建道學刊 **48 (2017): 97-118**

耶穌的金律之當代詮釋與應用[1]

劉利宇
真道事奉與宣教學院
Logos Academy for Ministry & Missions

今天，基督教在中國已不再是一個陌生的宗教。清華大學的王曉朝曾指出，從某個角度來說，中國社會已經「接受」了基督教。[2] 他提到三個層面的接受：

> 從個人層面我們可以說，中國人（個人）接受基督教是作為信仰、精神支柱；從文化層面我們可以說，中國文化接受基督教用作激勵中國文化更新與轉型的重要因素；從社會層面我們可以

[1] 本文改編自作者的博士論文："A Chinese Fish Thinks about 'Chinese Water': The Cultural Engagement of Christian Theology in the Emerging Sino-Christian Context, Australian Catholic University," 2008的其中一章"Golden Rule in the Emerging Sino-Christian Context"，並於1/8/2016在新加坡神學院的神碩特別講座中發表。

[2] 王曉朝：〈全球倫理與基督信仰〉，卓新平和薩耶爾編：《基督宗教與當代社會》（北京：宗教文化，2003），頁53。

說，中國社會接受基督教用作中國社會穩定與發展的一種重要力量。自改革開放以來，中國政府多次強調要在中國社會的下一步發展中發揮宗教所能起到的各種積極作用，這當然包括發揮基督教的重要作用在內。[3]

與這看法相似，中國社會科學院世界宗教研究所所長卓新平是如此看待這情勢的：「中國社會主流意識形態提出了積極引導宗教與社會主義社會相適應的理論，更多的從文化價值、道德意義和社會功能上看待並評價基督教會在中國當代社會的作用。」[4] 雖然本文與以上兩位作者對基督信仰的本質可能有不同的看法，但最少從以上的摘錄，我們可以看到，基督教神學已被中國廣大社會視為一個重要的對話伙伴。換句話說，基督教已是當代中國社會和文化所不可忽視的一個宗教勢力，因它對個人、文化和社會都可有其一定的積極影響力。

本文的前提是：基督教神學對當代中國文化和社會可以發揮一定的影響和貢獻。但這課題太廣泛，因此本文將限於討論聖經中其中一個重要的教導，就是耶穌所教導門徒的金律，並從中來探討詮釋和應用的問題。本文的聖經詮釋之基礎是，聖經神學及詮釋不能只限於對聖經文本的解釋，而沒有將這解釋與今天所處的語境交涉。因此，聖經神學必須是公共神學，也就是說，聖經神學關注公共空間所發生的事件。[5] 況且，基督的福音若是要在漢語處境生根，就必須與漢語語境的文化和社會發生關係。因此，本文旨在示範聖經信息的公共價值，但也同時指出基督教在廣大的中國社會又能帶來怎樣的積極貢獻和影響。

---

[3] 王曉朝：〈全球倫理與基督信仰〉，頁53～54。

[4] 卓新平：〈中國教會與中國社會〉，卓新平和薩耶爾編：《基督宗教與當代社會》，頁 247。

[5] 有關漢語的公共神學，可參作者的另一篇文章："How does Public Theology engage in Public Debate? Some Implications for Public Theology in the Emerging Sino-Christian Context," *Ching Feng* 11, no.1 (2012): 79-99。

本文主要將探討的是耶穌所教導的「金律」：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」（路六31；太七12）本文將從以下三方面來進行探討：（一）對金律的初步觀察；（二）聖經處境：馬太和路加；（三）金律與當代漢語語境。

一　金律：初步觀察

在早期基督教會中，亞歷山大的革利免已將耶穌所賜給門徒的生活原理——「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」——視為一個全面及包羅萬象的命令。[6] 因此，以「金律」來稱呼耶穌的這個教導是很自然的。然而，耶穌的教導是在中世紀的晚期才開始被稱為「金律」的。在十三至十七世紀期間，「金律」（Golden Rule）在英文中是指「在一個範疇中任何重要及有效的標準」，就如一個木匠的的工具或一把尺。[7] 因此，這所謂的「金律」常在宗教及哲學的語境中用來指對公共倫理的追求。[8] 它是「西方有關自然律法之倫理最被接納的準則。」[9]

然而，雖然金律常與基督的教導聯繫在一起，但它似乎並不是單屬於基督教的，因它以不同的形式出現在深切影響西方文化的荷馬、猶

---

[6] 參Keith D. Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," *Journal of Religious Ethics* 33, no. 2 (2005): 361。

[7] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 358；也參 Philip S. Alexander, "Jesus and the Golden Rule," in *Hillel and Jesus: Companions of Two Major Religious Leaders*, ed. James H. Charlesworth and Loren L. Johns (Minneapolis: Fortress Press, 1997), 363, f.n. 1。

[8] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 358；另參Hans D. Betz, *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, Including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)* (Minnespolis: Fortress Press, 1995), 509。

[9] Jeffrey Wattles的看法，摘自Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 358。

太的多比雅著作，甚至東方的孔子言論中。[10] 另外，雖然金律同時被歷代的基督徒和非基督徒視為一個關鍵的倫理準則，卻不是受所有人接受的。例如，在基督教的圈子中，布特曼（Rudolf Bultmann）對它有成見，因為他認為金律「是在表達一個幼稚的自我主義的倫理」。[11] 再者，迪勒（Albrecht Dihle）認為它不過是在闡述一個古代有關互惠的概念，即是某人的動作是由於對他人有所期待或期望而產生的。[12]

再另一個對金律的批評是針對它的倫理功能，因它不夠具體，也太簡單；它不能對甚麼是義務、准許或禁止的事物給予一個鑑定的標準。[13] 換句話說，「以金律為基礎來行動並不能確保正確的倫理」。[14] 更糟糕的，它可以很容易被誤用，特別是對施虐者、受虐狂者，或是毒品使用者來說，似乎它所強調的是一種利己的倫理。因此，一個必須探討的問題是：到底應該怎樣正確地解釋金律，不論是從倫理或社會行為的角度，以致能看見其真正的倫理價值？

在未回答這些批評之前，有另一個議題必須先討論的，就是有關金律的積極和消極的表述之分別。有一些聖經詮釋者認為，積極的表述優

---

[10] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 357-58.

[11] Rudolf Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (Oxford: Blackwell, 1963), 103.

[12] 參Johannes Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism: Historical and Hermeneutical Reflections," in *The New Testament and Hellenistic Judaism*, ed. Peter Borgen and Soren Giversen (Oxford: Aarhus University Press, 1995), 131。其實，對廸勒來說，金律是建基在最古老的人類行為規範之上，那就是富有法律意味的懲罰觀，等同「以牙還牙」原則（*ius talionis*，就是記載在出二十一23～27的摩西律法中的「報復之律」）。廸勒的看法可參看 John Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31): The Inescapable Radicalness of Christian Ethics," *Theological Studies* 59 (1998): 476; Betz, *The Sermon on the Mount*, 512。利科也擁有同樣的看法，參P. Ricoeur, "The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities," *New Testament Studies* 36 (1990): 395。

[13] 參Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 359; Alexander, "Jesus and the Golden Rule," 380-82。

[14] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 360.

越過消極的（如：普林姆〔A. Plummer〕、耶利米斯〔J. Jeremias〕、顧魯德曼〔W. Grundmann〕及卡勒費耳德〔H. Kahlefeld〕）。[15] 另一些卻認為二者之間沒有甚麼差異（如：布特曼、迪勒、弗士曼〔J. Fitzmyer〕及埃文斯〔C.F. Evans〕）。[16]

在討論金律的積極表述之優越性時，史坦林提到，消極的形式只是禁止甲得罪乙，而積極的形式卻要求甲尊敬乙。[17] 因此，積極的形式在培養倫理品格上比較優越。托佩爾（John Topel）甚至將消極的表述稱為「銀」律，為要表達它是屬於次要的。[18]

學者將金律的積極表述看得比消極表述優越，一個顯然的原因是前者是來自耶穌的命令，因此，它總是比其他規條迥然不同和優異的。[19] 雖然耶穌的教導的獨特性是無法否認的，但這獨特性並不是建立在惟有耶穌提出了金律的積極表述這事實上。其實，歸根究柢，我們甚至有很強的歷史證據顯示，金律的兩種形式都在耶穌之前的古代猶太和希臘的著作中被提及，而且在古代，這兩種形式不一定擁有不同的含義。

---

[15] 參Charles K. Barrett, "The First Christian Moral Legislation," in *The Bible in Human Society: Essays in Honour of John Rogerson*, ed. M. Daniel Caroll R., David J.A. Clines, and Philip R. Davies (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 65。

[16] 參Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 479。

[17] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command ," 360. 畢海思擁有相同的見解，他說：「積極的型式提供了一個主動及有影響力的規定，而消極的型式不過暗示一個沒有主動性及影響力的抽象概念。」Betz, *The Sermon on the Mount*, 510.

[18] 他認為「積極的型式比消極的型式有更廣及更高品質的行動和渴望。」Topel, "The Tarnished Golden Rule [Luke 6:31]," 479.馬索耳也認為積極的形式的要求比較高及超越，I.H. Marshall, *The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text,* The New Testament Greek Testament Commentary (Exeter: The Paternoster Press, 1978), 262。

[19] 雖然托佩爾承認，可能我們不可能證明這金律的積極表述是源自耶穌，但他認為我們仍可以辯稱，「在古代的著作中，耶穌對利他及互惠的普遍倫理的積極表述是獨特的。其實，它是何等的獨特，就是在基督教的傳統中，它都無法完全被遵行，以致常被提到的卻是銀律。」Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 485，另參481，注26。

讓我們稍微討論一下這些古代的表述。在追溯到主前約兩百年的《多比雅書》四章15節，我們可發現消極的金律表述：「你厭惡的事，不可對別人做」。[20] 另外，在猶太口傳傳統之《米示拿》中，曾有一個這樣的記載，就是一位外邦人詢問與耶穌同時代著名的律法師希列（Hillel）有關整個妥拉（Torah）的總意時，希列回答說：「你所不喜歡的事，你就不要做在鄰舍身上。這就是整個妥拉，而其他的部分則是對它的解釋。你去學習罷！」[21] 希列的話雖然是不同形式的表述，卻與耶穌在馬太福音所說的話非常接近——「所以無論何事，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」（太七12）。故此，不論是積極或是消極的金律表述，對希列和耶穌來說，它似乎是與摩西律法一致的教導性和實踐性原則。[22] 換句話說，它是妥拉簡便、雖是富有煽動性的簡述。

除了金律的消極表述，它的積極表述也出現在古代經典中，不論是在耶穌之前或同時期。例如：與蘇格拉底同時期的希臘歷史學家瑟諾芬（Xenophon，約主前431-355年）在其《對話集 *Cyropaedia* 6.1.47》中說道：「想藉感恩來付債，就嘗試以對方如何待你，你也如何待他。」[23] 另外，在羅馬人斯多亞派的哲學家小塞內卡（Seneca the Younger，約主前4年至主後65年）的《書信集 *Epistula* 94.43》中，說：「你必須期待別人如何對待你，就如你如何對待他們一樣。」[24]

---

[20] 取自思高聖經的翻譯。

[21] *Mishnah tractate b: Shabbat 31a*，約寫於主後兩百年。

[22] 參Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 132。

[23] 摘自Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 482。

[24] Seneca, "Seneca's *Epistles* Volume Iii," <http://www.stoics.com/seneca_epistles_book_3.html> (accessed 6 August 2008). 金律另一個較複雜的形式出現在希臘演說家伊索克拉底（Isocrates，主前436-338年）的其中一篇演說中（*To Nicoclem* 49）：「你應該如此來對待他人，就如你期待我如何對待你一般。」 這裏牽涉到三方面：國王、官員及國民。但它的基本原則仍然是建立在互惠的關係上，正如金律一樣；摘自Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 483。

然而，在古代引句當中，最顯著的還是寫於約主前150年的《亞里斯提阿斯書》（*Epistle fo Aristeas*, 207），因金律的積極和消極形式同時出現：

> 國王……說：「智慧的教導是甚麼？」而另一人〔即猶太使節〕回答說：「就如你希望沒有任何的惡會臨到你，而是享受所有的美善事物，你就當以同樣的原則來對待你的國民和犯罪者，以及溫和地告誡高善者及義人。因上帝以祂的仁慈來吸引萬人歸向祂。」[25]

從古代的引句，我們可以合理地假設說，不論是金律的積極或消極形式，都是古代猶太和希臘世界所熟悉的，因此我們不需要將二者分開來看待。[26] 這也可能可以解釋，為何早期基督徒可以毫無顧慮地認可消極形式的金律。[27] 然而，雖然歷史的證據告訴我們，金律的積極和消極形式可替代地使用，但這還未解決，到底耶穌在祂的使用中想要表達甚麼內容。我們還是有必要探討聖經的處境，因為每一個使用都可能突出這定律的另一個層面。[28] 因此，若要正確地解釋耶穌的金律，我們就有必要深入地探討聖經的文本及處境。

---

[25] 摘自Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 132-33。

[26] 亞歷山大留意到，「對細微差別的不同形式不在乎，從中古世紀一直延到十七和十八世紀的哲學家……只有在十九和二十世紀，基督徒作者才開始強調積極形式的超越性及獨創性」；Alexander, "Jesus and the Golden Rule," 379；另參Dale C. Allinson, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1999), 159, John Nolland, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 329。

[27] 參Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 133。巴雷特也認為「一個指向另一個形式」；Barrett, "The First Christian Moral Legislation," 66。

[28] 史坦林提出：「金律在世界各宗教中不同的體現，都是出於它們自己的獨特處境。」Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 360.

二　聖經處境：馬太和路加

在新約聖經中，金律出現在馬太的「登山寶訓」和路加的「平原寶訓」中。在這兩個不同的言論中，由於作者的獨特強調及呈獻形式，金律可能擁有不同的信息。因此，本文將獨立地處理這兩處經文。在這過程中，我們的目標是藉着探討經文的獨特處境來理解耶穌用金律所要表達的信息。

（一）馬太福音七章12節

我們將從迪勒的看法來開始討論馬太福音的經文，因為它代表了對金律最原始及富有影響力的聖經詮釋。迪勒將馬太福音七章12節的ποιειτε（待〔人〕）視為直說語氣，因而表達了當時猶太會堂所擁有的倫理，也是門徒已經遵循的。[29] 他認為金律，也是當時所公認的倫理準則，與耶穌所宣傳的神的國之間有衝突。但以下有三個辯論反對這樣的假設。

第一，在經文處境中，我們找不到任何證據（如：對比的語言）來顯示耶穌是在對比門徒已實踐的倫理行為與神國的要求。第二，其實，將動詞ποιειτε讀做命令語氣，比直說更為自然。這是因為經文的上下文充滿了命令語氣：μη κρινετε（不要論斷人，1節）、ἐκβαλε（去掉，5節）、αἰτειτε（祈求，7節）、ζητειτε（尋找，7節）、κρουετε（叩門，7節）、εἰσελθατε（進，13節）及προσεχετε（防備，15節）。因此，最自然的解釋是將ποιειτε讀為命令語氣，也就是耶穌在命令祂的門徒「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」。耶穌肯定不是在討論，要用一個必須接受的更高倫理標準來取代一個已共認的倫理系統。第三，耶穌沒有「廢掉」金律，反而是特別強調這金律，因祂說：「因為**這就是**律法和先知的道理」。在登山寶訓的開頭，耶穌已經提到「律法和先

[29] 參Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 477。

知」（太五17）。這包含性的用意可在12節所使用的οὖν（所以）獲得支持，因而可以說「這法則扮演了整篇講章（太五17～七12）的結論之功用」。[30] 若說馬太福音五章17節至七章12節是一篇完整的講章，那金律就代表了耶穌的倫理結論——它是神國倫理的中心，而不是一個較低且被取代的倫理。這樣的解釋也與耶穌先前的話吻合：「莫想我來要廢掉律法和先知。我來不是要廢掉，乃是要成全。」（太五17）[31] 故此，廸勒將七章12節的ποιειτε讀為直說語氣是不能夠成立的。相反地，它乃是命令語氣，是在表達耶穌對門徒的要求。

接下來要回答的另一個問題是，到底馬太的金律是否表達了像布特曼所認為的一種幼稚自我主義的倫理？在此，首先要做的，就是將金律放置在馬太福音的整個文本處境中。在這樣更廣的視野之下，尼森觀察到，馬太福音七章12節指向了二十二章40節，因後者也同樣提到「律法和先知」。馬太福音二十二章記載了耶穌被一位法利賽人問起：「律法上的誡命，哪一條是最大的呢？」（36節）而耶穌的回答是：「你要盡心、盡性、盡意愛主——你的神。這是誡命中的第一，且是最大的。其次也相倣，就是要愛人如己。這兩條誡命是律法和先知一切道理的總綱。」（37～40節）對耶穌來說，律法和先知一切道理都是與最大的誡命有關，那就是愛神和愛人。於是，尼森結論說：「馬太是從愛律來理

[30] Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 133。有關將五17～七12視作登山寶訓的主要信息，參Betz, *The Sermon on the Mount*, 62, 427, 518; Allinson, *The Sermon on the Mount*, 36-37, 158; H. Benedict Green, *Matthew, Poet of the Beautitudes* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001), 178。

[31] 這看法受到海爾的支持，他說：「在此〔即指太七12〕，我們結束了從五20有關更高的義的長篇討論，並開始了最後的末世信息部分。在這新的位置，金律在馬太福音中不只成為愛敵人和避免復仇的信息之概論，也總結了其他的倫理教導。它成為馬太福音有關所有等待天國的義之資料的速記。」Douglas R.A. Hare, *Matthew* (Louisville: John Knox Press, 1993), 81. 海爾是從馬太和路加對金律的不同編輯來看，並認為雖然路加對金律的編排位置比較原始（可能顯示了較早期的Q講論），馬太卻將之從有關愛敵人的篇幅移到目前的七12。

解七章12節的法則。」[32] 但史坦林更進一步將七章12節、二十二章40節及五章17節放在一起，因為「律法和先知」在整本書只在這三處出現。最後，史坦林總結道：

> 馬太希望表達的是，耶穌和祂的跟隨者是藉着遵行金律（七12）和兩條愛律（二十二37～40）來滿足律法和先知的要求（五17）。「這」（七12的「這就是律法和先知的道理」）所表達的，金律即是律法和先知的總結，也就是建立在愛律之上。[33]

因此，在馬太福音，我們不能將金律與愛律隔離。[34] 這也解釋了為何對早期基督徒來說，金律常被視為另一形式的愛律。例如，保羅就以金律的消極形式來表述愛律：「愛是不加害與人的」（羅十三10）。[35] 這清楚告訴我們，金律並不如一些批評者所認為一般，是一種利己主義的表達。

第二個反對從利己的角度來解釋金律的理由，就是要深入探討耶穌講論金律的目的。我們若將金律（七12）和愛律（二十二40）對比，二者的差別在於金律似乎只提到人的向度，不像愛律牽涉到神和人的向

---

[32] Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 133, 364-65. 這樣的連接也獲得史坦林的支持；Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 360-65。

[33] Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 365.

[34] 法蘭也贊同這樣的解釋說：「無疑地，馬太希望我們能將這法則〔即金律〕看做是在解釋甚麼叫做『愛人如己』。」R.T. France, *Matthew*, Tyndale New Testament Commentaries (Grand Rapids: Eerdmans, 1985), 145.

[35] 參Alexander, "Jesus and the Golden Rule," 371。亞歷山大曾下結論說：「我們不可能將這兩個視做互相排除或相對的觀點。相反地，金律和愛律乃是一個原理的不同表述。」（374）另參J.I.H. McDonald, "The Great Commandment and the Golden Rule," in *Understanding Poets and Prophets: Essays in Honour of George Wishart Anderson*, ed. A. Graeme Auld (Sheffield: JSOT Press, 1993), 214; Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (Collegeville: The Liturgical Press, 1991), 106。

度。然而，尼森認為金律並不只限於人的方面。在馬太的登山寶訓中，金律的形式和另一節的形式似乎完全相同：「所以〔οὐν〕……（像〔οὕτως〕）你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（七12a）和「所以〔οὐν〕，你們要完全，像〔ὡς〕你們的天父完全一樣」（五48）。[36] 若這平行的形式是馬太刻意的安排，那就顯示金律必須與效法上帝的勸導一起來讀。這意謂耶穌並不是在教導人與人之間，按着某種法律或利益來計算的互惠行動。相反地，耶穌所帶出的乃是，正確的行動是與上帝的本性和祂的作為一致的。姚新中即將這視為基督徒獨特的愛，他說：「在基督教學說中，人類之愛的普遍性只有在神的基礎上才有可能：無論是對鄰人之愛還是對敵人之愛，都來自上帝的命令。在愛鄰人中，這種愛無疑是建立在上帝之愛中的。……愛敵人也同樣建立在上帝的愛的基礎上。」[37]

其實，當我們將金律與耶穌自己的話相連在一起時，它更加強了這樣的解釋：「我實在告訴你們，這些事你們既做在我這弟兄中一個最小的身上，就是做在我身上了。」（二十五40）這清楚顯示，對耶穌來說，一個人如何對待他人，同時也牽涉到他與神的關係。而且，有關論斷人的禁令也是來自同樣的準則：「你們不要論斷人，免得你們被論斷。因為你們怎樣論斷人，也必怎樣被論斷；你們用甚麼量器量給人，也必用甚麼量器量給你們。」（七1～2）這是因為，最終人的行動是被上帝所評價。其實，路加的平行經文也表達了同樣的信息：「你們倒要愛仇敵，也要善待他們，並要借給人不指望償還，你們的賞賜就必大了，你們也必作至高者的兒子；因為他恩待那忘恩的和作惡的。你們要慈悲，像你們的父慈悲一樣。」（路六35～36）

---

[36] 參Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 134。

[37] 姚新中著，趙艷霞譯：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》（北京：中國社會，2002），頁258。

第三，金律不是利己的行動，因為金律是富有革命性及前攝性的——我們與人的社交關係是由我們自己最初如何對待別人而定。托佩爾（John Topel）指出，「其實，金律的積極和消極形式，並不是對一個動作的回應，乃是對一個適當的第一個行動之考慮。」[38] 在實踐層面，按着金律來行動，並期待他人會有怎樣的反應，其實根本不能決定他人最後實際會有怎樣的反應。因此，金律並不是純被動、由他人的反應來決定的。相反地，對金律的遵守乃是基於先前已委身於基督並活出基督門徒的生命，並最終效法上帝的決定。[39]

總之，若從自我中心的角度來解釋金律，這樣的結果將完全忽略聖經的處境。[40] 相反地，若從馬太福音書的處境來解讀金律，可見到它與愛律之間的親密關係和一種效法天父完全的本性之抱負。而且，這樣的解讀也反駁了那些認為金律是不精確的倫理原則之批評。很清楚地，金律和愛律顯示了基督教倫理的獨特性，特別是在它對神和鄰舍的義務上，也總結了「律法和先知的道理」。

（二）路加福音六章31節

路加對金律的編排與馬太有些不同。在路加福音，金律是處在耶穌有關愛敵人的教導之中（六27～36）。然而，雖然這金律與愛敵人的命令是有關聯的，但我們還是必須追問，這二者之間的具體關係又是怎樣的？

---

[38] Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 477.

[39] 沈志雄也表達了同樣的思想，就是金律「提出了一個重要的原則，就是先要求自己作在別人身上，而不是要求別人先作在自己身上。」沈志雄：《承傳天國的使命：馬太福音註釋》（香港：中國浸信會神學院，2010），頁128。

[40] 參John Nolland, 330; Stanley Hauerwas, *Matthew* (Grand Rapids: Brazos Pres, 2007), 88。

廸勒認為金律和愛律是截然相反的。上文已討論過，廸勒將金律視為直說語氣，「是在解說，而不是規定慣例的行為」。[41] 它強調的是普遍性之「互惠倫理」。[42]

廸勒的解釋是有問題的。路加有關金律的經文也沒有任何對立的連接詞（如εἰ δε「若……」或ἀλλα「但……」），以致顯示金律是直說語氣。[43] 另外，這裏也沒有任何證據顯示，金律代表了耶穌及祂的門徒所不能接受的一種普遍性之互惠倫理。相反地，它是與整段有關愛敵人的勸勉一致的。[44] 耶穌是在教導門徒如何回應消極的互動行為，甚至是在極端的處境下，就是被脅迫、搶奪、施暴或是不公不義，也不要「以牙還牙」。耶穌要門徒以愛敵人（27節）、為他們祝福禱告（28節）、將臉轉過來給他打（29節），以及無限制的慷慨（30節）來回應。這是一種高層次的互動。施惠和慷慨被延伸了，不只是對那些身邊親近的人，也是對那些「不配得的人」（不論對方擁有怎樣的差異，包括社會、經濟、種族或屬靈階層），以及那些無能力或不會回饋的人（就如那些敵人）。[45]

---

[41] Alan Kirk, "'Love Your Enemies,' The Golden Rule, and Ancient Reciprocity (Luke 6:27-35)," *Journal of Biblical Literature* 122, no. 4 (2003): 668.

[42] 參Betz, *The Sermon on the Mount*, 512-13；Kirk, "Love Your Enemies," 667-68；Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 136；Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 477。

[43] Kirk, "Love Your Enemies," 688。另參Betz, *The Sermon on the Mount*, 513-14, 600。

[44] 尼森指出：「愛敵人支持了對當時流行的『互惠倫理』的批判。那裡的信息，就是如何對待人的行動，並不應該受到從他人領受到甚麼而影響，也不是期待或渴望他人做了甚麼。」Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 136. 由此可見，金律超越了當時普遍性的互惠行動。其實，柯爾克（Alan Kirk）堅決地認為必須將路六27～35放置在普遍性的互惠倫理的傳統中。他舉例說，不可否認地，在27～30節，耶穌即是在處理消極的互動，後者的法則是「不論人怎樣待你，都將最大的好處歸到自己身上」。Kirk, "Love Your Enemies," 681.

[45]「這些都是驚人的主動行為，顯示了一般的互動（即朋友之間的互惠行為），而不是對一般互惠倫理的排斥。」Kirk, "Love Your Enemies," 682.

這決定性的普遍互惠行動更由32至34節的修辭問題所支持。耶穌所應許的χαρις（恩典，但在34節被翻成「酬謝」）是與傳統的理解有出入的。傳統的理解是在「一個計算的體制中，將互換的關係限於那些有能力酬答的人」。[46] 相反地，耶穌卻提出一種效法天父的極限慷慨，「因為他恩待那忘恩的和作惡的」（35節）。再一次，祂的強調是「像你們的父」（路六36；參太五48）。再次引用尼森的話：「它的強調是父對那忘恩的和作惡的慈愛——路加福音六章35至36節。在路加福音中上帝一個最重要的行動，就是從反向來重新的分配（一51～53，六20～26）。因此，不期待任何回報之付出即是像神一樣的行動——擁有慈愛和憐憫。」[47]

因此，廸勒將金律和愛敵人的命令當作是對立的，這是不能成立的看法。[48] 若在馬太福音，金律必須是藉由愛律來解釋的，這情況也發生在路加福音，雖然在路加，愛律藉由金律來解釋。因此，金律被伸展了；愛鄰舍的命令現在也包括了愛敵人，並擁有更廣的意義。[49] 金律主張向更廣的範圍，甚至包括向敵人施恩，這就是神國的倫理。耶穌採納了普遍的道德原理，卻將之提升，或說是「聖化」了。[50]

---

[46] Kirk, "Love Your Enemies," 682.

[47] Nissen, "The Distinctive Character of the New Testament Love Command in Relation to Hellenistic Judaism," 137-38.

[48] 對麥克唐納來說，「不如一些人所認為，它並不是獨立的一句話，而是路六27～36的解經之關鍵點。它解釋了愛敵人、不復仇及資源之分享各主題，並反映了利未記中對鄰舍的愛，而這些主題更可以說代表了所謂高尚的金律。」McDonald, "The Great Commandment and the Golden Rule," 222.

[49] Alexander, "Jesus and the Golden Rule," 375-76. 史坦林也觀察到，愛律在路十27藉由好撒瑪利亞人的比喻受到闡述，這最終是「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人的典型例子」（Stanglin, "The Historical Connection between the Golden Rule and the Second Greatest Love Command," 364）。

[50] 可以使用楊克勤的話來描述金律的馬太和路加之聖經處境：「耶穌（根據馬太和路加）認為愛敵人是一個更高的義之記號，因為就是稅吏和外邦罪人都懂得「愛鄰舍」（太五46）。馬太的耶穌是以「像你們的天父完全一樣」來定義更高的義（太五48）。路加的耶穌是以「像你們的父慈悲一樣」（路六36）來定義。愛律將那些成為神的兒女的，從愛自我推向愛家人、朋友和鄰舍，最終是敵人。」Yeo Khiok Khng, *Musing with Confucius and Paul: Toward a Chinese Christian Theology* (Eugene: Cascade Books, 2008), 300.

另外，當我們將金律放置在福音書來解釋時，我們要避免將耶穌視為一個更高的義和對人的責任之教師。祂乃是道成肉身的聖子，一個新生命的榜樣和源頭，一個藉着聖靈所賜的更新能力。祂的生命本身就能以金律來定義，祂無私的愛也是門徒要效法和見證的。祂在十架上替代世人就顯示了真正愛敵人的意義，而這也可見於祂的禱告：「父啊！赦免他們；因為他們所做的，他們不曉得。」（路二十三34）再者，耶穌本身就是天父的啟示：「惟有基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。」（羅五8；參約壹三16，四9）因此，最終我們必須從基督的救恩和神學的角度來解釋金律。

三　金律與當代漢語語境

最後，我們要探討的，就是到底耶穌的金律可如何應用在當代漢語的語境中。但在未探討這課題之前，我們必須提出，金律本身對漢語語境的人來說，並不是一個完全新鮮的道德原理。受人敬仰的孔子，在耶穌之前已提到金律的消極形式：「己所不欲，勿施於人。」在上文，我們已提到，消極的金律形式和積極的形式基本上是沒有差異的。但是，我們也指出了處境決定意義的重要性。而耶穌使用金律的語境是與孔子的語境截然不同的。因此，我們也要留意孔子的語境。

孔子提出金律，是由於他被問及甚麼是他教導的中心原理：

子貢問曰：「有一言而可以終身行之者乎？」
子曰：「其恕乎！己所不欲，勿施於人。」[51]

對孔子來說，佔道德中心的金律可以用「恕」字來總結。然而，托佩爾觀察到：

[51] 論語・衛靈公。*Analects* XV.24, quoted in Robert E. Allinson, "The Ethics of Confucianism and Christianity: The Delicate Balance," *Ching Feng* 33, no. 3 (1990): 163.

> 雖然恕可意指「互惠」，但孔子卻不是從對他人行動的回應來解釋，乃是「朋友之情」或「彼此的考量」之意義，是來自一個有道德之人的主動。孔子藉着消極形式要表達的乃是一個利他主義的倫理法則，但它卻是一般性的，因他不像耶穌，將恕應用到仇敵，而只是朋友。[52]

這樣的解讀受到楊克勤的支持。他說：「孔子對忍的理解，能夠與斯多亞派對一般手足之情的理想相比……是有限的。這種從個人伸展到他人卻不是針對家人之外的人之關懷上。」[53] 這意謂孔子的互惠倫理，雖然也是某種倫理類型的金律，與第一世紀猶太主義非常相似，就如奮銳主義（Zealot）的訓誨：「恨敵人，愛朋友」（參太五43）。[54] 對孔子及他的跟隨者來說，將金律視做牽涉到敵人的層面，就如耶穌所認為一般（路六27～36），這是不能想像的。因此，孔子對愛人的教導只限於對家人，與耶穌所要求去愛敵人是有極大差別的。孔子的應用顯然是比較有限度的。

然而，接下來的問題是，耶穌獨特的教導可如何應用在當今的漢語處境？本文認為金律在漢語處境可以有好幾個倫理的應用，但因篇幅的有限，本文只提出其中一個，那就是聖經的金律挑戰每一個文化（甚至每一個人）對自我滿足和自我中心的追求。當然，這不是說唯獨華人文化是以自我為中心，乃是說，每一個文化都有它人性的部分，即是在與人相處中，人總不能避免個人的自私和其他連帶的問題。這就如一句名言：「人不為己，天殊地滅」。倘若這句話成為人與人相處的金言良

---

[52] Topel, "The Tarnished Golden Rule (Luke 6:31)," 481-82。

[53] Yeo, *Musing with Confucius and Paul*, 300；另參姚新中：《儒教與基督教：仁與愛的比較研究》。

[54] Paul Barnett, "Jesus, Paul and Peter and the Roman State," *Pilgrims and Citizens: Christian Social Engagement in East Asia Today*, ed. Michael Nai-Chiu Poon (Hindmarsh: ATF Press, 2006), 64。

語，就助長了一種自私自利的生活形式。因此，建立在孔子的金律之倫理基礎上，最終只會產生一種計較性的互惠，而且只限於有利的對象。這樣的互惠關係在關係破裂時，當朋友變成敵人時，就會立刻終止。接着，它只會引來更多的仇恨、報復，甚至暴力。這樣反常的動態最常出現在破裂的婚姻關係中。今天，中國不斷增加的離婚率是非常驚人的。根據一個官方的報導，1980年有341,000宗離婚事件，1990年有800,000宗，2000年有1,210,000宗，及2005年有1,613,000宗。[55] 到2012年，根據中國婦聯新聞，這一年就有31,040,000對夫婦離婚。[56] 從1970年代至今，中國的離婚次數已遠遠超過日本和韓國的總和，並且是亞洲最高的國家。[57] 雖然導致這不斷劇增的離婚率有極其複雜的因素，但一個以愈來愈自我滿足和自我中心的文化形式，肯定加劇了整個婚姻關係破裂的頻率。

在這樣每況愈下的婚姻道德下，耶穌對金律獨特的強調有其公共的意義和重要性，因它要求的是一種超越個人關懷到更廣層面的倫理責任。耶穌的包容性的愛，甚至包括愛敵人，以及不在乎人如何回應的善待人，對不斷倫理下降和物質主義的中國文化帶來了一個正面的解決方案。另外，有人指出：「國內有許多人開始發現馬可斯主義並沒有產生所應許給別人帶來益處的『新人』。今天，每一個人都在追逐錢財，而沒有多少人在乎他們要將甚麼人推開來達到目的。」[58] 這樣自我中心的

---

[55] *Global News*《環球時報》，〈各國離婚率調查〉，<http://world.people.com.cn/GB/1030/4377723.html>（2008年8月28日下載）。另一報導指出，北京有全國最高的離婚率50.90%；前線雜誌社：〈北京離婚率高達50.90%〉，<http://www.bjpopss.gov.cn/bjpssweb/n9705c51.aspx>（2008年8月28日下載）。

[56]《中國婦聯新聞》，〈中國離婚率增幅十年來首超結婚率〉，<http://acwf.people.com.cn/n/2013/0626/c99013-21970906.html>（2015年6月16日下載）。

[57] 前線雜誌社：〈北京離婚率高達50.90%〉。

[58] David Burnett, *The Spirit of China: Roots of Faith in 21st Century China* (Oxford: Monarch Books, 2008), 337.

心態所產生的後果是不堪設想的，就如近幾年來所發生的奶粉、地溝油等事件，事發因由即是由於商家的貪婪和對個人利益的追求，忽視了他人的安危。因此，耶穌的教導並不是一個對中國文化的侵佔，而是一個有力的啟示，並能夠產生最大的善行。耶穌所教導的金律可以為當今中國社會帶來一種更新的能力，不論是對婚姻或家庭生活來說，或是每日的商務及人與人的來往，或是科學和科技的世界，或是政府的政策和每日的操作。如此，福音能夠在中國土地札根，並對中國更廣的文化和社會層面產生正面的貢獻和影響。

至於更廣的全球處境，中國已在國際舞台扮演一個強國的角色。在這樣的處境下，耶穌所教導的無私和自我犧牲的愛，可以成為一個指導原則來塑造一個國家的健康意識。例如，它可以應用在環保的責任、商務的誠實和正直、商品的高品質、科學研究的倫理責任、個人的社會責任等各方面。這可以直接與一些已存在的社會惡態爭戰，[59] 並帶來社會健康又繁榮的成長。

其實，傳統的中國道德教導「犧牲小我，完成大我」，亦擁有相同的意義。一個狹隘的自我中心和自我利益的尋求不能成為個人或是整個羣體的倫理標準。然而，這中國傳統的道德基礎是建立在個人的意志力及努力上，而金律卻擴展我們的視野，帶給我們一個崇高及包容、對大眾帶來益處的耶穌基督啟示。有鑑於此，楊鳳岡極力推薦基督教的價值系統及教導，作為中國社會進步的基礎，他說：

---

[59] 根據楊鳳岡，已存的倫理短處包括「官員的貪污、社會氛圍的衰退、家庭的破解、製造商和商業的不擇手段，以及自私、自我主義、不負責任、表面化及急躁。」Fenggang Yang, "The Decline and Reconstruction of Morality in Chinese Society," in *Imagination in Religion and Social Life*, ed. George F. McLean and John K. White (Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2003), 198. 至於近年國內不斷上升的犯罪率數字，可參李平曄：〈「因信稱義」與「金規則」之隨想〉，《神學與生活》第25期（2002），頁14～15。

> 在這亮光之下〔指基督的十架〕可找到克服舊敵人、饒恕與和好、與人和睦的盼望。這並不是一種不理會邪惡的理想，以致是與現實脫節。基督勝過邪惡帶給人盼望，知道邪惡有可能，也必須被克服。在這角度之下，我們不需假設人都是狼，並且是衝突的管道，也不需放棄個人的自由來達致社會的和楷。相反地，一個羣體可以由使用慷慨來代替自私，和愛敵人的個人所組成。每當人的自由超越人的自私，並向人施展真理和愛時，新興的社會就會不斷地出現。[60]

必須再次重申，耶穌的教導並不是使人成為更好的人、擁有更好的行為而已。侯活士（Stanley Hauerwer）曾挑逗性的指出：「基督徒社會倫理的首要任務……不是使這世界更好或更有公義，乃是幫助基督子民建立起羣體，是與他們的信念一致的，也就是基督的故事是我們存在的一個真實寫照。」[61] 潘霍華（Dietrich Bonhoeffer）在質疑納粹黨的非人性待人立場時，也表達了同樣的看法：「現在最重要的不再是我要成為甚麼好人，或這世界的局勢藉着我的行動可以成為更好，乃是在各地神的實在成為終極的現實。」[62] 芮慕森（Larry Rasmussen）從教會論的角度來談道：「教會的倫理召命就是要『為他人』。但它是藉着成為十架的羣體來達致的。」[63] 侯活士、潘霍華和芮慕森所強調的乃是，一個真正的倫理生活是與受難之基督的品格一致的。在接受基督生命之後，人的生命應該被神的愛和憐憫所充滿，以致能夠去愛別人，包括他的仇敵。因此，基督的福音不能被約化為單單倫理的層面。它是向整個人的

---

[60] Yang, "The Decline and Reconstruction of Morality in Chinese Society," 213.

[61] Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1981), 10.

[62] 摘自Larry Rasmussen, "The Meaning of the Cross for Social Ethics in the World Today," in *From Christ to the World: Introductory Readings in Christian Ethics*, ed. Wayne G. Boulton, Thomas D. Kennedy, and Allen Verhey (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 311。

[63] Rasmussen, "The Meaning of the Cross for Social Ethics in the World Today," 315.

深處來說的，並影響我們的所有意識，也要求我們在許多方面超越自我。這也是凱利（Anthony Kelly）在解釋約翰福音書中成肉身的道及自我超越之間的關係時所說的：

> 約翰的神學是以仔細將所有事物從成肉身的道的含義來展開的。因此，它擁有自己的「邏輯」。它想要激發的不只是一直在追求的無條件之真理和善（哲學傳統的最高理想），這很容易可以從福音書的開頭找到，就是父在尋找擁有「心靈和誠實」的敬拜者（約四23～24）。然而，對約翰來說，真正的敬拜是藉着謙卑的服事他人，和根據耶穌為祂的門徒洗腳的至上榜樣（約十三14～15）成為具體化。這不只是對他人的服事而已，更是要為他們捨命（約十五13～14；約壹三16～17）。這種向現在自己個人生命的死，或是死後去到一種羣體和永生的境界，就如一粒麥子落在地裏死了，並結出許多子粒來（約十二24）。顯然地，自我超越的動態是所有真實的追求者所共享的，不論這追求是宗教、哲理、藝術或科學。它是意義、真理、生命和善的源頭。但這一般的動作在約翰所理解的信心、愛和作主門徒中卻受到特別的強調。這逐漸明確的視野不單是終極個人的自我實現，甚至自我超越，是「真正的生命」。這真正和永遠的生命形式就是耶穌所啟示、具體化和啟發的自我捨棄之愛。[64]

因此，基督的福音信息遠超過對一個道德生活的追求，或是達致自我滿足的目標。它乃是帶領我們轉向那位真愛的源頭，也定義了甚麼才是真愛。在這視野及異象之下，上帝透過耶穌基督而來的啟示，成為生命和真愛的源頭、形式和目標，因此，基督教會的使命就是為上帝作見證——祂是一切人際關係的根基和標準。

---

[64] 譯自Anthony J. Kelly, "Dimensions of Meaning: Theology and Exegesis," in *Transcending Boundaries: Contemporary Readings of the New Testament*, ed. Rekha M. Chennattu and Mary M. Coloe (Rome: Libreria Ateneo Salesiano, 2005), 47。凱利的話是與約壹四7～12對神的愛的描述是一致的。

四　結論

本文為了顯示一個公共、實踐及聖經化的漢語基督神學，特別探討了耶穌的金律的當代詮釋及意義。透過對聖經的解釋及其實際應用，我們可以對一個聖經神學的公共意義有更深一層的理解，特別是在當代的漢語語境之下。而且，透過對所處文化的應用，漢語的基督宣教異象也得到擴展。范晧沙（Kevin Vanhoozer）在思考聖經中的金律時，就像本文一樣引用了更廣的神學處境，他說：「當教會跟隨聖經的指引，它的視野就擴展了。聖經文本揭露了一個藉着耶穌的故事所開展的陌生但新穎的末世視野。因此，聖經是在召喚讀者成為上帝在這世界中所成就的新事的一部分。」[65] 換句話說，當華人基督徒重新聆聽神在聖經中的話語並遵行它們時，這神聖的「戲劇」繼續在今天的漢語語境中「演出」。然而，這「聆聽」是不能停止下來的。基督的福音信息必須不斷與所處的文化和社會處境連接。這樣使用基督神學與實際且活生生的文化和社會不停地交涉，正是一個真正作主門徒的標誌。[66]

---

[65] Kevin J Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2005), 235.

[66] 可參作者的博士論文 "A Chinese Fish Thinks about Chinese Water" 的第四章及作者的另一文章：〈坦納的文化理論及它對當代漢語神學的應用〉，《道風：基督教文化評論》第34期（2011），頁59～82。

撮　　要

聖經神學是公共神學，這意謂聖經神學關注公共空間所發生的事件。況且，若基督的福音要在當代語境生根，它就必須與這語境的文化和社會發生關係。本文旨在藉着探討耶穌所教導的金律之意義來示範聖經信息的公共價值，同時也指出基督教在廣大的漢語語境又能帶來怎樣的積極貢獻和應用。本文將從三方面來進行探討：（一）對金律的初步觀察；（二）金律的聖經處境；（三）金律與當代漢語語境。

ABSTRACT

Biblical theology is a public theology as it relates to the events occurring in the public sphere. Moreover, if the Christian gospel is to take root in the local context, it must engage the wider culture and society. This paper aims to illustrate the public significance and relevance of the canonical Scripture by studying the Golden Rule taught by Jesus Christ, while showing how Christianity might present a positive contribution toward the wider society. The paper will look at the Golden Rule through the following: (1) a preliminary observation on the Golden Rule; (2) the biblical context; and (3) the Golden Rule in the contemporary Sino-context.