Globethics Repository



漢語神學作爲朋霍費爾之非宗教基督教的一個檢測案例 [Sino-Christian Theology as a Test Case for Bonhoeffer's Religionless Christianity]

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	LAM, Jason
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-05 04:28:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164799

漢語神學作為朋霍費爾之非宗教基督教的一個檢測案例*

Sino-Christian Theology as a Test Case for Bonhoeffer's Religionless Christianity

林子淳

Jason LAM

作者簡介

林子淳，上海同濟大學人文學院兼職教授
香港漢語基督教文化研究所研究員

Introduction to the author

Jason LAM, Adjunct Professor, School of Humanities, Tongji University, Shanghai;
Research Fellow, Institute of Sino-Christian Studies, Hong Kong

Email: jason.lam@cantab.net

Abstract

"Religionless Christianity" is the term coined by Dietrich Bonhoeffer for describing an aspect of the "world come of age" and has aroused much discussion. This concept must in fact be interpreted from his Christological concern and be put into concrete life situation for perceiving its significance. Thus this article tries to test this term in the multi-religious Chinese "world come of age". In the vein of the development of Sino-Christian theology movement, we see that the identity of "cultural Christians" raises issues like that of "religionless worldly" Christians in Bonhoeffer's writings and can be regarded as a good test case for the relevancy of his theology of sociality. Furthermore, as the Chinese cultural tradition has never made a cleavage between two realms between this world and the other, it also provides a very good dialogue partner for Bonhoeffer's thought in face of the modern situation when "religious *a priori*" cannot be taken for granted.

Keywords: Bonhoeffer, Religionless Christianity, Sino-Christian Theology, sociality, intersubjectivity

一、引言

“非宗教基督教”（Religionless Christianity）一詞僅在朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer，又譯潘霍華）於 1944 年 4 月 30 日的一封書信中出現過[①]，但出人意料地（相信包括朋霍費爾自己在內）竟被廣泛地討論於神學甚至其他公共領域中（以至扭曲）。得益於其所謂“激進的”詮釋者的身分，朋霍費爾成為了“世俗的”（secularist）、“無神的”（atheist）以至“上帝已死”（God-is-dead）的神學之父。[②]然而若沒有了這些討論，或許朋霍費爾的監獄神學（Tegel Theology）很難受到廣泛和持久的關注（尤其在德文世界之外），概因它本身只是一些短篇以至是零碎地保留下來的文稿。經過數十年朋霍費爾研究學者的努力，我們對這個曾經頗為“神話式”的概念已有更清晰的理解。艾伯林（Gerhard Ebeling）很早便提出了一個重要的洞見[③]，而近年維斯滕貝格（Ralf K. Wüstenberg）則進一步加以闡釋[④]，即此述詞必須緊扣朋霍費爾的基督論關切來理解。這除了是貫徹其一生的重要關注外，也是他受到巴特（Karl

---

* 本稿英文版發表於 2014 年 10 月 30 日至 11 月 1 日在瑞士蘇黎世大學舉辦的第六屆國際朋霍費爾研討會上，並將刊於會議論文集中。[The English version of this article was read in 6th International Bonhoeffer Colloquium during 30 Oct - 1 Nov 2014 at the University of Zurich, and is to be published in the symposium of the event.]

① Dietrich Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison* DBWE 8, trans. Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge and Ilse Tödt (Minneapolis: Fortress, 2010), 363.

② Stephen Haynes, *The Bonhoeffer Phenomenon: Portrait of a Protestant Saint* (Minneapolis: Fortress, 2004), 13-35, 提供了一個概覽。

③ Gerhard Ebeling, “The ‘Non-religious Interpretation of Biblical Concepts’,” *Word and Faith*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 1963), 98-161.

④ Ralf K. Wüstenberg, *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer’s Religionless Christianity*, trans. Doug Stott (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998).

Barth）思想影響的一個標記。[①]再者，從這亮光中當代學界更透析了一批曾幾何時相當晦暗難明的詞彙，如“啟示實證論”（*Offenbarungs-positivismus*; positivism of revelation）、“及齡世界”（*die mündige Welt*; world come of age）、“秘密的鍛鍊”（*Arkandisziplin*; discipline of the secret）等等。[②]儘管如此，維斯滕貝格在晚近的一篇文章中仍然問道：

> 艾伯林是絕對正確地假定非宗教詮釋對朋霍費爾而言乃基督論詮釋，在過去四十年間這基本見解經常被引用於出版品中，可是卻沒有被具體地說明（put into concrete terms）。若非宗教地詮釋同時意味著基督論地詮釋，這種形式的詮釋意味著何種更具體的路向？[③]

維斯滕貝格固然是從朋霍費爾的整體著述中來“具體”闡釋其非宗教基督教概念，並在面向二十一世紀宗教多元現象前反思此概念可作出的貢獻。可是若“具體”是更直接地被理解為“生活狀況”的話，尤其若朋霍費爾要建立的乃一種“生命神學”（a theology of life），[④]則我們或許應該追問：這概念和相關的神學是否真能運作於今天“具體的”及齡世界中？

因此本文並不擬僅闡釋“非宗教基督教”這個已被頗多討論的概念，而是希望把它置於一“具體”狀況中予以檢測。倘若要在一

---

① 這方面詳參：Andreas Pangritz, *Karl Barth in the Theology of Dietrich Bonhoeffer*, trans. Barbara and Martin Rumscheidt (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).

② 我們當然無法重複所有的學術討論，但近年一些入門著作如 Joel Lawrence, *Bonhoeffer: A Guide for the Perplexed* (London & New York: T&T Clark, 2010) 和 Stephen R. Haynes & Lori B. Hale, *Bonfoeffer for Armchair Theologians* (Louisville: John Know, 2009) 等，或許正展示著朋霍費爾研究的一個“及齡”階段。

③ Ralf K. Wüstenberg, “Religionless Christianity and Religious Pluralism: Dietrich Bonhoeffer ‘Revisited’,” *Journal of Theology for Southern Afric*a 131 (Jul 2008), 6；著重點為筆者所加。此問題其實早已在其著作 *A Theology of Life*, xiv-xv 中提出。

④ 維斯滕貝格論朋霍費爾的專著副題正是“一種生命神學”。

個真正宗教多元的漢語世界中、朋霍費爾所身處的歐洲語境以外建構神學，則其意念是否仍舊適切？倘若“宗教先設”（religious a priori）的確不再恰當的話，基督論地詮釋神學會“具體地”進行嗎？或許最“具體的”問題是，為何朋霍費爾會認為：在一個猶如沒有上帝的世界中追隨基督，最終會發現我們就活在他跟前？[①]倘若這些問題可以“具體”地找到答案，則朋霍費爾的神學概念不單能通過檢測，更能為這及齡世界提供啟示，而“非宗教基督教”亦確切顯為其思想的尖峰。

二、對漢語神學的一個速寫

在我們把朋霍費爾思想置於檢測以前，當然需要先描述一下我們的檢測語境，即當代漢語學界和在其中出現的漢語神學。從字面理解，“漢語基督教神學”（Sino-Christian theology，或以下簡稱的“漢語神學”）固然是指在漢語語境中所創建的基督教神學。從這個最廣的定義來說，其起始乃自十七世紀之明末，當天主教入華以後並有儒仕皈依和創作本土神學。[②]從這個定義來看，它的範疇更應涵蓋至基督教與中國文化的相遇此巨大的宣教神學課題。可是從近年的文獻來看，“漢語基督教神學”更多地指向由二十世紀八十年代起在漢語世界，尤其在中國大陸學界蘊釀出來的一種知性活動。[③]在

---

① Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 478-479.

② 景教固然應是有歷史考證最早在華存在的基督宗教形式，然而他們只留下了一些譯文，暫未發現有當時代的本土神學創作。

③ 賴品超應是最早嘗試劃分出廣狹兩義漢語神學者，參見賴品超：《漢語神學的類型與發展路向》，載《漢語神學芻議》，楊熙楠編，香港：漢語基督教文化研究所，2000 年，第 3-4 頁。[Pan-chiu LAI, “Types and Development Trends of Sino-Christian Theology,” in *Preliminary Studies on Chinese Theology*, ed. Daniel YEUNG (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2000), 3-4.]；當時他把劉小楓和文化基督徒的論述視為狹義漢語神學的代表，但隨著此學術運動的發展，狹義的漢語神學似乎應涵蓋更多不同種類的學者，故筆者曾提出一個譜系學的分類構想，參見林子淳：《漢語基督教神學的類型學思考》，載《多元性漢語神學詮釋》，香港：道風書社，2006 年，第四章。[Jason LAM, *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology* (Hong Kong: Logos

這以前基督教研究，尤其神學論述，在中國大陸基本上是被禁止的，概因這是文化大革命時代或其影響仍被感受得到的階段。無需多說，“宗教先設”肯定不會是一個恰當的前提，以至屬“政治不正確”的概念，然而個別學人的研究興趣卻不會因為政治意識形態或行政指令所阻礙。有一些中國學者便因研究西方文化（馬克思主義也是其中一部分）而開始鑽研基督教，當然他們是從西方哲學、歷史、文學等的角度來進行的，不過少數人必會受到基督教神學所吸引。伴隨著二十世紀八十年代更開放的氣氛臨到，更多的中國學者便加入了此知性活動，尤其當時中國正熱烈地進行著現代化工程，人文學者意識到“現代性”概念與西方思想歷史的緊密關係，而基督教更是其中一項嚴謹研究者無法迴避的背景因素。

從以上的背景，我們可知漢語神學的起初倡議者並非要建構傳統（西方）式的基督教神學，他們主要是從不同學術領域對基督教進行研究的學者而非“基督教神學家”。再者，他們大多數並非信仰者或恆常地參與宗教活動，縱然當中有一小撮人已委身於基督教信仰中。這批學者有時全被通稱為“文化基督徒”[①]，雖然這個稱謂本身並不理想且帶來諸多誤解，而近年亦有學者倡議改用更準確的指稱來分類參與者。[②]但無論如何，這批學者的出現從文化和神學上來說都是很有意思的現象，因為在此以前嚴謹地對基督教神學進行研究在中國學界十分稀少。隨著時日的過去，有更多的人因其

& Pneuma Press, 2006), ch.4.]；另參賴品超與筆者近年的一個綜合性概述：Pan-chiu LAI & Jason LAM, “Retrospect and Prospect of Sino-Christian Theology: An Introduction by the Editors,” in *Sino-Christian Theology: A Theological Qua Cultural Movement in Contemporary China* (Frankfurt am Mainz: Peter Lang, 2010), 1-17.

① 有關這些學人的研究興趣和分析，可參筆者：“The Emergence of Scholars Studying Christianity in Mainland China,” in *Sino-Christian Theology*, eds. Pan-chiu Lai & Jason Lam, 21-34；此文首發於：*Religion, State and Society*, no.32 (2004): 177-186.

② 溫偉耀：《神學研究與基督宗教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告》, 載《道風》, 第 29 期，2008 年，第 127 頁。[Milton WAN, “Christian Studies and its Corresponding Experience: An Essay on Typology of Christian Studies Scholars in China,” *Logos & Pneuma*, no.29 (2008): 127.]

研究興趣愈傾向於持守基督教價值，亦有更多的皈依了基督教信仰。然而由於他們大多數首先是公共領域中的知識分子而非基督教神學家，他們的身分和提出的論述便帶來了頗複雜的問題。

除了文化基督徒以外，在中國大陸、臺灣和香港等地的華人教會當然也有其他的神學活動，並且絕大多數是以神學院校並以面向教會為取向的。明顯地，由於他們分屬的建制和知識背景不同，漢語神學與這些傳統進路便大有分別，它更傾向於定位自身為在大學文教系統中的人文—社科學術研究，因此文化基督徒對基督教研究的進路、方法和重點皆與教會領袖和神學院校的有所不同，他們更強調神學的人文（學術）性格過於認信（宗教）本質。可是在一般人眼中兩批人皆在從事廣義的“漢語基督教神學”，而由於基督教在中國大陸並非主流宗教，在學界工作的知識分子卻往往比在教會中的神學家更能吸引公共領域的聽眾。因此教會領袖對這批學人的出現便時而產生驚訝、猶豫、欣喜等等的混雜感受，爭議與矛盾亦時而發生。[①]往下我們將先闡述朋霍費爾思想近年在狹義的漢語神學中討論的情況，及後再把討論範圍延伸至與中國文化的對話，這當然亦與廣義的漢語神學有所關係。

三、在基督論與教會論背後的身分議題

從以上可知，狹義的漢語神學乃在中國現代化大旗下所提出來的一種神學暨文化運動，以致其信仰維度可以暫時被懸擱起來。然而它既被識別為一種“神學”，則信仰或認信問題便不可能被永久擱置。由 2000 年中後期起，一群具傳統認信的“基督徒學人”

[①] 在 1990 年代香港基督教報章《時代論壇》上便出現了持續達九個月的“文化基督徒”論爭，可參《時代論壇》第 419 期（1995 年 9 月 10 日）至第 456 期（1996 年 5 月 26 日）；這些討論現收於漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997 年，第 96-196 頁。[Institute of Sino-Christian Studies ed., *Cultural Christian: Phenomenon and Argument* (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 1997), 96-196.]

（Christian Scholars）便旗幟鮮明地對以人文學特徵掛帥的漢語神學提出質疑（為方便行文，以下把他們簡稱為“認信學人”）。[①]包括一些“文化基督徒”在內的其他學者，也有一些傳統認信學者（如筆者）便為漢語神學的合法性作出辯護。[②]在本文論題下值得關注的，是這場討論的後期涉及到朋霍費爾的思想，尤其是他的基督論

① “基督徒學人”這個稱謂是由溫偉耀提出，詳參其《神學研究與基督宗教經驗》，載《生命的轉化與超拔：我的基督宗教漢語神學思考》，北京：宗教文化出版社，2009 年，第 123-153 頁。[Milton WAN, “Christian Studies and Its Corresponding Experience: An Essay on Typology of Christian Studies Scholars in China,” in *On the Transformation and Transcendence of Humanity: A Sino-Christian Perspective* (Beijing: China religious culture publisher, 2009), 123-153.]

② 詳參《基督教思想評論》第五輯，2006 年。[*Regent Review of Christian Thoughts*, no.5 (2006).]，“漢語神學的反思”部分，章雪富：《言說之道和上帝之道——兼論基督教神學的本質》，第 195-204 頁；孫毅，《神學言說與人文學進路》，第 205-214 頁；陳涯倩：《學園與教會：基督徒學人及其困惑》，第 215-226 頁。[ZHANG Xuefu, “Yan shuo zhi Dao he Shangdi zhi Dao,” 195-204; SUN Yi, “Shen xue yan shuo yu Ren wen jin lu,” 205-214; CHEN Yaqian, “Xue yuan yu jiao hui,” 215-226.] 另《道風》[*Logos & Pneuma*]的文章主要有，章雪富：《論朋霍費爾的“基督事件”及其漢語神學的意義》，載《道風》第 28 期，2008 年，第 151-178 頁。[ZHANG Xuefu, “On Bonhoeffer’s Christ-Event and its Significance for Sino-Christian Theology,” *Logos & Pneuma,* no.28 (2008): 151-178.] 孫毅：《漢語神學與“基督事件”》，載《道風》第 29 期，2008 年，第 183-198 頁。[SUN Yi, “Sino-Christian Theology and the ‘Event of Christ’,” *Logos & Pneuma,* no.29 (2008) : 183-198.] 回應文章則見，王曉朝：《關於漢語神學內容的若干思考——兼論漢語神學劃界問題》，載《道風》第 29 期，2008 年，第 167-182 頁。[WANG Xiaochao, “Some Considerations of the Content of Sino-Christian Theology: Taking Account of the Delimitation Issue,” *Logos & Pneuma*, no.29 (2008): 167-182.] 林子淳：《敘事、傳統、信仰：對漢語神學社群性身分之探索》，香港：道風，2010 年，第三章。[Jason LAM, *Narrative, Tradition, Faith* (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2010), ch.3.] 林子淳：《漢語神學在公共領域中的論述進路——對哈貝馬斯思想的一種反思性挪用》，載張慶熊、林子淳編，《哈貝馬斯與漢語神學》，香港：道風，2007 年，第 325-348 頁。[Jason LAM, “The Approach of Sino-Christian Theology in the Public Realm: A Reflection and Appropriation of Habermas,” in *Jürgen Habermas and Sino-Christian Theology*, eds. ZHANG Qingxiong & Jason Lam (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2007), 325-348.]

和教會論。筆者不能在此詳述個中細節[①]，簡而言之，認信學人是要從辯證神學（尤其是卡爾・巴特思想）提出他們的重要理念：神學言說必須以在基督裡的聖言為起始。上帝就是上帝，他才是啟示的主體，不能化身為人言之客體。惟有在人與基督相遇後並產生位格性轉變，人言才可能承載聖言。然而，復活的基督只對“認信者”而言是“現存的”（present），大部分的文化基督徒既無明顯的教會歸屬，則其是否認信者便難以定奪，他們能否建構本真的神學也成為疑問。按此，一些認信學人更把文化基督徒所創作的漢語神學等同於朋霍費爾在《基督論講稿》（*Lectures on Christology*）中所批評的自由主義神學：

> 自由主義神學之存亡，端賴耶穌與基督的分離與否。在自由主義神學家看來，被教會狂熱崇拜著的耶穌，就成了基督。耶穌是基督的根據，既不在他的本真存在，也不在他的身位“位格”存在，而是在於他對別人的影響。自由主義神學家認為，在其本真存在中的耶穌，同聖團契所觀照的耶穌，兩者應當嚴加區分。[②]

[①] 筆者在二〇一三年十一月於日本信義宗學院及神學院（Japan Lutheran College & Seminary）舉行的 Dietrich Bonhoeffer Conference in East Asia 2013 中，曾發表論文 *The Significance of Bonhoeffer's Thought to the Recent Discussion of Sino-Christian Theology* 作出概覽式報告，即將刊出；此作乃根據《敘事．傳統．信仰》的第三章 [Jason LAM, *Narrative, Tradition, Faith* (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2010), ch.3.]發展而成。

[②] Dietrich Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, trans. Edwin Robertson (London: Collins, 1978), 69；中譯文參見朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯，香港：漢語基督教文化研究所，2014 年，第 54 頁。[Dietrich Bonhoeffer, *Wer ist und wer war Jesus Christus*, trans. WANG Tong and ZHU Yanbing (Hongkong: Institute of Sino-Christian Studies), 54.] 章雪富引用於《論朋霍費爾“基督事件”及其漢語神學的意義》，第 164 頁。[ZHANG Xuefu, "On Bonhoeffer's Christ-Event and Its Significance for Sino-Christian Theology," 164.]

簡單來說，認信學人認為文化基督徒就如自由主義神學家一樣，只思考已成“過去的”歷史耶穌，但本真的神學卻必須從“現存的”基督開始。這種“基督是誰？”的追問確是在朋霍費爾的《基督論講稿》開始時提出來的。無需多說，要把當下的漢語神學和十九世紀至二十世紀初的自由主義神學聯絡起來，必然存在著諸種問題。但值得注意的是不獨基督論成為了兩個截然不同時空處境下的共同關注，連帶“教會”也成為了這場討論的重點。承續著朋霍費爾書中的討論，認信學人更指出：“基督論只有在教會之中提出來，才能提得有學術意義。”[①]在這語境下，此說法不單指向著理論建構的問題，更是針對當下漢語神學的生存性質詢。

由於目下所關注的乃“基督教”神學而非宗教研究或其他信仰的神學，故此認信學人提出關乎基督論的問題並不特別教人意外。部分文化基督徒也能認同他們的見解，並肯定本真的神學必須“在基督裡”成就，且為教會說話。[②]可是朋霍費爾學者應能輕易地意識到，“教會”在其思想中並非每次皆指向一個具體的歷史建制，正如他自己在《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*）中明說：“那裡是基督掌管人的心志，那裡就是基督的臨在，”[③]亦即是作為基督身體之“教會”。順此，近年的研究指向著一個意念：繼承著巴特思

① Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, 31-32；強調為筆者所加；中譯文參見朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，第 13 頁；章雪富曾引用於《論朋霍費爾的“基督事件”及其漢語神學的意義》，第 165 頁。

② 孫向晨：《從“文化基督徒”到“基督徒學人”：對學術界基督徒的幾點反思》，載楊熙楠、林子淳、高莘編，《傳承與發展：第四屆漢語基督教研究圓桌會議論文集》，香港：道風書社，2012 年，第 135 頁。[SUN Xiangchen, “From ‘Cultural Christians’ to ‘Christian Scholars’: Some Reflections on Christians in Accademia,” in *Inheritance and Development: Essays from the 4th Roundtable Symposium of Sino-Christian Studies*, eds. Daniel Yeung, Jason Lam, GAO Xin (Hong Kong: Logos & Pneuma, 2012), 135.]

③ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* DBWE1, trans. Reinhard Krauss & Nancy Lukens (Minneapolis: Fortress, 2009), 139；中譯文參考了鄧紹光：《界限與倫理》，香港：浸信會神學院，2006 年，第 49 頁。[Andres TANG, *Boundary and Ethics* (Hong Kong: Hong Kong Baptist Theological Seminary, 2006), 49.]；讀者可留意，此段文字只存在於其博士論文中，並不在後來 1930 年版裡。

想，朋霍費爾如此作的目的乃是要維護啟示的不可支配性（non-disposability），卻又不希望把上帝排拒於歷史之外。[①]他的解決方法乃建基於一個轉化自黑格爾的觀念："基督存活成會眾"（*Christus als Gemeinde Existierend*; Christ existing as congregation），筆者對認信學人的回應也基於對此意念的一種闡釋。[②]當然，我也不能在此重複內裡的每個細節，但重點則在於說明：信仰對朋霍費爾來說的確是檢視啟示的重要前設，可是卻不是由一個稱為"教會"的歷史建制所定義的。聖徒群體（*sanctorum communio*）作為一個會眾，乃為一個能在歷史中肯認啟示的棲居處（*habitus*）。他有此能力並非因其自身，卻因基督為我們成為了人，讓自己成為在此世可被認知的客體。我們今天雖然已無法與昔在的耶穌相遇，但他卻在聖靈的能力中復活了，而會眾也是由同一聖靈所創生的群體，因此我們今天仍能在聖靈的自由啟示活動中與復活"現存的"基督作

---

① Cf. Luca Bagetto, "The Exemplification of Decision in Dietrich Bonhoeffer," in *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer*, eds. Wayne W. Floyd Jr. & Charles Marsh (Valley Forge: Trinity Press, International, 1994), 198-199; Michael P. DeJonge, "Bonhoeffer from the Perspective of Intellectual History," in *Interpreting Bonhoeffer: Historical Perspectives, Emerging Issues*, eds. Clifford J. Green & Guy C. Carter (Minneapolis: Fortress, 2013), 200-201；這裡應特別留意朋霍費爾自己對啟示知識的看法，cf Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology* DBWE 2, trans. H. Martin Rumscheidt (Minneapolis: Fortress, 1996), 91f.

② 這是他兩部早期作品《聖徒相通》（*Sanctorum Communio*; esp. 131ff）和《行動與存在》（*Act and Being*; esp.111ff.）中的一個重要意念，甚至關係至他後期思想的發展，筆者曾作出相關概述，參見《巴特：啟示實證論者？——從朋霍費爾看巴特的啟示觀》，載《多元性漢語神學詮釋》，香港：道風書社，2006 年，第 286-289 頁。[Lam, *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology*, 286-289.]；《論巴特思想中的觀念論痕跡與可能出路》，載歐力仁、鄧紹光編，《巴特與漢語神學 II：巴特逝世四十週年紀念文集》，香港：道風書社，2008 年，第 203-205 頁。[Jason LAM, "The Remains of German Idealism in Barth's Theology and a Possible Solution," in *Karl Barth and Sino-Christian Theology II*, eds. OU Li-jen & Andres S. K. TANG (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2008).]；另參 Charles Marsh 非常重要的闡釋，*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer* (New York & Oxford: OUP, 1994), 88-101。

位格性相遇，這完全是上帝在其主體中的自由作為。[①]因此，如認信學人所指出的，誰是“認信者”的確是關鍵問題，可是究竟文化基督徒是否棲居於此並能成就本真的神學，卻完全有賴於上帝的作為而非任何建制性身分。否則”教會”或”會眾”便等同於在基督裡的上帝，將基督與教會混同。相反地，如迪山圖（Luca D'Isanto）所指，“教會”或“會眾”僅為在歷史中上帝行動的中介（mediation），而非神聖真實的實體化（a hypostatization of divine reality）。[②]

儘管如此，人既都存活於此世，聖徒群體亦難以迴避作為一個決斷主體而去檢定歷史中的啟示，這正是認信學人在這場論爭中嘗試作出的掙扎。由於朋霍費爾所引用的“基督存活成會眾”乃轉化自黑格爾的思想體系，這種決斷或許也是德國觀念論（German Idealism）所遺留下來的一個問題。[③]可是朋霍費爾卻很具創意地把這種認知主體的決斷轉化至會眾的相互主體性（intersubjectivity）中去，因為“現存的”基督就活在會眾的共同決斷主體中，成為神學言說的“主體”。這正反映出其思想中另一個非常核心的主題，即格林（Clifford J. Green）所提出之社群性神學（a theology of sociality）。[④]倘若“教會論”（ecclesiology）被字面地理解為對“教會”的教義，則社群性神學便是一個更基礎的論題，而且對漢語神學來說尤其適切，因為其參與者大部分並非傳統上的“教會”會眾。這個獨特的主題不獨可從朋霍費爾的早期著作中找到，他在監獄神學中也問道：

① Bonhoeffer, *Act and Being*, 92-93; also cf. Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, 99-101.

② Luca D'Isanto, "Bonhoeffer's Hermeneutical Model of Community," in Floyd & Marsh eds., *Theology and the Practice of Responsibility*, 142-143.

③ 林子淳：《敘事．傳統．信仰》，第三章。

④ Clifford J. Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999 rev.).

> 在哪方面我們是“非宗教、此世的”基督徒呢？又在哪方面我們是“那被選召”的教會（ἐκ-κλησία），不認為自己是特別受寵蒙愛的人，卻看自己是完全屬於這個世界的呢？這樣基督不再是一個宗教的對象，而是十分不同的東西，他實在是世界的主了。[①]

如此，在朋霍費爾的後期思想中，這種基督—教會論建構仍然為他的思想主軸，其源起卻由他學術生涯的起始便尋找得到。不過，他後期著作中的探問視域卻改變了，現在“宗教先設”不再合宜，基督教作為一種宗教也不例外，故此基督與“教會”的關係也必然會產生變化。順此，朋霍費爾也如漢語神學參與者一樣在追問：（文化／非宗教、此世的）基督徒在這新語境中之身分若何？正如他的一段經常被援引的說話所言：“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？”[②]這段話正是出於“非宗教基督教”一詞的同一封書信之前。

從這角度看來，會眾的身分乃朋霍費爾社群性神學意念下的一個真實議題，因為不論所涉及的是文化基督徒抑或非宗教的此世基督徒，其信仰身分皆源於在基督裡的上帝。可是上帝的行動在此世又只能由其所擁抱的會眾所辨識，因基督作為個體人格（individual person）的身分已傳遞（mediated）給會眾的集體人格（collective person），這正是《倫理學》（*Ethics*）中“代表性”（*Stellvertretung*; representation）概念的理論基礎。[③]由此，“基督徒”的身分既是個

[①] Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 364；中譯文參考了潘霍華：《獄中書簡》，許碧端譯，香港：基督教文藝出版社，1990 年，第 102-103 頁。[PAN Huohua, *Letters and Papers Prison*, trans. XU Biduan (Hongkong: Christian literature council, 1990), 102-103.] 筆者略作修訂。

[②] Ibid., 279；中譯文參考了鄧紹光：《界限與倫理》，第 197 頁。

[③] “代表性”的闡釋可參 Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, DBWE 6, trans. Reinhard Krauss, Charles C. West & Douglas W. Stott (Minneapolis: Fortress, 2005), 257f.；中文版參見，朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯，香港：道風書社，2010 年，第 193 頁及以下。

體的又是集體的，棲居於作為一完整人格的“教會”之社群性當中，這也是朋霍費爾《基督論講稿》的一個核心思想，猶如認信學人所指出的。[①]儘管如此，從教義學的角度，朋霍費爾和認信學人皆應進一步澄清“教會”在此世的狀況，以致他能夠成為一個肯認上帝之行動而又不致於把啟示客體化的宰制者。從這裡我們已隱隱地看到朋霍費爾後期思想發展的線索，這也或許是他在《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*）中批評巴特對宗教之見解為“啟示實證論”的部分原因，認為其分析“跟為這個世界之受難極之遙遠”。[②]從此我們亦可以看出，朋霍費爾比巴特更願意從基督在此世的啟示中理解三位一體的奧秘，因為耶穌基督已在這及齡世界展示其“為我結構”（*pro-me-Struktur*），[③]正如他在《基督論講稿》中寫道：

> 這樣，整個基督論問題的側重點就轉移了。這裡要爭辯的，不再是基督裡隔絕的上帝同隔絕的人之間的關係問題，而是給定的神—人同“罪身的形狀”之間的關係。這個神—人關係是當前在場的，他同時也在“罪身的形狀”中，也即在隱藏的狀態中，以絆腳石的形象出現。這是基督論的中心問題。[④]

[①] 章雪富：《論朋霍費爾的“基督事件”及其漢語神學的意義》，154f.；他當然也應意識到朋霍費爾在基督論、教會論和社群性方面的思想發展，但筆者以為他並未充分留意基督與教會在朋霍費爾思想中的分別所帶出來的意涵。

[②] Regin Prenter, “Dietrich Bonhoeffer and Karl Barth’s Positivism of Revelation,” in *World Come of Age: A Symposium on Dietrich Bonhoeffer*, ed. Ronald Gregor Smith (London: Collins, 1967), 126.

[③] Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, 47；中譯文參朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，第 30 頁；另參 Clifford J. Green 的闡釋，“Trinity and Christology in Bonhoeffer and Barth,” *Union Seminary Quarterly Review*, no.60 (2006): 17.

[④] Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, 46；中譯文參朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，第 29 頁；強調為筆者所加。

在這點上馬殊（Charles Marsh）對朋霍費爾的賞析是十分有見地的：朋霍費爾對上帝與在基督裡的世界的關係之探索本預設了巴特對上帝內在三一論的描述。[①]如此一來，基督、“教會”與認知主體關係的形成即三一上帝經世作為的結果，可是對當下棲居於此世的人來說，其判斷卻只能跟據會眾的自我意識來考慮，更難於被定義以至客觀檢視，這正是認信學人欲將在基督裡的個體轉化帶進文化基督徒的身分論爭之因。然而若按以上所述，從教義學的角度來看，教會論本就不全關於有形有體的教會，否則便沒“無形的教會”（invisible church）之概念。再者，從朋霍費爾的論述可見，比教會論更根本的範疇正是社群性神學，這不獨切合於漢語神學之討論，對一個“宗教先設”不能被視為必然的及齡世界來說更是如此。

正因如此，筆者對認信學人的回應便聚焦在會眾之相互主體性決斷（inter- subjective decision）之上。這種信仰決斷或社群中的詮釋是十分重要的，因為會眾必須把一種宰制性的個體判斷，轉化為一種基於基督之愛的自由開放性詮釋。由於“基督存活成會眾”，“教會”不獨是一群認信者在詮釋聖道，會眾本身就是聖道的詮釋。[②]既然作為“非宗教世俗的”文化基督徒已經就著基督教信仰作了反思與言說，並且與認信學人彼此對話，甚至在社會上產生了共振（resonance）效應，即便他們沒有聯合起來成為一個屬世社群，卻在傳達著一種沒有“教會”（建制）的公共信仰。當然，我們必須承認這種超越建制的“信仰”群體，是接近盧克曼（Thomas Luckmann）之“無形的宗教”過於教義學上的“無形的教會”。[③]不過，在這種對比下，文化基督徒的出現卻又與西方的情況截然不同。在西方首先是有形宗教建立起來後，因社會系統的分化和部分建制

[①] Marsh, *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*, ch.4; Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, viii-x; also cf. Green, “Trinity and Christology in Bonhoeffer and Barth,” 14.

[②] D’Isanto, “Bonhoeffer’s Hermeneutical Model of Community,” 144.

[③] 盧克曼：《無形的宗教》，香港：漢語基督教文化研究所，2005 年。[Thomas Luckmann, *The Invisible Religion* (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2005).]

教會成員的退出，而構成無形宗教的結構性和功能性現象；但在中國語境中，這種“非宗教基督教”卻是從無而自發生出，卻又補充了有形宗教（這裡當然特別指基督宗教）在此世之應有功能，故十分值得對這種“信仰”和“社群性”（以至是教會論！）作更深入的思考。可是我們應如何評斷這種“信仰”和“社群性”確是一個費煞思量的問題，因為我們根本沒有一個機制來作“客觀的”判斷。最根本和直接的問題，其實已由認信學人提出了，即是否應把“非認信”之漢語神學言說視為大公神學傳統的一部分？筆者曾指出，這最終乃為神學學科內的政治議題，並且必然觸及“我們是誰？”這個最基本的身分問題。[①]可是我們若不把信仰傳統的建立單單負面地視為權力傾軋的結果，那麼這便應算為聖靈在所啟示的會眾中所產生的信仰共識（*consensus fidelium*）過程，[②]即朋霍費爾神學所指向的相互主體性決斷，並將深刻地關係到漢語神學與大公傳統之間的關聯。但若某傳統能被稱為大公的，豈非要求活在此世的會眾努力不懈地尋索新的信仰共識，作出相互主體性決斷嗎？朋霍費爾所提出的“非宗教基督教”，不正是要順著保羅式的包容論，從基督的“為我結構”破除一切猶如割禮的偏頗要求嗎？[③]從以上的討論我們可以看到，朋霍費爾的思想不單適切於漢語神學的討論，而後者也為前者提供了一個在此世檢測“非宗教基督教”的案例。當“宗教先設”不再適切時，（文化／非宗教）基督徒的身分便成為了及齡世界的一個真實議題，也是大公神學傳統要面對的議題。

① 林子淳：《聖靈開口漢語》，載《多元性漢語神學詮釋》，香港：道風書社，第211-212頁。[Jason LAM, *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology* (Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2006), 211f.]

② 筆者在此對信仰共識的理解取自萊林斯的文森特（Vincent of Lérins）。

③ Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 366; also cf. Brigitte Kahl, “Church for Others: Bonhoeffer, Paul, and the Critique of Empire,” in Green & Carter eds., *Interpreting Bonhoeffer*, 170-173.

四、在及齡非宗教狀況下的基督律

上節的討論或許仍較多論及朋霍費爾思想對漢語神學的適切性，並且所涉及的範圍也較偏向其早期著作。然而，若我們能認同朋霍費爾後期思想乃其早期思想的合理發展，以致視二者為一有機整體的話，則其後期著作應該對漢語神學也具同等的適切性。再者，筆者以下將指出，當我們從這方向推進思考時，一個反向的現象將會出現，即中國“具體的”宗教文化語境將為發展朋霍費爾神學提供思考養分，而廣義的漢語神學也因而會給納入我們的討論中。

當後期朋霍費爾提出“非宗教”的狀況時，雖然表面看來是與其早期思想有所變異，但今天學界傾向將兩者視為是一種具有連續性的發展。不過更重要的洞見是，“非宗教”狀況對朋霍費爾來說是從歷史而非理論的角度提出來的，而狄爾泰（Wilhelm Dilthey）則在其中擔當了一個舉足輕重的角色，讓朋霍費爾意會到“一種多維度與復聲調”（a multi-dimensional and polyphonous）的生命並反對形而上學。[①]對本文來說，這發現的重要性在於後期朋霍費爾並非從神學角度來反對宗教，只是宗教與其神學構想中的上帝沒有直接關係。[②]再者，朋霍費爾把現代人所棲居的“非宗教”狀況描述為“及齡”（*Mündigkeit*；直譯為“成熟”），也顯出作為一位新康德主義者的狄爾泰，在這時期的朋霍費爾思想中有著舉足輕重的位置，並可將其思想關聯至與啟蒙運動相關的討論。朋霍費爾在《獄中書簡》中曾指出，人類這種“及齡”階段乃自十二世紀中葉起便在西歐蘊釀，及至啟蒙運動時，康德以為人應該勇敢地運用理性，從受監護和不成熟（*Unmündigkeit*）的狀態中解放出來。順此，“及

① Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 405.

② Cf. Wüstenberg, “Religionless Christianity and Religious Pluralism,” 11; Ralf K. Wüstenberg, “The Influence of Wilhelm Dilthey on Bonhoeffer’s *Letters and Papers from Prison*,” in *Bonhoeffer’s Interllectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*, ed. Peter Frick (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 167-174.

齡”和“人的自律”（*menschliche Autonomie*）在《獄中書簡》中似乎成為了可互換的詞彙。[①]朋霍費爾所處理，從中世紀至啟蒙運動，經由康德、狄爾泰等對“及齡”世界以至其中的宗教之分析，其特色明顯在於預設著神聖與世俗是相對分離的領域，故這也不難理解為何朋霍費爾會把巴特的“啟示實證論”引入其獄中書信的討論中，因為後者正是要強調神人之分隔。可是值得注意的是，康德從未把上帝視為自律的威脅，啟蒙理性要擺脫的僅是“外在”權威強加於一己的束縛（即他律），並不拒絕一種“普遍”理性對良知的制約（自律）。康德視此種自律狀況為人類能獲真正自由的可能性，甚至為“普遍”理性置定了一位作為後設的上帝，但這似乎與朋霍費爾所反對的“神力干預”（*deus ex machina*，又譯“機械降神”）概念只距一箭之遙，故此他並不會滿足於緊隨這條老路進發。[②]再者，現代人欲返回“宗教先設”的傳統路線也已經斷絕，除了因為人類已經“成熟／及齡”外，更不可能把上帝視作可隨時召喚去來的“搪塞之物”（God of the gap），否則便等同於把上帝化為被宰制的客體。[③]

事實上，西方思想及後出現的所謂理性化進程，並經常被置於韋伯（Max Weber）式的世俗化和祛魅化（*Entzauberung*; disenchantment）框架來檢視，亦是沿著類似路徑進發。[④]然而正如布魯門貝格（Hans Blumenberg）精闢地指出，理性自律最終乃一“自

[①] Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 475-478; also cf. the explication by Green, *Bonhoeffer: A Theology of Sociality*, 248f.

[②] 有關康德對朋霍費爾思想之影響可參：Wayne Whitson Floyd, “Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer,” in *Bonhoeffer's Interllectual Formation*, ed. Frick, 83-119.

[③] Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 366, 405.

[④] Max Weber, “Science as a Vocation,” in *From Max Weber: Essays in Sociology*, eds. Hans H. Gerth & C. Wright Mills (NY: OUP, 1946), 139f.；這方面的探討可參林子淳：《從自律回歸神律？論神聖在後啟蒙時代的復歸》，載《基督教文化學刊》，2013 年第 30 輯，第 119-142 頁。[Jason LAM, “From Autonomy back to Theonomy? On the Return of the Sacred in the Post-Enlightenment Era,” *Journal for the Studies of Christian Culture*, no.30 (2013): 119-142.]

我肯定”（*Selbstbehauptung*; self-assertion）過程，即個體在面對生活世界時所展現的解析和進步能力，其最大意義不一定在於所謂“神聖”和“世俗”在歷史發展過程中的轉移或消長。因此布魯門貝格警告，極端的非神話化最終只會變成另一種神話，或是理性自身的神話化而已。[①]在這點上朋霍費爾把“及齡”世界從歷史而非理論向度來考慮更顯重要，因為這意味著此非一個正面或負面的神學述詞，卻是對當下世代的一種現象描述而已。當“宗教先設”對人類來說不再成立，所謂神聖與世俗的二元相對情況也被取消，這的確為整個西方思想傳統的發展帶來嚴峻問題。

如此一來，解決問題的癥結結並非試圖要讓在現代語境中的個人或社會再入魅（re-enchantment），因為現代人已生活於“宗教先設”並不成立的光景中，即使我們要對神聖作出體認，也應該直接進入“具體”生活的各個領域，而不應每每回到建制宗教中尋索中介，因此維斯滕貝格把朋霍費爾的思想界定為“生命的神學”是饒富意味的。對神學家如朋霍費爾來說，這議題涉及的是一個更深邃的“上帝”或“神聖”概念之形成——“神聖”與“世俗”二者在現代

[①] Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1985); Hans Blumenberg, *Work on Myth*, trans. Robert M. Wallace (Cambridge: MIT Press, 1985), Part II, ch.4；另參陳海文：《啟蒙論：社會學與中國文化啟蒙》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年，第 488-489 頁；林子淳：《神義的憤怒抑人義的激情：從洛維特——布魯門貝格論爭到古今靈知論糾紛》，載《道風》第 40 期，2014 年，第 77-106 頁。[CHAN Hoi-man, *On Enlightenment: Sociology and Chinese Enlightenment* (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2010), 488-489; Jason LAM, “Divine Wrath or Human Passion: from the Debate between Karl Löwith and Hans Blumenberg to the Controversy of Gnosticism,” *Logos & Pneuma*, no.40 (2014): 77-106.]

社會中並非完全割離，反倒是在此世中全面地交織融合起來的事實。[①]順此，朋霍費爾所提出的著名論述的確是最恰當的：

> 我們無法達致忠實，除非我們認清我們必須活在這世界上猶如上帝並不存在（*etsi deus non daretur*）。但這正是我們——在他面前——所認清的！上帝自己逼著我們如此認清。因此我們的及齡引導我們去真實認清我們在上帝面前的處境。上帝讓我們知道，我們活著為人必須不靠賴他去管理自己的生活。與我們同在的上帝，就是離棄我們的上帝（可 15:34）。這位使我們活在這世界上而不需以上帝為工作預設的上帝，就是那位我們長久站立於他面前的上帝。在上帝面前，與他在一起時，我們活著沒有上帝。上帝讓自己在十字架上被擠出世界。他在世界上是軟弱和無能的，但這正是那唯一的道路，藉此他與我們同在且幫助我們。[②]

這段廣為引用的文字已有許多精彩的詮釋，故筆者在這裡不擬再畫蛇添足，然而卻想指出廣義的漢語神學會是對這種思想很好的一個對話伙伴，因為在中國文化傳統中“神聖”概念一直是在一種聖俗交織的狀況中體驗的。

按上述的分析，“神聖”和“世俗”相分的預設，以至對“自律”和“理性”的堅持，乃是順應西方思想發展的特殊軌跡而來的，

[①] 朋霍費爾思想中的一個重要詞彙 *Weltlichkeit* 因此便不應被譯為“世俗性”（secularity），而應更直接地理解為“此世性”（worldliness），這似乎已是英文學界的共識，概因朋霍費爾從未想要建構一種“世俗神學”，這甚至可能會是（誤）用其《追隨基督》中之“廉價恩典”而成的結果。參 Ann L. Nickson, *Bonhoeffer on Freedom: Courageously Grasping Reality* (Aldershot: Ashgate, 2002), 152-156 對“Weltlichkeit”的闡釋。

[②] Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 478-479；中譯文參考了潘霍華：《獄中書簡》，140-141；筆者作出了修訂。

這是否真的具有“普遍性”，尤其對中國文化的適用性，很值得檢視。但在這點上，我們首先必須小心不要落入一些把耶儒兩種思想視作完全相對的定型（stereotype）框架中。過往不少學者以為基督教所鼓吹的純粹是一種著重恩典的“他力”拯救，而儒家卻主張“自我修養”（self-cultivation；似乎正符合朋霍費爾之“及齡”世界的需要！）。可是這種約化式的對立觀點是十分有問題的，因為即使儒家以至廣義而言的中國文化傳統雖然傾向“自力”更新，惟其中所論及的從來不是笛卡爾式的割裂自我（isolated self）。反倒常被視為儒家核心概念的“仁”，從字義上正是指向兩人之間的互動關係，並引伸至道德、倫理等範疇的討論，故這也是一套社群地建構起來（socially constituted）的理念。[①]人在其中不獨需“主動地”透過與他者互動之實踐來培育其德性，但中國文化從來也不否定這種修養是可“被動地”受他者的訓導和啟發來達致的，[②]正如儒家經典經常要求人以聖哲賢人為仿效榜樣。再者，即或儒家常被塑造成一套人文精神（humanism），可是正如康德從不視超越的上帝為人類理性的威脅，儒家經典也把人的“內在”道德心與宇宙的“外在”天理聯絡起來，因此《中庸》亦指出聖人能參贊天地之化育並達致“天人合一”之境界。[③]從這裡我們已可隱約見到，中國文化傳統

---

① Cf. Wei-ming TU, *Humanity and Self-cultivation* (Berkeley: Asian Humanities Press, 1979), 18.

② 參賴品超、林宏星：《耶儒對話與生態關懷》，北京：宗教文化出版社，2006年，第81-82頁。[Pan-chiu LAI & Hongxing LIN, *Ye ru dui hua yu sheng tai guan huai* (Beijing: Religious Culture, 2006), 81-82.]

③ 參牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1963年，第37-38頁。[MOU Zongsan, *Zhongguo zhe xue de te zhi* (Taipei: Xuesheng Shuju, 1963), 37-38.] Shu-hsien LIU, “The Chinese View of Nature, Naturalness, and Understanding of Nature,” *The Journal of the Institute of Chinese Studies of the Chinese University of Hong Kong* 13 (1982): 247；當然，我們也不能忽視這種欲打通“內外”兩端而產生的緊張性，將下將略及這方面並與朋霍費爾思爾思想作比較，另參鄧紹光：《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形而上學的批判意涵》，臺北：基督教文藝出版社，2009年，第九章。[Andres S. K. TANG, *Killing Logos: the Critical Significance of Dietrich Bonhoeffer's Ethical Theology for Mou Zongsan's Moral Metaphysics* (Taipei: Taiwan Christian Literature Council, 2009), ch.4.]

可與朋霍費爾思想對話之諸種空間，因為後者的思想除也一直在建構一套社群性神學以外，其成熟神學作品正是落入倫理實踐之範疇，並非一種純粹強調“他力”的理論建構。門徒活在此及齡世界，為的正是要締結上帝在基督裡作成的實在（*Christuswirklichkeit*; Christ-reality），[①]這乍看確有點像中國傳統所嚮往的“天人合一”境界的冀望，正如朋霍費爾在獄中曾提出其關切為”我們將如何重新為基督獲取這已經及齡的世界。”[②]

倘是這樣，我們可以說二者都是朝著同一個方向中努力而沒有差異嗎？當然不是。如上所及，中國文化傳統既沒有西方式的神聖與世俗相分預設，不僅韋伯式的“世俗化”不構成中國文化的問題，更談不上祛魅後之再入魅訴求。相反，我們更可從中探索“神聖”是如何在這種超越聖俗相分，或說聖俗交織的生活世界中呈現，以作為發展朋霍費爾後期思想，尤其“非宗教基督教”概念的對照體系。因為在這種光景下，世俗既與神聖相連，生活世界自身的方方面面也可能是“神聖”的，但這種“神聖”已非西方前現代那種超越俗世的統攝性力量，乃是寄身於生活世界中並指導著實踐與價值的基礎，這亦與朋霍費爾欲借藉基督的“為我結構”來闡釋道成肉身在此世意義之指向相同。[③]相對來說，中國文化傳統向來雖然同樣對“道”有所追求，卻少有意識要建構一套抽象義理，而每每嘗試從具體人物及其倫理行徑來體認當中的“聖人氣魄”（sageliness），

[①] Bonhoeffer, *Ethics*, 47-75；中文版參見，朋霍費爾：《倫理學》，第 160-181 頁；這方面的闡釋最經典的仍屬 Heinrich Ott, *Reality and Faith: The Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*, trans. Alex A. Morrison (Minneapolis: Fortress, 1972)；另 Greffrey B. Kelly 的長篇論文“Bonhoeffer's Theology of History and Revelation,” in *A Bonhoeffer Legacy: Essays in Understanding*, ed. A. J. Klassen (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 89-130 也有相關的分析。

[②] Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 451；中譯文引自潘霍華：《獄中書簡》，第 132 頁。

[③] 參 Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, 47ff；中譯文參朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，第 30 頁及以下；因此除了“誰”問題外，他後來更提及“何處結構”（Wo-Struktur）；參 Bonhoeffer, *Lectures on Christology*, 59ff；中譯文參朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，第 45 頁及以下。

卻無須從超越的承諾或救贖的語境來進行。從這種比較角度來理解，陳海文很精闢地指出，中國文化把聖哲賢人奉為仿效“榜樣”，並非僅是一種個體品味之感觸或抉擇，乃是帶有神聖體驗之“準宗教”追尋（但“宗教先設”在這裡並不恰當！）。如此，冀望在此世達致更高之生命境界，亦非僅為個體生命之“救贖”，乃有促使道在人間展現的倫理衝動，讓受造群生皆被導向臻善之境，這又與儒家之“教化”關懷相仿（對比啟蒙運動中對 *Bildung* 的關切！）。[①]簡而言之，中國文化傳統對知識分子之一貫要求，乃吾人需要在此世中對“道”同時作出知性辨識和倫理回應；倘若要跟西方思想作模擬的話，即吾人在作出這種體認以後，方能對神聖“本體”作出理論性重構。從這個角度看，儒家或中國文化所針對的，並不是常被約化之所謂自力與他力的分別，乃是認為從上而來的神魅力量不應該不公平地只分授給個別受恩寵之人，而這卻是西方拉丁基督教傳統下之恩典與預定教義常給人的表面印象。[②]然而，朋霍費爾所針對的“廉價恩典”現象，以至他在及齡世界中所倡導的門徒實踐，似乎亦反映出類似於儒家的教化關懷，所以說中國文化的“天人合一”式想象正好為“非宗教基督教”提供一個參照體系。[③]

在這裡我們固然不可能完全展開這種比較論述，然而不能忽略的是，中國這種聖凡相融的景觀在過去數百年來也備受現代化過程的挑戰，以至在五四運動及日後被籠統冠上“啟蒙”標籤的各時代，

---

① Cf. Louis Dumont, *German Ideology: From France to Germany and Back* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), esp. Part III；另參陳海文：《啟蒙論》，第 121-123 頁，第 527-529 頁。

② 這方面的探討可參林子淳：《神義的憤怒抑人義的激情》，第 89-92 頁；因此近年漢語學界也開始有較多學者從東方基督教傳統與中國文化作出對話，如賴品超、林宏星：《耶儒對話與生態關懷》，第 80-81 頁，第 302-303 頁。而朋霍費爾研究也出現了將其教會論與東正教的作出對照，參 Andrew J. Sopko, “Bonhoeffer: An Orthodox Ecclesiology?” *Greek Orthodox Theological Review* 28:1 (1983): 81-88.

③ 近年著力於把朋霍費爾思想與儒家傳統作比較研究的著作，參鄧紹光：《殺道事件》；鄧瑞強：《潘霍華倫理學在中國處境下的意義》（香港中文大學哲學博士論文，2006 年）。[DENG Ruiqiang, *Panhuohua lun li xue zai Zhongguo chu jing xia de yi yi* (Unpublished Ph.D. thesis of the Chinese University of Hong Kong, 2006).]

才常有仿效西方甚或全盤西化的激進訴求。狹義的漢語神學和文化基督徒之出現，正是源於上世紀九十年代中國知識分子欲尋索當代啟蒙的冀望。如此觀之，則中國的“天人合一”想象也不一定為一種完善的文化景觀。舉例來說，與朋霍費爾相仿，中國文化雖然也傾向強調社群性，仁與禮便是在個體間互動下才能提及的儒家核心概念。可是由個體“內在”而出的仁與由社群“外在”建構之禮，兩者之間所產生的緊張性可如何消弭，長年以來成為儒家傳統內難以化解的問題。[①]因此縱使中國早有以民為本之說，但個體之言說總是被置入社群網路中給評斷，甚至個體常常被要求扮演社群中相應的角色，這種現象正是個體自我在群體中失落的病徵，但朋霍費爾在其早期著作裡已有所關注。[②]這除使得個體權利得不到尊重外，也令個體之倫理抉擇有如千斤之重負。再者，個體雖說應踐行天道，並在社群中相互成就共善，即如《大學》所說之“修身、齊家、治國、平天下”方向；可是性善之人即使有成聖的普遍願望，但在現實中總難免陷入各樣困阻和蒙昧中。順此，即如柏拉圖之期盼哲人能登上王座，中國文化傳統也期盼賢者能成為“聖王”，然而現實卻告訴我們，總是統治者欲把自己粉飾為“王聖”，藉以推動一己的想望，造成古往今來的諸種政治災劫，與朋霍費爾面對納粹政權時出現的狀況相似。

有趣的是，韋伯式的西方世俗化框架也設想到類似情景，在超越上帝淡出之後出現的（後）現代多元景觀，便猶如“諸神交戰”的狀況，“及齡”人的價值決斷遠非事實決斷般明晰，成道成魔往

① 杜維明嘗試提出一個自我轉化過程來解決，參其《人性與自我修養》，臺北：聯經，1992 年。[TU Weiming, *Ren xing yu zi wo xiu yang* (Taipei: Lian jing, 1992).]，尤其第 11-47 頁；但鄧紹光對此並不滿意，參其《孔、孟、荀與潘霍華的群己觀：從成人之道著眼》，第 208 頁-209 頁。

② E.g. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 79-80; *Act and Being*, 39-45; also cf. Wayne W. Floyd, Jr., *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno* (Lanham & London: University Press of America, 1988), 99.

往只在乎一念之間。[①]在此視角下，朋霍費爾思想看來也為我們提供了一些啟示，或至少共同掙扎。他在《倫理學》中提出了一個在這論題下相當吸引的概念：基督律（*Christonomie*; Christonomy）。[②]朋霍費爾雖然沒有在遺稿中很詳細地闡釋這個概念，我們在此也僅能作出點題式討論，但此詞的塑造很明顯是為要回應從啟蒙運動以降自律理念所衍生的倫理思考問題。按照以上的討論，由於“及齡”人已無法退回過往“宗教先設”式的神律狀況，而只能竭力培育自律。可是不論中國文化或朋霍費爾皆指出，我們只能在一個社群內勉力踐行，前者稱此種性格為“聖人氣魄”，後者則論到從耶穌基督的個體人格傳遞至會眾的集體人格所促成的門徒實踐。倘若按韋伯的思路推想，這或授權比擬為其擔負倫理責任的成熟人格（*Personlichkeit*; personality）；[③]從朋霍費爾看來，這卻非僅藉賴此世及齡人一己之氣魄所能達致，乃是由耶穌基督道成肉身所締造之復和工作來促成。這既是從上帝在基督裡之“為我結構”作肇始，並通過會眾社群在個體中形成管治，故被稱為“基督律”，以促成在歷史中實在的塑形。[④]這個概念一定程度上可減輕中國文化或韋伯式的一念成道或成魔的緊張性，因為如上節所及，朋霍費爾早期神學極力要抵抗的，正是把“教會”本體論直接等同於基督，卻又要肯定他乃為肯認啟示的此世棲居處，避免了中國傳統中天與人完全合一後所產生的難題。因此，猶如迪山圖所指出，會眾的任何個體或集體絕對宣稱皆應被質疑，因它總會被那位“來臨中的上帝”

---

① Max Weber, “Politics as a Vocation” & “Science as a Vocation”, in Gerth & Mills eds., *From Max Weber*, 126, 148.

② Bonhoeffer, *Ethics*, 402 ftn 3；朋霍費爾：《倫理學》, 第 257 頁註 5；cf. Nickson, *Bonhoeffer on Freedom*, 157；*Christonomie* 一詞的翻譯頗費煞思量，中譯本取其意譯為“基督的統治”，但由於本文正在討論有關理性自律的課題，故筆者姑且譯為“基督律”，以作出對應。

③ Weber, “Politics as a Vocation,” 127; also cf. Sara R. Farris, *Max Weber's Theory of Personality: Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion* (Leiden: Brill, 2013).

④ Bonhoeffer, *Ethics*, 47f.；中文版參見，朋霍費爾：《倫理學》, 第 160-161 頁。

所弱化，以維繫啟示的外在性（非客體化）或不可支配性，所以及齡人在此世中也只能不斷處於靠賴與責任的辯證過程(a dialectic of dependence and responsibility）中。[①]順此，朋霍費爾學者應不難看出，這種討論也關聯至其《倫理學》中有關終極與次終極之間的關係，[②]並且仍是按著以基督為中心的社群性進路而出發。不過，我們最後必須承認，這種“理性”討論在此世只能是暫時性和不完全的，而朋霍費爾在《倫理學》中也直承，在具體歷史狀況中倫理決斷總難免讓實踐者擔承犯罪的風險。[③]這除了是因朋霍費爾本身未能完成自己的體系外，更如他所說的一段話所指：

> 我們花太多時間在思想上，認為只要我們預先衡量每個可能性，一切就可照所估計的機械式地發生。我們現在學習到，但稍為太遲了一點，行動並不一定是發自思想，而是出於隨時準備著的責任感。[④]

這不單適用於危急時期的德國，對活在今天的神學家以至所有知識分子，相信亦是適時的提醒，也可成為廣義的漢語神學的一個參考點；而中國文化以實踐為導向的傳統，也提供了一片可資與朋霍費爾思想對話的土壤。

---

① Cf. D'Isanto, "Bonhoeffer's Hermeneutical Model of Community," 145.

② Bonhoeffer, *Ethics*, 146-170；中文版參見，朋霍費爾：《倫理學》，第 102-127 頁；另參曾念粵：《終極與次終極之事》，載曾慶豹編，《朋霍費爾與漢語神學》，香港：道風書社，2006 年，第 249-282 頁。[Thomas Tseng, "Das Letzte und Vorletzte bei Dietrich Bonhoeffer," in *Dietrich Bonhoeffer and Sino-Christian Theology*, ed. CHIN Ken-Pa (Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 2006), 249-282.]

③ Bonhoeffer, *Ethics*, 278f.；中文版參見朋霍費爾：《倫理學》，第 210-211 頁。

④ Bonhoeffer, *Letters & Papers from Prison*, 387；中譯文參考了潘霍華：《獄中書簡》，第 186 頁。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Bagetto, Luca. "The Exemplification of Decision in Dietrich Bonhoeffer." In *Theology and the Practice of Responsibility: Essays on Dietrich Bonhoeffer.* Edited by Wayne W. Floyd Jr. & Charles Marsh. Valley Forge: Trinity Press, International, 1994.

Blumenberg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

_____. *Work on Myth*. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge: MIT Press, 1985.

Bonhoeffer, Dietrich. *Lectures on Christology*. Translated by Edwin Robertson. London: Collins, 1978.

_____. *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology* DBWE 2. Translated by H. Martin Rumscheidt. Minneapolis: Fortress, 1996.

_____. *Ethics*, DBWE 6. Translated by Reinhard Krauss, Charles C. West & Douglas W. Stott. Minneapolis : Fortress, 2005.

_____. *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* DBWE1. Translated by Reinhard Krauss & Nancy Lukens. Minneapolis: Fortress, 2009.

_____. *Letters & Papers from Prison* DBWE 8. Translated by Christian Gremmels, Eberhard Bethge & Renate Bethge with Ilse Tödt. Minneapolis: Fortress, 2010.

Dumont, Louis. *German Ideology: From France to Germany and Back.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Ebeling, Gerhard. *Word and Faith*. Translated by James W. Leitch. London: SCM, 1963.

Farris, Sara R. *Max Weber's Theory of Personality: Individuation, Politics and Orientalism in the Sociology of Religion.* Leiden: Brill, 2013.

Floyd, Wayne Whitson. *Theology and the Dialectics of Otherness: On Reading Bonhoeffer and Adorno.* Lanham & London: University Press of America, 1988.

_____. "Encounter with an Other: Immanuel Kant and G. W. F. Hegel in the Theology of Dietrich Bonhoeffer." In *Bonhoeffer's Interllectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

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

Green, Clifford J. and Guy C. Carter, eds. *Interpreting Bonhoeffer: Historical Perspectives, Emerging Issues*. Minneapolis: Fortress, 2013.

Haynes, Stephen. *The Bonhoeffer Phenomenon: Portrait of a Protestant Saint*. Minneapolis: Fortress, 2004.

Haynes, Stephen R. & Lori B. Hale. *Bonfoeffer for Armchair Theologians.* Louisville: John Know, 2009.

LAM, Jason. "The Emergence of Scholars Studying Christianity in Mainland China." In *Sino-Christian Theology*. Edited by Pan-chiu Lai & Jason Lam. Frankfurt am Mainz: Peter Lang, 2010.

Lawrence, Joel. *Bonhoeffer: A Guide for the Perplexed.* London & New York: T & T Clark, 2010.

Marsh, Charles. *Reclaiming Dietrich Bonhoeffer*. New York & Oxford: OUP, 1994.

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

Ott, Heinrich. *Reality and Faith; the Theological Legacy of Dietrich Bonhoeffer*. Translated by Alex A. Morrison. Minneapolis: Fortress, 1972.

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

Sopko, Andrew J. "Bonhoeffer: an Orthodox Ecclesiology?" *Greek Orthodox Theological Review* 28:1 (1983): 81-88.

TU, Wei-ming. *Humanity and Self-cultivation.* Berkeley: Asian Humanities Press, 1979.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Edited by Hans H. Gerth & C. Wright Mills. NY: OUP, 1946.

Wüstenberg, Ralf K. *A Theology of Life: Dietrich Bonhoeffer's Religionless Christianity*. Translated by Doug Stott. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1998.

_____. *Bonhoeffer's Interllectual Formation: Theology and Philosophy in His Thought*. Edited by Peter Frick. Tübingen: Mohr Siebeck, 2008.

中文文獻 [Works in Chinese]

朋霍費爾：《倫理學》，胡其鼎譯，香港：道風書社，2010 年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Ethik*. Translated by HU Qiding. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2010.]

朋霍費爾：《第一亞當與第二亞當》，王彤、朱雁冰譯，香港：漢語基督教文化研究所，2014 年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Wer ist und wer War Jesus Christus? Schöpfung und Fall*. Tanslated by WANG Tong & ZHU Yanbing. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2014.]

潘霍華：《獄中書簡》，許碧端譯，香港：基督教文藝出版社，1990 年。[Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Translated by KU Pituan. Hong Kong: Chinese Christian Literature Council, 1990.]

陳海文：《啟蒙論：社會學與中國文化啟蒙》，北京：社會科學文獻出版社，2010 年。[CHAN Hoi-man. *On Enlightenment: Sociology and Chinese Enlightenment*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2010.]

陳涯倩：《學園與教會：基督徒學人及其困惑》，載《基督教思想評論》第五輯（2006:2）。[CHEN Yaqian. "Xue yuen yu Jiao hui." *Regent Review of Christian Thoughts,* no.5 (2006:2): 215-226.]

鄧瑞強：《潘霍華倫理學在中國處境下的意義》，香港中文大學哲學博士論文，2006 年。[DENG Ruiqiang. *Panhuohua lun li xue zai Zhongguo chu jing xia de yi yi*. Unpublished Ph.D. thesis of the Chinese University of Hong Kong, 2006.]

漢語基督教文化研究所編：《文化基督徒：現象與論爭》，香港：漢語基督教文化研究所，1997 年。[Institute of Sino-Christian Studies ed. *Cultural Christian: Phenomenon and Argument*. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies, 1997.]

林子淳：《多元性漢語神學詮釋》，香港：道風書社，2006 年；北京：宗教文化出版社，2008 年。[Jason LAM. *A Polyphonic View on Sino-Christian Theology*. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2006.]

林子淳：《敘事、傳統、信仰：對漢語神學社群性身分之探索》，香港：道風書社，2010 年。[Jason LAM, *Narrative, Tradition, Faith.* Hong Kong: Logos & Pneuma, 2010.]

林子淳：《從自律回歸神律？論神聖在後啟蒙時代的復歸》，載《基督教文化學刊》，2013 年第 30 期，第 119-142 頁。[Jason LAM, "From Autonomy back to Theonomy? On the Return of the Sacred in the Post-Enlightenment

Era." *Journal for the Studies of Christian Culture*, no.30 (2013): 119-142.]

賴品超、林宏星：《耶儒對話與生態關懷》，北京：宗教文化出版社，2006年。[LAI Pan-chiu & Hongxing LIN. *Ye ru dui hua yu sheng tai guan huai*. Beijing: Religious Culture, 2006.]

盧克曼：《無形的宗教》，覃方明譯，香港：漢語基督教文化研究所，2005年。[Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion*. Translated by TAN Fangming. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2005.]

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1963年。[MOU Zongsan. *Zhongguo zhe xue de te zhi*. Taipei: Xuesheng Shuju, 1963.]

孫向晨：《從"文化基督徒"到"基督徒學人"：對學術界基督徒的幾點反思》，載楊熙楠、林子淳、高莘編，《傳承與發展：第四屆漢語基督教研究圓桌會議論文集》,香港:道風書社,2012年。[SUN Xiangchen. "From 'Cultural Christians' to 'Christian Scholars': Some Reflections on Christians in Accademia." In *Inheritance and Development: Essays from the 4th Roundtable Symposium of Sino-Christian Studies.* Edited by Daniel Yeung, Jason Lam and Gao Xin. Hong Kong: Logos & Pneuma, 2012.]

孫毅：《神學言說與人文學進路》，載《基督教思想評論》第五輯，2006年2月,第205頁-214頁。[SUN Yi. "Shen xue Yan shuo yu ren wen jin lu." *Regent Review of Christian Thoughts*, no. 5 (2006:2): 205-214.]

孫毅：《漢語神學與"基督事件"》，載《道風》2008年第29期，第183頁-198頁。[SUN Yi. "Sino-Christian Theology and the 'Event of Christ'." In *Logos & Pneuma,* no.29 (2008): 183-198.]

鄧紹光：《界限與倫理》，香港：浸信會神學院，2006年。[TANG, Andres S. K. *Boundary and Ethics*. Hong Kong: Hong Kong Baptist Theological Seminary, 2006.]

鄧紹光：《殺道事件：潘霍華倫理的神學對牟宗三道德的形而上學的批判意涵》，臺北：基督教文藝出版社，2009年。[TANG, Andres S. K. *Killing Logos/Dao: The Critical Significance of Dietrich Bonhoeffer's Ethical Theology for Mou Zongsan's Moral Metaphysics*. Taipei: Taiwan Christian Literature Council, 2009.]

曾念粵：《終極與次終極之事》，載曾慶豹編，《朋霍費爾與漢語神學》，香港:道風書社,2006年,第249-282頁。[Thomas Tseng. "Das Letzte und Vorletzte bei Dietrich Bonhoeffer." In *Dietrich Bonhoeffer and Sino-Christian Theology*. Edited by CHIN Ken-Pa, 249-282. Hong Kong: Institute of

Sino-Christian Studies, 2006.]

杜維明：《人性與自我修養》，臺北：聯經，1992 年。[TU Weiming. *Ren xing yu zi wo xiu yang*. Taipei: Lian jing, 1992.]

王曉朝：《關於漢語神學內容的若干思考——兼論漢語神學劃界問題》，載《道風》，2008 年第 29 期，第 167-182 頁。[WANG Xiaochao. "Some Considerations of the Content of Sino-Christian Theology: Taking Account of the Delimitation Issue." *Logos & Pneuma* 29 (2008): 167-182.]

溫偉耀：《神學研究與基督宗教經驗——一篇嘗試為漢語神學研究者定位的學術報告》，載《道風》2008 年第 29 期，第 123-153 頁。[WAN Milton. "Christian Studies and Its Corresponding Experience: An Essay on Typology of Christian Studies Scholars in China." *Logos & Pneuma* 29 (2008): 123-153.]

章雪富：《言說之道和上帝之道—兼論基督教神學的本質》，載《基督教思想評論》第五輯，2006 年 2 月，第 105-204 頁。[ZHANG Xuefu. "Yan shuo zhi Dao he Shangdi zhi Dao." *Regent Review of Christian Thoughts,* no.5 (2006:2): 105-204.]

章雪富：《論朋霍費爾的"基督事件"及其漢語神學的意義》，載《道風》2008 年 28 期，第 151-178 頁。[ZHANG Xuefu. "On Bonhoeffer's Christ-Event and Its Significance for Sino-Christian Theology." *Logos & Pneuma*, no.28 (2008): 151-178.]