

耶穌愛仇敵的教訓與和諧社會*

張 略

根據中國共產黨第十六屆中央委員會（2004年9月19日）第四次全體會議的公報，會上正式提出了「構建社會主義和諧社會」的概念，以構建和諧社會作為貫穿具有中國特色之社會主義事業的長期歷史任務，要了解做成社會矛盾的各項原因，並要積極化解這些矛盾，不斷促進社會和諧。有人指出這並不代表放棄鬥爭，因為要對付社會的罪案和腐敗，鬥爭是免不了的。¹ 這並非沒有道理，然而從公報所提出的方法來看，概念之目的是要以追求和諧作為最高價值，建立有關的意識形態及上層結構，包括社、政、經的制度和 cultural 精神，避免激化和擴大矛盾，積極地締造和諧因素，建立穩定有序的氛圍，為社會生產力的發展提供有利的環境。但到底怎樣才能建立和諧的文化？怎樣才可以將矛盾弱化甚而消

* 本文原發表於由北京大學外語系、北京大學希伯來和猶太研究學院，以及英國牛津亞洲宗教與社會研究所（Institute for Religion and Society in Asia, Oxford）合辦，2010年6月1至3日舉行，主題為「古代智慧與和諧社會」的國際研討會。現稍作修訂後刊出。

1 王延連：〈誰說構建和諧社會要告別「鬥爭哲學」？〉，《爭鳴》，2006年9月28日，<http://cpc.people.com.cn/GB/64093/64103/4867095.html>，2010年5月8日下載。

除？是否只要擴大共同點就足夠？我們又如何衡量是否已取得有利於矛盾各方的最佳結果，達致雙贏的局面？本文旨在探討耶穌「愛仇敵」這命令的意義，以及命令對現今建立和諧社會提供的啓示。

（一）過去對「愛仇敵」這命令的理解和應用

學界過去對耶穌「愛仇敵」這命令的詮釋和應用，大致可分為兩大陣營。第一種是按字面去理解和應用。第二種是認為這命令有其局限性，而學者對這種局限性有不同的看法，有認為耶穌所教導的是人應當有的一種心理狀態，有認為命令在現世全不適用，也有認為命令只適用於某些情境，並非放諸四海而皆準。

1. 純字面的理解及應用

頭三個世紀的早期教會教父，大多採取這種立場。《十二使徒遺訓》以耶穌雙重愛的命令（愛上帝、愛鄰舍）開始，在解釋何謂愛鄰舍時，便說（1.3）：

這些說話的教導是這樣的：「祝福那些咒詛你們的」，並「為你們的仇敵禱告」，「為那些逼迫你們的禁食」。因為你們若單愛那愛你們的人，有甚麼可酬謝的呢？〔引自路六32〕外邦人不也這樣行麼？但「你們要愛那些恨你們的」，這樣你們便沒有敵人了。²

2 《十二使徒遺訓》1.5 同樣是引用太五39、48兩節有關愛仇敵的教訓。

早期教會的講章《革利免二書》（13.4）同樣引用路加福音六章32節耶穌的話，指出未信者也知道這是流傳在信徒中間的教導，「但當他們看到我們不單沒有愛那些憎恨我們的人，連那些愛我的人我們也未能愛的時候，他們便會輕蔑地取笑我們，並褻瀆那名」。士每拿主教、殉道士坡利甲，在他的《致腓立比教會》書中（12.3），以同樣的精神教導讀者：「為君王、權貴和在位者禱告，為那些逼迫和憎恨你們的禱告，也為十架的敵人禱告，以致眾人能以證實你們的果子，叫你們可以在祂裏面得以完全。」³ 根據多年來研究這課題的新約學者克拉森（W. Klassen）所言，這是第2世紀教父最常引用的耶穌言訓，護教士往往以這教導說明基督徒並非憤世嫉俗的人。⁴

有學者認為早期教會這種字面的應用，實是環境使然。當時教會在羅馬政府強權的管治之下，根本就不可能有另一種選擇；教會對「愛仇敵」這命令的解釋也是非政治性的，對廣大的社會群眾沒有多大意義。⁵ 直至改教運動的時候，重洗派人士強調天國當下的臨在，重新強調耶穌「愛仇敵」這命令是不反抗主義、非暴力主義及唯愛主義（*pacifism*）的基礎。他們認為耶穌在倫理上的要求是極端的，但也是必須的。耶穌的門徒要想得到完全，就必須服從耶穌的教訓，這包括「愛仇敵」，放棄任何暴力抗爭，以自己曾領受過的、對上帝的愛和寬恕的親身經歷作為與人相處的動力，並且背

3 《致腓立比書》2.2下：「『不以惡還惡或以辱罵還辱罵』，或以擊打還擊打，或以咒詛還咒詛。」

4 W. Klassen, " 'Love of Enemies': Some Reflections on the Current Status of Research," in *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, ed. W. M. Swartley (Louisville: WJKP, 1992), 8.

5 L. Johnston, " 'Love Your Enemies' — Even in the Age of Terrorism?" *Political Theology* 6 (2005): 93.

起十架，甚而殉道，以此作為基督門徒的標誌。⁶ 在羅馬天主教方面，方濟會也是篤行及推崇唯愛主義的修會。⁷

2. 有限度適用的理解

有限度適用的理解也可分為兩種：認為命令僅適用於個人自身內在的修行，又或只適用於某些應用範圍。

i. 只適用於個人修行

康士坦丁把基督教納為「國教」後，拜占庭面對來自北方外族的威脅。在米蘭大主教安波羅修（339–397）的影響下，希坡主教奧古斯丁（Augustine，354–430）漸次發展出「公義之戰」（*just war*）的理念，輾轉成為從個人修行的角度去理解愛仇敵這命令的起源。奧古斯丁重新詮釋「愛仇敵」的意義，認為這是指一種心靈狀態而非外在行動，是以

6 有關重洗派及貴格會等在這方面的立場，特別參L. S. Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theology* (Minneapolis: Fortress, 1994), 149–77。至20世紀初第一次世界大戰後，英國貴格會的霍德進（H. T. Hodgkin）積極在中國推動唯愛主義，有關唯愛主義自1900至1949年之間的發展經過，詳參姚西伊：《中國基督教唯愛主義運動》（香港：基道，2008）。在中國神學界，徐寶謙（1892–1944）是唯愛主義極重要的倡議者，抗日戰爭前的吳耀宗（1893–1979）亦推崇唯愛主義。現今推崇唯愛主義的聖經學者，首推門諾會的尤達（J. H. Yoder），參氏著：《耶穌政治》，廖湧祥譯（香港：信心，1990）。

7 R. Musto, *The Catholic Peace Tradition* (Maryknoll: Orbis, 1986), 83–85。印度聖雄甘地就曾說他所倡導的非暴力主義，是受耶穌在登山寶訓中愛仇敵的命令所啟發，亦與耶穌的教訓不謀而合。甘地認為耶穌是踐行非暴力主義者中的王子，是真正的非暴力主義者，絕不是懦夫。詳見J. Thekkinedath, *Love of Neighbour in Mahatma Gandhi* (Bangalore: St Paul Press Training School, 1973), 24–30, 103–4。

恩慈 (*caritas*) 的態度去對待他人，否定報復。「愛仇敵」是一種心理狀態。懲罰罪犯或在戰爭中殺人，只要是出於恩慈的動機，與愛仇敵是沒有衝突的。特別是在某些情況下，例如爲了保護無辜的人，又或爲了使犯罪者知錯歸正，因而使用某種程度的暴力，是無可厚非的。這種「地上之城」的有限暴力，不在個人可以運用的權力範圍之內。決定行使這種暴力與否，屬於當權者的責任；假如要考慮打仗的話，必須以爲百姓謀求長治久安爲依歸。⁸ 後來藍塞 (P. Ramsay) 的「公義之戰」理論，便是承接奧古斯丁的看法，只是更加系統和理性化，並且強調公義的準則被愛所改造的公義，由此爲戰爭的幅度定下界線。⁹

基督教現實主義者尼布爾 (R. Niebuhr, 1892–1971) 面對第二次世界大戰的挑戰，承接奧古斯丁的看法，認爲只要內心不存憎恨或自義，便可執行公義的要求，將邪惡及邪惡者除去。¹⁰ 他的一個學生，著名的德國神學家潘霍華 (D. Bonhoeffer, 1906–1945) 在其《追隨基督》一書中，雖然強調基督對門徒的要求完全不容妥協，但也承認基督愛仇敵的命令不能成爲世俗社會倫理的藍圖。天國現在仍未全面降臨，上帝在地上設立的政權不一定要遵守這些極端的命令，這立場與尼布爾的看法相去不遠。¹¹ 1949年後中國三自愛國

8 有關奧古斯丁對「公義之戰」的理解，特別參 Cahill, *Love Your Enemies*, 55–88。

9 見如 Paul Ramsay, *War and the Christian Conscience* (Durham: Duke Univ. Press, 1961)。

10 Reinhold Niebuhr, "Love Your Enemies," in *Love and Justice: Selections from the Shorter Writings of Reinhold Niebuhr*, ed. D. B. Robertson (Gloucester: Peter Smith, 1976), 218–21.

11 D. Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (New York: Simon & Schuster, 1995), 144–48.

運動的發起人吳耀宗，他在抗日戰爭前後所發表對唯愛主義的看法，似乎也受尼布爾影響，將愛仇敵看為一種精神價值，不適用於政治和社會的現實處境。¹²

ii. 只適用於某些範圍

另一種看法認為「愛仇敵」這命令是一種道德理想，其應用只局限於個人層面，在人倫關係之中實踐，並不適用於社會制度。¹³ 另一類同的看法，是認為耶穌這命令要求人愛自己的仇敵，群體的仇敵則應以公義對待。新約學者何士禮 (R. A. Horsley) 從社會科學的進路重構當時的社會現實，認為耶穌針對的是當時一些地區村落間的爭拗，而不是國際間的衝突。耶穌這教導主要是呼籲人負起在經濟上互相支持的責任，就算是敵人也要與之團結一致，藉此對抗從上層社會而來的剝削！¹⁴ 古力 (R. A. Guelich) 則認為耶穌「不要與惡人作對」的教訓，是指「不要在法庭中與惡人作對」。¹⁵

(二) 三大傳統文化有關愛仇敵的教訓

以往一度有學者過分強調耶穌教訓的獨特性，忽視了希羅傳統文化和猶太傳統文化都有關於愛仇敵的教導，因而被

12 參姚西伊：《唯愛主義運動》，頁182。

13 見如J. Piper, *Love Your Enemies*, Society for New Testament Studies 38 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979)。這種看法，與馬丁路德的職分倫理 (ethics of office) 與個人倫理的分野相似，見G. Theissen and A. Merz, *The Historical Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1998), 396。

14 R. A. Horsley, "Ethics and Exegesis: 'Love Your Enemies' and the Doctrine of Nonviolence," *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1986): 3-31.

15 R. A. Guelich, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding* (Waco: Word, 1982), 219-20.

評為矯枉過正，掌握不到耶穌教訓的特質。其實除了上述兩個傳統文化外，在中國文化中也有類似的教訓。下文會根據學者的共識，綜論三大文化傳統對善待仇敵的看法。¹⁶

1. 傳統希羅文化

在昔日的希羅文化中，「朋友要幫助，敵人要打倒」這樣的想法，就像「以牙還牙、以眼還眼」的等量賠償理則（*lex talionis*, law of retribution）那樣，在大眾看來是天經地義的。¹⁷ 但當代有哲士主張以下兩類人不應向別人報復：（一）奴隸——奴隸在當時被視為膽小之人，他們無權無勢，不應妄圖向別人報復；（二）有權有勢者——這類人也不應存心報復，反而應向對頭人釋出善意，化敵為友。除此之外，一些哲士如蘇格拉底、¹⁸ 某些犬儒和羅馬斯多亞派的哲士，¹⁹ 亦教導人勿以不義對待不義，倒要以恩慈對待卑鄙的敵人，以之作爲對敵人的一種抗議，或許還可贏取對方的友誼。²⁰

16 筆者主要參考：W. Klassen, *Love of Enemies: The Way to Peace* (Philadelphia: Fortress, 1984), 12–71; M. Reiser, “Love of Enemies in the Context of Antiquity,” *New Testament Studies* 47 (2001): 412–22; G. M. Zerbe, *Non-Retaliation in Early Jewish and New Testament Texts* (Sheffield: JSOT, 1993), 34–175。

17 見如Hesiod, *erg.* 342–43, 349–55。

18 見如柏拉圖：《克力同篇》47c–49d。有學者指出蘇格拉底認為報復是不公義的表現，對施行報復的人是有害的。從這角度看，不報復是爲了自身的好處，蘇格拉底其實並沒有倡議非暴力的原則，更遑論鼓吹愛敵人了。參D. Gill, “Socrates and Jesus on Non-Retaliation and Love of Enemies,” *Horizons* 18 (1991): 246–62。

19 如塞內加：《論忿怒》2.34.1；伊比德圖／愛比克泰德：《論述》2.2.20。

20 L. Schottroff, “Non-Violence and the Love of One’s Enemies,” in *Essays on the Love Commandment* (Philadelphia: Fortress, 1978), 17–22; Theissen and Merz, *Historical Jesus*, 392; Reiser, “Love of Enemies,” 412–18, 425–26.

2. 傳統猶太文化

與希羅文化相似，在猶太人的觀念中，敵友的分野是必須的，特別是在戰時，人要愛鄰舍，也就是愛自己同胞，對外人則要排拒。然而猶太人也有善待敵人的觀念。綜合而言，學者有以下幾點重要發現：（一）在希伯來正典的律法書中，利未記十九章17至18節為聖潔法典的一部分，明言不應復仇，且要愛鄰舍。這裏的鄰舍是指同一族群中的成員。律法說的是不可妄行私刑，乃要依法尋求公平的審訊。²¹ 昆蘭社群同樣將此律則應用到群體關係上。²²（二）在智慧書文獻中，箴言廿五章21至22節假設的情景是：某個敵人已被制服，但戰勝者不向那敵人施以懲罰，反而給他飲食。「把炭火堆在他的頭上」一句，可理解為被戰勝的仇敵會因而自覺羞愧，又或理解為上帝才是那最終的懲罰者（參箴廿四17~18）。²³ 有權位的，應寬待那些地位較低的。²⁴ 昆蘭文獻中也有強調現在並非報復之時，不必靠外人的法庭去尋求公平或合理的補償，只管靜待上帝報復的日子臨到。²⁵（三）應該寬宏對待所有犯罪的人，不論他們有否觸犯法律。²⁶ 如此，不僅可以止息紛爭，避免冤冤相報，結成世仇，²⁷ 甚至可以贏取對頭成為朋友。²⁸ 這裏涉及的都是群體內部成員之

21 亦見《託福西萊德名書》77-78；斐羅：《論特殊律法》4.7-10等。

22 CD 9.2-8; 6.20-7.3; 8.5-6; 14.22; 1QS 7.8-9; 10.20.

23 見如Zerbe, *Non-Retaliatio*, 37-39。

24 見如斐羅：《約瑟》237-64；《約瑟與亞西納書》28.1-7。

25 1QS 10.19-20; 見約瑟夫：《猶太戰記》5.377。

26 《阿立斯蒂亞書信》188、191-92、207-8。

27 《亞希夸箴言》（斯拉夫文版93，亞美尼亞版11、48，敘利亞版A 17-18、27）；《託福西萊德名書》77-78。斐羅（《論美德》116-18，《出埃及記答問》2.11）和《託福西萊德名書》140-42就根據出廿三4~5而主張以恩慈對待對頭，由此止息仇恨。

28 《阿立斯蒂亞書信》225-28。

間的關係，而且都不是非常嚴重的罪行。²⁹ 在散居地的猶太著作中，本地社群可以包括非猶太裔成員在內。

3. 中國文化

《禮記·表記》有謂：「以德報德，則民有所勸。以怨報怨，則民有所懲。」有怨報怨，是為常理，但「以德報怨」亦見於儒家經典。《論語·憲問》便說：「或曰：『以德報怨』何如？子曰：『何以報德？以直報怨，以德報德。』」孔子實則上是否定「以德報怨」，反而認為應該以直報怨。那末怎樣才是「直」？朱熹《四書集注》說：「直道，無私曲也。」並且要「善其善、惡其惡」，要以不偏不倚、正直無私，公平公正的態度去排難解紛，不然就會是非不分。隋唐儒士孔穎達就認為：「寬身之仁者，若以直抱怨，是禮之常也。今以德報怨，但是寬愛己身之民。欲苟息禍患，非禮之正也。」³⁰ 以德報怨是缺乏原則，對社會做成不良的影響。可見在中國文化中，流行的反而是一種「以德報德，以怨報怨」的等量原則。³¹

4. 小結

總括來說，上述三大文化傳統有關對待仇敵的看法和教導，可以歸納為以下幾點：

- 刑罰與罪行對等的等量償還原則，是主流的思想及實踐。一個有秩序的社會需要這種法則。
- 有權位者對無權者應該寬宏大量。

29 見如《便西拉智訓》27.3–28.7。

30 《禮記·正義》卷五十四·表記第三十二。

31 這和流行佛教「善有善報，惡有惡報」的道德因果律相似；只有在禪修中的慈梵住（mettā）才有那種對所有人——包括自己的仇敵——都心懷慈悲的修行，以忘怨為依歸。

- 無權位者對有權位者所作的回應只是權宜之計，甚而是無可奈何的做法。
- 寬恕往往是有局限性的，對自己族群可以寬容，對外人卻不能同樣看待。
- 善待仇敵是對自己有利的，不只可以避免冤冤相報，而且可化敵為友，化干戈為玉帛。
- 暫時不要報復，留待上帝／上天施以最終刑罰。

(三) 耶穌愛仇敵這教訓的獨特性

因篇幅關係，本文主要討論馬太福音的有關教訓。³² 在馬太福音五章17至20節，耶穌表明祂來並不是要廢掉律法，而是要完成律法，但理解和實行的方式卻與當時文士和法利賽人的有別。³³ 天國子民一心要尋求的，是上帝的旨意和國度的成全，而不是人的讚譽。整個登山寶訓（太五至七章）所教導的人與人之間的關係，可以用七章12節的金律作總結：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人。」這是律法和先知的總綱，也是「要愛你的鄰舍如同愛自己」的另一種表達方式（見路六31）。³⁴

32 福音書有兩處記載到耶穌這愛仇敵的命令：太五38~48和路六27~36。學者大多認為福音書作者是取材於Q典，且確認這是出於耶穌自己的教訓，並非後人加在耶穌口中的。見如Piper, *Love Your Enemies*, 44-99; Klassen, "Research," 8-9; R. W. Funk, R. Hoover, and the Jesus Seminar, *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Polebridge, 1993), 147。有學者則認為無論這教訓是否出自歷史的耶穌，都不會影響我們對它的理解，見Schottroff, "Non-Violence," 24。

33 特別參筆者（Luke Cheung）著作：*The Genre, Composition and Hermeneutics of James* (Carlisle: Paternoster, 2003), 109-12。

34 見如P. S. Alexander, "Jesus and the Golden Rule," in *Hillel and Jesus*, ed. J. H. Charlesworth and L. L. Johns (Minneapolis: Fortress, 1997),

馬太福音由五章21節開始，耶穌闡釋天國子民的義如何可以勝過文士和法利賽人的義（五20），亦可以說，耶穌是透過金律或「愛你的鄰舍」去詮釋摩西的律法（七12）。³⁵ 在六個所謂耶穌與當代猶太教的觀點對比（*antitheses*）之中，五章44至48節有關愛仇敵的論述是最後一個對比，³⁶ 也是愛鄰舍的極至表現。部分學者都注意到這第六個對比和第五個對比「不要報復」之間的密切關係。這六個對比可分為頭三和尾三兩組，第二組以「又」（*πάλλιν*）引入。第二組的三個對比都用了「惡者／惡人／歹人」（*πονηρός*；五37、39、45）這字，³⁷ 申明天國子民面對惡者及牠所帶來的邪惡，絕不能退縮，而且須予以致命的還擊——愛！首先是「不起誓」（五34~37），要有忠實誠信，不以欺詐待人，不然就是站在惡者（魔鬼）那一方（五37）。剛正不阿、誠實無偽，是完全的表現（五48）。人際關係不和諧的其中一個重要原因，是彼此缺乏信任，或某方缺乏誠信。這種堅持誠信，絕不與惡者同道的立場，指向隨後兩個相關的主題：不要報復，只要愛仇敵。³⁸

在第五個對比中，耶穌首先引用「以牙還牙，以眼還

374-75。注意他耳根（*Targ. Ps.-J.*）的利十九18是這樣的：「要愛你的鄰舍，以致凡你所恨惡的，都不要做在他人身上。」

35 根據太廿二34~40，耶穌清楚言明愛的雙重命令（愛上帝和愛鄰舍）是闡釋摩西律法的原則，特別參Cheung, *Genre*, 107-9。

36 學者一般稱此六項為「對比」，是合理的說法，雖然「只是我告訴你們」（*ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῶν*）也可理解為「除此之外，還要」（*in addition to that*）或「與此一致」（*in agreement with that*），但這兩個解釋對第六項來說都不適用，因為「恨你們的仇敵」是耶穌所不同意的。

37 惟有上帝才能徹底拯救人類脫離兇惡（太六13）。

38 正如第二和第三個對比是相連的，第四和第五個對比也是相連的。

眼」這等量賠償的律則（出廿一24；利廿四20；申十九21），繼而再以四個例子說明不要向惡人報復或反擊（五39~41；參路六29~30、35）：³⁹ 1. 有人打你的右臉，那便連左臉也轉過來由他打；2. 有人想要告你，要取走你的裏衣，那便連外衣也由他拿去；3. 有人強迫你走一里路，你就爲他走足二里；4. 有求你的，就給他；有向你借貸的，不可推辭。

耶穌教導人在這四種情況之下應作的反應，都是違反一般人的本能反應的，可以說是不可思議，令人驚愕得瞠目結舌！一般來說，一個人遭受的侵犯越嚴重，尋求報復的情緒會越強烈，作出的反擊也越厲害。邪惡因此可以打一場雙重的勝仗：施害者行了邪惡，受害者還以邪惡！⁴⁰ 以暴力叫仇敵就範，不等於沒有了仇敵，反之，往往只會加增仇恨。

「有人打你的右臉」，一般慣用右手的人，要打到對方右臉的話，得用右手手背才行，也就是說反手打對方第二巴掌。在當時的文化處境而言，這樣被掌摑是奇恥大辱。⁴¹

「轉過左臉來讓對方打」卻並非軟弱的表現，反而蘊藏著極大的克制和巨大的道德力量，顯示人並不會因受辱而失去尊

39 五39「不要與惡人作對」（ἀντιστῆναι）一字，可理解爲「不要暴力地對抗」，即不要以邪惡的手段去對抗邪惡。參W. Wink, "Beyond Just War and Pacifism: Jesus' Nonviolent Way," *Review and Expositor* 89 (1992): 197-214。因此也有學者譯作「報復」而不是「抵擋」，見如H. D. Betz, *The Sermon on the Mount*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress, 1995), 280-81。

40 M. Volf, "God's Forgiveness and Ours: Memory of Interrogations, Interrogation of Memory," *Australasian Theological Review* 89 (2007): 218.

41 見如伯十六10；哀三30；《以斯德拉一書》4.30。這不應只局限於有權者向無權者常施予的譴責性侮辱，參W. Wink, "Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way (Matt. 5:38-42 par.)," in *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament*, 105。

嚴。第二種情況發生在法庭之中。根據猶太人的法例，若債主拿了欠債者的外衣作抵押，必須於晚上歸還（出廿二25~27；參申廿四10~22；摩二7~8）。耶穌要求欠債者將那更貴重的外衣也讓債主拿去，是放棄了法律所給予的保障。祂不認為值得為這些身外之物爭過你死我活，情願赤裸站立在法官面前！然而這也同時將那討債者及支撐著他的整個制度，赤裸裸地呈現在世人眼前。⁴² 第三個例子與當時的羅馬法例有關。有權力的人如官兵等，可以隨意命令一般百姓代他們背負行囊，最多可以走一里路。⁴³ 為羅馬兵多走一里，也就是由強迫勞工變為自願義工。這不等於認同這不公不義的制度，而是表明決定行善助人的力量掌握在自己手中。第四個例子是在金錢上樂於助人，不求別人償還，不要求任何回報，不問個人有何得益，只求對方的需要得到滿足；借出去的金錢實是禮物。這樣，耶穌帶來了真正的禧年。

四個例子顯示出一個進程：由最難忍受的羞辱開始，放棄維護自己在公眾面前的尊嚴，不堅持捍衛個人享有的合法權益，有尊嚴地承受一切，進而體恤別人的需要，盡量給予幫忙。耶穌不只是要人控制自己的情緒，否定加害者擁有可以羞辱受害者的能力，祂更要人拒絕成為對方的敵人，不模仿加害者的行徑，不向敵人還以顏色，拒絕讓自己也成為惡人，以惡還惡。祂要人把行善的主導權牢牢掌握在自己手中，不讓它落在行惡者手上，且要將對方當作有尊嚴的人看待，甚至樂意顧及並滿足對方的需要。

在第六個對比，耶穌首先引用的「當愛你的鄰舍」（五43）一句，出自舊約利未記十九章18節，下一句「恨你的仇

42 Wink, "Neither Passivity nor Violence," 108.

43 見Epictetus, *Diss.* 4.1.79。在耶穌受苦的記載中，羅馬兵就強行命令古利奈人西門背負耶穌的十字架（太廿七32；可十五21）。

敵」並不見於希伯來正典，或許這是流行於當時猶太及希羅文化的通俗智慧，⁴⁴ 耶穌卻吩咐上帝的子民要「愛你們的仇敵」（五44上），視之為對仇敵應有的態度。這樣的教導實是前所未有！在舊約律例和智慧的教導中，「仇敵」一字大多使用單數（如出廿三4~5；箴廿五21~22），這裏用的卻是眾數，因此這裏的應用不應局限於個人與個人之間，或是個人與另一群體之間，而是也指向群體與群體間的關係。⁴⁵ 耶穌這教訓並不限於個人的敵人，而是涵蓋所有的敵人，沒有個人私敵與群眾公敵之分。這裏所指的仇敵，包括宗教上的對頭和政治上的欺壓者。⁴⁶ 耶穌、祂的門徒及初期教會的信徒，都曾經歷來自宗教、社會和政權各方面的迫害。耶穌的教訓既不是希羅文化中無權勢者的權宜之計，也不是有權勢者的寬大為懷，而是一種對邪惡的拒絕，對美善的執著。

不報復，可以只是懾服於敵人淫威之下，消極地抵抗或不抵抗，不以暴易暴，卻不能說成是愛！愛的具體表現是：「待他好」（路六27下），要「善待他們」（路六35上），還有就是為敵人禱告（五44下；路六28下）。在舊約和猶太

44 W. Klassen, "The Authenticity of the Command: 'Love Your Enemies'," in *Authenticating the Words of Jesus*, ed. B. Chilton and C. A. Evans (Leiden: Brill, 1999), 400–401. 這裏並不是針對奮銳黨以暴易暴的手段，參M. Hengel, *Was Jesus a Revolutionist?* (Philadelphia: Fortress, 1971), 28–29。昆蘭文獻中有要憎恨黑暗之子的說法，見1QS 1.9–10。

45 見J. Moulder, "Who Are My Enemies: An Exploration of the Semantic Background of Christ's Command," *Journal of Theology for Southern Africa* 25 (1978): 41–49。該文的研究顯示：在舊約《七十士譯本》及馬太和路加福音中，ἐχθρός 一字並不局限於個人的敵人，亦包括了社會和民族的敵人。

46 Theissen and Merz, *Historical Jesus*, 391。類同的看法，見如R. Schnackenburg, *The Gospel of Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 63。

教中，代求是義者應作的事。亞伯拉罕、摩西、約伯及先知們都是公義的代求者，為人得蒙祝福禱告。⁴⁷ 「咒詛你們的，要為他祝福！凌辱你們的，要為他禱告！」（路六28）在受害者心中，先要化敵人為鄰舍。耶穌並沒有說這樣可以有效地改變敵人的態度，或是化解對方的敵視，或是對方會相應地以愛作回應。不，這裏不涉及效益的考量，關鍵不在於愛仇敵會對仇敵所產生的影響，而在於這樣行是屬神子民應作的分內事，是上帝的國度和旨意的成就（路六33）。這是純單向的行動，不是雙向的互惠互利，是愛人者無條件的付出，正如上帝不會只降雨給那些回應祂的愛的人。這跟希羅文化恩待仇敵的理據大相逕庭。自身的利益竟然不在考慮之內。

「愛仇敵」可以說是「愛鄰舍」的延伸，將仇敵也納入鄰舍之列。鄰舍指的是同胞，這是當代大部分猶太人的共同理解，⁴⁸ 但在耶穌的教導中，鄰舍包括了那些強迫猶太人走一里路的羅馬兵。鄰舍也不限於和自己有共同見解的人，法利賽人所鄙視的稅吏和罪人也是鄰舍。愛仇敵並非縱容那些行惡的人，而是說我們不需要首先認同仇敵的所作所為，然後才去愛他們。這個對仇敵的重新定義，最終是消除了仇敵這一類別。消滅仇敵有兩種方法：一種是靠權勢及暴力將仇敵制服或清除，另一種是以愛心對待他們，不把他們當作仇敵看待。⁴⁹

47 見如詩卅五11~14。

48 當代猶太人對鄰舍的理解，可參H. Montefiore, "Thou Shalt Love the Neighbour as Thyself," *Novum Testamentum* 5 (1962): 157-59。

49 第1世紀的羅馬政權，常以恐嚇、憎恨和滅絕敵人等手段來施行管治，釘十字架便是一種懲治國家敵人的殘酷刑罰，旨在令反對者受其震懾而不敢造次。「羅馬的昇平」（PAX ROMANA）是以龐大的軍事力量、苛政和酷刑建立起來的。有關羅馬帝國如何

學者比較少將第六個對比與第一個對比（五21~26）作比較。不隨意發怒，也是愛鄰舍的一種演繹。第一個對比將言語暴力（「罵弟兄是拉加」、「罵弟兄是魔利」；五22）等同殺人，直指懷怨動怒往往會釀成殺機，和愛人、尊重人剛好背道而馳。這兩個對比都將人與人的關係，跟人與上帝的關係緊密連繫起來。在第一個對比中，耶穌指出人向上帝獻禮物之前，必須先與那怨恨自己的人和好。第六個對比則將愛仇敵的基礎，建立在上帝子民與上帝之間的親子關係之上，表明作兒女的要與父親相似（於下段討論）。第一個對比提及上帝的審判，第六個對比則提及賞賜，審判和賞賜同是來自天上（參六1）。猶太教強調上帝是最終的判斷者，這信念在耶穌的教訓中同樣重要。上帝最終必會彰顯祂的公義，這點在耶穌愛仇敵的教訓中，是惟一與猶太教教導完全相同的一點。第一個對比強調的，是迅速、主動而徹底地尋求和解，否則後果不堪設想。若是得到和解，便可化解怨恨，不再有敵人了。

耶穌將這愛仇敵的命令建基於上帝的本性。天父是不偏不倚的，「他叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人」（五45下），神的公義在大自然給人的供應上表露無遺。祂是慷慨、美善和滿有慈恩的神，耶穌邀請門徒從上帝的角度去評價事情，天父的兒女應反映出天父的形象（五48，七7~11；路六35下~36）。⁵⁰

透過霸權、司法和宗教去維持血腥的和平，可參S. Mattern, *Rome and the Enemy* (Berkeley: Univ. of California Press, 1999); N. Elliott, *The Arrogance of Nations* (Minneapolis: Fortress, 2008)。

50 在古代地中海的文化中，也有要效法上帝的教訓。見下書所舉例子：C. H. Talbert, *Reading the Sermon on the Mount* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 96–98。

金律建基於一種相互的關係。我們如何對待人，與別人如何對待我們，是息息相關的。愛仇敵卻叫我們進一步明白耶穌的重點，不在於以愛鄰舍作為自我實現的途徑，又或以之作為一種利己利人的策略，而在於表明天國已然臨到，父上帝要在祂的子民中顯出祂的權能和恩慈，而上帝的兒女、那些追求神國和神義的人（六33），也同樣是使人和睦的人（五9），同樣要顯出無私的愛。

於此耶穌並不是在立法，也不是要建立一種愛仇敵的道德理性。祂乃是從個人的道德素養、人的道德性入手，因為任何理性的陳述和道德考量，包括「為保護大多數，犧牲少數也是值得」等等，都可以淪為工具，被操控和扭曲。愛敵人並不只是一種心裏的意願，更是一種有意圖的行動。如果將愛敵人的命令解釋為僅限於個人修行的範圍，委實有欠全面，因為指涉的範圍並不局限於個人修為，而是廣及社會、政治、宗教及國家之間的層面。⁵¹ 愛仇敵不是一種消極主義，也不是被動的反應，而是一種積極尋求和睦的意識，在任何情況下，都致力消除仇恨。

（四）耶穌愛仇敵的教訓與和諧社會的建立

這篇文章的重點，並不在於探索基督徒是否必須是唯愛主義者，是否可以支持甚而參與公義的戰爭，又或討論非暴

51 新約書信中與耶穌愛仇敵的命令有關的經文，見羅十二14、17~21及彼得前書。這些教訓與耶穌愛仇敵這命令的關係，可參 Klassen, *Love of Enemies*, 110–32; Zerbe, *Non-Retaliatio*, 211–90; Eric Wong, “The De-radicalization of Jesus’ Ethical Sayings in Romans,” *Novum Testamentum* 43 (2001): 247–55; 黃根春：〈基督教經典中的文本互動：保羅如何發展耶穌傳統中“愛仇敵”的教訓〉，收《聖經與文學闡釋》，梁工、盧龍光編（北京：人民文學，2003），頁320–35。

力主義是否一種有效的社會參與方式。本文的重點，是找出耶穌愛仇敵的教訓對建設和諧社會有何意義。⁵² 以下七方面是筆者認為耶穌愛仇敵的命令給我們的啟發。

1. 肯定個人的價值和尊嚴。

若我們愛鄰舍如同自己，也就是說我們認為鄰舍與我們一樣，有著同等的價值。不論是儒家還是耶穌所言的金律，都是建基於這基礎上。愛一個鄰舍，並不是由於他有良好的道德素質，也不是由於他可愛，只因為他是人。再者，我們尤其不應該因為這個人與我們不同種族、不同文化、不同政見、不同黨派，又或因為這人有任何缺陷，而選擇性地否定他／她作為人的尊嚴和價值。我們當作的，不是選擇一個鄰舍來愛，而是選擇去愛我們的鄰舍。

2. 要打破自身族群的界線。

只愛那些愛自己的人，是內聚且傾向自私的群團表現（in-group），產生的往往是種族主義、民粹主義，以及私相授受的互利關係，對其他人的利益視若無睹，以致不能甚或不願承認對方的權利。敵友是一種兩極化的思維方式，非友即敵的陣營對壘，只會形成極端的黑白式思維，偏向選擇性的理解，容易諉過於對方，矮化甚而「妖魔化」對方，將對方變成代罪羔羊，做成更多猜疑、嫉妒和忿恨。使用社會標籤去標示群體，也很容易做成偏差和誤解。

3. 在情緒激動的情況下，可能會作出過激的決定和行動。

耶穌沒有叫人不可動怒，但卻警告人在盛怒中的言行往

52 特別參G. H. Stassen, *Living the Sermon on the Mount* (San Francisco: Jossey-Bass, 2006), 98–105。

往會帶來更大的傷害，無助於解決衝突，消除張力，建立和睦。出於野蠻本能的反擊會令彼此更加強自我防衛，做成互不信任的惡性循環。要能控制自己的情緒，能忍耐，以心平氣和的態度去面對和處理有關的問題，才有未來。

4. 聆聽別人的需要，積極給予幫助。

忿怒使人難以聆聽他人的話，心懷敵意就更是如此。長治久安絕不可能靠恐嚇、脅迫和暴力達成。耶穌愛仇敵的教訓，不只是拒絕報復，平息紛爭，更是要進一步聆聽對方的需要，積極尋求幫助對方，為對方的益處著想，而不是否定或摧毀對方。愛的本質是善待他人，為別人的福祉努力。這不只是擴大共同點，且是將對方的利益置於自身利益之前，積極地建立信任和團結。

聆聽對方的需要，是肯定對方也有合理的地方。這是拒絕只容許一個聲音、一個觀點存在，而將其他聲音都壓下去的做法。其他聲音也可能代表著合理的需要、期望或要求。願意為服侍他人而有所付出，為社會及人民服務，就當聆聽社會和人民的呼聲。

這並不是說我們必須全盤接受對方的看法，而是說我們應當站在對方的立場去看事情，檢視自身會不會也是引起衝突、怨恨和張力的原因，並且願意為此負上責任。這樣，我們所追求的公義，就不會是向自身一方傾側，而是會顧及整體的、全面的公義。

5. 建立和諧社會，不能單靠法律，更要建立道德文明。

「等量賠償」是司法公正的一個重要原則，也是制止私人仇殺的一個有效途徑。但法律是有限制的，它只能起阻遏性的作用，不能提高人的道德情操，例如殺了人的會受法律懲治，但這不代表沒有殺人的就是道德高尚的人。要建立和

諧社會，固然可以按「等量賠償」的原則，奠定一個公平合理的司法基礎，然而更重要的是建立一種寬容的文化。⁵³ 耶穌將人類的道德文明建立在那位創造這世界，獨一天父上帝的特性之上，因為惟有上帝，又或惟有上天，才能為人類提供堅實的道德基礎。從一神論的角度來說，人類都是出於同一個本源，我們是在這同一的基礎上去尋求人類社會的和諧與團結合一。⁵⁴ 愛朋友，是人之常情；愛仇敵，卻必須有超越自身的道德力量才能做到。這力量就是來自那位慈悲的父神。

6. 不問效益地努力不懈。

耶穌沒有教導我們以追求實效作為愛仇敵的動機或理由。愛仇敵縱然可以感化對方，化解仇恨，創出雙贏局面，提高社會生產力，但這些並不一定會出現。互惠互利只是一個可預期的可能結果（foreseeable result），而不是愛仇敵的目的（intentional purpose）。成功的標準不在於是否能令對方屈服或馴服對方，而在於人能控制自身本能的反應，以恩慈去待對方，努力建立和睦。愛是冒險的，也可能是不符合

53 執筆之時，從香港明報新聞網（2010年5月10日）得悉以提倡「三寬」（寬容、寬鬆、寬厚）著稱的前中宣部部長朱厚澤，於5月9日病逝，享年80歲。記者劉洪慶記述朱厚澤的個人網誌最後一篇文章為〈中國需要寬容的文化精神〉，內容談及「要樹立寬容的文化精神，建構協調融洽人際關係，形成寬鬆和諧的文化氛圍和社會政治環境」（更新至2007年11月24日）。這正與本文倡議的精神文明互相呼應。

54 見如D. Novak, "A Short Meditation on the Sh'ma," in *Ehad: The Many Meanings to God is One*, ed. Eugene B. Borowitz (Oxshott: Tabard, 1988), 50–51。

效益的，對方亦有拒絕被愛的權利。明白和接納這一切，是對人表示尊重的表現，也是愛人者所要付出的代價。

7. 放下權利，情願吃虧。

耶穌在寶訓中所舉的例子，全部都包括或多或少的吃虧。愛是爲了使對方得益處，而不是爲了互惠互利。不錯，的確可能會有人利用這教訓來剝削他人，但這並不能削弱教訓本身的真確價值。耶穌不只教導門徒要這樣行，祂自己更是身體力行。祂稱那出賣祂的猶大爲朋友（太廿六50）；當祂被捉拿、被凌辱時，祂拒絕自衛還擊；受嘲諷時，祂沒有以辱罵還辱罵（太廿七39~44）；在十架上，祂爲釘祂十架的人禱告說：「父啊，赦免他們；因爲他們所做的，他們不曉得。」（路廿三34）⁵⁵ 耶穌以自身的榜樣來展示這革命性的教訓：愛仇敵。耶穌是一位革命家，一位名副其實的流血革命家，只是祂所流的，是自己的血而非別人的血。祂運用自己的權力來放下祂的權利，這位無權者不僅因而感化了萬千的信徒，更完成了天父交付予祂的任務，爲別人的罪而付上代價。正如沃弗（M. Volf）所言：「捨己的愛是暴力之外唯一的選擇，願意爲了擁抱對方而承受暴力，因爲知道真理和正義已經被神高舉，並且會繼續被高舉。」⁵⁶

耶穌看自己爲上帝的兒子，是上帝所立的彌賽亞（受膏爲王者），但祂並不是以強權來建立祂的國度，而是以犧牲的愛去建立一個新的國度社群。門徒作爲親身經歷過上帝慈

55 見如Klassen, *Love of Enemies*, 88–92。這裏耶穌的表現，就好像以賽亞書中那受苦的僕人一樣（彼前二21~24）。

56 M. Volf, *Exclusion and Embrace* (Nashville: Abingdon, 2006), 295；中譯見沃弗：《擁抱神學》，王湘琪譯（台北：校園，2007），295。

愛和饒恕的人，應該最明白甚麼是恩慈和寬容。他們理當在地上成爲和平之子（太五9）。

（五）結語

鬥爭只會帶來猜疑和怨憤，令人人自私自利，輕看義務公德。一個鬥爭不斷的社會，也讓人的劣根性、人野蠻的本能有肆意發揮的機會。靠製造矛盾來達到利己目的之宮庭內鬥權術，更不是建立和諧社會所當走的路。「愛仇敵」這命令的革命性，在於爲個人與個人之間、社群與社群之間，以至國與國之間，開出一個新的道德視野，表明另一個現實——天國的臨在，由此帶來新的價值觀點：和平、服侍、寬容和寬厚，比自衛、個人權利和尊嚴更重要。發揚並擴充人的德性，才能爲建立和諧社會製造條件。這並不是說正義對建立和諧社會不重要，沃弗於此有精闢的論述：

在估算、均等、合法化與普世化等行為的安排下，不可能會有正義。如果你什麼都不要，就只要正義而已，你所得到的不免還是不公。如果你想要不帶有任何不公的正義，你就得想要愛。一個完全正義的世界乃是愛的世界。那是沒有「法則」的世界，每個人在其內各按自己喜悅而行，而且大家全都滿意每個人的作為；那是沒有「正確」的世界，因為根本沒有需要防範的錯誤；那是沒有「合法的應得權利」的世界，因為一切都被賦予並且無所保留；那是沒有「平等」的世界，因為所有差異都按個別的合宜方式加以珍惜；那是「遺棄」在內起不了任何作用的世界，因為全部行為都源於豐盛的恩典。總之，完全正義的世界將會是具有超

越性正義的世界，因那將是具有完全自由與愛的世界。游斯天娜蒙眼的布條將會被解下，她會喜悅所看的一切；天秤可以拋在一旁，因她再也不需要作權衡比較；劍也會放下，因為不再有任何需要她來保衛之事。於是，在正義的世界裡，游斯天娜將會像這位正義之神一樣——這位就只是完全之愛的神（約壹四8）。⁵⁷

和諧社會的建立，就其本身而言已有絕對的價值，我們不應讓它淪為社會生產力、市場競爭力或任何功利主義的工具。愛仇敵並非不表達自己立場，任由別人魚肉的消極被動主義。耶穌這個教導，其實是向當時社會上對鄰舍的理解，以及對待仇敵的方式提出挑戰。這命令也對現今所有兩極化的鬥爭和不人道的戰爭提出質疑。耶穌向我們揭示出真正的敵人，是仇恨本身。要去除邪惡，不能以惡報惡，不然自己便變成自身的敵人。

耶穌愛仇敵的教訓，常被質疑為理想浪漫主義者不切實際的夢想。在這裏，容我以德國猶太裔左派詩人斐特（Erich Fried）的詩〈不世俗〉（*Weltfremd, Unworldly*）作為本文的結束：⁵⁸

那些認為
愛仇敵
是不切實際的人

57 沃弗：《擁抱神學》，354。

58 本詩英譯見 Tim Collard, *Modern Poetry in Translation* 17 (2001): 137, <http://www.poetrymagazines.org.uk/magazine/record.asp?id=12453>, accessed May 9, 2010。中文為筆者所譯。

其實沒有計算
恨惡仇敵的後果
所帶來的實際後果

He who thinks
that loving one's enemies
is unpractical
doesn't take into account
the practical consequences
of the consequences of hating one's enemies.