

宗教即信仰的神學時代

—— 巴特自由主義神學時期宗教思想探究

Religion as Faith: A Study of Barth's Religious Understanding in His Liberal Theological Phase

鄭佳露

ZHENG Jialu

作者簡介

鄭佳露，中國人民大學哲學院在讀博士

Introduction to the author

ZHENG Jialu, Doctoral Student, the School of Philosophy, Renmin University of China.

Email: zhengjialu@hotmail.com

Abstract

In his liberal period Barth did not regard “religion” as an internal problem of theology; rather, from the perspective of his understanding of “modern theology,” “theology” was a problem in “religion.” In this article Barth’s religious understanding during his liberal phase is investigated through the genetical-historical method on the basis of his early theological works. As a follower of Schleiermacher at this point, Barth generally regarded the nature of religion as the inner experience of the individual, and “theology” as the external expression of the inner religious experience. “Religion” and “faith” are not only the inner experience of the individual, but also an event, an action, a process of generation. This means that “religion” as a real relationship is not a subjective internal psychological activity, but a transcendental inner experience. Moreover, he also used this as a basis to explain the relationship between the universal “religious” experience and the special phenomenon of “Christianity”. The basic starting points of Barth’s understanding of the concept of “religion” in his liberal period are “individuality”, “immanence” and “transcendence,” and the internal tension between these three characteristics is the reason that he later gave up the concept of “religion” in constructing his modern theology.

Keywords: Karl Barth, Religion, Faith, Theology, Christianity.

導言

在卡爾·巴特對宗教的諸多神學批判中，最讓人印象深刻的莫過於《教會教義學》(*Kirchliche Dogmatik*)第17章“上帝的啟示即是對宗教的揚棄”(Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion)第二部分的標題“宗教即不信”(Religion ist Unglaube)這一判斷。在這裡，“宗教”作為“信仰”的對立面是人對上帝的反叛，是神學的內部問題，是必須在上帝的啟示中被揚棄的東西。基於這種論述，歷來的研究者們都傾向於將巴特的宗教批判視為20世紀以來基督新教神學內部的一次哥白尼式的革命：一方面將“宗教”拉下神壇，扭轉了自施萊爾馬赫以來“宗教”概念在基督新教神學內部的核心地位；另一方面將神學重新建立在上帝對人的談論，即上帝的自我啟示之上。也正是在這種意義上，巴特被不少研究者視為新正統神學(New orthodox)的代表人物，而他對宗教的批判也成為基督新教神學領域內闡釋“宗教”概念的基本範式^①。

但是從什麼時候開始“宗教”和“信仰”在巴特的神學論述中開始成為了一對互斥的概念呢？或者換句話說巴特從什麼時候開始將“宗教”視為“神學”必須批判和揚棄的對象呢？1919年首次出版的《羅馬書釋義》(*Der Römerbrief*)似乎能夠為我們提供某些線索。在對《羅馬書》第4章9-12節的詮釋中，巴特使用了“信仰和宗教”(Der Glaube und Die Religion)作為標題來解讀亞伯拉罕“因信稱義”的故事。但是，在這裡巴特不僅將宗教視為對上帝創造行為的必要性心靈反應，^②而且將擁有宗教視為真實人性的表現。^③因此，此

^① Francis Schüssler Fiorenza, "Religion: A contested site in theology and the study of religion," *Harvard Theological Review* 93, no. 1 (2000): 7-34.

^② Karl Barth, *Der Römerbrief 1919* (Zurich: Theologischer Verlag, 1985), 120.

^③ *Ibid.*, 121.

時的巴特尚未將“宗教”視為人對上帝的反叛，反而在人類學的基礎上肯定了“宗教”的價值。不過值得注意的是，巴特在這裡討論的既不是新康德主義哲學語境下的“宗教”，也不是現代自由主義神學語境中的“宗教”，而是亞伯拉罕的“宗教”，保羅的“宗教”，《聖經》中的“宗教”。之所以強調這一點，是因為巴特在走向保羅，走向《聖經》的過程中，不僅追隨過馬堡基督新教自由主義神學大師赫爾曼（Wilhelm Herrmann），在1910年的手稿《關於宗教哲學的觀點和想法》（*Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*）中，甚至還打算以施萊爾馬赫的宗教思想為出發點，整合新康德主義哲學家科亨（Hermann Cohen）和赫爾曼的宗教思想建立自己的宗教哲學。既然巴特在自己神學生涯的初期就已經開始關注“宗教”概念了，這種“宗教”也並未如《教會教義學》時期一樣站在“信仰”的對立面，那麼，巴特自由主義神學時期的“宗教”概念究竟有哪些特徵呢？

歷來不少學者在研究巴特宗教思想的過程中傾向於選擇1922年的《羅馬書釋義》和《教會教義學》第17章為出發點，雖然這凸顯巴特神學在回應“宗教”概念時範式轉換式的貢獻，但這一方面忽視了“宗教”概念在巴特神學思想發展中的變化，另一方面也弱化了巴特在宗教批判中對近代“宗教”概念背後核心神學問題的回應和關注。例如，萊因哈德·克勞斯（Reinhard Krauss）就在《上帝的啟示和人類的宗教》（*Gottes Offenbarung und Menschliche Religion*）中從1922年的《羅馬書釋義》和《教會教義學》第17章出發，認為巴特徹底接受了近代人類學基礎語境下的“宗教”概念，他的貢獻在於徹底扭轉了“神學”對“宗教”的評價，即神學的去宗教化。^①誠然，在巴特神學的整個發展過程中他既沒有像康德一樣否定理性為自然宗教開辟道路的可能性，也沒有如施萊爾馬赫一樣為宗教在人類的

^① Reinhardt Krauss, “*Gottes Offenbarung und Menschliche Religion*” (PhD diss., University of St Andrews, 1990).

自我意識中開闢出新的活動領域。但是，僅僅從辯證神學時期和教會教義學時期出發評價巴特的宗教思想不僅忽視了巴特宗教思想自身的豐富性，而且忽視了巴特自由主義神學時期宗教思想背後的問題意識。因為巴特在接受自由主義神學對“宗教”概念理解的過程中一直在試圖尋找解決其內在困境的道路，即“現代神學”語境下宗教概念的“超驗性”和“內在性”之間存在的張力。

此外，在針對巴特早期自由主義神學時期（1909-1914）的研究中，學者們傾向於將“宗教”作為一個背景式的概念進行處理，即將其視為巴特與自由主義神學傳統的一個紐帶。例如，美國學者布魯斯·麥考麥克（Bruce McCormack）在處理巴特早期辯證神學的過程中，將巴特自由主義神學時期的宗教理解基本視為對赫爾曼的傳承。^①此外，韓國學者吳聖顯則在研究處理巴特與施萊爾馬赫的關係中，將巴特自由主義神學時期的宗教理解視為對施萊爾馬赫的積極接受。^②然而，從巴特這一時期的神學作品中，可以非常清楚地看到“宗教”（Religion）是他早期神學發展過程中的一個重要概念，以“宗教”為題目的文章就包括1910年的《關於宗教哲學的觀點和想法》（*Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*）與1912年的《宗教與科學》（*Religion und Wissenschaft*）。因此，僅僅將“宗教”視為一個背景式的概念在一定程度上忽視了自由主義神學時期巴特神學發展的真實軌跡。荷蘭學者科尼斯·庫伊（Cornelis van der Kooi）在研究巴特早期神學思想（1909-1927）的過程中注意到了“宗教”概念在1909-1914年這一階段的核心地位。^③但是他只看到巴特對“宗教”的內在性訴求是巴特最後放棄“宗教”概念的原因，並沒有看到“宗教”概念背後的超驗性和內

^① Bruce L. McCormack, *Karl Barth's critically realistic dialectical theology: Its Genesis and Development 1909-1936* (Wotton-Under-Edge: Clarendon Press, 1997).

^② Sung Hyun OH, *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909-1930* (Neukirchener: Vandenhoeck & Ruprecht Gm, 2005).

^③ Cornelis van der Kooi, *Anfängliche Theologie: der Denkweg des Jungen Karl Barth (1909 bis 1927). Beiträge zur evangelischen Theologie*, Vol. 103. (München: Chr. Kaiser, 1987).

在性訴求之間存在的張力才是真正促使巴特最終放棄從“宗教”概念出發開辟自己神學道路的原因。

文章將會在接下來的分析中以“宗教”概念為綫索，梳理巴特自由主義神學時期的思想脈絡，探究“宗教”“神學”和“信仰”之間的相互關係。具體以1909年的《當代神學和上帝之國的工作》（*Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*）、1910年的《基督教信仰和歷史》（*Der christliche Glaube und die Geschichte*）與《關於宗教哲學的觀點和想法》（*Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie*）、1912年的《宗教與科學》（*Religion und Wissenschaft*）和1913年的《對位格性上帝的信仰》（*Der Glaube an den Persönlichen Gott*）為文本基礎。^①

一、“現代神學”中的“宗教”問題

巴特於1909年在《神學和教會雜誌》（*Zeitschrift für Theologie und Kirche*）上發表了自己的第一篇論述性神學小文章：《現代神學和上帝之國的工作》（*Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*）。在這篇文章中，巴特試圖回答一個“現代神學”在實際神學工作中必須面對的問題，即以個體內在體驗為本質的“宗教”如何在教牧工作中面對“歷史相對主義”（*der historische Relativismus*）的挑戰。具體而言，從馬堡（Marburg）神學系和海德堡（Heidelberg）神學系畢業的學生相較於從其他地方畢業的學生而言更少投身於海外的傳

^① Karl Barth, “Moderne Theologie und Reichgottesarbeit,” in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1914*, hrsg. von H. A. Drewes and H. Stoevesandt (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993), 334-366; “Der christliche Glaube und die Geschichte,” in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, hrsg. von H. A. Drewes and H. Stoevesandt (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993), 149-212; “Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie,” in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, 129-138; “Religion und Wissenschaft,” in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, 418-438; “Der Glaube an den Persönlichen Gott,” in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, 494-555.

道工作，而這兩個神學系都被視為“現代神學”的大本營。在巴特看來，這一困難是由“現代神學”自身的特徵所決定的，但這一困難並非毫無解決之道。巴特這篇文章的任務就是要找出“現代神學”內部存在的問題，以解決其在神學實踐中遇到的困難。雖然這篇文章並沒有以“宗教”為題目，但是它表達了巴特在“現代神學”框架內對宗教核心問題的基本思考。因此，這也是文章進一步詳細闡述巴特早期“宗教”思想的出發點。

那麼，在巴特眼中究竟甚麼是“現代神學”呢？巴特所謂的“現代神學”與其說是一個歷史性概念，不如說是一個規範性概念。在對批評者的回應中，巴特明確指出自己所謂的“現代神學”具體指的就是施萊爾馬赫和赫爾曼的神學，在這一神學傳統中個體內在的宗教體驗是整個系統神學的根本前提。巴特認為在施萊爾馬赫那裡“不存在樣本式的宗教，只存在個體性宗教”^①，在赫爾曼那裡“所有屬於宗教的東西就是一種可以喚醒個體完整生命的一種靈性的鮮活本質”^②。正如上文所言，這種神學的實際載體就是當時的馬堡大學神學系和海德堡大學神學系，同時巴特也將自己視為“現代神學”陣營中的成員。但是在當時的神學界中除了“現代神學”之外，還存在“正統派”（die Orthodoxie），“敬虔派”（der Pietismus）等其他神學傳統。就“現代神學”與其他神學傳統的關係而言，巴特並沒有將“現代神學”視為一種高於其他傳統的神學，而是將它們視為“並行的福音呈現形式”（eine Erscheinungsform des Evangeliums neben andern）。在這種意義上，它們都受制於“歷史相對主義”（der historischen Relativismus）。這就意味着，“現代神學”和其他神學傳統一樣，都需要為信仰作見證，但是“現代神學”之所以不同於其他神學傳統是因為它採用了不同的方法為信仰作見證。不同於“正統派”和“敬虔派”，“現代神學”並不是直接承認某種教義傳統的規範性，而是在自己的神學工作中去

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 355.

^② Ibid.

判斷哪些教義傳統對自己而言具有規範性。值得注意的是，在對批評者的回應中，對“現代神學”這一概念的模糊使用是巴特自己唯一承認的一個錯誤：“我稱為現代神學的東西指涉太遠了”^①。正是在這種意義上，他進一步從時間上將“現代神學”限制為施萊爾馬赫《論宗教》（*Reden über die Religion*）之後的神學。並且，在巴特眼中他的老師赫爾曼延續的就是施萊爾馬赫的傳統，這也正是他想要繼續傳承和開拓的“現代神學”。因此，從以上分析可以看出，此時的巴特將自己視為一個不折不扣的“現代神學”工作者。

在巴特看來，這種“現代神學”具備兩個重要特徵：1）宗教個體主義（*der religiöse Individualismus*）；2）歷史相對主義（*der historische Relativismus*）。“現代神學”之所以在實際的神學工作中面臨巨大的困難，是因為這兩個特徵之間存在難以調和的矛盾。具體而言，巴特延續施萊爾馬赫與赫爾曼的傳統，將“宗教個體主義”視為“現代神學”的本質，即個體的內在宗教體驗是“現代神學”的基石。從這一點出發，巴特否認了存在“普遍有效的啟示源”（*allgemeingültige Offenbarungsquelle*），“規範性的基督教世界觀”（*normatives christliches Weltbild*）。因為不管是普通人的宗教，還是耶穌基督的宗教都必須遵循個體性和內在性原則，而個體性和內在性這一方式決定了“現代神學”語境中的“宗教”在形式上並不具備先驗的普遍性和規範性。但是巴特對“個體主義”（*Individualismus*）的這種詮釋很容易被理解為“主體主義”（*Subjektivismus*），這也正是他被兩位批評者詬病的方面。其實，巴特在闡述“宗教個體主義”時已經將宗教的產生描述為個體在基督教傳統或者顯示生活中與某種力量的一種相遇，並且在這種相遇中“個體必須全然地將自己置於對該力量的服從和信任之下”^②。但

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 363.

^② *Ibid.*, 342.

面對批評者的質疑，巴特不得不再次聲明自己的“宗教個體主義”與“主體主義”之間區別。

巴特指出，在康德的倫理學中，“道德法則並不是自律的產物，而是自律的超驗法則”^①。因此，在這種意義上“個體主義”（Individualismus）絕非是一種“沒有目標，沒有界限的主體主義”（ein ziel-und schrankenloser Subjektivismus）。作為一個“現代神學”工作者巴特毫無疑問地將“德行的個體主義”（sittlicher Individualismus）視為“現代神學”的基礎，甚至可以說“現在神學”的關鍵就在於如何在神學領域貫徹“宗教個體主義”原則。基於這一原則，巴特認為“上帝並非是某種外在的規範，而是個體內在的確信和權威，這種確信和權威在走向人的歷史的基督中被啟示給個體”^②。巴特認為這一點不僅適用於人們對上帝的理解，同時也適用於人們對耶穌基督的理解。在基督傳統中，真理並不是耶穌基督宣講的教義，而是耶穌基督“在宣講中所傳遞的情感”（die in Rede übertragene Affektion）^③。這種施萊爾馬赫意義上的“情感”（Affektion）本質上作為一種不可表達的“內在事實”（innere Tatsächlichkeit），這在巴特看來也是“宗教”之所以為“宗教”的地方。

這裡巴特實際上處理的是一個真理的同一性問題。因為在巴特看來一切能夠被表達的，被思考的都是處在流變之中，這一點也同樣適用於歷史上的耶穌，所以，“現代神學”不能將語言性和思想性的基督宗教傳統視為基督宗教中被啟示出來的真理，畢竟，在巴特看來，“現代神學”對真理的堅持也是它區別於其他神學傳統的關鍵。因此，巴特雖然從施萊爾馬赫與赫爾曼的神學出發，將“宗教個體主義”視為“現代神學”的本質，但是個體始終和其他個體共同面

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 358.

^② *Ibid.*, 363.

^③ *Ibid.*, 359.

對着更大的對象，更高的力量和更深的傳統。這些對象、力量和傳統的名字可以是“規範”（Norm）、“道德法則”（Sittengesetzt）或者“團契”（Gemeinde）。這些對象、力量和傳統是“一個鮮活的整體，個體只能參與其中，被它們抓住，從而意識到自己的生命”^①。並且也正是在這種意義上，巴特強調了教會的重要性，因為巴特認為教會即是“存在於宗教語言和宣講中的超個體和對象”。^②因此，通過強調“現代神學”在“宗教個體主義”中的真理性訴求，巴特劃清了自己與“主體主義”之間的界限。簡而言之，巴特認為個體內在的宗教體驗並非是個體對規範的自我生產和自我消費，而是個體在與超個體相遇時“被給予”的體驗，是一種相遇和發生，所以不能將“宗教個體主義”視為“宗教個體主義”。

那麼，在巴特眼中甚麼是“現代神學”中的“歷史相對主義”（*der historische Relativismus*）呢？不同於“宗教個體主義”，“歷史相對主義”並不是宗教的本質，而是個體的內在宗教體驗在走向外部世界的過程中面對的挑戰，是“宗教生命在個體理解了的實踐和更新中面對的一種格外重要的外化性時刻”^③。這就意味着宗教並不僅僅是一種封閉的個體內在體驗，而是一種不斷更新個體當前生命存在形式的力量。正是在這種更新和改變的過程中，“現代神學”不得不面對“歷史相對主義”。因此，“歷史相對主義”作為“現代神學”的另一個顯著特徵根本上源於個體的內在性宗教體驗與其他領域之間不可分割的親密關係，即“歷史相對主義”是作為個體生命動力的內在宗教體驗在與個體生命的其他領域互動的過程中產生的問題。具體而言，“現代神學”不僅僅是個體的內在性宗教體驗，作為啟示的源泉（*Offenbarungsquelle*）它還可以是“道德真理的律令”（*ein Gebot sittlicher Wahrhaftigkeit*）。因此，“現代神學”並不排

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 364.

^② *Ibid.*

^③ *Ibid.*, 343.

斥“科學”(Wissenschaft)的研究。並且,它必須滿足現代精神世界發展過程中人們對“普遍科學”(allgemeingültige Wissenschaft)的要求:即“對於科學來說,只要它真的是科學,在自然和精神世界中就不存在絕對的整體”^①。由此出發,巴特認為現代神學的根本問題就在於“宗教個體主義”和“歷史相對主義”之間存在着不可逾越的鴻溝:因為“宗教只知道個體價值,歷史只知道普遍事實”^②。前者是現代神學的本質特徵,後者是前者在實現過程中不可避免的困難,並且,巴特認為問題的解決方式就是如何從前者出發克服後者。

對於具體的神學工作者來說,困難就在於如何從自己的內在宗教生命出發在他人面前為信仰做見證,因為基督宗教傳統中的教義對於現代神學工作者而言並不具備普遍先天的合法性。作為過去信仰群體對自己內在個體信仰體驗的表達,基督宗教的教義系統必須重新接受神學工作者當下內在宗教體驗的檢驗,即它們在何種程度上是個體宗教體驗的外在神學表達。在巴特看來,這並不是一個可以在某個學期解決的問題,而是年輕的神學工作者需要用一生去面對和解決的問題。而這一困境之所以在年輕牧師們這裡格外突出,是因為巴特相信這一困境會在神學工作者個人倫理和宗教體驗的不斷完善中找到出路。

回到文章一開始提出的問題,巴特在“現代神學”的語境中所謂的“宗教”究竟指的是甚麼呢?用巴特自己的話回答:“宗教對我們來說是一種非常嚴格的個體經驗,我們覺得有責任清楚而積極地處理它和人類普遍意識的科學性之間的關係。”^③由此出發,巴特認為現代神學面臨的問題就是“宗教”問題,即理論的宗教知識(das wissenschaftliche Verständnis der Religion)如何能夠在實際的宗教工作(die praktische religiöse Arbeit)中發揮作用。並且,巴特還談到

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 343.

^② *Ibid.*, 344.

^③ *Ibid.*, 347.

“宗教”與“啟示”（Offenbarung）的之間關係，比如“基於啟示的宗教生命最終是個體的”^①。所以，很顯然，此時的巴特並沒有如在《教會教義學》中那樣將“宗教”視為“神學”的問題，因為“現代神學”在“宗教個體主義”和“歷史相對主義”中面臨的“神學”問題本身就是一個“宗教”問題。

二、宗教與神學

那麼，在巴特眼中，作為個體內在體驗的“宗教”與“神學”之間具體有甚麼樣的關係呢？雖然在《現代神學和上帝之國的工作》這篇文章中巴特並沒有詳細闡述“宗教”和“神學”的關係，不過在這一時期巴特的其他文章和報告中可以看到，不管是在回應“現代神學”內部遇到的歷史相對主義的挑戰時，還是在回應外界對“現代神學”科學性的批評時，“宗教”和“神學”這對概念之間的區別一直是巴特理解“現代神學”的基本出發點。1910年巴特在瑞士德語區牧師年會上作的報告《基督教信仰和歷史》，1912年巴特在薩芬維爾工會上作的報告《宗教與科學》，1913年巴特在瑞士改革宗講道人協會的年會上作的報告《對位格性上帝的信仰》都充分說明了這一點。

在《基督教信仰和歷史》這篇報告中，巴特本質上處理的依然是“現代神學”內部的基本困境，即“宗教個體主義”和“歷史相對主義”在個體層面和社會歷史層面存在的張力。首先，他將“基督教信仰和歷史”之間的關係分成了兩個維度：第一個是“信仰”內部的問題，即敬虔和自己的歷史之間的關係，或者宗教和自己的過去之間的關係。^②第二個是作為知識性陳述的“信仰教義”（Glaubensgedanken）之間的關係問題。^①在巴特看來，第一個問題

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit*, 343.

^② Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 155.

涉及的是“宗教”，第二個問題涉及的是“神學”，或者更確切地說是教義學。^②同時，巴特還指出宗教問題的答案決定了神學問題的答案，因為前者是後者的對象。^③在《對位格性上帝的信仰》這篇報告中，巴特延續並明確了自己對“宗教”和“神學”的這種區分，並且進一步說明了作為內在體驗的“宗教”與作為反思性陳述的“神學”之間的內在關係。在闡述“上帝的位格性”（die Persönlichkeit Gottes）這一問題之前，巴特首先明確了“宗教”和“神學”之間的區別：“宗教的真理存在於其體驗，經歷和實踐中，並且需要將這種源自於上帝的內在事實與關於這一事實的反思性表述區別開來”。^④也就是說，前者是後者的根源，後者依賴於前者。但是，這並不意味着“宗教”不需要“神學”。因為宗教經驗自身迫使人們去言說，去表達，這也是“神學”產生的根本原因。^⑤所以，這也決定了“神學”的可能性和有限性：神學唯一能做的是探究如何能夠把內在的宗教體驗連貫而清晰地表達出來；神學不允許做的是進入，糾正或者越過內在宗教體驗。^⑥

正是在這種區分之下，巴特將“上帝的位格性”視為一個“神學”問題，而非“宗教”問題，因為耶穌的內在生命體驗中已經包含了“上帝的超越性存在”（Gott außer uns als das Erhabene—Gottes Reich）和“上帝的位格性存在”（Gott in uns als das Persönliche—Gottes Kind）。所以，這對於有內在宗教體驗的人來說不是問題，因為這不屬於人類理性思考的對象，而是一種被啟示，被給予的真實。只是當“神學”試圖清晰而系統地表達並理解上帝的這兩種屬性時，就會遇到問題：要麼會在將上帝的超越性應用到上帝的位格性中走向“自然

^① Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 155.

^② Ibid., 156.

^③ Ibid.

^④ Ibid., 500.

^⑤ Ibid., 501.

^⑥ Ibid., 502.

神論”（Deismus）；要麼會在將上帝的位格性運用到上帝的超越性中走向“泛神論”（Pantheismus），而這兩種方式最終都會導致“上帝概念”（Gottesbegriff）的解體。正是在這種意義上，巴特甚至引用施萊爾馬赫的話：在宗教中上帝的觀念並沒有人們以為的那麼高。^① 巴特將“神學”上的這種不可表達性稱之為“宗教的秘密”（Das Geheimnis der Religion），在這種秘密面前，神學能做的不是從自身的科學性方法出發，追求表達上的連貫和統一，而是跟隨宗教體驗承認其內在的張力，即上帝既是超越的，也是內在的。

從以上的分析中可以發現，“宗教”是“神學”的詮釋對象，“神學”的價值和界限都取決於它對“宗教”的詮釋是否到位。因此，離開“宗教”，“神學”就沒有存在的必要性，因為“神學”只是“宗教”的表達性工具。因此，此時的“宗教”並沒有站在“神學”的對立面，甚至可以說“宗教”概念在巴特的“現代神學”語境中是比“神學”更高級的概念，因為前者描述的是個體在與啟示者相遇中的內在生命體驗，後者只是對前者系統性的闡述。

三、宗教與信仰

巴特在《基督教信仰和歷史》中論述“宗教”和“神學”的區分時將“宗教”視為“信仰”的內部問題。文章試圖探究的是，此時的巴特究竟在多大程度上將“宗教”和“信仰”視為同類呢？“信仰”概念的具體內涵是否如“宗教”概念一樣指的是個體與啟示者相遇時的內在體驗呢？在《現代神學和上帝之國的工作》這篇文章中，巴特並沒有將“信仰”作為一個與“宗教”並立的關鍵詞使用。但是，從“信仰”（Glauben）出現的三處文本可以看到“信仰”和“宗教”一樣，指的是一種個體內在的，需要被表達的體驗：第一處是：“你

^① Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 500.

們能從在你們中的信仰出發做見證麼？”^① 第二處是：“它們是否是，或者在多大程度上也是他們信仰的表達。”^② 第三處是：“正如我們讚賞正統主義、敬虔主義、理性主義，以及天主教會在實現信仰的特殊方式中的效果，這一點也適用於我們。”^③ 雖然巴特在《現代神學和上帝之國的工作》中只是稍微涉及了“信仰”概念，但是在1910年的《基督教信仰和歷史》這篇文章中，巴特則系統地闡釋了“信仰”概念。在《基督教信仰和歷史》這篇文章中，巴特首先從心理學的角度將“信仰”（Glauben）視為在人類文化意識領域中不同於邏輯、倫理和美學的“實在性關係”（Realitätsbeziehung）。用巴特自己的話講：“信仰即上帝的體驗，是對超人的，超自然的至上生命力量的直接意識”。^④ 其次，從信仰形成的過程出發，信仰是個體與超個體之間的交流，即個體往上走向超個體，和超個體往下走向個體的過程。^⑤ 所以，信仰不是一種靜止的存在，而是一種相遇，一種發生，一種改變。最後，正是基於這種個體與超個體之間的相遇，信仰還是一種社會性的存在。^⑥

如果將這裡巴特對“信仰”概念的闡述與他在《現代神學和上帝之國的工作》中對“宗教”概念的闡述相比較，就會發現“宗教”概念和“信仰”概念指的都是與啟示對象相遇的過程中產生的內在個體體驗。但是，信仰並不僅僅是個體的內在主觀性體驗，同時也是普遍文化意識在個體中實現自身的過程。這也是巴特在回應《現代神學和上帝之國的工作》中的“宗教個體主義”（der religiöse Individualismus）被批評為“主觀主義”（Subjektivismus）

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit* (Zürich: Theolog. Verl, 1992), 342.

^② Ibid., 345.

^③ Ibid., 347.

^④ Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 161.

^⑤ Ibid.

^⑥ Ibid.

時，對“宗教”概念的超驗性做出的補充說明，即從倫理學的角度出發論證了“宗教”概念的超驗性。宗教的個體主義以倫理的個體主義為前提，道德意志的自律在康德的意義上必然以神律（Theonomie）為前提。在這種意義上道德法則並不是個體自律的產物，而是一種超驗的原則，也就是說道德自律一方面具有普遍性，另一方面道德自律的承載者卻是個體性的。在這種意義上，他將自己的方案視為“在施萊爾馬赫的意義下對康德的倫理學的深化”。^① 同樣，在《關於宗教哲學的觀點和想法》中巴特從“宗教”與“文化意識”（Kulturbewusstsein）的關係出發，闡釋了宗教概念的超驗性訴求。簡而言之，宗教在文化之中是一種“全然的方向性感覺”（schlechthinniges Richtungsgefühl），而非一個建構性的因素，所以，宗教對普遍文化意識的呈現方式區別於邏輯、倫理和美學。並且，他將普遍文化意識的主體視為“個體”（das Individuum），也就是說宗教是普遍的文化意識在個體中的“實現過程”（Bewusstwerden）。因此，在這種意義上，“宗教”並不是經驗層面的個體心理體驗，而是一種“被給予”的實在性關係，具有超驗性和普遍性。這也是巴特在《基督教信仰和歷史》中從個體性和超個體性所描述的信仰的發生過程。由此可以看出，“宗教”除了是一種個體的心理體驗之外，還包含了超越個體的“真理訴求”（Wahrheitsanspruch）。因此，如果說巴特在處理“宗教”和“神學”之間的關係中關注的是“宗教”概念的內在性的話，那麼，在處理“宗教”與“信仰”關係的過程中他更關注的是“宗教”概念背後的超驗性和實在性，即“宗教”概念包含的普遍性和真理性訴求。

既然“宗教”概念和“信仰”概念在內涵上存在如此大的相似性，是否可以將其視為同義詞呢？巴特在《基督教信仰和歷史》中從宗教改革的傳統出發，秉承施萊爾馬赫的術語體系回答了這一問

^① Karl Barth, *Moderne Theologie und Reichgottesarbeit* (Zürich: Theolog. Verl, 1992), 359.

題。雖然“宗教”概念和“信仰”概念在自由主義神學時期的巴特眼中指的都是個體的內在體驗，但是它們實際上卻代表了不同神學傳統對這種內在體驗的表達。簡而言之，巴特認為“宗教”概念秉承的是施萊爾馬赫的神學傳統，“信仰”概念堅持的是宗教改革的神學傳統，但這二者表達的實質性概念內涵是一樣的。在施萊爾馬赫的宗教體系中，“直觀”（Anschauung）指的是意識“對某種作用的接受”（das Aufnehmen einer Wirksamkeit）；“感覺”（Gefühl）指的是“這種作用在意識中所產生的效果”（das durch diese Wirksamkeit im Bewusstsein Gewirkte）。在個體宗教體驗中，這兩個層面在語言上可分，但在實際發生過程中不可區分。正是在這個意義上，巴特指出“當感覺從直觀中產生出來的時候，就是所有生命在宗教中誕生的時刻”^①。並且，巴特認為施萊爾馬赫“宗教”傳統中的“直觀”（Anschauung）和“感覺”（Gefühl）可以直接在宗教改革家的神學思想中找到對應物：“只要將直觀視為信仰，將感覺視為稱義，人們馬上就會對這兩種傳統之間的關係一目了然。”^②基於施萊爾馬赫的宗教思想與宗教改革之間的這種內在聯繫，巴特對個體生命生成的過程中主體和客體之間的關係做了如下描述：“在直觀中，在對上帝的作用的見證中，在信仰中，在德行的順服中感覺，和被上帝產生的效果，稱義和揀選將成為事實。”^③

由此可以看出，當“宗教”概念和“信仰”概念在面對“文化意識”以及“文化意識”中的邏輯、倫理和美學時，甚至在“神學”時，它們都是一組實質上可以相互替換的概念，因為它們表達的都是作為“真實關係”的個體內在體驗。但是，當僅僅涉及個體內在體驗這一過程時，“宗教”概念和“信仰”概念依然存在細微差

^① Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 183.

^② Ibid., 184.

^③ Ibid., 186.

別。具體而言，“信仰”概念指的是施萊爾馬赫意義下的“直觀”，相較而言，“宗教”概念指的是在“直觀”中產生的“感覺”。例如，在巴特的“宗教哲學”中，這種感覺從被動的角度看可以是一種“全然的依賴感”（schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl），從主動的角度看也可以是一種“全然的方向感”（schlechthinniges Richtungsgefühl）。因此，如果說巴特在處理“宗教”和“神學”之間的關係中關注的是“宗教”概念的內在性的話，那麼，在處理“宗教”與“信仰”關係的過程中他更關注的是內在性“宗教”概念中包含的超驗性和實在性，即“宗教”概念普遍性訴求或真理性訴求。

四、宗教與基督宗教

最後，值得討論的是在巴特在“宗教”概念下對“基督宗教”理解：即基督宗教在何種程度上是一種宗教，這種宗教又如何區別於其他的宗教。具體而言，他延續了施萊爾馬赫對“自然宗教”（die natürliche Religion）的批評，認為宗教對象只能在“某種特定的宗教”（eine bestimmte Religion）中被把握。因此，作為普遍性存在的宗教對象並不僅僅只存在於基督宗教中，相反，基督宗教只是以某種特定的方式呈現了宗教對象。在《關於宗教哲學的觀點和想法》中，雖然巴特並沒有直接談論“基督宗教”，但是他也強調了具體的歷史性宗教對“宗教哲學”的基礎性作用，即“神學”服務信仰群體，“宗教哲學”植根信仰群體。不過，在《基督信仰和歷史》中，巴特以“耶穌基督”為出發點系統地闡釋了“宗教”和“基督宗教”之間的關係。

在《基督信仰和歷史》中巴特從心理學的角度闡述完一般性的“信仰行動”（Glaubensakt）之後，特別指出了“基督宗教信仰”（der christliche Glaube）的獨特之處：這種被動-主動式的上帝體驗以某種方式歷史性地取決於曾經出現在人類社會中的耶穌

的位格性。^① 因此，巴特將耶穌基督的內在宗教生命視為基督宗教的內核，對於基督徒而言，這種內在宗教生命不是一種過去的存在，而是一種可參與的真實關係，自身內在宗教生命的對象和前提。這就意味着，雖然從宗教現象學和歷史相對主義的角度出發，基督宗教只是眾多宗教中的一種，《聖經》和其他宗教經典，耶穌基督和其他宗教的創始人也並沒有甚麼本質上的區別。但是基督徒在對耶穌基督位格性的直觀中體驗到了一種與普遍的“實在關係”（Realitätsbeziehung），感受到了“自己永恆生命的發生”（sein ewiges Lebendig-Werden），這就是個體性宗教在基督宗教中產生的方式。雖然耶穌基督是一個曾經出現過的歷史人物，但基督徒在耶穌基督的位格性中獲得的個體宗教體驗並不受制於時間和空間的限制。從這裡可以看出，巴特依然在回應“宗教個體主義”和“歷史相對主義”之間的問題，因為相較於耶穌基督的宣講和行為，只有耶穌基督的內在宗教生命能夠克服歷史相對主義。

因此，巴特對基督宗教的理解取決於對普遍“宗教”概念的理解，只有當這種普遍的“宗教”能夠和科學、倫理學以及美學共同作為人類文化意識領域中的真實關係存在時，基督宗教作為諸宗教之一才能在此基礎之上獲得自身相應的合法性。出於“宗教”概念內在的普遍性訴求，和歷史相對主義對“宗教”的詰難，巴特選擇和施萊爾馬赫以及赫爾曼一起將耶穌基督內在的個體宗教體驗視為基督宗教的內核。

五、結語

總體而言，自由主義神學時期的巴特作為施萊爾馬赫和赫爾曼的追隨者並沒有將“宗教”和“信仰”作為一組互斥的概念使用，相

^① Karl Barth, *Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie* (Zürich: Theolog. Verl, 1993), 163.

反，“宗教”概念是理解“現代神學”的基礎概念。“宗教”和“信仰”代表的都是個體與普遍或啟示者相遇時的內在體驗，是一種被給予的真實關係；與此同時，“神學”和“教義學”代表的則是對這種內在體驗的外在表達。此外，雖然巴特將個體的內在體驗視為“宗教”和“信仰”的本質，但他始終堅持“宗教”作為一種實在的關係在方法論上的獨特性。在普遍人類文化意識中，“科學”選擇的方式是主動走向“實在”，而“宗教”則是“實在”在個體中實現自己的過程。所以，“宗教”並不是一種主觀的個人內在體驗，而是一種不同於科學、倫理和美學的實在性關係，一種永恆生命的實現過程，一種被給予的發生。最後，巴特一方面基於“宗教”概念的普遍性訴求將基督宗教視為一種特殊的宗教形態，另一方面基於“宗教”概念的內在性訴求將耶穌基督的內在生命視為基督宗教的出發點。但是，宗教概念的“普遍性”和“內在性”之間始終存在着巨大的張力，尤其是當巴特結束神學學習生涯，進入神學實踐之後，一種“內在性”的宗教並不能實現其“普遍性”訴求，這也是他後來在神學實踐中逐漸放棄“宗教”概念的原因。例如，在1915年的報告《宗教與社會主義》（*Religion und Sozialismus*）^①中從“上帝之國”（*das Reich Gottes*）出發，更願意將“社會主義運動”（*die soziale Bewegung*）視為“上帝之國”到來的“象徵”（*Zeichen*），而不是以“個體性”和“內在性”為本質的宗教；此外，在1917年的報告《宗教與生命》（*Religion und Leben*）中巴特也從現實中和《聖經》中的“生命”（*Leben*）出發批判“僅僅作為私人事務的宗教”（*Religion bloß Privatsache*），“僅僅作為內在性的宗教”（*Religion bloß Innerlichkeit*）和“僅僅作為情感的宗教”（*Religion bloß Gesinnung*），因為巴特認為這種軟弱的“宗教”是對生命的異化和

^① Karl Barth, “Religion und Sozialismus,” in *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921*, edited by Hrsg. von H. A. Drewes (Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2012).

阻礙。其實，巴特不管是在自由主義神學時期將“宗教”等同於“信仰”，視為個體與普遍文化意識的一種實在性關係，還是在《教會教義學》時期將“宗教”放在“信仰”的對立面，視為人對上帝的反叛，都在思考同一個問題：在一個被啟蒙的世界中應該如何安放“宗教”？這也是今天人們一直在思考的問題，只不過這不僅僅是神學工作者面對的問題，也是每一個關心人類命運的人深深關切的問題。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Barth, Karl. *Der Romerbrief (Erste Fassung) 1919*. Hrsg. von H. Schmidt (= Karl Barth, GA II. Akademische Werke 1919). Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1985.
- _____. "Ideen und Einfälle zur Religionsphilosophie." In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Hrsg. von H. A. Drewes & H. Stoevesandt, 129-138. Zürich: TVZ-Verlag, 1993.
- _____. "Moderne Theologie und Reichgottesarbeit." in *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Hrsg. von H. A. Drewes & H. Stoevesandt, 334-366. Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 1993.
- _____. "Der christliche Glaube und die Geschichte." In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Hrsg. von H. A. Drewes & H. Stoevesandt, 149-212. Zürich: TVZ-Verlag, 1993.
- _____. "Religion und Wissenschaft." In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Hrsg. von H. A. Drewes & H. Stoevesandt, 418-438. Zürich: TVZ-Verlag, 1993.
- _____. "Der Glaube an den Persönlichen Gott." In *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*. Hrsg. von H. A. Drewes & H. Stoevesandt, 494-555. Zürich: TVZ-Verlag, 1993.
- _____. *Der Romerbrief (Zweite Fassung) 1922*. Zürich: Theologischer Verlag, 2010.
- _____. *Vorträge und Kleinere Arbeiten 1914-1921*. Hrsg. von H. A. Drewes. Zürich: Theologischer Verlag, 2012.
- Fiorenza, Francis Schüssler. "Religion: A Contested Site in Theology and the Study of Religion." In *Harvard Theological Review* 93, no. 1 (2000): 7-34.
- Krauss, Reinhardt. "Gottes Offenbarung und menschliche Religion." PhD diss., University of St Andrews, 1990.
- McCormack, Bruce L. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*. Wotton-Under-Edge: Clarendon Press, 1997.
- Oh, Sung Hyun. *Karl Barth und Friedrich Schleiermacher 1909-1930*. Neukirchener: Vandenhoeck & Ruprecht Gm, 2005.
- Van der Kooi, Cornelis. *Anfängliche Theologie: der Denkweg des jungen Karl Barth (1909 bis 1927)*. *Beiträge zur evangelischen Theologie*, vol. 103. München: Chr. Kaiser, 1987.