Globethics Repository



論潘霍華《聖徒相通》——個體與社群並建的神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Tang, Siu Kwong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-07 15:10:51
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167186

論潘霍華《聖徒相通》

—— 個體與社群並建的神學

鄧紹光(香港信義宗神學院神學與文化副教授)

一、潘霍華神學的現代與後現代意義 今天，潘霍華(D. Bonhoeffer, 1906-1945)這位德國神學家的神學著作、思想，究有何意義？還有用否？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》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的，跟其早期的神學思考截然無關。剛相反，早期偏重純理論性的思想提供了框架視界來處理《獄中書簡》中的切實提問；同時，對比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，潘霍華的神學即有一前後一貫的性格，而非如某些學者般認為首尾不一，經歷

1. P. Bonhoeffer，*Letters and Papers form Prison*《獄中書簡》，E. Bethge編，R.H. Fuller，F. Clark，J. Bowden譯，New York，1972，頁279。中譯參許碧端譯，《獄中書簡》，香港，1969，頁101；高師寧譯，《獄中書簡》，成都，1992，頁126。

突變。[2]早年的格林(C. Green)和近日的馬茨(C. 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」究是一個怎樣的時代？

細心爬梳撿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；若要糾正錯誤的人觀，則正面地安立其於一確當的上帝觀是無可推諉的。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]

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。奠定西方現代主體哲學基礎的笛卡

---

2. 如J.A. Phillips，*Christ for Us in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*《潘霍華神學中的為我們的基督》，New York，1967。
3. 分別參C. Green，*The Sociality of Christ and Humanity: Dietrich Bonhoeffer's Early Theology，1927-1933*《基督與人的社群性：潘霍華的早期神學，1927-1933》，Missoula，MO，1972；C. Marsh，*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*《重申潘霍華：他的神學的允諾》，New York，1994。事實上，德國許多神學家做神學都不是零碎拼湊的，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，從而使得各項教義既各安其位，又互相連結緊密，構成一有機整體的「系統」。例子如巴特(K. Barth)的神人二元辯證，布特曼(R. Bultmann)的非神話化與存在地解釋，莫特曼(J. Bultmann)的辯證末世取向。
4. C. Marsh，Dietrich Bonhoeffer〈潘霍華〉，載*Modern Theologians*，D. Ford編，牛津，1997，第二版，頁42。

爾(R. 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」的確定始為基礎方可被證明。雖然，當代法國哲學家福柯(M. Foucault)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發地位，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，本身也難逃陷於「自我中心」的困境。霍爾德(W.W. 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，到頭來只是讓主體被囚禁在其自身之內，未能進至接觸眞正的他者。[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(J.-F. Lyotard)所講的宏大敍事(grand narrative)的角色，統一多樣化的具體特殊性。[9]精神、理

---

5. M. Foucault，*The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*《事物的秩序：人文科學的考古學》，譯者佚名，New York，1973，頁318。中譯引自劉北成編著，《福柯思想肖像》，北京，1995，頁131。
6. Foucault，《事物的秩序》，上引書，頁312。
7. 同上，頁308。
8. W.W. Floyd, Jr.，編者注釋，載*D. Bonhoeffer，Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*《行動與存有：系統神學中的超越哲學與存有論》，H.M. Rumscheidt譯，Minneapolis，1996，頁39，編者注14。
9. 參J.-F. Loytard，*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*《後現代狀況：關於知識的報告》，G. Bennington及B. Massouri譯，Minneapolis，1984；島子譯，《後現代狀況：關於知識的報告》，湖南，1996；羅青譯，〈後現代狀況〉，

性、上帝、主體、實體等，都是這種宏大敍事的名目，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，在否定宏大敍事的壓迫之餘，各個體就各自為政，出現多元敍事的局面，結果走上了另類的原子式個體的現象。

英國神學家根頓(C. Gunton)就此提出一深刻的分析：現代與後現代由於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於特殊多元，並以後者取代前者，結果做成多元個體散沙一盤的現象；吊詭的是，消費文化的無孔不入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(V. Havel)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此有異。兩者都不能建立起個體的眞正個體性，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，個體雖同一化於純一體之中，仍然是孤絕的，與其他個體互相隔絕。

在這樣的一種文化境況府下，潘霍華的神學思想並未過去。「今天」還沒有走出潘霍華所關注的世代，我們仍然活在吊詭的局面底下，既為原子個體，又為大衆人

載羅青譯著，《甚麼是後現代主義》，台北，1989。

10. C. Gunton，*The One, the Three and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity*《一、三以及多：上帝、創造與現代性的文化》，Cambridge，1993，特別是第二章。

11. V. Harvel，*Open Letters: Selected Prose，1965-1990*《公開信：議論選編，1965-1990》，London，1991，頁260及其後。

(mass man，基爾克果[S. Kierkegaard]語)，個體與群體皆非眞實，都是虛假。潘霍華的神學正好對應這種衍生自以我為主的文化，提出他者的優先性的神學向度，以求同時確立個體與群體。

二、《聖徒相通》的用心所在 一九二七年潘霍華呈交給柏林大學的博士論文《聖徒相通：教義性地探究教會的社會學》(*Sanctorum Communio: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*)被接納，後來巴特憶述其為視野廣闊、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，潘霍華的論文並非論教會，雖然這是主流正統的說法[13]，更絕非授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 Sociology)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，因此不單誤解重重，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，可以掩面不顧的；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

---

12. K. Barth，*Church Dogmatics*《教會教義學》，G.W. Bromiley及T.F. Torrance編，*Edinburgh*，1956-1962，IV/2，頁641。轉引自J. De Gruchy，Introduction: The Development of Bonhoeffer's Theology〈導言：潘霍華神學的發展〉，載*Dietrich Bonhoeffer: Witness to Jesus Christ*，J. de Gruchy編，London，1987，頁3-4。
13. Green，《基督與人的社群體》，上引書，頁54。
14. 同上，頁53。
15. 同上，頁54。亦參E. Bethge，*Dietrich Bonhoeffer: Theologian，Christian，Contemporary*《潘霍華：神學家、基督徒、同代人》，E. Robertson編，London，1970，頁60。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W.W. Floyd. Jr.，*Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorus*《神學與他性的辯證：論潘霍華與亞多諾》，Lanham，N.Y.，1988；Marsh，《重申潘霍華》，上引書。

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》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，這詞意味着個體不能離群索居，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呈現的目的是，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。下面的一段說話充分表達了，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。他亦非想要一吸納個體於其內的群體，卻是一人類的群體。在他眼裏，群體跟個體，是同時出現、冒起的，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。既否定原子式的個體觀及由此而建立的合

16. 同上。
17. 同上，頁53。
18. D. Bonhoeffer，*Sanctorum Communio: A Dogmatic Inquiry into the Sociology of the Church*《聖徒相通：教義性地探究教會的社會學》，R.Gregor. Smith 譯，New York，1963，頁52。下簡稱SC。

約關係，[19]同時也針對德國唯心主義(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？否定之外，這一原則、洞見及在甚麼神學根據下同時建立個體與群體，達至不即不離？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)是一度界限、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。[23]「只有當具體的倫理界限被承認，或當位格(person)無可避免地被確認，那才眞正掌握位格間的基本社群關係，無論是本然的(ontic)或是倫理的。」[24]潘霍華這種觀點，以他者的臨在為倫理生活的絕對要求，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，互為對立，但在本質上卻是一致

---

19. 同上，頁 24。
20. 同上，頁 25。
21. 這已經是近十年研究潘霍華神學的專著學者的共識。
22. 參E. Bongmba，The Priority of the Other: Ethics in Africa: Perspectives from Bonhoeffer and Levinas〈他者的優先性：在非洲的倫理：從潘霍華與勒維納斯的角度看〉，載 *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*，J.W. de Gruchy編，Grand Rapid，Mi，1997，頁 197。
23. SC，上引書，頁 29 及其後。
24. 同上，頁 32。
25. Bongmba，〈他者的優先性〉，上引書，頁 197。
26. 格林指出英譯本的「基本的社群關係」(basic social relation)乃誤釋，應為「社群的基本關係」(social basic relation)，德文為 soziale Grundbeziehung 和 soziale Grundverhaeltnis。《基督與人的社群性》，上引書，頁 93，注 35。

的，都是以自我權力為中心的。這四種進路依着歷史發展的次序分別是(一)亞里士多德式的(Aristotelian)、(二)斯多亞式的(Stoic)、(三)伊壁鳩魯式(Epicurean)及啟蒙時代的、(四)德國唯心主義的(Germann Idealist)。[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(genus)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要以此為對象，方能見其神學的深刻。

三、《聖徒相通》的批判對象　這裏先討論自足式的個體觀及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差異巨大，可是，在人個體的自足性這一點卻殊途同歸。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。

27. SC，上引書，頁23-25。
28. 同上，頁25。
29. 同上，頁23。
30. 同上，頁24。
31. 同上。
32. 同上，頁25。
33. 策勒爾，《古希臘哲學史綱》，翁紹軍譯，山東，1992，頁231。
34. 同上。
35. 文德爾班著，《哲學史教程》上冊，羅達仁譯，北京，1987，頁235、232。

順從理性就是順從自然，能順從自然就是有道德。[36]這裏要注意的是，「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，因此人必須憑借他的理性認識自己，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，必須跟隨軀殼起念、順感官情慾行事相對立，「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裏而內在於個體，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

36. 同上，頁231-232。
37. 同上，頁232。
38. 同上。
39. 同上，頁231。
40. 同上，頁231-232。
41. 策勒爾，《古希臘哲學史綱》，上引書，頁240。
42. 文德爾班，《哲學史教程》上冊，上引書，頁236，注1。

係，是同類的關係(a relation of like to like)。[43]

上述的分析顯明了斯多亞學派在底子裏，個體的自足性是無庸置疑的。雖然這種自足性源自天道的理性，可是卻正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，具有強烈的退守內位性格，而非外向進取、積極宰制他者，但仍然深深地隱含着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。但基督徒並無一種斯多亞學派的天命理性，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(W. Windelband)不無睿見地指出：

> 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說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說來，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]

43. SC，頁24。
44. 參策勒爾，《古希臘哲學史綱》，上引書，頁70-72。
45. 同上，頁256。
46. 文德爾班，《哲學史教程》上冊，上引書，頁246。

當伊壁鳩魯以個人為終極單元，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，國家不是自然結構，開始人們單獨生活，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着恬靜的生活。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。

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的哲學影響下，重視普遍的宇宙理性，但由於此理性一體平舖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眞

47. 同上，頁235。
48. 同上。
49. 同上，頁234。
50. 策勒爾，《古希臘哲學史綱》，上引書，頁258。

實關係的境況。

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，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，以群體為一有機自我，各個體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相方的個體性。這種觀點可見於亞里士多德和德國唯心主義。

亞里士多德跟德國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)下發展其哲學，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，卻存在着基本的相似性：均認為個體的意義必須透過參與，有分普遍理性始能獲得。[51]

51. SC，上引書，頁25。

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。存在論是邏輯學的基礎，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，是個別事物眞正存在的本質，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，為一切各別人所共有。[55]人通過理性，發揮自己的本性和獨有的能力，即獲得了幸福。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，只有在社會生活中才會實現，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)，城邦的命運就是個人的命途，離開了城邦生活，個體是有缺憾的。社會、國家是讓當中的公民在一種

52. 參文德爾班，《哲學史教程》上冊，上引書，頁 193。
53. 參策勒爾，《古希臘哲學史綱》，上引書，頁 185。
54. 參文德爾班，《哲學史教程》上冊，上引書，頁 193。
55. 同上，頁 203。
56. 同上，頁 204。
57. 同上。

完善的共同生活中過得幸福，而按其本性來說，亞里士多德認為必定先於個人和家庭而存在，就像任何整體的那些部分由該整體決定，這個整體是作為各部分促其實現的目的。[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，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、國家較諸於個人價值更高，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；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，方可完成自己的個體性。這樣，個體的獨立性自然被置於第二位，相對社群體共性在存有論上的優先性而言。

這種哲學觀點跟後來德國的唯心主義、特別是黑格爾(Hege)的哲學所表現出來的個體觀，不謀而合。雖然進路各有不同。德國唯心主義高招理性，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，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

58. 策勒爾，《古希臘哲學史綱》，上引書，頁 208。
59. 甘紹平，《傳統理性哲學的終結》，台北，1996，頁 22。

尺度，形成了強大的人本主義哲學思潮。」[60]

自笛卡爾開始，整個西方哲學就從形而上學轉向知識論，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－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」的境況下，德國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。此一意識主體的活動並無界限，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爾、萊布尼茲(Leibniz)等人的理性哲學之內，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分別帶來的矛盾、對立局面[61]，但卻

60. 同上，頁22-23。
61. 黑格爾，《小邏輯》，賀麟譯，北京，1980，頁79-82。

在新的和諧統一中保存着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己獲取實在性(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，把一切都收攝於主體意識的不斷超越的活動之中，做成他者的喪失。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(prediate)。[64]

在亞里士多德的哲學中，上帝作為純思，從不間竭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向的目的。在黑格爾的哲學中，基於意識主體

62. 黑格爾著，《邏輯學》下冊，楊一之譯，北京，1976，頁33。

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，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)正經歷着被揚棄的命運。

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。

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，是沒有質料的形成，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，能直觀最高眞理，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。純粹思維在這裏扮演着萬物的中心，雖然它不會主動積極參與干預萬物，但卻因為作為一切事物發展的終極目的而無可避免地叫天地萬物以其為中心而純粹化自己以求同化自己於純粹思維之中，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他此一運動即決定了他者的命運，因為這一外在化的運動不外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經的內容。絕對理性的自我中心化於此表露無遺。同樣地，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，人物之矛盾、對立，最終都不過是這一理性的統一大業的環節，一

65. 參文德爾班，《哲學史教程》上冊，上引書，頁 193。

切都向其而趨，以消融於其中為終極的目的。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，同時並存？潘霍華在《聖徒相通》中採取位格主義(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(M. Buber)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，不外超越德國唯心論，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基督教的哲學以取代內在化的唯心哲學[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

66. 參Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁114；Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁68。
67. 布伯的 *I and Thou*《我與你》於一九二三年出版，潘霍華的博士論文完成於一九二五至二六年間。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《神學與他性的辯證》，上引書，頁117-118。柏格(E. Bethege)則推論潘霍華是透過閱讀 Gogarten 而得悉 Grisebach 的「我－你」社會哲學架構，見《潘霍華》，上引書，頁59。
68. 參M. Theunissen，*The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber*《他者：對胡塞爾、海德格、沙特與布伯的社群存有論的研究》，C. Macann 譯，Massachusetts，1984，頁258。
69. SC，上引書，頁27-28。
70. 同上，頁28。

一個差異的我(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》中的名言：「太初即有關係」(In the beginning is 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，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

71. 同上。
72. Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁 77。
73. 同上，頁 75，77。
74. Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁 133-134。
75. M. Buber，《我與你》，W. Kaufmann 譯，Edinburgh，1970，頁 69。陳維綱譯：《我與你》，台北，1991，頁 15。
76. Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁 137。
77. Thennissen，《他者》，上引書，頁 286。
78. Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁 137-138。
79. 同上，頁 136。
80. 同上。

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，不似超越哲學式或唯心主義的自我主體作起點，需克服重重障礙始能達至同一，反之，卻是一下子就可完成了。結果，位格哲學避免了主體對客體的主體化，可是卻殊途同歸，逃不了在終點上的同化合一的結局。

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

基本上，潘霍華的社群神學靠着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，起着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」，是一個「異於自己的你」(alien Thou)[85]，「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的顯現。在這一意思底下，潘霍華說：「這我的冒起

81. SC，上引書，第四章 Sin and the Broken Community〈罪與破碎群體〉。
82. Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁 137。
83. SC，上引書，頁 31-32。
84. 同上，頁 33。
85. 同上，頁 44。
86. 同上，頁 35。
87. 同上，頁 36。

只是跟你一起的」[88]，「你」是「我」冒升的先設條件，不能須臾相離，「個體只有透過『他者』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，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「他者」而為「我」，但「我」亦非可約化自己而成「他者」[92]，由此即可確立——建立關係的條件：就是在得有「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，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」都是不可化約的個體、單子[93]，潘霍華認為社群的基本關係必須建基於此。[94]第二重乃在於此一限界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結合，既否定個體的自我中心取向，又否定群

88. 同上。
89. 同上，頁 32。
90. Floyd, Jr.，《神學與他性的辯證》，上引書，頁 124。
91. SC，上引書，頁 37。
92. 同上，頁 36。
93. 同上，頁 36-37。
94. 同上，頁 37。

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，大有一截斷從流的氣概和作用，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。

潘霍華這種脫不落兩端，又不離兩邊的社群神學，充分顯明其思想的吊詭性。[95] 這吊詭性的眞正核心乃在「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，其神學基礎在那裏？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 man)，人性結構中的開放與封閉，基督以社群的方式存在(Christ existing as Community)，但只有一種進路被仔細討論，這就是人性的結構。事實上，這三者具有密切的關係，而從全篇論文中「基督以社群的方式存在」一語之不斷反覆被提及，可以見出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，做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裏？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

95. 潘霍華神學的吊詭性乃承接路德的傳統。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。

96. 馬茨認為菲爾(E. Feil)批評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。《重申潘霍華》，上引書，頁 76。

97. 同上，頁 76，78-79。

人之間的存有差異來支持：「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，這一位格超越、對峙、審判人的位格……基督教的位格的出現，會在於上帝與人之間的絕對分別，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，在潘霍華眼裏，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 Thou)都來自神聖的你(divine Thou)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、化約的界限。

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終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]

---

98. SC，上引書，頁 31。
99. 同上，頁 34。
100. Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁 173，注 24。
101. SC，上引書，頁 36。
102. 同上。
103. 同上，頁 48-50。

這開放結構、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，和包裹着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預設了社群性的同在。」[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]並且，「社群向度之用，若無結構的封閉，是難以想象的，正如沒有相應的開放，內省之行動亦是不可想象的」，[107]這裏即透露出封閉與開放原為一體的，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，在一個已沒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，「基督的社群的方式存在」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其跟群體不能分割的生活，想到了上帝透過基督啟示他的愛，這基督原是一神聖的你，如今卻在教會的實在中成為神聖的我。[108]這是說上帝在基督裏不再是「你」，

104. 同上，頁 50。
105. 同上。
106. 同上，頁 49。
107. 同上。
108. Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁 74。

而是「我」，他成為人。[109]「你」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，由此而打破自我中心的孤獨疏離，恢復眞正的團契，[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。

「基督以社群的方式存在」，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容觀化的他性，因為他成為人進入世界是他神聖主體的決定。在同一的事件上——道成肉身，上帝同時表明他的社群性與個體性，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化約為個人在相遇行動中的對象，[112]同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，這可首先見於他的講師資格論文《行動與存在》(*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、反整體同一化；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。

---

109. 參 SC，上引書，頁 34、37。
110. Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁 74。
111. SC，上引書，頁 119。
112. Marsh，《重申潘霍華》，上引書，頁 79。

Blank Page

此頁為空白頁