

聖經導讀 新約附篇·3

新約社會文化

(增訂本)



蘇發聯

思高聖經學會

封面

石刻用餐圖（公元前第二世紀希臘時代）

新約社會文化

(增訂本)

蘇發聯 著

思高聖經學會
2003

謹以初果一掬
敬獻給

親愛的 爸爸 媽媽
哥哥 姐姐 弟弟

明師 *Carolyn Osiek, R.S.C.J.*

摯友 *James Barry, C.P.*

和

所有關懷我的人

目 錄

| | | |
|------------|---------------|----------|
| | 原序 | i |
| | 新序 | iii |
| 第一章 | 導言 | 1 |
| | 1. 文化 | 1 |
| | 2. 社會文化評釋 | 3 |
| | 3. 模式 | 4 |
| 第二章 | 榮譽與恥辱 | 7 |
| | 1. 界線 | 7 |
| | 2. 榮譽 | 9 |
| | 2.1 秉承榮譽與贏獲榮譽 | 10 |
| | 2.2 挑戰與應戰 | 11 |
| | 2.3 血統與名聲 | 14 |
| | 3. 榮譽體現 | 15 |
| | 3.1 群體榮譽 | 16 |
| | 4. 兩性榮譽 | 17 |
| | 4.1 男主外、女主內 | 19 |
| | 5. 知恥 | 20 |
| | 6. 榮譽標準 | 20 |
| | 7. 基督徒的榮譽 | 22 |

| | | |
|------------|-----------------|-----------|
| 第三章 | 新約人格 | 25 |
| | 1. 良心 | 25 |
| | 2. 外基人格與內基人格 | 26 |
| | 3. 自己人與外人 | 27 |
| | 4. 框框 | 28 |
| | 5. 時誤心理分析 | 30 |
| | 6. 三界人格 | 32 |
| | | |
| 第四章 | 親屬與婚嫁 | 36 |
| | 1. 婚姻與血親 | 36 |
| | 2. 親屬關係 | 39 |
| | 3. 婚嫁策略 | 41 |
| | 3.1 妥協性策略：聖祖時代 | 42 |
| | 3.2 侵略性策略：以色列時代 | 43 |
| | 3.3 防衛性策略 | 45 |
| | 3.3.1 後充軍時代 | 45 |
| | 3.3.2 保祿時代 | 47 |
| | 3.3.3 後保祿時代 | 49 |
| | | |
| 第五章 | 鐵漢柔腸 | 51 |
| | 1. 父嚴母慈 | 51 |
| | 2. 男童世界 | 52 |
| | 3. 少年耶穌 | 53 |
| | 4. 打者愛也 | 55 |

| | |
|-----------------|-----------|
| 5. 百忍成金 | 57 |
| 6. 架上天子 | 58 |
| 7. 剛柔互動 | 60 |
| 第六章 有限利益 | 62 |
| 1. 農民社會 | 62 |
| 2. 有限利益 | 63 |
| 3. 防衛策略 | 64 |
| 4. 雙向聯約 | 67 |
| 4.1 近位聯約 | 68 |
| 4.2 主客聯約 | 69 |
| 4.2.1 義緣家庭 | 70 |
| 5. 堆積財富 | 71 |
| 6. 神人肇因 | 72 |
| 第七章 邪眼忌妒 | 74 |
| 1. 邪眼 | 74 |
| 2. 忌妒的社會根源 | 76 |
| 2.1 忌妒與有限利益 | 77 |
| 2.2 忌妒與榮譽競爭 | 77 |
| 3. 忌妒的結果 | 79 |
| 4. 忌妒的防範 | 81 |
| 5. 根治忌妒 | 84 |
| 5.1 無限利益 | 84 |
| 5.2 榮譽服務 | 85 |

| | | |
|------------|--------------|------------|
| 第八章 | 潔淨與不潔 | 87 |
| | 1. 神聖與平凡 | 87 |
| | 2. 潔淨與不潔 | 88 |
| | 3. 異類 | 90 |
| | 4. 潔淨等級 | 94 |
| | 4.1 人的潔淨等級 | 94 |
| | 4.2 動物的潔淨等級 | 96 |
| | 5. 聖化過程 | 98 |
| | 6. 基督徒聖潔準則 | 100 |
| | | |
| 第九章 | 同桌聚餐 | 106 |
| | 1. 聚餐為常禮 | 106 |
| | 2. 聚餐與聖潔準則 | 108 |
| | 2.1 人位 | 109 |
| | 2.2 物位 | 110 |
| | 2.3 處位 | 111 |
| | 2.4 新人位 | 112 |
| | 2.5 新物位 | 114 |
| | 2.6 新處位 | 116 |
| | 3. 聚餐與軀體象徵 | 116 |

| | | |
|-------------|--------------|------------|
| 第十章 | 時間觀念 | 119 |
| | 1. 將來現在 | 119 |
| | 2. 時間種種 | 121 |
| | 2.1 直線時間 | 122 |
| | 2.2 交往時間 | 123 |
| | 2.3 回旋時間 | 125 |
| | 2.4 過程時間 | 126 |
| | 2.5 歷史時間 | 127 |
| | | |
| 第十一章 | 總結 | 130 |
| | | |
| 附錄 | | |
| | 社會距離與《新約》解讀 | 132 |
| | 棄絕自己：離親叛眾的考驗 | 134 |
| | 男男授受：自己人的共融 | 140 |
| | 說長道短：言談的技巧 | 144 |
| | 推薦書目 | 149 |
| | 漢英詞語對照 | 152 |
| | 中譯《聖經》書名對照 | 155 |

原序

筆者三年前在芝加哥天主教聯合神學院(Catholic Theological Union at Chicago)唸書時，最喜愛的科目是「新約社會文化」。來到香港後，承蒙吳岳清神父青睞，囑筆者寫本入門書給信友介紹一種新的釋經工具：社會文化評釋(Social-Scientific Criticism)。這的確是件很有意義的工作，但也是不輕鬆的重任。坊間既然找不到這一類的中文書籍，寫書時，有很多概念就得靠自己創譯。推敲固然費神，但捕捉到箇中神妙時，也是快意的。

本書的第二章至第六章的主要參考資料是Bruce J. Malina的 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*，而第七章和第八章的基本概念則分別來自Jerome H. Neyrey, *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation* 的第十三章，"Ceremonies in Luke-Acts: The Case of Meals and Table-Fellowship" 和 Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* 的第七章，"Christ and Time: Swiss or Mediterranean?"。馬立納(Bruce Malina)在書中常以美國文化與新約文化作比較。筆者身為華人，便設法提一提新約文化與中華文化的異同，希望能給讀者引起一些「催化」作用。

本書力求用淺顯的表達方式，簡要地介紹一些新近的學術界研究成果，而儘量避免觸及太晦澀難懂的概念。希望這種勾描法能激發讀者的興趣，讓大家稍窺堂奧後，繼續作更深入的探討。為教會學長，本書旨在拋磚引玉，望各位先進不吝賜教，以刊謬補缺，則幸甚。

筆者感激吳岳清神父、梁雅明神父、謝華生神父及陳維統神父的指導和鼓勵，並多謝吳結明、吳雄熙、王志新、蔡華璋、阮秉東及聖母會兄弟的友愛和支持。若沒有大家的關照，恐怕本書會無緣面世呢。

2000年4月

新 序

一個神父下車前向司機說：「祝你安康！」司機也回敬：「祝你安康！」這算是禮尚往來吧？可是他倆的口氣很重，祝福中呈現火藥味。原來筆者這個神父朋友在三藩市電車上不滿那司機的粗野態度，下車前便狠狠地問候他，他也兇兇地回應。筆者看在眼裏，不禁莞爾一笑：原來吵架也可以這樣斯文的。單看本段頭兩句，大家得到的印象是兩個人對答的氛圍是友好的，往後看才發覺另有乾坤。

讀者看文章，如果沒留意上下文，會懂錯作者的意思。上下文(context)不一定和文字有關，我們且稱它為「聯景」。比如上述兩個問候語抽離聯景，意思就看不真切。現代文章尚且如此，兩千年前寫成的《新約》又更如何？即使大家讀遍所有中文譯本，甚至看懂希臘原文，有時還覺得像霧裏看花，終隔一層。就以谷7:24-30為例，很多人千方百計為這故事裏的耶穌開釋，解說為甚麼他會把前來向他求助的婦人比作母狗。可是說來說去，仍難自圓其說。因為用現代人的思想架構去解讀古代作品，肯定要碰釘。

《新約》有《新約》的社會聯景和文化聯景，如果我們多少了解到榮譽/恥辱、施恩/報恩、親屬關係和潔淨/不潔等價值觀如何緊密地編織在當時的社會和文化中，並設法用當時人的眼光去解讀有關章節，我們較有把握解開謎團。何況

古代社會是高聯景(high context)社會，很多事物為當時人是不言而喻的，根本不需明說。比如《瑪竇福音》多次提到「他們的會堂」(4:23; 9:35; 10:17; 12:9等)，當時的讀者知道瑪竇意在與仇視教會的猶太團體劃清界線。今人讀古文，為得要領，就得用些功夫去認識《新約》的社會文化。

不要以為這是枯燥無味的學問。正相反，大家會發覺地中海文化(包括希臘/羅馬文化和猶太文化)和中華文化有許多相似之處。比較異同，樂趣無窮。

再給大家提出一個探討《新約》社會文化的最重要動機：天主子拯救世人的空前絕後工程正是藉聖神降孕成人，取了血肉之軀，甘受時間和空間的限制。既然天主取了人性，進入人類歷史和社會，他當然也吃人間煙火，且接受社會文化的薰陶。要認識同時是人也是天主的耶穌基督和他的喜訊，我們就得好好看一看耶穌時代的社會文化是甚麼一個樣子。

再版加入第五章《鐵漢柔腸》(參考 John J. Pilch, *Cultural Tools for Interpreting the Good News* 的 "How a Mediterranean Boy Becomes a Man" 和 Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels* 的 "Mary and Jesus: Mediterranean Mother and Son") 和第七章《邪眼忌妒》(參考 Bruce J. Malina 的新版 *The New Testament World* 的 "Envy")。此外，舊有篇章從頭修

訂，且增添了新資料，書末加上四篇附錄(1. 社會距離與《新約》解讀，2. 棄絕自己，3. 男男授受，4. 說長道短)，推薦書目也重新整理。

承蒙謝華生神父和吳岳清神父審稿和指導，吳結明、陳愛潔、蔡華璋、吳雄熙、王志新給予技術上的協助，特此致謝。

2003年9月

第一章

導 言

1. 文化

有人群的地方就有文化。「文化」的定義不一而足，我們且看看其中兩個。第一，文化是一個賦予人、地、事物意義和價值的象徵系統。人類生活總離不開象徵的應用：這是把抽象事物和複雜經驗拿來具體化的一種做法。華人對於送禮、宴客和舞蹈的看法不會與洋人的相同。各種對我們具有特殊意義的象徵事物加起來，便成為一個象徵系統，而這象徵系統就是文化。比如美國文化囊括許多象徵事物，如蒼鷹、牛仔、麥當勞和自由女神等等，與中華文化有顯著的差別。

第二，文化是在特定的時間和空間內某團體展現的特出價值觀和共通感受。比如說，同樣是華人，唐朝人和現代人對婚姻的看法會有出入，這是時間的差距使然；而香港人和北京人的生活節奏有差異，這是所處的地理位置和社會環境使然。故此談文化，我們該標明時間和地區，好能更明確地了解相關團體的特色。比如現代香港人活力充沛，分秒必爭，手機用得比紐約人還多，這是二十一世紀夸父追日的新

版，也標示港人的特殊價值觀。現代馬來西亞華人有明確的國家意識，他們不甘被稱為中國人；這是所謂共通感受。

馬立納（Bruce J. Malina）說過，「所有的人同時是全然相同的，全然不同的，部分相同又部分不相同的。」這話聽來矛盾重重，但仔細想想，人的確就是這樣奧妙的造物。以生理機能來說，儘管人們的膚色不同，人種各異，但身體的操作系統卻是一樣的。客觀因素使得所有的人都要呼吸才能活命，要保健才能益壽。就這一環而言，所有的人同時是全然相同的。

從心理學的角度來看，每個人對外界刺激的反應是不同的，即使是孿生姐妹亦然。主觀因素使得人心歧異各如其面。就這一環而言，所有的人同時是全然不同的。

從群體生活的層面來看，所有的人是部分相同又部分不相同的。比如上海人和台北人儘管有相同的中華文化傳承，但因社會環境不同而各顯異彩，這是同中有異。另一方面，雖然中國人和美國人對自由的詮釋有別，但大家同樣不能接受亂倫，都認為這是不道德的性行為，這是異中有同。今日世界資訊發達，文化交流廣泛迅速；在這地球村子裏，人們的思維形態日趨複雜，縱橫交錯，且同中有異，異中有同。今時今日，恐怕很難說得清楚到底純粹的中華文化指的是甚麼？社會因素使得人們的文化習俗和價值觀念有相同也有不同的地方，這是理所當然的。

上一段提到同時代的文化尚且紛紜繁複，那麼隔時代的異地文化又更如何？如果說要了解異族文化是不簡單的事，

那麼要正確解讀兩千年前寫成的《新約》豈不更費周章？可是很多人卻不以為然，拿起《聖經》便直接用現代人的眼光去臆測書中含意，結果當然是「中者十一，不中者十八九」，誤解了作者的原意。

這種下意識地把自己的文化經驗當作標準，去衡量異代文化而產生的誤解叫做「時誤」(anachronism)。比如當我們讀若 15:15 "我稱你們為朋友"時，會很自然地認為耶穌把他的門徒當同等身份的人看待，因為這是「朋友」的現代含義。然而在兩千年前的地中海世界，「朋友」也是恩主和蔭客 (patron and client) 這不對等關係中常用的稱呼。例如在若 19:12 人們恐嚇總督比拉多說，"你如果釋放這人，你就不是凱撒的朋友"。顯然比拉多是不能和凱撒平起平坐的，充其量他只是蒙受凱撒庇護的蔭客。

2. 社會文化評釋 (social-scientific criticism)

由此可見要正確了解《新約》，我們不可單憑自己的文化經驗去解讀，也該採用當代當地人的眼光去領悟經文。要做到這一點，常用的釋經工具如文學評釋、歷史評釋、類型評釋、版本評釋、編輯評釋、敘述評釋、修辭評釋和神學評釋等等還不足夠，我們也得借助社會文化評釋來開拓新視野。社會文化評釋採用模式、理論、不同觀點和社會學科的研究成果，去分析經文在聯景 (context) 中呈現的社會和文化的層面。社會文化評釋要探討的是：1. 經文的社會層面意義、影響作者傳達訊息的因素和作者期望產生的效果，2. 經

文的語義、文學類型、神學架構和社會層面這四環的相互關係，3. 經文如何反映並回應社會文化的價值觀。儘管社會文化評釋提供新角度去解讀聖經，它絕不是惟我獨尊的。讀經時，我們也應靈活地採用各種適當的釋經工具來配合社會文化評釋，以期相輔相成，收到事半功倍之效。

3. 模式 (model)

模式是對複雜事物所做的簡單寫照；它是對真實世界裏的人、地、事物的經驗所做的描述或概括，以助人了解真象。社會文化評釋的學者從某一個區域的文化習俗中整理出一套共通的格局/形式，並根據它擬出模式來解釋相關的現象。比如地中海社會普遍視榮譽為最高價值，學者便擬了榮譽的模式（榮譽等於個人的社會地位和身份），並用當地人的生活經驗來印證那模式的適當程度。如果需要，人們可酌情修改模式，以確保它的準確性和減少謬誤。

三種常用的模式是結構功能模式、衝突模式和象徵模式。結構功能模式 (structural functionalist model) 有如凝鏡社會觀，它假設社會穩定，制度因循。在這類固定結構的社會裏，每個人都扮演自己的角色，如明君、嚴父、賢妻和孝子等，臉譜分明，一成不變。在這樣的社會，為了確保群體和諧安泰，任何變異都得排除。用結構功能模式去了解某一族群，我們可以探查他們的共有價值觀。例如美國社會崇尚獨立自主，做父母的絕不期望兒女長伴自己身邊，反而要求他們成年後離家去闖蕩新世界。這顯然與初世紀巴勒斯坦人

的觀念相去甚遠。

衝突模式 (conflict model) 像用慢鏡頭來看社會。這社會的組成團體 (家庭、政府、教育界和宗教界等等) 各有自己的目標，彼此抗衡，互展張力。各別團體為了保護成員的利益，有時須要和別的團體妥協，有時卻難免和其他團體發生磨擦。衝突模式假設社會中的個人和團體都不停地在求變，而維繫社會系統，使它繼續操作的，不是眾人同心合意所致，而是靠法規強力制裁。但施壓必定導致緊張和衝突：《福音》中耶穌和宗教領袖的抵觸就印証了這一點。用衝突模式去了解某一族群時，我們要追問的是：在有關群體內不斷變動的過程中，引起衝突的因素是甚麼？

象徵模式 (symbolic model) 是從群體共持的看法賦予事物某種意義。例如華人認為龍是十二生肖中最尊貴的動物。奇怪的是，為甚麼這種形態猙獰的怪獸竟然被炎黃子孫視為吉祥的化身？（要知道，在基督信仰中，龍是魔鬼的象徵，這與中華文化的觀點恰恰相反。）或許原因是我們的祖先自遠古便一直與惡劣的地理環境（如黃河流域）搏鬥求生，這樣就鍛煉出刻苦耐勞的民族性，而難看的龍正具體地表現出中華人民堅毅不拔的奮鬥精神。

象徵模式（如上述例子）假設個人行為和群體行為都建基於社會認可的象徵意義上，其範圍包括人、自然界、時間、空間和神祇。其實任何個人或群體都是複雜的象徵樣品，同時涵括結構功能模式（以維持個人與團體間的和諧關係）與衝突模式（會根據情況改變而不斷調整人際關係）。

比如說基於社會要求，孝順父母是做兒女應盡的本分（結構功能模式）。但不管哪一個家庭，某些時候父母和子女間的緊張是免不了的。有些人能化解危機，有些人就另闢蹊徑（衝突模式）。用象徵模式去了解某一族群，我們該注意那族群內各角色的象徵意義（如父親象徵威嚴，母親象徵慈愛）和那族群文化內蘊的特殊價值觀（如聖經時代的以色列人把血看做生命的象徵）。

社會文化評釋的模式當然不止上述三種。做為入門簡介，本書意在給讀者指出一些可遵循的途徑，希望大家管中窺豹，可見一斑。不同的模式好像不同顏色的眼鏡，讓我們對新約世界有不同的領略。讀者可自行定斷書中提到的模式為配合某種情況是否管用，對了解《聖經》人物的言語行為有沒有幫助，對領悟耶穌喜訊的獨特性是否提供便利。好的模式會開啟思考、指引迷津、解除疑惑和導向新發現。希望本書能協助讀者拓展視野，讓大家從新的角度去觀察並了解新約文化背景中人們的思言行為。

第二章

榮譽與恥辱

1. 界線

人生到處都有界線。界線的劃分是幫助我們把無形的經驗具體化，並借共通語言給自己、他人、事物、時間、空間和神祇定位，好讓我們能確知彼此間的關係和意義，而在待人處事時都能掌握分寸，無往不利。比方一個聰明的遊客在抵達陌生國土前，當然會事先作一番入境問俗的工夫，探詢一般民情和各種界線，才不會貿然犯禁。

界線固然使人落實愜意，但它也引發緊張和衝突。比方一個人到了退休年齡（人為的時間界線），雖然他從此可享清福，但過了這年歲的人是否意味社會已不需要他的貢獻？或團體硬逼他讓位給後起之秀？難怪有些人邁近那年齡界線時會悵然若失，鬱鬱不樂。

界線劃分得越明顯，引發緊張和衝突的機會也越大。歷史上有很多宗教戰爭就是這樣開始的，箇中理由很簡單：黑白分明的二元觀使人減低容忍的能力。當敵我擺明陣線時，如果我不能把你贏過來，只好把你毀掉，因為我們之間沒有灰色地帶作為求同存異的緩衝區。

「界內為珍，界外為塵」是人之常情。發生災禍時，人總是最關心自己家人的安危。與自己關係越密切的人、地或事物，我們越關懷。但有些人太過強化界線，變得只顧自己不顧別人：比如注意自己家居的清潔，卻在公眾場所亂拋垃圾。

按上述例子來看，難道界線越模糊越好，以利世界大同？話又不是這樣說。要知道，界線不鮮明固然能免除僵化立場的危險，而允許更大的流動空間以培養寬容的氣度，但是曖昧的界線卻像阿米巴這變形蟲一樣不易捉摸，難於掌握。有的人道德底線的意識很薄弱，因此輕易讓人欺侮和佔便宜，甚至奪去自己的尊嚴。

界線模糊就難以自守，尤其在面臨重大危機或生死存亡的關頭，強化界線更是必要的。比方公元前538年以後，從充軍之地回歸祖國的猶太人在復興宗教的過程中，遇到嚴峻的考驗和重重阻力。故此厄斯德拉和乃赫米雅禁止遷回聖地的猶太人迎娶外族女子為妻，免得血統和信仰受到污染。《默示錄》的作者身處教難時期，為了鼓舞信友堅守信仰，誓死不二，他當然要劃清界線，醜化敵人。全書一再肯定忠貞的基督徒將大獲全勝，而邪惡的仇教者將完全滅絕。非常時期的確須要劃分明確的界線，這樣才能讓人們認清陣營，擇善而固執，寧為玉碎，不為瓦全。

不管非常時期或平常時期，每種事物都有相宜的時間和空間。比如糞便在田地裏是肥料，在客廳裏卻是廢料；而在海灘穿西裝，正如在辦公室穿泳裝，都是一樣滑稽可笑的。

一般說，留在界線裏的屬於正常，出了界線的便是反常。

或許更正確的說法是：出了界線的往往是反常。因為有些時候越過界線的不是反常，而是「超常」。武俠小說裏就常提到一些遊走於黑白兩道之間的怪傑。他們類似叛逆，卻最具真知灼見，且超塵拔俗。一般故步自封的衛道之士缺乏寬闊的胸襟，他們完全排除塵土中藏有鑽石的可能性，總視持異見者為心腹大患，不除不快。難怪卓爾不群的耶穌成了當時宗教領袖的眼中釘。

正常也罷，超常也罷，在初世紀地中海世界，辦事要成功，就得靠人際關係。比如說傳揚福音，這絕對不是一個人能勝任的。要發展教會，就要建立適當的人際關係網，因為認識的人越多，辦事越容易。

地中海社會的三套主要人際關係的界線是權力、性別和規矩。有權力的人不一定孔武有力，但他們都具有控制別人行為的能力（如君主、長官和父老等）。性別的界線劃分出社會賦予男女兩性相關的權利和義務（如男主外、女主內，男人應剛強、女人應溫柔等）。規矩是指符合權威人士或神祇要求的行為和心態，這界線讓人知道怎樣處事為人才能夠度過難關，安居樂業。這三套界線交疊時，便標示出最高的地中海價值觀，那就是「榮譽」。

2. 榮譽

「榮譽」是甚麼東西？按照結構功能模式的角度來看，「榮譽」是個人重視自己，且獲得群體的肯定；按照象徵模式

的角度來看，「榮譽」是個人的社會地位和身份。如果一個人按成文或不成文的規距待人處事，他便能得到社群的嘉許而賺得榮譽，且受人敬重。換句話說，一個人的榮譽是群體賦予他，而不是他自己創立的。既然個人榮譽的有無常和團體有關，人們便得時時刻刻注意別人（尤其是權威人士）對自己的評價，為的是不逾矩，免得招來恥辱。榮譽猶如今天象徵身份的白金信用卡和高爾夫球會會員證，有了它地位提升、受人尊重、交往無阻、辦事便利。榮譽得失的關鍵，的確視乎群體的肯定與否。如果獲得群體領首，個人才有榮譽。若遭團體唾棄而失去榮譽，那人便苦不堪言，雖生猶死。這樣看來，基本上榮譽也是一種界線，它給人定位，方便人按照社會常規去和同儕、上司及下屬交往。

2.1 秉承榮譽與贏獲榮譽

榮譽可分為消極的秉承榮譽(ascibed honour)和積極的贏獲榮譽(acquired honour)。秉承榮譽是指某人因生在名門望族而承繼家譽，或因受到貴人或天主的抬舉而獲得榮譽。這種榮譽是白白領受的，並不須靠功德或努力換取得來。一個人如果出世在有聲望的家庭，他也分享家中的榮譽。《聖經》記載族譜的目的就是要証實有關人士的家世清白，借推本溯源來肯定那人地位崇高，值人敬重（如瑪 1:2~16；路 3: 23~38）。再如耶穌被釘十字架時，榮譽喪失盡淨；但天父叫他復活，且高高舉揚他，賜他至尊無上的光榮。這也是一種秉承榮譽。

贏獲榮譽是指某人因參與「挑戰／應戰」的競爭而奪得同儕的榮譽。既然初世紀地中海群眾普遍相信榮譽正如其它事物一樣是不足平均分配的有限利益，人們便得好好護守自己的榮譽，免為他人所乘；同時人們也該按照遊戲規則設法去奪取外人的榮譽。其實與外人交往總免不了榮譽戰的暗流，故此人們要時時警覺，步步為營，一點都大意不得。

2.2 挑戰與應戰 (challenge-riposte)

「挑戰／應戰」是一種衝突模式，也是初世紀地中海盛行的社交「遊戲」。這遊戲的程序是：1. 主動方以言語或行動向身份對等的外人提出挑戰，2. 被動方與一群人耳聞目睹有關挑戰，3. 被動方做出反應（應戰或退避），4. 群眾裁決勝負。

根據結構功能模式，既然圈內的自己人理當分享榮譽，人們便不該和自己人較量，只能向外人提出挑戰以奪取榮譽。要知道，只有身份對等的男性才能參加挑戰／應戰的競爭賽。這種遊戲女性固然無緣問津，而地位懸殊的男子也不能交鋒，正如天下第一劍不屑與初出道的無名小卒比劃，免得自貶身份。在上的固然不能降格去挑戰在下的，反過來說，若下屬挑戰上司，上司也應嗤之以鼻。

當挑戰者進入別人的勢力範圍時，他的意圖不外是積極的或是消極的。積極的意圖是善意的：主動方希望獲取援助或與對方搭伙合作。這類挑戰一般是以求助、邀請、讚頌或送禮作為接觸點。例如路5:12~16的癩病人、瑪4:19~22的耶

穌和谷10:17~22的富貴少年都是採取主動的挑戰者。消極的意圖純粹是為奪取別人的榮譽，目的是損人利己。這類挑戰一般是以侮辱、恐嚇或殺傷作為開端，比如若8:48~51及若19:12的猶太人及谷15:16~19的兵士都是心懷惡意的挑戰者。

在初世紀的地中海世界，與外人的任何形式交往都牽涉到榮譽競爭：舉凡送禮、請客、婚嫁、買賣、商務和辯論等等都是不同花樣的挑戰/應戰遊戲。故此人類學家稱地中海文化為「競爭文化」(agonistic culture)，標示出它的特色是人們與同儕按規矩競逐榮譽。

榮譽既然要靠團體來肯定，競譽賽就只能在有人群的場所進行，為的是讓眾人見證戰情，好能評斷勝負。當被動方及旁人理會到有人作出挑戰時，受挑戰者或迎擊、或還擊、或保持沉默。假如他選擇迎擊而擺出輕蔑或鄙視的神情，這等於當挑戰者為小丑及卑下人物，不值一顧。這樣，原本的主動方便該應戰以顯示自己的身份絕非低人一等，好能保住榮譽。受挑戰者也可還擊，藉倒打一耙來化解危機，逼使主動方處於不利之勢而須應戰以求自保。如瑪12:22~32，當法利塞人誹謗耶穌賴魔王驅魔時，耶穌反過來提出挑戰，轉守為攻；法利塞人啞口無言，因而落敗。要是雙方一來一往，這挑戰/應戰的遊戲便會持續下去，直至其中一方人仰馬翻，潰不成軍，或因老羞成怒而訴諸武力(如若8:31~59)。如果受挑戰者保持沉默，不採取任何行動去迎擊或還擊，這等於屈服認輸，甘心受辱。如瑪9:11~13記述，法利塞人不能回應耶穌的反挑戰，故此落敗受辱。

讓我們看看耶穌如何與敵視他的人周旋。以谷11:15~12:40為例，耶穌公然在聖殿驅逐商人，此舉無異猛摑「掌門人」（司祭長、經師和長老）一巴掌，責難他們失職。儘管宗教領袖氣憤填膺，恨不得除掉他，但他們卻不敢接受耶穌的挑戰，「因為全群眾對他的教訓都驚奇不已。」(11:18)第一回合耶穌贏得榮譽，宗教領袖受辱。

當耶穌意猶未足，再度在宗教領袖的地盤出現時，「在聖殿徘徊」(11:27)是明顯的挑釁行為。司祭長、經師和長老不甘二次受辱，便責問耶穌憑甚麼權柄在聖殿驅逐商人（這些宗教領袖既然應戰，便顯示他們視耶穌為對等身份有頭有臉的人物，而非等閒之輩）。

耶穌不直接回答，反而提出一個問題還擊，這是三度挑戰。這一回宗教領袖又膽怯而避免作答。耶穌也拒絕告知他們自己的權柄由來。領袖不得要領，又當眾受辱。在人們眼中，耶穌奪得更多的榮譽。

耶穌得勢不饒人，設了惡園戶的比喻作為四度挑戰。「他們明白這比喻是指他們說的，就想逮住他；但害怕群眾，於是離開他走了」(12:12)。宗教領袖不敢應戰，榮譽一損再損，但卻無可奈何。〈他們三度因害怕群眾（11:18, 32；12:12）而放了耶穌，可見輿情確實具有鉗制力量。〉

接著有人就納稅的問題和復活的問題企圖難倒耶穌，但都被他一一擊退。挑釁者鎩羽而歸，自取其辱。

當耶穌回覆了一個經師提出的有關最大誠命的問題後，竟反過來攻擊經師。他的口氣凌厲，咄咄逼人(12:38~40)。

他能這樣做——從社會文化評釋的角度來看——是因為有群眾做後盾：「大批群眾都喜歡聽他」（12:37）。

耶穌的榮譽一增再增，他最後一次留在聖京時，聲望扶搖直上，如日中天。難怪宗教及政治的權貴都深感受到威脅，欲除之而後快。

2.3 血統與名聲

耶穌雖然被某些人排斥，卻被天主舉揚。復活主耶穌的各種光榮名號（如基督、君王、主、救主、天主子和先知等等）無非是秉承榮譽的標誌，它們顯示天上至高恩主與耶穌的特殊關係。除了名譽聲望，血統也讓人知道某人秉承榮譽的多寡和身份的高低。族譜的功用即在於推本溯源以界定某人的社會地位。血親是榮譽之所在，有血緣的自己人理所當然地有權利分享家族的名望和種種福利。如路1:5提到瑪利亞的親戚依撒伯爾是亞巴郎的後代，這暗示瑪利亞也有司祭的血統；而路3:23~38提到耶穌的祖先包括達味王：這表示耶穌同時具備司祭和君王的血統，故此身份異常尊貴。此外，耶穌的父母親和親戚都是敬畏天主的人（路1:6, 38, 80；2:22~24），這更顯示耶穌既然同出一轍，他必定也是個無可指摘的義人。

有血緣的親屬在共同分享家族榮譽的同時，彼此當然應該互敬互助，唇齒相依，而不能進行挑戰/應戰的榮譽競爭。至於那些沒有血緣的外人，他們全是不可信賴的——除非經過考驗（如路7:1~10的百夫長給猶太人建築會堂，證明他愛

護猶太人)。故此同村的非血親男子彼此常會明爭暗鬥；非同村而有相同文化背景的人會被視為假定的敵人；而住在不同村子又沒有相同文化背景的是肯定的敵人。以若4:4~42為例，按理說，在撒瑪黎雅人眼中，耶穌是個肯定的敵人，誰知他卻給撒瑪黎雅人分施了豐厚的恩澤。

的確，分施恩惠給需要幫助的人是惜譽者應有的作為，因為領受恩惠的人（蔭客）會表揚恩主的功德，增加他的榮譽。所以一個珍惜名譽的財主是樂善好施的。他慷慨疏財以換取威望，叫人敬重；而囤積財物的富翁是最愚蠢的，因為他們不願意用財富來換取名譽，寧可當守財奴而招來邪眼¹和咒罵。如路12:15~21的富人一心想積儲財物，路16:19~31的富翁天天宴樂，卻不甘施恩於門前的乞丐拉匝祿；他們都是愚不可及的蠢東西，自然沒有好下場。

3. 榮譽體現

正如富翁和乞丐之間有道界線，人們建立圍牆也是為劃分居所內外，只允許自己人登堂入室，而防止外人隨意進出。同樣的，人的軀體也是劃分親疏內外的界線，除了特殊情況如看病之外，是不讓陌生人任意觸碰的。身軀象徵個人的社會空間（如古代皇帝的身軀稱為「龍體」），而不同的部位也有不同的象徵含義——一般說來，是「頭重腳輕」：頭和臉處在身體的頂端，所以象徵榮譽（如「首領」、「帶頭」

註¹ 初世紀巴勒斯坦人認為所有的利益都是有限的，一個人得了任何好處，必定有別的人受到損害。很多人會妒忌富有或行好運的人，並施以怨恨的眼神。這種邪眼有如惡毒的詛咒，頗具威脅性，故此人們要佩戴辟邪的物件來趨吉避凶。

和「有頭有臉」等詞語都具有積極意義)；而足部最靠近地面，容易沾惹塵埃和糞土，故此象徵恥辱。在頭上加冠或傅油表示肯定某人的榮譽，而剃髮、砍頭和唾面等則象徵損人榮譽，橫加恥辱。跪在別人腳前(如谷5:22；10:17和路17:16提到的)一般表示承認對方的身份比自己的尊高。

3.1 群體榮譽

既然頭和臉是人體象徵榮譽的最重要部位，團體中的重要人物自然就以「首領」、「首腦」和「頭目」等稱呼。正如身軀以頭為至尊，一個團體的榮譽也以它的首要人物作為象徵。故此侮辱首長等於侮辱他所代表的團體，而頭子也直接對團體的榮譽負責。一般說來，初世紀地中海的領袖同時具備社會榮譽和道德榮譽。人們通常假設領袖既然代表團體，就都是德高望重的。下屬的本分是絕對尊重上司，對上司忠心十足，並完全服從。這是合理的，因為「一人得道，雞犬升天」，頭領獲得尊榮，他的團體就有面子，而在下的也個個沾光。

個人榮譽是建基於群體榮譽之上的，如果團體惹了臭名，它的所有成員也遭殃，如鐸1:12「克里特人常是些說謊者，是些可惡的野獸，貪口腹的懶漢」。要知道，初世紀巴勒斯坦只有群體主義，而沒有個人主義。下屬維護首領的榮譽時，就等於維護自己的榮譽。如果下屬設法詆譏首領，他這是自取其辱，因為首腦的榮譽是不容訾議的；而來自自己的誹謗簡直與叛逆無異，最為人所不齒。

雖說國有國法，家有家規，但如何詮釋國法、家法、黨章和幫規，就得看掌權者的取捨。其實，不管自然組合（即因出生在某家、某區、某國而組成一個團體），或人為組合（即因聯約〈contract〉或競爭而加入團體），團體榮譽的標準都是由首腦來決定的。比如說耶穌崇尚為人服務的精神，且積極關照貧病者和社會的邊緣人，這些價值觀很自然地就成了基督徒衡量榮譽的準繩。基督徒團體奉為主臬的榮譽標準是源自教會的元首：耶穌基督（弗 1:22~23, 哥 1:17~18）。

4. 兩性榮譽

榮譽是地中海最崇高的價值觀，它有不同的象徵：在個人身軀，頭部是榮譽的象徵；在團體，首領是榮譽的象徵；在兩性社會中，男性是榮譽的象徵。屬於同一家族的人固然彼此分享秉承榮譽，且不分男女都有義務維護本家的聲望，但男人和女人持守榮譽的責任卻各不相同，且有明顯的區別。原來榮譽有積極的和消極的兩面。積極榮譽是父系社會裏的秉承榮譽，也是挑戰/應戰這種社交遊戲的爭奪目標（贏獲榮譽）。它是威武的、堅強的、勇敢的和進取的，故此以男性的外在性器官作為象徵（人類學家理會到原始民族的陰莖崇拜其實不表示他們淫蕩，反突顯他們崇尚豎陽所體現的種種陽剛的價值觀；換句話說，陰莖崇拜的象徵內涵較表面意義來得更重要）。

消極榮譽是指羞恥心。炎黃子孫對此應不感陌生。正如中華文化的禮、義、廉、恥，前二者是積極的德行（有所

為)，而後二者是消極的德行(有所不為)；廉、恥擺在禮、義的後面並不表示它們次要，反而強調了四個德行的平列地位。《禮記·中庸》說：「知恥近乎勇。」以色列人也深信，有羞恥心的人才是珍惜榮譽的人。一個人如果在意別人的批評，就會謹言慎行，不做招來恥辱的事。知道甚麼是不應當做的事而不去做，這就是有恥，也就是初世紀所謂的有良心。

在兩性社會中，消極榮譽以女性為象徵，而女性的尊嚴(或榮譽)又特別以其內在性器官為象徵。因為它的部位隱蔽，所以恰當地象徵貞潔、端莊、溫婉和賢淑等等陰柔的德行。

女人的責任是「閉關自守」，貞重自持。為女性而言，貞潔是最要緊的，因為它象徵「有恥」。貞潔的女人等於保有女性的榮譽，所以讓人敬佩；而淫蕩的女人糟蹋榮譽，自取其辱，故此受人鄙視。相對而言，男人的貞潔並不是衡量他榮譽的尺度(他的榮譽在於勇敢進取，並保護家中妻女姐妹的貞操)。因此傳統社會較寬容男人濫交，卻不能容忍女人水性楊花。

這兩種不同的標準顯示地中海人對積極榮譽和消極榮譽的看法。正如打球時球員不能只攻不守，同樣的，在競爭文化裏，人們一面設法奪取更多的榮譽，一面也要守住自己的榮譽，不讓人有機可乘。妻女是男人榮譽的一部分，如果她們被別的男人佔了便宜，一家之主肯定蒙羞，因為他沒有能力護守榮譽。男人的本分是保護女人；明乎此，可見路7:

11~17的寡婦是最不幸最脆弱的，因為她不單失去了丈夫，還死了獨生子。她無依無靠，再沒有男人來維護她的榮譽。此外，被丈夫離棄，同時又沒有父兄可投靠的女人也遭受同樣的命運。這些女人有喪失女性榮譽的危險。為求在惡劣環境中掙揣自保，她們的舉止不再溫婉柔和，而得像男人般主動進取（參閱弟前 5:3~16）。

4.1 男主外、女主內

初世紀地中海人把男女的活動界線劃分得很清楚：屋外的工作如務農、捕魚、畜牧、建築和經商等等屬於男人的領域；而屋內的工作如育兒、女紅、烹飪和洗滌等則屬女人的範疇。一般說，屋外的東西以及從屋內取出屋外的屬陽性，如犁鋤、魚網和匠人的工具等；留在屋內的則屬陰性，如廚房用具、紡織工具和清潔家居的工具等。城門、市場和庭院是男人聚集的地方，女人不可單獨進出，應等男人離開那些地方後，由父親、兄弟、丈夫或兒子陪伴才可進入。這樣便表示她們知恥，不輕易拋頭露面而為人所乘。故此若 4:6~7 的撒瑪黎雅婦人在正午時分到井邊打水是不尋常的舉止。她不在清晨或傍晚和其他婦女結伴到井邊，反而挑了酷熱的中午獨自去汲水，甘冒遇上陌生男人的危險，可見她的消極榮譽很成問題。

做丈夫的在家時，他自然是一家之主。當他有事出門（到田裏、赴村莊或去朝聖），便會把錢箱的鑰匙交給妻子讓她代掌財務。這是短期的權宜之策。假設丈夫在外逗留太久

——如商人、牧人和流動傳道者等可能因工作性質延誤歸期——他便忽略了做丈夫的責任，不能保護妻子的貞操。倘若妻子被人凌辱，丈夫的榮譽也嚴重受損。

5. 知恥

的確，惜譽和知恥是榮譽的一體兩面。有恥的男人對別人的褒貶很敏感，不會冒天下之大不韙去做可恥的事。與同儕進行挑戰/應戰的榮譽競賽時，有恥的人也會按遊戲規則與人公平競爭。誰如果不按牌理出牌，他便是個無恥之徒。既然他忽視群體定下的競譽規則而隨意超越界線，他理當受群眾唾棄。只有蠢材才會繼續招呼他們，就好像只有笨蛋才會不停地向一個不懂華語的人講華語。某些人不理會社會界線而不斷作出不尋常的舉止，如接觸不潔的人、扮演多種角色去娛人、與人雜交等；他們的行為象徵混亂，故此在招惹恥辱之餘，自身的榮譽也連連受損，終於成了無恥之徒，如旅店店主、戲子、妓女和龜公等等。

6. 榮譽標準

既然陽剛行為如勇敢、堅強、主動和進取等被視為積極榮譽的體現，而陰柔舉止如溫婉、賢淑、被動和端莊等是消極榮譽的體現，那麼一個邪惡的國君縱然不仁慈，卻依然享有社會地位的榮譽：因為權力是和積極榮譽掛鈎的。另一方面，一個正直的貧民雖然不富裕，卻能享有倫理地位的榮譽，因為品行是消極榮譽的環項。由此可見，榮譽固然是初

世紀地中海社會最崇高的價值，但構成榮譽的條件卻沒有一定的程式。

甚麼東西構成榮譽？個別團體會因時間或空間的差異而設立不同的標準。如路14:26，耶穌說：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姐妹、甚至自己的性命，不能做我的門徒。」他提出做門徒的條件是不再以血緣家庭為重。這是一個很嚴峻的考驗。一般人最看重的原是本家的榮譽，要改變這基準去符合耶穌的要求委實不簡單。可是成為基督徒正要求人們向耶穌的榮譽標準看齊，甚至不惜付出任何代價。

耶穌為人服務的精神其實更近似雌性的謙讓，而非雄性的強權，這是固步自封、男性至上主義的勢要無法接受的。當時的男人普遍認定受人服侍才能顯出自己崇高的身份，而服侍別人是婦女和僕人的工作。為人服務等於降低自己的身份，愛面子的人當然不屑低頭。

宗徒們受了文化習俗的影響，要過為人服務這一關可真千難萬難：「在他們中又起了爭論：他們中數著誰最大。耶穌給他們說，『外邦人有君王宰制他們，那有權管治他們的，稱為恩主；但你們卻不要這樣：你們中最大的，要成為最小的；為首領的，要成為服事人的。是誰大呢？是坐席的，還是服事人的？不是坐席的嗎？可是我在你們中間卻像是服事人的。』」（路22:24~27）

的確，榮譽的標準會因角度不同而突顯差異。我們在《聖經》裏不難找到針鋒相對的論調。例如申21:23提到凡是

被判刑懸在木桿上的人是被天主咒罵的。根據這節經文，猶太人是不可能接受釘死架上的耶穌為默西亞的。保祿歸化前就持有這種看法。但他在邂逅復活主之後，卻深刻地領悟到被釘在十字架上的基督，為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄，但為蒙召的，基督卻是天主的德能和天主的智慧（格前 1:23~24）。十字架怎麼能從恥辱變成榮譽呢？這就是觀點不同而產生的天淵之別。

7. 基督徒的榮譽

初期教會舉步艱辛，處處遭受希臘/羅馬文化和猶太文化的排擠，因為它是個頗具威脅性的異類。為羅馬人而言，這宗教具有顛覆性，因為它的教主耶穌以判亂罪名釘死架上，而基督徒宣講即將來臨的天國，等於挑戰「永恆的羅馬」；況且他們拒絕崇拜羅馬的神祇，自絕於主流社會生活各層面（當時的家庭、社會、政治都與羅馬諸神沾邊）。為猶太人而言，這宗教最具叛逆性：教主身為天主選民，卻明目張膽地挑戰法律、不守安息日、反對聖殿，而基督徒宣講耶穌是主，等於挑戰「惟一天主」；況且他們嘩眾取寵，任意模糊自己人和外人的界線（比如保祿不讓非猶太基督徒行割損禮），玷污純正的信仰。

儘管這新興的基督宗教備受敵視，在初世紀《新約》寫成的時代，教難並不多見（斯德望和雅各伯的遇害〔宗 7:59; 12:1〕和尼祿皇的迫害都是個別事件）。宗徒們固然也遭受鞭打、監禁和恐嚇（宗 4:1~3; 5:17~18, 40~41; 8:1~3; 12:3~4），

可宗教領袖的用意是藉著羞辱來鉗制異類，期望他們能痛改前非，回歸正道。這些異類到底是猶太人，如果能重新編收他們歸隊，等如賺回自己的弟兄，令整個猶太社會都有光彩，且增加榮譽（參閱谷 3:20~21）。

初期教會在主流社會的文化夾縫中如何自處？《新約》諸書的作者不斷為新興教會這弱勢群族打氣，以期鞏固教友的信念，叫他們緊緊依附基督信仰，在風雨飄搖中忠貞事主。《新約》的寫成目的不外是明確地標示基督徒的榮譽標準。不同的作者一再強調甚麼才是構成真榮譽的要素。他們力排主流社會的衝擊，肯定耶穌基督的福音才是衡量榮譽的可靠準繩。儘管教會的好些價值觀與主流社會的有所抵觸，《新約》作者不斷鼓舞教友珍惜蒙召加入教會的恩典，並勸勉他們以子女的情懷積極地回報天父的無窮眷愛（如若 1:12~13；羅 8:14~17；哥 1:6~14；希 3:12~14；伯前 2:9~10）。

在堅定信友們去崇尚教會維護的價值觀同時（如彼此服務、互敬互愛、分享資源、忠恕和諧等），《新約》作者也常常提醒信友免受外人的誤導，並囑咐他們站穩崗位，抗拒世俗的引誘和錯誤的價值觀。為了劃清界線，好些時候教會以外的人籠統地被打入黑暗蒙昧中（如若 12:46；弗 4:17~19；得前 5:4~6）。這種簡單的黑白二分法純粹是為了護教：抹黑外人好炫耀自家，並凝聚自己人對教會的向心力。

初期教會身陷重圍，受強敵環伺，為求自保而抑人揚己，是情有可原的。只可惜兩千年以來，原先的危機意識常被扭曲成惟我獨尊的排外思想，叫許多狂熱分子打著替天行

道的旗子除滅異己，甚或發動戰爭，塗炭生靈。

人們殺得你死我活，總為證明誰對誰錯，誰好誰壞。初世紀羅馬社會和猶太社會意圖用種種手段（鞭打、監禁和誣蔑等）去羞辱新興教會這個異類，以期瓦解它，消除它對主流社會造成的威脅。《新約》作者呼籲信友不要害怕外人的磨難，說他們是無恥的一群，不能真正損害信友的榮譽。信友的榮譽來自至高恩主，即天父。如果他們為了怕人羞辱而背棄信仰，那才是真正的羞辱：因為忘恩負義的人必遭至高恩主遺棄（瑪 10:17~18, 28, 32~33；若 15:18~21）。

基督徒若為了福音的緣故遭受磨難，他們確是有福的（路 6:22~23；宗 5:41；伯前 4:13~16）。雖然在外人眼中，他們備受凌辱，喪盡榮譽，但是在天父眼中，他們的忠貞為自己贏獲了基督徒的榮譽——那正是最要緊的。

第三章

新約人格

1. 良心

初世紀地中海的人既然相信榮譽來自社群的肯定，個人生活的意義當然也靠團體來界定。一個人是不能夠自創一套尺碼來衡量各種價值觀的。他總得不斷觀言察色，留心看看別人對自己有甚麼期望和批評，並設法按照權威人士（如父老、長上等）的要求去塑造自我形象，務求這形象能吻合權威人士的標準。這種把中心放在輿情或權威人士身上的人格類型可稱為外基人格（dyadic personality），與今日美國文化強調的內基人格（以自我為中心的人格類型）正好相對。

《新約》的「良心」一詞（希臘文 *syneidesis*，意即「共識」）指的是對旁人褒貶的敏感，藉以調整自己的言行來符合眾望。換句話說，有良心的人就是個有恥的人，他珍惜家族的榮譽，不會做出招人詬病，引來恥辱的事。能把別人對自己所思、所言和所做的內在化的人才算是有良心的人。他既有榮譽，也受人敬重。

重視榮譽的人通常不會輕易流露內心的感受和隱蔽的思念，尤其是那些不穩定的情緒起落和飄忽難測的遐思。男人

總該有男人的樣子，常應表現得堅強勇敢，不可展示脆弱的感情，因為那是欠缺陽剛氣概的。再說，團體不重視個人的私事，只要求人們都善盡己責，護守團體的榮譽。

既然人人都顧及臉面，和別人交往時，就不能透露個人感受，以免示弱而招來白眼；在那種社會，人們要秉公行事，才能顯得自己沒有私心。比如格前 4:1~4，保祿表示他不在乎信友的審斷，但在格前 9:1~14，保祿卻顯得很在意信友的支持：他表明自己忠於職守時，還連連催促信友反思，以期獲得他們的諒解和重視。在那個時代沒有人能遺世而獨立：人總要得到群體的肯定才能享有榮譽。即使是耶穌，他固然「不顧忌任何人，不看人的情面，只按真理教授天主的道路」（谷 12:14），但他仍然要照照群眾褒貶的鏡子才能知道自己的身份，故此他問門徒：「人們說我是誰？…你們說我是誰？」（谷 8:27）。

2. 外基人格（dyadic personality）與內基人格

外基人格是指一個人的人格中心不建基於自身，而是以權威人士或以輿情為中心；內基人格則以自我為中心，個人直接對自己的言行負責。外基人格主要是對團體負責，所以人們常依據別人的判斷或期望來調整自己的思、言、行為，務求所屬的團體增添榮譽而非招來恥辱；內基人格卻信賴自己的內心判斷，不刻意去遷就別人。

外基人格的中心既然不在自身，個人便把權威人士的要求內在化，當做自己對自己的要求，比如很多男子長大後腦

裏依然牢不可破地盤踞著權威人士的指令：「男子漢流血不流淚」。人不能離群生活，在外基人格的社會，個人和群體的關係更是密不可分。從橫面來說，個人常和同儕保持聯繫；以直面來說，他要與上司和下屬和諧相處。相對而言，內基人格的中心放在自身，人與人來往時，是一群獨特的個體作接觸，個人並不失落自己的中心，依然各有各世界。

外基人格的基本價值是榮譽和恥辱，而內基人格的基本價值是自由和罪疚。外基人格看重團體利益，認為犧牲小我，完成大我是崇高的德行；而內基人格致力追求個人的理想和抱負，認為只有尊重個人自由的社會才是符合人道的社會。

3. 自己人與外人 (in-group / out-group)

在外基人格的社會，自己人和外人的界線是黑白分明的。自己人是那些和個人有關的人（如同家、同族、同鄉、同國、同傳承、同宗教的等等）。個人和自己人的聯繫密切，互相關照，榮譽與共。外人是指所有和個人無關聯的人。這些人被視為怪物，且不配擁有幸福和真理（這兩樣東西都是有限利益，即不足平均分配的稀有品），故此欺騙外人，奪取他們的榮譽是合情合理的。

自己人和外人的界線固然讓人知道如何對待別人，但內外界線並不是一成不變的——人們能酌情重劃界線，如路7:1~10的百夫長原本是外人，卻因給猶太人建築了會堂，用行動表示他愛護猶太人，所以成了自己人，堪當領受耶穌的恩

惠。此外若4:1~42提到一個從外人身份轉為自己人身份的撒瑪黎雅婦女。她出場時原本是個不折不扣的外人，對耶穌表現得相當抗拒；但耶穌不斷地邀請她加入自己人的圈子。故事末了那婦人終於站到耶穌這一邊，且為他作証，引得「許多撒瑪黎雅人信從了耶穌」（若 4:39）。

4. 框框 (stereotypes)

初世紀地中海人既然只注重團體而不理會個人的特色，可想而知，當時的社會觀是千人一面，單調乏味的死板框框。人們認為個別的團體有它的特徵，但個人卻沒有值得注意的差異可言。每個家庭、團體、鄉村、城市和邦國都各有特性，如鐸 1:12 提到「克里特人常是些說謊者，是些可惡的野獸，貪口腹的懶漢」。這話表明每一個克里特人毫無例外地都是說謊者、野獸和懶漢。這是一棍打一船的框框觀。又如若 1:46 「從納匝肋還能出甚麼好事嗎？」：語氣中流露出對納匝肋人的輕蔑。納匝肋既是個不起眼的小地方，狗嘴當然長不出象牙來。當時的信念是同一個團體的人必然全部具備那團體的共性，且永不改變。比如瑪 23:37 提到「耶路撒冷！耶路撒冷！你常殘殺先知，用石頭砸死那些派遣到你這裏來的人」。殺害先知成了聖京居民代代相傳，無一幸免的特性。

再如谷 14:70 伯多祿第三次背主之前，被人認出他的身份：「你確是他們中間的，因為你也是加里肋亞人。」既然伯多祿是加里肋亞人，他一定是和耶穌一個鼻孔出氣，錯不

了。伯多祿為求自保，立刻詛咒，並發誓不認得耶穌，以劃清界線，表明自己與耶穌完全無關。根深蒂固的框框觀施展的威力，由此可見一斑。

《若望福音》提到的猶太人一般指住在猶大省的以色列人，很明顯不包括來自加里肋亞的耶穌和他的門徒。這是自己人/外人的最好例証。在《若望福音》作者的眼中，猶太人和加里肋亞人因為南北異域而形同水火，互不相容，這是理所當然的事。所以對猶太人口誅筆伐，大加鞭撻，一點也不違背耶穌在14章至17章諄諄告誡的愛的命令。要知道，應該愛護關懷的是自己人（即耶穌心愛門徒的團體成員），至於外人如猶太人，他們是出於魔鬼（若 8:44），且一定要死在罪惡中（若 8:21）。這種認定所有猶太人都是一個樣板的看法完全符合外基人格的框框觀。《默示錄》2章及3章的致七個教會書便把信友按地區框為固定類型以方便對待。

這種籠統的歸類法是當時社會的常規。人們視框框觀為合理的待人處事的架構。如果我知道你是從那裏來的，我便掌握分寸，能適當地應付你而居於不敗之地。在競譽社會中，他人非友即敵，絕不容兩面人的存在。故此摸清對方的底牌事關重要。能把人按不同的框框來分類定型，就給人增加安全感和穩定感，並方便人操縱局勢，不致陷入混亂之中。故此框框觀成了天經地義的套子模式。

以現代人的眼光來看，把同一族群的人用框子套著等量齊觀，不免顯得目光淺陋，胸襟狹隘。然而如果我們捫心自問，這種一根竹竿打翻一船人的態度在自己身上難道就毫無

蹤影？我們可能會歧視某一族群的人，譏誚他們粗野沒文化，不及自己有品味；又或許會排斥某些類型的人，笑他們過胖、過瘦、太老、太醜，看死這些人毫無是處，反不覺自己已陷入崇拜青春健壯肉體的迷魂陣中。

其實已往的人就和現在的人一樣，有時會突然做出某些出框的行為。這一類不平凡的舉止沒法用框框套著看，因此人們只好說是邪魔或神靈的介入使然。如谷3:20~22，耶穌的親友不明白他如何擁有治病的奇能，便說「他瘋了」；而經師也不知道為何邪魔向他屈服，便說「他賴魔王驅魔」。谷6:1~3的納匝肋人不接受同鄉的耶穌，因為他沒安分守己地盡木匠的責任，反而越俎代庖，到處大顯治病奇能。

初期基督信友怎樣詮釋耶穌不平凡的一生？尤其是他的慘死架上？除非用信仰的眼光去看，十字架絕對是個極大的恥辱和愚妄。保祿身為過來人，領略過外人/自己人兩邊截然不同的心境後，終於選定陣營，並大聲疾呼：「基督是天主的德能和天主的智慧」（格前 1:24）。

5. 時誤 (anachronistic) 心理分析

初世紀地中海人根據個別群體的明顯特徵以框框套定來識別，使各團體成員無可避免地都罩上共同特點，個人特徵反而消失無蹤。故此在《福音》裏我們看不到有關耶穌長相的描述，我們也不知道他的身高、體重或面貌形容。雖然當代著作有時候也會提到個別人士的外貌，但那只是用臉譜式的典型語言去描繪忠奸，是虛寫而非實寫，目的是讓人方便

辨認不同的角色。

要知道，《新約》作者不單不在意個人的儀表特徵，他們也不注重心理描述。如果現代人硬要用今日心理學的術語去強解《新約》人物的舉止言談，這是不理時空差異，擅自橫跨兩千年，企圖以今解古所犯的「時誤」。

其實初世紀並無所謂心理學，箇中原因很簡單：既然外基人格全靠別人的評價來了解自己，而自己又成為他人認識他本身的鏡子，任何個人獨特的差異自然全遭篩棄。人們著重的是能套以框框的一致性和規律性的言談舉止，不是多元性或變異性的破格：前者有跡可尋，便於駕馭；後者卻不落窠臼，難以控制。

況且一個人如果突顯他的獨特性格或個別差異，這些難測的情緒起落和不穩定的感受波動會立刻引起別人的疑懼，因為任何出框行為都暗示混亂，而混亂直接威脅到社會穩定與群體和諧的根基。故此一成不變的框框觀絕對容不下晦澀的心理探討。

探索潛意識的隱密世界本來就是遲至二十世紀才真正開始起步的，莫怪乎兩千年前的人聞所未聞。那時的群體只能堅持凡是越過界線的人既然不按常情處事待人，這便顯示他們良心不敏銳（即不在乎別人的批評），忽視自身的榮譽，而招來恥辱。

再說，好像瑪7:16~20提到「憑果實可辨別好樹壞樹」，憑一個人的作為，群眾也足以判斷他的是非善惡，根本無需再去搜尋埋藏在心底的隱秘思念。

初世紀人們普遍對心裏的感受是不表興趣的。他們認為這是天主掌管的領域。《聖經》多處提到只有天主才能洞察人心（如路 16:15；宗 1:24；瑪 6:4, 6, 18；格前 14:25；得前 2:4；羅 8:27等）。人類只應安分守己，承認自己所知有限，而不該妄自尊大，企圖越過界線，學亞當和厄娃般要變得像天主一樣全知全曉。那種愚蠢的作為只會弄巧成拙，招來天主的咒罵（創 3:14~19）。

6. 三界人格 (three-zone model)

初世紀地中海社會的人固然都屬於外基人格，但各別文化對於人的構成部分會有不同的看法。比如希臘哲學家把人分為身體和靈魂兩個主要部分，而以色列人卻沒有身體和靈魂二元對立的觀念。

聖經時代的以色列人認為正如團體是由交互影響的個人組成，個人也是由三界交互影響的行為涵括：1. 心和眼：象徵內在的思想和感情，2. 口和耳：象徵外在的言談，3. 手和腳：象徵外在的行為。

這三界人格是《聖經》常用來描繪人格的手法。閃族人慣用的敘述手法是綜合性(synthetic)的，它好像泛光燈把舞台上的所有人物都照明；它不是分析性(analytic)的，即像聚光燈只特別照亮某一個人物。以色列人敘事時喜歡藉著具體的言談舉止去表達人物的性格，而不注重刻畫隱秘的內心活動。即使提到「心」時，它也不是獨立操作，而常與眼、口、耳、手和腳等呈現某種關係讓人認識某某人。《聖經》

作者屬意的是用心眼、口耳和手腳這三組器官的動作來敘述人物的行為，因為只有外在的舉止言談才能供人評斷是非，決定榮辱。這三界行為的變化雖然遠少過思維情感，但是它有跡可尋，且方便人們用局部行為來與整體行為作排列比較以定褒貶。

《聖經》不時採用以偏概全的勾勒法，即只提一兩界人格，而其餘不言而喻，盡在景中，如瑪5:27~30只提到眼和手，瑪12:34只提到心和口，谷7:14~23提到心、口和耳。如果三界人格全部提到，很明顯的這是強調全人經驗，如若一1:1~3「我們聽見過…親眼看見過…親手摸過…」這表明作者的見証是千真萬確，絕對可靠的；出21:24「以眼還眼，以牙還牙，以手還手，以腳還腳」只列出四項而餘以類推，如以耳還耳，以鼻還鼻等；箴6:16~19說「上主憎恨的事共有六件，連祂心裏最厭惡的事共有七件：傲慢的眼睛、撒謊的舌頭、流無辜者血的手、策劃陰謀的心、疾趨行惡的腳、說謊的假見証、和在兄弟間搬弄是非的人」。上主憎惡的當然不是身體器官如心、眼、口、手和腳等，而是以它們為象徵所行的惡事。

如果單單從字面去了解，有些《聖經》章節會顯得很滑稽，如列下4:34提到厄里叟要復活死去的孩童時便「上床伏在孩子身上，自己的口對住孩子的口，自己的眼對住孩子的眼，自己的手按住孩子的手」。假設厄里叟的臉較長，那麼他怎樣同時配合小孩的口和眼，就煞費周章。其實作者只是借口、眼和手三部分來象徵整個人的生命，所以不能照字面

解釋，把篇章分割得支離破碎。

正如三界人格的象徵意義重於字面意義，無形天主的三界活動也是著重象徵含義的。《聖經》裏有很多時候把天主當人一樣來描寫，如詠94:9~10「裝置耳朵的，難道自己聽不著？製造眼睛的，難道自己看不到？訓戒萬民的，難道自己不懲治？教導人類者，難道自己無知識？」；約9:3~13「…他振搖大地…步行海波之上…」；列上8:42~43「…你大能的手及伸開的手臂…願你從天上你的居所俯聽，照外方人所請求於你的一切去行…」。

閃族人的這種擬人法把無形無象的造物主非常生動具體地活現人間：祂趁晚涼時在樂園中散步，嚇得違命的亞當和厄娃躲起來，怕見到祂的面（創3:8）；祂見到人類變壞，便後悔造了人，心中很是悲痛，於是決意消滅眾生靈，只留諾厄一家（創6:5~7）；洪水滅世後，祂想起諾厄，便使洪水退落，讓方舟內的人和動物出來；祂聞到諾厄獻祭的馨香，便立定主意不再重擊眾生（創8:1~22）；天主還和亞巴郎談笑風生，甚至很悠閒地與他周旋，商討索多瑪和哈摩辣的命運（創18:1~33）。

諸如此類的例子在《聖經》中實在多得不勝枚舉。可見以色列人概念中的天主不是遙不可及，而是十分親近人類的，對祂的選民尤其貼心。

雖然《聖經》常用人類的三界人格來形容天主，作者不時提醒讀者要注意天主與人迥然不同。第一，人們有時力不從心，但天主言出必行（則36:36）：如詠33:9提到「因為他

一發言，萬有造成；他一出命，各物生成」；格前 2:9 也說「天主為愛他的人所準備的，是眼所未見，耳所未聞，人心所未想到的」。第二，人們只看外表，但天主卻深知人心隱秘（撒 16:7）。既然耶穌是主，所以他也能知曉人的心意，如路 5:22；9:47 都提及「耶穌看透了他們的心思」。第三，人們想的是一套，說的是一套，做的又是一套，而天主所想、所說和所做的完全和諧一致，沒有任何衝突。如創 1:1~2:4 明言天主心裏想要光，說「有光」，光便出現了。祂有條理地按心願造了天地萬物，對樣樣東西都很滿意。德 17:1~19 也陳述天主想、說和做的三界和諧，使人不禁讚美祂的聖名，光榮祂奇妙的化工。

《新約》作者有時把天父寫成天主的心和眼（如若 3:16「天主竟這樣愛了世界」；路 16:15「天主知道你們的心」；瑪 6:18「你的父在暗中看見」）；把耶穌寫成天主的口和耳去宣示天父（如瑪 11:27「除了子和子所願意啟示的人外，沒有人認識父」）；把聖神寫成天主的手和腳，用行動完成天主的旨意（如路 1:66「上主的手與他同在」；路 11:20「仗賴天主的手指驅魔」）。這三界活動雖然有別，但指的是同樣一個天主，就如人類的三界活動不只限於心、眼、口、耳、手和腳，而是藉這些活動來象徵全人經驗。這樣看來，或許以色列人的三界人格與教會三位一體的信條真有點淵源也說不定。

第四章

親屬與婚嫁

在兩千年前的地中海社會，人從一出世到生命的最後一刻，都蒙受親屬關係的深遠影響。親屬關係不單給人們標示生活的價值，也詮釋生命的意義。它界定人際關係的內外親疏，也列明各人的角色和扮演時間的長短。比如說，當時的女子未出嫁前扮演的是女兒的角色，理所當然地要聽從父親；她出嫁後扮演的是妻子的角色，理該順從她的丈夫。

1. 婚姻與血親

家庭是傳統社會的核心組織，它始自兩個家庭藉著婚姻聯親。正因為婚姻是兩家榮譽的結合，所以一點也馬虎不得。首先男方家長會物色適當的人選，然後通過送禮或提供某種服務向女方家長展開接觸。這是一種積極挑戰。女方家長如果認為有關獻議值得考慮，便會予以回應而引發一系列的往來斟酌。直到那對男女訂婚後，有關女子便在名義上屬準新郎所有。當男方準備好結婚盟約後，新即便前往新娘家迎娶她。瑪 25:1~12 提到的就是這一幕。

格前7:29~31有這麼一段話：「時限是短促的，今後有妻子的，要像沒有的一樣；哭泣的，要像不哭泣的；歡樂的，要像不歡樂的；購買的，要像一無所得的；享用這世界的，要像不享用的，因為這世界的局面正在逝去」。戴立賜(Duncan Derrett)認為如果參照上下文，我們會發覺保祿宗徒這幾句話所講的其實都是和婚姻有關的事：「今後有妻子的(新郎新娘)…哭泣的(新娘的家人失去女兒/姊妹)…歡樂的(新郎的家長賺得媳婦)…購買的(新郎的家長付出聘禮)…享用這世界的(新娘的家長接受這聘禮)…」。上述配搭層層貼切，反映出保祿時代的習俗人情，看來戴立賜的說法相當可取。

當時人們為自己的女兒選配偶時，先衡量對象是不是個珍惜榮譽的好公民，會不會做盡責養家的好父親；至於他能不能對妻子體貼關懷倒不是要素。要知道，在父權社會裏，新婚妻子在丈夫家裏是沒有地位的：她只是依附在夫家的邊緣，根本進不到核心。新嫁娘多少像個家中的陌生人或不相干的遠親；如果家中鬧糾紛，媳婦總是輸家(像以前粵語影片中白燕飾演的受盡家婆虐待的角色)。

只有等到媳婦生了兒子後，她在夫家的身份才能建立，地位也開始受承認(這一點和舊社會華人婦女的命運相同)。和華人一樣，猶太人也有「無後為大」的觀念。故此產下男嬰的母親視之為至寶，而這種情勢也自然有利於「母子陣線」的形成。一般說，母子關係較父子關係密切得多。成年的兒子更是母親的護身符，他保護她免受她的丈夫或媳

婦的欺負。

女兒也是主的恩典，但卻是個負累，因為做父親的時時刻刻要擔心她可能給家人招來恥辱而威脅到家族的榮譽。德42:9~11說「女兒雖不知，卻使父親不寐，因為掛慮她，而不能安眠；怕她誤了青春年華，又怕她結婚之後，為丈夫所憎惡；怕她失去童貞，而在父親家中懷孕；出嫁之後，又怕她不忠於丈夫，或同居之後，而不能懷孕。任性的女兒，你應嚴加監視，免得你為了她，而成為敵人的笑柄，遭受本城人的非議，招致人民的譏笑，當眾蒙羞。」可見猶太父權社會裏的女兒常給父親增添不少煩惱，叫他憂心忡忡，惶惶不可終日。

在聖經世界裏，兄弟與姐妹的情誼是很深厚的。如果未婚女子與某男子有了私情，做父親的會懲罰女兒，而做兄弟的會向有關男子尋仇（如創34:1~31的西默盎和肋未為妹狄納殺舍根和他的同族男子；撒下13:1~29的阿貝沙隆為妹塔瑪爾殺阿默農）。即使一個女子結了婚，她和丈夫的關係也不會凌駕她和自己兄弟的親情。住得靠近兄弟家的已婚女子如果和丈夫離異，她儘可以投靠兄弟而不會受到歧視。一般家長為了不讓女兒受夫家刻薄，寧可把她嫁給近親，故此堂兄妹或表兄妹聯婚是常有的事。新婦嫁入的夫家如果是有相同血緣的親戚，她便不會被視為外人。她既是自己人，在夫家的地位便較穩定，這樣她的父親也放心。

婚嫁標誌兩家榮譽的結合，而嫁到男家的新婦便順理成章地象徵夫家的消極榮譽，即「有恥」。她理該謹守婦道，

並維護夫家的名聲。如果她的行為危害到夫家的榮譽，作丈夫的便會休妻，把她從夫家剔除，好使男家的榮譽回復到婚前的狀態。瑪1:18~19提到若瑟計劃暗中休退瑪利亞，因為她還沒過門就懷了孕，嚴重威脅到若瑟全家人的聲望。在類似的情況中，為了維護男家的尊嚴和榮譽，休妻是正確的步驟，也是挽回面子的良策。

2. 親屬關係

初世紀猶太人很重視婚姻的神聖性。他們嚴禁血親通婚以防亂倫。肋 18:6~18；20:11~21 提到的婚姻阻礙和交合禁令，到新約時代人們依然遵行不悖。保祿在格前5:1就譴責過一個與繼母姘居的人。

那時的平民婚嫁一般說是一夫一妻制的。人們較喜歡與近親結婚，因為圈內聯婚是親上加親，而嫁出的女兒又不用遠居外地，她住得靠近父親也容易有個照應。

在父權社會，婚嫁的重點當然是 在男方，而族譜只強調父系（如瑪 1:2~16；路 3:23~38）。儘管如此，父親和兒子的關係總沒有母親和兒子的關係那麼親密；甚至兄妹姐弟的交情也比夫妻間的更融洽。

初世紀地中海的家庭是延伸家庭（extended family），已婚夫婦通常和男方的父母、已婚兄弟合家和未婚兄弟姐妹聚居，共用庭院。有時父母會干預已婚兒子的家事，而大家庭裏同住的親戚一般會受到款待，如谷1:29~31提到西滿的岳母與西滿和安德肋同住。

今日家庭很多是消費單位，和父母一起住的多半是未成年的兒女。相對而言，初世紀的家庭是生產單位，而男女的工作各不相同，比如谷 1:16, 19~20 提到男子的工作：西滿和安德肋兩兄弟在海裏撒網，而載伯德和他的兒子雅各伯和若望在另一條船上工作。當時猶太人很重視家族傳統及十二支派的象徵意義，而名流顯貴更加恪守傳統規條，如司祭應扮演甚麼角色、他擁有甚麼身份、人們進入聖殿應符合甚麼條件、合法婚姻的要求是甚麼、逾越慶節的禮儀該如何舉行等等。

那時候沒有所謂自由戀愛，因為結婚的配偶都是由家長代為選擇的。其實基於男女家長雙方物色人選時有許多因素要考慮，當時可選的對象並不像今日的那麼多。婚嫁既等於兩家結盟，當然是很隆重的大事。男女兩方家長十分在意訂婚盟時自己不會吃虧，因此保持勢力均衡成了一門很微妙的學問。比如說，母女之間或兄妹之間在新娘出嫁時依依不捨的深情流露可能會影響到男方的利益，故此新娘和家人的離情別緒要有適當的控制，不能任意發揮。

新人成婚後，通常會住到男方的父家（patrilocal），直到他們有一個靠近父家的居處。路 12:53 說「父親反對兒子，兒子反對父親；母親反對女兒，女兒反對母親；婆母反對兒媳，兒媳反對婆母」。這裏沒有提到女婿和岳父，因為女婿一般不和岳父同住，倒是媳婦常與家公家婆共處。這一節提及的女兒多半是指那些還沒有出嫁的。她們留在家中，才有和父母發生衝突的機會（如米 7:6）。

在今日的社會，遷居是等閒事；但在兩千年前，人們卻沒有太多遷移的自由。為了使封閉的社會結構保持穩定，安居樂業是至高的理想。既然人們需要親屬的肯定才能持守榮譽，脫離本家到陌生而沒人支持的外頭闖世界就是很危險的事。因此大家樂得儘量少搬遷，寧可住得靠近親友，彼此扶持關照。由此可見當天主召叫亞巴郎離開他的本鄉時（創12:1~3），對他來說，這是多麼嚴峻的挑戰：放下一切保障去投奔不可知的異鄉，在那時需要的勇氣遠比今天需要的更多。聖經時代的一般趨勢既然不主張往外闖蕩，人們自然也不注重創新事業，只求克紹箕裘，子承父業：父親捕魚，兒子也捕魚；父親當木匠，兒子也當木匠。故此違例的耶穌不能見容於本鄉（瑪13:54~57），理由很簡單：他越過界線，成了異類，已不再像自己人。

3. 婚嫁策略

婚嫁是榮譽競爭的重要一環，人們當然不能掉以輕心。以挑戰/應戰的角度環顧整部《聖經》，我們可以將其中的種種婚嫁招數歸納為三個主要類型：1. 聖祖時代的妥協性（conciliatory）策略，2. 巴比倫充軍前的侵略性（aggressive）策略和3. 巴比倫充軍後的防衛性（defensive）策略。儘管不同時代的人採用不同的婚嫁策略，基本上地中海人仍偏好圈內聯婚（endogamy），以求嫁出的女兒仍然住得靠近父家，方便照應。

3.1 妥協性策略：聖祖時代

聖祖時代始於亞巴郎遷居客納罕。那時的客納罕已有很多居民，但亞巴郎寧可娶本族女子為妻。他和他的後代都有圈內聯婚的傾向：亞巴郎娶同父異母的妹妹（創20:12），納曷爾娶侄女（創11:29），依撒格娶堂侄女（創24:15），厄撒烏娶堂妹（創28:9），雅各伯娶表妹（創29:10），阿默蘭娶姑媽（出6:20）。

圈內聯婚的好處是親上加親，藉此鞏固自己人的勢力，加強圈內人的聯繫，並避免讓女兒嫁到外人家，失去父兄的庇護。娶圈內人的夫家不會對新娘見外，一方面減除因陌生人而引發的猜疑和抗拒，另一方面較易讓新婦融入夫家，順利成為被接納的一分子。

聖祖們固然喜歡圈內聯婚，但是身為客納罕的新落戶，他們得採用適當的婚嫁策略以求自保。身為外來移民，聖祖為了獲得政治庇護或經濟利益，在必要時會讓出妻女而不覺羞恥，如亞巴郎讓妻給法郎（創12:10~12）；羅特準備在女婿面前讓出女兒給市民（創19:12~16, 31~38）；亞巴郎讓妻給阿彼默肋客（創20:2~18）；雅各伯讓出女兒狄納（創34:1~31。他後來在創49:5~7詛咒西默盎和肋未的殘暴）。可見讓出妻女給地方勢要以保護家族利益，是符合父系制度的運作原則的。這就是妥協性的婚嫁策略。

那時多妻制是很平常的。人們可以娶寡婦、外來移民和婢女等（如創16:1~4；25:1~6的亞巴郎，創24:67的依撒格，創20:34；28:9的厄撒烏，創29:21；30:12的雅各伯）。兒子結

婚後通常繼續住在父家，而家產的承繼是父傳子式，正符合父系制度的利益。

聖祖時代的主要象徵是聖祖的親屬聯繫，福源是上主特選的亞巴郎，恩澤惠及的範圍包括他的子子孫孫。

3.2 侵略性策略：以色列時代

《創世紀》34章舍根的故事標示以色列時代婚嫁類型的轉變。西默盎和肋未處理妹妹狄納被姦污這事件的手法與父親雅各伯的迥然不同。他們不甘眼巴巴看著家中女性受外人侮辱，故此不惜冒滅門的危險（創34:30）而大開殺戒。到了這時期，妻女姐妹已被視為男子榮譽的一部分，讓出她們等於自招恥辱，榮譽掃地；而保衛女性的貞操等於保衛男性和家族的聲望。

這時期盛行的是侵略性策略。家長儘可能給女兒物色近親男子作為結婚的對象，這樣她便不會遠離自己身邊。家長給兒子挑選作妻子的卻是圈外女子，好娶過門增添人丁，加強家族的勢力。

那時婚嫁成了激烈的榮譽競爭，女性多的家族添丁的機會較多，勢力擴張得也較快。一個首領擁有越多效忠的妻子，他便佔有越多優勢。故此多妻便成了權力鬥爭的賭注，如基德紅（民8:30），達味（撒上25:39~43；27:3；撒下3:2~5）和撒羅滿（列上11:1~3）等都是妻妾成群的。當然，福兮禍所伏，多妻的缺點是妻或子一旦有二心，就禍起蕭牆，變生肘腋。《列王紀》的作者就明確地指出這禍根（如撒下13:30

的達味，列上 11:1~3 的撒羅滿和列上 14:21~24 的勒哈貝罕。)

既然女性被視為男性榮譽的一部分，那麼通姦、亂倫或誘拐少女對有關男士就成了極嚴重的侮辱。為了避免誤會或無謂的糾紛/尋仇，兩家結親前會慎重地談商如何協調雙方的利益，以保衛自家的榮譽。

申 22:13~21 提到對處女重視，這顯示童貞(象徵有恥)和榮譽的密切關係。初夜流出的血實際上象徵兩家榮譽的結合：「人依附自己的妻子，二人成為一體」(創 2:24)。這血表示婚嫁不是一般的法律合同，而是聖潔的血盟；藉著它，原本身為外人的新娘成了新郎家中的一分子。儘管如此，妻子的地位絕不能和丈夫的同等平列。如果她原先是圈外人，嫁入夫家後她的地位是沒有保障的。她會不會被接納，還得看她能不能生養子嗣並安於婦道，以增加夫家的榮譽。

奉行侵略性婚姻策略的丈夫有權休妻(申 24:1)，以保全自己的榮譽。如果丈夫發現妻子不忠，他可以和她斷絕關係，使她再度成為外人，從此與夫家的榮譽了無瓜葛。休了妻的男子萬不可覆水重收，與她重歸舊好，否則等於自取其辱。

以色列時代的象徵是聖地，即一塊天主為以民特選的土地。這聖地的領導權是由民長或君王負責掌握。崇拜天主的儀式集中在特定的地方，由司祭主禮。勢要的習俗逐漸成了標準，訂為法律條文，而稱為梅瑟法律。

3.3 防衛性策略

從猶太人由巴比倫回歸故土一直到後保祿時代，選民和初期教會的婚嫁類型雖然各有特色，但基本上同屬防衛性策略。採用這策略的三個主要階段是後充軍時代、保祿時代和後保祿時代。

3.3.1 後充軍時代

猶太教這名稱來自南國猶大。在希臘/羅馬時代，人們通常都以每人的原鄉本土作為方便的歸類標準，比如：「納匝肋人耶穌」。《新約》提到的「猶太人」是指來自猶大地區的人。猶太主義其實是指以猶大人的風俗習慣為主導的主義。當猶大勢要在公元前538年以後歸返祖國，他們的傳統便以猶大區域和稍後重建的耶路撒冷聖殿為中心。返回聖地的以民對充軍的經驗痛定思痛之餘，便改變他們的婚嫁策略來應付當前的局勢。

《厄斯德拉》和《乃赫米雅》裏提到好些從充軍地回到故鄉的以民為了見容於當地社會而離異髮妻，另娶當地非猶太女子。這是一種妥協性的婚姻策略。拉2:13~16針對這一點表明天主憎恨休妻。但瑪拉基亞先知指的是離異猶太妻子，而不是休退外邦妻子。

厄斯德拉和乃赫米雅就直率得多：他倆堅持選民只可娶猶太女子，而應離異當地的非猶太妻子兒女。因著充軍後，司祭制的改革和忠於盟約的詮釋穩佔上風，這時代的婚嫁策略便轉為防衛性的：即禁止娶外邦女子為妻，或嫁女兒給外

邦男子（厄上9~10；厄下9~10）。這種策略使日漸封閉的猶大區團體傾向一夫一妻制（相對而言，充軍前的侵略性婚姻策略則傾向多妻制）。

創1:1~2:3記錄的開天闢地故事就透露了司祭典的觀點，它強調秩序與和諧，表現充軍後歸返祖國的選民對安家定戶和忠心事主的渴望。創1:27~28提到天主造了一男一女，要他們生育繁殖，充滿大地。這種寫法無異表明天主認同一夫一妻制，並標示婚姻的基本意義在於傳宗接代。

司祭典談論有關聖潔的標準叫做聖潔準則。這套準則很具體地說明構成聖潔的條件，並劃分自己人（以民）和外人（外邦人）。這內外界線的劃分也見於聖殿的結構、獻祭的程序和性行為的守則。界線是按照合不合乎社會輿情為準。

《肋未記》提到某些性行為應當嚴禁，如亂倫（肋 18:6~18）、通姦（肋 18:20；20:10）、同性交合（肋 18:22；20:13）、獸姦（肋 18:23；20:15~16）、讓女兒賣淫（肋 19:29）等等，不只因為這些行為侮辱男性的尊嚴，威脅到男方的榮譽，更因為在天主眼中這些交合是可厭惡的。天主是最高的權威，祂的愛憎自然成為外基人格的價值觀標準。

既然女兒是父親的顧慮（德 42:9~11），她的初潮一來，父親便設法儘快把她嫁出去。而女人身為男性榮譽的一部分，她如果與人私通，為她的丈夫和父親都是莫大的恥辱，故此有人斷言：「男人的邪惡，勝於施惠的婦女，因為不名譽的女人，能給人帶來恥辱」（德 42:14）。

不孕的妻子固然不像不忠的妻子那麼叫人輕視，但畢竟

不爭氣的肚子總是不光彩的。不能生養便暗示沒有天主的降福，而當時婚姻的主要目的是傳宗接代而非享受愛情，正如多俾亞說的一樣（多 8:5~7）。

在以色列的傳統中，一個男子倘若只為了某女子的美貌或她父家的財富而娶她，這是不道德的；兩人生養的後代也等如雜種而非聖潔盟約的子嗣。

防衛性策略的婚嫁既然強調聖潔的後裔，那麼質疑別人家世不清白，便形同嚴重的挑釁，如洗者若翰稱法利塞人和撒杜塞人為「毒蛇的種類」（瑪 3:7）時，等於罵他們是雜種，語氣非常尖酸。耶穌也用過這種苛刻的措辭（瑪 12:34；23:33）。當他說「邪惡淫亂的世代」（瑪 12:39；16:4）時，無異指那群人都是雜種。在人人都重視家族聲譽的社會，這種侮辱是十分狠辣的。當耶穌講有關離婚的比喻時，他說離婚或再嫁等於淫亂，正暗示在這種情況下生養的兒女是雜種（瑪 5:32）。

後充軍時代的象徵是聖潔後裔，即聖潔子民。聖民的崇高義務是在聖殿獻祭，由司祭代為主持，而當時猶太人的行為守則是以司祭法則為規範的。

3.3.2 保祿時代

初期教會的婚嫁策略基本上沿續後充軍時代的防衛性策略。保祿宗徒宣稱所有的人在基督內都可得救，不分男女、膚色、或地位高低（迦 3:27~28；羅 10:12；格前 12:13）。保祿雖然是個法利塞人，但他表明梅瑟法律對基督徒已沒有約

束力量，故此梅瑟法律衡量性道德、種族界分和地位高低的準繩已不再適宜讓基督徒採用。他排斥梅瑟法律而主張以基督徒團體的習俗作為新法律的基準。

人與人相處，思言行為多多少少都會受成文或不成文的規矩約束。法律靠條文來約束人們的行為，而習俗是由很多不成文的行為守則組成的總和。法律和習俗各有一套標準，它們的基本差異在於決定甚麼是好甚麼是壞之後，如何使有關規矩產生約束力量：法律定下後，由特定的團體如法院來制裁犯規的人，而習俗形成後，由衍生習俗的團體來檢束牴觸習俗的人。

比如傳統的中華文化很看重孝道（所謂「百行孝為先」），忤逆子一般為人所不齒。這類不成文的習俗對人們作出的要求是第一重制度化。如果政府通過法律規定兒女一定要奉養年邁體弱的父母，這是把習俗變成法律的雙重制度化。假如某個宗教團體定下規條嚴懲虐待父母的成員，這是三重制度化。

保祿不承認聖殿議會（由耶路撒冷的司祭及勢要組成）和他們奉為主臬的梅瑟法律對基督徒團體具有約束力量。他認為真正的制約力量只能來自基督團體內的聖神。這是所謂神恩式的防衛策略。保祿在呼籲信友保持對天主和近人開放（格前 11:2~16）的同時，也提醒信友該注意教外人士的褒貶（格前 5:1）。信友的生活應合乎做人的基本道義，行為不可遭人詬病。保祿要信友的道德水平不比教外人的低，並強調「凡是真實的，凡是高尚的，凡是正義的，凡是純潔的，凡是

可愛的，凡是榮譽的，不管是美德，不管是稱譽：這一切你們都該思念；凡你們在我身上所學得的，所領受的，所聽見的，所看到的：這一切你們都該實行：這樣，賜平安的天主必與你們同在」（斐 4:8~9）。故此他嚴斥與繼母姘居的人，說這是非常可恥的，因為「這樣的淫亂，連在外教人中也沒有過」（格前 5:1）。這種神恩式防衛性策略的婚嫁觀一方面來自基督徒的習俗（所謂神恩式），另一方面也繼續遵循以色列和希臘/羅馬高文化法制的性行為守則（所謂防衛性策略）。

保祿時代的象徵是天主特選的基督徒團體。這些團體由具備神恩的平信徒領袖領導，朝拜天主的形式是祈禱和團體活動。他們的行為守則衍生自彼此間的交往。保祿依然提到聖潔後裔（格前 7:13~14）。在格前 7:12~16，保祿討論婚姻時，他主張信友不應與非信友的配偶離婚，「因為不信主的丈夫因妻子而成了聖潔的，不信主的妻子也因弟兄而成了聖潔的。」「但若不信主的一方要離去，就由他離去。」可是基督徒新婚或再婚的對象應是「在主內的人」（格前 7:39；格後 6:14~7:1），即是具有共同信仰的教友。這就是神恩式的防衛性婚姻策略。

3.3.3 後保祿時代

後保祿時代的特點是教會習俗逐漸定型，且立下基督徒團體的行為準則，而由各教會團體的領導層制約。信友應避免與外教人談論婚嫁。這是所謂基督徒防衛性婚姻策略。這

種排外的措施很像猶太人的第二聖殿時期的防衛性婚姻策略。後保祿時代的《新約》書信列明丈夫和妻子的守則，各盡其責（弗 5:22~33；哥 3:18~19；伯前 3:1~7；弟前 2:8~15；5:3~16）。

對觀福音如《馬爾谷》、《瑪竇》、《路加》都是這時期寫成的。三部《福音》的作者都引用耶穌的話來支持教會團體禁止離婚的立場，因而突顯基督徒防衛性婚姻策略的特色。

公元 106 年安提約基雅的主教依納爵呼籲教友在地方主教面前舉行婚禮，這也是基督徒防衛性婚姻策略的伸延。

後保祿時代的象徵是聖教會。它由推選的行政人員領導，朝拜儀式多在住家舉行。信友團體的習俗逐漸演變成教會法則，由選出的行政領袖制約。

第五章

鐵漢柔腸

根據結構功能模式，初世紀地中海社會裏的男人和女人所扮演的角色是截然不同的。男人理當積極進取，通過種種競譽賽為本家贏取榮譽，而女人理當貞潔自持，小心翼翼地護守本家的榮譽。女人應溫婉，男人應剛強。身為男子漢，流血不流淚，說甚麼也不能示弱，免得讓人恥笑，榮譽受損。男兒是不是天生勇猛硬朗，好勝頑強？從生理學的基因角度來看，男女是有差異的；可是從社會學的文化層面來看，男人的壯志雄心卻是用棍子打出來的。做一個聖經時代的猶太男人很不簡單：幼時混在女性堆中，一踏入青春期，就被迫加入成年男性的圈子，苦苦鍛煉，務要轉柔為剛。

1. 父嚴母慈

在初世紀的猶太社會，男人和女人的活動範圍是有明顯的劃分的——男主外，女主內（見19頁）。一般說，有男子氣概的父親不會用太多時間留在家中伴妻逗子。養兒育女是婦女們的事，沒出息的父親才會讓妻兒纏繞；好父親深明大義，在孩子面前總是不苟言笑，反而力顯威嚴，好讓孩子對

他敬而遠之，不敢輕佻犯上。父親是一家之主，也是全家榮譽的具體象徵，故此務求時刻呈現權威的形象，不容馬虎。父嚴母慈，有甚麼話多半是通過做母親的向孩子說，比如路2:48提到耶穌的母親責怪他靜悄悄地留在聖殿，而若瑟卻一言不發。

再說，做父親的首要任務是找活計養家。他身處九成半人口都是窮苦大眾的社會，每天最大的掛慮都是自己家人的溫飽。為了養活父母妻兒，他要在外尋找營生，辛勞工作。這樣一來，父親和孩子的距離就拉遠了。當時人認為這是合情合理的，反正家裏的事有做母親的打理，讓孩子跟著媽吧（參閱箴31:10~31）。

2. 男童世界

孩子一出娘胎，就由婦女（母親、姐姐、姑姐等）照管；直到青春期，少男才離開女性的圈子。那以前，男孩子不常接觸男性圈子，故此缺乏可模仿的英雄偶像。男童雖然和女童一樣，整天混在女人堆中，可是他們受的待遇強勝女童。這是因為他們將來要延續本家的香火，而女生外向，終究是要嫁人的。一般說，男孩的哺乳期比女孩的長一倍，如加下7:27的母親對兒子說：「我三年哺養你」。為現代人來說，長了牙的三歲孩子還要吃娘的奶，是不可思議的。然而在男尊女卑的古代社會，男童是很得寵的。這小霸王有呼風喚雨的能耐，只要他一開口說，「喂我」，就如願以償。難怪猶太男子對《創世紀》1章提到創造天地的過程一點不感陌

生。天主說，「有光」，就有了光。天主一開口，要甚麼有甚麼，這一點反映男人兒時的風光氣派，羨煞群雌。

可惜好日子總不長久，一到青春期，少男便從婦女群中被生硬扯走，無情地推進爭榮奪譽的男人圈子。可想而知，從純陰團體一頭栽入純陽團體，箇中的震撼是多麼猛烈。這當中沒有過渡期，而初世紀的猶太社會也沒有成年禮（直到公元第六世紀）來標誌人生階段的轉變。少男突然要面對冷酷的世界和嚴厲的管教，那與兒時溫馨的世界和慈愛的呵護一比較，完全是兩碼子事——原來長大並不好玩。故此少男千方百計要回到女子堆中重溫舊夢，而他的父兄輩也一再逼他歸隊，直到他終於認命，腳踏實地去學做一個硬掙的男人。

3. 少年耶穌

路2:41~52讓我們看到，進入青春期的耶穌怎樣叫父母大傷腦筋。這對虔誠的夫婦每年都到耶路撒冷去過逾越節。耶穌十二歲時，又跟父母到耶京過節。之後，若瑟和瑪利亞隨團動身回納匝肋時，沒理會到耶穌竟然留在耶京。這怎麼可能？原來當時的旅行隊伍是男女分團的，孩童由婦女照料，成年男子另成一組。

十二歲的耶穌照說應跟著父親學做男子漢，偏偏不見蹤影。同行的男人向若瑟問起他時，做父親的一定深感尷尬，心想那不長進的兒子一定是溜回母親身邊，才讓自己蒙羞。另一方面，瑪利亞或許會覺得寬慰，因為耶穌懂事了，他終

於與父輩同行，不再依附母親。這顯得她教子有方，在婦女群中抬得起頭。

從耶京到納匝肋，行程大約是四、五天工夫。第一天團隊歇息時，若瑟和瑪利亞才發覺耶穌失了蹤。他倆在親戚和相識的人中尋找，卻找不著。沒奈何，他倆只好離開親友，跟著另一團陌生人返回耶京找兒子（那時代的旅行風險很大，單身上路最易遭不測）。

耶路撒冷是個人口眾多（約一萬居民）的大京城，一到慶節期間，人潮更盛。要在熙來攘往的群眾裏找孩子，是費神又費力的。三天的尋尋覓覓，難免叫做父母的憂心忡忡，又滿肚子氣。最後他倆好不容易才在聖殿裏找到耶穌。

「他正坐在經師中，聆聽他們，也詢問他們。凡聽見他的人，對他的智慧和對答，都驚奇不止」（46節）。耶穌這一番表現顯示他已跨越童年，穩步進入男人世界。他能與經師平起平坐，為若瑟而言是莫大的光榮——先前的羞恥已一掃而空。毫無疑問，少年耶穌在眾人前掙得了榮譽，使做父母的也臉上有光。

可是瑪利亞還有點氣惱，劈頭就問：「孩子，為甚麼你這樣對待我們？看，你的父親和我，一直痛苦地找你。」在猶太社會裏，母子聯繫較其他關係更深厚，失子的痛苦是無與倫比的。耶穌卻好像滿不在乎，自作主張就留在聖殿。這等於不尊重父母，讓若瑟和瑪利亞被人笑話管教無方，招來恥辱。這孩子怎麼一點責任感都沒有？

豈知耶穌毫無歉意，反而回應，「你們為甚麼尋找我？

你們不知道我必須在我父親那裏嗎？」他似乎要和母親劃清界線，保持某種距離。若瑟聽在耳裏，該會感到欣慰：那表示兒子努力掙脫母親的牽纏，好成為真正的男子漢。他覺得困惑的是耶穌說的「我父親」。

十二歲的耶穌領悟到他的使命是致力維護天父的榮譽，而這使命與凡間家庭的期望是免不了有衝突的。為耶穌而言，他效忠的第一對象永遠是天父，儘管這麼做有時會引起血緣家庭成員的傷痛——尤其是當「他們不明白他對他們所說的話」（50節）。

51節提到耶穌跟父母回到納匝肋，屬他們管轄。這表示逗留聖殿是偶發事件，別的時候他都是孝順父母的——否則他不能見容於社會，又怎能「在天主和人前的恩愛上，漸漸地增長」（52節）？

耶穌是若瑟和瑪利亞的愛子。若瑟身為一家之主，是家庭的首腦，側重理智；瑪利亞身為母親，是家庭的心臟，側重感情，故此她「把一切默存在心中」（51節）。

4. 打者愛也

第二節提到男童混在女性圈子時，接受的優厚待遇遠勝女童，故此容易變得驕縱任性。男孩進入青春期，就強要他放下陰柔，立地成雄。這當中沒有成年禮，也沒有過渡時期，只有一百八十度的突然轉變。可想而知，箇中的衝擊和痛苦是很尖銳的，難怪很多少年會一再跑回女性的溫柔鄉，依戀昔日美好的時光。只是風光不再，男孩一定得變成男

人。此後他要面對現實，認真學習做個大丈夫。

從此少男得不到優待，反而要接受嚴厲的管教，好能變得剛強勇猛。體罰是男性教育的重要一環，因為人們相信「不打不成器」。故此德30:1明明提到，「疼愛自己兒子的，應當時常鞭打他，好能因他的將來而喜悅」。少男要學上手的是堅忍各種痛苦而不吭聲。能夠咬緊牙關承受皮肉之痛，才能顯示男人本色——一切眼淚鼻涕和哀號求饒都是懦弱的表現，最叫人輕視。

為了煉鐵成鋼，「對孩童不可忽略懲戒；用棍打他，他不致死去。你用棍杖打他，是救他的靈魂免下陰府」（箴23:13~14）。所謂「養不教，父之過」，為了教子成材，做父親的應保持尊嚴，聲色俱厲，絕不能姑息孩子。德30:9~10說，「同他開玩笑，日後他必會使你悲傷。不要和他戲笑，免得將來同他一起悲傷」。這幾句話或許能解釋為甚麼以前華人社會的父親常叫孩子望而生畏。

棍子只打兒子不打女兒，因為兒子將要挑起大樑，擔當全家的榮譽，事關緊要，不可造次。如果「在他年輕時，使他低首下心；趁他還小時，叫他屈己服從」（德30:12），長大後，他就會識大體，全心維護本家的榮譽，光宗耀祖。這樣做父親的，「必會因他而得幸福；在自己親屬相識前，也必會因他而自豪」（德30:2）。畢竟初世紀地中海社會重視的不是個人利益而是整體利益。個人生存的基礎是家庭，皮之不存，毛將焉附？既然那時的社會講求競爭榮譽，每個家庭成員就必須齊心齊德，男女老幼各人扮演好自己的角色，同

舟共濟，力爭上游。

5. 百忍成金

《聖經》裏有好些例子說明猶太人的硬漢本色與「堅忍痛苦」有莫大的關係。創22:1~19述說亞巴郎從主命獻子，而依撒格也沒有違抗父親，反而讓父親綑好，放在祭壇上。他沒有逃跑，也沒有哭喊——那是懦夫的行為。父要子亡，子不得不亡；依撒格表現的正是一個孝順兒子的風操。他服從父親，証明了自己品格崇高，正如亞巴郎服從至高恩主天主，証明了自己是珍惜榮譽的蔭客。最後天主插手干預，才挽回了依撒格的性命。

加下6:18~31提到安提約古迫害猶太教時，一個老年經師厄肋阿匝爾不肯假裝吃豬肉，免得給青年立壞榜樣，害他們以為他真的背棄祖傳的信仰。他寧願光榮捨命，而不肯忍辱偷生。能捨生取義，這正是英豪的表現。當他受刑快斷氣時，呻吟說，「具有聖智的上主，明知我能逃脫死亡，但是為了敬畏祂，我的肉身，在痛打之下，雖受到很大的疼痛，但我的心靈卻喜悅地忍受這一切」。他的殉道給青年和全國人民留下了剛勇的模範（30~31節）。

《瑪加伯下》7章描述母子八人為信仰壯烈殉難的事跡。那七兄弟從年長的到年幼的，一個個在母親前受盡殘酷的刑罰而死去。他們不怕受苦，反而視死如歸。做母親的眼見愛子一一慘死，當然傷痛欲絕，然而「她以大丈夫的氣概奮發起女性孱弱的心靈」（21節），不斷以本土話激勵兒子英勇赴

難，慷慨捐軀，還保證創造主會復活他們，讓他們獲享天上榮譽。最後輪到幼子受刑時，暴君想要打動母子之情說服他倆叛教，母親反倒以母子之情堅定兒子殉道的決心。一家人就這樣勇敢地獻出性命為信仰作証，保全了本家的榮譽，顯示他們對天主的忠貞。

在格後11:23~29，保祿鋪陳自己為傳揚福音而遭受的種種苦痛。他默默承受迫害的精神近似依撒意亞先知提到的上主僕人的形象（依42:1~4; 49:1~7; 50:4~11; 52:13~53:12）。正如依53:7所說，「他受虐待，仍然謙遜忍受，總不開口」，保祿也勇敢地忍饑受渴，出生入死，歷盡危險。他羅列自己的患難清單（包括監禁、拷打、杖擊、石擊和翻船等等），意在向信友証明自己是個頂天立地的男子漢，絕對不怕為了維護天主的榮譽而受苦，反而甘之如飴，引以為榮。他深深體會到依50:6~7的話，「對於侮辱和唾污，我沒有遮掩我的面。因為吾主上主協助我，因此我不以為羞恥」。

6. 架上天子

在第一部寫成的《福音》裏，馬爾谷把垂死的耶穌刻畫成極具榮譽的大丈夫（谷15:25~39）。從上午九時被釘十字架直到下午三時，耶穌赤身露體，飽受各種痛苦。他不單手腳被釘，在架上動彈不得，呼吸越來越困難，還要蒙受各種譏嘲和侮辱。路過的人、司祭長和經師、乃至同釘架上的人無不落井下石，冷言冷語。耶穌落了單，他被門徒拋棄，被伯多祿否認，被猶達斯負責。這是甚麼樣的老师？他竟沒有

先見之明，反而召集了一群烏合之眾，落得驚弓鳥大難臨頭各自飛。

即使在極度痛苦之中，耶穌仍然默默忍受，不發一言。他既不哭叫，也不咒罵。能這樣堅強地承受苦難，正表示他是一個名副其實的男子漢。有些被釘十字架的人會嚇得拉屎拉尿，或承受不住痛苦而尖聲怪叫、或哭泣哀號、或陷入瘋狂狀態。很少人能像耶穌那麼有耐力，堅定保持硬漢的尊嚴直到最後一刻。

百夫長在耶穌身上看到不平凡的一面，便說，「這人真是天主子」。以他身為軍人的經驗，他知道即使在兵士當中，能忍人之不能忍也是少見的崇高美德，何況耶穌不是個兵士。百夫長說耶穌是天主子，這表示他的行為肖似天主，他的堅強勇毅是大無畏的，絕非常人能及得上。

苦架上這位天主子的表現是怎樣修來的？——豈不是通過痛苦嗎？希5:8說，「他雖然是天主子，卻由所受的苦難，學習了服從」。尤此可見，身為天主子非但沒有讓耶穌免受磨煉，反而苦其筋骨，勞其體膚，好能學習服從。這種男子漢教育恰恰符合猶太人的樣板！

希12:1~13以耶穌作為信友堅忍的模範，5~6節引用箴3:11~12說，「我兒，不要輕視上主的懲戒，也不要厭惡他的譴責，因為上主懲戒他所愛的，鞭打他所接管的每個兒子」。這番話聽在反對體罰的現代人耳裏，是格格不入的。崇尚人權者甚至會批評這種論調，責怪它無異縱容向孩子施虐的父親。

鞭打兒子為我們看來總顯得野蠻，偏偏天主要懲戒他所愛的。天父是不是有點虐待狂？從社會文化的層次來說，希 12:5~6 反映的只是猶太人按他們的生活習俗和價值觀取向所作的信仰反省。這種神學觀不一定是放諸千古皆準的，比方現代人對體罰的取捨就與古代人的不同。要正確了解《聖經》，我們多少得知道它的文化背景。為當時做兒子的，被父親鞭打是理所當然的事，他們沒有理由懷恨，反倒表示敬畏，知道父親打是疼，罵是愛。人們自然會想，人間父親尚且會懲戒兒子好能成材，天上的父親又怎會兩樣？天父為了我們的好處，免不了是要懲戒我們的（希 12:9~10）。吃得苦中苦，方為人上人。

7. 剛柔互動

誠如希 12:11 所言，「各種懲戒，在當時並非樂事」，為習慣在女性圈子叱咤風雲的少男來說，懲戒更是難於忍受，因為它平白叫人矮了一大截，威風盡失。在男女分界的社會，從男孩變成男人絕非易事，箇中的心理壓力是巨大的。設想在幼年時，男童的起居飲食都跟著母親，朝夕相對的都是異性，沒有成年男子在他身旁充當可模仿的榜樣；一到青春期，他必須馬上轉型，擺脫女性圈子，進入全男圈子，這是多麼不簡單的事。為了促成男子氣概，別人會笑他的娘娘腔或柔性舉止，刺激得他苦惱不堪。

有些少男會因此怨恨女性，怪她們在他身上施展魔力，使他摸不清自己的真正身份。男人與母親的關係也變得愛恨

交雜。一方面是母子情深，另一方面他卻要刻意擺脫母親的影響，不受牽纏。從柔性圈子生出來的剛性能有多強？千絲萬縷，剪不斷，理還亂。難怪有的男人矯枉過正，時時要表現硬漢氣概，滿腦子盡是大男人主義。他們既輕視女性，又外強中乾，內裏暗暗懷疑自己撐不撐得住。

畢竟做男人是辛苦的，他要挑起維護本家榮譽的重擔；他不能示弱，不能低頭；他應當是勇猛的、進取的、剛強的、無畏的。英雄無淚，即使有淚也硬要往肚裏吞。別的男人都是他競爭的對手，所以他處處要防人算計，不會有深交。他是寂寞的，有苦沒處訴。這種社會的男人外表冷酷，心裏卻得不到真正的肯定。他一生不斷私下追問：我到底是誰？

儘管男人崇尚剛強勇猛，他絕不能——也沒有必要——完全剔除陰柔之氣。要知道，陰陽調和才是正道，過於偏頗總是弊害。看看《福音》中的耶穌，我們會發覺他是剛柔並濟的絕佳模範。耶穌在苦難和死亡面前表現的男子氣概是徹頭徹尾令人折服的。他有堅強的理性，卻也有敏銳的感性：「已壓破的蘆葦，他不折斷；將熄滅的燈心，他不吹滅」（瑪12:20）。他尊重女性，憐憫罪人，一心向貧窮人傳報喜訊，宣佈上主恩慈之年（路4:18~19）。即便身受十字架的極大痛苦，他仍然事母至孝，細心關照自己的親娘（若19:25~27）。鐵漢柔腸，耶穌的確當之無愧。天主子給我們立了一個好榜樣，讓我們也效法他亦剛亦柔，胸懷宇宙。

第六章

有限利益

1. 農民社會

初世紀的社會是農民社會。這稱呼只是一種社會歸類，與十九世紀以後的所謂「工業社會」相對。正如在工業社會裏並不是每個人都在工廠生產，同樣的，在農民社會裏並不是所有的人都務農。農民意識是一種社會特徵，上至君王下至乞丐，從小園戶到大地主，不管先知或經師，他們對人生都持有某些共同的想法，比如大家一致認為一切利益都是有限且不足平均分配的。

那時的地中海社會多半是農村 / 漁村與城鎮毗連相依。城市人的食品和用品都是來自鄰近的村莊，而村民從城市獲取經濟和政治利益，這是所謂共生現象。當時人出遠門有很多風險，所以一般城市和村民寧可就近購買生活用品或求取各種便利：這就是封閉自足的經濟。

城市只擁有本城及鄰近村子百分之十的人口：百分之二是名流顯貴，百分之八是分類聚居的工匠、商人等等。城鎮居民的工作坊是在住家，而製成品就擺在店裏直銷。城市的街道相當狹窄，它們把不同社會地位的人隔開，地位高的人

一般不與地位低的人相混。名流顯貴包括撒杜塞人和黑落德人，以知識分子和地主居多。他們肩負以色列的偉大傳統，恪守梅瑟法律，而以「掌門人」身份自居，且通過賦稅及保安來控制地方政治。

當時的社會可分為四個組別：（甲）勢要：這些名流顯貴權高勢大，能領導思想潮流；（乙）城市非名流：包括法利塞人和某些經師；（丙）村民，包括耶穌幫、若翰幫、匪幫等；（丁）邊緣人，包括乞丐和奴隸。乙組和丙組遵守的是以色列的「小傳統」，即簡約且過時的聖典標準（有點像現代城市的時裝潮流傳到鄉村時，它已落伍而不合時宜）。這兩組也是初期教會基督徒活動的圈子。

2. 有限利益

在物資貧乏，箝瓢屢空的初世紀巴勒斯坦社會，財富只操在百分之二的人手裏。人們從自身擺不脫的貧困經驗得到的結論是不只自然資源和各種物產是有限的，連非物質的利益如名譽、權力、地位、健康、安全、友誼和愛心等等都是有限的，且不足平均分配。人們的普遍信念是利益的數量是不能增加的，如果某一個人的財富 / 榮譽增加，那麼別人的財富 / 榮譽一定會減少，絕不會出現雙贏局面。若 3:30 洗者若翰論耶穌說「他應該興盛，我應該衰微。」表達的正是這種此消彼長的有限利益概念。

如果某人獲得任何一種利益，人們深信肯定有人的利益已受損，而那個不幸的人很可能就是自己。故此為了避免招

來別人的忌妒和邪眼 (evil eye)，人們得了利益總不會大肆張揚。如耶穌顯聖容後，他囑咐門徒不要將他們所見到的事告訴任何人 (谷 9:9)；他復活小女孩後，也「警告他們不要傳揚這事」(路 8:56)。從社會文化評釋的角度來看，耶穌這樣做是為了韜光養晦，免得引人忌恨，徒生是非。

既然人們相信所有的利益都是有限的，要怎樣才能力保自己的利益不被侵蝕，反能增長？珍惜榮譽的人會設法謀求人和人之間的利益平衡，同時避免無端樹敵，而儘可能保持人際關係的和諧(中華民族也主張以和為貴)。為達到目的，他們採用的方法主要有兩種，即1. 防衛策略及2. 雙向聯約。

3. 防衛策略 (defensive strategy)

初世紀地中海人頗能安天樂命，即使生活困窮，他們也能順應環境。但是如果遇上荒年，而政府又施加重稅，嚴重威脅到他們的活計時，人們忍無可忍，便會通過造反以求活命。加里肋亞的土匪若瑟夫 (Josephus) 的叛亂就是一個例子。然而人們基本上只謀求生存的權利，而不期望改變社會的制度。所以一旦政府減輕稅務，使百姓能養活家人，暴動自會平息。只要一切恢復原狀，人們達到目的，就心滿意足了。要知道，推翻政府和改朝換代並不是他們鬥爭的目標。起義只是為了警告當局不可欺人太甚。

一個基本的防衛策略是每個男人都該堅守自己的秉承榮譽，時時善盡己責，不讓別人懷疑自己有奪人榮譽的企圖。另一方面他也不會讓人佔自己的便宜，免得榮譽受損。總

之，一切以平凡為上，既不可顯得出色而讓人眼紅，也不可示弱，任人欺侮。以谷 6:1~6 為例，納匝肋人原本期望耶穌安分守己地做個小木匠，但是他卻四處宣道、治病和驅魔，且大受歡迎，風頭很勁。本鄉人深感團體的利益受到巨大威脅，所以他們視耶穌為叛逆異類而抗拒他、排斥他。

為了消除別人的猜疑怕懼，珍惜榮譽的人會度無隱私的公開生活，以顯示自己坦誠無詐。人們的居所在白天一般都不關門，好讓來往的路人能看到屋內動靜。谷 2:15~16 就提到法利塞黨的經師看到耶穌和許多稅吏、罪人一起坐席。那些經師不屑與罪人交往，又怎知聚餐情況？原來當時的風俗是人們用餐時也門戶大開，過路人當然看得到誰與誰為伍。

谷 7:24 提到耶穌「進了一家，不願任何人知道，但是不能隱藏」。理由很簡單：當時的人日不閉戶，藏無可藏。路 7:36~38 提到耶穌在一個法利塞人家中坐席時，有個罪婦闖入屋裏。她能進到屋內，正因為人們日間是不關門的。打開門戶旨在顯示自己胸懷坦蕩，不設城府，旁人無須投以邪眼。

比起成年人，孩子有更多的自由出入鄰人的工作坊和居舍。因為他們年紀小，不構成威脅，所以孩子成了人們的交際耳目。要探聽旁人家裏的狀況，只需派孩童去「串門子」。人們一般不會敵視孩童的出入——如果阻止他們自由來去，這等於設立屏障來妨礙別人透視自己，結果只會招惹諸多猜疑，叫別人以為自己有不可告人的陰謀。耶穌歡迎小孩子，這表示他的透明度很強，絕沒有暗中耍手段或圖謀不軌（瑪 18:2）。

別的防衛策略包括向人求助時表現得謙卑自下。這是得體的舉止，如百夫長對耶穌說，「主，我不堪當你到舍下來」（瑪8:8）。另一方面，稱揚別人時，刻意貶低自己也是一種顯示誠意的做法，如洗者若翰論耶穌說，「那比我更有力量的，要在我以後來，我連俯身解他的鞋帶也不配」（谷1:7）。華人對這一點應不會感到陌生。舊尺牘裏常用的謙辭如敝人、不才、寒舍和犬子等等，在以往都是得體的用語，現在聽起來反覺得虛偽刺耳。

初世紀珍惜榮譽的人不會隨意讚美別人，以免別人增了榮譽，自己的榮譽反而減損。保祿說，「我宣講的福音，…不是由人得來的，也不是由人學來的，而是由耶穌基督的啟示得來的」（迦1:12）；「…我當時沒有與任何人商量，也沒有上耶路撒冷去見那些在我以前作宗徒的人」（迦1:15~17）。他這不是狂傲，只是按常情覺得沒必要讓人討巧。華人一般不輕易稱讚別人，會不會也和有限利益的觀念有關？

惜譽的地中海人不會主動與人結交，免得讓人懷疑他為頭不正。故此瑪20:1~7提到有些人在街市上閒立，沒有刻意去找僱主，反而等僱主來找他們；而谷1:17, 20的門徒也沒主動去找耶穌做師傅，倒是耶穌先召叫他們。很多時候，人們把患病的人和附魔的人帶到耶穌跟前（如谷1:32），而不是耶穌主動去醫治病人。要知道，等別人採取主動來邀請才顯得自己沒有非分之想，不懷奪譽之念（假設諸葛亮在劉備三顧茅廬之前，就貿然毛遂自薦，恐怕也會惹來急功近利之譏）。總之人和人之間的交往應儘可能讓事情「順其自然」地

發生，不可太露痕跡。中華文化和猶太文化的含蓄工夫在這一點上起碼是相同的。

為了繼續與別人往來，初世紀惜譽之人不隨意向人表達謝意。現代人受了恩惠會向人道謝，這是基本的禮貌，但在兩千年前，「道謝」卻是一種完結儀式，它表示「到此為止」，以後雙方再沒有瓜葛。所以《福音》有很多章節提到耶穌治好病人或驅逐魔鬼之後，人們沒有感謝他，只是歸光榮於天主（谷2:12；瑪15:31；路7:15, 16；13:13）。一個例外是被治好的十個癩病人中，有一個撒瑪黎雅人回來向耶穌道謝（路17:16）。他這樣做是表示深信他的痊癒是徹底的；癩病既不會復發，他就不需要再去找耶穌求助。這顯然是信德堅強的表現。按當時習俗常情來看，其他九個人的表現實在說不上是忘恩負義。充其量他們只是希望繼續與耶穌保持某種聯繫，也算留一條後路。即使是中華文化，也有所謂「大恩不言謝」。筆者記得小時候很少對雙親道謝，或許這也是一種默契，承認自己要持續領受父母的恩情。

4. 雙向聯約 (dyadic contract)

除了防衛策略，另一種謀求人與人之間利益平衡的作法是雙向聯約。既然貧窮是初世紀地中海人的主要難題，一般人為求活路，就不能只靠自己，而要與村人或外人聯約。人們以務實的態度到處尋找門路，錯了再試而不怕丟臉；有時人們也會婉轉地折衷，比如一個外邦婦人求耶穌給她女兒驅魔時，聽到耶穌說，「拿兒女的餅扔給狗是不對的」，她便

低聲下氣地說，「狗在桌子底下也可吃孩子們的碎屑！」(谷7:24~30)。這一招「委曲求全」不也是炎黃子孫熟悉的嗎？

聯約一般是沒有寫下契約條文的。儘管如此，它仍有效地被視為與正式盟約（如十誡、婚約、合同等）一樣重要。口頭的承諾並不表示沒有價值，華人就有一諾千金的說法。故此聯約具有約束力量，它使相關人士遵守信譽而不食言。它也讓人們建立短期或長期的聯繫以達到互助互惠的目的。

雙向聯約主要分兩種：雙方地位接近的叫近位聯約，雙方地位不同的叫做主客聯約。

4.1 近位聯約 (colleague contract)

近位聯約的雙方人士地位接近，所提供的服務或物件並不是稀有品。這類聯約通常是以送禮、邀請人赴宴或求助為開始，由主動方發出積極挑戰。以路5:27~32為例，耶穌率先邀請肋未跟隨他。當肋未接受挑戰後，他為耶穌擺設了盛筵當作回報，請來許多稅吏。法利塞人不滿耶穌與稅吏同桌聚餐，便發出怨言。耶穌隨即袒護稅吏說，「不是健康的人需要醫生，而是有病的人。我不是來召叫義人，而是召叫罪人悔改。」

上述例子顯示近位聯約一旦開始，雙方人士便會持續往來以求利益平衡（耶穌召喚肋未、肋未回請耶穌、耶穌袒護肋未）。華人也有所謂「禮尚往來」；投我以桃，報之以李，彼此間的關係就是藉著一系列的饋贈和回報建立起來的。既然聯約雙方的地位接近，人們自然很講究有來有往，不能只

受而不施——否則形同欠上一筆感情的債。這種互惠互利的關係通常會維繫一段時期，直至其中一方退出聯約。

以買賣為例，儘管市場上很多人賣同樣的食品，忠心的顧客總會到固定的一個攤子購買所需，因為他已和攤主建立不成文的聯約。今日的社會有很多消費人先比較各處貨品的價錢，然後到不同的店舖購買便宜貨。初世紀的人沒有這麼強的「功利」觀念。他們或許會認為為了多得一些小甜頭而朝秦暮楚，任意光顧不同的攤位是有損榮譽的作法。那多少顯示一個人貪得無厭，十分可恥。

4.2 主客聯約 (patron-client contract)

主客聯約的雙方人士地位差異較大。身份較高的一方扮演恩主 (patron) 的角色，他所施與的恩惠是稀有品，如經濟援助、治病和驅魔等；身份較低的一方則扮演蔭客 (client) 的角色，他是受惠人，獲得恩主的保護。有榮譽的恩主是施恩不望報的，他大方地付出，純粹是為了善與人同，建立友好關係——否則他就成了投資牟利的商人，會受人輕視。至於有榮譽的蔭客，必定會懷著感恩的心圖謀報答恩主。領了恩惠，就欠了人情，這是很自然的。不知恩固然可恥，忘恩負義就更加卑劣。身為受惠人，蔭客當大力表揚恩主的功德，忠心地保護恩主的名聲，並在非常時期給恩主通風報訊，從敵人的密謀中挽救恩主的性命（好像戰國時代食客報恩的耿耿忠貞）。

主客聯約也是以送禮或求助作為開始的，如兩個瞎子跟

在耶穌身後喊求他醫治（瑪 9:27）和某人跪求耶穌給他兒子驅魔（瑪 17:14~16）。蔭客得到實惠的同時，恩主的榮譽也因自己樂善好施而增加。這多少有點像戰國時代養食客風氣極盛之日，誰的食客多，誰越顯得闊氣和豪爽。這種互惠關係一般會持續到蔭客道謝為止。

主客聯約也包括神人關係，如《羅馬書》12章把天主和耶穌當作是恩主。身為蔭客的信友在領受天主的恩惠後，理當知恩報愛，向天上的恩主獻上合宜的敬禮，即度聖潔的生活，以善勝惡。主客聯約還包括短期聯約，如宗 18:18 及宗 21:23~24 提到還願的事。向天主許願等於進入短期聯約，當人領受恩惠而還了願之後，那聯約便告結束。

有時蔭客投奔無門，得靠中保疏通介紹才能結識恩主。比如說耶穌和他的門徒都充當中保的角色，給人們引見天上的恩主。

4.2.1 義緣家庭（surrogate family）

聯約的受惠人通常只限當事人和他的妻子兒女。比方耶穌與他各別召叫的門徒都有聯約，但門徒之間雖然朝夕相處，彼此卻沒有聯約的束縛——他們的共同聯約對象只是耶穌。他們既然還沒學會把別的門徒當作自己人看待，碰在一起便免不了發生衝突，爭論誰強誰大（路 9:46；22:24）。

初期教會最大的挑戰之一是把得自耶穌的恩惠報答在與耶穌建立聯約的人身上。好些信友離開血緣家庭加進耶穌新組成的義緣家庭（瑪 3:21~22；路 18:28）。門徒之間雖沒有血

統關係，但各自因著與耶穌有聯約，彼此也成了兄弟姐妹。這個新團體要求團員彼此相愛，就好像耶穌愛了他們一樣（若 13:34~35）。

根據路加的記載，初期教會的信友確實認真地接受這個不簡單的挑戰：「凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。他們把產業變賣，按照每人的需要分配，且每天成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民眾的愛戴」（宗 2:44~47）。

5. 堆積財富

在物資貧乏的社會，人們努力奮鬥無非為安家活命，而不是為了飛黃騰達。對普通人來說，要致富並不簡單；人們往往安於現狀，只希望能持守社會地位和保住秉承榮譽便心滿意足，總不敢奢望平步青雲、扶搖直上。珍惜榮譽的人不會堆積財富，因為這樣做會直接威脅到團體利益的均衡（有限利益的看法是某人富裕起來就等於別人的財運被剝削）。

既然人們普遍相信財富不足分配，那麼斂財的人肯定是貪心的。他們損人利己，十分無恥。這些人包括藉課稅、貸款或經商去刮錢的王侯、政要、地主、商人、稅吏和債主等。以初世紀地中海社會的標準來衡量，好些現代合法的行業如銀行、經紀和商貿等都是為人不齒的。他們認為合理的盈利不是拿別人的錢去做生意或用手段奪人所有，而是靠正當途徑去獲取錢財，如領取工資、收地租、互貸、直銷等（參閱路 19:12~27；雅 4:13~16；鐸 1:7, 11）。

初世紀地中海的所謂窮人，並不單是現代人眼中社會地位低下的人士，也不指那些處於社會階梯下端的人（當時沒有經濟階級的分野）。人們出生在任何一個家庭——不論富裕或貧窮——都有本身的榮譽。當時的窮人是指那些因外來因素如欠債、客居、病痛、殘疾、夫死等等而失去原有地位和秉承榮譽的人。這些不幸者包括被囚的、殘廢的、瞎眼的、耳聾的、長癩的、癩子、寡婦和乞丐等等（路 4:18；14:13；16:20~21；瑪 11:4~5；谷 12:42~44）。

珍惜榮譽的人當然儘量避免陷入困境而變成窮人。他們雖不斂財，仍會致力尋找適當的靠山做恩主，以獲取自己缺乏的物件或利益。而那些身份地位較高的人理當做別人的恩主，好能蔭及有需求的人，自己也因而獲得榮譽。

在有限資源的社會，人們固然可以靠恩主的力量度過難關，但仍需向所屬的團體解釋，讓人們知道這些好處是從圈外獲得，並沒有減損到自己人的利益。人得了恩惠，就有責任說明情況，如純靠好運或蒙天主降福等，免得遭人誤解而施加邪眼。因此找到亡羊或找到失落的錢便向鄰人公佈好消息，是天經地義的事（路 15:6~9）；這樣做旁人便不感到某人的好運是個威脅，因為團體中沒有人的利益受到損害。說來說去，關鍵總在於如何保持人和人之間的利益平衡。

6. 神人肇因（personal causality）

聖經時代的人相信每一件事都有個肇因。不管是健康、病痛、福樂、災禍、治亂、興衰等等好事或壞事，若不是來

自天主，便是來自鬼怪或人類。如撒旦16:14~16, 23；18:10提到惡神從上主那裏降來擾亂撒烏耳。這表現舊約時代人們對天主的了解。當時人認為既然天主是萬有之源，當然所有善惡都是從祂而來。猶太人在公元前587年充軍到巴比倫之後，接觸到祆教的善惡二元思想和天神、魔鬼等概念後，逐漸領悟到全善的天主不可能是邪惡之源，故此把黑暗勢力轉嫁到邪魔身上。

初世紀地中海人相信為了使社會和諧穩定，神人各個層次都應當保持適當的均衡。在天地萬物之中，天主當然超越一切，祂是至高無上的（路1:32, 35；2:14；6:35）。閃族人相信天主無所不能，而希臘人和羅馬人認為連至高神也有局限，並不是全能的。天主之下有總領天使及大天使（包括未醜化前侍立主前的撒旦：參閱約1:6~12）；再下來有小天使和凡間屋裏屋外的天地小精靈；接著是人類，從高身份的人到低身份的人；最後是動物及植物。

各受造物都有其本位，而生命的意義在於循規蹈矩，固守本分。只要大家安於現狀，便天下太平，如果誰隨意越過天主定下的界線，便會產生混亂。如創6:1~4提到天主的兒子（即天使）見到人類的女兒美麗，就隨意選取作為妻子。這種越界的結合違反神人異途的常軌，故此生出來的孩子也是異於常人的巨人。

可見為猶太人來說，利益均衡不只是人與人之間的事，也關係到人與造物主及與其他受造物的和諧共處。如果大家各盡其力，就能保證社會穩定安泰，宇宙福旺祥和。

第七章

邪眼忌妒

1. 邪眼 (evil eye)

筆者在芝加哥唸書時，曾與美國朋友觀賞越南影片。戲中的祖母抱起新生嬰兒，向周圍的親人說：「這孩子真醜陋！」友人聽了大感詫異，連問甚麼緣故。我解說這是民間習俗：以前的長輩總不會當面稱讚晚輩，說他聰明可愛，免得驚動邪魔惡鬼，橫施邪眼，叫小命難保。為了避免邪靈的忌妒，有的人給孩子取名阿豬阿狗。如果孩子太得寵，恐怕會招惹兇煞而折福。

直到今天，地中海人對邪眼的毒害仍然不敢掉以輕心。那裏的人有個根深蒂固的信念，就是認為某些神靈、妖魔、人或動物具有特殊魔力，單憑注視任何東西，也能帶來災禍（如失收、破財、損譽、屈辱、疾病和殺傷等）。可怕的是，無意識的邪眼也能一瞥傷人。或許這是傳統的東方人避免直視別人眼睛的原因之一。

1.1 心靈眼目

為甚麼邪眼有那麼大的魔力？——因為眼睛和心臟（全

人的樞紐)有密切的關連(參閱第三章的「三界人格」)。心靈深處隱蔽的思念、慾望和愛恨等都藉眼睛反映出來。《聖經》多處把心和眼並列，絕非偶然，如「心情煩亂，眼目憔悴」(申 28:65)，「我的眼和我的心，將時常留在殿裏」(列上 9:3)，「晶瑩的目光，使人心曠神怡」(箴 15:30)，「傲慢的眼睛，驕矜的心靈」(箴 21:4)，「你的眼和心，只顧私利」(耶 21:17)，「心靈的眼目」(弗 1:18)。

眼睛既是心靈之窗，便可從中窺探到心裏的虛實。無怪乎《孟子·離婁上》說：「聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉」(意即聽他說話，看他眼睛，他便無所遁形)。邪眼透露的是心中的忌妒：人有我無，怨恨難除。《聖經》常提到邪眼和忌妒的關係，如「貪得無厭的眼睛，看自己所得的一份，總是不夠；不義的惡毒，麻木了他的心靈」(德 14:9)，「因為我好，你就眼紅嗎？」(瑪 20:15)

1.2 防範邪眼

人們通常會防範幾種施邪眼的人，如仇人和外人(覬覦圈內人的福利)，傷殘者(忌恨健康的人)等。最易受邪眼毒害的人是脆弱的孩子。此外，家人和任何維持一家生計的事物都不能幸免，這包括牲畜、地產、糧食等等。

既然邪眼處處覬覦，人們就得時刻保護自己，趨吉避凶。他們會隨身佩戴護身符，並在屋內和常到的地方擺設辟邪物件。一種常見的護符是睜大的眼睛，用意是以毒攻毒，把邪眼投射過來的煞氣盡數反彈回去。這正像某些華人屋前

懸掛的照妖鏡，擋煞消災，叫鬼祟原形畢露。另一種掛在頸上或牆上的護符是豎陽。它象徵生命力的旺盛，以剛強的陽氣驅除晦暗的陰氣，也合乎華人思想。別的辟邪東西包括文身、符咒、符印、戒指、衣服的紫縫頭（戶 15:38-39；路 8:44）等。在可疑人物面前，辟邪的舉止也包括吐痰、不正視對方的眼睛、遮蔽物件、不讓婦孺現身、否認自己得利等等。

2. 忌妒的社會根源

從人們採取防範邪眼肆虐的措施，可知邪眼造成的危機意識是深重的。初世紀地中海人相信忌妒是萬惡的根源，更是生命的最大威脅。智 2:24 說：「因魔鬼的忌妒，死亡才進入了世界」；比拉多也知道司祭長是由於忌妒才把耶穌解送到他面前（谷 15:10）。初世紀僑居阿歷山大的哲學家淮羅（Philo）認定忌妒是萬惡之首。為甚麼忌妒這樣可怕，竟叫當時人人自危，惶惶不可終日？

從社會文化的角度來看，忌妒似乎是無可避免的。前一章我們談過初世紀的巴勒斯坦是農民社會，物資普遍貧乏，人人相信一切利益都是有限且不足平均分配的。在第二章我們也論及當時人最看重榮譽，最厭惡恥辱。這幾個觀念彼此牽纏，人落入網中就身不由己地一世人要與忌妒周旋。難道前人的心眼比現代人的小？

不是的。我們也會忌妒，但不像他們那樣杯弓蛇影、草木皆兵。想想看，自己在甚麼情況之下最易忌妒別人？豈不是兩相比較時，彼長此短，他有我無？人比人之所以能氣死

人，正因為某人一枝獨秀，風光盡攬——比如贏獲巨獎、高位、要職、榮銜或知己等等。一般說，越是短缺的利益越易招人眼紅。如果人人都買得起私家車，又何必忌妒別人？如果我不是車迷，當然也不會忌妒車主。反過來說，任何一樣我很想要而要不到的稀有事物，偏它輕易地落入別人手中，我能釋懷嗎？

2.1 忌妒與有限利益

為耶穌時代的人而言，忌妒之所以很普遍，正因為物資貧乏。當時人認為所有物質或非物質的利益都是有限的，不可能增加以惠及眾人。雙贏共榮是天方夜譚，此消彼長是人間實相：有人賺錢，必有人賠錢；有人強盛，必有人衰弱；有人高興，必有人悲傷。這些深入人心的信念很自然地叫人懷疑外人的好運和福氣，因為他人的「得」很可能就是我的「失」。

得到好處的人最易叫對等的人忌妒，因為身份地位越接近，人們越要比較；畢竟那是個爭榮奪譽的社會，而榮譽要靠外在的事物來襯托。設想，如果你過去的同班同學都飛黃騰達，獨你憔悴，你會不會耿耿於懷？在比拉多眼中，司祭長會忌妒耶穌，是因為他把耶穌當作對等的敵手。

2.2 忌妒與榮譽競爭

忌妒的另一個社會根源是與榮譽有關的。

榮譽是地中海社會最高的價值觀，比金錢、生命、愛

情、自由更可貴。有了榮譽就有一切，喪失榮譽雖生猶死。榮譽與恥辱既然是新約時代人人最留心的事，大家就殫精竭慮去追榮逐譽，務求自家風光顯赫，叫人欽羨。家醜總是不可外揚的，免得叫人笑話，招來恥辱。故此就算父子不和、兄弟吵架或夫妻離心，也切要顧及一家的面子，在外人前一同表現得和和氣氣，粉飾太平，讓人讚美。畢竟榮譽要靠別人（尤其是權威人士）的首肯和群眾的認可才算數，而人們要看到外在表現才能給予褒貶；至於內裏實情和心理活動，那是當時人不在意的。

為初世紀地中海人來說，榮譽與外在行為和具體事物是密切相關的。光榮某人就是表揚他、推重他、突顯他，好讓眾人皆知他的聲威，比如「高天陳述天主的光榮，穹蒼宣揚他手的化工」（詠19:1）。當魔鬼要炫耀自己時，牠讓耶穌看到萬國榮華（瑪4:8），因為可見的富貴代表不可見的威勢。同樣的道理，「人民眾多，是君王的光榮；庶民缺少，是王侯的沒落」（箴14:28）。

榮譽不是靜止的。一個人即使有秉承榮譽，也得努力去賺取贏獲榮譽。活在爭榮奪譽的社會，大家都會維護自己的榮譽，免為他人所乘；另一方面，人們也設法奪取外人的榮譽歸為己有。正因為榮譽也像所有利益一樣是有限的，有人得了光榮，就有人招來恥辱；故此對等的人參加榮譽競賽時，忌妒心油然而生。見同輩得了非常好處，更易眼紅，恨不得搶到手；見人威風凜凜，巴不得拉他下馬，踹他幾腳洩恨。這些忌妒都和追逐榮譽有關。

3. 忌妒的結果

3.1 誣衊

古代地中海人不作心理分析，他們有感於內，便形諸外，對於忌妒更是這樣。眼紅的人總要把咬噬內心的怨恨宣洩一番才會感到舒服。他們會在招忌者背後說長道短、盡情數落，意在抑彼揚此，抹黑對方，抬高自己。比如耶穌的同鄉忌妒他的智慧和奇能超群出眾，便掀出他的底牌，說他不過是木匠的兒子，而他的母親和兄弟姐妹大家都認識，言外之意是叫耶穌別以為自己是甚麼貨色，其實他沒甚麼了不起（參閱瑪 13:54~58）。

3.2 洩恨

忌妒的另一個冷血表現是幸災樂禍。這些人拔除眼中釘時飛揚跋扈，對打敗的仇敵落井下石，以消心頭大恨。比如耶穌釘在十字架時，司祭長、經師和長老熱嘲冷諷，說：「他救了別人，卻救不了自己；他既是以色列的君王，現在從十字架上下來罷！我們就信他。他信賴天主，天主如喜歡他，現在就該救他，因為他說過：我是天主子」（瑪 27:41~43）。

3.3 訴訟

忌妒的人也能借助訴訟來羞辱對方，叫他當眾出醜，這樣便可以出一口氣，且提高自己的聲譽。古代的訴訟往往和公義沒有直接關係。人們不是要找出事情的真相，而是要奪

取敵手的榮譽。這樣訴訟就成了競譽賽的工具。

3.4 革籍

若能判定敵手的罪狀，驅逐他離開本團體、本城、本區，那是奪取他榮譽的有效作法。古代雅典人有時流放權傾一時的貴人，為的是削減他的威風，叫他重歸本土時不再具有威脅性。初期教會的猶太信友被逐出會堂（若 9:22; 12:42），也是猶太人的一種排除異己，消仇解恨的手段。

3.5 鬥爭

在爭榮奪譽的有限利益社會，自己人與外人之間的恩恩怨怨是不能擺平的。你強我弱，我盛你衰，贏了還要再贏，輸了更覺恥辱；挑戰／應戰的競譽賽層出不窮，種類繁多，敵對者的磨擦和挑釁也沒了沒完，一波未平，一波又起。看《福音》記載敵視耶穌的人怎樣處心積慮地要扳倒他就是明証。如谷 11~12 記錄了耶穌這個北方人深入南方猶大的心臟耶路撒冷，還肆無忌憚地在聖殿驅逐買賣人，簡直不把宗教領袖放在眼裏。司祭長和經師覺得丟臉，恨不得殺他千刀。接著一連串精彩的挑戰／應戰令人目不暇給，那是雙方唇槍舌劍的決鬥，接招應招，你來我往。耶穌從容不迫地周旋於環伺他的敵人之間，語帶機鋒，游刃有餘。宗教領袖調兵遣將，仍是招架不住，一敗再敗，自取其辱。讀者當注意到耶穌縱橫捭闔，用語辛辣，毫不留情。這是合乎挑戰／應戰的遊戲規則的：挖苦、諷刺、數落都行。

3.6 殺傷

宗教領袖徹底慘敗，臉上無光，還有甚麼面目見人？為了奪回榮譽，他們惡向膽邊生，決定剷除耶穌，一了百了（瑪 26:3~4）。這是忌妒者的絕招。當他不能通過挑戰/應戰的競譽賽贏取榮譽，又不敢承認失敗、不甘受辱時，他會不願遊戲規則去採用暴力手段傷害對方，甚至置他於死地。這是忌妒的極點，由怨生恨，迸發你死我活的誓不兩立。

4. 忌妒的防範

忌妒既然能帶來那麼多可怕的後果，人們應怎樣面對它，好能化怨氣為祥和，免得冤冤相報，大家同歸於盡？

4.1 守秘

在眾敵環伺、明爭暗鬥的社會，要安身立命實在不簡單。一般人起碼不會鋒芒畢露，免得炫耀過度而招人忌妒。華人說「樹大招風」，正是這個意思。珍惜榮譽的人深諳韜光養晦之道，總不會刻意突顯自己的優點，免得把別人比下去，惹人怨恨。人們得了好運或財富，也不會蠢到大事宣揚，叫人眼紅；相反的，喜訊只傳給自己人知曉，對外人就若無其事，保持低調。守秘是必要的，免得外人猜疑你損人益己，因為有人得必有人失。《馬爾谷福音》有所謂「默西亞的秘密」（1:25, 34, 44; 3:12; 5:43; 7:24, 36; 8:30; 9:9, 30），那是指耶穌不讓自己的身份曝光，免得引人注目，忌恨叢生。他隱藏實相而沒有耀武揚威，目的是向人表示他是安分守己

的惜譽之人，絲毫沒有野心奪人榮譽，別人不須防著他。這種作風與箴 25:2 的不謀而合：「將事隱蔽，是天主的光榮」。

4.2 推搪

如果你稱讚一個「傳統」的華人聰明、能幹、英俊或威武，他不會說：「謝謝你的讚美」（那是洋人的得體回答），卻會說：「哪裏哪裏」或「過獎了」。為甚麼有些人好像很虛偽，明明擺著有目共睹的優點，卻一筆抹煞，矢口否認？這種「假謙遜」叫洋人吃不消，因為他們不了解推搪的社會意義。

其實初世紀地中海人與華人的前輩一樣，總不輕易接受別人的讚賞。為甚麼呢？因為稱讚也是一種挑戰，不可等閒視之。有些人甚至相信過分的讚美是個詛咒，比如稱讚一個小孩子很可愛，不單會招魔眼紅，還怕孩子承受不住過譽而折福早夭。故此前人認為孩子不可當寶貝來寵愛。

即便是耶穌，聽到別人稱他為「善師」時，也立刻推搪說：「你為甚麼稱我善？除了天主一個外，沒有誰是善的」（谷 10:17）²。耶穌這樣應對是符合社會習俗的，意在不高舉自己，惹人猜忌（如果他得了好處，不知誰會吃虧？）。這是珍惜榮譽的人應有的表現，與老子「知其雄，守其雌」的智慧有異曲同工之妙。

註² 路 18:18-19 相同，而瑪 19:16-17 改寫成那人問耶穌該行什麼「善」以得永生。

4.3 賄賂

被人忌妒時該怎麼辦？給他一點甜頭吧。讓他嘗嘗好處，分沾便宜，或許能消火散恨。某些人會用這種眼光來看待耶穌餵飽群眾的增餅奇蹟（谷6:32~44; 8:1~10），認為他是被情勢所逼，不得不討好眾人。大家吃飽了，心滿意足，就放他一馬，不再為難他。賄賂是消極的手段，意在送些買路錢而能暢通無阻。

4.4 分享

賄賂和分享的差別在於觀點不同。以增餅奇蹟來說，外人解釋為賄賂，自己人解釋為分享。教會傳統上把這奇蹟看成感恩祭的原型，從中體悟到耶穌是生命之糧，他慷慨地餵飽眾人，讓人因他而活。分享是積極的作法，顯示恩主慈悲為懷，善與人同。真誠的分享比賄賂更能感動人心，化解忌妒；因為施惠人的出發點不是自己的利益，而是別人的利益。以心體心，才能觸動心弦。

初期教會信友的誠意分享，正是沿續耶穌的博愛精神，落實耶穌愛的誡命：「他們（信徒）中，沒有一個貧乏的人，因為凡有田地和房屋的，賣了以後，都把賣得的錢帶來，放在宗徒腳前，照每人所需要的分配」（宗 4:34~35）。

4.5 勸勉

初期教會這新生的團體處於很不友善的社會中，既要應付猶太團體的鉗制，又要與希臘/羅馬文化周旋。這個逐日

壯大的邊緣社群頗具威脅性，最易招人忌恨。為猶太人來說，他們是離經叛道的逆子，既不強逼非猶太信徒行割損禮、禁食不潔食物，更聲稱耶穌是主，形同二神論；為羅馬人來說，基督徒男女混雜，秘密結社，動機可疑，又不膜拜羅馬神祇，頗具顛覆性。在飽受外來衝擊的同時，教會內部也是困難重重，危機四伏，而忌妒這劣根性更是蠢蠢欲動。羅 1:29 和 谷 7:21~22 就對症下藥，狠狠地予以迎頭痛擊。

《新約》成書的目的是提出基督徒的榮譽標準，來抗衡當時主流社會的榮譽標準。如果信者的立場不堅定，他們很難處身在文化夾縫中，而會輕易地脫離教會，隨波逐流，苟合取容。

5. 根治忌妒

要挽住教友的信念，教會領袖就得鞏固團體的向心力，時刻強調對耶穌基督的效忠是至高榮譽。此外，要對付忌妒這萬惡之首，還得從根源著手。忌妒的社會根源既然是有限利益和榮譽競爭，《新約》作者就釜底抽薪，標示基督的無限利益和榮譽服務。

5.1 無限利益

耶穌既然是天人的中保，天父的無窮恩惠就藉著他源源不絕地廣施於人。比如耶穌行增餅奇蹟時絕不吝嗇，他兩次讓幾千人吃飽後，收回的碎餅塊還分別有十二筐及七籃子（谷 6:43; 8:8）！他在加納婚宴變水為酒時，賞給人的不單是

至醇佳釀，而且是滿滿六大缸酒，任人暢飲（若 2:6~10）！永世的盛宴已降臨人間。在最後晚餐中，耶穌向門徒說：「在我父的家裏，有許多住處。我去，原是為給你們預備地方」（若 14:2）。他強調有許多住處，是要安撫門徒的心。生在物資貧乏的社會，「許多」是遙不可及的夢想，而耶穌給門徒保證，這美夢終於實現了。耶穌來，不單為叫他們獲得生命，且獲得「更豐富的生命」（若 10:10）。他帶來的救恩是絕對人人有份的，不用爭，也不用搶（參閱依 25:6）。利益既然是無限的，人有我有，大家富足，還有甚麼好忌妒的？

5.2 榮譽服務

信友加入教會後，好些不容於本家本族，甚至六親不認，逐出家門。他們離開自己的血緣家庭，加入教會這義緣家庭，如果還彼此勾心鬥角，互爭榮譽，肯定是死路一條。故此《新約》作者頻頻告誡信友當互敬互愛、同舟共濟，一起維護基督徒的榮譽。

基督徒的最高榮譽標準是甚麼呢？就是彼此服務的精神。在《馬爾谷福音》中，耶穌三次預言自己的死難和復活。每一次門徒都誤解他，每一次他都顛覆主流社會的榮譽價值觀。第一次他說：「誰若願意救自己的性命，必要喪失性命」（8:35）；第二次他說：「誰若想做第一個，他就得做眾人中最末的一個，並要做眾人的僕役」（9:35）；第三次他說：「誰若願意在你們中間成為大的，就當作你們的僕役；

誰若願意在你們中間為首的，就當作眾人的奴僕」(10:43~44)。傳統文化的競譽賽不外乎抑人揚己，耶穌卻叫門徒抑己揚人，簡直是顛倒是非，大逆不道。再說，當時社會只有婦女和奴僕才服侍別人，那是卑下的工作，有身份地位的男人是不屑一顧的。偏偏耶穌卻明說服侍別人才顯出自己崇高的身份，這話真叫人吃不消。

為甚麼教會甘做傻瓜，把這些「痴人說夢」的話奉為主臬？惟一的原因就是，第一個說這些話的人以身作則活出這理想；他不但說：「人子不是來受服侍，而是來服侍人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」(谷 10:45)，更為門徒洗腳(若 14:1~17)，且沒有迴避殘酷的死刑。耶穌身體力行自己的教訓，所以感人至深，叫人信服。門徒在復活主的光輝中反思耶穌的言教和身教，靠聖神的啟示，領悟到彼此服務和互敬互愛(若 15:17)才是榮譽的最高峰，也是通往生命的大道，根除忌妒的最佳藥方。

第八章

潔淨與不潔

1. 神聖與平凡

人與人交往，適當的界線是必要的。如果界線模糊曖昧，人就欠缺自尊而容易被人擺佈利用。界線劃分你我內外，給人、地、事物有條理地定位，使人心裏落實，知道如何應對不同的局面，處理紛雜的情緒，而不致迷失徬徨。

界線時時處處可見，以時間來說，假期是私人的時間，如果上司勉強你假期上班，便侵犯了你的「神聖」時刻；以空間來說，有些人的「神聖」空間僅僅限於自己的居所，他們認為公家之地既非屬自己所有，所以不須保持乾淨，於是隨地吐痰，任意拋垃圾，損了公德還心安理得，毫不內疚；以事物來說，自己的房子燒了與別人的居所焚毀自然會引起很不同的反應，因為屬於我的東西無論如何總是比較特別重要的。「神聖」的其中一個意思是指被劃分出來專屬某人或某團體的人、地、事物或時間。比如說「信仰自由是神聖不可侵犯的人權」。與「神聖」相對的「平凡」是指一總未曾劃分而不專屬某人或某團體的人、地、事物或時間。基督徒相信「性」是神聖的，因為人類的性交與一般動物的交配有

區別。這差異在於人類是萬物之靈，是從其他動物中劃分出來的特別一種。說以色列民族是聖潔的，意思是他們從天下各民族中被特別劃分出來專屬天主。說天主的名號是神聖的，意思是它被劃分出來，遠遠超越其他名號；天主的名專屬天主，所以不容詆譏。

2. 潔淨與不潔

上文提到「神聖」的其中一個含義是指劃分出來專屬某人或某團體的人、地、事物。在以色列人眼中，天主是最神聖的，因為祂遠遠超越一總受造物，且專屬祂自己。萬物都屬於祂，尤其是祂揀選的以色列人：「你們為我應成為司祭的國家，聖潔的國民」（出 19:5~6，參閱伯前 2:9）。選民既然蒙召負有司祭的職位，就當扮演橋樑的角色，擔任中保，以上主的法律訓誡萬民，引人歸主，並代表萬民舉行祭獻，欽崇上主。

天主是神聖的，祂的選民也應是聖潔的。這樣他們才能光榮天主，不致辱沒至高恩主的榮譽。選民的生活起居常該反映自己特殊的聖潔身份，尤其是接近天主的氛圍時（如祭獻），更應嚴守潔淨，不容玷污。保持潔淨等如護守榮譽，免除羞辱。

所謂潔淨，就是合宜。某些人、地、事物被視為不潔，那是因為他們出現在不合宜的空間或時間。比如塵土的合宜空間是在屋外，如果塵土堆積在床上，它便是不潔的。在宗教和文化的領域中，潔淨不一定和衛生有關，比如聖潔法典

提到觸碰死人會沾染不潔，但不表示沾染疾病。

潔與不潔自然也有程度上的差別。比如一個小孩整理房間後，他的母親可能還不滿意，因為根據母親的標準，「整潔」須符合某些她認可的條件。故此她可能重整房間，使一切按她的要求井然有序。

把人、地、事物恢復原有的「正確」狀態叫淨化；相反的，把人、地、事物從原位打亂就叫做污染。請注意，不管淨化或污染都涉及越界行為：從不潔到潔是淨化，從潔到不潔是污染。

肋12~16提到的污染有生產、性行為、遺精、行經、皮膚病等，卻不包括流汗、流淚、大便、小便、受傷流血。照說屎尿是廢物，偏偏沒列入「不潔」的範圍，而夫妻行房本來是天經地義，卻成了「不潔」（肋15:18）。

其實古代很多民族（包括受希臘/羅馬文化薰陶的人）劃分潔淨與不潔的標準，總和生產、死亡和性行為有關。先民感受到性的奇特奧妙；人藉著它參與創造生命的工程，直接觸碰到生命之源。那是超越凡間的氛圍，威力無限，產生的結果可好可壞。凡人和神祇原有不同的本位（參閱72-73頁神人肇因），而人間的生產、性行為和性分泌外流多少是越界行為，叫凡人沾附神的威能，打亂人的本位，再不合乎原有的身份，故此成了不潔。受到污染就得通過淨化來取潔，好恢復原先的合宜狀態，使人能適當地與主與人往來，繼續蒙受上主的福佑，並確保團體的完整與和諧。

3. 異類 (anomaly)

每個文化給人、地、事物定位時，都有各自的界線，比方有些崇尚個人自由，有些強調整體利益；有些著重未來，有些只顧現在。儘管界線各有差異，總沒有任何一個文化能囊括所有的人類經驗或完全體現身為人類的每一個層面（如精神、軀體、感情、智能等等），正像沒有任何一種語言能包羅所有人類的語音。

文化之間的差異既然無可避免，能不能求同存異就得看各別文化的包容性和彈性。越是惟我獨尊，標榜自己是絕無僅有的正道的，越不能容納異己，反亟亟於打擊旁門左道。比如說西醫認為巫醫的治病方法是荒謬迷信的，因為它完全沒有科學根據，所以一點都不可靠。對自認為正統醫學權威的西醫來說，巫醫簡直是異類。

異類是指一總不符合社會樣板或整體標準的人、地、事物。所有異乎尋常的行為都可能威脅到群體的和諧穩定，所以人們通常會以懷疑的眼光來看待異類，並想方法對付他們。比如說，進入福地以後的以色列人既然堅信他們得天獨厚，是天主特選的子民，那麼他們便順理成章地應當住在聖地朝拜全能的造物主。但事實上，聖地曾先後陷入好幾個外族人（如巴比倫人、希臘人及羅馬人等）手中。以民難免會懷疑，到底誰強些？是天主或是外邦人的神祇？照信仰說天主最強大，然而為甚麼祂似乎不能保護自己的選民，反而眼巴巴看著異教徒耀武揚威，任意欺壓以民？這種乖舛的現實不合宗教常理，很有異類的味道，也顯然給以民造成極大的

困擾。除非找到合理的解釋，整個以色列文化系統恐怕都會從根部動搖，甚至完全崩潰。其實為了維繫人們對自己固有文化的信心，每個文化都會想出一些對付異類的方法。

第一個應付異類的對策是「排斥」。勢要或掌權者常喜歡用這個策略來排除異議，以維護自己的利益。比方一個只看物質層面的社會會把所有的超自然現象都視為迷信或荒謬，而教會在訂立正典《聖經》的同時，也排除異於正統的「偽經」。

第二個對策是「控制」。這方法常用來限制異類的行動自由。如果要把危害社會治安的人從人群中除去，大可關他們在監獄中。梅瑟法律禁止患某種皮膚病（《新約》一般譯作「癩病」）的人進入城鎮，好限制他們的行動，使其他聖潔的以色列子民不會接觸到他們而沾染不潔。以今日社會來說，隨著人們日益理會到抽煙的眾多害處，煙民漸漸成了異類。故此某些公眾場所列明為禁煙區，為的是控制煙民的吞雲吐霧。

第三個對策是「遠避」。有些社會訂下明確條文以遠避破格的人、事物和行為。這些規則標明甚麼是有關團體不認可的異類，而間接強調甚麼才是合乎規範而可以接受的。比方初世紀的羅馬公民不可與奴隸通婚，為的是不讓奴隸的血統污染崇高的羅馬公民身份，模糊地位的界線，並損及羅馬帝國子民的秉承榮譽。猶太人注重食禁，遠避某些不潔的食物，為的是只吃潔淨的食物，好映襯他們聖潔子民的身份。

第四個對策是「標籤」。有時社群把破格的人和事物標

籤為公害，讓這些異類貼上名字，好成為大家齊心攻擊的目標。比方核子廠總有洩漏核能的危險，這可能性往往使核子廠成了公害。人們因這種標籤很容易忽略核能帶來的好處，反而集中注意力在潛伏的災害。初世紀羅馬帝國政要把猶太教徒和基督教徒標籤為「無神主義者」，即不信奉羅馬神明的人，使這兩個宗教成了異類和眾矢之的。當耶穌的對手誹謗他，說他的治病奇能來自魔王時，他們正是刻意把他打入異類的範疇。這些人希望給耶穌貼上標籤後，能抹黑他，好叫人們集結圍攻他。

第五個對策是「正名」。某些異類一經賦予合宜的名堂後，那異類便能被大家接受。比如說拳擊成了運動項目後，它便被接納為一種許可的暴力，暗示人生有時需靠武力去打壓對手以突顯自己的威風。當耶穌驅逐一群惡魔時，他問知他們的名字是「軍旅」（影射羅馬帝國的統治者），便讓他們附上一群豬（不潔的動物）的身上衝入湖裏淹死。這樣的正名不著痕跡地譏刺了羅馬人：把軍旅和豬等同並不露骨，但明眼人一看便知道這正名標識著兩者都是可憎惡之物。

上述五種對策是比較常派上用場的。要知道，每一個文化應付異類的對策不盡相同，而個別文化也有不同的著眼點。比如說美國文化的主流是內基人格的個人主義，人們相信所有的利益都是無窮盡的：只要你有本事，你便能製造財富。那社會的最高價值是金錢。財富劃分人們的社會地位，有錢有勢的人便是成功人士。為了賺取更多利潤和贏獲更多好處，人們必須提高競爭能力，增加生產力。致富要靠拚，

要靠健康的身體。故此，健康就順理成章地緊接金錢之後成了排行第二的價值。廣告裏的健美男女正暗示強壯的體魄是重要的本錢。

但過分重視健康的社會很容易把體弱的老人和病人看作是異類，因為這些人的生產力較差，他們倚賴別人照顧，無形中增加了社會的負擔。這些觀點顯然與初世紀地中海社會的看法大相逕庭。那個社會建基於以團體為中心的外基人格，人們普遍認定所有的利益都是有限的，即使一個人很有本事，他也不能製造無盡的財富。在兩千年前的地中海社會裏，榮譽是最高的價值觀，而個人榮譽與群體榮譽息息相關，唇齒相依。人們通常只信任自己人而疑懼陌生人；與自己人分享榮譽，與外人競爭聲望。為了能有效地維護群體和個人的榮譽，團體必須和諧穩定，越少變化越好。偏偏不主故常的異類要打破成例，另闢蹊徑。他們的作為自然被視為混亂之源，而這些異類既然直接威脅到整體的榮譽，便應該加以制裁。

每個社群都有一套法規防止有害分子滲透進圈子而損及整體。這法規保護團體的利益和主權。故此沒有一個國家會容許任何人士隨意進出它的疆土。簽證和護照就像篩子一樣，阻擋危害國家利益的人士流入。移民條例也是個「潔淨法則」，只准許符合國家利益的外國人遷入安居。

其實每一個人都是社會的縮影。正如群體有群體的潔淨準則，個人的行為無可避免地也反映出自己怎樣受社會文化的影響。比方摩登人士與那些推銷香皂、除汗劑、漱口藥水

等驅臭用品的廣告接觸多了，長期耳濡目染，便很容易把惡臭的氣味視為異類，而積極地採取有效的辦法來對付它。的確，從一個人容忍臭味的態度，多少可以看出他的潔淨觀。

4. 潔淨等級

第四章論及親屬及婚姻時提到第二聖殿期的猶太人在處理婚嫁事務時採取的是防衛性策略，即只許可以民在選民圈內論婚嫁。儘管如此，圈內人也各按潔淨程度來分級，好讓人們在挑選對象時知所取捨。既然以民自認是天主特選的民族，血統的純正自然被看作是最符合天主意願的。為遵循聖潔造物主的旨意，人們不可冒犯禁婚的條例。

4.1 人的潔淨等級

以色列人把人的潔淨等級分成七級十四組。

- 甲一． 司祭。
- 乙二． 肋未。
- 丙三． 純血統的以色列人。
- 丁四． 司祭不合法的兒子。
- 丁五． 皈依猶太教的外邦人。
- 丁六． 曾為奴的皈依者。
- 戊七． 私生子。
- 戊八． 妓女之子。
- 戊九． 棄兒。

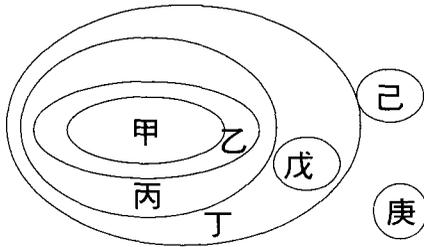
戊十. 閹人。

己十一. 先天不育者。

己十二. 性器殘缺者。

己十三. 雙性人。

庚十四. 外邦人。



〈圖一〉

這十四組界分的標準是甚麼？根據防衛性策略的婚嫁，以民只能和以民結婚，故此結婚對象只能是先天或後天（即皈依者）的以民，且是持有某種社會地位的。另一方面，防衛性策略的婚嫁非常重視聖潔子嗣，故此生育能力成了論婚嫁時的重要條件——能傳宗接代才能讓秉承榮譽持續不斷地澤及後人，並反映天主的恒常聖潔。

婚嫁的對象類別大體有下列幾種：

1. 真正的以民：包括司祭、肋未、及純血統的以色列人（甲、乙、丙級）。這些人能彼此通婚。

2. 第四組是司祭娶了寡婦、棄婦或名譽受損的女子而生的兒子（參見肋21:7）——按理想，司祭本應娶處女才符合他的特殊聖潔地位。丁級的各層人士可與乙級或丙級的人通

婚，但不可與甲級的人通婚。

3. 戊級的私生子、妓女之子、棄兒和閹人都是不齊全的以民。前三者不能証實父系的清白崇高，故名譽嚴重受損；而閹割後的人再不能傳宗接代，既然他們後繼無人，便不能完成傳遞與主建立的神聖契約的使命。戊級人可彼此通婚，也可與第五第六組的人通婚，但不可與第一至第四組的人聯婚。

4. 先天不育者、性器殘缺者和雙性人完全不可能圓婚。他們無能傳遞以民的聖潔地位給後代，故此被排出圈外。

5. 外邦人是可厭惡者，十分不潔，理應列入最低一級。

上述規則反映了初世紀以色列人對於人們的潔淨與不潔的分類。証之於動物，以色列人也設以不同的潔淨等級分類。

4.2 動物的潔淨等級

正如聖地專屬上主，所以它很神聖，同樣的，以民和他們的家畜也是如此。出 13:1~2 提到上主訓示梅瑟說，「以色列子民中，無論是人是牲畜，凡是開胎首生的，都應祝聖於我，屬於我」（參閱出 22:29b~30；肋 27:26~27；戶 3:13；8:17~18；18:15）。所以家畜也要同主人一起守安息日（出 20:8~11；申 5:12~15）。正如以民不可與非以民通婚，他們的家畜也不可與不同類別的家畜交配，以免受玷污。

以民把非家畜的動物也加以分類。《肋未記》11 章提到水、陸、空動物的分類。異類的界線不明顯，所以最可厭

惡，應當完全排斥。比如兩棲動物入水能游，卻無鰭無鱗（肋 11:10）；正因它們界線模糊，造成混亂，故此最不可取。按規則，潔淨的水族該是有鰭有鱗的（肋 11:9），而潔淨的走獸該有偶蹄、有趾及反芻（肋 11:3），潔淨的飛行動物是能飛能跳，且不吃血或屍體的（肋 11:13~22）。這些動物都可以吃。

凡是同時擁有不屬本類特徵的動物都是越界而不潔的，它們全屬異類。比如屬陸地的動物卻貼著地面爬行（肋 11:29~45），有翅的昆蟲卻爬行（肋 11:20），能游的動物卻無鰭無鱗等等，這些都是可憎惡的。

以陸地動物為例，以色列人也把他們的潔淨等級分為甲至庚七級：

甲. 無瑕的潔淨家畜，可供做犧牲（必須首生[戶 18:15]或一歲[肋 9:3；23:18]）。

乙. 無瑕的潔淨家畜，可供做犧牲（肋 22:20）。這一級不是首生的，或是已超過一歲的（肋 1:3, 10；4:3, 23, 28；5:15, 18）。

丙. 偶蹄、有趾、分趾、反芻的（肋 11:3；申 14:4~6）。

丁. 有趾或 / 及反芻。

戊. 或無趾或不反芻（如豬偶蹄有趾，但不反芻；駱駝與兔子雖反芻，但偶蹄無趾）。

己. 無趾且不反芻（猛獸如獅、熊、狼、狗）。

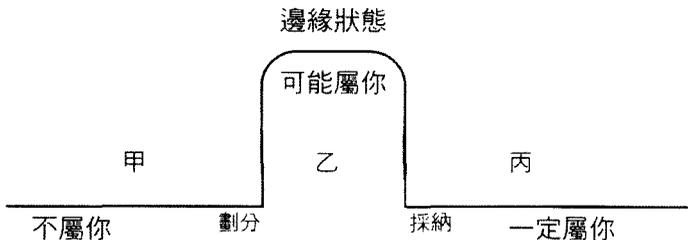
庚. 爬行動物如蛇、鼠、壁虎、烏龜（肋 11:41~42）。

上述七大級中，甲、乙、丙三級全可食用，丁級有的可

吃，有的不可吃。戊、己、庚三級是不潔的動物，不可食用。以這七級與人類的甲至庚七級潔淨分類相對照，可以明顯看到以色列人的分類標準。既然聖潔法典的最高理想是讓完美團體中的完美人來朝拜完美的天主，而殘缺的人基本上不配象徵天主的聖潔和完美，那麼他們被撇棄（如己級）就顯得合情合理了。

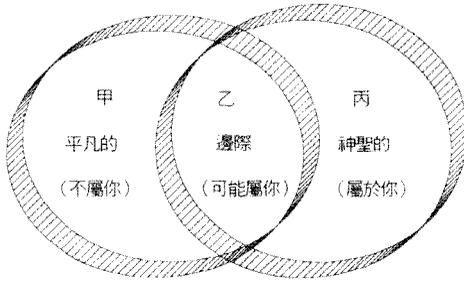
5. 聖化過程

在本章的開始我們看過「神聖」的其中一個含義是指被劃分出來專屬某人或某團體的人、地、事物或時間，而與「神聖」相對的「平凡」是指一總未曾劃分而不專屬某人或某團體的人、地、事物或時間。聖化過程就是指某事物從平凡變成神聖的過程。比方書局裏擺著林林總總的書，它們不專屬任何買主，所以是「平凡」的。但幾時一個人看中某些書而從架上取出要買的書之後，儘管他還沒付款，那些書已被他劃分出來而處於「平凡」與「神聖」的邊緣狀態。如果別人把他挑出的書拿走，他會很氣惱。等到他付了錢，書就完全屬他所有。這「聖化」過程分三個階段：



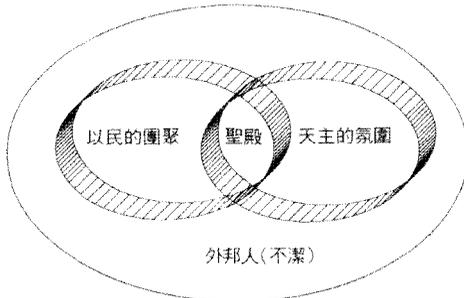
〈圖二〉

換句話說，聖化過程是一個人把平凡的事物從其他事物中劃分出屬他專有的程序，比如婚姻也是經過這三個階段，即未婚（不屬你）、訂婚（可能屬你）、和結婚（一定屬你）。下圖是上圖的另一個樣式：



〈圖三〉

初世紀的猶太人認為在空間來說，天主與人的接觸面是以聖殿作為象徵，而聖殿又是整個聖地及宇宙的縮影；在時間來說，天主與人的接觸面是以安息日及慶節作為象徵。聖殿建在特別屬於天主的熙雍山上，由特定的人（司祭）代表全體以民與天主交往，獻上犧牲。祭獻象徵蔭容（以民）向恩主（天主）獻上禮物，以獲取天主的恩惠及蔭庇。為了襯托天主的聖潔，祭品和獻祭的人都應當是無瑕的。



〈圖四〉

祭獻就好像一道橋樑，把以民從平凡中帶進天主的聖潔氛圍，而聖殿正是天主與人交往的地方。祭獻過後，祭品一般讓獻祭者、陪同的人、及在聖殿服務的人享用。至於全燔祭，那犧牲完全焚燒，燒出的煙上達於天，象徵祭品全歸主有。

猶太人認為默西亞將以聖潔法則來淨化天主的選民，故此當他們看到初期教會視耶穌為默西亞，卻不持守以色列固有的聖潔法則時，自然很感困擾。在他們心目中，基督信友的舉止既違背天主的旨意，又揚棄天主訂下藉聖殿獻祭來維持的恩主、蔭容的交往模式。但基督徒本著耶穌復活的信念，逐漸質疑聖殿及祭獻的絕對性。聖殿在公元70年被毀後，基督徒更肯定耶穌基督已完全取代聖殿和祭獻。

6. 基督徒聖潔準則

耶穌在世時，他有很多作為是相反傳統的。比方他接觸的人好些是聖潔法典列為不潔的。這些人不能與聖潔的以民來往（如路17:11~19的癩病人，谷5:25~34裏患血漏的婦女），或因殘缺不全而被禁止進入聖殿獻祭（如癱瘓的、跛腳的和瞎眼的等）。耶穌不單治愈他們，更似乎刻意選擇在聖潔的安息日來分施天主的救恩（谷1:21~27；3:1~6）。此舉無異重新詮釋何謂聖時、聖地、聖人；他的作風與傳統的觀點大相逕庭，所以招來很多非議。

耶穌沒有迴避與當時的宗教領袖交鋒，反而表明他的立場，即聖潔法典不該阻止人通往天主那裏，反該方便人接近

天主：「安息日是為人而立的，並不是人為了安息日」（谷2:27）。耶穌堅信天主既然是全然聖潔的，便絕不會受到不齊全的人所影響而損及祂的聖潔。為了證明天父的慈愛寬宏，耶穌不但沒有規避不幸的人，反而宣稱貧窮的人、飢餓的人和哭泣的人都是有福的（路6:20~23）。

耶穌看穿宗教領袖的偽善，並大力反對他們排斥不潔的以民。他說天主是全善的，且慈悲為懷：「他使太陽上升，光照惡人，也光照善人；降雨給義人，也給不義的人」（瑪5:45）。既然天主希望人獲享真幸福，人們也該彼此關懷，這才是義德的真義。故此耶穌反對機械化地墨守陳規，而堅持守法的精神在於正心誠意，表現在對人的關懷上。合宜的人際關係正是人與天主和好關係的基礎，如米6:6~8所言，「上主要求於你的是甚麼？無非就是履行正義，愛好慈善，虛心與你的天主來往」。在瑪9:13，耶穌引了歐6:6說，「你們去研究一下『我喜歡仁愛勝過祭獻』是甚麼意思；我不是來召義人，而是來召罪人」。

耶穌抨擊偽善的宗教領袖，因為他們對天主的虔誠不是建基於對人的關懷上，所以變得冷酷無情，淪為形式主義。耶穌承襲了舊約先知的社會正義情操，大聲呼籲人們要關懷周遭不幸的人。當耶路撒冷的聖殿在公元70年被毀後，一群與基督徒團體有來往的法利塞經師採納了近似耶穌主張的社會關懷路線，而在猶太教中另起爐灶。

初期教會的信友逐漸理會到通往天主救恩的途徑不再是「以色列民」，而是「在基督」內，故此原來以梅瑟法律為中

心的猶太基督徒轉以基督為中心（即99頁圖四中，耶穌取代聖殿，成了天人交接的橋樑）。

公元50年的耶路撒冷會議顯示教會的一大突破，即不再要求外邦基督徒接受割損禮好成為天主的選民（參閱宗15）。這些非猶太基督徒只需遵守最基本的「戒食祭邪神之物、血和窒死之物，並戒避姦淫」（宗15:28~29），好能與猶太基督徒共融。這新訓令顯示宗徒已取代耶路撒冷勢要成為梅瑟法律的權威。

但是為保祿宗徒而言，聖潔法典對基督徒根本不再具有任何約束力量。他歸化後，從不視梅瑟法律為行為守則的準繩。保祿強調的是教會內的習俗，即一種在新興教會內信友「在基督內」因彼此交往而形成的價值觀，這是不以梅瑟法律為基準的。

遵循保祿傳統的團體不再視聖殿為特殊的聖潔地方。當信友相聚時，這群基督徒自然成了天主聖神的宮殿（格前6:19；格後6:16）。新聖殿絕不是指個人，而是指整個基督奧體，即信友團體。這種觀點正吻合外基人格所看重的團體性質而非個人特色。

聖民是指藉洗禮加入教會的人：「凡是領了洗歸於基督的，就是穿上了基督，不再分猶太人或希臘人，奴隸或自由人，男人或女人」（迦3:28；參閱哥2:11~12）。聖洗取代了割損禮成為加入聖民團體的象徵儀式。

祭獻不再是向天主獻上動物或農作物，而是藉祈禱和善行接近天主（羅12:1~2；15:14~16；弗5:1~2, 5~20；哥3:

16~17)。把耶穌的死亡解釋為祭獻的章節在《新約》內並不多見（主要是在《希伯來書》）。在格前5:7保祿視基督為被祭殺的逾越節羔羊，著眼點與《希伯來書》的並不同。

聖職：初期教會的領袖沒有經過祝聖而擔任某種聖職（不像當時的猶太司祭都是受過祝聖的）。他們都是被委任的平信徒：「宗徒」是經授權的使徒，「監督」是教會團體的管理人，「長老」是教會裏的先進，「執事」是聖餐助理。這些職位的設立目的是為信友服務，而不表示任職者享有較崇高的地位。在教會內一總人都能在基督內徑直與天主交往，不需依靠司祭一類的中保來轉達。各聖職的直接服務對象是基督徒團體，而不是天主。這一點與司祭扮演的角色又大不相同。

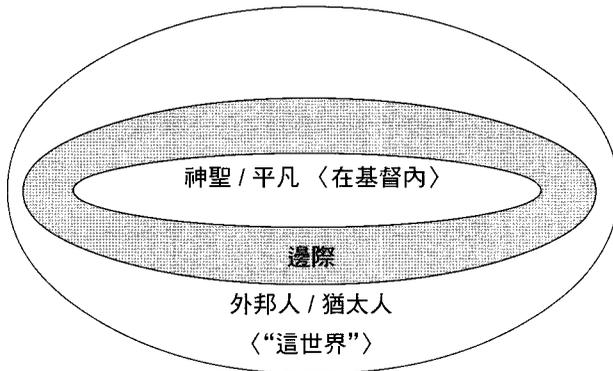
聖時：耶穌因著自己的死而復活，把將來帶到現在，故此為基督徒而言，所有的時間都是神聖的。他們不需再謹守某時、某日、某月、某年（迦4:10）。

食物：保祿宣稱所有的食物都是潔淨的（羅14:14）。但是他很重視行為與動機的關係。比如說某些信友一時改變不過來，仍相信食物有潔與不潔的分別；為了避免給他們立惡表，保祿寧可不吃祭過邪神的肉，他的出發點是為了團體成員的好處（格前8:4~13；10:23~33；羅14:15~21）。

遵循保祿宗徒傳統的基督徒相信信友團體就是聖殿。他們的聖潔守則是1. 排除不符合基督精神的行為，2. 本著基督精神與非基督徒交往。持守保祿傳統的基督徒的潔淨觀是三個同心的圈子（見下圖），而非如99頁圖四所示的兩個交疊

圈子及第三個不得其門而入的外圈。

〈圖五〉



根據猶太傳統的潔淨觀來看（如99頁圖四），天人交接點是聖殿。出了聖殿，猶太人就脫離天主的氛圍而回到凡俗中。保祿傳統所持的看法卻迥然不同：信友團體既然是聖殿，那麼只要在基督內，信友們的日常生活也變成神聖的，而不再是凡俗的了。

故此保祿力斥某些猶太基督徒企圖強逼非猶太基督徒行割損禮。他說這等於開倒車回歸到猶太傳統的潔淨觀（迦5:2~12）。這樣做極不相稱基督徒的新身份，對復活主也是莫大的侮辱和不敬，仿佛基督的救恩力有不逮，還得靠割損禮來補足。

保祿深深體會到基督的救恩是廣施給所有的人的，所以對一切人，保祿就成為一切，為的是總要救些人（格前9:22~23）。他致力讓處於外圈的猶太人和外邦人也進到內圈，

好能充分分享耶穌基督的救恩。在劃分內外界線時，保祿顯得靈活而有智慧。他沒有叫信友躲避圈外人以免遭玷污，反而勸告他們與圈外人交往時要表現良好（羅 13:1~7）。保祿也相信信友團體的聖潔能聖化圈內不信主的配偶，故此他認為信友沒有必要與不信主的配偶離異，除非對方要離去（格前 7:14~15）。

儘管保祿煞費苦心，他提呈的聖潔觀並沒能佔長期的優勢。第四世紀以後，教會與政權掛了鉤，教會的聖潔準則的分類形態再不像保祿傳統的那種（104 頁圖五），而更近似初世紀猶太宗教領袖所持的標準（99 頁圖四）。

過了十幾個世紀，第二屆梵蒂岡大公會議（梵二，1962~1965）革故鼎新，致力給天主教會打開一個新局面來迎向新時代的挑戰。梵二的意識形態多少較接近保祿傳統的聖潔準則（比如強調平信徒的角色，建立本地化的教會等）。教會為忠於自己的使命，在新世紀裏該有甚麼表現？這是每個教友當捫心自問的。下一章我們會直探源頭，看看耶穌基督的潔淨觀是甚麼一個樣子。

第九章

同桌聚餐

民以食為天。人要活下去就得吃就得喝。但處於人群中，進餐就不只是純粹的生理活動，它還具有特殊的社會意義。華人對於聚餐這種社交活動非常看重，舉凡日常與親友用膳或參加婚宴、壽筵、社團或公司的周年聚餐等等都是維繫人際交情及鞏固自己人向心力的機會。聚餐其實是複雜的社交活動：座位安排顯示的長幼尊卑、客人身份標誌的內外親疏、敬酒先後展現的跨界交往、言談話題的得當或避諱表露的界線依據等等，在在表明聚餐是深具意義的人際溝通的程式。至於聚餐的時間和地點、食物的質量和種類、上菜的程序等也是微妙的學問，都能影響大局，所以不能掉以輕心。

對猶太人來說，聚餐也是極重要的社交活動。為了一窺新約時代聚餐的社會文化意義，本章分三個層面來探討：1. 聚餐為常禮，2. 聚餐與聖潔守則，3. 聚餐與軀體象徵。

1. 聚餐為常禮

聚餐是日常生活的一部分，是一種常禮（ceremonies）：

它不像典禮（rituals，如洗禮、畢業禮、婚禮、葬禮等）一樣改變人的身份。聚餐是經常舉行的，且遵照一定的步驟。餐會通常由司席負責協調進餐的程序，而聚餐的目的是肯定參與者在團體內的角色和身份。經常性、專人主禮、和肯定身份這三點正是常禮的主要特色。作為一種常禮，聚餐提供機會來維持圈內人際關係的和諧穩定，強化團體的價值觀，並護守內外界線。故此要了解一個聚餐的特殊意義，我們得問：人們吃些甚麼、喝些甚麼？座上有誰？司席是誰？聚餐的地點在哪裡？比如說，一個初世紀的日常聚餐肯定了家庭單位為社會重心，並確認父母親的不同角色，即供養者和賢內助；逾越節聚餐提醒猶太人注意自己的選民身份，並肯定身為司席者的首要角色（出 12:3~4, 26~27）；法利塞人的哈布拉聚餐（haburah）用意在於鞏固志同道合者的交誼，而經師既然負責訓導天主的選民，那麼扮演這重要角色的人穩佔「筵席上的首座」（路 20:46）是當之無愧的。

耶穌與門徒聚餐時也突顯了他的領袖地位。藉著召集門徒一起用餐，他表明自己的主持人身份（路 22:13~37）。在聚餐中團體意識和架構獲得加強，首領和門徒的身份也得以確定，而在席者的共有價值觀也藉以鞏固。比方耶穌和門徒的逾越節聚餐是個常禮，它確立自己人的界線（路 22:7~8, 13, 15）。甚至耶穌復活以後，他也沒有越過內圈，而依然和他的門徒一起用餐（路 24:29~31；若 21:12~14；宗 1:4；10:41）。

耶穌升天後，宗 2:42, 46 及宗 20:7, 11 提到擘餅的人，指的是那些相信耶穌是主，並接受宗徒的訓導權而齊聚共禱用

餐的信友。經常性的同桌聚餐是有效地肯定基督徒身份的作法，它也促進教會的共融。反過來說，路 15:25~32 提到那長子不肯進門赴宴，這表明他和弟弟劃清界線。因為他不齒蕩子的作為，深以與他同席為恥。故此同桌聚餐表示與人加強團結，互相敬重；而不屑入席則表示與人了無瓜葛，甚或形同水火。

請注意，《聖經》提到的禁食固然也指不吃東西，但它可不是拒絕共融的表示。相反的，當一組人一起禁食時，他們藉那些行動來表示支持團體的某些價值觀，如順應贖罪節的要求、哀悼英雄（撒下 31:13；撒下 1:12）和在政治危機當前展現族群的凝聚力（厄上 8:21~33；加上 3:47；加下 13:12）。

有趣的是，不肯禁食反倒可以作為拒絕共融的表示。比如在路 5:33~35，耶穌的門徒「又吃又喝」，這暗示他本身也是如此。他們這樣做無非是表明自己與若翰那一派或法利塞人完全不同。這樣看來，不肯禁食可以當作劃清界線的手段，以確定自己人的身份，並讓人看清楚那一伙人的行為特色。

2. 聚餐與聖潔準則

前一章提過，為了要在混亂的世事當中理出個頭緒來，把人、地、事物劃分界線作潔淨的歸類是猶太人用的辦法。當一個人知道甚麼是潔淨的、甚麼是不潔的，他便穩操勝券，能有效地待人處事而處於不敗之地。界線如果模糊不

清，敵我難分，便無法作取捨，而會自亂陣腳。

聚餐的另一個目的也正和聖潔準則有關。哥亨（Yehudi Cohen）說過，「沒有一個團體會允許它的成員在所有情況、所有地方、偕同所有人吃所有東西」。這句話帶出了聚餐的社會意義。的確，每個團體都有些禁忌，不讓成員在某段時間、某種情況、與某些人、在某些地方吃某種東西。這些禁忌都是界線，意在劃分你我內外、潔淨與不潔。

讓我們看看潔淨分野的其中三類，即人位、物位和處位，並推究基督徒的新人位、新物位和新處位的特色。

2.1 人位（map of persons）

前一章提到聖潔準則劃分出人的潔淨等級。人們通常只和志同道合的人同桌聚餐，為甚麼那個自稱遵循聖道的耶穌卻與罪人和稅吏一起進食？這是叫法利塞人深感困惑的。他們認為耶穌既然同流合污，便不配作天主的代言人。而初期教會的猶太基督徒與外邦基督徒同桌共餐，也叫人詫異。按理說，身為天主選民的猶太人不該打亂人位，輕率地與外邦人聚餐而沾染不潔，自貶身價。

正如傳統的華人宴會非常講究席位的分配，從不同人的座位可以看出他身份的尊卑、與主人關係的親疏等；同樣的，初世紀猶太人也很重視筵席上位置的安排：緊挨主人右邊的客人當然身份最崇高（參閱路 20:42；宗 2:33），而其他客人按身份的高低，順序列座從主人的近處到較遠處（若 13:23~25）。路 14:7~11 及路 20:46 還提到某些首席是特地保留給

尊貴的客人的。筵席一般都有個執事負責引領客人入座，給他們倒酒，並在席間侍候。這站立著的執事的身份顯然比不上坐席的人（路 22:27；17:7~10）。

以《路加福音》提到的最後晚餐為例：「到了時候，耶穌就入席，宗徒也同他在一起」（22:14）。這顯示耶穌沒有邀請普通朋友參與這離別聚餐，只召集了在他的困難中，常與他相偕的人（22:28）。聚餐時分享飲食象徵耶穌與宗徒的緊密聯繫和深切共融。當耶穌說，「看，負責我者的手同我一起在桌子上」（22:21）時，更反襯了一個事實，即意在強化團體意識的聚餐是絕對容不下窩裡反的存在的，否則對首領和所有的追隨者來說，那侮辱簡直是無以復加的。耶穌身為聚餐的主人（22:7~13），當然也要面對分配席位的問題，而宗徒們在席間起了爭論，數著誰最大（22:24）。當耶穌說了「你們中最大的要成為最小的；為首領的要成為服事人的」（22:26）之後，他挑出伯多祿委以重任（22:32，「堅固你的弟兄」），將他位列第一。在處理人位問題時，耶穌一點也不馬虎。他的權力分配奠定了日後伯多祿和他的繼承人地位的穩固根基。

2.2 物位（map of things）

猶太人很注重食物的潔與不潔。除了前一章提到動物潔淨等級的分類外，初世紀的猶太人還很講究如何合法地去宰殺動物和準備食物。物位的潔淨也包括餐具的洗滌（谷 7:4；瑪 23:25~26）。聚餐時的言談也屬物位的範疇。某些話語在

餐會上適當甚至是必要的，如舉杯時說祝福的話。家庭成員聚餐時，話題常該反映那一家的價值觀和優良傳統，切忌挑戰權威或製造紛爭。

根據聖經時代的傳統，食糧常用來象徵智慧和教誨，如箴9:1~6提到智慧像人一樣宰殺牲畜、配製美酒、鋪設飯桌，並力邀人們赴宴開懷吃喝，好增強智慧。《若望福音》6章提到耶穌為生命之糧，依照《聖經》的傳統用法，那等於說耶穌是生命之「言」；反觀瑪16:6~12論及法利塞人和撒杜塞人的酵母，那是指他們迂腐的教訓。食糧既常用來象徵言語和教誨，那麼聚餐時，食物、餐具、言談都自然各有其適當的物位，且好壞分明，讓人知所適從，而能賓主盡歡。

2.3 處位 (map of places)

處位包括適宜舉行聚餐的地方及用餐時席位的恰當分配。對法利塞人來說，為了反映天主的聖潔，人們只應該在潔淨的地方用餐。在他們眼中，耶穌增餅餵飽眾人的地方（路9:12~17）顯然是很有問題的，因為那是個荒野。一來在荒野是不容易獲得乾淨的水來取潔和食用；二來那地方也難找到潔淨或合法準備的食物；再加上人群中有病人，與他們接觸就會沾染不潔。看來荒野確實是個不潔的地方。

在潔淨的地方聚餐時，人們會留意席位的分配。席位的高低映襯了客人的身份。比如說，主人右邊的位子當然是最尊貴的（詠110:1）。故此處位與前面2.1論及的人位是密不可分的。耶穌就提到客人爭坐首席的不當，「幾時你被人請

去赴婚宴，不要坐在首席上，怕有比你更尊貴的客人也被他請來，那請你而又請他的人要來向你說：請讓位給這個人！那時你就要含羞地去坐末席了」(路14:8~9)。參加華人的宴會時，席位也是不可以隨便亂坐的。萬一貿然選錯了不相稱自己身份的位置，就會惹人笑話而自討沒趣。

2.4 新人位

《路加福音》裏的耶穌在處理人位、物位、處位的事項時，表現得異常靈活幹練。通常他會遵照社會常規行事，尊重風俗民情，而不標新立異，嘩眾取寵。但有些時候，耶穌的作為卻叫人大惑不解。他本身的操守固然無懈可擊，敬主的虔誠也是眾人有目共睹的，可是他待人處事的態度總有點「斜」門：他似乎衝著正統權威來挑戰當時的宗教領袖，頗有欲取而代代之勢。

與人交往時，耶穌展現了寬宏的氣度。他前往被視為聖潔的法利塞人的家裏用餐（7:36~50；11:37~44；14:1~7），但他也與罪人和外人聚餐（5:29~32；15:1~2；19:5~7）。有人甚至譏諷他說「這是個貪吃嗜酒的人，是個稅吏和罪人的朋友」（7:34）。人們一般的觀念是「道不同，不相為謀」，和甚麼人一起用餐就表示認可那人的價值觀，並與他的思路合拍。近朱者赤，近墨者黑，猶太人對這一點也是有所顧忌的。

到底為甚麼耶穌公然犯禁，而與榮譽受損的人同桌進餐？其實他這異類舉止意在明明白白地指出天父的胸襟是無

限寬廣的：祂容納所有的人，哪怕是罪人或不相干的外人。天父甚至熱誠地邀請受歧視的社會邊緣人去參與祂的盛宴，與祂同歡共樂（14:21~23）。

天父的海量也明見於伯多祿對科爾乃略說的話，「你們都知道猶太人是不准同外邦人交接來往的；但是天主指示給我，沒有一個可說是污穢或不潔的人」（宗 10:28）。耶穌和他的追隨者訂出的新人位是人人平等的，因為在天父的義緣家庭中，信友彼此雖非血親，卻同樣是天父的兒女。

為了強調天父的深厚慈愛和無所不容的胸懷，耶穌不惜把舊人位本末倒置。他說，「幾時你設午宴或晚宴，不要請你的朋友、兄弟、親戚及富有的鄰人，怕他們也要回請而還報你。但你幾時設筵，要請貧窮的、殘廢的、癱腿的、瞎眼的人。如此，你便有福了，因為他們沒有可報答你的；但在義人復活的時候，你必能得到賞報」（路 14:12~14）。本來邀請會投桃報李的親友或富人是人之常情，因為建立交情是講究有來有往的；而邀請無力回報的貧病者或邊緣人卻是匪夷所思的，因為那樣做，從表面看，請客的人一無所得。既然一總利益都是有限的，那麼利人損己的事只有笨蛋才會去做。可是耶穌義無反顧地要人正視這一點，並呼籲人效法天父的涵容。正如天父邀請所有的人去分享祂的盛宴（路 14:21~23），祂的子女也該懷抱眾人，不分潔與不潔。

論及忠信的僕人時，耶穌說，「主人要束上腰，請他們坐席，自己前來伺候他們」（路 12:37）。僕人竟成了主人，主人反成了僕人！在界線分明，講究身份的社會，這番言論

簡直不可思議。耶穌卻偏偏在最後晚餐中強調為人服務的重要性。他語重心長地對門徒諄諄告誡，切望他們領悟到所屬的團體的新人位是建立在服務精神的基礎上的：「外邦人有君王宰制他們，那有權管治他們的，稱為恩主；但你們卻不要這樣：你們中最大的，要成為最小的；為首領的，要成為服事人的。是誰大呢？是坐席的，還是服事人的？不是坐席的嗎？可是我在你們中間卻像是服事人的」（路22:25~27）。宗徒們既身為教會領袖，就應忠心步武耶穌的芳蹤，謙和誠摯地為信友們服務，不分彼此。

的確，耶穌的新人位是極富挑戰性的，他要我們關懷愛護所有的人，尤其是弱勢族群和一總受人忽視的不幸者。

2.5 新物位

猶太人把動物的潔淨等級也分類，列明哪些是可以吃的潔淨動物，哪些是不可吃的不潔動物。耶穌的新物位卻指出所有的動物都是潔淨可吃的（谷7:19），正如所有的人是一樣。比方當耶穌派遣門徒去傳教時，他吩咐他們「住在那一家，吃喝他們（主人）所供給的」（路10:7），並且說「給你們擺上甚麼，你們就吃甚麼」（路10:8）。耶穌不理會擺上的食物是潔淨的或是不潔的，因為劃分食物的潔與不潔等於劃分主人家的潔與不潔。

從宗10~11可以看出耶穌的新物位是無所不容的：

A. 科爾乃略見到異像並召請伯多祿（10:1~8）。

B. 伯多祿見到異像，得知所有的食物都是潔淨的（10:

9~16)。

C. 伯多祿接見科爾乃略的使者 (10:17~23)。

B'. 伯多祿宣稱所有的人都是潔淨的 (10:24~29)。

A'. 科爾乃略論及他見到的異像 (10:30~33)。

從上文結構的排列 (尤其是 B 與 B')，可見路加要帶出來的訊息是：食物的潔與不潔正象徵人的潔與不潔。本來伯多祿在異像中不肯吃不潔的食物，但有聲音說，「天主稱為潔淨的，你不可稱為污穢！」(10:15)。這些「不潔」的食物居然還是從最聖潔的天上降下來的 (10:11)，至此物無不潔的寓意昭然若揭，再明顯不過。伯多祿見到的異像標示經過天主的認可，新物位已徹底取消了舊物位有關潔與不潔的分野 (參閱格前 10:26)。何況「這事一連發生了三次」(10:16)，更強調新物位取代舊物位的必然性。之後宗 11:2~10 的敘述也再次肯定物無不潔的新物位是不容置疑的上主意願。

既然物無不潔，為甚麼宗 15 又禁止信友吃某些食物？其實這種類似妥協的重提舊物位是加強信友團結的作法。格前 8、10、迦 2:11~12 及羅 14 顯示初期教會經常受到進食問題的困擾。外邦基督徒當然甚麼東西都可以吃，但有些猶太基督徒仍然相信某些食物是不可以吃的。為了尊重後者的良心，教會首領就規定信友應「戒食祭邪神之物、血、和窒死之物」(宗 15:20, 29; 21:25)。這種禁令不是用來劃分人的潔淨等級或分化教會；相反的，這是一種具體表示彼此尊重、互相忍讓的共融策略。基本上這訓示與宗 10~11 所言不但沒有抵觸，反而提供了機會讓外邦基督徒和猶太基督徒同桌聚

餐，加強信友的團結，並表現教會的涵容特性。

2.6 新處位

路9:12~17提到的增餅事蹟明確地建立耶穌的新處位。他讓五千人飽餐的所在地是臨近貝特賽達的荒野。荒野地區自然不易取得乾淨的水來洗滌或飲用，而講究聖潔的法利塞人當然不屑在荒野進餐，免得沾染不潔。再說，那群跟隨耶穌的人有一些是「急需治療的人」(9:11)，即不潔的人；而其他人的潔淨程度也因各人守法的寬嚴而有差異。至於交到耶穌手裏的五個餅和兩條魚(9:13)，更無從知道是否依法準備的潔淨食物。這種種使得增餅事件呈現太多疑點，實在不能符合當時正統權威對潔淨守則的要求。

但這正是路加的當頭棒。他要人醒悟耶穌是刻意推翻舊處位，並伸開雙手隨時隨地歡迎所有的人——包括罪人和不潔的人——與他一起進餐。耶穌的新處位是處處聖潔的。他的異類行為並不是由於他反常；相反的，正因為他超常，最貼近天父的心（若1:18），所以耶穌深具真知灼見，極堪當做天上恩主與人間蔭客的中保。

3. 聚餐與軀體象徵

個人的軀體是社會團體的縮影及象徵，故此一個人怎樣對待自己的身體會反映他所屬的團體的價值觀，比如說太平洋島嶼的人們熱情奔放，這顯示他們較不受繁文縟節的約束；反過來說，某些族群的憂患意識會在有關成員緊繃著的

身體上顯示出來。個人是團體的鏡子，看看個人的確能幫我們掌握那團體的特徵。

以法利塞人來說，他們雖然不是司祭，卻儘量在日常生活中遵守聖殿的潔淨準則。他們自視為特別虔誠的一群聖者，有別於一般在俗的猶太人。為了表現對天主的忠貞，他們避開所有不潔的人，不和他們來往或聚餐，免得受到玷污。他們也小心翼翼，不吃不潔的食物，正如把關的兵士不讓任何可疑的人進城。

對於不恪守聖潔法典的耶穌，法利塞人當然嗤之以鼻。他們質問為何耶穌與罪人同桌聚餐（路5:29~30；15:1~2；19:5~7），非難他的門徒不禁食（路5:33~35），指責他允許門徒在安息日掐麥穗搓著吃（路6:1~5），並「怪異耶穌飯前不先洗手」（路11:38）。

再說，耶穌似乎沒有留意護守軀體的外圍（皮膚）和關口（如嘴巴）。他隨意與罪人接觸，也囑咐門徒外出時吃喝主人準備的任何食物。這些作為都令法利塞人側目。在宗10~11，耶穌的跟隨者宣告物無不潔、人無不潔、甚麼食物都可以吃、甚麼人都可以結交。這顯示耶穌幫的界線是非常寬鬆，甚至是模糊不清的。

初世紀法利塞人與基督徒對進食的看法針鋒相對，勢不兩立。這兩個團體激烈的抗爭並不只是進食問題那麼簡單。基本上他們的衝突源自彼此間神學意識形態的嚴重分歧。

法利塞人認為猶太人應該謹慎遵循進食的法則，因為這樣做才能反映選民（從萬民中劃分出來的聖民）對聖潔天主

的忠貞。正如聖殿有重重間隔劃分內外聖俗，對進食的講究也突顯法利塞人的虔敬與聖潔，從而提升他們的地位，使他們儼然以詮釋聖潔法典的權威身份自居。

誰知道那個唱對台的耶穌一亮相，馬上展現許多搶眼的異類行為。他似乎決意不鬧個天翻地覆不罷休。當耶穌和罪人同桌聚餐時，他擅自跨過潔淨的界線去與不潔的人交往，使選民中守法者與不守法者的分界變得朦朦朧朧。

其實耶穌正是衝著法利塞人的「分隔」主張而來，一舉否定潔淨與不潔的楚河漢界。當耶穌在安息日吃下不經特別處理的麥穗時，他表示質疑當時以聖殿為象徵的法律系統。而耶穌的門徒放膽去吃潔淨的食物時，他們無異向法利塞人攤牌，表明猶太人絕不是惟一蒙天主揀選並從各民族中劃分出來的聖潔子民（宗 10:28）。

耶穌和他的門徒對於聚餐的人和食物都不挑剔，這一點與法利塞人的畫地為牢正形成強烈的對比。耶穌和他的追隨者嚴正地抗拒那強調潔淨與不潔的「分隔」價值觀和種種潔淨等級的分類。他們宣告：不管是猶太人或是外邦人，全部都被慈愛的天父邀請進入祂的大家庭中。食物也和人一樣，再不分潔淨的或是不潔的，故此無需限制甚麼時候、在甚麼地方、和甚麼人吃些甚麼東西。

總而言之，法利塞人重視潔淨與不潔的分隔，而耶穌和門徒卻昭示天父那兼收並蓄、懷抱眾人的雅量。法利塞人著眼的是梅瑟法律的聖潔準則，而耶穌強調的卻是天主與亞巴郎、達味立盟的基礎：慈愛寬仁。

第十章

時間觀念

1. 將來現在

甚麼人對未來最充滿希望，且滿懷憧憬地向前看？當然不是三餐不繼的飢民。民以食為天，每個人都要先排除死亡的威脅才能談長遠計劃。朝不保夕的人是不敢奢望明天的，故此未來學（futurology）只在科技先進、國富民強的社會才能引起人們的興趣。當人們在衣食住行各方面有了保障，他們多半不會滿於現狀，而會放眼未來，繼續向前邁進。

兩千年前的地中海人們大部分生活缺乏保障，簞瓢屢空，環堵蕭然。一般人終日勞瘁，只求養家。當時的種種生活風險遠比今日的來得高：舉凡天災、病患、劫掠、戰鬥、叛亂等都是籠罩命運的陰影，它們稍一肆虐，人們脆弱基礎的日常生活便全盤打亂。既然災禍隨時能降來，且當時的經濟結構是建基於有限利益概念的自給自足式，那麼當時人的時間觀念自然只著重在當前，因為過去與未來都是一樣渺茫及不切實際的。

初世紀人的「當前」，並不是現代人所謂分秒必爭，以時鐘計算的現今這一刻，而是包括所有人們記憶所及的「過

去」及已經開展而尚待完成的「將來」(如懷孕、農作等)。這種「當前」觀念把時間拉得很長，因此當時人不像現代城市人那樣繁忙急躁。他們不會趕著做完工作，趕著去度假，又趕著回來埋頭苦幹。「當前」的時間拉長，人們便比較不會緊張：如果事情今天做不完，明天或者過幾天繼續做也不遲——反正不爭這一刻(炎黃子孫的宴會常拖拖拉拉地不準時開席，不知是否也與這種「當前」的時間觀念有關?)。當然這並不意味以前的人都是懶蟲，否則萬里長城和金字塔怎能屹立至今?

古人對當前的注重可以從耶穌的話語領略一二：「你們不要為明天憂慮，因為明天有明天的憂慮：一天的苦足夠一天受的了」(瑪6:34)。耶穌也提到天國的來臨不需等到遙不可及的未來，而是當代人可以見到的：「我實在告訴你們：站在這裏的人中，就有幾個在未嘗到死味以前，必要看見天主的國帶著威能降來」(谷9:1)。甚至連《默示錄》的作者也相信耶穌很快會降來：「看，他乘著雲彩降來，眾目都要瞻望他，連那些刺透了他的人，也要瞻望他，地上的各種族都要哀悼他。的確這樣。阿們」(默1:7)。

其實《新約》裏沒有「未來」(future)的觀念，只有「將來」(forthcoming)的觀念。如前文提及，「將來」是「當前」拉長了而尚待完成的一部分。初期信友鑑往知今，從救恩史中看到天主多番拯救選民，便深信忠信的天主必定會讓他們看到人子帶著威能降來。要知道，《默示錄》提到種種末世現象實在不是預言未來會發生的事，而是根據前人的經驗

(如《聖經》所載)來鼓勵當時受迫害的教友堅定信心，宣稱義人必蒙救恩，惡人必受懲罰。

默西亞究竟甚麼時候會再度來臨？答案是適當時機(kairos)。這適當時機與一般時間(chronos)不同。講效率的先進社會很注重計時的準確性，而守時是起碼的德行。但是在新約時代，人們不期望默西亞按著某一個指定的日子重來。他不會準時來臨，卻一定會及時出現。幾時救世主再來時，那就是適當時機。

2. 時間種種

耶穌升天後，基督徒等了四十多年，甚至到公元70年聖殿被毀後，耶穌仍沒重臨人間；但是他們的信仰並不因此動搖，只是把救主再來的時刻做一番調整，即從他們所熟悉的體驗時間(experienced time：包括過去及將來的當前實際體驗)轉為想像時間(imaginary time：包括過去及未來，這兩段時間既不在當事人的體驗範圍內，便不能用經驗印証，而只屬上主)。

根據傳統，猶太人相信只有天主能預知未來。故此當耶穌基督一直沒重現，基督徒逐漸改變看法，認為救主再來不是一個「將來」(屬「當前」)的事項，而是「未來」(不屬「當前」)的事項。未來的時間領域既僅屬天主，人們便不該再操心：「至於那日子和那時刻，除了父以外，誰也不知道，連天上的天使和子都不知道」(谷13:32)；「他們聚集的時候，就問耶穌說，"主，是此時要給以色列復興國家嗎？"他回

答說：“父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的”」（宗 1:6~7）。

請注意，我們把初世紀猶太人能用本身經驗去印證的時間稱為體驗時間，而把超越他們的體驗範圍的時間（如遠古及未來）稱為想像時間。他們並不熟悉現代人的抽象時間（abstract time）。所謂抽象時間，是把時間當作實體般切分為年、月、日、時、分、秒，並把不可捉摸的、抽象的時間當作有實質的東西來處理。比如說，「一分鐘」是指秒針走了六十次的標準時間。現代都市人有明確的抽象時間觀念，對各種計時程式（如泊車、撥電話、存款生息等等）都感應敏銳。有些人甚至會因別人遲到五分鐘而大發雷霆，把時間當金錢般錙銖必較。能把這種看不到的東西也做一番精打細算，這是遠遠超越前人想像範圍之外的。

太執著於抽象時間的人有時會作繭自縛。比如有些人到了吃飯時間不管肚子餓不餓總一定要吃飯，到了休息時間不管累不累總得逼自己睡覺；至於為甚麼要吃飯為甚麼要休息他們倒沒理會。

2.1 直線時間（linear time）

抽象時間的孿生兄弟是直線時間。正因為現代人視時間為可切割的東西，能劃分成過去、現在、未來三個主要段落，所以我們的時間觀念是直線的。現代人認為歷史單向地一直向前發展：過去已消失無蹤，總不會再出現，而未來卻充滿神奇奧妙，都是從未出現過的事物。正因為時間可以當

作固體般被切分，人們便習慣在規定的時間內做合宜的事，如上班、下班、用餐、休假等等，且在某段時間內只做一件事，如上課、散心、運動、工作、祈禱等等。這種時間可稱為獨務時間（monochronic time）。

既然時間能劃分，它便能用來當物質般使用，能儲存、消耗、浪費、放慢或加速。人們能用時間來投資，如貸款、買股票、定期存款等等，把手頭上擁有的時間做一番調整，為的是將來活得更舒適愉快。一個人現在儲蓄一筆錢準備若干年後養老或供子女做教育費，他活著的目標其實是未來，而現在只是一個過渡時期，並非重心所在。故此所有正在進行的活動只是手段而不是目的（比如健身不是為了運動的樂趣，只是為了練出驕人的體形），獲取的利益是在未來（如努力求學以期學問淵博或入息豐厚、充實自己以求嶄露頭角、大展才猷）。

在寸陰是競的現代社會，任何一段沒有好好利用的時間便等於浪費了——這看法導致好些人很怕閒著沒事做，他們一靜下來便悶得發慌。的確，越是進步的社會對「鐘錶時間」的精確性越講究（比如說會見心理輔導員的時限是一小時，那麼即使談得正入港或還未上軌，都不能任意延長時間盡情發揮）。鐘錶時間和獨務時間是客觀的、理智的、冷靜的和有紀律的。

2.2 交往時間（social time）

相對而言，初世紀地中海人守的是「交往時間」（social

time)。交往時間著重的是當前，講求的是實用。它是不定向的（不似現代都市人那麼諸多計劃），也是繁務的（polychronic，即同時做幾件事）。繁務時間強調的是善與人交、言而有信、好聚好散。當時人不看重「準時交貨」這概念（如果手頭上的工作不是迫切要完成的，人們會拖延工作而去從事當務之急）。這繁務時間很不容易測量，因為它不是由清晰明確的片段組成（如上學、放學等），而是涵括很多不同人際交往的層面，且每個層面都是有意義的（《紅樓夢》裏那錯綜複雜、重重疊疊的關係網最能證實這一點）。社交時間和繁務時間是主觀的、感性的、流動的和講交情的。

初世紀地中海人的時間觀念不是直線的鐘錶時間。如前頭說過，那時所謂的「當前」其實是拉長到包括將來（已經開始的事項）。故此人們不需急著完成一項又一項的計劃，而較現代人更能措置裕如。再說，既然前人不像現代人一樣把時間看做是有金錢價值的東西（今日的商界、銀行界和保險界等對這一點最敏感），他們自然對抽象的未來利益一點都不感興趣。在生活缺乏保障的時代，只有當前是真實可靠的，因為過去和未來完全飄渺虛幻，不著邊際。

兩千年前的地中海人不守直線時間，而守交往時間/繁務時間、回旋時間和過程時間。先民觀察了天體的運行和自然界的變化（訓1:5~7；創8:22），領悟到事物生生不息、循環不已的道理，所以產生回旋時間的觀念。此外，從人的生理機能的運作及生命的過程如誕生、成長、茁壯、患病、痊

癒、年老和死亡等等，人們體會到時間是有層次有順序的一種過程，絲毫急不來，這是所謂過程時間。

2.3 回旋時間 (cyclical time)

回旋時間的概念源自日月運行的規律及生命的回環交替。人們日復一日看到日升日落、年復一年見到月圓月缺，便很自然地相信今天是昨天的翻版：「太陽升起，太陽落下，匆匆趕回原處，重新再升。……往昔所有的，將來會再有；昔日所行的，將來會再行；太陽之下絕無新事」(訓 1: 5~10)；「只要大地存在，稼穡寒暑，冬夏晝夜，循環不息」(創 8:22)。不管耕種、收割、畜牧或漁獵，人們都要靠天時，而宇宙的運作是有法則可循的。人事方面雖然會有變化，但基本上整體的生活是沒有意外的：正如女性的月事有周期性，生命的延續也是薪火相傳，生生不已：老一輩過去了，自有新嬰接替。「生有時，死有時，栽種有時，拔除栽種亦有時」(訓 3:2)。小我可來可去，大我卻是常存弗替的。

按照回旋時間的觀念，「現今所有的，早已有過；將來所有的，先前已有過」(訓 3:15)。既然世界上沒有真正的新鮮事物，猶太人就認為社會制度也是一成不變的。這種觀念當然最符合名流顯要的切身利益。有權勢的人特別熱衷於遵守時節，因為能掌握時間便能鞏固自己人的社會地位。耶路撒冷聖殿的司祭在決定節日的開始與結束的同時，也正操縱著群眾的向心力。

2.4 過程時間 (procedural time)

過程時間的概念源自有機生物的運作和生命的順序歷程。這些過程為個人來說是不會重複，或是鮮少重複的，如誕生、成長、茁壯、結婚、生長男、停經、衰老等等。就生、老、病、死的程序來說，過程時間著重的是有關階段怎樣才「功德圓滿」，而不是要用多少時間去達到目標或完成任務。故此衡量生命意義的標準是生命的合宜進度，這是重質而不重量的。個別團體會在適當時機採用不同的典禮 (rituals) 讓人覺察到舊階段的了結及新階段的開始 (如婚禮標示告別單身生活而選定配偶)。所有的活動都不介意準時不準時，卻講究及時不及時。即使是「承繼人，幾時還是孩童……仍屬於監護人和代理人的權下……」(迦4:1~2)；連天主也是等時機恰當時才派遣自己的兒子來到世間的(迦4:4)。

猶太人認為揠苗助長是愚不可及的行為，這樣做只能弄巧成拙，因為「事事有時節，天下任何事物皆有定時」(訓3:1)。聖經時代以色列人的定時絕不是現代人靠鐘錶來釐定的標準時間。過程時間看重的是程序本身的滿全，而不在於爭分奪秒、省時省力。既然任何一種過程都有必經的步驟，人們就應在適當的時候只做相關的事，並耐心等待天主計劃的展現，而不該操之過急，以免適得其反。在谷13:3~27中，耶穌言論的框架其實正屬過程時間的範疇。請注意，他沒有明言人子再來的準確時間，卻提到有關進程的種種事項。

明乎此，某些現代學者用直線時間的概念去解釋末日景

象及救主的第二次來臨就有問題了。這些學者常提到「已經」和「未來」(already / not yet)的對立。這種論調是直線時間觀念的產物。初世紀信友視將來為現在的延續，那「兩段」時間並沒有衝突，因為《新約》諸書的著重點總是當前而不是遙不可及的未來。

要知道，當初世紀基督徒提到新天新地及救主重來時，他們的時間概念並不是直線式的。換句話說，他們不期待完全不熟悉的東西出現。初期信友等待的新天地有舊天地的影子，而基督再現時，祂的光榮身體仍有受難的痕跡（若 20:27）。這完全符合回旋時間及過程時間的概念。一方面，新天地有相似舊天地之處，而復活的基督與納匝肋的耶穌仍是同一個天主子；這是一種回旋。另一方面，脫胎自舊天地的新天地已是萬象更新，福樂滿全（默 21:1~5），而復活主的天主性光榮也遠遠超越他在世時人性的脆弱；這是一種過程。

過程式的回旋並不是像畫圓圈般的收筆落在動筆的同一點上而毫無改變，卻是螺旋似的在打圓圈時，深度起了實質的變化。這種看法顯然較直線時間觀的解釋更全面也更完整。比較一下古今觀點，當能相信新約時代人們的智慧的確能給我們現代人一些啟迪。

2.5 歷史時間

初讀《聖經》的人往往對某些篇章大惑不解，例如為何蘇 10:12~13 竟出現一幕日月停止這樣荒謬的敘述，而以色列

人過紅海（出 4:15~31）和過約但河（蘇 3:14~17）的描繪也近乎乖誕，不能令人信服。

剛剛接觸到《福音》的讀者也會感到奇怪為甚麼《馬爾谷福音》和《若望福音》沒有記載耶穌的童年史，而《瑪竇福音》和《路加福音》除了提到耶穌誕生前後的一些事項及路 2:41~52 談及耶穌十二歲時逗留聖殿的事件，他的成長期留下太多空白，叫人遺憾。

現代人讀歷史，明知同樣的事蹟若出自不同的手筆會因觀點角度各異而呈現不同的版本，仍然會要求作者寫得合情合理，不許信口雌黃，憑空捏造。至於寫人物傳記，各別作者對成書資料的取捨儘管不同，大體上有關人物的一生各階段都會著些筆墨，讓讀者看到整體的前後照應，領悟傳記主角一生的命運是怎樣塑造出來的。這是現代人的歷史時間概念。在歷史時間這環節上，我們與初世紀人們的共同點是大家在回顧過去與展望將來時，目的是為了了解現在，以求體會當前的人生意義。

同歸殊途，兩千年前地中海人的歷史時間和現代人的歷史時間大不相同，反倒很相似前面提過的想像時間。初世紀的歷史時間正如那時的想像時間一樣，它提到超越當時人經驗的過往和未來這兩段只有天主才看得清的冥濛時間。當見證過上一代歷史的人先後離世，有關資料便隨之而逝（請記得那時候的人多數是文盲，而文字記錄也不普遍）。既然聖經時代的人相信過去及未來是天主的統轄範疇，那麼人力辦不到的事，全能的天主一定能做到。故此《聖經》作者寫過

去或未來的事件時，他們任意走筆發揮想像就情有可原了。日月停止(蘇10:12~13)或河海分流(出14:15~31；蘇3:14~17)的記述旨在彰顯天主的威能，而《默示錄》提到的種種末世景象也肯定天主在適當的時機會扭轉乾坤，賞善罰惡。

至於敘事手法，《聖經》作者會隨想像根據故事不同階段的重要性來拉長時間或壓縮時間，故此四部《福音》在處理耶穌的生平事蹟時就有了出入。《馬爾谷福音》和《若望福音》完全省略耶穌的童年史，而《瑪竇福音》和《路加福音》談及耶穌的童年時，著筆墨的主要是他誕生前後的片段。《福音》作者根據個別事件與他要表達的整體訊息的關係來決定取捨，所以省略某些記述是完全可以理解的。

其實傳統的歷史時間觀念具有強烈的想像時間的色彩。試想，在欠缺文字記錄的日子，隨著一代歷史見證人的去世，他們所掌握的第一手資料也湮沒無蹤。新一代承繼的第二手資料總是殘缺不全的，有很多空白要靠想像來填滿補足。但是過去正如未來都是神秘莫測的，只有天主才能洞悉。故此人們在回顧以往事件時，即使寫出沒有科學根據的故事也無傷大雅，因為一切事物都在天主的掌握之中，為祂而言，所有的事都是可能的。

我們沒有必要用現代的歷史時間觀念去批判傳統的歷史時間觀念。追根究底，這兩種觀念的差異導致所採用的敘述法也有了出入。能明瞭古代人的時間觀念，就更能領略他們藉文字記錄要表達出來的訊息。

第十一章

總結

身為炎黃子孫，我們對於本書提及的九個重點（榮譽與恥辱、新約人格、親屬與婚嫁、男女世界、有限利益、邪眼忌妒、潔淨與不潔、同桌聚餐、時間觀念）或許會覺得似曾相識。畢竟初世紀猶太文化與古代中華文化有不少相近的特徵。比方中國社會普遍以外基人格為本，且常把群體利益置於個人利益之上，又非常重視家族及所屬團體的聲望，很照顧圈內人的利益等等。自然，隨著時代的變遷，西風東漸，現代華人有很多也不免變得較側重展現內基人格，我行我素，以金錢為人生第一價值，以成就感為生活的推動力等等。故此感覺上我們對書中重點的某些部分又有點陌生。

其實兩千年是很長的時間，《新約》的字句如果讀起來叫人似懂非懂，這是很正常的現象。教會在已往的二十個世紀裏不斷在不同的社會環境裏設法把福音的訊息傳給不同時代的人。當然，要在紛紛藉藉的文化萬花筒中解讀耶穌的佳音是很不簡單的事。好些時候，人們只按照自己的意念去塑造耶穌的形象，然後打著「因耶穌之名」的旗子替天行道，去發動戰爭、嚴懲異端、甚至壓抑人性、歪曲真理。這些可

悲的史實提醒我們主觀讀經能造成的種種禍害。

儘管天主聖言紆尊降貴而取了人性，為甚麼至今仍有人深懷恐懼，以為正視耶穌的人性就會貶低他的天主性？既然天主樂意來到這世界，甘受時間和空間的限制，我們便沒有理由去排斥這個世界及軀體所象徵的一切價值。既然天主聖子除了罪以外，他的人性與我們的完全一樣，那麼他一定受到當時當地文化的薰陶。這是很自然的，因為沒有人能完全超越文化的影響。

要正確領悟基督的好消息，我們該虛心地拋開成見去看看初世紀巴勒斯坦的文化是甚麼一個樣子。這樣我們才能感受到有血有肉的耶穌所說所做的架構是甚麼。如果把耶穌從社會聯景(social context)中勉強抽離，他就成了一個毫無背景烘托的懸空人物，虛無縹緲，一點都不真實。如果我們把這個從歷史中切割出來的耶穌生搬硬套地植入二十一世紀的現代社會，這形象更走了樣，又遑論把福音傳諸萬邦？

天主降孕成人是基督信仰的中心點，我們且感謝天主這麼鍾愛世人，也讓我們從初世紀納匝肋人耶穌身上學習怎樣去充分地活出我們的人性，以符合身為天主子女的無限尊嚴。

附錄一

社會距離與《新約》解讀

大家都知道，《新約》是近兩千年前的作品。但讀經時很多人直接以本身的文化觀點去解讀《新約》，忘記了當時社會與今日社會有某些差異，結果不能領悟經文原意。

以死亡率為例，在第一世紀羅馬帝國統轄的巴勒斯坦地區，嬰兒的死亡率很高，活過一歲的幼兒三分之一在六歲前死亡；活過六歲的兒童百分之六十在十六歲前死亡；其他的百分之七十五在二十六歲前死亡；剩餘的百分之九十在四十六歲前死亡。僅百分之三人口能活到六十歲。

上述死亡率在城市及鄉村地區的貧民圈子自然又高些。羅馬城市的窮人一般只有二十年壽命。即使熬過二十歲，窮人的健康狀況也是驚人的：營養不良，百病叢生。三十歲以上的窮人大部份有腸胃病，且視蒼蒼、目茫茫、齒牙動搖。考古學家發現百分之五十的當代梳子有蝨卵。

惡劣的居住環境和衛生設施，加上缺乏醫藥照顧和營養調理，這種種因素促使我們重新構想當時圍繞在耶穌身邊的聽眾是怎樣的一群人：估計百分之八十比耶穌年輕，且體弱多病，頂多再活個十年。既然很少窮人活過三十歲，三十歲

的耶穌就或許不是現代標準壯年的模樣。

當我們知道耶穌時代的鄉村嬰兒死亡率高達百分之三十，便較能正確解讀路 18:15-17。古代的嬰兒遠比今天的更脆弱。在疾病、饑饉、貧困、營養不良等惡劣因素撞擊中，他們總是首當其衝，最先遭殃。故此被帶到耶穌面前的兒童不是健康、活潑、快樂的一群，而是由焦慮、恐懼的母親抱著求耶穌降福和治療的病弱嬰兒。當耶穌說天國屬於像小孩一樣的人，他不是著眼於兒童的純真無邪，而是感懷兒童的脆弱無助。那些毫無保障，生活在死亡陰影下的窮苦人士，看來與天國無緣，卻正是天主特別鍾愛的對象。這就是耶穌基督的福音。

《新約》的寫作時代有它特定的文化背景，要正確解讀《新約》，我們該從當時的文化角度著眼去讀經，若一味用現代文化的眼光去看《新約》，難免會懂錯經文的原意。

——原載《聖經雙月刊》132 期

附錄二

棄絕自己：離親叛衆的考驗

在四旬期內，教會邀請信友開放胸懷，感受天主的愛，並洗心革面，矢志步武基督的芳蹤。耶穌說：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背著自己的十字架來跟隨我」(瑪16:24；谷8:34)。背十字架是負軛(瑪11:29)的另一種說法。在《聖經》的智慧文學中，「軛」象徵合乎妥拉(Torah)標準的行為。背起軛是指承行天主的旨意，忠貞不二。正如耶穌因忠於自己的使命而被釘死架上，基督徒也該一心效法基督，甘蒙羞辱，甚至受死。

至於「棄絕自己」，兩千年前的人對這要求的了解與現代人的了解會有甚麼不同嗎？我們現在說「自己」時，指的是個人，是小我；而初世紀地中海人提到「自己」時，總無可避免地包括個人所屬的家族和團體。個人代表他所屬的團體，這團體賦予個人榮譽，並為個人詮釋生命的意義和價值。那時候只有團體主義(collectivism)，根本沒有個人主義(individualism)(其實個人主義是十六世紀以後的產物，而現在奉行個人主義的社群只佔世界人口的三成¹)。

美國影片《雷霆救兵》"Saving Private Ryan"表揚的正是

個人主義的最高理想：為了營救一個兵士，免他的母親遭受四子全部陣亡之慘痛，上司不惜組員赴湯蹈火，甚至犧牲性命。這故事為初世紀的人來說是不可思議的：要團體為個人犧牲，長官為小兵而死，那簡直是荒謬絕倫。要知道，小我存在的目的是為了大我，如果要毀了大我來保全小我，這是怪誕不經，違背常理的。即便個人有某些理想，如果那會損及團體的利益，個人就應顧全大體而收斂自己的「妄想」，以團體的福祉為重。

團體的基本單位是家庭。與自己有血緣的人都是自己人，彼此休戚相關，榮辱與共。其他和自己有關的人(如同族、同鄉、同國、同傳承、同宗教等等)也是自己人，理當守望相助，同舟共濟。至於和自己沒有關聯的人都是外人。外人直接威脅自己人的福利，彼長此消，勢不兩立；外人也是爭奪榮譽的對手，當然的敵人。很多華人會戒備陌生人，以為不認識的人向自己請安或攀談總有個企圖。「防人之心不可無」這句話多少表現了團體主義懼外的特色。

為了維持團體的和諧穩定，所有威脅到團體的行為和異見自然應該揚棄。理想的社會應該是每個人都循規蹈矩、善盡己責、尊賢敬老、努力扮演好自己的角色(如嚴父、慈母等)，並對別人的褒貶十分敏感，不做出損及自己和親人的榮譽和名聲的事。人們也常為大局著想，總不外宣家醜，反會隱惡揚善，儘量與自己人和睦共處。故此在團體主義的社會

註¹ Harry C. Triandis, "Cross-Cultural Studies in Individualism and Collectivism" 48 頁。原文收錄在 John J. Berman (ed.), *Nebraska Symposium on Motivation 1989*.

裡，人們會依據父母、領袖或上司的意願行事，而不是憑賴個人的理想或心願。

在這樣的社會，正確的辦事動機是「應該 / 不應該」，而不是「喜歡 / 不喜歡」。比方家長給兒女選定配偶，兒女不能反對；將領下令殺盡敵人，兵士不可留情。做兒子的如果克紹箕裘，就顯示他有教養，會謹守父業、維護自家的榮譽、光宗耀祖。反觀耶穌身為木匠的兒子，卻越俎代庖，轉行去施教治病。他的舉止打亂了常規，難怪本鄉納匝肋人要排斥他(谷 6:1~5)。

華人說：「家和萬事興」。為了家和，人們對自己人說話就得分外留神，要緊是不傷感情，好能維繫彼此的情誼——和氣生財嘛。在這一方面，某些人訓練有素，說話得體而委婉；即便有時語中帶刺，也是溫厚有加，聽來不太逆耳。他們絕不會撕破臉耍潑辣，大傷和氣，有辱斯文。在團體主義的社會，人們說話是根據聽者的喜好來調整，而不一定發自內心。比如有的新娘子明明不好看，你也應該禮貌地讚上一兩句；或者宴席的菜餚不合你胃口，你也得顧及主人的面子而虛與委蛇，連說好吃。

《聖經》裡卻有一種人最不厚道，最狠辣而不講情面，且專揭人瘡疤的。他們就是先知。先知是甚麼樣的人呢？他們是蒙受上主召叫的天主代言人。先知忠於使命，直指選民背離上主的謬誤，並疾呼人們維護社會正義，扶弱濟貧。先知既然要宣示天主的旨意，就不能瞻前顧後，諸多忌諱。他會不理情面地暢所欲言，切中時弊。這種直率的言論最叫有權

勢的人吃不消，因為他們理當受到尊敬，卻捱當頭棒喝，如「我知道你們罪惡多端，過犯重大：欺壓義人，接受賄賂，在城門口冤枉窮人…」(亞 5:12)。

領袖象徵團體的榮譽，而團體榮譽和個人榮譽是分不開的，故此責罵領袖等於與團體抬槓。一般人當然沒這個膽色去自招麻煩，惹禍上身。只有「不識時務」的先知才敢義無反顧地鞭撻邪惡而不理會後果。先知我行我素的作風的確有個人主義的意味；在奉行團體主義的聖經時代，他們常受到權貴的排斥，是毫不奇怪的。

耶穌也是一個先知，所以耶路撒冷的宗教領袖視他如眼中釘，欲除之而後快。有意追隨耶穌的人當然也免不了要遭受迫害，他們被親友唾棄的可能性也是很大的。把一個人從他的血緣家族中連根拔除，這為當時的基督徒是莫大的考驗。

耶穌說：「如果誰來就我，而不惱恨自己的父親、母親、妻子、兒女、兄弟、姐妹，甚至自己的性命，不能做我的門徒。不論誰，若不背著自己的十字架，在我後面走，不能做我的門徒」(路 14:26-27)。這一番話正是「棄絕自己」(路 9:23)的最好註腳。耶穌當然不是叫人憎恨家人，不認六親。他只是要求他的門徒常把老師耶穌的理想擺第一。他要門徒棄絕的「自己」不是指個人，而是他們所屬的血親團體。這似乎很絕情，難道當中真的沒有轉折的餘地？其實耶穌已深知道：「先知在本家是不受歡迎的」(瑪 13:57；谷 6:6；路 4:24)。

團體主義崇尚的是一成不變的生活，人們越是因循守

舊，團體越平靜穩當。身為天主代言人的先知卻總是一針見血地直陳時非，要人們洗心革面，維護正義，扶助貧弱。這些人把自己人當外人般來責備，傷了和氣，犯了大忌。他們留在家裡，正如芒刺在背；家人視他們為窩裡反，巴不得早日剔除，眼不見為淨。

在兩千年前的社會，被血緣家庭(biological family)唾棄是很悲慘的事。信友要擔當與家人決裂的風險，就得靠義緣家庭(surrogate family)的支持。義緣家庭是指由一群有共同理想的人組成的團體；他們不一定有血緣關係，但彼此當自己人看待，同甘共苦，互敬互愛，猶如一家人一般。初期信友團體組成的義緣家庭是以耶穌為元首、宗徒為基石的。他們相信自己是天主的特別選民，蒙召去傳揚基督的福音。

追根究底，義緣家庭也是奉行團體主義的，故此免不了要有一套共同的行為守則來維護這團體的健全運作，並確保它的順利發展。耶穌既是教會元首，他的價值觀自然就被基督徒奉為圭臬。耶穌一生特別關懷弱小和幫助不幸的人；他的服務精神也成了教會團體的榮譽標準(谷9:35；10:43-44)。在一般團體中，做首領的權高勢重，但是在教會中，當領袖的應該友愛謙和地誠心為信友服務，「因為人子不是來受服事，而是來服事人，並交出自己的生命，為大眾作贖價」(谷10:45)。

義緣家庭的成員既然來自不同的血緣家庭，要彼此相親相愛如同自己人一般，當然很不容易。這是初期教會的重大考驗。保祿宗徒在他的書信中不斷呼籲信友互敬互愛，以使

教會穩定團結(如格前 12, 13 章)。宗 2:44-47 提到「凡信了的人，常齊集一處，一切所有皆歸公用。…每天都成群結隊地前往聖殿，也挨戶擘餅，懷著歡樂和誠實的心一起進食。他們常讚頌天主，也獲得了全民的愛戴」。最後一句話顯示信友的作為獲得群眾的讚賞，他們在人前贏取了榮譽。

總而言之，初期教會的信友是團體主義的，他們從血緣家庭轉入義緣家庭，不再以家族父老的話為依據，改以耶穌(教會元首)為效忠對象。耶穌的價值觀成了教會大家庭的價值觀。信友是自己人，彼此互愛互助，他們也積極地關懷貧病者和協助不幸的人。基督徒既然勇於加入義緣家庭，表明自己跟隨耶穌的立場，就準備在必要時與血緣家庭決裂，被排斥迫害，甚至因基督的緣故受辱受死。

參考資料：

Bruce J. Malina, *The Social World of Jesus and the Gospels*
第三章："The Mediterranean Self: A Social Psychological Model".

——原載《聖經季刊》2000 年春

附錄三

男男授受：自己人的共融

筆者三年前在芝加哥唸書時，注意到好些英文《聖經》的若 13:23 譯文都語焉不詳：New Jerusalem Bible，New Revised Standard Version，New American Bible，和 Revised English Bible 提到耶穌所愛的門徒只是斜依在耶穌「身旁」(那四個版本分別譯作 "next to Jesus"，"next to him"，"at Jesus' side"，和 "close beside Jesus")，這種含混的言辭，實在令人費解，且容易誤導讀者，叫人以為那門徒根本沒有接觸到耶穌。反觀思高聖經學會的譯者就直接了當，毫不避諱地照原文準確地譯作「斜依在耶穌的懷裏」²。

一個簡單的kolpos(懷，胸前)，為甚麼會令好些譯者諸多顧忌而閃爍其詞？說穿了，還不是恐同症在作祟！有的人深怕要是依據原文直譯，會冒犯神聖的耶穌，給他籠上同性戀的陰影。這種庸人自擾的心理投射免不了瞻前顧後，因此連帶對若 13:25 也只晦澀地譯作「靠近耶穌」(REB："close to

註² 若 13:23 其實是與若 1:18 互為表裏的。正如「只有那在父懷裏的獨生者」與天父親密無間，所以他滿溢恩寵和真理；同樣的，耶穌所愛的門徒「斜依在耶穌懷裏」，緊貼近耶穌的心，所以他也洞悉天機，成了可信賴的見證。這兩節遙相呼應的妙語，恰是若 15:9(「正如父愛了我，同樣我也愛了你們。」)的最好註腳。

Jesus"；NRSV："next to Jesus"），隱隱約約，叫讀者看不真切。而思高聖經學會的譯文就很乾脆利落，坦蕩無邪：「緊靠在耶穌的胸膛上」。兩種譯文一比較，高下立判，自不待言。

若 13:23，25 的希臘原文描述耶穌所愛的門徒與耶穌的關係本來是很親密的，筆者的美國同學得悉真相後，都十分詫異，反而亞洲同學倒不覺得奇怪。可見文化的差異直接影響我們對他人的言談舉止作出不同的反應。例如一個菲律賓同學說他的美國朋友初臨異地時，驚奇地問他為甚麼菲律賓那麼多「同志」。原來老外對同性男女的勾肩搭背或攜手同行少見多怪，才會以為誤入孿國。單從上述譯文事件看，處理人際關係，洋人有時候會比華人更靦腆拘板。

正如吳宇森導演《英雄本色》裏的俠膽豪情會使華人觀眾肅然起敬，卻不會引起同性遐思，同樣的，在兩千年前的地中海社會，同性間的肢體接觸是習以為常的，不會引人注目，也不會招惹疑懼的眼光。要知道，初世紀巴勒斯坦人對自己人和外人的界線劃分是很敏感的。人們不屑觸碰外人，卻會頻頻接觸同性友人，用肢體語言來表達親善的意願和鞏固彼此的情誼。

身體是劃分親疏內外的界線。除了特殊情況如看病之外，人們通常不會讓陌生人隨意撫觸。越是現代化的社會，人們對身體的防線意識越敏感：比如一個心理輔導員受專業守則所限，即使見到來求助的人悲痛欲絕，也要保持冷靜的觀望態度，不敢貿然施以擁抱撫慰，免得招惹乘人之危的嫌疑。

在初世紀的地中海，自己人之間的社會界線就模糊得多。同性友人慣常公然彼此撫觸以表示彼此關係密切，水乳交融。並肩邁步和攜手同行的象徵意義顯然遠遠超越肢體語言的符號本身。這些親密的舉止只在向人宣告兩人志同道合，友情堅固。朋友既然彼此信任，便鬆懈防線。他們不以相互觸碰為忤，反當它做增進情誼的具體程式。被我視為自己人的同性朋友除了可以隨意觸碰我之外，也可以隨時進出我的家，或沒經許可而借用我的東西。這意味自己人同聲相應，同氣相求；既然不分你我，就可放膽在彼此的領域自由地來去出入。

請注意，肢體接觸的範圍只限於同性友人。異性交往在兩千年前遠沒有今日那麼自由。當時人們嚴守「男女授受不親」的規矩，總會刻意避開單獨碰面的機會。難怪耶穌的門徒「驚奇他同一個婦人談話」(若 4:27)。畢竟那是不尋常的舉止。

一個人的妻女、姐妹是他家族榮譽的一部分，連知交好友也得謹守界線，免惹染指之嫌。外人既是具有威脅性的可能敵人，任何對異性身體的接觸更是不能容忍的嚴重挑釁。所謂「觸碰女人」(格前 7:1，思高版譯做「親近女人」)就含有強烈的性意味。無怪乎受過傳統東方文化薰陶的人到了西方，見到男女公然擁抱或親吻會感到不自在，別說讓這碼子事發生在自己身上。

反觀保祿宗徒的致候語如：「弟兄們……你們要以聖吻問候所有的弟兄」(得前 5:25~26；參閱羅 16:16；格前 16:20；

格後13:12)，這些話落到聽眾耳裏，只讓人覺得溫馨歡愉，絕不會叫人大驚小怪。保祿的話語反映了當時的社會習俗，也顯示身體語言有助於團體成員的共融。

接觸朋友是合情合理的，接觸素不相識的病人卻是個忌諱，因為自己會沾染不潔。偏偏耶穌獨樹一幟，不主故常：「有一個癩病人來到耶穌跟前，跪下求他說：『你若願意，就能潔淨我。』」耶穌動了憐憫的心，就伸手撫摸他，向他說：「我願意，你潔淨了罷！」癩病立時脫離了他，他就潔淨了」（谷1:40~42）。耶穌藉著撫摸癩病人表示他越過防線把自己的正氣運到病人身上。然而使病人痊癒的不只是耶穌的奇能，更因為耶穌容納他進入自己的空間：藉著身體接觸，耶穌已當癩病人是自己人。

這種模糊界線的作法莫說在耶穌時代令人側目，甚至到現在它還叫人深感不安。「聖言成了血肉，寄居在我們中間」（若1:14），這是基督信仰的中心奧蹟。可惜兩千年來，總有人在現實生活中不太能接受耶穌的人性，寧可只強調他的天主性。其實縱使我們無緣緊靠在耶穌的懷裏，只要我們開放心胸，善用自己的五官去接觸這個世界，接觸別人，相信我們也能和耶穌所愛的門徒一樣，聽到主的心跳，並為他的仁愛做活潑有力的見証。願耶穌的喜樂存在我們內，使我們的喜樂圓滿無缺（若15:11）。

——原載《聖經季刊》2000年夏

附錄四

說長道短：言談的技巧

筆者中年放洋，最感到為難的是每學期末要填寫的教學評估。一般說自己會儘量褒揚教授的優點，而少提缺點。有時真要貶一貶，也會仔細斟酌字句，婉言諷諫。即便如此，到交上評估表時還免不了有點內疚，總覺得像在挑戰權威，很不給面子。

其實這種教學評估如果放到兩千年前的地中海區域去實施，簡直是大逆不道，荒謬絕倫的。試想，在一個尊師重道的社會，學生的本分是俯首帖耳地承受教導，哪能與老師抬槓？教學法嘛，更是不容學生置喙的。若有誰斗膽評論師長，那等於僭越，自認學識超過老師，甚至暗示能取而代之。這妄自尊大的作法是不可饒恕的。

再說，當時當地的猶太人和華人一樣都很害怕丟臉，聽到別人的批評會馬上感受到威脅。二十一世紀的人能夠客觀地對事不對人，彼此指正而不傷和氣。初世紀巴勒斯坦人卻堅決認定對事即對人：如果你提及某人辦事有偏差，那無異質疑他的人格，藐視他的尊嚴；想想，這是多麼嚴重的侮辱！

明乎此，我們便可以理解為何別人批評保祿時，如「他的書信的確嚴厲而又強硬，但他本人在時卻軟弱無能，言語又空洞可輕。」(格後10:10)，他會吃不消。要是對別人的批評保持沉默，這形同承認指責而蒙受羞辱。對於別人的挑釁，保祿一定要應戰拆招，才能護衛自己的名聲(格後10:11~18)。在挑戰/應戰的社交遊戲中，保祿免不了要還擊，數落對手，甚至給人套帽子：「至少我們不像那許多人為利益而混亂了天主的道理」(格後 2:17)；「這種人是假宗徒，是欺詐的工人……撒殫的僕役」(格後 11:13~15)。

給對手貼上標籤是為方便劃清界線，分明敵我，好召集人們群起而攻之。所以對那些堅持要非猶太基督徒行割損禮的人，保祿毫不留情地鞭撻他們：「你們要提防狗，要提防邪惡的工人，要提防自行割切的人」(斐3:2)。以民的保守派原本視不行割損禮的人為『狗』，保祿就以其人之道還治其人，冠之以『狗』，措詞何等尖刻。

至於把割損禮說成切割身體，在迦5:11~12保祿的語調更狠辣：「……如果我仍宣講割損的需要，那我為甚麼還受迫害？……巴不得那些擾亂你們的人將自己割淨了！」他譏嘲那些主張行割損禮的人不如去勢，把男性榮譽的主要象徵根除，這種折辱相當凌厲，可是在當時的舌戰攻守中，此類咄逼人的詞鋒還是合乎遊戲規則的。

轉看《馬爾谷福音》，人們批評耶穌的門徒不禁食(2:18)，又在安息日掐食麥穗(2:24)，且無能驅魔(9:18)；這些指責除了針對門徒外，矛頭也直指耶穌，因為有其徒必有其師。

門徒出了問題，便顯示為師的教導無方：教不嚴，師之情啊。

故此耶穌有必要站出來為門徒申辯(2:19~22, 25~28)和收拾爛攤子(9:19~27)，好能保住他和門徒的榮譽。請注意，人們總不會公開承認自己的弱點，那是自認無能，最損榮譽的。適當的話要選適當的時候和地方才能說：「耶穌進到家裏，他的門徒私下問他說，為甚麼我們不能趕他出去？」(9:28)。家醜不可外揚，同樣的，絕技也不外傳，所以耶穌只向自己人透露他驅魔的秘訣(9:29)。

與自己人常是以和為貴，對別人就不可示弱。譬如在谷12:18~27，否認復活的撒杜塞人來刁難耶穌時，他反詰道：「你們豈不是因為沒有明瞭經書，也沒有明瞭天主的能力，而錯誤了嗎？……」(12:24)。這番譏刺既對事也對人，暗示那些理應明瞭經書的妥拉專家誤解了天主聖言，所以他們再不配當宗教領袖：行內人說行外話，足証本身的操守和榮譽很成問題。

耶穌層層進逼，絕不給臉：「關於死人復活的事，在《梅瑟書》上的《荊棘篇》中，你們沒有讀過，天主怎樣對他說的呢？……他不是死人的，而是活人的天主，所以你們大錯了！」(12:25~27)。末了和開端的指責互相呼應，突顯撒杜塞人的嚴重缺失：他們身為以民的精神領袖，且掌管聖殿，卻一點都不稱職，錯估了天主的能力。專家誤解經書就反映自己的人格有缺陷，於是連帶他們的名聲地位都一併不可靠了。

既然批評的話語殺傷力很強，「出言不慎，有如利刃傷人」(箴言12:18)，「三思而後言」便成了智者的座右銘。箴13:3說「謹口慎言，方能自保性命」。《瑪竇福音》中的比拉多服膺的正是這種教訓。在處理耶穌的案子時，他懷著多一事不如少一事的態度。這種心態在初世紀的地中海社會是很普遍的(華人對此應不感陌生)。只要奉公行事，不犯過失，那麼即使沒有甚麼建樹，人們也能保住榮譽地位，贏獲同儕及晚輩的尊重。故此「不求有功，但求無過」的人比比皆是。明哲保身之道是避免積極進取，只儘量保持現狀，並善於文過飾非，死不認錯；遇到難題便推卸責任，擺脫干係。

用這個模式看比拉多，多少能明白為甚麼貴為總督，他卻處處被動，自己不拿主意：「你們願意我給你們釋放那一個？巴辣巴，或是那稱為默西亞的耶穌？」(瑪27:17)；「這兩個人中，你們願意我給你們釋放那一個？」(瑪27:21)；「……對於那稱為默西亞的耶穌，我該怎麼辦？」(瑪27:22)。比拉多一心想息事寧人，免得招惹麻煩。他既無意干涉(瑪27:19)猶太人的內鬥，便任由宗教領袖和群眾來決定耶穌的命運。如果宣判錯誤，民眾必須共同負責；比拉多自忖沒定斷甚麼，只是消極地允許事情發生：「比拉多見事毫無進展，反倒更為混亂，就拿水，當著民眾洗手說：『對這義人的血，我是無罪的，你們自己負責罷！』」(瑪27:24)。

當然我們知道比拉多並不能就此置身事外，正如面對麻煩時，我們不能欺騙自己說眼不見為淨。耶穌給予我們的挑戰是「是就說是，非就說非」(瑪5:37)。這是甚麼樣的言談技

巧？且讓我們細細體味箇中道理，再看看自己夠不夠勇氣長
就說長，短就說短。

——原載《聖經季刊》2000年秋

推薦書目

- De Silva, David A. 2000. *Honor, Patronage, Kinship & Purity: Unlocking New Testament Culture*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Elliott, John H. 1993. *What is Social-Scientific Criticism?* GBS. Minneapolis: Fortress Press.
- Esler, Philip F., ed. 1995. *Modelling Early Christianity: Social-Scientific Studies of the New Testament in Its context*. New York and London: Routledge.
- Hanson, K.C., and Douglas E. Oakman. 1998. *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*. Minneapolis: Fortress Press.
- Horrell, David G., ed. 1999. *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Malina, Bruce J. 1993. *Windows on the World of Jesus: Time Travel to Ancient Judea*. Louisville: Westminster John Knox.
- , 1996. *The Social World of Jesus and the Gospels*. London and New York: Routledge.
- , 2001a. *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. 3rd ed. Louisville: Westminster: Fortress Press.
- , 2001b. *The Social Gospel of Jesus: The Kingdom of God in*

- Mediterranean Perspective*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce J., and Jerome H. Neyrey. 1988. *Calling Jesus Names: the Social Value of Labels in Matthew*. Sonoma, Calif.: Polebridge.
- , 1996. *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville: Westminster John Knox.
- Malina, Bruce J., and John J. Pilch. 2000. *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*. Minneapolis: Fortress Press.
- Malina, Bruce J., and Richard L. Rohrbaugh. 1998. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press.
- , 2003. *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels*. 2nd ed. Minneapolis: Fortress Press.
- Neyrey, Jerome H. 1990. *Paul in Other Words: A Cultural Reading of His Letters*. Louisville: Westminster John Knox.
- , 1998. *Honor and Shame in the Gospel of Matthew*. Louisville: Westminster John Knox.
- , ed. 1991. *The Social World of Luke-Acts: Models of Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Osiek, Carolyn. 1992. *What Are They Saying about the Social Setting of the New Testament?* Rev. ed. New York: Paulist.
- Osiek, Carolyn and David L. Balch. 1997. *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: Westminster John Knox.

- Pilch, John J. 1999. *The Cultural Dictionary of the Bible*.
 Collegeville, Minn.: Liturgical.
- , 2000. *Healing in the New Testament: Insights from Medical
 and Mediterranean Anthropology*. Minneapolis: Fortress Press.
- , 2002. *Cultural Tools for Interpreting the Good News*.
 Collegeville, Minn.: Liturgical.
- , ed. 2001. *Social Scientific Models for Interpreting the Bible:
 Essays by the Context Group in Honor of Bruce J. Malina*.
 BibIntSer 53. Leiden: Brill.
- Pilch, John J., and Bruce J. Malina, eds. 1998. *Handbook of Biblical
 Social Values*. Rev. ed. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Rohrbaugh, Richard L., ed. 1996. *The Social Sciences and New
 Testament Interpretation*. Peabody, Mass.: Hendrickson.
- Stegemann, Ekkehard W., and Wolfgang Stegemann. 1999. *The
 Jesus Movement: A Social Study of Its First Century*. Translated
 by O.C. Dean Jr. Minneapolis: Fortress Press.
- Stegemann, Wolfgang, Bruce J. Malina, and Gerd Theissen, eds.
 2002. *The Social Setting of Jesus and the Gospels*. Minneapolis:
 Fortress Press.

漢英詞語對照

- 人位 map of persons
三界人格 three-zone model
不潔 unclean
中保 broker, mediator
內圈聯婚 endogamy
文化 culture
主客聯約 patron-client contract
外人 out-group
外圈聯婚 exogamy
外基人格 dyadic personality
平凡 profane
未來 future
交往時間 social time
回旋時間 cyclical time
有限利益 limited good
自己人 in-group
血緣家庭 biological family
妥協性婚嫁策略 conciliatory marriage strategy
良心 conscience
邪眼 evil eye

- 防衛性婚嫁策略 defensive marriage strategy
典禮 rituals
延伸家庭 extended family
抽象時間 abstract time
物位 map of things
直線時間 linear time
社會文化評釋 social-scientific criticism
秉承榮譽 ascribed honour
近位聯約 colleague contract
侵略性婚嫁策略 aggressive marriage strategy
挑戰 / 應戰 challenge-riposte
界線 boundaries
恩主 patron
時誤 anachronistic
框框 stereotypes
消極挑戰 negative challenge
神聖 holy
將來 forthcoming
常禮 ceremonies
異類 anomaly
羞恥 shame
處位 map of places
富人 rich
結構功能模式 structural functionalist model

| | |
|---------|--------------------|
| 象徵模式 | symbolic model |
| 想像時間 | imaginary time |
| 當前 | present |
| 義緣家庭 | surrogate family |
| 農民社會 | peasant society |
| 過程時間 | procedural time |
| 榮譽 | honour |
| 聚餐 | meals |
| 模式 | models |
| 潔淨 | clean |
| 窮人 | poor |
| 蔭客 | client |
| 衝突模式 | conflict model |
| 適當時機 | kairos |
| 歷史時間 | historical time |
| 獨務時間 | monochronic time |
| 積極挑戰 | positive challenge |
| 親屬 | kinship |
| 聯景 | context |
| 繁務時間 | polychronic time |
| 雙向聯約 | dyadic contract |
| 邊際 / 邊緣 | marginal area |
| 競爭文化 | agonistic culture |
| 贏獲榮譽 | acquired honour |

中譯《聖經》書名對照：

天主教

舊約

| | |
|----------|----|
| 創世紀 | 創 |
| 出谷紀 | 出 |
| 肋未紀 | 肋 |
| 戶籍紀 | 戶 |
| 申命紀 | 申 |
| 若蘇厄書 | 蘇 |
| 民長紀 | 民 |
| 盧德傳 | 盧 |
| 撒慕爾紀上 | 撒上 |
| 撒慕爾紀下 | 撒下 |
| 列王紀上 | 列上 |
| 列王紀下 | 列下 |
| 編年紀上 | 編上 |
| 編年紀下 | 編下 |
| 厄斯德拉上 | 厄上 |
| 厄斯德拉下 | 厄下 |
| (又稱乃赫米亞) | |

基督教

| | |
|-------|----|
| 創世紀 | 創 |
| 出埃及記 | 出 |
| 利未記 | 利 |
| 民數記 | 民 |
| 申命記 | 申 |
| 約書亞記 | 書 |
| 士師記 | 士 |
| 路得記 | 得 |
| 撒母耳記上 | 撒上 |
| 撒母耳記下 | 撒下 |
| 列王紀上 | 王上 |
| 列王紀下 | 王下 |
| 歷代志上 | 代上 |
| 歷代志下 | 代下 |
| 以斯拉記 | 拉 |
| 尼希米記 | 尼 |

| | | | |
|-------|----|-------|---|
| 多俾亞傳 | 多 | | |
| 友弟德傳 | 友 | | |
| 艾斯德爾傳 | 艾 | 以斯帖記 | 斯 |
| 瑪加伯上 | 加上 | | |
| 瑪加伯下 | 加下 | | |
| 約伯傳 | 約 | 約伯記 | 伯 |
| 聖詠集 | 詠 | 詩篇 | 詩 |
| 箴言 | 箴 | 箴言 | 箴 |
| 訓道篇 | 訓 | 傳道書 | 傳 |
| 雅歌 | 歌 | 雅歌 | 歌 |
| 智慧篇 | 智 | | |
| 德訓篇 | 德 | | |
| 依撒意亞 | 依 | 以賽亞書 | 賽 |
| 耶肋米亞 | 耶 | 耶肋米書 | 耶 |
| 哀歌 | 哀 | 耶利米哀歌 | 哀 |
| 巴路克 | 巴 | | |
| 厄則克耳 | 則 | 以西結書 | 結 |
| 達尼爾 | 達 | 但以理書 | 但 |
| 歐瑟亞 | 歐 | 何西阿 | 何 |
| 岳厄爾 | 岳 | 約珥書 | 珥 |
| 亞毛斯 | 亞 | 阿摩司書 | 摩 |
| 亞北底亞 | 北 | 俄巴底亞書 | 俄 |
| 約納 | 納 | 約拿書 | 拿 |
| 米該亞 | 米 | 彌迦書 | 彌 |

| | | | |
|-----------|----|---------|----|
| 納鴻 | 鴻 | 那鴻書 | 鴻 |
| 哈巴谷 | 哈 | 哈巴谷書 | 哈 |
| 索福尼亞 | 索 | 西番雅書 | 番 |
| 哈蓋 | 蓋 | 哈該書 | 該 |
| 匝加利亞 | 匝 | 撒迦利亞書 | 亞 |
| 瑪拉基亞 | 拉 | 瑪拉基書 | 瑪 |
| 新約 | | | |
| 瑪竇福音 | 瑪 | 馬太福音 | 太 |
| 馬爾谷福音 | 谷 | 馬可福音 | 可 |
| 路加福音 | 路 | 路加福音 | 路 |
| 若望福音 | 若 | 約翰福音 | 約 |
| 宗徒大事錄 | 宗 | 使徒行傳 | 使 |
| 羅馬書 | 羅 | 羅馬書 | 羅 |
| 格林多前書 | 格前 | 哥林多前書 | 林前 |
| 格林多後書 | 格後 | 哥林多後書 | 林後 |
| 迦拉達書 | 迦 | 加拉太書 | 加 |
| 厄弗所書 | 弗 | 以弗所書 | 弗 |
| 斐理伯書 | 斐 | 腓立比書 | 腓 |
| 哥羅森書 | 哥 | 哥羅西書 | 西 |
| 得撒洛尼前書 | 得前 | 帖撒羅尼迦前書 | 帖前 |
| 得撒洛尼後書 | 得後 | 帖撒羅尼迦後書 | 帖後 |
| 弟茂德前書 | 弟前 | 提摩太前書 | 提前 |
| 弟茂德後書 | 弟後 | 提摩太後書 | 提後 |
| 弟鐸書 | 鐸 | 提多書 | 多 |

| | | | |
|-------|----|------|----|
| 費肋孟書 | 費 | 腓利門書 | 門 |
| 希伯來書 | 希 | 希伯來書 | 來 |
| 雅各伯書 | 雅 | 雅各書 | 雅 |
| 伯多祿前書 | 伯前 | 彼得前書 | 彼前 |
| 伯多祿後書 | 伯後 | 彼得後書 | 彼後 |
| 若望一書 | 若一 | 約翰一書 | 約壹 |
| 若望二書 | 若二 | 約翰二書 | 約貳 |
| 若望三書 | 若三 | 約翰三書 | 約參 |
| 猶達書 | 猶 | 猶大書 | 猶 |
| 默示錄 | 默 | 啟示錄 | 啟 |

新約社會文化

(增訂本)

作者：蘇發聯

出版者：思高聖經學會

地址：香港軒瀟蓀道6號

電話：2576 0486 傳真：2576 9676

承印者：日昇公司

電話：2893 5967

ISBN：962 7437 948

© 思高聖經學會

2000年4月初版

2003年12月再版

聖經導讀 — 新約篇

1. 瑪竇福音 (準備中)
2. 馬爾谷福音 (準備中)
3. 路加福音 (準備中)
4. 若望福音 (準備中)

聖經導讀 — 新約附篇

1. 新約歷史背景 (準備中)
2. 新約地理 (準備中)
3. 新約社會文化
4. 新約的猶太慶節 (準備中)

天主子取了人性，來到世上，甘受時間和空間的限制，且接受社會文化的薰陶。要認識天人合一的耶穌基督和他的喜訊，我們就得了解耶穌時代的社會文化。

本書簡明扼要地介紹新約的社會文化，著眼點是九個重要環項：榮譽與恥辱、新約人格、親屬與婚嫁、男女世界、有限利益、邪眼忌妒、潔淨與不潔、同桌聚餐、時間觀念。讀者會發現新約文化與中華文化的異同，並領略耶穌如何繼往開來：他既忠於猶太文化的傳統，又體現新以色列的價值觀，昭示了天主子女的自由和尊嚴。

蘇發聯，祖籍福建永定，1952年生於馬來西巫攞城北海，聖母昆仲會修士，馬來西大學中文系文學士(1978年)，曾執教十八年，1998年在美國芝加哥天主教聯合神學院考獲神學碩士(主修新約)後，到香港思高聖經學會任編輯至今。

ISBN 962-7437-94-8



9 789627 437949

