

評估侯活士的教會觀¹

黃宏達

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

侯活士 (Stanley Hauerwas) 於2001年被美國《時代雜誌》稱讚為美國最出色的神學家。其《品格的羣體》 (*A Community of Character*) 被選為二十世紀最重要的一百本宗教著作之一。² 侯氏的神學思想大概可以三個主題來歸結，就是羣體 (教會)、德行 (品格) 和敘事 (故

¹ 本文撮自〈論侯活士的教會觀及新加爾文主義對職場神學的貢獻——以揭發倫理為例〉 (建道神學院神學碩士論文, 2012)。

² 曹偉彤：〈豪爾華茲論公共與基督徒倫理〉，謝品然、曾慶豹編：《上帝與公共生活——神學的全球公共視域》 (香港：研道社, 2009)，頁136，注解1。

事)。³ 本文嘗試集中介紹侯活士的上述其中之一個神學重心——教會觀。本文會以侯氏的《異類僑居者：有別於世界的信仰羣體》、《和平的國度——基督教倫理學獻議》(*The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*)為主軸，以《品格的羣體——朝向建構性的基督教社會倫理》(*A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*)及《今日基督徒的存在——論教會、世界與活在之間的文集》(*Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between*)為副，來介紹侯氏的教會觀。接着，本文介紹新加爾文主義(Neo-Calvinism)的普遍恩典觀和教會觀。這兩點是新加爾文主義的其中兩個重要主題，並且可以與侯氏的教會觀對話和評估。⁴

³ Patrick Nullens and Ronald T. Michener, *The Matrix of Christian Ethics: Integrating Philosophy and Moral Theology in a Postmodern Context* (Colorado Springs, Colo.: Paternoster, 2010), 126-30; Dennis P. Hollinger, *Choosing the Good: Christian Ethics in a Complex World* (Grand Rapids, MI.: Baker Academic, 2002), 56; 郭鴻標：〈侯活士的德性倫理〉，賴品超編：《宗教與中國社會研究叢書(六)——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宗教與中國社會研究中心，2002)，頁161~169；陳尚仁：〈侯活士的社羣倫理——兼論其對墮胎的看法〉，《台灣神學論刊》第24期(2002年)，頁127。

⁴ 新加爾文主義源自十九世紀末的荷蘭，其代表人物為凱波爾(Abraham Kuyper)及巴文克(Herman Bavinck)。他們繼承加爾文對神的主權和護理的強調，繼而發展出一種較廣闊的基督教世界觀和具積極性的當代公共神學。新加爾文主義反對聖俗二分的思想，鼓勵基督徒積極參與社會文化的建設。它的貢獻是從傳統教義發掘出當代社會的適切性，並支持一種入世而不屬世的生活。它對二十世紀的北美以至世界其他地方的公共神學的發展起着巨大的推動力。當代新加爾文主義者包括Gordon J. Spykman, Nicholas Wolterstorff, Richard J. Mouw, Alvin Plantinga等。詳參John Bolt, "From Princeton to Wheaton: The Course of Neo-Calvinism in North America," *Calvin Theological Journal* 42:1(April 2007): 65-89。

有關新加爾文主義的普遍恩典觀及教會觀是否加爾文思想的合法發展的討論，筆者的答案是肯定的。詳參拙作：〈論侯活士的教會觀及新加爾文主義對職場神學的貢獻〉，第三章。

二 侯活士的教會觀

（一）文化的島嶼、認信的教會

侯活士與威廉蒙合著的《異類僑居者：有別於世界的信仰羣體》可說是最能代表侯氏教會作為另類羣體的著作。⁵ 侯氏在第一部《異類僑居者：基督徒在僑居地上的生活》（*Resident Aliens: Life in the Christian Colony*）引用腓立比書三章20節強調基督徒是「天上的國民」，教會與世界是截然不同的——她仿如世界的「外僑」（aliens）。⁶ 「教會是一個殖民地，一個在另一邊的文化島嶼。在洗禮中，我們的公民身分從一個領域轉到另一個領域，並且我們成了我們身處的文化中的外僑」。⁷

侯氏在第二部《異類僑居者所居之處：基督徒踐行的操練》（*Where Resident Aliens Live: Exercise for Christian Practice*）進一步解釋基督徒作為外僑的意涵。⁸ 其一，基督徒蒙召從耶路撒冷直到地極作主的「見證」，並指出「見證」與「殉道」在希臘文的字根是一樣的；⁹ 其二，他強調教會是紀律的羣體和非暴力的羣體。¹⁰ 基督徒作外僑的意思是相信福音對世界而言是古怪的（weird），並且他們本身亦因而變得古怪。¹¹

⁵ 李駿康：〈論侯活士的教會觀〉，《山道期刊》第24期（2009年12月），頁142。

⁶ Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony* (Nashville: Abingdon Press, 1989), 11.

⁷ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 12.

⁸ 李駿康：〈論侯活士的教會觀〉，頁143~144。

⁹ Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Where Resident Aliens Live: Exercise for Christian Practice* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 101.

¹⁰ Hauerwas and Willimon, *Where Resident Aliens Live*, 91.

¹¹ Hauerwas and Willimon, *Where Resident Aliens Live*, 113.

基督徒的古怪又體現在他的語言和實踐上。侯氏強調「教會的語言並非一種自然的語言，而是一種要求我們被轉化成為那語言的一部分的語言」。¹² 侯氏引用麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）在《誰的公義，哪個理性？》（*Whose Justice, Which Rationality?*）的論點，指出語言不是文字的組合，而是在運用中的語言（languages in use），是一套實踐（a set of practices）。基督徒必須賞識我們語言的古怪性（oddness）。¹³

侯活士繼而借用門諾會神學家尤達（John Howard Yoder）對教會類型的分析及巴特（Karl Barth）的思想來闡釋侯氏心目中最理想的教會。¹⁴ 尤達認為教會的類型有三，分別是行動型（activist）、皈依型（conversionist）和認信型（confessing）。行動型的教會以一種披上宗教外衣的自由主義形式積極透過行動尋求社會公義，藉此榮耀上帝；皈依型的教會則強調領人歸信基督，重視個人的罪和得救，卻缺少社會行動和社會倫理；至於認信型教會，雖然並非前二者的綜合，但她既重視領人歸信基督，卻又不忽視社會倫理，關注的是有形可見的教會，是一個另類城邦（alternative polis），一個反文化的社會結構。她影響世界的方式不是直接參與普遍的權力架構，而是間接地「活出教會來」（by being the church）。她努力向世界提供一種集體的見證，展示她與別不同的異象及生活方式，包括持守信諾、愛仇敵、言說真相、尊重窮人、為義受苦等等。¹⁵

¹² Hauerwas and Willimon, *Where Resident Aliens Live*, 59.

¹³ Hauerwas and Willimon, *Where Resident Aliens Live*, 60.

¹⁴ 李駿康：〈論侯活士的教會觀〉，頁142~143。

¹⁵ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 44-47.

我們看見侯活士強調教會是「殖民地」，是「文化島嶼」。基督徒是世界的「外僑」。因此，異質性（otherness）可以說是侯氏的教會觀的特徵，這與重洗派的教會觀一脈相承。¹⁶ 透過成為另類城邦，教會發揮了社會中的神的「殖民地」的作用。信徒既是「外僑」，就更需要彼此委身，互相支援才能在這充滿敵意的社會中生存下去。¹⁷ 邁亞（William J. Meyer）分析，侯氏使用「殖民地」一詞，其實有雙重意義。首先，教會在社會文化中是孤島或前哨基地，因此，神學必須保持信仰的純正，才能維持基督教殖民地的異象及其特殊的生活。另一方面，教會也是攻擊部隊的灘頭堡，以及對社會的權力架構一種和平的起義。¹⁸ 因此，侯氏的教會觀是以教會為中心，並恆常與周圍的社會呈現張力的。這從他那充滿激情和好戰色彩的語言可見一斑。¹⁹

（二）另類的城邦、十架的羣體

上文提及侯氏以「另類城邦」的意象來形容教會。侯氏進一步解釋，教會是一個另類的「政體」（polity），她有她的「政治」性。侯氏解釋：

「政治神學」的支持者主張基督教信念的意義及真理不能與它的政治性意涵分割，他們是對的。然而，他們的錯誤在於把

¹⁶ Hollinger, *Choosing the Good*, 53; Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1995), 26; 郭鴻標：〈侯活士的德性倫理〉，頁167~168。

¹⁷ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 12-13.

¹⁸ William J. Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology: The Voice of Theology in Public Life* (Eugene, Or.: Pickwick Publications, 2010), 303; Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 12, 51.

¹⁹ Sheri Adams, review of *Where Resident Aliens Live: Exercises for Christian Practice*, by Stanley Hauerwas and William H. Willimon, *Review and Expositor* 94:2 (Spring 1997): 324.

「政治」單單與社會轉變的問題掛勾。更確切地說，對教會至為關鍵的「政治性」問題是教會要成為怎樣的羣體，以至忠誠於那些對基督教信念至為重要的敘事。²⁰

教會是真理的政體（truthful polity），她首要的任務不是要追求社會公義或發展社會理論及行動策略，而是成為一個羣體，一個聆聽聖經中神的故事及忠於那故事而生活的羣體。最真實的政治就是形塑教會羣體裏各人的德性。²¹ 教會作為新的政治體，侯氏稱她為「另類的城邦」（alternative polis）。²² 換言之，教會的政治性就是忠於她那別異的信念，活出獨特的基督徒價值觀及生活方式。

另類的城邦也是認信型的教會。她最重要的政治任務就是成為十字架的羣體。正如耶穌的教導，世界縱然美麗，卻是敵視真理的。不肯妥協的見證自然會遭受世界的敵意。十字架不是一個教會寧靜的、對權力受苦順從的標記，也不是一個一般性受苦和壓迫的符號。反之，十字架是教會參與基督得勝權勢的革命標記，又是以神而非凱撒作為解讀現實的權威的標記。至此，侯氏再借用巴特的思想，認為十字架代表着上帝對死亡權威的「永恆的『否』」（eternal "no"），和上帝對人的「永恆的『是』」（eternal "yes"），神不會把我們棄之不顧。²³ 從另一角度說，教會主要的政治任務就是形塑一羣願意付代價作主門徒的人。²⁴ 換言之，侯氏推崇的教會就是這類背起十字架、作主門徒的教會。

²⁰ Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1981), 2.

²¹ Hauerwas, *A Community of Character*, 1-3.

²² 李駿康：〈論侯活士的教會觀〉，頁141。

²³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 47.

²⁴ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 48.

教會既是另類城邦，她的目標就是為世界提供對比反照模式（contrast model），一個另類的榜樣。²⁵ 教會與一切不認識神的政體的分別在於：教會認識神，有神的故事，拒絕暴力，不相信任何真理以外的權力，是信任和合一²⁶的羣體。而世界則相反。²⁷ 侯氏進一步描述教會與世界的絕對分野：

世界不會成為教會。一方面，世界是神美好的創造，但世界是一個不認識神的領域。因此，它的特徵是經常燃點暴力的恐懼。我們活在一個瘋狂的狀態。有些人為了一個抽象而無價值、稱為國家的實體而殺人。教會的首要任務不是使民族國家系統運作，而是提醒我們，尤其是今天我們所認識的國家並非人類生活的本體上的必然。作為一個國際性社羣的教會，是神而非國家統治世界的記號……我們的任務不是要使這些國家成為教會，而是提醒他們只不過是國家……對民族國家的推崇仍然是我們最方便的拜偶像之事。²⁸

我們身為基督徒，我們的家園不在任何國家中，我們真正的家園就是教會本身。²⁹

教會是唯一以真理建立的羣體。那真理就是：耶穌基督是道路、真理、生命。³⁰

世界需要教會，否則不知道它是誰……它需要救贖……它是破碎和墮落的。³¹

²⁵ Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology*, 299.

²⁶ Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: The Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983), 100.

²⁷ Hauerwas, *A Community of Character*, 84-85.

²⁸ Hauerwas, *A Community of Character*, 109-10.

²⁹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 102.

³⁰ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 77.

³¹ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 94.

所以，教會這種對照模式是對世界的一種「提醒」，使他「知道」自己的本相。更準確地說，那是一種對世界的不是和荒謬的指控與定罪。侯氏乾脆說：「教會和世界通常是敵人，而不是朋友。」³²他又引用巴特的話：「教會是在世卻又與世界徹底相異（radically dissimilar）和滿有應許的新記號。」³³總而言之，侯氏指教會作為另類城邦性是指一種教會與世界鮮明的對立性和斷裂性。二者沒有任何共同性可言。當教會成功活出自己，為世界提供這樣的對照模式時，教會就達成了她的社會倫理任務。所以，侯氏強調教會「就是」（is）社會倫理，不是「帶有」（to have）社會倫理。³⁴甚至，侯氏說教會不是擁有使命，教會就是使命。³⁵換言之，教會本身就是信息而非只是傳遞信息者。

（三）教會作為倫理知識論和實踐的基礎

侯氏的教會論與知識論和啟示觀彼此呼應，互相緊扣。侯氏說：

基督徒宣稱聖經帶有權威或把權威歸於聖經……聖經的權威是透過聖徒的生命而確立的，這些人，被我們的羣體認定為是最近乎可以代表我們之所是的人。或更有力地說，我們要明白聖經的意思，最終就必須注意那些最近乎學會了透過自己生命，以示範說明聖經有甚麼要求的人。³⁶

³² Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 101.

³³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 83.侯氏引用《教會教義學》（Church Dogmatics）4.3.2.。

³⁴ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 99, 102.

³⁵ Stanley Hauerwas, "Sent: The Church Is Mission," in *Working with Words: On Learning to Speak Christian* (Eugene, Oregon: Cascade Books, 2011), 165.

³⁶ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 70.

我們只有透過見證，才能有所認識……基督教信念的真確性的其中一個測試，免不了就是教會的忠心程度。³⁷

所以，正如曹偉彤指出，侯氏的重點由聖經轉到教會：教會是聖經的盛載者。聖經的啟示性乃在於教會的啟示性。教會的存在使聖經的權威得以被理解。³⁸ 教會論於是成為了知識論的基礎。侯氏的神學倫理始於又終結於教會論。³⁹ 這樣的真理觀其實與後現代思潮一脈相承，下文會再討論這一點。

現在我們討論在侯氏的系統裏，教會如何成為倫理的基礎。侯氏對自由主義深惡痛絕，他批評許多基督徒受自由主義的影響，把倫理問題縮減為「選擇的自由」，純屬個人事務，旁人不得妄自置喙。侯氏同樣批評許多基督徒企圖透過法律、或政府的資源來支持自己的倫理立場。侯氏認為這是強迫政府做其無能為力的事。⁴⁰ 侯氏稱之為「君士坦丁式的思維」。⁴¹ 因此，侯氏拒絕倫理的個人主義和國家主義之後，他把倫理基礎的重心放在基督徒羣體——教會。侯氏強調「教會使基督教的倫理立場成為可信」。⁴² 基督教倫理是從屬於教會和傳統的。⁴³ 教

³⁷ Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in between* (Grand Rapids, MI.: Baker Books, 1995), 11.

³⁸ 曹偉彤：《敘事與倫理——後自由敘事神學賞析》（香港：香港浸信會神學院，2005），頁194。

³⁹ 曹偉彤：《敘事與倫理》，頁195。

⁴⁰ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 70-71.

⁴¹ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 72, 81.

⁴² Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 70. "...any Christian ethical position is made credible by the church."

⁴³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 71. "Christian ethics are church-dependent... Christian ethics, like any ethics, are 'tradition dependent'."

會低估了基督教倫理的獨特性。耶穌的故事產生一個傳統，並形成了教會。教會又世世代代傳遞這個傳統。基督教倫理最艱辛的挑戰就是忠於這個傳統。⁴⁴「傳統是羣體的功能和產物。只有當組成羣體的一套社羣性做法得到體現，倫理才變得有意義。即使非基督教倫理亦然。這樣的羣體為對與錯定下界線」。⁴⁵「教會不但提供成為道德所需要的支持，也教導我們成為道德所指為何。用典型的學術詞彙來說，教會就是基督教知識論的關鍵」。⁴⁶

侯氏再把「聖徒」的角色加進教會作為基督教知識論的概念裏。侯氏主張倫理並非唯理活動，而是好像學習語言一樣，需要先聆聽他人言說及模仿他們，然後才是學習文法。同樣地，倫理首先是在羣體中發生。我們必須先加入一個羣體，接觸聖徒的榜樣，然後學習他們怎樣言說和活出福音的語言。⁴⁷倫理是關乎經驗、傳統、訓練、或羣體。正如亞里士多德的教導，道德生活是以榜樣為基礎的。一個人透過模仿正直的人而成為正直。所以，師徒關係（apprenticeship）對道德任務而言是必須的。侯氏稱這種倫理為貴族式倫理（aristocratic ethics）或亞里士多德式倫理（Aristotelian ethics）。我們藉着觀察、效法和複製那些「倫理貴族」（聖徒）的榜樣來學習倫理，⁴⁸又藉着與門徒接觸而學習成為門徒。聖徒其中一個角色就是讓我們看見更多倫理的可能性。例如，透過聖徒的榜樣，我們學習到受苦對於忠心的生活有時是必須的。當我們陷於倫理困境時，它不是一個迫使我們說「是」或「否」的孤立的處

⁴⁴ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 72, 77.

⁴⁵ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 79.

⁴⁶ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 94. "...church is crucial for Christian epistemology."

⁴⁷ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 97.

⁴⁸ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 98-99.

境。我們在這困境的抉擇成為一個更大的旅程的事件。這旅程稱為作門徒。當普通人的生命與神的目標結連，他們就會有勇氣。所以，聖徒豐富了而非壓縮了我們的倫理。「從知識論的角度，『聖徒』作為基督信仰的可觸摸和個人性的榜樣，是無可代替的。」⁴⁹

對侯氏來說，教會的倫理角色除了是在上述的知識論層面上，也在實際的踐行層面上。可以說，侯氏提倡基督教倫理的徹底社羣性。對基督徒而言，教會是最重要的倫理單位。基督教倫理預設了一個社會性、羣體性、政治性的起點——教會。透過教會的教導、支持、犧牲、敬拜和委身，凡夫俗子亦能成就非凡之事，甚至是英雄式的義舉。這不是由於他們自己的恩賜與能力，而是由於他們擁有一個能維持基督徒德性的羣體。教會使我們成為一個靠自己無法成為的更好的人。信徒是家庭的一分子。他的倫理問題就是我們的倫理問題。受困擾的人是神給教會的機會和禮物，讓教會有機會成為教會⁵⁰——認信的教會。侯氏再解釋，我們的倫理確實牽涉個人的轉化，但那不是一種主觀的、內在的和個人的經驗，而是一羣已轉化的人的工作。這羣人領養、支持、督導、加力我們，使我們生命得以轉化。基督教最有創意的社會策略和政治方案就是教會，並非新的法律、對國會的建議或增加社會項目的撥款。⁵¹ 所以，教會除了是基督教倫理的知識論基礎外，也是倫理實踐的基礎和管道。

有別於西方啟蒙運動式的個人主義，侯活士提倡一種基督教的羣體主義。教會就是唯一有盼望的羣體。⁵² 人若從羣體及其傳統中「解

⁴⁹ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 102-3.

⁵⁰ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 80-82.

⁵¹ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 82-83.

⁵² Malcolm Brown, *Tensions in Christian Ethics: An Introduction* (London: SPCK, 2010), 100-101.

脫」出來，其後果是失去而非賺取了自我和身分。⁵³ 侯氏強調，由於每一個倫理個體都是社會個體（social self），每一個倫理行動都不是一個「我的」（I's）、而是「我們的」（We's）行動。我們先是社羣性的存有（social beings），然後才是個體性的（individuality）。⁵⁴ 或者說，人基本上是契合的存有（being-as-communion）。所以，在倫理上，「私人的錯就是眾人之事」。⁵⁵ 因此，侯氏強調基督徒倫理行動的羣體性，個人的倫理行動就是羣體的倫理行動。

侯氏作結說，所有基督教倫理議題都是社會性、政治性、社羣性的議題。全新的觀念就是教會。⁵⁶ 所以，基督教倫理是社羣倫理，更是教會倫理。⁵⁷ 倫理的規範性源自信仰羣體。⁵⁸ 這就是個別基督徒的道德資源。⁵⁹

（四）教會作為信徒羣體的倫理經驗和智慧

這樣，信徒個人的倫理掙扎如何與信徒羣體實際互動呢？羣體如何成為個別信徒的支持呢？侯氏提出了「是非判別」（casuistry）。⁶⁰

⁵³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 65, 79-80.

⁵⁴ Hauerwas, *In Good Company*, 20-21, 27, 48; Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 96-97.

⁵⁵ Stanley Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context," in *Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in between* (Grand Rapids, MI.: Baker Books, 1995), 73. "Private wrongs in fact are public matters."

⁵⁶ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 92. "All Christian ethical issues are therefore social, political, communal issues...That completely new conception is the church."

⁵⁷ 曹偉彤：《敘事與倫理》，頁145~146。

⁵⁸ Gareth Jones, "The Authority of Scripture and Christian Ethics," 19.

⁵⁹ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 24.

⁶⁰ 鄭順佳把 "casuistry" 翻譯為「是非判別」，而紀榮智則翻譯為「決疑法」。筆者認為前者的翻譯意思較後者清晰，故本文採用了前者。詳參鄭順佳：《天理人情——基督教倫理解碼》（香港：三聯，2005），頁320；侯活士著，紀榮智譯：《和平的國度》（香港：基道，2010），第7章。

正如上文提及，侯氏反對倫理的個人自由主義。他認為這是由於西方社會深受啟蒙運動式的普遍理性主義影響，倫理判斷變成個人的及唯理的。因此，「是非判別」不是嘗試運用一種個人的、唯理的原則來得出決定的一項倫理活動。這是整個羣體運用聖經敘事的道德活動。侯氏形容它是一種藝術。所有教會成員也要理解自己正參與一次道德的冒險旅程中，全部人擔當着重要角色。我們的道德信念取決於這羣人是一羣怎樣的人，還有他們的道德前設、經驗和智慧。他們把上帝的故事變成自己的故事，又是這羣人的傳統和典範作為自己的參照。這羣人對講出真相、離婚和奪取人的生命等事的判斷，則會反映出以色列和耶穌的故事，並被這故事試驗。即是說，教會致力反映神在聖經故事所啟示的本性，並按着她對德行的理解，設立特殊的習慣和操守，有如學徒的訓練。⁶¹「是非判別」就是教會成員把自己的生活習慣與教會的德行傳統作想像性的比試。⁶²最後，我們會發現更多適當的方法，理解和塑造我們的倫理踐行、習慣、選擇，甚至禁令和回應策略。⁶³

基督徒的道德判斷並非演繹式地應用一些普遍有效的規則，而是人與羣體在牽涉整個羣體的事上相遇。私人的錯就是眾人之事。⁶⁴「是

⁶¹ 鄭順佳：《天理人情》，頁323。

⁶² 鄭順佳：《天理人情》，頁320。

⁶³ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 132-34; "Reconciling the Practice of Reason," 70-71.

侯氏舉了一個「是非判別」的真實例子，說明在一個被聖經所形塑的社羣裏，敘事理性如何在人們的實際生活中產生。一位美國門諾會信徒蒂格（Olin Teague）放棄透過訴訟追討欠款。蒂格的決定正正與他在社羣的價值下被塑造的習慣和信念是一致的。門諾會對訴訟的觀點是一種讓聖經（尤其是哥林多前書第六章）形塑他們的道德反思的敘事理性。參Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason: Casuistry in a Christian Context," 67-87。另參：曹偉彤：〈侯活士論實踐智慧〉，《山道期刊》第16期（2005年12月），頁88～89。

⁶⁴ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 73.

非判別」一方面正視耶穌和使徒的教導、聖經的本質，另一方面正視處境的複雜和每個基督徒內心的利己與利他的衝突。所以，基督徒羣體實在有需要，在現實特定的處境下去詮釋和應用聖經，以及分辨神的旨意。⁶⁵ 對某一特定個案的道德推理取決於特定羣體的習慣和做法。⁶⁶ 基督徒的道德理性是一個羣體的過程，牽涉到聖經、德性、對某一做法的判斷，以及其對我們生命其他層面的意義。⁶⁷ 簡言之，道德分辨是整個羣體的责任。⁶⁸ 羣體成為道德原則與信徒個人倫理抉擇的中介。⁶⁹ 如此，信徒便能從那些過去和現在一直竭力跟隨耶穌的人身上學習到該教會傳統的德性和智慧。⁷⁰

侯氏以門諾會的做法為例來說明「是非判別」如何運作。他說，當個別信徒面對法律爭訟時，他需要尋求教會有關人士或委員會，共謀出路。這些教會的顧問應該協助該信徒分辨和應用公義和受苦的愛的聖經原則；教會為免信徒墮入貪婪和自義的陷阱而給予所需的支持，以致信徒能保持與人和好的立場；當該信徒為了實踐與人和好而無可避免蒙受損失時，教會在可能的情況下分擔損失。這樣的顧問一方面並不取代正式的法律意見，另一方面又不會任由律師單單基於社會普遍的司法行為所作出的專業意見取代了基督徒的道德選擇。⁷¹

有一點值得我們留意。就是侯氏提到全教會的道德委身分擔了該信徒因拒絕訴諸法律訴訟而蒙受的損失。這種道德理性突破了客觀處境

⁶⁵ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 79.

⁶⁶ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 80.

⁶⁷ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 82.

⁶⁸ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 80.

⁶⁹ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 72.

⁷⁰ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 74.

⁷¹ Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 80.

的限制，使另類的道德抉擇成為可能。即是說，信徒放棄法律訴訟（另類抉擇），選擇和好，不隨從世人動不動就訴諸法律的做法，因為教會減輕了信徒個人本來無法承受的損失（客觀的限制）。當然，侯氏補充，教會這樣的分擔並非實踐與人和好的必須條件。⁷²

（五）小結

對侯氏來說，教會在世界中是文化島嶼，是神在世界設立的殖民地。基督徒是當中的外僑。教會又是另類城邦，是背十架的羣體。教會與世界是敵對的，二者有無法跨越的非延續性。教會的使命不是改良世界或影響政府，而是成為教會，忠於信仰的身分，活出福音，展示一種另類的生活方式，使世界看見福音的見證和自己的罪惡。教會是基督徒倫理的知識論和實踐基礎。教會根據自己的信仰傳統為個別信徒在獨特的道德處境中提供倫理對錯的判斷、抉擇的智慧和行動的支持。教會與信徒共同進退。總之，侯氏的教會論與知識論和成聖論緊密結合在一起。從倫理角度看，侯氏的教會論與成聖論或倫理學緊扣在一起。⁷³ 所以，對侯氏而言，基督教倫理是社羣倫理，又是教會倫理。⁷⁴

三 新加爾文主義

現在我們順序以凱波爾（Abraham Kuyper）及巴文克（Herman Bavinck）為例來探討新加爾文主義的普遍恩典（common grace）觀和教會觀。這兩點是新加爾文主義的其中兩個重要主題，並且可以與侯氏的教會觀對話。

⁷² Hauerwas, "Reconciling the Practice of Reason," 80.

⁷³ 郭鴻標：〈侯活士的德性倫理〉，頁167。

⁷⁴ 曹偉彤：《敘事與倫理》，頁145～146。

（一）普遍恩典

凱波爾在《論加爾文主義的演講》的第四講〈加爾文主義與科學〉中闡釋他的普遍恩典的教義。凱波爾認定正因為罪的巨大破壞力，神「必須」介入個人、國家及大自然，這樣才能保存神的美善工作。神的普遍恩典並不帶來罪人的重生得救，卻抑制了人類的罪惡，未重生的人仍能彰顯若干的善，使世界能生存下去。⁷⁵ 此外，凱氏認定教會與世界同樣屬於神，世界因而是基督徒欣賞和探究的對象，並發展各種人間的學術。而非基督徒因着領受了普遍恩典，他們同樣具有各種才能。⁷⁶ 如此，加爾文主義既指出人類敗壞的深度，又肯定了人類的善行的現實，包括如柏拉圖、西塞羅（Cicero）等古代異教文明、種種「異教德行」（virtues of the heathen）、哲學、藝術、公義等等。⁷⁷

⁷⁵ Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism* (Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1931), 123-24. 「按照那完全合乎聖經的加爾文主義，那脫韁的和無約束的罪帶來人的完全墮落，或許正如人類在洪水以前的光景。然而，神抑制了罪，好使祂的神聖奇工不致隨之完全湮滅。祂藉着普遍恩典介入了個人以致整體人類的生命，以及大自然本身。可是，這恩典並不除滅罪的核心，也不會使人得救致有永生。它抑制了罪的徹底的影响，好比人的智慧抑制了野獸的狂暴一樣。人可以這樣防止野獸的破壞：第一，以欄杆包圍牠；第二，馴化牠，使牠聽從人的意志；第三，進一步馴養牠，使牠變得有吸引力，例如把原本野生的狗和貓轉化為家犬和家貓一樣。神藉着祂的『普遍恩典』以相似的形式限制罪在人身上的運作；一部分是藉着打破罪的能力；一部分是藉着馴化人的邪惡的靈 (evil spirit)；一部分是藉着馴化人的國家或家庭。所以，普遍恩典導致未重生的人或會藉着那些可愛的和充滿力量的事打動和吸引我們……然而，罪的本質從來都是惡毒的。」

⁷⁶ Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 125. 「是祂從惡中生善來……我們……讚美和感謝神，使人有可能羣居在一個秩序良好的社會，以及限制我們犯下可佈的罪。再者，我們感謝神藉着人類歷史這個有規律的過程，把藏在人類的各項才能揭示和發展……這項認信把基督徒的生命觀置於一個與眾不同的立場。不只是教會而是世界屬於神。兩者都是那至尊的建築師和巧匠的傑作，都要被探究。一個尋求神的加爾文主義者不會有一刻把自己限制在神學和默想中，而把其他科學遺棄在非信徒手中……相反，他會視在所有神的工作上認識神是他的任務。他意識到蒙召去用盡他的智力去思想人間的事及天上的事；在大自然及其令人讚嘆的特質、在人類工作的產品中、在人類的生命中、在社會學中、以及在人類歷史中、開放地去觀看創造的秩序及他所愛慕的神的『普遍恩典』。」

⁷⁷ Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 121-22, 125.

巴文克從創世記的挪亞之約開始建構他的普遍恩典的立論，並置於「與自然立約」(Covenant with Nature)的框架及「恩典之約」(Covenant of Grace)的大框架下討論。⁷⁸

綜合凱氏及巴氏的觀點，他們均對人類社會文化持較正面態度，視之包括着神對普世的普遍性恩典。雖然這恩典不能除掉人的罪並帶來救恩，但普遍恩典支持着一種入世而不屬世的生活。教會積極參與社會仍具信仰的合法性。

(二)「教會作為組織」與「教會作為有機體」

順着普遍恩典的觀念，凱波爾的教會觀區分兩個範圍：「教會作為組織」(church as institute)與「教會作為有機體」(church as organism)。凱氏指出，組織是被建築起來的，有機體則是成長起來的；組織是眾多部件藉着武力而被建構出來的，有機體則是自然產生、

⁷⁸ 巴文克指出，神的恩典自洪水之後就強力地發揮着影響力，以抑制罪惡。這約又可以稱為長久受苦之約("covenant of long-suffering")，是神與全人類甚至整個受造界所立的約。它限制了神對大地的咒詛；檢視及抑制大自然的破壞力量；洪水的破壞力受到控制；四季的更替被引入。整個非理性的自然界被置於神的諭令底下，並以彩虹為這約的記號和保證。神再次賜人生養眾多的祝福；神使動物懼怕人類；神賜菜蔬和動物作人類的食物。殺人填命，作為人身安全的保護。這間接表示了人類政府的設立(創九1~6)。在巴別塔事件中，神藉混亂人們的語言和分散他們而破壞了他們興建的計劃。這些都顯示了神的恩典以一種比洪水之前更有力的方式彰顯出來。如此，人類才能存活下去，並繼續發展。從此，國家與社會漸漸成形。宗教與道德、藝術與科學的發展推上高峰。即使在墮落以後，整個社會公義的結構是神的普遍恩典的果子。參Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation* (Grand Rapids, MI.: Baker Academic, 2006), 218。

巴氏又從新約論證。巴氏指出神並未完全遺棄外邦人。神藉祂在自然界的工作向人啟示(徒十四16~17，十七27~28；羅一19；雅一17)。道(Logos)光照世人(約一9)。聖靈是全人類的生命、能力和德行的源頭(創六17，七15；詩三十三6，一〇四30，一三九2；伯三十二8；傳三19)。從正面地說，人類在基督降生之前一直接受着神的教育。參Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3: 218-19。

改變、維繫和成長的。凱氏把上述的觀念應用在教會論上，並發展出「教會作為組織」與「教會作為有機體」的觀念。前者是一個機構，一個地方的和暫時建構的組織，她以人的選擇、決定和意志的行動為基礎；她包含着成員、辦公室和物資。她是外在的、可見的、可觸摸的，但是，她真實的本質卻是那在其背後的基督神祕的身體。另一方面，後者是基督神祕的身體，她是隱藏而合一的，並一部分存在於天上，一部分在地上，又滲透在所有的人羣和國家之中，她以基督為榮耀的頭，以聖靈作為頭和肢體的生命和力量。⁷⁹

所以，教會作為組織指認信者的範圍（circle of confessors），是與神立約的範圍（circle of covenant）。洗禮與聖餐只在這信徒的聚集之內才會實行。在這「組織」之內，福音被正確地宣講、聖禮被正確地施行、教會紀律被正確地執行。換言之，「教會作為組織」就是真教會。⁸⁰

凱氏的教會觀並不到此為止。他提出教會的第二個範圍。凱氏強調：

基督教的燈台雖然是在那組織的牆之內燃燒，但它的光必須透過它的窗口照射到遠處之外。這光要照耀所有與人類生活和活動有關的界別和社團。公義、法律、家居與家庭、商業、召命、公眾意見與文學、藝術與科學……諸如此類，都要被那光

⁷⁹ Abraham Kuyper, *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1998), 187-88. "...Viewed as institute, on the other hand, the church is an *apparatus*, a local and temporally constructed *institution* grounded in human choices, decisions, and acts of the will, consisting of members, offices, and useful supplies." (斜體原文已有) 筆者認為，相對於「教會作為有機體」，「教會作為組織」在凱氏心目中似乎略帶貶意，因為他強調後者的人性。然而，凱氏仍然肯定後者的屬靈價值，因為凱氏視她為「真教會」（參下文）及「信徒的母親」。參 Gordon J. Spykman, *Reformational Theology: A New Paradigm for Doing Dogmatics* (Grand Rapids, MI.: Eerdmans, 1992), 434。

⁸⁰ Kuyper, *Abraham Kuyper*, 194.

照耀。當福音之燈火在教會組織裏越來越明光照耀，那〔筆者按：在「組織」之外的〕照明也會隨之增強及具滲透性。⁸¹

這個福音之光在真教會（「教會作為組織」）之外光照的範圍就是「教會作為有機體」。這範圍有多廣闊取決於那光線照射得有多遠。這有機體並不與特定的人掛勾，也不被教會會友名冊上的名單限制，也沒有自己的堂役。她與國家生活的特有結構交織在一起。凱氏認為基督教的本質是十分社會性的。他引用保羅多番強調的觀念：身體、肢體和聯絡組織這三者的重要性（筆者按：林前十二12~27；弗四15~16）。正如上文提及，教會作為有機體構成組織的本質和價值。前者以天上和基督為中心。⁸²

凱氏以耶穌的詞彙「山上的城」（city on a hill）（太五14）的意象來比喻組織的教會和有機的教會的關係。城在山上發出光芒，照耀廣闊的地方。所以，主的教會要在整個社會中發揮成聖與淨化的影響力。⁸³換言之，「城」就是組織的教會，「光」就是有機體的教會，「光」代表着基督徒在社會中積極正面的影響力。

⁸¹ Kuyper, *Abraham Kuyper*, 194. "Though the lamp of the Christian religion only burns within that institute's walls, its light shines out through its windows to areas far beyond, illumining all the sectors and associations that appear across the wide range of human life and activity. Justice, law, the home and family, business, vocation, public opinion and literature, art and science, and so much more are all illuminated by that light, and that illuminatin will be stronger and more penetrating as the lamp of the gospel is allowed to shine more brightly and clearly in the church institute."

⁸² Kuyper, *Abraham Kuyper*, 189, 195. 甚至，「即使在沒有人信仰基督之處，她亦能在人類宏偉建築的外觀上彰顯出永生的光輝」。

⁸³ 凱氏仔細地說明這影響的過程有三個階段。首先，這種影響會招來迫害。我們要欣賞成聖當中的勇氣。第二，這影響力在教會內必須激起對生命的誠摯與純潔的尊重，繼而是同情與愛心。最後，它必須淨化民智、提升公眾意見、引入更具體的原則，至終使國家、社會和家庭的生命觀得以提高。參 Kuyper, *Abraham Kuyper*, 195。

這樣的教會觀帶來雙重的結果。第一，教會作為「山上之城」得以建立；第二，教會以外的公民生活得以漸漸提升和淨化。其實，這雙重結果正好是雙重恩典的果子：特殊恩典的果子在「山上之城」，普遍恩典的果子在改良的社會。⁸⁴ 具體地說，和平、公義、真理、正義、悔改、饒恕、醫治等等聖經主題，都是可以應用在社會議題上。若這些標準被社會忽略，這個社會也難以長治久安。⁸⁵ 反之，社會則能持續發展，彰顯神的護理。

當代另一位新加爾文主義者哥登·史拜文（Gordon J. Spykman）補充說，「教會作為組織」與「教會作為有機體」並非一種二元割裂的區分，因為基督不是分開的（林前一13）。此二者指涉的都是同一羣神的子民。她們的區別在於不同的存在形態。前者（church）是以一個敬拜的羣體彰顯；後者（Church）則以信徒在非（組織的）教會的領域投

上述組織的教會對社會的成聖和淨化過程是否必然分成三個階段，筆者認為尚有可議之處。但可以肯定的是，神的工作往往在人眼中是一個漫長的過程。慕（Richard J. Mouw）提醒我們，神當然絕對有能力在一瞬間戲劇性地感動人信主、醫治病患、應允禱告等等。然而，若認為神總是或經常以一種快速而乾淨利落的方式來行事，那是危險的。「快速的的神學」（fast-God theology）會扭曲我們對如社會改變等事情的理解的模式。神仍然關心世界，卻又沒有對社會不公義和壓迫提供一個快速穩妥的解決方案。我們是活在神的忍耐之中。參 Richard J. Mouw, *Uncommon Decency: Christian Civility in an Uncivil World* (Downers Grove, Ill.: IVP, 1992), 160-61。

這種「緩慢之神」的角度（slower-God perspectives）的背後其實正代表着神的護理。神以祂的智慧認真地參與人類歷史發展，在其中彰顯祂的目的。神的緩慢護理的觀念對基督徒的公民生活是必須和健康的。參 Mouw, *Uncommon Decency*, 162。

⁸⁴ Kuyper, *Abraham Kuyper*, 196. 凱氏以婚姻為例，指出在基督教文化影響下的已婚婦女，相比起在異教及伊斯蘭教的已婚婦女，前者的社會地位比後者高很多。藉此說明神的特殊恩典增進了神對社會的普遍恩典。

⁸⁵ Mouw, *Uncommon Decency*, 120-21. 美國前總統林肯就是應用上述聖經主題在社會議題的好例子。

入一個召命的生活來彰顯。因此，組織的教會（church）的任務是裝備有機的教會（Church）在世界中活出國度的生活。⁸⁶

為甚麼組織的教會是小草「c」而有機的教會是大草「C」呢？史拜文解釋，教會基本上是一羣人、一羣神的百姓、一個由基督的信徒組成的身體。她涵蓋了生命的多種關係及在世的召命。即使世上所有不同大小的教堂都被摧毀，教會仍會延續下去（太十六18）。教會是一個先從世界被呼召出來（約十五19），繼而被差遣進入世界（太十16）的羣體。史氏引用巴文克的「雙重的歸正」（double conversion）的概念：基督徒羣體是從魔鬼掌權的世界中轉變過來的，與此同時，她又是轉變回去世界、那個踐行跟隨基督的歷史場景。因此，成為教會並不止於在星期日去教會。這就是教會作為組織（小草「c」）與教會作為有機體（大草「C」）的區別的基礎。⁸⁷

加爾文雖然並未使用上述的字眼，但是，如此區分兩種形態的教會仍然是他常規的原則，從加爾文的《基督教要義》主題的次序可見一斑。卷三的主題是基督徒生活，即是關於「教會」（大草「C」）每日的生活。而卷四的主題就是「教會」（小草「c」），包括教會的管治、秩序、權力及聖禮等。加爾文指出後者對於前者而言是必須的，因為後者是神為前者的軟弱所預備的外在的途徑，藉以增強前者的信心（卷四一章一節）。⁸⁸

因此，主日是朝向星期一，敬拜是朝向在世的服事。組織的教會的事工是為了協助有機體的教會在世的生活。教會這兩方面的形態一方

⁸⁶ Spykman, *Reformational Theology*, 468.

⁸⁷ Spykman, *Reformational Theology*, 430.

⁸⁸ Spykman, *Reformational Theology*, 431.

面是協調的，而另一方面又有若干的從屬關係。用一個比喻來說，組織的教會就像個徵兵站。她招募十架的精兵，訓練他們使用聖靈的寶劍，裝備他們跟隨基督。這個徵兵站又是個加油站，在基督徒一生的朝聖之路上，信徒不斷在當中補給燃料，為他們的屬靈電池充電，以致他們能在朝聖路上不斷前進。所以，組織的教會的聚集在有機的教會的生命扮演一種相當重要的工具性的角色。在主日，大草「C」的「教會」去小草「c」的「教會」敬拜神。在星期一早上，大草「C」的「教會」返工上學，踐行在世的召命。後者比前者以更多的方式展示如何跟隨基督，否則，基督教會縮減為「教會教」（churchianity）。當組織的教會裝備有機的教會在世活出國度的生命時，前者就是忠於她的呼召了。⁸⁹

用另一種講法，組織的教會就是神對社會的普遍恩典之一，教會就是神護理世界的途徑之一。正如施洗約翰在施洗時教導百姓與人分享衣裳和食物；教導稅吏只按法例來收稅額；教導兵丁安份守己，不恃勢欺人（路三10～14）。保羅向巡撫腓力斯傳福音之餘，也教導公義、節制和將來的審判（徒二十四24～25）。可見，施洗約翰和保羅除了關心傳福音之外，同樣關心社會公義及關愛。總之，教會（特殊恩典的果子）有責任教導政府及社會大眾合乎聖經的道德價值（普遍恩典的果子）。

凱氏的發光的「山上之城」的教會觀有深厚的聖經神學基礎。聖經倫理學者莫特（Stephen Charles Mott）正確地指出，聖經中的「光」代表着一種與黑暗鬥爭的正面和進取的力量。在以賽亞書，「大光」與折斷欺壓人的棍和建立公義有關。⁹⁰「外邦人的光」⁹¹就是那帶來公

⁸⁹ Spykman, *Reformational Theology*, 431-32, 468.

⁹⁰ 「在黑暗中行走的百姓看見了大光；住在死蔭之地的人有光照耀他們……因為他們所負的重軛和肩頭上的杖並欺壓他們的棍，你都已經折斷，好像在米甸的日子一樣。戰士在亂殺之間所穿戴的盔甲並那滾在血中的衣服，都必作為可燒的，當作火柴……他的政權與平安必加增無窮。他必在大衛的寶座上治理他的國，以公平公義使國堅定穩固，從今直到永遠。萬軍之耶和華的熱心必成就這事。」（賽九2、4～5、7）

⁹¹ 「我耶和華憑公義召你，必攙扶你的手，保守你，使你作眾民的中保，作外邦人的光」（賽四十二6）

義的僕人⁹²。在這些經文中，「光」是追求公義的力量，是勝利和尊嚴的意象。在「外邦人的光」面前（賽四十二6；六十1~3、12），君王站起，首領下拜（賽四十九7）。馬太福音是寫給在猶太人當中的基督教會。「外邦人的光」這觀念在當時的以色列人中已成形。馬太把這崇高的稱號應用在門徒身上（太五14），意味教會就代表着這「光」。教會是透過「好行為」來發光（太五16）。正如以賽亞書中的「外邦人的光」是透過「僕人」打開瞎子的眼睛和釋放被囚的來發光一樣。總之，耶穌藉着山上的城與光的隱喻來指出教會追求服事和公義的使命，並鼓勵教會剛強壯膽來完成她的任務。教會作為另類的社會實體應當積極地發揮她的社會影響力。⁹³ 從這個意義來說，教會積極參與社會改革是信仰的責任，因而是必須的。

（三）小結

凱波爾的普遍恩典的教義合理化不同生活領域的解放，例如藝術、經濟、社會福利等。有別於重洗派，真正的加爾文主義者不會拒絕世界，而是投進世界。⁹⁴ 這樣肯定現世價值的加爾文主義成為巴文克的神學資源。普遍恩典的觀念使巴文克提倡基督徒積極參與社會文化活動。⁹⁵ 巴文克「建基在挪亞之約的應許之上，根據普遍啟示及特殊啟示

⁹² 「看哪！我的僕人，我所扶持、所揀選、心裏所喜悅的。我已將我的靈賜給他，他必將公理傳給外邦。」（賽四十二1）「他不灰心，也不喪膽，直到他在地上設立公理，海島都等候他的訓誨。」（賽四十二4）

⁹³ Stephen Charles Mott, *Biblical Ethics and Social Change* (New York: Oxford University Press, 1982), 137-38.

⁹⁴ Arie L. Molendijk, "Neo-Calvinist Culture Protestantism: Abraham Kuyper's Stone Lectures," *Church History & Religious Culture* 88:2 (April 2008): 241.

⁹⁵ John Bolt, "Editor's Introduction," in *Reformed Dogmatics*, 3:16-17. 巴文克除了訴諸普遍恩典外，也訴諸創造論。

得以保存或更新的角度來理解普遍恩典。他強調這教義的文化和社會層面。對他而言，普遍恩典加強了宗教改革的任務，就是按照普遍啟示和特殊啟示來消除宗教的避世主義及轉化社會文化」。⁹⁶ 在教會觀方面，新加爾文主義把教會區分為「教會作為組織」及「教會作為有機體」兩種存在模式。前者是特殊恩典的果子，後者是普遍恩典的果子。用聖經對教會的一個隱喻的說法，前者是「山上的城」；後者是這城發出的光芒。因着這光，社會的道德水平得以提升，公民生活得以改善。總之，新加爾文主義的世界觀提供了一個較廣闊全面的基礎，對現世也具有較大的包容度。在此基礎上，筆者現在評估侯活士的教會觀。

四 評估侯活士的教會觀 —— 新加爾文主義的角度

（一）盲點

甲 教會代替聖經

上文已經指出，侯氏把教會定位為倫理的知識論基礎。教會定義何謂對與錯的行為。教會制定的倫理立場就是可信和合理的。倫理規範性源自信徒羣體。教會不但是傳遞信息者，也是信息本身。侯氏這樣的表述，已使教會被抬高到越過了聖經的權威地位。

⁹⁶ James M. Byrne, "General Revelation Preserved: General Grace in Charles Hodge, Herman Bavinck & Louis Berkhof." November 1997. Presented in conference of Evangelical Theological Society, published by Theological Research Exchange Network, 18-19. "Bavinck views general grace in terms of preserving or renewing the ontic fact of both general and special revelation as promised in the Noahic covenant. He presses the cultural and social side of the doctrine. For him, common grace undergirds the common reformatory task of eradicating religious world flight, and transforming culture in accord with both general and special revelation."

邁亞正確地指出，這樣教會的目的變成同時是知識論的與存在式的，同時是理論的與實踐的。這使侯氏墮入傲慢和拜偶像的危險。因他低估了罪的力量，忘記了更正教關於教會的原則：一個有限的、特定的見證必須指向超越自身而非指向自己。侯氏把教會提升到如憲法般的神學地位，已越過了聖經與教會之間的警界線。⁹⁷ 所以，侯氏無疑是把「唯獨聖經」改變為「唯獨教會」了。如此，他犯了與中世紀天主教教會相同的錯誤，就是高舉教會權威過於聖經權威。簡言之，侯氏把教會代替了聖經。

郭鴻標指出，侯活士認為羣體塑造意義。他雖然從信仰羣體中尋找文本的意義，可是他所尋找的文本意義其實不是客觀完滿的，而是由詮釋羣體塑造的。⁹⁸ 但問題是，「如果基督教倫理只不過是某個教會羣體的見證，難免令基督教信仰和倫理落入某個民族、宗教羣體在歷史時空底下的片面體會。基督教的絕對真理性受到威脅，因而只能維持教會倫理的向度而難以開展公共倫理的向度」。⁹⁹ 換句話說，這是倫理相對主義的問題，以及基督教倫理遭到縮減至只對信徒甚至是某堂會而非普世教會有效的問題。關於後者，下文會再討論。

此外，侯氏承繼文化一語言進路，採用維根斯坦的社會語言哲學來建構神學倫理，¹⁰⁰ 容易發展為一個本地的、獨特的語言性羣體。她以自

⁹⁷ Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology*, 320-21.

⁹⁸ 郭鴻標：〈聖經系統神學的構想（三）：敘事與命題真理並重〉，收氏著：《朝向整全神學思考》（香港：天道，2004），頁14～15。「侯活士認為羣體塑造意義，因此他強調信徒作為信仰羣體一員，目的是要從信仰羣體中尋找文本的意義。侯活士否定以命題方式詮釋聖經經文，亦反對上帝的啟示以命題方式出現。取而代之，他建議用敘事的文體詮釋經文的意義。不過他所尋找的文本意義其實不是客觀完滿的，而是由詮釋羣體塑造的。」

⁹⁹ 郭鴻標：〈智慧與德行並重的職場倫理〉，收氏著：《朝向職場神學的建構》（香港：德慧文化，2011），頁197。

¹⁰⁰ 曹偉彤：〈侯活士論實踐智慧〉，頁93～95；Hauerwas, *The Peacable Kingdom*, xxi。

己獨特的語言來建構對她來說具規範性的社羣世界及世界觀。¹⁰¹ 如此，任何事情在其羣體內都可以合理化，包括納粹屠殺猶太人。¹⁰² 侯氏嚴正反駁說，他及維根斯坦也不相信宗教信念是及應該被看為一套內在一致的、自我證立的語言遊戲！維氏對侯氏的影響是讓他認識到語言及世界的多樣性。侯氏也否認他的知識論與納粹黨或統一教的無異，理由是他們的信念的內容在科學上、形而上學上及道德上都站不住腳。¹⁰³ 他聲稱自己並不盲目排外地認為自己的立論只接受基督教內的評審而應免疫於外界的挑戰。¹⁰⁴ 這樣，我們要問，怎樣的科學、形而上學及道德論述才能證實侯氏的社會語言哲學的合法性呢？侯氏並沒有詳細交代。正如曹偉彤所說，「侯氏的真理觀是美學式的真理觀，所注重的是表現性的價值（performative value）」。¹⁰⁵ 換言之，侯氏只注重信徒把福音真理活出來，而忽略了建立一套融貫一致、可以讓非信徒明白的護教理性。這導致不同的信徒羣體或個別地方堂會自動發展出不同的「真理」和倫理實踐。如此，這豈不是教派式的知識論（sectarian epistemology）嗎？

縱使侯氏從神的先在性（God's prevenience）開始，然而卻因過於倚重語言和社會團體，使他的啟示觀有人本中心（anthropocentrism）的危機。亨城牙（George Hunsinger）指出，他採納了文化—語言的實踐

¹⁰¹ R. Scott Smith, *Virtue Ethics and Moral Knowledge: Philosophy of language after MacIntyre and Hauerwas* (Burlington, VT.: Ashgate, 2003), 204. 但另一方面，筆者認為我們不宜一刀切地認為宗教語言必定無法與外界溝通，因而缺乏公共性。筆者認為語言某程度上是社會約定俗成及承載意識形態的產物。宗教語言並非無法溝通的語言，宗教語言本身具備理性上的可被理解性。例如，「平常心」是佛教詞彙，卻在日常用語中普及起來。參郭鴻標：〈基督教倫理語言的公共性〉，頁103~104。

¹⁰² Smith, *Virtue Ethics and Moral Knowledge*, 206.

¹⁰³ Hauerwas, *Christian Existence Today*, 10.

¹⁰⁴ Hauerwas, *A Community of Character*, 2.

¹⁰⁵ 曹偉彤：〈侯活士論實踐智慧〉，頁97。

進路，使他過度注重啟示的社會性和語用學的媒介，卻忽略了啟示者的主權和能力，便容易墮入社會、語用和人本中心的真理觀。畢竟，真理及其客觀性是由神命定而非由文化或語言所規範。¹⁰⁶ 同情地說，侯氏渴望教會活出真理、見證真理、展示她的生命力，因他非常在意尼采對基督教的批評：「基督徒看上去不像是已被救贖的，這就否證了基督教的信念。」所以，侯氏的用心是值得肯定的。然而，人本中心的啟示觀混淆了真理的絕對原則和相對的處境應用智慧。真理看似受制於信徒羣體，真理的他者性（otherness）和上帝主權的超越性有被調低之嫌。上帝在信仰羣體中的臨在和行動，主導着信仰羣體，而非顛倒過來。¹⁰⁷ 福音派堅持聖經的優先性單單在神學性基礎而非文化性或羣體內的契約性基礎，即是說，聖經的優先性在於它是因聖靈默示而寫成，與某個羣體或個人是否承認這一點無關。聖經具有權威並非由於基督教羣體把它解釋為權威，而是在於它本身之所是及它所傳達的信息。¹⁰⁸ 簡言之，聖經真理之「真」是客觀地存在而非由信徒羣體建構的。

其實，侯氏以信徒羣體建構真理的做法，正正就是後現代主義的真理觀。它的危險在於主觀主義（subjectivism）。後現代主義者認定文本沒有最終的、固定的意義，意義端在乎語言的運用。這樣，人與人之間的溝通如何成為可能？後現代主義者發雪（Stanley Fish）認為羣體的概念可以解決上述的困難。他認為人際的溝通並非在真空裏發生，而是在一個組織的羣體。這樣的溝通預設了一套特定的語言目的和含義。明

¹⁰⁶ Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (Carlisle, Cumbria, U.K.: Paternoster Press, 1998), 79-80; 鄭順佳：《天理人情》，頁324~325。

¹⁰⁷ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, 83; 鄭順佳：《天理人情》，頁325。

¹⁰⁸ Alister E. McGrath, *A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism* (Leicester: Apollos, 1996), 155-56.

確的意思便由這個詮釋的羣體所引申出來。¹⁰⁹ 如此說來，按照上述發雪的真理觀，聖經文本的意義（客觀真理）便無可避免地受制於某個特定信徒羣體的主觀詮釋了。福音派並不接受這種主觀化、相對化與人本化的真理觀。侯氏的謬誤與發雪的可謂如出一轍，所不同的只是侯氏把後現代那主觀主義的真理觀移植到基督教羣體罷了。

同情地說，從侯氏對許多倫理議題的保守立場來看——例如反暴力、反戰爭、反色情、反墮胎、反試管嬰兒等，筆者相信侯氏的出發點並非如世俗自由主義者或後現代主義者般企圖以羣體取代聖經的權威。可是，從上述的討論中發現，侯氏的神學表述確實呈現出聖經的客觀原則被教會的詮釋代替、聖經倫理規範的絕對性受到動搖、真理的他者性被調低等困擾。這是侯氏的教會觀、啟示觀和知識論的致命傷。一般而言，福音信仰難以接受這種表述。

乙 混淆普遍恩典與特殊恩典

我們在上文已經討論過，侯氏看教會與世界的關係是二元對立式，敵我分明，沒有任何共通性可言。世界因為不認識神而充滿暴力、恐懼、自義和各式各樣的罪惡。教會卻認識神，有神的恩典和同在。故此，教會是反社會文化的信仰羣體，與君士坦丁式政教合一的關係一刀

¹⁰⁹ Millard J. Erickson, *The Postmodern World: Discerning the Times and the Spirit of Our Age* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2002), 51-52. 侯氏的觀點正好反映他受發雪的影響，因為他們曾一同在杜克 (Duke) 大學任教。參郭鴻標：〈侯活士的德性倫理〉，頁167。

另一位後現代主義者Richard Rorty同樣以羣體代替客觀性。他認為真理就是羣體相信對他們而言是善的東西。客觀性並非來自搜集更多證據，而是盡可能地擴大共識相同的圈子。可是，這導致一個無法解決的困難，就是羣體之間的衝突難以被客觀性、超越性的準則來仲裁。最極端的例子，就是納粹德軍的罪行也可以被（納粹黨）合理化。參Erickson, *The Postmodern World*, 53-54, 106-8。

切斷。¹¹⁰ 然而，從新加爾文主義的普遍恩典的角度，侯氏的教會觀是把普遍恩典與特殊恩典混為一談的後果。誠然，教會以外的世界不認識神，拒絕敬拜神。這是因為非基督徒沒有領受神的特殊恩典，以致未重生得救。他們的思想與生活皆是屬世的。特殊恩典只是神為那些蒙揀選的人預備的。簡單說，人根本就是全然墮落的。但世界沒有特殊恩典並不等於連普遍恩典也沒有。

正如上文有關普遍恩典的討論，神在洪水以後仍然護理着這世界，抑制罪惡，教育着人類。社會的文化、藝術與公義結構、人類的德行、智慧和政府等都是普遍恩典的彰顯，使人類在神對人的刑罰和對大地的咒詛下尚可存活下去，並能繼續發展。侯氏忽略了神對世界仍然有普遍恩典，以致他說世界是「只不過是世界」，是教會的敵人，完全否定了世界的正面價值和有某程度改善的可能性。即是說，他否定了世界有特殊恩典的同時，連普遍恩典也否定了。¹¹¹

丙 失去教會作為有機體的向度

侯氏所推崇的認信的教會是一個有形可見的、當地的教會，且是與世界對立的。從新加爾文主義的教會觀來看，侯氏只注重「教會作為組織」而忽略了「教會作為有機體」的向度。所以，教會平日的存在模式被否定了，信徒亦無從在（組織的）教會以外活出召命的人生，無從對社會發揮積極的影響力，甚至連信徒日常工作之意義也只是傳福音和糊口而已。用另一種講法，侯氏的教會縱使是建造在山上，也是隱藏而不發光的。侯氏沒有容讓教會成為神對社會的普遍恩典。因此，侯氏的教會觀是狹窄的，因而缺乏公共性。

¹¹⁰ Brown, *Tensions In Christian Ethics*, 101.

¹¹¹ 這也是由於侯氏繼承巴特的觀點，只高舉特殊啟示來建構神學的後果。參Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology*, 297-98。

由於侯氏只有「教會作為組織」的向度，結果導致神的工作被限制在教會裏，以及世界被妖魔化。侯氏聲稱所有社會及政體都無分別，因為都是依靠自己而非神的能力來達致和平。這就等於取消了所有世俗政府相對的好與壞的界線。¹¹² 在侯氏眼中，政府所有的活動必然是依賴強制和暴力的威嚇。¹¹³ 這代表否定一切政府合法使用武力的可能性（羅十三4）。這樣脫離現實的批評無疑是一種妖魔化政府的陳述。一方面，侯氏以教會作為殖民地、信徒作為僑居者的觀念的確有其可取之處，就是它突出了基督徒的獨特身分和生命本質，不應太容易順應和遷就世界。然而，許多學者都質疑這是一個過於理想化的信徒羣體。這樣的教會在聖經和教會歷史上根本不存在。¹¹⁴ 尤其是，由於侯氏深深懷疑教會的大公性和合一性，¹¹⁵ 以致他無法識別地方教會與普世教會，以及地上教會與榮耀的教會之分別。

其實，信徒在世是有多重社會身分及委身的。真實的教會不會、也不可能從社會抽離出來。因為教會與社會的關係是複雜而多樣的。侯氏扭曲了宗教生活的事實，太過單一化地看教會與社會的關係。¹¹⁶ 侯氏那種分離主義式的教會觀低估了神在教會以外的世界的參與，太狹隘地將神在歷史中的作為局限在教會的範圍內，導致其成員難以投身教會

¹¹² Robin W. Lovin, *An Introduction to Christian Ethics: Goals, Duties, and Virtues* (Nashville, TN.: Abingdon Press, 2011), 54.

¹¹³ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, 137.

¹¹⁴ Brown, *Tensions In Christian Ethics*, 104; Robin Gill, *Churchgoing and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 13, 23, 27; Anthony B. Robinson, review of *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, by Stanley Hauerwas and William H. Willimon. *Christian Century* 107:23 (August 8-15 1990): 740; 曹偉彤：《人性與德性——由重現真人性到重尋德性倫理》，二版（香港：香港浸信會神學院，2005），頁174；龔立人：〈侯活士的神學政治與香港〉，賴品超編：《柯布、潘能博、侯活士與當代華人處境》（香港：信義宗神學院，1999），頁126。

¹¹⁵ Robinson, review of *Resident Aliens*, 740; 曹偉彤：《敘事與倫理》，頁147。

¹¹⁶ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, 55.

以外的公民社會。¹¹⁷ 在從前務農為主的社會也許在若干程度上可以如此清晰劃界而避世，但在現代化的城市生活中，信徒必然牽涉政治生活及社會組織，侯氏的教會觀的當代適切性實在頗低。¹¹⁸ 連對侯活士甚為欣賞的曹偉彤也批評侯氏過分貶抑世界的態度。¹¹⁹

正如保羅自己也曾兩次對羅馬政府官員強調自己是羅馬人的身分（徒十六37，二十二25～27），藉此保護自己和初生的教會，免受無理的迫害。一方面，這顯示了那些羅馬政府及其法律其實就是神對世界和教會的普遍恩典，也為保羅所肯定和使用。另一方面，基督徒作為地上公民的身分，¹²⁰ 並沒有也不應因着擁有天上國民的身分而被否定。侯氏無疑是狹隘地否定了基督徒的雙重公民身分。¹²¹ 從另一角度說，基督徒的身分是藉着他所有的社會身分來表達的。

丁 無法發展支持改變社會的神學和策略

世界既被妖魔化，神的工作又被限制在教會內。所以，侯氏錯誤地預設了非基督徒必然不會明白及認同基督徒的倫理立場。侯氏因而認

¹¹⁷ Robinson, review of *Resident Aliens*, 741; 曹偉彤：《人性與德性》，頁174。

¹¹⁸ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, 137.

¹¹⁹ 曹氏指出，雖然侯氏也強調教會要服事世界。可是，「他未能看見世界也可以有實現神意願的眾多方式；沒有明白到世界也可以承載神的智慧，可指導人們成長、發展和繁衍……世界也是神工作的場所，有如教會是神工作的場所。侯活士那過份將教會與世界分離的做法，只會將世界對教會的貢獻的可能性抹除。將神的行動局限在基督徒城邦建立，可以是一種狂傲。因此，基督徒羣體需要致力超越其社羣的邊界，與世界並存和互動。基督徒要成為世界的成員，而非單是僑居於另類城邦的人。基督徒並非僅是一個擦身而過的僑居者，而應該是一個真真正正居住於世界的好公民」。參曹偉彤：《人性與德性》，頁174～175。

¹²⁰ 郭鴻標：〈另類的教會倫理如何成為公共倫理——《家暴條例》爭論的神學反省〉，《建道學刊》第33期（2010年1月），頁47，50，52，57。

¹²¹ 倪坤華：〈比較孝禾斯史丹利和解放神學的教會意義〉（香港信義宗神學院道學碩士論文，1998），頁64。

為教會根本無需努力向社會大眾解釋基督教的信念，¹²² 如此才能避免福音被扭曲。¹²³ 侯氏對外界溝通基督教倫理的方式，不是嘗試遊說或以理解釋，更不是任何形式的施壓，而只是活出福音的見證、展示基督徒的生活方式。¹²⁴ 但是，見證的目的既非說服，又非社會改革。¹²⁵ 其實，侯氏根本不期望整體社會有可能改變，而願意改變的小部分便成了教會一分子。¹²⁶ 他早已認定世界與教會為敵，拒絕真理，國家不可能成為教會。上文也提及侯氏看教會的社會倫理任務只是提供一種「對照模式」，使世界「知道」自己的罪惡本相而已，並非使世界從罪惡之中改變過來。侯氏不期望非基督徒會採納基督徒的倫理立場。這種對社會過於消極、悲觀、被動的態度，¹²⁷ 直接令侯氏只能提出「教會應提供一個對照模式」的概括性目標，無法發展出一種支持社會有改變可能的神學和策略。¹²⁸ 簡言之，侯氏忽略人縱然墜落但仍然若干程度上有神形象的事實，以致他完全否定非信徒可以明白普遍啟示和初步理解特殊啟示的價值的能力。所以，「如何」（how）在侯氏的教會觀中並沒有任何位置。¹²⁹ 侯氏偏重破除自由主義對基督教的不良影響，以致未有花足夠精力去建構一套更具積極性的社會改革策略的神學。¹³⁰ 他集中論述教會的任務不是甚麼，卻較少正面討論教會的任務應該是甚麼。所謂「教會要成為自己（教會）」的具體內容仍然有待進一步具體化。¹³¹ 他

¹²² Meyer, *Metaphysics and the Future of Theology*, 309-10.

¹²³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 21.

¹²⁴ Harry J. Huebner, *An Introduction to Christian Ethics: History, Movements, People* (Waco, Tex.: Baylor University Press, 2012), 627.

¹²⁵ Lovin, *An Introduction to Christian Ethics*, 53.

¹²⁶ 倪坤華：〈比較孝禾斯史丹利和解放神學的教會意義〉，頁62。

¹²⁷ 倪坤華：〈比較孝禾斯史丹利和解放神學的教會意義〉，頁62，64。

¹²⁸ Brown, *Tensions In Christian Ethics*, 105.

¹²⁹ Robinson, review of *Resident Aliens*, 741.

¹³⁰ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, 89.

¹³¹ Wells, *Transforming Fate into Destiny*, 101.

常強調教會要有教會的政治，卻又很少詳細交代具體意涵。¹³² 如此，這間接威脅到「教會成為教會」的可能，因為信徒天天活在不道德的社會結構之中，無法不被罪污染。所以，尋找更具積極性的社會改革的策略神學仍是必須的。

侯氏很可能會回應說，忠心比果效更重要。這一點幾乎在他每本著作都有提及。他也認為教會的任務只是保持教會的信仰和生活純淨（「成為教會」），並不包括參與社會改革（「君士坦丁式的宰制」）。然而，侯氏的解釋有兩個困難。首先，包括美國在內的當代西方教會正日漸式微，在社會中愈來愈被邊緣化。侯氏把教會對社會的關懷解釋為中世紀教會的君士坦丁式的企圖——教會藉政權力量把基督教倫理強加在所有人身上——並不合理。¹³³ 第二，侯氏強調對神忠心

¹³² Wells, *Transforming Fate into Destiny*, 140. 這使侯氏反駁教派主義的指控缺乏說服力。

¹³³ 侯斯敦（James M. Houston）的觀點與侯活士關於「君士坦丁主義／思維／教會」的觀點幾乎沒有兩樣。郭鴻標對侯斯敦的觀點有這樣精闢的分析：「當侯斯敦認為路德與慈運理（Zwingli）雖然致力推動教會宗教改革，在處理文化及社會課題時，卻陷於中世紀『基督教社會』（Christian Society）的思想局面的時候，實在有商榷的餘地。其實，『基督教社會』思想的出現，可以追溯到奧古斯丁時代教會的衰落，及後教會試圖力挽狂瀾，推動『社會基督教化』（Christianization of society）……若我們同意侯斯敦這種基督教歷史論斷，就根本沒有可能從宗教改革者的神學思想中，找到一種適切的文化神學理念，更新改造世界的文化。筆者認同侯斯敦提出的觀點，路德及加爾文推動宗教改革，緊靠政治勢力；不過這是否足以推論路德及加爾文，令教會建制化成為『君士坦丁教會』（Constantinian churches）呢？……究竟基督徒如何在『後基督教』世界中傳述基督信仰呢？究竟基督信仰是否只屬於私人事務，在教堂範圍進行宗教活動；還是基督信仰相信上帝是全地的主並擁有主權，因此基督信仰對個人生活以至社會生活都有指導作用？」參郭鴻標：〈加爾文的文化神學對二十一世紀多元宗教文化處境的啟迪〉，《建道學刊》第34期（2010年7月），頁94。

郭鴻標已經清楚地指出現在我們處身的已經是「後基督教」時代，當代教會再不能像昔日一樣呼風喚雨。因此，怎麼也談不上教會對社會文化的參與是君士坦丁主義的復辟。侯活士的指控無疑是一種杯弓蛇影式的標籤。郭氏又指出，上帝的主權觀意味着一種公共神學。這點正是新加爾文主義的精髓。筆者會在〈論侯活士的教會觀及新加爾文主義對職場神學的貢獻〉第三章詳細討論。

固然合乎聖經。然而我們還要問，他的分離式的、二元對立的教會觀是否足夠地反映聖經所教導的「忠心」？誠然，侯氏強調教會活出基督徒的見證。然而，就算社會見到教會的見證，其實社會也可以置之不理，視若無睹。上文已討論過新加爾文主義強調教會是向四圍發光的山上之城。教會就是神對世界的普遍恩典。這正合乎聖經中以「光」來描述教會的意象。它展示了教會的入世性和積極性。非信徒雖然未得救，不認識神，但因着（有機的）教會進取的影響力，他們在倫理上仍然有若干改變的可能。即是說，單單抽象地高叫「教會成為教會」，活出見證，難言是已經對神足夠的忠心。

侯氏一方面倡議建立另類的羣體雖然有其神學的合法性，然而，又並不足以反映聖經中那種在城門口執行公義與打破枷鎖的意象。基督徒羣體的見證與生活的展示固然是社會改變的一個層面，但非社會公義全部的表達。¹³⁴ 侯氏錯誤地把「其中之一」變成「唯一」，他縮減了社會改良的範圍，也削弱了改變社會的力度。借用郭鴻標的說話：「侯爾華斯成功地提倡教會倫理，但尚未解答教會倫理如何能夠成為公共倫理。」¹³⁵ 所以，侯氏那缺乏社會向度的基督教倫理和教會觀並未完全符合聖經教導的「忠心」。

再者，侯氏錯誤地把「教會是社會倫理」與「教會有社會倫理」二元對立化並取前者而捨棄後者。教會的「所是」（being）與「所做」（doing）真能如此分割嗎？教會的本質與任務無法並存嗎？二者其實都是神在世上的工作。當耶穌呼召門徒時，那呼召就是一項帶有任務的呼召：做得人的漁夫（可一17）。那十二門徒被揀選與主同在的同時，耶穌要差遣他們去宣講福音並趕鬼（可三14~15）。復活的主後來

¹³⁴ Mott, *Biblical Ethics and Social Change*, 139.

¹³⁵ 郭鴻標：〈智慧與德行並重的職場倫理〉，頁198。

把大使命交託門徒。所以，我們無須也無法在教會的本質和任務這二者中只選其一。¹³⁶ 侯氏否定了教會帶有社會倫理，致使他的神學倫理沒有社會性的策略。

（二）貢獻

自從啟蒙運動以降，宗教已開始被驅逐離開公共領域，社會世俗化和個人主義不斷加深。宗教至今雖然仍能存在甚至在個別地區有若干增長，不過它大多以一種私人事務的形態出現。在這樣的氛圍下，罪、救恩以至成聖也變成是個人的、內心的。正如上文提及，侯氏思想的強處在於教會觀與成聖觀結合。所以，筆者認為侯氏的教會觀最大的貢獻是開出成聖的羣體層面。這樣就突破了個人主義式的成聖觀，為信徒的成聖提供更大的推動力。¹³⁷ 只要教會避免上述侯氏的缺點，例如持守住倫理標準的絕對性，侯氏的教會倫理（羣體的成聖）可以有以下兩點的貢獻。

甲 以羣體智慧實踐聖經原則

從成聖的角度看，信徒要察驗在具體時空底下神的心意，屬靈及道德方面的條件是不可或缺的。屬肉體（軟弱）的信徒固然容易誤解神的旨意，就是追求成長的信徒，由於他們在世上仍未能完全擺脫罪性的纏累，他們屬世的傾向和觀點，同樣會在不同程度上干擾他們理解神的旨意。因此，在尋求神旨意的過程中，除了個人要謙卑倚靠神外，聆

¹³⁶ Mott, *Biblical Ethics and Social Change*, 139-40; Robinson, review of *Resident Aliens*, 740.

¹³⁷ 畢竟，單以個人力量實在難以在充滿罪惡試探的職場中成聖。舉例，前亞視新聞及公共事務部高級副總裁梁家榮的請辭就是好例子。他已經是高層主管，又被稱讚為「新聞良心」。可是他以個人的道德力量，仍然無法抗衡管理層的不道德的指令，最後主動辭職。參《明報》，2011年9月6日，頁A2。

聽教會領袖和成熟肢體的慧見也很重要。¹³⁸ 教會既是信仰羣體，是聖靈的居所（林前三16；彼前二5），有聖靈的保守和引導，所以，信徒在真理上彼此相交造就，是得着屬靈智慧的重要途徑之一（徒十三1~3）。此外，神在教會設立牧者，主要工作就是為個別信徒的靈命時刻警醒，引導他們明白神的心意（來十三17）。換句話說，神會透過教會和牧者幫助信徒明白祂的具體的帶領。事實上，三一神按自己的形象造人，使人成為「關係中的存有」，不能脫離羣體而活。¹³⁹

所以，在持守聖經啟示的絕對倫理原則之下，侯氏的「是非判別」在應用真理原則於具體而複雜的倫理處境上有其獨特的貢獻。聖經的普遍原則並非單一的，例如公義與慈愛、恨惡罪惡與接納罪人等都屬聖經的教導。在不同的時空和錯綜複雜的處境當中，何時哪一條聖經原則最相關，眾多一般性的原則如何落實在具體的處境，信徒羣體的屬靈智慧就顯得相當重要。福音派教會普遍重視聖經真理，焦點在是非黑白，真假對錯之上。好處是高舉聖經權威，忠於聖經教導。但弱點就是忽視了倫理困境及其疏解往往有一個進程，這進程是一個在具體個案中來回於處境分析、經文分析及兩者配對的詮釋的螺旋過程（hermeneutical spiral process）。不同階段應按相應的聖經原則做不同合宜適切的事，或者說在適當的時候做適當的事，而非靜態地、一促即蹴地、全部或全無地（all or none）應用聖經原則。從經文到應用在現實上常常不是簡單直線式的，這其實是一種屬靈智慧。

所以，侯氏的貢獻是在動態地善用羣體智慧去應用真理的部分。教會的角色並非為倫理的對錯定界線，那是聖經獨有的角色和權威。教會的角色是在確認聖經權威下以羣體智慧動態地應用聖經真理。筆者稱

¹³⁸ 廖炳堂：《靈修神學：理論與實踐》（香港：建道，2010），頁452。

¹³⁹ 廖炳堂：《靈修神學》，頁452。

之為「聖經為本的是非判別」(Bible-centered casuistry)。總之，基督徒羣體裏的牧者、導師和好友的集體智慧是信徒在道德困境裏不可多得的屬靈和倫理資源，信徒應多加善用。¹⁴⁰

乙 教會與信徒共同進退

侯氏的羣體成聖觀提醒我們，個別信徒的倫理掙扎不只是他一人的問題，而是教會集體的問題。教會若追求整體成聖必然不能對個別信徒的成聖掙扎坐視不理，視之為個人事務。正如上文提及，信徒個人的倫理就是教會倫理，兩者不能分割。情況就如當有信徒想成為宣教士，教會會視之為整體教會的事情。教會除了參與甄選過程（屬靈分辨）外，亦會在財政和禱告上支援宣教士。在踏出工場後教會亦會動員信徒繼續關心宣教士及其在港的家人，有時可能包括分擔照顧家人的責任。同理，在信徒的個人倫理困擾中，教會除了在抉擇過程中與該信徒一同思考、決定、尋求神的帶領，給予意見之外，教會必須與他同行，承諾與他共同進退，包括一同付代價，動員會眾支持信徒及其家人。教會盡量在能力範圍內，在生活照顧或／及金錢上支援該信徒，猶如支援宣教士一樣。信徒惟有如此委身，彼此看顧，才能在不道德的社會中生存下去。¹⁴¹ 基督教倫理是踐行的而非只是判別對錯，是行動性而非只是知識性。如此，信徒便能從教會得到羣體的支持，無須孤軍作戰，他的道德勇氣必然大大提升，尤其是教會不單是指個別堂會甚至宗派或跨宗派。如此，教會便為個別信徒的成聖注入了羣體的動力，突破個人力量面對社會的無助境況。這樣，教會對社會的影響力亦能夠彰顯了。

侯氏說：「基督徒要成為一羣分別為聖的和平子民，可以活出蒙恕者的生命。他們分別為聖……是要表明上帝呼召他們預嘗那國度的滋

¹⁴⁰ 廖炳堂：《靈修神學》，頁459。

¹⁴¹ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 12-13.

味，又命令他們要忠於這呼召。從這種意義上看來，分別為聖是一服事和犧牲的生命，乃世界自身之思考模式所不能解釋的。」¹⁴² 所以，在支援信徒的過程中，會眾體會服事和犧牲的倫理生活。即是說，會眾與該信徒是在一同付代價，操練成聖的生命，塑造忍耐和盼望的德性。其實，言說真相，為義受苦，就是侯氏推崇的認信教會（*confessing church*）的特徵，¹⁴³ 也是學習作主門徒付的代價。¹⁴⁴ 如此，羣體的成聖在其他會眾上得以進一步體現。

基督徒要看自己所擁有的一切——尤其是財富——為禮物，並施予給那些遭受不公義欺壓的人。如此和平地追求公義彰顯了福音不只是有關個人得救的論述，而是具有政治意義的。因為福音創造了一個和平公義的新羣體。¹⁴⁵ 所以，支援甚至供養受倫理困擾的信徒就是美好的示範、見證和追求公義的方式。

當然，教會在財政上的支援並非信徒踐行倫理的必要條件。正如侯氏主張教會應該盡量分擔信徒因實踐和好而放棄法律訴訟所承受的金錢損失一樣。但教會這分擔損失並非信徒實踐和好的必須條件。畢竟，倫理的規範性源自聖經。教會是要幫助而不是要取代信徒背起自己的十字架。

¹⁴² Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 60.

¹⁴³ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 46.

¹⁴⁴ Hauerwas and Willimon, *Resident Aliens*, 48.

¹⁴⁵ Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, 105.

五 總結

本文首先介紹了侯活士的教會觀。侯氏推崇的認信的教會是一種分離式的、反社會文化的教會。教會是社會上另類的城邦，信徒背起十字架，活出另類的生活見證，為世界提供對照模式。教會又是倫理的知識論和實踐基礎。接着，本文以新加爾文主義來評估侯氏的教會觀，指出他的危險是把教會代替聖經；混淆了特殊恩典與普遍恩典；忽略了「教會作為有機體」的向度；他對社會的消極悲觀的態度使他把世界妖魔化、把神的工作限制在教會裏，並使他無法發展出一種能支持改變社會和有關策略的神學。然而，侯氏的教會觀仍有可取之處，就是他把教會論與成聖論結合起來。他的倫理是社羣倫理、教會倫理。這就突破了宗教私人化、內在化的傾向，為個別信徒的成聖注入了羣體的動力。他的第一項貢獻是以羣體智慧在具體處境中應用聖經真理；第二項就是教會與信徒在倫理困擾中共同進退，猶如支援宣教士一樣。

撮 要

本文是對侯活士的教會論的評估，並借助了新加爾文主義的普遍恩典觀和教會論。本文指出侯氏的盲點有四，分別是把教會代替了聖經；混淆了特殊恩典與普遍恩典；忽略「教會作為有機體」的向度及無法發展一種能支持改變社會和有關策略的神學。另一方面，本文亦指出侯氏的教會論的特色是結合了成聖論，所以，教會倫理就是個人倫理。教會因而是個別信徒的羣體性倫理資源。因此，侯氏的貢獻有二，分別是教會的羣體屬靈智慧和經驗可以在複雜多變的倫理處境進程中指導信徒如何應用聖經的絕對原則，第二就是教會應該像支援宣教士一般支援受倫理困擾的信徒。

ABSTRACT

This paper is an evaluation of ecclesiology of Stanley Hauerwas with the help of the concept of common grace and ecclesiology of Neo-Calvinism. This paper points out the four blind spots of Hauerwas. They are replacing the Bible with church; failure of distinguishing between special grace and common grace; neglecting the dimension of "church as organism"; and failure of developing a theology of changing society and related strategy. On the other hand, this paper also points out that Hauerwas's ecclesiology is characterized by its combination with sanctification. Then, church ethics is personal ethics. Church is communal ethical resources for individual Christian. Therefore, there are two contributions. First, the communal spiritual wisdom and experience of church can be a guidance of application of absolute biblical principles in a complicated and changing ethical situation for individual Christian. Second, church should support the Christian facing ethical struggle in the way supporting a missionary.