

神學論集

于斌



77

輔仁大學神學論集

第七七號

一九八八年秋

總目錄見

③①

⑤①

⑦①

目錄

前言

編輯室

二九九

聖經

最美麗的禱詞——聖詠廿三

徐永發 三〇一

約伯書綜覽——從約伯的苦難看神在他子民身上的工作

高冠群 三〇九

五卷軸

舒彌德 三二一

忠誠的跟隨者——盧德

謝福燈 三二九

誰能使我們與天主的愛相隔絕——雅歌、約伯與人生的痛苦

譚唯善 三三五

歌中之歌

林逸君 三四三

雅歌——愛的典範

林珠琴 三五—

讀雅歌、再思「愛」	鄺麗娟	三六一
雅歌——聖召之歌	陳永怡	三七三
達尼爾書的特色	房志榮	三八五
厄斯德拉上下的歷史與神學	房志榮	三九九
新約與舊約的關係	黃懷秋	四一一

牧靈

堂區諮議員參與制定決策過程的效果	洪山川	四二一
爲什麼聖召那麼少？	朱恩榮譯	四三七

書評

在分裂的世界中做神學工作	谷寒松	四四五
「絕妙禱詞——聖詠」讀後心得	王嬾玲	四五一

資料室

有話要說——論柳愈民的「耶穌的最後誘惑」	張益禎	三〇八
耶穌的確有過最後誘惑	房志榮	三九八
校友來鴻：論寫博士論文	劉賽眉	四二〇

前言

本年年初召開了福傳大會，神學研習會便停辦了一次，因此每年秋季以研習會的題材為專集的一期神學論集也就沒有着落了。可好上舊約智慧書的課的三十多位同學都寫了讀書報告，從不同的角度介紹希伯來文聖經所謂的「著作」(Ketuvim)，或根據其中的某一作品來發揮自己的感受，作所謂的神學反省。本期神學論集選擇了其中十篇，登在這裡，形成一個論舊約智慧書的專集。

這十篇讀書報告中，兩篇是有關聖詠集的：一篇介紹分析詠廿三首，既有學術根據，也非常熱心，能幫助人用聖詠來祈禱。作者是印尼華僑，他能有如此的中文表達能力算是難能可貴了。另一篇是《絕妙禱詞——聖詠》一書的書評。這本書在光啓出版社已出版了十多年，民國七十年初出過第二版。民國七十一年中國主教團將新譯「每日頌讚」中的聖詠及聖歌編成一本小書，名「讚歌」。趙一舟神父為這本「讚歌」寫了一篇「關於本聖詠集的幾點說明」(聖詠與祈禱，聖詠的標題，聖詠禱詞，聖詠誦念方式)。在文末他寫說：「爲了對聖詠有更進一步的了解，可參考：《絕妙禱詞——聖詠》台中光啓社出版」。這算是對該書很高的推崇了。如今神學院畢業生王媛玲小姐對該書作了一個評價，說出她讀這本書的感受，也能幫助人用聖詠來祈禱。

其他八篇報告有綜覽約伯書的一篇，基本上是根據兩本基督教的近作，說出一些在天主教著作中不大見得到的觀點，值得我們參考。另一篇短文是介紹五卷軸(雅歌，盧德傳，哀歌，訓道篇，艾斯德爾傳)。這一篇報告的作者是一位德國的聖言會修士，他能用中文寫報告，經略加修正後能在此發

表，可說是步上了夏偉神父的後塵。接着的一篇「忠誠的跟隨者——慮德」是一篇寫的很得體的文章，把慮德這本小書的精華襯托出來，並且用到了我們今日的生活上。再緊接着的一篇是藉着對雅歌及約伯書的反省，而體驗出人生的痛苦與愛的關聯。作者既善於反省，也能將教室中所聽的精華放入該文的第二部分，使得執教的人感到沒有浪費唇舌。

餘下的四篇報告都是寫雅歌的，這是一個很有趣的現象，表示世界風氣之開，能使這一代的青年坦誠無懼的面對兩性相愛的事實。過去認為不宜多讀的雅歌現在覺得是表達天人之愛的恰當工具。四位作者中三位是修女，屬於三個不同的修會，一位是主徒會的修士。他們能藉着雅歌這本詩集，談詩、談畫、談愛、談聖召。修女及修士的獨身生活能在雅歌中找到確切的表達，進一步證明了這一本談情說愛的書是天主的啓示，並且對今天心中懷着愛的人有一個很明確的訊息。

因為沒有同學寫有關達尼爾或厄斯德拉的問題，本刊編者將其上課資料登在這裡而成「達尼爾書的特色」及「厄斯德拉上下的歷史與神學」二篇。黃懷秋女士的「新約與舊約的關係：新約作者如何引用舊約」，是今年五月在陽明山基督教神學院與該院共融時所作的演講。牧靈欄的兩篇給本刊讀者提供了有關堂區諮議及促進聖召的寶貴資料，很有參考價值。

最美麗的禱詞——聖詠廿三

徐永發

前言

聖詠可稱爲讚美歌或感恩詩或祈禱詞，是以色列子民的詩經，是釋放後的以色列子民，在他們的宗教生活中，用來向天主表達感謝，讚頌及祈禱的詩歌。因此，聖詠對他們而言是非常重要的，且是宗教生活中，不可缺乏的。古時，天主以言語和行動，啓示自己，又藉着盟約作他們的天主，以色列子民就以聖詠來答覆天主，所以，聖詠反映以民對天主的熱心，讚頌和祈求。

聖詠基本上是祈禱詞，一個人或者一個民族藉祈禱表達自己對天主最深的體驗。可以說在聖詠中，以色列子民最完整地表達了自己對天主的體驗及與天主的關係。因此，我們應該多學習，了解聖詠，並以聖詠歌頌、讚美、感謝天主，並向祂祈禱。

聖詠廿三是聖詠中最美的祈禱詞，反映天主是至高無上的恩主。如果我們能較深入地體會聖詠廿三的豐富意義，我們的信仰生活就會更豐富，與天主的關係也會更親密。因此，我願對聖詠廿三略作分析，我把題目訂爲：「最美麗的禱詞——聖詠廿三」。本文分爲三部份：一、聖詠的兩個圖像；二、聖詠廿三釋義；三、如何以聖詠廿三祈禱。

一、聖詠廿二的兩個圖像

作者在聖詠廿三，反映：天主是他至高無上的恩主。爲了表達他的心聲，他在本詩中，用了兩個圖像，即：「天主是牧人」（1~4節），和「天主是主人」（5~6節）（註一）。這兩個圖像在出谷紀中相連成一個單位：「以你的慈愛，領出了你所救的百姓；憑你的能力，領他們進入了你的聖所」（出十五13）。「這裡的第二個圖像（天主是主人）藉着第一個圖像（天主是牧人），而延續」（註二）。以下是這兩個圖像的解釋。

1. 牧人的圖像

我們都知道，以色列的祖先是遊牧或半遊牧的生活方式，他們飼養羊隻。爲了給羊足夠的草吃，牧者常常領羊到遠地，牧者常常帶棍杖和短棒保護羊的安全。他們天天以羊群作伴，可以說牧人與羊是共生共死的。牧者既然常以羊爲伴侶，也就與羊建立一種親密的關係——羊完全依靠牧者的照顧而生活。因此，我們可以說，牧者在羊中的工作是作羊的領導，作羊的伴侶，爲羊服務。

舊約多次用牧人與羊群的圖像，來說明上主與以色列的關係。「自從雅各伯家蒙選後，天主就被稱爲以色列的牧者（創四十八15；四十九24）。多次描寫天主是百姓的善牧，如何愛護其子民（詠廿三1~4，八十二；依四十一，四十九9~10；耶卅一；則卅四11~22；米四6；德十八13）」（註三）。「在世上替天主管理其子民的，如梅瑟（依六十三11），民長（撒下七7），達味（撒下五2）和其他君王及首領，都被稱爲牧人」（註四）。他們主要的工作是爲天主牧養天主的子民。

耶穌以「善牧」的譬喻，稱祂自己是天父派遣到世界來的牧人。耶穌是真正的善牧，因爲祂對以

民非常關注和慈愛。祂來為迷路的羊，為需要醫生的病人。祂犧牲自己的生命為永遠與祂的羊群在一起，以教會繼續牧養祂的羊。

2. 主人的圖像

在以民的家庭制度下，主人有最高的地位。主人有權力管理家庭及家庭的財產。主人有責任保護客人。因此，主人在以民的社會制度下扮演非常重要的角色。

在聖經中多次出現「主人」的圖像（比如申十7；詠一百卅六3；瑪十一25；路十21等等）。此圖像的用法：有時對人稱呼（創廿三6 11 14），有時對天主稱呼（詠一百3；出十九4等等）；有時對耶穌稱呼（瑪廿二43 45；谷十二35 47等等）。對人稱呼時，主人的圖像是指對人的一般尊稱，並無上下高低之分，例如：妻子稱丈夫，女兒稱父親，國王稱先知等等；也指對有權勢或主權的人的稱呼，例如：奴僕稱主人，全家的主人，地方的主人等等。對天主稱呼時，此主人的圖像是指埃及與閃族人的神；指權威，因為祂創造和管理統治以民；指天主為主，例如：在天的主宰，萬主之主等等。對觀福音多次稱耶穌基督為主。

主人的角色，在耶穌的時代更清楚地表達出來。主人不但是有權威的人，而且主人是一位愛護者，是與奴僕同甘共苦的。

二、釋聖詠廿三

本聖詠劃分為：1. 天主是牧人（1 4 節），2. 天主是主人（5 6 節）。因此，按以上的結構來作釋義。

1 / 4 節：天主是牧人

1 節：作者一開始就指出，自己的信賴：「天主是我的牧者」。這位天主是他信仰唯一的根源。他忠誠地把自己的生命託給天主去領導，他稱呼自己是天主羊群中的一隻受寵的羊。這恩寵是牧人白白賞賜的。因此，在牧人的領導下：一無所缺。

2 節：羊在牧人的帶領下，走到一個安樂和寧靜的地方，就是「青綠的草場與幽靜的水旁」。我們看羊的實際生活可以發現羊是最胆小的動物，牠們常覺得自己無力保護自己，而且碰到危險時，到處亂跑。因此牠們常常站着，很少臥在草地上。牠們只在吃飽，無野獸的攻擊，又無蠅蟲的打擾情況中才會臥下。羊在牧人的保護照顧下，不再有原來本性有的恐懼，因為它完全依靠信賴牧人——天主。

3 節：天主是善；是愛；是道路；真理；生命，祂牧養羊時，以最深的愛與羊來往，使羊的心靈得到舒暢。在我們的生命中，祂也要我們與祂一樣說「我是道路；真理；生命」。因此，在我們的實際生活中，祂領導我們踏上正義的坦途。

4 節：人由領洗成爲天主的新子民。我們以新的身分，走這世界的路途。我們知道這世界充滿惡勢力和假牧人，它們大力影響我們。但是，天主與我們（領洗者）同在。祂讓我們生活在愛和恩寵中，使得我們在這世界中得到安慰和保護。

5 / 6 節：天主是主人

5 節：客人是主人的貴賓。當天主稱我們是祂的客人時，表示出，我們是屬於天主的人，是天主的肖像。因此，我們在天主的面前是備受尊敬的。我們成爲祂永遠的客人，因爲永遠生活在天主的恩寵中。

6節：作天主的客人永遠幸福，慈愛常隨不離。天主使我們終生無憂無慮，安然無事。因此，人只要願意作天主的客人——常常與祂一起享受聖宴，就可以終生居住在上主的聖殿——分享祂的光榮。

三、如何以聖詠廿三祈禱

教會效法耶穌、聖母和宗徒的榜樣，以聖詠作為祈禱材料。因此，基督徒常以聖詠祈禱，來增進自己的祈禱生活。

藉着啓示，天主顯現給人類，人類以聖詠答覆天主。聖詠教導我們以何種態度對祂表達我們的信賴，又教我們如何把實際的生活與祈禱融合，它幫助我們體驗天主處處都領導我們。所以，個人可以用聖詠祈禱以提升自己的內在生活，並與偉大的天主來往。

當我們以聖詠廿三作個人的祈禱時，首先肯定：天主是我們的牧者，我們是祂的羊群；天主是我們的主人，我們是祂的客人。所以，我們可以按以下次序祈禱。

一、祈禱：

以此祈禱準備我們的心情，祈求天主聖神帶領我們。

二、誦唸聖詠及默想：

先唸一次，然後靜下來。我們要進入當時作者的經驗，把我們的經驗配合作者的經驗。然後我們第二次誦唸聖詠，之後，以默想體驗：「天主是我們的牧者」及「天主是我們的主人」。

三、反省：

反省時我們透視自己的良知，觀察我們的言語和行爲，也就是說我誦唸此聖詠時，我扮演什麼角

色。在反省中，我們追憶聖詠所隱藏的恩惠。爲了幫助我們作反省，這裡提出幾個問題：1. 天主是我的牧人。在日常生活中，我與祂的關係如何，我是否完全信賴祂？2. 天主是我的主人，我對祂的態度如何……等等。

四結束禱詞：

以自己的話表達對此聖詠的體驗，以它作禱詞。這禱詞我們要實踐在我們的生活上。因此，這禱詞指正我們的生活，我們以它作爲我們生活中的指引。

結語

聖詠集是由不同種類的美麗禱詞所構成，而聖詠廿三是當中最美的一篇。在這篇聖詠中，天主是牧人與主人的圖像，清楚地帶領人以喜樂與信賴的心歸向天主。基督徒以此聖詠祈禱，自然而然地會想起耶穌「善牧」的比喻，及基督在世時尋找迷途亡羊的情景，進而生活中深刻體驗天主聖三與人同在，帶領人回歸天鄉的救援奧秘。所以基督徒如果能常以這篇聖詠向天父祈禱，必能一步一步更接近天主，與基督及聖神之親密也會日漸增長，因此能像匝加利亞所說的：「虔誠事主，終身不渝」。

注釋：

- ① 韓承良，「聖詠釋義」，思高聖經學會，六九年，頁二一〇。
- ② Pidarto, H. Catatan Tambahan Mazmur: STFT Widayasana, Malang, p. 24.
- ③ 聖經辭典，思高聖經學會，一九八三年，頁四〇九。
- ④ 同上，頁四〇九。

參考書目：

- ① 韓承良，「聖詠釋義」，思高聖經學會出版，香港，中華民國六十九年。
- ② 「聖經辭典」，思高聖經會出版，香港，一九八三年。
- ③ 「聖經神學辭典」，聖經神學辭典編譯委員會，光啓出版社，台中，中華民國七十三年。
- ④ 房志榮—于士錚，「絕妙禱辭—聖詠」，光啓出版社，台中，中華民國七十年。
- ⑤ 韓承良，「聖經中的制度和習俗」，思高聖經學會出版，台北，中華民國七十一年。
- ⑥ Pidarto, H. Catatan Tambahan Mazmur: STFT Widayasana, Malang, 1986.

有話要說——論柳愈民的「耶穌的最後誘惑」

環球電影公司出品之「耶穌的最後誘惑」在美引起一把「火」，沒想到這把火也在台灣蠢蠢欲「燃」！我不談馬丁史可西斯執導該片的動機如何，因為「天地萬物都將廢去，神的話永不改變」。所以我相信，任何人有上帝賦予思考的自由，別人要怎麼想，隨每一個人的心懷意念，可是神的啟示却不會因這般人的刻意經營、恣意譏謗而有所改變！古今中外會有多少史學家、科學家想以各種方法證明耶穌及聖經記載的謬誤，可是今日聖經依然屹立，耶穌依舊活在每一位尋求祂的人心中；連達爾文！這位高創「進化論」的先賢，也坦承自己的論點只是假說，何況他最後成位基督徒。因此，無論誰想以「人的意念」對耶穌基督作任何的批判，基督徒不會害怕，只是有責任正視聽！所以針對柳愈民君的大作，想就教先生！說話有權，但亦應有實查證每一句話！

「柳君言」經典教義上沒有說上帝的兒子耶穌不能有另一半的性伴侶，所以就該「耶穌既是『單身貴族』，抹大拉馬利亞又是『雲英未嫁』，他們若『倆相好』亦應不以爲過」。這不知是那門的邏輯推理法？況且耶穌自稱仁義、公正、慈愛、是神的兒子？四福音從神的靈感，由馬太、馬可、路加、約翰四使徒分四方面作耶穌的生活史，如果耶穌只是一位有「普通情慾」的普普通通的「人」，以聖經誠實忠心的記載方法，耶穌會被忽略其情慾的那一面嗎？大衛殺將奪人之妻的記載，舊約聖經豈有含糊？保羅殘害基督徒的苛酷，也歷歷筆錄下來；以色列族在迦南地爲建國爭地而強勢誅滅迦南他族人民的行動，也不疏漏；如果耶穌及馬利亞有一腿，那位自承公義正直的天父，豈不自掌耳光？上帝豈容許耶穌！「羔」羊的污穢呢？豈容耶穌撒野而不擲去其偽

約伯書綜覽——從約伯的苦難

高冠群

看神在祂子民身上的工作

導言

凡讀過約伯書的人，都會深深被約伯的苦難所懾服，世上除了基督外，約伯所受的苦，可算是人類苦難的極致，這位猶如立在軍中的完美君王（廿九：25），在一剎那間，財產家人如雲烟消逝，驟變為一位滿身毒瘡，生在灰土堆中與乞丐為伍的苦人兒（二：8），這個震撼性的苦難，彷彿成了約伯書的中心點，但是，若我們細心研讀及從整體去看，便會發現此書原來只是以苦難作襯托，以約伯作範例來說明神在祂子民身上進行雕刻工作的法則及歷程：藉着突如其來的打擊及內心的煎熬，從以皮換皮到打擊骨肉，目的為把約伯從一個完美的階段帶到另一更完美的階段中，使約伯經過完美到破碎，由破碎到完美，再由完美達到完美，這一個迂迴曲折的歷程，貫穿了整部約伯書，在這歷程中，神是推動力，因為這是神的奇妙工作，若苦難沒有神的工作，這苦難是空的。本文願意從這本震古鑠今的不朽之作中，與約伯共遊這迂迴之路，並作一深邃的探索。

一、神工作的對象：以約伯作範例

「他為人十全十美……」(一：1)

「他在東方中至大」(一：3)

「從前在胡茲地方，有一個人名約伯，為人十全十美，生性正直，敬畏天主，遠離邪惡」(一：1)，這是作者對約伯的描述，也是神所承認及接受的，因為在神向撒彈提出挑戰時約伯也有同樣的評價(一：8)，如此表達出在我們開始讀約伯的故事時，他的虔敬和正直已達到相當的水平，這個故事就在這樣的水平上展開：一方面因為約伯的完美，神有信心接受與撒彈打賭，把約伯交予撒彈手中，另一方面也是因為約伯知道自己的完美，而使他漸漸從以神作中心轉移到以自己為中心，他自信已經到了他人生的秋季，故他不斷數出他的完美：「我的榮耀不斷更新」，「人們期望我如望甘霖……如盼春雨」，「一如立在軍中的君王……」(廿九：20-25)，他似乎已代替了神，殊不知他已被自己的錯覺騙了，所謂十全十美，並非指完美到無罪，也非指約伯已到了不會犯罪的地步，完美是指成熟，約伯的生命雖美麗如花，但花需要凋謝後，再結出果實，才是有意義。因此，完美是一動態的過程，直至「如同你們的天父一樣成全」，而非在平面上的同一地方迴轉，約伯就是如此，他不自知地陷入自我的陷阱中，就在這關頭，神要開始祂的拯救工作。

如鱷魚：「美好的骨格」，「堅固的鱗甲」(四十一：12-15)

如河馬：「在神所造的物中為首」(四十：19)

神除了說約伯十全十美外，在祂第二次對約伯說話時，再次讓我們看見約伯到底是怎樣的一個人，神提到二種動物：河馬與鱷魚，「我造了河馬，鱷魚和你」(四十：15-25)，神用河馬與鱷魚把整個約伯描寫得淋漓盡至，這是神對約伯所下最後的斷案，也說明了約伯要經歷苦難的源由。

河馬在神所造的萬物中爲首，這剛巧與約伯「這人在東方至大」(一3)相呼應，神用河馬形容他，因爲他的「己」太大了，使人只看見他而不見神，十全十美的約伯知道自己是蒙恩的人，也同時知道自己是會施恩的人(廿九：2、5，12、25)，這個「知道」，使約伯感覺到全地上再沒有人像他那樣完美，他自認已達到高峯，似乎神在他身上沒有插手的餘地！

鱷魚的特點在於其鱗甲，「鱗甲片片相連，氣也透不進去……」(四十一：8)，「若想捕捉牠，刀、槍、箭、戟都是徒然」(四十一：18)。因此，神便問：「誰能揭開牠的外衣，穿透牠的鱗甲？」(四十一5)約伯的難處就在於此，整本約伯書都是回答這問題，他這個人太完整，太堅硬了，沒有人能向他伸出拆毀的手，這種剛硬，自滿的情形，使聖靈在他身上，不能釋放出來，神便要在約伯身上做破碎的工作：剝奪他強硬的外衣，卽如將瓦器破碎，好叫人能看見裏面的寶貝，這是神在約伯身上永遠的旨意，神的工作就在這旨意下開始。

二、神工作的過程

(1) 從完美到破碎——突如其來的打擊(一、二)

第一次的衝擊：以皮換皮

神破碎工作的方法是從圓周到圓心，神先以約伯向撒彈挑戰：「你會留心注意我的僕人約伯沒有？因爲世上沒有一個像他十全十美……」(一：8)，撒彈也注意到約伯的虔誠正直，但却懷疑人能否無酬侍奉神？他認爲約伯敬畏神是因爲神保衛了他，在他四周築了籬笆，賜他產業及子女，使他興旺，但若神撤去一切，約伯必當面咀咒神(一9、11)，這是撒彈的控告，神因着約伯的完美，便

接受了這打賭，藉此展開他在約伯身上的工作：「看，他所有的一切都隨你處理，只要不加害他的身體」（一12）。於是，連串的衝擊便像旋風似的臨在約伯身上，在一天之內，他所有的財產、僕人、兒女都在他眼前化為烏有，他變得一無所有，然而他的反應仍持守忠信：「我赤身脫離母胎，也要赤身歸回，賞賜的是神收取的也是神，神的名是應受讚頌」（一21），很明顯撒彈在這回合中敗陣了。然而，他却沒有放棄，願意繼續與神賭下去。

第二次的衝擊——打擊骨和肉

苦難一個個的接踵而來，神剝奪的手把約伯的一切拿走，但這一切畢竟是身外之物：「那只不过是以皮換皮吧了！……若你伸手打擊他的骨和肉，他必定當面咒你」（二4~5）神當然接受，於是約伯全身長滿了毒瘡，成爲一個被拋棄的人，甚至與他最親密的妻子也不能忍受他：「難道你仍能保持你的完美嗎？倒不如棄掉神，死了吧」（二9），面對此絕境，約伯仍不動搖：「難道我們只能從神手裏得福，而不能接受禍嗎？」（二10），當一切祝福存在時，約伯能說敬畏神，當祝福挪開了，約伯仍不肯對神說再見，這證明約伯對神無私的愛，結果神的榮耀得著彰顯，約伯品格的完整得著表白，也使撒彈受到羞辱，啞口無言。

這故事似乎在此停了下來，但這並非是結局，因神的旨意仍未完成，故約伯的苦難仍未停止，神已安排了另一新情勢，以攻破約伯的最後防線：從圓周到圓心。

(2) 從破碎到完全——心靈的激盪與煎熬（三~卅一）

約伯的苦難既然是人類苦難的極限，那麼，他的苦難應是全面性的，從圓周到圓心，不只是財產上的損失和身體上的痛苦，這些突然席捲而過的衝擊，只是碰到心靈的外殼而已，靠着他的「十全十

美」，仍能使他穩操勝券，但緊接在危機過後而來的，是他返回內心，在黑暗光景中作一深邃的探索，這是一個觸及內心的痛苦，這痛苦始於三友人七天七夜的陪伴中，這痛苦的宣告可以在他和三友的辯論中，一覽無遺：

心靈激盪的緣起

約伯在他的三位「安慰者」經過七天七夜的沉默陪伴下，開始考慮自己的處境，在這些日子中，他的心底深深地受著震撼，可是他不明白這些事的發生，他感到迷惑、困擾，他的心靈正經歷着深邃的探索；這些年來，他一直享受保護和蒙祝福，他也在衆人眼中被尊爲大。然而，霎時，這一切都烟消雲散，雖然在事情發生時，他已經了解到人不能帶走任何東西，他必須在神手中接受福也接受禍，可是現在他不明白，他沒有犯罪，爲何神要這樣對待他？在這種困惑中，人可能會否認神的公義，但約伯不能，因爲他太認識祂了，但如何使神的公義和他自己的義彼此妥協呢？這就是約伯的困境，所有莫名其妙的事，在他內產生了極度的痛苦，他不能阻咒神，只有阻咒自己的生日（三），這就是爲何一位在不久前還勇敢地說：「難道我只能接受福而不能接受禍嗎？」的人，現在却轉過來宣稱：「我寧願死，我不要活着」（三二）的原因。

心靈動盪的過程

他的三位朋友看到約伯在自怨自艾時，便開始教訓他，希望把他從自我的陷阱中提升上來，但却因他們對約伯的誤解而引發出三回合的辯論，因爲他們根據以往神的基本原則：賞善罰惡，並以他們的有限知識及悟性，對約伯下了一個結論：約伯一定在暗中犯了罪，才導致如此的懲罰，因而勸浪子應回頭，但這正是約伯最聽不進去的，因他自知十全十美，故他們所說的每句話像利劍直刺約伯的

心，使他內心如翻騰的海濤，使向來平靜的約伯頓時呼天喚地，失去平穩，結果露出了「我」的本相：在第一回合的辯論中，雖然他的友人以婉轉的勸告勸他認罪，但他們越堅持約伯有罪，約伯越是反抗，他反覆鄭重宣告：我是無罪的，我是正義的，甚而說出了狂妄的話（九、十），然而在這些話中，却讓我們真實看見他內在的生命，他能在神面前坦然的傾心吐意，甚至埋怨神對他不公平，他的目的是欲突破其三友人所盡力維護的傳統原則，至第二回合時，友人開始以恐嚇的話並集中在惡人的行爲上，指出因果的關係時，迫使約伯更透不過氣來，他痛苦增加，然而內在的成熟能往上攀升：「我確實知道爲我伸冤者還活着，我的辯護人要在地上起立」（十九、25），他在一無所有之中，仍能道出這線希望，這就是約伯成熟生命的表現，不看外面的傷痕，只看裏面的盼望。到了第三回合時，約伯的生命越不一樣，當厄里法以直話直說的方式數算他沒有犯過的罪狀後，他仍能回答：「神若試驗我，我必如純金出現」（廿三、10）。從約伯的言論中，可看出他雖然不斷的肯定自己的有理而反映出神的無理，但他却未失去對神的信心，因這信心，使約伯能在無從透視的黑暗中，仍閃爍着一絲信仰和希望的光芒，只是在這走向光明的過程中，約伯內心的態度太自負了，這點在經過三個回合的辯論後，完全曝露在約伯的最後自我申辯中：從約伯在記憶過去的黃金時代中，使他不自覺地陷入自我欣賞：他是公正與正義的化身（廿九），但當想起現在受屈辱的情況時，便引出自我憐惜的情緒，發出無限哀怨與不平（卅），因着他受了如此深的誤會，呼天喚地神都不回答，他只有以誓言來證明他是無辜的（卅一），從這一連串的自愛、自憐、自義當中，可以看出約伯對神的愛仍暗藏着自己的意志，自己的思想，自己的感覺，他欠缺的是捨己，包括他的義德。在此背景下，縱使經過長時期的痛苦探索，最後會發現，人的感覺絕對不能幫助脫離危機，人的思想永遠探索不出神的意念，人的意志

不能屈身俯伏在神的手中，這種經歷清楚說明唯一的解決之道，只能捨己進入主的奇光之中，於是「約伯的話說完了」（卅一37）。真讓人鬆了一口氣，因倘若他的話沒完，神便不能開始祂的啓示。

(3)從完全到完全——神的顯現（卅二—卅四）

神顯現的前奏：厄里烏的解釋

約伯經過了三個回合的辯論及作了一段冗長的申辯後，以一種富有挑戰性的語氣作結：「惟願神俯聽我，這是我最後的要求，願全能者答覆我」（卅一35），他希望與神面對面，因他心中的結只有神才能解。故此，他的願望應是迫使神顯現的導火綫，然而，神在祂顯現前却安排了祂的代言人厄里烏爲祂鋪路，目的是先使約伯平下心來，以預備祂的來臨。

約伯的整個問題在於被自己和自己的義緊緊捆住，因此，厄里烏一針見血的指出約伯的難處，使他啞口無言：「神比世人更大」（卅三12），若人的目光離已向神，才能看到祂的道路是超過人所能理解的，就是因爲約伯只看見自己，故不斷埋怨神對他的質詢不回答，神有義務向人解釋嗎？神並不欠約伯任何回答，因祂比世人大，然而祂因慈愛的原故，早已在人的內心不斷囑咐施教，可惜人却沒聽見，「你爲何與祂爭論呢？神用一種方法向人說話，人若不理會，他再用另一方式……」（三十三13）。苦難原來也是神向人說話的一種言語，這是厄里烏對約伯苦難的解釋，在這解釋中，約伯終於得到了一個不是基於因果原則的答案，而是基於一事實，那就是神的更高管教原則，目的使約伯更成熟，因此義人也能受苦，義人受苦是因爲神要讓他們認清自己的驕傲並離開枷鎖（卅六8—10），神超越世人，從神所作的一切自然界奇事中，有誰能明白呢？人只能謙卑服從。「現在人不能看見穹蒼的亮光，但風吹過，天又發晴，金光出於北方……」（卅七21—22），約伯已進入一個充滿雷鳴和黑暗

暗的風暴中，然而勁風吹過，清除了空中的雲霧後，就會有輝煌的金色陽光，在約伯有限而錯誤的領會水平上冉冉升起，並響起神顯現的序曲！

神的顯現：在旋風中說話

神的道路已打開了，厄里烏已為神準備了約伯的心，使他能直接傾聽神的聲音，於是神便在旋風中顯現，並開始向約伯說話（卅八1，四十六）。本來約伯要求神出來，目的是要神給予他一個答覆，但神不僅不回答，反過來給這位會咄咄逼人的詢問者一連串的問題來回應他，每一個問題都是描述祂的創造奇工，用以表達神是支持一切，安排一切的創造者，對於大自然的一切，約伯是否也如神一般瞭如指掌呢？約伯是否在太初已與神參與創造工程呢？一連串的「你在那裏？」「你知道？」「你能？」「你是」？等等的問題，使約伯感到神的智慧及祂在一切工程中的威能而驚駭，更使約伯驚醒過來，知道自己原來只是一個受造物，是一個不能以自己的準則來判斷創造者的有限受造物，人在宇宙之後方才存在，在神的大能下，約伯的無能便相對地突顯出來，這接踵而來的問號，均總結在天主最後的一個問題上：「好強辯的，豈可與全能者爭論？與神辯駁者，請答覆這一切吧」（四十一~2）面對這個要求，約伯感到毫無招架的餘地，在神的偉大及聖德前，約伯發現原來自己先前以全力爭取的，正是超越自己領悟的事理，他意識到自己的無知，自己的一無所有，這種震撼，使他只得用手搗口，他能說什麼呢？（四十二~5），他唯一的選擇是放下自己的正義，懷着赤誠的心投靠神，這就是神的工作，當看自己有如河馬一般大，在人中稱王，像鱷魚一般硬，不受駕馭時，神不得不削減我們，唯有以嚴峻的考驗，以至被破碎，直至被帶到盡頭時，人才會低頭說：我是一無所有，也只有神的神顯現下，才能認出祂的偉大，才能露出人的本相，為此「我厭惡自己，在灰中懊悔」（四十二~2）

6)。那像河馬鱷魚一般偉大完整的約伯，果然被擊碎了，神剝去了他堅硬的外衣，這不是苦難的功勞，苦難只是預備，也不是解釋的後果，解釋只為鋪路，真正令約伯仆倒破碎的是在金光中、旋風中與主相遇，約伯終於認識了自己，也認識了祂，因祂已親自看見了祂，就在這時刻，難題解決，危機過去了。

三、神工作的結果

約伯生命的成熟——光榮的代禱（四十二7-9）

從神的顯現和譴責中，證實了約伯果然是無可指摘的僕人，在此結局中，「受苦之僕」的思想（依五十二13-五十三12）更為顯著，就是因為約伯忍受了如此多的苦難，仍能屈服於上主的態度，使他的祈禱受到上主的悅納，他能為友人代禱，也能為他們獻上贖罪祭（四十二8），神完全承認約伯的完美，反之，對三友人表示生氣：「我應向你們發怒，因為你們講論我，不如我僕約伯講論的正確……」（四十二7），因為他們在與約伯辯論時，只圍繞在因果律上，以有限的神學解釋無限的神，也只以有限的知識給約伯下結論，然而傳統的因果報應並非全部的真理，神大過任何法則，人不可能約束神，這三友人聲稱知道神的道路，其實他們比約伯更為無知，至少約伯承認此報酬律，另一方面却因自己的經歷而感到事有蹊蹺，並願作一痛苦而深遠的探索，最後約伯終於獲勝，而三友人落敗而去，神看約伯的情面，寬恕了他們的無知，為他們代禱，並獻上贖罪祭，這就是約伯奮鬥的結果。

約伯榮耀的結局——雙倍的福份（四十二10-17）

「神照約伯以前所有的，雙倍地賜給了他」，所謂雙倍的意義，在申命紀中可以找到，「長子的

產業應多加一份……」（申廿一 16-17），作爲長子，他有權從父親的家產中得到雙份，現神加倍地賜福給約伯，表示約伯已從一個孩子、少年，長大爲成熟的兒子，並能以長子的名份蒙受神雙份的賜福，約伯不只有七個兒子和三個女兒，他還看到兒子的兒子，直至四代，約伯如今在生命上果實纍纍，這是神在約伯的一生中最後的目的，神的計劃終於達成了，約伯的故事也在如此美好的結局中結束！

四、神學反省

人在潛意識中，常相信自己是活在一個公平的世界中，因此常以「善有善報，惡有惡報」視爲最公平的因果定律：即好事通常會讓好人碰上，而厄運則往往去叩惡人之門，這樣的心態背後，潛藏着一個強烈的動機：人們希望世事有規可循，如此就可以掌握和預測自己未來的命運，只是當我們絕對化的沿用這信念去判斷事物或對別人的際遇作歸因時，難免會產生誤導與偏見。畢竟，世間事非人力可以解釋得盡，在某些時刻，我們仍會看到無辜者在受苦，意外厄運驟然降臨，面對著他人的不幸，心中便會隱隱浮現不舒服的情緒，因這威脅到公平的意念，也意味著同樣的遭遇會有相等的可能降到自己身上，這無疑會引起個人對未來的恐懼與茫然，爲了降低理智中失措的情緒，人們在有意無意間，寧願沿用因果律的理念來評斷事物，而不相信不幸的事情會降到沒有過錯的人身上，那麼，人便會陷入偏見的陷阱中。

約伯的三位好友就是在此種意識型態下，把罪強加在約伯身上，加增了約伯的困惑，而約伯也在此意識下誤解了神，爲他們而言，神賞善罰惡是一個基本的，堅定不變的真理，三友人看到約伯的痛

苦，不能理解爲何一個義人會受這麼大的苦？加上他們背後的私心，就是害怕這情況會臨在他們身上，於是硬說約伯因犯罪而受苦，然而他們忘記了神比任何真理都偉大，祂不受任何原則的束縛，在約伯的特殊處境中，神是按照一比這基本原則更高的法則行事，神並非要推翻這原則，問題是一個準則不是能普遍套用在每個人身上，約伯也深感那三友人硬要他接受的原則，並不適用於他，因爲他知道自己已無罪，但却不知道爲何這一切會發生在他身上，以致引起後來的混亂，他忘記了神就是神，神可以運用的真理不只一個，他們所犯的另一錯誤就是沒有把無限的神及有限的人「正位」，這是他們的無知，他們却以爲知道一切，爲針對他們的知道及不知道，神在顯現中便以一連串的包羅萬象的問題，問約伯：「你知道你有多少不知道的嗎？」如果約伯真的知道他究竟有多少不知道的，才算是一個真知道的人，知道自己的極限才是眞智慧，現在的我們是對著鏡子觀看，所知有限，等到神在永恆中帶領我們從高處往下看，從路程的盡頭看整段歷程時，才知道神讓我們遇見一個難處，是要拯救我們脫離另一個更大的難處，神能看見明天，看見未來，我們却不能，但是約伯他們並不知曉，所以再怎樣辯論，充其量只是地上有限的知識，而苦難的答案非有神的知識不能解開，唯有等到與神面對面時，才算得到眞正的解答，故此，強硬如鱷魚，偉大如河馬的約伯，當與神在旋風中接觸時，他不得不承認：「這些事太奇妙，是我不知道的」（四十二）。「誰能剝掉他的外衣呢？」只有神，人不能做的，神成就了，從約伯咒咒自己的生日開始，直至他以懊悔結束的這段歷程中，讓我們看出神的工作：約伯即使經過苦難，經過火窟，却沒有枯萎下去，最後出來的是榮耀的產品。

結 論

「神是公平的嗎？」「祂為何對我的遭遇沉默不語」？也許約伯所吐的苦水引起我們內心的共鳴，也許約伯的苦難是我們所遭遇的縮影，但願透過約伯的經歷，能幫助我們看出神的美德，讓我們能透視烏雲後的陽光，十字架後的出路，願主的計劃和目的也能成就在我們每一個人的生命裡，這樣，約伯的歷史也將成為我們的歷史。

參考書目：

- ① 江守道著，「奇哉！祂的作為——約伯書的訊息」，美國活泉出版社，一九八三年十二月。台北市瑞安街二二二巷一號
- ② 陳希曾著，「成長的痛苦——約伯記剪影」，橄欖基金會出版，民國七十六年，台北市忠孝東路四段二一六巷十一弄六號地下樓
- ③ 劉家正等編著，「約伯面對朋友及天主」，光啓出版社，民國六十三年十一月，台北市辛亥路一段二四號

五卷軸

舒彌德

在猶太傳統中，雅歌、盧德傳、哀歌、訓道篇和艾斯德爾傳構成舊約的一部分，即所謂的五卷軸。五卷軸是一個多數名詞，有「卷」、「冊」之意。是用在以色列民族節日上所公共誦讀的五卷經而言。逾越節誦讀雅歌；五旬節誦讀盧德傳；「阿布」月（五月）誦讀哀歌；帳棚節誦讀訓道篇；「普陵節」誦讀艾斯德爾傳。現在分列說明：

一、雅歌

本書是全部聖經中一部十分微妙費解、深奧高雅之作品。因此，馳名的阿基巴（卒於公元一二五年）經師說：「一切聖經是聖書，而雅歌則是聖書中的聖書。」本書之希伯來文原名是「歌中之歌」，即最美妙的詩歌，故中文譯為雅歌。

按照猶太的傳統，雅歌是撒羅滿王的作品。然而大多數聖經學者却不支持這種說法，因為題名「雅歌」是偽托的，猶如智慧篇、訓道篇等。並且在書中發現有阿拉美文、波斯文及希臘文的字眼。因此，可斷言：雅歌是個猶太人充軍期或充軍後的作品，至於，作者的問題，至今還是一個謎。

根據有些學者的看法本書很清楚的是以歌頌男女戀愛的詩歌為題材，每一首詩歌有它的歷史傳統背景。它們都象徵撒羅滿王與法郎公主結婚史事。同時象徵雅威對選民或耶穌對聖教會，天主對聖

母，或天主對善靈間的愛情。雖然本書是經過收集而來的，但仍然可看得出一個清楚的結構。雅歌的內容共分六幕：

第一幕：互相傾慕（一7~二7）

第二幕：互相追求（二8~三5）

第三幕：愛情的成熟（三6~五1）

第四幕：愛情的試探（五2~六3）

第五幕：愛情的享受（六4~八4）

第六幕：完全互相傾慕（八5~八7）

第一章1至6節與最後第八章8至14節，具相同的內容：弟兄、葡萄園的比喻及要求出發。

從文學類型看，可知雅歌是描述一位女人的歌。她講第一句話，而且也說最後的一句話。其次，在內容方面她的出現也非常的有活力。在以色列重男輕女的社會上，這樣的女人是很容易引人注意的。無論如何，本書的中心思想是說：天主對其子民的寵愛。如此，讀者也不會見怪，詩人爲描寫這超越人情的眷愛，所借用的情人或夫婦相親相愛的種種比喻了。

二、盧德傳

盧德傳是一本短篇戲劇性的書，在舊約經書中是一部極優美的著作。本書的名稱是取自故事的主角。盧德原是摩阿布地方的外邦女子。在這篇田園生活的故事中，對當代社會上問題的投射和指示不少。爲了解本書所含的深意，可以分四個觀點：第一，代兄弟立嗣律，並有權承受亡者的家業，就是

說：如果某人結婚後，沒有生子便死去，他的兄弟有責娶寡婦爲妻，而所生的兒子則應歸於亡者的名下（申二十五5-10）。第二，一個外邦女子蒙受了美好的美名；第三，雖然盧德是摩阿布人，無法和以民結婚（因爲摩阿布人不可以進入以民的信仰團體），但是她却成了達味王的祖母，並且還被列入耶穌的族譜中。第四，道德和宗教性的觀點：依賴天主領導下的生命克服所有的困難。

本書的結構很顯明，分成四大部分來描述，部分之間有較小單位聯結。前言和結束作爲故事的框架：

前言：一1-5：納敖米的形勢

一大：一6-18：納敖米回家，盧德追隨她

一小：一19-22：到了白冷

二大：二1-17：波阿次厚待盧德

二小：二18-23：盧德回家後跟納敖米交談

三大：三1-15：納敖米的計劃及計劃的實踐

三小：三16-18：盧德回家後跟納敖米交談

四大：四1-12：波阿次商討婚事

四小：四13-17：波阿次娶盧德

結束：四18-20：達味族譜

本書的目的是給讀者指出虔誠依賴天主的人，天主必予以照顧。

盧德傳作者是无名氏。著書年代的問題已無法確定。不會是民長時代，也不會是在充軍之後。看

來，似乎是在達味登基爲王之後的一段時期中，成書問世的。

三、哀歌

哀歌包括五首獨立的歌，但是同一個主題，即哀悼耶路撒冷和聖殿焚毀，人民慘遭屠殺，未被殺害的也多被擄充軍，留下的盡是老幼殘疾和窮苦的小民。可是，五首哀歌中每首所用的方法不同。第一、二、四首的對象是耶路撒冷，除第一首外，主題沒說出來；第三首是某一個人講話。第五首是團體祈禱。因此，第五首被認爲以民哀歌，而第一、二、四首彷彿個人哀歌。

哀歌前四章，每章二十二節的第一個字，是按希伯來二十二個字母的次序排列的。第三章有六十節，每三節有同一字母。按字母的次序排列是希伯來詩特有的形式，是所謂的按字母順序排的 *rostichon*。

因爲能夠把五篇合而爲一，可以假定它們都從同一個生活背景 (*Sitz im Leben*) 出來的。如果以「哀悼焚毀的聖殿」作爲類似的背景，則五篇中的不同方法就不配合。相反的，五篇各以一種方法來表達，從不同的角度來看，耶路撒冷和聖殿的毀滅：

第一篇：哀悼耶路撒冷的命運：耶路撒冷好像一位無人前來安慰她的寡婦。由於她犯了罪，受了毀滅。

第二篇：描繪毀滅的行動，來源是天主的憤怒。

第三篇：回憶上主的慈愛，講話的自我不清楚，到底是誰？彷彿「上主的僕人」(依五三)。全篇有禮儀的味道。

第四篇：描繪耶路撒冷被毀的災難情況。講述耶路撒冷和她所有先知及司祭的罪。

第五篇：以民的祈禱：上主，求祢眷念：垂顧。禱詞以讚美永遠的天主及祈求復興為結束。

按照古代的傳說，本書是耶肋米亞先知作的哀弔詩歌。可是，現代聖經學者認為哀歌的作者不是一位。雖然本書大概是聖殿毀滅以後（公元前五八六）撰寫的，可是有些話有充軍以前說法的趨勢。結論：哀歌內有一些舊約的文獻和宗教傳統，是公元前五八六年的禍患的見證。

四、訓道篇

訓道篇在智慧書中別具一格，好似一位思想家所寫的筆記。關於內容，本書與約伯傳很類似的表現智慧的危機；但是，表現的方法不同：約伯傳以對話方式，而訓道篇以思想方式表達。關於結構方面，本書彷彿箴言：很多諺語和書內的思想發揮的不太清楚。可是，訓道篇的諺語更廣更大，並有不相同的思想水平，這是本書的思想特色。

為了把結構的每部份分別出來，可將常見的慣用語作為結構的準繩，即：在一12~六9中間，「看，都是空虛，都是追風」的詞句九次（一14 17，二11 17 26，四4 6 16，六9）。除了這個詞以外，還有「人不能察覺自己」，「誰能窮究？」（七14 24，八17，七25~29）和「人不知道」（九1 5 10 12，十14 15，十一2 5 6）。按照這種準繩能夠作以下的結構：

— 1：題目

— 2~11：白費一番力氣的詩

— 12~六9：詳細的調查生命，結果：「看，都是空虛，都是追風」

六10~十一6：後果：人無法偵察出來，什麼對他有好處；人不知道，他以後有什麼事。

十一7~十二8：莫負青春和及早紀念造主

十二9~14：結論

智慧的來源是說，人無法了解天主的行動和無法偵察祂的計劃。訓道篇的作者接受類似的事實，不像約伯要反對。這樣的態度表達一個對傳統智慧「聽天由命」：承認主的無限力量和在世界上的有限理智。可以說，作者吸收約伯傳中「上主的訓言」那部份所表現的立場。就是說：天主的智慧和人方面的最適合的反應是：敬畏天主。因此，關於生命方面，人應該享受他的生命；生命是天主賜給的。

類似放棄的態度也有點嘲罵的味道。訓道者從有錢人之看法來講：錢與智慧一樣重要（七11）；錢可應付一切（十19）。這暗示希臘文化的說法。看本書裡所採用的言語，指出米市納的聖經時代用希伯來文。為此，保持以民智慧的傳統。

「訓道者」名稱的來源不清楚。大概是一個團體用的名稱：**הַגִּיד**：領導者。在本書裡有兩個地方認為訓道者是達味之子（一1）和智者（十二9）。以這兩名稱及敬畏天主和遵守祂的誠命之結論，表現，聖經時代以後的智慧傳統與托辣的關係。

五、艾斯德爾傳

本書好像友弟德傳，是敘述天主怎樣藉另一位女英雄拯救猶太人免於喪亡厄運。書內的史事發生於波斯國薛西斯王朝的分散之猶太人中。

本書自古以來即流傳着兩種不同的經文：一爲較短的希伯來文，一爲較長的希臘文。若問那一種文是原來的，至今無法解決這問題。但現代多數聖經學者以希伯來經文爲原文，而認爲希臘本大部份爲翻譯者所增加，增加理由是，天主在希伯來經文不被提出來。爲了克服這個缺點，翻譯者增加摩爾德開的夢，揭破太監的陰謀（補錄甲），摩爾德開和艾斯德爾的哀禱（補錄丙，摩爾德開的夢的說明（補錄乙）等等。上述的經文都描寫天主的行動，除了那些段以外，還有三段補錄，全部的補錄都是次經。

本書在智慧傳統上因爲描寫天主看不見行爲和天主的威能，它用很老練的說法表現摩爾德開與哈曼之間的鬥爭。結構如下：

一 1-23：前奏：宮內盛筵；選立新后，艾斯德爾應召入宮，介紹摩爾德開是一個好人。

三 1-19：主要部分：摩爾德開與哈曼之間的鬥爭，艾斯德爾開始幫助猶太人，哈曼受死刑，摩爾德開接納哈曼的地位，猶太人慶祝危險的克服。

九 20-13：結論：普陵節的來歷

最後一部份表達出來，本書的意義是，說明普陵節的來源。可能原則上不是，因爲「普陵」一名詞只是在最後一部才提出來的。但是，可以說，每一年過的普陵節也必有一種歷史的根據。這節日是將古老的傳統加以戲劇化。

猶民在波斯國的分散情況是無可懷疑的。作者關於波斯國王宮的情況知道的很清楚，對於波斯帝國的歷史及風俗也都熟悉。可見本書的作者已經受了希臘文化的影響。因此，可以推定，本書是在公元前第三世紀內寫成的。

參考書目

- ① 聖經。
- ② 聖經辭典；思高聖經學會編著，香港，一九八三。
- ③ Rolf Rendtorff, Das Alte Testament. Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1983.

忠誠的跟隨者——盧德

謝福燈

導言

在瑪竇福音所記載的耶穌之祖譜中，「盧德」是自亞巴郎算起的第十一世祖，她是以色列外邦的摩阿布女子。本篇報告就是為探討這位外邦女子進入天主的大家庭之皈依過程，以及天主如何在一位平凡的女子身上實現祂的救恩計劃。介紹盧德之前先要確立「盧德書」在聖經中的位置，以及當時的歷史背景與地理環境。

盧德書在聖經中的位置

舊約的智慧作品中，按希伯來傳統有五部著作是被寫在五個獨立的卷軸上，通稱「五卷軸」，是猶太人在五大慶節時於會堂內隆重宣讀的禮儀用書。包括：雅歌，逾越節時宣讀；盧德書，五旬節時宣讀；哀歌，紀念聖殿被毀（列下廿五38）；訓道篇，帳棚節時宣讀；艾斯德爾書，普陵節時宣讀（艾九17-1926）。但是按希臘與拉丁譯本，盧德書被列為上繼民長（盧一1）下起達味王朝（撒上十六13），故排列於民長紀之後，且稱之為盧德傳，中文思高譯本即按此編排。今日多數的聖經學家認

聖經

忠誠的跟隨者——盧德

爲不應稱爲傳記，也不應編排在歷史書之內，按其文學形式是一本史實資料下的故事書，主要的訊息是：外邦人也能進入以色列的救恩團體中。

盧德生長的歷史背景

摩阿布位於以色列的東南部，與阿孟（今日的約旦首都）同屬閃族，是亞巴郎的親族（創十九30），但是他們與以色列經常發生衝突，且在以色列的歷史中是被拒絕於天主的會衆之外的（列下十三1-3）。在此背景下盧德却藉着婚姻關係，被引進了天主的家庭中。

至於本書何時寫成，學者們有不同的說法。有的認爲是在公元前五百八十七年以色列被放逐於巴比倫之前，理由是；有許多法律及風俗反映出申命紀的情況，如書中所載，寡婦賣田地，波阿次作救贖者（goel）娶無嗣的盧德爲妻並購回祖產（盧二20，三12，四4-10）。但是也反映出作者熟悉當時以色列與摩阿布的關係；當達味王在情況危急時，將他的父母託給摩阿布王（撒上廿二3-4）。而且整本書的結構與佈局已超越了狹窄的國家主義，天主是歸屬於大家的，任何民族都能獲享天主的救恩，此思想較屬於放逐後的神學氣氛。

盧德的抉擇

猶大白冷的厄弗辣大人——厄里默肋客，因爲當時國內發生大饑荒而携家帶眷到摩阿布鄉避難（盧一1）。盧德就是在他們僑居於摩阿布時嫁給厄里默肋客的兒子——基肋雅爲妻。其後厄里默肋客與他的二個兒子都先後離世，留下三個寡婦。爲婆婆的納敖米只得讓二位兒媳回娘家，再尋找新的夫家爲

永久的居所。按以色列的傳統，寡婦得回父家（肋廿三13），但是最後還得找到新的夫家爲歸宿，就像以色列人經過曠野到客納罕境地（申十二9，詠九十五11）。此一尋找「安身之處」的主題，在本書中一直重複着（盧一9，三1）。

在納放米對兒媳祝福的用語中說：「願上主恩待你們，如同你們待了死者和我一樣」。此「恩待 Heed」，在舊約裏是表明對盟約的忠誠信實，與彼此間相稱合一共融關係的責任和態度（申廿六17-18）。如果這是作者的伏筆，則不難發現盧德面對此「恩待」的抉擇與回應之態度。在盧德與納放米之對話中（盧一15-17），婆婆相當尊重媳婦的自由，尊重異族所信奉的神。亦始終堅守自己民族的信仰，體驗到天主的照顧（盧一6），盧德深受其感召，做了明智的抉擇，跟隨納放米踏上回歸故鄉的路，這是盧德面對生命抉擇的轉捩點。完全順服，完全歸化，沒有絲毫的猶豫與保留，表明盧德對婆婆、對這個家庭的摯愛與忠誠，因着愛也認同了這個家庭的信仰，此一果敢的、冒險的抉擇是她邁向幸福之始。

再回到厄里默肋客這個家庭中，觀察各個成員的名字之涵意。厄里默肋客，指「我天主是國王」；瑪赫隆，指「疾病」；基肋雍，指「消耗」；納放米，指「可愛的」；盧德，指「堅強的女子」；敖爾帕，指「背棄」。這些名字表達出厄里默肋客的家庭，是一顛沛流離且軟弱的家，天主就在這位執着於自己在上主前的誓言之外邦女子身上，展現了祂的救恩計劃。誰能再勸阻她呢？（盧一18）

盧德忠誠的跟隨

盧德跟隨着婆婆來到她素不相識的民族中，這是她自己的抉擇，她抉擇了這個窮困的家庭，天主

又引領她走進了一個肥沃的田園中。

在以色列民族中，寡婦與孤兒及外方人同屬「經濟弱小者」，都是以色列行善施捨的對象，應准許他們拾取田裡收割後遺下的麥穗（肋十九 9-10；申廿四 19-21）。盧德就是以窮人的身份走進了波阿次的田園中，在田園中與波阿次的相遇使她體驗到蒙受眷愛之恩慈（盧二 10）。在波阿次對盧德的祝福語中「願妳投奔於他翼下的上主，賜予妳的報答是豐富的」（盧二 12），這一句話與盧德按照婆婆的吩咐走近波阿次求他用「衣襟」覆蓋（盧三 9）前後呼應；「翼下」與「衣襟」都表明保護之意。波阿次的名字之涵意就是「能力」，他不但合法也有足夠的能力實行救贖者（*goel*）的責任（盧三 2）。

關於救贖者（*goel*）的習俗，是以色列的傳統；家族的成員有互相幫助，互相保護的義務，此義務是由習俗或法律規定而責成。以色列民族在實踐此項義務時，有其特別的形式及意義。「*goel*」的字根，就是買回來及要回來的意思，此制度主要是在於保護作用（肋廿五 47-49, 25）。

當盧德表明跟隨婆婆同行時，就是願與她同生共死，遵從婆婆的吩咐，說住下就住下，說再走就再走。正如以色列人遵從雲柱火柱的引領（出十三 21-22）經過曠野。雖然看起來盧德對天主的信心與對婆婆的愛心好像相互混合，但盧德的跟隨不是盲目的、衝動的。她的謙卑與賢德使得她俱備了蒙「福的條件」（盧二 11-12）。體驗到被恩待者必會將此福氣滿溢出來，分享給周圍的人；盧德不但自己成了波阿次的妻子享盡福氣，而且替波阿次建立他的家，並為這個家族生了一個兒子放貝得——就是達味王的祖父。婦女們稱讚納放米的這位媳婦勝過「七個兒子」，為以色列人而言「七個兒子」等於一個完美的家庭（撒上一 8, 25）。因着盧德的忠誠，再經過合法的程序，盧德有了名分，生了放貝

得，納敖米也有了名分。在達味身上此名分一直延續指向默西亞的名分上（撒下七12-13）。這一切是出於天主的慈愛，實現祂的普世救恩計劃，祂施恩於敬畏祂的人（詠一〇三11），其子子孫孫亦蒙鴻福（詠一〇三17）。此點在新約的背景下就清晰明朗了。

由新約的角度看盧德

按宗徒大事錄所載，在五旬節衆人受了聖神的感動，問伯多祿說：「我們該作什麼？」（宗二37）伯多祿回答說：「你們悔改吧！」（宗二38；三19）。這是人轉向成義過程中的首要轉捩點。盧德在她的抉擇中看起來好像與對婆婆的孝愛混淆不清，但是在天主的救恩計劃中，我們肯定若無天主主動的吸引，人無能走向祂（若六44），主耶穌也教導說：「除非經過我，誰也不能到父那裏去」（若十四6）。走向救恩的寶座須要有中保，在盧德的皈依過程中納敖米扮演了非常重要的角色。盧德的妯娌——敖爾帕，其原意是背棄，此點也表明信仰的自由在舊約時代已存在。

保祿宗徒說：「我自願放棄一切，為賺得基督」（斐三8）。盧德放棄了她自己的民族以及她祖先所崇拜的神（盧一15），她以一顆謙卑的心、貧窮者的生活態度容納了波阿次的關懷，接受了波阿次進入她的生命中；此其間有盧德的祈求（盧三9），有波阿次的應許（盧三10-13），有等待（盧三18）。結果她的忠誠使她不致空手而回（盧三18）。她與一位有能力者「波阿次」建立了一個新的關係，此關係改變了她與家族與整個社會的關係，成爲一位孕育以色列生命承繼者之母。是否成爲達味的曾祖母並非其跟隨與順從之動機，唯其認同與接受天主，並全心與大能者合作是這位在舊約歷史中的外邦女子堪受稱頌之處。

信仰要求跟隨者完全的投身與信賴（路九57-62），愛的能力可使人突破周圍的阻隔、敵對和偏見的藩籬，被拒於天主會眾之外的摩阿布人進入了天主的大家庭，而達味的後裔耶穌基督帶來更真實的生命之愛，祂是普世救恩歷史的中心，宇宙的終結點（哥一15-22）。「主！惟你有永生的話，我們去投奔誰呢？」（若六68），在新約的光照下再回味盧德的故事，不能不與盧德一起答覆說：「請你別逼我離開你，而不跟你去。你到那裏去，我也到那裏去；你住在那裏，我也住在那裏；你的民族，就是我的民族；你的天主，就是我的天主！」（盧一16）。

參考書目：

- ① 羅蘭德富著，楊世雄譯。古經之風俗及典章制度。七十年十二月初版。二四-二五頁。
- ② 賀理編輯，古樂人等譯。現代中文聖經註釋。種籽出版社，一九八三年十二月初版。
- ③ 亞伯拉罕，喬柏著，吳馮智妍譯。舊約婦女。種籽出版社，一九七八年四月初版。

誰能使我們與天主的愛相隔絕

——雅歌、約伯與人生的痛苦

譚唯善

前言

這是我上課研讀舊約智慧書的一些反省。(一)人生的痛苦是一種普遍性的經驗，然而，最大的痛苦莫過於人際關係的破裂；人變得非常脆弱易受傷害，需要一位毫無私心的朋友來治療心中的創傷，堅強它，使它平衡，能發揮它的美好本質。(二)有限的人，無論如何完美，都需要痛苦之煉淨，才能夠與天主建立更深的關係，真正能悲天憫人，與痛苦的人互為兄弟，休戚相關。這就是十字架的大道，逾越的奧蹟。正如約伯這樣完美的人，也是在痛苦的考驗下才了解什麼是真正的信仰，「罪」的實質，以及人的倫理標準與天主的盟約之愛是不可以相提並論的。

壹 痛苦有如人的影子，是生命的一部分

痛苦和困難原是生命的一部分，世界上有誰能逃得過它呢？除非是白癡，或精神不正常和麻木的人。人越逃避它，它越追得緊，就如莊子所講逃避影子的人，終至累極倒下，我們要停下來面對它，才會發覺它的積極一面。

聖經

誰能使我們與天主的愛相隔絕——雅歌、約伯與人生的痛苦

約伯十四章說「由婦女中所生的人壽命短暫且飽嘗煩惱」、他也曾為得到健康之恩而祈求（五八）。信仰淺薄的人，像約伯的妻子，會叫丈夫咀咒天主（二九）。而約伯的三位知心好友，竟然冤枉他，一口咬定，他所遭遇的一切災禍一定是約伯罪有應得。故此，在極端痛苦中，約伯甚至控訴天主，催逼天主加以解答（十三22，廿三7）。中國的智者對痛苦的解答以一則故事代表，「塞翁失馬焉知非福」，對生命充滿了希望，對人生的得失，有一種持平的態度，這是老子、莊子中常出現的思想，委實幫助了歷來許多中國人，不致精神失常。

貳 最大的痛苦是心靈的破碎

在人生的經驗中，痛苦有兩種，一種是來自天然的災害，是人力不能控制的，如水災、火災、旱災、風災、瘟疫、地震等，或是遭遇盜賊等。在這些情形下，災民表現的旺盛信心實在驚人，總是收拾殘局，再接再厲，重整家園，很少見到心灰意懶，一蹶不振的。我親眼見過南投縣，水里市場的大火，數小時內將一切夷為平地，一片焦土，但，不幾天後，我再經過時，滿目的瘡痍早已消失無踪，新舖子又在原地蓋搭起來了，且添了新的朝氣。

但，人的最大痛苦，完全無力招架的就是心靈的破碎。谷寒松神父說：「人最有福，最有意義的生活是在融洽關係中，在與他人同樂，與宇宙共融，最快樂時會與別人分享自己的快樂，以某種方式慶祝。」故此，人心受到傷害是來自最親愛的人，像孔雀東南飛的悲劇；兒童期的傷害來自愛我們的父母，被遺棄，或是誤會被遺棄，將造成一種不可補償的人格傷害；子女的忘恩負義，亦傷透父母的心。常見老人流浪街頭，甚至進醫院治療却報上假地址不再領回，是多麼深的傷害……。

叁 高貴的心如何變了質，變得脆弱易碎呢？

本來，人心的最高貴處，是由於有自尊、有愛，它的根源是天主。故此，他和別的生物都不一樣，他能起共鳴，能和別人溝通分享，感受他人，感受自己的愛。這個特色，使他發覺，他最有意義的行動就是付出一切，完全為別人而存在而生活是至為充實的。

那麼，為什麼人不能承受人際關係所受的傷害呢？這顆高貴的心，來自天主的靈明的真心，本是完美的，怎會是脆弱易碎，甚至會傷害別人呢？若能知道它如何變了質就可以有補救之道，可以得到治療。原來，它的愛的本質是來自我們內心深處的聖三。它基本是完美的，像天主那樣，雖然不斷遭到拒絕，遭到忘恩負義，可是永遠忠信，永遠不會改變。但當它浮現在生活時，很易就變了質，一切麻煩來自愛和自尊的變質。在它開始愛一個人時，很易開始有期望，有私心、有妬忌、有怨恨、緊張、患得患失。自尊的特質也會因爭取個人的自我實現、財富、名聲、權力而變質，而爭鬥，把別人擠下去。故此，一顆完美的心會變得步步為營，脆弱易受傷害。

人心的許多善端本來就非常微弱，不易見到，畫家知道皓月是很難畫出來的，要設法用拱雲來襯托它。同樣，人心中的高貴的愛，一方面需要個人努力發展它，更需要有摯友，有一位能完全接納我、尊重我、關懷我、了解我和欣賞我、支持我上進的人。尤其是曾受過傷害的人和原本脆弱的人更有這個需要。否則，聖保祿宗徒所體驗到的內心另一股抗拒的力量，就會蓋過靈明的心，顯現在我們身上，使我們變質。

聖經

誰能使我們與天主的愛相隔絕！雅歌、約伯與人生的痛苦

肆 雅歌所啓示的主，願治療破碎的心，使它發揮完美的作用

我們基督徒多麼幸福，天主就是這樣的摯友。人的自尊和自我肯定可以在他那裡得到。在雅歌中，作者所體驗到的，不是一個叱咤風雲，威嚴顯赫的君王，也不是一個可憐弱小的大慈善家大施主。他把我們提昇到和他平等的位置，對我們有一份最深的認識，尊敬和愛。由於我是他的肖像，在我內心深處是他光榮的反映，他和我之間有一種先存的、互相的吸引力，不斷的互相追尋：「請將我有如印璽，放在你的心上，有如印璽，放在你的肩上，因為愛情猛如死亡，它的火焰是上主的火燄。」「洪流不能熄滅，江河不能將它沖去……。」（八6）7a），雖然新娘晒黑了（一6），又很懶惰被動（四3）6），但是在他眼中仍是美麗可愛、高貴、又充滿活力朝氣，使他傾心。這樣的思想在雅歌中隨處可見：「你可愛有如耶路撒冷，莊嚴有如整齊的軍旅（二4）；我的鴿子，我的完人（六9）；你來時有如晨曦，美麗似皓月，燦爛若太陽，勇敢像衝鋒陷陣的大軍（六10）；我的新娘，你奪去了我的心，你回目一顧，你項鍊上的一顆珍珠奪去了我的心（六9）。在我們心灰意懶，失意退縮時，他又顯出最深的了解，耐心地，對我們充滿無限希望，召喚我們，鼓勵我們：「快來，我的佳麗，看嚴冬已過，時雨止息，且已過去；田間花卉已露，歌唱的時期已近，在我們的地方已聽到斑鳩聲，無花果樹已發出初果，葡萄樹已開花放香。我的佳麗，我那在岩石縫中，在懸崖隱處的鴿子，請讓我看到你的面貌，聽見你的聲音，因為你的聲音柔和可愛，你的面貌美麗動人。」（二11）14）

而且，他完全了解我們的秘密，却仍非常尊重我們，讓我們自由：「我懇求你們，不要驚醒，也不要喚醒我的愛，讓他自便吧！」（八4）。在日常生活中，我們對別人總有保留，怕別人完全了解我

的秘密時，會容易受控制，行動、思想、願望，都要符合他的期待，甚至成爲他的所有物；怕我的性格被撕得粉碎。然而，在上主前，人能夠毫不担心，毫不畏懼，而我的自我肯定，自尊就得以發展，一顆脆弱的心就日漸堅強，日益相似他，漸趨完美。

伍 約伯書給我們揭開義人受苦的謎

看到雅歌中的天主是毫無條件接納我們的摯友，我們不禁要問：那麼，痛苦有什麼意義？爲什麼義人往往要受苦而惡人事事順利，甚至逍遙法外？正因天主的無限，人無論怎樣完美，都能更加深他和天主的關係，同時對別人的愛更純全沒有雜質了。

在人的平面來說：痛苦可助我們了解與同情他人。像養尊處優的督惠帝，見百姓餓死竟會說：「米貴何不食肉糜。」這故事說明了，沒有體驗過的，如何能了解人呢？未嚐過失敗痛苦的人，也不會意識到息息相關，同舟共濟的義務。而且痛苦困難磨煉人，就像烈火冶黃金一樣。正如孟子說：「天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」（孟子告子下）

孟子所體驗到的是多麼相似先知和智者的經驗啊！據 RAWLOT 和 GUILLET 的聖經研究（聖經神學辭典二二七），他們爲痛苦所折磨，但能夠以信德作支柱，漸進入天主的奧理中，他們發現痛苦的煉淨價值，猶如火能煉淨金子中的雜質一般（耶九六；詠六十五10）。他們又能體驗到痛苦的教育價值，好像慈父一般糾正兒女（申八5；箴三11；12；編下卅三2637），而且天主的懲罰是出於祂的恩愛（加下六12；17；七31；38），使人接受天主的奧秘計畫。

這些在約伯的遭遇中都可得到印證，一切痛苦是有意義的。天主非常欣賞他的僕人約伯：「世上沒有一個像他那樣十全十美，生性正直，敬畏上主，遠離邪惡的人。」（二3）但完美就成了他的陷阱，他自恃人格完整，認為天主該論功行賞，他所受的苦是毫無理由的，天主要負責，要承認他的十全十美；人完善就該幸福，好人在現世就得好報，白白做好人實在不甘心。這樣豈不是把天主看作平等交易的對象！但天主不是做公平交易的，天人關係是以盟約做基礎的（耶卅一32），他這樣想實在是限制了天主的自由，不知道盟約之美，故此天主容許更大的考驗臨在他身上，使他得以淨化。

在這痛苦的過程中，約伯簡直痛不欲生，因為他所遭受的不僅是天災而已，而是遭受最摯愛親朋的離棄。他的三位知己都不斷侮辱他，冤枉他違抗上主。在十九章中，我們見到妻子、弟兄、親人家中的人，甚至僕婢和小孩子都離棄他，輕慢凌辱他。約伯認為連天主都成了他的敵人，虐待他，以羅網圍困他，攔住他的去路，以黑暗籠罩他，奪去他的光榮，摘下他頭上的冠冕，四面打擊他，拔除他的希望，用軍隊來攻擊他，親自用手打傷他（十九章）。在極大的痛苦中，約伯經歷了高峯的經驗：天主是聖的，造物主親自給約伯啓示了生命的奧秘。愛辯清白的約伯因天主的臨在而開了眼，再也無法自圓其說，而天主的臨在成了他最大的安慰，幸福和恩寵。他現在有了正確的認識，知道信仰是什麼，看出他的罪不是三位知己所指出的罪，而是倫理人的標準罪，自封為天主的標準，天主的法官。

陸 結論：上主痛苦的僕人領我們克服一切痛苦

以上是我研讀舊約智慧書的一些反省。雅歌和約伯的作者，生動地表達了他們的經驗中的天主，

然而，由於時間和空間的距離，現代人是不易完全了解這些文字紀錄的。而且文字到底有限，它所表達的與作者原有的經驗已有天淵之別。何況每位作者所經驗到的又只是天主千變萬化的形象之一而已。故此，要認識無窮美善的天主，必需親自去體驗，有一條捷徑就是耶穌基督。他是我們通往真理和生命的道路。天主本是無為之道，無名之道，然而在基督身上，無為之道已成爲有爲之道，無名之道也已成爲有名之道，可以接近，可以建立密切的關係。他就是第二依撒意亞先知所預言的，上主受苦的僕人，他在血肉之軀時就會以大聲的哀號和眼淚，由所受苦難中學習了服從，成爲我們永遠救恩的根源（希五7-9）。他將終生領導我們，面對生命中的坎坷挫折，使我們能和保祿宗徒一樣唱出基督徒的凱歌：

誰能使我們與基督的愛隔絕？是困苦嗎？是窘迫嗎？是迫害嗎？是飢餓嗎？是赤貧嗎？是危險嗎？是刀劍嗎？……靠着那愛我們的主，我們在這一切事上大獲全勝，無論是死亡、是生活……崇高和深遠的勢力，都不能使我們與天主的愛相隔絕（羅八35-38）。

上接三〇八頁

善的面貌？而神職人員的婚姻問題，甚至淫亂的罪惡，是人的問題，不是「神」有問題。上帝不會造個人像不具有生命的機器人一般，轉制人思考的程式！人喜歡以自己些微的大腦智慧，「理所當然」地推論浩瀚宇宙的無限，並沾沾自喜這些事該如此，該這樣、該那樣，真是笑話！一隻被陶匠陶冶的陶器器皿，能如何述說它主人的心懷意念呢？人之於靈界，不不同於此嗎？

二、基督教沒有教主，只有「教主」。基督教無需被列位於虛無縹緲的宗教中「相提並論」，基督教不同於其他宗教，就在於教義的迥異，如何強調基督教與其他宗教要「模一樣」？是不是柳君的觀念裏，每一樣事物都是一定一丘之貉？非得千篇一律，否則便是莫名其妙、無稽之談？

三、基督徒不輕視任何人，在聖經的教導中，愛是第一誡命。基督徒的愛良莠不齊，我們不否認，因為我們也是單純的人，可是「竿子打翻一條船」的論點，未免太低估基督徒愛的發揮，也太毒了點吧？因為基督徒不該也不應該視任何人，人沒有權利歧視任何一個人，正如聖經上約翰福音第八章中文士和法利賽人拿淫婦來質難主，主說：「你們中間誰是沒有罪的，誰就可以先拿石頭打他」一般，我們誰有審判別人的權柄？

四、請勿將聖經斷章取義、斷頭除尾，用想當然的態度自己發明聖經！如：

(一)馬可福音十11？12論休妻的記載，是耶穌對照舊約摩西休妻律例而告誡當代猶太人的，是爲了防患人無故拿離妻棄夫的淫亂，破壞神所定神聖婚姻盟約，不是說與離婚者結合，就是犯姦淫罪！這其中的差別，柳君豈有詳查？

(二)誰說在耶穌佈道至被釘十字架的生涯中，只有抹大拉馬利亞一人握在主身邊，忠心又癡情？這種推論，大概只有柳君一筆吧！查遍四福音書，真不知柳君何能大放厥詞而不慚？想必又是想當然耳的柳式神學，真比當年宗教改革大師厲害，更勝於今日基督教界異端邪說？讀者不信，可以取本聖經詳查馬太、馬可、約翰、路加

歌中之歌

林逸君

雅歌——一部令人感到玄妙費解的作品，說它高雅，却是字字率真，語義畢露，毫無含蓄委婉。說它落俗，却又純情摯愛，扣人心弦，撼人肺腑。歷來古今學者對本書的註解不一，有的認為它是在指喻以色列歷史的每一階段，有的把它置於神秘的寓意下，有的以爲它本身就是自然的寫實，沒有絲毫象徵性可言。生活在信仰中的我們不禁要問：雅歌到底是怎樣的一部書？它是歷史嗎？是情詩？是靈修作品？它要表達的是什麼？根據一般學者的意見都認定雅歌是公元前四世紀的產物，可能是爲慶祝一位王子的婚禮而寫的，但作者是誰已無從考慮了。雅歌在猶太傳統中一直被視爲啓示文學的一部份，直到公元一、二世紀時，它的正經性才受到了猶太經師的質疑。但負有盛名的巴勒斯坦經師阿基巴斷言：「……全世界的價值也比不上雅歌的貴重，所有的啓示之書是聖的，而雅歌更是聖中之聖。」由此挽救了雅歌被否決出局的命運。而天主教會與基督教會也毫無疑問地肯定了猶太這一傳統。公元一五四六年，脫利騰大公會議會隆重而正式地宣佈了新舊約的聖經綱目，雅歌被列爲其中之一。（訓導文獻一五〇二）

希伯來人如何看雅歌？

很久以來，在希伯來人的傳統中一直流傳着十首偉大的詩歌。雅歌是其中之一，甚至被稱爲歌中

之歌。

一、亞當之歌：是亞當犯罪後蒙寬恕時所唱。

二、梅瑟之歌：十五 1 ~ 18

三、井水之歌：戶廿一 17 ~ 18

四、梅瑟歌：申卅一 1 ~ 14

五、若蘇厄之歌：蘇十 13

六、德波辣凱歌：民五 2 ~ 5

七、亞納之歌：撒上二 1 ~ 10

八、達味凱旋歌：撒下廿二 2 ~ 51

九、所羅門之歌：雅歌

十、放逐後的未來之歌：依三十 29

雅歌在希伯來人的生活與思想中被視為歷史的隱喻，對以色列民族的宗教生活有極深的意義，通常是在慶祝逾越節時詠唱它，藉以追述和緬懷雅威拯救以色列的偉大史事。雅歌在此前題下，暗示着七個不同的歷史過程：

(1) 一 2 ~ 三 6 由埃及至福地

(2) 三 7 ~ 五 1 聖殿與王國

(3) 五 2 ~ 六 1 放逐

(4) 六 2 ~ 七 11 回國與重建聖殿

(5) 七 12 ~ 13

最後放逐

(6) 七 14 ~ 八 4

對默西亞的盼望

(7) 八 5 ~ 14

末日與復活

由此看來，希伯來人在他們的時空背景下，以雅歌模擬了雅威與祂子民的密切關係。今日基督徒在啓示的光照下，若採用這種歷史寓意的解釋法時，已有了更新的視野。即不拘限於舊約雅威與子民，而是從整個救恩歷史中去反觀雅歌了。

雅歌是情詩嗎？

從雅歌本文看，它確是一篇情詩，是男女在遼闊的原野、青葱的林木襯托下真誠愛戀的頌歌，屬於言情的作品。它包含着六個主題：（註一）

1. 互相傾慕（一 2 ~ 二 7）。描寫男女雙方對愛情的憧憬和探索，初嚐愛情的滋味深受對方的吸引。

2. 互相追求（二 8 ~ 三 5）。在期待愛人的出現時，一景一物都幻映到對方的臨在，忽驚忽喜，患得患失的心情不斷湧現。

3. 愛情的成熟（三 6 ~ 五 1）。男女雙方到了兩情相悅，互訴心曲的階段。

4. 愛情的試探和鞏固（五 2 ~ 六 10）。在愛的過程中，愛使人着迷，也使人瘋狂，有時也使人飽受相思之苦。

5. 愛情的享受（六 11 ~ 八 8）。愛是動態的活力，愛在時間考驗中不斷地追尋，不斷地增長，逐

漸感到愈來愈屬於對方。

6. 愛情的圓滿（八5-14）。男女雙方達到愛情的最圓融境界，心心相印，此情不渝。

然而，雅歌只是純粹的民間情詩嗎？單看雅歌毫無困難地被列入舊約聖經，又豈能是偶然的事。聖經是天主聖神靈感之書，新舊約彼此貫串連成一個統整的大單元，七十三部經書都可以獨立成篇，又可以彼此對照印證。雅歌既是舊約智慧作品之一，必須在舊約的背景及整體的救恩訊息中來了解。即便原作者並無清楚意識到作品對今人的指義性，但從「更圓滿的意義」的釋經學上來看（註二），雅歌在語意上能脫離原作者而成爲一個獨立的客體，再經教會肯定列入聖經綱目內時，雅歌的宗教價值和啓示性就不容置疑了。

再者，從聖經中的希伯來文來看，作者們很自然地採用暗喻、擬人、溯源、數目象徵：等的寫作技巧來表達。而希伯來人的聖詩更是將喜、怒、哀、樂的真情洋溢於字裡行間。他們對大自然有親切感，在觀察和接觸中，運用了出奇的想像力，萬物在詩人筆下成了動態的生命，「太陽好似新郎出洞房，又像壯士就道奔放。」（詠十九5、6）「星辰一起歌詠」（約伯卅八7）。「山嶽跳躍像公羊，邱陵舞蹈似羔羊。」（詠一一四4）希伯來人不僅着眼於事物外在的形態，更體味到其中更深邃的內涵意義，「你的慈愛高遠青天。」（詠卅六6）從自然美景中窮達造物者的心意，「高天陳述天主的光榮，穹蒼宣揚他手的化工。」（詠十九2）「就如上天距離下地有多麼高，他待敬畏他者的慈愛也多高。」（詠一〇三11）在先知文學中也用了不少的象徵說法（依一2-3；耶十九1-9），以及象徵的行動（歐瑟亞書；則五1-6）。足見希伯來人是極擅長用喻來寓意的天然藝術家。雅歌既是猶太傳統的智慧書列，如果它只止於男女言情本身而無寓意色彩，那真是教人難以相信了。

揭開雅歌的面紗

愛的動能

雅歌之所以能觸動人的心弦，是因為它挖掘了人心深處的最基本而又最有活力的動能——愛，愛來自萬有的根源天主，祂是愛的本身，人在受造時分享了祂愛的能力，變成了人最內在的本質之一，人憑着這一基本的潛力，發揮着母愛、友愛、夫婦之愛……。愛對基督徒而言，常是一體兩面愛主愛人的要求，也是基督徒生活的特色。在舊約中，天主要求以色列民遵守盟約的法律：愛主愛人的誠命。在新約時代，耶穌也有同樣的要求。不過，舊約在盟約觀點下，將正義視為愛的標準；守法律，待人公道，就是行愛德了。而耶穌以自己的生命給予人一個新的啓示：愛才是正義的標準。愛並非抽象的概念，而是活潑動態的行爲，是人藉着與他共生的媒介：人、地、事物而表達出來的生命力。意即當人藉媒介來愛人時，籠統地說，他是在答覆着愛的根源天主。因此可以說，愛主愛人是同一種愛的能力，且是來自同一個主體的力量和行動。然而，要澄清的是，愛人並不等於愛天主，愛天主與愛人有兩個不同的層面：即基本對象（天主）和個別對象（人）。但因為兩者之愛都來自同一根源，且趨向絕對的根源，因此，止於個別對象之愛的人，是在無意識中答覆着天主的愛，爲那些實際生活於信仰中的人而言，他的愛能透過個別對象而達至基本對象——天主。換言之，愛的對象在層面上雖有不同，但都在有意識或無意識地答覆着愛的根源。若循這一思想來看雅歌，則似乎不必過於執着到底它是表達人間的男女之愛，抑或象徵天人之愛。因爲雅歌一書所浮現的象徵點似乎更是愛的行動本身，它比對象的象徵性更爲明顯。那股強烈得連洪水也不能熄滅的愛，成爲很多教父、聖師和聖經學者給

子雅歌寓意或象徵性解釋的關鍵點之一。

愛的關係性

構成雅歌寓意性解釋的另一因素是愛的關係性。這種關係首先基於人的奧跡，人之所以能存立，完全是來自絕對自由創造他的天主。天主不但是人存在的根源，也是人的終向和目標。祂願意藉着一個體驗的過程與人建立最圓滿的關係，因此，祂首先主動地吸引人，喚起人在創造時所獲致的潛能；又使一切事物的真美善成爲人在歷史時空中的嚮導，激發人對無限超越界的暇思、嚮往和渴慕。但祂也深知宇宙間沒有任何的事物能滿足人心內最深的渴求，遂以自己的臨在來答覆人，天主的臨在具體化在降生與人同在的耶穌基督身上。爲此，當人以自由意志接受祂的臨在，並將自己交付給祂時，天人位際性的關係出現，受造的人與無限的主宰在愛中相遇。而雅歌這種不定向、無指標的圖像是最易引發人聯想起這一相愛的過程。無怪乎聖師伯爾納多、十字若望、大德蘭等將它視爲個人靈修的啓示、天人的神婚。聖經學家以盟約來做它的註腳，喻爲天主與以色列，或基督與教會的結合；如奧利振、聖熱羅尼莫、大聖額我略教宗等皆是。也有人如同聖盎博羅削、聖厄弗辣認爲那是指喻基督與聖母的關係。雖然所象徵的說法、對象各有不同，但能說這些解釋法是藉着愛的動力及關係性來表達人間永固的愛情。

結語

雅歌是一幅最玄妙的文字畫，充滿了神祕性，它像似一位蒙上面紗的女郎，人能感覺她的存在，

領略她的神韻，却始終無法窺見她的真面目。又因為它的表意是在文字之外，使詩意不侷限於作者的原意，因此更能讓聖神在讀者心中運作。人透過自由聯想，靈感式地吸取啓示的奧祕；它是直通神祕境界的跳板和踏腳石，絲毫不讓讀者停留在它的文字上，却能使讀者以滿腔熱愛的情懷與無限的絕對者相遇。通常文章都是「以言表象，以象表意」；而雅歌則是令人「得意忘象、得象忘言」。雅歌真可喻為歌中之歌，聖中之聖的作品啊！

注釋：

①按思高聖經的分段及標題。

②房志榮，聖經及中國經典中的「更圓滿的意義」。神學論集五一

參考書目：

①壙泉，雅歌的文學類型及意義。神學論集三九

②唐佑之，愛的讚歌。證道出版，一九七七年。

③聖經辭典，一九四九號，雅歌。思高出版。

上接三四二頁

四卷福音書！

（白抹大拉馬利亞見主復活，柳君說「或許所謂耶穌復活祇是抹大拉馬利亞在魂牽夢縈下的幻覺」，柳君真厲害，一筆刪掉約翰福音二十20、30及馬可福音十六：14和路加福音二四13、14等節耶穌復活在門徒面前的事？

四愛有不同成分，男女之間的愛不過是其中之一，難道耶穌醫治過的婦女，都非得與耶穌脫不了男女的枷鎖干係？真是荒謬！柳君不知道你是否明白，基督徒把自己當新娘，把主當新郎，想看這份情感，請詳查雅歌一卷吧！

基督徒有寬容的愛，來自基督的身教及言教，可是不將這份愛來為虎作倀、助紂為虐！正如神愛世人，可是神的審判也不會改變！

我想就柳君的文墨作一番解釋，請千萬隻眼去查真理。也盼中時副刊編輯大老在處理這類有爭論性的文章前，可否先查證一番，不應貿然刊登，以為名山大作一般，火速而獨家的報導，以示中時之與眾不同？傳播媒體有報導之權，也有還清公理之責！

最後還是一句話「人的意念不會高過上帝的意念」，正如我們每一個人不能逆料下一日或下一刻是否存留的問題一般茫然，所以想當然耳的人，實在是自以為是而尚不自知之渺小啊！

張益禎 學生

雅歌——愛的典範

林珠琴

雅歌的訊息

一、字面上寫實的意義

「雅歌，所羅門之歌，歌中之歌。」很美的主題，是描寫人間最寶貴的一種情操——愛。創世紀第一章26~31節，清楚指出夫婦的性愛及人類的繁衍是天主的禮物及命令。

這卷書把男女之愛講得十分露骨，這是不足為奇。聖經這本書本來就涵蓋人類行為的每一方面，若缺少了雅歌，聖經就不是十全十美了。

這八章短短的詩歌，堪稱世界最偉大的浪漫文學作品不僅啓示現代男女二性如何彼此相愛，更實際的呈現婚姻的問題，及解決的原則。當研究這卷小書時，會發現如何遵行天主的旨意，一面學習調整性格的差異，一面學習相親相愛，以最積極的方式向對方表露愛情。

一般人都認為「愛情」，是男女在未婚前的一段纏綿浪漫的插曲，根據字典的定義，所謂「愛情」乃是：「二人間的親蜜關係……沈浸在愛中的特殊經驗。」這種「特殊經驗」乃是天主為戀人、夫妻所設計的那種美妙而持久的愛情；從聖經中我們也可看出：「天主為每一樁婚姻所定的旨意，是要每

一對夫婦都彼此相愛，在屬於靈、情感及肉體上的互相吸引，並且這種互相愛悅的關係會隨着年歲而滋長，達一生之久。」

聖經教訓我們：婚姻是美好的，人的「性」是天主為婚姻所創造並命定的，夫妻的一體關係正像基督與教會的神聖關係。厄弗所書五章25-33：「你們做丈夫的，要愛你們的妻子，如同基督愛了教會，並為她捨棄了自己，作丈夫的愛自己的妻子，如同愛自己的身體……一如基督之對教會，因我們都是他身上的肢體。『為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。』這奧秘真是偉大，但我是指基督和教會說的。」聖經中常常同時傳達不同層次的真理，因此我們既可從雅歌學到婚姻之道，又可洞見其屬靈的奧秘，兩者並不互相衝突。

以往教會對性愛的問題，了解有限；如講究苦修，壓抑情感、漠視喜怒哀樂、在文學作品中把人之男女之情抽象化、寓意化，希臘哲學家柏拉圖說過：屬世之愛和屬靈之愛不可能兼容並蓄，因此，最好揚棄屬世和屬肉體的，以便專心尋求屬靈的，這觀念強烈的影響基督教的屬靈領袖。男女二性之愛的神聖美麗，一直到十六世紀才又被基督徒重新提起。當時因宗教改革，些清教徒一致認爲「性」是神所創造的，因此也是美善的。因此敢大胆的按字面解釋這首讚美男女之情的「雅歌」。

到了十九世紀，維多利亞時代的人，對「性」又採取規避的態度，對「雅歌」的詮釋又恢復以前的寓意理論。最近這幾十年，聖經學者又重新推崇雅歌爲歌詠夫妻之愛最卓越的典範。

反觀在中國文壇上，二情相悅流露在字裡行間的也不少，比如，晚唐的李商隱，其筆鋒專事於戀愛的歌頌：

春心莫共花爭發，一寸相思一寸灰

相見時難別亦難，東風無力百花殘，春蠶到死絲方盡，蠟炬成灰淚始乾。

賈氏窺簾韓掾女，宓妃留枕魏王才。

金昌緒的「春怨」：

打起黃鸝兒，莫教枝上啼。啼時驚妾夢，不得到遼西。

南唐李後主（李煜）是戴過皇冕中最多情的一個人，真可與《紅樓夢》中的賈寶玉相比；在他被俘虜前的早期作品却是活潑輕佻：

銅簧韻肥鏘寒竹，新聲慢奏移纖玉；眼色暗相鉤，秋波橫欲流。……

晚妝初過，沈檀輕注些兒個。向人微露丁香顆；一曲清歌，暫引櫻桃破。羅袖哀殘股色可，林深旋被香膠浣，繡床斜倚嬌無邪；爛嚼紅茸，笑向檀郎唾。

由此觀之，男女之愛的二情相悅，中西相似，好的作品，萬古流芳，共人傳頌。

雅歌內容的提要與反省

依《近代讀者聖經》以雅歌爲田園詩。

第二首（一1至二7）：宮庭婚禮的回想

描寫宮庭的婚禮，新郎帶着新娘入內室（一4），由耶京女郎組成的唱詩班唱：「我們必因你喜歡快樂，我們要稱讚你的愛情勝似稱讚美酒」。進了宮，新婦向觀禮的女子說出她是個鄉下少女，被兄長所逼去看願葡萄園，而這種自謙在新郎眼中看來，更另有一番謙和之美，二人仍互訴衷曲，向對方表達愛慕之忱。

第二首（二8至三5）：新娘愛情的緬懷

聖經

雅歌——愛的典範

描述新婦重溫昔日的愛夢，她與新郎共渡的時光。記得那時新郎出現時，也是她愛苗萌芽的時間（118-14）。

第三首（三1至五1）：新婚良辰之追憶

記起昔日他們訂婚時的情形。所羅門王以牧羊人的身份，贏得書拉密牧羊女的芳心後，再以王的身分重臨黎巴嫩，向她求婚（三6-11）王讚美她純樸之美，勝過一切香品，也勝過城中衆女子的愛情（四10）；在此王的求婚與書拉密女之應允極美，它們婉轉而傳情，勝過「開門見山」式的——「我的妹妹，我的新娘！我進入了我的花園，採了我的沒藥和香草，吃了我的蜂巢和蜂蜜，喝了我的酒和奶。我的朋友！請你們吃，請你們喝，我親愛的，請你們痛飲！」（五1）

第四首（五2至六3）：新娘驚夢之描述

描述新婦的一個惡夢，夢見她所愛的人深夜來訪，她已上床就寢，就在她起來作梳扮，把手浸在沒藥之時，她的良人已離開了（五6）。她躑躅街頭，四處尋找，遇到守城的人，他們打了她、傷了她，奪去她的外衣；之後遇見耶京女子，她向她們伸訴（五8），並請她們幫忙，就在她向她們形容她愛人容貌時，她突然醒來了。

第五首（六4至七10）：王對新娘的愛慕

王讚美她的話，極爲傳神；第五節成爲王的回憶，當他第一次遇見書拉密女的情形。第十節是書拉密進宮時，皇宮的人都爲她的艷麗所攝住——

第六首（七11至八4）：新娘對家的思念

是七首中最短的一首，全詩均是描寫新娘思家之情。她雖身在皇宮，心仍牽掛着黎巴嫩的老家。

懇求她的愛人重臨舊地，好堅立他們的愛。

第七首（八5至14）：黎巴嫩山之盟誓

他們重回昔日相遇之地：「那從曠野裡上來，偎依着自己的愛人的是誰？」（八5），這話是王問的；新娘在六、七節便回答，童年時她兄弟們有些話是她當時不懂的，但現在已明白了（八8、10）。她再對新郎重示相愛之貞。

從雅歌中，時下的戀人和夫婦可得到一些反省；書拉密是個鄉下女且皮膚被晒得很黑，她也深感自卑；但她的王却以愛和智慧幫她建立自信，又以其妻最感自卑的部份，積極讚美她。他讚美她的美貌和性情的純真。以她和其他女子相比，益顯她的超群出眾。且他更明白表示：「她是全然美麗、無瑕無疵、清新悅人的。」這類讚美辭，不是只在戀人、新婚者才說的，就是一直結婚多年的夫妻，做丈夫的仍要不斷的恭維她。每個女人都希望其良人讚美她的美貌，這能使她更加美麗、神采奕奕。

夫妻之愛是一種昇華與成長，如當書拉密初次愛上王時，她說：「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人」（二16）。能佔有他，是她最大的心願。但後來與他結合了，她却說：「我屬於我的愛人、我的愛人屬於我」。兩者的次序已顛倒了！現在讓良人佔有她，是她最大的心願。最後，在完全相屬相愛中，她說：「我屬於我的愛人，他醉心戀慕着我」（七11）。到如今，她是如此專誠地愛他，以致根本忘掉要佔有對方。他在她的大愛中完全融化了自我，一心只以他的戀慕為榮。

在本書的尾聲，新郎對她講的最後一句話是：「願你使我聽到你的聲音」（八13）。這話和他當初在追求她時，所呢喃的耳語是差不多。那時他把她比做鴿子，躲在磐石穴中，他渴望聽到她的聲音，以便更瞭解她的內心。結婚多年之後，他這種渴望仍然那般強烈；而她也重申自己對他的戀慕。

他們之間感情與年俱增，實爲一般度婚姻生活者的典範。如箴言五18-19的佳句：「你應由你少年時的妻子取樂，她宛如可愛的母鹿，嫵媚的母羚羊……」

二、雅歌寓意屬靈的意義

雅歌所描寫的，並非純然的歷史事實，而是以寓意、表記來講明天主的無限聖愛，天主對以色列選民的愛；也是描寫耶穌對他的淨配聖教會的愛。

聖經在其他經文也可找到類似「雅歌的寓意說」；比如在聖詠四十五篇中，默西亞君王祝婚歌，藉着婚姻以預示耶穌與聖教會的結合的一個標記。舊約中，像歐瑟亞二4-17，十四2-9；在主前八世紀，夫婦之間的性愛，是天主與人類盟約之愛的象徵。在新約中厄弗所五28-33，將這意義更深刻地帶到基督與教會的愛。

雅歌中撒羅滿是代表以色列人，在新約時代可以說是代表教會中凡是重生得救的每一個基督徒。本書就是一個標記、寓意，說明主耶穌就是那新郎，而教會，以色列子民則是祂的新婦，每一位基督徒都可以這種關係應用於他與基督的個人關係上。

基督與被拯救的人藉婚姻的聯合，一方面可看作是基督與教會整體的關係，另一方面也可看是基督與個別信徒的關係。因爲教會不是代表教堂，而是信徒聚集的統稱。在聖經中有好多種方法表明這種關係，比如基督是頭，我們是身體，是生命的聯合；基督是根基，我們在祂上面建造，是永恆的聯合；基督是真葡萄樹，我們是枝子，就是彼此是弟兄；但最華麗卓越的聯合，則是藉着人間最神聖的關係，就是神婚。基督是新郎，我們是祂的新婦，就是最親密的愛的聯合了。也只有基督才使人的心

裡可得到平安、與滿足。

與天主聯合的喜樂，豈是在乎於過於「親暱的詩句」或「欲語無言」的感情，當我們進入這種天人關係時，享受天主愛內的豐盛，世上的一切……都已褪色，一切言詞也變得多餘了……

在中國文學上，有些作者（尤其詩人）慣用象徵、暗示、寓意的手法，表現心靈中優美的情韻和意境；常有弦外之音、情景交融、一語雙關的現象。

比如，唐朝的朱慶餘，在應考前問主考官張籍：自己的文章合不合主考官之意：

洞房昨夜停紅燭，待曉堂前拜舅姑。妝罷低聲問夫婿，畫眉深淺入時無。

張籍看後便回他一首：

越女新妝出鏡心，自知明艷更沈吟；齊紈未足人問責，一曲菱歌敵萬金。

右之雙關詩，能增加詩中意境、情趣。

蓬門未識綺羅香，擬託良媒益自傷，誰愛風流高格調，共憐時世儉梳妝。

敢將十指誇針巧，不把雙眉鬪畫長，苦恨年年壓金錢，為他人作嫁衣裳。

是一首寓意詩，作者秦韜藉着貧女無人賞識的感傷，發抒自己的懷才不遇。

在文學中，作者常有所感懷，藉着故事，表達他心中的愛情，也藉着男女的戀情，表達他內心對天主的境界。

雅歌的神學反省

「我的妹妹，我的愛卿，我的鴿子，我的完人，請給我開門！我的頭上滿了露水，我的髮辮滿了露珠。」（雅歌五2）新娘想到自己已就寢，即遲延不決；她的良人從門孔中伸進手來，她大受感動，才去開門；然而此時却發現良人已離去了，她就慌張，急得夜出尋找……在我們身上有多少次的經驗印證與此同一的情況下，我們對自己的興趣超過了對基督，以致對祂的呼喚置若罔聞；多少次在我們備受痛苦的試探，才可再尋到我們所愛的救主。願我們對上主的聲音都能細心聆聽，時常保持着儆醒，立刻遵從，免得我們失去那上好的福份。

「我的鴿子，你在岩縫中……你的聲音柔和可愛，你的面貌可愛動人。」（雅二14），我們在天主裏面却是成爲新造的人，如同鴿子的溫柔、純潔；我們披上了耶穌的義袍，爲祂所悅納；被聖神所充滿，成爲無皺無玷的族類。

「懸崖隱處」，是一種崇高的標記，我們的生命務要藏在天主中，生命在祂裡面才有保障，才能顯不出我們崇高的地位。

雅歌這卷書充滿了基督與以色列子民的影子，新郎怎樣愛新娘，成了基督愛以色列子民的一個標記，因此基督有一天也要在天上迎接祂的新娘，進入婚宴的大喜場面。

讀後心得

天主是愛，是我們人類的典範；天主教在「三位一體」是愛的內在通傳，聖父將愛通傳給聖子，同樣，聖父與聖子的愛是聖神的根源，聖神是聖父與聖子相愛的結晶、是愛的代表；「三位一體」的天主他們的「分工合作」都是共同的，是分不開的；萬物的造成、人類的救贖、與人靈的成聖，他們都參與，都彼此分工合作。聖父在聖子內，聖子在聖父內，聖父與聖子在聖神內，同時聖神也在聖父與聖子內，這種密切關係，可說是「三而一」，「一而三」，其對外行動自然也是共同的。

人生愛的追求，仍須落實在人間兩性愛的生活中，所謂是「在天願作比翼鳥，在地願為連理枝」。生生世世永恆的廝守在一起。夫妻的相愛是家庭溫暖的基礎，不但夫婦本身生活的愉快，就是他們愛的結晶——孩子，沈浸在父母的關愛中而感覺到幸福。在福音的道理上，夫婦二人「成爲一體」，是指夫婦兩人的生命融化在一起，休戚與共，息息相關。家庭是愛的團體，是人間愛的內在通傳，如同「天主聖三」般；先是夫婦的愛，由夫婦的愛而產生子女，遂有父母子女的愛、兄弟姊妹的愛。所以夫婦相愛、陰陽交錯，是天主創造宇宙萬物的巧妙安排，也因此彰顯造物主的全能和美善。

在雅歌中天主與以色列民族的關係，基督與教會的關係常以丈夫和妻子的關係來表達，雖然有些人覺得雅歌中的詩句太親暱，不適用用來表達基督與教會的神聖關係；但在人間愛中兩性之愛是最入骨切確，若它不能表達對天主的愛慕之情，除了「欲語無言」外，實在找不到合適的言辭了。

「萬物本乎天」，人由天主而來，敬拜天主是理所當然的事。然而愛天主與愛人是不可能分開的，因爲人是天主所愛的、所關心的對象，因此，我們不能在二者中取其其一。耶穌說過：「你們爲我最小弟兄所做的，就是爲我而做的」所以我們可在人身上看到天主的肖像。

雅歌這卷書，有夢幻的情調，超越現實的盛情，以及人物性格的描述、心理情緒的描述都是很傳

神的，唯一遺憾是不懂希伯來文，不能欣賞其詩體之美，但也從譯文中略覽其貌，可說是千古不朽的傑作了。

參考資料：

- ① 聖經研究。
- ② 夫妻之愛。
- ③ 天人之際。

讀雅歌、再思「愛」

鄭麗娟

前言

「愛」是多麼甜美與溫馨，它帶給人許多興奮和歡樂、滿足及豐盈。這反映在一切文學藝術裏，也表達在聖經中。愛必須流露，而詩歌就是愛的言語。雅歌，是一篇愛的讚歌，被稱爲「歌中之歌」，意即：最優美、最秀麗的詩歌。

詩歌本是文學最美的表現，它猶如文學天地間的一道彩虹，七彩繽紛，雅意盎然，引人進入無限的遐思。而舊約裏的雅歌可說是聖經諸書中的彩虹，它連天兩邊，把天主偉大而玄奧的啓示以最雋永的詩句鋪展於長空，發放異彩，令人沈醉神往；仰着崇慕的臉，歌唱與讚頌，心中迴盪着說不盡的歡愉。

以色列民在每年的逾越節都會詠唱這首歌中之歌，那時正是陽春氣息遍佈大地的季節，他們追述上主拯救的事蹟，感念祂無盡的愛情。細讀雅歌，將使人深體愛的崇高與純潔，在神的愛中，人的愛才得以圓滿。現在就讓我們踏上這次愛之旅，在有情的天地裏，再次尋覓愛的真諦，玩味愛的甘飴。

一、雅歌的鳥瞰

1. 結構、作者與寫作年代

據所羅門學派的意見，雅歌屬於智慧文學，歸於所羅門名下。但書中所暗示的所羅門形象是十分模糊的①，從種種證據顯示，它應是較後期的作品。有些學者主張作者並非一人，而是由不同時期、不同地方的抒情歌集合而成。但由於全書有一非常嚴謹的整體結構，給我們提供了重要的線索；而且書中使用的辭彙和觀念亦趨於相同的結論；一些主題和想像的重覆出現，這一切跡象都在說明全書乃出自一位作者②。但無論如何，詩人的名字並沒有留下給我們。然而，我們可以知道，這位詩人必是個喜愛大自然底溫柔一面的詩人，他懂得欣賞生命中的美善，他以滿懷的愛情去雕琢他的詩句、去傳述他的柔情。

我們可以推想雅歌的作者所處的背景，應是以色列歷史中一個比較昇平安樂的時期，約為公元前四、五世紀，波斯帝國時代。因為唯有較和平的日子，才容許詩人自由地遨遊於恩革狄與黎巴嫩、提爾與耶路撒冷、基肋阿得山與加耳默耳山……的確，雅歌是一首充滿地方名字的詩歌③。使人不禁聯想起以色列的歷史與優美的大自然景色，有誰不感到這詩歌將四時的變化轉變成浪漫的情調，激起一連串由欣喜戀慕、迷網驚恐至死生相許的丹心？

2. 各種不同的解釋法

相信讀過雅歌的人大都感到它的難懂與不易理解，有些人甚至會問：像這樣的一首情歌，何以能進入聖經的經典呢？但一位著名的猶太拉比卻會這樣讚歎過：「整個的宇宙中，未有如此偉大的一

日，當雅歌寫成，供以色列人誦讀。在舊約中的著作都是聖的，惟有雅歌可謂聖中之聖，是至聖所。(Mishnah, Yadayim, iii, 5, Rabbi Akiba)。無疑，無論是猶太教或基督徒都一致承認雅歌是在聖神的默感下寫成的，自始即在正典之列。爲了要解釋這一疑難，早就有人以爲它並非一首普通的愛情詩歌，而是另有寄意，假借男女間的愛情來表達一個靈性的意義。那麼，到底雅歌的弦外之音是什麼呢？學者們的意見紛紜，莫衷一是。

(1) 寓意解法

幾乎所有猶太經師都主張這種解釋法，天主教會的教父們和中古世紀的神學家們也普遍地接受這一說法。認爲作者的目的就是要以夫妻相愛的情懷來表達雅威對以色列子民的愛情。亦有將全書喻爲以色列全部救恩的歷史過程。有些新約學者則認爲是基督與教會的神聖結合的象徵。甚至有人加以引伸，把新娘視爲聖母瑪利亞或所有聖善的人靈，然而這兩種說法只能適用於神修學上，而非聖經的本意④。

總括而言，寓意的解法多認爲此書有雙重涵義，先有愛情的描述，從而發揮它屬靈的深意。

在此須說明的一點是：預像解法與寓意解法相似，但出現的時期較晚（公元十二世紀），並且今天已無人再用預像的解釋法⑤。

(2) 戲劇解法

在十九世紀，認爲雅歌是一齣戲劇的說法非常普遍。全劇共分六幕⑥，描寫所羅門、牧羊人和牧羊女之間的三角戀愛故事。但王的鍾情追求與榮華富貴，絲毫不能打動牧羊女的芳心，最後，還是讓牧羊人與牧羊女有情人終成眷屬⑦。

(3) 禮儀解法

認為全書內容與東方的神秘自然宗教有關，是對死而復生的繁殖神的敬禮，因為在他們的禮儀中，有不少縱情的行爲，更以愛情的場合與動作來說明神秘的宗教經驗^⑧，後來被引進以色列的傳統裏。

(4) 自然解法

雅歌是一篇純粹的情歌，或是在婚禮中詠唱的歌曲。強調愛情的神聖，作者以詩人的觸覺，大膽的筆鋒，把男女間的情愛，用許多表徵的言語，細膩地一一描繪，全然坦露了人性之真、愛情之忠。

毫無疑問，在衆多難解的文學作品中，雅歌可位列第一，由於沒有一卷書能像雅歌那樣，有這麼多不同變化的解釋。每一位讀者，都可自書中找到他們喜愛的目標。Rowley 曾明智地評論說：「爲着利益的緣故，我們可以適當地從雅歌裏面找到相似的事物，去解釋所有的經驗和各種屬靈的形象，然而我們所找到的，卻不一定就是詩歌要寫的意義」，「我們必須小心，在靈修上有較多的心得和解釋經上的正確性是有區別的」^⑨。

今日愈來愈多學者以爲，將雅歌作爲靈修性的寓意去讀可能會限制了雅歌原有的涵意，它不單只是藉着詩歌去預示一種愛，在聖經別的地方有許多故事和詩篇都已經這樣作了。然而，在聖經中，除雅歌以外，就再沒有一卷書是專談人間夫婦之愛，而這愛構成了家庭，家庭又是人類社會最基本的細胞，人與人融合的基礎。若忽略了這點，很可能會缺乏聖經整體性中的重要一環^⑩。

職是之故，我們最宜回到「忠於原文」的觀點上，將雅歌視爲一首讚美婚姻神聖及愛情的詩歌去讀，它強調的是理想愛情的喜樂與崇高，相互的忠誠與尊重。將雅歌作爲靈修書使用是次要的，它的

確給靈修生活提供了相當豐富的詞彙和優美的意境。我們這個時代，充滿淫慾和色情的世界，尤其需要雅歌，它以一种特別美麗的方式提醒我們，真正的愛情是何等純潔與高貴。在男女兩性的婚姻之愛裏，自然不僅是心靈的結合，同時也需要身體語言的表達，身心整合的愛原沒有什麼不潔，因為人是一整體，靈與肉不是對立的，而是相互依存。所以，雅歌中所流露的性愛是天主所祝福的，是天主最美的創造；透過它，天主與人一起成爲生命的創造者。

二、愛的反思

1. 愛是什麼

「愛」是一個亙古常新的主題，充塞於宇宙之間，愛雖最常被人提說，但卻又最易被誤用和曲解。到底愛是什麼？

佛洛依德曾斷言：任何愛不過是性慾的偽裝和昇華而已。這一過份武斷的理論，已受到不少人的攻擊和批評。此外，佛氏也說人有兩種慾望，一是愛的慾望，一是死的慾望。死的慾望導致侵略和毀滅；愛的慾望則走向連結，因而形成社會。我們中國人也認爲愛是連結的力量。「仁」這個字就是由「二人」組成，顯示一種連結。中庸上篇亦云：「惟天下至誠，惟能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育，能贊天地之化育，則可以與天地參矣！」顯露出一種「民吾同胞、物吾與也」、「宇宙爲一大我」的精神，是眞愛的最崇高表現。

多瑪斯在他的神學大全裏也描寫愛的本質是一種結合。與被愛者的結合使愛者進入一種甜蜜的心理狀態，並且喜悅地憩息在被愛者內。但這憩息不是靜態的，而是靜中有動，動中涵靜的過程①；因

愛永不止息，它要求不斷的增長，更深的結合。

佛洛姆以爲「愛是一種藝術」。正如生活是藝術一樣，它須要學習，認識了解和實踐。他描述愛的定義是：人生命中的一種積極主動力量，這力量將他和同胞隔離的牆堵打破，使他與別人結合起來。在愛中，兩個人變成了一個，但仍舊是兩個，允許他仍是他自己。愛是一種「行爲」，是人性力量的實踐，它是自由意志的行爲，而非被迫的結果。愛的活動，應包含給予、關懷、責任、尊重和了解⑫。給予不是「放棄」某些東西，不是被剝奪，也不是犧牲，給予是生命力的至高實現。在給予的當兒，我們會體會到自己的豐饒，同時也富裕了別人。給予的不只是物質的東西，而是我們自己，所以當我們愈給，我們和他人的生命也就愈豐盈。愛會催促人主動關懷被愛者的生命和成長，這要求我們密切關注他人的需要，而隨時準備好作出「回應」，因爲我們對他人有責任。愛的另一個重要因素是尊重，也就是說，我們要按他人的樣子來認識他，成就他的善。出於愛的了解，才會使關懷和責任不致陷於盲目。只有當人跳出自我，以他人的本來來了解他時，我們才能穿透他人生命的核心，所以愛要求結合，因爲只有在結合中，我們才會真正了解他、發現他，也找到了自己，在愛情中，兩個人都將重新誕生。

爲兩個相愛的人而言，愛的定義似乎已沒有什麼意義，忽然有一天所背的定義全然忘了，又有什麼關係？只緣身在此愛中，他們已成了愛的化身，比任何筆鋒所描繪的都更爲真實、深刻、傳神。

也許，我們要承認，我們無法給「愛」下一個定義。基督來了，祂告訴我們「天主是愛」，不只是以言語，而是祂的整個存在都在闡述這偉大的奧秘！天主對我們的愛在這事上顯明了。不管我們是怎樣的，祂就是如此忠貞不渝的一直愛着我們，永遠愛着、愛着……沈浸在愛的無限奧蹟內，以我們

的生命去傳述這愛吧！

2. 人間種種愛

「我們愛，因為天主先愛了我們」（若壹四 19）。因為第一個愛進入了我們的生命，所以我們能夠愛，也應該愛。我們每一個人人生就有愛的能力與被愛的需要，所以人間充滿了種種友情、種種可愛，像師生之愛、父母子女之愛、朋友之愛、手足之愛、同胞之愛、男女兩性之愛、乃至於對天主之愛。聖經告訴我們，尤應愛貧苦者、無助者、甚至陌生人和仇敵；所有有需要的人就是我們的近人，我們都應該愛他們，如同基督愛了我們一樣。此外，我們還該好好愛我們自己，因為我們自己也是人，並且，沒有人比我們自己更應照顧自己，負起自己生命成長和答覆天主的責任。

每一種愛都有其崇高的價值，都能滋潤人心，使人的生活得更有意義，使生命顯得更莊嚴、美妙。愛就像一隻輕靈可人的燕子，帶去人心頭的沈重；又像明媚的春光，驅散那冷酷的寒冬。它好似滿溢的河流，湧出後又回歸本源，再重新湧出，在這一溢一注的過程中，使愛永保清新，生生不息。

3. 愛的婚姻生活

天主創造天地萬物時，特別造了與祂自己肖似的男人和女人，要他們結為夫婦，成為一體，生育繁殖，充滿大地，治理大地。我們都知道人是一個關係，沒有人，也就沒有我，只因爲有別人，我才存在，我是與別人一起存在，且爲別人而存在的。愛的婚姻生活可說是人間最完美的人際關係。因爲他們的愛滲透了二人存在的每一層面。因爲人是一整體、精神、肉身與感情是不可分割的，所以當人與人交往時，也應是整體的交流。我們是在合一的整體內被召去愛和被愛，否則，我們會把自己分裂，也會把別人部份化。婚姻關係中的性愛也應是整體的，必須與精神生活配合，否則他們是不尊重

對方，也不尊重自己，沒有把對方看成是一個人，而只成為滿足快感的工具。誠然，快感本身是自然的結果，也有其積極意義，但絕不能視為性生活的最後目標。因為婚姻之愛絕不止於性，性只是愛的一種表達而已，並且它應整合於精神和感情層次始能突顯它的意義。

婚姻之愛更重要的是：肯定對方的價值，尊重對方的人格。因為愛情生活的共同目標，就是雙方人格的成全。為此，夫婦雙方應該無條件地尊重對方的人格，在男女的關係中絕不能帶有功利主義的色彩。因人是有歷史性的，所以人有責任使整體的自己不斷地成長，他不能以自由作為放縱肉慾的藉口，他必須以理性的反省、自由的意志和負責的態度來建立起愛情關係，真正的愛情是奠基於真理之上的。成熟的愛情應包含兩個肯定：一是「我愛你，因為你是我的善，你會使我的人格成全」。二是「我愛你，我要成全你」。要使夫婦的愛情恒久穩固，以上兩種愛是相輔相成的。

婚姻生活的意義是雙重的：愛情共融和創造生命。一方面它要求真正的彼此贈予，忠貞不渝，另一方面由這至深的結合導向生育和教養子女，使他們成為一體的愛不能停留在二人身上，此愛催迫他們超越二人世界而作出更大的贈予，成為天主的合作者，把生命給予一個新的人。兒女是他們愛的活標記，他們也被召在兒女中成為天主之愛的有形標記^⑬。

二人步下紅毯之後，並不保證從此婚姻路上就盡是溫馨與甜蜜，愛有時意味着在甘美中有苦澀，雅歌的詩人也給我們說明，愛是一個不斷追尋的過程，因為愛常在追尋更大的滿全、愛要求不斷往深處發展、愛期待更新的突破與超越。然而，人是有限的，一個人往往無法滿足另一個人。所以，愛情的極致是願以無私的愛全力幫助另一個人達到無限的善——天主，藉着一個人他認識了天主，唯有愛情的超越性能使人克服婚姻生活中的種種極限和困難，他們在向天主開放時，他們的愛情才會獲致圓

滿。即使在人間最美好的婚姻關係中，也不是絕對的，他們要發現愛的根源和愛的最後對象，應是使他們二人相愛的絕對的主。獨身奉獻生活給婚姻生活帶來的就是這個訊息：唯天主是絕對唯一的需要！

4. 愛的獨身奉獻生活

爲了基督和天國而不娶不嫁的獨身生活是愛的一種生活方式。他們奉獻給主的不只是一個身體或一顆心，而是整個的人。因爲人是透過肉身活在這有形可見的世界裏，且與一切有了關係。他們是在奉獻給主中去愛人。除非有愛，獨身奉獻生活是毫無意義的。獨身對那些和天主沒有真實關係的人而言，更是空洞的。在獨身裏，愛是唯一的力量。

很明顯的，婚姻生活的愛是結合並實現在人的各個層面裏，不只是一個理念，而是活生生的有血有肉的經驗。獨身生活的人對天主的愛也應是整體的，不只停留在意念中，而該進到心中、情中、行動中，震撼整個的存在，惟其如是，獨身生活才是一個有生命、有血肉的奉獻生活。守貞生活不是叫人逃避人間的愛，而是另一種方式的愛，所以他們應以心、以行動進到他人的生命中，整個地去愛周圍的人。正由於獨身，它帶給人更大的自由去愛。奉獻獨身者絕對不能沒有愛，也不可能沒有性心理生活；在某種定義下，他能夠有，也應該有廣義的性愛，即把對方看作完整的、有心靈愛情、有位格的人，真誠地愛他。但爲基督和天國，他情願「超越」的，是狹義的性愛。爲此，奉獻生活不是無「性」的生活，更不是無愛的生活^⑭。

然而，我們也得承認，爲天國和福音而守貞並非無痛苦。雖然守貞者的心靈和精神與天主及教會密切結合，但是他還是免不了有犧牲了丈夫或妻子和孩子，以至整個家族的愛的感覺。不論獨身者如

何歌頌天主的愛，或由教會團體得到支持及服務的稱譽，可是偶爾在守貞者的心靈內仍會泛起愛的渴望，這種渴望要求在愛撫中得到滿足與歡愉。尊重自己重貞的人，可能會一再體驗到自己軟弱的痛苦，但肉慾的誘惑一旦加以拒絕時，他的心會比過去更忠於基督。事實上，所有人類的愛都必須接受某種約束，即使兩個人因自由的邂逅而相愛，也不許以愛作為藉口來取消各種護衛。愛需要極大的崇敬，甚至犧牲自己的觀念、感情和生命，獨身者應該不斷奮鬥以至流血的地步，以保持對唯一愛的忠誠不渝。

守貞獨身的人不僅在肉體上，更是在心靈上會感到深刻的孤獨之苦。即使在與天主深蘊的結合中，亦會有這種感覺。然而，爲了愛天主和人們，爲了獨身生活的成長，孤獨是必要的，它是對天主的愛成長的必要途徑，是使他獲致靜觀的沙漠。當孤獨侵襲獨身者時，他應轉向天主，再度答覆天主的召叫，持守在愛中，信賴天主的愛是絕對可靠的，祂比任何最親密的另一半或知心好友，更臨在他！

爲了天國而自關的人，爲人類揭示了天國已來臨，「天主的決定性救恩，我們已經驗到了！」他們帶領着人類走向末世的圓滿，奔向絕對無限的愛的天主！

「爲了天國而自關」，確是主的一種特別恩賜，因爲它叫人以一種不尋常的生活方式來完成「人性」，這需要天主特別的恩寵方能完成，這是何等的奧秘！是天主的愛深深地吸引了他們，震撼了他們的整個存在，叫他們神往，使他們不得不對婚姻之愛說：「不」，而對吸引他全部生命的愛說：「是」。這是何等神妙的女人契合，能領悟的就領悟吧！

附註：

- ① 參歌一 1，三 7、9 11，八 11、12。
 - ② 參現代中文聖經註釋，種籽出版社，頁六三八。
 - ③ 參歌一 14，四 1，8，六 4，七 4、5。
 - ④ 參雅歌釋義，韓承良，思高，頁一四一七。
 - ⑤ 全上，頁一二一三。
 - ⑥ 全劃分六幕：(一)願望(一 2 一 7)；(二)期待(二 8 一 3 5)；(三)追求(三 6 一 5 1)；(四)尋覓(五 2 一 8)；(五)相會(五 9 一 8 4)；(六)結合(八 5 一 12，結語八 13 14)。
 - ⑦ 參愛的讚歌，唐佑之，證道出版，頁一四一五。
 - ⑧ 全上，頁一五一六。
 - ⑨ ROWLEY, H.H., "The Interpretation of the Song of Songs, in The Servant of the Lord, and Other Essays on the Old Testament (London, 1965) pp. 211.
 - ⑩ 全②，頁六四〇。
 - ⑪ 參愛的課題，景耀山，光啓，頁一三一八。
 - ⑫ 參愛的藝術，佛洛姆，實力出版，頁 1 一 32。
 - ⑬ 「家庭團體」勸諭，教宗若望保祿二世，中國主教團秘書處出版，頁二〇一三一。
 - ⑭ 性愛、婚姻、獨身，金象遠，光啓，頁二七。
- 參考書目：

- ① 愛的讚歌(雅歌)，唐佑之，證道出版社。

聖經

讀雅歌，再思「愛」

- ② 雅歌釋義，韓承良，思高聖經學會。
- ③ 現代中文聖經詮釋，種籽出版社。
- ④ 聖經現代中文譯本，聖經公會。
- ⑤ 「家庭團體」通識，教宗若望保祿二世，中國主教團秘書處編譯。
- ⑥ 愛的藝術，佛洛姆，實力出版社。
- ⑦ 愛的課題，景耀山，光啓出版社。
- ⑧ 當代獨身生活，甘易逢，光啓出版社。
- ⑨ 性愛、婚姻、獨身，金象達，光啓出版社。
- ⑩ 性與愛的人學和其在倫理的效果，詹德隆，神論五二期。
- ⑪ 婚姻生活與獨身（守貞）的關係，張春申，神論五二期。
- ⑫ 愛情面面觀，沈錦惠譯，光啓出版社。
- ⑬ 我敢愛嗎？陳永禹譯，光啓出版社。

雅歌——聖召之歌

陳永怡

一種結構分析與詮釋的嘗試

前言

雅歌可以說是聖經中最難懂的一部書，也是在舊約諸書中有最分歧詮釋的一部份。表面看來，它只是一個表達男歡女愛的歌集。它不像聖詠，一看便知是祈禱的詩歌；它也不像先知書，它沒有預言、沒有批評、沒有指責；在它內，也沒有任何事件。這樣一部獨特的作品，却一直在猶太及基督宗教傳統中，被視為聖神默感的神聖經典。到底這樣的一部「愛情詩歌」與天主的啓示有何關係？或者，天主願意藉着雅歌啓示教會及人類什麼真理？這是所有承認雅歌正典性的人所渴望知道的，也是所有釋經學家所努力解答的問題。從細節上看，各家，甚至於各人所提供的答案都不一樣，可以說是，衆說紛紜，莫衷一是；不同的信念、不同的資料根據及不同的詮釋法，導致不同的結果。可是就主旨而言，猶太經師皆相信雅歌是天主與以色列愛情關係的描寫；而教會傳統則認為雅歌描繪的是基督與教會之間的愛。

在各種不同的解釋法中，如今恐怕只有「寓意法」和「禮儀法」比較普遍地被接受。「寓意法」可以代表天主教的主流，而基督教派似乎比較偏愛「禮儀法」（註一），但這並不表示其他的解釋法

沒有可取之處，也不表示這兩種解釋已克服了所有疑難（註二）。既是如此，雅歌似乎仍然吸引着我，們作更深入的探討，尋求更理想的解釋。

在寓意法的傳統中，除了以雅歌為基督與教會間的愛情表達外，以雅歌為天主與個人結合過程的描述，也是普遍被接受的解釋法（註三）。在禮儀的詮釋法中，不以「寓意」的方法解釋，而採取「類比（analogy）」的方法（註四）。

如果以教會為基督的淨配，則以男女間的感情象徵基督與教會的愛，固無不可；但如果視教會為基督的奧體，而用男女間的感情來表達基督與教會的關係，就有點不夠自然；若用來形容個人與天主相互吸引的位際關係，則更合適。可是如果仍以寓意法來解釋，還必須面對以下難以解決的困難：

1. 舊約中，以男女關係象徵天人關係時，所象徵的對象，不論團體或個人，都明白指出。但雅歌中，無一處指明。解釋起來，就不免流於主觀（註五）。

2. 雅歌在聖經中的位置，不論按猶太傳統或教會傳統，屬於同類的書中（如猶太的雜集、五卷軸，或教會的智叢書），描寫天主的美，通常是寫天主的仁慈、威能、公正……等；寫人的美，尤其是女人的美，寫的是善良、溫柔、孝順、勇敢等內在美，很少像雅歌那樣露骨地描寫「粗俗」的外在容貌與動作。天主與人之間的愛，如何可能用那麼「膚淺」與「肉麻」的說法來象徵？

要解決以上的困難，或許類比的方法更為有利；畢竟我們可以用男女之間相互渴慕的強烈感情，來類比天主對每個人強烈的吸引力及每個人嚮往天主的努力，而不必涉及這愛情的性質啊！為此，以下是寫作本文的信念：

1. 天主的啓示和救援計劃，有全人類的幅度，也有個人的幅度。

2. 雅歌以類比的手法寫個人感受天主之吸引、渴慕尋求祂、經歷黑暗磨練、終於與祂圓滿結合的過程。

3. 雅歌最後經過編輯者的處理，可以有一定結構。

一、雅歌的結構

分析經文結構時，除了外在的文字形式，提供了可尋的脈絡之外，詮釋的信念也明顯或暗示地指導一個人。在雅歌中，出現了三次「耶路撒冷女郎……懇求你們，不要驚醒，不要喚醒我的愛，讓她自便罷！」如果以這個句子把雅歌分成四部分，則第一、第二和第四部分還算均衡，只有第三部分比較長。但第三部分中有一句似乎亦有起承轉合的作用，也有類似「耶路撒冷女郎……自便罷」的意思，即第五章第一節的「我的朋友！請你們吃，請你們喝；我親愛的，請你們痛飲！」表面上看來，似乎不是很相似的句子，但亦可能暗含相同的意思，在下面的詮釋中將提出。如此，如果加上這一句，就可以把全文相當均衡地分成五部分了：

(一) 1-2-7；(二) 2-8-3-5；(三) 3-6-5-1；(四) 5-2-8-4；(五) 8-5-14。

雖然比較之下，第四段比其他各段長了一點，而第五段則顯得很短，可是因為第四段是全篇的高峯，多費一些筆墨，似無不可，更何況它們脈絡相通，可以在一個主題下處理；而第五段只是一段結語，理應簡短，但却也不失其結構的圓滿（註六）。

一般而言，分析雅歌結構的方法，有兩個不同的類型，一個是「大主題」分析法，一個是「小主題」分析法。所謂大主題分析法，就是像本文的作法，將雅歌分成較大的幾個部分，並找出每個部分

的主要意義。小主題分析法，是將全文細分，凡是上下語氣不能連貫的，就自成一個單元。後者的主要優點是能避免牽強附會，凡是難解的句子，只要按字面意義，給予一個標題即可，如一5~6，可標以「戶外女郎」，二15可給「小狐狸」的標題……等（註七）。可是這種分段及標題法，對於讀者或許沒有太大的幫助，不瞭解的部分，不會因標題而更清楚。前一個分析法的主要困難是，要把同一單元內的表面似乎不相連貫的句子，歸納到同一主題之下，並不容易，而雅歌却有許多這樣的地方。在詮釋的時候，碰到這種難解之處，在不違反主題的意義之下，「斷章取義」似乎是「自圓其說」最好的辦法。可是正如前言所說的，本文以類比的方法詮釋雅歌，又相信雅歌的編輯者，對雅歌的文字安排作過適當的處理，故自圓其說，若能「言之有理」，則這種作法，不失為一種可行之道。

按照以上所提出的一些原則，把雅歌視為個人的聖召之歌，把雅歌的進展視為聖召過程的類比；又按照前面的分法，把雅歌分成五大部分，再在每一部分裏，找出它們的中心主題，所得到的，就是本文對雅歌結構的主張：

- (1) 一2~二7：初見天主的美善，渴慕追求祂；
- (2) 二8~三5：偶然心心相印，以為已把握祂；
- (3) 三6~五1：認識更深，發現天主多彩多姿；
- (4) 五2~八4：彼此相屬，陶醉在甜蜜愛情中；
- (5) 八5~八14：反省聖召，終於了悟真正愛情。

一一、雅歌釋義

雅歌是一個詩歌集。雖然雅歌的原文沒有標示歌唱者，但因它的內容看起來像似有幾位不同的發言者（或歌唱者），所以許不同的聖經版本，都在句子上冠以「男」、「女」、「青年」、「少女」、「新郎」、「新娘」、「耶路撒冷少女們」、「詩班」、「合唱團」……等表示發言者。由於一方面有些話在不同的版本裏，被歸於不同的發言者，沒有一致的標準；另一方面，在形式上，它更像一篇獨白，而不是對白（註八）。所以，在釋義之前，首先有個假定，即：雅歌是作者，也是每個人與天主交往的過程體驗，放在不同口中表達出來的詩歌。因此，在雅歌的內容中，有些是實際的經驗，有些是想像的經驗，正如每個人對天主的體驗一般，也是在虛虛實實之間進展成長；也因此我們可以解釋文句中斷之處，正如思緒的中斷，或是虛實的交接，顯得不怎麼自然。儘管如此，一切還是在與主認識與結合的過程中。

在這樣的假定之下，配合前面分析的五段結構，雅歌的意義，就可以作以下的解釋了：

(1) 初見天主的美善、渴慕追求祂（一 2 / 二 7）——

這是天主召叫一個人的開始。天主以祂部分的美善吸引人。人開始追求天主，正如少男追求少女，或少女追求少男一般，除了所見到的優點以外，還充滿了諸多的想像，甚至於感受到「仙樂飄飄處處聞」的美景，而陶醉在其中。雅歌中所謂「合唱」的部分，可以說是這種境況的描寫，如一 4 中的「我們都要因你歡樂踴躍，讚歎你那甜於酒的愛撫；怪不得眾少女都愛慕你。」當人陶醉在或實或虛的這種美妙情景中時，天主常常像少男或少女那樣地對自己或第三者說：「由他吧！讓他沈醉吧！」雅歌的這段結束也是如此：「不要喚醒我的愛，讓她自便吧！」

(2) 偶然心心相印、以為已把握祂（二 8 / 三 5）——

陶醉、欣賞對方的美，却不是愛情的全部真象。猛然覺醒，才意識到，夢中的白馬王子並不會真正地來到我身邊。失望之餘，突然間，聽到一個熟悉的聲音，相信這次他真的來了（二八：聽，這是我愛人的聲音；看，他來了……）。這次的相遇，比起以前，更勝一籌了。上次接受了愛撫，欣賞了美貌，聞到了香氣；這次更聽到了聲音（二四）。所以可以相信「我的愛人屬於我，我屬於我的愛人」了（二一六）。可是曾幾何時，我却發現，我的床上只有我一人，我仍然孤枕而眠（三一）。但我還是相信，他的確來過，於是我四處探訪（三二、三），拜訪名師。尋求協助，或許有用，但要確實找到，還得靠我自己（二四：我剛離開他們，就找着了我心愛的）。人與天主的關係，不也如此嗎？當我以為除了天主以外，我今生不二屬的時候，誘惑就接踵而至，我便開始懷疑我當初的決定是否真實了；然而，當我一旦萌生絕望的念頭時，眼前又出現一綫曙光，天主似乎不會離開我啊！於是我再度陶醉在祂的愛中，祂仍像從前那樣說：「由他吧！讓他沈醉吧！」

(3) 認識更深、發現天主多彩多姿（三六、五一）——

突然間，我聽到天軍（少女們）高唱：「天主這樣美，天主那樣美。」（撒羅滿雄壯，撒羅滿威武）（三六、五一）。可是這些優點，我過去未曾發現啊！藉着別人的口（經驗分享），我更認識他，更愛他了；我想他也更欣賞我，更愛我了（四一、一五）。我多麼渴望，不論環境怎麼改變（四一六：北風吹來，南風吹來！），我永遠與他同在（四一六：願我的愛人進入他的花園，品嚐其中的佳果！）。渴望寶足珍貴，可是如果以為這願望已經實現，恐怕又是自欺了。這時衆少女（天軍），就代他發言：「愛人，盡情地享受愛情罷，享受到醉倒罷！」（註九）似乎像前面他自己所說的：「讓他沈醉吧！」

(4)彼此相屬、陶醉在甜蜜愛情中(五2~八4)——

由於多次的經驗，我終於明白，愛情在彼此完全相屬之前，有考驗，有挫折，享受要付出代價；我可以憧憬，可以作夢，我的心却要保持清醒(五2)我要弄清虛實，分辨真偽，以免受騙。我要向愛開放，却也要預期愛情不易把握(五6：我給我的愛人開了門，我的愛人却轉身走了。)丟失愛情，令人傷心(五7：巡行城市的守衛遇見了我，打傷了我；看守城牆的人，奪去了我身上的外衣。)但還要真心到底(五8：因愛成疾)，繼續尋覓(六12：你使我渴慕愛，如同戰車騎士渴望作戰一般。)(註十)一直到彼此真正相屬為止(六3及七11~八3)(註十一)。這時才體會到苦盡甘來，真正愛情的滋味，永遠叫人陶醉。人與人相交如此，人與天主來往，亦復如此。這時，他再說：「由他吧！讓他沈醉吧！」不再是暫時的容忍，而是永恆的承諾了。同樣的一句話：「不要喚醒我的愛。」此時聽來，却是大不相同了！

(5)反省聖召、終於了悟真正愛情(八5~八14)——

結合的甜蜜，眾人(天軍)歌頌(八5)。我雖陶醉，却仍清醒；這一次不是我自保清醒，而是他使我清醒(八5)。我知道，愛情不只欣賞外貌而已，更要心心相印(八6)，要在心中燃燒「上主的火焰」(註十二)。愛情的真正本質，此時才顯現出來(八7：洪流不能熄滅愛情，江河不能將它沖去，如有人獻出全副家產想購買愛情，必受人輕視。)對方接納我，愛我，不再按我的外貌(八8：我們的妹妹尚小，還沒有乳房。)我因被愛而信心大增(八10：我是一道牆，我的乳房如同塔。我在他眼裏，實如獲得和平的女郎。)別人的財富，不叫我心動，擁有愛情，勝過一切(八12：那屬我的葡萄園，就在我面前；撒羅滿！一千兩銀子歸你，二百兩歸看守果子的人。)的確不錯，擁有愛

情，就是擁有一切。我相信那就是圓滿的境界；圓滿的境界應該如此。我越想越覺得美，越想就越喜歡，但我清楚地發現，我此刻只是在邁向圓滿——天人合一的過程中，所以我大聲地喊說：「我的愛人，我的天主！趕快跑來吧！」

結 論

以上對雅歌的結構分析和詮釋，粗淺而概略；對於許多細節，沒有亦無法一一交待清楚，只是在不同的方向上做一小小的嘗試。畢竟，雅歌是一部難解的書。大膽的嘗試，固然表現出不自量力的冒失，但野人獻曝之可愛，不在其「貢獻」，而在其「赤忱」；而且，說不定此赤忱竟帶給他人解經的靈感，豈不應驗古人所說的：「愚人千慮，必有一得」了嗎？

猶太著名的經師撒狄雅說過：「對雅歌的解釋，可說是意見紛紜，各持己見，彼此間的出入非常大。因為雅歌好似一把鎖，而開啓這把鎖的鑰匙，已失掉，無處可尋了。」（註十三）真是如此嗎？聖經固然已編輯完成，天主却不斷地以相同的聖經，給予我們新的啓示。只要我們向天主開放，啓示即源源不斷而來。所以，開啓雅歌之鎖的鑰匙，真如撒狄雅經師所說的，已經遺失了嗎？或者，我們可以更改撒狄雅的話，而說：「雅歌之鎖的鑰匙已經放在每個人的心中了，不必向外尋覓了」嗎？

註釋

參閱·韓承良，雅歌釋義，思高，台北，一九八一（簡稱「韓」），頁一四一—一七。

John L. McKenzie, Dictionary of the Bible, Geoffrey Chapman, London, 1968
(簡稱“DB”), pp. 834~835. The Jerusalem Bible, Doubleday & Company,
N.Y. 1966 (簡稱“JB”), pp. 991~992.

The Jerome Biblical Commentary, Prentice-Hall, New Jersey, (簡稱“JBC”)
p. 507.

The Interpreters Bible, Abingdon Press, N.Y. 1956, (簡稱“IB”) V.5, pp.
92, 95.

The Interpreters Dictionary of the Bible, Abingdon Press, N.Y. 1962 (簡稱
“IDB”), V.R-Z, pp. 422~423.

參閱·DB, pp.834~835;

JBC, p.507;

IB, pp.92,93,95.

參閱·JB, p.922;

IDB, p.422;

DB, p.834.

參閱·IB, p.105.

參閱·IDB, p.422.

聖 經

雅歌—聖言之歌

六 JB.就把這最後一段標以“Conclusion”的題目，見頁10011。

七 如DB.的作法，見頁83111。

八 參閱：IB, p. 92; 此外，雅歌雖有戲劇的特徵，却更是詩；詩，一般而言，是作者的心聲，只是有時作者把它寄託在別人身上而已。如李白的「長相思」，前半段寫的是男思女之情，後半段寫的是女思男之意，所表達的是「相思之苦」，至於相思的對象，單憑詩本身，却看不出來：長相思，在長安，絡繹秋啼金井闌。微霜淒淒螢色寒。孤燈不明思欲絕，卷帷望月空長嘆！美人如花隔雲端，上有青冥之長天，下有綠水之波瀾；天長地遠魂飛苦，夢魂不到關山難！長相思，摧心肝！

月色欲盡花含煙，月明如素愁不眠。趙瑟初停鳳凰柱，蜀琴欲奏鴛鴦絃。此曲有意無人傳，願隨春風寄燕然。憶君迢迢隔青天，昔時橫波目，今作流淚泉，不信妾腸斷，歸來看取明鏡前！ 見：唐詩三百首詳析，中華，台北，一九七一，頁一一八。

九 這裏按Good News Bible的翻譯，它或許最適合這裏所用的詮釋法。一方面它使這一段首尾一貫，都出於「合唱」之口；另一方面它也類似一、二兩段的結束語：「讓他沈醉吧！」參閱：Good News Bible, Thomas Nelson, N.Y. 1976, p. 682.

十 這節原文不明，各聖經版本翻譯不一，此處採Good News Bible的翻譯。

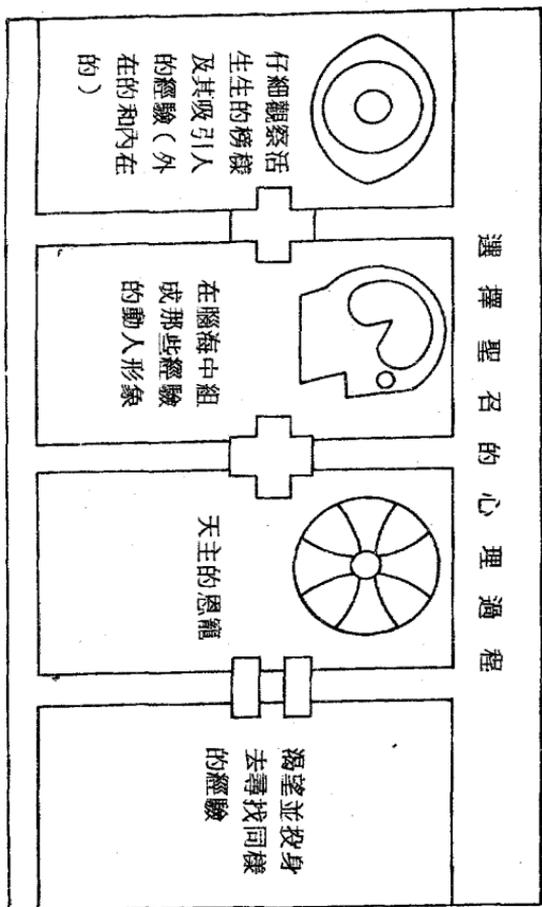
十一 八2所表達對愛情的渴望，與以前所表達者，頗不相同：渴望成爲兄妹而不是情人。這是更高一級的愛情，所看重的是「在一起」，而不只是相互欣賞美麗而已。

十二 按希伯來文，「雅威的火燄」意思是「最烈的火燄」，但在雅歌最後結語中（前面沒有），用「雅威」這一詞，不能不說是一種進展；它似乎在暗示，愛情已由人——人的平面，進入人——天的平面了。

十三 見：韓，頁八。

參考書目：

1. 聖經，思高，香港，一九八〇。
2. 韓承良，雅歌釋義，思高，台北，一九八一。
3. 聖經研究，楊致谷譯，種籽，香港，一九七九，卷三。
4. 唐詩三百首詳析，中華，台北，一九七一。
5. John McKenzie, Dictionary of the Bible, Geoffrey Chapman, London, 1968.
6. The Jerusalem Bible, Doubleday & Company, N.Y. 1966.
7. The Jerome Biblical Commentary, Prentice-Hall, N.J.
8. The Interpreters Bible, Abingdon Press, N.Y. 1986, V.5.
9. The Interpreters Dictionary of the Bible, Abingdon Press, N.Y. 1962, V.R-Z.
10. Good News Bible, Thomas Nelson, N.Y. 1976.
11. The Way, Coverdale House, London, 1971.



達尼爾書的特色

房志榮

達尼爾書在舊約中可說是別開一類，與其他的書都不同。希伯來文聖經把它放在「著作」中，介於「五卷軸」及厄斯德拉書之間。這一事實已足夠明顯地指出本書是一部晚期的作品。但由基督信徒傳下的希臘文聖經却將本書置於厄則克耳之後，以之爲先知書之一。

一、本書的結構、原文與譯本

1. 希伯來文聖經的達尼爾書

希伯來文聖經是公元一世紀末，猶太學者在雅木尼雅固定下來的（先是子音的原文，然後也配上字母）。其中的達尼爾一書含有十二章，以兩種語言寫成：11~24a，是希伯來文，24b~28是阿拉美文；81~1213又是希伯來文。這是怎麼一回事呢？最簡單的解釋是，原有的阿拉美文原稿（二~七章），頭尾加上了一些希伯來文的補充——章引論及五章補述——而成了十二章的達尼爾書。最後的編輯人將這十二章資料分成兩編，前編爲敘述（一~六章），所敘述的英雄是達尼爾（第二章及第四~六章），他的三個同伴（第三章），或他們四人一起（第一章）。後編記述達尼爾一人的神視（第七~十二章）。前後兩編的材料都是按照歷史的順序安排的，但這只是一種文學技巧，並不指點任何寫作的年代。作者（或編者）對近來的歷史並沒有準確的認識，特別是由拿步高至居魯士那一時段，比方他把貝耳沙匝說成拿步高的兒子，而其實他是納波尼杜的兒子；他又在貝耳沙匝與

居魯士之間放上一個瑪待人達理阿，這人在古文獻中是不存在的。這一切都警告我們，不要把本書當歷史文集來讀，却要在別的層次上找它的價值。

2. 希臘文聖經中的達尼爾書

說希臘話的猶太主義給基督的教會留下了兩種希臘文的達尼爾書譯本，一是七十士譯本，一是德放多創譯本。這兩種譯本都在希伯來聖經的達尼爾書裡增加了一些基本上相同的篇幅，就是在第三章加上兩篇合乎該章敘述的禮儀祈禱文——阿匹黎雅의 祈禱和三青年的讚美歌。此外還在書前或書後加上蘇撒納的歷史，及書尾的有關拜耳和大龍的故事。可是這兩種譯本各自與希伯來文聖經的關係却不一樣。七十士譯本與希伯來文聖經有相當大的區別，特別是由第四章到第六章，以致使人懷疑，所譯的原稿是否爲一部與目前希伯來文聖經不同的閃族語達尼爾書。反之，德放多創譯本與今日的希伯來文聖經很接近，成了後者一個有力的古代旁證。新約經書在引用達尼爾時，有時隨七十士譯本，有時隨德放多創譯本，而以隨後者較多。在第三章所增添的禮儀祈禱文，及另外一些增加的篇幅，即蘇撒納歷史，拜耳及大龍故事大約原來也有希伯來文爲底稿。

公元九十年代所固定下來的希伯來文聖經，沒有保存這些增加的篇幅。這一事實影響了後來在教會中達尼爾一書的用途。首先，一個希臘古譯本很快被德放多創譯本所取締，致使達尼爾書的第一位詮釋者羅馬的希波里多所用的譯本已是後者。其次，在希伯來文聖經所沒有的那些篇章究竟有多大權威成了爭論的問題。像聖熱羅尼莫就將蘇撒納的歷史（第十三章）及拜耳與大龍的故事（第十四章）放在附錄裡，只有第三章的禮儀經文他沒有更動位置。天主教會承認這些增添的篇幅屬於正典，而由宗教改革出來的各基督教會却加以否認。

二、寫作年代與資料的來源和安排

1. 編輯與出版

乍讀本書，會覺得它是放逐巴比倫時的一位先知寫出的。猶太學者及古老的基督教會也是在這種觀點下展讀本書。但自從公元第三世紀以來，連一位非基督徒的學者（Porphyrus）已看出本書寫於安提約古、厄丕法乃時期（公元前一七五—一六四）。事實上，仔細讀來，就會發覺第十及第十一兩章是在一步步地描述近東及猶太主義的歷史，直至公元前一六四年為止。然後（十一40—45）來一個希望的訊息，是用當時約定俗成的格式表達的，這訊息以最後審判和死人復活為結局（十二1—4）。這訊息為當時猶太主義所面對的各種精神上的問題是十分合乎時宜的。

由此可以了解為何寫於公元前一九〇—一八〇年的德訓篇作者沒有提到達尼爾，也無從把達尼爾放在以色列的先知中，像他提及其他的先知一樣（德四八23；四九8—12）。但瑪加伯書上的作者（寫於一三四—一〇四之間）反而會認識達尼爾書（加上一54即達九27與十一37所說），而達尼爾書的第一部希臘文譯本曾被希臘的女預言者所運用（公元前一四五—一四〇年女預言者預示的神諭卷三）。將本書所說與當時的歷史相對照，可知本書作者會知道以下的一些事跡：一六七年十二月七日的聖殿被焚燬（參閱十一31），忠信的猶太人被置於死地（參閱十一33），瑪加伯弟兄的起義，和猶大的一些最初成就（十一34的暗示），那是一六六年的事。一六四年秋天的暴君之死固然沒有清楚提到，但一六四年十二月十四日的清除聖殿（按今日的算法為一六三年的二月）却有暗示（即十二11—13的那些數字所指的）。由以上種種的提示，可將本書的整體寫作時間放在一六四年。此外書末的一

句謎樣的經節（十二12，參閱十二9）也許讓我們了解，本書的出版是在聖殿被清除及敬禮恢復後不久，即一六三年年初。在一四五年前後本書首次譯成希臘文以前，第二、七章的阿拉美文部大概經過一次希伯來文的重寫，但這重寫部分今天已不存在，因此我們只有阿拉美文的原著。

除了上述的當時事跡外，本書還暗示許多其他同代事件：外邦權威強迫猶太人破壞關於飲食的清規（一5-8；參閱加下六18-31）；被逼拜邪神（三一-12）或拜皇帝（六6-10），給他們製造殉道的機會（三19-21；六17-18）；預告暴君之死（五22-30；七11-24-26；八25；九26-27；十一45）。對瑪加伯弟兄的起義，作者只點到為止（十一34），原因是他所期盼的是天主直接的干預，天主要親自來扭轉局勢，建立祂的國度，拯救祂的人民。這是當時熱誠派的態度，他們在參加猶大瑪加伯的陣綫以前，曾退入曠野（參閱加上二28-38-42-43）。達尼爾書的作者大概也是這一派的人。

2. 資料的來源

上面略說了一些達尼爾書編寫與出版的情形，現在可稍讀本書所採用的資料，這些資料有的已經寫成的先存資料。在巴比倫的猶太人團體是保存這些資料與傳統的地方，因為他們比在猶太本土的人更熟悉加色丁人的古禮及習俗，以及以後繼續出現的波斯及希臘文化。有些波斯及希臘字也就不知不覺地進到本書希伯來及阿拉美文的詞彙裡。這可解釋拿步高的形象在本書十分突出（第二至第四章），以致吞滅了納波尼杜的形象（比方四25-30所說的話是由對話轉為第三人稱的敘述，所述的怪事按照巴比倫文獻並不歸在拿步高身上，反之，巴比倫的最後一位國王納波尼杜確曾在阿刺伯的德以曼曠野綠洲呆了十年，其時他的兒子貝沙耳匝——參閱第五章——代行父職）。

此外，達尼爾在獅子圈的故事有兩種不同的報導：按照阿拉美文是在達理阿王的時候（第六章），

按照希臘文是在波斯王居魯士的朝代（第十四章）。可見，口授的傳統是有所不同的，而蒐集資料的作者並不在意，把它們都收在書內。第五章所描述的貝耳沙匝所開的盛大宴席，也為希臘作家黑洛多得所提及，但他將之歸給納波尼杜。這一切都說明本書在成書前的確有過它的多方資料和歷史；雖然今天已不能清晰地追溯到波斯時代，或放逐時期的源流，但達尼爾及其三友伴一定是遠居國外的猶太主義所樂道的一些人物。本書作者將他們放在一起，由口傳到書寫，保存了這樣一個來源不清的傳統。

3. 資料的安排

這樣不同的資料兼收並容，當然不易寫成一本達尼爾先知傳，更好是根據本書現有的狀況來了解那些資料是如何安排的。既然資料來路不一，所牽涉的國王和時代也互異，作者只好用一個約定的方式予以協調：涉及的國王是拿步高（一、四章），他的兒子貝耳沙匝（五及七、八章），然後是達理阿及瑪待（六及九章），及波斯王居魯士（十、十二章）。至於達尼爾則被寫成一個猶太青年，於六〇六年被擄往巴比倫，他和三個同伴被選為國王的侍從（一章），因他解夢成功而被立為行政人員（二章），從此他們四人飛黃騰達，直至波斯帝國開始的時期，雖然其間也有過一些考驗和危機，威脅到他們生命的安全（參閱三、六及十四章）。當時的政情是容許被擄的猶太人從事行政工作的，但讓達尼爾升為行政院長（六章），或擔任省主席及顧問團的首領（參謀總長，參閱二、48、49；三、12；四、6；五、11），不免有點難使人相信。這表示作者無意作一個歷史的敘述，而另有目的。

三、達尼爾書中的文字類型

一段文字的文學體裁常受控於兩種因素，一是該段文字在一個固定團體中的作用，因為它是為該團體而寫的，另一個因素是在該段文字產生的文化氣氛中所流行的一些約定說法。若將達尼爾書放回它的時代背景裡來看，就會發現它將當時猶太文學很喜歡用的兩種類型非常有創造性地糾合在一起：敘述式的訓誨及默示錄。

1. 敘述式的訓誨部分

以敘述或講故事來訓誨是一種教育程序，為將一個神學、倫理，或智慧等等課目傳達出來。為了解敘述文字的旨趣，必須把握它的重點，多少像解釋一個比喻一樣。敘述中的主角，他所受的考驗，他所表現的態度……都刻意地加以描述，使得讀者按照他那個時代的精神需要，能從敘述中學習一個好榜樣，得到鼓勵，增加信心。在希臘統治近東的時代，猶太主義面對它四周的外邦文化，處處是問題和挑戰。在猶大境內，當坐鎮敘利亞的希臘王國要強迫猶太人希臘化時，那些問題變得更加尖銳。這一希臘化的壓力已征服了一部分地方的貴族，但一般人民却堅守着自己的傳統文化和信仰。這一時代背景有助於我們去讀達一；三；六章；十三及十四章。在這些章節裡達尼爾及其同伴的為人及品德被譽為該取法的模範（一；三；六章）；另一方面人的傲慢及外邦人褻聖的瘋狂得到嚴正的指控（四及五章），或予以事實上的嘲笑（十四章）。由此看來，本書的敘述雖然也許以某種歷史的回憶為出發點，但它不是在寫歷史。

2. 默示錄部分

放逐以來，先知文學越來越受到雙重關注的影響，即天主的審判，和以後隨之而來的救恩。這種「末世性」的關注帶來文學形式的逐步改變，以應付新的需要。當時的文化脈絡非常重視占卜及隱密

事件的啓示，使得末世論在「啓示」的文學中佔了一席之地（默示錄是一希臘字，意思就是啓示）。這一演變的過程是可以追蹤得出的。厄則克耳及匝加利亞已運用神視及天使譯員的解釋這種表達方式，作爲他們慣用的文學技術。放逐後，不知名的作者所寫的匝十三、十四及依廿四、廿七將歷史的最後驟變搬上舞台，這一過程的最後一站是默示錄文學。默示錄所傳的訊息是爲了就合新時代的需要，但它所用的體裁却充滿了許多聖經中的往事。訊息的內容多次是對歷史的一個神學解釋，而以宣告一個「結局」爲收場。

默示錄的作者們慣於將訊息放在過去的一個人物的口裡，好能隔着一段距離來看他們自己的時代。這人物是達尼爾，或哈諾客，以後是梅瑟，是厄斯德拉，是族長或巴路克，以至亞當。這樣，用假託的人名成了這類作品的基本定律。這一手法使默示錄的作者們，能在一部著作中將過去和未來連在一起；過去在他們寫作時已達到頂點，他們可以加以解釋，未來是在天主的計劃中，他們可以宣告其結局。

雖然在某種意義下默示錄文學取代了較古老的先知，但在一些重要的層面上，二者是涇渭分明，迥然有別的。在默示錄中，鼓勵的訊息及天主審判的宣告，沒有先知書中所有的勸人悔改的緊急呼籲。給信者所作的啓示乾脆說成由天上降下的智慧，這智慧教人認識天主的秘密計劃，人必須將自己的生活與此計劃配合。至於前面所說過的敘述式的訓誨是給人的具體生活出一些主意。

達尼爾書的第二部分（七至十二章）全是默示錄類型，雖然各章的表達方式有所不同。不過本書第二部分的基本主題仍然是由第一部分的敘述鉤引出來的，或是達尼爾所解釋的拿步高王的夢（第二章），或是王所夢的那棵大樹所表達的天主審判（第四章），或是貝耳沙匝王在宮殿牆壁上所見的字

的意義（第五章）。這種不斷以神視、以夢境來表達的手法，無可否認地與當時所在地的喜歡占卜及由之而產生的文學有關，但形式的相近並不假定內容就該相同，正相反，默示錄作者所以採用當地人所喜用的方式，正是要把他們占卜的無效與猶太人先知神恩的真實性作一對比，這神恩是來自智慧及天主的神（第二、四、五章）。

當達尼爾自己見到一些象徵性的神視時，有一位天使來給他揭曉他所見一切的意義：是四隻獸及人子也好（第七章），是公綿羊與公山羊也好（第八章）。最後還有一幅大壁畫，把波斯帝國稱霸以來直至公元前一六四年的歷史加以描繪（十、十二章）。第九章是默示錄文學的一個新嘗試，不再是解釋神視，或解夢，而是把一段先知書的話當作天主預先寫下的隱密訊息來解釋。這樣看先知的話，因為所預言的結局尚未來到，使先知預言的意義略微擴大，使人能在先知的話中尋找光照，以看清目前的種種危機及其可能結局。這裡將耶廿五1112及廿九10的七十年解釋為七十個週年，也即四百九十年，是一種類似解夢的技巧，但較複雜，也不易得到清楚和準確的結論。思高聖經給達九25、27作了一個相當長的註釋，可參閱。

四、達尼爾書中的主要道理

1. 信仰及宗教生活的基本因素

達尼爾書的立場是很傳統化的，但也很清醒地面對時代所引發的各種問題，這些問題主要來自四周的那些文化：信很多神（五4），自立神像來朝拜（三1、3），拜動物（十四23），國王自封神明要人對他們下拜（六8）。在這種多神、拜人、拜物的氣氛中，以色列堅決地肯定自己的唯一真神

信仰。

爲與那些不識唯一真神的文化爭戰，書中有一種簡單的護教學，一如第十四章所示，但書中更積極地強調一個真實信仰的可貴，人可爲之赴湯蹈火，死而無怨（三及六章；十四29以下）。宇宙中的一切，日月星辰，飛禽走獸不是什麼神明，而是一些受造物，他們都歌頌唯一天主的榮耀（三52；90）；各邦各國的政權也該承認天主的至高主權（四31；32；五22；23），因爲他們的權力都是從天主那裡來的（四22 b 29 b；五18 19）。天主是時間的主人，也是歷史的主宰，只有祂知道一切隱秘，並且可以將之啓示給人（二20；23）。

爲表達這種信仰，並將天主的臨在說得較具體，本書採用一些古神話的象徵說法，但已剝去其神話的內容。天主是一位千秋萬世的老人，被一群侍從圍繞着（七9；10）。至於天使的世界則借用伊郎的許多神話和象徵。上主的天使前來拯救火窖中的三青年（三49 92）及獅子圈中的達尼爾（六23）；達尼爾的夢及神視由天使譯員供給他解釋的鑰匙，就像天使曾給厄則克耳和匝加利亞解釋一樣（達七16；18；九21；23；十9；十一2；十二5）；天主也是藉着天使們的調停管理世界，使自己的各種計劃得以實現（四14；十13 20 21；十二1）。這樣天主是隱藏的，但祂的臨在及行動在一些很奇特的事件上顯示出來，因爲這些事的發生的確未曾經過任何人的干預（二34 45，三11；13 20；22；五5；八25 b）。

猶太主義既建立在天主的啓示上，它的全部生活便按所啓示的「法律」組織起來，因此對法律的一切規定都很在乎，雖然外邦人不懂爲什麼（比方有關飲食的規定：一8）。法律不僅調整人之間的權利和義務（十三62），並且給一切倫理及敬禮的職責一個意義（三18 41；十三23）。法律也定下慶

節的日期，任何人間權力不得加以更動（七25 b），關於祈禱詞的樣式也是如此，連在放逐之地的異鄉，也按照習俗所界定的姿態和節奏祈禱（六11）。至於祈禱經文，很久以來已有多種，本書中的幾篇禱詞便是仿效那些經文的詞彙（二20；三33；四34 b；六27 28；七27 b）；也有整篇祈禱文被保存了下來：二篇悔罪經文（三25；45；九4；19）一首很長的讚美歌（三52；90）；這些都是很標準的祈禱文，基督徒能毫無顧忌的加以採用，最多是將其遠景適應到福音所帶來的新視野中，此外書中還有一些應景的私人祈禱文（如十三42 43）。

這樣，面對一個折衷性的文明，及吞滅一切東方文化與宗教的希臘主義，猶太主義成功地保存了它的原始純真。關於這一點，達尼爾書不但注意到，並且用它獨有的方式將這情勢加以擴張的描寫：忠信的猶太人得到非凡的成就（一章；二48；三97；五29），將這些人說成他們所加入的社會國家的救星，連那些外邦國王也歸正過來宣揚唯一真天主的偉大（二46 47；三95 96；四34；六27 28）。這是那同一個時代猶太人努力吸引外邦人皈依以色列人的天主的一個鏡頭，皈依後有時可加入盟約的民族，跟他們守同樣的法律。

2. 歷史的神學

天主是在人類的歷史中完成祂神秘的計劃。耶肋米亞關於萬國所說的神諭（耶廿五）及第二依撒意亞的安慰訊息（依四1-25；29；四五1-6）現在更加具體化：達尼爾書的作者在近東的歷史中，看到各帝國的更替在彼此對抗中，好像都是要毀滅天主的子民，但是，天主在領導歷史。巨大立像的夢（二章）及四大巨獸和人子的神視（七章）指謂近東幾個帝國的更替：巴比倫、波斯、瑪待、希臘。雖然真正的近東史並沒有瑪待那一環，但無關緊要，這是作者的約定說法，不構成他訊息的重

點。

夢和神視所表達的歷史似乎有點悲觀，因為每下愈況，一代不如一代；人與天主隔絕了，人間的惡就愈演愈烈：立像的頭是金的，但它的脚却是泥的（二章），第四隻獸的作惡多端勝過前幾隻獸（七章）。人類的歷史是一個罪惡的奧秘，逐步走向它的頂點。不過，人類歷史也是善惡勢力對陣的地方：天主及其天使是加惠於人的善勢力，常常支持着「至高者的聖民」，另一方的是惡勢力，在某種意義下化身於那些外邦的帝國（參閱十13；十20；十一1）。因此人類的歷史奔向最後審判，即用不同的象徵所表達的結局：立像倒踏（二44-45），貝耳沙匝的死（五24-30），獸的被殺（七11-24；26），公山羊的被毀（八23-25），破壞者的結局（九27），也就是迫害者暴君的終結（十一40-45）。

這一審判的宣告直接是與安提約古厄不法乃治下的悲慘情況有關，但在這一暴君背後藏着天主子民世世代代將要面對的種種考驗，在此意義下，達尼爾書中的預言為遭受危機的任何時期都保有一個永恆的現實性。新約中的若望默示錄就是採用達尼爾書的一些筆觸貼合在迫害教會的羅馬帝國身上。受羅馬奴役的猶太主義，特別是在公元七十年耶路撒冷被毀後，也由本書汲取希望的訊息。

3. 希望的訊息

天主的審判是為不忠信的猶太人，也是為那些驕傲的外邦權勢，但審判只是天主施展及揭發祂計劃的一個區分的時刻，在審判的另一頭是先知們的許諾所開啓的一些希望的遠景，這些遠景現在比過去更有現實價值。本書作者在第九章毫不含糊地提到這些許諾，把一段耶肋米亞的文字實現在他當時的境況中。由此可推知，他也會將其他有許諾價值的聖經書篇在類似的視野下來讀。

但本書作者把放逐後的一些先知已開始的一個過程，推演到最後的結果，即把過去的一種許諾轉

移到一個超越地上歷史及現世成就的層次上。以色列的最大特色是作天主之國的守護者及受惠人，天國的來臨才是人類歷史真實的終點站。諸多帝國的更替（—44）終將以這個在人以上及超越歷史的國度爲出口，以人子的形象在天主面前登極爲王來描寫這個國度（七13—14）是要強調它的超越性。但它在地上有一根支柱，就是至高者的聖民——以色列。

爲能相稱於這樣崇高的聖召，以色列必須經過鍊淨她的考驗（十一35；十二10）：這就是當時猶太主義所受迫害的意義，這一迫害會把他們帶入拉比們將來所稱的「未來的世界」裡；按照第七章的含有寓意的神視，及十二1—4的神諭，那個「未來的世界」將是一個改頭換面的宇宙，放逐後的某些末世論的文字已預先加以描寫（參閱依廿五7—8；卅26；六五17—25；匝十四6）。那些預言現在組成一個整體的畫面，使得申命紀裡所許的在聖地的舒適生活已不能望其項背，因爲現在等待的是天上的事體要衝破一切障礙進入人間。

爲達到這一目標，以色列本身也須受天主的審判：只有那些「寫在生命冊上」（十二1）的遺民將分享未來世界的幸福。這一原則也適用在那些不久以前爲了他們的信仰而捨掉生命的猶太人，如此，殉道的事實所造成的問題就有了一個答案：作者不僅奉勸他的同代人在必要時勇敢地面對死亡，肯定天主會救他們脫離火窯和獅子圈（三38；六22），並且原則性地說出，即便那些成了死亡犧牲品的人，天主的能力仍將克服死亡的權力。殉道者本不該死而死了，這爲他們在未來的世界裡掙得了一席之地。

這樣，破天荒第一次，在舊約裡清楚地說出個人復活的許諾（十二23）。同時，爲給先知書及聖詠集所慣用的一個典型說法：陰府或冥間一層新意義，那不再是死人的領域，而是地獄，沒有天主

的地方，被拒於未來世界之外。瑪加伯書下證明了這一希望的訊息，為支援殉道者的信仰有了多麼重要的角色（加下七 9 11 14 23 29）。天主啓示的進一步發展，一方面認定了這一道理，另一方面也由之獲得一個準備好的框架，來講耶穌的死亡與復活，而使人能聽得懂。可見達尼爾書成了先知神學與新約訊息之間的一座橋樑。新約多次引用達尼爾書也就沒有什麼奇怪了。

耶穌的確有過最後誘惑

房志榮

電影的取材有其特殊的要求，如武俠片、歷史片、風景片，必須迎合大眾的心理，而大部分的影片都會鈎引人的「性」趣，渲染男女之間的關係。

基督宗教的信仰有另一些要求，不必迎合心理的眼前需求，而發掘人心需求的根，不以「性」爲至上，而把性別當做上帝造人的特徵：有男有女，藉以生男育女；男女的關係不必渲染，而聽其各抒所長，互助互補，共同建立多彩多姿的家庭和社會。

要求不同，着眼處也就不同，最後達到的結論更不同。基督徒根據對福音的正確了解，着眼於耶穌的高尚人格；他對男女的一視同仁，他與女性的坦然交往，他對罪婦的同情與諒解。而電影所着眼的是「性」，所以才把耶穌最後的誘惑說成性誘惑。性泛濫是普世性的。美國有了這樣一部電影，我國傳播界便亦步亦趨，給那部電影下註腳，在「性」趣上不甘落後。八月廿一日中國時報第23版，柳愈民的一篇「大地影話」似乎就是這樣寫出的。

這裡只引一段柳君解釋聖經的話來與該段聖經直接相比，就可看出柳君不是解釋聖經，而是「利用」聖經來達到他的目的。路加福音八章1~4節是這樣的：

以後，耶穌走遍各城各村講道，宣傳天主國的喜訊，同他在一起的有那十二門徒，還有幾個曾附過惡魔或患病而得治好的婦女，有號稱瑪達肋納的瑪利亞，從她身上趕出了七個魔鬼，還有約安納，卽黑落德的家宰羅撒的妻子，又有蘇撒納；還有別的許多婦女，她們都用自己的財產資助他們。

柳文中的一段話是：「據路加福音八章1至4節記載：耶穌周遊各城市傳道、宣講上帝國福音，這期間的

厄斯德拉上下的歷史與神學

房志榮

一般的聖經都稱這兩部書爲厄斯德拉與乃赫米亞，但原始二者只形成一部書。書中所述是猶太人由巴比倫放逐歸來後，直至以後一個多世紀中的事。兩位主要人物，厄斯德拉及乃赫米亞，在舊約其他書中從未提及，因此若不是因了這兩部載以他們名字的書保存下來，我們對放逐後猶太主義復興的種種事件就很難知曉，甚至簡直不可能。

一、書的內容

這兩部書各部分的分配清晰易見：厄上（一—六）首先敘述，剛征服巴比倫的波斯王居魯士准許猶太俘虜回耶路撒冷，首批猶太人束裝上道。到達本國後，在重建聖殿以前，他們先在耶京聖殿的原址樹立起被毀的祭壇，其時他們由當地的長官，及猶太主義的敵人那裡遭遇到不少干擾和困難。至於聖殿本身是多年以後，在哈蓋及匝加利亞二位先知的年代，即達理阿一世爲波斯王的時候，才修建完畢的（五12）。

按照厄上七—十章所說，幾十年以後，厄斯德拉祭司及經師，才受波斯王阿塔薛西斯的正式委託，接受使命回到耶路撒冷來。這裡他發現事情並不如人意，猶太傳統鬆弛下來，不爲人所重視，特別是離婚問題嚴重，猶太人與外邦人結婚，司空見慣。厄斯德拉見了，痛心疾首，要來一番徹底的整

頓。人民是支持他的，於是他把那些外方人驅逐於猶太地區以外，那時的猶太領域並不寬廣，因此實行起來不致太困難。

厄下開始的一部分（一—七）敘述乃赫米亞是波斯王阿塔薛西斯的高級官員，他聽到有關耶路撒冷的同胞的消息而甚感悲傷，於是要求國王的許可，前去觀察耶京，並從修建城牆開始，將城予以重建。他的熱火遇到不少敵人的反對和搔擾，但他仍鼓勵所有居民嚴守紀律，勇往直前，終於在五十二天內將城重建起來。

到了厄下八—九章，厄斯德拉又轉入幕前，成爲主角，他恢復敬禮，按照他由巴比倫帶回來的梅瑟法律，復興了從前的各種慶節。

最後一部分所寫的（厄下十—十三），是人民所許下要做的事，一些清單，及城牆重建成功的慶祝。最後是講乃赫米亞第二次回到耶路撒冷後——跟第一次的來京約隔十二年——所從事的一系列改革：清掃聖殿庭院，恢復肋未人的職務，聖化安息日等等。

這兩部書的文學歷史是相當複雜的。古老的舊約希臘文譯本，除了將這兩部書譯成希臘文，並合爲一部書以外，還加上部與前二者十分不同的厄斯德拉書，稱之爲希臘文厄斯德拉，或第一厄斯德拉（第二厄斯德拉則指謂由希伯來文譯過來的厄斯德拉—乃赫米亞）。

至於拉丁文傳統竟有四部厄斯德拉書：一是厄斯德拉，二是乃赫米亞（以上二者即我們聖經中的兩部書），三是希臘文厄斯德拉，四是一部歸給厄斯德拉的較晚默示錄著作，與聖經的厄上下毫無關係。現代聖經大部分版本只有厄上下二書，而沒有希臘文厄斯德拉及厄斯德拉默示錄，後二者從來沒有進入猶太的聖經正典中。

二、書的材料分配大致如下：

厄上一：居魯士的上諭

二：被俘擄者的名單

三：重設禮儀

四 1 \ 5：猶大敵人的阻撓

6 \ 24：薛西斯及阿塔薛西斯治下的信件往來

五 \ 六 18：修建天主聖殿

六 19 \ 22：舉行逾越節

七 1 \ 10：經師厄斯德拉

七 11 \ 22：阿塔薛西斯的信

八 1 \ 14：厄斯德拉回國的旅伴

八 15 \ 36：厄斯德拉回耶路撒冷的旅程

九：厄斯德拉自謙自卑的祈禱

十 1 \ 17：遣散外邦婦女；18 \ 44：有罪者的名單

厄下一：乃赫米亞的祈禱；二：他上耶路撒冷的旅程

三 1 \ 32：修建城牆；三 33 \ 四 17：阻礙和困難

五：社會中的不正義，乃赫米亞的干預

- 六：城牆修建完畢
- 七：調查以色列人口
- 八：公開宣讀法律書
- 九：認罪的祈禱
- 十：一些不同的決定
- 十一：耶路撒冷居民的分配
- 十二：祭司和肋未人
- 十三：乃赫米亞所完成的各種改革

三、文學問題

這兩部書的作者是誰？找不到任何明言或暗示，但一般都認為厄上下的作者與編上下的作者相同，並且是單獨一人。他在編年紀中給整個歷史作了一個廣泛的綜合，然後又寫了厄斯德拉及乃赫米亞二書。一個很清楚的跡象是，編下的最後幾節（卅六 22 23）與厄上的最初幾節經句（一 1 3）是相同的，表示這些書所敘述的事之間有一連貫性。但編年紀與厄斯德拉書的寫法是相當不同的。

厄上下的作者採用了不少古文件，在引用時加以組織，使之互相關聯，結為一整體，再拋入歷史的大洪流裡。將全書內容詳加分析後，可以找出以下的一些文件：

1. 希伯來文的官方文件：清單、統計表：如厄上二；厄下七；十 3 30；十一 3 36；十二 1 26。阿拉美文的文件，外交信函，官方決策，如厄上四 9 六 18；七 11 26。

2. 厄斯德拉的回憶錄（厄上七～十），其中有的部分是以第一人稱「我」寫出，如厄上七 27～九 15，有的是用第三人稱寫出，如厄上七 1～10；十；厄下八～九。

3. 乃赫米亞回憶錄：厄下一～七；十；十二 27～十三 31。

採用不同文件的事實可以解釋，爲什麼厄斯德拉書有兩種不同的語言，因爲有些片段是藉阿拉美文保存下來的（厄上四 8～六 18 及七 12～26），其他部分都是希伯來文，這一特點也發生在達尼爾書中（二 4～7 28 爲阿拉美文）。

採用不同文件寫書當然會造成問題，這些問題後人很不容易解決。比方說，由放逐地回國的猶太人的清單就是這些問題之一。在厄上二及厄下七都有清單，代表着兩個很不同的歷史情況。第一個清單記載公元前五三八年，居魯士頒發諭令後，第一批回耶路撒冷的俘虜隊群，他們的數目總共是五萬人。第二個清單是公元前四四五年前後，耶京城牆重建後，在乃赫米亞年代所作的一個戶口調查，比前一清單約晚一百來年。這兩處的清單大概既不代表回國之初的真實情況，也不是乃赫米亞時代的人民實數，而是二者之間的一個時代的情形，大約是則魯巴貝耳及耶絞亞的時代，這二人的名字在第一清單之首，而先知書裡也多次提到他們。可以假定的是，第二聖殿建立後（五二〇～五一五），在耶路撒冷曾作過一次人口調查。

至於本書的寫作年代，是不容易確定的，因爲牽涉到全部編上下及厄上下這部大著作的整體。由這部大著作的歷史內容，其所表達的宗教思想，及作者所從出的大概背景來看，這一部包羅甚廣的歷史鉅著，約可在公元前第四世紀末至第三世紀中完成。這是指全部作品編寫完畢而言，因爲書中所採用的許多文學源流，一定是在更古老的時代寫成的。

四、歷史問題

經過分析後，本書還引起不少其他問題，觸及歷史事件本身，其中有兩個問題特別重要，並引發不同的假設，但沒有一個假設能完全令人滿意。

第一個問題是厄上四所說的耶京聖殿在重建中被迫停工的事。按此章所說，是波斯王阿塔薛西斯（四六五—四二四），聽信當地反對猶太人的人所作的伸訴，而下令停工的（厄上四6—24）。但這與年表所列的史實無法相合，因為聖殿的重建已於達理阿六年，即五一五年左右完工（厄上六15），那是在同一國王治下二年，即五二〇年開工的（厄上四24；蓋一15）。厄上四6—23所說是阿塔薛西斯時代的事，已在聖殿重建以後五、六十年。

怎樣解答這一問題呢？最有說服力的一個假設，是把厄上四6—23所說，指向另一工程的中斷，而不是聖殿的重建，比方是阿塔薛西斯時代初次嘗試重建耶京的城牆。這也可解釋乃赫米亞的進一步行動，就是他在阿塔薛西斯時代所完成的耶城重建（厄下一—四及六）。為加強這一假設的說服力，還可留意，厄上四6—23本文內明言重建耶京及其城垣，而不說重建聖殿（見12 13 16諸節）。那麼為什麼張冠李戴，把這文件放在五、六十年前的重建聖殿的事情上去了呢？這就不得而知了。也許是因爲既然確實有過一道波斯王的諭令，強迫正在進行的工程停工，在編輯本書的時候發生了一個無心的錯誤：把達理阿王治下的重建聖殿，跟阿塔薛西斯治下的重修耶京城垣混爲一談了。

第二個問題更加複雜，就是厄斯德拉與乃赫米亞二人在耶路撒冷活動的年表應該怎樣來排。按照本書所寫，其年代是這樣的：阿塔薛西斯七年，厄斯德拉到達耶路撒冷（厄上七7），然後開始他的

革新工作（厄上八～十）。阿塔薛西斯二十年（厄下二一），乃赫米亞又到了耶路撒冷，從事修建耶京城垣的工程（厄下一～七）。在全部厄下一～七章中，厄斯德拉沒有再出現，直至厄下八～九他才重新出來隆重地宣讀法律書。最後是乃赫米亞於阿塔薛西斯三十二年短暫地去過巴比倫一遭後，又回到耶路撒冷（厄下十三六），而單獨一人在那裡活動。

以上的種種描寫給人的印象是：厄斯德拉和乃赫米亞二人曾同時在耶路撒冷活動，但二人各作各的，不但彼此毫無協調，並且完全互不相識，這爲兩個同樣受到阿塔薛西斯王的正式使命的人（厄上七下；厄下二七八）不是很奇怪的事呢？

爲解決這一難題，學者們提供了不同的假設。首先有人假定厄斯德拉只在耶京逗留了一個很短的時間，當乃赫米亞到了以後，他就回到波斯王那裡去了。但在厄下八～九厄斯德拉又在耶路撒冷宣讀法律書，而乃赫米亞也曾回到波斯王身旁（厄下十三六），要過了十二年之後才重新回到耶京來。這不得不假定二人一來一往，輪流主持耶京的各項政教事宜。要不然就得說，乃赫米亞第二次來耶京時，厄斯德拉已在那裡（如厄下八九所說的二人同時主持民衆大會），果真如此，就該修正厄上七八的日期，不是阿塔薛西斯第七年，而是第二十七年，或第三十七年（即四三八或四二八年）厄斯德拉到了耶路撒冷。

最後還有比較可取的假設，就是把全部乃赫米亞的活動放在厄斯德拉的活動之前，厄下一～七及十～十三就是報導乃赫米亞重建耶城及從事各種改革的活動。較晚，即在阿塔薛西斯二世的治下第七年（而非阿塔薛西斯一世）、即三九八～三九七年前後，厄斯德拉來到了耶路撒冷（厄上七七），從事他多方的改革（厄上七～十），並在隆重宣讀法律書之後（厄下八～九），恢復了以民的敬禮。

這一假設並不解決所有的問題，比方對乃赫米亞於宣讀法律書時的在場（厄八9）就沒有交代。當然，最後這一細節可能出自全書編輯人的手筆，他有意把二人的活動說成同一時代的，而沒有多注意他們二人居留耶京及從事改革的相對時間。也許是因為編者要把身為祭司及經師的厄斯德拉放在平信徒乃赫米亞之前，這一神學性質的動機却搞亂了所述事件發生的真實次序或年表。不過這仍只不過是一個假設，整個問題尚未找到一個完全令人滿意的解答。

五、宗教層面

厄上下不是一部常讀的書，很多聖經讀者對它相當陌生，並認為書中只有一些為聖經歷史有趣的文件，但為今天沒有多大意義。這一看法不太正確，並且是基於成見。不錯，厄上下不能與其他宗教內容豐富的書相比，像聖詠集、約伯書，或先知書。但聖經諸書各有千秋，在聖經各書的整體中，厄上下自有其不可忽視的宗教內含及永恆價值。就像在交響樂中，各種樂器的位置及音響固然不同，但為奏出一場飽滿的樂曲，都是不可少的。

厄上下當然不提供正式的神學討論，但在其所報導的十分具體的事件中，却能發掘出一些主要的綫條，在領導着書中的英雄。

本書很清楚有三個關注的中心：聖殿，耶路撒冷城，及天主子民的團體。

聖殿的重建是放逐歸國人民的首要課題。其實，居魯士王的諭令——按照厄上一2所說的——讓猶太人回國的目的就是要他們把聖殿重建起來。天主的聖殿是祂在其子民中間臨在的記號，既有形可見，又非常真實。聖殿也是禮儀慶祝的處所，由之而引伸出其他重要的人和事來：祭司職（厄上一36）

39），肋未人及其他與聖所有關的人（二40-63），跟聖物及祭品有關的一切（一9-11；二68-69）特別是祭壇，在建築新聖殿以前，首先建立的是祭壇，好能即刻在上面獻祭（三1-7）。

聖殿的重建拖延了時日，是因了敵人的阻擾，他們千方百計不讓猶太人重建他們的聲望和影響力（四章）。書中絕不提猶太人在此一事件上的疏忽，漠不關心，或氣餒，像哈蓋先知所說的那樣（蓋一2-5）。正相反，厄上六描述聖殿完工而行奉獻禮時，人民興高彩烈，歡欣無比，因為他們確知新聖殿不是人的工程，而是天主的妙工（22節）。

聖殿的存在跟耶路撒冷城是分不開的。當時乃赫米亞要求阿塔薛西斯王給以許可，讓他回國的主要動機之一就是他對耶路撒冷的關心，務必使這座為現在及未來都十分神聖的京城恢復它原來的面貌，重獲其重要性。這一份對耶路撒冷的關切，解釋他愛國愛教的熱忱，使他跟全體人民無止無休地把耶京城牆由廢墟中建立起來（厄下二-六）。

為乃赫米亞來說，重建耶城是天主託付給他的一個十分重大的宗教使命，因此雖然困難重重，甚至需要奮起作戰，他還是嚴格執行，深信天主與祂同在，並為祂的人民作戰。他以後的各種措施，如將逃到鄉間的人召回分佈在城中各地區（厄下十一），外方商人勾引當地人民不守安息日，乃赫米亞叫他們重新遵守（厄下十三15-22），在在顯示乃赫米亞的目標是使耶路撒冷重獲其聖城的光輝。這無非是過去歷史的延續，這一輝煌的歷史因了亡國及被擄曾一度中斷。

不過聖殿也好，聖城也好，真實的意義不在它們本身，而在生活於其間的人民，這人民形成天主子民的團體。他們是什麼樣的一個團體呢？是一個曾放逐異鄉，飽受風霜的團體，現在須恢復元氣，而其真實的基礎是服從天主的「法律」。厄斯德拉及乃赫米亞工作的重要性的在此便凸現的非常耀眼。

猶太人民已失去了他們國家的獨立，現在他們存在的理由只在於他們是一個宗教團體，這團體會把古老的傳統跟目前情況的各種需求連成一氣，使二者間有着密切的關係。

這樣一個復興的工程應該在許多的不同的領域中顯示出來。首先是崇拜或敬禮：在帳棚節前隆重宣讀厄斯德拉帶回來的梅瑟法律（厄下八），並給人民解釋一番，已包括日後會堂禮儀中的一些主要因素。梅瑟法律是猶太教生活的基礎，以後世世代代都是如此。

服從天主的「法律」也解釋書中的很多其他措施，其中有些是相當嚴厲的，如引領人民遵守慶節、安息日，約束大家為敬禮，為祭司職奉獻禮品及作什一之獻（厄下十；十二；十三1-22），嚴格禁止與外邦人通婚（厄上十；厄下十三23-29）。最後，也是為了忠於「法律」，乃赫米亞才以言以行解決了當時的社會問題：人民因了貧富不均，及地位的差異而弄得四分五裂（厄下五）。

儘管如此，法律的嚴格要求並不使厄斯德拉及乃赫米亞的宗教變成狹隘的法律主義，使人視綫模糊，不分高低，如同一般的禮教傳統那樣。他們二人所依據的法律是生活天主的法律，這天主說話，行動，人們也能向祂致以誠心的敬禮，作出自然的祈禱。他們二人本身就時時轉向天主，向祂討主意，求幫助或保護，或快樂地向祂表達感謝（厄上三11；六21-22；七27-28；厄下一4-11；四4-5；五19等等）。

在厄上九及厄下九保存下來的兩篇大祈禱詞，大概含有猶太教禮中所慣用的禮儀因素：懺悔，認罪，求天主饒恕，追憶人民過去的歷史及不忠不信，表達對以色列天主的信賴等等。這些篇章明示，放逐前那些先知的宣講終於結出果實來了，他們引領人民發出這些自謙自卑的心情，並對一個會寬恕的天主滿懷信任和期待。

這一時期，耶路撒冷猶太人的宗教生活還有一個層面值得一提，雖然屬於次要，却不無道理：面對一個把宗教生活看得太軟太寬的概念，以致可以與外邦的無神主義達成妥協，猶太人絕不苟同，而奮起自衛。反對與異族通婚的種種措施就是其表示之一，此外他們拒絕當地的人前來合作，共同修建耶京城垣（厄下二19 20；四；六等），也是爲此，因爲那些人事實上是猶太人的敵人。這裡猶太人與撒瑪黎雅人的敵對已現端倪，而真正的分裂是在一個較晚的時期達成的，即公元前三二八年。

厄斯德拉及乃赫米亞兩部書，特別把這二人的品格刻畫的生動入骨，他們彼此很不同，但有着一樣的熱望，就是爲復興他們的人民及其宗教生活而賣力工作。厄斯德拉是祭司又是經師，關於法律十分內行，是禮儀復興的靈魂人物，但對外邦民族十分嚴肅，絕不妥協，乃赫米亞是一個有魄力的平信徒，驍勇不可一世，信德堅強，喜愛祈禱，又大公無私，以榜樣宣道。

雖然如此，二人的勳業無論如何彪炳，他們的品格總不跑在他們的事業前面。就是說，他們只完成天主託付給他們的使命，其他一切，連他們的生和死，我們都一無所知，他們的人品在他們行動的後面隱沒了，在他們盡職的以前及以後，都是一片陰影。這也是那個時代猶太主義的宗教生活所呈現的一大特色。這爲後世全球各地的愛搞個人崇拜的風氣，已預先上了非常有益的一課。

上接三九八頁

生活費用和經濟支援唯賴數人而已，抹大拉瑪利亞是在這僅有的幾人之中，排名第一。」其他引用福音書的三、四處也如此；不管福音書的原意如何，只管把自己想出的意思生吞活剝地走私進去，這樣當然順理成章地得到自己所要的結論了。

基督信徒不會被這種結論所騙（什麼耶穌擁有一缸粉知己），就是因為他們認真讀四部福音，而不一廂情願地把自己的幻想當做福音的訊息；福音書的確也講到耶穌的最後誘惑，那與「性」無關，而是想避開即將臨頭的十字架苦刑。耶穌用數小時的夜間祈禱克服了這一誘惑。

當然，福音書的這種真實內容不會引起電影界的興趣，這一點基督信徒是可以了解的。但反過來，要想用電影所虛構的情趣來質問基督信徒對他們的教主所持的嚴肅態度，他們也許會反問一句：你們這些「性」處很高的人，對整個人生的「興」趣和討論宗教問題的格調，相形之下，是否顯得低了些？這裡可以聽聽孟子的話：人之異於禽獸者幾希！更該聽聽聖經的話：上帝造人稱遜於天使（詠八六）。

新約與舊約的關係——

黃懷秋

新約作者如何引用舊約

導言

打開新約聖經，不能不佩服它的作者們：他們對祖宗們傳下來的經典竟是這般熟稔！（反觀我們中國又有多少人可以隨口引用四書五經？當然新約作者看舊約和中國人看自己的文化遺產不同：那是「上主的話」！）新約二十七部經書中，不引用舊約的很少。在引用時，有時是明引（quotation）。這時，作者會用一句引言（introductory clause）隆重地提醒讀者。保祿通常會說：「正如經上所記載的」，或其他類似的話：「因為經上記載」、「經上說」、「經上這樣記載說」、「正如所記載的」等等。瑪竇則有他獨特的應驗方程式（fulfillment formula）：「這就應驗了上主藉××先知所說的話」，或者「這是為應驗那藉××先知所說的話」等等。有時候則是暗喻（allusion）。這時候，沒有任何蛛絲馬跡，只有生活在該文化中對該文化有深度認識的人才會看出作者在字裏行間所說的故事，或者所用的成語。保祿是個中能手；且看他在羅五12f說亞當的故事；在格前12f說出谷的故事；在迦四22f說亞巴郎的兩個兒子的故事。不過，若論到技巧方面，恐怕希伯來書的作者便要比他的前輩更勝一籌了。不管明引或暗喻，新約作者在應用舊約時，都在找尋兩樣東西：就是「

寓意」(allegory)和「預像」(typology)。

我們實在很難用一個現成的形容詞來說盡新約作者對舊約的態度。一方面，舊約是他們的權威，他們對這個權威是既尊重又沒有話說的。那是他們的軍器庫，其中藏有最鋒利的寶劍，可以創鐵如泥，無堅不摧。可是，另一方面，在他們徵用這個無上權威時，又表現出很散漫的態度；他們可以完全不顧舊約作者的原意，只是抓着其中一個字來大做文章。保祿在羅馬人書十章5、10節就曾經引用申命記一則頌揚法律的話(申卅11f)來證明成義是由於信德(而不藉法律上的功行)！

在用歷史批判的眼光來斥責新約的作者之前，讓我們先以同情的態度來看一看我們平素在引用別人的話時所慣有的態度。其實，聖經，不管新約或舊約，都和任何在歷史中留下來的話一樣，是對一個特別的場合、一批特定的人、和為應付某些特別的需要而說的。所以當一位新約的作者在他當日的景況中面對他的讀者採用一千幾百年前所說過的一些話時，他不可避免地會把那些話從它們原來的場合中抽出來，放入新的脈絡中，來回答他的時代中的新問題。任何引用(quotation)都不可避免地作適應(adaptation)，並加上我們自己的註解(exegesis)或解釋(interpretation)，雖然有程度上的差異。不單如此，我們所作的解釋更是按照我們自己的思想形態，和我們所面對的新境況。或許我們以為自己已盡可能地忠於作者的原意，但我們的心態，我們所面對的新場合，才是最終的決定因素。「引用就是詮釋」，這樣說或許有點誇張，不過，無論如何，這個現象似乎很難避免：引用是無法原封不動地引用的。

新約引用舊約一方面既有一般引徵文的「缺陷」(!)，另一方面，還有猶太經師引用舊約時的獨特技巧。如果我們閱讀猶太教後期闡釋舊約聖經的米德拉市(Midrash)，便會驚異於作者發揮

的天才，以及他們罔顧原意而只執着於一字一句的特徵。這種方式，無以名之，姑且稱作 verbalism (不知可否譯作「一字主義」！)。

新約引用舊約和猶太經師註釋舊約(及一般的引文)之間的相同點，爲我們今天的論題來說，也許不如它的相異點來得重要。除了前者是在形式上，後者是在內容上之外，這一點內容上的獨特處還是新約引用舊約最關鍵性的地方。正是這點使新約引經的方式得以稱爲基督徒的方式，因爲那解開舊約之謎的鑰就是基督。

在新約作者看來，整部舊約四十六卷經書，還有以色列人一千八百多年的歷史，都只爲展露一個面貌；在他們看來，處處都是這個人的面貌。所有曾經發生過的事，一切書寫下來的紀錄，都只是爲了當這件事發生時，我們能從以前的紀錄中，得知上主的旨意。聖保祿很清楚地代表他的同儕說出他們的心聲：「凡是經上寫的，都是爲教訓我們而寫的，爲叫我們因着經典上所教訓的忍耐和安慰，獲得希望」(羅十五3)。

這一詮釋法貫串整個新約。在與舊約的關係這個層面上，它不但使新約的作者與猶太經師不同，也使新約有別於米德拉布。若要用一句話來描寫這種方法，那就是「基督中心」(Christocentrism)。

I 耶穌

有許多跡象顯示：這一方法可能始自耶穌自己。在他的宣講中，他或多或少(我們很難對「程度」的問題作出確定的估計)指認舊約所預言的已在他身上得到滿全。「時期已滿，天主的國臨近了」(

谷一15)。在這裏，我們沒有理由懷疑馬爾谷福音是真實地反映出耶穌對自己使命的看法。天國不單已經臨近，它還在當下顯現出來，在他的說話和行爲中，在他的「手指頭」上（路十一9）。或許他視自己的神跡（*signes*）就是依撒意亞先知對默西亞王國的預言得到應驗的記號（*signa*）或「地方」（瑪十一5；路七22）。雖然我們可以懷疑部份「人子」的話的真實性，但我們似乎很難否認耶穌曾經自稱「人子」，且自比作達尼爾先知（七13）中的人子，這爲他招致殺身之禍（谷十四64）。但他卻不是純然的（光榮的）人子。且不論馬爾谷福音三次預言受難的真實性有多高，福音中的其他證據都顯示耶穌把人子和受苦僕人這兩個傳統結合在自己身上（如谷九12）。這是一種前所未有的釋經法：在新約時代以前，猶太釋經學從沒有把依撒意亞先知書第五十三章上主僕人的痛苦和屈辱應用到默西亞身上。耶穌顯然從他自己的使命和他所能預想到的前景對猶太經典作了新的詮釋：聖經所預言的「光榮」和「痛苦」就是他自己。

II 保祿

不管現代人多喜歡把耶穌和保祿對立起來，耶穌所開始的這種解經工作卻在保祿的作品中才得以明朗化和普遍起來。這一點，也許是由於作基督徒弟的保祿的活動時間是在耶穌的死亡復活之後的原故吧，因此，他能夠從古經中發現到許多以前沒有被人注意到的默西亞（基督）暗喻。這些暗喻，在保祿看來，每一個都是那末清晰地遙指將來的那一「事件」，以至它們所暗示的目標，簡直是呼之欲出了。

這樣的例子實在不勝枚舉。就像那位藉着他「罪惡和死亡相繼進入世界」的亞當，保祿在他身上

就看到那位因着他「衆人得以獲得正義和生命」的未來亞當的影子（羅五12 f）；又如當以色列的祖先們在出谷的雲海中「受洗」，以及吃飲神糧神飲的時候（格前12 f），在保祿看來，這些事原來都是今日基督徒生活的「鑑戒」。（希臘文作 *typos* || *type* || 預像，保祿指出谷的事跡是基督徒聖洗和聖體的 *typos*。這個字在羅五14亦用於亞當身上。）他還特別聲明以色列人能夠一路上都喝這神奇的神飲（舊約在三個地方提過磐石出水：谷十七；戶廿；廿一16），一定有一塊一直都在追隨着他們的神磐石，不單如此，保祿還加上一句：「那磐石就是基督！」（格前14 b）再像那位因信得以稱作義人的亞巴郎，上主對他的祝福就是向他的「後裔」（單數）而不是向「後裔們」（複數）說的——保祿愈來愈強調奪理了，因為保祿不可能不知道「後裔」這個字形式上的單數，意義卻是複數的——並藉這位後裔，普及於萬民（迦三14 f）。諸如此類的例子，可謂俯拾皆是，不一而足。

很明顯，從歷史批判的角度來看，當保祿這樣應用舊約的時候，他已經遠遠地超離了創世紀和出谷紀這些故事的原有含義了。在它們身上，他看出（或者，更好說：他加上）一種它們本身無力負荷的深意。當然，他沒有否認這些舊約故事的歷史實質，只是在他看來，它們只是影子，是預像；離開了新約，舊約在它自己來說，無法找到它最終的意義——舊約的故事必須透過基督事件來理解。這就是爲什麼一千多年來，生活在舊約的猶太人，縱使擁有如此豐富的寶藏，卻不能從中吸取它的滋養：因爲他們的心上仍舊蒙着帕子。在格林多後書三章12~18節（就它本身來說，這是一篇對出谷紀三十四章29~35節所作的「米德拉市」），保祿應用梅瑟蒙帕的故事，說明他對舊約詮釋的看法。在這裏，梅瑟不但象徵舊約，他還象徵所有不信的以色列人，當他們閱讀「梅瑟」的時候，心上仍舊蒙着帕子，必須轉向「主」，帕子才會揭開，才得以脫離那叫人死的「文字」，而自游於那叫人活的「神」。

(格後三六)。

一句話，基督就是了解舊約的關鍵之鑰。離開了他，舊約只是一堆一堆的「文字」吧了。

Ⅲ希伯來書信

這種從耶穌開始，經過保祿流傳下來的詮釋法貫串整個新約，其中又以希伯來書小心謹慎，刻意經營的例子達到它在技巧上的最高峯。

在引用舊約這一層面上，希伯來書的作者與保祿不同的地方就是他那種小心謹慎，一絲不苟的精神。在保祿的書信中，我們常常都會發現他有點心到手到的氣質，希伯來書卻是一寸一寸地苦心經營，就像處理一件藝術品一樣，不到最後一滴心血都流盡決不罷休。

希伯來書一開始，作者就一頭鑽進那叢密密麻麻的證據之林中。從一章5節開始全是引用舊約的話，以證明耶穌超越天使，超越一切，甚至超過舊約的梅瑟。然後，作者就專心一致地理首於他的釋經工作。他從舊約中找出兩個主要的例子，他們都是基督的位格和工作的預示。第一位是神秘的君王兼司祭默基瑟德。希伯來書用整整三章(五~七)的篇幅來發揮這位在舊約稍縱即逝的人物(創十四17f)。他的思想很可能始自聖詠一〇〇首第4節。這是基督徒應用最廣的一首聖詠，可是一般來說都只是把第1節(「上主對我主起誓說：你坐在我右邊」)貼合到基督身上，希伯來書的作者卻在其中第4節上(「你照默基瑟德品位，永做司祭」)大做文章。他鏗而不捨地把默基瑟德與耶穌拉上關係：「他無父、無母、無族譜、生無死、壽無終，他好像天子，永久身為司祭」(七3)；再多方力證他的司祭職怎樣超過肋未的司祭職(七4~10)，又怎樣預示基督的司祭職(七11~19)。他手上有

一把最鋒利的武器：「因為有聖經給他作證：『你照默基瑟德的品位永做司祭』」（七17）。

第二個例子是肋未的司祭職，但這一種地上的職份只是天上真司祭職的「模型和影子」（八5）。作者用接着的三章來剖析這點。他誇張地說明肋未司祭職的缺陷與不足，甚至連會幕的佈置都沒有忽略（九1-5），目的只是要證明基督的司祭職怎樣超過肋未的司祭職：「至於後邊的帳幕，惟獨大司祭一年一次進去，常帶上血，去爲自己和爲人民的過犯奉獻……可是基督一到，就作了未來鴻恩的大司祭，他經過了那更大更齊全的，不是人手所造，不屬於受造世界的帳幕，不是帶着公山羊和牛犢的血，而是帶着自己的血，一次而爲永遠進入了天上的聖殿，獲得了永遠的救贖……」（九7f）。又有聖經爲他作證：「聖神也給我們作證……」（十15f）。

這樣，希伯來書的作者就充份發揮了這種始自耶穌中經保祿的釋經方法。「基督」是他要找尋的目標，他可以週游於整個舊約之泉中尋找他要找尋的東西。爲他來說，只有基督中心的解經法才可以賦給舊約它真正的意義；缺少了這個中心，舊約只是一堆文字，沒有生命，使人窒息。真正給予舊約生命的來自基督和他的事件：「法律只有未來美物的影子，沒有那些事物的真相」（希11）。

IV 新約其他例子

如果希伯來書代表了新約基督中心譯經學的最高峯，這一種對待舊約的態度也可以在其他新約作者中找到。瑪竇是經常被人提及的一位。爲他來說，一切發生在耶穌身上的事，他的童貞受孕（一22），他的出生地白冷（二5f），他的埃及之旅（二15），他治癒病者（八17），他的痛苦（十二17f），以及他榮進耶路撒冷（二十一4f），都是「爲了應驗所記載的」。他有意識地塑造一個新

的梅瑟，不單基督的誕生有梅瑟誕生的影子，基督也走過梅瑟帶領以色列民經歷的路程，他還像梅瑟一樣在一座山上（五1，比較路六17在平地上）給予新的法律，也像梅瑟一樣在山上（我們不能肯定那是不是同一座山）面容發光（十七）。但是，這個新的梅瑟卻遠遠勝過舊的梅瑟：他的法律「成全」舊的法律（五17）。

外邦籍基督徒路加在應用舊約上可能不如原籍猶太的瑪竇那般嫺熟；但是，當他令初出道的耶穌在第一天進入會堂施教時就宣讀了默西亞來臨的訊息，還畫龍點睛地明言：「你們剛才聽過的這段聖經，今天應驗了」（四16 f）的時候，他的目的就很清楚了。與耶穌傳教生活之始遙遙相對的是復活的基督對厄瑪烏的兩個門徒解釋從梅瑟和衆先知開始的全部經書（二十四13 f）。耶穌斥責他們的話亦是一矢中的：「無知的人哪！爲信先知們所說的話，你們的心竟是這般遲鈍！」這兩節篇章都爲路加所獨有。路加這樣一前一後地安排，便把他對基督在整個舊約中的中心地位的看法很清楚地交代出來了。

結 論

以上是一些比較清晰的例子，有相當程度的代表性，由之，我們可一窺新約引用舊約的梗概。我們說過，它主要是以基督爲詮釋的關鍵。這種方法一方面是「預像」式的：作者週遊於舊約的源泉中，四出找尋基督的預像和預言，明的、暗的、黑的、白的，他們都可以看出基督的面貌。另一方

面，這種方法也是「寓意」的：作者們企圖跳過表面的陳述，好把握到隱藏其中的深意。他們相信：舊約的真義不在它本身，而在它之外，在它面前。舊約作者不是爲了「過去」而紀錄過去的事，他們對「過去」擁有如斯的興趣，只因爲它能指示「現在」，指向「將來」。這種信念又基於一種更深邃的信念：領導以色列民出離埃及的上主，帶領他們進入福地的上主，從巴比倫充軍之地把他們救贖出來的上主，換言之，舊約的上主，就是那位從死者中把耶穌復活過來的，新約的上主。他救贖的工作從未間斷，而且有始有終，首尾一致。是這信念支持他們相信兩約基本的統一，以致離開了新約，舊約就不能完全被我們理解，反之亦然。

校友來鴻：論寫博士論文

寫博士論文真是很費心力、腦力。差不多全都是自己的工夫，教授參與的部份並不多，不過相信完成了博士之後，更了解如何去獨立思考及分辨各種理論。博士論文真的是學生自己本身的工夫，不能靠別人，別人只是從旁給予意見而已。我現在也相信，早期的神學基礎對後來的學術工作有很深的影響，很幸運，我在輔大打下了一個頗穩的基礎，所以在美國的研究很順利，而今日在此求學，亦可由自己的基礎上去建立更深的學術視野，除此之外，來到歐洲，更可以去分辨歐洲神學的制度，其強弱所在，取其所長，去其所短，吸取為自己未來本地教會有益的事物。的確，不是西方學府中的一切皆對我們的地方教會有用，必須取其精髓，如果一成不變地照搬過來，一定會不適合地方民情。

求學亦很講究靈活，謀求創新，十分重要。只是，當完成博士論文之後，我已是步入了中年階段的人，為教會工作的時日不會很長，希望後繼有人，使中國神學的園地不致缺少工人，而神學的學術生命亦可在下一代身上延續。不過，盡力耕耘，完成自己的任務是最重要的。在履行我的使徒任務之際，亦完成了我的聖召使命。我愈來愈感到，學術的生命本身比我個人的生命長和大，我承接先人之傳統，而把這傳統傳給別人，如此，使教會的信仰傳統不斷延展伸張下去。好吧，就此擱筆，有空再談！

主佑

末賽眉修女 草上

一九八八年六月廿一日

於比國魯汶大學

堂區諮議員參與制定決策過程 的效果：促進個人參與

洪山川 著
譚璧輝 譯

提示：

「福傳大會宣言指出四個主題不斷地重覆出現：「教友的身份與使命」、「共融」、「培育」和「時代訊號」，教友在這次會議表現出今後對教友本職更負責的決心，而教會也因他們的活力呈現出一個自基層出發的新形象。

堂區是神職與教友落實共融發揮天主子民角色的基本單位，堂區的決策制定過程影響共融之氣候。本文探討堂區諮議員參與決策是否增進個人參與感？諮議會是否「只是顧問性」？及本堂神父否決權的運用？都在本文中客觀的探討。

一、前言

當堂區神父堅持堂區諮議會的作用「只是顧問性」的時候，堂區諮議會可能產生混亂現象。無疑的，他使堂區諮議員認為他們無權過問堂區事務。堂區諮議會所有的決定——包括不同委員會的決定——即使是在信德、祈禱、正常的心理狀況之下所做的決定，都可能被否定。其結果便是很難說服教友參

牧靈

堂區諮議員參與制定決策過程的效果

加堂區諮議員的競選，或參與堂區共同事務的決定。

然而教會法已經舉出堂區神父應具備的條件。教會法專家告訴我們，由歷史觀點來看，教會是根據古代羅馬法寫成，而後者又是君主專制的產物（註一）。本質上，這是一種統治的方式，即是一切權力「來自上級」。然而，在民主體制裡，經由選舉過程權力「來自基層」。天主教會採用了許多羅馬的制度。教宗成爲君王，他擁有一切權柄；主教成爲議員，有諮詢權，以教宗代表的身份，並以教宗之名管理所統轄的地區；教友成爲公民，接受照顧。在梵二文獻——教會憲章裡，教友仍被稱爲「子女」及「羊群」，他們要受到主教及司鐸的「照顧」（註二）。羅馬法中的家庭模式對教會傳統有某些影響。

假如堂區諮議會只是顧問性的，那麼是否堂區神父獨自籌劃一切工作呢？總有一天，他不是會變成獨裁者嗎？堂區神父是否可以與堂區諮議會分享一些他的權力呢？假如答案是肯定的，則應該如何做？以及做多少？堂區諮議員參加制定決策的過程是否能加深成員的參與感？雖然這些問題不能全部獲得答案，或者無法獲得令人滿意的答案，然而，提出這些問題却是很重要的，至少找出一些可能性的答覆。

教會權威當局除了採用羅馬制度之外，也完全依賴做任何決定時必須採取的某些重要原則，即：聖經、天主的旨意、耶穌的教導及教會的傳統。傑容內瑞（Jerome H. Neyrey）曾觀察過，當某一種困難產生時，在有些情況中，傳統、聖經及耶穌的教導都一致反對予以改變，而來自教會內的聲音，却仍然不斷要求一個新的決定（註三）。雖然事情似乎已經結束，但是却不應該如此。制定決策並不是如同早期教會中某些固定不變的事，例如福音的命令：「外邦人的路你們不要走，撒瑪黎雅人

的城你們不要進，你們寧可往以色列家迷失了的羊那裡去。」（瑪十5~6），可以改變為「你們要去使萬民成爲門徒。」（瑪廿八19）

狄馬克（Donald Demarco）說，在一個團體中，權威的使用是引導衆人達到正確的目的。因此，權威與個人的自由該是和諧一致的（註四）。賈克瑪力頓（Jacques Maritain）表示：「……權威與自由是學生姊妹，他們不能分開，權威有時是使別人達到自由。」（註五）再者，政治團體需要權威人士，其目的是爲使團體產生好的功能。權威不是強行加在團體中的，而是必須具備的。

伊濟尼（Etzioni）（一九六四）指出宗教組織是一種正常的結構，因爲他們採用象徵性的控制方法，而不採用實質（強制的）或物質（有報酬的）的方法。這種型態的權力要求受控制的人必須由內心相信權力的「正確性」，並全心投入（註六）。各種不同的宗教組織，基本上是依據信仰或教義的主要精神而組成，爲使成員具有正確的動機，並提供共同決策及行動的架構，例如：

1. 以聖經爲基礎（直接或間接參考聖經）。
2. 對神明的請求，例如：「我覺得天主要我們做這件事……」。
3. 與教會在世界上的一般使命或角色有關。

另一方面，若把宗教組織視爲與衆不同的標準團體，則會忽略極重要的一點，即任何一種組織的本質。沙枋（Szafran）（一九七六）表示，在一個天主教教區中，其影響力的散播與功利主義的模式極爲相似。泰勒（Taylor）（一九七五）也指出教會的結構是傾向官僚氣息的，在這種團體裡，順從是理所當然的，而獻身幾乎是毫無關連的（註七）。

到此爲止，我們看到教會組織與其他組織之間有些相似之處，我們可以利用其他組織的經營方式

來反省教會組織的效率問題。雷納李比 (Ronald Lippitt) 指出將出生不同、才能各異的人集合在一起，並使他們有效的共同工作，這是八〇年代領導上的一大挑戰，他說：「八〇年代我們最重要的責任之一是放棄權威與附庸，上級與部下，決策機構與執行單位、主人與僕人這種垂直的模式。」(註八) 暫時看來，教會似乎不可能放棄這種上對下的垂直權威模式，甚至教區方面也是如此。但是對那些無法明確區分權力與權威，或不知如何適當使用權威的人士而言，權威很可能成爲自由的敵人，甚至有人會相信天主是自由的敵人。我們需要進一步的研討在以服務爲領導的意義之下，教會如何使她的權威。

今天，最能表現出成功特色的組織便是日本的各種機構，他們很成功的採用軍事化管理。促使成功的因素之一便是全體參與每日的決策 (經營管理)。堂區諮議員完全參與制度決策過程，是否能幫助他們更積極達到他們的目标？其實，教會組織與商業或政府機構是不相同的，我們不能確定那種立法行政的模式是否能應用於教會內，因爲在非教會的機構裡，行政長官都是執行者。然而，一九七七年十一月，大衛渥爾 (David R. Wall) 在堂區諮議員中做了一個調查，回信的反應良好，他的研究是根據五百五十六位諮議員的答覆，即問卷總發出數的百分之七十而做的。當問到堂區諮議會是否應屬純是顧問性時，絕大多數人表示，他們拒絕純顧問性的諮議會，而要一個在作決定的過程中有真正影響力的堂區諮議會 (註九)。他們強調團體制定決策的過程，並且察覺他們的貢獻對堂區諮議會工作的成功與否是極爲重要的。因此，我們必須嚴肅探討堂區諮議會參與制定決策過程之可行性。

二、研討之問題

本文所研究之問題是：調查堂區諮議會參與決策制定過程的效果，以促使個人的參與。

三、問題之假定

大衛渥爾的研究結果顯示大多數堂區諮議員拒絕一個純顧問性的諮議會，而要一個在作決定上具有真正影響力的諮議會。根據這項研究結果，本文假定深一層的參與堂區諮議會的決策制定，能使個人進一步參與諮議會的工作。

四、名詞定義

《教育字典》對決策制定所下的定義是：「一種研究及評估某種情況的科學過程及方法，指出其困難，在採取行動前，考慮一些可行的解決之道。」（註十）由上可知，制定決策是一種科學過程。它也包含指出困難，以及在採取行動前，選擇一種解決的方法。

「參與」一詞是指在作決定的過程中，一些人的牽涉與影響，通常是由某些擁有特權或身負責任的人來作決定的（註十一）。「參與決策制度」在此處與「分担權力」及「共同負責」是同義字。

在決策制定過程中的參與程度是可以操縱的自變數，不能由個人操縱的他變數則是每人執行所委派的工作，可能包括以下各項：

1. 禮儀與聖事
2. 教育、兒童要理班等
3. 財務與預算

牧靈

堂區諮議員參與制定決策過程的效果

4. 建築物與維護
5. 福音傳播計劃
6. 青年
7. 社會正義與救濟
8. 社區與教會合一關係
9. 堂區社交活動
10. 靈修生活與會員祈禱（註十二）

五、本研究的意義

每一座教堂都是一種社會系統。雖然有時看起來也帶有功利主義色彩，但是，它是高度精神化的。以基氏與蓋氏（Gatzels-Guba）系統模式來看，教會的結構有兩個元素，即：機構元素與個人元素。基氏與蓋氏對人格所下的定義是：在每個個體內的動態組織，包含能對環境引起特殊反應的需求（註十三）。人格是內在的動機系統，需求與內在的力量有密切關係，此股力量能決定行爲的方向與目的。成就的需求，安全的需求，接納與表達的需求都深深影響外在行爲。

幾乎所有堂區諮議員都是自願者。雖然每人都有權隨時退出諮議會，但是，他們獻身的工作也至少滿足了他們為教會服務的需求（層次的需求）。邁可吳德（Michel T. Wood）說能夠得到滿足的需求並不影響外在行爲；當一個較低層次的需求獲得滿足後，較高層次的需求立刻成爲影響行動的主要力量。「權力集中與假設的層次需求是不能共存的」（註十四）。自我控制能使參與團體共同作決

定的人滿足較高層次的人性需求。本篇研究將指出參與制定決策過程的需求，是一種滿足較高層次需求的動力，並且能使個人才華在堂區諮議會中完全展露。

六、相關的學者著作

魯姆 (Vroom) (一九七〇) 根據經驗指出，若認為團體制定決策常常比獨自決定更「有效」，或獨自決定常比團體制定決策「有效」，都是一種天真的想法；這兩種極端方式的有效性要視事情性質，參與者的接受能力，所花費的時間，以及採用這兩種方式所產生的結果而定，因為沒有兩種情況是相同的（註十五）。

「員工願意參與制定決策嗎？」若答案是肯定的，那麼在什麼層面上？在什麼範圍內？以何種方式？爲了詢問這些問題，喬治赫斯比 (George Hesse) 與湯比渥爾 (Toby Wail) (一九七六) 調查了不同機構的將近一千名員工，包括鋼鐵及礦業工業員工，醫院工作者，緩刑工作者，食品製造業者，以及當地政府公務人員。他們二人獲得的結論是，在不同的機構中，大多數的人都渴望在所有層面上有某種程度的參與。最低限度的參與是他們所尋找的方法之一。有一部份人感覺他們應該知道各種決策，但是並不需要進一步參與決策制定的過程（註十六）。

羅生與傑蒂 (Rosen and Jerdee) (一九七八) 提出一種假設，即當以試行的方式而不以永久性的方式來執行某些決策時，鼓勵員工參與的傾向是很強的。結果顯示當一些部下的決策是要以試行的方式執行時，制定決策的人士更願意採取員工參與性的方式（註十七）。他們建議經理們應該逐漸信任他們部下的動機及能力，並且應該多表示鼓勵員工參與決策制定的願望。

牧靈

堂區諮議員參與制定決策過程的效果

倫度雪勒 (Randall S. Schuler) (一九八〇) 研究出一套「如何」參與制定決策的模式。這模式解釋參與制定決策及員工態度之間的關係。並描述角色與期望的作用。參與制定決策及對工作、對監督者的滿意，二者之間的關係被假定為積極的。研究的結果有力的支持了他的假設。然而這種模式和結果暗示從前對於參與的研究或許發現參與的有效程度，在於角色的層面及員工的期望（註十八）。

大衛渥爾 (一九七九) 假定在制定決策時感到較大的個人影響力會與滿足有密切的關係。其結果顯示只有微弱的關係。他也發現一位堂區諮議員在決定堂區事務時，對自己影響力的評估並不是重要的，而他對整個堂區諮議會的觀感才是真正重要的。假如堂區諮議會運作得很好，朝向他認為重要的目標進行，並且在一位處處表示支持的堂區神父領導下，那麼他會感到心滿意足，而不會顧及自己的影響力或大或小的想法（註十九）。

七、討論

列舉上述各種學者著作之後，我再次提出我的假設：更深一層的參與堂區諮議會決策制定過程，能使一個人更積極的參與諮議會的工作。結論似乎不是「是」或「否」。有以下明顯的理由：

1. 早在一九六〇年，在魯姆的一項實驗中顯示：「參與能使部下樹立他們個人認為有價值的目標，因而能加強他們個人投身其中的意識。」（註廿）一九七〇年，魯姆指出若認為團體制定決策常常比個人獨自決定要有效，這是一種天真的想法。這兩種論點並不互相矛盾，而後者指出一種朝由眾人參與作決定的觀點。主管們仍然傾向個人獨自決定事務。

2. 員工是否真正願意參與制定決策？湯比渥爾的調查顯示大部份員工覺得，他們應該知道所制定的決策。大衛渥爾的調查發現，重要的不在於某人在決策制定時所發揮的影響力，而是諮議員對整個諮議會的觀感。在一位富支持性堂區神父領導下的諮議會，能滿足每人投身諮議會工作的心願。

3. 由於缺乏說明參與及個人投身二者之間關係的資料，此假定需要進一步的研究。然而，從以上的各項研究中，我們可以看出，不要將注意力集中在制定決策過程的參與上，而要注意到參與時的感覺，以及堂區神父的大力支持是更迫切需要的。

八、可能性的解決方法

雖然魯姆的研究可能證明個人獨自決定事務並非完全無效率，但是，若說堂區諮議會是「純顧問性」的，聽起來似乎有些武斷。另一方面，建議堂區諮議會採用民主的制定決策過程，似乎是「反天主教」。其實，假如有些事件需要神學訓練或專業知識，則並非一切事件都能由堂區諮議會作決定。那麼在「純顧問性」與「民主過程」之間是否有解決之道呢？

(一) 協助改變堂區神父的領導型態

基督徒團體的本質是盟友性的，在基督徒的使徒性方面，要求走向分擔責任的路。假如神父不願意採用新的領導方式，堂區教友可以透過司鐸代表要求教區為神父提供繼續教育的課程。假如，此方法行不通，我們就必須等待一位新堂區神父。

(二) 堂區神父否決權

在大衛渥爾的抽樣調查中發現，大部份堂區諮議員同意堂區神父應該有否決權，「當他看到有充

分理由時，行使此權」(註廿一)。神父的支持與團體活動有密切關係，他可以引導諮議員參與決策的制定，必要時使用否決權。

(三)採用動態的一致性

共同一致制定決策應該是分担職務的一個層面，它應該在基督徒共同負責的範圍中執行。為達到共同制定決策的目的，以下三個原則應牢記於心：

- a 唯有對制定決策的過程有能力提出貢獻者，應請參加。
 - b 在制定決策過程中，對所制定的決策能負責任者，應請參加。
 - c 凡願意與別人合作及負責者應請參加(註廿二)。
- 四在制定決策時，「諮詢」是必要的

諮詢通常與給予勸告有關。韋氏字典將諮詢定義為專家所給予的專業勸告。「勸告」與「諮詢」這兩個名詞是可以互換的。傑瑞卡南(Gerald Caplan)(一九七〇)將諮詢定義為一種過程：

是兩位專業者彼此互動的過程——一位是專業的諮商者，一位是在自己工作上遇到困難而來向諮商專家求助者，對方的特殊能力，能幫助他決定自己的事務(註廿三)。

從以上的描述，我們清楚看出，當堂區神父徵詢堂區諮議會意見時，他視諮議會為專業人員。杜安布朗(Duane Brown)(一九七九)却認為神父與諮議會都站在平等的地位上，他說：

通常諮詢是一種建立在平等關係上的商議過程，其特徵是對所提出的問題有五信及坦誠溝通的共同觀點，集合個人的資源，對所提出的問題選擇具有可能性的解決辦法，在執行時分擔責任，評估已經使用的計劃或策略(註廿四)。

以上這段話，除了投票的過程外，表明了參與制定決策過程的強烈意識。這種諮詢的觀念也與梵二大公會議教會憲章第卅七條相配合，它敦促堂區神父認清並提高教友在教會內的尊嚴及責任。他們應該樂於與教友商討堂區事務，在為教會服務方面，懷着信任之心地將責任分派給教友們，給予他們自由及行動的餘地。

九、採用最佳解決之道的結果

上述四種解決之道中，「協助改變堂區神父領導型態」似乎是可行的。一個人的基本領導型態依他的人格而定，改變人的領導型態，便是要改變他的人格。聽幾次演講，或參加幾週的密集訓練並不能改變一位領導者的人格（註廿五）。假如一位堂區神父重視與教友的諮詢，那麼，對他而言，使用否決權與達成共識的合併方式，可能是最好的領導型態之一。以下是這種合併方式可能產生的結果：

(一) 一位堂區神父擁有否決權，則他對堂區諮議會可能接管堂區事務，而使他無權可施的恐懼會減低。

(二) 由於堂區神父擁有否決權，他可以允許諮議會員完全參與制定決策的過程，並且使他們感到他的支持。

(三) 使用達到共識的步驟，能表現出分享權利及分擔責任的精神。

(四) 否決權與達到共識的合併使用，能鼓勵諮議會的參與。由於某諮議員獲得某一層次的需求（Maslow），大家可能期望獲得更大的滿足。

(五) 諮詢應被視為在制定決策的過程中積極與主動的部份。堂區神父與堂區諮議會組成一個行政

與領導小組，在小組中大家一律平等，但有一人是「首席組員」（註廿六）。*Primus inter pares* 意思是：在這種組織中，仍然有一位領袖，但是他不是高高在上的發令者。

結 論

本研究的目的是在調查，爲促使教友投身堂區工作，堂區諮議會參與制定決策的過程所能發揮的效果。從有限的資料裡，我發現我的假設未能獲得有力的支持。正如魯姆所提出的，若認爲團體共同決定事務，常常比個人獨立作決定要有效得多，這是一種幼稚的想法。然而，在不同的程度中，其他的資料確實支持我的假設。

根據我們的討論，在宗教背景中參與制定決策過程，似乎與堂區神父的大力支持同樣的重要。在尋找可能的解決時，「協助改變堂區神父的領導型態」似乎不是一個理想的方法，因爲領導型態可能與個人的人格有密切關係，而人格是無法在一夜之間改變的。在某些事上，教友已經看清，採取行動不合實際，而堂區神父對此事能有較遠大的看法，這時，否決權便能發揮保護作用。如果能在每次諮議會上達到以下目標，則採用達成共識的動態方法似乎是一種理想的解決之道。

我們不能認爲堂區諮議會的作用只是「純顧問性」的。勸告與諮詢既是同義字，那麼在執行及評估策略上，分擔責任是不可少的過程。諮詢是制定決策過程中重要且必須的部份，而制定決策並非只是一種投票的方式。

FOOTNOTES

1. In ancient Rome this Imperium form was a family model and became basis for the government. The father became the emperor, he had all the power and all the jurisdiction. The mother became the senate. The child became the citizen; he or she was "cared for" by the senate.
William J. Rademacher, "Toothless Council?" Today's Parish (Oct. 1980):11.
2. Ibid..
3. Jerome H. Neyrey, S.J., "Decision Making in the Early Church. The Case of the Canaanite Woman (Mt. 15:21-28)", Science et Esprit 33 (March 1981):373.
4. Donald Dekarco, "The Foundation of Morality and the Foundation of Authority, "Review for Religions 37(May 1978):704.
5. Ibid..
6. Etzioni, A., Modern Organizations (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964, pp.59-60. quoted by John J. Nelson and Harry H. Hiller, "Norms of Verbalization and the Decision Making Process in Religious Organization, "Journal for the Scientific Study of Religion 20 (Feb. 1981): 174.
7. Robert S. Safran, "The Distribution of Influence in religious Organizations, "Journal for the Scientific Study of Religion 15 (1976):339-349. and, Mary G. Taylor, "Two Models of social Reform Action in a Normative Organization, "Sociological Analysis 36 (1975):161-167.

Both are quoted by John J. Nelson and Harry H. Hiller, Ibid..

8. Trudy Heller and Jon Von Til, "Leadership and Followership: Some Summary Propositions," The Journal of Applied Behavioral Science 18 (Nov. 1982):408.
9. David Wall, "Parish Council in Focus," The Priest (March 1979):42-43.
10. Carle V. Good (Ed.), Dictionary of Education(NY: McGraw-Hill Book Company, 1973), p.167.
11. George Hesse & Toby Wall, "The Demand for Participation among Employees," Human Relations 29 (1976):413.
12. David Wall, Op.Cit., p.43.
13. Wayne K. Hoy and Cecil G. Miskel, Educational Administration. Theory, Research and Practice, 2nd Ed. (New York: Random House, 1982), pp.58-60.
14. Michael T. Wood, "Power Relationships and Group Decision Making in Organization," Psychological Bulletin 79 (1973):281.
15. Victor H. Vroom, "Industrial Social Psychology," in Handbook of Social Psychology Ed. by G. Lindzey and E. Aronson, Vol.5 (Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1970)pp.196-268. Quoted by Victor H. Vroom and Phillip W. Yutton, Leadership and Decision Making (London: Media Directions Inc., 1973), p.20.
16. George Hesse & Toby Wall, Op.Cit., p.413, 426.
17. Benson Rosen and Thomas Jerdee, "Effects of Decision Permanence on Managerial Willingness to use Participation," Academy of Management Journal 21(April 1978):722-725.
18. Randall S. Schuler, "A Role and Expectancy Perception Model of Participation in Decision Making," Academy of Management Journal 23 (Feb. 1980):331-340.
19. David Wall, Op.Cit., p.45.
20. Benson Rosen and Thomas Jerdee, Op.Cit., p722.
21. David Wall, Op. Cit., p.43.

22. William J. Rademacher, "The Dynamics of Consensus," Today's Parish (May/June 1980):41.
23. Gerald Caplan, The Theory and Practice of Mental Health Consultations (New York: Basic Books, 1970), p.19.
Quoted by Bruce Shertzer and Shelley C. Stone, Fundamentals of Guidance 4th ed. (Boston: Houghton Mifflin Company, 1981), p.220.
24. Duane Brown; Martin D. wyne; Jack E, Blackburn and W. Conrad Powell, Consultation (Boston: Allynand Bacon, Inc., 1979), p.8.
Quoted by Bruce Shertzer and Shelley C. Stone, Ibid..
25. Fred Fladler, "Styles or Circumstances: The Leadership Enigma," Psychology Today (March 1969): 43.
26. R. K. Greenleaf, Servant Leadership (New York: Paulist Press, 1977), p.66.

BIBLIOGRAPHY

BOOKS

- Good, Carter V., Ed.. Dictionary of Education. N. Y.: McGraw-Hill Book Company, 1973.
- Greenleaf, R.K.. Servant Leadership. New York: Paulist Press, 1977.
- Hoy, Wayne K. and Miskel, Cecil G.. Educational Administration: Theory, Research and Practice. 2nd Ed.. New York: Random House, 1982.
- Vroom, Victor H. and Yetton, Phillip W.. Leadership and Decision Making. London: Melia Directions Inc., 1973.
- Shertzer, Bruce and Stone, Shelley C.. Fundamentals of Guidance 4th Ed.. Boston: Houghton Mifflin company, 1981.

ARTICLES

次 覽

營區諮議員參與制定決策過程的效果

- Friedler, Fred. "Styles or Circumstances: The Leadership Enigma." Psychology Today (March 1969):38-43.
- Heller, Trudy and Van Tyl, Jon. "Leadership and Followership: Some summary Propositions." The Journal of Applied Behavioral Science, 18 (Nov. 1982):405-414.
- Hesse, George and Wall, Toby. "The Demand for Participation among Employeess." Human Relations 29 (1976):411-428.
- Demarco, Donald. "The Foundation of Morality and the foundation of Authority." Review for Religious 37 (May 1978):701-707.
- Nelson, John J and Hiller, Harry H. "Norms of Verbalization and the Decision Making Process in Religious Organizations." Journal for the Scientific Study of Religion 20 (Feb 1982):173-180.
- Neyrey, Jerome H.,S.J.. "Decision Making in the Early Church. The Case of the Canaanite Woman (Ms 15:21-28)." Science et Esprit 33 (March 1981):373-378.
- Wall, David, R.. "Parish Councils in focus." The Priest (March 1979):42-45.
- Wood, Michael T.. "Power Relationships and Group Decision Making In Organization." Psychological Bulletin 79 (1973):280-293.
- Rademacher, William J.. "The Dynamics of Consensus." Today's Parish (May/June 1980):40-41.
- Rademacher, William J.. "Toothless Council?" Today's Parish, (Oct 1980):11-13
- Rosen, Benson and Jerdee, Thomas. "Effects of Decision Permanence on Managerial Willingness to use Participation." Academy of Management Journal 21 (1978)4:722-725.
- Schuler, Randall S.. "A Role and Expectancy Perception Model of Participation in Decision Making." Academy of Management Journal 23(1980)2:331-340.

為什麼聖召那麼少

——青年需要動人的形象來啓發願望

朱恩榮 譯

壹、這是每一個人的問題

主教和修會的長上，負專責的聖召推廣人，還有用科學方法來探究這現象的社會學家，都很關心這「聖召缺乏」的問題。因為有跡象顯示，所以有些人相信是因為父母親及同年齡的朋友沒有支持。有些人以為問題的中心是必須獨身的條件和（或）教會在梵二後的混亂（包括史無前例的神父和修會會士的離去）。強調教友在傳教工作上重要性的意識也是一部份理由。（在台灣，我們歸咎於教友信仰不夠深，追求物質生活享受的狂熱）。

不論什麼原因，聖召缺乏的現象，今天已經是所有關心教會、關心教會如何在此世達成其天賦使命的人，必須嚴肅地來探討的問題。我們需要反省並珍視神父及修會會士對教會在神修、倫理、和傳教工作上的貢獻，因為這些對教會的臨在以及對全世界的拯救和聖化都是不可或缺的。尤有甚者，我相信現在正是時候，我們全體教友：神職和修會會士，個別地及集體地，應立即採取行動，尋找方法來挽救聖召日漸減少的危機。

貳、形象引出答案

牧靈

為什麼聖召那麼少？

我是神父兼心理醫師，我有很多機會跟遭遇嚴重聖召問題的神職和修會會士談話，還有跟考慮加入修會或修院的男女青年談話。但是我有更多機會跟青年教友交談，他們認為司鐸和修會生活都不吸引人。跟幾百位上述的三種人交談之後，我願給所有聖召推廣人提供一個簡單的建議。請記住：祇有在人心樹立那能答覆人性深度渴望的形象，才能喚起願望。形象越吸引人，對它們所代表的事物之追求，也更會隨之而來。

推動青年去選擇終身事業的形象，通常來自他們自身的實際經驗，但多次也藉着和比較有成就、有耐心教導的長者的交往，提高他們的動機。這是有經驗的專業人士能生動地給他們描述：他們能期望什麼樣的工作機會，個人會得到什麼報酬，能為別人做什麼善事，以及在這些工作中可能遭遇到的困難等。在這種涉及他們前途的討論中，青年們聽到這些事業中的高峯時刻和動人的事跡，自然會使他們有強烈的感受，諸如欣喜、驚訝、刺激、美妙、感激、成就、滿足等。這些專業人士與高采烈地暢談他們所熱愛的工作——這些他們滿懷信心並以高度技能所完成的工作，他們對自己在工作上的優越表現，感到驕傲。這些生動的談話給青年們描繪出吸引人的形象，甚至使他們似乎已嚐到了成功的喜樂。

運動員給青年們描述他們在各項重要決賽中贏得勝利時的緊張刺激。演員們述說終場時看到觀眾起立喝采、掌聲如雷，使他們終身難忘。醫師們回憶如何英勇地以外科醫療手術來挽回寶貴的生命，這些成功常會留下深邃恆久的喜悅。其他在專業上有成就的人也同樣能給嚮往這些工作的青年描繪出吸引人的形象。

但是我發現，當這專業人士是一位司鐸或修會會士的時候，他們的工作和生活就沒有那麼生動

了。司鐸的日常工作：主持禮儀、赦罪、唸日課、付洗及主持婚禮、主日宣講、管理堂區、送葬……所能得到的成就感，比起終場時的喝采，外科手術上的英勇成就，以及觀眾起立鼓掌等，要差得很遠了。修會人士，當老師或護士，作社工人員或牧靈訪問，甚至作行政人員或會長，也往往表現出他們的生命是那麼平淡，不吸引人。

再者，青年男女並不以為這些教書、看護老人病患的修士修女有什麼特別成就。因為這些工作，一般人都可以做，甚至做得更好。青年們覺得神父的一些工作，甚至在禮儀中，都能由教友分担。剩下的一些例行公事，神父做起來多半也是沒精打采的樣子，不會給人什麼深刻的印象。

許多神父及修會會士（絕非大多數），看來好像對他們的工作已經看成一種長期受苦難的態度。他們讓青年們看到：他們在工作及角色上，既不感到榮譽，也不努力去培養發展他們的專長，例如在教學、宣講、輔導、及其它牧靈工作方面，許多神父和修會會士無法講述他們在工作和生命中的成就感而令人感動。因為他們自己從來沒有期望這些，也沒有為自己做任何心理準備來接受這些經驗。我相信，大部份為天主而獻身服務的人，他們認為只要忠於自己的聖召，藉着他們的服務，做好天主給他們所安排的工作來光榮天主，這樣他們就滿足了。但在青年人的眼中，尤其是從較遠的距離看來，這些不起眼的成就怎會引人注目？大部份青年會強烈地被另一些景象所吸引：想像自己坐在巨無霸噴射機的駕駛座上，電視劇明星，萬千聽眾前的音樂演奏，穿上紐約洋基棒球隊球衣打球，外太空飛行的太空人，或是大企業機構的高級主管。

叁、生活方式備受矚目

牧靈

爲什麼聖召那麼少？

青年們在考慮修會或司鐸聖召時，不祇想他們將來永久獻身教會所要做的服務工作，他們更要看那些他們將要參加的行列，和這些人的具體生活方式。因為自幼生長在一個婚姻和家庭的環境中，所以在他們的腦海中常懷着一套具體的形象：例如他們結婚、建立自己的家庭的話，他們能期望什麼樣的相互來往、感覺和滿足。但是在修會或隱修院中的生活，為他們太神秘了。即使為那些曾經作過神父或修會會士的學生、同事或教友的人；在生活中曾接受過他們的培育和服務的人，也仍感到陌生。

在修女、修士或神父們的餐桌上及休閒時，那些生動有趣、甚至深奧的交談，誰來給男女青年們敘述？這些受過高等教育、經驗豐富的人們還孜孜不倦地在進修、發展他們的才智和專長，有誰來向青年們宣揚？這些人有時候有機會去觀賞歌劇、音樂演奏及假日旅行，他們從這些文化活動中所得到的素養，又有誰知道？他們如何熱烈地慶祝他們的節日、生日、週年紀念，如何高歌一堂、創作家庭式娛樂節目，如何利用他們的才華來使團體中每人的生命更美麗、更喜悅、更有意義等等，這一切有誰來描繪？這些爲了天主而團聚在一個屋簷下的人，他們如何分享他們的喜樂和痛苦、希望和恐懼、成功及失敗，又有誰來讓青年們看到？

這些神父及修會會士的生活方式，我怕一直是鮮爲人知，甚至跟修會很接近的人也不清楚。於是大家都想像在修院中的生活，由於缺少配偶和子女，一定是單調的、死板乏味的、冷漠孤獨的。所以神父們及修會會士們之間的相互關愛、熱切友誼和生命分享，不論是在修院團體內或在跟外界接觸中，尤其是對青年，應該公開地宣揚，讓他們知道：獨身生活方式不是一種消極的抑制，而是積極的貢獻。

但是不幸地，青年人多次注意到的是極小部份不快樂、孤僻、令人失望的神父修士修女。其實這

種心理失常現象在一般人當中也有，並非祇影響神職及修會人士。但是我發現這些不吸引人的神職及修會人士，並非是精神不正常的問題，而更多次祇是心理上的不成熟。他們在心態上仍停留在青少年的階段。他們還沒有受到過真正的考驗，也沒有努力去改掉那些祇想自己、以表現爲目的、愛批評及急躁的態度。而這些正是青少年在心理發展中表現得最糟的一面。

肆、內心生活不爲人知

我猜想，大部份青年不去嚴肅地考慮做神父修女的原因，是由於沒有人給他們適當地介紹獨身生活的主要因素。司鐸和修會會士的工作是有目共觀的，他們的生活方式也可清楚地看到，或至少可猜到。但是他們與天主交往時，在心神中所發生的一切，常保持在一種高度機密中，很少會讓「外人」知道。我認爲，只是在修會團體中爲天主工作，同時也分享強烈的基督化生活，還不能使青年們對修會生活或司鐸生活有足夠的認識，自然也很難吸引他們來仿效。這一切的核心——神父修士修女和天父與基督之間有着很深的生命交流與共融——需要讓青年們知道，並使他們能清楚看到，一位熱誠、滿足、工作有效的神父、修士、修女，其所以能常有靈感，滿懷希望和幹勁，在事業上有很深的信心與成就感，就是因爲他們和這唯一的真實泉源打成了一片。

可是在今天，男女青年們從哪裡能聽到聖體龕旁的生活是怎樣的呢？日夜單獨與主相晤，聆聽祂的無限智慧和愛的生活，又是什麼樣的呢？心神專注於聖經事蹟，默默凝思耶穌基督的教訓、態度、價值觀，渴望和祂同化合一的熱切經驗，有誰來給青年們描述、「介紹」呢？

獨身奉獻的心靈，在寧靜中默觀基督的奧體——教會，看她的歷史、聖事、四海一家、堅貞不渝

……在默觀中顯得如此美麗可愛、生動感人的基督奧體，又有誰來給青年人講述？

司鐸享有祝聖餅酒的權力，使它們變成基督的體血來養育人靈，行使這份特殊權能時的內心感受，誰在努力尋找適當的言詞來講給青年們聽呢？

當給嬰兒付洗，改變他永遠命運的時候；當以基督的身份來赦免罪過、帶給人無比平安的時候，那又是怎樣的感受呢？當宣講、教書、看護、祈禱、交談或做任何服務時，知道這是基督的聖神在他心中居住和行動，實現天國，又令人有什麼感覺？

一個慷慨接受天主邀請的人，每天在生活中努力以服務來顯示天主如何眷愛世人，同時在自己心中有源源不斷的平安喜樂湧流出來；這樣的生命體驗，有誰來告訴青年們呢？

總而言之，誰來使青年人知道什麼是靈修生活，什麼是與天主保持恆常來往、為他人服務時是在表達着祂的想法和愛心，直到最後在天國與祂「面對面」地分享生命？

五、「親密」是必要的

在我看來，假如考慮司鐸或修會聖召的青年，能看到使徒工作和生活方式的生動及高吸引力的形象，尤其是能看到那些滿足於他們聖召的神父修女們的內心生活，我想會有更多青年會受到吸引，並認真來探求天主是否也在邀請他們。

但是公開地講述一個人的內心生活，尤其重要的是從個人的經驗來描述，為大部份的司鐸及修會士不是一件易事。要能坦白地、不拐彎抹角地敘述自己的經驗，包括跟天主有關的感覺、奮鬥、信念、人必須先有一種能力和傾向。而這種能力和傾向，許多司鐸及修會士都還沒有。

這種被稱爲「親密」(心理學家艾力克森首先提出)的能力，是指一種向別人透露自己內心深處的思想、感覺、和熱望的能力。一九七〇年代，在美國有人在教區及修會神父中做了一個大規模的心理調查，發現這個能與人親密地分享內心生活的能力，在大部份被調查的神父中，都還沒有足夠的發展，雖然他們已經接受了多年的特殊陶成且已有長期的團體生活。

在這「親密能力」缺乏培養發展的困難之外，許多神父和修會會士還有一種傳統的沉默，他們不習慣把自己跟天主的關係輕鬆自在地講出來。在他們的信仰下面，有一種隱私和謙虛的感覺，認爲內心深處和天主的愛情生活的經驗，應該保守秘密。

無論如何，如果這些司鐸和修會會士(不管什麼理由)，不努力設法克服困難，去跟年輕人分享他們的司鐸和修會生活以及同天主的愛情關係所帶來的喜樂、情趣、溫柔和力量，那麼聖召缺乏的現象將會繼續下去。青年人需要、也有權利要求看到，他們所期望的司鐸或修會生活，能保證給他們提供一些生動真實的形象。

陸、必須有時間

近幾年來許多修女修士神父，不祇是較年輕的，都在學習如何在自己的團體中，彼此能誠實而有深度地分享個人的信仰經驗。這種分享，因爲能讓人表達出在心靈成長上的感受和體驗，也應該使他們能更容易給考慮聖召的青年，講出那使他們喜樂滿足的靈修經驗。

但在這方面還有一大困難，妨礙了跟青年的交談及可能隨之而來的聖召，那就是太多的神父及修會會士，他們的工作都太繁重了。他們一天到晚忙碌工作，使他們沒有時間可悠閒地和那些想談談未

來和聖召的青年們交談。每天忙着工作的神職人員可能有助於保護自尊，甚或間接地保護自己的潔德，但是一定都沒有給青年分享他們和天主交往的經驗。

假如我們神父、修女、和修士要盡力幫助那些天主所吸引的人進入我們的修院或會院，我們需要在我們的時間表中空出一些時間來，並且把自己安插在適當的地理位置上，讓所有的未婚青年清楚地看到我們有空。他們不但需要看到我們忙着工作，也需要就近看到我們的內心生活。我們的一些神修思想和形象，當然可以在講道台上或寫作中跟人們分享，但是這種管道絕不能完全取代個人接觸和一對一的交談。我們可以從耶穌給我們的榜樣中學習：就是臨在、熱誠、坦白、關心、慈祥、和向考慮聖召者發出邀請的勇氣。這些都是聖召推廣成功不可或缺的因素。

當然我們不能忘記祂的教導：「你們應當求莊稼的主人派遣工人，來收他的莊稼。」（瑪九38）。祂的教會需要這樣的工人，也需要我們的努力和祈禱，而且就是現在。

Fr. James J. Gill, S.J., M.D.

Human Development, Spring 1986.

「選擇聖召的心理過程圖解」見頁384

— (完) —

評《在分裂的世界中做神學工作》—— 第一及第三世界的神學家交談》

谷寒松

爲了解本書內容，我們必須先解釋一下本書的「歷史背景」（註一）。本書寫作的背景是在第二屆梵蒂岡大公會議結束的初期，那時拉丁美洲教會正充斥著一股動盪不安的精神；一些第三世界國家的神學家便集合在一起，經過一陣腦力激盪之後，希望有可能從窮人、受壓迫的人、特別從第三世界的觀點來做一種較從前更爲場合化，更積極的神學。

一九七六年八月，有二十二位神學家在坦桑尼亞的達萊撒蘭舉行會議。他們發現多數歐美的神學不僅爲第三世界的人民無效益，甚至於還有所傷害。因此三大州（亞、非、拉丁美洲）的大公神學團體即成立了一個永久性的組織，即「第三世界神學家大公聯合會」（EATWOT）。第一次會議決定，在以後的幾年之中，三大州的代表要執行其具體的工作計劃。是故三大州的集會即紛紛舉行：例如，迦納的阿克拉（Accra）是在一九七七年十二月召開；斯里蘭卡的維那布瓦（Wenappuwa）於一九七九年一月召開（註二），巴西的聖保羅（São Paulo）於一九八〇年十月召開。

因著這些會議的召集，漸漸使得各大州的神學呈現出各自獨特而清晰的面貌。但他們感到，這樣的成果應該結合起來，所以召開了新德里（New Delhi）會議（一九八一年八月）。此時聯合會（EATWOT）又感到，該是讓第一世界中的較開放且有前進的神學家參與交談的時刻（註三）。因此在日內瓦（Geneva）又舉行了這類的交談。本書即收集了這些神學家的演講、論文、神學反省。其中

共有八十人與會，一半來自第三世界，一半來自第一世界。

本書內容上的安排，即已涵括了「聯合會」的中心訊息。

第一部分是致歡迎詞。當時世界教協（WCC）的執行秘書——菲力·波特明確的陳述：「在分裂的世界中做神學工作」的梗概。

第二部分提出一些第一和第三世界在歷史中曾發生過的爭鬥案件。這樣的神學不是由上而下的，而是從下而上的，是從人類為生存而奮鬥，勞苦所開始的神學。

第三部分接著從經濟——政治——文化的角度分析世界的情況。在其分析中，常注意二個對立而互相關的因素，即壓迫與解放。

第四部分開始反省神學的歷史。這是為能找到此種神學在整體神學架構中的位置而做的。麥茲（Johann Baptist Metz）非常清楚的表示：基督宗教以及其神學，已站在以歐州文化為中心的歷史階段的末期。天主教（及其神學）已由單一文化中心（歐州及北美），轉為今日的多元文化及多型態的生活方式。

第五部分特別強調，這樣的神學已不再是從「上」而談，而是非常草根性地，由第三世界受壓迫的人，窮人開始談起。因此這種神學有其特殊的方法及內容。其神學之主體，不只是神學家，還包括整個信仰團體。而其中解放的靈修在發揮此神學上，扮演著極為重要的角色。

第六、七、八部分報告會議中的禮儀，提出結束聲明，及一些有關此會議的反省，檢討思想而結束本書。

總結（一七九，一九三頁）就如以上所述，本書大綱的安排，就是安排整個內容的標準模式。最

後它以希望作結：我們的反省及交談，最終是以誠摯而謙遜的態度感謝天主。我們不僅為能夠聚在一起交談而感到高興，也為能夠一起深入分享神修經驗而喜悅。我們深知這個會議的不完整以及一切都太零碎的缺點。但是我們彼此所分享的故事，將永遠存留在我們的回憶及言談之中。此外，這個會議還提醒我們記取那引領我們來到此地聚會的，活生生的，痛苦與寵佑的經驗。我們非常盼望將來有機會的話，能夠繼續完成我們在日內瓦已開始之事。為我們多數人來說，這首次第一和第三世界神學家之間交談的經驗，可以說是在這黑暗、分裂世界中的一道曙光。（一九三頁）

為使許多假設能夠更加清楚，易於明辨；許多人希望這聯會（EATWOT）的神學家能夠真正實踐他們的工作，這一點在第一年打基礎工作的時候並未檢視：理論與實踐二者之間的關係是永遠爭論不完的難題。第三世界神學家聯會基本上是非常清楚地站在實踐上面，但是神學家的心靈似乎不能滿足於過度簡化的觀點（註四）。其次，如何將社會—政治方面的解放工作，與耶穌所宣講的天國整合在一起？最後一個問題是，在如此廣大差異的三大州，亞、非、拉丁美洲各自有其特殊型態的文化、宗教，他們是如何影響到神學的研究呢？

第七屆「聯合會」會議是在墨西哥的Oaxtepec舉行（一九八六年十二月七日至十四日）。他們所面對的是探尋精神淵源，以及神學工作的展望。雖然會中提出了某些缺點及偏執一方的趨勢，但是對於起初，一九七六年在達萊撒蘭第一屆會議所不斷肯定的觀點並未改變。

新選出的主席 Sergio Torres 是智利教區神父。他對於亞、非、拉丁美洲的特性在此會議的報告中，非常具體地指出它們未來的方向：「拉丁美洲的神學觀是傾向於將社會、政治與其文化及宗教傳統聯結起來。亞洲神學是努力尋求傳統大宗教的靈修生活，且將大宗教的靈修與解放，奮鬥的

精神聯合在一起。亞州神學還特別注意宇宙整體性及以天主為中心的基督論。至於非州神學，則是在面對種族歧視的壓迫下，為肯定自己文化而做的奮鬥。它是對傳統模式神學的批判性的挑戰。」

「聯合會」特別在亞州執行以下三個階段的計劃：

a 一九八七—八八年，「聯合會」從事於基層的運動及組織。故聯合會的成員，將聚集在一起分享他們行動的經驗與反省結果。

b 一九八七—八九年，從事於神學教育工作或在教育機構中工作的「聯合會」的成員將從神哲學的觀點作反省。他們將與其他相似工作的人交換經驗；批判彼此所作的反省與著作。

c 一九八九年八月將舉行第三屆亞州神學家會議（ATC III）。屆時，此二團體將進行交談；相互挑戰，批判。然後建立起整體性的亞州神學。

的確，「聯合會」的神學工作是在日漸成熟中。

註解：

(1) Virginia Fabell and Sergio Torres, 編著，《在分裂的世界中做神學工作》。論文取自第六屆第三世界神學家大公組織國際會議。一九八三年一月五至十三日，瑞士日內瓦。Orbis Books, Maryknoll, New York 1985。

在墨西哥的Oaxtepec城召開的第七屆國際會議，大會通過其憲章。此憲章的第二條說出本聯合會的目標：「此聯合會組織的目的即是促進第三世界基督徒神學的發展。這樣的神學幫助教會在人間的使命中，特別是在為正義的社會而奮鬥的過程中，確實為基督內的新人類做見證。」

(2) 本書評的作者即親身參與Wenappuwa的會議。當時因為本地神學家身處非常時期，而無法取得中華民國

的出境證；所以作者成爲台灣的唯一代表。

(3)日內瓦會議的主持人坦承選擇第一世界的代表頗爲困難。因爲他們必須從本來即已經是少數的人之中，選出那些積極從事反抗存在於全球性的不正義，或那些反抗某些教會或大學參與此不正義的事的人。

(4)例如：Clodovis Boff, *Theology and Praxis, Epistemological Foundation*, Orbis Books,

Maryknoll N.Y. 1987.

輔大神學叢書

24	23	22	21	20	19	18	17	16	15	14	13	12	11	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1	
宗徒書信主題介紹	天主教基本靈修學	基督的啟示	白首共此心	基本倫理神學	救恩論入門	病痛者聖事	與天主和好——談告解聖事	聖詠心得	原罪新論	教會本位化之探討	生命的流溢——牧民心理學	箴言——簡介與詮釋	聖事神學	創新生活的心理基礎	絕妙禱辭——聖詠	性愛·婚姻·獨身	約伯面對朋友及天主	神學——得救的學問	保祿使徒的生活、書信、及神學	耶肋米亞先知	福音新論	第二依撒意亞	耶穌基督，史實與宣道	
穆宏志著	陳文裕著	張春申著	徐可之著	詹德隆著	溫保祿著	溫保祿著	詹德隆著	黃懷秋譯	溫保祿講述	張春申等著	朱蒙泉著	胡國禎等著	劉寶眉編著	朱蒙泉著	房志榮、于士錚合譯	金象遠著	劉家正等編著	房志榮編著	王秀谷等譯	劉家正等編著	張春申著	詹德隆、張雪珠合著	齊墨曼著、樂英祺譯	
一四〇元	一八〇元	九〇元	一五〇元	一八〇元	一〇〇元	四〇元	四五元	五五元	八〇元	八〇元	一一〇元	八〇元	七〇元	八〇元	八〇元	七〇元	四〇元	一〇〇元	五〇元	五〇元	五〇元	五〇元	七五元	

《絕妙禱辭——聖詠》讀後心得

王媛玲

前言

在智慧文學之中，最具代表性的一部著作就是聖詠集，因為它正代表了人對天主的回應。它表達出人類對天主恩寵的讚美、祈求、感恩、希望與服從。這些祈禱的態度正包含了人性的所有幅度，因此在許多的祈禱當中，聖詠的用途最爲廣泛，尤其在會士、神職界每日以日課經作爲教會祈禱義務時，其中也少不了聖詠的頌讀。

一般基督徒也多半用聖詠作爲祈禱的材料，每人或多或少也能夠說出一二首喜愛的聖詠。有幾首非常有名的歌，「上主是我的牧人」——詠二三，「我心靈渴慕平安」——詠一三一，皆是大家耳熟能詳，倒背如流的。

因此我們需要一本能夠簡介聖詠的來源、出處及其原始意義的書本，以帶領我們進入祈禱的殿堂。本書就是爲回答此一需要而寫成、譯成。

一、本書內容撮要：

書評

「絕妙禱詞——聖詠」讀後心得

全書可分為四部分來介紹：一、引論；二、聖詠分為五類的祈禱；三、索引目錄；四、附錄。

一、引論：在此有三篇文章，述說以色列的祈禱小史，可溯源至西元前第十三世紀的出谷記。「聖詠」一文之中，簡述聖詠集一百五十首蒐集來源複雜，因此其分類也成爲一件極困難的事，「原來並沒有一個一貫的原則可以時常用來當做辨別聖詠的標準。何況有些聖詠本身就是結合幾個不同種類的片段而成的。」它特別指出一些聖詠祈禱的永恆價值——

「一祈禱與生活緊緊相連，出自真實的生活；

——一種大丈夫的誠實，把人心最深的感觸一一說出；

——對天主的意識：祂的奧秘、大能、權力，及由之而生的敬畏與愛慕之情；

——對盟約的堅定信念，及感恩、依靠，以及對自己民族的熱烈愛護；

——渴望毫無保留地爲此奧跡，及爲所受的恩惠報效盡忠的種種真情。

——以及啓示在以色列間的進展，聖詠也慢慢出現新的價值：」

它也很誠實地指出聖詠的嚴重缺點：

「——所求的恩全是現世的（詠一一二：）

——向主祈求很殘酷的報復（詠五八：）

——法利塞人的「君子」面對「小人」的那種跡近高做的自信（詠七：）

有了這樣客觀認識之後，我們再看「基督徒怎樣利用聖詠祈禱」一文，我們知道將會面對一些文學上的問題，時代上的問題（今日以新約的態度來看），以及過分寓意地解釋，「而忽略了整個的趨勢，而把握不住聖詠作者的本意，這個本意才是耶穌的，及一切基督徒的祈禱所應有的出發點」。當

然後「並不要求我們把注意力集中在每一句每一字上，而是製造一種祈禱的氣氛，並藉著一個主題和一個趨勢指出大體的方向是走向何方，我們儘可朝著這個方向利用我們的自由來祈禱。」

三 本書將聖詠集分為五類的祈禱：讚美天主的祈禱，求恩的祈禱，感恩的祈禱，希望的祈禱，服從的祈禱。每一類都是先找出聖詠作者原來的祈禱如何，再追究耶穌如何用這首聖詠祈禱；最後才劃定基督徒如何偕同耶穌祈禱，向耶穌祈禱，以達到本書研究的目標：「藉著這些古老的禱詞，學習作個人的、具體的、切合現實需要的祈禱。」

四 本書最後有二個很方便讀者的索引：(一)根據聖詠主題而做的索引；(二)聖詠目錄的索引。藉此二索引，我們可以很快速地找到我們想要的資料。因此使得本書成爲一本極具價值的參考書。

四 最後本書有三篇轉載自其他論刊的文章，都是有關聖詠分類的問題。三篇至最後的總結是將聖詠分爲五大類別：

(一)讚美詩：三十一首

(二)哀禱詞：六十八首

(三)感恩歌：十七首

(四)王國聖詠：十一首

五 訓誨聖詠：二十三首

每一類之中又再仔細細分，簡略註釋，介紹。

二一、綜合評論

書評

「絕妙禱詞—聖詠」讀後心得

「你們要充滿聖神，

以聖詠，詩詞及屬神的歌曲，

互相對談，在你們心中歌頌讚美主，

為一切的事，要因我們的主耶穌基督的名，

時時感謝天父」(弗五 19-20)

讀完本書之後，真是令人心神為之一爽，多年來讀聖詠，不得其門；終於找到一位良師益友，互吐心聲，交換意見，雖然書本不能夠發聲講話，但是却像似一位知心好友，靜靜站立在那兒，陪伴著，隨時候教，也不斷為人指出另一種幅度的思想，另一個角度的看法。以下可以歸納出本書的幾個優點：

1. 本書的目錄索引的編製，使得它更具參考價值。
 2. 翻譯的中文很好，沒有一般譯作詰屈聱牙的毛病，極易閱讀。
 3. 每一首每一類聖詠除了解釋其來源歷史，節節註釋之外，也為我們目前的祈禱做了一個指引。因此使得本書不再只是理論上，神學上的著作，而更具有牧靈上，靈修上的貢獻。一般未受過神學訓練的人也可以利用本書作為祈禱。為一般團體，查經班，也可靈活運用本書。
- 每一件事都會有正反兩面，本書除了以上一些優點之外，也有缺點：
1. 將最後附錄的五大類別，再重新濃縮整理為三大類，讚頌、祈求、訓誨，會更清晰明瞭。

註一)

2. 如果本書真要發揮其服務教會信友的功能，那麼想該有以下幾點改進之道：

①應將「附錄」部分刪除：因為本書已經將聖詠分爲讚美、求恩、感恩、希望、服從五類，自成一個很好的系統，如果再加上其他分法，只會爲一般信友帶來混淆，減少「信心」，而分散了讀者對本書的注意力！供給現代人一種適宜的祈禱方式。

②全書的印刷，編輯應該再予精緻地重編：現代人的生活品質不斷提高，對於美的要求也開始注重，因此將本書做更精美的包裝，提升紙質、內容插圖。這樣一本有內容又賞心悅目的書，一定能在銷路上打破「票房記錄」成爲一本暢銷之書。因爲「美」能使人溶化、降服。當然更重要的是發揮「好東西和好朋友分享」，將這個好消息與世界一起分享，因爲：

「高天陳述天主的光榮，

穹蒼宣揚他手的化工；

日與日侃侃而談，

夜與夜知識相傳。

不是話也不是言，

是聽不到的語言；

它們的聲音傳遍普世，

它們的言語達於地極。」（詠十九）

註：請參閱今年神學院智慧文學聖詠的筆記、講義。