

巴特在神學方法論中的 禱告觀

鄭順佳

中國神學研究院

China Graduate School of Theology

一 引言

法格貝里 (David Fagerberg) 撰文〈神學家是禱告者〉，引用四世紀埃及僧侶泊恩太格司 (Evagrius Ponticus, 346-399) 的思想，指出若然人真正禱告，這人就是神學家。¹ 東正教素常認為神學家並非懂得神學的歷史和把握神學技能的人，而是懂得如何禱告的人。² 法利 (Edward Farley, 1929-2014) 更指出「神學」原初泛指信徒生活的智慧，是敬虔與召命的維度，屬信徒的生命存在。³ 早期教會奉行一個原則：禱告的

¹ David W. Fagerberg, "A Theologian is One who Prays," *Word & World* 35, no. 1 (Winter 2015): 60.

² D. E. Saliers, "Theology and Prayer: Some Conceptual Reminders," *Worship* 48, no.4 (July 1974): 230.

³ 轉引自Jeff Astley, *Ordinary Theology: Looking, Listening and Learning in Theology* (Burlington: Ashgate, 2002), 54。

規則是信仰的規則 (*lex orandi, lex credendi*, the law of prayer is the law of belief)，可見禱告與信仰關係密切，仿如手足。可是隨着歷史發展，禱告與教義卻分道揚鑣，愈走愈遠。到了近代，二者仿如陌路人，各有自己的活動空間，互不干涉。⁴

究其原委，眾說紛紜，各執其詞。有學者認為問題始於十二世紀，發現某種亞里斯多德邏輯學。有的歸因於治學的中心從修院遷到座堂學校，再轉到近代的世俗大學。有的相信啟蒙運動把禱告視為理智上不可信 (*intellectually incredible*)，未能如教義學和倫理學，達至科學的 (*wissenschaftliche*) 高度。還有學者認為大學把科系過度組織化和分化，禱告隸屬實踐神學，與教義神學分家；加上神學院和大學各自分立，使問題更嚴重。⁵

本文以禱告與神學的關係為脈絡，嘗試疏理禱告的含義，並以福音傳統的神學家巴特 (Karl Barth, 1886-1968) 為研究對象。巴特之名令人聯想到教義神學，鮮觸及禱告。然而他的教義學，卻有不少篇幅處理禱告，例如在《教會教義學》卷三第三冊⁶ 護佑論的討論；《教會教義學》卷三第四冊⁷ 創造的倫理；《教會教義學》卷四第四冊的斷章⁸ 論主禱文；還有《福音神學》⁹ 第十四章「禱告」。按塞爾寧 (John Hesselink)

⁴ Ashley Cocksworth, "Prayer," in *Sanctified by Grace: A Theology of the Christian Life*, ed. Kent Eilers and Kyle Strobel (London and New York: Bloomsbury, 2014), 187.

⁵ Cocksworth, "Prayer," 188.

⁶ Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. III, part 3, *The Doctrine of Creation*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1961), 264-88. 下文會採用學術界普遍沿用的縮寫：CD III/3。

⁷ CD III/4, *The Doctrine of Creation*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T&T Clark, 1961), 87-115.

⁸ Karl Barth, *The Christian Life: Church Dogmatics*, vol. IV, part 4: *Lecture Fragments*, trans. Geoffrey W. Bromiley (Edinburgh: T & T Clark and Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

⁹ Karl Barth, *Evangelical Theology: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 159-72.

的計算，巴特論禱告合共超過540頁。¹⁰ 薩里亞（Don Saliers）聲稱，在當今神學家中，最費勁提醒我們禱告與上帝教義的相互依賴性，首推巴特。¹¹

本文主要處理《教會教義學》卷一第一冊的緒論，¹² 巴特在神學方法論有關禱告的論述，並按他這時期的思想階段進行闡釋。除此以外，亦展示為何巴特如此論禱告。前者嘗試重構巴特的思路，並以想像的對話，步步推進，反省現今禱告的現象。後者交代巴特以否定方式論述，以及促使他把禱告納入神學方法論的原委。

二 神學方法論中的禱告

在《教會教義學》卷一第一冊的神學方法論，巴特指出建立教義學，必須在悔罪（penitence）和順從（obedience）中進行。有鑑於神學工作的艱巨：

我們恆常彷彿以不勝任的途徑，處理一個無法追蹤的對象（We always seem to be handling an intractable object with inadequate means）。¹³

¹⁰ I. John Hesselink, "Karl Barth on Prayer," in Karl Barth, *Prayer*, 2d ed., ed. Don E. Saliers, trans. Sara P. Terrien (Philadelphia: Westminster, 1985), 75. 除了主要著作，還有其他較短的著述，例如他早年論主禱文的《禱告》（*Prayer*）；《禱告與宣講》（*Prayer and Preaching*）（London: SCM, 1964）等作品。

¹¹ Don E. Saliers, "Prayer and the Doctrine of God in Contemporary Theology," *Interpretation* 34, no.3 (July 1980): 273. 論巴特的禱告與神學的關係，重要的著作有：Don E. Saliers, "Prayer and Theology in Karl Barth," in Karl Barth, *Prayer*, 2d ed., ed. Don E. Saliers (Philadelphia: Westminster, 1985), 9-20；以及 Daniel L. Migliore, "Freedom to Pray: Karl Barth's Theology of Prayer," I. John Hesselink, "Karl Barth on Prayer," and Donald K. McKim, "Karl Barth on the Lord's Prayer," in Karl Barth, *Prayer*, 50th Anniversary ed., ed. Don E. Saliers, trans. Sara E. Terrien, with Essays by I. John Hesselink, Daniel L. Migliore, and Donald K. McKim (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 74-94, 95-113, 114-34。

¹² Karl Barth, *Church Dogmatics*, vol. I, part 1, 2d ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1975), 23-24. 此後按標準縮寫為CD I/1。

¹³ CD I/1, 23.

借用他早前的描繪，其難度有如在整個移動過程中，只能捕捉瞬間一刻，或說窺見鳥兒飛翔的剎那，因為這是從上而來的動向。¹⁴ 上段引文指出做神學面對雙重的困難：方法論上無法與研究對象接軌，有如捕風捉影，研究對象也彷彿來去無蹤，令人無法把握。

因此建立教義學不僅是方法論的問題。其實天下間沒有建立教義學的不二法門。巴特宣告：

若不以禱告的態度進行，就不會有教義學（[P]rayer as the attitude without which there can be no dogmatic work）。¹⁵

是故建構教義學，不單在乎思考，更在乎心態。禱告或不禱告本身已涉及神學上的委身。倒過來說，做神學就是禱告。因為神學所指向的是那位永活者，是上帝以耶穌基督把祂自己賜給我們，而基督藉着聖靈與我們同在，使我們與聖父建立個人關係，這關係不可或缺的是禱告。¹⁶ 上帝不是現代主義下的神聖客體（divine object），而是言說和行動的主體，與人建立關係的「祂者」。

巴特自始至終堅持禱告與神學的密切關係。正如他在後期《福音的神學》說：「神學工作的形式，必然地和真實地是敬拜的行動，以呼求上帝和禱告來進行。」¹⁷ 他在〈自由的禮物〉（"The Gift of Freedom"）更說：「古語云：『禱告的規則是信仰的規則（*lex orandi, lex credendi*）』，與其說是表達敬虔的語句，倒不如說是對神學方法含義深

¹⁴ Karl Barth, "The Christian's Place in Society," in *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton (New York: Harper and Brothers, 1957), 282-83.

¹⁵ CD I/1, 23. 德文為：禱告是"die Haltung außerhalb derer theologische Arbeit nicht möglich ist" (KD I/1, 23)，直譯為「不可或缺的態度，〔不然〕神學工作是不可能的」。

¹⁶ Andre van Oudtshoorn, "Prayer and Practical Theology," in *International Journal of Practical Theology* 16, no.2 (2012): 290.

¹⁷ Barth, *Evangelical Theology*, 164.

遠的描述。」¹⁸ 因此忘記如何禱告的神學家，不單屬靈生命變得陳腐，亦失去作門徒的生活方式，只是在做有別於神學的事情。倒過來說，我們可論及上帝，因為我們的思想和言說都是「朝向上帝」（directed towards God）。¹⁹ 或說，論及上帝的言說，是建基於面向上帝的言說。

巴特宣稱教義的建立，必須以「禱告的態度」進行。那麼禱告是否進入教義學門檻的鑰匙？禱告會否令正確的方法論浮上水面，也令研究對象固定下來，易於把握？斷然不是！就是多多禱告，仍然可以毫無寸進。那是否因為未能誠意正心？若然懷着純正、無私、高尚的意圖，充滿愛心和迫切的禱告，難道不能打動上帝的心嗎？難道還不進入教義學的殿堂嗎？巴特說：

禱告可以令我們體會到，憑着我們的意圖，即便懷着禱告的意圖，我們只會一事無成（Prayer can be the recognition that we accomplish nothing by our intentions, even though they be intentions to pray.）。²⁰

這不是無情的表述，彷彿上帝早已命定禱告會以失敗告終。反之，巴特強調從人這邊出發，是「此路不通」的。人豈能跨越與上帝的本體性鴻溝？就人對上帝的認知，巴特強調切勿因着上帝向人啟示祂自己，我們就以為可以認識祂，一如我們觀看和構思（viewing and conceiving），嘗試理解一般事物，彷彿啟示啟動了我們內在的認知潛質。雖然我們是上帝啟示的領受者，領受啟示卻非來自我們自身擁有的能力。上帝的隱藏性（hiddenness of God）位於人與上帝之間。我們能以認識上帝，並非憑着我們的能力（capacity），乃因上帝美意的神蹟（miracle of His good pleasure）。²¹

¹⁸ Karl Barth, "The Gift of Freedom," in *The Humanity of God* (Atlanta: John Knox, 1960), 90.

¹⁹ Cocksworth, "Prayer," 191-92.

²⁰ CD I/1, 23.

²¹ 參CD II/1, 182的討論。這討論也導致巴特否決自然神學。

若就最佳的情景 (best scenario) 而論，禱告可以表達人意願上帝的旨意成就 (Prayer can be the expression of our human willing of the will of God)。²²

這也是主禱文第二項祈願的內容。然而這只是人的意願在形式上的表達 (formal expression) 而已，具體內容仍繫於上帝，主權仍屬於祂；是祂決定何時、何地及如何成就祂的旨意。縱然如此，這禱求也是我們所當追求的。

那麼禱告是否一種否定神學？卻又不然。這反省同時把我們領進禱告的另一層次：

禱告可以意味是好是歹，人以上帝為義而非自以為義 (Prayer can signify that for good or evil man justifies God and not himself)。²³

故沒有人可以自義地誇口說：「事情得以成就，純粹因為我向上帝禱告！」這位向上帝禱告的「我」，並不是事情的關鍵。禱告者並不構成事情的動因。事物不是圍繞着禱告者轉動。上帝不單是禱告的對象，禱告徹頭徹尾都聚焦於上帝。人願意接受上帝的判斷，承認上帝的審判是公義的。

再者，禱告意味「以上帝為義」，無論「是好是歹」，無論結果如何。禱告是放下自己的議程，讓自己被調校到上帝的頻道，而非把上帝調校到自己的頻道。從語言學看，禱告是運用上帝釐定的語言文法，讓祂規管我們的概念和情感。換言之，禱告不是追求個人的敬虔，表達自己的情緒，述說自己的願望，而是讓我們的心態、意向、感受的式樣 (pattern)，都由上帝來定奪。²⁴

²² CD I/1, 23.

²³ CD I/1, 23.

²⁴ 意念取自Saliers, "Theology and Prayer: Some Conceptual Reminders," 234。

禱告者或仍堅持說：「即便如此，可是始終是我主動向祂禱告啊！」巴特緊接上句說：

禱告可以是對於上帝已經賜予〔我們〕祂會聆聽〔的應許〕，我們所作出的回應；如此真信心的典範，不是我們可以憑着自己打造出來的（Prayer can be the human answer to the divine hearing already granted, the epitome of the true faith which we cannot assume of ourselves.）。²⁵

這引文釐清人的主動性，以至禱告的秩序。上半句顯示正因上帝言說在先，應許祂會聆聽；因着祂的應許，我們才衍生相應的行動，以禱告回應。視禱告為回應，是巴特一貫的信念，如他在《福音的神學》說：「關乎上帝的真正和正當（true and proper）的語言，必然是對上帝的回應，公開也好，隱蔽也好，明確也好，含蓄也好，是唯獨以上帝為第二身來思想和談論的。」²⁶

在巴特的神學思想中，神學是對上帝啟示「隨後的思考」（*Nachdenken, thinking after*），禱告又豈可站在啟示以先的位置？人能以上帝禱告，不是人主動和自發的求甚麼，而是在祈求以先，人已經領受上帝恩典的賜予。人首先須要謙躬聆聽，存心順服，恭謹領受。神主宰人從屬、神首先人隨後、神優先人居次，這是千古不易的差序格局，人不容僭越，禱告亦然。否則教義神學會落入費爾巴哈（Ludwig Feuerbach, 1804-1872）的質疑——神只是人對自身本性的投射。²⁷

巴特以上帝的自我啟示為起始點的神學，把上帝的主導性（initiative）置於信徒禱告的中心，是自然不過的事。就上帝的超越性以及人對上帝的認識而言，上帝的個人施動性（personal agency）和自由，

²⁵ CD I/1, 23.

²⁶ Barth, *Evangelical Theology*, 164.

²⁷ 參巴特在 *The Göttingen Dogmatics*, 10-12 討論上帝與人的信的關係。

都屬基礎的神學範疇。這兩個範疇，不單屬於形而上或存有論，也屬敬拜的實踐。²⁸ 禱告與神學，敬拜與思考上帝，本是不即不離。可見巴特無法認同當今二者分道揚鑣的局面。

視禱告為回應，並不否定禱告者的主動性。不過這主動性屬於回應的主動性，或說是被動的主動性。換句話說，不是我們祈求，上帝回應，對於我們所求的，祂有主權成就與否。反之，回應的是我們。簡言之，禱告是建基於上帝早前賜給我們的應許。

正如麥度維（John McDowell）指出，對巴特而言，神學論述的性質是「發現」而非「建構」，因此必須建基於一種適切的被動性。神學全在乎「賜予」（gift），而非憑自身的努力生產製造。既然全是恩典，那麼人的定位，又豈會是禱告的施動者（praying agent），彷彿在上帝的宇宙中啟動某個立足點，甚至為上帝的施動性製造有利條件，又或呈獻某些配得上帝注視的東西？反過來說，人所呼求的上帝，又豈會以回應（responsive）或反動（reactive）為取態，由人訂定議程，被人的祈求主導？²⁹

是故「禱告—回應」的公式，即人禱告，神回應的思維，應修正為「應許—禱告」。起始點不是我們的禱告，而是上帝的應許。上帝主動應許在先，人自由的以禱告回應在後，這是不可逆轉的秩序。

我們可進一步從恩典之約和耶穌基督來理解。例如：上帝早前的應許，是以耶穌基督為依歸。恩典之約得以成全，全賴真實的人（true man）耶穌，作為負責任的立約夥伴（accountable human partner），施行決定性的行動，此即耶穌的禱告的行動。³⁰ 正如巴特說：「當上帝的旨

²⁸ Saliers, "Prayer and the Doctrine of God in Contemporary Theology," 273.

²⁹ John C. McDowell, "Openness to the World: Karl Barth's Evangelical Theology of Christ as the Pray-er," *Modern Theology* 25, no.2 (April 2009): 258-59.

³⁰ Eberhard Busch, "The Covenant of Grace Made with Israel and Fulfilled in Jesus Christ," *Barth* (Nashville: Abingdon Press, 2008), 39-46.

意與祂〔耶穌〕的旨意對峙的當兒，人堅定（human steadfastness）之回答在於耶穌認同上帝旨意的禱告。這禱告是祂為其子民向上帝代求。然而這也是祂教導祂子民及置於他們唇中的禱告。」（CD II/2, 126.）我們作為在基督裏的人、上帝的立約夥伴，可依從耶穌這禱告，來到上帝跟前。³¹ 不過如此解讀超出巴特此時期的思想，屬下一階段的發展，故只會稍稍提及。

時或側聞「禱告搖動上帝的手」，以上的反省有助釐清問題。若然「禱告搖動上帝的手」假設一位偶爾打盹的上帝，須要我們搖動祂的手來喚醒祂；又或一位隔岸觀火的上帝，須要我們以禱告感動祂，好叫祂採取決定性行動，看來與「應許一禱告」這公式的秩序相違，因為上帝絕非被動的回應，而是主動作出應許，邀請我們向祂禱告。倘若「禱告搖動上帝的手」假設上帝以應許承諾我們，並且鼓勵我們去搖動祂的手，則此說具合法性。在日常語境，「禱告搖動上帝的手」基於何種假設，須視乎當時的情況。一般而言，帶着「人禱告、神回應」的含義居多。

若然我們稍向前瞻，按巴特後期基督中心的思想，雖然禱告的是我們，然而上帝所聆聽的禱告，是耶穌基督的禱告，亦即把整個從人出發的思考方向倒置。³² 視人的禱告為回應，也就是對大祭司替我們代求的回應。從上而下的基督動向，與從下而上的聖靈動向互相配合，叫人的禱告參與基督的禱告。基督的禱告並不窒熄或去除人的回應，反倒引發、喚醒和賦予力量，叫人以禱告回應。³³ 那麼「禱告搖動上帝的手」背後的人類學前設，就更顯得荒唐了！

³¹ Eberhard Busch, *The Great Passion: An Introduction to Barth's Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 105.

³² David Willis, "Contemporary Theology and Prayer," *Interpretation* 34, no.3 (July 1980): 262.

³³ Cocksworth, "Prayer," 198.

也許提問者仍然堅持說：「我接受『應許一禱告』的公式，可是至終是我以信心回應祂的應許啊！」於是我們必須細閱下半句：「如此真信心的典範，不是我們可以憑着自己能以產生的（...the epitome of the true faith which we cannot assume of ourselves）。」

若要理解為何採用「真信心」的詞彙，可翻看數頁前巴特感歎「現今信心、重生、歸正最終被視為人的經歷和態度（human experience and attitude）……信心最終被定位為取決於人的現實（faith is to be decisively regarded as a determination of human reality）。」³⁴ 不過，「信心、重生和歸正……意味上帝預定的恩典（grace of divine predestination），自由賜予的聖道和聖靈……永遠都必然來自行動的上帝……」³⁵ 針對近代神學把上帝恩典的賜予，都撥歸人自己的賬戶，彷彿出自人自身，巴特遂採用「真信心」（true faith）³⁶ 的詞彙，以資識別。

是故甚至連回應上帝應許所需要的真信心，也不是出於我們。上帝恩典之約，成為我們回應的基礎。上帝賜予真信心，叫我們能以信靠祂的應許，遂成為我們回應的憑藉。可見禱告的基礎，禱告的憑藉，以至禱告所成就的事情，都不在人這方，全都在上帝那方。

承接巴特的回應，提問者或接着說：「既然『上帝已經賜予〔我們〕祂會聆聽〔的應許〕』，那麼我們就必須禱告！」巴特遂回應如下：

若然我們說「必須」而非「能以」，我們就不是在談論真禱告。按羅馬書第八章第26及27節，從「能以」到「必須」之路，是被我們佇立在門前的奧秘所涵蓋。（We do not speak of true prayer if we say "must" instead of "can." According to Rom. 8:26f the way

³⁴ CD I/1, 19-20.

³⁵ CD I/1, 21.

³⁶ 德文用語："des wahren Glaubens"。

from "can" to "must" is wrapped in the mystery at the gates of which we stand.)。³⁷

我們並非在責任上「必須」禱告，我們只能說我們「能以」禱告。甚至所謂「能以」禱告，亦全在乎上帝的作為。巴特引用使徒保羅的說話：「況且我們的軟弱有聖靈幫助，我們本不曉得當怎樣禱告，只是聖靈親自用說不出來的歎息替我們禱告。鑒察人心的，曉得聖靈的意思，因為聖靈照着神的旨意替聖徒祈求。」（羅八26~27）認真的說，不是我們「能以」，正如科克利（Sarah Coakley）指出，經文顯示保羅承認在人而言，禱告是不可能的事。³⁸ 就是我們蒙恩典被賜予信心，對於禱告內容的認知，也不在我們這方。³⁹ 人「能以」禱告，全賴聖靈按上帝的旨意替人祈求。在這奧祕前面，我們只能佇足而立，仰望上主奇妙的作為。那麼又怎會有我們必須依循的禱告公式呢？

禱告沒有必須依循的公式，同理，神學工作也沒有必須依循的程式。我們彷彿置身於全然陌生的地帶，兩手空空，沒有路牌、地標、地圖、指南針，遂不辨方向和位置。看來經過連串的過濾，只餘下前述「禱告的態度」。

那麼上帝會否因着我們禱告的態度敬畏、謙卑、誠懇、恭謹和迫切，所謂「精誠所至、金石為開」，因而聆聽和應允我們的禱求？若然如此，禱告的態度可以成為我們自義的依據，豈非與先前「禱告可以意味……人以上帝為義而非自以為義」構成矛盾？那麼，我們當以甚麼為基礎？而「禱告的態度」又是甚麼？巴特認為應抱着以下的態度為基礎：

³⁷ CD I/1, 23.

³⁸ Sarah Coakley, "Prayer as Crucible," *Christian Century* 128, no.6 (March 22, 2011): 32.

³⁹ 就是立足於上帝的應許，對於飽受絕症煎熬的病患者，我們應該祈求上主早點接對方離開世界，免受折騰；或祈求患者有足夠力量繼續與病魔搏鬥，持守盼望，見證基督；抑或祈求上主顯出大能，施行神蹟醫病；又或祈求靈丹妙藥早日出現；還是祈求甚麼，我們都摸不清。

「主啊，我信！求祢幫助我的不信！」（Lord, I believe; help thou mine unbelief.）⁴⁰

這節經文正好顯示人當有的取態。如此取態可意味禱告是認信的行動，承認自己之不足和無能，並且以批判的心態，審視自己做神學的思考 and 所採納的方法論。禱告是祈求上主的幫助，祈願上主去除自己的不信、自己的虛謊，求使自己處於真理之中，祈願真理在生命中發揮作用，在做神學的行動中主導。但是「相信」所指何事？巴特其後指出：

相信……是一個自由的行動，是經由相遇、挑戰、帶着主權的行動對人衝擊（confront），作為其條件（conditioned）和命定（determined），這不是人憑自身能成就的……因此相信……並不操控其對象，〔倒過來，〕它是對於其〔即所相信的〕對象主宰人的辨別、認識、聆聽、統覺、思想、言說和行事。⁴¹

相信就是被上帝的道「遇見」，或說上帝的道臨到人，這是上帝主導的事情，絕非人能以促成。如此不對稱的關係，卻絲毫沒有抹煞、去除、低貶或繞過人的主動性。當然這並非自主的主動性，而是回應的主動性。或說禱告的態度，就是深知自己一無所有，惟靠上主的態度。

從上文的闡釋，可見巴特以敬畏和嚴謹的態度論述禱告，這論述也構成徹底的「清場行動」，去除在人這端的任何貢獻，挑戰神學家對方法論的爭論，以及禱告者具自主性的幻覺。正如麥度維所說，此舉去除不負責任的行動，或視禱告為個人化的治療，或被童稚的心態和理解捆綁等等。⁴² 故可說是禱告之於教義學，是以「不是甚麼」來展述，把有違教義學的禱告觀全面排遣。

⁴⁰ CD I/1, 24. 《和合本修訂版》對可九24的翻譯準確得多。

⁴¹ CD I/1, 506.

⁴² McDowell, "Openness to the World": Karl Barth's Evangelical Theology of Christ as the Pray-er," 256. 例子在教會中多的是，如借助一同禱告的機會來教訓人、規勸人、警告人，指責人。

嚴格來說，巴特在這裏沒有正面明示禱告是甚麼，留待《教會教義學》隨後相關的篇章討論。至於禱告之於神學的關係，以「是甚麼」來闡述，有待參考《福音的神學》第十四章。那裏的闡釋與這裏的論述相輔相承，共同構成一幅完整的圖畫。

三 非此非彼論禱告

巴特論禱告之於神學，看來有點尷尬。禱告扮演既不可或缺卻又無能為力的矛盾角色。為何如此為禱告定位？聖經關乎禱告的篇幅可不少，歷代神學家亦不乏論禱告之作。為何要以「非此亦非彼」的形式來論述？巴特神學思想的發展階段，可提供重要線索。

按麥科馬克（Bruce McCormack）論巴特神學思想的轉變和分期，⁴³ 轉捩點在1915年與自由主義劃清界線，從立敕爾學派（Ritschlian school）的觀念論傾向，轉到批判實在論（critical realism）。前者以上帝為道德應然的假定，後者以上帝為先於人類認知活動的完備整全的實在（reality）。⁴⁴ 第一階段從1915至1920年，採納「進程終末論」（process eschatology）主導的辯證神學，即對上帝國度的理解，保持現今實現（present realization）與未來成全（future fulfillment）的張力，或說上帝與世界對立，無法達致更高綜合的辯證（diastasis）關係。這是《羅馬書注釋》第一版的時期。

第二階段橫跨1920至1924年，巴特以「一致終末論」（consistent eschatology）來理解上帝的國度，使現今實現（present realization）的角色不彰。著名的《羅馬書注釋》第二版為代表作。

⁴³ Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Oxford: Clarendon Press, 1995), 21-22.

⁴⁴ McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 129.

第三階段從1924到1936年，巴特以非位格—在位格的基督論（anhypostatic-enhypostatic Christology）來轉化「一致終末論」。不過整個神學方向仍以聖靈論取向的啟示實在化（actualization of revelation）為依歸。這時期的代表作包括《哥廷根教義學》⁴⁵ 和《教會教義學》卷一第一和第二冊。

第四階段始自1936年至離世，巴特在預定論的突破，並從聖靈中心轉到「基督中心的專注」（christocentric concentration）的導向。這是從先前階段專注於啟示在現今的實在化，轉移到專注上帝言說（*Deus dixit*）的指向。這最終的轉移在《教會教義學》卷二第一冊清晰可見。

按以上劃分，《教會教義學》卷一第一冊論禱告，座落在巴特思想發展的第三階段。這階段有第二階段《羅馬書釋義》第二版「上帝在天上，你在地上」（*God is in heaven, and thou art on earth*）⁴⁶ 的背景，或說「時間與永恆的『素質上無限的區別』（infinite qualitative distinction）」。⁴⁷ 這背景構成此書的前設：「上帝是上帝」（*God is God*），⁴⁸ 徹底顛覆自由神學，強調至高主權的上帝，與人（尤其宗教性的人）的對立。上帝是全然的祂者，是隱藏的，無法理解的，是使人失卻平衡的。⁴⁹ 上帝以終末性的恩典和審判衝擊人，祂在基督裏與人的相遇，帶着絕對的弔詭性，構成同時既「是」亦「否」、既不可知亦

⁴⁵ Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, vol.1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

⁴⁶ Karl Barth, "The Preface to the Second Edition," *The Epistle to the Romans*, trans. from the sixth ed. by Edwyn C. Hoskyns (London, Oxford and New York: Oxford University Press, 1968), 10.

⁴⁷ Barth, "The Preface to the Second Edition," 10.

⁴⁸ Barth, "The Preface to the Second Edition," 11.

⁴⁹ Eberhard Busch, *Karl Barth: His Life from letters and Autobiographical Texts*, trans. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, 1976), 119.

揭示，使人落入既懷疑亦信靠、既罪人亦義人的辯證，製造「危機」（crisis）的「時刻」（moment）。⁵⁰

按麥格里奧（Daniel Migliore）的研究，「上帝是上帝」是《哥廷根教義學》的主題。⁵¹《哥廷根教義學》可說是巴特於1924年授課的紀錄。在這裏，「上帝是上帝」所指的，是永活、自由、施恩、公義之主。這名句表達三一上帝在啟示中不可褫奪的主體性（inalienable subjectivity）。作為聖父、聖子、聖靈，上帝是啟示的源頭（source）、客觀內容（objective content）和主觀實現的能力（power of subjective realization）。這個主題，從《哥廷根教義學》到《教會教義學》，蘊涵着多重意義。上帝與被造物不相混淆，然而上帝自由地建立與被造物真實的契通（genuine communion）。上帝與被造物的關係恆常是不對稱的（asymmetric），祂必然採取主動。⁵²

第四階段是對揀選論的新發現，此即預定等同揀選耶穌基督。上帝與人類的立約歷史是建基於上帝在基督裏命定自己為施恩之主，以恩慈待人。因此上帝的旨意毫不含糊，預定的含混性遂一掃而空。揀選和棄絕都實現於基督身上。此即以基督論作為揀選論的根基，而非以領受啟示的人為基礎。自《教會教義學》卷二第一冊以降倡議「基督論的專注」（Christological concentration）。⁵³

⁵⁰ Arnold B. Come, *An Introduction to Barth's Dogmatics for Preachers* (Philadelphia: Westminster Press, 1963), 39-40.

⁵¹ Daniel L. Migliore, "Karl Barth's First Lectures in Dogmatics: Instruction in the Christian Religion," in Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics*, vol.1, xxv. 注意在《哥廷根教義學》的緒言，巴特借用亞奎拿（Thomas Aquinas）的《神學大全》（*Summa Theologica*）卷首的禱告，開始他的論述。禱文如下：「慈悲的上帝，按祢所喜悅的，祈求祢賜給我：殷切的尋求、謹慎的查察、真實的認識，及完備的展示，好叫祢的名得榮耀。阿們！」不過這禱告只扮演開場白的角色。這禱文亦同樣在《教會教義學》的緒言出現。

⁵² Migliore, "Karl Barth's First Lectures in Dogmatics," xxv-xxvii.

⁵³ McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 453-62.

可見在第三階段，人論尚待建立。在第四階段巴特才從基督顯明真實的人性，看恢復的人性是怎麼樣的，故否決獨立於基督的人論。因此第三階段，可謂沒有人論「可用」，又怎能釐清人當如何禱告呢？故只能以第二階段的「上帝是上帝」來否定人以禱告接近上帝的努力，以及上帝以既「是」亦「否」的衝擊與人相遇。第三階段三一上帝那不可褫奪的主體性，以及上帝與人不對稱的關係，都促使他以非此非彼的方式，來闡釋禱告。

四 禱告的啟發

我們還須回答一個基本問題：是甚麼促使巴特把禱告置於神學方法論之內？此舉沒有在《哥廷根教義學》出現。從《哥廷根教義學》到《教會教義學》卷一第一冊，重要著作還有1927年出版的《基督教教義學大綱》，⁵⁴ 以及於1931年出版的《安瑟倫：信仰尋求理解》。⁵⁵ 《基督教教義學大綱》對禱告之於教義學的討論，並沒有怎樣超越《哥廷根教義學》，⁵⁶ 故從略。

在《安瑟倫》第一版的前言，巴特盛讚安瑟倫的神學格局，認為安氏對上帝存在的論證，是「一個優良、具透視力和簡潔的神學」，每

⁵⁴ Karl Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*: 1. Band: *Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik*, 1927/ Hrsg. von Gerhard Sauter. Zürich: Theologischer Verlag, (1982). (*Karl Barth: Gesamtausgabe*. Abt. 2: *Akademische Werke*, 1927). 本書的主題環繞着上帝之言的教義。巴特視上帝的道為最完備的客觀實在之存在物，因為它並不是人之言，而是上帝自身的存有在背後的上帝之言。這論題所針對的神學方法論，是以信仰而非以上帝作為研究對象的教義學。Jeffrey C. Pugh, *The Anselmic Shift: Christology and Method in Karl Barth's Theology* (New York and Frankfurt am Main: Peter Lang, 1990), 71-72.

⁵⁵ Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum, Anselm's Proof of the Existence of God in the Context of his Theological Scheme* (London: SCM, 1960).

⁵⁶ Barth, "Dogmatik als Bemühung," *Die Christliche Dogmatik im Entwurf*, 17-24.

一步都十分「具指導性和啟發性」，雖然他無法全然認同他的觀點。⁵⁷ 在第二版的前言，巴特交代完成此書後，隨即撰寫《教會教義學》，《安瑟倫》一書為他「提供一個至關重要的鑰匙……來理解整個思考過程」，並且在他「撰寫《教會教義學》時持續深化」。⁵⁸

巴特明示安瑟倫持守神學與禱告的必然關係，構成理解（*intelligere*）的條件。對上帝的正確知識全然在乎上帝施恩。「必須藉着禱告尋求這恩典，意味對信仰的理解的終極和決定性能力，並不在於人的理性憑自身運作〔可達至〕，卻〔須〕恆常被賜予人……。從這角度看，安瑟倫禱告的主題：恩典的禮物（*donum gratiae*），與尋求和達至人類思考的最高點，並無二致。」⁵⁹ 這可說是恩典的主觀方面。

至於恩典的客觀方面，「上帝會指教他的心靈，在何處和如何尋求（*ubi et quomodo te quaerat*），上帝會光照他的眼睛，使那按本性向地上彎腰的，可被提升向上，好能瞻仰祂。……這方面的恩典是實現（*acutalization*）原初創造於人心內的能力。」⁶⁰ 再者，「上帝會指教他的心靈在何處和如何尋見（*ubi et quomodo te inveniat*），上帝會讓他看見祂的面，讓他看見祂自己。上帝會把祂自己賜給他。」⁶¹ 安瑟倫認為人的困局是未能認識上帝，因為人，包括信徒，都因罪遠離上帝。故問題不單在於尋求上帝的正確途徑，亦在於上帝臨在抑缺席。人對上帝的知識全然在乎恩典，在乎與祂相遇，人無法憑自身努力達致。故關鍵在於上帝是否「現身」，臨近我們。⁶²

⁵⁷ Barth, *Anselm*, 9.

⁵⁸ Barth, *Anselm*, 11.

⁵⁹ Barth, *Anselm*, 37.

⁶⁰ Barth, *Anselm*, 37-38.

⁶¹ Barth, *Anselm*, 38.

⁶² Barth, *Anselm*, 38-39.

人的認知必然落入主客對立的格局。不過上帝的道，作為教義學之所思，卻不是一般意義上的客體。上帝的道是把自身隱藏或遮蔽於一般客體的主體，並以此叫人認知祂。祂為自己賦予客體性，卻不失其主體性。上帝自始至終都是自由的，掌管着整個認知事件。若要認識上帝，禱告是唯一的途徑。在尋求理解的過程，信心的禱告佔起始位置。安瑟倫《論說篇》（*Proslogion*）的第一章以祈求光照的禱告形式撰寫，亦即以信仰為基礎來尋求理解。在認識上帝的事上，人本無能，惟主是靠，故只能禱求。⁶³ 安瑟倫書中禱告與神學的密切關係，以及恩典的主觀性和客觀性，好些觀點都與巴特這時期的思想相契，雖然未盡相同。麥科馬克亦承認安瑟倫論禱告對巴特具啟發性。⁶⁴ 難怪巴特把禱告納入神學方法論中。

五 結論

本文從三方面處理巴特在神學方法論中對禱告的論述：首先從巴特第三階段的思想架構，闡釋禱告之於教義學的含義；接着以巴特神思想發展的階段，嘗試解釋為何巴特採用「非此非彼」的否定方式來鋪排他的論述；最後以巴特對安瑟倫的研究，解釋為何禱告出現在神學方法論中。

甚願神學家都是禱告者！互勉之。

⁶³ McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 424-25。

⁶⁴ 麥科馬克認為巴特的《安瑟倫》對《教會教義學》的貢獻言過其實（McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*, 441.）。有興趣的讀者可參Timothy Stanley, "Returning Barth to Anselm," *Modern Theology* 24, no.3 (July 2008): 413-37 對麥科馬克論點的駁斥。

撮 要

本文聚焦於《教會教義學》卷一第一冊的緒論，為巴特的神學方法論中論禱告提供詮釋，並按巴特寫作時的思想框架來進行。文章亦嘗試解釋為何巴特採用否定的方式來為禱告立論。最後本文亦指出導致巴特把禱告納入神學方法論的關鍵因素。

ABSTRACT

This essay provides a commentary on Karl Barth's conception of prayer in his theological methodology, focusing on the prolegomena in *Church Dogmatics I/1*. The commentary is written within the theological framework of his thought at the time when the prolegomena was written. It also explains why Barth's explication takes a negative form by placing it within the developmental stage of his thought. Finally, it identifies the factor which leads to the incorporation of prayer into Barth's theological methodology.