Globethics Repository



群體與社團：論潘霍華的教會觀

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	LI, Chun Hong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-15 14:27:59
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166944

群體與社團：論潘霍華的教會觀*

李駿康
香港中文大學文化及宗教研究系計劃統籌

一、引言

一直以來，教會論（Ecclesiology）在華人的神學界當中就算未至於是完全被忽略，但肯定不算是一個被熱烈討論的課題。提到教會論往往使人聯想起的是教會增長、管理和使命等議題，但對於教會論本身的神學性思考和理論性問題，則較少較深入的討論。另一方面，潘霍華（Dietrich Bonhoeffer，又譯朋霍費爾）的教會觀在其神學思想之中，也是一個較爲被受忽略的部分，過去不少討論潘霍華的著作不是把焦點放在牧靈上，如《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*）、[1]《團契生活》（*Life Together*）[2]等，就是放在他後期的神學當中，最顯著的是《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*），[3]其次則是《基督論》（*Christology*）[4]和

* 本文在賴品超教授指導下完成，初稿於二〇〇二年六月十五日，在由香港神學人團契主辦、漢語基督教文化研究所協辦的神學人團契會議中宣讀，是次會議假香港中文大學崇基學院神學樓舉行，題爲「教會論」。本人特此對賴教授並與會者的寶貴意見致謝。

1. Dietrich Bonhoeffer，《追隨基督》（*The Cost of Discipleship*; trans. R. H. Fuller and Irmgard Booth; New York: Macmillan, 1959）。
2. Dietrich Bonhoeffer，《團契生活》（*Life Together*; trans John W. Doberstein; New York: Harper and Row, 1967）。
3. Dietrich Bonhoeffer，《獄中書簡》（*Letters and Papers from Prison*; enlarged edition; ed. Eberhard Bethge; New York: Simon & Schuster, 1997）。
4. Dietrich Bonhoeffer，《基督論》（*Christology*; trans. John Bowden; New York: Harper and Row, 1966）。

《倫理學》（*Ethics*）[5]等當中的思想。[6]有見於此，筆者打算對潘霍華的教會觀這個被「雙重略忽」的問題作一點思考和探討，希望能在這個範圍中獲得一點發現。以下筆者主要會從潘霍華的《聖徒相通：一個教會社會學的神學研究》（*Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*）[7]入手，先探討一下其在潘霍華的神學當中的重要性和意義，再進入當中有關討論教會的部分，分析潘霍華的教會觀，並指出潘霍華主要是借用了德國古典社會學之父滕尼斯（Ferdinad Tönnies, 1855-1936）的思想，並以此建構其教會觀的。[8]

二、論《聖徒相通》

在華人神學界裏，鄧紹光就曾經寫過一篇類似的論文，[9]主要討論的是《聖徒相通》一書的寫作的目的以及對現代和後現代的意義，當中主要論及的是《聖徒相通》前部分有關個人和群體的內容，並未進入到聖徒相通（論教會）的部分。事實上，潘霍華的這部作品仍然有很多地方是有待發掘和探討的，並且對於全面地了解潘霍華的思想，是十分關鍵的。正如巴特也曾高度的讚揚該書，認爲

5. Dietrich Bonhoeffer，《倫理學》（*Ethics*; trans. Neville Horton Smith; London: Collins, 1964）。
6. 這點多少是受潘霍華傳奇和具爭議的生平所影響。
7. Dietrich Bonhoeffer，《聖徒相通：一個教會社會學的神學研究》（*Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*; trans. Reinhard Kruss and Nancy Lukens; ed. Clifford Green; Minnespolis: Fortress Press, 1998），下文簡稱《聖徒相通》。這本書是潘霍華在一九二七年於柏林大學（University of Berlin）提交的博士論文修改而成的，當時潘霍華的論文指導是澤貝格（Reinhold Seeberg）。
8. 筆者初步查證過，大部分討論潘霍華的著作當中，不是完全沒有提這個問題，便是只稍爲交代一兩句便了事，詳細的分析可以算是完全欠奉。相對而言，格林（Clifford Green）在其著作《潘霍華：一種社群神學》（*Bonhoeffer: A Theology of Sociality*; revised edition; Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1999）中對這個問題的討論算是比較多，可是還未算深入。故此這個問題可以說是未有專門的研究，還有待更多的分析和討論。
9. 鄧紹光，〈論潘霍華《聖徒相通》——個體與社群並建的神學〉，載《道風：漢語神學期刊》8（1998），頁 227-251。

該書比起其他當時已出版討論教會的名著，更有建設性、挑戰性、啓發性和更加有益處。[10]

早年有關潘霍華的研究多認爲他的思想的前後期是不連貫的，尤其是後期因面對獄中所受的精神壓力，致使他的神學思想有一定的突變。然而經格林（Clifford Green）在其研究潘霍華的經典作品《潘霍華：一種社群神學》（*Bonhoeffer: A Theology of Sociality*）中指出，潘霍華的神學是有一定的連貫性的，並且基本上是以「社群性」（sociality）作爲核心來建構其神學。他在該書的首頁已確切地指出，潘霍華早期的神學必須以一種「社群神學」來理解。[11]另外，馬什（Charles Marsh）也有類似的看法，認爲潘霍華的整個神學是首尾一致的，可以被理解爲「上帝以及人類的自身的延續性」。[12]

格林又斷言，《聖徒相通》並不是一本討論教會的作品，亦不是要援引社會學或社會哲學來分析教會，而是作爲建立「社群神學」的基礎之作，這才是潘霍華寫作該書的目的。[13]他更指出以任何帶有「目的論的偏見」（teleological bias）、「主題的」（thematic）以及「比較的」（comparative）進路來解釋和研究潘霍華的神學，都是一種有問題的方法，必須以其神學作爲一個整體來研究，而這個整體所指向的就是建立一套「社群神學」。[14]

按照格林這說法，是否意味着這篇探討潘霍華的教會觀的論文，基本上是一種「主題的」進路，是一個錯誤的

10. Karl Barth，《教會教義學》（*Church Dogmatics*; trans and ed. G. W. Bromiley; Edinburgh: T. & T. Clark, 1958），卷四第二部分，頁 641。
11. Green，《潘霍華》，同前，頁 1。
12. Charles Marsh，〈潘霍華〉（Dietrich Bonhoeffer），載 David Ford 編，《現代神學家》（*Modern Theologians*; Oxford: Blackwell, 1997），頁 42。
13. Green，《潘霍華》，同前，頁 22-23。
14. 同上，頁 7-9。

方法？筆者認爲也未必。的確，筆者十分贊同格林對於潘霍華的分析，是強而有力的見解，然而在格林提倡以《聖徒相通》作爲一「社群神學」的基礎之作的多年之後，相信我們亦確有需要去看看《聖徒相通》中的教會觀，到底是怎樣建構的，尤其分析當中怎樣透過援引和討論社會哲學和社會學來建立，是十分重要和有意思的。這種從微觀的角度來研究潘霍華的神學，再加上格林這種從宏觀對潘霍華整個神學的把握，相信更能深入和全面的理解潘霍華的神學。正如馬什就指出，潘霍華的嘗試可以提供空間，讓非神學的資源像哲學、社會學或現象學那樣能夠對神學的工作有貢獻，有助闡述和發揮其中心的關懷。[15]

另一方面，《聖徒相通》的確可以說是潘霍華的神學的奠基之作，掌握《聖徒相通》對理解潘霍華的整個神學是十分重要的。我們不單可從《聖徒相通》當中窺見潘霍華後來的神學雛形和方向，更可以將之與潘霍華的整個神學貫穿起來。比方說在《聖徒相通》中，潘霍華已顯示出一種以基督作爲中心的神學，舉凡「基督以群體的形式存在」（Christ existing as community）、「基督作爲實在」（Christ as reality）和「基督作爲『爲他』者」（Christ as the one for others）等講法，也反覆出現在潘霍華後來的《倫理學》、《基督論》和《獄中書簡》等作品中，可見他早期的思想的影子和痕跡。奧特（Heinrich Ott）認爲從潘霍華的早期到晚期，教會都是潘霍華終身所關注的，[16]並且又認爲潘霍華在《聖徒相通》中的思想所基本關心的，是基督論的問題。[17]馬什也指出潘霍華的確有一種基督中心論的取向。[18]

15. Marsh，〈潘霍華〉，同前，頁 42。
16. Heinrich Ott，《現實與信仰：潘霍華的神學遺產》（*Reality and Faith: The Theology Legacy of Dietrich Bonhoeffer*; London: Lutterworth Press, 1971），頁 192。
17. 同上，頁 195。

故此，雖然潘霍華本人就曾在獄中指出自己的神學思想有過一定的改變，否定了過去的一些想法，[19]然而從這裏的分析可見，潘霍華至少終身所關注的，除了如格林所指出的「社群神學」以外，基督論和教會論的問題同樣也是他一生所關注的課題之一，並都在《聖徒相通》一書中定下了基礎。[20]

至於在潘霍華其他的著作中，也有不少論及教會的，其中散見於《不要生銹的刀劍》（*No Rusty Swords*）、[21]《團契生活》和《獄中書簡》等，然而本文只會集中在《聖徒相通》一書，原因是這一類的著作並不是爲了系統地建構一教會論，而且內容也不是以討論教會爲主，故未有深入的處理有關教義和理論的問題。比如說，《不要生銹的刀劍》當中論及教會的部分是談教會與國家和社會的關係；[22]《團契生活》是爲了芬肯瓦德（Finkenwalde）的神學生而寫的簡要短論，主要關心基督徒在一起的團契生活，比如關於禱告、讀經和聖禮等問題；[23]而《獄中書簡》更只有部分論及教會的禮儀、講章和對教會的一點看法。[24]故此本文

18. 馬什同時亦不同意菲爾（Ernst Feil）批判潘霍華欠缺了一個強烈的基督論想象。見 Charles Marsh，《重申潘霍華：其神學的應許》（*Reclaiming Dietrich Bonhoeffer: The Promise of His Theology*; New York: Oxford University Press, 1994），頁 76。
19. 這裏尤其是指《追隨基督》一書，見 Bonhoeffer，《獄中書簡》，同前，頁 369-370。
20. 事實上，我們很難相信一位從年青到中年時代經歷過如此遭遇的神學家，他的思想會連一點的改變也沒有出現過，但誠如鄧紹光指出，「許多德國的神學家做神學也都不是零碎拼湊的，而是經過深思熟慮後選定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，又互相聯結緊密，構成一有機整體的『系統』」。見鄧紹光，〈論潘霍華《聖徒相通》〉，同前，頁 288，注 3。
21. Dietrich Bonhoeffer，《不要生銹的刀劍》（*No Rusty Swords*; trans. Edwin H. Robertson and John Bowden; New York: Harper and Row, 1965）。
22. 同上，頁 221-229。
23. 其中一點值得留意的地方是，潘霍華在這本小書中仍然表現出其早期的神學影子和基礎，例如說基督作爲上帝和人的中介，而他人又作爲在教會中基督在世的臨在，進一步闡明《聖徒相通》中有關「基督以群體的形式存在」的中心思想。參 Marsh，〈潘霍華〉，同前，頁 46。
24. 同樣地該書除了所謂討論「非宗教的解釋」（non-religious interpretation）和「及齡的世界」（world coming of age）等以外，也論及教會要再次走到外邊去，與世界進行開放

會集中在《聖徒相通》一書中的思想，好能比較有系統地作分析。

三、群體與社團

探討過有關《聖徒相通》的基本問題後，現在我們便要交代一下有關滕尼斯的思想，好使我們以後進入分析潘霍華的教會觀時有一定的依據和基礎。這裏主要談論的是滕尼斯的名著《群體與社團》（*Gemeinschaft und Gesellschaft*）[25]中，有關群體（Gemeinschaft）和社團（Gesellschaft）這兩個概念。現在我們便看看滕尼斯這對概念的內容和意思。

滕尼斯在今天的學界，尤其是華人的學界，好像已長久地被人遺忘了，但事實上他曾爲德國社會學學會的主席，對社會（哲）學上的影響可以說是媲美同代的西美爾（Georg Simmel）或帕累托（Vilfredo Pareto），韋伯（Max Weber）關於價值中立（value natural）和理念型（ideal type）的思想，更可見其思想的影響。[26]「群體」和「社團」這兩個字本身在德語中是一個很平常的用語，表面上並無甚麼特別，但經滕尼斯的分析和討論後，便成爲了社會（哲）學的一對用來分析社會很重要的理念型，奠定了其被稱爲古典純社會學之父的地位。

的交流，以及其中「書的綱領」中指出教會是「爲他的存在」（being for otherness）等。見 Bonhoeffer，《獄中書簡》，同前，頁 382-383。

25. Ferdinard Tönnies，《群體與社團》（*Gemeinschaft und Gesellschaft*; New York: Harper & Row, 1957），本書是英譯本，但保留了德文原著的書名。

26. 甚至筆者認爲哈貝馬斯（Jürgen Habermas）將「生活世界」（lifeworld）和「系統」（system）的區分可以說是上承滕尼斯的「群體」和「社團」的分法。見 Jürgen Habermas，《溝通行動理論（卷二）：生活世界與系統：一種對工具理性的批判》（*The Theory of Communicative Action, vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*; trans. Thomas McCarthy; London: Heinemann, 1984），頁 113-197。

從字面上看，「群體」（Gemeinschaft）[27]一字的字根是 Gemeinde，Gemeinde 可解作「社區」（district）或「群體」（community），而 gemein 就是從 Gemeinde 演變出的形容詞，解作「共同的」、「公共的」（common）等。至於「社團」（Gesellschaft）[28]一字的字根則是 Geselle，Geselle 可解作「夥伴」（fellow）或「技工」（journeyman），而其演變的形容詞 Gesellig 就解作「社交的」（sociable）。[29]

滕尼斯提出這對概念是爲了描述人類的意願（human will）之間的關係，透過以語言模式的角度去分析社會上不同的團體的模式。他認爲社會的關係是最基本和最簡單的社會實體或形式，它亦有最深的基礎，因爲它部分是依據原本的、自然的和眞正的條件，例如人與人之間的連繫、互相依靠和接觸的原因；另外部分亦依據人類最基本、最普遍和最必然的要求。[30]

滕尼斯指出，「群體」和「社團」可以用「自然的意願」（natural will）和「理性的意願」（rational will）來對應。前者是指一直接、純眞，屬於情感的行動，後者是機械的、有計劃的手段；「群體」被「自然的意願」支配着，而「社團」則由「理性的意願」所形成和限制。[31]這兩個表面上看似是對立的概念，但在本質上其實是互相結連的，沒有一種純粹的「群體」或純粹的「社團」，而是在所有

27. Gemeinschaft 英語一般譯作 community，中文則有多個翻譯，包括本文所用的「群體」以外，還有「社群」、「共同體」等。
28. Gesellschaft 英語一般譯作 society，中文也有多個翻譯，包括本文所用的一般譯作「社團」以外，還有「社會」、「會社」或「結合體」等。
29. 進一步分析 gemeinschaftlich 和 gesellschaftlich 兩者分別是 Gemeinschaft 和 Gesellschaft 引伸出的形容詞，前者解作「共同的」（common）、「聯結的」（joint）、「聯結在一起」（jointly together），後者則解作「社會的」、「社交的」（social）。
30. Tönnies，《群體與社團》，同前，頁 18-19。
31. 同上，頁 17。

團體的種類之中，兩者都互相交織着的。[32]

在「群體」的關係中是一種自然的關係，行動會不證自明的發生，並且會根據人的關係而被感知。[33]一方面它是相當於意欲和意向，以及愛或習慣等最簡單的關係的結果，另一方面是相當於在責任感中的理智和知識。這些類型就是所謂的「自然的意願」，都能構成「群體」的基礎。[34]而「社團」的關係最明顯不過的就是一種「契約式」（contract）的關係，「做」（do）是這種關係的唯一的原則，我對你「做」甚麼，我只希望使你同樣對我「做」甚麼。[35]要從你身上取得甚麼是我的目的，我對你所作的是一種手段（means），只有預期的結果才驅使我決定我的行動，這是最簡單的一種「理性的意願」。[36]

至於一種「群體式的關係」（Gemeinschaft-like relationships）是假設了參與者在知識、選擇和權力上有眞正的平等。[37]滕尼斯指出，「群體式的關係」可以有三種類型，分別是「團契的類型」（fellowship type）、「權威的類型」（authoritative type）和「混合的關係」（mixed relationships）。[38]首先「團契的類型」是一種生活在一起的人的關係，比如說兄弟、夫婦、朋友等，他們投入相同的生活，或有相同的意向，或會因某一觀念而團結起來。[39]其次「權威的類型」是一種依靠的關係，例如孩子依靠父母、信徒聽從神父等的關係，這可以是一種接受權威必須性的

32. 同上，頁 18。
33. 同上，頁 20。
34. 同上。
35. 同上，頁 20-21。
36. 同上，頁 21。
37. 同上。
38. 同上，頁 21-22。
39. 同上，頁 21。

保護，這種權威可以是宗教、世界和政治上的權威。[40]最後一種是「混合的關係」，是混合了「團契的類型」和「權威的類型」，是一種「群體」的關係中最重要的模式，例如男女之間的性事和生育的問題。[41]

而「社團式的關係」（Gesellschaft-like relationship）方面，滕尼斯認爲類似「團契的模式」和「權威的模式」也會出現在「社團式的關係」當中，但這些團契關係和權威卻是建基於個人之間自由的契約之上，例如是服侍的契約，承認或同意一主人或雇主高過其他人，並且其他人因此有條件或無條件地服從於他。[42]這種「社團式的關係」是參與的雙方處於不平等的關係，表面上是一種契約的關係，但事實上是強制和傷害。[43]

簡言之，「群體」的本質是一種「眞實和有機的生命」（real and organic life）；而「社團」的本質是一種「想象和機械的結構」（imaginary and mechanical structure）。[44]所有熟識的、私人的和獨一無二的共同生活都可以被理解爲「群體」；而「社團」[45]就是公共的生命，是世界的本身。在與家庭一起的「群體」中，無論它處於禍或福當中，每一個人就是自出生起便與之結連，而當一個人進入「社團」[46]卻好像進入了一個陌生的國家。[47]一般來說，「群體」包括了所有人類，但人類的「社團」被認爲僅僅是人類互相獨立的共存（coexistence）。[48]在「群體」中的人類是更有力

40. 同上，頁 21-22。
41. 同上，頁 22-23。
42. 同上，頁 23。
43. 同上。
44. 同上，頁 37。
45. 這裏「社團」譯作「社會」可能比較適合。
46. 這裏也同樣譯作「社會」會比較恰當。
47. Tönnies，《群體與社團》，同上，頁 38。
48. 同上。

量和生氣的，它是長久和眞正生活在一起的形式，而「社團」則是短暫無常和表面的。因此，「群體」應該被理解爲一個生存的有機體，而「社團」則是一個機械的聚集和人工的製成品。[49]

總括而言，滕尼斯認爲「群體」是一個有機的社會群體，而「社團」就是一個被建構出來的人工製成品。前者是先驗的（a priori），是自然出現和有共同價值的，當中人與人之間的關係是和諧及團結的；而後者則是機械的、人工的，當中沒有共同的價值，所有的善和人也都是分離的，而人與人之間的關係是目的性的，是手段（means）而非目的（end）。[50]「群體」與「社團」兩者對立與並存，不過滕尼斯亦承認，實際上純粹獨立的「群體」或「社團」也不存在，眞正的現實是兩者互相滲透，互相交際而共存。[51]

四、「群體」、「社團」與教會

在看過滕尼斯關於「群體」和「社團」的分析後，我們便可進入探討有關潘霍華如何運用這個理論，並分析和建構其教會觀。這點是不好處理的，第一，正如上文已經提過，「群體」和「社團」這兩個字本來只是德語中一個普通的用字，就算在今天情況也一樣，很多時也不會與滕尼斯的理論有關。雖然潘霍華在《聖徒相通》中亦有七次直接提及過滕尼斯的名字，但還有很多地方我們不容易確定潘霍華用「群體」和「社團」這兩個字的時候，是運用

49. 同上，頁 39。
50. 同上，頁 74-75。
51. 同上，頁 18。然而要注意一點是滕尼斯指出，在資本主義的發展當中，「群體」原來的質素會被「社團」所取替而消失，「群體」的社會生活會同時被損害。見 Tönnies，《群體與社團》，同前，頁 28。這點與哈貝馬斯所言「生活世界」被「系統」的殖民，可以說是大同小異和相輔相成的，見 Habermas，《溝通行動理論》，同前，卷二，頁 318-331。

了滕尼斯的分析，還是只當作一個平常的用法而已。[52]第二，潘霍華本人雖然在某些地方說明是借用了滕尼斯的理論，但是他又不是完全直接地從滕尼斯那裏搬過來，而是作了一點修改和發揮。所以從這兩點我們便已知道這個分析實在是不容易作的。

貝格爾（Peter Berger）在其論文〈社會學與教會論〉（Sociology and Ecclesiology）中就曾指出，潘霍華運用了滕尼斯關於「群體」和「社團」兩個概念，來闡述教會是具集體意志（collective will）的「群體」，用以對抗鬆散關係的「社團」。[53]然而，貝格爾在這裏並沒有再詳細討論潘霍華如何進一步運用滕尼斯的理論去建構其教會觀。

相對而言，格林就比較多討論這個問題，我們可以先看看他如何從翻譯處入手，釐清潘霍華如何運用「群體」一字。他指出潘霍華使用 Gemeinschaft 和 Gemeinde 是有不同的，前者是社會學的用字，應該譯作「群體」，後者在潘霍華的書中則是一個神學上的用字，應該譯成「教會群體」（church-community）。另外，潘霍華所用的 Gemeinschaft der Heiligen 和 Gemeinde der Heiligen 也就同樣譯作「聖徒群體」（community of saints）。[54]格林指出在德語裏 Gemeinschaft 和 Gemeinde，跟英語的 community 一樣，都可以同時用來形容某一群人或某一群人之間的關係，故此在《聖徒相通》中，當 Gemeinschaft 和 Gemeinde 是形容某一群人時，兩者是可以交替使用的，但當形容某一群人的

52. 事實上只是「群體」一字在潘霍華的《聖徒相通》中所用之多，就肯定是其中一個出現得最多的字。
53. Peter Berger，〈社會學與教會論〉（Sociology and Ecclesiology），載 Martin E. Marty 編，《潘霍華的位置：其思想中的問題及可能性》（*The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*; Westport, Conn.: Greenwood Press, 1981），頁 63。
54. Clifford Green，〈英文版編者導言〉（Editor's Introduction to the English Edition），載 Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 17。

關係時，兩者便不能隨便混淆，Gemeinschaft 不能被 Gemeinde 所代替。[55]

潘霍華從分析不同意願（will）的類型，並借用滕尼斯「群體」與「社團」的理論，來建立對社會形式的分類。然而，潘霍華並不是從滕尼斯那處直接挪用過來便算，而是經過一些補充和修改。潘霍華認爲滕尼斯在其對「自然的意願」和「理性的意願」的區分中把起源的問題與關於行動和社會結構的現象學分析混在一起。[56]故此潘霍華便將之區分爲構成行動的意願和結構，意願可以分爲「意義意願」（will to meaning）和「理性目的意願」（will to rational purpose）；前者可被視爲目的的本身，而後者則可被視爲達到目的的手段。[57]另外，社會結構同樣亦可作區分，分別是「意義結構」（structure of meaning）和「目的結構」（structure of purpose）。這兩個結構分別對應於「意義意願」和「理性目的意願」。[58]潘霍華繼續指出一個社群可以同時是一個「群體」，也同時是一個「社團」；能夠是被「意義意願」構成爲一個承認「群體」價值的「意義結構」，也能是被「理性目的意願」作爲手段所構成的「目的結構」。[59]簡單來說，潘霍華認爲「群體」就是自己作爲目的的本身，而「社團」則是一達到目的的手段。

潘霍華跟滕尼斯同樣認爲，在現實世界裏不會有純粹的模式存在。滕尼斯認爲在所有團體的種類之中，「群體」與「社團」都是互相交織着的。[60]潘霍華承繼了這種看法，並且強調沒有一個「群體」在「社團」之中存在而沒有意

55. 同上。
56. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 86-87。
57. 同上，頁 88。
58. 同上。
59. 同上。
60. Tönnies，《群體與社團》，同前，頁 18，另見頁 5。

願的連繫，同時更沒有一個「社團」能存在於一個「群體」之中沒有意願的連繫。[61]但潘霍華所持的原因則與滕尼斯不同，他進一步提出因爲「社團」必須是源於「群體」的。[62]

此外，潘霍華不單止融合滕尼斯的「群體」與「社團」的理論，還借用了另一位社會哲學家舍勒（Max Scheler）的「力量關係」（Gewaltverhältnis）和「管轄關係」（Herschaftsverhältnis），以此對「群體」和「社團」再作進一步的分析。「意義意願」和「理性目的意願」兩者之間的互相角力，可以「力量關係」和「管轄關係」來理解。[63]潘霍華認爲在「力量關係」中，意願會被力量加之於其之上而被支配，使成爲一種純粹機械式的動機；而「管轄關係」則假設了服從者會明白命令的意義。[64]因此，「力量的社會」（Gewaltverband）使「群體」變得不再可能。相反，潘霍華指出一個眞正的「權威管轄的社會」（Herrschaftsverband）不單止使「群體」變得可能，並且在大部分的時候都能實現之，這想法對教會的概念是非常之重要的。[65]原因是教會假若被這種「力量關係」所支配成爲「力量的社會」的話，便不可能成爲一「群體」。所以，潘霍華最終認爲教會同時結合了「群體」、「社團」，以及「權威管轄的社會」。格林指出在這種群體當中，「神聖的統治權」（Herrschaft）是如此程度以致在它的成員之間創造一個眞正的團結和平等。[66]

另一方面，潘霍華也分析了黑格爾關於「客觀精神」（objective Geist）這一概念，進一步深入討論有關「群體」

61. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 91。
62. 同上，頁 91。
63. 同上。
64. 同上，頁 91-92。
65. 同上，頁 92。
66. Green，《潘霍華》，同前，頁 38，注 46。

和「社團」之間的關係。他認爲「客觀精神」是一種「社會精神」（social Geist），是與「個人精神」（individual Geist）和「主體精神」（subjective Geist）區分出來。[67]他指出「客觀精神」存在於「群體」與「社團」之中，但同時「社團」的行動是目的性或以目的爲本（goal-oriented）的，而「群體」的卻是自我表現（self-presentation）的。在「社團」中的「客觀精神」並不被認爲是自己本身的價值，而只是一個爲達到目的的手段。[68]黑格爾的這種「客觀精神」驅使個體服膺於一種「整體性」（totality）之下，故此潘霍華爲了避免和解決這問題，便必須要作一個「決定性的轉化」（crucial transformation）。[69]他再一次借用舍勒的另一概念：「整全個人」（Gesamtperson），將之轉化成所謂的「集體個人」（Kollektivperson）[70]來解決這問題。

所謂的「集體個人」就是一種近於「社群主義」（Communitarianism）的人觀，[71]是強調要了解個體及其發展，便必須從其社群的歷史、文化等背景來理解之，個體的自主是不能離開社群獨立出來，也不能獨立於社群來理解個體。潘霍華提出「集體個人」的目的，是要肯定在社群中的個體性和自主性，超越德國觀念論（Idealism）及原子論（Atomism）的個人觀。這種「集體個人」的想法其實在《聖徒相通》中的首兩章已經下了伏筆，潘霍華指出個人唯有在社群之中才有眞正可能和實現，[72]他認爲個人、群體和上帝三個概念是不可分開，是必然互相關聯的

67. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 97-99。
68. 同上，頁 100。
69. Green，《潘霍華》，同前，頁 40。
70. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 103。
71. 關於潘霍華與社群主義的人觀，筆者會於另一篇論文再作討論。
72. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 33。

（interrelated），[73]並且，要了解社會必須先了解個人，亦要同時了解上帝。[74]奧特也認爲，「集體個人」並不會導致集體主義（collectivism），而且「集體個人」唯有在個人之中，和透過個人達至其生命中的責任才是會眞實的。[75]

以上交待過潘霍華在《聖徒相通》中如何運用，並豐富和轉化了滕尼斯的「群體」和「社團」的理論。接着我們便進入《聖徒相通》中最後一部分關於教會（聖徒相通）[76]的討論，看看潘霍華如何繼續運用滕尼斯的理論建構其教會觀，指出教會包含了「群體」和「社團」兩個概念。[77]

潘霍華認爲教會的本質原是「群體」的類型，是在愛與眞理當中與上帝結合的「群體」，因此可以被理解爲一個「原始的狀態」（primal state）或「未破壞的群體」（unbroken community）。[78]但是因爲罪的緣故，這個「群體」就被扭曲了，變成了「有罪的狀態」（sinful state）或「已破壞的群體」（broken community）。潘霍華指出「原始的狀態」或「未破壞的群體」之中，人與人之間的關係是獻出的（giving），但「有罪的狀態」或「已破壞的群體」卻是純粹地要求的（demanding）[79]。如此說來，「群體」便敗壞了，從本來以自己爲目的，變成爲達目的的手段，成爲了「社團」。這裏明顯可見，潘霍華對「社團」的態度是負面的，是和罪結連的，與滕尼斯理解「群體」和「社團」是中立的有所不同。同時他又以新的亞當（基督）和舊的

73. 同上，頁 34。
74. 同上，頁 51-52。
75. Ott，《現實與信仰：潘霍華的神學遺產》，同前，頁 209。
76. 在《聖徒相通》一書中，第五章，也就是最後的一章，分題也是「聖徒相通」，篇幅超過全書的一半，是潘霍華的教會觀的重點所在。
77. 應注意的是，潘霍華本人並沒有明確地說他的教會觀是建基於滕尼斯的理論，但這其實是略明顯不過的。
78. Bonhoeffer，《聖徒相通》，同前，頁 62-63、82。
79. 同上，頁 108。

亞當作爲這倆種狀態強烈的對照，舊亞當的犯罪和墮落就使「群體」成爲「社團」；而基督作爲新人類（new humility）就代表着復和、自由、愛、自我獻上和代贖（Stellvertretung）。[80]

其次，潘霍華指出，教會是一個「靈的群體」（community of spirit），也同時是一個「愛的群體」（community of love），因爲在道（Word）裏，聖靈將上帝的愛帶進人的內心，並且聖靈帶領我們進入與上帝的相交。[81]他又認爲這個「愛的群體」是建基在爲他人無限的獻出之上。同樣地，人類也能夠無限地向上帝獻出自己，因爲上帝也向人類無限地獻出自己。[82]這樣，我們能從潘霍華這裏的分析得出，教會既是「群體」，也是「社團」。因爲一方面，教會無限地爲他人獻出的這種生命，明顯就是一個自身的目的，透過這種愛的獻出，人們渴慕上帝，這個「愛的群體」就是自己的目的，是爲「群體」。[83]另一方面，教會同樣成爲達成上帝對人類的期望的工具，上帝希望自己的意思在教會中得以成就，故此教會只是一達到目的的手段，這樣教會便同時是「社團」。[84]

另一方面，潘霍華指出教會群體透過基督使本身從「互存的存在」（being-with-each-other）成爲「互爲的存在」（being-for-each-other）。[85]他認爲這「互爲的存在」必須透過愛的行動而被實現，這些愛的行動有三個最重要的，分別是：一、放下自我，主動爲鄰舍作工；二、禱告祈求；三、互相寬恕。[86]潘霍華這裏就指出，從上帝的角度看，教

80. 同上，頁 115-121。
81. 同上，頁 165。
82. 同上，頁 173。
83. 同上。
84. 同上，頁 173、176。
85. 同上，頁 182。
86. 同上，頁 184。

會是爲實現上帝的目的的，教會群體亦承認本身是作爲上帝的心意的工具，並且根據上帝的心意在主動的服從中整理自己。[87]如此，這種教會群體明顯是作爲實現上帝的目的之手段，是爲「社團」。

還有，潘霍華透過以「教會群體的客觀精神」（objective spirit of the church-community）和「聖靈」，來討論可被體驗到的教會（empirical church）。「教會群體的客觀精神」是耶穌基督在歷史上的影響和聖靈在社會上的影響的乘載者（bearer），[88]而耶穌基督的教會則是透過「聖靈」而被實現。[89]前者雖然是耶穌基督和聖靈在歷史和社會上的影響的乘載者，但潘霍華指出它仍然是有罪的、[90]隨時間而改變的，[91]以及不確定的。[92]故此，它是不可能與聖靈等同或聯結。這樣，現世可見的教會可以被看作爲一方面是純粹歷史上教會的「集體個人」，就是人類的「宗教群體」（religious community），而另一方面它則是基督的人格作爲上帝在教會群體當中的臨在，就是「聖靈的教會群體」（church-community of the Spirit）。[93]故此潘霍華就指出，「教會群體的客觀精神」就同時是工具和目的本身，因爲一方面它只是基督和聖靈的乘載者和工具，而不是聖靈本身，但另一方面它又是一個「愛的群體」，[94]故此它本身既是工具，也是目的；既是「群體」，也是「社團」。

最後，潘霍華其實還繼續以社會學的類型去討論教會，例如他指出從社會學的概念來說，教會能夠被歸類爲

87. 同上，頁 188。
88. 同上，頁 210。
89. 同上，頁 208。
90. 同上，頁 212-214。
91. 同上，頁 214-215。
92. 同上，頁 215。
93. 同上，頁 216。
94. 同上。

「社團」，因爲她是建基於原子式意願的多元性（multiplicity of atomistic wills）之上，因爲它被構成爲一個指向目的的手段。加入一個「社團」必須要有一個正式的行動，它的構成完素就是契約。[95]還有，他又指出教會作爲一個社會學的類型，可以被想象成「必須的組織」（Anstalt）以及「自願的會社」（Verein）。[96]然而潘霍華最後卻要指出，教會群體的被組成是指向一個目的，就是完成上帝的心意，但是這個神聖的心意被指向教會本身作爲一個「靈的群體」，因此之故，教會同時都是達到目的的手段和目的本身。[97]並且上帝爲了要達成其神聖的心意，便給予自己進入我們的內心，並創立社群，故此上帝使神聖的自己成爲達成自己的目的的手段。[98]潘霍華指出，事實上教會的確是「群體」、「社團」和「權威管轄的社會」三者緊密地互相糾纏，但唯有聖靈才能使之成爲存在，所以我們應該稱教會是「靈的群體」。[99]同樣地，教會是建基於上帝的啓示之上，就是上帝的愛，因此這「愛的群體」就是以愛作爲其自身的目的。[100]總結而言，教會是一個自成一體的群體形式，稱爲「靈的群體」，同樣也是「愛的群體」。[101]

五、總結

今天我們經常熱哄哄地討論跨學科研究、對話等，但從以上對潘霍華如何引用滕尼斯的「群體」和「社團」的理論去分析教會和建構其教會觀，我們可以看見，早在七

95. 同上，頁 252-253。
96. 同上，頁 253。
97. 同上，頁 261。
98. 同上，頁 261-262。
99. 同上，頁 264。
100. 同上。
101. 同上，頁 266。

十多年前，年青的潘霍華已嘗試將社會（哲）學引入神學研究當中。[102]誠如馬什所言，潘霍華的嘗試可以提供空間，讓非神學的資源像哲學、社會學或現象學那樣能夠對神學的工作有貢獻，有助闡述和發揮其中心的關懷。[103]同樣地格林亦指出，一方面哲學和社會學是兩個具自主的學科，是獨立於神學的，但另一方面神學亦可以借用哲學和社會學的概念於其當中。[104]只是貝格爾批評潘霍華在《聖徒相通》中過分哲學性的用語，以及所選取的社會學學派的問題，認爲不能視《聖徒相通》爲神學與社會科學對話的一個有果效的起始點。[105]然而貝格爾這點的批評，到底所指爲何？是否只是因爲與貝格爾的學派和立場不同而已？貝格爾在這裏便沒有清楚交代，只是草草作了這一句的批評，實在令人不明所以。然而筆者相信《聖徒相通》作爲二十世紀三十年代的作品，可見潘霍華的目光之遠大，對神學和社會（哲）學的對話確實起了一定的意義。而且從神學的立場看，潘霍華的嘗試確實是難能可貴的，這正正在他最後能兼顧到學術上的思辨和討論，又能持守和闡述基督信仰，強調教會到最後無論如何都是「靈的群體」和「愛的群體」。看來潘霍華不單止如格林所強調的，從《聖徒相通》始已奠下了「社群神學」的基礎，而且，就連對信仰的委身和對學術的開放這種精神，亦早已在這位年青的神學家，後來的牧者和殉道者的《聖徒相通》之中奠下了。

102. 當然潘霍華也不是這方面的先驅者，在他之前還有特洛爾奇（Ernst Troeltsch）、蒂利希等。
103. Marsh，〈潘霍華〉，同前，頁 42。
104. Green，《潘霍華》，同前，頁 25-26。
105. Berger，〈社會學與教會論〉，同前，頁 76-77。

Gemeinschaft and *Gesellschaft*: Bonhoeffer's Ecclesiology

LI Chun Hong
Project Coordinator
Department of Cultural and Religious Studies
The Chinese University of Hong Kong

Abstract

In the Chinese theological circles, studies of Dietrich Bonhoeffer mainly focus on his late rather than his early thought. For this reason, this essay analyzes Bonhoeffer's first publication, *Sanctorum Communio*, and examines his ecclesiology of this work. Bonhoeffer's ecclesiology was overlooked in the past. However, this is a crucial topic for understanding Bonhoeffer's entire theological development, and his later discussion on ecclesiology as well. This essay first explicates the meaning and the importance of *Sanctorum Communio* in Bonhoeffer's theological thought. Then it goes on to examine the chapter which discusses the church, and analyzes Bonhoeffer's ecclesiology. The aim of this essay is at pointing out the use of the concepts of "Gemeinschaft" and "Gesellschaft" in Bonhoeffer's work. They were developed by Ferdinad Tönnies, a founder of German classical sociology. This essay also discusses how Bonhoeffer used the concepts to construct his ecclesiology. Therefore, the author believes that these concepts of

Tönnies may help us have a better understanding of what Bonhoeffer did in *Sanctorum Communio*.