

中華神學研究中心

Chinese Theology Research Centre

研究季報

CTRC Quarterly

從中華神學建構會通天人合一哲學－
唐君毅、成中英的新儒學和中華神學的會通（中）／梁燕城

從宗教教育到中華神學的反思／吳梓明

道一分殊：語言多樣性的神學探索／屈思宏

教會管理學問之「三一制」狂想曲（下篇）／傅偉河

第 22 期

2026年1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 「關心及聯絡我們」一欄

中華神學研究中心 研究季報 22 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）

國際標準期刊號 ISSN：3078-4247

版次：2026 年 1 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）

目錄

「與時並進」編者言	頁 1
從中華神學建構會通天人合一哲學 — 唐君毅、成中英的新儒學 和中華神學的會通（中） / 梁燕城	頁 2-13
從宗教教育到中華神學的反思 / 吳梓明	頁 14-21
道一分殊：語言多樣性的神學探索 / 屈思宏	頁 22-38
教會管理學問之「三一制」狂想曲（下篇） / 傅偉河	頁 39-55

「與時並進」編者言

徐濟時

2025 年 11 月底香港大埔宏福苑大火災，有研究指這是近半世紀全世界最大的樓群火災，這不單頓成國際頭條新聞，令聞者錯愕！先進的香港怎會發生這樣連燒七廈的大火？大火不單燒死至少 160 人，還有燒出很多深層次的問題，反映一個逐利的社會其連累性可引致全城危機重重。唯利是圖的人，需要深切悔改，才能為災劫治根！政府除了急須解決連串問題，也要警惕善心的捐款，隨時「燒出」另一個問題，就是幾十億的捐款務要公義、公平、公正的處理，否則又同陷逐利、圖利、輸利的大問題！

此外，白宮的關稅政策盡展美國利益至上，也理直氣壯地彰顯商人治國的本色。執政的共和黨重視傳統基督教的信仰，但在商業倫理上則有違先輩的原則，其高舉的《威斯敏斯特大教理問答》（1648 年），第 140 條卻論到商人的責任(duties required)，竟引用第八誡「不可偷盜」（出二十 15）以正面意義作「答」：「努力運用一切公義的、合法的手段(all just and lawful means)，獲取、保守、增加別人以及我們自身的財富和產業。」而專為栽培信徒的《威斯敏斯特小教理問答》74 條用第八誡「答」：「誠命吩咐我們合法的獲得並增進自己的財富和別人的財富。」75 條續「答」：「禁止我們非法的妨礙自己和別人財富的增進。」這一項互利均富原則如今在美國官場背道而馳，竟會輪到福音派政客！

一年又過，但俄羅斯與烏克蘭、以色列與巴勒斯坦的停戰談判，仍然處膠著狀態，尤其前者更像是無法和解。生靈塗炭，令人唏噓！戰場上年輕的生命，就要這樣被政治權勢用作犧牲祭品，兩方所崇信的東正教，如何反省和提醒控制權勢的人去面對生命尊嚴呢？

2026 年世界仍將有巨變，中國、香港和國際社會勢將進入更複雜的互動處境，如何和諧互利呢？盼人類不要走到絕境才舉頭仰望主！

今期季報，梁燕城博士續談「天人合一」，這期集中於回溯他與先師成中英的論道交流，其中成老師對西方傳統哲學的不滿和批判，甚有見識、非常到位！梁在年青時著作《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》至今仍有話說。專研中國基督教大學的吳梓明博士撰〈從宗教教育到中華神學的反思〉，指出「宣教」到「教育」、「本位」與「範式」的轉移，加入「全球地域化」的視角和「基督教教育中國化」等新思維，在近世的處境變遷，娓娓道來。屈思宏博士的〈道一分殊：語言多樣性的神學探索〉，再覓他獨特的神學探路，今期以語言為題從巴別塔事件的變亂口音之罰，另解出一式「語言神學」，具有新意。國內牧者傅偉河博士分享教會管理學問的下集，應用性強，不容錯過！

從中華神學建構會通天人合一哲學 —唐君毅、成中英的新儒學和中華神學的會通（中）

梁燕城

從中華神學回應成中英的中國神學建構

早期筆者和成中英老師曾有多個對話，發表在《文化中國》學刊，成中英提出他從本體詮釋學建立的神哲學的反思，是第一位新儒家哲學大師發展出中華神哲學思路，並由此帶來中國新儒學與基督教神學的對話及共融。我和成老師在這方面有三十多年的思想互動和對話，開拓由中國本體論建立中華神學的先河。大家都有一理想心願，是建立一思想體系，使易學及儒學的人文精神文明，和基督啟示的信仰精神文明，在保存其各自純正真理精神下，得在理論上相通共融，創造新時代的神哲學。

《文化中國》第 55 期的對話《中國神學框架的思考》中，成中英曾提出他思考的一套神學反省，他批判希臘羅馬文化對基督教的影響，他說：

對於基督教，我們要把它還原到最原初狀態，最初是如何形成，後來如何演變成歐洲的那種基督教。我是從人的根本問題，人和善的關係來思考這個問題的，以及宗教本身具有很重的文化色彩這個背景來思考的。從希臘到羅馬，都是具有強烈的攻擊性和侵略性。當然從宗教來說，把羅馬這種征服世界的模式，或者像希臘那樣把外部世界看成是一種神學的理性結構，或者一個永恆的神所思考一個對象，基督教的這種對象化的思考，可能就是同希臘的文化有某種關係，就是說，強勢追求對象的擴充和征服，甚至崇拜，都是基督教的特點。但是，這樣就產生了一個矛盾，就是人的身體和心靈的一種分離，上帝跟人也是二分的對立關係，權威掌握者和他的人民的分開，基督教本來應該把人的關係同上帝的關係是建立溝通的，如果耶穌既作為人的代表，又作為上帝的代表，實際顯示上帝與人應該是統一的，上帝與人應該是父子的關係。但是，後來基督教特別把主僕關係拿出來，把人看成是僕人，我認為這實際上是回到了羅馬的精神。¹

成老師非常準確地指出應將基督教「還原到最原初狀態」，他指出「基督教的這種對象化的思考，可能就是同希臘的文化有某種關係。」這正是我在 1985 年《會通與轉化》一書時，第一篇探討方法與進路，提出要「去探討一個更根本的問題，即如何通過中國的思想方法去表達基督信仰的體驗和境界，唯有在一種合乎中國文化思想的架構下，重整聖經的信仰，才可免除中國人種種的誤解。……要會通信仰中國文化，必須從根本做起，即直接由『聖經』的啟示與『人神相遇的體驗』開始，然後以中國方法重整福音內容，這樣可以維持信仰內容的原初純正

¹ 成中英、梁燕城對話，中國神學框架的思考，梁燕城《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》，（北京：宗教文化出版社，2015），第 179-180 頁。

性，也可解除因西方神學而產生的種種不必要誤解。」²

這段思考確定了我的中華神學思路方向，由此我提出「非希臘化」(Dehellenization) 一詞，在《會通與轉化》一書中說：「蓋基督信仰在千多年來，消融了希臘文化的精神在其中，(如柏拉圖之於奧古斯丁，奧古斯丁之於改革神學，及亞里士多德之於多瑪斯，多瑪斯之於天主教神學，均見希臘架構的傳承。)在西方已完全『本色化』、『本地化』，結果即應用了希臘思想的基本格套去整理和表達信仰內容，而每一位神學家都不自覺這些西方文化格套，均自以為完全客觀地表達了真理，但來到東方，與偉大的東方宗教與哲學傳統相遇，才在相摩相蕩中揭示其背後的格套，與東方人的心靈『格格』不入，顯明西方已本色化的架構並不能在東方本色化，我們在此必須對神學作一根基的反省，再回到聖經的啓示與人神相遇的體驗本身，..... 再去探尋適合中國人的格套或整理方式，相信在新的整理之下，所謂『宗教會通』的六個焦點問題，就會迎刃而解，甚至不必提問題了。」³

《會通與轉化》一書，是我三十歲年青時期的一個思想實驗，只是一個雛型，但卻打開了一個方法學的方向。進行中華神學의 思考和建構，或探索基督教中國化之道，在方法學上有幾個步驟：

1. 第一步，必須先進行非希臘化，走出西方神學的思維框架與理念，把基督信仰還原到原始的《新舊約聖經》記載，使《聖經》原來的歷史背景與文化脈絡自己彰顯。西方神學當然是一個偉大的基督教文化發展，了解西方神學是認識基督教所必須的知識。但同時必須知道這是「西方」文化對基督教的詮釋，而不是聖經的始源性思想。
2. 方法學上的第二步，是尋索和探討中國哲學的思維方法特色，掌握中國思維的邏輯及詮釋世界的方法，中國思維與西方不同的核心理念，及其特有的思路。
3. 第三步是找出新的與世界後現代思潮接軌的理路，將更新的中國文化建造出來，尋索出超越後現代的，或稱為「後後現代」的中國思維，以別於後現代西方那種虛無主義及自我中心的狂歡文化，建立更新的中國文化核心理念及特有思路。
4. 第四步是以這些中國理念及思維邏輯，去消化《聖經》中的基督教基要信仰，並掌握由中國思維所產生的神學問題。尋索由中國理念和思路，在不違背基要信仰的原則下，去構作神學，這就成為中華神學的開展。

在和成老師對話時，我回答他成中英老師將基督教「還原到最原初狀態」的看法，指出：

基督教在西方化的過程中，等如把基督教柏拉圖化，以及亞里士多德化，關鍵是柏

² 梁燕城主編：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（增修版）（香港：文化更新研究中心，2019 年），第 29 頁。

³ 同注[1]，第 29-30 頁。

拉圖把真理看成是靜態的，而且是超越的、外在的，所以基督教剛一進入希臘，便同柏拉圖和奧古斯丁結合，這個結合基本上是以猶太教思想融合柏拉圖主義，如殉道者查斯丁，就用 Logos（道）的概念作為橋樑，聖經提到過 Logos（太初有道中的「道」），原意是語言，指上帝的語言成為創造萬物的規則。希臘哲學就常用這概念代表宇宙的規律，古代希臘的語言系統性很強，哲人即用這系統代表規律。基督教約翰福音中所言的「道」，本是活潑而有性情位格的，但一旦與希臘柏拉圖的哲學概念與思維邏輯結合，上帝就變成外在的、靜態的、客觀的了。後來到亞里士多德化，就可以通過世界上的一些理性系統推論宇宙的起源和上帝的存在。多瑪斯阿奎那把亞里士多德的系統引進神學，這是從神學理論上的西方化過程。⁴

命題系統的神學與體驗系統的神學

我回應成老師觀點時提到近代基督教的發展：「這個過程到了近代的衝擊之下，啟蒙運動用一套理性或命題的系統來組織宇宙，宗教改革以後，新教的加爾文用這個命題化的系統來理解聖經。這是比多瑪斯和天主教更理性化了。繼承這個的則是卡爾巴特及其大弟子托倫斯的神學思維，具有命題真理這一類邏輯真理表現的基督教。在這裡反對他的大概有齊克果的存在反思，及士來馬赫(Friedrich Schleiermacher)到蒂理希(Paul Tillich，或譯田立克)的存在神學。因為一個正常的基督教生活是不需要那麼理性的，而是體會上帝的。這個體會就像中國人所講的體驗為本，齊克果通過亞伯拉罕獻上以撒的過程，表達信仰上帝是超越理性的境界，這是通過吊詭性來表現基督教。從希臘的理性及存在體會的超理性兩方面，形成神學上可知的和不可知的結合。」⁵

拉納(Karl Rahner)的可知與不可知

我進而提出拉納神學的奧秘觀以探討上帝之可知與不可知：「到二十世紀著名天主教神學家卡爾拉納(Karl Rahner)認為，上帝是 known and unknown，這個也很有意思，可知的和不可知的，雖然你知道，但還是 unknown，即不完全知道。拉納受海德格爾影響，海德格爾繼承祁克果，而海德格爾講的上帝，是通過道路的象徵來理解，有點像老子的道，他的名著《林中路》，用密林中的路來形容人對真理認識的歷程，認識上帝是如走道路的過程，步步彰顯。拉納通過人發問的過程，去探索人生面對的奧秘，而終極的奧秘就是上帝，上帝作為奧秘的逐步呈現，變成可知的和不可知的。上帝奧秘通過他的自我啟示顯明自己，啟示是可知的，但上帝本身的奧秘仍是不可知的。」⁶

福音派與靈恩派

⁴ 同注[1]，第 183-184 頁。

⁵ 同注[1]，第 184 頁。

⁶ 同注[1]，第 184-185 頁。

我再論述福音派和靈恩派，及中國教會的特質：「至於西方的民間基督教表現，初期福音派大大興起，強調研經，探討聖經神學，又重視加爾文派的改革系統神學，通過可知的理性系統來理解上帝，吸納大批專業人士及中產階級相信。其後靈恩派興起，大概是通過不可知的神秘經驗系統來理解上帝。靈恩派為什麼現在比福音派發展更快速，成為新興的強大系統？因為它是以沒有系統的系統來表達基督教，就是通過直接體會聖靈的來臨，和熱情投身的敬拜，感受釋放自由，情懷激盪，敬拜中會流淚痛哭、會喜樂歡笑，甚至有絕症得醫治的神跡，所以靈恩派的影響很快就擴大到普通人民那裡，基層信徒眾多。福音派的信徒大部分是精英，知識分子和科學家。但是到了基層的普通群眾，如勞工大眾、小店商人、連一些女美容師都有團契，學問不是很高，但能通過靈恩派來體會上帝和基督的精神。這種擴展在草根中很快。在上帝可知的和不可知的方面，靈恩派強調其高超而不可知的神異臨在，但基本還是相信可知部分的啟示，而體會的是不可知的上帝。而福音派則認為上帝是有不可知的神秘方面，但更重視上帝可知的部分作為基礎。但兩派都相信共同的正統教義。當年傳教士來中國的時候主要是福音派，現在反而是靈恩派發展很快，當然中間也有比較包容的自由派出現，自由派對民間的影響很小。」⁷

易經的「神學」與奧秘觀

我再提出易學和神學的融合：

中國文化中本來就有一定的奧秘性，特別是易經的系統，易經中『神』這個理念就代表奧秘，易經關鍵在於事物的『幾』，即發展開端時的微妙機勢，但知『幾』是很難的，所謂『知幾其神乎』，事物發展為什麼要變到這一方向上來，好像是一個奧秘。三十多年前好像沒有人會想到中國興起，但如果那時你能『知幾其神乎』，像神擁有掌握奧秘的能力，就知道中國會出現這種情況。三十年前就開始在中國投資，現在肯定發達到不得了，投到菲律賓、孟加拉和非洲就沒用了。

易經又說『陰陽不測之為神』，陰陽如何變化是完全不能預測到的，這不可知的部分是『神』，孟子就說『聖而不可知之為之神』，達聖人還不夠，到最後一直達到宇宙不可知的神秘而作深度理解時，就達到了『神的』境界。有時中國人講神是很奧妙的，有點像老子的『玄之又玄，眾妙之門』，萬物發展是有它的妙，妙後面就是玄，神的意思就是宇宙後面有個很偉大的奧秘，事物的安排和事物的道在那裡，道家的道就是天下母，有物混成，先天地生，寂靜渺茫，獨立而不可改變，推動萬物，宇宙有個終極的安排在那裡。老子『不知其名，字之曰道』，可以叫玄，也可以叫神。神這個奧秘，奧秘是什麼？人的知識的盡頭，好像知道有一個奧秘的存在，known and unknown。偉大的哲學家推論到這裡就知道有一個 unknown。拉納提出 known and unknown 的時候，他就提到人開始追求奧秘就是追求上帝，是一個不知道誰的上帝，追求奧秘是人的特性，拉納最主要的認為人是會發問題的，發問就是面對一個不可知的世界。從可知到不可知這個過程中，面對一個不可知的奧秘

⁷ 同注[1]，第 185 頁。

時，這個奧秘能主動跟人溝通，就變成啟示的上帝了。中國左傳講到神是『聰明正直而壹者也』，聰明是指神有思維的，正直是指神有道德的，壹者指神乃獨一的。宇宙如果有一個唯一的思維和智慧，或者是善的根源，也是獨一的。根據斯賓諾莎的推論，最高真理是無限的，所以是獨一的，因為不可能同時有許多無限。如果在這個最後無限的獨一者，即中國人稱之為天或道的終極真理，同時就是神的終極的奧秘，變化的道理就在那裡，即『易』的玄妙性。如果它有智慧，或有性情，應該能跟人溝通，那就是啟示的終極存在。上帝跟人說話，就是終極的神秘突然跟你說話，啟示這個詞 Revelation，就是真理的自我溝通，當人遇到這種情況就非常驚訝，聖經的啟示，原意有 Behold 之意，即看哪，神的奇怪的事情出現了，就是啟示的開始。基督教傳統的核心，啟示來臨就是，『看哪，奇怪的事情出現了』，上帝自己或者通過道成肉身的耶穌顯示自己，跟人說話。其中，最奧秘的是，上帝在顯明時，是通過耶穌釘十字架經受痛苦來表達他自己。痛苦是代表承擔人類的苦難，也代表對人的罪惡的寬恕，替人承受因罪過而有的刑罰，而形成跟人恢復溝通的關係。這也是基督教最奇特的地方，上帝為什麼要受苦釘十字架，又死後復活呢？就是說你能經受痛苦，最後轉化痛苦，克服痛苦，罪跟痛苦去掉，最後形成人與上帝的通道，大概這就是基督教的核心道理。這不一定要通過柏拉圖或亞里士多德的神學來表達的，所以我覺得在儒家來講上帝是非常容易的，因為如果我們要理解宇宙，先要理解人的心靈，而人的心靈最具本質性的，就是人的仁愛心。人看到他人痛苦會不安，對他人會有一種關懷，這就是一種仁愛。而人的仁愛是來自天，天命之謂性，人最偉大的這種人性是普遍的，是來自天的，有本體的根據。這個本體論的根據推論下去，天一定是仁愛的，所以通過人的心靈來理解宇宙的本質，那麼宇宙是仁愛的。而如果宇宙是仁愛的，那麼宇宙終極奧秘是可以主動對人有關懷的。如果有仁愛的本體，那麼跟上帝就差不多一樣的道理了嗎？馬上就可以轉到基督教這條線上來。⁸

成中英老師回答說：「你剛才講得非常之好，非常清晰，把過去基督教從所謂西方理性主義，走到現代邏輯命題化的表達方式，所謂真理性的命題來討論，這就把基督教變成脫離了有關人的生命的感受，這是基督教在西方今天需要重新思考的一個方面。」⁹他繼而從儒家本體詮釋學提出一套具包容性的中華神學，在本文上篇已論述了。成中英是中國哲學史上第一位從儒家立場提出中華神學的儒學大師，提出一套中國哲學和基督教神學共融的思想體系。

感通的本體學及關係的形而上學

我進而順著本體詮釋學提出感通的本體學及關係的形而上學：

本體詮釋學基本上以人的存在本體就是詮釋的本體，本體的活動就成為詮釋的過

⁸ 同注[1]，第 186-187 頁。

⁹ 同注[1]，第 187 頁。

程。中國的本體詮釋學或中國的本體神學，就是一個感通的本體學，人是一個感通的本體，宇宙也是一個感通的本體，本體的本身永遠在感應溝通當中，人的心性也永遠在感通當中。從神學意義上說，上帝就是一個感通的上帝，因為三位一體中父子靈的關係就是彼此以愛感通。三位一體的核心就是說父子靈在相感相通相愛之中，既是一體，但也在三位間的相感相通相愛之中，所以上帝作為宇宙終極的真理，就是一個感通的本體。一個感通的人遇到一個感通的上帝，就是基督教講的啟示與救贖。

另外從形而上學來說，是一種關係的形而上學，因為三位一體本身就是一種愛的關係，所以也是愛的本體。這是在愛的本體關係中，不是靜態的一個實體，從動態的關係理解父子靈三位一體的彼此關係，裡面的不斷的生生不息的過程。從這個理解，他創造的宇宙也是一個生生不息的相關的宇宙。由於事物是相關的感通是可能的，這樣原就是易經整個的本體形而上學框架，因為易經是關係的形而上學，是感通的本體學。易經這關係的本體學，宇宙萬有被描述為相關又彼此相生，是在生生不息的過程中。事實上，易學的天地人也不是分開的，也是三位一體的，萬物在裡面寂然不動，感而遂通。寂然不動是從萬有的同一性這個角度講，它具有不可知性和奧秘性，這是易學所謂「神」的意義，即玄妙的「眾妙之門」，雖然寂然不動，但實在也在感而遂通。龐大的關係網絡就是通過這樣的形而上學來理解。一個相關性的三位一體之上帝，創造這樣一個彼此相關的，萬事互相效力的宇宙，故上帝可以通過易經形態的本體詮釋學來理解，上帝的神學就呈現為中國形態的上帝，一個感通的上帝。¹⁰

罪是隔絕與虧損

最後，我回應成中英老師對罪的反省，認為「是一種缺陷」，符合正統神學中奧古斯丁定義罪是「原善的虧損」。我指出「至於罪的問題，罪本身就是一種隔絕，人和上帝的關係斷了，人和人的關係斷了，人和萬物的關係也斷了，這是聖經裡面都講到的。原罪是指人和上帝的關係的隔絕，而不是指我們平時所說的做壞事，罪性不是指人性內的醜惡，卻是像奧古斯丁所言的『完美的虧損』，類似孟子的『陷溺其心』，是神人關係破裂後的善性扭曲，這罪的觀點與儒家的性善觀原則上不衝突。救贖則是指人和上帝的關係的恢復，這是通過上帝自己受苦來恢復人和上帝的關係的，人和人的關係恢復了，人和萬物的關係也恢復了，就變成一個宇宙的大和諧，也可以說是一個保合太和的宇宙。當易經中的『關係』、『和』、『神』，以及『天地人』等重要觀念都變成神學意義的時候，那就可以變成一個中華神學的框架。」¹¹

成老師回答：

¹⁰ 同注[1]，第 192-193 頁。

¹¹ 同注[1]，第 193 頁。

這個框架當然非常重要，顯示了一個從本體詮釋學發出的重點，過去往往是應用基督教的某種神學，純粹是出於信仰，而沒有理性思考，但這顯然是不夠的，因為它不能詮釋經典，也不能解決個人行為問題。我認為對於基督教的經典或猶太教的經典，都要作出重新的解釋，在人的心靈體驗中，給傳統文化包括基督教、伊斯蘭教等新的生命內涵，就像當年中國儒家給予印度神學、佛教以新的生命內涵一樣。這是一個新的時代。¹²

建立感通關係為本的倫理學

此外，我和成中英老師還有一個對話發表在《文化中國》第 43 期，第 4-12 頁：〈網絡本體論與整體倫理學——關於天地人三才的對話〉。

我提出一個感通關係為本的倫理學，首先批判西方的康德及功利主義的倫理學，指出：

兩個都有問題。一個是康德倫理學有普遍性的善，但很難具體描述，而功利主義的善夠具體，但沒有普遍性。那麼如何找尋倫理的根基，我就想到走出主體與客體對立的架構，卻以感通作為倫理的根據，感通的思維是以關係為本，不是立根於主體或客體，而是在人與人之間的關係，來作為倫理思考的一個開始點。以關係為本來界定善，就是以人與人的感通為善。隔絕則是倫理上的不善。感通的基礎，就是『仁』這個觀念，倫理上的善建立在人與人之間的關係，當人遇到另外一個人的時候，你的生命能進入到另外一個生命的體驗，是一個感通的開始，如孟子所講，見到他人的苦難，產生一種惻隱之心，不忍之情，就是一種對他人體驗的投入經歷、一種感通，這是倫理的基礎。而這個感通關係是以關係來建立倫理的善，是一個不再放在主體或客體上面的標準。所以它可以既有具體的意義，因為人從具體的關係才能建立價值，但另一面又可以有人的普遍人性，以感通性為它的人性，作為倫理學的基礎。這是我的倫理學的一個基本理念。¹³

天地人互動的網絡本體論

根據這個倫理學的基本理念，理論上推開去就可以建立一個互動的關係性本體，或者叫本體詮釋學的倫理觀。本體詮釋學就是以天地人三才的互動，宇宙跟人是同體的，故此是融通的，這同體性使人可以感通宇宙，宇宙的本體也可以通入人而成為人性，而且人在宇宙裡面，宇宙在人裡面，所以天和地可以通過人性的天理和價值來理解。人也可以通過理解天和地的天理和價值，來揭開自己本性。即從自省的正心誠意，可理解天地，從觀物的格物致知，可以理解心性，天地人三

¹² 同注[1]，第 193 頁。

¹³ 梁燕城、成中英：〈網絡本體論與整體倫理——關於天地人三才的對話〉，載《文化中國》2004 年第 4 期，第 4 頁。

才是互動的，從仁理展開而與天地的關係。天的概念從形而上學講，一個是道，一個是上帝，道是感通的本體，上帝則為主動與人感通的上帝，這本體使人具感通的本性，並且可與感通的上帝會面，產生宗教經驗。至於地是自然，包括科學研究的對象及生態環境的整體相關。人可研究自然，把握生態之整體性，而又可以視自身為環境整體的一部分，而與生態相通。然後，在天地人三才的互動中，感通這個本體詮釋學的理论之下，可以講出三倫，人倫、地倫和天倫。人倫就是人與人之間倫理的建立，地倫就是建立自然保育環境保護這樣人對大自然的關注，作為人與大自然溝通，作為人保護大自然的基礎。天倫是人與上帝的感通，或與道的感通，這是形而上學的方面，而人自己就是一個感通的人。這裡最後的一個本體論，就是人是感通的人，上帝是感通的上帝，自然是感通的自然，就形成一個網絡本體的宇宙觀。這就是我的道體論提出的觀念，天地人三才是在一個很大的網絡感通之中，是我最近經常思考的。¹⁴

論整體倫理學

成中英回應：

聽了你對天地人三才感通的思考，有一種深得我心的感覺，我也有一種感通，一種很自然的感通，也非常親切，可以看出你多年來省思和功力的一種極大發展。我想，我的基本思維可以從這兩方面來表達，一方面結合你剛才所說的內涵，一方面把管理學和倫理學聯繫在一起，然後在聯繫中進一步掌握本體學的意涵，這是我們非常相映的一個觀念。尤其是你所談到的網絡的本體的概念，從感通到網絡，從空間上可以說有一個制度的問題或間隔的問題，這涉及到我所要說的管理問題。首先說倫理學這一塊，我最近思考較多，從時間上說也是很早開始思考的，曾經發表過一篇關於整體倫理學的建立的文章。整體倫理學的概念是基於對倫理學的發展，尤其在西方的發展的考查所產生的思考。

希臘的德性倫理與近代的責任倫理

在西方倫理學的開始，顯然是從重視人的倫理和功能以及人與人之間協調作為基礎的。所以柏拉圖所講的 temperance 或 justice，一種制約、自制，一種正義，都是注重人與社會之間的一種關係。但如要做到這一點，必須發揮人的理性倫理才能達到自制。所以在這種意義上講的話，西方倫理學從蘇格拉底追求自制自思，到柏拉圖重視人的自制和社會正義的一種美德，再發展到亞里士多德的《尼可馬亥倫理學》(The Nicomachean Ethics)，我認為這基本上是古代西方倫理學的一個重點。這個重點從結構來講，以人的理智來充實人的行為的倫理，能夠建立人的生活一種滿足，可以叫做幸福或快樂。最大的幸福是人的目的，這個目的只有在人的努力之下

¹⁴ 同注[1]，第 140-141 頁。

去完成，基本上我認為還是一種德性倫理學。我希望這種德性倫理學能跟中國倫理學作一個搭配。但是這個倫理學，顯然到了基督教出現以後有了一種新的擴充，必須加上人的一種精神願望。當然這種擴充到了中世紀以後就變成了一種基督教倫理的神學，但還是屬於一種德性倫理，只是加入了一種上帝的規範，或上帝的一種命令。因此，我認為這裡有一種轉換，就是這種德性發揮出來我們能活現一種上帝的意志。只有遵從上帝的意志，才能實現人間的善。這是從古代到中世紀的一個發展，但西方文化這個發展到了近代，從笛卡爾到康德，我以為進入了第二種倫理學，就是責任倫理學，或者說，把上帝的命令轉換成人的內在的理性命令。倫理的理性我們可以說成是對自己行為規劃的一種理性，也是實踐理性，自我規範，自我律法，達到人的行為一種普遍性要求。康德可以說完成了責任倫理的一種框架，把人的理性提高到一個頂點，把德性納入到責任之中。這是第二個發展，可以說是對西方倫理建設非常重要的，使西方社會可以從一個傳統的社區走入更寬廣的社會存在，這種存在更具有某種內在組織性和結構性。¹⁵

成老師提出感通和靜觀本體，他回應：

所謂中國傳統哲學的思考，就其基礎來說，從一開始就把德性倫理學發展到相當精緻的地步，在這種精緻的倫理學架構下，把倫理學與宇宙觀或人生觀（人生價值）密切結合在一起。在德性方面，重點在說明人是萬物之靈，說明人在世界所扮演的重要角色，對天地和其他人都可以產生你剛才所說的許多關係，而這種關係都能結合在人這樣一個根源上，這個根源我稱之為本體，本體的概念。從周易說的感通，寂然不動，感而遂通，這種感通精神掌握了天地和人的關係。這種人的關係是在動態的平衡關係中去實現的，天、地是在自己不斷呈現中不斷實現生生之德的，人也是天地網絡之中實現人生自己目的的，但人必須要自覺地去實現，並可參與到天地之中，參贊天地之化育。……一方面我非常肯定感通的原理，但同時我也想加強一點要說明的是，一個「觀」的概念，因為感通要成為一個「感」的話，還必須要經過一個沒有主見放開自己的那種對事物的觀察，對宇宙萬物靜態或動態的觀察，這種「觀」在中國哲學中很重要，能夠動觀其變，靜觀其象，從而建立一個天地發展的具體情況，並回應對事物的觀察和知識。這種回應就要反觀自己，反觀自己就是反省自己，感於內，觀於外，就能建立一種內外貫通的感通。你所提的感通非常有價值，但感通一定要有一個經驗的過程，一個自我反省的過程。否則，會缺乏一種客觀性。在我看來，要觀，就有一種客觀性，要感，就有一種主觀性。感通就是匯通，把主觀性和客觀性融合在一起了。……所謂「道通為一」的本體。這個本體從內外交織下形成的一個自我，其反映的就是宇宙的本體。人的本體就是宇宙的本體，人是從「觀」「感」之中產生的一種會通，但這種本體詮釋學是有一根源和發展過程的體系，由於有了這個根，萬物萬象都有了共同性，掌握了這個共同性，可以更好地了解萬物。我們

¹⁵ 同注[1]，第 141-142 頁。

通於天地，由於天地與我同體，天地也通於我。¹⁶

中華神學的道體上帝

和成老師一同探討天、地、人三才的倫理學，我提出天地人與三位一體神學：

剛才聽你所講，主張一種一體多元的本體論。從天地人角度是一體，但同時分成三元，這可與一個很有趣的神學概念對話，是西方的三位一體神學，基督教神學中心上帝的父子靈三位一體本身具有關係性和感通性的，故此基督教形而上學的真理觀也是感通的，是有關係性的。在當代西方神學的本體論的其中一個正統動向，是非常強調以三位一體觀回應後現代的多元性和虛無性，三位一體講關係感通，不落入西方那實體的形而上學框架中，這是一多融合的神學。由之以談形而上學，以這個發展講下來，就是進入天地人三位一體，從三位一體的神學可以變為三位一體的形而上學。即天地人中的「天」，上帝之本身，是三位一體的，這三位一體的上帝，與地和人也產生三才互動。天地人三位一體就是易經的，天地人三才互動，把科學、環保、神學、倫理學、心性反省都可以放在一個體系內理解，而基督教、儒家、道家都可以通在一個體系內理解。¹⁷

成中英老師進而提出他的上帝觀：

在周易哲學裡，萬物必須透過太極和陰陽之道來掌握，有一種內在的統一性和內在的活力，自我也可以更好地適應外在的環境。至於如何去詮釋這三才，什麼是天，什麼是地，什麼是人，這是需要深入探討的。西方的上帝觀作為天，也很好，但我認為西方的上帝可能也需要一個轉化的過程，以及我們剛才提到西方的神學，和感通的自我本體論，可能都需要某種轉化，我還是要強調周易中生命轉化的思想。對西方的上帝，我們可以給以新的內涵，而同時對於中國的道，也可以給以新的內涵，因為它對於個人信仰或宗教有一種鼓勵性和激勵性，甚至是我認為的一種自我拯救，或我認為的一種超越拯救。……至於上帝的概念，我也是一直在思考。從我剛才的模型來說，上帝的存在是什麼？就是說，上帝好像一個理想的聖人，這個聖人已經感通了一切，既是宇宙之本，又是宇宙之體。這個體現在成了我們現在存在的萬物萬事，而且這個感通還在繼續發展之中，還需要人去參與感通，才能達到一種完美的境界。假如沒有上帝原來那種感通，沒有那種生生不息的道，沒有人的不斷適應和發揮的話，這宇宙也不會有生氣，也不會發展，也很難更好地完善。所以這三才之道或天人合一之道，我對西方的上帝觀念有某種程度的不同看法。你的天地人的融合，是從倫理學的規範來講的，聖人的上帝可以愛人，寬恕人，有這樣一種倫理，但他基於正義（或公義），也會採取一種制裁，或者壓力和懲罰，也是有

¹⁶ 同注[1]，第 144 頁。

¹⁷ 同注[1]，第 147-148 頁。

情理法三個面向。你是有基督教文化的背景，是不是也會有一種轉化的問題？轉化可以把中西溝通起來，管理和倫理也可以溝通，內外打通，上下打通，內外打通是人與物溝通，上下打通是天人合一，最後以本體詮釋成為一種具有人格性的位格上帝。¹⁸

在成老師的感通啟發下，我提出早年所提過的「道體的上帝」理念來回應成老師：

你所講的上帝，基本上就是進程神學裡的上帝觀，進程神學的上帝是有限的，在時空中尋求完成自己，不過這不是基督教正統的上帝觀。我也想過若從正統基督教神學，上帝的動態性如何理解？我在《會通與轉化》一書中提出過道體論的上帝，以取代西方本體論的上帝。本體論的上帝基本上還是靜態的 being，道體論的上帝是有活動有發展的，而這有發展的上帝又如何不是過程神學中比較有限的上帝呢，而是一個無限上帝呢？要想通這個還不是很容易的。我就通過三位一體來理解。三位一體本身永遠是在過程中，因為父子靈三者的彼此感通和愛，永遠不能釘死在一點上，永遠是在發展中，但發展是在永恆自身的內部互動，不是一個有限的上帝在找尋自己，而是無限永恆上帝一直在三位的動態中。所以天地人理念可以變為三位一體的觀念，就可以講出本體之本的上帝，可以產生一種以前沒有過的神學，不是過程神學，也不是本體論的神學，而是一個道體論(Taology)的神學。三位一體的上帝永遠在動，但不是一發展中的動，卻是永恆無限中三位的感通相愛，而構成一愛的本體，或愛的道體，而與無性情之中國道體論有別。上帝的本性在於感通，這個理論我還沒有完全展開，將來待思想成熟後才發展。德國的首席神學家莫特曼(Jurgen Moltmann)就特別提出過三位一體的上帝，可以回應佛教的空觀，主要是日本京都學派哲學家阿部正雄在一九八四年佛教與基督教對話大會中，提出基督的「虛己」，是通過空去完成其為神的兒子。莫特曼則指出，三位一體中，父子靈都倒空自己去愛對方，而又被對方的愛所充滿，是空而不空，融在一體之愛中。我順這思路回應你所講的，上帝如何在與人感通中而「完善自己」呢？阿部正雄引用腓立比書中的話，耶穌的虛己，把自己倒空，這是很有意思的，因為耶穌既是神的兒子，如何完成他自己作為神的神性呢？這要變成空化神性，變成人的形象，成為奴僕的樣式，甚至到最後，降至最低，釘死在十字架上。經過這個最底的層次，基督變成具體的人而死在十字架上，而完成作為最高的神的神性，復活升為最高。阿部正雄只從佛學看到這是一個神子「空化」其神性，而完成其為神子的歷程，卻未注意到儒學講的感通性，從感通探討神學，聖子神性是通過和人間感通（釘十字架和來到人間的過程），經歷人間的悲歡離合，由受苦而完成對人類的救贖，由這過程才能完成其聖子對人間的整體承擔，這就開始了上帝跟人的感通關係。上帝作為本體之本，其三位一體是感通的，是愛的本體，這個感通的本體創造的宇宙是個感通的宇宙，網絡的宇宙，然後他跟這個感通的宇宙和網絡的宇宙也有感通，當人用自由選擇與上帝隔絕，產生斷了感通、自我中心的狀態中時，就稱為

¹⁸ 同注[1]，第 150-152 頁。

原罪的狀態，而上帝就主動啟示，進入人間，用救贖回復與人的感通。即是通過基督釘死在十字架上死而後復活，帶來苦罪的死亡，使人心靈也倒空，以信心迎見上帝，因此突破人神的隔絕，恢復跟人類的感通關係，最後末日的時候，新天新地來臨，正式完成完全的感通。在末日來臨之前，產生一個觀念，就是當前世界，人與上帝還沒有完全感通，但已開始了救贖和感通，這在西方神學稱之為「既濟未濟」(already but not yet)的概念，主要是描述天國臨到人間，已經開始成就（既濟），但又未終極完成（未濟），在地上已出現了天國的國度這個概念，國度就可以聯上管理了。因為禮樂文化是要達到最後的和諧，但到現在還是沒有完成的，所以要有管理。從基督教來說，世界末日那個新天新地是終極的圓善，牟宗三、康德、亞里士多德都講過的圓善，最高圓融的、完滿的善，這種圓善作為最高的福。但新天新地現在還沒有達到，不過自耶穌的救贖已成就，是既濟，新天新地未來臨，是未濟，上帝的美善國度，已經開始了，然而還沒有完成。天國就是既濟但未濟，禮的和諧還沒有完成，還需要通過管理，這也成為清教徒發展工具理性和責任倫理的神學基礎。通過一個管理來達至更好的目的，但這又不是最後的圓善目的，故仍要發展下去，盡可能以慈愛、公義、誠信、法規和來管理事業來管治社會。用中國的概念，是仁（慈愛），義（公正公義），禮（合乎人情的法則），智（智慧與知識）及信（誠信）來管理，在推展過程中，可以強調信（信實、勇氣與真誠），望（對未來價值目標之堅持和盼望），愛（成就與人分享，反哺社會國家），由此而完成每一步的價值。其間世界可能罪惡和衝突都會增加，但人仍可堅持既濟未濟之善，在困難中永存盼望。最後目的就是末日新天新地的圓善，完美的天地人感通世界來臨。這系統一方面發展儒學的新本體論，另一方面是發展中國的基督教神學，兩者又可融為神學與形上學的同一體系中，沒有衝突。¹⁹

下篇將綜合上中兩篇討論，而提出一個基於中國的本體論來建立符合聖經的神學思想。

¹⁹ 同注[1]，第 152-154 頁。

從宗教教育到中華神學的反思

吳梓明

（本中心研究團成員，宏恩基督教學院教授）

一、引言

1984 年，英國與中華人民共和國共同簽訂《中英聯合聲明》，決定了香港將會在 1997 年 7 月 1 日歸還給中國。因此，香港基督宗教所辦的學校必須面對一個重大的社會轉變，問題是：「九七後香港教會學校何去何從？宗教教育應否改變？或是往那方向走？」。香港學者中產生一些特別的想法：回顧 1949 年前國內也有不少教會學校、加上 13 間基督教大學和 3 間天主教大學，新中國成立後，這些教會學校已逐漸停辦、或是被取締了，九七之後香港教會學校會否也像它們一樣？很快便消失了呢？抑或是讓教會學校可以在中國「重現」出來？（香港教會學校九七後便自動成為了中國境內、官方認可的教會學校，這不就是教會學校在中國境內的「重現」嗎？）又或許它們將會以何種形式得以保存呢？我們能否找到一些可以借鑒的地方嗎？當然也有很多人會說，二十世紀 50 年代以後，國內的教會學校已經完全消失了，這不就是教會學校的消逝嗎？但奇怪的是：國內仍是有一些學者（大多數是四九年前教會大學的學生、教授或教職員的子弟、甚或是他們第 3、4 代的兒孫們），他們仍有興趣研究教會大學的歷史，隨著 80 年代國內改革開放政策實施後，武漢華中師範大學校長章開沅教授更在 1989 年 5 月舉辦了第一屆中國教會大學史國際學術研討會，推動國內外（包括香港）的學者們展開中國教會大學史的研究，這麼一來，間接地亦幫助了香港學者們能夠採用較積極的態度、正面地思考九七後香港教會學校及其宗教教育將會如何發展的問題。¹回顧 40 年來的香港，不單是見證學者們對香港宗教教育前途問題的不斷反思和探索，更也可以從它的不斷演變中，獲得宗教教育可給予中華神學思考上的一些重要啟迪。因此，本文嘗試剖析過去 40 年來香港和國內相關研究的發展，與讀者們分享其中的一些發現。

二、四十年來宗教教育新思維的尋覓

第一本直接探討九七後香港宗教教育何去何從的書：《學校宗教教育的新路向》是在 1996 年出版。²面對九七的來臨，該書在肯定宗教教育的目的和價值的同時，亦為宗教教育提供一個新路

¹ 中國教會大學史研究至今仍在進行，國內外學者們還在 2019 年 10 月舉辦了一個「回顧與展望：中國教會大學史研究 30 年」的國際學術研討會，讓有關研究繼續傳承下去。

² 參吳梓明：《學校宗教教育的新路向》，香港：基督教文藝出版社，1996 年 12 月出版。其他可供參閱的文章如下：Chan, Francis N.K. "A Survey of Moral Education in the Catholic Secondary Schools in Hong Kong". Bristol: Unpublished M.Ed. Dissertation, University of Bristol, 1990; 徐錦堯：〈天主教學校在多元化社會中推行道德與公民教育之困境及出路〉，《香港宗教教育學報》，第 5 卷，1993 年 12 月，頁 50-56；夏永豪：〈今後香港教會學

向，是從「宣教」轉向「教育」，即不是強逼學生接受特定一套的宗教信仰、而是幫助學生明白信仰的內涵和意義、探索宗教與人生的問題。在面對宗教多元化的挑戰時，宗教教育更應是幫助學生培養開放態度、獨立思考能力、反省和自我批判能力，學習與不同信仰見解的人士交談對話。³

另一本書：《從宗教教育到生命教育》⁴綜合報導了香港宗教教育是如何從「聖經科」轉化成為「宗教研究」(Religious Studies)，又從「宗教教育」轉向「道德教育」和「公民教育」、再從「宗教教育」演變成「生命教育」來。在序言中，作者提出了三個口號，分別是：宗教教育「點只聖經咁簡單」、「點只基督教咁簡單」、和「點只宗教教育咁簡單」。「點只」的意思，是「不斷地超越」和「不斷的突破」。「點只聖經咁簡單」，並不是否定聖經的教導，而是透過聖經的教導，幫助學生進一步思考生活、倫理和人生的問題。因此，宗教教育也可以是「道德教育」、「公民教育」和「生命教育」。同樣地，「點只基督教咁簡單」說明了香港社會是一個宗教多元化的社會，學校宗教教育是不能停留在單一宗教傳統的教導，也必須培養學生採取開放的態度、用廣闊的眼光去研究不同的宗教傳統。⁵「點只宗教教育咁簡單」也不僅是一個口號，更是一個需要突破、尋覓創新思維的呼籲，提醒宗教科老師們必須不斷地提升自己、不斷地創新。⁶

三、教會大學史研究的新發現

另一方面，從事中國教會大學史研究的香港和國內學者亦在 2002 年聯合出版一本英文著作，題目就是：*Changing Paradigms of Christian Higher Education in China (1888-1950)*⁷，介紹他們在中國教會大學史研究中發現幾個重大的「範式轉移」(Paradigm Shifts)。第一個「範式的轉移」是從「宣教」轉向「教育」，過往中國基督教教育的研究多被放在基督教宣教史的範疇內，是屬於西方宣教史的一部分；但近代學者卻是建議將中國教會大學史放回中國近代教育史的範疇內作研究。第二個「範式的轉移」是從「以西方傳教士為本位」轉向「以華人及中國教育為本位」的研究範式，過往學者多是以傳教士為本位作研究，但近代學者卻發現教會大學也有許多中國元素—包括華人校長的主政、也有許多華人教授的參與、大部分的學生和校友均是華人、並且教會學校施行的教育是在中國境內，必須受到中國的文化、社會處境和涉及中國政治和教

校在社會當扮演的角色》，《香港宗教教育學報》，第 7 卷，1995 年 12 月，頁 28-31；植栢桑：〈香港教會辦學的路向〉，《香港宗教教育學報》，第 9 卷，1997 年 12 月，頁 9-13；梁恩榮：〈公民教育與宗教教育〉，《香港宗教教育學報》，第 9 卷，1997 年 12 月，頁 35-37。

³ 參同上註引吳書，頁 24-32。

⁴ 參吳梓明：《從宗教教育到生命教育》，香港：基督教文藝出版社，2004 年 10 月出版。亦可參閱蔡元雲：《生命影響生命》，香港：突破出版社，2001 年 7 月出版；及周惠賢、楊國強合著：《香港的生命教育—文化背景、教育改革與實踐方向》，香港：宗教教育中心，2002 年出版。

⁵ 讀者亦可參閱賴品超：《宗教都是殊途同歸？》，香港：道風書社，2020 年出版。

⁶ 參同前註 4 引吳書，頁 ix-xii。

⁷ 參 NG, P. T. M. et al. *Changing Paradigms of Christian Higher Education in China (1888-1950)*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2002。

育等元素的影響，教會大學也愈來愈發展成為屬於中國人的大學。更重要的是，「以傳教士為本位」的教育目的多是重視「為宣教服務」，但「以華人和中國教育為本位」的教育卻愈來愈是「為國家、為中國教育而服務」。

還有第三個「範式的轉移」：西方學者研究中國近代史時多是應用美國學者費正清(John K. Fairbank) 倡議的「衝擊-回應」(Impact- Response)和列文森(Joseph R. Levenson)的「現代化」(Modernization)觀點，即是說：西方列強帶來中國的衝擊、要求中國開放門戶、幫助中國現代化。但在中國學者的研究中，卻發現有另一現象，是西方學者完全忽略了；雖然後來費正清的學生柯保安(Paul Cohen)提出一個修正的範式，即是「以中國為中心」(China- centered Paradigm)的研究範式，但也是不足夠的。中國學者所發現的是一種「相互影響」的關係，即是「衝擊與回應的雙向觀」，除是西方帶來中國的衝擊外，也有中國給西方的衝擊和西方的回應。⁸傳教士嘗試將西方的基督教教育模式帶來中國，卻是受到中國社會文化的衝擊，不得不開放及修正教會學校宗教教育的內容，變得愈來愈中國化，可稱之為「宗教教育的現代化」。⁹中國化的宗教教育不僅是沒有否定學校宗教教育，更是幫助宗教教育的提升、重建和現代化。¹⁰

自 2003-2007 年間，中國學者亦尋獲創新思維、開拓「全球地域化」的新視角：先是在 2003 年 12 月中國社科院世界宗教研究所基督教研究中心主辦的一個研討會，題目是：「全球地域化與基督宗教」，有學者發表如〈全球地域化的大學教育與基督宗教〉等相關論文。¹¹其後在國家頂級學術期刊《歷史研究》上也出現一篇文章：〈全球地域化：中國教會大學史研究的新視角〉¹²。「全球地域化」的新概念甚有意思，讓中西方學者們看到，基督教／或是教會大學不僅是一個世界性的運動，不論它是在甚麼地方，也必須經歷著「地域化」或「本土化」的歷程，這就是基督教／或宗教教育中國化的必然歷程。事實上，世界各地的基督教也必須是經歷過全球地域化的歷程，才有現在的「羅馬天主教」、「德國基督新教」、「英國基督教」、和「美國基督教」等出現。基督教在中國也必須「中國化」，才能產生出「中國基督教」，像英國、美國的基督教一樣。¹³

⁸ 參 *Ibid*, pp. 35-37。

⁹ 所謂「宗教教育的現代化」，即宗教教育逐漸脫離「宣教」的目的，成為一門具教育意義、或堪作學術研究的專門學科。譬如：參陶飛亞等著：《基督教大學與國學研究》。福州：福建教育出版社，1998 年出版；亦可參閱吳梓明：〈基督宗教與中國大學教育- 燕大百年歷史再思〉。刊於《大學教育與基督宗教》。香港：全國基督教大學同學會 67 周年紀念特刊，2019 年 5 月出版，頁 40-41。

¹⁰ 亦可參閱同上註引文，頁 38-47。

¹¹ 譬如參吳梓明：〈全球地域化的大學教育與基督宗教〉。載於卓新平等主編：《基督宗教研究》第 7 輯，頁 365-385。

¹² 參吳梓明：〈全球地域化：中國教會大學史研究的新視角〉。刊載於《歷史研究》。北京：中國社會科學雜誌社，2007 年第 1 期，頁 180-188。其他相關的英文著述亦可參閱：Philip Y.S. Leung et al. (eds.) *Christian Responses to Asian Challenges: A Glocalization View on Christian Higher Education in East Asia*. Hong Kong: Centre for the Study of Religion and Chinese Society, Chung Chi College, The Chinese University of Hong Kong, 2007; and Peter T.M. Ng. *Chinese Christianity: An Interplay between Global and Local Perspectives*. Leiden/Boston: Koninklijke Brill NV, 2012。

¹³ 亦可參閱張志剛、卓新平：〈基督教中國化研究的三重視野〉。載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第一輯）》，北京：宗教文化出版社，2013 年 6 月，頁 1-10。

四、從宗教教育到中華神學的反思

「全球地域化」和「中國化基督教」的新思維對宗教教育和中華神學有何關係？過去 40 年來宗教教育與中國教會大學史研究出現的範式轉移，不僅是從「宣教」轉向「教育」，也是從「以西方傳教士為本位」轉向「以華人及中國教育為本位」的研究範式，過往中國基督教教育的研究多被放在基督教宣教史的範疇內，屬於西方宣教史的一部分；但近代學者卻是致力將中國教會大學史放回中國近代史及近代中西文化交流史的範疇內作研究。「全球地域化」的研究範式更是提醒我們基督教雖然是一個普世性的宗教，但它也必須是具有地域化和處境化的特徵。所謂「宗教教育」，其實就是落地化的宗教研究、是一種處境化的神學實踐，它必然地是「基督教中國化」一個具體的範例；「宗教教育」若是離開教育，便會容易流於空泛、離地或是半天吊的，「基督教教育」亦必須是基督教神學落地化和處境化的實踐。同樣地，「中華」與「神學」連在一起，不僅是說明了基督教神學必須要地域化，更也必須是「中國化」、即是在中國社會文化處境中孕育出來的基督教神學，換言之，「中華神學」應是中國化、落地和貼地的基督教神學。¹⁴茲列舉三個不同的例子，嘗試探索宗教教育的創新思維如何能夠幫助我們繼續進行「中華神學」的反思。第一個例子是：

愛國愛教

香港回歸後最常遇到的問題是「愛國愛教」的問題，宗教教育也必然涉及「愛國」和「愛教」是否相互衝突的問題。香港教會學校究竟應如何在校園內推行「愛國教育」？試舉香港聖公會學校的個案為例，香港聖公會學校的宗教教育常應用《公禱書》的〈為國家禱文〉，回歸前的香港是英國殖民地，當學生誦念〈為國家禱文〉時，他們祈禱的對象是英國—為英女皇祈禱，“God bless the Queen”。或有人說，聖公會的宗教教育是先「愛教」而後「愛國」，是「愛教」（接受宗教教育）促使學生「愛國」（為國家祈禱），兩者並沒有矛盾。處於英屬殖民地的香港，「愛國教育」必然是以英國為「愛」的對象。但九七回歸後香港聖公會的宗教教育又是怎樣？九七回歸後，聖公會學校仍是選用同一本《公禱書》、誦念著同一篇的〈為國家禱文〉，但他們禱告的對象已經改變了，不再是為英國祈禱，而是為中國—是香港回歸了的中華人民共和國祈禱。「對象的轉變」就是一種「範式的轉移」，是從「以英國為本位」轉向「以中國為本位」的一種「本位」的轉移，這也確是聖公會給予香港學校宗教教育一個非常獨特的體驗。因著處境和「本位」的改變，宗教教育亦隨之而轉變，即是從本來歸屬於英國的「愛國教育」隨著本位的轉移，變成為歸屬於中華人民共和國的「愛國教育」了。同樣地，「中華神學」不也應是有相若的轉變嗎？民國時期一位教會史學家王治心教授曾引用「落花生」的比喻。¹⁵「花生」在中國本是稱為「洋花生」，或稱為「東洋果」，現在沒有人這樣稱呼它了，因為在中國生長的花生已是經過被埋藏在中國的地土、吸取了中國土壤的養分，逐漸成為「土生土長」的

¹⁴ 中華神學主編徐濟時提及「曾是正典的《十二使徒遺訓》，承接福音書耶穌原道應用至非常落地貼地，對今天甚具啟發性」，參徐濟時：〈編者言〉。《中華神學研究中心研究季報》第 12 期，2023 年 7 月，頁 1。

¹⁵ 譬如參王治心：〈中國本色教會的討論〉。載於《青年進步》第 79 冊，1925 年 1 月，頁 11-16。

「中國花生」了。同樣地，當基督教傳入中國以後，它也必須是進入中國文化的土壤內、經歷過與中國文化的接觸、落地生根、互相滋潤、而孕育出完全屬於中國、並已成為「本土文化」的一部分，此種轉變過程可稱之為「本土化過程」，最終也成為了「土生土長」的「中國基督教」（像英國基督教、或美國基督教所經歷的「本土化過程」一樣）。¹⁶

又如李志剛在 2019 年出版《中國基督教愛國愛教史論叢》一書¹⁷中，也嘗試用另一種表述方式談他的中國化基督教的「愛國愛教」論，他這樣說：

愛國的人必須愛教，真正愛教的人也必須愛國。所以愛國愛教兩者是互為表裡、相輔相成的。一個信徒只會愛教不會愛國，（他／她）顯然不是愛教的人，因為他違背了耶穌的教導。一個只會愛國而不會愛教的國民，顯然也是談不上真正的愛國，因為每一個教徒都是國家的公民，不會愛國家的公民、自然談不上愛國。質而言之，愛國者必然愛教、愛教者也必然愛國。舉凡一個國家愛教愛國，而國民又能愛國愛教，國家必然興旺，國民生活必然康泰，以使國家立於強盛之境。¹⁸

這確實是「基督教中國化」和「中華神學」的一種具高度睿智、是與時俱進且負教育意義的創新思維，也委實是值得「愛教」的華人信徒和「愛國」的中國同胞們用心細味的！

道成肉身神學的探索

文章的前部分曾提到「宗教教育」必須是具有地域化和處境化的特徵。「宗教」若是離開「教育」，容易流於空泛的哲學思維，因此「宗教教育」必須是基督教神學的落地化和處境化的實踐，它也必然是「基督教中國化」的一個具體範例。繼王治心提出「落花生」比喻之後，梁燕城進一步談到「基督教生根中國」的新思維，他指出「中國基督教」的特性就是「生根」於中國。基督教進入中國多年，必須要基於聖經的「道」、融和中國文化、才能生根於中國，產生出「中國基督教」及「中華神學」來。梁燕城還補充說：「聖經的『道』進入中國，就是彰顯出文化上『道成肉身』的真理。」¹⁹正如《聖經》所說：「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典，有真理」。²⁰

「道」是永存的恩典、也是永恆的真理。「道成肉身」卻是在一個獨特的文化處境中、讓基督成為可以被觸摸、被感知的「肉身」。汪維藩曾發表過一篇文章，題目是：〈道在這裡成了肉

¹⁶ 亦可參閱梁燕城：〈基督教中國化的理論探索〉。載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2017 年 12 月，頁 28-41。

¹⁷ 參李志剛：《中國基督教愛國愛教史論叢》，香港：基督教文化學會，2019 年 10 月出版。

¹⁸ 見同上註引書，頁 352。

¹⁹ 參梁燕城：〈基督教生根中國之道-基督教中國化的理論探索〉，刊於《文化中國》，2017 年第 2 期（總 93 期），頁 90-98。

²⁰ 參見《約翰福音》第 1 章 14 節。

身)。²¹他解釋說：「『道在這裡成了肉身』。『這裡』是一個有著數千年文化傳統、且又飽經憂患、歷盡滄桑的(中華)民族；而基督的『肉身』，則是在苦難中與(中華)民族認同，並在苦難中造就出一個具有中國特色的中國教會來。」²²換言之，「道(在中國)成了肉身」，是要讓中國人認識基督的「肉身」，祂是「住在我們(中國人)中間，充充滿滿的有恩典，有真理」、基督也是「凡事與祂的弟兄相同」、成為了(中國人民)「慈悲忠信的大祭司」。²³

原來「道成肉身」的中華神學，既是基於聖經的「道」，也是基督教在中國成了「肉身」、融入中國文化而建立一套具中國特色的「中華神學」來。

上善若水的中國化思維

馮煒文與姚錦桑曾共同合作出版了一本書：《請教老子——談談說說喝杯茶》。²⁴他們抽選了老子《道德經》81章中的5章，分別透過英文翻譯和演繹的方式，又從中國文化和基督教信仰的角度解讀《道德經》。正如陳佐才在該書序言中所說，「《道德經》的無、柔、謙、樸……(把)隱藏的自我觀照顯露出來，給人的生命帶來新的平衡，而基督教信仰通過基督耶穌的一生把一切轉化為動力，不但助己、更能助人」。²⁵其中一篇是《道德經》第8章(該書的第三章，頁43-50)，題為：〈上善若水看基督〉，嘗試從普世價值和基督信仰反思中華文化所賦予華人信徒的價值觀念，也能讓華人信徒從哲學層面窺看耶穌基督道成肉身的深層意義。²⁶

《道德經》第8章的原文是：『上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地。心善淵。與善仁。言善信。正善治。事善能。動善時。夫唯不爭，故無尤』。大意就是：「最高的善性就像水那樣，水幫助了萬物，但它不與萬物競爭。水停留在人所厭惡的地方去幫助人，所以說，水很接近道」。²⁷水的善性在那裡？有七種表現：「(它)居身，安於卑下；存心，寧靜深沉；交往，有誠有愛；言語，信實可靠；為政，天下歸順；做事，大有能力；行動，合乎時宜」。²⁸

若是從「上善若水」的角度看基督，馮煒文舉例說：「基督就是不爭：『他不爭競，不喧嚷，街上也沒有人聽見他的聲音！』；基督至柔：『(我)心裡柔和謙卑，你們當……學我的樣式！』；基督『居善地』(祂降生在馬槽中)；祂『心善淵』(全無與人爭競之心)；祂『與善仁』(對求助者從不拒避)；祂『言善信』(言談從來不出妄語)；祂『正善治』(教導門徒說：『你們裡頭為大的，倒要像年幼的；為首領的，倒要像服事人的』)；祂『事善能』(因為基督『不是要受

²¹ 參汪維藩：〈道在這裡成了肉身〉。刊於《金陵神學誌》，總第17期，1992年12月，頁38-39。

²² 見同上註引文，頁39。

²³ 見同上註引文，頁39。

²⁴ 參馮煒文、姚錦桑合撰：《請教老子——談談說說喝杯茶》，香港：德慧文化圖書有限公司，2019年5月出版。

²⁵ 見同上註引書，頁vi。

²⁶ 見同上註引書，頁43-50。

²⁷ 見同上註引書，頁43。

²⁸ 見同上註引書，頁43-44。

人的服侍，乃是要服侍人』)；祂『動善時』(因祂時刻遵循上帝的旨意，甚至是捨命、作多人的贖價！)。²⁹

「上善若水」確實也是「宗教教育中國化」的一個最佳的形象。說宗教教育是「上善若水」，究竟是甚麼意思？簡單來說，宗教教育就是關乎天人關係的教育，它是「上主」賜給我們「美善」的禮物、也是助人追求美善的，宗教教育「像水／若水」一般，這就是「上善若水」的意思。「宗教教育」是像水一樣，因它也是具備以下的特性的：(一)「無孔不入」，譬如：在教會(教堂)內，我們所做的每一件事都可以說是與宗教教育有關的，不論是祈禱、唱詩、講道、團契、主日學、學道班、甚至是奉獻、服務、做義工等均可以是與宗教教育有關的；在學校也如是，不同學科的教導、學生的活動、如何輔導學生等，需要代禱的事情都會是與宗教教育有關的。換句話說，宗教教育就像水一般、它是無孔不入的。(二)「水善利萬物而不爭」，宗教教育也應該是「順應不同的處境」，宗教科老師也必須像水一樣「流向自如」、「適者生存」，「水」具有一種美善的特性，是它不與周遭環境對抗，卻能順應不同的處境，雖然「水」的流向像是被動的、隨波逐流的，但正因為它是無孔不入，它也有其主動性的。「水」能處身於人所厭惡的地方，才可以說它是「幾於道」、接近聖經的「道」的善性，也是具有一種改變周遭環境的能力，因為水是從上而來、也是隨著一個特定方向而移動的；從上主而來的宗教教育也如是的。(三)「水」其實也有許多功用的。因為「水」實在太普遍(普通)了，它的存在和功能會很容易被忽略了，宗教教育也如是。但我們也知道，其實人是不能沒有水份的、我們每天都需要飲水，「水」能供人每天飲用、給人健康、也可洗淨人的身體等，當然它也是有許多其他的功用，也像《道德經》所說「水」有七種善性的一樣。³⁰

五、結語-還有一個值得反思的問題

《新約聖經》《約翰福音》有以下寶貴的金句：「太初有道！道與上帝同在，道就是上帝。」(1:1)；「道成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過祂的榮光，正是父獨生子的榮光。」(1:14)；「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不致滅亡、反得永生。」(3:16) 這三節金句串連起來所傳遞的訊息就是：聖經的「道」就是上帝；「道」已經進入了世界、成了肉身(基督耶穌)，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理，我們也見過祂的榮光，正是父「獨生子」(基督耶穌)的榮光。又因為上帝愛世人(是世上所有的人)，甚至將祂的獨生子賜給他們(不論是任何種族、文化、國家及民族)，叫一切信祂的，不致滅亡、反得永生。正如梁燕城、汪維藩所說，基督教已經進入中國千多年，「道」已經在中國成了「肉身」，融入中國文化、「生根」中國、吸取中國文化土壤，並且得以孕育出「中國基督教」和具中國特色的「中華神學」來。

問題是：如何能夠講好中國基督教的故事？究竟怎樣才能夠尋得已經進入中國千多年的「道」呢？如何尋回「道成肉身」的中國基督教故事呢？既然「道」已經在中國成了肉身，融入中國

²⁹ 見同上註引書，頁 48-50。

³⁰ 可參閱同上註引書，頁 43-50。

文化、我們能否學馮煒文從「上善若水看基督」一樣，也「從上善若水看聖經的『道』（上帝）」，讓我們重新發現上帝在中國的作為呢？又像《約翰福音》的作者一樣見證說：「道（已經在中國）成了肉身，住在我們中間，充充滿滿的有恩典有真理」呢？這也該是「基督教中國化」和「講好中國基督教故事」的重要內容、真正地「讓基督教生根中國」吧！³¹

³¹ 亦可參閱梁燕城：〈基督教中國化的理論探索〉，刊載於張志剛、唐曉峰主編：《基督教中國化研究（第四輯）》，北京：宗教文化出版社，2017 年 12 月，頁 28-41。

道一分殊：語言多樣性的神學探索

屈思宏

（本中心研究團成員，見中心網頁簡介）

摘要

本文嘗試重新詮釋《創世記》巴別塔經文，以提供語言多樣性正面的聖經基礎。一方面以語言學家喬姆斯基(Noam Chomsky)的「普遍文法」(Universal Grammar)作為語言機制的理論架構，另一方面則以朱熹「理一分殊」的思想作為神學原型，藉此探討永恆之道與語言多樣性之間的關係。本文由此推演出「道一分殊」的觀念，並進一步論述人類語言所承載的神學意涵並其創造和救贖的角色。

1. 再思巴別塔

在巴別塔事件的傳統詮釋中，「語言混亂」往往被理解為上帝對人類驕傲與悖逆的懲罰，因此語言多樣性(linguistic diversity)常被蒙上負面的神學印象。早於約瑟夫(Josephus, AD 37-100)的記述，以及後來拉比的解讀，促成了一種長久以來的學術傳統，將人類的流散視為上帝不悅的證據。在這些解讀中，語言的碎片象徵人類所遭受的傷害。¹如此負面的詮釋者，可見於早期教父，包括奧古斯丁²。在宗教改革時期，路德甚至稱語言的分裂為「一切罪惡的溫床」。³至於現代學術界，如李昂·卡斯(Leon Kass)則從負面角度詮釋語言的多樣性，認為這是為了遏止罪惡而不得不採取的手段。他認為，追求語言和文化的徹底統一是道德和社會衰敗的根源之一，而上帝介入創造語言多樣性，雖然會暫時造成混亂，但從根本上來說，是防止某種形式的極權傲慢的必要矯正手段。⁴

然而，耐人尋味的是，如果語言混亂真是出於上帝的懲罰，那麼在末後的日子裡，屬上帝的子民理應回歸到一種統一的語言，正如聖經學者法蘭頓巴(Arnold G. Fruchtenbaum)在解釋《西番雅書》

¹ Josephus, *Antiquities of the Jews*, I.4.2-3.

² 奧古斯丁，《上帝之城》，16:11-12。

³ Martin Luther, *Lectures on Genesis: Chapters 6-14*, vol. 2 (ed. Jaroslav Pelikan and Daniel E. Poellot; trans. George V. Schick; St. Louis: Concordia, 1960), 215.

⁴ Leon Kass, "The Humanist Dream: Babel Then and Now," *Gregorianum* 81 (2000): 652.

三章九節時指出：「世界統一語言將在彌賽亞王國時恢復」。⁵可是，《啟示錄》並沒有如此描繪。相反地，經文清楚顯示，那時將有從各國、各族、各民、各方言(γλωσσῶν)來的人，站在寶座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕樹枝，同聲讚美上帝。⁶這幅異象強烈表明，語言多樣性並非罪惡的咒詛，在新天新地時沒有罪惡，這咒詛便解除。反之，語言多樣性可以是神永恆國度榮耀與豐盛的一部分。

更有趣的是，也有不少近代詮釋暗指，語言多樣性也可能成為成就上帝心意的途徑。例如，聖經學者賽爾哈默(Sailhamer)認為，巴別塔事件的問題在於，人們忘記了上帝原本「使人遍滿全地」的美好計劃，反而自以為選擇定居於同一地才是好的。雖然賽爾哈默沒有把語言的混亂解成一種美善的方法，但他認為，將那地命名為「混亂」，對那些想為自己的城立名的人而言，實在充滿反諷，因他們最終卻被分散，與立名形成鮮明對立，以成就上帝在地上的祝福。⁷「混亂」便成了由人類自我中心轉向上帝美好計劃的轉捩點。因此，這一詞本身卻不必帶有明顯的負面涵義。此外，學者奧克斯(Dallin D. Oaks)更進一步認為，「語言的混亂」具有核心意義，而分散眾民則是其重要結果，最終引導人類回歸上帝的計劃，「成就了那『遍滿全地』的神聖使命」。⁸

因此，語言多樣性就是上帝美好的計劃。這就與語言生成的理論一致。人類不僅僅是語言的使用者，更根本地說，他們是語言的創造者。語言作為一種社會性的實踐，代代相傳，每一代人都會將語言重新吸收並轉化，使其帶上自己的印記，因此語言始終處於變動之中。歷史上，當不同語言的群體長期接觸時，往往會創造出一種簡化的溝通工具，被稱為「洋涇濱語」(pidgin)，以解決交流的需要。而當下一代的孩子以這種語言作為母語學習時，便會經過「克里奧化」(creolization)的過程，使這種簡化語言逐漸發展為一種結構完整的語言。⁹

可是《創世記》第十章與第十一章的敘事以乎不一致。第十章指出，挪亞三個兒子的後裔，最終按著宗族、在各自的國中，分散到各自的地業，各有自己的語言。¹⁰然而，何以第十一章接著指出，「那時天下人的口音語言都是一樣」？¹¹法蘭頓巴簡單地總結認為：第十章是第十一章所記

⁵ Arnold G. Fruchtenbaum, *Ariel's Bible Commentary: The Book of Genesis* (San Antonio: Ariel Ministries, 2008), 225.

⁶ 參《和修本聖經·啟示錄》，7:9-10。

⁷ John H. Sailhamer, "Genesis," *The Expositor's Bible Commentary Volume 2* (ed. Frank E. Gaebelein; Grand Rapids: Zondervan, 1990), 104-5.

⁸ Dallin D. Oaks, "The Tower of Babel Account: A Linguistic Consideration," *Science, Religion and Culture* 2:2 (2015), 45.

⁹ Gary Simons, "Language diversity: curse or blessing?" In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 32.

¹⁰ 《聖經·創世記》，10:5, 20, 31。

¹¹ 《聖經·創世記》，11:1。

載的「巴別分散」事件的結論。¹²然而，當我們仔細研讀時，會發現經文本身蘊含著更深一層的意義。值得注意的是，「巴別分散」事件是給安置在閃族家譜的中央。微妙之處在於，閃的後代希伯(Eber)生了兩個兒子—法勒(Peleg)和約坍(Joktan)。¹³巴別塔事件，實際上正是把約坍的家譜與法勒的家譜分開。¹⁴法勒的家譜之所以極其重要，在於它最終通向亞伯蘭。¹⁵亞伯蘭是上帝所揀選的人，並蒙受應許：上帝要使他成為大國，賜福給他，並且使地上的萬族因他得福。然而，這應許附帶一個條件，就是亞伯蘭必須離開本地、本族和父家。¹⁶其實這並不難看出，法勒的後裔（亞伯蘭）所行的，正好與巴別人所作的完全相反：亞伯蘭聽從呼召，離開本地本族；而巴別的人卻偏要聚集在同一地方，不願分散。這就顯示一個鮮明的對比：一邊是悖逆，一邊是順服。悖逆的人攔阻了上帝的使命，而順服的人卻恢復了上帝藉著分散賜福萬族。¹⁷

換句話說，語言的混亂並未涵蓋全人類；至少代表順服的法勒一支，並沒有經歷這種語言的混亂。他們仍可以按著「洋涇濱語」和「克里奧化」的過程，漸漸演變不同的語言。至於悖逆的一邊，上帝卻要他們立刻變成多種語言。

因此，「變亂天下人的語言」的所謂「天下」，¹⁸並不是我們今日所理解「全球」的意思。聖經學者溫咸(Gordon J. Wenham)指出，這希伯來文רָרַם(hā- 'ā-reš)在《創世記》第十與十一章中有兩層含義：「地／世界」與「地土／國土」。然而，他在解釋「變亂天下人的語言」時，卻傾向理解為「地／世界」。¹⁹雖然這確是常見的解釋，但若我們將第十章與第十一章作為一個整體來看，其中巴別塔的記載正是用來解釋第十章所描述一血脈中，語言分化的原因，那麼更合理的解釋，就是רָרַם在此處是指「地土／國土」，意味著語言的混亂是發生在這血脈三個民族之內，而非遍及整個世界。正如魏斯特曼清楚指出，那裡所說的「天下」，只能是指當時的人所認知的世界。必然是在某個有限的語言區域之內，²⁰也就是這三個民族的區域之內。

那麼，不順服的人是否出於法勒家，因為聖經明言，那時人就分散而居？²¹這也不一定全出於法勒家。因為含的後裔寧錄(Nimrod)大概也是不順服的人。他給描述為開國的人物，一位帝國的建

¹² Fruchtenbaum, *Genesis*, 210.

¹³ 《聖經·創世記》，10:25。

¹⁴ 《聖經·創世記》，10:26-29 及 11:18 以後。

¹⁵ 《聖經·創世記》，11:27。

¹⁶ 《聖經·創世記》，12:1-3。

¹⁷ Hong Seong-Hyeok, "Unity, Context, Rhetoric and Meaning in Genesis 11:1-9: Unity without God as Rebellion against 'Dispersion,' the Core of God's Creation Order," *Korea Presbyterian Journal of Theology* 51:4 (2019), 14.

¹⁸ 《聖經·創世記》，11:9。

¹⁹ Gordon J. Wenham, *Word Biblical Commentary: Genesis 1-15* (Waco: Word Books, 1987), 209.

²⁰ Westermann, *Genesis 1-11*, 543.

²¹ 《聖經·創世記》，10:25。

造者，其勢力由巴別(Babel)起始，並延伸至示拿(Shinar)及亞述(Assyria)的諸城。²²後世有影響力的基督教思想家，如奧古斯丁(Augustine)、路德(Luther)與加爾文(Calvin)，皆延續傳統，將他視為發動建造巴別塔之暴君。²³正如聖經學者希伯特(Theodore Hiebert)指出，在以色列歷史的晚期，隨著新巴比倫帝國的興起，巴比倫逐步被視為殘暴帝國權力的典型象徵。²⁴在此歷史語境下，《創世記》十一章常被理解為針對巴比倫及其文化的諷刺式敘事，因其凸顯了文本對帝國霸權的批判意涵。²⁵

在巴別塔經文的第一節中，開頭最常被翻譯為「語言」，其希伯來文是 *saphah*。這個詞的主要含義是「嘴唇」，引申為交流之意而非語言系統。如果將「嘴唇」解釋為一種國際通用語(*lingua franca*)，使不同語言的人能夠交流，那麼像巴別塔這樣龐大工程就可以建造。²⁶然而，根據學者福克(Evan Falk)的研究，這種通用語言，實質上並不是為了交流，而是為了將一種普遍的觀點和言語方式強加於人。²⁷從此觀點來看，混亂語言，不但如魏斯特曼所指不是一種懲罰，²⁸也是一種釋放。巴別塔經文另一信息就是：當人類企圖以語言的壓制來控制他人時，上帝卻藉由混亂語言來解放人群。最終的解放就在末後，上帝的子民將從萬國萬族、各方各語中被召聚，一同讚美上帝。正如學者周恩慈(Grace Chou)所指出，《啟示錄》所描繪

語言的合一並非語言的同質化(*linguistic conformity*)，而是多元中的合一。《啟示錄》的頌歌(《啟示錄》7:9-12)描繪了在寶座前的敬拜，這裡呈現了兩層身份：一是那些因上帝的羔羊而得救贖的人(《啟示錄》7:14)；另一則是由各國、各族、各民、各方言所構成的多元群體(《啟示錄》7:9)。²⁹

換言之，《西番雅書》三章九節所揭示的語言更新，並非以另一種語言系統來取代原有的語言多樣性；相反，正是在語言多元中，才彰顯出在基督裡合一的意義。

2. 喬姆斯基的普遍文法

²² 《聖經·創世記》，10:8-12。

²³ Gary Simons, "Language diversity," 37.

²⁴ 參《以賽亞書》13、14章；《耶利米書》51章；《詩篇》137篇。

²⁵ Theodore Hiebert, "The Tower of Babel and the Origin of the World's Cultures," *Journal of Biblical Literature*, 126:1 (2007), 53.

²⁶ Cyrus H. Gordon, "Ebla as Background for the Old Testament," in *Congress Volume Jerusalem 1986* (ed. J. A. Emerton; Leiden: Brill, 1988), 295.

²⁷ Evan Falk, "Language, justice, and mission" in *God and Language*, 223.

²⁸ Westermann, *Genesis 1-11*, 556.

²⁹ Grace Chou, "Towards linguistic diversity with linguistic hospitality" in *God and Language*, 305.

「多元中的合一」最終指向人類受造的本質：無論語言如何分殊**多樣**，人類皆是按照**獨一**上帝的形像而造，³⁰而這「形像」正奠基於那位永恆的道，因為萬物都是藉著這太初之道而造。³¹由此便可引申出一個深刻的神學意涵，甚至引發神學的想像：在人類語言機制的某一層面上，或許存在某種共同基礎，能夠折射出永恆之道，使我們有限的言語成為祂榮光的反映。而「一與多元」也是著名語言學家喬姆斯基(Noam Chomsky)「普遍文法」(Universal Grammar, UG)的重要主題。正因如此，若能將此理論與神學整合，這將促成一種豐富而深具啟發性的語言神學。

喬姆斯基創立普遍文法理論的動力，來自於他對兒童快速學習新語言的觀察。他認為，這無法單純由「模仿」或「經驗累積」來解釋。當時心理學界受行為主義影響，強調語言是透過「刺激—反應—強化」(stimulus, response, reinforcement)的過程來學的。³²喬姆斯基批評此說不足以解釋學習的快速，並語言的創造力(creativity of language)，能不斷產生前所未有的新句子。³³因此必須假設人類與生俱來擁有某種語言的基礎結構。

小孩子能夠很快學會語言，不是因為有人一步一步教他們所有的語法規則，而是因為他們的思維一開始就已經擁有一套語言的基本原則，這就是所謂的「普遍文法」。換句話說，孩子出生時就有一個「語言的起始狀態」(initial state, S_0)，包含了所有人類語言共有的一些原則。當孩子開始學習母語時，他們只需要聽到一些單字，並知道這些單字的特性，就能依靠內在的原則，自動推理出語言的規則。因此，即使沒有明確的教導，也沒有完整的語言取材作為依據，孩子仍然能夠很快地掌握語法。³⁴

需要注意的是，文法本身並不能形成一種語言。³⁵大腦只是存在著某種與文法相對應的內置。³⁶根據學者荒木直己(Naoki Araki)對喬姆斯基思想發展的研究，所謂內置於大腦的，可稱為「內在文法」，其實這就是後來改名為「內在語言」(簡稱 I-language)這一著名概念的前身。³⁷與「內在語言」相對的，就是人日常表達的「外在語言」(簡稱 E-language)。喬姆斯基批評語言學家只研究 E-language，即試圖從外部尋找語法的規律與結構，以陳述語言系統。³⁸然而，語言學家的真

³⁰ 《聖經·創世記》，1:27。

³¹ 《聖經·約翰福音》，1:1-3。

³² Noam Chomsky, "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*," In *Readings in the Psychology of Language* (eds. Leon A. Jakobovits and Murray S. Miron; Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967), 147.

³³ Chomsky, "A Review of B. F. Skinner's *Verbal Behavior*," 157-8.

³⁴ Chomsky, *Knowledge of Language: Its Nature, Origin and Use* (Westport: Praeger, 1986), 113.

³⁵ Chomsky, *Rules and Representations* (New York: Columbia University Press, 1980), 126.

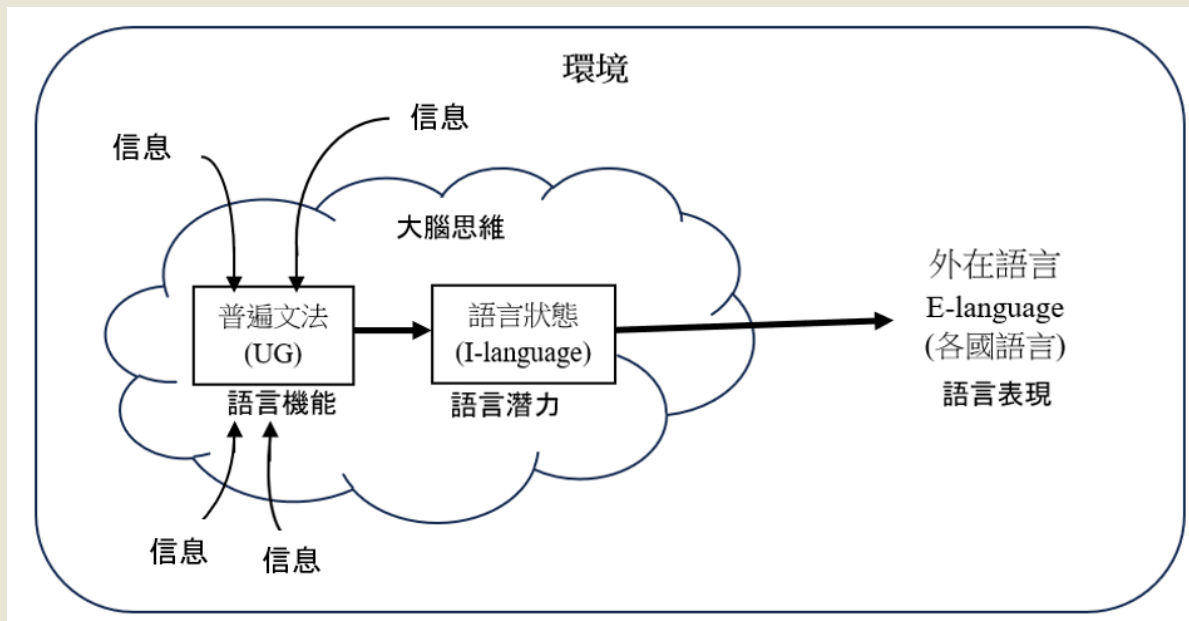
³⁶ Chomsky, *Rules and Representations*, 221-2.

³⁷ Naoki Araki, "Chomsky's I-language and E-language," *Bulletin of Hiroshima Institute of Technology Research* 51 (2017), 18.

³⁸ Chomsky, *Knowledge of Language*, 19-20.

正任務，依照其觀點，乃是「將語言視為人類思維的內在屬性，而非外在之物」。³⁹因此，對喬姆斯基而言，語言學研究的目標在於探究 I-language，也就是他所稱為人類大腦中「語言機能所生成的一種狀態」(a state of the faculty of language)。⁴⁰

依照喬姆斯基的理論，「語言機能」是普遍存在於人類大腦中的先天來源，此一來源生成語言狀態 I-language。這種大腦思維狀態構成「語言潛力」(competence)，而此潛力進一步生成並外顯為具體的言語或文字書寫，即 E-language。E-language 因而只是一種「語言表現」(performance)，是 I-language 在特定環境下運作的結果。⁴¹既然「語言機能」是人類語言的來源，也就是起始點，它必然包含語言的起始狀態，即 S_0 ，亦即「普遍文法」。實際上，喬姆斯基甚至將語言機能等同於普遍文法。⁴²更精確地說，「普遍文法」會從外在環境中吸收語言相關信息(data)，並依照其內在結構的運作方式加以處理，以此構成 I-language。當 I-language 發展至成熟狀態時，個體便能夠進行言語表達與理解。⁴³換言之，「普遍文法」正是形成 I-language 之意義結構的根本機制。總括以上論述，我們可以用以下流程圖來表示：



流程圖顯示，UG 和 I-language 是在大腦中運作的，而 I-language 作為「潛力」，表示一個人已經具備了語言表達能力。因此，I-language 也可說是「一套規則(rules)和原則 (principles)

³⁹ V. J. Cook and Mark Newson, *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction* (Malden: Blackwell, 2007), 13.

⁴⁰ Chomsky, *The Minimalist Program* (Cambridge: The MIT Press, 2015), 3.

⁴¹ Naoki Araki, "Chomsky's I-language and E-language," 21.

⁴² Chomsky, *Knowledge of Language*, 24.

⁴³ Chomsky, *Language and Problem of Knowledge: The Managua Lectures* (Cambridge: MIT Press, 1988), 35-36.

系統」，為指定的表達方式構造出語句形態及其意義。⁴⁴因此，如何透過 UG 產生 I-language 這樣的框架，便成為語言學的主要研究課題。

UG 能夠利用外來信息而製造出特定的語言框架來塑造語言表達，說明 UG 本身也含有某種類型的法則，有了法則才能整合外來信息。因此，一些反對喬姆斯基的語言學家便透過比較兩個互相矛盾的語言系統來反駁 UG 理論。例如，語言學家埃文斯 (Nicholas Evans) 和萊文森 (Stephen C. Levinson) 指出普遍文法只是一個神話，並列舉了反例。例如有些語言沒有副詞、形容詞，甚至沒有基本的「名詞—動詞」的表達方式。相反，卻存在著與別不同的詞類，例如擬聲詞 (ideophones)、方位詞 (positionals) 和複動詞 (coverbs)。那麼，詞類方式如此巨大差異，這便「削弱了先天性普遍文法理論的可信度」。⁴⁵而且，若要以喬姆斯基的方式理解語言機制，就必須假設 UG 是一個有限的工具包。⁴⁶那麼，一個有限的語言工具包如何能夠生成出兩種乃至多種截然不同的語言呢？事實上，現今已知的孤立語言 (language isolates) 超過一百種，且這些語言之間缺乏任何可證實的系統性聯繫。⁴⁷然而，僅憑一套有限的生成機制是否足以解釋所有這些孤立語言的存在，更遑論那些尚未被充分研究或記錄的語言？

可是，使用具體的反例來反駁普遍文法，通常是基於一個誤解：以為 UG 就像一列清單一樣，一份包含了所有人類語言的總目錄。因此，只要找到一種語言不符合這份清單中的某個項目，他們就認為這個清單是錯的，進而推翻了 UG 理論。然而，正如學者平克拉 (Steven Pinker) 和傑肯多夫 (Ray Jackendoff) 反駁指出：「普遍文法絕非語言普遍現象的彙編。」⁴⁸UG 的本質並不是簡單地羅列所有語言中普遍存在的特徵，而是一種更深層次的、抽象的認知系統，而只有以一種抽象的方式理解 UG，爭議才會止息。⁴⁹抽象的關鍵在於，UG 中的深層認知或許會顯示形式結構，但不一定在表面語法中可見。例如所有語言都可能具有主謂關係 (subject-predicate relationships)，但並非所有語言都以句子的形態表現出來。

換句話說，UG 只是一個藍圖，來解釋人類是如何習得語言，並允許語言之間存在系統性的差異。喬姆斯基將這種藍圖描述為基因型 (genotypes)：人一生下來會經歷很多語言上的體驗，這些體驗會被「轉換」成一種具體的語法系統。這個系統就是我們成熟的語言知識，通常在人成

⁴⁴ Chomsky, *Knowledge of Language*, 32.

⁴⁵ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals: Language diversity and its importance for cognitive science," *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 435.

⁴⁶ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals," 430, 436.

⁴⁷ Nicholas Evans & Stephen C. Levinson, "The myth of language universals," 432.

⁴⁸ Steven Pinker and Ray Jackendoff, "The reality of a universal language faculty," *Behavioral and Brain Sciences* 32 (2009), 466.

⁴⁹ Chomsky, *Rules and Representations*, 69.

長的某個階段會達到一個比較穩定的狀態。⁵⁰因此，他將 UG 奠基於生物語言學之中，亦即認為普遍文法是人類基因所賦予的一部分，就像視覺或觸覺一樣。這種觀點把普遍文法界定為一種可以用科學模型來理解的存有，類似於一種「認知器官」。UG 就像是我們基因裡的一份藍圖。這份藍圖本身已經包含了一個統一的原則體系 (unified system of principles)。這個體系具有相當豐富的推演結構(deductive structure)，同時也包含一些需要由經驗來設定的開放性參數(parameters)。⁵¹雖然 UG 的推演結構預設了一種量化或形式化的方法來解釋語言特徵，但其中的開放性參數仍然保留了一定的自由度，使得語言能展現出明顯差異的系統，並由此維持語言創造力之可能。

喬姆斯基把 UG 等同基因型，強調其先天性與普遍性。然而，問題就在於基因型本身是否真的具有這種開放性？在生物學上，基因型通常被理解為一個相對固定的結構，它決定了有機體的發育潛能，但並不是完全開放的。雖然基因表現(phenotype)會受到環境影響，但基因型本身不會像 UG 的「參數」那樣，等待外部經驗來「設定」。另一方面，若所謂「開放性參數」真的是開放的，那麼它們就不應僅僅受制於基因機制的形式化推演。因為如果一切僅僅是由基因內部結構所決定，那麼「開放性」便淪為假象，最終仍只是基因規則的必然產物。因此，儘管使用遺傳機制來描述語言機制是為了使其與生物學，特別是神經學一致，但連喬姆斯基的支持者傑肯多夫(Ray Jackendoff)也評論說：「可以公平地說，這一過程如何由遺傳學或其他任何東西引導，目前在很大程度上仍是一個謎。」⁵²

圍繞著這一謎團的爭論一直沒有進展，或許是因為語言學家往往只關注語言的機械過程，而忽略了人的主體因素。最近的研究表明，語言不能被簡化為抽象或機械形式；它總是帶有說話者的主體性：他們的觀點、情感和知識論立場。「然而，由於結構語言學和形式語言學長期以來一直佔據主導地位，『主體性』並未受到應有的重視。」⁵³人的主體性在每一次言說中同時表達出來：它傳達了說話者的立場、態度與感受，因而在話語中留下了個人的印記。⁵⁴每當人類開口說話時，都無法與「情感」分離。這裡的「情感」應該被廣義理解，不僅包含情緒，還包括意圖與態度。雖然人類是透過與環境的客觀接觸來接收資料，但每個人最終都會根據自身的關切來解讀其意義。於是，人不只是單純面對客觀事物本身，而是將這些事物與自身的需要與觀點聯繫起來。⁵⁵「情感」在語言學中，就是所謂「情態」(modality)，一種「非事實性」要素。它描繪說話者對情境的立場、觀點或態度，構成說話者的「可能世界」。

⁵⁰ Chomsky, *Rules and Representations*, 65.

⁵¹ Chomsky, *Rules and Representations*, 141.

⁵² Ray Jackendoff, *Foundations of Language: Brain, Meaning, Grammar, Evolution* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 90.

⁵³ Li Feng, "On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language," *Communication and Linguistics Studies* 6:1 (2020), 1.

⁵⁴ Li Feng, "On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language," 2.

⁵⁵ Li Feng, "On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language," 3.

「可能世界」可以理解為各種觀念架構或語境；在這些架構或語境之中，某個事件或命題才具有特定的意義或真值。換句話說，一個事件或命題，往往是相對於某一種世界觀、某種狀態、某些原則等來被界定或限定的。這類框架通常被稱為「情態」(modalities)。⁵⁶

主體性在語言中留下痕跡。透過「情態」，人表達出「我如何看待這件事」或「我認為它可能、必要或合理」，而不僅僅是「它發生了」或「它存在」。這也意味著語言本身具有一種開放性。語言並不是僅僅對應於客觀事物的「封閉符號系統」，而是能夠在不同的框架、世界觀或原則之下，展現出多重的解釋空間。換言之，語言中的「情態」使語言永遠向著新的可能性與新的理解開放，而不只是固定地描述現實。因此，人的主體性作為創造源泉，所產生的「可能世界」，便成了喬姆斯基所提出開放參數的框架。

3. 從人的主體到上帝的主體

在主體性問題上，基督教確信人是主體，因為人是按著上帝的形像受造，具備尊嚴、能動性與在神面前的責任。⁵⁷然而，人從來不是終極的主體。維繫整個受造界的終極主體，唯有上帝自己。⁵⁸人的主體性是真實的，但卻是派生的，永遠立基於上帝的主體性之上。正如保羅指出，我們有什麼不是領受的呢？⁵⁹因此，雖然我們能思考、行動，甚至創造，但我們的自由與意義始終依賴於上帝；祂是萬有的根源與歸宿。⁶⁰換言之，唯有在上帝的主體性中，人才能真正擁有自己的主體性。正如著名的改革宗神學家托倫斯(T. F. Torrance)所指出的，整個受造界的起源與持續運作，都完全依賴於上帝，以至受造界並不受制於無底的決定論命運裡，反而因著上帝無限的自由，而展現出取之不盡的可能性。⁶¹這取之不盡的可能性，乃奠基於道成肉身的聖子上。托倫斯指出：「在道成肉身中，上帝將我們受造且有限的存在納入祂自己裡面，使我們的命運得以從罪的咒詛中拯救出來。」唯有如此，「非受造與受造、實質與自然，才能不可分割地聯合起來。」⁶²因此，道成肉身預設了受造界開放於上帝：它離自身以外指向那超越的上帝之道(the Logos of God)。⁶³

⁵⁶ Michael R. Perkins, *Modal Expressions in English* (London: Frances Pinter, 1983), 8-9.

⁵⁷ 《聖經·創世記》，1:26-27；《聖經·詩篇》8:4-6。

⁵⁸ 《聖經·使徒行傳》，17:28。

⁵⁹ 《聖經·哥林多前書》，4:7。

⁶⁰ 《聖經·羅馬書》，11:36。

⁶¹ T. F. Torrance, *The Ground and Grammar of Theology* (Virginia: University of Virginia, 1980), 57-9.

⁶² T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church* (London: T & T Clark, 1997), 102.

⁶³ T. F. Torrance, *The Trinitarian Faith*, 104.

所以，人類語言作為創造的一部分，也同樣被納入祂自己這永恆的「道」裡；由此，「道」成為人類語言的根基，使有限的語言得以在永恆中獲得無盡的可能性。與此同時，普遍文法中開放的參數，也同樣向上帝敞開，在耶穌基督裡得以從罪的咒詛中拯救出來，以至再造和重整。這表示，人類語言的深層結構不僅僅是生物性與理性所決定的，更在基督裡得以更新，使語言最終指向永恆之「道」。這種向上帝的開放性，不僅僅存在於某一具體的語言系統之中（例如中文或英文），更存在於語言多樣性之中，體現出無盡的可能性。換言之，正因為人類語言在其多元分殊之中，仍然共享普遍文法的深層結構，所以各種語言在基督裡同樣向上帝敞開。語言的多樣性因此不再是分裂的標誌，而是被轉化為彰顯「道」之豐盛與普世。如此一來，普遍文法便指向超越自身的那位宇宙之道 (Universal Logos)——耶穌基督。正是照著這「道」的形像創造人類，⁶⁴人才能傾聽、回應並跟隨這宇宙之道。⁶⁵

4. 從朱熹「理一分殊」到「道一分殊」的基督反照

人類語言之多元分殊，根源於宇宙中獨一之道；其理路可借助朱熹「理一分殊」之思想，並啟發出「道一分殊」。⁶⁶朱熹明確指出「理一分殊」，可見於《四書或問》之《孟子》部分：「天地之間，人物之眾，其理本一，而分未嘗不殊也。」⁶⁷這「理」既然是原本的(即「本一」)，那必然是形而上的天理，也就是所為「太極」：「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。未有天地之先，畢竟是先有此理。」⁶⁸換言之，太極乃是形上超越於萬物的，同時又內在於萬物之中。我們將發現，「理」亦具有此種特性。

若天理降至各事物中，便成為事物之「性」：不但「性者，人所受之天理」，⁶⁹而且「花瓶便有花瓶底道理，書燈便有書燈底道理。水之潤下，火之炎上，金之從革，木之曲直，土之稼穡，一一都有性，都有理。人若用之，又著順它理，始得。若把金來削做木用，把木來鎔做金用，便無此理。」⁷⁰由此可見，本段所言之「理」，不再是形上天之理，而是指各具體事物獨特之理（即「它理」）。因此朱熹進一步強調：木有木之理，金有金之理，不可強行違背其理而使用。根據張立文等學者的研究，朱熹說的「理」可有兩重意義：一是宇宙根本之理，只有一個；另一種是每樣事物獨特之理，各有不同。這樣看來，「天理」作為最高根本之理，在不

⁶⁴ 《聖經·創世記》，1:26-27；《聖經·約翰福音》，1:3。

⁶⁵ Ray Anderson, *On Being Human: Essays in Theological Anthropology* (Eugene: Wipf & Stock, 1991), 82-3.

⁶⁶ 由於本文僅在概念上借助朱熹之「理一分殊」作為參照，因此並不會對其理學體系及「理一分殊」的思想結構進行全面探討。

⁶⁷ 朱熹，《四書或問·卷二十六》。

⁶⁸ 朱熹，《朱子語類·卷一·理氣上》。

⁶⁹ 朱熹，《四書章句集注·論語集注·公冶長第五》。

⁷⁰ 朱熹，《朱子語類·卷九十七·程子之書三》。

同事物裡會表現成不同的「性」，也就是具體之理。⁷¹所謂「性即理」，這個「理」是指「天理」，也就是說，世界上一切事物的性（或具體之理），最後都來自那唯一根本之天理。

然而，問題在於：從形而上的「理」或「太極」推衍至形而下的具體之理，是否存在一個連貫的過程？抑或是在分殊的展開中，形而上的一理必須分化為無數形而下之理？朱熹使用月影來解釋：太極本來只有一個，但萬物各自領受，於是各自都具備那一個太極。這就好像天上的月亮本來只有一輪，然而當月光映照在江河湖海之中，處處都能看見它的倒影。雖然倒影繁多，但月亮並沒有真的被分開。⁷²就像太陽光是一個源頭，但當光照射到不同的鏡子或水面時，會反射出許多影像。每一個影像都是真實反映同一個光源，而光本身並沒有被切割或分裂。這比喻說明，太極只有一個，但在萬物中各自具現，卻不因此變成多個太極。

就目前而言，「性」、「理」與「太極」的雙重意義，本質上皆指事物的內在特性。雖然我們可以辨識事物之理，並依循其與事物相應的規律而行，但理如何顯現於外，亦是不容忽視的重要層面。正如朱熹所言：「道之骨子便是性。」⁷³既然「性」是「道」的骨子，則「性」屬於內在，而「道」則是外在的顯現。由內而外的表現，須遵循「率性」的原則：「率人之性，則為人之道；率牛之性，則為牛之道。」⁷⁴所謂「率性」，即順應本性而行，乃天理得以外顯之途徑。

月光映照的比喻正好呼應基督真光：「他是上帝榮耀所發的光輝，是上帝本體的真像，常用他權能的命令托住萬有。」⁷⁵其中「所發的」一詞，原文為 ἀπαύγασμα。根據神學家葛蘭茲(Stanley Grenz)的研究，該希臘名詞具有兩種可能的涵義：其一為「光輝」(radiance)，其二為「反映」(reflection)。⁷⁶然而，既然基督被描述為「神本體的真像」(χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ)，則基督乃是上帝榮耀之「光輝」，而非僅僅是其「反映」。相對而言，信徒則如同鏡子，藉以反映並彰顯基督的榮光。⁷⁷宇宙之道正如月光映照的比喻一樣，照在每人之中，反映出不同的語言。因此，這所謂「分殊」，並不是把道分裂。需要注意的是，這一比喻不可與語言機能作過於細緻的類比，因為無論何種鏡子，所映照的月亮始終如一；此並不足以解釋語言的多元性。因此，反照的比喻只能強調道本身的不可分裂性，同時指出道與人類語言之間的差別與關聯。若要就「道」

⁷¹ 張立文、徐蓀銘、蔡方鹿等，《理》(北京：中國人民大學，1991)，147-8。

⁷² 朱熹，《朱子語類·卷九十四·周子之書》。

⁷³ 朱熹，《朱子語類·卷一百·邵子之書》。

⁷⁴ 朱熹，《朱子語類·卷六十二·中庸一》。

⁷⁵ 《聖經·希伯來書》，1:3。

⁷⁶ Stanley Grenz, *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of the Imago Dei* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 220.

⁷⁷ 《聖經·哥林多後書》，3:18。

與語言機能作更為細緻的比較，我們便須超越單純的「反照」比喻，而進入喬姆斯基所提出之「普遍文法」的結構，在其中尋索相應的神學結構與範式。

5. 「道一分殊」的三重結構

神學結構可啟發自奧古斯丁「心靈三一」：人既依三一上帝之形像而受造，其存在結構必帶有三一印記。⁷⁸同樣，人類也藉「太初之道」而造，而如上所述，整個世界亦因道成肉身而與道緊密相連，故於語言機制中亦同樣可辨識出創造與道成肉身的深層印記。

按喬姆斯基普遍文法，語言機制有三重結構：UG→I-Language→E-Language。從這三重結構，我們不難辨識出創造與道成肉身的經文的深層印記：

1. 我們首先在《歌羅西書》一章十六至十七節中，看見永恆之道與創造之間的關係，在其中顯明了一個相應的三重結構：
「藉著祂」、「為著祂」、「靠祂而立」
2. 至於創造，我們在《創世記》也大概找到相應的三重結構：
「神說」→「就有了」／「事就這樣成了」→「神看著是好的」
3. 至於道成肉身，我們在《腓立比書》二章六至十一節中看見相應的三重結構：
「本有神的形像」→「取了奴僕的形像」→「成為人的樣式」。

以下便依據語言三重結構之各個層面，就著以上三段經文的次序，反思創造與道成肉身的結構：

一、首先，UG 構成語言機制最內在的層面，亦是一切語言的根源。如前所述，語言的生成是藉著普遍文法吸收外界語言資訊，進而孕育出 I-Language，作為個體內在的語言能力與心智結構的具體化。同樣道理：

1. 基督與父神的關係，乃屬於內在三一的奧祕。而「因為神本性一切的豐盛，都有形有體地居住在基督裡面」，⁷⁹且「萬有都是在他裡面造的，無論是天上的、地上的、能看見的、不能看見的……」

⁷⁸ Augustine, *De Trinitate*, IX.2.

⁷⁹ 《聖經·歌羅西書》，2:9。

一概都是藉著他造的，又是為他造的」，⁸⁰這清楚指出基督是萬有的元首，⁸¹萬有的豐盛根源於祂。在這「一切都是藉祂而造」的神學範疇之下，人類語言亦在其中，既是受造之物，亦因著基督而有，並最終在祂裡面找到其根基、秩序與目的。

2. 在創造方面，《創世記》第一章多次記載「神看著是好的」，⁸²並在創造完成時總結「神看著一切所造的都甚好」。⁸³然而，這些語句並非表示上帝必須等到每一次創造的工作完成後，才意識到其本質上的良善。若如此理解，將導致上帝的全知與全能受限。相反地，這些宣告應理解為神聖審美的顯現，是上帝對祂自己創造工藝的欣賞與讚嘆。事實上，每一個創造行動本身皆源自上帝永恆的美意，因而在本質上已然「是好的」。換言之，「神看著是好的」乃是上帝內在心意的表達與對外的彰顯，而非事後的發現。這顯示出創造的良善並非偶然，而是出於上帝預定的旨意與內在的決定。

3. 在道成肉身的奧秘上，基督與父上帝在本體上同等，這乃屬於內在三一的關係。正如《腓立比書》所言，基督「本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式」。⁸⁴這段經文指出，基督的謙卑與順服並非否定其神性，反而彰顯出祂願意順從父上帝早已在永恆中所定的救贖旨意。換言之，基督的自我倒空與取人性，並非臨時的權宜之計，而是內在三一中父、子、聖靈在永恆裡的決定，藉著基督完成拯救計劃。

二、其次，UG 所孕育出的 I-Language，正如前文所述，乃是一種內在的潛力或結構。此潛力在人的語言習得過程中逐步展開，當一切必要條件漸次備妥時，便能具體生成某一特定語言框架。這意味著，I-Language 雖然根源於普遍機制(UG)，卻同時內含一種獨特的指向性(directedness)：它並不止於抽象的普遍潛能，而是面向具體的實現，最終在歷史與文化情境中化為特定的語言系統。

1. 同樣，當保羅宣告「萬有……又是為他造的」時，⁸⁵這揭示了一種具有指向性的關係。亦即，受造界的一切並非偶然存在，而是在本體論上皆以基督為其目的與歸宿。這種「為基督而造」的真理說明，萬有自始即內含一種終向性的結構，使受造界在其生成與存在中都面向基督。

⁸⁰ 《聖經·歌羅西書》，1:16。

⁸¹ 《聖經·歌羅西書》，1:18。

⁸² 《聖經·創世記》，1:4, 10, 12, 18, 21, 25。

⁸³ 《聖經·創世記》，1:31。

⁸⁴ 《聖經·腓立比書》，2:6-7。

⁸⁵ 《聖經·歌羅西書》，1:16。

2. 在創造的敘事中，《創世記》第一章多次出現「神說：要有……」。⁸⁶這些語句並非僅僅作為一種籠統的敘事公式，用來總結上帝創造天地的過程；相反，它們本質上乃是帶有明確指向性的神聖命令。每一次「神說」都直接導向某一特定的創造實現，例如「神說：要有光，就有了光」，⁸⁷顯示出上帝的話語並非虛空的表達，而是具有效能的言語行動，必然成就祂的旨意。換言之，這些「說要…」的表達，不只是對創造秩序的描述，而是上帝帶著目的性的宣令。
3. 而在道成肉身的奧秘上，經文明確指出基督「取了奴僕的形像」。⁸⁸此一表述本身便帶有指向性：它並非籠統地說上帝藉著基督拯救世人，而是揭示出一個獨特且具體的決定，即基督在歷史中以僕人的樣式進入人間，為要順服至死，以完成救贖的使命。⁸⁹

三、最後，I-Language 作為一種內在潛在的語言能力，經由人類心智的運作與外在條件的觸發，逐步導向具體的語言實踐，即所謂的 E-Language。當語言從潛能走向實現之際，一種特定的語言便得以形成，並在社會交往與歷史文化的脈絡中被確立，成為可觀察、可傳承的語言系統。

1. 同樣，萬有的創造也是藉著基督而立。⁹⁰這表明基督不僅是創造的中介者，也是萬有存在與秩序得以確立的根基。由此可見，受造界的存在並非偶然，而是在基督裡得到確立與持續維繫。
2. 在創造的過程中，當上帝藉著話語宣告某一指向性的創造時，事就這樣成了；一切存在皆按照祂的話語而確立。⁹¹這說明創造是完全依循上帝內在的決定與永恆的美意，而非偶然或臨時的安排。
3. 而在道成肉身的奧秘中，基督不僅取了作奴僕的意向，⁹²祂更具體成為真正的人，並順服至死，甚至死在十字架上。⁹³因此，祂的救贖使命成就了，救恩也因此確立，彰顯出上帝在永恆中的救贖決定與三一內在心意的具體實現。

以上語言三重結構對應創造與道成肉身的結構，可總結為以下圖表：

⁸⁶ 如《聖經·創世記》，1:3, 6, 9 等。

⁸⁷ 《聖經·創世記》，1:3。

⁸⁸ 《聖經·腓立比書》，2:7。

⁸⁹ 《聖經·腓立比書》，2:8。

⁹⁰ 《聖經·歌羅西書》，1:16-17。

⁹¹ 如《聖經·創世記》，1:3, 6, 9 等。

⁹² 《聖經·腓立比書》，2:7。

⁹³ 《聖經·腓立比書》，2:8。



圖表一

6. 「道一分殊」的神學意蘊

既然人類的語言機制反映上帝在創造與救贖中的作為，人類語言也因此必然承載某種創造性與救贖性的功能：

人類語言承載創造功能：正如學者克里弗(Bronwen Cleaver)指出：「上帝藉著說話創造了宇宙。上帝按自己的形象造人，賦予人藉語言進行創造性溝通的能力。」⁹⁴學者肯莫涅(Michel Kenmogne)從《創世記》第二章中觀察到這種語言的創造性，並指出，表達上帝創造之作為的最佳方式，是藉由人類說話的行動：上帝將田野的各種走獸和天空的各種飛鳥帶到亞當面前，讓他為它們命名。⁹⁵這個命名的行動不僅是一種簡單的分類或標籤行為，更彰顯了人作為上帝受造同工的角色：人透過語言參與創造的秩序，賦予受造界名稱，並藉此反映上帝創造的智慧與美意。換言之，語言在此扮演了「中介」的角色：它不只是表達思想的工具，更成為人與上帝創造行為相互呼應的方式。

人類語言承載救贖功能：正如保羅在《歌羅西書》中所指出，萬有都是為聖子而造，且他隨後補充說：「叫萬有一無論是地上的、天上的一都與自己和好了」。⁹⁶這顯示基督不僅是萬有的創造者，也使萬有恢復和諧，達到救贖的目的。與基督成就和好的工作相一致，語言本質上就是為了使人彼此相連。⁹⁷正如使徒保羅所言：「祂使我們和睦，將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆」。⁹⁸

⁹⁴ Bronwen Cleaver, "God as an oral communicator – a study of orality, epic tales, and oral Bible performances in Siberia" In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 332.

⁹⁵ Michel Kenmogne, "Flourishing and language" In *God and Language: Exploring the Role of Language in the Mission of God* (eds. Michael Greed and Dawn Kruger; SIL International, 2022), 181.

⁹⁶ 《聖經·歌羅西書》，1:20。

⁹⁷ Li Feng, "On the Subjectivity and Intersubjectivity of Language," 2.

⁹⁸ 《聖經·以弗所書》，2:14。

因此，語言的真實使命，正如基督的和好之工，不是為了分裂，而是為了連結；不是為了拆毀，而是為了建立。⁹⁹事實上，《歌羅西書》所言萬有「靠祂而立」中的「立」，在《新漢語譯本》中被譯為「聯結維繫」，¹⁰⁰這強調了基督作為萬有存續與秩序維護之根基，也為人類語言的救贖性功能提供了神學依據。

語言若要彰顯創造與救贖功能，人便要率性言說，這所謂率性而成正道。率性在上帝而言，即可理解為上帝按其本性而行，將祂的太初之道啟示出來，從而創造萬有並施行救贖。在此框架下，「率人之性，則為人之道」的原理，便具有深刻的神學意涵：人之言語必須率那依據太初之道的形象而被造之本性，並以各國各族的語言具體彰顯。如此，受造者不僅在語言上反映上帝的創造性，也在交流與關係中與上帝同創、相互維繫，呈現出一個普遍而具體、創造與救贖交織的神聖秩序。這最終凸顯了語言、創造與救恩之間的深刻聯繫，使人類語言不只是表達工具，而成為參與上帝創造與維繫世界秩序的神聖途徑。

總意：就是敬畏上帝

神學論文的結尾或許只是「總結」，但神學探索的終點，應更可謂「總意」，因為它不僅是理論的建構，也承載對意義的追尋。正如《傳道書》所示，傳道者在日光之下細察世事，得出人生的總意乃是「敬畏上帝」。¹⁰¹筆者自知，遠不及傳道者之深邃與智慧，但經過神學的探索，也愈加體認到，敬畏上帝應是其生命與思考之最終指向。

這一點在語言多樣性上尤為顯著。日光之上，各族各國的語言皆承受太初之道的照耀，反映上帝創造的智慧與秩序。我們又怎可輕視或忽略他國語言的存在價值？然而，如同傳道者所提醒的，在日光之下審視世事，人會發現「虛空的虛空，凡事都是虛空」。¹⁰²根據聯合國教科文組織 (UNESCO) 的資料，全球約有 7,000 種語言，其中至少 40% 處於瀕危狀態。這些語言的消失速度相當驚人，平均每兩週就有一種語言消失，這不僅是語言的喪失，更是文化和智慧的流失。¹⁰³

這些數據凸顯了語言多樣性面臨的嚴峻挑戰。語言亦難逃日光之下的虛空命運。語言生有時，瀕

⁹⁹ 《聖經·以弗所書》，4:29。

¹⁰⁰ 《新漢語譯本·歌羅西書》，1:17 (網上聖經 - 漢語聖經協會)：<https://www.chinesebible.org.hk/onlinebible/index.php>。

¹⁰¹ 《聖經·傳道書》，12:13。

¹⁰² 《聖經·傳道書》，1:2。

¹⁰³ UNESCO, "Multilingual education, the bet to preserve indigenous languages and justice" (5 March 2024): <https://www.unesco.org/en/articles/multilingual-education-bet-preserve-indigenous-languages-and-justice> (Accessed 2025-09-24).

危絕種也有時。¹⁰⁴在敬畏上帝的根本前提下，我們或可借助佛教緣起緣滅的「有為法」四相觀——生、住、異、滅——來理解語言。如此，不僅能洞察語言的有限性，也提醒我們其存在的相互依存與暫時性，並啟發對語言保存與尊重的神學思考：

生相—「能起名生」¹⁰⁵：一種語言在特定人群與歷史文化環境中誕生了。

住相—「能安名住」：語言逐漸成形，我們應珍惜並傳承它。

異相—「能衰為異」：語言逐漸衰落，我們應努力挽救。

滅相—「能壞為滅」：語言消失，我們應紀念它們對人類文明的貢獻，並慶祝它曾反映太初之道的榮美。

信徒在現實生活中，當存感恩與敬畏之心，承受太初之道所賜的恩典，並以此激勵我們尊重、珍惜與保護語言的多樣性，讓語言的生命延續其創造與救贖的意義。

¹⁰⁴ 《聖經·傳道書》，3:1-2。

¹⁰⁵ 世親，《阿毘達磨俱舍論·卷五》：「此於諸法能起名生，能安名住，能衰名異，能壞名滅。」

教會管理學問之「三一制」狂想曲（下篇）

傅偉河

四、要有一個不緊不慢的目標統籌—「全聯統籌」

孔子說：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」¹在管理學上，預先作好摸底、策劃和統籌能夠提高工作的效率，這是眾所周知的大道理。正如蘇文隆在《教會行政管理學》一書中所說：

周詳的計劃並非一蹴可及。它需要思想、禱告、研究調查、分析了解、分門別類、按部就班去做。所以愈早開始計劃，成功的可能性愈高。……負責牧會工作的同工別等到十二月方來為明年定計劃作預算，九月份就該開始諮詢探訪，十月份就該定出初步計劃，再經商討，十二月初就該把修訂好的計劃公布，激勵大家作好準備；一待新年開始，就全力以赴。²

教會管理者要做好教會管理的工作，首先要對教會每一年通常要做的事情的「本末、始終、先後」有一個全面的了解和把握，然後提前進行合理的分配、統籌和安排，盡可能避免有時候「好像所有的事情都堆在一起」、有時候「好像突然間變得很空閑」的尷尬局面。根據筆者本人多年來所積累的經驗，教會管理者可以通過對以下三個項目的統籌，使教會的事工變得「不緊不慢剛剛好」。

（一）教會「大事」的統籌—安排好「節期、慶典和洗禮」

事實上，基督教會每一年所要進行的大事件主要包含六個方面：①慶祝聖誕節；②慶祝復活節；③教會周年慶；④洗禮聖工；⑤門訓聖工；⑥培靈會等。我們可以透過每一年在十二月份之前設計一個表格對教會來年大事件預先進行統籌計劃的方式，使我們每一年的事工都能夠「不緊不慢剛剛好」。筆者謹此貢獻通用版〈教會每年大事統籌一覽表〉以供參考如下：

¹ 《孔子·大學》：大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。

² 蘇文隆，《教會行政管理》（台北：中華福音神學院出版社，1998），頁 79-81。

XX 教會_____年大事一覽表

第一季度	第二季度	第三季度	第四季度
一月份 (第一團契月) 1、春季義工大會 2、各團隊團契聚餐 (備選) 3、籌備春夏洗禮班 4、其他活動(預留)	四月份 (復活月) 1、受難周 2、復活節 3、進行第一批洗禮 4、籌備夏季門訓班	七月份 (第二團契月) 1、暑期洗禮班開班 2、進行第二批洗禮 3、夏季門訓班結課 4、秋季義工大會 5、籌備秋季門訓班	十月份 (第一籌備月) 1、秋季門訓班結課 2、籌備平安夜 3、籌備聖誕節 4、其他活動(預留)
二月份 (培靈月) 1、新春感恩崇拜 2、新春培靈會(預留) 3、春季洗禮班開班	五月份 (第一培訓月) 1、夏季門訓班開班 2、籌備教會周年慶 3、其他活動(預留)	八月份 (第二培訓月) 1、秋季門訓班開班 2、籌備秋冬洗禮班 3、籌備慕道班 4、其他活動(預留)	十一月份 (第二籌備月) 1、秋冬洗禮班結課 2、進行第三批洗禮 3、籌備平安夜 4、籌備聖誕節
三月份 (默想月) 1、春季洗禮班授課 2、籌備受難周 3、籌備復活節 4、其他活動(預留)	六月份 (年慶月) 1、舉辦教會周年慶 2、夏季門訓班授課 3、籌備暑期洗禮班 4、籌備秋季義工大會	九月份 (規劃月) 1、完成慕道班課程 2、規劃新一年事工 3、規劃平安夜、聖誕節 4、秋冬洗禮班開班	十二月份 (聖誕月) 1、平安夜 2、聖誕節 3、同樂會/跨年禱告會(備選) 4、其他活動(預留)

依照上表，教會每年除了統籌設置要辦好「聖誕節」、「受難周」、「復活節」和教會的「周年慶」，還會有「新春感恩崇拜」、「新春培靈會」，以及兩次的「義工大會」、兩次的「門訓班」，三次的「洗禮班」。除了這些常規活動的設置，上表還配置了一個「各團隊團契聚餐」的備選活動，³促進各團隊成員與成員之間友誼，在歲首年終一同感恩上帝過去一年的賜福、一同祈求上帝在新一年的引領；其次，上表還配置了一個「聖誕節同樂會／跨年禱告會」的備選項，如果教會慶祝聖誕節之後還意猶未盡，可以考慮在正式慶祝之後再舉行一次對內開放式的「全民參與」的聖誕節慶祝活動，讓弟兄姊妹表達自己「歡慶聖誕」的感恩和讚美；第三，上表還特別在預計「不會太忙」的月份，設置了六個預留舉行「其他活動」的開放式選項，可以臨時組織並進行一些可以靈活操作的教會活動。謹此，筆者貢獻〈網格化教會事工管理規劃細化圖表〉以供參考如下：

³ 有這麼一句話：中國人的感情是吃出來的！在歲首年終適當統籌一下教會各服事團隊的聚餐活動，對大家過去一年的服事表示肯定，並鼓勵一下大家新的一年再接再厲，有利於新年的工作開展。

教會網格化管理事工規劃細化圖表

部門 權責 原則	聖道部	聖禮部	聖徒部
1.彼此配搭， 分工合理。	1、講台事工 A·講道計劃 B·講員安排 C·講員栽培	1、崇拜事工 A·主禮安排 B·獻唱安排 C·崇拜接待	1、關懷事工 A·關懷小組 B·探訪信徒 C·婚喪喜慶
2.目標清晰， 榮耀上帝。	2、禱告事工 A·禱告的推動 B·禱告會安排 C·禱告員栽培	2、聖樂事工 A·崇拜選歌 B·詩班訓練 C·樂器訓練	2、文檔事工 A·信徒會籍 B·文檔來往 C·書籍周刊
3.順服不爭， 主內無敵。	3、福音事工 A·傳福音計劃 B·傳福音訓練 C·傳福音活動	3、影音事工 A·影音製作 B·影音投播 C·人員安排	3、物業事工 A·財務管理 B·保安消防 C·物業管理
4.你幫我扶， 一團和氣。	4、培訓事工 A·培訓計劃 B·組織發動 C·執行培訓	4、活動事工 A·活動策劃 B·聯絡組織 C·落實推行	4、後勤事工 A·膳食安排 B·環境保潔 C·茶水接待
5.生命成長， 謙卑合一。			
6.互尊互愛， 共享團契。			
7.賞賜在天， 靈裡歡喜。			
8.心中平安， 服事得力。			

這樣一來，教會的專職同工、義工領袖和弟兄姊妹，在每一年的年底就已經基本上知道教會新一年的事工計劃，大家可以心中有數地去調整安排好自己的時間，要辦理什麼「私事」也可以盡可能避開教會已經統籌好的「繁忙時間段」，預備好自己的心靈和時間，更好地投入新一年的事奉和生活。當然，所有的統籌計劃毫不例外都要有可以靈活操作的一面，有意採用上表進行教會事工全年統籌的堂會，完全可以根據自身教會的實際情況，參照上表，統籌計劃出適合自己教會的最佳方案。遵循以上獻議，各教會也可以依此類推，按照教會本身的實際情況對每月、每周的聖工進行大概念的統籌安排，同樣有利於教會事工的井然進行和弟兄姊妹的有序參與。

（二）教會「講台」的統籌—安排好「系統化的講台供應」

教會管理必須進行的第二個統籌，就是教會講台供應上的統籌。中國教會（特別是新教教會）傳統上的講台供應往往都推崇「隨靈感動」，這個對講員來說可能相對自由，但從系統牧養的角度顯然明顯不足。因為所謂「隨靈感動」，理想的狀態下隨的是「上帝的聖靈」，但人往往都

處於「沒那麼理想」的狀態下，所以隨的也往往都是人「自我的靈」—我熟悉哪段就講哪段，我愛講什麼就講什麼！⁴說實在，這對信徒的系統牧養和生命造就是非常不足的，就算你能夠進行全年的講道主題的統籌安排，畢竟每一周也還是就學那麼一點點，採用這種方式的講台供應，想讓弟兄姊妹聽到整全的聖經真理是非常有困難的。

筆者牧會二十多年來的講道歷程乃是這樣：2001 年神學畢業，用的就是「隨靈感動」的主題講道，每周找自己熟悉的或者自己想講的經文來跟弟兄姊妹分享，三年左右就開始出現「不知道這周要講什麼」的尷尬狀況；後來開始採用「逐卷分段定主題」的釋經講道，勉強頂住了一段時間。2007 年開始到香港建道神學院修讀「教牧學碩士」，深化了「釋經講道法」、學習了「敘事講道法」並開始接觸了在中國教會幾乎已經失傳的教會聖傳—「三代經課」，視野一下子開闊許多，在原本有限的講道基礎上明顯有所提升，尤其是對「三代經課」能夠把絕大部分的聖經內容，按照「耶穌生平」進行系統的編排，用三年的時間「以耶穌基督為中心」講完整本聖經的基本信息，這樣的理念對「苦苦尋索講道突破，以求饗養信徒」的筆者本人而言，相當具有吸引力！正如聖經所言：「祈求就得著，尋找就尋見，叩門就給我們開門。」⁵2013 年，當筆者有幸進入新加坡浸信會神學院修讀「道學碩士」時，課程設置中的「講道學」教的居然就是「三代經課講道法」，這簡直直接就實現了筆者本人「想要通過講道分享對信徒進行系統牧養」的多年夢想。從此至今，筆者每周的講道均以「三代經課」的經文為主導，因為講道時間的限制，一開始只能用到一處、兩處的經課經文，後來逐漸摸索出四處經文全講的「套路」；⁶2019 年全球新冠疫情大爆發，教會被迫只能暫停開放，這突如其來的「停頓」使筆者有了更多預備講章的時間，筆者突然突發奇想—要不，就爭取把「三代經課」從頭到尾講一遍吧！就這樣，筆者堅持每個禮拜按照主日經課表預備一篇經課講道，並且錄製成講道視頻發布在筆者本人的公眾號，到 2021 年的聖誕節終於完成這個「小目標」；遺憾的是，很多發表都已經在後期發生的網絡管控中被徹底「和諧」掉了。敬請各位讀者多多代禱！求主賜福筆者以後或者有機會可以出版一套個人三代經課講道的《講道集》。

那麼，講到教會統籌「系統的講道分享」，筆者依據自身經驗理所當然首推每主日進行「以耶穌基督為中心」的「三代經課」講道編排：⁷一方面，這是從早期教會就開始流傳、經過不斷

⁴ 這裡還有一個大試探，也是一個講台人員必須時刻警惕的危機，就是當講員遭遇什麼「不公平對待」時，常會出現自覺或不自覺的「把講台當炮台」的現象，造成事態的升級惡化，遂了魔鬼的惡念。

⁵ 《馬太福音》，7 章 7-8 節：「你們祈求，就給你們；尋找，就尋見；叩門，就給你們開門。因為凡祈求的，就得著；尋找的，就尋見；叩門的，就給他開門。」

⁶ 筆者多年摸索出來的「套路」乃是這樣：每次先放空自己，靜心熟讀四處經文數遍，然後寫出每一處經文的大綱和主題，再從四處經文中挑選一處能夠概括其他三處的經文作為「主體經文」（在沒有習慣講道前讀經課的教會，報講題經文的時候就只報這處經文），然後再把其他三處經文放進「主體經文」當中進行寫作，這樣就可以形成一個「主題鮮明，大綱清晰」的完整的經課講道的講章了。

⁷ 「經課」聖傳的優良傳統起源於猶太教，歷史上有君士坦丁堡傳統「希臘文禮儀」的、不包括《啟示錄》的、以一年為周期的、東方教會的「敘利亞經課傳統」；如今最廣泛使用的是以三年為周期「三代經課」編排，乃是

的完善和修訂，在國際基督教界廣泛使用的教會聖傳，採用這套講道系統有利於促進將來基督教「三大宗」的互認和歸一；⁸另一方面，這套已經經過歷史考驗的講道編排，主張「以基督為中心」、圍繞「耶穌生平」、加入「舊約的預言」和「新約的應用」，⁹對信徒全面學習整本聖經的真道信息非常有幫助。也就是說，如果教會採用「三代經課」的講道編排進行講台牧養，信徒能夠連續三年堅持參加教會的主日崇拜，就基本上把整本聖經的絕大部分學習了一遍。教會講道人員每三年進行一次的反復宣講，有利於講員不斷深化講章把道講得更好，而信徒時隔三年再聽一遍，既不會覺得「信息重複」、又可以不斷加深對聖經真理的掌握。

話說回來，作為教會講台供應的系統性統籌和安排，「三代經課」只是筆者自身經歷的「經驗之談」，這裡僅僅只是作為一個「舉例子」的順便推介，畢竟「經課講道」對講員的要求相對會比較高，預備「經課講道」的時間也相對會比較長，各教會若尚未有可行的條件，完全可以按照自己教會的實際情況進行適合自己教會的講道編排。在管理說管理，這裡重點是提倡：每年年底就編排好新一年講台供應的安排表，或者每一季度末就編排好下一季度的講台供應編排表，講員的安排是一方面，經文信息所涵蓋的全面性也是一個必須引起關注的焦點。

（三）教會「拓展」的統籌—安排好「傳福音和城鄉聯動」

關於教會的統籌計劃，我們最後要探討的就是有關教會「傳福音」和「周邊關懷」的統籌和安排。事實上，中國教會在城鎮化進程當中，已造成傳福音的瓶頸和「城鎮教會膨脹、農村教會萎縮」的不良現象。雖然現在因為政府扶助農村開發「最美鄉村」政策的實施和一些城市開始採取策略性裁減低下層人群以及受新冠疫情防控限流的影響，中國社會已出現部分入城農民工開始「回流」的現象，但只要城鎮化的方向沒有改變，中國教會依然必須面對並求上帝厚賜智慧來解決「城鎮教會膨脹、農村教會萎縮」的問題。那麼，中國教會如何來突破這個瓶頸扭轉「城鄉教會嚴重失衡」的現象呢？筆者在這裡要提出兩個方案，一個是關於調整當代教會「傳揚福音」策略的方案，一個是關於建立「城鄉聯動」的整全方案。

1、關於「傳揚福音」的策略調整—主動式運作的「福音隊」

茲因中國教會的信徒結構在各種各樣的歷史因素中已基本上被定格在老百姓當中的中下階層，再加上「挨家挨戶傳福音」、「電話傳福音」、「街頭傳福音」等方式在當代中國處境基本上均已被不被許可，如今中國教會普遍表現是缺乏傳福音的熱情。自新中國成立以來，中國教會較為傳

採用可溯源到二世紀「殉道者游斯丁」，由西方教會傳承，經 1969 年「梵蒂岡第二次會議」通過，於 1983-94 年進行修訂並進行推廣使用，帶有拉丁禮儀傳統的「國際通用版」。

⁸ 基督教「三大宗」：天主教，基督教，東正教。歷史上因為政治原因和其他種種因素造成如今的「分門別類」，甚至是「分道揚鑣」。筆者衷心祈願：有一日，三宗同蒙光照、彼此謙卑，求同存異、彼此合一，必能大大討主喜悅、榮神益人。

⁹ 「三代經課」經文編排普遍包含有：一處《詩篇》，一處《舊約》其他經文；一處《福音書》，一處《新約》其他經文。對信徒全面「以基督為中心」進行聖經的系統性學習很有幫助。

統的傳福音模式，主要是通過主日崇拜後把握時機式的「向新朋友佈道」和信徒在生活中撿破爛式的「向落魄者佈道」兩個途徑。當然，我們也不排除有在「無災無病」的情況下通過「得聽福音」正常信主的小部分初信者，但大部分都是通過前面所說的兩個相對比較消極被動的途徑收穫得到的。那麼，我們要如何來突破這種效率低下的相對比較消極被動的局面呢？根據多年的觀察、思考和嘗試，筆者要提出一種比較積極主動的「傳福音」策略調整，以供中國教會有志於傳揚福音興旺教會者參考。

首先，教會可以先為教會的傳福音事工懇切禱告，求主興起有傳福音恩賜的弟兄姊妹成為「福音隊員」，然後發動自願報名、開辦「傳福音訓練班」，教導他們傳福音的基本內容、傳福音的方式方法，以及一些諸如福音單張、傳福音 PPT 之類的傳福音工具的使用方法，讓他們在訓練班中彼此對練直到完全熟悉傳福音的內容、掌握傳福音的要訣；再把他們按照「三個人一組」進行分組（可以自願進行組合，也可以禱告後進行抽籤分組），然後用不記名投票的「差額選舉」辦法，為他們設立「一正二副」三個福音隊長，成立教會專門傳福音的「福音隊」。教會的「福音隊」成立後，可以有「一靜、一動」兩種運作模式：

（1）「靜態」的傳福音模式—開放教會，介紹福音

教會開始對外開放，由福音隊長安排能夠爭取到輪值時間的福音隊員，輪流到教堂值班：①原則上，每個隊員一周只需要值班 1-2 次，每次時間是半天，以免影響福音隊員的家庭生活；②有新朋友進入教堂時，值班的福音隊員起身熱情接待、招待茶水；③態度親切地給他們介紹教會的基本情況，最好能夠配置有能夠播放 PPT(PowerPoint)的影視設備，¹⁰可以播放預先準備好的「教會簡介 PPT」，讓新朋友可以一邊看、一邊聽。④介紹完了就問新朋友對基督教了解有多少？有沒有興趣簡單了解一下基督教的事情？如果對方有時間，就立刻打開已經預備好的另一套「基督福音 PPT」向新朋友傳福音。⑤願意決志的帶領決志、登記跟進數據，時機還沒成熟的千萬不要勉強，一定要給對方留下「可以自由選擇」的好印象，以後才有機會再進行「收割」。⑥如果對方沒有時間或者聽完福音之後將要離開，福音隊員就要送給他們福音單張（也可以加送教會統一安排的一份小禮物），然後告訴他們教會主日崇拜和他們感興趣的周間活動的時間，真誠表達歡迎他們下次再來。¹¹

這種基本上屬守株待兔式的靜態傳福音模式，也可以擴展到教會每次主日崇拜之後的「向新朋友傳福音」，讓新朋友感受教會對他們的熱情和歡迎，願意決志的就登記新朋友的跟進數據並落實有專門跟進的福音隊員進行跟進，還不願意決志的也不要勉強，同樣表達教會對他們的熱

¹⁰ PPT(PowerPoint)，是微軟公司的演示文稿軟件。用戶可以在計算機、投影儀或者電視機屏幕上進行演示，也可以在互聯網上召開面對面會議、遠程會議或在網上給觀眾展示演示文稿。Microsoft Office PowerPoint 做出來的東西叫演示文稿，其格式後綴名為：ppt、pptx。

¹¹ 本方案已在筆者牧養的教會實施試行，所取得的成效竟然完全超乎意料：僅 2024 年 5-12 月，七個月的時間共接待新朋友 232+226+486+... = 6363 位，發放福音單張 579+382+629+... = 5278 份，聽講福音人數 106+111+320+... = 5068 位，決志禱告人數 5+1+30+... = 149 位。哈利路亞，榮耀歸神！

情和再到來的歡迎，因為若不是聖靈感動，沒有人願意接受基督的福音，¹²我們能做的就是盡我們的本分，向來到教會的每一個人傳講耶穌基督的福音。

（2）「動態」的傳福音模式—主動出擊，傳揚福音

所謂「動態」的傳福音模式，就是要帶領福音隊員「主動出擊」進行傳揚福音的行動。這種模式的操作乃是這樣：①指導福音隊員每周有 1-2 次的小組聚集禱告，然後寫下他們有感動要進行傳福音行動的「對象」；②各小組為小組內福音隊員所提出的傳福音對象同心禱告 1-2 周，然後按照聖靈的感動開始預約傳福音的對象；③在聖靈帶領下有了預約成功的對象，這裡一定要注意一個原則—「約到人的只禱告不講福音，其他兩位配搭來傳福音（最好是一個負責講福音、一個負責講見證）」；④老規矩：能夠帶領決志的進行登記並匯報福音隊長進行存檔並安排人員進行後續的跟進，還沒能「成熟落地」的記得留下好印象、贈送福音單張和小禮物，以後有機會再傳。經過筆者之前在普寧教會牧會時親自試驗結果，這種「交換對象來傳福音」的方式也是非常有效的！¹³

中國自古以來就是禮儀之邦，幾千年的禮教歷史造就了中國人對陌生客人相對都會比較客氣、會給面子，所以教會可以抓住這種微妙的心理來進行傳福音的操作。當然，為傳福音對象的提名禱告更是「動態」傳福音模式的重中之重；因為經驗告訴我們：實實在在，只有聖靈介入並工作的時候，我們的傳福音以及其他任何在基督裡的服事，才能產生真正美好的屬靈果效。

2、關於「城鄉聯動」的整全方案—契約式聯動的「子母堂」

關於教會「拓展」的第二個統籌，就是進行「城鄉聯動」的全聯統籌。教會乃是基督的身體，乃是合一、不能分割的，任何破壞合一、分門別類的言論和行為都是犯罪、不蒙上帝喜悅的。中國教會在全國快速城鎮化的進程當中，已經出現了「城鎮教會不斷膨脹，鄉村教會持續萎縮」、「傳道人都往城裡扎堆，農村教會出現牧養真空」、「城鎮教會更加年輕化，鄉村教會更顯老年化」的失衡現象，嚴重影響了中國教會的健康發展。那麼，中國教會應該如何調整才能克制這種「城鄉教會嚴重失衡」的局勢呢？經過多年思考，筆者覺得或者可以從三個方面進行協調、幫扶，以破失衡之局。

（1）統一思想啟動對周邊「小教會」的幫扶—「愛全聯」理念

誠如使徒保羅在《哥林多後書》8:12-15 節的教導：「因為人若有願作的心，必蒙悅納，乃是照他所有的，並不是照他所無的。我原不是要別人輕省，你們受累，乃要均平；就是要你們的富餘，現在可以補他們的不足，使他們的富餘，將來也可以補你們的不足，這就均平了。如經上所記：『多收的也沒有餘，少收的也沒有缺。』」作為人數較多、比較興旺的城鎮教會，首先必

¹² 《哥林多前書》，12 章 3 節：「所以我告訴你們，被上帝的靈感動的，沒有說耶穌是可咒詛的；若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的。」

¹³ 遺憾的是：許多年前所作的數據記錄，經歷幾次搬家之後已遺失！

須召開堂委會統一思想：明白教會之所以有今天，一切都是上帝的恩典；城鎮教會的興旺，離不開鄉村教會輸送的人數和人才；因此，比較興旺的大教會有責任和義務，去幫扶周邊需要幫助的小教會，這樣去做是『必蒙（上帝）悅納』的，這樣憑著愛心去做的事情，也肯定是不會令到教會有『缺乏』的，因為聖經上已經明明白白地記著說—『多收的也沒有餘，少收的也沒有缺』。¹⁴

在「三一制」的教會體制之中，堂委會就是教會管理的核心，只要堂委會主席能夠有這個屬靈的看見，召開堂委會通過「會議決議」的方式來統一教會的發展方向，在教會核心當中建立起甘願「響應耶穌基督的愛」去聯絡、幫扶周邊小教會的理念，這種「出於愛心」為更好「傳揚基督福音」的初心，一定會使教會更加大大興旺起來。因為教會被設立的目的，就是用耶穌基督「愛的精神」往普天下去傳揚「天國的福音」。教會若不能活出基督的愛心，這教會名存實亡；基督徒若不願意去傳揚基督福音，這基督徒就有禍了！¹⁵

（2）訂立契約實施對周邊「小教會」的幫扶—「子母堂」模式

大教會透過堂委會決議統一了「為主愛的緣故幫扶周邊小教會」的思想和意見之後，可以開始安排同工主動對小教會進行探訪和關懷，徵詢周邊小教會或鄉村小教會的具體情況和需求，若小教會提出想要獲得幫扶，大教會又力所能及就要表達可以「訂立契約」確立雙方屬「子母堂」的關係，大教會在契約期間將以「母親愛子女」的身份，把小教會納入大教會，成為堂委會必須統籌和幫扶的對象：①契約期限為 3-5 年；②小教會作為大教會的「子堂」，大教會作為小教會的「母堂」；③契約期間，小教會的講道、查經、探訪、詩班等聖工由大教會進行運作，小教會必須無條件配合大教會的運作；④契約期間，小教會的奉獻收支也由大教會接管，小教會必須無條件配合工作；⑤契約期滿，小教會可以提出解除契約、獨立發展，也可以提出簽訂下一個契約，繼續由大教會進行託管。

有與小教會訂立契約需要對小教會進行幫扶的大教會，必須發動信徒群眾的力量，聘請有足夠的教牧人手、建立有 3 個以上的詩班，義工堂委也要統一意見樂意進行分班輪值。然後進行全面的統籌分配，確保在不影響大教會正常運作的前提下：①每主日都有講員到小教會講道分享（每個月也可以根據雙方具體情況有 1-2 次讓小教會自行安排）；②每個月最少有一次詩班前往小教會在主日崇拜中獻唱，③小教會平時的探訪工作和日常事務可以組織並授權該教會原來的信徒領袖進行處理，④有什麼特別需要幫助時，大教會要及時抽調人手進行馳援。

要做好以上的服事聖工，大教會的服侍團隊也要進行輪值安排，在確保不影響大教會正常運作

¹⁴ 《出埃及記》，16 章 16-20 節：耶和華所吩咐的是這樣：「你們要按著各人的飯量，為帳棚裡的人，按著人數收起來，各拿一俄梅珥。」以色列人就這樣行，有多收的，有少收的。及至用俄梅珥量一量，多收的也沒有餘，少收的也沒有缺；各人按著自己的飯量收取。摩西對他們說：「所收的，不許什麼人留到早晨。」然而他們不聽摩西的話，內中有留到早晨的，就生蟲變臭了；摩西便向他們發怒。

¹⁵ 《哥林多前書》，9 章 16-17 節：「我傳福音原沒有可誇的，因為我是不得已的；若不傳福音，我便有禍了。我若甘心作這事，就有賞賜；若不甘心，責任卻已經託付我了。」

的前提下，盡可能騰出服侍的人手和事工安排的空間，努力打造並建立城鄉教會的（或者以堂帶點）的「真愛聯動」，使力量低微、缺乏牧者的小型聚會點和鄉村教會，同樣能夠得到屬靈的牧養和大教會的關懷和支持。

五、要有一個積極主動的更新計劃—「領袖傳承」

基於管理創新必須考慮到的全面涵蓋性，本文將以重構管理機制的思維進路，對應教會的六個管理創新提出六點具體應用：①提出適合國人思想模式的「三一理念」構建「三一制」的教會管理體制；②提出「三元合一」的管理結構，打造能夠高效反應的教會管理方案；③提出針對城鎮化進程中信徒的需求，建立能夠牧養到位、持續不斷的「關懷小組」牧養模式；④提出為鞏固教會管理必須從中堅領袖入手，以「公正無爭」為原則進行選舉，使教會裡面的人才都能夠被發掘出來，「能者獻上，優者為首」；⑤提出為從容應對快節奏的城鎮化進程，教會要有一個「不緊不慢」的全面統籌，在統籌好教會每年的大事、講台信息的供應和對周邊小教會的幫扶；⑥提出為了教會的代代相傳、時時興盛，教會要做好有積極主動的「領袖傳承」的更新計劃。¹⁶這是教會進行管理體制改革的六個創新方法和構建流程。

那麼，最後的一個管理創新「領袖傳承」嚴格上只是一個填漏補缺，因為幾乎所有的管理者都知道：無論是企業還是教會，一個團體要發展的好，在做好現在管理工作的同時，必須發掘並培養好下一代的接班人。¹⁷知道歸知道，願不願意去培養、有沒有真正去發掘和培養，卻是另外一回事。在筆者這二十多年的牧會生涯當中，見過太多太多因為沒有培養接班人而導致教會敗落的實例，更有甚者為了「霸住權位」乾脆直接逼走所有有威脅的人才儲備，直接造成整個地區的教會衰敗，也是不乏大有人在。這是一種可悲的現象，也是一種領袖被私欲迷惑、被魔鬼掌控的現象，必須引起當代教會管理者的反省和關注。

《如何治理教會》一書中論到這種現象，說：「缺乏安全感會使人懷疑：如果栽培了其他人來參與工作，我會不會因而失去個人獨特的身份、地位？萬一那些新人的能力比我好，怎麼辦？一旦有這種大權在握的偏差概念，自然就不願意讓其他人也加入服事。」¹⁸教會領袖不願意培養接班人往往都是缺乏安全感、想要自己一直大權在握，這種想法顯然是非常偏差的、是不符合聖經教導的，也是攔阻教會發展的、是不可取的。

在聖經中，摩西因為培養了約書亞，所以「後繼有人、大功告成」，而尼希米因為沒有設立接班人，「一離開耶路撒冷、耶路撒冷的百姓就亂成一鍋粥」，而耶穌和使徒保羅的服事都非常注意培養接班人，因此初期教會在耶穌升天後使福音「廣傳天下、遍地開花」。¹⁹可見，教會要持

¹⁶ 張振學，《領導力 18 項修煉》（北京：九州出版社，2018），頁 27-31。

¹⁷ 孫德生(J. Oswald Sanders)著，彭道川譯，《屬靈領袖》（香港：福音證主協會，1982），頁 171-176。

¹⁸ 唐考森(Don Cousins)安德森、(Leith Anderson)、戴阿瑟 (Arthur DeKruyter)著，柯美玲、馬玉英譯，《如何治理教會》(Mastering Church Management)（台北：中國主日學協會，1993），頁 152-153。

¹⁹ 聖經中除了主耶穌培養十二門徒、摩西培養約書亞的例子，還有以利亞培養以利沙、保羅培養提摩太等例子。

續興旺發展，「發掘、裝備、培養接班人」就是關鍵！²⁰

生命的最偉大之處，就是能夠傳承。換句話講，沒有傳承就等於沒有生命。教會進行網格化管理，非常重要的一點，就是教會管理者一定要放下一切「追求名利地位的私欲」，不為別的，惟願主名被高舉、惟願福音得廣傳。教會裡這個事，誰能夠做得更好就讓誰來做；如果自己做的不好，又有更加適合的人選，就要主動培養扶植，讓最好的人在最適合的崗位上，倡導整個教會「把最好的獻給上帝」。筆者認為：教會管理者一定不斷提醒自己，要有一種「甘心被替代」的心態，要不斷告訴自己——這是一種出於愛的為主犧牲，而這種犧牲就是能夠使教會長盛不衰的動力。

這一點顯然不會有所謂的「構建流程」，這完全就是筆者多年所見、由衷所發的一個悲切的呼籲，呼籲當代教會現任的教會管理者，一定要以「尼希米的紕漏造成耶路撒冷百姓的混亂」為鑒戒，²¹提早在所管理的群體中主動去發掘、裝備、培養自己的接班人。尤其是網格化教會管理當中的組織核心——中堅領袖（片長、區長、小組長）進行引導、指導、跟進和監督，帶領整個教會不斷去挖掘並培養各項事工的接班人，預備教會有充足的人才儲備。這樣，就算在中國快速的城鎮化進程中，難免會常常發生「人口的流動」造成「人才的流失」，教會各部門、各事工因為早已有透過「人才儲備」預留好的預備接班人，就不會再出現突然的「領袖斷層」造成教會的大受虧損了。

最後，我們總結一下：本文所論述的「三一制」教會管理體制，基於筆者本人在肆意「狂想」中大膽提出的「三一理念」，「三一理念」用一句話來表達就是：「敬畏三一真神，管理協調合一。」也可以簡化成一個可讓中國教會的管理者們簡單易記的一個口號：「敬畏三一，協調合一。」這個理念的提出，提醒了教會的管理者：我們做教會管理的重點，是敬畏「三位一體」的真活神，在敬畏上帝的前提下做好「協調同工，合一服事」的牧養和管理，帶領信徒群眾也跟我們一起來敬畏上帝、傳揚福音。教會要進行網格化的管理創新：1、要有適合國人思維模式的「三一體制」；2、要有高效反應的「三元合一」管理結構；3、要有能夠持續不斷進行運轉的「關懷小組」；4、要有確保能夠「能者獻上」的選舉辦法；5、要有一個不緊不慢的「全聯統籌」；6、要有一個積極主動的「領袖傳承」。

大凡創新的思路和創新的事物，都存在一定程度的未知性，這是一個普遍性質的科學認知。教會進行體制和管理的創新，必然會與那些依然留戀「官僚等級」的保守勢力形成一定程度的張力，²²這種張力一旦無法妥善解決或者萬一解決不當，勢必造成對推進網格化管理創新的障

²⁰ 蘇文隆，《教會行政管理學》（台北：中華福音神學院出版社，1998），頁 40-42。

²¹ 詳見本文附錄：傅偉河，《領導力需要傳承——挑刺尼希米領導模式的紕漏》。

²² 加里·哈默、比爾·布爾著，陳勁譯，《管理的未來》（北京：中信出版社，2014），頁 96。

比爾·戈爾在談論管理經驗、鼓勵「絕不要膽怯」之時，特別說到：「……每一個管理者都贊同減少一些管理浪費（當然，除非他／她是其中一個要被刪減的），但事實上，大部分管理者並不想消滅官僚等級，他們的改革只觸及表面：無非是減少幾個組織層次，精簡公司人員，簡化決策流程，減少一些文件工作……這之間的區別類似於縮小流言傳播範圍與完全消滅流言。」

礙，影響網格化管理的效果和收益。換句話講：創新，注定不是坦途；勇氣，是創新的必需。有志於教會管理創新的當代教會管理者，同樣必須要有心理準備，預備好為了教會的持續興盛發展、為了福音的更好廣傳，為了更加理想的偉大目標，一定要頂起壓力、砥礪前行。我們深信：合主心意的服事，一定會是蒙福的服事；「敬畏上帝、協調合一」的管理，一定會是「使教會大得興旺、使福音大得廣傳」的最好的管理。

作者簡介：傅偉河，廣東普寧人，教牧學博士。廣東省兩會常委，深圳市兩會常委，深圳市布吉堂主任牧師。

附錄：《領導力需要傳承：挑刺尼希米領導模式的紕漏》

引言

在基督教界，《尼希米記》一直被奉為基督教領導學的經典；而尼希米作為書中的主角，同時得以飽享盛譽。誠然！尼希米當之無愧就是一名傳奇式的偉大領袖，他虔誠忠心、公正廉潔的品格，細緻入微、精心領導的風範，機警敏銳、直面罪惡的智慧，以及他不屈不撓、臨危不懼的精神，都在歷世歷代廣為傳頌；同時也當仁不讓地為古往今來、起伏不息的領導者們，樹立了美好的典範和領導的楷模。

然而，畢竟是「金無足赤、人無完人」。尼希米優秀的領導模式，及其卓越的領導力，雖然堪稱「效率高超、影響強大」，卻不可避免地依然存在著「百密一疏」。在他離開耶路撒冷返回波斯之後，猶大省的情況立刻急轉直下；後來雖經再度極力挽回，結果依然不盡人意。故此，本文斗膽「冒天下之大不韙」，擬通過對尼希米領導模式的概括和整理，進行「雞蛋裡挑骨頭」的思辨與分析，「挑刺」其所存在的「紕漏」。

一、歸納尼希米領導模式的「五大典範」

按聖經《尼希米記》的記載：尼希米在猶大省的任期，自亞達薛西王二十年（主前 445-433），之後暫離耶路撒冷，直到亞達薛西王四十年左右（主前 425），再次得到波斯王的御准返回耶路撒冷。²³就在尼希米兩次居留耶路撒冷期間，他充分發揮了自身卓越的領導才能，帶領以色列民做了兩件大事：其一，以 52 天近乎不可思議的速度，重建了耶路撒冷的城牆；其二，在小區民情再度惡化之時，又以旋風般的速度，使耶路撒冷迅速恢復正常的秩序。

概而言之，《尼希米記》第一至七章，主要記載尼希米組織「重建城牆」；第八至十三章主要記載了尼希米進行「宗教變革」。尼希米作為這兩大工程最主要的組織者和領導者，為達成美好的工作效率和領導效果，他最起碼做了以下九件重要的事情：

- 1、細心視察耶路撒冷破壞的程度；(2:9-16)
- 2、鼓勵百姓並落實重建城牆的工作；(2:17-20)
- 3、組織防衛重建好的城池；(7:1-3)
- 4、組織百姓重新立約；(8:1-10:39)
- 5、安排祭司和利未人恢復宗教生活；(12:1-26)
- 6、趕出多比雅，潔淨聖殿；(13:4-9)
- 7、責備領袖，招集利未人重回崗位；(13:14)
- 8、恢復十一奉獻，重新強調守安息日；(13: 15-22)

²³ 華侯活(Howard F.Vos)著，陶婉儀譯，《天道研經導讀—以斯拉記、尼希米記、以斯帖記》（天道書樓，2007），頁 120。

9、責備、告誡、懲罰那些與外邦人通婚之人。(13:25-26)

根據上述尼希米所作的九件事情，我們可以歸納、概括，並整理出尼希米領導模式對領導學所貢獻的「五大典範」：

1、對上帝有「虔誠、忠心」的品格

尼希米對上帝的虔誠與對事工的忠心，從他在波斯王宮的為耶路撒冷的「落淚禱告」，就已經開始表現；其次也表現在他按照上帝的託付，半夜起來「巡察」城牆；繼而，是表現在他組織重建過程中的「認真負責」，和重建之後帶領百姓的「重新立約」；還有他後來重回耶路撒冷之後的「潔淨聖殿」、「重塑信仰」；及至書卷結束前，尼希米再一次的「虔誠禱告」。這自始至終一系列實事求是的舉措及其不住禱告的表現，都讓我們深深感受到尼希米的忠心與虔誠。

而對基督徒領袖而言，信仰的虔誠和忠心的服事，無疑是作為領導者必備的大前提。尼希米所表現「虔誠忠心」的屬靈品格，首先提醒了我們：誠心事奉上帝的領導者，必不可少的就是要常存虔誠敬畏的心腸，凡事借著禱告交託來到上帝面前，尋求上帝的帶領和幫助，不是憑著自己、乃是依靠上帝；以一個領導者必有的眼光，仰望為我們創始成終的上帝，按照上帝的啟示和指引，忠心完成上帝的託付。

2、對事工有「細緻、表率」的風範

尼希米辦事的細心，除了他「半夜起來巡察城牆」了解城牆破壞的情況，更主要是表現在他領導重建城牆時的「分派職責、知人善任」。從經文第三章我們可以看到：在開始動工之前，尼希米已經把城牆的情況摸得一清二楚、將職責劃分得十分細緻明確，並把它一一委派、落實到每一個人的身上；最難能可貴的是：尼希米除了把重建城牆的責任分配給其他人，他同樣也給自己落實了責任，身先士卒、以身作則，積極投身到他所領導「重建城牆」的行列之中。

由此可見，尼希米領導模式所建立的第二個典範，就是：作為領導者，必須在事工開始之前，認真考察、詳細把握事工的每一個細節；事先安排好開展事工的人事、資源與相應的任務；而且必須身先士卒以為表率，以實際的行動來組織、帶動群眾的積極性。可以說，領導者「胸有成竹」的遠見和「以身作則」的參與，對緊隨其後的群眾而言，這就是最好的說服力。很明顯，按照尼希米領導模式的典範，領導者必定要在「細緻」和「表率」上下足苦功，才能更加有效地彰顯出領導者的領導力，促使所要領導執行的事工得以更加順暢的完成。

3、執行時有「優質、高超」的效率

尼希米辦事效率的「優質」和「高超」，一直都是基督教界在領導管理模式上，最令人欽佩並津津樂道的典範，這無疑也正是尼希米領導模式最引人注目之所在。從管理學的角度，領導和管理最終所要達到的目標，就是：充分發揮團隊所有成員的積極性和能動性，爭取高效完成組織任務，達到盡可能優質、高超的效益。

尼希米誠然是一位管理學的高手！在組織修建城牆的時候，他從耶路撒冷東北面的「羊門」入手，按照逆時針的方向把城牆分成十段，然後組織安排每一個以色列民都「對著自己的房屋建造」(3:10、23、28-30)；這樣一來，每一個百姓既有自己修建的責任範圍，又因為大家的工作範圍都在自己的房屋前，而最大限度地減少了可能花費在路途上的時間。在重返耶路撒冷恢復秩序時，尼希米先從整治「帶頭破壞」的祭司以利亞實入手，再擴大到對「貴胄」的斥責；透過「整治領袖」的方式放射性地直達全民，推動「重塑」工程，迅速恢復耶路撒冷的秩序(13:7-30)。全面分析問題，權衡優先次序；揪住要點、逐個擊破，這就是尼希米領導模式「優質、高效」的典範。

4、臨危時有「沉著、勇敢」的氣魄

尼希米領導模式雖然高超，但不代表他的領導事工就能夠一帆風順。在尼希米領導百姓重建耶路撒冷城牆的時候，尼希米所面對「內憂外患」的困境，以及他沉著化解危機的勇氣，誠然令人信服。在領導修造城牆時，和倫人參巴拉、亞門人多比雅、阿拉伯人基善，他們的惱恨、嗤笑(2:10、4:1)輕視(4:2)擾亂(4:8)造謠(6:5-6)，給尼希米帶來極大的困擾和攔阻；但冷靜、智慧的尼希米虔誠禱告、沉著應對，讓僕人「一半作工，一半拿槍」，讓百姓「一手作工，一手拿兵器」(4:16-17)，使敵人不敢輕舉妄動，從而順利完成了重修的工程。

還有，當耶路撒冷內部出現投機倒把的官長和貴胄，開始向弟兄「放債取利」，造成百姓「怨聲載道」的醜劇時，尼希米勇敢地指出了官長貴胄們的錯誤，要求他們存「敬畏耶和華」的心，免去弟兄們的「利息」。再一次讓我們見識到：尼希米領導模式的奏效，在於尼希米無論面臨怎樣的危險，所充分表現的「沉著、勇敢」的氣魄。這種氣魄有效地提高了群眾的勇氣，鼓舞了群眾的信心，指導了群眾的思想；使他們因著領袖的勇敢，認識到上帝的偉大和可靠，從而不再思慮當前的種種問題，²⁴跟隨著尼希米一路勇往直前，直到任務完成。

5、治理中有「公正、廉潔」的楷模

尼希米領導模式的第五個典範，在於尼希米雖身為一省之長，卻長達十二年之久約束自己和自己的兄弟，既沒有「吃過省長的俸祿」、也沒有「置買過田地」(5:14-16)，在治理上高舉「公義、公平、公正」的原則，在生活上採取「廉潔自守」的態度；從而在耶路撒冷百姓的面前，為自己樹立起「公正、廉潔」的楷模。可見，尼希米領導模式的成功之處，也在於尼希米成功建立了「公正、廉潔」的楷模，大得民心進而得以萬眾一心、共建輝煌。

為此提醒了我們：基督徒領導者，必須體貼上帝的心意，秉持「公平、公義」的原則，效法尼希米「公正、廉潔」的楷模；以自己治理的才能和生活的見證，說服群眾、帶領群眾，按照上帝的心意，完成每一個團體從上帝所領受的呼召與託付，使上帝之名得著當得的榮耀，引人敬畏上主，與我們同得永生的祝福。

綜上所述，尼希米在耶路撒冷主要做了「重建城牆」和「重塑信仰」兩大工程，其中包含了尼希米必須

²⁴ 孫德生(J. Oswald Sanders)著，彭道川譯，《屬靈領袖》（增訂版）（香港：福音證主協會，1982），頁 195。

應對、解決的九件重要的事情。根據對這「兩大工程、九件大事」的概括、整理和分析，讓我們飽覽了尼希米領導模式的「五大典範」：①對上帝有「虔誠、忠心」的品格；②對事工有「細緻、表率」的風範；③執行時有「優質、高超」的效率；④臨危時有「沉著、勇敢」的氣魄；⑤治理中有「公正、廉潔」的楷模。接下來，我們會圍繞《尼希米記》第十三章的一些細節，展開對尼希米領導模式的「挑刺」行動。

二、挑刺尼希米領導模式的「最大紕漏」

《尼希米記》十二章 47 節講到：當所羅巴伯和尼希米聯和管理耶路撒冷的時候，以色列人認真供給利未人，使利未人得以安心在聖殿盡本分；至此「一派祥和、圓滿成功」，若尼希米記就此結束，尼希米的領導模式或許可以堪稱「完美」了。然而，第十三章就接著講：雖然在尼希米的努力領導下，以色列人修復了耶路撒冷的城牆，恢復了聖殿的獻祭和敬拜，重新開始律法的學習與貫徹。然而，百姓雖然有了律法，在遵守律法上卻依然漏洞百出，首先是祭司以利亞實與外族人多比雅結親，甚至騰出聖殿裡收存祭物的大房子給多比雅居住(13:4-5)；然後，利未人無人供給，只得「俱各奔回自己的田地去」(13:10)；甚至繼續在安息日「酗酒」、「擔擔」、「做買賣」(13:15-16)。

這種種變革成果反「被逆襲」的跡象，無疑必須引起行政管理執行者一系列的猜測和思考：

- 1、這樣的情況，尼希米預料到了嗎？
- 2、為什麼尼希米一走，耶路撒冷就出問題？
- 3、尼希米臨走之前，有沒有委任誰代替他領導的位置？
- 4、尼希米不在的時候，所羅巴伯、哈拿尼和哈拿尼雅去了哪裡？
- 5、尼希米有沒有想過栽培一個人（或一些人），有朝一日可以接替自己？
- 6、若尼希米準備栽培接替自己的領袖，那個人（或那些人）將會是誰呢？.....

按聖經的敘述，尼希米顯然並沒有預料到耶路撒冷變革會「慘遭逆襲」的情況。艾姆斯說：「所謂領袖，既是看得比別人仔細，比別人遠，且比別人早一步先看到。」²⁵原來在尼希米身邊的領袖並不少，有「所羅巴伯、耶書亞、尼希米、亞撒利雅、拉米、拿哈瑪尼、末底改、必珊、米斯毗列、比革瓦伊、尼宏、巴拿」(7:7)，還有尼希米應該信任的「尼希米的弟兄哈拿尼」和「忠信的宰官哈拿尼雅」等等(7:2)。但不知何故，尼希米自始至終似乎都只把他們當成「小組組長」般進行責任的分擔，而並沒有從他們當中選立哪位，帶領著一起工作，進行特別的培植，以便日後自己不在的時候可以接替自己，繼續帶領耶路撒冷的百姓。

如果我們細心留意的話，我們會發現：耶路撒冷「出狀況」正是在尼希米不在耶路撒冷期間，所謂「群龍無首」的時候。尼希米在耶路撒冷所領導的一系列的重建與變革，無疑是相當成功的！然而，在「如何維持並繼續發展已經取得的成果」這個層面上，尼希米顯然始料未及並無應對的方案。

²⁵ 約翰·馬克斯韋爾(John C. Maxwell)著，蕭欣忠、林靜儀譯，《領導力 21 法則》(台北：道聲出版社，2000)，頁 52。

約翰·馬克斯韋爾(John C. Maxwell)提醒領導者說：「在最好的情況下，一位領袖應嘗試著從他機構裡，起用一批人做他的核心成員。」²⁶對於維護、持續和深化變革的成果而言，「傳承領導力，培養接班人」，可以說是極其重要的一環。但是，如此重要的一個環節，尼希米竟然毫無反應！不但沒有必須預備好可能「被逆襲」的危機感，而且從來沒有想過：必須在身邊的領袖當中，選立一個（或一些）優秀的人才，帶領、栽培並在眾人面前建立他們，成為隨時可以接替自己、領導百姓的接班人。

故此，我們如果一定要在「雞蛋裡挑骨頭」的話，「忽略領導力的傳承，造成變革成果難以持續」，這無疑就是尼希米領導模式最大的「紕漏」。因為一個團體的人才能否發揮潛能，很大程度都取決於領袖的授權能力；如果領袖不能或不願授權於他人，就等於是在團體中製造了許多的障礙，讓有才能者難以跨越，繼而對團體成果的鞏固和團體持續的發展，造成許多無法估量的不良因素。所以，約翰·馬克斯韋爾說：「你要開始栽培領袖，才有可能達到更高的境界，培植領導人才的傑出領袖，會在他們的團體裡經歷一種令人無法置信的倍數增長效果，這是沒有任何其他方法所能夠取代的。」²⁷而尼希米領導模式在其「效能高超、影響強大」優秀的光環背後，在領導學原則上所缺少的，恰恰正是「培養接班人，傳承領導力」這事關遠景的重要一環。

綜上所述，尼希米在實施其領導的過程當中，其所存在的「最大紕漏」就是：未能將他的領導力進行有效的傳承。當安迪·史坦力(Andy Stanley)論到「領導力的傳承（教練）」時，用他慣常詩意的口吻，說：

「千萬別忘了，身為一位領導者，通曉所有與領導者相關的事務，並不是你的責任；但是，你有責任將你所知道的分享給你身邊其他領導者。當你將上帝以及其他人的福分，傾倒在你願意分享的人杯中，他們將因此進步更快、走得更遠，他們將因為認識你，而成為更好的領導者。」²⁸

筆者因此認同並倡導這樣的領導理念：無論何時何地，「領導力的傳承」都是身為領導者的主要責任之一。因為不管你是否情願，每個領袖終究都會離開他所領導的團體，也許因為崗位更換、也許因為離休退休、也許因為離開人世，每個領袖遲早都會離開他的領導團體；所以，領導者在職之時必不可少的工作之一，就是有效地進行「領導力的傳承」，隨時預備好團體中的一群人，使他們有能力在自己不在的時候，應對好團隊可能發生的任何局面。

結語

或許，我們有理由相信：尼希米領導模式所出現的紕漏，並無關尼希米本身的領導能力；這可能只是他身為亡國時期「猶大省長」的政治身份，所必須面對種種強大的壓力，才造成了他「心有餘而力不足」的疏忽。然而，無論如何，這種忽略「培養接班人，傳承領導力」的紕漏，及其所造成「勞動成果慘遭逆襲」的結果，無可厚非都必須成為今日身為領導者所必須引起警惕的前車之鑒。約翰·馬克斯韋爾這樣勉勵我們，說：「當人為自己完成大事時，他得到的是成就；當他帶出一群有力的人和他一起完成大事時，他得到的是真正的成功；當他栽培了一群領袖來完成他的志願時，他的一生就更有意義；然而，

²⁶ 同上，頁 130。

²⁷ 同上，頁 226-227。

²⁸ 安迪·史坦力(Andy Stanley)著，杜宏毅，林大蔭譯，《N 世代領導 5C》—打造未來的五項特質（台北：中國主日學協會，2004），頁 159。

如果一位領袖能夠使機構在沒有他的情況下仍繼續成就大事，那麼，他就是創造出了傳承的典範。」²⁹

最後，筆者衷心祈願：我們今日探討尼希米領導模式的「典範」和「紕漏」，於某種程度的「景仰效法」與「痛定思痛」之後，但願亦能產生與之相應的思考和反省；在明日認真做好眼前迫不及待的領導工作的同時，能夠時刻謹記「領導力必需傳承」的寶貴教訓，培養細緻屬靈、高瞻遠矚的洞察力，及時負責地「物色接班人、傳承領導力」；使旨在「建立基督永恆國度」的教會事業，得以更加穩健興盛、持續發展。

²⁹ 約翰·馬克斯韋爾著，蕭欣忠、林靜儀譯，《領導力 21 法則》（台北：道聲出版社，2000），頁 235。



<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 Email: 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 Email: 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 Email: 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 Email: info@crrsusa.org

