

©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved

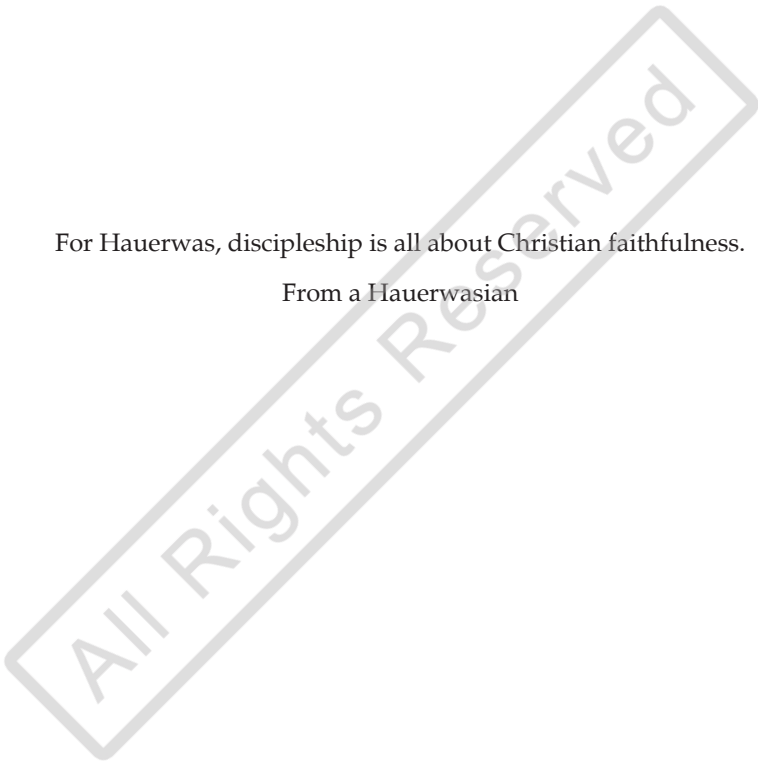
謹將此書獻給我的
先父、母親、愛妻

All Rights Reserved

**©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved**

For Hauerwas, discipleship is all about Christian faithfulness.

From a Hauerwasian



©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved

社會·倫理：
讀寫侯活士

禰智偉 著

All Rights Reserved

基道出版社



©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved

▼
系統神學叢書

社會·倫理：讀寫侯活士

Writing with Hauerwas: Essays on Social Ethic

作者

禰智偉 Chi W. Huen

責任編輯

沈靜筠

裝幀設計

奇文雲海：設計顧問

■

出版 / 發行

基道出版社

香港沙田火炭坳背灣街 26 號富騰工業中心 1011 室

LOGOS PUBLISHERS

Unit 1011, Fo Tan Ind. Centre, 26 Au Pui Wan St., Shatin, Hong Kong

電話：(852) 2687-0331 傳真：(852) 2687-0281

網址：<http://www.logos.com.hk>

承印

陽光印刷製本廠

●

版權所有 • 請勿翻印

© 2017 基道文字事工有限公司

1/2017 初版

Cat. No. LP260

ISBN: 978-962-457-533-0

© 2017 by Logos Ministries Limited

ALL RIGHTS RESERVED

Printed in Hong Kong

刷次	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
年份	2026	2025	2024	2023	2022	2021	2020	2019	2018	2017

**©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved**

Halal e

soo ci

ethic

All Rights Reserved

目錄

侯活士序	x
曹偉彤序	xii
代序 不是港式侯派，是正式侯派！	xv
第一部 細讀·倫理	
引言	3
第 1 章 基督徒倫理，為誰而做？ ——細讀《和平的國度》（上）	9
第 2 章 基督徒倫理，為甚麼而做？ ——細讀《和平的國度》（中）	31
第 3 章 基督徒倫理，怎樣做？ ——細讀《和平的國度》（下）	49
小插曲和餘論	77
第二部 教會@社會	
第 4 章 侯活士——流別主義者？（上）	81
第 5 章 侯活士——流別主義者？（下）	109

第 6 章	外篇：公共神學 ——誰的「公共」？有幾「神學」？	147
第三部	社會·倫理	
第 7 章	養兒育女是教會的社會使命？ ——對現代家庭觀念的神學批判	185
第 8 章	「你反對同性戀嗎？」 ——一個牧養和教會論的角度	207
第 9 章	信浸者的倫理、神學、見證 ——論基督教選委十席	243
代跋	如何神學地搞笑？	280

侯活士序

最近，我開始留意到，就如何解讀我的神學，在香港的基督徒之間引起疑問。我可以毫不猶疑地說，禩智偉博士對我的著作的閱讀，相比我在任何地方見過的，都絕不遜色。他具有一種不尋常的觸覺，能夠把握到我文字的精神，並從容地將我所寫的——其中嚴肅的一面，以及幽默的一面——盡皆呈現。為甚麼我在香港，竟然比起我在美國，更能被人準確地理解？於我，這將會繼續是一個奧祕。我惟一可以想像到的理由是，身處香港的基督徒，連自己的生活都不能作主，所以反而能夠活出一種不必凡事操控的自由。我相信，這是耶穌希望我們過的生活。假如，我的著作能夠幫助香港的信徒過這種生活，我就只能讚美上主。

侯活士

美國杜克大學

二〇一五年十一月十日

Preface

I have recently become aware that there are questions about how I am to be read by some Christians in Hong Kong. I can say without hesitation that Professor Huen's reading of my material is as good as I have been read anywhere. He has an uncanny ability to capture the spirit of my work which gives him a freedom to capture the seriousness and the humor in what I have to say. It continues to be a mystery for me to understand why I am better read and understood in Hong Kong than I am in America. I can only think that one of the reasons is Christians in Hong Kong are not in control even of their own lives which makes them free to live out of control. I think that is where Jesus wants us to be. If my work helps Christians in Hong Kong to so live then I can only praise God.

Stanley Hauerwas

Duke University

November 10, 2015

曹偉彤序

跟禩智偉博士認識，始於二〇一一年他首次投稿於「浸神」的《山道期刊》。當時有老師跟我說，禩博士曾於政府擔任政務主任，對神學極富熱忱。後來我有機會與禩博士見面，他坦言對「浸神」的學術氛圍和羣體生活十分欣賞，希望可以加入我們的隊工。於是，我開始為此思考，細察這是否出於上帝的心意。

在學院二〇一〇年一月出版的《院訊》中，我曾談到教授團的協合作用，期望老師不單在自己的專科研究領域中有所貢獻，也能涉獵其專科以外的範疇，朝向更有創意的跨科際研究，以致這些研究成果能迎對教會和社會的需要。翌年，在學院的六十週年鑽禧感恩崇拜中，我提及學院未來五年的發展。其中一項是開設社會研究和倫理中心，邀請研究人員在社會、經濟、政治等領域作出探索，好讓老師團隊能從他們的睿見得著啟發，作出神學性的整合和建構。

當時我心中的想法是：若能覓得一些敬虔、有學問的基督徒學者擔當研究員，與我們這羣熟識聖經和神學的老師協力同工，豈非各盡其才的美好配搭？這讓我想及禩博士這位有特別專長的學者：他於劍橋大學修讀社會人類學，又對政府的運作有不少經驗和體會，對社會、世界和政治也有一定的領略，並且正謙卑而努力地鑽

研神學。基於這些，我相信他至少可以針對當前一些社會、政治議題，在辨明信仰範疇上作出貢獻；我也相信他日後若有機會投身於長遠而艱巨的神學建構工程，將會對教會和社會作出更多貢獻。為此，在審慎地了解禩博士的學養和性情後，我決定邀請他加入我們的老師團隊。

不知不覺間，他已經與我們同工五年了。雖然他並非全時間受聘，他卻宛如一位全時間老師。每一天，他都打開辦公室房門，在那裏努力研究，專心備課，而且很喜歡與學生相交。他的勤奮和忠誠，叫我心中快慰。他是一位盡心盡責、無需人家「管理」的好老師。

他的思想非常尖銳，這是他的過人之處。他有能力對文本作細緻的分析，並且運用他在社會科學方面的專長，提供另類的文本佐證和解讀，展示其「哲學性」的睿見。他那種具高度滲透性的分析能力，常展現於他的講學和寫作中。

在講學方面，若學生能聽得仔細，定必有豐富收穫。不過，學生必須有充足的精神上課，因為課堂上字字珠璣，若精神不夠，恐怕會有所遺漏。在寫作方面，讀者只要細心閱讀他的著述，不難看到當中蘊含的睿見；但若不沉住氣地閱讀，讀者可能會看到他的偏鋒，甚至認為他偏激。誠然，禩博士的思考方式，有些地方是我非常欣賞的，但其中一些「偏」，我卻不太認同。然而，叫我驚訝的是，禩博士非常樂於聆聽別人的指教。向學者提出反對聲音往往毫不容易，即使有勇氣說出來，言詞也得委婉，彼此才可有美好的溝通。不過，禩博士卻是出乎意料地願意聆聽別人的意見。只要對方說話真誠、直率，他幾乎每句都願聽下來。這並非他偽裝出來的修為，而是他在上帝面前有願意開放自己的治學態度。

當你細讀此書，不難發現禩博士以上這種特質。讀其書如見其人，相信讀者可能會發現他的偏鋒，但你必須按捺著，細心地聆聽，並且聽得透徹，才能聽到他的睿見（即或不認同他的看法）。

此書是一本能幫助讀者練習分析和思考的著作，也是一本讓讀者吸收睿見的好書。同時，它可說是禩博士的神學思考的一個見證：他的思考飲源於侯活士，也在不斷的蛻變中。我相信並盼望他能成為一位更卓越的神學工作者。

我珍惜每一位能與之真誠相待、一起從事神學研究和對話的人。我很高興能認識禩博士這位忠誠的學者，與他一同在信仰的路上並肩前行。

曹偉彤

香港浸信會神學院院長

二〇一六年十月七日

代序

不是港式侯派，是正式侯派！

多年前，曾經跟一位我很尊敬的神學教育界前輩提起，我是一個 Hauerwasian，對方用頗輕蔑的態度打發我：「Hauerwas 講的，也不是全部正確」。當然，他這種評價沒有錯，不過卻流於敷衍，因為這句話能夠輕易地應用在任何作者身上，又不必花費任何閱讀消化的功夫，都可以隨口如此議論一番。

神學界當中不少同道對於分黨稱派，頗不以為然，甚或深惡痛絕。對此，我甚表認同。我們都是基督的門徒，三一上帝是我們惟獨效忠的對象。若有基督徒自稱「甚麼主義者」，意思是向某意識形態或陣營投誠歸邊，便難免與門徒身分有所衝突。不過，話說回來，我們能夠自命不帶立場、毫無立足點，中立地、抽離地做神學、教神學嗎？在其他人文學科，特別是在哲學界，有些學者畢生鑽研某位名家的學說，卻只志在推翻這個研究對象的理論。做神學研究，是否真的也可以、也應該這樣，不帶委身和確信（commitment and conviction），將前人單純當成被研究、拆解、分析的客體，而非一場仍在延續的、關於如何作主門徒的神學對話當中的對手？教導神學（特別是基督徒倫理），就更加不可能假獨立批判、思想開放之名，將諸家學說紛陳，隨意評頭品足、說長道短、針砭一番，然後任憑學生按喜好自由選擇、各取所需。這

種以客觀理性包裝卻具有世俗主義價值中立色彩的教學法，本身就是「不道德」(unethical)的，因為老師非但沒有向學生示範如何做辨識，更加沒有將他自己在選材、編排、取捨的價值判斷公開陳明 (make explicit)，讓學生有機會與老師一同考察、驗證、批評。這種推銷開明的教學法，說穿了，不過是討好和操縱的一種手段。

這是我第一本關於侯活士 (Stanley Hauerwas) 的書，但也很可能是我最後一本。我之所以自稱為「侯派」(Hauerwasian)，只是為了獲取一種寫作的方便，即所謂「抄襲的自由」(license to plagiarize)，也就是先將侯氏的思想據為己有 (appropriation)，等將來可以隨意挪用，今後不必再每每註釋出處。因曾有智者講過：「所有的智慧之言，都是剽竊回來的拾人牙慧；愚蠢的事，卻層出不窮地日日新鮮/惟獨蠢蛋，才會僭稱原創)」(all wisdom is plagiarism, only stupidity is original)。¹ 這句聰慧之言，若應用在神學 (和基督徒倫理) 上，尤為貼切中肯，因為學術研究出版所標榜的獨到、原創、新穎、發明，對於神學人來說，該不是目標。基督教神學不過是反覆重述一個已經講了二千年，並且繼續正在發生的福音故事，惟一的判準只在於究竟我們是否講得、活得忠信 (faithful)；這個故事本身才是神學的規範，而非任何其他信仰以外的權威來源。侯活士的著述，對我而言，也一樣沒有內在先存的價值、分量、權威，我**一邊閱讀、一邊寫作** (writing with) 侯活士，原因不是因為那些學說是來自侯氏的，而只因為它們是一個基督徒為其他基督徒而寫，是屬於基督徒、甚至屬於基督的 (because they are Christian)。我對侯氏的興趣，從來不是學術性的；他吸引我，不是因為他是國際知名的神學家，而是因為我視他為一位主內的弟兄，從他的生平學說 (lifework)，我被引導到耶穌基督的十字架跟前。正如我在本書第9章解釋，作為一個侯派，不等於我是侯活士的「追隨者」，而只不過代表他是我的「先行者」、「同途人」。

當然，讀者不必帶著敬虔的態度來讀侯活士，或者要先歸信侯式神學、加入成為侯派，才能明白他——相反，當一個人真正明白侯氏的時候，他就已經自然是個侯派。不過，假如讀者像做學術研究那樣，以找碴兒 (fault-finding)、技術性得分 (point-scoring) 的方法來消化侯氏著作，而不願意讓自己對信仰的領受被他挑戰，則不但會捉錯用神、焦點錯置，更只會徒勞無功、虛耗光陰。又如我在第一部的引言中建議，我們用侯活士寫作 (和閱讀別人著作) 的方式去閱讀他 (reading Hauerwas Hauerwasianly)，就應該明白侯氏寫作的目的，從來不是要複製出自己的門徒，而是與教會一同尋覓追隨基督和成為門徒之道。

本文集英文書名正題為「讀寫侯活士」(*Writing with Hauerwas*)，就是實踐和示範這種詮釋的路向。書中大部分內容是之前從未在印刷媒體出版，或者只在學術期刊發表而一般讀者較少機會接觸的，現在全部重新校訂，附上新撰寫的引言交代出處、寫作背景、文章主題。本書所收集的文章，沒有固定的閱讀先後次序，可以勉強歸為兩類：「閱讀侯活士、讀侯活士所讀」，是我近幾年閱讀侯氏的一點心得；或者，「書寫侯活士/寫侯活士所寫」，是受他的著作所啟發而寫的，帶有侯派風格和題旨。

我在二〇一五年的夏天，走訪了九間堂會，主講基督徒倫理講座，發現一般信徒和教牧，較難擺脫指令式 (prescriptive) 的「道德」規條，因而無法進入「倫理」的辨識。但讀者若未能克服這重障礙，恐怕本書所闡述的侯式神學觀點，對他們而言都不可理喻，所以需要在此先以五點說明來釐清幾個常被混淆的觀念：

一、基督徒倫理 vs 基督教倫理學

我個人偏好將「基督徒倫理」(Christian ethic)和「基督教倫理學」

(Christian Ethics) 分別開來。因為，我並不認為存在一套現成「基督教的」官方權威立場，像一系列百科全書一樣，就每個基督徒在日常生活上遇到的諸種倫理疑難，提供預設、標準、正統、「符合」基督信仰的答案，解答信徒一切心中憂慮，裁判他們甚麼可以做、甚麼不可以做。而傳統的基督教倫理學，就給人這種印象或期望。

而我所講的「基督徒倫理」，是屬於基督門徒羣體的倫理，或者屬乎基督、肖似基督、有基督形象 (Christian)，建基於耶穌的生平、職事、教導，受難、復活、升天、再來的倫理觀。我同意，基督徒倫理不應該是一堆抽象的、綱領性的信仰原則；但是，正因如此，基督徒倫理更加不可能由一班基督教倫理學的專家學者，在神學院閉門造車，設計出一整套鉅細無遺的生活藍圖，然後出口外銷給眾教會。相反，基督徒倫理應該由教會/堂會自己去做，是每一個羣體在其具體處境中，通過閱讀聖經、詮釋傳統，在禱告中辨識聖靈的聲音，共同尋求上帝的心意。以羣體的倫理辨識，實踐審判與寬恕，是教會的權利，更加是教會的責任——這就是主耶穌親自授予教會「捆綁與釋放」的權柄 (太十六 19、十八 15~20)。²

不過，正如我的同事鄧紹光教授提醒我，「基督徒倫理」這個稱謂，不免令人產生某些個人主義的聯想；但實際上，我心目中的基督徒倫理是羣體性的實踐，而非一般所謂獨立批判思考的慎思明辨。「基督徒倫理」當中的「基督徒」應該是眾數的集體名詞 (Christians)，不是指涉獨立的個體。

所以，這裏又牽涉另一個被濫用的概念：倫理辨識 (discernment)。坊間對此的理解，往往就是欠缺了教會的向度。「倫理辨識」不是個人憑自己的信仰領受而獨斷，各人按良知而行，誰也沒有資格論斷別人有錯，互不干涉，河水不犯井水。聖經所教導的，卻是主內之間有彼此督責、更正、訓誡的責任。肢體之中，每個人都可以對不同倫理議題有自己的立場，但同時就有責任，將

自己立場背後的信仰理據陳明，讓其他人甄別、考察、驗證；任何人有從聖靈而來的領受，皆應該有機會被羣體聆聽，但也須向羣體問責，接受質詢、挑戰、對辯——這就是以「保羅的規條」實踐在聖靈裏一同論理（林前十四 29～31）。³

二、倫理 vs 道德

對倫理辨識更大的誤解，在於混淆了「道德性」(moral)和「倫理性」(ethical)兩種不同性質的關注。過去傳統的基督教倫理學，只狹窄地聚焦於道德判決，而不幸地幾乎完全缺乏倫理視野。這種情況令人非常遺憾，反映香港神學界的基督徒倫理研究、寫作、教育，還有一條漫長的路要走。

「道德」只問是非對錯(right or wrong)，一切一刀切非此即彼，問甚麼行為是被容許的、甚麼是被禁止的(permissions and prohibitions)?但「倫理」關注何謂「善」(Good)，是問「好與壞」(good or bad)的問題，必然牽涉辨識眾多可能性之間，哪些較好、哪些較差(better or worse)，進而尋問甚麼才是更美好的。

傳統基督教倫理學的教科書，充斥道德疑難，只問：「我該怎樣做？」(What should I do?)尤其是在一些純粹虛構、假設性的危機處境，極端的道德兩難下，如何取捨抉擇，才不會犯道德的錯誤。例如，一些美國的課本最喜歡問：試想有一持槍賊人闖入你的家居，你為了保護你家人的性命安全，應否開槍將匪徒當場擊斃？可悲的是，這類「道德問題」是刻意用來針對和刁難和平主義者的，其性質跟法利賽人陷害耶穌的問題同出一轍，本身就是立心不良，因為無論答「是」，還是答「否」，回應者都自墮圈套。類似的難題，假如換轉在香港實際的社會處境，就更容易顯出其不切實際，甚至無中生有。

從德性倫理 (virtue ethics) 的角度出發，模仿主耶穌面對這類試探性問題的方式，我相信祂會反問：為何你作為一個基督徒，家中會常備一支槍膛已經裝上子彈的槍？當某一天，你認為需要為家居添置一件可置人於死的武器，你是否已經有預備，必要時用它來做甚麼？其實，當你將這個打算付諸實行，就已經在心底作了決定，到底有甚麼是基督徒可以做、甚麼不應做，而你的行動已經反映你的人格或品性。那條教科書裏面的問題，對你根本來得太晚、一切已經太遲，因為不是到面臨命懸一線的剎那危機，你才面對道德考驗，你早已定意要做一個怎樣的基督徒。

對照之下，倫理視野所關注的，比道德角度要寬廣得多，除了判斷行為的對錯，更加要讓當事人問：「我應該成為一種怎樣的人？」(What kind of being I ought to be?) 古典倫理的焦點是「善」，並非獨善其身的「善」，而是與其他人共同享有的美好生活；因此就要探討一羣人，他們在日常生活當中需要培養出怎樣的德性，才能夠一起達致美善。

現代的道德關注卻是消極的，單獨針對我個人如何避免在道德上出錯、犯罪、越禁，保證自己的行為無可指責。它背後是一種「最低要求的倫理觀」(minimalist ethic)：但凡道德律令禁止的，就不可以做；不被禁止的，都可以做；道德律令要求的，就一定要做；沒有非做不可的責任，就可做、可不做。這類倫理觀對自身和別人只有「最低限度的要求」：只要不做壞事，已經勉強是個好人；做超越責任與義務以外的餘功 (supererogatory)，就可算是大善人了，不過這些善舉和德行既是額外於道德的要求，就已經不再關乎是非對錯了。換言之，一個只具有道德關注的人，不會主動追求臻善、做更好的人，因為止於至善，是留給那些得天獨厚的少數人的特權。

三、罪人 vs 聖人

假若一個人眼中只有是非黑白，只管行為的道德對錯，就無法從行動者的角度 (agent's point of view) 看待他/她行為的前因後果，當事人的生命故事如何導致他/她今天成為這樣的人。基督徒有時給人的印象，就是這種道德主義者：我們針對罪惡，自命與罪惡勢不兩立，卻看不到罪惡背後那個犯了罪且需要被赦罪的人；我們滿口仁義道德，對罪人卻無同情、體恤、憐憫、寬恕。福音書裏面的法利賽人，就是基督徒的寫照。有時，當見到其他基督徒對罪人寬容，我們反而會攻擊這些主內是非不分、立場不穩；就像法利賽人批評耶穌，同那些未曾悔改的罪人同食食飯一樣。事實是，教會作為被寬恕的羣體，**我們沒有不寬恕別人的資格**，反而是被責成去饒恕其他罪人 (太六 14~15)。

基督徒倫理首要的任務，是幫助我們學習做罪人，這是侯式神學倫理學的主旨：上帝從來沒有要求我們道德上完美，而是要我們成為「聖潔/神聖」(holy)，意思是在憐憫恩慈上完全，肖似上帝 (見本書第 2 章)。倫理視象 (vision) 比道德範疇更廣闊，前者包含後者，因為在判別了行為的是非對錯之後，如何對待罪人，以及怎樣應對罪惡，一同承擔罪帶來的惡果等，這些才是基督徒倫理最需要問的問題。所以，基督徒倫理一定是教會倫理 (ecclesial ethics)；甚至簡單講，教會倫理的實踐，同時間就是牧養關顧。教會不能夠只懂定人的罪，而不去牧養和關顧教會內、教會外的罪人，學習同其他罪人一起生活。過往，太多的基督教倫理學只停留在道德層面，它們其實是為「聖人」而做的倫理學，因為它們教導人分辨善惡 (那是上帝的主權)，要求人不再犯罪 (但那是不可能的任務)，甚至自稱要杜絕罪惡和防止悲劇發生 (那更是連上帝也不會應許的)。基督徒倫理卻是專為「罪人」而做的，因為我們知道，教會並

非已然完全聖潔、無罪無咎。

在教會的生活裏面，要不是我自己犯罪，就是別人犯罪，甚至整間堂會也可以集體犯罪。在教會一次又一次失信，一次又一次叫上帝失望之後，如何繼續重新一齊過聖潔生活，這才是基督徒倫理的核心問題：怎樣才是與我們作為蒙恩得救的罪人，這個被寬恕羣體的身分（更加）相稱的生活？這也是保羅寫給教會的不少書信中的主題：你們既已得救，何以仍然甘願用舊有的方式生活，繼續隨從這個世界呢（弗四 1；腓一 27）？但保羅沒有放棄這些滿身罪污的主內肢體，更致籲（address）他們為「聖徒」。他的責備，同時就是勸勉：我們雖則尚未「成其自己」（be what we are），但我們應當成就更高的義，而不是與世界一同沉淪。

所以教會要不斷問自己：我們到底應該是一羣怎樣的人？我們應該具有甚麼有別於世人的氣質、品格、個性？例如，對待那些與我們立場相左的人，那些得罪我們的人，那些犯錯作惡的人，我們跟社會上慣用的方式，應該有何分別？更進一步問：我與甚麼人是屬於同一類人？我們同屬一個怎樣的羣體？換言之，我們共同歸屬、效忠於誰（to whom we belong）？這就凸顯出基督徒倫理的政治性和公共性。

四、黑中有白 vs 非黑即白

總結而言，「道德」強調**限制惡**，只要不傷天害理，基本上就算是個好人；「倫理」卻要思考如何**成就善**，特別是一羣人如何一起成為善（a good people）。但不等於，倫理辨識就不問是非對錯，永遠懸吊價值判斷；只是，面對複雜的道德世界，通常很難會有非此即彼的整體裁決，而需要更細緻的差別比較：最好、更好、次好、不好、不壞、壞、最壞等等。

世界的確不是非黑即白的，但它也不是完全一片灰色，而是黑中有白、白中有黑。⁴ 世間的人、事、物，自有它們的道德輪廓、層次深度，就像一本白紙黑字的書一樣；中文象形文字是由黑線和留白組成，黑中有白、白中有黑，而不會灰濛濛一片，這種尚待詮釋的複雜性，甚至可以擁有取之不盡的豐富意義，邀請我們去發掘、探索、閱讀、再沉思。這種立體的倫理視象，就是屬靈的智慧，或者德性。我們需要有能力看到：有時，好人會做壞事，壞人會做好事；目標雖然正確，手段可能錯誤；良好意願，帶來壞的結果；用錯誤的理由，支持正確的立場，等等。試問，我們又豈能一刀切，將種種世事，用非黑即白，要不支持、要不反對的方式去概括？在眾多倫理議題上，除了「支持」和「反對」以外，存在很多別的可能性，最少還有「不反對」、或「非支持」等千差萬別的取態（見本書第8章）。何況，所謂「支持」或「反對」也不可能是倫理辨識的簡單結論，因為它們具有甚麼實踐性內涵，仍要考驗我們的道德想像力——「支持」或「反對」意味需要做甚麼、不可做甚麼？

只不過，我們仍然傾向將人、事、物化約分類，並且極力自圓其說。例如，社會上早前熱議「洩密」（whistle-blowing）的道德正確性，不少人認為只要是關乎重大公眾利益，揭密就不傷害誠信，此行徑也就是正義的。這種思維停留在道德證成（justification），期望達致一成永成的裁決。假若改用倫理辨識的進路，我們可以說：這是用不正當的手段，嘗試做一件正當的事情；到底前後兩者如何衡量輕重，只能就每個個別的情況，逐一再做深入的剖析，而不能用正義的目標，來預先合理化不正義的手段，否則就會變成不擇手段了。

所以，對動機、手段、目標、結果等，以及它們彼此關係的道德研判，是必須的。我們仍然看到黑是黑、白是白，不會黑白不分、和稀泥，但也不會非黑即白。道德判斷非但不是倫理辨識的終

結，更加只是開端。如前所說，發現了罪行之後，還要應對罪人和罪的結果。

五、社羣倫理 vs 社會倫理學

最後，本書書名採用了「社會倫理」這個讀者頗感陌生的概念，在此只作簡單的解釋，詳情請參考本書第2、4章的討論。我在神學院的職銜也是「社會倫理」，英文本來應該是“social ethic”，但為免太標奇立異，只好折衷從俗，沿用一般的稱謂“Social Ethics”。而“social ethic”本來也可翻譯成「社羣倫理」，因為在侯式神學裏，它的意思就是「教會倫理」；可是，為了不讓主流世俗社會壟斷了對社會實在的定義，侯派神學人還是想保留對甚麼才是「社會倫理」、甚麼才是「社會」的一點發言權。

在神學界，往昔一般所謂「社會倫理學」，已經蛻變成今天潮流的「公共神學」；不過，偏偏主流公共神學最缺乏的就是一套「社會倫理」，或者更準確，它們最大的缺陷是看不到教會本身，在甚麼意義上已經是一種社會倫理。不少公共神學的大前提就是：信仰要離開教會，才是真正的信仰；所以，這類神學是預先排除教會的。不少論者將「公共神學」和「教會神學」對立，然後批判侯活士那種內斂的神學是「公共不起來」、「走不出教會四面牆」的「堂會中心主義」，根本發展不出可以登大雅之堂的公共神學。這類常見的批評未免過於武斷，因為，侯氏的一些學生已經開始做侯式的公共神學，且卓有成就。⁵ 分別只在於他們所做的是「神學政治」(theological politics)，而非一般常見的「政治神學」(political theology)。⁶ 而本書第6章，可視為筆者未來另一本著作《公共神學(不)是甚麼?》的前言，為一種立足本土的侯派公共神學奠下根基。

• • •

本文集的出版意念得以落實，始於二〇一五年三月與韋爾斯博士 (Samuel Wells) 往機場途中的一次閒談，是他無條件的友情和信任，一直驅策筆者前進。回顧年多以來，人生中雖曾走過一段甚為幽暗的彎徑，卻又滿載上主的恩典與平安。特別是二〇一五年十一月十日，更是筆者畢生難忘的日子。在當天神學院的早會上，我們的師生和同工，一起經歷了眼淚、擁抱、醫治，活現出門徒羣體的肢體相連、憂戚與共；剛好是夜，侯活士教授以電郵寄來厚賜的序言，更使我在沮喪迷惑中重新振作。在困苦中經歷被愛、同在、與主相遇，這是三一上帝的榮耀。

禰智偉

初稿成於二〇一六年一月西澳

註釋

1. Hugh T. Kerr, "Preacher, Professor, Editor," *Theology Today* 45/1 (1988): 2.
2. 禰智偉：〈「耐性作為法門」——尤達的和平知識論〉，載《和平知識論：從理性的暴力走向對話的可能》，鄧紹光編（香港：印象文字，2015），頁 129 ~ 132。
3. 禰智偉：〈「耐性作為法門」〉，頁 127 ~ 129。
4. 最先讓筆者學懂這個道理的是龔立人：《是與非以外：基督教的倫理想像》（香港：基道，2010）。
5. 侯活士眾多學生之中，特別以 William T. Cavanaugh 豐富的著作，最能展現出侯式公共神學的多樣性和潛質；例如 *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1998)；

©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved

- Theopolitical Imagination* (London: T&T Clark, 2002) ; *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2008) ; *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2011) °
6. Arne Rasmusson, *The Church As Polis: From Political Theology to Theological Politics As Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1995) ° 關於侯式「神學政治」的具體實踐，另參：Luke Bretherton, *Christianity and Contemporary Politics: The Conditions and Possibilities of Faithful Witness* (John Wiley & Sons: West Sussex, 2010) °

All Rights Reserved

©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved

第一部
細讀·倫理

All Rights Reserved

**©2017 by Logos Ministries Limited
All Rights Reserved**

erwwo

al

All Rights Reserved

ra

引言*

不少讀者（尤其是神學生）初次接觸侯活士的著作，可能會讀他的倫理學名著《和平的國度》（*The Peaceable Kingdom*）。無疑此書乃侯氏公認的代表作，不過，它卻偏偏缺乏「代表性」，是非典型的例外。侯活士的著述，大多是文集（有些更是合著的），或者講章、甚至禱文，而非系統性的學術專論。初學者若沒有基本的哲學、倫理學和神學根底，讀《和平的國度》會倍感困難。侯氏在二十年後再版的後記甚至說，此書「寫來是要叫讀者看得頭昏腦脹的」。¹ 筆者想像，侯氏寫這本書的時候，或者同樣艱難，因為他做神學，從來沒有一套體系或者背後的宏大理論。侯氏的好友韋爾斯（Samuel Wells）的博士論文，² 也要花九牛二虎之力，才勉強整理出侯氏神學倫理學的一點頭緒脈絡。

如今，筆者會建議讀者，可以的話，先讀侯氏退休後

* 本部分的內容改寫自二〇一一年十一月德慧文化舉辦的「神學家著作導讀」的四堂講稿，之前從未發表。

出版的 *The Work of Theology*；³ 否則，可以讀《異類僑居者》(*Resident Aliens*) 的中文版，即另一部侯氏家傳戶曉的暢銷書。⁴

至於那些不得不「應付」《和平的國度》的神學生，或者想挑戰自己去「克服」此書的一般讀者，這裏嘗試為他們提供一種深層次的導讀，同時也可視為介紹侯氏神學的緒論。

由於筆者曾於數間大學攻讀過不同的學科，朋友不時會問，到底我的學術專長是甚麼科目領域？我通常會借用我在匹茲堡大學 (University of Pittsburgh) 英文系的恩師保羅·布威 (Paul Bové) 的講法：我多年來努力去磨練鑽研的，是如何讀懂一些艱深文本 (difficult texts) 的基本功夫。事實上，這種有時稱為「細讀」(close reading) 的技巧，對待文本的極度仔細嚴謹，就是我從保羅身上學回來的。⁵ 套用在《和平的國度》此書上面，我會說，讀者必須學會用侯活士寫作 (和他閱讀別人著作) 的方式去閱讀他 (reading Hauerwas Hauerwasianly)。此議看似平平無奇，卻內藏竅門所在，因為太多人帶著先存的問題意識去閱讀侯活士，尋找希望見到的答案，結果往往覺得他的文章答非所問、文不對題，而忽略他如何通過改造我們的語言習慣 (頁 219；頁碼皆為《和平的國度》中文版頁碼，參本引言註 1，下同)，去「易構」(reframing) 我們最需要去問的問題。

侯活士在書的後記，又說了不少非常奇怪的話，卻足以提示讀者如何入手。侯氏強調，這不是一本普通意義的倫理學入門概論書，而是一本真正做神學的書。因為，一方面，它動搖 (unsettle) 了我們普遍對基督教倫理學的期望和定見；另一方面，它探索了基督論與作主門徒、終末論與德性踐行等不可分割的神學和倫理課

題。他又同時特別告誡讀者，不應以「太敬虔」(too piously)的態度來理解此書(頁 215)。他解釋，如果說此書將他當其時的思想整合起來，那麼他隨後二十多年的著作，就可算是為了將它再拆解(taken apart)，而重新尋找另外的詞彙、更好的表達方式，研探新的領域和方向(頁 218)。⁶ 此書是他神學倫理學的開端、獻議，不是最後的恆守定論、滴水不漏的「立場」(position)。

所以，閱讀侯活士的基本方針，首先就是尊重他非基礎主義(non-foundationalism)、反方法主義(anti-methodologism)的神哲學方向，⁷ 不必試圖將他的觀點系統化、條理化。此書艱澀難讀，正因它太一本正經，缺少了侯式文風爭辯性(polemical)的趣味(頁 215)，讀者或許掌握不到作者的對手是誰，他的論證是針對甚麼對立的觀點而說。本部將會用三對「主軸問題和答案」，來綜合和組織全書的要旨，嘗試還原侯氏獨有的「包拗頸」(contrarian)、語出驚人的答問方式：⁸

(一) 為甚麼倫理學需要冠上限定詞(qualifier)? 因為基督徒倫理並非為任何人而做。(《和平的國度》第二至四章：基督徒倫理，**為誰而做**?)

(二) 為甚麼我們不是被呼召去成為有道德的人，而是成為聖潔? 因為基督徒的社會倫理就是一套教會倫理。(第五、六章：基督徒倫理，**為甚麼而做**?)

(三) 為甚麼我們其實從來不做決定? 因為基督徒倫理是關於上帝的行動，而非人的行動。(第七、八章：基督徒倫理，**怎樣做**?)

此外，從筆者教學的經驗當中，發現不少同學，根本捱不過此書頭三章，所以這裏也有一個奇怪的小貼士送給讀者：最好從《和

平的國度》第四章讀起。其實，侯氏在後記已經講明，第四章才是此書的正式開始（頁 221）；而且，第四章的標題呼之欲出：「在中間開始」（beginning in the middle）。這種「始於中途」的治學方式與侯氏另一好友麥乾頓（James Wm. McClendon, Jr）的非基礎主義一脈相承。⁹ 所以，雖然各章的先後次序有其組織架構，但讀者不必從頭到尾、一氣呵成把書讀完。筆者建議，可以先粗讀或略讀一次導論（和第一章），然後直接跳到第四章；最後回過頭，再從第一章順序讀起。原因是：頭三章皆是介紹和建立概念性工具，包括「敘事」和「品格」等，¹⁰ 對讀者或會過於沉重，在未曾窺見全書主旨和面貌之前，難於消化。但只要讀者「安全度過」頭四章，到第五、第六章，就會豁然開朗，因為耶穌基督對門徒生活的倫理意涵和規範作用，在那裏得到非常具體的呈現。

最後，開始閱讀之前，讀者尚需留意兩個關鍵詞。英文的“peaceable”，不是簡單“peaceful”的意思；正如，“usable”是「可用、合用」，“useful”則是「有用、實用」。書名和內文的“peaceable”，有時只是簡單翻譯成「和平/和平的」，但這個形容詞其實有本體論和倫理上的雙重意思。其一，上帝國度的本質是和平的，上帝國度**就是**和平，即使在墮落了的被造世界裏面，彷彿罪惡掌權、充滿暴力，但和平其實才是「更深刻的實在」（more profound reality），和平擁有本體論的優先性。其二，但這不等於甚麼也不做就可盡量避免暴力，或者只要消除衝突差異，（在先的）和平自自然然就出現；因為締造和平（peacemaking）需要時間和耐性，於是所謂“peaceableness”，就有「上帝子民在祂的國度裏，可以/能夠/應該過和平的日常生活」的意思，也就是「成為、體現、見證上帝國的和平」。¹¹ 雖則和平是上帝的禮物，而非靠人的能力可以成就，但教會就是被呼召在暴力的世界，成為忠信的、活出和平的羣體（頁 32）。真正的和平，必須建立於一個真實的故事——

以三一上帝作為主角的故事。

職是之故，「和平」與「真相/真誠」也不可分割，沒有真理與公義的和平，只是「河蟹」。和平是寬恕所結的果子，而我們之所以能夠寬恕別人，需要先有一種“truthful”的氛圍，幫助粉碎我們的假象和錯覺（見頁 xxiii）。英文的“truthfulness”也有雙重意思：「真誠、坦率」和「真確、真實」，有時在中文翻譯難以兼顧。但這是侯氏倫理學的關鍵詞，是指承受、盛載真理的能力；但人的生命必須被惟一的真道耶穌基督所轉化，方能領受真理、配得真理（頁 37）。換言之，若不是先在主裏面重生，一個人無法理解真理，也沒有能力面對真相，更加缺乏勇氣講真說話。而言說真相，可以為別人（以及自己）帶來傷害；正如實踐和平，也可以挑起衝突爭端。

註釋

1. 侯活士：《和平的國度：基督教倫理學獻議》，紀榮智譯（香港：基道，2010），頁 214。繼後本文標示的頁碼皆引此書。
2. Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (Eugene, OR: Cascade Books, 1998).
3. Stanley Hauerwas, *The Work of Theology* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans, 2015)；另參本書〈代跋：如何神學地搞笑？〉。
4. 侯活士、韋利蒙：《異類僑居者：有別於世界的信仰羣體》，曾景恒譯（香港：基道，2012）。中文版的優點是將原著 *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville, TN: Abingdon, 1989)，及其續集 *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1996)，二合為一。
5. 關於細讀的基礎技巧，參 Mortimer J. Adler and Charles van Doren, *How to Read a Book* (New York: Simon and Schuster, 1972)；Stella Cottrell, *Critical Thinking Skills: Developing Effective Analysis and Argument* (New York:

- Palgrave Macmillan, 2011)。另外，一個大師級的親身示範：Paul Bové, *Mastering Discourse: The Politics of Intellectual Culture* (Durham, NC: Duke University Press, 1992)。
6. 另參 Stanley Hauerwas, *Hannah's Child: A Theologian's Memoir* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2010), 136。
 7. 關於基礎主義、方法主義，參禩智偉：〈「耐性作為法門」——尤達的和平知識論〉，載《和平知識論：從理性的暴力走向對話的可能》，鄧紹光編（香港：印象文字，2015），頁 116～121。
 8. 筆者以為，此書並非以一種直線的推演方式論述，而是循環地、從不同切入點反覆敘述同一個觀點。這三對問答作為經緯的組織，像三股糾結在一起的線。
 9. Stanley Hauerwas, “Reading McClendon Takes Practice: Lessons in the Craft of Theology,” *The Conrad Grebel Review*, 15 (1997): 242; Barry Harvey, “Beginning in the Middle of Things: Following James McClendon's *Systematic Theology*,” *Modern Theology* 18/2 (2002): 251～265.
 10. 讀者要掌握頭三章的概念內容，或者需要先消化侯氏兩部前作：Stanley Hauerwas, Richard Bondi, and David B. Burrell, *Truthfulness and Tragedy: Further Investigations in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977)；Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Towards a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981)。
 11. 參禩智偉：〈「耐性作為法門」〉，頁 133。

1.

基督徒倫理，為誰而做？ ——細讀《和平的國度》(上)

為甚麼倫理學需要冠上限定詞？因為基督徒倫理並非為任何人 (anyone) 而做。

為甚麼任何一套倫理學，都需要被冠上形容詞、或限定詞？因為，所謂「無須被限定」(unqualified) 的普遍性倫理學 (universal ethics) 根本不存在。當然，侯活士此主張本身，就已經是一種全稱命題 (universal claim)。而他為了證成此立場，採用了一條迂迴的路徑，除了從負面的方向消極地否定普遍倫理的可能性，他更加從正面積極的方向，分別論證：我們作為「道德人」的敘事性質；以及基督徒的確信 (Christian convictions) 的敘事性質。過程中，他提出了某套神學人類學，也就是此書第二、第三章最艱澀難明，一籃子彼此定義 (mutually defined) 的概念工具：視象、敘事、品性、德性等。最終，他旨在說明，基督徒倫理非為「任何人」而設，而是首先用以責成教會如何按耶穌基督的心意過日常生活。

何謂「普遍通用的」(universal) 或者「普世主義的」(universalist) 倫理學？其實，幾乎所有主流的、世俗的、西方的倫理觀，都屬於這類沒有被冠上限定詞的倫理學，它們會簡單地稱為「道德哲學」(moral philosophy)，而沒有標明是誰、為誰而做的，因為它們隱

含一個前設，道德倫理的反思，是為天下人而做的，至於由誰來做根本無關宏旨，道德的是非對錯超越歷史、文化、地域。普遍性倫理學有三個常見特徵：

(一)關於問題的先後次序，倫理學首先要解答「我當怎麼做？」(What ought I to do?)，然後才會知道「我應該成為怎樣的人？」(What ought I to be?) (參《和平的國度》中文版頁 46，下同)；或者更準確：當你知道「你應該怎麼做」，「你到底是一個怎樣的人」這條問題，或者不會出現；你是怎樣的人，完全由你的行為和決定構成。於是，普遍倫理通常以解答道德疑難 (quandaries) 為己任。

(二)所以，普遍倫理又經常具有律法型態 (law-like)，意圖整理出一些放諸四海皆準的「通用原則」(general principles)、「規矩」(rules)、既定的方程式，指引或規範道德生活，一勞永逸地、預先應對任何的可能狀況 (contingencies)。倫理學的功能就是用以排難解紛、平息爭端的程序性手段 (procedural means)，¹ 去管理價值的衝突，卻刻意迴避那些最深層次的矛盾。換言之，道德是公共的，而且是服膺於理性的；而價值、價值觀和意義的分歧，涉及個人的偏好 (preference) 和選擇 (choice)，不能以公共理性疏理，歸入私人的範疇。這種形式的道德觀，反映出世俗社會渴求在紛亂的公共世界，維繫和平、秩序和共識，而為了防止衝突、讓社會得以生存，不惜壓抑所有信念上的差異，亦即擱置任何關於何謂「美好人生」的探究 (頁 43)；另外，它實際上無法容納悲愴性的處境，例如當通用原則之間出現不能調解的道德衝突 (頁 46)。

(三)普遍倫理採取旁觀者的立場 (observer's standpoint) 看待道德決定和行為，以為不必理會行動者 (agent) 的前因後果、她的生命故事，就能足以忠誠地為她的行為賦予合宜的道德描述；甚至也必不理會，何以某一「情境」(situation) 會具有產生道德困難的性質 (頁 40、44~45)。簡言之，行為的道德地位、是非對錯是

All Rights Reserved

客觀的，無論從描述、或評價的層面，當事人的處境和過去非但是不相干的，甚至應該被排除於道德的考量，以免對客觀判斷構成障礙。這種道德觀，不但對當事人缺乏同理心，並且鼓勵、責成當事人，也應該將自己從自己的行為抽離出來，導致她的自我與自己的人生規劃 (project) 產生異化 (alienation) (頁 40)。

侯活士對普遍倫理主要有三點批判：

首先，按它本身對自己的要求，普遍倫理是不可行的 (not viable)，因為它最終要追求的，不單單是退一步 (step back)，用第三者的旁觀立場看待人物、行為、情境，而是達致一種離地的 (midair)、完全擺脫任何觀點的、沒有立足點的立場。因而，普遍倫理往往趨向後設倫理、元倫理 (meta-ethics) 的方向發展，變成從第二序 (second order) 判斷別的倫理判斷，而不作實質的倫理判斷 (頁 40)。但現實上，任何一套普遍倫理都被我們身處的破碎世界 (fragmented world) 所否認 (頁 102)，因為它們都無法贏取普世的支持。侯氏在此，並非以相對主義來推翻普遍倫理，而只在於揭露，任何一套道德觀，都必須與其他道德觀一樣博取認同，而不能單靠自我宣稱「普遍」、「超越」、「客觀」，就能免於比較和競爭。

此外，反對普遍倫理更重要的信仰理由，是要批判一些基督教倫理學，它們以此為楷模，為求訴諸公共，而變相令神學信念淪為次要於倫理和道德 (頁 47)。基督教倫理學博取世俗社會認同的方式，是去迎合、遷就世界，掏空信仰的內涵和特質，變成所謂「最低要求的倫理學」 (minimalist ethics)，單單著眼於判斷行為的道德對錯，而不涉及終極的美善、生命的所是所由 (telos) 的探求。這種道德觀強調「避惡」 (avoiding evil)，多於「臻善」 (being good)：例如，將但凡不作惡的，都視為好人；又例如，只要不傷害別人、不侵犯別人財產、不威脅別人的自由，甚麼都是被容許的。

最後，對普遍性倫理學更實質的倫理批判，是它一旦脫離特

定羣體的共同歷史，就喪失一個能夠盛載、傳續它的道德傳統，它的一切只是空中樓閣。沒有一個羣體願意將某套道德觀視為具權威的，就沒有人切實把它實踐出來；沒有一班美善的人 (a good people) 的支持，² 個人就無法活出美好；沒有道德榜樣，我們也無法學習如何做道德人——「道德人」(moral agent) 的意思並非指有道德的人、道德生活值得被讚譽的人，而是具有踐行道德的能力，能為自己的行為負責的人。

否定普遍倫理之後，侯活士再提出兩大有力的論據，支持倫理學必須冠上限定詞，就如「**基督徒倫理**」：我們作為道德人的敘事性質(《和平的國度》第三章)，以及基督徒的確信的敘事性質(第四章)，令我們無法聲稱自己是「立足於一個沒有立足點的立足點」，無法褪去我們的立足點的獨特性(particularity)：

(一)作為有能力踐行道德的行動者，其必然特質就是屬於「歷史性的存有」(historic being)。仿效海德格(Martin Heidegger)的講法，我們由出生那一刻，就被投進一個業已開啟、進行中的歷史流程，一個先於我們而存在的世界。這是第四章的標題「在中間開始」的第一重意思。同樣地，我們被投入一個在前的道德世界，沒有人能夠做一個二十四小時、全職的道德哲學家或觀察者，而不投身於、棲身於這個道德世界。

(二)更顯而易見的是，基督信仰本身，福音的故事，就具有敘事的特質。這是第四章「在中間開始」的第二重意思：這個「敘事」不是一般虛構的故事，而是現在進行中，卻又預先揭露了它的終局的；福音的故事，是一種「能夠建構實在的宣稱」(reality-making claim)(見頁50)。³

讀者或會察覺，侯活士在第二至四章，仿似採用了某套哲學人類學，來描述人作為歷史存有和道德存有的現象，大談人之為人的道德生活和經驗，有將神學建基於人類學之嫌。例如，這一句：