

神學論集

于斌



81

輔仁大學神學論集

第81號 1989年秋 總目錄見(30)(50)(70)

目 錄

前 言.....編輯室..... 313

聖 經

由馬爾谷福音看基督徒宣信的可能性.....林 思 川..... 319

路加著作中有關「路程」或「旅途」的話題...區 華 勝..... 331

在加里肋亞加納的婚禮.....穆 宏 志..... 347

倫 理

生死的抉擇——論安樂死的倫理.....廖 湧 祥..... 369

可以除去病人的食物與水嗎？.....趙 可 式..... 401

教 史

梅文鼎論徐光啟.....楊 吳..... 411

靈 修

- 「過眼雲烟」的瞻想……………徐可之……417

牧 靈

- 天主的另一個面貌——聖經中有關「殘障」
的神學意義……………潘家駿……425

書 評

- 誌念一本神學暢銷書的銀慶……………區華勝……435
台灣民間宗教信仰對象分類淺析——郭和烈
與董芳苑的觀點……………王鏡玲……443

資料室

- 人民的力量在岷市、在北京……房志榮……330,368,424
聖方濟沙威逝世處——上川島之旅……………馬 谷……434

前 言

上一期神學論集刊載了年初第十五屆神學研習會的材料，那都是與建立小型教會團體有關的演講，討論，和報告。因此與小型教會團體無關的資料都被擱置了，這次我們繼續予以公佈，分聖經、倫理、教史、靈修、牧靈、書評各欄，較晚將略加介紹。

這期間發生了一件舉世震驚，十分令人傷心的事：六月四日凌晨北京天安門廣場的大屠殺。是軍隊殺人民，是衝鋒槍，坦克車，掃射、輾壓手無寸鐵、不能自衛的學生。關於這件慘案，已經有許多照片及各國新聞記者的實況記錄，不久還有成本的書會出版，絕非中共媒體的謊言所能遮掩的。以一份神學雜誌來說，這裡不禁要引幾句若望福音中的話，來解釋所發生的殘暴行為，以及直至今天（六月底）中共的固執於惡，繼續濫捕濫殺的兇狠毒辣。

主耶穌對那些想殺害他的猶太人說：「你們出於你們的父親魔鬼，並願意追隨你們父親的慾望。從起初，他就是殺人的兇手，不站在真理上，因為在他內沒有真理；他幾時撒謊，正出於他的本性，因為他是撒謊者，而且又是撒謊者的父親」（若八44）。在平安無事時，我們覺得主耶穌的這些話太重了，但黑暗的勢力在兇殺與撒謊——魔鬼的兩大特徵上暴露無遺時，我們不能不承認耶穌說的不是重話，而是真話、實話，因此我們進一步了解耶穌是道路、真理、生命的意義，真理對謊言，生命對屠殺，道路是相信真理與生命，而不信謊言與屠殺可以解決問題。

本期聖經欄的三篇，各討論一部不同福音的一個主題，都非常值得一讀。「加納婚禮」一篇特別研究「女人」與「母親」在耶穌與聖母瑪利亞的彼此關係中所含蓋的十分不同意義。我們的禮儀書

把若望福音中耶穌兩次所稱的「女人」改為「母親」似乎值得商榷。

倫理神學一欄的兩篇文章約佔本期篇幅的三分之一，形成了本期的特色。第一篇作者廖湧祥是長老會基督徒，目前他在美國天主教聖母大學讀神學研究所，由此可了解他寫此文的背景。本院倫理神學教授詹德隆神父看過這篇二萬四千字的長文後，提出了二、三處可修可刪之處，已徵得作者同意予以修刪。詹神父對本文的積極評價是：「這篇文章很重視多種基本倫理問題和主流，很值得看。把死亡看作朋友也很好，頗合乎基督信仰」。另一篇趙可式的倫理神學文章恰好把同一問題繼續發揮下去，是一篇條理清晰，筆調生動的好文章。看了這兩篇佳作對每個生命——哪怕是微弱的、末期的生命，那樣的珍惜，那樣的想盡方法加以維護，益覺中共的那種視人命如草芥，把年輕美麗的學生與工人的生命予以無情的摧殘為不可思議。

教史欄的一篇雖講過去的事，却有很現實的意義，文末梅文鼎說的好：「法有可採，何論東西；理所當明，何分新舊；在善學者知其所以異，又知其所以同；去中西之見，以平心觀理……皆足以資探索而啓深思；務集衆長，以觀其會通；毋拘各相，而取其精華，其於古聖人創法流傳之意，庶幾無負；而義和之學，無難再見於今日矣」。

PREFACE

The preceding issue of the *Collectanea* was exclusively dedicated to the Fifteenth Theological Workshop on the Basic Ecclesial Communities. Materials, speeches, discussions and reports related to the workshop's topic were printed together and those unrelated ones were excluded. The present issue resumes its normal format.

Meanwhile something horrendous happened which shook the whole world and hurt deeply the human heart: the merciless massacre at Tien An Men Square in Beijing in the early morning of June 4, 1989. The nation's army massacred its own people with guns, tanks, shot and rolled over bodies of defenseless young students. About this grievous and cruel event, there are sufficient pictures and reports made by journalists coming from many different nations even if the Communists' media falsified news they could hide or disguise. As a theological magazine, we cannot help recalling the words of St. John's Gospel which explain the cruelty of the June 4 event and its pernicious persistence until today (June 25) in the arrest and execution of innocent workers.

Our Lord told the Jews who wanted to kill him, "You are from your father, the devil, and you prefer to do what your father wants. He was a murderer from the start; he was never grounded in the truth; there is no truth in him at all. When he lies he is speaking true to his nature" (John 8:44). In time of peace we might feel that these words of Jesus are too strong, but when the power of darkness manifests itself in murders and lies -- the two distinctive features of the devil, we cannot help confessing that those same words of Our Lord are not strong but true and sincere and in this way we get a better understanding of Jesus -- the Way, the Truth and the Life: Truth vs. lies, Life vs. killing, Way as faith in the Truth and in the Life, a faith which does not rely on lies and killings to solve problems.

The three articles of the biblical section each treating a different topic of the three Gospels are all worthwhile reading. The article on the wedding at Cana delves especially into the different meanings of the two titles "woman" and "mother" in the relationship of Jesus with his mother.

It seems disputable whether the change of "woman" into "mother" in our Chinese liturgical books were correct or not.

The two articles on moral theology occupy one third of this present issue and give it a proper feature. The author of the first article, Timothy Liao, belongs to the Presbyterian Church. He is working on a doctorate in theology at Notre Dame University in U.S.A. This background helps us to understand his article. After reading it, Fr. Gendron, professor of moral theology of the theologate, pointed out a few items to be corrected or omitted. This was done with the agreement of the author. The overall evaluation of the article was, however, positive. The second article on moral theology of Miss Chantal Chao continues to probe into the same problem of euthanasia. It is clearly written and its style is truly provoking. After seeing how these two articles treat of the human life and how much care and love are spent even for the weakest and terminal life, the Chinese Communists' way of destroying brutally the young students' life appears more inhuman and repugnant.

The article on Church history is written by a Catholic author from mainland China. Although it is about a writer of the 17th-18th century, Wei Wen-Ting (1633-1721), it has a quite actual significance as it is concerned with law and reason, transcending the limits of east and west, old and new. It also asserts that a good researcher knows how to make distinctions and balancing.

The Editor

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 81

Fall 1989

Preface *The Editor* 313

Holy Scripture

Christian Profession of Faith Seen
From St. Mark's Gospel *Bonaventure Lim, OFM*... 319

The Exodus/Way, Notif in the
Lucan Writings *Rev. Joseph Au* 331

The Wedding At Cana Of Galilee....*Jesus M. Muñoz, SJ*...347

Moral Theology

Option for Life or Death: On the
Morality of Euthanasia *Timothy Liao* 369

Removal of Food and Fluids *Chantal Chao Co-Shi* ... 401

Church History

Mei Wen-Ting on Hsu Kuangchi... *Yang T'i* 411

Spirituality

Contemplation on the
Transitory *Aloysius Hsu, SJ* 417

Pastoral Theology

The Other Face of God: Theological Meaning of
the Handicapped According to the Scripture
..... *Charles Pan, CM* 425

Book Reviews

To Commemorate the Silver Jubilee of a Theological Best
Seller: Harvey Cox, The Secular City: Secularization and
Urbanization in Theological Perspective (London, SCM,
1965) *Rev. Joseph Au* 435

On Two Books on Popular Religions in Taiwan by Kuo Ho-Lieh and Tung Fang Yuen Miss Wang Chin-Lin 443

* * * * *

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN is a quarterly review of theology in Chinese, edited by the Faculty of Theology, Fu Jen University, Taipei, Taiwan, R.O.C. It is jointly published and distributed by Kuangchi Press and Catholic Truth Society.

Annual Subscription (by ordinary mail)

Taiwan: NT\$360.00 (Asia: US\$16.00; US & Europe: US\$20.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia: US\$5.00; US & Europe: US\$6.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia: US\$12.00; US & Europe: US\$12.00)

Editor's Office (and exchange)

Collectanea Theologica
Faculty of Theology
Fu Jen Catholic University
24205 Hsinchuang, Taipei Hsien
Taiwan, R.O.C.

Co-Publishers (Subscription and administration)

Catholic Truth Society	Kuangchi Press
Grand Building	Hsin Hai Rd., Sect. 1, No. 24
15-18 Connaught Road, C.	10718 Taipei
Hong Kong	Taiwan, R.O.C.
(for Hong Kong and Macau only)	(for all other countries)

由馬爾谷福音

看基督徒宣信的可艱性 林思川

壹、導言

「耶穌基督是普世救恩的中保」，此一信念是一切基督宗教所深信，並且竭力宣揚到普世各處的信仰核心^①。耶穌基督之所以是天人之間惟一的、最理想的中保，乃是因為他是「天主而人」^②。他是一個歷史性的人——耶穌；他也是普世萬民信仰的救主——基督。因此，凡是相信他的人，就是在自己整個的生活中，不斷的做「耶穌是基督」的宣信。

然而，此種宣信如何是可能的？耶穌只是一位歷史性的人物，在某一個特定的時空中出現過，在他生前並未建立任何豐功偉業，其生命更是以無比難堪的方式結束。為什麼人們卻在其死後宣稱「祂」是天主子、是基督？也不惜捨棄生命來保持此信仰？人們是透過什麼途徑認出他是基督的？

教會在其發展的過程之中，不斷地面對上述問題而提出答覆，我們可以從「聖經、聖傳、教會歷代的訓導」之中，得到許多極有價值的教導。但是，這不只是「教會」的問題，也是我們每一個基督徒常在不同形式之下遇到的問題，因此，我們也該時時準備答覆。

這篇小論文的目的，就在於嘗試藉著對馬爾谷福音的研究，而根據聖史的教導，對「基督徒的宣信如何是可能的」此一問題，提出可能的答覆。

選擇馬爾谷福音做為研究對象的理由，主要有二：

一、近來絕大多數的聖經學者相信，馬爾谷福音是第一部寫成

的福音，是他靠著初期教會生活傳統的幫助，創造了能夠有效表達耶穌的訊息的福音的形式③。

二、馬爾谷福音表現出作者所有的基本神學思想：默西亞的祕密④，此一主題和所欲探討的問題有密切的關係。

但是，本文的目的，並不在於考查馬爾谷福音是否真的是新約中、耶穌生活的史料之惟一可能來源；也不在於證驗「默西亞的祕密」，是否真的是馬爾谷福音的一個基本的神學思想。這裡所欲努力的只是在此前題之下，探討馬爾谷福音，對於前述的「宣信」問題，給了我們什麼啓示與教導。

為了利於討論問題，本文將福音中一切有關耶穌的稱號皆視為同義詞，並用「默西亞」一詞做為主要的代表用語⑤。根據這個原則，本論文的主要論題，便可簡化為：「人們必需透過什麼行動，才能夠明認耶穌是默西亞——天主子？」⑥

本論文的討論，主要分為三部分來進行：

一、簡介馬爾谷福音大致的結構。

二、按馬爾谷福音之結構，逐步探討該福音給予我們什麼教導。

三、簡單的對前面之討論做一綜合。

當然我們了解，一本書的內容所表達的，和該書作者所欲表達的，應是相同的。所以在討論的進行中，福音書和福音作者是被視為等同的。

貳、馬爾谷福音的結構

馬爾谷福音全書非常簡潔，僅按其敘述的地理結構將全書分為五部分：⑦

一、序言（一 1 ~ 13）

二、耶穌在加里肋亞的生活（一 14 ~ 八 26）

三、往耶路撒冷的「旅程」(八 27～十 52)

四、在耶路撒冷的事蹟(十一 1～十五 47)

五、結尾(十六 1～8)

現有的馬爾谷福音書中十六章 9 至 20 節的一段記載，絕大多數的聖經學者都認為，並不是馬爾谷的手筆^⑧，因此本文的討論也不涉及此段文字。

參、馬爾谷福音的教導

在此部分所要進行的工作是：依循前述所劃分的結構，順序地分析，探討馬爾谷在「基督徒如何宣信」的問題上，給了我們什麼教導。

一、序言(一 1～13)

在福音的一開始，作者就指出「耶穌是天主子、基督——默西亞」。但是此一事實，只暗示了本福音著作的目的在於告訴我們「耶穌是誰」，而並不表示人們都知道耶穌是默西亞。馬爾谷在此所要強調的是，除他自己以外，沒有人認識耶穌的身份。福音書本身給予我們三個理由，做出上面的肯定：

1、馬爾谷是以「作者」的身份寫出了「天主子耶穌基督……」(1)，人們不會知道作者已知道的事。

2、天父在耶穌受洗後，宣稱他是自己的愛子(11)，但只有耶穌自己聽到了父的聲音。

3、耶穌在曠野中受試探的記載中(12～13)，只有耶穌、撒殫及天使出現，沒有任何人在場。

再者，根據耶穌受洗的這段記載(9～11)，我們可以肯定：馬爾谷福音中的耶穌，知道自己的身份和使命。

第三個事實是，馬爾谷對耶穌的童年及成長過程隻字未提，而直接由洗禮——耶穌使命的揭幕禮作為福音的開頭。這說明聖史所

要敘述的只是天主在耶穌內、藉著耶穌所做的大能的行動⑨。

因此，在馬爾谷看來，耶穌公開生活中的一切事工，都是在向世人揭示自己的身份。聖史將藉此一福音書告訴我們此一事實。

二、耶穌在加里肋亞的生活（一 14～八 26）

馬爾谷將耶穌的公開生活，劃分為兩大部分，此段為第一部分，另一部分是耶穌在耶路撒冷的事蹟。

在加里肋亞的生活，可再劃分為三個階段：一 14～三 6；三 7～六 6 a；六 6 b～八 21。每一個階段都以耶穌的活動開始（一 14～15；三 7～12；六 6 b），接著耶穌便召叫或派遣門徒（一 16～20；三 13～19；六 7～13），都以耶穌遭到拒絕作為該記載的結束（三 6；六 1～6；八 14～21）。

在第一階段中，可看出耶穌有驅魔治病的權威，但馬爾谷告訴我們，除非明白此權威是超越罪惡和法律的，否則就不能夠正確的了解並接受這權威。正因為過分熱愛法律的法利塞人沒有能力超越成規，所以他們開始設計除掉耶穌（三 6）。

第二小段顯示，耶穌只能用比喻的方式來講論天國，因為人們不能明白直接談論天國的話語（三 20～四 34）。此段的後半部是許多奇蹟的記載（四 35～五 43）。

第三階段主要記載了兩次增餅奇蹟（六 30～44；八 1～10）。在增餅奇蹟的記載之間，插入了耶穌和法利塞人之間的激烈辯論（七 1～23），以及一位外邦人的信仰例子（七 24～30），最後則明顯的指出門徒們的盲目（六 52；八 21）⑩。

對馬爾谷而言，在加里肋亞的耶穌，是以其強有力的工作，向所有人顯示自己是一位大能者。「奇蹟」在此部分佔有極重要的地位。奇蹟原本是一個「記號」，此記號說明「天主的能力臨在於耶穌身上」。然而，雖然耶穌不斷的用大能的言行來揭露其身份；但他所得到的結果是：法利塞人的拒絕（三 6）；同鄉人的拒絕（六

1～6)；門徒們的拒絕(八14～21)。總之，按馬爾谷來說，人都是盲目的。所以，他以治癒瞎子的奇蹟做為本段記載的總結(八22～26)

三、往耶路撒冷的「旅程」(八27～十52)

很多學者主張，馬爾谷故意在其福音中，給耶穌公開生活一個清楚的地理大綱^⑪。這裡所要探究的是：耶穌結束了加里肋亞的生活，往耶路撒冷走去的一段「旅程」中，所發生的事件及其所含有的意義。

此部分以伯多祿的「宣信」開始，他是此福音中，第一個公開指認耶穌是默西亞的人。但馬爾谷並不十分看重此事件。因為我們發現耶穌對伯多祿的指認，並未加以接受或拒絕，他只是叫門徒們不要向人們談及他；再者，在伯多祿的指認中，很可能並非耶穌的「神性」，而只是猶太傳統中的「默西亞性」^⑫。

在斐理伯的凱撒肋雅的事件中(八27～38)，馬爾谷談論的重點在於耶穌對人子必須受苦、死亡以及復活的預言。馬爾谷在這裡很謹慎的選用了每一個字：耶穌在這裡第一次完全直接的啓示自己的本性和行動(11)，而且他「清楚地」說了(32)，更是對全體門徒說(31)。^⑬

馬爾谷接連三次記載了耶穌對自己必須受苦的預言，更叫我們肯定，聖史十分看重耶穌的苦難。在耶穌三次預言苦難的記載中，我們可看見三次重覆的三部曲：

- 1、耶穌預言苦難(八31；九31；十32～34)。
- 2、門徒們不瞭解、看不透苦難的重要性(八32～33；九32～34；十35～37)。
- 3、耶穌仍然邀請他們跟隨他(八34；九35；十42)。

在「旅程」中的耶穌，不再如同其在加里肋亞時那樣；我們看見這位曾在「一切人」面前，說話行事強而有力的耶穌，轉變為對

門徒們施以簡明但果決的教導的耶穌（八34、35；九35；十29～31，42～45）。

雖然耶穌極為看重自己的苦難，但他的三次預言都沒有被門徒們瞭解，他們仍是盲目的。可是耶穌仍然邀請他們繼續跟隨他，並且用簡明的話來教導門徒們真正的「默西亞性」。我們該特別注意耶穌在這裡的邀請和教導，他並不因門徒們不能瞭解而遷就於他們，他只是耐心的、始終如一的教導。因為耶穌知道自己是誰，他的確是召叫門徒們和他一同去受苦，甚至獻出自己的性命（八34～35；十39，40～45）^⑭。

這一段的結束，也是一個治好瞎子的奇蹟。這奇蹟再次指出了門徒們的盲目，也強調只有耶穌能打開人的眼目，如此人才能跟隨他走向耶路撒冷——苦難（十46～52；32、52）。

四、在耶路撒冷的事蹟（十一1～十五47）

馬爾谷從這裡開始，詳細的記載了耶穌的苦難。事實上整部福音自第三章第6節開始，就不斷的出現指向苦難的語句。因此可看出，馬爾谷福音整個的敘述都和苦難有關；苦難事件支配了整部福音。為此，一位現代的馬爾谷註釋學者Martin Kahler稱之為「有一個很長的前言的苦難故事敘述」^⑮。

這一段冗長的敘述顯示出在馬爾谷看來，耶穌的苦難與死亡，是十分殘忍，不堪入目的。德國學者E. Schweizer認為，這整段的敘述中（十一1～十五47），絕大部分的事件都是已經固定了的事實，馬爾谷只是在敘述一長串的事件，他對於苦難事件幾乎未加上任何註解：我們僅僅可以在十四章24節中，可看到傳統的「贖價」概念（十45）^⑯。

在耶路撒冷的事蹟中，門徒們仍是一再的顯示出自身的盲目，他們還是沒有真正的認識耶穌（十四18～21，37～50，66～72）。他們一再的失敗，說明人們要認出天主——耶穌是多麼的不可能

啊！然而，即使人全都是盲目的，不瞭解苦難的意義；而且由審訊的過程，或由耶穌一生的事蹟看來，若他要逃避死亡並不難辦到；但他並未尋求任何脫身之道，他十分堅定的走向死亡，因為他知道自己是誰！他知道自己使命和十字架是不可分的。

馬爾谷讓他的福音中的耶穌自己來解釋其身份和使命，整個事件的本身，就是耶穌的身份和使命的註解與啓示。耶穌的一生都沒能開啓盲目的人的眼睛，因此，他要用一個決定性的行動——死亡來打開人的眼睛。馬爾谷說出耶穌死亡的力量是如此的大，以致於連外邦人的眼目也被打開了，而能認出他是「天主子」(十五39)。馬爾谷整部福音都在指向此百夫長的「宣信」，此一宣信，和他在福音之起頭(一1)前後呼應。說明耶穌的苦難、死亡使人們認出他是默西亞，而且此種明認是為普世人類的，不再是猶太子民自以為是的特權。

五、結尾(十六1~8)

馬爾谷非常簡短的用「空墳」結束了他的福音，對於「復活」和「顯現」，他沒有留下任何記載。然而，為馬爾谷而言，「空墳」所傳達的訊息就是「耶穌復活了」。至少有三個理由來肯定此點：

1、初期教會團體，都經驗到耶穌的復活，為他們而言，耶穌的復活和他的死亡一樣，是一個「事實」，因此不需要如同記述「苦難」那樣的記述「復活」。

2、一切對於「顯現」的描述，例如：瑪二八9~10；谷十六9~14；路二四13~49，其重點並不在於所描述的事件本身，而是在於事件所表達的訊息——耶穌復活了¹⁷。

3、用「空墳」來表達「復活」，意即誰也沒有看見「復活事件」，因為復活是超越歷史性的事件，不必依靠任何科學的或歷史的證驗，無論過去、現在或將來，人類都無法描述復活事件。¹⁸

所以，馬爾谷福音中，耶穌的結局是「復活」，並不是「死亡」，他的一生只有在復活的光照下，才能被了解，復活是耶穌給予人的最具決定性的啓示。但他的生前的一切活動，是否就不再有價值了呢？絕對不是如此！否則馬爾谷不會花下很大的精力去敘述耶穌的在世生活，尤其是苦難與死亡。在他看來，沒有在世的生生活、苦難死亡，就不會有復活，二者是不可分的¹⁹。

在福音的結尾中，馬爾谷還給了我們另一個極重要的教導。復活的主藉著天使們對婦女說的話（7），使門徒們想起他死前說過的話（十四28），而再一次邀請門徒們「跟隨他」。這一個召叫，如同耶穌的復活一樣，具有決定性的力量；但門徒們仍有自由來選擇，或是答覆，或是拒絕。但是他們一旦接受此邀請，他們將「看見」復活的主——默西亞。

肆、馬爾谷福音摘要

在這裡要做的是，將前面較詳細的討論，用簡短的語句做一個回顧，以便利於我們指出全文的結論。

一、在序言中，簡潔的指出耶穌是默西亞、天主子，他完成了舊約中所有的許諾，但此一真理只有耶穌自己和作者知道，作者要藉著敘述耶穌一生的事件，來傳達耶穌對自己身份的自我啓示。

二、耶穌在加里肋亞的工作，強而有力，已有許多人開始跟隨他，但「光榮」的耶穌的真正身份，並沒有被認出來，因為人們都盲目的自以為是。

三、耶穌離開強而有力的生活，帶領門徒走向苦難，在旅程中，再三的教導他們，自己的使命和苦難是不可分的，他的教導所得的回應是反對或粗魯的誤解，但他仍邀請他們繼續跟隨他。

四、耶穌堅定的走向死亡。雖然人們並不瞭解他，雖然十分痛苦殘忍，但他仍勇往直前，事實上他的一生，包括他在加里肋亞的

活動，都指向苦難和死亡。他用這個方法來打開人的眼睛。

五、「復活」是耶穌的結局，在復活的光照下，他的一生才顯出意義，而且是不可測量的富饒。復活的主並不因門徒們一再的相反他而棄絕他們，他再一次邀請他們「跟隨他」，成為真正的門徒。

伍、結論

根據本文的探討，可以結論出：人們可以認出耶穌是默西亞。因為耶穌願意啓示我們，而且他已經用他的一生，尤其是苦難及死亡給了我們啓示，只要我們跟隨他，尤其是在吃苦的體驗中跟隨他，在和他一起經歷了「死亡」之後，必要在他復活的光照下，認出他是默西亞。

馬爾谷寫的不是「耶穌傳」，而是「福音」，福音的意思是天主在耶穌身上，特別是藉耶穌的死亡和復活，所實施的救恩，而且是「普世性」的救恩^⑳。因此，馬爾谷福音指向未來，指向末世。在末世的圓滿救恩來臨之前，天主的恩寵已賜給那些始終無法真正認識耶穌的人，使他們成為門徒。成為門徒是一個過程，在過程中他們要真正認識耶穌，他們要聯合一切相信耶穌的基督徒團體，在未來的歲月中，永遠跟隨那位走在他們前面的耶穌基督（十六7）^㉑。

（本文作者為方濟會修士，目前就讀於輔大神學院神學系及宗教學研究所）

參考資料：

1. 馬爾谷的福音。新約導讀叢書之二。王慧敏譯。光啓，民63年5月。
2. 聖經辭典。思高聖經學會編著。香港，一九七四年十二月。
3. 福音形成史。神學論集16號，房志榮。
4. 馬爾谷的基本神學思想。神學論集16號，房志榮。

5. 馬爾谷福音。神學論集46號，Donald Senior C.D.，韻立譯。
6. Gerard S. Sloyan, The Gospel of Saint Mark, New Testament Reading Guide 2 The Order of St. Benedict. Inc., Collegeville, Minn. U.S.A. 1960。
7. The Jerome Biblical Commentary (J.B.C.) Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, New Jersey.
8. Eduard Schweizer, Jesus P.129—132, SCM Press Ltd, Bloomsbury Street, London, 1971。

附註：

- ① 參閱溫保祿著「救恩論入門」。光啓，民七十四年，頁5。
- ② 聖經辭典第七十四條(Ⅱ)，頁44。
- ③ 神學論集46號，頁449。
- ④ 馬爾谷的福音。王敏慧譯，頁16。
- ⑤ 參閱思高本聖經。附錄二第六章(二)「基督的名號」。頁1991。台北，1984年。
- ⑥ 有關「默西亞」的概念，請參閱下列二書：
「新約基督論第五章」。Oscar Cullmann，胡鴻文譯，道聲出版社台北，1965年，頁123～153。
「新約神學(上)第十章」。George Eldon Ladd，馬可人譯，中華福音神學院，台北，1984年，頁151～162。
- ⑦ J.B.C. 42 : 2. Vol. II P.22。
- ⑧ J.B.C. 42 : 96 Vol. I P. 60。
- ⑨ E. Schweizer, Jesus P.129。
- ⑩ E. Schweizer, Jesus P. 130。
- ⑪ 神學論集46號，頁451。
- ⑫ "Messiahship" J.B.C. 42 : 50 , Vol. II, P.41。
- ⑬ E. Schweizer, Jesus P.131。
- ⑭ 神學論集16號，頁218。

- ⑮ 神學論集46號，頁450。
- ⑯ E. Schweizer, Jesus P.132。
- ⑰ J.B.C. 42 : 95 Vol. II P.59。
- ⑱ 神學論集16號，頁219，及 J.B.C. 42 : 95。
- ⑲ 神學論集16號，頁219。
- ⑳ 神學論集 16 號，頁185。
- ㉑ E. Schweizer, Jesus P.132。

人民的力量在岷市、在北京 房志榮

讓我們先看看在菲律賓的首都馬尼拉所展現的「人民的力量」是怎麼一回事。總統 Marcos 很有把握的提前全國選舉，1986年2月16日有一百多萬人參加「選舉勝利彌撒」，但人民心裡有數，知道 Marcos 的勝利全是舞弊的結果，因此競選對手柯拉蓉登高一呼，即刻風起雲湧，由16日至22日這一週內，越來越多的人表示不能接受這次投票的結果，終於釀成了22至25日不流血的革命。

1 革命的起點在於兩位高級軍官的倒戈：國防部長 J. Ponce Enrile 及代理參謀總長 Fidel Ramos 突然出人意料地宣佈脫離 Marcos 政府。這一叛變很容易地胎死腹中，如果 Marcos 即刻派軍加以鎮壓的話，因為22日傍晚，當二人宣佈倒戈時，他們身邊只有少數 RAM 運動的軍官（RAM = Reform the Armed Forces Movement，即軍隊改革運動）。這一消息經過馬尼拉天主教真理電台的傳播，幾十萬的群眾即刻自動地來到叛變軍官所住的兩座軍營。

入夜後，岷市氣氛越來越緊張，辛福機主教透過真理電台向人民呼籲去保護困在軍營裡的兩位將軍，很多人聽到了這一呼籲。第二天，主日，在數不清的民衆與 Marcos 派來的軍隊間呈現出一個戲劇性的局面：一方是坦克、機槍、軍人，另一方是手無寸鐵的人民，他們手中有的只是念珠、聖像、鮮花，他們身邊是神父、修士、修女，穿著長袍及各色各樣的修女服裝。

2 四天的對立中，發生了許多可泣可歌甚至可笑的事，其中之一是，一度被欺壓的犧牲品現在挺身保護曾欺壓他們的士兵，把自己血肉之軀夾在兩批要互相開火死拼的軍隊之間。這，同時是給 Marcos 的一個警告：他們在投票上因了舞弊所未達成的，現在要用行動表示他們所支持的是柯拉蓉和她的 Laban 黨（意譯奪鬥黨，即指指與食指所形成的 L 所指）。他們現在不畏槍炮和坦克來到大馬路上是邀請那些忠於 Marcos 的軍隊與人民連合起來，共同建立一個公道和清廉的政府。這一邀請果然奏效，第三天快完時，大部分的軍人、馬路上的群眾及全國人民連合一致，唾棄了 Marcos 的政府。消息終於傳到了總統府：他派兵包圍叛變的將領，現在總統自己反被包圍了，在革命發生七十七小時之內他飛離了菲國國境。

下轉 368 頁

路加著作中有關 「路程」或「旅途」的話題

區華勝

梵二以後用的感恩經第三式中有「旅途中的教會」這一稱謂，這是一個新的鑄詞、一個新的觀念、一個新的突破。教會由靜而動、由不變而應萬變、由着眼於永恒而成爲着眼於歷史的教會。教會這個形象的演化是以舊約以色列民族出埃及、經曠野、進入天主預許之地的題材做背景的。離開埃及進入福地是以色列民族史的關鍵大事，它不斷是舊約及新約的作者靈感的泉源。出離埃及進入福地的過程有許多可歌可泣的事蹟，是以有關這個「旅途」的話題，在整部聖經裡，由於情趣及處理方法的不同而頗有出入。

路加對「旅途」這一話題有特殊的愛好，已爲人所發覺^①，這也可以從路加本人的身世及經歷來了解：根據比較可靠的推測，路加來自敘利亞省的省城安提約基雅，它是早期教會十分活躍的傳教中心；路加後來陪同保祿四處奔走宣道，親眼見過不少迫害，很可能他體會到這種經驗是教會很恰當的寫照，教會和使命要完成，有目標要達到^②。在路三4~6，路加較其他福音作者多引用了第二依撒意亞先知書開首有關「路」的描述（依四十三~5）^③。正如施洗者若翰受托爲耶穌開路（路一17，76；七27），耶穌的門徒後來在耶穌傳教時亦領到同樣的差使（九52；十1；廿二8）。耶穌公開的傳教生涯，路加以「路」來描寫^④。「路」本來也是人生的代名詞^⑤，但用到耶穌身上卻有一番深長的意義。耶穌常常在「趕路」（特別注意路十三33）。狐狸有洞，飛鳥有巢，耶穌連枕頭的地方也沒有。他給有意跟隨他的人所指示的路程要比厄里亞先知給他的門徒所指示的更崎嶇難行^⑥。路加較其他福音作者更能體會出耶穌是個「永久的過路人」，他奉天主的名來探訪人類，一旦

完成使命，便又返回本家去了⑦。

路加在福音的中部運用他編輯的技巧，把「路」的話題發揮得淋漓盡致。九 51 那罕見而莊重的語句留給讀者很深刻的印象⑧。聖經學者通常不難看出這節是一新段落的開端，只是這段落的結尾不易斷定出來。這段落佔了路加福音的十分之四，它的重要性可想而知⑨。不過「路」的話題不限於這一段落，它也散見於第三福音及宗徒大事錄的其他章節裡。

在變容的敘述裡，只有路加給我們說明梅瑟及厄里亞兩人談話的內容，那就是耶穌將要在耶路撒冷完成的 *exodos* ——中文直譯是「出路」。這個希臘字在新約中出現三次：在伯後一 15 意謂去世，死亡⑩；在希十一 22 意謂以色列民族出離埃及⑪；在路九 31，除了上述兩個意義外，還有另一個意義，它只能應用到耶穌身上，那就是耶穌生命中整個系列的救贖事蹟，最後以升天為終結，這意味着耶穌的蒙難—復活—升天可以比擬過渡紅海，由奴役到自由，由憂苦到喜樂，由死亡到生命，由罪惡到正義⑫。

路九 31 以三組詞語與九 51 相配：*en Ierousalêm // eis Ierousalêm*；*mellein plêroun // en tô simplêrousthai*；*exodos // analêmpsis*。*Analêmpsis* 這名詞在整部希臘文聖經中只出現過一次，但在希臘後期的猶太及基督教的作品中曾多次出現過⑬。一般來說，這字有升天或仙逝的意義，但在路九 51，因它跟複數的 *tas êmeras*（日子）連用，因而有一番新的意義，就是暗指耶穌的升天不是一次過去的行動，而是一個逐步完成的歷程，其中較顯著的有洗禮、變容、蒙難及復活；換言之，*analêmpsis* 包括耶穌全部的生活過程，也就是說十字架的路，一條不斷向上走的路——走向耶路撒冷、天父及光榮去的路⑭。

在宗一 21 ~ 22（參閱十三 24），路加親自給我們說明了耶穌的 *eisodos* 及 *exodos* 兩字的意義：*eisrchesthai // eisodos*；

exercesthai // exodos // anelêmphthên。由此可見，耶穌的 eisodos（入世）是指他傳教生活的開始¹⁴ a，而他的 exodos（去世）是指他的升天。耶穌同他的門徒一起在世生活的終點是升天，而不是死亡¹⁵。

在納匝肋猶太會堂講道的記載中，當聽眾的心態起了轉變，局勢開始惡化、群情洶湧、暴力闖開、命案在即的千鈞一髮間，路加突然以一個神秘而令人難忘的字眼 eporeueto（走了，路四 30）中斷了全段的描寫¹⁶。Poreuein/poreuesthai 這個動詞通常有下列的意義¹⁷：(1) 向着目標循序邁步；(2) 死亡的委婉詞¹⁸；(3) 生活。這個字在路加神學思想中扮演著特別的角色。在本節裡，學者們認出它跟受難的發展有密切的關係。耶穌在納匝肋遭人排斥後，開始步上各各塔山的路，他繼續的走，直至到達父那裡為止。在路十三 32 ~ 33，poreuesthai 與 teleioesthai（完成）形成平行對偶。

路加強調耶穌生命中每一重要事件都指向死亡，耶穌生命的歷程真正是一條十字架的路¹⁹。可是死亡對耶穌而言並非末路，而只是通往光榮的過渡站。升天以後，耶穌被立為 archêgos tês zôês（生命的嚮導）²⁰。耶穌開路，他的信徒跟着他走²¹；為得救，人要走耶穌走過的路²²。跟隨基督也就是與基督結拜。為此，基督的教會也被稱為 hê hodos（道路）²³。

在路加看來，光榮跟十字架是分不開的²⁴。被擯棄、受侮辱、蒙難、復活、升天、登位、遣發聖神都是同一齣劇的主要部份，一齣劇的情節是慢慢展開的，每一部份都互相銜接，缺少其中某一部份，其他部份則無法被人了解；不過最主要的還是劇的高潮，就是把全劇作總結及交代的最後一幕。正如朝聖者把心和眼都集中於目的地，路加福音及宗徒大事錄的作者也喜歡直指目標，而不多願滯留於中途²⁵。路加特別注意末世論，是一件不容否認的事實²⁶，但末日不應常常以日曆的觀念來理解它。末日的觀念給路加一個較有

利的位置去更清楚地鑑識及審量從創世到末世的整部歷史，猶之乎耶穌升天的事實使他充份地了解及估計耶穌復活以前所發生的事一樣。

耶穌「去世之路」以升天為終點。升天結束了耶穌在世的生活並開創了教會的時代。耶穌升天朝兩面看：一面回顧耶穌在世的時間，一面矚望教會的時代²⁷。關於耶穌升天，路加有兩種不同的描寫：第一種着重禮儀讚頌的闡釋，第二種強調教會歷史的性格，兩者相輔相成²⁸。這裡我們可以窺見救恩史的兩個層面：天上的及人間的、縱面的及橫面的、末世的及現世的²⁹。一方面，路加是一個愛好默觀和禱告的人³⁰、一個看重神視和神樂的人³¹、一個習慣跟靈界接觸的人；但另一方面，他也是一個腳踏實地的人，人文的進步及現世的秩序他並不漠不關心³²。事實上，他很同情及關懷被遺棄的人、窮人、鄉下人、受大眾指責的罪人、女人、受社會或宗教成見貽害的人³³。是以他所倡導的靈修理想也是具體及實際的，但並不因此而成爲膚淺或輕易的。他的靈修理想是以天主及耶穌爲模範：慈悲爲懷³⁴、甘貧樂道³⁵、虛懷若谷³⁶、清高脫俗³⁷。路加福音及宗徒大事錄的作者是個很平衡的人；他給我們指出，只有那些知道如何處理另一世界的事的人才能好好地處理這世界的事；此外又說明，末日的觀念不但不脫離歷史，反而加以維護。

以「路」或「旅途」爲主題所引發出來的神修思想，不論在猶太教會或基督教會內都有³⁸，它跟聖經教導的對生活的天主的信仰及對復活後在歷史上行使主權的基督的信仰互相吻合³⁹。它提醒我們在世上沒有固定的居所、永久的都市、不變的組織及結構；它叫我們不要重陷過去的魔掌中，或沾沾自喜的留在現狀的護殼裡，反之，它要我們恒心不懈地跟隨曾教以色列出埃及的天主的引導，越過無人經過的沙漠，邁向天主指定的目的地。以天主教以色列出埃

及為藍本的聖經信仰不容許有故步自封、膽怯畏縮、苟且因循、終日空想、好逸惡勞等事的存在。這種信仰是天主安排下的解放程序之一，它留意觀察「時代的訊號」，因為在這訊號的後面有天主的腳步。這種信仰要求英雄式的犧牲和魄力，它要求堅強的勇氣及信賴，它鼓勵慷慨，排除惰性，它打擊虛傲、培植希望，它破除幼稚的懷舊之情而使人正視目前的環境，簡言之，它幫助人在世事浮沈中活出天主的現在。

以「路」或「旅途」的話題引伸而來的倫理並不是臨時性的倫理，而是終極性的倫理，目的在乎效法天主或耶穌，它是一條服從及自我犧牲的道路，是一條通往十字架去的道路。正如對耶穌的一生，路加着重升天多於苦難，同樣對基督徒的生活，路加強調以「出埃及的旅程」為題所引發的神修觀念多過保祿所倡導的十字架神秘主義。沒有我們的合作與參與，耶穌的苦難不能算大功告成，耶穌的苦難需要被救贖的人的分工及補充^④，這一點保祿在哥羅森書一24說得很清楚^④。事實上，基督的教會繼續耶穌的苦難及死亡，路加在宗徒大事錄裏有很多機會把這思想予以闡明。他不否認耶穌苦難有贖罪及修好的效能，他早已視之為當然的事實了。既然耶穌捐軀捨命，為人類做了最大的奉獻，他的信徒也該仿效他為別人服務^④。

雖然末日會突然來臨（路十七24；瑪廿四27），又只有天主才能支配（宗一7），然而天主的國卻是不斷成長的事實^④，它在人不知不覺中向前邁進。耶穌「去世之路」不是一天走完，他的死亡及升天也是一樣^④。

宗徒大事錄首章四至十二節有耶穌升天的另一記載，描述耶穌的顯現及對宗徒們的吩咐、聖神降臨的預許及耶穌跟宗徒們的訣別。這一連串的情景使人憶起梅瑟的形像^④、出埃及紀及申命紀所記載

以色列子民越過沙漠進入天主預許的福地的事蹟。第三節說耶穌「四十」日之久給宗徒講論天國的事，「四十」這個數字可謂意義深長，它不禁使人想起以色列子民「四十」年滯留在曠野裡的生活④⑥。第八節及十二節後的記載令人記起梅瑟離世前向百姓告別的情形（申卅四）：梅瑟登乃波山／耶穌上橄欖山；梅瑟接手在若蘇厄身上，使他充滿智慧之神，以便帶領以色列子民進佔迦納罕地／耶穌預許聖神降臨到宗徒們身上，使他們從猶太、撒瑪黎雅、直到地極爲他作見證④⑦。天主的國、以色列的國度及基督的教會（宗一 3, 6, 8）不是同一回事，但亦不彼此對立，它們是彼此相因依的。

宗一 9 ~ 11 說，當耶穌被提升時，宗徒們觀望着……向天凝視；又當耶穌離開了他們的視線以後，他們仍對天站着。這真是一幅動人的圖象。記敘中所用的同義語、分詞形容詞（participial adjective）以及接二連三的複述（repetition）表達了情緒的激烈。宗徒們對往事、對歷史的耶穌而神往，天主需要派兩位天使來打醒他們的美夢，催促他們去面對歷史的現實，因爲只有在歷史的現實中他們才會再找到復活了耶穌。兩位天使迫切的問話：「你們爲什麼望天站着呢？」正好與另一句：「你們爲什麼在死人中找活人呢？他不在這裡了。……」相呼應④⑧。一切事物都向着終局永無止息地奔流，一個耶穌真正的門徒不能目瞪口呆的立着不動④⑨。在耶穌升天及他第二次降臨之間，宗徒及門徒們有其他事要做。他們經聖神充實及改造以後，終於擺脫懼怯，打開給他們安全及庇護的門窗，正式走出屋來向在耶路撒冷過五旬節的各國代表「挑戰」。「末世論不是爲逃避現實的悲哀才迫不得已找來的」⑤⑩。

復活的主仍繼續領着路向前走，他在耶路撒冷、在耶路撒冷往迦薩的路上、在大馬士革的路上、在安提約基雅、在斐理伯、在格林多、在小亞細亞、在羅馬……等候着他的門徒。

當耶穌的教會在歷史悠長的旅途上開始進發時，她需要應付新的環境、建立新的關係、跟猶太教及羅馬帝國接觸⁵¹。在做宣教及牧靈工作時，她遇到種族及文化背景不同的人⁵²。過了不久，她就發覺不能故步自封，她必須接受挑戰、必須適應新社會及文化的變動。但要以什麼步伐來適應？要適應到什麼程度？是預先無法答覆的問題。天主沒有把一本印好的導遊手冊交給她，叫她越過沒有人走過的荒漠。對每一個新的情況，她只有試試給一個臨時的答案。如果初期教會尚且如此，後期教會就更不待言了。如果她能常常緊隨著帶領以色列子民出埃及的天主⁵³，那是最好不過了，只可惜她每每離這個天主很遠：往事的回憶或既得的現況比前頭茫然的路途對她更有吸力。這是「未成全」的旅途中的教會的最好素描——所謂旅途中的教會就是夾於歷史及末世之間的教會。

德國路德系的學者或步爾特曼學派（the Bultmann School），根據近代對路加著作研究的結果，提出了一些嚴重的課題，如末日來臨的延期、教會腐化的開始、早期的大公主義、本性神學、光榮神學⁵⁴。如果我們想參與合一運動的交談，我們必須以嚴格的態度審量這些問題，因為對後期的教會（如中世紀的）來說，這輩學者的話題可能有點道理，不過若把這些話題用到路加福音或宗徒大事錄上，則未免是張冠李戴了。這兩部書的作者是一個深戀末世思想的人、一個慣於從永恒的角度去鑑賞現世事件的人、一個讓聖神自由自在引導的人，像他這樣的人一定不可能成爲一個對社會、文化、思想、教會各方面主張墨守成規及維持現狀的代表人；但另一方面，他也不會贊成向世界全面開放（世俗主義）。他很清楚知道，世界也是在旅途中，我們這些生活在其中的人只不過是過客，爲此我們應有所自覺地死於世界，跟世界一起消逝。

（本文作者區華勝神父為台南碧岳神學院聖經學

附註：

- ① J. Mánek, "The New Exodus in the Books of Luke," *Novum Testamentum* 2(1958) 8-23.
- ② J. Blenkinsopp, "The Church's Mission in St. Luke," *Clergy Review New Series* 50(1965) 698-704.
- ③ A. George, "Tradition et rédaction chez Luc: la construction du troisième Évangile," *Ephemerides theologicae lovanienses* 43(1967) 168, 說路加特別喜歡引用第二依撒意亞先知書。此書有關以色列子民出埃及的章句很多, 有些是明顯的, 有些是暗示的, C. Stuhlmüller, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah* (Roma: PIB, 1970) 66, 列出了一系列的章句。
- ④ 路加用 *eisodos* (*eisarchesthai*), *exodos* (*exerchesthai*): 路九 31; 宗一 21 後; 十三 24。參閱 W.C. Robinson, *Der Weg des Herrn. Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium* (Hamburg-Bergstedt: Reich, 1964) 39-43; I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970) 148-153.
- ⑤ 它的希臘文同義語是 *dromos*: 宗十三 25; 廿 24; 弟後四 7。
- ⑥ 我們如把路九 57 ~ 62 與瑪八 19 ~ 22 作個比較, 很易發覺兩者的不同: (一)路加在 57a 為整段的記載安上了一個框架:「他們正走的時候, 在路上……。」(二)在 59 節, 他特別強調耶穌的邀請:「你跟隨我吧。」(三)最後, 他加多了兩節半的描寫: 60b 說明耶穌招收門徒的目的是為宣揚天主的國; 61 ~ 62 節是用列上十九 19 ~ 21 的故事為背景來襯托出耶穌對他自己人的要求多過厄里亞對厄里叟的要求。
- ⑦ A. Denaux, "L'hypocrisie des Pharisiens et le dessein de Dieu. Analyse de Luc 13:31-33," *L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques* (Mémorial L. Cerfaux; ed. F. Neirynck; Gembloux: Duculot, 1973) 281, n. 112.
- ⑧ J. Starky, "Obfirmavit faciem suam," *Recherches de*

- ⑨ F.V. Filson, "The Journey Motif in Luke-Acts," *Apostolic History and the Gospel* (Essays presented to F.F. Bruce on His 60th Birthday; ed. W.W. Gasque and R.P. Martin; Grand Rapids: Eerdmans, 1970) 70.
- ⑩ 參閱七十士譯本智三 2；七 6。
- ⑪ 參閱七十士譯本詠一〇四 38；一一三 1。
- ⑫ J. Mánek (見註①)；J.G. Davies, "The Prefiguration of the Ascension in the Third Gospel," *Journal of Theological Studies* 56 (1955) 229-233.
- ⑬ 這個字的動詞的被動語態見於新舊約的有下列數處：谷十六 19；弟前三 16；宗一 2, 11, 22；列下二 11；加上二 58；德四十八 9；四十九 16。在猶太人的傳統裡，這個詞是對哈諾客 (Enoch)、梅瑟和厄里亞三人用的，因為他們很神妙的失蹤了，又因為大家相信他們沒有經過死亡便到另一個世界去了。可能爲了這個理由，在耶穌變容的敘述中，路加加插上梅瑟和厄里亞，讓他們談論耶穌去世的事 (exodos)。見 G. Delling in *Theological Dictionary of the New Testament*, IV, 7-9; C.F. Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel," *Studies in the Gospel* (Essays in Memory of R.H. Lightfoot; ed. D. E. Nineham; Oxford: Blackwell, 1955) 38ff.; P.A. van Stempvoort, "The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts," *New Testament Studies* 5 (1958/9) 32-34; J.G. Davies, *He Ascended into Heaven. A Study in the History of a Doctrine* (London: Lutterworth, 1958) chapter 1; B.M. Metzger, "The Ascension of Jesus Christ," *Historical and Literary Studies* (Leiden: Brill, 1968) 80-81, n.1; R. Koch, "Taking up," *Sacramentum Verbi. An Encyclopedia of Biblical Theology* (ed. J.B. Bauer; tr. J. Blenkinsopp and Others; New York: Herder, 1970), III, 897-899.
- ⑭ J. Dupont, "Anelêmphthê," *Etudes sur les Actes des Apôtres* (Paris: Cerf, 1967) 477-480; C.F.D. Moule, "The Ascension (Acts 1:9)," *Expository Times* 68 (1956/7) 209; G. Voss, *Die Christologie der lukani-*

schen Schriften in Grundzüge (Paris: Desclée, 1965) 140f; H. Flender, *St. Luke Theologian of Redemptive History* (tr. from German by R.H. and I. Fuller; London: SPCK, 1967) 33; P. Schubert, "The Structure and Significance of Luke 24," *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann* (BZNW 21; Berlin: Töpelmann, 1954) 184f; R. Laurentin, *Jésus au Temple. Mystère de Pâques et Foi de Marie en Luc 2:48-50* (Paris: Gabalda, 1966) 96-98; G.B. Caird, *Saint Luke* (Harmondsworth: Penguin, 1963) 140; A. Schlatter, *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart: Calwer, 1931) 269.

- ⑭ a 瑪竇和路加的「童年史」不是教會最初宣講的題材。
- ⑮ G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu: Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (München: Kösel, 1971) 47f; Id., *Paulus vor Damaskus* (Stuttgart: KBW, 1965) 22f; E. Kränkl, *Jesus der Knecht. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte* (Regensburg: Pustet, 1972) 166, 209; Metzger (見註⑬), 85; Moule (見註⑭), 208.
- ⑯ 同樣的詞也用在宗十二 17, 參閱 W.M. Smaltz, "Did Peter die in Jerusalem?" *Journal of Biblical Literature* 71 (1952) 211-216, 但作者說伯鐸死於耶路撒冷的監獄中則未免太冒險了。
- ⑰ 見 W. Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (tr. and rev. W.F. Arndt and F.W. Gingrich; The University of Chicago Press, 1957).
- ⑱ 同樣的詞用於路廿二 22, 33 及宗一 25, 留意它們彼此間的關係。
- ⑲ W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Berlin: Evangelischer Verlag, 6 Auflage, 1971) 18, 454ff.
- ⑳ 宗三 15; 五 31; 參閱希二 10: archêgos tês sôtêrias (救生的嚮導); W. Manson, *The Epistle to the Hebrews* (London: Hodder, 1951) 用下面的比喻來說明: 一個善於游泳的救生員帶著繩索渡過急流, 讓他後面的人握著繩索可以安然渡過。
- ㉑ 參閱 E. Haerchen. *The Acts of the Apostles* (tr. from

German by R.M. Wilson and Others; Oxford: Blackwell, 1971) 給宗三 15 下的註。

- ㉔ 路加慣用 strapheis (轉過身來) 這個動作來描寫耶穌: 路七 9, 44; 九 55; 十 23; 十四 25; 廿二 61; 廿三 28。
- ㉕ 宗九 2; 十九 9, 23; 廿二 4; 廿四 14, 22。
- ㉖ 路廿四 7, 46, 26; 參閱 E.M. Prevallet, Luke 24:26. A Passover Christology (Marquette University Dissertation, 1967)。
- ㉗ H.J. Cadbury, "Lexical Notes on Luke-Acts," Journal of Biblical Literature 44 (1925) 220: 「路加以階段完成或時機已到的觀點來討論歷史及啟示的問題」。
- ㉘ 路加的末世論大大引來學者們的注意: J. Dupont, "L'après-mort dans l'oeuvre de Luc," Revue théologique de Louvain 3 (1972) 3-21; Id., "Die individuelle Eschatologie im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte," Orientierung (Festschrift J. Schmid; Freiburg: Herder, 1973) 37-47; C.X. Barrett, "Stephen and the Son of Man," Apophoreta (Festschrift E. Haenchen; Berlin: Töpelmann, 1964) 32-38; J. Ernst, Herr der Geschichte. Perspektiven der lukianischen Eschatologie (Stuttgart: KBW, 1978) 78-87; F.O. Francis, "Eschatology and History in Luke-Acts," Journal of the American Academy of Religion 37 (1969) 49-63; P. Borgen, Eschatology and Redemptive History in Luke-Acts (Oslo University Dissertation, 1957); R. H. Smith, "The Eschatology of Acts and Contemporary Exegesis," Concordia Theological Monthly 29 (1958) 641-663; Id., "History and Eschatology in Luke-Acts," *ibid.*, 881-901; E.E. Ellis, Eschatology in Luke (Philadelphia: Fortress, 1972); Id., "Present and Future Eschatology in Luke," New Testament Studies 12 (1965/6) 27-41; Id., "La fonction de l'eschatologie dans l'Évangile de Luc," L'Évangile de Luc. Problèmes littéraires et théologiques (Mémoires L. Cerfaux; Gembloux: Duculot, 1973) 141-155; J.D. Kaestli, L'eschatologie dans l'oeuvre de Luc.

Ses caractéristiques et sa place dans le développement du Christianisme primitif (Genève: Labor et Fides, 1969); H.J. Cadbury, "Acts and Eschatology," The Background of the New Testament and Its Eschatology (In Honour of C.H. Dodd; Cambridge University Press, 1956) 300-321; Id., The Making of Luke-Acts (London: SPCK Reprint, 1958) 282-296; S.G. Wilson, "Lukan Eschatology," New Testament Studies 16 (1969/70) 330-347.

- ⑳ C.K. Barrett, Luke, the Historian in Recent Study (London: Epworth, 1961) 56f.
- ㉑ P.A. van Stempvoort, (見註㉑) 39ff.
- ㉒ H. Flender, St. Luke Theologian of Redemptive History (translated from German by R.H. and I. Fuller; London: SPCK, 1967); J.H.E. Hull, The Holy Spirit in the Acts of the Apostles (London: Lutterworth, 1967) 157f.
- ㉓ O.G. Harris, Prayer in Luke-Acts. A Study in the Theology of Luke (Vanderbilt University Dissertation, 1966); L. Feldkämper, Der betende Jesus als Heilmittler nach Lukas (St. Augustin: Styler Mission, 1978); L. Monloubou, La prière selon saint Luc (Paris: Cerf, 1976); W. Ott, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebetsparänese in der lukanischen Theologie (München: Kösel, 1965).
- ㉔ J. Navone, Themes of St. Luke (Roma: PUG, 1970) 71-87; A. von Harnack, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, III. Die Apostelgeschichte (Leipzig: Hinrichs, 1908) 207-210.
- ㉕ G. Girardet, Il Vangelo della liberazione. Lettura politica di Luca (Roma: Claudiana, 1976); A. Paoli, La radice dell'uomo. Meditazione sul Vangelo di Luca (Brescia: Morcelliana, 1972); F.W. Danker, Jesus and the New Age according to St. Luke. A Commentary on the Third Gospel (St. Louis: Clayton, 1972) xvi-xvii and passim; T. Reese, "The Political Theology of Luke-Acts," Biblical Theology 22 (1972) 62-65; R.L. Cas-

sidy, Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel (Maryknoll: Orbis, 1978); R.E. Brown, "The Beatitudes according to Luke," *New Testament Essays* (Milwaukee: Bruce, 1963) 271:「路加福音是馬克斯福音針鋒相對的勁敵」。

- ②③ F. Schütz, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (Stuttgart: Kohlhammer, 1969) 113ff.; E. Hammel, "La donna e la promozione della giustizia nel 'Magnificat'," *Rassegna di Teologia* 18 (1977) 417-433.
- ②④ 耶穌教訓人愛仇時，他揭示要人模仿的標準，根據路加的記載是天主的仁慈（六 36，oiktirmōn），根據瑪竇的記載是天主的成全（五 48，teleios）。T.W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM Reprint, 1971) 55，認為路加的說法較為可取，因為在舊約裡，仁慈是天主的特徵，很少用於人。在新約裡，oiktirmōn, eleēmōn, polysplagchnos, splagchnizomai 及由它們引申而來的字都是同義語，多數對天主而用：見格後一 3；雅五 11；路一 50，54，58，72，78；七 13；十 33；十五 20（最後的兩個例，雖然直接指的不是天主，但暗示的無疑就是祂）。根據猶太經師的教導（Sotah 14a），送衣贈物給受寒的窮人、慰問遭遇喪事的家屬、探望病者、安葬亡者，都是法天的行爲（imitatio Dei），梅瑟法律由此而始，至此而終。
- ②⑤ H.J. Degenhardt, *Lukas: Evangelist der Armen. Besitz und Besitzverzicht in den lukanischen Schriften. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Stuttgart: KBW, 1965); R. Koch, "Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium," *Biblica* 38 (1957) 157-169; A. Stöger, "Armut und Ehelosigkeit. Besitz und Ehe der Jünger nach dem Lukasevangelium," *Geist und Leben* 40 (1967) 43-59; J. Navone (見註②④)，103-117; Th. Hoyt, *The Poor in Luke-Acts* (Duke University Dissertation, 1974/5).

- ③⑥ 路加在福音裡兩次提到耶穌講論謙遜的話（十四 11；十八 14）。瑪利亞讚美主的詩歌（The Magnificat）除了對天主的仁慈歌功頌德外，也對謙遜這一美德大加讚揚。謙遜是路加福音中段的主要話題之一，見 C.F. Evans, "The Central Section of St. Luke's Gospel," *Studies in the Gospel (Essays in Memory of R.H. Lightfoot; Oxford: Blackwell, 1955)* 52.
- ③⑦ 見註⑥。
- ③⑧ F.V. Filson, "The Journey Motif in Luke-Acts," *Apostolic History and the Gospel (Essays presented to F.F. Bruce on His 60th Birthday; Grand Rapids: Eerdmans, 1970)* 68f.; E. Käsemann, *Jesus Means Freedom* (tr. from German by F. Clarke; London: SCM, 1969) 101-129, 這一章的題目富有啟發性：The Long Road. The Epistle to the Hebrews and Luke-Acts. 有關路加的著作與希伯來書的共同點可參閱 C.P.M. Jones, "The Epistle to the Hebrews and the Lucan Writings," *Studies in the Gospel (見註⑬)*, 113-143; R.D. Kaylor, *The Ascension Motif in Luke-Acts, the Epistle to the Hebrews and the Fourth Gospel (Duke University Dissertation, 1964)*.
- ③⑨ Ernst (見註⑳), 87f, 112.
- ④⑩ Barrett (見註㉑), 59ff.
- ④⑪ K.H. Schelkle, *An Introduction to the New Testament* (tr. from German by G. Kirstein; Cork: Mercier, 1969) 150f; W.G. Kümmel, *Introduction to the New Testament* (tr. from German by A.J. Mattill Jr.; London: SCM, 1966) 243, 認為這封信是保祿寫的；反對此見者有 Bultmann, Käsemann, Bornkamm, Schweizer, Schoeps 等人。
- ④⑫ 路廿二 26 後，見 R.C. Tannehill, "Study in the Theology of Luke-Acts," *Anglican Theological Review* 43 (1961) 200.
- ④⑬ C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom* (Revised ed.; Glasgow: Collins Fontana, 1965) ch. 6.
- ④⑭ 路加的「旅途」神學跟近代用存在主義哲學闡釋死亡的神學有頗多異曲同工之處，而這又跟教會傳統的克己苦身的觀念及保祿宗徒對洗禮

及修行的訓導不謀而合，可參閱 K. Rahner, *On the Theology of Death* (tr. from German by G.H. Henkey; New York: Herder, 1961); L. Boros, *The Moment of Truth. Mysterium Mortis* (tr. from German by G. Bainbridge; London: Burns & Oates, 1965); R. Troisfontaines, *I do not die* (tr. from French by F.E. Albert; New York: Desclée, 1963).

- ④ 我們不排除這裡有厄里亞做預像的可能性。宗徒大事錄所描繪的耶穌升天的情景與列王紀下二 8 後所描寫的頗為相似；而 *analēpsis* 這一詞既可用於梅瑟，又可用於厄里亞，參閱 P. Dabek, "Siehe, es erschienen Moses und Elias," *Biblica* 23 (1942) 182; J.H. Davies, "The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel," *Texte und Untersuchungen* 87 (Berlin: Akademie, 1964) 165ff; M. Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts. Lk 9:51-10:24* (Roma: PIB, 1974) 9. 不過我認為這裡以梅瑟做預像的可能性比較強，理由有二：(一)在最接近的上下文中，梅瑟生平的故事較厄里亞的有更多可比擬的地方；(二)稍加注意，我們可以發覺，路加在福音裡喜歡用厄里亞做預像，在宗徒大事錄裡卻喜歡用梅瑟做預像。
- ④ 四十（日或年）這個數字在聖經裡每每有象徵的性格。我們可以從正經或正經外找到事例來說明它的意義，見 V. Larrañaga, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament* (Roma: PIB, 1938) 603f, 611; J.M. Guillaume, *Luc interprète des anciennes traditions sur la Résurrection de Jésus* (Paris: Lecoffre, 1979) 217-224; H. Nibley, "Evangelium Quadraginta Dierum," *Vigiliae christianae* 20 (1966) 1-24. 這裡我們可以用梅瑟留在西乃山上四十晝夜（出廿四 18；卅四 28；申九 9, 11, 18, 25；十 10）或厄里亞行四十晝夜到達烏勒布山（列上十九 8）做參照。A. Wikenhauser, "Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apostelgeschichte 1:3," *Vom Wort des Lebens* (Festschrift M. Meinert; Münster: Aschendorff, 1951) 105-113 說，根據聖經傳統的提示，四十天是一般人爲領受天主教導所需的時

間；猶如梅瑟以四十天的時間領受全部法律，宗徒們也以四十天的功夫領受整部末世的啟示。這也是 P.H. Menoud 教授的意見：

"Remarques sur les textes de l'Ascension dans Luc-Actes," Neutestamentliche Studien für R. Bultmann (BZNW 21; Berlin: Töpelmann, 1954) 148-156. 筆者本人不否認上述的意義，但認為四十這個數字也可能指以色列子民四十年在曠野的生活（申二 7；八 4；卮下九 21）；正如 R.E. Brown 說，基督教會的開始與以色列民族的開始有很多相似的地方：The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus (New York: Chapman, 1973) 104. 由此可見預像是極富彈性而又可以多方面被引用的。

- ④⑦ 另一可以比照的事例是聖神在耶穌誕生（路一 35）、耶穌開始傳教（三 21 後；四 14 後）及教會開始向外推廣時所扮演的角色。
- ④⑧ 路廿四 6，大部份的抄本，連 P⁷⁵ 在內，都有這較長的一句。
- ④⑨ P.A. van Stempvoort（見註⑬），37。
- ⑤⑥ D. Bosch, Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien (Zürich: Zwingli, 1959) 17。
- ⑤① H. Conzelmann, The Theology of St. Luke (tr. from German by G. Buswell; London: Faber, 1960) 137ff.
- ⑤② F. Hahn, Mission in the New Testament (tr. from German by F. Clarke; London: SCM, 1965) 47ff.
- ⑤③ 領導以民前進的火柱及雲柱象徵天主的鑒臨，見出十三 21～22；十四 19～20，24；卅三 9～10；四十 34～38；申一 33；戶十四 14；智十八 3。
- ⑤④ 這些觀念及名稱，待日後有機會時再為讀者稍作介紹。

在加里肋亞加納的婚禮

穆宏志

儘管我們不知道加納在哪裡，也不知道婚禮是什麼時候舉行的，更不知道新郎新娘是誰，但這個婚禮卻是歷史上最常聽到的婚禮之一，因此我們必須注意其中有何象徵性的解釋。最好先仔細閱讀故事，但不是讀我們已經知道的，因為原本對故事的認識反而會變成了解這故事的障礙。因此我們首先要做的便是把這個故事分為幾個小段落，然後看看其中的關係。

首先我們要介紹這些小段落的概要。為什麼這麼分，我們後面將有所說明。這綜合介紹將有助於了解故事的整體發展：

A · 序言 1 — 2

B · 酒缺了。耶穌的母親與耶穌之間的對話 3 — 4

C · 耶穌的母親對僕役們說的話 5

D · 石缸 6

C' · 耶穌對僕役們說的話 7 — 8

B' · 有酒了。司席對新郎說的話 9 — 10

A' · 門徒們的信仰 11

(故事的過渡與銜接：耶穌和他的母親、弟兄及門徒們下到葛法翁 12)

也許有人要說是否可將 C D C' 三個小段落放在一起 (因為有人會認為石缸這一段落非常短，如果將它視為獨立的段落有點奇怪)，但我認為不把這三個小段落放在一起將會更清楚。

A — A' · 故事的開始與結尾

1 — 2 第三天，在加里肋亞加納有婚宴，耶穌的母親在那裡；耶穌和他的門徒也被請去赴婚宴。

11 這是耶穌所行的第一個神跡，是在加里肋亞加納行的；他顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他。

12 此後他和他的母親、弟兄及門徒們下到葛法翁，在那裡住了不多幾天。

將開始與結尾合看有其道理的。

故事一開始提到時間“第三天”，一方面將這章與前面一章有關耶穌和他的門徒們的故事聯在一起，另一方面與最後一句“他和他的門徒們下到葛法翁，在那裡住了不多幾天”相連，有前後呼應的效果。

除了時間外，故事開始的幾節說明了當時的環境和情況。首先說明了地方：加里肋亞的加納，這地名結尾時又提一次，將故事帶入尾聲。其次說明了情況：是一場婚宴。「婚宴」二字只出現在故事開始的前兩節，按原文是在那兩節的開頭與結尾。「婚宴」二字把故事的開端獨立起來，與整個故事分開。「婚宴」這件事對於製造故事的氣氛及帶入故事的情節而言是必須的，因此後來在故事裡沒有再提「婚宴」。故事的發展過程中，一開始提到舉行婚宴的地方非常重要。故事結束時雖然又提到「加里肋亞」，但沒有再提到「婚宴」，這是因為「加里肋亞」與故事開始所提到的「地方」前後呼應。而後來沒有再提婚宴，則因故事的重點不在婚宴，而在耶穌的行動，在加里肋亞這地方耶穌行奇蹟。這其中的變化含義深遠。

最後是人物。人物分兩部份出現在故事裡，先是「耶穌的母親在那裡」，後來是「耶穌和他的門徒也被請去赴婚宴」。有關耶穌的母親在那裡，耶穌是否也應受邀請，我們不需追根究底。重要的是注意到故事開始時，他們兩人不在一起。到了第十二節「此後他和他的母親、弟兄及門徒們下到葛法翁」。加上了弟兄們，使得他母親這邊的人更多了。故事發展到這，兩群原本分開的人才在一起，即是說去參加婚宴時兩群人是分開的，婚宴結束時，才一起離開。這

一細節又讓我們注意到中間發生了一件事。

可見從故事開始到結束，不論人物之間的關係，或故事的情節發展均有改變。藉著奇蹟的故事，上述種種關係有所變化。

B．奇蹟開始的情形

酒缺了。

耶穌的母親向他說：「他們沒有酒了。」

耶穌回答說：「女人，這於我和你有什麼關係？我的時刻尚未來到。」

故事開始用兩種方式描述。先是敘述者直接告訴我們，句子很短。因此，有些古抄本將句子加長：「後來缺了酒，因為婚宴的酒喝完了」。其實大可不必。原句含有多種語氣，不是「因為酒缺了」或「當酒缺了」這些加長的句子所能相比的，這完全要看讀者如何去了解這句話。不論如何，作者保留了原句的語氣，他只說出缺酒的事，這是奇蹟的開始和核心，整個故事的發展即是針對此事的一項答覆。

耶穌的母親與耶穌之間的對話是許多評論的焦點，我們後面將會提到，現在要交代的是這對話在故事發展中有何作用。一方面它說明剛提的缺酒一事，現在由故事開始時的一個人物口中說出，這樣不只連接了故事的前段，也將故事向前推展，因為同時“另一人”也在尋求解決之道。耶穌母親的話是用來肯定敘述者所說的缺酒，她對耶穌說出這事，似乎是想讓耶穌插手介入，然而這正是耶穌所拒絕的。在此姑且不談其中可能含有的較深意義，耶穌的答話清楚地表明，即使他母親已答應幫忙，他和這事沒有關係。故事發展至此，問題還是沒有解決。

C．耶穌的母親對僕役們說的話

他的母親給僕役說：「他無論吩咐你們什麼，你們就做什麼。」

（原文意思是耶穌可能會吩咐，而不是一定會吩咐）

耶穌母親的這些話可用來打破僵局。我們看過耶穌的母親未能讓耶穌參與解決缺酒的事，現在她試著讓他與其他跟這件事有關的人建立關係，進而解決問題。當然她可以用別的方式說話，但她並不是對耶穌而是對僕役說話，注意力暫時偏離了原來缺酒的事，雖然事實上只是在繞圈子。這裡應該注意的是耶穌的母親對僕役說話時，並不確定耶穌是否要幫忙，那純粹只是個條件句，也許更好這樣說：「萬一他吩咐你們什麼……。」

D·石缸材料的意義

「在那裡放著六口石缸，是為猶太人的取潔禮用的，每口可容納一百公升左右的水。」

誰會想到解決酒荒的關鍵就是故事開始所提的這六口石缸，因此我們可以發覺石缸在故事裡有懸疑作用。耶穌的母親第一次要耶穌幫忙失敗之後，必須有段時間看看第二次是否可行，石缸的描述提供了這段時間。此外，六口石缸還有其他作用。這裡要解決酒荒，酒是液體，最好有隨手可得的容器，容量愈大愈好。石缸在故事裡是解決酒荒的可能設備，而耶穌的母親對僕役們所說的話也具有解決酒荒的可能，兩個可能加在一起，便讓我們先前因耶穌拒絕了他母親所產生的失望，至此再燃起一絲希望。

C·耶穌對僕役們說的話

耶穌向僕役說：「你們把缸灌滿水罷！」

他們就灌滿了，直到缸口。

然後耶穌給他們說：「現在你們舀出來，送給司席。」

他們便送去了。

這不是對話，因為只有一人說話，而聽者沒有答話，這裡僕役們答覆了耶穌母親對他們說的話。事實上耶穌對僕役們說了話，因而耶穌母親的話產生了效果。而且又提到石缸，這可能也與解決缺酒有關。相反地，直到現在還沒有耶穌的母親第一次所說的話的答

案。這一段落與B無關，而與C有關，因此我們稱它為C'。同時我們也注意到故事的轉捩點就在石缸的描述。D段是故事的中心。在C'段中有兩個新因素，一個是水，耶穌要僕役將缸灌滿「水」。但這與前面第二段缺酒的事互相矛盾，將石缸灌滿水與缺酒毫無關聯，相反地更偏離了主題。另一個新因素是新出現的一個人物：司席。這個人物在前面故事裡為解決酒荒的對話中一直未露面，現在突然出現，而讓我們離解決缺酒的主題愈來愈遠，因此這一小段在故事裡應有其不尋常的功能。故事進行到這裡，一方面我們覺得問題有希望解決，但另一方面這希望又馬上破滅了，因為故事似乎並不針對缺酒一事而是朝著另一個方向進行。這一段落結束，一切尚未解決，因此須看下一段落。

B'·司席的反應及他對新郎說的話

司席一嘗已變成酒的水——並不知道是從哪裡來的，舀水的僕役卻知道——司席便叫了新郎來，向他說：「人人都先擺上好酒，當客人喝夠了，才擺上次等的；你卻把好酒保留到現在。」

在這一段落，終於又聽到「酒」這個字。因為缺酒，整個故事才得以發動，現在故事也因「酒」的出現而結束。在故事裡「缺酒」提了兩次，「有酒」也提了兩次。第一次是敘述者告訴我們水變成酒，這與開始作者告訴我們的「酒缺了」相呼應。第二次是司席大聲說：「人人都先擺上好酒」，如此大家便都知道有酒了，然而這其中的變化相當大。故事最先的對話是在耶穌的母親與耶穌兩人之間，現在兩人都不在。說話的人由耶穌的母親轉到耶穌，再轉到僕役（以行動代替答話），最後轉到司席。在這一段裡，司席向一個在本故事中從未出現的對象說話，即滿臉困惑的新郎（我們假設）。新郎的出現叫人記得我們是在一個婚宴中，這是故事一開始就告訴我們的。在司席以前，最後一個說話的是耶穌。而司席喝了酒後，

沒有對耶穌卻對新郎說話，因此這兩人一耶穌和新郎必有關係，這關係有其象徵意義，我們暫時對此不多說。缺酒的事既已解決，奇蹟的故事可以結束了。

然而由故事最後幾節可以證明，奇蹟的故事是穿插在一個較長的故事裡。最後一節，除了它在時間上與故事開始所提的時間有前後呼應的關係外，還有兩點值得注意。一方面，我們稱所發生的整個故事為「神蹟」，或更具體地說：「神蹟的開始」。若望福音作者常將奇蹟說成「神蹟」，這一說法非常適用於本故事。在故事裡沒有一句話將水變成好酒說成了不起的大事（我們僅是間接由司席口中一由附屬關係子句得知水變成酒）。司席的話證實了水變成酒這件事。神蹟便是這件所發生的事，我們也稱這神蹟為「顯示光榮」，這是若望福音序言裡的一個主題。因此這故事不是在談論法術，而是與啟示的領域有關，這在下文將有所說明。

● 在加里肋亞加納的婚宴 · 人物之間的關係

前文分析了本故事的發展。我們也說過這故事裡又另有一故事，因此不是這個故事，而是這些故事。這可幫助我們了解其中人物的彼此關係，因為並非所有的人物都屬於同一水平，他們與故事的關係相當不同，這是現在要釐清的。

首先，故事開始或結尾所出現的人物並不都與奇蹟有關。相反，與奇蹟有關的人並未都出現在故事開始或結尾。但為了故事的延續與發展，一定有些與奇蹟有關的人既出現在故事開始也出現在故事結尾。根據這點，我們便可將故事中的人物分為三類：與奇蹟無關的人，與神蹟無關的人，與奇蹟和神蹟皆有關的人。

與奇蹟無關的人

尤指門徒。他們在整個故事中扮演重要的角色，甚至在故事的第1、11及12節被提了三次，但他們並沒有參與奇蹟。故事說他

們受邀參加婚禮，而假設他們從頭到尾都在婚宴上。雖然他們參加了婚宴，可是其間一句話也沒說，形同木頭人，直到婚宴結束後他們才有所行動。如果把這個奇蹟的故事看成一齣舞台劇，那麼這齣舞台劇便是特地為他們而演的。他們沒有上台表演，而只是在舞台劇結束後才鼓掌，是一個表達信仰的沈默鼓掌，是一個被耶穌說服的鼓掌，也是一個追隨耶穌進而來說服別人的鼓掌。這在故事裡說得很清楚，他們不是因為受到新郎或新娘的邀請參加了婚宴，而是以耶穌的門徒的身份參加婚宴。故事裡三次提到他們都是以「他的門徒」稱呼他們，而他們在那裡是為聽、看耶穌的所言所行。

與神蹟無關的人

我用這個奇怪的說法說明有哪些人參與了奇蹟，但他們在故事開始或結尾都沒有出現。他們參與了這不尋常的事件，但不知他們是否領悟到其中的意義。在第六章 26 節，有與這很類似的情形出現，耶穌說：「不是因為你們看到了神蹟，而是因為吃餅吃飽了……」（在本章則是喝了好酒。）

首先我們看看與耶穌沒有關係的人：司席與新郎。他們中沒有一人和耶穌說過話或聽過他的話，他們只因酒而非因神蹟與耶穌有關係。不僅如此，他們之間也不曾說過話。司席僅負責將所發生的事—水變成好酒的事說出來。他向新郎說，但他弄錯了對象，因此新郎沒有回答他。新郎在整個故事裡什麼也沒做，而現在也不答話。他在自己的婚宴上，但完全置身於所發生的事情之外。但是他在故事裡並非是個可笑的角色，他的角色有其作用，是他接受了缺酒之事已解決的預報。司席向他說，但他沒有回答，因為他可能不是這個水變酒的奇蹟啟示的對象。他也因為這模稜兩可的角色，而成為故事裡的一個象徵。

司席是水變酒這件事的受惠者。僕役們將水從石缸裡舀出來送給司席，是他將好酒的事說了出來。但他也和新郎一樣，只是個中

介角色，我們藉著他才知道有酒。他負責發佈消息，雖然弄錯了對象。他不知道酒從何處來，但他也懶得問。因此他與耶穌毫無關係，在故事裡他看到了酒，如此而已。他完成通報的任務，就此退出舞台。

僕役是邊緣角色的人。從一方面來看，他們不但與耶穌的母親也與耶穌有關係。這裡沒有必要追究耶穌的母親及耶穌是以什麼資格或身份命令僕役，文中沒有提到也沒有暗示，只知道二人與僕役不是同等關係。他們二人多次均以命令口吻向僕役說話，但僕役們都沒有答話，他們只執行耶穌的母親及耶穌所下的命令。他們參與了這奇蹟，但因為沒有說話，不知他們是否瞭解神蹟的意義。福音告訴我們「因為僕役們舀水，所以知道水已變成酒」。他們不像司席或新郎，他們確實知道水變酒。在新約裡以一種很少見的名詞稱呼私人家庭的僕役，叫他們為執事，這名詞與公共團體的僕役較有關聯（特別是基督徒團體），因此他們與耶穌的關係要比與新郎或司席的關係更密切。但因他們默不作聲，沒有為所發生的事作證，因此不能將他們歸於瞭解神蹟意義的人物當中。

與奇蹟及神蹟皆有關係的人

有兩人：耶穌及他的母親。本福音的作者稱耶穌的母親時不以名字稱她，我們也尊重他的習慣。他們兩人間的關係及每人與故事主題的關係相當複雜。

母親與故事的關係。耶穌的母親是奇蹟的遣發人，是她用一句話將缺酒的事說出來（根據文法，「酒缺了」這句子是耶穌母親對耶穌所說的話的附屬子句）。無論當她對耶穌或對僕役說話，都是想讓耶穌成為解決缺酒一事的實行者。由此我們能瞭解為何耶穌拒絕後，耶穌的母親還繼續對僕役們說話。耶穌的母親第二次介入缺酒之事，有時會成問題（或引起誤會）。如果把耶穌的母親第二次的介入，看成和第一次一樣是個哀求，的確會成問題。但如此便改變了

作者給他們二人在故事裡的功能。如果耶穌的母親要求奇蹟出現，那麼她是實行者，是她想解決問題，而耶穌只是個協助者。繼續信任一位拒絕幫忙的協助者是毫無意義的。耶穌的母親為了解決酒荒不管用多麼虔誠與神聖的手段，如果我們想她只是為要耶穌幫忙，便是誤會了作者的原意，作者想要描述的情況比較單純。耶穌的母親是奇蹟的遣發者，她將故事向前推展，而實行者是耶穌。這由母親的話可看出，她既是奇蹟的遣發者，所以當奇蹟完成後，她不再出現在奇蹟的故事裡，她的角色已經完成。

耶穌的母親與耶穌之間的對話。我們不能因為前面的解釋而不去瞭解耶穌為什麼對他母親說了那些不平常的話，以及兩人在故事中及奇蹟發生以後的關係。

耶穌對他母親所說的話在任何情況都是少見的，在這故事裡開始的稱呼更是不尋常。現在分別討論與這有關的因素。女人，耶穌稱他母親「女人」，這雖然不是個不禮貌的稱呼，但在此情況也不是一個合適的稱呼。在故事裡「耶穌的母親」或「他的母親」出現四次。這表示作者不是不知道「母親」這字眼的含義，或他們之間的親屬關係，但他選了「女人」這個字眼必有其用意。「女人」不否認她是母親（女人是做母親的第一個條件），但也不承認她是母親。在本福音中耶穌稱撒瑪黎雅婦人（第四章）及瑪達肋納（第十章）為「女人」。她們首先從耶穌口中得知他即是默西亞（撒瑪黎雅婦人）和復活的啟示（瑪達肋納），因此「女人」在此並沒有任何不敬的意思。但根據上面所提的例子，我們可以循著一個方向來思考：耶穌與他母親的關係不單是母子關係，從啟示與救恩的觀點來看，她也是耶穌的門徒。

另一個因素——一句重要的話「這於我和你有什麼關係？」在這句話裡我們可發現同樣的道理。因了誤解這句話，多次將它譯錯，而造成不少混淆。比如譯成：「你和我與這有什麼關係？」將母親

與耶穌連在一起面對缺酒的事，這樣便無法瞭解為何耶穌拒絕後，他的母親仍然關照僕役照耶穌的話去做。其實，這句話的原意正好相反。耶穌對缺酒一事沒說一句話，也沒有理會向他說這事的人。這句話原是照希伯來文譯過來的，希伯來文通常用這說法將兩個人或一個人與一件事分開。新約其他地方也有：魔鬼用這種敵對的語氣反對耶穌。但在本故事裡，這一說法沒有敵意，而只是把兩人分開，如此而已，但也意味著他們的關係已經改變，前面他已用過「女人」招呼自己的母親。

耶穌答覆他母親的另一句話「我的時刻尚未來到」，雖然不易確定是肯定句或疑問句，但無論如何，可以證明前面的看法。通常我們將它視為肯定句，因為在若望福音中「時刻」指的是光榮的時刻，是受難與死亡的時刻，是離此世歸父的時刻。根據這一了解，整句的意思應是：「雖然你是母親，但現在我們沒有什麼特別的關係，只有當時刻來到時，那時才有母子關係（她不只是耶穌的母親，也是他所有門徒的母親，這在耶穌被釘在十字架時可以看出：耶穌先稱他的母親為「女人」，然後以她為「愛徒的母親」）。」也可將這句視為一個疑問句，那時意思便是「難道我的時刻還沒有到嗎？」這裡指的時刻便應是做默西亞的時刻，一如本福音的另一一些例子所指。如此這句話的含意對耶穌的母親而言，表示耶穌當默西亞時必須與她終止母子關係，直到時刻結束時才得以恢復。不論從那個角度看，這句話的神學含意與故事的敘述過程及人物之間的關係完全符合。

耶穌的母親及耶穌在故事中的功能

我們已說過在奇蹟的故事中，耶穌的母親是個遺發者的角色，但在整個故事中則不然。先說在整個故事裡，耶穌是被邀請的客人。這個被動語氣的說法用的極為高明，因為其中可能隱含了其他意義。當我們第一次讀這故事，說到耶穌被邀請，會想他是被新郎新娘（

或其中一人)所邀請。但當整個故事結束後，卻發現不論在故事進行或結尾時，他與這對新人都沒有一點關係。至此我們才瞭解這被動式原來就是希伯來人常用來指謂他們所不敢稱呼的天主的。天主才是真正的派遣者；在這故事裡耶穌是被天主派來的。他被派來不是爲了行奇蹟，而是如故事結尾所說的，是爲顯示自己的光榮。現在我們也瞭解這奇蹟是要讓門徒們看，水變酒的奇蹟向他們顯示了天主的光榮。故事的過程相當長。當耶穌接受了實行者的角色而開始執行任務時，僕役們是他的命令(他的話)的承受者；水變酒的事是爲司席而設的；新郎是預報的承受人；他的門徒則是啟示的對象。因此見了奇蹟有所反應的不是新郎，而是門徒們。故事呈現了上述不同的層面。所謂的奇蹟便是耶穌如何完成他啟示的任務，也就是整個故事的過程。

這也說明在故事結尾，人物間的關係改變了。最後是一些弟兄和耶穌一起下到葛法翁(第七章他們又分開了)，耶穌的母親是屬於門徒這一群的(十字架前的一幕可作證明)。這故事將主題呈現出來：顯示光榮，因此加強了門徒們的信仰。

● 在加里肋亞加納的婚宴・象徵

我們知道「象徵」在若望福音中的重要性。或藉象徵呈現主題，或經由主題而予以象徵性的解釋。雖然如此，我們也不可憑空想像，必須好好瞭解故事的內容。

首要象徵：酒

當我們將故事分成幾個小段落而分別加以分析時，曾經看到有一小段落裡沒有人說話，也沒有出現任何人，只有石缸。這是介於耶穌的母親對僕役們說話與耶穌對僕役們說話之間的那個小段落。我們也指出這個小段落含有內在心理時間效果，並且讓故事得以繼續進行，但其中還有更深的意義。因此這個小段落有舉足輕重的地

位。

關於這些石缸有過許多象徵性的解釋，要了解這些解釋，必須從注意故事裡的一些細節開始。有六口缸，是石頭做的，每口缸容量一百公升左右。這三個細節各有其象徵的意義。我們從哪一個說起呢？

應該從故事中與這些細節有關的某個情節開始，比方可從耶穌向僕役們說的話開始，「你們把缸灌滿水罷！」「灌滿」這個動詞值得注意，在下一句中作者也強調「灌滿了」。事實上缸是石頭做的與把缸灌滿水並沒有關係；一個指的是材料，一個是容量，兩者非同類，互不相干。但如果我們知道每口缸的容量，而也知道有六口缸，那麼兩者則互有關聯；相反地，如果我們不知道每口缸的容量，只知道有六口或廿五口缸，那也沒用。如果我們知道石缸的水滿了，那麼必須知道每口缸的容量有多少。或者知道石缸容量多少，也須知道石缸是否滿了。二者缺一，都沒有用，這是兩項在文中具有同一功能且互有關聯的細節，缺一不可。

故事強調變出的酒很多，約六百公升，一般家庭不會存那麼多酒。那麼多酒有什麼意義？聖經有關天主對未來的許諾中，經常有「酒」的出現：

“萬軍的上主在這座山上，要為萬民

擺設肥甘的盛宴，

美酒的盛宴；

肥甘是精選的，

美酒是醇清的。”

（依撒意亞廿五章第6節）

這個依撒意亞古老的許諾較注意的不是酒的量而是酒的質（在我們的故事中也提及此）。耶穌時代的，猶太教人士可以幫助我們瞭解這個故事，他們描述在默西亞時代，每棵葡萄樹會有一千枝葡

萄藤，每枝葡萄藤會有一千串，每串會有一千粒葡萄，每粒葡萄會有一千公升的葡萄酒。這是對默西亞時代的期待。但耶穌沒給得那麼多，從沒達到奇天幻想的程度，不過任何時候他所給的常超過我們所想的，因為他給的酒不是由葡萄樹而是由水直接變來的。因此這個奇蹟裡默西亞意義十分清楚。故事裡最主要的象徵便是藉著「酒」告訴我們默西亞時代已經來臨，豐盛的美酒代表了默西亞的來到。

這種解釋與故事結尾所說的「耶穌顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他」完全符合。因為奇蹟顯示了他就是默西亞，因此門徒們就信從了他。其實在前一章召叫的故事，已預備顯示耶穌是默西亞，那時安德肋向弟弟西滿提到耶穌時便稱他為默西亞。然而直到現在，我們才清楚地看到門徒們共同對他的信仰。門徒們第一次接觸耶穌時所產生的直覺，藉著這個奇蹟得以肯定，並加增了對耶穌的信仰。

我們現在談談司席所說的「好」酒。他說：「你卻把好酒保留到現在。」酒的豐盛表示默西亞已來到，酒的好壞也如依撒意亞書裡所說的一樣，表示對當時的一個許諾。默西亞的來臨表示等候的時刻已完結。不僅有豐盛的酒，且是醇清的陳年美酒。因此司席所說的「到現在」有其深刻的含意。不只說出新郎把好酒保留到婚宴的這個時刻，也說出把好酒保留到歷史上的這個時刻，保留到默西亞時代的開始。

現在可把另外兩個細節連在一起。在講洗者若翰的作證時，我們已解釋過他解鞋帶的意義，另一個細節是說有妻子的人是丈夫，在這裡「新郎」也有相同的意思。福音已暗示耶穌就如新郎／丈夫。在故事進行中新郎的角色非常模糊，但到了結尾卻很重要，我們已說過由於他的身份及在故事裡扮演的角色，使得他極負象徵意義。現在我們看到司席向新郎說話。但我們知道給酒的人是耶穌不是新郎，

司席弄錯了。然而事實上弄錯的人是我們這些讀者。司席向新郎說話，而新郎就是耶穌，也就是說司席在對耶穌說話，他就是那位給了酒，把好酒保留到這個時刻的人。故事裡不同的暗示，不同層次的象徵，在這重要主題上不謀而合。

酒的次要象徵

談到石缸時，我們已注意到有六口，這也有其象徵意義。「七」是個圓滿的數字，在加納，那時是猶太時代，因此還未達到圓滿，還缺了一項。耶穌的來到，也就是說默西亞的來臨才能彌補這項缺憾。而在這故事裡默西亞用了這些豐盛的酒（即默西亞的記號），讓人忘了本來讓人遺憾的缺酒一事。

另一方面缸是石製的。如果不繼續看文中下一句「是為猶太人取潔禮用的」，那麼「在那裡放著六口石缸」這句話似乎沒什麼特別。石缸的水是為取潔禮用的，那麼應是純淨的。對這禮儀而言，石製的要比木製的或陶土做的更適合，也就是說我們是身處在舊盟約的一個取潔禮。然而這時不只是有豐盛的酒，而石缸的水也不見了。這其中的意義不僅表示默西亞已來了，而且他取代了舊禮儀，也就是說舊的時代已結束了，新的時代正在開始。我們知道這「一物代一物」、「替代」的主題一直是本書到第十章重要主題之一。而這水變酒的故事正是「替代」主題的第一次完成，下一章耶穌在聖殿趕走商人的故事使我們再次看到。

這些與酒、水、石缸有關的次要象徵在故事裡已說得相當清楚。然而只因為有酒而想到這可能暗示與聖體有關，這種看法不應是其中原有的本意，因為在故事裡我們沒有發現其他的細節可以證明與聖體的關係。

其他的次要象徵

「第三天……他顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他」。句中「第三天」如果譯為「兩天後」，雖然就時間觀點而言，意思

完全相同，但將會破壞其中原有的深刻含意。這「第三天」是一個古老的說法。當我們讀到「第三天在加里肋亞加納有婚宴」時，不能不注意「第三天」這個說法的含意，若再注意到故事結尾說到「他顯示了自己的光榮」，不能不聯想復活正是彰顯光榮的時刻。因此這是個預報，所提到的「第三天」應讓我們想到復活，與復活的主題有關。

話得說回來，若望福音講耶穌復活時不用「第三天」而用「一週的第一天」，那麼上述的看法如何？可是如果我們證實了在對觀福音裡也是那麼說時，便會同意這個看法了。在這裡我們不是按字來提示福音裡復活的描寫，而是使人想起傳統格式。根據若望福音的觀點，耶穌受難正是彰顯光榮的時刻。這部福音作者的獨特觀點並非把後者的時間取代了前者的時間，而是將復活光榮的時刻提前了，將受難與復活合而為一，藉此他顯示了自己的光榮。

「女人」的象徵意義。耶穌稱她母親為「女人」，這種稱法讓人覺得奇怪，其中應有其象徵的意義。這讓我們想起伊甸園裡的女人，這女性在創世紀前三章僅是被稱為「女人」，和奇蹟故事裡耶穌的母親一樣沒有自己的名字。創世紀第三章快結束時才給她取了個名字叫「厄娃」，意即「生命」，因為她是衆生的母親。在水變酒的故事中也出現了「女人」的主題。如果我們接受若望福音為介紹耶穌而有一週全的安排，可讓我們更容易想到創造的主題，那麼有關樂園的暗示就不離題了。毫無疑問的，這兩個故事所提到的女人，必有其關聯，但這關係是分屬不同層面。在奇蹟的故事裡，耶穌的母親在被稱為「女人」之前，自開始便已是母親，然而她無論什麼時候都不曾是任何人的「太太」（女人）。創世紀裡的女人則先是女人，後來才是母親。因此兩者順序相反。在奇蹟的故事裡我們看到了一對夫婦，當然這對新人不是耶穌，也不是他母親。而「女人」的象徵意義在耶穌被釘在十字架上的那一幕更顯出其意義。奇蹟故

事裡，「女人」的象徵意義只是後來耶穌被釘在十字架上的那一幕的一個預備而已。

婚宴。這故事發生在一個婚宴上。「婚宴」是整個故事發生的背景。整個氣氛快樂而熱鬧，因而「酒」在此發揮了它的功能，扮演了非常重要的角色，它的象徵意義顯然易見。「婚宴」可說只是讓故事得以進行的一個出發點，因此在故事裡那對新人沒有扮演任何角色。我們只看到新郎，在故事裡他是個象徵，他的角色只是讓我們意識到真正的新郎也在那裡，賦予了故事主要象徵更深的意義。婚宴就其本身而言並沒有多大的意義，說它是個預報，似乎太牽強；說它與婚姻聖事的建立有關，更是不可能。只因耶穌來參加便解釋這婚禮與婚姻聖事有關，理由十分薄弱。也許有人將這兩件事看成是兩個平行象徵。耶穌參加了這婚宴，而這個參與可能是他聖事中臨在的一個象徵。但我們發現這種解釋是從聖事連想到加納的這個婚宴，而非從加納婚宴想到婚姻聖事。因為我們先瞭解了婚姻聖事，然後把它與這婚宴的故事架起關係。

整部若望福音有很多的象徵部份，如果沒有就此好好瞭解其中的意義便會使這部福音黯然失色，令人遺憾。然而如果缺乏理論根據，而隨便詮釋，那麼便會曲解原意。在本章所解釋的象徵主題中，我盡量在故事所敘述的範圍內，就故事可能包含的象徵意義就各層面加以分析，這樣的詮釋才有可靠及充份的基礎為其依據。

● 在加里肋亞加納的婚宴 · 神學內涵

由上面所談過的主題，我們可清楚地知道其神學內涵的重要性。但因有人常認為此主題所提到的神學內涵並非是最重要的，因此我認為有必要對此詳加說明。

基督論

這部福音的作者很清楚地告訴我們他賦予加納的婚宴的意義：

耶穌顯示光榮。耶穌爲了門徒們的信仰，藉著第一個神蹟，顯示了自己的光榮。有關這點在我們談到故事的結構或主要象徵時都已討論過，而這也和整部福音的進展完全符合。這部福音序言裡便說到聖言降生爲人，顯示了他是天主的獨生子，顯示了他的光榮，而藉著我們對他的信仰，我們分享了義子女的關係。整部福音從頭到尾都強調信仰和永生的關係。

要瞭解加納婚禮中的神蹟，必須瞭解其歷史背景及神蹟意義：故事裡所發生的事，含有啟示意義的真實事件。在此要特別說明，爲了避免談論故事象徵時缺乏歷史根據，必須強調其歷史性。除非事先否定奇蹟的可能，或因在其他文化中有過水變酒的事，因而對此抱持懷疑的態度，否則其象徵意義不能抹殺事件的真實性。聖言降生成人和耶穌復活的奇蹟，讓作者默想水變酒的奇蹟的意義，也讓我們默想這其中所包含的啟示的意義。

本故事的前一章可幫助我們瞭解加納婚宴裡默西亞的啟示，與其說是默西亞，倒不如說是耶穌的啟示。在第一章整章裡，自從洗者若翰否認自己是默西亞後，故事的重點便集中在耶穌這個人身上及他是默西亞的這個奧跡上。他在加納所做的便是默西亞的行動。福音作者根據他所瞭解的耶穌在加納的行動有何默西亞的奧跡，而寫下了這個故事。

因此，耶穌在加納開始了他的神蹟。若望稱奇蹟爲神蹟或記號，他所關切的是神蹟的意義及它與另一層更高真實面的關係。並非對觀福音不看重耶穌所言所行中所含更深的意義；然而若望福音以一種獨特及更具深度的方式去描繪它。根據前面幾部福音的觀點，耶穌的奇蹟證明了天國及救恩已經來臨了。在若望福音中特別顯示了耶穌這個人，耶穌、天主子及默西亞所擁有的人的尊嚴，也顯示了在他身上可找到救恩。這其中的深長意義在第四部福音，藉著一些長篇的講詞裡所提到的奇蹟的故事已說得很清楚。不過加納奇蹟不

在任何一篇講詞中。通常稱這為耶穌所行的第一個奇蹟，但根據福音的作者，這是奇蹟的開始，即表示以後還有許多奇蹟。這不僅是第一個，且是一連串奇蹟的開始，因它是記號，換句話說，因這奇蹟的意義，它與其他奇蹟有密切的關係。由這些整體的奇蹟可看到啟示是如何發展的，水變酒的奇蹟只是起點。一個接一個的奇蹟漸漸描繪出在基督身上可看到的各方面豐富的救恩行動。

「他顯示了自己的光榮」。在前一個主題中我們強調了耶穌所行的奇蹟有何默西亞的意義，然而故事裡所暗示的不僅如此。他不僅是猶太人所等待的默西亞，他且藉這奇蹟顯示了福音序言所說的他是降生成人的天主子。對於任何一個讀者，說耶穌的光榮，就是說已成爲血肉的天主子的光榮。但對本福音作者而言，除此之外還會讓他想到耶穌的復活。也許對某些讀者也是如此，有關這點我們在前一主題中已說明過。

「光榮」這字眼讓人想起舊約裡雅威可見的光輝，藉這光輝，天主住在他的人民當中，無論是在曠野或在耶路撒冷的聖殿，這證明天主與他的子民在一起，也證明雅威分享了他子民的歷史。

降生爲人的聖言的光榮就在於透過他的人性讓我們認得他就是天主子；還有他也能發射與我們相通的天主性。但直到逾越節日，從死者中復活之前，降生成人的天主子的光榮一直被遮蓋著，他只藉著奇蹟顯示他的光榮，基督的天主性的光榮在他的人性裡同時顯現又隱藏。他的人性能夠爲了我們的得救而受苦，在我們得救之後，藉著他的復活，耶穌的人性及他的肉身能進入到先前有的天主子的光榮中。

第四部福音是以啟示性的筆法談耶穌的顯現。耶穌的受洗是第一個顯現（第一章 31 節）：耶穌隆重地被稱爲天主子，同時也被賦予救恩的任務。尤其是他從死者中復活後，我們更可清楚瞭解到他從前顯現的意義。耶穌在提庇黎雅海邊又「顯現」給門徒。他是這

麼「顯現」的（廿一章第一節）：他先讓門徒們（這些門徒當中特別提到納塔乃耳，他是加里肋亞加納人）體驗打魚的奇蹟，網裡滿是大魚，後又一起與他們用餐。「耶穌從死者中復活後，向門徒們顯現，這已是第三次」。（廿一章 12 到 14 節）

根據本福音作者的想法，耶穌的第一個奇蹟是一個準備，提前彰顯了天主的偉大及他從死者中復活的光榮。耶穌的最後一個奇蹟則是復活的奇蹟；耶穌說到拉匝祿的病：「這病不至於死，只是爲了彰顯天主的光榮，並爲叫天主子因此受到光榮」（十一章第 4 節）。事實上所有的奇蹟都有這個目的，都是爲復活的光榮而準備，讓我們可隱約看到耶穌的光榮，看到這個活生生的人，不只是默西亞，而且是天主，以及他的天主性所帶來的救恩的超越性。

「他的門徒們就信從了他」。奇蹟是用來完成信仰，進而把信仰提升至完美的境界，完全地認同耶穌，瞻仰他的榮耀，接受他的救恩。在這整部福音，作者讓我們注意到這方面的反應。有時候是以稍帶辯護的口氣：奇蹟表現了天主接受行者的所言所行。在在顯示了耶穌是天父所派遣的，因此猶太人的懷疑是沒有辦法接受的（第三章第 2 節；第七章第 31 節；第十章第 37 節；第十二章第 37 節；第十五章第 24 節）。此外，爲得到較前進的信仰教育，福音作者更深入探究了神蹟的意義，透過基督工程我們可以看到基督及他帶給我們的救恩：在那些長篇的講詞中所提到的奇蹟，及當我們注意到神蹟與默西亞神性的光榮之間的關係時，都可看到這些（第二章 11 節；十一章第 4 節；十二章第 41 節）。領悟了奇蹟的意義後應產生信仰，而信仰應能更深入了解神蹟所包涵的基督的啟示，最後能成爲某種默觀或瞻仰：瞻仰基督身上天主的光榮。耶穌對瑪爾大說：「我不是告訴過你，你如果信，就會看到天主的光榮嗎？」（十一章 40 節）。藉著基督爲人類所做的工程，可以看到、瞻仰到天主的行動及救恩。本著信仰的眼光在奇蹟裡看到的不僅是奇蹟，

而且看到真光的恩惠，看到真實的生命，看到為我們獻身的天主。

聖母論

我們已看到奇蹟主要是彰顯基督，集中在基督這個人身上及他與宗徒們的關係、他與宗徒們信仰的進展過程的關係。然而也不可忘記，用這故事談論聖母，常會得到一些結果或看法，對闡清神學內容或建立基督徒健康的虔敬和信仰態度不太有幫助。因此必須對此稍加注意。

首先要說明的是在整個故事中瑪利亞的名字從未出現過（相反地，耶穌的名字出現了五次）。這表示故事的重心不在於她這個人，而在於她在故事裡的功能，她在故事裡四次被稱「母親」，但這功能卻因耶穌以「女人」稱她而暫時停止。我們知道這個稱呼是耶穌用來否認因血緣而產生的特別的關係。對觀福音也記載耶穌的話說：「聽了天主的話而實行的，才是我的母親和我的兄弟。」

然而耶穌的母親在婚宴上缺酒時以果斷的態度介入此事，因此執行了一個有記號意義的奇蹟，這與她被稱為母親有極大的關係。在故事裡我們看到「母親」角色的功能是把耶穌與缺酒之事搭上關係。但在我們瞭解耶穌在這神蹟裡所顯現的天主性後，可以想「母親」的角色是必要的，因為聖言降生為人是藉著一位母親，他藉自己的母親來接近那需要救恩的我們，從此與人類的世界有了關係。因此在這故事裡母親的介入是一個具體的例子，是整個救恩工程裡瑪利亞扮演的角色的發展記號。因此我認為母親參與解決缺酒之事的意義要比只把它看成一個哀求的意義更大，這個哀求在第一次似遭拒絕，但由於她的堅持終得以完成。

但故事裡有關母親的事並不就此結束。耶穌的母親最後一次與僕役們說話後並沒有就此消失。因為在故事結尾，當她領悟了神蹟的意義之後，耶穌的母親再次出現，與宗徒們（那些信了他的人）及弟兄們一起跟隨耶穌而去。在這部福音裡，耶穌的母親一直側身

在耶穌的跟隨者中，但她並非以我們所看得見的在公開的生活場合中跟隨耶穌。她自始至終一直跟隨耶穌。她不像那些耶穌的弟兄（第七章），而是像耶穌的愛徒一樣，在十字架旁瑪利亞把愛徒接為兒子。

上述解釋給了瑪利亞一項特殊的地位。這地位符合天主教將她列於被救贖的人群中的這個傳統。她有一個特殊的地位，正因她和門徒一樣因信仰而接受了耶穌。

（本文作者穆宏志神父為輔大神學院新約聖經及希臘文教授）

上接 330 頁

3. 這次革命因發生在 Aguinald 及 Cramer 兩座軍營之間的又長又寬的大馬路 E D S A 上 (EDSA = Epifanio de los Santos Avenue)，所以稱為 EDSA 革命。這次革命的特色是自始至終未用暴力，連左派的拳頭和紅旗也未出現。共產黨徒憑武力鬥爭所肯定的「人民力量」這次被真實的人民力量所取替。政治分析家會說這次革命的成功是出於僥倖，但一般菲律賓人，特別是那些親身參與過的人，深深相信他們的宗教信仰有了重要的、甚至決定性的作用。他們認為只有一個解釋：基督徒的信仰要求他們作不流血的革命，於是信仰的各種象徵和行動都一一出籠。菲國人民簡單地稱這次革命為「EDSA奇蹟」。

人民的力量在北京天安門廣場上的展露與岷市 E D S A 的四日革命相隔三年多，前後呼應，動人肺腑。但結果十分不同：一方面未開一槍一彈，整個衝突和緊張的局勢以和平方式化解；另一方面是真槍實彈，坦克、衝鋒槍，朝著和平示威的學生開火，衝圍，造成血肉模糊、血洗廣場的慘極人寰的大悲劇。為什麼同是人民的力量却有這麼不同的收場？我們先看看天安門人民的力量所展現的特徵，然後再對兩次人民力量的不同收場作一點神學反省。

廣濶的代表性是天安門民運的第一特徵：這次民運是由大專學生帶動，但以後，工人、新聞從業人員、教授及知識分子都參加了遊行示威。

長久的堅持是第二特徵：由四月 17 日至六月 4 日前後共五十天，學生們以廣場為家，不達到目的不撤離。

活動的多面性是第三特徵：靜坐，絕食，廣播，對話，唱歌，跳舞，與台港的學生遙相應和，最後樹立一座十公尺高的白色自由女神塑像。

全世注目是第四特徵：因了世界各國所派去的新聞記者，特別是台港的特派記者能以國語與人民直接交談，使得天安門民運赤裸裸地呈現在世人面前。

可悲的是中共保守派的一小撮老人既昏憤又喪心病狂，不但看不到學生和工人的純真可愛和坦率果敢，連他們自己的人總書記趙紫陽的六點緊急聲明也聽不入耳，其實那六點聲明正可打開與學生的交談之路，而把全國由經濟改革帶入政治改革的坦途。

在無邊無際的傷心和悲哀中，我們基督徒還得在信仰之光下來看所發生

下轉 424 頁

生死的抉擇—— 論安樂死的倫理

廖漢祥

壹、引言

本文所要探討的是有關「死」的倫理。「死」之所以成爲一種須要研究的倫理問題，是因爲人類知道自己會死，而且也知道如何結束自己或他人的生命。人可以預定自己的死，或者被動的等待死亡的來臨。人可以不隨意（偶然）而死，也可以隨意而死。不僅如此，某些人可以決定另外一些人的死——只要前者有權判斷或決定某些價值比後者的生命更重要。然而，人類的傳統大多傾向於殺死他人的行爲合理化，而較不易把自殺的行爲合理化。在道德上，自殺總是比權威者的屠殺行爲令人厭惡。在絕大多數的文化、社會或國家中，戰爭或死刑的法律總是輕而易舉被人接受，而安樂死的合法化却一直難以成立。

安樂死的問題之所以引起爭論，其主要原因是由於現代醫學的成就。醫學的發達雖給人類減少病痛、延長壽命，却也在倫理方面帶來了複雜的問題：所有能夠藉醫學解決的問題是否都可以放手去做？

現代醫學雖可使許多過去被視爲絕症的病得到醫治。然而，醫學的成就却仍無法使人類免於一切的病痛。而且仍有不少疾病僅能得到部分的治療。在這種情況下的病人雖然逃過了死亡，却往往不能避免殘廢的命運；甚至有人因此臥床終生，引起「求生不得，求死無門」的尷尬情況。

而這種尷尬情況之所以產生，除了拜醫學進步之賜以外，也是

由於倫理學者和立法者對安樂死問題一直無法做出明確結論的結果。

本文的寫作目的不是要解決此一懸宕未決的問題，而只是從基督教倫理的諸觀點提出進一步討論的方向。本文的方法是從教會的教訓以及一些主要的倫理學者的理論中，歸納出安樂死倫理的正反意見，然後提出筆者自己的了解。這個了解並非「定見」；它只能用來拋磚引玉，盼能激起更多教會人士正視並進一步的討論。

貳、安樂死；醫學成就的產物？

現代醫學最明顯的貢獻和成就可說是人類生命的延長。許多過去無法醫治的疾病已可以醫治，今天人類無法全面對付的疾病大概只剩心臟病、癌症和所謂的AIDS了。假若醫學的進一步成就就可以控制這三大疾病，那麼致使人類死亡的因素至少有一半可以得到控制。那時候醫學若能夠再克服人類的衰老，則人類死亡的原因大概只剩下二個：意外和故意①。

試想，設若人類真的能夠克服衰老而把生命無限延長，那時人類對生死的道德觀念將會有什麼樣的變化？有關生命的意義和品質問題會不會得到較多的關心？更由於資源和生存空間的有限，長壽的人類必會意識到死亡的必要，也可能會制定一種道德規範來對付意志死亡或選擇死亡的問題。

過去，肺炎一直被視為一種「老年人的朋友」。因為肺炎可以使病痛中的老人加速走向死亡之路，而減輕他的痛苦。事實上，老年人的朋友應該是「死」，肺炎只不過是死亡的媒介。今天的醫學雖可以控制肺炎，却延長了老人死亡的過程以及忍受病痛的時間。因為醫學不能分辨好的死和不好的死。醫學的目的通常是在盡一切力量增進人類的健康、延長生命。所以，對醫學界來說，死亡乃是一種必須克服的敵人。然而，死亡真是人類必須克服的敵人嗎？對

一個罹患絕症而長期受煎熬的病人，或者一個極其衰老的「人瑞」，死亡可能不是他們的敵人，反而是他們的朋友。

讓我們以幾個實例來說明醫學的這種負面貢獻：

「一個癌症病人已經到了最後十分痛苦的階段。他的身體逐漸對所有藥物產生免疫作用，即使增加止痛劑的服用，亦僅能稍微紓解痛苦而已。主治醫師當然知道病人的死期不遠。但因病人還有一個不錯的心臟功能，他的病和痛苦可能會持續幾個禮拜。醫生知道只有一個方法可以結束病人的痛苦：切掉靜脈注射，病人便可以在極短的時間內斷氣。然而，鑑於道德的因素和法律的規定，他不敢這麼做。」

「另有一個糖尿病患者因長期服用胰島素，而引發了一種極端痛苦的癥症。若繼續服用胰島素，該病人仍可以在痛苦中活上好幾個月。但若停止服用，他便可能立即陷入昏迷狀態，並可以很快而沒有痛苦地死去。因不忍看到病人在痛苦中掙扎，他的家人乃決定不讓他繼續用藥。幾天之後，病人便在安詳中死去。」

在這個例子中，糖尿病就是這個人的朋友。而這個例子也引發了一個相關的問題：一個罹患類似癌症而在生死邊緣掙扎的病人，他若沒有糖尿病之類的朋友來加速他病情的惡化，他是否必須依賴藥物和醫生的努力來延續「痛苦難忍」的生命（此處的痛苦可能包括病人本身和他家屬們的痛苦）？

「一九七一年秋，在美國 Johns Hopkins 大學醫院有一婦女生下一個患有蒙古症的嬰孩。該嬰孩的口部有缺陷，必

須立即施行手術才可存活。但嬰孩的父母拒絕簽署手術同意書。當地法院命令醫院仍須全力救治那嬰孩，並給他餵食（但不能經過口腔餵食）。十五天之後，那嬰孩死了。在這十五天之內，醫院的員工必須親護那嬰孩，直到他在掙扎中死去。」

這個事件在當時曾引起了許多道德上和法律上的爭論：法律是否可以准許嬰兒的父母把孩子帶回家，讓嬰孩加速死亡（這是他們的選擇）？法官是否應該解除這對夫妻的監護權，推翻他們的決定，而把嬰孩交給醫院，強制施行手術？假若嬰孩的死對他本人是一種慈悲，那末是否可以讓他服用嗎啡之類的藥物來加速死亡？這種讓嬰孩加速死亡的作法是否可稱為「不道德的殺人行爲」？

以上這些實例都告訴我們一個事實：醫學的進步雖可使一些過去無法救活的病得到醫治，但是醫學不只仍然無法醫治所有的病痛，反而給人類帶來了困擾的道德問題。我們可否任那些沒有生存希望的病人死去？或者必須盡最大的努力來救他們的生命，即使他們必須活在痛苦中？醫生可否採取「積極」的方法來加速死亡的過程，讓病人減輕痛苦？

醫學的另一個驚人的力量在於它可維繫一個植物人的生命。一個腦部受到傷害而成為所謂「植物人」的病人，在醫學發達的今天仍可藉醫生的醫術而存活相當長的時間。然而這種醫學的力量給我們帶來的困擾是：勉強維繫一個植物人的生命，其意義或價值何在？通常腦部受到傷害的植物人都可無限期的生存下去。即使病人的呼吸功能和攝食的能力已經喪失，仍可藉人工呼吸或靜脈注射的方法來維生。此種情況所衍生的倫理問題是：僅僅肉體的存活或植物似的生命是否仍可稱為「神聖的」生命？沒有活力、人格、尊嚴……等具有潛力的生命，是否值得繼續維繫？

某英國律師Mary Barrington說：「有計劃、有目的的死，比無目的等待死的來臨更可忍受。一個即將結束生命的病人若能計劃他的死，來把他的器官捐贈給一個年輕人，他可能會感覺他把他的死轉變成一種創造性的行動，而不是被動地等待末日的來到。他也可能覺得自己的生命仍然在別人身上延續著。」②

無論安樂死是不是現代醫學的產物，我們仍可以說，醫學越來越發達，人類也越來越有必要制定一種道德或法律來規範意志死亡的問題。因為人類已經知道他們可以不必屈服於自然的力量或讓自然支配他們的生死；他們也意識到選擇死亡的可能性和必要性。

參、安樂死問題的爭論

有關生死的問題（如墮胎、安樂死、自殺等）傳統基督教倫理的主要原則是：無辜的人類生命具有絕對的不可侵犯性（absolute inviolability）；直接殺害無辜的人是絕對不道德、不許可的行為。我們可以殺死無理的侵犯者（如在戰爭中的敵人，或在自衛的情況中），也可以把罪惡重大的罪犯處以死刑（這也是保護社會無辜生命的一種自衛行為）；但是對一個無辜者，我們絕對不可以在沒有理由的情況下「直接」結束他的生命。換言之，侵犯者的生命可以取去，而無辜者的生命則永遠是神聖、不可直接加以破壞的。

傳統的這個原則表面上看來像似很單純，事實上却蘊藏了不少問題。這個原則不只很難應用到實際的情況中，而且也在基督教倫理學者中引起了許多爭論。以下我們就要來探討這些爭論的內容。

（一）天主教的教訓

天主教的教訓之所以值得我們特別注意，乃因傳統上天主教對醫學倫理一直採取很強烈的保守主義。我們可以說，天主教會對生死問題的態度有如門諾會和貴格會對戰爭和暴力問題所採的態度一樣保守。

一般說來，在「不可直接殺害無辜者的生命」這個原則中，天主教會以及天主教神學界所最強調的乃是其中的「直接」二個字。不只是教皇和大公會議，就是倫理學者的爭論，也都以這二個字為根據，來說明或辯護他們對生命問題的意見和立場。例如，Pius XI 曾說：「我們如何能夠找出一個充分的理由來原諒直接殺害無辜者的行為？」③ Pius XII 除了譴責「故意或直接殺害無辜者的生命」的作法，並且主張「母親和胎兒的生命都不可以遭受直接的侵犯。」④ 如此，當一個孕婦遭遇難產之痛時，若醫療技術無法兼顧母親和胎兒的生命，只能保全其中一人的生命時，則殺死胎兒以保全母親的作法是不能允許的。即使在不曠生胎兒的情況下，二人的生命都會受到威脅，也不可以採取「直接」的行動來破壞母親或嬰兒無辜的生命。很顯然地，在這個原則之下，不只墮胎和自殺行為是絕對錯誤，而且任何直接方式的安樂死也都是不道德了。只有當孕婦的生殖系統有嚴重的病（如子宮腫瘤）足以危害她本人和胎兒的生命時，才可以讓她墮胎並施行子宮切除手術。因為在這種情況下，墮胎不是「直接」的殺害行為，治病手術才是主要目的；墮胎只不過是附帶的「間接」行為，所以是情有可原的。同樣的道理，在談到安樂死的問題時，Pius XII 也認為：採取行動來為絕症患者紓解痛苦，即使這種行動足以加速病人的死亡過程，在道德上也是可以的。因為在這個情況中所採取的行動的直接目的是在減輕痛苦，死亡過程的加速只是附帶引起的結果，並非直接的目的或動機。⑤ 具體言之，醫生可以讓病人服用嗎啡或其他止痛藥，不必考慮此舉會使病人早死——只要他的用意是在解除病人的痛苦，而不是想讓病人早死。

天主教的這個原則主要是根據阿奎那的自然律倫理：善要追求，惡要避免。這個倫理的根本要求是要人維護生命和健康。然而，這只是阿奎那的大原則。當他把這個原則應用到實際的情況

時，他不會採用絕對的義務論（deontology），他仍容許解釋和討論。

一九八〇年六月二十六日教廷的教義部曾發表了一篇有關安樂死的宣言（Declaration on Euthanasia）。該篇宣言的立場就是根據阿奎那的這個原則。宣言的開始再次肯定了第二次梵蒂岡大會對人類生命的權利和價值以及尊嚴的強調，而譴責了所有侵害生命的行爲：「如任何方式的謀殺、集體屠殺、墮胎、安樂死、有意的自殺等。」然後再對生命的價值做了詮釋；因爲「生命是萬善之本，也是人類社會所有活動的必要根源和條件……所以生命不只是神聖而不可破壞的，而且也是上帝愛的賜與……」因此「(1)任何對無辜者生命的企圖都是違反了上帝對那人的愛，侵犯了根本的人權，並犯了最嚴重的罪；(2)人人的生命都要配合上帝的計劃……(3)所以任何有意的自殺行爲都跟謀殺罪一樣，也是拒絕上帝的主權和愛的計劃的表現。」這種對生命的嚴格態度在應用到安樂死的問題時所強調的重點仍是「禁止一切殺害無辜生命（包括胎兒、嬰孩、成人、老人、患有絕症的病人，將死的人）的行爲」；即使出於自願的安樂死也不可以。不只因爲安樂死的作法破壞了生命的神聖性，也是因爲絕症病人所受的痛苦具有正面的意義和價值：「根據教會的教訓，苦難（特別是將死的人所面臨的苦難）在上帝救贖的計劃中具有一種特殊的地位。事實上，它是在參與基督的受難以及祂順服上帝的旨意所忍受的救贖的犧牲……。」

然而，這些都只是梵蒂岡對安樂死問題所採取的大原則。當這篇宣言談到止痛劑的使用時，隨即對這個原則做了因應「時代徵兆」（signs of the times）的解釋——不只不堅持苦難的必要性，而且容許止痛劑的使用：「以英雄氣概來忍受苦難並不一定是明智的。相反地，基督徒對大多數病人的明智建議應該是止痛藥物的使用，即使這些藥物可能引起半失聰或半昏迷（不清醒）的附帶

結果。至於那些陷在昏迷狀態而不醒人事的病人，我們可以假定他們希望服用這種止痛藥，而依照醫生的建議讓他們服用。」這種說法的根據是：止痛劑的使用並不是故意要引起死亡。即使我們明知使用止痛劑可能加速死亡的來臨，也可以「冒險」使用，因為「我們的用意只是想有效地紓解痛苦。」唯一必須顧慮的是：止痛劑若會引起病人失去知覺和意識，就得限制使用，因為意識是人的尊嚴，而且人「必須以完全清醒的意識去跟基督見面。」此外，這個宣言也提到：當醫療過程對病人已經失去作用，不論醫療繼續與否，病人隨時都可能斷氣時，就可以根據良心停止所有只能讓病人苟延殘喘的醫療行為，但正常的照顧仍應繼續。

簡言之，梵蒂岡的教訓在原則上反對所有形式的安樂死，因為安樂死的現代意義帶有一種「慈悲的殺人」(Mercy Killing)行為，是一種對生命的「直接」破壞。但安樂死的最初意義所強調的不是對生命的直接破壞。Euthanasia 一字的原意是指「快樂，沒有痛苦的死」(an easy death without severe suffering)，它所針對的是「死」，而不是「生」。這種針對減輕痛苦的死才是天主教所可以接受的安樂死。

(二) Peter Knauer —— 相稱的理由

德國神學家 Peter Knauer 以倫理學的理论聞名於天主教的學術界。他是最早對「直接」和「間接」觀念提出創新而激進之解釋的天主教學者。他並不反對傳統的原則，即無辜者的生命不可以「直接」殺害。但是他把「直接」的觀念重新做了詮釋：

「一種邪惡的結果可以不算『直接』或『故意』引起的，只要引起的動機具有一種『相稱的理由』(Commensurate Reason)。」⑥

換言之，只要我們找到「相稱的理由」就可以「直接」結束某

人的生命。這個被 Knauer 做了修改之後的「直接」之意義，已跟傳統的原則有了不少的出入。Knauer 的意思是說：假若沒有「相稱的理由」，任何侵害無辜者生命的行為就是錯的。而傳統的原則却是說，這種「相稱的理由」是無法找到的。所以 Knauer 雖然採用傳統的說法，却放棄了傳統的原則。他以比較清楚的說法說：

「我認為道德的惡 (moral evil) 無非就是容許或引起一種不能以『相稱的理由』來支持或合理化的『生理的惡』 (physical evil, 意即『表面的邪惡』)。」⑦

「我們到底是不是違背誠命 (亦即，某一種行為到底算不算謀殺、欺騙、或盜竊) 端賴於引起那個行為的全部原因是否『相稱』。」⑧

因此，某人若砍斷你的腿，他的行為本身只是一種「生理(表面)的惡」。但這種行為算不算「道德的惡」，就要看它有沒有「相稱的理由」。假若你的腿因癌症的侵襲而壞疽，那麼爲了免於你的生命受威脅而由一個外科醫生切掉它，在道德上就不算是一種惡。所以，此處所謂「相稱的理由」就是那個「壞疽」的存在，也就是你的生命的保全。任何醫生以外的人砍掉你的腿，或者醫生只爲實習的緣故來砍掉你的腿(亦即任何非出於保全你的生命的目的而砍你的腿的行為)，都不能具有「相稱的理由」，所以是不道德的。

我們若把 Knauer 的理論應用到安樂死或墮胎的問題上，理應可以得到如下的結論，除非有「相稱的理由」，任何結束無辜者生命的行為(例如墮胎或讓一個患有絕症而遭受極端痛苦，且一心想求死的病人加速死亡)都是錯的，也是不道德的。相反地，上述的

行爲若具有「相稱的理由」，就是對的，就不算不道德的。

所以，從理論上來說，Knauer 的理論應該可以容許安樂死、墮胎、或自殺的行爲，只要我們可以找出「相稱的理由」來支持這些行爲；因為「相稱的理由」是Knauer 的倫理之關鍵。

然而，Knauer 却不同意這種結論。他又主張：某種行爲所引起的一切「長程的結果」(long-term effects) 也必須加以考慮。換言之，在未了解所有的長程結果之前，我們不可以隨意找出相稱的理由來支持某一行爲的正當性。因此，Knauer 的說法好像僅能止於理論，因當他談到具體的實例時，他規避了困難的回答。

儘管如此，Knauer 的理論在天主教學術界仍具有重要的地位。他打破了過去「絕對主義」的傳統，而讓天主教的道德原則更有轉圜和討論的空間。他以為生命的破壞不論是直接或間接的，都不是重要的問題。比較重要的是有沒有「相稱的理由」。在應用他的理論時，雖然未必人人都可得到同樣的結論和答案（因為對「相稱的理由」的看法和解釋，可因人、因事、因情況而異），但是至少他把傳統的原則帶入學術界的討論。這不可說不是一種突破和貢獻。

② Richard McCormick —— 適當的理由

McCormick 是所謂天主教革新派倫理學者 (Catholic Revisionist) 中極受敬重的大師。他在討論生命的倫理問題時，也把重點放在「直接」和「間接」的分際。他以為心理上的直接或間接的觀念在倫理學中雖然重要，但這種觀念在決定一種行爲的對或錯時，並不完全具有決定性的地位。比這種觀念重要的是行爲的「適當理由」(Proportionate Reason)。⑨

例如，通常我們所說的：在戰爭中直接殺害無辜平民的行爲是一種惡 (evil in se)。依傳統的說法，這話的意思是說：此種直接殺害無辜者的行爲「絕對」是一種道德的惡——不論其環境和

結果如何。然而，McCormick 却說：「這個原則要在實際上具有絕對性，必須要能先預知結果（foreseen consequences）。」^⑩也就是說，我們所不希望產生的結果，必須大大多於任何因直接殺害無辜者所引起的短程利益。換言之，某種行為所引起的害處和所能得到的好處之間，若不成比例（害處多於好處），則以長遠的觀點來看，這種行為會引起更多生命受威脅。此乃戰爭中的平民之所以絕對不可被侵犯（而且絕不可有例外）的原因。

McCormick 給我們提供了一個很重要的觀念。當他把他的原則應用到安樂死的問題上時，他的結論是說：安樂死是絕對錯誤的，就如在戰爭中殺害無辜的平民是絕對錯誤一樣。因為從任何可預見的結果來看，安樂死所帶來的長程害處不可能多於益處，二者不能相稱，然而，儘管他的結論是這樣，他的理論所蘊藏的意義却是另一回事。他主張：所有引起生理之惡（physical evil，也是一種 non-moral evil）的行為（如殺人行為）不一定全是不道德的，只要這些行為具有真正「適當的原因」來加以合理化，就可算為合乎道德。這個理由必須要能兼顧短程的結果和可預見的長遠影響。

McCormick 的說法顯然跟 Knauer 的 Commensurate reason 的理論相似。所不同的是，McCormick 比較強調行為的「結果」。雖然他也找不到足夠的適當理由來把安樂死合理化，但是他的理論也有可能被解釋成支持安樂死的想法。因為根據他的理論，當我們在判斷有沒有適當的理由來結束一個罹患絕症而痛苦中掙扎的病人的生命時，我們所面對的問題不是已經沒有討論的餘地，而是一個可以繼續研究和討論的問題。換言之，我們所必須討論的問題只剩下他所謂的「適當的理由」。而對適當理由的看法可能因人和情況而異。我認為適當的理由，在別人看來可能是危險而不值得一提的。就如他自己所說：「在某些矛盾的情況中，要判斷一種適當的

理由，不只是一種很嚴肅而重要的決定，也是一種極困難的決定。」^⑩所以他把所撰寫的書定名為「道德抉擇的兩可性」(Ambiguity In Moral Choice)。

④ Daniel Maguire ——天主教的激進派

至此，我們所提出的天主教教會和學術界對安樂死問題所持的態度都是屬於保守的一方面。他們頂多可以接受「消極」的安樂死，但是對「積極」的安樂死則都採保留的態度。曾在華盛頓天主教大學任教的 Daniel C. Maguire 是少數超出這種保守圈子的天主教倫理學者之一。

多數的倫理學者都可以接受消極、被動或間接的安樂死。意思是說：讓病人的病去決定病人的命運；不為他提供任何延長生命的非常方法，也不去醫治他。也就是對病人採取「不作爲」(omission)的處理方法，頂多讓病人服用止痛藥，以減輕痛苦。但任何可能加速死亡的方法都不可使用。讓病人自然死去。這也是一般醫生對絕症患者所採行的方法。這種方法比較容易逃避道德的責任。

Maguire認為這種逃避責任的作法是一種不道德的態度。他主張：與其讓病人苟延殘喘，不如採取方法來加速死亡的過程，讓病人早日解脫。此乃所謂的「作爲」(commission)的處理法。雖然在心理上、法律上或社會的影響上，omission和commission可能有所不同，但從道德上來說，Maguire則以為二者沒有什麼差別。二者的目的和動機都是要讓病人安祥的死去。因為決定不維繫病人的生命，以及決定結束病人的生命，這二種決定在道德上都不是故意的決定嗎？^⑫Maguire也以一個實例來說明「作爲」與「不作爲」之不可區分的事實：幾年前在德國曾經發生一個家庭悲劇。一對夫婦因事爭吵，丈夫憤怒異常，在忍無可忍之下，當著妻子的面前上吊自殺。妻子目睹丈夫的死亡經過，既未協助，也未加阻

止。雖然她只是在旁觀看，並沒有動手殺死丈夫，或參與丈夫上吊的過程，但是法庭仍然判她有罪；因為她可以阻止而未阻止。她的「不作爲」行爲也構成了犯罪的要素。也就是她的「不作爲」實際上跟「作爲」的結果一樣。⑬

再者，當你發現一個歹徒正在強暴一個婦女，却不上前制止，你的「不作爲」在道德上可否算爲清白、正當？當一個日本武士切腹自殺時，那位砍下他的頭的人的行爲（Commission）在道德上是否比靜觀武士自己死亡（Omission）更人道？同樣的道理，當一個垂死的病人在痛苦中做最後掙扎時，醫生給他注射了一劑致死的止痛針（這是Commission的作法）。他的作法是否比「不作爲」（Omission），讓病人自然死去，更道德、更合乎人道？

在方法上，Maguire也捨傳統的「直接——間接」原則，而採用McCormick的「適當理由」（Proportionate reason）的理論。因爲前者只強調「意志」對行爲的重要性，而忽略了情況的重要性，容易陷於絕對主義的危險中。然而，「適當的理由」如何判定？如何計算才知道它多於「生理（非道德）的惡」？

此事可以戰爭爲例來說明。大家都公認當年美國的獨立戰爭（孫中山先生推翻滿清的革命亦然）是有其必要，而且是合乎道德的。因爲它給美國人的生活帶來實質上的改善。這種改善足以補償戰爭所引起的惡；至少跟戰爭中所犧牲的生命和財物「相當」。換言之，美國人民的自由和獨立的權利（此乃所謂「適當的理由」）比那些在戰爭中犧牲的人的生命（此乃所謂「生理的惡」或「非道德的惡」）更重要。

據說，數年前中國大陸發生唐山大地震之後，有不少人趁火打劫，大肆搶奪受災者的財物。中共當局曾採取就地正法的措施來防止這類搶劫事件的繼續發生。從倫理上來看，這種措施是否恰當，曾引起不少爭論。贊成者主張受害者的權益以及社會的安定比那些

趁火打劫的人的生命重要。反對者却以為，那些搶奪者的生命比他們所搶的物品更貴重。雖然我們有正當的理由來防止搶劫的繼續發生，但我們找不到「適當的理由」來殺害搶劫的人，因為還有其他方法可以防止。就地正法並非唯一可行的方法。

同樣地，當我們決定讓一個昏迷不醒的植物人提早結束生命，我們的理由可以是：病人的死只是一種生理或非道德的惡（Physical or non-moral evil），足以平衡這種惡的「適當理由」有許多。諸如：勉強維繫這個植物人的生命，不只對他本人沒有好處（只有痛苦），也使他的生命變得無意義，而且連累他的家人，在精神和經濟上構成難以承受的負擔……。

又有一個罹患絕症的病人，雖仍有清醒的意識，醫生却找不出方法可以減輕他那難以忍受的痛苦。他若想採取積極的方法來結束自己的生命，他所能找到的「適當理由」是甚麼？他必須考慮的是：如果他繼續支撐下去，他的生命價值是否比早些死所帶來的價值更高？早日結束生命是否比靜待痛苦的死亡更有價值？他能否繼續忍受肉體上和精神上的痛苦？當然他必須考慮的問題還有很多，而且可能因人而異。

在上述的例子中都有一個相同的過程：價值的計算和比較。在一個衝突的情況中，假若不論你採取何種行動，都會失去某些善，而引起某些惡，這種計算和比較就成為必要的步驟。此種理論看來很像功利主義或情況倫理，但是 Maguire 却不承認，也不辯解。他主張「相稱的理由」的判定和計算完全依據個人和實際的情況來考量。即使決定已經做出，也仍有改變和修正的可能。而且同樣的一種情況，由不同的人來判斷，可能產生不同的結果和決定。所以在考量「相稱的理由」時，應以謹慎、仔細和客觀的態度，找尋所有可能影響決定的因素，包括道德原則、團體經驗和意見、當事者的心境和感受……。

(四) Paul Ramsey —— 原則和例外

Paul Ramsey 是現代新教倫理學者中，極具影響力的人物。素以保守的立場而聞名。在談到安樂死的問題時，Ramsey 的原則是：全力照顧將死的人。絕不可以我們所能付出的愛和能力受限制為理由，來加速病人死亡的過程。站在基督教倫理的立場，他主張不可以忽略照顧病人的責任，也不可以視其他活著的人的需要和能力為優先考慮的因素。^⑭

然而，Ramsey 承認：照顧病人仍須有二個必須考慮的條件。換言之，他准許二種例外：

例外一、「我們可以說：不可放棄照顧將死的病人，除非病人已經完全病入膏肓，我們的照顧已無濟於事（when they are irretrievably inaccessible to human care）。不可加速死亡的過程，除非在靜脈內注入空氣或是切斷營養補給（以達成病人的死亡）對病人來說都是一樣的。」^⑮

這個例外的成立端賴於病人的生理狀況已經真正超出我們所能關心和照顧的範圍。假若某病人一直處於昏睡狀態，而無任何意識或感覺，只能靠針筒點滴維持生命；而且即使切掉這樣的營養補給他也沒有感覺。Ramsey 以為，在這種狀況下的病人，無論我們採取什麼行動來讓他死亡，對他來說都是無關痛癢的。這個例外並不是在逃避責任或愛心，只是在承認一個事實：我們的關心和愛心對這個無法照顧的病人，已經失去意義了。然而，Ramsey 也主張，這種情況的判斷只能屬於醫生的工作範圍。倫理學家頂多只能根據醫生的判斷才可決定安樂死的道德。

Ramsey 的這種說法並不表示他就是贊成「積極」安樂死的。事實上，他所擬定的情況，不只一般人無法看出來，可能連醫生也

難以判斷。McCormick 對這個例外的批評是：「醫生可以根據甚麼來做這種判斷？豈不是要靠猜測？實際上，醫生對病人是否失去意識或是否超出我們關心的範圍，跟我們所知道的可能不相上下。」^⑩德國神學家 Helmut Thielicke 懷疑病人沒有意識或感覺的說法。他以為在昏迷狀態下的病人仍有一種「跟一般常人不同的意識或感覺。」^⑪所以 Ramsey 的說法可說只有那些曾經經歷昏迷而死，然後復活的病人，才有可能獲得證實。

Ramsey 雖以保守的倫理學者聞名，他對安樂死所持的立場也未必很開放。但他的說法已經比大部分國家的法律先進多了。因為今天大部分國家（包括美國）的法律都還不容許以靜脈注入空氣的方法來結束病人的生命——不論病人已經多麼沒有存活的指望。

例外二、對一個將死的人「不可採取積極（主動）的行為來遺棄他，或加速他的死亡，除非病人的死亡過程必須拖延一段相當長的時間；而且在這段時間內，病人極端的痛苦不可能藉醫藥來緩和。」^⑫

Ramsey 也特別提醒我們：這種情況不是倫理學者可以判斷的。又由於現代醫學的發達，大多數的病痛都可以減到最低程度，所以這個例外的成立可能很難。但是，假設有一個軍人在執行勤務時，在叢林內受了重傷，既不能跟同伴同行，同伴們也無法抬著他走。他只得被遺棄在叢林內任由野獸或昆蟲侵襲而死。在這種情況中，Ramsey 就准許以積極方法結束那軍人的生命，或留一隻槍給他，並警告他：無論發生何種情況，總要記得把最後一顆子彈留給自己用。^⑬

如此，一個罹患絕症且正忍受著醫藥不能控制的痛苦煎熬的病人，也可以採取行動來加速自己的死亡。這個病人就有如第一個例

外中所說的病人一樣，已經超出我們的照顧和愛心所能及的範圍。套用 Ramsey 的話：「在這些情況中，雖然死亡是直接引起或加速達成的，但是從道德上來說，採取行動的人應該可以免於被譴責。」²⁰這裡，我們可以很清楚的看出 Ramsey 所在談的安樂死是一種「直接的殺害行爲」(direct killing)，也就是一般所謂的「積極的安樂死」(active euthanasia or euthanasia by commission)。

一個我們必須考慮的實際問題是：那些不願住進醫院，不願在缺乏人情味的環境接受治療的病人，或者那些沒有經濟能力住進醫院，而寧願在家裡死亡的病人，是否可算為 Ramsey 所說的第二個例外？在這些病人死亡過程中，都可能發生一種極端而不能控制的肉體痛苦。既然 Ramsey 所關心的問題比較偏重於病人的感覺和權益，而較不在於疾病或醫療技術。在這種情況下，關心將死的病人是否須要尊重病人的權利，或考慮以積極的方法來提早病人的死亡？

Ramsey 所提出的這個例外可說打破了傳統的絕對主義。他的說法讓其他倫理學者更敢於面對和討論積極安樂死的問題。

(六) Joseph Fletcher — 一場倫理的態度

聽到 Joseph Fletcher，我們都會聯想到場合倫理 (Situation Ethics)，也可以想像他對安樂死所持的態度必然十分激進。事實上，他對此問題並沒有做過系統的研究，只不過發表了一些文章駁斥保守主義的立場。²¹

Fletcher 主張被動的安樂死 (euthanasia by omission) 和積極的安樂死 (euthanasia by commission) 二者之間並沒有什麼差別，因為對將死的病人「不做」任何行爲，實際上就是等於決定對病人「做」某種處置。「不維繫病人的生命之決定在道德上無異於故意決定結束他的生命。」²²所以他接受積極的安樂死，讓病

人從不能醫治的痛苦中得到慈悲的釋放。他的主要論點是：讓一個絕症患者慢慢地死，醜惡而缺乏人性地死，和幫助他（她）免於這些痛苦而死。從道德上來說，前者比後者難以站得住腳。②

在他所寫的 *Morals and Medicine* (1960) 一書中，Fletcher 用了一章的篇幅介紹他的立場。他提出一般反對積極安樂死的十大論點，並一一加以反駁。

(1) 反對者說：自願的安樂死是一種自殺的行為，所以是錯誤和不道德的。Fletcher 回答：對基督徒來說，生命及生命的延長均非至善。無目的的延長生命不能算為美德。人可能為了一個很好的理由而冒險，甚至犧牲生命；也可以為了同樣的理由而得到生命。

(2) 反對者說：安樂死的行為若非出於自願（就如昏睡不醒的病人不能表達自己的意志）那就是一種謀殺行為。Fletcher 回答：謀殺行為必須具有惡意的動機。假若不根據動機就判定某種行為屬於謀殺，那麼父母為了兒女的教育費而預做儲蓄的行為，就跟守財奴或投機商人的囤積居奇行為不相上下了。

(3) 反對者說：決定生命死活之權只操在上帝手中，任何人都沒有權利為自己或他人決定生命的結束。Fletcher 回答：如果這種說法正確，那麼人類在醫學方面的成就都僭越了上帝的主權；因為醫學的發達使全人類的壽命延長，而干涉了上帝決定人類生死的權利。

(4) 反對者說：聖經命令我們：「不可殺人。」Fletcher 回答：聖經的命令是說：不可「謀殺」人。而且聖經還說：「憐憫人的人有福了。」

(5) 反對者說：人因病受苦係上帝計劃（旨意）的一部分。Fletcher 回答：那末，醫生在受職之初所做的宣誓，就是跟上帝的旨意互相作對了。因醫生的誓約中明言他的職責之一是要盡力解除病人的痛苦。

(6)反對者說：等一等，可能不久就有新藥發明，絕症可能不久就有得醫治的希望了。Fletcher 回答：一般末期的癌症患者都已經進入「病入膏肓」而沒有治癒的希望。

(7)反對者說：採取安樂死的作法來結束病人的生命，此舉將威脅或削弱人類的道德觀念和素質。Fletcher 回答：要決定讓一個病人結束生命，可能須要更多的道德勇氣，而不是隨便的決定。

(8)反對者說：病人可能會反悔自己的決定。Fletcher 回答：制定一個嚴密的法律，讓病人有緩衝或等待的機會。

(9)反對者說：醫生的工作是醫治病人，不是殺死病人。Fletcher 回答：使用止痛劑也會加速死亡的來臨。醫生的天職就是在減輕病人的痛苦。然而有些時候，死亡却是絕症患者的唯一解脫。

(10)反對者說：幾乎所有的醫生都反對使用積極的安樂死。Fletcher 回答：事實上大部分的醫生都在暗中施行這種方式的安樂死。

Fletcher 可說是一個成功的問題攪動者。他經常向傳統的觀念和原則提出挑戰，引起學術界的爭論。不管他的立場正確與否，他的論點確實讓他的反對者以更謹慎的說法，甚至以新的說法來爭論問題。這不可不謂他的貢獻。

肆、安樂死問題的正反論點

從上面的討論，我們可以約略看出，有關安樂死問題的爭論主要是在於「積極的安樂死」(active euthanasia or euthanasia by commission) 是否可以在道德上站得住腳。「消極或被動的安樂死」(passive euthanasia or euthanasia by omission) 幾乎已經沒有道德上的爭論，而能被大多數的教會(包括天主教和新教)和倫理學者接受。然而，自從一九六〇年代以來，無論在教會界或學術界中都有一股潮流在向傳統的原則挑戰。無意義或無目

的延長沒有品質的生命，越來越受到普遍的質疑。生命的意義、死亡的品質、人格的尊嚴、病人的權利等都漸被強調，也被用來當做支持積極安樂死的根據。

在這一段中，我們擬逐一列出反對積極安樂死的一般論點，並提出贊成者的辯解。讀者必會發現本段內容與前一段有不少重疊。然而經過本段較有系統的整理，讀者或許可以比較清楚地看出爭論的重點。

(一) 有關上帝和人的角色

(1) 僭越上帝的主權 (Playing God)：只有上帝才有權決定一個人的生死，人類沒有這種權利。所以施行積極的安樂死來結束病人的生命，就是侵犯上帝的主權。這種反對理論所暗示的是：上帝的旨意表現於人類生物的本性和自然生命的過程。假若上帝要讓人類可以在空中飛翔，祂就會把人類造成像鳥類一樣，可以展翅飛行。而當上帝意欲你死時，你的身體器官自然會凋謝，你自然會被疾病所侵襲。所以身體的病痛和崩潰乃是上帝旨意的媒介。人若採取主動的行為來加速死亡的來臨，就等於從上帝手中奪取上帝的決定主權，這是一種驕傲自大的罪。

然而，這種反對論調若是成立，則人類所有的科技和醫學方面的成就都要被否定。假若安樂死的行為僭越了上帝的主權，那末，醫學的成就讓人類減少病痛、延長壽命，是不是也侵犯了上帝的主權，違背了上帝要人受苦或早死的旨意？這種反對說法也跟基督教神學互相衝突：神學主張人類被造時具有上帝的形像；人可以跟上帝同工來管理世界，可以不被自然力量所控制和支配，反而可以參與上帝的全能來征服自然。醫學的進步和成就正是上帝賜予人類獨特力量的表現。所以安樂死的決定可以不必跟上帝的旨意衝突。

(2) 違反十誡：摩西十誡的第五誡明言：「不可殺人。」但此處所說的「殺人」是指帶有惡意的謀殺，不能跟安樂死行為相提並

論——後者的動機是「善」的。況且聖經中對許多戰爭中的殺人行爲也採取「容許」的態度。

(3) 生命的神聖性：任何人對待生命的態度都應該是敬畏、尊崇、維護。任何妨害生命的成長、破壞生命、甚至以生命做實驗對象的行爲，都是對生命神聖性的褻瀆。這種對生命的尊重，可說是安樂死一直被爭論不休的最主要原因，也是世界各國的法律一直遲遲不能把安樂死合法化的理由。

然而，所謂生命的「神聖性」所指的是甚麼？空有肉體、軀殼，而缺少意義、價值和尊嚴的生命，能否算爲神聖？當一個人的生命正遭受絕症的侵襲，使他無法跟正常人一樣過著有意義、價值和尊嚴的生活時，在這種情況之下，若拒絕讓他有選擇生和死的權利，是否等於侮辱他的人格，強迫他屈服於病痛的支配和控制之下，任由它來擺佈？這樣的作法是不是也是對他生命的一種褻瀆？爲什麼只讓病痛來支配病人？爲什麼病人沒有權利爲自己的生命說話？所謂生命的神聖性不也包括尊重生命的自主權嗎？

(4) 苦難不僅是生命不可避免的，也是上帝的旨意、上帝給人的考驗：所以忍受苦難不只是美德，也是信心的表現，也是參與基督的受難。此外，將死的病人也可以幫助別人對死亡有更正確、更實際的認識。關於這一點，Elizabeth Kübler-Ross 在她的 *On Death and Dying* ②4 一書中闡明得很詳細。將死的人所說的話或所表達出來的感情，一般都具有一股特殊的力量，可以激勵親友。如我國諺語所說：「人之將死，其言也善。」一般文學作品也往往把特殊人物的臨別（死）談話（真正的遺言也好，偽造的也好）保存下來，當作寶貴的教訓。這種臨終贈言往往最爲親朋好友所尊重。假若一般將死的人都能善用這種機會，對社會多少總有助益。不只如此，絕症患者也可以跟醫學界合作，將病情供作探討病理之用。甚至可以把仍然健康的器官捐贈其他需要的人，造福他人。

總而言之，我們不可忽略將死的病人所忍受的痛苦，具有正面且積極的意義或價值。然而，我們也不可忽略另外一個事實：並非人人都有能力忍受長期苦難的煎熬，也不是人人都能把苦難當成具有積極價值的機會。很多時候，病人的苦難會給他自己或別人帶來難以忍受的負擔；病人的死變成一種很可怕的敵人。此時，結束生命所帶來的價值可能超過所有其他的價值。套用天主教倫理學者的術語：此時「相稱的理由」已經超越了苦難的正面價值。

苦難的意義和價值只能是外加的，而非本身固有的（*extrinsic, not intrinsic*）。基督徒之所以把耶穌在十字架上的苦難視為具有救贖的價值，並不是因為基督徒都熱愛十字架的酷刑，也不是因為十字架本身的價值；而只是因為這個十字架發生在耶穌身上。因為耶穌——上帝的兒子——十字架乃產生了特殊的意義。所以，苦難本身實際上並沒有什麼意義。此乃人類一直不斷盡一切力量想克服苦難的原因。基督徒也相信上帝要跟我們站在同一邊，幫助我們克服一切的苦難。只有當苦難無法克服時，它才有可能通過受苦者的超越和創造性的心靈變成具有意義的東西。

（二）醫學方面的問題

(5) 醫生的天職是救人，所以不能輕言藉安樂死的方法來「殺人」；然而，這種醫生的誓約可以重新解釋。因為它具有文化和歷史的限制。我們的道德原則不必只要求醫生勉強維繫病人的生命，而忽略醫生也有幫助病人減輕痛苦的職責。

(6) 醫生經常有誤診誤斷的可能：我們也經常可以聽見一些被醫生宣判無望，却又病癒的病人——這種神蹟式的案例究屬罕見。一般而言，醫生對大部分絕症的診斷的準確性是相當高的。少數案例的異常情況並不能全盤否定所有絕症的診斷，也不能以之做為廢止安樂死的依據。

(7) 醫學的不斷進步，新藥的陸續發現，使得越來越多的絕症可

以得到醫治的可能；也使得反對安樂死的論調更顯得振振有詞——很可能明後天就有新藥問市了，再忍耐一些時候吧！因為凡有生命的地方，就有盼望！生命的力量有時是令我們想像不到的，豈可輕言安樂死？

以這種理由來反對安樂死，似乎犯了「抽象」(abstraction)的毛病。因為這種說法僅根據難見的醫學奇蹟來向病人提出含糊的希望，不能十足令人信服。即使有些絕症可能因新藥的發明而得醫治，但是太長的等待時間往往使病況惡化到無法醫治的境況，徒增病人的痛苦。

(8)假若安樂死合法化了，很可能使病人對醫生喪失信心：病人在心理上很可能感覺醫生不是要醫治他，反而想毒殺他。然而，這種問題可以藉嚴密的法律來防止。法律應該保護病人的權利。任何安樂死的決定都應以病人的意向為依歸。

白病人心理的矛盾情結

(9)死亡是人人害怕、人人都想規避的：即使安樂死合法化了，要求施行的病人可能不會多——此種說法也不足以做為反對安樂死的依據，因為任何安樂死的施行都須根據病人本身的意願和選擇。而且此種說法的正確性也有待商榷。

(10)有些時候病人可能因為一時精神上或肉體上的痛苦，無法忍受而驟作安樂死的決定；也有病人可能對自已未成熟的決定而反悔——這種情況也可以藉立法來防止，讓病人有足夠的緩衝或等待時間。

(11)現代醫學的進步已可使大部分絕症病人在安詳無痛苦中死去，積極的安樂死應該是不必要的：我們不可否認，也不可拒絕醫學的這種成就。然而，當醫學的能力對某些病例無法提供這麼理想的幫助時，這個反對安樂死的根據就變得脆弱了。

(12)安樂死的合法化可能使病人和醫生都喪失跟絕症奮鬥的意

志：太早放棄希望就失去了忍受或對付苦難（惡的一種）的美德。從教會的倫理教訓上來看，基督徒確應有忍受苦難的美德。這表示安樂死的採用必須是很謹慎的決定。在可以忍受的情況下，絕不可輕言安樂死。

四濫用的危險

(13) 愛的濫用：積極的安樂死之合法化不只將使病人的權益失去保障，而且在倫理上也很有可能使「愛心」成爲一種掩護或藉口來掩飾仍活著的人的私心——僅爲了仍然健在的家人的「方便」而加速擺脫病人的纏累。這種濫用確實是一種必須考慮的危險，我們將在下一點一併討論。

(14) 骨牌作用理論 (The Domino Theory)：就如開創了一個先例 (X)，就無法防止其後同樣情況 (Y、Z……) 的再發生一樣，合法的安樂死必然引起生命價值的被貶抑，甚至引起集體大屠殺的後果。

持此理論的人引用第二次世界大戰中，德國納粹黨所實行的優生法爲例來說明。最初納粹黨的安樂死政策只是針對一些患有嚴重或不治之症的病人；並未用來對付猶太人。後來，適用對象漸漸擴大至所有社會上的殘障者以及沒有生產能力的人。最後竟用此法來對付猶太人；因爲他們是日耳曼民族的污點，必須消滅。希特勒稱上面那些人爲「無用的蠶食者」。從這個歷史事實，可以看出：當我們容許一個小小的例外發生後，就有可能產生不可收拾的後果。因此之故，任何以直接行動來結束絕症患者之生命的作法，都是危險而不道德的，都應絕對禁止。

這個比喻是否恰當，有待商榷。按照這種推論法，我們在討論戰爭的問題時，都應站在絕對和平主義的立場。因爲所有的戰爭都是殺人行爲的延伸。而且歷史上所有軍事行爲的殘酷事實，都可以做爲絕對和平主義的根據。

換言之，X既不等於Y，也不等於Z。每一種倫理情況都是各不相同的實體，應有不同的道德判斷或抉擇。倫理不能只從一套原則去推論邏輯。比較實用的倫理抉擇應從評估或判斷一些不同的經驗實體中獲得，如此作出的抉擇才有可能在道德上具有實在的意義，也才是恰當的（relevant）。有一句拉丁格言如此說：abusus non tollit usum（濫用不取消使用）。意思是說：某些原則被濫用的事實，並不表示那些原則不可使用。中國成語「因噎廢食」也告訴我們同樣的道理。我們可以說：假若一個原則是對的、好的，就應該加以利用；同時使用各種方法來防止該原則被濫用。若僅以找不出方法來防止濫用為根據，而主張那個好原則為不道德，則不只是因噎廢食，也是不合邏輯。

所以，骨牌作用理論頂多提醒我們安樂死可能產生的結果和影響而已，不能用來說明安樂死的不道德。好的倫理可以接受這個理論的警告，因為任何行為的結果也可以構成倫理的一部分。

（四）為他人決定的情況

（四）一般而言，「自願」的安樂死比較容易為人接受，而「非自願」的安樂死則不然：因為「非自願」的安樂死令人聯想到「謀殺」的行為。當一個沒有表達意志能力的小孩或昏睡不醒的病人（即所謂的植物人），他的病情已嚴重到無法挽回的地步時，我們在無法確知病人的意願之情況下，替他決定安樂死的施行？什麼人願意負起責任為他人做決定？什麼人有權利可以替別人做決定？醫生？家人？朋友、法官？一般的意見都以為最具有直接親屬關係的家人是理所當然的決定者。但是，其所衍生的問題卻極複雜：家人的決定可能出於財產繼承的不道德動機，也可能因為缺乏照顧的耐心。即使沒有這些顧慮，大部分的家人也都可能為了做這種決定而在情感上終生愧疚不安。

此處我們所關心的只限於倫理方面的問題，而不是法律上的問

題，因為二者所關心的可能不太一樣。而且只有在自願的安樂死被視為道德的前提下，才可能論及為他人決定的情況。當這二個前提確定了，對這個問題的討論就容易多了。茲以二個案例來說明。

案例(一)「在某醫院的病房裡躺著一個患有腦水腫的四歲小男孩。因他的頭部腫大，重得他不可能自己把頭抬離枕頭，而且永遠不可能。他的四肢和軀體都骨瘦如柴。而他的頭部却經常疼痛，痛得他常用手捶打自己的頭。又因為他不會說話，更增加了照顧的麻煩。所以，護士們乾脆把他的雙手綁起來，以免他的頭部受傷害。」類似這種情況的病人，在每一種文化和社會中都不算罕見。而對這種病人的照顧不可不算是社會的負擔。

案例(二)「另一個比較悲哀的案例：病者名 Corinne van de Put。當這個女嬰的母親懷她的第六週和第八週之間，因服用了某種安眠藥，以致當她出生時（一九六二年五月二十二日）就沒有手，雙腳也發育不全。又因她缺乏肩部組織（只有軟骨），所以不可能為她安裝義肢。據醫生的診斷，她的存活希望只有十分之一，最多只能活上一、二年而已。出生第八天，她的母親在餵奶時把毒藥摻入牛奶毒殺了她。在接受審判時，Madame van de Put 向法官說：『我不要我的女兒，絕對不要她！……我不要沒有手的孩子……』但是法官向她指出孩子的心智是正常的。她又答道：『心智健全反而更糟。因為當她長大後發現自己的可憐狀況時，她很可能不會原諒我，她一定怪我讓她活下來！』」²⁵

乍看之下，Madame van de Put 的作法是殘忍又不道德的。但是，實際上她却獲得不少公開和暗地裡的同情。從傳統的道德原則來看，她的作法是絕對不許可的，因為她「直接」殺害了「無辜」的嬰兒。但若從「相稱的理由」來看，同情者却可以找出足夠的理由來為她脫罪。

另外還有許多常見的情況：許多在車禍或意外中的受害人，因腦部受傷，不醒人事，只能靠點滴注射、人工呼吸器和氧氣筒維持生命。這類病人有可能長期昏迷不醒，給家人或醫院帶來難以承受的負擔。在這種情況下，我們若能找到足夠「相稱的理由」來讓病人安樂死，我們能否在病人無法表達自己意志的情形下，替他作決定？不論答案如何，我們的決定都應以正確的動機為根據。亦即決定的因素必須考慮到病人本身的權益，而非僅以家人或他人的方便和好處為主要的考慮因素。

伍、歸納和結論

有關安樂死的問題，在倫理上最大的爭論在於生命的問題：病人的死是否出於人為的殺害？任何直接殺害生命的行為都是倫理學者爭論不下的問題。嚴格說來，安樂死的最初意義應該是「愉快的死」(easy death)，是屬於一種消極的安樂死，也是比較不受爭論的安樂死。但是積極的安樂死則著重於主動結束生命的行為（即所謂mercy killing），所以仍是道德界和法律界爭論的癥結。

綜合安樂死的古代意義和現代意義，我們可以把安樂死的方式分類為下列四種：

(1) 對絕症病人繼續施予必要的治療，並繼續補給營養，繼續全力照顧，讓病人的生命無限期地維持下去。任何危及生命的藥物都不可使用。讓病人自然死去。病人必須自己忍受肉體的痛苦；他的家人也必須負起照顧的道義責任。

(2)繼續供給食物或營養給病人，但終止一切醫療行爲，頂多讓病人服用止痛藥來減除他的痛苦——不管該止痛藥會不會影響病人的死亡過程。其他照顧行爲依舊。讓病人安詳沒有痛苦地離世。

(3)不僅終止醫治，而且也停止一切的營養補給（當然也讓病人服用止痛藥），讓病人儘快自然地死去。這種方式跟第(2)種方式的差異僅在於停止食物的補給。

(4)爲了解除病人的痛苦以及他的痛苦所引發的其他問題，讓病人服用致命的藥劑，來縮短死亡的過程，並減少死亡過程中的痛苦。在此情況中，病人的死完全是人爲的，而不是自然的。

從倫理方面來看，在這四種方式中，只有第(1)種沒有牽涉到危害生命的行爲。但是這種方式不算安樂死，因爲病人仍必須死於痛苦中。第(2)種方式雖然容許生命受到止痛劑的危害，但是這種危害只是間接、附帶的結果，而不是直接的殺害。換言之，在這種情況中，使病人死亡的是他的病，而不是我們的作爲。這仍可算爲自然的死，而非人爲的死。所以這種安樂死的方式是現代多數倫理學者可以接受的，也是比較沒有爭論的；連天主教官方也接受。第(3)種方式因爲切斷病人的飲食或營養補給，致使病人死亡的原因除了疾病以外，也因爲我們沒有讓他攝食，以致失去抵抗力，這也可算是積極安樂死的一種。第(4)種方式則是很顯明的積極安樂死，致使病人死亡的原因完全是那致命的藥劑。因爲這是一種故意和直接殺害生命的行爲，所以儘管在倫理學界有接受這種方式的安樂死的趨勢，但所遇到的阻力仍然相當大。這些阻力我們已在第肆段中大略提及。

本文旨在介紹安樂死問題在倫理學界爭論的大概情形，而不是提出筆者的立場。然而，筆者相信，基督教倫理學者所能接受的安樂死方式不會永遠停留於第(2)種方式。第(3)、(4)種方式的安樂死必會隨著時代的潮流漸被合理化或合法化。因爲基督教倫理已不再被

視為一套不能改變的規則。

我們的原則應該是：絕對尊重生命，拒絕在缺少「相稱的理由」的情況下，故意結束生命——特別是在死亡尚未成熟，尚未具有意義以前。在死亡時機未成熟之前，我們應該找尋所有其他取代死亡的可能性。當我們找盡了一切可能，仍無法找到時，可能會發現：只有死亡最有意義。然而，我們仍必須以生命為最崇高、最可貴，非不得已絕不輕言放棄。換言之，在決定結束生命以前，所有其他的可能性都必須尋找；所有的努力都應該朝向生命的維繫。在無法確認死亡是病人的「朋友」之前，都應將它視為「敵人」。

只有在成熟的文化中，才有對「生命」的尊重，也才能有成熟的「死亡」觀念。在這種文化中，「死亡」才有可能被接受為一種「生命的自然伴侶」。

（本文作者現就讀於美國印第安那州聖母大學〔
University of Notre Dame〕神學研究所）

註釋

- ① Cited by Glanville Williams, The Sanctity of Life and the Criminal Law (New York: Alfred A. Knopf, 1970), p.348.
- ② Mary Barrington, "Apolgia for Suicide," in A.B. Downing (ed.), Euthanasia and the Right to Death: The Case for Voluntary Euthanasia (London: Peter Owen, 1969), p.161.
- ③ Acta Apostolicae Sedis 22 (1930), p.563.
- ④ Ibid., pp.838-39; 857.
- ⑤ Pius XII, address to those attending the Congress of the International Union of Catholic Women's Leagues, 11 September, 1947: Acta Apostolicae Sedis 39 (1947), p.2483. Address to Midwives, 29 October, 1951: AAS 43 (1951), pp.835-854. Speech to the Members

- of the International Office for Documentation, 19 October, 1953: AAS 45 (1953), pp.744-754. Address to those taking part in the ninth Congress of the Italian Anaesthesiological Society, 24 February, 1957: AAS 49 (1957), p.146.
- ⑥ Peter Knauer, "The Hermeneutic Function of the Principle of Double Effect," Natural Law Forum 12 (1967): 137.
- ⑦ Ibid., p.133.
- ⑧ Ibid., p.150.
- ⑨ Richard McCormick, Ambiguity in Moral Choice (Milwaukee: Marquette University Theology Publication, 1973), p.84.
- ⑩ Ibid., p.86.
- ⑪ Ibid., p.95.
- ⑫ Daniel C. Maguire, Death By Choice (New York: Schocken Books, 1973), p.116. 此處 Maguire 是借用 Joseph Fletcher 的話。參閱 Joseph Fletcher, "The Patient's Right to Die," in A.B. Downing (ed.), Euthanasia and the Right to Death: the Case for Voluntary Euthanasia, p.68.
- ⑬ 參考 Maguire, ibid., p.115 & p.129, n.1.
- ⑭ Paul Ramsey, The Patient as Person (New Haven & London: Yale University Press, 1970), p.160.
- ⑮ Ibid., p.161.
- ⑯ Richard McCormick, Notes On Moral Theology 1965-1980 (Lanham, MD: University Press of America, 1981), p.438.
- ⑰ Helmut Thielicke, "The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die," in Kenneth Vaux (ed.), Who Shall Live? (Philadelphia: Fortress Press, 1970), p.163.
- ⑱ Paul Ramsey, The Patient as Person, p.162.
- ⑲ Ibid., p.160, n.59, and p.163. Cf. Paul Ramsey, "The Case of the Curious Exception," in Gene H. Outka and Paul Ramsey, Norm and Context in Christian Ethics

(New York: Charles Scribner's Sons, 1968).

- ⑳ Paul Ramsey, The Patient as Person, p.163.
- ㉑ 例如 Joseph Fletcher, "Ethics and Euthanasia," American Journal of Nursing 73,4 (April 1973):671. "The Patient's Right to Die," in A.B. Downing (ed.). Euthanasia and the Right to Death: the Case for Voluntary Euthanasia (London: Owen, 1969). "Ethics and Health Care: Computers and Distributive Justice," Robert M. Veatch & Roy Brauson (eds.), Ethics and Health Policy (Cambridge; Mass.: Ballinger, 1976), pp.99-109, Joseph Fletcher, Morals and Medicine (Boston: Beacon Press, 1960).
- ㉒ Joseph Fletcher, "The Patient's Right to Die," in Downing, ibid., p.68.
- ㉓ Joseph Fletcher, "Ethics and Euthanasia," American Journal of Nursing 73, 4 (April 1973): 671.
- ㉔ Elizabeth Kübler-Ross, On Death and Dying. New York: Macmillan, 1969.
- ㉕ 參閱 Norman St. John-Stevan, The Right to Life (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964), pp.3-24.

陸、參考資料

- Curran, Charles E. & McCormick, Richard A. (eds.). Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition, New York: Paulist, 1979.
- Downing, A. B. (ed.). Euthanasia and the Right to Death: the Case for Voluntary Euthanasia. London: Owen, 1969.
- Fletcher, Joseph. Morals and Medicine. Boston: Beacon-Press, 1960.
- _____ . "Ethics and Euthanasia," American Journal of Nursing 73,4 (April 1973):670-680.
- _____ . "Ethics and Health Care: Computers and Distributive Justice," in Robert M. Veatch & Roy Brauson (eds.). Ethics and Health Policy. Cambridge, Mass.: Ballinger, 1976. pp.99-109.

- John-Stevass, Norman. The Right to Life. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1964.
- Kübler-Ross, Elizabeth. On Death and Dying. New York: Macmillan, 1969.
- MacCarthy, Donald G., ed. Moral Responsibility in Prolonging Life Decisions. St. Louis: Pope John Center, 1981.
- McCormick, Richard A. Ambiguity in Moral Choice. Milwaukee: Marquette University Theology Publication, 1973.
- _____. Notes on Moral Theology 1965-1980. Lanham, MD: University Press of America, 1981.
- Maguire, Daniel C. Death By Choice. New York: Schocken Books, 1973.
- Ramsey, Paul. The Patient as Person. New Haven & London: Yale University Press, 1970.
- Ramsey, Paul & Outka, Gene H. (eds.). Norm and Context in Christian Ethics. New York: Charles Scribner's Sons, 1968.
- Thielicke, Helmut. "The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die," in Kenneth Vaux (ed.). Who Shall Live? Philadelphia: Fortress Press, 1970.
- Williams, Glanville. The Sanctity of Life and the Criminal Law. New York: Alfred A. Knopf, 1970.

可以除去病人的 食物與水嗎？

趙可式

前 言

現代醫學中各種高科技措施對於延長生命已不成爲問題。衆所週知的是呼吸及心跳停止可以用機器維持，血壓下降可以用藥物升高。而一般民衆不熟悉，醫院却常用的更有許許多多延命的方法，作一個現代人，要「死亡」有時候也不太容易呢！

因此新問題發生了，「好死不如賴活著」的人生哲學改變了，愈來愈多人認爲：「賴活不如好死」。以前認爲理所當然要「救命」的觀念，也不再是金科玉律。1976年安·昆蘭小姐轟動世界的新聞，使得除去腦死病人或無法恢復的深度昏迷病患的人工呼吸器已成普遍的倫理法則。自此之後，對於無治療希望及末期病患停止使用或根本不用一些高科技延命措施似乎已不必再討論，因爲那是屬於「特殊的醫療」範疇。但是「食物與水」呢？這一向被認爲是「普通」的方法，並且是生命最基本的需要，可以除掉嗎？

或許您第一個反應是：「這怎麼可以！讓病人餓死或渴死是多麼殘忍！」食物與水不但是生命的基本需要，使病人獲得滿足及舒適，同時也象徵著別人對他的關心與照顧。「不被拋棄」是病人非常重要的心理需要。但是，在現代現實生活中，有時候除去食物與水能讓病人經驗到更大的舒適及被關心照顧。所以問題複雜了，我們可以除掉食物與水這「普通」的延命措施嗎？

此文從偏理、醫學及法律三個角度來討論這個問題。

倫理角度：

天主教倫理神學一向使用「特殊的方法」與「普通的方法」來分辨不同的倫理責任。當代著名醫學倫理學家Beauchamp及Childress (1983)將醫療措施分成「必須或有義務的」(obligatory or required)及「可以選擇的」(optional)兩種，或許更為達意。所謂「必須或有義務的」醫療措施包括：

- (1)提供合理的利益，
- (2)沒有過度的痛苦、花費或其他不便。

分析利益及傷害的比例是決定此醫療措施是為必須的或可以選擇的要素。有兩點必須注意：第一，除去某種醫療措施或根本不開始使用，二者有很大區別，應分別考慮。因為一個醫療診斷或預後(prognosis)常需要時間及經驗。使用某種醫療措施一段時間之後，發現它的傷害大過利益，這時才除去，才符合倫理法則的分辨「必須或可選擇的醫療措施」。第二，沒有任何治療可以歸類成「必須的」或「可以選擇的」，這些名詞並不代表某些習用醫療措施，而是依照病人特殊情況而定。一種醫療措施是否成為「必須的」要看它是否為了病人的最大利益而定，並且是否是病人自主的意願。神智清楚並且了解自己狀況的病人在倫理上有更大的自由度來平衡利益與傷害的比例，及決定接受或拒絕某種治療。若是以前表示過其人生觀及生命計劃，而現在神智不清的成人病人，他最近的親人或監護人可以按照他過去的意願來平衡利益及傷害。但是因為醫學並非萬能，醫學診斷及預後的判斷很可能會錯誤，因此若是由別人替病人決定醫療措施，常以保存生命為前提的選擇。著名倫理學家Paul Ramsey (1978)主張，對於臨終病人，其選擇是支持療法或不治療。對於意識不清的非臨終病人，則有義務要使用醫學上指示的措施。

許多人反對除掉病人的食物與水，一般的理由有下列六項：

- 1 食物與水是最低限度的照顧，任何人都有權力獲得，無論其

病情多麼無望。所有的生物都需要食物與水才能生存，其本身並非爲了治病也非醫療行爲。D. Callahan (1983) 強烈反對除去病人的食物與水。他說：「餓食飢餓者是最基本的人類關係，無論對方多麼無望。這是表達人類休戚相關的社會性之最佳象徵。我們根本就無法存活，除非在我們需要時別人能提供食物與水。如果父母給嬰兒食物與水是不能逃避的責任，則我們對病患也是如此。」

2 提供食物與水是醫護人員與病人的信任關係的最基本需要。醫護人員總要「做些什麼」，而不能「眼睜睜站在旁邊什麼也不做」，無論他們的行爲是多麼無效。(Micetich, K.C. et al, 1983)。

3 人的尊嚴性不容許別人除掉食物與水。雖然我們沒有義務「延長死亡」，但我們有義務「繼續照顧」。食物與水屬於「照顧」的範疇，就如同清潔或溫暖病人。

4 即使病人無法進食，醫療措施提供食物與水常只需簡單而少痛苦的方式，一般常將之歸類於「普通的」或「必須的」醫療措施範圍。

5 供給食物與水並不影響疾病本身，疾病仍然進行它自己的過程。而除去食物與水則導致病人死亡，並非因「病死」而是「餓死或渴死」。而且是一種極爲痛苦或殘忍的死法。

6 若病人神智不清，其親人或監護人沒有權力決定除去他的食物與水。就像沒有任何人有權力決定別人的墮胎手術一樣。(Meyers, D.W. 1985)

上述六項理由很具說服力，但有時並不貼合病人的實際醫療情況。因此我們再從醫療角度來看看這個問題。

醫療角度：

自醫療角度看提供病人食物與水常有五種方法：

1 口服食物與水。若病人能口服，毫無疑問絕不能除掉食物與水。美國醫學倫理研究中心Hastings Center在1988年時出了一本指示準則，對此項有嚴格說明。

2 鼻飼管餵食(Nasogastric tube)。是一種塑膠的或矽膠的管子由鼻子入胃，自外灌入流質食物及水。插管時病人會感覺噁心及少許痛苦，管子的留置會引起不適，因此意識不清的病人常想去拔除管子，有時需要綁住病人雙手以防管子脫除。若護理得不細心，還會導致肺炎併發症。

3 胃造瘻術(gastrostomy)。是一種簡單的外科手術，直接在胃上開一個洞，由此洞灌食。傷口及管道也需細心護理。

4 靜脈點滴(peripheral intravenous line)。在醫院中最普通補充糖分，水，及電解質就是用靜脈點滴。但若病人不能由口進食，光靠點滴無法提供所需全部營養，因為像蛋白質、脂肪等高張液體無法由小靜脈輸入。靜脈打久了易發生靜脈炎，且病人行動受限制。但此治療本身痛苦很小，病人身上留下一條靜脈點滴導管常可使用止痛藥物，且是象徵並未放棄病人的重要記號，有其心理上的意義。

5 中央靜脈導管(central venous line)。這是由鎖骨下靜脈插入的導管，可輸入高張液體或配製好的「整體營養液」(TPN: total parenteral nutrition)。導管及輸液都較為昂貴，插管時不但較痛苦，且易發生血栓、敗血症及肺炎等併發症。

若是病人能口服，則為營養及心理、生理各方面都好，應該供給病人。若口服無法提供病人所需，則醫師可能會開其他的處方。其他四種提供食物與水的醫療措施皆為侵入性(invasive)的方法，因此我們就沒有理由一定將之歸於「普通且必須的醫療措施」了。像其他所有的侵入性醫療措施一樣，我們需要按個別的病人情況來作倫理判斷。

在考慮是否能除去食物與水時，我們可將病人分成兩大類：

1 神智清楚的病人。因罹患某種嚴重的進行性疾病（如癌症）而進入臨終階段。

2 神智不清的病人。嚴重而不可逆的痴呆症（Alzheimer's disease）；植物狀態；或是因某種進行性疾病而進入臨終期。

除上述二大類之外的其他種類病患根本就不能考慮除去食物與水的問題。但即使對此二類病患，絕大多數的醫師仍認為不能除掉食物與水。K.C. Micetich 與其同事 1983 年時作了一個大規模的調查，詢問醫師們是否會對臨終且昏迷的病人停止靜脈點滴，結果百分之七十三的醫師回答不願停止這個處方。美國海斯汀醫學倫理研究中心（Hastings Center）1988 年發佈的「停止延命醫療措施及照顧臨終病患倫理指導原則」中寫道：「對於臨終病患的食物與水之問題，各個醫院，各種醫護專業、各行專業的意見皆不同。所以醫護人員有責任要教育他們自己及獲得適當的諮詢。醫院也應提供在職訓練計劃，如此才能作負責的倫理判斷。」這個問題並不是「見仁見智」個人可自由想、自由決定的，而是必須多方考慮的一個重要倫理抉擇，尤其醫護人員應受教育。

法律角度：

1983 年在美國發生兩件個案，因除去食物與水而病人死亡。以下簡述此二個案：

加州案例：

1981 年一位名叫 Herbert 的病人手術後在恢復室時發生心跳停止，經急救及放置人工呼吸器後呈深度昏迷狀態。二位醫師 Robert Nejjoll 及 Neil Barber 告知其家屬，病人的預後「極壞」。三天後家屬要求「除掉所有的延命措施」，於是人工呼吸器拿掉了，病人仍存活。兩天後，此二位醫師除去病人的鼻飼管與靜脈點

滴，病人迅即死亡。1983 年此二位醫師被控謀殺罪。此案幾經波折最後上訴至最高法院，二位醫師被判無罪。理由是由醫療方法提供的食物與水可以視同類似人工呼吸器，一旦其醫師證明無效，且對病人的利益並未大過負擔，醫師停止這些醫療措施並沒有違反法律。

紐澤西州案例：

一位名叫 Claire Conroy 的 84 歲老太太，因老年性痴呆及器質性腦綜合症而住進養護院 (nursing home)。三年之後她因糖尿病而發生腿壞疽，轉入醫院，醫師告知其唯一的親戚——她的姪子，必須鋸腿才能保命。她姪子拒絕手術並要求醫師除去鼻飼管，醫師不肯。她姪子告到法院，要求法院強制醫師除掉管子。地方法院宣判按照姪子的意願。但醫師仍然不肯，此案遂成懸案。老太太死於 1983 年 2 月 15 日，身上仍留著鼻飼管。最高法院重審此案，發覺病人既非昏迷更無腦死，她雖嚴重痴呆，但仍會搖頭擺手及呻吟。若除去鼻飼管，病人的死因將不是其已存的疾病而是因「飢餓與渴」，如此將構成「謀殺罪」。

在法律上二案最大的差別在於後者並非「臨終病人」，因此醫護人員應提供「必須的」醫療措施，若除去鼻飼管，停止供應食物與水則是違法的行爲。

病人總是必須給予食物與水嗎？

從上述倫理、醫療、及法律諸角度分析來看，沒有一項論證可使給予病人食物與水是絕對必須的措施。Meilaender, G. (1984) 說：「若是訂定政策容許除去食物與水，將不止是“允許死亡”而已，而是走向“殺害”之途。」但細讀他的著作發覺一個邏輯上的錯誤，因為他將病人限定在「永久性意識不清的病人」（也就是俗語“植物人”）。對於這類病患，餵食對病人並不造成損傷及痛

苦，而是“普通且必須的”照顧，它本身並非一種「治療」，病人的疾病也不構成生命的威脅（讀者請辨明“大腦死”與“腦幹死”的差別。一般醫學上的“腦死”實是“腦幹死”。“大腦死”則是高級中樞失去功能，成為昏迷或植物狀態，但其本身並不能致命。）若是病人患進行性威脅到生命的疾病（如癌症），且醫學判斷已達臨終階段，而給予食物及水需用增加病人痛苦的醫療措施，就不同於植物人的情況了。當然，沒有一個人會說當食物與水及什麼好處時皆要一律停掉；或是贊成無論什麼病人都可停掉。只能說：在某些病患，某種特殊情況下，可以考慮停止供給食物與水，且是合法及合倫理的行爲。經過查考文獻及多年照顧病人的經驗反省之後，我歸納出在下列五條件之下可以停止供給食物與水：

1 病人確實已臻臨終階段。病人罹患威脅生命的疾病，且無論如何醫治也無法挽救。缺少任何一條件：「無法醫治」及「末期臨終」，而停止供食及水，皆可認爲是不合倫理及不合法的行爲。

2 使用醫療措施供應食物與水，如果是侵入性的、疼痛的、對治病無效的，且對病人造成的負擔大過利益，此時這種醫療措施可視爲「可選擇的」或「特殊的」方法，因其使用阻止了病人「死於尊嚴及安寧」，故可停止或除去。

3 病人的自由意志是至高的原則。病人的意願遠重於家屬或醫護人員的主張。因爲供給食物與水常有象徵性及情緒上的意義，有時候病人寧願忍受此種醫療措施所帶來的痛苦與不便，也不願除掉。而且家屬及醫護人員甚至不能詢問病人這樣的問題：「你要不要拿走鼻飼管（或點滴管）？」除非病人自動且具體地要求除掉這些措施。原因是詢問病人會讓病人覺得暗示性，可能家屬或醫護人員已不耐煩了，「早走早了」吧？許多文獻記載此時病人會有「被遺棄」及「成爲別人的負累」的擔心。（Schraff, S.H. 1984；Petrosino, B.M. 1986 etc.）。

此點考慮我認爲應特別注意，倫理上的重要原則「自主」(autonomy)有時會被濫用。病人家屬及醫護人員雖評估供應食物與水的醫療措施給予病人的弊大於利，且病人已達末期臨終，但仍應考慮病人心理上的需要，若詢問病人要否停掉食物與水，雖仍保全了病人的「自主」性，但病人同時會進入了絕望狀態，此後將一分一秒數著死亡的來臨，很少人能忍受此種煎熬。對於天主教內的修會會士，尤其是有德的會士，已習慣於「服從聖願」，若修會長上面詢問病人是否想除去供應食物與水的管子，更易使病人感覺是暗示，若真如此，則雖是病人自己要求除去食物與水，也是不合倫理的行爲了。當然若是由別人作主除去食物與水，則是萬萬不可的。

至於神智不清的病人，則其監護人或直接親屬要與主治醫師一起，評估各種利弊，若除去食物與水是爲了病人的最大利益，則將此提案提交醫院的「倫理小組」，如果「倫理小組」通過，最後才可除去管子，並在病歷上作成詳細紀錄。國外較具規模的醫院都有「倫理小組」，討論較複雜的個案，這對於保護病人的權益非常重要，其中成員由倫理專家組成。台灣則還未聽說有這種小組，希望台灣在各方面都急速進步的同時，對人的生命與尊嚴也更增重視。

4. 若已決定除去食物與水，則對病人其他的高品質護理更應加強及持續。密集提供病人身體上的，社會心理層次的，以及靈性的舒適。最好由受過「安寧護理」(Hospice Care)的人來照顧。(Schraff, S.H. 1984; Petrosino, B.M. 1986)。以使病人獲得「成長的最後階段」及「安寧尊嚴地死亡」。

5. 持續性地再評估病人狀況。除去食物與水的決定並非無可更改的，若病人的情況變化，則應按照其新的狀況再作檢討及評估，並作新的決定。或許需要重新再插管或再救治也說不定。如：病人

病情有起色；有新藥問世；或病人的心理或情緒上無法承受面對死亡之現實。此時給予食物與水，再延長一段時間生命，並在這段時間內協助病人安寧面對死亡。

結 論：

醫學的進展使得產生新的倫理與法律問題。今天已沒有人懷疑對末期臨終病人可以除掉人工呼吸器或人工洗腎機等「特殊治療」了。但食物與水常比這些高科技醫療措施更難決定是否繼續維持。倫理學家與醫療專業人員應攜手合作來研究這個困難的問題，以確保病人及社會的利益。經過上述的種種分析，我們可以說，病人或其監護人，密切地與醫療人員及倫理學家共同縝密評估各種相關資料之後，對極少數的病人，可作成決定，除去食物與水，且是合法及合倫理的。

(本文作者趙可式小姐畢業於台大護理系，今在美國攻讀「安寧護理」(Hospice Care) 博士學位。)

REFERENCES

- Annas, G.J. (1983, Dec.). Nonfeeding: lawful killing in CA, homicide in NJ. The Hastings Center Report, 13, 19-20.
- Beauchamp, T.L. & Childress, J.F. (1983). Principles of Biomedical Ethics, Oxford University Press, Oxford.
- Cassell, E.J. (1984, Oct.). Life as a work of art. HCR, 14, 35-37.
- Capron, A.M. (1984, Oct.). Care of the dying: Withholding nutrition--Ironies and tensions in feeding the dying. HCR, 14, 32-35.
- Callahan, D. (1983, Oct.). On feeding the dying. HCR,

13, 22.

- Dresser, R.S. & Boisauvin, E.V. (1985, Jan.). Ethics, law, and nutritional support. Archives of Internal Medicine, 145, 122-124.
- Lynn, J. & Childress, J.F. (1983, Oct.). Must patients always be given food and water? HCR, 13, 17-21.
- Lynn, J. (1986). The choice to forgo life-sustaining food and water.
- Meilaender, G. (1984, Dec.). On removing food and water: Against the stream. HCR, 14, 11-13.
- Micetich, K.C.; Steinecker, P.H.; & Thomasma, D.C. (1983, May). Are intravenous fluids morally required for a dying patient? Archives of Internal Medicine, 143, 975-978.
- Meyer, D.W. (1985, Jan.). Legal aspects of withdrawing nourishment from an incurably ill patient. Archives of Internal Medicine, 145, 125-128.
- Petrosino, B.M. (1986). Nursing in hospice and terminal care, The Haworth Press, New York.
- Ramsey, P. (1978). Ethics at the edges of life, New Haven, Yale University Press.
- Schraff, S.H. (1984). Hospice--the nursing perspective, National League for Nursing, New York.
- Siegler, M. & Weisbard, A.J. (1985, Jan.). Against the emerging stream--should fluids and nutritional support be discontinued? Archives of Internal Medicine, 145, 129-131.
- Wanzer, S.H. et al. (1984, Apr.). The physician's responsibility toward hopelessly ill patients. The New England Journal of Medicine, 12.310(15), 955-959.
- A Report by the Hastings Center (1987-1988). Guidelines on the termination of life-sustaining treatment and the care of the dying, The Hastings Center, New York.

梅文鼎論徐光啓

楊堤

一、引言

一六三三年（明崇禎六年，癸酉）爲徐光啓（一五六二～一六三三）逝世之年，適爲梅文鼎（一六三三～一七二一）誕生之年，在科學領域內幸有承先啟後，發揚光大之人；就如一五五二年爲聖方濟各·沙勿略（一五零六～一五五二）逝世之年，適爲利瑪竇（一五五二～一六一零）誕生之年，在傳教事業方面，幸有前仆後繼，開拓前進，後來居上之人。

方豪司鐸在其《中西交通史》中說：『清初國人研究西洋曆算之學，最有成就者，莫梅文鼎若也』（第四編《明清之際中西文化交流史》）並論述梅氏與西洋傳教士直接或間接的關係。郭慕天司鐸亦有《梅文鼎與耶穌會士之關係》一文，原載北平《上智編譯館館刊》（三卷六期，一九四八年六月），亦見於天津《益世報》副刊《史地週刊》（一九四八年六月廿九），李儼先生在增訂《梅文鼎年譜》時曾注意及之，可見此文有其參考價值。（見李著《中算史論叢》第三集中《梅文鼎年譜》，頁五五八，科學出版社，一九五五年）。

梁家勉教授在《徐光啓年譜》中說：『其（梅）論曆算，往往引（徐）公之議論爲佐證。』（《譜後之部》，一六三三年條下，註三，頁二零七，上海古籍出版社，一九八一年）

去年（一九八八）爲梅文鼎誕生三五五週年，十一月上旬在他的家鄉——安徽宣城召開紀念梅文鼎國際學術討論會；也就是說去年是徐光啓逝世三五五週年，在他的家鄉——上海，尤其是徐家匯

光啟社的人，都在積極撰寫並征集紀念文章。我在搜集安徽省天主教史料時，也曾注意梅文鼎對於天主教之看法，他與楊光先同為皖南人，但對於接受科學之態度，迥然不同。現在僅摘錄其議論徐光啟之段落，共得十四條，第十一條是《四庫提要》的話。（根據台灣商務印書館影印文淵閣《四庫全書》中兩巨冊《曆算全書》，七九四冊有九一四頁，分上下欄；七九五冊有一零二四頁，亦分上下欄；九九九頁至一零二四頁為梅文鼎之弟文鼎著《中西經星同異考》，文鼎為之作序，頗精采，值得一讀。）

二、梅文鼎論徐光啟

1、西法亦有必不可用者，則正朔是也……此徐文定公造曆書之時，棄之不用，而亦略不言及也……（舉出八點之異）以上各端，皆今曆所未用，徐文定公所謂鎔西算以入大統之型模，蓋謂此也。（《曆學疑問》一：《論中西之異》，七頁下，八頁上）

2、《渾蓋通憲》定輿日，在巨蟹九度，即最高也，其時為萬歷丁未（一六零七），在戊辰（一六二八）曆元前二十年，是利西泰（瑪竇）所定，厥後曆書定戊辰最高衝度在……以較萬歷丁未所定之輿日，凡改退三度有奇，是徐文定公及湯（若望）、羅（雅各）諸西士所定；今康熙永年曆法重定……是治理曆法南懷仁所定。（同上：《論西曆亦古疏今密》，十三頁下，十四頁上）

3、此兩歲差之天，利西泰言之，徐文定作曆書時，湯、羅諸西士棄不復用。厥後穆氏（尼閣）著《天步真原》，北海薛氏（鳳祚）本之著《天學會通》，則又用之；故知其授受非一家也。（《曆學疑問》二：《論無星之天》其二，廿八頁上）

4、今但考其曆法……皆本於蓋天，然惟利氏初入，欲人之從其說，故多方闡明其立法之意，而於《渾蓋通憲》，直露渾蓋之名，為今日所徵信，蓋彼中之英賢也。厥後曆書全部又得徐文定及此地

諸文人爲之廣其翻譯，爲曆家所取資，實有功於曆學，其他可以勿論……徐文定公之譯曆書也，云鎔西洋之巧算入大統之型模，非獨以尊大統也。揆之事理，固有不得不然者爾。（《曆學疑問補》上：《論遠國所用正朔不同之故》，六四頁下，六五頁上）

5、歐羅巴曆法因回曆而加精，大致並同回曆，故遂亦因之耳。徐文定公譯曆書，謂鎔西洋之精算，入大統之型模，則此處宜爲改定，使天自爲天，歲自爲歲，則歲差之理明，而天上星辰宮度，各正其位矣。（《曆學疑問補》下：《論太陽過宮》，六六頁下）

6、（前略）爾乃理難終隱，道必有開，天相其衰，西人竭來，如禮失兮求野，似問鄒兮識官，此珍秘兮勿洩，彼菽粟兮非難，於是吳淞太史（徐光啓）、仁和水部（杭州李之藻，字振之，又字我存，曾任工部都水司郎中），夜讀晨鈔，心追手步，亦得請而開局，集歐羅與儒素，擷西土兮精英，入中算兮鑪鑄，屢清台兮雜候，良占測兮可據，恍巧拙兮相形，新術精兮群妒，慨萬里兮作賓，兼十年兮發覆，曆成兮弗用，良書兮徒著，何人事兮多違，或蒼穹兮有待……（《擬璿璣玉衡賦》，二零二頁上，並見《梅氏叢書輯要》卷六十《雜著》）在《筆算·發凡》中也提到利瑪竇和李之藻，他在夾註中說：『所謂原法者，並據《同文算指》，乃西土之舊式，利西泰所授，而李水部之藻所刻也（八四四頁上）。』

7、今西曆用籌，亦起徐、李諸公，蓋從曆家之立成而成，卽立成表之活者耳，故一籌卽備九數……（《古算術略·古算器考》，七四七頁上）。

8、向讀嵇叔夜《養生論》，謂區種之法，畝可得數十鍾。已讀王氏（禎）《農書》，詳著其法，而《農政全書》（徐光啓著）載：《汜勝之書》及《務本書》……夾註：『徐玄扈以爲古今斗斛之異。』（徐光啓字子先，號玄扈）（《古算術略·區田說》，七六零頁下，以上七九四冊完）

9、《天學初函》內有《幾何原本》六卷，止於測面，其七卷以後，未經譯出，蓋利氏既殤（一六一零），徐、李云亡（徐卒於一六三三，李卒於一六三零），遂無有任此耳。然曆書中往往有雜引之處，讀者或未之詳也。壬申（一六九二）春月，偶見館童屈篋爲灯，詫其爲有法之形。夾註：『其製以六圈成一灯，每圈勻爲六折，並周天六十度之通弦，故知其爲有法之形，而可以求其比例，然測量諸書，皆未言及。（《幾何補編·自序》，七九五冊，五七九頁下）

10、徐文定言，回回曆，緯度凌犯，稍爲詳密，然無片言隻字，言其立法之故，使後來入室無因，更張無術，蓋以此也。又據曆書言，新法之善，系近數十年中所造，則亦非元初之西法矣……（《塹塘測量》二：《問元初有回回曆法與今西法大同小異》，七九五冊，八一六頁上）

11、《大統曆》八卷，國朝梅文鼎撰。初，元郭守敬作《授時曆》，其法較古爲密，明初所頒《大統曆》，即用其舊法，歲久漸差，知曆者恒有異議，至崇禎間，徐光啟推衍西曆，分局測驗，疎舛益明……（《四庫提要·大統曆提要》，七九五冊，八一九頁下）

12、自利西泰來賓，著《天學初函》，至崇禎朝上海相徐文定公同西士湯道末（若望）等譯《崇禎曆書》百餘卷。（《勿庵曆算書記·古今曆法通考》，七九五冊，九六四頁上）

13、其西洋曆方今現行，然崇禎朝徐、李諸公測驗改憲之功，不可沒也。（《勿庵曆算書記·曆志贅言》，七九五冊，九六六頁上）

14、而成古有今無之星，要之皆徐、李諸公譯西星而酌爲之，非西傳之舊。（《中西經星同異考原序》，七九五冊，九九五頁下）

三、結論

近年來有人爲文，好作違心之論，包括王重民先生在內，他們對於利瑪竇、徐光啓都有微詞，說利瑪竇所介紹的科學知識不夠先進，而且還留一手；說徐光啓之信教是其污點。讀了梅文鼎之議論（如第九條），某些真相可以大白於世，某些污蔑可以不攻自破。王欣之先生說得好：『徐光啓與利瑪竇合作，譯完了前六卷。初稿譯成後，徐光啓又冒著暑熱，修改了兩遍。費了一年多功夫，三易其稿，終於用明快流暢的文筆最後完成前六卷。按照徐光啓的想法，還要與利瑪竇合作譯完此書。但是利瑪竇忙於傳教，抽不出空，他建議把譯好的前六卷先刻印出去，聽聽反應，再繼續譯也不遲。同時徐光啓在翰林院庶常館也將三年期滿……』（王欣之著《明代大科學家徐光啓》，頁五二，上海人民出版社，一九八五）

施宣圓先生說得更清楚：『徐光啓翻譯的《幾何原本》是前六卷，爲什麼他不把全書都翻譯出來呢？有人說，這是出於利瑪竇的私心，不願讓徐光啓全部譯完。從事實看來，利瑪竇不至於如此。《幾何原本》卷七至卷十五，講的是數論與立體幾何，翻譯起來比前六卷難度要大得多。徐光啓是量力而行的。所以，他譯完《幾何原本》前六卷後，就同利瑪竇譯另一部數學著作《測量法義》。正當他進行緊張工作的時候，家庭發生了變故，他父親徐思誠去世了』（施宣圓著《徐光啓》，頁卅二，江蘇古籍出版社，一九八四）。《幾何原本》七卷至十五卷，到一八五七年始被李善蘭、偉烈亞力合作譯完。

至於說徐光啓或其他人之信教是一污點，我們可以用杭州開教名賢楊淇園先生（廷筠）的話來回答。因爲『里中有爲公譽者，謂公生平行事，無一不善，獨有一不善處，是從聖教。公聞之，咨嘆曰：某生平行事，無有一善，乃獨有一善處，是從聖教』（徐景賢撰《明代開教名賢之二楊淇園先生傳略》，原載杭州《我存雜誌》一卷二期，頁廿三～卅一，一九三三年五月卅一）有人對於外交官

陸徵祥及名教授蘇雪林之信教，也不以為然，我們也可以用同樣的話來回答。

徐光啟治學求知，重觀察、測驗、實踐、精益求精，務期『天自為天，歲自為歲』，完全合乎自然規律而後已。梅文鼎對此非常佩服。梅文鼎不僅『遇疇人子弟及西域官生，皆折節造訪』（梅傳中多有此語），甚至還向館童學習（見第九條所引）。在前引第十條之后，梅文鼎還接着說：『且夫數者所以合理也，曆者所以順天也。法有可採，何論東西；理所當明，何分新舊；在善學者知其所以異，又知其所以同；去中西之見，以平心觀理……皆足以資探索而啟深思；務集衆長，以觀其會通；毋拘名相，而取其精萃；其於古聖人創法流傳之意，庶幾無負；而義和之學，無難再見於今日矣』（七九五冊，八一六頁上）

清初楊先光以衛道士自居，作《不得已》一書，大聲疾呼，寧可抱殘守缺，也不要西洋人協助修曆；他的原話是這樣的：『寧可使中夏無好曆法，不可使中夏有西洋人』（見《不得已》卷下）。這樣的糊塗人，現在還隨處可見。

郭慕天在《梅文鼎與耶穌會士之關係》中，曾引梅文鼎《寄懷薛儀甫》（鳳祚）詩一首，轉錄於此，以表示對幾位先賢的敬意：『乃若兵家謀，亦復資巧思。我讀守圉書，重下徐公淚。神威及曠遠，良哉攻守器。當時卒用公，封疆豈輕棄。執轡果何人，歷險失駢驥，國論歸黨同，嘉謀阻深忌。』

徐光啟和梅文鼎的精神，永垂不朽！

附記

『紀念梅文鼎國際學術討論會暨第三次全國數學史年會』，於一九八八年十一月一日至六日，在安徽合肥—宣州，隆重舉行。本文作者提交了這篇論文稿，得以參加這次盛會，

「過眼雲烟」的瞻想

徐可之

「大江東去，浪淘盡，千古風流人物」

這一次的八天避靜，我們每天選一個主題，提供一些題材，讓大家很自由地取用。原則上，我是這樣的，每天上午八點四十五分、下午五點半，我在這裡提供一些題材，就是根據我們的生活背景、傳統文化、信仰，再加上我們的年齡、經驗而融合在一起的一些東西。今天我用的一個主題，好像是個世俗的東西，不過要帶到我們的信仰裡來。這就是蘇軾在他的一首詞裡（「念奴嬌」——赤壁懷古），開始就有這麼一句話：「大江東去，浪淘盡，千古風物人物！」今天我們就用這個主題。大江東去，浪淘盡，千古風流人物；時間就像江水的波浪，把這些風流人物，一個一個的都沖了，不管你是什麼，就這樣都被淘盡沖走了。雖然當時蘇軾所在的地方，不一定是依據考古的赤壁，不過他的意思很清楚：回憶當時的一代英雄，大浪就這樣把他們都沖走了，現在還留下什麼？所以這個主題，就是人事的無常。

中國文化在這方面表達的非常好，雖然悲觀了一點。但悲觀也有其獨特的韻味在裡面，比方說「滕王閣序」最後有這麼兩句：「閣中帝子今何在？檻外長江空自流！」從前那些在這亭閣中欣賞風景的重要人物、皇家子弟，現在都在哪裡呢？檻外長江，欄杆外面的江水依然在那裡奔流不停！人事就是這樣，不管你有沒有信仰，都是這樣。再如「雨打風吹何處是，漢殿秦宮？」（辛棄疾）秦朝漢代的宮殿，經過風吹雨打，現在在哪裡呢？沒有了，就連供人憑弔的一些遺跡也找不到了。即使能考古找到的話，最多也只是令人「

空悵望……空陳迹」而已。無論如何，好多的中國文學作品都表達了這樣的思想和感受。

「大江東去，浪淘盡，千古風流人物」，就是一個歷史的規律，不管你願意不願意，到時候都要過去。五十年代初，某政黨頭子曾說會長命百歲；甚至其黨報宣稱已發明了新藥，可使之常生不死。但很快就一命嗚呼了，而且死後不久還被人拖出來鞭屍定罪。中國古代的秦始皇就早已想要長生不死，但是到現在還是沒有人不死。在中國古老的文化傳統中，到佛教傳入中國以後，在這方面好像又增加了個東西，就是說：一切都是空。那就是佛教所說的「鏡花水月」，人生就像鏡子裡的花，水裡面的月，你想抓，什麼也抓不住，都是影，都是空。我們基督徒並不是這樣，不過這樣的看法很有幫助。現在我選一本書，它把這個思想表達得很好，也很簡單，那就是紅樓夢。好教友家的孩子不許看這些，不長在教友家庭的孩子什麼都看，小時候看也不太懂，只是好玩。慢慢長大了，也就體會到這裡面是在表達一個重要的生命課題。

紅樓夢的作者，深深體驗過人生的不幸、無常和痛苦，他便藉著一個道士的口，把人生「一切皆空」的看法完全表達了出來：「世人都曉神仙好，只有功名忘不了；古今將相今何在？荒塚一堆草沒了！」這是第一段。世人都曉得作神仙最好，但就是忘不了功名，從古代到現在，那些將軍宰相，重要的人物都在哪裡呢？一堆沒人管的墳墓都給亂草蓋起來了。這就是功名！第二段說：「世人都曉神仙好，只有金銀忘不了，終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了！」（這叫好了歌，是曹雪芹作的，他「幽默」地解釋說，事情不了不好，一了就好了）。世界上的人都知道作神仙好，可是只有金銀財富忘不了，終朝聚集只恨不夠多，一天到晚只想多集多賺，等到多時眼閉了！俗話說：腿一伸、眼一瞪就都完了，這些金銀財富又能怎樣呢？第三段說：世人都曉神仙好，只有姣妻忘不了（美麗可愛的太

太，難捨難忘），君生日日說恩愛（你活著的時候說恩說愛，親熱得很），君死又隨人去了（你一死她又跟著別人走掉了）。所以也是空。最後一段是：「世人都曉得神仙好，只有兒孫忘不了，痴心父母古來多，孝順子孫誰見了！」世人都曉得作神仙好，只有自己的子女無法忘記；為兒女作牛馬的傻父母一直都是很多，但是孝順的兒孫有誰看見了呢？這就是紅樓夢的作者藉著一個道士的口所表達的人生看法，是個很悲觀的看法：功名、財富、妻室、兒女，都是空！所以言外的意思是說，我們人生就是這樣「紅樓一夢」，那我們什麼時候才夢醒呢？

現世的一切確實是「過眼雲烟」，短暫無常。不管你有沒有信仰，都要面對這些事實，到了一個時候，每個人都要面對這些事實。所謂的生離死別，誰也不能不面對，你跑也跑不掉。但真正的問題是：我們用什麼態度，用什麼心情，來面對這些？在歷史上我們看到很多不同的講法，中國傳統的講法有「視死如歸」（歸到哪裡？那是另一個問題）。實際上有很多人還不能正視死，安心的死；無數的人在竭力避免死，甚至連死這個字都不要提。道家和佛家的說法是看空，你把這些看空了，就會得到解脫不再痛苦。我們到了中年，我想也差不多了，年齡也告訴我們不能不看這些。「青春已經不在了！」再往前看人就愈老，如果現在是空的話，可能會感到愈來愈空。那到底生活是什麼？奉獻生活又奉獻些什麼？我想我們不能不感覺到這樣的問題。面對這些與生俱來的一些生命事實，我們已看到那些教外人士，那些沒有真正信仰的人，他們有怎樣的看法。那我們作基督徒的，尤其我們度奉獻生活的人，要怎樣面對這些呢？我們的基督信仰，是根據猶太人的信仰，和以色列民族的傳統文化分不開。那我們看一看，在這個民族文化中，對這些有怎樣的看法；然後基督來，祂在這個文化中又怎樣看這些？最後我們要在今天的生活中，配合我們的文化，再加上基督帶來的好消息，使我們能看

得更清楚，活得更有意義。

舊約上對這「人事無常」表達得很清楚的地方，就是「訓道篇」（如果有聖經的話，不妨拿出來看看，這篇不長、很短）。一開始就說：「虛而又虛，訓道者說：虛而又虛，萬事皆虛」。如果這裡的「虛」跟我們中國文化配合一下的話，那就是「空而又空、萬事皆空」。然後作者特別提出一些東西，他說：「我再專心研究智慧和學問，愚昧和狂妄，我才發現：連這項工作也是追風」（中國的說法是捕風捉影）。也就是說，各種東西最後都是虛，都是空。在此我們看到舊約以色列民族，面對人事的無常，他們所感受到的是：虛而又虛，萬事皆虛，世界上的一切事物，不論人怎樣拼命追求，到最後都是捕風捉影，抓不住什麼。但畢竟作者是有信仰的人，所以到最後他結論說：你應敬畏天主，遵守誠命……，因為天主審判一切。用我們的話來說，這感受是：要遵天命，順天道，好好按著人的天性生活，因為一切都有它的報應。這是舊約上對人事無常的看法，但還是鼓勵你去做好事，因為有一個上主，祂會賞報你的一切善行。

舊約中還有一部書跟這個很有關係，那就是約伯傳。這是一個故事的體裁，主要是在講，在這個世界上做一個好人跟做一個壞人有什麼不同？因為在生活中我們常會看到，做壞事的人樣樣順利，做好事的人反而處處倒霉，那麼公義、真理在哪裡呢？藉著約伯這個故事，舊約表達了對這個問題的看法和解答。故事大意是，約伯很富有，後來他遭遇了天災人禍，不但財產兒女都沒有了，連他的身體也長了毒瘡，苦得要命；但他還是堅持不背棄上主，最後上主加倍的報答了他。所以舊約的想法是：如果你在這個世界上好好事奉上主，上主定會加倍的報答你，而且就是在這個世界上。

現在我們看基督來，給我們帶來了什麼樣的好消息？基督來，是在舊約的文化背景中來的，祂也叫我們看這些人事的無常。祂要

我們看這些是空，但同時也告訴我們怎樣去面對；這些不是空，那又要怎樣去面對。這是基督帶來的好消息，很有意思。祂弄得很清楚，祂不是在那裡猜。我們對看不清楚的東西，要靠我們的理性去推考思想，猜測它們應該是怎樣，或可能是怎樣等等。基督帶來的好消息裡面沒有這些東西，祂不說可能是這樣，你們去試一試；或我想大概是這樣，不妨試試看。沒有，基督從來沒有這樣說過。相反，祂常是肯定地告訴我們事實的真相，「我看見的，我才告訴你們；我知道的，我才給你們講。」所以很清楚，也很簡單。那對這些無常的東西，祂的看法是什麼呢？祂的看法是：如果你把心放在這些無常的東西上，那你一定要撲空。這就是在福音上，祂用了一個小小的故事，比喻，給我們說明了這一切（路十二16～21）。這個小故事很短，我們也都很熟悉，大意是：「一個富有的人，他的田地出產很豐富……，小倉庫不夠用了，把它拆掉，蓋了更大的，然後把出產的收集起來，好多好多。啊！現在我可以好好享受一生了！天主却說：糊塗的人哪！今天晚上就要收回你的靈魂，你準備的一切要歸給誰呢？」這就是基督帶來的好消息，祂不是叫你在這裡猜，祂說得很肯定。如果你把心放在這些東西上，以為你都有了，那你一定會大撲一空。基督對生命，對「人事無常」所表達的，和佛教的講法，或紅樓夢所表達的思想，或是鏡花水月等，有着顯著的不同，也可以說完全不同。祂的表達就連和舊約的傳統中，像訓道篇或約伯傳那樣的表達，也是非常不同，因為後者仍只是寄望於這個世界的報酬上。

你慢慢去體會基督的話，很能感動我們，因為祂不是在刻意講一個故事，而是在分享祂的生活。祂的生活不是一個很富有的生活，可以說是個很辛苦的生活，要努力工作，才能維持家庭的溫飽。所以祂從小就努力工作，但是祂從來不為這些生活的需要而掛慮，就如瑪竇福音上所表達的，祂完全信賴天父，毫不掛慮。「為什麼

憂慮這個，憂慮那個，吃什麼？喝什麼？穿什麼？這些都是外邦人所尋求的」。我們不妨看看在我們的社會中，有多少對信仰不清楚的人，真的一天到晚就是忙這個，拼命的掙錢，為能吃的好，穿的好，住的好。他們所追求的不外是這些，可是到了生病的時候，特別到了死亡的時候，那就都亂了，好可怕！基督帶來的好消息很清楚，話也很簡單。「你們先尋求天主的國和祂的義德，這一切自會加給你們。」他的生活就是這樣，雖然從小就很辛苦，但祂從來不掛慮。當然我想祂的這份「完全放心」的心情，和祂母親的生活，很有關係。在好多事上，我們都知道，我們受媽媽的影響很大，所以祂從小就從媽媽那裡學會努力工作，完全信任天父，跟天父打成一片。因為祂心裡有天父，所以祂能在生活中看這些東西，已經和一般人完全不一樣了。就如福音上所說的，「看天空的飛鳥，……看田間的野花」（祂從小就看過了這些花草，小時候也會抓小鳥來玩，可是祂長大了，這些東西和天父就連了起來）。看那些小鳥活得那麼快活，牠們也不種田，也不屯積，天父照顧牠們那麼好。所以一個人在生活中，有了根以後，他就會活得那麼自然，那麼有活力，那麼放心！這就是基督給我們帶來的好消息，祂不只是用話，祂更是用生活。

從消極方面可以想那個故事，「糊塗的人哪！今夜就要收回你的靈魂，叫你回去，這一切，要歸給誰呢？」不能再真實了，整個的文化，也可以說，整個的人類，都看到了這一點，可是講不清楚。那積極方面，就是剛才所說的，「你掛慮什麼？天空的飛鳥，田間的野花，天父都會照顧」。如果我努力作天父所喜悅的，你放心，到時候真的要回去了，我們也會視死如歸。如果這些資料還不夠的話，可以慢慢看基督所講的另外三個比喻。

第一個是富翁的比喻，「富翁和乞丐」（路十六19～31）。這個富翁不是因為他有錢受了罰，下了地獄，而是因為他沒有用他的

財物來照顧有需要的弟兄，尤其是在他門口的那個乞丐，那麼可憐！貧病交迫的拉匝祿想吃那由富翁桌上掉下來的東西，都吃不到，而只有狗來舔他的瘡。基督很會講話，短短的幾句就描繪出一種那麼強烈的對比。那兩人死了以後，馬上反過來了，一個在亞巴郎的懷中，一個在烈火裡面。第二個是童女的比喻（瑪廿五1～13），就是要用好我們的時間，因為這生命的時間是有限的，要好好利用它；很快就要過去，很快就要結束。第三個是塔冷通的比喻，元寶的比喻，要我們每人用好從天那裡所領受的天賦才能。這些都是基督用故事的題材，給我們表達出來現世的生命事物究竟有何意義。要用好財物，時間，充分發揮自己的才能，完成天父給的使命，然後回到祂那裡去。

這就是今天的主題所選用的聖經題材。「大江東去，浪淘盡，千古風流人物」，到了中年，要慢慢放開一點。如果你在自己的生活中，越來越看得開，看得通，那你的心就放得下了。其實並沒有什麼了不起的東西，就是你拼命的抓，也抓不住什麼，那時候就可知道你的心應該放在那裡了！

（本文作者徐可之神父為彰化靜山耶穌會初學院
初學導師）

上接 368 頁

的事，及整個國家和人民的未來。我們跟菲律賓的兄弟姊妹一同作出下面幾點反省：

1 天主是歷史的主宰，也是人心的善源。學生和北京市民所表現的人民力量是善的力量，來自天主給人的稟賦。另一方面，黑暗的惡勢力也不肯罷休，它要控制世界，控制人心。岷市和北京是兩次善與惡的對壘。

2 在岷市，一次政治事件～軍變，不知不覺中變成了一個信仰事件，大部分是基督徒的民衆用他們的信德、望德和祈禱扭轉了大局。天安門事件呢？我得承認，我看電視、看報紙，比爲天安門靜坐絕食的學生祈禱多的很多。

3 在慷慨、熱情、傾力相助各方面，岷市的市民與北京的市民表現得非常相似，但岷市市民有一點非常突出的表現：他們的敬畏天主和依靠天主，耶穌聖嬰像及其他聖像，十字架苦像，念珠等是有形的象徵。他們深深相信，爲軟化人心，爲避免暴力，祈禱扮演了重要的角色。

4 馬尼拉總主教辛禍機成了天主喚醒人民有所行動的象徵性人物，他在二月 22 日晚上的真理電台廣播帶動了廣大人民的參與。北京的方勵之也扮演這份角色，因此中共才恨他入骨。此外岷市衆多修女的執著爲大家是一項啟示。岷市革命的經驗說出：專制獨裁陷人民於水深火熱，對真天主的信仰却能教人出水火。

天主的另一個面貌—— 聖經中有關「殘障」的神學意義

潘家駿

一、前言

在創世紀中，天主按祂的肖像及模樣造了人（創一26），因此照理性而言，人所反映的天主肖像，應該只是一個統一的天主面貌而已，但是由於我們的社會從傳統以來對殘障者所抱持的歧視和偏見態度，連帶地也讓我們看到了受縛於歧視和偏見殼中的天主面貌。

當一般人面對殘障者時，常常不免暴露出認識上的偏差。最無知而却又是表面多情的就是喟嘆著：「唉！多可惜，這麼聰明，怎麼會跛了一雙腿？」或是：「這麼清秀聰明的樣子，真想不到竟會是跛子呢？」這些嗟嘆無端地對殘障者製造了原罪型的負擔。另一個極端則是充滿熱誠人道主義式的感動，硬說他們都是漂亮的聰明的。這種話聽起來與說他們都是很難看、很笨拙是兩類不同的心態，但在程度上具有相同的誤解和輕率。其實殘障就和一般人一樣，具有高矮胖瘦的外表，以及賢智愚劣的內質。他們也像你我一樣，從天主處承受了理智和能思想的心。天主的化工就是如此地神妙，祂讓我們每個人都有些共同點，使我們和別人一樣；也給了我們一些相異之處，使我們彼此有別。除非我們廓清自己的一切成見與偏見，徹底打開自己，接納融合那些異與同，人與人之間將永遠不會有所謂的整合。而站在以上的觀點，人包括了殘障者與非殘障者。為了更了解天主的另一個面貌，本論文將探討聖經中有關殘障的觀念及其存在的意義。在進行討論之前，我先為「殘障」一詞下一個定義，並且從聖經中找出一些罹患者的病例，看看聖經中用什麼樣的醫學

名詞來表示這些殘障者。

二、「殘障」的定義

根據聯合國世界健康組織(World Health Organization, United Nations)及國際復健協會(Rehabilitation International)對殘障的主張和定義，將殘障分成三個層次。第一個層次是「身心缺損」(Impairment)，所指的是身體(Physical)或心智(mental)上的不健全，例如：五官受損、肢體殘缺或智能不足等。是屬於病理上的層面，而這個層面的因素則會影響到第二個層次。第二個層次是「失能」(Disability)，即是因為第一個層次的因素而失去完成活動的功能，例如：看不見(盲)、看不清楚(近視或其他眼疾)、聽不到(聾)、聽不清楚(重聽)、無法以雙腳走路(肢體殘障)或行為異常等。這兩個層次是患者本身的主觀因素，身心缺損可以賴醫療及輔助器具的幫忙，來改善失能的程度，以達到殘而不廢的理想境地。第三個層次是「障礙」(Handicap)，這個層次是屬於社會的客觀因素。社會的歧視觀念或忽略態度，如對殘障者的能力質疑，而給他們許多的設限，或是在公共建築物上不考慮方便殘障者的硬體設施等，都將使殘障者成為真正的殘障。

三、聖經中的殘障病例

在聖經上指「殘障」的醫學名詞，實在是豐富而多采。依據以上的定義，聖經中的病例有：

甲、舊約：

阿撒年老時患了「足疾」(列上十五23)

敘利亞的軍長納阿曼「癩病」獲愈(列下五1~14)

乙、新約：

福音：

- 一個「癩病人」(谷一40)
- 葛法翁的「癱子」(谷二3)
- 百夫長的僕人患「癱症」(瑪八6)
- 貝特匝達水池邊的「癱子」，患病三十八年(若五5~8)
- 兩個「瞎子」(瑪九27~29)
- 一個「又聾又啞」的病人(谷七32)
- 貝特賽達的「瞎子」(谷八22)
- 耶京的「生來瞎眼」的人(若九1)
- 十八年患「駝背」的婦女(路十三11)
- 十個「癩病人」，其中只有一個知恩，而且是外方人(路十七11~16)
- 在耶里哥城邊的「瞎子」巴爾提買(谷十46)
- 耶里哥的兩個「瞎子」(瑪二十30)

宗徒大事錄：

- 聖殿門口乞錢的「先天癱子」(宗三2)
- 斐理伯在撒瑪黎雅傳教，治好了許多「癱瘓」和「瘸子」(宗八4~8)
- 保祿在呂斯特拉治好的「天生跛子」(宗十四8)

這些病的來源，在聖經上常被視為是天主的一種懲罰，(出四11~12；戶九12~13)或是罪惡的證據(依五十三4；若五14)。但另一方面天主也常常藉用這些患者，在他們身上工作；解開人自己所繫住的罪惡，以顯出祂的大能和救恩。

四、聖經中有關殘障的觀念及其存在之神學意義

在舊約中，對於殘障的觀念和態度趨向於外表及法律的消極性。而在新約中，由於耶穌基督的臨在，使得殘障的觀念和意義超過了舊約時代的視野。而且殘障被賦予了超性的本質，因而具備了更

積極的意義。

甲、舊約時代

在舊約的傳統中，確信每一個天主的受造物都具有其本然的價值；在所有人的身上，都可以看到天主的肖像。因此任何人都值得別人以禮待之。即使是一個聽不到詛咒之聲的聾子；看不到惡作劇的瞎子，也不可施予咒罵和戲謔，應以待人之心待之。肋未紀更形之於法律條文“Lo t'kaley! Cheresh”意即「不可咒罵聾子，不可將障礙物放在瞎子面前。」（肋十九14），要求百姓嚴峻遵守。

另外，在舊約中所看重的英雄豪傑與俗世社會的不同。社會所崇拜的英雄其特質該是零缺點，不僅具有風華正茂的形象，也具有堪受苦難的勇力，為能超越人類渺小的悲愴。他是一切美善與成功的擁有者及成就者。但在舊約中却常常超越了這項常規。

在舊約中有叁個關鍵性的人物，他們在天主的救贖工程中扮演了樞紐的地位和角色。然而他們都在一生中，懷有不平常的生理和心理特徵；且正是在這些脆弱無望的特徵下，天主築構了他的贖世大廈。他們是亞巴郎的妻子撒拉、以民十二支派的始祖雅各伯，以及猶太民族的立法者梅瑟。撒拉在生理上有不妊的缺陷；聖祖雅各伯在與天神的一場搏鬥中，大腿窩受了傷，行路一走一瘸，梅瑟則因為講話結巴（或許是因心理情緒所引起的），而向天主推辭重任加身。但這些所謂的殘障特徵使得他們在舊約歷史的時空中，凸顯出不平凡的事工來。天主利用石女撒拉，使其成爲一個民族的蘊育者（依五一2），也因著她的信德而成了天主子民的母親（希十一11）。雅各伯的「一走一瘸」是一個標記（Sign）這個標記顯示了天主在他身上的臨在，天人面碰面的接觸改變了他的一生。而梅瑟的「笨口結舌」也是如此，天主願意用它來與埃及法郎折衝，也向以民百姓傳達天主的訊息。這個瑕疵反而成了最大的用處。

在此顯示了一個事實，那就是表面上的殘障並非真正的殘障，

除非社會拒絕把殘障者視同一般人看待，這個致命傷才是使得生命表面上的殘障成爲內在生命蛻墮的主要因素。

在肋未紀廿一章十六至二十三節中一段有關「作司祭的阻礙」的經文裏，嚴格地規定了成爲一名司祭的負面評準，這個評準頗令人有舊約歧視殘障者，把殘障者拒於宗教團體門外的錯覺。這段經文錄於后：

「上主訓示梅瑟說：『你告訴亞郎說：世世代代你的後裔中，凡身上有缺陷的，不得前去向天主奉獻供物；凡身上有缺陷的，不准前去；不論是眼瞎、跛、殘廢、畸形的，或是斷手斷腳的，或是駝背、矮小、眼生白翳、身上有麻疹或癬疥，或是睪丸破碎的人。亞郎司祭的後裔中，凡身上有缺陷的，不得去奉獻上主的火祭；他身上既有缺陷，就不應給天主奉獻供物，不論是至聖的或是聖的，他都可以吃；却不可進入帳幔後，或走進祭壇前，因為他身上有缺陷，免得他褻瀆我的聖所，因為使他們成聖的是我，上主。』（肋廿一16～23）」

如果我們了解希伯來文化的背景，就可以窺見這段經文所隱含的意義。基本上，司祭在祭壇所扮演的角色擔有雙層的任務：他既是奉獻者，把以民的奉獻供物獻給天主；同時也是自我奉獻者，隨同這些有形的供物，將自己奉獻於天主台前。因此出谷紀中有關逾越節羔羊的規定：「羔羊應是一歲無殘疾的公羊。（谷十二5）」所衍生的意義和奉獻的整個型態的價值觀，就深深地影響了對司祭的形象要求，此要求是完成司祭功能的價值評準之一。因此殘障者並沒有被排除在社會及宗教團體之外，他就像每一個其他人一樣，各人有不同的能力和限度，而我們不可避免地只能在我們的限度裏發揮我們的能力。但是這個限度也只能限制住存在的表象，而無法繫絆人的內在馳騁。當我們追隨聖詠的作者，與他一起發出求真求善的詢問：「誰能登上上主的聖山？誰能居住在祂的聖殿裏？」（詠

廿四3)時，我們發現外在的聖山及聖殿只是法律的高峯。如果按法律形式登上了聖山及聖所，那也只能說此人已登上了法理的堂室而已。唯有懷抱著「手潔心清，不慕虛幻；不發假誓，不行欺騙。」(詠廿四4)的人，才能真正登上天主的懷抱，進入其永恆不移的聖山及聖殿。

乙、新約時代：

在新約中，殘障被賦予超性的積極意義，這些意義涵蘊了：1. 救贖的來臨 2. 得嘗救恩的筵席 3. 救恩的臨在 4. 永遠的眞生命。現在就依序逐步發揮這四點含意：

1. 救贖的來臨：「救贖」不但用以指基督在加爾瓦略山所完成的救贖事工，也同樣指他在世界末日和肉體的光榮復活時所要完成的工程，在此兩種情況下，涉及了解救和拯救的雙重意義。其應驗的記號是：貧窮人盼受喜訊；俘虜遭到釋放；受壓迫者獲得自由，以及瞎子看見；瘸子行走；長大麻瘋的潔淨；聾子聽見等。一切罪的代價都從魔鬼的勢力範圍處解放及拯救出來，在付出的代罪羔羊血中被贖了出來，成爲天主的所有物。在瑪竇福音中記載了一段有關耶穌治癒癱子的故事：「看，有人給他送來一個躺在床上的癱子，耶穌一見他們的信心，就對癱子說：『孩子，你放心！你的罪赦了。』」(瑪九2)罪的不幸因救贖的來臨而補償了；人性的本質又重健了。

2. 得嘗救恩的筵席：路加福音中有這樣一段經文，記載耶穌向一位同赴法利塞人家宴席的賓客說：「有一個人設了盛宴，邀請了許多人。到了宴會的時刻，他便打發僕人去給被請的人說：請來罷！已經齊備了。衆人開始一致推辭。……僕人回來把這事告訴了主人。家主就生了氣，給僕人說：你快出去，到城中的大街小巷，把那些貧窮的、殘廢的、瘸腿的，都帶到這裏來。僕人說：主，已經照你的吩咐辦了，可是還有空位置。」(路十四16~18, 21~22)因世

俗的莊園、耕牛或嬌妻而飽飫的人，是沒有多餘的空間再可以容納天主的杯爵；只有那良善心謙，虛懷若谷，意識到自己真正一無所有，猶如殘障一般，才能得享救恩的筵席。或許有時候，他交遞給我們的杯爵燻痛了我們的脣，但這杯卻是用他自己的神聖寶血所滋潤過的陶土製成的。

3. 救恩的臨在：「門徒問耶穌說：『辣彼，誰犯了罪？是他，還是他的父母，竟使他生來瞎眼呢？』耶穌回答說：『也不是他犯了罪，也不是他的父母，而是為叫天主的工作，在他身上顯揚出來。』」（若九2～4）門徒們如此地發問，完全是受到了猶太傳統長久以來，固執不拔的成見所影響，他們習慣於把人生中的橫逆災殃，歸咎於祖先的失德（出廿6；戶十四18；依六五6～7）雖然在厄則克耳先知書中出現了反對的聲浪：「誰犯罪，就該喪亡；兒子不承當父親的罪過，父親不承當兒子的罪過；義人的正義歸於義人自己，惡人的邪惡也歸於惡人自己。」（則十八20）但這聲浪並沒有掩過傳統，所以父債子還的定律，到了耶穌時代仍有殘存的影響。這個觀念在今日的社會常常構成了原罪型的志忑負擔——罪惡感。耶穌面對這樣的問題，他的答覆幅度，大大地越過了門徒們所思所問的。在這個回答所擺動出的幅度裏，耶穌不僅只是消極地否認了「眼盲」與「罪」之間的相依相從的因果關係；且更積極地肯定了天主要藉用這個「特選者」，以顯出天主的光榮來。耶穌是「光」，這位盲者的得痊癒是光投射出來的「影」，而影反映出光——救恩的臨在。

4. 永遠的真生命：在瑪竇福音中，有關戒立惡表的一段經文：「倘若你的手或你的腳使你跌倒，砍下它來，從你身上扔掉，為你或殘或癩進入生命，比有雙手雙腳而被投入永火中更好，倘若你的眼使你跌倒，剜出它來，從你身上扔掉，為你一隻眼進入生命，比有雙眼而被投入火中更好。」（瑪十八8～9）手、足、雙眼是人身上最寶貴的肢體，但與永遠的真生命及天國相比，僅是浮塵而已。

外型的肢體只是暫時的，不如永恆的生命。殘障固然是現世生活中一所無形的桎梏，給殘障者在家庭、教育、社會、職業、婚姻等適應上套上了沈重的枷鎖，使其在有生之年必須承受肉體不自由的統制，但是對於那愛天主的軀的人，却是爲了福音的奧秘，作了帶鎖鏈的使者（弗六20）。但是這鎖鏈是附在天主恩寵的大羽翼下的，它藉著恩寵，搏扶搖直上永恆生命的境界。

五、結論

聖經把每一個人鑲嵌在一個「略遜於天使」（詠八6）的位置上，這對人而言，是最無與倫比的評價。天主完整地看每一個個體；祂也視整個人類爲一體的天主家庭。這不僅是人類終極的憧憬，同時也是每一個人所無法拒絕的承自耶穌而來的愛的使命。這個使命擔在四肢五官健全者的肩上，同時殘障者也負起了同樣的使命。誠如梵二大公會議「告貧困者、患病者及受苦者書」中所說的：「你們是那充滿希望、幸福，及生命的天國裡的驕子；你們是痛苦之基督的弟兄；若你們願意，即能同祂一同拯救世界。」其中所不同的是：傷殘者是帶著有形的耶穌受苦的傷痕與整個人類一起奮鬥；因此沒有其他任何人比他們更肖似十字架上的天主。他們不應該是受社會所孤立、隔絕及遺棄的，因爲殘障者是「基督所召叫，是他光亮的肖像。」

（本文作者潘家駿為遣使會修士，今就讀於輔大神學院）

中文參考書目：

1. 聖經，香港：思高聖經學會，一九八七，四月
2. 聖經辭典，香港：思高聖經學會，一九七五，四月
3. Leon-Dufour, x. 著，聖經神學辭典編譯委員會編譯，聖經神學辭

- 典，台中：光啟出版社，一九八七，三月
4. 桂文亞著，春暉與春天——台灣聾人專集，台北：遠流出版事業股份有限公司，一九八一，十一月
 5. 陳博文撰著，對肢體殘障者的牧養關顧，台南：大府城出版有限公司，一九七八，八月
 6. 劉建仁著，譚名明譯，殘障福利巡迴講座彙編——關心他們的成長，台北市政府社會局，一九八四，六月
 7. 中國主教團秘書處編譯，梵蒂岡第二屆大公會議文獻，台北：天主教教務協進會出版社，一九八七，元月

英文參考資料：

1. Bernstein, S. "Who shall ascend the mountains of the Lord?", The Caring Congregation, Vol.7, No.1, New York: Healing Community.
2. Kelly, M.E. But With dawn rejoicing, Milwaukee: The Bruce Publishing Co., 1959.
3. Gold, R. "Judaism and person with handicaps" The Caring Congregation, Vol.2, No.2, April-June, 1981.

聖方濟沙威逝世處

——上川島之旅

馬 谷

上川島是在廣東省珠江三角洲的左下角。打開廣東省地圖，三角洲的右邊是香港，中間是澳門，左邊便是上川島和下川島。一五五二年十二月初東亞宗徒聖方濟沙威面對中國大陸死在這個孤島上，從此上川島成了一個朝聖地，有一座聖堂，有一所佔地頗大的會院，聖堂附近的住民都是天主教教友。

中共佔領大陸後，把上川島建設成一個海軍訓練基地，海軍學校至今猶在，碼頭裡也停著好幾艘小型軍艦，但見不到任何海軍士兵，也沒有任何禁止拍照的警告，可見這個基地已失去其重要性，倒是上川島南端的沙吳海水浴場成了觀光勝地，漸有中國的夏威夷之稱。跟我們同船的好幾百男女青年和小學學童都是到沙堤去度假的。

前幾年，耶穌會中華使徒工作代表處募得一批專款，把很久無人照顧的聖堂整修一新，並在堂後修建了一條一百九十台階的十四處苦路，通到一座聖方濟沙威的塑像，塑像面對著大陸，以表達他渴望中華民族認識接受天主教基督的無限情懷。聖沙威沒有達成登上中國大陸，傳揚基督的願望，但在同一年（1552）前兩個月（10月6日），利瑪竇在意大利的瑪架拉達城誕生了。利氏終把西方科學和天主教信仰帶進了中國，直至今日，我們還身受其惠。

這次到上川島朝聖的機會是在澳門召開的第六屆「中國橋樑教會」年會。三天會議完畢後，台灣的代表李震蒙席、薛保綸會長和房志榮神父，加上新加坡的董立神父。我們拜訪了坐監勞改三十多年，於1981年才得平反的王理諾神父。也見到四位修女，三位望會生，和一位剛由武漢大修院回家度假的袁國波修士。

在上川新修好的小堂裡四人共祭，禮儀簡單，意義却不平凡。四百三十多年以前，聖方濟沙威以四十六歲的英華年齡，在此飲恨長逝，未能引領他所渴慕的大陸中國人民認識真天主和祂所派遣的教主耶穌基督。如今在此朝聖並共祭的是四位道地大陸人民～兩位天津人，一位山東人，一位安徽人。他們不但信了主，並且都是主基督的司鐸。他們來此朝聖和共祭的目的也無非是為中華、為世界求和平、求幸福；也求中華民族早日接受基督的福音。

誌念一本神學暢銷書的銀慶①

區華勝

引言

美國哈佛大學神學院郭克世教授於一九六五年出版的《世俗之城·從神學的角度去探索世俗化及都市化的過程》一書是本世紀的一部宗教暢銷書，單在美國，在出版後短短一年之內就售出了廿五餘萬冊，其後陸續有再版並且譯成好幾種文字；讀者除基督教徒外，有天主教徒、猶太教徒、懷疑論者、無神派人士，其中包括學生、學者、牧師、修女、傳教士、貧苦大眾及中上人家。此外，這也是一本引起廣泛爭議的書，學者們有代表性的議論文後來被收輯成冊，名《世俗之城辯論集》（The Secular City Debate）。我國台灣宋華忠先生在《現代神學思潮》（台北聖文社，一九八四年）把這本書歸入「激進派神學」（第六章），而把郭克世教授列為「今世主義者」（二二〇～二二九頁）。

時光如流，廿五個寒暑轉眼就過去了，但書中所說的仍有它的現實性，尤其對在科技、經濟、建設各方面猛向歐美追趕的我國暨東南亞地區及在這地區內作宣教工作的教會而言，這本書的確有發人深省的價值，故樂意為之介紹。

郭克世教授是職業神學家而非社會學者，但在本書裡他顯得出是個很熟識我們社會許多複雜及矛盾問題的人。正如書的副題所示（從神學的角度去探索世俗化及都市化的過程），他這本書提供了一個很好的實例，怎樣把近代聖經神學應用到社會學的具體事件上去。郭教授正式及直接討論的是他本國（美國）的社會情況，因此

爲好好地了解他的思想，必須對美國的生活有多少認識；雖然，書中的東西不可蕭規曹隨的一概搬來應用，不過大體來說，作者提出的原則卻是十分值得參考和實用的。

基督徒或非基督徒的城市居民都會在本書裡找到有用、甚至必要的指導，爲能在急劇變化的過程中克服一時的迷惑。該書對過去有中肯的評價，對社會變動這一無可挽留的事實加以密切的注意，並揭示出在這些變動後面的一連串的契機。此外，該書到處給讀者加油打氣，勉勵他們向前邁進，與時推移，好能成爲有自知之明及有責任感的成熟公民。

不過，郭教授寫這本書的主要目標還是跟信仰基督的人士作一次坦誠而無所顧忌的研討；很多時，基督信徒把暫時的社會文化型態誤認爲真正的宗教珍寶，把相對的東西看成絕對的東西，以十字軍的熱誠把人自身的利益當是天主的利益而加以維護。郭氏這本書正好用來消除這些迷惘。

作者分十一章談及都市生活的各層面——人際關係、工作、娛樂、教會、交通、性生活、大學教育、社會組織、神的觀念等——，不用說，在這有限的篇幅裡我們是絕無可能就每一話題分別說明的，我們可以做的是選出一些貫徹全書的基本原則來加以闡釋。

郭教授開宗明義就說：「都市文明的興起與傳統信仰的崩潰是我們時代的兩個主要特徵，兩者是緊緊相連的潮流」（一頁）。換句話說，都市化及世俗化是我們現代社會生活兩種顯著的現象。

「都市化（urbanization）指的是多元的結構及傳統的瓦解已達到極點的社團生活組織。它代表的是功利關係越來越多的鐵面無情的生活方式。它表現出來的是彼此縱容取代了傳統的倫理制裁，互不聞問取替了深厚的情誼」（四頁）。

世俗化（secularization）是一種解放的運動。「它把世界從宗教及近乎宗教的意識解脫出來，它驅除封閉的世界觀，破除超

自然的神話及神聖的象徵」(一～二頁)。

都市化及世俗化的互相關係是：「前者指示出人成年的內在含量，後者刻劃出人成年的外在環境」(三～四頁)。

世俗化牽涉到一個不可抵制的歷史過程，在這過程裡，社會和文化會脫離宗教控制的監護及封閉的形上世界觀。要特別提出的是：對郭教授而言，世俗化不可與世俗主義 (secularism) 混為一談，世俗化不是解除基督信仰 (de-christianization) 或復與外教主義 (re-paganization)，世俗化乃是一種解除神話 (de-mythologization) 或把絕對價值觀化為相對價值觀的過程。事實上，宗教的制度及世界觀——包括基督教會——是在某一特定的社會歷史文化的領域內發展的，不能離開這特定的環境而獨立，環境有所改變，則必牽連到宗教意識本身的改變。

「世俗化」的英文名詞是從拉丁文的 saeculum 而來的，這個字原來指「世代」(aeon)——一種以時間為主的世界觀——跟「世界」(mundus, cosmos)——一種以空間為本的世界觀——相對立，前者接近聖經神學的思想，後者趨向希臘哲學的理念。這樣從正確的角度看來，世俗化並沒有不良的意義。

郭教授認為，人類——最少西方文明如此——到今日為止經過了三個發展的階段：(一)原始的部落社會，(二)村鎮的封建社會，(三)通都大邑的科技社會。每一個社會發展的階段都有一種文化表現的特殊方式，那就是：(一)神話的，(二)哲理的，(三)俗化的。

不過，在多種情形下，這些階段是互相重疊的。「我們多多少少都是部落、村鎮及通都大邑的人」(六頁)。為此在我們身上以及在環繞我們的社會中隨時可以見到有失調及緊張的狀態。換言之，常有一些人生活在目前的社會現實裡，但他們的眼睛卻不斷盯視著過去。已往的日子奴役著他們——聖經上為描寫幼稚兒童所用的圖象(見格前十三 11；迦四 1 後)。

天主願意以祂在聖經上啟示的話解救我們出任何一種奴役。這種解救的過程帶起了俗化的運動。依據聖經的信仰，這種運動有三個主要的標準：

- (一) 天地的創造解除了自然界的魅力（廿一～廿四頁）；
- (二) 以色列民族逃離埃及解除了政治勢力的神秘性（廿五～三十頁）；
- (三) 西乃山的盟約解除了價值觀念的神聖性（三十～卅六頁）。

這三種歷史過程中的解放模式以民逃離埃及為最受人矚目及易於領會的，是以郭教授在書中也較多次用它作為自由、進步及改革的象徵。

聖經所介紹的天主是一個在歷史中運作的活天主，祂領導祂的子民，祂走在他們的前頭，招呼他們追隨祂走的路。這樣一來，根據聖經的見證，歷史是有意義的。只有在歷史中和透過歷史，人才能慢慢的學得成熟。

天主不斷地召叫人走出他自己的現狀（埃及的奴役），聲言要給他新的環境和新的機會（迦納罕福地），可是卻不給他指示到達目的地的詳細路程，也不給他一張福地的地圖。人必須自己負起責任、自己作決定、自己拿出勇氣來，這是他信仰及信心的考驗。他會受到誘惑，想回到先前的地方，因為先前的地方看來比茫茫的前程及目的地更安全。但這正意味重墮奴役的羅網、是幼稚的畏縮怕事、開倒車、違反天主解放的意願。以上是貫徹全書各章各節的主要思想。

基督的教會既然是為聖經作見證的團體，理應輔導俗化的過程，防止它陷入僵化的世界觀，並且在必要時，向別人解釋俗化過程的根是深植在聖經裡的。此外，教會應夙夜不懈的防範企圖破壞俗化、阻撓解放的衝刺的那些運動。在人邁向成熟的過程中，天主需要教會的合作：「引導人類走向成熟是創造天地、率領以民逃離埃及，

在西乃山跟以民訂立盟約的天主的工作，但是號召他們走向成熟卻是有信仰的團體的任務」（卅六頁）。

既然那依戀過往的傾向和把現狀僵化成新奴役的傾向，人皆有之，也就是說，把相對價值和暫時模式加以絕對化的危險常常存在著，那麼在歷史中的解放過程是總不會終結的：「改革者的工作是永無休止的」（一九八頁）。這個理念很重要，因為它直接說明人需要「不斷的革新」②，間接承認最後的解放（救贖）不來自人而來自天主，只有天主才是救主。把初期教會與現代教會比較起來，郭教授說：「初期教會是向前瞻的，她望眼欲穿的期待末日出現和主的來臨；今日教會是向後顧的，她望洋興嘆的緬懷初到美國來移民的先祖或在 Cedar Elms 創立的第一教會」（二二一頁）。

至此，我們作了一些原則性的介紹，現在我們試選一個具體的話題來做說明。該書的第九章論及性的問題，而性問題中有選美一項。這對我們住在台灣的人是件很切身的事。在被禁多年以後剛一開步，選美就惹來了滿「台」風雨。那麼選美的意義在那裡呢？

郭克世教授說，性是人類生活中魑魅魍魎潛伏最多的巢穴，也是成見和迷信癡聚最密的地方。性最易受金錢的利用，最易為傳播媒體所渲染。性最易欺己騙人，最易使人神迷智昏。今日的選美，什麼「美國小姐」、「世界小姐」——我們可以加上「中國小姐」、「台灣小姐」——都是古代崇拜大女神的變相翻版。她是一個偶像，她代表的是一種價值觀念，然而這個偶像是人自己做出來的，這個價值觀念是虛假的——這使我們立刻想到在台灣為選美做宣傳的人所謂的「智慧」、「愛心」、「內在美」、「中華文化」、「國際形像」等等動聽之詞了——。

說到這裡，郭教授向天主教及天主教所尊崇的聖母瑪利亞獻上了最高的敬意，同時對他自己所屬的基督新教提出了嚴正的批評，他說，選美運動帶來的最大諷刺是：提倡聖母敬禮的羅馬天主教對

這種運動最少有點不安的醒覺，而反對聖母敬禮的基督新教對此卻毫無反應。有些地方，天主教徒是被禁止參加選美的，它的理由並不是出於假正經，因為「××小姐」究竟不是童貞瑪利，事實上，前者正是後者的對頭。「××小姐」完全推翻童貞瑪利亞一向所象徵的價值觀，即甘貧樂道、虛懷若谷、捨己救人的精神。「××小姐」跟路加福音—46～55 所標示的瑪利亞形像大相逕庭。爲什麼基督教對天主教瑪利亞敬禮的發展感到如此困惑，但同時對現代社會以色相榨財的「小姐崇拜」所引來的不良之風卻毫無感覺呢？可惜神學家對隱藏在這文化現象後面的假宗教儀式每每未能有所發覺而加以口誅筆伐。這新興的宗教提醒我們宗教改革者的工作尚未成功，正如路德馬丁所說，人的腦袋是不斷製造偶像的工場。宗教改革以後，尤其在清教徒所到之處，瑪利亞象徵價值的地位一落千丈。有人聲稱這種刪割是矯枉過正，大大的傷害了西方社會的文化，使得它一蹶不振。

看過了郭教授對世俗化及都市化的主要神學論點以後，我們試在下面提出幾點評議：

(甲) 世俗化並不意味否定聖經給我們介紹的天主——在歷史中及借用歷史而運作的活天主——，它所反對的是殘缺不全的天主觀念，特別指柏拉圖或亞里斯多德所傳授的天主觀念，這種觀念是形上哲理時代遺留下來的東西（七十三頁）。

(乙) 世俗化擁護並強調人在世界上唯一而尊嚴的地位，認定人在天主面前是自由自主的對象。「我們常常處於成爲基督信徒的階段中；人的世界是從來沒有完全人化過的」（一二二頁）。這樣看來，成爲基督信徒及完全人化屬於同一的進程。這與那句著名的拉丁諺語的思想十分湊合：超性以本性爲根底（*supernatura superponit naturam*）。聖多瑪斯亞奎那也說，人需要一定程度的溫

(丙)雖然郭教授贊成跟共產黨徒及無神論者交談，但他並不推崇他們的主張(二五九頁後)，更不用說企圖沖淡這些主義跟教會思想的差別。

(丁)不錯，郭教授對教會、社會及倫理有所批評，但他並不反教會、反社會、反倫理，也不支持激進及草率的叛亂。有一處他明明地說：「但社會改革的事件不一定就是暴動及革命。日常生活中的事件也可以是社會改革的事件。社會組織的最小單位是兩個人，然而兩個人之間的關係因有天主來跟我們相會而獲得提升。天主不僅在美國自由革命時跟我們相會，祂也在一個顧客、一個病人、一個同工身上跟我們相會」(二六一頁)。

(戊)本書的作者十分反對神話及形上哲學，這並不因為它們是研究的對象，它們的壞處是在於代表著一種偶像化及教條化的政策，直接違反「以聖經信仰為根的俗化過程」(廿一頁)。另一方面，郭教授亦懂得忠於自己，他不讓自己所提倡的俗化成為「偶像」或「教條」。世俗化也是暫時性的，它有好幾個階段，好幾種樣式，在多種情形下，是不可預料及預測的；它會帶來新的問題；它本身也是曖昧的。但由於它承認它是暫時的，它可以輔助人成熟，因為「承認自己是暫時的就是成熟的表現」(一二一頁)。郭教授自己聲言：「世俗化不是獸西亞，但也不是反基督」(一六七頁)。談到社會的變動時，他說：「急速的變動不保證是救贖，但也不妨礙信仰」(五十八頁)。世俗之城不是天國，科技的文明也不是歷史最後的一章。

由此可見郭教授對世俗化的神學觀念是深遠而有挑戰性的，是生動而有刺激性的。它要求有犧牲及勇氣；它要求有信心及對天主的信賴；它鼓勵慷慨、打擊因循、破除虛假的安全感、建立樂觀的態度、消滅幼稚的回憶、喚醒人要事事提防，簡言之，它幫助人在

目前奔向未來的現實世界中體驗到及生活出天主的現在。

郭教授的世俗化神學是一種有前瞻性的先知神學，它是以舊約中天主引領以色列逃離埃及暨新約裡耶穌復活的信仰為基礎的。

最後，我謹以郭教授的一段話作為結論：

「以色列逃離埃及暨耶穌復活 (Exodus and Easter) 是聖經信仰的兩個焦點，也是教會神學必須賴以發展的基礎。前者說明天主如何在歷史中運作的事例。我們可以看見祂拯救人出奴役，解救他們脫離政治、文化、經濟等的束縛，讓他們在荒漠中有機會鑄造一系列新的制度、一套新的價值、一個新的國家。

後者說明這種運作在今日仍在進行中，那裡有解放的行動，萬軍的雅威也在那裡運作。

以民逃離埃及與耶穌的復活同時表彰天國，所謂天國就是天主解救力量的落實」（一三二頁）。

附註

- ① H. Cox, *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (London: SCM, 1965)。作者在書中每每用一些刺眼的詞語，如「俗化」、「解放」、「革命」、「改革」等，這些詞語必須依照作者的意思去了解：「俗化」是與時推進，或認識時代的訊號；「解放」……是指人心內在的自我克服、無牽掛、無執著，非指外在暴力的使用也。書中所言，跟教會傳統的靈修及倫理有很多不謀而合之處。細心的讀者切勿因噎廢食，因小失大。
- ② 原文是 *perennial revolution*。

台灣民間宗教信仰對象分類淺析 ——郭和烈與董芳苑的觀點

王鏡玲

一、前言

民間宗教，主要是指民間基層的宗教信仰。台灣地區的民間宗教係指閩、粵籍人之宗教信仰而言，不包含山地同胞的宗教信仰。

由於台灣民間宗教研究範圍遼闊，學者們依其研究方法，如社會學、人類學、心理學、民俗學……等，彼此差異甚大。個人因涉獵範圍有限，在此僅著眼於基督教立場的郭和烈、董芳苑兩位牧師的民間宗教研究。本文裡，僅就兩人在台灣民間宗教信仰對象的分類，作一簡要的比較介紹。重點在於分類的型式，而非內容，故內容介紹從簡。

本文分為三部份：先簡介郭和烈氏的台灣民間宗教信仰對象分類，後簡介董芳苑氏的台灣民間宗教信仰分類，並簡單比較兩者的異同，最後在結論裡，提出個人的幾點質疑。

二、郭和烈氏台灣民間信仰對象分類

郭和烈氏綜合了人類學者 E. B. Tylor, J. G. Frazer 以及 R. R. Marett 等的宗教定義^①，認為宗教最小限度的要素有三：(一)必須有信仰，不管其信仰是由於恐怖或尊敬或和解而來的。(二)必須有信仰的對象，其對象不管是精靈或非精靈，超自然或非超自然的。(三)宗教的儀式，如禮拜、祈願、讚美、奉獻等。有以上這三種要素，便可稱之為宗教^②，因此郭氏認為台灣民間所謂的宗教，有信仰、有信仰的對象，如自然、動植物等等，且有宗教儀式，故可稱謂「宗教」。

郭氏將台灣民間宗教信仰對象分為下列幾項：

(一)自然崇拜：其對象可分為：

- 1 天的崇拜：郭氏認為中國古代所敬之天乃「有格位的主宰」
- ③ 祭天由天子主持，到秦漢之後則由單純的天崇拜，漸入複雜的迷信時代，一般民衆以「玉皇上帝」取而代之，即「天公崇拜」。
- 2 日、月、星辰的崇拜：日的崇拜如太陽星君，月的崇拜太陰娘娘，星的崇拜如文昌帝君、玄天上帝、七娘媽。
- 3 山的崇拜：東嶽大帝、三山國王。
- 4 地的崇拜：地公、福德正神（土地公）、地基主、后土、城隍爺。
- 5 水的崇拜：水仙尊王、三官大帝。
- 6 火的崇拜：火德星君。
- 7 雷電風雨的崇拜：雷公（五雷之帥）、閃電婆、青龍爺（雨神）、風神爺。

(二)動物崇拜：

郭氏認為「萬物有靈論」（Animism）及圖騰教（Totemism）對動物崇拜有適當的解釋，並舉出十二生肖、貓、狗、馬、猴（齊天大聖孫悟空）、虎爺、牛爺馬爺（陰間鬼卒）、豬公等④。

(三)植物崇拜：

大樹公、仔王。

(四)物神崇拜：

台灣民間宗教中有一種物神崇拜，乃崇拜自然和動植物以外的物件或認此物件為「聖的」，治病有「靈驗」的特定的東西，例如牛毛崇拜（祭孔之牛），房屋裡的諸物崇拜（床、桌、椅、門、灶……）、特定的石頭崇拜。

(五)祖先崇拜：

傳統中國人認為人死後靈魂依舊存在，成為「鬼魂」，故郭氏

將民間宗教中的鬼魂崇拜分為三類：祖先崇拜、偉人崇拜、無主孤魂崇拜。在祖先崇拜中祭祀祖先及已過世之父母。

(六) 偉人崇拜：

偉人崇拜乃崇拜已往對民有功德之人，上自君臣，下至庶民，功德在後世，歿而祀之，例如：五穀先帝、關聖帝君、開台聖王（鄭成功）、孔子……等。

(七) 無緣鬼魂崇拜：

人死後在陰間生活的靈魂，俗稱為鬼。有人奉祀的，稱為「有緣鬼魂」，無人奉祀的稱為「無緣鬼魂」。例如：有應公、義民爺、王爺……等。

(八) 神仙崇拜：

神仙崇拜由道教影響而來。崇拜對象如：九天玄女，孚佑帝君（呂洞賓）、臨水夫人（註生娘娘）、保生大帝、清水祖師、媽祖……等。

(九) 想像神崇拜：

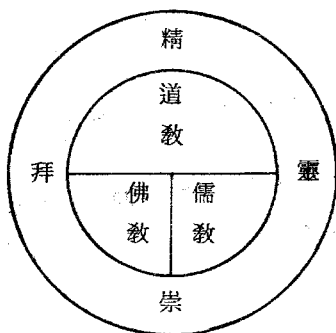
台灣民間的想像神許多來自神話，神明來自中國歷代帝國體制的再版。例如：玉皇大帝、盤古氏、女媧娘娘……等。

以上簡要介紹了郭和烈對於台灣民間宗教信仰對象的分類。

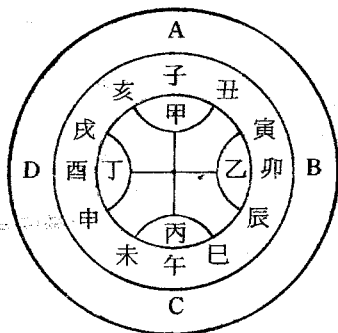
三、董芳苑氏台灣民間信仰對象分類

在「台灣民間宗教信仰」一書中，董氏提出台灣民間宗教雖屬古代原始精靈教，但其形式是儒道佛揉合的表現^⑤，同時具有：(1) 原始精靈崇拜^⑥：如圖騰崇拜、巫術、禁忌、神話傳說。(2) 進步精靈崇拜：如天神（自然崇拜）、地示（自然崇拜）、人鬼（亡靈崇拜）、物（庶物崇拜）。另有儒教的孝道（祖先崇拜）的影響，道教的現世實利主義，現世神秘主義的影響，佛教消極終末觀的影響，使得台灣民間信仰的崇拜對象有其複雜而獨特的風格。

日本學者增田福太郎氏在其「台灣の宗教」乙書，用兩個圖表來說明台灣民間信仰的形式及實質（見下頁），董氏則照其圖表加以說明。從圖(一)可明瞭台灣民間信仰係以中國古代精靈信仰為基礎，再混合儒、道、佛三教的內容。



(一) 形式圖



(二) 實質圖

- | | | | |
|----------|---------|---------|------------|
| 一(甲)玉皇大帝 | (乙)土地公 | (丙)媽祖 | (丁)王爺 |
| 二(子)玄天上帝 | (卯)關聖帝君 | (辰)保生大帝 | (卯)中壇元帥 |
| (戌)神農大帝 | (巳)三官大帝 | (申)三山國王 | (未)城隍爺 |
| (申)開漳聖王 | (酉)廣澤尊王 | (戌)開台聖王 | (亥)清水祖師 |
| 三(A)觀音菩薩 | (B)釋迦佛 | (C)阿彌陀佛 | (D)地藏王菩薩 |
| (1)有應公 | (2)虎爺 | (3)灶君公 | (4)大樹公、石頭公 |

從圖(二)看來，就更清楚台灣民間信仰多神崇拜的面貌。(甲)天公(乙)土地公都是自然神祇，此係「敬天」思想的表現。(丙)媽祖(丁)王爺係人鬼神祇，此即「崇祖」思想的表現。這兩種思想，敬天與崇祖便構成了民間信仰的核心。從(子)至(亥)所列十二種祀神，係台灣民間廟宇較多的神祇，其中包括儒、道、佛三教之祀神，(A)(B)(C)(D)係台

灣民間普遍崇奉的佛教神佛。(1)有應公係枯骨崇拜(或亡靈崇拜)。(2)虎爺係動物崇拜。(3)杜君係庶物崇拜。(4)大樹公與石頭公是自然崇拜^⑦。根據以上的敘述，董氏認為台灣民間信仰沒有離開古代原始精靈崇拜的範疇。

在台灣民間宗教信仰對象的分類上，董氏認為乃中國古代精靈教的自然崇拜、亡靈崇拜、祖先崇拜、動物崇拜、庶物崇拜、及傳說人物崇拜，再加上道教的神仙，佛教的佛、菩薩、祖師，和儒教的聖賢、先師等，諸種多神崇拜的累積與混合的結果。其中道教的色彩最濃，而信仰對象的分類，如果按照其性質，實無一定的標準，常是一種兼具多種性質^⑧。

其中，董氏用崇拜對象、神祇正稱、神祇別稱、宗教屬別來扼要分析一種崇拜對象中所兼具有的不同性質。

(一)自然崇拜：

董氏除與郭氏所描述之內容相近外，另加上方位上的神，如東西南北中的五顯大帝、岩石、植物、泥土等項，與郭氏較不同處，在於標示了信仰對象的宗教屬別。例如：崇拜對象：天、神祇正稱：玉皇上帝，神祇別稱：昊天上帝或天公，宗教屬別：儒、道。又如崇拜對象是星，神祇正稱是七星娘娘，神祇別稱是七娘媽，宗教屬別：道教。其中多數以道教為主。

(二)亡靈崇拜：

在亡靈崇拜的分類上董氏呈現出兩種特色：(1)崇拜對象範圍非常廣泛，有先聖、先賢、先儒、功臣、名將、高德、烈士（以上在郭氏的分類中列為偉人崇拜），義勇、節婦、厲鬼、孤魂（以上在郭氏中屬無緣鬼魂崇拜），此外孝女媽祖（郭氏列為神仙崇拜），妙林魯班等等。(2)在宗教屬別上大部份兼有儒、道的性質，其中老子、關公則屬儒、道、佛混合的性質。(3)董氏將佛、菩薩、祖師、羅漢列於亡靈崇拜中，而祖師屬佛的派別（在郭氏分類中屬神仙崇

拜)。

(三) 祖先崇拜：

董氏在祖先崇拜的分類上較郭氏為寬，其崇拜對象有：古代祖、內地祖、開台祖及氏族祖（即家庭或祖祠之各姓祀祖），在宗教屬別上多兼有儒、道。甚至古代祖（神農大帝）及氏族祖有儒道佛的兼有屬性。

(四) 動物崇拜：

在崇拜對象的範圍裡和郭氏相同者有虎、牛、馬、貓……等動物，而未列入十二生肖^⑨，但宗教屬別均列為道教。

(五) 庶物崇拜：

董氏在此處的分類和郭氏之物神崇拜相似，其加入的宗教屬別以道教居多。

(六) 神話人物崇拜：

董氏在此範圍所包含的崇拜對象非常廣泛，和其他範圍亦有重複之處，其中包括如：盤古、女媧（郭氏列為想像神）、七星娘娘（也包含在自然崇拜）、十殿閻羅、齊天大聖（不同於動物崇拜的猴爺）、李天王……等，宗教屬別儒、道、佛均有。

以上簡單介紹了董氏在信仰對象的分類，及其與郭氏的相同與相異處。

四、結論

由郭和烈氏和董芳苑氏二人對台灣民間信仰對象的分類，較坊間將民間宗教寫成詭異神秘的離奇寶典，顯得客觀而具參考價值。郭氏列出了分類項目，董氏則進一步歸納出台灣民間宗教信仰的本質。對於原始精靈崇拜與儒道佛的關係，董氏有較完整的界定。

在此個人針對以上二位在台灣民間宗教信仰對象分類上的研究，提出兩點疑問：

一、兩位先生似未在書中將分類的依據說出，例如何以稱神仙崇拜？何以稱想像神崇拜？兩者差別何在？類與類的分界或有重複，是否信仰對象本身就是缺乏明顯的典型（Paradigm）？

二、董氏在書中似對古代精靈崇拜的解釋略有不足，在其「原始宗教」一書中，他認為「精靈是一種可大、可小，可分可合，來去自如，可善可惡的生氣與力量，又是形狀不定的東西，附著於人或動物時則為魂魄，附著於物體時是一種靈力，但統稱為靈」^⑩，初民相信精靈遍布各處，因此有了精靈崇拜。而在施密特的「比較宗教史」中，他認為精靈崇拜（其書中譯為萬物有靈論）有其使用範圍，並非所有民族皆認為每件東西有靈魂（靈力），因不同的人、時、地而有所不同^⑪，因此是否需要釐清台灣民間宗教與Tylor的精靈論在其脈絡實況（Lontext）中的同異，來修正或限定「古代精靈崇拜」的範圍？

總之，台灣民間宗教信仰的對象，隨著時代不同，而有新的變化，是深值我們去觀察了解的課題。

（本文作者王鏡玲小姐就讀於輔大宗教學研究所）

附 註

- ① 見郭和烈，台灣民間宗教，台北：作者自印：一九七〇年。頁29～30。
- ② 同前，頁30～31。
- ③ 同前，有關台灣信仰分類詳細內容，見頁64～227。
- ④ 台灣民間對十二生肖的重視，屬民間習俗，與虎爺、牛馬爺等崇拜性質不相同，見郭立誠著，中國民俗史話，台北：漢光公司出版，一九八三年。頁71～82。
- ⑤ 董芳苑，台灣民間宗教信仰，台北：長青文化事業公司，一九七三年。頁163。
- ⑥ 有關台灣民間信仰之本質，詳見前書。頁140～144。

- ⑦ 同前，頁 164 ~ 165。
- ⑧ 同前，有關董氏在台灣民間宗教信仰分類的詳細內容，見頁 166 ~ 169。
- ⑨ 十二生肖在董氏書中（同前書，頁 140），在民間信仰的本質部份列為圖騰崇拜。
- ⑩ 董芳苑，原始宗教，台北：長青文化事業公司，民國七十四年十月。頁 80。
- ⑪ 施密特，比較宗教史，台北：輔仁書局，民國五十七年九月。頁 109 ~ 111。