

「知道寄居的心」：

舊約善待寄居者律例的闡釋與歷史個案<sup>1</sup>

蔡定邦\*

舊約聖經與其後的社會如何息息相關，以致上帝的真道得以對每時代的人說話，一直是筆者所關心的問題。但舊約又怎樣對應現代種族主義？而這些古老的故事又如何對後現代多元社會產生意義？以下筆者會先透過研究舊約關於「外人」的觀念，並從相關經文的信息，去看上帝子民為何需要善待外邦人；然後進一步研究舊約正典形成的歷史處境，去看為何對外人寬容成了當時一個重要的課題。最後，筆者藉著德國神學家潘霍華於第二次世界大戰期間，如何回應納粹德國草擬的「雅利安條款」，從而指出潘氏的神學立場與舊約這些善待寄居者的律例如出一轍，並將二者的神學立場作出簡單的比較。

### 舊約聖經關於「外人」的基本觀念

舊約聖經中有三組關於「外人」的字眼：寄居或寄居者（1.字根 *Gwr* 及其衍生名詞：sg. *Gër*, pl. *Gërîm*；動詞 *Gûr*；及 2.名詞 *Tôšäb*，來自字根 *yšb*）是指一些人需要暫居在異地，並且需要依賴當地人的幫助才能過生活。<sup>2</sup> 陌生人（sg. *zär*, pl. *zärîm*；動詞 *zûr*）是在形容一些並非屬於某個群體、但卻逗留在他們中間的人。可以用作指敵人、侵略者，或者佔領者；宗教上 *zär* 也可指那些在聖職以外的人

1 本文部份內容曾經發表於基督徒學會出版之《思》第 101 期（2006 年 9 月），與及信義宗神學院 2006 年秋學期之「週五講座」（2006 年 10 月 13 日），筆者在此感謝講座中學院師生之回應。

\* 蔡定邦是信義宗神學院舊約副教授。

2 關於字根 *Gwr*，參 *HALOT*, 185, 201; *BDB*, 157-58; *TDOT* 2:439-49 (D. Kellermann); *TLOT* 1:307-10 (R. Martin-Achard); *TDNT* 5:1-36, esp. 6, 8-14 (G. Stählin)。關於名詞 *Tôšäb*，參 *HALOT*, 1712; *BDB*, 444。

仕。<sup>3</sup> 最後外國人／外邦 (sg. *Ben-nëkär*, pl. *Bünê-nëkär*；字根 *nKr*) 的意義則較上文詞語更為廣泛，可以用來指異類，一些在家族以外的人，或者乾脆指外國人。<sup>4</sup> 總括來說，這些詞語基本上是指一些跟以色列沒有血緣關係的人，卻因著種種原因，一般是經濟出現困難、面臨饑荒的天災，甚至戰亂等等，以致他們不能在本國餬口，繼而移居外地謀生。他們生活是否如意，很大程度上視乎當地人如何對待他們。跟其他異鄉人一樣，他們在以色列地生活，是充滿困難的：言語不通，經濟拮据，宗教信仰以至文化跟本地人不同。故他們也通常難以投入當地社區，而只是瑟縮在同鄉組成的圈子裏。但這樣便更難融入，變成一個惡性循環，因此這些外人往往被標籤為異類。<sup>5</sup> 礙於篇幅關係，以下筆者只能集中探討關於「寄居」的一些經文。

### 「寄居」對於以色列人來說並非陌生

從以色列的歷史，我們得知寄居的生活對於以色列人其實並不陌生，因為他們的祖先過去也曾多次寄居：亞伯拉罕跟隨父兄離開迦勒底的吾珥，稍後更回應神的呼召，往迦南地尋找應許之地（創十一 27 至十二 3），而亞伯拉罕、以撒和雅各在迦南地的生活，便多次自稱或形容為寄居（創十七 8；二十一 23, 34；二十三 4；二十六 3；三十二 4；三十五 27；三十六 7；三十七 1）。後來，雅各的眾子因為迦南饑荒而需要往埃及購買糧食（創四十二），到兄弟團圓後甚至整個家族搬到埃及，從而世代寄居在那裏（創四十七 4）；以利米勒因著以色列饑荒而被迫離開伯利恆，帶同妻兒到摩押寄居（得一 1-2）。另外，戰亂則構成需

---

3 參 *HALOT*, 279, 267; *BDB*, 266; *TDOT* 4:52-58 (L.A. Snijkers); *TLOT* 1:390-92 (R. Martin-Achard)。

4 參 *HALOT*, 700; *BDB*, 648; *TDOT* 9:423-32 (B. Lang, H. Ringgren); *TLOT* 2:739-41 (R. Martin-Achard)。

5 John G. Barclay 在他一本詳盡的研究中，探索新約時代散居各地的猶太人的生活方式，主要是在埃及和地中海沿岸各個主要猶太人聚居地。在每一個散居地 Barclay 提出猶太人不同程度地融入當地文化，來作為他們的生活模式。這些研究對於我們了解散居猶太人的生活有莫大的幫助。參 Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE - 117 CE)* (Edinburgh: T & T Clark, 1996)。另可參考一套新約時代散居猶太人歷史的經典著作：Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. -*

要大規模遷徙的另類故事，如摩押的難民在戰爭中逃難到猶大，免受敵人的追殺（賽十六 4）。以上幾個例子中，影響以色列最深遠的，要算是以色列人在埃及地「寄居」達 430 年，離開埃及後（出十二 40-41），再於曠野漂流 40 年，最後重返迦南這連串漫長的經歷，甚至於日後成為世代傳講的故事。以下為這故事的其中一個版本：

你要在耶和華你神面前說：「我祖原是一個將亡的亞蘭人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那裡卻成了又大又強、人數很多的國民。埃及人惡待我們，苦害我們，將苦工加在我們身上。於是我們哀求耶和華我們列祖的神，耶和華聽見我們的聲音，看見我們所受的困苦、勞碌、欺壓，他就用大能的手和伸出來的膀臂，並大可畏的事與神蹟奇事，領我們出了埃及，將我們領進這地方，把這流奶與蜜之地賜給我們。……」

（申二十六5-9）

這些關於以色列人祖先的故事，年復年、月復月地在他們當中重複誦讀，成為他們的信仰傳統；<sup>6</sup> 而其中的核心信息，便是以色列人曾經流落異鄉、被人欺壓的遭遇。

事實上，寄居對於以色列人來說是非常熟悉的，從先祖亞伯拉罕、以撒、雅各，到後來生活在埃及地的以色列人，皆視自己為寄居。到後來進入迦南，經一段混亂的時期後，他們才真正定居於這裏，並且稍後立國、選王、立王，成為一個真真正正的國家。但以色列人經過這段自主的生活，有了自己的土地和政府，

---

A.D. 135), T. A. Burkill, et al. trans., Geza Vermes & Fergus Millar rev. & ed., 3 Vols. in 4 parts (Edinburgh: T & T Clark, 1973-1987)。

6 除此以外，還包括申六 20-24；書二十四 2 下-13。在一篇著名的論文中，舊約學者馮拉德 (Gerhard von Rad) 甚至將這連串的經文稱為「簡短的歷史信經」(short historical credo)，作為以色列人傳遞信仰的工具。而信經中，核心的信息便是以色列人因著寄居埃及，從而出埃及，經過曠野，進到迦南等連串苦難的經歷，凡此皆表明上帝在歷史中奇妙的作為。參 Gerhard von Rad, "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," (orig. 1938) 收錄於 Gerhard von Rad, *From Genesis to Chronicles: Explorations in Old Testament Theology* (Minneapolis, MN: Fortress, 2005), 1-58, esp. 3-7。

也只是這短短四百多年的時間。到後來北國和南國相繼滅亡，以色列人被擄或是流散各處，他們便重回「寄居」的生活形態。這點對於舊約聖經為何包含善待外人的命令有重要的影響，下文再作表述。

也許因為以色列的歷史中充滿寄人籬下的故事，上帝對寄居者也顯出格外的同情。故此，舊約有不少以色列人如何對待寄居者的律例，請看以下兩段在約書的經文：<sup>7</sup>

不可虧負寄居的，也不可欺壓他，因為你們在埃及地也作過寄居的。

(出二十二 21)

不可欺壓寄居的；因為你們在埃及地作過寄居的，知道寄居的心。

(出二十三 9)

所謂約書(Book of the Covenant)，一般指記載在出埃及記二十一至二十三章的律法條文。約書又分為兩部分：前半部牽涉一些司法判決的條例，是採用條件句(casuistic style，即經文中的「人若……若」/kî... 'im，「就要」/jussive 命令式……。這部分為二十一 2 至二 17)，針對不同的情況而作出不同的處理；後半部則牽涉道德或宗教上的條例，採取斷然的禁令(apodictic law，即經文中的「不可」/lô'。這部分為二十二 18 至二十三 33；當中二十二 18 至二十三 9 屬於道德範疇，而二十三 10-33 則屬於宗教條例)。上文所引述關於如何對待寄居者的條例便是屬於後者，故此為任何情況都必須遵守的命令。

這兩條誡命清楚交代以色列人需要善待寄居者的因由，便是他們曾經在埃及地作過寄居，理應知道寄居者的苦況，故不可欺負和壓制他們。值得注意的，是這兩條誡命位於約書中斷然道德誡命的開始和結束位置。<sup>8</sup> 一方面說明善待寄居

7 詳細可參考 Rifat Sonsino, art. "Law" section 'Forms of Biblical Law' in *Anchor Bible Dictionary*, David N. Freedman ed. (New York: Doubleday, 1992), 4:242-265, esp. 252-254；及 A. Alt, "The Origins of Israelite Law," 載於其論文集 *Essays on Old Testament History and Religion*, R.A. Wilson trans. (Sheffield: JSOT Press, 1989), 101-171。

8 參出二十二 21 及二十三 9 在二十二 18-二十三 9 中的位置，及上一注釋中的說明。

者在道德誠命中的重要性，如何看待他人對其他命令起著承先啓後的作用；另一方面顯示這些禁令並非鐵版一塊，它們種種要求都是有理由，也是充滿人情味的。

但它們只是云云眾多類似條例其中的兩條，以下為一些來自祭司典(P)的條文：

和你們同居的外人，你們要看他如本地人一樣，並要愛他如己，因為你們在埃及地也作過寄居的。我是耶和華你們的神。

(利十九 34)

不可摘盡葡萄園的果子，也不可拾取葡萄園所掉的果子；要留給窮人和寄居的。我是耶和華你們的神。

(利十九 10)

在你們的地收割莊稼，不可割盡田角，也不可拾取所遺落的；要留給窮人和寄居的。我是耶和華你們的神。

(利二十三 22)

這些條例具體而細微地列出以色列人應該如何對待寄居者：不單不可欺壓，還要把他們當作自己人；又像看待貧窮人和其他弱勢社群般，要故意遺留收割剩下的農作物給他們拾取，作為一種慈善賑濟的工作。<sup>9</sup> 最重要的是，這一切都是出於上主對祂子民的命令，為立約的要求，故此他們不得不遵從。律法的條文是清楚的，要求也非常嚴格，無可爭議，儼如哲學家康德的斷言律令(categorical imperative)。但這些誠命卻並非出自人性中道德的自我要求，一方面它們與以色列人具體的生活經驗，如過去祖先到處流徙經歷有關；另一方面，以色列人具有非常強烈的民族意識，他們自覺是神的選民，而其他所有民族都在恩約之外（申七 6-7，十 15；羅九 4；弗二 11-12）。我們要問，對於一個自視甚高的以色列民

---

9 這點對於後來猶太人的慈善賑濟工作有非常重要的影響。參紀銀平：〈猶太教的慈善及其基本特徵信仰表白〉，載於《道風：漢語神學學刊》第 25 期（2006 年秋），227-242。

族，為何在他們的希伯來正典中有不少包容外人的條例呢？要回答這個問題，我們需要尋找舊約正典形成的歷史環境。

### 舊約聖經正典的形成／以色列亡國後散居猶太人身處的環境

現今學者大多同意，舊約的形成，直至後來編纂成為舊約正典，一個重要契機便是以色列和猶大先後於公元前 722 年及 587 年亡國，以及隨之而來猶太人散居列國。在這之前的以色列信仰傳統，主要是藉著口傳的方式，透過家庭、宗教組織以至教育機構，一代一代地傳承下去。<sup>10</sup> 但以色列人亡國改變了一切，聖殿被毀，宗法制度解體，傳統具有權威的教導模式已不復存在，並由於被擄、四散飄零，復國實現的應許杳無蹤影。再這樣下去整個民族便會被人同化，甚至滅亡。故此，他們需要一套成文兼具權威的法典，來維繫散居的猶太人的生活。由是散居各地的猶太領袖採取以下連串救亡的措施：<sup>11</sup>

1. 發展出一系列潔淨規條，得以和當地人分別出來，並維持自身民族聖潔的身份；
2. 將一些經由口述的傳統化為文字，或是把一些零散的資料重新編撰；
3. 積極發展經典的概念，律法書成了他們生活行事為人的準則；
4. 徹底重新編寫歷史，將其亡國的原因歸究於對上主的不忠；
5. 重新檢視其先知傳統，蒐集這些從前不受歡迎的言論，化為文字，並且添上安慰的信息，進一步編纂成書。

10 在古代社會文字於普羅大眾並不普及，專家估計古希臘的識字率只及整體人口的百分之十，美索不達米亞和埃及甚至只有百分之一，以致口傳成了傳遞信仰以至一般知識的最重要工具。參 Susan Niditch, *Oral World and Written Word: Ancient Israelite Literature*, Library of Ancient Israel (Louisville: WJK, 1996), 39。

11 以下論點摘錄自筆者較早前一篇文章：〈離散〉，載於《時代論壇》七七九期(2002.04.8)「逆境與應許」專欄。關於散居猶太人如何保存他們民族的身份，並對應周圍民族將他們同化的策略，與及舊約聖經如何反映這方面的背景，參 Peter R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.*, OTL (Philadelphia, Westminster, 1968), 50-231; Daniel L. Smith, *The Religion of the Landless: The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer-Stone, 1989), *passim*; Rainer Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period: From the Exile to the Maccabees*, John Bowden trans., 2 Vols., OTL (Louisville, KY: WJKP, 1994), 2:370-374。

於是，舊約正典在這種情況下逐漸形成。由於在他鄉奮鬥，歸國無期，散居猶太人與別國人士結婚甚至生子，乃屬人之常情；但回國後，那些傳統根深蒂固的領袖如文士以斯拉以至其中頒令律法的祭司，要求他們作出一個痛苦的抉擇，他們必須與這些女子離異，才有權領回祖業（拉九至十章）。事關家族的面子和日後的生計，民中定必有人跟從，但不願聽從的相信也不少，他們的聲音也被納入正典之中。或許是類似的原因，導致舊約聖經收進一些看似非正統的觀點，要求猶太人去接納外邦人。這個時期的作品，除了有關善待寄居者的律法條文外，還有一些先知言論，如「第三以賽亞」（賽五十五至六十六章）中一些接納外邦人的信息：

與耶和華聯合的外邦人不要說：耶和華必定將我從他民中分別出來。太監也不要說：我是枯樹。因為耶和華如此說：那些謹守我的安息日，揀選我所喜悅的事，持守我約的太監，我必使他們在我殿中，在我牆內，有記念，有名號，比有兒女的更美。我必賜他們永遠的名，不能剪除。還有那些與耶和華聯合的外邦人，要事奉他，要愛耶和華的名，要作他的僕人，就是凡守安息日不干犯，又持守他約的人。我必領他們到我的聖山，使他們在禱告我的殿中喜樂。他們的燔祭和平安祭，在我壇上必蒙悅納，因我的殿必稱為萬民禱告的殿。主耶和華，就是招聚以色列被趕散的，說：在這被招聚的人以外，我還要招聚別人歸併他們。

（賽五十六 3-8）

我知道他們的行為和他們的意念。時候將到，我必將萬民萬族聚來，看見我的榮耀，我要顯神蹟在他們中間。逃脫的，我要差到列國去，就是到他施、普勒、拉弓的路德和土巴、雅完，並素來沒有聽見我名聲、沒有看見我榮耀遼遠的海島；他們必將我的榮耀傳揚在列國中。他們必將你們的弟兄從列國中送回，使他們或騎馬，或坐車，坐轎，騎騾子，騎獨峰駝，到我的聖山耶路撒冷，作為供物獻給耶和華，好像以色列人用潔淨的器皿盛供物奉到耶和華的殿中；這是耶和華說的。耶和華說：我也必從他們中間取人為祭司，為利未人。

（賽六十六 18-21）

這兩段宣告記於被擄時期的經文，記載了使人驚訝的信息，便是外邦人和太監這些在律法上被定為不潔、在社會邊緣上的人，他們不單可以被接納成為猶太群體中的一份子，甚至可以在聖殿中服侍上主，榮耀祂的名。<sup>12</sup>

另外，在十二小先知書中唯一全屬故事體裁的《約拿書》，舊約學者相信也是成書於被擄的後期，作者藉著約拿逃避上主向外邦人傳福音的命令，來諷刺當時民族意識狹隘的猶太人。並且藉著上帝是有豐盛慈愛的以色列信仰（拿四 2 下），來說明上主的愛不單臨到以色列人，也施與普世的人類（拿四 10-11）。<sup>13</sup>

從以上的經文與及相關處境的討論，我們可以作出一些總結：以色列人因著亡國與及散居的經歷，他們對所謂外邦人的態度也產生根本的變化。他們不再固守昔日狹窄的民族思想，並隨著整個民族越分散，他們跟外邦人接觸的機會便越多，而猶太教也變成一個非常多元的信仰。不用說，這點對於期後基督教的神學發展思想是非常重要的。

以下筆者藉著二戰期間的一個歷史個案及背後的神學反省，來說明這個善待寄居者的律例為何是一項必須履行的命令。

### 德國神學家潘霍華對「他者」的探討

1933年4月7日，希特勒上台只兩個多月，納粹德國便在全國通過一項「公職回復法案」(Laws for the Restoration of the Professional Civil Service)。其第三條「雅利安條款」(Aryan Clauses)訂明任何具有猶太血統人仕，均須一律離開公職，免得污染雅利安人高貴的血統。而德國教會作為一個國家機構，其牧者皆為公務人

12 參 K. Pauritsch, *Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaia 55-66)*, AnBib 47 (Rome: Biblical Institute Press, 1971), 206-218; J. Blenkinsopp, "Second Isaiah - Prophet of Universalism," 載於 *JSOT* 41 (1988), 83-103, 92-99。

13 關於約拿書類似主題的解釋，參費列咸(Terence E. Fretheim)著：《枯樹下的對話：約拿書信息》，陳志豪譯（香港：道聲，1986）。費列咸作為一位信義會的信徒，進一步指出路德在解釋約拿書最後兩節，上主對約拿（=以色列人）的提問時，與福音書中耶穌講論葡萄園的比喻具有相同的信息（太十八 32-33），就是要對他人寬容。參《枯樹下的對話》，117-18；Martin Luther, *Lectures on the Minor Prophets (II): Jonah and Habakkuk*, Luther's Works 19 (St. Louis, MO: Concordia, 1974), 51-52, 93-94。

員，似乎理應納入規管。另在大學與其他高等教育機構，亦基於同樣原因需要嚴厲執行這條法例。這些條款表面上是為德國統治階層提供法理依據，實際上是一項針對猶太人的措施。其影響範圍不限於猶太人，還包括其非猶太親屬，以至受洗歸化基督教的猶太人。只有很例外的情況下，猶太人才能獲得豁免，否則他們都要強迫退休。<sup>14</sup>

從歷史的角度，納粹德國這些措施只是其雷厲風行的反猶太行動的序幕。眾所周知，德國因著歐戰戰敗，並於 1919 年在巴黎簽署凡爾塞和約，需要支付列強加諸他們的巨大賠款；<sup>15</sup> 加上三十年代經濟大蕭條，令致德國人民的生活雪上加霜。希特勒為了轉移國民由以上種種問題而產生對政府的怨懟，遂將猶太人看為一切困境的根源，猶太人因此成為德國人愚昧的替罪羊(scapegoat)。<sup>16</sup> 在往後的十多年間，納粹德國為針對猶太人而採取的措施，可謂無所不用其極：猶太人的商店被杯葛、惡意破壞，財產被充公，他們被強制遷移到貧民區，被標籤為異類。1938 年 11 月 9 日的晚上，納粹政府煽動民眾將全國 7,500 間猶太商店進行搗亂，又焚毀 171 所猶太會堂，此即著名的「碎玻璃之夜」(*Kristallnacht*)。回頭看，往後希特勒下令將其管轄範圍內的猶太人通通送入集中營，將六百萬的猶太人送到毒氣室、送進焚化爐、不分男女老少集體大屠殺等所謂「最後解決」(*Endlösung*)，都只是 1933 年頒布的雅利安條款的必然發展。

- 
- 14 關於雅利安條款的詳情，可見 *Documents on Nazism, 1919-1945*, introduced and edited by Jeremy Noakes and Geoffrey Pridham (New York: Viking Press, 1975), 229-230；轉引自 Ruth Zerner, “Church, State and the ‘Jewish Question’” 載於 *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, John W. de Gruchy ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 190-205, 191。
- 15 按照當時一個委員會計算，德國作為戰敗國，需要向受害國賠償的總額為 \$33,000,000,000（三百三十億美元！），這是 1921 年的數字。除此以外，列強還要求德國裁軍，將軍隊數目限制在十萬人以內；並將所侵略得來的鄰國領土和人口歸還，佔當時整體數字的百分之十。參 *Encyclopædia Britannica 2006*, “Versailles, Treaty of,” s.v.。
- 16 法國人類學家勒內·吉拉爾 (René Girard) 提出其著名的「替罪羊理論」，試圖解釋為何一個社會在重大天災人禍出現的時候，執政者往往在其中找出一群目標明顯、但屬於少數群體的作為代罪羔羊，從而可以推卸責任，並達到減少國內矛盾、轉移視線的效果。參吉拉爾：《替罪羊》，馮壽農譯（北京：東方，2002）〔法文版：*Le bouc émissaire* (Paris: Grasset & Fasquelle, 1982)〕。

當時一眾德國教會內，信徒若不是對納粹的反猶太主義噤若寒蟬，便是充斥著那些趨炎附勢的德國基督徒的叫囂。<sup>17</sup> 後者更將納粹黨徽代替十字架掛在教堂的聖壇，並以希特勒、而不是耶穌基督，作為他們效忠的主子(*Führer*)。<sup>18</sup> 同年的九月，由希特勒一手任命的國家主教梅勒(Bishop Ludwig Müller)，其所帶領的國家教會(*Reichskirche*)強行實施雅利安條款，進而解除所有猶太人及其親屬在教會的職務。<sup>19</sup> 跟以上兩種態度強烈對照的，便是德國神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)對該條款迅速反應的態度。早在雅利安條款頒佈的該月(1933年4月)，潘霍華在一群德國教會牧者的討論會中，發表一篇名為「教會與及猶太人問題」的演講。這篇文章可說是教會對納粹初期反猶太主義的最早回應。<sup>20</sup> 其核心思想是教會必須對一切主流社會中的異類，包括那些備受壓迫、無權無勢的受苦者施以援手，因為這是新舊約聖經一貫的原則。

潘霍華開宗明義地質疑政府在頒佈雅利安條款時，到底有沒有違法？另外，一旦政府濫用憲法給予的權力，或者它再不能履行維持法律與秩序的職責時，教會應該如何回應？潘霍華提出三個可能性：<sup>21</sup>

1. 教會可以質詢政府的行動是否合法，並且有沒有按照政府的本質來行事；

---

17 所謂「德國基督徒」(*Deutsche Christen*)已成了一個專有名詞，用作指那些支持希特勒與及納粹意識形態的新教徒。他們大多是德國福音教會(*Evangelische Kirche*)，也就是信義會的成員。

18 一個十分具象徵意味的圖畫，是納粹黨徽(*swastika*)包含著十字架，被放置在國家教會祭壇的中央。參 *Dietrich Bonhoeffer: A Life in Pictures*, Eberhard Bethge, et. al. ed., John Bowden trans. (London: SCM, 1986), 100, 上方右圖。

19 對於德國教會這段不名譽的歷史，參 Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, Eric Mosbacher, et al trans., revised edition (Minneapolis, MN: Fortress, 2000), 304-323。

20 Dietrich Bonhoeffer, "The Church and the Jewish Question"載於 *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes 1928-1936*, Edwin H. Robertson and John Bowden trans. (New York: Harper & Row, 1965), 221-229。另外，關於潘霍華草擬這份講稿時的詳細背景，參 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, 272-275。

21 此三個要點的英文翻譯為：1. ask the state whether its actions are legitimate and in accordance with its character as state; 2. aid the victims of state action. The church has an unconditional obligation to the victims of any ordering of society, even if they do not belong to the Christian community; 3. not just to bandage the victims under the wheel, but to put a spoke in the wheel itself。引自 Bonhoeffer, *No Rusty Swords*, 225；另參 Bethge 對它們的闡述(*Dietrich Bonhoeffer:*

2. 教會對社會上任何階層的受害者，包括非信徒群體，皆需責無旁貸地加以照顧。
3. 教會在包紮巨輪下受害者的傷口的同時，還得設法將這巨輪煞住，使它不再禍害人間。

在往後納粹大舉搜捕猶太人直至後來潘霍華被捕入獄前的日子，他終其一生在四出設法營救他們的猶太親人及朋友。<sup>22</sup> 然而，當時的德國教會幾乎完全被德國基督徒控制，以致即使猶太人面對如此不公義的法例，教會也寂靜無聲，沒有發揮其應有的先知角色，抗衡納粹政府的極權統治。

潘霍華為何致力反對納粹德國迫害猶太人，甚至日後試圖行刺希特勒也在所不惜？為何他認為一個群體對「他者」(the other)負有不可推卸的責任？要回答這些問題，我們需要回到他的教會觀，或者更準確來說，是他的社群神學(theology of sociality)。<sup>23</sup> 潘霍華在他的博士論文《聖徒相通》中，<sup>24</sup> 明確指出「他者」在人類社會中的優先性，並藉此確立其不可褫奪的他性(othersness)為一道界限和屏障，惟有承認這道界限，倫理以至社群關係才得以建立。<sup>25</sup> 換句話說，一個人惟有對他者採取尊重的態度，不要時刻試圖將對方同化、矮化，抑或抬高自己，以期將對方融入自己的系統之中；而是採取互讓互諒的態度，彼此包容、求同存異。惟有這樣，人際間才有真正溝通的可能。

## 結語

---

*A Biography*, 274-275)。留意最後一點按當時的政治形勢來說，是一個非常大膽並具前瞻性的構想。

- 22 Bethge, *Dietrich Bonhoeffer: A Biography*, passim。事實上，潘霍華學生妹妹 Sabine 的丈夫賴何慈(Gerhard Leibholz)，以至好友曉達布蘭特(Franz Hildebrandt)等都是猶太人。
- 23 這是美國學者 Clifford J. Green 在其研究潘霍華的 *Sanctorum Communio* 的結論，參格林的博士論文修訂版：*Bonhoeffer: A Theology of Sociality* (Grand Rapids: MI; Cambridge, England: Eerdmans, 1999)。
- 24 Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church*, Reinhard Krauss and Nancy Lukens trans., *Dietrich Bonhoeffer Works 1* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1998)。這是潘氏 21 歲時（1927 年）在柏林大學通過的一篇論文，被神學家巴特譽為討論教會問題最有啟發性的作品。

舊約聖經的作者為何反覆強調以色列人要善待寄居者？從上述對訂定這些條例的背景分析，以至舊約正典形成的經過，我們可以得一個結論：以色列人在其民族肇始的階段與及亡國以後都是寄居他鄉，他們理應對寄居者格外同情，「知道寄居的心」，明白對方的苦況；於是上帝按照他們的處境，為他們制定法律，要求他們以體諒和同情的態度，來對待這些民中的異類。另一方面，在德國神學家潘霍華的著作中，我們看到一個對「他者」深邃的反省。他人、異類在潘霍華看來不再是一個威脅，而是上帝給我們學習開放自己，接納他人的機會。更重要的，是潘氏對這個觀念的實踐，<sup>26</sup> 以行動來證明他的信念。

這個善待寄居者／他人的信息，並沒有隨著年日的過去或者文化的差異，而影響其對現代或後現代人的意義。隨著全球化的影響，今天世界上許多城市和地區都已變成多元種族社會：世界各地不同種族的人湧往一些工資高的地方謀生，許多為的是賺取一份僅足餬口的收入，省吃儉用，然後將金錢寄回家鄉，養妻（夫）活兒。對於身處南中國一隅小島的香港人來說，這豈不是我們於五／六十年代從大陸逃難至此先父輩的故事嗎？我們又應當如何對待他人？

---

25 參鄧紹光：〈論《聖徒相通》：個體與社群並建的神學〉，載於《界限與倫理：潘霍華與佈理神學》（香港：香港浸信會神學院，2006），17-41、23。該文曾刊載於《道風：漢語神學學刊》第8期（1998年春），227-251。

26 潘霍華對信仰的實踐，思想與言行一致，令人想起他的講授資格論文《行動與存有》的主題：行動與存有為一個銀圓的兩面，二者缺一不可，不能割裂；皆因一個人的行動是從他／她生命的特質之中表現出來。參 Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being: Transcendental Philosophy and Ontology in Systematic Theology*, H. Martin Rumscheidt trans., Dietrich Bonhoeffer Works 2 (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 1996)。