

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

一般與特殊：試析巴特在《〈羅馬書〉注釋》前三版序言中的詮釋學決定

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	QU, Xutong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-24 19:11:56
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164344

一般與特殊：試析巴特在《〈羅馬書〉注釋》

前三版序言中的詮釋學決定

瞿旭彤

北京師範大學哲學與社會學學院價值與文化研究中心講師

一、引言

眾所周知，德國文豪歌德代表着人類精神的輝煌成就。¹然而，鮮為人知的是，對二十世紀舉足輕重的瑞士德語神學家巴特（Karl Barth）而言，歌德不僅是偉大的人類精神代表者，同時更是其（尤其是早期）神學思想發展過程中的重要陪伴者。²在巴特眼中，歌德作品堪稱《聖經》以外文本的、非基督教的典範代表。³本文主旨在於，從巴特如何接受歌德的考察角度出發，分析巴特詮釋學在《〈羅馬書〉注釋》前三版序言中（1919, 1921, 1922）的細微變化。⁴

1. 本文中的「精神」和「靈」為德文 Geist 的不同翻譯。羅馬大公教另有（聖）神的譯法。
2. 關於巴特與歌德的關係，可參（巴特）學界的第一部相關研究專著：Thomas Xutong Qu, *Barth und Goethe. Die Goethe-Rezeption Karl Barths 1906-1921* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014)。
3. 比如，參 Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik V2: Die Lehre vom Wort Gottes* (4. Auflage; Zollikon, Zürich: Evangelischer, 1948), pp. 523。以下簡稱 KD。
4. 以歌德接受史為考察角度，這並不是說，歌德對巴特的詮釋學和神學思想有多大的影響，而只是以巴特如何接受和評判歌德作為一個視角，來考察巴特詮釋學和相關神學思想的發展與變化。此一特殊角度，學界之前鮮有涉及。因此，本文很少涉及之前（往往可能偏於某一特定文本或者過快系統化的）對巴特詮釋學的研究，只是在巴特自身區分一般詮釋學和特殊或《聖經》詮釋學的基礎上（比如，參 KD I/2，頁 523、807、813），選取《〈羅馬書〉注釋》前三版序言，進行文本分析、考察和判斷，並且提出自己關於巴特詮釋學決定之變化理路的一些基本想法，以此就教於（巴特）學界。由於篇幅的緣故，本文並沒有全面考察和分析這樣的詮釋學變化給不同版本內容（特別是內容迥乎不

二、《〈羅馬書〉注釋》初版序言和序言草稿中的一般詮釋學（1918）

一九一六年，第一次世界大戰如火如荼。對年輕的鄉村牧師巴特來說，無論是他當時遵循的自由主義神學，還是日常踐行的宗教社會主義，在慘絕人寰的戰爭面前，均告破產和失敗。⁵同年六月初，巴特帶着思想的無助與信仰的窘迫，造訪同為鄉村牧師的老大哥圖爾奈森（Eduard Thurneysen）。兩人在散步時一同決定，重新開始研究哲學與神學，⁶從而試圖為自己通常的牧師工作（周日講道、平時上課和心靈關懷）尋求一個「完全不一樣的奠基」。⁷讓巴特自己也頗感驚訝的是，⁸在短暫閱讀康德後，⁹他轉而開始潛心研讀保羅《羅馬書》。¹⁰在數次的自我懷疑和長期的艱難寫作後，¹¹巴特終於在一九一八年六月三日完成《〈羅馬書〉注釋》初稿。在這部作品中，歌德被當作先知性的人物，堪稱被徵引最多的非神學作家。¹²

同的第一版和第二版，第三版內容上沒有變動，只是加了一個詮釋學意味甚濃的前言）所帶來的影響。

關於《〈羅馬書〉注釋》的三個不同版本，本文採用如下縮寫：羅 I：Karl Barth, *Der Römerbrief* (Erste Fassung) 1919 (ed. Hermann Schmidt; Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 16; Zürich: Theologischer, 1985) (一九一八年定稿和面世)；羅 II：Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung) 1922 (ed. Cornelis Van der Kooi & Katja Tolstaja; Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 47; Zürich: Theologischer, 2010) (一九二一年寫就)；羅 III：die dritte Auflage des Römerbriefkommentars Barths 1922 (內容同於羅 II，此版附有巴特所撰第三版前言)。

5. 參比如羅 I，頁 585；Karl Barth, *Nachwort zu Schleiermacher-Auswahl* (ed. Heinz Bolli; München und Hamburg: Siebenstern, 1968), p. 293。
6. 參 Karl Barth & Eduard Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I: 1913-1921 (Karl Barth Gesamtausgabe Bd. 3; Zürich: Theologischer, 1973), pp. 144-145。
7. 語出圖爾奈森，參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 150；後為巴特所引用，參 Barth, *Nachwort zu Schleiermacher-Auswahl*, p. 294。
8. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 146。
9. 參同上，頁 145、148-149；Barth, *Nachwort zu Schleiermacher-Auswahl*, p. 294。
10. 參比如，Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 146, 145 n.1。
11. 關於巴特的自我懷疑，可參同上，頁 265、287、289。
12. 至少九次直接徵引，三十二次間接徵引，詳參 Qu, *Barth und Goethe*, pp. 151-152。

為了迎接這部作品的出版，巴特先後為日後面世的正式序言撰寫了六份草稿。這六份草稿被巴特本人依次標號為 I、Ia、II、III、IV 和 V，後經專人整理，作為附錄收入《巴特全集》中的羅 I。¹³在正式序言和六篇草稿中，巴特闡述了他的詮釋學綱領。他想藉此在自己和讀者面前劃清與歷史批判研經法的界限，並且為之做出態度堅決、但言語又不尖銳的說明。¹⁴有鑒於此，撰寫一篇立場明確、措辭適當的序言，對巴特來說不僅甚為麻煩，而且也給他造成了不小的心理困擾。大概由於序言 III 的緣故，巴特曾遭到夫人的嚴厲批評，¹⁵圖爾奈森還不得不特地寫信安慰和鼓勵他。¹⁶

13. 參羅 I，編者前言，頁 XV-XVIII；附錄，頁 581-602。

14. 參羅 I，前言 I，頁 581-582；另參前言 Ia，頁 582-583、585、587；前言 II，頁 588；編者前言，頁 XIII。本文主旨並不在於討論巴特對歷史批判研經法的理解與批判，故未作詳細展開。總而言之，巴特認為，歷史批判研經法是十分必要的預備性工作，但還不夠批判（“Kritischer müssen mir die Historisch-Kritischen sein!”〔羅 II，頁 14〕），因為這種批判並沒有真正地參與和理解《聖經》的實事。詳參 Qu, *Barth und Goethe* 中的相關章節。

在此特別值得一提的是，海德格爾在《宗教生活現象學》（*Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1920/1921）也有類似的說法：對保羅的導論性問題（Einleitungsfrage，或言之，一般而言的歷史批判研經法）雖然必要，但只能得出客觀性的理解和詮釋，並沒有做到與保羅一起寫作書信，並沒有達到實現史的（vollzugsgeschichtlich）、源初的和本真的理解和詮釋，參比如 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Gesamtausgabe, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, Bd. 60; Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995), pp. 84, 87-90。有鑒於此（當然，不僅僅是因為這一點），筆者同意馬蒂亞斯·容克（Matthias Jung）的說法，海德格爾與巴特都在尋求一種徹底的（radikal）新開始，並且相對於先前給定的教義系統更為強調個體的宗教經驗，參 Matthias Jung, “Phänomenologie der Religion. Das frühe Christentum als Schlüssel zum faktischen Leben”, in Dieter Thomä (ed.), *Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirken* (Stuttgart: Metzler, 2003), pp. 8-15；見頁 10。這也是海德格爾激賞和讚許巴特（尤其是羅 II）的主要原因，參 Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* (mit einer Vorbemerkung von Reinhart Koselleck und einer Nachbemerkung von Ada Löwith; 2. Auflage; Frankfurt am Main: Fischer, 1990 [1961]), pp. 25, 29，以及 Markus Höfner, *Sinn, Symbol, Religion. Theorie des Zeichens und Phänomenologie der Religion bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger* (Religion in Philosophy and Theology 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), pp. 315-318。

關於巴特與海德格爾思想與問題的平行性與差異性，將是一個嶄新卻又充滿挑戰的好題目。

15. 參羅 I，編者前言中的揣測，頁 XVI。

16. 詳參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, pp. 289。

關於對《聖經》之外文本的徵引，巴特在序言 Ia 寫道：「正如在保羅自己那裏的《舊約》引文一樣，本書出自其他文本的引文具有同樣的意義：如果我以為在其中找到對文本內容特別貼切、有力、且同樣先知性的表達（eine besonders treffende, kräftige und gleichsam prophetische Formulierung des Textgehaltes），那麼這些引文就會被徵引。」¹⁷巴特之所以將來自《聖經》以外的引文稱為「先知性的表達」，可能出於兩個理由：首先，巴特運用不同的文學類型，以此學習保羅寫作《羅馬書》的言說方式。¹⁸保羅喜歡徵引《舊約》文本，特別是其中的先知書。與此相應，巴特將自己的來自《聖經》以外的引文稱為「先知性的表達」。其次，這一稱呼表明，巴特在實質上（sachlich）把被徵引的《聖經》之外的作家理解為先知性的人物。在他看來，在上帝的啓示歷史中，存在着不同歷史人物所組成的連續共同體。屬於這共同體的，不僅有《舊約》先知和《新約》使徒，也包括古典詩人，比如，歌德和席勒。¹⁹也就是說，不僅在《聖經》之中，而且也在《聖經》以外的作家、及其作品中，人可以遇到上帝。上帝向人說話，不僅通過《聖經》中的先知和使徒，而且也通過《聖經》以外的其他作家。在此意義上，巴特大量徵引歌德，並且能將歌德引文稱為「先知性的表達」。²⁰與此相對應的是，在巴特看來，保羅「作為上帝國的先知和使徒」「對所有時代的所有人說話」。²¹

17. 羅 I，頁 1a、584，參前言 II，頁 590。

18. 參同上，頁 583、588-589。

19. 參同上，頁 69。

20. 在此，歌德其人與其先知性的作用雖可彼此區別，但不可互相分離。

21. 羅 I，頁 3。通過把先知一詞放在使徒一詞之前，巴特強調保羅的先知身份先於他的使徒身份，因為保羅見證和預言上帝國在人類歷史中的進入與展開。中譯文均為自譯，並對魏育青譯本（《〈羅馬書〉釋義》〔第二版〕〔香港：道風書社，2003〕，以下簡稱「魏譯本」）有所參考。在有重大分歧時，將會專門指出。

與草稿 I 和 Ia 不同的是，巴特在草稿 II 結尾處補充了兩段引文，並且第一次在序言草稿中援引一位來自《聖經》以外的人物。²²巴特在第一段引文中引用了歌德名詩《遺囑》（*Vermächtnis*）：「長期以來，真理早已被尋到，／〔它〕連接着高貴的精神群體，／古老的真理，－抓住它！」（*Das Wahre war schon längst gefunden, / Hat edle Geisterschaft verbunden, / Das alte Wahre – faß es an!*）。²³此段引文雖增補於一九一八年八月初，²⁴但可能起因於圖爾奈森早在一九一八年二月十二日的鼓勵：「你絕不可以焚毀《羅馬書》〔注釋〕。也許，你可以在序言中給出一小段有力的話，以防止有人僅僅是『神學地』理解它〔《羅馬書》注釋〕」。²⁵正是在早就熟悉的歌德作品中，²⁶巴特找到了「一小段有力的話」。藉着上述歌德引文，巴特大概以為，他可以貼切且有力地傳達自己對保羅、及其文本的理解和詮釋。同時，藉着引用歌德，巴特在此援引的並非他當時特別心儀的某位神學權威（比如路德或加爾文），而是歌德這樣一位《聖經》之外的作家和非神學家。

在草稿 III 中，巴特試圖給出「一份私人的、關於解經研究的總結」。²⁷他一方面保留草稿 II 的大體內容，另一方面卻重整思路，並且刪除了上述兩段引文。

22. 羅 II，頁 594 注 10。

23. Johann Wolfgang von Goethe, 《歌德全集》第一卷 (*Johann Wolfgang von Goethe Werke*, Band I (Hamburg Ausgabe; München: Deutscher Taschenbuch, 1998), p. 369. 魏譯本譯為「早已發現的真，／與高貴的靈姻姪相連，／這古老的真－去把握它吧！」（《〈羅馬書〉釋義》〔第二版〕，頁 6。）第二句翻譯似乎有誤。另一段引文與《羅馬書》十五章 18 節和十六章 22 節有關，詳參羅 I，前言 II，頁 594 注 10。

24. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, pp. 280 和羅 I，編者前言，頁 XVI。

25. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 266。

26. 詳參 Qu, *Barth und Goethe* 各處。

27. 參羅 I，前言 III，頁 594。

在草稿 IV 和正式的初版序言中，²⁸ 巴特重新徵引上述歌德詩句，並且不再提及《羅馬書》十五章 18 節和十六章 22 節。值得特別注意的是，在這兩次的徵引中，歌德引文不再是處於結尾的增補性文字，而是被融入整體的思路當中。而且，無論在視覺上，還是在內容上，歌德引文都處於整篇序言的中心。儘管另有兩處來自《聖經》的間接引文（《馬太福音》五章 6 節和《詩篇》八十四篇 7 節），但是，這兩處引文並非一字一句的徵引，而且對序言的整體思路沒有起到建構性的作用。相較而言，歌德引文則可被視為整個初版序言（甚至全部注釋）的綱領性總結。藉着這一總結，巴特表明了他理解和詮釋羅馬書的詮釋學前提。²⁹ 對他來說，只存在一個獨一的真理（*die eine Wahrheit*）。³⁰ 過去出現的、和現在存在的、以及將來來臨的真理，都是同一個真理。³¹ 在過去長期以來早已找到的真理，正是在今天等待傾聽、認識和行動的真理，因為它在人類的歷史中被遮蔽了。³² 這種不同時間真理之間的關聯，奠基於那獨一的、永恆的靈。對巴特來說，這獨一的永恆之靈，正是《聖經》的靈。普遍的永恆之靈，並不單單局限於《聖經》之中，而且也在《聖經》之外發生作用。在這樣的聖靈論背景下，我們不難理解，為甚麼巴特的好友圖爾奈森會建議他，藉着「一小段有力的話」讓人們不僅僅在神學的意義上理解初版序言、以及整部《羅馬書》注

28. 正式的初版前言大體沿用了草稿 IV 的內容，參羅 I，編者前言，頁 XVII。所以，以下正文中談及的只是初版前言。

29. 與此相應，巴特在初版前言中不再藉着強調歌德引言的最後半句，強調讀者的責任，參羅 I，前言 II，頁 594。

30. 對此，晚期巴特持有類似看法，參比如 KD I/2，頁 520。

31. 參羅 I，頁 591。就巴特的詮釋學而言，此處涉及的是共時性（*Gleichzeitigkeit*）問題，而非歷史主義解經家所追求的同時性（*Simultaneität*）。此外還涉及整體性（*Ganzheit*）的問題。

32. 參同上，頁 88：「真理曾一直是真理，只是被監禁了。」（*Die Wahrheit war immer die Wahrheit, aber eben gefangen gehalten.*）

釋。與永恆之靈相關的，不僅僅是屬於神學的，而且是在神學之外的、普遍的。「穿過歷史的」(durch das Historische hindurch)，³³也就是說，穿過歷史批判的《聖經》研究所試圖達到的，人們能夠看入這一普遍的永恆之靈。由於這普遍之靈正是《聖經》的靈，人們就可以聽到、並理解《聖經》的信息。

正是由於永恆之靈，「高貴的精神群體」得以可能。這一共同體由偉大的人類精神連接而成，他們藉着言語和行為見證永恆之靈、以及由它所奠基的獨一真理。³⁴在巴特看來，當今的讀者和以往的保羅都屬於這樣的精神群體，並且處於同樣的精神連接之中。由此，巴特宣稱，「當我們恰當理解我們自己時，我們的問題是保羅的問題。當保羅回答的光明照亮我們的時候，他的回答必須是我們的回答」。³⁵在閱讀和理解保羅《羅馬書》或者整本《聖經》時，人所應該做的，恰恰就是「抓住」「那古老的真理」。這種「抓住」並非如同歷史批判家們所進行的、毫無參與的觀察或研究，而是「實事上的參與」(sachliche Beteiligung)。³⁶

33. 同上，頁3。

34. 參同上，頁106-107。

35. "Unsere Fragen sind, wenn wir uns selber recht verstehen, die Fragen des Paulus, und des Paulus Antworten muessen, wenn ihr Licht uns leuchtet, unsere Antworten sein." 同上，頁3；與魏譯本(頁6)略有不同。

36. 同上，頁3 (sachlich beteiligt) 和頁591 (die Beteiligung an seiner Sache)。簡而言之，讀者不應只是旁觀者，泰然自若、毫無參與地站在保羅身邊。在巴特看來，《聖經》學家在用歷史批判法研究《聖經》時，正是這樣做的，參比如同上，頁209及以下。與這些《聖經》學家不一樣的是，讀者應該實事性地參與保羅所做的事，試圖與保羅一起寫作《羅馬書》。(關於海德德爾的類似觀點，可參 Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, pp. 87-88。)在參與的同時，讀者應該認為，他自己、保羅和所有時代的很多人都被一些同樣嚴肅的問題困擾着。對巴特來說，這種實事性的參與是理解和詮釋文本(無論是《聖經》的某個文本，還是某個經外的文本)的「決定性的前提」，參羅I，頁3。另可參巴特的如下說法：「我們到處都在認識歷史……僅僅是當某事件與我們相關的時候，如此相關，以致我們在這個事件中，以致我們參與這個事件」(*Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte* [Zollikon/Zürich: Evangelischer, 1947], p. 1)。

綜上所述，在羅 I 的正式序言和六篇草稿中，巴特所主張的，並非是一種專注於理解和詮釋《聖經》的、特殊的《聖經》詮釋學（eine besondere biblische Hermeneutik），而是一種一般的詮釋學（eine allgemeine Hermeneutik）。這種一般的詮釋學奠基於普遍的、永恆之靈的貫穿連接之中，而這永恆之靈恰恰就是《聖經》的靈。在此意義上，《聖經》詮釋學的特殊性和一般詮釋學的普遍性處於一種由永恆之靈所奠基的和諧綜合之中。相應地，在永恆之靈和人的靈之間存在着一種和諧的關係。

三、在一般與特殊之間：《〈羅馬書〉注釋》再版序言中的詮釋學（1921）

一九二一年是巴特十二年牧師生涯的最後一年（1909-1911 年於日內瓦，1911-1921 年於薩芬維爾 [Safenwil]）。由於羅 I（並非羅 II）的廣受歡迎，他在一九二一年初被哥廷根大學（Georg-August-Universität Göttingen）聘為講授改革宗神學的講席教授。³⁷在開始教授生涯前，巴特在匆忙中把主要精力都用於重寫《〈羅馬書〉注釋》，因為他覺得，羅 I「必須徹頭徹尾地加以改革」（an Haupt und Gliedern reformiert werden muss）。³⁸歷經十一個月重寫後的羅 II 堪稱辯證神學運動最有影響力的文本之一，³⁹援引巴特自己的說法，這部書充滿「激情」和「有力的偏頗」（leidenschaftliche and kraeftige Einseitigkeit）。⁴⁰為

37. 參羅 I，1963 年版前言，頁 8-9，另參 Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* (4. Auflage; München: Chr. Kaiser, 1986), pp. 135-136。

38. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, pp. 435-436。

39. 參 Eberhard Jüngel, *Barth Studien* (Zürich-Köln/Gütersloh: Benziger/Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1982), p. 26。關於羅 II 的寫作，可參 Busch, *Karl Barths Lebenslauf nach seinen Briefen und autobiographischen Texten*, pp. 129-134。

40. 參羅 I，頁 466、7。

了消除初版中所謂的泛神論因素（das pantheistische Schillern），⁴¹ 巴特相應地刪除了幾乎所有原來的歌德引文，重新所徵引的歌德引文也大都缺乏具體的神學內涵。

試圖回應羅 I 出版後所遭受的批評，這是巴特撰寫羅 II 序言的主要意圖。其中的主要批評來自當時著名的新約神學家韋恩勒（Paul Wernle）。在韋恩勒看來，羅 I 清晰表明了巴特「唯聖經主義」（Bilizismus）的立場、以及他與現代意識的隔絕。⁴² 在對此批評的回應中，巴特兩次順帶提到歌德的名字。⁴³ 這樣的提及，雖是順帶為之，但卻涉及對當時巴特整個詮釋學綱領的理解。⁴⁴ 因為巴特的所謂「唯聖經主義」不僅局限於《聖經》，而且也適用於其他文本。在先前的羅 I 序言中，巴特之所以援引歌德，乃是因為歌德是偉大的人類精神，並且由此談及永恆的靈和人類的「高貴的精神群體」。由於永恆之靈的奠基，讀者的「實事性參與」是理解《聖經》文本的前提。在現在的羅 II 序言中，巴特之所以順帶提及歌德，乃是因為巴特專注於《聖經》文本本身的實事。這裏所涉及的不是某種自在的實事，不是與《聖經》之靈一樣的、普遍的永恆之靈，而是一位具體的人格，即耶穌基督。⁴⁵ 由此，在理解和詮釋《聖經》文本時，羅 II 序言談論的就不是對實事的批判，而是「從實事出發的批判」（die

41. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 438。

42. Paul Wernle, “Der Römerbrief in neuer Beleuchtung”, *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, 34 (1919), pp. 163-164, 167-169, 參羅 I, 頁 638、643 注 10。

43. 羅 II, 頁 20。

44. 對雲格爾（Jüngel, *Barth Studien*, p.83）而言，此處的詮釋學綱領標誌著早期巴特神學的終結。

45. 尤為值得一提的是，巴特在此雖隱含、但卻堅決地區分了哲學的精神與神學的精神。在羅 I 中，由於永恆之靈的普遍性和統一性，哲學的精神與神學的精神處於相合關係。關於哲學與神學的分野，參羅 II, 頁 17。關於哲學精神與神學精神的根本差異，可詳參 Michael Welker, *Gottes Geist, Theologie des Heiligen Geist* (3. Auflage; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2005), 尤其頁 259-279。

Kritik von der Sache aus)。⁴⁶只有作為實事之核心的耶穌基督才是理解和詮釋《聖經》文本的最終標準。⁴⁷

在巴特看來，保羅在《羅馬書》中談論的不是任意一個人，而確確實實是耶穌基督其人。這是巴特嘗試理解和詮釋《羅馬書》這樣的文本時的前提。一方面，巴特挑明，他所預設的觀點，如同提出一種相對的、有待檢驗的工作假設，「恰如一位其他的解經者帶着一些特定的暫時前提」研究保羅《羅馬書》一樣。⁴⁸如同任何一位批判的歷史學家所提出的暫時看法一樣，巴特認為，他在解經時的工作假設也是有待於驗證的。另一方面，當有人可能繼續追問其看法根據時，巴特提出如下「反問」，從而暴露出他隱含的神學立場：「一位嚴肅之人難道會不假設上帝是上帝，而是提出某種其他假設來接近一篇並非本來就不值得嚴肅〔對待〕的文本嗎？」⁴⁹上帝是上帝，這是巴特在羅 II 序言所表明的詮釋學原則。⁵⁰上帝是上帝。一方面，這意味着，上帝既不是世界，也不是人。在上帝與世界、上帝與人之間存在着「無限的質的差異」。⁵¹另一方面，這意味着，上帝不僅僅將他自己和他的話語局限於單一的《聖經》文本之中，而是也在其他文本中說話。只有在這樣的自然神學前提下，⁵²巴特才能對批判的歷史學家發出告誡和提醒：「或者這些被我當作歷史學家真誠尊重的學者根本就不知道，在這些話中，存在着一種實事，一個首要問題，一種「話

46. 羅 II，頁 26，詳參 Qu, *Barth und Goethe*, pp. 205-208。

47. 參羅 II，頁 26。

48. 羅 II，頁 17。

49. 羅 II，頁 18，參魏譯本，頁 17。

50. 參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, pp. 435-436; Jüngel, *Barth Studien*, p. 38。

51. 參羅 II，頁 17; Jüngel, *Barth Studien*, p. 38。

52. 如同羅 I，巴特在此預設前提了一個自然神學的前提，即關於上帝的認識，對人來說是普遍可能的，另參 Jüngel, *Barth Studien*, pp. 93-94。

中之話」嗎？⁵³存在着這樣的一些文本，比如《新約》的文本；無論代價如何，〔應該〕讓其發言，這是一項（姑且稱為）最終極且最深刻的文化事務嗎？」⁵⁴

但是，在上帝說話的不同文本中，巴特為甚麼單單選擇《新約》（具體而言是保羅的《羅馬書》），要讓其發言？藉着對「唯聖經主義」的重新定義，巴特認為，既然上帝是上帝，他也藉着《聖經》說話，那《聖經》也是「一本好書」，也是值得嚴肅對待的。⁵⁵由此可以看出，巴特在這裏所提出的，並非一種特殊的《聖經》詮釋學，而是一種一般的、全面的詮釋學，這種一般的詮釋學乃是奠基於上帝的、普遍的上帝性。⁵⁶「倘若詮釋老子或歌德是我的職責」，⁵⁷那麼，巴特也會憑着同樣的詮釋學前提理解和詮釋老子和歌德的值得嚴肅對待的文本，為的是讓這些文本各自的實事重新發言。但是，巴特再清楚不過地表明，他的職責是牧師和神學家。⁵⁸儘管他的神學批判帶有普遍的訴求和普遍的擴展意涵（Explikation），巴特還是堅持作為一位神學家來解釋《聖經》的立足點和出發點，並且認為，他的羅 II「只是一位神學家與其他神學家的一段談話而已」。「我們神學家」應該「像任意一位誠實的手工匠一樣」「單純地（einfach）活出我們的實事」。⁵⁹對巴特而言，一位神學手工匠的實事，不是別的，就是理解和詮釋《聖經》。

53. 在一次私人談話中，伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）援引神學家奧古斯丁說，詮釋學的普遍方面在內在的話語（das innere Wort）之中，參 Jean Grodin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991), p. IX。

54. 羅 II，頁 15，參魏譯本的精彩譯文，頁 15-16。

55. 參羅 II，頁 20。

56. 參 Jüngel, *Barth Studien*, p. 93。

57. 羅 II，頁 20。

58. 參羅 II，頁 16，另參 Barth & Thurneysen, *Karl Barth – Eduard Thurneysen Briefwechsel*, Band I, p. 523（圖爾奈森致巴特）。

59. 羅 II，頁 8-9，參魏譯本意思有些偏離的意譯：「而是像每個誠實的工匠那樣把全部精力傾注在事業上」（頁 11）。

由此可見，巴特在此對歌德的告別，主要不是因為具體的神學考慮，而是由於他作為牧師和神學家的職責。理解和詮釋歌德並不是他的神學義務。儘管巴特在羅 II 序言中已明確表明，耶穌基督是「從實事出發的批判」的最終標準，但他此時的詮釋卻仍然處於一種自然神學的框架之中，即上帝是上帝。上帝是上帝強調的還是一般性詮釋學所要強調的，即上帝不僅可以通過《聖經》啓示自己，而且也可以通過歌德或者老子啓示自己。然而，「從實事出發的批判」是一種特殊的詮釋學，強調詮釋應從具體的實事出發，《聖經》的實事是耶穌基督，而歌德文本的實事則不同於此。由此看來，在羅 II 的前言中，巴特的詮釋學並沒有在兩者之間做出明確的區分與取捨，處於特殊與一般的緊張關係之中。相應地，羅 II 強調上帝之靈對人之靈的批判與否定。

四、《〈羅馬書〉注釋》第三版序言中的特殊詮釋學（1922）

在羅 III 序言中，巴特主要是在回應布爾特曼（Rudolf Bultmann）的批判。他在回應中明確指出，基督之靈是辨別諸靈的標準，從而為他的詮釋學提供了一種基督論的奠基。巴特在此沒有提及歌德，只是談到「任意一位作家」、以及與之作為文本作者的忠誠關係。作為一位《聖經》之外的先知作家和一位偉大的人類之靈，歌德此時已經離開巴特的視線，成為「任意一位作家」，而且顯然無論是與巴特的神學職責，還是與基督之靈，都已變得毫無關聯。

布爾特曼的批評要點主要在於，巴特並沒有足夠徹底地（radikal）進行「從實事出發的批判」。在布爾特曼看來，實事比保羅更大，而保羅也並非總是從實事出發來發言。「在其中發言的，除了基督之靈以外，還有一些其他

的靈」。⁶⁰由此，布爾特曼向巴特提出建議，實事性的批判也應用於保羅。

在對此批評的回應中，巴特認為，自己的批判比布爾特曼的進行得更為徹底。他進而宣稱，所有在保羅文本中發言的，都不是基督之靈，而只是其他的一些靈，比如，保羅所列舉的猶太之靈和希臘化之靈。⁶¹在他看來，「從實事出發的批判」所涉及的，不是保羅的發言沒有從實事出發，而是「『基督之靈』如何是萬有所處的危機」（wie der “Geist Christi” die Krisis ist, in der sich das Ganze befindet）。⁶²解經者應帶着「『基督』之靈這一衡量標準」（Maß des Geistes “Christi”）試圖進入「對文本作者的一種忠誠關係」（ein Treueverhältnis zu seinem Autor）。⁶³在這一過程中，他要如此閱讀文本，以致「所有分散的的確處於同一實事的關聯之中，所有『其他的』靈都事實上的確以某種方式在為基督之靈服務」（alle die “andern” Geister tatsaechlich doch dem dem *Pneuma Christou* irgendwie dienstbar sind）。⁶⁴解經者只有在這樣的忠誠關係中閱讀文本，才真正是對文本的實事負責任的。由此，解經者在出現理解缺失時，「往往首先是在自己本身，而不是在保羅」尋找原因。⁶⁵

60. Rudolf Bultmann, “Karl Barths »Römerbrief« in zweiter Auflage”, in Jürgen Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil I: *Karl Barth Heinrich Barth Emil Brunner* (2. Auflage; München: Kaiser, 1966), pp. 119-142, 見頁 142。關於巴特對此的引用，參羅 III，頁 25。

61. 參羅 II，頁 26。

62. 羅 II，頁 27。魏譯本（頁 25）沒有譯出極為重要的小詞「如何」（wie）：「『基督之靈』乃是萬有所處的危機。」

63. 羅 II，頁 27，參魏譯本，頁 25。巴特也可將之稱為對文本的一種忠誠關係，因為他在此並沒有嚴格區分文本和文本的作者。

64. 羅 II，頁 27，參魏譯本（頁 26）略有偏頗的譯文：「所有『其他靈』都以某種方式臣服於 *pneuma Christou*（基督之靈）。」

65. 同上。

與羅 II 序言中「唯聖經主義」的普遍訴求相連續的是，巴特在羅 III 序言中認為，這樣的一種忠誠關係是理解任意一位作家的決定性前提：「如果不敢提出上述假說，不進入與作家的上述忠誠關係，就像讓任意一位作家得到恰當對待，就想讓任意一位作家真正地重新發言，我認為，這是不可能的」。⁶⁶就任意一個文本而言，若以忠誠關係為前提，文本中的字句就會因着文本中的靈面臨「不可避免的批判（unvermeidliche Kritik des Buchstabens durch den Geist）」。⁶⁷這也就意味着，在理解文本時，人們不因停留於文本的字句。與此相應，在詮釋《聖經》文本時，巴特傾向於一種特殊的詮釋學，即以《聖經》的實事為導向的詮釋學。但是，每一位作家都想藉着自己的文本表達自己的實事。巴特在此序言中並沒有像在羅 II 序言中那樣明確表明，上帝是上帝，而且通過不同文本說話。對此時的他來說，理解文本的前提乃是，敢於進入與文本和作家的忠誠關係。而《聖經》的特殊之處恰恰在於，《聖經》的實事涉及的乃是基督之靈。正是由於如此清晰地「辨別諸靈」（《哥林多前書》十二章 10 節），巴特在此主張的乃是一種特殊的詮釋學。

五、總結

通過歌德接受史的角度，以《〈羅馬書〉注釋》前三版序言為分析對象，本文考察了巴特詮釋學決定的一些細微變化，並且簡要地說明了相應的上帝之靈與人之靈的關係。在羅 I 序言中，巴特談及《聖經》與經外話語之間整體性的緊密關聯，並且將經外話語當作關於上帝國的先知

66. 羅 II，頁 28，參魏譯本的精彩譯文，頁 26。

67. 羅 II，頁 29，另參《哥林多後書》三章 6 節。

性表達。這種緊密關聯或者「精神群體」的神學奠基是一種自然神學的理解，在聖靈論的具體表現就是：普遍的永恆之靈也是《聖經》的靈。相對於經外話語，《聖經》雖然具有特殊的地位，但並非啓示的唯一源泉。此時的巴特傾向於上帝之靈與人之靈的和諧關係。

在羅 II 序言中，巴特所主張的仍然是一種一般的詮釋學，並以上帝的上帝性（「上帝是上帝」）為前提。但是，這種一般詮釋學與巴特的特殊詮釋學（「從實事出發的批判」）之間出現緊張關係。雖然巴特在此處很少談及靈，但相應地也出現了上帝之靈和人之靈的緊張關係。

只有在羅 III 中，巴特試圖調和普遍性和特殊性之間的詮釋學張力關係，並且明確傾向於特殊的《聖經》詮釋學。與此同時，巴特明確區分上帝之靈和人之靈，並且將上帝之靈清晰地理解為基督之靈。藉着這樣一種對基督之靈的關注，巴特由此開始奠立觀察、檢驗和「辨別諸靈」的堅實基礎。

關鍵詞：巴特 歌德 一般詮釋學 特殊詮釋學

作者電郵地址：thomasquxutong@yahoo.com

Speciality and Universality:

A Preliminary Investigation into Karl Barth's Hermeneutic Decisions in the Forewords to the First Three Versions of His Commentary on Romans

QU Xutong

Assistant Professor

School of Philosophy and Sociology

Research Centre of Value and Culture

Beijing Normal University

Abstract

From the special and new perspective of the Goethe reception of Karl Barth, this article focuses on the investigation into the subtly nuanced changes of Karl Barth's hermeneutic decisions in the first forewords of his commentary on Romans. Rather than giving a complete picture about the concrete influences of the hermeneutic changes upon the corresponding versions of the commentary, this article describes and analyzes the changes of the fundamental hermeneutic decisions of Karl Barth, namely, from an universal hermeneutics that identifies the biblical

spirit with the spirit of the world, across a hermeneutics which stays in an intension between God-is-God and the critic out of the thing itself (Sache), finally to a special Christocentric hermeneutics that is based on and originated from the spirit of Jesus Christ.

Keywords: Karl Barth; Goethe; Universal Hermeneutics;
Special Hermeneutics

