

# 在亞洲的教會 —— 一種巴特式的默想<sup>1</sup>

侯活士 (Stanley Hauerwas)

美國杜克大學神學院  
Duke University Divinity School

## 一 沒有權威

我以無權威者的身分來到大家中間。至少，我不具備一種權威，就是以為自己比你們知道得更多，以致能夠對你們說一些有用的話。我對亞洲眾教會面對的挑戰所知甚少，我甚至不知道自己有多無知。在座大多數人在神學上的洞察比我更多，而且對於你們所服事的教會更有用。你們或許自然會問：「為甚麼侯活士會來這裏？」對此，我沒有其他現成的答案給你們，除了說：莫非你們想聽我的德州口音？又或者，你們想知道，美國人最近是否瘋了，而你們相信，來自德州的我必然有話要講。德州人對當今美國的政治的確會有一番見解想談談，因

---

<sup>1</sup> 本文是作者在2018年5月22日至6月2日，於日本京都舉行的第五屆東北亞洲復和基督教論壇 (The Fifth Annual Christian Forum for Reconciliation in Northeast Asia) 上的發言稿，之前從未正式出版。

為他們長期要忍受那些怪誕的民選公職人員；不過，這不是今天要談論的課題。

大會邀請我的時候告訴我，我之所以成為是次會議的主講嘉賓，原因之一是，你們國家的讀者不但閱讀我的作品，且頗表認同。<sup>2</sup> 我尚不清楚為甚麼我的作品，在美國以外的國家更被廣泛閱讀和接納，雖然這的確是事實。我的著作之所以在亞洲獲得比在西方更正面的評價，很可能出於我對亞洲教會所面對的挑戰的分析：亞洲基督教具備優勢，因為它從來不是社會、政治、或經濟建制中的一部分。因此，當我指出恢復基督徒對上帝的見證的必要性，而這位上帝並不一定投票給民主黨，或許這說法於你們而言就不會過於激進或者瘋狂，但許多美國人卻對此不以為然。

在西方，基督教正在衰落於它的「成功」。西方的基督徒成功地將何謂「成為基督徒」理解為只關乎你相信甚麼。西方人認為，他們返教會，是出於一種與上帝的「個人關係」；因此，思考教會之於救恩的重要性是不可思議的。天主教的觀點「教會以外無救恩」，讓許多美國人感到是違反民主價值的。實在，這個觀點的確會挑戰民主信念，但儘管如此，不會因此就削弱它的真確性。然而，對於許多美國的基督徒，「真確」（true）一詞與「成為基督徒」，甚少扯上關係。

假如我的著述對你們真的有些用處，那麼同時亦意味我有需要向你們學習的地方。你們認為有用、甚或真確的東西，也許正是被我忽略的東西。我想這種狀況並不罕見。作為基督徒，我們所講的，總是超過

---

<sup>2</sup> 最近，趙文娟——她的博士論文主要討論了我的品格倫理——讓我留意到亞洲學者們對我作品的看法有分歧。她介紹給我一本書，是屬於「離散中的亞洲基督教」的叢書系列（*Asian Christianity in the Diaspora*）。那本書載有兩篇論及我的文章，文章的作者分別為龔立人和曾思瀚。Lap Yan Kung, "The Umbrella Movement and *Kairos*: The Church's Theological Encounter with a Political Movement"; Sam Tsang, "Exegeting the Occupation of Hong Kong: The Umbrella Movement as Battleground for Liberation Hermeneutics", in *Theological Reflections on the Hong Kong Umbrella Movement*, ed. Justin K.H. Tse and Jonathan Y. Tan (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 107-62.

我們所能夠理解的，因為基督信仰不是由基督徒發明出來的，而是領受福音的結果。再者，我們所領受的福音，遠比我們所能明白的更多。

幾年前我被邀請為《異類僑居者》(*Resident Aliens*)<sup>3</sup>的日文版作序，我欣然應約，卻驚訝於這本書竟然對日本教會也有相關性。韋利蒙和我認為，那本書的對象讀者是一班牧者，他們對於美國新教教會極力去適從、遷就主流文化的那種意識形態(the accommodated churches of American Protestantism)，早已見怪不怪、莫可奈何。因此，我們的寫作目的是嘗試透過那本書，向美國的基督徒重申，上帝以第一世紀的一個猶太人的身分臨在，到底是一件何等非比尋常的大事。然而，基於我當時對日本基督教的膚淺認識，我猜想最不需要這本書的或許就日本的基督徒。因為日本的基督徒告訴我，當一旦決志成為基督徒，他們就不再被別人承認其日本人的身分了，於是我設想，在日本的基督徒一定已經是「異類僑居者」了。

原來日本基督徒翻譯此書之目的，不旨在探討「基督徒身分的意義」(being a Christian qua Christian)；這本書對日本教會的重要意義，在於其強調在基督裏所成就的救恩的社會性特質。他們解釋，早期來日本的新教宣教士，他們對救贖觀的理解是個人主義式的；因之，使教會作為救恩的社會體現的重要性喪失了。於是，《異類僑居者》所強調的，上帝是透過教會來照護我們，此信息對日本基督徒就尤其重要。

美國聖公會的總主教柯理(Michael Curry)強調救恩的羣體性格，並將教會稱之為「耶穌的一場運動」(Jesus movement)，而日本基督徒讓我對此再次有所體會。在日本期間，我受邀在東京的某教會講道，我是依據經課來講道的，當天要宣講的經文是以弗所書二章11至21節。

---

<sup>3</sup> 譯注：侯活士與韋利蒙(William H. Willimon)合著的這本書在中英文世界引起廣泛關注。中文繁體版：曾景恆譯，《異類僑居者：有別於世界的信仰羣體》(香港：基道，2012)；中文簡體版：賀志勇譯，《異鄉客：基督徒的拓荒者》(北京：世界圖書，2013)。

這經文恰好是我喜歡的經文之一，因為我認為它也是教導我們如何理解「上帝之和平」其中一段重要的經文。打破猶太人與外邦人之間的藩籬，以建立出「新人類」，這就是上帝的和平。這是看得見、摸得著的和平，而非某種無法企及的理想。當講道的時候，我不禁想，日本教會裏沒有多少猶太人，信徒會怎樣理解這段經文呢？經文所指的新的實在，即「上帝的家」，是建立在使徒和先知的基礎上，而基督本身就是基石；這個新的實在在日本看起來，必然有別於在古代近東。這種差異提醒我們，基督信仰在不同文化中所呈現的形態可以是非常獨特的；但這種獨特性並不妨礙我們將其他基督徒視為同樣是在基督裏的弟兄姊妹，儘管我們看似甚為不同。

我想，這種觀察可能就是受邀本次講座的原因。作為神學家，我的著作一直強調，西方基督徒要恢復見證基督是主（*Lordship*）的重要性，而見證的方法就是表明，世上一切的故事都是被一個宏大故事所包含（*all that is is storied by a grand story*），那個故事我們稱之為三位一體。但是，許多自認為熟知基督信仰的美國人，卻幾乎不可能在這種社會裏，聽得見福音的激進（*radical*）特質。我曾嘗試向已經成為社會建制一部分的西方教會，這樣解釋他們要面對的挑戰：「在沒落的基督教王國之陰影中，教會如何恢復強而有力的神學聲音，困難在於這把聲音不會像其他言說一樣虛弱易碎，尤其是那些脆弱地談及上帝的言說」。我曾提出，要恢復這把聲音，需要美國基督徒認識到，我們不再掌控社會和政治的秩序，因為這些我們昔日建構出來的秩序，使得我們作為基督徒、又同時作為美國人（或者其他的歐洲人），此兩重身分之間失去區別。這樣主張卻為我「贏得」了一些稱號：教派主義者（*sectarian*）、唯信主義者（*fideistic*）、部落主義者（*tribalist*）。<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> 譯注：作者提到的這些使其罵名遠播的指控、以及他在別處的反駁，參禱智偉：〈侯活士——流別主義者？（上、下）〉，《社會•倫理：讀寫侯活士》（香港：基道，2017），頁81~146。

當然，西方工業國家將基督教會從建制中排除出來的政教分離（disestablishment），還沒有完全實現。<sup>5</sup>「讓美國再次強大起來」這句口號，對許多美國人而言，意味着他們要復興的，是一個（以白人為主、白人至上的）基督教國家。然而，此處所謂的「美國」，也就是一個基督教化的美國，可能從來就不曾存在過，但這事實並不妨礙在美國的大多數基督徒將民主政體與基督信仰劃上等號，且視之為理所當然。「西方」一詞就足以顯示，基督教王國（Christendom）心態的勢力尚存，因為「西方」國家都被假設是基督教化的。然而，這種對西方的想像始於何時，又會消亡於何時，終究難以搞得清楚。我總是好奇，柏拉圖和希臘人是甚麼時候，成為了西方的代表；例如，希臘成為了「西方哲學」的發源地。但這是莫名其妙的，因為希臘毫無疑問是在東方；至少，對於那些將世界分成東西方的人而言，希臘應該是在東方的。

不過，如果說西方世界正在逐漸脫離基督教霸權（hegemony），東方的教會卻似乎正在設法使其信仰進入建制。東西方是否像黑夜公路上，向着對方迎頭相撞的汽車？我知道，或者說我至少認為我知道，在大家所來自的不同社會，身為基督徒是要面對不少艱難的；說你們可能正從事於將基督教王國的想法付諸實行，似乎很荒謬。就此，凱耶（Bruce Kaye）的一本書《英格蘭基督教王國的興衰：神權政體、基督論、秩序與權力》（*The Rise and Fall of English Christendom: Theocracy, Christology, Order and Power*）提供了以下的觀察：第一代基督徒必須面對世代更替的問題，於是必須尋求方法將信仰傳承下去。「於是，開始了『傳統』的形成過程，不同形式的制度和組織必然應運而生」。<sup>6</sup> 如果凱耶的理解無誤，那麼可以說，基督教王國的心態是根植於基督信仰的基因之內。

---

<sup>5</sup> 對當今基督教王國在基督教化國家存留的現狀一個甚為精闢分析：Jason A. Mahn, *Becoming a Christian in Christendom: Radical Discipleship and the Way of the Cross in America's "Christian" Culture* (Minneapolis: Fortress Press, 2016)。

<sup>6</sup> Bruce Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom: Theocracy, Christology, Order and Power* (New York: Routledge, 2018), vii.

儘管我被人定性為反對基督教王國此種觀念的神學家，但我一向以來都同意，若不產生出那些實質的制度創新，就可能沒有基督教，誠如凱耶所言，這是內在於基督徒的踐行的；並且，為此目的而建構出來的制度，會仿效、甚或完全採用本土當地習以為常的組織型態。難怪凱耶指出聖貝德（Bede, the Venerable）<sup>7</sup>最大的貢獻，是在其歷史著作中一早提出，英格蘭將會透過君主制來組織他們的政治生活，從而令教會成為制度中不可或缺的組成部分，使英國成為真正基督教化的國家。<sup>8</sup> 凱耶對英國基督教王國的觀察，提供了一個很好的例證來說明前文曾提出的觀點：基督教在不同環境氛圍中，可以有非常不同的模式型態。

與此同時，凱耶也留意到，基督教的本土形成過程，亦會在基督教內部產生張力。凱耶引用布朗（Peter Brown）的名著《西方基督教王國之興起》<sup>9</sup>，並提出了這樣一個難題：如果基督教是普世性的宗教（而且它的確是），為甚麼基督教卻沒有一個普世統一的組織結構呢？<sup>10</sup> 由此生出一個教會體制的問題：可以透過怎樣的方式將各地不同的教會連繫在一起，既容納到教會踐行和組織制度的多樣性，又仍然可以將他們視為同屬一個宗教？<sup>11</sup>

解決此難題的方法之一，就是嘗試透過政府，以及/或者法律的權威，來強制促成教會的合一，可稱之為「基督教王國的策略」；凱耶將此定義為：只要是置身於某種可被辨認的權力架構或者政體之中，而這個政治架構又自視為是屬於基督教的，任何基督徒羣體就有條件與政治

---

<sup>7</sup> 譯注：聖貝德（c.672-735）著有《英吉利教會史》（*Ecclesiastical History of the English People*），被視為大不列顛的盎格爾-撒克遜（Anglo-Saxon）時期最重要的歷史文獻之一。

<sup>8</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 31.

<sup>9</sup> Peter Brown, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, 200-1000 AD* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013).

<sup>10</sup> 人們慣常忘記，在「全球化」（globalization）這個詞語風行之前，基督徒曾使用「大公性」（Catholic）來描述這個相互依存的世界。

<sup>11</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 27.

權勢結盟，使用強制的手段確保全社會用同一種方式來生活。<sup>12</sup>這種實現基督教王國家策略的強制方式，可以是隱而不察的，也可以是公然地暴力的。基督教王國可以（並且確實會）不同的形式呈現，最佳的範例可能就是門諾會的農莊文化（Mennonite farm culture），它其實也是一種基督教的建制、卻無法辨認出自己這種本質。

如果我對亞洲教會的認識無誤，基督教王國不算得上是甚麼根深柢固的引誘，因為大家不大可能落實這種策略。需要指出的是，對於「在亞洲的教會」（the church in Asia）此用語，我曾有猶豫，因為這樣會掩蓋了例如韓國教會與中國教會之間的巨大差異。事實上，此用語可能抹掉了在中國的家庭教會和三自教會的不同之處。儘管如此，我仍然提出此說法，因為一般而言，我想亞洲教會仍未至於處身於一種誘惑的危機中，即嘗試透過政府的公權力，或者以表面上不帶強制的社會生活規範（例如，教會興辦的教育機構），來達致將基督教變成建制的一部分。不過，各位始終很難抗拒去想像，怎樣可以在迥異的文化中，將教會融入建制之內，以確保教會的延續和承傳。因為亞洲教會的存在本身就是一個神跡，大家自不然會問，設法令福音變成所有人都有機會去考慮的生活方式，又有何不可？

這猶如近代一個不爭的事實，就是非洲裔的美國基督徒，雖然他們的信仰是來自他們活在奴隸制度下所接受的那一套，但這種信仰現在依然被延續下去。同樣值得注意的是，亞洲的基督徒沒有因為西方宣教士的壞榜樣而否認福音。這些宣教士是來自基督教王國的教會，但透過見證福音，他們發現基督教同樣能夠在非建制自由教會（free church）中興旺發展。然而，惡習難改，我擔心亞洲教會是否可以避免重複西方宣教士所犯的錯誤，因為他們原初所領受的那種基督教始終脫離不了它的民族主義根源。

---

<sup>12</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 28.

當然，我不想被誤解。其實，像其他人一樣，我也聽聞過一些經歷生命更生（revisionist）的宣教士故事，他們原是被呼召去見證上帝，卻在宣教工場遇見上帝、被上帝改變。我覺得，羅伯特（Dana Robert）恰當地問對了問題，她發現宣教史上最耐人尋味的議題，不是為甚麼不同文化的人們會拒絕基督信仰，而是為甚麼基督信仰在這些地方竟然被廣泛接受。<sup>13</sup> 我認為羅伯特的解釋也一樣正確：基督教在世俗批評和反殖民主義的浪潮中節節敗退，最後證明這不是世界基督教（world Christianity）的終結，而是「歐洲基督教臨終之際喉間的嘎聲」（death rattle），當然也包括美國的教會。<sup>14</sup>

文化殖民主義經常與福音的見證被混為一談，但羅伯特並非要為此種文化殖民主義辯護。她中肯地觀察到，許多西方宣教士，尤其是那些受過高深教育的，因其神學上的堅定立場，反而成為霸權狂熱者（hegemonic fanatics）。羅伯特亦察覺到，即使是諸如教導當地人識字、或者挖井取水等事工，都有可能被視為破壞當地本土文化。儘管宣教士鮮有隨身攜槍，但他們背後有西方的經濟和政治力量撐腰，足以威迫當地人改變其生活文化。<sup>15</sup> 這裏的挑戰是，有一些文化、或者文化中的某些成分，是確實理應被福音改變的；試想，這可能意味着甚麼：假若美國的教會嘗試不要成為屬於美國的教會，而理解自己只是偶然地置身於美國的教會。如果這樣的教會真的存在，基督徒就可能發現，他們對於種族，原來有更多話可以說。

利法特（Peter Leithart）是當今最具洞察力的神學家之一，在他的新書《新教主義的終結：在分裂教會中尋求合一》（*The End of Protestantism: Pursuing Unity in a Fragmented Church*）中談到，美國新教的宗派主義的最大特徵，就是在於它對幾乎所有美國有分參戰的戰爭都

---

<sup>13</sup> Dana Robert, *Christian Mission: How Christianity Became a World Religion* (Oxford: Willey-Blackwell, 2009), 49.

<sup>14</sup> Robert, *Christian Mission*, 69.

<sup>15</sup> Robert, *Christian Mission*, 93.

熱烈支持。<sup>16</sup> 這樣的教會看似甚為寬容（也相應地得到別人的寬容），但條件是其他宗教羣體不可挑戰被視為重中之重關乎國家利益的共識。然而，這類教會的共同點不是建基於十字架的大公合一性，而是建基於美國人的普遍共識——「我有我生活、你有你生活，彼此各不相干」。基督教在美國雖然不是法律上的國教，但它實在也無需法制上的支持，因為經過幾個世紀對所謂美式生活的追求，基督教的地位已經在社會制度中被確立了。<sup>17</sup>

新移民在美國社會的位置正好反映了這點。利法特觀察到，信奉新教的美國人既接受新移民，卻又不信任他們。這種自相矛盾的立場是起源於：美國人期望新移民應該為能夠在美國生活而感恩戴德，然而這些移民卻繼續與其祖國維持深厚的聯繫和忠誠。不過，這些移民的下一代一旦成為美國人，他們就喪失了自己原本的文化身分認同。因此，對於這些要在美國生存的移民來說，他們左右為難，且永遠不會被信任能夠成為良好的美國公民。<sup>18</sup>

利法特的觀點與我前述的一樣，就是美國新教建制（**Protestant establishment**）正在分崩瓦解，結果依附於該建制的美國公民宗教也日漸被沖蝕。利法特希望這種發展會開出一種他稱之為「改革性的大公主義」（**Reformational Catholicism**）的可能性，一方面可以保存宗教改革的神學堅持，另一方面同時恢復教會的大公性特質。利法特認為要實現後者，最理想是從在地的社區開始，他建議新教的堂會恢復每週守主餐。當然，利法特不會以為這樣就可以化解所有難題，但他又說：「當耶穌每周來到聖餐桌前，自然就有事情會發生，甚至是莫名其妙的事情。教會有可能分裂，紛爭四起。牧師和其他教會領袖或須收拾殘局，

---

<sup>16</sup> Peter Leithart, *The End of Protestantism: Pursuing Unity in a Fragmented Church* (Grand Rapids: Brazos Press, 2016), 86.

<sup>17</sup> Leithart, *The End of Protestantism*, 84.

<sup>18</sup> Leithart, *The End of Protestantism*, 144.

縫合裂隙。」<sup>19</sup> 但是，利法特最少相信，開放讓聖靈在我們中間自由工作，可以幫助教會成為真正自由的教會。

至此，你們可能對我以上這些反省開始大惑不解，因為我是應該要在此探討亞洲教會所面對的挑戰，但我卻似乎轉移了話題，一直在談論我所熟悉的美國的新教主義。但我以為，以上對美國教會的簡單回顧，並非與亞洲教會毫無關係。你們面對的挑戰正正是：要如何保持本土教會的獨特性，換言之，要思考位處韓國的、日本的、中國的等等，身在亞洲的諸教會，到底有何特殊的身分和意義，但又能夠維持彼此合一。這種合一至少應該表現在，基督徒不願意因為自己是韓國人、日本人，或者中國人的身分而互相殘殺。

無疑，亞洲的基督徒面對最重要挑戰之一，是如何應對區內不同國家正在崛起、不斷發酵的民族主義。而且，歷史的傷痕依然存在，這些傷痕不能簡單用一句「忘記過去」就癒合。想治癒這些傷痕，基督徒就要同心同德，盼望在敬拜和共同的事工之中，發現一些未曾認識的朋友。在聖靈裏彼此聯合，既是擺在亞洲教會面前的嚴峻挑戰，也是莫大的機遇。拒絕彼此殺害，正好就是基督徒所共有的故事的重要根基。

然而，這種合一要求基督徒從神學上，對上帝國度的實在性有堅實的掌握，我認為能夠在巴特（Karl Barth）的作品中找到。如此突兀的建議，我將借助史佳兒（Chloë Starr）一本討論中國神學的著作來給予具體的解釋。

## 二 巴特的「誠實的無知」

在史佳兒教授的《中國神學：文本和語境》（*Chinese Theology: Text and Context*），有一章很精彩地論到中國大陸兩位立場迥異、且敵對的

---

<sup>19</sup> Leithart, *The End of Protestantism*, 180-81.

基督徒領袖：丁光訓和王明道。<sup>20</sup> 他們二人屬同一年代，承擔不少相同的挑戰；根據史佳兒的論述，當面對現代亞洲的巨變，尤其是中國當時的局勢變化、以及後來從不間斷的急速轉變，就教會如何成為教會，二者給予了截然不同的回應。<sup>21</sup>

史佳兒在書中相關章節的開首，分別引述了丁光訓和王明道這兩位非凡的基督徒領袖的文字，鮮明地凸顯出他們的分歧。1954年丁光訓在其文章中提出這樣一條問題：「教會必須遵循的道路是反對我們的國家嗎？」；再進一步，他詰問：「教會只有反對國家和人民，才是榮耀上帝嗎？」他清楚地答道：「當然不是。」<sup>22</sup> 這個斬釘切鐵的答案，肯定了他作為三自運動其中一員主將的地位。<sup>23</sup> 他的神學立場可以歸類為具有凱柏派導向的歸正神學（Reformed but with a Kuyprian direction）。<sup>24</sup>

而王明道從一開始就是三自運動最大的對頭人，對丁光訓的批判頗為嚴厲。王明道與丁光訓的立場不但相左，兩者根本是截然不同類型的人物。我想像，王明道可能會被視為一個「難以相處的人」。他不遺餘力地反對政府嘗試控制教會；同時，他對教會內部的問題，特別是就教

---

<sup>20</sup> Chloë Starr, *Chinese Theology: Text and Context* (New Haven: Yale University Press, 2016), 185-212.

<sup>21</sup> 我擔心在此偏重探討教會在中國的發展，可能給大家一個印象，似乎因為中國教會在人數上佔優，於是它就比亞洲其他地方教會的發展更重要。我當然沒有這個意思。我亦留意到，中國大陸的家庭教會與三自教會的區分，未能公正地反映中國基督教的複雜性。正如曹南來所論證的，以二元的觀點來闡釋中國政府對教會的控制，以及教會對政府的抵抗，都不能正確反映例如溫州「老闆基督徒」的現象。見Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou* (Stanford: Stanford University Press, 2011), 163。譯註：此書中文版，曹南來：《建設中國的耶路撒冷：當基督教與城市現代性變遷》（香港：香港大學，2013）。

<sup>22</sup> Starr, *Chinese Theology*, 185.

<sup>23</sup> 「三自運動」是獲得中國政府支持的、具有教會獨立發展運動模式的教會，目的是要本地的教會擺脫西方宣教機構的「帝國主義」操控。所謂「三自」教會，是指教會「自養、自治、自傳」。

<sup>24</sup> 譯註：凱柏（Abraham Kuypers, 1837-1920）是新加爾文主義神學家，曾任荷蘭首相，並創立荷蘭聯合歸正教會（Reformed Churches in the Netherlands）。

會應有的品格，也諸多批評。<sup>25</sup> 由此觀之，王明道是一個剛強的人，但難免使人感到他的個性好辯爭勝。

王明道在1956年第二次被捕，之後在獄中度過了廿年。早在1954年，王明道入獄前，他已經批判過丁光訓和三自運動。<sup>26</sup> 根據史佳兒的解釋，王明道批判丁光訓的理由在於：「可歎許多的傳道的人竟利用順服人的制度和服從有權柄的人這兩句話來掩飾自己的膽怯與失敗……結果基督的教會和福音就這樣在順服的人的制度和人的權柄下，真理被蒙蔽，《聖經》被歪曲，教會變了質，羊羣分散流離。這些傳道人能脫離神的震怒嗎？」<sup>27</sup>

我想你們再難找到更鮮明的對照；而對於我們這些從小被教導支持自由教會的人，有很大的引誘自然站在王明道這邊。但是，史佳兒卻對二人予以同樣正面的評價，甚至可說她過於正面。她留意到丁光訓早期的作品比較接近王明道對福音的委身，以及對信經所盛載的教義正統性的強調。儘管二人有些神學的前設比較一致，卻彷彿注定要在1955年發生衝突。這場衝突多少是由於當事人的個性或氣質所引起的，但無可否認二者對於教會與世界之間的關係的理解是其分歧的導火線。

他們二人都致力於在當時的中國社會尋求讓教會立足的方法。比如，丁光訓致力於教育機構的發展。丁光訓曾在加拿大接受教育，且擔任過加拿大基督教學生運動幹事一段時間。史佳兒又指出，在丁光訓一生的服事之中，包括當他支持中國政府的三自運動，他總是真誠地尊重

---

<sup>25</sup> 這本書深入研究了王明道：Thomas Alan Harvey, *Acquainted with Grief: Wang Mingdao's Stand for the Persecuted Church in China* (Grand Rapids: Brazos Press, 2002)。我曾是作者的博士導師，他的博士論文對王明道的研究使我受益良多，幫助我了解到中國教會的掙扎。

<sup>26</sup> 譯注：關於王明道的兩次被捕時間，其他中國教會史專家指出第一次是在1955年，第二次是在1958年。

<sup>27</sup> Starr, *Chinese Theology*, 185. 譯注：本段直接引述了王明道著作的原文〈順從人，還是順從神？〉，《王明道文庫精選集》第九卷第二章（香港：浸宣）。

他者，並渴望對方能夠認識基督。<sup>28</sup> 作為聖公會的會友，丁光訓既持守一種側重耶穌的神性的基督論（high Christology），卻又非常強調耶穌的人性。正是因為同樣重視耶穌的人性和神性，使其在教會論上，確信基督與教會之間有着實在的連續性。在某種意義上，丁光訓可算是中國的聖貝德，至少如果凱耶的詮釋是正確的話；凱耶解釋，聖貝德最具創意的成就是在其《英吉利教會史》中提出了一個觀點：英格蘭人的政治生活，是同時將國家和教會視為他們的「政治」的一種生活。<sup>29</sup>

王明道認為丁光訓支持三自運動，是對教會的背叛；後者訴諸羅馬書十三章，並沒有說服力。王明道的猛烈批判似乎是合理的，因為丁光訓的言論總是傾向於贊同政府對教會的控制。早在1953年，丁光訓的一篇文章就寫到：「在中國政府的保護下，我們才能打破帝國主義的枷鎖而真正成為教會」。他認為這種發展能夠終於讓中國教會從宣教士的霸權和制肘中被解脫出來。對於丁光訓而言，中國教會在過去百年多以來，一直被腐敗的、帝國主義的西方教會所操控。其結果是，使得中國教會並不知道其所信、所望和所愛的到底是甚麼。因此，三自教會的興起是必須踏出的第一步，以治癒他心目中西方宣教士為中國基督教帶來的傷害。<sup>30</sup>

丁光訓的主要立場在於，「屬教會的信徒」（church people）不能脫離「屬世界的人」（world people）。神學不單只是為自稱基督徒的人而設的學科，因為畢竟教會與世界之間有重疊之處。因此，丁光訓指出，若反對人民的解放運動，以基督教立場來說，在倫理上是站不住腳的。可見，丁光訓和王明道似乎注定要重複宗教改革期間的那些經典論爭，乃至更意味深長的，是使人想起教會反抗希特勒的這段歷史。

因此，史佳兒在書中探討丁光訓的章節，以「巴特式的默想」來結束討論，就毫不使人驚訝。在她的巴特式默想中，她重溫了圍繞着巴特

<sup>28</sup> Starr, *Chinese Theology*, 188.

<sup>29</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 31.

<sup>30</sup> Starr, *Chinese Theology*, 194.

的一個爭議：巴特早期曾嚴辭痛斥納粹政府，但後來對共產主義的批判則相對溫和。史佳兒特別引述了巴特寫給東德基督徒的信〈如何在共產黨管治下的國家事奉神〉。巴特的信指出，沒有人能夠為那些不得不生活在共產管治下的基督徒提供一個簡單的答案；巴特認為，除非這些給予建議者，都像東德的基督徒一樣經歷過生活在共產黨管制下的龐大壓力。因為要與這些高壓政權周旋需要具備某種智慧，首先要親身嘗試過諸種抵抗共產主義的可能方法；否則，昧於對人、事、物的實況第一手的知識，只會淪為一種不切實際的理想主義。<sup>31</sup> 因此，東歐以外的基督徒，當面對諸如共產東德這類政權的時候，最好還是要表達出一種「誠實的無知」（honest ignorance）。

巴特的「誠實的無知」意指：共產東歐以外的基督徒必須謙卑地承認，他們缺乏必須的立足點去設身處地理解，可以怎樣回應當時尚在發展中的東歐政權。「誠實的無知」是巴特自願放棄基督教王國思想的一種表白。他無意說，對於怎樣改善東歐人民的生活，基督徒完全無法可施，只不過到底要怎樣做，就惟有摸着石頭過河。對巴特而言，基督徒必須彼此分享，在各自的處境中，當面對一個意圖徹底否認其存在的對手，所學習到該如何生活的功課，捨此別無他法。

史佳兒正確地指出，巴特對「誠實無知」的宣稱並不妨礙他譴責東德政權的「取態、言辭、方法、政策」，以及譴責西方針對東歐國家的政策措施。在巴特眼中，所有政權都是「虎視眈眈的敵手」，必須時刻抵抗。這種抵抗是可能的，因為我們所敬拜的上帝，是信徒的主、也是非信徒的主。史佳兒指出，巴特這種立場其實是承認國家政權擁有某種權威，雖則真實的政治體制千差萬別。就巴特而言，「這世界並不存在一種完美的政治體制」，只有較好或者較差的制度。<sup>32</sup> 而辨識體制好壞

<sup>31</sup> Starr, *Chinese Theology*, 207-8.

<sup>32</sup> Karl Barth, *Against the Stream: Shorter Post-war Writings, 1946-1952* (London: SCM Press, 1954), 81.

的準繩在於教會是否可以自由地成為教會。<sup>33</sup>職是之故，單單因為納粹政權禁止基督徒向猶太人傳講福音，足以令巴特視其為邪惡。

史佳兒訴諸巴特的「誠實無知」是饒富意義的，但這種謙卑的態度，不能脫離巴特的神學立場來理解。巴特勸導基督徒莫要偏愛任何一種政權制度，因為教會的政治是由上帝的國度本身來塑造的。基督徒羣體曉得，上帝的秩序/條理（*pattern of God's order*）要從上帝國度之中去發現。對巴特而言，上帝的恩典與上帝的國度，亦即基督徒教導的來源和目標，都在於耶穌基督本身。上帝的國度使得基督徒的政治見證成為可能，無論在任何景況下，我們總是可以向世界見證出，在民與民、國與國之間的暴力以外，有另外的可能。

巴特的「誠實無知」是唯獨敬拜上帝者的立場，而惟有這樣的上帝子民才可以放棄不去主宰世界。他們對於要掌握自己的命運不存幻想。因此，巴特不會覺得有需要在丁光訓與王明道之間取捨，雖則我們難免認為巴特大抵會擔憂丁光訓與現世的政治權勢走得太近，容易妥協適從。

這裏的重點，不是推測巴特會支持丁光訓、抑或王明道，而是思考巴特的立場所引申的教會論含義。巴特當然絕對不是天主教徒，但如果依據凱耶對大公性（*catholicity*）的理解，巴特可被視為主張教會大公性格的代表人物；凱耶所指的大公性，是教會之間必須踐行團契相交、持續維繫連絡，以致可以讓每個各別的基督徒羣體，留意到基督信仰的長闊高深是遠比任何人自身的本土經驗更寬廣的。<sup>34</sup>凱耶解釋，在這種理解下，大公性還包括了基督徒的一系列德性，比如耐性、彼此尊重和謙卑；這些德性經常在巴特的字裏行間流露，特別是當他嘗試向基督徒說明，如何通過尊重彼此的差異以避免同質化（*homogenization*）。當基督徒真的這樣踐行，就可以展示出另一種政治，堪可與世俗的政治分庭抗禮。

<sup>33</sup> Barth, *Against the Stream*, 34.

<sup>34</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 294.

### 三 如何往前走下去

這對於亞洲教會和正在沒落的西方教會有何意義？以下我將要提出的建議可能令大家覺得雷聲大、雨點小，但起碼這是忠於巴特「誠實的無知」的一個獻議。基督徒要活出「誠實的無知」需要具備耐心和謙卑等德性，尤其是在美國這種最欠缺耐性的文化。我想，在美國或者歐洲作基督徒的意義，跟在日本、中國大陸、韓國，和香港作基督徒，理應是不盡相同的。在中國大陸興起的家庭教會，讓我聯想到修道主義，兩者同樣是充滿創意的運動，是因着福音所產生的耐性（Gospel patience）使其成為可能。我覺得最有趣的是，初期教會基本上也是一種家庭教會的運動。

我想從巴特的神學立場抽取出來，向亞洲眾教會呈上的建議，或會使一些人大表訝異。我這篇文章的討論始於一種考慮：基督徒創建出屬於自己的機構和制度（institution）以傳承信仰是必要的。對現今基督教的存續，這是當務之急。亞洲的眾教會也必須建立機構制度來支持和延續教會在世的使命。凱耶認為，建立機構制度之目的是：「基於人類行為的某些基本價值，為了特定的目的，嘗試在時間推移中，維持人、事、物之間的關係的連續性」。<sup>35</sup> 但要訣在於：當發展出這些機構制度之後，教會不會就此安舒地以世界為家（at home），並且因為基督徒以為自己有份將世界建立成可以安居樂業的地方，就開始當家作主；否則，機構制度的建立只會令基督徒更容易忘記了自己的基督徒身分。<sup>36</sup>

當然，怎樣的基督徒才算是基督徒（what makes Christians Christian）？這個問題沒有不證自明的答案，因此有時嘗試要清楚區分基督徒與非基督徒是沒有意義的。可是，在我們生活的這個現世中，我們應該期望二者有實在的差別。問題是：這種差別在東方亞洲可能以怎樣的型態出

---

<sup>35</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 283.

<sup>36</sup> Kaye, *The Rise and Fall of English Christendom*, 284.

現呢？既然我已經提出了「誠實的無知」這種立場，似乎我就不應該再說三道四；但是，我又禁不住想同大家分享，我是如何理解基督徒在生生活應有的獨特性。我的想法很簡單：我相信，基督徒將來要去見證福音，在某種程度上他們要具備一些基本德性，這些德性不但可以讓他們在這個我們所知的世界得以存活，更加要讓他們活出精采。換言之，亞洲的教會（我懷疑一如任何其他地方的教會），必須首要注重上帝子民的塑造，使他們擁有能夠幫助他們在這個遭受戰爭撕裂的世界和平生活的那些德性。

「在這個遭受戰爭撕裂的世界和平生活」，不等如基督徒應該避免所有或會牽涉紛爭的社會參與。最近我留意到，就基督徒應否參與香港的「雨傘運動」的爭論中，我的神學成為了其中的焦點。一些人將我強調教會之首要任務在於成為教會，理解為因此基督徒就不應該參與「佔領中環運動」（佔中）。我對於佔中的始末所知極微，如果我自以為是地指指點點，教訓香港基督徒應該、或者不應該支持佔中，實屬不智；但我可以說，我對教會的理解，原則上沒有甚麼會必然阻止香港基督徒投身這類運動。但是，卻又不可否認，我的政治立場是一種不爭朝夕的政治（for the long haul），因為我相信，若要尋求公義，就要拒絕使用脅迫性的手段，這樣達成的政治轉變才會持久，才能帶來長遠的和平願景。<sup>37</sup>

殷諾夫（Michael Ignatieff）的近著《尋常的美德》（*Ordinary Virtues*）提出了，可以怎樣面對全球化帶來的道德挑戰。他參加了「卡耐基百周年計劃」（Carnegie Centennial Project），在三年內遊歷了全球多國，從而解答一個問題：全球化到底是將世界拉近，抑或使我們更

---

<sup>37</sup> 我在此感謝朱安之（Ann Gillian Chu），她的一篇研究論文討論了我的作品怎樣影響了香港基督界關於教會在雨傘運動中的立場引發之辯論。她的論文題目是〈分析香港神學家對侯活士神學的理解和探討：香港部分神學家在佔領中環與雨傘運動中的神學立場〉（"An Analysis of the Understanding of and Engagements with Stanley Hauerwas: Theological Convictions Among Selected Hong Kong Theologians in Occupy Central and Umbrella Movements"）。

容易否定他者的存在，將某些人不當作人來看待？這個計劃亦希望能夠發現，即使全球化凸顯和強化了各地人民的差異，會否有一些德性、原則、行為準則等是現今世界上越來越多人認同和分享的？<sup>38</sup>

殷諾夫發現，宗教仍然為數以百萬的人帶來安慰、啟迪和引導，但世俗的信念亦在全球蔓延；世俗的主張當中，最自然被認同的是關於「權利」（rights）的運用，儼然成為全球化的倫理支柱。「權利」的相關用語彷彿乃是最富有合法性的全球性語言；主要原因是，（前）殖民地的人民認為這種語言可以合法化其擺脫歐洲的殖民管治、爭取國家獨立的抗爭。而且，權利的申索（rights claims）是自主性和自決性的體現；然而，過於強調個人的權利，會使我們難以欣賞共同生活所依的基本社會性（sociality）。<sup>39</sup>

殷諾夫和其團隊走訪了不同文化語境之後，得出一個出乎意外的發現：原來，人權的論述主要只是在當地精英之間流行，包括受過教育的中產或者上層知識份子、教師、學生和其他人；至於窮人則會在其遭遇政府壓制時才會訴諸權利，對窮人而言，權利的話語未能表達他們的社羣意識。相較之下，普通的平民百姓覺得尋常的美德，諸如信任、包容、寬恕、和解、與堅忍（resilience）等德性，反而在本來毫無共通性的羣族之間，產生出和平共存的可能。殷諾夫稱這些為「尋常」的美德，因為這些德性是在人們的日常生活之中踐行出來的。

殷諾夫由此總結，要求一種能夠放諸四海皆準的全球倫理（global ethic）是難以想像和不切實際的。這不是說普通人缺乏反省能力。其實，普通人也經常關注世上的不義，但他們的道德反省不是訴諸於康德式哲學家所主張的普遍性概念。反之，尋常百姓的倫理思考所圍繞的，必須是一些對其自身及其羣體具有真實性的東西。殷諾夫因此指出：

---

<sup>38</sup> Michael Ignatieff, *The Ordinary Virtues: Moral Order in a Divided World* (Cambridge: Oxford University Press, 2017), 4.

<sup>39</sup> Ignatieff, *The Ordinary Virtues*, 17.

「世俗敘事 — 科技進步的必然性、民主的無遠弗屆、自由主義的最後勝利 — 為精英們提供了一種可以主宰歷史的幻想，對窮人和無產者卻毫無意義」。<sup>40</sup>

殷諾夫本身並無任何宗教信仰，但他的立場值得我們基督徒尊重；且不僅僅止於尊重。亞洲眾教會面前的是一幅幅難以撼動的高牆。教會在中國、韓國和日本已經有數世紀的歷史了，但在許多方面仍然處於幼弱的初創階段。上帝深知道，我們所盼望的，是聖靈通過亞洲的教會來復興全教會。我們必須信任聖靈會作工，尤其因為亞洲的教會可能試圖千方百計以求自保，但這些方法卻可以與福音對立。可是，尋常的德性早已存在於你我之間，它們能夠造就、並重新塑造我們的生命，乃至於我們能夠有足夠的耐性見證耶穌，而耶穌就是上帝對待我們的耐性。

翻譯：趙文娟

審校：禰智偉

## 撮 要

本文是作者在 2018 年 5 月 22 日至 6 月 2 日，於日本京都舉行的第五屆東北亞洲復和基督教論壇上的發言稿。文章一開始反思作者一貫的神學主張——教會必須抵抗基督教王國心態的持續影響力，以恢復福音的激進性——對亞洲眾教會的相關性，因為基督教王國的策略對她們而言雖然並非切實可行的選項，但她們畢竟正在不斷摸索如何使基督信仰在社會制度中得以生存。有見於民族主義在亞洲多國崛起蔓延，對東方的教會來說，如何在聖靈裡彼此合一是一是眼前的最大挑戰、亦是機遇；對此必須要有嚴謹的神學理解。透過對中國教會史上兩位領導人物——丁光訓和王明道——的比較研究，作者提出巴特的「誠實的無知」作為默想的對象。作者結論，身處歐美的基督徒必須先具備耐性和謙卑等美德，方能着手思考「亞洲的基督徒要怎樣才能夠成為基督徒？」這個問題。儘管如此，作

---

<sup>40</sup> Ignatieff, *The Ordinary Virtues*, 202-3.

者也提出了一個獻議：首要的焦點是怎樣將基督徒塑造成能夠「在這個遭受戰爭撕裂的世界和平生活」的一羣子民。最後，作者借用殷諾夫所謂「尋常的美德」來探討在一些本來毫無共通性的羣族之間，產生出和平共存的可能性；這些德性正好也應該重塑亞洲眾教會成為上帝國度的耐性的見證人。

### ABSTRACT

This article is the keynote speech delivered by the author at The Fifth Annual Christian Forum for Reconciliation in Northeast Asia, held in Kyoto, Japan, from May 22 to June 2, 2018. It begins with a reflection on the author's longstanding view that the church must recover the radical character of the Gospel against the continuing power of the Christendom mentality, and on the relevance of such a theological stance to the churches in Asia for whom the "Christendom strategy" may not be a realistic option but who are nonetheless in the process of finding ways to institutionalize the Christian faith. In view of the rising nationalism in many Asian countries, the genuine challenge and opportunity for churches in the East is the unity in the Spirit, about which a robust theological understanding is called for. Using a case study of two historical figures of Chinese Christian leaders, Ding Guangxun and Wang Mingdao, the author engages with and mediates on Karl Barth's concept of "honest ignorance", which leads him to conclude that Christians in America or Europe need the virtues of patience and humility in thinking through what it might mean for Christians in Asia to be Christian. Having said that, the author suggests that a primary focus should be the formation of a people capable of "living peaceably in a war torn world". For which he turns to the "ordinary virtues" as proposed by Michael Ignatieff which make peace possible between peoples that otherwise share nothing in common, and should reshape the churches in Asia into patient witness to God's kingdom.