

輔大神學叢書之十九

聖詠心得

魯益師 著 黃懷秋 譯



魯益師 著
黃懷秋 譯

——輔大神學叢書之十六

聖詠心得

光啓出版社發行

REFLECTIONS ON THE PSALMS

by

C. S. Lewis

translated by

Huang Huai-Chio

聖詠心得

——輔大神學叢書之十六——

魯益師著
黃懷秋譯

——目錄——

作者簡介·····	三
一、導論·····	七
二、聖詠的審判·····	一二
三、咒詛·····	二〇
四、聖詠中的死亡·····	三〇
五、「上主的甘飴慈祥」·····	三八
六、「比蜂蜜更要甘甜」·····	四五
七、縱容默許·····	五四
八、自然·····	六二

九、讚美·····	七三
十、弦外之音·····	八〇
十一、聖經·····	八八
十二、聖詠中的弦外之意·····	九六

作者簡介

葉耀明

魯益師 Cline Staples Lewis，是英國著名的小說家及散文家，寫過三十多本書，包括科幻小說、兒童故事、及一些討論文學與宗教的作品。事實上，魯氏是一身跨越文、史、哲的大師。

他於一八九八年十一月二十九日，生於英國北愛爾蘭的貝爾發斯特 Belfast，於一九六三年十一月二十四日，死於英國的牛津。他曾在英國的私立學校接受教育，其父親是當時著名的大律師。魯氏於第一次世界大戰時服役軍中，後又到牛津唸書，並以優異成績取得獎學金，成為瑪德蓮 Magdalen 學院的研究生。一九五四年，他在劍橋大學被選派為該校新成立的中世紀及文藝復興時期文學的講師。

魯益師提倡基督宗教的人文主義。他的自傳——驚喜 Surprised by Joy, 1955，描寫了他個人的神修經驗的成長。當他還在學生的時期，他曾經是個沒有任何宗教信仰的人，但是經過第一次世界大戰的慘痛經驗，他決定領洗成為一個基督徒，這個轉變成了將來他的寫作生涯的一個決定性因素。另外，他亦受到佐治·麥當奴 George Macdonal 及卓達堂 C. K. Chesterton 二人的影響，前者更是他的神修導師，而且更改正了他不少錯誤的宗教觀念。魯益師以一個宗教文學作者的態度，跟與他在心靈上很相近的西爾 D. Sayers 一樣，兩人皆吸收了卓達堂的經驗、機智，及基督宗教的正統學

說，他的這種風格，同時也將他與小說家兼散文家的查理·威廉 Charles Williams, 1886-1945，很密地連在一起。

魯氏具有兩種截然不同的身份：一個是屬於研究英國文學的學者，另一個是屬於受人歡迎的宗教文學作家。這兩種不同身份的融合，在他的就任演說——時代的描述 *De descriptive temporum* 中很明顯的表現出來。身爲一個基督宗教的護教學專家，他同時是擁護傳統思考及生活方式，而又反對俗世的現代主義者。他頗具有批判的原則，且很明確地反對生物學及心理學對文學詮釋的偏見，即所謂的「自我邪說」 *personal heresy*，這個原則與魯氏個人在哲學及神學信仰中的經驗，是密不可分。魯氏的一首史詩——莊嚴的慶典 *Solemn Celebration*，反駁了當時社會中「現代主義者的宣傳」的後遺症，並因而肯定了他在文學上的地位。

魯益師能够馳名全國，並於不久後享譽國際，是由於他在第二次世界大戰期間，在電臺中所發表的談話，其內容是涉及人生與信仰的問題，這些談話資料後來被編輯成書，名爲基督學文摘 *The Case for Christianity*，許多聽衆與讀者，都被他那率直的，單刀直入式的談話，加上被希臘哲人亞里斯多德的思想所薰陶的理性，與他那生動且想像力相當豐富的表现手法所深深吸引。

他最成功的宗教文學作品——地獄來鴻 *The Screwtape Letters*（中譯本由魯繼曾翻譯，香港基督教輔僑出版社，一九五八年出版），其內容是講一個關於誘惑和背教的故事。以兩個極爲邪惡的官員之觀點來敘述，講論一個名叫賽諸葛的魔鬼，寫信給他的侄子，教他如何引人犯罪。

本書聖詠心得，是魯益師另一部精彩的宗教文學作品。他不是聖經詮釋專家，本書只是以他一貫的文學手法，與讀者分享他的靈修經驗，使人讀後會產生一種格外的親切感。

魯氏的三部曲——*Out of the Silent Planet*, 1938、*Perelandra*, 1948、與及 *The Hideous Strength*, 1945，在他的全部作品中佔了一個很特別的地位。第一本書的故事發生在火星上，第二本書的故事發展則到了金星，而第三本書的故事却又回到了地球上的英國。以科幻小說中的銀河系為媒介，魯氏以一種反偉氏 D. H. Wells 式的小說，滲進了基督宗教的思想形式，來表現救世式的戲劇文學。

魯益師的天才，最後展露於他在一九五〇年後開始創作的兒童故事中，如獅子、巫婆與窩多、銀鍊子……等等。這些故事書的特點，是他用一種小孩子可以了解的方式，來表達出他的基督宗教信仰及哲學的人生觀。

一、導論

這不是一本學術性的著作。我既非希伯來文專家，亦非詮釋學家；既不是古史學家，更不是考古學家。我爲缺乏聖經知識的人而寫，而所寫的內容，也是我所不敢妄稱爲我的專長的。假如需要找一個撰寫本書的理由的話，也許便是：許多時候，兩個學生互相切磋，往往比請教老師更能解決難題。當你把自己的困難就教於老師時，他很可能只解釋那些你早已明白的部分，不然便是提供許多你並不需要的資料，但對困惑你的難題却隻字不提。我已分別站在學生和老師兩個不同的立場上覺察到這一點；作爲一個教師，我也曾經勉力嘗試解決學生們所提出的問題，但有時，我也會從他們臉部表情中，看到許多年前我也曾經在老師身上所受到的挫折。同學比老師更能幫助自己的同學，因爲他所知的雖然比較少，但是他能解釋同學最近所遇到的困難，而一位專家却因時間久遠而早已忘記他所遭遇到的相同難題了。他今天既用這樣不同的角度來看整件事物，他就無法意識到什麼是最困惑學生的環節，他見到許多應該困擾學生而實際上却沒有困擾學生的地方。

因此，在這本書中，我就以一個業餘學員的身份，跟另一個業餘學員研究切磋，提供一些我在閱讀聖詠的時候所遇到的困難。以及一些我所得到的啓發，希望能給那些非專家的讀者們引發一點興趣，產生一點幫助；我只是與你們一起互相觀摩學習，實在不敢妄言指導。也許有人會覺得我只是借

題發揮，透過聖詠而引發出各式各樣的文章。如果我真的是這樣寫成本書的話，那也沒有什麼大害，倘若有人真用這樣的眼光去閱讀它，我亦不以為憾。事實上，此書不是這樣寫成的，其中的思潮都是我在閱讀聖詠時所深受的吸引。有時來自聖詠所給予的欣悅，有時却是透過接觸那些起初並不十分惹人喜愛的篇章而引起的。

聖詠是由很多詩人在許多不同的時代寫成的。其中有些遠溯至達味王朝的時候，部份學者便認為聖詠第十八首也許是出自達味聖王之手，（在撒下二十二章我們也可找到一個稍微不同的版本）。但也有許多是遲至充軍時代之後，即巴比倫流放時代的作品。在一本學術性的著作中，年代問題也許是首要解決的當務之急，但在我們這一本小書中，便無須贅述了。

但必須闡明的却是：聖詠既是詩歌，詩者歌也，因此它並非教義上的論著，甚至不可視作說教式的道理選集。有些人認為要把聖經當作「文學作品」來閱讀，我想他們的意思有時是指我們可以不必注意其中的主旨，就像閱讀博克（Burke）而對政治不感興趣，或像閱讀古羅馬的史詩而對羅馬無動於衷一樣。我覺得這似乎是荒謬的。然而，從一個較為通融的角度來說，正由於聖經是一本文學作品，便必須把它當作文學作品來閱讀，它的各個不同部份便是各種不同類型的文學作品。說得更清楚一點：閱讀聖詠就必須像閱讀詩歌一樣，它若是詠歎詩，便應以詠歎詩所應有的各種破格、形式、誇張、感情等特點來鑑賞它，而不是拘泥於其邏輯上的連貫性。任何人想了解它，都必須把它當作詩歌來閱讀，正如法文必須讀如法文，英文必須讀如英文一樣；否則我們便捕捉不到它的真正含義，而我們自以為了解到的，却非它的本來面目了。

詩歌形式上的主要特徵，是那在翻譯之後仍然存留下來的成份，也就是許多學者所稱的「對比

法」，或「並行體」了：那是一種以不同的文字而重複同一個思想的創作技巧。例如：「坐在天上者在冷笑，我主對他們在熱嘲。」（詠二四），又如：「祂必使你的義德如光出現，祂必使你的仁義如日中天。」（詠三十七六）。如果上述的例子不被視作一種技巧格式的話，那讀者勢必誤入羅網，（正如一些老宣道者一樣）致力在上下兩半詩文中個別尋出一個不同的含義來，不然便認為那是荒謬無聊的句子。

事實上，所有藝術作品，以至所有格式都包含著這一個原則，那就是：「在相異中的相同」。因而，土風舞往往是三步之後又再三步，這便是同；但最初的三步是向右，而跟著的三步則是向左，這便是異。同樣地，許多建築物左右兩側都會有一面同形的屋脊。在音樂上，作曲家們或許會先說ABC，然後是abc，再跟著是 $\alpha\beta\gamma$ 。所謂押韻，就是將同音的兩個字母放在一起，但却配以不同的開首子音。「對比法」：相異中的相同，是希伯來文學中的特徵，但也同樣地出現在許多英文詩歌中，如在馬倫（Marlowe）的作品中有如下的兩句：

「枝幹滿盈者已被斬去，

阿波羅光榮的枝葉已被焚燒。」

甚至在簡單的童謠如「櫻桃樹」中亦然：

「若瑟是一個老人，老人便是他。」

固然，「對比法」的均衡形式往往是有意识地表現得若隱若現的，（就像圖畫中某些型體在彼此獨特的均衡上有時會比完全的對稱更為精緻），而其中也會有其他更複雜的形式在相互交錯地並行著，

如聖詠第一一九首或第一〇七首及它的重句。這裏，我只述及那最明顯的一環，就是「對比法」本身，它實在是奇妙而幸運的傑作，不然便是來自上主的智慧恩賜；它是詩歌在形式上的主要特徵，當詩歌被翻譯成各種文字的時候，它不會（像韻律一樣）在翻譯的過程中消弭於無形。

如果我們喜愛詩歌的話，我們一定會欣賞聖詠的這個特色；不過，即使不懂欣賞它，基督徒也一定會尊重它，因為主基督是這樣浸淫在他國家的詩歌氣氛中，又是那末喜歡應用它。「因為你們用什麼來判斷，你們也要受什麼判斷；你們用什麼尺度量給人，也要用什麼尺度量給你們。」（瑪七2）。經節的下半部分並沒有在邏輯上加上任何的新意，它只是以不同的方式重複上文而已。「你們求，必要給你們；你們找，必要找着；你們敲，必要給你們開。」（瑪七7），首句所給的勸導，再接二連三地以不同的形象表現出來。如果我們喜歡，也可以把它視作一個只為實用與教導而設的法則：將真正值得永誌不忘的真理配以韻律性和咒語式的表達方式，我主已把它們立於幾乎不容遺忘的境地了。但我想，事情却非如此簡單；當至偉大玄妙的冥想在無始之始爲了他自己的欣喜，也爲人類、天使及動物（在他們獨有的方式下）的欣悅，創造並形成了整個自然世界的時候，他已經決定藉著人類的語言來表達自己了，至於這種語言有些時候該是詩歌。我覺得是十分恰當的，甚至幾乎是不可避免的。因而詩歌本身也就是一個小小的化身，它奇妙地給予這個無形無聲之象以有形可見的肉軀。

我想，我們也該緊記，當聖言成了血肉，他也曾經俯首於一個甜蜜的秉承與遺傳的桎梏中。從人性上言，即使不從其他人身上，他至少也該從他母親口中學到這種文學形式。「拯救我們脫離敵人和仇恨我們者的手，他向我們的祖先施行了仁慈，記憶起自己的神聖盟約。」這裏所用的，也是同一的「對比法」。（附帶一提的是：有關祂的人性，我們通常會說：「祂是祂母親的兒子。」但這不是我

我們可以講論祂人性的唯一角度呢？試觀「聖母的讚詞」(Magnificat) 這首讚美詩，在柔和甜美之中，我們也多少會發現到一點點揉合著的，甚至直追德波辣的辛辣成份（見民長紀四至五章，而這一點辛辣性，正好與我主言談中經常出現的辛辣成份相匹配。至於這種柔和甜美，就是許多聖母的畫像，也不能把它正確地描繪出來。我深信聖家三口的生活，從許多角度上看，都是柔和而諧美的，但也許不是一些詩人墨客心中的甜美。我們甚至可以設想，在適當的時候，它還包含著一定程度的嚴厲，以及那些在耶路撒冷人民心目中粗糲的北部鄉音。）

當然，即使在我這個膚淺的層面上，我也沒有嘗試做一個全面性的探討。不論我所強調的，抑或我所略去不提的，我都全憑興趣的帶領。對於長篇的歷史聖詠，我隻字不提，一方面由於它們為我的意義不大，另一方面對它們所能作的評論也好像不多。對於聖詠的歷史，我只說了最少的，這是一個很廣闊的題材，當然不在我研究的範圍之內。在這本書裏，我先討論聖詠中那些在開始的時候最不討人喜歡的特徵。與我年齡相仿的人也許都能明瞭個中原因：我們這一世代已被陶養成吃盡碟中的所有東西；而在育嬰美食法中的一項基本原則便是：先把不好吃的食物吃掉，好將美味的珍饈留著慢慢的品嚐。

最後，讀者們很快便會發現到，這絕不是一本「護教」的作品，我無意說服不信的人，也無意要他們相信基督教義是真的；我只希望與有信仰的人交談，也與那些在閱讀本書的時候，「暫停他們的不信」的人交談。一個人不能總是為真理作戰，他也該有個吸收真理的時刻。

二、聖詠中的「審判」

如果有任何思想是使基督徒聞之戰慄的話，那便是天主的「審判」了。審判的「日子」是「震怒的日子，可怕的日子」，我們祈求天主「在死亡的時刻及審判的日子中」拯救我們；世紀以來，基督徒的文學藝術都不斷的描繪它的恐慌。明顯地，這要追源於我主基督的教誨，特別是那可怕的山羊與綿羊的寓言：所有的人都受審判，因為在這個寓言中，「山羊」便完全由於他「懈怠的過犯」(sins of omission)而被定罪，這彷彿叫我們清楚知道：人所受最大的指控不在他所做過的事，而在他所忽略了的——或者那些他連做夢也沒想過該做的事情。

因此，當我最初看到聖詠如何描述天主的審判的時候，便不由得驚異起來了。他們這樣說：「萬民都要歡欣喜悅，因為祢以正義審判他們。」(六十七5)。「原野及其中的一切都要舞蹈；森林中的一切樹木，各顯歡樂；在上主面前歡樂，因為祢已駕臨；因為祢已駕臨，要統治大地乾坤。祢要以正義審判普世人群，祢要以忠信治理天下萬民。」(九十六12-13)。審判是一個普世歡騰的日子，人們這樣懇求：「上主，求祢照祢的公義審斷我。」(三十五24)

個中原因十分簡單。古代的猶太人就像我們一樣，設想天主的審判就像世上公義的法庭一樣；但二者不同的是：為基督徒而言，自己正是這刑事案件中的被告，但為猶太人而言，自己則是這民事案

件中的原告；因此，一個希望宣判無罪，罪名愈輕愈好，另一個則希望驚天動地的凱旋，刑罰愈重愈妙，因此，他祈求上主「爲我辯護」或「爲我伸屈」（三十五23）。不過，雖然主基督在綿羊山羊的寓言中給我們描述了基督徒特有的審判概念，但在其他地方，他的表現却亦富有猶太人的特徵。且看他的「不義判官」這個寓言！從字面上看，我們或許會以爲他就像賈菲斯判官（Judge Jeffreys），或者在納粹政權時那些坐在德國法庭中法官席上的人物一樣：他們恐嚇證人和陪審員以圖宣判以及嚴酷地懲罰無罪的人。再次的，我們幻想着一個刑事審訊，我們更希望自己永不要出現在這樣的法官跟前。但在這個寓言中，這位不義判官却與他們完全不同，他絕不會違反你的意願強逼你站在他的法庭前，困難的正好相反——如何使他接受你的提訴。明顯地，這是一件民事的訴訟案。那可憐的女人（路十八1~5）所擁有的一小片土地（也許是豬欄或者鷄屋之類）被一個富有而有力的鄰人（在今天而言，或者屬於土豪劣紳之流的人物）強佔了，她知道自己是十分把握可以得到勝訴的，只要她能够把這件案件提交法院，接受地方法律的裁判，她是絕對可以取回這塊土地的。但無人聆聽她的控訴，她無法令這件案件訴諸公理，在這情況下，無怪她竟是那末熱切地盼望得到「審判」了。

在這背後隱藏着的，是一個既古老又普遍的經驗，有幸的是我們這一代已能逃離此劫了。在很多地方，很多時候，「小人物」都是投訴無門的，他們必須首先賄賂法官（毫無疑問地，還有他的下屬）。假若你不能「油潤其掌心」的話，你的案件便永不能訴之於庭了。幸而我們的法官並不受賄，（我們大抵已對這福祉視而不見了，但它絕不會自動地與我們永伴不離。）因此，我們無須奇怪聖詠和先知們竟是那末熱切地期待審判，並且將「審判」正要來臨的宣稱視作喜訊了。成千上萬受盡剝削的及理直氣壯的人終於可以得到聆訊了，他們當然是不會害怕審判的，他們知道只要有人接受他們的

提訴，他們的案情必定無懈可擊，因而，當天主親自審判的時候，沈冤便會得雪了。

數以十計的篇章已把這點表露無遺。聖詠第九首告訴我們天主將會「秉公審判」（8），因為祂「常懷念悲苦的人民，絕不會忘掉他們慘痛的呼聲」（13），祂會「為寡婦的案件辯護」（六十八6）。在聖詠第七十二首，那位仁德的君王將會正確地「審判」百姓，即是說，祂會「衛護窮苦的人」。當天主「起來施行審判」之時，祂要「幫助世上的一切貧賤」（七十六10），祂要救一切怯弱、無助的人，他們的冤情至今仍未昭雪。當天主斥責世上的判官的「錯誤審判」之後，祂跟着提醒他們要注意窮苦人民的「權益」（八十二2-3）。

因而，所謂「正義」的判官首先便指那些在民事案件中撥亂反正的人，當然，祂也該公平地處理刑事案件，但這絕不是聖詠作者們心中的形象。基督徒所懇求天主的是憐憫而不是正義，但聖詠所懇求的却是公平的對待。那位神聖的判官便是一位保護者和救贖者。在民長紀中，民長一詞也可譯作「鬥士」，因為雖然這些民長們的確有時施行他們司法上的職責，但他們中有許多却更致力於以軍事力量拯救被壓逼的以色列民於培肋舍特人及其他民族之手；他們似乎更相似積大殺手（Jack, the Giant Killer）而不是現今披着假髮的法官。武俠小說中的將軍常被描寫為一個勇敢受苦的少女和寡婦於巨人或暴君之手的英雄，他們便正扮演着一個古希伯來的「民長」的角色。今日的律師也是一樣：（我便曾經聽聞有這樣的人，）他毫無報酬地為窮苦的訴訟人辯解，以求拯救他們於不合理的境遇中。

我們固然有足够的理由相信：基督徒眼中的天主審判的形象要比猶太人的更有深度，為我們的靈魂也更穩妥安全，但這並不是說猶太人的概念便當被揚棄，至少，我相信我們仍能從它那裏得到很大的神益。

它在一個重要的層面上補充基督徒對審判的看法。爲後者而言，令我們震慄的是那審判我們的標準，那是一個無限純全的標準，我們都知道那是沒有人可以及得上的。我們都活在同一艘船上，都必須寄望天主的憐憫，以及基督的救贖工程，而不是我們自己的善工。現在猶太人對民事案件的看法尖銳地提醒我們：也許我們的過失不單由於高不可觸的神聖標準，（它固然是一定的因素，）不過，就是在一個十分人性化的標準之下，我們也是一樣難辭其咎。這一個人的標準是所有有理性的人所認同的，也是我們自己常常希望加於別人身上的。肯定的，在我們每個人的心裡，都有很多很多無法滿足的要求：『人的要求』；誰又能够如此在人際關係上面面俱到呢？——例如在對待雇主和雇員的時候，在對待丈夫或妻子的時候，在對待父母和子女的時候，在與人爭論和共同合作的時候——都經常保持忠實與公平呢？（更遑論愛德和慷慨了！）當然，對於我們自己所造成的傷害，我們大都忘記了，但受傷的一方却不易忘懷，即使他們已經原諒了，再者，上主也不會忘懷，況且單就我們自己所能記憶的那些便已够可怕的了。只有少數人能够經常完全地依據我們所領受的酬勞給予我們的學生，病人或顧客（或者所有能被稱作「消費者」的人）適當的酬報。面對煩厭的工作，假若我們發覺自己可以騙得其他同事或夥伴獨自完成這個沈重的任務的話，我們往往不能公正地做好自己的一份。

基督徒與猶太人對審判的概念是不同的，但二者都值得我們時刻謹記在心，我們的爭論正好說明這一點。身爲基督徒，我們固然應該懺悔所有憤怒、惡意及自私等過犯，正由於此等過犯，討論便往往演變成爲爭吵了。除此之外，我們也該考慮一個較低層次的問題：「即便在爭吵之中，你有沒有公平地爭戰？」我們有沒有不自覺地歪曲整件事情？我們有沒有對一件事情假裝憤怒，而其實我們知道，或者我們應該知道，我們的憤怒是有其他不便明言的原因？我們有沒有聲稱自己那敏感的，弱小

的心靈受到「傷害」，（像我們這般柔弱的性格是多易受傷的啊！）而事實上，嫉妬，不被滿足的虛榮心，受到挫折的自私心才是我們真正的困擾？這種戰術幾乎是無往而不利的，對方屈服了，但並不由於他們不知道毛病的真正所在，他們早已知道，而且十分清楚，他們甘心情願地忍辱負重，爲的只是不想危及我們之間的關係吧了！（原文是：他們知道，睡着的狗若被喚醒，家醜倘若外揚，那便只有危及我們之間的關係。）一個徹底的解剖是需要的，可是他們知道：我們就是不肯面對它。因此我們勝利了，藉着欺騙的伎倆，我們因而得勝，但這是不公平的，而這個不公平也深深地被我們覺察到。是的，那所謂「敏感」，便是家庭暴力——有些時候，這還是個畢生的暴力呢——的最有力武器。雖然我們不大肯定該如何處理別人的敏感，但當它第一次出現在我們心中的時候，我們却應毫不憐恤地對待它。

這樣看來，聖詠對壓逼「窮苦」者的不斷控訴似乎不大能够應用到我們自己的社會上，不過，這或許只是個表面的看法而已。時至今日，壓逼依然存在，變的只是我們對「窮苦可憐的人」所下的定義吧了。經過查詢追討之後，我的一位朋友便經常可以得到負責薪俸稅的職員的退款，有時退款甚至可達百分之五十。我曾認識一個律師，他來到辦事處詢問稅單上所列出的稅項的詳細內容，坐在計算機後面的職員竊笑地說：「試你一試總是沒有害處的！」是的，倘若被騙者都是一些懂得如何照顧自己的人，那末重大的傷害總是不會有的；縱使時間是浪費了，而我們也多少蒙受到一點耻辱——爲我們自己竟會屬於這樣的團體，而在它內竟能容許如此這般的措施——但也只此而已。可是假若類似的事情是發生在一個窮苦可憐的寡婦身上的話，其結果就會十分不同了。那可憐的婦人，本身已陷於半飢餓的狀態，那微薄的撫恤金（實際上，是她的丈夫多年來自我犧牲的成果），由於通貨膨脹的關

係，已經等於零了；她無法支付法律援助所需的費用，她自己又什麼都不知道，她害怕，只好照付如儀了——把原本已經不足够的食物和燃料再次節省。那個成功地「試她一試」的稅吏，真是個實實在在的「惡人」，「爲了自己的慾望壓逼窮苦的人」（十2）。當然，他今天這樣做，並不再像從前的稅吏一樣，爲了自己所能分得的一分，他只是爲了自己職位的晉升和取悅自己的主人，這就是二者相異的地方。我不知道這個相異在那爲孤兒寡婦報仇伸冤的天父眼中是何等重要；在死亡的剎那，那個稅吏自會反省這個問題；在審判的時刻，結果自能分曉。（但——誰知道？——我對待那些稅吏也許亦不太公平。也許，他們只視自己的工作爲一種運動，而他們也只能奉守遊戲中的一切規定而已。正如其他的運動員不會向一隻棲息着的鳥射擊一樣，他們也沒有夢想過要向一個無助者「試一試」，只是將不合法的徵稅保留給那些懂得如何保護自己及如何還擊的人。如果是這樣的話，那我只好對我的錯誤表示歉意了。如果我對他們以往的所作所爲的指責是毫無根據的話——如果他們以前並沒有這樣做，那至少也可作爲一個對將來可能發生的事的警告。錯誤是日久積習而成的。）

值得注意的是：我將猶太民事審判的概念配以基督徒的看法，把自己看成被告而不是原告。聖詠的作者却並不如此，他們期待「審判」因爲他們以爲自己受到冤屈，也期待他們的冤屈得以昭雪。當然，聖詠中也有一些篇章接近基督徒的謙遜，也明智地拋棄他們的自信，因而在聖詠第五十首中，（此乃其中的姣姣者，）天主乃控訴者（6至21節），而在第一百四十三篇二節中，我們可以找到一句很多基督徒都重複着的說話：「千萬不要傳喚你的僕人前去受審，因爲活人在你面前不能稱作義人。」但這都是十分例外的，聖詠的作者們差不多都是不平的原告。

明顯地，他清楚知道，自己的雙手是清白的：他沒有虧待人，別人却虧待他。「如果我真的作了

這事」——如果我真的如此如此，那末就這樣這樣吧！「把我的性命踐踏在污地。」（七3~5）。可是，我當然沒有這樣做，我的敵人並不是要報復我對他們的逼害，相反地，他們只在「以怨報德」，即使這樣，我仍繼續以絕大的愛德對待他們，當他們生病了，我更爲他們齋戒祈禱。（三十五12~14）

當然，在靈修上，這個概念是十分危險的，它可以導致一個典型猶太人的牢籠：自我稱義，而這正是我主基督經常嚴詞斥責的。我們正要討論這問題，不過在討論之前，我想我們必須分別兩個不同的信念：相信「我所做的這件事是對的」，與相信「我是一個義人」中間的不同。因爲我們中間沒有義人，因此第二個信念只是一個幻想；但我們中任何一個人都會，很可能我們所有人也會在這個時候或那個時候，在某一件事上做對了。再者，在這件事上，一個比較壞的人有時也會做得對，而一個比他好的人却可能做錯了：這與他們的一般品格完全無關。到底這枝鉛筆是湯美的還是查理的，與到底誰是一個更好的男孩子是完全不同的兩個問題，如果他們的父母只因一面之辭而做出他們對另一方所作的決定，那便是十分不公道的。（而更壞的便是：假如他們說：「且不要管這枝鉛筆到底是誰的了，湯美，乖乖的讓查理去拿這枝鉛筆吧！這樣才是一個乖的男孩子呢！」這句話可能是真實的，但卻有點不合時宜了。勸人爲善不應該成爲相反正義的附文，這樣很可能給予湯美一個畢生難忘的信念：所謂愛德只是一個偽裝神聖的藉口吧了，而隱藏在它背後的却是原有盜竊，和一個粉刷過後的徇私。）因此，當聖詠作者們面對這一個特定的敵人，在這一個特定的時候，一再堅稱他們完全是對的之時，我們也不必認定他們一定是在自欺欺人。他們的話固然會令我們感到渾身的不自在，也令我們感到他們是個不大友善的民族，但這是另外的一回事，而且，被人冤枉，受人虐待通常也不會令一個

民族變成可親。

可是不久之後，「我是對的」與「我是一個義人」終於致命地混同起來了。就在我剛才引用過的聖詠第七首中，我們便可以見到一個轉捩。在第三至第五節，詩人只說他是對的，但在第八節，他却說：「上主，萬民的審判者，上主，請照我的正義，請按我的無罪，護衛我的權利。」在許多聖詠中，我們還可以找到一個更致命的混同——那是期待正義與期待報仇的混同。我們將會分別討論這些重要的主題；那些自我稱義的聖詠只能在較後的階段才加處理，現在我們馬上要轉而研討那些報復的聖詠：那咒詛。正是這些篇章令許多今日到聖堂的人視所有聖詠為一本不宜公開的書，牧師們也不敢在聚會中誦讀它，這絕不是不自然的，因為它們是那末地充滿了我主基督在訓誨中所嚴加禁止的那種情緒。但基督徒或多或少也應該可以應用它們，如果我們仍然相信整部聖經在某一意義上——雖然並非所有部分都在同一意義上——乃天主聖言的話。（我們將在以後解釋這點。）

三、咒詛

在有些聖詠中，仇恨的情緒就像火爐中烘烘的熱浪一般，令人戰慄；而在另一些篇章中，它不再表現得那末可怖，但也只由於它的幼稚表現，在現代人心中，已迹近滑稽吧了。

第一類例子遍及全書，但其中最不堪的也許要算第一〇九首了。在這裏，詩人祈求一個惡人統治他的仇敵，也盼望「撒殫」會站在他的右邊（6）。不過，它原來的含義可能並不如一位基督徒讀者所想象的那樣，所謂「撒殫」只是一個控告者（這是思高聖經的翻譯），或者一個告發者，好在敵人受審的時候，讓他罪名成立，讓他遭受宣判而已。詩中更說：「更讓他的祈禱（思高的翻譯：「辯護」）也成為罪案」（7），同樣地，這裏也不是指向天主的祈禱，而是對法官的懇求，不過這些懇求却會令整件事情對他更為不利。「願他早日死去，願人取去他的職位」（8）「當他死去之後，願他的孤雛變成乞丐」（9），「願他在世上總找不到一個憐憫他的人」（12），「也願上主時刻記念他父親的罪過」（14）。比這更為殘酷的詩節可見於那文辭並茂的一百卅七首：「誰若抓起一個巴比倫的嬰兒幼子，把他的腦袋摔在石路上，他就得到福祺！」（9）此外，在第六十九篇廿三節中，我們也可找到一個精心製作的惡意：「願他們的筵席變成陷害他們的羅網，也願他們的財富變成導致他們墮落的機緣。」

令人忍俊不禁的例子屢見不鮮，但它却往往出現在我們喜愛的聖詠中，因而它的出現也就最叫人憂悶不安了。如在聖詠第一四三首，在一連十一詩節使人淚落心酸的筆觸之後，却在第十二節中加上這樣的一句，差不多像事後才增補的一樣：「爲你恩佑，滅我仇人！」更加天真的，差不多要算是幼稚的例子要數第一三九首，在整首讚美詩中，突然插進這樣的一句：「天主，恨不得祢能殺掉惡人，」（19）——作者就像奇怪爲什麼全能者上主竟然會連如此簡單的醫療法也居然一無所知一樣。最差的例子還是「上主是我的牧者」這首聖詠了（第廿三首），在青綠的草場，安逸幽雅的清水以及那在陰森的幽谷下仍不失持的信心之後，突然冒出「在我對頭面前，祢爲我擺設了筵席，」（5）——或者如梅輝博士所翻譯的：「祢是我的主人，爲我預備了筵席，而我的仇人却只有從旁觀看的份兒。」詩人感到他目前的成功享樂尚未圓滿，除非那些可恨的仇人（從前小覷於我的），現在只能觀望與嫉恨。詩中所表現的殘忍凶暴，也許不如我剛才所引用過的其他例子，但那在這樣幽雅的環境薰陶之中所陪襯起來的優美與樸實，便無法不受到嚴重的摧殘了。

處理這等可怖的或者甚至是可鄙的聖詠的方法之一便是不理它，但不幸地，那敗壞的部分往往是不可以「不帶走一片雲彩」的，它們與最精美的部份互相糾纏，難捨難分。再者，假若我們仍然相信整部聖經都是「爲教訓我們而寫的」（見羅十五4），或者我們仍以爲長久以來在教會的禮儀時引用聖詠並沒有完全相反天主的旨意，又或者我們仍然記得我主基督的整個心靈與語言都是浸淫在聖詠的詩海中的話，我們也許會喜歡盡可能地應用它。但是我們應該怎樣應用它呢？

在討論寓意（allegory）之前，我們仍未能對整個問題作出一個完全的解答：現在，我只可以描述一下我個人是如何漫無計劃地，逐漸的慢慢應用它，希望對你們會有一點幫助。

自始至終，我都相信，對於這些殘忍的聖詠，我們絕不可以就此敷衍過去；也不可以認為所有這些報復性的仇恨，都是好的，虔誠的，因為它是聖經。我們必須公平地面對這兩面的事實：仇恨是實在的存在着——那種腐敗的，幸災樂禍的，公然的仇恨——再者，如果我們用任何方法原諒它，讚許它，或甚至以它來美化我們自己心中相似的情緒，那我們也變成邪惡的了。只有在承認上面兩點之後，我們才可以繼續討論以下的問題。

和其他人的經驗一樣，當我最初研究這個問題的時候，首先幫助我的似乎來自一個毫無宗教化的角度。那時候，我覺得這些咒詛從某一方面看竟是十分有趣的：因為在這裏，我們可以看到一個我們大家都十分熟悉的感觉：憤恨；而且它竟能在完全自由，毫無掩飾，毫不自覺，也絕不羞慚之下表現出來——今天，就只有小孩子才能這樣。當然，我不會以為這是由於古希伯來人沒有習俗和約束的結果，從很多角度看，古代的和東方的文化都比我們的更為傳統，更具儀式，也更謙恭有禮。但他們的約束表現在不同的層面上：他們不須爲了社會上的禮節，或害怕別人斥責神經病而掩飾自己的仇恨，因而它得以在「放肆」或自然的情況下表現出來。

或者你已經猜到這樣可以幫助我們正視自己內心的同樣情緒，而毫無疑問的，這也是它們可資利用之處。當然，我們今天必須與自己內在的仇恨戰爭，而不能再讓它如此肆無忌憚地成天夢想着那些駭人的復仇情緒。我們生活在一個比較溫馴的世代——至少在某些國土內至今仍然溫馴，但他們却生活在一個充滿野蠻刑罰，大屠殺和暴力的世界中，在那兒，每個國家都有血的犧牲，有些甚至有人犧牲；當然，我們也比他們更聰明狡猾，更會隱藏自己的不良心志，欺騙別人，也欺騙自己。我們會說：「好吧！他將爲此感到不安。」就像我們只是在，或甚至抱歉地，預言什麼，當然我們不會注

意到，也不會承認，我們所預言的不幸，已給我們一定程度的滿足。就像他們一樣，我們也會反復思量着自己所受的屈辱，甚至到達自我虐待的境地，因而也就加重了自己的冤屈。在這些自虐自殘的聖詠中，我們大都能够發現自己的影子，我們畢竟還是這些殘忍、自憐、野蠻人類的血親。

這就是咒詛聖詠可資利用的地方。不過，事實上，我首先想到的却是另一件事。在它們中，我除了見到一個毫不掩飾的仇恨之外，也見到傷害一個人的自然結果。「自然」一詞在這裏十分重要，這個結果可以被恩寵擦掉，可以被小心謹慎或社會習俗所壓抑，也可以完全爲自我蒙騙所掩蓋着（這是很危險的）。正如扔一根燃着的火柴到一堆木屑中的自然結果就是一場火災一樣——雖然潮濕或一些敏感人士的干預可以阻止它——同樣地，欺騙，「壓低」，或漠視一個人的自然結果便是憤恨，換言之，這樣做，便等於引誘他進入一個內心世界，誘惑他來到聖詠作者寫作這些復仇詩篇時的境地。他或者可以成功地擊敗這個引誘，但也許他不能；如果他失敗了，如果他對我們的仇恨是如此深，以至他的靈性生命就此死亡，那末我，引發這個仇恨的人，該怎樣償還這筆債？因爲除了最初的傷害之外，我還加上一個更大的：從最樂觀的角度看，我已經在他的內在生命中加上一個新的引誘，悲觀一些，我所加給他的便是一個新的罪過，這個罪過不斷向他招手，引誘他一而再，再而三地重蹈覆轍。假若正是這個罪終於令他喪亡不起，那末我便是引誘他而使他誤入歧途了，這樣看來，我便成了誘惑者。

不要以爲原諒別人是件容易的事，我們都清楚知道這個古老的笑話：「你只戒烟一次，我已戒過十二次了。」同樣地，我也會這樣說：「我不是已經原諒過他那天所做的事嗎？是的，我已經原諒他無數次了。」我們發覺，我們需要不斷地原諒他人，當我們原諒人的時候，我們抑制自己的憤

恨，但一個星期之後，一個思想又把我們帶回那個原來的創傷，我們才發覺那舊有的憤恨仍然在冒火，就像我們根本沒有原諒過一樣。我們需要原諒我們的兄弟七十個七次，不為四百九十個冒犯，只為一個冒犯而已。因而我現在想到的這個人，再把我重新帶進一個新的，難以克勝的誘惑，誘惑我去記憶這個仇恨，事實上，在我的靈魂深處，這種如惡魔一般的誘惑，真的是數之不盡呢！無疑地，他對我所做的，我也曾經同樣地加於其他人士身上。在我有生之年，我是那末幸運地從未位居要津，無權無勢，也無從壓迫其他的人，使他們備嚐苦惱；讓所有我們這些未嘗身任班長，軍士，校長，醫院護理長，監獄長，甚或法官的人，衷心的感謝這個恩佑。

如果聖詠中的這些咒詛只能惹起我們對詩人的毫無愛心而感到驚駭戰慄的話，那我們的思想實在是過份幼稚簡單了。的確，他們堪稱殘酷，但我們也該考慮那些將他們導至邪惡的根由；他們的仇恨是對某些事情的反應，在自然律之下，那是殘酷與不公義所做成的後果，而後者（和其他同類事物一樣）才是真正錯誤的所在，剝奪一個人本身所擁有的自由與財富，我們也可能同時剝奪他的清白無罪，或甚至他的人性。並非所有受害者都會如同比甘先生（Mr. Piegrim）一樣走上自殺之途，他們也會繼續生存和仇恨下去。

然後，第二個念頭闖進我的腦海，帶我走上一條意料之外的，在開始的時候並不受歡迎的路上去。聖詠作者們對他們所受的傷害所作出的反應，雖然十分自然，但也是十分錯誤的；或者有人會說，此乃由於他們不是基督徒，因而認識不深之故。這個辯解，看似成理，但却不堪一擊，以下便是其中的兩個理由：

首先是猶太教義本身也蘊含着修正此一自然反應的勸諭：肋未紀說：「不可存心懷恨你的兄弟：

：不可復仇，對你本國人，不可心懷怨恨，但應愛人如己。」（十九17-18）出谷紀這樣說：「假使你遇見你仇人的牛或驢迷了路，應給他領回去；假使你遇見你仇人的驢跌臥在重載下，不可棄而不顧，應幫助驢主卸下重載。」（廿三4-5）又如箴言：「你的仇人跌倒，且不要高興，他若失足摔倒，且不要心喜。」（廿四17）我還記得當我第一次發覺聖保祿所說：「若你的仇人餓了，你該給他吃」原來竟自引自箴言的時候（廿五21），我的感覺是何等訝異！這就是有恒地閱讀舊約聖經的賞報，你會愈來愈發覺整部新約聖經的引文結構原來竟是深植在舊約之中，也會發現我主基督原來竟是那末繼續，重複，那末強調，修正，和淨化了猶太教的倫理道德，他甚少創造一些全無根據的新奇之事。當然，只要閱讀聖經成了習慣，這點爲千千萬萬的基督徒都是耳熟能詳的。但今日，人們却似乎忘記了這個真理，他們甚至以爲倘若我們說基督以前的文獻（或任何基督以前的東西）如死海卷之類是「預期」祂的來臨，爲祂作了準備的話，那便等於沾辱了主基督了。我們似乎希望祂成爲一個低級之徒，如尼采一樣，發明一項新的倫理道德。事實是，任何一位古今中外的良師，都曾經預期祂，爲祂鋪路；整個基督世界以前的宗教歷史，在好的方面來說，都曾爲祂鋪路。從創世開始的照世眞光如今照耀得更加輝煌，但却沒有改變。所謂起源，是不能夠突然間便成爲「起源」的。（起源一詞，在一般人所理解的角度而言。）

第二個原因便更令人憂慮不安。如果我們以爲聖詠之所以滿含嫉恨是因爲他們不是基督徒的原故，那末，我們也應該可以在其他外教作家筆下找出同樣的或更嚴重的錯誤來。如果我認識更多外教文學作品的話，我或者可以找得到，但在我所認識的範圍內（只是一點希臘，一點拉丁，及一點點的古挪威文學而已），我還不敢肯定我能否這樣做。我能够在它們中找到淫褻，毫不敏感的野蠻行爲，

理所當然的冷血和殘酷，但却不是這種毫不節制的憤怒和嫉恨；當然，我所採用的例子是作家們以自己的身份所說的話，戲劇中憤怒的主角口中的話自然不同。我所得到的第一個印象是：猶太人比其他外教人士更富報復情緒，也更刻薄尖酸。

如果我們不是基督徒，我們便可以這樣嘲弄說：「奇怪天主竟然會揀選了猶太民族！」但我們却不能這樣說，因為我們相信天主揀選這個民族的目的，是為了預備祂聖子的降生，因此，我們實在無以為報，只能無限地感激他們。

每當我們面對一個困難的時候，我們也可以同時希望：一個新的發現離我們已經不遠了。那裏有隱蔽，那裏便有獵物等待着我們，因而這個困難也就很值得我們一再深思。

也許我們能够在道德世界中找到這一普遍原則：「德高者危」。一般「普通的肉慾人士」有時會對妻子不忠，有時嗜酒醉倒，經常都有一點點自私的表現，偶然也會（在法律的許可下）稍為招搖撞騙一下，無疑地，在一般標準上，他們要比那些滿懷大志的人「低級」；後者為了心中的目標，可以犧牲他們的慾念，財富，甚至一己的安全。但正是第二種人才可以做出一些真正窮凶極惡的事，如審判官，公共安全委員會的成員等等；只有那些偉大的人物，擁有成為聖人的潛質的，才有資格成為毫不憐憫的瘋狂人士，那些爲了心頭之志而視死如歸的人，也就很容易變成一個爲了它而濫殺無辜的人。在文學批評的範圍中，這個原則也是顯而易見的：最殘忍的作品，我是說，那些對所有其他批評家和幾乎所有文人都充滿着最令人心痛的嫉恨的作品，往往是出自那些最真誠也最公正無私的批評家之手，他們是那末濃情地忘我地關懷着文學。賭注愈高，失去矜持的誘惑也愈大。但我們也不可高估那些渺小，重肉情，毫不重要的小人物，以爲他們毫無害處，他們並非超越而是受制於這些誘惑。

如果我從未受過賭博的引誘，或甚至不能想象自己居然會受到賭博的引誘，我也並不就比那些嗜賭成狂的人強。是怯懦與悲觀使我離開賭博的誘惑，但也正是它們引誘我拋棄那些凡人必備的冒險精神。同樣的理由，外教文學比較上缺少這種報仇思想，這在它本身來說雖是好的，但我也不敢就此肯定這便是一個好的徵兆。還記得在第二次大戰初期的一個晚上，當時我正在旅途中，同車的是一群年青的兵士。從他們的對話中，我清楚地知道他們是完全不相信報章上所載有關納粹政權的暴行，毫無疑問地，他們就認定那些當然都是謊話，都是我們的政府爲着「激勵」士氣而要的宣傳技倆。而最令人心碎的是：雖然如此相信，他們却從不表示絲毫的憤懣，在他們心目中，我們的政府竟是那末理所當然地冤枉他的同儕，給予他們最大的罪名，而其目的不外誘使另一些人去洒熱血，上戰場而已，他們完全不爲所動，看不到有任何的不對。在我看來，聖詠中最殘暴的部分——或者，任何一個小孩的嚎啕呼叫：「但這是不公平的！」——也要比這些年輕人更有希望。如果他們看到了我們政府的殘暴惡行，也感受到一個正常人所應感受到的，然後甘心情願地原諒它，那他們實在堪稱聖者；可惜的是，他們視而不見——甚至毫無憤恨的誘惑——竟以之爲世界上最正常不過的事——那就是可怖的鐵石心腸了。明顯地，這些年輕人毫無半點善惡的觀念（至少在這件事情上）。

因此，我的意見是：缺少憤怒，特別是那種我們稱作義怒的憤怒，才是最值得我們焦慮不安的，相反，義怒的出現却不失爲一個好的徵兆，即使它已經變質爲苦澀的個人報復情緒，即使它本身仍是壞的。不錯，那是罪過，但至少，它告訴我們，犯罪的人還沒有徹底地沈淪，至少他們還沒有沈淪到誘惑的層面之下——他們還可以被誘惑去犯罪；就像那些偉大的愛國者或偉大的改革家們的罪過（通常都是十分可怕的），也告訴我們在他們內蘊含着一種超越純粹個人的思想。因此，如果猶太人比外

教人更痛心地咒詛，至少部份是由於他們更認真地對待對錯的問題。如果我們細閱他們的咒罵，我們便會發覺：一般而言，他們的憤怒不單由於那些在他們身上所發生的事，也由於這些事顯然是錯的，是天主也是受害者所憤恨的；在他們心目中，「正義的上主」一定會如同他們一樣憎恨這些事情，也一定會（唉！怎地遲緩若斯！）「審判」或報復這些罪行。這種思想經常下意識地支持着他們，有時甚至進入意識之上，如在詠五十八¹¹、¹²：「義人看見大仇已報，他們必歡欣喜樂……如此衆人都說……世上確有執行審判的天主。」由此可見，它的確與缺少義憤的純粹暴怒不同——後者是那種近乎動物性的狂怒，因為他發覺：敵人在他身上所做的事，正是他要加給他們的，如果他是強壯和敏捷一些的話。

不錯，這是一個不同的，更高級的，也更好的徵兆，但它也會把人帶到一個更可怕的罪過，因為它鼓勵人以爲自己的忿怒是神聖的，也鼓勵人在自己的情緒或意見上，明顯地或暗示地，加上「上主這樣說」這句話，就像加尼（Carlyle），甘寧（Kipling），和另一些政治家，還有一些現代的批評家們各以他們自己的方式所做的一樣。（它比一般無意的「咒語」更可稱作「妄稱上主的名」。那個說：「該死的椅子！」的人，並非真的希望這張椅子首先被賜予一個不朽的靈魂，然後再被打進十八層地獄去。）正是「德高者危」，在這情況下犯罪的猶太人要比外教人更嚴重，不由於他們更遠離上主，而由於他們更接近祂。因爲超性的力量，在進入人靈魂之後，便在它內展示了好和壞的兩個可能性：就好像道路的分會點一樣，其一通往聖潔、愛情與謙遜，另一則通往靈性的驕傲，自我稱義與厲害的熱誠；一經舉足，便勢難倒行逆施，走回未經舉步時的情況了。如果神聖的召喚不能令我做個更好的人，它便要帶我做個更大的壞蛋了。在所有壞蛋當中，宗教壞蛋是最壞的；在所有受造物之中，

最壞的便是那些本來最最接近上主的人。沒有人可以逃離這個法則。

即使在最惡毒的咒詛中，我們仍可見到這些詩人是如何的接近上主（在一個意義上）；雖然已經被世人醜化了，神聖的聲音仍然清晰可聞。當然，我們相信天主絕不會像他們一樣看待他們的仇敵：祂「絕不盼望罪人的死亡」；不過，祂却和詩人一樣深深的嫉恨着那些仇敵的罪過，恨火難填，對的，但天主所憎恨的是罪惡而不是罪人——那是無可容忍，也無法原諒的；天主與罪惡，簡直勢不兩立；如果有人想獲救的話，壞牙必須拔掉，腐手必被斬去。從這個角度而言，聖詠雖有它殘忍暴虐的一面，但與今日許多誤稱作基督徒的愛德的東西相較，我覺得它要比它們更接近真理的一面。舉例來說，它便要比那些年青兵士的道德冷感為強，再說，今日的科學企圖還原所有罪惡為神經病，（雖然有些表面上的邪惡的確是神經病，）我以為聖詠也要比這種虛偽的科學容忍更接近真理。我曾經親耳聽到一位主持少年法庭的老婦人，輕鬆地對那些被判有計劃的行竊罪的小流氓說：「你們必須放棄這些『愚蠢的玩意』！」（這些少年罪犯已經把贓物賣掉，其中有些以前更有案底）——這些殘忍的聖詠甚至富有這位老婦人所缺少的公正嚴明的氣質，它提醒我們邪惡是實實在在的存在人間，而它（可不是犯罪的人）也是天主所深痛惡絕的。這樣看來，不論人為的歪曲是何等樣的危險，上主的聖言仍然響徹這些篇章。

除了從這些可怕的聖詠中學到上述的教訓外，我們是否也可以把它應用到我們的信仰生活中？我想答案是肯定的，但我們却要在以後才討論這問題。

四、聖詠中的死亡

根據我這個苦盡甘來的政策：先討論那些最不吸引人的題目，我們現在應該進而研究自我稱義這個概念了，但要正確地處理它，一些其他問題却必須先加澄清，因此，我決定先轉向一個十分不同的題目。

前人在閱讀聖詠及其他舊約聖經的時候，往往下意識地以爲它的作者是個基督徒，擁有豐富的基督教神學知識；他們以爲舊約的作者與我們的主要分別只在聖子降生這端信理上：爲我們而言，這是一個前事的紀錄，爲他們來說，却是一個將來的預告。可是，他們也和我們一樣關心來世的問題，他們也害怕永罰，盼望永恆的真福。

在聖公會所用的祈禱書中（可能其它許多也一樣），部份篇章的確予人這個印象，甚至達到幾乎不容置疑的地步。例如第十七章十四節說：惡人「在今生今世便已有福分。」在這詩節中，一個基督徒讀者會很自然地聯想到吾主基督的話：富人在現世得享他的產業，但拉匝祿却要在來世擁有它們。這個現世來世的對比也隱隱出現在路加福音第六章廿四節中：「你們富有的是有禍的，因爲你們已經獲得了你們的安慰。」但現代的翻譯者在希伯來原文中却找不到這樣的暗示；事實上，它只是一句咒詛吧了（就如我們在前一章所討論過的）！在十七章十三節，詩人祈求上主「制服」那些壞人，而在

第十四節，他想不到一個更進一步更加極端的殘酷：對的，粉碎他們，但先讓他們「在今世得到報應」；殺之，但在有生之日，先給他們備嚐苦果。

同樣地，在第四十九首，我們也可找到這樣的話：「無人可以拯救自己的兄弟……因爲人命的贖價非常昂貴，因此他只能任其永遠喪亡。」有誰不以這話暗示基督的救贖工程？——沒有人可以拯救他人的靈魂，救贖的代價只有天主之子才可以負擔，就像聖詠所說：「任何美好之物也決不足以贖回。」我們譯本的用語正好加強了這個效果——就如「救贖」一詞（redem）（在典當抵押範圍以外）今天已完全是一個神學上的詞彙了；再如過去式的「索價」（cost）：並非它「現在索價」若干，而是它的確曾經索價，那唯一的一次，在贖贖之地。但明顯地，這位希伯來詩人所指的却是另一件頗爲不同也十分普通的事：他只說死亡是無可避免的，就如梅輝博士所翻譯的：「無人可以購買自己的生命，沒有人可以付價給天主，（因爲靈魂的價值是那末昂貴，）因而生命也不能永存不朽。」

在此，我們可以想象到一個全心鍾愛聖詠的人的反應，他也許要這樣大聲疾呼：「討厭的偉大學者和現代翻譯家啊！我是不會讓你們就此摧毀整部聖經的，至少讓我向你們提出兩個問題：第一，且看在這同一本書中，竟是那末一而再地，成功的模仿出基督教義的語言來，難道你要我相信這只是個偶然的現象？（只由於錯誤的翻譯，破爛的手抄本所做成的結果？）其次，難道你要我們就此拋掉那些我們一向加予這些詩節的古舊意義？」這兩個問題都會在後面的篇章中詳加討論，現在我只能說：對於第二個問題，我的答案絕對是否定的。我會告訴你們我所相信的事實。

頗明顯的，大部份舊約聖經都少有或甚至完全沒有對來世的信念，至少可以肯定的是：沒有在宗教意義上的來世信念。在我們譯本中的「靈魂」一詞爲他們只是「生命」而已，所謂「地獄」（hell）

也只是「死人之地」，所有死者，包括好人壞人的國土——陰間（sheol）。我們很難知道一個古代的猶太人心中的「陰間」（sheol）到底是個怎樣的形象。他不喜歡想及它，他的宗教也不鼓勵他去想及它，設想陰間，不會有好的結果，壞的却可能有。他們相信，那是一個環境，而一些邪惡的人好像恩多爾的女巫（見撒下廿八：7-25）便懂得如何從這個陰間的環境中喚起一個鬼魂來，但鬼魂卻不會告訴你有關陰間的事，他被喚來只為告訴你一些有關這個世界的事情。再者，假若你仍執迷不悟，對陰間依然擁有一個如此不健康的好奇心，你就會被它吸引，陷足於其它鄰邦的邪門外教中而不能自拔，以至「分食祭祀過死神的祭品」了（一〇六：28）。

在這背後，我們可以覺察到一個概念，雖然它並非單為猶太人所專有，而是由很多古代的宗教所共有的：如希臘的冥府（Hades）便是現代人最熟悉的一個例子了。冥府既非天堂，亦非地獄，它幾乎是無。我所說的是流行於一般老百姓之中的信念，當然哲學家如柏拉圖等便擁有一個鮮明而肯定的靈魂不滅論；詩人們也當然會創作許多有關亡者的世界的狂想曲，但這些作品却與真正的外方宗教無大關係，二者分別之大，就像現代人的星球狂想與真正天文學的差異一樣。在外方宗教中，冥府是不值一提的，那只是個影像世界，幻滅世界而已。荷馬（Homer）——他可能比後來許多成熟的詩人更接近當時人的真正信念——詩中的鬼魂是無機靈的，它們只會無意識地喋喋不休，直至有活人讓他們喝飲犧牲者的鮮血為止。當時的希臘人對鬼魂冥府的概念可見於（Iliad）一詩的開端：戰場上亡者的「靈魂」走到冥府，而「他們自己」却被狗和吃腐肉的巨鳥所吞食。可見人是他的軀體，即使這個軀體是死的，而鬼魂却只是一種反射或回響而已。（有時候，一個可怕的感覺會突然掠過我的腦際，我不禁懷疑這到底是不是真的：難道人的自然命運，我是說：未經救贖的人的命運，竟然只是這樣——

身體和靈魂都呈分裂狀態？那末，他只能算是一團無機靈的渣滓而已。如果這是真的話，那末荷馬的理論——只有喝飲犧牲者的血才可以使一個鬼魂回復理性——便真是一個最傑出的外教徒爲眞理鋪路的例子了。）

這一個在外方宗教中已經十分模糊及偏遠的概念，在猶太教義上，便顯得更加矇矓了。猶太的陰間概念（sheol）比之希臘的冥府（Hades）便更迷糊，也更隱退，它離開猶太宗教的中心何止十萬八千里。這個現象在聖詠中特別顯著，每當聖詠論及陰間（sheol）〔或地獄（hell）或地府（pit）〕之時，他就像一個毫不相信來生的人論及「死亡」或「墳墓」一樣——爲他而言，死者就已經死去，那是無，它什麼都不是，因而也什麼都不能說。

爲留心的讀者來說，這一概念在許多聖詠篇章，甚至在我們的譯本中，都是十分清楚的，不過其中最清楚的要算第八十九48的呼號了：「求祢懷念我的性命是何其短暫，祢所創造的世人是多麼虛幻！」到最後，我們都要化爲烏有，因此，「世人的生存，只是一口呵噓」（三十九6），智者愚者都要遭受同一的命運（四十九11）。人一旦死了，便不能再崇拜上主，「灰土豈能讚美祢」（卅10），「因爲在死亡中，沒有人想念祢」（六6）。死亡，就是所有事物，不單塵世之事的「遺忘區」（八十八13），當人逝去，「他的一切計劃，立刻化爲烏有」（一四六4），每人都要「回去和他的祖先相逢，永永遠遠再也不能看見光明」（四十九20）：他要進入一個漫無止境的黑暗。

我得承認在其他篇章中，詩人看來就像一個基督徒一樣祈求「他靈魂的救贖」，但事實上，我們差不多可以肯定他並非如此。第三十章三節中的「祢由陰府把我救出」意思只是「你從死亡中把我救贖」而已；所謂「死亡的圈套纏住了我，陰府的羅網縛住了我」（一一六3），意思亦不外「死亡的

圈套纏繞着我，我就像一個將死的人一樣感到極度的痛苦」——就如同我們所說的：「我就在死亡的邊緣」一樣。

從新約的記錄中可以知道，猶太宗教在這方面，到基督的時候已經經受了一個很大的轉變；撒杜塞人仍然執持舊有的信念，但法利塞人，當然還有許多其他人，都相信來世的生命。至於這個新的信念在什麼時候出現，在那一個階段出現，及（在天主聖意之下）從那裏來等等這些問題，都不是我們現在所要討論的。我只希望明白在整個強烈的宗教感受中，這個信念隱沒在早期的原因。天主，已經將自己如此地顯示給這個民族了，便不應該先告訴他們這個——這一論調，為許多人可能都會覺得詫異。

但現在，我却毫不感到驚異，因為我發覺在一些接近猶太的民族中，他們的宗教却是強烈地關心着來世的問題，例如當我們閱讀古代埃及的歷史的時候，我們就會感到在這文化中，生命的主要目標便是獲致死後的幸福。看來天主就像不願意祂的選民追隨祂鄰邦的表樣一樣，為什麼呢？人到底可不可以過份關心他永恒的命運？

我感到死後的快樂或悲哀，在它本身而言，甚至完全不是一個宗教的問題；當然一個相信它的人，一定會十分小心謹慎地追尋前者，躲避後者，但它就像注意健康或儲蓄防老一般與宗教毫無關係，唯一的分別便是，它的確比它們高尚得多。再者，如果你對死後真的執持着一份真正而穩健的信念的話，隨之而來的希望與驚懼不安也就像漫天風雨般排山倒海而來了。但它們卻不會因此而變得較為宗教化：希望仍是我的希望，驚懼仍是我的驚懼，天主仍然不是這個希望與驚懼的中心，祂只是為其他目標而變得重要吧了。當然，人更可以相信死後而完全不相信天主，佛教徒便是其中的一個例

子：他們十分關心死後的事情，但却不是一個有神論者（在這個詞彙的任何真實意義而言）。

所以，當天主開始給人啓示自己，祂首先告訴人只有祂，而不是其他任何東西，才是他們的真正目標和需要的滿全，也告訴人祂對他們的要求只建基於祂的存在本身，而不是建基在任何祂能給予也能收回的事物。十分可能地，在這個啓示開始的時候，它絕對不能包含任何對來世真福或滅亡的暗示；這不是一個正確的起點，因為假若這份信仰出現得過早的話，它很快便會成為我們對神的慾望的障礙：個人的希望與怕懼是那末震動人心，因而也往往成為我們最關心的東西了。只有待數個世紀之後，當人已經經歷了長時間的靈修訓練，已經懂得如何盼望及欽崇天主，也懂得渴望祂「如同牡鹿的心悸一樣」的時候，這才可以另作別論。因為在那個時候，那些愛天主的人不單渴望享見祂，而是「永遠地與祂形影不離」了，當然他們也會害怕失去祂。必須經過這個階段，我們才可以進入一個真正宗教性的盼望天堂和害怕地獄的境界，到達一個以天主為中心的信仰，那時候，它的中心，再不是任何擁有獨立與內在價值的東西。甚至有人以為，倘若在我們的信念中，所謂「天堂」不是與主結合的象徵，而所謂「地獄」也不指與主分開的話，這個信仰便只是個有害的迷信吧了。因為這樣的信念，一方面是個「補償性的」信仰（天堂地獄不外是世界悲劇的「結局」——一個「大團圓」式的結局：正邪各得其所，事事都得到它們應得的報應），而另一方面，則是一個惡夢，一個導人進入避難所或使人成為逼害者的惡夢。

上面所說的是一種在宗教層面以下以自我為中心的信仰；幸而在天主的上智安排中，這種信仰極難保持在一個強烈而不變的狀態之下，也似乎只有那些稍為神經質的人才能接受。我們大都發覺只有當天主是我們思想的中心的時候，我們才能強烈地相信來世的生命。再者，假若我們只視「天堂」為

現世的一種補償的話（即使是最無辜的和自然的不幸的補償，如失怙恃等等），它也立即粉碎，我們自己心下了然，這只是我們自己努力幻想出來的結果。至於地獄，每當我讀到那些老牧師們有關「地獄永火的道理」的時候，我便會深深的感到他們的失望，他們是如斯努力地希望他的聽眾感受到這個鮮明的恐怖，可惜的是：這些努力都要徒勞無功。我想他們一定會感到驚駭：人，面對着如斯的恐怖，怎地却仍生活得如斯粗心！但其實，這又有什麼值得驚異的呢？那些老牧師們所勸導的，只是一個以自我為中心的小心謹慎與恐懼吧了，在這層面上的信仰是不能真正而長久地影響人的行為的——當然，毫無疑問地，它或許可以達致數分鐘以至數小時的效果。

這些只是我個人的意見，它的出現可能深深的受到我個人經驗的影響。（我曾經在另一本書上敘述過這件事，但重複是不可避免的。）我曾經在整整一年的時間裏，嘗試拋離任何對來世的信仰，只一心地相信天主，服從祂（當然，那是在一個屢屢摔跤的情況下）。爲我而言，這一年真有很大的價值，因而，當我想到猶太人在這許多個世紀中也處於一個相同的情況下，我便很自然地猜想，這個經驗也一定會給予他們同樣的價值。這只是我個人的意見，當然還有其他可行的觀點。

當然，就像我們一樣，古代的猶太人也並非完全一致；並非所有人，也沒有任何人在他一生的所有歲月裏，都對來世的問題不感興趣。那末，到底是什麼代替了後來盼望天堂的地位呢？（許多時候，只是盼望不進地獄吧了。）那自然是盼望和平和世上的豐收。這個盼望，在它本身來說，也和小心謹慎地關懷看來世的事情一樣處於宗教的層面之下。但古猶太人的盼望却不像我們求取世間繁榮富庶那般個人化和自我中心：古時候，個人的自覺似乎比較薄弱，個體也不大與團體分開；個人的，國家民族的，特別是他後嗣的繁榮富庶實在不能清清楚楚地分別出來。祝福某人的遙遠後嗣就是祝福

他。當然，我們也不易知道，聖詠的作者究竟是以個別的詩人還是以整個以色列民的身份來發言，我想，有些時候，他們根本沒有想過這個問題。

但如果我們以為這些世間的盼望便是猶太教義本身的話，我們便大大的錯誤了；它們並非猶太教義的特徵——那使它與其他一般古代宗教不同的地方。在這裏，我們可以見到天主領導祂子民的奇異道路：世紀復世紀地，藉着一些似乎毫不憐憫的打擊，失敗，充軍和大屠殺，「世間的繁榮富貴實在不是一個肯定的，甚至不是一個可能的，賞報」這一思想已經深植在猶太人心中了。每一個希望都已落空，約伯書的教訓在實際生活中嚴酷地彰顯出來了。這些經驗實在足以摧毀一個宗教，假若這個宗教的中心只是希望平安及世間的豐收——「人人都能安躺在自己的葡萄樹和無花果樹下」——的話。我們知道許多人的確已經「跌倒」，但奇怪的却是這個宗教並沒有消滅，反而，在最優異的一方面，它成長了，變得更純粹，更強壯，也更淵深；藉着這個可怕的紀律，它被帶領着走向它真正的中心。這就是我們下一章的主題。

五、「上主的甘飴慈祥」

「現在，讓我們改變一下話題，說些歡樂的事吧！」如果我們覺得「歡樂」一詞爲它們並不恰當的話，這正表示我們是多末需要聖詠所能給予我們的這些東西，而它也許要比世界上任何書籍所能給予我們的更好。

我們知道，達味在約櫃前起舞，他是那末縱情狂放，以至他的一位妻子（大抵是一個比他更時髦，更崇尚新作風，雖然並不比他更好的女人），竟以爲他這樣做，等於自損尊嚴，將自己變成一個傻瓜。達味毫不理會他到底有沒有把自己變成傻瓜，他只在主面前歡樂歌舞。這件事提醒我們，在最初的時候，猶太宗教本是一種原始宗教，雖然它所敬拜的是唯一的真實而永恒的天主，但它的外在儀式，和許多外表的姿態，却更相似外方宗教，而不像許多現代人心中的所謂「宗教」。後者給人的印象是那末平板呆滯——所有那些豎着趾尖戰戰兢兢的走路方式，及壓低聲浪的規律性語調。就這樣，我們便與猶太宗教分隔開來了；我們不能再享有那些古老的儀式。不過，事實上，世上的每一所聖殿，比如那優雅的雅典巴特農神殿，以及位於耶路撒冷的聖殿，以前都是神聖的屠場。（甚至猶太人都似乎不欲重返這境界，他們沒有重建聖殿，也沒有重獻犧牲。）但即使如此，事情亦有它的兩面性，如果聖殿充滿血腥，它也充滿烤肉的香氣；殿內彈奏起節日和家庭的曲調，但也不乏神聖的樂

章。

記得小時候，當我閱讀聖經，我常有這一個印象：耶路撒冷聖殿與其他地方會堂的關係，就像基督教教會國家內的主教座堂和其他堂區聖堂的關係一樣。但事實上，這樣的對比却並不存在：在會堂中所發生的，與在聖殿中所發生的事頗為不同。會堂是會集的地方，在那兒，猶太人恭讀法律書，及發表演說——通常由一些特殊的訪客主持（如路四20或宗十三15）。聖殿却是犧牲之所，在那兒，猶太人奉獻對雅威的主要崇拜。每一所堂區聖堂都是它們二者的後嗣：藉着道理和讀經，它表現出會堂的痕跡；但由於聖體及其他聖事的舉行，它就相似古時的聖殿，因而它是個能够完全執行我們對天主的崇拜的地方。沒有了聖殿，猶太宗教便變得殘而不全，失去了它的中心動力，但任何聖堂，穀倉，病房或田野，都可以是基督徒的聖殿。

聖詠給予我最有價值的東西，便是它所展示給我的那份天主內的喜悅，那會叫達味聖王歡躍舞蹈的喜悅。當然它還不是那些偉大的聖人和神秘家們所體會到的天主的愛那般純全與淵深，我只是將它與今天許多人的宗教態度相較而已，且看我們中有多少人純為滿全責任而「到聖堂去」，又有多少人視「祈禱誦經」為沈重而不勝負荷呢！對於這些不勝其煩的責任，我們大都，感謝主並非時常，但也頻頻將之簡化減少了。但這一份天主內的喜悅却不同，它竟是那末奇異地強壯，剛健和自發，那末令人嫉妬，甚至希望能够在閱讀的時候，受到它的感染。

由於我上面所提及的原因，這種喜悅以聖殿為中心。但事實上，這些單純的詩人們却不能辨別「靈性」上對天主的愛（一個頗危險的說法），和在聖殿中所享受到的節日的歡樂。我們切不能誤解這一點，猶太人並不像希臘人，他們不是富分析性及邏輯性的民族，其實，除了希臘人外，也沒有其他

古代民族擁有這個秉賦。我們當然十分容易分別那些真正到聖堂朝拜上主的人，和那些只爲一些音樂的，懷古的，或純感情上的原因而到聖堂欣賞「一個美妙的禮拜」的人，但這個分別爲他們却是可能的。如果要了解他們的心態，我們或者可以設想在現今社會中一個虔誠的農人在聖誕日或收穫感恩節中到聖堂去的情形。首先，他是一個真正相信上主，恒常地領受聖體的人，因此，他並不像那些只在一年中的大慶日才到聖堂去的外教徒；這裏，我是指一種在實際行動上的外教式熱誠；他們只在一年的大節日中才向那位不認識的，或者在其他時候忘懷了的主，俯首鞠躬。這個農人可不是這樣，他是一個真正的基督徒。但假若你叫他在這個時候從他的腦海中分別出一些單純的宗教情緒，那你實在對他有點不公，因爲在這個集體行動中，他是那末誠心誠意地感到一陣共同的喜悅，從詩歌與群眾中，他享受着洋洋的喜氣，也許，在他的腦海中還幻影着自兒時開始一幕一幕有關這類慶典的往事，而更可能的是他已經衷心期待着在收穫或聖誕晚餐後，可以有一個辛苦得來的休息了。總之，這些一切都已經在他的腦海中混而爲一了。這現象爲古時候的任何人，特別是古猶太人，便更加真實了：他是一個農人，親炙着土壤，所有音樂，歡宴，或農事都不能與宗教分開，當然，宗教也不能與這些東西分離；生命爲一。當然，這種心態會帶領他們進入一個比較成熟的民族可以避免的靈性危機中，但也給予他們別人所缺少的恩典。

所以當聖詠說「享見」上主，或熱切盼望得以「親見」祂之時，他們所指的多是一些在聖殿中發生在他們身上的事。這句話可以有許多不同的理解方式，致命的莫如：「他們只說他們已見到節日的慶祝。」比較好的是：「如果我們置身那裏，我們也應該見到節日的慶祝」。聖詠第六十八首說：「天主，人都看見祢的御輦，看見我主我王光臨聖殿，歌詠的人在前，奏樂的人在後，中間還有一隊鳴

鼓的少女。」(廿四至廿五)就像說：「看！祂來了！」如果我當真在那裏，我也應該見到樂師，和那些攜着手鼓的少女；除此之外，我也許可以，但也許不能「感覺」到上主的臨在，不過這又是另一件事了。古代的崇拜者是覺察不到這樣的一個對壘的。當然，如果一個現代人士希望「一生歲月都居住在上主的殿裏，好欣賞上主的甘飴慈祥」(廿七：四)，我想，他所希望的也許是經常都可以得到精神上的觀照，和「可感受的到的」天主的愛，要得到這些固然須賴聖事和其他「敬禮」的幫助，但二者却是界限分明的，前者也不一定是後者的必然結果。但我想，在聖詠詩人心中，「親親上主的甘飴慈祥」與崇拜行動的本身，卻沒有任何的區別。

當人的智力逐漸懂得如何抽象分析，這個古老的結合便分散了。當他開始知道如何分別儀式及享見天主之時，這個危機立刻出現：儀式可以代替天主，也可以成爲天主的競爭者。自從人懂得分別考慮它們，他從此便分別考慮它們了，而儀式也從此享有它自己的反叛而有毒的生命。在孩子的成長過程中，也有這樣的階段：在那時候，他是分別不出聖誕或復活節的宗教特性和它純節日的成份的。有人告訴我關於一個小小的但十分虔誠的男孩子的故事：在復活節的清晨，他低聲吟誦着一首自己創作的詩歌：「巧克力蛋和耶穌一齊起來！」在他的年齡來說，這是可喜的詩篇，也是可喜的虔誠。當然，歲月催人，孩子很快便不能夠再如此不費氣力和自發地享受到這個結合了，他將會分辨出復活節的靈性角度與儀式節日的角度，巧克力蛋也不再含有聖事的特質了。再者，就在他能夠分辨出二者的不同的當兒，他也一定要判定孰先孰後，如果他以靈性居先，他仍可以從巧克力蛋中體味到一點點復活節的意義來，但如果他將巧克力蛋放在第一位，那末很快地，巧克力蛋和其他糖果沒有多大分別了。它已經享有一個獨立的，但很快便枯毀的生命。在整個猶太宗教的某一段時期，或者在某些一些猶

太人的經驗中，我們也可以找到一個粗略的對比：這個結合分散了，犧牲的儀式與天主相會從此分開。但這並不暗示儀式便從此停頓，或變得不再重要；相反，它們也許要在不同的罪惡形式下變得比以往更加重要。例如它們可以被視為一種商業上的交易，而對手便是一個貪得無厭的神，祂希望也需要大量的動物屍體，但這個偏好却不能藉其他方法得到。比這更壞的看法是：儀式便是祂所需要的唯一東西，所以按時舉行便能令祂感到滿足，而不用再服從祂要我們憐憫他人的命令，也可以逃避祂的「審判」和真理了。爲司祭而言，整個制度都是重要的，因爲此乃他們的特殊技藝和生計的來源，所有令他們能够自炫的，令他們感到驕傲的，以及他們的經濟地位都與此息息相關，他們還可以繼續發展他們的這份才藝。當然，就是在猶太教義之中，我們也可以找到許多更正這種犧牲觀點的呼籲，先知們便曾嚴詞斥責這種看法，至於聖詠，雖然它大部分都是聖殿內祈禱文的蒐集品，但它對於這種敗壞觀點的斥責比之先知們也不遑多讓。就像在聖詠第五十首中，天主告訴祂的子民：所有聖殿的崇拜，在它本身來說，都不是最主要的，這首聖詠還特別譏笑這種真正的外教概念：天主竟然需要世人以烤肉飼養祂！「如果我飢餓，你以爲我要向你求助嗎？」（12）有時，我會幻想着祂也會同樣地詢問一個現代的司祭：「如果我需要音樂，如果我要研究西方禮儀歷史的深奧細節，你以爲我要從你那裏尋資料，追溯根源嗎？」

這個犧牲觀念的退化和對它的斥責都是我們耳熟能詳的，因而我們也不需要在這裏強調它；反而，我想強調的却是另一件我們更需要的東西。在聖詠裏，這份主內的歡樂與喜悅，總是與聖殿結合在一起的，雖然這個結合有時比較嚴密，有時却比較疏鬆，但聖殿總是猶太宗教的生活中心。再者，對於愛主的原因，詩人的認識也比我們所知道的少得多：他們不知道天主主要賜給他們永恆的喜樂，更

不知道祂必須藉着自己的死亡才能爲他們贏取這個代價，但他們却表達了對祂的熱切期待，盼望祂的親臨；可是這種愛慕期待上主之情，却只有最好的基督徒，或在一般基督徒的最好時刻，才能真切的感受到。他們希望永遠住在上主的宮中，好能時常親觀「祂的甘飴慈祥」（廿七4），他們渴望到耶路撒冷去，好能「出現在上主跟前」（四十二），這一渴求就像肉身上的飢渴一樣。在耶路撒冷，祂的光芒顯露「在美的絕倫之中」（五十2），不能邂逅上主，他們的靈魂就會如同一塊乾旱渴竭的無水田地（六十三2）。他們渴望能够「飽享祂居所的福樂」（六十五4），只有在那裏，他們才能找到安息，像燕子在巢一般安祥舒泰（八十四3），得享一日「歡樂」，勝於他處留居千年（十）。

我比較喜歡稱它爲「對上主的慾望」，而不是「愛慕上主之情」——雖然這形容詞爲一些人好像來得有點刺耳——但後者却會引人聯想到「靈性」的愛慕，這樣，它反而帶有反面的或限制性的含義了。因爲這些古老的詩人們似乎沒有想到自己居然會如此虔誠地擁有這些感覺，也不會以爲上主竟恩賜他這個特權。也許我們中有些人會很自負地自以爲富有「愛慕上主之情」，又或者有些人會謙遜地不敢以此居功，但聖詠作者却不是這樣，他既不自負，也不居功——我們可以說，他們竟是那末不知不覺地毫不訝異，只是很自然的，或甚至肉身上的盼望着，發自內心地流露出喜悅之情。他們歡欣踴躍（九3），他們的指頭盼望琴瑟和鳴（四十三4）——醒醒，七絃和豎琴，醒醒（五十七9）——讓我們高唱新歌，帶同你的鐃鼓，高舉你的琴瑟，我們要歡欣歌唱，吹奏快樂之聲（八十一1-2）。單說音樂實在不足以描寫這境況，你甚至可以設想那是一種鼎沸之聲。讓每個人，甚至愚昧的外方人，都鼓掌歡騰（四十七1），讓我們擊響鐃鼓，聲洪力壯，跳舞歡慶（一五〇5），就連遙遠的島嶼（所有的島嶼都是遙遠的，因爲猶太人不是海員），也讓他們分享歡樂（九七1）。

我不是說，我們可以或應該重蹈這種歡樂，或這種喧嚷，事實上，它們中有一部分不可「復甦」，因為它們根本沒有死去而是繼續與我們並存。我們英國人固然不足為例，羅馬人，東正教和救世軍更能保留這種歡樂；我們對優良興味有一種可怕的興趣，但即使我們也能歡樂。第二個理由更有深度：基督徒知道一些猶太人並不認識的事，比方說，我們知道什麼叫做「救靈的贖價」。基督徒的生命始自受洗進入死亡，我們最最歡欣的慶日始自一個催折的身軀和他所傾流的寶血，也以此為中心。這樣看來，我們的敬禮實在具有一種悲劇性的決決深度，而這正是猶太人所缺乏的，我們的歡樂也應該是一種能夠與之並存的歡樂。或者可以這樣說，猶太人只有簡單的主調，我們有的却是精神上的對位法。但這毫不削弱這些歡樂聖詠的價值，和我們所負欠它們的恩情：雖然在它裏面，我們可以找到一些毫無宗教性的成份，而它也缺乏了一些十分重要的宗教特質，但它們卻整個地以天主為中心，並不祈求任何恩寵，只要祂的親臨，祂就是我們唯一的需求，最高度也最真實的喜悅。在這些古老詩人身上，我能够看見更多他們和我們所崇奉的天主。

但這種典型希伯來式的喜悅或歡欣也有另一個面貌，在下一章裏，我們會跟着討論這問題。

六、「比蜂蜜更要甘甜」

在華先尼 (Racine) 的 (Athalie) 悲劇中，一隊由猶太女孩所組成的合唱團高唱了一首關於在西乃山上頒佈法律的頌歌，其中有一節頗為觸目的重句：「ô charmante loi」(第一幕第四景)。它不能被譯爲「啊！迷人的法律！」(oh, charming law!)「迷人」一詞在英語中是一個溫溫暖暖的甚或神氣十足的形容詞，我們用它去形容一間美麗的茅舍，一本比偉大的書略遜一籌的作品，一個差一點點便可稱作美麗的女人。我不知道我們該怎樣翻譯「charmante」這個字，嫵媚的 (enchante)？怡悅的 (delightful)？美麗的 (beautiful)？都不十分恰當。不過，唯一能够肯定的卻是華先尼氏 (這位浸淫在聖經中的偉大詩人)，的確比任何一個我所知道的現代作家更接近某些聖詠所特有的感覺，而這種感覺是我最初甚感迷惑的。

「比黃金，比極純的黃金更可愛戀，比蜂蜜，比蜂蜜的流汁更要甘甜。」(十九11)也許你會以爲這裏所說的是天主的憐憫，祂的鑒臨，和祂的屬性。但事實上，詩人所說的卻是天主的法律，祂的命令，或如梅輝博士在第九節所翻譯的：祂的「統治」。(因爲「審判」一詞在這兒只指對行爲所作的決定而已。)那與黃金和蜂蜜相比擬的竟是「規誡」(拉丁譯本稱爲「法令」)，而它們竟能「悅樂心情」(9)，因爲整首聖詠都是關於法律，而不是關於「審判」。(我是指那種我們在第一章內

所談過的「審判」。）

起初，這件事爲我是十分神秘的：「不可偷盜，不可姦淫」——我固然明白一個人可以也應該尊重這些「規誡」，和嘗試拳拳服膺地服從它們，但總難了解它們怎會變得美味或怡悅起來了！如果在其他時候，它已是那末難以叫人振奮，那麼，當服從律例是相反一些強烈而本身無罪的盼望的時候，那就更該難上加難了。倘若一個男人曾經歷過一段不如意的婚姻，比方說他的前妻是癡狂的或是一個罪婦，但如今他卻要對一個他衷心喜愛的女子抑制自己的情緒；或者，一個身上不名一文而餓得發慌的男人，如今獨個兒在一間充滿色、香、味的飯店中，那兒有的是剛出爐的麵包，熱騰騰的咖啡、或新鮮的草莓——他們能够感到禁止姦淫或偷盜的律令如糖似蜜嗎？他們也許會服從，會尊重這些「規誡」，但它一定更可比擬於牙醫的鉗子或前線的戰場，而不是一些怡悅和甜美的東西。

我曾經將這問題就正於一位偉大的學者，他也是一個熱心的基督徒，他以爲：詩人所指的是當人知道自己在遵守了法律之後所感到的滿足；換言之，那是「服從良心的快感」，就如羅斯羅夫（Wordsworth）所說：沒有什麼東西比責任面上的微笑更加美麗——當它的命令被遵行之後的微笑。他的觀點固然超卓，但我的意見卻與他不同，因爲我覺得聖詠從沒有說過類似的話。

在聖詠一篇二節，詩人告訴我們善人的「歡樂深植在上主的法律中，因此他要在它內晝夜不停地訓練自己。」所謂在它內「訓練自己」顯然不是說「服從」它，（當然一個善人亦會這樣做，）而是「研究」它，正如梅輝博士所說「熟思之」。當然「法律」一詞在這裏也不單指十誡而已，它還包括整個記載在肋未紀，戶籍紀，和申命紀中的複雜的法律（宗教的，倫理的，民事的，刑事的，甚至制度的法律）。一個「熟思」法律的人已經服從了若蘇厄的命令（蘇一8）：「這部法律書總不要離開

你的口，你要日夜默思。」即是說，和其他事物一樣，法律可以作為一種研究，或「科目」，在它之上，我們可以加上自己的評論，發表演說和仔細的考核；而事實上，這種研究的確存在。因而，當一個古代猶太人說他「在法律中感到喜悅」之時，部分的含義（在宗教上言，是最不重要的部分）十分相似我們中的任何一個說他「喜愛」歷史、物理或考古學一樣：那是對個人所特別喜愛的科目的一種完全純真的喜悅——雖然只是本性的喜悅；或者是一種自負的快感，對自己學問的驕矜，因而也對其他不懂分享個中樂趣的門外漢的輕視，或者甚至是對於學習的一種唯利是圖的喜愛，因為它可以穩固我們的薪俸和社會地位。

這樣發展下去是很危險的，而當所研究的科目從任何角度看都是一種神聖學科的時候，危險性更要倍增，因為那時候，除了一般性的自炫自誇外，還加上靈性的驕矜。也許有些時候（並非時常），我們會由於自己不是一個偉大的語言學家或化學家而感到高興，我們很容易以為偉大的神學家就是好的基督徒。這樣看來，那些偉大的語言學家或化學家們所受到的誘惑真是微乎其微了，因為當研究的科目是神聖的時候，聰明驕傲的人便會以為那些對這學科一無所知的門外漢不單在技能上不如他，就是在上主眼中亦然。就如那些司祭這樣說：「這些不明白法律的群眾是可詛咒的。」（若七49）再者，當這種驕傲逐漸增長，那授與此一（驕傲）特權的「科目」或研究也變得愈來愈複雜了：因而那一系列嚴禁的事情亦會倍增，以至於要在一天之內不罪犯也變成一件十分困難的事，必須戰戰兢兢地苦心經營。這是一個可怕的羅網，在某些人身上培育了自我稱義，而在其他人身上，卻造成了梵榮不可終日的憂慮不安。同時，「法律中的更重要成份」：正義，卻在這雜草叢生的情況下變成毫不重要了。只見蚊蚋而不見駱駝，輕重倒置，拘泥小事，這就是唯法主義者。

因而法律也如同犧牲一樣，它可以發展成一個獨立而有害的生命，甚至相反那更基本的，支持它存在的事物。正如查理威廉士所說（Charles Williams）：「當方法與工具變成獨立自主的東西之時，它們便是死的了。」由於法律的這個病態層面，聖保祿乃欣然聲稱基督自法律的桎梏中拯救我們——我不是說此乃唯一的或主要的因素；而主基督也曾嚴詞斥責這種病態的情況：這是經師及法利塞人的罪過，同時也是他們的懲罰。但這並不是我想強調的部分，而它也不需要在這時候加以強調，我寧願看看聖詠在這個腐敗的層面上所要告訴我們的美好事情。

人所共知，聖詠中專門討論法律的是第一一九首，它是整部聖詠集子中最長的，在文學上及技巧上言，也是所有聖詠中最形式化和最刻意經營的。它採用了一系列的詞彙，如語言，規誡，誠命，律命等，幾乎都是同義詞。全詩分為若干部分，八句一詩組，在每一詩組中，順次使用它們，而它們本身也順應着字母的排列。（這在古代詩律中也許如意大利的 *Sestina* 一樣能夠給予讀者一種獨特的快意：它不是押韻，但每一詩節的結束語，都是由那幾個相同的字所組成，不過，在每一詩節中，它們都以不同的次序排列出來。）換言之，這首詩並非如第十八首一樣，是一首興之所至的偶然作品；它有一定的格律，就好像一件刺繡品一樣，步步為營，針針見血，而它的出現，也必定經歷過長久而寧靜的思考時刻，當然，更由於對這科目的喜愛，對這悠閒的，紀律的藝術的忻悅。

我覺得這是十分重要的，因為它帶領我們進入詩人的內心世界：我們馬上可以想象到，詩人對法律的感覺竟有點像他對自己詩篇的感覺一樣，二者都需要他們準確而滿含愛意地遵從着它的內在格式。這個態度，本身雖然不一定富有宗教性，不過卻是純潔的，但它卻可以導至一個後來的法利塞概念，到那時候，它就會像對那些不懂欣賞的門外漢所產生的自矜自傲一樣，（或者像一個神經質的人

的專門挑剔，）但它到目前為止還不一定這樣。它可能只是一種對秩序的忻悅，對事物安排得「正對」的快意——就像跳一支緩慢而莊嚴的 minuet 舞曲。當然，詩人意識到這是一種比 minuet 嚴肅不知多少倍的東西，他也知道自己是多半不能達致這種紀律的滿全的：「願我的行徑堅定，好能遵守祢的章程。」（5）但直到目前為止，他還沒有，他也不能，不過他會好好地致力達到這個目標。再者，他的努力，並不源於奴隸式的怕懼——至聖心靈的秩序表現在神聖法律之中，它是多末美麗啊！人又怎能不盡其所能地將它再度重演於日常生活中？他的「喜樂」深植於這些規誡中（16），研讀它就像找尋財富一樣（14），它們就是他的詩歌，如音樂一般地將他潛移默化（54）。它們好比蜂蜜一般地甜美（103），連千萬金銀也不能相比（103）。當人的眼睛漸漸開啓，也愈來愈透視它之時，它便更能激發人心（18）。這可不是自矜自傲，也不是深慮多疑，而是被絕美的倫理道德所迷住的人的言語。如果我們不能分享他的經驗，我們便會茫然若失，莫名所以了。我不能不這樣想：一個中國基督徒也許比我們更能了解這首聖詠的含義，他們源遠流長的文化背景已經是「帶領他們奔赴基督的師長」了，因為在中國文化中，生命是井然有序的，而生命的秩序理應重演出神聖的秩序來。

在這首莊嚴的聖詠中，還有其他事情是我希望一提的：詩人三番重述法律是「真實的」，是「真理」（86, 138, 142），而在第一——首七節中，我們也可找到一個同樣的說法：「祂的一切命令全是真實。」（我認為這個詞彙也可譯作「信實」[faithful]，或「堅實」[sound]，在希伯來文中，所謂「真實」的東西是指「能够站得住」的東西，它不會「失效」，也不會傾倒。）現代的邏輯學家也許會說：法律便是命令，而命令是無所謂「真實的」。正如「那扇門是關閉的」一語，可以是真，也可以是假，但「把門關起來」便無所謂真假了。我認為我們都清楚知道聖詠的真正含義，它是

說：在法律中我們可以找到「真實的」，「正確的」，不移的，或堅穩的生活指標。法律回答這個問題：「青年怎麼才能守身如玉？」（一一九）它就是一盞明燈，一面指引（105）。各種外方文化都告訴我們，世上有着許多不同而敵對的生活指標，所以當詩人說：雅威的指引或「統治」是「真實的」之時，他們已表達了自己的信念，他們是那末堅信只有這些，而不是其他，才是「真實的」，「正確的」，無懈可擊的指標，因為它們是建立在事物之理與天主的理上。

由於這個信念，詩人便隱然站立在一個後來興起於基督徒之中的爭論上，而且他更堅守着正確的一方。在十八世紀，一些可怕的神學家們竟然堅執這種說法：「天主並不是因為某些事是正確的，才命令人去履行，相反，由於天主這樣命令，它們便是正確的了。」爲了澄清自己的立論，其中一個更說：雖然事實上，天主已經命令我們愛主愛人，但其實祂也同樣可以命令我們憎恨祂，也互相仇恨，這樣，仇恨便是正確的事了。明顯地，祂的決定就像賭博中投錢一樣，這樣的觀點將天主變成一個任情任性，胡作武斷，反覆無常的暴君。相信這樣的倫理，這樣的神學，簡直不如不信任任何神，不堅持任何倫理，因爲後者也許要比它更好，也更不違反宗教精神呢！當然，猶太人是不會憑抽象及哲學的詞彙來討論這個問題的，但他們卻可以立刻也完全地執持着正確的觀點，比後世的神學家們所知道的更好。他們知道上主是「正義」的（不單服從上主才是正義），祂命令人履行「正義」，因爲祂酷愛「公正」（十一八）。祂命令美好的事，因爲它是美好的，也因爲祂自己正是美好。因而祂的法律「蘊含」真理，富有內在而固有的確實性，是建基在岩石之上的事理，深植於祂的本性之中，因而也如祂所創造的宇宙一般堅固不移。聖詠能够更完美地表達這個思想：「祢的正義有如摩天的高山，祢的審判有如無底的深淵。」（三十六）他們在法律中所得到的喜悅就是手觸穩定的磐石的喜悅，就像

一個路人在泥濘的沼澤中舉步惟艱之後，腳底下突然觸及堅實的路面時所感受到的喜悅一樣。

世界還有其他缺乏「眞理」的道路。就如同其他在種族上，在位置上都接近他的兄弟鄰邦一樣，猶太人中亦不乏世界上最壞的外教徒，他們的宗教正好缺乏了那種希臘人所特有的美麗或智慧。在這背景底下，法律中的「美麗」或「甘甜」便更清晰可見。我並不是說猶太人長期都受盡他鄰邦的外教崇拜所誘惑，以至他的外在儀式已經變了質，變得與他自己的宗教儀式不一樣。相反，只有在危難與恐慌的當兒，例如當亞述大軍壓境之際，這種誘惑才會出現：誘惑他們轉向那些可怖的儀式。我們大抵可以明瞭他們的感覺，因爲在不久以前，我們也日夕心驚膽戰地提防着外軍入侵，而這些外軍，也如同亞述軍隊一樣，善戰而殘暴。猶太人便是在這個情況下受到誘惑，因爲上主似乎已經轉面不顧，於是他們只好嘗試一下供奉那些可怖的神祇，祂們所要求的是如此多，也許祂們所給予的也會多。但當一個猶太人在其他比較喜樂的時刻——又或者這是一個比較虔信的猶太人，那末即使他在如此困境之中——面對着這樣的崇拜——比如神聖的姦娼，神聖的獸姦，和爲奉獻火神 Moloch 而投進火裏的嬰孩——他們心中的「法律」，當他們轉面向它的時候，一定會投射出奇異的光芒。比蜂蜜更要甘甜！如果這個暗喻並不適合我們這一代的話，（也許由於我們吃了太多的糖，我們大都缺乏了所有古代民族所持有的甜嘴，）讓我們說：它就像山泉，像藏身於地下暗牢之後所呼吸到的新鮮空氣，像惡夢後的清醒，但，最好的比喻還是聖詠第十九首所用的象徵。

我覺得這是整部聖詠中最偉大的詩篇，也是世界上最偉大的抒情詩之一。很多讀者都會記得它的結構，全詩分爲三個段落，首六節歌詠自然，跟着五節論及法律，最後四句則是個人的祈禱。用詞方面，各段落之間，並沒有邏輯上的連貫性，這樣它的技巧竟相似最現代的詩歌：一個現代詩人也會很

突然的從一個主題轉到另一個主題，至於其中聯繫的線索，便留待讀者去細細品味了。不過，他大抵會慎重而重之的這樣做，他心中一定早已有了一個十分清楚的線索，雖然他寧願把它隱藏起來，但如果需要，他也可以用富於邏輯性的文字把它寫出來的。但我懷疑古代的詩人是否這樣。爲他而言，這兩個主題是那末接近，以至它們之間不僅有着密切的聯繫，甚至它們已經變成一個整體了；因而他能毫不費力地，甚至沒有作過絲毫的反省，便由第一個主題轉移到第二個主題上去，甚至毫不察覺中間經歷了任何的變化。首先，他想到藍藍蒼天，如何日復一日地，藉它的華麗壯觀展示了造物者的光華。然後他想到太陽，它上升時新娘般的喜悅，那由東至西的日程及它超越想象之外的速度。最後，是四散的熱力，當然不是我們這兒英倫三島陰霾式溫溫吞吞的熱，而是萬里無雲，不可仰視，暴君式的光華，震撼山岳，無遠不到。整首詩歌關鍵性的句子便是：「沒有一物可以避免它的熱燄」；以它強壯而清澈的灼熱，它洞察萬事。就這樣，在同一詩節中（7），他馬上轉向其他的事，不過所謂其他的事，爲他而言，也不是另外的事，因爲它是那末相似那洞透萬事，細察萬物的太陽。法律是「不可褻瀆」的，法律給予光，它是清澈而永恆的，它是「甘甜」。沒有任何人可以更加改進這個概念，也沒有任何事可以更圓滿地告訴我們有關古時猶太人對法律的感覺：它是光亮的，嚴厲的，除害的，歡騰的。再者，詩人也完全脫離了自我稱義，因爲最後的一段正是有關他的「私隱」。猶如他感到太陽正在他藏身的每一個幽暗的角落中尋找他，他也同樣感到法律也要把他靈魂的每個隱蔽的地點都揭露出來。

正由於法律是美麗、甘甜和珍貴的這個概念原來竟是突起於四方都充滿着外方崇拜的長期衝突中，我們實有使它重振復甦的機會。基督徒愈來愈生活在靈性的孤島上，四週充滿着各種新鮮而敵對

的生活方式，它們的浪潮正日夕擔打着我們的岸邊，且有一次比一次上升之勢。但這些新的生活方式若與閃族人的外教崇拜相較，它們的污穢及殘暴，實在是微乎其微了；不過它們大都罔顧所有的個人權益，而就這點來說，已經是够殘酷的了。它們有些給予倫理道德一個我們不能接受的全新意義，有些甚至否定倫理的可能性。面對着這樣的社會，也許我們都會學到應該珍惜和尊重基督宗教的倫理，因為它是那末清新、「甘甜」和合理，而不會再想像處身基督化時代那樣，把這些一切都視作理所當然了。不過，假若我們這樣做，我們可能又會面臨自我誇耀的危機，我們或許會「感謝天主因為我們和其他人不一樣。」這個最大的困境正是聖詠屢屢提醒我們的。

七、縱容默許

細心的讀者都會發覺：對於我們自己犯罪，聖詠固然嚴詞斥責，不過它也一樣嚴厲地對待其他的事情。在第二十六首四節中，詩人說：善人不但不能有任何「虛幻」（虛偽），他甚至不能與「虛偽」的人「同住」，不能與他們親密地接觸，他要「痛恨」他們（5）。在三十一篇七節中，他「深惡痛絕」那些崇拜偶像的人。在五十篇十八節，天主責備人不由於他為盜為賊，只由於他「同意」盜賊而已。（梅輝博士的翻譯是：「你與任何遇到的盜賊為侶。」）至於第一四一篇四至六節，雖然我們的譯文明顯是錯的，但基本上也表達出同一種態度。聖詠一三九首的詢問更是迹近滑稽：「上主，憎恨祢的人，我怎能不痛惡？……我對他們深惡痛棄，視他們為我的仇敵。」（21~22）

明顯地，這是一件極端危險，甚至近乎致命的事——責無旁貸地憎恨那些我認為是上主敵人的，躲避那些我以為是罪人的團體，判斷別人，感到為某些人而言，我們實在「太好」了。（這裏並非指那些勢利小人諂上傲下的行為，比較起來，這些行為只屬小罪而已，這裏的所謂「太好」是指它最深刻的意義而言。）這就是我主基督所斥斥的「法利塞主義」：那些後來被人稱作「偽善人」（*unco guid*）的人所犯的罪惡，甚至荒謬。這是我一早便已肯定了的，我並且以為：就是在聖詠中，這個罪惡亦已出現。但即使對法利塞人，我們也不能太「法利塞化」，如果我們閱讀這些篇章而不察

覺其中包含着一個真正的問題的話，我們也實在太愚昧無知了；而我對於這問題的解答，委實也毫無把握呢！

我們屢屢聽說某某報章編輯是一個卑鄙的流氓惡棍，某某政客是個騙子，某公共機關職員是個趾高氣揚的辦公室暴君，辦事不誠實等等；也聽說某人虐待他的妻子，某某名人（如電影明星，作家等等）竟度着最荒唐卑鄙的生活。儘管所聽聞的確是這樣，但現今社會上普遍的慣例卻是：沒有人會拒絕與這些人接觸，也沒有人不以最友善最熱情的態度接待他們；人皆親之唯恐不及。他們不會停止購買那份下流的報紙，因而給予說謊者說謊的良機，也會繼續闖進別人的私生活及悲劇中，欣賞別人的色情和淫穢而津津樂道，可是這一切，卻是他們自己所控訴及指斥的。

表面看來，這兒只有一個問題，但事實上它卻包含兩個。其中一個是社會性也差不多是政治性的問題：難道這樣的社會——荒唐卑鄙的生活不受到社會制裁——是個健康的現象嗎？假如某些重要人物會受到像從前的劊子手一樣的對待的話，我們是不是可以生活在一個比較快樂的國度中呢？多少年前，那些身任劊子手的人者被視作流氓無賴，他們受盡所有俱樂部的擯棄，被所有熟悉的人斥逐，如果他們膽敢對一個受人尊重的女人說話，便要遭人以馬鞭或巴掌對待了。這個現象帶領我們面對一個更嚴重的問題：在絕望的屈服與驚天動地的革命中間，似乎已經沒有中間路線可走了——這難道不是我們今日生活中的一大罪惡？暴動已經沈寂，我是說，溫和的暴力已經滅亡。也許這是可以爭論的：有人以為假如某些政要人或報館的窗戶時遭擲破，假如有些人可以常被我們視作發洩的對象，例如在街上被人（溫和地，以泥土而不以石塊）投擲的話，我們也許會生活得更好。固然是，假如任何人都可以立刻得到暴君式，或者領式的快樂，要風得風，要雨得雨的話，這自然不會是個好現象，但假

如每個人都是個誠實的自由人，地位完全平等，生活幸福快樂的話，這樣的社會，也未必完全理想。面對這樣的問題，我不知如何作答。上面曾經說過，猶太人認定自己的敵人就是上主的敵人，而且責無旁貸地憎恨他們，彷彿這是一個神聖的使命一樣——這是個很危險的轉變。同樣，假若由於我們今日的懦弱容忍，罪惡得以囂張的話，我們的懦弱也就是一個大大的罪惡。

讓我們暫且放下這些社會性的問題，而只考慮一些與我們日常生活有關的事：面對那些大大的壞蛋，我們該怎麼辦？也許我應該把問題縱窄一下：當我們面對「那些有財有勢而又不知悔悟的大壞人」的時候，我們該持什麼態度？因為如果他是個被社會遺棄的人，既可憐又窮困的話，他的邪惡明顯地尚未完全「付出」，那末每一個身為基督徒的人都應該知道怎樣做。基督在井旁和撒瑪黎雅婦人的談話，基督對那曾犯姦淫罪的女人的態度，以及他與稅吏同桌的事，都是我們的榜樣。在這一連串的例子中，他的表現是那末謙遜仁愛，且看他全不理會這樣做可能令他失去社會名譽，也不管這件事情或會引起的誤解，這種精神實在堪作我們的表樣。至於我們中那些不够資格的人，但卻由於司鐸的身份，年齡，老相識，甚或罪人的苦苦哀求而不得不對他們施以憐憫——雖然在表面看來，他們也和基督一樣接待罪人，但他們當然不能也像基督一樣，富有斥責和原諒他人的權威。（我們必須小心，許多時候，是我們自己盼望保護別人，是我們企圖令自己忙碌，這樣，我們很答易便會假裝成受召去幫忙「跌倒」的人，並藉此蒙騙自己，使我不再察覺原來在天主眼中，我才是個跌倒的人。）不過，我想，在當時一定還有其他人也和基督一樣結交這些「稅吏和罪人」，但是他們的動機卻和我主基督全不一樣。

在巴勒斯坦，有所謂維琪（Vicky）或通敵運動，而稅吏便是其中最低級的一員：他們欺詐自己

的同胞，騙取金錢，爲執政者（羅馬人）服務，並從中抽取巨額的佣金。由於這樣，他們也和劊子手一樣，被排斥於一切正常的社交活動之外。當然，他們中有些收入可觀，而且毫無疑問地，大都在一定程度上受到羅馬政府的保護與鄙視性的照顧。我們可以猜想，有些人會爲了一些十分醜惡的原因而與他們交往——企圖分取他們的「贓物」，而不惜向這些危險之徒諂諛奉承，力表友善。因此，除了主基督外，與他們在一起的相信還有一些諂媚者和希望「攀附權勢」的人；我就曾經遇到一個這樣的年輕人。

在牛津，他曾經是一個篤信社會主義的人，那時候，他以爲一切經營都應該歸於國家，所有私人企業或獨立行業，都是大大的罪惡。後來，他離開牛津往別處去，並且成爲一個教師。大概十年之後，他來見我，並說他的政治觀點已經完全改變過來了：現在他認爲一切國家的干預都是致命的。令他完全改變過來的是當他任職教師的時候對教育部的親身體會——所謂教育部，只是一些毫無知識的擾亂份子，但他們擁有令人忍無可忍的權力，足以困惑，妨礙並擾亂真正而踏實的教師的工作；後者才真正認識他們所教授的科目，也明瞭學生，家長，及所有工作上的情況。問題不在你是否同意他對教育部的看法，重要的是他實在執持着這個觀點，因爲整個故事以及他這次到訪的主要目的竟是希望知道我能否利用我的影響力幫助他進入教育部任職。天啊！當他說出這話之時，當眞晴天霹靂，我幾乎呆倒當場，做聲不得。

這就是一個百分之百攀附權勢的例子：就在他肯定「此乃討厭的暴政」的當兒，緊接而來的就是「我怎樣才能盡快脫離犧牲者的生涯而成爲他們中的一員」？如果我那時當眞把這個年輕人介紹給任何一個在教育部中任職的人，我想他對這些可恨的「擾攘者」的態度一定是眉開眼笑，極端的友善

了。這樣，倘若有人曾經聽到他剛才對這些擾攘行為的痛擊，如今又眼見他對這些擾攘份子的態度，也許便要說（因為愛「凡事相信」）：這年輕人當真富有最純全的基督精神了，因為他愛那些他以為是罪人的人，而憎恨這個人的罪過。

當然，這樣的例子，如此坦白，如此不知羞耻是很滑稽的，也許，我們中也沒有太多人會犯上類似的過錯。但它們卻會以更巧妙，更理智的形式，或在與人交往的時候出現。由於好奇心或虛榮心的驅使，許多人都會強烈地盼望接觸一些著名的「重要」人士，包括他們不滿意的人，因為這樣，他們便可以得到些談論或書寫的題材了（任何人都可以寫一本回憶錄什麼的）。假如一個大人物，即使是個可厭的人，在街上認出我們的話，我們多少也會感到有點與眾不同。假如這動機活躍在我們心中的話，我們更會盼望熟悉他，成為他的親密摯友。要是當我和一個凡事都會大驚小怪的鄉下人一起走在倫敦斯特蘭德街頭之際，他突然站着高呼：「喂，老彪！」那是多末叫人興奮的事啊！我不知道這樣的盼望本身是不是個很嚴重的缺失，但我想假若一個基督徒能够在適當的情況下避免接觸欺凌弱小，淫亂好色，凶殘狠毒，虛偽不誠或惡意懷恨的人的話，那總是個比較聰明的選擇。

個中原因並不由於為他們來說，我們「太好」了，反而因為我們還不够好：我們還未能與所有的誘惑抗衡，也未能應付所有的問題。我們時刻受到他們的誘惑，要我們原諒，默許，及以聲音笑貌「同意」他們；再者，這個誘惑也從來沒有像現在那末震撼着我們，雖然我們這個世代在表面上是（十分正確地）那末害怕自矜自是和「自鳴得意」，但骨子裏，它們正在張牙舞爪地侵蝕着我們。當然，即使不索性把它揭發出來，它也會不管你是否願意，總要恒常不斷地伴隨左右。這是一個真實而無法避免的困難。

我們愛將低級的傳聞當作滑稽有趣的故事來欣賞，那不單是些放蕩淫亂的故事（後者也許更加嚴肅，也更受人注意），而是一些除非透露的人有意透露秘密，出賣朋友，否則我們是絕不會聽到的事。我們也愛談論不在場的人的誹短流長，對人家不名譽的事則假裝成一副同情或幽默的樣子。我們會戲弄嘲笑一些神聖的事，狡猾地爲殘忍的行爲申辯說：「反對它的人實在太『感情用事』了。至於任何美滿生活的必須條件——如不含私心的動機，英勇的行爲，真誠的寬恕——雖然我們還不敢明目張膽地否定它（因爲這樣做，事情便有可討論的餘地了），但卻認爲那只是些幻想的、愚蠢的，只有小孩子才會相信的事。

那我們該怎樣做？一方面，任何人都一定或多或少參與過這些十分不良的談話，這樣我們便等於助長了敵人的聲勢；我們等於鼓勵他們相信，哼！「那些基督徒！」假若你能够將他們的假面具除下，在餐桌旁，他們的思想感覺便會跟其他人一樣。這樣，我們無形中否認了我們的主人，就像說：「我不認識這個人！」另一方面，難道我們就要像維多利亞女王一樣，表現出我對這事「沒有興趣」？難道我們竟要如此任性地在這個時候中斷整個話題，說道：「我不同意！我不同意」？抑或站起來走出去？但即使這樣做，我們也一樣可以證實他們對「那些基督徒」的最壞評價：看！他們就是那種沒有禮貌而自以爲是的人。

沈默似乎是一個最佳的避難所，但出乎意料之外的，人們卻幾乎不發覺它的存在，而更值得欣慰的是：縱使採用其他較有力的方法可能給我們帶來危險，仍沒有很多人喜歡取法它。我想我們有時也可以表達我們的不滿，而不用表現得如此自命不凡，自以爲是，只要我們所用的方法不是專制式而是討論式的便成了。許多時候，支持會來自座中最不像會支持我們的人，或者支持者會不止一個，最

後，我們將發現原來和我們一樣反對的人竟是沈默的大多數。那跟着來的便是一個真正利害攸關的討論，當然，正確的一方許多時是失敗者，但這現象卻遠不如我一向想象的那末嚴重，因為有些時候，正是那個把你擊倒的人，若干年後，反成為受你影響的人。

無論如何，面對這些一定程度的罪惡行為，我們都該誓加反對，縱使成功的機會是那末渺茫。可是，在這世界上，對於冷嘲熱諷的言論及殘忍野蠻的暴行，總有人會熱烈地歡迎及同意，而這些言行，卻是我們應該毫不含糊地剪除的。要達到這個目標，假若毫無選擇的餘地，一定要表現得好像很自矜自負的話，那末，即使是被人指斥為自矜自負，我們也只好在所不計了。

因為真正的問題不在我是否像個自矜自負的人，而是我到底有沒有自矜自負。如果我真的不想起來反抗，如果我強烈地不願意這樣做，那我當然不會是個自矜自負的人。至於那些堅決反抗的人，即是那些「誓稱」反抗到底的人，則又另作別論，他們可能處於一個更危險的位置，更容易受人非議，被人指斥。但話得說回來，雖然自矜自負是一件十分不好的事，但假若社會上的風氣敗壞若斯，那末，沒有一個被人稱作自矜自足的人，才是真正危險的徵兆呢！同樣地，雖然賣弄學問是件愚蠢的事，而自高身價更是邪惡的行為，但世界上就有這樣的社會，除非你果真毫不理會任何正確的事，否則，也難以不被人稱作自炫博學。當然，這世上還有其他的圈子，圈中人的態度是那末粗俗，浮華和不知羞耻，以至任何一個（不管他的社會地位）有着良好興味的人，都被視為自高身價了。

為什麼與壞人接觸竟是如此困難？個中的原因是：要成功地控制這個情況，單是良好意向，即使再加上謙遜和勇敢，還是不夠的，它也許需要一種社會的甚或智慧上的才能，可惜上主卻沒有賜與我們這個秉賦，所以盡可能躲避他們可不能自我稱義，反而是謹慎小心。聖詠描寫善人躲避「受人輕蔑

者的席次」，又說他們害怕與惡人爲侶，免得「吞下（或作喜愛，贊許，辯明，一笑置之）這些事情，就像喜愛它們一樣」。嚴格來說，這種說法也不能算錯，因爲它雖然危險，基本上也是好的。「不要讓我們陷於誘惑」通常是指：「不要給我那些叫人怡悅的邀請，那些趣味盎然的接觸，請別讓我參與今天那些閃爍輝煌的潮流。可是啊！它們就是那末中悅人心，以至我也時刻盼望它們的到來。」

聖詠除了勸人不要「縱容默許」之外，也反對其他唇舌的罪惡。記得當我最初讀到之時，我委實感到一點點的驚訝。我從前這樣想：在一個比今日簡單而兇暴的世代，構成罪惡的因素當是刀，棍，火把，而不是言談；但事實上，聖詠中最常談及的罪惡便是這個文明社會的罪惡了。「他們的咽喉是敞開的墳塋，他們的舌頭只顧美語逢迎」（五10）。「他的舌下盡是惡毒與謊言」（十7）。此外，「嘴唇圓滑」（十二3），「說謊的唇」（卅一19），「全是欺騙的話」（卅六4），罪人的「喃喃」（四十一8），殘忍的謊話「像剃刀一樣」（五十二4），他們的言語「像油一般的光滑」，但卻袖裏藏刀，口蜜腹劍（五十五22），絕不容情地嘲弄人（一〇二9），諸如此類，觸目皆是。讀着讀着，你幾乎可以聽到這些無盡的喃喃，喋喋不休，謊話綿綿，毒言相向，阿諛奉承，以及流言的傳播了。這也是我們所熟悉的世界，用不着歷史的調整，可謂千古同慨。在這些低沈的甜言蜜語中，我們可以聽到多末熟悉的聲音，熟悉得簡直要呼之欲出了。

八、自然

聖詠對大自然的態度，受決於兩個因素：第一個是他與大部分古代作者所共有的，第二個則是在他們的時候，若非絕無僅有，也是十分稀罕的事。

一、古代的猶太人大部分都是農夫，雖然在我們心中，猶太人這個名字，已與財政，經營及貸款等等合而爲一了，但這只是中世紀以後的事；那時候，猶太人失去土地，只好經營遠離土壤的行業，一千年來，這種行業已成了現代猶太人的特徵。不過，他們古代的先祖却並非這樣，反之都是農夫或佃農。即使一個君王貪佔他鄰人的財產，這塊土地也是個葡萄園，他更像个邪惡的鄉紳，而不像邪惡的君王。那時候，每人都親炙着土壤，每人都清楚意識到我們對土地對氣候的依靠，就像後來的希臘人和羅馬人一樣。因而我們現在所說的「欣賞自然」，其中有部分意義在當時是不存在的，例如他們當不會意識到我們對相反於城市的「鄉村」所產生的喜悅；因爲那時候，只有爲數甚少的城鎮，而且所謂城鎮都規模狹小，再加以每個人都生活在田地上，他們是不會意識到那種稱爲「鄉村」的東西的。因此在古代社會中，某一類「自然詩」是不存在的，而它的出現也須待一些真正的大城市如亞歷山大等等興起之後，不過在古代文化沒落之後，它亦跟着式微了，直至十八世紀，仍然音跡渺然。在這以前，所謂「鄉村」指的只是世界，所謂水，也只是指魚吧了。不過，欣賞自然却是可以存在

的，那是一種實用的和詩歌性的喜悅。荷馬便懂得如何欣賞山水，但他心中的美麗景色却是一片有用的土地——優良而深厚的土壤，水源豐富，能令牛隻生長壯美的牧場，及富有優良木料的地方，此外，由於他來自一個航海的民族，他還在上面一連串的美景之外，加上「良好的海港」一項，猶太人便不會這樣。聖詠寫的是抒情詩而不是愛情故事，它也沒有什麼描寫山水田園的作品，它給予我們的的是對氣候的感覺，在這方面，它要比任何我所知道的希臘作品更訴諸感官，也更喜悅。對於氣候，他們是以一個真正生活在鄉間的人的眼光去欣賞，就像一棵蔬菜一般去欣賞它：「祢眷顧大地，普降甘霖，使大地豐收……祢用雨露使土壤鬆軟……丘陵的四面都應歡喜雀躍……山谷蒼然屹立，佈滿五穀，同聲歡欣高唱」（六十五 9-14）。在第一〇四首十六節，詩人說：「上主的喬木飽餐水澤」。

二、我們都知道，猶太人信奉一神，那天地的創造者，因此，自然與天主是分開的：後者創造，前者受造；後者統治，前者服從。此乃我們大家都知道的事，但它的真正含義却很容易為大家所忽略，假如我們的研究沒有帶領我們走上正確的方向的話。

首先，這些思想太陳腐了，陳腐得變成那末理所當然。很多人都以為：所有宗教都建基在清楚的創造理論上，例如在其他非猶太宗教中，通常都有衆神，或衆神中的一位，創造世界的觀念。甚至有人主張宗教起源於「誰創造了世界？」這個問題，但我却十分懷疑這一點。事實上，創造在當時是個十分稀罕的理論，再者，即使我們真的能够找到一些有關創造的故事，它們在宗教層面上也是毫不重要的，絕不觸及宗教的核心，只零落於那近乎神仙故事的邊緣上。在一個埃及故事中，一個名叫「亞東」(Atum)的神在水中冒出來，祂顯然是隻兩性動物，因為祂還跟着生育了其他兩但神祇，然後，

故事才能展開。另一故事則說：列位神祇都來自「鸞神」(Nun)——深海。根據一個巴比倫的神話：在天地創造之前，「亞恕神」(Aspu)已被造，「蒂亞默神」(Tiamat)也受生，他們正是男神(Lahmu)和女神(Lahamu)，而他們也跟着產生了「安莎神」(Anshar)和「基莎神」(Kishar)，故事還清楚說明後者比他們的父母更偉大，所以整個故事變得更像進化的神話而不是創造的神話，古斯干的那維亞的神話始自雪和火，北和南，中間誕生了一個巨人，(在他的腋窩下)生下一子一女。希臘神話則從天地已經存在的時候開始。

我敘述這些神話的目的，並不是要譏笑它們的幼稚，其實，關於這些事，所有語言，不管是神學家的語言或孩子的語言，都一樣的敷淺。這些古代的神話，即使在它特有的措辭上，與我們心中的創造概念相較，中間還有一段很長的距離。事物「來自」一些東西，或者「在它內形成」：即使有人認為這些故事是真實的，它也只是敘述一些很早發生的事，但它却出現在已經發展中的過程裏，那是一項已經在進程中的世界歷史。開幕了，但舞臺上已經放置了「道具」，戲劇亦已展開。你或者可以說：它們回答「這齣戲劇怎樣開始？」這問題；但這是個含糊的問題，發問的人遲到了十分鐘，你可以這樣回答他：「首先是三個巫婆走出來，跟着登場的便是這個老王爺和一個受傷的兵士。」事實上，這些神話所回答的正是這一類問題。至於「戲劇如何產生？是它把自己寫下來的嗎？還是演員在演出過程中的創作？還是另外一個人——這個人不在舞臺上，也不像其他在舞臺上的人——一個我們看不見的人——的發明？是他創造了這一切？」這却是一個完全不同的問題，它甚少被人提起，沒有人發問，也沒有人回答。

我得承認在柏拉圖的哲學裏，我們可以找到清晰的，在猶太教和基督教義下的創造神學：整個宇

宙——我是說，整個宇宙賴以存在的時空狀況——是受造於一位絕對完美，無始無終，不受任何限制的神的意志，祂超越於也外在於所有受造物。但他實在是一位絕世的神學奇才，（雖然也不無受助於這位光明之父，）一般外方宗教却並不如此。

固然，我們現在都知道，在嚴格而明顯的宗教觀點上，猶太教義的這一特徵是十分重要的，不過，它整個的重要性，我是說：它如何改變了人的整個心靈和想象，却仍是不易把握得到的。所謂天主創造天地，一方面將天主和大自然拉上關係，另一方面，却將二者分開：創造者和受造物一定是兩件事，而不是一體。因而，在一個意義上說：創造論抽空了自然的神聖：自然不再含有神的特質。這在古時候是件不容易辦到的事，不過現在我們却不易了解其中的困難了；約伯書也許能幫助我們：「當我看到太陽照耀，或月亮皎潔徐行，假若我的心就此受到迷惑，我的唇遂口親我手，這便是罪惡。」（卅一26-28）這裏所說的，並不是指在極度需要的時候，猶太人轉而敬拜邪神一事；這裏所說的，只是一種發自內心的衝動與興奮，甚至不自覺的作為。尊敬太陽月亮是那末自然，那末無罪，或者在某些時候，某些地方，它真是純對無罪的；就在那個天主「視而無睹」的愚昧無知的世代裏（宗十七30），對月亮表達敬意的儀式，我想也會為她的創造者所接受。可是，約伯書的作者並不廁身於那種無知之中，如果他當真對月亮親吻了自己的手，他便犯了罪。這個衝動竟構成了誘惑，這是近千年來的歐洲人所不會感受到的。

創造論雖然掏空了自然的神性，但在另一個層面上說，正是它令自然成為神的指標，標記和表徵。讓我再次引用上章的兩段引文：其一是聖詠十九首，詩人說，尋找人及清除不潔的太陽正是尋找人及清除不潔的法律的象徵。另一是聖詠第三十六首：「上主，祢的慈愛高達青天，祢的忠誠上徹雲

間，祢的正義有如摩天的高山，祢的公平有如無底的深淵。」（5~6）正由於自然之物本身不再被視作神聖的，它們才能成爲神的標記。太陽神與太陽，海神與深海是絕對不同的，但法律却可比諸太陽，而天主的審判正像海洋的奧秘一般深不可測。

在創造論之下，自然充滿了上主臨在的表徵，大自然裏的各種受造力量都一同侍候祂，替祂服務；自然的亮光就是祂的外衣，透過它，我們隱約看見上主（一〇四2），雷鳴是祂的聲音（廿九3~5），祂住在黑暗的烏雲中（十八11），火山爆發是對祂觸撫的回應（一〇四32），世界充滿了祂的使者，執行祂的命令，暴風是祂的使團，火燄是祂的隨員（一〇四4），祂乘坐在革魯賓之上（十八10），指揮天軍。

從一個角度來說，這一切都十分接近外方宗教：雷神（Thor）和宙斯神（Zeus）也在雷殛中說話，漢密士（Hermes）或彩虹女神（Iris）便是衆神的使者。但在雷殛中聽到上主的聲音，與在雷殛中聽到一位神祇的聲音，二者的分別雖然細微，却是十分重要的——外方宗教的神祇，只是衆神中的一位而已。我們已經說過：即使在創造神話中，衆神都有他們的起源，他們大都有自己的父母，我們甚至可以知道他們的出生地，因而他們絕不是自我存在的或無始無終的，相反，他們的存在也只由在他們之前的原因加諸他們身上，這點我們和他們並無二致。雖然他們比我們幸運：他們比較強壯，較美麗，也永存不死，但他們也像我們一樣，是受造物，或者產品，是宇宙舞臺上的演員，而不是劇作者。柏拉圖深深的明瞭這點，他的上主以祂自己的神能，創造了衆神，也保護他們脫免死亡之苦，但衆神都不是與生俱來的不朽。換言之，相信上主與相信衆神的分別不是數學上的分別，「衆神」可不是上主的複數，上主是沒有複數的。因而，若你在雷殛中只聽到一位神祇的聲音，那是不夠的，因爲

一位神祇的聲音仍不是超於這個世界的聲音，仍不是自存者的聲音。倘若你能在雷聲中不再聽到一位神祇的聲音——或者視他爲「相異者」的使節或從僕——你便更進一步了，那時候，雷鳴的神性不但未被削弱，反而更要增加。因此，藉着掏空自然的神性（divinity or divinities）我們也使她充滿了神性（deity），因爲她現在已經是上主的使者，是訊息的傳達者了。在一個層面上，我們可以說：對大自然的崇拜可以令她無言：就像一個小孩子被郵差叔叔的制服迷住了，竟然忘了取他手中的信一樣。

相信上主創造天地的結果，大自然不再只視作一些存在的事實，而是一項偉大的成就：它是可靠的，恒久不變的。有些聖詠就是歌頌自然的這點特性：上主已經給予祂的作品祂自己的特性，因而它們也是堅固的，信實的，可靠的，絕非模糊不清或幻想出來的東西。「祂的一切工程都是忠實的——祂一發言，萬有造成；祂一出命，各物生成。」（卅三49）藉着祂的大能，「群山得以建定，堅挺不移。」（六十五6）上主使大地建立在完美無缺的基礎之上（一〇四5），祂令萬物永恒不變，又給它們劃定界限，使它們不能僭越自己份內的職事（一四八6）。且看聖詠第一三六首，詩人在歌頌上主創造大自然之後，馬上轉向祂拯救以色列民出埃及的事蹟，二者都是祂偉大的工程，祂輝煌的勝利。

我還要敘述其中最令人訝異的一點：就像所有上古人士一樣，猶太人也專司農職，他們就以一個園丁或農夫的眼光來看大自然，他們所關心的是雨露的問題，「爲人服務」的青草，使人心神舒暢的醇酒等等，當然他們也會關心橄欖油，因爲它能令他面容光潤，看去就像一隻去皮的洋蔥（一〇四14、15）。但他們對自然的看法並不到此爲止，他們深深喜愛的或其至感激的事物，還包括那些對他

們毫無用處的東西。就在我剛才引用過的那一首專論自然的聖詠中（一〇四），我們不但可以找到有用的牛犢，令人心神舒暢的醇酒，和滋養世人的五穀，詩人還提及山中的水泉，因為它使野驢得以解渴（11），也歌頌樅樹，因為它是鸛鶴的棲息之所（17）；山陵，因為它可作羚羊和「兔子」（或者是山獼鼠）的洞府（18）；最後，還有獅子。詩人甚至遠望茫茫的大海，這是任何猶太人都不願意到的地方，那裏，有巨大的鯨魚，戲遊其中，自玩自娛。

這些動物都是無用的，有害的，或與民生全無關係的，但詩人竟對它們如此同情了解。還過，這種對動物的態度却絕不是現代人對「寵物的仁愛」，不錯，後者也是一種德行，但却只有那些從未與動物一起辛苦工作的人才最容易做到，他們自然體味不到那種帶同動物，身疲力倦，腹如雷鳴，但仍必須努力以赴，才能爭一口冷飯吃的人的感覺，他們也一定居住在所有危險的野生動物都已經絕跡的國度——因此，可以說，他們其實並沒有體味到什麼叫做「動物」。可是，猶太人對動物的感覺却是鮮明的，血肉的，和公平的。他們也不像古斯干的那維亞人，後者視一些有害的動物，如龍等，不單是衆人之敵，還是衆神之敵。而在古典故事中，它更被視為神的使者，奉命來消滅他所懷恨的人。但聖詠却不是這樣，它的獅子、鯨魚都得與人和牛犢同列，如此客觀的觀點實在非常罕有，能夠達到這樣的境界，背後支持着它的一定是「上主是萬物的創造者和保護者」這個思想了。且看一〇四首廿一節，獅子就和我們一樣「向天主要求食物充飢」，一切生物，都和我們一樣，「期待」天主按時餵飼它們（27）。聖詠一四七首九節也是一樣，雖然猶太人視烏鴉為不潔的鳥類，但天主「仍然養育向祂啼叫的鴉雛」。很明顯的，在詩人對大自然的喜愛中，這些動物都佔一席的位置：他們就是我們的同儕，大家都得一起依靠同一的天主。不論我們，還是獅子、鸛鶴、烏鴉，甚至鯨魚，都生活「在天主

的照顧」中，也都一同歸光榮頌讚於我主天主。

我相信，這一類自然詩歌與創造論之間，一定有很密切的關係，以下的例子可以爲證，再者，它本身十分有趣，亦頗有一讀的價值。我曾經說過：猶太人在大自然中所得到的啓示，是其他一般外方宗教所得不到的，可是，我却找到一個似乎適得其反的例證。在一首古代的外方詩歌中，赫然竟有十分接近聖詠第一〇四首的地方——那末，難道這二者的關係，仍不如我想象的密切？難道這一類自然詩可以無須創造論的支持？但當我細心審視它之時，我發覺這首詩歌竟然毫無一點外教的成份，我是說，它完全不是多神論的作品。它稱頌唯一的眞神，讚美祂爲整個大地的創造者。所以我所歸納出來的結論仍是可靠的，這首詩歌仍然不是一首例外的作品。當古代的外教文學（在某一程度上）預告了猶太自然詩歌的內蘊之時，它也同樣（在一個程度上）預享它的神學。這點也是我們可以預料得到的。

這是一首成於公元前十四世紀的埃及作品，是一首歌頌太陽的讚美詩，作者就是當時的法郎王，原名亞孟哈塔第四（Amenhetep IV），却自號亞漢那坦（Akhenaten）的那一位。很多讀者都已經知道他的事。他是一個精神上的革命家，因爲他已超越了祖先的多神信仰，並企圖以武力建立一種崇奉一神的宗教，而他這樣做，也幾乎把整個埃及撕得粉碎。當時司祭的地位是根深蒂固的，但他下令沒收他們的財產，而將之調動移轉作發展新宗教之用。在這些人眼中，他無疑就像後來的亨利八世強奪寺院一樣，是一隻怪物。他的一神論表現得極端純全和概念性，他沒有像當時人那樣，把太陽與神合而爲一，可見的日輪，只是祂的呈現與表徵而已。這實在是一個令人驚奇的大躍進，在某一定程度上，比柏拉圖獨到的創見更叫人驚訝，而他也像柏拉圖一樣，完全相反當時的一般外方宗教。但可

惜，它的宗教革命却是一個完全的失敗，當他死後，他的宗教也從此滅亡，一蹶不振，一絲不留。

除非猶太宗教本身也有部分源出於它吧！但這也只純屬可能範圍內的事吧了。當梅瑟居住在埃及的時候，那培育陶成他的埃及「智慧」很可能有些是根源自亞漢拿坦的思想系統，這是可能的，我們也用不着爲此而感到尷尬不安。所有人心中的所有真理，都源自天主，因此任何亞漢拿坦的教條（表現在某些法規中），只要是真實的，也一定源自祂。我們沒有任何理由可以說亞漢拿坦氏的傳統便不能成爲天主向梅瑟彰顯自己的工具，當然我們也找不到任何證據足以證明這是當日實實在在發生過的事，就如我們也不能知道到底亞漢拿坦主義如何地適合，或在什麼程度上適合作天主的工具一樣。它的內蘊，它的精神，那孕育栽培它出現的生命本質，那受到它影響在它鼓催下形成出來的生命本質，都已經不爲現代人所知了。只是在經過三十四個世紀之後的今天，人們對它的反應却仍然是最強烈，而且是十分矛盾對立的：爲一些人而言，他是有史以來「最重要的一個人」；但爲另一些人而言，他却是個怪人，好奇尚怪，神經漢，或義是個白痴，我們可以這樣想：天主也許已經接納他和祝福他了；但他的宗教，至少在歷史層面上言，卻沒有受人接納與祝福。也許，種子是真的，可惜却落在石地裏；也許可播的還不是適當的種子。現代人自然會感到一個如此簡單，開明而合理的一神論實在比猶太教義中最早的文憲更屬好的種子，爲後者而言，雅威也不外與部落的族神差不多吧了。這個說法也許不對：因爲如果要認識這位無形無象，無始無終，超越一切和奠基宇宙的天地大主，如果人對祂的認識不單只是哲學上的抽象理論，而是要眞眞正正的感受到祂極端具體的存在（比我們自己更要具體），感到祂雖然超然世外，却仍「與我們相去不遠」，是我們可以懼怕、愛慕、交談、和「體味」的一個祂，如果人是要這樣認識他的上主的話，我想，「譬如行遠必自邇」，他一定要從本地祭

壇，和傳統性的節日上開始，他一定不能好高騖遠，相反，他要更謙遜，更接近自己的家園，不能遠離上主的審判，俯允和憐憫等等珍貴的記憶。很可能的，某神啓照人靈的亮光可能來得太早，或太容易，但是如果人太早把天主設想得像日輪一樣，是那末遙遠，那末中立，那末國際性，那末無宗無派，毫無特色之可言的話，這個想法也不一定是很有收穫的。既然我們終會來到聖洗和聖體聖事，也會來到伯利恒的馬槽，鬻體之地，和空了的石墓上，也許，我們最好還是從割損，巴斯卦，結約之櫃，和聖殿開始。因為「沒有最底層，最高層是站不住腳的」，的確，它站不起來，也不能持久，雖然它或許會上升，會發揚，但它終會掉落至無底的空間裏。因為進口的大門是那末低矮，我們必須俯下身來，像小孩子一樣，才可以走進去。

雖然亞氏一神論的出現，在宗教上說實在是一件十分重要的事，但我們仍不敢就此肯定它便百分之百的預言了猶太宗教，因為這個推論暗示着假若埃及的司祭必和人民在當日當真接受了它的話，天主便無須再揀選以色列民了，因為祂從此便可以通過埃及的先知們來啓示祂自己。我以為這個說法未免失諸草率。不錯，亞氏的宗教觀，在某些角度來看的确十分相似猶太宗教，因而也能够把他解放開來，創作出一些在某些程度上十分相似猶太人的自然詩篇，但我們却不能過份誇大其詞。這首太陽的頌歌仍有地方與聖詠不同。不錯，他讚美上主，因為祂令胚兒在母體內成長，因此，「即使在母腹中」，祂已經是我們的「護養是」，又因為祂教導小雛，好使它能空破蛋壳，進入人間，「吱吱而鳴」，這些思想，都極端相似聖詠第一三九首（137-16）。再者，他更說：「按照祢的旨意，祢創造了大地。」在這詩節中，他簡直道出了新約的義蘊：「祢創造了萬物，萬物都是因祢的旨意而存在，而造成的。」（默四11）但他對獅子的看法仍與聖詠有點不同，是的，是亞氏把它們帶到人間，但請

看這是在什麼情況下完成的：「當祢把一切都安頓好，世界正在黑暗中，就像死人一樣。就在這時，獅子來了，衆蛇螫人。」就這樣，它就被視作與死亡與毒蛇結伴，因而也明顯地富有成爲敵人的可能性。至於黑夜本身，更差不多就像敵人一樣，在上主的掌握之外；因此，它蘊含着二元論的痕跡。不過，即使二者之間存在着一定程度的相異，它們之間的相同也是真實的，再者，正是後者才與本章的主題有關。在亞漢拿坦的世界中，就像聖詠一樣，是一種獨特的詩篇伴隨着一種獨特的神學，但二者都只有在聖詠中才能發展到極致。

（這位寂寞的古代帝王，雖說是怪異和空論一點，但有那一個溫柔的心能在看過本章之後，而不祈求上主使他早已見到，而且現在更能樂享到這份實在超越他自己所能想望得到的真理？）

九、讚美

也許很多人會認為本章是多餘的，他們可能從未陷足於它所討論的困難中，因而，爲他們而言，本章簡直有點滑稽了。對於他們的笑罵，我沒有絲毫的反感，不管主題是何等嚴肅，一個小小而有趣的插曲總也沒有什麼害處。（在我自己的經驗中，最最滑稽的事便正植根於最莊嚴最誠摯的交談中。）

記得當我開始相信上主，甚至當我的信仰生命已經開始了好一段時間，那時候，每當我聽到那些宗教人士的高聲呼籲：人應「讚美」上主，甚且說：天主自己要求我們讚美祂，我實在感到那是一塊大大的絆腳石。人人都輕視一些日夕要求人承認他的美德、智慧或可愛的人，再者，我們更要蔑視的，便是那些環繞在每個獨裁者，百萬富豪或名人身旁滿足他們的這個慾求的人。因此，這個天主和祂的崇拜者的形象便時時的出現在我眼前，既滑稽又可怕地恐嚇着我。在這方面，聖詠特別叫人苦惱：「讚美上主！」「請衆一起讚美上主！」「讚美祂！」（還有，爲什麼讚美上主總要附帶地告訴別人也要讚美祂？甚至告訴鯨魚、風雪等等繼續那些不管我們有沒有提醒它們，它們也會照做不虞的事實？）更不堪的便是當這話出自天主之口的時候了：「感謝讚美我的人，便是尊崇敬重我」（五〇23）。就像說：「我最希望有人告訴我，我是美好而偉大的！」不過，其中最最叫人不忍一睹的還是

那些形同邪教式的交易口吻，就像野人一樣，每當漁獵豐富的時候，就恭奉偶像，但若毫無斬獲，就鞭策之以圖洩憤。一次又一次地，聖詠都像這樣說：「你喜歡讚美嗎？好吧！給我做這個，那你就會得到讚美！」舉例說，在第五十四首的首句中，詩人以祈求開始：「拯救我」（1），但在第六節，却又諸般誘惑：「我會給祢奉上自由的心，也要讚美祢的名字！」這樣的例子屢見不鮮：詩人懇求天主自死亡中救贖他們，理由是：假如天主讓他們就此死去，祢便不再得到他們的頌讚，因為地獄的鬼魂無能稱頌（卅10；八十八10；一一九175）。這還不止，更叫人絕倒的還是純屬數量上的稱頌：「一天之中，我要讚美祢七次」（一一九164）。這是極度悲慘的事，它教人想到我們最不願想及的事。感謝上主，尊敬祢，服從祢，我想我都可以明白，但却不是這種永恒的叫賣，也並不如一位現代作家所改良過的說法：天主有受人讚頌的「權利」。

雖然我現在仍覺得「權利」一詞並不是個好的表達方法，但我相信現在的我已經能够明白這個作家的真正意思。要了解這一點，最好先來個比方：讓我們先想象一些無生命的東西，它們自然不會擁有什麼權利，就像一幅圖畫。假若我們說：這幅圖畫「值得欣賞」，那到底是什麼意思？我們自然不是說，它事實上受到人們的讚美，因為壞的作品也可以受盡千萬人的賞識，而好的作品却往往遭人遺棄；也不是說，它「值得」讚揚，就如同一個學生在考試中「值得」教官給予高的分數一樣——換言之，假如他不受到賞報，那就不公道了。相反，我們說，這幅圖畫「值得」或「要求」人的讚美，意思是：讚賞它才是對它的正確、適合或適當的回應，換言之，我們並沒有「錯愛」了它，再者，假若我們並不賞識它，那愚笨的反是我們，因為我們竟是那末遲鈍，錯過了它實在是我們的損失，我們的確失落了些什麼了。從這個角度而言，大自然的或藝術界中的許多東西都可以說值得、應當，或要求

人的賞識。雖然這個比方有點不敬，但要了解天主「要求」人讚美的真義，我想它却是個最佳的途徑。祂就是我們要讚美（或賞識）的對象，而所謂讚美祂或賞識祂，意思竟是：沈睡的靈魂被喚醒，並進入真實的世界；相反，不賞識祂就是失去最寶貴的經驗，那末，到最後還要失去所有的一切。就像那些啞巴，或從未嚐過半點愛情滋味的人，不然便是那些不懂什麼叫真正的友愛，或從未看過一本好書，沒有欣賞過早晨頰上的涼風的人一樣，他們的生命都是殘而不全的。但以上所有的例子都只是些模糊不全的影像與比方而已。

當然，天主不單如同最完善的和滿足一切的事物一般「要求」我們讚美祂，祂還像一個立法者一樣以明文規定我們這樣做：祂告訴猶太人要祭獻犧牲，我們也有責任要到聖堂去。當時，我感到這點實在很難理解，但這只由於那時的我並不明白本書第五章的要義。那時，我並不明白就是在崇拜的過程中，天主才讓自己臨現人間，當然，這並不是唯一的途徑，但為許多人，在許多時候「上主的甘飴慈祥」是主要在或只有在他們一起崇拜祂的時候才啓示出來。即使在猶太教義中，犧牲的要義也不是人將牛犢或山羊給予天主，而且藉着他們這樣做，天主將自己給予他們。在我們崇拜的主要行動中，這點當然更為清楚——這時這地，明顯地，天主給予，我們接受。所以假若說天主需要或渴求我們的崇拜，就像一個貪慕虛榮的婦人希望別人的讚美，或一個自負的作家把自己的新作炫示於那些素未謀面或未嘗聞名的人一樣，這種想法實在可悲。聖詠五十篇十二節也隱然的反駁這種說法：「如果我肚子餓了，我也不會告訴你們！」即使你能想像一個如此荒謬的神祇，祂也不會求救於我們，那在所有理性動物中最低下的一種，去滿足祂的慾求。我不需要我的狗吠出牠對我作品的讚詞；再退一步而言，某些人恭維式的評論也不會引起我很大的興趣。

很奇怪，有關讚美，不論對神或對任何事物的讚美，其中最明顯的一環，我那時竟會完全感覺不到。那時候，我只在稱讚，贊許，或敬重的角度來考慮它，我還沒有注意到所有的喜樂都是那末自動自發的傾流到讚美之中，除非是害羞或害怕麻煩別人等等阻礙了它的流露，（有時甚至不受這些阻礙的束縛，）否則它一定要一瀉無遺。世界敲響了讚頌之音——情人稱讚他的伴侶，讀者稱讚他喜愛的詩人，步行人士讚賞郊野，愛好玩樂的人讚美他們喜愛的玩意——還有對氣候，美酒，佳餚，演員，汽車，名駒，學府，國家，歷史人物，兒童，花卉，山岳，稀有的郵票，罕見的甲蟲，甚或對政客或學者的頌讚。那時候，我不知道只有那些最謙遜，而同時也是最平衡，最有容人之量的人才最愛讚頌，而那些反覆無常，無法適應生活和滿懷不滿的人却稱讚得最少。好的批評家們都可以在不完美的作品中找到值得稱許的東西，但壞的却只有不斷縮窄可讀的書目。健康而不受影響的人，即使是在豪華奢侈的環境中長大，並嚐盡了天下所有的珍饈，也會在一道很普通的家常菜之前衷心地讚不絕口，相反，消化不良或諂上傲下的小人却可以在豆腐裏面找出骨頭來。除非是有不能衝破的阻逆，讚美通常是內心健康的外在表徵，即使由於缺乏表達的技巧，以至它在形式上變得十分笨拙，甚至荒謬可笑，但它仍不會失掉它原來的本性。天知道，世上許多讚美情人的詩歌都不是好詩，就像我們最差的聖歌一樣不堪，而一般通行和永久採用的愛情詩集，在文學品味上言，也可能就像古往今來的聖歌一般叫人苦惱，但奇怪的是它們却依樣通行無阻，人人樂用。那時候，我也一樣發覺不到，就像人自動自發地讚美他所寶貴的東西，他也一樣自動自發地力請我們和他一起禮讚：「她難道不可愛嗎？它難道不輝煌？你難道不以爲那很華美壯麗？」當聖詠作者邀請每人一起稱頌上主的時候，他們所做的，其實就像所有人在論及他們所關心的東西的時候所做的一樣。這樣看來，倘若我們視上主爲我們生

命中最珍愛的東西，那末，我對讚美上主一事所感受到的整個疑難，其實就由於我荒謬的否定了一切當我們面對任何我們所珍愛的東西時所喜歡做或不能不做的事情。

我們喜歡讚美我們所喜悅的東西，因為讚美不單表達，還滿全了這份喜悅；它就是喜悅的最高峯。當情人互訴對方的優美的時候，也不會不含稱讚的成份。未經表達出來的喜悅是不完全的。假如我們發現了一位新進的作家，却不能告訴別人他的優點何在；假如我們突然發現到一片山陵峽谷，它的莊嚴壯麗，簡直鬼斧神工，無與倫比，但我們却要保持緘默，緊鎖着雀躍的舌頭，因為與我們同行的一班人，對之竟是不屑一顧，甚或嗤之以鼻；假若我們聽到一個令人捧腹的笑話，却找不到一個共享的人（因為善聽者在一年前已經死去了），這都是些多末掃興的事啊，喜悅也不可再稱為喜悅了。再退一步而言，即使我們可以找到述說的對象，但却發覺自己的言語是那末不足，自己的表達是那末窮拙，實在不能描繪它的美好於萬一，那時候的心癢難搔，已經是够受的了。反過來說，萬一我們能够真實而完全地讚美這些東西，不管是藉詩歌，藉音樂，或在畫圖中，將那在我們五內中焚燒着及洶湧澎湃着的讚賞宣洩出來，那又該是個什麼感受呢？當然，只有在那時候，這件事物才可以得到充分的讚賞，而我們的喜悅才可以發展到極致。被讚賞的東西愈有價值，我們的喜悅也愈強烈。那末，假若一個受造之靈當真能够完全地（或是說，在這有限的個體內所能達致的完全）讚賞，愛慕及喜悅於那在所有東西中最有價值的一位，而同時也能在任何時候完全的表達出他的喜悅之時，這個靈魂實在已經處於極端的福份中。我想，只有從這個角度才最容易了解所謂「天堂」的真義，那就是天使們在今日，及人們在來世永恒地讚美上主之士。那當然不是指一種類似「在聖堂內」的狀態，因為我們今日的「禮儀」，在它本身的功能及我們參與的能力而言，都只是在努力嘗試，企圖達至真正的

崇拜而已；但它却往往不能完全的成功，許多時候是百分之九十九的失敗，有時更是一敗塗地，慘不成軍。我們都不是騎師，而只是騎術學校中的一名員生而已。爲我們大多數人，跌倒，撞傷，疼痛的肌肉，及訓練的嚴謹等等實在遠超過那些毫不驚懼又沒有災禍發生的策馬狂奔的時刻，後者是稀罕的，連我們自己也感到驚訝。要知道「天堂」這個理論的真義，我們必須首先假設自己對天主的愛已經到達純全的境界——已經完全醉飲，淫浸，並消融於對天主的喜樂中。那時候這份喜樂已經不再是關閉抑壓的了，它已經不再是局限在我們之內，不能表達，難以忍受的福份，相反，它要在我們之中源源不絕的傾瀉而出，毫不費力，而百分之百的表達出來。再者，那時候，我們的喜悅已與讚頌本身結合得牢不可分了，事實上，正是從讚頌之中，喜悅才能够充份的解放出來，並且宣稱自己。就如同一塊鏡子所吸收的亮光，與它所反射出來的亮光，其實都不是界限分明的一樣。蘇格蘭的教理問答說：人的最後終向是「光榮天主並永恒地在祂內得享喜悅」。到那時候，我們將會知道其實二者就是同一件事情：完完全全的喜悅就是光榮讚頌。當天主命人光榮祂之時，祂已邀請我們一起同享祂的福份。

如同唐尼所說：我們現在只是在調整樂器的音調而已。不過，爲某些人而言，就是一隊管絃樂團的調音本身已經是喜悅的了，因爲他已能在某一程度上預享到交響樂的和諧。猶太人的犧牲，甚至我們最神聖的禮儀，在它們真真實實地出現在我們經驗之中的角度而言，都只是調整樂音而已。它們只是允諾，而不是允諾的履行；因而也像調音一樣，是責任多於喜悅，或甚至毫無喜悅的成份。但責任正是爲了喜悅而存在。當我們履行我們的「宗教責任」的時候，我們就像在旱地上掘井的人一樣，不希望到最後能够找到水泉。當然，我只是說大部分的經驗而已，例外仍有的是：我們也有愉快的一

刻，就如一道細流慢慢爬過乾旱的河床，而這世上也有一些快樂的靈魂，爲他們，喜樂是經常出現的。

至於聖詠中討價還價的成份（給我這個，我便會讚美你），我們不能否認，那實在存在着少量愚蠢的外教思想。祭壇上上升的火焰並不純全，但這不純全的成份絕不是它的本質。我們無意蔑視聖詠，即使是它最粗糙最苦澀的一環，當然，我們也不會再像他們一樣，犯上同樣愚蠢的錯誤。不過，許多時候，當我跪下靜思，我便不由的感到十分震驚：我發現我竟然對天主表達了這些思想，奉上如此幼稚的撫慰，作過這些要求，還提議了如此荒謬的協議，我也發現在我之內原來也有一種外教的種子在蠢動着。因爲，很不幸的，那些愚蠢而狡猾的外教思想似乎比它的無罪甚或美麗的成份更有力，更可以傳之久遠。當人的智力慢慢發展，他可以揚棄許多古代宗教的粗樸成份，他會很容易靜止留聲，停止舞蹈，砍碎偶像，及忘記那些源遠流長的古老故事，但却不容易按下那些仍然潛伏在他靈魂之內的野蠻，貪婪與怕懼，那些至今仍然抖縮在他內也如狂飈般恫嚇着他的東西——而這個受造之物，天主便曾經這樣對他說：「你以爲我就如你一般嗎？」（五十21）

我上面所說的一切，也許爲小部份讀者而言，是富啓發性的，但爲其他人，那不外一齣錯謬的滑稽劇吧了，面對如此顯明的目標，竟然會出現了一條如此迂迴曲折的小路！那末，爲他們，本章也許只能當作一個給大家製造笑樂的機會吧了。

十、弦外之音

現在，我們要討論一些比較困難的問題。直至目前爲止，我們都盡量依照詩人的原意來閱讀聖詠，但這方法却不是基督徒一向以來所應用的，因爲他們相信，在顯明的文意之下，聖詠還隱含着另一重意義：那是一種「寓意」，暗示着基督教義的主要道理，如聖子降生、苦難、復活、升天及世人的救贖等等。事實上，不單聖詠，就是整部舊約聖經，他們都從這個角度來理解：他們以爲，要知道作者所說的最深含義，我們必須透過另一些事情的光照，而這些事情，却是在原作者死去多年之後才發生的。

爲現代人來說，這種理論是很值得懷疑的，而他們的懷疑也並非毫無根據。因爲我們都知道，只要你堅持己見，你幾乎可以在任何書籍中看到任何東西來。特別爲幻想小說家而言，這個印象就更爲深刻了：他可以找到許多意見不同的評論家，有給予好評的，有認爲不值一顧的，但在這同一篇故事中，他們竟然看出了千種萬樣不同的寓意來，而這些寓意，却是原作者從沒有想過的。（在我的經驗裏，有一些加於我作品中的寓意竟是那末精巧，那末雋永，有時我甚至盼望這些實在是我本來的意思。）很明顯的，人類的智慧還不能夠設計出一些特別的記述，使別的智者不能（在可信的程度下）在其中找到隱喻來。

當我們採用這種詮釋的方法之後，自我欺騙的範圍自是十分廣闊的。不過，雖然如此，我仍然相信，當基督徒閱讀聖詠的時候，這種方法是不可以完全拋掉的。（至於個中原因，我會在以後詳加討論。）因此，在我們面前，橫亘着一座陡峭的高山，我們不能從懸崖絕壁之上爬上去，相反，我們一定得選擇一條從表面看來，好像永遠不能通達山頂的迂迴小路。

現在，讓我在聖經甚至在基督教義的範圍以外，舉出一些類似的例子，例子中的說話或詩文都要在以後的事情的光照之下，才擔承着一個嶄新的意義的。

一位羅馬史學家告訴我們一個有關火災的故事。那是一場縱火疑案，發生在一個小鎮的公共浴室中。事緣於較早時候，一位浴客曾經投訴說熱水池中的水只是溫和的暖水而已，當時，一位侍者這樣回答他：「很快就會够熱的了！」假如這真是一件密謀縱火案，而事件的主角正是這個侍者，而他竟然愚蠢若斯，甘冒被發現的危險，說出這句詞意隱晦的恐嚇語，這個故事便與我們現在的主題無關。但假若它只是一件意外事件，（即是說：沒有人存心放火，）那末這位侍者便說了一些比他自己心中要說的更真實也更重要的話了。很明顯的，它只是一件偶然吻合的事件而已，侍者的回答完全是由顧客的投訴而引起的，就是任何一個浴室侍者都會作出同樣的答覆，因此，這句說話在數小時之後所得到的更深含義也只屬於意外吧了。

現在，讓我再舉一個例子。（讀者們應該知道，為羅馬人而言，農神的「世代」或「統治」意味着一去不回的無罪與和平的世代，換言之，它粗略相當於原罪以前的伊甸樂園。雖然，除了斯多亞學派之外，這個比較在其他學派中都不重要。）在距離基督降生之前不很久，詩人威吉爾（Virgil）在一首詩歌的開端這樣寫道：「這世紀的偉大行列啊！你要開始一個嶄新的局面。請看！貞女已經回

來；農神的統治也要重來。新生的嬰孩已經從高天之上遣派人間。」詩歌跟着描述這個誕生所帶來的新時代：一個極樂的新時代。當然，在整個中世紀，人們都以爲，對於基督降生的奧跡，威吉爾一定擁有一種模糊的先知性的知識，而這種知識很可能是經過一些神喻書籍而到達威吉爾的心中；因此，他就被列爲外方人的先知。我想，現代人也許會譏笑這種想法，雖然他們的意見不盡相同，特別對於下列這類問題，他們都有自己的看法：詩中人物到底暗喻誰呢？到底是那一對貴族或王室夫婦的新生嬰兒竟然得到這位宮庭詩人如此過份其詞的讚許？但在另一方面，他們的意見却是一致的，那就是：詩中所描述的事跡，只是意外地肖似於基督降生的奧跡而已。你甚至可以說：和澡堂上那位侍者的說話相較，它也只是一件比較驚人的巧合而已，如果這是幸運，也只是一件十分不尋常的幸運吧了。如果你是個荒誕的狂想者，而且又站在基督教義的敵對派系上，你甚至可以漫不經心地說：誰知道這不是行邪運呢？

現在我要討論兩個不同的例子，在這些例子中，也有人說出一些比他所知道的更真實也更重要的事，不過，我却認爲那可不是偶然的巧合。必須申明的是：在我心中，與偶然相對的，可不是「先知性的預言」，我是說，那可不是一種很明確的預知，奇跡性地賦予說這話的人。我也無意應用這些例子來證明基督教義的道理，我不是在找尋「證據」，我只是希望知道，我們應該怎樣看待這些隱含在說話或文章中的第二意義，那些比作者所知道的還要圓滿的知識。我更以爲對於不同的事例，我們要有不同的看法：有時候，不論巧合是多麼叫人驚訝，我們也必須視之爲純粹的巧合而已；但在另外的情況中，後來的真理，（那些講者所不知道的，）却與他所知道的息息相關，因此，倘若他說出一些類似這些真理的話，他事實上已經觸到它的根源了，因爲二者都是植根在相同的事理之上。那末，倘

若我們在他的說話中，找到一些更深奧的真理，並且視之爲一種隱含着的弦外之音，我們也不是胡亂地在他的說話中勉強揀進一些完全外在於他的思想的東西，我們的解釋並沒有跟他原來的含義背道而馳，相反，我們只是在同一方向中引申他的說法而已，因爲在他的說話和在這個更深奧的道理背後，隱含着同一的基本事理。

因此，我所說的這種情況，既不是純粹的巧合，也不是超性的預知。現在讓我藉下面三個假想的例子來說明我的見解。首先是一位聲稱由於聖神的默感，而賦有說預言的奇恩的聖人，他告訴我們，在宇宙的某處，有這樣這樣的一種動物。後來，我們慢慢學會漫遊太空，並且在新發現的世界裏，遺下人類敗壞的痕跡。然後，我們赫然發覺，在某個遙遠星系的遙遠星體上，住着這樣的一種動物。這就是真正正確的預言，它足以證明這位先知的確擁有超乎尋常的奇恩，也大可證明他以前所說過的其他事情也都是實實在在的真理。其次，是一位全無科學根據的幻想小說家在純藝術的情況下所杜撰出來的動物，後來，我們也發現到一種頗爲類似的動物，但這只是作者的幸運而已。一個完全不懂賽馬的人也可以偶然地在他一生裏買中一次頭彩。再其次；是一位偉大的生物學家，在研究動物組織和環境因素的關係的時候，推算到在某一個假定的環境中可能出現某些假想的動物。後來，我們發現到一種十分相似的動物，（當然也在一個十分相似他所假定的環境中，）這個相似便絕不是意外的了。瞭解與知識，而非幸運，是他發明的先決條件。生命的本質可以解釋爲什麼在宇宙中有這樣的一種動物，同時也可以解釋爲什麼在他的研究中有這樣的一種動物。倘若我們在讀他的研究紀錄的時候，聯想到實實在在的事物本身，我們也不是胡亂地將自己的幻想加於他的研究之上，因爲這隱含的意義，與它表面的含義原來竟是同氣相類的。我要說的例子便符合這第三類，不過這些例子要比純科學知識更敏

感也更個人化——我是說，那是有關作者或講者的生命本身，而不是有關他們所知道的事物。

柏拉圖在理想國 (Republic) 一書中說：許多時候，正義是由於它所帶來的酬報，如名譽、聲望等等而受到他人的讚美，但要知道它的真正本質，我們却必須將它與這些酬報分開，好讓它能够赤裸地呈現出來。因此，他叫我們設想一個百分之百的正義者，却被他週遭的所有人視作十惡不赦。但即使他正遭人綑縛，受盡鞭打，而最後更被人以釘刺透，（在波斯，這是相當於十字架的刑罰，）他仍然一樣是個完美無缺的人物。乍讀之餘，相信任何一個基督徒讀者都要大為驚訝。這是什麼？又是一個幸運性的巧合嗎？不過，他或許也會看到，就在這個例子裏，便有一些不能完全被稱為幸運的東西。

在我剛才引用過的詩歌中，威吉爾也許「在說一些另外的事情」，他也許沒有暗示到那些隱含在他說話中更重要也更真實的事情。至於那個澡堂侍者的話，我們更差不多可以肯定它是如此。但柏拉圖的例子却與上述二者不同：他所說的，（他也明明知道自己是如此說，）是關於一個善人在這罪惡和充滿誤解的世界裏的命運。但這却並非與基督的苦難完全不同，相反，基督的苦難正是它最終極的說明。如果柏拉圖是在一定的程度下受到他老師蘇格拉底的死——我們甚至可以稱之為致命——的啓發而寫出這些思想，那末，這個死亡也並非與基督的苦難完全不同。蘇格拉底的美善固然並非完美無缺，但亦足堪敬重，因此，蘇格拉底被逼服毒身死——這個死亡也許較為容易，至於基督完美無缺的美善，却為祂帶來十字架上的死亡。二者之死，都不是偶然的，而是由於同一的原因：因為美善就是如此，也因為墮落的世界就是如此。如果柏拉圖能够從這一個獨特的例子出發，再加上他對美善及對這個世界的本質的深切了解，進而體悟到一個可能發生的最圓滿事例，並且把它描繪出來，因而寫出

一些十分相似基督苦難的事情，這可不是由於他的幸運，而是由於他的智慧。再說，假若有這樣的一個人，雖然只認識英國本土，但卻領會到山嶺愈高，初春積雪未溶的時間便愈長，並由此而想象到有這樣的一座高山，山上積雪終年不化，這個假想的高山與真正的阿爾卑斯山之間的相似也絕非偶然的倖致。他也許不知道世界上真有這樣的一座高山，就像柏拉圖，他也很可能不知道他所描述的受釘透的善人，在今天已經有了一個最理想最完全的例子，而且是實實在在的出現在歷史中。再說，假若那個人有一天真的見到阿爾卑斯山，他也許不會說：「多神妙的巧合啊！」我想，他多半會這樣說：「看啊！我不是已經告訴過你嗎？」

至於在其他外教神話中，我們也可以找到這樣的故事：被殺的神祇復活了，由此，他更改變及更新了他的崇拜者或整個大自然的生命。對於這些神話，我們又該怎樣說？奇怪的是：那些最反對基督信仰的人類學家，也和許多基督徒一起，異口同聲地說：「個中的相似絕不是偶然的。」當然，二者的出發點是不同的。那些人類學家是說：「不外都是迷信吧了！所有迷信都植根在同一的精神和經驗上，特別是初民的農務經驗。你們的基督神話，如果相似巴特的神話（*myth of Balder*），那就因為它有同樣的根源，二者來自同一家族，怪不得彼此相似了。」至於基督徒却有兩派不同的見解。早期教父們（或其中一部分）相信外教信仰都是魔鬼的工程，他們說：「從最初開始，魔鬼已經試圖以謊言惑眾，就像所有扯謊的人一樣，他盡可能把他的謊言偽裝成真理。假如連篇的謊話就是要帶領人類離開正途，那末，裝得愈像真理，謊言就愈有效，因此，他被稱作上主的模仿者，因為他經常模仿上主。希臘神話中的亞東尼斯神（*Adonis*）與基督的相似因而也絕不是偶然的，二者之間，就像冒牌的贗品和正牌的真貨的相似，也像仿製的詩歌和原來作品的相似，也像仿珠和真珠的相似。」至於另

一些基督徒，（我也是其中之一，）則相信在神話中，屬神的，屬魔的，和屬人的成份（盼望一個好故事）都不可忽略，他們會說：「啊！那不是偶然的！在自然的晝夜交替中，在作物的生死次序中，在生滅過程所引發的神話中，在我們強烈而不大的感覺中（表現在許多外教的「神秘儀式」中）——我們都感到人一定要經歷某種程度的死亡才可以真正生活——在这一切熟悉的經驗裏，上主已經容許這一相似的存在，且看它們都是那末相似那個他們所共同倚附的真理。不錯，這些神話與基督教義之間的相似絕非偶然，就像太陽之相似它在池塘上的反射，也像真正的歷史事實之相似那稍經篡改後的普遍流行的記錄，也像真實世界中的山與樹之相似我們夢中的山光樹影一樣。」由此可見，這三派不同的意見都視「外教的基督徒們」和真正的基督之間，有着密切的關係，也以爲他們之間的相似，實在饒富深意，絕非偶然。

換言之，假若我們說：某些說話，在後來的知識的光照之下，具有超過說話的人所知道的深意，我們所指的說話，原來是有許多不同種類的。當然，不論它屬於那一種，我們大都能够從字裏行間讀到我們心中的弦外之意來。假如當我讀威吉爾的詩歌的時候，心中儘想着基督的降生，（而我實在不能不這樣想，）又假若我甚至把它編作聖誕期間的經常性讀物之一，這也是一件頗爲明智也甚富教益的事。不容諱言，二者十分相似，因而這樣的閱讀也是適當的，但無論如何，這一相似也只是偶然的相合吧了。（雖然我仍不敢肯定它的偶然性。）也許，我在威吉爾的詩歌中，看到一些與他本身，與他所做的，或與他所盼望的完全風馬牛不相及的事；就像在那個羅馬故事中，那個浴室侍者的話在事後所得到的凶兆性的含義或許也與這個侍者本身和他本來的說話完全無關一樣。但當我閱讀柏拉圖有關正義者的描述而默想到基督的苦難，或閱讀亞東尼斯和巴特的神話而及基督的復活之時，那又是完

全不同的事了。在我所相信的真理，與柏拉圖和這些神話作者本身及說話中間，是有着真正的連繫的。雖然我知道這連繫，而他們並不知道，但連繫却是真正正正的存在着，這可不是我自己的胡言亂語，更不是我自作主張地把我自己的幻想加諸他們的話中。我們可以這樣想：假若柏拉圖或這些神話作者當真知道了這些真理，他們也許會這樣說：「是了！這就是我當日要說的了，這就是我說話的真正含義，雖然我當時並不知道。」至於那個浴室侍者，倘若他是無罪的，在聽到那些加於他的話語的意義之後，我猜他一定會說：「天啊！我根本沒有這個意思，我連想也沒有想過，就是一點點也沒有。」至論威吉爾呢，假如他知道這個真理，他又會怎樣說？對於這個問題，我可不懂得回答了。（又或者，我們是否可以較有愛德地這樣說：柏拉圖，威吉爾，及神話的作者們「事實上是怎樣說」，而不是他們「可能怎麼說」？因為我們應該充滿信心地祈求，時至今天，他們早已知道，也衷心地歡迎了這項真理。「從東西方而來的衆位，都要列席於天國之中。」）

所以，就是在聖詠或聖經的範圍以外，我們也有足够的理由相信，我們委實不該將那些所謂弦外之音的東西視作敝屣一般棄而不顧。對於古代外教詩人，基寶（Keble）曾這樣說：「偉大的詩人都可以得到超乎意象的玄思。」不過，我們現在還是先看聖經吧！

十一、聖經

假如外教的言辭亦能富有言外之意，而且它的出現，並不由於意外的巧合，而是正如我所說的，那是一種「正當的權利」的話，那末，我們可以相信，在聖經中，言外之意便更常見，而它的出現，也更重要了。我們身為基督徒的有兩點理由可以這樣信：

一、爲我們來說，這些作品是「神聖的」，「在默感下完成的」，或如聖保祿所說，是「上主的聖諭」。不過，一向以來，人們對於這樣的說法都有不同的理解，因此，至少在它與舊約聖經有關的範圍內，我一定要清楚地說明我的看法。我曾經被人指稱爲所謂「基要主義者」，因爲我從來不會單憑某一記述中所包含的神奇成份而否定它的歷史性。爲一些無法相信神蹟的人而言，我的接受，便等於相信舊約聖經中的每字每句都包含着歷史性的或科學性的真理，否則他們實在難以想象還有其他可能的原因。但這却是我從沒有執持過的。舉一個比方：當聖熱羅尼莫說：梅瑟是「依據一位流行於當時的詩人的風格」來描述創造，（而我們則會說：梅瑟就像他們說這話的時候一樣！），或者當加爾文懷疑約伯的故事是歷史抑是小說的時候，我想我的情況就像他們說這話的時候一樣，並不是要執持聖經中每字每句的歷史性。不錯，我可以接受神蹟的歷史性，爲什麼呢？因爲我還找不到任何哲學上的根據足以普遍地否定所有的神蹟；我只可以基於另一些理由而決定某一個故事到底是不是史實的。例如，在我

看來，約伯書便不是史實的，因為他所敘述的人，似乎和所有歷史，甚至和傳說都沒有關係。書中既無約伯的族譜，而他所居住的國度，在聖經其他地方亦沒有出現過。事實上，作者是以一個說書人，而不是以一個記事官的身份來寫作。

因此，對於某些學者以爲創世紀中有關創造的記述本是根源於是期閃族人的外教神話這一見解，我是總同意的。當然，我們必須弄清楚所謂「根源」的意思。故事並不如老鼠一樣，可以自我繁殖，而必須經由人的傳播。傳播者可以依樣葫蘆，一字不漏地依書直說，也可以把它更動改變；而這個改變，或許是他不自覺的，又或許是他明知而刻意做成的。如果他有意改變故事，那末他的創作，他對故事形式的見解，他的道德意識，以及他認爲什麼才是適合的，富教化意味的，或純娛樂性的等等理念，都會統統地影響故事的發展。如果他是不自覺地改變了故事，那末他的無意識早已加入工作的行列了。因此，在故事「演進」過程的任何一個階段中，他整個個人和他整個態度都完全包含其中，不過，假若缺乏「光明之父」的助佑，任何偉大的工程都不會成功，因此，當傳誦的過程將一個幾乎不含宗教或超性意味的創造故事轉變成一個具有真正創造觀念，也具有超越世俗的創造者概念的故事（如創世紀）的時候，那實在不能叫我相信，某一些或某一位傳述者並沒有受到上主的特殊領導了。

因此，天主可以舉揚一些本來只屬本性的東西——就像那種在許多民族中都可以找到的神話——把它提升到它的本性之上，使它能夠達成一些它本來沒有的目標。一般而言，整部舊約聖經所包含的成份，也和其他文學作品一樣，有編年的記錄（其中有些還很準確呢！），詩歌，道德性及政治性評論，愛情故事等等，但它們都被主提升了，成爲天主聖言的工具，當然，並非全部都以同一方式出現：先知們寫作的時候，是清楚的意識到上主的催使，但編纂歷史的人，却只純爲紀錄而寫而已，

至於詩人，就像雅歌的作者，他們大抵從未夢想過在他們所創作的東西中，會有任何世俗及本性以外的目的。這些作品，先是由猶太宗教，其後由基督的教會保留下來，並且列為聖典；當然，其間也經過修訂者及編輯們的修正。在所有這些事情上，我相信一定存在着一種神聖的力量，雖然它不一定會被察覺到。

在這些粗糙的材料中，人爲的成份表露無遺：幼稚的，錯誤的，矛盾的，甚或罪惡的（如咒詛聖詠）部分並沒有抹去。因此，在它整體而言，那可全是「天主的聖言」，因為並不是在任何一首獨立單一的篇章中，我們都可以找到毫無誤，圓滿無瑕的科學或歷史。但它却「盛載」着天主的聖言，而我們也可以從中領受到（在天主的恩寵，也在教會的傳統領導下，藉着那些比我們聰敏的詮釋者的助佑，再好好地利用自己的聰明智慧。）當然，要達到這樣的目標，我們自不能像應用百科全書或教宗通諭一般地閱讀它，而必須讓自己浸淫於它整個的音質和性情之中，並從而領受它所有的訊息。

無疑的，將一些本來屬人的物質加工昇華，（再加以加工的本身既不完全，）其結果只能是一具雜亂，破陋的工具而已。我們多希望那是一道未經屈折的天光，綱目分明地給予我們系統性的絕對真理——就像乘數表一樣，可以表列，可以記誦，可以信靠。因此，我們可以尊重，甚至羨慕那些持基本論調者對聖經的看法。不過，對於他們所採用的論據，我們却必須當心留意。他們會說：天主一定會做最好的，這是最好的，因此天主一定這樣做了。我們必須當心，因爲一方面我們是個有死之軀，另一方面我們也不知道什麼才是最好的，所以說「天主一定這樣這樣作了」這類的話是十分危險的——特別由於我們的有限之軀，我們也有看不到天主終究怎樣作的時候。

也許我們也會察覺到：吾主基督完美無缺的教誨也不是以我們所盼望的四平八穩，一目了然，眉

目清楚的形式出現。祂沒有任何著作，我們所有的只是一些語錄而已；其中大部分都是答客問之辭，個中意思或多或少受到上下文的左右而定形。當我們把它收集起來的時候，我們會發覺，那是不可以系統分類的。基督只是教誨而已，並沒有給予講演，他會應用一些似非而是的隗語，人所共知的格言，也會應用誇張，寓言，嘲諷的說法，甚至「聰明人的玩笑」(Wise crack)，而他所說的警語，也像一般流行的格言一樣，嚴格而言，是互相矛盾，彼此衝突的。因此，要了解他的教誨，就不可以單從理智上入手，像「準備」一個「科目」一樣地對待它，否則，我們將會發覺他是一個最懂得「耍太極」的老師，他從不會直接回答直接的問題，總是顧左右而言他，也從不會落入我們所預設的圈套中，試圖捕捉他，就好像要裝一瓶陽光一樣。

退一步而言，在聖保祿身上，我們也會發現類似的困難：很多讀者都會和我一樣感到奇怪，上主既已賜給他如許豐富的恩寵，為什麼却拒絕賞賜他這項，為早期的基督宗教神學家而言，不可或缺的東西——一枝明白易懂，條理分明的健筆！

因而在三個不同的層面上——在天主聖言本身，在外邦人的宗徒身上，也在整部聖經中——我們都會發現，那些我們認為最好的東西，竟然付之闕如（當然各以其適當的程度出現）。正因為這是天主的作為，我們可以說：那一定是最好的。事情也許這樣：這些我們喜歡的東西，萬一真正得到了，可能反給我們帶來致命的不幸。吾主基督的訓誨，正由於它的規避性（對我們習慣於系統思維的人而言），才能要求我們整個人的回應，才能清楚的告訴我們，他所要求的，可不是要我們學習一個科目，而是要我們將自己浸淫到這個人物之中，從而接受一個新的看法，新的氣質，吸取新的空氣，容納他，並在我們之內，把他已經損壞了的形象，再按照他原來的方式，重新建立起來，為聖保祿也是

一樣：也許那種我們希望他能够書寫的作品原來竟是一無用處的，倒是他特有的複雜難解的風格，不合邏輯甚或強詞奪理的辯論方式，混合着瑣碎細節，個人抱怨，具體勸諭和詩樣澎湃的感情的文章，最後竟能够透過那超越純粹理念的東西，讓他整個基督徒的生命發揮力量，或者說，讓基督在他的生命中發揮力量。同樣地，整部舊約聖經的價值也正好植根於它看來並不完善的地方：它破釜沈舟地封閉了一條門路，於是我們不得不採用另外的方法——要找尋到那蘊含在它內的「聖言」，便不能不一次又一次地，不急不忙地，細細把它咀嚼，但却不能毫無批判地盲目跟進，而必須發揮我們的良知和鑒識能力，好能在吟哦商榷的當兒，重新體會到猶太人的感受於天主那按部就班式的自我啓示，也默默的領略到在其中，聖言的成份和人爲的成份的爭執衝突，以及前者在後者裏所作的工程。換言之，它所導引的，也是我們的整個回應。

固然，在咒咀聖詠中，由於人的媒介而造成的可怕扭曲，比比皆是，不過，在透過它們而把握到真正的「上主之聲」的當兒，我們却可以得到一些從白璧無瑕的道德作品中無法得到的東西。也許黑影更能給我們指示一些有關光明的東西。儘管訓道篇的虛無主義是如此違反宗教精神，但今天的我，也絕不會願意把它從我的聖經中除去。它清楚而冷靜的刻劃出在無神的境況下的人的生命，這樣的描述本身其實便已暗藏看一部份的天主聖言，後者正是我們必須從中聽取的。即使在整部聖經中，我們只了解訓道篇的思想，它也一樣能够幫助我們日晉於德，甚至比其他許多人更接近真理。

不容諱言，推測天主爲什麼如此如此作，其實也不比在我坐下來閱讀的時候，我的狗對我行爲的猜度更有價值。不過，即使我們只能推測祂作事的原因，至低限度，也可以看到個中的一致性。從創世紀中（二七），我們知道天主以土製成了人，並且把生命吹進他體內。儘管這是個真正的創造故

事，它也明明的顯示出外教概念來，後者實在手法體會到真正的創造，因此只好幻想天主就像一個陶工或木匠一樣，「從一些材料中」創造出另一些東西來。不過，不管是偶然的倖致，抑是天主的帶領，這概念竟也包含着一個十分深奧的道理，因為不論從任何觀點來看，在一個意義上言，人的確是「從另一些東西中」被造出來的。他是一隻動物，不過，却被呼召，被提升，被註定要成爲一種超越於動物的東西。縱普通生物學的觀點而言（有關進化，我所有的困難都不是宗教性的），一種原屬靈長類的動物變成了人，但他仍是靈長類，也還是一隻動物；雖然他已被提升到新的生命中，却仍沒有拋棄舊有的生命。同樣地，一切有機的生命都會遵循着同一的原則，自無機物演變而爲有機體，不過，我們仍可以在這個演進過程中追溯到它較高和較低層次的本質。我們聽說過：聖子降生，可不是將神轉變爲血肉，而是將人升格爲神，在他內，人的生命變成神的生命的工具。這樣看來，假如說聖經也不是將神的聖言變成文學，而是將人的文學提升爲天主聖言的工具的話，也不是一件反常破格的事。

可是，幾乎在所有層面上，這方法都顯得有點危險，充滿漏洞：低的品位被提升了，但却絕不像我們所盼望的那樣——不假證據而一目了然，從外表上看，那是絕對看不出來的。因爲低品位的東西，在被提升而賦與新的任命及特權的時候，並沒有失去它原來的本質，相反，舊的品位仍然保留下來，因此，被提升的品位可能常被忽略，而別人所看到的，也可能只是它原來的低下而已。因此，基督的整個生命也可以僅被視作一個普通人的一生而已（因爲他實在是一個人）；許多（也許是大部分）現代哲學家都視人的生命僅是一種較爲複雜的動物；而笛卡兒主義者則把動物的生命視作機械式的活動；同樣地，聖經也可以僅僅被視爲一種文學作品。這兩種不同的看法，到底誰是誰非，也絕不

是任何新的發現，新的方法可以解決得了的；因為我們所需要的，可不是純粹的知識，而是一種了悟，就像把原來模糊不堪的焦距調整好一樣。那些只能在以上的例子中看到它較低的本質的人，許多時候，也是言之鑿鑿，蠻有道理的；爲一個不會閱讀的人而言，所謂詩歌也只是些在白紙上的黑字而已；任你怎樣透過顯微鏡來看，怎樣分析紙質和墨色，也不管你研究多久，你也不能從這些分析的結果中得到「這是一首詩歌」的結論來。只有那些真正能够欣賞的人，才知道那實在是一首詩歌。

如果舊約聖經便是文學作品的「升格」，如果它已經被提升爲那位超越者的工具的話，我們實在不能限制它所肩負的意義的數量和重要性。如果任何作者可以說一些超越他所知道的東西，或暗示一些超過他打算表達的話，那末他多半會這樣做，而且絕不是偶然的這樣做。

二、逼使我們相信舊約聖經是蘊含着豐富的言外之意的，還有另一個原因，它不但更簡單，也更富說服力：我們這樣相信，是因為吾主基督的原故。在他往厄瑪烏的途中，他指出那兩位門徒的錯誤，因為他們不相信先知們曾經說過的話。從聖經中，他們應該知道，當默西亞要來的時候，他是必須經過痛苦才可以進入他的光榮的。他於是從「梅瑟」（即梅瑟五書）開始，把舊約聖經中一切「有關他」的活都給他們解釋了（路廿四25-27）。他清楚地把自己視作聖經中經常提及的那一位，以他自己來解釋這些篇章，而這些暗示却是一個現代學者難以看到的。在此之前，當他一再向門徒預言自己受難的時候，也一樣的把許多舊約篇章據爲己有。他不單接受——事實上，他更聲言自己就是——聖經中的言外之意。

雖然我們不能完全清楚所有這些篇章的含義，但其中的一些却是我們頗敢肯定的。當厄提約丕雅（太監）遇到斐理伯的時候（宗八27-38），他正在閱讀依撒意亞先知書第五十三章，他不知道先知所

說的到底是指他自己還是屬意他人。回答這個問題，斐理伯竟「給他宣講了耶穌」，換言之，斐理伯的回答便是：「依撒意亞所說的正是耶穌！」無疑地，驅使斐理伯作出這樣的詮釋的，便是我主基督。（前人會這樣想：依撒意亞是清楚地預見基督的苦難，就像德昂先生（Dunne）筆下的人在夢境中看到將來的景象一樣。現代的學者則會說：在意識層面上，依撒意亞是暗示以色列民，他所說的是以色列整個民族的化身。）同樣，看十字架上之言（谷十五34），我們也可以知道我主基督是把自己視作聖詠第二十二首中的苦難者。當他說（谷十二35-36）基督怎能是達味的兒子又是他的主人的時候，他也明明將基督，因而也將他自己視作聖詠第一一〇首中的「我主」——其實，當他這樣說的時候，他已暗示着聖子降生的奧跡，因為他所提出的困難，是只有聖子降生的奧義才可以解答的。在瑪竇福音四6中，聖詠第九十一11-12的話也應用到他身上：「他必為你委派自己的天使……免得你的脚碰在石頭上。」而我們更知道是他把這話應用到自己身上，因為這個試探故事正是他告訴我們的。另外在瑪爾谷福音十二章十節中，他也隱隱地把聖詠一一八首廿二節中有關匠人擯棄石頭的話據為己有。而聖詠十六章十一節的話：「你絕不會把我的靈魂遺棄在陰府，也絕不會讓你的聖者看到腐朽。」在宗徒大事錄第二章廿七節中也被看成對他復活所作的預言，再者，這個詮釋也一定源出於他之口，因為在最早期的基督徒傳統中，我們也可以找到這種說法——他們是一些不論在精神或文字上都比那些務求給予基督的話以嶄新意義的現代學者更接近他的說法的人。也許我們不該說精神和文字，因為在耶穌的說話中，那是幾乎沒有「文字」的，如果要拘泥於他每一字每一句的意思，他便是個最會規避的老師，系統是不能完全範疇出他那光芒四射的智慧。沒有坦蕩的胸懷和纖細的愛心的人，是決不能網羅到這尾神聖的「魚」的。

十二、聖詠中的弦外之意

在某一個意義上言，我主基督對聖詠的詮釋法和祂的敵對者是相同的。舉一個比方：就像我們剛才所談論的問題：達味怎能稱呼基督爲「我主」（谷十二35-37）？這句話，除非是對一些認爲聖詠第一百一十首中的「我主」是指默西亞的人說，否則，整句話便會失去它的要義；換言之，他的聽衆們大抵都相信這句話是暗示着那位將叫全世界都臣服於以色列的王室和受傳的救贖者。可見這種詮釋法是所有人都接受的：人人都相信整部「聖經」都有一種「靈性」的或言外的意思，即使教外人士，只要是個「敬畏上主的人」，如同厄提約丕雅의 太監（宗八27-38），都會知道，要了解以色列的聖書，是不能缺少一個受過猶太傳統訓練的人的指導的，因爲後者能够給你指出隱含其中的奧義。也許所有公元一世紀的猶太學者，也和我主基督一樣，在某些舊約篇章中看到默西亞的暗示來，二者不同的是：基督把默西亞君王視作另一位舊約聖經的人物，也認爲二者都是指他自己。

在聖詠中，我們可以見到兩個形象，苦難者的形象，勝利和釋放的王者形象；在十三、廿二，五十五或一〇二首中的，是苦難者，而在第二及七十二首中，却是君王。我想，當時的一般人都認爲苦難者是指整個以色列民族，（也許，作者原來也屬意如此，）人們所說的就是「他自己」。至於王者，他是達味的後嗣，那要來臨的默西亞。但我主基督把這兩個人物都視作他自己。

原則上，以寓意方式研讀聖詠可以聲稱擁有最高的權威。當然，這並不是說所有詮釋都有效，合法甚或合理。有時候，當我們自以為洞悉聖詠的最深含義之時，我們所看到的也許只能反射出我們自己的愚昧無知。在我看來，也許為大部分現代人亦然，很多曾經風行一時的寓意式解說似乎都是勉強，武斷而荒謬的，不過，即使我們可以肯定某些實在如此，却不該過份肯定到底是那一些。因為某一個時代以為勉強的——人們會說：只是些荒謬可笑的發明而已——為另一個時代而言，却清楚而明顯；正如我們驚異前人聰明得愚蠢的發現，他們也一樣對我們所忽略的感到奇怪。在不同的時代之間，世界上是沒有人可以作出公平的審斷的，因為我們都不能站在歷史的進程以外。可是有些人却以為我們的這個時代才是最終而永恆的講臺，（不是許多時代中的一個，）而站在臺上的人可以客觀地鳥瞰所有的時代，其受制於歷史進程的程度，更可謂無以過之了。

我們自然需要特別留意那些已經確立在新約聖經中的解釋。在我們的祈禱書中，聖詠第一百一十首是聖誕日的特定經文之一。初看之下，我們也許會感到奇怪，因為這首聖詠既無提及平安聖善，也沒有片字隻言可以牽涉到白冷城中的馬槽。看來，它來只是一首慶祝新王加冕的頌歌，許諾得勝與王國，不然，便是一首在戰爭前夕期許君王勝利的戰歌。詩中充滿恐嚇的言詞：當君王的「權杖」從耶路撒冷伸展，外邦的列王便要受傷，野死不葬，腐屍橫陳。這個調調可不是「平安聖善」，而是「當心，他要來了！」把這聖詠與基督相連在一起的，並不始自我們的祈禱書，它所根據的權威有二：首先當然是由於我主基督自己這樣作，他就是「達味」稱呼「我主」的「主人」。其次則是由於詩中提及默基瑟德的原故。希伯來書第七章將這個神秘的人物視為基督的像徵或預象，當然我從沒有想過它完全翻照創世紀第十四章而作，但我想希七至少保留了其中最基本的要素。我這樣說並不由於創世

紀中缺少了默基瑟德的族譜和父母的名諱等等，以致他的整個故事都顯得沒首沒尾，（如果是這樣的話，約伯也沒有族譜，）而是我們應該清楚的覺察到，他毫無交待的突然出現實在與上下文的故事組織很不調協。他來自無有之鄉，因「天地的主宰，至高者天主」之名而祝福，然後突然消聲匿跡。這樣使人感到，即使他不屬於另一個世界，至少也來自其他的國度，一個與亞巴郎的故事不同的國度。如同致希伯來書的作者所看到的，他無疑擁有超過亞巴郎而又為亞巴郎所接受的權威：他是一個尊威的，「光輝的」人物。假若我們問創世紀的作者或傳誦者為什麼要加插這一段小插曲，或者從那裏找到這一段小插曲的話，我不知道他會怎樣說，但我個人則以為，在講述或傳誦的時候，一定少不了上主的催使，至於加上這段小插曲的結果則是十分明顯的：關於司祭的職份，它帶給我們永誌難忘的深刻印象，那不是外方宗教的司祭職，而是至高者天主的司祭，這個司祭職，比始自亞郎的猶太司祭久遠得多，獨立於亞郎的召選，並且有點兒超越於他的使命。再者，這個古老的，在猶太以前的司祭職是與君王的職份相連在一起的：默基瑟德便是一個司祭君王。也許在其他團體裏，司祭君王是很平常的一回事，但在以色列民中這個現象却並不尋常，正因如此，默基瑟德看似基督，（他是在整部舊約聖經中，唯一在這方面肖似基督的人物，）因為祂，也和默基瑟德一樣，雖然並非來自司祭的家族，却聲稱自己是一位司祭，也是一位君王。默基瑟德是真的指向祂，因而聖詠第一百一十首中的英雄人物：一位擁有同樣司祭職的君王，也一樣指向祂。

為一個歸化基督教猶太人而言，這點十分重要，它可以解決一道疑難——基督怎能是達味的後嗣，而不是亞郎的後嗣？因為祂的司祭職是獨立於也是超越於亞郎的司祭職的，而默基瑟德的形象正好清楚地說明這個概念的聖經根據。至於我們這些外方人的基督徒，事情却剛好相反，因為我們

大抵始自基督的司祭、犧牲和轉求的特徵，而忽略了他君王和勝利者的形象，這樣聖詠第一百一十首，連同其他三首聖詠，正好爲我們更正這個概念。在聖詠四十五4-6，我們再次聽到那種近乎恐嚇的言詞：「英雄！請在腰間佩帶你的刀劍……願你的右手指導你驚人的奇事……萬民必因你的銳箭屈服於你。」聖詠第八十九首是對達味的許諾（當然，那是指所有或任何一個達味的後嗣，正如「雅各伯」也是指他的後嗣一樣）：敵人要在前跌倒（24），「達味要呼天主爲「父」，而天主說：『我要立定他作我的首生子。』（27-28）換言之；『我要把他立爲長子，』使他作我的繼承人，把全世界給他作產業。在一三二首，「達味」再度出現：『我要使他的仇敵備嚐恥辱，而叫他頭上的冠冕閃閃生光！』（18）。這些詩篇，都強調基督降生的第一個層面，而這一個層面，却是我們後來的聖誕情緒所忽略了的。如果我們視這些聖詠是有關基督降生的詩篇，這個誕生根本上便甚富戰鬥性：那位將要戰勝死亡，地獄和邪魔的英雄、「法官」、戰士、或大殺手終於來到了。我們有證據相信，我主耶穌也自視如此。（密爾頓 Milton 有關基督降生的詩篇正好補充了聖誕的這一面。）

隨便翻一下聖詠第六十八首，我們都會發覺，把它連上聖神降臨是很有道理的。比如第9節，雖然爲原來的作者而言，無疑是指出谷紀中所載的奇蹟：「在天主跟前，大地震動，高天降雨，西乃也顫慄不休！」不過也預示了天主這次截然不同地以火舌形式出現的降來。原來的文意更動了，並肩負上新的意義，第12節便是一個很好的例子。祈禱書的版本作：「當上主發佈言語，那結隊而來的宣佈者是偉大的。」「言語」本是戰爭的號令，而它的「宣佈者」便是凱旋的猶太戰士。我們的譯文似乎錯了，它原來是指那許多到來傳佈勝利之「言」（消息）的人。這句話與聖神降臨也頗吻合，但真正把它與聖神降臨日拉上關係的却是第19節，祈禱書作：「你帶領戰俘，登上高天，爲衆人領受了禮

品。」根據學者們的研究，希伯來原文的本義是：藉着以色列的軍隊，上主得到了大批俘虜，也從衆人那裏領受了大批「禮品」（戰利品和貢物）。可是，聖保祿在厄弗所書四章八節却引用了一段不同的文字：「他帶領俘虜，登上高天，並把恩典賜與人。」這一定是最早把這段聖詠與神降臨相連在一起的篇章，因為聖保祿在這裏所說的正是聖神的恩賜（4-7），並強調它的到來是在耶穌升天之後，基督升天的後果便是：在這以後，他便要把恩寵賜贈世人，或者從他父親那裏「爲世人」領受了這些恩典，好能將它轉贈世人。而聖保祿在這裏所說有關升天和聖神降臨的關係，也完全吻合於我主基督的話：「我的離去爲你們有益，因爲我若不離去，護慰者便不會到你們這裏。」（若十六7）就像說：二者之間是相輔相成的：基督的升天，他從我們所感覺到的時空世界的離去，便是天主以另外一種形式臨現人間的必要條件。這是一個奧秘，一個我們不能象之以言詞的奧秘。

在有關苦難者基督的聖詠中，言外之意也很常見，並較易理解。如果基督「爲所有人類備嚐死亡」，並且是典型的苦難者，那末所有在這世上備嚐苦難的人的表現，就它的本質而言，都與祂的苦難有關。說得滑稽一點：從原文中看出他的寓意，並不需要神聖的指引，相反，倘若我們要把言外之意從原文中剔除的話，便要借助神跡的助佑了。當基督在最後磨難時，曾經引用聖詠第二十二首，在這聖詠中，最值得我們注意的，還不是其中有「他們穿透了我的手脚」這句話（17）——雖然這是一個十分令人驚訝的預示，而是詩中所蘊含着的那種既完全失落也完全依附於這位不言不語的天主的情懷，不爲什麼，只由於天主就是天主：「你是聖的。」（4）在這裏，是所有受盡苦難的正義人士的呼號；但在四十13中，就是所有受苦的罪人也一起發出哀嚎：「我的罪過緊握着我，使我無法舉目觀望！」不過，這兒也是基督之聲，因爲我們知道，祂雖然是無罪的，却爲了我們的原故而成了罪惡，

因而也深切的了解到那些體認出自己罪孽深重的人無以復加的苦痛。值得注意的是：這句話的原義（或表面意義），與八九兩節是極難調協的，但假若說這話的人就是基督的話，這個表面上互相矛盾衝突的話就變得十分真實了。

苦難聖詠的含義，很是明顯，無須多述，反是我們剛才提過的那首聖誕聖詠（第四十五首），其中豐富多樣的內涵，却是我費了更大的動力，更長的時間才能領會到的。詩中所表現有關聖子降生的許多層面，都是我們無法在聖誕歌曲或福音中看到的。明顯地，它原來只是一首在王室婚禮中詠唱的頌歌，（今日的我們也許會感到驚訝，這樣的一首「定做的」官樣作品，只是一位宮庭詩人，臨時奉命爲某一特定的場合而作的，竟然會是好詩！但當藝術得到它充份的發展的時候，這樣的事便完全不足爲奇了，以前所有偉大的詩人，畫家、和音樂家都可以接受「定單」，奉命創作，寫出偉大的作品來。那些不能奉命而創作的詩人，只是個吹牛大王吧了，就好像艦長或農夫，只能在機緣巧合的當兒，才能出海，才能耕作一樣。）不過，即使就事論事，單就婚姻頌歌的角度來說，它已是偉大的，若論他所加給聖子降生的啓示而言，那就更加價值不斐。

這樣的詮釋——把這首聖詠或雅歌中的新郎認作耶穌，而說新娘就是教會——曾經一度給我一個無比的牽強附會的感覺。無可否認的，當我們看到這些率直的綿綿情話，再看看上面板着面孔的大字標題，就很容易發出一下會心的微笑了——這種潔淨得近乎荒謬的解釋，不外是一些虔誠的解經家所杜撰出來的吧了。那時我實在難以相信它的原作者會暗示什麼「靈性」的東西，就是現在任何一個已經接受了它所包含的靈性深意的人，也不會否認它的原作者所希望表達的本來意思：這首聖詠仍是一首很豐富的祝婚詞，而雅歌也還是一支精美而優雅的戀歌，這些特性絕不會被它所承擔的嶄新意義抹

掉。（人仍是一種靈長類，詩歌也還是白紙上的墨跡。）後來，我開始發覺：這些新義並不是後人胡亂加上去的，它源自我們無法想象的最深處。首先，差不多所有偉大的神秘學家——即使來自不同的根源，外方宗教的、回教的，或基督宗教的——都異口同聲的證實，原來婚姻和性的結合並不只是一個本性的形象，更是人盼望與神結合的一種表達方式。且看「結合」一語，它已隱含着一點點這樣的理念了。其次，在很多不同形式的外教信仰中，男神（新郎）和女神（新娘）的「神聖婚姻」，都是一個經常出現的題材，而在它們的宗教儀式中，這樣的主题也很常見。當然，這裏所說的外教信仰，並不是指它最純全最開明的一面，而是指它最富宗教情緒，最嚴肅，和最深獲信服的一面而言。這樣，假若我們相信，基督在超越和廢除外方宗教和猶太宗教的時候，也同時滿全了它們，那末我們可以想象，就是在這方面，基督也一樣滿全了它。其三，即使在猶太宗教中，這個概念也不陌生，雖然它是以稍微不同的形式出現。為神秘經驗者而言，天主是個人靈魂的新郎；為外方宗教而言，男神是母親女神，即大地，的新郎，但祂們的結合也令整個種族和它的牲口繁興，這樣說來，祂也可說是他們的新郎。至於猶太信仰，在某一方面來說，可謂更接近外方宗教，因為他們相信，天主的新娘就是整個民族，整個以色列民。這個概念在厄則克耳先知書第十六章中表現出來。（在整部舊約聖經中，這是最生動的篇章之一。）最後，在默示錄裏，舊以色列民的形象轉變為新的人民，而新娘也變成了教會：那就是「整個受祝福的信徒團體」。就像厄則克耳先知書中那位不相稱的新娘一樣，她被天主拯救，洗淨，穿上衣粧，與主共諧連理。所以這個初看之下是那末牽強任意的寓意——就像一些正襟危坐的解經家，勉強以一些平板呆滯的教誨加諸那些與這個主题毫不相干的篇章中一樣——假若你細心推敲研究，你便會發覺，它原來竟是植根於整個悠久的宗教歷史中，滿盛看詩意，也給人以深刻的啓

示。如果我們只由於它並不適合於我們這個世代的原故而否定它，那我們的思想實在太狹窄了，就像井蛙的自滿一樣盲目，貽笑大方。

從這個角度來閱讀這篇聖詠，我們便可以見到聖誕本有的多樣意義：基督的誕生，是偉大的戰士，與偉大的君王的來臨，也是那美艷絕倫的愛人與新郎的到來，而新郎更不單是朝思暮想的愛人的象徵，也是那些要到來要出生的孩子的父親——他將生根繁殖，結實纍纍。（當然，那臥在馬槽內的嬰孩不會給人一個君王，大殺手，新郎或父親的形象，如果我們不是預先知道，他也不能提示我們永恒的聖言——這些不同的角度都指向同一的中心，一個表面矛盾而內涵豐富的真理。）然後，詩人開始勸導新娘：「忘掉你的人民和你父親的家。」（11）這句話的意思，如果照詩人的原意理解，是十分清楚，但也是很痛苦的：我們可以想象一個思家的少女（或者是個孩子吧了），在一個陌生的地方，陌生的房間內，偷偷地背人垂淚，也可以想象所有隱藏在（尤其是東方的）王室婚姻背後，一入侯門深似海的悲哀。詩人十分明瞭她的苦況（他大抵也有一個女兒），因而安慰她道：「別難過了，嫁出去的女兒當然要與父母作別，不過你將生兒育女，而你的孩子又將是偉大的人物。」如果新娘就是教會的話，上面所說的一切也是出奇地符合她的。召叫本是一件痛苦的事，被召離開本性的位置而進入超性生命之初也要付出一個頗大的代價，（也許痛苦不一定在最初的時候感到，離別的哀傷也可以是以慢慢才體嚐得到的。）即使同在本性界上，從一個層次轉移到另一個層次之上，也是有得有失苦甘並嚐的，好像人便嚐透了其他靈長動物可以逃過的困難和苦惱。因此如果被召進入更高的境界，那要付出的便更大了。上主對亞巴郎說：「離開你的故鄉，離開你的家族和父家。」（創十二1）這是一個可怕的命令——捨棄你所認識的一切，而它的安慰（如果在當時它真能安慰人的話），也像詩人

安慰新娘的話一樣：「我要使你成爲一個偉大的民族。」這個「捨棄」後來更被吾主所重覆，甚或劇化了：「人除非憎恨父母和自己的生命！」就和平常一樣，祂這次也是以格言，以表面矛盾實含深意的方式來說話，祂沒有命令我們憎恨別人，只是當無可選擇的時候，人便該堅決地，似乎很無情地拒絕那些本性的邀請。（即使如此，這段經文也只有助於那些讀起來感到惶恐戰慄的人，那些感到憎恨自己父親是一件容易的事的男人，那些必須勉力爲之才能不憎恨自己的母親的女人，我想還是避之則吉了。）在這個寓意中，新娘的安慰不是她配偶的愛撫，（這兒不像神秘學家們的經驗）而是她的兒孫滿堂，因爲如果她不生育，如果她不能成爲衆聖者之母，別人也許會以爲這段婚姻只是幻覺，並不真實——因爲「神的愛撫永不落空」。

將聖詠第八首連上耶穌升天也始自新約聖經的解釋。從表面看來，這首短小精幹的抒情詩十分簡單：它驚訝於人，也驚訝於人在自然界中的位置，因而更驚訝於這位如此任命如此措置的天主。天主是奇異的，一方面由於他是戰士是「判官」，另一方面，也由於他是創造者。當你舉目細看天象，觀察星宿，請看！這些都是祂的工程，你將奇異於祂居然會對這種稱爲「人」的東西眷顧不休。而事實上，雖然祂使我們稍微遜於天神，但也叫我們在這世上擁有絕不尋常的光榮：立我們爲各種受造物之主。但是，這首詩篇却給希伯來書的作者啓示了一些（二6-9），倘若單憑我們自己，實在無法想象得到的事物。聖詠說：「你將一切都放在他的（人的）脚下。」（7）可是，這位基督徒作者却感到：在現實的世界裏，事情卻並不如此——許多時候，人會被野獸、毒草、天氣、地震等等擊敗，甚或殺死。不過他並不是要以科學世界的眼光來衡量這篇聖詠，因爲如果這樣看，它無疑是錯謬而詭辯的；或者我們可以這樣想，他的論據也許不是這樣：「正由於爲今天而言，它是不正確的，而聖經又

是絕對的真理，因此，它所指的必定是將來的事了。」而是這樣：「這裏所說的亦有它的道理，至少在詩人心中所沒想的意義上言，（因而爲邏輯學家而言，就是一個很隨便很不準確的意義了。）它是真實的。但如果說：他所說的比他所知道的更加真實，那又該怎樣理解它呢？」如果我們這樣想，我們便會比較明白希伯來書的作者的意思，因爲只有這樣，我們才可以看到他所說的「真正意義」，或者我該說：「上層意義」——那加於詩人的話之上的斬新意義。基督已經上升高天，而在適當的時候，一切都要俯首臣服於祂之下，也只有祂才是（暫時）受造成「稍微遜於天神的那一位」，不過，他將要戰勝天下萬物（包括死亡和死亡的守護者魔鬼），並成爲它們的統治者。

在我們大多數人看來，這真是個要請紅娘穿針引線的寓意，但是當聖保祿寫作格林多前書十五20-28的時候，他腦海中所想到的也是這個比喻。可見這個解釋很可能在最早的基督徒傳統中便已建立起來了，甚或可能源自我主基督，因爲沒有一個稱呼比「人子」這個稱號更令他喜歡，正如「巴比倫的女兒」就是「巴比倫」一樣，所謂「人子」，其實便是人，這個人，典型的人，他的痛苦，復活和勝利是所有人（除非他拒絕）都可以分嚐的。

我想，這正是今天大部分基督徒所必須牢記在心的。在光榮，永恒的基督身上，我們很難強烈地感到他仍然繼續保有的，永不拋掉的人性。我們只在聖誕的時候強調祂的人性，只在復活之後強調祂的天主性，就像基督從前曾經一度是人，然後，祂轉變了，現在祂只是天主。通常我們沒想復活和升天就是天主的偉大作爲，（這個想法實在很對，）而較少想象它是人的光榮勝利。因此聖詠第八首的古老解釋，不管它是怎樣得到的，總可以更正這個觀點。況且將人在宇宙中的位置，（他的偉大和渺小，他卑下的根源和，即使在本性層面上，驚人的命運，）比諸基督的謙遜和勝利，也不是真的十

分勉強。(至少我不會這樣說。)當然，正如我所說的，動物之被提升爲人，與人之被提升爲神，縱使二者之間十分相似，但也不是相似所能完全涵蓋得了的。

也許我談得太遠了，現在也該是作結論的時候吧！且讓我列舉幾項比較簡單的事情：

聖詠中有些看來是（而許多時候那真是）自我稱義的句子：「你總找不到我的邪惡」，（十七3）「我的行爲是無罪的」，（廿六1），「我沒有作過惡，沒有犯過罪。」（五十九4）我們應該怎樣處理這些聖詠呢？即使我們說：「有些時候，說這話的人最初是代表整個以色列民，而不是任何一個單獨的個體。」甚至說：「那是以色列民中少數殘留下來的忠信之徒。」但爲許多人而言，這樣的解釋也不會產生多大的補救作用，然而事實上，這確是有點不同的。與週圍的某些外教文化相較，那些殘留下來的少數或者真是聖善而無罪的。許多時候，都會有些「無辜的苦難者」受着不相稱的苦，或者不相稱地在惡人權下受苦。當然，假若真有一位真正聖善而無罪的受苦者，假若相拉圖假想出來的例子真正變成了事實，那末所有這些說話在他口中都要變得十分真實了，而且，如果是真實的，那便必須說出來。而如今，這個人已經來了：面對這完全的，不圖報復的原原寬恕的清白無辜者，世人却沒有走上愛之途，反之，那是暴徒的喧囂叫嚷、毒言相向、而最後的結局便是死亡。因而，當基督徒閱讀這些篇章的時候，事實上，真正說話的人便是我主基督，否則，它真正的意義便要變得模糊不清了。因爲祂否認祂有任何的罪過。（當然，這是證明祂的天主性的一大根據。因爲即使在敵人面前，他也甚少給人一個驕傲自大的印象，當他宣稱自己是「良善心謙的」之時，他們的反應也沒有我們想象的震驚。但現在，他竟然說出這樣的一句話，那末，除非這個假設是真的，即是說，除非祂是天主，否則祂便要變成十分的驕傲狂妄了，狂妄得就像一個在精神上患上妄想症的人。因此，即使在

不同意這一假設的人中，祂的天主性仍是可以看出來的，換言之，正是在否認祂的天主性的人中，祂的天主性反而得到最佳的證明。）

至於咒詛聖詠，我想我們大都能够能够在道德範圍中自己找出寓意來，也清楚的意識中這些比方是我們自己的，與那些我曾經試圖處理的內容不同。我們知道：我們最應該仇恨的東西，便是罪惡，特別是我們自己的罪惡，因而聖詠第三十六章說：「惡人從心裡就喜愛不義」（2）每人都可以這樣反省：他最熟悉的罪惡其實便是他自己的內心，必須這樣看，那末第6節的投進高比青天的上主慈愛，和堅拔似高山的天主正義，才顯得更優美，更有力。根據這個觀點，我們甚至可以應用那可怕的一三七首：把巴比倫的嬰孩擲在石頭上。在這個世上，也有一些好像嬰孩一樣的東西：小小的沈溺與放縱，小小的憤恨，在開始的時候，它的確是小小的，就像嬰孩一樣，不斷的懇求，不斷的哄騙，是那末細小，那末無助，拒絕它，就像虐待小動物一般，叫人不忍。不過有一天，它卻會變成日夕不停的酗酒或根深蒂固的憎恨了。開始的時候，它們是這樣的啼哭：「我沒有要求許多，但請你……」或「我只是盼望……」或「你難道一點也不爲自己打算嗎？」要對抗這些美麗的小嬰孩，聖詠的勸告是最好的：把那個私生小子的小腦袋給砍下來，並「祝福」那些真正能够這樣做的人，因爲說是容易的，做便難得多了。

有時候，無須傳統的牽引，言外之意也能自動地，不容抗拒地跳進讀者們的腦海中。在聖詠八十四11詩人說：「在你宮中居住一日，勝過他處千日。」他無疑是指在這兒的一日比他處的千日更好，但當我閱讀到這兒的時候，我發覺自己無法排除一個思想，雖然這個思想是整部舊約聖經都不曾達到的。它在新約裏出現，但却不是由於舊的文字給加上了新的意義，因爲它簡直給加上了新的文字。在

聖詠第九十4：「爲上主而言，一千年也好像剛過去的昨天。」在伯多祿後書38——在整個世上，如此虛玄的神學思想也並非第一次出現——我們所看到的不單是千年如一日，還有「一日如千年」。我想聖詠的作者只是說：天主是永遠長存的，祂的生命在時間的範疇內是無止境的，但這篇書信却把我們整個都帶出時間的系統之外：因爲沒有任何東西比祂更長壽，因而也沒有任何東西離祂而去，沒有過去，無始無終，什麼都是永恒的現在，因而也沒有時間性。（這個概念在基督宗教思想中出現較遲，雖然柏拉圖早已知道了。）自此以後，有些人便會想：那比千日更勝一籌的主內「一日」一定也負上了雙重意義了。不管在一日，一分或一秒之中——依照人間的計算——我們都可以碰到永恒，因爲我們已經接觸到一些不是時間可以計算得到的東西，因此，即使我們不敢希望跳出時間，（這與我們之生而爲人似乎不大吻合，）至低限度，也可以盼望超越時間的暴政，它單向性的貧乏，進而駕馭時間而不爲時間所駕馭，最後更治癒那經常性地疼痛的重創——這個重創，人差不多爲它而生，凡是繼承嬪遞，變動無常，也不管是好的是壞的，是喜是悲，總之，都可以疼痛不堪。因爲我們之與時間，是如此的不能妥協，以至我們一看到它便要吃驚——「嘩，他已經長大了！」「光陰似箭！」就像這個我們每人每日都要經驗到的東西竟是什麼新奇的事物一樣。其實人類之驚訝於時間，就像魚之驚訝於水一樣，真正值得奇怪的正是這個驚訝本身。除非有一天，水中魚突然飛上枝頭，或者搖身變作地上的走獸吧！

聖詠心得 / 魯益師著；黃懷秋譯
——初版——。臺北市：光啓，民72
面；公分。（輔大神學叢書；16）
譯自：Reflections on the Psalms
ISBN 957-546-160-6（平裝）

1. 詩篇—批評，解釋等

241.32

83000199

輔大神學叢書之十六

聖詠心得

中華民國七十二年元月初版

中華民國八十三年三月初版二刷

◀版權所有・翻版必究▶

作者：魯益師

譯者：黃懷秋

准印者：台北總教區總主教狄剛

出版者：光啓出版社

地址：台北市辛亥路一段24號(100)

電話：編輯部(02)3671750 門市(02)3676024

發行部(02)3684922 傳真(02)3672050

郵政劃撥：0768999-1

登記證：行政院新聞局局版台業字第0084號

發行者：王敬弘

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：3680350 3673627

定價：90元

10156

ISBN 957-546-160-6

輔大神學叢書

- | | |
|-------------------------|------|
| 1. 耶穌基督史實與宣道 樂英祺譯 | 150元 |
| 2. 第二依撒意亞 詹德隆・張雪珠等合著 | 50元 |
| 3. 福音新論 張春申著 | 90元 |
| 4. 耶肋米亞先知 劉家正等編著 | 50元 |
| 5. 保祿使徒的生活、書信及神學 房志榮編著 | 50元 |
| 6. 神學——得救的學問 王秀谷等譯 | 130元 |
| 7. 約伯面對朋友及天主 劉家正等編著 | 40元 |
| 8. 性愛、婚姻、獨身 金象遠著 | 120元 |
| 9. 絕妙禱詞——聖詠 房志榮、于士諍合譯 | 150元 |
| 10. 創新生活的心理基礎 朱蒙泉著 | 80元 |
| 11. 聖事神學 劉賽眉編著 | 70元 |
| 12. 箴言——簡介與詮釋 胡國楨等著 | 80元 |
| 13. 生命的流溢 牧民心理學 朱蒙泉著 | 120元 |
| 14. 教會本位化之探討 張春申等著 | 80元 |
| 15. 原罪新論 溫保祿講述 | 90元 |
| 16. 聖詠心得 黃懷秋譯 | 90元 |
| 17. 與天主和好——談告解聖事 詹德隆著 | 45元 |
| 18. 病痛者聖事 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 65元 |
| 19. 救恩論入門 溫保祿講述・李秀華筆錄 | 110元 |
| 20. 基本倫理神學 詹德隆著 | 200元 |
| 21. 白首共此心 徐可之著 | 150元 |
| 22. 基督的啓示 張春申著 | 100元 |
| 23. 天主教基本靈修學 陳文裕著 | 200元 |
| 24. 宗徒書信主題介紹 穆宏志編著 | 150元 |
| 25. 人——神學中的人學 谷寒松著 | 200元 |
| 26. 天主恩寵的福音 溫保祿講述・鄭麗娟筆錄 | 150元 |
| 27. 基督的教會 張春申著 | 130元 |
| 28. 天主論・上帝觀 谷寒松・趙松喬合著 | 220元 |
| 29. 耶穌的名號 張春申著 | 70元 |
| 30. 耶穌的奧蹟 張春申著 | 130元 |
| 31. 解放神學：脈絡中的詮釋 武金正著 | 260元 |
| 32. 重讀天主教社會訓導 李燕鵬譯 | 130元 |
| 33. 神學簡史 張春申著 | 120元 |
| 34. 做基督徒（上） 楊德友譯 | 300元 |
| 35. 做基督徒（下） 楊德友譯 | 320元 |



10156