說服自己」的慰藉，事實上是「不信仰」，參見《無根據頌》(張冰譯，北京：華夏出版社，1999)，頁83、157。本文並不是採用這一類的反基礎主義(anti-foundationalism)或無基礎主義(non-foundationalism)，我認為，信仰本身與任何對於基礎的談論都無關，信仰不僅是作為一種基礎的否定而已，而且具有一種「非」(de-)的「解構策略」，它不是一種「主義」，而是一種「危機論述」。所以，此處對於基礎主義的批判是一種「權宜之計」，因此又與Bruce L. McCormack所言的「超基礎」(transfoundational)不同，參見Bruce L. McCormack著，〈啟示與歷史在超基礎者的觀點中——與施萊馬赫傳統對話下的卡爾．巴特的神學知識學〉(Revelation and History in Transfoundationalist Perspectives: Karl

二、「啟示」是一種批判，不是教條

從某個角度而言，「真理」的問題可說是神學研究的本質，它包括對上帝、啟示的性質、《聖經》文本的權威，以及《聖經》文本在信仰社群中的地位和應用等問題的探討。

事實上，啟示的問題才是真正徹底地表現了基督教對於真理的言說，一切關於上帝的言說都歸因於對啟示的一種信仰態度，即源於一種非基礎式的方式來獲取關於上帝的知識，或者說，信仰得以成立的最終根由即是「上帝尋找人，而非人尋找上帝」。因此，構成基督教神學的知識和基督教會的規範作用，其一切的可能性前提即是「非基礎式」的，「啟示」說明了上帝真理的根本意涵。換言之，「啟示」是一種關於上帝自我言說方式的獨特說明，啟示的神學意涵即是指上帝向人展示祂隱匿的知識，這是上帝對人所揭示的「真理」。[4]

關於啟示，巴特給予它一個極為激進的神學成見(theological prejudice)，即「上帝就是上帝」。[5]這樣的成見不是「同一性」邏輯，而是批判地揭示上帝與人之間「無限性質分野」的「差異化」，所以，巴特不諱言地認為，他的神學要比歷史批判學派更為基本、更具批判性，然而卻不是比歷史批判學派更為徹底的尋獲歷史的基礎，而是在

Barth's Theological Epistemology in Conversation with a Schleiermacherian Tradition)，《宗教期刊》(*Journal of Religion*，1988[1]，Vol.78)。我比較贊同Graham Ward的立論，認為巴特是非基礎主義和非實在論，甚至是一種「後人本主義」(post-humanism)的神學主張，參見Graham Ward著，〈巴特、現代性與後現代性〉(Barth, modernity, and postmodernity)，《劍橋研究指南——巴特卷》(*The Cambridge Companion to Karl Barth*，John Webster編，Cambridge University Press，2000)，頁280-289。

4. 曾慶豹，《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》(台北：五南圖書出版公司，2000)，頁89以下。

5. 巴特自《〈羅馬書〉釋義》(*The Epistle to the Romans*)再版前言(1921)到《教會教義學》(*Church Dogmatics*)第二卷第一冊(1958)都如此重申，而且這個論點作為詮釋學的引伸即是「只有上帝自己才能言說自己」。

「《聖經》主義」下揭示自己的非基礎性：先入為主之見。[6]

「上帝就是上帝」不是為了言說關於上帝的什麼而重覆言說着某些東西，這項成見批判地考察到，人們對於一切被理解成從上帝而來的事物都必須被置於「不根據什麼」作判斷為開始，所以「上帝就是上帝」表面上看來是對一切事物的基礎的否定，實質上它根本就不是一個什麼基礎。「上帝就是上帝」不是人賴以作出判斷的標準，而是批判人的標準，「人談論上帝基於上帝的自我客體化，而祂的客體化不是僅僅在那裏的，不是人所能測度的，也不能納入任何的安排中，而唯獨在祂恩典的自由中才是可能的」（*CD* I/1, 92-93），[7]正因為上帝是自由的，所以上帝總是「詮釋我們的主體」，祂從來就不是人的方法或詮釋中的對象或理解的產物。（*CD* I/1, 295ff）

巴特認為，信仰者之所謂的堅固性，全靠對此批判的認識，這個批判同時也涉及他的堅固性。[8]換言之，上帝的「自由」對我們而言永遠是一個巨大的問號，它警告我們提防所謂「我們的信仰」，警告我們提防一種「我們認為」的可靠性，因為這種可靠性使我們看似有理、可採取某種步驟、立場、態度和途徑，卻實為免受上帝的批判的「我們認為」。

《聖經》文本作為上帝之言、作為上帝的啟示，其實源

---

6. 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），頁15-19。對巴特而言，「自我啟示的上帝是誰？」這個問題比「我們怎樣認識上帝？」的問題更為關鍵，所以一開始便已然是信仰的問題。與施萊馬赫不同，巴特給出的答案是「三一上帝」，三一論不是對啟示所做的結論，相反的，三一論是啟示神學的開端：「三一論突顯了基督教關於上帝論的教義，並以此基督教的啟示觀作為與其作可能的啟示或上帝觀的截然不同之處」（*Chruch Dogmatics* I/1, 301）。
7. 以下*CD* 簡稱代表《教會教義學》（*Church Dogmatics* ，Edinburgh: T & T Clark，vol I. part 1 [1975]，vol I. part 2 [1956]，vol. II part1 [1957]，vol III part2 [1961]）。
8. 巴特著，《〈羅馬書〉釋義》，同前，頁634。

於上帝的自由；人們對於上帝啟示的態度則是一種認信的方式，這項認信的方式本身即是揭示了對任何基礎的拒絕。(*CD* I/2, 506) 所以，巴特所言的「《聖經》主義」不是從經文本身作為基礎而開始的，而是從「啟示之靈」——聖靈作開始的；面對《聖經》文本，人是一位見證者，用詮釋學的說法即是「讀者」，作為一位閱讀《聖經》的讀者，我們並不站在任何可以確證上帝啟示的基礎上，判斷《聖經》文本是否上帝之言也沒有任何詮釋的條件、方法或原則，「認信」的方式不是某個使上帝的啟示獲得認可的基礎，「認信」識破一切基礎的虛妄性，拒絕承認任何宣稱為基礎的東西。《聖經》文本在認真與用心的讀者中引發「危機」(crisis)，[9]所以，沒有自以為是的理解，只有暴露己身於不穩定中的理解：「作為啟示的接受者，人被帶到上帝的判決之下」(*CD* I/2, 259)。啟示尋求將人從他自己關於神性的設想中解放出來，或者，啟示即是對一切以人類學出發的科學作出的批判。

「上帝就是上帝」不是作為給出《聖經》文本某種規定的成見，《聖經》文本不需要一種對它作出規定的神學，好像沒有了這項規定就不能成立似的。巴特排除了這種對待上帝之言的神學主張。「上帝就是上帝」只是一種提醒我們批判地對待自己閱讀上帝之言的「作用」，它與「《聖經》文本自我詮釋」的意思是相同的。[10]

---

9. 巴特自豪地認為，神學即是一門非常卓越的「批判科學」，因為福音的神學恆常永續地在那位自己信仰的對象中暴露己身；更正確地說，信仰上帝的人是處於活生生中的主體——上帝所施予無可迴避之審判的危機中。見《福音的神學——導論》(龔書森譯，台灣：東南亞神學院協會，1975)，頁9。廿世紀的思想家包括胡賽爾 (Edmund Husserl)、海德格 (Martin Heidegger)，哈伯瑪斯所言的「危機」無不以突顯批判為旨的。

10. Wernerg. G. Jeanrond，〈卡爾．巴特的詮釋學〉(Karl Barth's Hermeneutics)，Nigel Biggar編，《重新結識巴特——卡爾．巴特百年誕辰紀念文集》(*Reckoning with Barth: Essays in Commemoration of the Centenenary of Karl Barth's Birth* ，London:

巴特認為，「當上帝啟示之時，人被宣判無力於想到上帝和談論上帝。當啟示發生時，它要求人，儘管人的無力，甚或就在人的無能為力之中，人仍然應該想到談論上帝。……就人對上帝的認識沒有迴避這一要求而言，相反的，它完成了這麼一項要求，要求服從，這即是人對上帝知識的真實性。」(*CD* II/1, 212) 上帝要求我們向祂開放，是因為在詮釋的經驗中不斷地發現到我們對真理的欠缺 (lacking) 和未知 (unknown)。正因為「賜下言說之主的也是賜予信心之主。而這就是聖靈」(*CD* I/1, 182)，所以我們的信仰並不是根據那「穩定的文本」，而是根據「不穩定的聖靈」，不是我們自己走向真理，而是被引導進入真理。

聖靈被說成是「真理的靈」，真理的聖靈引導我們進入真理 (約14:26；林後3:14-18)、為真理作見證 (約15:26；約壹5:7)。而且，聖靈是「隨着自己的意思吹」(約3:8)，表示真理是自主、自由的，真理甚至能在祂實際上不是有意地被表達出來的地方被表達出來。換言之，「啟示」的概念已經隱含着判斷的標準不在我們這裏，而在上帝那裏。而且，在更重要的意義上，如果沒有真理的聖靈啟示和光照，我們不可能明白這部文本 (徒8:26-35)。

以上所說的「不穩定」是辯證的，即啟示的辯證性。由於「《聖經》文本是上帝之言」只會在特殊情境中的此時此地

Mowbray，1988)，頁90。我並不同意Jeanrond認為巴特與伽達瑪的詮釋學思想是相近的，相反的，我比較傾向於接受Graham Ward的論點，認為巴特的思想與德希達的思想都因為深切的理解到「語言」的界限和「差異」的作用，所以更能突顯一種批判的詮釋學，參見Graham Ward，《巴特、德希達與神學的語言》(*Barth, Derrida and the Language of Theology*，Cambridge University Press，1995)，頁13以下，以及Carrett Green，〈差異的詮釋學——巴特與德希達論言與道〉(The Hermeneutics of Difference: Barth and Derrida on Words and the Word)，Merold Westphal編，《後現代哲學與基督教思潮》(*Postmodern Philosophy and Christian Thought*，Bloomington: Indiana University Press，1999)，頁91-108。

來發生，所以它並不是一種可以作客觀確證的事實，正如上帝任何的行動都是隱匿的一樣，上帝之言在《聖經》文本之中也是隱匿着的。人對於啟示的「接受」不是一種「拿來」，以實證主義的立場反對或贊同啟示，都是源於一種基礎主義的成見。

啟示 (Deus revelatus) 不僅僅說明了上帝之言是上帝的奧秘，而且，啟示本身即是上帝自身之奧秘使然 (Deus absconditus)。啟示並不意味着說上帝自己成為可見的，啟示給予我們的權威是要我們向它做出服從的信仰；對信仰而言，啟示表達了不是由於人的構思或觀察，像路德 (Martin Luther)「十架神學」既開顯亦隱匿一般，啟示說明了不是被揭示，而是開顯與隱匿的辯證。(*CD* I/1, 174) 啟示是上帝言說，也是上帝行動；上帝之言作為上帝的行動意味着臨在或發生，同時要求着人做出回應。這就是辯證神學對待「作為聖言辯證臨在的啟示」的態度。[11] 上帝的啟示即是那在啟示中的絕對主體，啟示突顯了上帝的自由；其隱匿即是祂的啟示的部分，上帝決定着祂自我啟示的方式，似非而是地說：上帝「具體」地「啟示」了祂的「隱匿」。

巴特說：「我們並不能憑自己明白《聖經》文本。只有《聖經》文本把它自身給予我們，我們去瞭解它，以致於我們可以傾聽到《聖經》作為上帝之言。」(*CD* I/1, 116) 換言之，文本先於一切，「文本以外無一物」，我們並不是在「閱讀」什麼，我們反倒被文本所閱讀。因此，不存在着將《聖經》文本作一種「正確」的閱讀，《聖經》文本並不是一個有待詮釋的客體，不是人使《聖經》文本言說，僅僅是上帝自己使它成為上帝之言，使我們聆聽得到的，也是藉由祂

11. 參見Avery Dulles，《啟示的模式》(*Models of Revelation*，New York: Orbis，1992)。

自己。(*CD* I/1, 109, 471) 這不但說明了《聖經》文本的自由性，而且，在言說的上帝即是行動的上帝中，人認識到祂即是在祂的行動中，上帝言說同時即是上帝行動，沒有上帝的行動的上帝之言說不是上帝之言說。[12]

上帝之言是以上帝的行動作基礎 (*CD* I/1, 144)。從信仰與恩典的立場看來，它根本就不是我們一般意義的基礎，「信仰的對象」(fides quae creditur) 同時又是一個「使信仰得以可能」(fides qua creditur) 的「神學循環」(Theologische Zirkel) 在基礎主義看來即是一種惡劣的「循環論證」。「神學循環」說明了只有根據對上帝在啟示中的自我表達的承認，上帝才是可認識的；人則為了認識上帝，就必須跳入承認與認識的循環中。這是一種受啟示約束的思想，巴特排除了任何為信仰提供「基礎」的正當性；信仰，作為對一切基礎的否定，正表現為「非基礎的『基礎』」。「本於信，以致於信」(羅1:17)，信仰出自恩典，所以恩典突顯了「不求憑據」的悖論，巴特的啟示神學實表現為一種祁克果「非基礎式」的主張。[13]

與安瑟倫 (Anselm) 一樣，巴特強調對上帝的知識或認知 (intellectus) 是一種信仰地理解 (intellectus fidei)，即是一個包含着信仰對象中的認知。所以，啟示是作為信仰而不是證明的方式被接受的，「信仰的證明乃在於信仰的宣告；認識上帝之言的證明即是承認它是上帝的話語」(*CD* I/1, 241)，人所依賴的是信心，同時，信心卻又是上帝的禮物。

---

12. George Hunsinger，《如何閱讀卡爾．巴特》(*How to Read Karl Barth: The Shape of his Theology*，New York: Oxford University Press，1991)，頁30。
13. 這即是巴特「辯證神學」的精神所在，參見曾慶豹，《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》，同前，頁226以下。

這一種「非基礎」的說法在基要主義者或理性主義者看來都是無法接受的。如果「非基礎」是為一種無證據或非理性，理性主義者將以某種基礎駁斥《聖經》文本為上帝啟示之言，另外基要主義者則會尋找某種基礎來維護《聖經》文本為上帝啟示之言，兩者的原委都要求必須滿足於某種「基礎」。所以，「非基礎」的主張必然與基要主義和理性主義形成衝突，然而在巴特看來，他們都是「基礎主義者」，都是「人類學中心」，不僅理性主義者向啟示索求證據，基要主義也把啟示當成某種證據，統統都不是以「上帝說」(Deus dixit) 為開端，而是以「人」(「人化的上帝」[homo homini Deus]，費爾巴哈[Ludwig Feuerbach]語) 為開端。

巴特讚賞費爾巴哈對神學所做的批判，「人化的上帝」的批判揭示了基礎主義如何以人類學作為其表象的根據。神學人類學的表象性思考即是使「對象」成為「我的對象」，或使對象再現於思想或言說中成為人的對象。

作為批判概念的啟示揭示了「思想的局限」，揭露過去的脆弱性、現在的暫時性以及未來的尚未性。如果說啟示即是揭示不具有一種普遍和堅實的基礎，同時則意味着啟示所傳達的也就缺乏一種終極基礎能予以確保其為真理。啟示不是什麼「基礎」，真正說來，啟示是一個批判性概念，它拒絕所有的基礎。

然而，說啟示是一種非基礎的並不意味着說是任意的、妄想的，而是面向自己對啟示的態度，不管是拒絕或是承認，都必須給予一種批判性的對待。總之，啟示並非把我們指向對某種實在 (reality) 的把握，啟示主要是揭露人在某種相對位置中的現實。啟示反對任何表象的思維，巴特神學詮釋學中的「批判」即是轉向於批判「自身」的批判，帶入一種「脈絡化」的思考中，此脈絡即是神學之真正

源由：恩典的信仰，這是信仰作為一種見證的脈絡化軌跡。[14]非基礎的脈絡化不是某一種田立克式(Tillichean)或本土神學式種種主張的所謂「脈絡化」，脈絡化不是以某一個脈絡當作基礎，相反，「脈絡化」是一種在「差異化」之下非基礎式的信仰。

總之，「我必須牢記着我的思想模式與《聖經》文本的差異，以及我所選取的目的根本是不妥當。」(*CD* I/2, 731)信仰意味着不是向使真理成為真理的條件降服，「上帝就是上帝」意味着不需要在上帝之言說以外設想證成它的權威的基礎；聖靈要我們不斷地暴露自己的無知(為罪、為義、為審判自己責備自己)，非基礎式的批判詮釋學主張向真理更多的開放而非宰制，借助於批判的詮釋的不斷拆解人的膽大妄為，最後剩下了非基礎的「恩典」(弗2:8)。

三、「見證」是一種詮釋，不是證明

德希達提醒我們：「假若人們純粹地和簡單地站在形上學之外的地方，也即肯先站在語言或文字之處，那麼就不存在什麼超越。現在，甚至在進取或超越之中，我們正和一種代碼混雜在一起，形上學是不可還原地和這個代碼相聯繫的，以致於每一超越的姿態都將我們再次封閉起來——確切的說，是通過在形上學的封閉體系中給我們提供一個支撐點而把我們再次關在這個封閉體系裏。但是，通過界限兩邊的作用活動，內部領域已有變動，產生出來的超越沒有既成事實(a fait accompli)。人們永遠不會在超越中

14. 在我看來，巴特「非基礎式」之神學明顯地傾向於「實用」(pragmatics)之主張，或者說，正因為上帝的言說亦即祂的行動，任何神學的「理解」必然與「信仰」這項「實用的脈絡」主張有關。這種立場被後自由神學所發揮，參見曾慶豹，《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》，同上，頁104以下。

安頓下來，人們也永遠不會生活在別處。」[15]我們可以這麼說，巴特所理解的啟示即是德希達所謂「界限兩邊的作用活動」，或者啟示即是突顯了「界限永遠起着作用」，以回到「上帝就是上帝」的批判詮釋學的差異性原則。這項差異尤其突顯於「見證」作為信仰的類比的理解上，而且，正是啟示與見證構成了巴特非基礎式的批判神學的「詮釋循環」。

由於啟示是一個批判性的概念，巴特對於《聖經》的態度，表達了一種基本的啟示觀：「啟示產生《聖經》，《聖經》見證啟示」(*CD* I/1, 115)。巴特認為，《聖經》僅僅是先知和使徒們的「見證」，人言非神言，《聖經》文本的本質僅僅是「啟示的見證」(a witness to revelation)。[16]根據辯證神學的原則，不存在着直接性，包括《聖經》文本，即便同樣地視作為啟示，但不完全等同為全部的「上帝之言」。[17]上帝是永恆而豐富的，福音的奧秘也是無窮盡的；上帝之言是自由的，上帝言說亦即行動，它是前所未有的「他性」(otherness)。(CD I/1, 142)

如果「上帝就是上帝」即是巴特啟示論的神學成見，那麼「見證論」即是他所突顯的一種「信仰的類比」。信仰是認識到上帝的特殊方式，信仰的客觀性即是指對上帝的客觀

15. Jacques Derrida，《立場》(*Position*，Alan Bass譯，Chicago: University of Chicago Press，1982)，頁12。

16. 所以我們可以理解，基要主義者在一九七八年所發表的〈聖經無謬論-芝加哥聲明〉，主要是基於把《聖經》「簡單地等同」(直接性地)作上帝的啟示，甚至將「《聖經》文本」等同於上帝的言說，沒有真正掌握到作為「由上而下」的啟示的批判性意涵；我們相信，基要主義與巴特主義之間的持久性對抗實為源於對待啟示態度的衝突，源於「某種形上學」預設(基礎)的對立。基要主義者以為辯解「《聖經》無謬」是維護上帝啟示的權威性，甚至不惜將《聖經》文字的「人之言」部分神秘化，他們對巴特的批評勢必陷入「某種神學危機」中，而且，基要主義將無可避免地在神學論述上造成《聖經》「啟示」、「三一論」和「基督論」之間的神學論題彼此的分離和孤立。關於基要主義的「神學危機」必須另闢篇幅討論。

17. David H. Kelsey，《近期神學對聖經的應用》(*The Uses of Scripture in Recent Theology*，London / Philadelphia: SCM Press / Fortress Press，1975)，頁39以下。

性的見證；換言之，信仰其實是一種見證。這裏我們看到了巴特並不把某種語言當作認識上帝的客觀性之條件，在巴特那裏，沒有類比說，也沒有象徵論，如果基督徒確實存在着一種「宗教語言」，那就是「見證」。「在信仰中對上帝的認識是對這位上帝非直接的認識，在祂的行動，即具體的工作中對上帝的認識」，巴特認為，上帝的客觀性即是在祂的客觀工作中，然而，這樣的客觀性認識也只是一種見證，信仰使客觀性成為一種見證，一種對上帝的客觀性的見證。(CD II/1, 17f) 見證與這一種非直接的上帝認識是相一致的，因為它並不斷然地採用某種象徵來作為認識上帝的方式，而且，它也不認為在上帝的客觀行動中對上帝的認識不充份，見證者所見證的正是上帝的行動，並在此行動中認識到真正的上帝是一件令人喜悅的事。

源於非基礎式的理解，《聖經》文本只能是一種見證的形式。見證不是一種證明的方式，相反的，見證則是駁斥證明在信仰論域中的必要性。見證不是證明自己的立場，見證是暴露自己只能是非基礎式地信仰。

巴特堅定的表示，真正喚起見證的，即是通過上帝的言說和行動，在此言說和行動中，我們看到了一個真實的上帝的統治的痕跡，即是作為使一切世事發生變化的上帝的痕跡 (trace) ——遮蔽但又不完全隱匿。所以，真正使我們與《聖經》文本發生一種直接關係的絕對不是它的歷史，而是按照着《聖經》文本自己不斷地更新並因此在總是令人驚嘆不已的行動中，這才是《聖經》文本真正的本源。由於「見證發生了什麼」的歷史實效 (historical-effect) 總是喚起新的見證、再一次地發現上帝的痕跡，所以這樣的本源永遠是不穩定的，永遠不會是在人的預期之中 (*CD* III/3, 201ff) 。這裏清楚地看到了巴特對實證主義神學的拒絕，

潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)指責巴特把「啟示的神學變成實證主義」肯定是一種誤解。[18]

恰當地說，見證即是指一種「間接的客觀性」，因為「上帝總是在祂的第二客觀性中、在祂的工作中啟示和臨在予人」(*CD* II/1, 19)，所以它是否與上帝的客觀性相一致無關，如果說每一次的信仰都是上帝的行動和工作，「我們認識上帝只能夠包含在我們追隨這一軌跡中，在我們自己成為這一行動的一個回應者之中」，回應者作為在恩寵中被拯救的這一個人，結識到上帝的選召。(*CD* II/1, 26)可見，見證與一般宗教哲學談論中的宗教語言無關，它是一種「信仰的類比」(analogia fidei)意義下具有批判性的神學詮釋學。[19]

上述所提及的「第二客觀性」同時隱含着與三一論中第二位格聖子和為耶穌基督作見證的聖靈的關聯性。論及啟示，「聖靈和祂的見證是耶穌基督的自我啟示，並成為關於耶穌基督的認識之基礎」(*CD* IV/2, 128)，但是，把聖靈當作「基礎」究竟是指什麼？在聖子那裏，上帝的啟示對我們而言即是上帝自己成為了人，啟示即是決定於此「事實」，然而，認識「事實」所根據的「基礎」更是突顯了認識的不可思議性，以及此基礎自身的自由性(約3:8，另參見 *CD* I/2, 513)。

「上帝的客觀性」真正的意思是指源於信心所構成的認

18. Bonhoeffer，《獄中書簡》(*Letter and Papers from Prison*，Eberhard Bethge編，London: Macmillan，1967)，頁198；另參見Simon Fishen，《啟示的實證主義？——早期巴特神學與馬堡學派》(*Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*，Oxford: Oxford University Press，1988)。

19. 關於巴特對「類比」的主張，見Karl Barth，《安瑟倫——信仰尋求理解》(*Anselm: Fides Quaerens Intellectum*，Iau W. Robertson譯，London: SCM Press，1960)。另可參見陳家富，〈從辯證到類比？——個對卡爾巴特神學知識論的探討〉，收入鄧紹光、賴品超編，《巴特與漢語神學》(香港：漢語基督教文化研究所，2000)，頁101以下。

識、承認，它是信心的對象，亦是信心的基礎，最簡要的說法就是：無基礎地信仰；總之，信仰就是以這種特殊的途徑信仰上帝，作為認識上帝的途徑，「信仰讓它們的客觀性成為一種見證，即對上帝客觀性的見證」，實為一種非直接的對上帝的認識。（*CD* II/1, 17-18）。

對於自然神學[20]所採取的形上學方法－存在的類比（analogia entis），巴特一概予以否定，因為他們的努力仍假定了人可以經由理性的方式把握上帝的啟示，不僅放棄了恩典論，而且還喪失了自我批判的能力。「類比」之所以可能是基於以下的事實：由於人自以為能夠同樣地預先規定一個關於上帝與世界的存在之概念，人可以借助此一概念在思想上達到上帝和世界之上的地方，這意味存在着思想所支配的概念，作為一個可通觀的偉大之物的存在。「《聖經》所見證的啟示不是類比」，我們無法憑自己的努力明白《聖經》，只有《聖經》把它自身交付給我們，以致我們可以傾聽到《聖經》的話語並視之為上帝之言說（*CD* I/1, 116）。由於巴特強調上帝的存有與上帝的行動是不能分離的，因此「《聖經》是上帝之言，意指上帝使它成為上帝之言，並藉着它言說」（*CD* I/1, 109），我們將不能認識上帝的存有除非在祂的行動之中，所有關於上帝的思考，永遠是在上帝的啟示或自我言說中的「非基礎」才是可能的，這裏所謂的「非基礎」即是在恩典中的信仰，如果仍然存在着類比，只能是「信仰的類比」。

---

20. 所有的自然神學都源於一種基礎主義，這種基礎主義不僅建築在形上學的前提上，它更是無可避免的構成了權力的後果，巴特洞悉自然神學為一項「政治神學」的論題，使得他所主張的啟示神學並不是源於教條化的堅持，而是一種意識形態批判的詮釋學。參見Timonthy J. Gorringe，《卡爾．巴特——反對文化霸權》（*Karl Barth: Against Hegemony*，Oxford University Press，1999），頁43以下。

「信仰的類比」突顯了任何對啟示的理解和談論都僅僅是「見證」(witness)(徒5:32)。基於隱匿的上帝之啟示的非直接性,「見證」的信仰語式說明了信仰不可能是一種一勞永逸的解決之道,「見證」包含了在此信仰語式中的恩典狀態,而且又是一種「危機」的狀態;神學必然是危機或批判的神學,神學在此信仰的張力中「保持」着可能性而且非直接性。「見證」一詞在巴特神學那裏是一個解構的策略運用,將對自然神學的權力批判,提高到語言形上學的神學批判。

上帝之言是無法呈現者呈現自身的非呈現,「上帝之言是上帝的奧秘,是上帝在自身之內的奧秘」(*CD* I/1,165、174),巴特視先知和使徒的言論為「直接的見證」而非「直接的啟示」,這也就意味着說《聖經》文本不「等於」是上帝全部的啟示;「見證」(徒5:32、15:28)說明了《聖經》效能的前提和限制(limitation),這項前提是上帝的啟示(上帝的言說亦是上帝的行動),它的限制即是避免將《聖經》文本直接地視為是上帝的啟示(參見*CD* I/2, 529, 508-9)。故此,既然《聖經》文本不是上帝所有的啟示,巴特就不是在減弱上帝的啟示,而是基於維護上帝之言的權威,維護「非基礎」的信仰,將權威交還給上帝自己而非在祂以外的基礎。

「見證」一詞在辯證神學的意涵下表達在一種非直接性的言說,說明了《聖經》文本的侷限,所以《聖經》文本與啟示本身不可能直接、實證地等同起來;另一方面,「見證」卻又是啟示的間接性肯定,人是經由見證明白上帝的啟示。見證是指着本身以外的事物來說的,《聖經》中的先知與使徒都是指向自己以外的耶穌基督;《聖經》文本並不是上帝在歷史中的啟示,它僅僅是見證上帝已往藉着耶穌基督對人類的啟示。《聖經》文本與啟示是同一的,但不是直

接而是間接的 (indirect identity)。上帝是自由的，《聖經》作為上帝之言，是上帝使它如此；上帝在《聖經》中的啟示，主要即是指向耶穌基督 (約5:39)。這兩件事，只能是出自上帝的恩典才是可能的。

上帝之言，正如上帝的行動一樣，祂是自由的。「《聖經》的詮釋應該是開放的，這裏的開放不是高舉思想的自由，但是，《聖經》確實是一本自由的文本」(*CD* I/1, 106)，所以，巴特的基進啟示觀衍生出一種接近解構式的《聖經》文本觀，作為拒絕那種根據形上學前提的「中心主義」。「構成《聖經》內容的，不是人類關於上帝的正確思想，而是上帝關於人類的正確思想；在《聖經》中並不告訴我們應該如何談論上帝，而只告訴我們上帝對我們的談論；也沒有發現我們是如何地通向上帝的道路，而是上帝尋找並發現了通向我們的道路。……我們已經在《聖經》裏找到了一個新世界，找到了上帝，上帝的至高權威，上帝的榮耀，上帝的不可理解之愛。不是人的歷史，而是上帝的歷史！不是人的美德，而是上帝的美德，他把我們召出黑暗，領入祂奇妙的光明之中！不是人類的角度而是上帝的角度。」[21] 所以，《聖經》文本是關於上帝到人這裏來成為可能的言說，而不是人找到了通往上帝的某種言說，理解的界限逼使我們放棄以自己心靈的巨鏡 (Richard Rorty) 去投射出關於上帝的種種。在信仰所提出的差異和悖論中，危機神學提醒對《聖經》文本的詮釋是無窮盡的，任何的詮釋都不能停留在自身之中，「見證」代表一種無止盡的書寫，沒有所謂的終極文本或大寫的文本，因為除了上帝自己的言說，

---

21. Karl Barth，《上帝之言與人之言》(*The Word of God and the Word of Man*，Gloucester: Peter Smith Pub.，1978)，頁43-45。

我們無法談論上帝，正因為我們的詮釋極易落入某種終極或穩定言說的幻想，我們必須持續地在祂的恩典中自我批判地言說下去。

那些因為非基礎式的詮釋學而憂心於陷入相對主義的人，應該認真對待巴特的話：「沒有人能否認《聖經》的相對性或會有疑問的性質。一種巨大的危險就在於消除了《聖經》文本在世的相對性，因為它可能會導致消除《聖經》本來要為之作見證的東西本身——上帝的啟示。正因為啟示在其中與我們相見的那種形式是相對的和成問題的，這難道不就是基於啟示本身的性質所決定的嗎？」[22]這意味着如果上帝是《聖經》文本的作者，人也是在啟示中與上帝遭逢，「當我們提及啟示時，我們乃是與上帝的行動相遇」(*CD* I/1, 117)，因此種種關於上帝的談論就不可能完全禁錮在《聖經》文本之中。用解構 (deconstruct) 的語言來說，上帝的啟示在《聖經》文本中展現了一種「無限的書寫」，它同時正摧毀着對它固定化和穩定性的遐想；用辯證的語言來說，上帝啟示同時也是隱匿的，只有在隱匿中，所謂「上帝的啟示」才是可以理解，總之，「流傳下來的經文，沒有一句具有如此絕對的確定性和明晰性，以致於不能提出不同的解釋。總之，我們是站在不確定的基礎之上」。[23]

四、結語

由於源自柏拉圖主義式的思想，將真理理解為穩定和

22. Karl Barth，《反潮流——戰後短評1946-52》(*Against the Stream: Shorter Post-War Writing 1946-52*，New York: Philosophical Library，1954)，頁223。另可參見拙文對相對主義和客觀主義的反省。曾慶豹，〈新歷史主義與亞洲詮釋學〉，載《建道學刊》，1996 (6)。

23. Karl Barth，《反潮流——戰後短評1946-52》，同上，頁221。

可靠的，一旦非基礎地反對穩定和可靠的、反對我們可以根據《聖經》文本獲得客觀的真理，就被批評為是全盤地否定了真理，甚至誤認為「不信仰」。事實上，這是一項思想的陷阱。

事實上，真理可能與以下兩種情況有關：不穩定和豐富多變的。如果我們從另外一項條件來思考，我們並沒有拋棄真理，換言之，非基礎並不是輕率或盲目的否定真理的存在，它不過是一種「批判詮釋學」，批判那些加諸於上帝啟示真理之上的形上學。

批判詮釋學的思考要我們將真理與穩定和可靠區別開來，「非基礎式」即是反對穩定和可靠，然而並不意味着等於否定了真理，如果把非基礎說成是否定真理，它只不過是否定了加諸在我們對待真理之上的那些條件：穩定和可靠，而不是「信仰」。穩定和可靠是某種形上學，某種出於人的心理投射的真理（安全），不一定與《聖經》所言的啟示真理有關；否定了啟示賴以成立的條件，「信」仰並非「靠」向什麼，非基礎將信仰的維護帶回到信仰。

基督徒或非基督徒不在於是否以某個基礎為上帝的信仰作出判準，正如巴特所說的：「我們必須比不信者更嚴肅地對待信仰，信仰就是指信仰者所信的真實上帝。信仰者所信仰的上帝並不認可任何來自於不信者的立場，就是不給予來自於一種根據教育和降低身段的方式去給信仰有任何的餘地。信仰堅持不為不信的規則所趨同，一個人向另一個人趨同，或信仰者向不信仰者趨同，如同自然神學導致不可迴避的致命性前提那樣。所有信或不信的人都得向真實的上帝屈服，屈服於祂的恩典與憐恤中，信或不信正是基於這個事實作出區別」（*CD* II/1, 95）。

Blank Page

此頁為空白頁