

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

訪問莊祖鯤牧師

天人合一與感通的上帝（上篇）／梁燕城

猶太文化與釋經之探索(3)

從拉比講故事看耶穌的比喻／周漢燊

神學不能失系列二：早期信徒必讀的實踐神學（上）／徐濟時

第12期

2023年7月





中華神學研究中心 — 《研究季報》每年 1、4、7、10 月初出版。

本刊務求有容乃大、海納百川，好讓各方的反思與創見，能在這裡自由地探索討論中華神學及其相關課題。

本中心設「研究團」、「客席研究」及「神學生/神學人」三個渠道供自由投稿。適合的文章除刊於網站，更會被收入《研究季報》加以推廣。

歡迎學者、教牧人員、神學生、或對中華神學有研究興趣人士，主動來文分享。盼這網站和刊物，是神學資源的寶庫，讓有心人滙聚同建中華神學。

來稿 / 投稿：minister@ctrcentre.org

請參閱網站 <https://ctrcentre.org>

主頁的「操守及投稿」

本刊有印刷版，歡迎訂閱，請瀏覽 [www.ctrcentre.org](http://www.ctrcentre.org) 「關心及聯絡我們」一欄

## 中華神學研究中心 研究季報 12 期 Chinese Theology Research Centre Quarterly

主編：徐濟時

設計：文化更新研究中心（加拿大）

排版：文化更新研究中心（香港）

出版：中華神學研究中心（網址：[www.ctrcentre.org](http://www.ctrcentre.org)）

版次：2023 年 7 月

版權：文化更新研究中心（香港）

地址：香港英皇道 250 號北角城中心 8 樓 809 室（網址：[www.crrshk.org](http://www.crrshk.org)）

# 目錄

編者言	頁 1
訪問莊祖鯤牧師	頁 2-9
天人合一與感通的上帝（上篇） / 梁燕城	頁 10-29
猶太文化與釋經之探索(3) 從拉比講故事看耶穌的比喻 / 周漢榮	頁 30-40
神學不能失系列二：早期信徒必讀的實踐神學（上） / 徐濟時	頁 41-51

## 編者言

徐濟時

**這**年來，兩岸雖加劇不和，中國卻造出沙伊和平外交，或亦創出和平內交；君不見內外皆和之國，才會強大！然而，近代出了一個自命屬神卻不再屬靈的霸主，性喜挑釁對手，持實力橫行、務使天下服於其制定之「和平」。然而，中華民族應隨更近真理的「以和為貴、自己人不打自己人」之大道，免招損（於實力元氣）；再者，勝敵非靠戰爭，化敵為友—寬待同胞中獨派甚至「以善報惡」、學效初代教會遭帝國踐踏仍「愛你的仇敵」—證之有效。國之為大，有容乃大，是為禱！

今期內容，連上一個 2500 年來失去國土但沒有消亡同化、反能長握大國經濟命脈的民族；這何其似百多年來被列強蹂躪終於「起來」、今又遭敵對的吾土吾民。猶民不死有二因：秉承摩西吩咐要代代記念出埃及這「國家前傳」之天恩，母語已失至僅餘文字下竟有祖輩再創注音使之復活。這流散各地長期被西方歧視以至屠殺之民，終能存活且復國，就是靠代代謹記民族的歷史教訓和文化語言。這正好是：透過選民故事「真理以真活歷史而非抽象概念彰顯」；亦基於此，我們做中華神學，除了打好文史哲學養，也必須探究新舊約猶太人的歷史文明、和由此彰顯真理的「最早期教會的神學」之共識，好能分辨出同時期轉型而出之「希羅化神學」（全盛於四世紀之後）。後者往往化成教義而一直「稱霸」，是為察！

是期受訪者，是投身中國學人事工、享負盛名的莊祖鯤牧師/博士。他以化工和神學兩名校的博士銜和熱心傳道解惑，大大吸引全球中國精英；他從 34 年前作出一生轉向，獻出其「台灣人愛中國人」之心。他在這一深度訪問，娓娓道出一切。

梁燕城博士的〈天人合一與感通的上帝〉，是其中華神學第 11 篇力作；筆耕不絕的他，對基督信仰生根在中國滿懷不了情。本文從宋明理學的張橫渠一直談到王陽明，以他專精的中哲儒釋道和西哲本體詮釋學，左右開弓，請勿錯過。

本中心的研究團成員周漢桑牧師，發表其第三篇文〈猶太文化與釋經之探索(3)：從拉比講故事看耶穌的比喻〉（第一篇見於中心網頁他的專欄，第二篇見於本刊第 4 期）。這系列從根本出發談猶太釋經，深入淺出，趣味盎然。今期談到「故事和比喻」這耶穌教導之大特色（與保羅的論道方式大不同），大大豐富我們了解新約中耶穌之「原道」。

本人繼續書寫主後最早時期的神學原貌：〈神學不能失系列二：早期信徒必讀的實踐神學〉。系列的首選是《十二使徒遺訓》這貴為最初幾個世紀的新約正典。其內容承接福音書耶穌之「原道」，應用至非常落地貼地，對今天甚具啟發性，謹獻給您。

## 訪問莊祖鯤牧師

引言：

今期的訪問跨越了一些界限，不再是香港和粵語背景的，而是台灣和美國背景的牧長。但沒有分別的是，每一位都關心炎黃子孫和中華文化。莊祖鯤牧師擁有亮麗的學業、事業和教內事工，可謂羨煞旁人；在互聯網載有他不少個人資料、且有他的真光協會可予讀者認識他，不用我在此再說一遍。然而，這次訪問是有別於此，因這是一個「事工性質」之上的身心靈訪問！

訪問者：徐濟時牧師(徐)

受訪者：莊祖鯤牧師(莊)

徐：很高興能在這裡向已達從心所欲之年的莊牧師，深入訪問。正如以往的人物專訪，都是一個全面性、全方位的訪問，好讓讀者對每一位有整全的認識。我們就按著生之序，先請莊牧師您談一下年幼至中學的成長歷程吧。

莊：我從小生長於一個「半基督教的家庭」，母親是虔誠的基督徒，她初中時期在宋尚節的佈道會中信主。父親卻是極端反基督教的人。但我祖父是虔誠的基督徒，將三個兒子分別取名為雅各、約翰和西門。但我父親幼年時因祖父家道中落，無力撫養兩個幼女，就將兩個女兒託一位泉州牧師將她們交給信主的家庭去收養。沒想到那位牧師卻將她們各以三塊大洋賣給不信主的家庭〔編者按：那動盪年代充斥混飯吃的假傳道人〕，以至於其中一位因受虐待導致營養不良而死。在這件事的刺激下，我父親和兩位伯伯都離開教會，父親也將原名「西門」去掉「門」字。從此要向我父親傳福音，可以說「門都沒有」！但是感謝神！在 1970 年我當兵的那一年聖誕節，我父親忽然主動表示要受洗。這是神所給我們全家最大的聖誕禮物，使我們全家歸主的最後一塊拼圖完整了！這完全是神自己的作為，為此我們都非常感恩。

我自小就隨母親去教會，但是由於心不在焉，所以迄今我對高中以前去教會一事，毫無印象。由於我個子矮小，從小學到中學，我的座位幾乎都是 1 號，因此也就在「識時務者為俊傑」的心態下，循規蹈矩，從未打架鬧事，專心學習。我中學成績不錯，高中畢業以全校第六名的成績，保送台灣大學化工系—那是我 14 歲「高瞻遠矚」就立下的志願！

我信主是在高中畢業後的那個暑假。當時我二哥雖尚未信主，卻報名了大專夏令會，然而又臨時改變心意不去了，我就「冒名頂替」越級參加了夏令會，也因此替他信了主！其實在這之前，我已經有六個月的時間在信仰上探索，要確定是否「天外有天」，也經歷到神回應我的禱告。但是在營會中，我才真正認識並且接受耶穌基督為我個人的救主及生命的主宰。從此我的人生就「換老闆」了！

大學的四年是我信仰的啟蒙階段，也是我最快樂的時光。在校園團契中，許多學長的生命見證都成為我們效法的屬靈典範。也因此，我就與校園福音工作結下不解之緣，數十年來一直對學生工作有負擔。

徐：您以優異的成績入讀台大化學工程，後再到美國名校西北大學讀取化工博士，返回台灣迅速上位至業界的領導，前途無限。那一段為世間事業打拼的日子，帶來怎樣的人生光景呢？

莊：我「蒙召」帶職事奉了二十年。我大學畢業後，並沒有隨著當年的留學潮立刻赴美，反而在台灣工廠工作了七年之久。這一點曾讓我父親非常不高興。但是在工廠的那幾年，讓我接觸到社會基層的員工，深刻理解「江湖險惡」真實的一面，也讓我更接地氣。我是大學畢業九年後，31 歲時才到美國讀碩士和博士的，是當年西北大學年紀最大的學生之一。

當我 1983 年拿到博士之後，就立刻回台灣工作，又讓剛拿到綠卡移民到美國的父親頗不釋懷。我回台灣時，神沒有照我的原定計劃帶我去南部的高雄—那裡有我熱愛的教會，反而帶我去了新竹—台灣的科技城，在工業技術研究院工作了七年。但最初的那段時間，說實在的，我是有點茫然的。因為邀請我回國的研究所長忙得沒空安排我工作，以至於我游手好閒了三個月之久。於是我就將研究所成立三十多年來所有的研究報告都讀了一遍，並與所有的研究人員都聊過天，甚至去了幾家公司介紹我們研究所的研究成果。當所長終於有機會和我談工作的問題時，他知道我那三個月所做的事，也覺察我們研究所一直在「閉門造車」，就決定立刻成立一個新的研究組(Division)，讓我擔任組長(Director)，去推介研究所的研究成果。後來幾年我又轉到不同的研究組擔任組長，最後四年多我擔任最大的一個研究組組長，那個組裡有三十多位博士，七十多位碩士，號稱「天下第一幫」。所以我就有了一個「丐幫幫主」的綽號！

徐：您從童年成長至事業有成的前半生過程中，宗教信仰處於怎樣狀況？身處上述的「成功人生」，有否什麼有血有肉的掙扎？您如何為更高理想甘心放棄？

莊：從我信主的那一天開始，我就將我自己的人生藍圖交給神了。因此，我沒有立刻出國留學，與後來走上全職事奉之路，都不在我原先的生涯規劃之中。但是當我帶職事奉時，無論在職場或教會，我都希望自己能活出基督。在職場上，所有的同事都知道我是基督徒，我也曾在公開場合表明希望為人處世都採取基督徒的原則。但是我避免在上班時間向同事傳福音，以免我作為他們的上司，讓他們心裡有壓力。然而有一次當一位部屬要離職赴美留學時，在蓋完最後一個離職戳章後，卻要求我向他說明基督教的信仰要旨，因為他在我身上看到不同的領導風格。我當然樂於從命！

我讀完化工博士回台灣是為了神的呼召。出國前我對台灣的教會光景頗感憂心，所以希望自己是向尼希米傳遞異象的哈拿尼（尼 1:2），能呼召一些留學生回台灣服事。因此，我在美國留學

期間非常關注華人查經班以及美國福音派教會的情況，也是我第一次知道甚麼是「解經講道」。

我回台灣時，在新竹剛成立的跨教會職青團契（佳音團契）擔任輔導，其中多數是在科技界服務的青年。我們非常注重查經及門徒訓練，佳音團契也從不到十人成長至一百多人，後來更出了不少傳道人。感謝主！所以在新竹的七年中，無論是在教會或佳音團契的事奉，都讓我們覺得如魚得水。

但是在帶職事奉的過程中，一方面對自己在傳福音和教導上的恩賜與負擔越來越清晰，也逐漸知道自己早晚會「蒙主寵召」，走上全職事奉之路。另一方面，我也在衡量自己人生的「投資報酬率」。在工作領域中固然有成就感，也能榮神益人；但是在傳福音時，看見有人的生命被神所翻轉，使憂傷的心轉為喜樂、仇恨轉為愛，覺得那是更有價值的事。所以我人生的天秤就逐漸更傾向全職事奉去了，我所等候的，就是那一個呼召(Wake up call)。而 34 年前廣場上的槍聲，就是我等候已久的那個 calling。

對於八九風波，我既不是民運份子，也不是當年民主運動的熱切支持者。相反的，我可能有不同的看法。我一方面被當年廣場上的青年們在為自己及國家的前途找出路的熱誠所感動，但是又覺得他們找錯了「藥方」。民主政治不是萬靈丹，不能解決貪腐與濫權的問題，如今多數極權國家也懂得玩民主政治的把戲。社會真正的病因是道德滑落，而這個問題的解決之道乃是信仰問題。所以神對我的呼召，乃是以福音的真理來轉化中華民族根深蒂固的傳統文化。

徐：您人到中年到美國讀神學，您為何讀博士選「跨文化研究」？這在當時有沒有什麼特別原因？此外，受訓的全程經歷怎樣的挑戰？這一段讀神學的日子，妻子和孩子亦面對挑戰吧？可否也分享一下？

莊：是的，我 42 歲才開始讀神學，比一般神學生晚。我最初對於神學院的情況不太了解，所以想先讀一個最簡單的碩士學位看看，就選了一個必修科目最少的宗教碩士(MA in Religion)。但在神學院的第一年我就了解，我想學的福音與佈道相關的課程，都在宣教系（也就是「跨文化研究」）。雖然當時我對於將來是要牧會或教神學尚未確定，可是為了將來可進可退，我就決定繼續讀博士學位。

我是 1989 年蒙召，1990 年去芝加哥三一神學院讀神學。但是我妻子卻是在 1980 年就蒙召了，所以她等了我 10 年之久，當然極力贊成我讀神學！其實自從我們結婚，她就一直在為我的全職事奉禱告。換句話說，她早就把我「奉獻」給神了。因為考慮到學費的問題，她原本只想作「陪讀」，沒有自己也讀神學的打算。沒想到一位教會的姊妹知道我要赴美讀神學，就拉著她到銀行，將她讀神學幾年所需的費用，一筆就轉到我們的帳戶中。這是神給她的印證，所以她也讀了宗教碩士的學位。



至於我的兩位女兒，我和她們表明：將來她們如果讀大學，昂貴的學費可別指望我這個「地上的老爸」，只有仰望「天上的老爸」了！我的大女兒回應說：「事奉之路是全家一起走的，不是你一個人的決定而已。」感謝神！後來當她們先後讀大學時，神都為她們預備了全額獎學金。所以我們全家都經歷到神是信實而且滿有恩典的！我大女兒自哈佛教育學院碩士畢業後，在波士頓的高中教了九年書，然後加入波士頓的以馬內利福音中心(Emmanuel Gospel Center)，如今全時間從事都市宣教的事奉已經十多年了。

徐：您畢業後怎樣走到波士頓牧養華人教會？牧會的日子怎樣面對區內名校高材生的需要？在這些精英分子中牧會有何體會？面對哈佛 MIT 那一類學生或畢業生，傳福音、作栽培或與之同工，有否什麼大挑戰？

莊：其實依我的個性及過去帶職事奉的經歷，擔任牧會工作應該是最後的選項，我可能更喜歡作不受拘束又快樂的巡迴佈道家，或到神學院教書。但是後來我領悟到：若自己沒有牧會的經歷，又怎能教學生去牧會呢？何況只有在牧會過程中，自己才能切身體驗到「道成肉身」的意義。所以牧會固然有酸甜苦辣諸般滋味，卻是塑造屬靈生命的最佳「道場」！

在選擇牧會工場時，我在台灣的母會—新竹勝利堂—對我們發出邀請，那裡有合作多年的屬靈夥伴，因此應該是最理想的選擇。但我是因六四的事件蒙召的，而我的博士論文—〈如何向北美的中國知識分子傳福音〉—也是針對中國知識分子的，所以一路走來，神給我的負擔和引導很清楚，就是要向中國大陸的知識分子傳福音。既然如此，我就婉拒了台灣的邀請，而去了知識分子雲集的波士頓。

面對哈佛、MIT 高材生或專業人士的慕道友和信徒，對我而言，其實並沒有太大的壓力或挑戰，因為我自己就是出自高科技的背景。比較大的挑戰反而是來自於教會的領袖。華人教會的長執們很多同時也是公司的高管，他們往往不加思索地要將世俗公司的那一套管理制度和觀念應用在教會的治理上。所以有些教會的長執們常常自視為董事會(Board)的成員，而將牧師看為受聘的總經理(CEO)，可以隨意任免。這種通病是北美華人教會常有紛爭的原因之一。

我自己曾擔任過高管，也受過不少的企業管理訓練，對於職場上的那些管理觀念非常熟悉。但是我的神學訓練及在教會多年的事奉，讓我有屬靈的分辨力及透視，也使我對於這些似是而非的管理理念的缺點深有體會，可以避免陷入誤區。但是要與這些科技高管背景的長執們溝通，才是真正的挑戰。

徐：您之後成立真光協會和轉往真理堂牧會，背後是否有一些特別原因？不少人五十歲開始就計劃退休，但見您和師母反而不斷加強事奉(牧會、出外領會、製作教材)，而且寫了不少書(書種亦不同，可否簡單介紹一下?)我體驗到這樣事奉甚為艱辛，到底背後有什麼異象和負擔

在推動著您們？

莊：我自 1995 年至 2002 年在波士頓聖經教會牧養了七年，教會人數增加了一倍。中文堂由 350 人增加至 680 人，英文堂由 120 人增加至 270 人，全教會人數（連兒童及青少年）由約 650 人增加至超過 1300 人。但是由於我是學宣教的，我的負擔是佈道，而牧養這樣一間大型教會卻讓我分身乏術。我每年只能外出講道五次（這是教會的規定），所以牧會七年期間我未曾去中國，偶而去外地帶領福音營。我覺得到了一個階段，我就得換個事奉的型態，以免受局限。因此，2002 年我辭去了聖經教會的牧會工作，轉為「自由傳道」，也就是只要有需要，我們可以到任何教會、任何地方、任何方式服事神。所以過去二十多年來，我和師母再也沒有領過「固定薪水」，而是憑信心仰望主！2002 年波士頓有一群弟兄姊妹成立了「真理堂」，並邀請我們夫婦來牧養他們，經過禱告，我們接受他們的邀請。但是彼此有三個君子協定：1. 我們不領固定薪資，但是同意接受教會提供的醫療保險，及相當於講員費的「禮金」；2. 我們以「夫妻檔」的方式共同牧會(co-pastoring)，我不在時由師母講道，不至於使教會「沒爹沒娘」；3. 我會有一半的時間去外地事奉（教神學或領聚會），時程由我自己決定，不需要教會的認可。

因此，自 2002 年迄今，我去了中國二、三十次，在亞洲、歐洲及南美洲教神學或領聚會數十次。同時我和師母所寫的書，除了一本之外，也都是在 2002 年以後才寫的。師母寫的研經叢書，都是她帶小組查經的筆記，因此都是以 Q&A 的方式寫的，與一般的註釋書不同。同時，她在寫的時候，都參考了當代最受推崇的著名註釋書，所以既有深度又兼具實用性。目前她一共出版了七本，包括《馬太福音》、《馬可福音》、《約翰福音》、《使徒行傳》、《羅馬書》、《加拉太書》及《希伯來書》。

我在 2004 年先寫了《宣教歷史》、《宣教神學》及《宣教與文化》三本宣教叢書，後來又寫了《說禪論道》(2009)及《迴別》(2013)。其中後兩本書及《宣教與文化》也在中國正式出版，只是《宣教與文化》改名為《契合與轉化》。近幾年為了神學課程的需要，又分別出版了《大哉問—護教學概論》(2019)、《真道辯—論異端、別異教派與異教》(2020)，及《天啟義路—基督教倫理學概論》(2021)。這三本書是將我收集了三、四十年的資料所匯集而成的，也是我壓箱底的「武林秘笈」。2023 年開始，我準備將我將近二十年前出版的三本宣教叢書更新再版，目前已經完成的是《宣教神學》，內容增加了一倍，將於 2023 年出版。之後也將在 2024 年推出另外兩本。這宣教三部曲可能是我最後的壓軸之作了。

除了書籍之外，我們也將歷年來的解經講道匯集成 CD，供有心學習的人選購，但是也有網站可以免費下載。我們是逐卷、逐章地按著嚴謹的解經原則來講，二十多年來，我們已經講了新舊約聖經的五十幾卷書。我們的負擔是因為我們看見教會有屬靈的「饑荒」—就是沒有神的話（摩 8:11）！所以我們願意效法保羅的榜樣，正如他自己所作的見證：「我故此沒有違背那從

天上來的異象，……」因此期望在有生之年，能按正意分解真理的道。

徐：您是理工科出身且從事這行業多年，竟然選上文化研究融入下半生事奉；您寫了幾本與異文化會通的護教書籍，這與大多出身工商理科的華人神學工作者的寫作很不同。可否從過來人身份，在這方面解說一下？

莊：我是理工科的背景，信主前對於文史哲方面的書很少涉獵。但是當我信主後讀大學時好像才「開竅」了，特別對這方面的知識及書籍感興趣。大學期間不但博覽群書，而且也去旁聽了一些中國文化史、中國美術史等類的課。但是由於根基淺薄，囫圇吞棗的結果不但消化不良，甚至會誤食「毒草」（如尼采的書），使我的信仰搖搖欲墜。然而感謝神的保守，我才沒有誤入歧途。

我為了與福音朋友傳福音，就得「向甚麼人作甚麼人」，必須了解他們的觀念與思想。這是我涉獵各種書籍的初衷。所以當我大學畢業二十年後開始讀神學時，並不會因為我的理工背景而感到棘手。事實上，我認為基督徒若要傳福音，就得準備「搭橋」。因此我們不但要對「此岸」—我們的信仰—很熟悉，也應該對「彼岸」—慕道朋友的觀念與想法有所了解。在這個動機下，我不斷地反覆思索如何適當地回答他們的問題，也收集了不少資料。這些材料在我這幾年出版《大哉問》等三本書時派上了用場。

但是當我撰寫《說禪論道—基督教與儒、釋、道的對話》時，卻有意地避免從學術的立場來討論，而以通俗的話題與語氣來從事宗教對話。我的目的是與那些有中國傳統文化背景的福音朋友，在不尖銳對立的氣氛下，透過對話讓他們發現基督教與中國傳統文化乃是異中有同、同中有異的。這是利瑪竇的「合儒→補儒→超儒」策略之應用。我也期盼有更多的基督徒能參與在這種對話之中。

徐：您幾年前出版的《基督教傳播史》，我已選作教會史的教科書，因為覺得以福音傳揚的「神國史」講教會史，更有意義！其中第六章您特別講到東方教會這個一般教會史欠缺的課題（實與景教有關而非常重要），十分之好！您認為我們讀教會史是否應改一下取向、不照跟西方的一套？

莊：其實今天有很多的教會歷史學者都發現了這個「缺環」，而開始關注東方教會發展史。尤其當 21 世紀教會重心開始「南移」，也就是亞洲、非洲、拉丁美洲教會在蓬勃發展時，這種「尋根式」的探索更顯得重要。但是我們並非要抹殺西方教會在宣教上的貢獻，因為這是神普世宣教大計的戰略。但是東方教會傳播過程中的興衰與成敗，卻是我們需要特別關注的。

例如涅斯多流派（唐朝稱為「景教」）宣教士披荊斬棘的宣教熱誠固然是令人感佩的，他們在中國及蒙古人當中的宣教成果也是不容抹殺的。然而同樣不可否認的事實是，今天他們卻沒有留下長存的果子。我們必須從歷史中學教訓，這就是「以史為鏡可以知興替」的道理。

西方宣教歷史當中也有許多寶貴的經驗可以作為借鏡，許多「道成肉身」的宣教士足為表率。然而西方宣教歷史中也還有許多「無名的傳道者」（特別是亞洲和非洲本土的傳道人），他們的事蹟與貢獻被埋沒了，這是目前許多教會歷史學者想要去發掘的。此外，西方宣教歷史當中也有許多被證實為弊大於利的策略—如西班牙和葡萄牙在拉丁美洲所使用的「十字架與劍」手段，及十九世紀西方殖民國家所使用的 3C 政策（基督教、文明與貿易）—都是應當摒棄的。

徐：兩岸的學人和精英界顯然都是您關懷的，在目前這般複雜、敏感的中美台三方走向戰爭困局，您有否一些從信仰看到的出路？華人教會應迴避或扮演什麼角色？

莊：這可能是一個最敏感的問題，也可能在中國境外（包括港台）的中國教會中會發生爭議。如 2020 年美國大選中，有些美國的華人教會就因為信徒支持或反對川普（或譯特朗普）而彼此對立。這幾年香港國安法使許多香港基督徒移居海外，台海戰雲密布也是五十年來所僅見的。這都是教會牧者感到棘手的問題，但是又無法避免的話題。所以牧者應該知道如何去應對，而不是以鴛鴦政策來逃避。

首先，在和與戰的議題上，教會既沒有能力去影響政局的發展，也沒有明確的立場和聖經基礎來支持任何一種觀點，所以應該避免用「基督徒應該如何、如何……」的絕對口氣來申述自己的立場。正如基督徒對於核能、石化燃料、打疫苗等問題，也不應該祭出旗幟鮮明的所謂「基督徒觀點」。

其次，關於「戰爭與和平」的議題基督徒也不都是立場一致的。固然有不少基督徒是和平主義者，卻並不代表是多數基督徒的觀點。至於發動戰爭的時機與理由，以及戰爭的手段也都大有商榷的餘地。有興趣要深入探討的人，可以參考我的《天啟義路》一書中關於戰爭與和平的討論。

再者，基督徒必須了解，民族主義與天國倫理是不相合的，因為天國裡的人沒有人拿任何國旗。先知約拿就是基於以色列人的民族主義情懷，拒絕去敵國亞述首都傳福音；法利賽人也因為狹隘的種族主義，而拒絕讓神的救贖計劃應用在外邦人身上。而歷代最慘無人道的屠殺或戰

爭，都是以民族主義為號召的一如納粹德國就是一例。基督徒更要分辨，以免像當年德國基督徒一樣，他們盲目地隨從納粹黨的宣傳而為虎作倀，成為種族屠殺的共犯。

最後，我也反對無限制的軍備競賽。作為一個出生於台灣的基督徒，我認為多帶領一些同胞信主，比買更多反導彈的飛彈，更能帶給台灣安全的保障！

徐：你今後的事奉還有什麼計劃呢？你有否打算怎樣退休？

莊：我因為是屬於「自由傳道」(self-employed)的身分，所以沒有退休計劃，但是 2022 年底我的身體出現一些的狀況，初期的現象是膽管阻塞，外科醫生建議做一個「十二指腸胰腺切除術」(Whipple Procedure)。手術後，我目前可以用「肝腸寸斷、九死一生」來形容。因為我開刀切除了十二指腸、膽囊、部分胰臟及膽管，所以是「肝腸寸斷」。最後診斷是「膽管癌」。據醫學統計，由於九成的病患都是在晚期才發現的，所以這種病的復發率及死亡率都很高—五年之內死亡率高達 90%！也就是「九死一生」。雖然我的膽管癌可能是早期的，癌症科醫生還是建議我做「預防性化療」。但是這種實驗性化療的療效只有 25%，雖然副作用還不算太強，但是難免會延緩我身體的恢復（因為要由小腸代替十二指腸的功用）。

因此我和師母經過禱告，決定不做化療，因為與其 25%靠化療，75%靠禱告，還不如 100%仰望主！我們有神話語賜下的應許，以及醫療過程中看見神的恩手一路在保守，所以心裡很平安。我們決定以「喜樂的心乃是良藥」（箴 17:22）來面對，每天學習「常常喜樂，不住地禱告，凡事謝恩」（帖前 5:16-18）。

目前我的精力已經恢復了 95%以上，四月底就開始「重出江湖」外出事奉了！然而因為我身體的狀況，所以我現在每次只作三年短期計劃。若神許可，之後我就再做一個接著一個的三年計劃。我願意效法保羅所說的：「我不以性命為念，也不看為寶貴，只要行完我的路程，成就我從主耶穌所領受的職事，證明神恩惠的福音。」（徒 20:24）阿們！

## 天人合一與感通的上帝（上篇）

梁燕城

序言：「天人合一」是中國文化裡一個宇宙人生哲學理念，由張橫渠綜合孔孟到宋代的儒學，開創「天人合一」思想，在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源，是故提出「太虛氣本體」，由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，心性和宇宙存在同為一體。經宋明理學諸賢哲的發展，到王陽明創「知行合一」，建立本體與實存合一進路而達至成熟圓融，建成儒學的圓教系統。

### 一、張橫渠與程明道提出天人合一

#### 張橫渠提出「天人合一」理念

中國文化的一個特別宇宙人生哲學理念，稱為「天人合一」，是宇宙真理與人生價值結合為一體，也是一人生修養所達的境界，是聖人仁者的境界。這是一種天人同一本體的思想，在上古已萌芽，成為中華民族的一種核心靈性方向及人追求成聖之目的。

「天人合一」作為一理念提出，來自北宋張載的《正蒙·誠明》：「**儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一。**」這內容根據《中庸》：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」<sup>1</sup>重點在「誠」的理念，朱熹解：「然誠者，真實無妄，安得有惡。」<sup>2</sup>「誠」原是修養工夫上內心的誠實真摯，《中庸》以這真實無妄的內心本質，等同天的本性本體，心性之誠即是宇宙真理，故以這「誠」的理念來描述宇宙本體。「明」具有照明事理之意，孟子說：「日月有明，容光必照。」<sup>3</sup>楊祖漢先生解「明」說：「明覺朗照，是有創造性的功效的，聖人之明，是誠體本身之朗現，他的生命在什麼地方表現，什麼地方便會生起道德的創造，實現價值。」<sup>4</sup>「自誠明謂之性」指由天的真理本體使心照明事理，即可對事物本性有正確的了解。「自明誠，謂之教」指由事理去了解天的本體真理，通過教育，可使一般人明真理。

張載對天人合一內容更詳細的描述，主要在《西銘》一段：「**乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。**」《西銘》原名《訂頑》，為《正蒙·乾稱篇》中的一部分，張載曾將其錄於學堂雙牖的右側，題為《訂頑》，後程頤將《訂頑》改稱為《西銘》，才有此獨立之篇名。

乾父坤母之說來自《周易·說卦傳》：「乾，天也，故稱乎父；坤，地也，故稱乎母。」即以天

<sup>1</sup> 《禮記·中庸》，21 章。

<sup>2</sup> 《朱子語類》卷十六。

<sup>3</sup> 《孟子·盡心上》。

<sup>4</sup> 楊祖漢：《中庸義理疏解》，（台北：鵝湖出版社，1984），21 章疏解。

地類比為家庭倫理中的父母，天地乾坤之德能，在宇宙整體使萬物互為感通，稱父母指具倫理中的親情義。《易乾卦》象傳：「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」這裡的親上和親下，都是指「親近」，故萬物互為感通是有親情的關聯，這是本體論和價值論的合一。所謂「予茲藐焉」中，予指我。茲，語氣詞。藐，指渺小，即我作為一個人，在天地中是何等渺小。所謂「混然」，張伯行《近思錄集解》解釋為：「形氣與天地混合無間。」<sup>5</sup> 即指人雖渺小，卻與天地合一無間，與宇宙全體如父母般親近感通。「中處」可以指「喜怒哀樂之未發」的「中」，是未發動時的心性原始狀態，即人性的本然與天地混然同體。

所謂「天地之塞」，見《孟子》：「我善養吾浩然之氣。……塞於天地之間。」<sup>6</sup>浩然之氣充塞於天地，「吾其體」指天地之氣是我們的本體，朱熹《朱子語類》說：「塞只是氣，吾之體即天地之氣」<sup>7</sup>。所謂「天地之帥」，見《孟子》：「夫志，氣之帥也，氣，體之充也。」<sup>8</sup>帥，指統帥、主宰，「吾其性」指我的本性，人的本性是統帥主宰天地之道理。朱子說：「帥是主宰，乃天地之常理也，吾之性即天地之理」<sup>9</sup>。宇宙的常理是生化養育萬物，易所謂「天地之大德曰生」<sup>10</sup>、「生生之謂易」。<sup>11</sup>人性與主宰天地之道理同一，則人可用天理參與統帥萬物。

若天、地、人在本性上同為一體，人的本質就不限於小小的自我，卻在本體上通於宇宙萬物。所以張橫渠說：「視天下無一物非我。」<sup>12</sup>「吾」即「我」，人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」，這理論是本體論、心性論與價值論統一。如當代中國哲學大師成中英指出，本體是「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中。……我們可以說本體就是真理的本源與整體、真理就是本體的體現於理、體現於價值。」<sup>13</sup>

天人合一的思想核心，是在宇宙的大系統中，宇宙之本是其存在本性，宇宙之體是其充塞的浩然之氣。人的存在同一於宇宙存在本性，每個人的具體特質，同一於宇宙充塞的氣。在宇宙整體系統之生化養育中，人與萬物分享同一根源、同一存在本性、同一天理、同一浩然之氣。張載認為宇宙的誠體，易學所言的乾坤，是人與萬物的父母。故此「吾」與萬民是「同胞」，與萬物是同類。由此張載推出其名言「民吾同胞，物吾與也。」「同胞」指同一父母所生、血脈相連，所有人都在天地中親情相連，彼此感通。「物吾與也」指人所有萬物是相關相連的同類。

<sup>5</sup> 張伯行：《近思錄集解》，卷二，羅爭鳴編《近思錄專輯》第四冊，(上海：華東師範大學出版社，2015)。

<sup>6</sup> 《孟子·公孫丑》。

<sup>7</sup> 朱熹：《朱子語類》卷九十八。

<sup>8</sup> 《孟子·公孫丑》。

<sup>9</sup> 朱熹：《朱子語類》卷九十八。

<sup>10</sup> 《周易·繫辭下》。

<sup>11</sup> 《周易·繫辭上》。

<sup>12</sup> 張載：《正蒙·大心篇》。

<sup>13</sup> 成中英主編：《本體與詮釋》〈從真理與方法到本體與詮釋〉，(北京：三聯，2000年)，5。

北宋年代，中國經過晉代五胡亂華，南北朝分裂，佛教東傳，唐末大亂，五代荒淫無道，文化已衰敗，極待更新轉化，張載說：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平」<sup>14</sup>，他從中國傳統價值滋養下，在新時代重建儒家文化，提出「天人合一」，建新時代儒學。

## 中國天人合一的思想根源

中國文化自古即有天人相通的思想，《尚書》記載上古商湯大誥天下時說：「惟王上帝，降衷於下民，若有恆性，克綏厥猷惟後。」<sup>15</sup>「衷」是指中正無偏之道，也是忠信之心，這成為人民的「恆性」，即天賦與了人永恆之本性，就是中正之道。《左傳》亦說：「民受天地之中以生」<sup>16</sup>，宇宙中正之道是創生人類之力量。到《中庸》「中也者，天下之大本也。」<sup>17</sup>說明「中」是宇宙一切存在之本源、本體。又《皋陶》篇舜與禹論國事說：「天聰明，自我民聰明，天明畏，自我民明畏。」<sup>18</sup>這是以天和人同心同德，故人具上天的心性，人只要順此本性，自可天下太平。

詩經烝民篇談宣王時派仲山甫築城，由於臨行不捨其家，由詩人尹吉甫作頌，「以慰其心」，尹吉甫卻表達了一個形而上學的反省，該詩一開始時即云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」<sup>19</sup>。「烝民」指眾民，「秉彝」指依持常道。上天創生眾民，既有萬物，也使萬物有其合理規則，而這理性規則就是「懿德」，即美好的德性，人民須持守這常道，愛好美德。這裡所談的「則」，是在萬物之中，同時也是一種「懿德」，這顯明美德是宇宙萬有的規則，這是一以道德理性來構成的宇宙。孟子曾引述「孔子曰：為此詩者，其知道乎！」<sup>20</sup>可見孔子所言的道，是宇宙與人具相同的合理規則。

孔子提出「仁」的理念，是一切德行的基礎，若美德是宇宙萬有的規則，仁應具有宇宙的根源，故孔子說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。」<sup>21</sup>禮是指人文和諧的規則，仁是克制自我的私心，回到合乎人文共通的和諧規則。但為何如此一日即可以天下歸仁呢？這思想是設定天下皆在吾仁之內，仁不只是表面的心思行為，是人間和諧的共同本性，這本性通於天下，故人克己私心，即歸回美德的本性，回到宇宙萬有的規則，這仁德的規則通於天下。這觀點繼承詩書以來的傳統，肯定了仁與天下萬有在根本上相通。

孟子說：「夫君子，所過者化，所存者神，上下與天地同流。」<sup>22</sup>君子指天地有德者，朱熹認

<sup>14</sup> 《宋元學案》卷十七《橫渠學案上》，黃百家案語。

<sup>15</sup> 《尚書·湯誥》。

<sup>16</sup> 《春秋左傳》成公十三年。

<sup>17</sup> 《禮記·中庸》。

<sup>18</sup> 《尚書·皋陶》。

<sup>19</sup> 《詩經·烝民》。

<sup>20</sup> 《孟子·告子》。

<sup>21</sup> 《論語·顏淵》。

<sup>22</sup> 《孟子·盡心》。



為是「聖人之通稱」<sup>23</sup>，聖人身經之處帶來多人的感化，其存留下的是聖人至聖莫測的神性，聖人本身就是人性美善的流現。所謂：「上下與天地同流」，指聖人生命可上下與天地共同創化，參贊天地的化育。由於人與天地萬物同體，才可與天地萬物共同創化。

《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」<sup>24</sup>。「誠」的概念，朱熹解說：「誠者，真實無妄之謂，天理之本然也」<sup>25</sup>。這真實無妄之天理，是人心之理，同時《中庸》又說：「誠者，是天道也」<sup>26</sup>。作為天之道之誠也是宇宙之創生萬物的本體。《中庸》將宇宙本體與人心本體結合，用誠的理念貫通為一，人和宇宙都是以真實無妄的誠體為本性，指出宇宙終極真實與人性本真是同為一體。

所謂「至誠」，即終極的宇宙真實，「盡人之性」是指宇宙真實通過人性來實現自身，人的宇宙本體真性全面實現時，是同時要「盡物之性」，用人的努力將萬物之真實本性實現出來，而後可以與天地創生性力量共同創造前進，人性的全面實現，即可參與協助萬物的生育發展，而得與天地並立。天地人合為三極，是為「與天地參」，這是天人同體的思路，且在大化流行的整體中，天人共同化育萬物。

唐代佛教興盛，佛教如來藏自性清淨心的哲學傳到中國，是一宇宙心性本體的博大系統。中國的華嚴宗提一真法界<sup>27</sup>，言宇宙真相無二不妄，交徹融攝，是諸佛平等法身。天台宗提「介爾有心，即具三千」<sup>28</sup>，一念心具宇宙千差萬別的三千世界。宋朝中國文化復歸孔孟中庸的儒學思路，宋代理學家繼承儒學心性天一體之傳統，牟宗三老師握宋明哲學的精神說：「宋明儒之將《論》《孟》《中庸》《易傳》通而一之，其主要目的是在豁醒先秦儒家之『成德之教』，是要說明吾人之自覺的道德實踐所以可能之超越的根據。此超越根據直接地是吾人之性體，同時即通『於穆不已』之實體而為一，由之以開道德行為之純亦不已，已洞澈宇宙生化之不息。」<sup>29</sup>

### 程明道提出天人同體論

北宋張橫渠即正式提「天人合一」的理念，以回應佛學，以心性誠體為本，打開儒學的本體論新視野，重建中國文化正統的精神價值。程顥（明道）隨後建構「天人同體」的哲學，以「人與天地萬物同為一體」的理念，來發展天人合一的洞見。他在元豐二年（1079）於洛陽講學，提出《識仁篇》，由呂大臨記錄，展開宋明理學的新理念和方向。他在文章最後提到「《訂頑》意思，乃備言此體」，《訂頑》即張橫渠所寫的《西銘》，可見是繼承橫渠先生的思想，發展成

<sup>23</sup> 朱熹：《四書章句集注·盡心》。

<sup>24</sup> 《中庸·二十二章》。

<sup>25</sup> 朱熹：《中庸章句》，二十章注。

<sup>26</sup> 《中庸·二十章》。

<sup>27</sup> 澄觀，「先明所入，總唯一真無礙法界」，《大方廣佛華嚴經疏》卷五十四，入法界品，39。

<sup>28</sup> 《摩訶止觀》卷 5 上。

<sup>29</sup> 牟宗三：《心體與性體》第一冊，（台北：正中書局，1968），37。

儒學的新詮釋。

文中他說：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體，義、禮、智、信皆仁也。識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索。……此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」<sup>30</sup> 所謂「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體」，所謂「識」，是指「察識」，即「省察而認識」，人要學習聖人之學，須先省察「仁」，而實現仁的人，是「渾然與物同體」，「渾」在康熙字典解「齊同也」、「大水流貌」，指不可分割的大流化。「渾然」可參考南宋周輝：「渾然忠厚之氣，可敬而仰之」<sup>31</sup>，指忠厚質樸的宇宙本質。故綜合言之，「渾然」指「質樸而不可分割的宇宙大流化」。

程明道提出「仁者，渾然與物同體。」是一個「天人合一」哲學的總提綱，就是仁者是與宇宙大流化具有同一本體。他將孔孟所言的「仁」，視為等宇宙萬物一切存在的本體，故說仁者與宇宙萬物同體。儒家所強調的仁愛流露和道德行為，與天地萬物為共同本體的呈現。故此明道又說「仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。」<sup>32</sup>仁者與天地萬物在同一本體中融合為一，以致人的自己和天地萬物一切事物相關聯，休戚與共。

由於本體上一切通而為一，義、禮、智、信等善端和德性，均根源於仁，程子說：「仁、義、禮、智、信五者，性也，仁者，全體，四者，四支。」<sup>33</sup>義、禮、智、信是仁本性的分支。所謂「識得此理，以誠敬存之而已，不須防檢，不須窮索」人要達這境界，須以誠敬的實踐去存養，即可自然流露，不必花外在的工夫去防檢偏差或窮索道理。「誠敬」是繼承孟子「誠者天之道，思誠者人之道」<sup>34</sup>的觀點，趙岐解曰：「授人誠善之性者，天也，故曰天道。思行其誠以奉天者，人道也。」<sup>35</sup>「誠」是上天本體之性，思誠是人思想通過實踐將誠體呈現之修養，而這思誠的修養就是「敬」，孔子說：「修己以敬。」<sup>36</sup>敬是一種修養自己身心的工夫。須以敬去呈現誠體之仁。說文：「敬，肅也」<sup>37</sup>，指肅穆恭敬，程伊川說：「但惟是動容貌、整思慮、則自然生敬，敬只是主一也。」<sup>38</sup>主一指自覺自主地尊一於誠體，人能自覺自主地以真誠恭敬行事。

修養源於人自覺自主地真誠恭敬，可見修養本身就是誠體之自動呈現。這是成中英老師所論的「本體詮釋學」，即修養工夫與本體之合一，誠的本體自動衍生誠敬的修養，誠敬修養揭示誠為天地之本體。明道說：「誠者，天之道。敬者，人事之本。敬則誠」<sup>39</sup>，實踐真誠恭敬，就是

<sup>30</sup> 《河南程氏遺書》卷二上。

<sup>31</sup> 周輝：《清波雜誌》卷五。

<sup>32</sup> 《河南程氏遺書》，卷二上。

<sup>33</sup> 《河南程氏遺書》，卷二上。

<sup>34</sup> 《孟子·離婁上》。

<sup>35</sup> 趙岐：《孟子章句》，卷七。

<sup>36</sup> 《論語·憲問》。

<sup>37</sup> 《說文解字》，卷九。

<sup>38</sup> 《河南程氏遺書》卷十五。

<sup>39</sup> 《河南程氏遺書》卷十一。

誠體之呈現，產生誠的境界。明道又說：「誠然後能敬，未及誠時，卻須敬而後能誠。」<sup>40</sup>由誠體衍生敬，人由敬而衍生誠，這是本體詮釋學的循環。

所謂「此道與物無對，大不足以明之。天地之用，皆我之用。」是指這天人同體之道的本質在「無對」，即不可分割，不能以知識與概念上之對立區分來了解，故不能用「大／小」之類範疇來說明，天地與我本為一體，故我的仁心，通於天地一切的表現。基於「與物無對」之領悟，程明道乃有《定性書》：

「所謂定者，動亦定，靜亦定，無將迎，無內外。苟以外物為外，牽己而從之，是以己性為有內外也。且以己性為隨物於外，則當其在外時，何者為在內？是有意於絕外誘，而不知性之無內外也。既以內外為二本，則又烏可遽語定哉！夫天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。……人之情各有所蔽，故不能適道，大率患在於自私而用智。自私，則不能以有為為應跡；用智，則不能以明覺為自然。今以惡外物之心，而求照無物之地，是反鑑而索照也。」<sup>41</sup>

《定性書》所謂「定性」，牟宗三解為「要求性之貞定，即要求如何能使心不為物累，因而使吾人可以獲得性之表現時之常貞定。」<sup>42</sup>定性的核心在批判「二本」，即區分內外之思想方法，以內在是心，外在是物，明道指出「性之無內外也」。因天地人本為一體，不會有內在是心，外在是物之「二本」區分。明道所謂：「天地之常，以其心普萬物而無心；聖人之常，以其情順萬物而無情。」即天地的常道，其心普遍地在萬物生化中，沒有分內心與外物，聖人的常道，以其性情隨順萬物之變化，其情不離萬物，而不能分內在之情及外在之物。心、情、天地、萬物，均為一。心有所貞定，即超越內外動靜，天地聖人均貞定為一。這就是他「一本」的主張。所謂「廓然而大公，物來而順應」，是指君子之學問，是貞定而回歸心體之寬廓無限，大公無私，去順應萬物之流化。人一旦自私，即失心體之寬廣無限，一旦用智，即失自然流露的察識，陷於封蔽而不能適切回應天道。只有廓然而大公的心，能清晰明覺，去回應具體事件的變化。宋明儒學諸子對明道此書多有討論，《宋元學案》記載：

「嘉靖中，胡柏泉松為太宰，疏解《定性書》，會講於京師，分作四層：『一者，天地之常，心普物而無心，此是天地之定。二者，聖人之常，情順物而無情，此是聖人之定。三者，君子之學，廓然大公，物來順應，此是君子之定。四者，吾人第於怒時遽忘其怒，觀理是非，此是吾人之定。吾人希君子，君子希聖人，聖人希天地。』」<sup>43</sup>

按明道之意，識仁是一切修養工夫的先決條件，修養工夫必須先明白，仁者與天地萬物渾然一

<sup>40</sup> 《河南程氏遺書》卷六。

<sup>41</sup> 《宋元學案》卷十三。

<sup>42</sup> 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，235。

<sup>43</sup> 《宋元學案》卷十三。

體，這是一領悟，是本體之自動呈現。牟宗三老師認為明道所論的心就是性，也等同於天，明道以天人在本體上同一，他以天人同體，來說明張橫渠天人合一之理。牟宗三稱之為「一本論」，他說：「明道之一本論亦更能保持先秦儒家本體宇宙論的實體之創生義與直貫義。」<sup>44</sup>他又說：「所謂『一本』者，無論從主觀面說，或從客觀面說，總只是這『本體宇宙論的實體』之道德創造或宇宙生化之立體地直貫。此本體宇宙論的實體有種種名：天、帝、天命、天道、太極、太虛、誠體、神體、仁體、中體、性體、心體、寂感真幾、於穆不已之體等皆是——若就其為性說，它具五義：性體、性能、性分、性理、性覺。它是理、是心、亦是神，若就其為心說，它亦具五義：心體、心能、心理、心宰、心有。它是心、是理、是神、亦是情（以理言的本情、心之具體義）。在此直貫創生之一本下，心性天是一，心理是一。」<sup>45</sup>

### 詮釋宋明理學的唐牟異同

牟宗三對程明道的解釋是精準到位的，他詮釋的重點是基於本體論，以心性天同一本體，從超越界下貫人開，他並以此為標準判宋明儒三系統，判朱子系統是「別子為宗」。鄭宗義指出牟宗三「是奉孟子心學為正宗（此正宗非關歷史標準而純是依理論標準定）以判義理之是非：此即在本體上是否肯定心即理、心性天是一；在工夫上是否把握住逆覺體證之路。這條研究進路，我們可稱之為『本體分析』的詮釋進路(the interpretative approach focuses on ontological analysis)」。<sup>46</sup>牟先生的理論引發學界的爭論，有些學者認為牟先生只集中在義理系統，未注意到宋明思想家有不同工夫及人生存在的實踐進路。

唐君毅老師亦強調程明道的圓融體悟，說：「明道所言者，皆剋就其德性所造，體證所及者，稱心而說此一天人物我、上下內外，圓融無礙之心與理之一境。」<sup>47</sup>這是他和牟宗三一致的詮釋，不過他卻打開另一維度的思考，他提出這種頓悟本心型態的工夫，並非在實存人生中人人能達到，他說：「此在人之天資高者，固能之，然未必人人皆能。……此物來順應之境，如何能致，如何知物之當喜，物之當怒，以知理之是非，亦皆非易事。」<sup>48</sup>「宋明儒之學，雖重明天道人道之大本大原所在，然尤重學者之如何本其身心，以自體道、自修道之工夫，以見諸行事，非但於此道之本原作思辨觀解也。」<sup>49</sup>

鄭宗義指出「唐先生雖亦同樣肯定孟子的道德本心是正宗（儒學在理論上所不能否定者），但就以之為不同儒者沿不同工夫之殊途所求同歸的理想目標。如是，則宋明儒者在本體論說上的分歧以至爭辯，便應溯源於彼等不同的工夫路數來求解始能得其相應。又在評價方面，若以工夫本身之特性言，即對不同根器（或在不同處境下）的人須用不同工夫方能收效；適於此者不

<sup>44</sup> 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，4。

<sup>45</sup> 牟宗三：《心體與性體》第二冊(台北：正中書局，1968)，18-20。

<sup>46</sup> 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016年。）73-106。

[www.douban.com/group/topic/197166952/?\\_i=7502957\\_SQh1kA](http://www.douban.com/group/topic/197166952/?_i=7502957_SQh1kA)

<sup>47</sup> 唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，（台北：台灣學生書局，1990全集校訂版），496。

<sup>48</sup> 同上，135。

<sup>49</sup> 同上，4。

必能適於彼，故很難說工夫有對錯、高下之別。這條研究進路，我們可名之曰「德性工夫」的詮釋進路。(the interpretative approach focuses on virtuous efforts)<sup>50</sup>

由此打開對天人合一探討的不同維度，由工夫實踐入手，以人生實存上的體道修道來展示天人合一的理論和境界。

## 二、宋明的天人合一思想與中國本體論

### 西方哲學對本體的理解

探討中國天人合一的哲學，如程明道言「仁者渾然與物同體」<sup>51</sup>、王陽明言「大人者，以天地萬物為一體者也。」<sup>52</sup>均指出人具有與宇宙同一的本體，在中國哲學應用「本體」一詞，在中國文本中如何了解呢？如何建中國的本體哲學呢？其和西方有何不同呢？

這先要了解「本體論」(ontology)一詞，這詞源自西方 17 世紀，由魯道夫·郭克蘭紐(Rudolf Goclenius)在 1613 年最先用此詞，視為對存在(being) 所有實在事物(entities)的理論研究，以別於形而上學。<sup>53</sup>研究存在的本體，來自希臘時代亞里士多德的形而上學，他稱之為「第一哲學」(The first philosophy)，其中特別研究「存在之為存在」(being as being)，是本體論的起源。「存在」的希臘文 *on, einai, ousia* 本身，即英文的 being 及 is 等意思，具「有」、「在」、「是」等意思，乃實在事物於最廣泛的意義上的共同特性。根源思想來自希臘哲學家巴門尼德(Parmenides)對存在本身的反省，他說：「存在就是存在，不存在就是不存在」(What is, is. What is not, is not)，存在的共性即是「有」，其相反即是「無」，即「不存在」，能夠被思想，被說出來的就是存在。

西方希臘哲學中的「存在」概念，是基於其語言中 being(希臘文 *on, einai, ousia*) 一詞的特殊用法，西方中世紀思想的權威學者埃蒂安·吉爾森(Étienne Gilson) 指出這概念：

「在第一個詞義中，being 是一個名詞。一方面是表示某物存在（即任何存在的事物的實質、性質和本質），但另一方面也可表示「存在本身」，這是所有可稱為「是」的事物之共同屬性。在第二個受詞中，同一個詞是動詞(verb to be)的現在分詞(present participle)，它不再意味著某種存在的東西，也不再意味著普遍存在，卻只是在現實事情或存在中的某一個行動。」<sup>54</sup>

<sup>50</sup> 鄭宗義：〈本體分析與德性工夫——論宋明理學研究的兩條進路〉，林維杰、黃冠閔、李宗澤主編：《跨文化哲學中的當代儒學——工夫、方法與政治》，（台北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年。）73-106。

[www.douban.com/group/topic/197166952/?\\_i=7502957\\_SQh1kA](http://www.douban.com/group/topic/197166952/?_i=7502957_SQh1kA)

<sup>51</sup> 《河南程氏遺書·識仁篇》卷二。

<sup>52</sup> 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

<sup>53</sup> *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, 1613 (reprint: Hildesheim: Georg Olms, 1980).

<sup>54</sup> Étienne Gilson, *Being and Some Philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second edition, 1952.) 2-3.

吉爾森從希臘哲學中探索「存在」這詞的應用，他說：

「當早期的希臘思想家開始進行哲學思辨時，他們問自己的第一個問題是：現實是由什麼構成的？就其本身而言，這個問題驚人地表明人類心靈最根本的需求。理解某事物，對我們來說，就是將它想像成與我們已經知道的其他事物在本質上相同。了解真實的普遍本質，是要理解構成宇宙無數單獨事物中，每一個最基本的本性，都與其他事物相同。」<sup>55</sup>

亞里士多德曾經定義這種學問為「研究存在的科學」，他在《形而上學》第四書即說：

「有一門科學研究存在之為存在，及其根本屬性。……如今我們追尋第一原則及最高原因，明確地必有其所依持的本性。如果那些追尋事物的元素，甚實都是尋索這原則，那必然的這些元素是其所以如此存在的元素，不是偶然意外如此，而正「是」其存在本身是如此，也正因如此，我們必須掌握『存在之為存在』本身的第一原因。」<sup>56</sup>

後來即稱這類研究為「本體論」。總結來說，都柏林大學著名希臘哲學及柏拉圖研究專家約翰·迪洛(John Dillon)指出：

「在希臘思想的背景下，『存在』(其特徵通常具有「真實」或「真確」的附加性質)表示一致的、永久的、不變的、基本的真理(fundamental reality)，與之習慣性地對立的是無常變化(inconstant flux)和可見事物的多樣性。這個真理最初被簡單地視為一種底層(substratum)，表像的多樣性可能從中演變而來。……簡言之，在希臘哲學中，「存在」(on 或 ousia) 成為所有概念的儲存庫，這些概念可以設想來描述我們周圍所看到的正反兩對立面的事物，包括日常物理世界的所有方面，被稱為『形成中的』(或被創造的)。」

57

在西方哲學中「存在」一詞，來自其印歐語言(Indo-European languages)系統中，「是」這一字在文法上是一「介詞」(Preposition)，作為名詞是 being，在西方語法中，用介詞「是」字指一切事物是什麼，用名詞即為其作為一存在物的性質，而所有事物普遍共同的性質，就是其「存在性」，這是一種底層的基本真理，因而稱為「本體」。

英國的威廉·瓊斯(William Jones 1746-1794) 最先提出印歐語系，認為印度梵文、希臘文及拉丁

<sup>55</sup>Étienne Gilson, *Being and some philosophers*, (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Second edition, 1952.) 6-7.

<sup>56</sup>Aristotle, *Metaphysics, The Basic Works of Aristotle*, ed. Richard McKeon, (Modern Library, 2009, 1003a), 20-32.

<sup>57</sup>John Dillon, *The Question of Being, Greek Thought, Jacques Brunschwig, Geoffrey E. R. Lloyd (eds.)*, (Harvard: Harvard University Press 2000) pp. 51-71.

文屬同一系統。印歐語言是用拼音字母，屬屈折語(Fusional Language)，屈折語的詞素趨向連在一起，利用詞綴(affix，附著在詞根或詞幹的語素)和詞幹(stem指詞綴所附著的部分)元音音變來表達語法意義；名詞和大部分形容詞有格、性和數的變化；動詞有時態、語態和語體的變化，主語和動詞在變化中互相呼應。

中國的漢語系統，是用表形文字為本，而不是用語音為本，其語法和印歐語言完全不同，印歐文字是音符構成，在不同地域及不同歷史下，文字就不同，中國以字形為本，不受地域和歷史時空影響，故北京人和廣東人用同一種文字，不受方言影響，唐朝人和現代人也用同一文字，不受歷史時空影響。以表形字為本的漢語，成為一個統一多族的大國語言。漢語構成的語法系統，沒有嚴格意義的形態變化。名詞沒有格的變化，也沒有性和數的區別。動詞不分人稱，也沒有時態。其文法上的介詞，「是」只為一種語言文字的用法，並無 being 之意，中國思想故無特別探討希臘意義的「存在」或本體。

### 中國哲學中的「本根論」及「本」、「體」思想

中國哲學並沒有像西方哲學明確的「存在本體」(Being) 概念，但對宇宙究極之基本根源，特別提出「本根」的概念。主要在莊子：「六合為巨，未離其內；秋豪為小，待之成體。天下莫不沈浮，終身不故；陰陽四時運行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」<sup>58</sup>這裡特別提到「本根」，指基本根源，並可由這本根去觀察天地全體。莊子描述這本根，包含了上下四方的大宇宙(六合)，也產生了細小如鳥獸在秋天長出的毫毛(秋豪)，本根使宇宙萬物(天下)變化，始終保持創新(不故)，又使陰陽與四季運行，各有其秩序。其性質恍惚幽昧(惛然)，看似無形體，但其本身卻總是存在，自然而然，神妙莫測，卻又不具形體，萬物被它養育卻一點也未覺察。

由上所論，莊子描述的「本根」，是宇宙萬物的最後根源，是變化中的秩序，其中提到「若亡而存」，指看不到而仍存在，是涉及本來存在的本身，而有存在本體的意義，和西方的本體論所探討的十分接近。莊子又說：「萬物有乎生而莫見其根，有乎出而莫見其門。」<sup>59</sup>這裡「根」字指萬物產生的根源，並指出不能見這根源，也不能見萬物由這根源出現的門徑。莊子用本根一詞，是從中國語言文字的形象思維來建立，是由植物之根的形象思考，不同西方「存在」Being 一詞，由印歐語言中的「是」觀念抽象地推出。此中張岱年先生極有見地的不用西方「本體論」一詞，而稱之為「本根論」<sup>60</sup>。其實「本」字就具有「根」的意思，《說文》：「木下曰本。」<sup>61</sup>《呂氏春秋·士容論·辯士》：「是以畝廣以平，則不喪本。」高誘·注：「本，根

<sup>58</sup> 《莊子·知北遊》。

<sup>59</sup> 《莊子·則陽》。

<sup>60</sup> 張岱年：《中國哲學大綱》，《強岱年文集》(北京：清華大學出版社，1990)見第一篇，38-122。

<sup>61</sup> 《說文解字·木部》。

也。」<sup>62</sup>莊子《天下篇》描述老子的思想說：「以本為本，以物為粗。」<sup>63</sup>這裡「本」就是指本源、根源之意，全句指以本源為精妙，以具體事物為粗雜。「本」的理念也就是指「本根」。稍後的到漢代的《淮南子》，曾言：「一也者，萬物之本也。」<sup>64</sup>這「本」的理念也明確是指「本源、根源」，全句指「一」是萬物之本根。

「本根」或「本」的理念可概括中國哲學中的幾個重要理念，如天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。這和西方所用的「存在」、「本體」概念所研究的範圍，如宇宙的本質和根源等，是頗接近的。

中國哲學除了對本根的研究外，也討論到「體」的觀念，如易傳提到「神無方而易無體。」<sup>65</sup>「神」是指玄妙深奧，「方」是指固定相狀方所，易是宇宙存在萬物在變易之中，「體」是指「形體」。易之神妙是玄奧無定相，變易之中事物無固定不變的「形體」。易傳說：「易無思也，無為也，寂然不變，感而遂通天下之故。」<sup>66</sup>這是說明易學論宇宙的本根，是超越思想與作為的，在其中一面是永恆的安寂，但另一面卻具萬物的生機與潛能，整體交感溝通，而成就一個無方無體，但又網絡交匯互通的世界。這就是宇宙的一個稱為「神」的奧秘維度。

荀子說：「萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也。」<sup>67</sup>意謂萬物並存於同一宇宙中，但各自形體不相同，它們不能主動地迎合人需求，卻對人都有用，這是客觀的規律。這裡的「體」字也是指形體。

王弼注《老子》38 章「失道而後德」時，提出「體」的概念。他說：「夫大之極也，其唯道乎！.....故雖德盛業大，富而有萬物，猶各得其德而未能自周也。.....萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為「體」也。捨無以為「體」，則失其為大矣。」<sup>68</sup>王弼在這段提到「體」的概念，是以無為體。其意是指只有道極大，盛大的萬物各自德性，還是不能完善周全。萬物運行的作用，須以道之無為用，也以無為體，這才能表達「道」之大。這裡指道作為大之極，其體是「無」才成其為大。道本身無限，不能是有限的形體，其具體性是「無」，無是超越有限形體，是無限、無形之存在，這存在為道之體。這裡用「體」的概念可以指無限無形的根源。

唐代崔憬在解《周易》時，提到「體」和「用」，「凡天地萬物，皆有形質。就形質之中，有體有用，體者，即形質也。用者，即形質上之妙用也。」<sup>69</sup>這裡用「體」的概念是指天地萬物的形狀及本質，是指萬物的特性。

<sup>62</sup> 高誘·注《呂氏春秋·士容論·辯士》。

<sup>63</sup> 《莊子·天下篇》。

<sup>64</sup> 《淮南子·詮言訓》。

<sup>65</sup> 《易經·繫辭上傳》。

<sup>66</sup> 《易經·繫辭上傳》。

<sup>67</sup> 《荀子·富國》。

<sup>68</sup> 王弼：《老子道德經注》第三十八章。

<sup>69</sup> 李鼎祚：《周易集解》，卷十四引述其說。



## 張橫渠提出「太虛的氣本體」論

張橫渠對「體」作更哲學性的說明：「未嘗無之謂體，體之謂性。天所性者通極於道，氣之昏明不足以蔽之；天所命者通極於性，遇之吉凶不足以戕之。」<sup>70</sup>所謂「未嘗無」，指從來沒有消失成無有的，這種存在叫做「體」，「體」是一切事物的本性，是永存的。張載指出上天賦與的「性」，通於終極的真道，人氣性的昏明遮蔽不了這本性。天所賦與人的具體美善性為「命」，是人的使命，這具體使命來自終極的本性，人際遇的吉凶，妨礙不了這天命。張載將《中庸》「天命之謂性」的基本思想，用永存之「體」來說明。

張橫渠正式用「本體」這概念，這是中國反省本體哲學的最早建構：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾；至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」<sup>71</sup>「太虛」是張載特別用的理念，是氣的本體，他曾說：「氣之聚散於太虛，猶冰凝釋於水，知太虛即氣，則無無。」<sup>72</sup>太虛作為「氣之本體」，如冰是水的本體，這「本體」是無形之氣的終極狀態，「虛」指其無形體及無具體事物的狀態，不等同於無，故稱無「無」。依這本體，客觀可見的有形世界，是氣的聚散表現。他提出「性」的理念，貫通本體與現實客觀世界，性的淵源在至靜無感的太虛本體，其識知則明事物之客觀交感，盡性者可通本體與可見世界。

張橫渠正式以「本體」一詞論述存在之終極本然，是中國哲學首次將「本」和「體」正式結合成「本體」這理念。他展開了「太虛的氣本體論」，是中國本體論系統之正式建立。由「性」貫通太虛本體和客形交感的可見世界，指出心性和宇宙存在同為一體，而正式在哲學上建立「天人合一」的理論。

## 太虛的氣本體及中國式本體的理念

張橫渠建立的中國本體哲學，建立「太虛無形，氣之本體」理論，美國學者劉紀璐用「能量」解釋其氣的理念說：「張載的概念中，虛不過是無形體、無形狀。氣是帶有能量的；因此，即便在氣聚而為具體之物之前，氣的狀態（太虛）仍然是充滿能量地沸沸騰騰，而不是完全的空無。」<sup>73</sup>「能量」無形無體，稱為「太虛」，是虛廓而有動能的存在，來界定氣在太虛無形時的終極狀態。

唐君毅老師認為：「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行，.....說其即是虛，則是自其可顯可

<sup>70</sup> 張載：《張子正蒙·誠明篇第一》。

<sup>71</sup> 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。

<sup>72</sup> 同上。

<sup>73</sup> 劉紀璐：《宋明理學，形而上學、心靈與道德》，(台北：聯經，2021)，113。

隱、可感可寂、可動可靜而說。其隱、寂、靜，即實而虛；其顯、感、動，即虛而實。」<sup>74</sup>他以「純粹存在、純粹流行」界定氣本體，「純粹」一詞之意可見《易文言》：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」<sup>75</sup>孔穎達疏：「純粹不雜。」<sup>76</sup>那是指最原初的單純狀態，氣就是最單純狀態的存在，這存在不是靜態的 Being，卻是一種流行不息而無形的存在。

張載描述這太虛氣本體，具光明的特性，他說：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。……故聖人仰觀俯察，但云『知幽明之故』，不云『知有無之故』。盈天地之間者，法象而已；文理之察，非離不相睹也。」<sup>77</sup>所謂「離明」，來自〈易經〉第三十卦之「離卦」，指火或日光，〈彖傳〉：「離，麗也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」<sup>78</sup>氣聚時，顯出光明美麗之正道，萬物的形可見，氣散時無形，則無光，退而為幽暗，但不是「無」，此為幽明之道，不是有無之道。天地萬物之規則和現象，及一切事物之文理，都因光明而被觀察到。劉紀璐教授指出：「這一解釋似乎是『光』定義了形。」<sup>79</sup>有了光才顯出萬物之客形。由此可推論，「光」（離明）是氣作為能量純粹存在之一種特質，使多元萬物的客形得以顯明。

張載以一切規則和現象（法象）皆有「文理」（紋路規則），故說「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」<sup>80</sup>，張載認為天地萬物的理是不虛妄的，所謂「理」，先秦時代韓非子說：「理者，成物之文也。長短大小、方圓堅脆、輕重白黑之謂理。」<sup>81</sup>即事物之規則。張載提出萬物中有不虛妄之「理」的概念，是為理學探討之始，其後稱為「天理」。

用「能量」及「純粹存在、純粹流行」界定本體，這是中國本體論的特色，張載的太虛氣本體，是宇宙萬物及人心性本體，其特性是流行不息而無形的能量存在，其中有「光明」和「理」。他指出人心性即以這氣為本體，故說：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」<sup>82</sup>人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」。這理論是本體、心性與價值的統一。

## 中國本體論與西方的不同

中國的本體論，不同西方本體論探討「存在(Being)之為存在」的進路。「存在」一詞於印歐語系中指「是」，即一切事物「是」什麼，希臘哲學探討現實是如行構成的，要求了解真實的共

<sup>74</sup> 唐君毅：《中國哲學原論，原教篇》，(台北：學生書局，2004)，93。

<sup>75</sup> 《周易·文言·乾卦》。

<sup>76</sup> 王弼、韓康伯註，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

<sup>77</sup> 張載：《正蒙·太和篇》。

<sup>78</sup> 《周易·離卦·彖傳》。

<sup>79</sup> 同注 31。

<sup>80</sup> 張載：《正蒙·太和篇》。

<sup>81</sup> 《韓非子·解老》。

<sup>82</sup> 張載：《正蒙·乾稱篇》。

同本質「是」什麼，即每一個事物最基本的普遍本性。中國的語文並無這「存在」一詞的語法結構，中國語言中的「是」字也無哲學上「存在」之義。卻是直接對天、地、人的反省和體驗中，探索心性和宇宙之終極本性和根源，天、地、人是指宇宙萬物的整體，中國並無明確個體存在的想法，卻重視不同事物之彼此關係，萬事萬物交互感應、互動變化，這一切有其本根及整體相關的變化。古代已用「氣」這理念來了解，對其根源則用「本」、「本根」、「體」等理念，到張載將之結合而正式提出「本體」一理念。基本上概括了古人所論的天、道、理、氣、無、無極、太極、大一、太一、太初、太始等。唐君毅用「純粹存在、純粹流行」來描述張載開展的中國本體哲學，非常恰當。

橫渠先生第一個提出「本體」，也是第一個提出「天人合一」，可說是對宋以前中國儒、道、易哲學的大綜合，開創出中國的本體哲學，也開創中國天人合一的境界哲學。以重建儒學主流，回應道佛思想的挑戰，建構了宋、明、清至當代的中國哲學格局。

## 二程的天人合一：天人同體及理一萬殊

張載的本體論，影響程顥（明道）的思想，明道提出「仁者，渾然與物同體」的「心性實踐進路」，建立由修養實踐所展示的「天人合一」境界，明道用「體」概念，即等同「本體」理念，他說：「一人之心即天地之心，心一作體。」<sup>83</sup>這裡說天地之心是本體，人心即天地之心，天與人同體，故聖人與萬物同體，是其天人合一的思想。

程顥弟弟程頤（伊川）曾用「本體」理念來描述「中」：「喜怒哀樂未發謂之中」，只是言一個中，一作本體。<sup>84</sup>宋代討論未發之中與已發之和，「中」是心的原初狀態，亦即心之本性，伊川指這心性為本體，而這本體來自天，亦即同於宇宙本體。伊川說：「心也、性也、天也、非有異也。」<sup>85</sup>「自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」<sup>86</sup>在此可見伊川先生順著兄長程顥思想，以心、性、天為一體，是天人合一的境界。

伊川在境界上言天人合一，但也從分解方式建立心、性、情三分的系統思想，由之解釋不善之起源，門生問「心有善惡否？」伊川答曰：「在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮，則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，卻謂之流也。」<sup>87</sup>他以情的流失，處理不善之源。但核心仍是心性天合一。由於情可生不善，故說：「性即理也，所謂理，性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀樂未發，何嘗不善？發而中節，則無往而不善。」<sup>88</sup>這是

<sup>83</sup> 《河南程氏遺書卷二》。

<sup>84</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語十一》，卷第十七。

<sup>85</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語三》，卷第二十五。

<sup>86</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語八》，卷第二十二上。

<sup>87</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語四》，卷第十八。

<sup>88</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語八》，卷第二十二。

面對修養實踐時，作出概念分析的解釋。牟宗三單從心、性、情三分來論斷伊川，是不全面的。

二程重視從心性以言天人合一，並對「理」的理念作出不同張載的論說：「天理云者，這一個道理，更有甚窮已？不為堯存，不為桀亡。人得之者，故大行不加，窮居不損。這上頭來，更怎生說得存亡加減？」<sup>89</sup>所謂「上頭來」，是指其超越性，「更有甚窮已」是指其永恆無限性。又說：「蓋上下、本末、內外，都是一理也，方是道。」<sup>90</sup>這理是一體的。不同於張載所言的「理」，是氣之變化聚合而形成，二程的「理」卻是超越氣之上的永恆天理，理是一種規範和秩序，來決定氣之發展。再提出「理一萬殊」，從理一而言天人合一，從其分殊而言具體萬物。

### 朱熹的天人合一：太極天理本體與涵養用敬的實存進路

朱熹發展二程提出「理」的思想，以「太極」為理之全體：「總天地萬物之理，便是太極。」<sup>91</sup>太極本就是宇宙之本來根源，這宇宙之本根為一理體。朱子指出「太極只是天地萬物之理。在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。」<sup>92</sup>因萬物各有太極，故人心性亦有天理，朱熹主張人性為天理，他從這說明「本體」理念：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」<sup>93</sup>人性即天理，太極統一天理為一理，這天理是人性的本體。

朱熹在注《大學》時，用「本體」理念解釋心體：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。」<sup>94</sup>指天賦與人「明德」，心虛靈而具眾理，是「本體之明」，心作為本體，其虛靈特性產生「明」的條件，天理是「德」，虛靈具天理，是心本體之性質。朱子不但以天理為人性本體，心虛靈具性理，也是本體，這可確証朱熹的心性同是本體，心體性體同為一體，同為太極與天道，此朱子之天合一。

朱子解孟子「惻隱之心，人皆有之」一段，指出這不再以仁義禮智為善端，因「彼欲其擴而充之，此直因用以著其本體。」這是指仁義禮智的擴完，是顯明地呈現（著）本體，仁義禮智是本體的整全呈現，朱子的本體是包括了理氣性情。故牟宗三老師解釋朱子的天理是「存有而不活動」，與氣分開，是忽視了朱子以心、性、情均為本體，均為太極、天道之本體，是其天人合一的理論。

<sup>89</sup> 《河南程氏遺書·二先生語二》，卷第二。

<sup>90</sup> 《河南程氏遺書·二先生語一》，卷第一。

<sup>91</sup> 《朱子語類·理氣上》。

<sup>92</sup> 同上。

<sup>93</sup> 朱熹：《論語集注·公冶長第五》。

<sup>94</sup> 朱熹：《大學章句》，注「明明德」。

朱元晦關注的基源問題，是如何在實存人生中實現天理，基本上為一種「人生實存進路」，他繼承二程的心性修養境界上，深入思考「中和」的問題，即《中庸》首章「喜怒哀樂之未發謂之中；發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」這來自他老師李延平教導「默坐澄心，觀喜怒哀樂未發以前氣象」，他思考人的修養工夫，為何總停留在不能落實在人生的光景上，所謂「中」的境界，如何能在現實上去達到「發而皆中節」的「和」，換言之，即是作為宇宙本體美善的「天理」，為何不能在實然的人生中徹底自由流露？

於是朱子苦參「中和」，反省的核心在崇高美善的心體，如何能貫通在日常生活中呢？人的原初善性：為何總不能在生活中實現呢？這一切善若不與現實生活通起來，又如何能成為聖人呢？這些問題迫使朱子順程伊川之說，提出「涵養須用敬，進學則在致知」<sup>95</sup>，作為基本的修養工夫，用「敬」以存養原始美善的呈現，並使之不間斷地呈現，使之常存不失，因而其發動時即可「中節」。朱子說明敬的意義：「君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉。未發之前是敬也，固已主乎存養之實；已發之際是敬也，又常行於省察之間。」<sup>96</sup>以持敬使未發之中可連續達到已發之和。

朱子的哲學是以人生實存的進路，尋求從修養使未發之中，可實際在人生上發而中節。遂依此作了幾個重要的區分，把「性」（心中的天理）與「情」（心靈的氣質）分開，解釋了人為何常常不能自然流露善的問題，主因在人人具天理，但發而為「情」時，不必然依天理而行，常有偏離。故實存上的心只是具天理，不是等同天理。修養工夫須強調心靈的開放感通，時常格物致知，即物而窮其理，不斷地開放心靈，不斷地詮釋萬物，不斷地在格致的過程中豐富化自己。由此朱子將理學發展帶向一細密的修養工夫探索。這一切工夫之所以可能，在本體上先須確定天人合一，則修養才能達致最高的「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無明矣」<sup>97</sup>的境界。

### 陸象山的天人合一：本心充塞宇宙的本體進路

陸九淵（象山）思想重點不同朱熹的思考修養上如何使美善落實，卻求先立出天地之大本達道，強調「心即理」，他提出一種「宇宙本體進路」，不同意朱熹「心具理」的實存進路。

他首先說明人的「本心」，即充塞宇宙之道：「道塞宇宙，非有所隱遁，在天曰陰陽，在地曰柔剛，在人曰仁義，故仁義者，人之本心也。孟子曰，存乎人者，豈無仁義之心哉，又曰，我固有之，非由外鑠我也，愚不肖者不及焉，則蔽於物欲，而失其本心。賢者智者過之，則蔽於意

<sup>95</sup> 《河南程氏遺書·伊川先生語四》，卷第十八。

<sup>96</sup> 朱熹：《朱子文集·答張欽夫》，卷三十二。

<sup>97</sup> 朱熹：《四書集注·大學章句》，五章補傳。

見，而失其本心。」<sup>98</sup>所謂「道塞宇宙」，就是宇宙本體，這本體就是仁義之本心，故他說：「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙，千萬世之前有聖人出焉，同此心，同此理也，千萬世之後有聖人出焉，同此心，同此理也。東西南北海有聖人出焉，同此心，同此理也。」<sup>99</sup>

象山不大講哲學概念分析，卻求直接體悟心體即宇宙，察識本心即天理。他說：

「人非木石，安得無心，心於五官最大，洪範曰思，曰睿，睿作聖，孟子曰心之官則思，思則得之，不思則不得也，又曰存乎人者豈無仁義之心哉，又曰至於心獨無所同然乎？又曰君子之所以異於人者，以其存心也，又曰非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。又曰，仁之所以異於禽獸者幾希，庶民去之君子存之，去之者去此心也，故曰此之謂失其本心。存之者存此心也，故曰大人者不失其赤子之心，四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也。」<sup>100</sup>

象山之道甚簡易，直從天人合一的本體為開始進路，去除蔽塞，明白「私意與公理，利欲與道義，直是不兩立，從其大體與從其小體，亦在人耳。……大人之事，至公至正，至廣大至平直，剖蠹管之見，蕩其私曲，則天自大，地自廣，日月自昭明，人之生也本直，豈不樂哉。」

101

從最高本體看，宇宙的真理是超越時空的普遍天理，亦即是人本心，這是天人合一的本體，陸九淵認為一切思想與行為應貞定在此統一的本體，以這本心的天理為起點，若從實存修養求克服人欲為始點，是必陷於支離破碎，不明最高真理。故在鵝湖之會時，陸象山吟詩提出對朱熹進路的批評：「易簡工夫終久大，支離事業竟浮沉。」認為人應簡易地存心養性，不應遠離本心，窮究枝微末節的知識。朱熹在回覆張南軒時則批評陸九齡及九淵兩兄弟：「其病卻是盡廢講學而專務踐履，卻於踐履之中要人提撕省察，悟得本心，此為病之大者。要其操持謹質，表裡不二，實有過人者。惜乎其自信太過，規模窄狹，不復取人之善。」<sup>102</sup>他認為其操持修養工夫很好，但不夠寬廣，只講踐履省察，盡廢講學，陷於自信而狹隘。

唐君毅老師指出朱陸之異，並不衝突，均同原於二程之學，如中和、未發已發，他指出朱熹早年與張南軒曾論心性，已確立心體之「自存自在，而依此心體之虛靈明覺，以言其內具萬理，以主乎性，外應萬事，以主乎情。」<sup>103</sup>這點對心性的體認是和陸象山是一致的，但為何在理論上又將理氣分為二呢？因他正視人在人生實存上的氣稟情欲，故唐君毅說：

<sup>98</sup> 《陸象山全集》卷一，書，〈與趙監〉。

<sup>99</sup> 《陸象山全集》卷二十二，雜著，〈雜說〉。

<sup>100</sup> 《陸象山全集》卷十一，書，與李宰二。

<sup>101</sup> 《陸象山全集》卷十四，書，與包敏道。

<sup>102</sup> 朱熹：《朱熹文集·答張敬夫》卷三十一。

<sup>103</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，(台北：學生書局，2004)，204。

「惟以人有氣稟物欲之雜，而心之用，乃恒不如理。而理若只超越於此心之上；故人當前現有之心，可合理，亦可不合，而心與理即於此可說為二。……則由工夫而更去此間隔，二者又終不得而二矣。此其與象山之別，唯在象山重在教人自悟其心與理之一，則為一正面的直接工夫，而不同於朱子之欲去此使心理不一的之間隔，以使心與理一，兼為由反『反面』以成正面之間接工夫者。……故朱陸異同之原，應首在工夫論上看。」

104

唐君毅老師不但解答了陸九淵評朱熹支離之說，也化解了牟宗三對朱熹的批判。他正視準確地掌握朱陸的不同工夫進路，而指出兩個進路是要達到同一目的，就是人心性本體的價值得完滿實現。依我的分析，是朱元晦用人生實存的進路，正視人生實存上情欲的真實，強調以修養工夫去克服，方法是在人生現實中不斷涵養致知，而達豁然貫通之境界。陸象山用宇宙本體進路，先從正面本體上悟心性即宇宙天理，由察識仁心之呈現而直接開展天理，去除蔽塞。兩不同工夫進路，同是追求達至聖人與萬物同體之道的完全實現。

### 王陽明的天人合一：從良知開出「本體與實存合一進路」

據年譜記載，十一歲時王守仁（陽明）向塾師提問：「何為第一等事」？塾師答：「惟讀書登第耳」。陽明卻說：「登第恐未為第一等事，或讀書學聖賢耳」<sup>105</sup>。這可能是他最早的一個問題，但卻也是很終極性的問題，即人如何可以成聖？王陽明追求成聖，面對一個基源問題，就是理想的價值，如何落實在具體生活世界中，特別是在現實中，遭遇一個醜惡的客觀政治社會環境，與及個人經歷到極大之橫逆與挫敗，則價值之根源何在呢？若有崇高價值的體驗，又如何可以落實於污濁醜惡的現實中呢？關鍵為一個問題：宇宙與人心的所有價值與真理，如何得徹底落實於具體生活中？王陽明這問題是承繼朱元晦思考同一路向的。

王陽明要打通最高之宇宙真理與最具體的生活，遂將中國本體論發展到一覆蓋全面宇宙人生之論，他發覺單由學習和工夫，未達領悟，直至在龍場悟道，發覺「聖人之道，吾性自足，向之求理於事物者誤也」<sup>106</sup>。人心靈與所覺的世界，構成了生活，生活世界中並不分別心與物，主與客，這一切區分都是後起理論思維，不是原始被給與的生活世界。迷執於理論才會去格亭前竹子，以致勞思成疾，一旦回到生活世界，心、理、事均一體呈現，即時大悟。由此建立「**本體與實存合一進路**」，而創其「知行合一」之思想，即本體即工夫，綜合朱元晦與陸象山兩大進路。他以「良知」為其思想核心，良知就是天理本體：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」<sup>107</sup>這是天理的自然體會，自然的真誠流露。這流露是在生活實事上，所謂「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，

<sup>104</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》，（台北：學生書局，2004），205。

<sup>105</sup> 《王陽明全集》，卷三十二，陽明年譜，成化十八年壬寅。

<sup>106</sup> 《王陽明全集》，卷三十三，陽明年譜，正德三年戊辰。

<sup>107</sup> 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

不假外求。」<sup>108</sup>生活就是本體的呈現。他將最高本體和人生實存的生活融合為一。

王陽明建立良知的理論，指出「心即理」，心、理、天與良知，原是一體，且會主動流現為人所體驗，得直貫於現實生活中，而使人在現實生活中修，即可悟良知，不必入於理論與知識世界。而陽明有關「人如何成聖」的基源問題，亦在此得到依據，即良知本心為成聖的本體條件。他說明本體即工夫，在生活中去蔽，即可實落為善：「人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中：利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善、去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。」<sup>109</sup>從宇宙最終極真理言之：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與民無對」<sup>110</sup>。良知是造化萬物，生天地鬼神的宇宙本體，本身是絕對無限的，無限中沒有對立，故謂之「與物無對」，即超乎相對的一切萬物與觀點的無限美善。最高的本體同時就人心的靈明，而與人生活相關。在人問到人心與物同體的時候，陽明說：

「可知充天塞地中間，只有這個靈明，人只為形體自間隔了。我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高？地沒有我的靈明，誰去俯他深？鬼神沒有我的靈明，誰去辯他吉兇災祥？……如此，便是一氣流通，如何與他間隔得。」<sup>111</sup>

宇宙與人間的合一，人良知既通天地，也通萬民：「天地萬物，本吾一體也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？……僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由此而後天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。」<sup>112</sup>因而王陽明提出其天人合一思想：「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」<sup>113</sup>

但在天人一體的境界下，落實到生活上「知」和「行」的關係，如何了解呢？當友人問：

「天下無心外之物，如此花樹，在深山中自開自落，於我心亦何相關」。這問題是基於常識上將主體與客體區分，花的客體在深山中自開自落，與本心的主體何關？陽明答曰：「你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。」<sup>114</sup>

此中心的「知」，在其感應之是非上知，即良知對所見萬物，會作出價值判斷，而在見事物

<sup>108</sup> 王陽明：《傳習錄·徐愛錄》。

<sup>109</sup> 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。

<sup>110</sup> 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。

<sup>111</sup> 王陽明：《傳習錄·黃以方錄》。

<sup>112</sup> 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

<sup>113</sup> 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

<sup>114</sup> 王陽明：《傳習錄·黃省曾錄》。



中，作出知善知惡的判斷，同時作出「為善去惡」的實踐。因而所有事物，如花樹在深山中，不是獨立的客體自存，而是只有被心有知，才呈現出意義來。心與事物只有在相關時才呈現意義，而這意義建構之所以可能，在本體上心與事物本一氣流通，是一體中相關，而心之靈明，是「發竅之最精處」，故在這一體之中，可以感應萬物，建立意義。對這意義建構，楊國榮教授總結得很好：「這樣，心物之間似乎便有了一種互為體用的關係，就自在之物惟有在意向活動中才能轉化為意義世界中的為我之物言，心為體，物為用，就無天地萬物亦無我的靈明言，則物為體，心為用。」<sup>115</sup>

在這良知的「知」之運用中，主客無區分，在本體上原是一，同時在生活世界中，也是一，亦在此而言「知行合一」，是本體的境界，進入篤實的生活中，又言「致良知」，即從工夫去達致良知的覺悟，又以良知去達致為善去惡的實踐。形成本體、生活和修養的合一。因此知行合一即得完成，陽明云：「一念發動處，便即是行了」。這「行」就是「知」的意向發動，而這發動就是一價值判斷，所謂「發動處有不善，就將這不善的念克倒了」<sup>116</sup>。此中本體與實踐同一，本體就是一實踐的本體，實踐就是本體的實踐，因而本體與生活相即不離，而得徹底落實。

這是將張載的太虛氣本體論、二程的心性實踐進路、朱熹的人生實存進路、陸象山的宇宙本體進路，統合為良知真誠惻怛、明覺感應、知行合一的全面理論，將本體、心性、生活、修養實踐，徹上徹下通而為一。

下篇將繼續探討當代新儒家的本體詮釋學思路，並由之尋到神學的資源而發展出天人合一的神學反省。

<sup>115</sup> 楊國榮：《良知與心體——王陽明哲學研究》（台北：洪葉文化，1999）。

<sup>116</sup> 王陽明：《傳習錄·黃直錄》。

### 猶太文化與釋經之探索(3) 從拉比講故事看耶穌的比喻

周漢桑

#### 耶穌是拉比

在新約聖經各卷福音書的記載，都不約而同稱呼耶穌為拉比。<sup>1</sup>在較早期的中文聖經譯本裡，沒有將夫子或老師(διδάσκαλος)翻為拉比(Rabbi)。已故丘恩處牧師早於 1999 年出版的《猶太文化傳統與聖經》已討論到拉比耶穌這個課題。在今天二十一世紀，我們對拉比和老師的理解有什麼的分別呢？如果回到猶太文化和傳統來看，拉比的內涵的確比老師更加到位和豐富得多。

在新約聖經有關耶穌身份的記載有兩個：上帝的兒子(Son of God)和人子(Son of Man)。如果耶穌是被稱為拉比(Rabbi)，祂便擁有**第三個身份**。在西方神學和猶太世界裡，早就有猶太和基督教學者開始研究耶穌作為拉比身份的信仰和神學意義。如果我們對耶穌作為一位猶太拉比的意義能多認識一點，我個人相信對各福音的經文詮釋會有更大的幫助和深度，因為基督教是從猶太教發展出來的，它不能否定其本身的猶太根源和文化背景。

拉比(Rabbi)是什麼？在希伯來語中，拉比的意思是「教師」。拉比是一位猶太社會領袖，他集合了《妥拉》學者、智者、猶太律法的解釋者和仲裁人等等於一身的特殊人物。他是猶太同胞婚禮的見證人和不同儀式主持人。<sup>2</sup>在約翰福音第二章記載耶穌和他的門徒去迦拿赴婚宴，他去做婚禮的見證人是自然不過的。在約翰福音第十一章記載馬利亞和馬大的弟弟拉撒路死了，馬利亞和馬大當然期望耶穌能醫治他叫他不死。如果拉撒路真的死了，拉比同樣會處理葬禮禮儀。但耶穌叫他復活了，不用葬禮。

在此值得一提和介紹的是猶太拉比傳統發展的不同時期，猶太拉比開始出現是大概於在公元前二百年左右，及後發展到今天。(見圖一)前後可以分為七個時期如下：

1. 雙賢時期(Zugot)：均指兩百年時期（公元前 170 年 – 30 年 CE，「雙賢時期」）猶太人的精神領導權掌握在五對拉比的手中。<sup>3</sup>
2. 傳道時期(Tannaim)：是拉比賢哲，他們的觀點記錄在米示拿中，大約來自公元 10–220 年。傳道時期，也稱為米示拿(Mishnaic)時期，持續了大約 210 年。它出現在雙賢時期(Zugot)時期之後，緊隨其後的是詮釋時期(Amoraim)。<sup>4</sup>

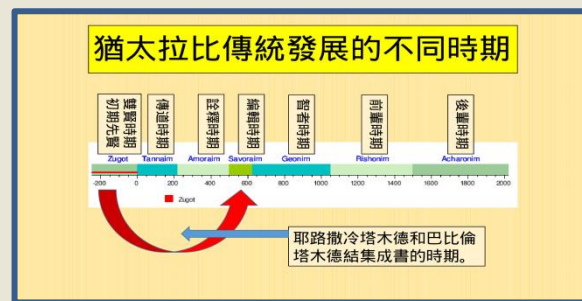
<sup>1</sup> 拉比(διδάσκαλος/Rabbi)出現在福音書的次數：太 12 次、可 12 次、路 17 次及約 8 次。

<sup>2</sup> 顧駿著，《猶太的智慧》，（台北：紫宸社文化事業有限公司，2000 年 9 月初版），第 167 頁。

<sup>3</sup> Zugot - Wikipedia

<sup>4</sup> Tannaim - Wikipedia

3. 詮釋時期(*Amoraim*)：指的是那個時期的猶太學者大約公元 200 到 500 年，他們「說」或「講述」了口頭妥拉的教義。他們主要位於巴比倫和古巴勒斯坦。他們的法律討論和辯論最終在革馬拉(*Gemara*)中編纂。<sup>5</sup>
4. 編輯時期(*Savoraim*)：是猶太法律和歷史中使用的一個術語，表示其中一個領先者生活在詮釋時期末期（約公元 500 年）至 *Geonim* 初期（約公元 600 年）的拉比。作為一個群體，他們在賦予塔木德(*Talmud*)目前的結構方面發揮了重要作用。<sup>6</sup>
5. 智者時期 (*Geonim*)：是阿拔斯王朝哈里發時期兩個偉大的巴比倫塔木德學院 *Sura* 和 *Pumbedita* 的院長，在中世紀早期全世界猶太社區接受的精神領袖。院長在妥拉和猶太法律的傳播和教學中發揮了突出和決定性的作用。<sup>7</sup>
6. 前輩時期(*Rishonim*)：是大約生活在 11 至 15 世紀的主要拉比。<sup>8</sup>
7. 後輩時期(*Acharonim*)：在猶太法律和歷史中，是大約生活在 16 世紀至今的拉比。<sup>9</sup>



10(圖一)

在整個歷史發展的過程中，猶太拉比教導的系統和方法便在不知不覺中被建立起來了。猶太人信仰是建基於成文妥拉(*written Torah*)和口傳妥拉(*oral Torah*)。在下面的圖(二)，你會見到一個簡單而彼此互動的關係表。成文妥拉是先有的，內容分為三個部份：妥拉、聖錄和先知書。在路加福音第二十四章四十四節都有提到這三分法：摩西的律法、先知的書，和《詩篇》。

成文妥拉後來產生了口傳妥拉，口傳妥拉是由米示拿加上革馬拉的。米示拿是編好的口傳律法，而革馬拉便是拉比對口傳律法的詮釋。

<sup>5</sup> Amoraim - Wikipedia

<sup>6</sup> Savoraim - Wikipedia

<sup>7</sup> Geonim - Wikipedia

<sup>8</sup> Rishonim - Wikipedia

<sup>9</sup> Acharonim - Wikipedia

<sup>10</sup> <https://merrimackvalleyhavurah.files.wordpress.com/2019/08/timeline-rabini-eras-zugot-tannaim-amoraim-savoraim-geonim.gif>

在口傳妥拉中的內容，是由兩個部份組成的：(1)哈拉卡(*halachah*)：有關猶太法規，猶太人應如何生活；(2)亞加達(*aggadah*)：有關猶太人講故事、相遇、經驗、對話……等。前後兩者是不可分離/分割的。



<sup>11</sup>(圖二)

## 拉比講些什麼故事

一般猶太拉比都會使用故事來解釋上帝的話語和回答身邊人的提問。他們講的故事真是五花八門和各式各樣。從猶太拉比所講的故事便可以看到猶太人的智慧傳統和思考的仔細模式。

有一次，有一位年青人問拉比「我想學習妥拉」。拉比聽到後便說道：「可以。但要看看你有沒有這個智慧。我幫你做個測驗，看看你是否通過？有兩個男孩幫助家裡打掃煙囪。打掃完了，一個滿臉烏黑地從煙囪裡跑下來，另外一個臉上卻沒有一點煤灰。那麼，你認為哪一個男孩會去洗臉呢？」那位年青人回答說：「當然是臉髒的那個男孩去洗臉才對。」拉比冷冷地說：「由此可見，你還沒有資格打開塔木德這本書。」那位年青人馬上反問：「那麼正確的答案是什麼呢？」拉比便如此說：「如果你讀了塔木德的話，也許會說出這答案：兩個男孩掃完煙囪後走下來，一個臉是乾淨的，一個臉是烏黑的。髒臉的男孩看到乾淨面的男孩，就會覺得自己的臉也是乾淨的；乾淨臉的男孩看到對方的髒臉後，會覺得自己的臉也是髒的。<sup>12</sup>

從塔木德的記載裡，我引用下列五個拉比所講的故事去展示出猶太人思想獨特和靈活之處：

### a. 神創造天地的故事

上帝開始以言(*logo*)創世的決定剛剛宣佈，祂的王冠上的二十二個希伯來字母便飛到寶座前站成一圈，爭相想上帝用它來創世。第 22 個字母 **Taw** 發言：宇宙的主宰，請用 **Taw** 創造世界！因為你讓摩西雙手捧著，為以色列子民頒佈的「訓誨」(*Torah*)，是從我 **Taw** 開始的！可是上帝說：不行。**Taw** 問：為什麼？上帝說：因為將來我每天都要在人的前額加上死的「印記」。第 21 個字母 **Shin** 忙上前祈求：「全能」(*shadday*)的主宰呀，願使用 **shin** 創造世界，因為你那至尊的

<sup>11</sup> Jewish Scriptures – Message for Islamic Revival رسالة تجديد الاسلام (wordpress.com)

<sup>12</sup> 顧駿著，《猶太的智慧》，（台北：紫宸社文化事業有限公司，2000 年 9 月初版），第 152-153 頁。

名號，是從我開始的！上帝鎖緊了眉頭，Shin 也是「謊言」(shaw)與「虛無」的首字母。Shin 一聽便垂頭喪氣了。但推開他的 20 哥 Resh 也不合格—雖然上帝另有一個名號「仁慈」(rahum)—因為「壞」(ra')呀，「惡」(rasha)呀，都是 Resh 起的頭。19 哥 Qoph，也沒討到上帝的歡心：他嘴上「聖哉聖哉」(qadosh)唱個不停，心裡想的卻是「詛咒」(qelalah)。

就這裡，字母一個接一個向上帝自薦，又一個跟一個被上帝否決。直到耶和華把目光投向 2 哥 Beth。Beth 俯伏在地，高聲說道：我主至上，我主唯一。願天地萬物自 Beth 開始，願一切生靈由我開口，「頌揚」我主，千秋萬代。阿門！阿門！耶和華大喜，當下恩准了 Beth 的祈求，讓天地萬物自他開始：「起初(bereshith)，上帝創造天地」！<sup>13</sup>

### b. 亞伯拉罕的故事

拉比 Chiyya 說：他拉(Terah)是一個偶像崇拜者。有一次他去旅行，他讓亞伯拉罕代替他負責商店。當一個人來買偶像時，亞伯拉罕會問他：「你多大了？」那人會回答：「五十。」亞伯拉罕會回答：「哇，這個人，你已經五十歲了，但你卻向一個只有一天大的偶像鞠躬！」那人覺得尷尬，然後溜走。

有一次，一個女人端著一盤細麵來了。她對亞伯拉罕說：「來，把這個獻給他們。」亞伯拉罕拿起一根杖打碎了偶像，把杖放在其中最大的一個手中。當他父親回來時，他問他：「你為什麼要這樣對他們？」亞伯拉罕回答說：「我會向你隱瞞嗎？一個女人端著一盤細麵來了，她讓我把它放在偶像面前。他們每個人都說，『我先吃』，直到他們中最大的一個拿起杖，把其他的都打碎了。」他拉 (Terah) 回答說：「你為什麼要愚弄我？我知道他們是什麼！」亞伯拉罕反駁說：「你的耳朵聽不到你嘴裡說的話嗎？！」<sup>14</sup>

### c. 善惡並存的故事

在《塔木德》上說，當年上帝發大洪水淹沒不義的人時，曾預先告訴義人挪亞，讓他做好一隻方舟，全家避難於船上，並將所有動物都按一公一母的配齊及各帶一對。當時，善良聞訊也急急忙忙跑來找挪亞，要求上方舟。可是，它卻遭到挪亞的拒絕。挪亞說：「我只能讓公母的一對上方舟。」於是，善良只好跑回樹林，尋找可以和自己成為一對的對象，結果找到了邪惡，便一起成雙成對地登上了方舟。從此以後，有善良的地方就有邪惡的存在。在猶太人眼中，邪惡是某程度正常存在的東西。<sup>15</sup>

### d. 舌頭的故事

拉比迦馬列對他的僕人說：「你去市集給我買些好味的食物。」僕人去了，帶回一個舌頭。他又告訴僕人說：「去市集給我買些普通的食物。」僕人去了，又帶回一個舌頭。拉比問他：「我

<sup>13</sup> 馮象著，《創世記-傳說與譯注》，（三聯書店，2012年四月版），第8-9頁。

<sup>14</sup> (Genesis Rabbah 38)

<sup>15</sup> 顧駿著，《猶太的智慧》，（台北：紫宸社文化事業有限公司，2000年9月初版），第99-100頁。

說『好味的食物』，你帶回一個舌頭。我說『普通的食物』，你又帶回一個舌頭。這是為什麼？」僕人回答：「它是善和惡的根源。當它善的時候，沒有比它更善的了；當它惡的時候，沒有比它更惡的了。」<sup>16</sup>

### e.現金的故事

有一位猶太人財主，病重臨死之際，把所有親友都叫到床前，對他們囑託後事，說道：「請把我的財產全部換成現金，用來買一張高檔的毛毯和床，然後把餘下的錢放在我的身邊。等我死了，我要帶著我的錢到那世界去。」親友們聽從他的安排，買了毛毯和床。這位財主便睡在床上，安詳地離世。正當準備將他的遺體和現金放進他的棺材時。財主的朋友剛趕到與他告別。這位朋友一聽到財主的財產都換成現金並會放進棺材，他立刻取出支票簿，填上金額，放入棺材，同時，從棺材取去所有現金，並輕輕拍拍死者的肩膀：「支票金額與現金相同，你沒有損失，多多保重！」<sup>17</sup>

### 為什麼拉比講故事？

當聽過拉比講的故事後，你會否發出一個疑問—為什麼拉比要講故事呢？你想拉比們可以有很多方法教導他的門徒，而不用講故事。但事實上，拉比講故事正有四個原因：

(1)講故事是猶太智慧傳統的關係。從圖三可以看到猶太文化是成文妥拉和口傳妥拉所組成，而在成文妥拉之下有三個傳統（妥拉傳統、先知傳統和智慧傳統）彼此互動持續產生新的洞見和詮釋，正是生生不息的。而智慧傳統作品在早時便有《便西拉智訓》和《所羅門智慧》等，帶領和教導猶太人如何生活下去。

(2)講故事是一種教導工具(an instructional tool)。它使抽象難明的學問透過故事更容易了解和吸收。

(3)講故事是一種思維的方式。講故事是一種處境思維(situational thinking)，用來更加豐富概念思維(conceptual thinking)的。處境思維是以人面對的處境(situation)為思考的基礎。人會有驚訝、參予和敬畏。人會產生自己內在經驗。人成為處境的部份而作出有智慧的決定。所以，講故事的目的是幫助學生學習作智慧的抉擇。<sup>18</sup>

(4)講故事是一種學習做智慧的決定的方法。人需要在現實中學習上帝的智慧去做智慧的選擇(圖四)。故事的重點是你聽了故事後，你要作出即時的決定。

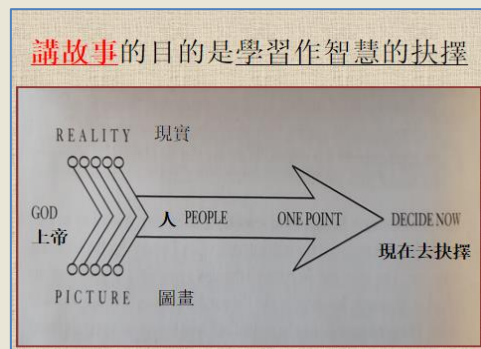
<sup>16</sup> 賽妮亞編譯，《塔木德》，（重慶出版集團，2008年1月版），第67-68頁。

<sup>17</sup> 顧駿著，《猶太的智慧》，（台北：紫宸社文化事業有限公司，2000年9月初版），第234-235頁。

<sup>18</sup> Heschel, Abraham J., 1955, *God in search of Man: A Philosophy of Judaism*. New York: The Noonday Press. p.5



19 (圖三)



20 (圖四)

## 耶穌的比喻

許多基督徒將比喻這種表達方式專門與耶穌聯繫起來，就好像他是唯一曾經使用過比喻的教師。然而，對拉比文獻的考察會表明比喻在第一世紀的以色列拉比中被確立為一種教學工具(an instructional tool)。耶穌使用比喻的事實有證據表明他是一位在拉比世界中發揮作用的典型拉比。你在哪裡可以找到與耶穌的比喻形式非常相似的比喻？你不會在死海古卷、斐羅或約瑟夫斯等一世紀的文學作品中找到它們。你會在二世紀和三世紀及以後的拉比文獻中找到它們，這令人驚訝。<sup>21</sup>

多個世紀以來，教會已經忘記了耶穌的猶太教學方法，因為教會已經從他的猶太根源轉變為幾乎完全是外邦人。這部分是出於強調耶穌的神性(the diety of Jesus)而不是他處身的猶太處境(context)的，部分是出於將耶穌與他的猶太背景分開的不幸意願。<sup>22</sup>

在馬太福音第 24 章 35 節記載了耶穌一句很重要的話：「天地要廢去，我的話卻絕不廢去。」耶穌的比喻大概佔他全部的說話三分一的篇幅。耶穌講的比喻跟一般拉比講的比喻有什麼分別呢？一般拉比講的比喻是解釋妥拉、解決問題和門徒訓練。而耶穌的比喻的特點是宣講上帝的國(the kingdom of God)、上帝本身和門徒訓練。而祂的比喻本身是充滿震撼性和對聽眾來講是製造難題的。聖經學者稱之為價值逆轉(Reversal of Value),<sup>23</sup>可以從下列三個例子具體地見到。

<sup>19</sup> <https://kpe3.blogspot.com/2012/09/there-are-wheels-within-wheels.html>

<sup>20</sup> Young, Brad H. 1998, The Parables-Jewish tradition and christian interpretation, p.14.

<sup>21</sup> Bivin, David. 1986, "Rabbinic Parables", Judaic-Christian studies No.5, p.1.

<sup>22</sup> Tverberg, Lois. 2019, "Jesus' Rabbinic Teaching Style", En-Gedic Resource Centre, p.1.

<sup>23</sup> EllisonJ. Gary. 2016, Reversal of values – Ezra Commentary, wordpress.com, p.1.

福音書	內容
馬太福音 20 章 1-15 節	葡萄園雇工的比喻:早開工和遲開工的工人都是支付相同的工資
路加福音 15 章 3-7 節	失羊的比喻:放低 99 隻去找回失去的一隻
路加福音 16 章 1-8 節	不義的管家:誇讚不義的管家

比喻(Mashal/Parable)是一種文學方式，將上帝的國度，行動或期望與這個世界上真實的或想像的事物之間作出比較，用故事將已知的事物帶出隱藏未知的意義和訊息。

如果要再進一步了解拉比的比喻和耶穌的比喻的分別，下面有二個好的例子。拉比提出「一個人的知識大於他的行為，他像什麼？一棵枝條很多的樹其根稀少：風來將其連根拔起，傾倒」，而耶穌則說：「所以，凡聽了我這些話又去做的，好比一個聰明人把房子蓋在磐石上。」前者是提出比較，好似什麼呢？而後者則直接了當說出結果，房子總不倒塌。耶穌的比喻是更具體和更有智慧的。

#### 例子(一)<sup>24</sup>

拉比的比喻	耶穌的比喻：兩個根基
<p>「一個人的知識大於他的行為，他像什麼？</p> <p>一棵枝條很多的樹其根稀少：風來將其連根拔起，傾倒。</p> <p>但是一個人的行為是大於他的知識，他是什麼樣的？</p> <p>一棵樹，它的枝條很少，但它的根卻很多：即使所有的風都來吹它，它們也不能移動它。」</p> <p style="text-align: right;">巴比倫塔木德</p>	<p>「所以，凡聽了我這些話又去做的，好比一個聰明人把房子蓋在磐石上。</p> <p>風吹，雨打，水沖，撞擊那房子，房子總不倒塌，因為根基立在磐石上。</p> <p>凡聽了我這些話而不去做的，好比一個無知的人把房子蓋在沙土上。</p> <p>風吹，雨打，水沖，撞擊那房子，房子就倒塌了，並且倒塌得很厲害。」</p> <p style="text-align: right;">馬太福音七 24-27</p>

<sup>24</sup> Bivin, David. 1986, "Rabbinic Parables", Judaic-Christian studies No.5, p.1.



例子(二)<sup>25</sup>

拉比的比喻	耶穌的比喻：兩個根基
<p>「一個有良好行為和信譽的人，也學習過許多神的律法，他好比什麼呢？</p>	<p>「所以，凡聽了我這些話又去做的，好比一個聰明人把房子蓋在磐石上。</p>
<p>他好比一隻有杯底的杯。</p>	<p>風吹，雨打，水沖，撞擊那房子，房子總不倒塌，因為根基立在磐石上。</p>
<p>可是，一個人同樣學習過神的律法，但沒有良好行為和信譽，但他又好比什麼呢？</p>	<p>凡聽了我這些話而不去做的，好比一個無知的人把房子蓋在沙土上。</p>
<p>他好像一隻沒有杯底的杯。 當杯充滿後，它裡面的一切都全部漏出來了！」</p>	<p>風吹，雨打，水沖，撞擊那房子，房子就倒塌了，並且倒塌得很厲害。」</p>
<p style="text-align: right;">巴比倫塔木德</p>	<p style="text-align: right;">馬太福音七 24-27</p>

從上面的比喻中可以明顯看出，耶穌並不是唯一使用這種方法去教導的拉比。他也不是唯一使用「兩種基礎」(two kinds of foundations)格式，他在拉比中的教導也不是獨一無二的。但耶穌的獨特之處在於他所宣稱的身份是以馬內利，「上帝與我們同在」。

正是這種說法標誌著耶穌在磐石上建造房屋的比喻與所有其他拉比在處理同一主題的不同之處。所有其他拉比都談到知道(knowing)和實踐(doing)摩西五經的話，但耶穌在講述他的比喻時說：「凡聽了我這些話又去做的.....」，沒有其他拉比被記錄曾經說過這樣的話或做過耶穌話語中類似的主張。<sup>26</sup>

在耶穌的比喻中，好撒瑪利亞人的比喻是膾炙人口的。我現將這比喻列舉如下，看看西方文學敘事分析的進路和猶太文化這比喻的分別：

有一個律法師起來試探耶穌，說： <sup>27</sup>	
1. 「拉比！我該做甚麼才可以承受永生？」	律法師:Q1
2. 耶穌對他說：「律法上寫的是甚麼？你是怎樣念的呢？」	耶穌:Q2

<sup>25</sup> Ditto, p.1.

<sup>26</sup> Bivin, David. 1986, "Rabbinic Parables", *Judaic-Christian studies* No.5, p.2.

<sup>27</sup> Bailey, Kenneth. 2008, *Jesus Through Middle East Eyes*, Illinois:IVP Academic, p.285.

3. 他回答說：「你要盡心、盡性、盡力、盡意愛主—你的上帝，又要愛鄰如己。」	律法師:A2
4. 耶穌對他說：「你回答得正確，你這樣做就會得永生。」	耶穌:A1
那人要證明自己有理，就對耶穌說：	
5. 「誰是我的鄰舍(Rea)呢？」	律法師:Q3
6. 耶穌回答：「有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手.....(比喻繼續) 這三個人哪一個是落在強盜手中那人的鄰舍呢？」	耶穌:Q4
7.他說：「是憐憫他的。」	律法師:A4
8.耶穌對他說：「你去，照樣做吧！」	耶穌:A3

如果從西方文學敘事分析(narrative analysis)的進路去研讀好撒瑪利亞人這個比喻，你會見到它在文學上有很高的技巧和結構。這比喻排列出四個問題和四個答案。

在這比喻的上半部，律法師用問題 Q1 試探耶穌，但耶穌卻用問題 Q2 回覆他。當律法師用 A2 回答耶穌 Q2 的時候，耶穌便用 A1 回應他起問的 Q1。這個相遇的對談是處理得很有意思的。答案是取決於一個人是否跟從摩西五經的訓誨，從而帶出下半部。

在這比喻的下半部，律法師提出問題 Q3，耶穌用比喻問題 Q4 回應他。最後，律法師用 A4 回答耶穌對比喻的提問。耶穌順勢發出他最重要的訓誨 A3：「你去，照樣做吧！」。整個比喻是很公整，心思細密但又不偏離摩西五經。

但敘事分析，會不知不覺地產生一個偏差：就是過份著眼經文的結構，而忽略經文本身的重點和意思。如果從猶太人角度看比喻，他們的態度是找出比喻敘事的重點和要如何做。耶穌對律法師的重要的訓誨 A3：「你去，照樣做吧！」。即是重新解讀經文意思，然後按神的話去做。

從比喻的經文出場次序，你會見到有七個場景。這七個場景好像以第四個場景中點而形成一個扇形結構，是撒瑪利亞人看見他就動了慈心。第一個場景對應第七個場景，是那人從半死的狀況到完全安好，得回他的生命。

第二個場景對應第六個場景，是祭司見到看見他就從另一邊過去了，走了。祭司沒有做什麼。

第三個場景對應第五個場景，是見到也照樣從另一邊過去了，走了。利未人同樣沒有做什麼。從比喻文本的整體結構來看，它是很仔細和有佈局。

場景	出 場 人 物
第一個場景：有一個人從耶路撒冷下耶利哥去，落在強盜手中。	那人：差點死掉，他們剝去他的衣裳，把他打個半死，丟下他走了。
第二個場景：偶然有一個祭司從那條路下來，	祭司：他就從另一邊過去了。走了。
第三個場景：又有一個利未人來到那裏，看見他，	利未人：也照樣從另一邊過去了。走了。
第四個場景：可是，有一個撒瑪利亞人路過那裏，	撒瑪利亞人：他就動了慈心。
第五個場景：上前用油和酒倒在他的傷處，包裹好了，	撒瑪利亞人：醫治和包裹傷處 利未人沒做。
第六個場景：扶他騎上自己的牲口，帶他到旅店裏去，照應他。	撒瑪利亞人：帶他到旅店裏去 祭司沒做。
第七個場景：第二天，他拿出兩個銀幣來，交給店主，說：『請你照應他，額外的費用，我回來時會還你。』	那人：得回生命 <sup>28</sup>

但作為外邦信徒或基督徒，我們在解讀這比喻而又不了解猶太人與撒瑪利亞人的新仇舊恨。我們的解讀便會變得不全面和片面的，理解不到經文中出現的張力(tension)。所以，我們要回到猶太根源和文化作為讀經和解經的處境(context)。

### 猶太人與撒瑪利亞人的新仇舊恨是在哪裡？

主前 722 年，亞述帝國滅了北國並將巴比倫、古他、亞瓦、哈馬和西法瓦音遷移人安置在撒瑪利亞的城鎮，代替以色列人。但他們事奉自己的神明。以色列人更與這些外族人通婚，生下來

<sup>28</sup> Bailey, Kenneth. 2008, *Jesus Through Middle East Eyes*, Illinois: IVP Academic, p.291.

的兒女便成為猶太人眼中的「雜種」。猶太人如果殺了撒瑪利亞人，不會被定罪的。撒瑪利亞人不肯接待耶穌和門徒還有下列的因素：

- ①在昔日歷史裡，撒瑪利亞人被視「非利士人和以東人」的同類。
- ②撒瑪利亞人在基利心山敬拜，他們只相信摩西五經。他們被視為「異端」(minim)。
- ③聖殿拒絕收取撒瑪利亞人的殿稅，他們不可以進入聖殿的內院。
- ④於公元 9 年，撒瑪利亞人在逾越節晚上在聖殿的內院拋棄死人人骨。

在好撒瑪利亞人的比喻裡，耶穌作為拉比，他將鄰舍的含意推到最盡，將你的敵人也包括在內。在猶太傳統裡，拉比有一項重要的責任：就是為妥拉建起一個柵欄(build a fence around the Torah)，以致妥拉不受傷。換話來說，就是提示上帝的子民遠離罪惡更遠和不要破壞上帝的訓誨。

## 總結

從拉比講故事看耶穌的比喻是一個學習和反省的功課。在我們的信仰成長的過程中，我們不著意耶穌是一位拉比。耶穌是非常熟識舊約(希伯來聖經)，更能運用口傳妥拉中的亞加達(*aggadah*)於講故事、比喻和對話等。

拉比講故事是(1)由於猶太智慧傳統之關係，(2)一種教導工具(an instructional tool)，(3)一種思維的方式和(4)一種學習做智慧的決定的方法。但耶穌的比喻和教導更見高超、有智慧、仔細並有佈局。祂的比喻本身是充滿震撼性和對聽眾製造難題的。在講述比喻時他強調「凡聽了我這些話又去做」這沒有其他拉比曾經說過或做過的。耶穌的獨特之處在於他所宣稱的身份，是以馬內利「上帝與我們同在」。所以，回到猶太根源是幫助我們更認識猶太人的耶穌。

## 神學不能失系列二：早期信徒必讀的實踐神學（上）

徐濟時

引言：現今新約學術界，漸多留意一批被忽略甚至被遺忘的最早著述，它們出自與耶穌門徒（新約作者）有密切關係的第一世紀末至第二世紀初原稱 *apostolic men (apostolici)* 的使徒教父（*Apostolic Fathers*，第 6 世紀才稱此），他們地位比後出為今天追捧的教父（*Church Fathers*）更高，因為他們貴為新約教導緊接的詮釋人。他們遺下的著作按時序是：《十二使徒遺訓》、《革利免一書》、《革利免二書》、伊格那丟的七封書信、坡旅甲《致腓立比人書》、《巴拿巴書信》，這一批書信甚至在早期教會被視為「正典」（稍低一級的<sup>1</sup> 還有《眾使徒書》、《彼得啟示錄》、《彼得講道》、《黑馬牧人書》、《帕皮亞殘篇》等）。這些文獻原件為希臘文，百多年前才譯為英文再推，中譯遲至半世紀前謝扶雅譯出大部份於《基督教早期文獻選集》（基督教文藝出版，網絡見上載）；所以，它們在華人教會及神學教育也未普及。本季報 07 期（2020 年 4 月）46-47 頁有相關簡介。本系列，將前人譯本重整、更新（重譯未善部份）及推廣，盼能拋磚引玉。

### 《十二使徒遺訓》 *Didache*

#### *The Lord's Teaching Through the Twelve Apostles to the Nations(Gentiles)*

Διδαχη των Δωδεκα Αποστολων Διδαχη κυρίου δια τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν

導引：*Didache*（希臘文之教導）被視為至今僅存完整的、早至第一世紀的教規，下簡稱遺訓。第一部分即一至六章「論兩條道路」，出於第一世紀末或早至 50-70 年間。這是在教導初信主外邦人的洗禮課程（類同巴拿巴書信第十八章打後）。第二部分是一系列的教訓，七至十章關涉洗禮、禁食、禱告、聖餐的規序；十一至十五章論教師、使徒、先知、奉主名而來者、主教、執事（會吏）的職分；十六章談末日災難、堅守主道。本遺訓的學術性交代為免人名、文本的翻譯不一致問題，茲多引英文為註。<sup>2</sup> 本遺訓曾由簡又文先生中譯，並由前燕京大學洪煊蓮教授按希臘文校閱和作序（敘述各家考證此書版本）。這簡譯及洪序，曾發表於北平真理與生命 1924 年版、香港輔僑出版社《展望》月刊 98,99 期（一九六五年二、三月兩期）。以下遺

<sup>1</sup> 「級數」可因日後學術發現和學者研究而變換，本人暫用此不理想但易明白的分類。

<sup>2</sup> "The title (in ancient times 'The Teaching of the Twelve Apostles') was known from references to it by Athanasius, Didymus(Thomas), and Eusebius, ..... But no copy was known until 1873, when Bryennios discovered the codex *Hierosolymitanus*, which contained the full text of the *Didache* which he published in 1883. The document is composed of two parts: (1) instruction about the "Two Ways", and (2) a manual of church order and practice..... In its present form it represents the Christianization of a common Jewish form of moral instruction. Similar material is found in a number of other Christian writings from the 1st to the 5th centuries,..... The second part consists of instructions about food, baptism, fasting, prayer, the Eucharist, and various offices and positions of leadership..... The document closes with a brief apocalyptic section that has much in common with the so-called *Synoptic Apocalypse* (Mark 13; Matthew 24-25; Luke 24). Dating the *Didache* is difficult..... A very thorough commentary, [Audet], suggests about 70 CE..... a consensus for a mid to late first-century dating (50-70 CE)..... Its stylistic approach reflect both ancient Greek philosophical literature and a classical Jewish wisdom-literature fashion. External references to the *Didache* were as early as the Jewish historian Eusebius of Caesarea, as well as some of the Church Fathers such as Athanasius(296-373), Origen(185-254), and Rufinus(345-410)." Selected from <https://fourcornerministries.com/2017/10/13/didache-background-and-why-excluded-from-canon/>

訓採自 1975 年基督教文藝出版、謝扶雅譯的《基督教早期文獻選集》；有需要釐清的譯文，旁註希臘原文和／或英譯文（篇幅所限止於此）。

閱讀須知：

1. 希英兩文，引自 *Didache, The Teaching of the Apostles, Interlinear English – G.T. Emery* (<http://www.embarl.force9.co.uk/Other/Dida.pdf>) / 2. 有不同於 Emery 的英譯，則出示 other trans. 即引自 other translations: a. *The Teaching of The Twelve Apostles to The nations, known as The 2013, 2016 Legacy Icons Zeeland, Michigan 49464* ; b. Translated by M.B. Riddle. From *Ante-Nicene Fathers, Vol. 7. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe.* (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.) Revised and edited for New Advent by Kevin Knight. (<http://www.newadvent.org/fathers/0714.htm>) / 3. 本人加方括號〔徐：〕作分析反思，以不同字體及顏色，試分作三類，詮釋這遺訓：神學／教義／辨識；靈操／聖禮／同工；倫理／道德／行為。

**Didache**：十二使徒向萬民（外邦教會）的教導

## 第一章

（1）世人有兩條道路可走：一是生命之路，一是死亡之路；二者大不相同。〔徐：似巴拿巴書信<sup>3</sup>〕

（2）生命之路是：第一，你要愛那創造你的上帝，第二，愛人如己；凡你不願人怎樣待你的，你也不要這樣待人（Πάντα δὲ ὅσα ἐὰν θελήσῃς μὴ γίνεσθαί σοι, All as much as if you should wish not to happen to you, καὶ σὺ ἄλλω μὴ ποίει. also not to another not let you do.）〔徐：此言源自猶太教 Hillel 派，反映 Hillel 派神學滲入最早期教會，似儒家「己所不欲，勿施於人」，但低於太七 12、路六 31 主教導的「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。因為這就是律法和先知的道理（馬太版本）。」這點的「負面：不願／也不要」並非主提升的「正面：願意／也要」。〕

（3）上面這話的遺訓(διδασχὴ teaching)是如下述：「要為那咒詛你們的祝福，為你們的仇敵禱

<sup>3</sup>巴拿巴書信節錄如下：

第十八章：（1）以下讓我們討論另一問題和教訓。關於教訓和力量，有兩條路，一是光明之路，一是黑暗之路。這兩條大大不同。因為在前一條路之上有帶來上帝光明的天使，而在後一條路之上有魔鬼的使者。（2）前者是由永恆至永恆的主，後者是現世邪曲的掌權人。

第十九章：（1）光明之路是這樣的：.....（11）.....你要全然憎恨邪惡。你要按公義去判斷（申一 16；箴卅一 9）。（12）.....你要坦認自己的罪過，你不可用邪心帶你作禱告。以上是光明的道路。

第二十章：（1）至於黑漆一團的道路則是邪曲而充滿咒詛的，因它是死亡而永刑之路.....（2）.....不知公義的賞賜.....也不按公義判斷，他不顧惜孤兒寡婦，.....全無憐憫貧苦之心，不肯給那受壓迫者效勞.....不顧那感缺乏之人，壓迫那在痛苦中之人，討好財主，對窮人作不公正的判斷，全面犯罪。

第二十一章：（1）所以，凡能儘量學習經上所記載主的律例典章，而遵行不怠，那是妥善的。力行這些事的人必將在上帝國裡備受尊榮；反之，必將自食惡果而遭毀滅。由此之故，人會復活，由此之故，報應昭彰。（3）日子近了，在其中，萬事與惡人必同滅亡；「主和祂的報應在祂面前。」（賽四十 10）。（6）聆聽上帝的教導，尋求主所要求於你們的，努力在審判的日子為主所接受。（8）趁你們身體健康的日子，勤求這些事情，切勿放過一件，要實踐每一條命令；因為那些事情是值得的。

告，為逼迫你們的禁食。〔徐：祝福、禱告、禁食是人性回應惡的反向操練即以善報惡〕你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是外邦人不也是這樣行嗎？」但是，就你們來說，「要愛那恨惡你們的，這樣，你們就沒有仇敵了。」〔徐：此乃耶穌推動「除去仇敵」的新神學，這「新命令」是高於猶太教標準。〕

(4) 要禁戒肉體的私欲 (the sensual and bodily passions) 。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打，這樣，你們將成為完全了。(ἔση τέλειος you shall be perfect) 〔徐：原文同太五 48 「你們將是完全如你們天上的父是完全」(徐直譯)，參 YLT: **ye shall therefore be perfect, as your Father who [is] in the heavens is perfect**〕有人強逼你走一里路，你就同他走二里；有人要拿你的外衣，連內衣也由他拿去。有人奪你的東西去，不用再要回來，甚至可能的也不要它 (οὐδὲ γὰρ δύνασαι not for are you able 〔徐：意指能告他以取回己物也不做〕)。

(5) 有求你的就給他，不要拒絕〔徐：原文同上節「不用再要回來」μὴ ἀπαίτεν not demand back〕，因為天父的旨意是要我們從所得之恩福 (ἐκ τῶν ἰδίων χαρισμάτων out of the own gifts / other trans. : of our own blessings (free gifts), from His own riches) 分給眾人。那順從命令而施捨的人有福了；因為他是無罪的。那接受的人有福了，因為接受別人的施捨，若是真有缺乏而接受，他就沒有罪，但若沒有缺乏而接受，他必受嚴厲的究問，為什麼取它，他要坐監而被查究有何缺乏(ἐξετασθήσεται he shall be examined well)，而若有一文錢沒有還清，他斷不能從那裡出來。〔徐：利用別人愛心而騙財者，(教會)要循法律途徑刑罰他們。這與上節起協調作用，反映倫理問題要按處境判處。〕。

(6) 但在另一方面，論到這種事，曾有古訓說：「你周濟人的財物，當在你手裡發過汗，直到你知道應該給誰。」〔徐：意指行善要學辨識而非徒有熱心〕

〔徐：以上 4,5,6 綜合路加、馬太福音「登山寶訓」，但亦結合猶太(舊約)的施予傳統，從中發展早期教會的「扶貧愛人神學」，有效應對當時非福利的社會。〕

## 第二章

(1) 遺訓(διδασχῆς teaching)的第二條誠命如下：

(2) 不可殺人，不可姦淫，不可親男色(παιδοφθορήσεις corrupt youth)，不可宿娼(πορνεύσεις fornicate)，不可偷盜，不可行邪術，不可用迷蒙藥(φαρμακεύσεις sorcery / other trans. : witchcraft)，不可打胎，不可殺害嬰孩，

(3) 不可貪圖鄰舍的財物，不可背誓；不可作假見證；不可口說惡言，不可心存狠毒。

(4) 不可猶豫不定，不可口是心非(δίγλωσσος double-tongued)，因為口是心非便是死亡的網。

(5) 勿謊言或虛假(κενός empty)，總要用行為(action)來證明。(other trans. : but fulfilled by deed)

(6) 不可貪婪或強奪，不可假冒為善或怨恨或驕傲。不可用奸計陷害鄰舍。

(7) 不可對人懷恨，但對待人有應當責備的，有應當為之禱告的，有應當愛之勝過愛你自己性命的。(οὐς δὲ ἀγαπήσεις ὑπὲρ τὴν ψυχὴν σου certain and you shall love above the life of you.)

〔徐：這誠命共有七點，末項不恨人呼應首項不殺人，信徒從「不可」(如十誡)反向行出美善(如第 7 點「應當」)，達至愛人過於己命的「愛人捨己」、比舊約「愛人如己」層次更高。〕

這也是改革宗神學突破地解出「十誡的積極一面(the contrary duty is commanded) <sup>4</sup>」、但多為後世疏忽而不及初期教會備受重視。」

### 第三章

(1) **我的孩子哪**，你要躲避所有惡人(πονηροῦ evil) 及一切相類的人(παντός ὁμοίου αὐτοῦ everything like of it)。〔徐：原文是惡及惡類之事，非限於「人」，範圍更廣，下各點是引申。〕

(2) 不可暴躁，因為暴躁是殺人的引線，也不可嫉妒，不可紛爭，不可生氣，因為這些都足以釀成兇殺。

(3) **我的孩子哪**，不可放縱情欲，因為情欲是淫亂〔徐：πορνείαν fornication 原文見第二章(2)〕之媒；不可出言輕薄，不可眼角傳情，因為姦淫的事都是由此而生的。

(4) **我的孩子哪**，不可聽星相的話，因為這將引你去拜偶像，你也不可行魔法，不可觀天象，不可作一巫術家，這等事不要樂意去看，因為它們都會引致拜偶像。

(5) **我的孩子哪**，不可說謊，因為說謊是偷盜的開端，不可貪財或蹈虛榮(κενόδοξος conceited)，因為偷盜的行為都是由此而起。

(6) **我的孩子哪**，不可發怨言，因為它引至褻瀆，不可固執，不可生惡念，因為這些事也都使褻瀆產生。

(7) 你要溫柔，因為溫柔必承受地土〔徐：原文同太五 5 κληρονομήσουσιν τὴν γῆν shall inherit the earth〕。

(8) 你要恒忍，要憐恤人，沒有詭詐。要沉靜，善良〔徐：ἡσύχιος καὶ ἀγαθός peaceable and good，沉靜原文同提前二 11、近代多譯（女人）安靜，實指「收斂」而非如中譯英譯〕，當因著所聽見這些話而畏懼(fearing)。

(9) 你不可自大自高，勿浮誇成性。不可任你的性情趨於高傲，卻應與義人(δικαίων righteous)及謙卑的人相來往。

(10) 凡你所遇見的，都當以為美事(ὡς ἀγαθὰ προσδέξη as good receive favourably)，要知道，萬事都靠賴上帝而發生。

### 第四章

(1) **我的孩子哪**，你要早晚記住那向你講說上帝道理的人，你要尊敬他如同尊敬主，因為凡在講論主治的地方(ἡ Κυριότης the Lordship)，主就臨在。〔徐：此說正是耶穌教主禱文所高舉的「願父國降臨」，大得初代信徒認信而擁抱「主治」、勇對逼迫。〕

(2) 你要每日尋求眾聖徒之所在〔徐：原文無〕，這樣你可在他們的話裡(λόγοις words)〔徐：原文同(1)道理，聖徒就是講說和踐行上帝的道理〕得安寧。

(3) 你不要分黨派，卻要勸戒紛爭的彼此和睦。你要按公義判斷(κρινεῖς δικαίως judge righteously)；不可憑著外貌定人的罪 (other trans.: Do not favor one side when you reprove

<sup>4</sup> 見本季報 04 期（2021 年 7 月）53 頁所引大／小教理問答並作闡釋：「大 99 問和答」及「小教理問答 40-42 題」，不贅。



others)。

(4) 你不可三心兩意，猶豫不定。

(5) 不可伸著手領受，卻縮著手施捨(δοῦναι συσπῶν to give contracting)。

(6) 將你手裡所得的給人一份，好贖你的罪。(δώσεις λύτρωσιν ἁμαρτιῶν σου you shall give a ransoming of sins of you) [徐：新約學者 George Ladd 稱兩約時期猶太教以善行抵消罪以能得救。這「善功取向」融入「因信得救」於最早初期教會，不存在對立矛盾。]

(7) 你不可遲疑於施捨，於施捨時也不可發怨言，因為知道好的酬勞者 [徐：中譯漏是] 誰。(other trans.: for you shall know who is the good repayer of the hire) [徐：主說的「施比受更為有福」實使人有賺]

(8) 你不要拒絕貧窮的人，凡物都要與弟兄相共，不可說這是你自己的，你若能在不朽壞的當中有分，何況在那能朽壞的當中呢？(how much more in the mortal?) [徐：以「更尊貴且不朽壞的」看輕「能朽壞的」，就會樂於分享。]

(9) 你不要從你的兒女離開手，要從小教導他們敬畏上帝。

(10) 你不可以發怒去吩咐僕婢，因為你的僕婢也是仰望這同一的上帝，這樣，免得他們不敬畏那在你們雙方上頭的上帝了；上帝召人不是憑著外貌，卻是那些為聖靈所預備了的人。

(11) 你們做僕婢的，應順服你們的主人，視之為上帝的代表，要予以恭敬和畏懼。

(12) 你要恨惡一切虛偽，和一切為主所不喜悅的事。

(13) 不可背棄(abandon)主的誠命，卻要持守你所領受的，不可加添，也不可減少。

(14) 要在會眾(ἐκκλησία church)面前承認你的罪，如覺良心有愧時(ἐν συνειδήσει πονηρᾶ with conscience evil)，切不可上前去作禱告，這是生命的道路。 [徐：按太十八 15-17 犯了罪要先向教會認罪問責，無關私隱權。犯罪者要先向教會認罪問責，禁參與教會中禮儀。]

## 第五章

(1) 反之，死亡的道路是如下述：第一，它是作惡(πάντων πονηρά of all evil)，充滿咒詛，兇殺，姦淫，放縱情欲，徇私，偷盜，拜偶像，行邪術，施蒙藥 [徐：原文同第二章(2)]，搶劫，作假見證，假冒為善，三心兩意，詭詐，驕傲，邪惡頑固，貪婪，怨語，妒忌，膽大妄為，傲慢，誇張，

(2) 迫害善人(Διωκται ἀγαθῶν Persecutors of good)，恨惡真理，好說謊話，不知公義(δικαιοσύνης righteousness) 的賞賜，不與良善相合，不符公平的(同前 δικάια righteous)判斷，夜裡不睡覺，不是為要行善，乃是想去做惡，遠離溫柔與忍耐，好虛榮，圖報復，不憐恤窮人，不扶持那些因勞苦受壓迫的人，不認識那創造他們的主，殺戮嬰孩(τέκνων children)，毀滅上帝的造像(譯者按：即指人類)(πλάσματος creation)，棄絕窮乏的人，虐待受苦的人，為富足的人作辯護，對窮人作不公正的審判(ἄνομοι κριταί lawless judges)，全面犯罪。我的孩子們哪，惟願你們能從以上所說的一切罪惡得蒙拯救(ῥυσθεῖτε be delivered)。

## 第六章

(1) 當留意免得有人迷惑你們使你背棄這教訓的道路，因為他的教訓是缺乏了上帝。

(2) 你若能負起主的全軀，你將成為完全(τέλειος ἔση perfect you will be) [徐：原文同第一章(4)，連下句重視守誠]，即或不然，也當盡力去行(εἰ δ' οὐ δύνασαι, ὃ δύνη, τοῦτο ποίει if but not able, which you are able, this let you do)。

(3) 至於食物，要按著你的能力擔任，但切不可吃那祭偶像的東西，因為這是崇拜死神(θεῶν νεκρῶν gods dead)。[徐：此禁絕附和首次耶路撒冷大會議決(徒十五 20)，但哥林多前書八至十章保羅要向那些好辯信徒解說某些處境下可吃或不吃祭偶像之物。在此反映「絕對性教導」於最早期教會或較普遍(對一般信徒易於遵守)。]

.....

## 第七章

(1) 論到洗禮，當這樣做：先將以上所說的一切事學習過了 [徐：以上六章是教會的洗體要求，不在抽象性教義的認信辨識，而在道德行為方面的靈性培育。下兩點顯示講究實踐神學：水的運用]，然後到流動的水裡奉聖父聖子聖靈的名施行洗禮；

(2) 但如沒有流動的水，也可以用別的水施洗，若是不能用冷水，熱水也可以。

(3) 若是涼水和溫水都沒有，就可以三次用水注在頭上，奉聖父聖子聖靈的名去做。

(4) 而在洗禮之前，施洗者與受洗者都當禁食，有別人能同行此，亦好。你要囑咐受洗的人，在受洗前一兩天禁食。

[徐：奉三一神名字不變，儀式則按處境變(加禁食與悔罪尤關)，反映禮儀所含的絕對不變性與相對可變性。]

## 第八章

(1) 你們禁食的日期，不可定在與那假冒為善的人一起，他們常在禮拜一和禮拜四禁食，你們禁食要定在禮拜三和禮拜五。[徐：禁食在「登山寶訓」也談，但在此竟是重要至與兩聖禮同列，且不離法利賽人每週兩次的規範(只別於禁食日子)。這是將當時猶太風俗引入基督教會，如安息日融入主日，後成普世性(逢禮拜日休工)。]

(2) 你們禱告不要像那假冒為善的人，卻要依從主福音中所吩咐的這樣禱告：我們在天上 [徐：τῷ οὐρανῷ the heaven 是單數異於太六 9 耶穌用複數] 的父，願人都尊禱的名為聖，願禱的國降臨，願禱的旨意行在地上如同行在天上 [徐：οὐρανῷ heaven 是單數同於太六 10 單數]。我們日用的飲食今日 [徐：原文無而太六 11 有] 賜給我們，免我們的債 [徐：原文與太六 12 皆複數同字根]，如同我們免了人的債 [徐：原文同太六 12 οφειλέταις ἡμῶν debtors of us，而全句「免我們的債.....人的債」在路十一 4 是「赦免我們的罪(sins)，因為我們也赦免凡虧欠(indebted to 原文同馬太)我們的人」；路加將「債」指作「罪」，人欠神債是罪待神赦，但人也要赦人虧欠。太六 14-15 也有這要求但續於「阿們」後，因而被後世忽略。]，不叫我們遇見試探，救我們脫離兇惡者。因為國度權柄榮耀都是禱的，世世無窮。 [徐：原文無「國度」一字，除此全同太六 13；今多數學者稱這全句或後加，因路加福音亦無此句。]

應當一天三次這樣禱告。[徐：主禱文成為背誦傳統直至今天，但在華人教會有弱化趨勢，甚

至不求甚解如上解「債」。〕

## 第九章

- (1) **關於聖餐** (εὐχαριστίας Eucharist 或作「獻感謝祭」)，當這樣地祝謝：
- (2) 先拿起杯來說：「我們的父，我們感謝禰，為了禰僕人大衛的聖葡萄樹之故〔徐：意含教會是枝子要常在主裡結果子(約十五 1-8)〕，它是禰藉著禰僕人耶穌向我們表明了；**願榮耀歸於禰，直到永遠**。〔徐：連下多至六次：**(3) (4)**；第十章**(2) (4)(5)**〕」
- (3) 再對著所擘的餅說：「我們的父，我們感謝禰，為了生命和智慧之故，它是禰藉著禰僕人耶穌向我們表明了；願榮耀歸於禰，直到永遠。」
- (4) 這所擘的餅，當初是麥子，曾散滿在山崗，而後團合成為一個，同樣，但願禰的教會也從地極聚合起來，進入禰的國(into the your kingdom)，因為榮耀權柄靠著耶穌基督歸於禰，直到永遠。〔徐：參第十章(5)〕
- (5) 除了奉主的名受過洗的之外，無論什麼人不許領受聖餐。因為關於這事，主曾說過：「不要把聖物給狗。」(太七 6)。

## 第十章

- (1) 你們**吃飽之後**，應這樣地感謝，說：
- (2) 「聖父啊，我們感謝禰，因為禰賜禰的聖名住在我們心裡，並且因為禰將知識，信心與永生(ἀθανασίας immortality 不朽)，藉著禰僕人耶穌向我們表明；願榮耀歸於禰，直到永遠。」
- (3) 全能的上帝啊，禰為了禰聖名之故，創造了萬有，將飲食賜給世人，使他們享受，而感謝禰，但對於我們，禰藉著禰的僕人**使我們得了屬靈的(πνευματικὴν spiritual)飲食和永恆的光**〔徐：ζωὴν αἰώνιον life immortal，此原文中文聖經譯「永生」，在此連上聖餐，易致誤解為「守聖餐能保住永生」，守聖餐日後往往變質成「為己福」〕。
- (4) 我們特別感謝禰，因為禰是有能力的。願榮耀歸於禰，直到永遠。
- (5) **主啊，求禰紀念禰的教會，救它(教會)脫離所有兇惡**〔徐：原文同主禱文中「救(我們)脫離兇惡」〕，用禰的愛**使它(教會)完全(τλειῶσαι αὐτήν to perfect her)**，使它(教會)合而**成聖(ἀγιασθεῖσαν having been sanctified)**，從四方的風引它(教會)到**禰的國裡**，就是禰為它(教會)**所預備了的國**。因為權柄榮耀都屬於禰，直到永遠〔徐：此句如第八章(2)主禱文之始願，並同於第九章(4)教會要進入神國(into your kingdom)，有別日後國教時期的「教會等同神國」之自義，也有別今天教會事工強而實踐神國弱〕。
- (6) 但願恩典降下，並願這個世界過去。大衛的上帝和散那，凡聖潔的，可以來！不潔淨的，要悔改。〔徐：以下有分段作(7)〕主必要來！(Maram Atha, Syriac phrase: Lord be present!) 阿們！你們應**讓眾先知照他們的意思施聖餐**(εὐχαριστεῖν to give thanks)〔徐：原文呼應第九章 9(1) 之始〕。

## 第十一章

- (1) 凡本著以上所說的事來教你們的，你們要接待他。

(2) 但若有教師自己叛離真道，用別的教義(ἄλλην διδαχὴν another doctrine)來教你們，破壞以上的事，你們不可聽他。如果他的教言能使你們增加公義，更明白主(δικαιοσύνην καὶ γνῶσιν Κυρίου righteousness and knowledge of Lord)，你們更接待他如接待主一樣。〔徐：「教義」原文即是本書書名，真教師是非常重要的；其所教的不外是「公義／義」，在第三章(9)、第四章(3)、第五章(2)有論，可見「公義／義」這新舊約中心思想在最早期教會被承續。〕

(3) 關於使徒和先知，你們應按福音上的規例(τὰ δόγμα τοῦ Εὐαγγελίου the doctrine of the Good News)而行。〔徐：以下可見，接待真假教導同工的原則，也被理解為「福音的教義」，從中可見如何從保護教會、自身見證、實利取捨和公平共事幾方面，辨識出假先知(教師)。〕

(4) 凡有使徒到你們那裡去，接待他如接待主，

(5) 但他只得在你們處住一天，如必要時，住兩天也可；然若住三天，他便是假先知了。

(6) 使徒出門的時候，不可受人的禮物〔徐：原文無，即不接受任何好處〕，只可領取餅食(ἄρτον bread)，夠他所要到的當晚宿地便是；若他索取銀錢，便是一個假先知了。

(7) 凡藉靈的話(λαλοῦντα ἐν Πνεύματι speaking in Spirit)作先知的，你們不可試驗或查問他，一切的罪都得赦免，惟有這個罪不得赦免。

(8) 不過，未必所有藉靈說話的都是先知，惟有遵主行為的(τρόπους Κυρίου customs of Lord)才是先知。所以看他的行為(τρόπων the ways of life)就可以分辨是真的或假的先知。〔徐：若然懼怕上一點可能冒犯聖靈，就據那人行為和生活方式來察辨，可按以下四點：不要求己的或切求己益的，乃是假先知。可見，行比言更是重要(聽其言、觀其行)。〕

(9) 凡先知藉著靈(Πνεύματι Spirit)吩咐擺設筵席，他自己必不吃它，否則他便是假先知。

(10) 凡先知教訓(διδάσκων teaching)真理，若他不照所教而行，便是假先知。

(11) 凡受過〔徐：意即通過〕考驗的真(ἀληθινός truthful)先知，將一個屬世的奧妙〔徐：原文即和合本「奧秘」〕表白在教會中(doing in mystery outward of Church)，他若不教訓人，依從他的行為去行，你們就不可審問他(not shall he be judged before of you)〔徐：意指他言行深奧令人不明但不叫人效法他，你們就切勿論斷他〕；因為他要在上帝面前受審判，在古時的先知也是如此。

(12) 凡藉著靈說：給我金錢或別的東西，你們不要聽他；但若他叫你們施捨別人，就不應審問他(μηδεις αὐτὸν κρινέτω let not judge him)〔徐：原則是他在施教上沒涉及收受利益〕。

〔徐：從以上 5-12 點，可知是長久觀察驗證得出的指引，這是按處境「做神學」，有益於現實。〕

## 第十二章

(1) 凡奉主名而來的人，你們要接待；當你們考驗了他之後，你們必將知道他，因為你們必有分辨真假的知力(σύνεσις comprehension)。〔徐：教會自應操練「集體智慧」作處境神學的判辨如下〕

(2) 若是來的人是個旅客，你們當儘量幫助他，但他只應停留你們處不多過兩天，或者於必要時，三天也可。

(3) 倘若他想長住在你們當中，而有一技之長，他應自食其力。

(4) 他若不會手藝，你們就按照你們的了解(σύνεσις wisdom)，為他準備，不要任一人為了他是一個基督徒之故而閑住在你們中間。

(5) 但若他不願意這樣做，他是在售賣基督了(χριστέμπρός ἐστι he is trafficking upon Christ)；你們要防備這等人。

### 第十三章

(1) 凡真先知而願同你們住的，他的飲食是值得你們供給的〔徐：此精神在本章共 6 次，參下(x 表示)〕。

(2) 真教師，像工人一樣，賺得(ὡσπερ ὁ ἐργάτης just as the workman of)飯食是應當的。

(3) 所以無論是釀酒，田場，或牛羊等產物，你們應取出初熟〔徐：ἀπαρχὴν first-fruit 即上好居首之物，本章共 4 次<x 表示>〕之物供給(x2)先知，因為他們是你們的祭司長。

(4) 要是你們沒有先知，就當捨給(x3)窮人。〔徐：窮人在本章尤如受供養的先知、祭司長被給上好之份〕

(5) 你們若製餅，當遵從規則(κατὰ τὴν ἐντολὴν according to the commandment)，將第一個<x2>捨給(x4)人。

(6) 同樣，你們若開一壇酒或一壇油，當將第一杯<x3>奉給(x5)先知。

(7) 銀錢，衣物，以及一切產業，將第一份像初熟果子一樣<x4>(let you take the first-fruit, as to you it may seem)依照規定(κατὰ τὴν ἐντολὴν\_ according to the commandment)行施捨(x6)。(徐：這乃源於舊約神學「家中頭生兒子／初熟果子歸神」(出 13:1,15)，成為猶太傳統也影響初期教會，但「長子分別為聖專事主」未能蓬勃發展下去，有礙神家所需人才。)

### 第十四章

(1) 在主日，你們當聚集擘餅祝謝，承認你們的罪，而後你們的祭物(θυσία sacrifice)〔徐：本章共三次(x 表示)，續上章談的初熟收成〕方得潔淨。

(2) 凡向同伴爭吵的，當禁止他們與大家集會，直到他們重新和好為止，這樣你們的祭物 x2 就不致污染。〔徐：參第八章(2)的「免債」解釋〕

(3) 因為這是主所吩咐過的，祂說：無論何時何地，要用潔淨的祭物 x3 到我面前來，因為我是大君王，在外邦人中(ἐν τοῖς ἔθνεσι among the nations)，我名是奇妙的。

〔徐：這裡配合上數章和下章，顯示遺訓要旨是往列國外邦傳主道；教會先要活出本身「彼此和好、離罪聖潔、捨己生活」等美好的見證，先要成為一個有別世人的奇異群體、後才要事工如弗二 10 和提後三 16-17。〕

### 第十五章

(1) 所以你們當為自己推舉配作主門徒的人為主教(ἐπισκόπους overseers 即監督)與執事，即溫柔的，不貪財的，誠實可靠，而被試驗過無誤的(δεδοκιμασμένους having been tested)。因為他們是事奉你們，如同先知和教師所擔任的一樣。

(2) 所以不可輕視他們，因為他們連同先知和教師都是你們當中有榮譽的人。

(3) 你們要互相責備(Ελέγχετε rebuke) , 但不可動怒(έν όργη in anger) , 要和平 (άλλ' έν ειρήνη but in peace) [ 徐：原文 ειρήνη 不同第三章(8) ήσύχιος ] , 如你們在福音書中所見的一樣(ώς έχετε έν τώ Εύαγγελίω as you have in the Good News) ; 凡不好好待其鄰舍的(έτέρου another) , 就不要和他講話 , 並且不可讓他聽你們講話 , 直到他悔改為止 [ 徐：引申自太十八 15-17 教會紀律之主設模式 ] 。

(4) 你們的禱告和周濟 , 以及一切行為( πάσας τας πράξεις ούτω ποιήσατε all the deeds thus let you do) , 都要遵從我們主的福音書去做。[ 徐：原文全同(3) 「如你們在福音書中所見的一樣 / other trans.: as you have it in the Gospel」; 從中可推斷此時三福音應已形成權威 , 並廣傳各地教會 (最後的約翰福音或未寫或未傳開) , 引用猶太人為對象的馬太福音相關內容最多。 ]

## 第十六章

(1) 你們要為自己的生命儆醒 , 不叫你們的燈熄滅 , 你們的腰裡要束上帶 , 不可放鬆 , (漏譯：但你們要預備 άλλα γίνεσθε έτοιμοι but let you be prepared) ; 因為你們不知道我們的主什麼時候來。

(2) 當時常聚會 , 追求那於你們靈魂(ψυχαῖς souls)有益的事 , 因為無論你們相信的時間多麼長久 , 若是末日到了的時候 , 你們還沒有成為完全人(τελειωθήτε you are perfected) , 那麼你們的信仰也於你們毫無益處。(最後三句參 other trans.: for the whole time of your faith will not profit you, if you be not made perfect in the last time.) [ 徐：在世日子要求「自我完全」的觀點 , 切合主教訓 , 也合猶太人背景如太五 48 和十九 21。可惜更正教神學一度存在「去猶」傾向而將其轉向概念之爭。 ]

(3) 因為到末後的時期 , 假先知 [ 徐：第十一和十二章詳論 ] 與腐化人必將增多 , 羊將變為豺狼 , 愛將變成恨惡 ;

(4) 不法之事也要加增 , 人將彼此相仇 , 逼迫和出賣 , 世上必將出現冒充為上帝的兒子來欺哄世界 , 要行奇事異跡 , 全地要交在他手裡 , 他要犯那有世以來從不曾有的罪惡(άθέμιτα unlawful things) 。

(5) 那時 , 受造的人類必將進入試煉的火 , 要有許多的人跌倒滅亡(άπολοῦνται they shall be utterly destroyed) , 但凡有忍耐 , 有信心的人必將甚至從咒詛本身得救(σωθήσονται they shall be saved) 。

(6) 而後真理的異象必要顯明。先有兆頭展開在天上 , 而後號筒吹響的記號 , 再後就死人復活 ;

(7) 但並不是一切的死人都復活 , 卻是如經上所說(ώς έρρέθη as it has been said) : 主必降臨 , 所有祂的聖徒也與祂同來。

(8) 然後世上的人必將看見主駕著天上的雲降臨。

[ 徐：以上幾點沒有提到約翰的啓示錄中「千禧年」, 這為近代神學偏重詳解 , 反使末世論解讀失焦。 ]

〔徐小結：學者評析這出自耶穌門徒的弟子 (Apostolic Fathers) 的《十二使徒遺訓》，乃傾向馬太（或出自同背景者）之福音本質，極有助於解讀新約；值得注意的是，其中不少具體指引和教導在作結時歸回新約原則（參藍字）。優西比烏(324年)尊此書為使徒們教導；學者視其為猶太背景之門徒教導外邦信徒要遵守之道，少見保羅的影響在其中。本人認為：遺訓不涉三一論、神人二性等神本形上課題（或異端未入侵教會導致信仰混亂），「人本人責」的課題佔多且不少據新約之後的處境作辨識（如接待傳道者會定下居留日數），趨近華人的信仰關懷 (ultimate concern) 而走向實踐性，但缺乏孝親家庭方面，存在文化差異，因此讀遺訓要舉一反三。〕



<https://ctrcentre.org>

**Canada 加拿大文更**

114B 8988 Fraserton Court  
Burnaby, BC, Canada V5J 5H8  
Tel: 1-604-435-5486  
Web: [www.crrs.org](http://www.crrs.org) Email: [info@crrs.org](mailto:info@crrs.org)

**Toronto 多倫多文更**

P.O. Box 7247 7060 Warden Avenue  
Markham ON, L3R 5Y0 Canada  
Tel: 1-416-786-9255 Fax: 1-416-229-9771  
Web: [www.crrstoronto.org](http://www.crrstoronto.org) Email: [info@crrstoronto.org](mailto:info@crrstoronto.org)

**Hong Kong 香港文更**

Unit 809 8/F Fortress Tower,  
250 King's Road, North Point, Hong Kong  
Tel: 852-2393-9440 Fax: 852-2393-9441  
Web: [www.crrshk.org](http://www.crrshk.org) Email: [info@crrshk.org](mailto:info@crrshk.org)

**U.S.A. 美国文更**

P.O.Box #7717 Alhambra, CA 91802, USA  
Tel: 1-415-696-6728(SF)  
Web: [www.crrsusa.org](http://www.crrsusa.org) Email: [info@crrsusa.org](mailto:info@crrsusa.org)

