

A Study of the Rise and the Characteristics of the "New Homiletic" in North America

Mavis M. Leung

ABSTRACT

The "New Homiletic" is a revolutionary movement in homiletics in North America that began in the 1960s and has significantly impacted the development of contemporary homiletics. It has brought paradigmatic shifts in preaching that turn toward the listener, the narrative, and the human experience. Instead of an exposition of the objective, timeless truth in the biblical text, preaching is regarded as an experiential and transformational encounter between text and hearer. In the 21st century, the far-reaching influences of the New Homiletic have extended beyond the continent of North America and can be seen in recent Chinese homiletical works. This paper will provide an informative survey of the representative preachers, the characteristics, and the theological presuppositions of the New Homiletic. It will also discuss the factors that contributed to the rise of this homiletical movement in American Christianity in the latter half of the 20th century. The concluding section of this paper will focus on the lessons that Chinese preachers could learn from the modern history of preaching in North America. It is hoped that this paper will help increase interest in the study of the current trends of contemporary homiletics and strengthen the pulpit ministry of the Chinese churches.

當代講道學，何去何從？

論「新講道學」的崛起和特色

梁美心

香港播道神學院

引言

1958 年是北美講道學的一個分水嶺。¹ 當年，達衛士（H. Grady Davis）在其著作 *Design for Preaching*（《講道的設計》）中，首度以「生長」（organic growth）的喻像形容一篇講章的形成：「一篇講章應該像一棵樹。它是一個有機生命體，好像一根樹幹的一個穩固思想…它應有深而長的根…句子好像葉子…例子好像從裡面向外盛放的花朵…它應

論新講道學的崛起和特色

¹ 有關近代北美講道學的發展史，參 Michael J. Quicke, “History of Preaching,” in *The Art and Craft of Biblical Preaching: A Comprehensive Resource for Today’s Communicators* (ed. Haddon W. Robinson and Craig B. Larson; Grand Rapids: Zondervan, 2005), 64-70; O. C. Edwards Jr., *A History of Preaching* (Nashville: Abingdon, 2004), 798-827.

同時開花和結果。」² 雖然早於 14 至 15 世紀時，曾有人以「樹」形容當時盛行的「大學講章」（University Sermon）：³「從一根樹幹衍生出三根樹枝、又從每一根樹枝衍生出三根小樹枝」，但達衛士筆下的「樹」喻像卻沒有連繫於三點命題或特定的講章形式，相反強調講章的「內容」與「形式」有不可分割的關係；⁴ 此外，這書名中的「設計」（design）用詞，也有別於傳統講道學常見的「結構」（structure）或「大綱」（outline）詞語。

1960 至 1970 年代，北美基督教面對著多方面的衝擊——世俗文化滲入教會、美國長期參與越南戰爭對社會經濟和民生帶來負面影響、現代主義思潮後人懷疑聖經的可靠性、以及電視普及化使人趨向視覺影像而令側重說話和聽覺的講道效力受到質疑。⁵ 在這樣的情況下，一群講道者於 1965 年（達衛士的著作出版後大約七年）在美國新澤西州普林斯頓聚集，合力創辦「講道學學院」（The Academy of Homiletics），力圖振興當時逐漸衰弱的講壇。蘭道夫（David J. Randolph）在該學院的

² “A sermon should be like a tree. It should be a living organism: With one sturdy thought like a single stem.....It should have deep roots.....It should show nothing but its unfolding parts...Sentences like leaves....Illustrations like blossoms opening from inside....It should bear flowers and fruits at the same time....” H. Grady Davis, *Design for Preaching* (Philadelphia: Muhlenberg, 1958), 15-16 (cf. 21-22, 157-162). 達衛士這本著作對北美講壇有深遠的影響。根據 1974 年一個調查顯示，超過一半受訪者（神學院講道科的老師）採用這本書作講道學的教科書。不過，十年後（1984 年）的調查卻顯示，當時沒有一本書是大多數講道科老師一致採用的。由此推論，北美講道學的發展已漸趨多元化。參 Donald F. Chatfield, “Textbooks Used by Teachers of Preaching,” *Homiletic* 9.2 (1984): 1-5 (2).

³ O. Wesley Allen Jr., ed. *The Renewed Homiletic* (Minneapolis: Fortress, 2010), 1. Allen 提及一篇探討中世紀講道學的文章：Otto A. Dieter, “Arbor Picta: The Medieval Tree of Preaching,” *Quarterly Journal of Speech* 51 (1965): 123-155.

⁴ Davis, *Design for Preaching*, 1-17.

⁵ 參：Paul S. Wilson, “New Homiletic,” in *The New Interpreter’s Handbook of Preaching* (ed. Paul S. Wilson; Nashville: Abingdon, 2008), 398-401 (309-401); John T. Elson, “Theology: Toward a Hidden God,” *Time* (8 April 1966); Fred B. Craddock, *As One Without Authority: Revised and with New Sermons* (St. Louis: Chalice, 2001; 1st ed. 1971), 6-16.

首次集會上發表文章，提出「新講道學」(New Homiletic)的名稱；⁶ 四年後他出版 *The Renewal of Preaching* (《講道的更新》)，進一步說明新講道學的理念，強調講道是一個「事件」(event)及是「動態的」(dynamic)。⁷ 至今，新講道學在北美基督教崛起大約半個世紀，發展已趨向多元化，其思想也見於近期出版的一些華人講道學教科書或著作，例如 2011 年蔡慈倫撰寫《當代基督教講道學》的一個目的，是要向華人教會推介新講道學的理论和方法。⁸ 雖然新講道學的崛起，是與 1960 至 70 年代北美基督教的處境有關，但它的影響力今天仍持續和擴張，並且觸及華人講壇。本文旨在讓華人講道者對新講道學的理论和特色有較全面的認識，面對新思潮時能慎思明辨，懂得捨短取長。以下我們會先討論幾位具代表性的講員，扼要說明新講道學的主要觀念和特色，然後剖析它的優點和缺點。本文的結論會強調當代華人講道者肩負著重大的使命——振興教會講壇，領人回歸聖言。

講員範例

自 1970 年代起，新講道學吸引了不少追隨者，並且發展出多類型的宣講進路，例如勞瑞在其 1997 年的著作 *The Sermon* (《講章》) 中將新講道學分為六個類別：⁹ 歸納式 (inductive sermon)、故事式 (story sermon)、敘事式 (narrative sermon)、超意識非美裔式 (transconscious

⁶ Allen, *The Renewed Homiletic*, 7.

⁷ David J. Randolph, *The Renewal of Preaching: A New Homiletic Based on the New Hermeneutic* (Philadelphia: Fortress, 1969), 18-25. 較近期一些，蘭道夫在另一本書內表示 21 世紀將出現「下一個講道學」(The Next Homiletic)，其特色是包含電子科技和影像的元素。David J. Randolph, *The Renewal of Preaching in the Twenty-First Century: The Next Homiletic* (2d ed.; Eugene: Cascade), 2008.

⁸ 蔡慈倫，《當代基督教講道學》(臺北：校園書房，2011)。

⁹ 除了對話系列式講道外，其餘五個類別(不同的名稱)及相關講員曾出現於 1987 年出版的一本當代講道學著作內，反映它們在八十年代已獲得不少支持：Richard L. Eslinger, *A New Hearing: Living Options in Homiletic Method* (Nashville: Abingdon, 1987).

African American sermon)、現象移動式(phenomenological move sermon)、和對話系列式(conversational-episodal sermon)。¹⁰ 1998年,羅納德·艾倫(Ronald J. Allen)則在其主編 *Patterns of Preaching* (《講道的模式》)一書內,分四大部分(傳統模式、當代模式、不同題材的模式、不同神學的模式)合共介紹古今三十四種講道的模式(patterns / models),包括清教徒、兩極、歸納、情節、人物、詩意、拼圖、十個不同題材、和五個不同神學派別的模式等。¹¹ 篇幅有限,本文不會廣泛討論眾多近代的講員或講道法,而是會集中討論五位講員作範例,藉此較具體地說明新講道學的宣講理念和方法。這五位講員是:克拉多克(Fred B. Craddock)、米切爾(Henry H. Mitchell)、勞瑞(Eugene L. Lowry)、巴特克(David G. Buttrick)、和威遜(Paul S. Wilson)。他們被選取作人物範例是基於以下五個因素:(一)第一至四位講員是新講道學的先驅者,被稱為「柱石」(pillars),¹² 數十年來持續不懈推廣這運動,奠定它能蓬勃發展的基礎。(二)這五位講員皆是神學院教授,著作甚豐,多年來培訓無數講道者,對北美講壇影響深遠。(三)

¹⁰ Eugene L. Lowry, *The Sermon: Dancing the Edge of Mystery* (Nashville: Abingdon, 1997), 22-28. 在這六種講章類別裡,除了故事式和對話系列式講章外,其餘四種講道法將會在本文的「講員範例」中討論。超意識非美裔式講道即米切爾主張的慶賀式講道。有關故事式講道,萊司(Charles L. Rice)是早期代表性講員,美國德魯大學(Drew University)講道科榮譽教授,曾於1981年擔任講道學學院的會長。蔡慈倫在《當代基督教講道學》頁viii的自序中表示曾受教於萊司,但沒有特別介紹他的故事式講道法;萊司的名字不常出現於華人講道學的著作,所以本文沒有著墨討論。有興趣了解故事式講道法的讀者,可參:Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal, and Charles L. Rice, *Preaching the Story* (Philadelphia: Fortress, 1980); Charles L. Rice, "Storytelling Renewed," in Allen, *The Renewed Homiletic*, 19-40; cf. "Charles L. Rice: Preaching as Story," in Eslinger, *A New Hearing*, 17-38. 對話系列式講道法的代表性講員Lucy A. Rose於1997年出版*Sharing the Word* (《分享話語》)一書,主張講員要與聽眾在平等的位置上,以對話溝通的形式來講道,好像大家圍繞著「圓桌」坐著一起交談。不過,此書出版的同年,Rose不幸離世。由於它是二十世紀末的作品,加上一些宣講理念與歸納式講道法類似,所以本文不會花篇幅討論對話系列式講章。Lucy A. Rose, *Sharing the Word: Preaching in the Roundtable Church* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

¹¹ Ronald J. Allen, ed. *Patterns of Preaching: A Sermon Sampler* (St. Louis: Chalice, 1998).

¹² Allen. *The Renewed Homiletic*, 1-18.

第三和五位講員曾擔任新講道學先驅者創立的「講道學學院」的會長（勞瑞〔1992〕、威遜〔1993〕），¹³ 扮演著領導性角色。（四）第五位講員較其餘四位講員年輕，曾受惠於新講道學在 1980 年代擴展時期的薰陶，在眾先驅者奠下的基礎上建構其講道理念，但近期他開始反省這運動的不足之處，其見解值得參考，加上他來自加拿大（其餘四位來自美國），有助我們了解新講道學在北美的整體發展。（五）在筆者閱讀的有限資料中，除第二位講員外，其餘四位講員的名字曾出現於近代華人講道學的著作，其思想對華人講壇多少有影響。以下我們會逐一討論上述五位講員的宣講理念和方法。

克拉多克 (Fred B. Craddock)

克拉多克 (Fred B. Craddock) 是美國艾文理大學 (Emory University) 神學院講道科和新約科的傑出榮譽教授，曾於 1996 年獲美國貝勒大學 (Baylor University) 評選為十二位最有果效的英語講道者之一。¹⁴ 雖然「新講道學」這名稱不是出自克拉多克，但他於 1971 年撰寫的著作 *As One Without Authority* (《像一個沒有權威的人》) 被廣泛視為新講道學的奠基石。¹⁵ 克拉多克慨嘆北美講壇在走向下坡，並指出六個原因：（一）講道往往流於空談，缺乏實際行動的回應；（二）講道裡有太多過時的宗教詞語；（三）電視和影音媒體普及化使人類認知事物的方式出現了變化；（四）講員對聖經真理的信息缺乏確信；（五）講員和聽眾之間的關係已跟以往不同，前者不再被視為權威人物；（六）講道本

¹³ <http://www.homiletics.org/about-us/past-presidents-academy>. 2016 年 6 月 16 日存取資料。

¹⁴ 除了克拉多克外，葛培理 (Billy Graham)、司托德 (John R. Stott)、羅賓森 (Haddon W. Robinson)、史溫道 (Charles R. Swindoll) 和朗士 (Thomas G. Long) 也榜上有名。
<http://www.baylor.edu/mediacommunications/news.php?action=story&story=1036>. 2016 年 1 月 4 日存取資料。

¹⁵ Craddock, *As One Without Authority*.

質上是用言語溝通，但有效的溝通不容易做到。¹⁶

克拉多克批評傳統講道偏重傳遞理性知識和教義，講員站在權威位置上教導會眾，忽略了講道其實是講員和聽眾一起參與的「事件」。他指出二十世紀人類社會的溝通模式起了巨大變化，人們普遍抗拒由上而下的權威性訓誨，相反重視彼此能在平等的位置上「對話」。¹⁷ 可是，大多數神學院依舊強調教誨或單向獨白式講道，漠視社會文化的變遷，導致講壇缺乏果效和能力。¹⁸ 克拉多克提議講道者要表現得像「一個沒有權威的人」，他認為一般美國學校在課堂上採用歸納式教學，這是大多數信徒熟悉的學習方式，所以「歸納式講道法」(inductive preaching)比權威性講道更能幫助信徒學習聖經。¹⁹ 講員不是高高在上，用命令式語氣要會眾接納某些觀念，直接告訴他們應該或不應該做的事，而是藉著間接誘導的手法，例如分享生活體驗，引導聽眾參與和經歷一趟探索的旅程，目的地是講章信息的結論。²⁰ 由於聽眾有份參與一起作講章的結論，扮演「完結」講章的角色，所以自然會認同講道的信息。²¹ 克拉多克強調聖經內包含多種文體的著作，例如詩章、敘事、箴言、傳記、比喻和對話等，但傳統講章的「形式」是千篇一律採用演繹命題。歸納式講章是更勝一籌，因為它沒有規定單一形式或流程，也不要求必定包括條理分明的「要點」(points)，而是讓經文本身成為決定講章形式的關鍵因素。²²

《像一個沒有權威的人》這本書面世後大約七年，克拉多克的另一

¹⁶ Craddock, *As One Without Authority*, 6-16.

¹⁷ Craddock, *As One Without Authority*, 18.

¹⁸ Craddock, *As One Without Authority*, 16-17.

¹⁹ Craddock, *As One Without Authority*, 15, 49, 55.

²⁰ Craddock, *As One Without Authority*, 14-15, 17-20, 48-49.

²¹ Craddock, *As One Without Authority*, 52-54.

²² Craddock, *As One Without Authority*, 113-125.

本著作 *Overhearing the Gospel* (《無意中聽到福音》) 出版，其 1978 年初版的副標題表明它針對的課題是：「如何對已經聽過信仰的人講道和教導」(*Preaching and Teaching the Faith to Persons Who Have Already Heard*)。²³ 克拉多克指出當代講壇面臨一個危機，就是會眾對福音信息耳熟能詳，如何令他們能真正聽到福音？這本書內每一章的開始，皆引述十九世紀哲學家齊克果 (Søren Kierkegaard) 的一句說話：「這片基督教土地並不缺乏資訊，它所缺少的是其他東西，是一種人不能對另一個人直接溝通的東西」，²⁴ 重複暗示間接誘導的講道是解決上述危機的良方。1985 年，克拉多克的講道學教科書 *Preaching* (《講道》) 面世，他表示北美講壇開始呈現復興的跡象，不少講道學的著作和論文相繼出版，涉獵範疇擴闊到聖經研究、文學鑑別學和溝通理論等。²⁵ 另一方面，他重申在先前著作裡的主張，包括聽眾在講道裡扮演參與者的角色、及講道不應是講員一人的獨白或純粹論述基督教課題；重要的是講道要啟發聽眾的思維，引起共鳴，並激發他們採取行動去回應信息。²⁶

米切爾 (Henry H. Mitchell)

米切爾 (Henry H. Mitchell) 是非洲裔美國人，曾在浸信會擔任牧職，其兩位曾祖父皆是浸信會牧師。米切爾一生致力推廣「黑人講道」，被譽為「黑人講道者教師的院長」(*The Dean of Teachers of Black*

²³ Fred B. Craddock, *Overhearing the Gospel: Revised and Expanded Edition* (St. Louis: Chalice, 2002; 1st ed. 1978).

²⁴ Søren Kierkegaard: "There is no lack of information in a Christian land; something else is lacking, and this is a something which the one cannot directly communicate to the other." Craddock, *Overhearing the Gospel*, 3, 15, 31, 45, 67, 87, 103.

²⁵ Craddock, *Preaching* (Nashville: Abingdon, 1985), 13.

²⁶ Craddock, *Preaching* (Nashville: Abingdon, 1985), 25-26.

Preachers)，1969 至 1974 年時擔任美國紐約州羅徹斯特的科爾蓋特神學院（Colgate Rochester Divinity School）首任「馬丁·路德·金教席」教授，1992 年成為該院的榮譽教授；1982 至 1987 年時擔任維珍尼亞聯合大學（Virginia Union University）講道科教授和教務長，及後他與妻子一起在跨宗派神學中心（Interdenominational Theological Center, 1988-2000）教授講道學。²⁷ 1970 年，五十歲的米切爾出版 *Black Preaching*（《黑人講道》），²⁸ 1977 年另一本書 *The Recovery of Preaching*（《講道的復甦》）面世，²⁹ 收錄了他於 1974 年在耶魯大學發表的「比徹爾講課」（Lyman Beecher Lectures），這兩本書的內容經修訂後於 1990 年綜合為一本著作再度出版：*Black Preaching: The Recovery of a Powerful Art*（《黑人講道：一個強大的藝術的復甦》）。³⁰ 同年，米切爾總結他多年的宣講經驗，出版另一本書 *Celebration and Experience in Preaching*（《講道裡的慶賀和經歷》，2008 年修訂版）。³¹ 1996 年，十五位講道者合力撰寫十五篇文章，收錄於 *Preaching on the Brink*（《在邊緣的講道》）一書內，³² 藉此表揚米切爾對北美講壇的貢獻，主要有以下四方面：（一）米切爾一生推廣黑人講道，指出它的元素適用於所有文化。（二）他關注聽眾的「全人」參與，並強調講章須包含一個「行為性目的」（a behavioral purpose）。（三）他是首位提倡每一篇講章必

²⁷ 有關米切爾的生平和著作，參 Martha J. Simmons, “On the Making of a Homiletician,” in *Preaching on the Brink: The Future of Homiletics. Essays in Honor of Henry H. Mitchell* (ed. Martha J. Simmons; Nashville: Abingdon, 1996), 16-25; cf. “Henry H. Mitchell Biography.” www.mitchellfund.org/app/download/7239240962/Henry+H+Mitchell+bio.pdf. 2016 年 8 月 9 日存取資料。

²⁸ Henry H. Mitchell, *Black Preaching* (New York: J. B. Lippincott, 1970; repr., New York: Harper & Row, 1979).

²⁹ Henry H. Mitchell, *The Recovery of Preaching* (San Francisco: Harper & Row, 1977).

³⁰ Henry H. Mitchell, *Black Preaching: The Recovery of a Powerful Art* (Nashville: Abingdon, 1990).

³¹ Henry H. Mitchell, *Celebration & Experience in Preaching* (rev. ed.; Nashville: Abingdon, 2008; 1st ed. 1990).

³² Simmons, *Preaching on the Brink*.

須以「慶賀」(celebration)來完結的講員。(四)他強調講道者須用圖畫或故事來幫助聽眾對信息建立認同感。³³

米切爾曾說過：「沒有黑人文化，就沒有黑人講道」，³⁴而黑人講道的特色——本土化用詞、圖像及共同經歷，是與他們本身的非洲傳統文化和民族歷史有密切的關係；不過，他認為這些特色不應局限於黑人教會，而是有普及和跨文化的適用性，並引述「新釋經學」(New Hermeneutic)的觀點作支持，指出喻像性語言和處境性經歷，在聖經研究和宣講裡的重要性已得到肯定。³⁵米切爾指出美國黑人長期被奴役或欺壓，對他們來說，講道不是純粹論述教義或抽象的宗教理念，而是要使他們在逆境裡獲得生存的勇氣和盼望；因為黑人尊重聖經的權威，縱然講道後環境沒有明顯的改善，但他們透過聽道能與聖經人物的遭遇產生共鳴，得到力量承受現實生活裡的苦楚和掙扎。³⁶據米切爾的見解，歐洲和美國的講壇太側重認知的意識(cognitive consciousness)，傾向在理性層面說服人，忽略在信仰生活裡直覺的意識(intuitive consciousness)扮演重要的角色，而後者也與人的情感(emotions)有關。³⁷「人的直覺和信靠的情感不是硬數據，而是聖靈透過全人的經歷而賜下的禮物。」³⁸米切爾提出要建立「全人／整全的講道學」(a holistic homiletic)，包括直覺、感性和認知的意識，因為大多數人生命的改變，不是出於聽到具說服力的理性論據，而是在情感或直覺上的經歷

³³ Simmons, *Preaching on the Brink*, 25.

³⁴ "Without Black culture, there could be no Black preaching." Mitchell, *Black Preaching: The Recovery of a Powerful Art*, 12, cf. 23.

³⁵ Mitchell, *Black Preaching: The Recovery of a Powerful Art*, 17-18.

³⁶ Mitchell, *Black Preaching: The Recovery of a Powerful Art*, 56-75.

³⁷ Mitchell, *Celebration & Experience in Preaching*, 129-148; idem, "Celebration Renewed," in Allen, *The Renewed Homiletic*, 64.

³⁸ "The human intuitions and emotions of trust aren't hard data; they are the gift of the Spirit, through the experience of the whole person." Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, 11.

(experience)，激發他們對神作出回應。³⁹

在《講道裡的慶賀和經歷》一書中，⁴⁰ 米切爾說明講道的定義必須包括一個「行為性目的」，並使它成為講章的焦點，鼓勵讀者採取行動從 A 點往 B 點，追求生命更像耶穌。⁴¹ 講道須激發聽眾遵行經文的教導，而不是增加他們頭腦上的知識。在這本書的修訂版裡，米切爾頗常採用巴特克提出的「移動」(moves，參以下討論)觀念來設計講章的流程，認為它有別於傳道講道學裡的「要點」把重心放在理性認知，但「移動」是要整個人的參與，包括身體、情感、直覺、理智和靈，並會帶來「經歷性接觸」(experiential encounter)的結果。⁴² 米切爾建議把講章想像為「藝術的形式」(art form)，正如交響樂曲往往是以激昂的高潮來完結，提升聽眾的情緒，一篇理想的講章也應以「慶賀」來完結。因為福音是好消息，講道應包括「宣講和慶賀」(proclamation and celebration)，後者指「在字面和象徵或禮儀上表達出讚美和歡樂」。⁴³ 慶賀式講章的結尾會以積極正面的手法，鼓勵會眾對經文信息採取行動上的回應；若要達到這樣完結的效果，講員必須適當地運用「懸念」(suspense)，把講章的高潮留待最後部分。⁴⁴ 米切爾所提出有關「慶

³⁹ Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, "Celebration Renewed," in Allen, *The Renewed Homiletic*, 64-69.

⁴⁰ 這本書在2008年再版時，原本在初版裡位於開首的一章 "A Biblical and Psycho-spiritual Rationale for Preaching as Experiential Encounter with the Word"，改為「附錄」位於修定版的結尾。這一章開宗明義引用耶穌所論述最大的誡命（可十二 20），說明全人（holistic）愛神的重要性，不單指理智，也包括身體和情感的層面。Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, 129-148.

⁴¹ Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, 13.

⁴² Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, 23.

⁴³ "The best of gospel preaching is at one proclamation and celebration....For our purposes celebration is both the literal and the symbolic or ritual expression of praise or joy." Henry H. Mitchell, "Preaching as Celebration," in *The Recovery of Preaching*, 54-62 (54). Reprinted in Richard Lischer, ed. *The Company of Preachers: Wisdom on Preaching, Augustine to the Present* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 149-155.

⁴⁴ Mitchell, *Celebration and Experience in Preaching*, 36, 146.

賀」、「懸念」及「行為性目的」等觀念，被其追隨者黑人講員湯馬士（Frank A. Thomas）在 *They Like to Never Quit Praisin' God*（《他們喜歡不停地讚美神》）一書內進一步發揮，他不但邀請米切爾撰寫序言，也討論慶賀式結尾的五樣要項：避免引入新觀念、具感染力的確信、聖經中正面肯定的主題（例如：憐憫，公義，愛等）、專注講章的主旨、及要在適當時候把信息推到高潮（慶賀）。⁴⁵

勞瑞（Eugene L. Lowry）

勞瑞（Eugene L. Lowry）是美國循道聯合衛理公會牧師，曾於美國德州聖保羅神學院任教講道科超過三十年，2009 年獲邀於美國耶魯大學「比徹爾講課」上演講。勞瑞致力推廣敘事式講道，1980 年（修訂版：2001 年）出版的 *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form*（《講道的情節》）是早期重要作品。⁴⁶ 這本書面世後，勞瑞持續不懈提筆著書，⁴⁷ 他提出講道如同說故事的觀念，形容「講章」為「敘事的藝術形式」（上述著作的英語副標題）。敘事式講章不是指包含或串連多個故事例子，⁴⁸ 而是指講章的形式呈現故事「情節」（plot）。⁴⁹ 據勞瑞的見解，如果講道者習慣把講章視為「物件」（thing），自然會想

⁴⁵ Frank A. Thomas, *They Like to Never Quit Praisin' God: The Role of Celebration in Preaching* (revised and updated ed.; Cleveland: The Pilgrim Press, 2013; 1st ed.1997), 114-121.

⁴⁶ Eugene L. Lowry, *The Homiletical Plot: The Sermon as Narrative Art Form* (expanded ed.; Louisville/London/Leiden: Westminster John Knox, 2001; 1st ed.1980). 1980 年，另外兩本講道學著作面世，皆提倡故事形式的講道：Steimle, Niedenthal and Rice, *Preaching the Story*; Richard A. Jensen, *Telling the Story: Variety and Imagination in Preaching* (Minneapolis: Augsburg, 1980).

⁴⁷ Eugene L. Lowry, *Doing Time in the Pulpit: The Relationship between Narrative and Preaching* (Nashville: Abingdon, 1985); Eugene L. Lowry, *How to Preach a Parable: Designs for Narrative Sermons* (Nashville: Abingdon, 1989); Eugene L. Lowry, *The Sermon*; Eugene L. Lowry, *The Homiletical Beat: Why All Sermons are Narrative* (Nashville: Abingdon, 2012).

⁴⁸ Lowry, *The Homiletical Plot*, 124-125.

⁴⁹ “[A] sermon is a narrative plot.” Lowry, *The Homiletical Plot*, 14.

像自己的角色是工程師或建築師，負責把不同的物料堆砌或組合成為一篇條理分明的講章，有明確的命題和支撐主旨的論據；但講道者若想像自己是一個藝術家，講章就能轉化成為一件美輪美奐的藝術品。⁵⁰ 勞瑞認為傳統講道習慣採用演繹推理的思維模式，重視講章的「結構」及每一個要點之間的邏輯思路，但敘事式講道卻關注「情節」的「發展」（development）。傳統「結構」的流程通常是「縱向」的，給人靜態的感覺，但「情節」則採納「橫向」的流程，展示出一股向著前方推進的動力，能呈現一個有開始和完結的「事件」。⁵¹

敘事式講章的基本情節是：「從癢到抓癢」（from itch to scratch）⁵²——講章以一個難題開始（例如：生活或信仰上的難題），攪亂聽眾心理上的平衡，接著講員分析這難題含有的矛盾或爭議（例如：現實情況與聖經教導之間的差異），運用懸念手法營造張力，然後揭曉解決方案的線索，誘導聽眾一起解決難題及消除張力，使他們經歷福音的意義，最後大家期待講道後將會發生的結果。勞瑞用一個「環形」來概括說明敘事式講章情節的五個階段，每個階段則配合一個語氣詞語，凸出它的特色。這五個階段的情節通常稱作「勞瑞環」（Lowry's Loop）：⁵³（一）攪亂平衡（語氣詞語：哎呀）；（二）分析矛盾、差異或不一致（語氣詞語：吓）；（三）揭示解決問題的線索（語氣詞語：啊哈）；（四）經歷福音（語氣詞語：哇）；（五）期待結果（語氣詞語：是的！）

⁵⁰ Lowry, *The Homiletical Plot*, 6-11.

⁵¹ Lowry, *The Homiletical Plot*, 26.

⁵² Lowry, *The Homiletical Plot*, 118; Lowry, *The Sermon*, 19.

⁵³ Lowry, *The Homiletical Plot*, 26-87. 勞瑞於 *The Homiletical Plot* 的初版裡（1980）提出「環形」情節的五個階段。這些階段的中文翻譯，筆者參考了蔡慈倫，《當代基督教講道學》，頁 323-331；奎克，《講道 360：上帝的道必不徒然返回》，陳恩明譯（香港：天道書樓，2011），頁 152-157。

後來，勞瑞把講章裡基本情節的五個階段綜合為四個，但新舊「勞瑞環」的情節流程大體類同，只是把原本的第三和四個階段綜合起來（即以下第三個階段），沒有規定它們的先後次序，使綜合後那一階段內的流程更有彈性：⁵⁴（一）矛盾（*conflict*）；（二）複雜化（*complication*）；（三）突然的轉變（*sudden shift*）和福音的好消息（*good news*）；（四）明朗化（*unfolding*）。不論五個或四個階段，敘事式講章的基本情節是「從癢到抓癢」⁵⁵或「從不平衡到解除張力」（*from disequilibrium to resolution*）。⁵⁶然而，這樣的情節發展不是刻板不變的方程式，例如勞瑞討論比喻的敘述式宣講時就提及四種講章的「設計」：（一）講章的流程是按照比喻的故事脈絡（*Running the story*）；（二）講章以其他課題開始，延遲說出比喻的故事（*Delaying the story*）；（三）講章是以比喻的故事開始，但中途處理難題而暫停比喻的故事，最後返回到故事裡去（*Suspending the story*）；（四）在宣講的過程中打斷比喻故事的敘述，轉到談論生活或社會上的課題，如此類推重覆往返相關經文和課題（*Alternating the story*）。⁵⁷此外，勞瑞認為敘事式講章要有適量的「含糊」（*ambiguity*），藉此引起和保持聽眾的好奇心，使他們持續留心聽道，跟隨講章情節發展。⁵⁸講章的「題目」（*title*）也不應直截了當說明信息的主旨或結論，反而要留給聽眾想像的空間，等待宣講接近尾聲時才使信息的中心思想明朗化。⁵⁹

⁵⁴ Lowry, *The Sermon*, 54-89; Lowry, *The Homiletical Plot*, 117-121; 蔡慈倫，〈當代基督教講道學〉，頁 324-325。

⁵⁵ Lowry, *The Homiletical Plot*, 118; Lowry, *The Sermon*, 19.

⁵⁶ Lowry, *How to Preach a Parable*, 26.

⁵⁷ Lowry, *How to Preach a Parable*, 42-170.

⁵⁸ Lowry, *The Homiletical Plot*, 31, 90.

⁵⁹ Lowry, *The Homiletical Plot*.

巴特克 (David G. Buttrick)

巴特克 (David G. Buttrick) 自 1982 年起在美國范德堡大學 (Vanderbilt University) 神學院任教，現為該院講道科榮譽教授，曾於 2001 年獲美國「講道學學院」頒發「終生成就獎」。巴特克的講道學著作 *Homiletic: Moves and Structures* (《講道學》)，篇幅長達約五百頁，內容相當詳盡。⁶⁰ 此書的副標題披露兩個重要的課題——「移動」和「結構」，前者指一個「語言組件」 (a module of language)，⁶¹ 可視為一篇講章裡的基本單元，後者則指講章內不同「移動」之間的關係。巴特克受「現象學」 (phenomenology) 思想的影響——縱然事物是客觀存在於世界裡，但一般常識 (common sense) 不是認知事物的最佳渠道，重要的是人如何意識到現實世界裡存在的事物，及把這些「意識」 (consciousness) 整合起來成為他對身處世界的認知。⁶² 巴特克強調「語言」具建構事件的能力，及它與「故事」和「宣講」之間的緊密關連。「語言藉命名建構我們的世界，又藉故事在世界中給予〔我們〕身分。」⁶³「講道能藉喻像的能力把世界重新命名為『神的世界』，又能藉著把我們的故事融入『神的故事』而改變〔我們的〕身分。講道能在意識裡建構一個連繫於神的『信心—世界』。」⁶⁴ 巴特克表示，講道的職事能對人造成深遠的影響，因為它不但能使人在神的「宏大故事」內找到個

⁶⁰ David G. Buttrick, *Homiletic: Moves and Structures* (Philadelphia: Fortress, 1987).

⁶¹ Buttrick, *Homiletic: Moves and Structures*, 24.

⁶² 參 Long 和 Edwards 對巴特克的宣講理論的分析，及它與現象學的關連：Thomas G. Long, *The Witness of Preaching* (2d ed.; Westminster John Knox, 2005), 131-134; Edwards, *A History of Preaching*, 806-811.

⁶³ “Language constitutes our world by *naming*, and confers identity in the world by *story*” (emphasis his). Buttrick, *Homiletic*, 11.

⁶⁴ “Preaching can rename the world ‘God’s world’ with metaphorical power, and can change identity by incorporating all our stories into ‘God’s story.’ Preaching constructs in consciousness a ‘faith-world’ related to God.” Buttrick, *Homiletic*, 11.

人故事的位置，也能讓人明白自己的故事不會在這個世界裡終結，而是有更美好的將來（末世）；因此，講道的目的不應純粹說明或闡釋經文的內容，而是要把神與人類世界的不同層面（個人、社會和政治）連結起來，否則講道會令人誤以為神在世界裡消失了。⁶⁵ 在上述書〈講道與權威〉一章內，巴特克表示當代講道學必須再思「權威的性質」，⁶⁶ 聖經不應被視為無謬誤的神的話語、或巴特神學中神對耶穌基督的見證；與其談論聖經的權威，更恰當的是把聖經視為神給教會的「禮物」，它對教會有「規範性」（*normative*），因為裡頭蘊藏著早期信仰群體對神的福音或救恩的「信仰意識」，能使每一個時代的信徒「重新發現和建立其身分」；因此，講道可以視為教會群體內「基督徒的信仰意識的表述」。⁶⁷

巴特克認為傳統講章裡的「要點」給人理性、客觀和疏離的感覺，因此主張用「移動」（*move*）設計講章的流程。⁶⁸ 每一個「移動」佔大約 3 至 4 分鐘，開始時講員精簡地用一句話說明這「移動」的主要思想，接著在這「移動」內提出「對立觀點」（*contrapuntal*）及進一步說明主要思想，最後結束「移動」時扼要重申它的主要思想（這樣做的目的是要暗示這一個「移動」已完結）。⁶⁹ 巴特克曾撰寫一本如何宣講耶穌的比喻的著作 *Speaking Parables*（《講說比喻》），⁷⁰ 他指出二十世紀的講員一般採用三種方法宣講比喻：（一）逐節解釋經文（*Verse-by-verse*）；（二）說明比喻的神學要點，並逐個要點討論當代

⁶⁵ Buttrick, *Homiletic*, 18.

⁶⁶ Buttrick, *Homiletic*, 251.

⁶⁷ Buttrick, *Homiletic*, 248-249. "Preaching remembers Jesus Christ crucified in the midst of a being-saved community; thus preaching is the articulation of Christian faith-consciousness..... Preaching is mediation" (248-249).

⁶⁸ Buttrick, *Homiletic*, 23.

⁶⁹ Buttrick, *Homiletic*, 37-53.

⁷⁰ David G. Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide* (Louisville: Westminster John Knox), 2000.

應用 (Textual-topical system)；(三)從現實生活的困難出發，在經文裡尋找解決的方案 (Life-situation approach)。可是，巴特克認為這三種宣講比喻的方法各有不足之處：第一種方法忽略故事本身的意思；第二種方法忽略故事的情節發展，及使比喻與第一世紀的處境脫軌；第三種方法把比喻當作解決日常生活難題的應用手冊。⁷¹ 重要的是，巴特克表示這三種方法都不適切二十一世紀的文化處境，他重申講章的鋪排要包括多個「移動」，也指出宣講比喻時可把它視作為一齣數「幕」(scenes)的「戲劇」(drama)。⁷² 值得注意的是，巴特克認為福音書的作者明顯誤解一些耶穌的比喻的意思，例如馬太誤解了無憐憫心的僕人的比喻 (太十八 21-34)，「他(馬太)似乎不明白神無限的憐憫」，所以在比喻後附上十八章三十五節的一句。⁷³ 巴特克建議若要宣講這些比喻，可以在讀經時不必包括(他認為的)相關「錯謬」經文，或直接在講壇上說明福音書有謬誤或作者錯誤解讀了耶穌的比喻。⁷⁴

威遜 (Paul S. Wilson)

威遜 (Paul S. Wilson) 現任加拿大多倫多以馬內利大學講道科教授，較上述四位講員年輕，曾受惠於新講道學先驅者帶來的啓迪，並於 1993 年擔任「講道學學院」會長。1988 年，他的著作 *Imagination of the Heart* (《心的想像》) 出版，他把「想像」和「心」這兩個看似不相關的觀念(「想像」通常連繫到「頭腦」而不是「心」)在書名裡並列一起，要凸出一種「結合心靈和頭腦、身體和思維的想像」，而這想像須扎根

⁷¹ Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, 39-40.

⁷² Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, 46-48.

⁷³ Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, 56. 「你們各人若不從心裡饒恕你的弟兄，我天父也要這樣待你們了。」(太十八 35)

⁷⁴ Buttrick, *Speaking Parables: A Homiletic Guide*, 57.

於聖經及適切當代處境。⁷⁵ 在這本書內，威遜採用類似的並排手法把另外四組相對的觀念聯繫起來——（一）聖經文本和我們的處境；（二）律法和福音（或：審判和恩典）；（三）故事和教義；（四）牧師和先知，要藉著這些並列組合營造出來的張力，引發讀者的想像。⁷⁶《心的想像》這本書出版後十一年，威遜另一本講道學著作面世：*The Four Pages of the Sermon*（《講章的四頁》），他在書內開宗明義說：「每一個世代都必須尋找它的方法復興講道。」⁷⁷ 他表示過去數十年北美講壇經歷巨大變化，當代共識是講章的信息必須與聽眾的處境接軌，不可純粹闡釋經文的古代處境或發表一篇神學論述。威遜提醒講道者要避免把「寫論文」的習慣應用到預備講章，忽略宣講是一種「口述」形式，有別於藉文字書寫來表達思想。威遜提議把講章想像為製作「電影」，講員的角色則好像電影的導演。⁷⁸ 他指出北美不少教會的人數正在下降，面臨萎縮的危機，若講道者能把電影的喻像應用到宣講，對年青新一代會有吸引力。⁷⁹ 威遜提倡「四頁講章」的講道法，它不是指一篇有四頁紙的講稿，而是指講章流程內的四個部分或步驟。這講道法是建基於兩個相對的觀念——人的「困境」（trouble）和神的「恩典」（grace）⁸⁰：第一頁，「聖經中的困境」（Trouble in the Bible）：聖經中人的罪及其造成的困境；第二頁，「我們世界中的困境」（Trouble in our world）：當代的困境類同聖經中的困境；

⁷⁵ Paul S. Wilson, *Imagination of the Heart: New Understandings in Preaching* (Nashville: Abingdon, 1988), 18.

⁷⁶ 威遜以這四組相對的觀念來作為其書 *Imagination of the Heart* 內的四個部分。

⁷⁷ “Every age must find its own way to revitalize the preaching task.” Paul S. Wilson, *The Four Pages of the Sermon: A Guide to Biblical Preaching* (Nashville: Abingdon, 1999), 9.

⁷⁸ Wilson, *The Four Pages of the Sermon: A Guide to Biblical Preaching*, 9-11.

⁷⁹ Wilson, *The Four Pages of the Sermon: A Guide to Biblical Preaching*, 11.

⁸⁰ Ibid. Paul S. Wilson, *The Practice of Preaching* (rev. ed.; Nashville: Abingdon, 2007; 1st ed. 1995), 162-164, 174-183. 中文名稱翻譯，參蔡慈倫，《當代基督教講道學》，頁 271-320。

第三頁，「神在聖經中的恩典」(Grace in the Bible)：神在聖經中的恩惠行動；

第四頁，「神在我們世界中的恩典」(Grace in our world)：神在我們的世界中的恩惠行動。

威遜表示這「四頁」的流程有相當大的彈性，沒有必定要遵照的先後次序，講員可按照宣講目的，作出適當的轉變，例如由「第二頁」當代處境的一個難題開始，接著是「第一頁」聖經中的相關記載，隨後順序是「第三頁」神在聖經裡如何解決這難題、及「第四頁」神在現實世界裡的工作，勉勵聽眾對信息作出回應。不過，威遜認為順著次序由第一至四頁的流程最為理想，因為若以「第四頁」完結講章，能有效凸出福音的重要性及當代意義。⁸¹ 威遜強調要宣講好消息，使聽眾明白神的拯救大能帶來生命的轉化，並且講章的主旨必須有關「三一神」（聖父、聖子或聖靈）。⁸²

雖然威遜是在新講道學的基礎上建構其宣講理念，但近期他也對這運動的發展作出反省。2007年，他在 *The Practice of Preaching*（《講道的操練》）的修訂版中（1995年初版），一方面在「序言」內肯定新講道學的貢獻，另一方面卻表示當代講道學要另覓新的發展方向。⁸³ 他認為當今講壇呈現一個明顯的弱點，就是「福音」和「神」在講道裡被邊緣化，僅佔一個微小的地位。⁸⁴ 2008年，威遜在其主編的 *The New Interpreter's Handbook of Preaching*（《新詮釋者的講道手冊》）中親自撰文論述新講道學，表示雖然這運動開始時強調「福音」、「（神的）話語」或「基督—事件」的重要性，但發展至今，「三一神」在這「事

⁸¹ Wilson, *The Four Pages of the Sermon*, 243-260.

⁸² Paul S. Wilson, *Preaching and Homiletical Theory* (St. Louis: Chalice, 2004), 12-13.

⁸³ Wilson, *The Practice of Preaching*, xi-xiii.

⁸⁴ Wilson, *The Practice of Preaching*, 160.

件」中的角色卻顯得模糊不清。⁸⁵ 同年，威遜另一本著作 *Setting Words on Fire: Putting God at the Center of the Sermon*（《把話語燃燒起來》）面世，其副標題重申「要把『神』放在講章的中心位置」，而他在書內則以「神學的」（theological）來形容自己提倡的講道，強調講道必須聚焦於神。⁸⁶

新講道學的特色

愛德華茲（O. C. Edwards Jr.）在 *A History of Preaching*（《講道的歷史》）一書中討論新講道學，提及其倡導者抱持的宣講理念不盡相同，但有一個共通點把各人聯合起來，就是對傳統講道學的不滿，尤其是它對演繹推理和命題的重視。⁸⁷ 勞瑞則指出二十世紀末的北美講壇已呈現「範式轉移」（paradigmatic shift）：「從演繹轉到歸納，從勸說修辭轉到詩意，從空間轉到時間，從文字轉到口述，從散文轉到詩詞，從『熱』轉到『涼』〔筆者按：『熱』指資訊量多及聽眾參與度少，『涼』指留有空間鼓勵聽眾參與〕，從教義轉到詩歌，從左腦轉到右腦，從命題轉到比喻，從直接轉到間接，從建造轉到發展，從科學轉到藝術，從主題轉到事件，從描述轉到意象，從要點轉到共鳴，從權威轉到民主，從真理轉到意義，從解釋轉到經歷。」⁸⁸ 上述勞瑞所指的「範式轉移」，其轉離的東西反映新講道學所認為（及不滿）傳統講道學偏重的要素，其

⁸⁵ “While it [the New Homiletic] began with a focus on the gospel and the Word or Christ-event, it has largely evolved to focus on a text event in which the role of the true God is often unclear.” Wilson, “New Homiletic,” 401.

⁸⁶ Paul S. Wilson, *Setting Words on Fire: Putting God at the Center of the Sermon* (Nashville: Abingdon, 2008), 1-4.

⁸⁷ Edwards, *A History of Preaching*, 800.

⁸⁸ Eugene L. Lowry, “The Revolution of Sermonic Shape,” in *Listening to the Word: Studies in Honor of Fred B. Craddock* (ed. Gail R. O’Day and Thomas G. Long; Nashville: Abingdon, 1993), 93-112 (95-96). 有關「熱」與「涼」的意思，參頁 109。

轉向的東西，則反映新講道學所追求和強調的要素。以下我們會集中討論新講道學四方面的特色：聽眾的角色、講章的內容、講章的形式、和宣講的語言。雖然只探討這四方面，但它們涵蓋上述「範式轉移」的多個主題，例如宣講的語言涉及「從文字轉到口述」「從命題轉到比喻」「從描述轉到意象」等，也常出現於有關新講道學的著作或論述裡，因此應具足夠代表性。筆者期盼能就著這四方面的討論，幫助讀者掌握新講道學的特色、它與傳統講道學的主要分歧，及促成它在北美基督教崛起的一些因素。

一、聽眾的角色

第一，聽眾的角色。蘭道夫在《講道的更新》第一章內開宗明義說明「講道」這「事件」的定義。這定義沒有提及「講員」，但有提及「聽眾」，並指出經文的詮釋要表述它在聽眾的實際處境裡的意義。⁸⁹ 克拉多克也表示：宣講的「目的不是要說出甚麼，而是使一些東西被聽見。」⁹⁰ 新講道學的先驅者慨嘆，雖然北美信徒有頭腦上的教義和聖經知識，但欠缺真正活潑的生命，一個原因是傳統講道傾向單向獨白式，聽眾安靜坐著聆聽和接收講員要傳遞給他們的真理；可是，這種權威性講道不能有效使會眾經歷信仰的真實性，也不符合十六世紀改革宗提出「信徒皆祭司」的觀念。⁹¹ 新講道學對聽眾的重視，可見於多位倡導者於 1993 年合力出版來表揚克拉多克的貢獻的一本文集。此書第三部分題為「轉向聽眾」（Turning to the Listener），輯錄了四篇文章。朗士（Thomas G. Long）撰寫的一篇文章〈他們怎樣聽？當代講道中的聽眾〉揭開這部分

⁸⁹ “Preaching is the event in which the biblical text is interpreted in order that its meaning will come to expression in the concrete situation of the hearers.” Randolph, *The Renewal of Preaching*, 1.

⁹⁰ “[T]he goal is not to get something said, but to get something heard.” Craddock, *Preaching*, 167.

⁹¹ Craddock, *As One Without Authority*, 14-18, 56.

的序幕，⁹² 他指出當代講章的一個特色是：「邀請聽眾參與，與講員一起創造意思。」⁹³ 新講道學鼓勵講員更多運用對話的溝通形式，加強他與聽眾之間的互動和交流，大家共同聯手完成講章。傳統講道學理解「講章」是在宣講前預備和完成，一篇理想的講章必須思路井然有序，具清晰的主旨命題及（三個）要點，配合適當的例子和應用，藉演繹推理的手法勸說聽眾認同和接受講章信息的教誨，但新講道學認為講章不是在遠離聽眾的情況下事先預備的一篇講稿，而是要在宣講的時候「做事」，並「引發一個事件」。⁹⁴ 講道的焦點從宣講前講員埋首寫稿，轉移到宣講時講員與聽眾一起營造講章的意思。惟有整個宣講事件完畢，講章才算完成，而其不可或缺的元素是聽眾的參與。⁹⁵

二、講章的內容

第二，講章的內容。在一定程度上，講道的神學會影響講章的內容，包括經文選取、宣講題材和實踐方向。新講道學崛起的時代，敘事和詩歌文體在聖經研究的範疇內漸漸受到重視，帶動講壇也側重相關經文的宣講，要使講道能更忠於聖經（包括經文的文體）。這個側重的早期跡象可見於 1958 年達衛士的說話：「……福音本身大部分是一個簡單的

⁹² Thomas G. Long, "And How Shall They Hear? The Listener in Contemporary Preaching," in O' Day and Long, *Listening to the Word*, 167-188.

⁹³ "In short, today's sermons [invite] the listeners to get in on the act and to join with the preachers in the creation of meaning." Ibid., 170.

⁹⁴ "The key to this approach [dynamic preaching] is that its emphasis falls on what the sermon *does* rather than on what it is....Preaching is understood not as the packaging of a product but as the evocation of an event" (emphasis his). Randolph, *The Renewal of Preaching*, 16.

⁹⁵ Lowry, *The Homiletical Plot*, xx, 8; cf. Randolph, *The Renewal of Preaching*, 1. 正如蔡慈倫所言：「講章並不是傳道人躲在象牙塔裡所精心撰寫出來的一篇發人省思的信息，而是從一群與傳道人擁有相同信仰的群體中產生出來的信息，它披戴著此一信仰群體與他們所處世界的語言與經驗，並期待透過上帝的話來塑造並改變這個信仰團體的生命。」蔡慈倫，《當代基督教講道學》，頁 80。

敘事，由人物、地方、事情和對話所組成。它不是闡釋一些普及觀念。我們的講道裡十分之九是闡釋和論據，但福音只有十分之一是闡釋。它的觀念主要是藉故事的形式說出來。」⁹⁶ 新講道學的倡導者尤其對「耶穌的比喻」感到興趣。比喻本身不是命題或直接教導的形式，而是藉著象徵、故事、暗示和意象來間接傳遞信息。20 世紀下半葉時，福音書研究一個熱門的課題是耶穌的比喻，多本英語學術著作相繼出版，⁹⁷ 也間接提升了講道者對宣講比喻的興趣。有別於 19 至 20 世紀中的研究，學者重新肯定耶穌的比喻含有寓言（*allegory*）成份，並且不應把比喻簡化為只有一個要點。⁹⁸ 多位新講道學的先驅者都曾分別著書探討比喻的宣講方法，包括朗士、勞瑞和巴特克，⁹⁹ 克拉多克則表示比喻本身不是要傳遞資訊，它的形式能有效吸引聽眾的注意力，提升他們的參與度，及留有空間讓聽眾對事情作出最終的裁決。¹⁰⁰

另一方面，新講道學也強調講章要減少教條式的內容，而是要「宣講福音」，並把重心放在福音對聽眾的當代處境性意義（個人、家庭和社會）。米切爾、勞瑞和威遜都主張要在信息的結尾宣講好消息，讓聽

⁹⁶ “[But we preachers forget that] the gospel itself is for the most part a simple narrative of persons, places, happenings, and conversation. It is not a verbal exposition of general ideas. Nine-tenths of our preaching is verbal exposition and argument, but not one-tenth of the gospel is exposition. Its ideas are mainly in the form of a story told.” Davis, *Design for Preaching*, 157.

⁹⁷ 例如：John D. Crossan, In *Parables: The Challenge of the Historical Jesus* (1st ed. New York: Harper & Row, 1973; 2d ed. Sonoma, California: Polebridge, 1992); Kenneth E. Bailey, *Poet and Peasant* (Grand Rapids: Eerdmans, 1976); Bailey, *Through Peasant Eyes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980); Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus* (Philadelphia: Westminster, 1981); Bernard B. Scott, *Hear Then the Parable: Commentary on the Parables of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1989).

⁹⁸ 梁美心，〈從愚昧的財主比喻看「積財」與「富足」〉。林志成、梁美心編，《講道、牧養、領導：播道神學院八十週年院慶神學文集》（香港：播道神學院，2012），頁 99-114 (99-100)。

⁹⁹ Long, *Preaching and the Literary Forms of the Bible*, 87-106; Lowry, *How to Preach a Parable*; Buttrick, *Speaking Parables*；參陳耀鵬，〈比喻的敘述故事式講道——另類的嘗試還是主流的宣講方式？〉《教牧期刊》第 26 期（2009），頁 77-118。

¹⁰⁰ Craddock, *Overhearing the Gospel*, 62.

眾明白和經歷福音對他們的意義，肯定神的能力和恩惠能勝過一切苦楚或罪惡，例如能使美國的黑人在受壓迫的環境裡懷著盼望生存下去。米切爾提倡的慶賀式講道也是建基於福音乃好消息，他曾表示：「在任何文化裡，沒有慶賀的講道是對好消息的否定。」¹⁰¹ 勞瑞的「環形」講章是以宣告福音來作情節的轉捩點，威遜的「四頁講章」則是以「神在我們世界中的恩典」作完結一頁，而第四頁有以下的神學目的：（一）要把神的恩典從聖經時代應用到現今時代；（二）要把焦點聚於神在現今世界裡的工作，幫助聽眾不單知道、也能經歷神的奇妙作為；（三）要平衡第二頁「我們世界中的困境」，肯定滿有恩慈的神樂意賜下饒恕，並有能力勝過人類墮落世界裡的疾病和苦難；（四）要讓聽眾從神的恩典的角度重新看「世界」，縱然危難或苦楚仍未消除，但當下的處境能被重新賦予神學意義和目的。¹⁰² 華人講道家蔡慈倫也表示：如果福音是好消息，及「如果講道是以聖經為根據的話，那麼信息也應該與聖經的特質相符合才是」；因此講道不應流於「教條主義」，而是要指出基於神的恩惠行動「未來是完全未知但充滿無限的可能」。¹⁰³ 本文開始時曾提及新講道學崛起的 1960 至 1980 年代，美國社會和基督教面對內憂外患，在這段時期新講道學提倡宣講好消息和經文的當代意義，確實能針對那時代信徒的處境性需要。值得一提的是，有些新講道學的先驅者強調講章的「群體性」意義，並且講道內容要著重鼓勵聽眾作出行為上的改變，例如：米切爾指出講道必須聚焦於一個「行為性目的」，及「慶賀」有助建立一個擁抱共同信仰的群體；¹⁰⁴ 巴特克則表示「教會內的講道」（in-church preaching）是要回應有關信徒身分的問題：「我們這些擘餅的人是誰？」（Who are we who break bread?），而「教會

¹⁰¹ Mitchell, "Preaching as Celebration," in Lischer, *The Company of Preachers*, 152.

¹⁰² Wilson, *The Four Pages of the Sermon*, 202-203.

¹⁰³ 蔡慈倫，《當代基督教講道學》，頁 376、378。

¹⁰⁴ Mitchell, "Preaching as Celebration," in Lischer, *The Company of Preachers*, 152.

外的講道」(out-church preaching)則是要把人帶進這個「聖禮的群體」(eucharistic community)。¹⁰⁵此外，他也在《宣講比喻》一書內說明講道的內容不應太個人化，而是要著重「群體」，因為耶穌的比喻本身就是針對信仰群體的需要。¹⁰⁶

三、講章的形式

第三，講章的形式。新講道學認為講章的「形式」和「內容」有不可分割之關係，所以隨著後者須著重經文的當代處境性意義，前者也必須改變來配合。朗士在 *The Witness of Preaching* (《講道的見證》) 一書裡，回顧過去數十年有關講道的出版書籍和文章，發現最為人廣泛討論的一個課題是講章的形式。¹⁰⁷ 他的早期著作 *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (《講道與聖經的文體》) 中「從經文到講章」一章內，曾提醒講道者要重視聖經內的不同「文體」(例如：詩篇、箴言、敘事、比喻和書信) 及它能發揮的不同效果，並要讓經文的文體成為設計講章的一個關鍵因素。¹⁰⁸ 上文曾提及羅納德·艾倫在《講道的模式》一書內介紹超過 30 種講道的模式 (patterns / models)，其中不少近代的講道模式可追溯到新講道學的興起。¹⁰⁹ 另一位講道家衛斯理·艾倫在《決定形式》一書中也介紹當代講章的不同形式，不但提及命題式和清教徒式，也花大量篇幅討論近代新興的講章形式，包括四頁式(即威遜的「四頁講章」)、深谷式(即勞瑞的敘事式講章)、重新聆聽式、和從反面到正面式(最後兩種形式採用歸納思考的進路)。¹¹⁰ 毋容置

¹⁰⁵ Buttrick, *Homiletic*, 225-234.

¹⁰⁶ Buttrick, *Speaking Parables*, 55-56.

¹⁰⁷ Long, *The Witness of Preaching*, 122.

¹⁰⁸ Thomas G. Long, *Preaching and the Literary Forms of the Bible* (Philadelphia: Fortress, 1989), 11-13.

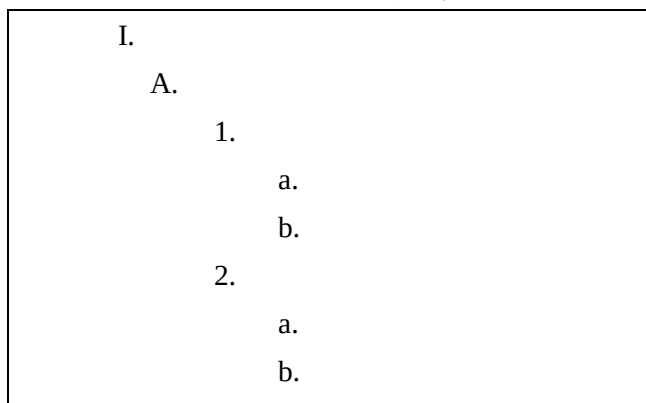
¹⁰⁹ Allen, *Patterns of Preaching*.

¹¹⁰ 衛斯理·艾倫，《決定形式：宣講的結構》，周健文譯(香港：基督教文藝出版社，2014)。

疑，在新講道學的推動下，當代講章的形式變得多元化，不但要關注經文的文體和聽眾的需要，也要能有效鼓勵他們參與講道的事件。

其實，多種近代講章形式的起源可追溯到歸納式講道。克拉多克形容歸納式講員的角色，是引導聽眾一起發掘講章信息的結論，而不是向他們灌輸一套既定的觀念或教義。¹¹¹ 勞瑞則指出演繹式和歸納式講道的一個差異是：前者較重視「理性確據」（*rational conviction*），後者則較重視「引起共鳴」（*evocation*）。¹¹² 演繹式推理是從普遍的原則或真理出發，然後推論出個別事物的處境或應用（*from the general claims to the specifics*）；講員往往開始宣講不久後就直接說明講章的主旨，而主旨是以命題來陳述。歸納式講道卻採取相反進路，是從個別事物的情況或特定處境出發，然後藉著觀察、例證和類比得出普遍的原則或信念（*from the specifics to the general claims*）。以下兩個圖表取自克拉多克的著作《好像一個沒有權威的人》，第一個圖表說明一般演繹式講章的大綱（*outline*），第二個圖表說明演繹和歸納在思路上的差異：

圖一：演繹式講章的大綱¹¹³

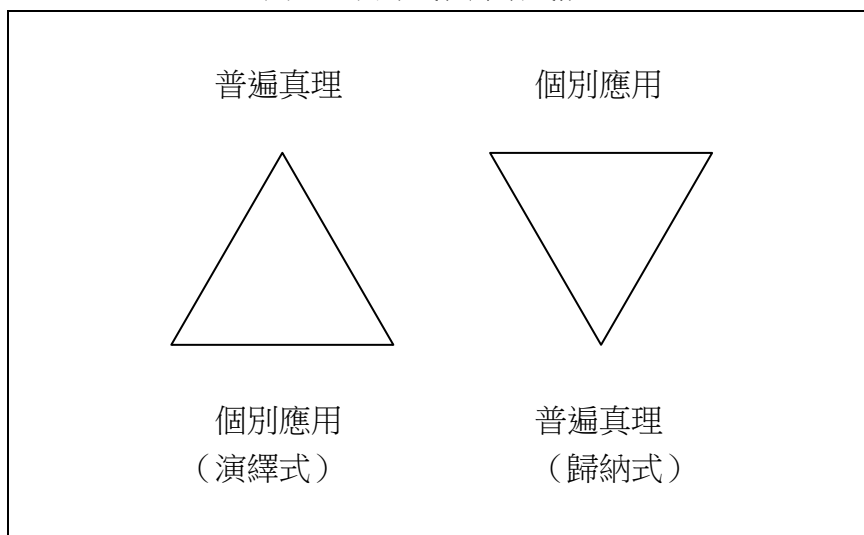


¹¹¹ Craddock, *As One Without Authority*, 52-54.

¹¹² Lowry, "The Revolution of Sermonic Shape," 110.

¹¹³ Craddock, *As One Without Authority*, 45-46.

圖二：演繹式和歸納式推理¹¹⁴



歸納式講章的重心是在「結尾」部分。講道的切入點往往是聽眾的處境，接著增加課題的複雜性來製造懸念或懸疑感，直到講章接近完結時解除張力。由於「答案」（講章的主旨）不是在講道開始時揭曉，而是留待講章的末段，所以聽眾必須保持專注及跟隨講章的流程，直到宣講完畢。¹¹⁵ 在一定程度上，這樣的鋪排類似電影或電視的製作手法，藉著錯綜複雜的劇情吸引觀眾留心故事情節的發展，大結局則往往是故事的高潮。此外，電影或電視的故事情節不一定順著時間的先後次序，或必然是單向的直線（linear）流程發展，而是會把不同時間和地點發生的事件綜合起來，甚至採用倒敘或其他拍攝手法，把不同時空下的事情交錯出現於影像畫面內。¹¹⁶ 從這個角度來看，新講道學的倡導者推崇歸納敘事的講章形式較接近時下的大眾媒體，比演繹式講道的直線思維更能使聽眾投入講章的信息，在情感上產生共鳴。

¹¹⁴ Craddock, *As One Without Authority*, 48.

¹¹⁵ 勞瑞指出新講道學所提倡的不同講章形式有一個共同點，就是故意把講章的結論或主旨留待講章的結尾才清楚說明（Lowry, *The Sermon*, 28），這特色在歸納式講章的流程中最為明顯。

¹¹⁶ Buttrick, *Speaking Parables*, 46-51.

四、宣講的語言

第四，宣講的語言。新講道學和傳統講道學的一個分歧，在於兩者傾向採用不同的宣講「語言」。演繹式講章主要用「命題」（proposition）來表達和傳遞信息，主旨和（三個）要點皆是命題，信息直接又清晰。當然，命題式講章的表述語言不是全部皆命題，也包含故事或喻像，但它們扮演輔助的角色，是用來解釋、證明或強化主旨內的命題。相反的，新講道學承繼了二十世紀上半葉「新釋經學」對喻像性語言的重視，¹¹⁷傾向採用「喻像／故事」的表述語言，藉此引發聽眾的情感共鳴，在講道事件中產生經歷。德國學者富斯（Ernst Fuchs）和埃貝林（Gerhard Ebeling）曾受教於布特曼（Rudolf Bultmann），兩人皆是推動新釋經學的先驅者。他們探究「語言」的本質和功能，強調釋經的目的是要使現代人與「信心的基督」（the Christ of faith）產生接觸（encounter）。¹¹⁸富斯和埃貝林認為語言不是被動或靜態的，而是動態的和能夠「做事」，具有建構「事件」的能力。新釋經學強調聖經是「語言－事件」（富斯：language-event，埃貝林：word-event），因此釋經（和講道）的首要目的不是闡明聖經內容或信仰教義，而是要使現代人與經文有直接的「接觸」，讓經文在此時此地重新塑造個人和信仰群體的生命。埃貝林曾這樣形容「從經文到講章」的過程：「曾經發生的宣告成為現在發生的宣告。」¹¹⁹「講章不是闡釋過去的宣告，它本身就是現在進行的宣告。講

¹¹⁷ Wilson, "New Homiletic," 400.

¹¹⁸ 有關「新釋經學」的理論，參 Anthony C. Thiselton, *Hermeneutics: An Introduction* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 190-195。

¹¹⁹ "The process from text to sermon can therefore be characterized by saying: proclamation that has taken place is to become proclamation that takes place. This transition from the text to sermon is a transition from scripture to the spoken word. Thus the task prescribed here consists in making what is written into spoken word or, as we can now also say, in letting the text become God's Word again." Gerhard Ebeling, *The Nature of Faith* (Philadelphia: Fortress, 1967), 329.

章是文本在履行工作」。¹²⁰ 新釋經學對新講道學的影響可見於蘭道夫的著作《講道的更新》的副標題：*A New Homiletic Based on the New Hermeneutic*（「一個建基於新釋經學的新講道學」）。¹²¹ 此外，詹森（Richard A. Jensen）在其 1980 年的講道學著作內介紹「宣告式講道法」（proclamatory preaching），多次引述新釋經學的理論，並給予正面的評價，表示「釋經學會決定講道學的方向……所以釋經學的轉變會對同一時代內講道的理論和方法產生影響。」¹²²

此外，隨著在二十世紀時文學鑑別學和敘事鑑別學的興起，聖經著作的文體、修辭技巧、寫作手法、故事佈局和人物刻劃等課題，愈來愈受到學者（和講道者）的重視。由於講道的基本元素是「聖經」，所以隨著人對聖經研究的焦點有所轉變，講道學也會受到影響和出現變化。勞瑞曾說過：「我們如何處理聖經文本，抱持怎樣的神學假設和信念，會帶來怎樣的講章形式，朝向怎樣的特定宣講目的。」¹²³ 在社會文化的層面，奎克（Michael J. Quicke）提及自二十世紀中起，人類社會發展已進入電子時代，或稱「第二口傳期」。「第一口傳期」是指印刷機發明之前的時代；但活版字母印刷術在十五世紀面世後，「書寫印刷期」就開始，直到二十世紀中結束。¹²⁴ 奎克指出「第二口傳期」的特色包括：以新方法思想、耳目兼用、左右腦並用、影像、節拍、視覺、象徵、故事、經驗、參與、直覺、自覺隨意的語言方式、和群體性等。¹²⁵ 在

¹²⁰ “[T]he sermon as a sermon is not exposition of the text as past proclamation, but is itself proclamation in the present—and that means, then, that *the sermon* is EXECUTION of the text” (emphasis his). Ibid., 331.

¹²¹ 參註 7。

¹²² “[H]ermeneutics predisposes homiletics……A change in hermeneutics will therefore have an effect on the homiletical practices of its generation.” Jensen, *Telling the Story*, 58.

¹²³ “[H]ow we handle biblical texts, with what theological assumptions and convictions, resulting in what kinds of sermonic shapes toward what particular homiletical goals.” Lowry, *The Sermon*, 15.

¹²⁴ 奎克，《講道 360》，頁 114-115、121。

¹²⁵ 奎克，《講道 360》，頁 115-121。

這樣的社會氛圍裡，新講道學推崇故事和喻像形式的宣講語言，認為它們能有效觸動當代聽眾的心靈，使他們真實具體地經歷經文的意義。總的來說，故事和喻像成為講章的主要表述語言，命題則成為次要。

評估新講道學

本部分嘗試評估新講道學的長處和短處，期盼能拋磚引玉，激發華人講道者反思當代講壇的需要和挑戰：

一、長處

講章更多樣、更創意

首先，我們必須肯定新講道學對振興北美講壇所作出的努力和貢獻。在新講道學眾先峰的推動下，講道從過往偏重理性的層面而趨向「全人化」（理智、情感和身體），經文的文體在講道裡的重要性得到肯定，講章的形式變得多樣化，講道的方法也更富創意。講章不單可以是條理分明的邏輯性演繹，也可以想像成一個情節曲折的故事（勞瑞）、一段朝向目的地前行的探索之旅（克拉多克）、一首抑揚頓挫的樂章（米切爾）、或一齣包含數幕場景的戲劇（巴特克）。¹²⁶ 敘事式講道尤其適用於宣講敘事文體的經文，包括耶穌的比喻，一方面能保留故事元素，沒有把它過分簡化為一個或數個要點，另一方面能邀請聽眾代入故事裡的人物角色，鼓勵他們採取行動作出回應。後現代人傾向喜愛故事、象徵與影像的表述形式，在生活中對電視和電影媒體習以為常，也重視個人能有份參與的經歷，所以新講道學的宣講語言和方法能迎合他們的喜

¹²⁶ 參本文內「講員範例」的討論。蔡慈倫《當代基督教講道學》一書的封底也以電影、故事和旅程的喻像來形容講道。

好，使在後現代處境下成長的信徒較易體會經文對他們的當代處境性意義。

鼓勵講道者慎重宣講

其次，新講道學強調講章是一個「事件」，不管時間、地點和聽眾都是無法在歷史裡重覆再現，有助鼓勵講道者珍惜每一次宣講的機會，抱著慎重的心態站上講台。¹²⁷ 由於「講章」完成的時間不是寫完文字的講稿，而是宣講完畢（或聽眾在生活中行道），所以講道者對開口宣講那段時間的關注度自然會提高，更加熱誠投入宣講。此外，「事件」的觀念也凸出講道能在聽眾的不同處境裡「做事」的功能，不只是純粹解釋經文、闡明教義或傳遞不變真理。新講道學強調宣講要達到生命轉化的果效，必須要引起聽眾的共鳴，讓他們在聽道的過程中產生「經歷」。當聽眾不單頭腦上認同一些觀念，也在心理上有情感共鳴，按理會有更大主動性去實踐信仰。因此，新講道學對鼓勵「情理兼備」的宣講（尤其是情感或熱情方面）、信徒經歷福音的意義及在生活中行道，應能帶來正面的效益。

避免講員獨白或與聽者脫軌

此外，新講道學提醒講道者要關注聽眾的角色，在內容上要關心他們的需要和處境，在形式上要採用較平等的對話溝通方式，有助避免宣講淪為講員的個人獨白或權威訓誨，導致講章信息「離地」或與聽眾的現實生活脫軌。年青新一代也普遍較接納對話的宣講形式，講員和聽眾之間的「距離」縮減，彼此的地位較平等。另一方面，歸納式講道是以

¹²⁷ 蔡慈倫，《當代基督教講道學》，頁 002。

當代聽眾的處境為信息的出發點，使聽眾在宣講開始時就產生認同感，最後講員引導聽眾一起為講章的信息作出結論。當聽眾意識到自己在講道裡的角色是參與者而不是旁觀者，自然會較容易接受講章的結論，並作出積極正面的回應。簡而言之，新講道學重視聽眾的角色，也特別關注經文的當代意義，致力使聖經的信息能有效對後現代人說話。

二、短處

雖然新講道學有不少長處，能啟發宣講的嶄新觀念，但以下三方面值得注意：

易使宣講的權威轉移

首先，新講道學理解聽眾有份創造講章的意思，扮演完成講章的角色，容易使宣講的權威轉移到聽眾身上。由於新講道學重視聽眾的角色，相關著作也較少討論「講道的人」（preacher）的課題，但在聖經或教會歷史中神所重用的講道者都追求過聖潔的生活，可見講道者的塑造是講道成效的一個重要因素。¹²⁸ 勞瑞曾說：「克拉多克所呼籲的——講章必須有意識地顧及聽眾在講道裡的角色——對在宣講事件中的權威有顯著的意義。」¹²⁹ 「〔今天北美的講壇〕……講章的權威所在已

¹²⁸ Lischer, *The Company of Preachers*, xiv. Lischer 慨嘆，雖然由奧古斯丁至中世紀的教會普遍重視講道者的靈命塑造，但近代講道學卻鮮有討論這課題。另參鐘馬田，《講道與講道的人》，夏蔚譯（美國：麥種傳道會，2015），頁 115-137、187-208。

¹²⁹ “What Craddock was calling for--sermons intentionally constructed out of the awareness of the listener's role in preaching--had dramatic implications for the placement of authority in the event of preaching.” Lowry, “And How Shall They Hear?” 169.

明顯離開了講道者而轉往聽眾。」¹³⁰ 大衛·艾倫 (David L. Allen) 曾批評新講道學：「每一篇宣講的講章假設了某種神學和某種權威的觀念」¹³¹，而新講道學的思想反映巴特神學中把「神的話語」和「聖經的話語」作出區分，削弱了「啓示的權威性」。¹³² 克拉多克提倡的歸納式講道，故意採取與演繹推理相反的進路，是從個別的事件或情況出發去推論普遍的原則。可是，當聽眾的處境、需要或經歷成為講道的前提，甚至主導宣講的方向和內容，聽眾的經歷就可能變相成為印證經文信息的權威；再者，聽眾的經歷或感受不一定會按照講員的預期計劃，甚至可以脫離經文的原意，變得獨立自主。¹³³ 當然，歸納式或敘事式講道不一定必然是以人為中心，但太強調聽眾在講道裡的角色，久而久之聽眾會變成講道的焦點。上文已提及威遜開始反省新講道學的發展，指出它漸漸淡化「神」在講道裡的中樞角色，他所指導的一位學生許雄 (Yohwan Heo) 在其沒有出版的博士論文中，表示新講道學因追隨新釋經學的思想，傾向理解講道「事件」為「以人為中心的經歷」(anthropocentric experience)，導致講道「失去神學」(loss of theology)。¹³⁴ 坎貝爾 (Charles L. Campbell) 曾著書指出新講道學對個人經歷、(故事)情節和文化處境的重視，其實承繼十九世紀末到二十世紀上半葉時

¹³⁰ “[T]he locus of authority of the sermon has moved noticeably away from the preacher and towards the listener.” Ibid., 170.

¹³¹ David L. Allen, “A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority,” *Journal of the Evangelical Theological Society* 43.3 (2000): 489-515 (490).

¹³² Ibid., 491-497 (esp. 496).

¹³³ Scott M. Gibson, “Critique of the New Homiletic,” in Robinson and Larson, *The Art and Craft of Biblical Preaching*, 476-482.

¹³⁴ Yohwan Heo, “Faith Seeking Creative Understanding: From Propositional to Aesthetic and Dramatic Preaching” (unpublished Th.D. thesis; Emmanuel College and the University of Toronto, 2013), 158-165, 170.

https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/35535/1/Heo_Yohwan_201305_ThD_thesis.pdf. 2016年6月16日存取資料。

自由主義（liberalism）的神學思想。¹³⁵ 伊明克（F. Gerrit Immink）在一篇文章中則表示「經歷的觀念必須被啓示的觀念規範」，¹³⁶ 並提出一個「人的經歷」和「神的名字」的優先次序（priority）問題：「到底神的啓示工作說明公義和恩典的意義，抑或人的經歷說明神的恩典的意義？」¹³⁷ 他也指出聖經中不少神的應許具將來和末世向度，信徒在今世處境裡的經歷，是會與神的應許的終極實現有落差，例如人在今世不會完全體驗到神的公義和平安；¹³⁸ 因此，若聽眾的信心是建基於個人的處境性經歷，就可能因為經歷與經文所描述或應許的情況不符合，容易在信心上出現動搖。此外，雖然講道者應期待及挑戰聽眾對信息作出回應，但聽眾在講道的過程中有沒有經歷，或產生甚麼經歷，卻不是衡量宣講的成敗或是否達標的準則。¹³⁹ 正如朗士說：「用宗教經歷產生的成效來衡量講道，會是一個深遠的神學危機。」¹⁴⁰ 歸根究底，惟有聖靈的工作能真正改變人心，而不是單靠在講道裡營造經歷或情感共鳴。

易使福音或聖經的意義變得狹隘

其次，新講道學關心聽眾如何聆聽，探索適合時下大眾的宣講形式，一個可能的危機是使福音或聖經的意義變得狹隘化。不論是歸納

¹³⁵ Charles L. Campbell, *Preaching Jesus: New Directions for Homiletics in Hans Frei's Postliberal Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 117-165.

¹³⁶ "The concept of experience must be qualified by the concept of revelation." F. Gerrit Immink, "Homiletics: The Current Debate," *International Journal of Practical Theology* 8.1 (2004): 89-121 (115).

¹³⁷ "Does God's revelatory act specify what justice and grace mean, or does human experience unfold what God's grace means?" Immink, *International Journal of Practical Theology* 8.1 (2004): 115.

¹³⁸ Immink, *International Journal of Practical Theology* 8.1 (2004): 117.

¹³⁹ Immink, *International Journal of Practical Theology* 8.1 (2004): 117.

¹⁴⁰ "There is a deep theological danger in measuring preaching by its capacity to generate religious experience." Long, *The Witness of Preaching*, 40. Cited from Campbell, *Preaching Jesus*, 141.

式、敘事式或四頁講章，多少採取「從難題到方案」（from problem to solution）的思考進路——克拉多克當初提出歸納式講道法，是要針對古代經文對當代聽眾的意義，所以歸納式講章往往是從當代處境的問題出發，然後藉觀察和例證歸納出一個解決方案；敘事式講章的「情節」是以「攪亂平衡」（難題）開始，接近講章完結時則出現「突然的逆轉」，宣告好消息（方案）；「四頁講章」則主要建基於兩個概念——人的困境和神的恩典，而「從困境到恩典」的思路也類似「從難題到方案」。

¹⁴¹ 想像一下，如果一間教會的講壇經常出現「從難題到方案」的信息流程，會眾會以為福音的主要功用是滿足人的需要，或以為聖經的主要功用是解決人類生活的難題。¹⁴² 賴若瀚提及有些聖經真理（例如：神是宇宙萬物的創造主）是不能靠歸納法推論得出來，並且講道時若欠缺足夠的觀察和解釋，就會容易歸納出錯誤的結論。¹⁴³ 朗士發出的警告值得深思：如果講道者從人類社會文化裡尋找講章形式的靈感，「最終我們所宣講的是社會文化而不是福音」。¹⁴⁴ 此外，曾思瀚談論到有些傳道人熱衷於在講壇上使用電子媒體工具，若只留意它的優點，忽略它的缺點，不幸的結果是「令教會被周圍的文化所影響：從最好的方面看，它會模仿周圍文化的優點；從最差的方面看，則會學習周圍文化的一切缺點。」¹⁴⁵ 其實，講道與一般坊間演說的明顯差異，是在於它要向屬神群體宣講祂在聖經中啓示的心意，因此講道必須注重闡明經文的意思，並激發信徒按照祂的心意生活。

¹⁴¹ Long, *The Witness of Preaching*, 126, 129-130.

¹⁴² Long, *The Witness of Preaching*, 129-131.

¹⁴³ 賴若瀚，《食經講道：當代釋經講道手冊》（美國：聖言資源中心，2014），頁 258。

¹⁴⁴ “Form, as we have seen, is not neutral, and if we look to the culture to tell us what form our sermons must assume, then, like it or not, we will end up preaching the culture instead of the gospel. On the other hand, if we decide to avoid the culture altogether and search for a purified form in heaven or in the Bible, we will look in vain. There is no such thing.” Long, *The Witness of Preaching*, 135.

¹⁴⁵ 曾思瀚，《古今之宣講：講壇上之古典、聖經和當今的修辭》（香港：香港浸信會神學院，2012），頁 xxvii-xxviii。

易使信息的「清晰度」降低

最後，新講道學較多採用間接的誘導手法或喻像性語言（例如：類比或喻像）去傳遞信息，故意減少直接教誨的元素，要留給聽眾空間去參與經歷講章的信息，但潛藏的危機是使信息的「清晰度」（clarity）降低，¹⁴⁶ 而會眾也會欠缺對聖經和神學的客觀認識。上文已指出新講道學與同時期的新釋經學有淵源，後者傾向貶低歷史批判研究（historical-critical studies）的價值，及採用比擬或類比性的神學語言（analogical language about God）。¹⁴⁷ 在講道學的範疇內，假如上述兩個釋經的傾向沒有在其他方面作出平衡，講章的信息會容易偏離經文的原本意思（因為講員忽略了對古代處境的歷史性研究），及講壇上缺乏對神觀或其他真理較直接清晰的教導（因為講章裡減少了命題性語言）。試想像一間教會的講壇，週復一週宣講歸納或敘事式講章，縱然會眾對經文的信息有主觀的經歷或感受，卻可能對經文的內容和神學思想欠缺客觀的認識，久而久之在一些信仰教義或道德議題的立場，就可能變得模稜兩可。巴特克曾反省北美基督教在新講道學的思潮下，信徒普遍對聖經的認識，不但沒有顯著增長，反而變得「在神學上無知」（theological ignorance）。¹⁴⁸ 新講道學在北美冒起的時代（1960 至 1970 年代），信徒對聖經內容普遍耳熟能詳，¹⁴⁹ 但自二十世紀末開始情況已有所轉變，不少信徒對聖經欠缺認識，坎貝爾就提出一個警告：若聽眾缺乏聖經知識，他們聽道時被「呼應」（evoke）或感到共鳴的可能不

¹⁴⁶ 曾思瀚指出新講道學「基於對命題式講道的過度反應，講道裡同樣沒有太多集中討論『清晰』這一點。」「即使在歸納式講道中，也不可棄用演繹邏輯這種有助增加清晰度的工具。」同上，頁 200、207。

¹⁴⁷ Thiselton, *Hermeneutics*, 190-195.

¹⁴⁸ Buttrick, "Homiletic Renewed," in Allen, *The Renewed Homiletic*, 111.

¹⁴⁹ 參上文有關講員克拉多克的討論。

是建基於基督教信仰，而是世俗文化的思想。¹⁵⁰

結論：當代華人講壇的事奉

面對時代的變遷，奎克指出有些講道者可能採取兩種極端反應：「歷史悠久、熟諳聖經的教會習慣了傳統的講道，他們的講道者可以輕鬆笑說，文化轉變是言過其實的，傳統的路是最好的。但也有些講道者總是迫不及待地一頭栽進潮流裏去。」¹⁵¹ 他接著表示：「其實，講道最需要的是培養前瞻式的領導風範，能學、能聽，也能大膽創新地宣講。」¹⁵² 對於新講道學所鼓吹的理論和方法，筆者的淺見是不宜全盤接納或否定。傳統講道學著重解釋經文和闡明教義，但不是完全沒有故事元素或忽視聽眾要行道；新講道學著重敘事形式和聽眾的經歷，但不是完全沒有命題元素或忽視經文的釋義。不過，兩者明顯的差異是：在講道裡命題和敘事、教義和經歷、演繹和歸納、講員和聽眾佔主要抑或次要的地位。威遜說：「命題和敘事都有它的價值。兩者都能教導人。講道學的革命不在於從一種能教導的宣講轉向另一種不能教導的宣講。相反，命題和敘事代表兩種重要的教導方法，兩者都有價值，也同樣可以在講壇上被濫用。」¹⁵³

正如聖經內有不同的文體，講章的形式和宣講方法也可以多樣化。¹⁵⁴ 羅賓森 (Haddon W. Robinson) 曾勉勵講道者要「脫離單一的倒模」，

¹⁵⁰ Campbell, *Preaching Jesus*, 128.

¹⁵¹ 奎克，《講道 360》，頁 166。

¹⁵² 奎克，《講道 360》，頁 166。

¹⁵³ “Both propositions and narrative are valuable in their own ways. Both teach. The homiletical revolution is not from one kind of preaching that is teaching to another kind that is not. Rather, they represent two key ways of teaching, and both have value, just as each can be abused in the pulpit.” Wilson, *Setting Words on Fire*, 24.

¹⁵⁴ Long, *The Witness of Preaching*, 134-136.

不要墨守成規只用一種講道的方法。¹⁵⁵ 命題或敘事、演繹或歸納，各有長短，適合用來宣講不同文體的經文，針對會眾不同的需要，達成不同的宣講目的。講道者在運用這些講道法時，也需要學習和掌握不同的宣講技巧，克服不同的難處和挑戰。¹⁵⁶

此外，要留意會眾的普遍背景、聖經知識及接納程度。若會眾中大部分信主年日尚淺，或對聖經的認識不深，在講壇上直接清楚的教導更能幫助他們靈命扎根於神的話語。若會眾中大部分已有相當程度的聖經知識，或自小在教會長大，在講壇上恰當使用不同講道法，能有助他們更深體會經文的震撼力，或福音的意義。

事實上，二十一世紀初北美講壇經歷了新講道學的洗禮後，講道學的發展正面對「何去何從？」的方向性問題。雖然有些講道者擁抱後現代主義而更抬舉聽眾的地位，但也有些講道者疾呼要回歸命題及惟獨釋經講道，¹⁵⁷ 或嘗試把「神學」及其他元素注入新講道學的框架裡去尋求革新，¹⁵⁸ 或主張綜合「命題」和「聽眾」兩個元素的新進路，¹⁵⁹ 或提出採納菲爾（Hans Frei）的後自由主義神學裡「文化—語言」模式（cultural-linguistic model）來把講道焦點從個人經歷轉向福音書敘事的主角「耶穌」，並採納「預表詮釋」（typological / figural interpretation）

¹⁵⁵ Haddon W. Robinson, "Set Free from the Cookie Cutter," in Robinson and Larson, *The Art and Craft of Biblical Preaching*, 323-336.

¹⁵⁶ Donald R. Sunukjian, *Invitation to Biblical Preaching: Proclaiming Truth with Clarity and Relevance* (Grand Rapids: Kregel, 2007), 155-160.

¹⁵⁷ 例如：Allen, "A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority."

¹⁵⁸ 例如：威遜、Heo, "Faith Seeking Creative Understanding."

¹⁵⁹ 例如：Immink, "Homiletics." 作者在文章中提出「教導模式」的講道，綜合命題和聽眾兩個元素。

的想像來把當代信仰群體與聖經裡神的百姓連上關係。¹⁶⁰

因此，在追求講道革新的同時，華人教會應持守及優化向來重視釋經講道和講員靈命塑造的傳統，也當從現代西方講道學的歷史汲取教訓：一方面講道要理智與情感兼備（holistic），不要忽略聽眾的角色和經文對他們的當代處境性意義，另一方面切勿捨棄或輕視具直接教導功用的演繹命題式講道，也要避免在講道裡高舉人的經歷而失去「神學」。後者弊病較容易在聖經人物的宣講中發生，筆者曾在一次講座裡提醒教牧，切忌把聖經人物當作純粹道德教訓的例子：「聖經人物講道常犯的錯誤就是將焦點全擺在人身上，講道雖以聖經人物作焦點，但神才是需要高舉的真正主角。」¹⁶¹ 筆者盼望與華人講道者彼此互勉，抱持謹慎和謙卑的態度，不要走向極端，要倚靠聖靈的能力，持守啓示的權威，審慎運用不同講道法，讓它們互補長短，最重要的是認定「神」在講道裡的中心地位。當代華人講壇能發揮更大的影響力，領人回歸聖言，生命被真道轉化。

¹⁶⁰ 例如：Campbell, *Preaching Jesus*. Campbell 認為 Frei 的「文化—語言」模式能對講道學帶來兩個良性轉變，其一是從比喻轉向福音書的敘事，其二是從情節轉向人物（尤其是耶穌）。此外，他在著作的最後一章內提出在講道裡採用「預表詮釋」。Ibid., 189-220, 250-257.

¹⁶¹ 〈講壇事奉：示範聖經人物講道〉《基督教週報》第 2647 期（2015 年 5 月 17 日），頁 1。
<http://www.christianweekly.net/2015/ta2023960.htm>. 2016 年 8 月 17 日存取資料。