潘霍華百年誕辰紀念

踏不死的麥種

潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思

周學信◆著

鄧紹光・王貞文◆鄭重推薦

Dietrich Bonhoeffer

作者簡介

周學信，1957年生於台北縣泰山鄉，隨宣教士父母先後定居於菲律賓、日本，後負笈求學於美國。

【學經歷】

1980年　美國哥倫比亞國際大學學士
1983年　美國三一神學院道學碩士
1988年　美國聖路易大學哲學博士，專攻歷史神學
1983年　聖路易華人基督教會配搭牧會五年
1988年　台灣中華福音神學院教會歷史及神學教授，迄今
1992年　曾任台灣中華福音神學院輔導主任、神學碩士主任
1998年　英國劍橋大學博士後研究
1999年　出版《無以名之的雲》（蒲公英）
1999年　出版《靈恩神學與歷史探討》（華神）
2001年　出版《可有一席爲你？—後現代情境下的神學反省》（華神）
2001年　出版《不可討價還價的神？》（華神）
2003年　再版《無以名之的雲》（校園）
2005年　美國GTU神學院博士後研究

神學系列 38

踏不死的麥種

潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思

著 作 者：周學信
總 編 輯：鄭超睿
主　　編：鄧元尉
責任編輯：陳惠雅
出 版 者：中華福音神學院出版社
台北市汀州路三段 101 號
電話：(02)2365-9151　　傳真：(02)2365-0225
電子信箱：press@ces.org.tw　　網址：www.cclm.org.tw

總 代 理：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.
台北縣新店市復興路 49 號
電話：(02)8667-1657　　傳真：(02)8667-2760
郵政劃撥：19907176 號　　網址：www.cclm.org.tw
北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale
總 代 理　16405 Colima Road, Hacienda Heights, CA 91745, USA
Tel:(626)934-7578　Fax:(626)934-7792
訂購專線：（800）491-9953
加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會 Deliverer Is Coming International Publishing
總 代 理　B109-15310 103A Ave. Surrey, BC Canada V3R 7A2
Tel:(604)588-0306　Fax:(604)588-0307
澳洲地區：以勒資源中心
總 代 理　Jireh C Import Co.
2/123-125 Forest Road, Hurstville NSW 2000
Tel:(612)9585-2474　Fax: (612)9585-2394
香港地區：導航者福音協會
總 代 理　香港九龍新蒲崗大有街 20 號閣樓 B 座
Tel:(852)2325-2053　Fax:(852)2328-6427

封面設計：行者創意事業有限公司
承 印 者：橄欖基金會印務部
行政院新聞局登記證局版臺業字第 258 號
2006 年 3 月 初版 1 刷

1st Edition：Mar., 2006
Cat. No.TH0038
ISBN 957-0471-67-0(精裝)

國家圖書館出版品預行編目資料

踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思/ 周學信著. -- 初版. -- 臺北市：中華福音學院, 2006[民 95]面； 公分. -- (神學系列；38)

ISBN 957-0471-67-0(精裝)

1. 潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945) - 傳記
2. 潘霍華(Bonhoeffer, Dietrich, 1906-1945) - 學術思想 - 神學
3.基督教 - 德國 - 傳記

249.7　　95001108

運動
思辨
張力
神學

情緒
古世
動（
第三

net

自由是在愛裡，在神的真理裡。

人之所以能愛，乃因他在神的真理裡得自由；

他是世上最具革命性格之人……

他顛覆所有世俗價值、摧毀人類社會的儀禮，

……他是極其危險之人。

～ 迪特利希・潘霍華，一九三二年 ～

鄧序

在潘霍華誕生一百週年的日子裏，捧讀周學信老師這份書稿，心中著實感到難得。華人教會早在上世紀五、六〇年代就已翻譯了潘霍華的《追隨基督》和《團契生活》，《獄中書簡》的節譯本亦於七〇年代出版了，可是直到今天，我們在認識潘霍華的神學思想上仍然只在起步階段，這些年來以漢語寫就介紹潘霍華的生平、思想及其意義的書籍為數不多。[1] 香港華人教會在面對九七回歸一事上備受衝擊，許多人雖注意到潘霍華寧願留下也不離開國家的舉動，只是卻忽略了背後的信仰原因——他是為了追隨基督而留下來的。當年潘霍華在紐約的協和神學院寫信給貝特格（Eberhard Bethge），道出了他返回德國的緣由：「我們只要去找祂在的地方。當我們不在祂的地方時，我們就可能甚麼也不是。〔……〕或者我已經從祂在的地方偏離出來了？哪裏是祂為我而在的地方？」[2] 這完全跟浪漫的祖國情懷無關。

激情的口號不能代替紮實的研究，否則就是浮游無根。周老師於十年前即開始陸續撰文引介潘霍華，就著作而言，尤注重《追隨基督》、《團契生活》和《獄中書簡》，就題材而言，則集中於門徒的屬靈操練以及政治行動。這無疑是偏重潘霍華中期及後期的思想，但卻正好是華人教會感興趣的。從補課的角度來看，這也是必須的。既然潘霍華這些著作早就翻譯出來，自然也需要有所解說，導引弟兄姊妹深入了解其中精義。另一方面，這也切合華人教會的需要。華人教會的敬虔傳統向來不墜，只是在世俗化的浪潮底下，亦難免不受搖動，潘霍華所言的追隨與順服不啻是對症下藥。而屬靈操練又不獨是一種個體內在的修為，在當中我們被要求進到世界之中去有分於耶穌基督的苦難。這是華人教會需要不斷學習的功課。周老師此書最有意義的乃是，他沒有把潘霍華所講的屬靈操練跟政治行動分割開來，反之，他指出了兩者之間的密切關係。生命的內與外就如一個銅幣的兩面，須臾不離；追隨基督的門徒，既是出世的，但又是入世的。

筆者十分佩服周老師，竟然可以在餘暇時間研讀潘霍華的著作，並執筆陸續撰寫文章，最後彙集成書。筆者亦於十年前開始撰寫論文討論潘霍華，但礙於生性愚鈍、學習緩慢，一直都在努力研究和消化中，雖有文章出版，終究艱深難明，讀來

如啃陌生外語，不夠舒暢。周老師此書焦點集中，行文流暢，表達清晰，實是認識潘霍華的入門好書。當然，筆者更盼望周老師繼續筆耕，為我們介紹潘霍華其他作品的思想，包括已經翻譯成中文的《第一亞當與第二亞當》[3]（收錄《基督中心》及《創世與墮落》）與《倫理學》，[4] 若能進至潘霍華的早期作品*Sanctorum Communio*（中譯名為《聖徒相通》）和*Act and Being*（中譯名為《行動與存有》），那將更叫人喜出望外了。潘霍華全集德文校勘版已經全部出版了，全部共十六卷，其相應的英文校勘版亦已出版了一半；而中文翻譯亦已有五本，都是中期及後期的著作。因此，我們很有理由去期望在潘霍華的早期作品尚未被翻成中文之前，周老師可以一仍其過往的寫作風格，以簡易的筆觸為我們撰文闡釋《聖徒相通》與《行動與存有》這兩本在神學上具有開創性的作品，好滿足一群喜歡潘霍華神學作品的讀者，也推進學界這方面的研究和寫作。

捧讀周老師這份書稿，心中著實感到難得，特別在潘霍華誕生一百週年的日子裏。要記念潘霍華，莫如繼續閱讀他的著作，討論他的思想，並且撰文分享，深化認識。周老師的這份書稿，就是透過閱讀、討論和分享，來幫助我們深化對潘霍華的認識。盼望更多弟兄姊妹能參與這一歷程，讓華人教會在第三個一千年，能從潘霍華這位深具前瞻性的神學家的身上，學

會忠於基督的屬靈功課。

是為序。

鄧紹光

二〇〇五年十二月廿六日節禮日

於香港新界西貢（北）西澳

王序

德國神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）誕生於一百年前，在六十一年前，他以叛國罪被處死於納粹的絞刑台。他是一位信仰者，一位行動者，一位先知，也是二十世紀難得一見的殉道者。在二〇〇六年，全世界慶祝著他百歲的冥誕，紀念一個百歲卻永遠不老的信者。

他死後的六十年當中，處死他的政權崩潰了，他所熱愛的祖國分裂又復合。這個世界走過戰爭與經濟危機，新思潮更迭不已，早逝的他不再能夠參與這些新思潮。然而，他那吉光片羽般的深刻神學反思，卻沒有被埋葬，反而在二十世紀的後半葉，活在許許多多人的心裡，啟迪著神學思考，餵養著饑渴慕義的心，激勵著人們，以犧牲的決心，將信仰化為行動。

在台灣，七〇年代就已經有些年輕的基督徒發現潘霍華的作品，《獄中書簡》、《追隨基督》（或譯《作門徒的代價》）、《團契生活》等書的中文版，曾經為台灣的基督徒知

識分子開啟了廣闊的視野。

在基督教界對社會關懷與政治行動意見不一、爭執不已的年代，人們注意到的是潘霍華以生命為代價的政治行動。在一個人人自危，紛紛出走、移民的時代，潘霍華那帶著異象與希望，由安全的美國奔回苦難的德國的行動，曾是台灣基督徒彼此傳講、彼此鼓勵的故事。

九〇年代的台灣，已經成長成一個開放的社會，台灣的基督教面對許多新的衝擊與挑戰，關於潘霍華的討論仍未間斷。關懷的重點，則逐漸由他的行動與委身，轉移到他的靈性與內在力量。更多其他的漢語區域加入了這樣的討論，在香港，他的遺著《倫理學》被譯成了中文，讀者群不再只有限制在基督徒當中。甦醒過來而綻放著驚人花朵的中國基督教，以新的活力與活潑的信仰體驗，來與這位早逝的神學家的思想對遇。我們不免期待有更多討論潘霍華的漢語著作出現，將這樣的對遇經驗寫下來。周學信老師的書，可說是在這樣的期待中，所結出來的一顆令人欣喜的果實。

周學信老師細膩而有系統地介紹、詮釋潘霍華的神學與他的生命史，由他所主張的「重價的恩典」為開端，介紹他在擔任認信教會（die Bekennende Kirche）的神學教育工作者時所發展出來的《團契生活》的概念。身為一個認真的神學教育者，

周老師對《團契生活》一書的介紹，深入而充滿對台灣基督教的關懷。

關於潘霍華的「行動」的部份，周學信老師寫下以〈基督信仰與愛國主義〉為標題的一章，以獨到的眼光，細細剖析、詮釋潘霍華加入地下反抗運動的因由。

〈靈修生活的三個主題〉，以及〈祈禱與公義行動〉這兩章，在我看來，是本書最珍貴、非讀不可的兩章。在這兩章當中，周學信老師寫出潘霍華一生中，信仰與行動的辯證，並發現其中前後一致，一直不變的靈性特質。

自從去年促成了《力阻狂輪：潘霍華的生命史》一書的出版之後，我一直期待有更深入探討潘霍華思想的中文作品出現，好讓人們在閱讀了《力阻狂輪》之後，能夠有進一步閱讀的機會。沒想到這個夢想很快就實現——周學信老師要出版他的書了！周學信老師雖然是以英文寫作，不過，他有一群勤快、認真的的翻譯者為他翻譯，謝謝這些譯者，讓周老師的思想能夠在他所關懷的「漢語的語境」裡，分享給許多人。

王貞文

二〇〇六年一月四日

於台南神學院

自序

還記得第一次耳聞潘霍華，是在一九七七年一次校內的崇拜聚會上。當時學院裡每個星期都有崇拜，校方規定所有學生都必須參加。那次崇拜的講員是誰，已不復記憶，但卻依稀記得潘霍華的名字不斷縈繞在我耳中。講員將潘霍華譽為二十世紀基督教最偉大的殉道者。講員生動的分享，使潘霍華宛如幡然在世般地真切。見講員滿腔熱情，滔滔不絕，巴不得將有關潘霍華的一切一股腦兒地傾囊相授，不僅令人印象深刻，潘霍華這個名字也深深烙在我心。

再次聽到潘霍華之名，是在神學院布朗老師（Harold O. J. Brown）課堂上。當時他在三一神學院授課，談到卡爾・巴特時，也一併提到潘霍華。記得那是我在神學院第一學期選修的課程之一。之後又過了一年，在伍得布里奇老師（John Woodbridge）的教會歷史課上，潘霍華的名字又再度出現。他談到潘霍華，並強力推薦我們去閱讀他的作品。於是我到一家

二手書店，買了一本潘霍華著的《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*）。

那時候的我並未投注太多的興趣，因為身邊尚有許多事佔去我大部分的時間與精力，諸如：完成神碩學位、在神學院工讀賺取學費、週末教會實習，及開始著手歷史神學的博士研究等等。實在無餘力去鑽研潘氏的作品。然而，在神學院執教幾年後的這些年間，每當在書店見到印有潘霍華名字的書籍，我的目光就會不由自主地被吸引。慢慢地，我開始收集潘氏的作品，並累積關於潘氏神學的一些相當重要的二手文獻。

過去幾年，有機會為《曠野》雜誌寫一些文章，就決定要寫一系列有關潘霍華的文章。雖然這系列後來被縮短了，但對我而言，研讀與撰寫潘霍華的歷程，著實是件令人開心又振奮的事。一九九七年，趁安息年進修假之便，前往英國劍橋作博士後研究，有機會參加弗德教授（David Ford）所領的一堂研討課。弗德教授是名巴特專家，他尊敬並欣賞潘霍華，在課堂上不斷提到他。當時他正在撰寫《自我與救贖》（*Self and Salvation*）一書（此書現已出版問世）。在此書中，弗德教授居然用了一整章的篇幅來寫潘霍華，潘霍華之影響力可見一斑。於劍橋研究期間，也有機會與一些研究潘霍華的博士候選人相互討論、交流，真是天賜良機。而今，我有機會開課教授

有關潘霍華的生命與思想，使所研究的有分享與傳承的出口甚是感恩。尤其每每在備課的過程中，我不斷地與潘霍華的一手著作摔跤，而每次的摔跤對我而言，不管是在靈性上或神學認識上，都是一次次豐盛與寶貴的經歷。而於課堂上，我也鼓勵學生們繼續以潘霍華的一手資料為基礎，去認識他本人及其著作。最近幾年，越來越多的潘霍華著作被翻譯成中文並陸續出版，如《倫理學》和《基督論》。這些潘霍華著作的中文譯本使我的教學如虎添翼，幫助我更容易並完整地表達潘氏的神學思想。相信對中文讀者來說更是一大福音，因為如此一來，讀者就更能掌握潘氏的神學內容與脈絡。

二〇〇三年九月，我有機會造訪柏林。特別尋訪了「潘霍華之家」，現今成了紀念館，它就座落在馬利亞堡大道 43 號。那是潘霍華在柏林的下榻處，他住在房子的閣樓裡，這間閣樓原是作客房用的，卻成了潘霍華的寫作間。其《倫理學》的部分原稿就是在這間斗室重見天日的；正像他當年撰寫的反抗運動之分析《十年後》（*After Ten Years*）一樣，這些手稿都被藏在這間閣樓的椽樑裡，而得以在戰後倖存下來。一九四三年四月五日，潘霍華就在這個住處遭納粹逮捕。真是一趟令人懷念且有意義的拜訪，使我以往在潘霍華書中所讀到的一些情境變得更加真實。

本書所收錄之關於潘霍華的文章，前後差距超過十年。這些文章原本都是獨立成篇的，並嘗試想整理出潘霍華的神學觀點，且起初並不是為了出書而寫的。而今為了紀念潘霍華的百年誕辰，也是好友們的鼓勵，加上自己樂於與讀者們分享研究所得，決定將這些散文編纂成書以宴饗喜愛潘霍華的讀者。

回顧撰寫這些文章期間，要向許多支持與鼓勵我的友人、學生與機構致上深深的謝意。華神想當然耳是我當感謝的第一個對象：同事們的勉勵與扶持，及所有參加潘霍華課程的學生們熱情的參與、課堂上的意見交流等等，在在令我感動莫名。而剛從中原大學宗研所畢業的游鈞毓同學，其論文主題就是潘霍華，在對她個別指導的切磋過程中，我從中得到許多激勵，也更豐富了我對潘霍華的瞭解，真可謂教學相長。

我也要感謝《曠野》雜誌，使本書的一些文章得以刊載其上。對蘇南洲社長和其妻彭海瀅女士的友誼及慷慨，我真是虧欠太多感謝。當然還有一些不及備載的友人，他們常在背後鼓勵、支持我，諸如：中原大學宗研所主任曾慶豹、校園編輯黃玉燕、宣教士楊英慈、華神總務主任查時政……等。感謝他們的加油、打氣。在這裡也要一併向曹明星姊妹、潘鳳娟姊妹、劉思潔姊妹及吳瑞誠弟兄致謝，因他們耐心地翻譯，才能使我的作品以中文呈現在讀者眼前。我也感謝出版社編輯團隊的默

默付出，尤其是惠雅姊妹的敦促，使得本書能順利出版。

我更要感謝我的太太及女兒，她們以不止息的愛和溫暖的親情，鼓勵並陪伴我渡過每個創作的日子。我們一起構思，偶有爭執，共同解決其中生發的差異，把我們的想法放進文章裡，並埋首於似乎是永無止盡的修改中，乃至最後看著本書編纂完成。我最親愛的妻子美蓉，及可愛的女兒們周閨及周劼：沒有你們的鼓勵，就不會有這本書的問世。最後，我也要感謝我的父母，周孔道牧師和周丁非比師母，他們將畢生對生命所知的，透過愛及紀律，都教導給我。

周學信

二〇〇五年基督降臨節

書于台北中華福音神學院

目　錄

第一部　認識潘霍華

第一部

認識潘霍華

第 1 章

生平小傳

潘鳳娟譯

「一粒麥子不落在地裡死了，仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來。」

（約翰福音十二章 24 節）

攝於 1942 年，蘇黎世。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

大多數的基督新教信徒都從世俗文化的限制承襲了一種將福音當作私人事務，而公眾生活則自動遵循世俗政權的規定。因此，如同福音和世俗價值、世界觀之間的尷尬處境一般，許多基督徒將私生活和公眾生活二分而陷入兩難。就這樣，我們把福音封閉在私人領域，而容讓公眾領域由世俗主義的力量管轄。

現在我們必須採取一些努力，以脫離這樣的綑綁。基督徒的確希望參與在公眾領域，並且表達一些意見。然而，常常在討論一些社會和公眾議題時，卻失去了聖經基礎。基督徒如何克服這種錯誤且不健康的割裂式公／私二分觀呢？整全的屬靈生命應該如何呢？潘霍華的生命、死亡和見證為今天許多試著要忠實跟隨福音要求的人提供了一個典範。

一九〇六年二月四日，潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）生於德國布列斯盧（Breslau）一個有教養的貴族家庭。家裡八個小孩中，潘霍華與其孿生妹妹排行老么。他們並不是一個固定上教堂的家庭，但潘霍華的母親每天都會帶領他們祈禱、讀聖經和唱詩歌。一九一二年，因為他的父親獲得柏林大學精神科學和神經科學教席，所以全家遷居柏林。在那裡，潘霍華的父親融入學術領域，努力要取得好成績。他們家的信仰不是教條式的。

潘霍華很年輕時就決定踏上牧會和神學研究的路。一九二三至一九三四年間，潘霍華就讀於杜賓根大學（Tübingen University），一九二四至一九二七年在柏林大學，就學於德國自由派大師哈那克（Adolf von Harnack）和哲伯（Reinhold Seeberg）的門下，並完成第一個博士論文。在這期間內他成為巴特（Karl Barth）的忠實但卻帶點批判的信徒。一九二七年他完成博士論文答辯，題目是《聖徒相通》（*The Communion of Saints*）這個有關教會的社會學研究，並於同年取得博士學位。他博士論文的重點在於強調教會是基督的身體，其關鍵用詞是：「基督以基督徒的群體存在」（Christ existing as Christian community）。然而，雖然潘霍華同時也強調有形教會，他自己卻不常上教會。

一九二九年，潘霍華開始撰寫他的升等論文：《行動與存有》（*Act and Being*），文中強調上帝的自由不是從人而來的自由（freedom from man），而是為了人的自由（freedom for man）。上帝可以在祂的話和祂的教會中被認識。一年之後，他在巴塞隆納成為牧師，也有一部分時間在紐約協和神學院（Union Theological Seminary）教書，升等論文完成之後，一九三一至一九三三年他擔任柏林大學神學教師。大約同時，希特勒也開始嶄露頭角。一九三三年，在希特勒就職德國總理之

後四週，納粹燒毀了柏林的議會大樓，將罪過推到共黨身上。為了強化被共黨佔領的恐懼，希特勒說服總統興登堡（Paul von Hindenburg）提案非常時期法，理由是為了保護人民與國家。一個月之內，所有民主制度的權利和自由都消失殆盡，完全沒有任何明顯抵抗或是激烈抗爭。這些法令都是根據有名的「授權法」（Ermächtigungsgesetz），所有非純正亞利安血統的人，都不能從事公職，並且歧視猶太人並剝奪他們的權益。

潘霍華，身為一位年輕牧師和神學教師，率先發現這些不同標準背後的假設。雖然當時他將自己限定在教會內事務範圍，尚未公開表達意見。一九三三年七月，教會中那些自詡為德國基督徒的納粹黨人贏得教會選舉，並且保障了他們在政府部門的公職。為了抵抗德國新教教會被納粹化，一群關心此事的牧師開會，建立一個不受他們管轄的教會，認信基督為他們的領導，而不是希特勒。一九三四年「巴門會議」開始了這個後來被稱為「認信教會」（die bekennende Kirche）的新教會。潘霍華是當中最直言不諱的一位。

在認信教會的帶領之下，潘霍華在辛格斯特（Zingst）建立一個祕密神學院，幾個月後這個神學院搬至芬根瓦得（Finkenwalde）。學生在接受半年訓練之後，可以擔任認信教會講道職務。潘霍華的書《追隨基督》（*The Cost of*

Discipleship）和《團契生活》（*Life Togther*），反省他在神學院的異象和靈修。他的工作一直持續到一九三七年七月神學院被納粹關閉為止。

一九三九年，因為軍方的徵兵令，潘霍華決定前往美國。雖然美國朋友鼓勵他留在美國，但他感到德國才是他的家鄉，因此幾個月後就回到德國。在寫給尼布爾（Reinhold Niebuhr）的信中，他說：

> 來到美國是個錯誤的決定。我一定要和德國的基督徒共同度過這段國家歷史中的艱困時期。如果我不能與我的同胞一起面對這個時代的試煉，我將無權參與戰後基督徒生活的重建。[1]

潘霍華早被列入黑名單，不准傳教也不准出版。他卻儘可能地在認信教會中工作，也撰寫他的《倫理學》（*Ethics*），這本書在他死後被出版。其中最值得注意的一個新觀點是，既然基督掌管世界，我們可以很有信心地在世上努力，使世界更好。這樣的觀念促使潘霍華採取實際抵抗希特勒的行動。一九四〇至一九四一年間，潘霍華進入一個由卡那利斯將軍（Admiral Canaris）和歐斯特上校（Colonel Oster）所領導的德

國反間諜活動。這是一個對抗希特勒運動的大本營。潘霍華得知一些對抗「領袖」（Führer）和意圖建立新政權的機密計畫，雖然這違背他擁護和平的信念，但他參加了這個行動。他躲在艾塔（Ettal）一個本篤會修道院內等候慕尼黑總部對這個抗爭行動的分派。他的首要任務是運用他的國際教會關係和盟軍搭上線，尋找成功推翻希特勒後的和平協議。一九四三年四月五日，不能避免的事還是發生了。在毫無預警的情況之下，潘霍華被逮捕入獄。雖然當時龐大間諜組織並未被發現，他仍被控涉入十月七日的劫獄行動，協助一小群優秀猶太人從德國逃往瑞士。

他的牢獄生涯充滿變數而且複雜，他的《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）充滿豐富的神學性短篇言論，至今仍然深具啟發性和挑戰性。那些和他一起度過牢獄生活的朋友，都說他很勇敢，並且堅毅不拔。他不僅為他的獄友，也為監督獄警提供屬靈指導。希特勒自殺前三週，一九四五年四月八日，潘霍華被帶到浮洛生堡（Flossenbürg）集中營審訊到半夜，隔天清晨，他和幾位囚犯一起被執行死刑。獄中醫生說道：

雖然執行死刑的門半開著，我看見潘霍華牧師脫

下他的囚服，跪在地上熱切地向上帝祈禱。我深深被這樣一位令人敬愛的人感動，如此虔誠，而且如此堅信上帝一定聽他的禱告。行刑的剎那，他又說了一段禱詞，然後就步上刑場的階梯，勇敢而平靜。幾秒之後，他就死去。我行醫五十年，很少見到一個人可以用這樣順服上帝旨意的方式死去。[2]

這樣，一個信仰堅定的英雄人物結束了生命，但是，他的傳奇事蹟卻流芳後世。

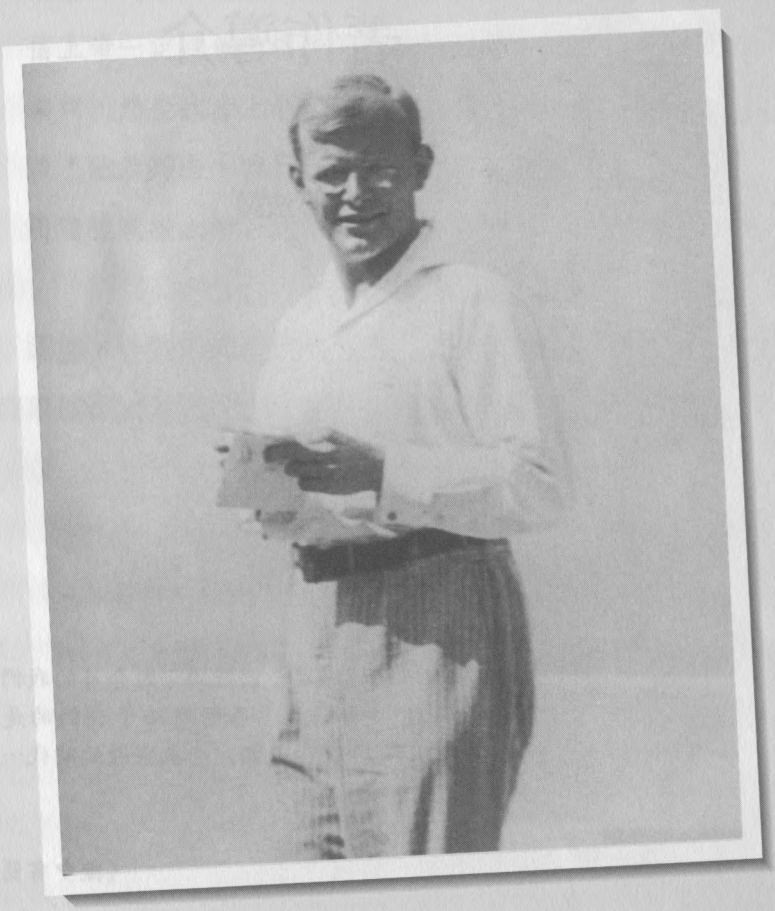
第 2 章

著作導介

小法譯

「我的腦海不斷地浮現一個疑問：對今日的我們而言，基督教究竟是什麼？基督所給予我們的是甚麼？……我們正在走向一個完全無宗教的時代……這對基督教有何意義呢？」

《獄中書簡》



攝於 1932 年，參加 Gland 青年會議期間。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

潘霍華不像巴特、卜仁納（Emil Brunner）、布特曼（Rudolf Bultmann）等神學家在生前即受到外界的注意。在他短暫的卅九年生涯中，充滿了許多的憂患及迫害。三十歲時，潘氏失去了他的教職；卅四歲起被禁止公開證道；卅五歲，文章不得出版問世；卅七歲被捕入獄，在獄中不得會見訪客。最後，在一九四五年四月九日，潘氏受絞刑處死。其實，這一連串的迫害沒有令潘氏退縮害怕，反倒使他對真理更加執著堅定。死亡也不能淹沒他的聲音，如今人們聆聽潘氏的聲音，試圖從他留下來的著作裡認識耶穌基督。

貝特格（Eberhard Bethge）這位潘霍華的學生、朋友兼遺囑執行人，在他為潘氏所寫的巨著《潘霍華：有異象，有勇氣的人》（*Dietrich Bonhoeffer: Man of Version, Man of Courage*）[1] 裡面，貝特格將潘氏一生分為三個階段：成為神學家、發現神的話以及反抗希特勒。下面我們就用這三個階段來檢視潘霍華的著作。

第一階段：成為神學家

潘霍華在他廿一歲時完成了博士論文《聖徒相通》。這篇論文寫作簡潔、富有深度但不易閱讀。卡爾．巴特曾稱讚潘氏

這篇論文為一項「神學上的奇蹟」。

《聖徒相通》的副題是「系統地檢視教會的社會學」，潘霍華在其中應用社會學的理論，深入探討教會的社會結構。潘氏說：「基督以一個群體存在人世中」。他認為人們可以真實地用人際的關係來思考神的啟示，而啟示就存在人與人的團契相交裡面。所以，啟示不再是形而上學所稱的上帝的哲學概念，乃是道成肉身的神在基督裡、在教會中與人們真實的相遇。這就是「基督以一個群體（教會）存在人世中。」

之後，潘霍華在西班牙巴塞隆納的德國人中間牧會一年，一九三一年他寫下《行動與存有》，並以此論文贏得大學教師資格。在這篇文章裡，潘氏試圖說明基督徒如何用兩種對立的哲學觀來明白神的啟示。他嘗試連結近代神學裡兩個對立的思想：一個是超越主義，強調「行動」；一個是存有學，強調「存有」。潘霍華試圖在這兩個對立的思想裡來澄清，究竟我們應當用「行動」或「存有」來解釋神的啟示。

這個問題就彷彿康德（Immanuel Kant）的超越主義（Transcendentalism）和海德格（Martin Heidegger）的存有學（Ontology）之間的衝突一般，衝突裡包含了如何定位「神的存有」以及用理性來了解「神的存有」的行動兩者間的關聯。神學上來說，這個問題包括：「啟示中神的存有」是什麼意

義？人們如何明白其意義？信心如何化成行動？啟示如何變成存有間的關係？人們是否只能用行動來獲得啟示？抑或在啟示裡存在著一個「存有」等等。

潘霍華以為要化解「行動」和「存有」兩者間的衝突矛盾，唯有應用神的啟示顯在群體中這個觀念，才能克服或偏向行動、或偏向存有的片面解釋。他又指出神的啟示是一樁社會事件，神的話唯有在群體中才能向人們啟示出來，而教會這個獨特的群體就是神最終的啟示，基督以教會的形式存在人世中。

《基督中心》（*Christ the Center*）是一九三三年潘霍華在大學任教基督論的講義集。因為基督明顯是潘氏生命與作品的中心，有人以此指控他單單高舉基督（Christomonism）。現有學者懷疑「基督中心」這個主題並不能代表這本講義集的中心思想。[2] 也許「現今的基督」（*The Present Christ*）這個標題會更貼切。潘氏在書中表示，基督論的真正問題是：**在世間耶穌是誰？人們可以在哪裡找到耶穌？**而不是如何能夠找到耶穌。潘氏並強調，基督的福音是經由教會這個群體才得以彰顯出來，福音先令教會感動，使其用信心承認基督，並且相信基督就是真理。他的這些話彷彿暗示，教會並不明白現今的基督存在於教會中，也不明白基督蘊藏隱含在證道、聖餐、團契中的

社會及人文的結構特性。

潘霍華像路德（Martin Luther）、加爾文（John Calvin）、巴特這些傳統神學家一般，了解神學必須合乎聖經並且以聖經作為根基。當我們細讀潘氏的著作，就會發現其中包含許多的聖經註釋。不僅如此，潘氏甚至單就聖經中的幾處經文詳加註解，出版了幾本書。例如：一九三三年的《創世與墮落》（*Creation and Fall*），這也是他在大學授課的講義由學生記錄下來，內容是對創世紀一至三章的註解。還有一九三八年的《試探》（*Temptation*），這是潘氏當年對芬根瓦得校友演講所發表一系列的聖經研究，他在演講裡，就聖經中的記錄來比較亞當所受的試探及基督所受的試探。

這兩本書都以精準、仔細的解經為基礎，讀者讀起來不但看到書中有神學，有些內容又像講道，有些甚至像詩或散文。另外，潘霍華還出了一本關於舊約詩篇的書：《聖經中的祈禱書》（*The Prayer Book of the Bible*）。潘氏在書裡說明，為何基督徒可以用詩篇作祈禱文，是因為耶穌也這樣作。其實，詩篇就是耶穌教導門徒祈禱的方式，因此詩篇是基督徒實用的祈禱書。從這些論點可以看出，潘氏像路德一樣，都採基督論來解釋舊約。可惜的是，以上這三本書至今（1996 年）尚未譯成中文。

第二階段：發現神的話

潘霍華作品的第二階段或許是中文讀者最熟悉的一段。這時期的兩本書《追隨基督》及《團契生活》都有中譯本，寫作這兩本書時，潘氏在芬根瓦得的認信教會神學院（Confessing Church Seminary）任教。

《追隨基督》一開始就指出重價的恩典與廉價的恩典迥然不同。

> 廉價的恩典將恩典視為一種教義、一種原則、一種制度。它只宣講罪得赦免為一般的真理，上帝的愛則被視為基督徒對上帝的「概念」。……重價的恩典是必須再三尋找的福音。是必須祈求的禮物，是必須手扣的門。

重價的恩典就是道成肉身的耶穌基督，唯有重價的恩典能叫人得著基督的生命；反之，廉價的恩典卻攔阻人親近耶穌基督。潘霍華對這兩種恩典的說明已成為基督徒靈性的經典之作。

教義系統包括抽象的基督論以及廉價的恩典。這只是對恩典與赦罪的一般宗教知識，它使「作門徒的事成為多餘。……基本上是與跟隨基督的整個觀念相違背的。……沒有永活基督的基督教，必然會成為失掉門徒職分的基督教；而失去門徒職分的基督教，必然是沒有基督的基督教。」

貝特格稱讚《追隨基督》，認為這本書是「芬根瓦得的榮譽徽章」。[3] 潘霍華在芬根瓦得神學院期間，得以在日常生活中實際操練登山寶訓。潘氏並未將登山寶訓當作教會生活或基督徒個人的理想模式，他乃是把登山寶訓當作神對門徒的命令。他認為，門徒必須遵守這位死而復活的主所發出的崇高命令，每個神學院的學生都必須修習這門課程。潘氏的呼籲對末日將臨前的教會不啻是暮鼓晨鐘。

潘霍華相信神學教育應當自然衍生出基督徒團契。《團契生活》流露出潘氏以他自己在神學院及弟兄之家真實的團契經驗來思考基督徒團契的本質。當時在芬根瓦得的團契生活包括有組織的每日祈禱、默想、相互扶持、共同的神學訓練、認罪、棄絕神職人員的特權、隨時回應教會的緊急召喚等。潘霍華並沒有在書裡描寫一種理想國的模式，而是把一群基督徒在芬根瓦得真實、和諧的團契生活記錄下來，不過在書上並沒有任何主觀、情緒化的著墨。《追隨基督》與《團契生活》指出

紀律與祈禱的重要，有了這兩樣，基督徒才不致走偏，變成狂熱的宗教積極分子而充滿奮興主義的情操。

後來，潘霍華在信中曾經表示《追隨基督》書裡可能隱藏一些「危險」，但是他仍然選擇「恪守」其中的教訓。關於《團契生活》這本書，讀者在閱讀時，應當留意潘氏在前言中所說的話，他說這本書「不應該被視為對團契生活這個議題最終的探討」。換言之，該議題尚有廣大的討論空間。

第三階段：反抗希特勒

在潘霍華過逝後，貝特格將其作品重新整理出版。在潘氏的第三個階段裡，包括了一九四九年的《倫理學》及一九五一年《獄中書簡》。《倫理學》收納了潘氏的四篇草稿。《獄中書簡》則是書如其名，收集了潘氏在獄中向親屬朋友發出的信件。

這兩本書都是潘霍華在極困難的情況中寫下的作品，字裡行間流露出他當時零散不連貫的想法，並且充滿隱私。書中的神學思想因為外在極惡劣的環境壓迫，反倒益加發人深省。

基督教倫理學的基礎就是神的本體——在耶穌基督裡所啟示的，其中心課題是愛，然而沒有人認識愛，除非我們明白神

在耶穌基督裡的自我啟示，愛就是神向人的啟示。我們所有關於愛的認知與原則都集中在耶穌基督裡。而耶穌基督的確在人的歷史中以血肉之軀出現過。潘霍華說：

> 凡看過耶穌基督的人就看見了神與世界在一體中顯現。從此，他不會只見神而不見世界，也不會只見世界而不見神。耶穌基督是神又是人，祂在神與世界中間，成為歷史的中心，讓人與神和好。[4]

《倫理學》一書的目的是要幫助人分享基督的生命，並在人群中將之活出來。

《獄中書簡》一書流傳甚廣，深受讀者喜愛。卡爾．巴特亦曾說：「《獄中書簡》是一根特別的刺。」在獄中，艱困的環境迫使潘氏思考一些神學的基本問題：什麼是基督教？在今日，對我們來說基督是誰？在這個非宗教的世界，基督如何能變成其中的主宰？這些書簡流露出一個牧者的心腸，潘霍華不但深愛他的同胞，也勇敢地在納粹政權之前公開地為真理做見證。

在《獄中書簡》一書裡，有關基督乃是在一個「及齡的世界」（a world come of age）這個主題相當凸顯。潘霍華說在及

齡世界裡宗教已死，不復存在了。自十三世紀起，人們越發不將神當作「工作假設」（working hypothesis），反而越發使用自己的能力來回答人生重要的課題。無論在神學、藝術、政治、倫理等問題上，「神」變成多餘不必要的東西。潘霍華以為，甚至在宗教問題上，人們也不再向神求助。這一點，的確是基督徒在行福音時必須面對、深思的事實，當然也成了格外需要努力突破的課題。

結論

一九八六年，為紀念潘霍華八十歲冥誕，德國的出版商計畫出版一套十六本潘霍華全集（*Dietrich Bonhoeffer Werke*），迄今已全部上市。這套全新、完整，附註解的版本，解決了早期潘霍華作品在版本上的疑問。現在，國際潘霍華學會已取得德國出版社的同意，日後將出版全套的英文版。這套作品為現在與將來的潘霍華研究奠下堅實的基礎。

潘霍華逝世已經六十餘年了，透過其作品，他依然向世界說話。不論我們是否同意，當我們讀潘氏作品時要謹慎，不要主觀地去作褒貶，不要將潘霍華的殉道過於神話，也不要過於延伸他的神學，而要精準地讀出潘霍華的原意。

第 3 章

重價的恩典

曹明星譯

「廉價的恩典乃是我們教會的死敵。我們今天正是為重價恩典而戰。……重價的恩典是埋藏在地下的寶貝……這樣的恩典是貴重的，因為它呼召我們來跟從；並且它是恩典，因為它呼召我們來跟從耶穌基督。」

《追隨基督》

攝於法諾，1934 年 8 月。（左起 Inge Karding, Lotte Kühn, O. Dudzus, D. Bonhoeffer 以及一位不知名的瑞典人。）

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

在潘霍華的神學裡，有些觀點普遍為人所知，也常被引用。但用心考察，卻發現大多數的基督徒並不完全瞭解潘氏的神學，例如在潘霍華的名著《追隨基督》裡，「重價的恩典」這個比喻一再重覆出現，但究竟有幾個人真正明白其意義呢？

重價的恩貴是基督門徒對基督恩典應有的感應，它與自足膚淺的基督徒所持的「廉價恩典」形成強烈的對比。重價的恩典不僅襯托出廉價的恩典之荒謬，也瓦解了人們所有的技術性推理。

在《追隨基督》的第一章，潘霍華沈重地指出：

> 廉價的恩典乃是我們教會的死敵。我們今天正是為重價恩典而戰。……重價的恩典是埋藏在地下的寶貝……。這樣的恩典是貴重的，因為它呼召我們來跟從；並且它是恩典，因為它呼召我們來跟從耶穌基督。……它是重價的珍珠，使商人願意去賣他一切的貨物來購買。它是基督執掌王權的統治，使人為了這個緣故，情願挖出叫他跌倒的眼睛；它是耶穌基督的呼召，使得門徒為此甘棄漁網而跟從祂。

廉價的恩典與重價的恩典這個比喻是潘霍華所講「門徒倫理」的核心。他刻意地在書中用這尖銳的對比來說明門徒精神。

重價的恩典這個比喻包含了兩個似非而是的論點。第一個論點就是恩典的「代價」是絕對而不打一絲折扣的死亡。死亡的主題表達了基督恩典最高、絕對的「價格」。潘霍華說：「當基督呼召一個人，祂召他來為祂死。」潘氏的這一番話有其聖經根據，聖經中耶穌與保羅都說過，人若向基督「活著」，他就必須向罪「死亡」。

因此，重價的恩典這個似非而是的論證就可解釋為歷代基督教裡「出死入生」的反論。潘霍華又說這個恩典是「重價的，因為它叫一個人付出他的生命；而它又是恩典，因為它給予人唯一真正的生命。」所以，恩典的「代價」就是死亡的絕對代價。

重價的恩典第二個論點比第一個更為深奧難解。那就是唯有打碎廉價的恩典這個假象，才能「撥亂反正」，使人明白所謂重價的恩典。廉價的恩典這個比喻說明了人們應用理性來理解屬靈實體的奧祕，是件無稽荒唐的事情。潘霍華用這個市場上重價及廉價的比喻來告訴讀者，用數量性的推理來解釋恩典是行不通的死胡同。

重價的恩典不僅十分昂貴，更是無價之寶。它點出了一個道理，那就是唯有恩典在人類理性的盡頭處仍能滿足人的需要時，那才是重價的恩典，這個恩典超過人類數量、技術等一切的考量。反之，廉價的恩典只是恩典的推理。人能夠將它加以分析、數據化，將之納入人邏輯的考量中。潘霍華對這種人類有限的推理產生的恩典，他不屑地將之稱為「廉價的恩典」。

潘霍華嚴厲地批評廉價恩典，他說；

> 廉價的恩典就像在市場上被販賣的恩典，有如廉價商場所叫賣的貨品一樣。將恩典視為一種教義，一種原則，一種制度。它只宣講罪得赦免為一般的真理，上帝的愛則被視為基督徒對上帝的「概念」。人們以為只要在頭腦上同意那種概念，就可以獲得赦罪。……在這樣的一個教會中，世界為其罪過找到廉價的遮蓋；無需為罪憂傷，也不必希望真正脫離罪惡。所以，廉價的恩典就等於拒絕上帝永生的道，事實上，也就等於否認上帝的道成肉身。

因此，廉價的恩典就是可以用理性推算而得的恩典，而重價恩典卻是上帝白白的恩典，是神在人迷失時主動來尋找人的

恩典。簡要地說，重價的恩典說明了人的推理、屬靈的技巧不可能在上帝之上。事實是神的恩典超越人生，並且在人的極限處滿足人。

重價的恩典第二個似非而是的論點足以催毀一個錯誤的想法，就是人可以使用理性來理解恩典的深度，因此重價恩典的核心理念是對人理性的批判，及除去理性之外，尋求另一種方法來認識、明白恩典。潘霍華認為，門徒精神是一份對恩典計算化的拒絕，它要求人嚴格地再思，使人明白，其實恩典超越技術理性。恩典是「神自己賜下的禮物」及「每個人切身的需要」兩者之間的一種神聖結合。門徒精神則是一種倫理，幫助人穩妥地活在這種結合裡而不會將它支離分解。

潘霍華用「重價恩典」這個論點有力地抨擊當時納粹政權下膚淺的信義宗教會的流行理念，他們用廉價恩典把神圈在理性範疇。潘氏藉重價恩典的比喻，闡明神是主觀可經驗，又是客觀可理解的，沒有人可以認識偉大的神，除非我們向祂謙卑順服。我們不應該再將重價恩典膚淺地當成某種好聽的屬靈詞彙，我們要提醒自己，唯有透過欣賞與順服，我們才能真正認識門徒精神的實質及其似非而是的豐富內涵。

第 4 章

團契生活的真義

曹明星譯

「魂裡的愛是為了自己而愛別人；靈裡的愛是為了基督而愛別人。因此，魂裡的愛是尋求與別人作直接的接觸；它所愛的不是自由的人，乃是把別人加以約束。它要用各種方法贏取、征服並壓制別人。它希望成為無敵；它希望統治別人。」

《團契生活》

攝於 1932 年 Biesenthal，與柏林的學生一同散步。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

近年來，「小組教會」的風潮強烈衝擊著台灣眾教會，許多教會爭先恐後地模仿學習，試圖將原有的聚會模式改變成為小組教會的模式，有些教會領袖認為透過這樣的新聚會模式，可以一掃教會的陰霾不振，從此教會就能夠快速增長。我們不要責備教會領袖們的求好心切，反要為他們鼓掌打氣。畢竟，他們願意為教會的復興負起責任並盡上一份努力。不過，在追求復興時，他們尚未發掘潘霍華及其著作《團契生活》的光芒。而潘氏在本書中對小組的深入探討，實在值得這些領袖細細地、認真地研讀。

除了《團契生活》之外，在另一本著作《追隨基督》裡，潘霍華也詳盡地表達他對門徒精神的看法。這兩本書對門徒精神是相輔相成的。在《追隨基督》裡，潘氏提出對基督呼召的立即順服，也肯定十六世紀宗教改革所倡導因信稱義的恩典。同時他又對這份恩典的論證發出警戒，因為眾人經常把這寶貴的恩典輕看成「廉價的恩典」。潘氏寫該書的目的不僅駁斥膚淺幼稚的相信主義及旁觀者心態產生出的不務實的基督教，潘霍華也為了門徒的教會，及那些認真肯付代價落實登山寶訓在生活中的門徒而寫作。

直接通路

在《團契生活》裡，潘霍華高聲提醒那些願意立即順服基督呼召的門徒，希望他們重視信徒團契、彼此相交的需要及價值。他不僅強調門徒會真正順服，他也說明了門徒只有透過基督才能真正順服，若沒有基督做中保，沒有人可以順服神。

我們必須有神的話做中保，才可使我們不落入實用主義或是行動主義的陷阱。也可使我們脫離自我中心，並幫助我們免於對自己是否順服神而擔憂。因此《團契生活》可視為《追隨基督》的註釋書，《團契生活》填補了我們在立即順服基督呼召中的某些疏忽，那就是基督不斷地成為教會的中保，而祂又呼召我們來順服祂。

《團契生活》不僅是潘霍華在芬根瓦得神學院的經驗分享，並藉這本書來提醒眾人，透過耶穌基督這個大中保，神建立我們使我們在教會的團契裡。由此看來，潘霍華不同於祈克果（Kierkegaard）。就潘氏而言，在神面前，人不是單獨的，而是彼此相連相屬的，這與廉價恩典的教會主張不同。成立一個團契使得教會有新的生命，在其中信徒可以獨處，也可以與人團契，因為在團契生活中我們得以真正學習獨處，也只有在

獨處中我們真正學習團契，兩者因響應耶穌基督的呼召而生。潘霍華說：「信徒團契是透過耶穌基督……我們唯獨透過耶穌基督，也是在耶穌基督裡面，我們才彼此相屬。」[1] 因為神的話語不斷地在團契中發出，我們得以在團契裡相連相屬。基督成了中保，不但是我們與鄰舍之間的中保，也是神與人之間的中保。

> 沒有基督，上帝和人既無和諧，人與人之間亦無和睦。為此，基督成了中保，既與上帝和好，又為人類帶來和平。如果沒有基督，我們就不會認識上帝，不能向祂呼求，也不能到祂那裡去。同樣，沒有基督，我們就不認識弟兄，不能帶到弟兄那裡去。因為通道被自我阻塞了，而基督卻將到上帝和到弟兄那裡的道路打通了。[2]

在這段文字中，潘霍華特別引用人格主義（Personalism），也就是「我與你」的哲學。[3] 人格主義用人群之間實際真實的相遇來瞭解真實。耶穌基督、我們的中保不但建立了「我—你」的可能性，也設立了其極限性。因此，基督非但不會阻擾人獲得「我—你」的知識，反倒成為這個知識的根基。唯有祂

可以拆毀你我中間隔斷的牆，基督成為「我—你」知識的中保。因為你我之間的直接通道就是基督，你我之間就不存在另一個通道。

安全距離

人類對於相互和睦的強烈需求常常受到扭曲、利用。希特勒就是個中高手，他利用人對相互和睦的渴求使人無條件地服從，最後將德國帶入災難的歧途。然而，即使是基督徒的團體也免不了這種希特勒式的誘惑。尤其是基督徒同有一個信仰、進而彼此關懷、產生感情。在小組裡，時常因為團結合一的壓力過大，個人不能堅持其特色，他的完整性就被犧牲了。其實，直接進入真實、直接與人、與世界相連相屬根本是個不可實現的假象。唯有基督可以提供一份「安全距離」，並保護我們不受這個假象的侵害。基督是人與神，人與人之間的中保。潘霍華在下文表達出「靈裡的團體」與「魂裡的團體」兩者間的差異，他說：

> 在靈裡的團契中，人與人的關係從來不足，也絕不可能是「直接的」，可是在魂裡的團契中，卻對團

> 契呈現一種深沈的、原始的、屬人的欲望，要和別人的心靈作直接的接觸，像團體渴望和別的團體直接結合一樣。不管是在愛的結合中，還是強迫別人納入自己的權勢和影響下，其實兩者就是那麼一回事，人心這種妄想正是要把這種「我和你」的關係徹底融合。[4]

人與人的親密建立在我和你相互的融合裡，而相信基督這位在人之上的中保，使得我們有能力來拒絕主觀及屬魂的親密團契。唯有我和你都牢牢地將基督放在雙方的中間，才可能產生真正的親密團契。就像潘霍華所說：

> 由於基督處於我和別人之間，我就不能要求和別人作直接的團契。……換言之，我必須使別人得到自由！免除一切的試煉，不要用我的愛來規範、強迫和支配他人。別人唯有在自己的的自由中，不依賴我，原來，這樣的人才是主所愛的人，因為基督道成肉身，死而復活，正是為這樣的人，同時要為他賜下赦罪之恩，使他得以承受永生。由於基督在我能夠有此行動之前，早就對我的弟兄作了具決定性的事，所以我理當讓他毫無束縛地站在基督面前，而他在基督面

前原來是怎樣，也只能是那樣地和我相見。我們只能藉著基督為中保和別人見面，就是這個意思了。[5]

互做對照

直接與非直接或是自我中心與基督中心的兩種人際關係強烈對比，在《團契生活》裡，也用「靈裡的愛」與「魂裡的愛」來互做對照。

魂裡的愛是為了自己而愛別人；靈裡的愛是為了基督而愛別人。因此，魂裡的愛是尋求與別人作直接的接觸；它所愛的不是自由的人，乃是把別人加以約束。它要用各種方法贏取、征服並壓制別人。它希望成為無敵；它希望統治別人。[6]

另外，靈裡的愛「是從耶穌基督而來的。它唯獨事奉祂。它知道，它要到別人那裡，是沒有直接通道的。」[7]

靈裡的愛……不會藉著太過個人的、直接的影

> 響，藉著對別人的生活橫加干涉，而企圖動搖別人的心靈。它不會因某些敬虔的、屬人的過分熱心和興奮而高興。反之，它要用上帝清晰的話語和別人相會，並且心甘情願地讓這種話語長時間地單獨和他相處，使他再次得到釋放，唯有基督才能把我們結合在一起，所以我們也唯有在基督裡才能有完全的團契。既然這樣，靈裡的愛是和基督在一起談弟兄，多於和弟兄一起談論基督。[8]

屬人的愛與屬靈的愛完全固然不同，卻不能把它對等於屬靈、捨己的愛與屬肉體、自我中心的愛。更不能用柏拉圖（Plato）二元論（dualism）的觀點來推崇屬靈的愛並醜化屬人、屬肉體的愛。就潘霍華來說，兩者之間的差異可說是相對的不同。基督是中心、是依歸，唯有透過祂，人與人才有直接親密的團契，唯有透過基督，人與神、鄰舍、全世界才能和睦。潘霍華認為，離開基督，人與人不可能生出真實的、建設性的關係，反而會產生宰制、毀滅性的關係。然而，教會常常缺乏基督是中心這個實際。儘管聚會時，大家熱情地呼喊主名，宣告聖經的應許，可是基督卻離我們甚遠，我們感受不到祂的同在。這個情形令人在靈裡乾渴、窒息。

第 5 章

門徒真義與順服之路

小法譯

「我相信並終於明白過來，在我一生中，現在我走的路，起碼是一條對的話，我相信也明白，當我願意遵行聖經裡的登山寶訓時，我的心就會湧出清澈、誠實。」

《潘霍華致兄卡爾書》

沙丘上的神學討論，攝於 1935 年法諾會議期間。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

一九三〇至四〇年代，納粹風靡全德國，甚而教會也向其傾心。潘霍華於一九三五年在寫給其兄卡爾・潘霍華（Karl Friedrich Bonhoeffer）的信上說：

> 我相信並終於明白過來，在我一生中，現在我走的路，起碼是一條對的路。我相信也明白，當我願意遵行聖經裡的登山寶訓時，我的心就會湧出清澈、誠實。這才是外在強大力量的唯一根源，這個強大的力量可以瞬間完全摧毀現今一切的雜亂幻象。[1]

貝特格將信中的「雜亂幻象」解釋為希特勒及其政權。關於信中所提到的登山寶訓，在一九三七年潘霍華出版的《追隨基督》裡，則成為該書的聖經基礎了。

立即的順服

潘霍華在一九三三及一九三四年完成《追隨基督》，潘氏寫本書並非為了在大學裡發表論文，而是要針對教會傳講如何在當時納粹政權裡實踐對基督的順服。其實納粹政權可以容忍一個無傷大雅的信仰，只要這個信仰缺乏真正順服基督的實際

與行為。潘霍華發現，當時的德國教會早已摸索出納粹政權的這個心意，因此教會只會高喊順服基督的空泛言詞，卻不肯在行為上順服基督。長久下來，教會只剩下一個空的軀殼，對基督的命令完全失去了反應的能力。潘霍華在《追隨基督》裡，強烈抨擊教會這個順服行動成為空泛抽象觀念的現象。

怎樣才能成為耶穌真正的門徒？潘霍華說，這需要人對基督立即的順服。立即的順服不是信仰告白，不是宗教決定，乃是對基督的話語完全的順服。基督是主，祂有權利發命令並要求人順服祂。當基督發出命令時，祂與人面對面，中間全無阻隔。

恩典與命令

現在，教會普遍有個偏差的看法，認為「作門徒」是作基督徒一個高層次的目標，只侷限在那些熱心追求屬靈的基督徒中間，他們需要追求成為門徒，他們需要接受門徒訓練的課程，其他人只是旁觀者而已。然而，潘霍華卻不這麼認為，對潘氏而言，訓練、理想、原則、作法都不能叫人成為門徒，其實，作門徒就是單單地「跟隨基督」。潘氏說：「當基督呼召一個人來跟隨祂，基督就是要人完全地與祂聯合。」貝特格為

潘氏的話作註解說：「基督的呼召生出一個新的人，一個新的神人關係。這個新人不再為律法所捆綁，這個新的關係不受規條束縛。」[2]

耶穌呼召人作門徒這個呼召充滿了恩典與命令，打破了律法與福音的隔閡。這個呼召叫人與永活的基督相聯合，祂是基督道成肉身來到人間，唯一的中保，又是神人。雖然，赦罪的抽象基督論可能受人歡迎，人也可將之實踐出來，但它終不能帶出人對基督的順服。潘霍華說：

> 沒有永活基督的基督教，將變成沒有門徒精神的基督教，而沒有門徒精神的基督教永遠就是沒有基督的死宗教。[3]

基督呼召人一定帶著命令。這個呼召不能被分割成知識與實踐，教條與倫理，屬靈的原則與世界的標準等。潘霍華認為，這個呼召有能力叫人從這些分割中釋放出來，叫人不再在兩極中搖擺、焦慮。因此，這個呼召其實是一個容易的軛、輕省的擔子（太十一 30）。

唯有相信

當基督發出呼召時，人沒有別的反應，唯獨順服祂的命令。因此，這個呼召把人對自由抽象的需求轉化成為實際、具體的自由。潘霍華說：「做門徒……使人從有限的領域（事實上這是無限的領域），進入無限可能的領域（這是一個得了釋放的事實）。」[4] 潘氏認為，人對基督不可能不做出立即的順服。因為不論在人、在教義上，我們都找不到任何藉口拖延我們的順服。

潘霍華說：

> 沈溺在廉價恩典中的罪人認為唯有相信的人能夠順服，罪人卻遲遲不肯順服基督，並原諒自己的悖逆以尋求解脫，這種行為只會叫罪人的耳向神的話發沈。人不可能攻破城池，如果人只是一昧的重覆自我防禦的演練。因此人必須停止這種白費力氣的訓練，人要變換策略，我們要勸他單單順服基督，告訴他說：「唯有順服者才可以相信神。」[5]

士萊馬赫（F. D. E. Schleiermacher）有關「絕對依靠感」（absolute dependence）的說法，潘霍華對之心有戚戚焉。士萊馬赫在人的裡面尋找立即的宗教意識，潘氏卻追求人對基督呼召的立即順服。

耶穌要人立即的順服，不要人在許多的選擇中徘徊不前。當基督發出呼召，祂就整合了人支離破碎的事實。對於爭議信心先於呼召的人，潘霍華沒有甚麼耐心；對於那些爭辨沒有信心就可忽略呼召的人，潘氏也沒有甚麼興趣。他認為，信心並非呼召的前設命題，但信心卻可以顯明呼召具有全無絲毫曖昧不清的特性。因此，信心不再是人無所事事的藉口，反倒成為人對呼召積極、正面的回應。基督把信心賜給那些唯有順服的人，唯有順服呼召的人才會得到神所賜的信心。

唯有順服

立即的順服就是：「唯有相信的人才會順服，唯有順服的人才會相信。」[6] 因為人若有所保留，他就不能真正的相信。順服包含了立即的相信，需要人當下做出決定並馬上採取行動。潘霍華認為，基督徒順服神旨意與信心及神在基督裡為我們所做的一切是合而為一、密不可分的。信心與順服用辯證一

體的方式緊緊聯合在一起。[7]

因此，人若尊基督為主，以祂的使命為己任，他就會自然而然地順服神並服事神。潘霍華最關切的乃是信心究竟導向何處。信心應該把人帶到，神在基督耶穌裡向人啟示顯明祂自己的這個方向。做門徒就是，人單單地遵行神一切命令，隨時預備好全無條件地順服基督。

其實，潘霍華提出的順服，也影射對希特勒這個暴君的政治批判。潘氏強烈地向政治極權主義提出質疑。當他說：「唯有相信的人才會順服，唯有順服的人才會相信。」潘霍華就是在開始討論一個激進、權威性的宗教倫理：為甚麼人不能相信是因為順服，為甚麼人不能順服是因為相信。這個弔詭的理論迫使人屈從在權威的神之下。在《倫理學》一書中，潘氏清楚地描述這個絕對、沒有懷疑的對神的順服：

> 我們講論有關責任的每件事情，至終都可以套用在一小群人身上……對大多數人而言，人不應該講論責任，而要講論順服與責任。這也就暗示出一個倫理：強勝弱、統治者統治被統治者。前者是責任與自由，後者是順服阿諛，……只有一小群人可以有權決定在寬敞的空間裡呼吸到自由的空氣，他們也可以毫

無緣由地做出任何決定，然後為之負起責任。[8]

這段描述顯明了潘霍華權威神學的基礎。潘氏討論順服及其他相關的觀念時，他就是說，人都要屈從權威者之下。就作門徒而言，權威就是神，這個耶穌基督向人啟示祂自己。神向人要求單單的順服，雖然有時祂發的命令甚至令我們完全不解。

潘霍華用這個宗教的權威主義來批判當時德國的國家社會主義。在一九三〇年一月三十日，也是希特勒被選為德國總理的兩天後，潘氏在電台的訪問中，抗議道：

> 目前最可怕的事情並不是人民對權威的呼求，而是他們對領袖及一個職稱的呼求。我們已忘記當人豎立在最終的權威之前時，人是孑然一身單獨無伴的。我們也忘記一件事實，那就是若有人對他人施加暴力，他立即就破壞了永恆的律法，並正走在追求超人權威的路上，然而這份權威最終會將他壓傷。[9]

對潘霍華而言，反對法西斯主義的立場並非基於反權威的緣故，而是基於以耶穌為宗教權威的權威主義。希特勒做國家

領袖，並不合宜，並非因為希特勒集威權於一身，而是因為他是一個奪取正義權威的暴君。潘霍華在這段廣播中的說話對希特勒及納粹主義間接地做出了最強烈的抨擊，可惜的是，這段廣播無故地被刪減，不得聽到全文。

廉價取代

根據潘霍華的看法，唯有神配得人完全順服。他認為希特勒及其親信只不過是軍隊的反權威偽裝者，這個立場是潘氏論點的自然結論，這論點就是：「唯有相信者才會順服，唯有順服者才會相信。」

一九三〇年代中期，納粹集權主義當道，它的「千禧年應許」征服了德國的教會，教會領袖紛紛競相在納粹充滿了鮮血與鬥爭的祭台上獻凡祭。潘霍華認為，教會正將基督十架置於背後，並用「廉價的恩典」取代了「貴重的恩典」。教會怯於反抗希特勒無恥、邪惡的專制政權，卻同時不知不覺地扭曲了純正的基督信仰，教會只強調神的恩典已經赦免人一切的罪，卻不再堅持信仰要付上昂貴的代價來跟隨基督。基督教成為平凡無奇的信仰。

潘霍華對納粹政權下教會的病情發出警告，他的話語至今

仍然繼續有效。今日台灣的社會不也正像昔日的德國教會一樣嗎？我們也不知不覺地拒絕了基督的十架，俗化了純正的信仰。面對這個情景，基督向我們發出命令，祂要求我們「順服」。

基督徒是一群不計代價跟隨基督耶穌的人，即使因拒絕向偶像下拜而面對殉道，也不退縮。但我們有時也不免受到世俗的影響，隨聲附和並助長了一些偏差與意識型態。潘霍華堅定地說：「當基督呼召一個人，祂呼召人跟隨，也呼召人死。」[10] 現在，教會領袖不要再費力氣來評價教會抵擋偶像思潮的利弊了，我們要屏息聆聽主的呼聲：「跟隨我。」

第 6 章

基督信仰與愛國主義

劉思潔譯

「來到美國是個錯誤的決定。我一定要和德國的基督徒共同度過這段國家歷史中的艱困時期。如果我不能與我的同胞一起面對這個時代的試煉，我將無權參與戰後德國基督徒生活的重建。」

《潘霍華致勒曼書》

攝於 1939 年 7 月倫敦，從美國返回德國後。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

凡是知道潘霍華這號人物的人，都必須面對他共謀暗殺希特勒一事。一九四五年四月九日，他因此被處死於浮洛生堡集中營。後世有許多基督徒閱讀潘霍華的著作，卻不知如何看待這個謀殺計畫，因為他們仍然無法了解：在某些情況下，基督徒的道德感可能會要求一個人做出看似叛國的行動。一位獻身於耶穌基督的牧師，竟然投入顛覆自己國家的工作，這是大家都無法理解的。潘霍華身為德國路德教會信徒，他的政治參與卻導致他做出這樣的決定，實在相當不尋常。在路德教會的教義中，屬靈與屬世的兩個領域涇渭分明，並且強調順服執政掌權者；而潘霍華的政治立場卻悖離這些教義。德國的更正派教會一直難以認可潘霍華的殉難所包含的宗教意義；他們堅持把潘霍華區分為「神學家」與「謀逆者」兩種身分，而把他的殉難歸入政治生命的範疇。

我們可以問幾個問題：我們應該如何詮釋並了解潘霍華在生命舞台上最後的演出？在國家步入自我毀滅之時，是什麼原因導致他願意為國犧牲？他如何使這種政治行動和計畫——圖謀反抗並接受誅殺獨夫的作法，與基督信仰調和？本文將追溯潘霍華的思想演變與他對國家的態度，以試圖回答上述的問題。換言之，本文將試圖了解在潘霍華心中，何謂一個負責任的德國基督徒，如此或者可以得到某些線索，了解他參與謀反

的原因。

家庭教育

潘霍華的家庭為受過高等教育的德國布爾喬亞（Burgensis）家庭，在學識上居於貴族地位，也和同類的其他家庭一樣，深具愛國情操。[1] 由於家庭的緣故，潘霍華覺得自己就是日爾曼文化的護衛者，也覺得自己有責任妥善維護文化，並傳遞其中的菁華。一九二八年，當時潘霍華二十二歲，他曾以青年人的自信與肯定說道：「為了我所擁有的一切，我感謝這個國家；因為這個國家，我才能成為今天的我。」[2] 潘霍華相當以自己的國家為傲，也以自己從國家得到傳承為榮。他和許多人一樣，從自己的家庭得到國族的傳承，也培養出對國家的忠誠。他從來不曾脫去自己的日爾曼特質；就是因為如此，他才會抗拒希特勒。

國外旅行

潘霍華的家庭培育出他的愛國主義並使之定型，但他的國外旅行經驗卻使他的愛國心更為濃厚。潘霍華有許多旅行經

驗，他對德國和全世界的看法也因而更加開闊。他曾多次到外國旅行：大學時代曾到羅馬，又曾與其兄克勞斯（Klaus Bonhoeffer）到過利比亞；神學院實習期間曾到西班牙，也曾與克勞斯再度到北非；他曾到紐約進修神學，同年也到過墨西哥和古巴；他曾在倫敦待過兩年，擔任牧會與普世教會聯合的工作；後來又他曾到紐約、瑞典、丹麥、挪威、瑞士等國，進行普世教聯運動或反抗活動。這些旅行的記錄顯示，潘霍華對外面的世界相當開放，他也企圖把在國外學習的心得，與國內同胞的生活聯結起來。此外，這些旅行經驗，使他在面對其他各國時，得以跳脫國族偏執狂的眼光，而能視德國為世界各國之一，與其他各國共享這個世界。

德國教會的爭戰

早在一九三一年，潘霍華就在寫給瑞士友人蘇茲（Erwin Sutz）的信中提到，他自己國家的情況「令人格外毛骨悚然」。此外，他也相信自己和所有的日耳曼人一同「站在世界歷史極重要的轉捩點上」。[3] 他對自己國家的政治氣候與轉變相當敏感。一九三三年，希特勒開始掌權，大部分教會人士都很歡迎納粹的改革；他們相信大能的上帝準備了這個機會，要

讓教會和國家經歷復興。許多聖職人員至少在剛開始時，都認為希特勒就是祖國的救主。當希特勒要將德國境內各地的教會（territorial churches）合併為一個國家教會（Reichskirche）時，也有許多人覺得高興。希特勒於是任命第一次世界大戰期間擔任海軍牧師的穆勒（Ludwig Müller）為國家主教（Reichsbischof），協調所有更正教會的行政工作，建立單一體制。幾乎所有德國基督徒都贊同希特勒的外交政策，也同意希特勒對抗「內部的敵人」——共產主義、社會民主與單一貿易政策。其中最高漲的呼聲，就是德國布爾喬亞大眾在文化上的反閃族主義（Anti-Semitism）。在整個社會中，德國基督教和國家社會主義對宗教、種族和性別的觀點很類似。由於這種意識型態上的親密夥伴關係，所有被歸為非日耳曼的族群都受到排斥，只有在唯一祖國領土上、擁有純正血統的人，才能組成國族教會（Volkskirche）。[4] 然而，在德國基督徒表現出極端的反閃族主義，並要求所有猶太人及具有猶太血統的聖職人員遵循亞利安條款（Aryan Supremacy）時，教會終於出現了警訊。

在潘霍華、巴特、尼莫勒（Martin Niemöller）等人看來，德國基督徒所組成的是一個錯誤的教會，其中的問題使教會的自主性受到致命的威脅，也扭曲了基督的福音。教會應該擁有

為每個人施洗的自由，不論屬於哪個種族。是年秋天，在柏林達連（Dahlem）教區的尼莫勒牧師主導之下，「牧者緊急時期聯盟」（Pastor's Emergency League）成立，以護衛教會的自主權。「牧者緊急時期聯盟」也成為對抗國家主教穆勒的焦點。對潘霍華而言，這個問題從頭到尾都非常清楚：**耶穌基督的教會若要忠於職守，就不能對信徒或聖職人員有種族偏見。**

潘霍華成為年輕一代反對更正教會納粹化的首要代言人，他公開駁斥「納粹領導原則」（Nazi Leadership Principle），因為這個原則要求全民徹底遵循「領袖」（Führer）一人的旨意。一九三三年二月一日，在希特勒正式掌權之前（希特勒被任命為國家首相〔Reich Chancellor〕前兩天），潘霍華原來計畫在宗教節目的廣播中，發表一篇生動的演說，強調承認上帝至高主權的政權，才是唯一合法的政權。他的演說還沒完畢，這段廣播就被剪掉了。[5]

一九三三年四月，潘霍華發表著名的〈教會與猶太人問題〉（'The Church and the Jewish Question'）一文，批判反閃族主義。他在文中引用路德宗的「兩個國度」教義，認為國家對其人民有義務，並提出在國家怠忽職責時，教會的角色就是要護衛每一部分的人民。他身為路德宗信徒，認為國家對人民有明確的責任，而納粹統治下的國家並未做到這項要求，尤其是

在種族政策上。

一九三四年五月二十九日至三十一日，一百三十八位牧者和平信徒領袖在巴門（Barmen）聚集，反對讓教會隸屬於國家的控制以及亞利安化政策。在巴特的領導之下，他們制定了著名的「巴門宣言」，其中第一章就強調福音的真理：「根據聖經的見證，耶穌基督就是上帝的道，我們必須聽從，無論生死，都必須信靠、遵守。」之後又繼續說道：「我們應該揚棄錯誤的教義，因其中認為教會除了上帝這唯一的道以外，還可以或應該以其他事件、權力、人物或真理做為上帝所啟示的信息來源。」[6]「認信教會」的神學基礎於是從此奠立。

「巴門宣言」成為反對德國的基督徒的基礎。在神學上，它決定視教會的至高特權為神聖的職分。教會不能因民族主義或種族歧見被扭曲；信徒古今皆然，必須決定要視聖經或希特勒為教會真理的源頭，並決定納粹十字章是否能取代十字架。巴門宣言雖勇敢發表這些主張，卻避免提出政治立場，並試圖朝正式叛國與忠於福音真理之間的路線前進。仔細審視之下，便可看出它基本上是重新整理傳統路德教會的立場，並不鼓勵或期望對執政掌權者採取主動的抵抗。希特勒的政策雖然殘酷，在世俗領域中顯然他仍被奉為應被服從的權威，正如羅馬書十三章的教訓所言。這一點令潘霍華和巴特相當遺憾。他們

認為，認信教會駁斥德國基督教會的立場仍不夠強硬。潘霍華就是在「教會爭戰」（Church Struggle）中，最敏銳地體會到自己和同胞之間、身為基督徒和身為德國人之間的緊張關係。

一九三三年十月至一九三五年四月之間，潘霍華負責牧養倫敦南部西登罕（Sydenham）教區的德國信徒。在倫敦的這段時間裡，他看到普世教聯運動是否能接受認信教會為真正的德國教會，實為教會爭戰的部分原因，因此他朝這個目標努力奮鬥，終於得以成功。此外，他在日漸茁壯的普世教聯運動中，也漸漸展露頭角。他與奇傑斯特主教貝爾（Bishop George Bell of Chichester）發展出密切的關係，提供貝爾主教第一手資訊，幾乎每天為他詮釋從德國傳來的消息。一九三四年八月二十二日至三十日，普世教聯運動在丹麥的法諾（Fäno）舉辦著名的會議，認信教會於此時得到關鍵性的承認，正式成為代表官方的德國教會。潘霍華也被選為認信教會唯一出席的會員，對抗由國家教會（Reich Church）派出眾多代表出席的「普世基督教生命與事奉會議」（Universal Christian Council for Life and Work）。他在法諾發表了一篇講道詞〈教會與世人〉（'The Church and People of the World'），其中說道：

基督的教會同時存活在所有世人之中，但超越一

> 切國家、政治、社會或人種的疆界。透過同一位主——基督的誡命，所有組成教會的分子都被聯繫在一起，聆聽祂的道。他們的聯結密不可分，勝過各時代的歷史、血統、階級或語言所形成的聯繫。這些聯繫都屬於今生，也都是正當的聯繫，並非不重要；但是由於基督的緣故，這些都不是最終極的束縛。[7]

潘霍華很明確地強調，基督的教會裡成員的身分，具有超乎國家公民身分的重要性。他的立場是先認同教會，然後才認同德國；國家所做的一切宣示，都要由基督的身體——教會中的成員加以認可。他在會中也倡議各教會需要互相合作，才可能發揮影響力，維繫和平。一九三五年，潘霍華接受呼召回到德國，負責位於波羅的海岸的芬根瓦得認信教會神學院。在芬根瓦得神學院工作的期間，他開始強調教會為一群體。神學院和相鄰的「弟兄之家」中的生活，包括研讀、默想、共同崇拜、相互懺悔、一同休息。《追隨基督》一書的骨幹，就是他在此地所做的演講；他後來所寫作的《團契生活》，在此地已付諸實行，其中不但可見對德國教會的批判，也清楚提出組成「真正的教會」所需的要素。一九三七年九月，芬根瓦得神學院被祕密警察強制關閉，但是在這短短兩年當中，潘霍華卻對

學生產生長遠的影響；此外，針對德國傳統中對基督教與國家的看法，這個時期也奠定了激進改革的基礎。

徹底認同德國的命運

芬根瓦得神學院雖於一九三七年關閉，訓練牧者的工作卻在波門拉尼亞（Pomerania）持續祕密進行。曾在芬根瓦得就讀的學生中，有多位遭受被囚的命運。一九三九年，潘霍華自己的處境也變得相當艱難。當時最迫切的問題，就是軍事徵召令似乎即將提出，但他實在不願意參與希特勒領導的戰爭，因此，出國再度成為最佳選擇。他在六月初前來往紐約，受到舊日友人的歡迎。但是，不出幾天，他就覺得自己來到美國是個錯誤的決定；他必須回到祖國。勒曼（Paul Lehmann）勸他留在美國，但沒能成功說服他。他在寫給勒曼的信中說到：「我必須回到戰壕中去（我指的是教會的爭戰）。」[8] 他並去信向尼布爾（Reinhold Niebuhr）解釋，表達出他所謂的「生命一體」（solidarity）：

> 我得到的結論就是：來到美國是個錯誤的決定。我必須要和德國的基督徒共同度過這段國家歷史中的

> 艱困時期。如果我不能與我的同胞一起面對這個時代的試煉，我將無權參與戰後德國基督徒生活的重建。認信教會大會（Confession Synod）的弟兄們都希望我離開祖國；他們這樣催促我，固然可能是對的，但我的離開卻是錯誤的。面對這樣的事，每個人都需要自己做決定。德國的基督徒即將面對兩種可怕的選擇：希望自己的國家戰敗，使基督教文明得以存活，或者希望自己的國家戰勝，來摧毀我們的文明。我知道我應該選擇哪一種，但我不能在安逸中做這種選擇。[9]

潘霍華也在日記中寫道：「我不能自己留在國外。這一點我很確定，因為，畢竟那裡才是我所居住的地方。」[10] 他一再強調，他從不曾後悔回到德國。很明顯地，他刻意做出這種負責任的選擇，正如他的好友兼立傳者貝特格的評論：「他決定承認自己是德國人，並且完全承受這份罪惡與責任，以維護自己德國人的身分。」[11]

參與謀反

潘霍華在短暫訪美（一九三九年七月二日至二十七日）之

後，就繼續在地下進行認信教會牧師的訓練。一九四〇年春天，這項工作被警方停止。此時，軍事徵召會議的威脅加劇；到了同年夏天，潘霍華與其姊夫杜南億（Hans von Dohnanyi）長談。杜南億為軍事情報局（Abwehr）幕僚人員，並與軍事情報局中央部門領導歐斯特上校（Colonel Oster）共事。軍事情報局其實就是反抗力量的中心和掩護，於是潘霍華家族與謀反行動的核心開始聯繫，其他家人雖不屬於軍事情報局，但也與謀反有關，如：克勞斯・潘霍華、施來赫（Rudiger Schleicher）、柏林軍方統帥凡哈斯將軍（General Paul von Hase）等。為了收集與戰力有關的資訊以完成檯面上的職責，軍事情報局必須利用各種出身或職業的人員；而這樣的條件就變成一種方便的掩護，讓謀反組織吸收更多分子。於是，一九四〇年十月，潘霍華開始為軍事情報局工作。潘霍華決定簽署加入軍事情報局，與家中許多成員的鼓勵和協助有關；尤其是他的姊夫杜南億，在反抗運動中相當活躍。潘霍華加入軍事情報局，在官方的解釋是：由於他在普世教聯運動中的接觸，以及他個人與國外的聯繫，他能夠從敵國得到有價值的資訊。由於潘霍華加入軍事情報局的工作，因而得以免服兵役。

在此同時，潘霍華繼續擔任認信教會的牧師。從一九四〇年後半年到一九四三年四月被捕為止，他大部分時間都在寫作

《倫理學》。認信教會中，很少人知道他參與軍事情報局的工作；如果知道他實際涉及的內容，大部分人將會覺得相當震驚。潘霍華所實際參與的謀反行動，是軍事情報局所贊助的五次旅行。他的任務是在國外旅行中收集英國及同盟國的戰略目標與戰術，但私底下真正的目的，卻是把謀反行動的消息透露給這些同盟國家，並從這些德國的敵國得到支持。他在五次旅行中，有三次到瑞士訪問位於日內瓦普世教會會議（World Council of Churches），並與巴特聯繫；另有一次旅行到挪威；最後一次，也是最重要的一次，則是一九四二年五月瑞典之行。他在此行中與貝爾主教會面，經由貝爾將詳細的訊息傳給英國政府，並探知如果能成功推翻當時的政府，英國將提出某種和平協議。此外，盟國或許願意與致力於推翻納粹的非納粹政府協商和平事宜。最重要的是，反抗人士要求，如果政變發生，希望盟國暫停戰爭行動。如果得到肯定的答覆，或許能夠使軍方更願意參與發動政變。不過，他沒有得到肯定的回答；因此，謀反分子只得獨力進行。

潘霍華也參與另一項不直接涉及謀反的行動。他以軍事情報局提供的偽造文件，協助將猶太人偷渡至瑞士。他吸收猶太人，且安排由瑞士的教會接待他們。這個「七號行動」（Operation 7）需要大量的金錢，因而使祕密警察對這項行動

相當懷疑。

潘霍華並不能算是一九四四年七月二十日政變計畫的核心人物，他只是參與謀反的眾多人士之一。要成功推翻希特勒，參與的人士就必須用忠心的表現掩護謀反的行動。為了滲透到組織中以便將其摧毀，就必須拋棄對欺騙的顧忌。在潘霍華看來，向納粹行禮、為國家情報機器工作等行為，就等於加入了「邪惡的化妝舞會」（great masquerade of evil）。此外，如果欺騙的行為在從事謀反行動中實屬必要，那麼在被捕後接受審判時，就更是為求生存必須採行的作法了。

一九四三年四月，潘霍華與杜南億一同被捕，並被懷疑參與「謀反」行動，但其實祕密警察並未真正懷疑他們圖謀推翻希特勒，他們關注的焦點只是潘霍華在軍事情報局的工作。潘霍華被控一再以軍事情報局為掩護逃避兵役，「七號行動」的內情則由一套準備得相當完善的說辭含糊帶過。因此，潘霍華沒有因為這些事情接受審判。直到一九四四年秋，有一些對他、歐斯特及杜南億相當不利的文件被揭露，他才開始受到密集的審問。他在柏林的祕密警察總部接受審判，但不曾受到刑求。一九四五年二月，他被轉送到布亨瓦（Buchenwald）的集中營，後來又被送到浮洛生堡接受最後的軍法審判，並於四月九日執刑。

如果我們要為潘霍華參與謀反找出合理的解釋，就會發現他的著作並未直接說明這些行動；他並未詳細陳述參加謀反的神學意義。早在一九三三年，他就在與其他牧師的討論中，提出教會介入政治以避免不公義與壓迫的可能性。他倡議：一、教會應訓誡國家；二、教會應協助受害者，不分宗教背景；三、教會應考慮為國家的巨輪踩煞車。[12] 此外，在《追隨基督》一書接近結尾處，他提到：

> 基督自己取了我們人類的樣式，成為像我們這樣的人。……因著道成肉身，全人類重新恢復了上帝形象的尊嚴。基督在祂本身的位格上，就已為帶著人的樣式的每一個分子身上，恢復了上帝的形象；因此，就算是對人類裡最小的一位的攻擊，也就是攻擊成為人的樣式的基督。我們藉著與成肉身的主團契交通，恢復了真正的人性，同時也脫離罪惡所導致的個人主義，並重拾全人類的一體關係。[13]

這段話讓我們清楚看到，潘霍華仍然接受為義受苦的可能性，雖然我們得持平地承認整本書的要旨是和平非戰。

潘霍華參與謀反的原因，並不是根據事先研究周詳的神學

立場，而是出自他一再表現出的基督徒天性，即追求一體生命的天性。因此對他而言，問題並非自己是否應該涉入，而是在教會已經失敗之時，自己的近親、朋友等人就代表拯救德國免於完全毀滅的唯一可能，自己究竟還有什麼不加入的理由。潘霍華並非踽踽獨行的鬥士；他所表現的，就是要盡一切力量為國家贖罪的眾人，共同挑起這份責任。潘霍華的謀反者身分真正的重要性，並不在他為反抗運動做了什麼，而是他能將其中對道德與靈性的要求清楚表達出來，並在黑暗的世代中，點燃一道不同於一般人觀念的愛國火炬。

第 7 章

靈修生活的三個主題

潘鳳娟、吳瑞誠譯

「耶穌想要對我們說什麼呢？今天祂對我們的旨意是什麼呢？在現代的世界中，他如何幫助我們做一個好基督徒呢？到了最後的關頭，我們所要知道的，不是從這人或那人、這個教會或那個教會所希望我們知道的，乃是耶穌基督自己所要我們知道的。」

《追隨基督》

芬根瓦得第二期班，與弟兄之家第一期班員同攝。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

現在讓我們看看潘霍華對靈修的看法。在他有關靈修的著作中，有三個主題特別突出：門徒的職分、基督徒團契和對世界的參與及認同。無疑的，門徒的職分是潘霍華生命中所關懷的關鍵性主題。

門徒的職分

在《追隨基督》一書中，他發展出對門徒職分的看法，而這和他對登山寶訓的闡釋是結合一致的。他嘗試說明耶穌呼召我們成為祂的門徒是要我們跟隨祂的腳蹤行。他在此書的緒言中寫道：

> 耶穌想要對我們說什麼呢？今天祂對我們的旨意是什麼呢？在現代的世界中，祂如何幫助我們做一個好基督徒呢？到了最後的關頭，我們所要知道的，不是從這人或那人，這個教會或那個教會所希望我們知道的，乃是耶穌基督自己所要我們知道的。[1]

因此，基督是門徒職分這個呼召的核心。我們被召聚來跟隨耶穌，不是將祂當作一位老師，或一個美好生活的形式，而

是當祂是基督，是上帝的兒子。我們被呼召來與祂緊密連結。沒有耶穌基督，門徒的職分就僅僅是我們自己所選擇的一種生活方式而已。他說：「沒有基督的基督教，必然會成為失去門徒職分的基督教；而失去門徒職分的基督教，必定是沒有基督的基督教。」[2]

這個呼召要求一種立即而完全的信仰回應和順服。潘霍華強調，門徒必須面對基督的絕對要求。在跟隨基督時，某些必要性的步驟是必須採行的。對潘霍華而言，「第一，門徒聽了宣召以後，就與以前的生活一刀兩斷，耶穌叫人跟從的呼聲立刻產生新環境。停留在舊環境中是不可能作門徒的。」[3]並且，門徒職分和十架是息息相關、不可分割的。耶穌很清楚地指明，門徒將受的苦難不會比祂少。十字架是加在每一位基督徒身上，所有人必須經歷這個放棄與世界連結的呼召。「當基督呼召一個人時，祂是叫他來死，但每一次都是同樣的死——死在耶穌基督裏，在祂的宣召之下治死老舊人。」[4] 因此對潘霍華而言，受苦是真正門徒職分的表徵。然而，喜樂卻是這受苦的回報：

> 又假若我們回應了祂的呼召而作門徒，我們將會被領到什麼地方去呢？這恩召要求我們做甚麼樣的決

> 定與捨棄呢？要回答這些問題，我們必須來到祂的面前，因為只有祂知道答案。唯有吩咐我們跟從祂的耶穌基督知道終點在哪裡。但我們卻知道那將會是一條充滿著憐憫的道路，因為作門徒就是喜樂的意思。[5]

潘霍華強調透過基督的呼召，在那一剎那，我們變成一個基督從世界派遣、然後立刻進入祂裡面與祂合一的個體。在那與祂合一的剎那間，我們與其他人和萬物合一，因為「祂是中保，不單是上帝與人之間的中保，更是人與人，以及人與物質世界之間的中保。」[6]

那麼，透過基督與萬物合一的生活應該是如何呢？基督徒的真正意義是什麼呢？在此我們遇到這個支配整篇文章的字眼，將我們到目前為止所聽到的全都涵蓋起來了。使基督徒異於別人的就是那「特殊的」、「非常的」、「超越的」（*perisson*）特性，而不是那「理所當然的事」。「超越的」正確性質是什麼？那是在八福中所描述的生活，是跟從耶穌者的生活，是照亮世界的光，建在山上的城，是捨己、完全的愛、絕對的純潔、真誠與溫柔的道路。「超越的」特性對於我們的仇敵，對於不可愛及沒有人愛的人，都表露出無所保留的愛，甚至愛我們在宗教上、政治上及個人方面的死對頭。無論在哪

一種情形中，這種愛正是在基督十架上所成全的。什麼是「超越」的特性？這是耶穌基督自己的愛，祂忍耐而順從地走上十字架——事實上，這就是十字架本身。十架是基督教異於其他宗教的旗幟，是使基督徒能夠超越世界及贏得勝利的能力。在那位被釘者的愛中的苦難（*passio*），就是基督徒生活那種「超乎平常性」最崇高的表現了。[7]

基督徒團契

在潘霍華的靈修中的另一個主題是：基督徒團契（Christian community）。這個主題是從他的《團契生活》這本書中發展出來的。這書是從他在芬根瓦得神學院的生活情境中延伸出來的。當他發展他的團契生活觀念時，首先強調的是，基督徒團契是一個恩典，是上帝的恩賜，而不應被視為理所當然的。對於那些有幸能夠一起生活的人必須有感恩的心，因為「我們今天仍然得以活在信徒弟兄的團契中實在是恩典，純然的恩典」。[8]

其次，潘霍華強調，基督是所有基督徒團契的核心。因為耶穌基督使我們彼此相屬，因為唯有祂是我們的合一。「唯有藉著祂，我們才彼此溝通，彼此有快樂，彼此有團契」。[9] 既

然基督徒團契是以耶穌基督為唯一的基礎，那是屬靈的，而非屬世的。對潘霍華而言，所有屬靈的基礎是清楚地在耶穌基督裡所啟示的上帝的話語裡面。

在潘霍華的群體觀中，這是實際的現象，這從他與神學生實際的生活中可以明顯地看到。他知道如果基督徒團契生活從一種理想主義或先入為主的理念發展出來的話，這團契關係很容易破裂。團契生活不是一個我們必須去實現的理念，而是上帝為我們創造的，讓我們去參與的實際環境。因此，我們必須進入一個基督徒團契，不是作一個要求別人的人，而是充滿感恩的人。「在信徒的團契中，就像在信徒生活的其他方面一樣，感恩是少不了的。誰願意為那微不足道的事感恩，也就會領受那更大的事。」[10]

在《團契生活》一書中，潘霍華對建立團契和牧養的方式特別感興趣。在團契日益成長、人數變多時，同心的禱告便益形重要。潘霍華認為，清晨是屬於三一真神的，是基督徒家庭和弟兄姊妹的，而不是自己的。因此，在基督裡的共同生活是從聯合的崇拜開始。每一天在清晨，團契就集合起來讚美上帝。雖然不同族群之間彼此會有差異，但他覺得清晨的聯合崇拜不可缺少以下三個要素：讀經、唱詩及禱告。

有關讀經，潘霍華倡導一種連續性的閱讀：每天早晨閱讀

一章舊約經節，和至少半章新約經文。唱詩也必須是團體崇拜的一部分，因為我們是不斷地浸淫在詩人所描寫的「向主唱新歌」當中。而且必須在合一中從心底唱出詩歌，向主歌唱，向聖道歌唱。

團契的禱告則是總結這個合一的崇拜。「這個禱告必須是我們真正的禱告，是我們對這一天、對自己的工作、對團契的禱告，特別是為那壓抑著我們每一個人的難處和罪過，以及那些神所交託給我們的人。」[11] 潘霍華會希望這團契在一天結束時再次聚集一起禱告。再一次讀聖經，以詩篇祈禱、唱詩歌並共同禱告來結束一天。夜晚是彼此代求的美好時機。

在強調完群體祈禱、工作和休閒的重要性之後，潘霍華繼續強調獨處和靜默的重要性。他書中說的好：「凡不能獨處的，就當小心團契生活」以及「凡不能在團契中生活的，就當小心獨處」。[12] 這一天也需要安靜的時間，在聖道之中靜默，以及從聖道而來的靜默。根據潘霍華，基督徒一天中需要一些安靜獨處的時間具有三個目的：經文默想、祈禱和代求。在每天的默想中皆應包含這三者，缺一不可。

對世界的參與及認同

潘霍華靈修生活的第三個主題，就是基督徒對於世界的參與及認同。自從他成為牧師的初期，基督徒參與這個世界的問題，就是潘霍華最重要的關懷。當他在巴塞隆納，剛好在被按立為牧師之前，他的證道中有一篇講章，提醒基督徒不可以遺棄這個世界。他勸勉聽眾說：「你如果想要找到神，那麼你就要忠於這個世界。」[13]

西元一九三九年，當潘霍華自己的政治參與度增加時，他對於這個問題的興趣就更形強烈起來。他做了一個痛苦萬分的決定，要親自投入推翻希特勒的祕密活動。他做這個決定時，對這個活動所涉及的危險性，以及對於他個人和信仰的代價知道得一清二楚。然而，他覺得這就是神引導他去的地方，並且他的責任就在此一舉。所以，雖然身陷囹圄，潘霍華仍然繼續堅持基督徒在這世上的角色。這種堅決的基本態度，充分表達在潘霍華寫給他的學生兼朋友貝特格的信中；貝特格後來把這些信件加以編輯出版，成為《獄中書簡》一書。

潘霍華努力解決下面這些問題：例如，如何為耶穌基督宣告祂對於這個「及齡世界」的主權，以及如何使用非宗教的語

言，向這個及齡世界詮釋聖經的詞彙。他在這些研究開始的時候寫道，這種調查研究需在禱告的靈中進行：

> 但是，即使我們無法藉著當面溝通來澄清我們的思想觀念，我們仍然可以禱告，並且唯有在禱告的靈中，這種工作才能開始並得以實行。[14]

一九四四年七月二十一日，潘霍華在一封鏗鏘有力的書信中，談論到這個主題：

> 我後來發現，並且直到現在我仍然發現，我們是否只有完全活在這個世界上，才能學到相信。無論是一位聖徒、一位悔改的罪人、一位神職人員（所謂祭司的一種族類！）、義人或不義的人、病人或健康的人，每個人都必須完全放棄所有利用這世界的企圖。這裏所謂的這世界性（this-worldliness），意思是指，毫無保留地完全活出，這生命的任務、問題、成敗、經驗和困惑。在這樣做的時候，我們就完全投入神的手臂中；嚴格來說，在客西馬尼亞園與基督一同警醒守望的，並不是我們自己的苦難，而是神在這世界的

> 苦難。我認為，這就是信心，就是悔改；並且，也就是一個人如何變成基督徒的原因（參耶利米書四十五章）。[15]

對於潘霍華而言，教會的任務就是，完全認同現今的世界，同時又不失掉自己的身分。他在同一個時間寄出，作為浸禮的講章中有二個相關段落，提到「隱密的操練」（*disciplina arcani*）。他所謂「隱密的操練」，指的是古代教會採用來保護教會的整全，以對抗異教徒敗壞的慣例。[16] 對於潘霍華而言，宗教絕不等於神所賜的信心禮物。宗教出自人類杜撰的成分太多、有瑕疵並且易於犯罪。宗教裏面的信心粉飾，也絕對不同於拯救的信心，以及從這信心所流露出來的真正聖潔。因此，潘霍華想要恢復實施「隱密的鍛鍊」，保護信仰的奧祕，以免它們受到褻瀆。下面是一位潘霍華思想的詮釋者，對於這個觀點的描述：

> 因此，對於潘霍華而言，這個問題變成是，如何防止基督徒與信仰團體在與世俗互動時，偏離他們與耶穌基督的合一。方法在他們與世俗的互動中顯得無比重要。然而，方法固然重要，但是，正如在古代教

> 會中，我們不可以在有敵意的社會面前，耀武揚威地玩弄方法，或者把方法強加在心不甘、情不願的群眾身上。教會所需要的方法就是，在訴求的時候謙卑，在行動的時候恭敬，以幫助教會自我釋放，脫離過時宗教表達方法的呆滯。教會具有天命，要保護神之道所啟示的、基督教信仰的奧祕，但並非使用盲目可憐的自衛狂方式，而是用禱告、敬拜，以及與基督相似的生活典範。[17]

對於潘霍華而言，若缺乏禱告和實際的範例，在這邪惡的世界中，無論如何傳揚神的良善，都無關宏旨。潘霍華提到的「隱密操練」，目的就是要教會在為別人而做的所有行動中，都能保持這個以基督為中心的眼光。

潘霍華的靈修生活所重視的門徒訓練、基督徒團契以及對世界的參與，並不是只有教導和寫作，而是要用身體力行、確實的活出來。他徹底的、並且專心的把它們活出來。最後，要總結我們對於潘霍華靈修生活的這個簡短研究，使用潘霍華自己的話，應是一個很好的辦法。一九四四年八月二十一日，潘霍華在寄給他的朋友兼傳記作者貝特格的信中，寫了這個見證：

我們從上帝那邊所有正當的希望，所禱告的一切，都可以在耶穌基督身上找到。耶穌基督的上帝並不是像我們人類所想的能夠或應該怎樣做。我們必須在靜思默想中抓住耶穌的生命、言語、行為、患難和死亡，以期認識甚麼是上帝所應許和所成全的。一件可確定的事：我們必須常常接近上帝來活，因為這就是新的生命；在祂沒有不可能的，因為上帝凡事都能，若非祂的旨意，任何世上的勢力都不能傷害我們，危險只能驅使我們更靠近祂，我們不能為自己求甚麼，但凡事都可以禱告。我們的喜樂是藏在痛苦的背後，我們的生命是在死亡之內的。但在一切的經過中都有一種奇妙的團契在支持著我們。上帝曾在耶穌裡對這一切應許過，這就是我們所站立的堅固立場了。[18]

第 8 章

祈禱與公義行動

「在我們當今身為基督徒，將受到兩件事情限制：祈禱並在世人當中做出公義行動。每個會思考、說話和組織的基督徒，都一定要藉由祈禱及在世人中做出公義行動而重生。……教會需要一個新的發言方式，否則基督徒最大的角色將會成為沉默、隱藏之事。依然會有人以祈禱和公義行動等候神自己的時機，希望你就在這些人當中……。」

《獄中書簡》

潘霍華和貝特格，攝於 1936 年 8 月 18 日，剛參加完在瑞士尚璧（Chamby）的普世會議，正要離開。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

在後人對潘霍華所做的研究中，其靈修學向來少有人注意，倒是他面對納粹主義所採取的行動和見證，一直是後世研究的要點。典型的例子就是，現今對行動的呼召，也比對禱告的呼召更受到重視；祈禱和行動二者間的辯證關係（the dialectic of prayer and action），往往就由於遺漏了祈禱而無法維繫。其實潘霍華曾強調，祈禱將人帶進負責的行動中。但連早期研究潘霍華神學的某些人士，也將潘霍華最直接的「靈修文學」——《追隨基督》與《團契生活》，視為從他典型的行動主義（activism）脫軌岔出的敬虔主義歧路。仔細檢視這四十年來的相關文獻，這方面研究的不足或許是諸多疏漏之一。然而近年來，在一般學院中對靈修學的研究開始日受重視，因此，這項疏漏正逐漸得到補足。

溫瑞（Geoffrey Wainright）在〈靈修學類型〉（'Types of Spirituality'）一文中，採用尼布爾（Richard Niebuhr）的類型學，將之應用在靈修學研究上，做了極佳的闡述。[1] 他用潘霍華作為「基督與文化的弔詭類型」（Christ and culture in paradox）的現代實例，解釋道：

> 迪特利希・潘霍華拒斥了「廉價恩典」（cheap grace），他在一九三九年毅然地自美返德，主張在及

齡世界的世俗化中應有致力於祈禱的「祕密門徒」（secret disciple）；他同時服務於軍事情報局，又越過戰場致力於跨教派的接觸，最後終於相信刺殺希特勒為基督徒可以、或者甚至應該參與的倫理行動。他的靈修學中充滿弔詭，卻又帶有一致性與正直，使他在被處決後仍讓許多人都印象深刻。[2]

傅士德（Richard Foster）以略為不同的方式，在《活泉》（*Streams of Living Water*）一書中論到六種不同的靈修傳統，並將潘霍華置於「神聖傳統」（The Holiness Tradition）之下。這個傳統「專注於內心的重整，與『神聖習性』（holy habits）之培養」。[3] 傅士德認為，潘霍華的生平與行動都是因為他有「根深蒂固的美德習性，使他有內在屬靈資源可作出適當的行動」。[4]

這些近代的潘霍華研究，顯然視潘霍華的行動力量和屬靈力量在本質上是相連的。他的行動就是從深刻的靈修學而來，而他深刻的靈修學也促使他做出行動。過去研究潘霍華的學者，往往太過注重他的行動，而忽略了他的靈修學，而這種忽略或許多半與意識型態及神學有關；若是缺少對其中任何一項的檢視，都會阻礙我們對潘霍華的了解。本文希望兼顧潘霍華

的祈禱和行動，維持二者間的平衡；並根據他的祈禱與促使他反抗納粹的正義行動在本質上的關連，察看潘霍華屬靈活力的節奏。如此，將可見潘霍華以基督為中心的靈修學（Christocentric spirituality）絕非膚淺的敬虔主義。

祈禱為極限

潘霍華在他的神學中，數次使用「中心」（center）與「極限」（limit）、「中間」（middle）與「界限」（boundary）等辭彙。他在一封監獄書信中提到：「我對談論人類的任何邊界感到懷疑（世人現在不甚害怕的死，以及他們不甚了解的罪，還能算是真正的界限嗎？）。」[5] 此處，「人類的邊界」就代表人類的知識和力量無法達到之處，因而人會因著軟弱、模糊或單是懶惰而仰望神。「邊界」就是被利用的軟弱。

對潘霍華當時而言，人類的極限就代表智識的怠惰或身體的軟弱；而對現代人而言卻正好相反——人類的極限已在諸多方面被打破、刪除，現在所謂極限代表的是無意義、已被逾越的路標。祈禱就是一種常被任意逾犯的極限。潘霍華在《創世和墮落》中對界限與極限等觀念所採取的態度，對我們有很大的啟發。[6] 在他看來，「他人」應以社群、相對關係的角度來

探討，視為帶有恩典的極限、應受服事的人。他後來的思想及留給後世的遺產，就是他對「隱密的操練」（discipline of the secret; *disciplina arcani*）的觀念，所專注的是祈禱和公義行動在今生的地位，有助於我們對操練、責任和極限有新的了解。

潘霍華相信祈禱是基督徒生活的中心，不論在及齡的世界或歷世歷代皆然。對他而言，祈禱和行動就像連體嬰一樣如影隨行，缺一不可。我們在讀到他對祈禱的看法時，不論是他的早期或晚期作品，都必然會注意到他坦承有意以討論帶出大膽的行動。因此，祈禱是行動主義的源頭，也是行動和執行公義的溫床。他在獄中曾因義子受洗而寫了一封信，裡面非常清楚地提到這個意義，並讓我們看出他對於教會未來的方向有何感受：「我們在當今身為基督徒，將受到兩件事情限制：祈禱並在世人當中做出公義行動。每個會思考、說話和組織的基督徒，都一定要藉由祈禱及在世人中做出公義行動而重生。」[7] 他說，教會需要一個新的發言方式，「否則基督徒最大的角色將會成為沉默、隱藏之事，但仍會有人以祈禱和公義行動等候神自己的時機。希望你就在這些人當中……。」[8]

的確，祈禱和公義行動就是潘霍華的屬靈觀中最明顯的特點。他認為，對新一代的基督徒而言，祈禱和服事他人的行動將構成基督徒的特色。基督徒的任務並非沉默地站在外圍，或

在安全的教會裡迷失在祈禱的幻想中，卻容讓弟兄姊妹遭受不公義和暴力的傷害。潘霍華覺得，致力於祈禱可使行動不至於墮落為自義，並使我們繼續按照福音真理而行公義。任何的祈禱若無法導入先知性的公義行動，就還不算完全。迄今為止，祈禱的政治意涵仍少為人提。此方面的分析向來很欠缺，而潘霍華卻視祈禱為基督徒在即將來臨的世代中辨識身分的關鍵。

祈禱的政治意涵

潘霍華的著作自始至終都提到祈禱。在《追隨基督》一書中，他以馬太福音第六章的釋經來討論祈禱。[9] 他首先把焦點放在祈禱的隱密性，進而解說耶穌的禱告文。此處給我們一些初步的線索，看出祈禱的政治意涵。第一，祈禱使我們與神的關係得以付諸實行；祈禱反應出我們與神的關係。祈禱是一種社群性的事件（a social event），藉由中保基督，發生在神和祂的跟隨者之間。在他的整個討論裡，潘霍華都只用關係性（relational）的角度來探討祈禱，指出祈禱使造物主和祂的受造物間存在的關係得以實現，正如孩童與其父親之間的關係一樣。[10]

祈禱提醒並加強個人看到自己與神的關係中的「位置」，

這個關係正是生活在神的同在當中、活在神面前（*coram Deo*），而祈禱則捕捉到這份關係的親密性，使人處在一個向神敞開的位置中，變得有可塑性，並向改變敞開。[11] 在《團契生活》中，他以經文支持對祈禱的討論，說道：「祈禱的意義就是預備好、願意接受並採納這『道』（Word）。此外，更在自身的狀況、特定的使命、決定、罪惡和試驗中接受這『道』。」[12] 他在《追隨基督》書中論到祈禱的隱密性，表示基督徒祈禱的本質就是懇求，因為：「我們要如何保護自己，免受自己和自己預設立場的干擾？……唯一的方法就是禁慾苦修……。如此，基督徒祈禱的本質便不是籠統的尊崇，而是確切、具體的懇求。」[13] 基本上，在神面前祈禱就是要讓我們實行並相信自己對神是脆弱的、敞開的，因為，基本上世人就是存在於與神的關係之中。

其次，潘霍華強調祈禱中的認罪與赦免，他引用主禱文中的命令「免我們的債，如同我們免了人的債」，明白指出未經認罪的赦免就是「廉價的恩典」（billige Gnade）。他說：「廉價的恩典即視恩典為教義，……確信罪必得赦。……廉價的恩典就是傳揚福音卻缺少永活、道成肉身的耶穌。」[14] 強調認罪和悔改，可使人免於自欺，因而世人無法逃避殘酷的事實：自己犯了罪，自己的態度和行為必定要受到審視。在潘霍華看

來，缺少悔改的赦免不但危險，而且是虛幻的。他強調：「對於赦免的傳講，一定要與針對悔改的傳講齊頭並進」。[15] 此外，悔改和認罪一定要詳細、具體，以免失去真正的赦免，或流於沾沾自喜，以為「神必定赦免，因這是祂的本分」。[16]

潘霍華曾說：「世人陷在受騙和軟弱之中，只擁有這廉價恩典就覺得自己剛強了，然而他們其實喪失了過門徒生活及順服的能力。」[17] 由於對恩典的認識受到欺瞞，世人將生命的力量（他稱之為門徒身分和順服）與軟弱（他稱之為以自私、物化的觀點理解恩典）混淆了。在敬虔的禱告中，認罪和悔改絕非受到推荐的實踐方式，而是恩典本質的要素。如果缺少對罪的認知、自白與承認，基督徒在生命和信仰中對恩典和赦免的了解就被濫用了，人也只能處在自我中心之內，而非無私地對待他人。

潘霍華認為，如此看待恩典是有罪的，因恩典已被物化為自己要去擁有的目標；而對恩典的真正了解，即「重價的恩典」（teure Gnade），他則運用社群的觀念，以跟隨神或門徒身分的角度來描述。他把恩典的「物化」描寫得最生動、犀利之處，就是那段針對廉價恩典所做的著名描述：「廉價的恩典，意謂在市集販售的恩典。」[18]

恩典被以唯物的方式描述，貶為商品出售，以及一種無窮

盡的預備儲金。基督徒若以物化、靜態、非社群性的方式了解恩典，就會受到欺騙。一旦恩典被理解為帶有重價，並如此為人所接受，個人才有可能透過門徒生活，獲致與神之間的真實、動態關係。一旦認罪和悔改被挪除，自我沉溺的物化就會取代無私、親密的關係。罪會引致物化與扭曲，而恩典卻使關係得到釋放。我們「為他人」而自由（we become free for others），正如基督「為我們」（*pro nobis*）一樣。

此處的關鍵就是，祈禱中的認罪使基督徒不斷恢復與神的正確關係（成為跟隨者），並且使基督徒與他人的正確關係得以恢復。神的「終極」（ultimate）赦免鋪設出一條路，或可謂帶領人步入與他人、為他人的「次終極」（penultimate）服事。自視過高或妄自菲薄地看待恩典的態度，都要被打碎，而與神和他人間的那種生命與愛的關係，卻要被恢復。

不幸的是，坦白與認罪常在日常生活中被犧牲。潘霍華說明認罪被誤以為是一種不重要的極限，由於是傳統上的義務而被實行，並非自主性生活（autonomous living）中的一個基本層面。祈禱的政治意涵以及其中不可或缺的認罪，使人從自我關注的心態與立場釋放出來，進入以他人為中心的行動。的確，藉由認罪與赦免，我們得到釋放，得以在卑微、有需要的人當中服事。[19]

代求就是最佳例證，表明祈禱可以帶有多大的政治意涵。針對這一點，潘霍華說道：

> 我無法繼續譴責或懷恨一個被我代禱的弟兄，無論他為我帶來多大的麻煩。對我而言，他的臉孔原本可能怪異又無法忍受，在代求中卻轉變為基督為他受死的一位弟兄的面容，這是一位已得赦免的罪人的面容。基督徒若開始為他人祈禱，這將是一個快樂的發現。就我們自身的角度而言，沒有什麼厭惡、人際間的緊張或疏離，是代求所不能克服的。代求的祈禱就是一種淨身之浴，這是個人和團契每天都需要進入的。在代求中，我們與弟兄之間所經歷的掙扎或許很艱難，但這個掙扎帶有應許，將會達成目標。[20]

這裡的政治意涵很清楚。為他人代求的行為，實際上使打破人際或團體間阻隔的過程得以開啟。祈禱這個值得研究的主題在神學的分析中經常受到忽視，但潘霍華在這裡及後來的著作中卻表明，祈禱如何轉變人類的仇恨、敵意、緊張與衝突，造成一個完全不同的現實世界。不可避免地，祈禱使人根據與對方之間的關係來看自己，即使對方是自己的仇敵。它使阻隔

開始融化，於是人際之間可以更實在、更真實地互相對待。

潘霍華提出一種清楚的描述，說明何謂他所謂的代求的祈禱：

> 代求應從兩方面來看，一是人的行為，一是神的旨意。在第一方面，教會成員互相歸屬的事實就在此表明，因為有第三者被帶入自己和神的關係中，或者我在代求之中進入了他人的空間，雖然仍是我自己的祈禱，卻從他的苦楚與需要而出；我實際進入了其他人之中，進入他的罪行和苦楚，因他的罪行和不完全而痛苦。[21]

因此，代求的祈禱是基督徒認真進入祈禱的一種方式，完全將其他人放在心裡，故而在本質上，祈禱者心中想起他人的需要、痛苦與處境，以此取代自己。潘霍華認為，這種「為他人而活」（being for others）的狀態就是教會最大的權力：

> 我們若從神的立場來看代求，將看出這是個人為了解神對其他人的旨意而作的自我定位，如此自己便可實現神在教會中的統治。教會集體祈禱的意義和權

> 柄就在此……。在此集體祈禱中，神擁有了最堅固的工具，朝著祂的目標組織整個社會，在祈禱中，教會認明自己是神旨意的工具，並據此以主動的順服重整自己。[22]

早在一九二〇年代晚期，潘霍華就以辯證方式談論祈禱——視其為帶領我們進入世界之道。後來這便成為他的靈修學中的「隱密」。如此理解祈禱，其中的含意不容小覷。潘霍華視祈禱為使人進入世界之途，與其他「古典」靈修學要求揚棄今生、以個人形式順服神的看法，形成鮮明對比。潘霍華指出我們的祈禱與我們對外在事件的作為之間的關係，以及神稱人為義的「終極作為」與我們與他人一同服事，並服事他人的「次終極作為」之間的關係。兩者並非二分的兩極，如此我們就可以以一種全新的理解來看待並確實地投入祈禱。因此，祈禱絕不能被當成自我中心的要求，成為遺世孤立的敬虔修行。此外，祈禱成為方向與動機，讓我們察驗出我們在世上將要從事的行動。

真正的祈禱，包含透過耶穌基督、將自己全人的計畫臣屬在神完美的智慧裡。因此，祈禱要先於人在世上、在神面前所做的各種工作，並與之相伴。祈禱不但是我們透過耶穌基督所

做的非常真實的工作，也是一股關鍵的力量，帶領我們與身旁的人一同投入具有見識的行動。潘霍華頌揚祈禱是教會的守護者，也是將來世代中的基督徒在俗世裡的身分證明。

潘霍華指出祈禱是隱藏的或「隱密」操練中的一部分，他以新的倫理學角度描述神的超越性隱藏（transcendent hiddenness）。他和巴特一樣，強調神的自由。他相信神為他人而自由（*pro aliis*），以至於祂的同在可被了解為一種倫理學上的超越。這種隱密的操練就代表神同在的倫理學表現；神在十字架上，藉由稱他人為義表明了祂自己，祂的赦免就是「終極」的行動，引導出為他人、與他人一同的「次終極」行動。在祈禱的時刻，神最終的權威和權柄，就表明於看似不重要、隱密的鍛鍊之中。這是一種重價的赦免，即潘霍華在《追隨基督》書中所強調的重價恩典，以認罪與悔改為標記。

我們要進而探討在潘霍華思想中，公義行動在世上的地位。公義行動就在為他人服務之中表明，神的權柄即以此隱藏的形式顯明於世間。

「公義行動」之世俗定義

由上述可知，祈禱是基督徒在恩典裡的界限，可避免自

欺、並帶來對恩典真正本質的認識。的確，潘霍華就用赦免與稱義的角度，表達神在世上隱藏卻又大有權柄的同在。這就是神「為他人而活」的「終極」方式，也因此使世上能夠有負責任的行動。祈禱的倫理學結果，就在為他人的「公義行動」中表現出來。再來，我們要探究潘霍華所謂的行動為何，並與及齡世界中負責任的自主行動有何差異。

潘霍華獄中為將來要寫的一本書作概略描述時，曾針對基督和教會的權柄，發表頗富爭議性的言論。首先我們知道，潘霍華相信基督的權柄，就奠基於耶穌基督「為他人而活」，[23] 而教會的權柄也是奠基於這個基督論中的原則：

> 教會唯有為其他人活時，才是教會……。教會不可低估人性例證的重要（其根源即耶穌的人性，在保羅的教導中亦相當重要）；這不是個抽象的論證，而是具體實例，使道得以強調並有力量。[24]

「為他人活」就構成了社群關係的事實，此即權柄之意義的基礎。

此外，潘霍華一生致力於了解神過去及現在與世人同在的方式。他畢生的問題：「對今日的我們而言，耶穌基督究竟是

誰？（Who is Jesus Christ for us today？）」就精要地代表這項關注。馬槽與十架——富含人性與塵世性的意象——為基督的同在做了最清楚的描繪。然而，這個道成肉身的同在，其中有部分是隱藏的，對人類的智識而言是一項奧祕。[25] 根據基督在世間道成肉身卻又隱藏的同在，潘霍華在《獄中書簡》中闡明，神就位在生命的中心：

> 我總覺得我們一直焦急著……要為神保留一些空間；我卻認為神並不位於邊界，而是位於中心；不在軟弱當中，而在力量當中；因此，也不在死亡和罪孽當中，而是在世人的生命和美善當中。[26]

一個月後，在一封獄中書信裡，他再度說道：

> 此處再次可見，神並非邊界的鴻溝，祂必須在生命的中心被認知，並非在我們山窮水盡之時；祂的旨意是要在生命中被認知，而非只在死亡來臨時；要在健康、活力中，而非只在受苦中；要在我們的活動中，而非只在罪中。這裡的根據就在於神透過耶穌基督而啟示出來，祂是生命的中心，祂必定不為了回答

> 我們無法解決的問題而「來到」。從生命的中心來看，某些問題以及其答案，都可視為完全無關緊要了。[27]

潘霍華長期對於確定基督在世間部分隱藏的同在深感興趣，在路德會傳統之中嚴密地探索這個問題。他以社群關係來理解，視神的同在與人的自主或權力在於「為他人而活」，並且強調應清晰表達這位隱藏卻又同在的神就位於生命的中心，這兩個基本的神學因素就是他對這項古老、隱祕的操練產生興趣的核心。我們接下來就要檢視其中的細節，並釐清那些與具體構成自主性世界中的「公義行動」有關的詞彙和意義。

「替代行動原則」
（The Principle of Vicarious Action）

潘霍華畢生中都提到這個基督論的原則。[28] 有趣的是，早在他一九二七年所寫的《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）中，就表明出隱密操練的特點，並使之與「替代行動原則」完全連結起來：

> 我們為彼此而活，現在就必須透過愛的行動來實現。聖徒的團契相通，揭露了三項積極為彼此行動的極大可能性：為鄰舍的克己、積極行動，代求的禱告，最後則是奉神的名互相允諾饒恕罪行。在以上所列當中，問題就在於「為」鄰舍捨棄自己，為了鄰舍的好處，且預備好為對方做出一切、忍受一切，甚至需要為對方犧牲自己，代替對方行動。[29]

潘霍華並未表示替代行動是唯一為他人所做的行動方式；他認為，要呈現出無私的生活可以有多種方式，並據此解釋這個原則的寬廣。十逾年之後，在《倫理學》書中，他針對負責任的生活架構這個段落的第三方面，[30] 提出了這一點，用非宗教性的語彙解釋其中的意涵：

> 負責任基本上是一種替代的行為（deputyship），……此一事實本身就否定了其責任的倫理學事實。……沒有一個人能夠全然逃避責任，可見沒有人能夠逃避替代的行為。替代的行為，……意謂唯有無我的人才能存活。[31]

「為他人而活」的基督論原則，在潘霍華晚期的神學中變得相當重要，而其表達得最清楚的就是「替代行為」這種倫理學用語。在此，潘霍華再度談及一種無我的生活方式，以他人為關注的焦點。

潘霍華在獄中曾描繪他的《單書梗概》（*Outline for a book*）第二章，針對基督與教會的權柄，他提出了頗具爭議性的言論。他相信基督的權柄之基礎就在於耶穌的「為他人而活」：「祂是神，但並非在於抽象地相信……世上的……神……祂的『為他人而活』……就是祂全能、全知、全在的基礎。」[32] 同樣的，教會的權柄就是根據這個基督論的原則：「教會唯有為他人活時，才是教會，……這並非抽象的論證，而是使其話語與強調帶有權柄的實例。」[33] 「為他人活」就構成了社群關係的事實，此即權柄之意義的基礎。他以倫理學觀念中的超越取代了形上學的觀念。

我們與神的關係，並非與想像中至高、至大權柄、極美好的存在之間的一種「宗教」關係——那並非真實的超越；我們與神的關係，是一種在「為他人而活」中的新生命，藉由參與耶穌的存在而成。超越的神並非無限、無法接近的，而是在任何情況下伸手可及的鄰舍。[34] 此外，潘霍華再次提出這種權柄在教會裡明確、具體的表明：「唯有為他人活時，教會才是教

會。……教會就是要活在基督裡，為他人活。」[35] 潘霍華表示，在愈形自足的世界中，神為他人的自由可透過具體、倫理學的特性為人所知，而他即以社群關係出發，從權柄的角度提出其倫理學上的身分識別。「為他人而活」一詞，用明確的型式，捕捉到這種權柄具體並符合基督論的表現。對於這種社群性的權柄在俗世上有何種特徵，潘霍華也提出一些激進的想法。他拋棄財產，建議不支薪的牧師職位，可見他如何認真地看待這個「為他人而活」的替代行動原則。

「中間」與「界限」的全新表達

潘霍華不僅以社群關係的語彙「為他人而活」探討神的權柄的本質，他也從地點的角度來討論。他一生致力於了解神過去和現在如何與世人同在。他畢生的問題：「對今天的我們而言，耶穌究竟是誰？」如格言般精簡地道出了這項關注。在他和路德看來，十字架的塵世意象將基督的同在描繪得最為清楚。然而，道成肉身的同在有部分是隱藏的，對人類的知識而言仍舊是奧祕。[36] 由於基督在世上道成肉身卻又隱藏的同在，潘霍華在獄中書信裡闡明，神就位在生命的「中心」，而非生命的「界限」：

> 我總覺得我們一直焦急著……要為神保留一些空間；我卻認為神並不位於邊界，而是位於中心；不在軟弱當中，而是在力量當中；因此，也不在死亡和罪孽當中，而是在世人的生命和美善當中。[37]

一個月後，在一封獄中書信裡，他再度說道：

> 此處再次可見，神並非邊界的鴻溝，祂必須在生命的中心被認知，並非在我們山窮水盡之時；祂的旨意是要在生命中被認知，而非只在死亡來臨時；要在健康、活力中，而非只在受苦中；要在我們的活動中，而非只在罪中。這裡的根據就在於神透過耶穌基督而啟示出來，祂是生命的中心，祂必然不為了回答我們無法解決的問題而「來到」。從生命的中心來看，某些問題以及其答案，都可視為完全無關緊要了。[38]

在《創世與墮落》中，他說道，透過生命樹，神在空間上是位於中心，但我們在《倫理學》中卻看到他將此「中間」的概念加寬，在存有學的意義上（ontological sense）視基督位居

現實世界的最中心——現實世界的一切都靠祂聯繫。至於以空間用語來描繪神在世上的位置，潘霍華則愈來愈覺得質疑。[39] 能自主且負責任的人，已將神的觀念推到人類存在的極限或界限，同時並定居於生命的中心。潘霍華詳述了在及齡世界中的負責任行動有何樣貌，將他的中心／界限的論題擴充至更為深刻的社會層面。

對潘霍華而言，要取得身為人與基督徒真正的身分認同，就要先擁抱塵世，看出神在其中的位置：

> 我所謂看重今生（this-worldliness），即毫無保留地活出生命的本分、問題、成敗、經驗與困惑。在此當中，我們將自己完全擲入神的雙臂懷抱中，認真看待的並非自己的受苦，而是屬神的人在世上受苦……，而這就是一個人之所以為人與基督徒的過程。[40]

在世間的「公義」或「負責」的行動，即為古老隱密操練之辯證張力的其中一面，它決定於激進地接受今生所有的美善與混亂，完全不以任何藉口逃避。據此，基督徒的行動就能符合今生的現實，不需企圖用宗教的架構重新詮釋今世；在基督徒行為與世俗行為本身之間，也不會有外在的區別。

至此，我們清楚看到潘霍華以非宗教的角度詮釋聖經觀念，這主要屬於倫理學範疇，而非詮釋學（hermeneutics）範疇。[41] 他將「公義行動」描述為一種基本範疇，對基督徒與非基督徒皆適用。在《倫理學》中，責任和代替的行為表達了自主的人所要採取的行動；而他在《獄中書簡》中，也使用他所有神學作品都運用的神學詞彙，表達同樣的想法——「為他人而活」的替代原則。如此，他同時描述出判定現代人與基督徒身分識別的明確特點。不過，這項隱密的操練，特別是「公義行動」，如何確保基督徒在世上的身分識別？

「分享神在世的受苦」

基督徒要認同這個及齡的世界，同時又要與其保持某種區別，而潘霍華就探討其中的特點。他的詩作〈基督徒與異教徒〉（'Christians and Pagans'）就將這一方面作了最感人的表達。

一、

人們親近上帝，當他們苦悶淒楚，
祈求拯救、平安和飲食，

乞憐病痛、罪孽和死亡止息；
凡人皆然，不論基督徒或異教徒。

二、

但有人親近上帝，當祂苦悶淒楚，
見祂貧困受辱，無可枕頭無果腹。
被罪惡壓傷、受死亡痛苦，
基督徒堅定站立上帝身旁，當祂正受壓悲苦。

三、

上帝親近每個人，當他們苦悶淒楚，
以恩愛餵其靈魂，以食物餵其身體。
藉著釘十架的主為眾人捨命，
基督徒異教徒同得上帝赦免。[42]

一九四四年七月十八日，潘霍華在信中詳述他的觀點，指陳基督徒如何維繫身分認同：[43] 基督必須「真正活在此無神的世界」，接受「世俗」的生活方式；基督徒不應努力表現得很虔誠，而是要努力成為「基督在我們心中所造的人」。之後，他再次提出基督徒與非基督徒鄰舍間的分別：「並非宗教上的

虔誠表現，使基督徒成為基督徒；而是因為在俗世中參與神的受苦，……容讓自己受到耶穌基督的感染，參與彌賽亞事件（the messianic event）……。」[44] 兩者的區別就在於是否分享神的受苦。此即為神的子民負責任行動的典型表現，如此便使其與眾人大為不同。[45] 在此隱密的操練中，潘霍華所追求的就是「公義行動」，跟隨基督者在及齡的世界要能夠確保身分認同，這是絕對必要的一個面向。不過，潘霍華提出了一個明確的問題，這是以倫理學為導向的身分認同型式無法避免被問及的：「如此參與神在世間的軟弱無力（powerlessness），這種生命有何樣貌？」[46]

我們必須了解，潘霍華遲遲不願公然探討受苦，是為避免受苦被尊榮高估為基督徒生命的主題。然而，他卻全然自由地探討另一種受苦，另一種行動——神在世上的受苦。潘霍華指出一種經由自由選擇，卻又由神指引及界定的受苦，這種特定的行動就能確保基督徒在今世的身分認同，亦即他想像中的隱祕操練裡的行動。基督徒與非基督徒間的行動差異，就在於這些特定的行動是否委身於神的引導。

再思「對我們今日來說，神究竟是誰」

探討潘霍華所描述的隱密操練，如果我們到此打住，那麼對他這種新的神學公式背後的神學動機而言就有失公允。他為這個歷史上人類愈來愈自足的時代概念提供了一個架構，讓基督徒與非基督徒都能藉此獲得身分認同。他也指明今世的基督徒賴以保護並保證身分之明確性質，故而他的「非宗教年代」（non-religious age）或「今生的詮釋」（worldly interpretation）等神學公式不至於被推論或誤解為完全認同今生世界。

潘霍華更進一步使用基督論中的詞彙「為他人而自由」，論述基督徒行動的本質及其自主性。他不僅表明他對人的看法中含有積極正面的價值——對基督徒與非基督徒皆然；從這個架構中，我們最能精確地認識到，潘霍華如何把他對於成熟人的行動之自主性的看法，與他對神在世間隱藏的同在的看法結合起來。他所謂的及齡社會，很容易被人理解為意謂軟弱的基督已被排除於世間之外，但他的神學內容卻更加深入，最終指向神在世上隱藏的同在就是房角石，堅強的人便可以據此正確地了解並判斷其行動。

在此，我們必須再次問道：潘霍華在《獄中書簡》中指出，神的權柄位居此及齡世界的中心，但為何許多說法卻明顯表達出相反的看法——如一位受苦、無力的神，尤其當我們試圖更具體了解基督徒在俗世中的行動本質之時。我們需要檢視他的十架神學，因為此即為他理解中的教會在現代世界裡的適切身分與行動的核心。

他在《倫理學》中說道：

> 贖罪的十字架，即在無神的世界中心、在神面前將生命釋放；即在真正的今生中將生命釋放。宣告贖罪的十字架就是一種釋放，因為它拋棄將世界神格化的徒然嘗試，也因為它已戰勝「基督徒成分」與「世俗成分」間的分裂、緊張與衝突，要求簡單的生活與行動，深信世界與神的和好已經完成。唯有藉著宣講被釘十字架的基督，才可能有真正的俗世生活。[47]

十字架就是世界中央的現實之處，是世界與神的和好。潘霍華強調十字架在一個無神的世界中釋放人得自由，這一點相當重要。因為這並不將人類的自由理解為一種抽象的觀念，而是以相對於自由的社群關係意義來理解，看到十字架使他人得

釋放。十字架並非一個屬靈化的事實，而是神的大能存在於一個無神的世界當中。他曾陳述十字架對世界的意義，指出不根據十字架來自我理解的世界，會出現什麼結果：「若不宣講基督的十字架，或是與之對抗，就無法認知世界的無神狀態與被神遺棄的狀態，而世界的成分也會不斷尋求，以滿足自己神格化的這種貪得無厭的渴望。」[48]

潘霍華樂於見到「鴻溝之神」的觀念被否定，並且熱切歡迎一項事實：現代化已為聖經上這位真正永活的神鋪路，使其得到表現的機會。他並不提出神的權柄，卻指出神在世上的「受苦」、[49]「軟弱」[50]與「無力」，[51] 就是祂與我們同在的唯一方式。他以具體的用語表明何謂神的「軟弱」與「受苦」，這種軟弱的特點就顯示於耶穌受難事件中——無私、犧牲地擔負起他人的罪孽，帶來恩慈的赦免，甚至死在十字架上。這就是神的兒子在世上的形體與外表型式，而祂的權柄就在社群關係的用語「為他人而活」中得以刻劃。這是為人類而做的終極犧牲，但這亦為神在世間的終極權柄，[52] 其中有部分因其以社群關係來表現而隱藏。

潘霍華說，這位神「藉著祂的軟弱在世上贏得權柄與空間」。[53] 同樣的，這位神的全能就奠基於祂「為他人而活」。他指出了屬神的另一種權能，此即他所謂「在現代世界中，神

究竟是誰？」這個觀念的核心，而其中的意義就須以救贖的倫理學概念來表達。如此，潘霍華採用神的全能的觀念，去除其形上學導向的定義，再加上一個已辨識出「萬應神靈」（*deus ex machina*）錯謬觀念的及齡世界。

在一封寫於一九四四年七月十六日的神學書信中，潘霍華以馬可福音十五章 34 節記載耶穌「被棄絕之哭喊」（cry of dereliction）——「我的神！我的神！為什麼離棄我！」為聖經根據，說明一項事實：真正的神就是離棄的神，而非以全能的燦爛光輝拯救世人的神。據此，潘霍華迫使讀者面對神是誰、神在哪裡等嚴苛的畫面。所向無敵的神並不存在世界上，這只是個錯誤的期待。神就顯現在耶穌基督的十字架上。潘霍華迫使我們重新思考基督同在的條件，這是與傳統信仰的神有所衝突的。

對潘霍華這位德國牧師而言，神在世上的同在就是由上述的兩種方式具體表達出來——一方面以社群關係及倫理學的概念「為他人而活的人」（the man for others）來探究神是誰，另一方面則以隱藏卻又同在的「中心」與「邊界」概念，來探討神在何處。對於神同在的條件，與過去任何關於權柄和榮耀的具體意象涇渭分明，因而有必要對神做一番截然不同的重新思考。比起先前的世代，世界的確已進入前所未有的自足與獨

立，但許多基督徒仍堅守神的全能的概念，甚至視神為他人的重價行動為理所當然。最後，神變成一個支持用的拐杖，讓人在困苦之時、在人類知識達到極限得以倚靠。而潘霍華用非宗教方式，描述神在世間的軟弱無力，這正是持上述觀念者迫切需要聽到的宣告。此一理解不僅使過時的神學認知岌岌可危，此外，世人對於權柄的定義與實際行動若建立在這些過時的神學認知上，也將演變成帶有反社會的支配性含義。

同時，由於神的同在隱藏於自然之中，對許多人而言，神的確在今世缺席了。這正是迴盪於去除萬應神靈的自主年代中的危險，並且現在可能察覺到神是恆久缺席的。因此，潘霍華亟需藉用軟弱來描繪神同在的性質，並解釋這對及齡的世界有何意義。他探討神的真實權柄在世上帶有隱藏性質的方式，可見他是根據十架神學（theologia crucis）呈現出神同在的方式。如此，潘霍華迫使及齡的世界以社群關係及倫理學的角度，面對神在十字架上重價赦免的終極作為。若不認真看待這些方面，世人就容易因為對自主的了解有偏差，而陷入自我神格化與自欺的危險。

以社群關係及倫理學了解神在世上的權柄，不但要以十字架來看，從神的「為他人而活」來理解，此外，藉著耶穌基督以無私的行動帶給人終極的稱義，我們也可對這個權柄有一種

神學的了解。如果單以軟弱為了解神隱藏的同在的起點，舊時的抽象定義於是得以遺忘，新的具體定義得以映入眼簾，帶來神在世上真實的權柄。這個權柄以其社群關係性為特點，而非宰制或暴虐；其定義可明述為「為他人而活」，並不將人視為不懂思考的軟弱主體。這個定義具體地以基督在十字架上的倫理行動為根據，而非抽象地根據人論方面的形上學定義；是從稱義的角度而得的：背負他人的罪孽，承擔他人的罪行，並且赦免他們，而非從凌駕於他人之上的角度來看；是根據十字架的角度而隱藏在軟弱中，而非以陳舊或獨斷的方式直接顯明給眾人。

此即為潘霍華十字架神學的巔峰，他不僅指陳神在世間的軟弱為現代基督徒及非基督徒的界定點，據以正確了解自己，也提出神的權柄的新條件，並據此提出教會權柄的新條件。不過，如果我們未能看到潘霍華如何運用他的神學公式，我們就遺漏了他十架神學中深邃的「思考主幹」，只看到神在世間的軟弱，未能察覺祂的權柄的深刻本質，及賦予基督徒權柄的方式。

潘霍華透過弔詭的語言，顯然將價值觀做了無可避免的重整，特別是涉及權柄的觀念之處。潘霍華指出，在過去的世代中，世人在尋找神在世間的權柄時，傾向於以自己有罪的認識

來看待。潘霍華雖為現代人自足的進步而歡呼，卻不以為及齡的世界已免去了罪惡的性向——將自己神格化，誤以為自己的能力已能自足、世間已不再有位置給神。潘霍華反對神的「同在」或「離開」這兩種扭曲的觀念，並以十字架為決定神在世間的位置與同在的唯一處所。由於神使自己彰顯的表現方式之故，過去的世代與當前的世代或許都無法接受這種對神的理解。這不僅是一種隱藏的同在，並且要以社群關係的角度才能有最佳的理解。我們或許比較喜歡能夠帶來直接通路與神的保護的定義，或者是神的離開及非社會性的自足狀態。然而，潘霍華卻只指向「為他人者」。

如果潘霍華從社群關係及倫理學這兩個並行的神學角度，為神的權柄提供一種新的定義，那麼我們該如何了解基督徒在世上的行動？其權柄何在？在獄中書信裡，潘霍華繼續提出他對世人的自足和神在世上的受苦的看法，發表「隱祕的操練」、「及齡的世界」、「非宗教性地詮釋神學觀念」等等新的神學公式，並做出奠基於倫理學的詮釋，提供一種新的方法，使厭倦幼稚神觀的世人能正確地了解神的同在，也以同樣的倫理學角度確保了教會的身分認同。

在《倫理學》書中，用以論述人類責任的概念，均透過自由、接受罪孽、替代行為等觀念獲致意義，而潘霍華的基督論

原則「為他人而活」也包含了同樣的概念，正是神在世上大能的同在的核心。換言之，世人的權柄（或自主）與屬神的權柄二者，皆由救贖這項基督論事件的角度得以表現。但潘霍華對教會有特別的期許，因這些人是「被抓來行走耶穌基督的道路，……進入神的彌賽亞苦難當中」。[54] 潘霍華相信，真正的神學必然論及門徒的十字架，正如論及基督的十字架一般。而他就是從神終極的恩典之道，與世人為恩典預備的次終極行動，根據這兩者的角度探討作門徒的意義。

潘霍華的生平與靈修學，真實地見證了神不僅藉著道與聖禮與教會群體同在，也顯現在歷史和人類存在的中心。他表明並教導我們，祈禱和公義行動向來是互相結合的。祈禱能滋養生命，並支持行動的委身。他認為基督徒若要維持對道成肉身、被釘死又復活的基督的信心，就必須參與祈禱與公義行動，服事真實的世界——即歷經墮落和復合的屬神受造物。他的看法豈非正確？世界的確需要按照基督徒體統而生活的人，將自己獻上作為服事。同時，無論態度如何審慎，基督徒需要與世界進行對話，因為這世界的真實存在是基於神在基督裡的啟示。這兩項任務均屬不易，都需以耐心承擔，並需深信是神擁有最初和最後的決定權。

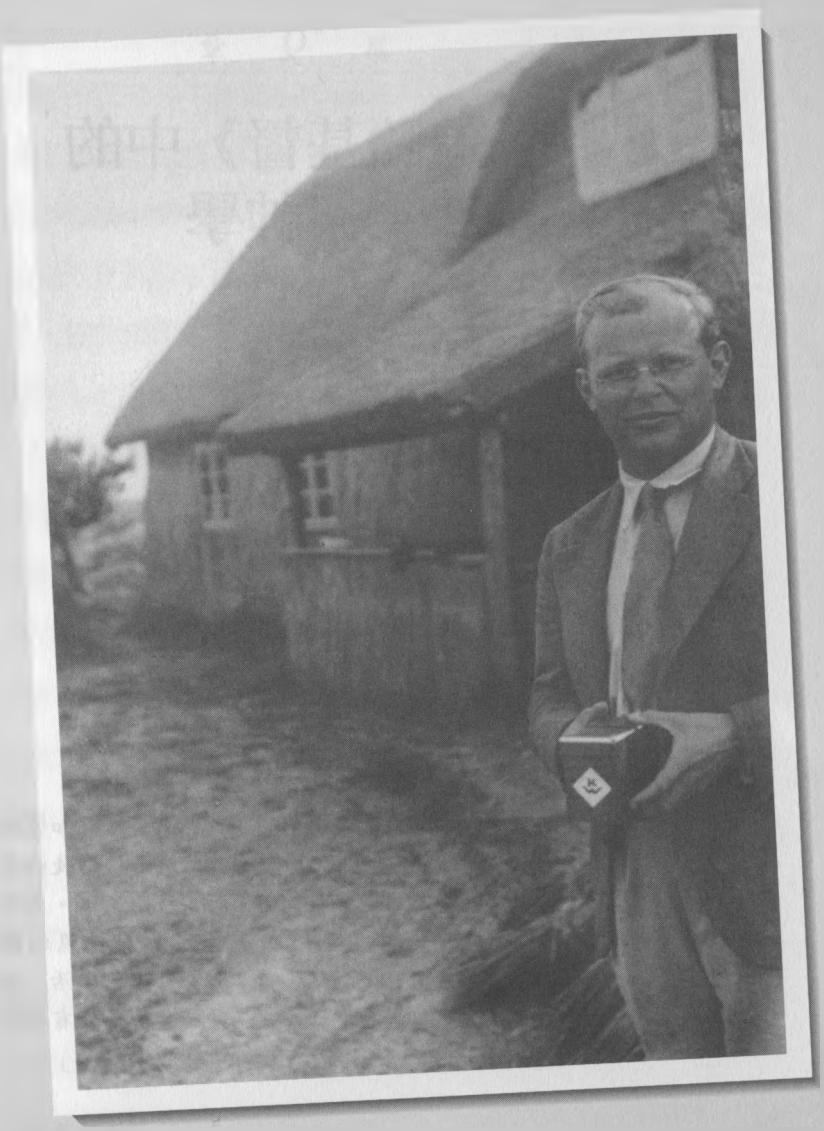
第 9 章

《追隨基督》中的十架神學

吳瑞誠譯

「只有當你對於你所做的是甚麼，完全沒有知覺的時候，你才能實現基督的美德，也就是作門徒的美德。真正有愛心的工作，絕對是隱藏的工作。基督徒的這一種主觀盲點（真正受到基督光照的眼光），就是他對於信仰的確據，並且他的生活，就他自己而言是隱藏的，這個事實本身就是他有確信的證據。因此，隱藏就是彰顯的一個伴侶。」

《追隨基督》



攝於辛格斯特（Zingst）前庭

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

十架神學（Theology of the Cross）源自於馬丁路德與祈克果的思想。整體來說，它是從保羅的教導所輻射出來的神學傳統。在《追隨基督》一書中，這種傳承脈絡非常清楚，令人一目了然。我們都知道，潘霍華的十架神學有一個主要特色，就是其焦點的凝聚方式，可以證明他對於路德的忠誠，而且他本人又有建構這種神學的創意。他這一方面的創意，有一部分在於，他把神的能力和軟弱，作為控制十架中心神學的中心思想。

在我們查考《追隨基督》一書如何表達十架神學之前，我們要再一次列舉，十架神學所要具備的五種基本特質：

一、以作為一種啟示神學來說，十架神學跟理論思辯的對比非常鮮明。

二、神的啟示乃是一種間接與隱藏的啟示。

三、認識神啟示的管道，並不是作工，乃是受苦。

四、神隱藏在祂的啟示中，所以神的知識乃是信心的問題。

五、認識神的方法，在於實際受苦的心志。[1]

潘霍華用五年的期間，研究路德十架神學裡面的這些特質。雖然《追隨基督》一書，是在主後一九三七年後期才出書

面世，但是它卻閃爍著潘霍華在主後一九三二年的思想。因此，他身為辛格斯特與芬根瓦得地下神學院院長的期間，以及他在那裡所經歷的團契生活，乃是他醞釀這些中心思想的背景。此外，這段期間正是教會爭戰（Kirchenkampf）發生的時候，這個爭戰在潘霍華的寫作背景中，乃是一個非常基本的因素。接下來，我們現在就可以看一看，這些因素對於他寫作生涯中間階段的神學思想，具有甚麼影響。

若有人問：「對於我們來說，在《追隨基督》一書裡，耶穌基督到底是怎樣的人呢？」這個答案應該就是：祂乃是一位強勢與霸道的基督，命令人人都要乖乖地順從。事實上，潘霍華在主後一九三三年曾經表示過，《追隨基督》一書中的基督，好像是一位強悍的戰士，似乎跟「為其他人而活」的基督論形像正好相反。然而，關於潘霍華為何塑造這一種基督論形像，時代因素可以給我們提供極為重要的見解與認知。

《追隨基督》一書，是在主後一九三二至一九三七年之間撰寫的，正在教會爭戰的期間，當時認信教會（Confessing Church）努力地掙扎，想要維持教會的立場。潘霍華在《追隨基督》一書中的主題所發揮的力量，是因為主後一九三三年這個混亂的年代所產生的。然而，它們的概念可以回溯到一九三二年。貝特格描述那一年裡出現在潘霍華腦海裡的思想為：

「順服就是行動」與「廉價恩典」的觀念。另一個值得注意的是，潘霍華在聯合神學院期間（1930-1931）的影響力，他在那裡為信義宗對於登山寶訓的傳統詮釋奮鬥不已。[2]

潘霍華撰寫《追隨基督》一書的期間，正當他覺得德國教會正要向「廉價的」恩典觀念讓步，以便擺脫在希特勒政權的威脅下，教會跟隨主必須要付出的重價順服。[3] 這一點可以部分解釋，他在這一段期間的著作，為甚麼提出強悍的基督形像。十架神學在《獄中書簡》和《追隨基督》這兩本書中同樣都很強烈。然而，這兩本書雖然描繪同一個十架神學，但它們所使用的詞彙以及耶穌的形像卻大有不同。現在，我們接下來要看一下，這樣不同的神學典範，為甚麼會出自一人之手。

呼召

潘霍華撰寫《追隨基督》的時候，並沒有打算要出書。這本書是以潘霍華論述作門徒與登山寶訓等主題講章開始醞釀出來的。貝特格藉著研究「呼召」的性質，來描述這位德國牧師如何對辛格斯特的神學生開講；並不是從現今成為《追隨基督》一書的開場白，亦即「重價恩典」的觀念開始。[4] 我們提到基督門徒的方式，首先都是從「呼召」入門的。為了認識基

督門徒的性質，最好把神對於人的呼召，當作是一種社群典範。

對於潘霍華來說，呼召可以同時用積極面與消極面加以定義。就積極面而言，我們所受的呼召是要跟隨基督。基督呼召我們要單獨與祂相連結。[5]「作門徒」的意義就是：永活的基督與順從的門徒之間的個人關係。因此潘霍華一再地強調，作門徒是一個基督論（Christology）的問題，而不是人類學的領域。[6] 至於，如果有人要用消極面來描述呼召，那麼這種呼召就不是一個抽象理論，並且它也不是自願主義，[7] 或是靠自己的行為（*facere quot in se est*）。[8]

在潘霍華取名為「作門徒的呼召」的段落中，跟隨耶穌基督的呼召，是以命令的方式頒布出來。耶穌使用祂的神性權威，並且發表最後的談話。[9] 雖然基督跟神完全合一，門徒仍然受命要跟基督具有美好的團契或交通。這就是「命令的總綱——跟基督團契同住。」[10]

儘管潘霍華所刻畫的基督形像很強硬，但是我們必須瞭解基督與門徒關係底下的社群基礎。在潘霍華對於馬太福音十九章 16-22 節，亦即那位富有年輕人的故事所作的註解中，潘霍華所強調的事實在於，這個年輕人所面對的問題乃是，在主與真門徒之間無法逃避的關係。對於潘霍華來說，這一個重點並

不是在於呼召或者要順服的命令，也不是實際地效法門徒，而是在於呼召門徒順服的那一位是基督此一事實。這個門徒，面對面地碰到救主基督，這是終極的會遇。[11]

作門徒的主觀層面——基督徒的順服，對基督頒佈命令的強硬形像有輔助效果。潘霍華認為，作基督門徒的性質，只不過是跟隨而已。[12] 跟隨基督的活動性質，就在於這個事實：它不可以被貶低為一個條理分明的計畫，變成人類努力追求的目標或理想。真的，跟隨耶穌基督確實沒有任何訣竅可言。[13] 我們只能把這種行為，當作一種動態的社群與基督道成肉身的順服表現。潘霍華對於作門徒的人性面描寫，著重於基督徒行為具有「在我們之外」（*extra nos*）的性質，自始至終都保持著基督論的特色。[14] 。因此，我們在《追隨基督》一書中，可以看到基督論的思想，亦即耶穌基督用頒布命令的形式，對於會自動自發順服的人，發出順服的呼召。這一種作門徒的觀念，儘管富含強而有力的社群性，但仍隱藏專制的意味，以致它因為基督與跟隨者之間的階級關係太僵硬、保守，看起來似乎是行不得也。然而，如果我們在這裡就撇下，我們對於潘霍華在《追隨基督》一書裡的基督論所作的調查研究，以及對於在本質上非常多樣與深奧的基督論權威，那就會變成斷章取義的諷刺。

信心的外來性

對於這一位德國牧師來說，這個問題的關鍵在於，信心有一個特性：它是從我們之外來的。信心絕對不是人類對於神在耶穌基督裡面賜給我們恩典所作的回應。信心本身就是基督在我們裡面所創造出來的傑作。它自始至終都是超出我們認知範圍的作品，永遠都是一種直接的行為（*actus directus*）。對於潘霍華而言，信心在於基督這位中保的外來性，乃是基督論的關鍵詞彙。[15] 現在，我們既然具有基督是中保的觀念，以及信心是外來的特性，我們就找到解開潘霍華《追隨基督》一書的神學關鍵。的確，在他的十架神學中，這個觀念是一個轉捩點以及重要的指標。

潘霍華曾經表示過，基督可以代表世界與人類之間的障礙。他說：

> 基督藉著呼召我們，砍斷我們與世上萬物之間的直接聯繫。祂要作為中心，萬事萬物只有通過祂才能發生或實現。祂站在神與我們之間，並且就是為了這個緣故，祂站在我們與世上所有人類和萬物之間。祂

> 不只是在神與人之間的中保，也是在人與人，以及人與事物之間的媒介。[16]

在作門徒的呼召中，這種呼召並不是蒙召者的責任，而是要蒙召者緊緊地跟隨基督這個人。作為中保，基督因著站在個人與神，以及在眾人之間的中心，而成為萬事萬物的障礙，把一切都隔離開來。「自從祂降臨以後，人類跟任何東西，都不再有屬於他自己的直接關係，無論是跟神或者跟世界都一樣。」[17] 這樣強調沒有直接性，尤其在神與世界之間，使許多人把潘霍華在《追隨基督》一書裡所作的言論，詮釋成為「他世的」（otherworldly）思想。這樣，基督教團體好像就變成遺世孤立、內省、跟世界沒有關聯的機構。然而，《追隨基督》一書在這裡所使用的，顯然是一種具有假像性質的語言。

十架神學有一個主要特徵，就是使用弔詭性（paradoxicality）語言。潘霍華並不是要打造一個神與世界的二元論觀念，要使教會跟世界，在社會意義上變成兩個隔離的團體。他所追求的，跟這種觀念是全然不同的目標。對他來說，人際之間不可能具有直接關係，理由有兩個：第一個理由在於，事實上，個人只有透過一切關係的媒介，亦即耶穌基督，才能跟其他個人建立真實的接觸。社會現實是藉由基督的

凝聚才能結合起來，因為基督使它存在。

> 自從基督來臨以後，祂的跟從者就不再有屬於自己的直接現實，無論他們是跟家庭、國家、或者職場生活所形成的一切關係都是這樣。在父與子、夫與妻、個人與國家之間，到處都有基督這位中保的存在，無論他們是否可以辨識出來。[18]

至於直接關係是不可能存在的第二個理由，就是人人都有「隱密」（*incognito*）的地方。

> 無論我們何等地想要愛人和同情，我們何等地善解人意，我們的行為何等地誠實與敞開，我們始終都沒有辦法透視別人的隱密，因為人際之間並沒有直接關係，甚至連心靈與心靈之間也沒有。[19]

這個事實的結果就是，我們所有的直接關係都有破口。這種破口的形式，可能是外在可見的（例如：跟家庭與國家決裂），也有可能是隱藏與祕密的。[20] 但無論是哪一種破口，唯一的直接關係，只有神與祂的兒子，以及同一個基督在個人和

基督徒團體之間。我們一旦承認這一個基本障礙，那麼我們就站在一個制高點上，可以在我們之間，以及跟神與世界之間建立正確的關係。[21]

語言的弔詭用法

潘霍華在《追隨基督》一書中，推出好幾個神學觀念，除非我們瞭解它們背後具有兩個很重要的原因，否則這些觀念都會造成假像，並且使我們很容易產生誤解。第一個原因跟環境背景有關。儘管潘霍華表面上似乎很排斥宇宙與塵世，[22] 但他其實是在強調，教會要成為對抗納粹文化的反文化象徵。他認為，納粹政府干涉到教會的生存運作，但是教會卻沒有反對這一種侵犯的行為。因此，基督徒就跟世俗為伍，並且跟「其他世人」活得一模一樣。所以，潘霍華的目的在於激勵教會承認，在希特勒對於教會的計畫，以及教會對於獨一的主與領袖耶穌基督的效忠之間，具有無法跨越的基本鴻溝。因此，潘霍華對於神、教會與世界之關係的論述，就充滿著分裂者使用的語言，甚至成為一種註冊商標。

第二，潘霍華在《追隨基督》一書裡面，使用假像語言的另一個原因，嚴格地說，與神學有關。他所說的是十架神學的

語言，藉用好幾個弔詭的神學詞彙與觀念，論述在神、人與世界之間的隱藏性。人際之間具有「隱密」，使直接交通變成不可能的事實，可以證明這一個現象。他強調，這種隱藏的社會性，是所有關係都具有的現象，乃是人人都不斷想要突破的一種障礙或限制，以便跟神與他人直接接觸。潘霍華毫無保留地駁斥，這一種觀念的原因，就是他對於基督是中保的觀念，亦即基督是唯一通往神、世界與人類之間的道路。

潘霍華終身都遵守下面這一個信義宗的神學格言：「有限者背負或承載無限者。」事實上，神卻是自由自在，獨行奇事的神。從好幾個方面來看，潘霍華在《追隨基督》一書中，所使用的語言都可以證明這一點。例如，在潘霍華對於「利未拋下魚網跟隨基督的事件」所作的描述中，我們就可以看見這個觀念的運作。他的超然倫理觀念——發現神就在咫尺之間——可以反映這種弔詭的特色。這個觀念顯示，潘霍華是在想辦法準確地描述，一個人必須腳踏實地，才能經歷到神的同在。

這一種似非而是的事實根據在於，我們一旦承認這個最終的裂痕或障礙，就可以擺脫它，並且進入神藉祂兒子耶穌基督所建立起來的關係中。這一種認知，並不是要教會退縮到角落裡，反而是要進入她所發現的、她跟世界之間的完整關係。而且，這位中保就站在「鄰舍與我自己」之間。祂雖然分割，但

是祂也聯結。[23] 在這一個深奧、隱祕的社會性之下，所隱藏的原則就是：「有限者具有無限者的能力」（*finitum capax infinit*）。

基督是在神與人，以及眾人彼此之間的障礙，但在基督之後隱藏著中保，祂走向人群，呼召他們跟隨，並且進入跟神與彼此之間的深度關係。這一個弔詭的現象，就是十架神學。這就是「有限者具有無限者的能力」在「基督是中保」這一個事實上的表現。但是在基督論中，語言的弔詭性，就比這一點深奧得多。潘霍華對於這位中保，在世人眼中看起來像什麼，還有作更多的論述。

正如，作門徒含有跟隨基督的意義，基督徒在生活行動中經歷苦難，也含有相同的順服因素。受苦是一種順服的愛（*passio passiva*）——基督已經為我們做到了。我們只要跟隨十架的腳印就可以。[24] 潘霍華承認在基督徒生活中，也有一種主動的愛（*passio activa*），或者自願受苦。這是指禁慾苦修與倣效基督所受的苦難。他認為，我們如果太看重這一種順服的方式，就會有遇到危險的可能性。[25]

作門徒的意義，含有緊跟受苦的基督在內。潘霍華說：「作門徒意味著，緊跟耶穌這個人，因此，就是順服基督的行為法則，也就是背十字架的誡命。」[26] 十架神學含有基督以及

基督徒受苦的觀念，並成為它的標誌。潘霍華所謂的苦難，就是把承擔他人的罪，當作是自己的罪並且赦免他們。[27] 這一種苦難會使人聯想到，路德對於基督在十架上的救贖行為，所作的比喻詮釋法。潘霍華表示，基督徒所受的呼召，就是要承擔他人的罪並且赦免他們，就超越路德的詮釋。這個觀念是潘霍華詮釋路德所謂對他人「作一位基督」這個觀念，所得到的結果。我們知道，潘霍華對於承擔他人的罪乃是苦難的意義，曾經提出一個很有趣的解釋。

> 儘管只有基督所受的苦難，才是真正的救贖方法，然而因為祂背負並為所有世人的罪受苦，以及跟祂的門徒分享這一種苦難的成果，所以基督徒也要經歷試探，背負別人的罪……我應該背負，〔我的〕弟兄們的重擔，不僅是指他的外在重擔、本性和恩賜，並且也包括，幾乎是按照字面所說的「罪」在內。並且背負這種罪的唯一方法，就是用我現在跟基督分享的十架能力，來赦免它……赦免像基督所受的苦難，這是基督徒有責任背負的擔子。[28]

這一種苦難的觀念，也就是背負他人的罪與赦免，含有兩

個很獨特的見解。因為這樣，赦免就從原來被人視為廉價、個人化的商品，蛻變為重價的實質關係。第二個見解為，苦難是外來的觀念。根據赦免來說，這一種苦難被人視為，是因他人而有的，並不是受苦的人本身所擁有。這是潘霍華證明人類的存在具有外來性的另一種方法。根據這一種苦難的觀念，我們會受到我們身邊環境的影響。有趣的是，苦難雖然被視為「屬靈的」現實（罪的赦免），但是在論述上，它仍然是具體的。[29]

基督徒的苦難，是在十架下受苦。這是神所命定與指派的，每一個人都要準備背負的十架。[30] 受苦就是十架的核心意義，「整體來說，耶穌的十架就是苦難與拒絕。在十架上受死，就是代表在人的輕視與拒絕之下受死。」[31] 十架含有特殊的意義，並且就是因為這樣，人類的傲慢會產生徹底的轉變。[32] 這就是以十架為中心的神學所蘊藏的基本精神。

根據潘霍華對於十架苦難的詮釋，我們可以看見一個思想上的改變。他是用外來語言來描述苦難。他並不認為苦難乃是不受外力影響的現實，而是別人對於基督徒的要求所造成的影響。並且，潘霍華的思想，並不是凸顯悲哀與痛苦的苦難觀念，而是背負他人的罪與赦免。諸如赦免與苦難等神學觀念，往往被人用個人化與內省的方式加以詮釋；但是在潘霍華的思想中，這些觀念就被扭轉過來，成為外向的，並且是根據跟我

們周遭相關人物的角度，來加以詮釋。因為潘霍華根據十架所打造的神學，而使基本假定產生逆轉的現象，這只是一個例子而已。目前，除了潘霍華的十架神學之外，還沒有其他的基督教教義，對於以前的思想，曾經提出這樣徹底的批判與重估，並且就是這一點使潘霍華的神學，在二十世紀末期的西方神學中，增添幾許可信度。

根據十字架制定的神學，最重要的弔詭性成分可能是，啟示同時既是隱藏又是已經顯現的（hidden yet revealed）特質。對於路德來說，隱藏的神是最基本的觀念，乃是一個已知的事實。即使一直要到《獄中書簡》的時候，我們才能見到，潘霍華把隱藏之神的思想呈現得條理分明，但是在《追隨基督》一書中，潘霍華已經開始跟隨路德的腳蹤，亦步亦趨了。然而，若是以一個主題來說，潘霍華的思想中遍佈著隱藏性觀念，這是馬丁路德的神學所沒有的現象。這比神學本身與信仰的性質——也就是路德以前用末世論對於信心所下的定義，觸及更多的領域。根據他不斷尋找啟示與信仰的具體特性來看，在潘霍華的思想中，可見度與經驗必定是一套互補的主題。這一套主題思想，使我們可以看到潘霍華十架神學嶄新與發人省思的層面。但是，在這之前，我們首先要看一看，他在《追隨基督》一書中對於隱藏性所作的詮釋。

《追隨基督》一書中，對於隱藏性有論述的地方，涵蓋了好幾個文脈。例如，潘霍華特別用下列三章篇幅：「隱藏的義」、「禱告的隱藏性」與「敬虔生活的隱藏性」，來討論這個主題。在這些段落中，隱藏性乃是潘霍華十架神學的最主要結構。舉例來說，在「隱藏的義」這一章裡面，潘霍華談到「主觀盲點」（voluntary blindness）的現象，也就是跟隨者作門徒的表現，往往在別人眼中是顯然可見的，但是這位跟隨者自己卻視而不見。[33] 隱藏性是針對自我來說，並不是針對世人而言，這證明潘霍華的核心思想是沒有私心的。然而，自我否定代表這個等式的被動面；在主動面來說，隱藏的義對於他人具有好像基督一樣的認知與敞開。

除了這三個明顯的段落專門論述隱藏性之外，其他文脈提到這個主題的地方也俯拾皆是。例如，我們已經描述過，他人的隱藏性——亦即他人的隱密，與人跟人之間的間接交往——以及苦難的隱藏性，[34] 尤其是潘霍華在十架本身的隱藏性，這一個角度來描述這一種觀念。[35]

> 這有甚麼與眾不同的（*perisson*）呢？這在於它是耶穌基督自己的愛，祂平靜與順服地走到十字架之下——真的是十架之下。十架是基督教有別於其他宗

教的地方，它乃是使基督徒超越世界，並且得勝的能力。被釘十架者因為愛所受的苦難，乃是基督徒生活具有「非凡」品質的最佳表達。[36]

作門徒的生涯，無論可見或不可見的層面都是一致的，因為這兩個生活層面的根基，都是基督的十架。作門徒的意義就是站在基督十架的下面。十架同時是必要的、隱藏以及可見的。[37] 就這個弔詭的現實而言，十架的特徵比這一點更加弔詭——也就是十架的主與軟弱。我們現在所要研究的，就是這個更準確與顯著的對比。這個對比可以使我們透視蘊藏在潘霍華十架神學核心裡面的一個祕訣。

就主題而言，「能力」遍佈於《追隨基督》整本書裡面，並且都是以顯而易見的方式出現。潘霍華在一篇〈使徒們〉的詮釋中，闡明能力神學。[38] 至於這本書其他地方，所提到的都是撒但的能力；[39] 然而，潘霍華對於神至高無上的能力，很有信心。[40] 他經常以具有信義宗特色的詞彙，來論述這種至高無上的能力，也就是神所賜的政府權利。最後一點，以目的來說，這個世界的能力與教會的能力，是互相敵對的。[41]

潘霍華在《追隨基督》一書中，是用負面的方式來論述統治的能力。他舉出淫行，亦即偶像崇拜，是悖逆神第一與最大

的罪。他認為，這種罪是「老亞當」的再現，也就是想要作神、作生命創造者，以及要統治而不要服事的欲望。[42] 潘霍華就是這樣，採用路德認為罪就以自己為中心（*cor curvatus in se*）的見解，並且給它加上一個倫理詮釋。所以，除非我們看到，潘霍華認為，神的能力隱藏在軟弱的道裡面，否則我們就會誤以為，對於這位德國牧師而言，能力顯然是一種負面的範疇。

對於潘霍華來說，神的能力與軟弱必須併列在一起考慮，才能被正確瞭解。神的道的能力與軟弱，是同時並存的。[43]

> 如果他們〔門徒們〕不知道道的這種軟弱，他們就不能瞭解神謙卑的奧祕。同一個甘願忍受罪人拒絕的、軟弱的道，也是可以改變罪人的心、滿有憐憫之大能的道。道的力量隱藏在軟弱的外表之下；一旦道帶著大能臨到的時候，那就代表審判的日子已經到了。[44]

潘霍華在十架神學裡面，同時發現能力和軟弱的意義，並且用它們作為彼此的定義。正如貝特格所說的：「相信軟弱具有力量的信念，乃是潘霍華最基本的見解之一，並且在他整個

神學生涯中，都持有這個看法。」[45] 我們已經見到，早在《聖徒相通》的寫作時代，潘霍華就從下面這一個神學假設開始作起：「神把祂的自由度限定在軟弱的個人社團所受的限制之內。」[46] 現在，我們已經看到，軟弱在《追隨基督》一書中，如何發展為一個神學主題，這一次是針對神的道的軟弱而論。另外，我們發現，神的能力藉著軟弱的道，呈現新的意義。

潘霍華把軟弱的道與意識型態的力量，作成如下對比：

> 每當道遇見意識型態的時候，都會承認受到阻力，並且準備要為此受苦。這是一個很艱難的功課，卻是一個不折不扣的事實，那就是福音會遇見辦不到的事情，不像意識型態可以攻無不克。道比任何意識型態更軟弱，並且這代表，這是傳福音者共同一致的地方。但是，雖然是軟弱的，他們都準備好要與道一同受苦，因此沒有病態的不安感覺，這是狂熱主義很普遍的特徵。[47]

潘霍華把這一點描寫得很成功，也就是道的力量是無法衡量的，因為道並不是可以量化的現實或者計畫。它的力量存在於整個道的本身之內，並不是它被人接受、甚至被人同意的程

度，不像一個觀念或者意識型態，為了發揮作用必須得到他人的肯定。福音的軟弱在於，人人都可以選擇或者拒絕它這一個事實。道的能力則在於，它的信息與位格，唯獨這一位才可以進入人類的生命與心靈，並使人類改變。

論及潘霍華針對道與意識型態所作的區別，貝特格說：

> 我們不可誤以為，基督的道是所向披靡、具有絕對說服力的觀念，因為它也尊重無法說服的對象，承認它會遇到障礙；它敬重個人——尤其是每當個人拒絕它的時候，它更是這樣。但是，意識型態就站在另一面，它會侵犯個人，並且沒有任何事情是它的計畫所不能辦到的。但成為肉身的道卻甘願被人輕視與拒絕……一旦我們瞭解，潘霍華對於軟弱的道所作的詮釋，我們就更接近他所表達過的最深思想裡：作門徒就是跟基督一同為別人受苦，跟基督同釘十字架。[48]

潘霍華藉著堅信「神的道在世人手中變為軟弱」這樣的信念，顯示他對於軟弱——亦即軟弱的能力——具有非常深刻的認知。這一種力量，就是十架的力量，因為它會考量到被人拒絕的情況。這一個觀念又會使我們聯想到十架的隱藏性。潘霍

華說：「這個世界上，十字架是唯一可以證明受苦的愛可以勝過與征服邪惡的力量。」[49] 受苦的愛具有得勝力量的原因，在於這個愛詢問如何服事人，而不是怎樣才能受人服事。[50]

潘霍華對於作門徒的社群性詮釋，證明是這個新能力定義的解釋關鍵，因為我們看見，這是一個會使立場產生根本改變的構想。在《追隨基督》一書中，潘霍華所訴求的對象，乃是具有責任感的門徒，他們根本就是為了他人的存在而活。能力並不是要具有獨立自主的中心思想，而是指神的道是來自我們之外的特性。潘霍華早在《聖徒相通》中已經論述過這個為他人存在的原則，但它在這裡變成一個實際可行的原則。[51] 然而，這還無法證明，潘霍華把力量視為「軟弱的力量」這一種詮釋的社會性。這位德國牧師是在提出一種關於能力的神學，把能力視為隱藏在無私的愛和行動之後的得勝力量。神在教會，即門徒之中的管理和授權，就是採用在十架受苦的愛心模式。因此，潘霍華根據能力隱藏的定義，提出很強勢的基督論教義；他認為，這是使十字架核心發揮作用的力量。這就是潘霍華十架神學的辯證語言所要表達的內容。

《追隨基督》一書，最後使潘霍華名聞遐邇，在德國內外都享有很高的聲譽。這本書的結論說明，他的觀念早在一九三二年就逐漸成形，最後終於在一九三七年出版的著作中呈現出

來。這樣，潘霍華神學的連續性，就令人一目了然，即使構成他想法的影響力，有一大部分跟當時發生的教會爭戰有關。

至於潘霍華根據神的力量與軟弱，建構神學的過程，是從他早期的著作開始，發展到他後期的監獄神學。《追隨基督》一書，在他的寫作生涯上，是中間階段的產物，把十架神學的向心性表現得一清二楚。在潘霍華寫作的早期階段，他對於神能力與軟弱有一些觀念模糊的地方，可以在他的生平與思想中看出來。主後一九三二年，是他的觀念上的一個轉捩點。他的基督論講章，所表現出來的典範，比以前紮實得多，把路德主張的虛己基督論，高舉為德國在那一個時代，從事批判與教導的典範。

在《追隨基督》一書中，潘霍華根據能力與軟弱，明確地提出有關神的隱藏性的言論——尤其是關於軟弱之道的觀念——比較接近他的《獄中書簡》，以一種百花奔放般的氣勢，把這些詞彙表達得淋漓盡致。在他寫作生涯的中期，「神在世界上的能力與軟弱」這一主題從十架神學裡取得明確的意義。神的能力把「拒絕」加在它的定義裡面——軟弱的道，在這世界上是脆弱的。這一種特色，跟基督在十字架上受苦的軟弱——被人拒絕，如出一轍。

在這同時，道的軟弱，乃是隱藏性的軟弱。它的「能

力」，並不在於它有主題信息，可以保證人會得到成功、美名或者具有領袖魅力。對於潘霍華來說，道的力量，並沒有任何實際內容可言，因為這個能力乃是透過耶穌基督以及祂在十字架上為我們死而有的一種關係。這對於神的能力來說，是一種社會性的詮釋，特徵是個體之間互相為對方捨己的關係：神在道成肉身、被釘十架的那一個位格裡面，把自己白白地賜給人；耶穌基督為了人的緣故，經歷苦難、拒絕與死亡；基督徒則是用一種「外展」的態度，白白地把自己奉獻給人，因為基督就在他們裡面。

這一種神的能力的定義，是屬於社群性的。潘霍華的表達與時俱進，越來越清楚，但是我們如果忽略了他使用弔詭性的語言，尤其是當他提到神的能力與軟弱之時，我們可能就會錯過這一點。就一個主題來說，能力不能跟軟弱分開討論，因為這兩者如果同時用十架觀點加以考查，它們不僅可以互相使對方具有意義，同時也能展現這種意義所隱含的「價值重估」（reevaluating of values）。既然這樣，潘霍華就用邏輯辯證法，來詮釋與使用這一個觀念。正如迦克墩定義（Chalcedonian Definition），弔詭的語言暗示，它所指涉的兩個主題思想，最終具有矛盾的地方。但是，潘霍華卻為神的能力與軟弱重估價值，而不是讓它們保留原來無法表達的奧祕觀念。潘霍華並沒

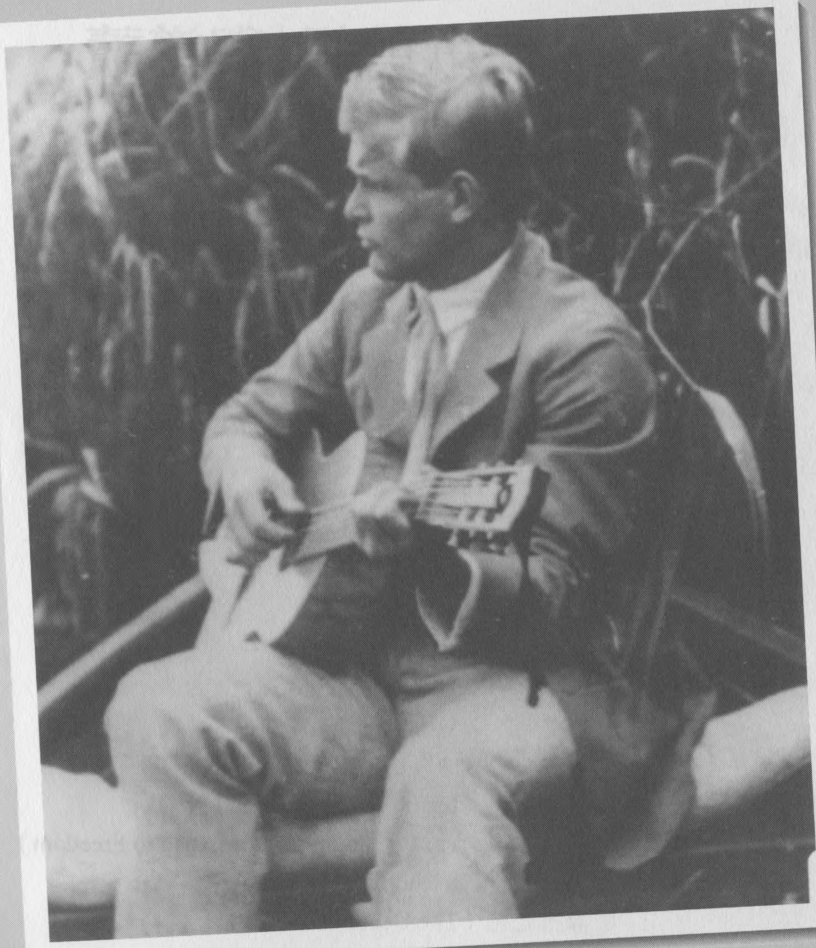
有打算針對能力或者軟弱本身的意義做有系統的定義或者重新定義。然而，因為他所探討的生命與神學，越來越受到路德神學——即十架神學的影響，這是自然而然的結果。我們如果研究潘霍華的後期神學，就會發現他對於神的能力與軟弱，這兩個典型詞彙的表達，變得非常成熟與完整，並且最後在他登峰造極的十架神學中把所有問題都解決了。

第二部

潘霍華的獄中詩歌

詩歌剪輯[1]與導讀

1. 回憶（The Past）
2. 憂傷與喜樂（Sorrow and Joy）
3. 我是誰？（Who Am I?）
4. 基督徒與他者（Christians and Others）
5. 囚牢夜語（Night Voices in Tegel）
6. 通往自由的四站（Stations on the Road to Freedom）
7. 朋友（The Friend）
8. 摩西之死（The Death of Moses）
9. 約拿的祭（The Sacrifice of Jonah）
10. 慈善之力圍繞（By Kindly Power Surrounded）



攝於哈法爾（Havel）河邊，1922-1923 年間。

（照片取自：(C) by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, in der Verlagsgruppe Random Hause GmbH, München）

潘霍華被囚的最後一兩年，也就是一九四三年中旬至一九四四年間，轉而用詩歌體的寫作方式來表達他的思想。他甚至嘗試小說創作。他撰寫長篇小說、寫書信、短篇故事、也編了一齣戲劇。他留給我們的詩歌吟唱出他生命裡的喜樂與悲哀，他力圖用簡潔明快的文字，透過詩歌的形式，向我們傳達其極豐富的內涵。被囚禁在提格監獄之前，並未有任何證據顯示，潘霍華曾寫過詩。這種具創造性並帶有個人色彩的寫作方式，意味著他已經跨越了過往那種博學、好爭論的窠臼，且脫離了神學性闡述與辯證的風格。

牢裡的歲月，日復一日過去，他從這座監獄被換到另一座監獄，每況愈下，他非常清楚，儘管希望渺茫，仍繼續懷抱著一線希望。在監獄惡劣的條件及蓋世太保嚴厲的審訊之下，潘霍華將他的靈魂赤露敞開更甚於過往。值得一提的是，他用講究韻律與節奏的抒情詩來分享他的內心世界，透過文字來描述已完成的具體行動、並揭露已發生的事件。詩儼然成了他的靈魂之窗，透過這扇窗，我們可以一窺他的寂寞、他的焦慮、他的信心以及他的精神。

固然，就詩歌創作而言，他略嫌生澀。還不具備可以留給我們「偉大」詩作的「功力」。這些詩也許無法與那些令人難忘、永垂不朽的世界文學經典並列。但其所流露出的是一種心

思與心靈轉變的意境，叫我們見識到潘霍華心思細膩的一面。潘霍華的獄中詩集及散文，無疑地，承襲了詩人大衛和書信作者保羅的傳統，及我們更熟悉的托瑪士．莫爾（Thomas Moore）與約翰．本仁（John Bunyan）；和時空與我們更接近的安．法蘭克（Ann Frank）和馬丁．路德．金恩博士（Dr. Martin Luther King）的傳統。每一篇詩都生動地描寫潘霍華靈裡的感受與掙扎。每首詩都與他的經歷相連，潘霍華以詩的方式來傳達其複雜的意念，使讀者得以間接地瞭解這段可怕艱苦的生涯所要透露的信息。這誠然是一部以舊約詩篇和耶穌這位旅行佈道家的寓言為根基的神學。獄中詩歌共有十篇，其中大部分都是伴隨其他書信一起被偷偷帶出提格監獄的。這些詩歌當初被傳閱完後，馬上就被埋入其柏林住家的後院。直到戰後，即一九四五年春天，這些詩作與書信才被挖掘出土並被保留至今。

本書所收錄的中譯詩作原是郭秀娟姊妹的力作。如今徵得郭姊妹同意，放入書中，並由筆者提寫導讀以饗讀者。我們要感謝郭秀娟姊妹優美的翻譯，使中文讀者能閱讀到這些詩作。她將這些獄中詩歌貼切地譯成中文，幫助我們對潘霍華及其獄中作品，有更完整的了解。在此之前，大部分的詩作都未被譯成中文，因此郭姊妹的譯作，對華人的神學研究不啻是一項寶

貴的資源。

神學家並非如一般人所想的，都只會作自我的論述，至少在他們的神學作品中並不全然如此。多半時候，他們是想要把讀者的注意力引到他們所要探索的神學主題上。假如潘霍華也與他人無異，那麼，他允許在他的神學省思中表現出自己的靈性掙扎，的確是眾神學家中的異數。想當然爾，再沒有比這些獄中詩歌所揭露的更加真實的了。也難怪德國女神學家朵洛帖．索雷（Dorothee Sölle）會宣稱：「迪特利希・潘霍華就是那位引領我們進入第三個千禧年的德國神學家。」

回憶（The Past, June 1944）

導　讀

〈回憶〉這首詩是潘霍華寫給他的未婚妻瑪麗亞的。於他心愛的瑪麗亞到柏林提格監獄探監後完成。也許，這首詩更確切的詩題應為「失落」（"Loss"），因為在此詩中潘霍華對其即將與自己的過去及所愛之人分離的可能性，表達了深刻的關切。

1

歡愉的，以及沉重痛苦的摯愛，
你離我而去。
我當如何稱呼你？苦悶、人生、幸福、
部分的自我、我的心——還是已逝的回憶？
門，砰然關上；
只聽見你的步履逐漸遠去。
此刻存留的是——折磨、愉快、欲望？
我只知道：一切伴隨你的，全都消逝。
然而，你可感受到我今對你的繫念
緊緊纏住不放
肯定已傷害你？
我是如此強奪
乃致你血流出，
只為證實你仍在身旁，
以屬地的生命形態，完全存在？
是否你使我的惡念成聖
因我自己的苦難，
我渴望看見自己的血液流動，
只為不叫一切埋在
失去的回憶中？

2

生命，你對我作了何事？
為何要來？為何要去？
回憶，當你逃離開我，
難道就不再是我的回憶，我自己的回憶？

3

如日落加速穿越海洋，
墜入幽暗，
你的形像一樣下沉、下沉、下沉
不曾稍停
沉入回憶的大海，
任海浪吸進深淵。
如溫暖的氣息飄散
在清晨凜冽的空中，
你的形像從我逸出，
我已忘卻你底面貌、你底雙手、你底模樣。
突然出現的一顰、一瞥和一聲問候；
即刻消失，飄散無蹤，
不留安慰且遁向遠方，
那已經毀滅的，就是回憶。

4

我欲吸收你身上底芬芳，
吸取它，留住它，
如同夏日繁花迎著蜜蜂
使他們迷炫，
如同水蠟樹讓天蛾沉醉——
但是，突如其來的陣風毀掉一切花朵氣味，
以致我像騙子矗立
尋找消失的回憶。

5

像燒紅的鐵鉗拆裂我的身體，
當你，我過往的生命，如此迅速離去。
猛烈的反抗和忿怒將我團團圍住，
帶著鹵莽和無益的問題，我飛入太虛。
「為什麼，為什麼，為什麼？」我不斷重複——
為何我的感官無力留你，
為何正在流逝的生命，瞬間已成回憶？
因此我要思考，再思考，
直至找著所失去的。
但是我感覺
一切環繞我、在我左右的事物

皆朝我微笑，謎樣的靜止，
嘲笑我毫無希望的努力
一切不過捕風捉影，
想要捕捉那已逝的。

6

罪惡進入我眼和我心；
我眼所見，盡討我嫌；
我憎恨那令我感動的；
我憎恨一切生命，和一切可愛的、
一切能夠補償我損失的事物。
我要我的生命；我要求再得回我的生命，
我的回憶，就是你啊。
正是你。我淚流滿面；
忖度是否能，在謎霧般的淚水中，
重新塑回你的形像，
完整的你？
但，我不再哭泣；
因為唯強者藉淚水得力，
軟弱者卻只能因淚成病。

7

疲憊地熬到夜晚；
迎接我的惟有床鋪和遺忘
如今我棄絕自己。
黑夜，抹消一切界限的，給了我遺忘，
慈善地執行你的公務；
對於你，我寧信任自己。
但黑夜滿有智慧和能力，
比我智慧，比白日有力。
一切地上勢力所不及，
一切遭思想和感覺，遭抗，遭淚水拒絕的，
黑夜如今賜我，慷慨盈溢。
不為無情的時間所害，
純潔，自由而完整，
藉著夢你被帶回，
你，我的回憶，我的生命，
你，最近消逝的時日。

8

依偎著你，在死寂的黑夜醒來，
我開始害怕——
是否我將再次失去你？是否我的尋覓永無希望，

你，我的回憶？
我伸出雙手，
並且祈禱——
現在我終於聽到一件新事：
「回憶將再次造訪，
藉著感恩和悔改，
要成為你生命持久的一部分。
去感受神過去的赦罪和良善，
祈求祂保守你，在今日並明日。」

憂傷與喜樂（*Sorrow and Joy, June 1944*）

導　讀

〈憂傷與喜樂〉，或譯作〈成功與失敗〉（"Success and Failure"），這首詩讓讀者繼續默想自然界中那令人費解的幸與不幸（Glück and Unglück）：幸運與厄運、喜樂與悲傷、幸福與不幸福，好運與歹運，成功與失敗等，這些如謎般難以解答的問題。這首詩也透露了，潘霍華對監獄牆外的世界所發生的事有著深切的關懷。他對「謀反叛變」（conspiracy）一事感到憂心忡忡。因為不管成功或失敗，都可能永遠改變未來的一切。

憂傷與喜樂，
突然侵襲我們迷惑的感官，
開始的第一擊，根本無能
分辨是憂是樂，
有如霜與熱劇烈接觸，
焚燒著我們。

憂傷與喜樂，
以流星的姿態從高天下墜，
閃耀的弧光赫然從頂上飛過，
凡所碰觸，就像
平凡生命的碎片，
蒙受擊打。

沉著的，有力的，
富破壞和威脅的，
憂傷與喜樂，
——召來或未經搜尋的——
遊行隊伍似的邁入。
凡所遇到，
都被改變，被授予
奇異的引力，

和敬拜之靈。

喜樂滿含恐懼；
憂傷卻帶著甜蜜。
個中滋味難以分辨
從永恆之處向我們逼近，
強勁有力、充滿恐怖。

從各個角落
人們急速湧來，
有的羨慕，有的驚嘆，
蜂擁地，窺伺著
未來的徵兆，
那從上面來的神秘
正轉化為無可避免的
地上人間戲劇規則。

那麼，甚麼是喜樂？甚麼是憂傷？
唯有時間能作區別，
當切身的悲痛遭遇
伸展成連串厭煩的苦難，
當白天卑躬屈膝的辛酸

慢慢掀開災禍底全貌，
憂傷清楚浮現。

到那時我們當中的多數，
因著厭倦，那單調乏味
不能擺脫的不幸，
從戲劇中掉頭而去，如夢初醒，
且冷酷無情。

哦，母親和親愛的呀——於是，啊，於是
你們的時候來到，這是真愛的時刻。
朋友和弟兄啊，你們的時候也來到！
忠誠的心能改變憂傷底面貌，
輕輕地將其圍繞，以最溫柔的
屬天光輝。

我是誰？（*Who Am I? June 1944*）

導　讀

〈我是誰？〉這首詩讓我們得以一窺潘霍華個人的內心世界，看他如何在忠於自己和完全委身耶穌基督之間掙扎、尋求。這算是潘霍華所有著作中最具自傳性的一首詩。他坦承必須面對自己內心深處的矛盾，尤其當他想要活出登山寶訓的原則時。

我是誰？人們常說：
我步出牢房，
從容、愉快、堅定地像紳士邁出自家豪宅。

我是誰？人們常說：
我和獄官說話，
自在、友善、清晰地像在發號施令。

我是誰？人們又說：
我忍受苦難，
平靜、微笑、驕傲地像個得勝者。

我真是人們所說的那樣嗎？
還是只有自己心裡明白？
我不過像一隻籠中鳥，
不安、饑渴、軟弱，
好似被人掐住喉嚨，
為呼吸而掙扎。
我想念色彩、花朵、鳥語；
我奢望安慰的話語和同伴的愛憐；
我痛恨獨裁和心胸狹窄；
我搖擺不定、期待大事降臨；

思念千里之隔的朋友，
卻只能無力地顫慄；
我的禱告、我的思想、我的舉動
都令人厭煩、都是虛空；
我虛弱地想隨時告別一切。

我是誰？
究竟哪一個才是真實的我？
今天一個樣子，明天另一副德行？
或者我同時具備雙重人格？
人前假冒偽善，
人後是卑劣、寒酸的懦夫？
或者在我心深處，
我仍像打敗仗的軍隊，
正從已經得勝的戰場潰逃？

我是誰？
嘲弄著我的，是自己這些孤獨的問題。
不論我究竟是誰，
神啊，你知道：我是屬你。

基督徒與他者（*Christians and Others, July 1944*）

導　讀

〈基督徒與他者〉（"Christians and Others"），在這首詩中，潘霍華以其簡潔、如詩般的筆觸，概述他對個人與神的關係之本質的瞭解。這首詩以普救論的語調，描述上帝的愛與赦免擴及基督徒和非基督徒。不像德文"Heiden"這個字的原文含義（編註：Heiden 在舊約時代指的是相對於猶太人而言的「非猶太人」；在新約中，指的則是相對於猶太人或基督徒而言的「其他人」或「非基督徒」。），一般英文譯本將其譯成「異教徒（pagans）」稍嫌粗糙，或許較好的翻譯是〈基督徒與他者（Others）〉。

1

人們親近上帝　當他們苦悶淒楚，
祈求拯救、平安和飲食，
乞憐病痛、罪孽和死亡止息；
凡人皆然，不論基督徒或他者。

2

但有人親近上帝　當祂苦悶淒楚，
見祂貧困受辱，無可枕頭無果腹。
被罪惡壓傷、受死亡痛苦，
基督徒堅定站立上帝身旁　祂正受壓悲苦。

3

上帝親近每個人　當他們苦悶淒楚，
以恩愛餵其靈魂，以食物餵其身體。
藉著釘十架的主為眾人捨命，
基督徒與他者同得上帝赦免。

囚牢夜語（*Night Voices in Tegel, July 1944*）

導　讀

潘霍華以前曾拜讀過杜斯妥也夫斯基（Dostoyevsky）的名著《死亡之家的回憶（*Memoirs from the House of the Dead*）》，後來，在獄中他又重讀了一遍，並因此影響他寫下這首〈囚牢夜語〉的詩，因為杜氏書中所述與潘霍華自己的經驗非常相近。詩中有個重要聲明，即潘霍華斷言，凡與他一樣反抗納粹暴政的人都是有罪的。但是對他而言，他絕不在人前接受這項罪狀。

1

伸展在牢床上
凝視著灰濛濛的牆壁。
外面，是仲夏之夜
夏夜不理我
逕自吟唱著進入鄉間。
白日的潮汐退去
緩慢而輕柔
停駐在永恆的海岸。
小睡片刻，
靈、體與手、腦重新得力，
人們、房舍、靈魂和內心，
如火燃燒。
直到破曉
在血紅之夜後——
堅定站立！

2

夜一片死寂，
我聆聽著。
只聽見守衛的步履和叫聲，
遠處傳來情侶壓低的笑聲。

你可再聽不到什麼了，懶惰的睡蟲？

3

我聽到自己靈魂顫抖起伏不定。
還有什麼聲音呢？
我聽到，我聽到了，
靜夜的思想
是同囚難友的，不論睡著或醒著，
如同聽得見的聲音和喊叫，
如同溺水之人呼求救命的木板。
床舖發出不安的軋軋聲，
我彷彿聽得見鐵鍊。

4

我聽到失眠者輾轉反側，
期待得自由好再作惡。
拂曉時分睡意朦朧，
在夢中喃喃訴說著妻子和孩子。

5

我聽到半大不小的男孩笑聲，

在童年夢境裡雀躍；
用力抱住毛毯，
企圖躲掉噩夢來襲。

6

我聽到老人微弱的呼吸和歎息，
在寂靜中預備最後的旅程。
想當年環視多少好惡輪迴，
如今只盼望見著不朽的永恆。

7

夜一片死寂，
只有守衛的步履和叫聲。
你可聽見靜寂的房舍，
正在震動、撕裂、咆哮，
當上百囚犯燃燒著胸中挑旺的火焰？

8

大合唱靜寂無聲，
但我仔細聆聽：
「我們老的、少的，

來自五湖四海的兒女，
我們強的、弱的，
我們窮的、富的，
同為天涯淪落客，
好人、壞人，
無論我們曾是什麼，
如今我們滿了傷痕，
我們是死者的見證，
我們這群挑釁的、喪氣的，
無辜的、多受控告的，
因長期隔離飽嚐痛苦，
弟兄啊，我們正在尋你，正呼喚著你！
弟兄啊，你可聽到我的聲音？」

9

十二下冰冷、稀疏的鐘聲，
從塔上喚醒了我。
寂靜無聲、不帶一絲溫暖，
好將我隱藏遮蓋。
午夜咆哮的惡犬，
使我飽受驚嚇，
可憐的喧鬧聲，

隔開不幸的昨日，
與不幸的今天。
這對我又有何妨，
由這日轉到那日，
並無何新事，並無好轉跡象，
好過匆匆結束的今日？
我欲看時光移轉。

10

當夜空顯出明亮的徵兆，
當夜半鐘聲縈繞眾人，
響著響著。
我期待那個午夜來到
在可畏流動的光輝裡
惡者因苦悶滅亡
善者靠喜樂征服。

11

惡人，
來到光中，
在審判之日。
欺騙與背叛，

所有敗壞的行為——
救贖近了。
人啊，你要觀看，
神聖之力
正試圖恢復正義。

12

要歡樂要宣告，
信實和正直，
為著新造的族類！

13

天上已經賜下和平，
為世上之子，
帶來平安和美麗。

14

大地欣欣向榮，
人啊，得以自由，
成為自由！

15

我驚聳而坐，
好像身陷沉沒的船泊，我看見陸地，
彷彿有物可以緊握、抓住，
彷彿到處金果豐盈。
但無論我往何處觀看、緊握或抓住，
眼前卻只有無邊的黑暗，不能穿透。

16

我陷入沉思；
陷入黑暗的深淵。
黑夜啊，充滿暴行和邪惡的，
何不現出你本來面目！
為何你要多多試驗我們底耐心？
一段又深又長的緘默後；
我聽到黑夜俯身對我說
「我不是黑暗；只有罪惡是黑暗！」

17

罪惡啊！我聽見發抖戰慄的聲音，
默默低喃，哀悼之聲揚起。
我聽見眾人心裡日增的憤怒，

在無數野蠻的喧囂聲中，
靜寂的大合唱，
向神的雙耳發出攻擊：

18

「被人追趕和拘捕，
無助又多受苦告，
是生命無法承受之重的承受者，
我們卻仍要控訴。」

19

「我們要控訴那陷我們於罪的，
他們使我們與過犯有份，
使我們成為不義的證人，
為要污衊他們底同謀。」

20

「我們必需眼見這些荒唐事，
為叫我們被束縛在更深罪過之中；
然後他們要我們住嘴，
我們就噤若寒蟬。」

21

「我們輕易就學會說謊，
遂任憑不義宰割；
當無助者遭虐待，
我們就冷眼旁觀。」

22

「然而胸中燃燒的火，
依舊靜寂且無以名之；
我們熄滅熾熱之血，
頓足踩熄內心火焰。」

23

「昔日精誠團結的盟友，
如今遭破壞並剝奪，
友誼和忠誠皆被出賣；
淚水和懊悔盡受羞辱。」

24

「虔誠的後裔啊，

曾是正義與真理的捍衛者，
如今為神和人所不恥，
活在地獄的嘻笑聲中。」

25

「雖然現在自由和榮譽被剝奪，
我們在人前仍要抬頭挺胸，
縱使我們遭受惡評，
在人前我們要宣稱自己的無辜。」

26

「我們沉著堅定、忍受人與人為敵，
就是被定罪我仍要控訴。」

27

「唯有在你面前，萬有的源頭，
在你面前我們是罪人。」

28

「害怕受苦又行為不檢，
在人面前我們背叛了你。」

29

「我們見謊言抬頭，
我們對真理不敬。」

30

「我們見弟兄悲慘需求，
卻一意擔心自己的死亡。」

31

「我們是來到你面前微小之人，
是罪過的承認者。」

32

「主阿，在屢次動亂之後，
賜予我們多重的確信。」

33

「在我們如此偏行己路之後，
願我們見到黎明的曙光。」

34

「願你以話語為我們修築道路，
直到天邊地極。」

35

「直到你除去我們的罪過之前，
懇請保守我們安靜忍耐。」

36

「我們會靜靜地預備自己，
直等你呼召我們進入新的世代。」

37

「直等你平靜暴風和洪水，
直等到你施行神蹟。」

38

「弟兄啊，在黑夜過去之前，
懇請為我祈禱！」

39

當第一線晨曦徐徐爬上窗臺，蒼白而灰暗
輕柔溫煦的夏日和風吹過眉梢。
「夏日，」我只能說，「美麗的夏日！」
可會帶來什麼呢？
然後，我聽見外面急促、低沉的步伐；
在我的囚房旁嘎然停住。
我心七上八下、身子忽冷忽熱，
我明白了，啊，我明白是怎麼回事！
溫和的聲音尖刻冷靜地宣讀著什麼。
弟兄啊，控制自己；一切很快就會過去，
很快，很快的。
我聽見你傲氣地跨出勇敢的腳步。
不望今生，望來世。
我將與你同行，弟兄啊，到你那兒去，
然後我聽到你臨終的遺言：
「弟兄啊，當日頭轉白，
請為我活下去。」

40

伸展在牢床上
凝視著灰濛濛的牆壁。

外面，是夏日清晨
但夏日還不屬於我
逕自照射進入鄉間。

41

弟兄啊，直到長夜過去，
我們的破曉來臨，
我們要堅定站立！

通往自由的四站

(*Stations on the Road to Freedom, July 21, 1944*)

導　讀

要留意這首詩的寫作日期，是在一九四四年七月二十一日。在前一天，也就是七月二十日，刺殺希特勒的陰謀宣告失敗。詩中潘霍華提出了通往自由的四個偉大的靈性路徑。這首默想詩讓人不禁聯想起約翰福音十四章4節：「在我父的家裡有許多住處。」("In my Father's are many mansions") 拉丁字 *mansion* 意指旅程中的一個停靠站。這就是隱含在默想「自由」這個主題的原始想法。

自律——

當你起步追尋自由
你得先學會控制你底感覺和心靈
唯恐你氾濫底情慾和四肢
使你偏離當行的路程
操練你底心靈和肉體　唯你是從
好奮力追求你所設定的目標
除非你恆守此律
否則永不得認識自由底秘密

行動——

勇於做正義之事　不要只是癡心妄想
豪邁地抓住現實　不要盡迷惑於美夢
自由只在行動的天空飛翔
空想卻不使自由長翅
走出搖擺不定的苦惱　進入迎面而來的風暴
忠實且信靠　召你底至聖者
自由底歡躍　將迎接你喜樂底心靈

受苦——

啊　何等奇妙的轉變！
強壯底手想飛舞　卻已被束縛
孤苦無助　覺悟一切行動已遭停息
在嘆息間　你呼求減輕苦痛
在信心裡　你已投身於更結實底膀臂
你可滿足地安息吧
渴望一息猶存中　能觸摸自由底真象
交託給上帝吧　上帝會成全在榮耀裡

死亡——

來赴旅途最大底宴會　以進入永恆底自由
死啊　為我除去重擔鎖鏈
卸下短暫肉體　連同盲目心靈的障礙
我終於清楚面見此世所未能得見的
自由啊
長久來用自律、用行動、用受苦所追尋的
今天透過死亡底透鏡
終於在上帝裏　見了你底面貌

朋友（The Friend, August 1944）

導　讀

〈朋友〉是潘霍華寫給他的好友貝特格，慶祝他生日的詩。這首詩描寫朋友間那種心靈相知相契、無條件式的自由。

1

不是來自沉重的土壤
像血緣、婚姻、誓言
用神聖之力統治，
也不像大地
守衛神聖的倫常
以對抗愚行和邪惡——
不是來自大地沉重的土壤，
而是出於自由的情感和心靈的渴望，
無需誓言或法律束縛，
這就是朋友加給朋友的。

2

在供養我們的麥田，
人們虔誠地耕耘，
獻出勞動的汗水，
若有必要，流血也願意；
在供應日常所需的麥田，
人們也容許
可愛的麥花綻放。
無人種植，無人澆灌；
生長在毫不設防的自由、

和活潑的信心裡
沒有人會嫉妒它的
生命
在廣闊的天空之下。
除了日用所需，
來自沉重大地的元素，
除了婚姻、工作和戰爭，
自主之人也渴望
生活
並且迎著陽光生長。
不單是成熟的果實——
花朵也十分可愛。
是花朵為著果實，
還是果實單為花朵效力——
誰知道呢？
但是兩者皆賜給我們。
最珍貴、稀有的花朵
在快樂時光
——燦開自歡樂、
富冒險並輕易相信
的自由精神——
這就是朋友加給朋友的。

3

從玩伴始
開啟了心靈廣大的旅程
到奇妙，
遙遠的國度；
這國度，在晨光的面紗下，
閃爍如精金；
當你行近，在豔陽高照時，
薄雲在藍天
飄盪；
這國度，在繁忙的黑夜，
引誘著尋者
在燈光之下
像埋藏的祕密寶物。

4

然後，當心靈接觸
人的心頭
帶著偉大、愉悅、大膽的思想，
用清明之眼如自由之人
來面對世界；

然後，當行為從心靈躍出——
這行為，個人賴以站住或跌倒的——
從這行為，
強壯和健康，
工作興起
給生命帶來
滿足與意義，
然後那人，寂寞、辛勤工作著
渴望
相交與相知底心靈。
有如純淨、清爽的湖水
讓心靈塵埃得以滌淨，
讓燥熱心情恢復平靜
在疲憊時刻化為剛強——
有如堡壘，在危險和混亂之後，
讓心靈歸回，
在此找到避護、安慰和力量，
這就是朋友加給朋友的。

5

況且心靈渴望被信賴，
無條件信賴。

厭惡惡徒
躲在偽善面具下餵以
嫉妒、懷疑和窺探隱私，
用惡毒的舌頭
發出蛇嘶嘶的響聲，
懼怕、仇視並污衊
神秘的自由思想
和正直的心，
心靈期待
驅除所有欺騙
好向同類心靈
完全表白，
彼此自由忠誠地結盟。
心甘情願，期待肯定，
期待認知，
期待感謝，
期待得到快樂和力量
從另一個心靈。

6

但他更樂意屈身
於嚴格的標準

和嚴厲的責備。
成熟之人尋求
朋友的忠誠
不用命令，不用強制的法令和教條，
而是忠告，良善而嚴肅，
為叫他得自由。

7

不論遠或近，
喜樂或憂傷，
確知在彼此
忠實的益友裡
有著自由
和人性。

8

午夜傳來空襲警報；
我在靜夜思念著你久久不歇——
近況如何，我們的生命曾如何相連，
我又如何盼望明年你能回家。

9

直等到深夜一更半，終於
傳來危險已過的信號；
各樣的危險——如果預兆不假——
將輕輕地越你而去。

摩西之死（*The Death of Moses, September 1944*）

導　讀

在〈摩西之死〉這首詩中，潘霍華自比為站在應許之地前的摩西。他身處浩劫後的毀壞與廢墟之中，卻仍然引頸企盼；盼望在經過這些灰燼及受驚嚇的日子之後，一個嶄新的德國，甚至一個新的歐洲，將會重振雄風。

申命記三十四章 1 節：「耶和華將全地指給摩西看……」

在鮮少人登上的尼波山頂，
站著先知摩西，這位神人。

目光一片茫然、手臂軟弱疲乏，
眺望那神聖、應許之地。

為摩西之死預備
主如今顯現在祂僕人身旁，

主欲，在世人噤若寒蟬的高處
向百姓領袖指示將來之事；

從疲憊的流浪者腳下伸延開去
是應許的家園，他只能默默致意，

鼓起將亡的氣息祝福斯土，
然後，在安息中，迎向死亡。

「你可以從遠處一瞥救贖，
但你的腳卻不得進去！」

因此老人的眼睛一再眺望——眺望
模糊的遠方，如破曉黎明之初，

全能者的手捏製陶土
成祭祀之杯——聽啊，摩西這樣禱告：

「所以，主啊，你要再來兑現你應許，
再不要讓你的道遠離我們。

不論降下的是恩福還是義怒——
永遠保守我們行在正途。

你曾救拔我們脫離奴役的鎖鏈
用你溫柔的膀臂舒解我們苦痛；

當我們行經曠野和洶湧的波濤，
你奇妙地帶領我們大步跨過。

所有百姓的埋怨、牢騷和悲嘆
你忍耐的傾聽永不止息。

……

這百姓並非一心向善
讓你引領他們，尋找信心之路。

他們成為貪婪和拜偶像的擄物
他們不愛免費的嗎哪。

不到你降瘟疫和火蛇之災
你的百姓絕不輕易掉淚。

那些承受產業的
竟陷入狂暴的驕傲，以致敗壞。

在漫長的旅途中，
你一發烈怒他們便性命無存。

而你卻只要求你的百姓一件事：
就是唯獨信靠你拯救的大能。

……

主啊，你的管教，我無處可逃，
即使行到這樣高處、死亡仍然臨到。

從前我只是風聞有你，
卻蒙你揀選，作你朋友。

你口，是如此聖潔底泉源，
你眼專注窮人的悲哀。

你耳傾聽你百姓的嘆息和哀痛，
你伸手打斷一切仇敵的武力。

你的背是疲乏之人的倚靠，
卻使朋友憤怒、使仇敵退怯，

你民的中保，主啊，他正在禱告
他是你的器皿、你的朋友、你的使者。

為此，你使我死在此地，高高在上
遠離那愚昧、無愛之民所在的平原——

胸懷異象者的死亡自由而豪邁，

猶如帶領百姓征戰的將軍。

死亡如今在誰的黑暗門口？
即將到來的年代熠熠生輝。

死亡幽暗的裹屍布開始纏繞我，
看哪！你的國度在我面前降臨。

……

所以，那時，我的民啊！你們要追隨呼召，
自由的土地、自由的空氣正呼喚著你們。

去吧，去佔領那山頭、那綠蔭谷地，
那是祖宗庇護的蒙福之地。

拭去你們額上灼熱的沙塵，
在應許之地自由地呼吸吧。

醒來吧，穩穩站住，你的眼睛沒有騙你，
上主已經救贖疲乏人，他永不離開你們。

看哪，眼下是多麼壯麗的園地——
是神的應許釋放你們得自由！」

＊　＊　＊

在鮮少人登上的尼波山頂，
站著先知摩西，這位神人。

目光一片茫然、手臂軟弱疲乏，
眺望那神聖、應許之地。

「所以，主啊，你要再來兌現你應許，
再不要讓你的道遠離我們。

是你的恩典救贖我們脫離驕傲
為了管教你將怒氣丟棄。

信實的主啊，我必得承認，
你僕人知道你永遠公義。

執行你對我的判決刑罰吧，
讓僕人靈魂退去歸回永恆的安息。

此刻唯有無玷污的信心
得暢飲迦南美地的甘露。

那懷疑的，你賞他一劑苦藥
好叫他的信心帶來感恩和真實的敬拜。

你為我所做甚是奇妙，
膽汁苦杯因而變成甘甜。

你容我在帕中得見你的應許，
你容我的百姓前往，向他們的主高呼萬歲。

我在你永恆中傾跌、沉落
但見我的百姓向前得自由。

擊打然後再赦免的神哪，
你深知我樂見他們存活。

我已為他們承受諸多憂患，我願已足
如今，百姓的救贖就要臨到。

求你握緊我的手！——拐杖正在下落，
信實的神啊，為我預備安睡之處。」

約拿的祭（*The Sacrifice of Jonah, October 5, 1944*）

導　讀

在此詩中，潘霍華想像自己是約拿，這位舊約中的先知，被丟進深海中，以拯救其他同船人的性命，免得他們因為自己不順服上帝的命令，而被牽累受難。他樂意為他人犧牲自己的生命。

在死神面前他們哭號，身軀緊攫——被風暴所襲之濕繩，
伸手抓取飛逝的絞繩，垂死的希望。
驚恐目光所及乃翻騰的黑夜，
狂風巨浪釋放出可畏、致命的威力。

「永恆至善者，被激怒的眾神啊，」他們咆哮著，
「幫助我們，明示那惹你怒氣的罪犯，
我們不知他如何大大冒犯了你的威嚴，
是可惡的謀殺、背誓、或是輕蔑的褻瀆。」

「我們卻為他的過犯遭災厄，
只為救他可憐的自尊。」
他們如此哀哭呼求，直到約拿說：「是我！
我得罪神了，讓我喪命吧。」

「動手吧，務必將我丟進大海！是我的罪，神獨獨向我發怒。
無辜者不應與罪者同亡！」
他們益加顫抖，但以有力的臂膀，一心一意
逐出那罪人。翻騰的大海立時平息。

慈善之力圍繞

(By Kindly Power Surrounded, December 1944)

導　讀

這是潘霍華在監獄裡所作的最後一首詩。是其被補入獄時期寫成的，當時他因七月二十日刺殺希特勒陰謀失敗，正遭受一連串密集的軍事審訊。因此這首詩誠然是一個祈求的禱告，這個祈求不禁令人懷想起耶穌在「客西馬尼園祈求神拿去那苦杯」的禱告。由於此首詩很容易被改編成讚美詩，所以是所有潘霍華的詩作中最受歡迎的一首，許多德國小孩都可以朗朗上口。此外這也是一個感恩的禱告，為一生圍繞在他周圍的慈善之力獻上感謝。

既有一切慈善之力圍繞我們，
藉由信心和平安引導護衛。
因此這些日子我要和你們共渡，
和你，我的友人，一同迎接新春。

過往年日仍縈繞我們底心，
遭難歲月的重壓餘悸猶存。
主啊，願你賜下平安予破碎靈魂，
你所應許的恩典，你的安慰，在這蕭瑟年日。

但是若你命定遞上心碎苦杯，
我也必一飲而下，苦渣不留，
我們唯有感謝領受一無戰慄，
因這是你恩慈愛手所獻之禮。

但是若你定意再賜下歡愉，
好讓我們的世界重受陽光普照，
願我們永遠記取這已過歲月，
再次委身在你慈愛的關懷裡。

願你點燃的燭火散佈溫暖，
光輝閃耀使黑夜變為光明。

願你旨意成全使我們重新合一；
願你愛激發的一絲希望照亮我們的黑夜。

此刻，夜深人靜，
求你讓我們聽見你兒女的聲音，
從黑暗世界，生生不息，
發出普世歡騰的讚美詩篇。

既有一切慈善之力圍繞我們如此神奇，
叫我們的勇氣堅定不問前途如何，
從清晨到夜晚必有神與我們同在，
愛的應許賜下在每一個清晨開始。

註釋

鄧序

1 就筆者所知的有：蘇立忠：《落實教會屬靈觀：潘霍華與聖依納爵的整合研究》（台北：光啟，1994）；王貞文、王昭文合編：《潘霍華的心靈世界》（台北：雅歌，1998）；黃德榮等：《潘霍華對生命的啟迪》（香港：香港中文大學崇基學院神學組，2001）。

2 轉引自溫德：《力阻狂輪：潘霍華生命史》，陳惠雅譯／王貞文校定（台北：雅歌，2004），p.164。

3 王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001）。

4 胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

第一章　生平小傳

1. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage* (New York: Harper and Row, 1970), p.559.
2. *Ibid*, pp.890-891.

第二章　著作導介

1. 貝特格，《潘霍華：有異象，有勇氣的人》（*Dietrich Bonhoeffer: Man of Version, Man of Courage*），其英文版於 1970 年由哈潑出版社出版。全書共 867 頁，內容包括潘霍華的作品與其一生，及當時的政局、社會等。
2. John D. Godsey〈讀英文版的潘霍華：幾個難題〉，收集在 Peter Vorkink, II 所編的《潘霍華在及齡的世界裡》（*Bonhoeffer in a World Come of Age*），1968 年由 Fortress 出版社出版，參考 p.118。
3. 貝特格，《潘霍華：有異象，有勇氣的人》，p.469。
4. 潘霍華，《倫理學》，由貝特格編輯，1968 年 Macmillan 出版社出版，參考 p.70。

第四章　團契生活的真義

1. 《團契生活》所有的引言出自基督教文藝出版社 1993 年重譯版，鄧肇明翻譯。
2. 同上，p.8。
3. 關於人格主義對潘霍華神學的影響，可參 James W. Woelfel, *Bonhoeffer's Theology: Classical and Revolutionary* (Nashville: Abingdon Press, 1970) 第二章絕佳的討論。亦見 Peter Berger, 'The Social Character of the Question Concerning Jesus Christ'，收於 *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*, edited by Martin Marty. New York: Association Press, 1962, pp.53-81。
4. 潘霍華，《團契生活》，p.18。
5. 同上，p.21。
6. 同上，p.19。
7. 同上，p.20。
8. 同上，pp.21-22。

第五章　門徒真義與順服之路

1. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Version, Man of Courage* (New York: Harper & Row, 1997), p.155.
2. E. Bethge, *The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's Life and Theology*, edited by R. G. Smith (Philadelphia: Fortress Press, 1967), pp.55-56.
3. D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*. Revised Edition (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), pp.63-64.
4. 同上，p.69。
5. 同上，p.77。
6. 同上，p.69。
7. 同上，pp.69-70。
8. D. Bonhoeffer, *Ethics*. Edited by E. Bethge (New York: Macmillan Publishing Company, 1968), p.250.

9. D. Bonhoeffer, 'The Leader and the Individual in the Younger Generation'. In *No Rusty Swords*. Edited by Edwin H. Robertson (London: Collins, 1965), pp.203-204.
10. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p.99.

第六章　基督信仰與愛國主義

1. Keith Clements, *Patriotism for Today* (Bristol, England: Bristol Baptist College, 1984)。Clements 對潘霍華的愛國主義有豐厚的研究，是本文重要的依據。另參 E. Bethge, *Bonhoeffer: Exile and Martyr* (London: Collins, 1975), pp.117-136。
2. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer,* p.86.
3. D. Bonhoeffer, *No Rusty Sword* (London: Collins, 1965), p.124.
4. Doris L. Bergin, *Twisted Cross: The German Christian Movement in the Third Reich* (London: Chapel Hill, 1966), pp.3-4.
5. E. Beghge, *Dietrich Bonhoeffer*, pp.134-194 以及 Edwin Robertson, *No Rusty Sword,* pp.186-200.
6. J. S. Conway, *The Nazi Persecution of the Churches 1933-1945* (New York: Basic Books. Inc., Publishers, 1968), p.84.
7. D. Bonhoeffer, *No Rusty Sword*. p.290.
8. D. Bonhoeffer, 'Letter Bonhoeffer to Paul Lehmann, 28 June 1939'. In *The Way to Freedom* (London: St. James's Place, 1966), p.226.
9. D. Bonhoeffer, 'Letter Bonhoeffer to Niebuhr, July 1939'. In *The Way to Freedom*, p.246.
10. E. Bethge, *Dietrich Bonfoeffer*, p.557。另在 *The Way to Freedom* 第 230 頁中有略微不同的譯文。
11. 同上，p.559。
12. D. Bonhoeffer, *No Rusty Sword*, pp.224-226.
13. 潘霍華，《追隨基督》，p.341。

第七章　靈修生活的三個主題

1. 潘霍華，《追隨基督》，鄧肇明、古樂人合譯，香港：道聲出版社，1989，p.27。
2. 同上，p.49。
3. 同上，p.52。
4. 同上，p.80-81。
5. 同上，p.30-31。
6. 同上，p.87。
7. 同上，p.145。
8. 潘霍華，《團契生活》，p.5。
9. 同上，p.25。
10. 同上，p.14。
11. 同上，p.49。
12. 同上，p.65。
13. Mary Bosanquet, *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer* (New York: Harper and Row, 1968), p.72.
14. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Man of Vision, Man of Courage* (New York: Harper and Row, 1970), p.757.
15. 潘霍華，《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*），貝特格編（New York: Macmillan Publishing Company, 1972），pp.369-370。（中文版，許碧端譯，香港：基督教文藝，1969，p.146）
16. 同上，pp.281, 286。
17. Geffrey B. Kelly, 'Prayer and Action for Justice: Bonhoeffer's Spirituality'，刊於 John de Gruchy 編的 *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p.251。
18. 潘霍華，《獄中書簡》，p. 391。（中文版，pp. 152-153。）

第八章　祈禱與公義行動

1. Geoffrey Wainwright, 'Types of Spirituality', in *The Study of Spirituality* (edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright and Edwad Yarnold; Oxford: Oxford University Press, 1986), pp.592-605. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951).
2. *Ibid*., p.600.
3. Richard Foster, *Streams of Living Water* (San Francisco: Harper, 1998), p.61.
4. *Ibid*., p.77.
5. D. Bonhoeffer, *Letters & Papers From Prison. The Enlarged Edition* (New York: Macmillan Publishing Company, 1972), p.282.
6. D. Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3, Dietrich Bonhoeffer Works*, Volume 3 (edited by Martin Ruter and Ilse Tödt: Minneapolis: Fortress, 1997), pp.85-87.
7. D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, p.300.
8. *Ibid*., p.300.
9. D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Macmillan Publishing Company, 1963), pp.180-187.
10. *Ibid*, pp.180-183.
11. *Ibid*., p.181. John Matthew論及禱告為非外顯性的行動，他認為潘霍華雖視祈禱為一種行動的型式，但基本上祈禱仍是非外顯性的，因為它「使信徒在神、在鄰舍、在自己面前能有正確的心態」(places the believer in the right posture before God, the neighbor, and self)。見 John W. Matthews, "Responsible Sharing of the Mystery of Christian Faith: *Disciplina Arcani* in the Life and Theology of Dietrich Bonhoeffer", *Dialog* 25(1)(Winter 1986), p.22。
12. D. Bonhoeffer, *Life Together* (San Francisco: Harper, 1993), pp.94-95.
13. D. Bonhoeffer, *Cost of Discipleship*, pp.182-183.
14. *Ibid*., pp.45, 47.

15. *Ibid*., p.324.

16. D. Bonhoeffer, *Spiritual Care* (translated by Jay C. Rochelle; Minneapolis: Fortress, 1985), p.43. L. Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), p.14.

17. D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, pp.55, 59: "Such a man knows that the call to discipleship is a gift of grace, and that the call is inseparable from the grace. But those who try to use this grace as a dispensation from following Christ are simply deceiving themselves."（「這樣的人會知道追隨基督是一種恩典的賞賜，此呼召與恩典是不可分割的，若有人想利用恩典做為免於追隨基督的特赦令，就是自欺了。」）

18. *Ibid*., p.45.

19. D. Bonhoeffer, *Life Together*, pp.108-109. "Once a man has experienced the mercy of God in his life he will henceforth aspire only to serve...Because that is where God found him."（「人一旦體會到神在他生命中的恩慈，就會深深渴望能夠服事……，因為神就是在那裡找到他的。」）See also, Jones, p.18.

20. *Ibid*., pp.96-97.

21. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio* (London: Collins, 1963), p.133.

22. *Ibid*., p.134.

23. D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p.381. "His 'being there for others'...is the ground of his omnipotence, omniscience, and omnipresence."（「祂『為他人而存在』，即為祂的全能、全知、遍在的根基。」）

24. *Ibid*., pp.382-383.

25. 從潘霍華於 1939 年聖誕節寫給將受按牧者的信中，可看出他承繼了路德宗對於道成肉身之奧秘的強調。D. Bonhoeffer, *True Patriotism*, (London: Collins, 1973), p. 282.

26. D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p.282.

27. *Ibid*., p.312.

28.「耶穌基督站在祂的弟兄的位置上代替了他們。基督在神面前，就代表並象徵了全新的人性。不過，此事若屬實，祂就是新的人類。祂代替了世人，站在世人的位置，就是透過祂（*pro me*）的架構。」("Jesus Christ is for his brethren by stand-

ing in their place. Christ stand for his new Humanity before God. But if that is the case, he is the new humanity. He stand vicariously where mankind should stand, by virtue of his *pro me* structure.") Dietrich Bonhoeffer, *Christology* (New York: Harper & Row, 1960), pp.48-49.

29. D. Bonhoeffer, *Santcorum Communio*, 1963, p.130.

30. D. Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan, 1955), pp.224-227.

31. *Ibid*., pp.224-225.

32. D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p.381.

33. *Ibid*., pp.382-383.

34. *Ibid*., p.381.

35. *Ibid*., pp.382-383.

36. D. Bonhoeffer, *True Patriotism*, pp.28-33.

37. *Ibid*., p.282.

38. *Ibid*., p.312.

39. *Ibid*., Letter of 30 April 1944, pp.281-282.

40. *Ibid*., Letter of 21 July, 1944, p.370.

41. 貝特格對所謂非宗教性的詮釋做了一番澄清：「非宗教性的詮釋，主要屬於倫理學範疇，而非詮釋學範疇，並且直接針對教會和其現狀呼召悔罪——即因著福音信息、其語言的緣故。」("...non-religious interpretation is more an ethical than a hermeneutical category and also a direct call to penitence directed at the church and its present form—for the sake of, if one likes, the kerygma, the language.") E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, p.783.

42. D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, pp.348-349.

43. 「在〈基督徒與他者〉詩中，有一個理念是你〔貝特格〕可以辨識出的：『基督徒在神憂傷的時刻站在祂身邊』；這就是基督徒與他者（others）之別。耶穌在客西馬尼園問道：『你不能與我儆醒片時嗎？』這與虔誠人對神的期待大大相反。人被呼召，是要在無神的世界中分擔神的受苦。」("The poem about 'Christians and Others' contains an idea that you [Bethge] will recognize: 'Christians stand by God in his hour of grieving'; that is what distinguishes Christians from others. Jesus

asked in Gethsemane, 'could you not watch with me one hour?' That is a reversal of what the religious man expects from God. Man is summoned to share in God's suffering at the hands of a godless world." *Ibid*., p.361.

44.*Ibid*., pp.361-62.

45.潘霍華的么妹 Susanne Dress 指出，潘霍華就是因為決定要在神憂傷之時與祂一同站立，因而被處決。不過，他拒絕誇大描繪自己在獄中的受苦（如前所見），而是將自己與耶穌的受苦作比較。此即「他願意並有能力受苦，因為他的生命中有完滿的機會，而他也刻意並以感恩及喜樂來領受。」("his willingness and ability to suffer which emerged from the very fullness of his life's opportunities, and which he enjoyed consciously and gratefully.") Susanne Dress, "Remarks on the Theology of Dietrich Bonhoeffer," *Union Seminary Quarterly Review*, Vol XXV, No. 2, (Winter, 1970), p.148.

46.D. Bonhoeffer, Letters & Papers from Prison, p.362.

47.D. Bonhoeffer, *Ethics*, p.297.

48.*Ibid*., p.297.

49.D. Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, Letter of 18 July, 1994 and 28 July, 1944, pp.361-362, 374-375.

50.*Ibid*., Letter of 16 July, 1944, pp.360-361.

51.*Ibid*.

52.「罪人的稱義——此為神獨一的權威所自證的。」("The justification of the sinner – this is the self-proof of the sole authority of God.") D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften*, Vol Ⅲ, (Munich: Kaiser Verlag, 1958-1961), p.109.

53.Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, p.361.

54.*Ibid*., pp.361-62.

第九章　《追隨基督》中的十架神學

1. 見 Von Loewenich, p. 22. McGrath, pp. 149-51。Rassmussen 提出一種很不一樣，比較有政治意味的細目。請見 Larry Rasmussen with Renate Bethge, *Dietrich Bonhoef-*

fer-His Significance for North Americans (Minneapolis: Fortress Press, 1990), p. 151。

2. 見 E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer* (*DB*), pp. 375-377. "Bonhoeffer's letter to Edwin Sutz dated 28 April 1934." Dietrich Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* (*GS*), vol. I, pp. 39-41。
3. 見 *GS*, vol. I, pp. 42-43. Feil, Ernst, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Translated by Martin Rumscheidt (Philadephia: Fortress Press, 1985), p.77。
4. 這一點值得我們注意，德文的 teure Gnade 這個字，具有一個超越傳統觀念的簡潔意義：即「重價的恩典」。按照字面來說，它的意義是：「在市場上，被當作像便宜器皿一樣叫賣的美德。」請見 Bethge, *DB*, p.369。
5. D. Bcnhoeffer, *The Cost of Discipleship* (*CD*), New York: Macmillan, 1963, p.63.
6. *CD*, p.136.
7. *CD*, pp.65-66.
8. *CD*, pp.93-94.
9. *CD*, p.82.
10. *CD*. p.82.
11. *CD*, pp.73-84.
12. *CD*, p.64.
13. *CD*, p.62.
14. 作門徒的主觀層面——基督徒的順服或跟隨；客觀層面——基督的救贖。請見 Barth, "The Call to Discipleship", *Church Dogmatics*, IV/2, pp.533-34。
15. *CD*, pp.105-111.
16. *CD*, p.106.
17. *CD*, pp.106-07.
18. *CD*, p.108.
19. *CD*, p.110.
20. *CD*, p.110.
21. 「我們若沒有把最大榮耀單獨歸給基督的衷心悔改，那麼我們對於國家、家庭、歷史與大自然所受到的祝福，就不會有真誠的感恩。除非我們承認，這是一個使我們跟祂疏離的鴻溝，否則我們對於神所賜的創造，就不可能有真正的愛心，對

於這個世界就不會有真誠的責任感。除非有神在耶穌基督裡對於世界的愛，否則我們對於這個世界就不可能有真誠的愛心。」（*CD*, p.110）

22.「耶穌基督的呼召，教導我們說，我們跟世界的關係是建立在幻想之上。我們一直認為，我們跟人與物都有直接關係……現在我們知道，即使在最親密的親屬之間……也不可能有直接關係。」（*CD*, p.108）

23. *CD*, p.112.

24.「門徒們並非不會哀傷，好像這跟他們無關，而是願意忍受它。並且，他們這樣就證明，這種在他們與其他人之間的連結是何等的親密。但是，同時，他們也不會故意自找苦吃，或者畏縮退避，對它存著輕視與憎惡的態度。他們只是單純地順服他們在跟隨基督的路上所遇到的苦難，並且為祂的緣故忍受而已。」（*CD*, p.122）而且，基督徒並不會哀傷過度，因為他或她是以基督賜給他們的力量來忍受。

25.「我們如果禁慾苦修，絕對會有想要倣效基督受苦難的試探（的想法）。這是一個很虔誠卻不信神的野心，因為這個想法後面潛伏著一個，我們可以取代基督，跟祂同樣受苦，以及殺死老亞當的觀念……這個動機，或者苦修主義的限制更多——想要得到更好的服事裝備以及更謙卑。但是，只有當我們的出發點是接受基督的苦難，才能這樣做；不然的話，這種倣效，對於主所受的苦難會變成是非常可怕的諷刺。」（*CD*, pp.190-191）

26.而且，「因此耶穌必須把這一點說得清清楚楚，令人絕對沒有懷疑的餘地，也就是『必須』受苦。這個命令可以應用到祂門徒的身上，完全跟祂自己一樣。正如，只有受苦與被人拒絕，基督才是基督；門徒也只有跟主一同受苦、被人拒絕並釘十字架，才是門徒……既然這樣，受苦就是一個真門徒的印記。」（*CD*, pp.96, 100）

27.他把苦難分為兩類：一、基督徒向愛世界的心要死去，以及二、為他人的罪受苦並且赦免他們。我們將要看的是第二類。

28. *CD*, p.100.

29.「我必須擔當弟兄的重擔，並不是只有他外在的重擔、本性和恩賜，也包括按照字面所說的罪。」（*CD*, p.100）

30.「因此，只有一位完全奉獻作門徒的人，才能體會十架的意義。」（*CD*, p.98）

31.潘霍華在這裡對於苦難與拒絕的區別，提出一個很有趣的說明。他說：「如果祂只是受苦而已，仍然有可能受到掌聲，被人擁護為彌賽亞。世人所有的同情與讚美，可能都會傾注在祂所受的苦難。這可以視為悲劇固有的價值、威嚴與榮耀。但是，在這個苦難中，耶穌是一位被人拒絕的彌賽亞。祂被人拒絕這件事，把這個苦難的光環剝奪殆盡。這必須是一個沒有榮耀的苦難。」（*CD*, pp. 95, 96）正如以前的路德，潘霍華在這裡表達得很清楚，他的神學是一個十架神學，跟任何榮耀神學都不一樣。

32.「由於十字架，所有意義都要重新訂正。」（Von Loewenich, p.12）

33.「只有當你對於你所做的是甚麼，完全沒有知覺的時候，你才能實現基督的美德，也就是作門徒的美德。真正有愛心的工作，絕對是隱藏的工作。基督徒的這一種主觀盲點（真正受到基督光照的眼光），就是他對於信仰的確據，並且他的生活，就他自己而言，是隱藏的，這個事實本身就是他有確信的證據。因此，隱藏就是彰顯的一個伴侶。」（*CD*, pp.177, 97）

34.簡單一點地說，這一種隱藏性就是，儘管從外面或者從表面上來看，背負十架的苦難似乎是太重了。但事實上，它卻是很輕省的，因為它是基督的十架，並且因為祂背負十架，就使我們得著力量。此外，我們作為人的「小」擔子，也具有這一種弔詭性。它跟基督的要求比較起來，似乎很輕微，實際上卻是一種毫無止盡的重擔，是我們自己無法卸下的。

35.有一個叫做「非同小可的敵人」的段落，對於這個既隱藏又顯然可見的十字架，有一個比較簡潔的論述。（*CD*, pp.162-71）

36.*CD*, pp.170, 171.

37.*CD*, p.176.

38.這裡把基督的能力與惡者的能力之區別，說得很清楚。請見（*CD*, pp.226-27）

39.*CD*, pp.232, 329.

40.*CD*, pp.293, 295.

41.*CD*, p.121.

42.*CD*, pp.318-320。潘霍華對於行淫與貪心的關聯，具有很深入的看法：「行淫，跟貪心具有很密切的關係……淫媒想要佔有他人，貪求人的物質。這個貪心的人，想要操縱與力量，事實上反而在他貪求的事上，變成世界的奴隸。」（*CD*,

p. 319）

43. *CD*, pp.234, 264.

44. *CD*, p.297.

45. Bethge, *DB*, p.374.

46. *Ibid*, p.374.

47. *CD*, p.207.

48. Bethge, *DB*, p.374.

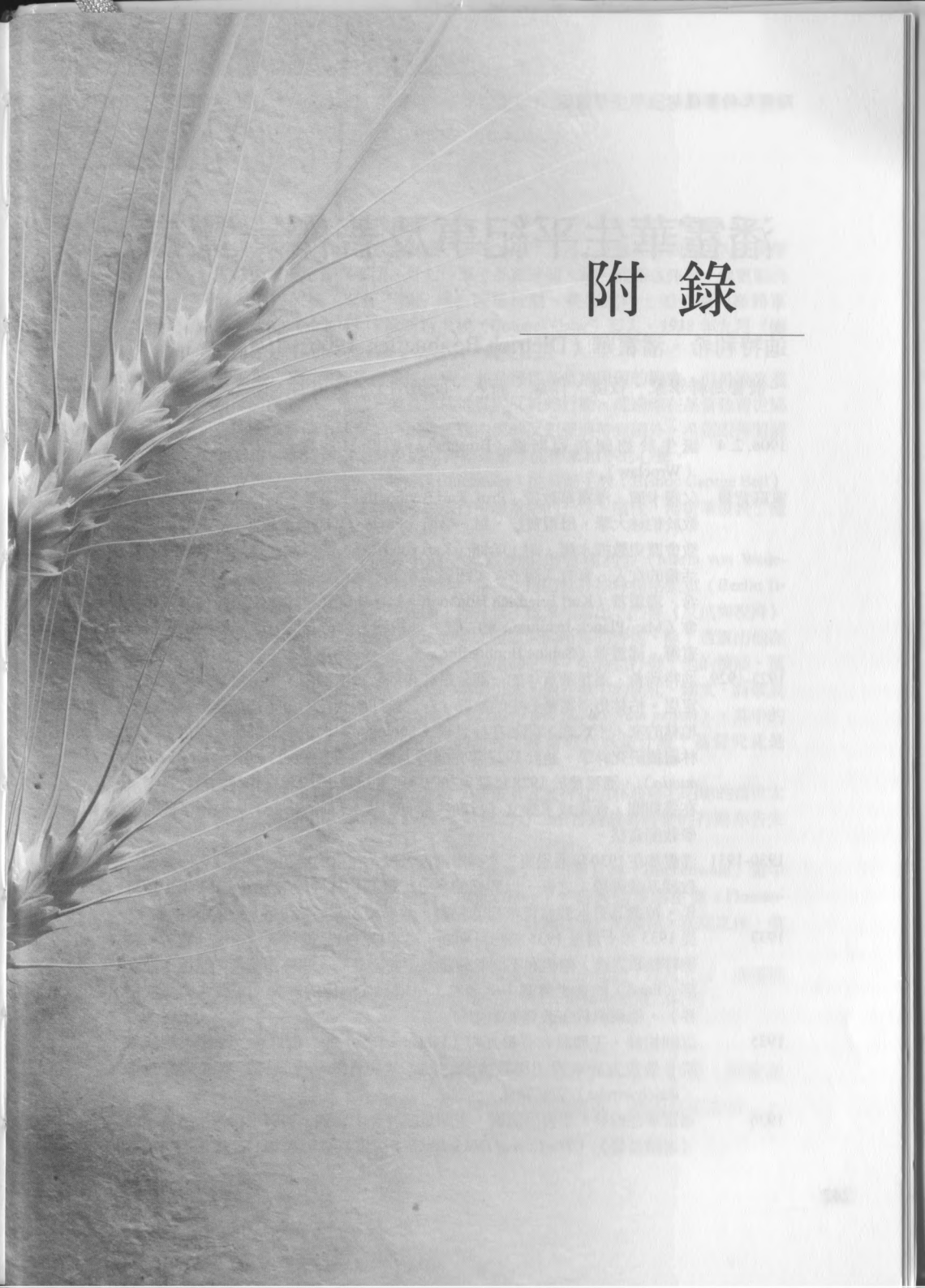
49. *CD*, p.161.

50. CD, p.166。關於受苦的愛，潘霍華所說的這些話，顯然是在談論和平主義。然而，我們指的是，在這些思想之下的重大神學，並且概略地表示，我們必須瞭解他那個時候的和平主義。

51. 「耶穌提供給祂的門徒一個很簡單的經驗法則，使他們當中最幼稚的人都能夠分辨，他跟別人的交往，是否符合對方的需要。他所要做的，只是說『我』而不是『你』，並且設身處地為他人著想……這個門徒就會把他們視為得到赦免的罪人，因為神的愛而得到生命。」（*CD*, p. 209）

第二部　潘霍華的獄中詩歌

1. 錄自潘霍華，《獄中書簡》，1972 年 Macmillan 出版，郭秀娟譯，版本取自 D. Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*. The Enlarged Edition. Edited by Ederhard Bethge, New York: Macmillan Publishing Company, 1972。〈摩西之死〉一詩取自 *A Testment To Freedom: The essential writings of Dietrich Bonhoeffer*. Edited by Kelly, Geffrey B. and Nelson, F. Burton. New York: Harper & Row, 1990。



附 錄

潘霍華生平紀事及著作一覽表

迪特利希・潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906～1945）

～被譽為神學家、牧師、作家、詩人、反抗鬥士、殉道者、德國教會的良心

1906. 2. 4　誕生於德國布列斯盧（Breslau），即今日波蘭第四大城浮若茲瓦（Wroclaw）。

家庭背景　父親卡爾・潘霍華教授（Prof. Karl Bonhoeffer）是著名的精神病學專家，任教於柏林大學。母親寶拉・封・哈斯（Paula von Hase）是耶拿（Jena）著名教會歷史教授卡爾・封・哈斯（Karl von Hase）的孫女。她是個敬虔、心思活潑的女人，育有八個子女（四男四女）。大他七歲的兄長卡爾・弗列德利希・潘霍華（Karl Friedrich Bonhoeffer）是享有聲譽的化學家，也是馬普學會（Max-Planck-Institute）的主任。迪特利希排行老六，他的孿生妹妹是莎賓娜・潘霍華（Sabine Bonhoeffer）。

1923-1929　迪特利希・潘霍華童年的一部分是在布列斯盧度過的，後來全家遷移到柏林定居。柏林是潘霍華心中的故鄉，在之後四處奔波的日子裡，他仍時常返回柏林的家。十八歲，開始在杜賓根（Tübingen）大學就讀神學。之後，在柏林繼續研究神學，並於1927年完成博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）。潘霍華於1928年結束在巴塞隆納以及1929年在柏林的教牧實習。在這期間，他完成了論文《行動與存有》（*Act and Being*），取得了他的大學教師資格。

1930-1931　潘霍華在1930年通過第二次神學國家考試。在紐約協和神學院當客座講師，教授系統神學；之後，以同樣的身分，返回柏林任教，直到1933年。1931年，被選為普世教協青年組的秘書，並參與了當時許多重要的國際會議。

1933　從1933年十月至1935年四月期間，潘霍華在倫敦的德國教會擔任牧師。在納粹執政之後，他也在不同的會議當中向國外的人報導德國境內狀況。在法諾（Fanö）的普世會議中他發表了一項引人注目的演說：〈教會與民族世界〉。他視納粹主義猶如眼中釘。

1935　返回柏林，主理設在芬根瓦得（Finkenwalde）的一個非法的傳道人訓練學院。他致力於取得認信教會的認同，並與當時已受納粹影響的國家教會（Reichskirche）切斷關係。

1936　潘霍華在柏林大學發表演說，主題是關於登山寶訓，演講內容後來被集結成《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*），並被廣為討論。後來，他被納粹

撤銷教學執照，不得再執教。

1938　最後一次在倫敦參加普世會議，隨後，同年九月，芬根瓦得的傳道人訓練學院被國家秘密警察關閉，廿七位學生悉數被捕入獄。經過這件事，他更堅決反對納粹政權，至死不渝。他也陸續接觸一些反抗鬥士如卡納利斯將軍（Admiral Canaris）、歐斯特上校（Colonel Oster）等人。1938 年九月《團契生活》（*Life Together*）被發表，備受注目。

1939　是年春天，潘霍華啟程飛往美國，並且獲得在當地居留的機會，但是後來潘霍華毅然地回到德國，並且積極地參與反抗的行動。透過他在基督教普世協會的國際關係，潘霍華可以將德國內部的反對聲浪帶到國外，希望取得盟國的支持，並且傳達唯有推翻希特勒政權才能帶來和平的心聲。

1942　在瑞典會見了英國奇潔斯特（Chichester）的貝爾主教（Bishop George Bell），並贏得其支持，這算是多次旅行中最重要的一次。隨後，潘霍華發表了他的《倫理學》（*Ethics*）。

1943　是年一月，迪特利希與小他十九歲的未婚妻瑪利亞（Maria von Wedemeyer）訂婚，四月時即被納粹拘捕，並被囚禁在柏林提格監獄（Berlin Tigel prison）。在他被囚禁期間，他完成了後來相當出名的書《反抗與投降》（*Widerstand und Ergeben*）。而他在監獄期間所寫的書信，除了透露出他在獄中仍未被挫敗的精神力量及堅定的信仰之外，同時也抒發了他的懷疑、孤單、以及他對遠離的家人朋友的渴切思念。他在獄中的信札、禱文、詩歌及雜感後來被集結成《獄中書簡》（*Letters and papers from prison*），其中的主題思想為：「對於今日的我們而言，基督教到底是什麼？基督究竟是誰？」

1944　當年二月的逃獄計畫失敗，之後，潘霍華就被押往柏林最惡名昭彰的蓋世太保地下碉堡（Gestapobunker）；同年七月二十日刺殺希特勒的行動亦告失敗。

1945　二月，潘霍華被押往位於威瑪（Weimar）的布亨瓦得（Buchenwald）集中營，之後又被送到雷根斯堡（Regensburg），最後到浮洛生堡（Flossenbürg）。這是一趟對未來陷入茫然無知、並驅往死亡的旅程，在這之後，他就無緣再見到柏林的天空了。

1945.4.9　四月五日，希特勒親自下令儘快執行潘霍華等人的刑罰。四月九日，潘霍華在浮洛生堡集中營附近，與其他的異議分子，被秘密地處以絞刑。

～迪特利希．潘霍華死後，他的神學論點對戰後的神學家產生影響，刺激並更新著後世對神學的省思。後來，四月九日在德國變成「潘霍華紀念日」。

有關潘霍華研究之文獻／期刊／網站介紹

中文書籍：

潘霍華著作：

《追隨基督》，鄧肇明、古樂天合譯，香港：道聲，1989 年。

《獄中書簡》，許碧端譯，香港：基督教文藝出版社，1999 年九版。

《獄中書簡》，成都：四川人民出版，1999 年。

《團契生活》，鄧肇明譯，香港：基督教文藝出版社，1999 年重編修正版。

《倫理學》，胡其鼎譯，香港：漢語基督教文化研究所，2000 年。

《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯，香港：道風書社，2001。

《追隨基督：作門徒的代價》，鄧肇明、古樂天合譯，香港：道聲，2005 年 8 版。

其他文獻：

王貞文、王昭文合編，《潘霍華的心靈世界》，台北：雅歌出版社，1995 年。

查理士・靈馬，《抓緊時機：與潘霍華一起反思》（*Seize The Day With Dietrich Bonhoeffer*），香港：和諧協進機構，1993 年。

張寶成編繪，《殉道之子：潘霍華傳》（漫畫），香港：天道，2002 年。

黃德榮等，《潘霍華對生命的啟迪》，香港：崇基學院神學組，

2001 年。
鄧紹光，《潘霍華導讀．選讀：蒙召赴死的聖徒》，香港：基督教文藝出版社，2002 年。
蕾娜特・溫德博士，《力阻狂輪：潘霍華生命史》（*Dem Rad in die Speichen fallen - Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*），王貞文校定／陳惠雅譯，台北：雅歌，2004 年。
蘇立忠，《落實教會的屬靈觀：潘霍華與聖依納爵的整合研究》，台北：光啟社，1994 年。
露斯・艾利斯，《潘霍華獄中情書》，台北：校園，2006 年。

中文期刊：

Bernard L.，〈世俗化與潘霍華：成長的神學〉，趙中輝譯，《聖經報》，卷 29，第 3 期，1975/03。
王昭文，〈納粹鐵蹄下的不死良心：潘霍華〉，《曠野》，1987/09。
王貞文，〈一位信仰實踐者的默想：潘霍華的通往自由的四個站頭〉，《曠野》，第 20 期，1990/03。
王貞文，〈在我們的文化脈絡中看潘霍華〉，《曠野》，第 34 期，1992/11。
王貞文，〈潘霍華和芬根瓦兄弟會：在危機時代的台灣讀《團契生活》〉，《曠野》，第 76 期，1996/04。
王貞文，〈潘霍華的未婚妻〉，《新使者》，第 18 期，1993/10。
王貞文，〈關於潘霍華的新出版活動〉，《曠野》，第 49 期，1994/01。
王憲治，〈從台灣的觀點看馬丁路德與潘霍華〉，《神學與教會》，卷 15，第 1 期，1984/06。
宋華忠，〈入世的神學家龐海福（潘霍華）〉，《呼喊》，卷 3，第 1 期，1977/01。
周學信，〈潘霍華與愛國主義〉，劉思潔譯，《曠野跨世紀小百

科》，第 20 期，2000/04。
周學信，〈潘霍華論門徒與順服〉，小法譯，《曠野》，第 75 期，1996/03。
周學信，〈讀潘霍華〉，小法譯，《曠野》，第 74 期，1996/02。
范學德，〈復調的基督徒：我讀潘霍華二、三書〉，《宇宙光》，卷 31，第 6 期，2004/06。
康來昌，〈獄中巨人：潘霍華〉，《宇宙光》，卷 4，第 5 期，1977/05。
張德麟，〈潘霍華（Bonhoeffer, Dietrich）〉，《新使者》，卷 3，第 2 期，1981/10。
梁永泰，〈在納粹下摔碎夢想：潘霍華〉，《突破》，卷 25，第 6 期，1998/06。
陳佐人，〈教會與納粹德國：潘霍華〉，《今日華人教會》，第 42 期，1990/12。
曾慶豹專輯策劃，〈天天發出信心的呼喊：潘霍華誕辰一百週年紀念專輯〉，《校園雙月刊》，卷 48，第 1 期，2006/01、02。
黃玉燕摘寫，〈德國教會的良知：潘霍華〉，《校園月刊》，卷 40，第 5 期，1998/09。
黃美玉，〈潘霍華：一位殉道的牧師〉，《思》，第 38 期，1995/07。
潘霍華，〈主啊；教導我們禱告! 〉，鄧紹光譯，《時代論壇》，第 146 期，1990/06。
潘霍華，〈自由之旅的譯站〉，山卉編譯，《舉目》，第 11 期，2003/09。
蔡元雲，〈他佑道誰掌管明天：潘霍華的故事〉，《突破》，卷 9，第 95 期，1982/09。
鄧紹光，〈孔、孟、荀與潘霍華的群己觀：從成人之道著眼〉，《建道學刊》，第 16 期，2001/07。
鄧紹光，〈追隨與靜默：管窺潘霍華《追隨基督》與《團契生活》對上帝僕人生命的要求〉，《神學與生活》，第 24 期，

2001/12。
鄧紹光，〈潘霍華（朋霍費爾）神學中的生態意涵〉，《道風基督教文化評論》，第 18 期，2003/01
鄧紹光，〈潘霍華《獄中書簡》中受苦的上帝〉，《建道學刊》，第 7 期，1997/01。
鄧紹光，〈潘霍華的宣講〉，《山道期刊》，卷 5，第 2 期，2003/01。
鄧紹光，〈潘霍華的哲學交涉〉，《曠野》，第 122 期，2003/04。
鄧紹光，〈潘霍華的靈性關顧〉，《山道期刊》，卷 31，第 6 期，2003/11。
鄧紹光，〈潘霍華與牟宗三對康德的閱讀〉，《維真學刊》，卷 6，第 2 期，1998/02。
鄧紹光，〈潘霍華與莫特曼對巴特上帝的主體性的批判〉，《建道學刊》，第 14 期，2000/07。
鄧紹光，〈潘霍華論獨處與共處〉，《思》，第 55 期，1998/05。
鄧紹光，〈論潘霍華《聖徒相通》：個體與社群並建的神學〉，《道風漢語學刊》，第 8 期，1998/01。

英文書籍：

Works by Dietrich Bonhoeffer：

Dietrich Bonhoeffer Works. 17 vols., edited by Clifford J. Green, Minneapolis: Fortress Press, 1996.
_____. vol. 1, *Sanctorum Communio*, 1996.
_____. vol. 2, *Act and Being*, 1996.
_____. vol. 3, *Creation and Fall*, 1997.
_____. vol. 4, *Discipleship*, 1996.
_____. vol. 5, *Life Together*, Prayerbook of the Bible, 1996.
_____. vol. 6, *Ethics*. Revised Edition, 2005.
_____. vol. 7. *Fiction from Tegel Prison*, 1999.

Ethics. Edited by Bethge, Eberhard. New York: Macmillan, 1955, 1968.

Creation And Fall. Edited by Kelly, Geffrey B.. Augsburg Fortress Publishers, 1959.

Christology. New York: Harper & Row, 1960.

The Cost of Discipleship. Revised Edition. Translated by R. H. Fuller, revised by Irmgard Booth. New York: Macmillan, 1963.

The Communion of Saints. Translated by Ronald Gregor Smith et al. New York: Harper & Row, 1963. *Sanctorum Communio*, London: Collins, 1963.

No Rusty Swords. Edited by Edwin H. Robertson. London: Collins, 1965.

The Way to Freedom. London: St. James's place, 1966.

Psalms: The Prayer Book of the Bible. Translated by James H. Burtness. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1970.

Letters & Papers From Prison. The Enlarged Edition. Edited by Eberhard Bethge. New York: Macmillan, 1972.

True Patriotism. Edited by Edwin H. Robertson. London: Collins, 1973.

Christ The Center. Revised translation by Edwin H. Robertson. New York: Harper & Row, 1978.

Spiritual Care. Translated by Jay C. Rochelle. Philadelphia: Fortress, 1985

Witness To Jesus Christ. Edited by de Gruchy, John W.. Minneapolis: Fortress Press, 1991.

Life Together. San Francisco: Harper, 1993.

A Testament To Freedom: *The Essential Writings Of Dietrich Bonhoeffer*. Edited by Kelly, Geffrey B. and Nelson, F. Burton. US: Harper Collins Publishers Inc., 1995.

Love Letters from Cell 92: *The Correspondence Between Dietrich Bonhoeffer and Maria Von Wedemeyer, 1943-45*. Edited by Bismarck, Ruth-Alice Von; Itz, Ulrich; Kabitz, Ulrich. Nashville: Abingdon Press, 1995.

Creation And Fall: *A Theological Exposition Of Genesis 1-3*. Edited by De Gruchy, John W.. Augsburg Fortress Publisher Published, 1997.

Creation And Fall-Temptation: Two Biblical Studies (Reissue). Touchstone Books, 1997.

The Mystery of Easter. Selected writings. Edited by Manfred Weber. New York: Crossroad Publishing Company, 1997.

Letters And Papers From Prison. New York: Simon & Schuster, 1997.

Modern Spiritual Masters Series. Writings selected with an introduction by Robert Coles. Maryknoll, New York: Orbis Books, 1998.

Meditations on the Cross. Edited by Manfred Weber. Translated by Douglas W. Stott. Louisville: Westminster John Knox, 1998.

Life Together: A Discussion Of Christian Fellowship. Harper Collins Publishers Inc., 1999.

Voices In The Night: The Prison Poems Of Dietrich Bonhoeffer. Translated by Robertson, Edwin Hanton. Harper Collins Publishers Inc., 1999.

The Cost of Discipleship. Translated by Barbara Green and Reinhard Krauss. Edited by John Godsey and Geffrey B. Kelly. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

My Soul Finds Rest: reflections on the Psalms by Dietrich Bonhoeffer. Edited by Edwin Robertson. Zondervan, 2002.

Who is Christ for us? Edited and translated by Craig Nessan and Renate Wind, Augsburg Fortress, 2002.

Works about Dietrich Bonhoeffer:

Bergin, Doris L.. *Twisted Cross*: *The German Christian Movement in the Third Reich.* London: Chapel Hill, 1966.

Bethge, Eberhard. *The Challenge of Dietrich Bonhoeffer's life and Theology*. Edited by R. G. Smith. Philadelphia: Fortress Press, 1967.

Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Man of vision, man of courage*.

New York: Harper & Row, 1970.

Bethge, Eberhard. *Bonhoeffer: Exile and Martry*. London: Collins, 1975.

Bethge, Eberhard. Dietrich Bonhoeffer: A Biography. Minneapolis: Fortress Press, 2000.

Bosanquet, Mary. *The Life and Death of Dietrich Bonhoeffer*. New York: Harper and Row, 1968.

Clements, Keith. *Patriotism for today: dialogue with Dietrich Bonhoeffer*. Bristol: Bristol Baptist College, 1984.

Conway, J. S.. *The Nazi Persecution of the Churches 1933-1945*. New York: Basic Books Inc., Publishers, 1968.

De Gruchy, John W. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. New York: Cambridge University Press, 1999.

De Lange, Fritz. *Waiting for the Word: Dietrich Bonhoeffer on Speaking about God*. Grand Rapids: Eerdmans, 2000

Dress, Susanne, '*Remarks on the Theology of Dietrich Bonhoeffer*'. In: *Union Seminary Quarterly Review*,Vol XXV, No.2, Winter, 1970.

Feil, Ernst. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Translated by Martin Rumscheidt. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Feil, Ernst. *Bonhoeffer Studies in Germany: A Survey of Recent Literature*. Edited by James Burtness. Translated by Jonathan Sorum. Philadelphia: International Bonhoeffer Society, 1997.

Green, Clifford J.. *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*. Revised Edition. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

Jones, L. Gregory. *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Grand Rapid: Eerdmass, 1995.

Kelly, Geffrey B.; Nelson, F. Burton. *Cost of Moral Leadership: the Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*. Wm B Eerdmans Pub Co, 2003

Kelly, Geffrey B.; Weborg, C. John (ed.). *Reflections on Bonhoeffer: Essays in Honor of F. Burton Nelson*. Chicago: Covenant Publications, 1999.

Marsh, Charles. *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer. The Promise of His Theology*. New YorkL Oxford University Press, 1994.

Marty, Martin. *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*. New York: Association Press, 1962.

Miller, Ed. Le Roy, L. Miller, and Stanley Grenz, editors. *Religionless Christianity: Bonhoeffer*. Chap. 5 in Fortress Introduction to Contemporary Theologies. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

Moltmann, Jurgen; Weissbach, Jurgen. *Two Studies in the Theology of Bonhoeffer*. NY: Charles Scribner's Sons, 1967.

Pangritz, Andreas. *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. Translated by Barbara and Martin Rumscheidt. Grand Rapids: Eerdmans, 2000.

Peter Vorkink, *Bonhoeffer in a world come of age*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

Rasmussen, Larry L; Bethge, Renate. *Dietrich Bonhoeffer*. Augsburg Fortress Publishers, 1990.

Ringma, Charles. *Seize the Day with Dietrich Bonhoeffer*. Lion Publishing PLC, 1994.

Timmerman, John H.; Hettinga, Donald R. (ed.). Bonhoeffer, Dietrich. '*Costly Grace*'. In *In the World: Reading and Writing as a Christian*. Second Edition. Grand Rapids: Baker Academic, 2003.

Von Loewenich, Walter. *Luther's Theology of the Cross*. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1976.

Wainwright, Geoffrey, Cheslyn Jones & Edwad Yarnold. *The Study of Spirituality*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

Weber, Manfred (ed.). *Bonhoeffer, Dietrich. Reflections on the Bible: Human Word and Word of God*. Translated by M. Eugene Boring. Peabody, MA.: Hendrickson Publishers, 2004.

Wind, Renate. *Dietrich Bonhoeffer: A Spoke In The Wheel*. Translated by Bowden, John. Wm B Eerdmans Pub Co., 1992.

Woelfel, James W.. *Bonhoeffer's theology: classical and revolutionary*. Nashville: Abingdon Press, 1970.

Wustenberg, Ralf K. *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Foreword by Eberhard Bethge. Translated by Doug Stott. Grand Rapids: Wm. B. Eerdman's, 1998.

Young, Josiah Ulysses. *No Difference in the Fare : Dietrich Bonhoeffer and the Problem of Racism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1998.

德文書籍：

Bonhoeffer Werke:

Gesamtausgabe der Dietrich Bonhoeffer-Werke in 17 Banden und 1 Ergänzungsband (Ed. Chr. Kaiser). Bethge, Eberhard; Feil, Ernst; Gremmels, Christian; Huber, Wolfgang; Pfeifer, Hans; Schönherr, Albrecht; Tödt, Heinz Eduard und Tödt, Ilse (Hrsg.). Gütersloher Verlagshaus, seit 1994.

_____ Bd. 1: *Sanctorum Communio*. 2. Auflage, 2005.

_____ Bd. 2: *Akt und Sein*. 2. Auflage, 2002.

_____ Bd. 3: *Schöpfung und Fall*. 2. Auflage, 2002.

_____ Bd. 4: *Nachfolge*. 3. Auflage, 2002.

_____ Bd. 5: *Gemeinsames Leben / Das Gebetbuch der Bibel*. 2. Auflage, 2002.

_____ Bd. 6: *Ethik*. 2. Auflage, 1998.

_____ Bd. 7: *Fragmente aus Tegel*, 1994.

_____ Bd. 8: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, 1998.

_____ Bd. 9: *Jugend und Studium 1918-1927*. 2. Auflage, 2005.

_____ Bd. 10: *Barcelona, Berlin , Amerika 1928-1931*. 2. Auflage, 2005.

_____ Bd. 11: *Okumene, Universität , Pfarramt 1931-1932*, 1994.

_____ Bd. 12: *Berlin 1932-1933*, 1997.
_____ Bd. 13: *London 1933-1935*, 1994.
_____ Bd. 14: *Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935-1937*, 1996.
_____ Bd. 15: *Illegale Theologenausbildung Sammelvikariate 1937-1940*, 1998.
_____ Bd. 16: *Konspiration und Haft 1940-1945*, 1996.
_____ Bd. 17: *Register und Ergänzungen*, 1999.
_____ Ergänzungsband: *So ist es gewesen. Briefe im Kirchenkampf 1933-1942 von Gerhard Vibrans aus seinem Familien- und Freundeskreis und von Dietrich Bonhoeffer*, 1995.

Gesammelte Schriften. Bethge, Eberhard (Hrsg.) Vol. I-IV. München: Kaiser Verlag, 1958-1961.

Letzte Briefe im Widerstand. Aus dem Kreise der Familie Bonhoeffer, Bethge, Eberhard; Bethge, Renate (Hrsg.). Gütersloh, 4. Auflage, 1997.

Ethik. Tödt, Ilse; Tödt, Eduard; Feil, Ernst; Green, Clifford (Hrsg.). (KT 161. Kartonierte Ausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke Band 6). KT Kaiser Taschenbücher. 1. Auflage, 1998.

Bonhoeffer Brevier. (Ed. Chr. Kaiser). Dudzus, Otto (Hrsg.). Gütersloher Verlagshaus, 9. überarbeitete Auflage, 2002.

Behutet und getröstet wunderbar. Gebete. Weber, Manfred (Hrsg.). Gütersloher Verlagshaus, 2. Auflage, 2003.

Gemeinsames Leben. Müller, Gerhard Ludwig; Schöherr, Albrecht (Hrsg.). GTB Gütersloher Taschenbücher, 27. überarbeitete Auflage, 2004.

Nachfolge. Kuske, Martin; Tödt, Ilse (Hrsg.). (GTB 455. Kartonierte Ausgabe der Dietrich Bonhoeffer Werke Band 4). GTB Gütersloher Taschenbücher, 2. Auflage, 2005.

Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft.

Dietrich Bonhoeffer

德國神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer 1906-1945）誕生於一百年前，在六十一年前，他以叛國罪被處死於納粹的絞刑台。他是一位信仰者，一位行動者，一位先知，也是二十世紀難得一見的殉道者。在二〇〇六年，全世界慶祝著他百歲的冥誕，紀念一個百歲卻永遠不老的信者。他那吉光片羽般的深刻神學反思，活在許許多多人的心裡，啓迪著神學思考，餵養著饑渴慕義的心，激勵著人們，以犧牲的決心，將信仰化爲行動。

台灣的基督教面對許多新的衝擊與挑戰，關於潘霍華的討論仍未間斷。關懷的重點，則逐漸由他的行動與委身，轉移到他的靈性與內在力量。在香港，他的遺著《倫理學》被譯成了中文，讀者群不再只有限制在基督徒當中。我們不免期待有更多討論潘霍華的漢語著作出現，將這樣的對遇經驗寫下來。周學信老師的書，可說是在這樣的期待中，所結出來的一顆令人欣喜的果實。

—— 台南神學院專任講師 王貞文

華人教會的敬虔傳統向來不墜，只是在世俗化的浪潮底下，亦難免不受搖動，潘霍華所言的追隨與順服不啻是對症下藥。而屬靈操練又不獨是一種個體內在的修爲，在當中我們被要求進到世界之中去有份於耶穌基督的苦難。這是華人教會需要不斷學習的功課。周老師此書最有意義的乃是，他沒有把潘霍華所講的屬靈操練跟政治行動分割開來，反之，他指出了兩者之間的密切關係。

香港信義宗神學院副教授 鄧紹光

Mod:E PRO®
ISBN 957-0471-67-0
9 789570 471670
00250
書號：TH0038
華神出版社 出版