

神學論集

于斌



21

輔仁大學神學論集

第廿一號

(一九七四年秋)

目錄

前言

舊約神學

L. Alonso-Scholckel 著
劉家正 譯 三〇五

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕——

廖湧祥 三一七

雅威典神學簡介

劉賽眉 三五三

信理

傳播福音與教會的信理

張春申 三八五

現代救贖神學之檢討

岳雲峰 三九九

從神學觀點看「堂區」

湯漢 四一九

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

——臺南神學院畢業典禮演講詞——一九七四、六、七

房志榮 四二五

目錄

倫理

講授孝道的一些困難……

金

象

達：四三九

書評

從「靈魂謬論」一書談起……

樂

俊

仁：四六一

前言

最近我國的天主教刊物日益注意教會本地化或神學本位化的問題，討論這類問題或提供意見的文章時有所見，例如「鐸聲」月刊第一三七期（民國六十三年七月），及發刊不久的「中國天主教文化」季刊。後者在其第二期（本年六月出版）的一篇文章中（楊成斌著：「建設中國教會聲中的幾點希望」）提出了幾個非常具體的建議：大家合力編輯和出版幾本詞典：一本天主教詞典，一本哲學詞典，一本神學詞典（中國天主教文化雜誌，第二期，頁25-26）。這看來似乎很簡單的事，為我國教會却是一番考驗，一個挑戰：我們有足夠的人力材資，適當的方法及合作精神來完成它嗎？我們知道最近數十年的較大辭書，像德國的 *Leicon für Theologie und Kirche*、美國的 *The New Catholic Encyclo pedia*，以及六種語言（英、荷、法、德、意、班）同時出版的神學辭典 *Sacramentum Mundi*，都是糾合世界各地專家執筆而相互譯成某一個別文字的。

本刊就是朝着上面所指出的方向邁進，例如本期就有四篇作品不約而同的觸及本地化或本位化的問題。信理欄首篇「傳播福音與教會的信理」指明教會本地化極重要的兩點，即信理的可變性及地方性。另一篇「從神學觀點看堂區」將以聖體為中心的堂區觀為主，而將以「普世教會學」為中心的堂區觀為副，給予了地方教會一個適當的地位。信理欄的另一篇演講詞「從中命記的寫作過程談到教會的本地化」更把地方教會的形成步驟及與其他宗教的關係予以發揮。最後倫理欄的一篇「講授孝道的一些困難」的確點出了我國教會的一個特殊問題。這不是說別的國家和文化不講孝道，而是因為我們這

個以孝爲本的幾千年古老傳統，在與天主教信理及倫理相遇時，的確有其特殊的問題需加解決。文後並有豐富的參考資料可供繼續研讀。

在聖經欄我們這次刊登了一篇臺南基督教神學院同學的畢業論文：「上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕」。在全部天主啓示中這個受苦的僕人擔任着一個中心角色，從舊約一直伸展到新約，原來他是耶穌的最好肖像（參閱斐二6-11）。尤其是在今天這個強調服務和共甘苦的社會裡。關於第二依撒意亞，輔大神學叢書之二已專冊討論和介紹，如今這篇長文可當做該書的補充，因爲關於受苦僕人的這個重要主題，它實在提供了更豐富的資料——特別是基督教學者一方面的。引用聖經諸書所用的簡字，我們有意保留了原文中的基督教系統。讀者遇到難以辨認的簡字時，請參考神學論集⑥末尾的思高聖經與聖經公會聖經的對照表。

聖經欄的另一作品「雅威典神學」是一篇長達兩萬字以上的讀書報告，其內容蒐集了近數十年來舊約研究的成果。J E D P 這幾個字已是讀聖經的人司空見慣的一些符號，代表着舊約諸書逐步寫成的一些作者或學派，其中除了E以外，其他三者都有相當清楚的輪廓，認清他們的真實面孔，大大有助於對舊約中天主啓示及其進展的了解。雅威典就是J，其他字母所代表的作者或學派，本刊希望還有機會逐一介紹。這也許是編印詞典的一些有用的準備罷！

聖經
舊約神學 (註)

L. Alonso-Schökel 著
劉家正 譯

一、沿革

千餘年以來，基督徒的神學，主要是聖經的，並且幾乎清一色如此。十二世紀時，Peter Lombard 及 Victorines 學派首倡一種較不屬於聖經的神學，這樣還不到十三世紀中葉時，Bacon 便已口出怨言，指出 Peter Lombard 的 *Liber Sententiarum* 取代了 Petrus Comestor 的 *Liber Historiarum* 而為教科書。然而教授神學仍須闡釋聖經，所謂「神學教授捧讀聖經」(*magister theologiae legit sacram paginam*)是也。後者也是聖多瑪斯的想法，雖然他的神學鉅著已為神學之日漸脫離聖經，取得獨立的地位而鋪路。此後連一向極端崇奉聖經的誓反教，其神學論著也不免染上相當濃厚的思辨色彩。Melchior Cano 在他那本 *De Locis Theologicis* 中為神學定下方法時，就以聖經為學術爭辯和討論時，採取論證之第一資料來源。由於神學方法上，辯論之風蒸蒸日上，聖經遂相對地受到貶抑，淪於次要的地位。而神學這門學問，也就愈來愈無需仰賴於聖經了。在誓反教方面首先對這種過份偏向思辨的神學提出抗議的人物是十六世紀的 Cocceus，他出自正統派，倡導且推出一套盟約神學 (*theologia foederalis*)。到了十八世紀，*dicta improbantia* 遂被引來取代 *dicta probantia*，以對抗信理神學。

至於首先為此新興科學提出一套構想的人則是 J. P. Gabler，在他那本於一七八七年出版的「論聖

經神學與信理神學適當的區別暨對此二者正確的限定」(Oratio de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus) 一書中，即以聖經神學爲歷史的，給人講述聖經作者的思想，而信理神學則屬辯證性的，講論當時代神學家的思想，二者相輔相成。把聖經神學視爲歷史性以及描述性的科學，這種觀念和理性主義同時並興，估盡優勢，而爲「以色列宗教史」催生，後者已不再是什麼神學了。該項描述的功夫，或基於系統或按編年的秩序。有些學者蒐集聖經內理性方面的準則，其他則收錄聖經作者們的思想與經驗，有的僅僅是描述而已，有的則根據哲學理論——尤其是黑格爾的哲學，加以系統的整理。信友中的學者，像 Stendel(1840)，Havernick(1848)，Oehler(1845, 1873) 以及 J. C. F. Hofmann (1841, 1852) 皆是例外，並保持著聖經神學的大體。不過對於聖經所做的批判性研究 (Wellhausen)，終於讓學者們得以推陳出新，繪出一張更爲精確的年代表。這不僅加強了唯理主義的陣容，並且也使以純粹描述來處理以色列宗教的手法愈形得勢：Smend, Giesebrecht, Marti, Budde... 等等學者皆在此列。巴特 (K. Barth) 的警告以及第一次大戰以來的局勢才又爲日後學者們重返聖經神學的園地鋪了路。起先只有一些文章 (Steuernagel, Eisfeldt)，Hänel 的論文，以及 Procksch 的講授 (他的作品死後才發表：一九四九) ； Sellin 的一本小書以及 Eichrodt 的第一冊不朽之作於一九三三年問世，Köhler (1936)，Eichrodt (第二冊) 以及 Heinisch (1940) 的作品繼其後。二次大戰以來，聖經神學這塊園地，盛況空前。O. J. Baab (1949)，Procksch (1949)，T. C. Vriksen (1949)，G. E. Wright (1952)，E. Jacob (1955)，Von Rad (1958, 1960)，G. A. F. Knight (1958) 皆是一時之選，此外還有其他許多學者。目前執其牛耳的是 Eichrodt 和 Von Rad 兩位大師。他們代表兩種基本不同的方法論。前者企圖樹立一

個嚴謹的格式 (pattern) ，把盟約視為歷史的和構成性的事實 (covenant as a historical and constitutive fact) ，並以盟約的法令、機構及其滿全爲出發點 (第二冊不如第一冊來得緊湊) 。後者則認爲此中並無系統可言，因爲以色列民族的生活，本質上就是動態的，是該民族的傳統一再不斷實現的結果，因而神學家僅能歷數其間的進展，而將舊約中大小神學家的行列展示於讀者眼前；像雅威典、申命紀傳統、依撒意亞、索福尼亞等等之名稱所代表的神學家一般。Vriese 則樹立一個較具系統的綱目：天主——人；天主與人的關係；人與人的關係；天主，人和宇宙的現況及未來。

二、方 法

(1) 聖經神學既是一門神學，因而也以信仰爲其肇端。不過由於啓示是歷史性的，啓示內涵也有進展，故這門學問所探討的並非目前呈現在我人眼前的舊約信仰，而是進入活生生的信仰脈絡中，在信仰的光照和前導下，並在信仰的推動之中從事研究工作。它所追尋的，乃是對天主的啓示，試圖做一番有機性的了解。原來是項啓示已由天主在舊約歷史性的計劃中授與，且經記錄於舊約正典諸書內。既然啓示就其實質而言是歷史的，同時又以歷史爲啓示的必經之路，因而舊約神學勢必對啓示中歷史的一面有所交代。因而它取用歷史批判供給的資料，以便在正確的歷史脈絡中，劃定啓示的進展。舊約歷史不僅是一連串的延續，而是具有目標的動向，由此目標支配全盤過程，既然如此，從事舊約神學的工作，必然不得以俗世的眼光去衡量信仰內涵的演化而僅以發生學的進展 (genetic development) 描述啓示的過程。反之，却要體認啓示如何趨向那吸引它的目標而前進，這目標就是基督——一切啓示的綜合與頂峯。一部完備的舊約神學必須涵泳此項指向基督的動態現實。救恩計劃形諸言語，

此即舊約諸書，因而後者和宗教生活：以色列——天主子民——的生活具有內在的連繫。是項言語富於動力，是歷史的一部分，道道地地地表白了上述生活。因此舊約神學不當淪為只是一些學說和彼此獨立無關的思想家之目錄而已。舊約中的救恩計劃透過靈感的神恩而成爲天主的言語。由是取得天主言語的種種特質，其中之一便是提醒各時各代的人之能力——「天主的話，永世常存」。舊約神學應使此項真理顯得明晰，而像所有真正的神學一般，從信仰中起步，復歸於信仰。

(2) 聖經神學和信理神學有所區分，因爲聖經神學處理的，乃是舊約中的種種文件：那些表達信仰的條文使信仰得以代代相傳，一些信道也歷經慘澹經營，凡此都使聖經神學獲得照明與指引，但其本身却不是舊約神學研究的題材。將研究所得與信理神學的信道相比照，這是聖經神學的主要任務。它的工作並非在於爲辯證神學提供討論或爭辯的論證。由於舊約本身帶有時間的特性，與啓示的發展同時並進，舊約內某些公式化的表白並不全都以新程式予以羅致，事實上，這也不是聖經神學分內的事。聖經神學的貢獻是在一個更深而不同的層面——它是詮釋學和信理神學的橋樑，這是因爲：

第一、對象的選擇：詮釋學應當網羅種種因素，而聖經神學只選取它所需的神學與件。

第二、聖經神學蒐集各類思想，發出問題，導出結論，形成更爲精確或複雜性較低的新程式。

第三、聖經神學整理各種資料，予以局部或完整的綜合。

這類工作的結果，必然有利於信理神學，後者也向聖經神學提出一些頗有價值的問題，給予聖經神學一般性的導向。

(3) 舊約神學是聖經神學的一部分，這不僅是就量的方面而言，從質的方面而論，也確是如此：是爲新舊兩約（書和救恩計劃）的連鎖。新約頗多使用舊約之處：即以默西亞的論點來闡明新約本身的

道理，或藉以深入基督的奧秘。這種用途並非經常和批判學上原文闡釋的第一意義相吻合。不過新約既是舊約大勢之所歸，因而從事於舊約神學的人，即使以批判的態度區分兩者時，仍當把新約牢記在心頭。

(4) 除了天主主動領先的啓示以外，舊約也包含不少人類對此啓示的反省，這類反省值得我人予以信託，因為它們亦屬天主的言語。這樣我們或許就已談到舊約中的一種神學活動——許多舊約的作者們所不能不有的一種神學關懷，那便是對天主救援事跡的奧義，從事更其深刻的了解。若想將舊約中天主直接的啓示和人的思想予以明顯的劃分，是一件十分困難的事，或許這也不常是必須的。不過，分辨不同的作者傳遞天主信息的技巧，看他們是出以先知性的發言或人的沉思默會，這種功夫却常是必須的。在接受靈感作用的神學家們當中，其所運用的工具之一便是象徵。先知文學中有許多詩體，詩人天生以象徵來運思和發言。此外，歷史書的作者也提到一些具有象徵作用的典章制度。這類象徵，有許多在傳承中具現並經擴展。至於主題，則不如象徵來得那麼固定，這使研究者（例如Gaillet）較易於從事系統化的工作。此外尚有許多概念逐漸被精神化、予以界定、經過轉變或加以類聚，這是聖經神學詞典的編纂工作（Kittel, Bauer, Léon-Dufour 等人）。在舊約內我們還經常見到一類文學單元，此等單元具有結構，十分顯眼，有些徒具格式而已，有些却充滿神學意義。因而發掘這類結構，予以闡釋並指出它們在靈感成書的平面上和救援奧秘間的內在連繫（字面意義），這是一項要緊的工作。譬如申命紀廿六章，就是以「進入」這一個關鍵詞為中心，全篇圍繞著此中心而寫成的。在詩歌和散文中可見到一些同心圓的結構，敘述部分之後附有疊句，一些屬於文學類型的工計運用於相稱的事物上或轉用於其他事物。上述結構，類型等等包含一些公式，此等公式或經固定或稍具變化，有

時具有或獲致神學意義。聖經神學能精確地決定某些作者在上述建構之後的用意，並且也能找出其他作者的主要思想，揭露舊約中局部的綜合。只是整體的綜合仍有待於研究者，如此各類舊約神學乃應運而興。不過，這些神學體系並非全然異於聖經，由人爲的功夫從外注入聖經。反之，在某種意義之下，都可說是由舊約啓示的遼闊園地中暢流而出的，這點事關緊要。

二、綜合

以色列的宗教由她和天主的際遇而開始：天主介入人的歷史而施與救恩。藉著中保人物的教導，以色列得以體認出來天主主動之臨在，這項臨在乃是以色列的救援。在以色列的心目中，新的救援事跡，意味持續不斷的啓示，在歷史中常存的救恩，而導向一個嶄新而決定性的際遇——以制度性的話來說，那就是盟約。天主讓以色列度一個與祂相處的宗教生活，使她成爲天主的子民，特別受到委派以行接受、掌管、傳遞啓示和救援。

是項盟約統攝了宗教生活的基本因素。

(1) 從天主這方面而言

① 歷史：是往時的救援事跡，在歷史性的過程中累積下來，凝聚成一貫的樣式，而爲天主施恩的『依據』。在此格式下，天主的贈與是一項召喚，一種要求，同時還賦給人自由接納或拒絕的能力，而不讓人保有模稜兩可的態度。

② 與天主相處的規律：聖善的天主將秩序啓示於人，祂要藉此秩序拯救人類。這樣，法律或誠

命便是盟約的一部分，是聖愛的啓示，生氣盎然，能在新的秩序中創造新的歷史。

③ 祝福與詛咒：在此格式下，生命中的幸與不幸以及歷史皆進入宗教的基本架構中，成爲和天主相處的一部分；就其爲酬報或懲罰而言，祝福與詛咒也成了啓示，而引導著歷史的趨向。

(2) 從人民這方面而言

人民對此盟約的贈與應有的反應是：全然接納，這是最基本的信仰行動，全心委順，以負責的態度同意誠命的設立。這種基本態度在紀念上主的救恩事跡（尤其在禮儀崇拜中）和謹守誠命時，顯得格外卓著。

在適當的宗教範圍內，以色列必須向上主呈獻祈禱和祭祀的敬禮，這項敬禮只能獻給天主，排除偶像。

① 祈禱：祈禱以呼求天主之名開始：天主啓示祂自己的名字，使人得以呼求祂，而祂也許諾俯聽人們的祈求。人說出上主的名字，目的是爲光榮祂，即在讚美詩和感恩歌內，或者是爲祈求祂的助佑，這時是在哀嘆和懇禱之中。

② 祭祀：祭祀必須誠於中，形於外，如此方能取悅於上主，並滋養人的宗教生活。祭祀可以表達人對天主的尊崇，感恩和贖罪。

俗世的生活，並非一塊中立的園地，而與宗教密切相連。人民過著政治生活，但他們是天主的選民——尤其在敬拜天主的集會中更是如此。他們在大地之上操作耕耘，但那是上主許諾、賜與的土地，且由祂降雨——祝福——予以灌溉。一週的日子，平順地導向安息日的憩息，一年的時間由一個大慶節轉

移到另一個大慶節，週而復始。

(3) 人 民

人民和團體中的個體，能在盟約之前失足；將天主的恩惠忘得一乾二淨，不再寄以信任，違犯誠命，對此誠命以色列會許下持守不渝。

這便是罪，道道地地地是位際間的事：不是違犯一樣純粹客觀的秩序，而是背叛一位，引起天主的憤怒。天主的憤怒在末世性的懲罰，個人或集體的被擯除於盟約之外而表露無遺，就是藉著悲慘的命運，夭折，放逐與亡國而實現。若是天主的憤怒不出盟約的範圍，這時懲罰就成了救援，成爲一項引人悔改的邀請，宣示罪的兇惡與天主的耐心。

人既觸怒天主，除非天主主動施恩，人絕不能由罪境返回恩寵的境界。或許這就需要通過一種格式，即經先知們的呼籲以及敬禮中一連串的控訴等帶來救援的懲戒或教訓而完成。其實敬禮本身即具有一套使人民或個人重獲恩寵的方法：像贖罪日，祭獻等。但是這些行動必須誠於中形於外，而不流於空洞的形式，內心絲毫沒有改變。

罪與寬恕彼此交替，無形中便呈現一種樣式：祝福——罪——懲戒——寬恕——祝福，使人不禁會想這純是一種必然的趨向。其實不然，由罪走向恩寵的途徑甚多，並非人所能預測，這顯示了天主至高無上的主權。

盟約是穩固的，同時也是動態的。救贖的歷史透過天主的新事跡而逐步開展，盟約因而增長。它吸收新的法律——連純屬於人和俗世的法律在內——以調節天主子民的生活；人民也逐漸對天主獲得更

深的了解；此外它還攝取人類的智慧，將這些智慧和啓示相銜接並使之隸屬於啓示之下，凡此種種都是使盟約增長的因素。

人民和天主相處日久，逐步發現，體驗並深深領悟天主的工作具有持久的特色，還有祂的「作風」：慈憫與忠實，接近人而又非人所能及，愛情與憤怒，偉大與智慧，祂的神聖。除此以外，在天主之前，人民也對自己有進一步的了解：自身的脆弱和傾向罪惡，生活的真義，價值觀以及歷史的命運。

當人們獲悉天主是歷史的主動者時，他們便能越過選民的範圍朝向遠方凝視，於是直到那時尚在含苞待放的啓示便開始展示。

① 從此以後，天主拯救人民的歷史便以古聖祖的歷史爲其前奏，後者被視爲救援的史前史；這揭示了歷史中的一個動向，它在往時趨向「未來」，而在當時成爲「現在」。

② 人們在時間的領域內往前回溯，越過古聖祖而達於人類和宇宙的起始；他們的天主是世界的造主，祂以萬國列邦主人的面貌出現於時空的秩序內，在歷史中統治、審判這些邦國。

③ 人對天主的見識增長，同時也使他們對自己的認識增長豐富，以色列因此更能把握自己在其他民族中所擔負的使命，善盡她之爲天主見證的職務。此外，她也了悟一個事實：那就是人類普遍有罪，以及此罪的起源。於是她邀請整個宇宙來光榮造物主。

在救贖史和選民對此歷史的了解中，有兩樣事實尤其引人矚目：其一爲恩寵，其次是懲罰。

國王和朝廷原是爲了做人民和天主間的中介，並維護此項關係於不輟而設立，傅油使國君羅居崇高的地位，使得他和天主子民爲一，由他負責全民的禍福。盟約富於同化力，在它所及的範圍內，君

主政體吸收了許多與司祭的中介職務以及王室拯救人民的行動有關的象徵，並使之具體化。這些象徵十分強烈而有效。漸漸地由以色列本土和外來的象徵以及歷史經驗共同爲國王這位神聖的人物塑造出一幅複雜的圖像。

王國之懸延不絕，經常令人民意識到天主實是忠信不貳的。這也使以色列把歷史視爲一個趨向未來之動向的意識，獲得發展與淨化。充滿榮耀的象徵記號與毀滅性的災禍，詩意的遠景和痛苦的歷史經驗，這種種組合使以色列的期待愈形成熟，產生對未來的渴望，重新支配以色列的宗教生活。延續指向高峯，國王這個人物預示一位救主。

放逐是一項歷史性的懲罰，至深且鉅，人民必須一次而又徹底地離棄偶像，以獲得淨化。在這同時，他們還須中止仗賴人的力量，並且對於啓示不再抱有機械性的了解。總之，他們必須學習以新的心神重新度生。他們在聖經中尋找並發現天主，現在要深深地進入這位天主的奧秘之內，而生活在更其深刻和敏銳的期待之中。

註 本文譯自英文版 *Sacramentum Mundi* vol. IV, 1969, pp. 286—290

縮字說明
Abbreviations Employed

- BDB* = Brown-Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1907.
CW = Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, London: SCM Press, 1969.
DI = Deutero-Isaiah. 第二以賽亞。
HTC = Mowinckel, S., *He That Cometh*, New York: Abingdon Press, 1954.
IB = Mullenburg, J., "The Book of Isaiah 40-66", in *The Interpreter's Bible*, Vol. 5, New York: Abingdon Press, 1956.
IDB = North, Christopher R., "The Servant of the Lord", in *The Interpreter's Dictionary of The Bible*, Vol. 4, New York: Abingdon Press, 1962.
LDB = Lindblom, Joh., *The Servant Songs In Deutero-Isaiah*, Lund: C. W. K. Gleerup, 1951.
LXX = The Septuagint. 舊約聖經七十士譯本。
MK = McKenzie, John L., *Second Isaiah*, New York: Doubleday & Company, Inc., 1963.
NDI = North, C. R., *The Second Isaiah*, Oxford: The Clarendon Press, 1964.
NSS = North, C. R., *The Suffering Servant In Deutero-Isaiah*, London: Oxford University Press, 1956.
N.T. = New Testament. 新約聖經。
O.T. = Old Testament. 舊約聖經。
RC = Robinson, H. W. 著, 吳光任譯, 舊約的十字架, 香港: 基督教輔僑出版社, 1964。

第二屆大專學生暑期神學班簡介

吳貞慧

輔大附設神學院神學生，自從去年開始，暑期中爲大專男女同學，開辦神學班，頗受歡迎。我們將本屆神學班課程的簡介，自「教友生活周刊」八月二十九日第三版轉載於此。有關本屆神學班的其他種種，讀者可參閱該版專輯。

——編者附識——

我們度教友生活愈久，愈能體會到信仰並非只是理智的探討，而更是天主的恩賜，是天主進到我們生活中的深刻經驗；爲此它要求更深的體認與了解，並願意將這最深刻的、最原始的經驗加以表達，使別人也能分享這擁有信仰的幸福。所以今日人們願意多研究聖經、道理及有關信仰的書籍，這使他們對信仰的了解與過去有很大的區別；這是今日教會內可喜的現象。本屆神學研習班也是針對這需求，而願意以我們所信仰的「

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

廖湧祥

序 言

——正視第二以賽亞中上主受苦之僕——

自基督教創始以來，第二以賽亞（以下簡稱D I）中所描述的那位特殊的上主（即『耶和華』，下同）之僕，一直被認為是有關耶穌基督的預言；特別是以賽亞五十三章中所說的那位受苦而高升的僕人更是如此，幾乎無人懷疑。不只耶穌自己曾這麼說過①；新約聖經（以下簡稱N. T.）中的許多作者也這麼相信②；而且今天一般的信徒，甚至神學生或傳道者（至少在臺灣）也大多以這種看法來領受③；至於所謂基要派的信徒，則更不在話下。這確是必然的現象。因為D I對受苦之僕的描述與耶穌基督一生中的經歷是那麼相似，因此當我們讀到僕人之歌的描述時，總是難免會在有意無意中將

1 例如可九12；路二37。

2 太八17；一二15；可一一之大意引用賽四二1；路四16 ff；翰一二38；徒八32 f；彼前二22引用賽五三9；彼前二24 f之大意也引用賽五三4；6。

3 例如最明顯的表現乃是臺語聖詩後面的啓應文第三四篇，其目的顯然是要會衆在啓應時想到D I的預言在N. T. 耶穌基督的身上應驗了。

僕人牽連到耶穌基督的身上。

然而，爲了對D I的預言有一種更確切的認識，爲了瞭解他在這些預言中所真正要向讀者傳揚的信息，而不致曲解他的本意；我們對上面的說法就必須以謹慎的態度來說明或理解④。換言之，我們得以客觀的研究，重新來思考這個問題⑤。

我們不能以爲先知D I的工作只是在預言耶穌基督，因爲這從歷史的觀點來看是很不確切的。先知所說的話乃是在解釋當時上帝在以色列的生命和歷史中的作爲；先知並非是占卜者，也不是觀星相而預測未來的星相家⑥。事實上，假若O. T.僅是一本對耶穌降臨的預言，那末我們今天大可不去讀它；因爲基督早已經來過了，因此在祂以前所說關於祂的預言就沒有研讀的必要了。幸而O. T.並非是一本有關耶穌預言之書，而是在記載並解釋上帝在祂的子民以色列人生命中，歷經好幾世紀的作爲之故事⑦。

當我們以這種觀點來讀D I的僕人之歌時，就不會再去問：『這些預言是否係指著拿撒勒的耶穌說的？』而應該改問道：『在O. T.或猶太教之中，這些預言的意義是否有意成爲彌賽亞的預言？』簡言之，這些預言與耶穌基督的關係乃是另一個次要的問題，這個問題應在首要的問題弄清楚後再來討論⑧。進而言之，這些預言確無意對耶穌基督而作；而是因爲耶穌曾給這些預言賦予極重要的彌賽亞觀念，才在後人心中深植了這種見解⑨。

本論文的首要目的並非僅在爭論僕人爲誰的問題，因爲此問題對我們來說不很重要。比較重要的是D I作僕人之歌的動機和本意，僕人的神學意義，以及僕人的受苦與我們的關係。然而因爲四首僕人之歌的經文很長；爲了篇幅的限制，我們無法一一加以詳細研究和討論。因此除了問題最多，最

重要的第四首歌之外，其他三首只能概略地說出其大意；而且在原文的詞性分析方面，我們也不能作得很詳細，只列出其重要者而已。再者，本文的討論也只能止於理論，不能進一步對應用的實際問題加以闡釋；這也是因為有限的篇幅所使然。

- 4 一直到十八世紀末葉以前，傳統基督教對僕人乃耶穌的看法都未曾動搖。後來當一些舊約聖經（以下簡稱 O. T.）的學者發現賽四〇章以後的經文不可能是在耶路撒冷的那位先知（以賽亞）的作品，而是一個被擄時期的先知（D I）在巴比倫所作的之時，這種傳統的說法乃遭受了批評，而產生了無數不同的見解。詳見本文第三章第二節。
- 5 當然我們也不能立即斷然否定這種傳統的說法，因為傳統並非全不可取；但是我們也不應為傳統所束縛，以致蒙蔽了聖經的真理。我們應該有寬大的胸懷來接受比傳統好而進步的解經方法。
- 6 比照約翰福音四13 卅在耶穌與撒瑪利亞婦人的談話中，所提起的先知顯然不是意指預測未來的非凡人物；而只是意指一個有見識，善於察言觀色而明理的人罷了。
- 7 本段的說法部分參考 George A. F. Knight, *Exile and After* (London: United Society For Christian Literature, Lutterworth Press, 1966), P. 71.
- 8 參考 S. Mowinkel, *He That Cometh*, tran. by G. W. Anderson (New York, Nashville: Abingdon Press, 1959. 中文簡稱 HTC) - P. 187.
- 9 *Ibid.*

第一章 概論^①

第一節 歷史背景

DI 是被擄期的先知；因此我們必須先談及當時的歷史背景，才能了解他的信息；而構成當時 DI 寫作的歷史背景乃是巴比倫帝國的興衰，猶大的亡國以及波斯帝國的興起。現從猶大的亡國談起。

1. 被擄：

主前六〇一年，稱臣於巴比倫的猶大國王約雅敬，想趁巴比倫與埃及發生衝突之際背叛巴國。於是巴軍乃在五九八年侵入猶大。約雅敬王遂被人謀殺；其子約雅斤也在翌年投降。這次事件引起了猶大第一次被擄。後來西底家被立為統治者。但此後的猶大國仍一直處於騷亂狀態中。直到五八八年，西底家又試圖反叛；巴軍乃在次年破城而入。聖城和聖殿全被摧毀，同時引起了第二次被擄。於是猶大國慘遭滅亡，永不復起^②。

2. 波斯的興起：

巴比倫是一個短命的帝國。當其王尼布甲尼撒死後（主前五六二），國內發生了紛亂；其在國際上的權勢也一落千丈。

值此緊要關頭，與巴比倫對立的瑪代國發生革命，由波斯人古列所領導。他在主前五五〇年革命成功，接管了龐大的瑪代帝國。隨後發動了一連串輝煌的戰役，所向無敵；並瓦解了巴比倫與埃及之間的同盟，致使遠近國家莫不畏服。巴比倫已經毫無希望，古列隨時可以攻取它，且夕而已！

這一切的事件當然引起了猶太人心中極大的興奮，也激起了他們將得釋放的希望。因為他們知道古列是一個胸懷寬大的君王，在他所到之處，他不只不傷害無辜的城邑和百姓，也不使用高壓政策；反而命令波斯兵尊重當地人的宗教情緒^③。果然在五三九年十月，波斯軍隊終於輕取了巴比倫，整個帝國都落在古列的統治之下。不到一年之久，整個西亞以至埃及邊境一帶，都歸在他的版圖之內了。而且，在他統治巴比倫的第一年（主前五三八），他便下諭准許猶太社會與崇拜在巴勒斯丁恢復舊觀^④。

1 本章資料主要取材自 J. Mullenburg, "Isaiah 40-66" in *The Interpreter's Bible* (New York: Abington Press, 1956), Vol. 5 (以下簡稱 *IB*), pp. 394-406. 以及 John Bright 著，蕭維元譯，以色列史（香港：基督教文藝出版社，一九七二），pp. 326-388。因篇幅的限制，謹概略介紹之。

2 此時出現了二位偉大的先知耶利米和以西結；他們都將此事件歸咎猶大之背逆，引起上主之懲罰和審判。這二位先知對以色列人在國難中保持信仰所作的貢獻頗大。D I 也受了他們的影響。

3 正當暴風雨就要在巴比倫爆發的前夕，在被擄的猶太人之中，又興起了一位偉大的先知。他的名字無人知曉，由於他的預言被置於以賽亞書之後數章，因此一般人通稱他為第二以賽亞。他的信息在那動盪不安的時代，給以色列的信仰作了極大的貢獻。

4 參考拉一 2:4；六 3:5。

3. 在巴比倫的被擄者：

五八七年的災難是以色列歷史中具有決定性的重大事件。國家的存在以及一切表現其集體生活的制度，至今已瓦解；在外表上他們已不再是一個民族了。然而奇怪的是，他們的歷史並不就此完結。他們的信仰反而受到鍛煉，加強，而找到了方向⑤。

被擄去巴比倫的猶太人是一些政治上，宗教上和知識上的精英。他們的數量並不很多，總共不過四千六百人而已⑥。數目雖少，但他們在信仰上的貢獻却很大；也是猶太社會在巴勒斯丁終告復興的推動者。這些被擄者的命運似乎並不很悲慘。他們仍擁有相當的自由。不只有自己的居留地，房屋和田地⑦，也可用各種方法謀生；甚至可以聚集在一起，繼續他們自己的社會生活⑧；也有人從事商業竟因此致富。

在宗教活動方面，正式例行的崇拜當然是不可能。但對安息日和割禮的奉行却仍很注重⑨。很可能他們經常聚集在一起聆聽德高望重的長輩（包括先知）寄來的信；並一起吟詩、禱告。

然而也因為他們享有相當的自由，他們的信仰難免受到巴比倫宗教的影響和引誘。因為巴比倫是當時的一等強國，他們的神明馬杜克（Marduk）因此被另眼看待；被舉為諸神中之最有力，最有權威者。以色列人敬拜的主被認為是小國之神，其地位和權威因之受到動搖。這在D I的篇頁中可以看到。很清楚地看到。

另一方面，彼時巴勒斯丁的境況却要比那些被擄者淒涼。因為耶路撒冷的城牆和聖殿均被摧毀；富人和精英被擄走；所留下來的盡是一些老弱婦孺。在宗教上也漸漸受了外邦宗教的侵入，幾乎變成

了混淆式的崇拜。

第二節 第二以賽亞的信息^①

DI是一個很好的詩人，他的信息充滿了高度的戲劇性。他和他以前的先知一樣，從他們的團體中承繼了有關上主選召以色列的三個基本傳統，即出埃及記，錫安和大衛的傳統^①。對前二者，他作了詳盡的說明；至於大衛的傳統，却只在五五3f提到一次。彼處說及上主與大衛所立的契約以及向大衛所表現的愛，現在要轉向錫安的以色列。大衛的王朝將要結束（四三28），不再復起。大衛作為

5 我們可說猶太教的發生是在被擄之中或其後的事。

6 參看耶五二23~30。

7 參看耶二九5~6。

8 參看結八一；一四1；三三30~31。

9 參看結二〇12以下；二二&26；二二38。

10 Mullenburg將DI的神學分成十五項，並逐項詳加說明。為了節省篇幅，我將這十五項濃縮，歸納成二點。

而事實上這二點與 John Bright (*op. cit.*, pp. 373-382) 所說的大同小異。此外，有關DI信息的詳細說明，^①參看 H. Eberhard von Waldow, "The Message of DI", in *Interpretation* (Virginia: Union Theological Seminary, July, 1968), vol. 22, pp. 259-87。

11 參看 Von Rad, O.T. *Theology*, tr. D. M. G. Stalker (Edinburgh & London: Oliver & Boyd, 1966), p. 264。並參看詹德隆等合著，第二以撒亞(臺灣：光啓出版社，1973)，p. 33的說明。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

「證人」和「領袖」的概念也被「民主化」，現在上主的證人乃是祂的百姓以色列（四三10）。此外，在D I 的作品中像似看不出個人的彌賽亞觀念（除了以之描述古列之外）。

從D I 這種對大衛傳統的解釋，我們可以看出他對傳統的處理相當自由，並非墨守成規。他將過去的傳統塑造成他自己所有的獨特風格，這可說是空前的大膽嘗試②。

I. D I 的上帝觀

D I 的信息十分強調上帝是世界的創造主③，祂的獨一性和超越性。上主是一個擁有無比能力的神；祂是萬有的創造者，也是天軍和自然力的主宰；祂是任何世界的權力所不敵，也是任何形像所不能代表的神；祂是首先的、末後的、永在的上主（四12；26；四四6；四五18，22；四六9）。先知宣揚這樣的神學，意在使百姓堅信歷史是由上主所絕對控制的，祂是宇宙之歷史舞臺的幕後操縱者，是一切所發生的事件的至高主宰。

有了這種確信，D I 乃認定猶太人之被擄是上主對以色列人犯罪所作的公義審判（四二2425；四八17；19）；但這並不是說祂要廢棄與百姓所立的約，而是說祂要藉著這個審判來洗淨以色列，然後救贖她（四八9；11）。因此D I 甚至大膽地去稱讚古列爲上主的旨意中不知不覺的工具，就是祂所召來要重建錫安的（四四22；四五7；四一25；26；四六8；11）。

2. 對上主未來統治的期望

雖然D I 期望古列能使以色列人重返故鄉，但他却把這個希望提高，不像一般人僅止於復興大衛

的國而已。他所期待的乃是出埃及事件的重演，以色列的重新改組和上主在世上王位的建立。他認為同胞所受的苦難就是在埃及被奴役和曠野生活的複本，所以他把將來的拯救稱為新的「出埃及」（四三六～21；四八二〇～21；五二一〇～12），並追溯到「創造」的本身（五一九～11）。

因此D I 大大的強調上主要重訂祂與以色列所立的約和即來的應許——但這並不是以色列人所配得的。他不像耶利米那樣稱此約為新約；因他主張以色列與上主之間的關係從來沒有中斷過（五十一）。她的被擄並非與上主「離婚」，只不過是一時的疏遠。而上主本著自己永不改變的憐憫，現在要把那犯了罪的子民帶回來（五四一～10）；並給予他們那向亞伯拉罕所說的應許——使他們多子多孫的應許（四九二〇～21；五四一～3）。

再者，D I 宣佈將來上主的統治是普世性的；不只包括猶太人，也要延及外邦人。他期待有一天萬國都要承認上主為神（四九六）；他希望萬國都能在現今的顛覆中看見上主之權能強有力的表現；然後讓他們看出異教信仰的愚拙，而轉向獨一的真神（四五一四～25）。他甚至希望古列也能看出上主怎樣幫助他得勝，而承認祂為真神（四五二～7）。

總之，當我們讀完了D I 的作品後，不只會看出他是一位良好的詩人先知，也會看出他是個偉大

12 參考詹德隆等，*Ibid.*, p. 34.

13 從O. T. 的傳統來說，他的創造觀可謂是新穎的說法，因為創造的信念在他們的傳統中所佔的地位並不大。D I 可說是第一個使這種信仰在以色列之中成為富有深刻意義的一位先知，參看 Bernhard W.

Anderson, *Understanding the O. T.* (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, Inc., 1957), pp. 408-410.

的神學家。他的信息不只給他那些受苦的同胞最直接的安慰和鼓勵，也使後代的讀者體會到以色列信仰的獨特性和堅韌性。就如 Gottwald 所說：「D I 的作品乃是希伯來聖經文學和宗教的冠冕。其神學思想只有那較早且較成熟的耶典所能媲美。他摒棄了被擄前狹窄的國家主義；並大肆攻擊當時流行的擇一神教 (Henotheism)；更理解到全能創造主的超越力量……。甚至發現了一個創新的真理，即上帝接納了被藐視者，驚動了有權勢者。此乃基督教的根基」⑭。

第二章 僕人之歌

第一節 文學及作者問題

公元一八九二年，舊約學者 Duhm 首先在 D I 的作品中發現四首僕人之歌 (四二一~4；四九一~6；五十四~9；五三三~五三二) 與其上下文沒有多大關係。他認為這四首歌的型態和形式自成一格，係後人所插入的。因此將它們從現今的經文中分離出來，也不會破壞其上下文的連貫性。他並以爲這四首歌是在描述一個早於 D I 或與他同時代的歷史人物的命運⑮。Duhm 的這種創新見解隨即引起騷動，於是學者們乃紛紛撰文著書來討論這四首僕人之歌⑯，使之成爲舊約學者們所爭論不下的熱門問題⑰。

一般說來，大部分的學者在大體上都接受 Duhm 的說法⑱，只是對僕人爲誰的問題，學者們的意見總是不能一致⑲。而且對這些歌的作者問題也尚未得到一個衆所同意的看法⑳。甚至對這些歌的

- 14 Norman K. Gottwald, *A Light to the Nations* (New York: Harper & Row, 1959), p. 426.
 參考 Walther Zimmerli & Joachim Jeremias, *The Servant of God* (Naperville, Ill.: Alec R. Allenson, INC, 1965), p. 26.
- 15 對此問題的討論歷史下面二人曾著書作了極詳盡的描述。即 H. H. Rowley, *The Servant of the Lord and other Essays on the O. T.* (Oxford: Basil Blackwell, 1965), pp. 3-93; 和 C. R. North, *The Suffering Servant in Dt* (Oxford: University Press, 1956, 以下簡稱 NSS), pp. 6-116。
- 16 據說由於諸說的紛云和複雜，曾使一個聞名的解經家放棄了他註解以賽亞書的計劃，因為衆多的作品嚇倒了他。參看 H. W. Robinson 著，吳光伍譯，舊約的十字架（香港：基督教輔僑出版社，1964，以下簡稱 RC），p. 73。
- 18 當然反對的人也不在少數。就我所知，現代學者中反對最烈者可說是 J. D. Smart，他在 *History and Theology in Second Isaiah* (Philadelphia: The Westminster Press, 1965) 一書中（特別是 pp. 25-26）就以爲不能將這四首歌與其上下文分離，其作者仍然是 D I 自己；他並以爲 Dahm 的說法誤解了 D I 的作品和他的末世論，是爲一種荒謬而無根據的說法，因此他不使用所謂『僕人之歌』這個術語；也不以爲這是一個什麼了不起的大問題。他如 Müllenburg 也主張不能將僕人之歌與其上下文分離，但他仍接受『僕人之歌』的字眼，參看 *IB*, pp. 406-408。
- 19 詳見本文第三章第二節的討論。
- 20 關於作者的問題，有許多可能性：①早於 D I 的人所作，被 D I 拿來放入自己的作品中；②晚於 D I 的人所作，而被編輯者編入他的作品（可能是 D I 之弟子所寫的）；③ D I 自己的作品；④前三首歌是 D I 所作，第四首則由其弟子所寫；⑤ D I 較晚的作品，而由編者編入的。

精確劃分問題也有人提出不同的見解²⁰。

以筆者的看法而言，我們不必否認 *Duhm* 的說法將四首僕人之歌視為自成一格；因為我們可以看出它們和 D I 其餘作品的明顯差別²¹。但我們可以不必和他一樣，將這四首歌的作者歸給別人。因為雖然四首歌的形式自成一格，但有許多用語和措辭仍是和 D I 其他地方的作品相似²²；因此我們可以不必懷疑它們是 D I 自己作的²³。其所以和上下文差別的理由，可能是由於不同時間寫作的結果。四首僕人之歌原來可能是一種「選集」，而被後來的編者安插於現今經文中。這個編者可能是這些僕人之歌的第一個解釋者。他可能以為諸歌中的僕人乃是 D I 中所說的以色列，因此將它們安排在與僕人以色列有關的上下文中²⁴。

至於對這些歌的精確劃分，本文也擬跟大部分的學者一樣來接受 *Duhm* 的分法，將四首歌劃分為四二一¹；4；四九一¹；6；五〇4¹；9；五二13¹；五三12。因為其他不同的劃分法沒有一個比比說

21 例如 *Mowinkel* (*HTC*, p. 187) 就認為第三首歌應為五〇4¹；11；*Fischer* 將前二首歌劃分為四二一¹；7和四九一¹；9^a (參見 *Rowley*, *op. cit.*, p. 23)；*H. M. Orlinsky* 「The So-Called Suffering Servant in Isaiah 53», in *The Library of Biblical Studies, Interpreting the Prophetic Tradition* (New York: Ktav Publishing House, INC., 1969), pp. 229-232] 以為第四首歌只是五三章而已；其他也有人發現另外的僕人之歌，甚至在第三以賽亞中也有僕人之歌 (參見 *Rowley*, *op. cit.*, p. 6)。

22 例如，一般來說，D I 其他的詩歌是叫人希望，而這些僕人之歌是在描述一種藉受苦而作的奉獻。他處將僕人描述為目盲耳聾的人 (四二18 f)；此處的僕人却是個有識見 (五〇4) 而且順服的人 (五〇5)。他處

- 說他是個有罪的人，他所受的痛苦已超過他所當受的（四〇二；四三二；四四二；四八四）；此處却說他是個無辜者，雖然他是為罪受苦，却不是爲了自己的罪（五三九，12）。他處說他對上帝失望（四〇二；四九一四）；此處却說他對上帝有極度的確信（四九四；五〇八）。他處說僕人的勝利是一種失敗後的勝利（四一四；四一六；四一八；四二五；四二六；五一一）；此處却保證他的最後勝利是一種藉着失敗，苦難而得來的勝利，即經過「十字架的道路」而來的勝利（四二二；四；五〇七；五三七，11 f）。他處說這種勝利使僕人成爲上帝在世上施拯救的例子（四三〇；四四八）；此處的勝利却使僕人成爲世上傳講神聖真理的導師（四二一；四；四九六）。他處僕人所受的苦是由於巴比倫的強奪和殘暴行爲所造成的（四二二；四七六）；此處却像似由於他的使命所招致的結果（五〇五；六）。從以上所列舉的這些例子來看，四首僕人之歌在內容或文學形式上，確與D I其餘的作品有別。以上的例子是引用 Robinson 的說法（參看 RC, pp. 76, 84-85）。其他尚有許多人也列出這種比較，如 Bernhard W. Anderson, *op. cit.*, p. 419 中也明確地列出來（但他也列出二者的相似處）。因此，就這些差別而論，我們可以將僕人之歌的形式視爲與D I其他作品有別。因篇幅有限，我們無法詳細地列出這種相似的根據。而且有人已經替我們找出這些相似來了，這些人的努力給我們很大的幫助。即 B. W. Anderson, *op. cit.*, p. 419; *IB*, pp. 407-408; *NSS*, pp. 161-169。
- 24 此說比較爲一般學者所同意和接受，但反對的人也不少。反對者的根據乃是：爲何四首歌與其上下文無關？爲何四首歌中對僕人的觀念與D I其他地方者不同？爲何他處明顯地說出僕人是誰，而此處却用含糊隱密的說法。「參看 John L. McKenzie, *Second Isaiah*, in *The Anchor Bible* (New York: Doubleday & Company, INC, 1968, 以下簡稱 MK), p. XLI 中，對此說所作的反對。」然而也有一些有力的理由可以支持D I所作，以後我們會再提到。
- 25 參看 RC, p. 76 以及本章第二節對文脈的討論。

更普遍地被接受⊗。

第二節 諸歌的文脈 (Context)

我們已經說過，四首僕人之歌是DI所作的一種「選集」，其在現今經文中的位置係經過編輯者編纂而成的。而編者所以如此安排，必有他的用意和神學思想。換言之，其與上下文必有連貫之處；編者絕不會不加思考地隨便安排。因此我們在釋義之前，得先談及文脈的問題⊗。

概括而言，賽四〇～五五章可分成兩大部分。第一部分(四一～四八)談及上主之將臨；第二部分(四九～五五)談及以色列之拯救。前者包含了第一首僕人之歌。此歌之前談到了萬國必受的審判，以及上主的僕人以色列如何被安慰，並被保證不受驚惶。接著在這首歌中乃說到僕人的任命，要將上主的審判帶到萬邦。然後上主再出言保證(四二～四九)祂必勝利，祂的言語必不落空(四二～四七)。因此以編者的解釋來說，第一首歌中的僕人顯然是指以色列而說的。

其他三首歌都被放在第二部分中。第二首歌是這部分的開始。因為它是以自傳的說法介紹了僕人的呼召和工作，所以與四八章(上主在說話)沒有直接的連貫。而緊接著第二首歌之後的幾節(四九～五〇)，在語氣和內容方面好像與此歌一致，故有人乃將這三節包括於這首歌中⊗；它繼續說到上主向僕人保證日後的勝利。然後，自四九～五〇開始一直到五〇～五三，都是說及上主在安慰祂的百姓和錫安，並強調祂絕不背棄他們。接著編者介入了第三首歌；它也是以自傳的方法說出；故在語氣上像似破壞了連貫性。但在內容上則仍能繼續前面安慰的說法——僕人是上主的門徒，雖遭恥辱，但日後上主必替他伸冤。從這種連貫看來，編者顯然也是將第二、三首歌的僕人視為以色列。然後五〇～五三像

似在回答第三首歌，並警告萬國得聽僕人的話，免受痛苦²⁸。

最後一首歌的前後也都在安慰百姓，保證上主的帶領。而在這首歌中談及了僕人的屈辱和高升，並說僕人受苦是無辜的；上帝將來必澄清之。這種說法也像似在安慰那些被擄受苦的百姓。因此從前後文的意義看來，這個受苦之僕也是在指以色列。這顯然是編者有意的安排。

然而諸歌作者的本意是否與編輯者一致，確是值得商榷。因此，我們必須進一步討論諸歌的內容，庶幾其答案可見分曉。

第三節 釋義³⁰

(一) 第一首歌 (四二1-4) —— 僕人的任命

這首歌的結構極其簡明扼要。其要義在前兩個字——**רָא** (看哪，我的僕人)——中表露無遺。因

26 或許我的這種決定太草率，缺乏論據；但對筆者有限的能力和程度來說，參考一些知名學者的看法已是足夠的了。

27 至於四首歌彼此之間的關係，將會在釋義部分中提及，故不再以另文贅述。

28 參看本文註二一。

29 因五〇10-12與第三首歌有關聯，故 *Movinkel* 乃將這一節合併於這首歌中。也請參見註二一。

30 為節省篇幅，前三首僕人之歌不能作詳細釋義，只能扼要介紹其內容大意。第四首歌比較重要，因此將作較詳細的討論。又本節的釋義大部分是參考下面的人的著作：*JB*；*MK*；*Claus*；*Westermann*，*Isaiah*

上主之僕——論第一以賽亞中的受苦之僕

爲在這二字中概述了整首歌所描述的事件——上帝指向某人，並任命他爲祂的僕人。這種任命是公開的行爲，得有見證者在場。而且這種任命中與王室中的任命行爲有關；也好像是一種王的任命³¹。

歌中的用語極其簡潔，每一個字都有獨特的效果；每一個句子也都有其明顯的作用；都有力地刻劃出「上帝之僕」的肖像。二至四節中重複了七次的「僕」，這使僕人對萬邦的使命達於頂點。

此處的說話者是上主；僕人則爲匿名³²。而受話者是誰也不很明確：不可能是萬邦，因爲在第一節中所稱的萬邦是第三人稱。可能是對一些神靈而說的³³；或者可能是對先知自己說的³⁴。再者，此處的僕人好像是在說話者和受話者面前；而他的工作及其實現却是在於未來。

在這首歌中，上主介紹了這位與百姓有關的僕人。並說他是被揀選的，他已賦有聖靈；他的工作乃是在將「福音」傳到外邦³⁵。這個工作是普世性的工作；藉此工作，全世界（即「衆海島」）都要來等候他教訓上帝的話（三）。僕人的這種天賦和工作與一般先知者有所不同：他不出現於街市上或在大庭廣衆面前大聲疾呼；也不宣佈毀滅的厄運；只傳揚大好的信息，使那些軟弱臨危的人復甦，並帶來希望的光輝。

40-66, tr. D. M. G. Stalker (London: SCM, 1969, 以下簡稱CW); C. R. North, *The Second Isaiah* (Oxford: The Clarendon Press, 1964, 以下簡稱ND); J. Lindblom, *The Servant Songs In DI* (Lund: C. W. K. Gleerup, 1951, 以下簡稱LDB)。

31 按「僕」這個字是D I所愛用的字眼。此字在D I中出現了十七次之多，而在其他先知書中僅出現十三次而已（參看IB, p. 464）。此字意在描述僕人的任命是一種公開的行爲。有如掃羅（撒下九15-17）和大衛（撒下十六12）的任命。這和先知的任命則有所不同；因爲先知的呼召一般都只是上帝與先知自己之間的事而已。

非公開的任命。Von Rad, *op. cit.*, p. 251 說到此處介紹僕人所用的口吻與古代近東國家的皇帝介紹大臣或臣屬之國王時，所用的口氣如出一轍。換言之，僕人的任命有如一個王的情形，其重要性可見一斑。[XX] 在第一節中加上了「雅各」和「以色列」二個字（即「雅各，我的僕人……以色列，我所揀選的」）使平行的韻律變成 4 : 4，這與全數 3 : 3 的韻律不和諧。這可能是根據四一 8 ~ 10 所作的解釋。所以我們不能以此斷定僕人乃是以色列。

33 參考王上二二 19 以下。在 D I 中可以看出上主經常在主持天上的會議 (Celestial Council)，參加該會議者即是一些所謂的神靈。

34 Mowinkel (HTC, p. 190) 以為這是上主對先知 D I 的呼召，使他成為僕人的神諭 (Oracle)；Lindblom (LDB, p. 15) 也說這是上主向先知自己的啓示。

35 此工作表現在一、三、四 3 節中。按 **שָׁמַר** 這個字的原義乃上帝之判詞，上帝看為是或非者之謂。亦即是上帝之是非也；其用法出自以色列城門之司法制度（參見 E. Jacob, 舊約神學，pp. 109 ~ 111）。因此其意義可引伸為「公理」和「審判」。但在此處，學者們對此字的解釋却意見分歧。有人將此字解釋為「宗教」(RC, pp. 61-62)；有人說是「真正的宗教」(HTC, p. 190; IDB, p. 292)；或「生命的真道 (true way of life)」(G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah* (New York: Abingdon Press, 1965), p. 72)；或「啓示」(MK, p. 37)；或「律法」(NDI, pp. 107-108)；或「公義的東西 (What is right)」，上主的律例，典章，包括對祂的信仰」（參看 LDB, pp. 16 ~ 18. Lindblom 雖然這麼解釋，但他的意思主要仍傾向於法庭的「Judicial」意義）。但就此字通常的意義及其在 D I 中所使用的意義上觀之，我們最好還是保留其原義。因為只要我們細讀 D I 的作品時，必會發覺：當他將 **שָׁמַר** 牽涉到外邦人時，都帶有一種審判的味道（如四一 1 ~ 5；四一 21 ~ 29；四五 20 ~ 25）。所以此處乃是在說僕人要作為審判與公理的媒介者（參看 IB, p. 465. 和 CW, p. 95）。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

而我們也可以看到，僕人的這種任命和工作與耶穌基督者非常相近。當耶穌在受洗（可二11）和在山巔變貌（太十七5）時，自天上而來的聲音就表現了這種任命^⑧。而且基督一生的工作就像此處的僕人一樣——祂以靜默的方法工作，扶持了那些「被壓傷的蘆葦，將殘的燈火」之輩的可憐者和弱者。因此我們可說這首歌在耶穌基督裡得到了「應驗」。

（二）第二首歌（四九1-6）——萬國之光

在這首歌中，僕人向全世界的人宣稱自己在出生之前就被上主所呼召，並預備了他的工作。上主要藉他得榮耀。雖然他所作的都徒勞無功，但他仍確信他的上帝必給他補償。所以上主向他保證；他作為祂的僕人來恢復以色列人是不夠的；他還要作為外邦人之光，使上主的拯救能够伸展到地極。

此處僕人的話包含了自己的冥想和上主的任命；亦即僕人回顧了他在第一首歌中的呼召和工作，並道出了一個新的呼召。這段話的結構和一般先知的說法很相似：包括叫人來聽的呼求（即第一節：『衆海島啊，當聽我言！』），先知說話的公式（第三、五兩節：『上主如此說……』）和上主說話的內容（第六節：『我要使你成為萬國之光』）。其內容則被第四節（but I）和第五節（But now）的“Waw-consecutive”^⑨ a劃分成三部分：一至三節說及僕人的揀選，呼召^⑩和整裝^⑪；第四節說及他的失望和消沈；五至六節說及他的新工作^⑫。

在討論僕人為誰的問題時，第三節中的『以色列』這個字給學者們帶來了不少麻煩^⑬。筆者無意捲入爭論之中，因此寧願根據多數抄本的記載保留此字^⑭。雖然如此，我們却不能根據此字而立即斷

36 a J. Weingreen 著，郭榮敏譯，實用古典希伯來文法（臺灣：1971），pp. 85-87, 239-240 節，「Waw Consecutive」；而 Westermann (CW, p. 207) 則稱爲「Waw-adversative」。

37 此處僕人的呼召和耶利米的情形十分相似，參看耶 15。

38 在描述僕人的整裝時，此處使用了二個隱喻：即「利劍」和「磨亮的箭」。意思是說：上帝給僕人的話賦予一種能力，使他的話可以刺入人的心，並伸展到更廣遠之處。而且，劍和箭都是攻擊的武器，因此，這也可能是指僕人的工作帶有攻擊性的話語（參照耶二三 29；阿六 5；弗六 17；來四 12；啓 16；一 15）。但這並不是說，僕人是一個國王或殺人不眨眼的軍人，而是說他的話語帶有先知的性質。

39 此工作是雙重的。首先是向以色列，然後超出以色列之外，而達到萬邦之世界中。當然後者要比前者更偉大，更有意義。雖然僕人自認爲以前的工作完全失敗，但上帝仍對他表示嘉許，並再賦予他這個新工作，來將祂的拯救帶到地極，作爲「萬國之光」。這種普世拯救的觀念在 O.T. 中是極宏偉的說法。

40 很多學者以爲此字是後人爲解釋此處的僕人而擅自加上去的（有如四二一中 LXX 所加上去的 Jacob-Israel 一樣）。因爲有一個抄本 (Kennicott 96) 沒有這個字；而且在其他地方，除非在『雅各』的對偶詩中，D I 從不使用「以色列」這個字；最大的理由乃是：在第三節中若稱僕人爲以色列，那末在第五節中，爲什麼以色列能對自己負有使命？但是主張保留此字的人却說：漏了「以色列」這個字的那個抄本是一個劣等的抄本，在該抄本中充滿了許多遺漏和錯誤，所以該抄本不足採信；而在最早的抄本死海卷軸中也保留了此字。而且就詩的對偶以及他處相似的經文來說，此字似應不能剔除 (IB, p. 567 和 NDI, p. 187 對此問題作了詳細的討論)。筆者以爲，不管 Kennicott 96 抄本是好是劣，我們仍不能忽視其他絕大多數的抄本的一致記載。我們應該保留此字。

41 但若保留此字，我們就得解釋此字在第五節中所產生的問題：第五節中的「我」若等於此處的「你」，那末

言僕人就是以色列^{④②}。

總之，在這首歌中，僕人所要告訴我們的乃是他的呼召、揀選、整裝和工作。他的存在不僅是爲了猶太人的小團體，更是爲了全世界的拯救！

(三) 第三首歌 (五十四) —— 受教與受苦

在這首歌中並沒有出現「僕人」這個字眼，因爲這是僕人自己告白的話。這個告白將第二首歌中所遭受的苦難更加明確地表現出來，但仍比不上第四首歌的具體和完全。因此這首歌乃是第二首和第四首之間的橋樑^{④③}。此處的受話者不很明確。在說及上主如何每早晨喚醒他來聽話（有如門徒的聽話）之後，僕人宣稱自己未曾違抗上帝的任命。雖然遭受了傷害和羞辱，他也不反抗。但他確信他的上帝必與他相近，稱他爲義^{④④}；因此沒有人能够定他有罪。

這首歌描述了先知般的受苦情形；與哀歌的文學有密切關係，尤其與耶利米的哀嘆極其相近^{④⑤}。這並非是在證明僕人乃是耶利米或DI本身，只不過是在表示僕人將他的工作，受苦和與上帝的關係視爲一個先知的情形而已。因此這首歌也可稱爲一首「信賴上帝的告白」^{④⑥}。

以色列何以能夠對自己負有使命？多數的人將這個字理解爲「真正的以色列」或「以色列的具體化（embodiment）」^{④⑦}。或者有人將第三節的以色列視爲部分理想的以色列，而第五節的以色列則爲全部實在的以色列，因此這小部分以色列能對他們的同胞負有使命。此外，也有人將 *vs. Ga* 中 *naq* 一字移到 *vs. Ge* 之前，而以 *naq* 爲這段話語的主詞，並將第五節改譯爲：「而現在上主，祂從我在腹中時，就造我作祂的

僕人——說：祂要領雅各歸向祂，並使以色列到祂那裡聚集」(And now Yehweh, who formed me,…… has said that……) 因為在 D I 中經常提起上主使以色列歸回(參看 IB, p. 569 的討論)。後者值得我們參考。

42 我們可以參考 Burrows 的說法說：「以色列」這個字不是一個呼格，也不是「我的僕人」的同位格，而是一個被稱呼的名字 (a name which is predicated)。因此我們毋須以為它是在指出僕人的名字；而可理解為所加給他的一個尊敬的名字，這在第五節中可看出。參 E. Burrows, *The Gospel of the Infancy and other Bible Essays*, p. 63, cited by NDI, p. 183。
這是 North 所強調的，參見 IDB, p. 292; NDI, p. 202。

44 在僕人的受苦和上帝的稱義之間，尚有更深一層的意義。此處所在強調的不僅是兩者之間的時間性——亦即：雖然我「現在」接受這種恥辱，但「後來」上帝必會除去之——更是在說：上帝將要使過去和現在的敵意和侮辱行為變成僕人稱義的因素。因為僕人知道這是上帝對他的旨意，所以他甘願接受那些恥辱。他知道：雖然受苦，仍「不至蒙羞」；因此他「硬著臉面好像堅石」。這與其他先知的情形有所不同。先知的臉面之堅硬(如耶一 18；結三 8 f.) 是上帝呼召他時所給予他的裝備；而在此處僕人的情況中，他的臉之所以硬如堅石乃是因為他接受了他所遭遇的打擊和侮辱(參考 CW, p. 231)。

45 Westermann (CW, pp. 227-228) 逐節地列出本歌與耶利米書的相關經文，而說明這首歌與耶利米的直接關係；並主張這首歌的寫作背景必是來自耶利米。足見本歌描述了先知般的受苦。

46 至於僕人何以會受苦這個問題，Volk (引用 IB, pp. 584-586 的例證) 猜想這可能是猶太人在反對前二首歌中所說，僕人的工作範圍超過了以色列之外(四二 4；四九 6)。因為在他們狹窄的民族觀念中，向外邦人傳揚上帝的話，無異於破壞了以色列上帝的獨特性，將珍珠丟給豬吃，放棄了他們被揀選的特權。因此在他們的眼中，僕人乃是一個異端，褻瀆上帝者或宗教狂者，他那普世主義的觀念太天真了。果真如此，那末先

對上帝必站在他那邊，並幫助他的確信，在這首歌中是使用法律程序的用語來描述（特別是八、九兩節）——誰與我爭論，可以與我一同站立；誰與我作對，可以就近我來！在那些逼迫者的眼中，這個訴訟的結果像似已經確定；僕人已經敗訴了。然而僕人却一再確信上帝必辨明他的無辜，彼時必無人能定他有罪。

這豈是可能的嗎？僕人真會被宣告無罪嗎？在這首歌中對此問題並未提出解決，只提出僕人的確信而已。只有在第四首歌中僕人才被宣稱為義。因此這首歌與第四首的關係十分密切。我們可說：第四首歌是這首歌的完成；沒有第四首歌，則我們將無從得知僕人命運的結果。

四 第四首歌（五二三～五三二）——屈辱與高升^④

最後一首僕人之歌既是一首不朽的鉅著，也是問題最多；引起解經家們討論最熱烈的一段經文^④。這首歌的開始（五二三～15）和結束（五三二～12）都是上主在說話。而其中間部分（五三一～10）的說話者「我們」到底是誰，則是一個問題^⑤。在上主宣佈了祂的僕人即將來臨的高升之後，說話者（「我們」）乃告白道：難以相信的事就要發生了——雖然僕人曾被藐視和擊打，他們也都以為這是上帝的懲罰；但現在他們却要看看到僕人之死與惡人同埋都是為了他們罪孽之故，並非是為了他自己的罪。最後，上主又說出了他在僕人生命中的旨意，僕人救贖和中保的工作，以及他最後的辯白^⑥。

對本歌的中間部分（五三一～10），許多學者提出了不同的解釋^⑦。我們可說這一部分是一種告白的報導。那些報導僕人之屈辱和高升的人承認他的受苦是因他們的罪惡所引起的。他出生之時就被人

擲視(2~3節)，被病痛所擊打(4~6節)，但他順服地去受苦(7節)，最後被置於死地並被恥辱地埋葬(8~9節)。這種自僕人的出生，成長以至死而埋葬的描述，綜括了僕人一生的生命。這與教會的

知DI也可能是在將自己的工作比為僕人的工作(參照林後一一23~25)。

47 這首歌無論在原文和譯文方面都有許多問題，本來筆者有意先行討論經文的問題，再來作釋義工作，但因受篇幅限制，只好從略之。但在下面的討論中，當然會盡可能的提出這些問題，來彌補這個不足。

48 主要的原因乃是：在N.T.中這段經文被直接引用來描述耶穌基督的工作和生涯；其思想形式在O.T.中很罕見，也與DI的思想有點出入；而且其經文本身也很含糊；最為人們所矚目的問題當然是僕人誰屬的問題。

49 很可能是指五二15中那些包括在僕人工作範圍中的外邦人(此為North的看法，參看IDB, p. 293; 理由參看NDJ, p. 236); 也有人主張是先知為了他的同胞在講話。Mowinkel則主張是猶太人(HTC, p. 199)。以僕人為以色列者多半贊成外邦人在說話。

50 有關本歌的作者問題，有人懷疑是DI所作；因為在本歌中有四六個字是DI其他地方所未曾出現的(參看NSS, p. 168的說明)。但這並不能證明其作者是DI以外的人。詳細理由請參看IB, pp. 614-615。

51 有人說是一種獻祭之詩或感恩之詩；或與悔罪詩篇附和的輓歌(digne); 或是一種國王受苦(royal-passion)之詩。事實上，我們不能否認有Akkadian (Tannuz)儀式的影響的可能。但最明顯和接近的關係，乃是與O.T.的關係：諸如耶利米哀歌，耶利米的告白和詩篇中個人的哀歌等(如詩六；二二；三一；三三；六九；八八；一〇二；伯三三~26；六二~21；九二五~一〇二二；二九一~三一三七……等等)。參IB, p. 614。

使徒信經所告白的內容——出生、受苦、死亡、埋葬……——在結構上極其相似⁵²。因此對基督教來說，這首歌有着無比的重要性。

「五二13-15」：很明顯地，這首歌開始的說法（看啊，我的僕人……）回到了第一首歌僕人的任命。這可能是有意的安排：第一首歌表示僕人工作之起始是由上帝所任命；而此處則談及他工作的頂點，上帝要宣言僕人的道路和成功。對這個成功，在四二4中也曾以否定的說法暗示了出來；此處的代表則很明顯。但五二14-15兩節又宣稱：到達僕人高升的道路乃是一條屈辱的道路。這種說法無疑地繼續了第三首歌的主題⁵³。

在一三節中，上主宣佈祂的僕人行事必有「智慧」⁵⁴，必然成功⁵⁵；然後以三個語氣很強的動詞來描述他的高升⁵⁶。意即是說：僕人最後的勝利與他的智慧有關；他的生活與上帝保持密切關係，所以他能明察上帝的道路和旨意，得知上帝啓示的神秘；並看出在他的受苦之中包含著深一層的意義。因此被屈辱的僕人終究會高升，且升為極高。這是稍後的二節所說驚動萬民的理由。

第十四節的原文有點問題⁵⁷。其大意乃在說出僕人使人驚奇的原因乃由於他的容貌被破壞。而且

52 這使我們可以感覺到第四首僕人之歌像是以僕人爲一個個人來描述的。

53 綜上所述，四首僕人之歌彼此之間都有密切的關係。我們可以說這四首歌的主題都是談及上主藉著僕人而作出的拯救行爲——這不只是以色列的拯救，更是指向萬國的拯救；因爲僕人要作爲萬國之光（四九6）。

54 原文 *ἵσχυρος* (*híph. ímpf. 3ms*) 這個動詞的原來意義是指「謹慎或智慮地行事」(to act prudently or wisely)。此意包含成功和通達的結果。耶利米將此字用來描述大衛未來的苗裔（耶二三15）。而在本歌的結論（五三11-12）中，我們可以看出此字的意義之最終發展。但在 C. C. Torrey, *The Second Isaiah*

(Edinburgh: T. & T. Clark, 1923), p. 415. Torrey 却以為 חָכֵם 的意義不能當作動詞；也不能像 Dahm 一樣，未經說明就除去此字，也不能將此字改爲 חָכֵם （如 Biddle 和 Marti 所爲）。唯一可能的解釋乃是將此字視爲一種名字，即視 חָכֵם 爲 “The Wise One”。這是 DI 用來指出僕人的字眼。例如四一16中的 “Meshullam” (The Perfected One) 和四四2的 “Yeshuman”。Torrey 的說法誠然有趣，但只能供我們參考而已。

55

「行事謹慎，導致成功」可參照書一8；撒上一八5，14；王上二3；王下一八7。

56

參考以賽亞呼召的異像（賽六一）和耶穌被高舉的說法（徒二33），很可能與此處的說法有關。

57

本節開始的 וְהָיָה (as) 和 vs. 15 中的 וְהָיָה (so) 有關係。但 vs. 一四 a 中的 וְהָיָה 却是給 vs. 一四 a 中的「驚奇」提出了原因。因此 vs. 一四 a 可能是一種插入句間的說法 (Parenthesis)。又因爲 vs. 一四 b 的 וְהָיָה 在 vs. 一五中的重複令人費解，所以很多學者（如 Mowinkel, NEB）乃將 vs. 一四 b 改置於五三2和五三3之間。這在意義上可能比較連貫。但爲了不破壞原文的秩序，我們最好將 vs. 一四 b 的 וְהָיָה 改成 וְהָיָה ，並將 vs. 一四 b 與一四 a 視爲同格。如此與 vs. 一五就能連貫。或者和 KJV, RSV 一樣，將 vs. 一四 b 的 וְהָיָה 譯成修飾 וְהָיָה (Marred) 一字的副詞 (so) 也可以。這雖然沒啥根據，但並不失爲很好的解釋方法（參看 Brown Driver-Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the O.T.*, Oxford, 1907「簡稱 BDB」s. v. וְהָיָה 的可能解釋）。

又在同節中突出了一個「你」（ אַתָּה ）對你，因你」字，破壞了對僕人第三人稱的稱呼。因此只有改成「他」（ הוא ）以後才能適合於上下文（但在 LDB, p. 38 中，Lindblom 却極力主張不能作此修改。因爲他說：從文體的觀點來看，這是一般典型的先知文體；而且，古代的抄寫聖經者絕不會糊裡糊塗地將這麼簡單的一個字抄錯。對他的看法我不能苟同）。這個「他」和前後文中的「他們」形成了一個強烈的對比。

被破壞得「異於常人」，「異於世人之子」⁵⁸。因此當人看到他時，不由得產生戰慄和恐怖之感，而不敢接近他。這種遭人遺棄疏遠的情形，可說是最令人痛苦的事。例如從哀歌和約伯的哀號中，我們可以看出人因災難或容貌被破壞，而與鄰人或親屬隔離時，所發出的哀哭是何等的可憐！事實上，他們已不再被認為是個正常的人了。這可能就是本節所在表達的那種可怖而嚴重的寓意。

從十五節所說萬邦和君王的反應中，表現出僕人的重要性⁵⁹。那些對僕人的高升極其驚訝，並因之啞口無言的人，被稱為「萬國」和「君王們」。其意思乃是在說：僕人的工作（包括他的高升）極其超凡；所以遠方的人（萬國）和高位者（君王們）聽到時，都會大吃一驚。

僕人高升的事件確是一件空前的大事——是他們「未曾聽見的」。因此其重要性是劃時代的。這也強調了驚訝的嚴重性：一個被擊打，受盡屈辱，而外貌破損的人（這在當時人的眼光中乃是上帝所遺棄和懲罰的罪人）竟要高升，且大大被高舉。這種出乎傳統和一般人固定的觀念之外的事件確屬不同凡響⁶⁰。

「五三1-3」：從五三1開始是一群人在作報導。第一節接續了五二15中上主所說的話，並重述了現在所要發生的事是前所未聞的。對說話者來說，此事是一種 *mirabile*——一件他們所聽過而必須傳給別人的消息⁶¹。同時說話者也強調了這件未曾聽過的事件中難以相信的因素。「我們所聽到的有誰相信呢？」回答總是否定的⁶²。「上主的膀臂向誰顯露呢？」此即說：上帝的能力在他們的軟弱中顯現了出來。此乃他們無法相信的原因。如此五三1可說是這段說話者的報導之導言；在這一節中概述了下面所要說的話。

從第二節開始描述了僕人受苦的生命故事。約伯的哀歌也以故事形式說出（伯十九7-20）；耶利米

在哀歌三1~20中以自傳的哀哭來描述耶路撒冷，其形式亦相似。五二14中所說僕人的容貌被傷害的情形，在此再以詳細的說法描述出來⁶³。在後半節中用來描述僕人的容貌之字眼是「**טוֹב**」（佳形）、**יָפִי**（美容）、**יָפִיּוֹת**（美貌），這些他都沒有。對這種描述法，我們必須有兩點認識：第一、在

58 中文譯為「他的面貌比別人憔悴……」；而原文的「**טוֹב**」的意思似在強調與一般人的「不同」。

59 本節第一個動詞 **יָפִי** (*Yip. impf. 3ms. יָפִי*) 的正確意義不得而知，字面上的意義是「跳躍」。

Mullenburg (*IB. pp. 617-618*) 介紹了許多人的不同說法，他自己則採取「灑」(*Sprinkle*) 的意義。但從上下文看來，我們最好將它假定為一個帶有「驚愕」之意義的動詞。

60 因為在這首歌中所報導的這件事是一件絕對獨特的事件，因此它不可能是從曾經發生過的事中借用而來的說法。換言之，Engell 所說的(參 *IB. p. 617* 以及本文第三章第二節註一六)此首歌與 Sumero-Akkadian

Tammuz 中死而復活之神的崇拜儀式有關(即前者借用後者)。這種說法就像似不能成立了。

61 至於他們所聽過的事是什麼？也有人提出不同的說法(參 *IB. pp. 618-619*)。有人說是諸大先知的教訓；有人說是僕人之歌或先知前面所傳講的信息；Engell 則視 **יָפִיּוֹת** 這個字為 *Tammuz* 崇拜中所用的神話字眼。當然最明顯的乃是他們剛從上主所領受的話(五二13~15)。因為五三一與五二13~15有密切關係。

62 參考賽四〇12以下的說法。

63 第二節中，**יָפִי** (在他面前)的意義不明。許多學者將它改為 **יָפִיּוֹת** (在我們面前)，但這並不能使其意義更清楚 (*Mowinkel* 將此字改為 **יָפִיּוֹת** 在乾地；*Mullenburg* 主張保留原字)。不論如何，這一節的前半後半都暗示了僕人的成長極為枯燥，沒有力量，也沒有元氣；此乃受虐待和生病的結果。

O.T. 中，一個人的美貌總是伴隨著祝福。例如約瑟（創三九b）和大衛（撒上下六八）的美貌乃在指出他們是受祝福的人。第二、在 O.T. 中，容貌是決定人的關心與否的首要因素。因此對僕人來說，沒有美貌意即沒有人會對他表示關心⁶⁴。

第三節描述了僕人受苦的悲慘情形。他比一般窮人或卑微的人所受的痛苦更大；因他是被上帝的怒氣所擊打的人⁶⁵。依據當時的觀念，受苦者乃是一個罪人；即使他所犯的是秘密的罪，他受苦的事實乃是上帝對他的邪惡的懲罰之明證。「被人掩面不看」，這不只是由於嫌惡，也是由於恐懼；因為在古代的信仰中，觀看一個被上帝所咒詛的人是危險的⁶⁶。因此，僕人不只被藐視，被厭棄⁶⁷；更被人革除於團體之外，忍受孤獨的痛苦⁶⁸。

Daha 以為此處所描述的僕人係為一個癲瘋病患者⁶⁹。然而我們不能大膽地贊同這種猜測。我們最好說，這可能是先知使用古代人對待癲瘋病患者的態度，來作描述僕人的境況之語言，使讀者體驗到他就像一個癲瘋病人一樣的令人恐怖，被厭棄，被隔離團體；失去他在團體中的積極分量；忍受著最大的痛苦。這就是僕人悲慘的身世。

「五三4-6」：從第四節開始，我們看到說話者改變了觀念，並作出了他們的告白，宣言傳統對受苦的解釋是錯誤的。其說法既有力又坦白；因為他們發現了未曾料到的新事。這種發現以僕人和說話者之間的強烈對比——使用代名詞的轉變（由「他」轉變為「我們」）——描述了出來。在這些說法中也充滿了苦難的字眼；其高潮則落在第六節對自己的罪的告白。

「我們却以為他受責罰……苦待」，這在 O.T. 的時代中並不是頑固的罪人或傲慢自大者才有的看法；相反地，這種看法在當時確是合宜的。約伯的朋友們也都以同樣的方法來看他所遭受的責打係

因他犯了大罪；申命記的神學和智慧文學也經常提起這樣的信仰。因為除此之外，他們不能有其他想法：這種受苦無非是在表示上帝的怒氣在向犯罪者發作。

然而由於說話者在觀念上的轉變，使這段經文生動起來了——他的受苦竟是爲了「我們」的罪，而擔當了「我們」的懲罰！而且因爲他替「我們」受苦，「我們」竟可以得醫治，赦免和平安②！「他

64 參看 CW, p. 261。

65 參考伯一九一~22的說法。

66 參看 MK, p. 131。

67 第三節的重點在於 *לִבְיָדָא* (Niph. part. ns, *לִבְיָדָא* = 蔑視 [to despise]) 這個字，因其重複了二次。因他被藐視，所以他經歷了許多痛苦。此外，*לִבְיָדָא* 這二個字也增強了被藐視的程度。其字面意義乃是「規避的人」(*לִבְיָדָא* = adj. ns. constr.) 但當它跟在被動詞 *לִבְיָדָא* 之後時，或許也就變成了被動的意義；參照伯一九14。*לִבְיָדָא* 這個字的複數形式雖有點異常，但並非是特別的（如詩一四一4；箴八4）；此處所以如此使用乃是爲了協音 (assonance) 的緣故（參看 IB, p. 620）。

68 這對東方人來說，可算是極大的痛苦。就 O.T. 的看法，人要經驗平安和快樂 (*שָׁלוֹם*)，就得有家人和鄰居的支持和作伴。例如該隱殺弟所得的懲罰（創四9~15）乃是被逐出團體之外；在哀歌中，我們也經常可見因孤獨而發出的哀號（如哀一1~3；三7 14 17；伯一九13~19；詩二二；三一；三八；六九；八八；一〇二等篇）。

69 引用 CW, p. 262 的說明。

70 平安 *שָׁלוֹם* 一字在希伯來文中所包含的意義很廣。此處是在指出肉體上和精神上的幸福。參看 IB, p. 623。

擔當了我們的憂患，背負我們的痛苦」^①，這誠然是新鮮而革命性的說法！於是義人必享清福的觀念，至此乃被DI所澄清。他宣稱義人會受苦；而且不義者也可因義人代替他們受苦而免於懲罰，甚至得到拯救。先知的這種洞察和見識確是較早^②的觀念所沒有的。

第六節以^③（我們全部）開始，也以此字結束。僕人的受苦，「我們」都有責任。此處「我們」的罪犯乃是轉離上帝，偏行己路，以自我為中心。然而主要的事實仍是上帝的作為——祂將「我們」的罪過都加諸僕人身上。

「五三七—九」：第七節開始，接續了第三節所作的報導。其程度越來越深刻，乃至最後的死亡和埋葬^④。

第七節的首句話綜括了前面所描述的痛苦，然後談及僕人的命運。下半節意在強調他的無辜。「他不開口」，重複了二次，這是DI所愛用的形式^⑤——僕人不反抗敵人的虐待，也不埋怨上帝使他受苦的不公。後半節「他……被牽到宰殺之地」這個說法是一種隱喻，暗示了被捉拿去法庭或類似的情形。

第八節的問題特別多，這是眾所公認的^⑥。但不論眾多的說法如何，其首句話的意思乃是說：「在法庭中，別人向僕人作了侵害的行為^⑦」。第二句話的一般意義是說：「在這個受苦中，僕人是孤單的，沒有人關心他^⑧」。最後一句話^⑨則在指出僕人為多人的罪而受苦。「他從活人之地被剪除」

71 參考太八17的引用。

72 Westermann 以為前面對僕人受苦的報導，暗示他是因疾病而受苦，而此節以後則指向他在別人手中受苦。

這是可能的(參看 CW, p. 264)。

73 參考耶一19的說法。

74 這一節可分為三部分，第一部分(因受欺壓……他被奪去)的說明請參看 IB, p. 625。中文聖經的譯法和 RSV 同。Makenzie 譯為「由於歪曲的(perverted)審判，他……」Mowinkel 譯為「從保護和公理(rights)中他……」Knight 譯為「他被以不公平的方法從監禁中……」。

75 因為這句話的鑰字乃是 **נִשְׁבַּח** (Nims. **נִשְׁבַּח**)。此字的名詞很少出現(在 O.T. 中僅出現三次，即箴三〇16；詩一〇七39和此處)，動詞則經常出現。在王下一七4中此字被用來描述「亞述王……把他鎖禁，囚在監裡」。在耶三三1和三九15中，先知被「囚 **נִשְׁבַּח** 在護衛兵的院內」。而本節的第二個字 **נִשְׁבַּח** 在此處則帶有審判和刑罰的意義(參 NJB, p. 241; NSS, pp. 124-25)。因此，這句話乃是說：他從牢獄和審判中被奪去。

76 在第二部分中 **דָּרִי** (**דָּרִי** + suff. 3ms) 這個字的意義不明。Kittel 說可能是 **דָּרִי** (他的道路)；Makenzie 說 **דָּרִי** (他的話)；LXX 和 Vulg. 說「世代」(generation, 但意思不清楚)；Driver 說：「他的情況，永久的情況 (lasting state, 或 permanent condition)」；H. H. Rowley, North 和 Mowinkel 都解釋為「命運」(fate)；Torrey 說「他的家族 (line)」；Volz 也說「世代」，但他有指明為「孫 (Posterity)」；Mullenburg 似實成 Volz 的說法。筆者則採「命運」之說，因為此義似極適合於上文。

77 在這句中，**נִשְׁבַּח** 這一個字亦有問題。(按 **נִשְׁבַּח** = **נִשְׁבַּח** + Pref. **נִשְׁבַּח**；**נִשְׁבַּח** = **נִשְׁבַּח** + suff. 1s) 因為此處的說話者非僕人或先知自己，因此第一人稱單數值得懷疑。Masora 抄本將二字合併為 **נִשְׁבַּח** (因我們的罪過)；Torrey 將之解釋為每一個國家在為自己說話；也有人看為上帝在說話；Rowley 則將 **נִשְׁבַּח** 這個字的最後一個字母 **ח**，改置於下一個字的前面(變成 **נִשְׁבַּח**)，而將這句翻譯為「他爲了百姓的

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

這簡短的一句話描述了僕人之死——乃無罪者爲了說話者的罪受苦而死的⁷⁸。

恥辱乃是僕人受苦的一部分。第九節更描述了這個恥辱一直跟到他死亡之後——被與罪犯和惡棍同埋⁷⁹。然而他受到這樣的不公待遇却是絕對無辜的。

「五三10 { 11 a }」：第十節開始論到了「拯救的報導」，可說是諸僕人之歌的高潮所在。由僕人以外的第三者說出。上主的話像似自十一 b 節才開始。

DI的思想在此處白熱化地表現出來。在僕人悲慘的生涯之後，仍有上帝的旨意存在。僕人的厄運別無其他理由可說明。按理來講，他是無辜的，應該免除這種厄運才是。唯一可能的解釋乃在於上帝的旨意。

在第十節中，先知以突然的轉變來強調上帝在僕人受苦中的作爲；其聲音自悲哀轉爲高升的安慰⁸⁰；其用意則在強調上主對祂的僕人之受苦所負的責任，以及僕人自始至尾都是與上主同在一邊⁸¹。此節雖有表示僕人自死亡中復活的跡象⁸²，但我們得注意：這是在表示上帝使僕人復原的作爲（即後來的高升），而這種作爲乃是在他死後的事。亦即是在來世爲他而作的。因此儘管此處僕人的高升像似暗示他的復活，但我們仍不能以爲這是一種肉體上的復活。況且這種肉體復活的觀念也是DI以後的發展⁸³。本節的要點可能是在於僕人之救贖，而這種救贖將使他得到生命⁸⁴，也要成爲將來拯救行爲的一部分。此乃僕人受苦的意義和結果；因此上主的旨意要在他手中亨通⁸⁵。

罪過被鞭打 (stricken)」。雖然諸說紛云，其意仍是在說明僕人爲多人的罪而受苦。

78 Orinsky 因此此處的僕人爲先知自己；所以他認爲此處的說法非在說及僕人之死。只在說僕人在實行使命的過程中遭受了許多痛苦。但實際上他並沒有死。因爲在他完成了使命之後，他仍活了很久，並看到了數代

的子孫，以及他對敵人的勝利 (10H)。因此他以為僕人的生涯就有如約伯者一樣。參見 H. M. Ortlinsky & N. H. Smith, *Studies On the Second Part of the Book of Isaiah*, in *Supplements to Vetus Testamentum* (Leiden; E. J. Brill, 1967) p. 62.

79 **רָעָה** 的字面意義為「富人」，很多人將此字改為 **רָעָה** (作惡者)。倘若我們不作這種修改，也應該了解：「富人」這個字在先知書(如彌六12；耶九23；一七11)，箴言(一一16；二八11)甚至 N.T. (太一九23；路六24；二二21；一六19)中，通常都是在暗指惡人而言的。Lindblom 以為這句話應譯為：「有人將他的墳墓置於惡人的墳墓中；而在他過去在世的生命中，他却曾在於富人之中」(請參閱 LDB, p. 44 註六三)，此說似不很可錄。

在哀歌中，「Waw (1)」的開始，經常會給前面的說法劃出轉點。

81 80 本節的第一句話有許多問題。RSV 譯為「這是上主的旨意，將他壓傷 (bruise)」；Begrich 譯為「上主喜悅祂那個被屈辱者 (His humiliated one)」(請參看 CW, p. 256)。Torrey 譯為「上主認為用苦難來擊打他是合宜的」(Torrey, *op. cit.*, p. 253)。筆者採取前者，因為 **רָעָה** 意指上主所喜悅的，或祂的旨意，這是 D I 的神學所愛用的(如四四23；四六10；四八14)。此字也在本節中重複了二次。

82 這是 Mowinckel 所主張的，他為了強調復活的觀念，甚至將 **רָעָה** (Hiph. pl. or inf. (c.)) 3ms,

רָעָה = put to grief) 譯為「他動憐憫 (He has relented)」，來與下半節的「延長年日，看見後裔」相提並論(參見 H7C, pp. 204-205)。

83 參照賽二六13：但二三。並參考 R. H. Pfeiffer, *Introduction to the O. T.* (New York: Harper & Bros., 1941), p. 479, cited by IB, p. 629。以上的說法是針對以個人解釋僕人的說法。若以僕人為團體(以色列)時，似乎就比較沒有問題。

84 在 O. T. 中，這種生命意指滿足而快樂的生命。此處的描述與申命記所說的祝福極相似。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

十一節開始說：「他必看見自己的勞苦」。亦即在他的勞苦之後，他必看到成效和報賞^④。

「五三11 b 12」：最後幾節以簡潔的字眼說出了僕人的意義，工作的性質及其結果。此說法是 O.T. 中的獨特者。尤以其中出現的動詞更值得注意：僕人使自己成爲贖罪祭，使許多人得稱爲義；竟犧牲了自己，且使自己被列於罪犯之中；擔當了多人的罪，並爲罪犯代求。

qrbz (*qrbz* + *pref.* + *suff.* *3ms* = 藉著他的認識) 這個字的解釋有很多人提出不同的看法^⑤。我們可以保留原來的說法。其意義或許與何西阿四16所說的認識(知識)相似。意指對上主在祂啓示的律法中之旨意的認識。此義極適合於上下文^⑥。

十一節的最後一部分^⑦在強調僕人替代的行爲和結果；他要「使多人得稱爲義」，並「擔當他們的罪孽」。

在第十二節中以軍隊的用語描述了僕人的勝利；但這顯然只是一種隱喻而已。僕人並非是一個軍人英雄，而是一個將要恢復以色列，並給萬邦帶來拯救的人。雖然他過去一生中的善和榮譽全被剝奪，現在却要豐盛地得到。

qrbz 一字在本節中出現二次，分別譯爲「位大者」和「多人」。這種譯法並不能說明五二15中，君王們對僕人高升的驚奇。因此我們最好仍將前者譯爲「多人」，並將 **qrbz** (*adi. mp.* **qrbz**) 譯爲「無數」。如此本節第一句話就可譯爲：「所以我要將多人分給他爲基業，他所分得的物將是無數的」^⑧。

「因爲他將命傾倒」，亦即他放棄自己的生命；也可譯爲「他流出自己的血 (**qrbz**)」，以至於死^⑨。這暗示了一種贖罪的犧牲。這與第十節中那個犧牲的字眼 **qrbz** (贖罪祭) 很配當。這兩個

字明顯地指出一種贖罪的犧牲，用來解釋僕人之受苦和死亡的意義⁸²。

85 Westermann 以為作者在此處所要表明的真正意義有點含糊；因為作者以傳統的觀念和說法來描述僕人的

高升，而這些傳統的說法沒有一個與此處所發生的事適合，這使釋義工作產生了困難（參見 CW, p. 267）。

86 在這句話的「勞苦」之前的介詞「*in*」可有許多不同的意義。諸如：因為；結果（as a result of）；目的（as object）等等。而較早的死海卷軸和 LXX 在這句話之後也加上了動詞「*shine*」的受詞「*light*」（光）。因此這句話像似帶有時間性的說法：「在他生命的勞苦之後，他將看見光」。這在意義上很合適。

87 中文聖經的譯文與原文出入甚多。對此字的不同解釋請參看 IB, p. 630。

88 參看 MK, p. 136。

89 在這部分中出現了二個 *right*。有人以為這是一種重複的誤寫而除去之（參看 IB, p. 630 的說明）。

Mowinkel 將這句話譯為「我的僕人將以公義者（的樣子）站立於多人的面前，因為他擔當了他們的罪惡（iniquities）」（請參看 HFC, p. 193）；Torrey (op. cit., p. 422) 則將此字改變位置，並以其意為「公義」（right），而將此後半節改譯為：「他將要因認識（知道）他是公義的（right）而心滿意足；我的僕人將要帶領許多人到達公義（之境）」。

筆者感覺 Mowinkel 的說法有令人悅耳之感。但我仍願保留此字。並將第二個 *right*（公義者）視為主詞「他」的同位格。又因此處在強調僕人替代行爲的主動性。所以說「他使多人得稱為義」要比說他自己「在眾人面前以公義者站立」為好。

90 這是 König 的建議。引用 IB, p. 631。

91 參看 CW, p. 233。並參看 BDB, p. 653 *right* 的第三意義。也請比照創 9:4-5，利 1:7-10-14；申 1:23-24；耶 2:34。

上主之僕——論第二以賽亞中的受苦之僕

雖然他使自己的生命作爲贖罪祭，並使自己列在罪犯之中⁹²；但他却「擔當了多人的罪」；而且因他被視爲罪犯，他便能以替那些逼迫他的人代求。他和以色列人之父亞伯拉罕（創十八22-32）；中保者摩西（出三二11-1432）；先知（如摩七1-6；耶七16；十一14；十五1；精十四14-20），這些人一樣，爲了別人代求。然而僕人的代求，其意義不僅是代禱；更是說他以生命的受苦和死亡來代替別人，並替他們擔當懲罰⁹³。（未完待續）

92 當然這並不是在暗示一種與獸人爲祭有關的思想之復甦（距此不久之前，先知耶利米曾一直反對這種獻小孩爲祭的再興，參見耶七31；一九5）；相反地，這些指出僕人受苦和死亡之有犧牲（獻祭）的特色，可以了解爲先知對當時的崇拜之批評。因爲僕人之受苦和死亡有著絕對的特色。他之作爲贖罪祭乃是一種空前絕後的大事，足以取代那再度出現的贖罪祭，並剔除之。

93 *ḥip* (Niph. pf. 3ma, *חִפַּף*) 這個動詞係屬 Niphali; 而 Niphali 的意義可有被動和反身之意。而在此處或許採取反身的意義來得恰當（參見 J. Weingreen, *op. cit.*, p. 96）。因爲前一句話的着重點乃在僕人自己主動地去完成他的工作。他沒有反對自己被列在罪犯之中，他實在接受這種待遇。因此這不能算是純被動的。

94 參看 *CW*, p. 268.

雅威典神學簡介 (註)

劉賽眉

導言

堪稱爲希伯來荷馬的雅威典作者，在近代聖經批判學者心目中，不僅是一位文學天才，而且更是一位有深度神學反省的神學家。早期的批判學者曾認爲雅威典作品可能是來自一個學派，但今天都傾向於肯定其爲個人的創作。說它是創作並不否定它某些部份乃源自前輩祖先之「遺產」。只有了解古經中整個「家族故事」(Saga)的人，才能明瞭雅威典作者的創造天才。他的傑出就在於他能够運用文學技巧把承襲過來的傳統資料編配成爲一套別具風格及寓意深長的神學。稍後我們將把雅威典神學的主題一一臚列於後。在進入雅威典神學範圍以內之前，讓我們先看看雅威典作者當時的生活情況。這一點頗爲重要，凡作家皆生活在歷史中，其周圍環境，諸如政治、社會背景莫不影響其著作，而當時的聽衆更是決定性影響作者寫作的主要因素之一，職是之故，在此首先討論雅威典作者的生活環境；次而論及其文學技巧；最後論述雅威典的神學。

一、雅威典作者的生活環境：

- (一) 政治背景
- (二) 社會背景
- (三) 宗教背景

二、雅威典的文學技巧：

- (一) 投射的手法
 - (二) 天主的獨白
 - (三) 交談(天主與人的交談)
 - (四) 神學註解
 - (五) 族譜的安排
 - (六) 剔秘
 - (七) 柳暗花明又一村
- 三、雅威典的神學：
- (一) 「選一」的神學主題
 - (二) 天主的愛
 - (三) 天主是歷史的主人
 - (四) 罪—罰—寬恕
 - (五) 生命與繁殖之主
 - (六) 盟約的神學
 - (七) 救恩的普遍性

一、雅威典作者的生活環境

空中樓閣、不切實際的作者往往難以被人接受，其失敗的原因大部份是由於忽略了其說話的對象，忽視了聽衆的需要。作者寫作時所針對的聽衆，不僅能够影響作者寫作的內容，而且還影響他的表達方式。尤其是宗教作家，只有當他真正地體會到聽衆的需要時，才能在思想上成爲他們的領導者，引導他們走上正確的方向，度一個真實的宗教生活。由此，神學家的看法，具有決定性的影響力，當他在解釋過去和目前的事件時，他同時是在爲將來的神學和神學家奠定基礎。一位好神學家應當具備承先啓後的才能。所謂承先，即指神學家有保護優良傳統的責任；至於啓後，就是說神學家應運用其才智爲後代的思潮開闢新的途徑，啓迪後人，成爲後世的良師益友。

雅威典的作者就是一位兼備承先啓後的才能的卓越神學家。

熟悉公元前第十世紀雅威典聽衆的生活背景，將對雅威典家族故事的解釋有所裨益。了解撒洛滿王朝的政治、社會，以及宗教背景，能幫助讀者把握雅威典作者說話的目的及其所用的文學技巧。對於這一點的研究，則須求助於撒慕爾紀、列王紀，以及某些經外文獻的記錄。

(一) 政治背景

在達味皇朝結束，撒洛滿登極之時，以色列民擁有前所未有的強大國土：培勒舍特、厄東、摩阿布，以及阿孟均納入其版圖。達味似乎直接統治了以色列、猶大、和阿孟等地，而大馬士革和厄東則成爲其行省；培勒舍特、摩阿布均俯首稱臣；漆多則成爲其盟國（撒下五11）。以色列當時的政治勢力

是史無前例的強盛。

以耶路撒冷爲其首都，達味統一了經濟、政治、軍事、和宗教敬禮的制度。約櫃安放在耶京，以色列民若要在約櫃前敬拜雅威，必須趨赴耶路撒冷——達味的首都。表面看來似乎是四境昇平，國泰民安，而骨子裡却隱藏着某種內亂：若瑟支派與猶大支派的舊恨尚未消除，而撒烏耳家與達味家的敵對又延綿未斷（參看撒下三1）；此外，更重要的還是國內反君主制度的浪潮（見撒上八12-13章）。對以色列民而言，理想的民族領袖，只有那些充滿神恩的民長，他們是在特定的時期內受天主之神的感動而拯救百姓的英雄人物，同時，他們的領導作用也只是在某一段特別的時期內，而不是長久地統治而成爲國王，最理想的政體莫過於組成一個支派同盟會。這種反君主制度的浪潮，在撒烏耳皇朝較爲激烈，達味皇朝時漸已轉弱，至撒洛滿爲王時幾乎完全淡忘。

以色列的君主政體真正而穩固地奠基，要算是在撒洛滿時期。此時雖有內憂外患，但結果皆爲撒洛滿所制服。例如：雅洛貝罕反叛不遂，逃往埃及避難（見列上十一26-40）；厄東人哈達得反叛亦未成功（見列上十一14-22）；勒宗雖說是最有力的叛徒之一，但對於他的成功及影響力，至今仍是爭論之點（見列上十一23-25）。

雖然如此，撒洛滿在國人心中仍不是一位盡善盡美的君王。首先，撒洛滿本是達味最小的一個兒子，按照那些認爲只有長子才是合法和神聖的繼位者的人看來，撒洛滿越兄繼父位，無疑地像一位篡位者；在那些認爲君主制度是出於人的妄自尊大的人眼中，撒洛滿又豈可稱爲一位神恩性的領袖？其次，至少在宗教的範圍來看，撒洛滿的多妻制、容忍異教與雅威宗教並存，甚至因討妻妾的歡心而鼓勵邪神崇拜（見列上十一1ff），這一切都是令人百思不解的事。最後，國內還存有一種莫名的恐

懼，就是害怕有一天以色列民將淪落到與其他異民相同；自從達味征服諸國以來，以色列民族中已吸了不少迦南人民爲居民，在他們當中，有些尚未皈依；同時爲了實際上的理由，以色列的政治制度（至少在外在的形式上）與當時迦南諸國的制度頗爲相同。在此情形下，當時的人民，特別是那些宗教的保守派，不能不問：君主政體真是天主所願意的一種政體嗎？是否天主願意以色列民以政治勢力來統治諸異邦民族，抑或在天主的計劃中她負有另一個更高尚的精神使命？對迦南人民以及其他異邦民族，以色列民應採取何種態度？撒洛滿王是否也如達味一樣真正是雅威的所選者？以上種種，都是撒洛滿王在位時的境況，而就在此時期裡，雅威典的神學開始成熟。

(二) 社會背景

自從達味出征以來，以色列國內堆積了不少戰利品，現在又加上諸附庸國之進貢和撒洛滿對外貿易的收入等等，以色列國內的財富隨着時日而遞增，撒洛滿的智慧亦隨着經商路線的開拓而揚名海外。由於仰慕撒洛滿王的智慧，舍巴女王由老遠的阿剌伯跑來，帶來大量的金銀財帛，爲的是一睹智王的風範（見列上十1~13），學習他的智慧。無疑，若舍巴女王能够從撒洛滿身上去學習，同樣，以色列的商人們與海外經商，不僅帶回來異邦的產物，必然也帶進了異國的文化 and 技藝；更由於撒洛滿在國內大興土木，建築聖殿與行宮，而其所聘請的皆爲希蘭（Hiram）的技師與設計者（見列上五1~18；撒下五11），結果，在以色列民族中不但染上了外邦的文化色彩，而且許多建築物，特別是聖殿，幾乎全是迦南樣式的結構。

長期的太平，使得國內的生活水準日益提高，人民開始爲自己建造美輪美奐和舒適的住所；有間

階級從此誕生；無數的挑戰激動了人民在思想方面的發展，天才人物紛紛新露頭角……這一切的一切都促成了國內的文化革命。

領導這個革命的主要人物，要算是撒洛滿王自己，由於他高度的智慧，甚至誘來了南方女王的讚美（見列上十），因此，後來人們把智慧文學，如：箴言、智慧書、訓道篇、以及雅歌等作品均歸於他。雖然如此，但若把文化改革全歸於撒洛滿未免過於誇大。與埃及和漆多這兩個古文化國訂立盟約，以及不斷地與異國接觸，未嘗不是文化改革的主要源流，具有數千年歷史的埃及智慧文學傳統，以及迦南的古老神話，對以色列人不能沒有影響，特別是對那些宮廷內的有閒階級。達味的歷史（撒下十六章至撒下五章）、撒洛滿王以後的歷史（撒下六章至廿章）、或許若瑟的故事（創卅七章至五十五章）也包括在內，皆假定了撒洛滿王朝的文學黃金時代。

若論這個文化的啓蒙運動其影響力有多大，實在難以確定。一般說來，以色列人民都是藉着父親和長者的口授，藉着家族故事、歌曲、聖詠，在聖殿和聖所中的禮儀、誦讀……等得以熟悉本國和宗教的傳統。至於這些材料究竟有多少書寫下來，便很難說；但可以確定的一點是，在第十四世紀時已經有書寫的文件流傳，特別是在巴勒斯坦和腓尼基一帶。除了以色列本國的傳統以外，我們有足够的理由相信，以色列國內受過高等教育的人必定也熟悉埃及的智慧文學和美索不達米亞以及迦南的神話，否則，雅威典作者在創世紀二章到十一章所用的神話主旨，我們便無法解釋。樂園的敘述和洪水的故事都反映出雅威典作者熟識 Gilgamesh epic；若把創世紀第二章——造人，與古代的創造神話比較，我們不能說作者對美索不達米亞的創造神話一無所知。我們甚且可以推測說：雅威典作者是應用了迦南神話，然後再加以剔秘，目的是為啓迪那已皈化並忠於雅威主義的迦南人。

這段時期堪稱以色列民的黃金時代，境內不但民生康泰，富庶安逸，而且人民充滿探求學問，和愛好辯論的精神，文化發展可謂達到了成熟的高峯。在此期間，這個新生的王國，由於對自己目前的富裕、權力、尊威、和影響力的不斷反省和默觀之後，不能不自我發問：為何會有這樣近乎戲劇化的改變？這個繁榮的現象是在何時何處開始奠基的？將來又怎樣？爲了答覆上述種種問題，一個特殊的文學應運而生！雅威典作者的寫作對象究竟是些什麼人？一方面，他的作品是如此的高深以致只有受過相當教育的人方有能力欣賞；而另一方面，他的家族故事，其性質又是如此的普及，內容又是如此的傳統，以致它適合於一切人，甚至未受過教育的人；由此，雅威典的著作能够成爲當時家喻戶曉的讀物。

(三) 宗教背景

撒洛滿時代的宗教背景頗爲複雜，雅威主義隨着以色列的勝利而進入了迦南地，當時不少迦南人皈依了雅威主義，但亦有未皈依者。由於與迦南人民雜居，以色列深受他們的風俗、法律、宗教態度的影響。尤其是迦南宗教對雅威主義影響最大。

迦南宗教基本上是一種自然崇拜、敬禮繁殖之神，他們以祈禱、祭獻、以及其他崇敬形式來祈求土地的豐沃、牲畜與家族的繁殖。所崇拜的神，主要是巴耳和巴耳的配偶 Anath；巴耳被認爲是一位「風雨神」，他有很多名稱，因地而異。Anath 是他的妻子；有些文件則記錄她是巴耳的姊妹，並且是一位童貞女。

在烏卡里的神話中（同時也在迦南的禮儀中不斷地重演）記述，巴耳與陰間的神 Mot 鬪爭而死

亡，最後得到 Anath 的幫助，他復活了。他在陰間的那段時期，則代表了乾旱的炎夏；當他一復活，雨水便滋潤大地，五穀豐收，大地再顯繁茂。

在巴耳復活後不久，他和 Anath 建造了一座房子，兩神完成其神聖的婚配。這一點在迦南禮儀中大部份都由皇帝和神妓重演，有時也由參與禮儀的人與廟宇中的神妓重演。迦南的禮儀建基在神話的重演上，而其目的則在於祈求諸神賞賜土地、牲畜以及家族的繁衍。

由於其敬禮的目的多集中在土地的豐收，故大慶節都是在秋收及春雨的季節。祭殺嬰孩和神妓是迦南宗教中最腐敗的兩個因素。雅威主義從不採取祭獻嬰兒的敬禮，即使有時有人用了，但普遍都會被聖經作者所貶斥（參看創廿二；出十三 1-16；耶七 31；列 16 27；廿一 6 7）。至於神妓，當以色列的宗教趨於融合主義的那段時期（見列上十八 19；耶二 3；七 19），曾有過這種禮儀；但以色列基本上是反對這樣的禮儀的（見創十九；出廿三 19；廿四；民十八；民十九；家 1 2）。

在撒洛滿時期，導致宗教不純正的因素，主要是源於撒洛滿自己，他的同盟國，以及腓尼基的雕刻工匠。撒洛滿晚年因討妻妾的歡心，竟敬拜巴耳神（見列上十一）；撒洛滿的聖殿由迦南人所建築、所設計，故不能不充滿迦南宗教的色彩；至於祭禮，當時亦有採用迦南宗教的，雖然已經經過淨化；迦南宗教的禮儀不但在鄉村流行，而且亦在耶路撒冷舉行。這種種情形，不能不使一般的和保守派的雅威主義懷疑而發問：是否以色列已經忘記了西乃山上的召叫，漸漸失去了這民族的特色；淪落到與異邦相等的地位？

二、雅威典的文學技巧

了解雅威典的文學技巧，將大有助於我們了解雅威典作品的結構、中心主旨的發現等。我們可以將雅威典的文學技巧分別敘述如下：

(一) 投射的手法 (Foreshadowing)

在雅威典的家族故事中，投射法的文學技巧十分重要，作者常常用來指出他敘事的方向、連接故事與故事之間的關係、強調家族故事的基本道理等。他往往用一連串的敘述和故事來照明一些關鍵字或關鍵語句。有時，作者也用一件事或一個敘述來投射將要發生的事。以下我們舉出一些在雅威典的家族故事裡用投射的文學技巧所構成的敘述：(1) 論及以色列的興起（創十二1-3；七十三14-17；十五4-5；廿六3-4；廿八13-15；四十九8-12；戶廿四7；十七-十八）。(2) 論及出谷事件（創十五13-16(?)；四十五7；四十八21；出三8）。(3) 論及以色列征服厄東（創廿五23；廿七29、40；戶廿四7-9；十七-十九）。(4) 有關雅威主義戰勝迦南宗教以及達味王朝的興起；這段敘述是雅威典家族故事的中心部份，但同時也是最難確定的一部份，大概由創三15開始，包括九26-27；十二1-3；四十九8-12；以戶廿四7及十七-十八章為結束。

此外，創世紀三章十五節是家族故事中最模糊的一段，它的基本概念和關鍵字是「後裔」、「詛咒」、和「仇恨」。

雅威典在應用此文學技巧上含有以下幾個特點：(1) 凡以投射手法寫成的敘述都含有前呼後應的特

點；(2)這種含有投射意味的言語多出自天主、先知、或聖經中的重要人物之口；(3)它們常常重複同樣的基本概念，有時甚至一再重複同一的關鍵字；(4)它勾畫出家族故事中後來的發展路線；(5)它通常是由暗到明，由普遍到特殊。

關於第一和第二兩個特點可參看創十五13-14；四十五7；四十八21；出三7-8，預示出谷事件。第三個特點，可從創廿五23；廿七38-40；廿七26-29；38-40；戶廿四17-19見到，其中的基本概念是以色列戰勝厄東，而其關鍵字則是「主人」，和「服事」。第四個特點，最好是以創十五13-16爲例，在這段經文裡記錄天主預告亞巴郎，他的後裔要居於異邦，受人奴役四百年，然後他們帶着財富離開；但到了第四代，他們又回來，直到阿摩黎人惡貫滿盈時。

從天主口中所說出的這種種，將來就會在家族故事中慢慢出現，此即爲：在埃及爲奴、出谷、和征服福地。

至於第五個特點，最好是以出谷的記載來加以說明，在創十五13中，作者並未清楚說明以色列受壓迫的地名，只是含糊地說「異邦」，但後來在出三8中則明顯地指出「埃及」來。

(二) 天主的獨白

「天主的獨白」這一文學技巧，可說是雅威典作者在文學上的發明。作者把自己在神學上對問題的解答和決定放在天主的口中，既然天主口中的說話和思想皆來自雅威典作者，故此，獨白的內容正好代表了雅威典作者的神學思想。

(三) 天主與人的交談

就如前面那一文學技巧一樣，在天主與人的交談中，雅威典作者把自己的神學思想放在天主和人的口中說出來，但這種交談和對話，與一般人的對話不同，也與亞巴郎與撒辣之間，或者是亞巴郎與法郎王之間的對話有異。後者純粹是以敘述事情爲目的，而前者則是爲說明一個神學思想而以天主爲主要的和決定性的發言人。

這些對話，可清楚見於創三 1 ； 5 ； 三 8 ； 19 ； 四 6 ； 16 ； 十五 1 ； 20 ； 十八 23 ； 33 ； 戶十四 11 ； 25 。若讀者想把握這些交談的神學內容，則必須從對話的上下文和整體中去研究、去了解。就如 G. von Rad 在詮釋創十八 23 ； 33 天主與亞巴郎的對話時指出：「天主與亞巴郎的對話包含着一個嚴重的信仰問題」。這段經文的第一個意向不是爲表明亞巴郎是一位先知性的代禱者，但如果我們是從「亞巴郎代禱的能力」這個角度去了解這段經文，亦不錯誤，因爲一段經文往往可以有多方面的解釋，而問題是在於，讀者所找出來的意義是否是作者所要表達的第一個和最主要的意義？這一點也是聖經神學所要做的工作。

(四) 神學註解

我們可以說，雅威典所用的一切文學技巧，最後無非是要達到他的神學目的。神學註解更是如此。雅威典中有些註解是很長的，亦有些比較簡短，它是以一個句子或幾句話來表達出作者對某事件、或一連串的事件的神學觀點。這些神學註解有時假借別人的口說出來，亦有時成爲一獨立句，使

人一望而知是作者個人的註解。

作者在應用這文學技巧時，可以有多种不同的方式：有時作者是爲了給古老的傳統一個新的神學解釋，所以對這傳統加上註解，例如在創廿二1亞巴郎獻子的敘事中，作者一開始便對這件事加以註解：「這些事以後，天主試探亞巴郎說……」。有時，作者利用這文學技巧來對某事件或一連串的事件加以解釋；譬如創四十五5、8便是一例：若瑟對弟兄解釋他被出賣的事件完成了天主的計劃。創四十五5、8這段話是作者放在若瑟口中的一個神學註解，因爲作者看出來若瑟的整個故事乃是天主對以色列民和對全世界救恩計劃的一部份。

有時，作者十分明顯地利用神學註解來作爲「剔秘」的工具，譬如洪水的事見創六5-6；但有時作者對這個文學技巧的用法十分令人費解，爲達到教訓的目的，作者有時應用神學註解來重鑄神話及神話的主旨，其中一例是創二25，在此作者明顯是爲了達到他的神學目的而用了「神學註解」來強調過去的神話。其他諸例可見創二18、24；三7；四26；六8。

(五) 族譜的安排

雅威典作者把族譜當作是一種文學技巧以表達他的神學思想，就這點來看，我們很難斷定雅威典族譜中的人名有多少是按照傳統的次序，有多少是爲了達到他的神學目的而更改或重新安排過的。

太古史中的族譜並不清楚。亞當和厄娃生下三子——加音、亞伯爾、以及舍特；加音因嫉妒而殺死了亞伯爾（創四8），加音的子孫一直傳衍了六代，自此以後，雅威典的族譜便不再提到加音的後裔（見四17-24）；接着是敘述舍特及其兒子，對於舍特的後裔也只是追述到第一代厄諾士爲止（見四26）。

在司祭本的族譜中從未提到加音和亞伯爾是亞當的第一對兒子，而却以舍特爲亞當的第一個兒子。與雅威典一樣，司祭本也說厄諾士是舍特的第一個兒子（見56；及四26）。此外，在司祭本族譜中的舍特的後裔，在雅威典的族譜內很多皆歸於加音的後裔。在雅威典的族譜中，拉默客是加音後代中最末的一個，他是諾厄的父親。但在司祭本的族譜中，却把諾厄歸在舍特的後代中。那麼，到底諾厄是加音的後代抑或是舍特的後代？按 P. Ellis 的意見，認爲諾厄大概應是舍特的後代；雖然在創四46中，提到厄諾士以後便中斷了；可是按常理，雅威典的族譜一定是由亞當至舍特至諾厄的。以下的兩個理由都可說明諾厄是舍特的後代，而不是加音的後代：第一，加音被天主詛咒而成爲大地的流蕩者，按情依理，雅威典作者不可能把義人諾厄歸在加音的後代中；第二，在「加音」與「巴貝爾塔的建立者」之間暗示這兩個故事源自同一傳統，而此傳統似乎並不知道洪水滅世的事。首先，在四16中雅威典說：「加音離開了上主的面，住在伊甸東方的諾得地方」。後來在巴貝爾塔的故事中又說：「當人們從東方遷移的時候，在史納爾地方找到了一塊平原，就在那裡住下」（十一112）。其次，在四17中，雅威典又說：「他（加音）建築了一座城」，明顯的，加音是建築城池的鼻祖；而在十一4中那些由東方遷移來的人說：「讓我們（爲我們自己）建造一城一塔……」。同時，建造巴貝爾塔者受到懲罰的方式，使人憶起加音所受的懲罰——流離失所和分散。既然加音的故事與巴貝爾塔的故事有着某種隱含的關係，而這兩者又似乎是來自同一個不知道洪水滅世這件事的傳統，則把諾厄歸爲加音的後代似乎不甚可能；反而更有可能的是作者把加音插入舍特的後代中。

不但洪水以前的族譜不清楚，即便洪水以後的族譜亦然。諾厄有三個兒子——閃、含、和耶斐特。由於諾厄的三個兒子，人類才再度繁殖起來。但含和耶斐特的後代很快便從雅威典的族譜名單中消

失，作者把焦點集中在閃的後代上；亞巴郎、納曷爾、和哈郎都是閃的後代（廿一28-30）。亞巴郎生兩子——依市瑪耳（十六1-15）及依撒格（廿一1-2），作者把依市瑪耳擱置一旁，注意力集中在依撒格身上；依撒格又生兩子，一名厄撒烏，另一名雅各伯（見廿五21-26）；厄撒烏的後代不提，雅威典的家族故事以雅各伯的十二個兒子為中心而繼續敘述下去。

最後，猶大與塔瑪爾的故事（卅八）是雅威典族譜的結尾，而這個故事與厄撒烏和雅各伯的故事很相似。塔瑪爾生兩子，長子則辣黑在出生時就讓次子培勒效先走一步（卅八27-30）；按戶廿六21；盧四18 ff；編上二3 ff記載，達味是培勒效的後代。

研究了雅威典的族譜之後，我們發現作者都按着一定的路線來安排，先是由太古史亞當的眾子孫中漸漸縮小範圍而集中在亞巴郎身上；在族長史中，又由亞巴郎繁多的後代縮小到雅各伯及其十二子身上；後來在十二支派的歷史中，又由猶大的後代中縮小到一個人——達味身上。達味以後便沒有族譜的清楚報導了。

其次，在雅威典的族譜中，次子超越長子的事，不論是偶然的抑或故意的安排（見，依撒格——依市瑪耳、雅各伯——厄撒烏、培勒效——則辣黑、猶大——勒烏本、西默盎、和肋未（見卅四十九），至少在雅各伯——厄撒烏、以及培勒效——則辣黑的出生事件上，可以看出來作者的敘述是有計劃、有目的的，但這目的是什麼，却不能清楚地確定；可能是作者藉此表達出天主「選拔」的絕對自由；亦可能是為撒洛滿王作辯護，說出他之所以越兄繼父位乃是出於天主自由的選拔。

在雅威典族譜中，如果說舍特在加音和亞伯爾之前出生亦不是不可能的事。可能雅威典作者應用了兩個傳統，一個是代表舍特的（猶如司祭本的族譜），另一個則代表了加音和亞伯爾的故事，作者

保存了兩個傳統，所以他的族譜與司祭本的有出入（司祭本的族譜不提加音和亞伯爾，並且說舍特是亞當的第一個兒子）。

另外，在雅威典的族譜中，作者把加音放進舍特的後代中似乎是有他的用意：因為在洪水滅世以前，作者的整個敘述（直到諾厄為止）都是強調「罪的增加」；到諾厄及其後代之後才開始了另一個新的主旨——「天主的召選」。雅威典作者對於族譜的安排似乎含有好幾個神學目的：首先，在洪水之前的敘述表示亞當的反叛不是從前的事，它不斷地出現在他的後代子孫身上，沒有天主特別的助佑，人類愈來愈趨向邪惡。洪水之後（如果一如在洪水以前，諾厄原是舍特的後裔而不是加音的後代），雅威典的族譜顯示天主十分謹慎地在亞當和諾厄的後代子孫中選出了以色列這個民族，使她成爲自己復興人類的主要助手以及救贖全人類的中介。同時，在雅威典的族譜中亦表示天主的道路與人的道路不同，祂所揀選爲完成祂的救恩計劃的人，往往在人的法律上看來是不合法和不可能的，例如祂選次子代替長子，這正好說明天主的計劃不受人的法律所控制，祂有絕對的自由，祂選祂所喜歡的助手。雅威典的族譜雖然很不清楚，它的複雜混淆雖然不能完全分辨和確定原因，但作者對於族譜的安排皆循着一定的路線進行是顯然可見的。由於這點線索，我們發現了雅威典族譜的兩個主要神學主題，就是：「人類的罪」和「天主的選」。這兩個主題——罪和恩寵——在雅威典的整個敘述中，基本上是不可分的，只是前者在太古史中特別強調出來，而後者在族長史中則特別突出和明顯。

六 別 秘

雅威典「別秘」的文學技巧，不僅是消滅的除去某些神話因素，而且也含有積極的一面——重組一

個神學。雅威典作者的別秘工夫既巧妙而又具有雙重意義。一方面作者採用了古代的神話，基本上不改變神話的象徵形式，却努力除去異邦神話的多神色彩和剔去神話的「異」（異邦的「異」）；另一方面作者在除去了這些不合雅威信仰的因素之後，在自己特定的神學目標下重新在這些神話內組織一個雅威典的神學。這種“depaginizing-rheologizing”的文學技巧需要舉例加以說明：

如果我們把洪水的故事與 Gilgamesh epic 比較，便可以看到有關這種文學技巧的運用。作者把 Gilgamesh epic 中多神的因素都用「唯一真神雅威」取而代之；對於引起洪水滅世的原因，在雅威典的敘述中不是由於人類的喧嘩嘈雜激怒諸神而用洪水罰人，而是由於雅威唯一的真神，看見人類日漸墮落，不知悔改，因而大發義怒，決定用洪水懲罰世人。雅威典作者除了剔去多神的因素而用雅威信仰的因素取而代之以外，還進一步用其他的文學技巧，諸如：神學註解、天主的獨白等來重組一個雅威典的神學。在洪水的故事中，作者就是用創六5-6的神學註解，以及創六7和創八21-22的天主的獨白來給那借過來的神話主旨一個新的神學解釋；使洪水神話有了新的幅度。

有時雅威典作者也用幽默諷刺和反語法的表達方式來做別秘的工作，在譏諷和反語法的表達方式中往往就隱含着作者的神學思想。例如巴貝爾塔的故事，這個故事最初本來是一個巴比倫的神話，敘述 Anunnaki 爲巴比倫神 Marduk 建造一座高塔，這塔也是用磚造成的。雅威典作者採用了此神話，並用辛辣的諷刺方式譏諷人的狂妄和驕傲——人自以爲聰明能幹，什麼事情都能够做，結果，這高度的聰明能幹竟使他們自己變爲極度的愚笨！

雅威典所記述的巴貝爾塔是建築在史納爾，史納爾本是巴比倫的古老名稱，這座巴貝爾塔也是用磚築成的，塔頂摩天。現在雅威典作者的別秘工作是以雅威真神爲劇中的主角，並把譏諷的獨白放在

雅威真神的口中（創十一6-7）以表達他的神學思想。

如果我們問：爲何雅威典作者要用神話和神話主旨來做他表達神學思想的「工具」？我們能够找出的唯一理由是：對當時的讀者，作者只能用這種表達方式來通傳一些特殊的真理，也只有這些「工具」才是當時和後來數世紀的讀者和聽衆所熟悉和習慣的。爲表達雅威信仰的真理，作者只好應用「他們的言語」。神話是當時人人所熟悉的，爲表達啓示的真理，神話是當時得心應手的工具，況且，重要的是所表達的真理內容，而不是那些工具。

(七) 柳暗花明又一村

在許諾和實現的過程中，作者常以「山窮水盡疑無路，柳暗花明又一村」的手法，來描繪天主的許諾克勝一切幾乎是不可超越的困難而達到了完滿的實現。

在創十二中，天主給與亞巴郎諾言，但在這許諾到實現的過程中，幾乎每一步都有障礙，都有困難。天主許諾亞巴郎的子孫要多如天上的繁星和地上的沙粒，可是，在創十六中，亞巴郎立刻發現其結髮妻撒辣，那被許下爲選民之母的女人，竟然是一個不孕的婦女；爲解決此問題，亞巴郎只好藉着撒辣的婢女哈加爾得子，但是問題馬上又發生了，既然依市瑪耳（創十六）是一個「不信之子」，則天主的許諾又如何實現呢？

亞巴郎和撒辣都已經年老了，他們一個兒子都沒有，又何來一個龐大的民族呢？好不容易，亞巴郎晚年得一子依撒格，正深慶晚年得到天主的祝福，黑暗中稍露曙光之際，天主却命令亞巴郎祭獻愛子（創廿二）！

困難一重又一重的越過，但一波未平一波又起，依撒格的妻子黎貝加也如撒辣一樣，是一個不孕的婦女（創廿四21）。後來雅各伯出生，但又因為厄撒烏的仇恨，雅各伯不能不離家出走（創廿七）。雅各伯娶了辣黑耳為妻，但辣黑耳也是一個不孕的女子（創廿九31），同時，爲了他的妻子，雅各伯被窩班扣留在美索不達米亞，使他不能返回許地（創廿九卅）。最後，雅各伯擺脫了岳父的枷鎖，回到迦南，但新的困難又在前面，他再一次受到長兄厄撒烏的仇恨所威脅（創卅二）。

在若瑟故事及出谷事件的敘述中，作者用了同樣的文學技巧，使得整個家族故事都陷入緊張的狀態中。自然，我們會問：這樣的敘述其歷史性和真實性有多少？即使不問其故事的本質，也要問事件記述的次序。我們並不否認雅威典作者在敘述這些事件時，的確有他的自由，按他自己的神學目的來安排，但作者的自由並不妨礙傳統的材料所具有的歷史性；就如今天，我們都不否認四福音有其歷史價值，但另一方面我們也不否認作者的自由。

雅威典作者藉着這種文學技巧告訴讀者天主是既許必踐的天主，任何以人的目光看來是不可能的，爲天主都是可能的，任何阻礙都不能破壞天主的計劃，但祂要求人有信仰，堅定不移的信仰。

三、雅威典的神學

(一) 「選」的神學主題

在雅威典作者的族譜安排中，我們已看出了「選」的神學主題。在征服福地；消除異民；召叫以色列民族中的偉大人物爲領袖；投射的文學技巧；不孕女子的故事……當中，這個主題更爲明顯。

一切民衆皆來自厄娃——衆生之母（創三20），但天主却只選了一個民族。在這民族中，天主又選出了一些祂所喜愛的人，特別賦給他們一個使命——諸如：亞巴郎、梅瑟、若蘇厄、最後是王國的建基者——達味，這些人都領受了特別的神恩，而他們的使命是完成天主的計劃，培育選民，使它成長。

在雅威典的投射文學技巧中又指出一個民族將由亞巴郎的後裔中誕生，一個國王將出自猶大支派。一連串有關出谷事件，以及征服厄東等的預告，都表示以民是特選的子民，與別的民族有別。

對於不孕的故事，無非是作者強調以色列民的被選是天主不能錯的許諾，雖然由許諾到實現的過程充滿困難，但天主的話一出口是永不收回的。

在雅威典中有關「選」的神學主題是顯而易見的，同時這個神學主題提醒我們一點：「被召的人多，被選的人少」。被召的只是以色列，被選的亦只有以色列，但對於其他沒有被選的民族，並不是因此就是說他們皆爲天主所擯棄。天主「選」的這個行動，只是說出以色列在天主的救恩計劃中具有一個特殊的使命和特殊的地位，其他不被選的民族也同樣是亞當的子孫，他們與以色列同屬於一個「祖先」，在天主的計劃中，他們也要如同以民一樣分享天主的祝福（創十二2-3）。天主的愛普及於萬民，祂選了以色列作爲祂啓示的中介；由此我們可以說，爲了萬民的得救以民成爲天主的被選者。

有些聖經學者認爲「選」的神學主題是「中命紀」這本書最早發揮的道理（公元前七百年）。但無論如何雅威典作者和最早的聖詠作者對這個「選」的主題都不會感到陌生，R. de Vaux 說：「的確，申命紀是申述了這個道理（被選），但這個主題並非是申命紀的創作，這個道理在申命紀以前已經在許多的方式下準備了」。雅威典的「盟約神學」就是假定了「被選」這個堅強的信念。

(二) 天主的愛

在耶肋米亞先知書中，天主對以色列說：「我愛你們，我永遠愛你們，因此，我給你們保留了我的仁慈」（耶卅一3）。雅威典作者同樣地深信雅威的愛，祂不只是愛以色列，而且愛全人類。但是，雅威典作者不多用言語來描寫天主的愛，而以天主的行動來表達。在天主干預人類的歷史這個行動中，一開始就顯示了祂的愛，祂把恩惠豐富地賜給亞當——把他安置在樂園中，造了厄娃來陪伴他；當他犯罪後，大量地寬恕他；逐出樂園時又造了衣服給他和他的妻子厄娃穿（創三21）。

殺人犯加音最後還是獲得了祂的保護（見創四15），天主用慈愛和寬恕來對待人類的第一個行兇者。洪水之後，天主又對自己說，因了人的緣故，祂不再詛咒大地，及大地上的一切生靈（見創八21-22）。在巴貝爾塔——人類集體反叛的大暴動之後，那分散人類於四極，使有罪的人類流離失所的天主，現在立刻召回了亞巴郎，並對他許下「萬民將因他而得到祝福」（見創十二1-3），在整個族長史中都充滿了許諾和祝福。除此以外，更表達祂的慈愛的是：祂與亞巴郎友善地、親密地交談（創十五），與他訂立盟約（創十五）；對依市瑪耳和哈加爾的同情（創十六7-14）；化作三友造訪亞巴郎（十八1-6）；如果亞巴郎能够找出十個善人，天主許給他不摧毀瑣多瑪城（十八23-33）。

若瑟的故事告訴我們，天主是這樣的愛以色列民的祖先，甚至當他們陷害了弟兄若瑟之後，天主也從中把他們行爲的效果轉惡爲善，使若瑟反成了他們的保護者。在若瑟的口中（雅威典作者的神學註解）我們再一次看到新約中蕩子回頭比喻的影子，天主的仁愛在若瑟的話中表露無遺：「天主派遣我在你們以先來，是爲給你們在地上留下後裔，給你們保存多人的性命」（創四十五7）。對於雅威典

家族故事中有關罪與懲罰的思想也應從「愛」的角度去了解，在故事中以以色列不斷地反抗天主，而天主却不斷地寬恕。對於天主的懲罰，我們不該當成是天主拒絕人類的標記，而應當了解它是一種愛的教育，這一點 E. Jacob 在他的「舊約神學」一書中說得很清楚。

最後，雅威典作者曾不斷地強調以色列民的被選，既然「選」的行動假定了「愛」，那麼，雅威典作者強調以色列被選的地位即是 he 相信天主對以民的愛的明證。

(三) 天主是歷史的主人

在雅威典的家族故事中並沒有所謂的英雄人物，不是亞巴郎、不是梅瑟、更不是若瑟。為雅威典作者而言，家族故事的主角就是天主自己，且只有天主自己；是祂這位歷史的主人把人安置在樂園中；又後悔造人，遂把人類淹沒於洪水之中；是祂召叫了亞巴郎成為萬民之父；是祂強而有力地干預了紅海的事件；祂會嚴肅地與以民訂立了西乃盟約，祂又似父親般的在曠野中教導了他們。天主的統治——「祂是歷史的主人」這個主題在雅威典的家族故事中多次出現。在巴貝爾塔的故事中，是祂使人民分散於地面；是祂再次藉亞巴郎的後裔而使萬民團結一致（創十二 1-3）。

在創十二 1-3 及四十九 8-12 中、在創二 18；三 22；六 3、7；八 21-22 樂園和洪水故事的天主的獨白中；在天主與蛇、與亞當、與厄娃、與加音、與亞巴郎的對話中（見創三、四、十八 23-33）；最後在若瑟故事的神學註解中（見創四十五 5、8），這一切的一切無非都是雅威典作者在不同的方式下來表達天主是歷史的主人這個信念罷了！

雖然天主是歷史的主宰，統御着人類的歷史，但另一方面，人仍是自由的，亞當是自由的，加音

亦是自由的，在整個家族故事中，人類都是自由的犯罪，自由的答覆天主；最後在人的自由答覆中，雅威典作者看見了天主救恩計劃的實現。對於天主的救恩計劃，雅威典作者藉着投射的文學技巧；藉着天主的獨白；藉着許諾和許諾的實現；藉着連結太古史與族長史，連結族長史與王國歷史；藉着族長的被召，梅瑟的被召，以及達味王朝的使命，他顯示了這個計劃在人類歷史中的行程。這個救恩計劃不只是指向以色列，而且包括全人類。在雅威典作者看來，天主不但統御着世界，同時亦駕馭着世界的歷史。

四 罪——罰——寬恕

在家族故事的開端，作者便注意了人的問題——惡和受苦的問題。世界既是美善和愛人的天主所創造的，那麼，目前的受苦和罪惡到底從何而來？在第六世紀時約伯書的作者曾被這個問題所困擾，到了第一世紀時智慧書的作者亦然。在教會早期的教父中，爲了面對諾斯底主義亦曾討論到這個問題；奧斯定爲反對摩尼派也涉及了這問題，但直到如今未見有完全令人滿意的答覆和解決。

我們應牢記，當我們在討論罪和受苦的主題時不要把創世紀二到十一章的記述當作事實的報導，創二——十一基本上是一個回顧的神學（retrospectiv-theology）。作者目睹當時人的境況，加上對自己民族過去歷史（直到族長史）的分析而引申出來，目前的境況必定有一基礎，這個基礎就是創世紀二到十一章的描述。

此外，我們還該牢記，作者所表達的罪和受苦，以及人的作惡，必須與他的表達方式區分清楚。他所說的（罪惡和痛苦）是永久的真理和教訓；而他所用的表達方式則是針對着當時的聽衆，受他們

所限制的。我們分辨雅威與作者的教訓與他所用的表達方式這個方法，是我們研究每一位作者的作品（特別是古經）所必需的，就如我們分析約伯書時，必須知道約伯書所要教導的是什麼，而他所用的表達方式是針對那個時代的聽眾（第六世紀）。

在雅威與作者的時代（公元前第十世紀），罪的神學已發展到相當明瞭的階段（見撒下九、廿章；列上二、三）。所以，當我們研究創二、十一章時，必須分別清楚，有關罪的道理，什麼是當時已經接受和普遍化了的，什麼是創二、十一章的新因素。

在反省整個以色列民的歷史之後，有一點是作者肯定的，就是：天主是美善的，祂曾選了以色列，所以天主必定愛她，但對於「痛苦」這件事應如何解釋？既然天主是美善和愛人的天主，為何有人會畢生忍受極大的痛苦？雅威與作者對這個問題，並不是好像馬西翁一樣用善惡二神來解答。他認為天主是美善的，惡不能由祂而來；他以爲人是自由的，當人在運用他的自由時，他選擇了惡，因此，痛苦是人自願選擇惡；背叛天主的後果。

當雅威與作者在提供有關「惡」的問題的解答時，他的表達方式一方面固然受到公元前第十世紀的聽眾所影響，另一方面亦同時受到他民族中的傳統所限制，如果作者希望他所說的別人都能接受，則他必須針對聽眾的需要，以及用他們所能够懂的文學形式來表達。換言之，即雅威與作者必須應用以色列民的傳統來表達他的神學思想，而他所用的表達方式應該是「當代的」（對雅威與聽眾而言）。

在以色列的傳統中，這個天主一直被認爲是充滿愛情、選拔了他們、並拯救他們出埃及的天主；當他們犯罪時祂雖嚴加懲罰，但最後總是常常寬恕和向人示愛的天主。

除了族長時期和出谷的傳統以外，以色列民還熟悉許多古老的神話，他們之所以熟悉古代的神話，一部份固然是由於古代美索不達米亞的背景，另一部份則是由於他們目前所認識的迦南文學以及迦南的宗教禮儀。雅威典文學都把握住了這一切，現在的問題只是如何去應用這些源流和傳統，如何去安排它和如何去改革和剔秘。

當我們把創二（十一章當作一個整體來研究時，便會發現其中每一個故事都有罪、罰、和寬恕的因素，只有巴貝爾塔的故事沒有最後的一個因素——寬恕。舉例說明如下：亞當和厄娃的不服從；加普謀殺親弟弟；天主的兒子和人的女兒的罪，迦南相反父親；巴貝爾塔集體反叛的罪。至於懲罰：亞當和厄娃失去樂園的快樂；加普被罰為大地的流浪者；天主的兒子和人的女兒帶來了洪水之災；迦南受到詛咒；巴貝爾塔的反叛使得人類各奔東西，流離失所。亞當與厄娃最後得到了天主的寬恕，天主給他倆造了衣服就是天主仍然關心他們的標記；洪水之後，天主又說不再摧毀大地及一切生靈（見創八21-22）；只有巴貝爾塔的反叛中我們找不到明顯寬恕的證據。

（五）生命與繁殖的主

在雅威典的家族故事中，除了每個故事（巴貝爾塔的故事是例外）都有「罪——罰——寬恕」的因素以外，還有另一個主旨貫穿着整個家族故事，就是「繁殖」的主旨。同樣，這個主旨只有在巴貝爾塔的故事中未曾出現。「繁殖」的主旨為現代的人看起來好像不很清楚，但為公元前第十世紀的聽眾却是一目了然。

家族故事的一開始即說「大地還未有樹木，田間也沒有出生蔬菜，因為上主天主還未把雨降在地

上」(創15)。人與這乾旱的大地是息息相關的，人是由天主這位陶匠用大地的泥土塑造而成，他之所以有生命乃是來自天主口中的噓氣，祂給人起名叫「亞當」Adam，亞當這個名字與希伯來字 Adamah (大地) 有關，故此，人可稱之為「來自土中的」。後來天主種植了一座樂園，並以河水灌溉樂園(創2:8-10)，人由乾旱的大地被遷移到樂園中。

當人淪落之後，「繁殖」的主題繼續出現。在雅威典的敘述中，樂園中的誘惑者——蛇，牠是象徵着迦南宗教中對繁殖神的敬禮。亞當和厄娃犯罪後，他們由肥沃的土地再次被放逐到枯槁的大地中，代表女性的厄娃須要受到生育的痛苦，代表男性的亞當須要辛勞操作，汗流滿面才能餬口(見創3:16-19)。

在亞伯爾和加音的故事中，我們再次遇到「繁殖」的思想。加音殺死亞伯爾之後，天主對加音說：「聽你弟弟的血由地上(Adamah)向我喊冤，你現在是地上所咒罵的人，地張開口由你手中接收了你弟弟的血，從此你即使耕種，地也不會給你出產，你在地上要成為流離失所的人」(見創4:10-11)。在巴耳的故事中，巴耳亦會因為殘殺手足而遭到懲罰，故大地亦因此而有一段時間不生育。J. Gray 說：「人類學家十分熟悉『殺害手足』與『不生育』之間的關係，而這種關係就表達在天主詛咒加音的這段古經中……」。加音和亞伯爾的故事可能含有「反迦南宗教」的因素；加音本是一位農耕者，好像迦南人一樣，而亞伯爾則是一位牧羊人，好像代表了以色列民。

「繁殖」的主題在天主的兒子和人的女兒的故事中似乎不太明顯，但當讀者了解迦南宗教禮儀的最高峯是在神妓的因素上時，讀者便會明白雅威典作者在有反迦南繁殖神的敬禮的傾向。在迦南宗教中，神妓和參禮者完成了性的關係時，禮儀就達到了最高峯，這個禮儀的效果是得到雨水滋潤大地

和繁殖的功能。現在天主的兒子和人的女兒的結合也邀來了雨水和後代的繁殖，不過，這次的雨水可太豐富了，竟然雨下不止，造成了洪水之災，毀滅了地上一切生靈及人的後代（除了諾厄一家）。

在諾厄的故事中，迦南受到詛咒，而同時我們找不到有關他的罪得到寬恕的話，原因可能是：迦南也如樂園中的蛇（見創三14）一樣，他是代表了迦南宗教的繁殖神的敬禮，若如此，他不但是與女人的後裔永遠爲仇，而且是與天主自己永遠爲仇。

在雅威典的家族故事中，似乎不斷地強調只有雅威是真正的生命和繁殖之神，而不是巴耳。所以，在創二4b-14中，雅威不但創造了上天與下土，而且給人種植了一座樂園；在創三中，人失去了肥沃的樂園顯然是由於他反叛了真正賜與繁殖功能的雅威，而跟隨了象徵虛假的繁殖之神的蛇。

其餘的敘述，如：在三16-19以及四6-15中的對話；給迦南的詛咒（九25-27）；不孕女子的故事；更明顯的是給雅各伯的祝福（創廿七27-28）；給猶大（四十九10-12）和給若瑟的祝福（四十九22-25）；許地的描寫——流奶流蜜的地方（戶十四7）……等等，都強調雅威是真正的繁殖之主。總之，雅威典作者故意把雅威主義和巴耳主義對立起來，爲的是教訓公元前第十世紀的聽衆，只有雅威上主是美善、生命和繁殖（人和畜牲的繁殖也包含在內）的根源，而不是巴耳邪神。痛苦不是偶然的事，而是來自天主的公義和愛的教育，原因是因爲人反叛了造物主。罪是痛苦的基本原因，是人自願地與天主斷絕關係；在作者的時代中，他對於罪的了解是：背叛雅威而跟隨虛假的繁殖之神，對於人類第一對夫婦的罪，他也只可以是這樣的了解——亞當和厄娃背叛了天主，跟隨了代表迦南宗教敬禮的蛇。

罪是個人反叛天主，所以罪人應在天主面前負責任。這個道理在雅威典作者的時代已經是普遍流行的教訓，讀者可參看撒下十二，在這裡達味知道自己的罪是相反了天主；再者，在若瑟故事（創卅七

（五十一）中，若瑟被主母引誘犯罪，若瑟拒絕並回答說他不能犯罪，因為罪是相反天主（創卅九）。

作者除了在創二（十一章）中傳給人：「天主是生命和繁殖的眞主以外，它還告訴讀者，人的罪與日俱增，人自不服從（亞當和厄娃的罪）到手足相殘（加音的罪），在洪水之前人類已普遍墮落，最後竟發生了巴貝爾塔集體的叛變事件。從人的不斷反叛和天主的不斷寬恕之中，雅威典作者指出一個新約中的眞理：「沒有我，你們什麼也不能做」，人在罪惡的深淵中是無法自救的。

至於巴貝爾塔的故事也不是全無「寬恕」的因素在內，這寬恕的因素須要在以後的敘述中去尋找。巴貝爾塔之後，人類被罰漂流於大地（創十一9），因為他們要建築一座高可摩天的高塔，使自己成名。現在這分散於大地的民族將在一人身上再得到祝福，這些分散於大地的人們所要求的：「使自己成名」，在亞巴郎及其後代身上得到了答覆：「我要使你成爲一個大民族，我必祝福你，使你成名，成爲一個福源……地上萬民都要因你獲得祝福」（創十二2）。

六 盟約的神學

西乃盟約是雅威典敘述故事的高峯，雅威典敘述中的族譜、許諾、選、以及歷史的主人……等主題都必須從盟約的角度去了解才有意義，甚至出谷的事件，也只不過是走向西乃盟約的最後一步罷了，如果加爾瓦略山是建立新約之地，則舊約的結盟地就是西乃山。

對於西乃盟約以及亞巴郎的盟約的描寫，作者似乎都按照以色列民的傳統，而對於亞當的盟約（創二7-3），作者則似乎是按照自己的看法和文學天才來描寫的。對於雅威典故事中的盟約的形式，聖經學者曾做深入的研究，按照巴特研究的結果，可歸納爲三點：首先，雅威典作者在寫作時一定

已經有「盟約」的思想，我們在他的家族故事中每一部份都可找到一些盟約的形式——創二、三章是建基於「宗主條約」(Suzerainty treaty)的形式上；創十五章則以古代美索不達米亞的盟約形式為基礎；出廿四的盟約傳統是以祭獻和犧牲的形式為基礎。第二，只靠出十九、廿四不能證明雅威典作者認識以「宗主條約」形式為基礎的盟約傳統；但無論如何，從他的家族故事更廣的上下文可見他認識一個傳統，這個傳統是以「宗主條約」的形式為基礎來表達天主與以色列民之間的關係的，這點在創二，以及「祝福——詛咒」的主旨中明顯見到。另外，蘇廿四也可以作為此盟約傳統的證據。第三，更重要的是：整個家族故事都含有一個「牧靈」的目的，它要說出真正的盟約關係是雙方的，結局的人應有信賴的態度，以色列應全心信賴那對她表示如此關懷的天主，以愛情答覆那從萬民中選拔了她的上主，服從祂的旨意。雅威典作者所要說的，也就是後來耶穌基督對門徒所要說的話：「若你們愛我，應守我的誠命」。

雅威典作者強調「盟約的神學」直接是與家族故事的中心主題——「天主的國」有關，這個天主的國是由天主在以色列民中間，在西乃山上所建立的。只有天主自己是以色列真正的君主，因此以色列民不僅有權利而且有義務，有責任去實行祂的旨意；「爾旨承行於地如於天焉」是雅威典神學的中心思想。但在以民的歷史中，特別是在雅威典作者的時代，另一個人的王權在施行着，身為神學家的雅威典作者，面對這個問題，不得不在以色列民的歷史中以及在以色列的神學上重新估量這個新因素（天主的統治）的地位。

(七) 救恩的普遍性

雅威典作者並非是一個狹窄的國家主義者，在他的家族故事中處處呈現出救恩普遍性的思想。在創三26中說，厄娃是「衆生之母」；洪水之後，雅威典作者又說，由於諾厄的三個兒子，人類分布天下（見創九19）；在巴貝爾塔的故事裡，救恩普遍性的主題再度出現：「當時世界只有一種語言和一樣的話……爲此人稱那地爲「巴貝耳」，因爲上主在那裡混亂了全地的語言，且從那裡將他們分散到全地面」（創十一19）；緊接着巴貝爾塔的故事後面的則是亞巴郎的故事，和天主給與亞巴郎的許諾（創十二1-3），地上萬民都要因亞巴郎而得到祝福。

或許有人會設難說：上述的因素都是美索不達米亞神話中的主要部份，既然雅威典作者採用了這些神話，自然在他的家族故事中也會有這樣的主題出現，而救恩普遍性的思想並非是雅威典作者所原有的。

如果雅威典作者只是採用了神話所說的在自己的作品內再說一次，則上述的設難是合理並真實的；而同時，若這個設難成爲事實，則雅威典作者在他的家族故事中並沒有教訓些什麼，他所說的無非是神話的創作人所說的覆了。可是，事實並不如此，雅威典作者強調救恩普遍性的道理是超出這樣的方法的。十分明顯，在他自己的神學註解以及天主的獨白（這些都是表達雅威典作者自己的神學思想的文學技巧）中，救恩普遍性的思想常常出現。例如在家族故事的一開始，雅威典作者就註解說：「亞當給他的妻子起名叫厄娃，因爲她是衆生之母」（創三20）。其餘更明顯的例子，如：創六3中天主的獨白：「因爲人既屬於血肉，我的神不能常在他內，他的壽數只可到一百二十歲」；創六5-8

天主決意滅世，因為祂看見人的罪惡與日俱增，遂後悔造了人類；創八21-22天主許諾不再毀滅人類，不再咒罵大地；創十一6-7天主對全人類的懲罰。

在雅威典作者的神學思想中，救恩的宇宙性幅度是如此明顯，以致我們無法解釋這是怎樣一回事，究竟怎樣可能一個小小的以色列民族，曾經在中東諸國中成爲第三等國家的，會想到自己是天主所揀選成爲全人類得到幸福和救恩的工具？

其次，在雅威典的族譜敘述中，也可以看到此救恩普遍性的思想，在族譜中一切後裔都是來自「衆生之母」的子孫。對於雅威典家族故事中的其他民族，我們都應從雅威典的族譜的背景中去了解，其他民族與以色列民族，皆是同出一源，天主選了以色列，但並不因此就拒絕了其他民族；雅威典的族譜也正好說明雅威典作者是一個「大公主義者」。

最後，在創三15中，我們可以看出見最代表作者的「救恩是爲全人類」的思想的陳述。創三15這段聖經一直被視爲是「原始福音」——它宣佈了人類最後的得救，女人的後裔將永遠踏破毒蛇的頭顱。對於以色列民的「被選」，也應在這個許諾的背景中去了解，就如申命派作者及以色列的衆先知所肯定的，以色列不是天主的計劃中唯一被拯救的對象，天主的救恩計劃是爲全人類的，以色列只不過是諸民族中最先被拯救的一個而已。

雅威典作者是否是第一個看出來天主的許諾是包括全人類的神學家，則很難確定；不過，從他的家族故事看來，我們可以說，雅威典作者筆下的救恩普遍性的因素不必是來自族長的啓示及以色列的古老傳統的，它可能是一種在聖神默感下的神學反省，亦可能是來自後來的啓示。但在家族故事中，作者並沒有告訴我們他得到了一個有關救恩普遍性的直接啓示，因此，我們可以結論說：雅威典作者

可能是從以色列信仰中已有的啓示因素裡演繹出來這個思想，這些因素就是：天主是慈愛的天主，祂愛人類，祂是歷史的主宰，祂干預了以色列民的歷史——由族長史到出谷事件，最後是達味王朝的許諾……作者對上述種種因素的反省，加上他自己生活在撒洛滿王朝的黃金時代，面對以色列目前的威望，以及自己民族中豐富的宗教遺產，在聖神的默誦下，他很自然會想到以色列目前的聲威不應是發展在政治的勢力上，而應發展在宗教上——把自己民族中白白所領受的救恩帶給其他民族。

結語

爲了解舊約神學家的思想，不是一件容易的事，因爲舊約神學家的生活背景、思想方式，所應用的源流和傳統，影響他的學說和因素都是我們現代人所不熟悉的。爲研究一個現代神學家的思想比較容易得多，至少他生活在我們的時代中，他所應用的表達方式也是現代的，在研究他的生活環境和思想方式上不必費很大的精力；但舊約神學家，一如雅威典作者，他與我們生活在兩個不同的世界裏，爲了解他的思想，不得不先進到他的「世界」中，去了解他的一切，以及影響他的一切。明白了他的生活背景，影響他思想的因素，以及他所應用的表達方式，文學技巧等等之後，我們才能把握住他所傳出來的訊息。

舊約的訊息是豐富的。如果沒有聖經神學這一門學問，我們的信理神學便沒有基礎；因爲聖經神學提供給信理神學在研究過程中所必須的聖經與料(datum)；教會的信理是以啓示爲基本，而啓示的豐富訊息則有待聖經神學去發掘！

註：本文主要取材於：

P. Ellis: *The Yahrzeit, the Bible's First theologian*, Notre Dame, Indiana 1968.

信理

傳播福音與教會的信理

張春申

我們知道「傳播福音」這個名詞，在今天的教會中應用得相當廣泛。在羅馬發給各地主教團準備今年秋季世界主教會議的一項文件中，至少提出了四種不同的意義：「傳播福音」(Evangelization) 這名詞，在今天來說，有幾種不同的意義。首先這名詞可解釋為按照造物主及救世主天主的意旨，以任何一種方式來改造這個世界的行動。第二，也可解釋為遵照基督的心意，來建起教會的司祭、先知和君主的行動。第三，也即是更普通的用法，意指宣講和解釋福音的行動，以及在非基督徒心內激發生活的信德，和在基督徒心內培養生活信德的行動(傳教佈道、要理講解、講道……等)。最後，「傳播福音」這個詞只限於對非基督徒的初次宣講福音，為激發起信德(傳教佈道：宣講綱領)。』(一)雖然「傳播福音」有這四種意義，但是文件中所討論的是第三種意義。不過我們這篇文章將第四種意義也包括在一起討論。

如果「傳播福音」具有第三與第四兩種意義，那麼在傳播福音的行動中一定會牽涉到教會的信理。『所謂信理，狹義地說，是由天主直接(正式)啓示，而由教會訓導權威所宣佈的必須信仰的真理。』(二)譬如：天主三位一體的信理，基督兩性一位的信理等等。不論向已信的教友或慕道的非基督徒傳播福音，事實上我們不能不觸及信理。我們這篇文章便是對傳播福音工作中的講解信理提出討論；今年世界主教會議的主題是「現代世界的傳播福音」，因此我們這裡提出來的問題也是應時之作。本文分三段討論：(一)信理的意義；(二)信理的說明與分析；(三)信理與傳播福音。

(一) 信理的意義

信理便是我們在拉丁語言中常聽到的 *Dogma Fidei*，我們現在通用的中文翻譯是「信理」，其他的翻譯尚有「信道」、「教條」等等。上面我們已經把信理的意義，按照奧脫所給的寫了出來，這是今天教會訓導當局所給的意義。(三)不過我們應當同時知道這個意義的如此界定，尙是近代教會中發生的事。

首先，在聖經以及教父著作中，我們沒有這樣一個界定清楚的信理意義。即使中古時代，這個字 (*Dogma*) 的意義相當廣汎：它能解釋爲「意見」，或者哲學系統中的「意見」；而在法學用途中，它指的是法令。

有名的研究特利騰大公會議文件的神學家傅朗生 (P. Franzen) 以爲這個大公會議，雖然意識得自己能够制定「信理」，但是同時也知道「信理」的內容並非必定不可變的。換句話說：十六世紀時我們對於 (*Dogma Fidei*) 尙沒有一個近代教會中的專門性定義。當然這並不是十六世紀之前教會中沒有相當於近代教會用「信理」來指的信仰道理；事實上自從很早以來，教會早已有了一所謂「信仰條文」 (*Articuli Fidei*)。

今天的信理意義來自十八世紀的一位神學家；當十九世紀，教會的信仰受到各方面的攻擊時，這樣一個界定清楚的定義正好用來捍衛真理，因此在一八六四年教宗庇護九世頒佈的異端謬論八十條文 (*Syllabus*) 中、梵一大公會議文件中、以及教宗庇護十世時代及對現代主義的文件中，信理的意義已經受到教會當局的採用。

對於今天信理的意義，奧脫如此說明：『信理的概念裡包含兩個因素：(一)天主直接(正式)啓示的真理。這些真理應由天主明顯地或含蓄地直接傳示，所以應該包含在啓示的泉源——聖經與傳承——裡面。(二)教會的訓導權威所宣示的信理。不僅僅是真理的頒佈，這些真理宣佈後，信友們有服膺的義務。』(三)奧脫在繼續下去的說明中，指出信理的頒佈是由教會不能錯誤的訓導權，所以『一個已領受洗禮的人否認或懷疑某一項信理，就有異說之罪(教會法典一三二五條第二節)，並自動地承受開除教籍之懲罰(法，二三一四)』。(四)

根據上述信理意義的演變，以及奧脫的說明，我們立刻可以看出近代教會中的一個傾向，一方面強調天主啓示的超越歷史，不受時空的限制，另一方面教會可以應用自己不能錯誤的權威加以制定。因而無論何時何地都普遍地接受。歸根結蒂，這個傾向受到希臘理智主義和羅馬法律主義的影響：理智主義把天主的啓示當作一條一條真理；法律主義要求各時各地無條件地接受權威。這兩種影響都反映在近代教會對於信理的態度中。她在理性主義的洪流中，再三以強硬的手段，提出信理的招牌，來裁制異端邪說；不幸的是她無形地自己也沾染了「超自然理性主義」的色彩，把天主的啓示如同一個超越時空的來自聖神靈感的真理系統向人類教導。這個傾向一直到梵二大公會議的天主啓示憲章的頒佈，才有顯明的轉變。這正好讓我們進入第二段的討論。

(二) 信理的說明與分析

在上一段中我們從信理意義的演變，說到近代教會在訓導方面，對於天主啓示的瞭解之傾向，而這個傾向直到梵二大公會議才有顯明的轉變。在這第二段中，我們根據當代教會的態度，站在神學反

省的立場上，來說明與分析信理。我們把材料歸納在下列四節中討論：(1)信理與啓示；(2)信理的作
用；(3)信理的可變性；(4)信理的地方性。

(1) 信理與啓示

如果我們閱讀梵二大公會議「天主啓示的教義憲章」的第一章論啓示的本質，消極方面立刻便可以
看出，天主的啓示不只是一條一條的真理、好像天主向人類公佈了一串條文式的真理。積極方面我
們可以看出，天主的啓示是『天主因祂的仁厚和智慧，決意把自己啓示給人，並使人認識祂旨意的奧
秘』(五)。憲章並沒有給天主啓示一個專門的定義，但是在第一章中，足夠明確地指出它是一個事件
，天主與人類結盟的事件；啓示是天主自己進入人類生命中與人類締結盟約，因此這是一個事件。
這個事件具有歷史幅度，因為『天主在古時，曾多次並以多種方式，藉着先知對我們的祖先說過話』
(六)。這個事件具有基督幅度，因為『在這末期內，也藉着自己的兒子對我們說了話』(七)。

既然啓示是天主通傳自己的生命給人類的事件，因此除非生活的人在信仰中接受，這個事件實在
沒有圓滿地實現。所以我們可以說在教會的信仰經驗中，天主的啓示真正地實現，這是天主與人交往
的生活事件。

至於信理乃是教會訓導當局在不同的時代背景中，將教會的信仰經驗表達在文字或語言裏。信仰
經驗是生活事件，是天主自我通傳與人類接納的交往事件，不能由文字或語言完全表達清楚，因此天
主的啓示與信理之間的關係就變得相當的微妙。

積極方面，信理有其重要以及不可或缺性。如同個人的成長過程中，對於生活經驗的深刻反省，

清楚表達以及確定要素，都是爲自我的建立具有作用；同樣教會的信仰經驗也需要相似的過程，而信理的形成與產生便是這成長過程的一個因素。不過提出這種極一面之後，我們立刻應該加上消極一面：基本上信理並非即是天主的啓示。首先，誰都容易承認，信理應用的是人的文字或語言，它怎樣能够把天主啓示的事件表達完整呢？「天主常是更大」(Deus Semper maior)，人的表達無法完整地說明祂的。其次，既然信理是在人的語言或文字中，表達天主的啓示；那麼只有當天主的吸引，進入信者的內心，鼓動他接納天主的自我通傳，產生信仰經驗時，信理才真正具有作用，它使信者在文字或語言中認識天主的啓示，因而與教會一起表達。所以信理與天主的啓示並不分離，然而也不是一件事。最後，正因爲天主的啓示進入人的生命中的一個動態的事件，當信者在信理的文字或語言中，認識與表達自己的信仰經驗時，他立刻發現天主的啓示遠超越那些文字或語言的表達；人的理智能力永遠無法控制天主的行動。我們只能說在信理的表達中，信者體驗到天主的啓示的一閃，因而「無法自制」地更加追求它。

總之，信理與天主的啓示有着密切的關係，但是仍舊不是一件事。也許在下一節中討論信理作用之後，尙可以進一步了解二者之間的關係。

(2) 信理的作用

按照上節對於信理與天主啓示的關係的解釋，可以看出信理不能與一般科學性或描述性的陳述(Statement)相提並論。後者的陳述，對於對象的認知，或者非常嚴格地確定，或者足夠地清楚；但是信理的陳述主要的是引人接觸到天主的奧跡。譬如：我們在信理中稱耶穌爲「永遠天主之子」、「

天主惟一「聖子」，這些名詞與形容詞的應用，並不是對於一個已經確定清楚的對象加以陳述。其實在信理的表達中，所有的名詞與形容詞早已在教會信仰經驗中有了一個內在變化。因此「永遠天主之子」、「天主唯一「聖子」」等等，不像科學性與描述性的陳述，表達確定的對象，而是經過信理的語言，召喚起信仰的經驗而與天主的奧跡接觸。假使有人把一切信理，如三位一體、兩性一位等，作為科學性的陳述，則將是一個嚴重的錯誤。

其實教會中的信理，如同其它宣信的語言，常是反映着信仰、痛悔、敬拜以及其他作證性的作用。在信理的表達中，信者在天主面前投順，在人面前作證；所以常是引導信者團體進入一種信仰氣氛之中，大家一起答覆天主的啓示，一般而論，常是在禮儀之中如此宣信。

按照拉丙的說法（八）天主與他的救恩現實不允許我們簡單的陳述出來，信理的語言應當導致我們走向與天主的奧跡存在性地相遇，好像「召喚」起天主神聖的臨在。幾乎我們可以說這是一種「聖事」性的語言，通傳的不是概念，而是天主的自我通傳，也即是天主啓示的事件。總之信理的真理是存在性的，超越一般陳述的作用，而進入信者的主體生命之中。

不過上面對於信理作用的說明，不應當使我們以為信理沒有真理的價值；這只是說它通傳給信者的是比一般語言所含有的更嚴肅的真理。雖然我們再三說信理的陳述不同於科學的陳述，然而也不是純粹主觀的語言。

(3) 信理的可變性

在一個制度性比較嚴緊以及文化思想變遷比較遲滯的時代中，教會訓導權威確定的信理往往給人

不能變更的印象。但是原則上信理是可變的，而且歷史中也有變更的事實。這需要正確地解釋。

首先，我們知道在不同的時代中，同樣字句的意義能夠變更。假若如此，爲了保持原來的意義，不是應該把字句變更嗎？這樣才不致使另一時代中的人誤解。此是相當顯明的事，而教會的信理便因了這個緣故有了變更。譬如公元二六八年在安提約基的會議中，禁止說聖子與聖父是 *Homonousios*；但是半世紀以後的尼塞大公會議却鄭重宣佈聖子與聖父是 *Homonousios*。所以在對於聖父與聖子關係的信理表達中，我們有了字句的變化，原因在第一種情形下，那個字指的是「相同的位格」，教會禁止應用這字，因爲這是相反聖父與聖子有別的信仰；而在第二種情形下，那個字指的是「同性同體」，教會用來宣佈三位一體的信仰。尚有類似的情形，譬如在尼塞大公會議中說天主只有一個 *Hypostasis*，而下一屆大公會議，即君士坦丁第一屆大公會議中却說天主有三個 *Hypostasis*。顯然的在信理表達中有了文字的變化，而變化的原因乃是該字在尼塞大公會議時代指的是「性體」或「自立體」，而君士坦丁第一屆大公會議時代指的是「位格」。總之，因爲字句在時代中改變了意義，信理爲了保持原來意義，不得不也隨之變化，否則便會叫人誤解。我們今天實在可以提出一個值得討論的問題，有關三位一體的信理，究竟在當代人的思想中「位格」指的是什麼？是否也可能由於這字已經失掉了教會中傳統的意義而要求我們重新考慮天主聖三信理的字句？最後我們應當承認教會保護的是信仰的正統性，不是把從古以來的字句千篇一律地保護下去。具有價值的正確字句應當保護，然而字句在時空中間演變，這幾乎不在教會的控制之下，因此當字句真的有了變異，教會不能不修正信理中的字句。

上面所說的信理在字句方面的變化，還沒有完全說明信理的可變性。天主的啓示進入人類歷史之中，人類歷史是在不斷的變遷，因此也不能不影響不同時代中的教會對於天主啓示的表達。即使聖經

作者也只能在自己的生活實況以及團體的中心關懷內，表達天主的啓示。爲此聖經反映出的是以色列民族所處的時代背景；同樣初期教會在自己的希臘與羅馬文化中間，不能不受到這兩種文化的影響，而在其間表達自己的信仰。因此對於聖經的記載，以及對於教會的信理表達，今天的人應當靈敏地分辨清楚什麼是時代背景的因素，什麼是在這時代背景中表達的天主啓示。今天的信者無法、也不能叫他們去接受過去某些時代的因素，但是他們應當接納天主的啓示。可是真正藏結的困難乃是事實上天主的啓示是透過那些時代的字句，時代的思想範疇，時代的文化背景而表達出來的。而我們如果要向當代人傳播天主的啓示，應當在自己的時代中，按照當代人的思想範疇等等來表達；否則將不發生作用。這裡更顯出信理可變性的必要了。

然而這個對於信理的「再解釋」「再制定」的變化工作是非常特殊的。最單純的想法是把一切信理做一個分析，提出天主不變的真理，剔除不同時代的外在因素，然後再把天主的啓示穿上我們這個時代的服裝。這是最單純的想法，因爲忘却了做這種工作的人自己也局限在一個歷史背景中，受到自己時代文化思想的限制，他幾乎無法去做這樣一個分析工作而不同時受到自己的限制所左右。結果無形中把自己時代的思想作爲標準。

嚴格而論，這種對過去的信理「再註解」，「再表達」的變化工作，基本上是教會訓導權的責任。神學家能够做的是確定那些信理究竟在原来的歷史背景中表達的是什麼，要求信者接納的是什麼。過去的信理常是教會中信仰的標準，在那些標準的光照下，教會訓導權根據教會的信仰經驗，在自己的時代中向信者「再註解」，「再表達」。當然，按照梵二大公會議以來的傾向，也許不必再如同過去一般制定新的信理，不過對於過去的信理之重新註解與表達，却也是必須的工作。這也多少反

映出信理不但在文字上可變；而且有時因了時代的新的要求，即使在內容上有另一種更深的變化，這並非否定過去所宣佈的，而是發展過去所未意識到的。譬如：教父時代普遍地說：「教會之外沒有救恩」(Extra Ecclesiam nulla salus)，漸漸地這種說法也進入了教會文件之中；而且過去一般而論，是按照嚴格的字面意義去了解這話的。但是我們今天不易容忍這種說法，即使教會當局也不再如過去相同地講解教會的必須性了，事實上不少神學家認為最好少用那種說法。為此，這句名言應當改變，因為當代的信仰意識不可能有一個在救恩問題上排斥其他一切的教會概念。不過在古代，這句話仍舊表達着一個很深的信仰，即天主救恩的教會幅度。而今天的時代背景已經不容許直截了當地用「教會之外沒有救恩」這樣一句話來說明天主救恩的教會幅度了。也許「教會是救恩的聖事」更為合適。我們這個時代的特徵之一是變遷迅速，這也使我們對於某種比較僵化的信理態度有一個富有彈性的反省。

(4) 信理的地方性

近代教會中，人們普遍認為制定一條信理，當然普遍地應為各地教會接受。這誠然是近代教會中的事實，如果我們參考一些歷史，問題就並不如此簡單了。仔細分析新經，已經可以看出不同的信經出現於不同的地方教會團體中。只要我們再打開「鄧清格著信理彙集」(九)，立刻可以發現教會初期，有着不少地方教會的信經。至少在君士坦丁大帝歸正之前，教會中並不誦念同一信經來宣告同一信仰；各地教會各有各的方法來宣告同一信仰。

進而到了中古時代，西方拉丁教會孤立於自己的神學世界中，開始在古老的信經中加進別的因

素，同時又制定新的信理。而這一切絲毫不顧慮到東方教會的信理與神學，「由聖父聖子所共發」(Filioque)是最顯明的例子，造成雙方恒久的對立。這種態度一直堅持下去。而後來稱為東西教會「合一」的佛羅梭斯大公會議，便顯出非常寬大的態度。教會合一的根源是耶穌基督，雙方在禮儀、習俗以及敬禮上，可以按照自己的傳統。即使有關信理，雙方也表示互相容納；譬如對於有名的「由聖父聖子所共發」問題，雙方可以按照綿長的傳承來表達天主聖三的信仰。拉丁教會保持自己的「共發」信理；而希臘教會不必應用西方的方式，而採取自己的「聖父經由聖子發聖神」的方式。這件事情表面上好像只是文字之爭，其實反映的是一個極為重要的態度。佛羅梭斯大公會議所以如此決定，正表示天主聖三的內在生命在教會的信仰經驗中的無限豐富，一方面超越人類任何文字或語言，另一方面即使兩種表面上好像衝突的信理，可以按照不同的思想方式表達同一信仰經驗。同一信仰經驗不要求同一信理；換句話說，天主的啓示並不即是教會的信理。西方教會有自己表達啓示的信理，雖然它是正統的、正確的，但是不要求東方教會接受，如果他們站在自己思想方式的角度上，無法瞭解的話。這誠是信理的多元主義，或者地方性。

可是在佛羅梭斯大公會議中出現的這種態度，在後代又漸漸地消逝；尤其在相反基督教初萌的時代中。而自教宗庇護九世，一直到梵二大公會議，我們很難再見到這方面的多元性。不過在梵二大公會議中，已經消逝的佛羅梭斯大公會議態度，在聖神的啓迪下，又再度出現。現在我們只抄錄一段話作為參考：『以上所述有關教會所容許合法的分歧，亦應適用於教義神學解釋的不同。東西教會既以不同方式研究天主啓示，也以不同方式發展天主真理的了解與宣揚。因之，隨時如有一方較另一方更為鑑識啓示奧蹟的某些觀點，或解釋得更為妥帖，並不足為奇。……』(十)

如此看來，信理不但可變，而且具有地方性。這一切絲毫不損壞教會的唯一，反而顯出她的多采多姿。

(三) 信理與傳播福音

本文一開始便說，今天傳播福音不能不牽涉到教會欽定的信理。在我們第一與第二兩段中對於信理解釋之後，也許可以提出一些建議性的商榷。不過在建議之前，我們仍舊說在教會的成長過程中，信理有其不可或缺的重要性；尤其當教會的信仰經驗受到錯誤的解釋時，訓導權方面有責任制定信理來端正教導。即使為後代的教會，信理常常是一個標準，是神學家必須研究的對象。而另一方面，從現代世界中傳播福音來說，值得商榷的因素也不少。

首先，信理本身不是天主的啓示，它的陳述又不能與一般科學性的陳述相比，信理的作用按照我們的瞭解，主要的是引領人進入天主的奧跡，或者使人表達信仰經驗。假使沒有信仰經驗，或者激動信仰經驗產生，一切信理將是死的文字，甚至有時是空洞的條文。這為傳播福音來說，本末倒置的強調死記與背誦教理是多麼不對。在我們臺灣，一般學校中背誦式的教育不斷地被人批評。我們向教友或慕道者傳播福音時，實在應當強調信仰經驗，信理或教理的作用，是說明這個經驗。當信者的生活中，耶穌基督是救援，是模範，是希望……時，所謂的「兩性一位」的信理才是具有內容的；因而他們每次與教會團體朗誦信經時，信仰的經驗便更深更活潑地出現。總之，如果我們在傳播福音時提出當信的道理，同時也必須說明這道理所指出的生命因素。

其次，上面我們應用了「兩性一位」的基督學信理，其實我們這裡正想問教會中千餘年來流傳

下來的信理所用的文字是否爲我們現代的東方中國人太難瞭解？我們不必說一般沒有受過高等教育的人，即使教育水準够高的人，是否抓住了某些歷史悠久的字句：譬如「位格」、「性體」、「超性」……等等。當我們想起信理的可變性與地方性時，並不是想有什麼近乎幻想性的企圖，而只是認爲在傳播福音時，尤其對教育水準不高的人，避免那些不易懂悟的字句。某些信理事實上也不必逐字逐句的提出來，倒不如應用一些聖經的描述，或者日常生活的語言，來傳播救恩的喜訊，更爲合宜。當一位教友相信與經驗到耶穌基督是救援，是模範，是希望……因而朝拜祂時，「兩性一位」這樣的專門名詞所表達的信理，實在爲他並不重要了。如果不去同他說明「位格」、「性體」、我們不知道會有什麼不利的後果。

最後，生活在工業時代的都市中，一般而論，人人都在忙碌。他們的精力分散，不易注意很多事理。而我們歷史悠久的教會傳承中，珍藏着太豐富的道理，往往在傳播福音時，無論信友或慕道者無能滿足我們的要求，學習一切。因此使人想起是否我們需要爲現代人簡化與綜合教會的信仰道理。天主的啓示是爲人的得救，然而真理之間也有一個次序 (*Hierarchia Veritatum*)，由於現代人的生活背景，似乎簡化工作有其需要。這個需要早在七年之前爲拉內神父所提出 (十一)，也許我們這裡也值得考慮。這當然不是任何私人的工作，而是教會訓導權領導下的工作。

上面我們對於信理與傳播福音，所提出的三點都是相當實際的，至於其他比較理論而又更廣遠的問題在此不予提出。(十二)

附註：

- (一) 鐸聲：一二八期，18頁
- (二) 奧脫著，王維賢譯，天主教信理神學：上冊，七頁
- (三) 同上：八頁
- (四) 同上：九頁
- (五) 天主啓示的教義憲章：第一章，二、啓示的本質
- (六) 希：11
- (七) 希：12
- (八) K. Rahner, S. J. "What is a Dogmatic Statement?" *Theological Investigations* 5, pp. 58—60
- (九) Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus Fidei et Morum*.
- (十) 大公主義法令：第三章，17
- (十一) K. Rahner s.j. *In Search of a Short Formula for the Christian Faith, Concilium* 1967 March Pp. 36—42
- (十二) 本文有關信理材料，主要來源是：
Avery Dulles, s.j. *Dogma as an Ecumenical Problem, Catholic Mind*, 1969 May, pp. 15—30.

(上接三一六頁)

基督」爲對象、爲中心，從各種不同的幅度，深入的去探討基督及與基督有關的一切信理。爲此在我們安排的課程中，首先有簡短的「神學導論」；對神學做一簡單介紹；緊接着講論什麼是啓示、舊約中如何準備基督的來臨、啓示中的基督、聖三生活中的基督、創造、原罪與基督等，進而深入探討新約中基督的奧跡與生活、教會與基督、恩寵中的基督、聖事（包括總論及分論），最後以末世與基督、以及教友生活與基督（包括倫理及神修）做爲結束。整個課程是在聖經、教會傳承、及信仰的探討中，由啓示、聖三、教會、宇宙、歷史、恩寵……等不同的幅度，面對「基督」探求取更深的了解與體認。在課程之外，爲配合我們的中心目標還加上不同的專題演講。例如：開學第一天的「群體動力」是爲幫助學員在開學之始，爲普度這四週的團體生活，能有最佳的準備。第三天的「祈禱生活」介紹，則是讓學員在祈禱中對所研讀的能深入反省。此外，還有「中國文化與信仰」、「佛教信仰中的教恩概念」、「現代無神主義與信仰問題」、是爲幫助學員不但能對自己信仰有所體認，更能將自己的信仰與本國文化和當代的思潮以及其他信仰作個比較。另有教會史

(下轉四三八頁)

現代救贖神學之探討

岳雲峰

引言

新約並沒有供給我們一個有系統的救贖思想，而且在聖經的啓示中論基督的救贖有了許多不同的名稱：如救贖、解脫、代贖、補贖、犧牲、憐憫等等，即沒有賠償 (Satisfactio) 一詞。那知神學家們却用了比聖經更嚴格的名稱：如賠償、功績、懲罰等等。

現代的神學家以不違反救贖論中已有的信理爲原則，試圖在理解方面努力，尋求更合適的論證，更能把救贖的客體與主體的含義彰顯出來，不使我們人類在基督的救贖工程內失去我們應盡的責任。這樣，基督的救贖功效並非一種機械式的行動；因爲天主救人，不能沒有人自己的合作。

另外，雖然耶穌的死亡在救贖工程內佔有特殊的地位；但祂的死亡不能與基督生平的歷史無關，更不能忽略了與復活的連繫。這樣，死亡將不會只是一種賠償天主公義的代罰。

現在根據聖保祿的道理：「這耶穌曾爲我們的過犯被交付，又爲了使我們成義而復活」(羅四25)，我們應該很明顯地了解基督的救贖具有罪過的赦免以及與天主合好的正面意義；但這救贖的功效是建立在死亡與復活的連繫上。現代的神學家更喜歡以「解脫」(Liberatio) 來解釋救贖的功效。

壹 耶穌之死亡的歷史事蹟之認識

死亡的事蹟具有它的歷史背景，忽略了這一關鍵問題，我們幾乎不可能認識耶穌的死亡究竟具有怎樣的救贖含義，故此首先應把耶穌死亡的史實加以分析。

這是很清楚的一個事實，聖經中有關苦難的記述並非是很中立的史記，也就是說聖經的作者都在苦難史中摻雜了神學的反省，只是程度有所不同，因為宗徒們在耶穌復活後，不再以祂的死亡為一不可了解的事件。初期的信友團體更是把信仰建立在耶穌的復活上，耶穌的死亡為他們並不是難解的奧蹟；無形中他們並不太注意耶穌的死亡了。

至於福音中的苦難記，有時讀來令人覺得四部福音的描述都差不多一樣；有時却又能發現不同之處，各有千秋。但是，他們都有一個共同的想法，基於復活是初傳的信仰基石，耶穌的死亡成了預料中的事，反而使聖史們對死亡不太關心。相反地，為了證實耶穌的復活是千真萬確的，所以他們都力求發掘復活的真相，使那些尚未明瞭復活奧蹟的弟子們能深信而獲得信仰；為此，聖路加還特別記述了厄瑪烏的二位門徒在路上遇見復活的耶穌之事件（路廿四13-35）。這記載無疑成了啓發慕道者之信德的要理講授，復活的奧蹟是引領人進入教會的必然課題，也是得救的關鍵；但是，必須經過謙虛的苦難途徑。

福音的作者在一面並沒有忽略耶穌死因的記載，只是讀者們很自然地認為耶穌既要復活，所以不能不死。這種死亡與復活的連繫未免太單純了，故此在救贖的神學裏所產生的困難是預料中的事。若是仔細去讀耶穌的苦難記，將會對耶穌的死亡在救贖神學的領域中發掘新的釋義。

耶穌的死亡在猶太人眼中是一種罪有應得的刑罰；爲羅馬人是造反的結果；爲我們却是一種恐怖的罪惡，出於猶太領袖之壞心的悲劇。表面上看來是非常清楚而單純，事實上却不是那末簡單。

分析一下，耶穌的受審導源於祂的宣講，宣講開始就發生了正面的衝突，然後加上祂的行動，演變到法利塞人與宗教領袖非除掉祂不可的局勢。

耶穌因其言行被某些人認爲是默西亞，但某些人又視之爲惡表。令人迷惑的是祂的言行並不完全與猶太人的祖先所預言的相符合，甚至有異端的嫌疑，因爲有時祂被人認爲是一位相反法律的反動派。總之，耶穌的自由行動使當時的領袖發生了良心的不安。

最後，猶太人不能忍受了，在這種混亂的局面之下，耶穌的死亡確實是深奧莫測。天主好似也不爲祂作證；羅馬人糊裏糊塗申明了祂的無罪，却又交給猶太人任意處置，判了祂的死刑。

被釘在十字架上時，兩旁還有強盜同時受刑；惡人在十字架下嘲笑說：「如果你是天主子，從十字架上下來罷！」（瑪廿七 39 ； 44 ； 谷十五 29 ； 32 ； 路廿三 35 ； 37 ）。那些領袖們認爲倘若耶穌是天主的先知，天主就該救祂。由此可見，耶穌的死因並不那末簡單。最後，雖然福音的作者對耶穌死後的哀榮作了一個交代，耶穌的死亡好似乃天主的意思，因爲後來的復活顯揚了祂的順命。瑪竇和馬爾谷是藉描述羅馬人百夫長因當時所發生的情況承認耶穌真是天主子（谷十五 39 ）。以及聖殿帳幔的分裂而廢除舊約，表揚了耶穌的死亡爲天主性的事蹟（瑪廿七 51 ）。路加則是用不同的手筆描繪耶穌的悲劇是一個義人的死亡（路廿三 47 ）。若望更是以後來的復活證實了耶穌的尊位：「那看見這事的人就作證，而他的見證是真實的，並且『那位』（即若望）知道他所說的是真實的，爲叫你們也相信」（若十九 35 ）。因此，從宗徒時代起，初期的信友都相信耶穌是爲我們而死，而有了「信經」所說的「爲我們被釘在十字架

上，受難而被埋葬」。

但是這樣的交代，尚未說出耶穌的死亡與復活與祂的生平歷史有何關係，復活只不過證實了耶穌的無罪，還未對祂的死亡之救贖意義作完整的解釋，故此還得更深一層去研討。

貳 耶穌死亡之理解

從耶穌的生平歷史事蹟去看祂的死亡，自然地會增強我們對耶穌死亡的理解，而且也對耶穌的復活有更深入的認識。現在，試圖從三個不同的幅度去探討耶穌死亡的含義：

(一) 從先知的身份去理解耶穌的死亡

因為耶穌是先知，祂有宣講的使命；但祂的言語會使當時的某些聽眾不安，我們可以從聽眾的反應看得出來。

宗教領袖們對耶穌某些言行的誤會，認為祂在播散異端；百姓們以其渴望一種政治救星的心理，不肯接納耶穌是默西亞，羅馬人則認為耶穌是神視者，深恐祂會引起騷擾。

耶穌不受當時的人們歡迎，祂並不顧及，也不用任何方法保衛自己，只以其宣講從事祂的使命，於是便遭遇到毀謗，最後還被逮捕、受審、被釘在十字架上。這樣，耶穌先知的歷史命運，正如其他的許多義人先知一樣：祂的死亡是忠於宣講訊息的結果。

但是，耶穌的死亡，如同義人的死亡，揭開了惡勢力的醜惡；另一面却又開創了一種新的希望，給與人們一種解脫的力量。所以耶穌的死亡是完全真實的人性死亡，沒有失去死亡的意義；就如同許

多義人，祂寧可犧牲自己的生命權而維護正義。這種義人的死亡，常以自己的死亡促成人際關係的改善。基於這種死亡的意義，耶穌的死亡是人性的，並沒有受到外在的必然現象之迫使；所以不是天主意旨的預先假定。

若是把耶穌的死亡與歷史的背景分開，雖然好似應驗了聖經的話：「默西亞不是必須受這些苦難，才進入他的光榮嗎？」（路廿四26）但是這種象徵的意義却損害了事實的真相。若是以一種天主預定的律法性之死亡來解釋耶穌的遭遇，只不過是滿足了賠償之說的假定；與我們人的得救之關係止於死亡而已。何況這種解釋，無形中為猶太人脫免了謀殺的惡行，反而是天主成了看不見的劊子手。

反之，耶穌的死亡完全是屬於人性的，如同許多的義人，不屈服於惡勢力的權下而被謀殺，祂的死亡是生理性的命運，惡作劇的後果。祂雖被害，但祂把正義和真理看在自己的生命之上：「你說的，我是君王。我為此而生，我也為此而來到世界上，為的給真理作證；凡屬於真理的，必聽從我的聲音」（若十八37）。這樣，耶穌的死亡就具有一種不同於任何人的特別含義。而且這種義人和先知的死亡也是聖經上常有的事，那麼這種死亡之意超過聖經的預言多多了，所以才能說：「他是為我們的罪而死」（羅四25）。

(二) 從默西亞的身份去理解耶穌的死亡

耶穌不只是一位義人，也不只是一位先知，而且祂還是默西亞，也就是天國的開創人。

但耶穌的默西亞之身份却不是當時的猶太人所想像的一位有權勢的政治革命家，而且祂斷然地拒絕了這種想法。猶太人把一切希望寄託在耶穌身上，祂却使他們的夢幻成空，為此被判死刑。耶穌的

態度却另有一種打算，就是忠實於祂自己的默西亞之身份，耶穌受誘的事蹟正說明了這一點。若是耶穌是默西亞，天主之子，也就是天父所喜悅的，甚至有天主的一切權能。祂為完成自己的使命，不惜推却任何阻得自己使命的權力；祂不把石頭變成麵包；也禁止伯多祿以武力保護祂的生命。祂的權能却是獻出自己成為大眾共融的力量。祂是默西亞，要成為人類的君王和首領，却是以僕人的身份。在某些情勢之下，祂不惜放棄顯奇蹟的權能，而忠於祂的宣講，藉以重建天主的王國，改善世界。

耶穌的默西亞使命不是仗恃權勢征服人類，而是以祂的聖善感化人類。這正是祂以死亡彰顯出默西亞的真相，為糾正猶太人、甚至宗徒們對默西亞之許諾與期待的錯覺，這才是救贖的真意。祂沒有免除我們人在救贖內應盡的責任，成為天主的合作者。建立先知所預言的默西亞王國，乃是在基督內，藉着基督度愛的生活。

耶穌的默西亞使命雖不同於猶太人的看法，却同先知們遭遇了相似的命運，故此祂的死亡並沒有失去默西亞應給與人類的希望。就如先知們為義而受難，在歷史中常能促成許多人為效法他們而為正義戰鬪，甚至不惜犧牲自己的性命；同樣，耶穌的死亡不是奪去了祂的生命，而是祂自己獻出了生命。耶穌的死亡不是生理性的不幸事件，也不是政治或宗教性的鬪爭；而是祂為了維護正義與建立天主的國而應付出的代價。這是希望的動力，而不是屈服於命運的安排，所以不是懲罰；先知們透過死亡，維持了兄弟之間應有的正義和博愛，那不是保衛自己的生命所能衡量的。耶穌就是如此：如同任何義人以無罪之身受到死亡的判決，或是如同先知被謀害，乃是對抗人類歷史中的惡勢力。

(三) 耶穌為我們的罪而死亡的理解

上述兩種對耶穌之死亡的理解還不能完全盡述耶穌救贖我們的功效，務必更深入地去探討耶穌為我們的罪而死亡究竟有何意義。

這種為罪而死亡並不是消除罪過之意，而是要讓耶穌為維護正義、真理而奉獻自己生命的態度，也能導引罪人採取行動，改變並推翻人們對先知或默西亞所作的錯誤之判決；也就是人們應欽佩先知或默西亞不惜犧牲自己的生命而忠於宣講的使命，導致人類在歷史過程中改善人彼此之間的關係，這種功效不是機械式的赦罪所能比擬的。

在耶穌默西亞的事件上，祂的怨死和天國喜訊的密切關係將要使人類反省：祂的死亡超越權能的顯示應成為人類革新的動力，因而廢止自我滿足。若是聖經的記載承認先知的祈禱、受苦、受死對罪人能有所悔改的功效；那末，更該承認耶穌的力量比先知們更有效：「這耶穌曾為了我們的過犯而被交付，又為了使我們成義而復活」(羅四25)。所以耶穌不但如同先知們為義而死，還從死中復活了。這是先知們沒有的事蹟。若是耶穌的死亡為罪人產生了救贖的功效，乃是因為祂復活了。為此，單從先知或默西亞的身份去理解耶穌的死亡，還不能證實死亡的救贖含義，更不是以死亡作為賠償之懲罰的理論所能理解的。

耶穌的復活使祂成為「主」並賦與祂天主子的權能。祂為了正義沒有畏懼接受死亡，使那些捨棄了祂的門徒之希望不落空，而獲得了天主自己的證實：是天主給與了耶穌力量 and 理由要希望、戰鬥；由於耶穌不怕死，這樣，天主在復活耶穌時給了祂天主子的權能，這不是人們所料想的權能，就如龐

鬼誘惑祂時所希望的一樣，只是爲自己的光榮和自我滿足；而是如何依撒依亞先知所預言的「天主之僕人」的權能。祂的默西亞身份不是在人間的特權或是與天主同等的地位（斐二·6）。祂是先知和默西亞，但不求逃避人類有罪的條件。耶穌接受了人罪的後果之死亡；但祂的死亡是人們仇害同類的惡果，具有一種象徵的含義，啓示人罪所導致的後果。

任何道德行爲解除不了導致殺人之仇恨的行動，諸如耶穌爲自由、爲正義、爲真理而挺身走險都逃不過仇恨者的摧毀惡勢力。但是，耶穌面對如此的劣境絕不捨棄自己的宣講喜訊之職責和忠於自己的默西亞之使命。祂面對置自己於死地的仇恨作了一個奉獻，而成了死亡的主人，祂原諒了那些仇恨並殺害祂的惡人。

仇恨可以殺害肉體，但對耶穌的寬仁却一無所能。耶穌對仇人的寬恕表達了天主對人的仁愛；這種愛拆毀了耶穌與仇人之間的籬笆。在受十字架死刑時，耶穌寬恕仇人，並絕對信賴天主寬恕了仇人。天主在耶穌身上被啓示出來不是審判者的權能，而是真實的仁愛（若三·17），就是這愛才是生命的泉源。耶穌在寬恕仇人時，沒有進入施與祂死亡之仇恨中，祂的愛改變了祂與仇人之間的關係。愛自己的仇人，就是祂戰勝了仇恨。但在死亡中，耶穌只是寄與希望的勝利者，復活才證實了耶穌的寬恕，並且啓示出來仇恨已被征服；天主就是如同耶穌人性所顯示的那樣，復活奠定了耶穌的希望，摧毀了死亡：「如果基督沒有復活，你們的信仰便是假的，你們還在罪惡中」（格前十五·17）。

總結以上三種理解，我們可以獲得這樣的一個結論：若是沒有前面兩種理解，只以復活證實耶穌的死亡是救贖人類的工程，還是沒有擺脫代罰的說法；但是，沒有復活，也不能對前兩種理解獲得救贖之實質的完整。所以三種理解併用，才能認識耶穌的死亡是救贖工程的全貌：祂是義人及先知，死

亡的恐怖並不能阻止祂對正義和真理的維護；祂是默西亞，以宣講的脆弱抵制暴力，以死亡建立默西亞的希望；爲罪人而死，乃是以寬恕克服仇恨，而復活證實了祂的寬恕。

這三種理解的連繫，使我們認清了祂的死亡不平常，具有很深的救贖意義；祂的死亡顯示了我們的世界因罪惡而蒙羞；祂不以權能摧毀罪惡的死亡之命運去建立默西亞的希望，却以寬恕仇人代替報復，於是祂對死亡的勝利是在復活上彰顯出來。復活有如天主的印記刻劃在耶穌身上，是天主負起了責任，追認了耶穌所作的一切，使死亡失去了意義。

這樣，義人爲正義而戰鬥、先知爲真理而捐軀才是最確定的希望；若天主是真實的，對正義和愛德的信賴，正是得勝罪惡之仇恨與暴力最有力而且也是決定性的憑證。天主在耶穌的復活上啓示了自己，並建立了耶穌天主子的權能，因爲耶穌顯示了祂的人性之圓滿；就是祂人性的偉大和有限性，在戰鬥中實踐了正義的許諾。

耶穌的死亡與復活之連繫不是與耶穌的歷史生命無關的，其實就是紮根在祂的生命內。從此，可以毫無保留地表達出來，死亡與復活爲普世人類的救贖不是抽象的，也不是象徵；因爲若是不寄託在耶穌的言行與態度上，巴斯卦奧蹟就失去了真實性。

巴斯卦的奧蹟乃是承認生命的正義，我們的死亡和生命從耶穌個別的歷史中接受了任何死亡和生命所不能創造的真實意義。當然，這個別的歷史被接納在整個人類之體驗的基本範疇內。仁愛、正義、生命和死亡，自古到今，都在滋養着人類的反省，人世間的觀念和哲學以不同的方式想成全我們所體驗到的基本和常有的意識。但耶穌却沒有創造任何宇宙觀或哲理，只是宣講了天主王國之重建的許諾，爲此而遭受到人們的唾棄；苦難的事蹟好似使耶穌的默西亞思想和爲人的希望之戰鬥已失敗；

但是，祂的復活却證實了這才是真正的希望，耶穌的死亡與復活不是偶然的事件。

事實上，死亡在復活上披露了它的真義，以及復活從死亡獲得了解釋。死亡與生命的戰鬥從耶穌的個別生命中得到最後的解答；乃是啓示生命的真實意義及其光榮。

叁 耶穌救贖的功效

認清了耶穌死亡的不同理解，現在就該進入救贖的信仰神學的領域，把教會傳統的救贖神學問題加以現代神學之解釋，使我們在信仰上更鞏固，也更堅強。

(一) 耶穌的救贖工程具有祭獻的意義

在這問題內包括有三個信理：(1)人而天主的耶穌基督是大司祭；(2)基督在十字架上自獻於天主，行了真正的祭獻；(3)基督藉着十字架上祭祀的死亡救贖了我們，使我們與天主和好。

教會的傳統神學依據希伯來書第八和第九兩章皆認為耶穌的死亡具有原始的含義；即祭獻。只是在解釋上，今天的神學趨勢幾乎一致地強調耶穌的死亡只是耶穌愛心與服從的表達，因此祂的祭獻不只是死亡，而是祂的整個生命的奉獻，其功效乃是天主使祂從死中復活，成了生命的泉源，使人得到解放而得救。

(1) 祭獻的意義

聖奧斯定論祭獻說：「看得見的祭祀乃是看不見之奉獻的神聖標記，即聖事」。從這概念而論，

祭獻乃是人內心的宗教態度之表達，也就是說，祭獻的含義應從人的態度去發掘；外在的禮節，無非是在表達出奉獻者皈依天主的目的；即獻祭者坦誠承認自己屬於天主，並與祂有着共融的連繫。

在祭獻時所奉獻的禮品常是人間的俗物，透過禮節而轉變為神聖的祭品，表達出祭獻者也因此而轉變為屬神者，進入神的領域，與神相遇而共融。舊約中，這種舉行祭禮的職務只屬於祝聖過的人，因其受傅油禮的力量，他已經不是凡人，而是司祭。但是司祭的職務只是舉行禮節，屬於外在的行動，為此祭獻的禮儀性也是外表的；這也就是說，祭品只不過是屬於人的某些外在物品。為此，祭獻的價值意味着人面對天主的恩物應有的態度，該是人的實際生活與祭獻性的行動之吻合的證實。所以祭獻的真實與否，要看人心正直與否。這樣，外在的祭獻正是表達真實的內在之奉獻。

既是如此，殺性(immolatio)就不是祭獻的實質性因素，它只不過是使俗物轉變為聖物的可能性方式之一。其實，舊約的殺性並非祭禮的中心；只有血禮才是主要的禮節。在盟約的祭祀中，殺性只不過是祭祀的準備過程，其主要的禮節却為梅瑟所保留：就是在祭臺上洒血，並把血洒在子民身上(出廿四3, 8)。這樣，血的功效產生了立約雙方的共融；他們共同分享同一生命。另外，在贖罪祭中(肋十六15, 19)，血也具有淨化的目的，就是說這種血的淨化作用乃是贖罪的(肋十七11)，因為血是生命的命脈，流血表示獻出生命，是最適合獻給天主的最尊貴的祭品。血能淨化，因為血從生命中流出時乃是與俗物分開，進入天主的範圍。先於流血的殺性雖屬於祭獻，但不一定意味着一種毀滅，而是進入天主的境界之過程。

舊約的祭獻象徵人皈依天主，人該與自己分離，即從俗物轉變為聖物，要人與罪惡分離，因為祭獻的目的乃是人分享他們所祭獻的天主之生命。

(2) 基督的祭獻

若是以祭獻的圖像用在耶穌的死亡上，必須承認十字架的死亡本身不是禮節，也不是聖事，因為這是罪惡的行動；而祭獻是光榮天主，所以基督的祭獻應是一種內心的奉獻：即在祂的愛心和服從上承認天主的主權和光榮，但却不能說這種祭獻沒有表達的意境，因為這種祭獻呈現在外表可見的東西不是別的，乃是基督自己：即基督的身體作了祭獻的材料（希15:8）。

前面還提到祭獻是歸向天主的途徑，把一件俗物轉變成屬於天主主權的聖物。基督本來就是屬於天主的，那末，因着祂的無罪以及戰鬪，是否可以辨別這種從俗物轉變為聖物的途徑？

基督是在自己的身體上奉獻祭禮，祂自甘接受了肉身的條件，亦即迎接了死亡。祂拒絕了擁有權能的默西亞主義，而取了同我們一樣缺乏天主光榮的條件：聖保祿說基督為人的原故取了有罪的人形。透過自願的死亡，離開了肉身的範圍：祂把死亡作為獻出自己以及歸向天主的記號，證實了祂是為人的自由和愛而死。若要維持祭獻的圖像，我們應該說這是耶穌歸向天主的象徵，但是由祂自己歸向天主。基督所奉獻的不是別的東西，而是祂自己，死亡只不過是一種表達途徑。若是死亡不是愛的見證和記號，祂並沒有歸向天主。為此，其見證乃是忠於正義的後果，獻與天主最大的光榮。所以祭獻的實質乃是基督的總命與愛心，是基督光榮天主，而不是死亡；也就是祂為人所奉獻出來的愛心。

若要維持俗物轉變為聖物的祭獻之圖像，只有在基督取了一個與天主分裂的人性條件上去看俗物。但其轉變不是如同舊約的祭獻所描繪的在形象上去完成，而是在基督自己身上去完成；若是祭獻的實質是一個完全相似天主生命的人物，其完成的境界乃是復活。整個地進入天主聖德的境界，基督

成了爲衆人的聖化者。這種聖化乃是基督死亡時以愛心奉獻給天主的後果。從此，祂成了生命的泉源，皈依的原則，因爲祂完全是生活着的。

這種祭獻的觀念建立在死亡與復活的真實連繫上。只有從這種連繫而論才有意義，於是超越了禮儀的特徵，而顯示在基督爲忠於正義的戰鬥不惜犧牲自己的現世生命上。若不是如此，祂的死亡並沒有祭獻的真相。所以這種祭獻的圖像只是相對着舊約的祭獻而言；基督的祭獻已取代了舊約的祭獻，與天主相遇的地方不是外表的禮節，却是基督人性的「俗化」生命。

(二) 基督的救贖工程具有賠償的功效

賠償 (Satis-factio) 的道理在聖經中確實是沒有，乃是由 Tertullianus 論補贖而開始了賠償的思。他認爲天主乃是立法和司法者，把賠償的觀念用在天主與人之間的法律性關係上；罪是相反法律，破壞法律的行爲，有辱天主的尊嚴；行善則是按法律行事而中悅天主。人在犯罪的情況之下，應自動地爲自己的罪過作補贖，這便是賠償之說的由來。於是這種賠償的觀念在拉丁教父中便應用上了，聖盎博和聖奧斯定都是如此解釋基督的死亡是賠償人罪應受之罰。演變到 Anselmus 的時候，他把罪所給與天主的侮辱看成是無限的，因爲天主是無限的，爲此要賠償天主所受的無限侮辱必須是相對的善行，於是基督的死亡爲他成了假定的法律性之要求，也就是等於是天主的要求。

這種偏激於天主的公義要求，也無疑是受了其它宗教的影響，即罪有應得的罰；但是，其它宗教却不敢設想一位受得罪的神怎麼還能派遣自己的聖子代罪人受死。

爲我們也有一個難解的疑問：這樣可怕的公義怎還能是天主仁愛的喜訊？豈不知聖經的啓示正是

相反，因為在救贖工程內不是人以相對的賠償去親近天主，而是天主先於人，自動地為人獻出自己，重建人同他的關係；天主以其具有創造性的仁愛使不義之人成義；這是一種積極的成義，使人重獲他因罪過而失去的幸福。這應是基督宗教帶給宗教歷史的革命性行動。新約沒有說是人自動地同天主和好，因為是人犯了罪；而是天主自動地與人和好：「這就是說：天主在基督內使世界與自己和好」（格後五19）；也就是說：天主沒有等待有罪之人前來與主和好，祂却先於人同人和好。這是從降生與十字架的奧蹟所得的證實。

爲此，現代的神學家對賠償的救贖意義有了更深入的解釋。

(1) 賠償的意義

現代的神學解釋先從人類的歷史去了解天主的公義，因為天主參與了我們人類的歷史，再從歷史的動態去認識天主的啓示，那麼，我們立刻看出來天主的公義乃是人的存在是爲天主的光榮。罪，無論是個人的或是集體的，都是破壞天主的光榮和祂的愛。所以賠償應在愛天主上去完成，使人重屬於天主，光榮天主，消滅罪行。

已成事實的罪過雖是磨滅不了的事蹟，但人的歷史並沒有就此結束，而成爲定局。在人的歷史中雖有罪破壞着天主的光榮，但也有善行不斷地光榮天主；所以賠償天主的光榮，在於改變人的歷史。可惜爲改變這已破壞了的歷史，和賠償罪所破壞了的天主光榮，是人所無能爲力的。

(2) 基督的賠償

基督的生活，以其無罪之身，不斷地爲正義而戰鬥，甚至不惜犧牲自己的生命，作爲祂光榮天主的見證，使人類的歷史改觀；因爲祂個人的歷史與整個人類的歷史不是沒有關聯的。這種歷史在天主的思想內就是天主受光榮的地方，也就是一種賠償了。

罪過從開始便破壞了天主的光榮，帶來了恨，其後果是使歷史變成了痛苦與死亡的地方，而不是光榮天主。既是如此，死亡成了罪罰，具有公義的意義，基督的賠償也必須改變死亡的意義。於是，基督爲改變歷史，不斷地爲正義而戰鬥，以致接受了痛苦與死亡；但是自甘情願的死亡，在基督身上成了自由和愛的見證。這種死亡只不過是賠償的途徑，打開了能夠愛天主光榮天主的新境，改變了人的歷史，也改變了痛苦和死亡的意義。

但是，死亡既是賠償的途徑和光榮天主的見證，除非是在基督的復活上才能獲得證實，因爲復活乃是天主的愛在基督身上啓示出來，就是天主重新接納了受過罪惡之影響的人類，使人解脫死亡的桎梏，是人得救的開始，復活的基督聯合所有的人類重寫自己的歷史。復活屬於救恩的歷史，才能成爲每一個人光榮天主的地方。

(3) 人在賠償裏應扮演的角色

神學家們並沒有因爲傳統的賠償理論之偏激而放棄賠償的神學；反之，從基督的賠償所獲得的救恩意義，使人也認清了自己在賠償的救恩中將要扮演的角色，指明人的得救不是與他的過去或歷史毫

無關係。若是從罪有應得之罰的公義去論賠償，就好像基督的賠償滿全了法律性的罪罰，天主的寬赦以一種魔術的手法免除了人的罪過，並一筆勾銷了罪人的過去，人在賠償中沒有任何的責任。

其實，天主的公義並不建立在一種抵押式的賠償，而是要使人從他的墮落以及墮落的後果中解脫出來，要求人成爲革新的演員；這樣，人在自己的得救中扮演了一個不可少的角色，所以天主的公義在救贖內不是要求人賠償天主因罪所受的侮辱，而是要人成爲自己得救的合作者。

(三) 基督的救贖工程也有功績的功效

基督的救贖工程具有祭獻和賠償的功効還不够，因爲以上的救贖觀念着重補贖的特徵，包括死亡在內，因而使耶穌的生命與死亡好似分開了；所以在論基督的救贖工程時也不能忽略耶穌爲重建天主的王國所作的一切，基督的功績正是爲着這目的加以解釋。

(1) 功績的概念

所謂功績，就是爲他人完成的一項事工，憑這事工足以向那人要求報酬。若是報酬是權利所要求的，就是「義理功績」(meritum de condigno)。若是報酬出於情誼，即出於賞報者的慈悲，許諾及對功績之接受，則稱爲「情誼功績」(meritum de congruo)。

所以論功績，常假定存在着甲乙雙方的位格關係，彼此相屬。

在聖經裏面，論到人的得救，需要立功：「將來人子要按照每人的行爲予以賞報」(瑪十六27)。而且這種賞報與人的功績成爲正比例：「少量播種的，也要少量收穫；大量播種的，也要大量收穫」

(格後九6)。

人的得救本是出於天主的恩賜，與人的功績是沒有比例的：「你們歡喜吧！因為你們在天堂的賞報是豐厚的」(瑪五12)，所以，人的得救之功績應是「情誼的功績」。

但是，若是人的行動出於聖神的推動，這種功績將因聖神的力量成了「湧到永生的水泉」(若四14)，也可以說是「義理的功績」，而且聖經屢次論天主是公義的：「天主不是不公義的，而至於忘記了你們的善工和愛德」(希六10)。在僱工的比喻中耶穌也說過：「凡按照公義該給的，我必給你們」(瑪廿4)。

(2) 功績的實質

若是人的功績使人得救，其目的乃是得着天主，天主爲人所愛，但是爲達到此目的不是人的能力所及，因爲在人自身內不可能獲得這目的，所以只有期待天主的恩賜。不過，這種期待不是消極的等待，而是要人以其行動朝向這目的而努力，所以我們的功績便被置於行動與目的之間，期待天主的參與。雖然我們無能實現此目的；可是沒有我們的行動，我們永遠也不會達到此目的。爲此，我們的行動乃是欲達到目的的權利，在真正獲得此目的時便證實了這種權利的確定。

既是如此，在目的與行動之間就存在着一個關鍵，這關鍵就是建立在天主的生命上，祂在現世就可屬於我們，這就是神學家們所說的「聖寵」或是「愛德」。它能使我們置身於天主的境界，昇華到天主的境界，這應是天主首先恩賜的碩果，能够建立一種公義的可能性之關係，就是與天主永恆的共融和我們在聖寵的推動之下而愛天主的關係。

爲此，天主要賜給我們祂的生命不是與我們的行動毫無關係的，但若是天主的生命不成爲我們行動的動力，我們的行動就沒有天主的生命，也就不是愛的行動，將無功績可言。所以聖寵不是別的，乃是使人同天主交往的能力，愛德是與他人交往的能力。

這樣，功績的基礎乃是愛，而不是行動的客體內容。因功績而創造的權利無非是存在於一種恩賜之功效的第一次共融之內，因爲這是天主之愛的碩果，祂願我們成爲祂的友人。就如聖奧斯定所說：「天主給我們的善工加冕時，乃是給祂自己的恩惠加冕」。功績就是使人負起建立自己永恒之命運應盡的一部份責任。從天主那一方面看，這是人最大的愛德，足使天主尊重人，讓人成爲天主的合作者。

(3) 基督的功績

從救恩論人的功績，首先應承認是天主先賜給了人賴以立功的聖寵，然後是人的行動與聖寵合作才能產生救恩的功績，故此人是自己得救的合作者。

取了人性的基督是天主最完美的合作者，我們的得救都是祂的一切行動之功效，因爲祂爲愛而死，爲祂自己獲得復活，爲他人獲得救恩；換句話說，基督的一切行動都是獲得天主報酬之最好的功績：「爲此天主極其舉揚了他」（斐二9），「我們看見了……耶穌，因他所受的苦難和死亡，接受了尊榮和榮譽的冠冕」（希二9）。而且我們的得救的恩惠因祂的功績天主才賜給了我們：「除他以外，無論憑誰，決無救恩」（宗四12）。聖保祿認爲，非賴基督的功績，不能獲得救恩（羅三24；五15；七24；弗二4）。

耶穌的功績不是獲得天主子的名義，因為祂原來就是天主子。祂爲自己所獲得的乃是復活，受顯揚，以及爲我們人所獲得的解救。沒有基督的功績，我們也不能獲得天主的聖寵；沒有聖寵，我們的行動也沒有功績可言：「因爲離了我，你們什麼也不能作」（若十五5）。

從前面論功績之實質的觀念來看，基督因復活所獲得的權能或是「主」的名義，應該顯示出是祂愛天主之德的賞報，並由祂的愛啓示出天主的主權。若是耶穌沒有放棄祂應有的光榮，祂的「主」之名義在罪人的世界裏，就不能直接顯示出祂人性的愛。因爲耶穌以其行動所獲得的「主」之光榮，證實了祂的復活乃是祂現世生命及其苦難的碩果。若是耶穌沒有放棄祂的默西亞之光榮，以及祂若是沒有因祂的人性生命而獲得光榮，我們也不能因一個人（即耶穌）而得救。一個人救了衆人，更是顯示了天主最大的仁愛。

這樣，我們找到了啓示所要求的愛天主之德及耶穌在實踐人之得救的人性行動之間的關係，我們就可以這樣的結論說：愛天主之德就是證實人之受舉揚。在救贖工程內人的合作，遠超過感恩只是天主的行動和白白的恩賜之看法，反而更是啓示了救恩的超越性。

所以功績的意義，不只是從耶穌的人性行動而論祂的死亡與復活之間的連繫；而且也綜合了我們的得救與耶穌的現世生命之關係；功績的意義乃是置耶穌的死亡與復活於祂恒久的忠實，耶穌以其言語和行動爲那將成立的天主之國作了見證。

綜合以上的神學反省，我們仍舊能按着傳統的神學觀念，以祭獻、賠償、功績而論基督的救贖工程。但是，耶穌的死亡不是一種懲罰，而是耶穌忠於正義與主共融的殉身。

耶穌的死亡之成爲祭獻，乃是相對於舊約的祭獻而言的；然而，耶穌的祭獻却廢除了舊約，建立了新的盟約。祂的祭獻已不是屬於禮節的範疇，因爲我們在耶穌的祭獻中與主相遇不是在禮節行動中，而是在耶穌的忠實於自己的使命裏，透過祂的死亡與復活而與主共融。

耶穌的死亡是人類歷史的後果，但祂不是代替人死的犧牲品。若是祂有代表人的名義，乃是祂的死亡肩負起整個宇宙存在的意義。因其現世的生活、無罪、戰鬪、被判，耶穌却給祂的死亡一個新的意義，重新恢復了歷史應有的真相——光榮天主。祂的賠償乃是改變我們人墮落的境況，這是祂以自己的現世生活和態度得勝死亡的碩果。祂的復活得勝了死亡，就是祂爲我們贏得解脫的證實。誰爲正義以及爲他人而生便不會死亡（永死），因爲他度的是天主的生命。

耶穌的苦難和死亡確實在復活上得到了真正的理證：「天主把你們所釘死的這位耶穌，立爲主，立爲默西亞」（宗二36）；耶穌自己也說：「爲義而受迫害的人是有福的，因爲天國是他們的」（瑪五10）。

耶穌的苦難與死亡不是痛苦與死亡本身的光榮，而是祂爲正義而戰的慶典。誰愛人愛到如此地步，以致不惜犧牲自己的生命，證明了天主的國已來臨，克服了不義和死亡。從這種功績不難領悟到苦難的現實意義：就是以真實的生命之狂愛接受死亡。

總結基督救贖的功效，我們應該相信基督是爲衆人的得救而完成祂的救贖的工程：爲信主的人，甚至外邦人，即全人類；只是已經受到永罰者不能包括在內，因爲他們自甘摒棄了主。

基督救贖客體功效具有足够的有效性，成爲潛伏在衆人內的得救潛力；至於主體的功效就是人能賴基督的救贖工程，使人的行動成爲有效的功能，但還須人爲自己的得救成爲救主的合作者。

從神學觀點看「堂區」

湯 漢

(甲) 現代教會學的兩種趨勢

大約廿年前，一位名叫亞梵納斯夫 (Affanasiel) 的東正教神學家，在比較天主教與東正教神學後，已經指出今日教會學有兩種趨勢，即「普世教會學」(Universal Ecclesiology) 及「聖體教會學」(Eucharistic Ecclesiology)。

所謂「普世教會學」，乃以普世教會 (Universal Church) 為基本單位，而視地方教會 (Local Church) 為普世教會之不完整部份。據亞氏稱，此套神學思想源自羅馬帝國的政體。當時羅馬皇帝把羅馬帝國劃分為不同省份，歸各長官治理，而各長官直轄羅馬皇帝。這套思想在教父時期已不知不覺地滲入教會的組織內，流傳至今。

至於「聖體教會學」則產自更早的宗徒時代，以地方教會為基本及完整的單位。每次地方教會舉行聖體大祭，基督即親臨教會內，使地方教會變成完整的教會。故此，教會產生聖體，聖體產生教會，二者密切相連。據亞氏稱，由於教會以聖體為中心，則同一基督存在於普世教會內，亦存在於每一個地方教會內。我們不能運用普通數學方法去推算這類教會的數目，因為每一個地方教會是一個完整的教會，而很多個地方教會加起來仍然是一個完整的教會，即一加一等於一，而不等於二；這是教會的奧理。(註一)

亞氏所指出的兩種教會學趨勢，正好兌現在下面要介紹的「堂區」神學理論上。

(乙) 兩種神學觀點看「堂區」

如所週知，今日的社會隨着時代之轉易不斷變遷，很多人流往都市工作，故工作地點有時離居處頗遠。加以都市人口芸集，有時彈丸之地，却包含着很多志趣不同及職業相異的人士。這些問題遂引起人們的質詢，究竟「堂區」是否以地區界線劃分的一撮人？抑或還有其他的講法？（註一）

首先，在一九二五年，德國神學家溫德錫（Wintersig）發表了一篇題名為「堂區與奧跡」的文章。溫氏認為聖洗池與祭臺是堂區的象徵。藉聖洗聖事，個人加入天主子民的行列，成為堂區團體的一員；藉聖體聖事，堂區分沾救贖鴻恩，並把救恩帶出教堂，而實踐於生活中。（註二）

溫氏的言論旋即受到不少神學家支持，其中著名者有巴爾士（Parsch）及舒耳（Schurr）。巴、舒二氏更給溫氏的言論輔以聖經的佐證。據他們說，超性生命及團體精神乃組成堂區之兩大支柱，因為從語源得知，「堂區」一詞，來自希臘文的 *Parokia*，一方面用來指「生活在一起的人們」，另一方面也指「寄居在外地而沒有公民權的僑民」，故可合稱為「外僑團體」或「僑團」。此外，由舊約的探討知道，希伯來團體是一個宗教性質的「僑團」，從天主對亞巴郎的召叫、恩許及訂約開始，希伯來民族開始了旅程，向着天主所許的福地邁進。後在梅瑟的領導下，他們更開始了歷史上有名的大遷徙，出埃及，過紅海，經西奈曠野而抵福地。梅瑟亦領導人民舉行宗教儀式，於一定時節，聚集全以色列人民，向他們大聲宣讀法律，激勵他們公開宣誓效忠天主，對天主聖道發出回答。同樣、在新約中，最初的基督徒團體承繼了舊約時代希伯來團體的特性。他們自知是天主選民，僑居人間，真正的

家鄉是在天上（斐二20；格後五1）。因而體認對天主的責任，常聚會聆聽天主聖訓，並奉獻感恩祭，回答天主的呼召，向祂誓許忠心。自從宗徒們開始他們的使命，用言行宣講救主基督的聖死與復活，一切基督徒團體的內在因素及外在結構已奠下根基。後來教會逐漸擴展，至十三世紀才採用神學用語定出了三個不同的專有名詞：「教會」，「教區」，「堂區」，以資區別。名詞儘管不同，其固有精神却是一樣。所以巴、舒二氏結論說：每一個堂區皆是教會的縮影，或稱爲小型教會（*Ecclesiola in Ecclesia*）。（註四）

上述這一派學者的言論，可以說是以「聖體教會學」爲出發點的理論，視聖體聖事爲堂區的中心。這一派學者的理論，雖然頗受歡迎，但亦受到很多人的反對。其中著名的有德籍教律學家奈布勞寧（*Nell-Brenning*）。奈氏於一九四七年反對溫氏的理論，認爲視「堂區」爲小型教會是不正確的，因爲這種理論可導致堂區與教區之間的互不隸屬及分裂。故奈氏以爲堂區該當是教區之一部份，欠缺其完整獨立性。（註五）無疑，奈氏的思想十分吻合現行教律的指示，正如教律第二一六條一節謂：「堂區乃教區之部份，擁有自己的聖堂、規定的子民及負責照管他們靈魂的牧者。」一九四八年，神學家席默（*Siemer*）亦附和奈氏的理論，認爲即使從神學角度，堂區亦該被視爲教區之一部份，因爲歷史告訴我們，初世紀的教會並無教區與堂區之分。一切聖事及行政統由地區主教主持。後來教友數目日漸增多，主教座堂容納不下，且很多教友的居處離城市頗遠，碍於長途跋涉之苦，故主教才委派司鐸代表自己，分擔他的職務，遂有堂區及本堂神父之設立。因而，主教是全權的聖事主禮者，而本堂神父只是分權的聖事主禮者。故此，堂區不能被視爲小型教會，應該是地方教會（即教區）伸展出來的一部份。（註六）

奈、席二氏這一派學者的言論，可以說是以「普世教會學」為出發點的理論，視普世教會為唯一完整的教會，而堂區只是其中不完整的部份。

(丙) 批判與結論

介紹了上列兩種「堂區」的神學觀點後，我願意表達一下個人的管見。

比較兩者，我個人較同意溫氏這一派學者的理論，因為我覺得它除了供給我們充份的聖經根據外，還給了我們以下三點牧民方面的益處：

首先，它提供給我們「團體意識」。所謂「團體」，並非指在形式上聚在一起的一群人，而是指團體中各分子該共有一心一靈，邁向同一目標。(註七)以聖體為中心的堂區觀正指示給我們：每個基督徒藉聖洗聖事參與基督的死而復活，加入堂區行列；但這只是開端，還需繼續努力，尤該藉聖體聖事更進一步與主合一，亦因而與整個堂區團體合而為一。

其次，它提供給我們「末世意識」。以聖體為中心的堂區團體將要世代代繼續舉行聖體聖事，「直到主再來」(格前十二)。「這意識能使堂區時刻記起，他們是天國的子民，指向一個目標——「末世」。固然，基督徒理當肯定現世事物的價值，努力從事發展社會，造福人類；但他們所終日嚮往的，不應是人間的富貴榮華，而是天上永久的家鄉。(註八)

最後，它還提供給我們「宣道意識」。聖體聖事之舉行正是宣道的最有效方法，因為根據新約的記載，在聖體聖事內，言語與聖事形成一個單位。「你們每次吃這餅，喝這杯，就是宣告主的死亡」(格前十一)。聖體聖事與宣道是如此緊密連繫，以致該把它視為另一類的宣道。幾時堂區團體舉行

紀念主死亡的儀式，主的死亡不單是禮儀中心，且成爲宣道中心。故以聖體爲中心的堂區觀也提醒我們記得，宣傳福音乃基督徒首要的使命。（註九）

但，無可否認，以聖體爲中心的堂區觀確有它的缺點，即未能如同以「普世教會學」爲中心的堂區觀一樣，提供給普通教友一個清晰的概念，使之徹底明白堂區與教區之區別及其從屬關係。

所以我建議把這兩個不同的觀念相輔并用。同時以兩個不同觀點看同一個問題：即從法律觀點看，堂區有別及隸屬教區，乃教區之一部份；而從聖事觀點看，堂區與教區相同，具備教區所具備的基本因素和結構。如此奧妙的關係，是以天主聖三彼此間之關係爲藍本，因爲我們不能從任何人類社會組織獲得解答，只有從聖三身上才可領悟到這樣的相同及相異可以和諧共存。（註十）

附 註

① *Affanassieff* R. P. N., *L'Eucharistie principal lieu entre catholique et orthodoxe*, in: *Irenik* (1916), p. 338.

Affanassieff R. P. N., *L'Eglise qui préside dans l'amour*, in: *La primauté de Pierre dans l'Eglise Orthodoxe*, Paris, 1960, pp. 12-27.

② *Homilar* F. and *Niemann* E., *Prish*, in: *Sacramentum Mundi*, vol. 4, Burns and Oates, 1969, pp. 337-338.

③ *Wintersig* A., *Pfarrei und Mysterium*, *Jahrb. f. Liturgiew.*, V(1925), pp. 136-143.

④ *Parsch* P., *Die Pfarre als Mysterium*, *Die Lebendige Pfarrgemeinde*, Seelsorger-Sonderheft, 1934, pp. 13-33.

- Schurr M., "Die Übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei", *Benediktinische Monatschrift*, XIX (1937), pp. 81-106.
- Flöbistan C., *The Parish: Eucharistic Community*, Sheed and Ward, 1965, pp. 17-42.
- Ⓔ *Nell-Breaning* O. V., "Parrgenenits, Parrfamilie, Parrprinzip", *Trierer Theol. Zeitschr.*, LVII (1947), 285.
- Ⓕ *Siemer* L., "Parrfamilie und Ecclesiola", *Die Neue Ordnung*, III(1949), 44.
- Floristan* C., *Op. Cit.*, pp. 43-69.
- Ⓖ 聖德蘭藏書・聖堂心武庫・藏書中華書局・一九六四年・一冊一風。
- Ⓗ *Arnold* F. X., *Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft*, Düsseldorf, 1955.
- Ⓘ *Schlier* H., *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche*, Cologne, 1953, p. 68.
- Ⓝ *Congar* Y., Interview, in: *Theologians at Work*, edited by Granfield P., The Macmillan Co., N. Y., 1967, p. 258.

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

房志榮

臺南神學院畢業典禮演講詞、一九七四、六、七

前言

將舊約中一部書的寫作過程與目前的一個時髦問題「教會本地化」放在一起似乎有點勉強。我承認要談教會本地化的聖經根據，大可從新約中的福音及保祿開始，不必回到舊約中去。但有幾個信仰的大前提容許、甚至要求我們偶然也從舊約聖經的觀點來看目前的生活問題。那幾個大前提就是：聖經啓示的統一性，舊約與新約的連貫及不可分，造物主與救世主的合一，唯一真神與三位一體的和諧。這類研究和反省的結果，能使我们看到在舊約聖經以外不會發現的一些層面。特別像申命記這樣的一部書，其神學意義的高超及現實性是值得發掘的。下面我將分三段來講：一、申命記的寫作過程，二、教會本地化的一些原則，三、我國教會本地化的一些目標。

一、申命記的寫作過程

有一個日子爲申命記的解發生了很大的作用，那便是一九四二年七月八日。在這一天，數年前去世的名聖經學家 Martin Noth 向某一學會 (Die Königsberger Gelehrten Gesellschaft) 作了一篇演講，提出一個新的學說，認爲由申命記到列王記下 (包括申、民、撒下、撒下、列上、列下) 這六

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

卷書是一大部歷史書，可名之爲「申命記學派的歷史著作」：由一位申命派的作者執筆，把以色列民族從公元前十三世紀佔領巴勒斯坦起，直至他們於公元前六世紀被逐出巴勒斯坦而放逐到巴比倫爲止，這七百多年的歷史作了一個交代（註一）。以前大家按照舊約諸書編排的次序，很自然地把申命記看作梅瑟五書的最後一部書，這當然有其道理。如今按照 Noth 的新學說，申命記却是一部歷史著作的首篇，成了該歷史寫作的標準，這一看法解釋了不少聖經本身所有的一些現象，因此大受歡迎——雖然也有些知名的學者加以反對（註二）。我們這裡不必進到這些研究工作的細節裡去，而只採取新學說的一些透視來加深我們對申命記的了解。

首先我們將申命派歷史著作（即由申至列下這六部書）的寫作宗旨澄清：這部包括七百多年的以色列歷史蒐集了許多古老的、有時也是互相獨立的資料和經典。不過這部歷史著作的主要目的倒不僅是歷史事實的報導，還在於將以色列歷史用盟約文書的尺寸（約等於申五、廿八）加以解釋和評價。作者清楚地指明，雅威百般慈愛，千忍萬忍地要以色列民族免於災禍，但以色列因了自己的過失——特別因了國王們的過失，終不免於浩劫。爲何作者要如此回顧以色列的過去歷史呢？他的目的是要引領在放逐中的以色列回頭改過，轉向雅威（註三）。

明瞭了申命派歷史著作的宗旨，便能進入申命記這部書的探討或其寫作的過程，因爲上文說過，該歷史作者是以申命記爲評價的尺寸。申命記這部書又是怎樣來的呢？關於這個基本問題，一位年青的天主教聖經學者 Norbert Lohfink, S. J. 作了很多研究，這裡只能精簡的將其研究結果略加介紹（註四）。

申命記大致可分爲三部分：

(一) 申一～四章

(二) 申五～廿八章

(三) 申廿九～卅四章

中間最長的一部分(五～廿八)最長也最古老，很早就獨立存在，被視爲盟約文書，很可能就是在約史雅爲王期在修葺聖殿時(公元前六二二年)所發現的法律書(註五)，這可當做最原始的申命記。這一部分又可分爲(註六)：

五～十一：歷史回顧，首要誠命的頒佈

十二～廿六：個別義務的頒佈

廿六16～19締結盟約的行動

[廿七]廿八：祝福與詛咒的預報

以上這個分配早已在一九三八年爲 G. von Rad 分析出來(註七)，正與以後所發現的近東赫特「臣服盟約」不謀而合(註八)。

第一部分、即申一～四章是申命派歷史作家給他的歷史著作(申↓列↓)所寫的前言，大約分兩次寫成，先在放逐初期寫了一～三章，然後仍在放逐期校對他的作品時寫下了申四1～40。

至於第三部分、即申廿九～卅四包括在摩阿布立約及立若蘇厄爲繼承人(廿九↓卅二)，梅瑟的祝福(卅三)，及梅瑟之死(卅四)。這一切也爲同一申命派作者所寫，目的是給下一部若蘇厄書所敘述的佔領福地舖路(註九)。但不像申一～三那樣是他的創作，而是採取了也許與申五～廿八同樣古老的資料甚或經典而編寫的。

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

申命記是與上主訂立盟約制度及盟約神學中含義最深，也最具現實性的一部書，其系統化及統一的程度爲舊約任何其他一部書所不及。它將人與上主之間的關係撮要的用一條首要誠命說出：「你當全心、全靈、全力，愛上主、你的天主」（申六5），這就是日後耶穌所採用的誠命，而以之爲最大的誠命（見瑪廿二37及平行文）。這誠命在日常生活中能變得很具體，如在順境中不要忘記上主，不要把掙得的財富歸於自己的才幹（參申八117）。

至於人與人之間的關係應該是情同手足。「兄弟」一詞在申命記中出現約四十二次之多。國王也不過是兄弟之一，應由弟兄選出，不可心高氣傲，把自己看在弟兄之上（見申十七1520）。天主所許的那位先知也將由弟兄中興起（見申十八1518）。若一個以色列人落魄而變得窮困了，他有一個簡單的稱呼：「你窮苦的弟兄」（申十五7）。這種手足親情的最大象徵是唯一聖殿的慶典，他們在那裡共同獻祭，然後一同歡宴。這一主題在申十二章及以後的法律中一再的出現。

這樣我們便觸及申命記的另一特徵：它是禮儀慶祝中的一種盟約文書。當申命記面對以色列人民念出時，聽衆假定是在進入福地以前。他們一方面已獲得救恩，另一方面還期待救恩。因了這種禮儀用途，申命記的寫成雖然很晚，但仍然能當作梅瑟的話說出，而構成申命記的現實性。禮儀使「過去」成爲「今天」，正如申五233所說的：「上主、我們的天主在曷勒布與我們立了約。上主並不是與我們的祖先立了這約，而是與我們今日在這裡尚生存的衆人」。不僅如此，禮儀既然能打破一切時間的界限，那麼不但過去能成爲現在，現在的種種經驗也實在植根於過去，現在的發展就是過去的重復。這樣一來，梅瑟五書的編輯者將王國期結束後的作品（申命記）放在梅瑟生命的末刻，也不是一種歷史的冒允或僞飾。因爲如此更說出了梅瑟一生的真實意義，比只記載一些路程或數字要更加真

實。

二、教會本地化的一些原則

申命記寫作過程研究所達到的結論，是這部書能在重申十誡之餘，提出了首要的誡命，強調以色列全民是手足兄弟，並藉禮儀將過去和現在打成一片，天主在不斷與每個時代的人交談、訂立盟約。這一切與教會本地化有何關係呢？我想可以將之當作一些教會本地化的原則，即愛主，愛人，讓人親自去體驗主的愛。新約的來臨使得愛的對象及程度有所變化，使得應現實化的不是西乃山盟約，而是主的晚餐……但上述的原則仍然適用。下面我們便指出一些內容變化、原則相同的實例。

今日談論教會本地化的人都將重點放在地方教會的建立上。地方教會如何建立起來呢？一位印度神學家（註十）很恰當地將這建立分成四個互相連貫的階段：

(一) 先與復活的主有一個生活的、個人的經驗，一種和好的、得救的經驗；加上內心的感召及外在的委任，要將這個改變人、拯救人的經驗與人共享。

(二) 藉着口頭及行動的宣講，別人得以分享上述的經驗，那些肯接受這見證的人也願親自獲得與復活的主在信仰中相遇的經驗，這樣與前者形成一個信者的團體。

(三) 信者們聚在一起行分餅禮，由信者的團體成爲朝拜的團體。在分餅中他們認出主來，並彼此認識、體驗在聖神內的相通或共融。

(四) 這種和好的及共融的經驗使信者們向所有的人開放，並極願他人也共享這種經驗，這樣朝拜的團體成了傳教的團體，又因他們服務的生活及犧牲的精神而成爲以愛來服務、來作證的團體。

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

在這些階段中有一個因素不斷在貫穿、在造就，那就是聖神的化工（註十一）。聖神在經驗基督及在共享中同時是合一及區分的原則。換句話說，聖神使教會成爲一體，但仍保存其區分；使教會普遍化，但不使它失去具體性。同一聖神在此教會中，也在彼教會中，甚至在教會外，因此聖神催促每個地方教會要與其他教會相通，並以愛心爲所有的人服務。

以上所說可算是教會本地化的聖經與神學基礎。我們現在用這神學基礎來支持一個心理學思考的構架，以見其可行性（註十二）。這裡已進入具體的情況，即傳教區內本地教士與客籍教士如何合作而使教會本地化的問題。這問題可分以下三步略加發揮：

1. 創新與本地化

所謂本地化者，是讓本地人對基督及整個啓示有其認識和看法，然後讓他自己去建立適當的社會及禮儀結構。歐洲自從派教士出外傳教以來，偏於將歐洲教會的形式與法律主義加諸信徒身上，遠在信徒對基督有真實了解之前。這樣本地人無法創新，却變得比傳教士自己更加保守。創新與本地化是分不開的，因爲本地化無非就是本地人找到基督，並在基督內找到自己。本地化是一個自我發現，發現自己能如何答覆一個邀請，一個召叫。

2. 思想的本地化

本地人須創新才能本地化，外籍教士該怎樣呢？外籍教士不必與本地人有同樣的想法，也不必經常贊成本地人的作風，只須尊重、了解本地人的內心世界，他的人生哲學，他的宇宙觀。外籍教士與

本地人之間的關係不是同一，而是交談。真正的交談假定誠實地、坦白地說出自己的立場，同時開放自己、了解別人的立場。當誠實與坦白要求改變立場時，就果敢地去接受另一立場。這樣雙方才能在交談中學習，而使雙方的人格更加豐富。思想的本地化就由這種交談中產生，不是單獨一方所能完成，因為它比任何一方都大，本地化是由二者相遇所引發的一個新創造。

3. 誰該本地化

應該本地化的是教會，不是傳教士。傳教士不必、也許不能本地化，但他能幫助教會本地化。只有本地人才能使他的教會本地化，只有藉一個頭腦將啓示與本地文化有創造性地融合爲一，才是一個有機的、生活的本地化。傳教士應做的是集中力量，製造各種條件，讓本地人去從事這種有創造性的綜合。傳教士應與本地人一同工作，而不是爲本地人，或代替本地人工作。

有人風趣地把外籍傳教士的使命用三個字說出、*to be, to beget, to be gone*。到來，生產，走開，好讓他所生的那些人來將教會本地化。傳教士應該到來，宣揚福音，爲福音作證。他應該生產，培養當地文化界分子，形成生活的集團，在這些集團的成員身上塑造生活的基督，以生活創造生活。在這期間他應該給予，也應該接受；應該由內部改造別人，也應該改造自己。最後他應該走開，因爲除非他放棄其領袖慾及主宰式的臨在，本地信友將繼續尋找他的領導，而無法使教會本地化。不錯，這是最艱鉅，最難向前邁出的一步，因此雙方都想盡量往後拖延。但除非邁進這一步，即便建立起本地人的聖統制，也未必有本地化的教會，這在傳教區的近代史裡有很多實證。

三、我國教會本地化的一些目標

上面由舊約講到新約，由普遍的原則講到具體的情況，現在我們要更具體地看看中國教會本地化的一些可能目標。在這個大動盪、大覺醒的時代裡，教會本地化是世界各地的問題。一九六九年在哥倫比亞的 Medellín 城拉丁美洲的主教搖開第二屆全體大會，對教會、宣揚福音、新文明、貧窮、先知使命等都有切要的討論。現已出版為 Medellín Documents (註十三)。稍後，一位南美神學家 Gustavo Gutiérrez 於一九七一年出版了一本頗有分量的「解放神學」，以拉丁美洲為背景，特別注意人類發展與教會的關係(註十四)。這都值得我們參考，而在這個國家建設與中華文化復興的氣氛中，至少為從事社會事業的教會人士確定一個方向，一個目標。

北美雖是一個傳統的基督信仰國家，但那裡——至少天主教一方面，因最近十幾年的混亂，教會似乎迷失了方向，而覺得有重新建立基督徒團體的必要(註十五)，並對教會的普遍性增加新的認識和意識(註十六)。這可作為我們的借鏡。一如上面第二部分所說，地方教會建立起來，教會本地化的問題就可逐步解決。特別是從事牧靈工作的教會人士很可把這一理想當作他們努力的目標：培養，建立生活的地方教會或基督徒團體。

我現在要特別提出來的一點是：教會本地化與我國文化及其他非基督宗教之間的關係，這是學術團體和中心、像臺南神學院這樣的地方所常提及的問題。當然這個問題很大，非三言兩語所能說得透澈。不過我至少可以提出兩個基本出發點：一是對人類文化及非基督宗教的神學了解，一是與它們應建立起來的交談。這一方面印度天主教已作了相當大的努力，正在大步向前邁進，他們所作的的神學反

省很值得我們參考（註十七）。關於人類文化及宗教傳統所應有的神學了解或領悟能概括在以下幾點內：

1. 天主普救世人的遠大計劃

及其啓示與實施，要比教會更古老、更久遠；更具體說來，要比僅四千年左右的猶太基督信仰歷史更寬更廣。基督藉聖神所施展的天主救援行動，絕不限於教會短暫的、狹小的歷史存在中，而伸展到教會以前及今日教會以外的整個人類中去——教父們所說的由亞伯爾以來的人類。

2. 在非基督宗教中基督積極地臨在

關於這點，梵二大公會議已有所肯定：巴斯封奧跡「不獨爲基督徒有效，凡聖寵以無形方式工作於其內心的一切善意人士，爲他們亦有效。基督爲一切人受死，而人的最後歸宿事實上又只是一個，亦即天主的號召，我們必須說，聖神向一切人提供參加逾越節奧跡的可能性，雖然其方式只有天主知道」（註十八）。

3. 須更進一步肯定基督如何臨在

人接觸天主、答覆天主、藉以得救的可能，在於經過他的歷史、社會、及宗教實況，這就是說，某些信念和習尚應來自天主。更具體地說來，我們所說的啓示、聖經靈感，及得救的方法，在其他宗教的經典及生活方式上，應該有某一種程度或某種形式的存在。由梵二文件中我們能作這樣的推理。

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

4. 不過仍不能說其他宗教與基督信仰是平行的或同等的

或說其他宗教是一般的、「正常的」得救方法，而基督信仰是「非常的」、「特殊的」方法，只因為信仰基督的人從未佔人類的大多數。不能這樣說的理由是，一個宗教信徒的多寡，或其神性的、超然的價值的有無，不是最高批判標準，最高標準是基督建立了教會的這個歷史事實。基督要使教會成爲人得救的最完美方式，一個普救世人的聖事。

5. 如何在肯定其他宗教積極價值的同時表達出教會的獨特性

與唯一性

是今日應努力的目標之一。以往宣揚福音的動機是因為想在其他宗教中無得救的可能，今日雖已不再作如是想，但承認其他宗教有積極價值並不減低傳揚基督的迫切需要，反而使宣揚基督更有意義，更有普遍價值，因為只有這個超越種族、文化、國籍的信仰能促進世界和平及人民的互相了解而實現普遍的正義。此外基督徒還有一個末世的幅度可向人宣告。

在講過對其他宗教的神學了解之後，現在略講另一個出發點，就是如何與它們建立交談。有人認爲交談固然重要，但應以宣揚福音爲目的，交談只是一個「準備」而已。另有人以爲這樣去懂交談，不夠深刻。交談與宣揚福音在實行上雖然常連在一起，但究竟是兩回事，在神學上有其不同的意義，說出教會存在的兩極：教會固然是末世性的，但現世教會仍在旅途中。此外，一個宗教交談所特別着重的是交談者的精神和態度，而不太注意交談的內容和範圍。交談主要不是純理智上的交流，更不是

護教式的爭辯。參加交談者的基本條件是開放，謙虛，願意互相學習、聆聽、分享。交談促進互通，使得各方的信仰更易了解。大家一齊共同追尋，互換結果，便能一步步走近真理，這就是我們在旅途中的境況。基督徒願意由其他的宗教人士學習他們的經驗和價值，因為基督的奧跡雖然無所不包，但這普遍性在現世只部分地得以實現，因此教會的具體生活常有前進的可能，整個教會如此，個別的基督徒更該如何！交談的對方亦能獲益匪淺，因為基督徒希望能向他說出並作證自己信仰的富饒及堅強。

這種交談不限於特選的少數人或大都市裡，而應該慢慢擴展到各階層，各組織，都市也好，鄉村也好，務使每一個基督徒團體，不論在那裡，都是一個與別人交談的團體。只有如此，我們才能本着基督的福音精神來逐步實現我國文化中早就有的一個理想，天下一家，世界大同，四海之內皆兄弟也。

註 腳

- ① 參閱 N. Lohfink: "Bilanz nach der Katastrophe. Das deuteronomistische Geschichtswerk" in: Jo. Schreiner (Herausg.): *Wort und Botschaft des A. T.*, Echter Verlag, Würzburg 1969, pp. 215-216.
- ② 參閱 A. N. Radjawane: "Das deuteronomistische Geschichtswerk - Ein Forschungsbericht", *Theologische Rundschau* 38 (1974) 177-216.
- ③ 參閱：馬志榮編譯：「梅瑟五書的寫成」，臺南開道，民五七年。
- ④ 參閱 N. Lohfink: "Botschaft vom Bund - Das Deuteronomium" in Jo. Schreiner (Herausg.): *Wort*

從申命記的寫作過程談到教會的本地化

- und *Botschaft des A. T.*, Echter Verlag, Würzburg 1969, pp. 179-193.
- (5) 列々廿二〇〜二〇二、廿三二〜三、二一〜二三
N. Lohfink: "Die Bundeskunde des Königs Josias", *Biblica* 44(1963)261-288; 461-558.
- (6) 參照 N. Lohfink: *Hörs, Israel*. Auslegung von Texten aus dem Buch Deuteronomium. Patmos Verlag, Düsseldorf 1965, p. 31.
- (7) 參照 N. Lohfink: "Botschaft vom Bund. Das Deuteronomium", *op. cit.* p. 185
- (8) 見「神學論集」⑦、頁一〜六(輔仁大學神學誌・一九七一年春)
- (9) 參照 N. Lohfink: "Der Bundesschluss im Lande Moab", *Biblische Zeitschrift* N. F. 6(1962)32-56; ders., "Die deuteronomistische Darstellung des Ubergangs der Führung Israels von Moses auf Josue", *Scho lastik* 37 (1962) 32-44.
- (10) 參照 D. S. Amalorpravadas's theological Orientation Speech delivered at the All-India Consultation on Evangelization at Patna, 3-8 October, 1973 (Excerpts from *Approach, Meaning and Horizon of Evangelization*, pp. 48-72.
- (11) 參照 Orientation Paper I: "Understanding of Evangelization in the Context of Present Day India" in: *Report of the General Meeting of the Catholic Bishops' Conference of India*, Calcutta January 6-14, 1974, p. [53].
- (12) 參照 J. Bulatao: "Comment on Fr. Raguint's Paper: Indigenization of the Church", *East Asian Jesuit Secretariat Conference*, Hong Kong, April 16-20, 1968, pp 40-41.
- (13) 參照 Celam, *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council* (The Medellín Documents), The Latin American Bureau, USCC, Washington,

D. C., 1970.

④ 見 G. Gutierrez, *A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*. Orbis Books, Maryknoll, New York 10545, 1973.

⑤ 參照 Stephen B. Clark: *Building Christian Communities. Strategy for Renewing the Church*. Ave Maria Press, Notre Dame, Indiana 46556, 1972.

⑥ 參照 Eugene Hillman, C. S. Sp.: "Towards the Catholicization of the Church", *American Ecclesiastical Review* 168 (1974) 122-134.

⑦ 見註十、十一及「神學論集」⑩頁四三二～四四一（輔仁大學神學院，一九七三年秋）

⑧ 參閱 GS 22; cf. LG 16; AG 7, 9, 15.

(上接三九八頁)

及中國教會史課程(合計六小時)，為幫助學員從教會歷史中獲取助益。我們也介紹了「分辨神類」、「修道生活」、以及「婚姻生活」、這些是為幫助學員在未來信仰生活中，知道如何做抉擇。由於社會問題的重要，我們也介紹了基督徒應有的態度。神學研習班還有一重要課程就是「聖經介紹」，一共安排十小時。是為使學員因這些介紹而去培養研讀聖經、聆聽聖言的興趣與習慣。並且以「查經」配合每週課程，加深學員討論課程的了解。

在四週研習中，由於擔心學員可能在研究「基督」中，逐漸把基督視為一客體、一學問或一系統，而忘記基督是與我的生活密切相關的一位，生活在我們中的一個主體；所以我們還安排了五位輔導，每位各負責一小組，包括七或八位學員，幫助學員對所學的、所信仰的做深入的神修反省，希望能幫助他們得到信仰與生活的統一。在每日生活中我們以彌撒為中心，而彌撒則由各小組輪流負責，為加深學員的禮儀生活。同時每小組每週有二次小組溫書及團體祈禱。每週也有一次整個神學班共同的祈禱。希望在祈禱氣氛及信仰反省

(下轉四六〇頁)

倫理

講授孝道的一些困難

金象遠

今年元月三日「教友生活」登載，臺灣各宗教首長在聖誕節前日集會，商討合作事宜。最主要的決議是：「各教先聯合倡導復興中華文化，發揚中國倫理道德，尤其提倡孝道，宣揚法天思想更顯重要」。

筆者舉起雙手贊成這項決議，也完全同意元月十日「教友生活」社論中所說的種種提倡孝道的理由。不過，一件事情應該由各宗教聯合起來倡導宣揚，表示它在現實情況中有問題。沒有人要向賞受着「野曠天低樹，江清月近人」的小村居民宣傳環境衛生或消滅公害。

那麼，我們有的難題在哪裡？根據筆者講書，佈道以及聽告解的一點兒經驗，講授孝道者首先要面對的一個課題是：傳統所講的種種孝行，哪些今天還該鼓勵教友去實行，哪些更好不提，免得使人起反感，甚至厭惡孝道本身。這是因應適宜傳統孝道的初步。

誰都知道整理固有文化是多麼艱鉅的一件工作。然而這是使神學本位化的必經途徑。項退結教授說得好：「不加分析不加批評地死抄古書，（也）永遠無法促進傳統思想的深入理解，更無法使中國傳統思想打入『世界市場』，使它成爲全人類未來思想動力的一部份」①。

本文的主要對象是信服天主誠命「孝敬父母」的教會人士，所以像吳庚、陳獨秀、錢玄同等的「非孝」「反孝」偏激主張，似乎可以不必多加注意。爲「非孝」論者，我們上面說的現實的難題就不存在了。今天，在大陸以外，連非基督徒也少有人採取這樣極端的解決問題的方法。此外，本文中

說的傳統，是指着廣泛影響我國倫常道理的儒家所講的。

假如我們願意整理因應傳統的孝道，更抱着雄心企望建立適合時代的「孝行體系」，一個複雜而又不能避免的困難是：什麼因素，什麼準則決定此爲孝、彼非孝？這裡，我們中國人的直觀演着重要的角色。可是，直觀沒有「科學客觀的尺度」來衡量控制是不是靠得住呢？而這「科學客觀的尺度」又是什麼呢？用另一種方式來講：能不能辨別傳統孝道中的永存價值因素和表現這價值的隨時因應的行爲模式？

信從基督的人，還該把相同的分析工作貼到教會的孝道倫理學上去，要辨別什麼是信仰本身和永恒的真理，什麼是歷代社會文化演變形成的生活規範。聖經中的倫理教訓，——包括孝道在內——許多都應列入後一範疇之內。教會權威的倫理訓誨以及神學家的共同意見更多是時代的產兒。這樣的分辨鑑定又是談何容易！然而這又是神學本位化的不可或缺的基本要求。聖保祿宗徒在這方面成功了，因而使教會能在希臘羅馬社會文化環境中生根長大。——當然事情不是這麼單純。不過，如果有人考慮選擇一位聖人作「神學本位化」的主保的話，希望他別忘記這位外邦人的宗徒。

傳統的種種孝的行爲方式，經過釐剔澄清，成了現代人樂以接受的倫理規範，還該更進一步地充實修正實踐孝行的動機。「新釀的酒當裝入新皮囊。」幾位教外學者曾在這方面下過一番功夫。但是，看來目前最需要的，最能輸入新血輪和有「返老還童」奇效的是基督愛的活力。——不僅孝道，整個的中國文化精神生活都期待着這個「洗禮」。準備以及付予這個洗禮，是信從基督的黃帝子孫應面對的艱難「挑戰」，但也是他們最崇高及最有長遠影響的使命。

上述幾點是「講授」孝道時能有一些困難。當代教內教外的學者對孝道的研討反省，指出了解

決途徑或供給了零散的、但寶貴的個案資料，在本文內，要簡略地予以敘述討論。至於，今天的社會文明的改變，在「實踐」孝道時，引起的阻礙，就不在本文直接涉及的範圍之內了②。

家庭生活的一般禮規

讓我們由日常生活的細節開始。這是最具體的、每天能實行的孝道。看看傳統中講的、而今天還有影響的孝的實踐規範是不是還能為現代人接受？一個完全的、各方面都顧到的討論，不是本文的目的。我們願意提供給同道作為參考的，是學者作家在談及孝道時，提出的疑問和覺到的困難。這些學者作家的基本態度都是尊崇提倡孝的美德的。

一般老百姓不太注意孝的什麼「形上基礎」和「文化淵源」、「泛孝」或「泛仁」這類抽象理論的玩意兒。他們心目中的孝道是家庭生活的禮規，子女媳婦對長輩的態度等等。在這方面，影響很大的有「禮記」。其中以「曲禮」、「檀弓」、「內則」三篇所載最詳細。洗臉、洗足、沐浴、甚至搔癢也是子女媳婦該恭敬敬去作的事：「婦事舅姑，如事父母。……苛癢，而敬抑搔之」（內則）。而子女媳婦當着父母、公婆，不許打呵欠，不許打噴嚏，身上癢也不去搔：「在父母舅姑之所，……不敢嚏咳、呵欠；……癢不敢搔」（全）。

在舊式大家庭生活過的同道，會看出這些繁文縟節並非是死的文字，而是嚴峻家規的一部；有時長輩雖不要求子女媳婦這樣做，但在他們的心目中，認為他們有權利享受這樣的「款待」，而孝順的子女媳婦——尤其是媳婦，應該這樣做。

在教會學誌的提倡孝道的論著中，照筆者所記得的，沒有一篇認為上述那樣的禮規仍是今天家庭

孝行的準則。黎正甫先生在以「人之行莫大於孝」為題的文章內，引用許多古書為論證，提及「禮記」的地方也不少，但是沒有把「內則」這段文字列出（「恒毅」，第十四卷，第三、四、六期）。羅光總主教在「中國哲學大綱」中，鈔錄了「禮記」所載的奉養父母的詳細儀則，但這純是史家客觀的敘述，並不說這是今天提倡孝道者應該推行的③。

羅總主教在同一個地方寫了兩句話：「中國儒家的社會習慣，以親而不嚴則婢，故家庭以內也重儀則」。「在儒家的孝道裡，敬字重於愛字」。討論現代孝道的人就要問：今天在家庭生活一事上，我們該偏重什麼呢？敬與嚴？或愛與親？這是現代天倫的基本精神的問題。外面的種種表現孝心的方式都以這基本精神為淵源、為準則。

這個重要問題不是抽象先驗地就可以回答的。我們要檢討傳統儒家推崇的敬與嚴的家教態度，為現代家庭生活仍會產生積極的效果嗎？羅蘭女士由親身的體驗而有的觀察，值得我們深思。她指出舊式家庭教育所以有令國人自傲的效果，更是因為「寓教育於生活」的成功，而不只靠着嚴峻。以前，父子的接觸機會不少，「因此，雙方是親近而互相了解的。同時大家庭中，長輩叔伯也都可隨時對孩子施以『機會教育』。即使父親嚴肅些，也有其他人等可做緩衝，予以彌補」④。而在工業社會的小家庭中，父母子女接觸少，似乎側重愛與親更合乎天倫親情的需求。

許多教外學者也認為「禮記」所載孝行細則是不能忍受的重擔子。熱衷提倡孝道的趙澤厚先生甚至寫出下列的話：「這一篇『內則』不知是什麼人寫的，可能是一個心理不健全的老人寫的，……可能就是因為有他這篇文章，才造成中國千百年來專制的父母（禮記為五經之一，為讀書人所必讀。）與殘暴的公婆，尤其是婆婆，虐待兒媳，成為中國舊時社會的一大病害。中國家庭制度之不能保

持，此必爲一主要原因」⑤。

指出了舊社會家庭儀禮的過份嚴苛瑣碎，是不是有什麼積極的建議呢？今天，子女媳婦在家庭中對尊長應有什麼禮貌孝行呢？在這方面，民國五十七年四月，蔣總統的「生活規範指示」，同年五月，中華文化復興運動推行委員會頒佈的「國民生活須知」（二者可在中央日報社買到），以及五十九年十月內政部公佈的「國民禮儀範例」（教育部前文化局印贈），其中有關一般對尊長的禮節，是珍貴的參考資料。

通俗流傳的孝行典範

對民間通行的，也就是一般老百姓腦子裡的孝道觀念，曾經發生過，而且今天仍有着深廣影響的一部作品，是元朝郭居敬編撰的「二十四孝」。從前，在大陸北方過舊歷年時，許多「年畫兒」是以「二十四孝」爲題材。家長買來，貼在家中牆上，講起這些孝的典範，真是口若懸河，娓娓動聽，令現代暢談「視聽教育」者，會感到慚愧。

我相信大家今天還會聽到或讀到提倡孝道的人舉出「二十四孝」爲現代孝子的模範。「郵政局前幾年出過以「二十四孝」爲中心圖案的郵票，筆者看過幾張，票值都是一角錢的。現代我們要問這些故事今天還能打動青年的心嗎？是不是更會生出反作用，認爲那樣的典範要求子女太多太多？甚至會作出結論：「如果這樣的行爲是孝，我就加入『非孝』『反孝』的行列」。

我們姑且不討論現代青年是不是認爲這些故事是歷史⑥，問題的重點在於今天青年有沒有相當的心境接受這樣的宣講？筆者認爲，沒有適宜的心理準備，單單敘述這樣的孝行模範，很可能只有消極

的反應。——就好像某些神修講話，例如，聖依納爵的「服從如臂」，「如同老人手中的拐杖」，已經不能「原封不動」地講給青年人聽了。

筆者同青年人交談的一些收職經驗指出，差不多不可能揭發「親嘗父糞」、「滌親溺器」、「恣蚊飽血」；當然更不會提及「爲母埋兒」這樣的事蹟了。——連任卓宜先生也認爲這是過份而不合乎中庸的孝道⑦。困難的癥結在哪裡？

論到孔子說的「父母在，不遠遊，遊必有方」，徐復觀先生說了一段意味深長的話：「這類的話，……是以當時封建的靜態社會爲對象來說的。而他（孔子）之所以說這些話，都是出於喚醒青年人對於他的父母的真摯之愛；我們今日平心靜氣的來讀這些話的時候，還接觸到裡面所蘊蓄的深厚情感」⑧。傳統中許多有關孝道的教訓及模範人物，都是靜態農業社會心理狀況及情緒發展過程的反映。在當時的濃厚的天倫親情的氛圍中，「二十四孝」的確能是誠摯動人的榜樣，可以收到預期的教育成效。在舊時代的家庭內，小孩子的情緒衝擊淵源及施予情感的對象就是那有限的幾個人。因此，愛心易於集中。而且，靜態的文化幫助幼兒的心理發展配合時間的節拍，一定年齡的小孩子，只感受他當時能够接納並消化的情感刺激。所以普通來說，他的感情成長更是單方向的，比較容易深入人心。在這樣的情形下，單純深厚，在現代人眼中看來近乎「熱狂」的孝愛之情，是與舊社會文化和諧的。就好像古代婦女穿着的衣服，一層又一層的，由頭蓋到腳，紅紅綠綠的，襯托着金碧輝煌、擺滿了裝飾品傢具的舊式房屋，倒覺着蠻合適的。可是，那樣服飾打扮的婦女，在一間明窗几淨，以簡單清朗爲美的現代住室內，要給人什麼感受呢？

我們不說它是進步或退步，可喜或可悲，事實上，今天青年人對父母的感情孝愛已不像過去那樣

單純、集中與濃厚了。這是現代動態工業化社會文明帶來的自然結果。大眾傳播工具的深入民間，學校、幼稚園、托兒所的普遍，使得太多的人，帶着自己的喜怒哀樂，可能太早地，闖入了兒童的心靈小世界。此外，發展的程序不再是劃一地走「單行道」了。正、負、積極、消極，甚至彼此矛盾的心靈衝擊，織成了青少年的情意網的「千千結」。我們很難判斷他們的愛心減弱了。「今日青年是非常向上和重視美德的，他們對父母會長和老人有極高度的關懷，從每年聖誕節青年男女成群結隊的赴安老院慰問老人的事例便可窺見其一斑」（一九七四年六月三日，「教友生活」社論）。但是，一定我們能說現代年輕人的愛的對象更廣泛了；同時，對自己有獨立人格，以及應有自我抉擇的權利，他們的意識與追求比舊社會的未成年入有的更強烈、更表面化了。

以「現代天倫」為主題，一系列地發表了卅三篇散文之後，羅蘭女士有了下列的心得感觸：「現代複雜的人生，使人無法希望別人和自己都能保持單純的感情。近如夫婦，親如子女，也並不能百分之百彼此相屬與相從；也並不能百分之百相同及相讓。……做為一個現代人，越是倚賴夫妻親子之情，越是要多給自己準備幾分堅強，以面對不得不然的割捨。……事實上，距離也確是一切美所不可少的條件。令人難過的是，現代親情也被迫適應了美學上的這一原則」⑨。

一位著名的作家，依據自己做父親的體驗同意羅蘭的看法，同時也很欣賞她的這種「以肯定的心情，去體會到人性底裡的和諧」的努力。另一位作家父親，用「冰封的年代」稱呼羅蘭說的親情的「距離」，認為「冰封的年代」是無法避免的，至少總要經過它，方能進入「解冻」的階段⑩。

這幾位有着可愛兒女的父親、母親內心的感受，堅定了我這「奉獻獨身生活者」的直觀：講授孝道時，應該有更適合現代青年心理狀況的模範。「二十四孝」為今天的年輕人可能會有反作用的效

果。至少，必須有相當的心情準備來鋪路，方可有益地邀請那二十四位孝子孝女示範（事實上，是二十五位，其中「湧泉躍鯉」是一對孝順夫婦的故事）。筆者很盼望聽到同道們尤其是有子女家庭的同道們，對此事有何高見。孝道的提倡與基督化，正如同整個「神學本位化」的問題，非常需要生活體驗的光照。

「娶了媳婦丟了兒子」

這句話是「大學雜誌」一篇文章的題目^①。古今中外，婆婆媳婦常是最難得融洽協和的人際關係之一。黎貝加對長子厄撒烏的妻子「厭惡得要死」。「再娶個媳婦，再把次子丟了」的陰影惡夢更使她感到「還活着做什麼」（創二十七46）？媳婦是「外邦人」，固然能是個衝突的來源，但這不是有決定性的。請看，另一位「外邦人」媳婦盧德，真可稱為「第二十五孝」。——心靈上受到壓力最重的，屢次該在對父母的「親情」與對妻子的「愛情」之間作痛苦抉擇的，是兒子兼丈夫的那一位。我們這些有職責講授孝道的能不能給這位老弟幫點兒忙？

在傳統的孝道中，選擇的先後次序是很清楚的。「出妻」的七個理由之首便是「不順父母」（大戴禮記本命篇上）。甚至，「子甚宜其妻，父母不說，出」（禮記內則）。兒子娶的更是家中之一婦，次要的才是身靈共融的伴兒。因為成婚的目的即是「將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也」（昏義）。自然而然地，婚嫁是該經過「父母之命，媒妁之言」的^②。

我們用不到為這些「兒子丈夫」或「媳婦妻子」打抱不平。當時的社會狀態及需要，造成了這樣的婚姻家庭制度，也受到這樣的制度支持而得以有民族生命的安定和諧。此外，別想這樣的夫妻結合

是沒有愛情聯繫的。吳經熊先生說得有道理——來自他親身的體驗的道理：誰自由選擇了自己的兄弟姊妹？可是，兄弟姊妹之間的愛，豈不是人間最堅強的愛之一^⑬？

然而，現今社會狀態及需要改變了。孝道中應有的愛的價值次序也必然要改變。今天，教內教外人士都一致主張，有關終身大事，該尊重子女的自由。王昌祉神父說：「天主教常是禁止父母替子女包辦婚事。……只是子女應當尊重父母的合理的意見」。韓山城神父引用特利騰大公會議著名的法令 Tamear (DS 1813) 說明「天主教對不願子女本人是否同意，一手包辦子女婚姻的父母，如何深惡痛絕。但另一方面，又爲了很好的理由，主張子女們，尤其是未成年者，不應不告而娶」^⑭。

有關終身大事的問題，講授孝道的人沒有什麼原則上的困難。可是談到「民生小事」，就很難抽象地判斷「親情」與「愛情」孰爲優先了。我國社會學家大多數的主張，看來也是較合情合理的主張，認爲適合我國文化的現代家庭制度，「應以直系親屬同居爲原則，以保存中國固有的家庭美德」^⑮。因此，上述的難題爲講授孝道的人是不能逃避的。

天主教關於愛的道理，多次爲我國教外學者誤解而責斥我們不重視孝道。李震神父反駁過謝扶雅先生^⑯，周克勤神父對牟宗三先生的著作予以駁正^⑰。我這裡不再重複他們兩位神父的大作言論。不過，他們兩位在研討誤解的起因時，更是注意學理方面。有一件事實，也許他們因爲「客氣」，沒有提起。是不是因爲多年來在我國佈道講書的大部是客籍傳教士，他們把私人有關孝道的見解，講成是天主教的道理？

我所以有這樣的看法，是因爲想起一個看似無聊，其實很「有聊」的「兩難」(dilemma)：某位中華教友，假日郊遊，同母親、妻子共划一艘船。船翻了，先救母親？先救妻子？救母親，則相反

某位神父講的道理；救妻子，則相反中國孝道。

我說這不是無聊的問題。因為它可能是在許多人眼內的、有關中西孝道的最尖銳的基本差異。討論到中西天倫觀念時，它屢次是爭辯的題目。例如，幾年前，加州大學南校哲學系主任 A. Kaplan 博士在香港新亞書院演講，講題是「實效論者的倫理說」。他就舉上述「兩難」為例子之一。——不過，他的解答倒是不會使人忘記的。他說：「我自己的答案是再簡單不過了：我根本不懂游泳；所以選救那一個的問題，對我根本不發生」¹⁸。

不知道有沒人罵我造謠言？哪裡會有神父講「先救妻子」的道理！爲了「客氣」的緣故，我只能說我是有根據的。甚至我聽過中國神父這樣講，而且還引聖經爲證，說這是「天主教的倫理原則」。聖經上講什麼？最常引用的是「創世紀」第二章第二十四節：「人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體」。筆者對聖經不敢妄加詮釋。只是當我讀這段聖經，同時回想寫這段經文時的年代及文化背景，這時候，我記起，「儀禮喪服傳」上的幾句話：「父子，首足也；夫妻，胼合也；昆弟，四體也……」。具體的結論是什麼？「故有東宮，有西宮，有南宮，有北宮」。也就是說，父子兄弟各別異宮而居。夫妻是胼合的，要合居一室¹⁹。「儀禮」寫成年代與社會背景一定比「棄母論」（姑妄如此稱之）要更接近「創世紀」的 *Sitz im Leben*。而「儀禮」中所講的夫妻一體胼合與它的結論就是那麼簡單、帶原始味兒。

聖多瑪斯討論過：「應該愛妻子超過愛父母嗎」（II. II, q. 26, a. 11）。第一個疑難，即是創世紀，二，24。所以，根據這段聖經看來該更愛妻子。聖師的主張却相反此說（*Sed contra est……*）。他認爲是父母有優先權享受敬愛的。他對上述疑難的回答，換言之，就是對創世紀二24的解釋，也

是像「儀禮」中有的那麼簡單、帶原始味兒。他說：「不是在一件事上，應該因為妻子而離開父母。在有的事情上，人更應靠近 (attached) 父母。是在身體結合與同居之事上，人應離開一切親屬而依附妻子」。

周克勤神父說，依照聖多瑪斯，「在極端困窮的情形下，人若不能同時兼顧父母及妻子兒女之養，便應寧捨妻子兒女而先養父母」(「道德觀要義」，下，三二七頁)。周神父在註二五中引的聖多瑪斯原文，雖然，只明說，在極端需要中，寧可捨棄子女，而總不可捨棄父母；聖師沒拿妻子與父母做比較。但周神父的結論是全依照聖多瑪斯的思想。聖師的同會會士 D. Primmer 說：「在極端需要中，亦即在生命危險中，應先救父母，而後救其他任何人，其中包括妻子兒女。這是聖多瑪斯及差不多所有的 (fere omnes) 神學家的主張」②。

應該承認，上面所寫的為現代孝子孝女幫助不太大。因為終身大事的抉擇，普通說來，每人一生只做一次。而老太太同兒子媳婦一齊划船，也是罕見的事。——這位老太太的生活與致該相當強烈，而且有時還需要不小的勇氣。——講授孝道時，真正棘手的難題是：在日常生活中如何協調對父母的「親情」與對妻子的「愛情」。

首先，我們必須接受今日社會環境帶來的「親情」與「愛情」的濃度上的變化。簡單來說，對父母家族的親情，現代人在感受方面，要淡薄多了。而對自己的妻子，今天，人首先看她是終身身靈共融的伴侶。而媳婦本人，很多也有了獨立的經濟能力。傳統以家族為本位的婚姻制度，在動態的工業社會中，是難以存在的。徐復觀先生指出，由農業社會進而為工業社會，須要有大幅度的生活情調上的調整。他說：「就我的直接記憶所及，從辛亥革命到民國十五年這一段時間裡，窮鄉僻壤，以各族

的祠堂爲中心的家族自治體，其解體之速，至足驚人。這種解體，事實上與陳獨秀、魯迅、吳虞們的「反孝活動，毫無關係」②。

其次，雖然我們說愛父母、愛妻子時，用同一個「愛」字，但事實上，這是兩種愛，在動機與動向方面都不完全相同。聖多瑪斯講愛父母的動機：因爲父母是子女的本源，是施恩惠者；在這兩點上，父母最接近及相似天主。子女該以知恩報本的心孝愛父母。這和儒家「父母配天」的思想相符合③。聖師用「敬重」(reverentia)一字點出孝愛性質的特徵。而人對配偶的愛更是趨向結合的愛。「敬重」的愛中，常有「距離」的因素在內，所奉獻出的更是「我的」，而不是「我」本身；沒有傾向願意「我」消失和被所愛的對方「吸收」。配偶間的愛則追求共融、合一、渴望以對方的「我」爲自身的「我」。而且，這種求融和的動向是強烈的、完全的、排他的。這種「親情」與「愛情」的心靈感受上的差異，是容易反省體會出的。但是，心理學家描述愛的現象，似乎少有以孝愛爲題材的。E. Fromm 在他的「愛的藝術」一書中，就沒有把人對父母之愛作專題來分析。

明白了現代中國人對妻子的觀念已有改變，而且意會到對父母與對配偶的愛的「比較性」(analogy)，那麼，聖多瑪斯的主張爲建立現代「親情」與「愛情」的價值次序，倒是頗合乎中庸之道的。聖師問：「應該愛妻子超過愛父母嗎？」(II. II, q. 26, a. 11)。問題的解答要意如下：

「厄弗所書第五章說，丈夫該愛妻子，如同自己的身體一樣。但是，前面我們說過，應該愛近人超過愛自己的身體。而在近人中，我們首先該愛的是父母。所以，應該愛父母超過愛妻子。」

「照前所述，論到愛的等級，可以由兩個觀點來講：一是看被愛者本身的善，一是看他與我們的親密聯繫程度是怎樣的。由前一個觀點來看，應該愛父母超過愛妻子，因為父母是『本源』是更卓越的善。由後一個觀點來看，應該愛妻子超過愛父母。因為夫妻不再是二人，而是一體了。因此，應該更親密地 (intensius) 愛妻子，而對父母要有更大的敬重。」

「敬重」與「親密」，具體實行起來，談何簡單。把二者協調，建立合乎中國倫常觀念的快樂家庭，又豈是一件容易的事！不過，講授孝道者已有了聖多瑪斯的原則，適合現在中國人心理狀態的原則，貼到更仔細的事體上，就不致全靠直覺的推測了。

在個案的研討中，還該強調愛德的第五本質：利他（參閱「神學論集」④，五六七頁）。很多次，父母公婆是在靜態的農業社會中成家立業的，他們對子女的感情是單純的、集中的。因此，也期待子女對他們的孝愛是單純與集中的。他們愛心的範圍是狹隘的——時間空間都不給他們更多更廣的情意契合。因此，他們受愛的來源也是有限的：兒孫。「養兒防老」，更是傳統社會結構下的人性心理需求，而不應該普遍地講成是「自私」，是「放高利貸」⑤。有不少父母公婆不能像羅蘭女士那樣「給自己準備幾分堅強，以面對不得不然的割捨」。——他們沒有羅蘭女士的人生歷程，教育修養與事業的成功。這時候，就該勸勉作兒子的，尤其是作媳婦的，記起聖保祿的話：「愛不求己益」，要多多遷就父母公婆，當然這也有一定的限度，比如，不能損傷孩子的人格陶冶。

「在愛德中，持守真理」(厄，四，15)

講授孝道必須有學術研究的批判精神，把什麼是確定真實的與可以懷疑的分辨清楚，方能達到提倡孝道的目的。青年人聽到的和讀到的許多「非孝」的理由，不能不予以注意。否則，就成了雙子對話，誰也不聽誰。孝道這樣深深地滲入了中國社會生活，成了中國重大的文化現象之一，僅採取「打倒」或「擁護」的一剖兩開的二分法，簡單固然簡單，但這都是在文化問題的外面繞圈子，對解決文化上所發生的問題，不會有積極的貢獻（徐復觀先生語）。因此，「儒家的孝道思想，如果不重新予以釐清，給以適當的限制，是無法適應現代社會之需要的」（韋政通先生語），——我要加上一句——也是不能使現代青年心服口服而去實踐孝道的。

為什麼不用批判學術精神，而只是「擁護」傳統孝道，不能夠激發現代青年潛在的孝心？一言以蔽之，現代青年的社會意識，要比在過去舊家庭環境中長大的青年所有的強烈多了。他知道除了愛自己的家人外，還該愛許多許多別的「近人」。——而且，這些「近人」，很早就藉着大眾傳播工具進入了他的心靈視野。他知道中國人的毛病是缺少公德心、法治精神、冒險進取的奮鬥意志……；他也聽人說過，這些是過份注重孝道的偏差：只知道有家，不知有國（社會）；事「君」如事父；孝「順」……；——當然，他也不否認孝道給中國文化帶來許多優美的真實。

有了這樣心理狀態的青年，你對他講「孝敬父母是美德」還可以，講「人之行莫大於孝」，他便不甘心聽；說「孝為德之本」，他不反對，說孝是「至德要道」，他要請你證明；說孝是天主教文化「根基」^②，他覺得還值得研究一下；把孝講成總括「天主之經常生活，宇宙之自然原則，人民之日常

行爲」(田良先生語)之道，再引用孝經「天之經、地之義、民之行」，他首先會覺得這樣的孝，不是一般人講的孝，以後，他可能說一聲「Too much」而合上書本。青年人這樣的反應不僅是心理感受所致，客觀來講，也是有學理爲根據的。

對「孝經」作者是誰，學者們有辯論，但是孝經的「泛孝」思想，已經與「論語」中孔子所講的孝道，不全相同，則是一般學者的意見^⑤。由袁提倡孝道的學者中，有的竟說孝經「是西漢武帝末年，由復陋妄人，爲了適應西漢的政治要求，所偽造而成；它的內容疏謬，不能與禮記任何一篇相比擬」(徐復觀先生語)，「論孔子底學術思想，述孔子底言論行爲，『論語』爲最可靠，『孟子』亦可靠。『大學』、『中庸』、『荀子』次之。其它便很難說了。……『孝經』以孝爲基本原則而推廣之於一切，成爲泛孝主義，更非孔子思想。孔子以仁爲基本原則和最高目的，可稱泛仁主義」(任卓宣先生語)^⑥。

不論我們同意「孝經是偽；作者偽，思想偽」與否，在講授孝道時，最好說出學者們在這方面的意見。否則，多少有點兒像把若望一書第五章第七節的辣丁通行本上的話，同別的聖經原文文句列在一起，證明聖三奧蹟的信道。現代人的批判精神要求我們這種「持守真理」的做學問的態度。

假如我們同意孝經是偽，承認它歪曲了孔子的孝道思想，那麼便會洗去孝道所受的千古不白之冤，即助長專制及其他「非孝論」者責斥的種種偏差。青年人，我們的聽衆，也更甘心接受純正的孔子的孝道，並贊成孔子所講的孝與仁的價值次序，而不致感到自己在傳統孝道下由「人」被貶爲「兒子」，減低了個人人格獨立價值。

說孝是「天主之經常生活」之道，使人不免要提出疑問：聖子對聖父的愛固然是孝愛，可是聖父

對聖子，以及聖神與聖父聖子位際間的愛怎麼可正確地稱為孝呢？愛，基督教義的最高精神價值（格前十三），包括孝在內，而孝，一般人懂得的孝，不包括除了孝愛之外的各種愛。說孝是我們對天主的最基本的態度是完全正確，（因此，我非常欣賞羅光總主教所講的「孝愛天主」），但基督徒的宗教生活還含有對聖子、聖神、聖人、聖女，以及一切近人的愛！雖然，把「仁」與基督徒的「愛」並舉或融合為一也有學理上的困難，但是為在神學本位化上工作的同道們，總比把「孝」與基督徒的「愛」並舉或融合為一，要省掉許多自己找來的麻煩。

此外，講到「宇宙之自然原則」是「孝」，事實上，這裡的「孝」很像德日進神父說的萬物皆具有的「親和力」。那麼，同樣的問題生出來了。既然儒家思想發展結果產生了「泛仁論」，即「仁不僅是人的天性，道德及自我實現的終極目標，而且還成了儒家心目中宇宙間一切事物的本質與形上原理」②，為什麼我們不稱這種「宇宙之自然原則」為仁呢？再進一步，把這個仁與上述的「親和力」並舉或融合，不是更容易使中國文化精髓打入「世界市場」嗎？而且，避免了把事實上是仁，却牽強地命名為孝的那種嫌疑嗎？

結束本文之前，還應該提一提一個本來需要「提一萬提」的事：如何給傳統純正的孔子孝道灌入新精神和予以現代人易於領悟的新解釋。唐君毅先生分析人的「忘我而以他為自之愛」的現象，認為這樣的愛心出自人的「返本」傾向。我未生之前，我即在父母之中；此時的我，是「無我之我，忘我之我，以父母之我為我」。「人要顯其忘我之我，第一步不能是破執觀空而只能在父母前盡孝以忘我」，「自動的將自己之現實存在性，還歸之消納於父母之現實存在性，將對自己之現實存在之愛推上而成愛父母之孝」。所以「人之孝父母，根本上為返於我生命所自生之本之意識」。這種報本返

始的傾向，「可一直通過父母而及於無窮之父母，及於使我有此生之整個宇宙。……此即張橫渠所謂對天地乾坤之孝」。因此，對父母之孝是人之仁心最初呈現處發芽處，最後伸展至整個宇宙^②。

唐君毅先生分析心理現象尋求他所說的孝的「形上學基礎」。徐復觀先生也是以人的愛心為啓程點，闡述孝對今日人類社會有的積極貢獻。他說孝是人的「內心的天性之愛所不能自己的自然流露」。有了這樣愛心的人，方會把社會看成是一個諧和互助的有機體。但是還該經過孝的教養，即在自然的愛心之內，加上道德理性自覺的意義，方能超越了自己的生理限制，突破自私以擴充而為人類之愛，亦即是儒家的所謂仁的境界。因此，說「孝為仁之本」，意義是很深的。每一個人，若能以有孝弟為紐帶的家庭，便可使每一個人在社會利害的競爭中，有一個沒有競賽氣氛的安息之所，也可在許多利益角逐的團體中，滲入愛的溫情；讓人與人的競爭，不僅是靠法的限制，同時也可得到溫情的調和^③。這不是中國孝道對現代苦於戰爭及彼此欺壓猜忌的世界能有的偉大貢獻嗎？

我所以冒着使讀者厭煩的危險，冗長地援引這兩位學者對孝道的反省，是因為覺得他們研討的途徑是講授孝道的基督徒應該遵循的：分析體驗人的愛心現象。僅僅把中國孝道及基督徒孝道並列^④，固然已為神學本位化紮了根基，但究竟還是在問題重心之外兜圈子。提出「父母配天」，加上孝的超性宗教動機，已經較前深了一步，但仍會使人誤解宗教只是「他力」，在人心內並無內在的根據。——這可能是過去講授孝道者所受的倫理神學教育所致：過份強調外在的道德律。他們這樣學，這樣講，就會使人有上述的印象。

這樣以「愛心的體驗分析」為基礎的孝道講授，方會使聽眾了解領悟，同時，避免了「在月亮上說空話」的危險，免得講的道理不能在日常生活實踐。筆者在本文各小題內，一直強調現代人的心理

狀態，以之作衡量選擇固有文化的尺度，就是這樣的「自明而誠」的一點兒嘗試。

唐君毅先生認為孝心是追求「無我之我，忘我之我」，最後引出對宇宙之孝。顯明的，這是出自他的哲學思想背景。聖多瑪斯倫理學的出發點是分析人對「真福」的傾向，完全的「真福」止於與天主的合一。——很受現代人歡迎的「荷蘭教理」，也是以人的追求為導論的。——愛心或仁心，或萬物內在的親和力，都是這種對絕對的真、完全的美、單純的善的不自已的趨向（意識的或無意識的）。在這種趨向的意識肯定中，人建立了、找到了自我。如同聖三的每一位之所以為「自己的位」，正是因為祂指向另一位，人之自我之所以為自我，也正是在對「另一我」的指向，最後是指向「使我成為我的我」——「比我還要我的我」——天主^①。這是基督徒講授孝之形上學基礎能夠有的思想脈絡。

聖保祿說過「在愛德中，持守真理」。這話自有它原來的豐富意蘊。我們借用它當做講授孝道者的座右銘，把它講成嘗試建立孝道神學者應遵循的路線。「持守真理」要求我們找出我國傳統及基督徒教義中的孝道的純正精髓；「在愛德中」則是說，使得我國固有文化與基督教義帶來的新精神，以及使得古代聖哲訓誨與現代社會狀態，能夠融合且由之而產生一個適合動態文明的新人生觀，該是以愛心（仁心）的體驗為基礎為啓程點的。也只有這樣體驗研究出來的「婚姻家庭觀」，方能克服現時代「開放婚姻」以及「試管內生孩子」的種種威脅。

附註：

① 「邁向未來的哲學思考」（臺北，現代學苑社 民國六十一年）三三三頁。

② 參閱趙澤厚，「影響孝道實踐的因素」，見其書「孝學新論」（商務 民五十九年），二二一—二二三頁。

③ 「中國哲學大綱」上（商務 民五十八年二版）二四八頁。

④ 「現代天倫」（臺北，現代關係社 民六十二年）四一～四二頁。

⑤ 同註②，七二頁。

⑥ 例如章致通先生認為是孟子塑造了曾子及大舜的孝行故事。見其文「中國孝道思想的演變及其問題」，「現代學苑」，五十八年五月，一～九頁。引文在四頁。「現代學苑」為大學青年讀物，自然會影響青年的看法。更不用提，胡適把二十四孝稱為「鬼話」，見其書「中國古代哲學史」（商務 民六十二年，人文文庫）一之一百二十三頁。

⑦ 「孔孟學說底真相和辨正」（臺北，帕不爾書局 民國五十七年）三三八頁。徐靜女士，以心理學家的眼光分析二十四孝。所得的結論是偏向消極的。（可能太消極了？）她和討論她的文章的學者，覺得二十四孝中的大部孝行是極端、不正常，甚至對母親的親密度近乎變態，而且是中國人幾種劣根性的來源。徐女士曾把「不太極端」的兩個例子，「扇枕溫衾」及「臥冰求鯉」，測驗大學生的反應。大多數認為是合理的孝，可以用來教訓兒童。（不知道對其他二十二孝，有沒有類似的科學調查？）徐醫師的文章是「從兒童故事看中國人的親子關係」，見李亦園，楊國樞編「中國人的性格」（臺北，南港，中央研究院民族學研究所出版 民六十二年六月三版）二〇一～二二七頁。

⑧ 「中國孝道思想的形成、演變及其在歷史中的諸問題」，見「民主評論」民國四十八年九月十六日，二～十二頁；十月一日，五～十一頁。引句見九月十六日，七頁。

⑨ 同註④，前言。

⑩ 彭歌，「天倫人倫」，見「聯合報」，民國六十二年十一月三日。子敏，「冰封的年代——為琪琪寫的」，見「國語日報」，民國六十二年十月十五日。

⑪ 張景涵著，見「大學」民國五十七年九月，二二～三三頁。

- ⑫ 參閱拙著「中國古代婚姻制度及其對現代婚姻法的影響」，見「恒毅」民五十二年六月及七月兩期。
- ⑬ *Beyond East and West* (New York: S & W 1951) pp. 60-61。
- ⑭ 王昌社「天主教教義檢討」中冊（光啓，民國五十二年）二一四頁。韓山城「家庭」（新加坡，安道 一九六二）七八頁。
- ⑮ 林紀東「高級中學公民」上「正中，民國四十年十二月臺五版」十頁。吳自魁「中國家庭制度」（商務，民五十九年八月二版，人人文庫）五九頁，說是孫本文、潘光旦多人的主張。
- ⑯ 李震「謝幼偉『中國文化精神』讀後」，見「新鐸聲」一九六〇年五月，八九—九四頁。謝先生對天主教（基督敎）孝道的誤會（說天主教不近人情，不重視孝），在他的著作中不斷出現。例如：「孝與中國文化」見賀麟等「儒家思想新論」（正中，民國四十七年，臺二版）六七—八〇頁；「孝在中國文化上的地位」見楊化之編「孔子研究集」（臺北，中華叢書編審委員會，民四九年）三五—三五五頁。
- ⑰ 「道德觀要義」上、中、下（商務 民五十九年）。下冊，三一八—三四〇頁，專講，從「孝敬父母」看博愛。
- ⑱ 「現代學術季刊」（香港）民國四十七年六月，一—十三頁。引句在十頁。
- ⑲ 參閱，芮逸夫「中國家制之演變」，見「中央日報」民國四十五年，十一月六日。
- ⑳ 見他的「倫理神學」，第一冊（一九二八年版）第五八一號。
- ㉑ *Starez (De caritate, Opera omnia, t. 12, pp. 715-716)*, St. Alphonsus (*Theol. moralis*, ed. Gaude, t. 1, p. 321) 主張全聖多瑪斯。
- Primmer 神父說，聖多瑪斯的主張成了最普遍公同的意見。但張希賢，「倫理神學綱要」（第一六八號）却說「按聖師多瑪斯的道理，首先當愛的是配偶、子女、父母。其次是兄弟姊妹。……」這樣不加解釋的「愛的次序」，說是聖多瑪斯的意見，不知有何根據。Haring 神父在 *Law of Christ II* (Cork: Mercier 1963) p. 333 說，在同等需要情況下，妻子（或丈夫）佔優先地位。他一點不提聖多瑪斯。筆者的一些經驗，覺得

Harling 神父雖然屢次有很珍貴的意見，他的缺點在於少講與他有不同主張的作家。尤其是在他演講而由別人寫出的作品中，差不多常是只說他的意見是怎樣的。

② 同註⑤，十月一日，十頁。

③ 同註③，二四〇—二四三頁。

④ 參閱胡適，「我的兒子」附，汪長祿先生來信，胡適回信。見「胡適文存」一，（臺北，遠東 民四十二年）六八七—六九二頁。

⑤ 田良先生對孝道研究下過一番工夫，在「新鐸聲」發表的作品如下：「建立中國公教文化芻議」附，羅光「孝敬天主」（第二十六期），「新經上孝事天主的言論及其價值」（第27 28 29期）「孝經作者考」（第33 35期），與張天增君的討論（第31期）

⑥ 例如，胡適（見註⑥），韋政通（註⑤），馮氏「中國哲學史」上，四三七頁，羅光（註③）二四〇頁。

⑦ 任先生文章同註⑦三三三頁—三三四頁。徐先生文章全註⑧，「民主評論」，民國四十八年，九月十六日，十頁。上面說：「懷疑孝經的人很多……。」

⑧ 同註①三〇九—三一〇頁。

⑨ 「孝之形上學根據與其道德意義」，見其書「文化意識與道德理性」（香港，友聯 民四十七年）四五—五七頁。

⑩ 同註⑧之文章。

⑪ 例如，徐松石牧師「聖經與中國孝道的發揚」（香港，浸信會出版社 一九六五）。趙寶實神父、梁子涵、鄧繼強、王安英等等以「儒家與天主教的孝道觀」為題的筆談。見「恒毅」民四十八年八月、九月。樂天「孟子論孝」，見「鐸聲」，民國五十八年五月。

⑫ 參閱景耀山「愛的課題」（光啓，民六十二年）一一九—一二四頁。

講授孝道的一些困難

(上接第四三八頁)

中，使學員的信仰真正建立在天主語言的基礎上。輪到週末與主日我們也安排了一些牧靈研習項目，例如參觀「主教團秘書處」，為對中國教會領導機構有所認識；參觀「光啓社」為了解今日大眾傳播與福音宣講的關係；並做「堂區訪問」，幫助學員了解堂區工作的困難及本堂神父的苦衷；也探視了「樂生療養院」，安慰那在病苦（癲瘋病）中的兄弟姊妹。

短短四週的神學研習即將結束，我們不知將結出什麼樣的果實；但眼看着老師們和輔導們的竭盡心力，學員們的虛心向學；願天主祝福這批教會的生力軍，更祝福這在成長中的中國教會。

書評

從「靈魂謬論」一書談起

樂俊仁

詩云：「它山之石，可以攻錯」有不少攻擊信仰及教會的言論或著作往往能成爲我們改進自身的借鏡。「靈魂謬論」這本書的作者是生物學者的姿態來強調「有靈魂」之說是謬論，本文的主旨是藉這個反調來激起我們的反省。

一、引言

「靈魂謬論」Der Irrtum mit der Seele

(Scherz Verlag, München 1973)

本書爲英國甘伯爾教授 (H. J. Campbell) 所著，甘氏是腦生理學專家，研究腦的作用，換言之，他以生理學的觀點來研究人的心理。

在該書中，甘氏極其強調適用於腦生理的「唯物論」，他否定有精神—靈魂。在理論方面，甘氏綜合了近幾十年來對腦的研究結果，加上他自己做的一些實驗，他認爲：人的腦在發育過程中的原始部分是左右我們所謂的精神活動的中心，這個中心只佔很小的體積，位於延髓的上端。總結起來，我們精神活動（甘氏指：人的活動）的大原則是：「求其心安」，「求其痛快」，「求其滿意」。這個

從「靈魂謬論」一書談起

四六一

「心安中心」的作用便是指示人活動的傾向，裁決正負。它的作用是唯物的，奠基於它本身的結構上，就像手指向裡彎不向外彎一樣。「靈魂」——這回事根本沒有。

按生理學的眼光來看，甘氏的實驗有它生理學上的價值，腦裡面可以有這麼一個中心，每當人有了任何活動，這個中心的指針便標出了正負，我們的感覺是「順」與「逆」。可是透過幾項實驗，就否定有靈魂，實在是超越了他本行的領域。

我們先簡單分析他之所以這樣下結論的原因。有信仰的人把一些人的活動歸之於「純」精神的活動，是靈魂的作用；靈魂是非物質的，它的作用既不發生在前腦，也不位於後腦，與物質——腦全無關係。甘氏由他的研究，認為人的精神活動在腦中有它一定的位置，針對前述有關靈魂的主張乃提出了「無靈魂」之說。

其實，我們相信有靈魂，並不必主張純精神的活動與腦無關，或腦中沒有一個部位能標示出人的活動對自己的影響，那麼甘氏「無靈魂」這個理論也不會給我們帶來什麼困擾。

準此，甘氏的實驗部分及對「無靈魂」的推論不列為本文討論的範圍，以下只就靈牧觀點來探討他個人對信仰及教會的看法。

二、它山之石

在「人為的制度——教會、法律、家庭」(Menschliche Institutionen: Kirche, Recht und Familie)一章中，甘氏提出了他對教會及信仰的看法，正因為他極少涉及信仰的本身，只針對某些靈牧傾向所造成的現實，所以能做為我們靈牧的參考。

1. 釋 難

A. 甘氏：人對大自然的無知給與宗教一個興起的良機，當人有了問題而得不到解答時，就會不安，腦裡的「心安中心」便不得寧靜，促使人去尋求解答，不論一個解答是否與問題本身有關，只要有個邏輯，能令人滿意就行。迷信的說法及宗教的教義往往能達成這項任務。如今，我們對大自然瞭解日深，宗教自然成了廢物。

B. 靈牧檢討：

我們不必提別的宗教，只論我們自己。我們的信仰主要是引導我們走永生的道路，並不在於解釋大自然的現象或社會的問題。把解釋難題做爲己任，只是靈牧工作上的「一個傾向，在這傾向之下，芝麻綠豆的小事都得去找神父請教，什麼事上都得插一脚，或說成了「百科全書」；做神父的更順水推舟，不願放棄這個「博學」的榮位，在「榮主救人」的大邏輯下，便扮演起「爲人師表」的角色，出於神父口中「釋難」的話多於主的「福音」。神父一詞的內涵是：具有才幹、大學問、能辦大事。做神父的千萬不能顯出無知、低能、軟弱及沒有威儀。隨便什麼論題，都得發揮發揮，以便穩住局面，鞏固自己的權威。

當然，一個傳教士的博學不一定會壞事，但是最好不要需要與信仰拉在一塊兒，因爲「信仰」並非由「博學」而來，「做學問」對傳教士而言也不是「最高級」的任務。

今天，我們會很難想像：沒有很高的社會地位與聲望一樣能把教傳開去——也許更能紮根。這在

教會史上並不乏前例（如聖方濟各等）。

我們可以捫心自問：在傳福音的範圍之外，我們是否有勇氣說：「這方面我不懂」，「這事我不知道」，「這點最好去請教別人」！我們若能卸下這個「百科全書」的包袱，便更能放手去傳揚主的道。

C. 默想資料：

瑪五 7；七 21；十 24；十一 25；十二 22；十三 23；二十三 8；二十四 12。

格前一 22；二 29；三 1；四 5；五 9；六 10。

格後四 5；五 12；六 3；七 10。迦六 3；七 5。

2. 啓示

A. 甘氏：

所有的宗教都有兩個共同點：「啓示」與「洗腦」。所有的教義都以「啓示」做出發點，這項啓示的作用是叫人無法追究其故。一切「默啓」、「神見」及「奇蹟」都是為啓示鋪路的障眼法。今天科學發達，事事要追究到底，宗教便失去存在的價值。

B. 靈牧檢討：

針對這個論點，首先我們要肯定的是：我們的信仰奠基於「天主的啓示」——耶穌基督之上，不論別人以哪門學問的觀點來批評我們，我們都不放棄自己的本質。

「信仰」本身就不是一項「研究的結果」，耶穌降身成人，宣講福音、行奇蹟、受難、死亡、復

活、升天……也不是科學研究的對象。把聖經視為「科學文獻」或「文學作品」正是不明信仰本質的一例。

在傳教時，我們很容易上了別人的圈套——試用人的智慧去補充天主的道理。比方：有的傳教士說：「近親不通婚是天主的旨意」，接下去：「這點在優生學上有充分的理論根據」。乍聽之下，言之成理；可是言者無意，聽者有心，天主的啓示便無形中被打了好大的折扣。

我們若離開這項信仰的基本——天主的啓示，便等於自尋死路。至於這項啓示在今天是否受到一般人的尊重，對我們毫無關係，即便不受尊重能令我們難堪，但是「忍辱」畢竟該是我們基督徒的本色。

C. 默想資料：依五十五 8。

瑪十一 25 { 27。

若十七 8；十八 36 { 37。

迦一 11 { 12。

弟後三 16；四 1 { 5。

3. 洗 腦

A. 甘氏：各個宗教的第二共同點是「洗腦」。在基督徒衆多的地方，宗教教義盛行，人很容易就信教，一代接一代。在回教盛行的地區亦然。各派手法大同小異：「重複了，再重複」；「強調了，再強調」，換言之，等於洗腦。

B. 靈牧檢討：

這點的確值得我們反省。我們是否用「填鴨式」的死背方法來擴張我們的傳教成績？用一而再，再而三的條文式重複、來簡化我們的福音宣講？我們是否用某些「熱心」的型式來維持教友的熱心？誰都承認，信仰應該發自內心。信仰的成長過程也該朝這個方向進行。死背條文固然也有它的優點，但往往阻礙了信仰的成長；尤其對兒童及青年，信仰的幼苗很容易斷送在洗腦的過程中。

我們的福音宣講主旨不在叫人死記一些條文，而是日後「身體力行」的信仰。神父的權威及父母的督促往往禁不起考驗，等太陽一出來，植根不深的小信仰便要枯死了。

C. 默想資料：瑪七 24 ~ 27；十三 18 ~ 23。

格前三 10 ~ 14。

弟前四 12 ~ 16。

4. 科學

A. 甘氏：導致宗教走下坡的兩大因素是「科學」及「法治」。自然科學日漸發達，大自然的奧秘多半能迎刃而解，宗教還有何用？

B. 靈牧檢討：

在這方面我們通常有兩個可能的傾向：

a. 誇大「有」知型：

我們歷數科學的成就（比方：一大堆天文數字）及許多大自然的奇妙，然後下結論：天主多麼偉大！沒有天主的話，那來這些奇妙呢？科學越發達，越證明有天主。

當望教的或教友聽到這些希罕的數字及自然科學的新發現，不由得不感嘆傳教士的博學，並覺得這個結論下得十分有理。

b. 誇大「無」知型：

我們歷數科學尚未解開的謎或問題，然後下結論：你看，科學是無能的，天主才是全能的，所不能解決的問題越多，越證明天主的偉大。教友聽了之後，反應也許與前型無異。

透過這兩個傾向，正好讓反對信仰的人抓到把柄，他們說：「這點科學也能解釋，那點科學也能解釋，科學越發達越證明沒有天主。不錯，還有不少問題未能解決，但科學正是朝解決的大道邁進，在這方面宗教實在於事無補。」

的確，我們對科學的立場有澄清的必要。因為科學既不能證明有天主，也不能證明沒有天主，既不能證明耶穌是救主，也不能證明耶穌不是救主。至多能證明教會在歷史上（或現在）某些直接或間接涉及科學的論調是錯誤的。

對東方國家（或非洲）來說，西方的文明（尤其是物質文明）近兩百年來一直站在領導的地位，我們很難把這段物質文明與在西方成長的教會信仰分得十分清楚。有一個說法正是走上「分不清楚」的極端：「西方物質文明是信仰的產物，是透過信仰的理智成果。」我們只要問一問：今天教會在許

多西方國家的沒落也是信仰的產物嗎？唯物主義的盛行也是透過信仰的理智成果嗎？

C. 默想資料：弟前六20-21。

5. 法治

A. 甘氏：維持一個團體的和諧取代宗教的是今天的「法治」，昔日左右人行爲的是宗教，今天則是法律。許多法條固然是由宗教的精神而來，這也許是宗教的唯一可取之處，但宗教按其整體則是不可取的。

B. 靈牧檢討：

不能否認，我們在靈牧工作上有（或有過）「法條主義」的傾向，事事要論「教會准不准」！儉多少錢是「大」罪，儉多少錢是「小」罪，用條款來督促人行善避惡。努力加強「盡本份」的意識，本份盡到，別的就無所謂了。

其實這個論題早就有了定案。耶穌對法利塞精神，保祿對法條主義的批判，已經够清楚了，在此不再多述。

C. 默想資料：瑪二十三（論法利塞人）。

路十30-37。

羅（論法律）。

三、結 論

在我們改進靈牧方法的時候，並不是就判定「前人」死罪，因為判人的只有天主，天主不輕視任何人的「一番好心」。我們所面臨的是努力把真正的信仰傳開，既不該儘找前人的確兒，也不該專為前人留面子。