界限與倫理

潘霍華的倫理神學

第二版

鄧紹光 著

教會倫理系列

本系列標示倫理的本質乃是教會性的，只有教會這一信仰群體能闡明及具體展現何謂倫理。倫理之首要任務，也就是使教會成為教會，使神在基督裡藉聖靈所更新的新群體得以確立。因此，聖經作為教會最重要的文獻，神學作為教會對自身本質與使命之思索，必然有一個與教會息息相關的倫理向度。本系列嘗試從聖經及神學角度，探討教會倫理的要義及其聖經根據，希望有助讀者開拓視界、加深認識教會自身的倫理本質，進而在實踐上活現神所要成就的倫理新人性。

本書簡介

本書以界限與倫理為主線來解讀潘霍華的社群神學，這種神學又可稱為倫理神學。在基督的生命和行動中，表明每一個人都應該是與他人共在且是為他的。基督是界限、他者、中介、中間，這首先卻是見於教會—群體，使得教會—群體成為社群的、倫理的，從而有分於基督的生命，擔當世界的苦難與罪孽。

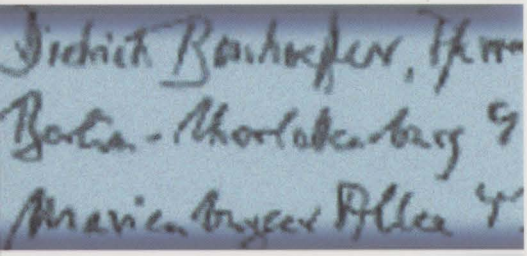
全書分為四部分。第一部分為導讀，指出潘霍華的神學實為[illegible]限與教會—群體的倫理神學；第二至第四部分則依次闡釋潘[illegible]中期和後期的作品。潘霍華一生的思想，可以基督論來貫串起來，是一種基督論式的社群或倫理神學，只是其早、中、後期的輕重各有不同，愈是後期這方面則愈形吃重、愈是明顯，而以《倫理學》和《獄中書簡》為其成熟及精彩的成果。

ISBN 978-988-97573-7-3
9 789889 757373
BTS-036

香港浸信會神學院出版

教會倫理系列

1 曹偉彤 《敘事與倫理》 (2005)
2 鄧紹光 《界限與倫理》 (2006)
3 黃福光 《舊約倫理》 (2007)
4 孫寶玲 《新約倫理》 (2009)



作者介紹

鄧紹光

1994年獲蘇格蘭聖安德烈大學哲學博士，專治德國神學家莫特曼；早年先後於新亞研究所、中國神學研究院獲哲學碩士（主修中國哲學）及道學碩士。

曾任中國神學研究院神學副講師（1994-96）、信義宗神學院神學與文化副教授及艾德香教席（1996-2002）、香港浸信會神學院基督教思想（神學與文化）副教授（2003-2006），現為本院基督教思想（神學與文化）教授。著有*God's History in the Theology of Jürgen Moltmann*（1997），《終末·實踐·教會：莫特曼的盼望神學》（1999），《詞語破碎處：言離道斷的神哲學反思》(2007)、《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形上學的批判意涵》(2009)、《教會不在場：崇拜、宣講與牧養的再思》(2009)。

研究興趣除莫特曼、潘霍華、德國神學與中國哲學之對話比較，以及後現代哲學的神學意涵外，近年更涉足神學方法、神學解釋聖經，以及神學的教會實踐意涵等研究。哲學及神學論文散見中、港、台三地之學術期刊。

教會倫理系列 2

界限與倫理

——潘霍華的倫理神學

作者：鄧紹光
編輯：何保賢　姚志華
設計：ABC Arts Centre
排版：從心會社有限公司
出版：香港浸信會神學院
香港西貢北西澳年明路一號
電話：(852) 2715 9511
傳真：(852) 2761 0868
電郵：bts-inquiry@hkbts.edu.hk
網址：http://www.hkbts.edu.hk
二〇〇六年十二月第初版
二〇一一年五月第二版

Church Ethics Series 2

Boundary and Ethics:

The Ethical Theology of Dietrich Bonhoeffer

Author: Andres Siu-kwong Tang
Editors: Ernest Ho Joseph Yiu
Cover Design: ABC Arts Centre
Layout: Soul-Mate Company Limited
Publisher: Hong Kong Baptist Theological Seminary
1 Nin Ming Road, Sai O,
Sai Kung North, N.T., Hong Kong.
Tel : (852) 2715 9511
Fax : (852) 2761 0868
E-mail : bts-inquiry@hkbts.edu.hk
Website : http://www.hkbts.edu.hk
First Edition: December 2006
Second Edition : May 2011

Cat. No. BTS-036
ISBN 978-988-97573-7-3

我倫理地跟他者關聯，
所以我存在。

——格 林
（Clifford J. Green）

目錄

自序

眼前這份書稿，收的是筆者近十年研讀德國當代神學家潘霍華（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945；另譯朋霍費爾）的事業學問後所先後撰寫的文章。第一篇寫的是《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）中受苦的上帝，時為 1996 年 8 月。最後一篇寫的是《倫理學》（*Ethics*）的神學思想，寫於今年 7 月。兩篇文章寫的都是潘霍華後期的神學思想，但寫作時間卻前後相距十年之久。

十年時間雖然不算長，這是相對來說的。在法國的年鑑歷史學派眼中，十年不過一瞬；可是，就個人來說，人生又可以有多少個十年呢？單就這份書稿的寫作歷程來說，的確是用上了十年，然而，寫作之前的相關接觸、閱讀、了解，甚至某種存在的遭遇，卻又是另一個十年。故此，若從這份書稿的文字切入，追尋文字的作者過去曾經與潘霍華碰面的日子，自然可以鋪排展示筆者個人在這段時期生命故事的軌跡。然而在這裡，筆者無意過度離開潘霍華而繞纏於自己個人遭遇的感觸，卻要藉著當中相干的事件指出了解一個神學家的不二法門，惟時間與耐力而已。客觀來說，是時間；主觀來說，是耐力。二者實只是一。

1996 年 8 月，我離開中國神學研究院，轉到林蔭茂盛的信義宗神學院任教。就在這個時候，我在山上撰寫了第一篇討論潘霍華這位信義宗神學家的文章。但是，孕育這篇文章的地方卻不是信義宗神學院，而是中國神學研究院。那是同一年的春天，因為被安排在教員會作學術匯報，我就想到可以借用我所熟悉的莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-；另譯莫爾特曼）來疏解潘霍華《獄中書簡》中難解的受苦的上帝。現在看來，這篇文章雖然不差，但因為沒有意識到該以《倫理學》

為思想背景來解讀來自獄中的書簡，所以還是不夠深刻。

這篇文章完成後，我就回到研讀潘霍華的早期神學的路上。1996 年的秋季，我在信義宗神學院講授當代神學課程，專讀剛出版的英譯校勘本《行動與存有》（*Act and Being*），然而，學生卻不明所以。翌年的夏天我寫了一篇文章，講解潘霍華的博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）。從潘霍華的思想終點回到其原來的起點，其實並非一種悔悟回轉的表現，更多的是延續自己早在 1995 年對潘霍華早期神學的研讀和教學。

1995 年 2、3 月間應中國神學研究院延伸部之邀開課，選擇了以「潘霍華的早期社群神學」為題教學，共六課，結果按著原典只講了《聖徒相通》的一部分。由於消化不夠透徹、講解技巧拙劣，教學成果並不理想，筆者至今仍然有愧於當時的學生。後來同年秋季在校本部以導修方式再開設及講授同一課程，轉以《行動與存有》為講解討論之重點。我很早就主張並且實踐教學與研究兩條腿走路的理念。沒有這些教學，後來不可能寫出解讀潘霍華早期著作的文章，更不可能以之來跟當代新儒家牟宗三的哲學對比。反過來說，也是一樣，即沒有研究寫作，也不可能在教授潘霍華的思想時遊刃有餘。筆者在 2002 年春（2 月至 4 月）於信義宗神學院晚間的信徒神學課程教授「神學專題研究」科目，講解潘霍華時就有這種體味。

筆者下定決心，要對潘霍華的神學進行教學與研究並行的實踐，還可追溯至更早之前的三個片段：1991 至 1994 年於英國進修博士學位、1990 年春季於中國神學研究院修讀「神學（四）」的課程，以及 1986 年夏天參加福音閱覽室舉辦的「潘霍華著作研讀課程」。記憶所及，福音閱覽室這個課程可能是香港的華人教會首次舉辦的，參加者眾。遺憾的是，筆者當時歸信基督不過幾年，學識淺薄，聽講就如過眼雲煙。當日也沒有甚麼現成的漢語文章介紹潘霍華的神學

思想，以及指引進入其豐富的信仰反省之中，結果平白失去了深化認識潘霍華的機會，回想起來深感不是味兒。到了念神學的日子則好一點。道學碩士二年級時修讀最後的神學科目，課程指定要閱讀潘霍華的《聖徒相通》。雖然現在我並不以為念教會論必須要讀這書，但當時我卻因此而頭一次從頭到尾看完潘霍華的一本著作，並且是頭一次把潘霍華的博士論文翻過一遍。遺憾的是，筆者生性愚鈍，當時對《聖徒相通》只留下一個浮光掠影的印象，感到當中極為重要的乃是社群（community）這一概念而已。

在念博士學位的時候，筆者發現莫特曼也做過潘霍華的研究，而且他的《被釘十字架的上帝》（*The Crucified God*）多次提及和引述潘霍華，引起我重新注意潘霍華，於是開始尋找研究潘霍華神學思想的專家著作。記得那次在聖安德烈斯大學（University of St. Andrews）的圖書館發現格林（Clifford J. Green）已經出版的博士論文，只是翻過幾頁就興奮不已，因為當中指引了一條進入潘霍華思想的通道，讓人豁然開朗，頓然了悟潘霍華的核心關注。這個時候，筆者心中起念，要在完成學業後回港從事潘霍華的研究，把這個曾經一度為香港華人教會經常掛在口邊的神學家的思想認識清楚並著文闡釋介紹，以及開課講授，讓更多人能撇除片面的印象，體味其深邃的神學。起念不過一瞬，但實踐起來卻非得十年不辦。

事實上，筆者毫不諱言地要指出，過去香港華人教會在二十世紀八十年代，因著政治和社會變遷而高呼學效潘霍華承擔祖國苦難的情懷，卻從來沒有人進到他的信仰反省和神學思考去理解其行動背後的根據。[1] 當然，即或有指出了潘霍

---

1 關於香港華人教會對潘霍華的詮釋，可參拙作：〈從潘霍華著作的中譯談到香港華人教會對其思想的掌握〉（一）至（五），《時代論壇》第578期，1998年9月27日；第579期，1998年10月4日；第580期，1998年10月11日；第582期，1998年10月25日；第583期，1998年11月1日。

華的擔當實踐實在是以耶穌基督擔當的生命與行動為基礎，也不必然可以叫更多的基督信徒不會像昔日德國的小資產階級的信徒那樣逃避該當承擔的責任。然而，一切的行動若缺乏信仰的根據，只高舉個人英雄的行徑以求感召眾人追隨，恐怕不單遠離信仰，且更是製造偶像。這對我們的生命，又有甚麼助益？

生命的成長，固然是透過他者而得以可能；學問的累積建立，又何嘗不是？這二十年來，許多師長、同輩、學生，無論正面積極地還是反面消極地督促、批評或是回應，都叫筆者在學問的領域內未致輕率造次。時間過去了，但並不表示留下來的文字必然值得細讀；倒是因為這些文字早已嵌入我自己這段歲月的生命之中，教我莫失莫忘。即或如此，筆者仍然感激一切讓這份書稿得以成就的人物事情。在這些曾經或是充滿色彩，或是灰色難過的日子中，我的研究和教學歷經了幾個不同階段——曾經在獅子山下的中國神學研究院待過兩年，在道風山上的信義宗神學院生活過六年半，如今又落腳於馬鞍山山腳下的香港浸信會神學院。就這份書稿來說，相當部分的文章完成於道風山上那六年半的生涯，所研究的是潘霍華的主要著作。至於在香港浸信會神學院這三年多，倒是作些補寫的工作居多，包括潘霍華早期與哲學的交涉、對海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）的閱讀，或是中期的講課或聖經查考：宣講、牧養關顧、試探，以及後期的《倫理學》，當然還有對潘霍華的生平遭遇的解讀。[2] 筆者一方面感謝這些神學院容讓筆者在教學事奉期間可以自由地對潘霍華研讀和寫作，另方面也回味那些與其他神學老師一同切磋討論的日子。

---

2 限於本書篇幅及主題，下列文章未及收入，敬請讀者注意：〈潘霍華是誰？——《力阻狂輪——潘霍華生命史》精要解讀〉，《曠野》第 136 期（2005 年 8 月），頁 14-15；〈認識潘霍華：以《追隨基督》為切入點〉，《校園》（2006 年 3、4 月號），頁 66-70；〈追隨・承擔・悲劇：對潘霍華生命的敘事式引述〉，《獨者》第 11 期（2006 年春夏），頁 91-106；〈潘霍華的

最後，收在這裡的文字，部分曾在不同的期刊、雜誌、週報或文集中刊登過，實在感激那些容許拙作刊出讓人閱讀的主編朋友。說實在，每篇文字的印行，都激勵筆者繼續努力，把潘霍華神學思想中的不同面貌展現出來。這次的收集，全都經過筆者和書稿的編輯潤色和修訂，有些甚至相當程度增寫過，雖然如此，但每篇文章的論題、論據及推論均無改變，一仍其舊。此外，也在每篇文字的注腳部分交代了原文的章題及出處，敬請讀者留意。文章長短不一，深淺也各異，彼此之間亦略有重複，讀者自己可按需要來閱讀。全書分為四部分。第一部分為導論；第二至第四部分則闡釋潘霍華早期、中期和後期的作品。至於分期的緣由，則主要是追隨學界大多數學者共同的看法，也有一點方便的味道在內。早期與中期之間的分別，除了在學理上有一基督論突出的發展外，也出現了一次潘霍華自身生命存在的轉向。至於從中期轉到後期，固然涉及了潘霍華對自身政治行動的神學反省，但同時是他一次總結性地以基督論來思考整個倫理的嘗試。筆者這樣的解說，意味著潘霍華一生的思想，都可以基督論來貫串起來，可說是一基督論式的社群神學，只是早、中、後期的輕重各有不同，而愈是後期則愈形吃重、愈是明顯。即使潘霍華整個神學可以如此理解，這份書稿仍然不是一以貫之；當中的文字容或彼此呼應，但更多反映的，倒是筆者個人研究潘霍華的偏好而已。

生命與學問，都總是成就於社群之中，如經上所記：「萬事都互相效力」。潘霍華豈不是說過：「我們都很容易高估自己的工作與行動的重要性，相較來說，我們只不過是透過

宣講〉，《山道期刊》卷五第二期（2002 年 11 月），頁 51-65；〈潘霍華的靈性關顧〉，《山道期刊》卷六第二期（2003 年 11 月），頁 71-86；〈情慾與靈性的試探〉（一）至（六），《基督教週報》第 2093 期，2004 年 10 月 3 日；第 2094 期，2004 年 10 月 10 日；第 2095 期，2004 年 10 月 17 日；第 2096 期，2004 年 10 月 24 日；第 2097 期，2004 年 10 月 31 日；第 2098 期，2004 年 11 月 7 日。

他者而成為自己。」[3] 但願這份書稿中的文章，可以成為一個通道，讓讀者進入潘霍華的神學思想之中，最終而可自由翱翔。

是為序。

鄧紹光

2006 年 8 月 27 日

香港 · 西貢北 · 西澳

3 轉引自 John W. Matthews, *Anxious Souls Will Ask: The Christ-Centered Spirituality of Dietrich Bonhoeffer* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), xiv。

第一部分

導論

1

界限・倫理・教會—群體

一

這本書稿取名《界限與倫理：潘霍華的倫理神學》，除了嘗試以此來概括當中所收集的文章之外，更希望能藉此來表明潘霍華整個神學思考的主要特色。「界限與倫理」這一名稱，其實是用來進一步解釋「潘霍華的倫理神學」的意思。即是說，潘霍華的神學乃是一種倫理的神學；對他來說，神學只有一種，即基督信仰的神學就只是倫理的神學。但為甚麼神學就只是倫理的神學呢？這就涉及界限的問題了。當神學以倫理為其本質，那其實表示神學乃是界限的生命的學問，因為在這裡，倫理是以界限為其結構的。然而，我們必須嚴正地指出，神學就其本性來說，必然是界限的學問，故此而為倫理的。

神學，可以首先是上帝論，但也包括關乎一切實在的討論。不但上帝是倫理的，並且人也是倫理的。不但上帝論是倫理學的，並且基督論、人性論、教會論等，都是倫理學的。當然，上帝以外的一切之所以是倫理的，乃在於上帝首先是倫理的。在這裡，我們要補充的是，這裡所說的，是存有論上的倫理，意即上帝以倫理為其自身之本性，並因此而使得上帝以外的一切，其本性均是倫理的。再進一步，我們可以這樣說，因為在存有論上，上帝以倫理為其本性，或上帝的本性是倫理的，所以神學——對上帝的言說，也必得是倫理的，意即人言說上帝必得以上帝為界限來進行，而不得越過人自身的界限代替、代表上帝言說上帝自己。人只有

在上帝向人言說祂自己之後，方才可以就這一上帝對人之言說，而以人之言說重複言說之。當作為界限之上帝向我們言說，這言說可稱之為倫理的言說，是一位與我們不一樣的主體向我們言說其自己。就這倫理的言說而如實地思考，這就是倫理的神學。

無疑，潘霍華自己並沒有使用倫理神學（ethical theology）一詞，但我們認為他從博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）開始就已經以倫理界限的格局來思考基督教信仰。並且，潘霍華如此思考基督教信仰，主要不是為了處理各種倫理議題。我們並不贊同畢納斯（James Burtness）下述的看法：「〔……〕潘霍華，或許是無意識地，掙扎努力地去形構一種神學，這種神學在每一方面都為倫理的關注、議題和問題所滲透。」[1] 潘霍華首先所關心的並非一般的倫理議題和抉擇，他有意識地所講的倫理，首先乃是存有論上上帝與人之間因著界限而來的差異。當然，這樣的一種倫理的神學，其與一般的倫理議題和抉擇不必然是彼此對立或互不相干的。然而，兩者在層次上卻是互有分別的。前者關心的是神學本身的特性，以及神學的主題內容（subject matter）的結構，因此，所要講的倫理乃神學的倫理特性、神學的主題內容的倫理結構。這可說是基礎性的。至於後者，則無論如何必然預設某種神學作為其起點，或是其所援引的資源之一。潘霍華念茲在茲，全在神學的倫理本性一事之上。

二

潘霍華的《聖徒相通》與其大學講授資格論文《行動與存有》（*Act and Being*）是一脈相承的，奠定了一種以界限為

1 James Burtness, *Shaping the Future: The Ethics of Dietrich Bonhoeffer* (Philadelphia: Fortress, 1985), 25.

社群結構的神學思想。由於界限作為社群的結構，乃是倫理的，故此潘霍華這兩本論文當中的神學思想，實在是朝著倫理神學的方向而開展出來的。格林（Clifford J. Green）則按著潘霍華在《聖徒相通》表示要形構「一種特別的基督教社群哲學」（"a specifically Christian social philosophy"），而提出以「社群性神學」（a theology of sociality）來指涉潘霍華的整個神學思想，特別是他早期的兩本論文。[2] 然而，我們同時注意到潘霍華的早期社群性神學，並未完全地以基督為中心而建構起來，而只能說是一種邁向基督論式的倫理神學而已。不過，話得說回來，若沒有這樣的一種以界限為社群結構的神學方向為指引或架構，即使首先以基督論來開展倫理神學的討論，亦不必然是界限式的基督論，以及倫理神學。因此，潘霍華早期的兩本論文跟其中期的講課：「創世與罪」〔後整理出版為《創世與墮落》（*Creation and Fall*）〕及「基督論」〔後整理出版為《基督中心》（*Christ the Center*）〕，實在具有不可分割的關係。簡單來說，兩者可以是一種形式與內容的關係，意即界限的倫理神學必然是一基督論式的界限倫理神學，反過來也是一樣，基督論必然是一界限倫理式的基督論。

潘霍華早期的神學思想有兩個神學觀念，在日後的發展中日益重要，於《倫理學》（*Ethics*）及《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）臻至高峰。這兩個觀念互有關連，分別為代替性／代表性行動（vicarious representative action）及基督以教會－群體的方式存在（Christ existing as Church-Community）。簡單來說，基督成人身，並且受死復活，乃是一種為他的代替性／代表性行動，由於這種行動乃是代替性／代表性的，故此在本性上是與他者共在並且是為他的（being-with-and-for-other）。一方面這涉及了基督的存有與行動的關

2 Clifford Green, "Human Sociality and Christian Community," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 113.

係。這意味著基督的存有並非可以離開其行動而可認識和了解，而且其行動亦必然是不能離開其本性而得以可能的。另一方面這種代替性／代表性的行動，既是上帝要與人和好的動作，也是人要活出的生命。如此一來，基督就是建立教會–群體，並且自身乃是這教會–群體的內在法則、基礎，故此潘霍華說基督以教會–群體的方式存在。這意味著基督的生命和行動乃是代替性／代表性的、共在與為他的，也表明其生命與行動具體而可見於教會–群體的生命與行動。這並非把基督與教會–群體完全等同起來，而是說，基督的生命與行動必然成就那相應於其生命與行動的教會–群體。

由於離開基督別無回歸上帝，以及與他人和萬物和好合一的途徑，因此基督成為我們唯一的中介、中間。這中介、中間亦是界限、他者。離開這界限、他者的中介、中間，我們不可能跟弟兄姊妹連繫而成一體，也不可能服事異己的鄰舍，因為這從死裡復活的基督限制了人的道對異己的殺害。只有復活的基督才能使得倫理成為可能。他既是限制人自我無限擴張的界限，復亦是使人跟上帝、他人與萬物從分裂中重建一體的中介，而這首先可以藉著聖靈的工作而落實於教會–群體。是以，倫理是界限、中介的，倫理是基督論的，倫理是教會–群體的。倫理，首先是生命的學問，是一種基督論式的界限、中介的學問，是一種基督論式的教會–群體的學問。生命若離開了基督，就變成不可能了。但這個基督並非孤獨、自存的；基督以教會–群體的方式存在，所以個體生命之所以可能，全在於這個個體被基督呼召成為教會–群體的一分子。潘霍華的《追隨基督》（*Discipleship*）與《團契生活》（*Life Together*）即著墨於此。

最後，不能不提及的，整個潘霍華的倫理神學，從基督的代替性／代表性的生命與行動來看，是以擔當為其核心的。基督擔當我們的罪孽，追隨祂的門徒也當擔當弟兄姊妹的罪孽，甚至世人的罪孽。門徒被呼召追隨基督，要被轉化

塑造成擔當的生命、活出擔當的生命。這種擔當的生命不單是信仰群體內的，更是政治的。在社會中活出基督的形象，或者說，在社會中的生活能符合基督的形象，一言以蔽之，就是以擔當的行動來達至與基督的形象相符合。那麼，這擔當是甚麼意思？簡單來說，教會－群體的擔當行動，只是一種承擔罪孽的行動，一種寧願自己與上帝分離也要叫人與上帝和好的行動，一如耶穌基督在十字架上的舉動那樣。潘霍華的承擔倫理的神學，到了《倫理學》和《獄中書簡》有很成熟及精彩的發展。在這兩本文集及信簡中，潘霍華展示的神學乃是公共的，因而其所講的倫理也是公共的，因為對他來說，如前文所言，神學乃是倫理的。但這種公共乃是基督論式的公共，而非撤除學科或信仰界限後的公共，不是最大公因數的公共。這種公共不是上帝對我們的公共社會有多適切，卻是倒過來，我們的公共社會對上帝有多適切。基督論式的公共，就是說，在基督的生命和行動中，表明公共的社會應當是擔當的社會，當中的每一個人都應該是與他人共在且是為他的。這如何可能呢？以基督為界限、他者、中介、中間，方才可能。然而，這一公共，首先卻是見於教會－群體，因為基督以教會－群體的方式存在，說明了基督這一限界，如何成就一個活出擔當生命的倫理的教會－群體。是以，界限與倫理，既是基督論式的，亦是教會論式的，因而是基督論的－教會論的或是教會論的－基督論的。此即是潘霍華的倫理神學。

2

點題的介紹

當代德國神學家潘霍華，在地上只活了三十九年，相對於巴特（Karl Barth, 1886-1968）、布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）、卜仁爾（Emil Brunner, 1889-1966）、蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965，另譯田立克），他實屬英年早逝。神學界常設問：若活到今天，潘霍華的成就可會如何？蘇兒（Dorothee Sölle, 1929-2003，或譯左勒）嘗說：潘霍華是帶領我們進入第三個一千年的其中一位德國神學家。[1] 他實在任重道遠。

二十世紀六十年代，神死神學、世俗神學紛紛向潘霍華致意，以其《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）為新一代的神學先聲。當「激進的神學」隨著「激進的年代」的淡出而過去，潘霍華不再屬於七十年代的神學舞台。然而，今天我們若要好好認識潘霍華，當年兩本對他的經典研究仍是不容錯過。它們分別是格林（Clifford J. Green）的《基督與人性的社群性：迪特利希・潘霍華的早期神學，1927-1933》（*The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933*）[2] 及菲爾（Ernst Feil）

---

* 本文曾以〈我讀潘霍華〉為題，刊於《基道閱讀》創刊號（香港：基道出版社，1997 年 9 月），頁 20-21。蒙允採用並經修訂增寫。

1 見 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), 封套底頁。

2 (Missoula: Scholars, 1975). 此書已經修訂並於 1999 年出版：*Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)。

的《迪特利希・潘霍華的神學》(*The Theology of Dietrich Bonhoeffer*)[3]。這兩本原初都是博士論文，並同時在上世紀六十年代末完成並於七十年代初出版。從今天的角度回望，格林及菲爾的研究成果預示了日後理解潘霍華神學的方向，可惜潘霍華的神學要到八十年代末九十年代初方才受到重視，距離兩本書原初出版至今不覺已有二十多年了。

潘霍華神學一以貫之的是「社群性」(sociality)，進一步開展則為「他者的優先性」(the priority of the Other)。因此，我們亦可斷言其神學乃倫理的神學。意即基督教神學的本性乃倫理的。「社群性」、「他者的優先性」無不指向一倫理的向度。霍爾德(Wayne Whitson Floyd, Jr.)於 1988 年出版的博士論文《神學與他性的辯證：論讀潘霍華與阿多諾》(*Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno*)[4] 和馬茨(Charles Marsh)在 1994 年出版的《重申迪特利希・潘霍華：他的神學的應許》(*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of his Theology*)[5]，特別針對備受忽略的潘霍華早期神學，突顯其對現代與後現代世界的意義，特別是個人與社群的關係。他們不但把研究潘霍華神學的水平推上層樓，並且在跟德國法蘭克福學派(Frankfurt School)哲學家阿多諾(Theodor W. Adorno, 1903-1969)、法國現象學家列維納斯(Emmanuel Levinas, 1906-1995)甚至德里達(Jacques Derrida, 1930-2004)對比下，深化了潘霍華於當代文化的適切性，[6] 而尤可見於「他者的優先性」這一觀點的發掘。於是，

---

3 trans. Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress, 1985). 此書原以德文撰寫，於 1971 年出版，經作者高度濃縮及修訂後始被譯成英文。

4 (Lamham: University Press of America, 1988).

5 (Oxford/New York: Oxford University Press, 1994).

6 參 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*；Elias Bongmba, "The Priority of the Other: Ethics in Africa—Perspectives from Bonhoeffer and Levinas," in *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transmission*, ed. John W. de Gruchy (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 190-208；Wayne Whitson

潘霍華乃得以重返九十年代乃至廿一世紀的神學舞台。[7]

究竟，潘霍華的神學是怎樣的？馬茨下述一段說話，精簡地道出了其神學的要緒：

> 潘霍華之整個神學可被理解為致力透過耶穌基督的復和工作，來解釋上帝身分的連續性及人的身分的連續性。潘霍華深信現代性高抬思想自我（thinking self）或主體，對了解耶穌基督、社群，以及自我帶來令人反感的後果。在神學上，這會引致危害啟示的權威和優先性；在社群存在上，這會導致個別自我對他者的吞沒。潘霍華的陳述：「以社群方式存在的基督」（Christ existing as community）、「基督中心」（Christ the centre）、「作為實在的基督」（Christ as reality），及「為他者的耶穌」（Jesus as the one for others），全都是顯明基督論地描述人的社群性如何肯定真正的關係，如何在建構世界的自我以外，提供一另類的自我和他者的看法。[8]

或許，下述對潘霍華神學寫作的一些點題，仍有助一般讀者於漆黑中摸索前路。如果說潘霍華的博士論文《聖

Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, in *Act and Being*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 11；Hans-Richard Reuter, Editor's Afterword to the German Edition, in *Act and Being*, by Bonhoeffer, 179。

7 美國 Fortress 出版社於 1996 年起出版英語版潘霍華著作全集的校勘本，在國際潘霍華學會英語組的推動下，可以想見未來研究潘霍華神學的熱鬧情況。漢語學界亦於 2006 年 3 月 17 至 18 日在台灣中原大學宗教研究所舉辦「基督與世界：潘霍華與漢語神學」國際學術研討會，並成立漢語學界的潘霍華學會，期望進一步促進交流和研究潘霍華的神學。

8 Charles Marsh, "Dietrich Bonhoeffer," in *Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, second edition, ed. David Ford (Oxford: Blackwell, 1997), 42；中譯可參：馬什（按：即 Marsh 另一譯名）：〈朋霍費爾〉，載《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》，福特編，董江陽、陳佐人譯（香港：道風書社，2005），頁 49。馬茨這篇文章是了解潘霍華神學思想的上佳入門。

徒相通》（*Sanctorum Communio*）意欲以社群性此一觀念建構神學，重視人的他者（Human Other），那麼，他的教授資格論文《行動與存有》（*Act and Being*）就強調神聖的祂者（Divine Other），批評哲學及神學在知識論上及人性論上的自我中心性。這一「他者優先性」的觀點進一步在《創造與墮落》（*Creation and Fall*）及《基督中心》（*Christ the Centre*）中被確立於上帝在耶穌基督裡的啟示：為他（being for others）。

被稱為三部曲的《追隨基督》（*Discipleship*）、[9]《團契生活》（*Life Together*）及《倫理學》（*Ethics*）則挑戰信徒去回應耶穌基督的呼召，於具體的生活中同時獨處和共同生活，擔當這個世界的罪孽，而非嚮往另一世界，因為道成肉身的事件把這個世界轉化成與上帝不即不離。潘霍華的最後書信《獄中書簡》以斷簡非系統形式表達了他對成熟及齡的世界的關注；基於潘霍華對耶穌基督十字架事件的了解，他一舉批判了宗教時代的運作上帝觀及現代性的自我中心權力觀。

除了上述所介紹的專著外，要想在短時間內對潘霍華的思想有全面而概括的認識，除上文所引馬茨的〈迪特利希・潘霍華〉（"Dietrich Bonhoeffer"）一文外，亦可參考顧之爾（John W. de Gruchy）的〈潘霍華〉（"Bonhoeffer"），[10] 以及他所編輯的文集《劍橋迪特利希・潘霍華手冊》（*The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*）。[11] 此外，尚有顯淺易讀，介紹潘霍華的生平事蹟與神學思想的入門書籍，下面列出的都是認識潘霍華事業文章的好幫手。

1. 周學信：《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下置之死地而後生的神學思想》。台北：華神，2006。此書集中介紹

---

9 值得注意的是保羅神學一段：〈耶穌基督的教會與門徒生活〉。門徒的生活並不跟信仰群體互相分割。

10 載 *The Blackwell Companion to Modern Theology*, ed. Gareth Jones (Oxford: Blackwell, 2004), 357-371。

11 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

潘霍華中後期的思想，尤其重視其靈性生命與政治行動之間的關係。全書共九章，不過十萬字。當中既有淺易的介紹文章，亦有深入細緻的剖析和討論。

2. 溫德（Renate Wind）：《力阻狂輪：潘霍華生命史》。陳惠雅譯。台北：雅歌，2004。溫德在有限的字數和篇幅中（中文本正文為二百一十二頁），不單勾劃出潘霍華的生平事蹟，更重要的是她同時交代相關的時代背景，以及潘霍華的身分掙扎。這本書為我們呈現一個充滿生命張力的潘霍華。

3. Plant, Stephen. *Bonhoeffer*. London/New York: Continuum, 2004. 若要找一本篇幅短小卻又能全面且到位的介紹潘霍華一生不同時期的神學，此書絕對是首選。作者扣緊歷史處境解讀潘霍華，更能透入他思想之原委。連索引只是 157 頁，又附進深閱讀書目，實在不容錯過。

4. Devine, Mark. *Bonhoeffer Speaks Today: Following Jesus at All Costs*. Nashville: Broadman & Holman, 2005. 此書以簡易筆觸把潘霍華的生平和靈性思想結合起來，篇幅雖短少，卻甚有洞見，對今日教會的信徒很有提醒。內容述及認識並實踐上帝的心意，信徒群體，信徒群體的見證與相干性，自由、受苦與盼望。

以上都只是點題。點題並非捷徑，只不過是一個把手、指引，好叫閱讀原典時有個方向，不致茫無頭緒。當我們能夠在原典中出入自如，自然可忘掉這一切，直面潘霍華。

第二部分

早期神學

3

論《聖徒相通》：個體與社群並建的神學

一、潘霍華神學的現代與後現代意義

今天，閱讀或研究潘霍華這位德國神學家的神學著作、思想，究竟有何意義？是否仍然有用？為甚麼還要閱讀、研究、講授、討論？撇除個別的知性興趣，他的神學跟今時今日的世界究有何相干？這是一個相干性、適切性的問題。然而，這樣的提問，卻是十分潘霍華式的。《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）的著名提問是：「今天，對於我們來說，基督教究竟是甚麼？或者說實在一點，基督究竟是誰？」[1] 潘霍華神學的相干性、適切性，全在於他對這一問題的解答。可是，他對這一問題的解答，卻又並非僅僅只是被囚期間憑空而來，跟其早期的神學思考截然無關的。剛相反，潘霍華早期所偏重純理論性的思想為他提供了框架視界來處理《獄中書簡》中的切實提問；同時，對此一相干性的問題的解答，即突顯出其早期神學的具體意義。由此，潘霍華的神學即有前後一貫的性格，而非如某些學者般認為首尾

---

* 本文曾以〈論潘霍華《聖徒相通》——個體與社群並建的神學〉為題，刊於《道風：漢語神學學刊》第 8 期（1998 年春），頁 227-251。蒙允採用並稍作修訂。

1 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald. H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 279. 中譯參許碧端譯：《獄中書簡》，九版（香港：基督教文藝，1999），頁 134；亦參高師寧譯：《獄中書簡》（成都：四川人民出版社，1992），頁 126。

不一，經歷突變。[2] 早年的格林（Clifford J. Green）和近期的馬茨（Charles Marsh）經過仔細研究分析，先後指出潘霍華神學的整體連貫性；[3] 基本上都以「社群性」（sociality）為母題（motif）來詮解其眾多作品所匯聚而成的神學思想。

要了解潘霍華神學的意義，就不得不扣緊「今天」是怎樣的世代來掌握。言下之意，必須置之於「今天」的脈絡中方才能夠顯明其相干性、適切性。那麼，「今天」究竟是一個怎樣的時代？

挖掘爬梳並細心閱讀潘霍華的所有作品，將發現其批判對象一以貫之：「自我中心化」的哲學和文化現象，由此即可見其神學的現代和後現代意義。相對於「自我中心化」，潘霍華的神學主張自然是「非自我中心化」、「去除自我中心化」。這不單只針對人的主體化，並且涉及上帝的主體化；故要糾正錯誤的人觀，就要正面地把人觀安立於確當的上帝觀之上。因此，馬茨就進一步指出貫徹潘霍華一生的神學事業乃「上帝的自我同一性（以及人的自我同一性）的延續性」的探究。[4]

---

2 如 John A. Phillips, *Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer* (New York: Harper & Row, 1967)。

3 參 Clifford J. Green, *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933* (Missoula: Scholars, 1975)，此書後經增訂再版：*Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999)；亦參 Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994)。事實上，德國許多神學家在建構他們的神學時都不是零碎拼湊的，而是經過深思熟慮後選定以某一母題或架構來統攝、發展一切教義，使得各項教義既各安其位，又緊密連結，構成一有機整體的「系統」。例子如巴特（Karl Barth, 1886-1968）的神人二元辯證、布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）的非神話化與存在地解釋、莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926- ）的辯證終末取向。

4 Charles Marsh, "Dietrich Bonhoeffer," in *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, second edition, ed. David Ford (Oxford: Blackwell, 1997), 42.

西方文化自文藝復興以來即出現「人的發現」的現象。人自覺自己與自然有別。在此之前，人並沒有意識人與自然的差異，因此也就沒有以人為中心來看待世界。可是，一旦人的知性不單被應用於分別外物之間的種種差別，且反過來察見己身與自然的不同，則無可避免地對這樣的一種分辨的知性能力予以肯定，亦由此而進一步高抬人的地位；因為在萬物之中，只有人才有這種能力。

奠定西方現代主體哲學基礎的笛卡兒（Réne Descartes），其名言「我思故我在」（I think therefore I am），正正表達了以人之「自我」為中心的思想，「上帝」與「世界」之存在都要以「我」的確定性為基礎方可被證明。雖然，當代法國哲學家福柯（Michel Foucault, 1926-1984）指出：「文藝復興的『人文主義』和古典的『理性主義』確實使人類在世界秩序中佔據一個特權地位，但是它們不能設想人」，[5] 要到十九世紀的「現代」，人才被確定為「知識主體和知識對象」，[6] 但這正正表示了人的中心性的高舉。人以自我再現（self-representation）的方式建立人的科學，確定自己為一反思與建構的主體。因此，福柯稱「人」是近期的產物。[7]

然而，按照潘霍華的神學思路，即使後現代哲學致力批判現代哲學的人本主義，但其本身也難逃陷於「自我中心」的困境。霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）謂：所有現代晚期和後現代致力嘗試把主體從超越的障礙中釋放出來，但是，一切這些試圖令主體脫離他律的舉動，到頭來只是讓主

---

5 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, 譯者佚名（New York: Vintage Books, 1973), 318。中譯引自劉北成編著：《福柯思想肖像》（北京：北京師範大學出版社，1995），頁 131。

6 Foucault, *The Order of Things*, 312.

7 Foucault, *The Order of Things*, 308.

體被囚禁在其自身之內，未能進至接觸真正的他者。[8] 超越個體的「超越」可以以種種面目出現，其作用是扮演當代另一法國哲學家李奧塔（Jean-Francois Lyotard, 1925-1998）所講的宏大敘事（metanarrative）的角色，統一多樣化的具體特殊性。[9] 精神、理性、上帝、主體、實體等，都是這種宏大敘事的名目，帶有同一化與均質化的作用，以泯滅個體之間的差異：自我不成自我，他者不成他者。可是，在否定宏大敘事的壓迫之餘，各個個體就各自為政，出現多元敘事的局面，結果走上了另類的原子式個體的現象。

英國神學家根頓（Colin E. Gunton, 1941-2003）就此提出一深刻的分析：現代與後現代為要確立特殊多元個體應有的位置，從而否定過往前現代那種高抬普遍一元及低貶特殊多元，並以後者取代前者的做法，結果造成多元個體散沙一盤的現象；弔詭的是，無孔不入的消費文化重新扮演了統一散亂多元的角色，帶來的卻是虛假的一體（false one）。[10] 自閉的自我跟虛假的一體，原來是同一銀幣的兩面。更值得注意的是，前捷克總統哈維爾（Vaclav Havel, 1936-）說：東方全權主義不過是西方資本主義的消費文化的倒影，[11] 都是以虛假的普遍同一為終局，分別只在於達至這一虛假同一的方式彼

---

8 Wayne Whitson Floyd, Jr., editorial footnote, in *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 39 n. 14.

9 參 Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massouri (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984)；島子譯：《後現代狀況：關於知識的報告》（長沙：湖南美術出版社，1996）；羅青譯：〈後現代狀況〉，載羅青譯著：《甚麼是後現代主義》（台北：五四書店，1989），頁 133-301；車槿山譯：《後現代狀態——關於知識的報告》（北京：三聯，1997）。

10 Colin E. Gunton, *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press , 1993), esp. chap. 2.

11 Vaclav Havel, *Open Letters: Selected Prose, 1965-1990* (London: Vintage Books, 1991), 260ff.

此有異。這兩者都不能建立起個體的真正個體性，個體要不是消融於政治之中的全權壓抑，就是喪失於文化之中的消費宰制，個體與個體之間只有透過權力或符號所建立的外在關係，於此，個體雖同一化於統一體之中，但仍然是孤絕的，與其他個體互相隔絕。

在這樣的一種文化景況底下，潘霍華的神學思想並未過時。「今天」還沒有走出潘霍華所關注的時代，我們仍然活在弔詭的局面底下，既為原子個體，又為大眾人（mass man，祈克果〔Søron Kierkegaard〕語），個體與群體皆非真實，都是虛假的。潘霍華的神學正好對應這種衍生自以我為主的文化，他所提出他者的優先性的神學向度，就是為了同時確立個體與群體。

二、《聖徒相通》的用心所在

1927年潘霍華呈交給柏林大學的博士論文《聖徒相通：對教會社會學的神學探究》（*Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*）被接納，後來巴特（Karl Barth, 1886-1968）憶述它為視野廣闊、深邃，是已出版討論教會問題中最有啟發性的作品。[12] 深究起來，潘霍華的論文並非單單討論教會，雖然這是主流正統的說法，[13] 更絕非援引社會學或社會哲學來分析教會的結構或內在動力。這是一本建立社群神學（Theology of Sociality）基礎的作品，[14] 結構十分複雜，觀念與論辯非常精細，不容易掌握，

12 Karl Barth, *Church Dogmatics* IV/2, ed. Geoffrey William Bromiley and Thomas Forsyth Torrance (Edinburgh: T & T Clark, 1956-1962), 641，轉引自 John W. de Gruchy, "Introduction: The Development of Bonhoeffer's Theology," in *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ*, ed. John W. de Gruchy (London: Collins, 1988), 3-4。

13 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 54; *Bonhoeffer*, 19-20.

14 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 53; *Bonhoeffer*, 19.

因此不單惹來重重誤解，且嚴重地受到忽視。[15] 另一方面，格林的提醒亦是值得注意的：《聖徒相通》的副題的確涉及教會，書中過半篇幅討論教會，都是不容爭辯，不可掩面不顧的；只是，更重要的是，這些討論有其神學佈置，都是內在於一套社群神學的發展之中來處理的，這才是潘霍華的用心所在。[16] 格林甚至指出，「社群性」這一獨特概念可以概括潘霍華所有的神學作品，包括《追隨基督》（*Discipleship*）和獄中的書信，能夠高度透視潘霍華的整體神學發展。[17]

在《聖徒相通》一書中，「社群性」是一個帶有張力的用詞。一方面，這詞意味著個體不能離群索居，否則不成個體，不能「各正性命」；另一方面，這詞又意圖表達，個體仍然是一不可侵犯的單一體（unity），不能消融於群體之中。潘霍華在其博士論文中所達到的目的是，既要保存個體，又要確立群體，兩者卻不互相取消，既不會消化個體的獨特性而成群體的普遍性，又不會約化總合的群體而為眾多單一的個體；前者只見千人一面的群體，後者只見原子式的個體。下面的一段話充分表達了潘霍華這一觀點：

> 上帝並不意欲一無數人類個體的歷史，而是一人類**群體**的歷史。然而，上帝亦非想要一吸納個體於其內的群體，卻是一無數**人類**的群體。在上帝眼裡，**群體**跟

---

15 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 54; *Bonhoeffer*, 20. 亦參 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary*, ed. Edwin Robertson (London: Collins, 1970), 60；本書於 2000 年增譯：*Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, revised version, trans. Eric Mosbacher et al. (Minneapolis: Fortress, 2000)。對潘霍華早期神學的忽視，要到八十年代才被逐漸扭轉過來。重要的研究著作包括 Wayne Whitson Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham: University Press of America, 1988)；Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*。

16 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 54; *Bonhoeffer*, 20-21.

17 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 53; *Bonhoeffer*, 19.

個體，是同時存在的，也是彼此依待的。[18]

潘霍華這一見解在其對西方哲學史上四種人觀的批判上，表露無遺。他既否定原子式的個體觀及由此而建立的契約關係，[19] 同時也針對德國觀念論和唯心主義（German Idealism）的泯滅主客分別的群體觀，提出異議。[20] 然而，兩邊否定的基礎是甚麼呢？潘霍華根據甚麼原則、洞見來進行這一批判呢？在否定之外，這一原則、洞見，以及在甚麼神學根據下，可以同時建立個體與群體，達至不即不離的關係？這些都是潘霍華要解決的問題。

潘霍華的原初洞見乃是他者的優先性。[21] 在《聖徒相通》中，他反覆指出人的他者（human Other）的優先性，[22] 確立他者的不可褫奪的他性（the Otherness）是一道界限、隔閡，只有首先承認這一屏障，倫理及社群關係方才得以建立。因此，他者的他性實是倫理及社群關係的先設條件，「只有經歷真正的界限才是具體的倫理經歷」。[23]「只有當具體的倫理界限被承認，或當位格（person）無可避免地去確認這界限，我們才具有基本的踏腳石，讓我們得以把握位格的社群的本然的–倫理的–關係（social ontic-ethical-relation of person）。」[24] 潘霍華這種觀點，以他者的臨在為倫理生活的絕

---

18 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), 80.

19 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 39-40.

20 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 40-43.

21 參 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*；Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*。

22 參 Elias Bongmba, "The Priority of the Other: Ethics in Africa—Perspectives from Bonhoeffer and Levinas," in *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transmission*, ed. John W. de Gruchy (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 197。

23 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 47.

24 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 50.

對要求，推翻了主體對他者的知性掌握與同化。[25] 正正在這一背景底下，才能深刻了解他對西方哲學史上四種社群的基本關係的批判。[26]

西方哲學史上這四種社群的基本關係，分別展示了兩類型的個體觀及群體觀，它們互為對立，但在本質上卻是一致的，都是以自我權力為中心。這四種進路依著歷史發展的次序分別是：（一）亞里士多德式（Aristotelian）、（二）斯多亞式（Stoic）、（三）伊壁鳩魯式（Epicurean）及啟蒙時代的、（四）德國觀念論和唯心主義（German Idealism）。[27] 這四種中的第一及第四可歸為一類，具有基本的相似性，[28] 同樣以群體為首出，個體單向地倚賴群體，缺乏相對的獨立價值。至於第二及第三種則強調個體的自足性，[29] 不假外求，[30] 社群不是基於同氣相連就是透過契約及基於效益而建立起來。[31] 雖然潘霍華表白這只是一歷史的概覽，目的不過在於展示不同哲學進路如何處理社群的基本關係的難題，及人與人如何建立關係，或人與更高一層的種屬（species）之間的關係，[32] 但當中所隱含的自我中心性卻不容忽視。潘霍華的批判最終亦是以此為對象；只有如此把握，方能見其神學的深刻。

---

25 Bongmba, "The Priority of the Other," 197.

26 格林指出英譯本的「基本的社群關係」（basic social relation）乃誤譯，應為「社群的基本關係」（social basic relation），德文為 *soziale Grundbeziehund* 和 *soziale Grundverhaeltnis*。Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 93 n. 35；Bonhoeffer, 34 n. 35.

27 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 36-43.

28 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 40.

29 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 38.

30 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 38.

31 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 38, 40.

32 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 40, editorial footnote 20, *SC-A*.

三、《聖徒相通》的批判對象

這裡首先討論自足式的個體觀及與其對應的群體觀所具有的自我中心性。雖然斯多亞學派跟伊壁鳩魯主義的社會哲學觀點彼此差異巨大，可是，在人個體的自足性這一點上卻殊途同歸。斯多亞學派認為人生而具有理性，[33] 這理性不只是人的靈魂的本質，且是世界的最終基礎。[34] 換句話說，人的理性與世界的理性同質。[35] 因此，無論人或世界都當順從理性，這就是自然。順從理性就是順從自然，能順從自然就是有道德。[36] 這裡要注意的是，「一個人由於履行了自然的命令便發展了自己個人本質最內在的幼芽」，[37] 根據自然、理性而生活是一種無可推諉的職責。[38] 這自然、這理性，既是宇宙運行的規律，具有宇宙論甚至存有論的作用，復亦同時為人的本質所在，因此人必須憑藉他的理性認識自己，透過服從理性而完成自己，把人內在所具有的理性具體地實現於現實生活之中，這也就是服從「宇宙之目的和天道的統治」，[39] 順天理而行。要達至這樣的境界，必須跟那種隨軀殼起念、順感官情慾行事的實踐相對立，必得「反求諸己，自己成為自己的主宰，內心恬靜，這樣〔……〕就好像皈依於普遍的、主宰一切的某種東西」。[40]

由於斯多亞學派確認人的靈魂與世界、理性同質，這就使得內具理性的個體可以透過理性之實踐而圓滿自足。雖然

---

33 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，翁紹軍譯（濟南：山東人民出版社，1992），頁 231。

34 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 231。

35 文德爾班：《哲學史教程》上冊，羅達仁譯（北京：商務印書館，1987），頁 235、232。

36 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 231-232。

37 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 232。

38 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 232。

39 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 231。

40 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 231-232。

人與所有理性生物相關，同屬一類，[41] 聯成一體，成了「天生的社會動物」。[42] 然而，這種社會群體的組成不過是基於內中每一個體都分享並依循同一理性生活，簡單來說，就是基於同類同質；但由於這共同擁有的本質乃天道下貫而內在於個體，故個體之完成不假外求、不靠別的個體，重要的是反求諸己，讓內具的理性自作主宰。結果，由此組成的社群乃是同質的，個體之間並無任何互動彼此建立的必要性。潘霍華稱這種社群關係、人與人的關係，是同類間的關係（a relation between the same kind of beings）。[43]

上述的分析顯明了斯多亞學派在骨子裡，對個體的自足性的肯定是毋庸置疑的。雖然這種自足性源自天道的理性，可是卻正是因此而確立了社群內個體的同質化，並賦予一宇宙論或存有論的理據。當然，這種個體觀只是消極地以自我為中心，具有強烈的退守內住性格，而非外向進取、積極宰制他者，但卻深深地隱含著他者與己無涉的性格，他者與個體只有同質的關係。

伊壁鳩魯學派跟斯多亞學派同樣以追求內心的安靜為最終目的。但伊壁鳩魯學派並無一種斯多亞學派的天命理性的觀念，反之卻直接肯定個體的自足性，這跟其承接德謨克利特（Democritus）的原子論有關。德謨克利特認為原子自身是不可分割的，不同形狀的原子通過連結而成千差萬別的世界。[44] 伊壁鳩魯在他的物理學中斷言原子為一切存在的基礎，在他的倫理學中宣稱個人是一切活動的目的。[45] 因此，文德爾班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）不無睿見地指出：

---

41 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 240。

42 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 236，注 1。

43 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 38.

44 參策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 70-72。

45 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 256。

> 的確，可以說，亞里士多德以後的時代的倫理學觀點的個體化趨勢在伊壁鳩魯學派中找到了最恰當的形而上學。對於基本內容是個人獨立和獨善其身的道德學來說，受歡迎的必然是這樣一種世界觀：它認為現實原始成分彼此完全獨立，並獨立於統一的力量，而且認為現實原始成分的活動只由它們自己決定。[46]

當伊壁鳩魯學派以個人為終極單元，並無一普遍理性在外貫注其內，那麼，社會之出現也就需要另予解說，並且必須能跟原來以個人為目的的主旨相一致。這學派認為，社會的出現並非自然而然的；國家不是自然結構，起初人們單獨生活，後來之所以自願地、有目的地結成社會，只是為了避免彼此侵害。[47] 為了保障個體能各自追尋精神上的安靜滿足，人們必須相互達成協議，透過法律來防止痛苦，導致快樂。[48] 社會和法律乃奠基於原初的社會契約。人與人之間只有外在的關係，最終不過是讓個體能在自己的空間中過著恬靜的生活。任何形式的社群結合都可歸結為個人功利的考慮，[49] 因此，伊壁鳩魯最終認為「最好還是離群索居〔……〕默默無聞地生活」。[50]

由此可見，伊壁鳩魯學派的社會觀終究是維護其原來持守的個體觀，目的在於消極地防範彼此侵害，好讓各個個體能夠各逐其生，達至那內心寧謐一片、恬靜無塵的境界。他者於此並不扮演任何建設性的角色，反之，自我與他者互為外在，不存在任何內在連結的本質關係。這種形態的社會觀在啟蒙時代再次出現。

---

46 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 246。
47 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 235。
48 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 235。
49 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 234。
50 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 258。

斯多亞學派與伊壁鳩魯主義各有不同的形而上學，卻得出相同的個體觀：個體的完成乃自我的分內事，他者於此是無能為力的。斯多亞學派在亞里士多德（Aristotle）的哲學影響下，重視普遍的宇宙理性，但由於此理性一體平鋪地內具於每一個體之中，形成一同質的群體，雖然逃脫亞里士多德式的個體歸屬於群體這一格局，卻落在個體之間並無真實關係的景況。

如果說斯多亞學派的社會乃建基於同質相連的個體，故有其必然性。那麼，伊壁鳩魯主義的社群則建基於互異分離的個體，卻並無必然性。重要的是，兩者所講的社群均非建基於個體與個體間的內在關係，或者應該說，並非建基於「有異於自我的他者」跟「有異於他者的自我」的內在關係。同質的個體之間根本不存在任何內在的關係，那是自我重複、自我等同、自我關聯；互異的個體之間若各自為政，不假外求，則其關係必然是互為外在的。正是在這一意義底下，兩者均為自我中心的個體觀。

這一自我中心的個體觀，其對立面即為自我中心的群體觀，以群體為一有機的自我，各個個體之間的差異容或可以保留，但由於各個體之個體性乃依於大我，同質與差異均不過為大我而服務，個體彼此間的差異並不能獨立地決定雙方的個體性。這種觀點可見於亞里士多德並德國觀念論和唯心主義。

亞里士多德跟德國觀念論和唯心主義的出發點並不相同。亞里士多德是在批判其師柏拉圖（Plato）底下來發展其哲學的，他把柏拉圖視為跟個別特殊事物分離的理型、形式（idea, form），看待為個別事物所固有的，是推動事物成為某一特定個體的原因，決定其表現的形狀樣貌。柏拉圖的理型世界與感性世界相分離的二元論，被亞里士多德打通而為一由質料——個體（質料與形式的結合）——形式組成的層級秩序。是以，亞里士多德的起點是形而上學或存有論，跟關注知識的建立的現代哲學大有差別。可是，潘霍華指出兩者

縱然起端各異，卻存在著基本的相似性：均認為個體的意義必須透過參與、有分於普遍理性始能獲得。[51]

亞里士多德對人的看法，實在是他的存有論的進一步應用，同時也可以在他的邏輯學中得到進一步的了解。存有論是邏輯學的基礎，邏輯學是存有論的應用。由於亞里士多德認為事物乃由質料與形式結合，這形式雖然內在於該個體事物之中，可是也同時為其他同類事物的形式，故此亞里士多德把個別事物的本質定義為個別事物由之而隸屬於它的種或類的東西，這「類」就是同類事物的共相。[52] 是以，亞里士多德在邏輯學中討論「定義」時，除了重視事物間的差異外，亦強調其共性。[53] 事物的共性：即類，是個別事物真正存在的本質，並且在個別事物中通過現象得到表現，在個別事物中自我實現，使得個別事物實在化。[54] 離開了這類、共性的形式，則個體永不能完成其自己。

那麼，人的共性是甚麼呢？亞里士多德認為人獨特的形式是理性，為一切各別的人所共有。[55] 人通過理性，發揮自己的本性和獨有的能力，就是獲得了幸福。這一理性的自我發展有兩重表現，一為理性行為，一為理性思維。理性的人產生了倫理的美德和理智的美德。[56] 亞里士多德確信，由於這理性是一切人所共有，因此，倫理美德總關係到社會生活，只有在社會中生活才會實現，他甚至認為離開國家就沒有完美的道德生活。[57] 是以，人必須參與城邦社會（*polis*），城邦的命途就是個人的命途；離開了城邦生活，個體是有缺陷的。社會、國家是讓當中的公民在一種完善的共同生活中

---

51 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 41, editorial footnote 20, *SC-A*.

52 參文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 193。

53 參策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 185。

54 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 193。

55 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 203。

56 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 204。

57 文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 204。

過得幸福，而按其本性來說，亞里士多德認為社會和國家必定先於個人和家庭而存在，就像任何整體中的部分由該整體決定，這個整體是促使各部分實現這個整體的目的。[58] 明顯地，亞里士多德這種對社會和個人的看法，跟其形而上學的主張完全一致。亦是在這樣的理解下，我們才能確切掌握亞里士多德的思想：「人按其本性是一種社會存在」、「人是政治的動物」。只有社會、國家才能讓個體的倫理美德得以培育、發揮和實現。如此一來，社會、國家較諸個人價值更高，個人必須倚賴社會、國家方能完成自己。

亞里士多德確立了理型、形式不離個別事物而存在的看法；可是，個別事物若不參與、有分於這普遍的共性，則不能正其性命。根據這種思路，在「人是理性的動物」、「人是政治／社會的動物」的說法中，理性、政治／社會就是一切個人的普遍共性、本質所在，每一個人必須成為其中一分子，方可完成其自己的個體性。這樣，相對於群體共性在存有論上的優先性而言，個體的獨立性自然被置於第二位。

這種哲學觀點跟後來德國的觀念論和唯心主義，特別是黑格爾（Hegel）的哲學所表現出來的個體觀，不謀而合，雖然兩者進路各有不同。德國的觀念論和唯心主義高抬理性，故又有理性主義的稱號。不少學者指出，這種理性哲學始於柏拉圖、亞里士多德，而在黑格爾的哲學中達到頂峰：[59]「傳統理性哲學〔……〕把客觀理性看成是世界的靈魂，把類屬及其相應的抽象概念視為事物的本質和根據〔……〕現代和當代哲學家則將尋根的視線折回到人本身，在人身上找到世界的中心和萬物的尺度，形成了強大的人本主義哲學思潮。」[60]

自笛卡兒開始，整個西方哲學就從形而上學轉向知識

---

58 策勒爾：《古希臘哲學史綱》，頁 208。

59 甘紹平：《傳統理性哲學的終結》（台北：唐山出版社，1996），頁 22。

60 甘紹平：《傳統理性哲學的終結》，頁 22-23。

論，並且，這同時是一次主體性的轉向，哲學作為一種知識必須安立在確定的基礎上，這就是人主體的意識活動。主體意識的浮現對應一意識之外的客體，這是現代哲學中的知識論格局：主客對列、分立。這種對列、分立並不純粹只是知識活動中的問題，整個西方社會也逐漸因主體自我意識的抬頭而進入個人主義局面。在這一霍布斯（Hobbes）稱為「一切人與一切人的爭戰」的景況下，德國的觀念論和唯心主義的興起正是要從哲學的角度給予一合乎理性傳統的疏解。

作為德國的觀念論和唯心主義的高峰，黑格爾繼承理性哲學的傳統：康德（Kant）、費希特（Fichte）、謝林（Schelling），發展出絕對唯心論（absolute idealism），以理性為絕對無外：宇宙萬物的生成變化全都是這一理性的衍生、具現，試圖一舉解決理性主義經啟蒙時代所突顯出來的主客之間、個體之間的分裂、對立，以求達至和諧一體的境界。

黑格爾的哲學起點是主體意識的活動。此一意識的活動並無界限，其本質是不斷超越，既超越自我，以自己為思想意識的對象，亦能超越所思想的對象而作出更高層次的綜合。因此，主體的意識活動並不停留在笛卡兒、萊布尼茲（Leibniz）等人的理性哲學之內，即不以分別作用為本質的知性為終點，反之，知性活動只是理性活動的其中一個環節，為揭示理性內容本質的一次必然舉動，最後必得來一次綜合以消除由於分別而帶來的矛盾、對立局面，[61] 但卻在新的和諧統一中保存著彼此間的分別和差異。這就是著名的辯證法（dialectics）所帶來的「同一與差異中的同一」（identity of identity and difference）。[62]

個人的主體理性實在是跟絕對理性同質的。絕對理性以個人的主觀精神為工具，認識外化的自己，並繼續透過家

---

61 黑格爾：《小邏輯》，賀麟譯（北京：商務印書館，1980），頁 79-82。

62 黑格爾：《邏輯學》下冊，楊一之譯（北京：商務印書館，1976），頁 33。

庭、社會及國家的客觀層面實現其自己，然後在宗教和哲學中回歸自己而成一已經獲取實在性（actuality）的絕對精神。[63] 是以，一方面，人的主體意識不能只停留在個體的階段，必須跟意識的對象、客體相結合而進入群體的階段，因而把一切都收攝於主體意識的不斷超越的活動之中，造成他者的喪失。另一方面，個體的這一活動亦不過是絕對理性回歸自己的歷程中的一個環節；絕對理性透過主觀精神而反思其自己、認識其自己，不斷超越矛盾、綜合對立而成客觀精神，以致最後能回歸自己，成為絕對精神。就這兩點而言，個體與個體之間的衝突、緊張固然被消融，可是也付出沉重的代價，個體自身的他性盪然無存，只成為絕對理性的工具、絕對精神此一至大無外的主體的謂詞（predicate）。[64]

在亞里士多德的哲學中，上帝作為純思，從不間歇地以自己作為思想的對象而進行思想活動，但此一思想活動並非一創造或干預世界歷程的活動。上帝只是所有事物運動和努力所走向的目的。在黑格爾的哲學中，基於意識主體反思自我必然客體化自己的緣故，絕對理性在思想自己之時就不可能如其所如地認識自己，只能外化自己而成為跟自己有異的他者，萬物即由此而生，是絕對理性的內容。縱然兩者有這樣的差別，他們哲學中的自我中心性仍然是同調的，只是表現各有不同而已。

亞里士多德以純思作為最高的善，因為它完全自足，不假外求，純粹無雜，處在完成狀態，是非物質的，是沒有質

---

63 這是黑格爾的《精神哲學》（*Philosophy of Mind*）的主旨。此書的解說可參張世英：《論黑格爾的精神哲學》（上海：人民出版社，1986）。

64 當代哲學如批判理論（Critical Theory）、後結構主義（Post-Structuralism）、後現代哲學（Post-Modern Philosophy），跟黑格爾的哲學關係複雜。一方面他們致力批判黑格爾對「整體性」（totality）的高抬，另一方面卻繼承並發展當中的「差別性原則」（principle of difference）。可以說，從哲學史的角度來看，黑格爾的同一哲學（philosophy of identity）正經歷著被揚棄的命運。

料的形式，是純粹的現實。當萬物均以此為運動發展的終極方向和目的，則必然是一次不斷剝落自身的物質性的過程，以求完全純粹化自己。人因為具有理論理性，能直觀最高真理，也就是得以分享純粹思維，從而也分享上帝的自我意識的永恆福祉，達至最善、最幸福的境界。[65] 如此一來，個體就消融在純粹思維之中。純粹思維在這裡扮演著萬物的中心的角色，雖然它不會主動積極干預萬物，但作為一切事物發展的終極目的，它無可避免地叫天地萬物以它為中心而純粹化萬物自己以求同化萬物自己於它之中，因此並不照顧和保存萬物自身的他性。

黑格爾的哲學則更清楚表明這種消融他者於自身之中的特性。從絕對理性之自我外在化此一運動即顯明了其決定他者的命運，因為這一外在化的運動不外是絕對理性自身內容的彰顯，是絕對自我的自我解釋的歷程，具體落實其本質而贏取實在性，世界萬事萬物都不外這一由內而外的過程所生的內容。絕對理性的自我中心化於此表露無遺。同樣地，絕對理性復歸自我的歷程亦是如此。人作為理性主體只是其工具，在歷史中與自然和好，締造文化以消解人與人、人與物之矛盾、對立，最終都不過是這一理性的統一大業的環節，一切都向其而趨，以消融於其中為終極的目的。因此，一切都是絕對理性的主宰，開顯差異，消融他性，達至具體的自我一體化。

四、個體與社群並建之所以可能的條件

潘霍華如何可以避免不落入過去西方哲學的窠臼？怎樣才不落兩邊，又能不捨兩端？個人與群體之間，怎樣才不會互相取代，而可同時並存？潘霍華在《聖徒相通》中採取位

65 參文德爾班：《哲學史教程》上冊，頁 193。

格主義（personalism）或對話哲學（dialogical philosophy）的手法，[66] 強調關係的重要性。然而，潘霍華並非以倡言「我–你」（I–Thou）而著名於世的猶太哲學家布伯（Martin Buber, 1878-1965）的位格哲學為其社群神學的底本根據；[67] 反之，他提出「他者具有優先性」的觀點，對布伯式的位格主義進行了內在的批判。

位格主義的哲學目標十分簡單，不外超越德國的觀念論和唯心主義，把客體、對象從主體的意識中解放出來，[68] 就這一點而言，跟潘霍華的神學用心是一致的。潘霍華很清楚地表明要提出一種基督教的哲學以取代內在化的觀念論和唯心哲學，[69] 好能確保個人的具體個體性，[70] 在社群中主體仍是主體，是一個異己的我（alien I）。[71] 然而，哲學上的位格主義在探求自我成為自我之所以可能的存有條件時，[72] 給予「對話」優先性，[73] 以「關係」為首出，[74] 正如布伯在《我與你》（*I and Thou*）中的名言：「太初即有關係」（In the beginning is

---

66 參 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 114； Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 68。

67 布伯的 *I and Thou*（《我與你》）於 1923 年出版，潘霍華的博士論文則完成於 1925 至 1926 年間。根據霍爾德的研究，並無任何證據顯示潘霍華的「我–你」思想係受布伯或同代人的位格哲學所影響，參 Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 117-118。貝特格（Eberhard Bethge）推論潘霍華是透過閱讀哥加滕（Friedrich Gogarten, 1887-1967）而得悉同代人隗沙巴哈（Eberhard Grisebach, 1880-1945）的「我–你」社會哲學架構，見 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, revised edition, 83。

68 參 Michael Theunissen, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*, trans. Christopher Macann (Cambridge, Massachusetts & London: MIT, 1984), 258。

69 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 43-44, editorial footnote 30, *SC-A*.

70 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 45.

71 參 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 45。

72 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 77.

73 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 75, 77.

74 Floyd. Jr, *Theology and the Dialectics of Otherness*, 133-134.

the relation），[75] 我–你之所以被確立全在於兩者之間的關係。是以，關係先於關係者；關係建構關係者，建構我與你。這我–你之間的相互性關係無疑是解消了主體的霸權性格，剝落了其宰制客體的權力。[76] 換句話說，布伯等人的位格主義透過高抬關係的存有優先性，從而使得我–你之間為一互相塑造的動作，[77] 擺脫了觀念論和唯心哲學的主體–客體的單向建構。

正正是在這一點上，潘霍華意識到位格主義並不能確保其原來所訂下的哲學目標：維繫「我」跟「你」之間的差異性，最終必會重蹈觀念論和唯心主義一體化的格局之中，無由保障他者的絕對他性、異己性。[78] 原因很簡單，以關係為相互的彼此建構，一旦成為第一原則，那麼，在此關係以外、以先，他者是不存在的；[79] 可是，我、你一旦存在，即必然地要在一「我–你」的關係中，這就無可避免地捲入一同化異類的過程中。把這一同化異類劇化的更在於「我–你」之間乃是直接的，非間接的。[80] 潘霍華一直批判那種神秘的直接聯合，[81] 因為直接性更不能避免相互之間的同化，不似超越哲學或唯心主義以自我主體作起點，需克服重重障礙始能達至同一，反之，卻是直接一下子就可完成了。結果，位格哲學避免了主體對客體的主體化，可是卻跟超越哲學或唯心主義殊途同歸，逃不了在終點上主體與客體同化合一的結局。

潘霍華雖然並非以位格主義為對手，可是由於他在對抗觀念論和唯心主義的哲學的過程中，採取了靠近位格哲學的進路，重視關係，因而開始意識位格哲學的困難，縱使在

---

75 Martin Buber, *I and Thou*, trans. Walter Kaufmann (Edinburgh: T & T Clark, 1970), 69；陳維綱譯：《我與你》（台北：桂冠，1991），頁 15。

76 Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 137.

77 Theunissen, *The Other*, 286.

78 Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 137-138.

79 Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 136.

80 Floyd Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 136.

81 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, chap. 4: Sin and the Broken Community.

《聖徒相通》中亦有傾向布伯式的位格主義，[82] 但同時卻包含了突圍而出的元素，充分表現了他在神學上的創造力。

基本上，潘霍華的社群神學靠著下面的原則而超越了位格主義的錯失：確立他者優先性的界限原則（the principle of barrier）。[83] 這一原則表明他者的不可褫奪性，限制主體對他者的意識內化，[84] 這是消極的一面，起著確保他者的他性的作用。積極而言，此一界限表明他者對「我」有一要求，要求「我」承認其有別於「我」，[85] 是一個「你」、「異於自己的他者」（alien other），「位格不能認知但只能承認另一位格，『信靠』他」，[86]「『你』並不透露自己的本性，卻只有要求」，而「這要求是絕對的」。[87] 面對這一要求，「我」的責任就是承認，在這一承認底下，「我」就浮現出來，或者更準確地說，我的自我意識、我意識自己為我的意識因著「你」、「異己的他者」而顯現出來。在這一意思底下，潘霍華說：「這我的出現只因為是跟你相關連的」，[88]「你」是「我」冒升的先設條件，不能須臾相離，「個體只有在與『他者』相關連而存在」。[89] 這樣一來，他者的優先性就被確定下來。

一方面，潘霍華進行了一次非自我中心化的神學思考，擺脫了觀念論和唯心主義主體導向的世界觀，[90] 卻又沒有採取位格哲學那種「我－你」相互建構的進路，在非自我中心化的同時沒有落入「我－你」相互消融一體的陷阱。另一方面，在強調個體要成為「位格」必得通過「他者」[91] 之時，

---

82 Floyd. Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 137.

83 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 49-50.

84 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 51.

85 參 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54。

86 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54.

87 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54.

88 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 54.

89 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 51.

90 Floyd. Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 124.

91 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55-56.

不但確保了他者的不可約化性，並且展示了「我」與「他者」之間的不即不離的性格：「我」不能離開「他者」而為「我」，但「我」亦非可約化自己而成為「他者」，[92] 由此即可確立一建立關係的條件，就是在保有「我–你」差異底下仍能進一步開展社群的條件。

這樣，潘霍華所提出的界限原則：他者於主體而言乃一界限、不可逾越，就具有雙重功能。第一重乃保護個體的獨特性與分離性，「我」與「你」都是不可約化的個體、單子，[93] 潘霍華認為社群的基本關係必須建基於此。[94] 第二重乃在於此一界限迫使主體承認其他性的過程中，使得「我」跟「你」之間出現一不即不離的社群關係。這兩重功能同時對應潘霍華所批判的兩種個體觀：原子式個體觀跟集體主義式個體觀。這兩種互為排斥的看法在潘霍華的神學中得到批判性的結合，既否定個體的自我中心取向，又否定群體同一化個體的觀點，其關鍵端在於界限原則的提出、他者優先性的肯斷。這種看法大有一截斷眾流的氣概和作用，從而開出一新的個體觀和社群觀，既肯定個體，又肯定群體；個體與群體，兩不相離，兩不相即。

潘霍華這種既不落兩端，又不離兩邊的社群神學，充分顯明其思想的弔詭性。[95] 這弔詭性的真正核心乃在「我」–「你」之間的不即不離，既有差異但又共在的關係。然而，潘霍華如何在神學上確立這一不即不離的本性？或者換另一個說法，其神學基礎在那裡？在《聖徒相通》之中，曾經出現三種解答之道，分別是上帝與人之間的二元性或對偶性（the duality of God and humanity），人性結構中的開放與封

---

92 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55-54.

93 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55.

94 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55.

95 潘霍華神學的弔詭性乃承接路德（Luther）的傳統。路德在這方面的表現可見於其對上帝在十字架上的啟示與隱蔽的討論。

閉，基督以教會–群體的方式存在（Christ existing as Church-Community），但只有一種進路被仔細討論，而從全篇論文中「基督以教會–群體的方式存在」一語之不斷反覆被提及，可見潘霍華實有一種基督中心的取向，[96] 只是，正如馬茨的分析，其基督論以對話為文法，造成一種內化他者的絕對性的傾向，[97] 這自然跟以他者為首出的界限原則相衝突。

界限原則如何可以在神學中被確立？他者的優先性的神學基礎在那裡？不即不離的我–你關係在神學上如何可能？這些問題其實最後都歸結到一個問題：社群神學建立的條件。

在界限原則上或他者的優先性上，潘霍華提出上帝與人之間的存有差異來支持：「**在基督教的哲學中，人的位格的建立只在於跟神聖位格的關係**，這神聖的位格超越人的位格，這人的位格要被這神聖的位格所抵制與勝過〔……〕基督教的位格的出現，全在於上帝與人之間的絕對二元性，只有經驗這一界限，倫理的位格才能認識自己。」[98] 上帝是人的倫理界限，是「你」，自身是絕對的。[99] 上帝與人的這種關係，在潘霍華眼裡，就成了一類比，是人與人之間的關係的原始源頭，因此，人與上帝的差異，也同樣顯現於人與人之間。[100] 是以，潘霍華說：每一人的你（human You）都來自神聖的祢（divine You）的性格。[101] 這就是人具有上帝的形象的意思。[102] 於「我」而言，每一人都是「你」，都具有不可侵犯、約化的界限。

---

96 馬茨認為菲爾（Ernst Feil）批判潘霍華沒有以耶穌基督這一中介為基礎來了解「你」的界限是失當的；Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 76。

97 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 76, 78-79.

98 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 49. 粗體為原作者所強調。

99 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 53, editorial footnote 68, *SC-A*.

100 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 173 n. 24; Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 50, editorial footnote 56.

101 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55.

102 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 55.

可是，在建立群體上，「我」必須跟「你」發生關係。但「我」為甚麼必須、必然承認「你」的界限，以致進入不即不離的關係？在人的本性中是否存在某種結構使得「我」必須進入這種關係？潘霍華在討論個體位格的結構時即觸及這一點。簡單來說，現實上的不即不離必須預設存有論上的人性的開放與封閉，方才可能，而《聖徒相通》中有關人性結構的討論，則屬這一層面。

個體中的開放結構是一切社群活動得以展開的存有條件，開放是一種使得「我」能與「你」建立關係的條件。另一方面，個體的封閉結構則是自我中斷外在社群連繫的存有條件，封閉是一種使得「我」仍然是「我」的條件。[103] 這開放結構和封閉結構並非彼此分割的，否則，即產生矛盾排斥的人性。潘霍華指出：把位格分為不可接觸、完全分離的核心，和包裹著這核心的完全開放的表層，是錯誤的。[104]「整個位格的單一性和封閉性是被預定於與其社群性同在的。」[105] 兩者不是分割的，而是互相預設的。這種互相預設其實表明個體的開放性與封閉性原為一體，當其用時，即顯其存有之結構，[106] 而為開放的和封閉的。並且，「社群向度之用，若無結構的封閉，是難以想像的，正如沒有相應的開放，內省之行動亦是不可想像的」，[107] 這裡即透露出封閉與開放原為一體，但這一體又包含了封閉與開放的可能性在內。封閉與開放實亦窮盡一切的可能性，那麼，作為一切可能性的一體，即為現實上的社群外向或收斂內向的所以可能的條件。同體異用，才能維繫我–你的不即不離的關係。

然而，問題仍沒有徹底解決。這一切的討論都沒有計

---

103 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 73-76.

104 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 75.

105 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 75.

106 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 75.

107 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 75.

算、考慮人性墮落後的處境，結果停留在理想的我–你關係之中，在一個已經充滿原子式個人主義或整合性集體主義的世界中，怎樣才可以平衡兩端？個人與群體如何可能不互相約化或吞噬？要解決這難題，「基督以教會–群體的方式存在」是唯一的出路。

馬茨認為潘霍華在嘗試調和個體位格間的結構的分別性和個體跟群體不能分割的生活，想到了上帝透過基督啟示祂的愛，這基督原是一神聖的祢，如今卻在教會的實在中成為神聖的我。[108] 這是說上帝在基督裡不再是「祢」，而是「我」，他成為人。[109]「祢」成了一群體的我，成了自我與他者的根源，成了個體位格間的差異與共同生活的根源，由此而打破了自我中心的孤獨疏離，恢復真正的團契，[110] 他者不再是同化我的要脅，而是上帝的恩賜、愛的對象，[111] 這就破除了同一化的威嚇。

「基督以教會–群體的方式存在」，即是說基督成了人，開放自己與人相交，他主動打破了孤絕的世界；但這一舉動卻又同時顯明了上帝自身那不可客觀化的他性，因為祂成為人進入世界是祂神聖主體的決定。在同一事件上——道成肉身，上帝同時表明祂的社群性與個體性，在孤絕或同質的世界中重建我–你不即不離的實在。

潘霍華這一基督論在《聖徒相通》之中並未成為解釋我–你關係的主導，反之卻是我–你的對話哲學主導了基督論的解釋，傾向把基督論的具體性約化為相遇行動中的對象，[112] 因而威脅個體及群體同時被確立的基礎，跟原來的睿見：他者的優先性，亦不協調。然而，潘霍華的神學很快就

108 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 74.

109 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 53, editorial footnote 68, *SC-A*; 56.

110 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 79.

111 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 166.

112 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 79.

擺脫了這種對話哲學的糾纏，以基督為中心來透視一切的實在，這可首先見於他的大學講授資格論文《行動與存有》（*Act and Being*）。如果採取一種發展性的觀點來看待潘霍華的神學，他的博士論文《聖徒相通》仍然是社群神學的奠基性作品：消極而言，非自我中心化、反對同一化；積極而言，個體與群體並建，我–你不即不離。這是潘霍華神學的現代與後現代意義所在。

4

教會的神學：對《聖徒相通》的兩點思考

一

這篇文章的題目並不表示德國神學家潘霍華的博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）是以傳統的教會論為其主題。雖然過去許多學者都持有這種看法，且一度成為研究潘霍華的正統立場，包括的人物有穆勒（Hanfried Müller）、菲利士（John Phillips）、葛士（John Godsey）和貝特格（Eberhard Bethge）。[1] 他們以為「《聖徒相通》的複雜論據，可以完全收在教會論的標題下而無所遺漏」。[2] 可是，近三十年來，不少研究潘霍華神學——特別是其早期神學——的學者，逐漸修訂這一大而化之的看法。格林（Clifford J. Green）是最早意識到這一問題並提出修正研究方向的學者，他說：

> 我們必須批判和改正正統的解釋，但不在於其所肯斷的，而在於其所漠視的或縮減的是：在潘霍華他那極其全面又甚具野心的**社群神學**（theology of sociality）之中，教會論所座落的佈置。[3]

---

* 本文曾以〈潘霍華的教會論——對《聖徒相通》的兩點思考〉為題，刊於《山道期刊》卷七第三期（2004 年 12 月），頁 71-80。現稍作修訂。

1 Clifford J. Green, "A Theology of Sociality: Bonhoeffer's *Sanctorum Communio*," in *The Context of Contemporary Theology: Essays in Honor of Paul Lehmann*, ed. Alexander J. McKelway and E. David Willis (Atlanta: John Knox, 1974), 65.

2 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 19.

3 Green, *Bonhoeffer*, 21-22.

因此，《聖徒相通》的主題並非教會論，而是教會論所座落的社群神學。沒有社群神學就沒有教會論。可是，這又並非表示社群神學可以離開教會論而得證成。潘霍華在第五章〈聖徒相通〉中開宗明義地指出：

> 到目前為止，整個神學的反省不單引導我們進到聖徒相通的討論，並且整個神學的反省之所以可能及滿有意義也只在於以聖徒相通的視角為出發點。[4]

潘霍華很清楚表明他在第一至四章的整個社群神學的反省，最終是要落實到聖徒相通，亦即信仰群體、教會之中。一方面，基督信仰的教會論預設了相應的社群神學為其根據，另一方面，社群神學並非只是空談無根，而是以教會這一聖徒相通為起點而開展出來的。這兩者之間很有一種詮釋循環的關係。社群神學的建立其實是一種教會性思維的結果，是由教會自身顯發出來的。

潘霍華在《聖徒相通》中清楚指出：「教會的本性只能**帶著**熾熱的熱情從其內部來了解，而不是旁觀者〔所可能明白的〕。」[5] 這個看法的基礎是：「**在教義神學中，必然性只能由實在（reality）中推演出來**。」[6] 從知識論的角度來看，這就是啟示先行。潘霍華認為對教會的認識也是這樣，「教會的概念只能在上帝所建立的實在的領域內方可思想，意即教會的概念不能被〔其他東西〕推演出來。**教會的實在是一種啟示的實在**……」。[7] 潘霍華甚至認為：

---

4 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), 122-123.

5 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 33. 另潘霍華亦說：「必須注意，這種對聖徒相通的研究，若要屬於宗教社會學並不恰當，而應屬於神學領域。」（*Sanctorum Communio*, 32.）

6 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 134.

7 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 127.

> 從對基督信仰的概念的必然性來推演出對教會的信仰，也是完全錯誤的。**概念上的必然不會因此而已經是實在的。反而是，如果跟教會的關係沒有必然地被建立起來，就不會有跟基督的關係。因此，邏輯地教會是在其自身建立其自己的基礎**；一如所有啟示，只能自己證成自己。[8]

這就是說，離開教會不可能信仰基督、認識上帝，再下來也就沒有可能建立教義。潘霍華毫不含混地指出：只有從這樣的一種教會概念開始，才能正確地了解上帝的概念。[9] 菲爾（Ernst Feil）就此而進一步說：對潘霍華來說，所有神學述句基本上都是從教會的概念生發出來的。[10]

如此一來，我們的問題就是：這樣的教會、聖徒相通是怎樣的？究竟在這裡潘霍華所講的聖徒相通是本質上的抑或是經驗上的，又或是本質落實於經驗而為具體的，以致能夠從這樣的一個群體中生發出恰當的教義？前面說過聖徒相通與社群神學之間存在著一種詮釋循環的關係，詮釋循環之所以可能，乃在於在存有論上聖徒相通是社群性的，以致我們可以從中導引出社群神學，並以之為架構，回過頭來了解聖徒相通，而可以成就一套社群性的教會論。

循著這條思路，我們可以再進一步說，聖徒相通是社群性的實在（the reality of sociality）的具體展示，只有從這一具體的實在出發，我們才可以論說一切基督信仰的教義，包括基督論、聖靈論等。那麼，這樣的教會，就必然是一個與基督、聖靈等教義所論及的對象具有某種關係的群體，以致能夠由此出發進而認識和了解基督及聖靈等。換句話說，教會所具有的社群性不單是自身的具體實在，更涉及使得這社群

---

8 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 127.

9 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 134.

10 Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress, 1985), 8.

性的實在得以可能的基督及聖靈，並且這種使得聖徒相通具有社群性的實在性的可能條件，乃是雖有別卻不離這一群體的。只有這樣，基督及聖靈方才是具體實在的，而非某種抽象的理念或原則。這樣的教會就不只是純本質而不涉經驗的或純經驗而不涉本質的，且必然是本質落實於經驗而為具體的實在。

這樣看來，聖徒相通的社群性的實在可以分為兩種，一為聖徒相通自身的，另一為聖徒相通與基督、聖靈之間的。這兩者並非是分割的，而後者是使得前者成為可能的條件，從存有論的角度來看，沒有後者就沒有前者。再進一步，即使從認識論的角度來看，離開後者也不可能恰當正確地認識前者，以及認識基督和聖靈。因此，潘霍華認為神學的教義是以教會作為其要點的括弧，教會同時是教義學的前設和題材。[11] 教會是教義學的起點，並且為教義學提供內容，這是因為教會作為聖徒相通就是一與基督和聖靈雖有分別卻不相離的社群性的實在。在這樣的理解底下，潘霍華確定教義學的方法既非分析的也不是綜合的，而是描述的。[12]

從以上的分析，可知對潘霍華來說，教會並非是教義學最後部分才討論的，一切神學的論述都當從教會開始，包括教會論——教會對教會自身的神學描述。潘霍華的《聖徒相通》並非只是狹義的教會論，而更是確立教會這作為社群性具體展現的群體與教義學或神學論述的關係。這樣的了解對掌握《聖徒相通》一書十分重要。作為潘霍華的第一本神學論著，《聖徒相通》確立了他的基本思想取向，絕對不宜只視為狹義的教會論，而該是一種教會性的神學思維方式的建構和實踐。

格林率先表明潘霍華的神學乃社群性神學，這觀點如今已是學界的共識。他對潘霍華《聖徒相通》的定性如下：「如

---

11 Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 18.

12 Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, 18.

果稱這書為一小型的〔神學〕總論是過譽的話，那麼以之為基督教社群神學導論就絕非誇口。」[13] 因為全書花了許多篇幅處理眾多神學題目：上帝論、創造論、罪論、基督論、啟示論、聖靈論，並討論人性論中的位格、社群、社會、倫理和歷史。[14] 我們在這裡進一步指出，潘霍華這種社群性神學，其實質乃是一種教會式的社群性神學。整個社群性神學並非橫空出世，卻是以聖徒相通的教會為具體實在方才可能被建立起來。《聖徒相通》的焦點仍然是教會，但正如格林所言，它並非傳統的教會論，只局限於討論崇拜、宣講、聖禮、聖工、教會權柄、教牧關顧等等。[15] 教會乃是使得基督信仰的神學思考得以可能的聖徒相通。只有聖徒相通的教會方才使得神學思考成為可能。這是從另一層意義上了解教會，因而也就不免叫人想起巴特（Karl Barth, 1886-1968）的《教會教義學》（*Church Dogmatics*）：教義乃是屬於教會的。[16]

二

如果教會是教義神學的前設和題材，使得神學思考成為可能，那麼，教會就是上帝啟示的實在。接著的問題自然是：教會如何可能成為上帝啟示的實在？這種實在又是一種怎樣的實在，以致可以同時揭示教會的本性及上帝的本性？這些問題其實不離基督和聖靈跟教會之間的關係，在這裡我們有必要作進一步疏解。基督和聖靈跟教會之間究竟存在著一種怎樣的關係，使得教會成為上帝啟示的實在？潘霍華在

---

13 Green, *Bonhoeffer*, 22.

14 Green, *Bonhoeffer*, 22.

15 Green, *Bonhoeffer*, 22.

16 學界過去討論潘霍華與巴特的關係，主要環繞啟示的實證主義這一批評上，鮮有涉及教會在神學思考上的角色。這是一有待開發的領域。巴特這方面的討論，可參其 *Church Dogmatics* 卷一第一部分之引言及第一章第三、七節。

《聖徒相通》第五章就討論這方面的關係，從其中兩節的標題即可見一斑：「在基督裡及透過基督建立教會——教會的實在化（realization）」、「聖靈及耶穌基督的教會：本質的教會的落實化（actualization）」。

簡單地說，在潘霍華的博士論文中蘊涵著如下兩個神學肯斷：基督就是在教會中的基督；教會就是在基督中的教會。這兩個肯斷的基本意義在於基督不離教會、教會不離基督。當然，前者的不離跟後者的不離是有分別的，並且，只有在前者的大前題下後者才有可能，後者是前者所蘊涵的，離開了前者就沒有後者。潘霍華以為「教會的實在是一種啟示的實在」，一方面這表示只能從教會本身所給予的實在才能了解教會，另一方面也意含著上帝在教會的實在中啟示祂自己，以致所有教義神學都是從教會的實在生發出來的。這第二方面的意思之所以成為可能，在於教會乃一在基督中的教會，只有這樣的教會才能成為啟示的實在。再往後推溯，則教會又如何可能成為一在基督中的教會？此即涉及基督乃在教會中的基督，只有在教會中的基督才能使教會成為在基督中的教會。

《聖徒相通》中有兩個著名的片語，一為「基督以教會－群體的方式存在」（Christ existing as Church-Community），另一為「代替性／代表性行動」（vicarious representative action）。「基督以教會－群體的方式存在」這樣的說法是受到黑格爾（Hegel）在其宗教哲學演講錄的「上帝以群體的方式存在」（God existing as community）所啟發而提出的。[17] 潘霍華對這個觀念的解釋有助我們了解基督就是在教會中的基督。他這樣寫道：

---

17 潘霍華對黑格爾這一說法的討論，見 *Sanctorum Communio*, 198 n. 68；有關兩者之間的差別，參 Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994), chap. 5。

> 在任何情況底下，教會的唯一內容就是上帝在基督裡的啟示。基督在祂的話語中臨到教會，並藉著祂的話語不斷更新地建構教會。**教會就是基督的臨在，一如基督就是上帝的臨在**。〔……〕我們不能以第二次道成肉身的方式來思想這一講法〔……〕，而該是一種啟示的形式，可以稱之為「基督以教會－群體的方式存在」。[18]

「教會就是基督的臨在」，但這並不意味著另一次的道成肉身，而僅是一種啟示的形式。基本上教會與基督具有存有論上的分別，黑格爾的辯證式關係在這裡並不適用。「教會就是基督的臨在」要說的乃是：「那裡是基督掌管人的心志，那裡就是基督的真正臨在。」[19] 基督的臨在，乃為掌管人心，而這就是教會。說教會是基督的身體，正是以功能的概念來了解身體，表示基督是教會的頭，祂管轄這身體，因而潘霍華說「基督是『身體』——『基督以教會－群體的方式存在』」。[20] 在這樣的理解下，身體自然是依據頭的心意來活動，因而教會的活動就揭示基督的心意。

再進一步，基督的臨在使得教會成為啟示的實在，因而可以說「基督以教會－群體的方式存在」乃一種啟示的方式，乃在於其臨在同時是一實在化的舉動，這可以從上引一段文字中看見：「基督在祂的話語中臨到教會，並藉著祂的話語不斷更新地建構教會。」這當中的建構正是實在化的意思。潘霍華清楚表示上帝所啟示的必然是一種實在：「上帝的心意必定要在歷史上的某一點成為可見的和可掌握的，但與此同時，亦是已經完成了的。因此，上帝的心意必定是啟示。」[21]

---

18 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 138.

19 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 139.

20 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 139.

21 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 141-142.

可見教會作為啟示，就必然是啟示的**實在**；教會作為實在，就必然是**啟示**的實在。基督臨在教會，以教會－群體的方式存在，這同時是啟示與實在化的舉動：「教會是上帝對人類的新的心意和目的」。[22] 基督使得教會成為啟示的實在。

潘霍華強調「基督與〔教會－群體〕這新人類必然彼此隸屬」，[23]「基督只臨在祂的教會－群體」。[24] 那麼，當基督以教會－群體的方式存在，人若離開了教會－群體，就再也沒有認識基督的可能。基督與教會－群體這種存有論上的不相分離的關係，使得在認識論上，人也無法離開教會－群體而可以認識基督及其他一切教義。然而，潘霍華所講的基督與教會－群體的存有論上的關係，首先是在永恆而非時間的層面上：教會－群體的「新人類在基督裡是新的，這是從永恆的角度來看的」。[25] 格林在解釋潘霍華使用「已經完成」一詞來形容教會在基督裡的狀況時表示，教會永恆地並在所有時間中都是完全的、圓滿的和成就了的，這對應了潘霍華如下的看法：在基督裡教會是實在化了的（*realisiert*）。[26] 是以，潘霍華說：「基督不僅使得教會可能，更是永恆地實在化了教會。」[27]

很明顯，潘霍華首先是從本質上的完成來了解教會－群體，故稱之為實在化的教會。所謂實在化只是從本質上來說的，而非落實於時間之內，這是相對於落實化來說的。教會－群體在基督裡首先在本質上被建立起來，然後方才「在時間之中藉著聖靈而落實，即教會在歷史中成長，因此，實在化的教會（*vollendete kirche*）取了經驗的形式（empirical

---

22 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 141.

23 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

24 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 158.

25 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

26 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 139，編輯注腳〔31〕。

27 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 157.

form）出現」。[28] 潘霍華所講的實在化了的教會，其重點乃是基督取了人性並克服了亞當所代表的舊人類的疏離和破碎，而重建了完整的新人類：祂把在亞當裡的人類（humanity-in-Adam）轉化成在基督裡的人類（humanity-in-Christ）。[29] 這在基督裡的人類，或稱為新人類，就是教會－群體，但卻是實在化了的教會－群體；整個新人類是在基督裡於實在性的層面上被建立起來。[30] 然後，在這個根基上教會在時間中被建立起來，[31] 這就是聖靈的工作。

聖靈在時間中建立教會，使之落實化，但這並非表示聖靈離開基督來工作，剛剛相反，「聖靈只能透過被釘死又復活的主的話語而工作」。[32] 聖靈針對眾多的聆聽者，讓基督的話語可以在聆聽者的心中發生果效，從而使得教會－群體落實起來。[33] 潘霍華這樣論到基督與聖靈在建立教會－群體上的關係：

> 〔……〕這來到個體身上的話語，臨在其中的乃同時為已經完成的聖徒相通和在時間中發展的聖徒相通，因為基督與聖靈同在這話語中工作，兩者不可分割地連結在一起——聖靈除了基督的事實外別無其他內容。基督是聖靈工作的判準和目標，在這個意義底下，基督也參與了在時間中建立教會這一工作，雖則是通過聖靈的工作。[34]

---

28 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 139，編輯注腳〔31〕。另參潘霍華：「肯定地，教會只能被聖靈創造為一經驗的形式。」（*Sanctorum Communio*, 152.）

29 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 147.

30 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 147.

31 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 153.

32 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 157.

33 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 158.

34 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 161.

聖靈是在創生教會的同時傾注出來的，[35] 因此聖靈也就只是教會的靈，[36] 聖靈只在作為聖徒相通的教會中工作。[37] 在這樣的了解下，潘霍華指出：「要想在教會－群體以外獨立地反思聖靈的客觀工作，明顯地是錯誤的。」[38] 離開了教會－群體，就沒有可能認識聖靈。正如基督跟教會－群體的關係，聖靈也是如此：「〔聖〕靈只在教會－群體之中，並且教會－群體也只在〔聖〕靈之中。」[39] 聖靈既以基督為工作的判準和目標，那麼很自然祂不可能離開教會－群體來工作，因為基督的工作乃是要建立新人類：「正如基督與新人類必然彼此隸屬，因此聖靈亦必須被了解為只在這新人類之中工作。」[40]

總括來說，教會－群體成了認識上帝的所在，由此而成為一切神學教義的起點。這主要在存有論上，教會－群體不能離開基督和聖靈；並且，基督只臨在祂的教會－群體，而聖靈因著基督的緣故，也只在教會－群體之內工作。結果，在認識論上，人也就不能離開教會－群體來認識上帝及其他相關的神學教義。

---

35 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 152.

36 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 158.

37 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 158.

38 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

39 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

40 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 144.

5

《聖徒相通》與《行動與存有》的「中間」與「邊界」

一

周學信在〈潘霍華的靈修學：祈禱與公義行動〉一文中，指出「潘霍華在他的神學中，數度使用『中心』（center）與『極限』（limit）、『中間』（middle）與『邊界』（boundary）等辭彙」。[1] 這樣的指出很能幫助我們重新去了解潘霍華的思想，特別是《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）中的基督論。事實上，早在他的博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）和講授資格論文《行動與存有》（*Act and Being* ）中，潘霍華就已經使用界限、邊界的字眼，然後在《創世與墮落》（*Creation and Fall*）他引進了中間的觀念，以與邊界連繫起來，這在後來的《獄中書簡》中即表達為「上帝是那在我們生命中間的超越」（God is transcendent in the midst of our life）。[2] 這種說法其實是基督論式的；基督，祂同時是中介者（*Mittler*）和中間／中心（*Mitte*）。

潘霍華的《聖徒相通》的副題是「對教會社會學的神學

---

* 本文曾以〈讀書札記——「中間」與「邊界」（一）、（二）〉為題，刊於《基督教週報》第 1954 期，2002 年 2 月 3 日；第 1955 期，2002 年 2 月 10 日。蒙允採用並稍作修訂。

1 載《更新我心：從聖經、歷史、神學看靈命成長》，許宏度編（台北：中華福音神學院，2001），頁 144。此文後以〈祈禱與公義行動〉為章題，收於周學信：《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》（台北：中華福音神學院，2006）。引文見於此書頁 107。

2 1944 年 4 月 30 日信簡。

探究」（A Theological Study of the Sociology of the Church），然而，他並沒有直接地從神學去探究教會的社會學，而是透過與社會學背後的哲學（即社會哲學）對話，從而批判地吸取相關的概念來建構他自己的神學，即社群神學（theology of sociality），而由此來了解教會這一社群的特性。界限、邊界（*Schranke*, limit; *Grenze*, boundary）正是在這一社群性的討論中被提出來的。換句話說，界限、邊界首先是倫理–社群的（ethical-social），而非知識論意義的，潘霍華對此有清楚明確的表示。[3]

潘霍華整個《聖徒相通》的討論，主要是建立在「位格」（person）這一概念之上，以建立一套基督教的社會哲學（Christian social philosophy），好取代德國觀念論和唯心論（German Idealism）的內在精神（immanent Geist）哲學。德國觀念論和唯心論的起點是自我的精神意識，於是乃首先出現主體–客體（subject-object）的關係。這一主–客的知識論架構中的主體把事物視為認知的客體，然而，正因為是主體視之為認知的客體，那麼，這被認知的客體從開始就已經是精神意識之內的，它是由精神意識所規定甚至建構的。主體的「我帶著心靈中的格式去掌握客體，而正因為如此，客體仍然僅只是客體，永不可能成為主體或『異己的我』（alien I）」。[4] 這樣，當一個人以主體的身分把事物當作客體來認識，他是內在化這事物，撤消了彼此之間的界限。

然而，正如格林（Clifford J. Green）指出，潘霍華討論位格，並不以笛卡兒式（Cartesian）的主體哲學為架構。笛卡兒的是「我思，故我在」（*cogito, ergo sum*），潘霍華的則是「我倫理地跟他者關聯，所以我存在」（I relate ethically to others,

---

3 參 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), chap. 2。

4 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 45.

ergo sum)。[5] 位格之出現乃在於一不能為「我」的意志所吞噬的他者：「個體要存在，『他者』必得存在」(*For the individual to exist, 'others' must necessarily be there*)。[6] 這是說，「我」只有在社群中與他者聯繫，才能真正實現人性，而成為位格。但他者是甚麼？「如果個體乃具體的我，那麼他者就是具體的你。」[7] 這樣，「你」又是甚麼意思？「你」就是「他我」(other I)，但「我」只能經歷「你」為「你」，卻不能內化「你」為「我的你」，這就表示在「我」和「你」之間有一道不能逾越的倫理-社群的界限。潘霍華這樣寫道：

> 你作為一實在-形式(reality-form)，當其與我在這「倫理的」境域中相遇時，就定義來說，這你是獨立的。這你跟觀念論和唯心主義的客體-形式(object-form)相反，不能內化於主體的思想。這你替主體設立了界限，並且藉其自己的主動，激發起一意志以衝擊他者，從而使得這他者對這我來說，成為一個你。〔……〕**你的超越性跟知識論的超越性無關**，這是純粹的倫理的超越性，只能在面對抉擇時經歷到〔……〕[8]

在社群中，作為獨立的、有個體意志的人彼此建立起界限，「你」這一他者站在自我的對立面，與這一整個自我連繫，卻又獨立於這個自我之外。消極地說，這就表示人在跟他者的意志遇上之時，他的自我主義和掌控意圖可以受到控制和阻止，不致僭越界限。反之，若落在理性的精神架構和實踐之中，越界是必然的，因為在原則上，理性是無界限的。但是，倫理的意志之間的相遇和對峙，卻不會發生僭越

---

5 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 30.

6 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 51.

7 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 51.

8 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 51-52.

內化的舉動。積極地說，與你這他者相遇即建構出一有別於他者的倫理自我，而成一位格。再者，當他者在愛中意欲且肯定這個自我，那麼這一他者就是這自我生命的創造性根源，這一他者是在這自我「以外」來貢獻塑造這自我，由此而「限制」和幫助克服自我意志（self-will）的非人化舉動，這是自我無法獨自解決的難題。[9]

在潘霍華看來，這一意義的界限，不單是人類社群得以建立的基礎，並且同時是人與上帝相交團契得以可能的條件，因為若非如此，人與上帝的合一就成了僭越我–你關係界限的神秘融合，人與上帝就不再存在分別。[10] 只是，這方面的討論，在潘霍華這篇《聖徒相通》的博士論文中，並不多見。

二

繼《聖徒相通》之後，潘霍華寫有《行動與存有》單篇論文。這兩者一脈相承的地方乃在於同樣關注他者的超越性的問題。只是，《行動與存有》是從神學思考的角度來接近這一主題，此書英譯校勘本的編者導論就明確表示：「〔《行動與存有》〕關心的是神學對他性（Otherness）負責任的思考可能的條件。」[11] 潘霍華關心的是德國觀念論和唯心論的理性發用，即超越統攝（transcendental apperception）對客體所作的先驗綜合，這在黑格爾（Hegel）的邏輯學中已大致完成了。簡單來說，潘霍華要質詢的乃是理性的總體性欲求，即要克

---

9 Green, *Bonhoeffer*, 31.

10 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 84.

11 英文原文為 "its concern is with the conditions of the possibility of theology's responsible thinking about Otherness"， 見 Wayne Whitson Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, in *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 11。

服人生存（human existence）中的界限。[12]

按照潘霍華的想法，思想要不是**真正地**超越的和存有論的（*genuinely* transcendental and ontological），就是**系統的**和總體化的（*systematic* and totalizing）。後者既不承認真正的思考乃在界限中的思考（thinking-within-limits），但此方是真正超越哲學的目標；亦不承認思考對象自身的本性仍然是思想之外的，而為超越的，而此乃真正存有論的目標。[13] 明顯地，在潘霍華的神學思考方法中，界限是一個極為重要的觀念，是判別真正的神學思考的判準。值得注意的是，為甚麼潘霍華要討論理性的界限，並且要從哲學入手，而不是直下斷定理性的界限以轉向倫理–社群的格局？這在潘霍華的神學來說十分重要。

潘霍華並沒有廢棄理性，也沒有完全否定哲學。整本《行動與存有》就以哲學之討論為開端，然而，他對康德（Kant）、黑格爾（Hegel）、胡賽爾（Husserl）、海德格（Heidegger）等人的閱讀，卻是類似解構哲學的方式。霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）在此書英譯校勘本中這樣寫道：潘霍華意識到，越過哲學的道路並不在於把哲學拋在背後，而是**繼續以某種方式**閱讀哲學家，正如德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）最近所察覺到的。[14] 同樣，潘霍華沒有如辯證神學那樣把哲學完全否定，反之，他重新閱讀有關的哲學思想，企圖尋找更寬闊的理性觀念，以適切於倫理–社群的神學的建構。[15]

潘霍華的閱讀策略是解構式的，就是暴露理性活動逾越界限時的自閉式矛盾。一方面，自主理性在本性上乃無界限的，要不斷超越自己，進入異於自己、在自己以外的他者以

12 Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, 12.

13 Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, 12.

14 Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, 11.

15 Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, 11, 13.

認識、掌握對方。這樣的理性以自己為一切事物的出發點、指涉點，不單在認識論上如此，並且在存有論上也肯定，只有透過理性自主的我，萬物才能贏取其實在性。如此一來，理性之外無一物，「吾心即宇宙」、「心外無物」正是德國唯心論的高峰。另一方面，在這樣的景況底下，自主理性如何認識其自己？這樣的論調在自我認識這一難題上即陷入困局。潘霍華這樣說：

> 如果這我是其世界的創造主，那麼，在其以外尚有甚麼東西這我可以從中認識自己？精神了解精神。因此，這我能透過自己來了解自己——甚至有人可能說「從上帝」來認識自己，假如上帝就在我之內，以及上帝乃無限制的性格，這就是我。[16]

既然世界之實在性乃由我而獲得，心外無物，那麼，這我就只有直接透過其自己而認識其自己，此外別無他途。而困難卻正正在這裡出現，自主理性在認識自己的過程中不假外求，以自我為指涉，結果就落在「理性之內轉歸向其自己」（*ratio in se ipsam incurva*, reason turned in upon itself）的景況。[17] 這就造成自閉式的矛盾：自主理性按其本性乃是走出自己進入異域，但最後竟然原地踏步成一內轉自閉的理性。理性把自己囚禁在自己裡面，如潘霍華所言：

> 哲學、思想、我，全都以自己的能力出發，而非超越性。思想的無界限的宣稱走向其相反的局面，在自己之中變得軟弱無力；要想從那超越者釋放出來，正正落在自我囚禁之中。[18]

然而，正如胡德（Hans-Richard Reuter）指出：如何能保護你而為一異於我的能力？「邊界」如何可以恆常不被誤解

---

16 Bonhoeffer, *Act and Being*, 41.

17 Bonhoeffer, *Act and Being*, 41.

18 Bonhoeffer, *Act and Being*, 39.

為僅只是一人所發明的範疇而落入黑格爾式的論述，即「邊界」在思想中成為中介並被揚棄？在潘霍華看來，只有一種可能，「邊界」同時是**根據**（ground），不是在**思想中**認為其乃根據，而是**預設**其為真正的**中心**（center）。[19] 基督同時是那邊界和中心，只有這樣，才能在基督裡思想而非在亞當裡思想，只有這樣，才能認識真理：

> 若在聖道的真理中，則不會慶祝自我、精神的勝利，卻只會在其永恆的孤寂中承認喪失與上帝團契相交的咒詛。只有來自真理的思考方式，即對基督順服，方能置身於真理中。[20]

---

19 Hans-Richard Reuter, Editor's Afterword to the German Edition, in *Act and Being*, by Bonhoeffer, 180.

20 Bonhoeffer, *Act and Being*, 80.

6

神學思考的哲學交涉

早期教會教父特土良（Tertullian）提出過著名的詰問：「雅典與耶路撒冷有甚麼相干呢？」對特土良來說，這個問題的答案是否定的，可是，對同樣是早期教會的游斯丁（Justin Martyr）來說，答案卻是肯定的。這兩種截然不同的立場在當代基督教神學中分別見於巴特（Karl Barth, 1886-1968）和蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965，一譯田立克）的思想之中。雅典代表的是希臘文化、哲學，而耶路撒冷指的是基督教信仰，究竟兩者是友是敵？若謂非敵即友，則不免落入黑格爾（Hegel）所言的知性邏輯之中，持守非此即彼的立場。當然，我們也不必追隨黑格爾到底，以為神學與哲學是辯證綜合的關係，可以互相過渡、彼此揚棄，最終達至包含差異在內的絕對統一。

在當代的神學家當中，跟哲學不斷交涉的除了蒂利希之外，尚可數潘寧博（Wolfhart Pannenberg, 1928-，另譯潘能博、潘能伯格）、雲格爾（Eberhard Jüngel, 1934-）等人，然而卻較少注意到潘霍華在這方面的表現。事實上，只要我們較為細心地閱讀潘霍華的學術論文、講課筆記、文章書信，都不難發現他處處與不同的哲學家交涉的言論。這裡所謂的交涉，包含了正、反兩面的意義。即是說，潘霍華既沒有完全擁抱哲學，也並非完全否定哲學；他採取的是「既是—也是」（both-and）的態度，既擁抱也否定哲學。這樣的說法並

---

* 本文曾以〈潘霍華的哲學交涉〉為題，刊於《曠野》第 122 期（2003 年 4 月），頁 10-11。蒙允採用並稍經增寫。

非黑格爾意義下的揚棄，並無綜合統一的意味在內；反之，卻是一種不斷在哲學文本之中往來閱讀的游離舉動。

霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）曾經這樣論及潘霍華對待哲學的態度：

> 潘霍華清楚明白許多哲學的思想方式對神學來說乃是不足的，撇開這點不談，他跟少數的同代人意識到，正如德里達（Jacques Derrida, 1930-2004，一譯德希達）最近所觀察到的，「越過哲學的道路並不在於把哲學拋在背後（這通常是拙劣的哲學思維），而是繼續以**某種方式**閱讀哲學家」。[1]

霍爾德引述當代法國哲學家德里達，認為潘霍華亦以某種方式閱讀哲學家，自然也不一定表示這「某種方式」乃德里達式的，雖則不能排除這個可能性。譬如說，胡德 (Hans-Richard Reuter) 就明確指出：潘霍華的《行動與存有》（*Act and Being*）〔所用〕的方法是解構，這種方法其步驟的根據乃在於認為我們可以有一種對讀者造成不安的建構性風格：一切概念必須先被安置於含混不清的普遍性之上，背後的想法是當事物開展時它們會逐漸顯露而更為具體分明。[2]

我們首先不討論潘霍華閱讀哲學的方法是否採取解構的進路。在這裡要確定的是，潘霍華既沒有全然否定哲學，又不是直下不假思索就肯定哲學，而是拒絕走捷徑、繞過哲學，是一種正面進入其中的舉動。在進入哲學之中，潘霍華沒有讓基督教神學被同化，他不單高度意識到基督教神學有別於哲學；在維繫兩者之間的差距底下，他更藉著一種特殊

---

1 Wayne Whitson Floyd, Jr., Editor's Introduction to the English Edition, in *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 11.

2 Hans-Richard Reuter, Editor's Afterword to the German Edition, in *Act and Being*, by Bonhoeffer, 179.

的閱讀揭露了哲學的意圖與矛盾，以及基督教神學自身當有的思維方式。

潘霍華沒有全然否定哲學，這是因為他從哲學之中看到其所隱藏的真意：對他者（the Other）的發現。可是在哲學的思想中，這隱藏的真意卻以扭曲的面目出現，從來沒有真正達到對他者的發現，反之卻一而再、再而三的以種種不同的方式肆意地收編、定性、同化他者，正是這一點使得潘霍華未能全然肯定哲學。潘霍華這樣的閱讀的後果就是以哲學所欲尋找、認識的他者，來反抗哲學對他者的收編、定性、同化。這種反抗以暴露哲學自身的矛盾為手段，從而達至瓦解其霸權，以恢復他者的他性（Otherness）身分。

這是一種內在瓦解的舉動，以他者瓦解他者。這話怎說？當哲學嘗試發現他者，可是卻得出了一個經過了收編、定性和同化的他者，就是一種假借他者的名義而扭曲了他者的舉動，從而達至早已設定的他者面目：在我以內的他者。這是「以他者瓦解他者」，就是以我心中的他者瓦解了那完全異於自己的他者。為了抗衡這種哲學思考，必須施以某種閱讀方式，讓遮蔽了的他者得以現身、彰顯。因此，潘霍華對哲學文本的閱讀，就是以揭示原來的他者來瓦解那被扭曲的他者。

由此，我們即可明白、了解潘霍華何以不會全然肯定或否定哲學，卻是採取內在瓦解的路數。只有採取這一進路，才能真正拯救他者免於哲學思考的內化，並同時拯救哲學思考於自我囚禁的絕境之中。如果只從哲學以外予以批判、否定，那麼我們頂多只能另立一系統、標準，而未必能真正瓦解哲學本身。正如莊子所說「彼亦一是非，此亦一是非」（〈齊物論〉），從不同的角度自然看到不同的面貌、樣相，怎能以此非彼，以彼非此？全都不過是一隅之見而已。

哲學思考正正陷於見與不見的困局當中。哲學有所見即

同時有所不見，見與不見原是雙生，不可避免。然而，當我們執於所見，而未能見「不見」，哲學即陷於自傷與傷物之中。這是一種雙盲，既不見那不見的，也不見自己的不見。要想擺脫這一困境，必須讓內中他者的「不見」呈現而被見，從而破除原來的以偏概全之見。然而，一切的從不見到見，都同時為另一不見。這樣一來，我們對他者的思考，就只能是不斷的隨後而思，隨著他者偌大卻造成不見的身影背後繼續思考他者已經顯現可見的，以及明白一切可見的都總是隱藏著其自身的不可見的一面。而這，正是潘霍華的神學主題。

7

此有的界限：對海德格的閱讀

一

美國神哲學家士哈拿文（Robert P. Scharlemann）曾經指出：〔德國神學家〕潘霍華看來是唯一一個對海德格（Martin Heidegger, 1889-1976，或譯海德格爾）詮釋的神學詮釋者，看到海德格作品中時間問題的滲透性意含；[1] 因為海德格《存有與時間》（*Being and Time*）一書的標題並非關乎存在（existence）與存有，而是存有與**時間**。[2] 另一方面，士哈拿文又注意到，「潘霍華在其《行動與存有》（*Act and Being*）表明其目的是要建立一種神學的存有論（theological ontology），有別於海德格的《存有與時間》的存有論的存有論（ontological ontology）」。[3] 這意味著潘霍華對海德格懷有一種批判的態度，然而我們卻不必像菲爾（Ernst Feil）那麼急於下結論，認為「海德格的存在概念（concept of existence）乃是由人而非啟示衍生出來，因而對潘霍華來說，在神學上是無用的」。[4] 士哈拿文則較為中肯，他說，潘霍華挪用卻

---

* 本文曾以〈此有的界限：潘霍華對海德格的閱讀〉為題，刊於《當代》第 222 期（2006 年 2 月），頁 44-53。蒙允採用。

1 Robert Scharlemann, "Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation of Ontology," in *Theology and Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 254.

2 Scharlemann, "Authenticity and Encounter," 254.

3 Scharlemann, "Authenticity and Encounter," 253.

4 Ernst Feil, The *Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress, 1985), 32.

同時以神學的存有論的名義來攻擊這一存有論。[5] 正如馬茨（Charles Marsh）所說：「潘霍華最終在神學的立場上拒絕基本的存有論（fundamental ontology），可是這不應埋沒他對《存有與時間》那種嘗試解析存有論的歷史的努力而有的欣賞，海德格意欲通過他對具體存在的分析而再次喚醒存有的問題，以及他那追尋或回問先前行動與存有斷裂之處的計劃，這些都決定性地抓著潘霍華的想像。」[6] 因此，我們可以說，潘霍華對海德格具有既積極又消極的反應，以及既挪用又批判的關係。

值得注意的是，潘霍華對海德格以致現象學的挪用，乃在於要對抗觀念論和唯心主義（idealism）。他說：

> 觀念論和唯心主義剝奪了此有自我了解的超越導向（transcendental orientation），因為它在缺乏這超越導向底下來了解其自己。這也是說，在把此有（*Dasein*）從「在超越者的中間」（being amidst transcendents）脫離出來、從與超越者的糾纏中釋放出來，觀念論和唯心主義看來就把存有（Being）的概念〔……〕完全溶入行動的概念。〔……〕沒有我，就沒有存有。[7]

潘霍華完全清楚觀念論和唯心主義的困難，[8] 以及其對神學所可有的意涵，[9] 並且他也辨識得到現象學式的存有論乃是衝著觀念論和唯心主義而來的。他十分明白地指出了這種存有論的關心：「**真正**的存有論其所關心的，乃是顯示存有的

---

5 Scharlemann, "Authenticity and Encounter," 253.

6 Charles Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology* (New York: Oxford University Press, 1994), 117.

7 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 40.

8 Bonhoeffer, *Act and Being*, 45-48.

9 Bonhoeffer, *Act and Being*, 49-51.

優先性以抗衡意識，好恢復這存有。」[10] 然而我們也不能就此而認為潘霍華完全否定人的思想行動，他說：

> 無論那裡也好，若思想或看法站在對象面前而無任何的中介，那就沒有真正的存有論，因為在這樣的存有論之中，思想一而再地被「揚棄」（"*aufgehoben*"）於存有之中，而因此批判地被捲入知識的進程之中。[11]

是以，霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）就說：潘霍華辯明系統的存有論乃陷進了觀念論和唯心主義同樣的一元系統之中，兩者各以相反方向的哲學進路，達至同一的結果，只是後者把存有約化為行動，前者則把行動約化為存有。[12] 潘霍華一方面頗能欣賞現象學式的存有論的強處，正好補足康德超越主義的弱點；另一方面他又能看出這種存有論亦可走上封閉系統的終局，難免落在觀念論和唯心主義的窠臼之中。故此，潘霍華並非純粹為反對超越觀念論（transcendental idealism）和唯心主義而靠近海德格的存有論。反之，正如前述，他是站在神學的存有論的立場來作出批判的，其所亟亟要避免的乃是系統一體化的局面。這也就使得他不單透過海德格及其他現象學家批判超越觀念論和唯心主義，並且同時批判地閱讀前者的哲學思想。是以，當潘霍華欣賞現象學式的存有論那種以存有具有優先性的看法，並非想要透過存有來吸收人的思想行動，他只是針對那種以人的思想行動來吸收存有的舉動而已。

由此，我們回到先前曾經提出的看法，就是潘霍華對海德格的關懷是雙重的，既吸收卻又否定，簡言之，就是以批判或揚棄的態度來對待海德格，特別是他的《存有與時

---

10 Bonhoeffer, *Act and Being*, 59.

11 Bonhoeffer, *Act and Being*, 61.

12 Wayne Whitson Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham: University Press of America, 1988), 110.

間》。海德格的《存有與時間》於 1927 年出版，潘霍華則於 1929 年夏季學期及 1929 至 1930 年冬季學期寫作《行動與存有》，書中 A 部分的「存有論的嘗試」（The Ontological Attempt），即在討論胡塞爾（Husserl）、謝勒（Scheler）之後解讀海德格的《存有與時間》。除了《行動與存有》之外，潘霍華尚在 1930 年 7 月 31 日於柏林大學的就職演講「當代哲學與神學中的人性」（"Man〔sic〕in Contemporary Philosophy and Theology"）[13] 繼續研討海德格。基本上，《行動與存有》對海德格不無批評，但主調卻是正面的，反之，〈當代哲學與神學中的人性〉卻側重在批判，主調是反面的。這一正一反就構成了潘霍華對海德格的雙重閱讀了。下面我們就此作更仔細和深入的分析和探討。

二

馬茨在《重申潘霍華：他的神學的應許》（*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*）第六章〈海德格及與他者一起的生命〉（"On Heidegger and Life with Others"）中，專門論述潘霍華對海德格哲學的肯定和批判，而焦點亦在其《行動與存有》與〈當代哲學與神學中的人性〉。馬茨指出了潘霍華辨別出四個在《存有與時間》中出現的主題，並且進一步批判地挪用到自己的神學思想之中。[14] 馬茨在這一章的第二節的標題為「潘霍華與海德格反對自我反思的主體」（Bonhoeffer and Heidegger Against the Self-Reflective Subject）。[15] 他指出：「首先，潘霍華追隨海德格所作的努力，就是揭穿了自我反思主體的霸權，他對如下的

---

13 載 *No Rusty Swords: Letters and Notes. 1928-1936*, trans. Edwin H. Robertson and John Bowden (London: Collins, 1965), 50-67。

14 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 117.

15 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 117.

宣稱印象深刻：人的主體不是人類存在的創造性中心」；[16]「第二，潘霍華認為海德格所分析的在世存有（being-in-the-world）指向了一條可行的道路，讓存有與思想互相連結起來，在當中思想不再較存有更具優先性，或是存有被矮化成為思想的一種形態」；[17]「第三，海德格探索存有的問題，其基本乃在於他對任何特殊存在物（*Seiende*）和存有自身（*Sein*）的區分。〔……〕潘霍華的神學描述跟海德格的現象學方法論十分一致，就是存有（或對潘霍華來說，那在耶穌基督所啟示的上帝）並不可由對存在物的探討或由對存有的普遍描述而可推衍出來的，卻是由其顯現其自己所是的方式而可對之作出形構」；[18]「第四，潘霍華受海德格如下的宣稱所影響：對存有的了解之所以可能，只有透過『本真提問』（authentic questioning）這一紀律性的操練」。[19]

讓我們再次指出，潘霍華在《行動與存有》一書中所關心的首要是行動與存有的關係，他要扭轉超越觀念論和唯心主義所陷進的困局：人的思想或意識行動吸收主宰了存有本身。因此他也是從這一角度來閱讀海德格的《存有與時間》，他在簡要但準確地交代過海德格於此書中所表達的哲學思想這一過程中，提出了他自己的關注：「我們在這裡的查考，其重要性乃是給予存有的問題無條件地優先於思想的問題。」[20] 那麼，海德格的思想如何可以幫助潘霍華處理存有的優先性呢？這即涉及海德格如何從此有的分析入手。潘霍華對海德格的閱讀即扣緊此有的時間性來進行，他清楚指出：「胡塞爾和謝勒以非時間的本質與價值來言及存在物的存有〔……〕，相應地，海德格於此則以時間性（temporality）來

16 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 117.

17 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 118.

18 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 119.

19 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 119.

20 Bonhoeffer, *Act and Being*, 70.

解釋存有。」[21] 潘霍華認為海德格之所以可能這樣做，只因為他以此有——以其特殊形態的存有而存在——取代了胡塞爾的「純粹超越的意識」（pure transcendental consciousness）。[22] 嚴格來說，海德格是以此有的時間性來解釋此有的存有，並希望藉此而進到一般存有（Being in general）的時間。[23] 潘霍華準確地掌握到海德格《存有與時間》的核心主題：此有之時間性。海德格自己就明言：「此有的一切行為都應從它的存有亦即時間來闡釋」，[24]「此有的意義就是時間性」。[25]

潘霍華具體掌握到此有的時間性及存有之間的關係，他明白到海德格的思想策略：在「此有的解釋（hermeneutic of *Dasein*）」這一基礎底下，原則上可以獲取對存有的了解（an understanding of〔B〕eing）。[26] 當然，潘霍華亦洞悉這一進路的困難，下面我們會就此仔細討論。簡單地說，潘霍華知悉海德格意欲透過對此有的時間性的分析，從而達至一般存有的意義，但卻囿於此有之存有的範圍之內。然而從正面來說，海德格對此有的存有論分析（ontological analysis），卻又同時為潘霍華疏解了行動與存有的難題，而可進至真正的相互協調。[27] 簡單來說，海德格在對此有所作的存有論分析之中，指出此有的自我了解這一行動並不可以離開此有自身的存有而使其成為可能的，因此潘霍華就從海德格所講的此有

---

21 Bonhoeffer, *Act and Being*, 67-68.

22 Bonhoeffer, *Act and Being*, 68.

23 參孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉，載《現代西方本體論哲學研究》，戴文麟主編（杭州：浙江人民出版社，1993），頁 294。

24 Martin Heidegger, *Being and Time*, trans John Macquarrie and Edward Robinson (London: SCM, 962), 456-457；中譯可參海德格爾：《存在與時間》修訂本，陳嘉映譯（北京：三聯，1999），頁 457。

25 Heidegger, *Being and Time*, 380；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 377。

26 Bonhoeffer, *Act and Being*, 68. 參 Heidegger, *Being and Time*, 62；海德格爾：《存在與時間》，頁 44。內地學者一般把 *Sein*、Being 翻成「存在」，把 *Dasein* 翻成「此在」，亦有譯為「緣在」。

27 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

乃一發問的存在者開始討論其與存有的關係。[28]

雖然潘霍華沒有解釋海德格為何以此為起點，但無疑潘霍華的選擇是正確的。海德格自己說得很清楚：「〔……〕徹底解答存有問題就等於說：就某種存在者——即發問的存在者——的存有，使這種存在者透徹可見。〔……〕存有的意義問題的突出而透徹的提法，要求我們事先就某種存在者（此有）的存有來對這種存在者加以適當解說。」[29] 海德格這段話有兩點十分重要，「其一，海德格爾在這裡描述了一個循環的思想進程：必須先就存在者的存在〔引按：即存有〕來規定存在者，然後又要根據這種存在者（此在）才肯提出存在問題。〔……〕它恰好表明了海德格爾對存在的獨特發問方式：關鍵不在於用推導方式進行論證，而在於用展示方式顯露根據，即『存在問題最本己的意義中就包含有發問活動同問之所問（存在）的本質的相關性』。其二，海德格爾把發問存在問題的起點確定為發問者自身，即『此在』（*Dasein*），因為只有從此在入手才能領悟存在之規定，或者說，對存在問題的發問本身從本質上就是由問之所問（存在）規定的）」。[30]

潘霍華循此而進入海德格所講的「此有對存有的了解」之中：「此有的存有的特定性徵就是了解存有」，[31] 此有之所以可能了解存有乃在於其自身存有已對存有有所了解。[32] 此有這種存有論的結構使得此有對存有的提問與回答均成為可能，後來潘霍華即就此一結構的封閉性提出了批評，但在批

---

28 Bonhoeffer, *Act and Being*, 68.

29 Heidegger, *Being and Time*, 27；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 9。

30 江怡：〈不停地追問「存在」的意義：海德格爾〉，載《走向新世紀的西方哲學》，江怡主編（北京：中國社會科學出版社，1998），頁 117-118。

31 Heidegger, *Being and Time*, 32；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 14。

32 Heidegger, *Being and Time*, 32；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 14。

評之先，他指出了這一結構在解決行動與存有之間的關係這一問題的重要性。事實上，潘霍華完全掌握了海德格對此有的存有結構的分析，此有乃「在世的存有」（Being-in-the-world）、「與他者共在的存有」（Being with others），[33] 並且，此有也同時是時間性的此有（temporal *Dasein*）。[34] 這種了解對應了《存有與時間》第一部第一篇〈準備性的此有基本分析〉及第二篇〈此有與時間性〉。潘霍華由此而指出存有是優先於思想的，[35] 而當此有的存有如馬茨所說的：此有乃一在關切（care/concern, *Sorge*）中的時間性的此有；[36] 那麼，潘霍華就說：「存有論的–存在的結構（the ontological-existential structure）不能完全從存在者層次上的結構（the ontic one）分別出來。」[37]

眾所周知，海德格所講的此有，其本質就在其存在之中，因為此有不純只是存在，而是具有其自己的存有並且活現此存有出來。是以，此有就不會是非世界的、非時間的，意思是此有的思想或意識活動並非純粹的，它根本不能脫離其自身的存有：「在世的存有」、「活在時間性之中」。[38] 潘霍華由此而認為「海德格成功地在此有的概念中把行動與存有連結起來」，[39] 使得「此有既非無數不連續但又相繼的眾多個別行動（a discontinuous succession of individual acts），又不是超越時間的存有的連續性（the continuity of a being that transcends time）」。[40] 前者表示個別行動之間具有延續性，後者表示這延續性並非超越時間的；前者之所以可能乃在

33 Bonhoeffer, *Act and Being*, 69.

34 Bonhoeffer, *Act and Being*, 69.

35 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

36 Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 116.

37 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

38 參 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71。

39 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

40 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

於後者，反之亦然。潘霍華深明這中間的其中一個關鍵乃在於以時間來解釋存有，[41]「『存有』不能靜態地被掌握為某些存在物（*Seiendes*），它必須以了解存有為參照來被解釋，〔……〕」。[42] 意即必須透過此有對自身的存有的了解而掌握存有。當此有乃一時間性的此有，此有必然要在時間性的到時（即時間）來了解自身的存有，那麼，此有的存有亦必然就是時間性的。於此，存有的優先性無疑是被顯明了，但又同時表示了它不可以離開此有的了解這一行動而可以被掌握的。在此，時間性不單是此有之存有的意義，並且它使此有對了解自身的存有成為可能。潘霍華深明此有之所以可能連繫行動與存有乃在於時間性。

三

可是，正是在這裡潘霍華發現了海德格早期哲學的問題所在。而事實上，潘霍華所發現的問題，亦同時為海德格思想於上世紀三十年代發生轉向的原因。簡單地說，此有對存有的了解不可避免地被局限為此有對自身存有的了解，而未能進至一般存有，進一步來說，則是囿於此有之存有的時間性，而不能進至一般存有的時間。按海德格前期的思想，「把此在這個存在者的存在展開出來（『極端化』），也就能贏獲作為絕對超越的存在本身了。由於突出此在這個『存在者之存在』，作為『問之所問』的『存在本身』倒相形失色，有被湮沒之虞」。[43] 這種進路造成了「此在〔……〕不免主體性的歸宿」，[44]「〔……〕此在是存在惟一的揭示者〔……〕。無論是與存在的關係還是與世界的關係，都取決於此在的意願，

41 Bonhoeffer, *Act and Being*, 71.

42 Bonhoeffer, *Act and Being*, 72.

43 孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉，頁 310-311。

44 張汝倫：《現代西方哲學十五講》（北京：北京大學出版社，2003），頁 297。

取決於它的籌劃。不是籌劃別的，而是籌劃自己」。[45] 與此批評相似，潘霍華指出此有的這一種行動與存有的相互關係，造成了一個不免自我包含（self-contained）的存有概念，[46] 他在《行動與存有》已經十分清楚表明這一看法：

> 海德格的哲學很清楚是一種無神論式的有限性哲學（atheistic philosophy of finitude）。在這一哲學當中，每一事物都與以下事實相關：有限性透過此有而被封閉在其自己之內。在對此有作存在的分析，有限性被設想為封閉在內的，是決定性的。**封閉**不再跟有限性分離。〔……〕在本質上，哲學的有限性概念乃是封閉在內的有限性。因此，在這裡沒有給啟示的概念留下任何空間。[47]

潘霍華後來在〈當代哲學與神學中的人性〉一文中就這一封閉的有限性提出更為深入及尖銳的分析和批判。他針對海德格的「向死存有」（Being-towards-death）來討論其封閉的有限性。此有之為向死存有實在是反映了海德格對此有的可能性的極致看法。因為對海德格來說，死亡的原初意義不是指事件，而是此有的可能性。當死亡臨到也就是此有的可能性的完全開顯。這裡涉及的是此有的終結及由此終結而形成的此有的整體性。海德格說：「只要此有存在，在此有身上就有某種它能是和將是的東西尚未到來。『終結』本身就屬於這種尚未到來。在世的『終結』就是死亡。這一終結是一種能在，也即屬於生存，它界定和規定著此有向來可能的整體性。」[48] 此有的死亡，使得此有的整體性得以可能，也使得此有的可能性成為可能。海德格自己的說話表明了這種意思：

---

45 張汝倫：《現代西方哲學十五講》，頁 296。

46 Bonhoeffer, *Act and Being*, 72.

47 Bonhoeffer, *Act and Being*, 72-73.

48 Heidegger, *Being and Time*, 276-277；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 269。此處譯文參照黃裕生：《時間與永恆》（北京：中國社會科學文獻出版社，1997），頁 72。

「死是對任何事情都不可能有所作為的可能性，是每一種生存都不可能的可能性。〔……〕向死存有，作為先行到可能性中去，才**剛使**這種可能性**成為可能**並把這種可能性作為可能性開放出來。」[49]

因此，我們說此有的死亡，或此有乃向死存有，乃是對此有的可能性的徹底的表達。但這種可能性是此有本身所具有而為內在的。「當我們說死亡尚未到來時，我們只是說它是一種可能性存在。這種可能性不僅不在此在之外，而且是此在最本己最『內在』的可能性。此在始生就始死，只要此在存在，它就死著，就擁有死這種可能性。」[50] 潘霍華就此即說：「〔……〕如果人有意識地承擔這些〔生存的〕實在於其自己身上，他藉著承擔死亡的實在，從而聚集一切生存的實在的界限，這樣他就不是來到此有的終結，而是來到此有的完成和整體性。」[51] 這意味著此有仍然是靠著自己來完成其自己，此有變成了獨我，潘霍華批評說：

> 人被造成世界的主宰，在當中他上騰高升越過自己而進至悲劇性的孤獨。人仍然是孤獨的，他從其自己了解其自己，在世存有對其自己的本真自我了解不再有意義。〔……〕正正因為人在這世界完全掌握其存在，他最終克服世界。〔……〕肯定地海德格完全明白人向自己提問那基本的問題，但最終，在他的寫作中，問題變成答案，人事實具有了解自己的知識，問題因而沒有任何終極的嚴肅性。[52]

海德格為了把此有的存有對了解存有徹底化，以揭示此有的「時間性」，他提出了他對死亡的看法，讓向死存有之

---

49 Heidegger, *Being and Time*, 307；中譯可參海德格爾：《存在與時間》，頁 301。

50 黃裕生：《時間與永恆》，頁 75。

51 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 57.

52 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 57.

此有反璞歸真。[53] 這樣一來「死亡是此在最本己的可能性。〔……〕死亡這種可能性就是我的自我性（*Ichheit*）的全部根基所在，我之為我，此在之為此在（*Dasein*）就只在於這個死亡」，[54] 可是這個死亡只是此有的自己的死亡，此有是在自己的死亡之中來完成其自己的，因此，此有作為在世存有已再無任何意義，此有在自己的死亡面前不過是「把『唯我論』的孤獨之『我』這個『點』擴大為『在世』的此在這個『面』，恐怕導致了一種徹底的『唯我論』」。[55] 面對海德格這一思想歸結，潘霍華的結論是：「神學接受這是哲學努力的結果，但神學卻以自己的方式解釋這結果，以之為思想之內轉歸向自己（as the thought of the *cor curvum in se*）。那我實在仍然停留在其自己之內，這不是其功績，而是其罪咎。」[56] 這種思想之內轉歸向自己其實涉及真正的界限這一問題。在潘霍華看來，海德格所講的此有的有限性，即此有的時間性，乃由此有的存有所設定，故此並非真正的有限性，因為「由人自己採用的界限來限制自己仍然只是一由他自己劃定的界限。但這表示了在原則上這界限總已是人越過了的，他必須、首先越過方才可以劃下界限。因而界限乃是絕對的可能性，這可能性轉過來對抗其自己。在這可能性之中我在思想中限制自己的可能性——〔……〕——在劃下界限這種可能性之中我顯明了我的可能性的無限性，在這無限的可能性之外我不可能再有任何退卻。〔……〕人在其自己之中在本質上是沒有界限的，他在其自己是無限的」。[57]

---

53 孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉，頁 311。

54 黃裕生：《時間與永恆》，頁 74。

55 孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉，頁 311。

56 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 60.

57 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 59-60.

四

對潘霍華來說，真正的界限只能由上帝來設立，或者說，上帝才是真正的界限，然後人才能真正認識自己。他說：「神學不能思考人，除非以其界限為指涉，但這界限卻背負上帝的名字。」[58] 只有當人「完全被置於上帝面前」，「完全被掏空他自己」，人對存有的提問才會是嚴肅的問題，因為他自己不再擁有答案，相反，只有上帝才能在完全的自由中和完全的簇新中賜下答案。[59]「因此，人認識其自身的基本，不在通過他自己，而在通過上帝。」[60] 我們在這裡不能詳細進入潘霍華這一對界限的討論，這將是他其後在「創世與罪」和「基督論」的講課（先後講於 1932 至 1933 年冬季學期及 1933 年夏季學期）中的主題。但在這裡我們至少可以知道，潘霍華對海德格的閱讀，最後是涉及界限的問題。如果他要建立一套有別於海德格的「存有論的存有論」，即要講一種「神學的存有論」，那界限將是其中的主要議題。

如果我們扣緊行動與存有之間的關係來討論，潘霍華是十分欣賞海德格的，因為海德格把存有與行動連繫起來，此有的思想行動並不是非時間性的，而是由其自身的存有所決定的，即由其時間性與在世存有所決定。賦予存有優先性無疑可以起著限制此有的思想活動，這就避免了超越觀念論或唯心主義那種以思想吸收存有而無限化自己的局面。並且，此有的存有也只有在此有的自我了解中方才可以被掌握的。可是，存有與行動之間的相互關係若只囿於此有，那麼如何避免不會把存有本身約化而為此有的存有？若此有的有限性乃由此有自身的存有所設定，那麼它就是自己為自己設限。但問題並不純在這裡，更嚴重的是這樣子就會出現泯滅了存有本身與存在者之存有之間的存有論差異了，而這並非

58 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 60.

59 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 60-61.

60 Bonhoeffer, "Man in Contemporary Philosophy and Theology," 61.

海德格和潘霍華所樂見的。是以，潘霍華就要尋找那真正的界限，以確立人的有限性，並透過這真正的界限認識自身的存有。可以這樣說，潘霍華可以在結論上同意海德格以此有為有限的，但在起點上卻反對海德格以有限性為此有之存有所設定，因為這樣會把此有封限起來，而不能向此有之外的他者作出真正的敞開。因此只有在真正的界限底下，才能解決思想與存有之間的關係，使得兩者彼此可以互為中介（mediate each other）而能夠保存相互之間的差異，達至真正的存有論。

第三部分

中期神學

甲篇

8

《創世與墮落》與《基督中心》的「中間」與「邊界」

一

《行動與存有》（*Act and Being*）德文校勘本編輯之一胡德（Hans-Richard Reuter）曾經這樣表示：《行動與存有》引領潘霍華的神學朝著基督論的方向發展，從「邊緣上的邊界」（boundary at the margin）過渡到「中心的邊界」（boundary at the center）。[1] 胡德認為這過渡首先見於《創世與墮落》之中。[2]《創世與墮落》原為「創世與罪」這課程的講稿，原講於 1932 至 33 學年冬季學期，內容是關於創世記一至三章的神學性解釋。潘霍華在解釋二章 8 至 17 節時，其焦點乃落在生命樹和分別善惡樹之上，由此而集中討論中間與界限的問題。上帝所創造的世界，其中間是誰／甚麼佔據呢？誰／甚麼處於中間，誰／甚麼就是世界的中心。

經上說：「園子當中又有生命樹和分別善惡的樹」，格林（Clifford J. Green）認為兩棵樹表達上帝與人相交的兩幅「圖

---

* 本文曾以〈讀書札記——「中間」與「邊界」（三）、（四）〉為題，刊於《基督教週報》第 1956 期，2002 年 2 月 17 日；第 1957 期，2002 年 2 月 24 日。蒙允採用並稍作修改。

1 Hans-Richard Reuter, Editor's Afterword to the German Edition, in *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 179.

2 Reuter, Editor's Afterword to the German Edition, 179 n. 74.

畫」，[3]「當中」、「中間」（*Mitte*）是隱喻（metaphor）。[4] 事實上，「中間」此一隱喻固然意指「中心」（center），但同樣可以包含了「處在中間中的中心」，尤其當我們把這一隱喻置於社群性的脈絡中，這重「中間」的意義就十分明顯了。即是說，「中間」本身就預設了社群，只有在社群中才能出現「中間」，甚至進一步說：只有「中間」才能使社群成為可能，這是因為「中間」跟「邊界」、「界限」不能分割。在這樣的理解底下，中心就同時是邊界了。格林就這樣說：「作為中心／中間，上帝同時是人這受造物的界限。」[5] 他也明確地指出：「上帝作為中間／中心和界限，只是就人類存在的社群性來說的。」[6]

關於這一點，潘霍華曾經這樣寫道：

> 它〔生命樹〕**在中間**，〔……〕來自上帝的生命在中間，這就是說，贈予生命的上帝在中間。〔……〕他懷著對上帝之統一的、完整無損的順從擁有它〔生命〕，他之擁有它恰恰在於他的生命從生命的中心／中間而來而又向著生命的中心／中間而去，他自己絕不生活於中心／中間。〔……〕[7]
>
> 認識之樹，即標誌著人的界限的禁樹立在中間。**人的界限在他的此在之中間／中心**，而不是在邊緣（margin）；在人的邊緣所尋求的界限是他的資質之界限，是他的技術的界限，是他的可能性的界限。處在

---

3 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 194.

4 Green, *Bonhoeffer*, 193.

5 Green, *Bonhoeffer*, 194.

6 Green, *Bonhoeffer*, 195.

7 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997), 83-84；中譯：〈創世與墮落〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 155。

中間的界限是他的**真實**（*Wirklichkeit*, reality）、他的**此在自身**之界限。[8]

生命之樹與認識之樹都同樣樹立在中心／中間，這表示甚麼？這就表示上帝同時是人的中心和界限。潘霍華的意思的確是這樣子：「在存在著界限的地方——認識之樹——也存在著生命之樹，即賜予生命的主自己。**他是界限而同時又是我們的此在之中間**。」[9] 此書英譯校勘本在注腳中提醒我們，當潘霍華說：「在對邊緣界限的認識中，始終同時產生了內在的無界限狀態之可能性；在對處於中間的界限的認識中，界定了整個此在、任何可能勢態的人之存在的範圍」，[10] 請留心其片語「產生了內在的無界限狀態之可能性」，可與其在1930年7月31日就職演辭中的說話比較：「在當中我在思想中限制我的可能性〔……〕在設定界限這一舉動的可能性當中，我顯明我的界限是無限的。」[11]

這是上承《行動與存有》的思想而繼續發展。若界限只是邊緣的界限，那就表示在認識的過程中很有可能把自我中心化，站在世界的中間——上帝原來的位置。一旦如此，人就墮落了。而這正是亞當所犯的罪——一項致命的罪。那麼，如何才可以避免這種試探？根據潘霍華的看法，只有首先把界限視為中心／中間的界限，而非邊緣的界限，才有可能遠離逾越界限的試探。在《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）中，他者既是「我」的邊界，但也是「我」成為位格的可能性所在，這樣的他者，就是非邊緣的界限，而為中心／中間的界限。然而，在墮落的世界中，誰是這中心／中間的界限，以致「我」在墮落後仍然有機會從中獲得生

8 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 86；中譯：〈創世與墮落〉，頁 157。

9 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 86；中譯：〈創世與墮落〉，頁 157。

10 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 86；中譯：〈創世與墮落〉，頁 157。

11 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 86 編輯注腳 17。

命？答案只有一個：基督。「我」在墮落後如何可以再有機會思想上帝？答案只有一個：透過基督。

> 在揮動的利劍之下，在十字架之下人類死了。但基督卻活著。十字架成為生命之樹在世界的中間，在受詛咒的田野上，生命重新站立起來了；在世界的中間，在十字架上湧出生命之泉，一切渴望生命者都受到召喚擁向這股泉水，凡是嘗到這生命之木者將永遠不再受飢渴之苦。[12]

二

潘霍華的「基督論」課堂講義，其英譯本的美國版書名為 *Christ the Center*，意思就是基督那中心。然而，中心也是邊界，因而也可以是中間。「基督論」講課是緊接著「創世與罪」講課的，因此，我們有理由相信前者承接後者的思路，進一步開展其邊界與中心／中間的基督論。或者，我們可以倒過來說，中心／中間必需是基督論式的，基督就是中心／中間，以致一切僭奪基督位置的中心都是虛假的。

潘霍華開展其基督論的方式是引進「中介」（*Mittler*, Mediator）這一觀念，與「中心／中間」相互聯結起來。事實上，中介就有中間的意味，中介就是介乎兩者之間。不單如此，中介既然介乎兩者之間，也就很自然的同時為邊界、界限。這樣一來，基督作為中介的中心，也就是界限之所在；祂既為中心，亦是界限，中介這一觀念把兩者連接起來。潘霍華在這一講課中的第一章第二節對此有精采的討論。這一節的題目是「基督的位置」。張賢勇在此書中譯本這一節裡面有一個注腳，正好印證我們這個看法，茲引如下：

---

12 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 146；中譯：〈創世與墮落〉，頁 202。

> 注意作者在這裡所用的兩個不同的詞語：「中心點」是 *Zentrum* 的對譯，原文的「中心」則是 *Mitte*（原文側重兩者之間的含義，並且同「中保」相關）〔……〕[13]

潘霍華認為當「我」逾越界限，企圖站在世界的中間，取代上帝的位置，「我同我應當所是的本我，被一條我無法超越的界線分隔開了。〔……〕我在同這條界線相遇的時候，就受到了審判。在這樣的場所，我無法獨自站立」。[14] 唯一的出路就是基督。

> 而基督所站的，正是這個位置：他站在我與我的中間，站在我的舊實存與我的新實存中間。因而，基督既是我自己的界線，同時又是我失而復得的中心，他是我與我之間的中心，是我與上帝之間的中心。[15]

這條界線是人的界限，基督站在那裡，祂「不僅是人的界線和對人的審判，還是人的新實存的開端，是人的中心」。[16] 這樣的看法，基督作為界線，是審判，是死亡，但他也是通往生命和上帝的中間的中介。於是，對人來說，那就是舊我的死亡和新我的生起，是生死之間的界線。

同樣，潘霍華以此而論基督在歷史和自然中的位置。他說：

> 歷史的意義同一個事件關聯在一起，〔……〕就是一個人死在十字架上。〔……〕此時，歷史連同它的應

---

13 〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 46，* 號注腳。

14 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper & Row, 1978), 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

15 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

16 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 61；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 47。

> 許，已走到窮途末路，蹤到了極限。〔……〕然而，設定歷史界限的基督，同時又成了歷史的中心，成為歷史的成全。[17]

> 基督是那新的受造者。所以，基督使一切其他的被造之物都成為舊的被造之物了。〔……〕自然在其中心基督那裡所尋求的〔……〕是被釋放。[18]

耶穌基督之所以「同樣是舊世界的終結和上帝新天新地的開端」，[19] 因為祂是降卑者與升高者。「人能夠同成為人的那位抗爭，但要同從死裡復活者較量，人卻無能為力。現在受審判、要滅亡的，正是人自己。」[20] 這裡要說的是，十字架乃顯出墮落世界逾越界限的罪性；人的邏各斯（human Logos）把上帝的邏各斯（divine Logos）釘死在十字架上。[21] 然而，這種逾越界限帶來的卻是死亡，因為這是一種自絕於生命的舉動。誰要這樣獲取生命，誰就喪掉了生命。但另一方面，人在面對復活的基督時，若不逃避、抗拒、抵制，而是順服，則自可在喪掉生命之時，獲得生命了。

在這樣的理解底下，我們就會明白，何以潘霍華的基督論講義指出，面對基督，我們只能問「你是誰？」而不是「如何可能？」的問題。「詢問『誰』，即詢問超越性；詢問『如何』，就是詢問內在性。〔……〕『誰』問題表達的是相遇者的陌生和異質，同時也顯現為詢問者本身的實存問題

---

17 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 62-63；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 49。

18 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 64；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51。

19 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 65；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 52。

20 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 33-34；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 15。

21 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 33；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 15。

（*Existenzfrage*）。藉著這個問題，詢問者詢問異於自己存在的存在，〔也是〕對自己實存的極限發問。超越性將人把自己的存在置於疑問中。藉著他的邏各斯碰到了極限這樣的回答，他面臨的是自身實存的邊緣〔界〕。」[22]

耶穌基督就是外於我的超越性，也是我自身實存的邊界。只是，人「能否在詢問『誰』的時候，所指有別於『如何』？我們無法達到這一點。〔……〕只有被詢問者自我啟示並取消了內在邏各斯的時候，才能正當地提出關於『誰』的問題」。[23] 因此，要回答「誰」的問題，必然需轉過頭來，指向人的邏各斯：「你這樣發問，那麼你自己究竟是誰？〔……〕在我面前，你究竟是誰呢？」[24] 在基督面前，我們碰到的是祂的超越性，以及自己實存的邊界。佇立於這一界限之上，我究竟是誰？我究竟想怎樣？

---

22 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 30；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 11-12。

23 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 31；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 12-13。

24 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 34；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 16。

9

界限中的男與女

一、界限與自由

在潘霍華的神學思想中，界限與自由是一對十分關鍵的概念，簡單來說，只有界限才能讓人確立自己而為自由的。這裡的自由，「並非人的品質，並非一種深藏於他的身上而以某種方式躍動的能力、資質、秉性」，[1]「而是一種關係〔……〕它是兩者之間的一種關係。自由意味著『為了他人而自由』(*frei-sein-für-den-andren*)，因為他人將我與他自己聯繫了起來。只有通過與他人的關係我才是自由的」。[2] 對於潘霍華來說，人的自由不能從他自己內在的本質來了解，因為自由不是可以擁有的，而是只有在關係中才可以被領悟、體驗和經歷的。潘霍華在這裡提到「為了他人而自由」，但這並非一種遠離他人的自由，剛剛相反，這是一種因著他人而得到的自由，一種因著他人而擺脫自我的封閉，以致活出自己生命的自由。這就涉及界限了。

他人就是我的界限，沒有他人這界限，我不可能經歷這為他的自由，卻只會囚禁在自我的封閉世界裡頭。因此，在

---

* 本文曾以〈潘霍華對男女的看法——以《創世與墮落》為焦點〉為題，載《愛與慾：基督教性神學初探》，關啓文、洪子雲主編（香港：基道出版社，2003），頁 61-67。蒙允採用並經增寫。

1 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997), 62-63；中譯：〈創世與墮落〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 138。

2 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 63；中譯：〈創世與墮落〉，頁 138。

我以外的他人就成了我走出我自己而得自由的條件。這裡要注意的是，走出自己並非為要征服、控制、主宰他人，如果真有這種舉動，那就既逾越界限，亦否定了自由。界限必須在那裡，他人這界限使我明白自己的位分、性分，只有在界限底下，我才能真正活出自己的本性。因此，我就有責任在這一界限面前承認其存在，並致力維護他人的界限。這就是後來潘霍華在《倫理學》（*Ethics*）所講的責任了。

是以，潘霍華指出，人不是孤獨的。上帝造人，乃是造男造女。「人不是孤獨的，他處在二元狀態（*zweiheit*），**在這種對另一個人的依附狀態中蘊含著人的被造屬性**（*Geschöpflichkeit*）。」[3] 換句話說，人作為被造物，他是被規限以這種在界限中與異於自己的他人連結起來的狀態為其受造的特性。

二、上帝所創造的男女關係

潘霍華在解釋創世記二章 18 至 25 節時，表達了他對上帝所創造的男女關係的看法。上帝為甚麼要創造夏娃？這要回到創造女人的記述來了解。按照創世記二章 21 至 23 節的記載，夏娃是從亞當而出，她是男人骨中的骨，肉中的肉，這就表明了兩人之間一個很重要的關係：「他們從原初以來便是一體的」，[4] 不能互相分割。這中間要表明的神學含意乃是，上帝命定男人與女人是一體的，上帝創造人的心意原來就是讓人建立一個相互關聯而為一體的群體，而非成為無數孤獨的原子式個體。只是，沒有相互差異的個體，如何能有一體？因此，耶和華從亞當的身體中取出一根肋骨，創造了夏娃，一個有別於男人的女人。這裡的意思是，在一體之中原來就包含了差異。

---

3 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 64；中譯：〈創世與墮落〉，頁 139-140。

4 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 97；中譯：〈創世與墮落〉，頁 165。

但差別並非終局，經文說「二人成為一體」（第24節）。潘霍華指出：「他們原初以來便是一體的，只有通過成為一體才會復歸原初。」[5] 從男人之中創造女人這動作其實是創造差別。一旦差別具體表現於男人與女人之間，那麼如何可以從這具體的差別復歸原初的一體？並且，這「復歸一體」的一體又是一種怎麼樣的關係、狀態？根據潘霍華的看法，復歸一體並非「二者之交融，絕非他們作為個體的被創造物品格的抵銷」。[6] 反之，乃是在保留差異的大前題底下所實現的「成為一體」，「是相互從屬之最終的可能的實現，這種相互從屬恰恰是建立在他們相互差異的基礎之上的」。[7] 無可置疑，這裡要講的一體乃是相互從屬的，而相互從屬又是以差異為基礎的。

換句話說，潘霍華對「二人成為一體」的解釋，乃持守著界限的原則，以防止一體成為消融差異的一體，他認為上帝所要建立的一體乃是具有差異的一體，並且進一步說，這一體乃是建基於差異的，差異的個體在相互從屬的關係中成為一體。而正是從持守界限的原則這一角度，潘霍華賦予「夏娃是亞當的『幫手』」這一說法更深的神學意義。

潘霍華這樣說：「女人之所以成為男人的幫手在於承載加給他的界限」、[8]「幫助我們承受我們的界限」。[9] 作為異於男人的女人，她是男人的界限。問題是，男人如何可以去接納這一界限呢？他怎麼不會去逾越、銷毀這一界限？這樣一來，就涉及如下的問題，為甚麼女人能夠幫助男人承受他的界限？女人既是男人的界限，但也同時是他的幫助。這是因為女人是出於男人，是男人所愛的：「這一幫手既是亞當界限

---

5 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 97；中譯：〈創世與墮落〉，頁 165。

6 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 97-98；中譯：〈創世與墮落〉，頁 165。

7 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 98；中譯：〈創世與墮落〉，頁 165。

8 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 98；中譯：〈創世與墮落〉，頁 165。

9 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 99；中譯：〈創世與墮落〉，頁 166。

之肉體化，同時也必然是他愛的對象。這就是說，對女人的愛應是人的（最本質意義上的）生命本身。」[10] 女人，同時是男人界限之具體化，以及愛的對象，這就可以理解「女人能夠幫助男人承受他的界限」的意思了。只有在愛裡才能輕易承認、接受、尊重這界限，相反，若在恨裡，卻變為佔有、消滅。因此，女人對亞當而言，乃是上帝的恩典。[11] 上帝讓女人成為男人所愛的，由此而使男人可以活在這一界限的面前，成為男人。潘霍華說得十分仔細：

> 〔……〕知道另一個人乃出自我、出自我的生命，並且願意愛他及被他所愛，因為這另一個人是我的一部分〔……〕愛一個人幫助我去承受界限。另一個人是上帝為我所規定的界限，我愛這界限並為了愛的緣故而不會跨越它。這就是，保持為**二體**的這兩個人作為上帝的創造物成為**一體**，即他們在愛之中相互從屬。自由和被創造物品格由於創造了另一人而在愛之中聯結了起來。[12]

三、墮落後的男女關係

墮落就是僭越界限，「一旦界限遭到逾越而對抗上帝，同時也必定會在創世之內產生逾越界限的情況。對界限的每一次逾越必然同時意味著對另一個人之被創造物品格的侵犯」。[13] 逾越界限從而使得界限消失，這首先是指人對上帝的逾越，但「**隨著界限的喪失，亞當失去了他的被創造物品格**」。[14] 這不單是逾越者自身界限的消失，也是被逾越者界

---

10 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 98；中譯：〈創世與墮落〉，頁 166。
11 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 99；中譯：〈創世與墮落〉，頁 166。
12 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 99；中譯：〈創世與墮落〉，頁 166。
13 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 118；中譯：〈創世與墮落〉，頁 181。
14 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 115；中譯：〈創世與墮落〉，頁 178。

限的消失。簡單地說，在逾越的舉動中，兩者之間失去了分別，但也同時失去了兩者的「被創造物品格」。界限原來是上帝的恩典，具體展現於女人身上而為男人所愛，可是，一旦男人要逾越界限，也就表明他對界限的憎恨，這樣，界限就成為分裂線。「他不再是懷著愛看這另一個人，而〔是〕將她看成與他對立之在，看成分裂。」[15] 於是，男人就要採取行動，克服這一對立、分裂。

以逾越界限的方式來克服分裂，帶來的後果卻是扭曲的一體。因為這種克服是要撤除界限，所以後果就是破壞那種包含差異在內的一體。分裂之後就是侵佔、消滅。男人從原來的愛、尊重轉為恨、僭越，他不再視出於自己的女人為界限，幫助他確立自己，成為自由的，反之，他視之為障礙、限制，而要克服、否定。因此，分裂帶來更深的分裂，意即由差異所建立起來的一體遭受破壞，不單破壞一體，更撤除界限。然而，撤除界限的目的就是僭越界限，以求建立以我為主的一體。這就造成更深的分裂。男人訴諸因女人是出於自己的事實，於是認為我既然有分建立他者，故此我有權宣稱擁有他者。[16] 因此，乃有佔有，無界限、無限制地佔有另一個人的舉動。

人無界限、無限制地佔有另一個人的舉動，可以從他的性慾上表現出來。潘霍華指出：「人對另一個人的欲求最初表現在性慾上，逾越界限的人的性慾就是不願承認任何界限，就是無節制地要求成為不受限制者。」[17] 這是一種透過剝奪他人被創造的本性來實現自己的舉動。他人被創造的本性，就是界限。但他「要求在分裂的世界達到統一」，[18] 意即他祈望、欲求在性慾的侵佔上達至撤消界限的統合，實現他那一

---

15 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 122；中譯：〈創世與墮落〉，頁 184。

16 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 99；中譯：〈創世與墮落〉，頁 166。

17 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 123；中譯：〈創世與墮落〉，頁 185。

18 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 123；中譯：〈創世與墮落〉，頁 185。

體的滿足。然而，為甚麼他要在性慾的侵佔上達至撤消界限的統合？這是因為異己的肉身乃可見的界限，[19] 於是，人乃透過性慾上的侵佔女人的身體，祈望達至收編與統合異己女人的意志。只是他永不滿足，因為這是虛假的，這就使他不斷墮進沉淪當中，從而無節制地在性慾上成為逾越界限者。潘霍華稱這種要求為一種嗜慾性的、無力的意志。

為甚麼稱這種意志為嗜慾性的意志？其為嗜慾性的意志，乃在於他要無節制地越過界限而成為不受限制者以尋求一體。但這一體原是上帝所命定的，可是現在已經因墮落而扭曲。這一體原是要在差異中成就的，可是現在已經因逾越而分裂了。為甚麼稱這種意志為無力的意志？其為無力的意志，乃「因為人隨著其界限的喪失而最終失去了另一個人」，他所達至的統一是虛假的，結果，他不單失去了另一個人，也同時喪失了自己。他那種表面看來好像強力的意志，實質只是軟弱無力的；他那無節制的性慾，「是對自我本身的肯定，直到自我的消滅」。[20] 事實上，在這樣的一種嗜慾性的、無力的意志的實踐底下，自我的肯定，即同時是自我的消滅，因為在當中，男與女的受造本性，在逾越界限的過程中，全然破壞、沉淪，而無能活出生命的自由。

---

19 參 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 122；中譯：〈創世與墮落〉，頁 184。

20 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 123；中譯：〈創世與墮落〉，頁 185。

10

基督的界限與十字架的合一

德國神學家潘霍華十分著重界限，這是因為他持守著上帝與人之間的存有論距離（ontological distance）。這種觀點影響了他的靈性觀，讓他拒絕神契主義（mystericism）所高抬的上帝與人的直接融合。潘霍華早在其博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）即強調界限（boundary, limit）的重要性，他說：

> 基督信仰對與上帝相交成一群體的看法，只能以這種對社群的解釋〔按：即指個體與個體之間的界限建立起來的社群〕為基礎來了解。否則，與上帝相交中的合一（unification）的意思，就成了逾越我－你關係的界限，即是說，成了神契的融合（mystical union）。[1]

潘霍華不單拒絕神契的融合，以為在這中間會消融了人與上帝的分別，並且認為界限才是人與上帝相交團契得以可能的條件。[2] 要注意的是，潘霍華並非反對人與上帝相交合一，他要反對的乃是消除了本性差異的聯合。因為在這種合一當

---

* 本文原為〈十字架的神契主義——路德、潘霍華、莫特曼〉一文之第三節，刊於《與造物者同遊：當下靈修體驗》，鄧紹光主編（香港：紐約神學教育中心，2002），頁 61-70。蒙允採用並稍作改寫。

1 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), 84.

2 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 84.

中，人與上帝各別獨特的本性都消除了，不分你我，結果就陷入一種泛神主義的立場。反之，只有嚴守人與上帝的差別性，重視界限，方有可能建立真正的合一。然而，何以潘霍華如此重視人與上帝的界限？這即涉及他對人的道（human Logos）的了解。

潘霍華認為人的墮落，乃在於其站在世界的中間，這是上帝原來的位置。這就是僭越、越界。人越過人與上帝之間的界限，企圖站到上帝的位置。結果，他就破壞了人與上帝之間所建立的社群，也就是破壞了合一的關係。這樣，人就落在死亡當中。在《創世與墮落》（*Creation and Fall*）一書中，潘霍華透過疏解生命之樹與認識之樹來說明人的理性的越界，並在另一書《基督中心》（*Christ the Center*）中進一步震撼地指出，當人的道遇上已成人身的神聖的道（Divine Logos），人就會殺害祂。人獲取了假像、虛幻的知識，以為自己是上帝，可以真正認識一切，但代價卻是失去了生命。此話怎說？這裡涉及潘霍華對生命之樹與認識之樹的了解。簡單地說，只有在差異中的同一聯合，才能獲得生命，若想消除界限、分別，以達至契合、融合，就會喪失生命。很明顯，這裡的問題乃是，怎樣的合一，才是真正的合一？對潘霍華來說，只有真正的合一才能叫人得生命，否則，一旦落在虛幻、假像的合一當中，結果堪虞，會導致喪身失命。

在《創世與墮落》一書之中，潘霍華著眼的是生命與界限的問題，他說：「認識之樹，即標誌著人的界限的禁樹立在中間。**人的界限在他的此在（*Dasein*）之中間**，而不是在邊緣；在人的邊緣所尋求的界限是他的資質之界限，是他的技術之界限，是他的可能性之界限。處在中間的界限是他的**真**

實（*Wirklichkeit*, reality）、他的**此在自身**之界限。」[3] 潘霍華認為認識之樹是一種形象的語言。[4] 格林（Clifford J. Green）認為兩棵樹表達兩幅人與上帝相交的「圖畫」。[5] 那麼，認識之樹代表了一種怎樣的相交？潘霍華說其為人的界限，此界限乃指人的存在的界限。但這界限並非消極的，因為一旦逾越這界線，就是死亡。只有通過人的界限，他的生命才可能存在。「界限是恩寵，因為它是說明被創造物的品格、自由的理由；界限是中間。恩寵是扶持著人的東西，使他不致重新墜入不在、無生命、未被創造狀態的深淵。」[6] 認識之樹就代表了一種界限的相交。當人守在界限的這邊，生命之樹就在人與上帝的中間；「他的生命從生命的中間而來又向著生命的中間而去，他自己絕不生活於中間」。[7] 人在順從中擁有生命。[8] 人在順從中與上帝相交、契合。

如果人與上帝的破裂，乃在於人自身的越界，企圖成為創造者，那麼，人要與上帝合一，自然不能再走老路。若希冀透過種種方式消除人與上帝之間的界限，直接跟上帝相交、契合，則仍然只是活在墮落的本性之中，再一次重複亞當的道路。然而，在墮落的世界中，誰是這中間的界限，以致人在墮落後仍然有機會從中獲得生命？潘霍華指出，答案只有一個：基督。他說：

---

3 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997), 83-84；中譯：〈創世與墮落〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 157。

4 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 86；中譯：〈創世與墮落〉，頁 156。

5 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 194.

6 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 87；中譯：〈創世與墮落〉，頁 157。

7 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 84；中譯：〈創世與墮落〉，頁 155。

8 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 84；中譯：〈創世與墮落〉，頁 155。

> 十字架成為生命之樹在世界中間，在受詛咒的田野上，生命重新站立起來了；在世界的中間，在十字架上湧出生命之泉，一切渴望生命者都受到召喚擁向這股泉水，凡是嘗到這生命之水者將永遠不再受飢渴之苦。[9]

換句話說，只有透過基督，才能獲取生命。因此，跟著的問題乃是，人與基督的關係、人的道跟已成人身的神聖之道的關係，該是怎樣的？

潘霍華指出，基督「不僅是人的界線和對人的審判，還是人的新實存的開端，是人的中心。基督作為人的實存中心，表明他既是對人的審判定罪，又是人所成之義」。[10] 這就是說，基督既是界線，又是中心。[11] 作為界線，基督「站在我實存的邊緣，超然於我的實存，卻為我而在」，[12] 但當「我同這條界線相遇的時候，就受到審判。在這樣的場所，我無法獨自站立」。[13] 這是甚麼意思呢？面對基督，首先遇到的乃是審判，審判我的反叛、逾越界限、當創造者等的作為，甚至殺害已成人身的道。另一方面，這界線又是中心，作為中心，基督「為我而在」。基督為我而在，使得我原來無法獨自站立，現在卻因著基督而可以站立起來面對上帝。這是因為基督「站在我的位置上，這個位置原是我當站的，可又是我無法站立的位置」。[14] 結果，因著基督，我就可以死而復生。

---

9 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 146；中譯：〈創世與墮落〉，頁 202。

10 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper & Row, 1978), 61；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，頁 47。

11 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

12 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

13 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

14 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 60；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 45。

這樣，基督作為界線，是審判，是死亡，但祂也是通往生命和上帝的中間的中介。於是，對人來說，這就是舊我的死亡和新我的生起，是生死之間的界線。

但耶穌基督乃是絆腳石，絆腳石就要求人放下自我，要求人的道順服已成人身的神聖之道——基督自己。為甚麼說耶穌基督是絆腳石？「耶穌基督之所以成為我們的絆腳石，並不是因為他的降生為人，〔……〕人覺得受不了的，只是他的降卑。」[15] 基督降卑的極致就是被釘死在十字架上。當神-人耶穌基督取了「罪身的形狀」，祂就在隱藏的狀態中，以絆腳石的形象出現。[16] 榮耀的基督以罪身的形狀出現，這是人的道所無法理解的，而更甚者，人的道無法認識降卑的耶穌基督。事實上，當人墮落以後，我們在詢問「誰」的時候，所指的卻是「如何」——「你如何存在」。[17] 換句話說，在人的道的主宰底下，人無法詢問「誰」，也就無法知道基督是誰。「只有被詢問者自我啟示並取消了內在邏各斯〔按，即道〕的時候，才能正當地提出關於『誰』的問題。」[18]

面對降卑捨身十架的耶穌基督，人若要死而復生，就只有完全順服，這種順服乃是把人自己的道置於十字架底下。於是，人與基督的關係乃是一信靠與順從的關係。這是《追隨基督》（*Discipleship*）一書的主題。信靠和順服究竟是一種怎樣的舉動？兩者又有甚麼關係？簡單來說，信靠和順服乃是回應基督呼召的舉動，至於把順服跟信靠並排一起，乃在於強調信靠乃是順服的行動。

---

15 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 46；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 29。

16 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 46；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 29。

17 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 31；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 13-14。

18 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 31；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 13。

與基督的合一乃始於祂的呼召，但祂的呼召乃是情格之間的（*inter*-personal）而非情格之內的（*inner*-personal），[19] 換句話說，人與上帝合一的關係，是因為外在於我的耶穌基督主動地發出呼召，而並非我自己的選擇和努力可以進入。面對耶穌基督的呼召，唯一恰當的回應就是順服跟從。潘霍華說：「那宣召乃是上帝本身的話，而上帝的話所要求的就是專一的順服。」[20] 一方面，只有基督的受苦、死亡，才能把我們從世界中分別出來。[21] 另一方面，我們只有順從耶穌的呼召，才能全然無割裂地回應耶穌，只有順從，才不會把自己分裂出來好沾沾自喜地肯斷自己所作的一切；在順從中，自我即喪失自己轉而唯獨基督。這樣，罪我即無可觀察、評估和自傲。[22]

順從，因而並非自主的順從，而是在面對上帝的道的宣召時，就只有回應；而恰當的回應，就只有專一的順從。因此，順服跟從也不是自願的，因為這種順服只「是為自己選擇某一種生活方式，某些基督教的理想，或法蘭西斯派的貧窮」。[23] 這只是人對自己及某一理想盡忠，而非對基督的命令盡忠。[24] 很明顯，潘霍華強調專一的順服，是要對抗那強力的、野心的、成功的、自信的、自主的自我，只有在回應的順服中接受基督的帶領，才能不再自己作主。潘霍華說：

---

19 Jonathan D. Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace: Bonhoeffer's Defense of Justification by Faith Alone," *Lutheran Forum* 27/3 (1993): 21.

20 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001), 77；潘霍華：《追隨基督》，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，2001），頁 51。

21 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 21.

22 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 22.

23 Bonhoeffer, *Discipleship*, 83；中譯：《追隨基督》，頁 57。

24 Bonhoeffer, *Discipleship*, 83；中譯：《追隨基督》，頁 57。

> 「若有人要跟從我，就當捨己。」〔……〕捨己絕不僅是一連串折磨自己或禁慾主義的孤立動作。捨己不是自殺，因為即使在自殺中也含有自我意志的成分。不認自己就是只注意基督，不再注意自己，只看走在前面的祂，不再看那條我們認為是太難走的路。再次，捨己所能說的，只是：「祂領路，緊緊的跟著祂。」[25]
>
> 當基督呼召一個人時，祂是叫他來死。這種死可能像最初的門徒一樣，要離開家庭與工作來跟從祂，也可能像路德（Martin Luther）之死一樣，必須離開修道院到世界上來。但每一次都是同樣的死——死在耶穌基督裡，在祂的宣召下治死老舊人。耶穌宣召青年財主是叫他來死，因為唯有對自己的意志死去的人，然後才能跟從基督。[26]

因為耶穌基督走的是一條十字架的道路，那麼，跟隨祂的門徒所走的自然也是一條十字架的道路。門徒在十字架的道路中有分於基督的苦難，以致可以被轉化而成基督的形象。[27] 這十字架的道路首先就是指到「我們降服在基督裡，與祂的死相聯合——我們放棄自己的生以進入死中」，[28] 從而得生。因此，我們可以說，門徒與基督的合一，乃是十字架上的合一。潘霍華所說的與基督合一，與祂的死相聯合，乃是指引我們意志的死、降服，是路德所講的「受感的聯合」、情格間的合一，絕非任何本質上、實體上的融合。

然而，潘霍華並沒有停留在這一聯合的景況，因為耶穌基督的十字架乃是為這世界的，一旦門徒走上這條十字架的道路，自然會跟著基督一起有分於這個世界的苦痛和重擔。

---

25 Bonhoeffer, *Discipleship*, 86；中譯：《追隨基督》，頁 61。

26 Bonhoeffer, *Discipleship*, 87-88；中譯：《追隨基督》，頁 63。

27 Geffrey B. Kelly and John D. Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, in *Discipleship*, by Bonhoeffer, 7.

28 Bonhoeffer, *Discipleship*, 87；中譯：《追隨基督》，頁 62。

這樣一來，潘霍華所言的十字架上的合一，同時即具有為這世界的實踐向度，而非只是停留在個人內在生命的操練上。

> 〔……〕由於祂已經忍受了和擔當了全世界的罪，並與門徒分享了祂的苦果，所以基督徒也必須忍受試探，必須擔當別人的罪〔……〕因為基督擔當了我們的重擔，所以我們也該擔當同伴的重擔。〔……〕擔當弟兄的重擔不僅是擔當他外表的遭遇，〔……〕乃是擔當他的罪。而擔當那種罪的唯一方法，就是藉著我現在分享基督十架的能力而對其饒恕。因此，跟從基督的宣召，永遠就是叫我們分擔饒恕別人的工作。饒恕是要像基督般的受苦，這是基督徒要承擔的本分。[29]

因此，門徒追隨基督、專一順服、走在十字架的道路上，一開始就已經參與了基督的生命，一開始就在基督裡忍受和擔當全世界的罪。這種忍受和擔當並非出於自己的選擇，因為這僅僅只是跟隨基督的必然遭遇，所以潘霍華稱這種參與世界的苦難的舉動，只是一種「被動的受苦」(*passio passiva*)。[30] 再者，當我們跟隨基督，參與祂的生命，背起祂的十字架，我們是輕省的。潘霍華這樣說：

> 〔……〕耶穌呼籲所有勞苦擔重擔的人丟下他們自己的軛，轉而背負祂的軛——因為祂的軛是容易的，祂的擔子是輕省的，基督的軛和擔子就是祂的十字架。在十字架旗幟下進行並非可憐與絕望，乃是靈魂的平安與更新，這是最高的喜樂。[31]

追隨基督，背起十字架，乃是與基督相交契合的方式，從而有分於祂的生命。在擔當世界的罪之時，門徒同時經歷基督饒恕的能力，從而體會愛和盼望，心靈得到更新和平安。這

---

29 Bonhoeffer, *Discipleship*, 88；中譯：《追隨基督》，頁 63-64。

30 Bonhoeffer, *Discipleship*, 89；中譯：《追隨基督》，頁 64。

31 Bonhoeffer, *Discipleship*, 91；中譯：《追隨基督》，頁 66。

是一個讓基督的生命在門徒的生命中成形的過程，但絕對不是一種實體、本質的融合，而是情格之間的受感聯合，始於基督的主動呼召，以轉化那以我為主的罪性主體，從而達至一種追隨、順服的合一。

最後，我們以潘霍華《倫理學》（*Ethics*）的一段話作結。

〔……〕塑造僅僅意味著被拉進耶穌基督的形象中，是塑造與道成肉身、被釘上十字架又復活的人的唯一形象相同的形象。

要做到這種同形塑造，並不是如我們通常所解釋的那樣，應當努力「變成與耶穌相似」。而是耶穌基督的形象從自身出發對我們施加影響，按其自身鑄成我們的形象（加四 19）。基督始終是唯一的塑造者。不是基督徒憑藉他們的觀念塑造世界，而是基督把人塑造成與他相同的形象。如果把基督基本上理解成虔誠與善良生活的教師，那也就沒有認清基督的形象，同樣，如果把對人的塑造僅僅看成指點人去過虔誠和善良的生活，那也就錯誤地理解了對人的塑造。基督是道成肉身、被釘上十字架又復活的人，這已成為基督徒所宣信。轉變成他的形象（林後三 18；腓三 10；羅八 29，十二 2），就是《聖經》所說的塑造的含義。[32]

32 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, trans. Neville Horton Smith, ed. Eberhard Bethge (New York: Macmillan, 1965), 80-81；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 68。另參 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott (Minneapolis: Fortress, 2005), 93-94。

11

道前靜默

一

潘霍華這位德國信義宗的神學家，其貢獻並不止於神學、教義的領域，並且於生命及職事（ministry）的實踐對後世有不可忽略的啟迪。筆者要進一步指出的是，對潘霍華來說，這兩者並非互相分割、各不相干的；反之，它們是互為因果的：有怎麼樣的神學，就有怎麼樣的生命及職事。因此，以「靜默」來說，這不只是一個生命實踐的問題，更涉及基督論在內。潘霍華就說：「〔……〕靜默和道有著本質的關係。」[1]

從教會歷史的角度來看，很多人以為人的靜默跟上帝的道無關。因此，支持靜默的人會離開道來實踐靜默的修持，反對的人則認為這「是醉心於道以外的神秘事物」。[2] 今天，我們仍然有許多信徒認為，靜默跟上帝的道無關，這純粹是人自己心靈處於空無一物的寧靜境界，頂多是一預備聆聽上

---

* 本文第一部分曾以〈道前靜默〉為題，刊於《靈風》（香港浸信會神學院學生會出版），2004 年 12 月，頁 17-19；第二部分則為〈因他者而思〉第三節，載《在信仰之思的途中》，鄧紹光主編（香港：基道出版社，2000），頁 169-173。蒙允採用並稍經修訂。

1 潘霍華：《團契生活》，鄧肇明譯，新譯修訂本（香港：基督教文藝，1999），頁 81；Dietrich Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, trans. Daniel W. Bloesch and James H. Burtness (Minneapolis: Fortress, 1996), 84。

2 潘霍華：《團契生活》，頁 81；Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 84。

帝的道之前的心靈狀態而已。又或是確認其為靈性生命操練的一個環節，但當中卻無須上帝的道臨在；藉著靜默而直接觀照、默想上帝自己的本性，即繞過了上帝的道——耶穌基督，而非透過上帝的道。這種看法的神學底子乃是否定神學（negative theology）：因為上帝不是人的言語可以表達、認識，所以只能在靜默中與之相遇。否定神學就是神契神學，強調繞過耶穌基督而直接與上帝自身相交以達至合一。這是一種沒有基督論的神學實踐，也是一種無道的靈性操練。

潘霍華十分重視靜默的操練，但這種操練卻跟上帝的道有著不可分割的關係。在《團契生活》（*Life Together*）一書中有下面的一段話：

> 我們在聽道之前靜默，因為我們的思想早已放在上帝之道上，正如小孩子進入父親的房子不敢說話一樣。我們聽道之後靜默，因為上帝之道仍然向我們說話，要活在我們的心裡。[3]

這段文字十分清楚表明了潘霍華對靜默跟道之間的關係的看法。當然，我們仍然可以進一步追問：為甚麼在道的面前我們需要靜默？當潘霍華說「靜默和道有著本質的關係」，我們可以追問：這本質的關係究竟是一種怎樣的關係？這些問題就帶領我們進入潘霍華的基督論之中了。潘霍華在他的基督論講義劈頭就說：

> 有關基督的論說，始於沉默。「沉默吧，因為那是絕對者。」（基爾克果〔Søren Kierkegaard〕）這與各種神〔契〕秘主義者的沉默毫無共同之處，因為神〔契〕秘主義者哪怕閉口無言，其靈魂仍在竊竊私語。教會的沉默，乃是在聖道面前的沉默。只要教會宣講聖道，那麼事實上，教會就得在不可言說者面前沉默下去：

3 潘霍華：《團契生活》，頁 81；Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 84。

「我在靜默中敬拜不可言說者。」(σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον —— 亞歷山大里亞的濟利祿〔Cyrill von Alexandrien〕)傳講的聖言，本是無法表述的；這個不可言說者(ἄρρητον)，正是聖言。「它必須被宣講出來，它是戰場上激越的吶喊。」(路德)雖然教會在世界上將之大聲宣告，它仍是無法表述。談論基督，就意味著保持沉默；對基督保持沉默，也就意味著言說。教會在適當的沉默中所做適當的言說，正是對基督的傳揚。

我們在這裡要做的，是對這一宣講進行研究。我們研究的對象，也只能在宣講中顯現出來。談論基督，在這裡就不能不是教會在靜默之中的言說。我們在敬拜著的聖禮團契之謙卑靜默中，投身於基督論研究。在上帝及其聖道面前的禱告，既是沉默，又是呼喚。正是上帝的道——基督這個主題，才將我們聚集為團契。然而，我們不是置身於教堂中，而是聚集在大學教室裡。我們要做的，是學術研究。[4]

這是一段很多人喜歡引用的文字，但它卻十分難解。筆者無意在這裡作一仔細的疏解，只想借此指出，在基督面前，靜默是一種恰當的言說。上帝的道就在這種靜默中透過教會-群體(Church-Community)而被宣講出來，那是上帝的道自己的言說，而一旦上帝的道言說了，我們才可以談論基督，以及上帝、人和世界。我們能夠做的，乃是追隨道說。追隨道說之先，乃是沉默，傾聽上帝的道自己在教會-群體的靜默中被宣講出來。

我們之所以不能首先言說上帝的道，因為祂是不可言說

---

4 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper & Row, 1978), 27；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督?〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯(香港：道風書社，2001)，頁 7-8。

者，是無法表述的。這是靜默的唯一原因。我們的言語不可妄圖掌控、操縱上帝的道。在上帝的道面前玩弄言語，跟妄稱耶和華的名大概相去不遠，對自己的生命並無好處。潘霍華說的道前靜默乃是全人的，包括我們的口唇及靈魂；整個人都得在上帝的道之前靜默。這靜默是生命的順服及等候。這靜默也同時是呼喊；在聖道之前的禱告，既是沉默，又是呼喚。我們無言的靜默乃是呼喚，呼喚上帝的道向我們言說，邀請祂披戴人的言語，向我們言說。

靜默，並非只是一種操練生命的技巧；靜默，涉及生命與上帝的道之間的關係，涉及基督是誰的問題，涉及人的語言與上帝的道之間的關係。一如潘霍華所說：「〔……〕靜默和道有著本質的關係。」

二

潘霍華曾如此說：

> 如果在聖道的真理之中，就不可能慶祝自我的勝利、精神的勝利，而是確認在其永恆的孤寂中跟上帝斷絕相交的咒詛。只有一種出於真理的思考，才能置身於真理之中，就是依於順服基督來思考。[5]

> 有關基督的論說，始於沉默。〔……〕談論基督，就意味著保持沉默；對基督保持沉默，也就意味著言說。[6]

一切都當在靜默中言說。在靜默中言說，如何可能？在

---

5 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 80.

6 Bonhoeffer, *Christ the Center*, 27；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁7。

靜默中言說，乃非系統、非理性、非主體的言說。或者更準確地說，套用海德格的用語，乃非表象性的言說。非表象性的言說乃相對於表象性的言說。然則，何謂表象性的言說？表象性言說乃是以他者為主體理性所能再現的對象而言說。表象，德文為 *das Vorstellen*，英文為 representation，而 *Vor-Stellung* 又是置放在我們眼前（vision）的意思。事物在我們眼前表現為對象（object），實乃主體理性再使之呈現（re-present）的舉動，使之成為可代表（represent）事物之本性而呈現於主體理性面前。就此一主體理性思考囊括一切實相、實在，即具總體性（totalization）功能，可成為一系統。因此，表象性言說，即一種主體理性的系統言說。

故此，在靜默中言說，並非停止言說，這跟神契主義、否定神學的靜默無關，如此方可恰當地了解潘霍華的言說：「傳講的聖言，本是無法表述的；這個不可言說者，正是聖言。」不可表述，不能言說，是對主體理性的系統言說而言的，這種言說在基督面前是無效的，只會落空，而成幻象。真正的主體，乃是基督；只有基督是主，而非人類主體理性的系統言說。要停止的，只能是這種言說，但教會－群體卻仍然要在靜默中言說，這就是傳揚、宣講。如果說表象性言說是人類自作主宰的，那麼在靜默中該怎樣言說基督？

靜默，然後可以傾聽。潘霍華說：「傳講的聖言，本是無法表述的」，必須傾聽。傳講出來的道是怎樣的道？這樣的道是誰傳講出來的？傳講出來的道，就是聖言、聖道。只是，誰能如其所如地說出聖言、聖道？誰能非表象性地說出聖言、聖道？就只有上帝自己，才能如其所如地，非表象性地說出聖言、聖道。當上帝說出而為聖言、聖道，這聖言、聖道，就是基督，因而乃為非表象性的道、言說，因而不是人類主體理性的系統言說所能表達的。如此一來，當人面對基督這上帝的聖言、聖道，就只能靜默，傾聽這在聖言、聖道當中、內裡上帝的言說。

是以，基督乃是人類言說基督的主。在基督面前，只能靜默、傾聽然後回應。一切人類的言說都當生於在基督面前的靜默和傾聽。這種言說乃是後起的，後起於上帝的言說；上帝的言說因而是原初的言說，基督作為上帝的言說因而是原初的言說，使得人類一切對基督、上帝的言說成為可能。在靜默中言說。如何可能？因為是在基督面前靜默，是在那原初的言說面前靜默。這基督、原初的言說在靜默中所生起的人類言說，乃是一種回應的言說。就此而言，即可說基督乃是人類言說基督、上帝的主。

上帝若沒有言說而為基督，一切言說基督皆不可能。故此，道之所以可道，乃在於道已經被說出來了，而成說出來的道。那麼，道是如何被說出來的？說出來的道又是怎樣的道？前者是方式的問題，後者是內容的問題，但兩者互不分割，形式與內容互為內在。上帝言說的方式同時是其言說的內容，因此必須同時考慮上帝言說的方式所盛載的意義；而這一言說的方式，乃一開顯–隱蔽的方式。上帝以開顯–隱蔽的方式言說其開顯–隱蔽的內容，是故，基督作為道，乃是既開顯又隱蔽。

道成肉身，進入歷史，死在十字架上。這就是既開顯又隱蔽。基督進入歷史，以肉身的樣式出現，並成為無有、灰飛煙滅。有限在無限的支撐底下盛載無限，無限即藉此有限來隱蔽自己。無限因著跟有限的差異而隱蔽，卻又並非絕對的隱蔽，而是在開顯中隱蔽。理性對此一弔詭的開顯–隱蔽結構、本性，是無能為力的。理性根本不能化解弔詭、透識隱蔽。隱蔽之為隱蔽，在本意上乃非開顯的，若為開顯的，即可為理性所透識、系統所網羅，從而落入表象思維和言說之中。而弔詭的是，這隱蔽卻又非全然的、絕對的，乃開顯中的隱蔽，就更使得理性無法了解箇中奧妙。在弔詭的開顯–隱蔽面前，理性只能靜默，然後傾聽、回應。

要先有此一傾聽、回應的舉動，然後才可言神學思考的

順服，而順服最終乃意志的順服。理性作為一種嘗試了解、掌握一切的意志，在基督這聖言、聖道面前，若強行收攝聖言、聖道的本質於自己的系統之中，即成一幻相而為破裂之思，跟上帝斷絕關連。若要歸回實相，則必須順服基督地思考。真理、實相就是在基督的開顯中的隱蔽，只有承認、接受，而非拆解、理性化，才能進入真理、實相之中，而成在真理、實相之中的思考。而所謂進入，並非一種空間意義的進入，更非一種理性的分解，而是在承認、接受之中讓真理、實相帶領思考，這樣才是出於真理、實相的思考，因為思考已經置身於真理、實相之中而隨真理實相而開展言說。

這樣，在靜默中言說基督，實即讓基督作主，或嚴格來說，人不能僭越基督的位分，人的道不能取代聖道的位置。然後，始可傾聽聖道自身的言說。在傾聽中，仍然讓基督作主，讓基督以其開顯–隱蔽的生命說話。因此，在上帝言說之先，必須靜默；上帝言說而為基督，仍然要靜默；基督言說其自己，還要靜默。而所謂言說基督，在這裡，固然首先順著基督的帶領與開展而思考基督，實質這思考乃一敞開之了解，進而以相應的生命思考基督。換句話說，在這一順服基督的神學思考底下，必然觸及自身生命的敞開與轉化，方才可能引發、生起恰當的回應言說。而這就是教會–群體傳講聖言、聖道的可能條件了。

人的道，只有始於靜默——始於聖道前的靜默，才能在遇上上帝的道的時候，避免上演「殺道事件」、延續並深化生命的破裂。教會–群體，正是生於聖道前的靜默；同樣地，教會–群體的言說與思考，正是生於聖道前的靜默與等候、順服與追隨。

乙篇

12

僕人的素質（一）：追隨與靜默

一

在德國神學家潘霍華的著作中，有三本作品備受大眾歡迎，分別是《追隨基督》（*Discipleship*）、《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*），以及《團契生活》（*Life Together*）。在這三本著作中，值得注意的是，《追隨基督》在 1937 年完成並於同年出版，《團契生活》在 1938 年完成並於翌年出版，兩書的內容都與潘霍華於 1935 至 1937 年主持的傳道人神學院（the Preacher's Seminary）有關。

從貝特格（Ebehard Bethge，1909-2000）的潘霍華傳記中，我們得知《追隨基督》一書的主題正是潘霍華在神學院其中一門講課的重心，這也成了其神學院獨樹一幟的特色。[1] 貝特格這樣寫道：「新人來了只幾個小時，就醒覺這〔引按：指追隨基督作門徒的課程〕是一切的核心，並且他們明白他們正見證著一神學性的事件（a theological event），這事件將會刺激他們專業〔引按：指牧養〕生涯的每一層面。」[2]「他們〔引按：指新人〕意識到來這裡不單要學習新的講道和教導技巧，而更是被推動進入某種景況，以致徹底地改變這些講

---

* 本文曾以〈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〉為題，刊於《神學與生活》第 24 期（2001），頁 151-156。蒙允採用並稍作修訂。

1 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, revised version, trans. Eric Mosbacher, Peter and Betty Ross, Frank Clarke, and William Glen-Doepel (Minneapolis: Fortress, 2000), 441.

2 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 441.

道和教導活動所需的先設要求。」[3] 明顯地，潘霍華想要藉著追隨基督作門徒這一課程來形塑神學生的生命；並且讓他們明白：生命是先於技巧的。而《追隨基督》一書基本上就是這門課的材料，從中可以反映出潘霍華對神學生的生命的要求。

潘霍華整理完《追隨基督》一書後不久，神學院就於1937年秋天遭受秘密警察查封。神學院的結束導致潘霍華撰寫並出版《團契生活》一書。這本書不單記錄了神學院及弟兄之家（the House of Brethren，設於神學院之內）的生活，並且對其作出深入的神學反省，把原來只是神學院群體之內的實驗式訓練，賦予更為普遍的意義，即基督信仰的群體的本性與形態。然而，即使如此，《團契生活》一書實在提供了一幅神學訓練的圖畫，讓我們得以窺見潘霍華如何把其早期神學關注的課題：「在基督裡的上帝如何在那些在福音裡持守信仰的人中間臨在，並且，信仰以及信仰群體如何在世界以具體的形式表現出來」，[4] 進一步落實於神學院的神學訓練之中，使之具體成形。

本文擬就潘霍華這兩本著作，即《追隨基督》與《團契生活》，點出他對傳道、牧者的生命素質的要求，而整個問題的焦點乃他跟聖道——耶穌基督——的關係：追隨與靜默。

二

就潘霍華的《追隨基督》而言，無可置疑，其主題乃是追隨基督作門徒。那麼，置於神學訓練的處境中，不言而喻，作傳道、牧者，首先就要是一個基督的門徒。他必須清楚作門徒的意義，這首要的是代價的問題。《追隨基督》一書

---

3 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 450.

4 Geffrey B. Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, in *Life Together. Prayerbook of the Bible*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. Daniel W. Bloesch and James H. Burtness (Minneapolis: Fortress, 1996), 6.

的德文原名為 *Nachfolge*，原意為追隨其後，而早年的英譯本譯為 *The Cost of Discipleship*（作門徒的代價），也就清楚顯出追隨基督的意義。正如韋默（Haddon Willmer）指出：「作門徒的內容乃由耶穌上十字架及其後的道路所定義。是以，作門徒的代價這說法乃是同義反復／恆真的（tautologous），因為否定自我及背起自己的十字架是內在於追隨耶穌這一行動中的。」[5] 因此，英文校勘本翻為 *Discipleship*[6]（作門徒），也是十分恰當的，而中譯本翻為《追隨基督》[7] 則把作門徒的意思清楚表明出來。

在追隨基督的主題底下，對潘霍華而言，至為核心的乃是順從（obedience）的問題。[8] 從正面來說，這是以基督為主；從反面來說，這是跟自我一刀兩斷。兩者並非互相分割，而是彼此預設的。對於一個傳道、牧者，這就更為重要，因為他服事的對象乃是教會——信仰群體。信仰群體是基督的身體，是以，他就更需要有一合宜的態度：以基督為主抑或以自我為主？這在潘霍華看來十分重要，這可以從《追隨基督》一書的結構看到。此書由兩部分組成，一為「登山寶訓」，另一為「保羅論身體」，這是潘霍華原來的設計。[9] 表面看來，這樣的設計是要顯示追隨基督與服事教會的主題。可是，就內容而言，前者討論福音書中昔日門徒面對面領受基督的呼召而追隨基督，並承擔弟兄姊妹及世界的

---

5 Haddon Willmer, "Costly Discipleship," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 175.

6 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001).

7 潘霍華：《追隨基督》，七版，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，2000）。

8 格林（Clifford J. Green）即以此為《追隨基督》一書的主題，見其 *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 150-179。

9 Green, *Bonhoeffer*, 152。舊版英譯本跟中譯本把第一部分細分為四章，隱沒了原來的用意。

罪；後者則就保羅書信而開發在教會中追隨基督及彼此擔當和赦免的信息。事實上，兩部分均重視追隨基督與服事教會的關係，但在比重上顯然後者勝過前者，而論題的設計已顯示了各別的重點。無論如何，這都表明追隨基督跟服事教會是分不開的。甚至，我們可以進一步說，追隨基督也就是服事教會，因為教會乃基督新人性具體的、社群的形式，基督在社群中臨在而為社群性，祂是這個社群的頭，這個社群也是祂的身子。[10]

格林（Clifford J. Green）在貝特格的啟迪下，[11] 仔細考察了《追隨基督》一書的自傳性向度。這一自傳性的特性的考察，不單可以讓我們了解《追隨基督》的實存性格，認識它並非只是另一篇純粹概念的神學論文，更可以透過潘霍華在《追隨基督》中所隱藏的自我批判，突顯出耶穌基督的僕人應有的生命樣式。下面我們借助格林的研究所得，嘗試勾勒出潘霍華在這方面的要求。

格林指出，在登山寶訓中，潘霍華「聽到滿有權柄的道針對他的情況說話。〔……〕命令成功的、自滿的、固執的人，放棄他自己的野心並單一專心地追隨基督〔……〕他必須不再利用神學和教會，用作個人發展的機會；卻要成為基督的門徒，服事教會，讓一切革故更新」。[12] 潘霍華英才早發，長於神學及哲學的概念思考，其博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）和大學講授資格論文《行動與存有》（*Act and Being*）奠定其社群神學的基礎。然而，一個只活在社群性的「概念」之中的人，並不真能體會、認識社群性本身。正如潘霍華自己在《追隨基督》的說法：「求得知識

---

10 Bonhoeffer, *Discipleship*, chap. 10-11；中譯：潘霍華：《追隨基督》，第二十九及三十章。

11 Green, *Bonhoeffer*, 151.

12 Green, *Bonhoeffer*, 153.

不能與知識來源的存在處分離。」[13] 這也是他後來在《獄中書簡》所說的轉變：從言詞（the phraseological）轉向真實（the real）。[14]

這一轉向，其實乃一追隨基督作門徒的舉動，關鍵乃在順從。在潘霍華的情況，很明顯乃指到作為一位神學家，他很容易把上帝變成一個概念、一套哲學、一種宗教，而缺乏行動上的追隨、跟從；也就是說，只有抽象的觀念，卻沒有生命的委身、順從，甚至「懷疑與思考替代了自自然然的順從」，從開始就不順從了。[15] 在根本上，潘霍華認為這是人要為自己作主的表現，是為自己選擇某一種生活方式。即使我們自願選擇順服，撇下一切跟從基督，但在潘霍華眼內，這並非真正的順從。

> 順從耶穌的宣召絕不在我們自己的能力之內。比方說，我們即使撇下一切財產，這種舉動的本身還不是祂所要求的順從。事實上，這樣的一步極有可能與順從耶穌恰恰相反，因為這樣做，是為自己選擇某一種生活方式，某些基督教的理想，或法蘭西斯派的貧窮。真的，在捨棄財產的動作中，人也能對自己及某一理想盡忠，而非對基督的命令盡忠。[16]

這段文字清楚表明順從的意思。順從就不是自己選擇自己的道路，相反，自己完全不可以作主，這不單指不可以跟基督開列條件，[17] 更表示就是跟從基督也不是自願的。潘霍華說：「自願跟從與真正作門徒之間的鴻溝是極為顯然的。」[18] 這是

---

13 Bonhoeffer, *Discipleship*, 51；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 20。

14 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged ed., ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 275；中譯本缺譯此句。

15 Bonhoeffer, *Discipleship*, 71；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 44。

16 Bonhoeffer, *Discipleship*, 83；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 56-57。

17 Bonhoeffer, *Discipleship*, 61；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 30-31。

18 Bonhoeffer, *Discipleship*, 60；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 30。

關乎誰可以作主的問題。

在教會裡事奉的傳道、牧者，都宣稱自己跟從上帝的呼召，然而，值得思考的是，這是一種怎樣的跟從。作門徒跟從基督不是為熱心幹一番事業的人而設的，只是，教會中許多人總是不知不覺地以其知識或先見尋找權力、名聲，而非基督，並且為其成功而沾沾自喜。格林一針見血地指出：「《追隨基督》拒絕野心、視基督教為自我提升和自我中心的事業、視信仰為概念、知性成就和個人表演，以及強力的自我在其成功中榮耀自己的滿足。」[19]

潘霍華指出惟有順從才能活出真正的信仰，而非停留在口號和言語的層面。但他所說的順從乃非自主的順從，因為這是出於基督的呼召；「那宣召乃是上帝本身的話，而上帝的話所要求的就是專一的順服」。[20] 面對上帝的道——基督自己——的宣召，就只有回應；而恰當的回應，就只有專一的順從。此外別無他法。然而，亦只有這專一的順從，才能對抗那強力的、野心的、成功的、自信的、自主的自我。若自我是靠著其自主的力量而生存，那麼，這一自主的力量就必須被克服而順服於基督的權柄底下，我們才可以成為基督的門徒。順服，因而是一個回應，一個在基督這一超乎一切之上的權柄面前的回應，接受祂的帶領，跟自己過去的生活方式完全割斷，[21] 完全地把自己的意志降服、捨去，不再自己作主。潘霍華如此說：

> 「若有人要跟從我，就當捨己。」〔……〕捨己絕不僅是一連串折磨自己或禁慾主義的孤立動作。捨己不是自殺，因為即使在自殺中也含有自我意志的成分。**不認自己就是只注意基督，不再注意自己**，只看走在前

19 Green, *Bonhoeffer*, 160.

20 Bonhoeffer, *Discipleship*, 77；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 51。

21 這是《追隨基督》的重要主題，參 Bonhoeffer, *Discipleship*, 58, 62, 70, 74；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 28、32、41、46 等。

> 面的祂，不再看那條我們認為是太難走的路。再次，捨己所能說的，只是：「祂領路，緊緊的跟著祂。」[22]
>
> 當基督呼召一個人時，祂是叫他來死。這種死可能像最初的門徒一樣，要離開家庭與工作來跟從祂，也可能像路德之死一樣，必須要離開修道院到世界上來。但每一次都是同樣的死——死在耶穌基督裡，在祂的宣召下治死老舊人。耶穌宣召青年財主是叫他來死，**因為惟有對自己的意志死去的人，然後才能跟從基督**。[23]

只有老舊生命死去，緊緊跟從基督，才能作基督的僕人服事祂的教會。順服讓人從自我意志的生命（self-willed life）中釋放出來，從而帶領他進入信仰的群體之中，以致不再服事自己、主宰他人，倒是自己作僕人，服事弟兄姊妹。[24] 潘霍華在傳道人神學院教授追隨基督作門徒的課程，正是要讓這些將要在教會中事奉的準傳道、牧者，首先明白怎樣的生命才能服事基督的教會、怎樣的生命才配成為服事教會的僕人。

三

《團契生活》一書所記的，乃潘霍華於其所主持的神學院跟神學生共同生活的經驗，當中仍然可以看見潘霍華自身生命的渴想。加利（Geffrey B. Kelly）指出：「我們在其柏林論文和《團契生活》中，同樣可以看見潘霍華內在對社群生活的渴求，他渴求在當中他的被召事奉和他對上帝話語的愛

---

22 Bonhoeffer, *Discipleship*, 86；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 61，這裡的譯文經筆者略作修改。粗體為筆者所加。

23 Bonhoeffer, *Discipleship*, 87-88；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 63。粗體為筆者所加。

24 Green, *Bonhoeffer*, 163.

慕，可以結合起來，而為他的生命帶來有意義的方向。」[25] 這裡我們看到信仰社群與上帝話語之間有一緊密的關係。加利接著寫道：「潘霍華在《團契生活》論到社群的本性，基督徒共同一起但仍需要時間獨處的辯證，他們的服事、他們的禱告生活，以及他們認罪和聖餐的實踐，都預設了《聖徒相通》的基督–教會論的（Christo-ecclesiological）基礎性工作。」[26] 教會作為一信仰群體，必須是以聖道——基督——為中心的，當中的一切活動，均不離開聖道本身。「隨後在《行動與存有》中的信仰尋索的開展，深化了潘霍華的洞見：上帝啟示的道突破人性自我主義，也突破那建基於情緒、自我中心的愛所帶來的操控慾望，為個體及社群提供機會，成為道的傾聽者〔……〕」。[27] 這進一步讓我們看見，信仰個體及信仰群體因聖道而改變；並且，在聖道面前，只能傾聽，從而擺脫自我中心的束縛，轉成為他的生命。

潘霍華在神學訓練中極為重視傾聽聖道的操練，並且這一操練乃內在於信仰群體中進行；這是因為聖道絕非自我中心的，而是為他的。潘霍華對神學院的社群生活的安排乃基於他對基督的代表性／代替性行動（vicarious representative action）的強烈信念，就是在宣道、聖禮、代禱、服事中的基督代表性／代替性行動，使得基督徒同時可以「共同一起」（*with* one another〔*mit*einander〕）和「彼此為他」（*for* one another〔*für*einander〕）。[28] 加利更進一步指出：神學生之所以能共同生活，只在於彼此為他。[29] 換句話說，沒有為他的生命，就沒有真正的社群；而為他，又首先在於與為他的基督相遇；而與為他的基督相遇，又必須內在於一彼此為他的信仰社群中方才可能。這彼此為他的信仰社群其實就活在宣

25 Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, 7.
26 Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, 7.
27 Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, 7.
28 Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, 8.
29 Kelly, Editor's Introduction to the English Edition, 8.

道、聖禮、代禱、服事之中，並且，就在宣道、聖禮、代禱、服事之中具體化而成基督的社群（*communio Christi*），讓人在當中與基督相遇。我們只能在為他的基督社群中遇見基督，就這一點，穆勒（Gerhard Ludwig Müller）跟史漢拿（Albrecht Schönherr）有進一步的解說：

> 基督徒需要弟兄和姊妹，因為他們代表和本真化（authenticate）在我自己以外（*extra me*）的救恩源頭，正如那些賜給我又不在我控制的弟兄姊妹。基督徒需要他們的弟兄姊妹，作為赦罪和恩典的聖道的客觀盛載者與宣講者。基督徒依賴弟兄姊妹單單只在於耶穌基督的緣故。「我們自己心裡的基督弱於弟兄口裡的基督；在我們心裡覺得不明確的，在弟兄口裡卻是確實的。」因此，基督徒中間的群體，當他們以拯救的信息的盛載者方式彼此相遇之時，其目標昭然若揭。[30]

從以上的論述，我們可以明白傾聽聖道必須內在於一信仰群體中進行。《團契生活》的其中一個操練要點，就是在信仰群體中傾聽聖道。潘霍華這樣寫道：

> 信徒的生與死都不能取決於他自己，因為兩者都在上帝的話語當中，而這話語是從外面加於他身上的。宗教改革家有這樣的說法：我們的義是「外來的義」，從我們外面（*extra nos*）而來的。他們的意思是：信徒仰賴於上帝所說的話。換言之，他是以外面，以上帝對他所說的話為取向。他完全以上帝在耶穌基督裡

---

30 Gerhard Ludwig Müller and Albrecht Schönherr, Editors' Afterword to the German Edition, in Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 127；參潘霍華自己的說話：「其他信徒的親身同在，對信徒來說，乃好得無比的喜樂和力量的泉源。」Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 29；中譯：潘霍華：《團契生活》新譯修訂本，鄧肇明譯（香港：基督教文藝，1999），頁 4。這裡的中譯經筆者稍作修改。

所說的話而活，並以之為真理。〔……〕[31]

然而上帝卻將這道放在人口中，叫我們向別人繼續傳揚。換言之，誰聽了，就要說給別人聽。上帝的旨意是，我們要在弟兄們的見證中，或在信徒的口中，去尋找祂永生之道。因此，信徒需要別的信徒向他講述上帝的話。當我們感到氣餒、猶疑不決，我們更需要別的信徒，因為我們自己不能幫助自己，只是徒然欺哄真理罷了。所以我們需要弟兄傳講上帝救恩之道。我們就是為了耶穌基督的緣故，也需要弟兄。因為我們自己心裡的基督弱於弟兄口裡的基督；在我們心裡覺得不明確的，在弟兄口裡卻是確實的。[32]

由聽道而論靜默，因為「道前的靜默更令我們聽得正確」。[33] 靜默，乃是「在上帝之道的管治底下的靜默和出於上帝之道的靜默」。[34] 這也就是說，靜默，乃出於對上帝之道的順服；然後，當上帝的道臨在時，就能聽見。相反，「喧嘩的人是聽不見上帝之道的，只有靜默的人才能夠」。[35] 因為沒有順服，以人的道蓋過上帝的道，就聽不到上帝的聲音了；因為自作主宰，而非讓上帝作主，那聽到的就只是自己的聲音了。

只有靜默，我們才會聽見上帝的道，然後才能「叫我們

---

31 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 31-32；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 7-8。

32 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 32；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 8-9。這裡的中譯經筆者稍作修改。

33 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 82。

34 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 84；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 80。

35 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 84；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 80。

在適當的時刻說出上帝的道」。[36] 因此，潘霍華說：「真正的言語出自靜默，而真正的靜默卻來自言語。」[37] 在靜默中，我們領受上帝的道，因為只有在靜默中，真正的言語——上帝的道——才會出現，才會為我們聽見。只有領受了上帝的道，我們才能成為上帝的道的出口，在弟兄姊妹中間說出真正的言語。另一方面，靜默，只因那真正的言語——上帝的道——的臨在；靜默是對那真正的言語的恰當回應。我們在弟兄姊妹中間靜默，只因為他們成為上帝的道的出口，說出了真正的言語。

靜默，以傾聽聖道；靜默，以言說聖道。傾聽與言說，都得在團契社群中進行。因為傾聽與言說，都是社群性的；因為上帝的道，在本質上就是社群性的。因為上帝的道乃是社群性的，所以就建立了信仰群體。信仰群體，作為聖道所生的，就只有在這成人身的永恆的道之中，才能成為一活潑有生氣的群體。而活潑有生氣的群體，就表現在其傾聽與言說的相交團契生活之中。傳道、牧者必須在這一信仰群體中操練自己，進入靜默，傾聽並言說聖道，以服事弟兄姊妹；彼此為他，成就一共同生活的群體。傳道、牧者只有在這一信仰群體之中，才能操練自己進入真正的靜默，因為他們所進入的，乃由聖道而生的群體。

四

《追隨基督》基本上乃潘霍華在神學院教學的材料，而《團契生活》則為其在神學院所實踐的社群生活的神學反省。我們在這篇文章要指出的是，這兩本著作的思想，若置

36 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 82。這裡的中譯經筆者稍作修改。

37 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 83；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 80。這裡的中譯經筆者稍作修改。

於神學訓練的場景中，所具有的可能意義是追隨與靜默。具體地說，乃是放下自我的意志，義無反顧地追隨基督，才配成為基督的僕人，服事信仰群體。追隨基督，也就是追隨上帝的聖道。當追隨並非出於己意之時，而僅僅乃一自然而然的回應，那麼，他就是讓聖道作主，他就是讓聖道言說而自己靜默傾聽。一切皆源於靜默。只是，這種靜默中的傾聽並非純粹個人性的；反之，他乃置身於信仰的群體中方才可能靜默地傾聽。因為上帝的聖道在信仰群體中現身，而為弟兄姊妹所傾聽與言說、言說與傾聽。上帝的僕人因而必須在信仰群體中靜默，以傾聽並言說聖道，以成真正的門徒。

13

僕人的素質（二）：追隨與擔當

一

上帝上下尋索的是僕人。僕人是誰？

保羅羅馬書的起頭：「耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳上帝的福音。」在腓立比書的起頭也是差不多：「基督耶穌的僕人保羅和提摩太寫信給凡住腓立比、在基督耶穌裡的眾聖徒，和諸位監督、諸位執事。」另提多書：「上帝的僕人，耶穌基督的使徒保羅〔……〕。」

此外，雅各書的起頭：「作上帝和主耶穌基督僕人的雅各請散住十二個支派之人的安。」彼得後書的起頭：「作耶穌基督僕人和使徒的西門・彼得寫信給那因我們的上帝和救主耶穌基督之義，與我們同得一樣寶貴信心的人。」猶大書的起頭：「耶穌基督的僕人，雅各的弟兄猶大，寫信給那被召、在父上帝裡蒙愛、為耶穌基督保守的人。」最後，啟示錄的起頭：「耶穌基督的啟示，就是上帝賜給他，叫他將必要快成的事指示他的眾僕人。他就差遣使者曉諭他的僕人約翰。」

我們都注意到一點，保羅、雅各、彼得、猶大、約翰這些使徒，他們是早期教會的建立者，都自稱為僕人。他們都不是無名小卒，今天，我們能夠認識基督，得著救恩，都是因為這些使徒寫下了他們的見證，引領我們得以明白上帝的

---

* 本文曾以〈作門徒的僕人〉（一）至（三）為題，刊於《基督教週報》第 2071、2072、2073 期，2004 年 5 月 2 日、9 日、16 日。蒙允採用並稍經修訂。

話語。在教會歷史上，他們是赫赫有名的，他們親眼見過、親手摸過生命之道，是第一代的信徒。可是，他們都自稱為僕人。這是謙虛嗎？這是客氣嗎？抑或這是為主作工的人應有的生命內涵與表現？下面我們試從潘霍華的角度來思考這個問題。

二[1]

作為僕人的使徒，他們首先是主耶穌基督的門徒。門徒是僕人不可或缺的身分。一個不能做門徒的人，斷不能做僕人。福音書其中一個很重要的主題就是作主的門徒，這些後來作了耶穌基督的僕人的使徒，都是門徒。換句話說，要認識僕人的特質，首先可以透過對門徒的了解；因為，耶穌基督的僕人首先是門徒，若他們不能作主的門徒，就不能成為祂的僕人了。

那麼，門徒是怎樣的？要了解門徒，除了回到聖經，特別是福音書的記載之外，還不可不讀潘霍華的《追隨基督》。這部著作的德文書名為 *Nachfolge*，直譯為追隨其後，現在英文版翻為 *Discipleship*，中文解為作門徒。對於二十世紀九十年代信主的弟兄姊妹來說，潘霍華可能是一個極為陌生的名字，以致不時有人誤以他為華人。然而，華人教會早在 1965 年已經把他的《追隨基督》譯成中文，七十年代和八十年代這書更成為教會信徒必讀的屬靈作品。

如果我們明白這書的寫作背景，將更有助我們明白追隨基督、作主門徒跟成為上帝僕人的關係。《追隨基督》原來是整理自潘霍華在神學院教學的材料，他盼望透過這個追隨基督作門徒的課程來塑造神學生的生命，指出生命是先於技巧

---

1 本部分主要撮寫拙作〈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），第二節。此文亦載本書：〈僕人的素質（一）：追隨與靜默〉。

的，是講道和教導等技巧的先設要求。換句話說，潘霍華對神學訓練的要求首先是生命的而非技巧的。這並非說技巧不重要，而是不可本末倒置；並且，技巧必須由信仰以及信仰所塑造的生命發展出來，否則，技巧很可能違背信仰、殺害生命。

神學院是訓練上帝僕人的地方，潘霍華卻首先著重神學生的門徒身分、生命，可見在他看來，上帝的僕人若不作門徒，根本不可能成為上帝合用的僕人。作傳道、牧者，首先就要是基督的門徒。那麼，何謂基督的門徒呢？研究《追隨基督》的學者韋默（Haddon Willmer）指出：「作門徒的內容乃由耶穌上十字架及其後的道路所定義。」[2]

潘霍華認為，我們之所以成為門徒，是因為基督的呼召。沒有呼召，就沒有門徒。呼召是具體的：「你跟從我來。」這個跟從是要把我們從世界中分別出來，要我們跟自己過去的生活方式完全割斷，單單跟從基督。這是順服，潘霍華說：「那宣召乃是上帝本身的話，而上帝所要求的就是專一的順服。」[3] 若不單一跟從基督，專一順服祂，那麼就不是祂的門徒了，也不是祂的僕人了。基督呼召我們作祂的門徒，跟從祂，是要我們分別為聖，專屬於祂，為祂使用。

因此，作門徒並非為自己選擇某一種生活方式，甚至我們自願地選擇順服，撇下一切跟從基督，也不是真正的順服，自然也不是真正的門徒。意思是，沒有基督的呼召，就不可能作門徒；而的確基督已經向我們發出了呼召：「你跟從我來。」其次，基督的呼召的本質乃是放下自我，不以自己的意思為主，而是照基督的意思去行，一如子順服父一樣。因

---

2 Haddon Willmer, "Costly Discipleship," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 175.

3 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001), 77；中譯：潘霍華：《追隨基督》，七版，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，2000），頁 51。

此，順從不是自己選擇自己的道路，相反，自己完全不可以作主，不是因為自己自願，潘霍華指出自願跟從與真正作門徒之間有天淵之別。[4]

我們要想作上帝的僕人，在教會裡當傳道、牧者，我們有跟從上帝在基督裡的呼召嗎？若果答案是有的話，那麼，我們明白這是一種怎樣的跟從嗎？作門徒跟從基督絕對不是為那些要熱心幹一番事業的人而設的。可是，我們教會當中卻有不少人不知不覺地以其信仰知識來尋找權力、名聲。格林（Clifford J. Green）一針見血地指出：「《追隨基督》拒絕野心、視基督教為自我提升和自我中心的事業、視信仰為概念、知性成就和個人表演，以及強力的自我在其成功中榮耀自己的滿足。」[5]

追隨基督就是要放下這些舉動，更要放下這些舉動背後的那強力的、野心的、成功的、自信的、自主的自我。但這種放下是因為基督的呼召要我們回轉，而不是我們「自己」選擇放下，否則，我們的「自我」仍然在作主，而不是基督在作主。追隨基督這一舉動是對呼召的回應，這回應是「不認自己就是只注意基督，不再注意自己，只看走在前面的祂，不再看那條我們認為是太難走的路。再次，捨己所能說的，只是『祂領路，緊緊的跟著祂』」。[6]

潘霍華說：「當基督呼召一個人時，祂是叫他來死。〔……〕惟有對自己的意志死去的人，然後才能跟從基督。」[7]只有老舊的生命死去，緊緊的跟從基督，才能作基督的僕人服事祂的教會。順服讓人從自我意志的生命（self-willed life）中釋放出來，以致可以進入信仰的群體中，不再服事自己、

---

4 Bonhoeffer, *Discipleship*, 60；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 30。

5 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 160.

6 Bonhoeffer, *Discipleship*, 86；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 61。

7 Bonhoeffer, *Discipleship*, 87-88；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 63。

主宰他人，倒是自己作僕人，服事弟兄姊妹。[8] 潘霍華在神學院教授追隨基督作門徒的課程，正是要讓這群將要在教會中事奉的準傳道、準牧者，首先明白怎樣的生命才能服事基督的教會、怎樣的生命才配成為服事教會的僕人。

三

上帝在基督裡呼召我們，帶領我們離開老舊的世界，進入一個新的群體之中，這就是教會、信仰群體。在這個新的群體之中，我們繼續作祂的門徒，並且有了新的使命：擔當別人的罪。要當上帝的僕人，就要像基督一般，擔當別人的罪。我們想過這一點嗎？當我們想在教會裡當僕人，服事弟兄姊妹，有想過是這麼一回事嗎？擔當別人的罪絕不浪漫，也不是世人願意過的生活，但這卻是基督門徒的生活，是上帝僕人的事奉。為甚麼呢？

潘霍華說得十分清楚，因為基督就是這樣子，以致有分於基督生命的門徒也當如此。「固然唯有基督所受的苦才能救人，但由於祂已經忍受了和擔當了全世界的罪，並與門徒分享了祂的苦果，所以基督徒也必須忍受試探，必須擔當別人的罪；他也必須擔當他們的羞愧，並像代罪羔羊般被趕出城門外。」[9]

我們一般都曉得要彼此分享，互相擔當，但很多時我們的意思是擔當弟兄姊妹外在的遭遇和不幸，卻沒有想到乃是擔當他的罪。這當中表明了愛的徹底性。但我們可能會問，我們可以怎樣擔當他人的罪呢？我們是那麼的軟弱。承擔是一種苦難，承擔別人的罪更是一種心靈的苦難，但潘霍華說，這是基督徒必須忍受的試探。人面對苦難，總是傾向逃

---

8 Green, *Bonhoeffer*, 163.

9 Bonhoeffer, *Discipleship*, 88；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 63。

避，追求安逸和享樂。然而，「因為基督擔當我們的重擔，所以我們也該擔當同伴的重擔」，[10] 這是上帝的心意和要求，但我們卻想要逃避，這就是試探了，我們不想遵行上帝的話語。「你們各人的重擔要互相擔當，如此，就完全了基督的律法。」（加六 2）

這裡不容許逃避，但也不容許自義。並非因為我們自己的生命有多麼強的屬靈能力，以致可以背負別人罪的重擔。沒有人可以靠著自己去完成基督的吩咐。潘霍華說只有一個方法，「就是藉著我現在分享基督十架的能力而對其饒恕。因此，跟從基督的宣召，永遠就是叫我們分擔饒恕別人的工作，饒恕是要像基督般的受苦，這是基督徒要承擔的本分」。[11]

當上帝的僕人，我們能饒恕嗎？我們能擔當別人的罪債嗎？這一切歸於一個問題，我們真的跟隨基督嗎？抑或表面看來是的，骨子裡我們仍然那麼自我？我們的眼目注視的仍然是自己，而不是基督嗎？基督教信仰群體是怎樣生活的？它跟這個世界其他群體有甚麼分別？作為上帝的僕人，我們要竭力保守的信仰實踐是甚麼？答案是寬恕。

基督在十架上所作的是寬恕赦罪，祂與我們成為一個身體，把我們的罪和對上帝的冒犯都承擔到自己的生命之中；因為同為一個身體，所以祂就以我們的罪為祂自己的罪，以致我們可以得著新的生命。信仰群體是由門徒組成的，但我們當中不免有軟弱跌倒的，亦不免有背道或彼此傷害的，我們該當怎樣？作為服事教會的僕人，該當如何呢？怎樣才能讓一個破碎受傷的信仰群體得到醫治而成長呢？上帝的僕人怎樣幫助這個信仰群體呢？

一個信仰群體若是跟隨主作祂的門徒，就必須像基督一

---

10 Bonhoeffer, *Discipleship*, 88；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 63。

11 Bonhoeffer, *Discipleship*, 88；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 64。

樣實踐寬恕。當然，寬恕預設彼此認罪。別的不說，我們首先來看看自己，當教會有弟兄姊妹犯罪，譬如說，婚外情或是家庭暴力，又或是信徒因誤解而對傳道、牧者作出攻擊，我們該當如何？是立即進行紀律處分，以避免傷害繼續發生？然而紀律處分真的可以平復傷痛嗎？抑或在紀律處分之外，我們更需要認罪與寬恕？

上帝的僕人，我們預備好寬恕沒有？我們懂得怎樣實踐寬恕嗎？這是一項久被遺忘的操練。在日常的信仰生活之中，我們沒有實踐認罪與寬恕這個教會的古老傳統，到了事態嚴重之時又只關心紀律的處分，而沒有想過只有寬恕才能帶來真正的醫治。上帝的僕人，基督的門徒，我們真的能身體力行去擔當別人的罪債嗎？我們要像基督那樣，仍然視那些得罪我們或是傷害別的肢體的信徒為自己身體的一部分，視我們跟他們都是同有一個身體的，不能彼此分割，以致我們以他們的罪為自己的罪，我們必須承擔而非逃避。只有承擔我們才可以寬恕，然後才可以不再憤慨、怨毒、懷恨，然後我們中間才不會存在裂痕和彼此為仇。只有這樣，我們的信仰群體才能活出基督的樣式，有別於這個世界。

寬恕是受苦，因為在當中我們要承擔別人的罪，我們要在一體之中把別人的罪一力承擔過來。我們這些準備要作上帝僕人的，有這樣的操練嗎？有這樣的生命嗎？這是門徒應有的本分。想作上帝的僕人，想要服事教會，別的不說，首先就當好好預備自己的生命，省察自己的生命，在基督裡再次領受上帝的呼召，作一個跟隨主的門徒，放下自己的意志，並且像基督一樣敞開自己的生命去包容一切的生命，在基督裡承擔他們的罪，並在基督裡寬恕他們。

四

潘霍華說過：「我愈來愈清楚：**一個耶穌基督的僕人，其生命必定是屬於教會的**，〔……〕。」[12] 我們首先就得明白上帝想要的僕人是怎樣的。這是生命的問題。事奉上帝、服事弟兄姊妹，最終必然是我們自己生命的問題。我們都明白上帝想要的僕人應有怎樣的生命嗎？我們會感到追隨主、事奉上帝是犧牲嗎？會感到委屈、不忿嗎？抑或倒過來自以為義？也許我們感到自己既然願意放下一切，上帝必然會厚厚地報答我。看，我是多麼的愛主。然而，我們有甚麼可以自誇的呢？有甚麼可以自卑的呢？不亢不卑，只是一心跟隨主，心無旁騖，才是門徒事奉的正途。在教會中事奉並非高人一等，站講台的不是要高舉自己的屬靈知識，帶領教會的不是宣傳自己的發展藍圖，而是宣講上帝的話語、赦罪的恩典、回轉的福音。我們是誰呢？在弟兄姊妹中間，我們是誰呢？我們不過是在基督裡背起祂的十字架，負起祂的軛，來服事弟兄姊妹；我們不過是在基督已經擔當我們的罪的寬恕中獲得能力，去擔當弟兄姊妹的罪。

僕人是誰？僕人首先是門徒。

門徒是誰？門徒就是跟隨基督的人，願意承擔及寬恕別人的罪。

---

12 轉引自 Green, *Bonhoeffer*, 141。

14

獨處與共處

一

要談潘霍華對獨處與共處的看法，最佳莫如從思想幾節聖經開始。潘霍華講過獨處唯一要做的，就是默想上帝的道，[1]他特別提到：「我們在清晨靜默，因為上帝要向我們說第一句話；〔……〕。」[2]「在我們向世界敞開心門之前，上帝意欲我們先向祂敞開；在耳朵整天接收無數雜音之前，應在清晨時聆聽創造者和拯救者的聲音。」[3]

創世記二章 18 節：「耶和華神說：『那人獨居不好，我要為他造一個配偶幫助他。』」

創世記四章 1 節：「有一日，那人和他妻子夏娃同房，夏娃就懷孕，生了該隱〔……〕。」

創世記四章 8 至 9 節：「該隱與他兄弟亞伯說話

---

* 本文曾以〈潘霍華論獨處與共處〉為題，刊於《思》第 55 期（1998 年 5 月），頁 19-23；後附錄於潘霍華：《團契生活》新譯修訂版，鄧肇明譯（香港：基督教文藝出版社，1999），頁 137-147。蒙允採用並稍作修訂。

1 Dietrich Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, trans. Daniel W. Bloesch and James H. Burtness (Minneapolis: Fortress, 1996), 85；中譯：潘霍華：《團契生活》新譯修訂版，鄧肇明譯（香港：基督教文藝，1999），頁 81。

2 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 81。

3 Dietrich Bonhoeffer, *Meditating on the Word,* ed. and trans. David M. Grade (Boston: Cowley, 1986), 38-39.

〔……〕，把他殺了。耶和華對該隱說：『你兄弟亞伯在那裡？』他說：『我不知道！我豈是看守我兄弟的嗎？』」

創世記記載了上帝的一個意念（和跟著相應的行動），及一句責問（並跟著的懲罰）；這意念、這責問不但貫串舊約經典、新約經典，也貫串猶太人的歷史、外邦人的歷史。耶和華看那人獨居不好，要為他造一個配偶，這是上帝的意念；結果，上帝真的為他造了一個配偶。耶和華問該隱他的兄弟在那裡，這是責問；結果，該隱以孤絕來延續殺害他者背後的自我中心。上帝的意念、行動與責問，展示了祂對人的心意：建立社群並活在其中；上帝的責問所帶來的回應，揭示了人的疏離：自絕於社群關係的生活。

1932 至 1933 年間的冬季學期，潘霍華在柏林大學講授「創世與罪」的課程，對創世記一至三章作了一次神學的解釋。他在解釋一章 26 節時說：「上帝在人身上創造他在塵世上的形象，就是說，人與上帝相像之處在於他是自由的。〔……〕自由在《聖經》中並非人為了自己而擁有的東西，而是人為了他人而擁有的東西。」[4] 這也就是說，自由不是為己的、自己擁有的，而是為他的。以此對照，我們就明白該隱要追求的是一種為己的自由，所實現的是一種為己的任意。自由在我手中，恣意妄為，這是該隱殺害亞伯的心態。潘霍華說：「自由〔……〕不是財產，〔……〕不是現成的東西、具體的實物，〔……〕而是一種關係，絕非其他。」[5] 以為自由是自己擁有的財產，那是自我中心，後果就是任意妄為。潘霍華說：「它〔按：指自由〕是兩者之間的一種關係。〔……〕只有通過與他人的關係我才是自由

4 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1997), 62；中譯：〈創世與墮落〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 138。

5 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 63；中譯：〈創世與墮落〉，頁 138。

的。」[6] 以此對照，我們就明白耶和華造男造女的意思，人並非孤獨的；在本性上，人是社群性的，注定了要彼此倚靠，注定了要靠賴他者而活。或者換另一個說法，這是上帝的心意。這樣，自由就不是對人的壓制，卻是彼此服事。在彼此服事的關係中，人跨越了自己，因此也經歷了不被自己囚禁的自由。是以，潘霍華說：「只有通過與他人的關係我才是自由的。」這樣，我就不再是自己的奴隸。

以上的一大段講解，無非要表明潘霍華這位英年早逝的神學家並不贊成個人主義式的自由觀；[7] 事實上，他一生的文章事業，都緊繫於自我與他者、個人與群體的問題上。熟悉潘霍華的神學的人都知道，潘霍華以自我中心為罪的本質，這樣的人不能真正成為自己，因為他把自己囚禁在自己的世界裡面，孤絕至死。真正的自我，只有在關係中才能確立，只有在尊重他者的前提下，人才能建立真正的自我。於此，生命的開放性就突顯了。

然而，話又得說回來，潘霍華並不以為人是毫無保留地開放的，否則即任由他者塑造、影響，完全失去自我，淪為他者的一部分。在潘霍華看來，人既是開放的，也是封閉的。[8] 只是當人單單仰望自己，全然不顧他者之時，那就墮落了；人自絕於上帝，自絕於他人，於是該隱殺了亞伯後仍強行自辯：「我豈是看守我兄弟的嗎？」一念之差，人縱想憑己力重建和諧的社群於地上，也是枉然，這不過是墮落後人仍以自我為中心的嘗試。

人唯一的出路是：轉眼仰望耶穌。轉眼仰望並非出於己力，而是對耶穌基督呼召的回應。只有在基督的呼召底下

---

6 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 63；中譯：〈創世與墮落〉，頁 138。

7 參 Bonhoeffer, *Creation and Fall*, 63；中譯：〈創世與墮落〉，頁 138。

8 參 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998), chap. 3, sec. B。

斷然捨去舊有以自我為中心的世界，義無反顧地投入新的世界，然後才能真正體會信心的意義，那是在真理中順服上帝的信心。潘霍華在《追隨基督》（*Discipleship*）要講的，就是這些。捨棄舊有以自我為中心的世界，我們變成單獨的個人，重新跟世界建立關係。這是甚麼意思呢？因為耶穌基督呼召我們並非離世獨立，而是脫離以自我為中心的世界。耶穌基督既呼召我們離開自我，也呼召我們進入新團契之中，與他人與世界建立和好的關係。這兩者同時在耶穌基督的呼召底下發生。也只有以耶穌基督為中心、為中保，人才能同時獨處與共處。只有通過耶穌基督，人才能真正的共處。因此，耶穌基督是真正的道路，唯一真正的道路。[9] 通過耶穌基督，我們就不再看自己了；通過耶穌基督，我們就不會把鄰舍視為滿足自己的工具；反過來，通過耶穌基督，我們學習尊重他人，與他人相交。

二

潘霍華這樣的神學思想，充分反映於《團契生活》（*Life Together*）一書所講的兩重操練：獨處的操練和共處的操練。獨處的操練其實並不孤獨，而是獨自與道相處。[10] 潘霍華指出獨處的標誌是靜默，靜默是為了讓道臨在，因為「喧嘩的人是聽不見上帝之道的，只有靜默的人才能夠」。[11] 當人喧嘩，上帝的道就靜默；當人靜默，上帝的道才向我們說話，

---

9 參 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001), 98；中譯：潘霍華：《追隨基督》，七版，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，2000），頁 76。

10 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 86-88；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 84。

11 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 84；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 80。

因此，「我們靜默唯獨是因為道的緣故」。[12] 靜默是肅然起敬的，靜默是留心聆聽的，靜默是柔和謙卑的。[13] 因為道是主，人是客，聽道之前和聽道之後，都當靜默，之前是為了等候上帝說話，之後是「因為上帝仍然向我們說話，要活在我們的心裡」。[14]

在獨處中如何聽道呢？透過讀經，我們在獨處中聽道。聽道的目的是甚麼呢？聽道是跟耶穌基督相遇，從祂那裡獲取支持、指引、團契。[15] 這裡的讀經是一種「存在心裡反覆思想」的實踐，讓上帝的道慢慢地滲透我們整個人的心思意念，化成我們的血肉，與我們同在，在我們裡面作工，有所行動。這就是以上帝的道為主，轉化改變我們的生命。[16]

這是一種以上帝的道為中心的獨處、默想。這樣的默想聖經會帶領人進入禱告中，為自己每天面對的決心、罪惡和試探祈求，求祂保守不犯罪，在成聖的道路上長大，在工作上有力和忠心。[17] 除了讀經、禱告之外，潘霍華提出代禱是不可少的。每個信徒都有自己要為之代禱的一群人，這是因為我們被召進入一個團契之中，而非獨來獨往。因此，我們獨處之時也同時需要記念有需要的弟兄姊妹，無論是所愛的或是難以忍受的，因為在為他禱告的時候，我是把他帶到上帝的面前，使我醒悟基督也是為了他而死的，他同樣是一個蒙恩的罪人。潘霍華說：代禱是我們對上帝和弟兄姊妹所欠

---

12 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 81。

13 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 82。

14 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 85；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 81。

15 Bonhoeffer, *Meditating on the Word*, 32.

16 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 88；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 86-87。

17 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 89；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 88-89。

下的服事，是我們每天都必須履行的。[18] 這樣一來，獨處並不孤獨，因為有道的同在，因為要記念有需要的弟兄姊妹，獨處也就永不是只看自己的。因此，潘霍華說：「凡不能獨處的，就當小心團契生活。凡不能在團契生活的，就當小心獨處。」[19] 獨處與團契共處，原是互相預設的。在個人獨處中之所以要代禱，是因為我同時是跟信徒共同生活的；在團契共處中之所以能彼此服事，是因為在獨處中我學習到對他者的尊重。

潘霍華特別提醒團契生活並非出於個人的妄想慾求，要想塑造某種形式、某種理想，按一己的心意來運作，以滿足個人的權力統治。真正的團契，唯獨上帝的話語掌權，[20] 以彼此服事為標記。這種團契容讓每一人都有自由，不要用我的愛來規範、強迫和支配他人，而是謙卑服事。這種團契共處是為了基督而愛別人，而非為了自己而愛人，否則，我們所愛的不是自由的人，乃是要約束別人，用各種方法贏取、征服並壓制別人。[21]

是以潘霍華強調信徒間的服事，提醒我們學習勒住舌頭，聆聽弟兄姊妹，[22] 隨時放下手中的工作，幫助有需要的弟兄姊妹，別讓忙碌成為絆腳石。[23] 此外要分擔弟兄姊妹的重擔。這要首先接納他人的自由，忍受別人也是上帝所造的，有他自己的實在性，包括他的本質、個性、稟賦，也包括他

---

18 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 91；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 91。

19 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 82；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 78。

20 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 40；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 20。

21 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 44；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 23、25。

22 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 94-96, 98-99；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 97-100、104-106。

23 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 99-100；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 106-107。

的軟弱和古怪行徑。[24] 要容許上帝按自己的心意塑造別人，而不強行將自己的形象加到別人身上。[25] 另一方面，也要承擔那些濫用自由的弟兄姊妹所犯的罪行。雖然在罪中，人與上帝和與弟兄姊妹的團契都被破壞了，但我們仍不要輕看罪人，不可認定他是失喪以致不可救藥的，乃要接納他，在饒恕中與他保持團契，可是同樣要以上帝的道審判、責備、安慰和勸勉，讓他回轉。[26]

潘霍華所講團契共處中的彼此服事，莫不是針對人性那種自高自大自義的罪性傾向。在服事中，又以彼此認罪為高峰。潘霍華認為，弟兄姊妹彼此認罪是徹底破除自我的實踐。如果我們勇於在上帝面前認罪，卻怯於在弟兄姊妹面前認罪（確實具體而非泛泛的罪），就得捫心自問：我們在上帝面前認罪，是不是往往帶有自欺的成分？是不是我們寧願向自己認罪，又自己赦免自己呢？[27]

信徒在上帝的恩典中彼此認罪，在耶穌基督的愛中彼此饒恕，這樣，合一的團契才會出現。難怪潘霍華認為舉行聖餐前信徒必須互相認罪、彼此求饒恕，了結一切傷害破裂，與上帝及弟兄姊妹和好。這樣，在聖餐中，信徒就得以跟上帝跟弟兄姊妹進入新的團契裡。潘霍華甚至說：「聖餐的團契可以說正是完全了信徒的團契。」[28]

在潘霍華眼中，獨處與共處並非互相分割，更不是彼此

---

24 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 101；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 109。

25 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 101；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 109。

26 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 102-103；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 110-111。

27 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 112-113；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 128-129。

28 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 118；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 136。

排斥。他說：「在獨處中，他可以撕碎或弄污團契，也可以予以增強，使之成為聖潔。」[29] 同樣地，團契的彼此服事可以強化個人的獨處，但團契也可以因互相論斷或結黨營私而支離破碎，破壞個人的獨處，使眼目總以自己為中心，自義的論斷就成為個人獨處的內容。無論是獨處，還是共處，潘霍華強調，那都是出於上帝的道的力量。[30] 以上帝的道為基礎，以上帝的道為中心，這樣才能避免陷於該隱殺害兄弟的行徑，這樣才能避免陷於該隱的強辯「我豈是看守我兄弟的嗎？」，這樣才能滿足上帝造男造女的心意。

---

29 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 92；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 93。

30 Bonhoeffer, *Life Together. Prayerbook of the Bible*, 92；中譯：潘霍華：《團契生活》，頁 94。

第四部分

後期神學

甲篇

15

《倫理學》：成熟神學的草稿

一

長期研究德國神學家潘霍華的格林（Clifford J. Green），在校勘版英譯本《倫理學》（*Ethics*）的編輯導言中毫不含糊地作出判定：潘霍華的《倫理學》乃其神學成熟之作。[1] 格林這一判定，對我們研讀潘霍華這一巨著極具指導性作用。格林這個判定之所以重要，乃在於過去相當長時間學界忽略了《倫理學》在潘霍華的神學中的重要性。德文版《倫理學》第一版於 1949 年出版，兩年後潘霍華部分在獄中所寫的信件也印行出版，這些書簡瞬即於太平洋兩岸聲名大噪。1955 年英文版《倫理學》出版，而 1956 年英文版《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）亦隨之面世。可是，此後十五年，對潘霍華的研究主要都集中在其《獄中書簡》所倡議的：在「及齡成熟的世界」（world come of age）中的「無宗教的基督教」（religionless Christianity）。[2]《倫理學》並非從出版開始就吸引到學者的注意，最早也要到 1975 年情況才有所轉變。[3] 潘霍華的學生、好友貝特格（Eberhard Bethge，1909-2000）當年對這種情況相當失望，他在 1963 年出版了重新編輯的《倫理學》，而英譯本也於 1965 年出版；貝特

---

1 Clifford J. Green, Editor's Introduction to the English Edition, in *Ethics*, by Dietrich Bonhoeffer, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott (Minneapolis: Fortress, 2005), 1, 3.

2 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 2.

3 Ann L. Nickson, *Bonhoeffer on Freedom: Courageously Grasping Reality* (Aldershot: Ashgate, 2002), 118.

格對整理和出版潘霍華《倫理學》一書的工作非常重視，[4] 可是卻不無遺憾地指出，這是潘霍華的研究中受到忽視和冷落的一本著作。[5] 格林更指出：對《倫理學》作嚴謹與重點的研究，要到 1980 年方才開始。[6]

格林以潘霍華的《倫理學》為其神學成熟之作這一看法，乃在於學者自上世紀八十年代中開始對潘霍華《倫理學》一書的手稿／草稿致力研究，[7] 而於 1992 年出版了德文校勘本，2005 年的英譯校勘本即以此書為基礎而翻譯出版。為甚麼會出現這種情況呢？根據歷臣（Ann L. Nickson）的分析，這主要在於 1980 年舉行的第三屆國際潘霍華會議（The Third International Bonhoeffer Conference），討論焦點落在倫理學的問題及個人的責任之上。而當中格林提出了一份極具意義的論文，論及潘霍華寫作《倫理學》的時間不應早於 1940 年 3 月。[8] 歷臣認為格林的論文是催化劑，觸發了此後十年對《倫理學》手稿的研究，並因此重新編排原來的手稿次序，出版了極為重要的德文校勘本。[9] 為甚麼手稿次序的安排那麼重要？這跟格林判定《倫理學》為潘霍華神學成熟的作品有何關係？

格林一語中的表示：手稿**次序**的問題跟**解釋**文本的問題終究是不可分離的。[10] 把不同的手稿按著某些原則來安排，

---

4 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 2

5 Eberhard Bethge, *Bonhoeffer: Exile and Martyr* (New York: Seaburg, 1975), 20；轉引自 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 118。

6 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 2. 有關學界對《倫理學》的研究情況，參 Ilse Tödt et al., Editor's Afterword to the German Edition, in *Ethics*, 437-440。

7 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 2; Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 302.

8 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 118.

9 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 118.

10 Green, *Bonhoeffer*, 303.

其實是預設了這些手稿是一個整體的不同部分的材料。費非爾（Hans Pfeifer）就表示：「整體的材料可被視為屬於一妥善結構的統一體」，雖然「我們認為不同文章都屬於整體的不同部分，但距離完全認同潘霍華的倫理學具有某種結構還很遠」；倫理學手稿是一更龐大的神學議程的一部分。同時包括基督論和歷史哲學，這議程遠自 1931 年延伸至獄中的書簡。因此，這些手稿不能只看為潘霍華因緣際會遇上納粹而起來抵抗所產生的神學反省。[11] 費非爾不單視《倫理學》的手稿本身自成一個結構，並且置之於一更闊大的神學思考議程之中，他認為這是潘霍華自 1931 年開始致力從事的神學研究的一部分。換句話說，潘霍華自完成其博士論文與大學講授資格論文之後，即用心於此，而以《倫理學》手稿為其成熟之作的高峯，獄中的書簡則是在《倫理學》的基礎上所作的延伸性反省和研究。難怪潘霍華在獄中這樣寫道：「我常常感覺到我的生命最好的那部分已經過去了，我現在所要做的只是去完成我的《倫理學》，〔……〕。」[12] 潘霍華所稱的最好的日子，大概包括了他寫作倫理學手稿的那段日子，而在餘下的日子對他至為重要的，就是完成這昔日未了的工作。

校勘版《倫理學》跟早期版本的《倫理學》最重要的分別，乃在於把〈基督、實在與善。基督、教會，與世界〉（"Christ, Reality and Good. Christ, Church, and World"）置於整本書開首的地方。[13] 這樣的安排突出了整卷《倫理學》的主

---

11 費非爾這一看法見其 "Ethics for the Renewal of Life: A Reconstruction of Its Concept," in *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*, ed. John W. de Gruchy (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 137-154, esp. 138, 142, 140。本文乃轉引自 Green, *Bonhoeffer*, 303 n. 7。

12 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 163；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），頁 87。

13 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 119.

題所在，並且顯示出潘霍華革命性地重建倫理學的問題：[14]

> 這是對每一個想要了解基督教倫理學問題的人提出獨一無二的要求，這要求是：把引他去探討倫理學問題的兩個疑問（「我如何變得良善？」和「我如何做善事？」）看作與事情無關的而棄之不顧，代之以與這兩個疑問完全不同的另一個疑問：何謂上帝的意志？[15]

從這章的標題可見，基督在討論倫理學的問題上，是不可忽略過去的。歷臣即說：「我們可以說，從這開首部分的其餘文字很清楚看見，潘霍華視他的使命乃是以基督論的要件徹底地重新形構整個基督教倫理的基礎。」[16] 換句話說：潘霍華要講的倫理學，乃是以基督論為底子的倫理學。格林就說：「〔……〕基督論處於〔潘霍華〕《倫理學》的核心。」[17] 他在其為英文校勘本所寫的引言，即闢有一節「通往《倫理學》的道路」（"On the way to *Ethics*"），表明「作為一本成熟的作品，潘霍華的《倫理學》是需要在其神學發展以及其當前的寫作處境：納粹主義（National Socialism）、政治的陰謀與戰爭，來予以了解」。[18] 一方面，這顯示出潘霍華的《倫理學》手稿的神學思想並非無中生有，卻是有跡可尋；另一方面，這思想的蹤跡又可歸結於耶穌基督身上。因此，在這「通往《倫理學》的道路」之後，格林以「《倫理學》的基督論中心」（"The Christological Center of *Ethics*"）[19] 為題，討論潘霍華《倫理學》一書的基督論。我們從以上的簡短交代，想要說明兩點，在當代研究潘霍華的學者眼中，《倫理學》是潘霍華神學思想成熟的作品，雖然它仍屬手稿、尚未定形，並

---

14 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 119.

15 Bonhoeffer, *Ethics*, 47；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 160。中譯本按 1963 年的德文版本翻出。

16 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 119.

17 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 2.

18 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 3.

19 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 6-9.

且以殘篇的方式出現。[20] 此外，《倫理學》是以基督論為底子的，這樣的判定既是根據第一點而來，但主要也是內在於手稿自身的文本證據而來的。當第二點被確立起來，那就可以更有力地證明《倫理學》實在是潘霍華思想成熟之作。

二

筆者這篇文章不在於對潘霍華《倫理學》提出任何個人獨到的研究成果，卻只在於借助這方面的專家學者已發表的文章著作，為讀者指點出一些閱讀此書所當注意的標記。除了格林、歷臣和柏蘭特（Stephen Plant）之外，我們還會參考拉斯穆森（Larry L. Rasmussen）的文章，期望能把一些研究潘霍華《倫理學》的新近成果，介紹給漢語學界，俾能促進我們在這方面的認識和討論，加快吸收潘霍華後期成熟的神學思想。[21]

如果潘霍華的《倫理學》是基督論式的，那麼，這種倫理學的本性會是怎樣的？它跟其他世俗及宗教的倫理學有何分別？就這問題若再進一步追問，則涉及潘霍華如何看待整個西方的社會文化，特別是啟蒙運動以來西方的現代性。是以，從宏觀來看，潘霍華的《倫理學》是著眼於整個西方歷史的發展來思考的，當然，這並不表示可以低估當時歷史的和個人的處境的重要性。[22] 可是，在大歷史與小歷史之間卻具有連續一致的關係，當時德國的邪惡是以西方好幾百年的文化發展為其根本的，潘霍華的《倫理學》手稿蘊涵著這一極為重要的反思，拉斯穆森就此而作出詳細分析，可見於他

---

20 柏蘭特（Stephen Plant）即表示「《倫理學》最好仍然以文章的零碎組合來閱讀較好，並以字面意義來了解」。見其 *Bonhoeffer* (London/New York: Continuum, 2004), 114。

21 介紹潘霍華《倫理學》思想的漢語作品可參曹偉彤：〈中譯本導言〉，載《倫理學》，頁 xxi-xlix。

22 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 120.

的〈擔當的行動的倫理〉("The Ethics of Responsible Action")的上半部。[23] 拉斯穆森寫道：「潘霍華在 1940 年之前，就堅信基督化的西方其傳統倫理系統，已經完全喪失力量去對抗這個世紀的邪惡」，[24]「大屠殺及戰爭揭露了，但並非創造，文明的全然道德敗壞」。[25] 因此，潘霍華需要重新檢視基督教倫理學的本性這一關鍵、核心的議題。

上文我們引述了潘霍華在《倫理學》中的文字。這段文字分辨了基督教倫理學與其他倫理學的不同起點，後者問的是「我如何變得良善？」和「我如何做善事？」但前者問的卻是「何謂上帝的意志？」。十分明顯，後者是以「我」為起點，前者則尋問上帝心意，以「上帝」為依歸。這兩個不同的起點會帶領人走上不同的道路，向著不同的目標奔走。柏蘭特說得好：「如果倫理學真的涉及我的良善，和透過我的行動使世界變得良善，那麼，我就是終極實在（ultimate reality）、宇宙的中心！ 基督教倫理與此尖銳對反，從如下的宣稱出發：『我』和『我的』世界是被鑲嵌在上帝的終極實在之中，唯獨祂是創造主、復和者和救贖者。」[26] 這樣的分別正正表明了《倫理學》一書的基本思想：批判西方現代性的倫理思維的根基，以及為歷史擔當而重建基督教的倫理學。無論在批判上或重建上，潘霍華都是以基督論為參照點的。對他來說，倫理學在本質上必然是基督的倫理學，一切離開基督的倫理學，都要被批評。潘霍華在他的另一篇文章〈上帝的愛和世界的瓦解〉("God's Love and the Disintegration of the World")寫道：

---

23 Larry Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 207-214.

24 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 207.

25 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 214.

26 Plant, *Bonhoeffer*, 114-115.

> 知善惡看來是每一種倫理學思考的目標。基督教倫理學的首要任務就是揚棄這種知。〔……〕基督教倫理學要求討論所有倫理學課題的本源。並且通過批評所有倫理學而要求確立自己在倫理學界的主導地位。[27]

以人的「我」為中心的倫理學必然追問：我如何分辨善與惡？但潘霍華接著指出：「知善惡則表明，〔人〕事先已經發生了同本源的不和（*Entzweiung*）」，[28]「在本源中，人只知道上帝。人僅僅在只知道上帝這種知的統一（*Einheit*）中知道他人、萬物以及自己，他只知上帝中的萬物和萬物中的上帝」。[29] 那麼，人離開了本源，意即與上帝割離，他就「並非處在自身由本源來決定的這樣的一種實在之中，而是處在他自己的可能性之中，亦即他可能是善的，也可能是惡的」。[30] 換句話說，人是因為離開了上帝這本源，他方才可能是善、可能是惡，善惡成了他自己的可能性。但這就表示了「人只不過以知自身為本源取代知在上帝的本源中的自身。人按照自身的可能性，亦即他可能是善的，也可能是惡的來理解自身，這樣，他也就把自身理解成善惡之本源」。[31] 這就是一切非基督教倫理學的來源所在。

是以，基督教倫理學首先要講的必然是人的復歸本源，復歸墮落前人與上帝、人與他人、萬物的統一之中。[32] 基督教倫理乃是一種超越善與惡的倫理，人要知的只是上帝的心意，正如耶穌的情況。耶穌在世的生命就活在本源之中：「他的生活和行動不是出於善惡之知，而是出於上帝的意

---

27 Bonhoeffer, *Ethics*, 299-300；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 12。

28 Bonhoeffer, *Ethics*, 300；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 12。

29 Bonhoeffer, *Ethics*, 300；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 12。

30 Bonhoeffer, *Ethics*, 300；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 12。

31 Bonhoeffer, *Ethics*, 300-301；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 12-13。

32 Plant, *Bonhoeffer*, 115.

志。只有**一個**上帝的意志。人在它之中得以重獲本源。」[33]

格林和拉斯穆森分別指出，在潘霍華眼中西方宗教改革之後那種現代性的倫理對二十世紀的歐洲已經不管用了。格林這樣寫道：「理性、原理、良知、義務、絕對自由，以及私人義務——這些都是『高貴人性』、最好的人民的倫理——但它們作為武器，『已經不足以用於今日的掙扎奮鬥』。」[34] 拉斯穆森則說：「〔……〕他〔引按：指潘霍華〕知道他正在看著基督化的西方的道德破產。『無立足之地』（"No ground under our feet"）及『我們仍然有用嗎？』（"Are we still at any use?"）一語道破個人景況。」[35] 為甚麼會是這樣子呢？原因很簡單，在底子裡，這些現代性的倫理，自宗教改革之後，逐漸成形，以人為中心而高抬解放的理性。這種情況到了啟蒙時代就臻高峯，人以為自己可以翻開歷史的新頁。[36] 換句話說，宗教改革之後，人愈來愈離開本源，人愈來愈離開上帝來思考倫理，結果就是深化人與上帝、他人以及萬物的分裂。拉斯穆森對此有一總結性的看法：

> 總的來說，潘霍華觸及一深層且普遍的西方主題，他找到致命的地方，就是**主宰者以自由無限制之名由自主的人行事，他並不知道界限**。〔……〕一切的總體性意識形態（totalizing ideologies），當人行使已經高舉的人的能力，生命就認為不再有任何界限了。[37]

這就來到界限的問題了。「耶穌基督的道路，較諸那以多種形式出現的主宰、無界限的西方倫理其所具有的傲慢，乃是一

---

33 Bonhoeffer, *Ethics*, 313；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 23。

34 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 12.

35 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 214. 句中所引片語出自潘霍華的〈十年後〉，載《獄中書簡》，頁 193-209；"After Ten Years," in *Letters and Papers from Prison*, 3, 16。

36 Bonhoeffer, *Ethics*, 111-115；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 80-82。參 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 209。

37 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 213.

條謙卑的、十分脆弱和充滿愛憫的道路。同時，受苦的上帝**肯定**人的能力，以及負責任地在一個不穩定的『及齡世界』中，作為受造能力那樣去使用。」[38]

三

潘霍華曾為《倫理學》一書考慮過兩個書名：其一為「預備道路並進入其中」("Preparing the Way and Entering In")，另一為「一個與上帝復和的（將來）世界的基礎和結構」("Foundations and Structure of a (Future) World Reconciled with God")，而當中的「將來世界」又特別指到「一統一的西方」("a united West")。[39] 這些標題反映了潘霍華思考的乃是「將要來的世代如何生活」[40] 這一重要課題。潘霍華要重建的倫理學其基礎和結構乃是基督論式的，因為唯有在基督裡才可以讓世界和人跟上帝和好，重返合一的根源：「在耶穌基督的身體裡，上帝同人類統一，整個人類被上帝接納，世界同上帝和解。」[41] 格林指出：「這復和是潘霍華《倫理學》的前題、這書的方法論的起點。」[42] 格林順此而作出分析，認為《倫理學》的基督論有兩個面向：存有論的和人性論的或存在的（existential）：[43]「從上帝的角度來看，即管如此說，上帝與世界、上帝與人的復和，乃是在基督裡的，且為一存有論的實在（an ontological reality）。同時，上帝與世界的復和乃一實在，藉此而可讓人被轉化（transformed）；人是要符

38 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 213.

39 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 10；拉斯穆森把第二個可能的書名翻成 "Foundation and Construction of a Future God (Reconciled with God): A Tentative Christian Ethic"，見其 "The Ethics of Responsible Action," 215。

40 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 10.

41 Bonhoeffer, *Ethics*, 66-67；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 174。

42 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 7.

43 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 7.

合這復和（con-formed to this reconciliation），因而這復和形塑（forms）他們。」[44] 然而，潘霍華強調人與世界並非分離的，在基督裡人同時參與到上帝和世界的實在，因為基督的存有和行動均是關係性的，祂的存有是共在的與為他的（"Being-there-with-for"）。[45] 潘霍華清楚表明：

> 在基督裡允許我們同時分有上帝的實在和世界的實在，有一此必有一彼。上帝的實在是這樣顯示的，它把我完全置入世界的實在中，我始終見到世界的實在在上帝的實在中被承擔、被接納並被調和。[46]

因此，在基督裡人固然不是與上帝分裂的，他也不是跟世界分裂的，「自我並非首先以某種獨立、被給予的實體而存在，然後才去選擇跟周遭的世界接觸。相反，正如基督只是『在社群中』的基督，同樣，我們表裡都是在社群性的受造物，絕非偶然。」[47] 很明顯，對潘霍華來說，在耶穌基督裡所成就的實在，乃是一種統一的實在，這統一是一種共在的與為他的存有，和好的實在正是以此為其本性。[48] 這種實在，乃是基督教倫理的基礎，[49] 在這基礎之上，倫理生命的核心自然就是：引領墮落的世界實現這個世界的本來面目——一個在上帝裡復和的世界。[50] 而這種實現實在的工作，換另一個說法，就是「讓我們的生命符合（conform to）基督在世界中的樣式（form）」。[51]

在基督裡的新人性是墮落了的世界、歷史的轉機所在。格林強調新人性並非僅只是潛能，而是在基督裡的存有論的

---

44 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 7.

45 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 216.

46 Bonhoeffer, *Ethics*, 55；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 166。

47 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 217.

48 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 217.

49 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 217.

50 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 217.

51 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 218.

實在，在聖靈的行動中即可生成而為在教會－群體（Church-Community）中的社群和歷史的實在。[52] 潘霍華如此重視復和，無疑就是要對抗一切形式的分別、分裂、二元論和衝突。[53] 潘霍華確認基督教倫理不能以兩個領域或兩個國度來思考，[54] 因為這種思想「認識不到這些對立在基督的實在中原本的統一」。[55] 這種二元的思想，以及二元的分別、分裂、衝突，都是源於人的自我認識，潘霍華這樣說：「〔……〕所有的認識都以自我認識為基礎。由原本對上帝及人與物包容，變成了對上帝、對人、對物的輕慢。於是，一切都被拽入不和的過程。」[56] 這不和就是分別、分裂、衝突，源於人脫離了原初的統一的本源來認識自己，即他在上帝以外來認識自己。格林深刻地指出，潘霍華所說的一切形式的分別、分裂、衝突，並非只是他對納粹統治的反思結果而已，反之，「這些分裂和衝突——倫理的、概念的、心理的、存在的、宗教的——都是一切疏離最深層的病徵，這最深層的疏離乃是人跟上帝的疏離」。[57] 因此，「基督教的倫理其起點〔……〕乃是在於上帝與人的復和，而這復和則是由上帝在耶穌基督裡成為人（becoming human）而成就的」。[58] 潘霍華對倫理的思考，並不純是回應他所身處的政治文化景況，而是深入到這種景況背後更深層次的、更根本的存有論與人性論的問題。

人性論的問題涉及的是「符合基督」（"confirmation to Christ"），而這又是跟「符應實在」的行動（action in accordance with reality）並無兩樣，[59] 因為潘霍華把在基督裡的

---

52 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 9.

53 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 9；參 Bonhoeffer, *Ethics*, 308-309；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 19。

54 Bonhoeffer, *Ethics*, 55-64；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 168-176。

55 Bonhoeffer, *Ethics*, 59；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 168。

56 Bonhoeffer, *Ethics*, 308；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 19。

57 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 9.

58 Green, Editor's Introduction to the English Edition, 9.

59 Bonhoeffer, *Ethics*, 263；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 198。

世界（the world-in-Christ）跟實在等同起來，[60] 所以他直截了當地說：「基督教倫理學詢問，在基督中既有的上帝和世界的實在如何在我們的世界中實現的。〔……〕在基督中的——早已把我們和我們的世界持久包容在內的——實在如何作為現在在場的而起作用，或者說，該如何生活在這實在之中。」[61] 基本的答案是：擔當／責任（responsibility）。歷臣認為擔當／責任是潘霍華所要建構的真正的基督教倫理的核心所在。[62] 拉斯穆森亦以此為其倫理學的核心主題。[63] 格林則強調主要討論擔當／責任的兩篇文章〈負責任生命的結構〉（"The Structure of Responsible Life"）和〈責任所在〉（"The Place of Responsibility"），是潘霍華對參與叛變及行刺暴君所作的反省的核心倫理議題。[64] 可是，這種反省卻不止於一種即興的（*ad hoc*）抵抗倫理（ethic of resistance）。換句話說，潘霍華的倫理反省是起於他的處境與行動，這是毋庸置疑的，但卻不能局限於此，而可以同時是他對他自己所意識到的文化危機所作的回應，要擔當起西方新一代的將來，指出他們所需要的，仍然是一種對擔當／責任的新的理解和實踐。[65] 拉斯穆森即從擔當／責任來了解潘霍華所講的建造將來的意義，[66] 在他看來，潘霍華所講的將來世界的基礎乃是耶穌基督所成就的和好實在，而這將來世界的建造則在於人的擔當／責任了。[67] 擔當就是符合基督、符應實在的舉動。

貝特格以當時教會因內部分裂而未能站出來抵抗納粹政權為背景，提出潘霍華寫作《倫理學》「並非只是邏輯地辯

---

60 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 218-219.

61 Bonhoeffer, *Ethics*, 55；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 166。

62 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 117.

63 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 218.

64 Green, *Bonhoeffer*, 312; Green, Editor's Introduction to the English Edition, 11-12.

65 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 223.

66 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 215.

67 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 215.

論，更是要**釋放人民站出來行動**（*to free people for action*）」、[68]「任何人想從《倫理學》中找到政變（*coup d'etat*）的直接證成（direct justification）……將會失望。那是一個關乎解放和喚醒擔當／責任的問題，而非提供便給的安全保障，對膽怯的心靈提供證成」。[69] 歷臣就此指出，如果貝特格是對的話，那麼《倫理學》是要建立一個呼召：從被動中踏出一步，因為這被動是與邪惡同謀；這個呼召是呼召進入冒險的擔當行動之中。[70] 擔當的行動其背後乃擔當的生命。這種擔當的行動、生命在其〈十年後〉一文中則以「對社會的勇氣」（civil courage）而被述及，潘霍華說：「十年來〔……〕所差的就是對社會的勇氣」、[71]「德國人所有的道德原則都已搖搖欲墜」。[72] 格林解釋道：「這即是說：責任、良知、理性、原則，以及德性（virtue）全都失敗，未能在當時代抵抗納粹主義」，[73] 是以，當時的德國需要的乃是「自由與擔當的行動」，[74] 因為這是對社會的勇氣的基礎：「〔……〕對社會的勇氣，只能從自由人的自由責任發展出來。」[75] 德國的文化以至整個歐洲的文化都未能塑造出自由的人在自由中去擔當社會的責任。德國納粹政權的興起只是具體地顯明這樣的一種精神面貌而已。那麼，若要扭轉改變這種生命面

---

68 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary*, trans. Eric Mosbacher et al. (London: Collins, 1970), 625；轉引自 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 120。

69 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, 625-626；轉引自 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 120。

70 Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 120.

71 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 5；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 195。

72 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 6；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 196。中譯有誤，筆者在此稍作修改。

73 Green, *Bonhoeffer*, 307.

74 Green, *Bonhoeffer*, 307-308.

75 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 6；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 196。

貌，就必須捨棄人所建立的一切倫理道德法則，尋找上帝的旨意。但上帝的心意是甚麼？上帝的心意就是要我們作出承擔的行動，潘霍華稱這為自由的責任。自由是為他的。故此自由乃是對他者承擔，這是上帝對我們的要求。「倚靠這位要求我們在信仰的自由冒險中作出擔當行動的上帝，而祂應許將赦免和安慰給予在這過程中犯罪的人。」[76] 這不單是德國人的出路，更是整個西方的出路。

四

潘霍華經常這樣提問：「今日，為我們的基督是誰？」（Who is Christ for us today?）在《倫理學》中他則換上另一方式提問：「耶穌基督在世界如何獲得形象？」（How is Christ taking form in the world?）其實，這是問及「我們如何符合祂的形象」，並且是「此時此地」的符合。潘霍華十分清楚表示：「我們中間的基督此時此地如何獲得形象？換言之，我們如何被塑造成與基督的形象相同？」[77] 擔當／責任是基本的答案，即我們是在擔當的行動中達至與基督形象相符合的。這裡首先要明白擔當是甚麼意思，其次涉及歷史的問題，最後則跟教會–群體有關。

潘霍華所理解的責任，乃是一種對耶穌基督的回答：「作為對（作為對我們的生命肯定與否定的）耶穌基督生命之回答的生命，我們稱之為『**責任**』（*Verantwortung*）。責任這概念，意指在對耶穌基督裡給予我們的實在所作的回答（*Anwort*）的被概括的完整性與統一性〔……〕。」[78] 一方

76 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 6；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 196。中譯有誤，筆者在此稍作修改。

77 Bonhoeffer, *Ethics*, 100；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 73。

78 Bonhoeffer, *Ethics*, 254；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 191。

面，這「意味著，投入生命的整體，行為事關生死」。[79] 另一方面，這是對在耶穌基督裡給予我們的實在的回答。在耶穌基督裡給予我們的實在乃是和好的實在，包括人與上帝、人與他人、人與萬物的關係的復和。一旦人置身於這種復和的實在之中，他的回應自然是依循這種復合的實在來生活，這也就是一種在基督裡被塑造成為基督的形象的實踐，而符應在基督裡復和的實在。那麼，擔當／責任就是實踐出潘霍華所講的「負責任生命的結構」（the "structure of responsible life"）的其中兩重結構：代表性／代替性行動（*stellvertretung*, vicarious representative action）及符應實在（correspondence with reality）。[80] 這種擔當的行動必然是完整的和統一的，而非部分的、分裂的，否則他還是沒有回到在基督裡本源的統一之中，仍然在分別、分裂和衝突之中。

由這兩重的生命結構可以進一步涉及擔當的行動必然是具體的，與特定的時間空間相關連。一方面，代表性／代替性行動首先指的是上帝為了擔當人的罪孽而自由地生成為人（God's becoming human），以基督的死亡和復活來與人復和並再創造人。以此為倫理類比（ethical analogy），則人也當代表其他人及其所屬的群體實踐擔當的行動。[81] 上帝既然在特定的歷史時空中成為人並代表／代替人，那麼，人也當如此。這就涉及自由的擔當行動乃是符應實在的。這個實在乃是具體的實在，雖然基督今日如此，昨日如此，永遠也如此，但

---

79 Bonhoeffer, *Ethics*, 255；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 192。

80 見 Bonhoeffer, *Ethics*, 257-269；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，193-203。擔當的生命的結構乃四重的，除上文所講的兩重外，尚有願意擔罪（willingness to take on guilt）和自由（freedom）。關於這四重結構的介紹，參 Green, *Bonhoeffer*, 312-321；Editor's Introduction to English Edition, 11-14。格林是在行刺暴君及政變的角度底下來解讀這四重結構的。

81 Green, Editor's Introduction to English Edition, 12. 這就是格林所說的：「代表性／代替性的擔當行動（*Stellvertretung*）乃基督徒行動的範型（paradigm），是以基督那為世界的代表性／代替性的擔當行動為基礎的。」見 Green, *Bonhoeffer*, 314。

基督在世的形象卻隨著時間、環境和文化而改變，[82] 因此，人的擔當行動必須如昔日上帝在具體的處境中生成為人的行動一樣，在其所處的具體歷史時空的處境中作出切合此一處境的行動。這樣的行動既非緊貼地順從既有現狀，也不是嘗試把一種理想及抽象的原則強加於某一處境之中。[83] 潘霍華十分著重切合性（appropriateness, *Sachgemässheit*），擔當的行動必須是切合處境的行動，但這處境首先乃是生命的處境，因此擔當的行動可以在極端的處境中採取極端的手法，為了讓生命符應在基督裡的實在，而不必理會任何法則和規範。[84]

拉斯穆森就此而指出：「於此，道德的識別是持續的要求。」[85] 他引述潘霍華的話：「並非一勞永逸地是好的，才可講和該講，而**應是在我們中間的耶穌基督此時此地獲得形象**。」[86] 並要求我們像潘霍華那樣不斷提問：「今日，為我們的基督是誰？」拉斯穆森在這裡轉向了基督信仰群體。他說：「這樣問——並回答——意即浸淫在基督群體的生命之中。這群體的責任正是積蓄洞見，指出基督現在在我們中間以甚麼形象出現，並把這看法形構出來讓整個世界知道，以及就在此地實踐責任。」[87] 這就把擔當的倫理行動此一實踐的責任歸於基督的教會－群體。拉斯穆森這一提醒十分重要，這意味著擔當的倫理行動並非只是個別基督信徒的責任，而更根本的，這該是教會－群體的使命。理由很簡單，因為教會－群體乃是在基督裡與上帝、他人及萬物和好的首先實現，所以她自身的生命當是一種符應基督與實在的實踐。是

---

82 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 219.

83 Green, Editor's Introduction to English Edition, 13；亦參 Green, *Bonhoeffer*, 314-315。

84 Green, Editor's Introduction to English Edition, 13；亦參 Green, *Bonhoeffer*, 315。

85 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 219.

86 Bonhoeffer, *Ethics*, 99；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 73。

87 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 219.

以，拉斯穆森引述潘霍華的話：「教會一定不能宣講非時間的原則（timeless principles），無論多有效（valid），而是宣講對今天有效的〔上帝〕的命令。對我們來說，上帝『總是』**今日的上帝**」，[88] 從而提出基督教倫理的雙重性格：「基督徒在一特殊的**神學處境**（*theological context*）中作決定，即具有一種視實在為世界在基督裡已經復和的眼界。此外，還有在特殊（並轉變中）的**歷史處境**（*historical context*）中作決定，那麼一種應合基督現在形象的知識以識別恰切的行動是不可少的。」[89] 教會－群體的擔當倫理行動，其實就是一種引領世界符應基督現在形象的實踐行動。只是，這種行動乃是冒險的，必須預備好自己去承擔罪孽，一如耶穌基督。

擔當的生命的結構尚有願意擔罪（willingness to become guilty）和自由（freedom），這兩重結構同樣可以從代表性／代替性行動來分解。潘霍華在這裡仍然是以耶穌基督為範型（paradigm）。無罪的耶穌承擔罪孽，與人徹底的認同，不在於高舉自己，而是付出自己、為他者而活。耶穌是一切代表性／代替性行動的終極根源與根基。[90] 耶穌為了愛人愛上帝的緣故而違背律法，祂甚至因為愛人而被上帝棄絕於十字架上，[91] 這是一種怎樣的愛？這是一種願意承擔罪孽的愛，一種甚至寧願自己與上帝分離也要叫人與上帝和好的愛。潘霍華說：「作為無罪的愛人者，他成為有罪的，他站在人類罪的團體中」，[92] 而「作為負責任的行動——與任何一種自以為是的、完全照原則行事的行動截然相反——卻間接地是耶穌

88 Dietrich Bonhoeffer, *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936*, ed. Edwin H. Robertson, trans. Edwin H. Robertson and John Bowden (London: Collins, 1965), 162；轉引自 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 220。

89 Rasmussen, "The Ethics of Responsible Action," 220.

90 Green, *Bonhoeffer*, 317.

91 Bonhoeffer, *Ethics*, 278-279；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 210。

92 Bonhoeffer, *Ethics*, 279；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 210。

基督行動的一部分」。[93] 這就是說，如果耶穌基督的擔當行動是一種擔當罪孽的行動，那麼我們的擔當行動也是同樣的。這是代表性／代替性行動的必然結果，簡單來說：「因為耶穌承擔了一切人類的罪孽於其自身，所以每一個擔當地行動的人都變成了有罪。」[94] 可是，擔當罪孽還有另一重意思，即在承擔他人罪孽的過程中自己也犯了罪。潘霍華這樣說：「〔……〕負責任的行動完全發生在相對性的區域內，發生在歷史環境籠罩在善與惡之上的朦朧光線中，發生在無數視角裡，每一種特定的現象都在其中出現。不是要在對與錯、善與惡之間作出決定，而是**要在對與對、錯與錯之間作出決定**。」[95] 但潘霍華沒有以承擔他人罪孽來合理化自己的罪行。「終極地，上帝審判基督徒的行動，如果他們做錯了，但他們信靠上帝的赦免，不是出於權利，而是因為這是上帝在基督裡應許的。」[96] 對於潘霍華來說，我們這些在擔當行動中的擔負罪孽者，在上帝面前只能盼望恩典。[97]

自由和承擔是互相對應的概念：「承擔預設實質的自由〔……〕正如自由只存在於承擔的實踐中。」[98] 這裡講的自由不是現代的、世俗的，以及消費主義的意義：無窮的選擇，而是自由去行善，即終極而言，自由去愛上帝和愛鄰舍。[99] 愛就是承擔的行動，但愛也是自由。擔當行動之所以為自由，乃在於這是一趟自由的冒險，不由任何律法所證立，相反凡是實踐擔當行動者，都放棄所有實質的自我證立，事實上，這樣做是放棄對善惡知識作終極的倚靠。[100] 擔

93 Bonhoeffer, *Ethics*, 279；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 210-211。

94 Bonhoeffer, *Ethics*, 275；中譯本缺譯這句。

95 Bonhoeffer, *Ethics*, 284；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 214。粗體乃筆者所加。

96 Plant, *Bonhoeffer*, 125.

97 Bonhoeffer, *Ethics*, 283；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 213。

98 Bonhoeffer, *Ethics*, 283；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 214。

99 Green, *Bonhoeffer*, 320; Green, Editor's Introduction to English Edition, 14.

100 Bonhoeffer, *Ethics*, 284；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 214。

當的行動因為是從自我擺脫出來而有的行動，所以是自由的。這樣的舉動就是不去證立自己手所作的工有多良善，而可以同時為一自由地擔當的歷史行動者，以及讓歷史的進程在上帝的手中流轉。[101] 這才是真正的自由地擔當的行動。一方面，這是一種以上帝在基督裡成為人的自由為範型的，人的自由乃是在代表性／代替性的擔當行動中實現出來的，[102] 這種自由乃是一種共在與為他的生命的自由。另一方面，這自由也表明了在信仰中的冒險，擔當的行動是在歷史的偶然性與相對性之中的冒險行動，[103] 當然這種冒險的擔當行動，至終也是一種為他的代表性／代替性行動，因為這是出於一種共在與為他的生命。潘霍華在這裡總結道：

> 於是普遍歷史深藏的秘密向我們顯示。在最體己之責任的自由中行動的人，正是看到其行動匯入上帝引領的人。自由的行為最後認識到自身是上帝的行為，決斷認識到自身是上帝的引領，冒險認識到自身是神聖的必然。[104]

是以，潘霍華提醒我們：「倚靠這位要求我們在信仰的自由冒險中作出擔當行動的上帝，而祂應許將赦免和安慰給予在這過程中犯罪的人。」[105]

五

這篇文章只是對潘霍華的《倫理學》作出初步的介紹，並且也不是全面的介紹，譬如說，當中就沒有闡釋命任

---

101 Green, *Bonhoeffer*, 320.

102 Green, Editor's Introduction to English Edition, 14.

103 Green, Editor's Introduction to English Edition, 14.

104 Bonhoeffer, *Ethics*, 284；中譯：朋霍費爾：《倫理學》，頁 215。

105 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 6；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 196。中譯有誤，筆者在此稍作修改。

（mandates）[106] 的倫理實踐。[107] 筆者在這裡主要想凸顯的是這種倫理學的基督論性格及其相應的倫理實踐：擔當的行動，而這兩者都可以代表性／代替性的行動來貫穿起來。事實上，要能恰當地實踐上帝的命任，則必須出之於一種擔當的行動。因為命任的倫理實踐，在本質上乃是一種代表性／代替性的共在與為他的行動，所以命任的實踐必然要在擔當的行動底下來了解。而基督，在本性上就是代表性／代替性的。然而，潘霍華這種對基督的了解，是回應他早年博士論文《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）的看法，也承繼他此後連串思考研究的成果，從而達至這一成熟的開展。因此，全面地了解和恰當地析讀潘霍華的《倫理學》，除了要就眾多手稿進行仔細的爬梳之外，更需要以潘霍華這些手稿之前的文章著作為脈絡來閱讀，因為在這兩者之間實在有一定的連續性與發展性，不可隨便忽略過去。然而，這方面的研究在漢語學界仍然有待開展，這主要涉及我們對潘霍華早期[108]及中期[109] 的神學思想缺乏充分的研究和掌握所致。再者，弄清楚《倫理學》的思想，將有助我們疏解《獄中書簡》的工作。過去學界所犯的毛病乃在於過早地把《獄中書簡》單獨地抽離出來，以為可以只就這些在獄中寄出的信簡和書寫的文章本身，就能解讀潘霍華被囚期間的神學思想。稍為認真地涉獵潘霍華的《倫理學》，將發現它當中所表述的，是研讀

---

106 把 mandates 翻成命任是依據曹偉彤的手筆；見其〈中譯本導言〉，頁 xxxvii。Mandates 原文有委任、命令之意思。德文為 *mandatum*。

107 對命任的介紹，可參 Green, Editor's Introduction to English Edition, 17-22；Green, *Bonhoeffer*, 323-325；曹偉彤：〈中譯本導言〉，頁 xxxvii-xxxviii。

108 以《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）和《行動與存有》（*Act and Being*）為代表。

109 以《創造與墮落》（*Creation and Fall*）、《基督中心》（*Christ the Center*）、《追隨基督》（*Discipleship*）和《團契生活》（*Life Together*）為代表。

《獄中書簡》不可或缺的背景知識。[110] 簡單來說，代表性／代替性的共在與為他的擔當生命與行動，一以貫之地從《倫理學》延展至《獄中書簡》，無論是上帝論、基督論、教會論或人性論，莫不如此。筆者盼望本文只是一個起點，標誌著日後漢語學界研究潘霍華後期神學的新一頁的轉向。

110 即或是鄧紹光的〈潘霍華《獄中書簡》中受苦的上帝〉〔刊於《建道學刊》第 7 期（1997 年 1 月），頁 113-123；亦載本書：〈《獄中書簡》中受苦的上帝〉〕，仍然未能以《倫理學》為背景來對《獄中書簡》進行解讀，以致可以得出更為豐富和深入的成果。

16

《倫理學》與相關作品中的生態意涵

一

在研究當代德國神學家潘霍華的思想中，甚少論文討論其生態意涵或向度，就筆者所見，只有拉斯穆森（Larry L. Rasmussen）[1] 及史葛特（Peter Scott）[2] 曾對潘霍華的相關思想作出探討。這種情況很可理解。潘霍華從來都沒有以自然為主要對象來討論，即或涉及自然亦只是置於某些主題底下而為次要論題。簡單來說，潘霍華從來沒有神學地思考自然，使之主題化。這樣，也就順理成章沒有甚麼人進深發掘潘霍華神學中所可能涵蘊的生態向度。

當然，這並非表示潘霍華思想之中沒有從事思考生態神學的元素。問題是，一方面既不能單單抽取潘霍華談到自然的文字出來，以組構一套潘霍華的生態神學，這很容易陷入斷章取義的失誤當中。另一方面則需在潘霍華自身的神學思想中去把握其對自然的看法，以及就其神學思想相關的資源，開拓出發展生態神學的可能性。簡單來說，就是必須從

---

* 本文曾以〈潘霍華（朋霍費爾）神學中的生態意涵〉為題刊於《道風：基督教文化評論》第 18 期（2003 年春），頁 123-146。蒙允採用並稍經修訂。

1 Larry L. Rasmussen, *Earth Community, Earth Ethics* (Maryknoll: Orbis, 1996), 295-316.

2 Peter Scott, "Nature in a 'World Come of Age'," *New Blackfairs* 78/919 (1997): 356-368; "Christ, Nature, Sociality: Dietrich Bonhoeffer for an Ecological Age," *Scottish Journal of Theology* 53/4 (2000): 413-430; "Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature," *Journal of Beliefs and Values* 18/2 (1997): 193-202.

潘霍華的思想中，按照其主要取向並結合其已有對自然的討論，勾勒出一幅潘霍華生態神學的圖畫。

二

無疑，潘霍華的神學，特別是自上世紀三十年代開始，就是基督論式的。意即，除了《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）[3] 和《行動與存有》（*Act and Being*）[4] 兩本早期論文是邁向基督論之外，其餘的思路毫無疑問都是基督論式的。並且，按史葛特的閱讀，潘霍華對自然的討論，全都落在上世紀三十年代及其後，[5] 包括《創世與墮落》（*Creation and Fall*）[6]、《基督中心》（*Christ the Center*）[7] 和《倫理學》（*Ethics*）[8]，因此，我們基本可以斷定，潘霍華對自然的看法，必定是基督論式的。為甚麼是基督論式的？

潘霍華在《倫理學》一書中多番討論實在（reality）的問題，例如：

---

3 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998).

4 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996).

5 Scott, "Christ, Nature, Sociality," 415 n. 8.

6 Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*, trans. Douglas Stephen Bax (Minneapolis: Fortress, 1996)；中譯為〈創世與墮落〉，載《第一亞當與第二亞當》，朋霍費爾著，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001）。

7 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper & Row, 1978)；中譯為〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，載《第一亞當與第二亞當》。

8 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott (Minneapolis: Fortress, 2005)；中譯譯自德文 1963 年版：《倫理學》，朋霍費爾著，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000）。

> 不存在兩種實在，**而只有一種實在**，這就是在世界實在中顯示於基督之中的上帝的實在。〔……〕基督的實在包容世界的實在。世界沒有不依賴於上帝在基督中顯示的自己的實在。[9]

潘霍華扣緊上帝在基督裡的啟示來談世界與人的實在，他並不承認在基督以外可以有任何的實在，因為這樣世界和人就會把自己囚禁在自己的潛能和可能性之中，以為憑著自己就能終成自己，陷在自義的景況中。重要的是，對潘霍華來說，離開了基督根本不可能談任何的實在，這實在不單指上帝的實在，也同時指到世界和人的實在，正如莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）所說：「耶穌基督不單是上帝的啟示、祂的本性和行動的啟示，並且同時是世界的實在的啟示。」[10] 因此，潘霍華直言：「要想視實在為不涉任何神聖行動，意即活在抽象中」，[11]「所有撇開耶穌基督的實在概念，都是抽象」。[12] 循這樣的思路下來，理所當然地，潘霍華若要思想自然，那必定是基督論式的。

雖然，內在於潘霍華的神學路數，必須透過上帝在基督裡的啟示來思想自然的面相，從而成就一基督論式的自然觀（Christological understanding of nature），但他卻從來沒有全面展開這方面的討論。這也就是說，他甚少直接討論自然本身，以及由此而論自然與人在存有論上本有的關係。[13] 這大概跟他一直從社群的角度了解人有密切的關係，[14] 以致沒有

---

9 朋霍費爾：《倫理學》，頁 168；參英譯本 *Ethics*, 58。

10 轉引自 Hans Pfeifer, "The Forms of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology," in *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*, ed. A. J. Klassen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 31。

11 轉引自 Pfeifer, "The Forms of Justification," 44 n. 164。

12 朋霍費爾：《倫理學》，頁 165；參英譯本 *Ethics*, 54。

13 Scott 在注 2 所述文章即對這種情況作出了分析。

14 參 Clifford J. Green, "Human Sociality and Christian Community," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John. W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 113-133。

從「在社群中的人」轉移至「在自然中的人」。可是，這絕非表示潘霍華的神學並不蘊含使得轉移發生的思想元素，只是潘霍華沒有讓這些元素發生作用，因為他的基本用心所在乃是「在社群中的人」，雖偶爾涉及自然，但總是如劃過黑夜長空的流星，稍縱即逝。因此，本文乃緊扣潘霍華的基督論來爬梳其對自然，以及人與自然的關係的了解，嘗試初步發掘和整理潘霍華神學中可能含有的生態意涵。

三

透過基督論來了解世界，在潘霍華來說，首先須關注的並非自然，而係人間世界。當然，這不是說人間世界可以獨立於自然而存活。這裡面的原因乃在於基督論所討論的是上帝成為人，而非上帝成為自然。可是，上帝成為人絕非跟自然無關，這即涉及人乃出於泥土而為泥土的形象（*imago mundi*）。一方面人自身為泥土的、自然的；另一方面，由此而可以進一步說，此人既出於泥土、自然，就不可能離開泥土、自然而生活。這樣，我們即可間接地肯定自然本身的重要性。上帝成為人就表示上帝成為一個屬於泥土、自然的人，祂同樣不能離開泥土、自然而生活。若上帝成為人乃是為要肯定人，那麼祂就同時肯定泥土、自然。這種肯定並不由人或自然本身來決定，而是上帝成為人施行拯救這一行動直接肯定了人和間接肯定了自然。[15]

眾所周知，潘霍華的《創世與墮落》是從基督論的角度來闡釋創世記一至三章有關創世與墮落的記載。在這裡我們將發現人不單是出於泥土而為自然的具現（embodiment of nature），人同時是活在自然的網絡中的。但在進入這一分

---

15 參朋霍費爾：《倫理學》，頁 197：「在接納的基礎上發生了對人及其實在的肯定，而不是倒過來。並非由於人及其實在值得上帝來肯定，上帝才接納人，成為人，〔……〕。」另參英譯本 *Ethics*, 223。

析之前，讓我們先來了解潘霍華如何理解人作為一具現的位格（embodied person）。史葛特注意到早期潘霍華以精神（spirit）和自然來解釋位格這個概念。[16]

> 〔……〕自然乃質料（material），使得精神成形，並因而客觀地和主觀地豐富起來；〔……〕精神與自然緊密連繫，沒有自然根本不能想像精神，沒有社群精神根本不能想像人性（human nature）。[17]

這段文字相當清晰表達了潘霍華對自然的重視，但這是就人來說的，即人的精神要能客觀地和主觀地豐富起來，必須透過人的自然質料，因此人為一具現精神的自然存在，並且亦可反過來說，人同時為一具現自然的精神存在。換句話說，人既為自然的，亦為精神的，但自然與精神不能須臾相離。潘霍華強調精神必須透過自然而具現出來，乃是要進一步表明社群之建立需要以自然作為交往的條件，「自然（即感官領域）使位格與位格之間的溝通得以可能」，[18] 當然，這裡的自然乃指人本身的自然質料，而人的自然質料，很明顯指的乃是他的肉身軀體。那麼，潘霍華怎樣從基督論來了解這一切呢？

潘霍華說：「我們只有從基督出發才可能認知開始時期的人。」[19] 起初的人性如何，只有透過基督才能知曉，如何知曉呢？這裡涉及上帝的形象：自由。人要認識自己的自由，只有在基督裡。「由於上帝在基督裡乃是為人而自由，由於他不是將他的自由保留給自己，所以，對於我們而言便只存在著一種『為……而自由』（*Freisein für…*）的自由思想。」[20] 這

---

16 Scott, "Christ, Nature, Sociality," 418.

17 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 69.

18 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 69.

19 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 138；參英譯本 *Creation and Fall*, 62。

20 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 139；參英譯本 *Creation and Fall*, 63。這裡的中譯乃筆者按英譯本稍作更改。

種「為……而自由」乃是一種為他的自由，為上帝的自由、為他人的自由、為其他受造物的自由。回到原來的問題上，上帝如何在基督為人的自由中肯定肉身軀體呢？潘霍華這樣說：「上帝在原初的軀體的被創造之存在遭到破壞的時候，重又進入軀體，即進入耶穌基督，〔……〕」[21] 上帝在基督裡重新進入人的肉身軀體，即在基督裡上帝取了人的肉身軀體，從而使得肉身軀體得到拯救。[22]

基督作為人之原像，在這裡就揭示了雙重性：軀體與靈。基督既有肉身軀體，但卻也同時活在上帝的生命當中，因此，潘霍華說：「離開上帝的靈，人就不能活出人。要活出人，意即軀體在靈中生活。」[23] 這靈乃上帝的靈，就是生命，與作為軀體的人完全結合，使人成了活的。[24] 在這裡，潘霍華並沒有否定軀體乃構成人之為人之所在，「他〔引按，即人〕的軀體屬於他的本質。〔……〕人並非『有』一副軀體，〔……〕人就是軀體〔……〕」，[25] 反而是豐富了在基督裡所揭示的上帝的形象的意思，即「為他的自由」（*frei-sein-für-den-anderen*）這一關係的類比（*analogia relationis*, analogy of relation）不單只是縱向的人與上帝的關係，亦同時涉及人與他人和大地的橫向關係。

潘霍華說得很清楚：

> 其為上帝的形象並不在於撇除其軀體性，卻恰恰在於它的軀體性。因為人以其軀體性而與大地和其他軀體關連起來；人是為他的和倚靠他者的。人在其軀體的存在

---

21 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 79。

22 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 79。

23 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 78。這裡的中譯乃筆者按英譯本譯出。

24 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 78。

25 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 150；參英譯本 *Creation and Fall*, 76-77。

中發現他的兄弟姊妹，並找到大地。由泥土和靈構成的人，這樣的受造物，跟上帝，他的創造者相像。[26]

作為上帝的形象，人的軀體性成了他具體實現「為他的自由」的條件，使他與上帝相似。這軀體一方面是「上帝之靈在地上的存在形式」，從而使人有別於非人的物體；[27] 另一方面，又因其為泥土而與其他生命相同。[28] 這就構成了人的雙重為他性，即前述的縱向與橫向關係。但值得注意的是，人的軀體在這雙重為他之中扮演十分吃重的角色。沒有這軀體，上帝的靈在地上就沒有存在的形式，固然「人作為人沒有上帝的靈就不能生活」，[29] 但人作為人沒有肉身的軀體就不能與上帝交往。軀體和靈互相滲透，內住於對方，用潘霍華的說法，就是「軀體是靈的存在形式」。[30] 沒有這軀體，人不會發現同胞和大地；有了這軀體，人因為倚靠和被倚靠，發現了同胞和大地。這裡可以看見在潘霍華的人觀當中，上帝的形象跟土地的形象並不互相分割，更非彼此對立，上帝為他的自由乃要透過土地的身軀來實現出來。由此而可見自然肉身的重要性。

從人的軀體性存在，我們可以進一步論及其與自然世界的關係，由此而深化自然界的價值。這樣的做法就是避免單單從人的軀體具現化自然來確立自然的意義，落入人化自然的陷阱或偏傾當中，而忽略自然自身相對的獨立性。事實上，潘霍華明確表達人不單出於泥土，[31] 且活於泥土的環境中：

---

26 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151-152；參英譯本 *Creation and Fall*, 79。這裡的中譯乃筆者按英譯本譯出。

27 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 78-79。

28 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 79。

29 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 78。

30 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 78。

31 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 149-150；參英譯本 *Creation and Fall*, 75-76。這裡的中譯乃筆者按英譯本稍作修改。

> 我作為其主人的土地和牲畜是我生活於其中的世界，沒有這個世界我也不復存在。〔……〕我以我的整個的存在，以我之被創造物之被創造性完全屬於這個世界，它承載著我，養育著我，維護著我。[32]

這段文字表明了人縱使如何與非人的物體有別，他仍然不能脫離非人的自然環境而生活。人的軀體並不因與上帝的靈結合而可以完全變質轉化成非泥土性，反之，正因為人乃軀體性的，他就注定屬於自然。人的軀體性使得他乃「在土地中的存有」或「在自然中的存有」。當然，這並非表示土地、自然對人乃是單向決定的關係，正如人對土地、自然亦非單向決定的關係。可是，潘霍華在處理人對自然的態度卻很容易被理解為管家的職分，[33] 這是很可以理解的，因為在用字上潘霍華的確給人這樣的印象，例如下面一段文字正正可以從這樣的角度來了解：

> 〔……〕他〔引按：指人〕是它〔引按：指被創造的世界〕的主宰，他可以支配它，他統治它。〔……〕他作為一個從上帝領受了委託和統治力量的人進行著統治。[34]

當然，我們不一定從單向的角度來了解「從上帝領受了委託和統治力量進行著統治」，而必須考慮到人對自然的統治乃基於人與自然之間不能分割的密切關係這一要素。潘霍華自己十分明白這一點，一方面他強調人「對另一個被創造的世界的自由則是**擺脫**它而自由（to be free *from* it）」，[35] 另一方面他卻由此而進一步表明，這一自由乃是使得人與大地之間的關係更為密切：「我越是強有力地統治著它，它便越是**我的**

---

32 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 141；參英譯本 *Creation and Fall*, 66。這裡的中譯乃筆者按英譯本稍作修改。

33 如 Scott, "Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature"。

34 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 141；參英譯本 *Creation and Fall*, 66。

35 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 141；參英譯本 *Creation and Fall*, 66。

大地」。[36] 換句話說，自由與統治為的是使人與自然建立緊密而非疏離的關係，人在這裡扮演十分吃重的角色。單單只是論述人與自然的密切關係，或是探討人不能離開這世界而仍可以存在，是不足夠的，當中還要進一步論及人對自然應有的態度，人如何跟自然建立親密的關係。潘霍華所言的自由與統治就是屬於這一個層次的。

如果我們從雙向的角度來看人與自然的關係，或更具體來說，基於人乃「在土地中的存有」、「在自然中的存有」，來看「主宰」、「支配」、「統治」，那麼這一切對待自然的行動都不可能是傷害這「承載」、「養育」、「維護」人的自然。潘霍華採用這些在今天看來帶有強烈暴力色彩的字眼，大抵想要強調緊密關係是需要努力甚至強力建立起來的。而更重要的另一個原因，是針對人不再對世界有力進行統治，失去了土地，[37] 不單如此，並且倒過來為大地所統治。[38] 這裡其實透露了兩種人與自然的關係，或者兩種統治的關係。簡單來說，一種是把世界看成是上帝的創造來統治，另一種則把世界看成是自己所擁有的來統治。潘霍華這樣說：

> 我們之所以不再有力進行統治，是因為我們沒有將世界看成是上帝的創造，因為我們的統治並非從上帝那裡接受的，而是自己攫取來的。[39]

反過來說，有力進行統治，就是把世界看成是上帝的創造，從上帝那裡接受對自然的統治，而不是自己攫取回來的。這種態度是一種「有所脫離的自由」（*Feri-sein-von*），但卻是預設了「有所為的自由」（*Frei-sein-für*）：「沒有『有所為的自由』（*Frei-sein-für*）便沒有『有所脫離的自由』（*Frei-*

---

36 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 141；參英譯本 *Creation and Fall*, 66。
37 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。
38 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 141-142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。
39 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英澤本 *Creation and Fall*, 67。

sein-von），沒有對上帝的奉侍便沒有統治。」[40] 那麼，為何對上帝的事奉、有所為的自由構成對大地的統治、有所脫離的自由？

對上帝的事奉、有所為的自由，事實上乃一界限的自由，而所謂界限的自由，實質乃一關係的自由。潘霍華說：「只有通過與他者的關係我才是自由的。」[41] 這種自由預設上帝與人的差異性，由差異性而有為他的自由；沒有了差異以及為他的自由，就不會有「有所脫離的自由」，只會發生同化異己的自由。換句話說，「有所脫離的自由」乃一種分別異於自己的他者的自由，只有這種自由才能讓人真正統治自然大地，否則會出現把異於自己的他者轉化成隨己意肆虐對待的對象。人固然是出於泥土，但因為上帝的靈的內住而使得人有別於非人的物體，他就必須既尊重土地有異於人，把自己從土地分別出來，又同時在這異於人的土地上統治土地，以使人能活在其上。把自然視為自己攫取回來統治的對象，那就是視之為人的權力的延伸，從而忽略需要尊重自然的他異性。相反，只有視自然為上帝的創造，視我們對自然的統治乃是從上帝那裡接受的，才可能真正正視自然的他異性，進入「有所脫離的自由」。

在這樣的理解底下，管家的統治就不是肆意毫不留情地開發宰割、剝削自然；若非如此，則出現潘霍華所言的後果：「我們並非在統治，而是在被統治，物、世界統治人，人是世界的囚徒、奴隸，他的統治是幻想；技術是大地藉以攻擊人並制服他的力量。」[42] 大地是透過人的技術肆意地蹂躪自然，結果人反被這種技術所傷害、壓制、束縛。人的技術乃一種強迫自然符合人的需求的手段，具有壓制同化異己多

40 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。

41 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 138；參英譯本 *Creation and Fall*, 63。這裡的中譯乃筆者按英譯本稍作修改。

42 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。

樣性的能力。當自然被如此扭曲，它就不再是一活生生的自然，而僅為一可被量化的資源供人使用。事實上，這樣子，人是受制於自然世界可被量化的面相；自然對人的統治乃是藉著人的技術而顯明其自己量化的一面，從而宰割著人的生命使之也成為量化的生命。這就是潘霍華所說的「技術是大地藉以攻擊人並制服他的力量」的含意所在。[43]

事實上，潘霍華在《倫理學》中亦稍稍論及技術對自然的統治：

> 近代西方的技術徹底擺脫了服務的地位，它在本質上恰恰不是服務，而是統治，而且是對自然的統治。產生技術的是一種全新的精神，〔……〕這是強制自然服從進行思考和實驗的人的精神。技術成為目的本身，〔……〕是對自然的強暴和剝削的化身。[44]

技術不單讓人脫離自然，並且反過來強暴和剝削自然。前者是它的好處，後者則為其魔鬼的特性。[45] 正是這樣的一種技術，使得出於自然、泥土的人也受其統治，並且是一種強暴和剝削的統治。

四

潘霍華在《創世與墮落》論到人失去大地之後，如何才可能得回大地：

> 對於曾一度失去大地的人，對於處在中間的我們除了通向上帝、通向弟兄的道路以外，別無重返大地之路。人通向大地的路從原初方面看，只可能作為上帝

43 無疑，此乃一海德格式（Heideggerian）的閱讀。

44 朋霍費爾：《倫理學》，頁 83；參英譯本 *Ethics*, 116。

45 參朋霍費爾：《倫理學》，頁 84；參英譯本 *Ethics*, 116。

> 通向人的路。只有當上帝和弟兄走向人的時候，人才可能返回大地。[46]

原來「上帝、弟兄、大地是同屬一起的」，[47] 但因為人僭越界限而造成人與上帝、人與弟兄姊妹、人與大地破裂，牽一髮而動全身，結果人陷在全面的破裂之中。但為甚麼重返大地之路乃一通向上帝、通向弟兄的道路，且別無他路可走？問題乃是界限的確認，「沒有上帝，沒有弟兄，人便失去大地」，[48] 沒有上帝、沒有弟兄，意即沒有界限，或不確認上帝及弟兄乃我的界限，那麼，人便可以是自己的主宰，任意妄為，在他以外的大地也可以成了受他擺佈的對象。因此，問題是人如何可以重新確認界限，在潘霍華來說，這是基督論的問題。只有通過基督，人才可能回歸上帝、弟兄姊妹，以及大地。

在《基督中心》潘霍華有專節〈基督作為上帝與自然間的中心〉，然而篇幅卻十分短小。雖則如此，此節其實是對應著〈基督作為聖禮〉，討論的就不單是基督跟自然間的關係，並且是透過聖禮來講述基督與自然的關係。由此，潘霍華對自然所作的基督論式的了解，就同時是聖禮性的。這一觀點，潘霍華在《創世與墮落》談論到軀體時已經觸及：

> 上帝在原初的軀體的被創造之存在遭到破壞的時候，重又進入軀體，即進入耶穌基督，而當後者也遭到破壞的時候便進入軀體與血之聖禮形體。[49]

換句話說，透過聖禮來講基督跟自然的關係，就具有拯救的意味在內，這也透露出一重要的信息，即上帝拯救的對象不單是人，且包括自然在內。

---

46 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。
47 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。
48 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 142；參英譯本 *Creation and Fall*, 67。
49 朋霍費爾：〈創世與墮落〉，頁 151；參英譯本 *Creation and Fall*, 79。

一方面，基督是「為我們而在」的中保（*der Mittler*）；[50] 但另一方面，基督又是「處在為歷史在此的中心」和「處在為自然在此的中心」。[51] 但不能否認的是，潘霍華最終關心的仍然是人，只是他在這裡注意到人乃歷史的人及自然的人，[52] 人跟歷史和自然不能分割，要拯救人就必須同時拯救歷史和自然。可是，自然需要的並不像人類與歷史那樣的與上帝和好，而是救贖，[53] 因為自然是「在咒詛之下——不是在過犯之下——的被造之物，因此它缺乏的是自由。這樣，自然在其中心基督那裡所尋求的，就不是和好，而是被釋放」。[54] 釋放是指到從「為人的過犯所奴役」[55] 中得自由，不再被人的罪惡所壓迫和蹂躪。然而，這並非表示自然是完全清白無辜的。潘霍華同時指出自然所受的「災難，在於它那糊塗的意願，想使自己獲得自由，以顯示自己凌駕於人類之上的權能，靠自己成為新的被造之物，重新創造自己」，[56] 結果就是讓人以更強的科技力量奴役壓制，失去了自由。這裡進一步揭示了墮落後被造之物彼此之間的傷害。

那麼，在基督裡自然如何被釋放？潘霍華指出：

> 這種釋放，只在基督裡才有，同樣不是顯而易見或能夠證明的，而只能被宣告。當宣講的，是受轄制的自

---

50 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 46；參英譯本 *Christ the Center*, 60。

51 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 46；參英譯本 *Christ the Center*, 60。

52 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 52；參英譯本 *Christ the Center*, 65。

53 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51；參英譯本 *Christ the Center*, 64。

54 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51；參英譯本 *Christ the Center*, 65。

55 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51；參英譯本 *Christ the Center*, 64。

56 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51；參英譯本 *Christ the Center*, 64。

然懷著得釋放的盼望。因此，在聖禮中，當舊的被造之物的元素，成為新的被造之物的元素，這就是一個記號了。這些舊的被造之物的元素，在聖禮中，從失語症中獲得釋放，向有信仰的人直接傳揚上帝嶄新的創造之言。[57]

聖禮乃是舊創造物變成新創造物的記號，是自然得釋放的盼望的記號。何以聖禮成了如此的一個記號？「基督在聖禮中，是自然與上帝之間的中保，並代表一切被造物，站立在上帝面前。」[58] 在聖禮中，基督臨在於自然物的餅與酒之中，用潘霍華的說法，乃是基督整個身位（person）的降卑。「這些聖禮就不是作為他物的象徵，而本身就是上帝之言。」[59] 聖禮本身就是上帝之言，自然物就不再受到奴役失去自由不能宣講上帝，當自然物因著基督降卑的臨在而成為聖禮，就被釋放出來，為上帝的出口，宣講創造之言。

當基督乃是「舊世界的終結和新天新地的開端」，[60] 祂的臨在於餅與酒之中，就表明了舊的創造之物要向新的創造之物轉化。基督「藉著聖禮，在一個特定點上，突破了墮落的創造。他是新創造的人」。[61]「作為新造的人，他在餅與酒中。因此，餅與酒就是新的創造。」[62] 這就解釋了為甚麼聖禮是一個自然得釋放的盼望的記號：「舊的被造之物的元素，成為新的被造之物的元素」。這裡出現了一個問題，基督作

57 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51-52；參英譯本 *Christ the Center*, 65。

58 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 51；參英譯本 *Christ the Center*, 65。

59 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 38；參英譯本 *Christ the Center*, 54。

60 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 52；參英譯本 *Christ the Center*, 65。

61 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 42-43；參英譯本 *Christ the Center*, 57。

62 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 43；參英譯本 *Christ the Center*, 57。

為被造之物，乃新造的人，而非新造的自然，那麼，何以餅和酒會因其降臨的臨在而成為新的創造。大概我們可以這樣推論，基督作為新造的人，「他是我們靈性與身體實存的還原創造」，[63] 這身體是出於泥土的，新造的人必須包括新造的身體，也就是說在這人身上的自然元素是新創造的。在基督所臨在的聖禮當中，餅和酒的自然元素亦因著基督的新創造的自然元素而被更新再創造，成為「還原創造的元素」。[64] 由此，基督作為新造的人即為自然被拯救的可能所在：「他藉著聖禮，訴諸我們的身體，今在於可以觸摸的自然之域」。[65]

無疑，潘霍華在拯救的論域中論到自然，並沒有就自然而論自然，他始終是扣緊人來處理問題的，或者，更準確地說，是扣緊基督身位的臨在來思考的。理由十分簡單，若「上帝、弟兄、大地是同屬一起的」，上帝、人、自然構成一共同生存的領域，那麼，就沒有可能抽離上帝和人來思考自然，而展示上帝和人的實在則唯在基督身上。故此，透過基督身位臨在於自然物餅與酒來思考自然是順理成章的。餅與酒在基督的臨在中，「成為了新存在的飲食。餅與酒作為還原創造的元素，不是為了自身而隨意存在，乃是為了人類。這種為人而在，正是他們嶄新的特徵」。[66] 為人而在，就不再是自己凌駕於人類之上，反而是倒過來養育人類；自然不再與人類互為陌生、疏離，彼此奴役、壓迫。在聖禮之中，人因著基督降臨的臨在而與自然同屬一起，人與自然一同得拯救。

---

63 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 43；參英譯本 *Christ the Center*, 57。

64 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 43；參英譯本 *Christ the Center*, 58。

65 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 42；參英譯本 *Christ the Center*, 57。

66 朋霍費爾：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，頁 43；參英譯本 *Christ the Center*, 58。

五

最後，我們討論《倫理學》與自然相關的段落。在〈歷史與善〉一章中有「負責任生命的結構」一節，其中在分節的「代表」和「物的世界－適當－治國術」先後涉及人應當如何跟物打交道的問題。然而，在進入這一部分之先，我們首先對上一節的討論稍作補充。潘霍華在《倫理學》的〈終極者和僅次於終極者〉一章中花了很長篇幅在「自然的」一節上。在這一節中，我們可以看到潘霍華對自然的看法，當然，這也是從基督論出發的。

「自然的這一概念必須重新以福音為基礎。」[67] 福音作為上帝在基督裡對受造物的拯救，這就表明了自然是墮落之後而有的：「由於墮落，『造物』（*Kreatur*）變為『自然』（*Natur*）。」[68] 然而，上帝仍然使用自然指向終極之事：「基督本身進入了自然生命，並且通過基督道成肉身，自然生命才變成指向終極之事的僅次於終極之事。」[69] 自然本身並不指向終極，只有通過基督它才成為僅次於終極之事而指向終極之事。「自然的是上帝替墮落的世界保存的生命形象，這個形象對准〔引按：應作「準」〕基督帶來的稱義、解救與更新。」[70] 潘霍華進一步指出自然是上帝「先行於被設立並被決定的，確切地說，個人、團體和機構都分有它。〔……〕若傷害和強暴自然的，必然受到報應。其原因在於，自然的是對被保存的生命的真正保護」，[71]「破壞自然的意味著破壞生命」。[72]

由此，我們可以看見潘霍華對自然的重視；沒有自然，

---

67 朋霍費爾：《倫理學》，頁 123；參英譯本 *Ethics*, 173。
68 朋霍費爾：《倫理學》，頁 123；參英譯本 *Ethics*, 173。
69 朋霍費爾：《倫理學》，頁 124；參英譯本 *Ethics*, 174。
70 朋霍費爾：《倫理學》，頁 124；參英譯本 *Ethics*, 174。
71 朋霍費爾：《倫理學》，頁 125；參英譯本 *Ethics*, 175-176。
72 朋霍費爾：《倫理學》，頁 126；參英譯本 *Ethics*, 176。

就沒有生命。可是，自然頂多只是指向終極之事的僅次於終極之事，它本身並沒有一種自生自長的自足能力，從而成為終極的。而指向終極之事亦非出於其自身的必然性。因為受造物墮落之後的自然，其「對上帝的直接依賴性變為自然生命的相對自由。〔……〕因此有著對基督的相對的開放與相對的封閉」。[73] 換句話說，自然是曖昧的、含混的，必須靠著基督進入自然生命、成為肉身，才使得自然明確地指向終極之事。然而，這所謂明確，於人來說，仍是隱藏的，只是於自然而言，乃是明確的。就人來說，他只有在聖禮之中才明確知道基督進入自然生命之中，降臨地臨在，使得自然之物成為指向終極之事的記號。

接著下來，我們要論到人應當如何跟物打交道的問題。值得注意的是，潘霍華是在「負責任生命的結構」這一節之中來討論人對物的責任，因此我們有需要首先了解甚麼是負責任生命的結構。潘霍華開宗明義地表明：「負責任生命的結構，由兩方面所決定：由人和上帝對生命的約束（*Bindung*），由自己生命的自由（*Freiheit*）。」[74] 但自由並非任意的自由，而是內置了對生命的約束，乃是約束的自由。換另一個說法，這種自由就是潘霍華所說的為他的自由，在關係中的自由，是無己的。這種「約束具有**代表**（*Stellvertretung*，按：即 vicarious representative action，可譯為代表性／代替性行動）和**符合實在**（*Wirklichkeitsgemäßheit*）的形象」。[75]

作為為他的約束，代表是其應有的意義；因此，「責任的基礎是代表」。[76] 人代替另一些人去行動，「把幾個人的『我』聯合在自身中」，[77] 這就是責任，這就是代表。而最

---

73 朋霍費爾：《倫理學》，頁 123-124；參英譯本 *Ethics*, 173-174。

74 朋霍費爾：《倫理學》，頁 193；參英譯本 *Ethics*, 257。

75 朋霍費爾：《倫理學》，頁 193；參英譯本 *Ethics*, 257。

76 朋霍費爾：《倫理學》，頁 193；參英譯本 *Ethics*, 257。

77 朋霍費爾：《倫理學》，頁 193-194；參英譯本 *Ethics*, 257-258。

終，「唯獨無己的人負責任地活著，就是說，唯獨無己的人**活著**」。[78] 然而，如何方是責任中的無己（*Selbstlosigkeit*）？這又回到基督論上來規限。簡單來說，一旦「責任變成了自製的抽象偶像」，這就是否定了在耶穌基督中負責任的生命的本源、本質與目標，[79] 遠離了生命，背離了生命、喪失了生命。

代表強調的是「無己」為他，那符合實在所考慮的就是後果、對象：「責任不僅關心善的意願（*der gute Wille*），而且也關心行動的良好成功（*Gelingen*）；不僅關心動機，而且也關心對象」，[80] 就是他者的生命。同樣地，潘霍華指出我們的責任是「試圖在其本源、本質和目標裡認識現存的實在者整體」。[81] 如何可能？「同基督一致的行為是符合實在的，因為這種行動允許這個世界是世界，把這個世界當作世界來考慮，卻從不忽視這個世界在耶穌基督裡被上帝愛過、審判過。」[82] 符合實在地面對世界者，是在基督裡「認識到世界是上帝創造的、愛過、審判過並和好過的，並在這世界上相應地行動」，[83]「是在有限的責任中生活並行動著、每次都讓世界本質顯現新貌者」。[84]

這一切對於人跟物打交道有何關係？特別當潘霍華強調「責任，作為當代表的生命和行動，本質上是人同人的關係。基督變成人，從而承擔起對人的代表責任」，[85]「責任始終是個人相互間的一種關係，其基礎是耶穌基督為人所負的責任。」[86] 但這並非表示潘霍華忽略了人對物的責任：「也有

---

78 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 259。
79 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 259。
80 朋霍費爾：《倫理學》，頁 201；參英譯本 *Ethics*, 267。
81 朋霍費爾：《倫理學》，頁 201；參英譯本 *Ethics*, 267-268。
82 朋霍費爾：《倫理學》，頁 199；參英譯本 *Ethics*, 264。
83 朋霍費爾：《倫理學》，頁 201；參英譯本 *Ethics*, 267。
84 朋霍費爾：《倫理學》，頁 201；參英譯本 *Ethics*, 267。
85 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 259。
86 朋霍費爾：《倫理學》，頁 203；參英譯本 *Ethics*, 269。

一種對物、狀況、價值的責任，但只是在嚴格遵守基督、成為人的上帝從本源、本質和目標上對萬物、一切狀況和價值所作規定（約一 3）的情況下。」[87] 只是，為甚麼人對萬物的責任是後起的，而非先於人對人的責任，或與人對人的責任同時出現。首先，後起的並不表示在價值上較不重要，有所低貶。其次，耶穌基督以人的樣式出現，乃首先展示出其對人所負的責任，這是人對人應負的責任，然後「在這一前提下，即一切實在的本源、本質和目標乃『實在者』（*das Wirkliche*），也就是耶穌基督裡面的上帝，方才可以和必須談及負有責任的人同物的領域的關係」。[88] 潘霍華認為這種關係是適當的。[89] 為甚麼是適當的？

潘霍華的意思是人不可以從自身出發而必須通過基督來重新獲取這個世界：「通過基督，物和價值的世界再一次賦予人類，猶如在創世中。」[90] 基督扮演的角色就是從本源、本質和目標來對萬物作出規定，只有在基督的界限內才能確定人對事物的責任，一旦「越出這一界限，〔……〕會導致把所有的生命秩序顛倒，亦即物對人的統治」，[91] 即把物偶像化從而統治了人，另一面亦是對物的濫用，「讓原本有價值的事物直接服從於人的實際用處」。[92] 基督承擔起對人的代表責任，使得人可以在基督裡真正認識這個世界而非越出界限地對待這個世界，而世界才可能獲得真正的自由。潘霍華說得十分清楚：「物的世界只有當其從本源、本質、目標上為個人的世界而設的性質被把握的時候，才能獲得充分的自由和深度。」[93]

事物重獲其與上帝和人的本源關係，對潘霍華來說，這

87 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 259。粗體為筆者所加。
88 朋霍費爾：《倫理學》，頁 203；參英譯本 *Ethics*, 270。
89 朋霍費爾：《倫理學》，頁 203；參英譯本 *Ethics*, 270。
90 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 260。
91 朋霍費爾：《倫理學》，頁 195；參英譯本 *Ethics*, 260。
92 朋霍費爾：《倫理學》，頁 196；參英譯本 *Ethics*, 260。
93 朋霍費爾：《倫理學》，頁 196；參英譯本 *Ethics*, 260。

樣的關係並非破壞而是純化事物的本質。[94] 這是針對著人對物的態度來說的，但人對物的態度同時生起物對人的態度：

> 越擺脫個人附帶目的而越純粹地為一事物服務，該事物就越能重獲它同上帝和人的本源關係，也越讓人擺脫自身。人為之作出終極個人犧牲的事物，恰恰必須這樣地服務於人。〔……〕因此，永不忽略事物同個人的關係，乃是行動適當的內涵。[95]

這裡表明了一種人與物共生的關係，但能夠共生只在於人無己的服務。當然，這裡的大前題好像是為了他人的緣故，即首先因為要盡上對他人承擔的責任，才無己地服務事物，但在這裡不得不承認的就是，為他人而對事物採取無己的服務，乃確認事物對人是不可或缺的，並且要回到一本源的關係中始能獲取其對人的服務。另一方面，潘霍華也沒有忽略對他人的責任能力的提醒和提高：「責任認識到另一個人也是負責任的人，還讓另一個人意識到他的負責能力。〔……〕並加強這種負責能力」。[96] 一個人對另一個他人有責任讓他意識其自己跟事物的本源的無己關係，並實踐出來。

從潘霍華討論人跟物打交道之中，我們發現在底子裡其實仍然是基督論式的。這一基督論式的處理，又並非直接的以基督對物的責任來開展，而是以基督對人的責任為起點。這裡好像隱然含有一種以人為中心的味道在內，物的價值只在對人的服務上才顯示出來。無疑，潘霍華並不贊成離開人來思考物的意義，即不以為有所謂意義自足的物，物的意義必須在跟上帝與人的本源關係上顯現出來，這本源的關係就是無己的服務。可是，物的這一為他結構卻非物獨有的，即不獨物服務人，同時人也是為他結構的，人亦是服務物的。

---

94 朋霍費爾：《倫理學》，頁 203；參英譯本 *Ethics*, 270。

95 朋霍費爾：《倫理學》，頁 203；參英譯本 *Ethics*, 270-271。

96 朋霍費爾：《倫理學》，頁 202；參英譯本 *Ethics*, 269。

當然，這種服務是通過基督作為界限才可能的。可是，雖然人與物是相互為他的，但人在當中仍然扮演獨特的角色，因為只有人才會承擔責任，只有人才會「在嚴格遵守基督、成為人的上帝從本源、本質和目標上對萬物〔……〕所作規定〔……〕的情況下」作出相應的行動，讓萬物顯現出新貌，就是脫離奴役，重獲自由。

然而，人自身的被拯救以及人與人之間的承擔責任，首先成為萬物得釋放的不可或缺的條件，因為「上帝、弟兄、大地是同屬一起的」。在人對人彼此承擔責任的結構中，乃蘊含著對萬物承擔的責任。當大地與弟兄姊妹互相隸屬，若不首先承擔弟兄姊妹的責任，喚醒及強化其責任意識及能力，則根本不能實踐釋放萬物的使命。當潘霍華指出責任本質上是人同人的關係時，他乃是強調「人類」首先在彼此承擔中回復在基督裡的本源關係，即人類首先在基督裡被拯救而成為為他的生命，然後才能進一步討論人對萬物為他的承擔。人對萬物那種無己的為他的承擔，乃是主動的實踐；相對而言，萬物對人的無己服務，必待人對之作出無己的服務方才可能。這就是在人與萬物的相互為他中，人扮演獨特的角色的意義所在。在這樣的了解底下，則人雖然重要，但卻不是中心；反之，人之被拯救乃為要叫自然萬物得釋放，亦是合理的，只是在這一萬物得釋放的過程中，人同時亦得拯救，因為這一切都只能在基督裡方才可能。

六

這篇文章並非系統地整理潘霍華的生態神學。事實上，潘霍華也沒有有意識地開展生態神學的討論，至少我們從他的著作中找不到明確的綱領，他也沒有從自己的神學中引申出生態的向度或意涵。雖然如此，我們還是可以在其寫作中發現相干的討論，並且有幾點值得注意。

首先，如果要有所謂的潘霍華生態神學，則必然是基督論式的。這是毋庸置疑的。對於潘霍華來說，無論是知識論或存有論，基督均是實在的所在。這一點對於今天基督教神學中許多急於直接從創造論的進路建立生態神學，是一種提醒。潘霍華認為必須以福音為基礎重新了解自然這一概念，一方面是要表明自然是墮落之後的受造物，它本身需要被拯救，因而失落了指向終極之事的能力。可是，另一方面，也因為基督進入自然生命、道成人身，使得自然成為僅次於終極之事而指向終極之事。恩典與自然兩不相混淆，但卻不相分離，恩典透過自然而保存生命，自然則藉著恩典而指向終極之事。這就防止把自然直接等同恩典從而高抬自然但卻泯滅恩典的做法，也沒有視恩典與自然互相排斥以致造成沒有自然的恩典或沒有恩典的自然的後果。

其次，基督論式的生態神學首先所著重的是人的擔負責任而非別的。這是因為基督道成人身。一方面這是直接針對人，另一方面卻是間接對應自然。人首先要在基督裡被拯救而在社群中成為彼此擔負責任的新人，才可能擔負起對自然萬物無己的服務，從而讓其在與人與上帝的本源關係中重獲自由。然而這種對自然的承擔一方面既非管家職分那麼單向，僅僅出於上帝的吩咐；另一方面亦非像「存在的連鎖」（chain of beings）那樣僅在於人與自然萬物的不可分割的連續性。潘霍華強調人脫離大地的自由，目的是要指出兩者的差異，只有在這一差異底下，才能談人對大地的擔負責任，在基督裡建立符合實在的本源關係。這樣，人對自然的擔負就既不是隨意的自由也不是本體的必然，而是在基督裡的為他生命的服務。

再者，潘霍華的基督論式的生態神學，涵有一種聖禮式的生態神學在內。這裡講的聖禮式生態神學並非把自然看為聖禮，反倒是在餅和酒的聖禮中重新肯定上帝在基督裡對自然的拯救。聖禮的這一生態向度被忽略，使得聖禮純粹為人

的，而非為一切受造物的。在潘霍華的處理中，因為基督在自然中是隱藏的，但卻臨在於自然物的餅與酒之中，使得餅與酒不再處於人過犯的奴役中而得釋放，成為上帝的出口。聖禮因而成了自然得拯救的盼望記號，而不純只是人與上帝和好的動作。並且，聖禮具體表明恩典透過自然滋養人類的生命，進一步顯出恩典與自然的不即不離的關係。這樣，聖禮就不再純只是為人的，而同時是為自然的；聖禮這一生態向度有助打破基督信仰中的人類中心主義，確立更廣闊的拯救範圍。

乙篇

17

今天，對我們來說，基督究竟是誰？

潘霍華生平概略

潘霍華是一位英才早發的德國神學家，二十一歲就以《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）取得博士學位，三年後又完成其大學講授資格論文《行動與存有》（*Act and Being*）。潘霍華曾當過柏林大學講師，他的講課筆記整理出版為《創世與墮落》（*Creation and Fall*）及《基督中心》（*Christ the Center*）；亦主持過認信教會屬下的神學院，著名的《追隨基督》（*Discipleship*）及《團契生活》（*Life Together*）即與此有關。1940 年潘霍華開始撰寫《倫理學》（*Ethics*），反思歐洲戰後倫理的實踐，以及在當下德國政治危機下當有的倫理行動，並參與密謀叛變希特勒。事露，於 1943 年被捕，1945 年 4 月 9 日被處決於浮生堡（Flossenbürg），時年三十九歲。獄中所寫書信文章經整理後出版為《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）。

為甚麼要讀潘霍華的著作？

德國女神學家蘇兒（Dorothee Sölle，1929-2003，或譯左勒）嘗言：「潘霍華是帶領我們進入第三個一千年的其中一位

---

* 本文原為一篇導讀，載《潘霍華——蒙召赴死的聖徒》（香港：基督教文藝出版社，2002），頁 1-25。蒙允採用並稍經修訂。

德國神學家。」[1] 這是因為潘霍華一生都在思考如下的問題：「今天，對我們來說，基督究竟是誰？」對潘霍華來說，基督信仰是活潑的、日用的，而非僵化的、抽離的。只是，當信仰在現實生活中落實、傳遞、解釋、再思，因而形成不同時代的神學思想，也就極有可能異化為條文、口號、習慣、形式，遮蔽了信仰對生命的意義，減殺了信仰對生命的盛載，從而使得生命也成了扭曲的、虛妄的。

事實上，潘霍華每一部著作都針對不同形式的扭曲的、虛妄的生命。譬如說，個人主義與集體主義（《聖徒相通》）、自閉式的宗教先驗意識（《行動與存有》）、僭越界限的自由（《創世與墮落》）、置耶穌基督於自主理性之下拆解與研究（《基督中心》）、知識化因信稱義（《追隨基督》）、屬血氣的團契生活（《團契生活》）、逃避責任缺乏擔當的生命（《倫理學》）、因為力量而來的罪（《獄中書簡》）——這些，都是當今世界的光景，也是我們需要細讀潘霍華著作的原因：在這樣的一個世界當中，基督究竟是誰？

《追隨基督》與《獄中書簡》的共同主題

在當代德國神學家之中，最為華人教會知悉的名字，要算是潘霍華。潘霍華兩本甚受一般信徒歡迎的著作：《追隨基督》和《獄中書簡》，很早就被翻成中文，分別於 1965 年及 1969 年由道聲出版社和基督教文藝出版社出版，前者至 2000 年已出到第七版，後者至 1999 年更出到第九版，印行不輟。

潘霍華這兩本著作雖然寫於不同時期（嚴格來說，《獄中書簡》並非著作，只是書信之結集），《追隨基督》最後定稿於 1935 年和 1936 年間，《獄中書簡》所收書信皆寫於

---

1 見 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 1998)，封套底頁。

1943 年至 1945 年潘霍華被囚期間，但前後十年間的思想隱然存在許多線索貫穿其中，使得兩書並非互不相干，反之卻是同一主題在不同處境底下進深開展的成果。這個同一的主題就是：今天，對於我們來說，耶穌基督是誰？祂要我們怎樣？

一、《追隨基督》與潘霍華的思想

《追隨基督》一書德文原名 *Nachfolge*，意為追隨其後。雖然以研究潘霍華《追隨基督》為博士論文的蘇林（Jonathan D. Sorum）[2] 認為英文書名 *The Cost of Discipleship* 有誤導之嫌，既失卻身體力行的動態性形象，亦有律法主義的味道，有違潘霍華本書之要旨，[3] 但另一位學者韋默（Haddon Willmer）卻指出：「作門徒的內容乃由耶穌上十字架及其後的道路所定義。是以，作門徒的代價這說法乃是同義反復／恆真的（tautologous），因為否定自我及背起自己的十字架是內在於追隨耶穌這一行動中的。」[4] 只是，韋默的說法已經畫蛇添足，倒是中文譯名《追隨基督》來得更貼切，直承原著書名的精神。不過，韋默這一解說，仍然可以幫助我們進一步了解這書要旨：否定自我、背起自己的十字架等追隨基督的行動。

閱讀《追隨基督》首先要注意的是，這本書的英文舊版和中文版把全書分為四卷是錯誤的舉動。德文本原版或潘霍華全集英語校勘版卷四，[5] 均僅作兩卷。第一卷講述符類

---

2 Jonathan D. Sorum, "The Eschatological Boundary in Dietrich Bonhoeffer's *Nachfolge*" (Ph. D. diss., Luther Northwestern Theological Seminary, 1994).

3 Jonathan D. Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace: Bonhoeffer's Defense of Justification by Faith Alone," *Lutheran Forum* 27/3 (1993): 23 n. 1.

4 Haddon Willmer, "Costly Discipleship," in *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, ed. John W. de Gruchy (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 175.

5 Dietrich Bonhoeffer, *Discipleship*, trans. Barbara Green and Reinhard Krauss (Minneapolis: Fortress, 2001).

福音中所揭示作門徒的意義，亦即耶穌基督對門徒的呼召。第二卷則講論保羅及其他使徒見證復活的耶穌基督繼續呼召門徒，從前是親身的、直接的，現在則透過洗禮／浸禮，在信仰群體中與耶穌基督相交。潘霍華的思路大概是如下這樣子的。作門徒起點是耶穌在登山寶訓中的呼召，然後上十字架，跟著是差遣十二門徒。這一符類福音的核心是跟第二卷對應的。第二卷講的是復活的基督在宣講、聖禮和教會－群體中臨在向人呼召，作祂的門徒跟隨祂。耶穌基督生前的呼召現在轉成洗禮的／浸禮的呼召（baptismal call)，叫每一個信徒都進入基督的新生命之中，在十字架的道路中有分於耶穌的苦難，以至被轉化而成基督的形象。[6]「追隨耶穌基督直到耶路撒冷城外的十字架，跟今天各各他的道路並無兩樣，基督在無神世界的手中，再度於聖徒群體中受苦。」[7]

其次，若不了解潘霍華的早期神學思想，即其《聖徒相通》和《行動與存有》，則不能完全準確掌握《追隨基督》。《聖徒相通》主要關乎耶穌基督的代替／代表性行動（vicarious representative action），可見的信仰群體乃建基於耶穌基督這一賜生命的行動。如果忽略這一點，則難以明白何以潘霍華把耶穌基督描述為上帝及人的肉身化，以至沒有了祂的臨在與恩典，信徒就不可能在信心中和付出的愛中共同生活、跟隨耶穌甚至上十字架，願意赴湯蹈火以把社會從邪惡中解放出來、信靠神聖的應許，好在一敵對的世界中站立不倒。《追隨基督》中的耶穌乃是信徒群體聯結起來的力量所在。[8] 潘霍華正是以這一基督中心論為基礎，把福音書中基督對門徒的呼召，跟保羅書信中復活的基督代表性地臨在信仰群體中以其名義招聚門徒忠心實踐其教導，連結起來。[9]

---

6 Geffrey B. Kelly and John D. Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, in *Discipleship*, 7.

7 Kelly and Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, 7.

8 Kelly and Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, 17.

9 Kelly and Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, 18.

此外，潘霍華亦在其《行動與存有》中致力批判人類自主性的努力：以之為信徒成熟的所在，取代了上帝的位置。任何人類意識所建立的思想系統均有囚禁上帝的企圖，背後的動機乃是自我中心。這一自我中心的意識透過神學或哲學的反思而使上帝成了反思的對象，以間接的反思行動取代了信心的行動，即取代了在基督裡與上帝建立關係的直接行動。然而，我們也只有藉著信心的行動，才能逃脫人類的反思與分門別類的控制。由此，潘霍華進一步拒絕任何形式的宰制上帝的活動，包括透過反思性的「我」、只為自己而生存的教會建制，以及要求全權控制的政治制度。這種思想到了《追隨基督》即為否定任何嘗試扭曲耶穌基督對門徒的呼召，以褫奪其主權的做法。[10]

二、「廉價恩典」

讓我們回到《追隨基督》一書的內容上。潘霍華開宗明義的說：

> 耶穌想要對我們說甚麼呢？今天祂對我們的旨意是甚麼呢？在現在的世界中，祂如何幫助我們作一個好基督徒呢？[11]

《追隨基督》一書的主題，正正就是「耶穌想要我們怎樣呢？」整本《追隨基督》都是從這個問題開展出來。我們的主想要作門徒的我們怎樣呢？耶穌基督並非想要操控我們，反之，乃是透過呼召釋放我們離開舊有背叛上帝的世界，從而勇敢地承擔作門徒的代價——舊有世界對我們的攻擊，以及擔當起舊有世界的罪。因此，耶穌基督呼召我們作門徒，要求我們的乃是順服地追隨而得生命。這是《追隨基督》全書的主題。即使時下流行以恩典來了解，亦應置於這一主題

---

10 Kelly and Godsey, Editors' Introduction to the English Edition, 18-19.

11 Bonhoeffer, *Discipleship*, 37；中譯：潘霍華：《追隨基督》，七版，鄧肇明、古樂人譯（香港：道聲，2000），頁 3。

之下方才恰當。從這一角度來看，《追隨基督》要講的乃是作門徒、得真正的生命。

無疑，潘霍華在本書提出了「廉價恩典」：「將恩典作為一種教義，一種原則，一種制度」，[12]「拒絕上帝永生的道」，[13]「是沒有十字架的」。[14] 然而，正如蘇林所說：「廉價恩典**並非**恩典，而重價恩典**正正就是**恩典。」[15] 恩典並無重價廉價之分，有的只是真假之分。以為恩典不涉及生命存在的改變，這就是虛假的，因為無須老我死去，無須跟舊有世界一刀兩斷；對於潘霍華來說，這就是廉價的，不值一哂的。對於老我來說，要捨棄萬有罪惡的世界當然是重價的，因為它根本就捨不得。「廉價恩典是以恩典之名背棄恩典。重價恩典則只是恩典〔……〕。」[16]

潘霍華說：「廉價的恩典係指不用罪人稱義而罪得了直。」[17] 結果，罪仍然猖獗、當道，而罪人則仍舊被罪綑綁、孤單而無助。既然人不能被稱義，那麼，其自我就只有自己了直自己（the self must justify itself），至終重墮律法主義的自我中心之中。[18] 當廉價恩典在教會盛行不衰，教會就腐敗了，再無能力起著批判和形塑世界的作用，因為再沒有一個以耶穌基督的道所稱義的愛的群體，抗拒世界那種種權力和宰制的情慾。[19] 廉價恩典不單是教會的死敵，[20] 也同時是任何公義與秩序的社會的死敵。[21]

---

12 Bonhoeffer, *Discipleship*, 43；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 11。
13 Bonhoeffer, *Discipleship*, 43；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 11。
14 Bonhoeffer, *Discipleship*, 44；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 13。
15 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 20.
16 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 20.
17 Bonhoeffer, *Discipleship*, 43；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 11。
18 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 20.
19 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 21.
20 Bonhoeffer, *Discipleship*, 43；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 11。
21 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 21.

對於潘霍華來說，只有重價的恩典，才能救治這個世界。重價的恩典所要求的，乃對耶穌基督呼召的順服。作基督的門徒很簡單，就只是追隨基督，他眼中所見的就是基督，並且唯獨基督。要注意的是，這基督並非只是一個概念，而是活生生的基督，然而，祂是那曾被釘死在十字架上的那一位。只有這位基督，才能在上帝與世界之間劃下分界線。嚴格來說，只有基督的受苦、死亡，才能把我們從世界中分別出來。[22] 因此，也只有這位基督才配發出呼召：「你跟從我來。」

耶穌基督的呼召並沒有提供一套規矩、企劃、進程、圖式讓人去實踐、完成門徒的身分，以致讓人可以用來自我稱義（self-justification）。耶穌基督的呼召是情格之間的（*inter*-personal），而非情格之內的（*inner*-personal），這就是恩典原則的具體表現，即：恩典是外在給予的。[23] 呼召，因而是恩典的臨到。面對耶穌基督的呼召，唯一恰當的回應就是順服跟從。潘霍華說：「那宣召乃是上帝本身的話，而上帝的話所要求的就是專一的順服。」[24] 相信不能跟順從相分割：「只有當信仰包含著順從時，才是真正的信。這絕不能沒有順從，換言之，也只有在順從的動作中，然後信才成為信。〔……〕我們必須將『唯有相信的人才是順從的』，及『唯有順從的人才相信』兩個命題放在一起。」[25]

這裡所說的對呼召的順服，絕非一種獲取信仰的方法。信仰不是人的可能性，因為離開耶穌基督的呼召，人的信仰只會是部分的而非全然的。人的自我會跟自己保持距離以觀察其自身的作為，並宣稱這些作為乃是屬於自己的。結果，自我的作為就成了這觀察中心的自我的延伸，她分裂出來的

---

22 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 21.

23 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 21.

24 Bonhoeffer, *Discipleship*, 77；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 51。

25 Bonhoeffer, *Discipleship*, 64；中譯：潘霍華：《追隨基督》，頁 34。

自我只看到自己，而永遠不會是一個真正的他者——耶穌基督。[26] 然而，順從耶穌的呼召，當中的自我是全然無割裂地回應耶穌的，因此這自我即喪失自我，只有耶穌基督。這樣，罪我即無可觀察、評估和自傲。[27] 在順服中，自我就全然與耶穌基督聯合起來，從而可以終止自我稱義、靠行為得救，以致甘心樂意行在耶穌基督十架的道路上。

三、《獄中書簡》的書寫風格與重心主題

《獄中書簡》由於是書簡短文的集合，要不是予人從未完成的感覺，就是給人散亂無章的印象，好像跟正統的神學著作相距甚遠。然而，這剛巧是《獄中書簡》引人入勝的地方。神學的思考不一定出諸條理分明、系統確定的邏輯思維。一切神學思考，都只是一大隱喻，正如當代法國哲學家德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）所言：哲學不外是隱喻。[28] 理性思想之外並沒有其所要反映／反思的上帝，橫亙在理性思想與上帝之間只有上帝的道——耶穌基督，那麼，理性思維如何可能越過上帝的「道」而逕自反映、再現上帝之本性？是以《獄中書簡》的書寫風格本身就是十分神學的，即拒絕以理性來系統化、條理化上帝及其作為。[29] 人的道必須順服於上帝的道之下，如潘霍華在《行動與存有》中所說：「只有來自真理的思考方式，即對基督順服，方能置身

---

26 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 22.

27 Sorum, "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace," 22.

28 Jacques Derrida, "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy," in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass (Brighton: Harvester, 1982), 207-271.

29 有關潘霍華的書寫風格，英文的可參 Wayne Whitson Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno," in *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh (Valley Forge: Trinity Press International, 1994)；中文的可參鄧紹光：〈反／非形而上學的思想與風格——一種閱讀潘霍華《獄中書簡》及相關寫作的札記〉，載《潘霍華對生命的啟迪》，盧龍光主編（香港：香港中文大學崇基神學組，2001），頁97-119；亦載本書：〈《獄中書信》的反／非形而上學的思想與風格〉。

於真理中。」[30]

潘霍華在獄中所思考者仍然是：「不斷縈繞困惑我的問題是：今天，對於我們來說，基督教究竟是甚麼？或者說實在一點，基督究竟是誰？」[31]「今天」究竟是怎樣的一個時代？這是潘霍華首先意識到的一個大問題。簡單來說，按潘霍華借助德國哲學家狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）等人所作的分析，今天就是一個「及齡的世界」（world come of age）、「非宗教的時代」。一個及齡成熟的世界，也就無需宗教所提供的上帝。潘霍華認為基督信仰中的上帝並非宗教的上帝，後者乃人在理性所不及的情況底下要求而有的，但當人的理性有長足的進步，宗教的上帝就逐漸失去其作用，因為從開始祂就只是罅隙的上帝。面對這樣的一個世界，潘霍華就問：「基督究竟是誰？」

四、在生命中心的上帝

值得注意的是，潘霍華對生命的重視，可見於下列的說話：

> 我願意講論上帝，把祂當作生命的中心而不是生命的邊緣，不是軟弱時而是剛強時的上帝，不在人的死亡與罪疚中，而是在人的生命與善良中。[32]

知識論的超越跟上帝的超越無關。上帝是那在我們生

---

30 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 80.

31 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 279；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），頁 134。

32 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 282；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 137。

> 命中的「超越」。[33]
>
> 上帝並非塞孔之物，上帝必須被確認為生命的中心，而非在我們窮途末路時的倚靠；祂的心意乃是要在生命中被確認，而非只是在痛苦中；在我們的工作中被確認，而非只是在罪惡中。這事的基礎是建立於上帝在基督裡的啟示。基督就是生命的中心，祂並不是來解決我們解決不了的問題。[34]

這三段引文清楚表明潘霍華對上帝的看法，以及他對生命的肯定。很明顯，對潘霍華來說，上帝並非塞孔之物（stop-gap）。塞孔之物就是稍前潘霍華所說的 *deus ex machina*，[35] 指有需要才請出來的神靈。宗教時代的上帝觀就是這樣子。然而，上帝在基督裡的啟示，卻並非這樣子，上帝並非生命邊緣的上帝，卻是生命中心的上帝。他說：「基督不再是一個宗教的對象，而是十分不同的東西，祂實在是世界之主了。」[36]

甚麼是宗教的對象？按潘霍華所了解，宗教時代對上帝的認識是形而上的上帝，或是個人主義的上帝。試看其說法：

> 我所說「以宗教的意識解釋」其意義為何？依照我的看法是：一方面以形而上的觀點，另一方面以個人主義的觀點去解釋，二者對聖經的信息或現代人都不適切。[37]

---

33 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 282；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 137-138。

34 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 312；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 151-152。

35 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 281；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 137。

36 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 281；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 136。

37 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 285-286；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 139。

這兩種解釋都跟聖經信息或現代人不適切，原因在於聖經的信息和現代人的哲學思想都重視當下活生生的生命活動。譬如說，舊約聖經十分著重地上的生命：「舊約所談的是歷史的救贖，是即指在世上的救贖，〔……〕以色列人被救贖脫離埃及，以期可以在地上，在上帝的面前生活。」[38] 另一方面，現代德國哲學家尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）和狄爾泰都非常強調生命本身並非形而上學的系統所能掌握的。[39] 因此，以宗教的方式去了解基督教，既不切合聖經的信息，也未能對應現代生命哲學的洞見。

形而上的觀點和個人主義的觀點有一共同的地方，就是以宗教意識為先驗的、內在的，即內在於人的意識中有一意識上帝的向度，完全是自足的，由此即可論證上帝的存在。但對於潘霍華來說，這是內化那外在於我們的上帝的舉動；早在《行動與存有》一書中，潘霍華已致力批評這種哲學、神學的觀點。這就解釋了為甚麼上帝逐漸被擠出生活世界之外，而祂原來就是人內在宗教意識、理性的外在化的產物。當人類逐漸成熟，這位上帝可以幫忙的地方就愈來愈少，成為邊緣的上帝，而非生命中心的上帝。[40] 因此，以宗教的意識去解釋基督信仰，其結果只會是反／非生命的。這無疑是回應了費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872）對宗教所作的人類學的分析。

潘霍華雖然這樣理解宗教，卻沒有跟著說這是上帝的盡頭。剛剛相反，他認為宗教的盡頭和及齡的世界，「廢棄了我

---

38 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 336；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 162。

39 有關潘霍華對尼采及狄爾泰的吸收，參 Ralf K. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, trans. Doug Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), chap. III A。

40 有關及齡的世界與宗教時代的關係，參鄧紹光：〈潘霍華《獄中書簡》中受苦的上帝〉，《建道學刊》第 7 期（1997 年 1 月），頁 113-123；亦載本書：〈《獄中書簡》中受苦的上帝〉。

們對上帝錯誤的觀念，並且開啟了一條道路，讓我們看見聖經中的上帝」。[41] 這樣，宗教時代的終結，正好為我們預備了道路、空間，得以恰當地了解聖經中的上帝。當人的理性已經全然成熟，他就不需要建立一位罅隙的上帝來彌補他所不足的知識。簡單來說，他不需要一位傀儡的上帝。在這樣的一個時代中，他面對的是一位外在於他的理性的上帝。這位上帝在耶穌基督裡面向我們發出挑戰：「你跟從我來。」這樣的上帝不再是那位被推到邊緣的上帝，反之，祂要在耶穌基督裡佔據我們的生命。只有這樣，我們才能明白潘霍華下面的說話：「現在時候已到，世界之不尊重上帝是比前更甚了，或許就是因為這個原因，世界正是比前更接近上帝呢。」[42]

上帝必須活在我們的生命之中，這是上帝在基督裡向我們的啟示。大抵，這就是潘霍華被囚期間竭力沉思而得出的答案。潘霍華原來的問題是：「今天，對於我們來說，〔……〕基督究竟是誰？」這問題有兩個相關的向度。其一是今天的我們，另一是上帝在基督裡的啟示。上帝在基督裡的啟示，乃是倫理意義上的超越的生命，為他人而存在。

> 上帝以人的樣式出現，〔……〕但這人的樣式並非「人之在其自己」(man in himself)，而是「為他者存在的人」(man for others)，就是那位被釘死的〔……〕。[43]

潘霍華對「超越」的了解有兩重意義。其一是在自己以外而不能為自己的意識理性和能力所主宰和同化的，這一點早在其《聖徒相通》和《行動與存有》就已經深入討論了。其二

---

41 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 176。

42 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 362；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 178。

43 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 381-382；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 232。

是這一外於自己的他者能走出自己的生命而為他者而活，這一點在十字架的基督清晰表明出來，「祂那『為他者的本性』（being there for others）乃超越的經歷」。[44] 真正的自由，就是這種意義的超越。耶穌基督被釘死在十字架上，正正是上帝活出超越生命的極致，而上帝就是用這種方法來幫助我們。一個強者的生命，乃是一個為他的生命。

我們要的不是一個全然臨在在場的形而上的上帝，反之，我們需要的是一個在十字架上謙卑自己隱藏起來但卻是活生生的上帝。[45] 這樣的一位上帝必然最終走上十字架，以致徹底破除宗教時代的上帝觀，也同時活出真正超越為他的生命。正是這樣的一位上帝，讓我們看見真正的上帝，以及真正的人。所以潘霍華如此說：

> 這位使我們生存在這世界上，讓我們不需以祂為運作假設的那位上帝，也就是我們得以永遠站立在祂面前的上帝。在上帝面前，與祂在一起時，我們沒有靠祂而活。上帝允許我們把祂推出這個世界，以至於推上了十字架，在世上上帝是軟弱無能的，而祂與我們同在，並且幫助我們，正是用這方法，唯一的方法。馬太福音八章 17 節清清楚楚的告訴我們，基督並非以祂的全能來幫助我們，而是以祂的軟弱與痛苦來幫助我們。[46]

我們沒有依靠上帝而活，意即我們不再需要依靠罅隙的上帝，但我們的強力意志卻把真正的上帝推上十字架。上帝正

---

44 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 381；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 232。

45 有關潘霍華對上帝隱藏性的討論，參鄧紹光：〈殺道事件：對比潘霍華與牟宗三對基督／耶穌的思考〉，《基督教文化學刊》第 5 期（2001 年），頁 3-16。

46 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 175。

正是在十字架上向我們展示出強者的生命，乃在於擔當這個世界的罪惡，包括強者對弱者的強權欺壓。只有在基督裡面，上帝與世界和好的實在才可以被建立起來，而這和好的實在又首先可見於聖靈在教會－群體中的落實。所以，正是這樣的一位上帝，祂以祂的軟弱在這世界中贏取了權能與空間，[47] 從而真正成為這個世界生命的中心。

47 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 176。

附錄：《獄中書簡》中的宗教

潘霍華以宗教為形而上學，其文字如下：「我所說『以宗教的意識解釋』其意義為何？依照我的看法是：一方面以形而上的觀點，另一方面以個人主義的觀點去解釋，二者對聖經的信息或現代人都不適切。」[1]（1944 年 5 月 5 日信件）無可置疑，潘霍華對形而上學的終結（the end of metaphysics）是跟同時代的德國哲學家狄爾泰（Wilhelm Dilthey, 1833-1911）相一致的。[2] 這種形而上學是跟歷史中活生生的生命處在完全對立相反的立場上，也就是說，是僵化的、抽象的、枯乾的概念。在這一點上，另一位德國現象學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）亦持相同的見解。生命絕不可以以形而上學的方式去了解，因為生命並非客體化的對象（object），為主體所再現，甚或建構，無論是按知識論或存有論上的意義。如果人的生命的本性已經不能用這種方式來把握，那更何況是上帝這一生命本身呢？清楚明顯不過的，就是我們必須放棄形而上學，否則，我們會把上帝扭曲成了人類主體所操控、使用、建構的客體，失去其自身的自主性。

然而，根據潘霍華，宗教已經來到其盡頭了。在《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）中，他跟狄爾泰同樣認為，現時代人類的理性已經取代了他們所建構的上帝，

---

* 本附錄原以〈言無言：散說潘霍華《獄中書簡》中的「宗教」〉為題，刊於《文藝通訊》卷二十二第二期（2001 年 3 月）。蒙允採用並稍經修訂。

1 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 285-286；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），頁 139。這裡的譯文經筆者稍作修改。

2 有關潘霍華與狄爾泰的關係，參 Ralf K. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*, trans. Doug Stott (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), chap. III A。

人類已經無須建構一個上帝去解釋他所不能明白的事情（參1944年6月8日的信件）。這也就是說，上述的形而上學和宗教，都是歷史的，即在一定的歷史條件底下人所建構出來的意識形態。

那麼形而上學和宗教之後，我們還剩甚麼？潘霍華並沒有由此而說這是上帝的盡頭。剛相反，形而上學和宗教的盡頭，為我們敞開了一片空間，得以恰當地了解上帝或信仰。因為人的理性已經全然成熟，他不需要建立一位罅隙的上帝來彌補他所不足的知識。這樣，上帝就能以祂自己的方式向我們開啟、揭示祂自己的生命。換句話說，生命的真理，不是人類所能再現或建構的，而是生命自己——上帝——真理本身，自行以其自己的方式開啟和顯露的。那麼我們可能會問：我們如何可能言說上帝、真理？這全在於言說的方式。言說可以有兩種方式。一為計算式的（calculating），另一為默想式的（meditative）；前者為再現與建構，後者為回應與接受。這樣的講法即相應於海德格的兩種思維方式：計算式的思維與默想式的思維。面對生命，我們只能聽任自然，回應靜待。再者，生命亦以其自身的方式言說，而無需我們代表其言說；我們一切的言說都是後起的回應。如此一來，我們只是強為之說，說那無聲的生命。於是，我們回到潘霍華早年於《基督中心》（*Christ the Center*）和《團契生活》（*Life Together*）所主張的「道前靜默」。[3]

3 參鄧紹光：〈道前靜默〉，載本書。

18

文章札記的寫作風格與神學思想

該如何談論德國神學家潘霍華的神學呢？拿起筆來（筆者還是那麼固執地以文字書寫而非敲打鍵盤）就覺得困難。這種困難不純粹是出於潘霍華神學內容、思想的深邃，更是關乎他的寫作形式。這是很多從事研究系統神學的人所忽略的，他們以為何難之有，只需把他們的研究對象寫過的文字按號入座，分門別類，那不就成嘛。結果，他們卻倒為這種系統所困，只把人家互為內在的形式與內容強行分割。然而，強迫對象的思想就範於自己既有的系統，這不就是一種思想的暴力、文字的強橫嗎？

及至讀到霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）的文章〈風格與形而上學的批判：潘霍華與阿多諾的信件乃形式〉（"Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno"），[1] 筆者才醒悟過來。形式與內容的互為內在，這就叫人想起莊子。內容既為逍遙，那麼形式也當為逍遙，不受概念、系統的束縛。潘霍華的神學主題既為反形而上學、反系統理性，那麼他的寫作方式也自然是開放式、隨時起隨時止的。讀了霍爾德的文章，就覺得沒有甚麼

---

* 本文曾以〈讀論潘霍華文章札記〉為題，刊於潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝出版社，1999），頁15-21。蒙允採用並稍經修訂。

1 Wayne Whitson Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno," in *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 239-251. 本文基本上是以霍爾特這篇文章的分析鋪陳而成的。

可以寫的了，話都給他說過了，雖不一定說盡了，但點出了人們過往忽略的地方，又作了必要的解說，似乎也就不必重複了。或者，重複大可不必，但因話題話，因文生文，倒是合乎潘霍華反系統理性的寫作精神，所以這篇文字還是給寫出來了。

誠然，這篇文字還是給寫出來了。可是，筆者得再說明這篇文字並非嚴謹解說潘霍華神學的論文，而只是延續一種寫作精神，藉以顯示潘霍華向來為人忽略卻又不容忽略的一面。依據霍爾德的文章，最先想到「信件寫作作為一種思考風格」意義的是瑞士神學家奧特（Heinrich Otto）。[2] 奧特於 1966 年在其著作《真實與信仰》（*Wirklichkeit und Glaube*）表明，當潘霍華的《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）特別受到重視，那便使信簡這一寫作風格在解釋他的作品上變得十分重要。[3] 二十二年後的 1988 年，韋特斯（Jörg Rades) 在其未刊手稿，催促必須對潘霍華的寫作形式及風格進行研究。[4] 潘霍華不單以神學專題論文表達其神學，且以演辭、詩、戲劇，以及不可忘記的信簡表達自己的思想。可是，從奧特到韋特斯，二十二年間沒有人做過廣泛及深入的研究，直至 1994 年才有霍爾德的文章發表。我們該如何理解這種現象？

何以在神學學術界中忽略風格、形式的探究呢？或者，準確地說，在系統神學的學術討論中，這是沒有擺上議程的，為甚麼呢？在聖經研究的領域內學者們大談文體、風格、修辭，然而一旦進入系統神學的領域它們卻消失得無影無蹤。有人指出了，卻視而不見，這是因為系統神學工作者是瞎眼的，還是系統神學本身存在內在的盲點？以為惟有概念、系統才是恰當的表達？其他都是不相干的？這底下的潛

2 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 239.

3 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 239.

4 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 239.

台詞會不會是理性思考以及表達形式乃優越的？換句話說，理性的霸權已然侵佔系統神學的領域。然而，這並非說理性不可取，而是理性是否至高無上的問題，尤其當理性想要建構一宏大敘事系統，以囊括、包容實在的一切，這又是否信仰可以容許得了的呢？

潘霍華沒有寫過「系統」的神學巨著。除了兩本論文〔《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）和《行動與存有》（*Act and Being*）〕，潘霍華只寫過《追隨基督》（*Discipleship*），其餘的都是信件、講章、文章，講課筆記、演詞。《創造與墮落》（*Creation and Fall*）是應學生的要求而出版的簡短濃縮講稿，《基督中心》（*Christ the Center*）和《黑格爾研討班》（*Hegel Seminar*）是學生筆記的整理，《團契生活》（*Life Together*）是為芬根瓦（Finkenwalde）的神學生而寫的簡要短論，《倫理學》（*Ethics*）更是幾份草稿的重整，《獄中書簡》不言而喻只是信件的集合。[5] 無疑，潘霍華寫過不少，卻是斷簡式的，而非自身圓滿自足的體系著作。霍爾德指出，今天要做的，正是從這些斷簡中發掘亮光，而非嘗試使之系統化，否則只會把其中閃爍的光芒掩蓋。[6] 更嚴重的是，這是完全違反潘霍華自身思考神學的風格，他沒有既定的系統必須追隨，雖然他消化了不少神學和哲學思想，但他就是沒有一套系統來整理和安頓一切。

潘霍華思考神學乃隨時起隨時止，無所窒礙，不必處處顧慮前後的一致性或連貫性，只有這種風格，才能對應處境中的種種變化，應物而不窮。霍爾德說，信簡和文章是一種策略和技巧，適於運用語言和思想去抵抗並批判西方哲學和神學流行的建造系統的習性。[7] 信簡和文章可以輕騎出擊，靈活多變地從不同角度切中要害，如行雲流水，多神來之筆，

5 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 241.

6 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 241.

7 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 244.

處處見機鋒。這不得不歸因於其寫作的形式。只是潘霍華自己並沒有就寫作的形式作過任何文字上的表白，於是霍爾德借助法蘭克福學派的阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）戰後的文章〈文章作為形式〉（"The Essay as Form"），解釋文章作為一種形式特有的性格。

阿多諾的結論是：「文章的內在形式其準則是異見，透過背叛思想的正統，揭露事物，使正統思想企圖隱藏的成為可見的。」[8] 也就是說，文章是反正統的。文章何以有這種作用？因為文章從來都不是要全面掌握整體的實在，從來都沒有某種第一原則或終極原則，可以用以演繹或建構系統。文章的特性是非系統的，概念是無中生有的，思考方式是斷簡式的，由此而形成一種非同一性（non-identical）以抵抗同一性的自由精神。文章要暴露的是系統的盲點，文章使用概念開啟對象的面相，這卻是概念無法掌握的。概念，只是開啟，而非掌握，否則就是扭曲，屈從對象。概念，只是指點、啟發的言語。

霍爾德認為潘霍華至少從《行動與存有》開始，已經追求一種非形而上學的、反系統思維方式的神學。[9] 在《行動與存有》中，「系統」和「形而上學」跟「唯心主義的哲學反思」（the philosophical reflection of idealism）是同義的；[10] 整本書就是要反對思想主體那種把一切他性收納至自我權力之中而使其可以被通透地認識的舉動，也就是反理性系統。理性系統就是忘記了人的存在，忘記了人乃存在於時間的偶發性之中，也排除了上帝在時間中的行動。真正的神學思考至少認識上帝在歷史中的行動——道成肉身；上帝在歷史中的行動可以把人從反思的理性中解放出來，[11] 從而顯出一切概念

---

8 轉引自 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 243。

9 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 245.

10 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 245.

11 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 245.

建構出來的網絡不過是主體的佈置、安排。

潘霍華對理性的能力反省深刻。理性即使跟聖道相遇，但也不會放棄其霸權，否則，它就是放棄其把一切內化的系統性格。潘霍華極不信任理性自身可以自限其性，這是因為黑格爾（Hegel）；黑格爾意識到理性的狡黠，它以放棄自己的方式來獲取更大的能力，辯證法中的自我否定〔牟宗三的自我坎陷（self-negation）亦是同出一轍〕與否定的否定正表明這一點。[12] 當理性與聖道相遇，結果就是人的道把神聖的道殺害了，《基督中心》如是說。這大概很有一點禪宗的味道：「見賊殺賊，見佛殺佛。」人的道就是一種網羅一切的意志，不能有任何界限，它要決定萬有的本性，潘霍華以為，這跟人宣稱自己是神聖的並無差別。

神學思考又如何？神學思考同樣可能落在「系統」的試探當中，因為一切思考，在本性上總是趨向系統的，但正正因為如此，神學就同樣可能把神聖的道殺害了，卻不能把活生生的基督網羅在其中。[13] 神學的罪惡莫過於此。是以，神學必須學習順服，成為一種順服的思考，否則，就是借神學之名而行使理性至大無外的網羅能力。神學應該是後起的，就是跟隨上帝在歷史中啟示的偶發事件來思考，拒絕使其自己成為一系統，局限在「我」之內，由「我」處理和定奪一切。然而，神學的挑戰不在逃離這種形而上學，而是修正其思考，使之成為非系統的、啟發的、指向的語言。[14] 沒有人可以逃離語言、概念的使用，問題只在於這種語言、概念是順服的抑或反叛的。

霍爾德以複音的神學（polyphonic theology）來形容潘霍華的風格，[15] 這尤指其《獄中書簡》。潘霍華自己就說「生命

---

12 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 245.

13 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 245-246.

14 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 246.

15 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 246.

的複音性」(life's polyphony)，[16] 這是《獄中書簡》中他所喜用的形象。他說：「生命並不可以被壓縮在單一的層面，反之必須保持多面相的和複音的。能夠思想實在就是一種釋放，因為這樣可以讓生命多面向。」[17] 生命是複音的，因此神學也是複音的，而文章、書簡也是複音的。這些都是反系統的單一性，卻要竭力保持主題的多元性，避免產生抽象的同一、壓抑的總體。神學對上帝的思考必須維繫敞開的空間，讓信仰之主題內容可以多樣化地呈現，讓在理性以外上帝的啟示可以進入。

從獄中而來的書簡，都是片斷式的，沒有完整的討論，但並非否定思考，只是思考本身不是系統，倒像行進中的道路，隨著信仰，隨著生活而前進，已走過的路並不能決定前面會如何。「在系統中，過去決定現在」；在道路中，前面決定現在。前路是不確定的，是偶發的，而上帝的啟示正是如此，人的理性因此不在前頭引路，反之，卻是上帝的啟示在前頭引領人的理性。[18] 在這樣的理解底下，霍爾德的話就很有意思：「書簡的偶發性是最適合的形式，以表達啟示的偶發性。」[19] 因此，研讀潘霍華，千萬不要忘記他的著作並非完整的，卻是閃耀著的靈光，滿有神學睿見；雖有主調，卻充滿複音的副調。信仰與生活的豐富多姿，於此可見。

---

16 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 303；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），頁 146。(1944 年 5 月 20 日)

17 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 311；中譯：潘霍華：《獄中書簡》，頁 151。(1944 年 5 月 29 日)

18 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 247.

19 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 248.

19

《獄中書簡》的反／非形而上學的思想與風格

一

任何論述、寫作，都不過是在道路上行進中的思考，本身並非終結。因為論述、著作的意義，必須經歷閱讀、解釋才呈現。是以，在這一理解底下，德國神學家潘霍華的寫作，並沒有終結，仍然在不同的世代，不同的群體之中引起詮釋、討論；而也正因如此，任何詮釋、討論，亦因其歷史與社群的視域，自有其洞見與不見。然而，本文首先不是旨在指出別人詮解潘霍華著作的洞見與不見，從而提出更全面更準確的理解，雖則行文過程不免有所指點，但亦只是一種寫作策略而非目的，即本文並非提供一種最終的疏解，無意扮演全然再現潘霍華神學的鏡映角色。若然潘霍華的寫作本身乃是在道路上行進中的思考，那麼我們如何可以固定之、分解之？當其行進著的思考引發眾多不一的詮釋、討論，而呈現其思想可能的意義，則又如何可以本質化之、實體化之？因此，本文只能採取隨之而思的策略，隨著潘霍華的思想而來回往復地思考，隨著其他思考潘霍華神學的思想而沉潛興發地思考；隨著潘霍華的思想來思想其他對潘霍華的思考，隨著其他對潘霍華的思考來思考潘霍華的思想。當然，思考是有其歷史與社群的視域，一時一地的思考總得有個焦

---

* 本文曾以〈反／非形而上學的思想與風格——一種閱讀潘霍華《獄中書簡》及相關寫作的札記〉為題，刊於黃德榮等：《潘霍華對生命的啓迪》（香港：香港中文大學崇基學院神學組，2001），頁 95-118。蒙允採用並稍經修訂。

點與範圍，至於此一限定的焦點與範圍能否自我瓦解而指向更為寬闊的天地，或引發更多創造性的思考，而有益於潘霍華的神學思考，則亦未可定言必然如此或必然不如此。畢竟一切都在行進中。

本文思考的是潘霍華《獄中書簡》(*Letters and Papers from Prison*)[1] 一書，並由此而涉及一些筆者讀過的文章、書本。即或只集中於《獄中書簡》，但也只攻一點，不及其餘。至於這一點，當然也不必以之為本質、核心，較為恰當的了解，大體是網狀中的一點，因而牽連其他。故雖說不及其餘，亦只是直接的，而非間接的意思。

二

即或本文並非全面思考潘霍華的思想，但既說「潘霍華的著作其自身乃一在道路中行進著的思考」，那麼，也當對此一道路略作解釋、申論。張賢勇在其為潘霍華的《第一亞當與第二亞當》[2] 所寫的〈中譯本導言〉這樣寫道：

> 他生前的思想發展過程如何？是首尾一貫呢？還是前後矛盾或說中間有很大的轉變？較多的學者認為發展中仍有連續性；一部分研究者卻認為，從晚期的朋霍爾費〔引按：即潘霍華〕思想來看，有不少已經同

1 介紹潘霍華主要寫作的漢語資料可參：曹偉彤：〈中譯本導言〉，載《倫理學》，朋霍費爾著，胡其鼎譯（香港：漢語基督教文化研究所，2000），頁 xxi-l。朋霍費爾即潘霍華的另一中譯。亦見鄧紹光：〈我讀潘霍華〉，《基道閱讀》，秋季號（1997 年 9 月），頁 20-21。此文修訂後亦載於本書：〈點題的介紹〉。

2 朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 xix-lxv。此書載有原著《基督中心》(*Christ the Center*) 和《創世與墮落》(*Creation and Fall*)。

他早期著作表現出來的迥然不同，因此變異性大過延續性。[3]

雖則兩種看法各有不同，但不可否認的是，潘霍華的思想總是在行進中，而非自我之抽象重複。不管是「發展中仍有連續」，抑或「變異性的展現」，思想總是在前進中，問題只在於此一前進是順理成章的，抑或歧路迭闖？當然，這樣的講法，好像意味著思想的行進有一定之規格、標準，為要展開首尾一貫、不相矛盾的自圓系統所涵蘊的內容。這就有點預先設定的想法。

論到思想前進之迂迴，不能不叫人想起德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）。「道路——而非著作。」這是海德格對自己畢生思想所下的判詞。「海德格的思考之路是曲折的，因此他在路上看到景象也是多樣的。然而，這條路也是單純的，它是一條指向存有之路。」[4] 思考之路是曲折的，也是單純的。大致上這也可以應用於潘霍華身上。事實上，研究海德格的思想發展，也有不同的看法。孫周興就有如下的撮述：「有人主張海氏思想是前後一致的，根本就沒有『轉向』一說。〔……〕後期不過是前期的發揮和展開而已。〔……〕多數研究者認為有一個『轉向』，傾向於把海氏分成前後兩部分來加以認識。但這『多數』當中，對『轉向』的理解也是很不一致的。『轉向』是否就一竿子到底劃出兩個截然不同的海德格爾〔引按：即海德格〕？前、後期思想又有何聯繫？」[5] 我們來看看海德格自己的說法：「只有從在海德格爾 I 那裡思出的東西出發才能最切近地通達到海德格爾 II 那裡有待思的東西。但海德格爾 I 又只有包含在海德

3 張賢勇：〈中譯本導言〉，頁 xxx。

4 陳榮華：〈導讀〉，載《路標》，海德格著，孫周興譯（台北：時報，1998），頁 vii。

5 孫周興：《說不可說之神秘：海德格爾後期思想研究》（上海：三聯，1994），頁 59-60。

格爾 II 中，才能成為可能。」[6] 可見道路是曲折的，卻還是同一條道路，且後來的道路是由以前的路走過來的，而以前的路之所以為路又在於後來的路使其成為可能。我們當可同樣看待潘霍華的思想道路。

當然，這樣的平行閱讀，是否合理，是需要進一步深入詮釋的。只是，初步的作用乃是以此為啟發，提出一種新的可能，以幫助更好地了解潘霍華的思想道路。以下我們僅嘗試就幾方面指出兩者可以相提並論的地方。首先，眾所周知，海德格一生致力批判的是西方傳統的形而上學。這種人本主義、人類中心的哲學過度高抬人的主體性，從而遮蔽了存有（Being）本身。同樣，潘霍華針對德國觀念論和唯心主義（German Idealism）傳統的理性思維，試圖把其神學版本（一種海德格所言的存有–神學–邏各斯〔Onto-theologie〕）中的人性自我中心思想揭露出來；這種神學正正把上帝的他性遮蔽起來。這是就批判的角度一面所能看見的。其次，就積極的一面來說，則兩者都重視人自身之被動性。海德格，特別是在晚期，十分著重「讓開」（*die Gelassenheit*）的態度，以讓隱–顯的存有／大道開顯。在這一讓開的動作中，傾聽與應答乃應有之義，對存有／大道之言與思就必然是跟隨道說（*nachsagen*）與跟隨道思（*nachdenken*）。至於潘霍華，很早就強調傾聽的重要性。傾聽的原因乃在於所傾聽的聖道不單有異於人本身，並且其開顯乃以一隱藏的在場的方式出現。傾聽，且是靜默的傾聽，然後隨之而言說及思想。最後，就兩者之思想的轉向而言，亦有相類的地方。海德格說：「這個思考的轉向之所以出現，是由於我停留在 SZ

---

6 轉引自孫周興：《說不可說之神秘》，頁 61。原為海德格對理查森（William. J. Richardson, S. J.）的兩個海德格的提法的覆信，後載 W. J. Richardson, S. J., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*, 3rd edition（Hague: Martinus Nijhoff, 1974）。本段文字出自該書頁 xxiii，中譯見於王煒譯，熊偉校：〈給理查森的信〉，載《海德格爾選集》（下），孫周興選編（上海：三聯，1996），頁 1278。

〔引按：即《存有與時間》（*Being and Time*）一書〕所思考的事物中。」「這個轉向是遊於事物本身的。它不是由我發明，也不僅是它撞擊我的思考。〔……〕以其〔編按：應作「與其」〕無根和無止的空談這個『轉向』，倒不如親自投入這個事物的本身。這則會更為有效。」[7] 轉向乃出於「停留在所思考的事物中〔引按：即存有／大道〕」、「遊於事物本身〔引按：即存有／大道〕」、「親自投入這個事物的本身〔引按：即存有／大道〕」。潘霍華說：「從言詞轉向真實」（...that I turned from phraseology to reality），[8] 亦當作如是了解。潘霍華所講的轉向是指上世紀三十年代「追隨基督」一事，他是整個生命投進去跟隨聖道來思考的，這一生命投進的思考乃因為停留在言詞所思考的對象並親身投入這個對象中去。

三

對潘霍華的思考，同樣乃一行進著的道路。對此，張賢勇為我們提供最新的分析。下面乃直接引述其為《第一亞當與第二亞當》所寫的〈中譯本導言〉的其中四段，[9] 如下。

> 五十年代以來，國際上的朋霍費爾研究，早已成為二十世紀神學家研究中的顯學。朋霍費爾研究史，大體可以一九六八年和一九八六為界，前後分三階段。在第一階段，朋霍費爾的部分遺稿得以整理出版，他

7 海德格對理查森的覆信。中譯見王煒譯，熊偉校：〈給理查森的信〉，頁1276。此段文字引自陳榮華：《海德格哲學：思考與存有》（台北：輔仁大學出版社，1992），頁211。

8 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 275；潘霍華：《獄中書簡》，九版，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999）。中譯本缺譯此句。

9 張賢勇：〈中譯本導言〉，頁 xix-xxii。文中注腳在此刪去，請自行翻查。

生前（主要是三十年代）發表過的著作也接連再版，最引人矚目的，是貝特格（Eberhard Bethge）主編出版的《朋霍費爾文集》，同時，朋霍費爾的影響，主要通過翻譯，廣被英語世界，並進而向世界其他地區傳播。代表性的研究論文，基本上反映在《已經成年的世界》（*MW* I-IV）和 M. E. Marty 所編《朋霍費爾的地位》論文集；在研究專著中，J. D. Godsey《朋霍費爾的神學》（由卡爾．巴特指導的博士論文），H. Pfeifer《朋霍費爾對教會的理解》，H. Ott《朋霍費爾的神學遺產》（《現實與信仰》卷一）等較為突出。

一九六八年是歐美文化革命爆發的一年，激進思潮風起雲湧，前此已受影響的朋霍費爾研究，此後頗有新氣象。第二階段的研究，有兩大特點：首先是研究者可用的朋霍費爾著作更加充分，這主要拜前階段開始出版的文集（*GS*）之賜，對朋霍費爾的生平也有較全面的了解；其次，研究側重對朋霍費爾思想作詮解和評判，開始形成不同的研究派別。前階段重要的系列論文集《已經成年的世界》（*MW*），從一九七六年開始，為《朋霍費爾國際論壇》（*IBF*）系列文集所取代。A. Dumas《朋霍費爾的現實神學》，E. Feil《朋霍費爾的神學：詮釋學、基督論以及對世界的理解》，G. L. Müller《為他者而在》等，是這一階段較有代表性的研究專著。

一九八六年標誌著第三階段的開始，這一年為紀念朋霍費爾誕辰八十週年，開始編輯出版學術校勘本《朋霍費爾全集》（*DBW*）。E. Bethge 仍是 *DBW* 的主持者，但因卷帙繁多、篇幅浩大，編輯工作有多人參與，分工負責各卷的編、選、譯、注等。隨著國際上研究朋霍費爾生平與思想的文章和專著日積月累，書目的編撰也日益顯得重要。最初的可以 *MW II* 中所收

為例，僅收朋霍費爾自己的著作，日後才有研究文獻的編排。第二階段起研究書目，數量上有很大增長，到了第三階段，無論是文獻的語種還是論著的數量，更有大幅度的擴展。國際上逐年增加的各類論著，估計數量今已逾萬，雖然 E. Feil 等人編的最新書目只著錄三千九百〇七項。

中文有關朋霍費爾的各種研究文獻，當也不少，我過去讀過且印象較深的，有鄧肇明、劉小楓、何光滬、鄧紹光幾位的論著，近兩年的新文獻，我則一無所知，很希望有人能整理成中文書目發表。近十多年比較重要的研究專著，我已過目的，可舉下列幾本以見一斑：A. Pangritz《巴特對朋霍費爾神學的影響》，Ch. R. Müller《朋霍費爾反對納粹迫害》，R. Wüstenberg《生命神學》，J. Boomgaarden《理解現實性》。

張賢勇特別注意的是德語研究的資料，在這裡我們嘗試補充英語方面的著作。當然，所選的也只能是選擇性的。

潘霍華在英語神學界之所以聞名一時，受到注意，其中一個主要原因乃在於其《獄中書簡》中主張對基督教作非宗教的解釋（non-religious interpretation of Christianity），上帝在十字架上已然退隱，人在成熟及齡的世界必須在沒有上帝同在時仍要好好地生活。自然，對這些主張的解釋可以是多樣的，卻也同時或多或少地反映解釋者自己的一套思想。這正是上世紀六十年代神死神學、世俗神學紛紛向潘霍華致敬的原因，他們均以其《獄中書簡》為新一代的神學先聲。從今天的角度來看，這一時期對潘霍華《獄中書簡》的了解，固然很有片面之嫌，但其所強調的一面：成熟及齡的世界無需罅隙的上帝，實亦不錯，問題只在於完全無視潘霍華對此實有一基督論的解釋。

值得注意的是，現在英語界著名的潘霍華專家格林

（Clifford J. Green）就在 1972 年完成其博士論文：《基督與人性的社群性：迪特利希・潘霍華的早期神學，1927-1933》（*The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933*），指導教授為李曼（Paul Lehmann），論文於 1975 年出版。[10] 格林這本論文很有特色。首先，他在英語神學界最先深入研究、分析潘霍華備受忽略的早期神學；他注意到潘霍華早期神學對了解其後期神學有不可否認的價值。其次，雖然這論文的標題為潘霍華的早期神學，但內容所及，卻全面分析潘霍華的著作，除卻《倫理學》（*Ethics*）之外。2000 年此書出版修訂版，[11] 更收進了格林對《倫理學》的研究成果，使得全書更全面，更具參考價值。最後，格林以社群性（sociality）一概念來貫穿解釋潘霍華全部寫作，不單具有說服力，讓人有豁然醒覺的認識，且在方向上啟發日後深入的理解。

1988 年，霍爾德（Wayne Whitson Floyd, Jr.）[12] 出版了他的博士論文《神學與他性的辯證：論讀潘霍華與阿多諾》（*Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno*）；[13] 另外，1994 年，馬茨（Charles Marsh）[14] 出版論文集《重申迪特利希・潘霍華：他的神學的應許》（*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*）。[15] 大體來說，這兩本著作上承格林，進一步把社群性開展而成「他者的優先性」（the priority of the Other），且特別針對長期被擱置一旁的潘霍華早期著作：《聖徒相通》

---

10 (Missoula: Scholar, 1975).

11 Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

12 霍爾德現為潘霍華著作全集英語版校勘本的主編。

13 (Lanham: University Press of America, 1988).

14 馬茨亦與霍爾德合編 *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994)。

15 (New York: Oxford University Press, 1994).

（*Sanctorum Communio*）和《行動與存有》（*Act and Being*），突顯其對現代與後現代世界的意義。尤值得注意的是，他們把潘霍華的早期神學跟哲學家阿多諾（Theodor W. Adorno, 1903-1969）和勒維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995）對比，從而更能顯出潘霍華早期的關注的特性，深化其於當代文化的適切性。順帶一提，霍爾德跟馬茨合編的《神學與責任的實踐：論迪特利希・潘霍華》（*Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*）所收文章水準很高，特別扣緊現代與後現代的議題來討論潘霍華的神學意義，為我們展示一幅全新景象，看來這是今後學界所不能忽略的研究方向。

正如張賢勇指出，在漢語神學界中，早期翻譯出版潘霍華的著作，「著眼點主要在勉勵信徒，促進團契，加強靈命，用禱告和生活為作主的門徒付上代價等方面。〔……〕今天回顧起來，我們會發現，事情遠不那麼簡單。首先是對早期的朋霍費爾，以往重視不夠，他在系統神學、哲學和社會學方面下的工夫，往往被忽略了。〔……〕」。[16] 是以，我們介紹英語神學界方面的成果，也就特別集中對其早期神學研究的專著，希望能引起注意，促進漢語神學界這方面的翻譯和討論。西方神學界對潘霍華研究雖已起步，但也走不了多遠，至於漢語神學界則尚未可說起步二字，看來好像一事無成，但也可以是充滿可能，在西方神學界的研究啟發下，自可在漢語的處境中，讓潘霍華的著作帶領我們闖出一條了解潘霍華思想的道路。

---

16 張賢勇：〈中譯本導言〉，頁 li - lii。

四

在潘霍華眾多的著作中，《獄中書簡》是三本備受大眾歡迎的作品之一，其他兩本分別是《追隨基督》（*Discipleship*）和《團契生活》（*Life Together*）。在學術界當中，《獄中書簡》所引起的討論，其熱烈的情況，跟潘霍華的早期作品《聖徒相通》和《行動與存有》的吸引力相比，實有雲泥之別，這從世俗神學之出現即可見一斑。只是，受到歡迎、重視，生發出一個神學潮流，並不表示就對《獄中書簡》有深入、透徹的了解、認識；反之，這書自 1951 年出版以來（英文撮譯本於 1953 年出版，全譯本於 1971 年出版），就從無定論，當中不少膾炙人口的觀念，仍然不斷引起詮釋、爭議，就如：「成熟及齡的世界」、「非宗教／宗教的解釋」、「基督徒的今世性」等。《獄中書簡》充滿許多耐人尋味的字詞、看法和表達，究竟該如何理解這一現象呢？即何以《獄中書簡》的思想會如此艱澀難明？當中有甚麼因素造成呢？當年最早為華人教會引介潘霍華思想的蘇恩佩有如下的說法：

> 〔……〕我們必須考慮到這些書信與札記的性質與其寫作背景。這些作品寫作的日期是一九四三年春至一九四五年春，前後約兩年，正是潘氏被囚，生命有旦夕之危的一段時間。換句話說，這些作品是不平常的、十分特殊與困難的情況之下產生的，因此在思路上自然比較混雜、奇特，有時甚至會竄入一些陌生、隱蔽的旁徑。一個熱愛生命、熱愛人類和自己國家民族的人，面臨著世界、人類，尤其自己的國家和教會正遭受空前浩劫，空前厄運之際，而自己卻失去了自由，獨處斗室之中，這樣一個局面一定迫使他想到一些最基本的問題，而他思想的途徑與方法，一定是盡量推翻一般俗套的、傳統的答案，以求真正抵達問題的核心。這些作品原來又只是寫給家人及友人的信件，及幾段零星的札記，本身的性質就是片斷的、零碎

的，自不可與那些在神學院圖書館所產生的冷靜、有系統的作品同日而語。事實上這些只是一些片斷思潮的摘錄，根本不應被視為代表潘氏神學思想的結論。[17]

我們在這裡有興趣的是蘇恩佩注意到《獄中書簡》的性質。作為書信與札記，其性質是「片斷的、零碎的」。然而她的態度看來卻是負面的，她說：「自不可與那些在神學院圖書館所產生的冷靜、有系統的作品同日而語。〔……〕只是一些片斷思潮的摘錄」，從而認為「根本不應被視為代表潘氏神學思想的結論」。這很有以「冷靜、有系統的作品」為標準來看待神學的寫作，從而低貶了書信與札記本身的片斷、零碎特質，同時具有獨特的思想意義，這裡涉及寫作形式問題。此外，蘇恩佩亦留心到《獄中書簡》的寫作背景，可惜如張賢勇指出，潘霍華在獄中的心理狀態是一個必要但缺乏的研究領域，[18] 因此，蘇恩佩的看法只是未經仔細研究、缺乏具體資料支持的推測而已。於是，我們就只能就文本本身，無論形式或內容，進行深入的分析、思想。

我們先從《獄中書簡》的名稱說起。《獄中書簡》原來的德文為「抵抗與順服」（*Widerstand und Evgebung*），這就很有意味了。反抗的是誰？順服的又是誰？大概這也很清楚，沒有甚麼爭議。這裡涉及誰是主的問題。從潘霍華參與認信教會、有分於巴門宣言（Barmen Confession），聯繫反對希特勒的勢力等行動來了解，他所認信的只有耶穌基督。抵抗，也就是抵抗一切僭奪耶穌基督位置的東西；順服，也就是單單順服耶穌基督，以祂為主。他在《獄中書簡》說：「上帝必須居於生命的中心。〔……〕基督就是生命的中心

17 蘇恩佩：〈《獄中書簡》緒論〉，載《獄中書簡》，九版，潘霍華著，許碧端譯（香港：基督教文藝，1999），頁 8-9。

18 張賢勇：〈中譯本序言〉，頁 liii-liv。

〔……〕」[19]（1944 年 5 月 29 日），正是表明上帝是主、基督是主的看法。基督作為主，並非只是部分的主，而是一切的主，自然也包括我們對祂的思考、言說、書寫。套以「抵抗與順服」，則抵抗也意指抵抗一切把基督約化成客體或對象的思考、言說、書寫，不能以人的理性、邏各斯（Logos）的門類秩序來安排、整理；而順服，首先就是沉默、傾聽，然後才可言說。潘霍華說：「有關基督的論說，始於沉默。」[20] 這裡觸及一個我們經常忽略的神學議題，即是說，怎樣的書寫才相應於基督為主這一主題？德文版的《獄中書簡》的副題為 *Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*，意即來自獄中的信簡與札記。信簡與札記正好是一種跟傳統的作品（book）相反的寫作形式。當代法國哲學家德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）指出，作品是形而上學銘寫的檔案館，知識的百科全書或者所指的完全在場。[21] 作品就像傳統的形而上學一樣，想要捕捉並如實再現（re-present）實相（reality），這就是德里達所批判的在場形而上學（metaphysics of presence）。他說：「作品的模式，豈不是等於絕對充分的在場（presence）和再現（representation），豈不是等於事物的**真理**（*homoiosis* 或 *adequatio*）和有關事物的思想的真理，所謂真理乃指在神聖被造物中首先浮現且先於有限知識所反思的？」[22] 在邏各斯中心主義（logocentrism）裡，作品此一概念

---

19 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 312；潘霍華：《獄中書簡》，頁 152。中譯本之信簡日期有誤。

20 Dietrich Bonhoeffer, *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper & Row, 1978), 27；中譯：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉，載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯（香港：道風書社，2001），頁 7。

21 譯文引自余碧平：《現代性的意義與局限》（上海：三聯，2000），頁 63。

22 引自 Gregory L. Ulmer, *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985), 152。原出於 Jacquies Derrida, *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (Chicago: University of Chicago Press, 1981), 44。

的本質乃是再現、師法真理、實相；而因為真理、實相乃全然在場，故此再現、師法乃有可能。為了對抗在場的形而上學，德里達以遊戲的方式寫作去轉化傳統哲學中的作品，釋放出其可能含蘊的多重意義，從而表明真理、實相並非當下在場，可以為人完全、無所遺留地捕捉並再現。循此而思，則以「抵抗與順服」為書名，其中的「抵抗」即有多一重意義。即書信與札記並非只是歷史的偶然，作為一種寫作方式，其本身乃是反／非形而上學的，要反／非形而上學，乃在於基督信仰中的耶穌基督並非形而上學所要處理的客體、對象；這是出於順服基督的緣故。也就是說，書信與札記這一寫作形式，乃是順服基督的表現，所要抗拒的，乃是形而上學以作品為代表的寫作形式，以及其背後的意圖。

在眾多研究潘霍華的後期神學寫作之中，霍爾德的〈風格與形而上學的批判：潘霍華與阿多諾的信件乃形式〉（"Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno"）[23] 是極為出色而有洞見的文章，不容忽視。他是第一個深入探究潘霍華的書信寫作形式的神學意義，下面我們將會透過閱讀、解釋、演繹、插入他的文章，包括其較早時期這方面的討論，以圖從潘霍華寫作形式的反／非形而上學風格為進路，解讀其寫作內容上的反／非形而上學的思想。

五

霍爾德在他的博士論文中，引述了研究潘霍華的專家武勒（Hanfried Müller）的文章〈關於迪特利希・潘霍華的吸收與解釋〉（"Concerning the Reception and Interpretation of Dietrich

---

23 載於他與馬茨合編的 *Theology and the Practice of Responsibility*, 239-251。此一文章的見解首先出現於他出版的博士論文 *Theology and the Dialectics of Otherness*, 280-291。

Bonhoeffer"）的一段文字。這篇文章的內容發表於 1961 年。現轉引如下：

> 如果我們不想繼續潘霍華的掙扎，那麼我們就不能跟隨他的思想，或是繼承他的神學而向前發展。要不然我們將滑進潘霍華正統之中，這是絕對僵化的模仿；嘗試重建並系統化，使死人說話，全屬徒然。這樣的處理方式，任何遺產都仍將默然不語。
>
> 我相信追隨潘霍華的恰當方式是承繼他的發展、他的道路、他的意圖和他寫作的傾向：跟隨他，而非以一系統窒息他的生氣與活力。我想，要了解整個潘霍華，就不能把他思想的每一項予以系統化，彷彿都是處於同一水平，因而把當中的每一項都相對化，反之，應該承接他整個思想運動，以引領我們向前。[24]

霍爾德由此而說，潘霍華的更長久貢獻乃在他思想運動的風格，而不僅僅在其所書寫的對象。一切系統化的舉動只會造成僵化、窒息，未能為神學帶來新的生命。[25] 武勒關心的是如何繼承潘霍華的思想精神，他把焦點置於其整個思想的運動，希望能為當代神學所吸收，產生新的動力，因而並未著力於對潘霍華思想運動的分析，更沒有專注於書簡、札記的研究。

根據霍爾德，其中一位首先反省「作為一種思考風格的信簡」意義的，是瑞士的神學家奧特（Heinrich Ott）。他於 1966 年的著作《真實與信仰》（*Wirklichkeit und Glaube*）表明，當潘霍華在獄中所寫的信簡已贏得特別的重要性，則信

---

24 轉引自 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 288。原出於 *World Come of Age*, ed. R. Gregor Smith (London: Collins, 1967), 183。霍爾德後來亦於其文章 "Style and the Critique of Metaphysics" 引用，見頁 248-249。

25 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 288.

簡對解釋其寫作的重要性，是需要予以反省的。[26] 1988 年韋特斯（Jörg Rades）在其未刊手稿催促必須對形式及風格進行研究，指出引介某些文學批評進入潘霍華的研究，看來是無可避免的，因為我們所處理的作者不單以神學專題論文，且以演詞、詩、戲劇，以及不能忘卻的信簡表達其自己。[27] 其實，同年霍爾德出版的博士論文已開始這方面的初步探討，[28] 只是期間二十二年從沒有人以此為重點作出深入的研究，更沒有人以此為線索來全盤思考潘霍華的思想內容。霍爾德從兩方面進入這一領域。

霍爾德提醒我們，一方面要注意的是潘霍華的神學思考的風格，另一方面要留心的是其表達的形式。[29] 就表達形式而言，潘霍華的寫作是相當片斷式的。霍爾德觀察到潘霍華的寫作除了兩本論文外（《聖徒相通》和《行動與存有》），就只寫過《追隨基督》一書（其實，根據貝特格〔Eberhard Bethge, 1909-2000〕的潘霍華傳記，該書也是由許多演詞、講章修改後編輯而成的，文學性質多於一切），其餘的都是信簡、講章、文章、講課筆記、演詞。《創世與墮落》（*Creation and Fall*）是應學生的要求而出版的簡短濃縮講稿，《基督中心》（*Christ the Center*）和《黑格爾研討班》（*Hegel-Seminar*）是學生筆記的整理，《團契生活》（*Life Together*）是為芬根瓦（Finkenwalde）的神學生而寫的簡要短論，《倫理學》（*Ethics*）更是幾份草稿的重整，《獄中書簡》不言而喻只是信件的集合，且是不完整的。[30] 就神學思考的風格而言，霍爾德指出潘霍華的思考風格自身抗拒神學成為原初神學（*prime theologia*）。相反，他的神學是由一組神學定點／軌跡

---

26 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 239.

27 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 239.

28 霍爾德承認其這方面的研究乃特別受奧特的啟發。見其 *Theology and the Dialectics of Otherness*, 305 n.135。

29 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 240.

30 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 241.

（loci）組成的集合，《基督中心》的基督論、《創世與墮落》的創世、《行動與存有》的罪、《聖徒相通》的信仰群體，提供了一個由眾多關注所組成的網絡，而神學，可以說，即在此一網絡中發生。神學既非其中一個軌跡，亦非所有軌跡的總體，而是這些獨特主題之間的互動；每一單子都反映出其他單子，若沒有其他單子個體，每一單子也就無法被了解。[31]

《獄中書簡》由信簡及札記組成，毫無疑問，其片斷性之風格可算是潘霍華所有之寫作中最突出者。然而，潘霍華自己並沒有就寫作的形式作過任何文字上的表明，於是，霍爾德借助法蘭克福學派的阿多諾戰後的文章〈文章作為形式〉（"The Essays as Form"），作為對話夥伴，解釋信簡作為一種形式所特有的性格。當然，信簡跟文章是有分別的，不能混淆含糊過去，但霍爾德認為兩者的相同更勝過差異，特別在於它們都能夠靈活使用語言的和認知的策略，很有技巧地抵抗並批判西方哲學和神學流行建造系統的習性。[32] 西方哲學發展出許多不同的形而上學系統，並為此而感到自豪，但文章卻沒有這種意圖。阿多諾指出「文章的概念並非由第一原則推導出來，亦非要膨脹以成為終極原理」，這並非缺陷，而是文章的榮耀。「在思想的領域中，正正只有文章成功地懷疑方法的絕對權利，因為文章容讓非同一性（nonidentity）的意識浮現，無須直接表達這一意識。」當哲學的系統，特別是觀念論和唯心論（idealism），努力要掌握其對象，轉化之以致使之在理性的系統的能力面前成為透明的，文章的形式則強調以部分對抗整體，其片斷特性在對系統的批判中找到其存在的理由。阿多諾如此總結：簡短的、有時為異見的、而總是不完整的文章，正是「最典型的批判形式」。[33]

面對「通常的反對：文章是片斷的和偶發的」，因而較

---

31 Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness*, 289.

32 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 240.

33 轉引自 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 242。

諸形而上學系統的永恆不變的真理，其價值較低，阿多諾的回應是：這些看似是「弱點正好見證其所表達非同一性」。文章「以片斷的方式來思考，正如實在（reality）也是片斷的，只能在及透過中斷來尋找統一，卻不能把斷裂遮掩過去。〔……〕不連續對於文章是必要的〔……〕」。阿多諾指出：「文章特別是抵抗教義，自從柏拉圖開始，就已根深蒂固地認為變化的和短暫的對哲學是沒有價值的——就是古時代對待無常的不公義，然後又在概念中斥責無常〔……〕因此，文章挑戰這樣的想法：歷史產生的並非一個切合理論的對象。」阿多諾明白「文章生發抗拒」，主要「因為它引生思想的自由」。因此他推論：「文章的內在形成準則是異見，透過背叛思想的正統，對象中的某些面目成為可見，而這正是正統的秘密所在，也是其對象化的目標：使之不可見。」文章顛覆意識形態的核心結構和權力。[34] 由此，我們看出，文章的特性乃在其片斷性和偶發性，正是這一特性使得顛覆形而上學的系統性成為可能。阿多諾對文章的分析，對我們了解潘霍華有何啟發？霍爾德即就此而謂潘霍華的神學乃一反系統的思想（anti-systematic thinking），並以潘霍華的《行動與存有》為文本而作出分析。[35] 對於《獄中書簡》，霍爾德亦提出獨到的看法。[36]

霍爾德指出潘霍華在《獄中書簡》經常思及生命的片斷性。一方面這很有個人的意味與自況，另一方面，這是一個十分嚴肅的神學課題。作為一個嚴肅的神學課題，片斷性可以從兩個層面來了解。其一是損失，例如學術事業的未完成、信簡中斷擱筆、婚約被懸空不決。這是生命的悲哀，因此，霍爾德讀到潘霍華這一句：「若一個人讓某項事件或某種問題來把自己撕裂成碎片，那麼這個人對目前以及將來的考

34 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 242-243.

35 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 244-246.

36 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 246-249.

驗都是不及格的」，[37] 就認為是一種呼喊、哀鳴。但潘霍華還有從另一更深的層次來看待生命的片斷性、破碎性。

> 今日最要緊的是從片斷的生活中去辨別上帝怎樣安排和計劃我們的整個生命，和用的是甚麼材料。因為生命中有些碎片只值得丟到垃圾箱去，甚至不配到好點的地獄去。但有些碎片其重要性可維持整個世紀之久，因為惟有上帝才能夠把它們整理得完全，可見它們應該是碎片的〔……〕倘若我們的生命只是這種碎片最輕微的反映，倘若我們在短時間裡收集些富麗的主調，把這些主調連接起來，成為悅耳和諧的混合樂曲去彈唱〔……〕我們可不必哀憐我們生命之零落破碎，反而可以此慶幸。[38]

生命的片斷性，可以顯明生命並非刻板、平面的。潘霍華指出：「生命並不再是被壓住在某一個範圍裡，而是得保持多面向的和複音音調的。」[39] 潘霍華沒有因生命的片斷性而追求一系統以安頓之，也就是說他沒有只從負面的角度來看片斷性，相反，卻以音樂裡的複音音調來形容生命，並且從這種生命的複音音調進一步提出思想的複音音調：「能夠思想實在是一種釋放，因而可以保持生命的多面向。」[40] 這裡的思想，自然是指多面向的思想，因而也是複音音調的思想；而

---

37 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 200；潘霍華：《獄中書簡》，頁 105。（1944 年 1 月 29、30 日）

38 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 219；潘霍華：《獄中書簡》，頁 115。（1944 年 2 月 23 日）

39 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 311；潘霍華：《獄中書簡》，頁 151。（1944 年 5 月 29 日）這裡的中譯經筆者稍作修改。

40 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 311；潘霍華：《獄中書簡》，頁 151。（1944 年 5 月 29 日）這就教人想起巴赫金（Mikhail M. Bakhtin, 1895-1975）的複調小說理論。對潘霍華複音音調的神學的討論，目前可見的尚有 David Ford, *Self and Salvation: Being Transformed* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), chap. 10。

霍爾德即形容潘霍華的思想風格為複音音調的神學。[41] 只有複音音調的神學，才能騰出空間，容讓上帝的啟示進入，而非為系統所囚禁，只有這種思想才是真正的思想，故此潘霍華說「能夠思想實在是一種釋放」。這種「能夠」，乃是一種自由的能夠，一種回歸真實生命的自由，從而可以按著真實生命的活動、表現來思想，卻非由一先前設定的系統來決定如何思想。就此，複音音調的神學思考，乃是反形而上學系統的思考。

六

《獄中書簡》是反形而上學的，但卻並非想要停留在這一階段，而是透過對形而上學的反動，從而通向非形而上學的思考，而潘霍華提出的複音音調的神學思考，就是這樣的一種思考。形而上學的思考不單強調存有、真理、上帝的在場，且執於一孔之見，以片面為整全，終不能真正認識片面性（partiality）自身，從而陷入假想之中，以偏概全。無疑，形而上學強調的是系統性，認為以其系統可以捕捉、掌握和再現存有、真理、上帝，無有遺漏，結果卻適得其反，它本身正好落於真正的一偏之見之中。這是因為未能認識系統自身的片面性。菲爾（Ernst Feil）即以此為潘霍華所論的宗教的第三種特性，[42] 其餘兩種為形而上學和內向性。其實，在潘霍華眼中，形而上學和內向性正以片面性為其底子。潘霍華說：

---

41 Floyd, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics," 246-249.

42 Ernst Feil, *The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. Martin Rumscheidt (Philadelphia: Fortress, 1985), 172, 174. Walter Lowe 即以此為主題而疏解潘霍華與解構之間的關係，見其 "Bonhoeffer and Deconstruction: Toward a Theology of the Crucified Logos," in *Theology and the Practice of Responsibility*。

> 我們說「以宗教的意義解釋」其意義為何？依照我的看法是：一方面以形而上學的觀點，另一方面以個人主義的觀點去解釋，二者對聖經的信息或現代人都不適切。[43]

> 我們怎能在不涉及宗教，意思是：不在時間的制約下所設定形而上學的、內向性的，以及諸如此類的假定，而談論上帝呢？[44]

> 宗教的行為常常是片面的（partial），而信仰卻是整體的。信仰涉及整個人的生命。耶穌並不呼召人去參加一種新的宗教，而是要人進入新的生命。[45]

執於片面就是宗教的特性，而形而上學與個人主義的內向性就是其於歷史中的具體表現。這種片面性衍生出一種二元層級的形而上學，卻是潘霍華所拒絕的，不認為應以兩個領域的方式來思考，[46] 結果就只會「清理出一塊地方好讓宗教居住，或讓宗教去和世界對抗」。[47] 事實上，這種二元層級的思想乃是抽象的，意思是它強行把實相劃分為非此即彼（either / or）的兩個領域，沒有照顧到實相的具體性，結果造成對立，而互相排斥，或一方企圖同化另一方，而出現片面化。一切形而上學的系統，都是二元層級結構的，因而都是片面的。是以，後現代哲學即致力打破這種形而上學的思維，針對其非此即彼的對立思想，德里達提出增補邏輯，強

---

43 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 285；潘霍華：《獄中書簡》，頁 139。（1944 年 5 月 5 日）這裡的譯文經筆者稍作修改。

44 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 280；潘霍華：《獄中書簡》，頁 136。（1944 年 4 月 30 日）這裡的譯文經筆者稍作修改。

45 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 362；潘霍華：《獄中書簡》，頁 178。（1944 年 7 月 18 日）這裡的譯文經筆者稍作修改。

46 Lowe, "Bonhoeffer and Deconstruction," 212；參潘霍華 1944 年 6 月 27 日的信簡。

47 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 328；潘霍華：《獄中書簡》，頁 158。（1944 年 6 月 8 日）

調亦此亦彼（both / and），一方面沒有否定片面，但另一方面卻肯定片面和片面之間互相補足，甚至互相依待。這方面的見解，跟莊子的思想十分相近。

> 物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？且果無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮。故曰莫若以明。（〈齊物論〉）

莊子這段文字，應如何理解？下面我們引台灣學者趙衛民的解釋，以突出莊子的反／非形而上學的思想，從而幫助我們從這一角度去了解潘霍華。

> 莊子的論破「彼」與「是」的相對待，是由「彼」與「是」透視的限制，「彼」的見正是「是」的不見，「是」的見也正是「彼」的不見。「是」之有見，正因與「彼之不見」相區別，「彼」之見也正因與「是」相依互待，因此從「天」來看，「彼」和「是」既各有見與不見，就泯沒了去由「彼」或是由「此」去成立是非標準，否則「彼亦一是非，此亦一是非」了。從見與不見的相依互待，破除對立的是非標準，也就破除了對立的概念。莊子說這是「道樞」，這是以先破除對立的立場為基礎，再去破除對立概念。對立立場與對立概念之相互依待，以致破除對立立場與對立概念稱為「道樞」，這也就是莊子以對立立場的相依互待，摧毀二元概念邏輯，摧毀邏輯的對偶性。[48]

---

48 趙衛民：《莊子的道》（台北：文史哲，1998），頁 143。

莊子的摧破二元邏輯，跟德里達的手法極為相似，都是訴諸二元之間的不相分離，且彼此依待，互相補充。

只有這種增補邏輯的思想，才能幫助我們明白上帝道成人身的意義。潘霍華在其〈書的綱領〉中這樣寫道：

> 以人的形象出現的上帝，並不像別的東方宗教，藉著動物的形象——那猙獰、混亂、遙遠而可怕的，也不是藉著概念化的形象——絕對的、形而上的、無限的，等等，也不像希臘之神人形象——「人之在其自己」，而是「為他者的人」，因而是那位被釘在十字架上的，那位活出超越者的人。[49]

這就是說，上帝以人的形象出現，就打破傳統對上帝的看法，打破傳統形而上學把上帝跟人對反的觀點，也打破上帝只是人完美形象的投射（這是人的內向性把外在的上帝同一化的舉動）。上帝的道成人身有兩重作用，一方面破除形而上學的二元對立，顯示要了解上帝就必須放棄這一思想方式。另一方面則是破除倫理學的個人主義，顯示人之生命必須走出自己而成為為他的人。然而，若我們扣緊道成人身乃上帝的事，則不能不注意潘霍華所說，祂是「那位被釘在十字架上的」，即上帝不單成人身，且進入人生命的極致——死亡——當中，只有這樣，祂才真是那位超越者。可見上帝之生命乃一無封限的生命，並不能由人這邊來予以規定，人世間任何對上帝的規定都只會是片面的、僵化的，反之，卻必須順應上帝的生命來思考，讓祂的生命來打破我們二元對立的形而上學的思想。

潘霍華更進一步就耶穌基督的十架事件來展示出上帝自身的邏輯：上帝以隱藏的方式與我們同在。這是潘霍華在著名的 1944 年 7 月 16 日的信簡所表達的思想。

---

49 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 381；潘霍華：《獄中書簡》，頁 232。這裡的譯文經筆者稍作修改。

> 與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝（可十五34）。這位使我們生存在這世界上不需以祂為假設的那位上帝，也就是我們得永遠站立在祂面前的上帝。上帝准許我們把祂擠出世界，以至於推上了十字架，在世上上帝是軟弱無能的，而祂與我們同在，並且幫助我們，正是用這方法，唯一的方法。馬太福音八章十七節清清楚楚的告訴我們，基督並非以祂的全能來幫助我們，而是以祂的軟弱與痛苦來幫助我們。[50]

上帝是誰？從形而上學的角度來看，同在與離棄是二元對立的，非此即彼的。然而，潘霍華卻以肯定的語氣指出：「與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝。」上帝正正以其軟弱無能的方式來幫助我們。十字架上讓我們看見的是一個軟弱無能的上帝，這就與形而上學所認定的大能與無限的上帝相反、對立。然而，形而上學的上帝並不能真的幫助我們；形而上學的思考不能幫助我們認識真正的上帝。因為形而上學的思考所認識的上帝乃是片面的，所以這樣的一位上帝並不可能真正的幫助我們。但那位軟弱痛苦被掛在木頭上的，卻幫助我們戳破片面的上帝觀念，並且讓我們認清上帝的本相是不能以形而上學的二元邏輯來捕捉和掌握的。上帝是誰？上帝是那位反／非形而上學的上帝。上帝在十字架上反抗形而上學的思考的片面性，讓非形而上學的思考可以活動，順應上帝自身具體的啟示而思考，從而擺脫二元對立的束縛，得以與上帝同遊而思，一如潘霍華所言：能夠思想實在是一種釋放。

---

50 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360-361；潘霍華：《獄中書簡》，頁 175。

七

本文只是一種閱讀潘霍華《獄中書簡》以及相關寫作的札記，而非一種系統詮釋，故此不存在終結與否的問題，也不存在唯一解讀的專利。正因潘霍華的信簡乃一反／非形而上學的寫作，故本文亦只有以閱讀札記的方式隨之而思，與其他相關的文本並排而讀，盼能引生更為豐富的意義，在眾聲喧鬧的複音音調底下，繼續思考上帝是誰這一沒完沒了的問題。

20

《獄中書簡》中受苦的上帝

一

眾所周知，德國神學家潘霍華的《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）並非系統的神學論述。有學者指出，信函作為一種寫作形式，正好對應潘霍華反系統或反形而上學的思考風格。[1] 在這本潘霍華死後編輯而成的書信文集之中，充滿許多箴言式語句，既發人深省，卻又耐人尋味。這種斷簡形式的書寫令讀者很難準確地了解和掌握潘霍華這些書信的內容，以及當中想要表達的神學思想。

本文無意全面釐清和重建《獄中書簡》的神學，這將是一項十分艱鉅的工作。[2] 在以下的篇幅，我們會集中探討潘霍華所謂「受苦的上帝」所可以含有的意思，並由此揭示這觀念所蘊含的批判意義。事實上，「受苦的上帝」是《獄中書

---

* 本文曾於 1996 年 9 月 21 日在東南亞神學研究院香港分院的冬季聚會中宣讀，並以〈潘霍華《獄中書簡》中受苦的上帝〉為題，刊於《建道學刊》第 7 期（1997 年 1 月），頁 113-123。蒙允採用並稍經修訂。

1 Wayne Whitson Flyod, Jr., "Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno," in *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Wayne Whitson Flyod, Jr. and Charles Marsh (Valley Forge: Trinity Press International, 1994), 239-252.

2 格林（Clifford J. Green）相當妥善地解釋了《獄中書簡》的神學主題和相關概念，參其著作 *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933* (Missoula: Scholar, 1975), chap. VI；*Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, revised edition (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), chap. 6。

簡》的神學核心；[3] 一切相關而富爭議的觀念：「非宗教／宗教的解釋」、「作為假設的上帝」、「作為填補罅隙的上帝」、「成熟及齡的世界」，都可以歸結於此。因此，這樣的討論，將起著以點帶線的作用；在澄清「受苦的上帝」和發掘其批判意義的過程中，亦會同時疏解上述那些難解的觀念。希望透過這一思想的過程，能夠豐富我們對潘霍華後期神學的認識和了解。

二

《獄中書簡》討論神學的信件始自 1944 年 4 月 30 日。這封信簡開宗明義提出了《獄中書簡》的核心問題：「不斷縈繞困惑我的問題是：今天，對我們來說，基督教究竟是甚麼？或者說實在一點，基督究竟是誰？」[4] 這樣的提問固然與潘霍華在《基督中心》（*Christ the Center*）設定的認識基督的進路相一致，[5] 但值得留意的是，潘霍華所說的「今天」，究竟是一個怎樣的世代。潘霍華所關注的遠超過上帝為何不干預二次世界大戰德國納粹屠殺猶太人的神義論問題。在他的思想裡，第二次世界大戰只是具體地表明一個宗教時代的過去，世界正走向一個非宗教的時代，因為相對於過往的戰

---

3 無疑，這把潘霍華後期的神學聚焦於耶穌基督身上，跟其早期表現於《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）和《行動與存有》（*Act and Being*）那種邁向基督的神學思想是否首尾一致，則需待詳細分析考察才能再下定論。

4 Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, enlarged edition, ed. Eberhard Bethge, trans. Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden (New York: Macmillan, 1972), 279. 參許碧端譯：《獄中書簡》，九版（香港：基督教文藝，1999），頁 134，下簡稱許譯；另參高師寧譯：《獄中書簡》（成都：四川人民出版社，1992），頁 126，下簡稱高譯。

5 即只能以「誰」（who）而非「如何」（how）來提問，以及不能離開世界而論基督。參 *Christ the Center*, trans. Edwin H. Robertson (San Francisco: Harper and Row, 1978), 27-37, 43-48。

爭，第二次世界大戰不再引起任何「宗教性的反應」。[6] 因此，潘霍華所關注的是一個時代的問題：在一個非宗教的時代，基督教還有甚麼位置？基督是誰？基督將以甚麼形式臨在今天的世界？

但宗教的時代是甚麼？非宗教的時代又是甚麼？這兩個時代有著甚麼內在的關連，以致後者取代了前者？相對於宗教的時代，非宗教的時代是一種否定的表達，潘霍華對此另有正面的說法：成熟及齡的世界（world come of age, *die Mündigkeit der Welt*）。[7] 在他看來，這兩個世代是此消彼長的，非宗教的時代是經過一段頗長時間的發展，才逐漸取代宗教的時代。只有了解這一此消彼長的歷史進程，才能掌握這兩個時代各別的本質和彼此的差異。潘霍華提出「受苦的上帝」，正是為了對應這時代的轉折。若不扣緊「宗教的時代」和「非宗教的時代」／「成熟及齡的世界」，便不可能確解「受苦的上帝」的意義。

基本上，這種發展乃一次能力轉移的歷程，能力的此消彼長是構成這兩個不同世代此消彼長的本質關鍵：宗教時代的全能上帝，逐漸為世界的自主所取代，從而標誌著世界的成熟及齡。[8] 從歷史的現象看，潘霍華指出十三世紀以後，無論自然科學抑或一般的人類事務即文化（道德、倫理、社會、政治、藝術、神學、哲學），都「朝著人與世界自主的方

---

6 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 279-280. 參許譯，頁 135；高譯，頁 126-127。

7 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 325-329. 參許譯，頁 155-160；高譯，頁 153-158。

8 根據格林的觀察，「成熟及齡」（*Mündigkeit*）跟「自主」（*Autonomùe*）是可以互相轉換的。他注意到 1944 年 7 月 16 日信中的片語「世界及人的成熟及齡」（*die Mündigkeit der Welt und des Menschen*），兩者的意義是相同的。見 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 345 n. 9；*Bonhoeffer*, 250 n. 9。

向」發展。[9] 在潘霍華眼裡，這發展到現代已無可置疑地完成了，[10] 換句話說，世界已經成熟及齡，完全進入非宗教的時代，人與世界已經能夠完全自主了。

「人已經學會了自己處理解決各種重要的問題，而無須求助那位被稱為上帝的『運作假設』(working hypothesis)。」[11] 宗教時代的上帝為甚麼會被取代呢？很明顯，因為祂只是以「運作假設」的身分存在，祂只具有工具性的價值，而這正正是能力轉移的關鍵之一。因此，正如著名研究潘霍華的專家格林（Clifford J. Green）指出：潘霍華的宗教觀念乃運作性的，而非形態性（morphological）或建制性的（institutional）。[12]

這作為「運作假設」的上帝，其作用何在呢？潘霍華另稱之為「填補罅隙的上帝」(God as a stop-gap)，功能是彌補人類知識的不足和解決問題能力的不逮：[13]

> 當人的知識（或許是因為懶於思考）來到盡頭，或是資源竭盡之時，宗教性的人就會談及上帝——事實上，那被召出場的總是 *deus ex machina*，或是為了解決不能解決的難題，或是作為人類失敗時的支柱——就是說，總是在人類軟弱或處於人生邊緣的時候。[14]

---

9 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 325, 359. 參許譯，頁 155、173-174；高譯，頁 153、173-174。

10 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 325. 參許譯，頁 155；高譯，頁 153。

11 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 325. 參許譯，頁 155；高譯，頁 153。

12 Green, *The Sociality of Christ and Humanity*, 312; *Bonhoeffer*, 262.

13 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 311. 參許譯，頁 151；高譯，頁 149。

14 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 281-282. 參許譯，頁 137；高譯，頁 129。高在頁 129 的注 1 解說了拉丁文 *deus ex machina* 的意思：「原指古希臘羅馬戲劇中用機關送出來參與劇情進展的神靈，意為突然出現以扭轉局面的神明。」

這樣一來，宗教時代的上帝觀就必然不能與其人性論相分離，而且兩者的關係是互相對立但又互相依存的。說兩者互相對立，乃因為上帝是全能無限的，人則是軟弱有限的；說兩者互相依存，一方面是因為人的軟弱有限故需依附於一位全能無限的上帝，另一方面上帝之被視為全能無限實在於人自覺其軟弱有限。必須注意的是，這種互相依存的弔詭現象其實只是表面的，因為歸根究柢，上帝之本性是由人之本性來確定的。[15] 雖然軟弱的人表面上需要倚賴大能的上帝，可是，底子裡，上帝的存有性格卻決定於人對自身軟弱有限的否定，即透過否定人的軟弱有限來確立上帝全能無限的本性。由此即帶來兩個明顯的後果：一是視上帝為人力不逮時出來解決問題或改變事態的運作假設，另一是隨著人解決問題的能力日漸增強，這位上帝即逐漸在人類生活中失去立錐之地。[16] 把上帝視作運作性假設是其被成熟及齡的世界摒棄的前設，亦即是從全能上帝的宗教時代轉型至人與世界自立自主的非宗教時代的必要條件。

然而，促成這運作性假設的上帝被取代的充分條件卻是人類理性之抬頭，正如雲格爾（Eberhard Jüngel, 1934-）指出，是人類的理性使世界朝著自主的方向發展，[17] 從而擺脫宗教的時代。潘霍華也明確表達這種情況：世界已經意識自身，已經意識那些支配著其存在的法則。[18] 這理性意識能作自我反思而覺其自我內在之法則乃自我存在之根據，而所謂自主自立正是這個意思。由此，我們可知從宗教時代轉型至

---

15 這就是潘霍華所講人的宗教性、人的律。參 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 327。參許譯，頁 157；高譯，頁 155。

16 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 326. 參許譯，頁 155；高譯，頁 153。

17 Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*, trans. Darrell L. Guder (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 58.

18 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 326. 參許譯，頁 155；高譯，頁 153。

非宗教時代必須具備兩項條件：一為運作假設性的上帝，另一為人理性意識的浮現。

總的來說，非宗教的成熟及齡時代實是人類理性發展的結果。因為自主自立正是理性意識的本質所在。這樣，從宗教時代到非宗教時代乃一次理性意識成長的歷程，是它發揮能力而最終自作主宰的過程。只是，在理性尚未完全發用之前，人因體驗自身之有限而要求倚靠一位無限之上帝；一旦人的理性達至自立自主的階段，意識到自己乃世界存在之內在法則，宗教時代那作為運作性假設的全能上帝即成為冗餘，可有可無：「無論在道德、政治，還是科學上，作為運作假設的上帝已經被排除和廢棄；在宗教和哲學上亦然（費爾巴哈！）。」[19] 這是忠於理性的表現，[20] 結果是完成能力的轉移；原來屬於運作性假設的全能上帝，現在已為人類理性之自主自立的能力所取代。在這種情況下，即使沒有上帝，自然世界依然運轉不息；即使上帝不存在，人文世界仍舊生氣蓬勃。[21]

三

面對時代的轉折、能力的置換，潘霍華的基本立場是正面肯定的。換句話說，他是認同世界的自主自立和對全能上帝的摒棄。當潘霍華提出「受苦的上帝」時，他的目的就是要為這及齡成熟的世界提供神學的根據。或者更準確地說，是以一個基督論的理據來為自立自主的合法性提供證明，並且同時從神學的角度或基督論的角度批判宗教時代的不恰當。

---

19 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360. 參許譯，頁 174；高譯，頁 174。

20 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360. 參許譯，頁 174；高譯，頁 174。

21 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 359-360. 參許譯，頁 173-174；高譯，頁 173-174。

當潘霍華說出其名言：「〔……〕基督並非以祂的全能幫助我們，而是以祂的軟弱與痛苦來幫助我們」、[22]「聖經指引人所見的是上帝之無力與受苦；只有受苦的上帝才能幫助我們」，[23] 這就表明了他從基督論的角度來否定宗教時代的上帝觀。潘霍華認為上帝在基督裡所啟示的，並非一塞孔補缺的上帝，而是生命中心的上帝：[24]「基督就是生命的中心，祂並不是來解決我們解決不了的問題。」[25] 但耶穌基督以祂的受苦來幫助我們是甚麼意思呢？受苦的上帝如何成為生命的中心呢？

相對於宗教時代那位處在世界邊緣的上帝來說，十字架上的基督剛巧相反，祂完全投入世界之中。這受苦的上帝不單否定了全能的上帝，並且否定了人在宗教時代捨離世界的舉動。在宗教的時代，人因自身的軟弱與有限而渴求脫離今世，進入一個墳墓以外的美好世界。[26] 但潘霍華卻指出，基督的受死與復活是以全新的方式把人送回地上生活，[27] 人需要參與上帝在世界上的苦難，[28] 需要「負起生命的一切責任與困難，成功與失敗，一切經驗與無可奈何之事」。[29] 從宗教

---

22 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360-361. 參許譯，頁 175；高譯，頁 176。

23 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361. 參許譯，頁 176；高譯，頁 176。

24 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 312. 參許譯，頁 151-152；高譯，頁 150。

25 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 312. 參許譯，頁 152；高譯，頁 150。

26 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 336. 參許譯，頁 162；高譯，頁 162。

27 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 336. 參許譯，頁 163；高譯，頁 163。

28 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361, 370. 參許譯，頁 176、180；高譯，頁 178、182。

29 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 370. 參許譯，頁 180；高譯，頁 182。

時代那種捨棄世界的舉動轉為在今世生活中積極參與上帝的苦難，潘霍華認為這就是「悔改」，就是「信仰」，就是成為人和成為基督徒的意義。[30]

在這裡，「基督乃生命的中心」無疑是表示上帝並非處在生命的邊緣而是進入世界的核心。可是若基督是生命的中心，那麼，世界的自主自立又有何意義？上述討論只扣緊了宗教時代的全能上帝來確定受苦的上帝乃生命中心的意義，而沒有同時對應及齡成熟的世界。事實上，潘霍華在 1944 年 7 月 16 日的信函中提出作為生命中心的受苦的上帝時，他不單針對「全能的上帝」，亦扣緊「及齡成熟的世界」來展開他的論說。[31] 潘霍華一直關注的是：耶穌基督如何獲取這已經及齡的世界，[32] 成為世界的中心？怎樣的上帝才可以既容許世界自主自立，又不離世界而處於其邊緣上？這似乎是個兩難的局面：若容讓世界自立自主，則上帝必須遠離世界；反過來，若上帝干預世界，則世界必然失去其獨立性。這樣，上帝與世界被置於兩極對立之中。潘霍華對「受苦的上帝」的解釋正好疏解了這一矛盾。

在 7 月 16 日的信函中，潘霍華引用了馬可福音十五章 34 節耶穌的呼喊：「我的上帝！我的上帝！為甚麼離棄我？」但他賦予了耐人尋味的解釋：「與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝。」[33] 在十字架上被離棄的是聖子耶穌基督，祂何以又是離棄我們的上帝？若祂在十字架上受死是投入這個世界的舉動——與我們同在，則何以潘霍華又認為祂是離棄我

---

30 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 331, 370. 參許譯，頁 177、180；高譯，頁 178、182。

31 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360-361. 參許譯，頁 176；高譯，頁 176。

32 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 342. 參許譯，頁 166；高譯，頁 166。

33 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360. 參許譯，頁 175；高譯，頁 175。

們的上帝？這裡所講的「離棄」，很明顯是指上帝離開這個世界，因為潘霍華緊接著說：「上帝允許祂自己被『推出』這個世界，被推上了十字架〔……〕」[34] 換句話說，十字架具有雙重含意：上帝既與世界同在又離開世界，而這正是潘霍華所提出「受苦的上帝」的意義。但這如何可能呢？這種互相矛盾的雙重含意在甚麼意義底下才能夠成立呢？

整個問題的關鍵在於同在與離開是互相定義的。這裡所講的互相定義並非意味著彼此以否定自身的方式來決定對方的意義，否則就是抽離了十字架來了解，而必然得出互相矛盾對立的結果。只有扣緊具體的十字架事件才能明白何以上帝既與世界同在又離開世界。所謂互相定義，是指上帝以同在的方式離開世界，以離開的方式與世界同在。我們既不能離上帝的同在而論其離開，也不能離上帝的離開而論其同在。十字架一方面表達了上帝全然投入世界，以至於死，是與世界同在的高峰；另一方面，正是在這十字架的高峰上，上帝離開了世界。耶穌基督的死亡把上帝的同在與離開揉合一起。祂的受難被釘不單揭示了這雙重含意，並且表明上帝以反面的方式來實現正面的旨意，正反兩面不能須臾相離。

這樣，「上帝允許他自己被『推出』這個世界，被推上了十字架〔……〕」就不一定是負面的。祂表面上與世界完全斷絕關係，但實質上表達了更深切的關係。[35] 對潘霍華來說，上帝撤離世界並不消極，反而包含積極的意義：「上帝在這個世界上是軟弱無力的，而正是以這樣的方式，唯一方式，與我們同在，幫助我們。」[36] 十字架上的基督、受苦的上帝以軟弱無力的方式跟我們同在、幫助我們。這包括了兩層

---

34 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360. 參許譯，頁 175；高譯，頁 175-176。

35 Jüngel, *God as the Mystery of the World*, 61.

36 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 360. 參許譯，頁 175；高譯，頁 176。

意思，都跟及齡成熟世界的自立自主相關。

首先，上帝死在十字架上，是祂收攝能力、讓開一步的舉動，好使世界有自生自長的空間從而有別於上帝。世界不是上帝本體的延伸，兩者之間具有存有論上的差別，而這差別則於十字架的事件上顯明了。上帝上十字架是祂容讓世界有別於祂、可以自生自長的「極致」表現，由此顯明那使世界成為世界之所以可能的存有論條件或前設——上帝能力之退讓。[37] 這並非合法化了世界對上帝的殺害。從上帝的角度來看，祂的能力的退讓是徹底完全的：即使面對被殺害，也不會以全能來否定世界的自立自主，並且祂容讓自己被殺害正正是批判世界殺害祂的舉動。

這樣，潘霍華就從基督論的角度為及齡成熟的世界提供了神學基礎。沒有上帝能力之退讓，世界不可能出現，就是說，離開了上帝，世界根本不可能成為世界或自立自主。由此，潘霍華確實解釋了受苦的基督是世界的中心，以及「上帝以其軟弱在世界中贏取了能力和空間」。[38] 因此，在批評巴特（Karl Barth, 1886-1968）對及齡世界的回應為失當時，潘霍華表示那種視世界依靠自身而立、按著自己的設計而運作的觀點是錯誤的。[39] 這是因為巴特把世界完全跟上帝割離，把兩者對立而互相否定。但潘霍華並不接納這種辯證神學的上帝觀和世界觀。一方面，他堅持世界的自主具有正面價值；另一方面，他又強調此種自主的可能性實依於上帝，因為上帝在十字架上的舉動，同時確立了世界的自主，以及上帝是世界的中心。

---

37 如此了解上帝與世界之關係，跟當代新儒家牟宗三對道家有關道與萬物之間的存有關係的解釋甚為相似。牟宗三對道家的解釋可參其《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983），第五講。

38 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361. 參許譯，頁 176；高譯，頁 176；兩譯文均有誤，這裡的譯文經筆者稍作修改。

39 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 286. 參許譯，頁 140；高譯，頁 169，高譯有誤。

再者，基督的受苦、被釘、退讓，既呼召人完全參與世界，亦同時展示人參與世界應有的方式，從而使人成為人；因為被釘、退讓是上帝讓出空間使人積極在世上生活，亦具體展示了人在世生活的恰當方式。潘霍華指出：「上帝以人的樣式出現，〔……〕但這人的樣式並非『人之在其自己』(man in himself)，而是『為他者的人』(man for others)，就是那位被釘死的〔……〕。」[40] 積極參與在世的生活就是參與上帝在世的苦難，也就是活出基督那種為他者而活的生命。如此，上文述及「悔改」、「信仰」、「成為人」和「成為基督徒」，在這裡就有了更深的含意，全都在於毫無保留地在今世的生活中積極參與上帝的苦難。

這樣，「受苦的上帝」即對及齡成熟世界的能力運用有一批判性的指導。在自主自立的世界裡，潘霍華認為需要注意的並非由軟弱而來的罪，而是由力量而來的罪。[41] 但甚麼是由力量而來的罪呢？潘霍華舉了三個例子：天才的狂妄驕傲、農人對生命秩序的破壞，和中產階級對承擔自由的責任的畏懼。[42] 這三個例子都有一共同特點，就是只顧自己而任意妄為或退縮逃避，對自我以外的他者缺乏尊重、承擔，這跟耶穌基督在十字架上所展示的為他者而活的生命截然相反。[43] 進一步而言，這種形態的生活會導致濫用能力，為求達至一己目的或理想，不惜主宰或犧牲他人，而這正是當代世界以工具理性為主導的嚴重後果。針對這點，潘霍華呼籲

---

40 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 381-382. 參許譯，頁 232；高譯，頁 191；兩譯文均缺譯原文某些字句，這裡的譯文經筆者增補。

41 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 345. 參許譯，頁 170；高譯，頁 170。

42 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 345. 參許譯，頁 170；高譯，頁 170。

43 潘霍華對「他者」的重視可追溯至其早期神學。參 Wayne Whitson Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham: University Press of America, 1988)。

及齡世界中的人必須在剛強有力之層面上面對上帝，[44] 挑戰他們參與上帝在世上的苦難，[45] 承擔世界的罪孽。

四

最後，為深化上述的討論，我們有必要進一步指出宗教的時代和非宗教的時代均持有相同的能力觀，而這正是潘霍華「受苦的上帝」的批判對象。

宗教時代所了解或要求的上帝是與軟弱世界對反的全能者。此上帝是上帝之在其自己（God in himself），抽離而不參與分擔世界的軟弱有限，祂的全能乃抽象的全能，即在全能中並不包含無能，全能的上帝自身不會以軟弱的姿態出現。當非宗教時代出現，人及世界逐漸不再依賴這樣的一位上帝，人因理性的發用而出現一次能力轉移的歷程。可是，正如當代德國神學家莫特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）說過，宇宙式的形而上學的終結並不就是形而上學本身的終結，因為形而上學可以以人的主體性的形而上學（metaphysics of subjectivity）[46] 出現。宇宙式的形而上學是指那種透過否定有限世界而建立全能上帝的形而上學，當這種形而上學被摒棄時，其非此即彼式的思考法則仍然可以主宰理性世界，建立一套以人為中心、強調無限能力的形而上學；於此上帝的全能自我被轉換為人的全能自我。如此一來，人就會同時分享了全能上帝的本質和特性，不會自限其能力或分擔他者的軟弱不幸，人就變成人之在其自己，成為原子式的個體。在不

---

44 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 346. 參許譯，頁 171；高譯，頁 170。

45 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361. 參許譯，頁 177；高譯，頁 178。

46 Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 1967), 170.

尊重他者的情況下，人會運用能力主宰或壓迫他者乃是必然的後果。

由此可見，宗教時代與非宗教時代（或成熟及齡的世界）都有同樣的特色：自我關聯而非他者關聯的能力觀。潘霍華提出受苦的基督正是要針對這種看法。上帝並不因其全能而遠離世界，獨善其身；反之，真正的全能是進入有限及軟弱之中，道成人身且死在十字架上。而且，在自限其能力時上帝讓出空間使他者能自生自長。這無疑批判了當代世界以工具理性為主導的意識形態和作為。

潘霍華並非完全否定成熟及齡的世界。但在摒棄虛假的上帝觀念，敞開認識聖經及上帝的通道，[47] 令人比前更接近上帝之餘，[48] 他對「受苦的上帝」、「十架的基督」的詮釋，卻批判了及齡世界那種由力量而來的罪。這一點正是潘霍華的神學仍然具有深刻現代意義的原因。

---

47 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 361. 參許譯，頁 176；高譯，頁 176。

48 Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, 362. 參許譯，頁 178；高譯，頁 180。

參考書目

英文著作

潘霍華著作

Bonhoeffer, Dietrich. *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. Translated by H. Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress, 1996.

_____. *Christ the Center*. Translated by Edwin H. Robertson. San Francisco: Harper & Row, 1978.

_____. *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3*. Translated by Douglas Stephen Bax. Minneapolis: Fortress, 1997.

_____. *Discipleship*. Translated by Barbara Green and Reinhard Krauss. Minneapolis: Fortress, 2001.

_____. *Ethics*. Translated by Neville Horton Smith. Edited by Eberhard Bethge. New York: Macmillan, 1955.

_____. *Ethics*. Translated by Neville Horton Smith. Edited by Eberhard Bethge. New York: Macmillan, 1965.

_____. *Ethics*. Translated by Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress, 2005.

_____. *Letters and Papers from Prison*. Enlarged edition. Edited by Eberhard Bethge. Translated by Reginald H. Fuller, Frank Clark, and John Bowden. New York: Macmillan, 1972.

_____. *Life Together. Prayerbook of the Bible*. Translated by Daniel W. Bloesch and James H. Burtness. Minneapolis: Fortress, 1996.

_____. *Meditating on the Word*. Edited and translated by David M. Grade. Boston: Cowley, 1986.

_____. *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936.* Edited by Edwin H. Robertson. Translated by Edwin H. Robertson and John Bowden. London: Collins, 1965.

_____. *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church.* Translated by Reinhard Krauss and Nancy Lukens. Minneapolis: Fortress, 1998.

關於潘霍華的研究

書籍

Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary.* Translated by Eric Mosbacher, Peter and Betty Ross, Frank Clarke, and William Glen-Doepel. Edited by Edwin Robertson. London: Collins, 1970.

_____. *Bonhoeffer: Exile and Martyr.* New York: Seaburg, 1975.

_____. *Dietrich Bonhoeffer: A Biography.* Revised version. Translated by Eric Mosbacher, Peter and Betty Ross, Frank Clarke, and William Glen-Doepel. Minneapolis: Fortress, 2000.

Burtness, James. *Shaping the Future: The Ethics of Dietrich Bonhoeffer.* Philadelphia: Fortress, 1985.

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

Floyd, Wayne Whitson, Jr. *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno.* Lanham: University Press of America, 1988.

Floyd, Wayne Whitson, Jr. and Charles Marsh, ed. *Theology and Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer* (Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

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

_____. *The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology, 1927-1933*. Missoula: Scholars Press for the American Academy of Religion, 1975.

Gruchy, John W. de, ed. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

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

Matthews, John W. *Anxious Souls Will Ask: The Christ-Centered Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.

Nickson, Ann L. *Bonhoeffer on Freedom: Courageously Grasping Reality*. Aldershot: Ashgate, 2002.

Phillips, John A. *Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*. New York: Harper & Row, 1967.

Plant, Stephen. *Bonhoeffer*. London/New York: Continuum, 2004.

Smith R. Gregor, ed. *World Come of Age*. London: Collins, 1967

Wüstenberg, Ralf K. *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Translated by Doug Stott. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

文章

Bongmba, Elias. "The Priority of the Other: Ethics in Africa——Perspectives from Bonhoeffer and Levinas." In *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Edited by John W. de Gruchy. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Floyd, Wayne Whitson, Jr. "Style and the Critique of Metaphysics: The Letter as Form in Bonhoeffer and Adorno." In *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Edited by Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh. Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

_____. Editor's Introduction to the English Edition. In *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. By Dietrich Bonhoeffer. Translated by H. Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress, 1996.

Green, Clifford J. "A Theology of Sociality: Bonhoeffer's *Sanctorum Communio*." In *The Context of Contemporary Theology: Essays in Honor of Paul Lehmann*. Edited by Alexander J. McKelway and E. David Willis. Atlanta: John Knox, 1974.

_____. "Human Sociality and Christian Community." In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Edited by John W. de Gruchy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

_____. Editor's Introduction to the English Edition. In *Ethics*. By Dietrich Bonhoeffer. Translated by Reinhard Krauss, Charles C. West, and Douglas W. Stott. Minneapolis: Fortress, 2005.

Gruchy, John W. de. "Introduction: The Development of Bonhoeffer's Theology." In *Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ*. Edited by John W. de Gruchy. London: Collins, 1988.

Kelly, Geffrey B. Editor's Introduction to the English Edition. In *Life Together. Prayerbook of the Bible*. By Dietrich Bonhoeffer. Translated by Daniel W. Bloesch and James H. Burtness. Minneapolis: Fortress, 1996.

Marsh, Charles. "Dietrich Bonhoeffer." In *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*. Second edition. Edited by David Ford. Oxford: Blackwell, 1997.

Pfeifer, Hans. "The Forms of Justification: On the Question of the Structure in Dietrich Bonhoeffer's Theology." In *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*. Edited by A. J. Klassen. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

_____. "Ethics for the Renewal of Life: A Reconstruction of Its Concept." In *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Edited by John W. de Gruchy. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.

Rasmussen, Larry L. "The Ethics of Responsible Action." In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Edited by John W. de Gruchy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Reuter, Hans-Richard. Editor's Afterword to the German Edition. In *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*. By Dietrich Bonhoeffer. Translated by H. Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress, 1996.

Scharlemann, Robert. "Authenticity and Encounter: Bonhoeffer's Appropriation of Ontology." In *Theology and Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*. Edited by Wayne Whitson Floyd, Jr. and Charles Marsh. Valley Forge: Trinity Press International, 1994.

Scott, Peter. "Beyond Stewardship? Dietrich Bonhoeffer on Nature." *Journal of Beliefs and Values* 18/2 (1997): 193-202.

_____. "Nature in a 'World Come of Age'." *New Blackfairs* 78/919 (1997): 356-368.

_____. "Christ, Nature, Sociality: Dietrich Bonhoeffer for an Ecological Age." *Scottish Journal of Theology* 53/4 (2000): 413-430.

Sorum, Jonathan D. "Cheap Grace, Costly Grace, and Just Plain Grace: Bonhoeffer's Defense of Justification by Faith Alone." *Lutheran Forum* 27/3 (1993): 20-23.

_____. "The Eschatological Boundary in Dietrich Bonhoeffer's *Nachfolge*." Ph.D. dissertation, Luther Northwestern Theological Seminary, 1994.

Willmer, Haddon. "Costly Discipleship." In *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Edited by John W. de Gruchy. Cambridge : Cambridge University Press, 1999.

其他作品

書籍

Barth, Karl. *Church Dogmatics* IV/2. Edited by Geoffrey William Bromiley and Thomas Forsyth Torrance. Edinburgh: T & T Clark, 1956-1962.

Buber, Martin. *I and Thou*. Translated by Walter Kaufmann. Edinburgh: T & T Clark, 1970.

Derrida, Jacques. *Dissemination*. Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

Ford, David. *Self and Salvation: Being Transformed*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1973.

Gunton, Colin E. *The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Havel, Vaclav. *Open Letters: Selected Prose, 1965-1990*. London: Vintage Books, 1991.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. London: SCM, 1962.

Jones, Gareth, ed. *The Blackwell Companion to Modern Theology*. Oxford: Blackwell, 2004.

Jüngel, Eberhard. *God as the Mystery of the World: On the Foundation of the Theology of the Crucified One in the Dispute between Theism and Atheism*. Translated by Darrell L. Guder. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Lyotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massouri. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Moltmann, Jürgen. *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. Translated by James W.

Leitch. London: SCM, 1967.

Rasmussen, Larry L. *Earth Community, Earth Ethics*. Maryknoll: Orbis, 1996.

Richardson,W. J. *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. 3rd edition. Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Theunissen, Michael. *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*. Translated by Christopher Macann. Cambridge, Mass. & London: MIT, 1984.

Ulmer, Gregory L. *Applied Grammatology: Post(e)-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1985.

文章

Derrida, Jacques. "White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy." In *Margins of Philosophy*. By Jacques Derrida. Translated by Alan Bass. Brighton: Harvester, 1982.

中文著作

潘霍華著作

朋霍費爾：《獄中書簡》。高師寧譯。成都：四川人民出版社，1992。

_____：《倫理學》。胡其鼎譯。香港：漢語基督教文化研究所，2000。

_____：《第一亞當與第二亞當》。王彤、朱雁冰譯。香港：道風書社，2001。

_____：〈創世與墮落〉。載朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》。王彤、朱雁冰譯。香港：道風書社，2001。

_____：〈誰是今在與昔在的耶穌基督？〉。載《第一亞當與第二亞當》。朋霍費爾著，王彤、朱雁冰譯。香港：道風書社，2001。

潘霍華：《團契生活》。新譯修訂本。鄧肇明譯。香港：基督教文藝，1999。

_____：《獄中書簡》。九版。許碧端譯。香港：基督教文藝，1999。

_____：《追隨基督》。七版。鄧肇明、古樂人譯。香港：道聲，2000。

關於潘霍華的研究

周學信：〈祈禱與公義行動〉。載《踏不死的麥種：潘霍華在納粹鐵蹄下的神學省思》。周學信著。台北：中華福音神學院，2006。

馬什：〈朋霍費爾〉。載《現代神學家：二十世紀基督教神學導論》。福特編。董江陽、陳佐人譯。香港：道風書社，2005。

曹偉彤：〈中譯本導言〉。載《倫理學》。朋霍費爾著。胡其鼎譯。香港：漢語基督教文化研究所，2000。

蘇恩佩：〈《獄中書簡》緒論〉。載《獄中書簡》。潘霍華著。九版。許碧端譯。香港：基督教文藝，1999。

其他作品

書籍

文德爾班：《哲學史教程》上冊。羅達仁譯。北京：商務印書館，1987。

布伯：《我與你》。陳維綱譯。台北：桂冠，1991。

甘紹平：《傳統理性哲學的終結》。台北：唐山出版社，1996。

牟宗三：《中國哲學十九講》。台北：台灣學生書局，1983。

利奧塔爾：《後現代狀況：關於知識的報告》。島子譯。長沙：湖南美術出版社，1996。

_____：《後現代狀態——關於知識的報告》。車槿山譯。北京：三聯，1997。

佘碧平：《現代性的意義與局限》。上海：三聯，2000。

孫周興：《說不可說之神秘：海德格爾後期思想研究》。上海：三聯，1994。

海德格爾：《存在與時間》。修訂譯本。陳嘉映譯。北京：三聯，1999。

張世英：《論黑格爾的精神哲學》。上海：人民出版社，1986。

張汝倫：《現代西方哲學十五講》。北京：北京大學出版社，2003。

陳榮華：《海德格哲學：思考與存有》。台北：輔仁大學出版社，1992。

策勒爾：《古希臘哲學史綱》。翁紹軍譯。濟南：山東人民出版社，1992。

黃裕生：《時間與永恆》。北京：中國社會科學文獻出版社，1997。

黑格爾：《邏輯學》下冊。楊一之譯。北京：商務印書館，1976。

_____：《小邏輯》。賀麟譯。北京：商務印書館，1980。

趙衛民：《莊子的道》。台北：文史哲，1998。

劉北成編著：《福柯思想肖像》。北京：北京師範大學出版社，1995。

文章

江怡：〈不停地追問『存在』的意義：海德格爾〉。載《走向新世紀的西方哲學》。江怡主編。北京：中國社會科學出版社，1998。

李歐塔：〈後現代狀況〉。羅青譯。載《甚麼是後現代主義》。羅青譯著。台北：五四書店，1989。

孫周興：〈前期海德格爾的此在生存本體論〉。載《現代西方本體論哲學研究》。戴文麟主編。杭州：浙江人民出版社，1993。

海德格爾：〈給理查森的信〉。王煒譯，熊偉校。載《海德格爾選集》（下）。孫周興選編。上海：三聯，1996。

陳榮華：〈導讀〉。載《路標》。海德格著。孫周興譯。台北：時報，1998。

中英人名對照表

譯名	原名
二畫	
卜仁爾	Emil Brunner
四畫	
巴特	Karl Barth
文德爾班	Wilhelm Windelband
五畫	
加利	Geffrey B. Kelly
史葛特	Peter Scott
史漢拿	Albrecht Schönherr
尼采	Friedrich Wilhelm Nietzsche
布伯	Martin Buber
布特曼	Rudolf Bultmann
六畫	
列維納斯	Emmanuel Levinas
七畫	
李曼	Paul Lehmann
李奧塔	Jean-Francois Lyotard
狄爾泰	Wilhelm Dilthey
貝特格	Ebehard Bethge
八畫	
拉斯穆森	Larry L. Rasmussen

菲利士	John Phillips
菲爾	Ernst Feil
費希特	Johann Gottlieb Fichte
費非爾	Hans Pfeifer
費爾巴哈	Ludwig Andreas Feuerbach
雲格爾	Eberhard Jüngel
黑格爾	Georg Wilhelm Friedrich Hegel

十三畫

奧特	Heinrich Ott
溫德	Renate Wind
蒂利希／田立克	Paul Tillich
葛士	John Godsey
隗沙巴哈	Eberhard Grisebach
福柯	Michel Foucault

十五畫或以上

德里達	Jacques Derrida
德謨克利特	Democritus
潘寧博／潘能博／潘能伯格	Wolfhart Pannenberg
潘霍華	Dietrich Bonhoeffer
歷臣	Ann L. Nickson
穆勒	Gerhard Ludwig Müller
霍布斯	Thomas Hobbes
霍爾德	Wayne Whitson Floyd, Jr.
謝林	Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling
謝勒	Max Scheler
蘇兒／左勒	Dorothee Sölle
蘇林	Jonathan D. Sorum

後記

因為這份書稿有篇自序，所以想到寫篇後記。自序是排在所有文章前頭的，有點開宗明義的作用，但事實上，這本書的自序並非如此。編輯了所有文章之後，我開始寫導論（現易名為〈界限・倫理・教會－群體〉），寫了大半，轉過來寫自序。我在備課、教學、行政、宣講、撰寫其他學術文章等事情之中，交替地寫這篇導論和自序。結果，首先完成的是自序。即使如此，自序畢竟是十年後寫的，因為書稿裡收的文章，都寫於過去這十年。唯一一篇後於自序的，乃是導論，以及如今這篇後記。可是，導論又是否屬於書稿的一部分呢？一方面它充當整份書稿的嚮導角色，但另一方面又正因如此，它並非書稿內的文章，正如導遊引領我們要看的並非他／她自己。所以，以為看過了導論就不必翻到書稿中的文章細閱，恐怕不免未窺全豹。當然，我們還是可以追問，難道讀過全書，就能一窺全豹了嗎？我當如何回答這樣的問題呢？或者可以這樣說，全豹不過是指示牌、方向圖，我的文章並非潘霍華神學思想的鏡映，只是個人閱讀、細想後以文字留下的痕跡。〈界限・倫理・教會－群體〉這篇導論，以及書稿的文章，都是如此。

回說自序。這本書的自序是甚麼？為甚麼要寫如此這樣的一篇自序？寫到這裡，我想到四個字：花憶前身。是的，這份書稿的文章都有其前面的來路。這「前面的來路」是雙重含意的，一方面指的是之前。這些文章之前的道路，是如何一直走到今天的呢？另一方面指的是今後。這些文章今後的道路，又將如何一直走到將來？因為將來是敞開的、未決定的，所以不好多談，但之前的來路既已走過，則又何妨稍作追溯記述？筆者並不諱言二十世紀八十年代對自己有一種

方向上的決定性。近日因為讀到大陸專門研究知識分子的學者許紀霖的文章，所以觸發自己再思我們這一代神學人的成長。許紀霖下面的一段話，引起我極深的感觸，篇幅雖長，也只好全引出來。

> 也許，會有人批評我說：過去的許紀霖是一個面向公眾的知識分子，如今已經變成「學院派」了！從某種意義上說，我承認我有一些變化，就是開始注重厚實，注重專業的理性。在80年代我們承擔著啟蒙的使命，是面向公眾，背對學院發言。但到了90年代，出版了那麼多的翻譯書，熱愛思想的知識大眾讀的書，未必比自命為啟蒙者的學者少多少，你從網絡的討論中就可以看出來。那麼，所謂的啟蒙者憑甚麼再來擔當思想導師的使命？憑道德良知？大眾的良知未必就比你差，甚至在某些場合比你表現的還好。憑得天獨厚的知識？如今在一個知識高度分化的時代，不說不再存在一種所謂普遍化的「元話語」，即使有，也解決不了複雜的具體問題。因此，過去那種自認掌握了全能知識金鑰匙的啟蒙者，到21世紀已經日益顯現出其虛妄性。要繼續扮演知識分子的角色，首先必須是一位一流的專業學者，在專業領域有所建樹。用法國著名思想家布迪厄的觀點，知識分子必須從專業（知識）進入公共（空間），而不是像過去那樣從公共（普遍的「元話語」）進入公共（空間）。在我看來，要在專業領域成為一流學者，必須要有點刺猬的氣質，在本專業之內擁有刺猬的建樹。如果還有餘力的話，在非專業領域充當一個狐狸。這樣說吧，刺猬為體，狐狸為用，在刺猬與狐狸之間保持適當的張力；以專業的刺猬之道，在公共空間發揮狐狸的功用。

這裡的引文是出自許紀霖的《回歸公共空間》（南京：江蘇人民出版社，2006）的後記。對，又是後記。這裡所

引的後記文字，很可以套用來描述香港華人教會的神學人自上世紀八十年代到今天的景況。沒錯，八十年代是興發我個人立志獻身從事神學研究和教學的時代。於是我念中國哲學和西方哲學，特別是德國哲學，然後念神學，從 1984 年直到 1994 年，前後十年。九十年代是新一代神學人學成歸來的時代，我滿以為局面將不再一樣，我們將脫離前輩於八十年代致力啟蒙的日子，邁進另一個踏實研究的時代，如許紀霖所說的，「就是開始注重厚實，注重專業的理性」。可是一路走來，竟然是舉步維艱、步履踉蹌，研究成果寥寥可數。我們都逐漸被教會的需要與學院的行政所吸納殆盡，再無充足的精神與體力於中年成熟的日子從事厚實與專業的研究。相反，我們仍然脫離不了上世紀八十年代的啟蒙風氣，過早地進入公共空間，那怕是教會的公共空間或是社會的公共空間，結果在缺乏厚實與專業的情況下，疲態畢露、處處挨打。香港華人教會的將來如何？香港社會的將來如何？恐怕不是隨便「吹水」（胡侃）奮興，拋幾個叫人情緒高漲的新名詞就可以奏效的，這只會深化本已浮誇的教會與社會風氣，對後現代的胡亂貶斥或隨便擁抱就是一例。在這裡我只想重提明末清初大儒王船山的一句話：「害莫大於浮淺。」

人生還有幾個十年？我們這一輩還可以多走幾個十年？這以後的十年、二十年該當怎樣走下去？這是我近日經常縈繞於心的問題。自序已經寫了，後記又如何？這個後記可以怎樣繼續寫下去？如果之前一路走下來的，乃是潘霍華弟兄那種擔當精神的實踐，那麼，義無反顧，在已經留下痕跡的道路繼續向前，向那尚未踏上的荒原進發，繼續留下厚實和專業的痕跡，好指引人深思信仰、實踐信仰，於浮淺的世代中作個有擔當的基督信徒，豈非應有之唯一選擇？

後記，原是與自序相互呼應的，所以它也是最後才寫的。自序與後記，都是寫我心情。畢竟，兩者是有分別的。前者多集中於研讀潘霍華神學思想一事之上，不拉雜而談；

後者卻以前者為基礎拉開而論，指陳我輩神學人叫人擔憂的景況。可是，雖然說兩者是有分別，但又不礙最終都回到同一主題之上。正如在自序中筆者曾經表示，一切拉扯牽纏，都不過想要表達：非得十年研讀，方才成就一份書稿。同樣，我輩論學、參與公共空間的切磋，又豈非應當厚積薄發、十年一劍嗎？

最後，本來很想早早就表明的，卻想不到要在後記的末尾才能說明白。筆者從來沒想過要寫書介紹潘霍華的倫理神學思想，正如潘霍華自己也沒有撰寫過任何全面講述神學或教義的書籍。筆者也沒想過要在潘霍華出生一百週年出版文集記念他，因為過去十年，我已不斷撰寫討論他的文章，所以無須煞有介事地特別出版文集記念他。如今我卻輯集文章，特別介紹潘霍華的倫理神學，是因為這書是「教會倫理系列」的其中一冊，碰巧被安排於今年出版。當然，既已安排出版，就當盡心把文章編輯分類妥當，盡可能全面地展現潘霍華的面貌精神，雖然這仍不免是管中窺豹、一孔之見。筆者埋首閱讀與研究潘霍華，這些年來，早已不是純粹出於學術興趣，恐怕念茲在茲的，乃是其生命的學問。生命的學問乃是日常性的，因此，記念潘霍華弟兄，就不該是週年的，而應是日常的。研究與閱讀其寫作，亦當如是。

是為後記。

鄧紹光

2006 年 9 月 16 日