

神學論集

于斌



84

輔仁大學神學論集

第84號 1990年夏 總目錄見③⑤⑦⑩

目 錄

前 言.....編輯室..... 167

聖 經

救恩史中猶太人及非猶太人間的關係(二萬字).....區華勝..... 171

聖詠中的永生概念(六千字).....黃金昆..... 203

試從文藝心理的聯想看雅歌(11,600字).....陳意婉..... 213

讀訓道篇試談「虛空」(5,400字).....何潔貞..... 229

從智慧篇看天主的屬性(5,400字).....龍雪冰..... 237

若望福音中的猶達斯、錢與罪惡(2,300字).....張春申..... 245

信 理

「罪」和本地化(4,000字).....雷敦蘇..... 249

教 史

- 良十三世對教會的貢獻(5,000字)……………鄭保祿……255
基督伙伴與神州大地～在華耶穌會士列傳(12,600字)……263

靈 修

- 約伯傳與西遊記中的心路歷程(3,700字)……林莉淨……279
雅歌一歌之歌、愛之美(2,000字)……………林春美……285

牧 靈

- 「當妳心煩時去訪問病人吧！」(10,500字)…譚唯善……289
約伯傳對今日青年信仰的啟示(3,000字)……張東明……303

書 評

- 從「建設地方教會」看香港教區前途(3,000字)游勵明……309

資料室

- 耶穌會的雙重紀念……………房志榮……202,262
〈益世評論〉雙週刊簡介……………房志榮……308

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 84

Summer 1990

Preface *The Editor* 167

Holy Scripture

- The Ambivalence of Jews and Gentiles
in Salvation History *Rev. Joseph Au* 171
- Eternal Life in the Psalms *Celestine Hung, OP* 203
- Song of Songs Seen With Association
of Ideas *Chan Yee-Yuen, PBS* 213
- Qoheleth and "Futility" *Ho Kit-Ching, PBS* 229
- God's Attributes in the Book of
Wisdom *Eliza Lung, PBS* 237
- Judas, Money and Sin in St. John's
Gospel *Aloysius B. Chang, SJ.* 245

Dogmatic Theology

- "Sin" and Inculturation *Edmund Ryden, SJ* 249

Church History

- Contribution of Pope Leo XIII - to commemorate
the Centenary of the publication of
"Rerum Novarum" *Rev. Paul Tsau* 255
- Companions of Christ in China - for the 450th
Anniversary of the Founding of the Society
of Jesus 263

Spirituality

- The Spiritual Road of Job and "Western
Journey" *Lin Li-Jing, SMIC* 279
- Song of Songs and Beauty of Love.. *Cecilienne Lin, SPC* ... 285

Pastoral Theology

- Experiences of Visiting the Sick.. *Clara Lily Tam, FMM* ... 289

Job, an Inspiration for Today's
Youth's Belief Thomas Chang, SJ ..303

Book Reviews

"Building Local Church" and the Pastoral Letter
of Cardinal John B. Wu "Towards the Next Ten
Years" Yau Lai-Ming, PBS..309

Archives

* * * * *

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 & Europe: US\$26.00)

Single Copy (Around 150 pages per issue)

Taiwan: NT\$100.00 (Asia, US & Europe: US\$7.00)

Registered Mail (Please add per year):

Taiwan: NT\$36.00 (Asia, US & Europe: US\$4.00)

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
Grand Building
15-18 Connaught Road, CC,
Hong Kong
(for Hong Kong and Macau
only

KUANGCHI PRESS
Hsin Hai Rd., Sec. 1, N°24,
10718 Taipei,
Taiwan, R.O.C.
(for all other countries)

前 言

本期神學論集共有十四篇文章，長的兩萬字，短的兩千字，其他各篇則在二者之間，一萬字以上的有三篇，其餘各篇都在二千多字到五千多字之間。由本期開始，目錄上每一篇文章的標題之後，都註明該篇文章的字数，使讀者展開批閱時，心裡有一個準備，大概要花多少時間讀完他所關心的那篇文章。

從最長的一篇說起，這是區華勝神父的又一力作。他所選的研究對象是大家所關心的猶太人和非猶太人，即一般所說的外邦人之間的關係。他把這層關係說成「撲朔迷離」，表示這是一個不簡單的問題。因此，研究的結果，正文和註釋各佔一半，後者共有 85 處之多，其中註 63 佔了一整頁稿紙（600 字），69、77 二條佔半頁以上，註 72 佔半頁整。寫學術論文本該如此，必須把自己的話和採自別人的意見，或受自別人的靈感分清楚，以避免掠人之美之嫌疑，也好讓讀者願對證或繼續研討某一個別問題時，有所憑藉或按圖索驥。

聖經欄的第六篇〈若望福音中的猶達斯〉，是張春申神父的讀經心得。他的個人感想分三點：猶達斯代表不信的門徒，不信和叛逆耶穌用愛錢的象徵表達，不信的一連串罪惡經驗都在猶達斯身上出現。這是張神父的直覺觀察，他不保證「是否全合聖經的詮釋」。但以上三點他都引了不少若望福音的章節作為根據，將這些章節的詮釋仔細查閱，並看看聖經刊物上學者們對這些觀點有何高見，會是一個很有趣的工夫。

教史欄的教宗〈良十三世對教會的貢獻〉一文是為紀念《新事》勞工通牒一百週年而寫的。作者鄒保祿神父在美國軍中擔任軍牧

司鐸職務，還能不忘讀書寫文章，在教會的各報章雜誌發表，可謂難能可貴。另一篇〈在華耶穌會士列傳〉是為紀念耶穌會成立 450 年而在此刊登的一些手抄本原稿。在上下二卷的五個手抄本中，共介紹了九位，以後還要由其中選擇一些繼續介紹。

餘下的其他十篇文章都是本神學院學生的習作。寫〈「罪」和本地化〉的作者雷敦蘇修士，在上一期本刊 83 號已給讀者交代過。這一篇關於罪和本地化的文章所討論的是一個老問題。雷修士的着重點在於禮儀和聖經的啟示，而對中國文化傳統所說的罪過、錯，他也有相當正確的觀察。

在神學論集第 77 期（1988 年秋），我們刊登過十篇本院同學反省舊約智慧書所寫的報告，那是由三十多位同學的讀書報告中挑選出來的。這次也有七篇這類的報告，還是反省舊約的智慧書，但已換了一批全新的人馬：寫雅歌的兩人（陳意婉、林春美），寫約伯的兩人（林莉淨、張東明），寫聖詠、訓道篇、智慧篇的各一人（黃金昆、何潔貞、龍雪冰）。其中聖功會初學修女將約伯書與西遊記作比較的研讀，十分有趣。譚唯善修女已於去年神學院畢業，今在香港工作，她這篇關於訪問病人的文章，是在神學院讀書時的一篇報告。最後，寶血會修女游勵明把台灣的《建設地方教會》小冊子與胡樞機的〈邁向光輝的十年〉牧函合觀，頗富啟發作用。

PREFACE

The present issue of our Collectanea is composed of fourteen articles of different length, the longest of which has twenty thousand Chinese characters and the shortest with only two thousand. The majority are in between. Starting after the previous issue, the length of each article is marked after the topic in the table of contents so that the reader knows in advance how much time he will have to spend for the article he chooses to read.

Let us start commenting the longest article, that of Rev. Joseph Au. His topic, "**The Relationship Between the Jews and the Gentiles in Salvation History**", is relevant to all of us. He underlines the ambivalent character of this relationship and indicates the complexity of the problem. As a result, half of his research is presented in the dissertation text proper and the other half in footnotes consisting of eighty-five notes. Some of them, e.g., footnote 63, occupies a full page (600 Chinese characters); others like 62, 72, 77 are extended into half or more than half a page. This is the proper way of writing a scientific paper: to distinguish clearly one's ideas and opinions from those of others either by quoting them directly or being inspired by them. In this way, one avoids the suspicion of plagiarism and gives to the readers an assurance of the author's credibility or further the research on some related fields.

The sixth article in the Biblical section is a theological reflection of Aloysius B. Chang, SJ, on "**Judas in the Gospel of St. John**". The said personal reflection, as the author says, includes three points. First, Judas represents the unbelieving disciple just as John represents the believing disciple. Second, unbelief and rebellion against Jesus are symbolized by unbelief and money. Third, all experiences of sins created by unbelief are actualized in Judas. The author stresses that this is his personal insight and does not guaranty "total agreement with biblical commentaries". However, he bases all his assertions on chapters and verses of John's Gospel itself. It would be an interesting task to look at all these passages, verse by verse, and to test the accuracy of the author's position against views expressed by biblical scholars in different reviews.

Under Church History, we have first an article about the contri-

bution of Pope Leo XIII to commemorate the centenary of his encyclical letter "**Rerum Novarum**". Its author, Rev. Paul Tsau, is at present the chaplain of the Naval Hospital, Pastoral Care Department in the United States. We are happy to know that among his multiple pastoral activities, Fr. Tsau still finds time to study and to write. He is a frequent contributor to several church magazines in Taiwan. The second article in the Church History section is about the life of the Jesuit missionaries in China, written to commemorate the 450th anniversary of the foundation of the Society of Jesus. It is a part of five Chinese manuscripts describing in short narratives the life of 188 Jesuits (112 before the suppression and 76 after it). Nine are selected and published here. We will select more of them for the subsequent issues.

The rest of the present issue consists of ten articles of our students. The author of "Sin" and Inculturation, Edmund Ryden, SJ, is already introduced in the Preface of the preceding issue. Seven papers are on Wisdom literature of the Old Testament: two on **The Song of Songs**, two on **Job**, one each on **Psalms**, **Qobelh** and **Wisdom Book**. The one on "Job and 'Western Journey'" is specially interesting because it focuses on the imaginary achievements of the two books. The one on visiting the sick is full of pastoral experiences and personal reflection. Finally, "**Building Local Church**" and the pastoral letter of Cardinal Wu are relevant for both Hong Kong and Taiwan.

The Editor

救恩史中猶太人及非猶太人間 撲朔迷離的關係^①

區華勝

舊約的作者慣常把人類分成兩大類：一面有以色列，他們是上帝的子民，是上帝啓示、恩許、盟約及特寵的領受人；另一面有非猶太人的各種各族（希伯來語稱之為 *goyim*，希臘語稱之為 *ethne*）。判別的標準初時以宗教為基礎：以色列原是由一些不同的氏族及部落奉雅威為共主、結拜聯盟而形成的民族^②，這民族的主幹可能是亞伯拉罕的後裔。亞伯拉罕本人出生於外教的地方；其後的先祖，尤其是約瑟及摩西跟他們外教的環境都有過密切和友善的關係。在聖經歷史的過程中，以色列對外教人有兩種態度：一是狹窄的國家、民族主義^③，一是相當令人費解的開放政策^④。有時一種態度較另一種為顯明，這有賴個人人格的影響及以色列人民生活的處境而定^⑤：歷代誌（編年紀）、艾斯德、友弟德、以斯拉記（厄斯德拉上）及尼赫米（厄斯德拉下）的作者，跟露德（盧德）傳、約拿（約納）、多俾亞、第二以賽亞（依撒意亞）及智慧文學的作者，在氣質及判斷上完全不同。無論那種態度，一經偏重，立刻會有不良的效果：過分狹窄的國家、民族觀念，會把以色列孤立起來^⑥；無限制的開放，會引來泥水混雜的洪流^⑦。

明知自己特殊的身分和使命，以色列採取一系列的法規管制着宗教、倫理、社會、政治等方面的生活，作為護衛自身的法寶^⑧。以色列入駐的那塊土地原來已住有好些敵對的民族，其後數世紀，她又遭到幾個強國的威脅，難怪她把這些危害她生存的外邦人看成上帝的敵人^⑨。實際上，這些外邦人膜拜偶像、生活放蕩，兩者兼行並進，給以色列賴以自立的一神教的信仰^⑩不斷的帶來威脅^⑪。聖經明白地告示，以色列因追隨外族的神而得罪上帝，受到上帝嚴

厲的處罰。對自己國家的作為負有責任感的先知們，一開始就對那些勾引上希子民背義失信以至喪家敗國的外邦人，採取了強硬的態度，他們的話今天在舊約的先知書裡仍歷歷可聞：以賽亞十三23；卅27～卅一9；四十一1～四十二4；四十七1～15；耶利米四十六～五十一；以西傑（厄則克耳）廿五～卅二；席福尼亞二4～15；那鴻一2～三19等。

與此平行不悖的是一連串向外邦人宣告救恩的預言；在排外及自大的愛國情緒之外，以色列亦自覺負有歷史的責任，她感到跟其他民族有命運相連、休戚與共的關係：救恩不是上帝子民獨享的特權；外邦人皈依真主，會重建人類因拜偶像而破壞的統一；以色列的使命是做引導萬民歸主的暫時性工具；如果她有負所托，她會像外邦人一樣受處罰^⑫。一首表達古老傳統信仰的經文^⑬把以色列的使命及筆路藍縷的身世刻劃得淋漓盡致：

「我的祖先原是個飄泊的阿蘭人，下到埃及，同少數的家人寄居在那裡，竟成了一強大有力、人口眾多的民族。埃及虐待我們，壓迫我們，勒令我們做苦工。我們向上主我們祖先的上帝呼號，上主俯聽了我們的哀聲，垂視了我們的苦痛、勞役和所受的壓迫。上主以強力的手、伸展的臂、巨大的恐嚇、神蹟奇事，領我們出了埃及，來到這地方，將這流奶流蜜的土地賜給了我們。上主，請看！我現今帶來了你賜給我的田地裡所出產的初熟之物。」遂將這初熟之物放在上主你的上帝面前，俯伏朝拜上主你的上帝。然後你與肋未人和住在你中間的外方人(ger)^⑭歡樂享受上主你的上帝賜與你和你家庭的一切福份。（申命記廿六5～11）

這簡短的謝恩禮儀提到了好些重要的話題，這裡我們只想注意以色列原來出身於外邦（教）人這一事實。在另外兩次公開的宣言中：耶書亞（若蘇厄）書廿四2後；尼赫米書九7後，以色列的出

身亦被提及^⑮。猶太人逾越節的Haggadah 直言不諱地說：「開始時，我們的先祖是拜偶像的，但如今上主卻把我們召來服侍他…」這一句言簡意賅的話可以比擬聖保羅對皈依基督的信徒說的較長的一句：「你們應該記得，你們從前生來本是外邦人，……記得那時你們沒有彌賽亞（默西亞），與以色列社團隔絕，對恩許的盟約是局外人……但是現今在基督耶穌內，你們從前遠離上帝的人，藉着基督的血，成爲親近的了。」^⑯

在公開拜祭、指天立誓、彼此結盟的隆重儀式中，以色列民族重申自己原來是外教人的身分確實令人驚訝。細察之下，它可能有下面的意義：（一）在積極方面，它承認以色列的被召，完全出於上帝自由的決定，上帝是大自然、歷史、及人類的共主。正如上帝從前不動聲息地挑選了以色列，祂如今也可以隨時隨地挑選任何人和任何民族做祂救世的工具。爲達到祂的目的，上帝有很多可行的路，祂從來不須要走某一條特定的路。（二）在消極方面，它可以預防因種族、文化、宗教而強化的國族主義所造成的危險，國族主義會引起自大和自負，因而會破壞上帝救世的大計。事實上，在以色列的國史中，我們的確見到這種危險的存在。

以色列的精英份子對上帝有謙虛、負責及開放的心態，對其他邦國有休戚與共的意識，他們除身體力行外，也諄諄的教導人，我們節錄數段爲例：

上主你的上帝由地面上所有的民族中揀選了你，作自己特屬的人民。上主喜愛你們，揀選你們，並不是因爲你們比其餘的民族人數衆多；其實你們在所有的民族中是最小的一個；而是由於上主對你們的愛，並爲履行他向你們祖先所起的誓，上主才以大能的手解救你們，將你們由爲奴之家，由埃及王法老的手中救出來。（申命記七 6～8）

當上主你的上帝將他們由你面前驅逐以後，你心中不要想：「上主領我來佔領這地方，是因了我的義德。」其實是因這些民族的罪惡，上主才將他們由你面前趕走。…由此可知，上主你的上帝把這肥美的土地作產業，並不是因了你的義德，因為你原是一個執拗的民族。（申命記九 4，6）

第一個著書立說的先知亞摩斯有下面一段這麼動人的話：

以色列子民！對我而言，你們豈不是像雇士人一樣麼？——上主的斷語——我豈不是由埃及領出了以色列，由加非托爾領出了培肋舍特人，由克爾領出了阿蘭人麼？（九 7）

如果先知們力竭聲嘶地責斥外邦人的暴力、殘酷、奢侈、驕傲和淫慾，同樣他們也不遺餘力的譴責自家人的罪行（亞摩斯三 1～六 14；何西亞二 2～13；四 1～十四 9；米該亞一 2～三 12；以賽亞一 1～五 24；廿八 1～22；耶利米二 8～三 4；十二 7～13；廿一 1～10；以西傑七 1～27；九 1～11；席福尼亞一 2～18等）。以色列及猶太不比她們的鄰國好（亞摩斯一 2～二 16），前者與後者一起行淫拜邪神（以西傑十六 15後）。如果外教人應受天譴，上帝的子民更應如此，因為他們是上帝所特選的¹⁷。為上帝所特選，不應誤解為上帝對以民的偏私或無須交代責任的兒戲；其實，為上帝所特選，會更容易遭受上帝的懲罰¹⁸。

既然上帝不是一個部落或一個地區的神，而是泛愛眾生的宇宙之主，雖然在救世的過程中，祂挑選了以色列作為祂盟約的子民，但這並不排除其他的人也可以隨時被選作祂救恩的工具。事實上，雅威能起用埃及、亞述（以賽亞七 18後；十 5後；五 26後；八 7；九 11後）、巴比倫王尼布甲尼撒（耶利米廿五 9；廿七 6；四十三 10；另外，四 5後；五 15後；六 22後；哈巴谷一 6後）來懲治祂的子民。其後，祂又傳召波斯軍隊來報復巴比倫的窮兵黷武、不知

自律（以賽亞十三2後；耶利米廿五12後；五十～五十一）。時機一到，祂又委托居魯士王來解放以色列（以賽亞四十四28～四十五13）¹⁹。亞述有「我（上主）發怒時使用的棍棒」之稱，尼布甲尼撒享有「上主僕人」的美名，而居魯士竟然被尊稱為「上主的牧人及彌賽亞」——這兩個尊號從前是對以色列君王用的，後來是專對末日要來的那一位大人物用的。

既然以色列的主雅威挑選了異教人來實施祂的計劃，祂也可以借用異教人的地方及東西來顯靈。事實上，一些在以色列早期歷史上及與聖祖們的生活息息相關的地方，如舍劍（Shechem）、希伯崙（Hebron）、貝特列（Bethel）、基爾格爾（Gilgal）、馬罕納鹽（Mahanaim）、培尼爾（Peniel）、奧法拉（Ophrah）、米切巴（Mizpah）等都是以色列以前原住民的聖地²⁰。撒冷（Salem）是迦南人禮拜的中心，它的祭司默基瑟德也是當地的君王。這位祭司及君王以他所敬的神的名，祝福了亞巴拉罕（創世紀十四18後）。默基瑟德後來被猶太及基督教會分別解釋為彌賽亞及耶穌基督的預像（聖詠一百十4；希伯來書七1～7）²¹。摩西見到異像顯靈的西奈（曷勒布）山²²很可能是米德揚人的朝聖地，而米德揚人的祭司成了摩西的岳父（出埃及記三1後；四18；十八1；戶籍記29；民長記四11）。我們也不要忘記，許多近東民族共有的一些宗教現象，如聖泉²³、神木²⁴、神柱（Massebah）²⁵、在高丘築壇禮拜（Worship at high places）²⁶，最初都被聖祖們及以色列人毫無問題的接受過來，依樣而行²⁷，只是後來因避免受敬拜自然繁殖的宗教的污染及同化，先知們及申命記的改革者才起來猛力抨擊這些宗教的作為。但另一方面，廣泛被人接受而源遠流長的民俗，如割包皮²⁸、安息日²⁹、逾越節³⁰、五旬節³¹等，本來是無宗教氣味的，後來被納入宗教之內，因而獲得了新的內涵。

此外，古代世界另一些普遍的宗教現象，如抽籤問卜（烏陵和

士明，Urim and Thummim）³²、托夢顯靈³³，因為它們的性質模糊，又容易被人濫用，所以越來越遭冷落³⁴，但仍不致全受排斥。約拿先知的暗中抗命，是由抽籤（一七）揭發出來的。其後在一宗更重要的事件上——即推舉一位替補猶太空缺的人選時——上帝的旨意是靠抽籤而得知的（使徒行傳一26）。奇夢異像不但不會根絕，在末世反而更形昌盛（約爾二 28～32）；路加把這段預言引用到使徒行傳二 17～21。實在說來，第三福音及使徒行傳的作者，對異常的現象十分注意。天使顯靈及世外之音，在路加福音的開頭就已出現³⁵，類似的現象也出現在最後一章有關復活的記載裡。在七十門徒宣道回來時，耶穌見撒旦如閃電般從天上墮下（十 18，路加特有的資料）。在耶穌變容的敘述裡，惟路加有下面值得注意的評語：三位門徒昏昏欲睡（九32）。在使徒行傳裡，奇夢異像則更頻繁。司提芬臨刑時見到天開了，而耶穌立在上帝父的右邊（使徒行傳七55後）。保羅在大馬士革路上見到異像，因而改變了他的一生，使徒行傳把這件事傳誦了三遍（九3後；廿二6後；廿六13後）。在廿二17，保羅說他在聖殿裡見到顯靈。阿拿尼亞、彼得及柯乃柳（科爾乃略）每人輪流見到異像，得知要做的事（九 10 後；十～十一）。另外，彼得見一天使喚醒他，帶領他走出監獄（十二6後）。在特羅亞，某夜，保羅見一異像，使他決定到歐洲宣教（十六9後）。最後，當保羅受迫害越來越厲害時，主耶穌曾三次在夜間顯現給他，親自給他鼓勵（十八9後；廿三11；廿七 23 後³⁶）。

以色列不但抄襲、模仿比她較早的傳統和制度，借用早已有名的聖地，而且更顯著的還是曉得去用前人的文學和智識的遺產。最好的例子莫如聖詠，聖詠的風格和語氣是以埃及、美索不達米亞和腓尼基的宗廟詩歌為樣本的³⁷。另一個實例是申命記盟約的格式

⑳。當舊約的歷史越向前推進時，這種抄襲、模仿、借用的風氣就越來越明顯。約伯傳、約拿傳和多俾亞傳，是根據古代民間故事及傳說，爲了教育下一代而重新編寫的。友弟德傳——看來是一部小說——雖然多次提及上帝，但處處流露出一種只講實利、法治的思想和國家主義的宗教情緒，假如我們把以色列的主的名字除去，這本書大可以成爲世界任何地區愛國分子的游擊日記。如果友弟德傳抱憾終身地被打入形跡可疑的「次經」(apocryphal or deuterocanonical literature) 裡，它的「正經」(canonical) 的伙伴——艾斯德傳，以宗教的標準來看，情形則更差：這本書的希伯來原文既無上帝的名，又沒有任何宗教的表示，致使後來的編者爲了維護它在「正經」上的一席位，不得不加插些虔敬的語句及警世的箴言。論到雅歌又有什麼話可說呢？它原來是一本抒情詩集，以男女間纏綿之愛爲主題㉑，充滿強烈的意像、性感的遐想，「沒有倫理的教訓，沒有先知的指導。對上帝不提，對神學不管」，經師們經過多番辯論，好不容易才勉強把這本書列入正經裡㉒。亞奇巴 (Akibah) 經師提倡以寓言的方法 (allegory) 去理解它㉓；教會的釋經者則以基督對教會的愛或對世人靈魂的愛去解釋它㉔。

最後，若我們來審察一下舊約裡佔相當大篇幅的智慧文學時㉕，我們又發現有不少資料是來自古代中東一帶的，就如箴言廿二 17 ~ 廿四 22 跟「亞門暗奧匹的訓誡」(Instructions of Amenem-opet) 很相近㉖。雖然大體來說，智慧文學裡不乏宗教氣氛，然而它所注重的畢竟是理性、倫常、人生經驗、敦友睦鄰等，不像摩西五書及先知書自知有上帝的啓示。這不該使我們大驚小怪。在救恩史上，上帝鋪設了好幾條大道，條條通羅馬，沒有一條可以獨霸天下。比基督教會較早的智慧文學是理智與宗教交配的上承產物，是文化及信仰奇異的融和㉗。一方面，它保存了猶太一神教及先知訓諭的精神；另一方面，它收集了以理性及人文爲尚的外教世

界所有的珍寶。不久以後，基督教會就要對這個外教世界宣講福音；將來有一天，大部分的基督信徒也從這個外教世界挺身而出。在某種意義下，智慧文學為啓示中的啓示——降凡的道，上帝永恆的智慧——做了鋪路的工作④。

智慧文學又可比擬新約的「牧函」。通常說來，這兩類的作品只有二等的地位，人家不大注意它們。智慧文學歸屬舊約著作中的第三類——通稱 *Ketubim* or *Hagiographa*，屈居舊約的末座，遠不如 *Torah*（摩西五書）或先知書之為人重視。至於新約中的「牧函」也有類似的情形。「牧函」所關心的是日常生活的瑣事及公民道德，沒有高深玄秘學的光環，也沒有神學深思熟慮的敏銳；大概也就是爲了這個原故，「牧函」的作者是誰，每每就成了問題。但對我們來說，有一件事是不容置疑的，而這也是最重要的，那就是在古猶太教的末期，一如基督教會的初創期，有越來越向外開放的傾向，有人不斷努力把宗教融會於世俗生活中。對「牧函」的作者而言，上帝會在外教人中遭反對或受侮辱，只因爲某些基督信徒不守一般常人應守的規矩⑤。此外，「牧函」中列舉的惡行或品德，跟當時盛行的斯多噶派（*Stoicism*）所標示的有頗多相似的地方。從玄秘、神奇、高深過渡到平淡、清晰、易明——試問，這樣着重點的遷移，應視爲是聖的層面被貶低，抑或是聖的層面在世俗中重新被發現呢？爲準確答覆這個問題，我們須要回想一下巴勒斯坦在公元前後數世紀的情形：那時是混亂之秋，人心動盪，宗教熱誠沸騰到如瘋似狂的地步，世界末日的幻想到處流行；黨別教派鉤心鬪角，製造紛爭；好大喜功的人四出活動，名利雙收。如果我們把這幅圖畫放在眼前，我們不得不承認，那些頭腦正常的人士以腳踏實地的態度，來處理宗教事務的「智慧」。

回顧救恩史，我們要觸及另一個十分重要的問題：神的名稱和

對祂的認定⁴⁸。

自從摩西在西奈（曷勒布）山上領得了啓示以後，以色列的大神有了一個正式的名稱⁴⁹，以四個子音字母寫成（Tetragrammaton：YHWH，讀成 Yahweh（雅威），至於它原來的讀音及意義尚無人能確實知道⁵⁰。

在聖祖們的時代，上帝有另外一些名稱，我們試把其中最具有代表性的幾個來研討一下⁵¹：

(甲) El Elyon.

在迦南人中，El 及 Elyon 原是兩個不同的神⁵²；稍後，兩者合併為一神而稱為「衆神之主」。這種合稱已見於公元前十四～十五世紀的 Tell el-Amarna 的信札，及公元前八世紀亞拉美語的 Sefire 碑文中。根據創世記十四 18～22，El Elyon 是撒冷城邦崇拜的至上神；默基瑟德是祂的祭司。默基瑟德用 El Elyon 的名義祝福亞伯拉罕：「願 El Elyon，天地的創造者祝福亞伯拉罕」⁵³。亞伯拉罕接受 El Elyon 的名，他指着雅威，El Elyon，天地的創造者，向所多瑪王立誓——所多瑪王跟默基瑟德顯然都信奉 El Elyon ——：「我指着雅威，El Elyon，天地的創造者舉手立誓。」注意默基瑟德及亞伯拉罕兩人用詞相同，後者只不過多了個「雅威」的名。但事實上，亞伯拉罕當時不可能用這個名，因為他那時還未知有這個名。「雅威」的名是後來「雅威典J」的編者（公元前十世紀）加上的⁵⁴，目的在說明：對外教的迦南人，El Elyon 是高於衆神之神，但對以色列來說，祂是西奈山上顯聖而凌駕歷史及大自然的唯一真神。認 El Elyon 為雅威，在舊約中屢見不鮮（申命記卅二 8 後；聖詠九 2 後；十八 14；廿一 8；八十三 19）。

創世記十四 19，22 均以「天地的創造者」的名銜來形容 El Elyon 及雅威。這個觀念是敬拜一神的亞伯拉罕及迦南的撒冷王所共有的。這是一個很好的發現，給日後信一神教的人（不論猶太人

或基督信徒)及信多神的外教徒,樹起了對話的楷模。約拿先知用「造海洋和陸地的天上大神」(一9),向驚惶失措的水手說明「雅威」是誰。在呂斯特拉治好了跛子以後,保羅對一群驚喜若狂的外教人解釋說:「真實而生活的上帝是創造天地海洋和其中一切的神。」(使徒行傳十四15)對崇拜偶像及迷信的雅典人,保羅宣稱,那位「未知的神」就是「創造宇宙及其中萬物的神」(十七23後)⑤⑤。

(乙) El Olam.

它的意義可能是「永遠(恒古)的神」或「隱秘的神」⑤⑥。根據創世記廿一33,「亞伯拉罕在貝爾舍巴(Beer-sheba)栽了一株檉柳,在那裡呼求了雅威 El Olam。」看來,El Olam 是以色列未到貝爾舍巴以前,土人在那裡所敬拜的一位古神,後來以色列給祂加上雅威的名號(見以賽亞四十28;另外,廿六4;耶利米十10;達尼爾十二7;申命記卅三27)。

(丙) El Shaddai.

它的意義大概是「山神」,山指的是「宇宙山」,即宇宙大神所居住的天。很可能這是聖祖們從他們原來居住的美索不達米亞所帶來的神⑤⑦。這名稱的字源及語意的變化不大清楚,英文一向以 God Almighty (全能神)來翻譯它。在舊約聖經裡,El Shaddai 兩字聯合起來用,僅見於與亞伯拉罕(創世記十七1)、以撒(廿八3)、及雅各(卅五11;四十二14;四十八3)有關的敘述中。出埃及記六2~3(屬「祭司典」P)總括我們前面說過的:「神對摩西說:『我是雅威,我以 El Shaddai 的名顯現給亞伯拉罕、以撒、及雅各,但我沒有把我雅威之名告訴給他們。』」Shaddai 的單詞當神名來用,見於舊約許多地方:創世記四十九25;戶籍記廿四4,16;以賽亞十三6;以西傑一24;約爾一15;聖詠六十八15;九十一1後;露德一20後;在約伯傳有三十一處之多。

⑤⑧。此外，Shaddai 也跟古以色列的人名連用，如 Zurishaddai Ammishaddai（戶籍記一 6，12）。

(丁) El Roi. El Bethel.

當哈加被亞伯拉罕之妻莎萊趕走後，向西南方的沙漠前行時，在通往叔爾（Shur）路上的一個水泉旁，見到了一位神明的顯現，創世記十六 13 說：「她稱對她說話的雅威『你是 El Roi（看顧人的神）。』」Roi 可能是個名詞，意謂「外表」（撒慕爾上十六 12）、「展覽品」（那鴻三 6）；也可能是個動詞分詞，附以單數人稱的語尾，意謂「那看見我者」（約伯七 8）。El Roi 可能謂「顯示的神」或「看見我的神」。無論如何，這個詞的意義無論對上下文或對水泉的命名來說，都不大清楚。我們可以肯定的是，這個名稱原來指這聖泉的神明，其後被認同是以色列的雅威為關照衆生的大神。

正如 El Olam 是遠古時代在貝爾舍巴所敬的神；El Roi 是在貝爾拉海洛依（Beer-lahai-roi）所敬的神；El Bethel（創世記卅一 13；卅五 7）則是路次（Luz）土地祠廟所恭奉的神（廿八 19；卅五 6；四十八 3）⑤⑨。

(戊) El Berith.

民長記九 46 提到「El Berith（盟約之神）廟」，而九 4 卻提到「Baal Berith（盟約的巴爾）廟」。看來，兩者應指同一的建築物⑥⑩。曾有一段時期——民長期及早期的君王時代（公元前九世紀）——Baal 及 El 是彼此通用的，都用來指以色列的大神，我們可以從一些人的名稱找到一點蛛絲馬跡來。大衛（達味）有一兒子叫貝里雅達（Beeliada，由 Ba'al-yada' 演變而來，意謂「巴爾知道」，見歷代誌上十四 7），這個兒子在另一處叫厄肋雅達（Eliada，由 'El-yada' 轉化而來，意謂「神知道」，見撒慕爾下五 16）。那著名的英雄基甸（Gideon，民長記六 11 後）的別名是

耶魯巴爾 (Jerubbaal , 民長記六32 ; 七 1 ; 八 29 , 35 ; 九 1 ~ 2 , 5 , 16 , 19 , 24 , 28 , 57 ; 撒慕爾上十二11) ⑥。掃羅 (撒烏耳) 有一個兒子叫依市巴爾 (Eshbaal 歷代誌上八33 ; 九39) , 有一個孫子叫默黎巴爾 (Meribbaal , 八34 ; 九40) 。以某神的名命名, 是表示對某神的尊敬和願受某神的庇護。前面已說過, El 及 Baal 本來是相通的, 但巴爾是迦南宗教敬拜的主神, 問題就發生在這裡了。以色列人跟迦南人來往相處, 日久天長, 不能不受他們宗教的薰陶。眼見及此, 先知們及申命記的改革者聯同起來, 抗拒巴爾宗教的滲透, 於是把巴爾的名從以色列人中刪除⑥, 再加以侮辱, 用 bosheth (醜名) 代替 Baal 之名: 由此 Jerubbaal 改稱 Jerubbesheth (撒慕爾下十一—21) , Eshbaal 改稱 Ishbosheth (二 8) , Meribbaal 改稱 Mephibosheth (四 4) 。

我們不曉得 El Berith 或 Baal Berith 所稱的盟約是什麼性質的盟約。公元前二千年舍劍是一個繁盛的城市及聖地, 它附近有 Eilon Moreh 「發佈神諭的橡樹」, 亞伯拉罕及雅各都曾在那兒建立過祭台 (創世記十二 6 後 ; 卅三 19 後) 。此外, 雅各在舍劍買了一塊地, 雅各的子女跟哈摩的子女 (該城的望族) 協商時, 少不了訂出一些彼此要守的協約 (卅四章) 。然而這裡所稱的盟約很可能是跟當地某些部落⑥訂立的和平共存的協定⑥, 或指全以色列的大同盟——大同盟就是「外籍人、本籍人和他們的長老、官長、法官」一起重申西奈山的盟約⑥——。上述兩種情形都是新來的以色列人扮演了主角, 原住民扮的只是配角; 此外, 他們兩者都一同呼求「盟約之神」作盟約的共主及保證人 (參閱耶書亞九 18 後) 。在上述第一種情形下 (和平相處的協約) , 非以色列人無須皈依以色列的神雅威, 「每人求自己的神」作「盟約之主」 (El Berith) 便可以了⑥; 在第二種情形下 (即大同盟) , 所有參加的人必須接受雅威為共主, 承認祂為「盟約之神」, 結果是政教合一: 「你的人是

我的人，你的神是我的神」。

然而基貝紅人（Gibeonites）或以色列其他的盟友，似乎沒有一開始就接受了雅威的宗教信仰，他們享受到相當獨立自主的生活。由此看來，舍劍的「盟約之神」廟或「盟約的巴爾」廟，大概繼續為外教人的廟，繼續由該地的原住民照管。但問題又來了：這座廟是否耶書亞（若蘇厄）廿四26所稱的「雅威聖所」（Miqdash Yahweh）呢？^⑦

上述這些個別的神名起初不能都指一個神；它們都代表不同的神，一般來說，是很早以前某些廟宇所供奉的土地、部族、家族、或個人的神^⑧，每位神都有自己的歷史及特性。El Elyon不是El Shaddai；而El Olam不是El Roi或El Berith。

以色列聖祖們的一神信仰，以及他們個人對自己的神的虔誠，使他們在萬花筒般的宗教環境裡不致迷失方向。事實上，他們能在迦南人老早敬拜外教神明的聖地認出祂來。當然，上帝固然可以避開這種曖昧的危險，選出全新的地方來跟聖祖們會晤；但因着接受了這種挑戰，上帝可以證實祂才是歷史上節節勝利的真神，迦南人只不過有眼不識泰山而已。

聖祖們的宗教是遊牧或半遊牧性質的宗教，它只限於個人的體驗及家庭的傳統。那時他們的神還沒有一定的稱呼，不似定居的民族的神一樣。這第二回的啓示是在西奈山上完成的。上帝培育自己的子民，從那時起，祂開始有一個名，祂的輪廓也漸漸清楚了。祂對摩西說：「我是你們先祖的神，亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神」（出埃及記三6）；又說：「我是雅威。我以El Shaddai的身分顯現給亞伯拉罕、以撒、及雅各，但沒有把我雅威的名通知他們。我也與他們立了約……」（六2~4）。摩西受委托告訴百姓：「雅威，你們祖先的神，亞伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神

打發我到你們這裡來說：『這是我的名字，直到永遠；這是我的稱號，直到萬世』」（三15）。直接對以色列子民講話時，上帝說：「我是雅威，你們的神，是我從奴役你們的埃及把你們領出來」（廿2）。上帝的自我介紹以祂過去的所作所為作根據，換言之：行動先，啓示後。其間，人不發覺是祂的行動，只有靠後來的信仰及反省，才認出及鑑別出是祂來。雅各從夜夢神視中醒起來時的反應，是個很好的例子：「雅威確實在這地方，而我卻未嘗知道」（創世記廿八16）。

許多年以後，保羅使徒對外教的人群衆講解「未認識的神」（使徒行傳十七23），他實在沒有標新立異，他只不過從旁協助他們認別出那無時無刻不在大自然、在歷史、和在他們心中運作的神來：「我們的生活、行動、及存在都不離祂」（28節）；或：「祂時常藉着所作的各種善事證明自己的存在，例如從天上降雨給你們，使你們按時豐收；賜食物給你們，使你們的心充滿喜樂」（十四17）。很多外教人雖然生性有很濃厚的宗教熱情（*deisi-daimonesteroi* 十七22），但仍須要有人「從外面」（*ab extra*）來協助及開導，才能找到真神，好比鐵條裡的磁份子須要外磁力的感應，才能井然有序的排列起來，聖保羅說得好：「在已往，祂任憑萬民各行其道」，然而「現在我要把這位你們不認識、卻在敬拜着的神宣示給你們」（十四16；十七23b）。可是人究竟不同死物，出規的固然有，事實上常常有人能靠內在的光明認出上帝來，舊約的聖祖們就是這些輝煌的例子。

亞伯拉罕在迦南定居後，上帝對他說：「我是雅威，我從迦勒底人（*Chaldeans*）的吾珥（*Ur*）領你出來，爲的是把這片土地賜給你作爲產業」（創世記十五7）。當亞伯拉罕戰勝了擄去他侄子羅特的幾個王子以後，上帝對他說：「我是你的盾牌，你的報酬必很豐厚」（十五1）。亞伯拉罕認出這與他說話的上帝就是賜他勝

利的El Elyon(十四19後)；而這至高的神也就是El Shaddai(十七1；參見聖詠九一1)及El Olam(廿一33)。上帝夜間托夢顯現給以撒說：「我是你父親亞伯拉罕的神」(廿六24)；以撒用El Shaddai之名祝福他的兒子雅各(廿八3)；同樣的神在別處又稱「以撒的pahad」(卅一42, 53)④。上帝向雅各自我介紹說：「我是雅威，是你先祖亞伯拉罕及以撒的神」(廿八13)；過了一些日子以後又說：「我是El Bethel」(卅一13)；在另一個機會又說：「我是El Shaddai」(卅五11；參閱四十八3)；雅各的別名是以色列，他稱自己的神為El Elohe Israel「以色列的大神」(卅三20)。許多年以後，耶書亞在舍劍舉行大聯盟，各部族同聲稱呼他們盟約的共主為Yahweh Elohe Israel「以色列的大神雅威」(耶書亞廿四2, 23)，也就是說，用西奈山所認識的「雅威」(Yahweh)，取代了一般閃族語的El(神)。

這樣在歷史的過程中，首先經聖祖們，後來經摩西，以色列民族的宗教開始結晶，她的神也開始有了名，而神學也跟着發展了。雅威的名字如今成了觸媒，早期的其他神名及特性都附上它。「我們先祖的神」、「亞伯拉罕的神」、「以撒的神」、「雅各的神」……等後來都被認作是雅威；祂們所有的功力、名銜、威能都轉歸了雅威。以色列史前神話的遺跡或多神主義差不多一掃而光，如果偶有留下，也被消毒了⑤。到了最後，雅威凌駕萬有之上。這不能算是龍蛇不分的混神主義(Syncretism)，因混神主義是不對的⑥，這實在是一神信仰的認同，透過它，人對神的體驗會日漸增長及加深⑦。對以色列而言，除雅威外沒有別的神，偶像所代表的是不存在的東西。聖祖們及摩西遺傳下來的信仰，給予以色列一種本能，能判別哪些特性及功力可以歸雅威及適合祂的神聖性。信雅威是宇宙的主，並不使以色列不自白地把她周圍任何東西都吸收過來。她不接受達貢(Dagon，民長記十六23；撒慕爾上五2)、

塔慕次 (Tammuz, 以西傑八14後; 以賽亞十七9後)、木耳公 (Milcom, 列王記上十一5; 席福尼亞一5)、默洛達客 (Marduk, 耶利米五十2後)、革摩士 (Chemosh, 戶籍記廿一29; 民長記十一24)、哈達得黎孟 (Hadad-rimmon, 撒加利亞十二11)、阿市托勒特 (Ashtoreth, 列王記上十一5; 撒慕爾上七4)、奧林匹亞的宙斯 (Olympian Zeus, 瑪加伯下六2; 參閱一54)等。她不容許祭嬰、神娼、神閹、招魂、巫術、魔法 (申命記十八10後; 廿6, 27; 利未記十九26, 28, 31; 戶籍記廿三23等)。雅威是衡量事件、人物、君王、判官的唯一標準⁷³。以色列只要能維持她宗教的一神信仰及倫理的風格, 她是相當大方隨便的。但當這種風格一旦受到威脅時, 警鐘頓時響起來了, 精神的特遣部隊立即出發: 那時神木被砍下、神柱被打碎、高壇被毀掉、神諭或神夢被禁扣、Beth-el 改名 Beth-aven⁷⁴——從前的神廟不准許人民再進去禮拜 (何西亞四15; 五8; 十5, 8; 亞摩斯三14; 四4; 五5)。

全靠先知們的艱苦奮鬥及改革者們的強硬措施⁷⁵, 以色列才能抵擋鄰國部分的外教風氣及淫拜的滲透力、才能保持她傳統的一神信仰; 就這方面來說, 她完成了她歷史的使命。不過有些令人困惑的問題仍然懸而未決。以色列雖然承認雅威是世界之主, 但祂首先是以色列的神, 是以色列國之主; 「一神、一族、一國」是她的理想⁷⁶; 狹窄的國族主義始終勝過世界大同的觀念⁷⁷。除此以外, 以色列雖然自知有替其他國家民族做祭司及仲介的任務⁷⁸, 但大體看來, 她只消極地盡了這項任務, 更可惜的是, 她竟然利用這項任務作自我炫耀⁷⁹。我們試問, 是否上帝要再來世界探訪人類, 給人類開出另一條生路呢? 這個問題有待新約來解答了。

寫到這裡, 讓我們來對舊約的救恩史作一些反省:

(一) 在以色列民族成立及亞伯拉罕被召以前, 外教 (邦) 人就已

存在。在救恩史的過程中，外教人先於以色列人，屬於所謂「本性的時期」(Tempus sub natura)。不過外教人隨時可能接受上帝的恩許。在修身進德時，不論猶太人或基督徒不應忘記上帝這個運作的程序，也就是說，他們自己個人的歷史。「外教人」這名詞本來沒有壞意思，就如有好有壞的猶太人，有好有壞的基督徒，同樣也有好與壞的外教人。保羅使徒在羅馬人書一18後及使徒行傳十七22後，所採取的截然不同的態度，絕對不是所謂「真正的保羅」或「假設的保羅」的問題，而是他心目中所想的哪一些外教人的問題。此外，以「本性神學」(natural theology)跟生活在「本性時期」的人交談，實在是天經地義的事。

(二)以色列在救恩史中所享受的特恩，是全靠上主對她的選拔而非憑她的功績，而這選拔是針對一特殊的使命，就是侍奉唯一的真神並把這信仰的火炬傳給其他民族。在歷史的過程中，不論以色列或其他民族都犯過罪，但因地位的不同，前者的罪比後者的嚴重得多。

(三)雖然上帝跟以色列建立了特殊的關係，但這並不防礙祂對其他民族和國家施恩；祂隨時可以挑選「外人」執行祂的計劃——甚至以對付祂自己的子民——，又可以從外教人中培植出聖賢來^②。

(四)經西奈山的結盟後，以色列的宗教進入了一個嶄新階段，它開始有了組織，而法制和體制也開始多起來了。所不同者是：摩西以前聖祖們的宗教是以個人為基礎，這樣的宗教是在一個家庭或家族中傳開的，對個人而言，天人的溝通較為簡單、直接及自然。既然聖經是生命的導師，而救恩史又會在人世間重演，那麼不妨試問：在有組織的宗教以外，能否有真正、密切及具救贖性的天人關係？摩西的宗教是否一下子永遠地取代了聖祖們的宗教？又基督的教會是否一下子永遠地把所有的宗教取消了？眼見世界人口的劇增、宣教事業所遇的千阻百撓、教會本身的千創百孔，現代神學家

不難接受「在教會外有救恩」的課題，同時承認在基督的宗教外也可能有上帝真正的啓示^⑧。這些新知卓見對真正關心上帝事業的人，不應引起震撼或異議，反之應帶來興奮及快慰才是，因為上帝大過祂的教會^⑨，祂能到達教會不能到的地方：假企圖和假熱誠沒有立足的餘地^⑩。

(五)一切風土文物都可隨時納入宗教侍神之用而被視為神聖，但一旦視為神聖以後，仍可失去它們的神聖性；沒有東西是這麼不可侵犯，以致絕對不可改變的。許多在救恩史上曾顯赫一時、扮過重要角色的東西及地方，如聖泉、神木、約櫃、烏陵和土明等東西，司羅（Shiloh）、舍劍、貝特列等聖地，由於時間的剝蝕或由於環境的變化，而被揚棄或被停用。在基督救贖的光照下守着這條歷史的原則，後來的基督徒徒竟然敢對整部舊約加以新的解釋，重新考慮上帝對大衛的承諾——即使這個承諾聽來好像是永恒不變的（撒慕爾下七16；聖詠八十九3~4，19~37；路加一31~33）、廢除割禮、修改安息日、逾越節、五旬節等。不過聖經給我們的示範是有雙重作用的：一方面它警戒猶太人及基督徒，在宗教的事情上不要墨守成規、故步自封；另一方面它也勉勵猶太人及基督徒，多點關心及尊重其他民族的風尚及傳統，因為這些風尚及傳統每每在舊約裡有相似的記載，是以一如往昔很可能成爲跟上帝溝通的管道^⑪。直至人類在救恩史不同的階段中生活，上述的雙重標準不單合乎情理，甚至是勢所必然的。

(六)根據聖經的記載，只有耶書亞和加肋布或加肋布族（Caleb or Calebites）獲准進入上帝預許的福地（戶十四5~6，22~24，36~38；申一35~38）。是以當以色列人在舍劍舉行首次大同盟時（參閱耶書亞八30~35），大部分參加的人是由兩種人組成：(甲)那些在西奈沙漠死去的人的後裔，(乙)那些爲了機緣或爲了血緣而加入的新盟友。只有少數人直接有過西奈山的經驗。對雅威

宗教來說，舍劍的大同盟是一大收穫，它是集體的皈依。不過這種皈依有它的後遺症：既然那些跟摩西一起在沙漠居住的部落，已難於把摩西的信仰融會到他們的日常生活中（反叛及抱怨就是實證），那麼對那些以色列新的皈依者，不是難上加難了麼？這些人沒有親身經驗過雅威在沙漠中顯過的奇跡，他們從前只認識迦南的巴爾神。對他們來說，重新陷入已往習慣了的宗教活動是多麼容易呢。在南國和北國連綿不斷發生的混神主義，不僅是因受外界的影響，而且也是因以色列本身原來的結構。皈依新宗教的人如未能完全把創教者或初期團友的原始精神吸收下來，皈依不能算是功德圓滿，而重蹈故轍仍大有可能^①。

(七)不同宗教的接觸所引來的是交談或交戰。接觸所依循的是物理學上物體能量傳導的原則：即能量高的物體把能量傳給能量低的物體。一個生力及感應力強的宗教團體，自然會賺來新的皈依者。一個宗教團體自我保存和自我發展的最好方法不是排外，而是內力的凝聚。

（本文作者為台南碧岳神哲學院聖經學教授）

註釋：

- ① 本文首次試用由天主教及基督教學者為翻譯「合一聖經」所擬定的人物、地方、書目等譯名；暫未擬定的，則用「思高聖經」或由筆者自定的譯名。為了方便並避免誤會，中文引用的聖經書名一概以全名列出。外文書目雜誌的篇寫以 The Jerome Biblical Commentary 列舉的為準。本文多次用 Encyclopaedia Judaica, I-XVI (Jerusalem: Keter, 1971--) 它的簡寫是 EncJ.
- ② M. Noth, Das System der zwölf Stämme Israels (Stuttgart: Kohlhammer, 1930), 40ff, 85ff; Id., The History of Israel (tr. by P.R. Ackrod; London: Black, 1965), 53-138; L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge

im Alten Testament (Stuttgart: Kohlhammer, 1938); A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schriftum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung (Gütersloh: Bertelsmann, 1950), 87ff; J. Bright, A History of Israel (2nd ed.; Philadelphia: Westminster, 1972), 130-133, 140-175; B.W. Anderson, Understanding the Old Testament (2nd ed.; Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1966), 10ff. 上述近代學術界的主張今日亦為一般猶太學者所接受：參閱 B. Obed, "Tribes, the Twelve," EncJ, XV, 1381-1385; M. Buber, Moses. The Revelation and the Covenant (New York: Harper, 1958), 112f; S.W. Baron, A Social and Religious History of the Jews, I (2nd ed.; New York: Columbia Univ. Press, 1952), 32ff.

- ③ 我們不要忘記，古以色列是一個神權的社團，在這個社團裡，宗教扮演著主要的角色；「國家」這一觀念是歐洲十八世紀的產物，所以對她來說，是不大適用的，見 E.E. Vardiman, Die grosse Zeitwende zwischen Hellenismus und Urchristentum (München: Heyne Taschenbuch, 1981), 29.
- ④ Baron, ②, 155-158.
- ⑤ 無疑的，在瑪加伯及羅馬統治期間，猶太人的國族主義及反對外教人的情緒到了白熱化的程度，見 W.T. In der Smitten, Gottes herrschaft Und Gemeinde. Beobachtung an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments (Europäische Hochschulschriften XXIII/42; Bern: Lang, 1974); Baron, ②, 180f.
- ⑥ O. Bächli, Israel und die Völker. Eine Studie zum Deuteronomium (Zürich: Zwingli, 1962), 221f: 有鑒於此，祭司派的著作在復國後給其他民族重新開放神學的門戶。
- ⑦ 同上 56 頁後，137 註的書目。瑪加伯上 11 的那些人的態度是最標準的實例：「我們去和我們四鄰的外方人立約，因為自從與他們絕交以來，就遭遇了許多患難。」
- ⑧ 同上第三章，特別是 82~104 頁。

- ⑨ 同上 104 頁後；另外參看艾斯德、友弟德、瑪加伯、聖詠四十四；七十四；七十九；八十；八十三；一〇八；一二五；一二九；一三七。
- ⑩ 同上 44～69 頁。不容否認，申命記在舊約的歷史及神學中佔有十分重要的地位，它也是舊約的轉捩點。在外受政治的壓力，內有腐敗、俗化、外教化的趨勢下，申命記的作者一方面重申摩西、撒慕爾、及大衛所代表的以色列早期的傳統，另一方面對當時的種種危機提出對策，對策中最顯著者無疑是把宗教的敬禮集中在耶路撒冷。這種措施對後來猶太人的宗教有了很大的影響，同時也間接影響了新約中「教會」的觀念（同上 7 頁，198 頁）。
- ⑪ 聖詠一〇六 34 後；民長記二 11 後；何西亞四 13 後。
- ⑫ 所有這些積極性的觀點也被後來的經師們接納了，見 A. Hertzberg *Judaism* (New York: Washington Square Press, 1963), 8ff.
- ⑬ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (Stuttgart: Kohlhammer, 1938), 3f; M. Noth, *Die Gesetze im Pentateuch* (Halle, 1940), 18.
- ⑭ Bächli, ⑥, 127f; R. de Vaux, *Ancient Israël. Its Life and Institution* (tr. by J. McEugh; London: DLT, 1961), 74-76; M. Weber, *Ancient Judaism* (tr. by H.H. Gerth and D. Martindale; New York: Free Press, 1967), 32ff, 46ff, 336ff.
- ⑮ 這種對歷史的反思也見於以西傑先知對耶路撒冷長篇的控訴詞中（十六 3, 45），只不過他用寓言說出是了；此外又見於友弟德五 6 後（這裡是借一個阿孟人的口說話）；再見於司提芬（斯德望）在耶路撒冷議會前的辯詞（使徒行傳七 2）。
- ⑯ 以弗所書二 11 後；另外科羅西書一 21 後；彼得前書二 10。
- ⑰ 亞摩斯三 2：「由世界上一切種族中，我只揀選了你們……」；聖詠一四七 20：「祂從未如此恩待過其他民族，也沒有向他們宣示過自己的法律。」
- ⑱ A.J. Heschel, *The Prophets, I* (New York: Harper, 1962), 32.

- ⑱ Vardiman, ③, 21, 認為若沒有居魯士, 今日就沒有猶太教也沒有由猶太教脫胎而出的基督教會。
- ⑲ Bächli, ⑥, 51, n.108; de Vaux, ⑭, 289ff, 302ff.
- ⑳ 可參閱 J.J. Petuchowski (hrsg.), *Melchisedech. Urgestalt der Ökumene* (Freiburg: Herder, 1979).
- ㉑ 或更好說西奈半島的一座山。有學者認為山奈 (Sinai) 之名來自月神 Sin, 祂是 Schasu 族團或 Schasu 地區的神, 見 E. Zenger, *Der Gott der Bibel* (Stuttgart: KBW, 1979), 54ff, 65ff. 西奈山與曷勒布山應指同一座山, 前者出自 J,P 典, 後者出自 E,D 典。
- ㉒ de Vaux, ⑭, 277 頁後。創世記十六 7 後; 十八 10 後。
- ㉓ 同上 278 頁後。創世紀十二 6; 十三 18; 十四 13; 十八 1; 廿一 23; 卅五 4, 8; 申命記十一 30; 耶書亞廿四 26; 民長記六 11; 九 6, 37。
- ㉔ 創世記廿八 18, 22; 卅一 13; 卅五 14 後; 出埃及記廿四 4; 民長記九 6。
- ㉕ 同上 284 頁後。正好在基貝紅的高丘上雅威托夢顯現給所羅門, 賜他超人的智慧 (列王記上三 3 後)。直至公元前七世紀末約史雅王改革時為止 (列王記下廿三 8 後; 申命記十二 2 後), 在高丘設壇禮拜不是違法的 (撒慕爾上九 11 後)。列王記上三 2 及 3b 是申命記的編者為避免後來的讀者大驚小怪而勉強加上的註解。
- ㉖ 可參閱 H. Cazelles, "Patriarches," in *Dictionnaire de la Bible. Supplément VII*, 81-155, 特別是 141ff, 此文之摘要曾刊於 "Der Gott der Patriarchen," *Bibel und Leben* 2 (1961), 39-49; E. Dhorme, *La religion des Hébreux nomades* (Bruxelles: Nèle, 1937); H.G. May, "The Patriarchal Idea of God," *JBL* 60 (1941), 113-128; W.R. Smith, *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions* (Reprint; New York: Schocken, 1972); Baron, ②, 43-62, 在參考書目的註釋中對此問題有所討論。
- ㉗ N.M. Sarna, *Understanding Genesis* (New York: Schocken, 1970), 131-133; E. Meyer, in *ThWNT*, VI, 74-75; de Vaux, ⑭, 47, 認為割禮最初是婚前的一種準備儀式, 而 Weber,

⑭，92，卻認為是戰士們的入伍禮或僧侶們的獻身儀式。

- ⑳ T.H. Gaster, *Festivals of the Jewish Year* (New York: Morrow, n.d.), 263ff; H. Schauss, *The Jewish Festivals* (13th ed.; New York: Schocken, 1978), 3ff; M. Buber, *Moses. The Revelation and the Covenant* (New York: Harper, 1958), 80-85; Weber, ⑭, 149ff; Baron, ②, 143-145, n.13-15; E. Lohse in *ThWNT*, VII, 1-3; de Vaux, ⑭, 475ff; 有關安息日的起源，雖然沒有定論，不過從舊約的記載看來，它最初的確跟宗教敬禮是無關的（見出埃及記廿三 12；卅四21）。
- ㉑ J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites et la Pâque Israélite* (Paris: Lecoffre, 1975); Gaster, ㉑, 31ff; Id., *Passover. Its History and Traditions* (New York, 1949); Buber, ②, 69-73; Schauss, ㉑, 38ff; de Vaux, ⑭, 488ff; J. Jeremias in *ThWNT*, V, 897, n.12-13.
- ㉒ Gaster, *Festivals*, ㉒, 59ff; de Vaux, ⑭, 493ff; E. Lohse in *ThWNT*, VI, 45ff.
- ㉓ M. Greenberg, "Urim-Thummim," *EncJ*, XVI, 8f; M. Lichtenstein/L.I. Rabinowitz, "Lots," *EncJ*, XI, 510ff. 烏陵和土明在猶太人流亡回國後便銷聲匿跡了，但抽籤擲骰之風依然存在。
- ㉔ A. Resch, *Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traums im AT* (Wien: Herder, 1964). 夢及神視屢屢出現在聖祖及先知們的生活中，但異教徒亦不時有之，巴郎的異像及神諭（戶籍記廿二～廿四）提示了一個有趣的例子，說明上帝怎樣以祂的能力把一個頑抗的受造物完全馴服過來，使他不但不咒罵，反而祝福了上帝的子民。
- ㉕ Weber, ⑭, 166f. 申命記十三 1 後；十八 9 後；耶利米十四 14 後；廿三 23～32；廿九 8；以西樂十三 1 後；德訓篇卅四 1～8。
- ㉖ —11, 26；二 9。

- ③⑥ 從這句話的語氣中可以得知所稱的「使者」或「天使」就是基督。初期教會把基督描繪成天使是司空慣見的事，見 J. Barbel, *Christos Angelos* (Bonn: Banstein, 1941); J. Daniélou, *Theologie du Judéo-Christianisme* (Tournai: Desclée, 1958), 167ff; B. Bagatti, *The Church from the Circumcision* (Jerusalem: Franciscan Press, 1971), 179ff.
- ③⑦ C. Barth, *Introduction to the Psalms* (tr. by B.A. Wilson; New York: Scribner's 1966), 29-33.
- ③⑧ G.E. Mendenhall, "Covenant Forms in Israelite Tradition," *BA* 17 (1954) 50-76; D. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Rome: PIB, 1963); M. Weinfeld, "Traces of Assyrian Treaty Formulae in Deuteronomy," *Bib* 46 (1965) 417-427; Id., "Deuteronomy," *EncJ*, V, 1576f.
- ③⑨ M.H. Pope, *Song of Songs* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1977), 25, 認為雅歌可能源自迦南宗教向 Baal 及 Anath 這對男女神所唱的情歌。
- ④⑩ K.N. Schoville, "Song of Songs," *EncJ*, XV, 144ff.
- ④⑪ Tosefta Sanhedrin 12.10.
- ④⑫ R.R. Ruether, *Sexism and God-Talk. Toward a Feminist Theology* (Boston: Beacon, 1983), 140ff.
- ④⑬ R.B.Y. Scott, "Wisdom Literature," *EncJ*, XVI, 537ff; Id., *The Way of Wisdom in the OT* (New York: Macmillan, 1971), esp. 23-47; G. von Rad, *Weisheit in Israel* (Neukirchener Verlag, 1970).
- ④⑭ J.H. Wilson in *ANET*, 421-425.
- ④⑮ A.M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Écriture* (Paris: Cerf, 1976), 97-123, 說明以色列的宗教如何深受四周異族宗教的影響；同樣，P. Schwarzenau, *Christentum und Weltreligion* (München: Heyne Taschenbuch, 1981), 49-94, 提供不少事例以證明基督教會與其他宗教間互相因依的關係。
- ④⑯ 在猶太教會裡，智慧文學推動了法利塞和撒都該經師學派的發展。
- ④⑰ 提多書一16；二5；提茂得前書六1；同樣的原則也用到猶太人身

上，見羅馬書二24；以賽亞五十二5；以西傑卅六20後。另一方面，教徒良好的品行可使上帝在外教人中受榮耀，見彼得前書二12；三16；提多書二9～10。

- ④⑨ 選擇至高唯一神的稱謂是中國傳教史上「禮儀之爭」的一項問題，可參閱筆者的「天主或上帝？」《見證月刊》，一九四期，一九九〇年，89～94頁。
- ④⑩ 這是根據出埃及記六2～3（P典傳承）及三14～15（E典傳承）的記載，與創世記四1，26（J典傳承）的記載有衝突。
- ④⑪ C. Bermant/M. Weitzman, *Ebla. Neu entdeckte Zivilization im alten Orient* (tr. by F.W. Gutbrod; Frankfurt: Umschau, 1979), 146-150, 242-244, 曾對討論這一問題的歷史作過扼要的報導，並附有參考書目詳細的說明；此外可參看Buber, ②, 39-55。
- ④⑫ 可參閱 A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise on the OT Divine Names* (Helsinki, 1952)。
- ④⑬ G. Levi Della Vida, "El Elyon in Genesis 14:18-20," *JBL* 63 (1944) 1-9, 研究在北非的Sugin及Leptis Magna被發現的兩塊用古迦太基文刻寫的石碑，碑文上 El 指的是地上的神，而 Elyon指的是天上的神。
- ④⑭ 值得一提的是：El Elyon 或它的希臘文譯語Hypsistos多次出現在聖經中：
- (甲)被外教人用：戶籍記廿四16；以賽亞十四14；瑪加伯上三31；使徒行傳十六17；尤其是在尼布甲尼撒王與達尼爾先知的對話中，三26；四2，17，24後，34；五18，21；
- (乙)用在跟外教人有關的情況中：路加一32，35，76（彌賽亞不僅為猶太人也是為非猶太人誕生的）；六35（上帝是全人類的父）；八28及它的平行文（出自格拉森一個着魔的人的口，這人可能是個外教人，又生活在外教的環境中——與此相似者是使徒行傳十六章記載的菲利比着魔的女奴）。

用Hypsistos來稱上帝，在新約中有十三次，其中有七次見於路加福

晉及使徒行傳中，可見作者有向外教人溝通的傳道精神。W. Elliger, *Paulus in Griechenland* (Stuttgart: KBW, 1978), 67-69, 指出 Hysistos 這一稱謂有曖昧的混神意義，事實上，在小亞細亞，不論猶太人、希臘人或羅馬人都喜歡用它；另外可參閱 G. Bertram in *ThWNT*, VIII, 613-619.

- ⑤ 一般的譯本都不把 Yahweh 及 El Elyon 原封保存下來，而選譯成本國文字，因而剛才文中談到的主要情調及細緻都盡失了，以致亞伯拉罕及默基瑟德好像都信同一的神，不察者甚至以為他們兩人都「提早」成了天主教徒（讀者可試拿「思高聖經」來讀讀）。這種情形好比把三度空間改成平面，予人一種錯覺的效果。
- ⑥ 這個由天下人給予天地真主的頭銜，是基於人同此心、心同此理的宗教直覺，聖經有多處用到它：出埃及記廿11；耶書亞二11；以斯拉記五11後；尼赫米九6；聖詠一二四8；一三五6；一四六6；使徒行傳四24；七48；默示錄十6；十四7；參閱 F.J. Foakes-Jackson and K. Lake (ed.), *The Beginnings of Christianity, Part I: The Acts of the Apostles, V* (London: Macmillan, 1920-1933), additional note 8.
- ⑦ H. Cazelles, "Der Gott der Patriarchen," *Bibel und Leben* 2 (1961) 44.
- ⑧ 可參閱 W.F. Albright, "Names of Shaddai and Abram," *JBL* 54 (1935) 180-193; F.M. Cross, "Yahweh and the God of the Patriarchs," *Harv TR* 55 (1962) 244-250; M. Weippert, "Erwägungen zur Etymologie des Gottesnamens 'el Saddaj'," *ZDMG*, NF36 (1961) 42-62.
- ⑨ 有好幾處與 El 形成平行對偶。
- ⑩ de vaux, ⑭, 294, 有不同意見。
- ⑪ 關於民長記九46，有些譯本如 *Codex Alexandrinus* (*versio graeca*)及 *Codex Lugdunensis* (*versio vetus latina*, ed. Ul. Robert, 1881. 1900) 有 "Baal Berith".
- ⑫ 民長記六32所下的通俗釋義與基甸的所作所為完全相反；在古代，誰以某神取名，表示他是拜某神的人。

- ⑥② 何西亞二 18～19：「到那一天——雅威的斷語——她要稱我爲『我的丈夫』，而不再稱我爲『我的巴爾（主子）』。我要從她的口中除掉巴爾的名，他們（巴爾）的名再也不被人提起。」
- ⑥③ 耶書亞九 3 後記載一件有關基貝紅居民向以色列人求和的趣事。我們推想必有其他城市學他們一樣（試把九 17～21 與申命記廿九 10 後作一比較），舍劍可能是其中之一，理由是：

(→) 考古學的證據顯示，從銅器時代末期到鐵器時代初期，舍劍這城沒有遭到蹂躪的跡象，又在耶書亞帶領的以色列人所攻取的城市中，不見有舍劍的名 (M.A. Yonah, "Shechem," EncJ, XIV, 1330ff)，況且舍劍曾兩度是以色列人舉行大同盟的地方；在民長時期，它是阿彼默肋 (Abimelech) 王的國都。

(←) 舍劍人 (Shechemite) 與基貝紅人 (Gibeonite) 看來好像同血統，屬非閃族的 Hurrian 種，這可從下述三點推論出來：(甲) 根據耶書亞九 7，基貝紅人又名希威人 (Hivite)；創世記卅四 2 稱舍劍人爲希威人，但七十士譯本卻稱之爲 Chorraios (=Horite=Hurrian)。這裡，七十士譯本的讀法似乎比希伯來原本的更可取。(乙) 從 Tell el-Amarna 信件我們得知，當時在舍劍有爲數衆多的 Hurrian 人充當傭兵。(丙) 創世記卅四 2, 6, 14, 24 告訴我們，舍劍居民不行割禮；另外，他們的酋長有個古怪的名字，叫哈摩 (Hamor, 「驢」)。這名稱的來源可能跟 Hurrian 人殺驢立約的習俗有關。

基於上述這些理由，我們相信，舍劍的居民可能寧願效法他們的同胞兄弟基貝紅居民，跟以色列人訂定和平共處的協約，而不願意學迦南人採取敵對的政策。

- ⑥④ 參閱申命記廿 10 後。
- ⑥⑤ 耶書亞廿四 1～8；出埃及記廿四 7～18；卅四 27～28。耶書亞八 30～35 不是原作；這段大概是依照申命記廿七章增添上去的。
- ⑥⑥ 創世記卅四 44 後段的描寫是個很好的例子。拉班與雅各立約，兩人都呼籲神明爲證人，拉班用的話是：「願亞伯拉罕的神和那鶴（亞伯拉罕的兄弟）的神——即他們父親的神——在我們之間行裁判！」雅各

卻指着「以撒的保鏢」（雅各父親的神）發誓（53節）。因拉班是信多神的，如同那鶴和亞伯拉罕的祖先一樣（試把創世記卅一19，30後與卅五2後，耶書亞廿四14，16，23作一比較），他對神的觀念跟雅各的一定大不相同。

⑧7 根據 B.A. Levine, "Cult Places, Israelite," EncJ, V, 1164, 的研究，沒有確實證據可以證明那時在舍劍有以色列人的聖殿。此外可參閱 G.E. Wright, Shechem (London: Duckworth, 1965), esp. Chapter 8 (123-138): The Sacred Area of Shechem in Early Biblical Tradition.

⑧8 聖祖們和游牧民族的宗教特色之一是：每人或每一族長都可以在他們要做禮拜的地方建祭壇、立神柱、植聖樹，像亞伯拉罕、以撒、雅各就是最好的例子。此外，聖祖們敬拜的上帝，不是以籠統及抽象的名目來稱呼，而是以具體及個人的關係來表達，如「我的神」（創世記廿八21），「亞伯拉罕的神」，「我父親的神」，「以撒的保鏢」（卅一42，53），「以色列的大神」（卅三20）及「我主人亞伯拉罕的神」（廿四12，27，42）等。這位有個人及部族性格的神，在較晚期的作品中仍有餘光反射，如「達尼爾的神」（達尼爾六26），或「以色列的神」（以斯拉記四1，3）。

⑧9 這個對神的稱謂頗令人費解，一向的翻譯是「以撒的恐懼」，這可能有兩個解釋：(甲)以撒因見了神而心生恐懼（創世記廿八17；參閱出埃及記十九12，21後；卅三20）；(乙)為了預防以撒受害，神對別人發出的警告及威嚇（創世記卅一3，24，29；卅五5）。近來有學者因參考過亞拉伯文及 Palmira 地區的亞拉美文的語根，把這稱謂譯成「以撒的親人」。其實這兩種譯法都可取，不但並行不悖，而且相得益彰，因為在古代近東社會裡，親族間有互保互衛的責任。若神是「以撒的親人」，神就得履行這種責任，隨時大發神威，不讓受祂保護的親人受到任何傷害（參閱聖詠九十一）。為了融會上述兩種理念，筆者選了的翻譯是「以撒的保鏢」。

⑧9 有關創世記卅二22～33及出埃及記四24～26這兩個遠古而暗晦的

故事的解釋，可參閱 D.R. Hillers, "Demonology in the Bible," *EncJ*, V, 1522ff; Buber, ②, 56-59: *Divine Demonism*.

①① 見創世記卅五 2~4; 耶書亞廿四 14, 16, 23; 戶籍記廿五; 但另一方面，若平心而論，所有宗教觀念的演進多多少少總帶有混神主義的氣味。

①② 認同和鑑別的過程可分兩方面來說：

(一)在個人方面：以色列的聖祖們藉着他們內心的信仰，在千變萬化的生命環境中，在他們所到各處不同的地方上，認出及朝拜同一的真神，他們能把神對他們顯靈的經驗統一起來，而其他的人則只會把它弄成支離破碎。

(二)在群體方面：以色列後來的神學家——特別是 J,D 典的作者——在他們編史的過程中，每每把對雅威的信仰投射到較早的記事中。這種倒向的反思，把許多世代的人的構想、信心、洞識凝結成一堅實的以色列信仰，而聖經上對上帝的觀念就是這信仰的核心。參閱 Buber, ②, 44f, 49, 98.

①③ 列王記上下的編／作者以對宗教是否忠誠，來評判每一個君王。

①④ 意思是「神之家」成了「邪惡之家」或「偶像之家」。

①⑤ 約史亞王、以斯拉、尼赫米。

①⑥ Bächli, ⑧, 205, 216ff.

①⑦ 這句話有待澄清：

(一)大同觀念不一定包含向外界宣揚教義。

(二)我們不能說，以色列在古典時期或猶太教在希臘時代沒有向外宏教的活動，或沒有設法調整法規以便利新入教者；事實說明，不但以色列的擴展，甚至連以色列之所以能在歷史上出現，也全靠她的「向外宣教」，參閱 F. Sieffert, *Die Heidenbekehrung im AT und im Judentum* (Berlin, 1908); G.F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era, I* (Harvard Univ. Press, 1923), 323-353; R.H. Pfeiffer, *History of NT Times. With an Introduction*

to the Apocrypha (New York: Harper, 1949), 188-196; A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* (4 Aufl.; Leipzig: Hinrichs, 1924), 5-23; H. Kasting, *Die Anfänge der urchristlichen Mission* (München: Kaiser, 1969), 11-32; H. Gressmann, "Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums," *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* 39 (1924) 169-183; H. Vogelstein, "The Development of the Apostolate in Judaism and Its Transformation in Christianity." *HUCA* 2 (1925) 99-123; Baron, ②, chapter 6: Expansion of Judaism.

白不遇話又得說回來，以色列對祖先血統的強調，她那跟外界隔絕的生活及各種特殊的習俗，尤其是割禮一事，對想完全皈依的人形成一種難以克服的障礙，有時甚至成爲仇教的引火燃料，參閱 I. Heinemann, "Antisemitismus," *PW Sup*, V, 3-43.

- ⑦⑧ 創世記十二 1~3；十八 18；廿二 18；廿六 4；廿八 14；以賽亞十九 24；四十二 6~7；四十九 6；德訓篇四十四 21 後。
- ⑦⑨ 有關猶太人強調教外人應先主動加入猶太教或成爲慕道者之事，可參閱 St-B, I, 925ff；這種觀念甚至在猶太教中對大公主義較爲開放的人也有。
- ⑧⑩ 可參閱 J. Danielou, *Les saints "paiens" de l'Ancien Testament* (Paris: Seuil, 1956)；V. Vacca, *Vita e detti di santi Musulmani* (Torino: UTET, 1968)。
- ⑧⑪ 類似的問題今日亦考驗着猶太人，見 Hertzberg, ⑫, xiii-xiv, 14-19。
- ⑧⑫ 很早以前，筆者已有這種想法，後來讀到了 P. Schwarzenau, *Christentum und Weltreligion*，此書原版的題目是《更大的上帝》*Der grössere Gott* (Stuttgart: Radius, 1977)。書中，作者把基督教會跟世界各大宗教相比，並指出它們彼此間基本的共同點。雖然不是人人到處與他同意，但作者的確有不少令人尋味及發人

深思的卓見。

- ⑧ 用實際的話來說，這包括教會與國家（基督教的及非基督教的）、教會與世界、教會與非教徒、教會與無信仰者、教會與各教派、教會與外教地區、神職人員與平信徒間關係的新意識，而這一切正是梵二所關心的問題。
- ⑨ 試看 T.H. Gaster, *Myths, Legends, and Customs in the OT*, I-II (New York: Harper, 1975).
- ⑩ 一個有考古學為證的實例就是基貝紅人的事件，參閱 J.B. Pritchard, *Gibeon* (Princeton Univ. Press, 1962), 39, 120-122.

耶穌會的双重紀念

房志榮

耶穌會創立人聖依納爵勞羅拉出生於 1491 年，逝世於 1556 年，所以明年 1991 年是他誕生的 500 週年紀念。耶穌會的會典綱要是教宗保祿三世以〈戰爭教會的體制〉宗座通函，於 1540 年九月 27 日批准的，因此今年是耶穌會成立 450 週年紀念。爲了這双重紀念，耶穌會羅馬總部及各地會士，幾年以來，已籌備了多方面的活動。但有一個共同的趨勢，就是不要聲張，少談慶祝，而多做些於己於人有益的服務。說的更具體些，會士們要加深強自己的靈修生活，並善用依納爵神操，與教會的所有兄弟姊妹們共同尋找、會晤生活的天主，復活的基督，賜人一切恩惠的聖神。双重紀念所用的一個簡單的口號是兩個西班牙文字眼 amar y servir，即「愛和服務」。

第二次世界大戰完畢（1945 年）以後十幾年裡，耶穌會士曾到達過三萬多人。梵二大公會議前後，因了現代化和俗化主義的衝激，神職及各男女修會的人數都急遽減少，耶穌會也以 500 名左右的數目逐年減少。到了 1989 年元月一日的準確數字是共有會士 24,618 名，其中神父 17,502 人；讀書修士 3,994 人；輔理修士 3,122 人。1988 一年內減少了會士 306 人，其中美國減少 113 名；西班牙減少 40 名；意大利減少 32 名。有增無減的是印度，多了 32 名；非洲和南波蘭，各增 9 名。台灣的耶穌會士已由十多年前的二百多人，減少到目前的 180 多人；大陸上還有五十位左右會士，大部分都是年紀老邁的。

在耶穌會 450 年的歷史裡，很有趣的一件事是她受到很多國家的驅逐出境，有時是跟教會遭受著同樣的命運，有時因了另一些理由，其中不乏皇室或政府的互相排擠，而耶穌會遭到池魚之殃。今將耶穌會被逐的主要年代和地區列如下表：

1581：英國	1769：葡萄牙
1587—1614：日本	1773：耶穌會被取締
1666：英國	（1814：復會）
1706：荷蘭	1816—1818：比利時

下轉 262 頁

聖詠中的永生概念

黃金昆

導 言

詩歌之所以能成為「詩歌」的主要原因之一，是因為它具有詩情畫意的特色；中國詩如此，現代詩如此，莎士比亞的詩如此，聖經的聖詠也不例外。所謂的「詩情畫意」是指一首詩歌，除其文字本身具有優美的文詞、韻律、情感和意義外，還蘊含更深一層的弦外之音。就像一首美妙的樂曲，結束後，仍讓人有餘音繞樑、意猶未盡的感受。

聖詠之所以會被稱為「絕妙禱詞」，是因為它具有強烈的宗教意識。聖詠的美，就在於它兼具「詩情畫意」與「宗教情操」的特色。

常生不死是人所渴求的，不幸「生死」常形影不離，「有生必有死」，人不能擇常生而棄死亡。面對這種希望「生」不要「死」的難題，聖詠怎麼說？

「不知死，焉知生？」是說要了解生命的意義，必須先了解死亡的問題。因此，在了解聖詠的「生命觀」之前，先要了解聖詠對死亡的看法，進而再看聖詠對生命的看法。

我們的方法是從隱藏於文字背後的「弦外之音」，發掘聖詠對「死亡」、「生命」的態度和希望，期望能因此而對聖詠的宗教情操有進一步的認識。亦即，希望能更深一層地品嚐聖詠之美。

一、聖詠對死亡的描述

「死亡」不只是現代人的問題，也是先人們寢食難忘的問題。

「不知生，焉知死？」及「虛而又虛，萬事皆虛。」便是先人們對死亡的問題，傷透腦筋的最佳寫照。死亡問題所帶來的困惑，聖詠裡也有：「有那一個人能夠常生不死，有誰能自救於陰府的權勢？」（八九49）。常生不死是人人所渴望的，但令人失望的是「人不能不見死亡」（四九10）。面對此一無法逃避的鐵律，聖詠說了什麼？

1. 死亡的景況

「求你不要讓波浪淹沒我，深淵吞滅我，也不要讓地窖合上自己的口埋葬我」（六九16），「他們就如羊群一般被人趕入深坑，死亡要牧放他們，義人要主宰他們，他們的容貌即刻色衰，陰間將是他們的住宅」（四九15）。聖詠的作者常以「深坑、深淵、陰府或陰間」等圖像，描述死亡的景況。這種死亡的思想，大概源自古代希伯來人的「宇宙觀」。他們認為宇宙好像是一個大球體，上面有日月星辰、天上的水和天堂，由天柱支撐；中間有大地、平原、山地和海洋，是活人居住的地方；在海洋之下有陰府和張開口的深淵，由地柱支撐者，是死人的居所①。

在「陰府、深淵」中的人是不受人紀念的，因為那是一個被人遺忘的地方，一個被陰影籠罩的地方，到處是灰塵、蛆蟲和腐爛。在那裡的人，沒有快樂、幸福與希望；不能和家人團聚、與活人共處。在那裡的人，看不到天主的面容，聽不到天主的聲音，也無法讚美、歌頌天主②（亦請參閱第八八篇）。

• 總之，死亡令人懼怕，令人失望（五五5～6）。

2. 死亡的來源

聖詠的作者對於死亡的來源，有很多不同的看法。有的認為死亡是因為疾病的緣故（八八6），有的認為是因為大自然的災害（六九2、15），亦有認為是人人都必須經過的自然現象（四九10）。智慧篇有一個古希伯來人對「死亡的來源」最典型的描述：「不要

因生活墮落而自招喪亡，也不要因你們雙手的作為而自取滅亡，因為天主並未創造死亡，也不樂意生靈滅亡……」（智一 12～16）。雖然聖詠的作者時常表達死亡令人恐懼、沮喪、失望；但他們從不認為死亡是來自天主，相反地，他們承認死亡都是因為自己的罪惡，是因為反抗天主的緣故（參閱第一〇六篇及卅七38）。

同樣，雖然聖詠對死亡的來源有多種看法，却有一個共同點，就是絕不說死亡來自天主。此一現象顯示出聖詠作者對死亡仍懷有希望，因為天主是生命之源（三六10）。

3. 死亡的奴隸

一方面，聖詠的作者們肯定，反抗天主的人終必滅亡（九二8）；另一方面，他們也提出質疑：「上主，惡人洋洋得意要到何時？歹徒沾沾自喜要到何時？」（九四3）。因為天主是公義的，祂必按照各人的行為，予以報應（六二13），但是，為什麼還會有惡人終生享福，善人反而困苦而終的事實呢？唯一合理的解釋是：死亡有兩種，一種是善人的死亡，另一種是惡人的死亡。善人還能從深淵呼求天主（一三〇1），天主也必會拯救（四九16）。惡人終將永遠沉淪（卅六13），惡人是死亡的奴隸。

賞善罰惡是聖詠的作者所肯定、深信不疑的（參閱第三七和六四篇、五八12和卅三5），但是，事實上仍有不公平的現象發生，即仍有一生行善而終生受苦的事實存在。面對這種困難，聖詠的作者們必定意識到很難只從「現世」來描述天主的賞報。換句話說，面對「公義」的問題，聖詠的作者們不得不尋求、並發展另一種合理的解釋。

二、聖詠對生命的描述

1. 聖詠的編輯旨趣

現在的聖詠集是經過一段漫長的時間，逐漸收集、組合而成

的。在形成的過程中，逐漸地產生一些禮儀用的小集子，最後有人便把那些零散的小集子，收集在一起，成為現存的一百五十篇聖詠集。新耶路撒冷聖經（N.J.B）提出兩個理由來證實這個說法：

（一）重複現象：第十四篇與第五三篇重複，七十1～6重複了四十14～18、五七8～12，及六十7～14重複了第一〇八篇（章節都以思高聖經為準）。

（二）不同的「天主」的名字：第一篇至第四一篇幾乎都用「雅威」（Yahweh）的名字。第四二篇至第八三篇幾乎都用「厄羅亨」（Elohim）的名字。第八四篇至第一五〇篇（第一〇八篇除外）則大都用「雅威」（Yahweh）的名字③。

使用不同的「天主」的名字，顯示出編輯者在作編輯工作的時候，至少已經有「第一雅威、厄羅亨、第二雅威」三個團體的小集子存在了。另外，重複的現象，也顯示出編輯的痕跡，即把一些已存在的小集子編輯在一起。

都伯斯（Lawrence E. Toombs）亦認為現存的聖詠集是由若干零散的小集子，集合而成的。而且，他更進一步地指出，聖詠的形成，有六個階段。第二篇至第一四九篇，在第五個階段已經完成，在第六個階段時，最後的編輯者加上了序言（第一篇）及結論（第一五〇篇）。此一最後的編輯工作，大約在公元前四百年至公元前二百年之間完成④。

從上述得知，聖詠的形成是很複雜的；但是，無論聖詠的形成過程如何，我們都可以肯定：最後必定有一人，或一團體，把它編輯成現存的聖詠集。而作此一最後編輯的編輯者，必定有其編輯旨趣、目標及取向。此一編輯旨趣、取向，顯然可以從編輯者所加上去的「序論」及「結論」看出。

聖詠的編輯者在第一篇（序論）聖詠中，一開始便提出「善」「惡」兩種相對立的人，這兩種人的行為大不相同，其後果也顯然

各異。善人終必享福，惡人必趨滅亡，「善惡」二路，便是聖詠全集的綱要，也是編輯者的編輯取向。編輯者以「讚美詩」作結論（第一五〇篇），在最後一節（第6節）邀請一切有氣息的都來讚美天主。編輯者將此一「生命」的概念，安置於聖詠最後一篇的最後一節——即結論中的結論，與序論（第一篇）「善人」的概念遙相呼應。換言之，這樣的安排，不會是偶然的，而是編輯者的編輯旨趣，是編輯者有意如此安排的。亦即，編輯者以暗示性的說法指出：「生命就是善人的終結」。

2. 聖詠作者的思想旨趣

都伯斯註釋聖詠時，在序論中的第一句話立即指出註解聖詠的困難：「聖詠像其他的詩歌一樣，沒有連貫的思想，因此很難將聖詠的思想連貫地註釋出來。」此一現象提供我們一個訊息，即大多數的聖詠都具有獨立的特性，也都各有自己完整的結構，亦即各有自己的「結論」。

前面已指出，聖詠的編輯者有意暗示，生命是善人的終向。同樣地，我們也發現，絕大多數的作者也都將富有「積極意義」的思想，置於每一篇聖詠的最後一節——結論中。例如：第八三篇18節：「使他們永遠受辱恐慌，叫他們個個蒙羞喪亡」，這是消極意義，因為提到了令人失望的死亡。消極的生命觀，並非聖詠作者的思想旨趣；因此，作者立即又加上了富有積極意義的思想，作為結論：「從此，認識你的名號是雅威，惟有你在普天下至尊無對」（八三19）。第十七篇及八二篇亦有相同的結構。

的確，絕大多數的聖詠作者，都避免將死亡或其他消極意義的字眼、思想，置於結論中。反而都以讚頌、感謝或祈求等富有積極意義的思想作為結論。此一共同的特點，很難說只是一種巧合，更好說，是作者們有意如此安排的。更進一步地說：暗示「善人的終向是具有積極意義」的思想，是聖詠作者的思想旨趣。

3. 聖詠四九 16 及七三 23 ~ 24 的暗示

「但是天主必救我靈脫離陰府，因為他要把我接走」（四九 16）。新耶路撒冷聖經、都伯斯和思高聖經等學者們都承認，此節暗示著永生的思想^⑤。另外，按思高聖經的註解，第七三篇 23 ~ 24 節，亦暗含有永生的思想，新耶路撒冷聖經則更進一步地說，此暗含永生及復活的思想^⑥。

從聖詠四九 16 及七三 23 ~ 24 的內容看，聖詠的作者的確表達出一些模糊的「永生」思想。假如否認此一事實，我們便很難了解，他們究竟基於什麼理由而堅信兩端道理：(一)他們絕對相信，天主是生命之源，是生命的賜予者（三六 10）。(二)天主的慈愛永遠常存（參閱第一三六篇）。而這兩端信仰，都不容許「死亡」就是以民或善人的最後歸宿，因為死亡是殘酷的，令人絕望的。

三、個人的祈禱聖詠

1. 第卅篇聖詠的暗示

將聖詠分成五卷，已成了不爭的定論。但若要将聖詠分類，則學者們的意見相當地不一致：

喬治（A. George）將聖詠分成：讚美詩、哀禱及依賴聖詠、感恩聖詠、王國聖詠、訓誨聖詠等五大類^⑦。

都伯斯則隨龔格（Gunkel）的文學類型分法，稍微修改而將聖詠分成：讚美詩、熙雍之歌、登極聖詠、哀歌、依賴聖詠、感恩、國王、智慧、禮儀、朝聖、混合聖詠^⑧。

新耶路撒冷聖經亦以文學類型的分法，將聖詠分成：讚美、哀悼、感恩、特殊及混合聖詠等四大類^⑨。

雖然學者們對聖詠的分類，意見很不一致，但却有一個共同點，即在「哀禱」與「感恩」聖詠中，他們都有「個人」及「團體」的哀禱與感恩聖詠之分。

在「團體」祈禱的聖詠中，較難說明它含有永生的思想，因為能指以色列子民的生命延續。但是若是「個人」祈禱的聖詠，提到「永遠」之概念時，則較容易肯定這篇聖詠具有永生的思想，因為作者是指個人的生命而說的。

都伯斯、新耶路撒冷聖經及喬治，都主張第卅篇聖詠是一篇「個人」的感恩祈禱^⑩。而在這篇個人的感恩祈禱中，又有多處提到類似「永生」、「復活」的概念——「上主，你由陰府中把我救出，又使我安全復生，免降幽谷」（卅4），「為此，我的心靈歌頌你，永不止息；上主，我的天主，我要永遠稱謝你」（卅13）。

第卅篇聖詠的確有暗示永生的說法，因為作者必定思考過，他個人必定會死亡的問題。既然個人必定會死，則所說的「永遠」必定不是現世的生命，而是一種暗示永生思想的說法。

2. 聖詠中的「我」之概念

「我」的概念，在聖詠中用得非常多，因此，有必要進一步澄清。

都伯斯指出：「我」在聖詠中，常常是指「團體位格」。雖然聖詠的作者，常以「我」代表以色列子民，向天主祈禱，並不表示喪失了「個別性」，反而更增加個人情感的表達^⑪。換言之，在聖詠中的「我」，同時具有團體位格與個別位格的特性。

雖然「我」常被用來表示團體位格，但並不減損其個別性。因為當聖詠的作者是在寫作時，常是以個人的經驗作為出發點，將他個人的感受用「我」表達出來的。因此，「我」基本上仍具有個人祈禱的特性。

肯定「我」具有個人情感的表達之後，我們便可以進一步地說，聖詠有多處暗示著永生的思想。例如：「求你查着我，我是否走入歧途，求你引導我邁上永生的道路」（一三九24），又如：「

我的天主，君王，我要頌揚你，歌頌你的名世世代代不止。我要每日不斷讚美你，頌揚你的名，永遠不止」（一四五1～2）。

結 論

聖詠的作者並沒有直接或明確地說出「永生」的概念。我們雖然沒有直接的證據，但却有間接的證據，說明聖詠含有永生的思想。即我們肯定可以從聖詠對「死亡」與「生命」的描述中，發掘出一些隱藏於文字背後的永生概念。

聖詠的作者常用很巧妙的手法，將永生的概念，隱藏於聖詠中，因此，我們只能從聖詠的弦外之音來發掘它。在聖詠中，最明顯的弦外之音之一，是「渴望生命」之表達，此一渴望的唯一對象是天主。而完全地信賴天主，期望獲得永生，就是聖詠的作者們最深的宗教情操之表現。因此，整部聖詠集，我們可以用一個代名詞來稱呼它——就是「希望的祈禱」。

（本文作者為輔大神學院神學系二年級學生，道明會修士）

註：

- ① 聖經辭典，思高聖經學會編著，思高出版，一九七五年四月初版，494 宇宙觀。
- ② 參閱：同上，524 死亡、1800 陰府、1801 陰間。
- ③ The New Jerusalem Bible (N.J.B.); Darton, Longman, and Todd and Doubleday and Company, Inc. 1985. ---Introduction to the Psalms---Formation of the Psalter.
- ④ Lawence E. Toombs, "Psalms", The interpreter's one volume commentary on the Bible, Abingdom Press, Nashville, 1971.

---Introduction---The compilation of the Psalter.

- ⑤ 參閱：(一) The New Jerusalem Bible---"Psalms"--- 第四九篇，h 註釋；
 (二) Lawrence E. Toombs, "Psalms", The interpreter's one-volume commentary on the Bible.--- 第四九篇15節註釋；
 (三) 思高聖經，第四九篇聖詠，第16節註釋。
- ⑥ 參閱：新耶路撒冷聖經，第七三篇聖詠，i 註釋。
- ⑦ 參閱：房志榮、于士錚合譯，絕妙禱詞—聖詠—附錄三，聖詠的五大類別，226～246頁70.1再版，光啓。
- ⑧ Lawrence E. Toombs, "Psalms", The interpreter's one-volume commentary on the Bible.---Introduction---Pss. Types.
- ⑨ "N.J.B.", Introduction to the Psalms---Literary forms.
- ⑩ 參閱：(一) "N.J.B.", Introduction to the Psalms---Literary forms.
 (二) Lawrence E. Toombs, "Psalms", The interpreter's one-volume commentary on the Bible.---Introduction---Thanksgiving Pss., page 258.
 (三) 房志榮、于士錚合譯，絕妙禱詞—聖詠，七十年元月再版，光啓—聖詠的五大類別，238頁。
- ⑪ Lawrence E. Toombs, "Psalms", The interpreter's one-volume commentary on the Bible.---Introduction---The "I" of the Pss.

參考書目：

1. 絕妙禱詞—聖詠，房志榮、于士錚合譯，光啓。
2. 聖經辭典，思高聖經學會編著，思高出版，宇宙觀、死亡、陰府、陰間等條。
3. 思高聖經，思高聖經學會譯釋—聖詠，序言、第一、二、四九、七三、一五〇篇註釋。
4. 聖詠心得，黃懷秋譯，光啓出版社，—聖詠中的弦外之意。

5. 聖經神學辭典，光啓出版，一舊約的死亡、舊約的冥府及地獄。
6. The New Jerusalem Bible. --- "Psalms"。序論、第一、二、四九、七三、一五〇篇註釋。
7. The interpreter's one-volume commentary on the Bible. --- Psalms. Lawrence E. Toombs, Abingdom Press, Nashville, 1971.，序論、第一、二、四九、七三、一五〇篇註釋。

試從文藝心理的聯想看雅歌

陳意婉

引言

詩是文學最美的表現，因為它是文學天地間的彩虹，五色繽紛，秀麗多姿，引人有無限的遐想。聖經文學就有極美的詩境；神的啓示既是最偉大的真理，必須以最雋永的詩句來表達，所以在舊約文學中有無數的詩文，發放異彩，使人在聖神的巨光下，感奮不已，有說不盡的歡悅，仰着崇慕的臉，歌唱與頌讚。聯想有助詩人創造詩，及讀者欣賞詩。

聯想對藝術的重要

聯想是一種最普遍的作用，通常分爲兩種。一種是類似聯想，例如看到菊花想起向日葵，因為它們都是花，都是黃色，在性質上有類似點。一種是接近聯想，例如看到菊花想起中山公園，又想起陶淵明的詩，因為我在中山公園裏看過菊花，在陶淵明的詩裏也常遇到提起菊花的句子，兩種對象雖不同，而在經驗上卻會相接近。這兩種聯想有時混在一起，例如看到菊花想起陶淵明，一方面是一種接近聯想，因為陶淵明常做菊花詩；一方面也是一種類似聯想，因為菊花有高人、節士的氣概，和陶淵明的性格很類似。

凡是兩個觀念聯在一起時都用聯想，例如說「人是動物」、「流雲如白衣蒼狗」、「衣在箱子裏」等等。從此可知，凡是可以一個完全語句表示的知識，都是聯想作用的結果。這就是說，聯想是知覺、概念、記憶、思考、想像等等心理活動的基礎，意識在活動時就是聯想在進行。

哲學家如浩布士哲姆士諸人把思想分爲有旨意的和聯想的兩種。「聯想的思想」是自由起伏、飄忽不定的。例如我此刻從「菊花」想起，想到中山公園，由中山公園想到溥心畬的畫展，檀拓寺、蛇、「古舟子詠」中一行詩，鴉片煙等等。從菊花到鴉片煙雖似牛頭不對馬嘴，其中聯想線索前後相承，卻有關係可尋；雖有關係可尋，卻都是偶然的。換一個時間，換一個環境，我也許可以由菊花想起許多其他事物。夢中的思想往往是聯想的。「有旨意的思想」也是由甲到乙、由乙到丙逐漸前進，但是在輾轉前進時，受一個主旨控制，它所走的方向是由主旨指定的。甲和乙、乙和丙相承是以必然關係爲線索的。日常思考都是用這種「有旨意的思想」。其實「有旨意的思想」也脫離不了聯想，所不同者是一個是有定向，有必然關係的聯想，一個是飄忽的、偶然的聯想罷了。

在觀照自然或藝術時，我們最容易起聯想，因爲我們暫時丟開實際生活的種種牽制，心裏沒有一個主旨指定思路的方向，平時可以限制聯想的種種力量都暫時失其作用。一般人覺得一件事物美時，大半因爲它能喚起甜美的聯想。例如圖畫的美在顏色、線紋、陰影諸成份的諧和配合而生的意象聯想。又例如有些鄉下人喜歡把孟姜女、薛仁貴、桃園三結義做裝飾，並不是因爲能欣賞那些木板雕刻，是因爲它們可以引起許多有趣的故事的聯想。曾有一位老修女站在一幅耶穌臨刑圖前合掌仰視，悠然神往。旁人問她那幅畫何如，她回答說：「真美！你看上帝是多麼仁慈，讓自己的兒子被犧牲，來贖全人類的罪孽！」

由此看來，聯想對藝術實有其重要性，因爲知覺和想像都以聯想爲基礎，無論是創造或欣賞，知覺和想像都必須活動，尤其在詩方面。

詩與聯想的關係

傑列斯考德在他的《詩的心理》裏，援引浩布士的「有旨意的思想」和「聯想的思想」的分別，以為詩完全屬於「聯想的思想」，和夢極相似。詩境往往是一種夢境，在這種境界中，詩人愈能丟開日常「有旨意的思想」，愈信任聯想，則想像愈自由，愈豐富。詩人在做詩時，自己固然彷彿在夢境裏過活，還要設法「催眠」讀者，使讀者也走到夢境裏，欣賞他所創造的世界。「催眠」的方法不外兩種，一種是以低徊往復的音樂，一種是以迷離恍惚的意象。如果丟開聯想，不但詩人無從創造詩，讀者也無從欣賞詩。

詩的微妙往往在聯想的微妙，這個道理我們在中國詩裏也可以看出。例如李商隱的〈錦瑟〉：

錦瑟無端五十絃，一絃一柱思華年。

莊生曉夢迷蝴蝶，望帝春心託杜鵑，

滄海月明珠有淚，藍田日暖玉生烟。

此情可待成追憶？祇是當時已惘然。

全詩以五六兩句為最精妙，但與上下文的聯絡似不明顯，尤其是第六句像是表現一種和暖、愉悅的氣象，與悼亡的主旨不合。向來註者不明白詩與聯想的道理，往往強為之說，鬧得一塌糊塗。他們說：「玉生烟，已葬也，猶言埋香瘞玉也，」「滄海、藍田言埋軀而不得自見，」「五六賦華年也，」「珠淚、玉烟以自喻其文采。」這些說法與上下文都講不通。其實這首詩五六兩句與三四兩句的功用相同，都是表現對於死亡、消逝之後，渺茫、恍惚，不堪追索的情境所起的悲哀。

情感的本來面目，各人祇可親領身受而不可直接地描寫，如須傳達給別人知道，須用具體的間接的意象來比擬。例如秦少游要傳出他心裏的一點淒清、遲暮的情感，不直說而用「杜鵑聲裏斜陽暮」的景致來描繪。李商隱的「錦瑟」也是如此。莊生蝴蝶，固屬迷夢；望帝杜鵑，亦僅傳言。珠未嘗有淚，玉更不能生烟。但滄海月

明，珠光或似淚影，藍田日暖，玉霞或似輕煙。此種情景可以想像，揣擬，斷不可拘泥地求於事實。它們都如死者消逝之後，一切都渺茫、恍惚，不堪追索，亦祇「不見長安見塵霧」，仍是迷離隱約，令人生哀而已。所以第七句說「此情可待成追憶？」四句詩的佳妙不僅在喚起渺茫恍惚，不堪追索的意象，尤在同時能以這些意象暗示悲哀。「望帝春心」和「月明珠淚」兩句尤其顯然。五六兩句勝似三四兩句，因為三四兩句實言情感，猶著跡象，五六兩句把想像活動區域推得更遠，更渺茫，更精微。詩人在其作品上選擇幾個很精妙的意象出來，以喚起讀者的多方面的聯想。詩的意象有兩種功用，一是象徵一種情感，一是以本身的美妙打動心靈。

於此同時，讀者若能聯想起許多有關歷史和宗教的知識，把當時產生那首詩的背景、環境和心理，在想像裏再造出來，對於詩的了解更深刻，所得的美感更濃厚。欣賞不能不借助於聯想，因為它不能不借助於了解。爲此若要以聯想的角度去欣賞雅歌，必先要了解其民族與詩歌，詩歌的種類及雅歌的特性。

民族與詩歌

舊約的詩歌是希伯來民族所誦唱的，有它獨特的生活背景。他們是在荒蕪牧野中成長的，在自然的環境中磨鍊出來，有儉樸與剛毅的性格，却有非常熱切的情感，他們在艱困的境遇裡，經歷多少苦楚與辛酸；他們所感受的哀樂，就洋溢在詩歌的字裡行間，自由而率真地表露無遺。

他們對自然有非常親切的感覺，在經常觀察與接觸中，自然予他們的提示是無窮的。自然對他們是那麼真實，甚至非生物也有生命的動態。太陽好似新郎走出洞房，又如勇士歡然奔路（詠十九 6）。衆山怎樣圍繞着耶路撒冷，上主也怎樣保衛他的百姓（詠一二 五 2）。自然的景色更加上動物的衆生相。山谷長滿五穀，這一切

都歡呼高唱（詠六十五13）。然而真正的歡樂必須在草原上有飽足的羊群（詠廿三2）。

詩人確有極豐富的想像，他們不只觀察物質的外在形態，更深體內涵的意義。高天象徵神堅強的愛（詠卅六5），山嶺表徵他的永恒（詠九十2）及公義（詠卅六6）。凋殘的花朵象徵人生的短暫（依四十6），生命的成長如溪畔的樹木。

從他們的想像中，產生許多活潑的意境，也都是取材於自然。例如在雅各的祝福中（創四十九），猶大是小獅子，以薩迦是強壯的驢，但族是道上的蛇，便雅憫是撕掠的狼。上主却像牧人在草原引導那乳養小羊的，照顧羊群（依四十11）。詩人描寫以色列人出埃及的情景（詠一一四3、4）：

「滄海看見就奔逃，約但河也倒流。

大山踴躍如公羊，小山跳舞如羔羊。」

在這些詩人的意境中，有一種特殊的屬靈的氣質，是其他民族文學所缺少的。他們的思想中含有活潑的信心，認為神的啓示是最奇妙的，也是最廣大的。詩人先知的理想是：「認識上主的知識要充滿遍地，好像水充滿海洋一般。」（依十一9）

這就說明：他們雖然對自然界有審美的眼光觀察，也有豐富的想像力，却並不一味讚賞它的美麗，他們更深入自然的美景，看見造物者的心意，覺察神的大能和智慧。

希伯來的詩人有非常純真的至性，他們的民族性是從歷史的信仰中孕育而成長的。他們深信神在歷史中施行救贖，可從自然的現象來說明，這樣的信心促成他們堅強而激烈的性格，對一切事物的反應很深切。所以詩句儘管簡賅，用字也無特出之處，仍言之有物，決不無痛呻吟，僅作字句的堆砌；真實的表達是毫無矯揉造作的，却是有血有肉，有十分充實的生命力。

詩歌的種類

在舊約中希伯來詩歌種類繁多，概略分之，至少有四種：抒情詩、預言詩、訓誨詩、戲劇詩。預言詩所佔的篇幅最多，而抒情詩所包含的內容最廣，訓誨詩所具有的形式最突出，戲劇詩其實是綜合不同的體裁，且有不少是詩體的散文。

(一)預言詩——舊約的作者先知每以詩歌的形式將信息傳出來。這些信息大多不是講詞，而是短句的詩歌，容易使人記憶，並且發人深省。有時先知也以責罵詩的語調提出警告，以輓歌的形式宣告審判。所以預言詩未必全部都是預言，只是表露先知的心聲，在情緒上很激動，語氣也很重，然而仍不失為美的詩歌，有不少表徵性的用語，尤其是以自然為論，描述得淋漓盡致，非常生動活潑，使人深受感動。

(二)訓誨詩——訓誨詩最普遍與簡單的方式是箴言，多數是兩行詩句，用不同的對偶的結構，如中國的對聯，都是勵志的格言。謎語與箴言類似，解答時也採取箴言一樣的短句。有些以數字來道出生活實用的智慧，其實是綜合謎語與格言兩種的用語方法。約伯傳是多行的長詩，約伯與友人的辯論，詩的形式是哲學的對談，上主的言詞類似抒情詩，約伯的獨語又採取哀歌的形式。此書的散文部分成為全文的構架，因有詩文的美，稱為散文詩，被歸類為史詩及戲劇詩，不僅為舊約文學的傑作，也是世界罕有的文學巨著。

(三)抒情詩——從最古的〈拉麥之歌〉（創四23：向他妻子抒情，表示安全的家庭生活），紅海彼岸的〈摩西之歌〉（出十五前半，向神感恩），以至路德記這首田園詩、雅歌、都是抒情詩。

(四)戲劇詩——以色列歷史的記載也有以散文詩的形式寫出的，是平實的散文，却有詩的雋永，有簡賅而秀美的描述，跳躍在字裏行間，這些都散記在舊約歷史書中。約伯記和雅歌也被視為戲劇

詩，前者是訓誨劇，後者是抒情劇或歌劇。雅歌確有戲劇的情節及動作，更有非常濃的抒情的意味。在這愛的讚歌中，有陽春的氣息、花卉的芳馨，愛情沈醉在天地的詩境裡。

雅歌的特性

凡讀雅歌的人，沒有不感覺到它是一篇優美絕倫的詩歌。的確雅歌堪稱為希伯來文學的精華。詩中的香草、葡萄、花園、飛禽、動物等，使人聯想到巴勒斯坦欣欣向榮，風光宜人的春天。從文體和內容看，這在基本上是愛情詩歌，當可斷言，全詩既有數首詩曲，甚至可以說是一部情詩集，本書的詩名似乎也建議這一點：「歌中之歌」，不僅指其秀麗的文體，雋永的內容，也說明其精選的資料，如果說它是詩集，並未否認其合一性。這情詩既可當作戲劇，就有可循的劇情，找出愛情的過程，仍有均衡與連貫的美。本書好似聖詠，雖然後者是純粹表達宗教的情操，而這裡卻流露人間的愛情。兩者均有非常豐富的情緒，以不同的詩句形式道出內心的感受。僅就它外面表現而論，雅歌是一篇不折不扣的談情說愛的戀歌；但它絕對不是一篇普通的戀歌，不然它就完全沒有資格被視為聖經中的一部分了。而事實上，它自始便被列入正經典籍目錄之中，足見它有獨特的風格、特殊的價值和存在的意義。猶太和公教學者，向來主張雅歌是拿男女間的愛情，來寄託更高尚神秘的事物，絕對不是一篇普通的情詩。它是含有深奧的寓意與象徵，是有言外之意，絃外之音的著作。

聯想與雅歌

在雅歌裡，我們可以看見許多由聯想而來的詩句，現只找出描述新娘的美麗和新郎的俊美為例說明。

新娘的外在美：

外貌——你美麗有如提爾匝，可愛有如耶路撒冷城，莊嚴有如齊整的軍隊。

你好似牝馬，套在法郎的御車上。

你有如上升的晨曦，美麗似月亮，光耀若太陽，莊嚴有如齊整的軍隊。

頭顱——頭顱聳立好像加爾默耳山。

頭髮——你的頭髮猶如由基肋阿得山下下來的一群山羊。

頭上的髮辮有如紫錦。

雙眼——你的雙眼隱在面紗後面，有如一對鴿眼。

你的兩眼，好似赫市朋城巴特辣賓城門旁的池塘。

鼻子——你的鼻子，彷彿黎巴嫩山上面對大馬士革的高塔。

嘴唇——你的嘴唇像一縷朱紅綫。

牙齒——你的牙齒像一群剪毛後洗潔上來的母綿羊，都懷有雙胎，沒有不生育的。

兩頰——你隱在面紗後的兩頰，有如分裂兩半的石榴。

頸項——你的頸項宛如達味的寶塔，建築如堡壘，懸有上千的盾牌，都是武士的利器。

乳房——你的兩個乳房，好似母羚羊的一對孿生小羚羊。

你的乳房如棕櫚樹上的兩串果實。

肚臍——你的肚臍，有如圓樽，總不缺少調香的美酒。

肚腹——你的肚腹，有如一堆麥粒，周圍有百合花圍繞。

兩腿——你的兩腿，圓潤似玉，是藝術家手中的傑作。

皮膚——你黑得好似基達的帳篷，秀美卻似所羅門的帳幔。

身材——你的身材修長如同棕櫚樹。

新郎的俊美：

容貌——他的容貌彷彿黎巴嫩，壯麗如同香柏樹。

頭顱——他的頭顱金碧輝煌。

頭髮——他的髮辮有如棕枝，漆黑有如烏鴉。

兩眼——他的眼睛，有如站在溪畔的鶉鴉的眼。

嘴唇——他的嘴唇有如百合花，滴流純正的沒藥。

牙齒——他的牙齒像在奶中洗過，按在牙床上。

兩頰——他的兩頰有如香花鞋，又如芳草台。

軀幹——他的軀幹是一塊象牙，鑲有碧玉。

手臂——他的手臂有如金管，鑲有塔爾史士寶石。

兩腿——他的兩腿像一對大理石柱，置於純金座上。

詩人以活潑的想像力，類似聯想的方法，引用了自然的現象，地理環境，動植物的形態，貴重的物品，把新娘的美麗和新郎的俊美栩栩如生地描繪出來。

新郎見愛人美麗動人，亭亭玉立的身軀，頸上佩戴着彩色的項鍊，風姿綽約，心中大喜，便情不自禁地將愛人比作套在埃及法郎御車上的牝馬。這樣詩人就以類似聯想的方法，把我們的思想帶到舊約的環境中，在眼前是一個豪華、富有、美麗、莊嚴的意象：以色列民族早已進入了天主預許的福地，但是毫無疑問的，他們一定由祖先的傳統世代代聽過了，先人在埃及所過的生活。諸如他們所見到的埃及法郎是如何的華麗奢侈，出巡的時候有前呼後擁的衛隊，又乘坐馴馬高車，實在威風凜凜，見所未見，以及其他許多埃及狀況。這種古代的傳統說法，再加上人們自然的誇張心理，為後世居住在聖地的單純以民，埃及簡直成了天上有，地下無的人間天堂，是可望而不可即的幻想境地。詩人就以法郎朝廷的比喻來形容新娘的美麗，就如經過極度裝飾之後，套在法郎御車上的一匹牝馬。

詩人以其活潑的聯想，用了聖地的地理特點，來描述新娘的頭高貴像加爾默耳山頂，其上有濃密的頭髮，好似山頂上的樹叢，充滿生命的能力。她滿頭的卷髮烏黑密長，呈現紫色，光澤的反映，

猶如一群黑色的山羊，波浪式地遍佈在基肋阿得山上。鴿子的眼睛誠樸單純，和藹可親，新郎見到愛人的眼睛是如此美麗，視線是如此甘飴可愛，便不禁聯想到了鴿子，而鴿子的眼睛在以色列人的心中也是最秀麗的，便用這可愛的飛禽，來比喻自己所心愛的人。她的鼻很高，像黎巴嫩，監視大馬士革，有超然的氣質。兩唇形成的櫻桃小口，紅潤得可愛，在她臉上特別顯得鮮豔。她的牙齒既整齊，又潔白，就如剛剛洗刷的母綿羊，偕同她們所生的雙生羔羊，這麼健康和富有生命力，故在她們中沒有不生育的。豐滿紅潤的雙頰，若隱若現地藏在面紗後面，猶如分開的兩半石榴。頸項健壯有力，秀挺，掛滿了珍貴的項鍊，一如達味國王的堡壘，裏面掛滿了許多武士的盾牌，英雄的戰利品，表徵堅定而果敢的意志，好似軍庫藏有武器，足可防禦。以母羚羊的一對孳生小羚羊，和棕櫚樹上的兩串果實來描寫兩乳有均衡豐滿的生命力，且潔白如百合花。肚臍是身體的中心部分，盛滿了美酒與香料般的愛情。她的腰部不只是白皙，甚至好似麥子那樣金黃，十足健康的膚色。由此聯想她不是嬌生慣養的弱女子，而是勤勞有力的人。腰間好似麥子有百合花圍着，更顯得秀美。她的腿部尤其健美，好似彫鑿過的寶石那樣完整而貴重。她的皮膚被太陽曬得發黑，猶如刻達爾的帳棚。刻達爾是曠野中的遊牧民族，他們的帳棚多以黑山羊的毛皮做成，是以顏色發黑。可是新娘也不甘心承認自己的面貌醜怪，她面孔雖然黑如刻達爾的帳棚，卻仍然美麗猶如所羅滿的營幕。國王的營幕，自然是最美麗貴重的毛皮作成的，是非常鮮豔美麗的，這才是少女本質的美。以棕櫚樹描述女子身體的健美以及亭亭玉立秀麗而端淑的儀態，更是表達男子親近她的意慾。

當少女急切地追尋她那未來的郎君，她曾到處懇託他人留意與尋覓，這就引起多人的好奇，於是伴娘們以合唱者口吻詠出問詢，反映一般人的觀感：

哦，最美麗的女子，

你所親愛的人究竟比別人在那一方面更優秀？

使你這樣若醉若狂地追尋，

囑咐我們來協助呢？

這樣發問似乎是必然的，因為從她焦急與懇切的神情中，看出她的情感不是偶然的，決不是一時的迷戀。真實的愛是經得起時間的考驗。只是那種恒久的、始終不渝的愛才引起人們的重視。

這一詢問，立即使她的心情興奮起來，臉龐浮起一層紅暈，眼睛發散特有的異彩，她完全沉醉在戀念中，詩人就以這種既高妙又自然的手法，透過少女的口喃喃地說出她心愛人的俊美。

他是儀表非凡的男性，有高貴的氣質，健美的體魄。他的頭是無價之寶，猶如純粹的黃金。頭髮厚密與漆黑，表出生命力的旺盛。眼睛好似鴛鴦在溪畔，十分明顯，也構成很美的畫面，鴛鴦在溪水邊撥動奶一般的水，使它洗得乾淨，羽毛潤澤，更加好看。他的嘴唇好似百合花那樣純潔，沒藥汁那樣馨香。牙齒好像在奶中洗過的那麼潔白。面頰是顯露之處，不僅可以被欣賞，甚至也可得稱揚，而且臉部的香氣可嗅聞。他有完美的身材，好似鑲着寶石的象牙；也是高大而華雍。他的雙手好似金管，其上鑲有來自遠方（塔爾史士）的寶石，自然更加珍貴。他的兩腿有如白玉的石柱，置如純金座上，是指他的高貴與穩健。

詩人盡了他的全部才能，將新娘和新郎描寫得如此美妙莫測，簡直已成了天上有地下無的傳奇人物。當然，我們不必煞費苦心地去找尋和比較，這些比喻說法是否恰當，因為這一切都是聯想的方法，象徵的說法，是幻想的結構，是理想的要求，原因是只有他（她）是新郎（新娘）夢寐以求的理想伴侶。

在整部雅歌裏，詩人的思想有「聯想的思想」和「有旨意的思想」。「有旨意的思想」是建造整部著作的骨架，六個詩段大致上

都循同一脈絡發揮，使讀者在閱讀時不致迷失方向。「聯想的思想」是創造雅歌的內容，迷離彷彿的意象，加強其美感，使讀者在欣賞時，有如置身仙境。這兩種思想共存於雅歌，不但沒有產生不調和的現象，相反使雅歌所要表達的意象更深刻於人的內心。在第一詩段，詩人把新娘描寫成一個牧羊女，她被太陽曬黑，漆黑有如刻達爾的帳棚。同一詩段，詩人又把新娘描寫成一位王后，她在國王的宮廷內出現，並且被領進舉行盛宴的大廳中。又是同一詩段，詩人盡量發揮其自由奔放的聯想，把新娘看成一位下凡的仙女，說她是荊棘中的一朵百合。整個聯想的過程，詩人因生活在草原地帶，故由新娘想到牧羊姑娘，由牧羊姑娘想到居住在王宮的王后，或許是憶及埃及王朝的富饒而生的聯想，再想到下凡的仙女，詩人這樣的想法基於在人間不能尋獲如此秀麗、可愛的女郎。為此看似飄忽不定的思想，其中聯想的綫索卻是前後相承，有關係可尋的。目的都為說明新娘的美麗。這僅屬一例，還可找出由「聯想的思想」而來的內容。

我們若將雅歌分析，可分成六個詩段，各自獨立，按照一定的格式和結構，而一次又一次地在重複二位情人，千變萬化的愛情遭遇，而每一詩段，大致上都離不開下面的因素：焦急的等待，到處的尋找，終於情人相遇，與高彩烈地共度良辰，慶祝雙方愛情的結合。詩人這樣靈巧地運用了「有旨意的思想」和「聯想的思想」，使整部雅歌發放異彩，而被稱為「歌中之歌」。

前面曾提及有關以色列民族詩歌的寫成，大部分的靈感都是來自自然，在雅歌裏這些例子比比皆是。如：我的愛人有如鳳仙花，生在恩革狄葡萄園（一14），我是原野的水仙，谷中的百合（二1），我們的牀榻，是青綠的草地（一16）。從他們的想像中，產生許多活潑的意境，在他們的意境中，有一種特殊的屬靈的氣質，是其他民族所缺少的。若以寓意說來解釋雅歌，由此而引起許多故事

的聯想也是行得通的。因為在舊約中，雅威愛以民的觀念是牢不可破的，雅威與以民所立的盟約，多次喻為婚約。所以幾時以民犯罪得罪天主，尤其是幾時他們敬拜邪神，便算犯了背棄婚約之罪，等於「犯奸」、「私通」。既然如此，天主對自己的妻子——以色列，便也以丈夫的熱情來愛她、保衛她、獨佔她。由上所述，我們可以明確知道，天主與以民之間的關係，天主與以民之間所建立的盟約，是以男女之間牢不可破的婚約來作典型的。今試以第一詩段（一1～二7）為例，說明以寓意法解說雅歌所引起故事的聯想。

一1～4：新娘——選民在此表示自己對上主所懷的熱愛，由於遭受過巴比倫充軍的試探，變得更熱烈，甚至她引領一些「少女」（外邦民族）也認識天主。

一5～7：以色列雖遭受了充軍的大災難，可是在她的新郎（天主）面前，她還是蒙愛的。「我母親的兒子」指加色丁巴比倫人，他們是以色列的兄弟，因為亞巴郎是出自加色丁的烏爾。「派我看守葡萄園」指充軍的奴役；「我自己的葡萄園」指巴肋斯坦聖地。上主屢次被稱為以色列的牧人。新娘離開了她先前所淫戀的其他神祇以後，只企望再與上主相聚。

一8：耶京女郎——她們有如希臘劇典的歌女，表達詩人的心意——告訴新娘：充軍的時期快要結束，請她跟着「羊群」，自己的子民，回到熙雍山去（牧人的帳棚）。

一9～11：新娘從前怎樣在埃及作奴婢（法郎的御車），現在也同樣在巴比倫為奴。可是，奴役時期快要完結，她將得到金銀製的飾物。

一12～17：在此描寫以色列已回歸了「許地」，萬分感激天主。

二1～6：自今以後，新娘全心依戀她的愛人；愛人在她身上懸掛上愛情的旗幟，用以招集因充軍而四散各處的選民，叫他們一

同出發，往福地去。

二 7：以民在充軍之地應自己「醒寤」，即應自覺悔悟。

細讀雅歌，不禁令人驚嘆詩人奇妙的聯想，詩的內容和夢極相似。他好像完全放棄「有旨意的思想」，而只用了「聯想的思想」，完全信任他的聯想，使他的想像有如在藍天翱翔的飛鳥般自由，而能把天主與人間的關係，描寫成夫婦之間愛的關係，如此坦誠露骨，是完全不可思議，甚至不可設想的；因為誰都不敢，也不會想到神人之間婚約的這回事。當然這裏並沒有否認詩人是接受了天主的默感。

在此詩人也用了低徊往復的音樂，和迷離恍惚的意象去「催眠」讀者，使讀者也走到夢境裏，欣賞他所創造的世界。詩人在第一、二、五詩段裏均以「耶路撒冷女郎！我指着田野間的羚羊或牝鹿，懇求你們，不要驚醒，不要喚醒我的愛，讓她自便罷」作結，使得讀者也不得不隨着新娘投入新郎的懷裏，享受愛情的溫馨和滋味。詩人以關閉的花園，深鎖的花園和封鎖的泉源來形容新娘，似乎是有意創造一種迷離恍惚的意象，而這花園也只有新郎才能進去，但另一方面又邀請北風和南風吹向花園，使它的清香四溢，這究竟是怎麼一回事，是怎樣的境界？

從整篇雅歌來看，可以看出其聯想的微妙，這也就是詩的微妙。詩人以精妙的手法表達夫婦之間的愛情，卻能喚起讀者多方面的聯想：人間之愛、朋友之愛、兄弟之愛、天人之愛等。這意象是象徵着一種感情——愛，在雅歌中可欣賞到詩人所描寫的愛的特質：愛是兩個互愛者相互的給予，它使互愛者能真正的彼此相屬，這種自由和相互的給予是人格的最高表現。所以，愛才能成爲人類最偉大的行爲。因此雅歌說了以下動人心弦的讚美，「因爲愛情有如死亡，妬愛頑如陰府。它的火焰是上主的火焰。洪流不能熄滅愛情，江河不能沖去它。如果有人獻出全部的家產想購買愛情，必受

人輕視。」(八6~7)

愛也是一種相互的臨在，是兩個愛人獨處時的臨在，是兩情相悅的臨在。在這種彼此的臨在中，雙方帶着欣賞和讚美之情去觀察對方。在愛人的眼中，被愛者常是美麗的。在雅歌中用了不少的圖像來形容對方人格、精神和身體上的美。這種欣賞和讚美在所有愛的關係中，都是十分重要的因素。所謂「情人眼裏出西施」，正表示對這種看法的首肯。

愛的過程中所有的另一變換，就是被愛者的不在與追尋。有時可能是身體上的不在。有時雙方在形體上仍互相臨在，可是在一段相處之後，兩者的關係慢慢成爲一種例行公事而索然無味。這時，實際上對方已是某種形式的不在，需要再一次愛的追尋來更深的發掘彼此間的愛，使它成長。雅歌肯定夫婦之間的愛情是整個人之間的愛，包括意志、理性、感情和身體。要想雙方深刻地相愛，必須在人的各種不同的層次能夠得到平衡的發展和表達；而這種愛的關係常在發展的過程中。所以「愛」對相愛的雙方常是一種挑戰，也是一種新的成長。實際上，愛是沒有止息的。夫婦之愛在他們的婚姻盟約中已經很清楚地說明，直到死的那一天才告終止。所以，愛是人一生不斷發展與成長的過程。

結語

從文藝心理的聯想去欣賞雅歌，比傳統用寓意說去解說雅歌，來得更自然，更能表達詩人的意象，發揮詩的美感，而不會流於牽強附會。六朝的駢文，爲求字數和句數的整齊，造成字句的堆砌，只求華美，而不求是否言之有物；同樣在雅歌裏勉強把每字每句寄以寓意，也會如同六朝的駢文，做成生硬苦澀的味道。假若非要用寓言去解釋，千萬要避免牽強附會的說法，因爲有些句子和人物，如新郎的朋友等，究有什麼寓言，或只是詩中的陪襯，我

們不能確知。此外要盡量將模稜兩可，猶豫不決的經義，按照主要的寓意去解釋。

但是現代的詮釋者都傾向認為雅歌是描寫夫婦之愛的詩集，他們也肯定性愛的美善與喜樂，並認為性愛也是合乎基督倫理的最高理想，就是夫婦在婚姻生活中彼此完整的相愛。

梵二大公會議前，倫理學家討論婚姻之愛時，常帶相當消極的態度。但梵二大公會議却積極強調夫婦之愛的重要性。現在的世界中，倫理生活一片混亂，使夫婦之愛受到威脅。但在聖經中，正有一歌頌夫婦之愛的詩篇，實在可藉它來教導夫婦們怎樣在婚姻生活中更真實、更忠信地彼此相愛。所以，雅歌對夫婦極具教育意義。

同時，教會肯定每一家庭都是教會的基本單元，夫婦之愛可說是這單元最有力的支柱。如果夫婦之愛不蒙受天主的祝福，也不神性的話；那麼要問今日的家庭和教會怎會有其活力來源呢？所以，我們不一定把雅歌看成天主與人之愛的比喻，也不須在每一段聖經中找尋天人之愛的寓意，才能肯定雅歌的神聖性。這樣看來以聯想的方法去欣賞雅歌的美感就更能成立了。

（本文作者為本神學院教義系二年級學生，寶血會修女）

參考資料：

1. 雅歌釋義，思高聖經學會出版，韓承良著，民71年1月。
2. 愛的讚歌，福音證主協會出版，唐佑之著，民66年3月。
3. 雅歌的文學類型及意義，神學論集39號，曠泉。
4. 白首共此心，光啓出版社，徐可之著，民75年11月。
5. 文藝心理學，大夏出版社，朱光潛著，民77年12月。

讀訓道篇試談「虛空」

何潔貞

(甲) 前言

「一刹那的光輝不是永恒」這句話，在某年的一個頒獎會中道出，頓時在演藝界掀起了一些小風波，不管語者當時的心態如何，但此語不無發人深省的地方。人一生不斷地追求地位、名利、學問、享受，到最後還是感到一份惆悵空虛，究竟人生命的意義在哪裡？有些人說：「人生在世，不在乎成敗，也不在乎名譽地位，乃在於自己曾否作出努力。只要是人努力，世界便會更好。」也有人認為：「人生如夢，爲什麼要操勞，自找苦惱，盡情享受這短暫的時光好了。」你有什麼感受呢？

「虛而又虛，萬事皆虛」，當我第一次接觸這幾個字，感到詫異，爲什麼聖經中竟然有這麼消極的話語？「生有時，死有時……」更感人的生活是多麼無奈，難道生命就是如此悲觀嗎？觀及宇宙的衆生相，社會的不公平現象……一個一個的問號在心中點燃起來。

「虛而又虛，萬事皆虛」，今天再次研讀，反覆思量，卻迥然不同，發覺以前是誤解了。訓道篇以這句子作爲開始，也成爲結語，個中包涵著豐富積極的人生哲理，亦是此書的主題。如果不把全書讀一遍，只是抽取其中一節或一段來看，難免會斷章取義，將書中的信息誤解，有以偏概全的錯謬了。

(乙) 淺談訓道篇

1. 訓道篇在聖經中的位置

訓道篇是智慧書中的一本小書，列於箴言和雅歌之間，是五卷軸之一，屬希伯來的智慧文學。在猶太人每年的五大慶節中，此書是於帳棚節時隆重宣讀的經卷。

2. 訓道篇的內容

訓道篇不大重視以色列的歷史，而是以個人的經驗和觀察為出發，提出了智慧的教訓，與約伯書相似，都是以理性尋求人生的意義，向傳統的說法提出了挑戰。此書亦強調信仰的價值及人生的責任，就是享受天主所給予的一切。雖然此書最後並沒有尋找出人死之謎，卻教人持守信念，善用天主的恩典。

3. 訓道篇的結構

訓道篇的結構，分析困難。雖然是一本人生哲學的作品，卻缺少哲學的要素—邏輯和系統。不少學者耗費心血研究，也無法精確肯定，發覺都是「虛空」；但按書中的思想，發現有兩串平行的發展：其一是本書的主題，範圍較廣；其二是作者加插的感想，比較短小，按此理論，可分成六個主要部分：

引言：（一 1～一 11）書名及命題。

第一段：（一 12～二 26）論知識與快樂的虛幻。

第二段：（三 1～三 22）人一生努力所得，仍不外是一個「空」字，徒勞無益。

第三段：（四 1～五 8）描述社會上的怪現象。

第四段：（五 9～七 12）描述錢財的虛幻。

第五段：（七 13～九 10）是全書的中心。是科厄肋特證明連美德也不能使人有福。

第六段：（九 11～十一 6）人的天資與奮鬥，不能保證人一定會成功。

推理的結論：（十一 7～十二 8）作者勸人在世應盡力享受人生的幸福，但不要忘了天主的審判。

全書總結：(十二9～十二14)盛讚科厄肋特的智慧和對後人所加的警語。

(丙) 細說「空虛」

1. 八種「空虛」

「空虛」，原文(Habel)，在訓道篇中出現卅八次之多，此書描寫「空虛」，可說是淋漓盡致。按書中記載：一切世間的事物，皆不能滿足人的願望，使人獲得真正的幸福；對隨心所欲的事，皆屬於過眼煙雲，所以追求現世的事物、研究它的智慧、學問，實在毫無意義，是愚昧，是狂妄。現試將此書描述空虛的事情分列，以作警醒。

(1) 智慧的空虛

作者以智慧來尋求人生的意義。考察了太陽下發生的一切，運用淵博的學問和豐富的經驗去尋求智慧，然而愈研究，愈追求，所得的結果愈令人失望，不得不承認是徒勞無益，所以作者慨嘆智慧愈多，煩惱愈多；學問越廣，憂慮越深。

(2) 享樂的空虛

智者多方面尋求各種享樂，如建築美侖美奐的房子，開闢園圃，聚斂各種物資，可是只能達到某一程度的滿足，最後還是與愚昧的人一般，難逃一死，因此覺得又是「空虛」。

(3) 勞碌的空虛

從享樂看，不單智者沒有比愚人優越，連勤勞也比不上懶惰的好。人終日埋頭苦幹，天天辛苦經營，省吃儉用，聚積財寶，連夜裡也在憂慮，但死時分毫不能帶走，所作的一切事功都要留給那未曾勞作的人。假如繼承者不成器，揮霍無度，更令人痛心。所以勞碌一生，又是得到一份「空虛」。

(4) 競爭的空虛

眼看別人的工作順利成功，便易心生嫉妬，因而引起競爭，以求并駕齊驅或比他人更好，故此試圖以不正當的手段，為求達到目的，在嫉火的競爭中，不但沒有給人帶來喜樂，反給人帶來痛苦悲傷，釀成人生的不幸，豈不是空虛嗎？

(5) 貪婪的空虛

人獨居，只顧操勞辛勤，為自己賺取了大批的錢財，但物慾乃無底深淵，填之不滿，所以把自己弄得筋疲力竭，享用時，已經太晚，所得一切又沒有親人承繼，亦是淒慘空虛。

(6) 名譽的空虛

功業轉眼會化為烏有。一位出身貧窮，還有坐牢紀錄的青年，被擁立為王，躍上國王的寶座，建功立業，深為民衆稱頌，但是能夠維持多久？一旦死去，一切關於他的事情，瞬即被人忘掉，名譽難道不是空虛嗎？

(7) 錢財的空虛

當富人擁有大批錢財後，仍是不會知足，還會要求更多；錢財增多了，又終日焦慮不安，怕有朝一日生意失敗，一切成空，因此連夜間也憂心忡忡，不能睡眠。多賺了不能多享，反而成了財產的奴隸，徒增煩惱，所以錢財是空虛。

(8) 報償的空虛

惡人當道，欺凌弱小，一生為非作歹，死後反隆重安葬，被人歌功頌德，大事讚揚；而善人修德立功，却受盡蹂躪，百般折磨，死時卻被人忽視，作者察見現世一切發生的事倒行逆施，所以感到空虛。

我們看過了八種「空虛」後，好像訓道篇中對一切事物的態度都予以否定，對人的遭遇是無法抗拒，對社會的不正義，人的死亡，好像一切都沒有價值似的。其實此書並不是如此消極、悲觀，它只是以譏諷的口氣，說出人的生命和社會的眾生相，它最重要的

是鼓勵人要懷有信心，勇敢地承受生命，從各種經驗中，體會天主所賜的恩典。讓我們再看看「空虛」的真諦吧！

2. 在「空虛」中尋獲「至善」

能「虛」才能「滿」。因此「虛」並不只是為了空無一物，而是能夠不斷地接受新知，在接受新知時，並沒有被從前的舊知所妨害，所以「空虛」更是為了「充盈」。訓道者在努力地尋找生命意義的過程當中，雖然發現了「萬事皆虛」，卻原來是覓得了「至善」。

訓道者首先從智慧、享樂、勤勞中尋找，希望在天下發生的事情上、在物質和美感下得到佳果，然而死亡來臨時，所有的都是徒勞，此時訓道者感到「人除了吃喝和享受自己勞作所得之外，別無更好的事」，但同時他又看透了這原來是「從天主手裏來的」，所以他說「離了天主，誰能有吃的，誰能有所享受？」（二24~25）

接着訓道者又在世界和人生的秩序當中，發現了萬事均有定時：人一生中的思言行爲，事業禍福，權力地位，榮譽侮辱，愛慕憎恨，無一不在天主的計劃下完成，沒有甚麼不是與天主有著密切的關係。所以訓道者說「天主賞賜人財產和富裕，叫人能享用，能取得應有的一份，能享受勞碌所得的快樂，實是天主的恩賜」，「因為天主以喜樂充滿他的心」。（五18~19）

隨着發現天主的恩賜以後，頓時又覺得生命短促和能力有限，訓道者試在道德倫理上找尋幸福，但發覺世事有許多矛盾：善人受苦，惡人享福，就好像沒有正義一般。因此又不能以成敗得失來肯定是否為天主所寵愛或唾棄。事實上支配成敗，除了自己努力外，還有許多因素，在生命的極限，實在無法找到適當的答案。既在深思中，無法打開這個結，訓道者只能向高深莫測的天主作出驚嘆，人在祂面前是軟弱無能，不能以任何方法探知一切的奧秘，所以他說「縱然智者以為知道了，仍是一無所知」；「我面對天主的一切

作為，發覺人決不能知道在太陽下所發生的一切事，人雖然努力研究，終歸無法得知」（八17）。訓道者只能知道無論智者、愚者、義人、惡人，完全在天主的照顧下生活，「他們的行為，都在天主手裏」（九1）。

最後，訓道者願意作出一個結論：人以各種不同的方式，不同的角度竭力盡心地追求幸福，結果是使人失望，因為世間的事物都無法滿足人的心靈，只有在無限的天主內，才會覺得心滿意足，所以鼓勵人要及時行樂，莫負青春；對天主所賜的，開懷享用；在世時及早紀念造主，只要不離開祂，生命就充實和有意義了。因此訓道者在尋找的過程中，覺得一切是「虛空」是「捕風」，但卻深深體驗到天主臨在於宇宙中，雖然沒有找到生命以後的謎，卻獲得了至善至美的天主。

（丁）「虛空」的反省

1. 「虛空」是一個利益

生命是寶物，雖然是脆弱的賴着一口氣息而活，但卻是神聖的，人以不懈的希望追求生命，實在是天主神聖的恩惠。訓道者對追求生命的意義，不遺餘力，面對人世間的智慧、勞碌、享樂、榮譽、財寶……人生命的終結，感到一切原來是虛空，在虛空的時刻，使他頓悟了天主的作為，而對祂感恩和讚頌，且開懷地接受享用。

人生活就是不斷的經驗死亡一人的限度。訓道者在各方面尋找時，覺悟到虛空的時候，就是他經驗一次死亡的時刻，在「死亡」的剎那，他轉向了天主，選擇了天主，積極地生活下去，這不是在死亡中找到生命嗎？因此經驗「虛空」其實是一個利益。何必面臨挫折便自找末路呢？

2. 求知的態度

訓道者在尋找生命意義的過程中，以不同的方式，不同的角度，盡心竭力地求取，當遭遇到虛空時，並不氣餒，且再努力地在另一管道去尋找。訓道者的求知精神，正好是我們生活和求學問的借鏡。朝向理想，並不是只有一個管道，重要的還是需要我們以恆心和毅力，以百折不撓的精神去完成。因為人是滿溢天主的恩寵，能與天主的恩寵合作，就是在同一的事情上，也需要以不同的知識層面來表達，作出適當的貢獻。

3. 生命的盈虛

我們的生命，需具備二個質素，好能為天主服務：這就是盈和虛。「虛」是為「盈」，而盈又是為虛，換句話說：我們需承認自己的渺小、有限，才能讓天主美好的能力：愛、恩寵傾注在這「虛」中，在充滿天主愛的同時，又自然地讓這充盈的愛流溢到需要的地方去。如此虛盈相替，生生不息，使人類趨向圓滿的實現。

(戊) 結語

「虛空」在訓道篇中是一工具。在書中不斷的重覆，是吸引讀者對它的關注，原來「虛空」就是生命中許多無法找到答案的具體生活體驗。在人的有限中，對高深莫測的天主計劃，需要以積極的心態，才能接受、感激和領會這是天主的賜予，在享用的時候，需把東西當做東西用，否則便會把東西誤作主人，便辜負了天主的恩賜了。

(本文作者為本神學院教義系三年級學生，寶血會修女)

參考書目：

1. 聖經，香港思高聖經學會。
2. 聖經研究(3)，楊牧谷譯，香港種籽出版社，1979年11月再版。

3. 訓道篇釋義，韓承良著，思高聖經學會，1981年8月初版。
4. 現代中文聖經註釋，古樂人等譯，種籽出版社。
5. 聖經辭典，No 1593 訓道篇，思高聖經學會。
6. 景風季刊92期，基督教中國宗教文化研究社，1987年12月。

從智慧篇看天主的屬性

龍雪冰

導 言

在舊約聖經中，智慧篇被列於智慧文學之中，本書是舊約全書中最後的一卷，是最接近新約的一本經典。由於原文是希臘文，基督教人士不承認它的正經性，稱它為「偽經」。本書不少重要抄本有「撒羅滿的智慧」為標題，看來作者是撒羅滿，其實不然；這只是當時的一種習俗，作者假借撒羅滿之名，以增加自己的身價而已。故推測作者應是一位僑居於埃及亞歷山大里亞城的猶太人，而成書時間約為公元前一世紀。

本書寫作的主要目的，一是反省以色列過去的經驗與傳統和現在的挑戰；二是為了建樹團體的信仰。作者不單向天主的選民，而且也向選民以外的人士發言，他說明一切受造物都是好的，有如其他的智慧文學作者所教導的一樣，他特別集中思想於歷史上的一件偉大事件——出埃及；如此，他將信仰的兩個大主題連合在一起：創造與救贖。我們可以說舊約是以色列民族的信仰歷史，因它說明了天主在人類歷史中如何行動。智慧篇共有十九章，可以清楚地分成三部分：

第一部分（一一—五章）：智慧是幸福和永生的來源。

第二部分（六一—九章）：講論智慧的性質與獲得智慧的必要。

第三部分（十一—十九章）：講述天主在人類歷史的行動。由亞當開始，直敘述到出谷和征服客納罕地。

以色列民族認識了在歷史變遷中，天主所揭露的自己的面貌，同時，也在其歷史變遷中，默想他們的天主。本文願透過智慧篇作

者的描述，大膽地勾畫一幅「天主的肖像」。全文分為兩部分：一、天主自我啓示的方式；二、天主的屬性。

一、天主自我啓示的方式

(1) 在宇宙中的啓示（智十三 1～9）

天主在古時，曾多次以多種的方式啓示祂自己，在啓示的方式中，我們可認識那位創造與救贖我們的天主。智慧篇的作者於十三章 1～9 節中，描寫天主在宇宙中的自我啓示。大自然既然如此的美麗和諧，偉大強健，有益於人生；誰都知道大自然的美麗、強健和用途，不是由其本身來的，更不能自己存在，必須有賴於一個外在的最高最終的緣因賜給它。那麼，人們應藉着大自然的引導去認識和歸向它的造物主（十三 3～5）。宇宙的構造雖然是如此的完美和諧，可惜有些人竟然將受造物當作神明來恭敬（1～2），崇拜受造物是愚不可及。作者亦非常強調，在清楚認識了世間的許多事物之後，需要更進一步，走向它的造物主、天主。因為我們既然明瞭了大自然界的奧秘和偉大，自當更容易地發現它的造物主，確知惟一真天主的存在。「宇宙」在智慧篇常有重要角色，如一 13、14；五 13、14、18、21；七 21、24、27；十三 1、5 等。作者對於世界萬物的看法，即是在主宰的看顧之下。作者認為將來有一新的宇宙、新的創造（十九 6～22），是人身體的得救。

(2) 干預宇宙的能力——天主的智慧

天主的智慧作為干預宇宙和人類歷史的能力，在以色列民族中，是較晚才清楚地提出的。天主創造天地時，智慧治理着萬物（智八 1），在救援的全部歷史中，是它引導着天主的上智（十一 1～十一 4），是它保證人類的得救（九 18），天主藉智慧行事，猶如藉聖神一樣（九 17），它參與天主為世界所做的一切，並賴它完成了天主的創造與救援事業。

天主的智慧，被位格化了。位格化的智慧，沒有替天主發言，也沒有說是上主的斷語；智慧以自己的名義講話，好像他是天主一樣。智慧和神的關係很密切，神是從智慧的口中吐露的；然後，神如同智慧一樣，慢慢地被位格化，似乎都分享天主性，可以說智慧和神絲毫不差。智慧是愛人的神（一5），智慧和神是一樣的，他們關心人的益處。上主的神充滿了世界，包羅萬象，通曉一切語言（一7），即言天主無所不知，無所不在，無所不能。智慧是導師，人的師表。智慧篇第一章還告訴我們，智慧和神不限於猶太宗教，每一個人都可以得到智慧和聖神，惟一的條件是：愛正義及行善。

七21稱智慧為造物的技師，即所有存在物的創造者。這被位格化的創造者——智慧，隨後於七22—23藉着二十一個（三乘七）更貼切的形容詞加以描寫。在她內的神（七22）有二十一個屬性。二十一象徵圓滿，最完美的，它是一個神聖的圓滿。智慧的神是神聖圓滿的神，它是超越萬有，又是永遠臨在萬物中，天主干預宇宙與人類歷史，是藉智慧而實現的。

二、天主的屬性

(1) 天主是惟一的神

以色列民族的一神論是來自對信仰的肯定，因為他們確切相信自己是由所有民族中揀選出來的，他們是特選的民族，隸屬於天主的。故他們只能朝拜創生救贖的天主，天主是治理萬物的主宰，獨一無二，惟一的真神。智慧篇的作者在第十三章至十五章，鼓勵在異族生活的以民，一定要堅持信仰，保持惟一真神的敬禮。我們透過大自然的奧秘，發現它的造物主，確知惟一真神天主的存在（十三1、3）；雅威是至聖惟一的（七22a），獨一的，無所不能的（七27a），惟有祂能救援。

(2) 天主是大能的神

在一切宗教內，能力是神的基本屬性，智慧篇把創世紀天地人萬物受造的事蹟，一一提出，把天主描寫得更為生動。天主因愛創造了萬物（一14），無論大小都是祂造的（六8），並按自己的肖像造了人（二23），天主的大能使人驚訝，無人能抗拒（十一21—22）。祂用言語創造了一切（九1—2，十一18），天主的話同時是一種動力、神能、無差錯地產生天主所預定的效果，不只是人類歷史，連大自然也服從天主的話。如果有人承認火風星辰的力量和效能，就應明白創造這些東西的更有能力（十三1—4）。

(3) 天主是正義的神

正義的天主，在具體的行動中陳述自己，對以色列的仇敵施行懲罰的裁判。當天主執行其處罰時，顯示自己的正義，祂必按照公義處理一切（十二15）。權力原是天主公義的本源，天主就是完美的正義（十五3），祂要懲罰仇敵時，必披上正義，當作胸甲（五19）。並以正義追擊敵人（十六18）。天主是正義、公義、公正不偏的神，天主按其本性是公義，而且不能不是公義的，天主在施行審判上，是不顧情面，是至公至義的。

(4) 天主是有位格的神

舊約敘述天主啓示祂自己時，就顯出祂是有位格的，祂關注、解救、許諾以色列民族，祂與這個民族之間，實現密切的位際關係。一切對天主的擬人化描寫，足以表示出天主揭露自己的意願。人是按天主肖像造的（二23），就是說人相似天主，是因為人，有如天主是自由的，有意志，有記憶，從這個肖像一人，推論到天主亦是自由的，有智慧，有意志，即天主是有位格的神。智慧篇詳細描述天主手臂的能力（十一22，五17，十四6，十六16），義人的靈魂在天主手裏（三1），全能的手造了世界（十一18），祂的耳朵能聽萬事（一10），天主的氣存在於萬物內（十二1），

這位有位格的天主，義人稱祂為父（二 16、18），天主常實現祂的計劃，拯救祂的子民，使他們脫離敵人的手。

(5) 天主是神聖的神

天主在創造、顯現、考驗、懲罰、災難、眷顧、拯救中啓示自己是聖的，稱選民為聖潔的民族，聖徒（十 15、17；十八 1），天主的光榮充滿了天地萬物，在受造物中啓示了天主的神聖，「在她內的神，原是至聖的」（七 22）。

(6) 天主是忠信的神

天主是忠信的，天主對待以民是忠信與慈愛，這個屬性具體地實現在天主與以民所建立的盟約。在盟約中，天主流溢着祂的忠信、憐憫、寬赦（十二 21），因為天主曾立過約，起過誓，祂要對以民忠信到底，天主看見以民的叛逆，背離與痛苦災禍；祂平息了災禍與其義怒，因為祂忠於信守祂所立的盟約，因祂是既許必踐的天主。

(7) 天主是寬恕的神

寬恕是天主的特性（十一 23～26），祂假裝看不見人的罪，在懲罰中天主仍等待人的悔改（十二 2）。天主對人雖是施行懲罰，嚴格對待，正直公道，却緩於發怒，祂以忍耐和寬恕的心情來對待他們；假以時日，等待他們悔改（十二 17～18）。天主常賜給子民懺悔機會，給他們時間和機會改惡遷善（十二 19～20）。天主以良善、寬容治理萬物（十五 1），愛護以民，既許必踐，援救他們，耐心等待他們回頭改過。天主不單寬恕罪人，連罪大惡極的索多瑪、埃及人（十九 15），只要他們痛悔，祂都一律寬恕。天主憐憫衆生，假裝看不見人的罪，是為叫人悔改（十一 24），因為一切的人都是天主一手創造的，我們應信賴天主的無限慈悲和寬仁為懷。

(8) 天主是忿怒的神

在舊約中，忿怒與愛屬於同一個天主，以色列民族經驗到天主的兩種「情緒」：忿怒和仁愛，兩者常在交戰，但都表示天主對人極度的愛，只是以不同方式表達出來。因為人有罪，才惹天主發怒，即使天主忿怒而施與懲罰，因着以民的哀求，痛悔，天主可自忿怒中走出來。

上主對埃及人發怒，要懲罰他們（十一 5～27），祂對以民的仁慈，與對埃及的正義互相比。天主亦懲罰了客納罕人（十二 1～18），聖地原先的居民，違法犯紀，招惹天主的義怒，更甚於埃及人。而那些背棄天主，敬拜邪神的惡行，使天主憤怒填膺，不得不加以懲罰（三 10～12），因為天主在惡人料想不到，措手不及的時刻，向他們突然發出憤怒的懲治（六 5～6），是天主懲罰了以民，也醫治了以民，天主的震怒，沒有將以民徹底消滅，還給他們建立了一個「獲得救援的標記」（十六 6～7），天主的怒氣並沒有持久（十八 20），大司祭的祈禱，奉獻的馨香（十八 21），以及大司祭全副裝備的出現（十八 24），終於平息了天主的忿怒，招來天主的仁慈。

(9) 天主是仁慈的神

智慧篇第九章，描寫撒羅滿祈求智慧，他呼喊說：「列祖的天主，仁慈的上主……」（九 1），天主對自己的百姓常是良善慈愛的，他會隨時救助自己的百姓，寬赦他們的過犯。智慧篇的作者講論天主在人類歷史的行動（十至十九章），他不單介紹天主毀滅埃及的大事，同時亦強調天主愛所有的人，不論屬於那裏的人。作者說天主的真正奧秘，不在於祂如何懲罰埃及人和客納罕人，而在於對這些人和一切惡人及崇拜邪神的人，長期的忍耐和仁慈。天主這樣仁慈，是因為眾人都是祂所創造的，所以祂愛一切的人（十一 25），只有天主愛惜萬物，因為都是天主的（十一 27），天主決不能憎恨祂所創造的任何東西。上主是愛眾人的，祂愛惜生命，愛一切

生靈，因為祂自己的不死不滅的生氣在萬物之中。

以色列民族蒙召選後，不斷地在天主的慈愛、友誼中進步，與天主交談，從出谷、創造、盟約中，都顯示了天主的愛情，智慧篇形容天主是愛人、仁慈的神。

(10) 天主是眷顧的神

這個天主表現在宇宙及歷史的屬性，包含的內容很多，天主所露的面貌是一個父親照顧自己的子女，供給他們的所需。天主特別對於人類予以細心關懷，因為無論大小，都是祂造的，祂對一切，都一律加以照顧（六8），義人受苦蒙絕大恩惠，必蒙天主眷顧（三5～7），因為天主賞善罰惡，祂必細心照顧善人，因為萬物都掌握在天主的手中（五16），天主要用右手庇護他們，以自己的手臂保衛他們。尤其那些虔誠的人，必蒙眷顧（四15）。天主指引、照顧、保護以民出離埃及，渡過紅海，經過曠野，到達福地，以民在天主智慧的關照之下，不受敵人的侵害。智慧篇清楚地證明，天主是既許必踐的天主，祂言出必行，保護並眷顧了處在危險中的以民，雖然以民為非作歹，天主沒有忘記自己的百姓，不但沒有將他們放棄不顧，而且按照對他們祖先所起的誓言，不斷擴大、振作、光榮了這個民族（十九22）。

結語

由上述關於「天主的肖像」的探討，我們得知以民從他們的歷史中慢慢體驗並描繪出天主的面貌，這是需要經過長期的宗教反省才能產生的。首先是體會到雅威，盟約的天主的帶領和保護，然後才逐漸了解天主的一些屬性，特別在以民回憶他們出離埃及的歷史中，不單是憶及天主的慈愛，並且驚嘆天主的照顧，更重要的是在天主特別與以民的往來中，他們正確無誤地接近、認識，並且斷定有一個造物主的天主。

由於智慧篇是舊約中最晚出的經書，亦是最接近新約的，它的特色將智慧位格化了，對天主的智慧作了淋漓盡致的描述（六～九章）。在古代以色列思想中，「智慧」屬於道德平面；放逐以後，「智慧」漸漸接近天主的平面（智七 22～30；八 1、3；九 1、4、9）。在耶穌基督身上，天主的智慧化身成人；耶穌基督成爲雅威在我們中間的具體臨在。

（本文作者爲本神學院教義系三年級學生，寶血會修女）

參考書目：

1. 韓承良著，「智慧篇釋義」，思高聖經學會出版，民70年。
2. 聖經，思高、香港，一九八〇。
3. 聖經辭典，思高，香港，一九八三。

若望福音中的猶達斯、錢與罪惡

張春申

這是一篇讀經而得的個人感想，自己想想也有可取之處，但我不能保證是否全合聖經之詮釋。我以為若望福音第一願意將猶達斯當成一個代表人物；如同福音中的耶穌所愛的門徒之具有代表性。第二猶達斯代表不信之門徒，叛逆耶穌是在愛錢的象徵上，因此福音中錢也具象徵性。第三不信是罪惡，罪惡產生一串經驗，而此經驗福音中都在猶達斯身上出現。

(一) 猶達斯的代表性

比較四部福音，若望對他寫得更多，福音中共有下列章節：六 70～71；十二 4～6；十三 21，26～30；十七 12；十八 2～6。

若望福音應用這些章節記錄猶達斯，而且所有資料之間經過我們下面的說明也有連貫，一定有他的目的。既然一般注釋家都認為福音中「耶穌所愛的門徒」代表所有相信祂的門徒，他是標準。那麼在晚餐廳中，與耶穌所愛的門徒清楚相對的是猶達斯（十二 4～6），說猶達斯是不信者的代表，也相當有根據。不過重要的尚是有關猶達斯的所有資料。

(二) 猶達斯與錢

若望福音有關門徒的要求，不如對照福音那麼廣泛。基本上除了信與愛之外，似乎沒有多提別的跟隨基督的條件，至於對照福音中有些基本的要求如福音性的貧窮、貞潔……等等，都由耶穌自己提出。也正因為這個緣故，當我們發現第四福音對於錢的強調，不能不追究其深意。

最爲顯明的是耶穌在耶路撒冷潔淨聖殿的事件。若望把它提前寫在耶穌第一次進入耶路撒冷，已經是一個顯出重視的跡象。如果我們把若望有關此一事件的紀錄與對照福音的潔殿比較，有許多值得提出的特點，我們不必一一舉出。本文願意在比較中指出一點，那便是聖殿中的「錢」。

參閱對照福音（谷十一 15～17；瑪二十 12～13；路十九 45～46），自中文翻譯的經文中看，若望福音中出現了四次「錢」字——事實上希臘文沒有這麼多。比之對照福音，顯然較多；其實路加福音一次都沒用「錢」字。於是我們不得不問爲什麼若望福音要如此強調「錢」字呢？我們看來，錢爲他是一個象徵，象徵的是「偶像」、「財神」。在瑪六 24中也含有此意。由於天父的殿宇中，本應祂是唯一的神，現在却由「偶像」、「財神」佔據了。於是第四福音描寫的耶穌瘋狂地把偶像推翻、將財神逐出。這不必再發揮下去。

既然錢是霸佔天父的殿宇，因此是魔鬼的象徵。如果我們由此思想，回到若望福音中的猶達斯的章節中間，他實在是與魔鬼爲伍，因爲錢是他的命。耶穌講完五餅二魚的神跡之註解之後，不少猶太人與門徒拋棄祂，在祂轉向十二門徒的片斷中，祂已經說：「我不是揀選了你們十二個人嗎？你們中間却有一個是魔鬼」（六 70）。福音作者接着便指出是猶達斯，而且說明是他將要出賣耶穌；出賣是爲了錢。所以這兒已經不是一個倫理上的貪財問題，而是一個信仰上的不信，投向「財神」。

此後有多次有關猶達斯的紀錄中，往往提出猶達斯與錢，甚至稱他爲賊（十二 4～6；十三 26），而且也與魔鬼相連。

這使我們認爲猶達斯是不信者的代表，他叛逆天主投向邪神。

（三）猶達斯的罪惡

若望福音有關罪惡並不分述，爲他罪惡便是不信基督，這也有他一貫的深度，雖然後代的倫理神學會說並非所有罪惡都是直接相反天主的不信，但我們也可說犯罪基本上是涉及人與天主之間的關係。

信者是在光明、真理、自由、生命中，是天主的子女。按照第四福音慣用的二元對立方式，不信是在黑暗（十二46）、謊言（八44b）、奴役（八34）、死亡（八21）中，是魔鬼的子女（八44）。由於猶達斯是不信者的代表，因此那些罪惡的後果或經驗，在第四福音中，似乎毫不遺留地與猶達斯相連。

黑暗：他走出晚餐廳，經上說：「那時，正是黑夜」（十三30），顯然不只是自然界的黑暗，更是描寫猶達斯心靈中一片黑暗。

謊言：在伯達尼的晚宴中，猶達斯指責瑪利亞的「浪費」說：「爲什麼不把這香液去賣三百塊德納，施捨給窮人呢？」（十二5）這是謊言，因爲聖經作者接着便說他並不關心窮人，因爲他是個賊，常偷取存款。（十二6）

奴役：猶達斯最後並不自由，他在山園中躋身於一隊兵士、司祭長及法利塞人的差役中間，此時已是無法自拔的奴役。他同其他的人在耶穌面前，都不自主地倒退跌在地上。（十八6）

死亡：耶穌在晚餐廳中說：「當我和他們同在時，我因你的名，保全了你所賜給我的人，護衛了他們，其中除了那喪亡之子，沒有喪失一個，這是爲應驗經上的話。」（十七12）這是指十二門徒和其中的猶達斯說的。

至於魔鬼之子，更加顯明，好幾次論及他都同時提到魔鬼。

由此可見，既然猶達斯是不信者的代表，所以罪惡的一切後果都在他身上描寫出來。

結 論

猶達斯在若望福音中已經成了一個象徵，如同耶穌所愛的門徒是代表；這部福音喜用二元對立，在面對耶穌方面出現鮮明的一對對立的代表人物，也非不可能的。因此我把它寫了下來，作為讀經心得。

另一方面，若望福音所寫的猶達斯也具有歷史性，這可見於對照福音；當然已經受到第四福音作者的神學化。而耶穌所愛的門徒，根據一般傳統，視為是使徒若望，不過也經過作者的神學化了。這要求我們不必對於歷史中的猶達斯做基要性的判斷。

（本文作者為本院信理神學教授）

「罪」和本地化

雷教蘇

每台彌撒開始時，神父請大家認罪。不只是在彌撒中，連在普通傳教工作上，也常提出「罪」字，好像若沒有罪的概念，就不能宣佈福音。爲中國人這是一個很大的阻礙。傳教者好像首先要否定性善論，才能建立福音。講理的人會想，爲講福音，何必否定傳統的說法？這個問題值得我們研究：教會對「罪」，「得救」的想法，以及中國人對罪、惡、過等概念的說法。然後我們可以提出一些在彌撒中可用的原則。

談「罪」必須先看聖經如何用這個字。①我們發現有一個很大的困難，就是希伯來話用幾個不同的字，而希臘文把這些字都用兩個字來翻譯，即 hamartia 和 anomia。最常用的是第一個；第二個有「沒有法律」的意思。到了中文聖經，只用一個「罪」字。天主教和基督教都說大家是罪人，用這個說法包容聖經所謂的「罪、惡……」等等。

跟罪很有關係的一個說法是「悔改」。《給現代人的福音》把希臘文的 metanoia 翻成「離棄罪惡」；其他的書寫「悔改」或「皈依」。無論用什麼字，要說的都是耶穌爲人類到底作什麼。人是在一種不理想的情況中，叫作「罪」，耶穌要使人脫離罪，進入新的情況。②因此，聖經有時主張脫離本身，有時說須進入新的情況。「罪」是在這個動作的開始；愛、自由、勝利是它的末端。新約特用「sōzō」和「ruomai」表達脫離。「sōzō」就是「救」的意思；「ruomai」也是救的意思，但它特別用來講出埃及的故事。此外還有其他的字；值得注意的是「katallassō 和好」，及「aphēsis 赦免」，這兩個詞是教會常用的。聖經就是這樣形容耶

穌的貢獻。爲了描述人的回答有「metanoia 悔改」和「epistrepheo 皈正、歸依」。這些字是由舊約的「shub」來的。舊約用「shub」至少一千零五十九次，可知這是很重要的一個字。其本意是「轉方向」，即走錯了路要回頭往正道而行。雖然是很要緊的一個字，但在若望福音裡找不到它。若望強調「新生命、光明」等。可見，字本身不重要，只要意思正確就夠了。

其實，教會講解人無耶穌救恩的情況在歷史上有所改變。馬爾谷福音和直到五、六世紀的教父，常談到魔鬼，不只有一個，而且有好多鬼。谷一34：「（他）驅逐了許多魔鬼。」同樣聖安當，所謂隱修士始祖，在曠野裏與魔鬼交戰。不過，信經中不提魔鬼；教會要教友知道有魔鬼，但不強調其他小鬼。有人會問：是否教會忘記福音的一部分？實際上不然。當時的人已經信各樣各類的魔鬼，耶穌沒有意思把他們的想法改爲今日受過教育人的思想，他也没有反對羅馬帝國、奴隸制度等。不過，這並不是說他贊成帝國主義或奴隸社會。由此觀之，耶穌來的目的不是宣佈鬼的分類，才把他們趕走，而是來宣佈，無論人的情況如何，他都能得自由，成完美的人。羅八38~9「無論是死亡，是生活，是天使，是掌權者，是現存的或將來的事物，是有權能者，是崇高或深遠的勢力，或其他任何受造之物，都不能使我們與天主的愛相隔絕。」這清楚說明，用何種說法描述人不愉快的情況不要緊，要緊的是耶穌所賜給人的愛。

中國雖然以性善爲主，也有這種不好和好的情況的區別。禮記有「大同」和「小康」的區別。思想家常說古代時社會都好，今天人離開了大道。韓愈曰：

「後之人，雖欲聞仁義道德之說，其孰從而求之？甚矣！人之好怪也，不求其端，不訊其末，惟怪之欲聞。」（原道）他要說的是社會的不好。爲了形容人的不好，有罪、惡、過等字。

③「罪」的本義是「犯法」，「惡」和「過」是倫理上的過失，結果中國人承認有過但不說有罪。以前，倫理上和宗教上的過失聯在一起，都有違背天命的意思，但到了孟、荀時，得罪的不是天而是人的良心和天理。不過至今人還怕天的懲罰，恐怕，現代青年連這個感覺也沒有了。總而言之，中國思想特別注重向善，若談惡，是在全社會上或在人的良心上；因此，第一需要提高教育；第二須用禮來改善：「禮爲防人作惡，引人爲善。」

爲了幫助我們分析這些問題，可以參考兩位神學家：聖宜仁④和Hans Urs von Balthasar。⑤宜仁思想特別適合中國。他覺得耶穌的來臨是因爲人像小孩，必須教他。教的方法是用勸導 *pith-anotēta*，而不是迫使 *bias*。這樣，學是件喜悅之事：「學而時習之，不亦說乎？」宜仁看耶穌的工作都是教人，直到他長大，所謂長大的意義是人受光榮，看到天主：

「必須首先造人，造後要長大，長大要生育繁殖，繁殖後要得力，得力後要受光榮，受光榮後要見他的主。」（駁斥四38）重點在於人是按天主的肖像造的，所以要幫助他慢慢地認識神，藉着這個認識 *gnōsis* 變成新的人（駁斥四12）。張春申神父說，中國人會接受「人是神的肖像」的道理。⑥

Von Balthasar 是歐洲非常重要的天主教神學家。他以羅馬書爲基礎，建立一個救贖理論。在羅馬書，聖保祿把人類分兩種，有猶太人和外邦人。猶太人有法律，所以知道天主要求什麼，不過他們從來沒有達到法律的目標，這個缺點叫作「罪」。外邦人不然，他們從受造物找造物者，可能他們的尋求停留在某種造物身上，但是最大的阻礙是他們會死。秦始皇找仙藥想得永生，但最後死了，被埋了。耶穌是唯一的能實行法律所說的每一條，也是唯一能真正地找天主而得到永生的人。因此耶穌是猶太人和外邦人的教主，使他們兩族變成一個。簡單的說，罪是猶太人的事，死亡是外邦人的

事，所以給外邦人談罪沒有多大意思。

讓我們現在回到彌撒的問題，具體地講「罪」的用法。在彌撒當中三次提到人類的罪（可能不只三次，但禮儀方面特別重視這三次），即進堂式、感恩經前和領聖體前。我們慢慢念這些經文，用一些中國說法和行為來詮釋。

「進堂式」有四種：第一是用水表達洗淨；其他都有懺悔詞。因為第一式和感恩經前神父洗手類似，我們以後才談。第二式有懺悔詞，裏面說：「我們的過失、罪、重罪」。中國人用這式是可以的，但他所以可以，是因為他已經認識耶穌。房神父說：「皈依常是一個答覆……為使皈依發生，必須與天主相遇。」^①還有，中國人不只是儒家所說的率性者，有的已經受到佛教「無明罪惡感」^②，有的接受西方對罪的感覺，所以可以繼續用這個懺悔詞。可以用並不是說是最理想的。

第三式提到罪，但重點在天主的仁慈。「上主，求祢大發慈悲」。「慈悲」這個詞大概是由佛教觀世音的特徵來的，可能比較適合中國。更好是第四式。這式雖用「罪」字，但強調耶穌為人作什麼，即「拯救懺悔的人；召喚罪人；在天父面前為我們轉達。」若神父願意變動進堂式，可按照這四式來做。中國人可以以論語的

「吾日三省吾身：為人謀，而不忠乎？與朋友交，而不信乎？傳不習乎？」（學而四）

來比較。基督徒一定要忠心、要愛所有的人，要傳佈耶穌所教給我們的。大學有另外一句話值得注意：

「如琢如磨者，自修也。」（傳第三章）

這裡不談罪，但談自修，因為有一個目的：「止於至善」。我們都沒有達到這個目標，因此都需要承認自己還在路上。用宜仁的話，我們只是小孩兒，要每天上課學習。

感恩經前神父洗手說：「上主，求祢洗淨我的罪污，滌除我的

愆尤。」宜仁也用「洗」字說耶穌要洗淨我們的腳，如同他洗門徒們的腳一樣（駁斥四22）。簡天乙在他的湯盤上刻着這些字：

「苟日新，日日新，又日新。」（大學傳第二章）

可以看得出來，洗禮不只是猶太人能接受的規矩。若把上面九個字刻在彌撒用的水盆上，不是很有意義嗎？

領聖體前大家說：「除免世界的天主羔羊……」。受到古愛爾蘭教會影響的西方教會，使世界變成世人之罪，亦為每個人的罪。也許中國思想家談「小康」或它的對象「大同」、「桃花源」等理想社會，使中國教會能注意現代神學家所謂的「結構罪」。具體的說，六四鎮壓民運的士兵開槍，是因為領導這樣吩咐他們。耶穌對比拉多說的話：「把我交付給你的人，負罪更大。（若十九11）」可以用在這些士兵身上。「結構罪」指政治制度上的惡。

領聖體前還有一句話：

「主，我當不起祢到我心裡來……」

這句是由路加福音來的。中國人常用這類客氣話，最普遍的是「對不起」（文言文）「失禮」；（日語）「失禮します」。這種謙虛態度是中國人的一個優點。中庸曰：

「譬如行遠必自邇；譬如登高必自卑」（君子之道第十五）。

領聖體是與神變成一體，是人最高的理想，所以先認自己卑微是理所當然的。

在普通傳教工作上，我們要效法耶穌。接受福音使一個人的生活有具體的改變，把這個改變叫作「回頭、皈正、驅魔」等，要按各民族、各人的情況而選擇。儒學強調知識，所以耶穌是我們的老師，叫我們怎麼認識天父。道家要人回樸，耶穌也批評法利塞人多餘的宗教禮儀，要人在心裡朝拜真主。道教要人得到永生和健康，在福音中耶穌常治病，給人他的聖體作食糧。佛教要人自修，耶穌有同樣的命令。這個過程之前，說人尚無智、或要死、或有病、或

在污泥中等等，這些說法中沒有一個是絕對的。所以如果望教的人不懂，傳教士不必用「罪」字。後來他可以介紹「罪」字在教會的用法，也可以幫助信主的，認識他在主面前的微小。

希望中國教會不用適合猶太人或愛爾蘭人的說法，而從教會的豐富倉庫裡選擇適當的食物給人民享用。讓我們日日新，明明德，止於至善天主的光榮，因為人是神的肖像，活人是天主的光榮。耶穌曾經說過：「我來為給他們生命、豐富的生命。」這個福音一定適合中國。

(本文作者為本院寄讀生，英國耶穌會修士)

註釋：

- ① 房志榮：聖經中的罪與懺悔（皈依），在輔大神學論集⑧ 1971 pp.287—95。
- ② Schillebeeckx, E., Christ, S.C.M., London 1980 (1977), pp.477-99.
- ③ 羅光：中國文化中罪的形態和意義，在輔大神學論集⑧ 1971 pp.287—95。
- ④ Irenaeus, *Adversus Haereses* / 宜仁，駁斥異端書。
- ⑤ Balthasar, H. U. von, *Theodramatik II* 2 III C. 2 Israel and 3 Die Völker
- ⑥ 張春申：中國教會的本位神學，在輔大神學論集④ 1979 pp.405—8 參考第 448 頁。

良十三世對教會的貢獻～ 為〈新事〉一百週年所作

鄒保祿

前言

一百年前（一八九一年），良十三世教宗（一八七八—一九〇三年）頒佈了一篇著名的〈新事〉通諭，其內容談到教會對世物的看法、提倡民主、社會正義以及主人和工人的關係。教宗不僅對教會莫大的貢獻，而且對當代的世界更成了一盞明燈。今將他對教會的貢獻解釋如下：

甲：聖經方面

公元一八九三年十一月十八日，良十三世的〈上智安排〉（Providentissimus）通諭，給教會聖經解釋開創了一個新時代，這篇文獻反映出當時人們對聖經的敵視和批評。它更把聖經與教會的歷史關係連接起來，「在教會外不可能有真正的解釋」是這篇文獻的論點。

教宗在聖經方面的貢獻，可從兩方面來看：

1. 聖經研究

在〈上智〉通諭中，良教宗鼓勵人們研究聖經，他說：「我們期望那些為主工作的人們，尤其是那領聖品者，每天去閱讀、研究、默想且解釋之」。

其研究的原因，正如聖保祿使徒說：「凡受天主默感所寫的聖經，為教訓、為督責、為矯正、為教導人們學正義，都是有益的」（弟後三16），又說：「因為我們把福音傳到你們那裏，不僅在乎言語，而且也在乎德能和聖神，以及堅固的信心」（得前一5）。

良教宗又引證聖經大師耶羅尼莫的話說：「你經常研究聖經吧！讓聖經常在你手中，研究你所要宣傳的……希望神父的講道常以聖經為主」。

聖金口若望在論司鐸職責時，也以聖保祿使徒的話鼓勵人們說：「要讓基督的話充分地存在你們內」（哥三16），這也是良教宗所重視的。

2. 聖經委員會

公元一九〇二年十月三十日，良十三世在〈留心〉（*Vigilan Tiae*）宗座信件中，成立一個聖經研究委員會學院（*Institution of a Commission for Biblical Studies*）。其目的是為信友們解釋聖經中的一些難題，以便他們了解聖經的原義。

教宗說：「這是很適宜地在羅馬成立這一委員會，即在教宗領導之下，去承擔這次重大的工作」。這項工作也是梵諦岡第一屆大公會議所期望的。

宗座聖經委員會到了聖碧岳十世時代已有其成果，即在一九〇五至一九一五年之間頒佈了十四項定案（在此從略）。

乙：教會禮儀

二十世紀第一篇有關教會禮儀的文獻，是良十三世在一九〇二年五月二十三日所寫的〈奇妙愛德〉通諭（*Mirae Caritalis*），其目的是希望信友們重視彌撒聖祭。

教宗認為彌撒聖祭是天主給人類最美好的禮物。他更希望信友們能動領聖體，與主心心相印。為了敬愛耶穌聖體，教宗更批准了朝拜耶穌聖體善會，以及國際聖體大會。

為此，在教宗即位時代，首次國際聖體大會在法國里爾城（*Lille*）正式成立，至今已有了四十四次了。在良十三世時代已舉行了十四次：

- ①法國里爾城（一八八一年）
- ②法國亞味農城（一八八二年）
- ③比利時里也城（一八八三年）
- ④德國佛來堡城（一八八五年）
- ⑤法國土魯斯城（一八八六年）
- ⑥法國巴黎（一八八八年）
- ⑦荷蘭安特微普城（一八九〇年）
- ⑧耶路撒冷城（一八九三年）
- ⑨法國萊姆城（一八九四年）
- ⑩法國巴萊蒙尼城（一八九七年）
- ⑪比京布魯塞爾城（一八九八年）
- ⑫法國露德鎮（一八九九年）
- ⑬法國安則爾城（一九〇一年）
- ⑭比國利姆城（一九〇二年）

教宗如此敬愛耶穌聖體，是因為「聖體聖事是天主的無限愛情給予人們」。凡從聖體聖事中得到的祝福，可說是一切祝福的根源，從其中可得到一個真正的生命。正如耶穌所說的：「我所賜給的食糧，就是我的肉，是為世界的生命而賜給的（若六51）。」

良十三世在宗座信件中，認為聖體聖事不僅對我們的心靈有保證和幸福，更對我們身體有莫大的裨益。他以耶穌的話說：「凡吃我的肉和喝我的血必得永生，在末日我要使他復活」（若六54）。為此耶穌基督給予我們人類神形的保障。

為何教宗如此敬愛耶穌聖體呢？因為在當時的社會，不少人反抗天主。他們似乎用聖經的話說：「我們不希望被祂統治，讓我們除掉祂吧！」

教宗看到世界的勢力重大，非要耶穌出馬不可，為此強調而且鼓勵人們親近耶穌聖體。他說：「我們很高興他看到最近信友們重

新對耶穌聖體的敬愛，我們也推動這種善會，日夜朝拜聖體，以及有關聖體禮儀的事」。

在此文獻的結尾，良十三世更處罰那些相反屢次領主的意見，以及那些遠離天主的人們。在整頓信友生活時，教宗強調聖體聖事的重要性，而且鼓勵神父們不斷地舉行這件聖事。對教友們來說，聖體聖事更是信友們信望愛三德的基礎。

丙、倫理方面

十九世紀末葉，歐洲工商業發達，人民生活富裕。可是在倫理方面却走向下坡，賣娼、離婚，以及一些不倫不類的案件也叢起。身為萬民之父的良十三世對當代社會，不得不對症下藥。他於是在一八八〇年二月十日，頒佈了〈天主上智奧妙〉(Arcanum Divinum Saffientive)通諭。此文獻奠定了現代教會對婚姻生活的看法。保祿六世在一九六八年七月二十五日寫的〈人類生命〉通諭，就是步其後塵的。

處於逆境中的信友們的確需要教會首長的指示，為此目的，良教宗便寫了這篇通諭。他首先強調婚姻的首要 and 次要目的，引證聖經的話說：「天主在起初造了一男一女，為此，男人要離開父母，與自己的妻子相合，兩人成爲一體」(瑪十五 4)。這種觀念本是很自然的，可惜的是，爲當代的人們遺忘了。當時的人們看法是一夫多妻、一妻多夫以及主張離婚等，由此夫婦之間的權利和義務已受到動搖。

良教宗說：「每個國家多多少少已忘記了婚姻的本義。結果很多地方的法律與天主的自然律互相違背……一夫多妻、一妻多夫，以及離婚的事已是司空見慣了」。教宗引用聖經的話來責斥這些惡行：「我對你們說：無論誰休妻，除非因爲姘居，而另娶一個，他就是犯奸淫；凡娶被休的，也是犯奸淫」(瑪十九 9)。「這是主

的命令：妻子不可離開丈夫，若是離開了，就應該持身不嫁，或是仍與丈夫和好；丈夫也不可離棄妻子」（格前七10）。

新法典一〇五條說：「婚姻是男女雙方以建立終身伴侶的結合，此契約以其本質指向夫妻的福祉，以及生育和教養子女，而且兩位領洗者之間的婚姻為主耶穌提升到聖事的地位」。這種思想乃基於良教宗的〈天主上智奧妙〉通諭。

教宗更強調婚姻法不該由世俗政府所制定，而該由天主所委託的教會處理。他舉例的歷代帝王，羅馬皇帝何諾利、德奧多修以及查士丁尼大帝等，他們都承認自己對婚姻法無權過問，而只是教會法的衛護者。如果他們制定了一些婚姻法律，最後均由教會首長所批准。例如他們曾對子女的合法性，離婚以及婚姻契約的法令都請示教會。

此通諭又說：「在起初，婚姻的成立並非由人，而是由天主的權力所形成的。耶穌基督，新約的主人，更把它提高到聖事的地位」。由此可知，此通諭為公教婚姻奠定了一個法律的基礎。碧岳十一世的「純潔結婚」（*Casti Conubii*）就是為了紀念良教宗的〈天主上智奧妙〉的五十週年而寫的，他重新強調婚姻的神聖性。

丁：社會問題

良十三世的〈新事〉（*Rerum Novarum*）可說是現代社會問題重要通諭。在他任期時，工業社會雖然帶給當代人們不少的優點和繁榮，但也有其瑕疵，尤其是對私有權和工資問題。私有權乃基於個人和宗座為標準。這問題的社會觀顯示個人有權利使用其財產，同時為決定一個合法的工資，其本人和工作性質是該包括在其內的。而這種定案該從經濟方面衡量的。為此教宗說：

「每個人從其本身來看就有私有權……因為天主賜給一切人類土地，不分階級，去分享其成。」

這種權利是屬於每一個人的……這種私有權該屬於一家之主。爲此這也是一個神聖的法律，卽一家之長該爲其家人供應食物和其他的必需品。

教宗更以聖經勸導人們說：「至於今世的富貴人，勸他們行善，在善工上致富，甘心施捨，樂意通財」（弟前六17）。

在談到合法工資問題時，教宗強調說：「這可從兩個角度來看。首先是個人的，就是說某人用血汗換取來的。其次，這種工作是必要的，因爲如果沒有它的話，人不可能生活」。

最後，教宗也希望主人和工人能達成協議，工人們能得到合理的工資，不受顧主們的欺詐，同時也希望能得到社會正義的保障。

良十三世的〈新事〉通諭影響了現代的教宗們，他們步其後塵，強調勞工的神聖性和私有權的地位。例如：

- ①碧岳十一世在一九三一年的〈四十年〉通諭，重新強調個人的私有權和勞工問題。
- ②碧岳十二世在一九四一年，也寫了一篇〈五十週年〉通諭，解釋每人在世時的私有權。
- ③若望二十三世在一九六一年，頒佈〈慈母與導師〉通諭。在通諭中他注重到現代社會經濟的發展，影響整個世界。他不僅重申勞工和工資問題，更重視人類社會的保障，自由平等以及個人職責問題。

又在一九六三年的〈世界和平〉通諭中，若望教宗更把這種幅度拓大，而談到人與國家、國家與國家的利害關係、以及國家與整個世界團體的關係。

梵二大公會議（一九六二—一九六五年）也從良十三世的社會思想，發展以下各種看法：

- 一：爲人類服務乃是經濟進展的宗旨（論教會在現代世界牧職憲章64條）。

- 二：勞工及其條件與休息（67條）。
- 三：工人應參加企業，經濟管理以及勞工糾紛的解決（68條）。
- 四：現世財富是供人人享用的（69條）。
- 五：所有權，私產權以及大地主（71條）。
- 六：人人應參與政治生活（75條）。
- 七：由各國組織成的團體及國際機構（84條）。
- 八：強調國際經濟合作（85條）。

評 論

輔大校長羅光總主教在《聖庇護十世小傳》中稱良十三世為「天上之光」。這樣稱呼的確很適宜他的。從以上所說的四點，我們可看到良教宗的思想正如「天上之光」照耀着現代的教會。聖經的研究、敬禮耶穌聖體、重視婚姻生活以及實際的社會問題，的確為現代教會奠定了基礎和方向。

在〈新事〉通諭的一百週年之際，讓我們以飲水思泉的心情，來感謝他對教會的「鞠躬盡瘁、死而後已」的精神。

（本文作者郝神父為美國軍中軍牧）

主要參考書：

1. Bible interpretation; by James J. Morgan, A Consortium Book, Wilmington, North Carolina, 1978.
2. Worship and Liturgy, by James J. Morgan, A Consortium Book, Wilmington, North Carolina, 1978.
3. Love and Sexuality; by Odile M. Liebard, A Consortium Book, Wilmington, North Carolina, 1978.
4. The Christian Faith, edited by J. Neuner S.J. and J. Dupuis, S.J. Alba House, N.Y. 1981.
5. Leo XIII's "Rerum Novarum" encyclical by Paulist Press 1988.

上接 202 頁

- | | |
|------------------|----------------|
| 1724 : 波斯 | 1820 : 蘇俄 |
| 1762 : 法國 | 1820 : 西班牙 |
| 1767 : 西班牙 | 1830 : 法國 |
| 拿波利 | 1834 : 葡萄牙 |
| 1835 : 西班牙 | 1868 : 西班牙 |
| 1843 : 阿根廷 | 1871 : 瓜德瑪拉 |
| 1847 : 瑞士 | 1872 : 德國 |
| 1848 : 阿根廷 | 1873 : 羅馬 |
| 1848 : 奧地利 | 1880—1901 : 法國 |
| 1850 : 哥倫比亞 | 1910 : 葡萄牙 |
| 1852 : 厄瓜多爾 | 1913 : 葡屬非洲 |
| 1854 : 西班牙 | 1914 : 墨西哥 |
| 1855 : Cerdena | 1932 : 西班牙 |
| 1859 : 西濟利亞, 拿波利 | 1945 : 東歐各國 |
| 1861 : 哥倫比亞 | 1955 : 中國大陸 |
| 1866 : 威尼斯 | 1975 : 越南 |

紀念耶穌會成立450年

基督伙伴與神州大地

～在華耶穌會士列傳

1990年全世耶穌會慶祝他們的修會創立四百五十週年。彰化靜山耶穌會初學院神師徐可之神父在由大陸撤退時帶來的老書中，找出一部《在華耶穌會列傳》，共五個手抄本，上卷三本，下卷二本，似乎未完。上卷是《老耶穌會士》，即修會於1773年被解散前在華傳教的會士，共112位；下卷是1814年修會恢復後在華宣教的會士，共76位。徐神父請聖家會廖金常修女在文詞上略加修飾，刊在這裡為紀念耶穌會成立450年。

這次刊出的共有九位，其中有的是大家所熟知的，有的却不大認識。像最後兩位的名字是多次聽過的，但從這裡的兩篇小傳得知郭居靜神父活了八十歲，其中46年花在學習中國語言和在中國傳教。龍華民神父活到九十五高齡，在耶穌會73年，在華傳教58年。今日大陸教友堅強的信德，原是這些傳教士的血汗灌溉出來的。今先將九位會士的中西名和生卒日列出，然後逐一介紹。（編者）

在華耶穌會士列傳

註：西文姓名據《耶穌會士在中國》一書，陶為異譯，光啓出版社，1965

- 一、范禮安司鐸 Fr. Alessandro Valignani (1538-1606)
- 二、羅明堅司鐸 Fr. Michele Ruggieri (1543-1607)

- 三、利瑪竇司鐸 Fr. Matteo Ricci (1552-1610)
- 四、麥安東司鐸 Fr. Antonio Almeida (1556-1591)
- 五、石方西司鐸 Fr. Francois de Petris (1562-1593)
- 六、鍾鳴仁修士 Sebastien Fernandez (1562-1622)
- 七、黃明沙修士 Martinez (1573-1606)
- 八、郭居靜司鐸 Fr. Lazzaro Cattaneo (1560-1640)
- 九、龍華民司鐸 Fr. Nicolas Longobardi (1559-1654)

一、范禮安司鐸 Fr. Alessandro Valignani
(1538 ~ 1606)

國籍：意大利

來華：1578年

范禮安司鐸，出生於意大利結第城，該城的總主教即是日後的教宗保祿四世，范禮安與總主教相交甚篤。他榮獲巴度亞大學(University of Padua)的法律博士學位之後，任職於他所許願的宗座立法部。

天主的恩寵驅使他渴望更加愛慕事奉基督，因此，二十七歲那年毅然懇辭立法部之職，經聖芳濟伯嘉的准許，進入了羅馬初學院。入會後，范禮安追隨依納爵弟子的芳表，特別是克勝自我，契合天主的熱情。他克制自己的肉體嚴酷至極，一直穿着苦衣，守齋斷食有時連續三天之久。

入會四年後，雖然年紀尚輕，但聖芳濟伯嘉派他任初學院副神師，在初學院中認識了日後的東方宗徒利瑪竇，那時的耶穌會士，屢次懇求總會長派遣一位稱職的領袖接續聖方濟沙勿略的職位，同時並請派遣一支傳教士到中國傳教。當時的總會長梅古蘭司鐸，在祈禱中深思精選，最後決定派范禮安以教區視察員的身分前往中國，同時有三十二位會士同行，此外總會長授權他由羅馬到葡京里斯本的沿途各省，再遴選八位會士隨行。

1574年范禮安一行由里斯本啓航，沿途參觀了印度摩鹿加等地的教區，於1578年抵達澳門，他看見泱泱中國，地大物博，又是禮儀之邦，却仍未領受天主的救恩，殊爲可惜。他雖早已耳聞進入中國傳教非常困難，如今又親眼見到同會弟兄對中國的歸化已感到消沈和失望，但范禮安是一個達觀的人，他努力研讀有關中國的一切習尚，終於悟出最合宜的傳教方法，當時他要求前來中國的傳教會士，必須熟諳中國的語言、文字，並研究中國的禮規和風俗民情。這個方法也是日後利瑪竇所努力實行的。

范禮安在澳門，居住了十個月之久，遂即到日本考察。當時日本傳教區只有二十位會士，自從范禮安抵達後，因着他的熱心和創造的精神，促使日本教務神速進展。當時日本王侯進謁教宗的使節團便是由范禮安組成。這樣他在海陸兩地指導教務，奔走凡三十二年，幾年終日穿着苦衣，最後他回到澳門，正當他全靈奉獻於中國時，這位人人愛戴的范禮安司鐸却溘然長逝。

據傳說：當他在澳門的時候，一日他伏在公學的窗戶台上，面向廣東海岸，凝視着，有人聽到他發自肺腑的聲音說道：「岩石呀，岩石，幾時才能打得開你呢？」原來他要等到他的弟子羅明堅和利瑪竇到來，才要給耶穌基督打開這廣大華夏的門戶。

二、羅明堅司鐸 Fr. Michele Ruggieri (1543～1607)

國籍：意大利

來華：1581年

羅明堅司鐸，是在華建立耶穌會院的第一人。當他年輕時，曾任那波里城政廳要職，二十九歲始入耶穌會初學院。當時他渴望到東方傳教，並徵得梅古蘭會長的准許，在啓程前晉陞鐸品。

他來中國以前，先在印度伯舍利海岸一帶作短期的傳教實習，當范禮安請他來中國時，他已能聽神工了。他於范禮安前往日本後

兩週抵達澳門，臨行前范禮安對未來在華傳教士留下了一條極嚴格的命令，傳教士不但要能講華語，並且要學習中國的文字和書法。羅明堅在日後的一封信上說：「當我看到這條命令，我覺得他的要求過份的超過我的能力，使我驚恐異常，不寒而慄。」

羅明堅靠着聽命的聖寵，不顧一切，毅然就學。當時沒有一本學語言的書，也沒有字典，不論用拉丁文或葡萄牙語來學中文，二者之間根本無法溝通。他的老師用筆寫字，用口讀音，至於文字的意義，則用圖畫來描述。這種學習方法備極辛苦且進步很慢；朋友當中的替他發愁，有的取笑他，更有的責斥他把寶貴的光陰虛擲在毫無可能的奢望上。加上澳門教區傳教士極缺乏，因此有人督促他不如放棄這無味的學習，把剩餘的時間直接用來服務。羅明堅始終堅持到底，不久，范禮安司鐸給他一封信，信中極力主張他的研究，勉勵有加，並且囑令澳門會長，不得阻撓羅明堅學習華語。

皇天不負苦心人，羅明堅終於學會說中國話了。他希望能和廣州官吏有所來往，那時政府准許葡人每年兩次登陸廣州做數日的貿易，但每到夜晚他們必須回到船上安歇。羅明堅利用此機會陪伴他們到廣州，因而認識了幾位當地官員，這些官員見他用心學習華語且對中國非常尊敬，都很喜歡他。羅明堅向他們表示自己是天主教司鐸，每天清晨要獻感恩祭，假如在船上較不方便，因此請求官員准許他毋須再上船，官員准其所請，並讓他住在暹邏使臣的破舊府第中，這是耶穌會士首次獲准居住在中国大陸。後來他為辦理澳門的事，曾赴肇慶見總督，此時正巧利瑪竇抵澳門，並由羅馬帶來一架珍貴的自鳴鐘，總督極希望得到這架奇異的機器，因此羅明堅和他的助理巴範濟司鐸攜帶自鳴鐘，前往肇慶見總督，備受禮遇，奉為上賓，並特別撥給他們一座佛寺做為住所。可惜居住未久，總督被黜，不得已，被迫回澳門。返澳後，羅明堅又上書給廣州當局，請求幫忙，不久，他們的請求獲准，並撥給他們一塊土地，做

為建造住處和聖堂之用，這是耶穌會在中國的第一座會院。羅明堅和利瑪竇二位司鐸抱着滿腔熱望來到肇慶，可是從此次到利瑪竇獲准在北京居住，經過十八年的奮鬥，直至一六〇一年始克實現。

二司鐸抵肇慶後，很幸運的找到了以前帶來的祭台。原來一位秀才朱倪姑，學習教理已久，準備奉教，他保存這座祭台，把它安置在一間華麗的大廳中，上面寫着「天主」二字，他對教理雖不甚了解，但每天必到祭台前叩首並誦念經文。

這位秀才這麼虔誠，却不是肇慶第一位領受洗禮的。有一天，二位司鐸外出散步，見一位病弱青年伏臥地上，羅明堅趨前問候，青年向司鐸說，他因罹患不治之症而被父母遺棄在此，二位司鐸把他抬回寓所，不久，青年病入膏肓，聲明自願領洗進教，在受洗後去世。這位青年是利瑪竇在中國付洗的第一人。秀才朱倪姑則在次年與一名學者同時受洗。

此時范禮安司鐸見到中國教務展現新機，遂派麥安東司鐸前來輔助。一五八六年，肇慶府官，介紹羅明堅、麥安東二位司鐸到他的故鄉浙江紹興，兩位司鐸逐日講解教義，城中幾位大官宴請司鐸，府官老父親領洗入教，他的全家族深為感動。兩位司鐸後來在廣西曾再次嘗試却失敗了。

羅明堅司鐸把天主教介紹到中國的三大行省：兩廣和浙江。後來范禮安司鐸派遣羅明堅前往羅馬，請求教廷派遣大使到中國。他到了意大利，一年半中四位教宗相繼死亡，阻延了這一使命的進行，而羅明堅的健康日衰，以致永遠無法再返回中國，逝世於意大利。

三、利瑪竇司鐸 Fr. Matteo Ricci (1552~1610)

國籍：意大利

來華：1583年

利瑪竇，字西泰，一五五二年出生於意大利馬賽拉達，那時正是聖方濟各沙勿略結束最後征途，到達中國上川島，面向中國懇切祈禱，希望能獲准到華傳教。利瑪竇的誕生，可說是聖方濟各沙勿略為中國祈禱，受難所得到的天主的賞報。利瑪竇是第一位把天主教信仰傳到南京和北平的傳教士。

利瑪竇在家鄉的公學畢業後，到羅馬攻讀法律，並加入聖母會。一五七一年八月十五日入耶穌會初學院。利氏在攻讀哲學時，跟隨馳名國際間的德國耶穌會士柯拉維（Fr. Clavius）研究數學和天文學。這些學識對他日後的傳教工作有極大的幫助。

他先到印度，在那裡管理學生，同時也讀完了神學，以後便到中國。一五八二年，即聖方濟各沙勿略逝世三十週年，利瑪竇在澳門登陸，首先開始學習華語。利氏對學習中國語言的天才非常驚人，進步神速，一年以後，與羅明堅神父一同前往肇慶傳教。

最初爲了讓人們易於了解他們來華的主要宗旨是傳揚宗教，因此他和羅氏都穿起僧衣，但幾年後他們發覺當時的僧侶並不受人尊敬，磋商的結果，改穿儒服，這種裝束深受他們接觸的學者和官員的讚許。利氏帶來的天文儀器日晷儀、渾天儀和地球儀，博得官員的讚嘆，其中以地球儀引起了他們的好奇，因爲當時許多人都認爲地球並不是一個球體，這樣一來，更激發了利氏的靈感，他繪製一張世界地圖，對中國人的地理概念，有不少助益。但其直接影響，是希望中國人能知道葡國及其他歐洲人士與此間的距離，而打破被他們征服或侵略的恐懼心理。

當時的學者，見利氏謙恭有禮，和藹可親，都願與他交往，其中有些官員，跟他學習教義，但七年中僅有六十人領洗，因此麥安東、石方西兩位司鐸，先後來幫忙他推展教務。

利瑪竇在肇慶曾建造一所西式住宅。一五八七年，有一位新任總督強欲霸佔，把利氏遣回澳門。後來這位總督怕影響到自己的聲

望，遂遣使到廣州請利瑪竇回肇慶，並願賠償那所住宅的代價。利瑪竇未接受賠償，但請求准許他住在江西省韶州。

此時，幫助他傳教的麥安東、石方西兩位司鐸相繼去世，只剩下一位中國籍的輔理修士鍾鳴仁。有一天，鍾修士對利瑪竇說：「神父，我們在這裡傳教，困難重重，又沒什麼效果，不如放棄中國到日本傳教，那裡歸化的人很多，等到付洗了很多人之後，我們便可以光榮的結束這一生了。」但利瑪竇對中國深具信心並充滿希望，他答覆修士說他必須留在中國，並謂有朝一日，自己必能躋進達官顯貴之林，傳揚福音。

一五九四年，利瑪竇接受范禮安司鐸的邀請，決定到北京，起程以前，他已脫去僧服易上儒服，可惜這次赴京計畫完全失敗，只到南京便被迫南返。那時他痛苦異常，身心備受煎熬，正如他的行傳上寫的：「比致命還要厲害。」然而吾主耶穌却在這痛苦的過程中安慰了他，他在神魂超拔中與聖依納爵在超拔中所見略同。依納爵看見耶穌背着十字架向他說：「我要在羅馬幫助你。」利瑪竇則聽見耶穌說道：「我要在兩京援助你。」

在南昌，那裡是學術界人士聚集之地，利瑪竇為學術界的朋友寫了兩部中文小書，一部西國記法，談論記憶力；另一部交友論，談論友誼。

他送總督一些禮物，其中有一架三稜鏡，可以分析太陽的顏色，引起大家的興趣，他的聲名逐漸傳開，許多學術界人士拜訪他，他大有應接不暇之勢。那時有幾位做官的朋友告訴他：「你有時可以用『不在家』三個字謝絕他們。」利瑪竇答說：「天主看着我，連這種細微的事也不應說謊，我寧願再多接見幾位客人，也不願失信。這本來是我們的信仰對我們的基本要求，無論是在言語上或是在行為上，都要表達出我們的信仰。」

一五九六年，利瑪竇被任命為中華傳教會會長，任期長達十四

年，直到一六一〇年逝世為止。甫任會長之初，他又踏上征途，前往北京，抵達時，宮裡的大太監親自來檢閱他的禮物，終因太監不滿意而不帶他引見，利氏只得黯然回南京。

那時在南京有一座鬧鬼的宮殿，宮殿的主人廉價賣給利瑪竇，他驅逐了魔鬼，便以此宮殿成立了南京第一座耶穌會會院。全城的人立刻都知道了天主教驅鬼的靈驗，這為我們的信仰獲取極大的聲譽。

一六〇〇年，利瑪竇從歐洲得到自鳴鐘，美麗的畫像，各種樂器以及其他珍寶。於是利氏和另一位西班牙耶穌會士龐迪我神父（Fr. Diego de Pantoja）再度進京，給皇帝獻禮。但是太監馬堂在臨清擋住他們，掠取各種禮品，並把他們拘禁在天津。過了兩個月，萬曆皇帝終於知道這件事，因此下令釋放兩位司鐸，護送他們進宮。

一六〇一年一月二十四日，利瑪竇和龐迪我抵達北京，萬曆皇帝非常喜歡利瑪竇所送的禮物，特別是「聖路加的聖母畫像」以及自鳴鐘，利氏之所以能進宮，還要歸功於那座鐘，因為鐘停了，召他進宮修理。直到五月，皇帝的詔令終於頒下，特准他們永久居留在北京。

利瑪竇租了一所住宅，這住宅成為北京南堂的基地。接着他寫了許多書籍，其中以《天主實義》最為著名。他勸化了許多大官進教，特別是閩老徐光啓（聖名保祿），大學士李之藻（聖名良）。而大學士瞿太素，曾從利瑪竇翻譯歐紀德氏的《幾何原本》，久已歸向天主，遂也在一六〇五年領洗進教。利瑪竇創立了中華第一個聖母會，這是一個學習祈禱和傳教的團體。會員每個月必須聚會一次，聆聽司鐸的道理，然後彼此討論分享。這些會員開始在這個大都市中分担一些傳教和慈善的工作。

一六〇六年，利瑪竇聽到一件奇異的消息：據說一位耶穌會輔

理修士鄂本篤奉長上之命，前往加台尋找教友，利氏早已說過加台就是中國，不過當時的人不信罷了。利氏獲悉這位會士將要到達甘肅省肅州時，立刻派遣國籍輔理修士鍾鳴仁前往迎接，經過艱辛跋涉才到甘肅，可惜只接到這位耶穌會探險家的最後一口氣。

利瑪竇以北京為中心，輔導所有的傳教士，日理萬機。他必須親自接見來賓，與朝廷周旋，還要著書立說，寫大批的函件，訓練教友，給慕道者講道理，此外尚要負起會長的種種職責。過分的勞累使他的健康日衰。長久以來都是以心靈的毅力支撐肉體的能力。一六一〇年五月三日，終因體力不支而一病不起。他領終傅後，給在場的兩位司鐸留下遺囑說：「你們要以最大的愛德，接待我們歐洲新來的會士，你們對他們的友愛不該只是表面的禮貌，而是極誠摯的，使他們在你們身上所感到的親切愛情，如同他們在家鄉所感到的一樣。」接着他又說道：「我特別敬佩高頓司鐸，他與法國國王往來密切；我願寫信給他，慶賀他在法國為吾主神國所建立的功績，並告訴他中華傳教區的現況。」這番話傳到了法國，那邊立即準備了一批法籍耶穌會士前來北京傳教，詳情以後會提到。

五月十一日，利瑪竇指定龍華民司鐸繼任會長。當晚這位畢生奉獻於中國的傳教士安息於主懷，享年五十七歲。利瑪竇逝世後，萬曆皇帝特別恩准多位官員的奏請，將北京城西的柵欄，賜給他做墓地，此即當今著名的柵欄公墓。

利瑪竇的殯葬禮，備極哀榮，靈柩由十字架前導，莊嚴隆重的經過首都街道，當時有幾位政府官員公開參加教會喪禮，真正的實現了利氏臨終的預言，他說：「當我自問該以何種方法，促進中華人民的公教信仰，結果我發現再也沒有比死更好的方法。」又據胡克主教說，這塊御賜的墓地，在全國人民的眼中，確實是朝廷保護天主教的明顯鐵證。

因着利瑪竇的努力，使天主教信仰在中國終於得到立足之地。

四、麥安東司鐸 Fr. Antonio Almeida (1556~1591)

國籍：意大利

來華：1584年

麥安東司鐸，二十八歲奉派來華協助羅明堅、利瑪竇二位司鐸傳教。當時海禁森嚴，他抵澳門後，想盡辦法却不得上岸。最後一位大官要從澳門到廣州，麥安東請求會長准許他獻身做大官的家奴。他說：「仰賴天主聖寵的扶持，我覺得我能夠忍受當奴隸的一切痛苦，或許我能夠忍受更大的痛苦，好使中華人民認識被釘的耶穌。」至誠感動天主，他終於如願以償以別的途徑和利瑪竇司鐸一同到江西韶州，建立會院。

麥安東司鐸特別敬禮耶穌苦難，並熱心效法苦難的耶穌，某夜，他不打的打苦鞭，直到會長利瑪竇司鐸禁止方才停止。

後來他因病重被送到澳門，然而病情稍有起色，旋即重回韶州，最後病逝於韶州。臨終前不停的說：「吾主天主，請再加些苦，請再加一些愛。」他只知一味的恆心祈禱，克己苦身，所以會長得時刻看着他，以免過度。利瑪竇告訴他只需唸司鐸的日課經，其餘的時間當用來求學，可是他請求加唸聖母小日課，因為他從小已念慣了。

臨終時，他向照顧他的輔理修士說：「你替我求聖母，讓我死在神聖的熱愛中，讓我死在嚴厲的痛苦中，好能補贖我所犯的罪過。」然後，他請求會長准許他臥在地上，好能更卑賤的安息於天主懷中。因為救世主並沒有死在床上，而是死在十字架上的。他逝世時，年方三十四歲。

五、石方西司鐸 Fr. Francois de Petris (1562~1593)

國籍：意大利

麥安東司鐸逝世後，范禮安會長便派遣石方西司鐸到韶州傳教。

石方西司鐸出生於羅馬附近，係羅馬公學的高材生，哲學畢業後，曾主持公開辯論會，博得聽眾的好評。他熱心事主，加入聖會。他的聖召得之於聖母的感化。有一次他為鼓勵一位輔理修士向他說出自己的親身經驗。當他在羅馬公學讀書的時候，非常敬教授們的謙遜和學問，很想效法他們，但一直猶豫不定，無法做個決擇。一五八三年聖母升天瞻禮日，他獨自在屋裡，思前想後忽然一個很清晰的聲音從他背後傳來：「伯鐸，不要再遲疑了，應當加入我聖子的修會，恆心至死。」他立刻轉過頭，却不見任何人，只有掛在牆上的一張聖母像。他想這必定是耶穌會的母皇，自召他入會，於是他不再猶豫了。據汝望奇司鐸追述：那確實是神指引的明證，他的心立時浸潤在甘飴的安慰中，所有的疑慮頓化為烏有，當日就做了決定，進了羅馬初學院。

石方西司鐸在韶州時，有一天夜裡，強盜跳進院中，毒打僕人，石司鐸出來保護僕人，被強盜用斧頭砍傷頭部。利瑪竇告到官府，傷人的強盜被判死刑，其餘的從犯都被判了徒刑。但是二位司鐸不斷的為他們講情，最後官府給他們減刑，每人受杖刑二十之後一律釋放。按金尼各司鐸的記載：強盜的家屬都知道「天主教博愛仁慈的精神，連自己的仇人都不圖謀報復。」

利瑪竇對石方西司鐸寄以厚望，因為他不僅德行超群，傳教熱切，且對華語造詣極深，堪稱傳教士中的佼佼者。然而天主的上智却另有安排，他在傳教二年之後，就一病不起。利瑪竇給他行傳油聖事之後，見他痛苦異常，不忍心離開，陪伴他身旁，忽然這位垂死的病人，醒轉過來雙手抱着利瑪竇司鐸說道：「再見，天主現在在叫我了。」說完呼出最後一口氣，便與世長辭。在世僅三十年。

六、鍾鳴仁修士 Sebastien Fernandez (1562~1622)

國籍：中國廣東

鍾鳴仁修士，原籍廣東新會，是第一位進入耶穌會的中國人，與黃明沙修士為初學院同學。

鍾鳴仁的父母都是很善良的人，他自幼經商，因此在澳門有機會和耶穌會司鐸往來，後來領洗進教，聖名巴相，所以也有人稱他鍾巴相。他懂得中國語文，又渴望為耶穌受苦，在領洗之後，自願伴隨司鐸到中國，他隨同利瑪竇司鐸，東奔西走多年，屢次請求入會，終於獲准在韶州入初學院。巴多利司鐸對他極為讚賞：「鍾鳴仁心胸廣大，為人正直，進教以前，已是品行純潔的好青年。天主賞賜他極活潑的救靈熱火。他為了建立會院，毫不吝惜自己的血汗。」

事實確實如此，他為了耶穌毅然忍受了極大的苦刑。在韶州曾受最厲害的杖刑和枷刑，在杭州受鞭打和監禁，在北京，為了宣傳福音，承受百般凌辱。一六一五年南京教難時，他又受刑被判為奴三年之久。日夜帶着粗大的鐵枷在運河的官船上服役。他雖為奴役，內心却充滿為天主受苦的喜悅，屢次給會長寫信，字裡行間流露鍾愛十字架的神聖熱火，他謙遜的表明自己能為耶穌作證而被貶為奴隸，引以為榮。

後來，鍾修士被充軍到一座素有地獄之稱的碉堡，在那裡只有苦役和死刑。那時有一位慷慨的教友康瑪竇，志願代替鍾修士去充軍，為能救一位宣傳福音的健將，這種捨己奉獻的精神令鍾修士非常感動。而天主也賞報了康瑪竇，不久一位頗有勢力的大官把他從地獄救出來，他回到澳門之後便入了耶穌會。

鍾鳴仁修士於一六二二年在杭州逝世，計入耶穌會三十二年。

七、黃明沙修士 Martinez (1573～1606)

國籍：中國

黃明沙修士是中國人早期入會者之一，與鍾鳴仁修士同期入初學，初學結束後奉命繼續讀書，並領受六品，惜未晉鐸便與世長辭。

一六〇六年，他為護送范禮安司鐸到中國，感染瘧疾，未能繼續前行，住在一個教友家中。那時正逢聖枝主日，他帶領信友祈禱，動作神工、補贖，以紀念耶穌的苦難。此時有一位背教者向官府誣告黃修士私售火藥，事實上只是黃修士所用的藥正巧與火藥相同。聖週內的一天晚上，一群武裝士兵提着燈籠來搜索，逮捕了黃修士送到官衙去，正如吾主耶穌被茹達斯出賣一般。

黃修士被關到衙門，受到殘酷的鞭刑，雙足被夾在木棍中間，用大錘拷打。黃修士毫無怨言的忍受這慘絕人寰的酷刑，只訴明自己並不會犯罪，也不反告那個背教的人。他帶着手銬腳鍊，被關在一間單人的牢房裡，瘧疾復發，三天之久，獄卒未給他一滴水喝，與十字架上的耶穌一同忍受了飢渴。後來又被送到海上衙門，在那裡受了很厲害的鞭打，像吾主耶穌一樣，遍體鱗傷。第二天，官府下令再鞭打他，可是，剛打了幾下，他就昏了過去，官府不願他受刑而死，遂命人用板子把他抬到監獄去，但尚未到監獄，他那純潔的靈魂便脫離肉軀回到天主的懷抱。他去世的時刻與救世主相同，且同樣是被自己的人負責，時在一六〇六年三月三十一日。

八、郭居靜司鐸 Fr. Lazzaro Cattaneo (1560～1640)

國籍：意大利

來華：1594年

郭居靜司鐸，是上海開教的先鋒。他於一五九四年抵澳門後，

潛心研究漢文，不久，石方西司鐸逝世，旋被派往韶州，協助利瑪竇司鐸傳教。一五九八年與利瑪竇同赴北京，旅途迢遠，兩位司鐸在船上合著了一部中國五聲字典，將上平、下平、上、去、入五聲，用五種符號標明。

後來郭居靜司鐸重回澳門，險遭大災難。原來郭氏身材壯碩，氣宇軒昂，長髯垂胸，司鐸們有時開玩笑說：「許多外國人看他的外貌，認為他最好是做一位負長戈的壯士，而不該是手執日課的司鐸。」當時在澳門有一些不肖教友，因為司鐸們不願意在訴訟案件中幫他們的忙，因而懷恨在心，意圖陷害，放火燒毀聖堂，並到廣州散佈謠言，聲稱葡萄牙人將登陸侵略中國。於是有一位中國學者寫了一部小說，憂心忡忡的述說郭居靜要奪取王位，外國人將推舉他為皇帝。幸好廣州總督未曾輕信謠言，他派了一位親信官員到聖保祿公學調查。這位官員很仔細的調查郭居靜的言行，郭氏又毫無隱諱的領他參觀整個會院，他打開了圖書館，把所有的書籍給他看，笑着向他說：「您看，這就是我圖謀王位的武器。」以後又領他到學校中，對他說：「看！這就是我顛覆貴國的士兵。」官府了解事實的真相後，一場風波始告平息。

一六〇六年南京教難後，郭氏重回南京。一六〇八年徐光啓丁父憂回上海，途經南京，特請郭居靜到上海開教。那時上海是商業重鎮，居民四萬戶，每年進貢皇帝黃金十五萬兩。郭居靜到上海，勸化徐氏閩族進教。徐光啓把位居上海市中心的一所大宅獻給司鐸，改為聖堂，這座聖堂成為江南天主教的發祥地。

郭居靜在上海傳教兩年，成效卓著，有兩百人奉教。他也成立了聖母會，會規與北京聖母會相同。對熱心虔敬的教友，則帶領他們作聖依納爵的八天退省。而天主也特別降福那些新領洗的教友，賞賜他們堅定的信德。

郭居靜建立了上海的公教會之後，又被派到杭州傳教，當時，

利瑪竇在北京付洗的李之藻協助他，因而勸化了楊淇園的領洗進教。楊淇園的歸化影響了許多人，每年領洗的數目相當多，其中不乏知識份子。據杭州公教開教時的紀錄：一六二二年，歸化領洗者一九一人，一六三四年一四八人，一六三五年，一七六人。

福建省有一位學者，一向熱衷宣傳儒教，見了郭居靜之後，很快的被感化領洗奉教。回福建時，携回許多聖書、念珠和聖像等物，以便在家鄉宣傳公教。

郭居靜司鐸老年時屢受關節疼痛之苦，但仍思路清晰，勤奮寫作，著有《靈性詣主》及《悔罪要旨》等書，其中以《靈性詣主》最為膾炙人口。他一生努力傳教，當時的人，從未見他有暴躁或傲慢的態度，更未曾見他呈現不悅之色或發出怨言。

郭公於一六四〇年卒於杭州，壽享八十，出殯之日禮儀隆重，上海的信友前來執紼者甚衆，足見其受教友之愛戴。

九、龍華民司鐸 Fr. Nicolas Longobardi (1559 ~ 1654)

國籍：意大利

來華：1597年

龍華民司鐸，一五八二年進耶穌會，一五九七年帶領一批耶穌會士來華，其中有兩位後來致命的會士，即真福史必諾和真福安日樂。

龍華民司鐸抵華後，奉范禮安會長之命前往韶州傳教，一六〇三年四月韶州聖堂落成，是為第一座天主堂。

龍司鐸克己甚嚴，生活簡樸，全心信靠天主，虔敬祈禱，即使在年邁之時，封齋期間亦每日守大齋，並打苦鞭兩次，他常以席為床，冬天亦復如此。勤奮克儉，日無間斷，至死方休。

一六〇九年，龍司鐸奉召赴北京，翌年利瑪竇在京逝世，龍華民被推舉繼任中華傳教區的會長，他克盡職責，極為精明能幹，因

此羅馬總會長衛德理司鐸，特准他在五十八歲時，隆重的發了四大顯願。

龍華民也是第一位到山東開教的傳教士。一六三六年，閣老徐光啓，請龍司鐸赴濟南府，給他的子孫們聽告解。他抵濟南後，由於國語流利，加上和藹可親，平易近人，很快的就博得當地官員的接納，並樂於和他交往。但却因而遭到和尚的嫉妬，把他告到官府，速送衙門。知府見到這位長髯垂胸、莊嚴和藹的老人，不禁肅然起敬，便把他釋放了。

自此以後，龍華民司鐸每年必由北京到濟南，探視親友，他常是步行前往，直到七十九歲。以後，他的雙腿不能再勝任長途跋涉，遂改乘馬，仍是每年去探視教友，一直到九五高齡去世為止。

一六四一年，龍司鐸到山東青州府，途中遇到劫匪，被搶劫一空，却因禍得福，得以廣揚聖教。話說他被劫之後，便被青州府的皇家某王爺收留，這位王爺不久便了解公教真理，但他一向信奉回教，他希望把公教和回教作一確切的比較，因此他請龍司鐸和回教的長老公開辯論，結果回教徒敗北，這樣王爺心安理得的隨從良心的指引，遣送所有的妾媵，領洗奉教。由此成了山東學者進教的開端。以後歸依者日衆，有一次，龍司鐸在數日中，付洗成人五百餘名；又一次在萬安，兩個月之中，付洗八百名。

這位深受教友敬愛的司鐸，在九十五歲時跌傷，他知道大去已近，便請人誦讀耶穌受難的事蹟給他聽，誦讀完畢之後，他淚流滿面的說：「我能夠在聽完吾主耶穌的苦難聖死之後，才離開人間，是多麼幸福啊！」語畢，隨即平安的回到天主懷抱，時在一六五四年十一月十一日。清帝順治聞耗，賜銀三百兩治喪。

龍華民司鐸，一生奉行神貧，熱心傳揚福音，計入耶穌會七十三年，在華傳教五十八年。

約伯傳與西遊記中的心路歷程

林莉淨

一、引言

從古至今人類追求心性完美的心是一樣的，但因著地理環境、生活方式、歷史傳統的不同，所修持的途徑與宗教表達方式亦不同，但終極目標却是相同的。《約伯傳》與《西遊記》便是二種不同宗教（天主教、佛教）表達人類心路歷程的代表作，現在就讓我們同遊這二種不同的意境吧！

二、大死一番的約伯

約伯傳是在希伯來文化的傳統。是一部以位格神、擬人化的意識理念所表達的作品。劇中主角約伯是位守正不阿的賢者，為十全十美、生性正直、敬畏天主、遠離邪惡（一1），很得天主的讚美（一8）；但撒彈却認為約伯之所以會如此忠於天主，是因天主四面保護他的家庭和所有的一切；若天主撤去這一切，他必會詛咒祂（一9~11）。可是天主容許撒彈試探約伯（一12）。於是連串的衝擊像旋風似的落在約伯身上，一天之內，所有的財產、僕人、兒女都在他眼前化為烏有，但他仍忠信的說：「我赤身脫離母胎，也要赤身歸去，上主賜的，上主收回，願上主的名受到讚美！」（一20）約伯超越了物質層面的挑戰。

但苦難接踵而來，撒彈使約伯從足踝到頭頂都長滿了毒瘡，成了被厭棄的人，他的妻子甚至向他說：「你還保持你的完整嗎？你倒不如詛咒天主，死了算了！」（二9）但約伯仍不受動搖的回說：「你說話真像一個糊塗的女人，難道我們只由天主那裏接受恩

惠而不接受災禍嗎？」(二10)約伯超越了身體層面的考驗。

再緊接而來的是內心的痛苦，在七天七夜的靜默中，約伯回憶過去的一切，他自認為是純潔、仁義、無私、無罪的(卅一)，為何天主這樣對待他，這些迷惑、困擾在他內產生了極度的痛苦，以致原本堅忍而又從未失言的約伯，開始詛咒自己的生日，討厭生活，切願早死。他的三個朋友看他這般的自怨自艾，原來是要慰問、勸勉的，後來却轉為教訓與譏諷；且以一套傳統的神人觀：賞善罰惡，因果關係等，加以指責，認為約伯一定在暗中犯了罪，才導致如此的下場。這點正是約伯所不能接受的，因他是一個敬天守法愛民的人；因而引發了三場以人間善惡、是非為標準的辯論。辯論中，約伯在神前坦然的傾吐心聲，甚至埋怨祂的不公平；不斷地肯定自己有理，反應天主的無理。其實四個人始終是在人的既有觀念中打轉；約伯所欠缺的是一分捨棄自我的心，這分捨棄也當包括他所有的義德。

三場辯論後，他衷心的祈求說：「惟願天主俯聽我，這是我最後的要求，願全能者答覆我。」(卅一35)因他心中的結只有天主才能解開。果真天主在旋風中顯現了，開始對約伯說話。本來約伯是要求神給他一個答覆，但神不僅沒有回答，反而描述了祂的創造奇工，並提示他一連串的問題：「我奠定大地基礎時，你在那裏……你知道是誰制定了地的度量……你曾否到過海的源流，走過深淵的底處……你能使星辰按時升出，引導北斗和它的星群？……」(卅八)是誰使四時運行，百物生長，「好辯之士，請答覆這一切。」(四十2)面對這個要求，約伯啞口無言，他發現原來天主的計劃是超越人的智力所能領悟的，他意識到自己的卑賤，有限及一無所有，終於低頭承認自己的無知，向天主懺悔，天主也恢復了約伯原有的狀況，還照以前所有的加倍賜給了他。這正如耶穌所舉的塔冷通的比喻，凡有的還要給他，叫他更富裕(瑪廿五29)。

三、心猿意馬的孫悟空

西遊記是一本寓言小說，受佛教的思想很大。寓言小說最大的技巧便是象徵，透過人事物表達一個重要的主題。本書基本上是寫唐三藏要到西天去取經，事實上西天指的是我們心靈的西天，取經須經過十萬八千里路。這十萬八千里路象徵心靈之旅，一個人要修養到很高的境界，心靈必須經過九九八十一各種各樣的難關考驗，才能夠成正果。整部西遊記主要的便是在講修心，形容修心的階段。憑什麼說是在講修心呢？小說的第一章回便寫道孫悟空原是一隻由「每受天真地秀，日月精華的仙石所迸裂出來的石猴」，很有靈性，「一日與猴群喜宴之間，忽然憂惱，墮下淚來道：將來年老血衰，暗中有閻王老子管着，一旦身亡，可不枉生世界之中，不得久住天人之內」。所以便一心想訪問佛仙神聖之道，覓個長生不老之方。長生不老在凡人看來是怕死，但以更高的層次來看，是要求得永生，也就是追求不朽；所以猴王開始參訪仙道，到了西牛賀洲地界，見一座高山秀麗，林麓幽深，在林深之處見一樵夫，猴王道：「但望你指與我那神仙住處，好拜訪去也。」樵夫道：「不遠，不遠，此山叫做靈台方寸山，山中有座斜月三星洞。」靈台、方寸指的是心，斜月三星便是一個心字，二句都是指心，也就是說，你要找的神仙啊！不遠不遠，就在你身上。

於是孫悟空找到了須菩提祖師，在那裏學了很多的工夫，有地煞數七十二變化（這象徵著人心是多變的，有如孫悟空的七十二變化）、斛斗雲，一翻十萬八千里（人心也可一躍十萬八千里，人在台灣心在美國）……等。有一天悟空在大眾面前賣弄工夫，於是被祖師趕下山，離開須菩提祖師後大鬧天宮及東海龍宮，無人可制伏，最後只有靠如來佛（在西遊記中代表佛法無邊，能克服萬物）收伏，這章回叫「五行山下定心猿」。悟空的心在西遊記中代表人

類的心，人心是很不服管的，所以這時必須用外在的強迫力量來壓住他。這一壓便壓了五百年，且一直要等到唐三藏西天取經，經過此處撕掉洞口的定心真言，也就是後來的緊箍咒（指外在的一切約束力）才能再得行動上的自由。當唐三藏經過時，五行山已改名為二界山，二界山也代表孫悟空心性上先後的二種境界。

在第十四回，唐三藏與孫悟空在往西天的路上，「忽見路旁唵哨一聲，闖出六個人來，各執長槍短劍，大咤一聲道：那和尚！那裏走！趕早留下馬匹，放下行李，饒你性命過去。悟空道：我也是祖傳的大王，積年的山王，却不曾聞得列位有甚大名。那人道：你是不知，我說與你聽：一個喚做眼看喜，一個喚做耳聽怒，一個喚做鼻嗅愛，一個喚做舌嚐思，一個喚做意見慾，一個喚做身本憂。」這些指的都是人的感官。「悟空笑道：原來是六個毛賊，你却是不認得我這出家人是你的主人公。」此話是雙關語，是說你們都是我身上的東西，是我身上的六種毛病。佛家常說欲淨六根，先降六賊。六根指的是眼、耳、鼻、舌、身、意，會產生很多的欲望，若要六根清淨無雜，就必須先把這六賊（毛病）降伏。故事表面雖說孫悟空殺了六個賊，其實暗示的是他一個金箍棒打掉了身上的六種毛病，這時的孫悟空已是在修心了。

西遊記中有很多類似的暗示，比如第十七回，有一黑風山怪偷去了唐三藏的袈裟，孫悟空要不回來，便求救於觀音菩薩，獻上一計說：菩薩你變做妖精，我變成一粒大仙丹，你就捧了這粒仙丹，去與那妖上壽，待那妖一口吞之，老孫便於中取事。菩薩沒法，也只得點頭兒依他，搖身變成妖精的模樣，悟空看道：「妙啊！妙啊！還是妖精菩薩，還是菩薩妖精。」菩薩笑道：「菩薩妖精總是一念，若論本來，皆屬無有。」也就是說一個人到底是菩薩（代表著真善美），還是妖精（代表邪惡的一面），總是在一念之間，一個人原來是屬虛無的，有了這個人身之後，才有念頭，有了念頭才有

好人壞人之分。西遊記中很強調心的念頭是很重要的，在七十八回一開始便說：「一念纔生動百魔」，人只要動一個念頭，就會產生很多的魔（貪），所以說「修持最苦奈他何」，我們要修心最難的就是修這個念頭。

除了念頭外，人的怒氣也是很難駕馭的。當年孫悟空一怒而大鬧天宮，被太上老君放入八卦爐中煉丹，經過七七四十九天後，開爐取丹時只聽得爐頭聲響，孫悟空將身一縱，跳出丹爐，蹬倒八卦爐（第七章回）。其中一絲餘火掉下凡間，把地燒成了火燄山。在第五十九回中描述火燄山「無春無秋，四季皆熱，八百里火燄，四周圍寸草不生」。火燄山象徵孫悟空的怒火（心火），是多大多長，一燒便是五百年，人的怒氣也是非常凶悍、恐怖的，有如火燄山一般燒的又長又久又廣。

整部西遊記中，孫悟空代表人性的頑強和心靈的敏銳；另外幾個角色，例如豬八戒則代表人的感官，沙和尚則是靜、定的一面。小說結束時五聖成真，回到天庭；也就是說一個人修心養性，經過十萬八千里路，九九八十一難，終於修成正果。

四、約伯傳與西遊記之對照

由以上的簡述中，我們不難看出其相應點：

1. 約伯由責怪妻子是糊塗的女人，轉而詛咒自己的生日，此心境上的轉變，正如觀音菩薩所道：「菩薩、妖精總是一念。」
2. 在與朋友的三場辯論中，約伯也有與孫悟空相同的火燄山。
3. 約伯傳中把罪惡位格化，以撒彈（魔鬼）來代表，西遊記中亦是如此，以菩薩代表真善美，衆妖精代表邪惡。

五、結論

二部書從外表看來是截然不同的作品，但經過仔細的分析，可

以看出二者是同出一轍的。在我們追求完美的人性的歷程中，都可逐步汲取書中的提示，滋潤生命之旅。兩部書的寫作都相當通俗，可說是老少咸宜，人人可讀，時時可讀，實不失為有益心靈成長的不朽之作。

(本文作者為聖功會初學修女，本院選讀生)

雅歌——歌之歌，愛之美

林春美

讀過雅歌的人，頗能身入其境的感受到它是一篇優美絕倫的詩歌。由於它純情摯愛，扣人心弦。歷來古今的學者們對本書的註解不一。因而，我將以奉獻生活去看雅歌，讀出奉獻者與他愛者間愛的美及透視。

從雅歌本文看，它是一篇很美的男女真摯愛戀的頌歌。它包含著六個主題：

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

2. 互相追求（二8～三5）。在期待愛人出現時，患得患失的心情不斷湧現。

3. 愛情成熟（三6～五1）。男女雙方到了兩情相悅，互訴心曲的階段。

4. 愛情的試探與鞏固（五2～六10）。在愛的過程中，使人飽受相思之苦。

5. 愛情的享受（六11～八8）。愛是動態的活力，雙方漸感到愈來愈屬於對方。

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

愛的動能

雅歌之所以能觸動人的心弦，是因為它挖掘了人心深處的最基本而又最有活力的動能一愛，愛來自萬有的根源天主，祂是愛的本身，人在受造時分享了祂愛的能力，愛成了人最內在的本質之一。

愛對基督徒而言，常是一體兩面：愛主愛人的要求，也是基督徒生活的特色。耶穌以自己的生命給予人一個新的啓示；愛才是正義的標準。愛非抽象的概念，而是活潑動態的行爲。因而可說：人的整個生命、生活，是在答覆著愛的根源天主。愛亦是雙方關係的表達。首先基於人的奧跡，人之所以能存立，完全是來自絕對自由創造他的天主。天主不但是人存在的根源，也是人的終向和目標。祂願意藉著一個體驗的過程與人建立最圓滿的關係，因此，祂首先主動地吸引人，喚起人在創造時所獲致的潛能；激發人對無限超越界的遐思、嚮往和渴慕。

雅歌的美在於它的難懂及不易理解，其藉男女間的愛情來表達一個靈性的意義。學者們對雅歌的弦外之音，有其不同的主張，其意見大致可分：

(1) 寓意解法：

其目的就是要以夫妻相愛的情懷來表達雅威對以色列子民的愛情。有些則認為是基督與教會的神聖結合象徵。其雙重涵意，先有愛情的描述，從而發揮它屬靈的深意。

(2) 戲劇解法：

有情人終成眷屬。

(3) 禮儀解法：

內容與東方的神秘自然宗教有關，以愛情的場合與動作來說明神秘宗教經驗。

(4) 自然解法：

雅歌是一純粹的情歌。強調愛情的神聖，作者以詩人的觸覺，大胆的筆鋒，細膩的一一描繪，全然坦露了人性的真、愛情之忠。

愛的獨身奉獻生活

婚姻生活的愛是結合並實現在人的各層面裡，不只是一個理

念。獨身生活的人對天主的愛也是整體的，不只停留在意念中，而該進到心中、情中、行動中，震撼整個的存在，惟有如此，獨身生活才是一個有生命，有血肉的奉獻生活。奉獻獨身者絕對不能沒有愛，也不可能沒有性心理生活；而應是有廣義的性愛，把對方當做完整的，有心靈愛情、有位格的人，真誠的愛他。然而，我們得承認，雖然守貞者的心靈和精神與天主及教會密切結合，可是偶爾在心靈內仍會泛起愛的渴望，這渴望要求在愛撫中得到滿足與歡愉。愛需要極大的崇敬，甚至犧牲自己的觀念、感情和生命，以保持對唯一愛的忠誠不渝。

守貞獨身的人，更是在心靈上會感到深刻的孤獨之苦。然而，爲了愛天主和人們，爲了獨身生活的成長，孤獨是必要的，是使他獲致靜觀的沙漠。他應當轉向天主，再度答覆天主的召叫，持守在愛中，信賴天主的愛是絕對可靠的。「爲了天國而自獻」，確是主的一種特別恩賜，因它叫人以一種不尋常的生活方式來完成「人性」，是天主的愛吸引著他們，亦需要天主的聖寵才能完成。

奉獻生活的省思

的確，一個度奉獻生活的人是被天主的愛所吸引著在答覆「是」，這震撼了整個的他，在其生命中透視了別人無法體會的情境。他在完全的被接納中，意識到愛情的真正本質（洪水不能熄滅愛情，江河不能將它沖去），在心中燃燒著主的火焰。奉獻生活中在「感覺」與主的愛情中，有似捉迷藏的可愛，但若真正的彼此相屬，才能體會到苦盡甘來，真正的愛永遠叫人陶醉。也唯有堅持與愛者永恒的承諾，才能體會擁有愛情，就是擁有一切。在這圓滿的境界，自然我們會不禁吶喊：「我的天主，我的愛，我永遠屬於祢。」

（本文作者為本院教義系二年級學生，沙爾德保
祿會修女）

參考書：

聖經

雅歌釋義—韓承良著，思高聖經學會出版。

神學論集77

「當妳心煩時去訪問病人吧！」

譚唯善

前 言

十三年前我曾在山地服務過兩年。一起工作的周重德神父已把人生中最富活力的三十多年為山胞奉獻。在許多值得敬佩的事件中，有一件是與病人有關的，他樂於訪問深山中孤苦伶仃的老人病人，給他們送聖體和別的服務。我也曾好幾次去看他津津樂道的「老朋友」們。一次，他語重心長地給我說：「當妳心神煩亂時，去探問病人吧！」

這樣的話我可沒有聽別人說過，按常理，誰會這樣呢？心煩時誰會建議你去看愁眉苦臉，輾轉病榻中的可憐人？試想像那那黑暗窄小，廚房睡房都在一起的居室，僅足容身，不蔽風雨之所；那雜亂無章，更像垃圾堆的床，再加上臭氣薰天……。

他的榜樣的確令人敬佩，但當時我沒有深刻的體會，心想，大概是聖經中「施比受更有福」的金科玉律，或是在痛苦的人身上看得到自己的大問題只不過是雞毛蒜皮小事，體會到「人在福中不知福」，自然煩惱烟消雲散吧！現在我因為訪問病人，又想起了這句話，有了一番很深的體驗，對聖經和自己有較深的認識，也修正了一些觀念，反省了一些問題，以及行動的方向。

壹 訪問的過程

(一) 路上的準備：

在坐公車的路上，我先祈禱，作一番心理準備，首先想起我感受最深的一段聖經：「教會猶如一身」的道理：「那些似乎是身體

上比較軟弱的肢體，却是更為珍貴」(格前十二22)，是的，我周圍的貧苦老弱兄弟曾使我強烈地感到天主的臨在，彷彿聽到基督說：「他們是我最珍愛的」，於是我帶着基督憐憫黎民的心情來到了醫院，那裡曉得這次訪問使我加深對這段經文的深刻認識，當時的心態也不夠正確。

㊦訪問的兩個階段：

我預備花三小時，先從最高的一層開始，逐層而下。雖然以前在香港很有探訪醫院的經驗，當時的心情仍有點怕。由於我沒有計劃常來此探訪，故此沒有先得到院方的同意，也因此感到心虛，心想我穿着會衣在此穿梭流連數小時，這些外教人必定想我是來傳教的，一定不會歡迎我。在醫院中無論是病房或走廊中，我最怕碰上醫生和護士，我怕他們問我來幹什麼？總覺得任何人，連工友都有權把我踢出去。

以前在香港探訪可不同，一則教會的地位很高，修女受到肯定，自己心知是受歡迎的。另一點不同的是，香港的三等病房很大，有的以玻璃間隔，數十病人也一目瞭然，可以選擇那些特別貧苦可憐，沒親友家人來看望的（從床頭小櫃上空無一物就可見）。但這兒根本沒有三等病房，只有三數人一間的小病房，且因天冷，房門多是緊閉，若是推門進去，可能碰到我所怕的醫生護士呢！如此提心吊胆如何能好好訪問呢？

我只進了少數房門打開的病房，匆匆的一層層往下走，很快就到了樓下，却没有找到心目中需要我同情可憐的病人，此時我要作個抉擇，回家還是再從新開始？結果決定選擇更難的，再回到第七層，並且以新的心態面對迎面而來的，不管是醫院員工或病人或家屬，心想我既不是來傳教，只不過關懷病人而已，也就心理坦然。這樣反而發現醫院工作的人員都很友善，有的還向我主動微笑點頭，我也就心安理得，毅然去打開每扇門了，我也不再蓄意找「可

憐」的病人，反而發現一般病人都很樂觀，對醫生護士都很感激，而護士小姐俯身聆聽病人，耐心關懷的情景也實在令人感動。數小時的訪問就在先後兩個階段，兩種截然不同的心情中度過了。

貳 深刻的感受與反省

(一) 優越感的存在

記得數月前，第一次到此政府醫院已留下很好的印象，那是我遇車禍後數小時，頭重腳輕，天旋地轉地讓人送到急診處，心裡擔心會不會有腦震盪的危險。我到今天仍不知道值班的醫生姓什麼，叫什麼名字，只是心中留下慈祥的臉孔，他細心的檢查，耐心細問，詳細解釋冰敷熱敷的方法，更親自包紮傷處（那本是護士的工作），對一位陌生的病人是何等尊重！當時我覺得真幸運，遇到了一位好醫生。沒有想到該院上上下下一切醫護人員，清潔員工都和藹可親，敬業樂群，得到病人普遍信賴。這是由於上行下效，有一位卓越的院長領導，率先身體力行之故。

於此，我發覺自己有種偏差觀念：教會醫院一定比別的醫院好，其實這祇是我一廂情願之虛假優越感，現在擺在目前，這活生生，無可推翻的例子教我看清了，教會的醫院之成功並非必然的，除非它的管理階層能按着福音的精神來服務及策劃，並且上下同心，才有力量超越大小困難，朝着福音所啓示的目標不斷前進。沒有了這核心的基本精神，則教會醫院或任何標榜服務的機關都只是虛有其表，反而成了反見證。

這只是初步的發現而已，循此方向，在我生活的其他層面，都偵察到這種虛假優越感的依稀踪影，例如我上菜市場時，我跟有問題的學生家長談話時，替人解答問題時，團體生活中……似乎無所不在。

(二) 基督的榜樣——他本是富有的却成了貧窮

反觀主耶穌的一生，却絕對沒有流露任何類似之優越感：「他雖具有天主的形體，並沒有以自己與天主同等，為應當把持不捨的，却使自己空虛，取了奴僕的形體，與人相似，形狀也一見如人；他貶抑自己「聽命至死，且死在十字架上。」（斐二5~11）他降生成為「人子」——人類之子——「必須受許多苦，被長老，司祭長與經師們捨棄，終至被殺害。」（路九22）在今日的語言，該是「被德高望重的人，為教會當局以及學者專家們遺棄，甚至逐出教會。」換言之，命運一如文明社會中的邊緣人，此時他與窮人才真是同舟共濟，才能提昇他們。保祿宗徒說得好：「基督本是富有的却成了貧窮，為使我們因他的貧窮而成為富有。」（格後八9）

我離基督實在太遠了，我若只是以優越之地位去救濟，解決別人的困難，是否真是基督的追隨者？他說：「誰若願意跟隨我，該捨棄自己。」這「自己」該是自我中心，擁有安全感與優越感的自我，而成為真正的貧窮者，與眾人完全打成一片，互為兄弟，而此時之「我」已變成「大我」。

主基督來到人間，下降到完全平等的地位，他所顯示的愛是無私的愛，毫無需求的愛；他毫不佔有，却又永遠不膩，這種平等關係的愛，尊重彼此的自由，沒有焦慮與敵意；不苛求對方，反而渴望對方真正的幸福成長，為他的成就而感到驕傲，使他能接受自己，發現自己的價值。結果生命變得更有銳力，更有生氣；使人心胸更寬大，與人相處，不再把持人或物件而不放，因為已擁有一份永恆不變的東西。這種無私的愛包含了等待、忍耐、關懷與尊重，在成長的路上彼此扶持、鼓勵、克服困難，完成人格，在格前十三4~7有很好的描述：「愛是含忍的，愛是慈祥的，愛不嫉妬，不誇張，不自大，不作無禮的事，不求己益，不動怒，不圖謀惡事，不以不義為樂，却與真理同樂，凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。」

（三）四旬期禮儀之印證

這時候剛好是四旬期的開始，每篇讀經都很感動我，每天讀經都可見到上述有關的思想，主要就是講我們在「大我」中的身分，處處可見團體和弟兄生活的主題。以下列舉一些作為例子：

祈禱時要說「我們」的天父（瑪六 7～15）

「我們」是屬於上主的聖潔子民（申廿六 16～19）

愛仇才是天父的兒女（瑪五 43～48）

領袖先要做大眾的公僕（瑪二十 17～28）

艾斯德爾皇后甘冒萬死為全民族請命（艾四章）

弟弟死而復生，失而復得應該高興（瑪十五 11～32）

像厄里亞和厄里叟一樣，耶穌並非只為猶太人派遣（路四 24～30）

寬恕弟兄七次夠了嗎？（瑪十八 21～35）

難道這是我中悅的齋戒嗎？（依五 8 1～9）

與稅吏和罪人吃喝（路五 27～32）

先要與弟兄和好才來奉獻（瑪五 20～26）

我喜歡仁愛勝過祭獻

對最小弟兄做的就是給我做了（瑪廿五 31～46）

故此，我敢說這就是四旬期的主題；悔改就是要改變觀點，改變行為，不只是概念上之認知而已。

叁 進一步的反省

（一）似乎真會愛的人並不多

聖經的指示是如此清楚，耶穌的榜樣又如此徹底，徹底的「窮」，為成為大我中之一員，為什麼真正愛主愛人的人似乎並不多呢？連基督徒中也不普遍，特別突出了外教的省立醫院的例子之不尋常，簡直光芒萬丈。

有一次我訪問台北火車站附近一家政府綜合醫院的一位女教友病人，她問了個很難回答的問題：「我住了三個月，爲什麼從沒有見過神父修女來看病人呢？」雖然其中可能牽涉其他問題，我也沒有統計數字，但顯然少有神父修女作經常的訪問。那麼，台北區就有許多獻身的人似乎忽略了耶穌的話：「我患病時，你們看顧了我」（瑪廿五36）；同樣，在台職工佔全人口一半以上，問題也嚴重，却少有神父修女關心他們。我們自問是否重視耶穌所珍貴的窮苦群眾？更遑論與他們同舟共濟，視他們爲家人兄弟了！

(1)真正愛人的人似乎不多，理由試分析如下：

(a)成長遇到困難：

人是個奧秘，他是天主的肖像，却没有完全的內心自由，尤其是很多人未能在正常溫暖的家庭成長，有心理上、倫理上的問題，不能接受自己、愛自己、原諒自己，例如輔大學生中，寒假就有男女各一，輕生離開這個世界。其中女同學的遺書寫了兩疊信紙，盡是自怨自艾的話，主要是未能接受一位慈愛全能的神，積極生活。有的心理學派很強調人性受環境的支配，在潛意識的控制下無法自主。在真正的基督徒看來，這未免太消極了，因爲任何情形仍是有希望的。不過無可否認，許多人受的傷害太深，無法自主，不容易擺脫環境的支配、操縱和控制，無力跳出深淵。他們既不能接納自己，自然不能愛自己，也不可能愛他人了。

(b)「自我實現」之陷阱

除了上述的人外，一般在正常環境長大的人，又易陷於自我中心之陷阱而不自覺，且津津樂道「自我實現」，理直氣壯地追求卓越，其實是一種個人主義，只一心惦記着個人之需要，只求發揮潛能，期待個人生命更多采多姿。因此，與人來往時，易把人視爲滿足其供需之來源，並不把人視爲複雜而獨特之整體，而只就其有利之觀點看人。因而在別人身上，凡是與自己需求無關者，不是完全

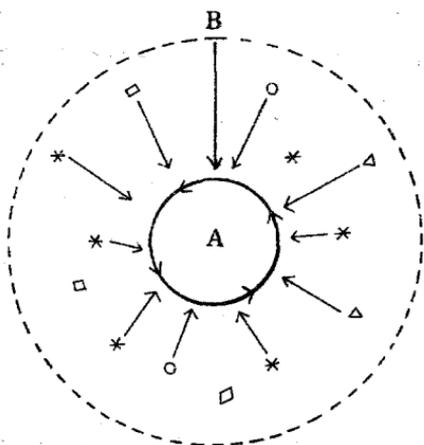
忽視就是厭煩，或感到威脅。無形中，人際關係例如對待工友、司機、清道夫、警察……就是一種利用的態度，對其他的人，父母、兄弟姊妹、親戚朋友亦如是。細想一下，這與對待牛馬家畜的態度又有什麼分別？只會把人看成工具。他和神來往的關係亦相似，佛洛伊德已提出過，有許多所謂有信仰者，只是心理作用，只是利用神，控制神以解決他們的問題，而所信的內容也往往是些空洞概念而已。故此一般人就很難得客觀：對別人一無所求，反而能深入欣賞，讚美與愛，充滿幽默感，對人包容接受。（參考《自我實現與人格成熟》光啓）

綜合以上兩點可見：需要愛心的人很多，但能真正愛主愛人的人却不多。我們傳福音之延滯也在於此，我們所需要的是真正了解（under-stand 站在下面，和別人同一線）、接納、尊重和合作。這四點正是教宗保祿六世在〈在新世界傳福音〉所強調的。現代化傳福音的方法固然重要，但它的成敗繫於前述的福音核心精神（四旬期讀經所見的），需要我們不斷的變化，在愛中不斷成長。

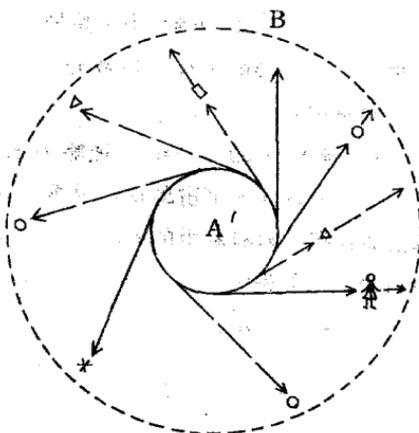
(2) 愛只有一種——在發展的過程中

真愛只有一種，就是聖三所啓示的，一種平等的，不斷接受與給予的關係；接受中有給予，給予中有接受，且是按照五個幅度關係界的次序建立正確的關係。如果我們看到世人中未如理想的愛，自我中心的愛，那是因為在有限的時空中，愛是一個成長的過程，從誕生之始的低層次的愛，要終生努力自我超越，走向高層次的愛，圓滿的愛，試以圖解之：

虛線內表示來自絕對者的信愛望三種能力滲透下的宇宙萬物。（圖一）表示個人（A）與宇宙萬物之關係，包括神與他人都只是東西，都為他而存在，只有利用的價值。小圓圈表示A漸漸成長自立，却仍是封閉的；他先奠定了固定軌道，繞着自我而轉，有如火箭升空後先在地心吸力下建立穩定軌道，不斷運轉，等待適當



(圖一) 低層次的愛(自我為中心)



(圖二) 高層次的愛(Kohlberg 第五、六階段)

時機去突破。

(圖二)表示火箭不斷運轉直到有足夠動力，即能擺脫地心吸力—小我一飛向太空，與萬物形成不同之關係：A B 是天人來往之垂直關係，同時也飛向他人(水平的關係)，飛向萬物—與物質界，生物界之和諧關係，以欣賞的角度，取用時也適可而止，不濫用資源。他尊重萬物，心懷宇宙，而且他的愛無論朝向人或物，最後都達到絕對者。

Kohlberg 階段論之印證：

這個愛的發展過程，其實和人格發展過程非常配合，例如 Piaget 的心理學研究，Erickson 的社會發展八階段，個人尤其喜愛 Lawrence Kohlberg 的道德觀念發展過程說：他發現了六個階段。其中第一、二階段是以個人利益苦樂為前題，人際間祇是互相利用以滿足自己需要，守法之動機只是看賞罰之後果。第三、四階段以家庭、團體、國家的成員身分，尊重權力、遵守規則和維持社會秩序，社會中成年人有62%屬第三階段，29%已達到第四階段。第五階段的只有5.5%，就是自主級，已達到極大的內在自由，能自己正確思想、判斷、行動而不受其他權威的左右，動機則是大眾的福利。第六階段的人則非常稀少，他們依據的是最高原則，例如基督的「愛的誠命」，對別人極為關心敏感，悲天憫人不惜捐棄生命，如釋迦牟尼、聖保祿、聖方濟、甘地、孫中山、譚嗣同、史懷哲等(參考胡安德譯，光啓出版：道德觀念之發展過程。)

(3)真誠的人都能找到自己的途徑

上述屬於第六階段的名單上的人物並非全是基督徒，但都是真誠尋找的人，可以觀察到一些共同點，他們都找到了最高原則，也就是說 Blondel 的「唯一要務」或田立克的「終極關懷」。他們既有此堅強信念，就甘願獻身，付出生命之代價亦在所不辭。故當他人對社會灰心失望時，他們仍盡其在我，充滿信心和樂觀。

試舉猶太科學家愛因斯坦，他並不是基督徒，但他在實驗室中研究思考時，不斷與無限之奧秘相遇，而不斷「祈禱」，故此這位著名科學家同時是個偉大的人道主義者，他寫的關懷人類的書籍與科學著作同樣多，他的動力來源却是少人注意到的。（見《科學世界》十九卷十二期《愛因斯坦這個人》）

從以上偉人身上觀察到的共同點可見，在人性平面上，天主已賦與信、愛、望三種能力。

(4) 基督徒的道路

在基督徒來說，復活之主基督就是最妥善的道路，愛的道路，他不但以犧牲和寬恕之榜樣來指引，且是真實的助力，和他相遇的人就能和他攜手前進，突破一般人的限度，能懷抱全人類，漸走向最高層次的愛，完成一生努力超越自我之過程，這是教會史中無數光輝熠熠、愛主愛人愛萬物的聖賢所見證的。以下介紹基督徒之具體歷程，如何藉自力與他力加深與基督之關係：

a、恒心每日讀經、聆聽、培養與基督之友誼，接受他的潛移默化，他必會將聖神賜給我們，也就是他本身之精神；智慧和聰敏之神、超見和剛毅之神、明達和敬畏上主之神（依十一 2），使我們能像他一樣「向貧苦的人傳報喜訊，治療破碎了的心靈，向俘虜宣告自由，釋放獄中的囚徒，宣佈上主恩慈之喜年。」（依六十一 1~3）這一點毋庸贅述。

b、信仰上的高峯經驗，例如：方濟遺囑中所見的，改變他一生的是擁抱痲瘋病人的經驗，原來他擁抱了復活的基督，此後，他一向厭惡的一切都變成了他的喜樂，而一向把持不捨的如今都棄如敝屣了，以後無論對什麼人：痲瘋病人、強盜、人皆討厭之弟兄等，他都能真心地、喜樂地，以對方為中心，任勞任怨地服務。

以上兩個階段的關係就是天助自助的道理。基督永遠較人大方千萬倍，我們需要恒心天天努力，細膩聽他在良心中的指示，勇敢

去實行。如此付出，在行動上回應他的愛，我們與基督的友誼勢必日夜增長，走向內心真自由之路雖然漫長，但走起來必然輕快，有如添了雙翼。正如周神父探訪深山中孤苦伶仃之老弱病人所體驗到的，我也在訪問病人的過程和反省中有了更深的領悟。雖然我們領悟的絕不相同（恩寵是如此豐富，若是雷同才怪呢！）但改變我們的觀點則一，且影響我們的生活，步步向前，這就是真正的悔改。耶穌在馬爾谷福音開口第一句：「你們悔改信從福音吧！」而在路加福音中的第一句：「上主之神臨到我身上，派遣我向貧苦的人宣佈喜訊……。」在瑪竇福音公審判中標準也是：「你們給我最小弟兄所做的就是給我做了。」事實上，當我們接近貧苦的人時，我們會因他們而得到福音的感化，在生活中不斷改變，才能給他們傳福音。

（二）愛主愛人的具體困難

但是，在忙於為窮人服務時，許多人會感到愛主愛人之間的緊張，常會無奈說，很難保持有規律的祈禱生活，尤其是那些從事〈新世界傳福音〉所說的「傳福音次要因素的工作」（新傳 250）這些工作大多與變換的環境有關，它們自身也在變換。使從事這些工作的人疲於奔命，又不一定看到直接效果。雖然在前面我已說明了，愛只有一種，而且真愛無論是朝向人或物，最後都會達到絕對者。然而，面對具體事實，牧靈工作是否妨礙祈禱？如何兩全其美？我提出兩個行動的原則：

（1）一切行動都與基本抉擇有關：於是，在這項工作上我要分辨，選擇的是天主或是我自己？既肯定是選擇了天主，就可以分配時間，放心去做。

（2）緩急先後的原則：某件事是很重要的，但有些事不做就會太晚了，會後悔。例如，吃飯是重要的，不能或缺，但若在進食時發覺窗簾着火了，自然知道該怎樣做，在火熄後仍是要進食的，是不

是？大概沒有任何消防員因救火而一天三頓不吃，或是連續一星期不吃不休息的吧！祈禱與牧靈工作之間的輕重關係也可如此類比，需要設法兩全其美。

以上兩點，良心和理智都會毫不含糊的告訴我們，所以必須經常注意聆聽。與基督已建立友誼的人就知道，這就是祂的聲音，所以，事無大小都能用以愛還愛的態度和行動去答覆此聲音，赴湯蹈火亦在所不辭。基督的聲音，聽從與否，實在是最大關鍵。Avery Dulles 說，相反信仰的是精神上之愚鈍，使人對福音充耳不聞，毫無反應。依撒意亞先知早提過有關以色列民族的遲鈍，他們耳朵沉重，眼睛迷蒙，免得見了、聽了以後心裡覺悟而悔改，獲得痊癒（依六 9～10）。這一點早期教會的宣講非常重視，故四部福音，宗徒大事錄及羅馬書都引用了這段聖經（瑪十三 14～15、谷四 12、路八 10、若十二 40、宗廿八 26～27、羅十一 8）。若是能努力聽從基督在良心中向我說的話，終會發現這位摯友時時相偕，接近高峯的經驗也會頻頻出現，給我們活力、樂觀，滿懷信心和希望面對人生的一切困難挫折，奮鬥履行使命。在此也可見信、愛、望彼此密切的關係，實在是互為因果，相輔相成，循環不息。

結 論

(一) 愛是實行的問題，也是觀念不斷修正的問題

愛是實行的問題，是用以愛還愛，以心體心的行動回應上主在聖經中所啓示的。故此雅各伯書說：如果有人說自己有信德却没有行為，有什麼益處？（雅二 14）。縱然判斷的未必完全正確，仍可放心地進行，因為「天主的心比我們大」。請看掃羅由於愛天主而迫害早期教會的基督徒，而基督並不以為忤，特別在大馬士革與他相遇，培植他，使他終於死心踏地冒萬死去傳福音（格後十一 23～29）。在書信中常能聽到他的心聲：「我或生或死，總要叫基督在

我身上受頌揚，在我看來，生活原是基督，死亡乃是利益」（斐一 20～21）、「凡以前對我有利益之事，我如今爲了基督，都看作是損失」（斐三 7）。

愛同時也是觀念不斷修正的問題。我們有太多成見和個人深信不疑的判斷原則，或固執死守一些具體的道德律等，皆需要突破和修正。我們仍需要滿渥真知識和各種見識爲能辨別卓絕之事（斐一 9）以走向更高層次的愛。統計資料中只有百分之五·五的人能突破Kohlberg 的四又二分之一階段原因就在於此。

（二）以接近窮人的經驗詮釋二者

以上兩點到底先行後知或先知後行，是一個爭論不休的問題。其實二者是互爲因果的，故此折中之法，爲基督徒來說，還是經常的讀經祈禱，讓基督潛移默化，日夕薰陶；同時配合行動，不斷接近窮人。所謂「窮人」，在我們的社會並不單指經濟上之窮，而是基督所講的「近人」和真福八端所提出的種種窮人，是在各種壓力下，不能自立自主的，需要外力相助的人；也就是最後審判標準的「我的最小弟兄中的一個。」當我們接近窮人時就接受窮人的福音化，改變自己的觀念，不斷擴展自己團體的範圍。此時已遇到了基督、初昇之旭日，生命中霎時充滿陽光，灰黯的都已清晰明朗，一切變得燦爛奪目；看聖經會深深感動，並充滿活力和希望，一如我們在保祿宗徒身上所見的。

其實基本的知識是前人的累積，可從書中取得，但真正屬於自己的真知灼見，做人的學問和對自己的認識，還是在實行中經反省而得到的，更有融會貫通之效。這次探訪醫院是個例子。我因而體會到十三年前周神父說的話；也深一層了解我的聖經金句：「軟弱的肢體是更珍貴的」；且「基督耶穌的心情」（斐二 5～11）不是施捨，而是深入人間成爲世人的兄弟，懷着同舟共濟之「同感」；本會會憲的表達也更見真實了：

我們所默觀的基督派遣我們到人群中，
在他們內發現祂的隱密臨在。
他們也將我們遣歸
默觀基督。

(三) 具體建議

我深深覺得我們基督徒，無論神職或教友，要設法在日常職務中走出，走出自我，走出生活之安樂窩，去接近窮人，做些沒成就感、沒安全感，也沒報酬的工作。此舉可使我們冒險，面對世界的挑戰努力求突破，而從窮人身上的確可以學習，修正觀念……。很多人很容易把一句名言奉為圭臬：「一切活動皆傳福音。」而安心地忙於學校工作、社會工作或任何受人敬仰之職務。這些崗位都可能成爲自己的安全堡壘，使我們不思冒險與突破。事實上，這句話先假定人已努力走向更高層次的愛（在過程中即已生效），否則只是自欺欺人，任何工作，包括直接傳福音、教要理……效果都不會大。

如此說來，「先知後行」是先充實自己，「先行後知」是付諸實行才得到真的做人學問，與「知行合一」三者都是指同一過程而已。用於描述愛的過程更是天衣無縫。讓我們生活中多接近窮人，將獲得新生活之動力，不斷突破自己。

（本文作者為瑪麗方濟傳教會修女，今在香港服務）

約伯傳對今日青年信仰的啓示

張東明

自古有名言「善有善報，惡有惡報，不是不報，時候未到。」這個思想一直在中國人的倫理觀中。取約伯傳來討論這問題再適切不過，因為該書正是環繞著善惡報應與受苦的意義等幾個中心主題，做深入的反省。約伯傳中，約伯本人和他朋友的想法和態度，都是二千多年後今天人類的寫照；我們常有著同樣的迷惑與不解；而我們也需要有著同樣的信心。爲此，約伯傳是一個絕佳的例子。本文分四部分討論：

一 作品的相關背景

二 教訓與目的

三 由主的顯現反省今日青年的信仰觀

四 結論——努力的方向

由於這是一篇心得的反省，它的對象是時下的青年人。因此，將不以釋經解說爲主，而以其內容所反應出的意向，做爲反省與討論的重心。

一、作品的相關背景

本書並非是一則虛構的故事，相反的，我們可由一、二章與四十二章 7~17節的散文體描述中看出，這很可能是某一個人真實的經驗，後由另外一個人，也就是本書的作者，將這個經驗收集起來，再加以反省，其中創作出三友與約伯的對話，配合上當時已有的智慧的讚詞（28章），形成這本書。這說法雖爲許多人接受，但爭論還是很多，教會方面也沒有對它做過任何肯定。總之，它的作者應在一人以上。

關於成書年代方面，很可能是在六世紀中葉。原因是書中含有不少的阿辣美文語風，作者在充軍後不久著作了這本書，並且充軍的事實本身，很可能就是作者著書的動機。

由書中所描寫的有關大自然界的景象看來，其成書地點應是在巴肋斯坦。

自古以來關於本書的正經性，不論是猶太人或基督徒，都從來沒有懷疑或指責過，大家都明認它是在聖神的默感下寫成的。唯有它在聖經中的位置，在排列上有所不同，例如：希臘譯本將約伯傳置於雅歌與智慧篇之間，而猶太人的處置，則將約伯傳、聖詠集和箴言合成一個特集，因為這三本書的文體類型都是以詩詞為主。

二、教訓與目的

現代的聖經學者，大都公認本書的目的是在討論：為什麼世界上有災難，又為什麼義人受苦這兩大問題。

在此我們可以問義人要從天主手中期待什麼？只是幸福嗎？或是也包括惡運呢？在約伯書中的序言及結語部分，能很清楚的肯定兩者都是從天而來，並臨到義人身上。而當時在猶太傳統中，所謂有智慧的人，即是會在天主前接受他自己的處境；反之，則是愚蠢，無辨別力的人。約伯雖然多次不滿自己的處境，甚至向天主質問各樣的問題，到最後還趨於極端的抱怨天主，但自始自終他都沒有離棄天主，否認天主。

在三場辯論裏的對話，顯示出約伯三友錯誤的看法，他們主張義人必可得到天主的恩賜，若不，一定是因為他的不正義，因此他必須悔改，承認己罪，才能重新得到天主的降福。而約伯却斷然的拒絕了這種看法，他堅持自己的受苦並非由於己罪，只是不斷的呼求天主洗清他的冤屈，並期望從天主那兒得到最後的宣判。事實上，從三十八章起，上主向約伯發言，不單單洗清了約伯的「冤屈

」，而更加倍的賜予他豐富的財產，並在此同時好好的給約伯上了一課，使他對自己的無知與抱怨感到愧疚，更也對他的質問在天主的偉大前而啞口無言（四十 3～5，四十二 2～6）。

在此教訓中，我們可看出天主准許義人受苦，目的是在試探他的信德，使其信德愈形堅固。因此這樣的磨難不但不相反天主的睿智和公義，且更表露出了祂的仁愛。換言之，困苦磨難不一定是罪過的懲罰，也不一定是天主義怒的表現，而常能夠是天主仁愛的確證。

三、由主的顯現反省今日青年的信仰觀

爲能清楚表達將分段做說明：

1. 宗教的普遍性：

傳統上天主教常被稱爲「洋教」。雖然今日青年人中少有人再如此稱呼，但總不免有被西化，而要丟棄固有傳統思想的感覺。那麼，在約伯傳的例子，我們看到其作者乃希伯來人，但所記述的却是一位教外者（約伯）信仰天主的故事。這點證明天主是普世的，祂不只是選民（以色列）的天主，而更是一切凡向祂投奔者的天主。

2. 天主在旋風中向約伯發言：

從卅八章開始，作者用這種表達方式，由原本約伯爲質問者，現在轉而使上主爲質問者；上主並不回答約伯的問題，反而開始了一個新的話題，這使得約伯不得不承認，他現在站在一位無限偉大的生命面前，而祂的智慧是人所不能明白的。借此可使青年人知道，信仰在於對天主大智慧的信賴，常常我們祈禱而不見成長，所缺乏的就是一顆信賴的心。

3. 人與天主的地位：

一個有信仰的人，不難承認天主的全能與公正。但在見到痛苦

與惡運臨於自己，而不見情況改善時，還能在心靈深處懷著同樣的信念的人，實在不多。約伯亦是如此，他完全不了解他和天主的地位之間的關係，因而一味的要求天主還給他他所認為的公義。豈不知，天主的公正和人的不同，當天主質問約伯（四十 2）時，約伯只能體會到自己的完全自卑（四十 4～5）。因此，祇有一個和上主權力相等的人，才有權向上主提出質問。

4. 信仰來自個人的經驗：

許多時候，青年人不是感到對他們幼小時所學的道理充滿著懷疑，便是對今天許多的信仰要理感到枯燥乏味或抽象難懂。為此，信仰的層面常停滯在和人分享、交談與一些教會活動中。一旦環境人物變了、信仰也產生了危機。從約伯傳中，我們又可體會到三友的話都十分傳統，也有道理，可是却不能滿足約伯，非得等到天主的出現，他經驗到了天主，他的心才得到平安。信仰即是如此，聽道理、研究、分享、活動等都能有幫助，但都還只是方法，其目的是要經驗到生命中的天主，唯有如此，才能了解信仰是什麼，為什麼我接受了，以及為什麼我如此的生活了。

5. 罪是離棄天主：

今日青年有時怕接近教會，乃因教會有時太強調罪的一面，這使一個青年人，在發展中很難接受自己，因而與教會疏離。約伯的事件讓我們了解，誠實的表達自己的感受，並非是罪惡，即便是口出怨言，天主也會接納我們正當的發洩，因為祂知道人性最為清楚，重要的是我們永不否認、背棄祂。

四、結論——努力的方向

今天當我們為青年們工作的時候，除了教導他們教會的道理外，更重要的是會引導他們去經驗信仰的奧秘。此外，當今不論是心理學或輔導學，以致神學或哲學都有長足的進步與發展，這一切

爲人類的貢獻是可以肯定的，然而我們却不能不同時注意到「人」的奧妙，以及當人與天主建立起關係（或在努力建立的過程中），所能產生的現象，這其中因爲有天主智慧的參與，所以，吾人斷然不可由於前面所提到的進步因素，而將天主的奧秘「合理化」或「人化」了。

對傳統的說法或看法做善意的批判，這也將有助於對青年人的牧靈工作。約伯是典型的例子，他向傳統盟約的價值提出挑戰；此乃一種批判的態度。而他的三位朋友希望根據古代的傳統，來說服約伯，告訴他「善則受賞，惡則受罰。」可是由於約伯並不接受，而能從一個傳統的法律層面，走入更深的信仰本質層面，如此，非但沒有使原本的信念瓦解，反使之更豐富而有意義。循此，當青年們對教會的一些傳統提出質疑或反對時，我們實在不必太過緊張，以至小題大作，視他們爲毒蛇猛獸，倘若我們能先放下自己所慣有的傳統，鼓勵他們對他們所有的想法多做研究與祈禱，幫助他們能言之有物，合情合理，說不定到頭來，他們會發現自己的主張有困難因而放棄。

但這都還算次要，最主要的是在這探討的過程中，他們經驗到信仰的奧秘否？而這正是做爲一位爲青年工作者所應當注意到的事了。除了這個之外，還有什麼比它更重要呢？

（本文作者爲本院神學系三年級學生，耶穌會修士）

「益世評論」雙週刊簡介

房志榮

第 25 期〈益世評論〉已於五月 16 日出刊，這是〈益評〉這份雙週刊創辦以來的第二個年頭的開始。一年多以前輔大校長羅光總主教有見於福傳大會開完後，一直未見一份教會向外的喉舌報刊問世，會中提議的採南北兩週刊改爲一向內、一向外的刊物也遲遲未能實現，於是毅然斥資辦一份雙週刊，名爲〈益世評論〉，以代替已停刊的益世月刊。

這份刊物採〈國語日報〉的大小，共有八個版面，每版四篇至五篇，每篇以不超過一千字爲原則。按照總編輯林宏先生的說法，這份刊物要在各大報的隙縫間求生存，要以短小精悍的文字來對時事作一些評價，雖然不必每篇文章都代表天主教會的立場，但發行人、召集人，社長都是教會神職人員，至少遇到跟信仰、宗教、倫理道德有關的問題時，一定是靠著福音的光照來講理論事的。

在過去這一年多的經驗中，〈益評〉發生了以下的一些效用：教友中不少能文之士逐漸投入作者的行列，發揮了以文字宣揚真理和正義的效果。各大學教授中，因林總編輯的連絡，也有不少人爲本刊執筆，像這次 25 期第二版的政治和法律問題就有四、五篇精彩的作品。神父和修女也因此而觀察社會百態，寫出切合目前社會需要的文章，像這次第 25 期的第四版和第八版的八篇文章都是他們的作品。希望神學論集的讀者訂閱〈益世評論〉雙週刊，二者互相補充，相輔相成。一年只付 240 元（郵費在內），請用郵政劃撥 1341489-3 益世評論。

從「建設地方教會」 看香港教區前途（註）

游勵明

一、前言

梵蒂岡第二屆大公會議肯定了教友在教會中的地位和使命，這一肯定，改變了教會近二千年來的教會觀，即把從前以聖統為主，而佔教會內絕大多數的平信徒，只處於一個從屬、受教和聽命的地位的「金字塔」式教會觀，轉變成為一個以基督為中心，全體天主子民（包括神職人員和教友）以交談共融的精神，群策群力，以完成教會救世使命的「同心圓」式的教會觀。

梵二的努力，的確為教會帶來了重要的革新，聖神的吹拂，使教會掀起了一番新氣象。我們相信在建設地方教會的過程中，藉聖統、修會、教友等各自的特殊角色、使命、工作和見證方式，定能建設一個有創造性和充滿動力的團體。

二、何謂地方教會？

我們既追隨梵二所示以建設地方教會為己任，首先必須了解什麼是地方教會。教會是信者的團體，是宣信的對象，也是宣信的主體。教會生存於信者身上，信者散處於世界各地，於是地方教會便產生，它使普世教會具體地實現了，地方教會實在是標明天主教在具體的時空內所施展的拯救能力。

地方教會是整個教會的縮影，唯一的、大公的教會就在個別教會中間，由個別教會集合而成。它的天職就是要在各自教會的環境中，將福音訊息以最恰當的話翻譯出來。沒有地方教會，普世的教恩無從在具體的時空裡逐步實現。當然，地方教會不能脫離普世教

會而單獨存在，因沒有普世教會，地方教會無從達到天主計劃中的普世救恩，所以二者關係非常密切。

三、聖經中的地方教會

聖經中有三個具有代表性的地方教會。第一個是在巴勒斯坦地區的耶路撒冷教會，第二個是敘利亞的安提約基雅教會，第三個是希臘地區的格林多教會。這些都是聖經中在信仰光照下呈現出來的地方教會，基本上都是信仰基督的團體、充滿聖神的團體、有組織的團體、禮儀與聖事的團體、宣講與傳教的團體。

凡加入耶路撒冷教會者，都要因耶穌基督之名領洗，表示領洗者完全屬於耶穌基督。在他們的團體中，天主的救恩經過聖神降臨達於圓滿。在組織上，耶路撒冷教會以十二宗徒為中心，四周圍繞着天主子民，他們在聚會中舉行分餅禮，並以向猶太人宣講為任務。

安提約基雅教會把耶穌基督作為信仰的中心，因聖神的臨在，他們熱誠地宣講基督，所以這個團體是最先被稱為「基督徒」的。安提約基雅教會與耶路撒冷教會在組織上略有不同，他們的領導人是先知與導師，又因是一個傳教教會，所以設有監督之職。是一個真正向外邦人傳教的團體，他們的分餅禮表達出外邦人與猶太人同屬一個教會，是一體的聖事。

格林多教會對基督信仰的特點，是進入耶穌基督的身體內，成為祂身體的肢體。聖神使這團體活力充沛，並賞給他們不同的神恩，教會內的一切都是聖神的作用，所以沒有嚴格的制度性組織。在聖事禮儀中勉力表達教會全體在行動中的團結，也注意向外邦人傳教的需要。

從三個地方教會的情況，可綜合到一體與多元，諸聖相通和一個教會與多個地方教會的相互關係。

四、現代教會文獻中的地方教會

梵二教會傳教工作法令描述的地方教會，是「已經深入社會生活的，而與當地文化相當和諧的，分享相當穩固基礎的」，而如此能在當地承行教會使命的教友團體。因此，要建設地方教會，必須要注意：建設一個教友的團體；使它深入當地社會，並使之與當地文化取得和諧；使它能在此一地方上承行教會的使命。

傳教法令再指出，教會應訓練教友以言以行為自己的信仰和天主的愛作證，並要組成教友團體，施以配合當地的教理訓練，使他們有獨立的信仰和穩固的基礎，做此地方上的塩，引領該地方的人成為天主的子民。

五、如何建設地方教會

在致力於建設地方教會的時候，不應忽視傳統，更不能忽視文化的演變，社會的快速發展，思想與生活態度的趨向，當代及下一代的種種需要等。全體天主子民都需要共同負責。聖統是教會的領導階層，在牧靈及宣講方面管理教會，他們的權威來自基督，是愛與服務的表達方式之一。修會是神恩性的團體，是聖神所引發和推動，為適應教會在歷史的演變中，所遭遇到的需要而產生的。教友則有其特有的方式，教友使命的聖事意義，即來自聖洗和堅振的責任，是直接從基督而來的，別人無法取代，他們的特殊身分使之生活在世界中，從事各種不同的現世工作，來分享基督的司祭、先知、君王職務。教友信仰生活的成熟，是構成地方教會的基本因素。因此，訓練教友領袖，是迫切的問題，要在質和量雙方面培養教友人材，尤其是年輕一代的人才，才能強化教友組織，才能適應在快速工業化的社會中傳揚福音的需要。

六、香港教會的反省

在談過了以上關於地方教會的建設意義、方法後，我作為香港教區的一份子，願意以香港教會來作為今日實行建設地方教會的一個反省，感到它在這個建設的過程中，需要我們不斷的探討和努力。

今年（一九八九）五旬節之日，香港教區主教胡振中樞機，頒佈了一封劃時代的牧函——邁向光輝的十年，文件中對建設香港地方教會有明確的方向和落實的計劃。

1. 歷史性的時刻

胡樞機指出香港在過去幾年中，許多方面的發展令人憂心忡忡，不少香港人對前途失去信心，甚至萌生去志。在這歷史性的時刻，我們必須秉承梵二的精神，面向世界，意識到自己的信仰責任，要堅決地承擔歷史的使命，努力裝備自己，並與其他教內外兄弟姊妹，同心攜手建設天國，使公元二千年成為歷史的真正轉捩點，上主的恩寵時刻。

2. 基督徒的新面貌

為迎接和促成這個新時代的來臨，基督徒必須具有新的精神和面貌，他們應是成熟的，能獨立維持信仰和傳揚福音，也要有強烈的教會感和「我是教會」的主體意識，能在教會內承擔責任，在教會外為基督作見證。身為香港人，要認識香港和熱愛香港，使信仰能與香港前途結合；身為中國人，當有深厚的民族感情，應不斷地加深對中國的認識，願意分担中國人的命運，扎根香港，面向中國，放眼世界。

3. 全面發展信仰小團體

教區的牧民及培訓工作，應以全面發展信仰小團體為重要方向。這些小團體要以聖言、聖事為滋養，並一起學習、分享、宣講、

服務、反省，在生活中實踐信仰。又因為是基層的團體，他們必須學習真正的自治、自養、自傳、自供牧職人員，但又能與堂區、教區和普世教會保持密切的聯繫。

七、結語

我們都相信耶穌基督，都屬於一個聖神的領導，基督是建設此身體的唯一建設者，為使整個在建設中的身體成長，必須全體子民各盡其職。在這時代中，見到香港教區如此清晰的牧民方向，是令人十分興奮和鼓舞的事。

（本文作者為本院教義系一年級學生，寶血會修女）

註：

- ① 「建設地方教會」。天主教中國主教團秘書處，台北，民國67年12月初版。
- ② 「邁向光輝的十年—天主教香港教區未來的牧民承擔」，1989年5月14日胡振中樞機主教牧函。