© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

從神學角度看教牧事奉倫理——德行倫理的貢獻

郭鴻標

一、當代基督教倫理學趨勢

教牧事奉倫理不單關注社會倫理課題的是非對錯、教牧事奉工作的表現；更重要的是關注教牧本身的品格，以及教牧同工如何建立信眾的品格。當代的德行倫理，便注重道德主體的人格建立，多於對個別行為作道德推理的判斷。因此，教牧人員在思想如何建立會眾的品格時，必須先處理教牧人員本身的品格建立。從神學的角度來看，要建立教牧本身的品格，可以循理察・尼布爾 (Richard Niebuhr) 的「負責的自我」(responsible self) 入手，以探討教牧事奉的倫理基礎。[1] 理察・尼布爾提出的「負責的自我」，是將米特 (George Herbert Mead)的社會心理自我觀，應用在信仰層面。[2] 因此，在引用心理學觀念，處理教牧的自我作為倫理主體的時候，必然觸及心理學與神學關係的課題。好像人本心理學者羅渣士 (Carl Rogers) 及馬斯勞 (Abraham Maslow) 便致力尋找人內在與外在世界的和諧；而艾力遜 (Erik Erikson) 及高核 (Heinz Kohut) 則追

---

[1] 唐佑之：《教牧倫理》（香港: 香港浸信會神學院， 2002），頁 24 。

[2] Paula Cooey, review of *Faith on Earth: An Inquiry into the Structure of Faith*, by H. Richard Niebuhr, *Journal of Religion* 71 (1991): 2, 274.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

尋自我潛能的和諧，對自我以外的終極實體——上帝卻漠不關心。[3] 布伯 (Martin Buber)、理察・尼布爾及賴賀・尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 則基於猶太教及基督教的敘事傳統，揭開屬靈層面的自我反思 (self-reflexivity)。[4] 以教牧品格成長為例，我們不能停留在理察・尼布爾的神學思想水平面。作為回應時代的神學工作者，需要緊貼當代神學思潮，對教牧品格建立、信徒品格建立及社會倫理課題作深入反省。

筆者對於唐佑之博士能為華人教會撰寫一本罕有的《教牧倫理》甚表欣賞，但亦提出一個疑問：在理察・尼布爾之後的基督教倫理學發展，對教牧事奉倫理有甚麼啟迪？[5] 葛倫斯 (Stanley Grenz) 在描述當代基督教倫理學的趨勢時，包羅了社會福音、新正統派、高斯塔福生 (James Gustafson)、蘭西 (Paul Ramsey)、佛萊徹 (Joseph Fletcher)、潘霍華、麥克蘭頓 (James Wm. McClendon)、古提雷茲 (Gustavo Gutierrez)、蘿特 (Rosemary Radford Ruether)、侯活士 (Stanley Hauerwas)、韓客爾 (Carl F.H. Henry) 及歐唐納文 (Oliver O'Donovan) 等人的論說。[6] 在這眾多基督教倫理學路線中，較著重發揮道德主體角色的取向者，自然引申出從德行倫理探討教牧事奉倫理的方向。[7]

---

[3] Don Browning, "Can Psychology Escape Religion? Should It?" *The International Journal for the Psychology of Religion* 7 (1997): 1, 5-6.

[4] Browning, "Can Psychology Escape Religion? Should It?" 9.

[5] 唐佑之：《教牧倫理》。縱觀唐佑之博士的著作，主要是引用當班寧 (Don Browning)、艾力遜 (Erik Erikson)、理察・尼布爾的理論，但當中甚少交代理察・尼布爾之後基督教倫理學的觀點。

[6] 史丹利・葛倫斯著，江淑敏譯：《基督教倫理學導論》(台北：中華福音神學院，2004)，頁 187 ～ 235。

[7] 唐佑之：《教牧倫理》，頁 30 ～ 38。

© Alliance Bible Seminary

二、德行倫理的思想背景

近年流行的德行倫理觀念，可以追溯自顏士躬 (Elizabeth Anscombe) 在1958年出版的文章〈現代道德哲學〉(Modern Moral Philosophy)。她指出，康德 (Immanuel Kant) 強調的責任、道德律及道德理性，都建基於一位神聖立法者的假設上。她認為在一個非以基督教主導的世代，應該重返亞里士多德 (Aristotle) 的德行倫理，作為另類道德哲學的起點。此外，麥彥泰 (Alasdair MacIntyre) 指出，當代倫理學只保留眾多早期倫理傳統的片斷，而且這種併湊組合無法在公共及哲學層面提供理性的論述，所以，他建議倫理學應集中在某個獨特傳統中，尋求理性的倫理論述，藉此建立思想的一致性。[8] 面對當代倫理學的思潮，基督教神學家麥菲 (Nancey Murphy) 指出基督教倫理論述有兩個層次：第一是基督教神學層次，由基督教信仰指導應然的行為；第二是宏觀倫理觀念的層次，是關乎演繹基督教倫理的根本觀念。麥菲認為，麥彥泰關於德行、實踐、敘事及傳統的第二層次倫理觀點，對表述基督教第一層次的倫理論述有幫助。她認為我們可以把基督教詮釋為一個傳統，並且視該傳統為由聖經文本的內容塑造而成。[9] 另一位學者卡倫博 (Brad J. Kallenberg) 則嘗試將麥彥泰的觀點，融入當代基督教倫理的七大方向上：人類學 (anthropological)、神學 (theological) 、群體性 (communal)、法庭式 (juridical)、義務論(deontological)、實踐性 (practical) 及獨特性 (particular)。[10] 然而，卡倫博對基督教倫理學歷史的詮釋卻值得商榷。

---

[8] Jean Porter, "Virtue Ethics," in *A Companion to Philosophy of Religion,* ed. Philip L. Quinn and Charles Tallaferro (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1999), 469.

[9] Nancey Murphy, "Using MacIntyre's Method in Christian Ethics," in *Virtues &Practices in the Christian Tradition*: *Christian Ethics after MacIntyre*, ed. Nancey Murphy et al. (Harrisburg: Trinity Press International, 1997), 30.

[10] Brad J. Kallenberg, "Positioning MacIntyre within Christian Ethics," in *Virtues &Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics after MacIntyre*, ed. Nancey Murphy et al., 45-81. 筆

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

卡倫博分析四世紀君士坦丁皇帝將基督教確立為合法宗教及國教，從此基督教與世俗帝國便結合為基督教帝國 (Christendom)。基督教倫理建基於上帝掌管整個被造界，祂的旨意被視為神聖命令，祂在大自然中也彰顯了自然規律 (Natural Law)。[11] 自宗教改革起，改革家著重個人的道德自我面對上帝的審判。因此，更正教保留了法庭式的倫理特質，卻失去了群體性。[12] 筆者對這觀點有所保留，中世紀基督教與世俗權力結合，造成在文化上有大量國家公民歸入教會，不過卻帶來一大批名義上的基督徒。宗教改革的目的是重申因信稱義的真理，後果是將國家公民身分與基督徒身分脫鉤。筆者認為，卡倫博指宗教改革帶來群體性的失落，應該是指個人的基督信仰，不能從文化習慣的層面，以加入教會作教友來界定，一個真正的基督徒必須要有個人重生的經驗。因此，群體性的失落，只能是指在文化基督教帝國中的失落，不能推論為一個由真心歸信基督的信徒組成的群體失落。卡倫博認為宗教改革者對罪的重

者認為卡倫博從七方面討論當代基督教倫理學的走向，對讀者認識近代基督教倫理學的面相頗有幫助。不過，以麥彥泰的思想補充七個路向，難免有穿鑿附會之嫌。這七個方向包括：(1) 人類學方向：基尼根 (Carol Gilligan) 看重人性而不是抽象理念；威廉士 (Bernard Williams)放棄先驗 (*a priori*) 原則，著重後驗 (*posteriori*) 考慮。卡倫博強調人類學方向要注重人類生命的方向 (*telos*)，而麥彥泰的觀點則與基督教接近（頁 52）。(2) 神學方向：蘭西 (Paul Ramsey) 重視人的罪性，而麥彥泰的觀點既尊重基督教的罪觀，又將基督教倫理視為基督徒群體的倫理，不致將基督教倫理視為比其他倫理高超（頁 58）。(3) 群體性：侯爾華斯重視經文的敘事對塑造基督徒群體的品格的作用，麥彥泰亦然。(4) 法庭式：羅馬天主教的自然律倫理配合人類生命方向的討論，使自然律具有普遍的影響力。(5) 義務論：更正教強調神聖命令及旨意，麥彥泰的觀點突顯基督教倫理在文本的敘事底下形成獨特的信仰群體（頁 74）。(6) 實踐性：古鐵熱 (Gustaro Gutiérrez) 著重在行動中反省上帝的說話。(7) 獨特性：尤達 (John Yoder) 著重教會作為終末性群體，在當下活出見證，不求改變世界，只求按照聖經的獨特要求而生活。筆者認為卡倫博的觀點，是以敘事將聖經文本相對化，同時亦淡化神聖命令的程度。總的來說，筆者認為卡倫博將基督教倫理局限為屬於基督徒群體倫理的觀點，在真理層面縮減基督教信仰的絕對性，在實踐層面削弱基督教倫理對公共社會的對應力。

[11] Kallenberg, "Positioning MacIntyre within Christian Ethics," 47.

[12] Kallenberg, "Positioning MacIntyre within Christian Ethics," 48.

© Alliance Bible Seminary

視，令基督教倫理變成義務論倫理。[13] 卡倫博將神聖命令局限於責任範圍，推論為義務論倫理，卻忽視了上帝的命令對人的屬靈生命成長有重要的關係——人實踐上帝的命令，是朝向終末未來永遠生命的實現與天國的降臨——以致他誤解基督教倫理缺少目的 (*telos*) 向度。卡倫博又認為，十七世紀啟蒙運動，導致基督教倫理按先驗 (*a priori*) 原則作判斷，抽離了現實生活。同時，他進一步推論在啟蒙運動中，基督教倫理為先驗概念蒙蔽，失卻了神學及人類學的向度。可惜，他沒有交代原因何在。另外，卡倫博指宗教改革使基督教倫理的群體及法庭向度的失落，可惜他無法為群體性失落提供合理解釋，亦沒有對法庭向度的失落提供解說。不過，筆者同意他指出君士坦丁時代，基督教倫理失卻了獨特性及實踐性的觀點；並支持基督教倫理須擺脫藉政治力量成為國家的主流論述，重拾早期基督教會在受迫害的時候為真理作見證的勇氣。[14]

All Rights Reserved

三、德行倫理對基督教倫理的影響

麥彥泰對當代德行倫理的發展有重大影響。他認為啟蒙運動及自由主義的道德思想，都沒有正視人生要建立德行這目標；反而，他卻欣賞亞里士多德對人生目的的解說，接受在知識論上善 (Good) 比正確 (Right) 更為優先。[15] 這種思想反映了一種擺脫康德義務論倫理及功利主義目的論倫理的思想方向，以及重尋古希臘倫理哲學的傳統。德行倫理繼承希臘哲學傳統的智慧、正直、中庸、勇敢四樞德。柏拉圖 (Plato) 認為德行 (*arête*) 是一種知識或對善的洞見，亞里士多德更視德行建立為人生目的。基督教倫理方面，奧古斯丁 (Augustine) 及亞奎那都曾嘗試將信

---

[13] Kallenberg, "Positioning MacIntyre within Christian Ethics," 48.

[14] Kallenberg, "Positioning MacIntyre within Christian Ethics," 49.

[15] David Fergusson, *Community, Liberalism & Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 110.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

望愛等神學德行，與傳統希臘哲學的德目結合。[16]麥彥泰指出，傳統、敘事、實踐有如三足鼎立，指向德行建立的目標。[17]這種思想影響了當代基督教倫理學者麥克蘭頓。他一反神學由護教學或哲學神學到教義學，然後到倫理學的慣例，而以倫理學到教義，然後到見證，作為其系統的神學架構。[18]麥克蘭頓明確地質疑，在啟蒙運動影響下的康德倫理學是否基督教倫理。他更批評康德的倫理學單憑理性立論，沒有根據聖經中關於耶穌基督的敘事，沒有植根於教會作為信仰群體的信仰，亦沒有強調跟隨耶穌的門徒實踐，因此不能稱為基督教倫理。[19]麥克蘭頓不單對康德的倫理學提出質疑，亦同時批評洛克 (John Locke)、休謨 (David Hume)、黑格爾 (Hegel) 及馬克斯 (Marx) 建構抽離基督徒群體信仰的倫理系統。他特別針對康德及邊沁 (Bentham)的原因，主要是前者偏重責任，後者推崇功利主義 (Utilitarianism)。[20]

麥克蘭頓的觀點基本上取自麥彥泰，再加上處境化神學的成分，強調基督教神學是基督信仰群體的神學，須本於福音的敘事，並在獨特的時空處境中演繹基督信仰。[21]麥克蘭頓反對羅馬天主教及更正教以倫理決定為本的倫理。[22]這種進路確實在基督教倫理學上別樹一幟。他假定

---

[16] Porter, "Virtue Ethics," 467.

[17] Brad J. Kallenberg, "The Master Argument of MacIntyre's After Virtue," in *Virtues & Practices in the Christian Tradition:Christian Ethics after MacIntyre*, ed. Nancey Murphy et al., 29.

[18] James Wm. McClendon, Jr., *Ethics,* vol. 1, *Systematic Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2002), 40.

[19] McClendon, *Systematic Theology*, 71.

[20] McClendon, *Systematic Theology*, 72.

[21] McClendon, *Systematic Theology*, 35.

[22] Robert Barron, "Considering the Systematic Theology of James William McClendon, Jr.," *Modern Theology* 18 (2002): 2, 269.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

基督教倫理沒有普遍有效，或放諸四海皆準的基礎，其本意是貫徹「不要為了進入世界而出賣教會」，不必為尋求基督徒信仰群體與世俗社會的思想共通點，而矮化基督信仰的真理。[23] 不過，這種將教會群體自絕於公共社會的觀點，難免造成知識論上的一個問題：為甚麼基督教倫理沒有普遍性的可能呢？今天我們並非活在中世紀基督教帝國的時代，基督教不必然獲得政治上的優待；相反，世俗化的浪潮，使教會在公共領域上變得邊緣化，失卻發言權，被扣上「道德佬」的帽子。麥克蘭頓對政教關係的分析，帶著濃厚反對羅馬天主教及反主流更正教的影子。他仍然以當年激進宗教改革者被主流教派及政權迫害的歷史，作為基督教倫理學的前提；並且視尋求基督教倫理普遍性的理想，為重蹈中世紀基督教帝國的舊路。這種先入為主地將某時期基督教歷史經驗絕對化的做法，在知識論上可說是帶著主觀成分，並忽視從一種客觀、中肯角度審視歷史的重要。雖然麥克蘭頓重視教會作為信仰群體的身分，避免中世紀時代基於文化傳統，加入教會成為教友的信仰浮淺與表面化的弱點，但他將教會與公共領域分割，卻形成教會小派化 (sectarianism) 的現象。[24]

除了麥克蘭頓以外，侯活士亦是另一位重要代表。[25] 侯活士是美國衛理公會的成員，深受信義宗、羅馬天主教、門諾會的影響，近年參加北卡羅連納州德倫 (Durham) 聖公會的聚會。[26] 侯活士倫理學的三個重點是：由「應然行動」到道德品格建立、由道德決定到道德遠象、由純

---

[23] Barry Harvey, "Beginning in the Middle of Things: Following James McClendon's Systematic Theology," *Modern Theology* 18 (2002): 2, 253.

[24] Robert Barron, "Considering the Systematic Theology of James William McClendon, Jr.," 268.

[25] 郭鴻標：〈侯活士的德性倫理〉，見賴品超編：《基督宗教及儒家對談生命與倫理》（香港：香港中文大學崇基學院，2002），頁 157 ～ 175。

[26] John Thomson, "Training Political Leaders: Theological Education, Ministerial Formation and the Ecclesiology of Stanley Hauerwas," *British Journal of Theological Education* 14 (2003): 1, 47.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

粹理性到敘事理性。敘事理性著重亞里士多德的計慮權衡 (*phronesis*)。計慮權衡是一種實踐智慧，並非純粹一種技術知識 (*techne*)，而是在行動 (*praxis*) 中展示內在人格的力量。[27] 侯活士強調，倫理學不應只關注行為的對錯，更重要的是建立道德品格。他批評過去倫理學偏重於處理道德判斷的決策模式，卻忽視指引人朝著道德遠象，以建立人與人、人與世界的關係。他批評康德從純粹理性出發，尋求倫理學普遍有效的客觀基礎。他放棄尋找倫理的普遍性，重視倫理處境的獨特性，並且反對由抽象概念出發，卻選擇以敘事揭露人生的偶發性。[28] 侯活士反對命題式真理 (prepositional truth)，強調個別群體對真理的詮釋。[29]

一般人可能誤解基督徒德行倫理，只有羅馬天主教的傳統或侯活士的群體進路。其實，基督徒德行倫理尚有其他不同的進路。[30] 同時，德行的目錄亦不必然是希臘哲學的德目，事實上它亦可以與中國文化有關。[31] 堅恩 (James F. Keenan) 認為在決定倫理德目的時候，必須注重文化的獨特性。[32] 他指出，希臘哲學傳統中的智慧、公義、節制和勇敢，並不必然與信仰有關；同時若從科層架構來解釋，也未必有足夠的基督

---

[27] Emmanuel Katongole , *Beyond Universal Reason: The Relation between Religion & Ethics in the Work of Stanley Hauerwas* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 2000), 126.

[28] Emmanuel Katongole , *Beyond Universal Reason*, 29-33.

[29] David Fergusson, *Community, Liberalism & Christian Ethics*, 53. 費格遜 (Fergusson) 指出侯活士的觀點與後自由主義者林貝克 (George Lindbeck) 提倡的文化——語言宗教觀 (cultural-linguistic model of religion)相近。不過，湯臣 (John Thomson) 認為侯活士批評林貝克的文本觀念過分抽象。 Thomson, "Training Political Leaders," 1, 48.

[30] Jean Porter, "Virtue Ethics," in *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, ed. Robin Gill (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 107.

[31] Edward Slingerland, "Virtue Ethics, the *Analects*, and the Problem of Commensurability," *Journal of Religious Ethics* 29 (2001): 1, 97-125.

[32] James F. Keenan, S.J., "Proposing Cardinal Virtues," *Theological Studies* 56 (1995): 713.

© Alliance Bible Seminary

教成分。因此，他建議從智慧串連公義、信心、照顧自我等德目。[33] 不過，德行倫理的多元化發展，亦令人提出一個問題：德行倫理是否必然是基督教倫理呢？

四、教會倫理與公共倫理的關係

賴賀・尼布爾的倫理學與他的人觀息息相關；侯活士的倫理學則與他們教會論有密切關聯。[34]

侯活士眼看北美洲基督徒企圖透過自由主義影響政治，使基督教對世俗政治領域發揮更大影響力，為此不惜將基督教倫理的語言世俗化，尋找更大的普遍效力。[35] 侯活士並不贊同這種做法，他提出要將教會與自由主義政治團體分割，並反對教會將基督教倫理的語言世俗化以博取群眾接納，他的提出實在值得敬佩。不過，他如此負面地理解基督教倫理的普遍性，卻遠離了康德的原意。康德強調要先驗地認知倫理的定然命令 (categorical imperative)，找出人人共守的先驗倫理標準 (maxim)。但侯活士基於對普遍人類理性的懷疑，加上反對藉控制政治達到宗教理想的信念，不願意伙同北美洲主流基督教會，參與政治活動以影響社會。[36]

侯活士根據維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 的語言哲學觀念，認為理性是以敘事為理解的核心，而每種敘事都與所屬群體有密切關係，但

---

[33] Keenan, S.J., "Proposing Cardinal Virtues," 723.

[34] Stephen H. Webb, "The Very American Stanley Hauerwas," *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* 124 (June/July 2002), 16.

[35] Christopher Beem, "American Liberalism and the Christian Church: Stanley Hauerwas vs. Martin Luther King Jr.," *Journal of Religious Ethics* 23 (1995): 1, 122.

[36] Stanley Hauerwas, "Christian Ethics in Jewish Terms: A Response to David Novak," *Modern Theology* 16 (2000): 3, 293.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

彼此的溝通對話機會卻彷彿十分渺茫。[37] 侯活士如此理解敘事的群體獨特性，並反對有普遍理性的存在，必然引申出一個問題：不同群體的敘事如何得到溝通呢？若果沒有普遍理性，理性上的溝通又如何進行呢？若果每個群體各有獨特的意義系統，這樣品格德行是否亦會變得相對化呢？侯活士本身並不願意為哲學觀念立下清楚的定義，這種態度實在令我們難以期望能夠與不同背景的群體溝通，甚至在擁有共同信仰的基督徒群體中，亦無法確保大家可以在不為觀念下定義的情況下溝通對話。[38] 筆者相信侯活士了解自己立場的強項與局限性。他指出，麥彥泰的德行倫理偏向古希臘傳統，並忽略了亞奎那以神學德行轉化希臘德行倫理。[39] 他強調善用希臘德行倫理的觀念，表達基督教會對德行的理解，就是上帝在基督裡與人建立愛的關係，藉恩典建立人的德行。[40] 這樣的觀點表明，侯活士重視基督信仰群體與其他群體，就德行進行溝通和對話。侯活士在 2001 年的基弗講座 (Gifford Lecture) 中，曾指出詹姆士 (William James)、賴賀．尼布爾及巴特 (Karl Barth) 為二十世紀最成功的自然神學家 (natural theologian)。侯活士對自然神學有新穎的了解，強調其與上帝啟示及傳統的結連，扭轉了更正教過往對自然神學的觀點。侯活士並不接納基弗講座的前設——自然神學與上帝啟示無關。[41] 他

---

[37] Christopher Beem, "American Liberalism and the Christian Church," 1, 126.

[38] Stanley Hauerwas, "Remembering Martin Luther King Jr. Remembering: A Response to Christopher Beem," *Journal of Religious Ethics* 23 (1995): 1, 141.

[39] Stanley Hauerwas and Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 63.

[40] Hauerwas and Pinches, *Christians among the Virtues*, 68.

[41] Alison Joyce, review of *With the Grain of the Universe: The Church's Witness and Natural Theology,* by Stanley Hauerwas, *British Journal of Theological Education* 14 (2002): 1, 108.

© Alliance Bible Seminary All Right Reserved

不反對以理性進行溝通，亦不反對從哲學的角度討論基督教神學；不過，他認為沒有需要為基督徒的認信作出論證。[42] 此外，他對神學方法論亦不感興趣，[43] 他反對系統化神學思維，並高舉敘事為倫理學文本的單元。[44] 侯活士重視教會是信仰上帝的群體，以敬拜、團契、照顧陌生人為使命。他認為，基督教倫理是以教會為中心的倫理，但卻不是在公共世界自斷，相反更應以先知的宣講對抗宗教私人化的趨勢。[45] 侯活士提出教會是另類群體，意思是教會是另類公共政治群體，教會應以非暴力的方法，藉崇拜及宣講，展示社會倫理及另類政治群體的身分。[46] 侯活士的教會倫理，挑戰了君士坦丁式及改革宗式基督教倫理，提醒教會要擺脫被自由主義同化的危險，同時亦要避免擠身於建制政治架構，以基督教名義主導一切。[47] 侯活士鼓勵教會須負起作門徒的使命，以見證發出先知的信息。筆者欣賞侯活士能重視實踐基督徒的認信，作為向不信世代的見證與宣講。這是一種有立場的對話，清楚明確地強調基督信仰的獨特性。不過，侯活士卻假設藉著宣講及見證，就可以建構一種基督教公共倫理，侯氏這種想法未免有點過於樂觀。

---

[42] Stanley Hauerwas, "Hooks: Random Thoughts by Way of a Response to Griffiths and Ochs," *Modern Theology* 19 (2003): 1, 90.

[43] Hauerwas, "Hooks: Random Thoughts by Way of a Response to Griffiths and Ochs," 93.

[44] Stanley Hauerwas and David Burrell, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," in *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas and L. Gregory Jones (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1989), 159.

[45] Michael J. Quirk, "Stanley Hauerwas: An Interview," *Crosscurrent* (2002): 7.

[46] Gordon Preece, "The Public People of God: A Paradigm for Social Ethics," *Evangelical Review of Theology* 24 (2000): 4, 347.

[47] Gordon Preece, "The Public People of God: A Paradigm for Social Ethics," 347.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

五、德行倫理對教牧事奉倫理的貢獻與限制

德行倫理對教牧事奉倫理的貢獻，是強調建立道德主體的德行，多於個別行為的道德判斷。同時，德行倫理注重以教會為中心的倫理思考，多於以基督教思想建立一種要求所有人遵守的公共倫理。以下嘗試從三方面探討德行倫理對教牧事奉倫理的貢獻與限制。

（一）靈修學與德行倫理

侯活士強調禮儀崇拜及主日經課閱讀，這是一種對公共社會的政治挑戰。當牧者宣告上帝的臨在及祂超過其他勢力的時候，正是向不信的世代作出先知的宣告。[48] 禮儀崇拜是一種信仰群體的集體操練，是個人屬靈操練的延伸。靈修操練是回歸上帝，從上帝的角度檢視自己的內在生命。當我們從個人成長歷史中，發現自己的性格類型及其構成因素時，必然發現原生家庭及成長歷程對自我形象塑造的影響。靈修操練可幫助人透過認識自我及開放自我，接受上帝的恩典，讓主耶穌基督的愛充滿內心，使破損及被扭曲的自我形象獲得修補。靈修操練與輔導不同的地方，是將重點放在重建人神關係上，將罪視為自我形象低落、自卑退縮、情緒不穩定、容易與人衝突、人際關係差劣、感情及婚姻陷入僵局的根本原因。靈修操練主要是讓人透過與自己內心對話，接觸內心的情緒，進入內在生命的深處，重新恢復與神溝通和建立關係。屬靈導師幫助受助者認罪悔改，並且針對個人性格的弱點作修正。筆者認為人神關係並非純粹一種外在的關係，如頭腦上接受基督教信條、加入教會獲得會籍等；人神關係其實是一種深層的位格關係。就保羅神學而言，它是一種「在基督裡」的關係；以約翰神學來說，則是一種「葡萄樹與枝子」的關係。這種人神關係指向靈裡契通的境界，是人在被稱義後邁向

[48] Thomson, "Training Political Leaders," 51.

© Alliance Bible Seminary

成聖歷程的體驗。侯活士重視稱義與成聖這兩個神學觀念，提醒我們在經歷罪得赦免後，要實踐聖潔生活。德行倫理假設人的罪性在上帝的恩典下可以受改造。這種思想與馬丁路德提出的「同時是義人和罪人」(*simul iustus et peccator*) 沒有矛盾。路德強調，無論人如何努力建立德行，滿足上帝對人的要求；但始終都沒有能力擺脫犯罪的誘惑。人的本性是失去了服從上帝的自由，人不能以內在的生命力提升個人的道德品格；人只能被動地接受上帝在耶穌基督裡為人類預備的救恩。人是與主耶穌基督進行「地位上的轉變」，讓人在「我們以外」(*extra nos*)，經歷上帝在基督裡的拯救及無條件的接納。路德一方面強調救恩是人被動地接受上帝的稱義；另一方面則強調信徒成為「新創造」(*nova creatura*)。信徒作為屬靈上的新創造，屬靈生命會有成長，亦會經歷成聖的旅程。不過，成聖的經歷並非一下子就能把人性提升到一個與眾不同的屬靈境地，而是一生在掙扎中，抱著對基督應許信徒有永恆生命的盼望，不斷悔改及接受上帝的赦免。[49] 筆者認為我們在深刻體會人的罪性時，亦應注意稱義後內在生命的更新變化。當代芬蘭赫爾辛基大學對路德的研究著重從東正教「神聖化」(theosis) 的角度，描述人屬靈生命的更新成長，參與上帝的神聖生命。這種「與神聯合」或「與基督聯合」的理想，並不包含本質上的改變。沙里能 (Risto Saarinen) 指出，從「神聖化」的角度理解信徒屬靈生命成長，能夠表達基督當下臨在，以及信徒與基督聯合的向度，同時引申出神聖德行 (*die gottliche Tugend, virtus heroica*)。[50] 基督徒要建立神聖德行，必須在主耶穌基督救恩的力量之下重建人神關

All Rights Reserved

---

[49] Carter Lindberg, "Justice and Injustice in Luther's Judgment of 'Holiness Movements,' " in *Luther's Ecumenical Significance: An Interconfessional Consultation*, ed. Peter Manns and Harding Meyer (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 165.

[50] Risto Saarinen, "Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung," in *Luther und Ontologie: Das Sein Christi im Glauben als strukturierendes Prinzip der Theologie Luthers,* ed. Anja Ghiselli et al. (Helsinki: Luther-Agricola-Gesellschaft, 1993), 169.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

係，讓生命被聖靈更新轉化，從而活出有德行的人生。因此，德行倫理需要與靈修學結合，才能夠對人帶來全面的幫助。[51] 換句話說，靈修學需要德行倫理的配合，才能夠讓人回歸神，並建立屬靈的品格。當教牧同工發現靈修學對教牧事奉的重要時，亦應該看見德行倫理對教牧事奉的貢獻。

（二）教牧輔導與德行倫理

在重視專業資格的社會，輔導員、心理治療師及婚姻關係治療師，都必須獲得專業學會認可的資格方可執業。教牧人員經常接觸有不同需要的會友及非信徒，這些人倘若遇上情緒問題、個人性格問題、感情問題或婚姻問題等，往往都會尋求牧者的意見。因此，教牧人員無形中也處理不少輔導個案，只是並非所有尋求牧者輔導的人，都明白自己與牧者存著一種受助者與輔導員的關係。不少人找牧者輔導，其實是抱著閒時找傾訴對象的心態，以消解心中煩悶，根本沒有正視自己的問題，也沒有準備接受牧者的意見，只是想受人注意、受關懷、受肯定而已。綜觀現在教會的情況，許多教牧人員未必擁有專業輔導資格，卻已從事非常專業的教牧輔導了。從基督信仰的角度來看，教牧輔導比一般輔導更徹底、有效地處理人心靈的問題，它可以將人帶到上帝面前，讓人得著上帝的恩典改造。可是目前神學訓練課程裡的教牧輔導，往往是概括的入門課程；若果要成為專門從事教牧輔導的牧者，就必須接受專門而深入的訓練。因此，牧者在牧養及輔導會眾的時候，亦應該尊重專業守則，並且要小心辨別哪些個案是自己無法應付的；無法應付的個案便須轉介給更專業的牧養和輔導人員了。牧者在從事牧養及輔導工作的時

---

[51] 郭鴻標：〈從救恩秩序觀念詮釋路德及加爾文的稱義及成聖觀〉，見李耀全編：《靈修與修靈》（香港: 建道神學院， 2003），頁 107～126。文章嘗試從救恩秩序觀念建構一個靈修神學框架，以融合德行倫理的觀念。

© Alliance Bible Seminary

候，必須尊重別人及具備專業精神，千萬不要高估自己的能力，將人視作輔導的實驗品。牧者不單應該具備專業道德，更要有屬靈的美德。牧者不應隨便將輔導個案用作講道及教導的例子，若果必須引用案例，亦需要將人物及情節修改，免得傷害當事人的感受。

至於具備輔導專業資格的牧者，往往會自設輔導中心執業，按專業服務的價格收費，這在倫理上有值得商榷的地方。究竟牧者應該將輔導的專業資格奉獻於堂會牧養上，還是像一般牧者在堂會提供一般的牧養輔導，而將前赴自設輔導中心接受輔導的會眾，視為被轉介的個案處理？從一般倫理的角度來看，具備輔導專業資格的牧者在堂會以外，按專業價格收費亦算合理。不過，從德行倫理的角度來看，就超越了行為對錯的問題，而涉及個人與神關係的問題：這樣做是否朝向神塑造牧者的目標？是否能夠以美好的德行見證上帝？若果該牧者自設輔導中心，為會友提供免費專業輔導，而按專業價格向非會友收費，這樣確實可減少利益衝突的嫌疑。筆者認為，德行倫理能夠幫助教牧重視本身品格的建立，讓牧者不單具備教牧專業事奉的能力，還能具備屬靈的品格。[52] 至於教牧人員輔導會眾建立德行方面，侯活士則批評當代教牧在進行輔導時，往往為了遷就人的需要，避免作道德判斷。[53] 他認為牧者應該鼓勵會眾培養道德勇氣、忍耐及心存盼望。[54] 筆者認為侯活士的觀點發人深省，能提醒牧者要用屬靈的眼光，判斷各種輔導理論的優劣。德行倫理的思想，能提醒牧者除了要關注會眾的個別行為外，更應該全面了解當事人的為人。牧者除了教導聖經的原則以外，更要鼓勵會眾建立屬靈的德行，成為上帝心目中要塑造的人。

---

[52] 曾立華：《不為五斗米折腰——從腓立比書看誠信正直》（香港：明道社，2004），頁29。曾立華牧師指出誠信正直是腓立比書強調的生命質素，筆者認為誠信正直的德行是屬靈生命的質素，亦是教牧人員應該具備的質素。

[53] Thomson, "Training Political Leaders," 52.

[54] Thomson, "Training Political Leaders," 53.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

（三）社會見證與德行倫理

在社會見證方面，侯活士提出「牧養乃政治」(pastoral is political)的思想。[55] 他提醒教牧同工，會眾的牧養是治理眾人的事，是政治的活動。同時，牧者對會眾的牧養，能促使會眾在職場、家庭、社會、國家，甚至國際層面，為基督作見證，更新社會文化及制度。侯活士強調，基督徒的德行是實踐和平，[56] 意思是不用暴力去表達追求公義和平的意願。侯活士鼓勵教牧要透過宣講聖道、教導聖經，以基督信仰的精神，回應複雜多變的社會時事。筆者同意牧者的召命，並非像政治時事評論員般，深入剖析國際政局的變化及社會、政治事件的前因後果；而且，牧者亦未必要像從政的議員般，組織社會行動，爭取某種政策得到認同。牧者的召命是宣講聖道及教導聖經，鼓勵會眾按基督教精神建立自己的立場，並且尋求神的心意，確定自己回應的方式。筆者認同教會乃另類群體的這個觀點，要在世俗社會價值相對化的衝擊下，持守聖經的原則，作先知的呼喊。侯活士的德行倫理，重視以教會為本位的基督教倫理，反對脫離教會而將聖經的價值翻譯成非宗教語言，使之作為一種能夠得到公共社會接納的基督教倫理。筆者贊同這立場，不過卻認為如要建立一種能夠獲得公共社會接納的基督教倫理，未必就要否定以聖經及教會為本的前提。因為一種以教會為本的基督教倫理，其實亦可以發展為一種公共倫理。德行倫理的貢獻，正是要提醒我們基督教倫理應以教會為本位；可惜德行倫理還沒有處理如何建構一種以德行為進路的公共倫理。

此外，筆者並不完全認同德行倫理對康德義務論的批評，並且相信亞奎那的倫理學也有頗多值得參考的地方。亞奎那強調，神的恩典主動進入人的認知、感受和意志的部分；同時，他又引用亞里士多德的觀

---

[55] Preece, "The Public People of God," 352.

[56] Hauerwas and Pinches, "Christians among the Virtues," 68.

© Alliance Bible Seminary
All Right Reserved

點，描述德行由源於恩典的生命原則，引導人指向終極的目標。亞奎那汲取了希臘德目中的智慧、公義、中庸、勇敢等，並以基督信仰的德行——信、望、愛為根本，作為人生的指引。[57] 亞奎那並不像德行倫理般，將良善 (Goodness) 與正確 (Rightness) 分割，[58] 他強調行為的道德判斷和主體道德品格的建立，並且以恩典作為德行的根基，[59] 然後從自然律的角度描述基督教倫理的公共性。[60] 筆者不擬在此詳細討論如何建立基督教倫理的公共性，不過卻想指出，侯活士的教會中心倫理觀點，在理論上須更清楚交代如何建立基督教公共倫理的向度，而亞奎那的思想將會是一個對話的對象。筆者認為，基督徒關注公共社會政策時，避免採用聖經及基督教語言，轉而從價值觀的角度分析對社會的利弊，好處是能夠理性、客觀地分析問題，讓非基督徒更明白，基督徒並非強硬要求沒有基督信仰的人接受基督徒的倫理觀點。不過，這種淡化聖經及基督教神學的做法，卻削弱了教會的向度。筆者認為，牧者應鼓勵信徒積極參與關注及監察社會政策的行動，並且履行作為時代先知的責任，針對時弊，發出批判的聲音。同時，牧者及信眾亦應反思如何讓社會人士明白聖經及基督信仰如何影響人對公共事務的判斷，以及知道教會的獨特貢獻是甚麼。總的來說，筆者認為德行倫理須強化其公共性；而前線基督徒對公共事務的倫理批判，則要強化其教會性。筆者相信透過彼此溝通和對話，牧者及前線基督徒可以互相配搭，能更全面及完整地向當今時代作出適切的回應。

---

[57] Thomas O' Meara, O.P., Thomas Aquinas Theologians (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 121.

[58] Jean Porter, "Recent Studies in Aquinas's Virtue Ethic," *Journal of Religious Ethics* 26 (1998): 1, 197.

[59] Thomas O' Meara, O.P., "Virtues in the Theology of Thomas Aquinas," *Theological Studies* 58 (1997): 2, 263.

[60] Eugene F. Rogers, Jr., "The Narrative of Natural Law in Aquinas's *Commentary on Romans 1*," *Theological Studies* 59 (1998): 2, 261.