

# 神的故事，人的诠释

——“叙事神学”的执著与悖谬

God's Story and Man's Interpretation:

“Narrative Theology” —Convictions and Contradictions

欧力仁 台湾中原大学

Ou Liren Chung Yen Christian University, Taiwan

## [英文提要]

In a succinct way, this article examines the theoretical background and origin of narrative theology since the 1980's. It introduces the theoretical perspectives of Hans Frei and Stanley Hauerwas, key figures in the field. The author focuses on their distinct interpretation of Barthian theology, which is widely reckoned as the theoretical basis of narrative theology. It is on this basis that the author critiques narrative theology as a whole, pointing out the significant contribution it has made to the theory and practice of the Christian faith, while unapologetically discussing inherent theoretical problems.

## 一、叙事神学的根源及理论

### (一) 叙事神学的理论来源

叙事神学在形成过程中分别受到了文学、圣经神学和系统神

学的影响。首先,文学方面显然是受到了叙事文学理论的启发。德国的艾力希·奥尔巴哈(Erich Auerbach)是最早提倡叙事文学理论的文学家。在1946年所发表的《临摹:西方文学所呈现的实在》一书中,奥尔巴哈详细地比对了不同的古典文学之间对“实在”的描述。对照之后,他发现阅读《圣经》的叙事无论是在历史观、时空概念或感受度三方面均比其他作品来得强烈。相比之下,《圣经》的故事有一份同时代的作品无法并论的真实感。因此,奥尔巴哈认为,《圣经》叙事拥有无法取代的特殊地位。<sup>①</sup>此一主张促成了叙事神学的发展。

其次是圣经神学研究的影响。在基督教神学领域当中,《圣经》的叙事文体(biblical narratives)向来困扰着《圣经》学者们,因为它们为《圣经》诠释的一大难题。自17世纪起,《圣经》学者研究的重点大多集中于“《圣经》叙事是否为真实的历史事件?”这一个问题上。虽然自17世纪下半叶开始的《圣经》诠释历史中,不断地有学者尝试用不同的宏大(grand-)或后设(meta-)的角度(寓意、历史、教义,等等)来诠释它们,但是成效似乎不彰。一直到第二次世界大战后,由新约学者尔斯特·赖特(G.Ernest Wright)所提出的“圣经神学”研究法才扭转了圣经研究(特别是历史批判法)长久以来所面临的困境。赖特指出,圣经神学理论所专注的既非命题式的教义,亦非某个特定的《圣经》人物之教导与内心世界,而是上帝在历史中一切与拯救有关的作为。赖特认为,《圣经》是一本动态的、活生生的书,它的目的在于为上帝的拯救与国度作见证。因此,圣经神学的主

---

<sup>①</sup> 参见 Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask, 10<sup>th</sup> printing, Princeton: Princeton University Press, 1991, pp.8ff.

要任务就是透过《圣经》作者对启示的见证来诠释上帝在历史中的拯救行动对世人的意义。<sup>①</sup> 这种由注重“历史实证”的历史批判法向强调“对见证（故事）的诠释”之圣经神学理论的转向也铺陈了一条通往叙事神学的道路。

再者，理查·尼布尔（H. Richard Niebuhr）的“启示观”在叙事神学成形的过程之中也扮演了重要的角色。尼布尔在《启示的意义》一书里指出，从《圣经》的内容可以看出，上帝向来都以历史作为启示的媒介。对尼布尔而言，“历史”可以区分为外在历史和内在历史。“外在历史”是由业已发生的历史（historical）事件所形成的客观历史，“内在历史”则是由个人或团体所传述之历史性（historic）故事所建构的主观历史。相较于外在历史，虽然内在历史（故事）不一定为历史事实（historical facts），但是对相关的个人或团体却极具历史性意义（historic meaning），因为，内在历史所关注的是个人/团体生命的体验、价值和实况。尼布尔循此观点进一步地主张，《圣经》就是一本由不同的内在历史或故事构成的经典，而内在历史中所发生的一连串事件（或这些故事中的情节）不仅作为基督徒信仰的内容，亦是他们理解和诠释一切人、事、物的依据。<sup>②</sup> 尼布尔的启示观为叙事神学提供了一个雏形。

最后，也是最主要的理论根据是巴特的“道的神学”。他强调，上帝的道拥有三重性，亦即作为“启示之道”的耶稣基督、

---

<sup>①</sup> 参见 G. Ernest Wright, *The God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, London: SCM Press, 1952, pp. 11-13; G. Ernest Wright and Reginald H. Fuller, *The Book of the Acts of God*, Anchor Books ed., Garden City: Doubleday Publisher, 1960, pp. 11, 43.

<sup>②</sup> 参见 H. Richard Niebuhr, *The Meaning of Revelation*, New York: Macmillan, 1964, pp. 59-73, 82-86.

作为“成文之道”的《圣经》以及作为“宣讲之道”的(基督徒)讲道。<sup>①</sup>这三者当中,以“启示之道”最为重要,因为它是“道”之最根本、最主要的形式。在这个基础上,巴特进一步阐发他自己的“启示论”。他强调,上帝的启示分为客观与主观两个向度。启示之所以是客观的,是因为启示的内容——在历史中和众人眼前道成肉身的耶稣基督——不容否认。然而,启示之所以也是主观的,是因为启示必须借由人的“语言”(故事)的形式来具现于个人或团体的经验中,以便与人相遇、为人接受。如此一来,启示对人而言才有意义,否则即使它的内容再伟大也只不过是一个不关己的事件而已。这一个观念成为叙事神学理论最佳的基础。<sup>②</sup>

## (二) 叙事神学理论

因着上述四个主要因素的影响,自20世纪70年代起便开始有学者极力主张,应该正视、接受叙事文体本身的价值,欣赏它的优点,进而发掘故事的神学意义以及其所蕴涵的真理。他们紧紧追随尼布尔和巴特的意见,不赞成启示为命题式的,仅仅以《圣经》、信条或教义等权威的形式出现。此外,他们也接受现代文学在叙事文体上的研究成果,认为文学(从古典文学到当代的小说)中蕴涵了刻画人性的丰富题材。他们将这种文学的洞见运用在基督教神学的领域内,成为《圣经》神学和系统神学的方法论。此一神学思潮称为“叙事神学”

<sup>①</sup> 参见 Karl Barth, *Church Dogmatics* I/1, pp.88-124。另参见 [瑞士] K. 巴特:《如彩云般的见证人——卡尔·巴特的圣经观》,载《神学与教会》,第28卷,第1期,2003(1),15~18页。

<sup>②</sup> 参见 [美] 葛伦斯和奥尔森:《二十世纪神学评论》,刘良淑、任孝琦译,328~329页,台北,校园出版社,1998。

(narrative theology)。<sup>①</sup>

关于传统的释经学所提出的问题：“《圣经》叙事是否为真实的历史事件？”叙事神学家的回答是：“《圣经》叙事是类似历史的（history-like）故事，因为它们既非只是历史的重建，亦非与历史毫无关系的虚构故事。”<sup>②</sup> 他们强调，《圣经》叙事的确是“真实的”，不过，“真实的”一词并非仅仅指“历史上的真”（historically true）。因为，即使《圣经》叙事的内容并不是历史事实，但是它们所传达的意义对生命而言却是百分之百的“真实”（true to life）。例如，它们使读者或听众了解到，故事深化了人类的生命与经验；故事里面有关乎生命的教导和对未来的展望；故事不仅让人分享先人的智慧与经验，更可以激起读者或听众对生命和真理的热爱。因此，叙事神学家所关心的不是《圣经》叙事的历史真实度，而是它们对人生的意义及影响力。<sup>③</sup>

事实上，叙事神学家关注的不仅是诠释学的问题，而是隐藏在诠释学问题背后的、更严重的基督徒身份的危机问题。因为，叙事神学家察觉到，现代的基督徒已经产生严重的认同危机，因此他们急于找出一条解决之道。乔治·史卓普（George W. Stroup）指出，这个严重的认同危机表现在四个征兆上。第

---

① 有关叙事神学的资料颇丰富，其中较具代表性的有 Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Heaven: Yale University Press, 1974); George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* (Atlanta: John Knox, 1981); Stanley Hauerwas, *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America* (Nashville: Abingdon, 1993); Terrence W. Tilley, *Story Theology* (Collegeville: The Liturgical Press, 1990)。

② John Bowden, *Narrative Theology, A New Dictionary of Christian Thought*, eds. Alan Richardson and John Bowden, London: SCM, 1983.

③ 参见 Michael Goldberg, *Theology and Narrative*, Nashville: Abingdon Press, 1982, p.162。

一,《圣经》权威在教会生活中式微。尽管教会仍然宣称《圣经》是认识基督教信仰的依据,大多数的基督徒也都人手一册,但是实际上用心阅读并且理解《圣经》内容的基督徒却少而又少。第二,教会传统的失落。除了《圣经》以往在教会生活中所扮演的重要角色不复存在以外,“传统”也被误解为无用之物。凡是诉诸传统来解决教会中的神学争论或生活上的实际问题者,均会被贴上“食古不化”、“冥顽不灵”或“与现世脱节”等负面的卷标。第三,贬抑神学的价值。在面对重大的信仰议题,并且需要做出明确的抉择时,教会不再信赖严谨的神学反思,反倒以社会潮流作为选择的依据。这种不正常的现象在神职人员当中比普通信徒中更为严重。第四,对基督徒身份的陌生与疏离。由于上述的四个原因,教会无力让信徒通过教会贫乏的教导来认识基督教信仰以及他们自己的身份。因为,没有任何人是完全地生活在一个与外界隔绝的基督教团体里面,而是生活在多种不同的团体里,例如国家、种族、家庭、职业。这些不同的团体均存在着某种塑造所属成员之身份的力量与故事,因此,每一个人都有多重的身份。史卓普认为,很不幸地,“发生在教会内的危机就是,很多基督徒的个人的身份不再是由基督教信仰和表达该信仰的故事所塑造而成的,而是由与基督教团体没有直接关联的团体和故事所型塑的”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup> Stroup, *The Promise of Narrative Theology*, pp.24-38. Tilley, *Story Theology*, pp.11-17. 这种“以故事来强化团体之个别成员的身份认同”的观点与法国的后现代思想家利奥塔(Jean-Francois Lyotard)的“叙事知识”(narrative knowledge)理论相仿。利奥塔从五个方面来阐述叙事知识的建构和实践功能。第一,叙事知识具有制定标准和规范的能力,并且引用该标准来评价社会的功能。第二,叙事知识能让听众接受故事中所揭示的秩序,并且运用这些发生于过去的秩序来建构现今的社会秩序。第三,叙事知识能协助听故事者确立自己的社会身份与社会关系。第四,叙事知识让人忘却“过去”,致力于建构“现在”。第五,叙事知识无须仰赖其他语言和知识来取得立足的合法性,它有其自主性。参见[法]让·弗朗索瓦·利奥塔尔:《后现代状态——关于知识的报告》,41~47页,上海,上海三联书店,1997。

为了重建基督徒的身份认同，叙事神学家深感有必要重新强调《圣经》叙事。他们发现，当代的文学理论颇值得参考。有当代文学理论家认为，“说故事”是人类共同特征，任何一个民族都会借由说故事的方式来表达他们的世界观以及对实在（realities）的理解。<sup>①</sup> 例如，以色列民族透过创造的故事来表达，他们所赖以生存的世界并非杂乱无章，而是井然有序的，因为它的创造者是仁慈、智慧的上帝。叙事神学家认为，故事能够将现在、过去与未来有效地结合在一起：借着洞察过去，可以了解现在、展望未来。<sup>②</sup> 对基督徒而言，耶稣的故事理所当然地是他们理解自己和世界的基础。叙事神学家指出，福音故事（the Gospel narratives）中，耶稣在该撒利亚腓立比境内向门徒提出的关键问题，“你们说我是谁？”（《马太福音》16：15；《马可福音》8：29；《路加福音》9：20），不但是门徒与耶稣的关系之转折点，同时也突显出基督教信仰的特点——欲了解门徒身份的性质就必须先了解耶稣的身份。所以，叙事神学便从建构福音故事体本身的自主性与价值着手，对自由派的“历史批判法”进行解构。

以下将介绍两位叙事神学的代表性人物。一位是叙事神学方法论的奠基者，耶鲁大学的汉斯·弗莱（Hans Frei），另一位是以该方法来作为道德理论的伦理学家，杜克大学的史坦利·侯活士（Stanley Hauerwas）。

---

<sup>①</sup> 参见 Frank Kermode, *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*, New York: Oxford University Press, 1967, p.7.

<sup>②</sup> 参见 Paul Nelson, *Narrative and Morality: A Theological Inquiry*, University Park: Pennsylvania State University Press, 1987, p.100. Cf. James Wm. McClendon, *Doctrine: Systematic Theology*, Nashville: Abingdon Press, 1994, pp.34-42.

## 二、叙事神学的代表性人物及其思想

### (一) 汉斯·弗莱与史坦利·侯活士的叙事神学

#### 1. 汉斯·弗莱的叙事神学理论

弗莱紧随巴特的观点,主张一种与自由主义迥异的神学方法论。他在《黯然失色的圣经叙事》一书里强调,17世纪开始的“现代”历史批判法出现之前,《圣经》叙事的地位十分重要,因为它们基督徒的世界观以及用来理解和诠释“实在”(realities)的基准。“前现代”的基督徒们深信,世界是上帝所造、基督降生、教会建立、基督再临的地方;基督徒们置身于这些故事中,已明白自身生命的意义与目的。然而从18世纪起,《圣经》解释所面临的问题不再是“如何以《圣经》故事来诠释世界”,反倒成为“如何诠释才能让世界接纳《圣经》故事”<sup>①</sup>。一般人理所当然地以感官世界为判断一切的依据,然而令人惊讶的是神学家竟然也乐于用感官世界的眼光和标准来看待与说明《圣经》世界里的实在。他们认为,除非证明《圣经》故事所叙述的事件真正发生在人类的历史中,否则便是虚构的。或者,那些故事便仅仅是传达它们所象征的真理而已,因此,故事的意义不在于故事本身,乃在于它们欲阐扬之普遍的道德或宗教真理。

根据弗莱的研究,18世纪、19世纪的《圣经》神学家们在“现代”思潮的冲击下发展出两门与《圣经》有关、却彼此不兼容的学科——《圣经》神学和历史批判法。借此将《圣经》叙事结构本身的意义和它们所要传达的真理两者分开,以避免《圣

<sup>①</sup> Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, p.130.



经》的叙事遭受现代释经学的批判，然而却也因此完全误读了《圣经》叙事。弗莱认为，18世纪、19世纪的神学家虽然有意借寻找《圣经》故事中的“普遍真理的核心”来挽回《圣经》叙事的地位，但是他们的《圣经》诠释学实际上是受到人本的自由神学的宰制。他们企图诉诸形而上的（其实是妄加揣测而来的）普遍性概念或原理来诠释福音的叙事；强行将《圣经》之外的观念读入《圣经》故事之中，不但借此掩饰《圣经》与世界的差异性，并且颠倒两者的主从关系。在自由神学的架构内，《圣经》叙事成为虚构的普世故事之一部分；《圣经》叙事不是诠释、批判、塑造世界观的基准，反而成为在现代的世界观框架里有待诠释的诸多文本之一。因此，《圣经》叙事的独特地位和深邃的意义在自由神学极力主张的“宗教核心经验”和“普遍概念”的笼罩下黯然失色。<sup>①</sup> 对于接受人本思想的神学家而言，《圣经》叙事本身不具任何价值，它们的价值在于其所承载的普遍道德规范或宗教真理。

然而弗莱辩称，无论强调《圣经》叙事的道德层面（史上耶稣）还是宗教层面（上帝普遍的爱）的研究，都不是“忠于《圣经》叙事的诠释方向”。其实，《圣经》叙事就像写实的小说一样，故事的内容就是重点，故事的意义就蕴涵在人物和事件的互动中。一切寻找所谓“隐藏在故事背后的意义”的企图均会扭曲《圣经》叙事的本质。他警告，如果神学家执意采取一种系统化的护教策略，根据外界的“实在观”不断地修正基督教信仰内涵的话，基督教就会失去存在的正当性。他声称，忠实于《圣经》叙事这一类特殊经文的神学必须如巴特一样，将《圣经》的世界描述为不但是“一个拥有独立而完整的语言的世界”，也是“一

<sup>①</sup> 参见 Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, p.130.

个所有人共同生存的世界”<sup>①</sup>。所以弗莱强调,基督教神学的基础不是抽象的核心经验或普遍原则,乃是具体可见的福音叙事。福音叙事有其自主性,无须依附其他事物而存在;叙事文本所描述的内容与蕴涵的意义是自我指涉的,而非指向自身以外的任何实在,例如,所谓的宗教核心经验或普遍原则。<sup>②</sup>他指出,福音叙事最重要的是那些关乎耶稣基督的实在(他的行动与存有)——叙事的内在结构。因为,关于耶稣基督的叙事乃是基督徒团体之信仰与行为的规范;是基督徒团体之所以为基督徒团体的必要条件。世界上其他的故事所揭示的是福音叙事的部分,反之,福音的叙事所指涉的却是世界独一无二的真理。

在《耶稣基督的身份》一书中,弗莱分析了两个关于耶稣的概念——他的身份和存在,并且强调,从基督教信仰的逻辑来看,应该先谈他的身份(identity)而不是存在(presence)。以“基督如何与我们同在,和我们如何相信他的存在这一类既唠叨又恼人的问题”作为神学思考的起点,同样是犯了“以非基督教的经验世界来主导基督教信仰”的错误。这会导致研究方向的偏差,若非盲目地寻找耶稣复活的历史证据,便是把耶稣的存在降为一种人类渴求真理的象征。<sup>③</sup>福音故事绝对不是神话题材,但也没有自称每一个细节都是历史事实;它们所要介绍的是一位无可取代的人物的身份。尽管按照历史批判法的标准来看,福音叙事的内容在细节上并不准确,但是它们已经十分忠实地见证耶稣的身份了。弗莱认为,先研究有关耶稣“存在的问题”将会走入

<sup>①</sup> Hans W. Frei, *Types of Christian Theology*, eds. George Hunsinger and William C. Placher, New Heaven: Yale University Press, 1992, p.161.

<sup>②</sup> 参见 Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, pp.27, 51.

<sup>③</sup> 参见 Hans W. Frei, *The Identity of Jesus Christ: The Hermeneutical Bases of Dogmatics Theology*, Philadelphia: Fortress Press, 1975, p.4.

死巷，然而若先探讨关于他的“身份的议题”却有助于认识他的存在。因为，福音的故事向读者见证了耶稣的身份就是复活的基督，如此也就证明了他的存在。<sup>①</sup> 有鉴于此，弗莱极力主张阅读和诠释福音叙事应当使用“内在文本式的”（intratextual）阅读、诠释方法。换句话说，神学诠释者的责任在于以《圣经》叙事来概括、诠释读者的故事与世界的实在；以《圣经》叙事的世界观作为读者的世界观的基准。此诠释的顺序具有不可逆转性。他认为照此标准来看，最理想（最忠于《圣经》内容）的神学莫过于巴特的神学。因为，巴特一方面坚持神学务必要谦卑地为基督徒团体服务，另一方面主张必须勇敢地迎接来自学术界的挑战，扮演“危机处理的护教学”（*ad hoc apologetics*）<sup>②</sup>。

## 2. 史坦利·侯活士的叙事伦理学

侯活士属于美国卫理公会，在耶鲁大学取得主修伦理学的博士学位。尽管他投入一个深受尼布尔思想影响的学府，但是却对尼布尔的传统批评有加，反倒自认为比较接近门诺会的神学家约翰·尤达（John Howard Yoder）的思想。侯活士被誉为“当代基督教伦理学家中最重要和最具影响力的叙事神学阐述者”<sup>③</sup>。这个赞誉可能是因为他在叙事神学家之中，他的著作最多，在学术界中也最为活跃。

在理论的层面上，侯活士与弗莱一样，相信故事能够忠实地反映出人类在世界上的生命与活动，同时也和所有的叙事神学家一样认为，人类基本上是“一则故事”<sup>④</sup>。透过情节的展开以及

① 参见 Frei, *The Identity of Jesus Christ*, p.146.

② Frei, *Types of Christian Theology*, pp.38-46, 78-81.

③ Nelson, *Narrative and Morality*, p.109.

④ Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, Notre Dame: University of Notre Dame University Press, 1977, pp.75-77. Stanley Hauerwas, *Community of Character*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, p.144.

人物之发展,故事能够启发读者和听者们,让他们对于人类的现状和生命的目的有更深的洞见。<sup>①</sup>侯活士相信,每一个人的身份中都含有一项由他所属的团体所构成的“团体的因素”——组成分子共同享有的故事。借由不断地复诵这些故事,个体与个体之间的关系得以强化。他也强调,对基督徒而言,《圣经》所提供的故事和象征让他们能够紧密地结合在一起。因此,他认为,《圣经》之所以重要不是因其所蕴涵的教义,而是那些故事。“教义……不是故事的结局;它们不是故事的意义或中心。相反地,它们是……用来将故事表达得更好的工具。”<sup>②</sup>

不同于其他叙事神学家的是,侯活士并没有驻足于叙事神学理论的建构,而是积极地说明基督教的故事和上帝子民的属世生活之间有着密不可分的关联,并且努力寻求实践的可能性。他选择以伦理学的进路来实践叙事神学的精神,借此来突显基督徒的公共责任,以对抗“宗教信仰私人化”的现代思潮。<sup>③</sup>

侯活士比较偏爱的伦理学理论是所谓的“德性伦理学”(ethics of virtue)或称为“后设伦理学”(meta-ethics),而不是“规范伦理学”(normative ethics)。<sup>④</sup>因为他所关注的伦理学问题是“构成善和好人的要件是什么?”而不是“如何行善?”

① 参见 Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, pp.30, 36。

② Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame: University of Notre Dame University Press, 1983, p.26。

③ 参见 Stanley Hauerwas, “The Church as God’s New Language”, in *Scriptural Authority and Narrative Interpretation*, eds. Garrett Green, Philadelphia: Fortress Press, 1987, pp.179-198。参见 Joseph L. Mangina, “Bearing the Marks of Jesus: The Church in the Economy of Salvation in Barth and Hauerwas”, *Scottish Journal of Theology*, Vol.52.3, 1999, pp.288ff。

④ 有学者分别以“存有伦理学”(ethics of being)与“行动伦理学”(ethics of doing)来称呼“规范伦理学”和“后设伦理学”。有关两者的比较请参见 William Frankena, *Ethics*, Englewood Cliffs: Prentic-Hall, 1973, pp.61-69。

侯活士指出，教会目前最重要的责任是在时代的洪流里坚持自己的立场。<sup>①</sup> 根据他的观察，自由主义的道德风气已经席卷当下的美国社会，以为最好的道德标准便是：只要不侵犯他人合法的自由，人人都可以享有“为所欲为”的权利与自由。自由主义者极力鼓吹一个宽容、多元思想并存、尊重自主权的社会。然而侯活士强调，教会不同于社会，因为教会乃是上帝所拣选的团体，而不是一个自立的社团；所属的分子（基督徒）必须委身于上帝，以效法基督为其终生的志业。不过，令他忧心的是，“为了主导……社会，美国的基督徒竟然也很快地接受自由主义，把它当作与基督教信仰一致的社会策略”<sup>②</sup>。这种“以自由主义的价值观来作为判断和实践的标准”之思维和做法，让基督徒丧失了正确地描述和判断《圣经》故事所揭示的“实在”的道德实践力。因此，侯活士认为教会必须勇敢地对抗自由主义的潮流，以恢复自己的特殊性。

论到叙事神学的核心议题之一——故事与人格之间的关系，侯活士认为，每一个人的人格特性并非是静态的、既定的本质，而是会透过历史进程不断地发展的实在。他用“德性”（virtue, character）、“视野”（vision）和“故事”（narrative）这三个相关的概念来描述人格在历史中的发展过程。“德性”指的是经由人类行为所累积而成的资源，也就是“人类在深思熟虑后，为了自己的行动所采取的某种理性”。与此同时也必须注意，人格特性必定是受到自身的“视野”（世界观）所影响和塑造的。不过，这种“视野”绝对不是个人单独发展出来的，乃是由个人从所属之团体代代相传的故事所提供的真理学习而来的。“从那些故事中，

<sup>①</sup> 参见 Hauerwas, *Community of Character*, p.10.

<sup>②</sup> Hauerwas, *Community of Character*, p.10.

我们学习到如何塑造我们生命的故事。”这些故事不仅仅能够为现代人分析世界的现况，也可以作为改变世界时所遵循的范例。<sup>①</sup>这个理念让侯活士对基督教团体（教会）寄予厚望，认为他们应该是一群有德性、能够作为众人模范的人。他相信，教会至为重要的社会责任是“尽力成为有能力聆听我们在《圣经》里发现的故事，并以忠于那些故事的态度来生活。”这表明，教会应该是“一个足以将所属成员塑造成拥有为属天真理作见证之德性的团体”。为了履行和完成此任务，教会必须诉诸于自己的故事（特别是有关以色列民族和耶稣的故事）来塑造信徒的生命。<sup>②</sup>

侯活士之所以如此坚持《圣经》故事对教会的重要性，是因为他认为，《圣经》故事乃是上帝选定来揭示他自己的本性和行动之方式。基于上帝的行动和人的生活两者均有故事的特质，所以人才能够透过《圣经》故事来认识上帝、人与真理。由此可知，《圣经》之所以有权威是因为它含有足以让人认识真理的故事。基督徒应当阅读《圣经》的原因在于，那些有关上帝的故事能够教导他们正确地成为基督的门徒。对侯活士而言，伦理学绝对不是在基督教信仰系统化之后的结果，相反地，伦理学是基督教神学反思的起点。<sup>③</sup>

## （二）叙事神学家对巴特神学的诠释

简略地介绍两位叙事神学的代表人物之后，本节将叙述他们

---

① 参见 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, p.16; Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue*, Notre Dame: Fides Publisher, 1974, pp.2-3, 29, 36, 59, 67, 73-74; Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy*, p.29. Cf. Goldberg, *Theology and Narrative*, p.174.

② 参见 Hauerwas, *Community of Character*, pp.1-4, 95-96.

③ 参见 Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, pp.16, 24-30; Hauerwas, *Community of Character*, pp.63, 66.

对巴特神学（也就是叙事神学家们公认的理论根据）的了解和解释，以便进一步了解巴特的思想如何建构叙事神学。

### 1. 弗莱眼中的巴特神学

对弗莱而言，巴特神学最大的特色是强调神学的自主性；神学是自立体，而不是任何学科的依附体。它最主要的功能是作为基督徒的自我反省、批判和陈述信仰，而不是一种纯学术的活动。弗莱指出，巴特神学有两大特色：第一，拒绝以哲学作为神学的基础；第二，不依循自然科学所建立的普遍的原则和形式来建构神学理论。巴特认为，神学拥有自己的治学标准、研究规范和思维模式，对于“科学”也有自己的定义，无须依赖自然科学所提供的规则和公式来作为神学陈述真理的管道。对巴特来说，教义学（或系统神学）的“序言”（prolegomena）的作用应该是在于界定神学研究的范围、对象与限制，借此表明神学并非任何学科的附庸。因此，“序言”属于教义学或系统神学的内部整体的一部分，而非附加在神学外部、用以跟其他科目建立关系或整合的哲学概念或方案。<sup>①</sup>“序言”的主要功能在于陈列教会这一特殊的“社会语言团体”（sociolinguistics community）内部所使用的语言规则。所以，尽管外界对基督教的描述和教会的自我认知或许会出现偶然性的重叠，两者之间并没有实质上的关系。<sup>②</sup>弗莱强调，巴特的《教会教义学》开宗明义地指出：“神学是教会的功能之一。”神学之所以出现，而且具有存在的正当性，乃是由于教会必须对自己有关上帝的言谈负责。换句话说，当教会尝试着理解和谈论上帝及他的启示时，神学应当秉持着爱心从旁协助、批判和修正教会的观点。然而，必须留意的是，神学的基

<sup>①</sup> 参见 Frei, *Types of Christian Theology*, pp.38f.

<sup>②</sup> Ibid., pp.45f.

础以及批判的依据来自于教会传统。<sup>①</sup>如此一来,“神学”和“教会”将形成一种类似“诠释学的循环”之依存关系。

弗莱指出,尽管巴特坚持不以现代哲学所认定的普遍原则为神学的前提,但是巴特也认清一个事实:假如没有作形式上的区分——例如,真理与意义、感受和证明、描述和诠释——神学研究活动就难以进行。因此,在形式和技术的层次上将哲学语言及概念运用于神学的领域之中乃是无可避免的。只不过那些哲学语言和概念必须接受神学的调配,以便为教会这一个特定的团体服务——帮助教会更清楚地表达和反省自己的信仰态度与内容。论及神学语言时,弗莱指出,巴特始终认为它是一种教会用来“自我指涉的”、“实存的”术语,而不是具有普适性的语言。这些术语的功能与目的在于让基督徒用顺服的态度来学习这些特殊用语所要传达的概念,并且将之实践在上帝和邻舍的身上。例如,学习和解释“信、望、爱”三个基督教/《圣经》观念最佳的方法,不仅要能够掌握它们的意义,还要能够適切地将它们运用到信仰生活之中。又比方说,新教最重要的教义,“因信称义”作为一条法则,说明了上帝要求人类与他建立的是何种关系。即使人拒绝遵守这一条法则,它仍然是有效的。不过从另一个角度来看,如果人没有用感恩和顺服的态度来响应上帝的话,“因信称义”只不过是一个无意义的概念或语言而已。其他诸如,“预定”、“拯救”、“罪”等语言也是一样。巴特在此所说的“意义”仅仅是针对基督徒团体而言,并不适用于其他团体。

总之,对弗莱而言,巴特的神学可以说是一种仅仅适用于基督团体的“描述性语言”(descriptive language),因此是一种“实用的”(pragmatic)、“处境化的”(situational)神学,而非

<sup>①</sup> 参见 Frei, *Types of Christian Theology*, pp.39f.



“形而上” (metaphysical)、“命题式的” (propositional) 或“系统化的” (systematic) 神学。<sup>①</sup> 有趣的是，根据弗莱的分析，尽管巴特在坚持神学内容（特别是基督和启示）的特殊性与施莱尔马赫主张的普遍性格格不入，然而他们“运用哲学方法检验神学命题的適切性”的努力却不谋而合。所以在弗莱的眼中，他们俩人可以说是神学内容上的敌人，方法论上的邻居。<sup>②</sup>

## 2. 史坦利·侯活士对巴特的诠释

在2001年的一次讲座中，侯活士坦言：“巴特是我的叙事（伦理神学）中的关键人物，因为他竭尽所能地颠覆现代主义的知识论偏见”。就神学的责任而言，巴特坚持，神学必须为教会服务，因为教会的首要任务是为“上帝透过基督所做的复合和救赎”作见证。侯活士认为，巴特的人生和著述便堪称是为“上帝透过基督所做的复合和救赎”所作的美好而伟大的见证。就神学的性质而言，巴特则指出，神学是一种“不断地阐述基督教不同的信仰视角之间的关联”之过程。因此，巴特拒绝为神学而做神学。<sup>③</sup> 他未曾试图“解释” (explain) 基督徒应该“如何证明上帝的存在”或“上帝的创造是什么”这一类的问题。他知道，专注于这种问题会让人误以为“解释”远比“见证”重要。对巴特而言，要回答“我们如何认识上帝”这一个问题，必须视“上帝是谁”和“上帝为受造界做了什么”而定。<sup>④</sup> 侯活士强调，想要了解巴特神学的人不但要留意巴特“说了什么”，更要注意他

<sup>①</sup> 参见 Frei, *Types of Christian Theology*, pp.42-44.

<sup>②</sup> 参见 Hans W. Frei, “Barth and Schleiermacher: Divergence and Convergence”, *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?* eds. James O. Duke and Robert F. Streetman, Philadelphia: Fortress Press, 1988, pp.65-87.

<sup>③</sup> 参见 Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids: Brazos Press, 2001, p.156.

<sup>④</sup> Ibid., p.190.

“如何说”。<sup>①</sup> 侯活士指出, 尽管集巴特神学之大成的《教会教义学》处理的神学问题十分繁多, 但是, “《教会教义学》的每一卷都是巴特的伦理学, 因为巴特正确地了解, 基督教神学的真实性与‘基督徒’见证的真实性密不可分”<sup>②</sup>。对身为叙事伦理神学家的侯活士而言, 以叙事和伦理学的眼光来解读巴特的神学乃是最为恰当的。

首先, 侯活士以《教会教义学》为例子来说明, 巴特的神学其实比较像是“一则故事”。因为, 巴特认为福音本身就是一则简单的故事——一则叙述一切开端的起源, 其结局尚待完成之“上帝”的故事。巴特认为, 上帝(福音)和其他故事一样, 其意义无法让人一次便清楚地道尽, 必须被重复不断地讲述和诠释, 才能显出故事的活泼性及其深层的涵义。尽管不同的人在不同的时间里所叙述和诠释的都是同一则故事, 但是却彰显出多样而丰富的意义。这是侯活士所谓的巴特神学中的“复杂的简单性”(complex simplicity)。也就是说, 为了诉说这一则特殊的故事, 巴特以一位故事叙述者的态度来撰写《教会教义学》, 也使读者乍看之下, 《教会教义学》每一册的内容都极为复杂, 但是仔细一看, 却又有雷同之处。因为, 每一册都在叙述同一个“基督教的故事”, 只不过情节不同而已。<sup>③</sup>

其次, 侯活士断言, 巴特致力于建立的神学, 其实就是以道成肉身的耶稣基督为存有基础和道德判准的“神学形而上学和神

---

① 参见 Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology*, Grand Rapids: Brazos Press, 2001, p.146。

② Ibid., p.194. 原文是 All the volumes of the *Dogmatics* are Barth's "Ethics", because Barth rightly saw that the truthfulness of Christian speech about God is a matter of truthful witness。

③ 参见 Stanley Hauerwas, *with the Grain of the Universe: The Church's witness and Natural Theology*, Grand Rapids: Brazos Press, 2001, p.180。

学伦理学”。<sup>①</sup> 换言之，“神学形而上学和神学伦理学”表明了神学存在的可能性、正当性来源和主题是耶稣基督，而神学的任务便是透过基督徒的信仰生活，不断地重复述说与见证这一个主题。例如，巴特要求谈论上帝的人不但在语言上必须有所改变（不得使用讨论其他对象时所用的语言来谈论上帝，要更加小心谨慎地用词遣字），就连谈论上帝者本身也必须有所改变。<sup>②</sup> 侯活士认为，总体而言，巴特的《教会教义学》使用的是一种十分谨慎的信仰语言；它是巴特为了“不让神学形式遮蔽了神学主题”所做的努力。因为，巴特的神学并不是以提问题开始，乃是以“一次又一次地见证上帝如何透过启示来让人认识他”这一种信仰行动为出发点。<sup>③</sup> 对巴特来说，“见证”不仅是传达他的形而上学和伦理学的方法，更是检验神学理论之可行性的标准。<sup>④</sup> 因此，巴特对于神学有一种近乎“美学的热情”(aesthetic passion)。<sup>⑤</sup>

### 三、叙事神学的贡献与危机

经由上述的探讨可知，叙事神学在基督徒团体的信仰理论（神学）和实践（生活）层面上均有显著的贡献。首先，叙事神学肯定《圣经》叙事文体本身的价值、自主性和正当性，并且从历史批判法所造成的伤害中挽救了《圣经》故事之形式和意义的“整体性”，使《圣经》故事不再处于“史实与意义的分裂”之窘

---

① 参见 Stanley Hauerwas, *with the Grain of the Universe: The Church's witness and Natural Theology*, Grand Rapids: Brazos Press, 2001, p.168.

② Ibid., p.176

③ Ibid., p.174.

④ Ibid., p.193.

⑤ Ibid., p.177.

境中。叙事神学家的主张可以称为“叙事现象学”，因为他们强调“故事的形式即意义”。换言之，叙事的意义和形式两者绝不可分割，前者由后者所产生。<sup>①</sup>

其次，叙事神学找回基督徒的身份认同。尽管历史批判派为了应付《圣经》叙事的历史性所受到的质疑，而将“史实与意义分开”，这种做法暂时缓和了外界的攻讦，然而却也造成基督徒对自己的身份、生命意义和赖以生存的信仰基础（《圣经》故事）失去了原有的信心。因强调《圣经》故事（基督徒团体共通的信仰语言）的价值，叙事神学家让基督徒们重拾自尊和认同感。

第三，叙事神学将基督徒早已习惯向外（社会潮流）寻找价值判断基础的目光焦点转而向内。因为，叙事神学突显出基督徒团体的世界观、价值观不再只是被动地受外在文化环境制约下的产品。相反地，基督徒团体成员们用来认识、衡量、表达一切“实在”的内部概念和语言（《圣经》故事）亦有主动地参与、塑造外在文化思潮的力量。<sup>②</sup>

第四，因着《圣经》故事的地位再次得到重视，以及重获对团体的认同感这两项因素的激励，基督徒也开始注重自身的社会责任，以便向世人见证上帝的真理。在此情况下，《圣经》叙事的内容和情节自然而然地成为基督徒建构新世界的秩序——伦理道德的规范与标准——的最佳蓝图。

最后，也是最大的贡献是，叙事神学揭开了启示（上帝的话）的活泼性和开放性。叙事神学家认为，故事的优点就在于它们具有“修正的可能性”。故事的价值不在于它们作为历史事件之纪录，而它们会随着叙述者、听众和时空的不同而产生多样而

① 参见 Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative*, p.280.

② 这个观点类似路易斯·阿图塞 (Louis Althusser) 的“意识形态”理论。

丰富的意义。同样地，见证启示的《圣经》叙事之权威与价值亦不在于它们与过去的关系，而在于它们作为上帝持续不断地向今日的人类说话（启示）的途径。

尽管有上述的贡献，叙事神学仍然存在着某些危机。虽然叙事神学家为教会找回《圣经》逐渐失去的重要性和规范性，然而，他们的理念却也严重地动摇了基督教正统（传统）思想的根基。身为叙事神学家的麦可·高得堡（Michael Goldberg）坦言，叙事神学无法逃避三个质疑。第一，有关真实性的问题。如果《圣经》叙事的真实性不是指历史的真（historical truth），那么故事所记载的内容到底只是虚构的，还是可以在现实生活中经验到的？如果只是虚构的，它们对人的生命还有意义吗？第二，关于诠释与理解的问题。应该以团体还是个人的标准来诠释《圣经》叙事，才能够正确地理解它们的意义，而不至于误解。选择的基准是什么？第三，道德立场的问题。此问题是由前一个问题所衍生出的。因为，既然《圣经》叙事之诠释的标准不明确，必然导致道德判断的困难，也因而产生伦理相对主义的危险性。<sup>①</sup>

高得堡的自我批判不无道理。因为，虽然着重点不尽相同，但是叙事神学有着共同的理论特征：一是，叙事神学家认为，任何形式、任何来源（包含《圣经》以外）的故事均可以作为叙事神学研究的对象和题材。二是，叙事神学家指出，叙事文体所要传达的真理比用命题式的神学语句所表达的更晦涩，因此，理解与诠释它们时，需要运用更多的想象力。阅读故事体裁时，读者必须敞开心胸，随时准备接受教会传统以外的新真理。问题是，叙事神学家似乎忽略了，为何《圣经》故事能成为基督教信仰与

---

<sup>①</sup> 参见 Michael Goldberg, *Theology and Narrative*, p.192. 参见 [美] 葛伦斯和奥尔森：《二十世纪神学评论》，341 页。

神学的基础和来源?基督徒可以在神学的层次上来诠释《圣经》以外的故事吗?(从叙事神学的理论来看,的确有此可能性)其次,任何人的阅读活动均难免带有“偏见”(prejudice)或“前理解”(preunderstanding)之个人因素,哪些是基督教神学或信仰可以允许的素材?坚持教会传统、教义或叙事神学家所影射的旧真理,就必然会缺乏阅读故事所需要的那一种“敞开的胸怀”吗?

其实,叙事神学所可能引发之“视《圣经》叙事与一般故事为‘形式虽有差异,但是本质却相同’的文本”之负面可能性,很不幸地在亚洲神学家宋泉盛所鼓吹的“故事神学”里得到了印证与实现。在《故事神学》一书中,宋泉盛极力主张一种“非《圣经》/基督教”的故事神学,并且举耶稣为例来强化自己的正当性。他指出,耶稣本身也常采用他的犹太教经典(《旧约》)以外的故事来传达“上帝国”的信息。<sup>①</sup>宋泉盛说:

他(耶稣)对故事的精熟与善用,已达登峰造极之境。然而,这些故事不再只是故事而已;通过耶稣的嘴,他们成为人类生命的深刻比喻。上帝与人相遇于耶稣所说的故事和比喻中。更令人感动的是,耶稣自己的生命也成为一個无与伦比的故事。耶稣在十字架上死亡的受苦故事,正是上帝怜爱世人的故事,也正是人类寻求拯救之盼望的故事。<sup>②</sup>

正因为耶稣自由地引用犹太教经典以外的故事、比喻来宣扬福音,宋泉盛确信,民间故事和童话故事蕴涵着某种“文化和灵

<sup>①</sup> 参见宋泉盛:《故事神学》,庄雅棠译,5~6页,台南,人光出版社,1991。

<sup>②</sup> 同上书,6页。

性的深度”。因为，它们所描绘或间接刻画的是被宇宙奥秘和生命之谜所困惑、沦为不公义之社会政治力量所压迫的受害大众。因此，“民间故事和童话故事可以说是真实世界与真实人生的反映”。宋泉盛呼吁基督徒也可以放心大胆地运用非基督教的民间和童话故事来取代不合时宜的《圣经》故事，以便建构他所谓的“大众的神学”或“人民神学”。他相信，这种神学能使人“更生动地重新解释基督教信仰，更深邃地欣赏上帝在人类社群中所运行的创造与救赎”。这种被宋泉盛形容为“最简单然却也是最有内涵，最质朴的然却也是最感人的”<sup>①</sup> 大众/人民神学强调：

上帝不是神学问题。人才是神学问题。问题重重的人才才是神学的主题。……因此神学必须是人学。关于神的道理，即是关于人的道理。……我们不必处理天上的事情。天上的事让上帝自己去操心吧！上帝会料理得好好的。上帝不希望我们为天上的事操心，因为我们只有越帮越忙。<sup>②</sup>

其实，几个世纪以来，从来没有任何一位神学家将神学定义为“一门处理天上之事的学问”，但是如同宋泉盛一样地刻意扭曲或误解神学，进而向神学施以“稻草人式的攻击”（strawman-attacking）者却大有人在。<sup>③</sup> 宋泉盛这种“以人民为主体来决定

① 宋泉盛：《故事神学》，5、7页。

② 同上书，69页。

③ 相对于“神学必定是（must be）人学”的随意性定义，比较严谨的“神学定义”请参见托伦斯：《神学的科学》，阮炜译，45~79页，香港，汉语基督教文化研究所，1997；麦奎利：《基督教神学原理》，何光沪译，8~28页，香港，汉语基督教文化研究所，1998；艾伯林：《神学研究——一种百科全书式的定位》，李秋零译，6~18页，香港，汉语基督教文化研究所，1999；卡尔·巴特：《福音的神学——导论》，龚书森译，3~54页，台南，东南亚神学院协会，1975。

故事的价值”的立场，与其说是神学思想，倒不如说是政治主张较为恰当。因为，一则故事的价值取决于人民的好恶；内容无法迎合人民想听的、想做的故事便无存在的必要。正如利奥塔所说，“英雄的惟一姓名叫做人民，人民的共识就是合法性的记号，协商就是他们所创造的规范”<sup>①</sup>。人民有绝对的权利决定何种内容 的故事才是真正 的故事；只要是人民喜欢听或读的故事，就是福音。因此，对宋泉盛而言，任何一个故事都不能享有“特殊的”权利，即使被收编在《圣经》里面的叙事也一样。《圣经》故事中所描绘的内容也可以在其他宗教的故事中找到。因为，不同宗教间的故事并无本质上的差异。整体而言，它们都怀着一颗“社会改革”之心来刻画苦难的人生。<sup>②</sup> 当人阅读《圣经》的叙事或其他故事时，它们所蕴涵的真理到底会与教会传统信仰相抵触、还是相辅相成，固然全在乎读者所持的态度，但是其中所牵涉到一个最根本的诠释学问题（同时亦是最根本的信仰问题）是：基督徒如何一方面对于自己的信仰根基（《圣经》）抱持着完全开放或保留的态度，把福音的故事和其他故事置于同一水平来看待，另一方面又能全然地忠于基督教信仰，承认它在质上的优越性？

希腊哲人苏格拉底（Socrates）曾经问犹希佛（Euthyphro）一个被后世称为“犹希佛两难”（the Euthyphro dilemma）的伦理学问题：“神圣的事物是因为它本身神圣，所以获得诸神的喜爱，还是反过来，因为它们获得诸神的喜爱，所以成为神

---

<sup>①</sup> 盛宁：《新历史主义》，78页，台北，扬智出版社，1995。该文引自 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, p.30。

<sup>②</sup> 参见 Choan-Seng Song, *Theology from the Womb of Asia*, London: SCM Press, 1988, p.126-127。



圣？”<sup>①</sup>“犹希佛两难”在西方基督教化以后，转变成为神学家和哲学家们对“伦理道德基础”之来源的激辩：“上帝之所以命令人去做某事，是因为它本来就是善的，还是相反地，因为它是上帝所命令的，所以成为善？”神学家们主张，上帝所命令的，就是正确的行为，反之则为错误，因为伦理的标准在于上帝。人本的哲学家则坚持，行为的对错并非取决于上帝，相反地，上帝的命令取决于既有的道德标准。<sup>②</sup>可以用类似的问题来质问宋泉盛：“福音故事或比喻是因为它们本身足以反映上帝国，才使得耶稣使用它们，还是反过来，因为耶稣的使用，它们才成为宣扬上帝国的福音故事？”当然，这个问题的答案亦是因人而异，除非取得一致的信仰立场，否则这个对立与争论势必永无止境地持续下去。然而，基督徒所给的答案必然是后者！因着在基督里的上帝之拣选，属于罪人的经验范围的故事才有资格成为宣扬“上帝国”或“福音”的器皿。平心而论，宋泉盛的故事神学（大众/人民）所鼓吹的是一种观念论的（idealistic），甚至是唯我论的（solipsistic）信仰。换句话说，信仰的对象存在的正当性及价值完全取决于个人或特定团体对它的接纳与否；更严重地，信仰的对象可由人自由地创造、捏造或虚构，因为“对象不拘，心诚则灵”。如此一来，人极有可能成为自己所相信的对象——人就是神！

叙事神学和亚洲的故事神学之所以会引发如此的信仰危机，不得不归咎于叙事神学家们对巴特的误解。本文的第一节指出，巴特认为上帝的启示分为“客观”与“主观”两个层面。启示的

---

<sup>①</sup> 孙效智：《宗教、道德与幸福的吊诡》，21页，台北，立绪出版社，2002。该文引自 William Jowett, Plato, “Morality and Religion”, in *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*, ed. Louis P. Pojman, Belmont: Wadsworth, 1989, p.522。

<sup>②</sup> 参见孙效智：《宗教、道德与幸福的吊诡》，21~22页。

客观层面是针对启示的内容(耶稣基督)而言;主观层面则是指个别的或团体的人对于启示的接受意愿。尽管巴特论及上帝的启示时,明显地赋予启示的接受者(人)某种特殊的地位,不过,上帝依然是启示事件中的自变量,接受者仅仅是依变量;上帝是主动的启示者,人只不过是被动的接受者。在巴特启示论的乐章中,启示者(上帝)的主权、自由、启示的内容及其传达的方式永远是主旋律,而启示的接受者所用来见证该启示的形式(故事)仅是其附属的配乐或合声。然而,叙事神学家却舍启示者于不顾,错误地将重心置于启示的领受者和见证启示的外在形式。如是的坚持固然有其道理及实效,但是,信仰的根基因而岌岌可危却也是不争的事实。叙事神学家因为对巴特神学的误解所衍生出的负面效应,不容神学研究者小觑理解和诠释的重要性。

## 结 论

叙事神学的出现不仅成功地突破了历史批判法因为坚持“历史考究”而带给《圣经》研究的瓶颈,也在《圣经》权威、教会传统、神学价值以及基督徒身份认同不断式微的时代中,试图借由突显《圣经》叙事所蕴涵的深隽意义来力挽狂澜。从这些努力所获的显著的成效来看,叙事神学不但在神学发展的长河中独树一帜,无疑地亦成为 20 世纪 80 年代神学界中一个晶莹剔透的瑰宝。如此耀眼的成绩使得亚洲的神学家们起而效尤,并发展成所谓的“亚洲故事神学”,使故事(不论是《圣经》或非《圣经》故事)也能成为反映现实之不义,针砭社会之腐败的利器。这些贡献不得不归功于叙事神学家们对巴特神学(特别是启示论)所做的细腻解读与诠释。然而,也因为叙事神学家们过于强调巴特启示论的“主观面”,忽略了更重要的“客观面”,因此反而将基

信徒推向另一个两难的局面：如何在完全地忠实于基督教信仰，并且承认它拥有本质上的绝对优越性之同时，又否认《圣经》的故事具有无可取代的地位？