

神學論集

于斌



91

# 輔仁大學神學論集

第91號 1992年春 總目錄見(30)(50)(70)(90)

## 目 錄

前 言..... 編 輯 室..... 7

### 聖 經

- 洪水，聖祖敘述的文學結構（5,000字）… 房 志 榮…… 13  
約伯之路（10,800字）…………… 孫 小 玲…… 23  
居魯士對舊約的貢獻（5,000字）…………… 鄒 保 祿…… 37  
馬爾谷苦難敘述的基督論（16,000字）…… 黃 懷 秋…… 47  
咒罵與祝福（迦三10~14）（16,000字）… 林 伯 德…… 71

### 信 理

- 人類生命與基督徒的聖事（8,000字）…… 胡 國 禎…… 95  
易經的宇宙論與多瑪斯的五道說（4,000字）  
…………… 雷 敦 和…… 105

### 教 史

- 徐光啓（5,400字）…………… 林 立 樹…… 111

## 牧 靈

- 以信仰來看受刑人（6,600字）…………… 曾 炫 美…… 119  
淺談婚前教育（7,200字）…………… 楊 瑞 嬌…… 129  
正視人生問題有助於大學生接受福音（7,200字）  
…………… 林 素 鈴…… 139

## 資料室

- 七十士譯本…………… 房 志 榮…… 22,46  
再談宗教冬令營…………… 房 志 榮…… 70,94  
預告輔大神學院第十屆神學研習會…………… 118  
輔大神學叢書目錄…………… 128

COLLECTANEA THEOLOGICA UNIVERSITATIS FUJEN

No. 91

Spring 1992

**Preface**

*The Editor* ..... 7

**Holy Scripture**

The Literary Structure of the Flood  
and Patriarch's Narratives

*Mark Fang, SJ* ..... 13

The Way of Job

*Sun Xiaoling* ..... 23

Cyrus' Contribution to the OT

*Rev. Paul Tsu* ..... 37

The Christology of Mark's Passion  
Narrative

*Theresa Wong* ..... 47

Curse and Blessing: A Study of  
Galatians 3:10-14

*Jan Lambrecht, SJ* ..... 71

**Dogmatic Theology**

Human Life and the Christian  
Sacraments

*Peter Hu, SJ* ..... 95

Cosmology of the Book of Changes and  
Thomas Aquinas' Five Ways

*Edmund Ryden, SJ* ..... 105

**Church History**

Paul Hsu Kwangchi

*Lin Lishu* ..... 111

**Pastoral Theology**

Prisoners seen from the Perspective  
of Faith

*M. Tseng, CST* ..... 119

On Premarital Education

*M.T. Yang, SSH* ..... 129

Evangelizing University Students  
with a Correct Approach to  
Human Problems

*Maria Lin, MSC* ..... 139

**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

242 Hsinchuang, Taipei Hsien

Taiwan, R. O. C.

**Co-publishers** (Subscription and administration):

CATHOLIC TRUTH SOCIETY

Grand Building

15-18 Connaught Road, C,

Hong Kong

(for Hong Kong and Macau only)

KUANGCHI PRESS

Hsin Hai Rd., Sec. 1, N ° 24,

100 Taipei,

Taiwan, R. O. C.

(for all other countries)

## 前 言

本刊由1969年秋季創刊以來，至今年（1992）已是第24個年頭。過去的23卷中曾編了四次總目錄，即在30、50、70、90期之後。此外，為第一至第五〇期還特別編輯了一冊單行本，名《神學論集—第一至五十期文章內容分類索引》，共75頁。這已成了本刊可遵循的一個規模：由第31期始每20期，即每五年編一次總目錄；每50期，即每12年半編一本分類索引，希望讀者多多利用這些目錄和索引。

本期的十一篇文章分聖經欄五篇，牧靈欄三篇，信理欄二篇，教會文一篇。第一篇〈洪水與聖祖敘述的文學結構〉是為慶祝香港思高聖經學會的陳維統神父的七十大壽而作。陳神父在中華天主教聖經學界的貢獻是有目共睹的。三年前，香港天主教成立聖經學院，以栽培教會的聖經學人材，陳神父即被推為學院的總幹事。去年（1991）六月已有第一批28位同學畢業。聖經學院主席嘉理陵神父，去年年中給筆者來信，說有意為陳神父出一專輯，慶祝他的古稀之年，邀我撰寫一篇，以襄盛舉。我將本學年講授聖經課的新材料略加整理，寫出本篇。在投到專輯之後，也在本刊本期發表，以廣流傳。

第二篇〈約伯之路〉是由大陸轉來的一篇文章。作者孫小玲除參考新舊約聖經，及一般的西方天主教和基督教的著作外，多次引用俄國東正教的小說或其他作品來論說，形成這篇文章的特點，這在本刊至今是少見的。至於作者引用的聖經有時接近和合本，有時像出自現代中文譯本，但一定不是採用思高聖經。

第三篇〈居魯士對舊約的貢獻〉是在美國海軍醫院當隨軍司鐸

的鄒保祿神父由美國寄來的。鄒保祿的這類文章常給讀者提供一些有用的參考資料。第四第五篇都出自本神學院老師黃懷秋女士之手，〈馬爾谷苦難敘述的基督論〉是她的著作。她將近幾十年聖經學界研究馬可福音的成果，集中在基督論的主題予以廣泛的介紹和發揮。除了緒言中說明四福音的苦難敘述與其他部分截然不同以外，分成四個子題講馬可苦難敘述的基督論，即基督的人性、耶穌的超越性、耶穌的無罪，及救贖性的死亡。可見這是很值得一讀的文章。

另一篇Jan Lambrecht SJ神父的〈咒罵與祝福（迦三10~14）〉是黃懷秋老師由英文原稿譯成中文的演講。去年十一月27日晚上，林伯德神父曾在神學院以英文撮要講出，在場的八十來位聽眾深感滿意，並提出有關問題，請演講者作答；在答話中所表達的不次於演講內容。

信理欄的兩篇分別是神學院秘書胡神父給初學修女們所講的基督徒聖事的原意，及目前在英國倫敦大學讀書的雷敦和神父所寫的易經與多瑪斯的比較。二人都對老題目說出新的觀點。寫徐光啟的林立樹先生雖不是基督徒，他對這位教會先賢所說的三不朽卻很貼切，並激發我們的景仰之情。最後牧靈欄的三篇文章是本神學院教義系三位修女在他們第一年上論文寫作課後的習作。從牧靈角度來看，每篇都有其特點，為從事監獄牧靈、或婚前教育、或與大學生交往的教會人士，都是一些值得參考的經驗和反省。

## PREFACE

Our theological quarterly, Collectanea Theologica Universitatis Fuijen, began its publication in the Fall of 1969 and this year begins its 24th volume. For the previous 23 volumes we compiled four general indexes appended to issues no.30, 50, 70, and 90. In addition, a separate volume of 75 pages was compiled indexing all the articles which appeared in issues no.1 through 50 of the Collectanea and grouping them into different sections and departments. This way of editing has become part of what is now the standard format for our publication: beginning with the 31st issue, there is an index for every 20 issues or five-year period. For every 50 issues, or 12 and-a-half years, there is a general and analytical index for the convenience of our readers.

The present issue is composed of 11 articles of which five are related to Holy Scripture, three to pastoral theology, two to dogmatic theology, and one to Church history. The first article on "The Literary Structure of the Flood and Patriarch's Narratives" was written by the present editor to commemorate the 70th birthday of Fr. Marcus Ch'en OFM, a prominent member of the Studium Biblicum Franciscanum in Hong Kong. Fr. Ch'en's contribution to biblical studies in China is widely recognized. Three years ago, when the Catholic Church in Hong Kong established a Catholic Biblical Institute for the biblical formation of citizens of the metropolitan area, Fr. Ch'en was assigned as head of its Executive Council.

In June of 1991 the first group of 28 students graduated from the Institute. Around that time I received a letter from the chairman of the Institute, Fr. Sean O Cearbhallain, SJ, saying he was planning to issue a Festschrift to celebrate Fr. Ch'en's 70 years of age. Fr. Sean asked me whether I could contribute an article to that volume with a deadline for submittal set for the end of 1991. I was both pleased and honored to be invited to contribute to this expression of appreciation for Fr. Ch'en's life-work. The publication of the article here is intended for wider circulation.

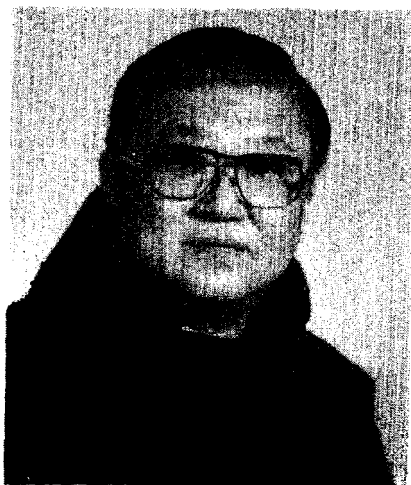
The second article "The Way of Job" is a work which comes to us from mainland China. Its author, Sun Xiaoling, in addition to using the Old and New Testaments and the works of Western writers, often quotes Russian Orthodox novelists or other writings. This highlights the originality of the article among those normally appearing in our journal, where we have seldom had references made to Russian literature. As for the author's biblical quotations, they seem to be drawn sometimes from the Union version, and at other times from Today's Chinese version, but not from the Studium Biblicum Franciscanum's Chinese version.



Mrs. Theresa Wong, a member of the Fujen Theologate faculty, has contributed two articles to the present issue. The first one, "Christology of Mark's Passion Narrative", is her own composition in which she views the results of recent Marcan scholarship from the perspective of Mark's Christology as expressed in his passion narrative. The exposition is divided into four parts: the human nature of Christ, His transcendence, His sinlessness and the redemptive character of His death. Theresa's second contribution is a translation into Chinese of Fr. Lambrecht's article "Curse and Blessing: a Study of Galatians 3:10-14". Such translation work is painstaking and time consuming, and we are grateful to her for this contribution.

Finally, the three articles on pastoral theology were submitted by three sisters of three different religious congregations. Each of the authors is in her second year of studies at our Institute of Religious Sciences. These compositions were written at the end of their first year as part of a course on "How to Write a Thesis". The experiences and reflections made in these three articles will be welcome contributions, especially to those engaged in pastoral work with prisoners, with those in preparation for marriage, and with university students.

*The Editor*



陳維統神父近照



左起：陳維統神父，李志先神父，雷永明神父，劉緒堂神父，李士漁神父

# 洪水、聖祖敘述的文學結構

(創六9~九19；十二~廿二；廿五~卅六)

為陳維統神父七十大壽作

房志榮

今天所有的天主教聖經學家都承認創世紀一書是由三個主要文學源流，即PJE湊合而成。這樣書中不少的重複、衝突，和其他不協調的現象，才能得到較合理的解釋（註一）。獨有思高聖經沒有採用這種解釋。不過那已是20多年以前的事，現在思高聖經學會同仁有何立場尚不得而知。本文要指出的是思高聖經的立場也有他的道理。首先，思高學會以外，有些猶太學者和基督教基要派學者也不贊成把舊約分成許多源流來解釋。其次，目前的聖經是一部書，它的書次、章節，及一字一句的前後安排都有他的道理。把握這一整體的意義，當然比支離破碎地去熟中於源流的分析更加重要。下文用三個實例指出，洪水和聖祖的敘述雖然由P和J兩個主要的源流組合而成，但組合體的整體結構和意義卻躍然紙上，綻出文學的美。

## 一、洪水敘述的整體結構

源流分析的標準例子是創一~二章分別由P和J敘述天主的創造，二者的敘述是平行的，或更好說分先後次序的，先由P敘述天主造天、造地、造人，再由J特別敘述天主造人（註二）。另一個例子是創六~九也由P和J組合而成，但不是並行的，而是交織的

敘述。P和J混合在一起，形成一個整體的敘述，如下表所列（註三）：

六9-10過渡引言：在敗壞世代中的義人諾厄

1. 六11-12天主的創造敗壞了

2. 六13-22天主首次發言：毀滅世界

3. 七1-10天主第二次發言：上船！

4. 七11-16大水開始

5. 七17-23水位高漲

天主記起了諾厄

6. 七24~八5水位減退

7. 八6-14地面始乾

8. 八15-19天主第三次發言：下船！

9. 八20-22天主決意維持自然秩序

10. 九1-17天主第四次發言：立約、祝福、平安

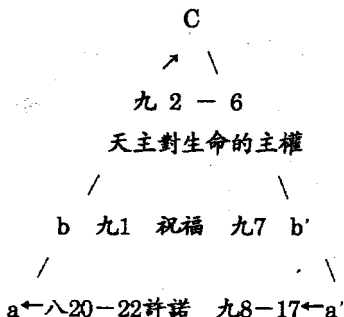
九18-19：過渡結論：諾厄後代傳遍普世

在聖經學的術語裡，以上的結構稱為交叉結構，或前後呼應的手法，就是說，過渡引言與過渡結論呼應，1對10；2對9；3對8；4對7；5對6；而以八1的「天主記起了諾厄」為整個敘述的高峰。按照這一結構，逐段解釋洪水故事的十段內容是很有趣的。此處篇幅不容許作這種詳細的詮釋，但讀者仍可按這結構去讀洪水故事，也許會有別開生面的感覺。

整個洪水故事的敘述是朝著一個目標進行，就是天主和人，並和整個受造界要訂的盟約。按照源流分析的解釋，這一盟約的建立也由兩個傳統予以不同的表達：八20~22是J用擬人化的說法，肯定上主聞到了全燔祭的馨香，心裡說：「我再不為人的緣故咒罵大地……只願大地存在之日，稼、穡、寒、暑；冬、夏、晝、夜，循環不息」。九1-17則是P的盟約報導。「盟約」一詞（berith）在

此首次出現於聖經，盟約有一記號，是彩虹。J和P共同組合而成的盟約敘述也有一個交叉形的結構（註四）：

八20—九17是一交叉形的結構



## 八

20~22：天主承認人有向惡的奇怪傾向（六5），他決定今後不再因此而消滅人類。22節是一首小詩，思高聖經所用的八個字完全正確，每字間加上逗點（上文）是要讀者念慢一點，或仿效耶路撒冷聖經把小詩分四行寫出：播種與收穫，寒冷與暑熱，冬天與夏天，白晝與黑夜。

此節說明大自然的法律重新建立。雖然天主知道人繼續有向惡的傾向，祂仍保持自己建立的秩序，引世界達到受造的目的：給人居住。

## 九

1-3：天主的祝福與創一同，但與動物的關係已不同：牠們對人恐懼，人以牠們為食。好的關係只在未來恢復：依十一6（JB此處的註十一6e值得查閱）。

4-6：不可吃血，∴血代表生命，由天主所賜；人的生命更寶貴，∴人是天主的肖像。「他的血為人所流」，OT允許報血仇。

8-11：天主把六18與諾厄及其全家的約擴至所有的“生物”（共提兩次）。

12-17：立約的標記，這裡共提“生物”五次。天主的約常跟生命有關。以後的約都有一個標記。跟亞巴郎的約以割禮為標記（創十七），那只限於他的子孫。跟梅瑟的約以守安息日為標記（出卅一16-17），這雖是OT選民的規定，今日卻擴散至全球，因為合乎自然韻律。

## 二、亞巴郎敘述圈的結構

有關亞巴郎的傳統大部分是J的，假定部落時期的口傳史詩。只有少數重複的段落代表E，如：

廿1-18 || 十二10~十三1 || 廿六261-11 皆指妻為妹

廿一22~34 (E) || 廿六26~33 (J) 為水井之約

P的貢獻大多是短的和編輯性質的，但十七和廿三兩章是例外。除了編輯因素外，P也保存著古老的紀錄。最近學者們已不大喜歡把J，E和P劃分清楚，他們覺得有關亞巴郎的傳統流動性頗大，並在長時期內補充過，甚至重寫過。

關於這些故事，猶太拉比傳統有自己的看法。他們把整篇敘述視為十個試探和七個祝福（註五）。七個祝福概括了亞巴郎的一生，即①十二2~3；②十二7；③十三14~17；④十五；⑤十七；⑥十八；⑦廿二17~18。十個試探或考驗給十二至廿二章一個整體的結構：試探不僅在廿二章，且貫穿所有的故事。每次試探後都有天主的許諾（或安慰）。第一次試探（離開本家本族本鄉本土）後，亞巴郎接受天主的一個普遍許諾（十二1~4+7）。然後每次受過試探都接受天主的安慰，再度的保證或許諾（以下在圖表的解釋中寫在括弧裡的句子）。這一結構也是交叉式的，即1:10；2~2:8~9；4:7；5:6

十六~十七22	⑤	=	⑥十七23~十八1~15
十四~十五	④	=	⑦十八16~十九29
十三2~18	③	=	⑧廿1~廿一7
十二10~十三1	②	=	⑨廿一8~34
十二1~4+7	①	=	⑩廿二

- ①由本國本族遷出，十二1-4+7（安慰）。
- ②冒險的埃及行（成功的回迦南），十二10~十三1。
- ③向羅特讓步（土地與後裔的再度許諾），十三2~18。
- ④救羅特之戰（默基色德祝福亞巴郎），十四~十五。
- ⑤哈加爾險些失子（天主保證Ishmael及亞巴郎的正室兒子皆將成大族），十六~十七22。
- ⑥割禮的考驗（三訪客），十七23~十八15。
- ⑦羅特因同城人的邪惡陷入困境（羅特因亞巴郎之故而得救），十八16~十九29。
- ⑧亞巴郎再度因妻陷入危險（亞巴郎與撒拉一同得救，以撒平安出世），廿1~廿一7。
- ⑨以撒誕生意味Ishmael（長子）須離開（亞巴郎與鄰人立約，在別士巴種樹作紀念，並在那裡呼求上主的名），廿一8~34。
- ⑩有意將以撒作為燔祭奉獻（上主加強語氣再作許諾），廿二。

### 三、雅各敘述圈的結構（註六）

這一大段有關雅各的傳統（廿五12~卅六）是用前後兩個族譜框起。廿五12~18是依市瑪耳族譜。他雖是以撒長兄，但在嫡系之外。卅六章幾乎全是厄撒烏的族譜，他雖是雅各的親兄弟，但也在聖祖的直線之外。可見此段首尾都是外緣人物的始祖：依市瑪耳人

的和厄東人的族譜。

廿五20~34敘述二弟兄的誕生及青年，為後來要發生的事作準備，並作預象：關係破裂、逃避、和好、回家。不過在此以前，先在廿六章插入一個楔子：敘述以撒的臨在和行動，以及他與當地人民的來往，正像他父親亞巴郎一樣。

廿七章描述因雅各偷去父親的祝福而起衝突，弟兄失和，老小必須逃跑或躲避。在路上經過Betel時有了一個神視，天主許下要一路保護他，並且約定要他回到這裡來（天主顯現是此篇的主導動機）。雅各到達拉班的家，開始了弟兄姐妹間的新階段：對親家的歡迎是友善親切的，日子一長，張力漸起，終至於破裂。最後是逃啊，追啊，結局卻是彼此和好。

此時期內，拉班的兩個女兒，雅各的妻子也互相競爭。解決衝突的方法是給丈夫多生孩子，形成一個人口眾多的家庭，與拉班的不辭而別，終以立約收場。同樣逃跑變成了行軍，而在此歸途中又有一次十分奇特的天主顯現。有了這一經驗，雅各就可以去見厄撒烏了，這一見面也以兄弟媾和為收場。現在他可以平平安安地回到迦南了。

不過在回到Betel以前（天主曾約他回來），還有另一個關兄弟情誼的插曲：狄納被強姦，她的弟兄為她報復。雅各終於來到Betel，其時報導三個死訊：Deborah、Rachel及Isaac離開人間。

這裡有許多大小不同的弓形架構相互重疊。先有破裂~和好；次有逃跑~回家；再有與拉班的見面~破裂~立約；最後有Rachel與肋阿的競爭~和好。在來去的路上都有重要的天主顯現。

由廿五到卅六章的弧形結構可列表如下（註七）：



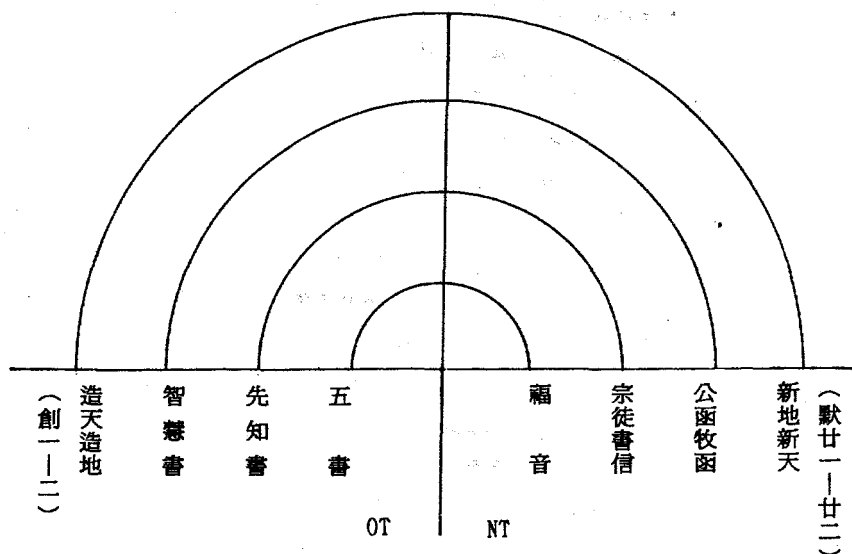
- 25 依市瑪耳的族譜  
    雅各以掃的誕生和幼年
- 26 以撒與當地人
- 27 雅各與以掃：破裂
- 28 逃跑：貝特爾顯現
- 29 拉班與雅各：迎客  
    拉黑爾與肋阿
- 30-31 拉班與雅各：私奔與媾和
- 32 歸途：夜見顯現
- 33 雅各與以掃：修好
- 34 狄納弟兄與當地人
- 35 德波拉及拉黑爾之死，天主顯現於貝特爾
- 36 以掃的族譜

這一結構將許多不同的和互異的材料連在一起，可以按照其不同的型態予以分辨。首先有簡報與敘述之別。簡報像是家庭的年鑑，以格式寫出一家的歷史：族譜、誕生、結婚、死亡、埋葬。敘述則有長有短：做夢、神現、天主顯現、父親的祝福、法律的報導，如爭訟及立約。並不是說，這些不同的型態各有獨立的和不同的來源，因為一個善講故事的作家會運用，甚至創造他所需要的形式，或取自口頭傳統，或按照文學的規律創造新方式。

## 結論

以上三個例子指明創世紀一書裡的各個單位，除了來自不同的源流以外，的確有它們的整體結構。不但創世紀如此，其他聖經各書亦然，有待我們慢慢去發掘。不僅如此，全部聖經也有一個整體的結構，表達出天主的啓示是一貫的，是有始有終的。上述三例的交叉結構，或前後呼應的寫法也可應用在全部聖經，即由舊約至新

約的結構上。這一結構可以用下面的示意圖表達出來：



一般都說，東方古文明像印度中國的宇宙觀是圓圈式或循環式的。像大自然的春夏秋冬，週而復始。希伯來文化的宇宙觀卻是直線式的。有一個開始，也有一個結束，並且很有力地一直向前推進，直至末世的來臨。因此在猶太教及基督宗教，末世論是一個很重要的課題，雖然二者的懂法會有些距離。這種Judeo-Christian文化的特色最後的理由，無非是舊約和新約的啓示者和被啓示者——上帝。爲人來說，他是有頭有尾（有始有終），不是循環不息，常會來到原點。在祂自己來說，祂是無始無終，應有盡有，一無所缺。祂把自己啓示給人的時候，由自己無始無終的直線，發揚爲許多條弧線：由舊約到新約，由一類書到另一類書，由造天造地到新天新地。祂的目標是要人歸納到祂無始無終的直線上。所經

的路途就是OT與NT之間的十字。

這一整體觀也算得是思高聖經的一個特色。大家所期盼的是當初雷永明神父的期許：20年後思高聖經合訂本可以從事修訂，能在香港聖經學院及年輕一代的努力下早日逐步實現。陳維統神父在天主賜給他的餘生還能完成許多重要的工作，這是本文作者在陳神父過七十大壽時所祝賀的，所祈禱的。

### 註釋

- (1) 如The New Jerusalem Bible 1985; New Jerome Biblical Commentary 1990; Traduction OEcumenique de La Bible (TOB) 1976; La Nueva Biblia Española 1975; Die Neue Echter Bible 1983.
- (2) Cf. Luthard N. Eid, Literary Sources of Three Great World Religions (Studies in the Pentateuch). Taosheng Publishing House 1968.  
艾樂道編譯，世界三大宗教的文學淵源（摩西五經的研究）。
- (3) Cf. B. W. Anderson, "From analysis to synthesis: the interpretation of Genesis 1-11" JBL 97 (1978) 23-29.
- (4) Cf. New Jerome Bibl. Comme. p. 16.
- (5) Cf. New Jerome Bibl. Comme. p. 19 quoting Cassuto U., A Commentary on the Book of Genesis (2 vols.; Jerusalem, 1961, 1964); here 2. 293-97.
- (6) Cf. T. Fretheim, "The Jacob Traditions", Interpretation 26 (1972) 419-436.
- (7) Cf. Luis Alonso Schökel, Dónde está tu hermano? Valencia 1985, p. 101.

## 七十士譯本

房志榮

用希臘字母數字LXX表達的七十士譯本（下文用LXX簡寫）是舊約聖經最古老的譯文。這一稱呼來自一個傳奇的故事。話說埃及王仆托肋買二世（283~246BC）有意將希伯來文經典譯成希臘文，收入他在亞歷山大利亞的圖書館。於是從猶太請來72位學士，即由以色列12支派每一支派選6人來譯經。他們在72天內譯完梅瑟五書，譯文彼此沒有出入。

事實上，LXX譯本是在埃及的亞歷山大利亞由250BC始至130BC完成的多人譯經成果（參閱德訓篇希臘本序言）。其內容除了希伯來原文的39卷書以外，還有七卷次經及數卷偽經。這部希臘文聖經主要是為那些不懂希伯來文的猶太人用的，慢慢由埃及擴散到其他各地，成為海外希臘化猶太僑民的官方聖經，普遍在會堂裡使用。

公元70年耶京被毀後，在基督宗教與猶太教之間發生了裂痕，猶太拉比（經師）採取立場，看重希伯來原文聖經，LXX才在猶民間失勢。其實LXX並不是一部完美的譯本，因經過很多譯手，各書譯文的價值參差不齊，以忠於原文來說，梅瑟五書最好，依撒意亞，十二小先知，及聖詠最差。至於申命記一書不是直譯，而是發揮。此外，有不少希伯來詞彙予以合乎希臘文化的意譯，因此LXX不僅是一部譯文，也是舊約聖經的第一部詮釋。

無論如何，在天主啓示的歷史裡LXX發生了很大的作用，其真實的意義可由以下幾點看出：①譯文以外有釋義，②耶穌及宗徒們曾使用這譯本，③新約引用舊約約350次，其中300次是引自LXX，④初期教會以LXX為舊約法定本（達尼爾書除外），⑤極大部分希臘教父講道及教授要理都根據LXX。猶太哲人斐羅及某些希臘和拉丁教父認為LXX有天主的默感。本世紀道明會名聖經學家P.Benoit為之舉出相當有說服力的理由，但在天主教學界尚未達成一致的意見。

下轉46頁

## 約伯之路

孫小玲

即使在《舊約·聖經》中，〈約伯書〉也以其對苦難，尤其是個體所承受的苦難之質疑而引起了後世的一再關注。著名的俄羅斯基督教思想家列夫·舍斯托夫就將其縱貫古今的哲學——形而上學考察論集命名為《在約伯的天平上》，另一俄羅斯作家安德列耶夫之名作《瓦西里·菲維伊斯基》則明顯地繼承了〈約伯書〉之題材。然而，等待安德列耶夫筆下的「約伯」——瓦西里·菲維伊斯基的，卻不是神聖顯容，而是死亡，並且是在大恐怖中的死亡，這令人絕望的結局本身即足以再次提起苦難，及苦難與上帝之關係的問題。

如同詛咒，突臨的災難並沒有光顧麻木不仁，或者自詭能以理性的平靜接受命運之必然的人，而恰恰落到了約伯頭上。恰恰是約伯受了詛咒，恰恰是那個虔信的約伯，那個將自己的命運交托給上帝，將自己的每一善行都歸於主的約伯受了詛咒。當無辜者被釘上十字架時，十字架遂成為永恆的問題，成為一切問題的中心。

然而，約伯的朋友卻認為答案就在此地，在人類古老的智慧中。而這古老的智慧能夠告訴約伯的便是他罪有應得，這古老的智慧要求約伯的只是忍耐與沉默。憑著什麼上帝會回答一個微不足道的罪人之呼籲？可是，約伯卻正要求上帝的回答，甚至要求與上帝一辯錯對，因為面對如是沉重的苦難，塵世的智慧不復能提供任何解釋。這一切在約伯的朋友眼中，不啻是罪上加罪。於是，貫穿全劇的激情抗辯從茲開始。

約伯不再能夠沉默，他不願意沉默，他要求前來勸慰的朋友停

止他們的喋喋不休，因為他們所謂的智慧，只是迴避個體生存苦難的智慧。當他們試圖以罪與罰之因果律，來掩蓋現實苦難的荒誕本質時，他們的智慧乃是怯懦，是殘忍，是在上帝面前的謊言，是對上帝形象之不可容忍的歪曲。那個他們口口聲聲提到的上帝不過是人類形而上理性構築的幻象，是高高在上，對個體承受的苦難漠不關心的上帝，是使苦難最終變成絕望之因的上帝。在這個上帝面前，約伯是無辜的，而且必然是無辜的。因為苦難的現實本身已構成了對這個上帝的指控！「誰也沒有當面指責邪惡的人，誰也沒有因他的惡行去報復他。」①「而當災禍帶來突然的死亡時，上帝便嘲笑無辜者的遭遇。」②現實即是不管有罪無罪，一樣都得死亡。沒有復活的死亡③作為苦難人生的終結，與苦難一同將這個指控推向極至，約伯因而斷然否決了朋友們對他的罪孽的猜疑——「我至死都要堅持自己的無辜。」④

## 一、罪與受難

然而，如果約伯是無辜的，如果苦難並不必然是罪之果，那麼人為什麼恰恰要受苦？如果受難者可能是無辜的，那麼究竟又是誰之罪？約伯回答：「是上帝之手擊倒了我⑤。」是上帝將苦難加於我們頭上，沒有比這更令人絕望的推測了⑥。因為，若這一切真是絕對者所為，苦難本身也由此具備了終極意義上的絕對性，而苦難之荒誕本質便構成了對神性正義的最終否定。於是，受難不再是單純的自然意義上的受難，而轉為精神性的受難，以來自絕對者的詛咒為其內在特質，並以恐懼與震顛為其外在的表現形態，這種恐懼乃是個體面臨深淵的恐懼，是對沒有復活的死亡——連神聖之光都無法滲入的永劫的絕望。「我已失去了一切希望，即使上帝殺死我又怎樣！」⑦

「什麼是我的罪孽？什麼是我的過錯？為什麼你避開我？」⑧

——約伯開始了他孤注一擲的辯訴。同樣，也正是在深淵敞開之際，約伯的朋友由溫和的勸告轉為激烈的指控，甚至不惜以莫須有的罪名<sup>⑨</sup>，將約伯之受難詮釋為上帝正義的懲罰。憑藉罪的中介，他們肯定了苦難作為懲罰之果的合理性，並同時肯定了懲罰行為本身的正義性質，這就引出了罪與苦難的關係問題。儘管他們對罪與罰的論述常常陷入狹義的酬報說，但關鍵問題仍在於罪是否能夠涵蓋性地解釋苦難。確實，正如約伯的朋友一再重申的那樣，在上帝面前孰能無過，但約伯卻堅持自己的無辜，從而否定了罪對苦難的整體解釋效能。約伯是否有理由這麼做？在作出回答之前，我們有必要深入分析一下苦難與罪各自的本質。

在〈羅馬書〉中，保羅指出了自然形態中對罪作出定義的可疑性。因為唯有神聖戒律進入此世，罪才成之為罪，也即是說，人的罪是相對於上帝的法律而言，我們有罪，乃因為我們是站在上帝面前。按照此深刻的界說<sup>⑩</sup>，罪一開始即為一超越性結構，是對……負罪。然而，苦難卻是屬於自然範疇的概念，作為人的一種本體論的存在性規定——苦難內蘊於人的生存結構，因而並不必然具備超越意向性。

同樣關注苦難的佛教即將苦難歸因於人的自然欲求，這種欲求之根本乃是生存的欲望，以故佛教教義認為消弭苦難的途徑，是最大限度地泯滅欲望，這個過程的真正貫徹必然在於存在的非存在化，或者稱為無化。先不論佛教崇奉的大徹大悟之聖者能否做到這一點，因為個體的涅槃或者解脫並不能真正消除這個世界的苦難。顯而易見的是，這種方法本身的悖論性與非救贖性<sup>⑪</sup>。然而，佛教在自然形態中，將苦難問題推向極至所必然引起的悖論，卻正指示了苦難的內存論實質，及其在自然形態中的絕對性。

苦難是人在此世中並由此世構成的本質規定，是自然的物質性匱乏所導致的生存匱乏。以故，在自然形態下，苦難是不可被真正

言說的，因為當我們言說苦難時，無論我們是抗議、申訴抑或乞求，實質上已設定了絕對者的先在。所以我們對苦難的言說行為本身，是一種與絕對者聯繫的行為，無論這種聯繫是否最終有效，苦難的內存論結構之突破卻因而成為可能。這種突破首先表現於物質性受難向精神性受難之轉換。顯然，這個轉換本身即表明了人的超越能力。

也由於絕對者的存在，苦難與罪才被真正關聯起來，並在某種程度上得以相互解釋。受難之精神化本身意味著與懲罰相關聯的深刻的罪過感<sup>⑬</sup>，我們的痛苦即證明了我們有罪，我們不知道我們的意願，我們所做的不是我們想做的<sup>⑭</sup>。同樣，罪也可以部分地解釋苦難。但也正因為絕對者作為超越意向之真正對象，罪與罰不可能在終極意義上涵蓋性地解釋苦難，而至多作出一種中介性的解釋。當這種中介性解釋效能被絕對化，並由此出發去解釋苦難時，真正的上帝實質上已被取代。因而約伯的朋友對正義的上帝的維護實質上恰是詆毀了上帝，這種解釋的結果必然是對現實的苦難與活的上帝之雙重掩蓋。

由於人類理性的因果架構被置於受難者與上帝之間，受難者與上帝的真正聯繫變得不復可能。惟其如此，約伯一再要求質面上帝的呼告才可被理解。然而，如果罪與罰不能從根本上涵蓋性地解釋人的，首先是個體的受難，就必然有一個無辜者受難的問題，這正是《約伯記》中被尖銳地揭示出來的問題，也是安德列耶夫的小說《瓦西里·菲維伊斯基》對《約伯記》主題之繼承所在。

## 二、無辜者受難

安德列耶夫的小說《瓦西里·菲維伊斯基》一開始就非常醒目地寫道：「嚴酷無常的命運播弄了瓦西里·菲維伊斯基的一生，他彷彿遭到了神秘的詛咒……」<sup>⑮</sup>正如俄國另一偉大小說家杜思妥也



夫斯基所提出的「無辜孩子的眼淚」之主題，藉此開篇，作者明顯地強調了受難可能的無辜性，從而排除了任何報應論的詮釋。如果約伯雖然虔信，卻豐衣足食的前半生尚有可能讓人對其無辜作出質疑的話，這種質疑顯然無法針對自幼就在憂患、疾病和苦難下掙扎的瓦西里·菲維伊斯基。但正是瓦西里·菲維伊斯基成了神父，一個受難者卻需擔當起向世界傳播福音的使命，這就構成了生存論層面上的悖論，由於這個悖論，小說超越了「孩子的眼淚」所指示的普遍意義上的悲劇，而成爲約伯式的，也即信仰的悲劇。苦難與信仰或者苦難與上帝的關係問題由此必然地成爲小說的主題，這也是瓦西里神父沉思的中心問題。

但令我們費解的是，指控上帝的約伯反得神寵，而在苦難中堅信神意的瓦西里神父卻受到了永恆的詛咒，這幾乎要令人懷疑上帝之公正。然而，如果瓦西里神父所確信的神意並非來自真正的上帝，那麼瓦西里神父對神意的妄測，不正構成了對上帝的褻瀆，而建立於這種確信之上的信仰，不也是顯得可疑麼？按照瓦西里神父的邏輯，苦難必然具有理性認可，同時又與上帝相關聯的目的。如同約伯，瓦西里由自身的厄運體認到現實深重的苦難。但按照理性的如此設定，受難不可能是沒有目的的，哪怕它們確實是以荒誕的面目表現出來。在長時期的沉思之後，瓦西里神父開始確信受難的目的即是爲了神蹟的行使，或者說瓦西里神父之受難，是爲了讓他有一天能像主一樣，或者藉主之大能行使神蹟。這兒我們不必爲神蹟本身的超自然性所迷惑，導向神蹟結論的實質上，恰是一個真正的古典三段論推理。藉此，命運在終極意義上被神化，相應地，命運之詛咒也被理性地直接等同於神恩。

誠然，與約伯的朋友不同，小說並未以罪與罰的因果去解釋苦難，但與之相似的是，苦難對於瓦西里神父也並非是不可言喻的，苦難是爲了實現神聖目的的手段。顯然，「手段——目的」的理性

架構被置入受難者與上帝之間，從而使苦難所可能的超越意向失去了其所指，苦難由是成為永恆的詛咒。並且由於命運之被神化，不復有任何力量能夠消除這可怕的詛咒。現實最終殘酷的摧毀了瓦西里神父之確信，他要求復活的死人並沒有復活，而那個彷彿集中了命運全部惡意的白痴兒子，卻在他恍惚間取代了死人的位置。於是，築基於神蹟之上的信仰徹底崩潰了，在瘋狂與死亡中，命運之詛咒得以最終完成。

在此，必須注意的是，命運之必然性與人類形而上理性①之間隱秘的關聯。本質上，命運觀正是形而上理性之客體化與神秘化。命運觀之形成本身指示了人的超越能力，但這是一種缺乏明確意向對象的超越，或者藉用布洛赫的話，是沒有超驗的超越。作為這種超越之虛設的命運，不可能從根本上突破自然的必然性形態，從而導向作為真正超越者的上帝。由此可見，以必然性為其特質的命運觀正指示出人類超越能力之局限性。如果沒有真正超越者的自由餽贈，人所具備的超越能力恰恰會成為詛咒的來源。這種詛咒由於與具超越形式的命運觀相關聯，而以神咒的形式表現出來。苦難遂由此成為反叛上帝的理由，並進一步被形而上化為命運之必然性，與上帝之自由的對峙。這種對立一方面肯定惡作為精神力量的終極實在性，另一方面則以命運之必然形式確立了塵世苦難相應的絕對性。

顯而易見的是，在約伯對上帝的指控中，也表現出這種形而上層面的混亂。但與瓦西里神父不同的是，約伯在此始終拒絕了形而上理性的介入，而堅持受難的無辜性，從而消除了形而上理性可能導致的終極層面上的分裂。因此，無辜者受難的問題乃是約伯與瓦西里神父的真正分道揚鑣之處。儘管瓦西里神父也曾因塵世深重的苦難發出抗議，卻並沒有堅持抗議。因為既然命運之詛咒本身即是神恩所在，也就不存在人類理性所不可穿透之奧秘；而既然受難是

有理由的，便不復有無辜者受難的問題。

因而，堅持無辜者受難，也即堅持苦難對於人類理性之不可解釋性。在此我們可以再看一下保羅對於法律的分析。保羅分析的引人注目之處，首先在於其肯定法律對於罪的先在，即法律之先行到介入，而不是人的罪意識出發所作的形而上設定。由此，保羅肯定了法律毋庸置疑的神聖性與超越性。但更主要之點乃在於他在拯救問題上對法律作出的限定：法律揭示了人的罪性，但法律本身卻並不構成對人的救贖<sup>17</sup>。因而即使將罪與罰的解釋推向極至，苦難，或者進一步說無辜者受難的問題，也不可能因此得到真正解釋，或者說被賦以意義，而至多揭示出其必然性而已。因為無辜者受難的問題，實質上已經超越了法律所指示的正義，或者恰當地說，正是這個問題有可能賦予神性正義更為豐富的內涵。

在此，無辜的受難者不僅要求一個免除我們罪孽的上帝，而且要求一個能抹去我們眼淚的上帝，要求一個使無辜成為可能的上帝。於是，一方面苦難之無意義與無目的性深刻地揭示出人類可悲的處境，另一方面正是苦難有可能使我們最終轉向上帝。然而，這並不意味著轉向上帝乃是苦難本身使然，經驗告訴我們，苦難以及苦難所引發的絕望同樣可能使我們徹底地背離上帝。對於苦難作出的抗議本身具兩重性，故而由苦難導入的絕境將真正揭示出一個非此即彼的選擇：要麼是抗議與請求，要麼是抗議與背棄，而抗議也因此失去了自身的對象。

顯然，約伯選擇了前者，因為背棄即意味著永恆的詛咒，意味著沒有復活的死亡，意味著苦難在這樣的死亡中得到最終肯定。因而，約伯之堅持本身乃是信仰的堅持，這種信仰即是：「即使惡痛銷蝕了我的皮肉，我依然會以這個身體親見上帝。」<sup>18</sup>

### 三、約伯之路

在最後一次發言中，約伯一度沉入了對為主眷顧的往昔的回憶。但這段在全劇中唯一具牧歌色彩的文字，卻旋即為絕望的辯訴打斷。美好的回憶並不能真正撫慰這顆在痛苦和懷疑的重壓下破碎的心。沒有希望，過去遂墮為虛無，神思必須是此刻，是此刻向未來的伸展。約伯因而再度陳明他的無辜，然而空廓的宇宙吞沒一切。當人言窮竭，一切歸於沉寂之時，悲劇也彷彿進入了尾聲。

但也正是在那一刻，有如一道強光，上帝的入場將全劇推向了新的高潮。一場超自然劇將在自然的背景下開演，並且最終突破自然劇的局限。顯然，上帝之蒞臨本身即構成了對約伯的肯定。約伯是無辜的，但他又不可能是無辜的——上帝以自身存在之充盈顯示了人性的匱乏。在雷霆中，上帝顯明了自身作為世界奧秘的存在。沒有任何期待中的答覆，但正是在這沒有答覆中，〈約伯書〉的悲劇意義得以極至性的展現。

在此，上帝之重新賜福決不可被理解為自然的補贖，毋寧說是作為超自然恩典的一種物質性象徵。自然意義上，苦難並未被消除，路易斯·杜普雷（Louis Dupre）因而認為〈約伯書〉的解決乃是「訴諸創世的超越性」<sup>①9</sup>。因為神聖之創造作為人不可企及的奧蹟，正構成了苦難問題的終點。於此，任何追問都將成為對問題的否定。人性之匱乏難道不正是創造之結果，但作為被造物的人恰恰不能如此發問，因為這兒發問本身是以對創世奧蹟之認信為前提，而「這些事太奇妙，是我所不知道的。」<sup>②0</sup>Louis Dupre敏銳地覺察到訴諸創世奧蹟所構成的否定性的剝奪：那即是約伯並沒有權利提問，受造物向造物主的挑戰乃是真正的荒謬。

然而，基督教之奇特處卻正在於對此荒謬給出的超越層面上的肯定。這種肯定之所以是可能的，是因為正如馬丁·布伯恰如其分指出的那樣，基督教奧秘之核心乃是「我與你」的奧秘<sup>②1</sup>，是人——神關係的奧秘。神聖奧秘並未吞噬作為有限存在的個體，約

伯始終是上帝對話和勸說的對象。超驗恩典之真正意義在於將人引入神—人關係中，是讓……參與。一旦這一參與得以實現，剝奪之否定的一面便被重建之肯定性所超越，訴諸創世的奧秘也由此成為訴諸信仰的奧秘。正是在這樣的信仰中，約伯重新獲得了肯定。「你們說的不如我的僕人約伯說的是。」<sup>②</sup>上帝如是宣告，上帝肯定了約伯之路，肯定了約伯之路為信仰者之路。然而，不正是那個為上帝肯定的約伯曾以狂野的言詞，對上帝提出了《舊約》中第一次訴訟？上帝的肯定表明了什麼，而什麼又是約伯信仰之特質？

縱觀全劇，約伯的信仰首先是自然神恩中的信仰，這種以對律法的絕對遵從為其特質的信仰，至少在表面上是與當時的時代宗教精神相一致，或者說處於一種基本和諧的關係中，這從約伯受到普遍尊敬的事實中可以見出。作為義人，約伯領承了神恩豐厚的餽贈，而這餽贈在懷有惡意的撒旦看來正是約伯虔信的理由，但上帝卻認為約伯之虔信並不僅是一種感恩行為，或者說約伯的信仰直接是對上帝本身的信仰，因而也是不可摧毀的，這就是作為「試煉」的開端。這個帶寓意色彩的「試煉」之深意乃在於自然神恩狀態向神棄狀態的轉換，並具體地體現於作為信仰個體的約伯之無辜受難的經驗性事實中。在此，撒旦的插入無足輕重<sup>③</sup>，「試煉」永遠是上帝對人的考驗。

上帝對約伯之信仰的肯定本身意味著一種召喚，一項向信仰個體提出的挑戰。約伯回答了這一挑戰：「我赤身出於母胎，也必赤身回歸。賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華，願他的名字永遠被稱頌。」<sup>④</sup>在突臨的滅頂之災面前，約伯並未否認上帝，而正表現了其信仰的堅定性。但問題是如何將喪失了塵世一切憑倚之後，卻依然稱頌上帝之名的約伯，與後面激烈反抗的約伯，在信仰中連接起來。換言之，約伯的反抗究竟意味著什麼？

「約伯容忍一切，一直到他的朋友前來勸慰為止。」<sup>⑤</sup>耶克果

一言道破了約伯反抗的真正起點。由於超自然恩典的喪失，當時的時代宗教精神已然失卻了正視現實苦難的力量，轉而以所謂之「古老智慧」掩蓋，乃至否定個體承受的苦難。在苦難中試圖尋求安慰的約伯，面臨的正是這個否定。當苦難被作為指控受難者的理由時，約伯對受難無辜性的堅持，必然導致與其所處身的信仰傳統之關係的破裂，約伯因而不冉尋找安慰，因為不可能有任何安慰。「我要與之爭辯的是上帝，而非不朽之人。」<sup>26</sup>超自然恩典的喪失本身即意味著神棄狀態的潛在，意味著時代信仰的危機。而由於對苦難問題的堅持，這種危機在作為信仰個體的約伯那得以內在化與現實化，至此，自然神恩狀態向神棄狀態的轉換得以完成，從而開始了以反抗為其特質的約伯之信仰的第二階段。

在這一階段，對即使是以死亡形式體現出來的自然確定性的渴望<sup>27</sup>，與拋棄一切虛假的確定性之決斷交替出現；反叛與祈求，詛咒與讚美之間，形成了極度的張力，而融貫其中的是無與倫比的激情，是絕望，也是希望。對於約伯，生與死都不可能僅是自然意義上的事實，而必須與超越者相關。約伯要尋找的是苦難中彷彿掩蔽了的上帝，令約伯感到恐懼的不是苦難本身，而是上帝，是上帝的缺席，是為神所棄。「我向前行，他不在那裡；我向後退，也不能見他。」<sup>28</sup>「但願我能知道在哪裡可以尋見神。」<sup>29</sup>對超驗恩典之追尋構成了這一階段的主旋律。〈約伯記〉即以對戲劇化的形式，再現了超驗追尋過程中的個體所特有的尖銳的內心衝突。

而作為這一追尋之出發點的乃是對神性正義的信仰<sup>30</sup>，正是當被忽視的苦難以其全部荒誕性構成了對神性正義的威脅之時，約伯才要求將苦難問題置於上帝面前。在此，發問本身即是出於對神性正義的確信，「我雖無指望，然而我要在他面前辯明我所行的」<sup>31</sup>，辯明之可能性唯有築基於上帝正義之確實性上。

但如果上帝是正義的，苦難又是怎麼一回事？對無辜受難的堅

持，不可避免地将約伯置於兩難的處境中，受難之無辜性本身即構成了對人類理性所可能提出的任何解釋之拒絕。而在神性正義的前提下，就無辜受難所作的發問與抗爭，則必然導致語言內蘊的邏輯之崩潰，從而導向語言自身的否定<sup>⑫</sup>。約伯因而再度沉默，而這沉默正標誌著與超驗追尋之終點的無限接近，這是大火後的沉寂，是黎明前最沉重的夜，是廢墟，同時又是超自然恩典重建的場所。顯然，也正是在約伯的虔信與反抗中，自然神恩狀態中，信仰的辯證性格亦得以充分展露。

從生存論層面而言，人並無能力達致真正的信仰，信仰乃為神聖之饋贈。以故與人性之辯證相應的信仰之辯證性正指示了神恩上帝的實在性。唯有在作為奧秘的上帝那兒，辯證之綜合方為可能。對於人，神聖乃為不可穿透的奧秘，也即是在此奧秘面前，約伯作出了第一次懺悔：「我厭惡自立，在塵土和爐灰中懊悔。」<sup>⑬</sup>表面上，懺悔主題之出現構成了對無辜受難之堅持的否定，實質卻正是在約伯的懺悔中，無辜受難之主題得以最終貫徹。因為正如上文對瓦西里神父的信念之分析所顯示的那樣，苦難之被神化乃是人類自我神化的最隱秘也最具危險性的手段，而基於生存罪過感懺悔，則從根基上構成了對這種神化苦難的否定，也由此揭示了罪與苦難之深層辯證。惟其如此，我們才可能領會舍斯托夫貌似荒謬的「瀆神行為對於神的聽覺，有時聽起來比哈利路亞或者隨便什麼熱烈的讚頌都更加令人愜意」<sup>⑭</sup>。因為正是在狂野的言詞底下蘊藏著真正的謙卑。

因而，如果上帝之蒞臨標誌著超自然意義上的重賜福的話，那麼約伯之懺悔乃是對這超自然恩典的領承。「賞賜的是耶和華，收回的也是耶和華」。約伯接受了上帝的考驗，神棄狀態之終結同時指示了信仰的更新，惟有在更新的信仰中，約伯之虔信與反抗才能獲致辯證的統一，也惟有在這樣的信仰中，由人類生存的雙重性

所必然導致的神恩與詛咒的塵世雙重性；也才可能被真正超越。同時，也由於懺悔主題的出現，直面上帝所要求的生存之全方位敞露得以最終完成，但這種生存之敞露卻正是憑藉著對苦難的堅持。苦難尤其是無辜者受難的主題構成了〈約伯書〉的主旋律。

誠然，在《舊約》其他篇章中，受難也始終是一個突出的主題，但由於罪與罰所作出的涵蓋性解釋，對受難者的救贖在很大程度上被歸為單一的罪的免贖。以故，惟有無辜受難的問題之提出，救贖的真正意義才可被領會。因為，如果罪作為超越性架構指示了人與絕對者的關聯，那兒內存性的苦難則相反表明了真正的聯繫在人的不可能性，顯然，苦難比罪更強有力地顯示出人與上帝的距離，同時，苦難與罪的深層辯證也表明了這種距離從根本上不可能由人本身的超越能力所克服。

以故，以對受難的無辜性之堅持為其最主要特質的約伯之信仰，首先在於相信上帝不僅是審判的上帝，同時也是垂憐塵世苦難的上帝，是使我們的受難可能無辜的上帝。對於這樣的信仰，神聖之奧秘必然是愛的奧秘。因為惟有在愛的奧秘中，詛咒才可能被真正轉為神恩。因而，儘管我們不可能是真正無辜的，儘管約伯最終否定了自身的無辜，但正是在這否定中，受難的無辜性將被肯定。因為，正如巴特所言：惟有真正的無辜者才能承受來自神的詛咒（Devine Curse）<sup>③⑤</sup>。

由此，我們可以說正是在約伯對無辜之堅持中，預示了那個真正無辜者的蒞臨，預示了上帝屈身為人的那一刻，預示了十字架上的犧牲和復活。

註釋：

① 《舊約·約伯書》21：31。

② 《舊約·約伯書》21：30。



- ③ 必須注意死亡之主題在〈約伯書〉中反覆出現，並且明顯地構成了救贖之對立面。顯然，在〈舊約〉中，死亡並未被賦予〈新約〉中與復活相關的含義。
- ④ 〈舊約·約伯書〉27:5。
- ⑤ 〈舊約·約伯書〉19:21。
- ⑥ 在猶太一神論的背景中，將受難歸因於作為獨立精神實體的惡，顯然是不可能的，因而約伯提出的幾乎是唯一的解釋，但正是這解釋同時又具悖論性，評者即試圖對此作出自己的闡述。
- ⑦ 〈舊約·約伯書〉13:15。
- ⑧ 〈舊約·約伯書〉13:23。
- ⑨ 約伯的朋友一開始尚承認約伯為義人的事實（見〈約伯書〉4:3-4:4），但在之後的辯論中，卻將約伯指控為掠奪寡婦、欺壓孤兒的惡棍。這種顯而易見的歪曲事實，一方面顯示出已然失去其原初活力的酬報神學之狹窄性（參〈約伯面對朋友及天主〉第114頁，光啓出版社），另一方面則反映了他們急於逃避不可解釋之苦難的恐懼與絕望的心態。
- ⑩ 參閱〈新約·羅馬書〉7:1-12。
- ⑪ 西蒙娜·薇依對苦難作為人存在之本體論規定的解釋，表現了真正的洞見。參劉小楓〈走向十字架上的真理〉第173頁，香港三聯出版社1990年版。
- ⑫ 佛教論及苦難時所涉的，乃是個體的解脫而無基督教意義上的救贖。關於這種解脫之悖論性，可以就其方式與結果兩方面展開論述，劉小楓在其〈走向十字架上的真理〉中，對後一點之論說可謂切中肯綮：「消除生存本身即已是一種不幸。」見〈走向十字架上的真理〉174頁。
- ⑬ 懲罰與受難亦同樣構成了古希臘悲劇的一個突出的主題，並且與神直接相關，儘管這種相關在古希臘悲劇中尚無基督教的明確性，已然可從中見出其形而上層面之普遍性。
- ⑭ 〈新約·羅馬書〉7:15。
- ⑮ 〈安德列耶夫中短篇小說選〉第97頁，上海譯文出版社84年版。
- ⑯ 「形而上理性」在本文中，既指對人自身的超越能力之理性闡釋，又指

人的形而上構造能力。

- 17 關於法律的「非救贖化」(de-soteriologization)可參閱E. Jünsel的《作為世界之奧秘的上帝》英文版,第365-368頁。
- 18 《舊約·約伯書》19:26。
- 19 參閱Louis Dupre之《人的宗教向度》第397-398頁,台灣幼獅文化事業公司版。
- 20 《舊約·約伯書》42:3。
- 21 參見馬丁·布伯之《我與你》第118-119頁,三聯86年版。
- 22 《舊約·約伯書》42:8。
- 23 由撒旦引發的試煉本身暗示了受難與惡的關係,但在整部《約伯書》中,撒旦僅作為一個中介性的角色,甚至在後文都未交代撒旦的去向,由此可見《約伯書》對惡作為獨立的精神實體之二元論假設之否定。
- 24 《舊約·約伯書》1:21。
- 25 見《祁克果語錄選》第365頁,台灣業強出版社。
- 26 《舊約·約伯書》13:3。
- 27 「唯願神將我剪除,我將因此喜悅。」《舊約·約伯記》在此,顯然死亡之確定性亦被視為勝於生存之無確定性及永無休止的痛苦。
- 28 《舊約·約伯書》23:8。
- 29 《舊約·約伯書》23:3。
- 30 或者說約伯之出發點正是自然神恩狀態中的信仰,約伯抗辯的主要論據乃是他對法律的無條件服從。
- 31 《舊約·約伯書》16:19。
- 32 在此筆者故意未用黑格爾具辯證意味的「揚棄」一詞,因為如無以上帝之出場為標誌的超自然恩典,新的綜合與肯定並無可能,內存論的辯證法只是一種概念之辯證。
- 33 《舊約·約伯書》42:6。
- 34 見舍斯托夫之《約伯的天平》第301頁,三聯書店89年版。
- 35 見卡爾·巴特之《Credo》英文版第91頁。

# 居魯士對舊約的貢獻

鄭保棟

## 前言

波斯帝國在古代不僅對西亞和其本國有莫大的影響，同時也影響了舊約時代的以色列民族。尤其在居魯士三世（Cyrus the Great, 558—530B.C）對舊約的關係頗深。今分析如下：

### 甲：歷史背景

最先居住在波斯的厄拉米人（Elamides），這些人在公元前一千二百年便在此地定居。兩個世紀後，米底人（Medes）和波斯人便侵入現代的波斯一帶。米底人在公元前七百年在波斯高原建立了第一個帝國，此帝國到了公元前六百年達到它的黃金時代。但是「盛極必衰」，波斯人在居魯士領導之下，推翻了米底人（公元前五四九年）。三年後，又佔領了里底亞王國（Lydia），且將其國土擴張至愛奧尼亞（Ionia），以其祖先的名字建立了亞該美尼德王朝（A Chaemenid Dynasty）（註一）。

一九二八年，學者赫爾斯德（Herzfeld）在普爾瓦特（Pulwater）附近的瑪達城（Madas-i-Salaimar）發掘了居魯士的王宮，且看到一個墓碑刻著「我是亞該美尼德王」。

對當時的波斯人來說，居魯士是波斯的美男子，如同我國的潘安仁。希臘的歷史家魯達格（Plutarch）和塞諾芬（Xenophon）在他們的著作都提及他（註二）。

居魯士也如同我國的漢武帝，是一位雄才大略的國王，同時也

是一位賢明的君主。他對宗教一視同仁，毫不偏心。因為他尊敬其他宗教的神和其聖地。他的國民擁護他。蘇美人（Sumerians）和亞加德人（Akkad）也跪在地上親吻他的腳。

居魯士的最先侯業是組織一強大的軍隊，以征服各地，例如里底亞的首都撒狄斯（Sardis）被他的大軍所破後，便劃入波斯帝國的版圖。

## 乙：攻陷巴比倫

聖經首先提到居魯士的一件大事，就是攻陷巴比倫和釋放以色列民回國。

巴比倫的拿布高佔領耶路撒冷且把以色列民解送到巴比倫，可說是巴比倫王的一個輝煌時代。但是「盛極必衰」，到了其後代，納包尼德（Nabonidus）於五五六年繼位，因他出外遠征，大約十年之久，國內便由其子貝爾沙匝（Belshazzar）代政。這時帝國已衰微了。

貝爾雖然繼承拿布高的餘業，但他沒有其祖父的行政和軍事才華。此時波斯的居魯士的名將軍葛布里亞斯（Gobryas）在公元前五三九年十月，攻陷了巴比倫，此城便劃為波斯帝國的版圖（公元前五三九至三三〇年）。父王納包尼德回國也被捕，但他未被殺死，其子貝爾沙匝卻如聖經所記載被殺死。「當夜加色丁王貝爾沙匝即為人所殺」（達五30）。按巴比倫年鑑記載：「居魯士的軍隊無戰而進入巴比倫城」（註三）。

亞歷山大帝時代的一位巴比倫史家貝樂蘇（Berossus）証實這段歷史說：「在納包尼德十七年時，居魯士的大軍從波斯而來，征服了亞洲，便西向巴比倫。雖然納王召集軍隊以備迎敵，卻被居魯士打敗了。他便逃到波西巴城（Borsippa）。但居魯士軍迫進波城，納王便開門投降。居魯士不但沒殺死他，反而優待他。最後

送他到加爾馬尼亞（Carmania）那裡。納王便在該地度其晚年且死在那裡」（註四）。

### 丙：遠征里狄雅

此地位於小亞細亞西部，即今日的土耳其西南。在當時，此地是一塊肥沃之地，其京都為撒爾狄斯（Sardis）。此地吉則斯（Gyges 685-645 B.C）進入它的黃金時代，吉則斯又征服了小亞細亞的一些部落。他本人是亞紮王阿蘇巴尼巴（Ashurbanipal）的附庸，後來因與西美利亞人交戰時陣亡（註五）。

此國時興時衰，在亞里阿特時代（Alyatte 610-560 B.C），里狄雅王國擴張至愛琴海。他死後，其子克羅蘇（Cruesur）繼之。就在克王即位時代，居魯士的大軍抵達，滅了里狄雅國。此國雖然被滅，但有不少猶太人在那裡做生意，到了新約時代，在那一帶建立了幾個教會。聖史若望說：「將你所聽見的寫在書上，送到厄弗所、斯米納、培爾加摩、提雅提辣、撒爾狄斯、非拉德非雅和勞狄刻雅七個教會」（默一11）。這裡所提的教會多在古代的里狄雅國內。

### 丁：重建聖殿

撒羅滿所建的聖殿（註六）到了公元前五八七年，就是在巴比倫王攻陷耶路撒冷時，被毀滅了。聖經如此記載說：「我們充軍後十一年十月五日，有一個從耶路撒冷逃到我這裡的人說：『京城陷落。』」（則三十三21）。

波斯王居魯士打敗巴比倫王後，不僅釋放在巴比倫的以色列民回國，而且更為他們重建聖殿，「波斯王居魯士這樣說：上主的神雅威將他的萬國交给了我，囑咐我在猶太的耶路撒冷，為他建築一座殿宇」（厄上一2）。

聖經解釋說：「他們（以色列民）來到耶路撒冷天主殿宇的第二年第二月……監督建立上主殿宇的工程」（厄上三8）。就是說在公元前五三六年四、五月間。即在以色列民回國後第二年，以色列人建立了祭壇，然後動工建造聖殿。可惜只奠定了基石，聖殿要等待二十年後才大功告成。

居魯士王並沒有看到聖殿的完工就與世長辭了（公元前五三〇年）。聖殿的落成是在公元前五一六年，即在達理阿（Darius 521—486 B.C）時代。聖經証實此事說：「並按照波斯王居魯士和達理阿的諭令，完成了聖殿的工程。聖殿完工的日期，是達理阿即位第六年（公元前五一六年），阿達爾月初三日」

厄則克耳先知也証實說：「吾主上主這樣說：在我潔化你們脫離各種罪過的那天，使城邑有人居住，廢墟得以重建」（則三十六33）。

就在這一年，「猶太人」一詞正式開始使用。雖然如此，猶太人的歷史比這件事早一千多年。因為他們自稱其遠祖來自雅各伯（以色列）的第四個兒子猶太（Judah）的後代（註七）。同時也因為從巴比倫回來的以色列民多來自猶太宗族，且住在他們未被俘充軍前所住的猶太地區。但現在卻把此名通稱為以色列民也（註八）。

## 戊：回歸祖國

以色列民的回歸祖國可說是波斯王居魯士在公元前五三八年的諭令的結果（厄六3）。此諭令是用波斯政府的新官方語言亞拉美文（Aramaic）寫的（註九）。

此諭令由居魯士王轉給當時的一位猶太王子，塞斯巴沙總督（Sheshbazzar）。他是達味家族的後代（註十）。

15 / 編年紀記載大約有四萬二千三百六十以色列民與他們的家眷一

齊回到巴肋斯坦。他們的領導者是則魯巴倍耳（Zerubabel）和司祭長若史雅（Joshia）。

回國後的以色列民族並不很樂觀，有一些困難。首先是人事方面，則魯巴倍耳以自己是達味的後裔而專制，趁居魯士忙於外務，而無暇顧之，自稱為耶路撒冷國王。

回國後的以色列民面臨著經濟的困難。從一個富有的巴比倫回到一個貧窮的巴肋斯坦，有如梅瑟時代的以色列民從富有的埃及走入曠野的情況一樣。當時在波斯王宮做事的乃赫米亞（Nehemiah）看到本國人民的困難，便要求回國協助自己的民族，國王許之。

這時的聖殿雖然重建了，但很少使用。它幾乎成為商場，城牆也破壞，怪不得乃赫米亞回國後要整頓且解決人民的民生問題。

在波斯統治時代，猶太人未曾反抗過一次。這的確是一個奇蹟。但本人認為可能是居魯士為他們建殿的原因吧！他們不得不感激居魯士王放他們回國和重建聖殿之功也。

## 己：第二依撒意亞

以色列民充軍於巴比倫對其政治、經濟和文化起了重大的變化。在政治和經濟方面，以上已提過，在此從略，今從文化方面來探討一下其變化。

這可從依撒意亞先知書中得知。一般聖經學者將其書分成兩大階段，即以第四十章為分界線。前三十九章是依撒意亞本人（Isaiah 738-697B.C）所寫的，而後四十至五十五章的作者不詳，但人們稱之為第二依撒意亞“Second Isaiah”（註十一）。

按學者赫勒（Max Haller）的推測，第二依撒意亞是波斯王居魯士宮廷中的一員。赫氏認為有幾章節都在歌頌居魯士王，例如四十一章第一節至十三節和二十一至二十八節，四十二章五至九

節，四十四章二十四至二十八節等。

第二依撒意亞比依撒意亞的思想廣泛。前者看到以色列的現況不僅是天主的懲罰，更認為這是一種自然合一的哲學。同時他認為以色列民在巴比倫所受的痛苦不但是他們的罪過，而且更是因為他們遠離天主。他們既然被天主召選，應該教導衆人去認識惟一、真正和普世的真主。

第二依撒意亞與在充軍時代的厄則克耳先知的思想不同。後者告訴人民猶太地和聖殿要被惡人摧毀，但巴比倫也會消失，無辜的以色列民會回到舊地。

第二依撒意亞不僅提到自己的人民，而更對整個人類有一個寬大且好的喜訊。按他的看法，雅威是整個歷史的主人，整個宇宙的統治者，整個世界的判官。藉此信息，此先知達到整個舊約的高峰。

以色列民對他這種看法是難於接受的，因為他們認為自己民族既然是天主所揀選的。天主是他們的，而非衆人的。但是，這種思想卻為基督教會所接納。耶穌基督繼承了第二依撒意亞的理想，解救了整個人類。在祂升天之前，已奠定了衆人得救的原則。祂對門徒們說：「你們往普天下去，因父及子及聖神之名給他們付洗」（瑪二十八19）。

## 庚：其他經書

居魯士釋放以色列人回國，對以民來說是一件劃時代的大事。爲此不僅依撒意亞先知，而且其他的先知和作家們都以此事爲榮。

例如，厄斯德拉也記載波斯王居魯士在他統治以色列的第一年便下詔書，釋放他們回國且重建聖殿（厄一5，和六3）。達尼爾先知也提及巴比倫的貝爾沙匝被殺的政事，以及征服巴比倫的史蹟（達五30）。



希臘的歷史家海洛多德 (Herodotus 485—424 B.C) 在其著作中也提到此事。

## 結 論

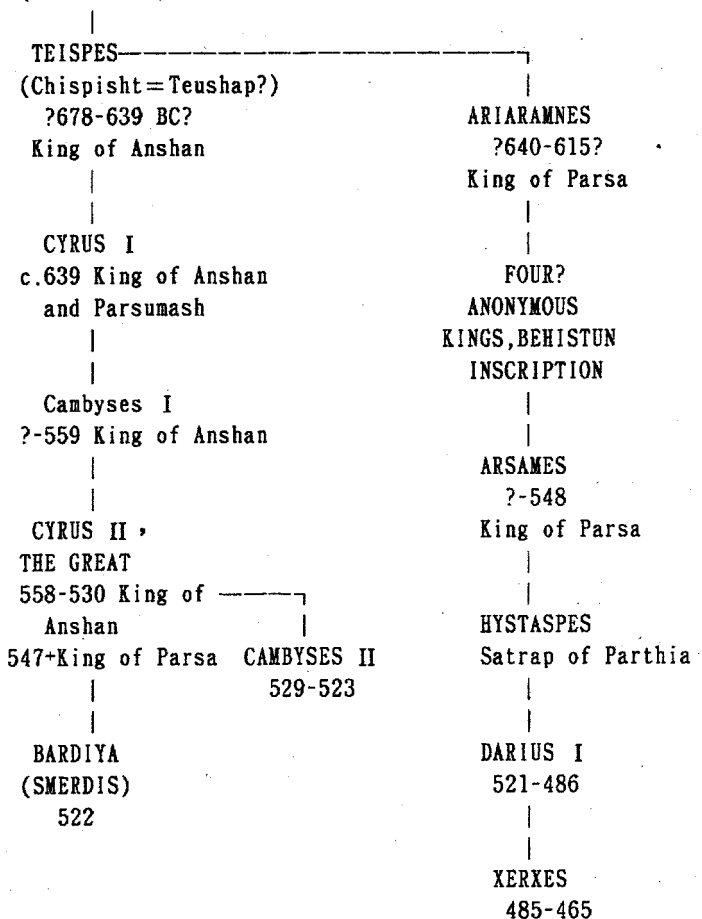
由上所述，我們可看到波斯王居魯士對舊約的政治、經濟和文化的影響。他本人於公元前五三〇年東征時與世長辭。安葬在波塞波利附近的巴沙加德王宮 (Pasargadae near Persepolis)。即今日伊朗南部西拉斯城 (Shiraz) 東北的三十里路的地方。他雖死了，但他對舊約的貢獻是永不磨滅的。

註釋：

① 亞該美尼德王朝：THE ACHAEMENID FAMILY TO XERXES

ACHAEMENES

(Hakamanish)



- ② Ivar Lissner: The Living Past p104.
- ③ The rise of Babylon: p116.
- ④ Ivertminster Dictionary of the Bible p199.
- ⑤ 全上，見「里狄雅」(Lydia)一字。
- ⑥ 編下一18。
- ⑦ Ivan Lissner: op cit. p123.
- ⑧ Encyclopedic Dictionary of Bible p1157.
- ⑨ The Bible as History p301。
- ⑩ Ibi p301.
- ⑪ Interpreter's Bible vol3. p397.

**主要參考書：**

- 1. The rise of Babylon, by Charles H. Dyer, Tyndale House Publishers. Wheaton, I 11.
- 2. The living past, by Ivar Lissner. Capricorn books. 1957.
- 3. The Medes and Persians by Dr. Glyn Daniel. Frederick A. Praeger. N.Y. 1957.
- 4. The Bible as History, by Werner Keller. William Morrow and Company, Inc. New York 1981.
- 5. Encyclopedic Dictionary of Bible, Louis F. Hartman. C.S.S.R. McGraw Hill New York. 1963.
- 6. Westminster Dictionary of the Bible. by Henry P. Gehman. 1970.
- 7. Interpreter's Bible vol.5. Abindon Press. N.Y. 1956.

上接22頁

參考書

- ① 梁雅明，「七十賢士譯本」，聖經辭典，恩高聖經學會編著，香港1975,1-4。
- ② John L. Mc Kenzie, SJ, "Septuagint", Dictionary of the Bible, Milwaukee, the Bruce Publishing Company 1695, 786-788.
- ③ J. de Fraine / H. Haag, "Sptuanginta", Bible-Lexikon, Benziger Verlag 1968,1577-1580.
- ④ A. van den Born, "Aristeabrief", *ibid.* 105-106.

# 馬爾谷苦難敘述的基督論

黃懷秋

## I、緒言

以耶穌的苦難和死亡為中心的苦難敘述 (passion narrative)，在四部福音中，顯然都佔著最重要的位置：它是福音的最高峰，是整部福音所導向的目的地。而發明這種定向於苦難的福音形式的，是歷史中第一位聖史馬爾谷。事實上，自現代福音批判伊始，馬爾谷福音便經常被人描述為「一個具有冗長導言的苦難故事」。

類型批判的興起，讓我們進一步發現福音中苦難傳統的獨特性。今日，學者們大都接受史密特 (K.L.Schmidt) 對福音的歷史架構的看法<sup>①</sup>。他以為：除開苦難故事，福音其他部分（也就是：所謂前苦難傳統 pre-passion tradition）用以表達事件先後次序的時空架構都屬於馬爾谷的手筆。換言之，這些前苦難的傳統都是以個別單篇（如一句語錄、一則故事、或一段訓言）、或小集子（如奇蹟集、比喻集）的形式獨立地流傳到馬爾谷的手中，而聖史的工作便是把這些本來獨立存在的傳統以表達時空架構的橋樑篇章 (bridge passages) 串連起來，成為今日的福音形式。只有苦難（及復活）故事是例外，在它到達馬爾谷手中的時候，已經和我們今日所看到的模樣差不了多少。馬爾谷在苦難敘述中的創造性，遠遠不如他在前面的傳統中所表現的，因為，在馬爾谷之前，當福音的其他傳統還在可變動的階段時，苦難敘述已經大致上固定下來了。

你可以接受上面的看法，也可以不接受，不過，有幾點是很值得慎重考慮的，就是苦難敘述與前苦難的傳統，的確有所不同：

1.若望福音與對觀福音的相異是不庸贅言的，但僅限止於前苦難的傳統。到了苦難敘述，二者卻表現出基本上的相同（雖然在細節上依然有別）。最令人驚異的是事件的先後次序，拿若望福音與對觀福音比較，苦難敘述中重要的經文都按照同樣的次序來記述，這種吻合在前苦難傳統中是少見的②。假如若望福音苦難故事所用的源流不是對觀福音（或其源流）——我們假定如此，則這兩種源流至少是大同小異的；又假如若望的源流並不晚於對觀福音，則我們可以推算，在馬爾谷寫作福音的時候，早期教會中各個主要的傳教中心，已經流傳著一種形式上大致固定的苦難始末了。

2.上面的討論顯示，苦難敘述中的單篇故事並不像前苦難的故事一樣可以獨立理解。這點也是顯然的，在前苦難的傳統中，我們差不多可以隨意抽取其中一篇來朗讀（就如同主日彌撒那樣），它的上下文對我們理解這一段經文的幫助是很有限的。苦難傳統可不是這樣，雖然整個苦難故事還是由一連串的個別單篇組成，各個單篇的意義卻只有在上下文中才突顯出來。很可能，它們從來沒有獨立流傳過，而是從一開始，就是整體中的一部分。

3.換言之，受難傳統並不像前苦難故事那樣，只有著很鬆散的時空關係，比如「耶穌又進了會堂」，「那時，耶穌退到海邊」，「隨後，耶穌上山」等等。老實說，在苦難以前的福音故事，不能說有很緊密的結構，個別經文有時只是很勉強地堆放在一起，而沒有什麼必然的關係。受難敘述的結構可嚴謹多了，可以說，沒有一個細節是多餘的，也沒有一個細節不與其他情節扣緊，從而發揮出戲劇性的震撼來。伯達尼的筵席（谷十四3）中發生了一件很不尋常的事件：一個女人以珍貴的香液敷抹耶穌。她的行為不但預告耶穌的死亡，也衍生出猶達斯的不滿。這只是個開端，猶達斯的故事

繼續在十四17-21及43-45兩段經文中發展。最後晚餐的時候，基督對門徒及伯多祿的預言（十四27-31）也在十四50-51，66-72中得到應驗。還有兩次審判（公議會和比拉多的審判）、兵士的戲弄與基督被釘（罪狀牌）也因著默西亞——君王的概念連貫起來。從一開始，受難始末就沒有了一句空言；從一開始，它就是一個整體。

4.現在，讓我們試著放下經文的特性，而從早期教會的生活來探討受難始末的產生。早期教會有兩個主要的活動，其一是禮儀，其二是宣講，它們都極有可能促成受難始末的產生。從宗徒大事錄（二42-47）及保祿書信（格前十一23~26）得知，教會很早便有紀念「主的晚餐」的慶典；格林多前書更進一步顯示，在聚會「傳授」的（指早期教會的傳授和傳承），不僅是主的死亡，還是他「被交付的那一夜」的事。而早期教會宣講的中心，從宗徒大事錄的記載得知，更顯然是基督的苦難、死亡和復活。可以肯定的是，從教會一開始，苦難和復活奧蹟已經構成了教會生活（包括禮儀生活和宣道生活）的中心；如此一來，苦難和復活敘述必定起源得很早，就是說，當耶穌的言論和行事還未受到廣泛注意的時候，他的苦難和復活奧蹟很可能已經在教會內流傳，並且慢慢整合出一套比較固定的形式來了。

上面的討論似乎導向一個結論：苦難敘述，至少就其梗概而言，應該是馬爾谷之前的作品，是馬爾谷從早期教會的傳承中領受過來的。值得驚異的是，當這個傳統在教會發軔之初傳到馬爾谷手中的時候，它竟然大致上和我們今天所看到的模樣差不多。由此可見，馬爾谷是忠於他的傳承的，至少在這部分，他所更動的不會很多。

可是如此一來，我們還能再談馬爾谷的基督論嗎？

答案是肯定的。雖然苦難傳統在馬爾谷之前很可能已經大致固

定，但是它為馬爾谷所接納，並且經過馬爾谷悉心安排處理的事實充分顯示：它已經成了馬爾谷福音的一部分。我們今天讀馬爾谷的苦難紀錄，不會感到它是一種收錄在馬爾谷福音中的前人的傳統，或與馬爾谷整體的形象格格不入，是因為馬爾谷已經把他福音的精神充分注入這段紀錄中，以致我們讀它時，好像讀馬爾谷自己的作品一樣。也許，馬爾谷和他的源流的關係，就像瑪竇和他的源流（馬爾谷）的關係一樣。瑪竇的苦難故事顯然是取材自馬爾谷，不惟如此，瑪竇還相當忠於馬爾谷的流傳，然而就在安排、處理、增減、調配之間，瑪竇卻處處表現出他是位第一流的神學家。他的追隨不是奴隸式的，而是創意的、富有洞見的③。馬爾谷也是一樣。正因如此，我們才可以談馬爾谷的思想，我們才可以追問他的基督論。我們的基本問題是：在這裡，馬爾谷表達出一位怎樣的基督？

下面的研究嘗試回答這個問題。我們希望藉著對經文的分析和詮釋來透視馬爾谷苦難敘述中的基督：他的人性，他的超越性，他的無罪，以及他救贖性的死亡。

## II、基督的人性

四本福音中，要數馬爾谷的耶穌最人性化、最真實、最不矯情。他「血肉」地行走在加里肋亞湖邊，是個實實在在的血氣男兒。馬爾谷從來不掩飾耶穌的情感，也從來不為他的情感辯護，他讓他的耶穌在人前發脾氣，在疾病、在世界的幸福面前怒氣沖天、「火」光滿面。他的耶穌是一個人的耶穌，從來不乏各種屬人的七情六慾。這點在苦難敘述中最為明顯。

在山園中，在十字架面前，耶穌都是那麼人性地倒在萬般痛苦的掙扎中。馬爾谷無意把他的耶穌描寫成一個希臘神話式的英雄人物，在世界人情中穿梭往來，無動於衷。在山園中面對死亡的時



候，他的反應是「驚懼恐怖」（十四33）。馬爾谷一連用了兩個表達極端驚恐的動詞；兩個同義詞交疊在一起更加深了這種恐懼的效果。其中第一個（ekthambeisthai）是複合動詞（動詞與前置詞結合），它的前置詞（ek：out，出離）傳神地表達出那種由於過度震驚而迷惘失神的狀態，「魂魄離兮心動搖」。他極度恐慌，已經瀕臨崩潰的邊沿了。馬爾谷的描寫是細緻而極端誇張的；也許爲了虔敬的原故，瑪竇和路加不約而同地更正了馬爾谷這種真實得近乎粗魯不馴的描寫④。

「我的心靈悲傷得要死」。說完這話，耶穌往前走去，伏地祈禱。馬爾谷以祈禱，不斷的祈禱，來刻劃耶穌心靈的極度驚恐——他已經不能再滔滔不絕了，在死亡的面前，他唯一能做的，只有祈禱。馬爾谷似乎要告訴我們，耶穌三次離開門徒，出去祈禱。然而在經文上卻顯得有點不大調和：雖云三次祈禱，馬爾谷卻似乎只對第一次感到興趣。祈禱的內容先以間接引句說出（35），再以直接引句重複一遍（36）。耶穌出去後，再回來，對門徒的斥責也有清楚的交代（37-38）。第二次卻省略多了，只剩下「耶穌又去祈禱，說了同樣的話，他又回來……」（39-40）。第三次更忘了讓耶穌先出去，只說「他第三次回來」（41）。瑪竇（還有路加）顯然早已注意到這種不調協，乃分別作出適當的修正⑤。很可能，原來的傳統只提及耶穌一次（長時間的）祈禱，是馬爾谷把一次改成三次，理由很簡單：強調耶穌的恐懼，因為猶太傳統有憂傷的人三次祈禱的說法（格後十二8）。

恐懼、極度的恐懼籠罩著山園的耶穌。他心神搖盪、魂飛魄散、齒搖舌鈍、頻呼「阿爸」——這是他唯一能做的事了。他也企圖喚醒他的門徒，但門徒卻睡著了。偌大的山園，只有樹影搖動，中間空餘一個孤獨的人子！命運要他單獨一人清醒在這最後的一晚，獨自承受這刺心的椎痛。也許，耶穌最大的痛苦來自他的寂寞

孤獨；馬爾谷描寫他在一群熟睡的人中痛苦掙扎。疏離，是他這時最清楚的感受，而這一點感受還會慢慢擴張，無止無盡地洶湧過來。

另一個刻劃耶穌人性痛苦的地方是馬爾谷對十字架上的耶穌最後掙扎的描寫。對於肉身上的痛苦，馬爾谷著墨不多，卻很深刻；就連釘十字架本身，馬爾谷寫來，也是淡淡的：「他們就將他釘在十字架上」（十五24），皮肉之痛，何足掛齒！他沒有細述釘十字架的疼痛和呼號——雖然這也是人之常情。馬爾谷所注意的，是死前的耶穌在另一個層面上的痛苦。

然而正因為沒有細心刻劃，那些無意在字裡行間洩漏出來的肉體疼痛便顯得更真實，也更深刻了。這裡不妨指出兩點。首先，耶穌走上加爾瓦略山時，早已筋疲力盡，連個十字架都背不動了⑥，否則兵士們是不會容許有人幫他背十字架的。「他們就強迫他（西滿）背耶穌的十字架」（十五21），馬爾谷的用意應該是寫實的。背十字架，也只是事實的描寫，不帶絲毫神學意味。倒是路加的改寫（路廿三26）把西滿刻劃成教會的形象——它背著十字架在耶穌後面跟隨著他，符合了耶穌（第一次預言受難之後）對門徒的要求。若望（十九17）的耶穌，則是個勝利的英雄，他獨自背負起天地人間的十字架。路加和若望反映出早期教會的反省，相形之下，愈顯出馬爾谷的寫實，他的耶穌是人性的，他有血有肉地倒下，爬不動了。

其次，儘管耶穌早已被磨折得氣若游絲，他仍然不願在行刑之前服下什麼麻醉的藥劑（谷十五23）。馬爾谷無意間透露了這一點，他寫實地通傳了耶穌被釘時肉體上的巨創，本來不帶任何神學的意味。給臨死的人一點酒喝是猶太的習俗（箴卅一6），在酒中攪以沒藥是為使酒稠一些。瑪竇（廿七34）卻把沒藥的酒改寫為苦艾的酒，還讓耶穌喝下了，雖然他「只嗜了嗜」，就「不願意喝」

了。瑪竇這一改寫，耶穌的遭遇就更應驗聖詠的話了：「他們在我的食物中攪上了苦膽，我口渴時竟遞上酸醋要我下嚥」（六九22）。不管瑪竇的修改有什麼神學的動機，他還是誤會也破壞了馬爾谷的原意——後者卻是寫實的：耶穌堅持在被釘時保持清醒，他堅持做個受苦的人子。

然而肉身上的痛苦畢竟是次要的，馬爾谷顯然不願在這個問題上多費筆墨，他更關心耶穌在心靈上的疼痛。前面說過，耶穌最大的痛苦來自疏離，他不僅被人所遺棄：門徒捨棄他（十四50），伯多祿不認他（十四66~71），猶太人棄絕他（十五6~14），士兵戲弄他（十五17~18），路人侮辱他（十五29~30），連與他一起被釘的人也辱罵他（十五32）。更重要的，是他感到連天主也對他掩面不顧。這個感覺無止無盡的洶湧過來，他窒息了。被天主——這個他親暱地呼喚「阿爸」的父——所棄絕的感覺實在比死還要難受。手足的痛苦他忍下了，唯獨這一口氣卻怎麼也嚥不下，他歇斯底里，自始至終不發一語的耶穌終於迸出一句：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」（十五34）

按照馬爾谷，這是傷心欲絕的耶穌、筋疲力盡的耶穌、氣若游絲的耶穌在架上所說唯一的一句話。不同於路加，也不同於若望，在馬爾谷，架上的耶穌沒有為罪人代禱，也無法再顧慮母親；我們更不能想像他居然有閒暇與隔壁「聊天」。他欲哭無淚、悲痛逾限，眼見天地昏黑，彷彿天父也離他遠去，一切希望都落了空，自己竟然落得如此下場。這是耶穌所受過最嚴重的考驗，馬爾谷描述只餘最後一口氣的耶穌在死前怎樣奮力地哀嚎，他質問蒼天，質問公理：「我的天主，我的天主，你為什麼捨棄了我？」

這是耶穌生前最後的一句話。第37節跟著說他大喊一聲，就斷了氣。有人在考究之後認為這是不可能的。因為釘十字架極耗元氣，臨死的人應該是無力呼喊的⑦。然而馬爾谷的描寫又十分「中

性」，沒有神學反省的痕跡；因此，很可能，耶穌死前反常地大喊一聲的說法是歷史性的。馬爾谷如實地記載下來，不加任何解釋，但是，這簡單的記載益發顯出耶穌死前痛苦之深。這種人性的反應，就是在最忠於馬爾谷的瑪竇福音，也是無法找到的，更遑論路加和若望了。這兩位聖史，描寫耶穌英雄式的殉道，對他人性的自然反應，自然削弱許多了⑧。

如此看來，馬爾谷實在不愧為最寫實的神學家。他的耶穌是最人性化的；他不會為了神學的原故，掩飾耶穌的人性反應。在山園中，他的耶穌驚慌失措；在十字架上，又面臨最大的考驗，歇斯底里，呼天喚地。馬爾谷毫不諱言耶穌有這些反應，因為他很清楚：耶穌是一個人，一個真真實實的、有血有肉的、會哭會笑的真人。

### III、耶穌的超越性

真理通常都有兩極的。說「基督是一個人」只是把握到基督真理的一極而已。馬爾谷很明白這一點，他筆下的耶穌不僅是一個人，他還超越一般世人。假如說：馬爾谷沒有把耶穌等同為天主，他卻毫不遲疑地呼號耶穌為天主之子（一1、11；十五39）。他獨特的子性使他自始至終與天主保持著最密切的關係，是這一點關係使他超越普通人。在苦難敘述中，馬爾谷不單強調耶穌的人性，他也強調他的超越性。

耶穌的權威是貫穿整個苦難敘述的一大主題。從一開始，馬爾谷便不厭其煩地告訴讀者：這位被釘的基督原來竟是個掌握自己命運的人。他並非糊裡糊塗地被朋友出賣，再糊裡糊塗地死去；他也不像那些努力反抗命運捉弄的希臘英雄，最後因為敵不過命運的魔掌而丟掉自己的性命。相反的，從一開始，一切都在他的掌握中，甚至可以說，是他親手交上自己的性命。

第十四章的幾個小故事一再強調耶穌的預知，他早就知道那將

要發生在自己身上的事。因而在伯達尼晚宴中，他容許女人敷抹自己；在準備最後晚餐的時候，他預言門徒的遭遇；在晚餐廳，他指出負責者，還預言門徒和伯多祿背叛。他早就知道那要發生的一切，可是，他沒有逃避，反而迎上去，接受這一切不幸。可以說：對於自己的死亡，他至少是同意的（雖然馬爾谷不如若望那樣，指明撒殲是藉著耶穌的手進入猶達斯心裡）⑨。

值得一提的是：山園祈禱不能被詮釋為耶穌向命運乞憐討饒，求免一死。這裡所強調的是耶穌的聽命（而不是抗命）。他不樂意喝這爵，但是假如這是父所願意的話，他也願意。換言之，這裡所表達的，是耶穌在更深層面上的願意：他願意父所願意的，而不是自己樂意的。正因如此，苦難敘述中的耶穌，縱使痛苦難當，卻從不惹人憐憫，因為自始至終，他都同意（假若不是參與）那釘死自己的陰謀。

馬爾谷處理猶達斯負責耶穌的手法十分有趣。在馬爾谷，猶達斯出賣耶穌，不一定為了金錢上的利益。谷十四10只說：他「去見司祭長，要把耶穌交與他們」。然而，負責耶穌，他到底得到什麼好處呢？馬爾谷不像瑪竇那樣，把猶達斯刻劃成一個只為了三十塊銀錢就出賣恩主的小人（瑪廿六14~16）。司祭長「聽了，不勝欣喜，許下給他銀錢」（谷十四11），是司祭長的事；猶達斯不是為了金錢的原故出賣耶穌。馬爾谷可能暗示猶達斯有很正當、很堂皇的理由出賣耶穌，然而他卻無意說猶達斯因此便沒有犯罪（十四21）⑩。人面對耶穌，所犯下最大的罪也許不是倫理上的罪過，而是對他的絕對要求無動於衷。所以負責耶穌這行為本身就已經是罪過，因為他所負責的竟是天地的救主！

女人敷抹耶穌也必須從這個角度來理解。女人浪費香液，有些人看見很不滿意。這些人在倫理方面可能是對的，因為浪費當然不如施捨。然而女人卻做對了。馬爾谷的含義很清楚：在耶穌——最

後的標準——眼前，世上所有的標準都用不上，因為他超越一切。

然而這個掌握天地乾坤的人怎麼會跌倒在黑暗的勢力之下呢？馬爾谷的回答是：由於他聽命，他真是個聽命的兒子，而他所聽從的是他稱爲「阿爸」的天父。所以馬爾谷是以耶穌超越常人的聽命來說明他的超越性。這一點超越性在山園祈禱中表達得最明顯。我們已經說過，在山園中耶穌承受了非人能承受的驚惶恐怖，他非但沒有逃避，反而甘心情願地喝完了這杯苦爵。這種聽命又有誰能及呢？門徒和伯多祿的負命都突顯出基督這超越常人的聽命。

而這種聽命還是至死的聽命。到最後的一分鐘，到他嚥下最後的一口氣時，他仍然堅持著這不渝的聽命。「我的天主，我的天主，你爲什麼捨棄了我？」說這話的耶穌，固然處身在極度的黑暗中，身心受盡極大的考驗，他固然不知道天主是否真的捨棄了他，更不知道這位看上去已經離他而去的天主是否還會再聆聽他的哀訴，然而他卻毫不死心，依然緊抱著這位已經在黑暗中隱去的天主，還頻頻呼喚這樣的一位天主爲「我的」天主①。——假如天主已經捨棄了我，我卻沒有捨棄他，他仍然是「我的」天主。這是一種何等的交付委托，至死不渝，非人可爲。馬爾谷以極端的筆墨寫下這天地間近乎不可能的景象，他顯然希望所有讀者也能如同百夫長一樣，在目睹这一幕觸目驚心的景象之後，能夠自心底喊出：「這人真是天主子」（十五39）。

有學者更進一步指出：「我的天主，我的天主，你爲什麼捨棄了我？」是聖詠第二十二首的第一句。這樣，馬爾谷的意思就是說，耶穌在臨死時尚且應用聖詠第二十二首來祈禱，因爲爲猶太人來說，誦念聖詠第一句就等於誦念整首聖詠②。那麼，這一句表面上似乎懷疑失望的說話，原來竟是表示臨死的耶穌對天主的極端信賴。因爲聖詠第二十二首是受苦的人信賴天主，請求天主哀憐矜憫的祈禱。這樣地理解，我們就能更清楚地看出耶穌人性的軟弱，與他

超越性的聽命間的張力。馬爾谷讓我們看見這位人而天主的基督死前的心理掙扎。

馬爾谷苦難敘述最有價值的地方，就是他給我們透露了耶穌這種超越常人的聽命的最後根據：他的「阿爸」經驗。耶穌經驗到他與天主之間有一種非常密切的關係，密切得他敢於稱呼天主——猶太人不敢正視，連梅瑟看見，也要把面掩起來的「雅威」——為「阿爸」。「阿爸」（abba）是亞拉美語，是小孩子對父親的暱稱，不僅非正式，簡直難登大雅之堂。因而學者們相信，谷十四36的「阿爸」稱呼應該是歷史性的，它不僅是歷史中的耶穌的真實用語，還應該經常出現在耶穌的新禱中<sup>⑬</sup>。這種獨特的稱呼，不僅告訴我們耶穌獨特的天主經驗——猶太人沒有敢於稱呼天主為「阿爸」的，在新禱中，他們只敢呼號adonai（主）<sup>⑭</sup>，更重要的，它反映出耶穌的獨特子性，他與天主間存在著一種異常密切的關係，密切得僅能以父子的關係來形容。而這種關係便是他所有超越常人的聽命行為的最後根據。

耶穌不僅在行動上超越常人，為人之所不為，能人之所不能；他不僅「活」出聽命的僕人（兒子）的模樣，更重要的，他本身便「是」聽命的兒子。無可否認，馬爾谷的基督論基本上是功能的，然而功能的最後便是存有。很可能的，馬爾谷已經體會到功能的不足，因為他還給我們透露了功能的存有根據。

## VI、耶穌的無罪

馬爾谷之後十年間，有另一位基督徒作者在他論述基督的文章中，以散文的筆法告訴我們：「我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過」（希四15）。馬爾谷以鋪陳的敘事手法所展示的，正是希伯來書的作者在這裡所說的幾句話。苦難敘述中，人的惡貫滿

盈和耶穌清白無罪交織在一起，形成一黑一白非常對稱的畫面。

到底誰下令拘捕耶穌呢？是誰要置他於死地呢？馬爾谷似乎把矛頭指向猶太人（十四1、10、43），特別是司祭長、經師和長老，他們就是猶太人的領袖，公議會的成員，民間的代表，足以左右也有能力影響民意的國代。是他們與猶達斯交涉，派遣民衆帶著刀槍棍棒到山園去捉拿耶穌。若望的見證與馬爾谷的稍有出入，若十八3、12指明捉拿耶穌的人中，至少有一部分是羅馬兵。據常理猜測羅馬人應該有份參與這件事，十字架刑具已經透露了真相——它是羅馬懲治重罪犯的刑具。但是光有羅馬人仍不足以處死耶穌，處死人犯，必須有個控方。這個角色最好由猶太人自己擔任，再由羅馬人運用他們的法律能力，這樣就可以堂堂皇皇地以正義之名把這個威脅雙方的危險人物處理掉了。這種看法可以解釋耶穌被捕後，先受公議會的審判，再受比拉多的盤問的原因。

耶穌的死是罪惡的人罪惡的合作。馬爾谷說，公議會就是罪惡橫行的場所，他們在黑暗的夜裡舉行了一次罪惡的會議，只以一個晚上的時間就決定了一個無罪的人的死亡。馬爾谷的手法是諷刺的：在正常情形下，死刑的決定不應該如此地倉卒，還要趕緊在夜裡完成。由此可見，這是一次處心積慮的行動，基督之死是會議之前早就決定好的，什麼審訊、証人，其實都只是騙人騙己的把戲而已，假正義之名作不正義之事。誰都知道，開會不可能沒有準備，尤其是夜間會議，與會的人必定早就聚集好了，只等候群眾捉拿耶穌回來，而這就是不法！還開什麼會議呢？人犯早就被判刑了。

假如谷十五1的正確讀法不是「商討完畢」，而是「聚會商討」<sup>15</sup>，馬爾谷的意思就是說：在這一天中（猶太人的一天從傍晚開始），公議會一共開了兩次會議，一次在夜裡，一次在清晨。我們今天已經無法重整出當時的實際情況，不僅由於馬爾谷的說法與猶太法律相抵觸（因為根據猶太法，死刑是不可以在夜間宣判的），



更由於路加福音，也許根據另一個不同來源的傳統，並沒有夜間會議的記載（二：66）<sup>16</sup>。不過路加福音的說法，卻有幾點值得注意的地方，首先，它讓公議會得以依照法律行事；其次，也讓主事者有足夠的時間召開會議，晚上捉拿，晨間會議，省卻二次會議的麻煩，及它所衍生出來的困難。很可能，路加的敘述更接近歷史的真相。假如是真的話，我們就必須追問，馬爾谷更動事實的原因。我想，馬爾谷的用意可能是在強調猶太人的不法與罪過。他們處心積慮要害死耶穌，不惜用盡不法的手段，卻又循法律的途徑讓這本來不合法的行為合法化。馬爾谷諷刺這種罪人的不法行為，罪人極盡不法之能事，黑夜正是罪惡橫行的時刻。

公議會審訊的過程也是困難重重，疑點甚多。猶太領袖固然恨極耶穌，要除之而後快，但是在羅馬統治之下，他們卻無法這樣做。所以公議會的角色是尷尬的，它似乎沒有正式的法律權力，更不能判處死刑；這個民間的團體所能做的，看來只是找尋耶穌的罪狀，再決定應否把他解送給比拉多。清晨會議之後，他們以為，他們已經搜集到足夠的証據，可以在比拉多前控告耶穌了。

按照馬爾谷的記載，整個審訊過程主要包含兩個步驟：首先是眾人找尋相反耶穌的見証，見証的最高峰是聖殿的言論（十五55-61a）。其次是默西亞的詢問（十五61b~62）。到了63節，先前兩個似乎毫不相干的步驟終於結合起來：默西亞的詢問之後，公議會已經無須再找尋見証了，因為他們已經找到控告耶穌的見証。

要明白的是第一種（聖殿言論的）盤問與第二種（默西亞的）詢問的關係。從路人的恥笑（十五29）可見：聖殿言論對決定耶穌是否為默西亞（或者更好說：曾否以默西亞自居）十分重要。因為假如耶穌真地說過一些拆毀聖殿的話，人們就有足夠的理由控告他是默西亞叛亂份子，因為根據猶太人的看法，默西亞來時要重建因罪惡而污染的聖殿。

但是馬爾谷卻一再強調從頭到尾猶太人都只是在製造假見証（十四55、56、57、59）。他的看法顯然與跟隨他的瑪竇不同，後者至少以為聖殿的言論不是假見証。仔細比較這兩段言論，我們或許會發現一點端倪來。馬爾谷的言論是「我要拆毀這座聖殿……」，瑪竇的卻變成了「我能拆毀……」，也因為如此，他才能略去馬爾谷「証據不相符合」（十四59）的按語。瑪竇的疑問是有理由的<sup>①7</sup>，耶穌應該不致說出像「我要拆毀聖殿……」這類富高度挑逗性的話，然而，他卻很可能說過一些關於聖殿「將被」拆毀的言論，而且被人記憶下來。谷十三3便記載了一則這樣的話：「你看見這些偉大的建築嗎？將來決沒有一塊石頭留在另一塊石頭上，而不被拆毀的。」很可能，這一類說話的確在公議會中被人提出過，馬爾谷從傳統中知道了，卻把它改寫成假見証，這樣，一方面可以突顯出耶穌的無罪，另一方面，更確証公議會的不法——不法的會議製造不法的証據，然而這些証據卻不相符合，無罪的人終究無畏不法的勾當。

這樣，公議會的審訊乃進入第二個步驟。默西亞的詰問（及其回答）仿似斐理伯凱撒肋亞宣信（谷八27—31）的翻版<sup>①8</sup>，因此有人懷疑它在歷史上的真實性。但是馬爾谷的用意卻是清楚的，耶穌回答大司祭的問話雖然不否認默西亞的說法，卻附上一句「但書」：「並且你們要看見人子……」。耶穌的回答不是沒有保留的，他的默西亞身分不是大司祭心中的那一種（政治性叛亂份子），然而大司祭一句也沒有聽進去，他的衣服已經撕裂了。假証據已經找到，而且還是罪犯親口招認的。公議會的任務已經達成，雖然猶太人從沒有處死自稱作默西亞的人的例子，但是公議會總算找到一個罪名，可以把耶穌交出去。馬爾谷一再強調：這是一項假見証，來自一次罪惡的黑夜審訊。黑暗中，人將真的默西亞交出，以假見証控告他是假默西亞。這個處死自己國家君王（十五18、26）的決

定，不是由少數幾個人，更不是由一些不重要的人，在突然之間，或情緒激動之下作出的，相反，它是整個國家的代表共同深思熟慮之後才作的決策。總之，猶太人對自己的罪難辭其咎。

比拉多的審訊又如何呢？雖然馬爾谷非常強調猶太人的罪，他卻無意為羅馬人洗脫罪名。在比拉多面前，馬爾谷好像故意突顯出耶穌的沈默；他安排了一個鬧烘烘的場面，有司祭長冗長的控告，有七嘴八舌看熱鬧的人，有被煽動的群眾的喊叫，有比拉多的質詢，中間——在整個沸騰的世界的中間，有一個沈默的人。比拉多驚異了（谷十五5），他敏感地覺察出這是個與眾不同的囚犯。但是馬爾谷的記載更讓我們感到驚異，因為真正殺人的人被釋放，無罪的人卻代罪性地被送上斷頭台。

馬爾谷強調耶穌代罪性的死亡。這點可以分兩個層面：在戲劇的層面，耶穌的死代替了巴辣巴，後者才是真正該死的人；在神學的層面，巴辣巴更是一切罪人的化身。一個無罪的人代替罪人釘十字架，馬爾谷要說的正是這一句話。

馬爾谷一再控告羅馬法律的不法，在整個審訊過程中，比拉多都沒有定耶穌的罪，「釘他在十字架上」的判決出自猶太人之口（十五13、14），而不是主持正義者比拉多的命令。馬爾谷愈強調比拉多的猶疑不決，便愈顯出比拉多的罪——一個本來應該主持正義的判官反而助紂為虐。世界已經不再存有正義了。在所有罪人之中，耶穌是唯一無罪的人。

耶穌之死是整個世界的罪惡互相合作的結果，他們處死了無罪的人，如此親手寫下自己的罪案。

## V、救贖性的死亡

早期教會為了護教和宣教的需要，從一開始便力圖找出基督死亡的神學意義。它必須應付猶太人和羅馬人的訕笑，也必須說服新

教友的詢問：你們的主為什麼會釘在十字架上？為什麼會死於這種最殘忍、最差辱、最醜陋的刑具？

今天別個十字架在胸前，掛個苦像在家中作裝飾（當真，十字架為今人只是個裝飾品而已）的現代人，實在很難想像早期基督徒在思考這個問題時曾經費了多少心血，嘗試了多少門路。反省的過程並不快速。從宗徒大事錄中的宗徒宣講（宗二～五）可見，在基督宗教最初的三到五年間，基督徒對基督之死雖然直言不諱，所給予的神學解釋卻仍是很薄弱的，它的發生只被解釋為天主的旨意（宗二23，三18），並以此突顯猶太人的罪惡（宗二23「不法者」；宗五30「毒手」）。縱使復活的救贖意義大體上已無疑問，死亡卻只視為最後救贖前必經的大災難而已。

但最遲在保祿初訪格林多教會時（公元五十年左右），教會中已經流傳著「基督為我們的罪而死」的說法。格林多前書收錄了一則最早的基督徒傳統（格前十五3～5），其中便提到保祿在「當日」（初訪格城之日）曾把「他所領受的」（即是先於保祿的傳承）再傳給格城信友的事。裡面提及基督代罪性的死亡。保祿自己也深信基督死亡的救贖意義，「為我們」，「為我們的過犯」，「為不虔敬的人」等等，在保祿書信中，成了談論死亡的公式化說法。

所以馬爾谷，在豐厚的傳承下，可以毫無困難地肯定耶穌的死亡是一件救贖性的事件。他戲劇性地把基督交付自己體血的最後晚餐描寫成逾越節的晚餐（十四12、14、16），這樣，那位在晚餐時交付自己的基督，也就隱然地得以比喻為逾越節羔羊了。當然，耶穌死於逾越節慶日前後的事實加強了此一比喻的可能性。但是，當馬爾谷在傳承中接受這種比喻說法的時候，它卻不一定是唯一的比喻法。我們在若望福音便找到另一種詮釋。我們都知道，若望福音中耶穌死亡的日子和對觀福音稍有出入。瑪竇路加跟隨馬爾谷把耶穌死亡定於逾越節當日<sup>19</sup>（猶太人的一天從傍晚開始，一天中

頭一件事就是晚餐)，他們的最後晚餐就是逾越節晚餐。其中，基督好像逾越節羔羊一般地交出體血。在若望福音，整個基督受難的時間表都挪前了一天<sup>20</sup>，在逾越節前一日，基督和十二宗徒吃了最後的一頓飯（這頓飯不是逾越節晚餐，在其中基督也沒有祝聖體血），晚餐後，他來到山園，隨即被捕，受審，他死於逾越節慶日前一天下午，猶太人宰殺羔羊的時候<sup>21</sup>。兩種說法不同地、卻也不約而同地反映出早期基督徒對基督救贖性死亡的神學反省，儘管說法有別，二者都把基督等同為逾越節羔羊的事實顯示出這是一種十分古老的說法。

建立聖體之言應該是早期教會的禮儀用語，因此也反映出耶穌復活後教會的神學反省。把谷十四22-25與格前十一23-25比較，我們可以發現：到了公元一世紀中葉，各個地方教會在紀念主的晚餐時所用的禮儀方式<sup>22</sup>和建立聖體時的祈禱用語<sup>23</sup>仍未一致。一般相信，格前所代表的傳統可能較古老，而馬爾谷「這是我的身體……這是我的血」的平行語法（與格前不太平行的「這是我的身體……這杯是新的盟約」比較）顯示出發展的痕跡。

然而，儘管這兩個傳統中間存在著不少分歧，它們中共同的地方也著實顯示出，某些觀念可能出現得很早，在教會一開始回憶及反省基督的最後晚餐的時候，它已經應用這些觀念來表達這件事蹟的意義了。例如，兩個傳統都把主的晚餐和他的死亡連在一起。馬爾谷把這件事安放在苦難敘述中，格前說明它發生在「主被交付的那一夜」。他們分別記憶耶穌在這次晚宴中，曾經以象徵性的行動把自己交出來（在猶太人觀念中，體、血就是一個人本身）。這樣，這一頓晚餐便不僅預告基督的死亡，更重要的，它也說明基督死亡的意義。有關這意義，馬爾谷和保祿都用了「為大眾」（「為你們」）的傳統說法。上面說過，這是教會很早（五十年，甚至更早）即採用的公式說法，它的意思可能是：1為大眾（你們）的好

處，或是2代替大眾（你們）。馬爾谷尤其把「為大眾」的傳統講法與盟約的觀念連在一起。他的意思就是：因著耶穌的血（死亡），天主與他的教會得以建立新的盟約；在十字架旁邊，人類與天主重新建立友好的關係。這就是基督死亡「為大眾」的意義。馬爾谷的想法是基督論的，保祿則較注意聖事的效果，他說：「你們每次喝，應這樣行，為紀念我」（格前十一25），當我們每次為紀念主的死亡而在所舉行的晚餐中喝這杯時，這個用他的血而立的新約（新關係）便能以最具體的形式顯明出來。

如果盟約的觀念比較符合「為大眾」的第一種意義（為大眾的好處），上主僕人的觀念則較能表達出它的第二層意義（代替大眾〔而死〕）。教會傳統很早便把基督看成依撒意亞筆下的上主僕人（宗八26~35），事實上，耶穌一生聽命到底的表現很符合聽命的上主僕人的本色。而上主僕人背負世間疼痛的講法（依五十三），更有助基督徒發揮基督死亡的代贖意義。因此，馬爾谷安排耶穌在第三次預言受難之後，引用上主僕人的詩歌這樣評述自己的一生：「人子不是來受服事，而是服事人，並交出他的性命，為大眾作贖價」（谷十45，參閱依五十三10）。又在記述他被釘之後加上如下的按語：「這就應驗了經上所說的：『他被列於叛逆之中』（谷十五28）。所謂「經上」，馬爾谷是指依五十三12：「他被列於罪犯之中」。這樣做，馬爾谷便進一步發揮了上主僕人的預像，不僅把它應用在耶穌一生忠貞的事奉上，為他來說，這個舊約的形象更能幫助我們理解基督救贖性的死亡。

然而，最能代表馬爾谷戲劇性創造能力的，還是他對耶穌死亡的一刹那的描寫：「耶穌大喊一聲，就斷了氣。聖所裡的帳幔，從上到下，分裂為二。對面站著的百夫長，看見耶穌這樣斷了氣，就說：『這人真是天主子！』（谷十五37~39）。

很多學者都相信谷十五39（百夫長的經文）出自馬爾谷的手

筆，是馬爾谷附加於傳統之後的補充。原來馬爾谷的傳統只到聖殿帳幔的分裂為止：它預告猶太聖殿祭禮，也就是猶太人的排他主義的結束，從此，人可以直接與天主相往來的事實。這就是基督之死的效果，已經有救贖的暗示。現在，馬爾谷以更戲劇化的形式，描寫第一個外邦人在十字架下的得救。值得注意的是這第一個得到救贖的竟是個外邦人，他站在十字架的對面，應該是羅馬的官方証人，他看見耶穌「這樣」斷了氣，就說：這人真是天主子！馬爾谷暗示：這個百夫長的得救，並非由於他在宗教上或倫理上的優越性（他甚至可能代表罪惡的世界見證過無數義人的死亡），而完全是基督十字架的救贖功勞。

「天主之子」是馬爾谷最主要的基督名號（谷一1）。事實上，他寫作福音的目的，就是要告訴人：這個人真是天主子，而能夠認識、並從心裡承認就構成人的得救。固然，耶穌從一開始，就是天主子（一11），然而在他真正踏上苦路之前，卻沒有人認識他<sup>24</sup>，直到他竟然「這樣」——就是說，以苦難的人子的方式——完成了他的使命，他的子性才正式為人所體認，換言之，人的救贖要在十字架下才成為可能。基督以十字架開啓人的眼目，讓他們可以認識這古往今來，天地人間的最大奧秘。

由此可見，馬爾谷真不愧為教會最早的苦難神學家之一，他以文學的筆觸，神學的洞見，企圖為人剖析十字架的奧秘。他告訴人：苦難，不僅是組成基督默西亞身分（他的子性）的要素，也是世人通往救贖的唯一門徑。

#### IV、結論

當馬爾谷發明了福音這一種文學形式，他也同時發明了所謂敘述性的神學（Narrative Theology）。因為他是第一個決定要拋棄一般抽象的推理說教方式，而以更大眾化的說故事方法來表達他

的神學的基督徒作者。所以當他談笑風生地敘述一個奇蹟故事，或者是漫不經意地述說耶穌與門徒在外用餐的經過，他其實都是希望透過這些貌不驚人的小故事，表達他對事物、對生命、對基督、對天主更深一層的看法。這種神學方法看來是成功的，我們光看馬爾谷之後追隨者之衆就可以知道了。瑪竇路加以外，未被教會官方認可的偽經作者竟然不下十來個，他們都或多或少受到馬爾谷福音形式（如果不是內容）的影響。

而在各種神學科目中，馬爾谷最關心的也許就是基督論了。這種情形，大抵和瑪竇關心教會論，路加關心救恩歷史相去不遠吧！有人甚至以為，整部馬爾谷福音其實就是一篇基督論論文，因為他窮一本書的功力，想要告訴讀者的就是基督耶穌，他到底是誰的問題。

那麼耶穌到底是誰呢？馬爾谷一開始便給大家提供了線索：天主子耶穌基督福音的開始（一1）。從結構上說，這句話與福音的最後，百夫長（第一位基督徒）的宣信遙相呼應：「這人真是天主子」（十五39）。十五章39節是全書的結論。直到這時候，讀者才恍然大悟，這個曾被家人指為「瘋子」（三21），族人証實本來只是個木匠（六3），與稅吏罪人為伍（二1-17），蔑視法紀（二23、七1），又口出狂言（九1）的人，原來「真是天主子」。馬爾谷要告訴讀者的正是這一句話。

馬爾谷福音以基督論開始，以基督論結束，因此書中的每一個部分，小至一句說話、一則故事，大至一個集子、一段敘述，都必須從這個背景去理解。苦難敘述便是如此。藉著對耶穌苦難死亡的描寫，他深刻地透露了基督，這個有血有肉的真人的超越性，他無罪而被釘、聽命至死，他的死亡有救贖的價值。



## 註解

- ① K.L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, (Berlin: Trowitzsch und Sohn 1919) .
- ② 下列經文在若望和對觀福音中次序相同：伯達尼筵席與受敷，揭露負責者，預言伯多祿背主，耶穌在山園被捕，公議會審訊，伯多祿不認耶穌，比拉多審訊，釋放巴辣巴，耶穌釘十字架，耶穌死亡、安葬。
- ③ 有關瑪竇苦難敘述的神學，參閱N.A. Dahl "The Passion Narrative in Mathew", Jesus in the Memory of the Early Church (Minneapolis: Augsburg, 1976), pp.37-51。至於對觀福音苦難敘述及其神學之比較，可看H. Hendrickx著，陳擎虹譯，對觀福音耶穌受難史，台北，華明，頁166~181。
- ④ 瑪竇用形容憂悶的普通動詞 (lupeisthai)，取代了馬爾谷的複合動詞，也減弱了基督那種震驚得慌亂失措的情緒。路加乾脆把這一段情感的描寫統統省略掉。
- ⑤ 馬爾谷三次提到耶穌回來，卻只有兩次交代他出去祈禱。瑪竇顯然發覺有點不對勁，他不僅加進耶穌第二次祈禱的內容（二六42），二六44還這樣說：「他再離開他們，第三次去祈禱，又說了同樣的話，然後回到門徒那裏……」。路加福音似乎暗示：耶穌只作了一次祈禱。
- ⑥ 一般來說，被判處釘十字架的犯人都是自己背十字架赴刑場的，奇怪的是耶穌的體力竟然比一般人差！不過這也可以解釋他很意外地死得比其他人快（谷十五44）。
- ⑦ E. Schweizer, The Good News according to Mark (London, SPCK, 1970) P.354.
- ⑧ 馬爾谷只說：「耶穌斷了氣」。瑪竇（若望）給予神學的詮釋：「交付了靈魂」。路加把這句間接的描述改寫成直接的祈禱：「父啊！我把我的靈魂交托在你手中」。
- ⑨ 這裡所考慮的不是歷史的耶穌對自己將來的死亡的預知（有關這問題，可參閱：G. O'Collins, 基督論再詮，台北，光啓，1989，頁110~127），而是這點預知怎樣在基督徒傳統中愈來愈獲得肯定、擴

大，以至神化的過程。

- ⑩ 馬爾谷敘述猶達斯見司祭長的目的，是「要把耶穌交與他們」（十四10），瑪竇增加了猶達斯見到司祭長之後的對話：「我把他交給你們，你們願意給我什麼？」（廿六15）。我們已經沒法知道歷史中的猶達斯出賣耶穌的經過和目的，他或許以為耶穌是一個危害國家的人物，又或者他只是想強迫耶穌站出來，顯一個奇蹟，而無意置他於死地。很多人朝這方面猜測，但也只是猜測而已。
- ⑪ E. Schweizer, Mark, p.353這樣說：“It is a radical expression of a devotion to God which endures in every adverse experience ——— a devotion which continues to claim God as “my” God and will not let him go although he can be experienced only as the absent One who has forsaken the petitioner.”
- ⑫ 這顯然是一種很早的詮釋法。現代學者普遍疑問歷史的耶穌死前是否真的應用聖詠第二十二首來祈禱。這也許是早期教會在復活經驗下對耶穌死前哭喊的懂法，而馬爾谷（或者他的源流）顯然已經這樣地懂了。
- ⑬ 四福音中，只有馬爾谷的山園祈禱透露了耶穌的「阿爸」稱呼，馬爾谷接著以希臘文「父啊」來解釋這個「不雅」的鄉音土話。瑪竇和路加顯然爲了美感的原故，只記下它的希臘文翻譯。可以想見，耶穌不止一次稱天主爲「阿爸」；「阿爸」的稱呼應該經常出現他口中，在他每一次與天主交談的時候。
- ⑭ 近人耶肋米亞斯認爲，舊約甚少稱呼天主爲父的例子，只有十四處；與耶穌同時的猶太主義亦然。因此耶穌的「阿爸」稱呼應該是真實的 *ipsissima vox*。J. Jermias, “Abba”, The Central Message of the New Testament (Philadelphia: Fortress Press), pp.9-30.
- ⑮ 谷十五1各手抄本的讀法並不一致。不過大部分重要的手抄本都是 aorist 主動式分詞：symboulion poiēsantes（聚會商討），只有小部分給予過去式：symboulion epoiēsan（聚會完畢、商討完畢）。
- ⑯ 路加記載耶穌在山園被補之後，解到大司祭那裡，受人戲弄、侮辱（還有伯多祿背主），卻沒有受審訊，要到天一亮，長老、司祭、經師才聚集起來審問他，內容與馬爾谷夜間會議的第二部分（默西亞詢問）相

同。

- ①7 路加顯然也發現了問題，他乾脆把這一個步驟統統省略掉。
- ①8 在凱撒肋雅，伯多祿承認耶穌是默西亞之後，耶穌馬上以人子受苦受死來詮釋他的默西亞身分。在回答大司祭的詢問時，耶穌也說：「是的……但是」。二者有某種程度的類似。
- ①9 根據對觀福音，耶穌死於猶太尼撒月十五日，逾越節當天下午三時（第九時辰，谷十五33）。由於猶太人的一天從傍晚開始，最後晚餐、被捕、審訊、被釘、死亡全部發生在同一天。
- ②0 若望的耶穌死於尼撒月十四日，逾越節前一天。若十三1的最後晚餐是發生在「逾越節慶日前」，而不是當天。另外，若十八28說：當耶穌被押到總督府（外邦人的地方），猶太人不敢進去，「怕受了沾污，而不能吃逾越節羔羊」，可見當時尚未進入逾越節。
- ②1 若望把釘十字架而死的耶穌詮釋為逾越節羔羊，可見於十九36：「不可將他的骨頭打斷」。
- ②2 格前十一-25在祝聖酒前加上「晚餐後」一句，可能反映一種很早的禮儀方式：餅酒禮分別在晚餐前後舉行。
- ②3 光看祈禱用語，馬爾谷的記載是：「你們拿去吃吧，這是我身體……這是我的血，盟約的血（希臘文只說盟約），為大衆流出來的」（十四22、24）。格前：「這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我……這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為紀念我」（十一24、25）。瑪竇基本上跟隨馬爾谷的說法，路加則較相似格前，但中間有馬爾谷影響的痕跡。
- ②4 就連伯多祿的宣信（八27-30）也只是站在舊約的背景下對默西亞基督表達出不成熟的信仰，因為他還未看出苦難為耶穌默西亞身分的重要性。他的宣信遠遠不如這位百夫長，後者才是第一個真正認識基督奧秘的人。

## 再談宗教冬令營

房志榮

今年寒假跟去年一樣，行政院文建會和中國青年救國團利用冬令營合辦了第二屆「宗教文化與生活研習會」。參加的學員報名的59位，實到的48位，男生20位，女生28位，其中除了4位女中同學外，其他都是各大專院校的學生，輔仁大學有8位在報名單上。

把去年和今年的「研習會手冊」比較一下，發現內容大同小異，連講題和講員都和去年一樣，只是李亦園院士、瞿海源教授和趙玲玲教授這次未來，而由宋光宇教授講兩次，一次講「四十年來台灣宗教的發展」，另一次講去年已講過的「一貫道與現代生活」。去年聖印法師的「心靈講座」今年請了傅佩榮教授來講，傅教授他代趙玲玲教授作了另一次演講。

筆者今年被邀請之初即刻表示，為了好學的青年學子我當然願意去幫忙，但由去年的經驗得知，再講「外來宗教本土化之經過」有點像兩步當一步走，把學員越弄越迷糊，因為不知外來宗教為何物，如何談本土化，倒不如乾脆給他們介紹基督宗教或天主教來得痛快。冬令營執行秘書救國團總團部學校青年服務處視察黃炳亮答應了我的建議，我就在二月十二日下午前去東吳大學，給四十多位學員「介紹天主教」，演講一小時，第二個小時則答覆他們的問題。我要求他們以書面發問，結果11位同學提了21個問題。

這些問題涉及一般宗教的有：(1)信仰宗教的目的何在？(2)信宗教和不信宗教的人有何差別？(3)每個宗教都有神化性的起源，其真確性很難證明，為何我們仍願意信服這些無法肯定的解釋？(4)演化論出自許多科學證據（遺跡），但在很多方面，我們仍不禁要問，人是由猿所進化的，還是由神單獨創造的？(5)輔大成立宗教學系是以天主教為骨架嗎？台灣的人多信仰佛教，能否在輔大宗教系實施宗教多元化？(6)宗教與學術向來畫分曖昧，如神學目前未受正式承認學位，將成立的宗教學系會扮演什麼角色？

涉及基督宗教的問題：(1)先知的定義，什麼人可以成為先知？(2)聖經是

## 咒罵與祝福（迦三10~14）

林伯德（Jan Lambrecht）

爲什麼倚賴法律的人竟然會受咒罵呢？這個問題是對保祿在迦三10a所說的話的反應。原文是：「凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵。」這兒的咒罵與第9節提到的祝福相對：有信德的人與亞巴郎同受祝福。第10節開始一段簡短的解說，它一直到三14才結束，這一節（14）又再次提到亞巴郎的祝福。我們首先記錄下這一段經文的中文翻譯：

- 10a 反之，凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵，
  - b 因爲經上記載說：「凡不恃守律書上所記載的一切，而依照遵行的，是可咒罵的。」（申廿七26）
- 11a 所以很明顯的，沒有一個人能憑法律在天主前成義，
  - b 因爲經上說：「義人因信德而生活。」（哈二4）
- 12a 但是，法律並非以信德爲本，
  - b 只說：「遵行法令的，必因此獲得生命。」（肋十八5）
- 13a 但基督由法律的咒罵中贖出了我們，爲我們成了可咒罵的，
  - b 因爲經上記載說：「凡被懸在木架上的，是可咒罵的。」（申廿一23）
- 14a 這樣天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督耶穌內普及於萬民，
  - b 並使我們能藉著信德領受所應許的聖神。

在這次演講的第一部分裡，我們會首先點出這段經文的主要困難所在。隨之，是上下文和經文的分析。最後，我們會對保祿

的（猶太）法律觀，和對他這套觀念的實際適用性提出一些較一般性的考慮。如此，我們希望也可以解答最初提出的問題。

## I 一段困難的經文

迦三10~14是一篇極度困難的經文。印象中，第10節似乎自相矛盾，13節又說基督為我們成了咒罵。但是我們應該怎樣理解這一句說話呢？10和13節都引用申命紀，11節引哈巴谷，12節用肋未紀，這些聖經引文又如何保祿思想中產生作用呢？而申廿一23（13b）又是否真地證實基督已經成為咒罵呢？還有「法律的咒罵」（13a）到底意含什麼？

讓我們把注意力導引到兩個最主要的困難上面：(1)10~14節有沒有邏輯上的一致性？(2)為什麼沒有人能在天主前藉守法律成義（11a）？

### 無邏輯上的一貫性？

關於保祿在處理法律問題時有無一致性的問題，看來在不久的將來將會（比以前）獲得更廣泛的討論。當然，很多釋經學家（到目前為止，是大部分）會繼續辯稱保祿的法律觀是深思熟慮的結果。有些人會假定保祿的（法律）思想是在發展之中，另一些人則以境況的改變來解釋他這種在強調上的巨大轉變。可是，最近卻有人對保祿之處理法律問題的邏輯一致性提出極端的懷疑。他們說：讓保祿成為偉大的外邦人的宗徒的原因，是在實用的層面，而不是理論性的神學系統。

第一次閱讀迦三10~14，或許會指出保祿在推理過程中的四項缺點：

(1)在10a，保祿說：那些依賴遵行法律的人會受到咒罵。至少，這是個奇怪的思想：想藉聽命守法來獲得救贖，為什麼會受到咒罵？而支持這種說法的聖經引文（10b）卻說出截然相反的話：

受咒罵的是那不守法律的人。該如何調解這兩句話呢？

(2)在第10和11節之間，有些思想接不上來。10b的讀者必定以為具體地違反法律就是咒罵的原因。可是，在11~12節，保祿的思想卻似乎停留在一個更深、也更基本的層面。讀者會這樣想：不管守法與否，都是不重要的，因為無論如何，總沒有人會由於法律成義。因此，我們必須同意，在10b和11節之間，至少存在著一個很大的張力（假如沒有矛盾的話）。

(3)第11節所強調的「很明顯」，表面看來並不如此明顯。而「憑法律」與「因信德」的對立到底建基在那裡？又為什麼法律就不建立在信仰之上呢（12a）？再者，我們還可以問：既然12b說遵守法律的人必因此獲得生命，為什麼又需要信仰呢？

(4)11和12節強調信仰的必要性。第6節提及亞巴郎：亞巴郎信了天主，天主就以此算為他的正義。萬民也一樣憑信德成義（8），具有信德的人與有信德的亞巴郎同蒙祝福（9）。讀者會就此下結論說：為成義與蒙祝福，相信天主就是絕對必需的，也是唯一的條件。可是，就在第13節，保祿卻突然提起把我們從咒罵中救贖出來的基督，第14節也講及亞巴郎的祝福是在基督之內及於萬民。這是一個新的、後加的條件嗎？再者，14b的「藉著信德」保祿是指「對基督的信仰」（參三22，26，羅三22）。亞巴郎對天主的信仰和我們對基督的信仰又有什麼關係？

以上的不平衡讓我們有點同情H. Räisänen在談及保祿缺乏邏輯一貫性時所發表的論文。Raisanen認為：要把保祿的法律觀加以系統化的整理，只是一件了無希望的工作；它完全沒有觀念上的統一。他指出五點模糊（矛盾、或不準確）的地方。首先，「法律」的觀念並不明確，因為保祿有時也把這個字應用到外邦人身上，也因為他從來沒有解釋清楚，在什麼程度下，猶太法律為外邦人不再存在。其次，在某些篇章，保祿說法律已被廢棄，可是，在其他

地方他又堅持，法律仍然存在。其三，保祿似乎認為：法律是從來沒有被人完全遵守過的，可是，他又說某些外邦人（和基督徒）做了法律所要求的。其四，關於法律的來源和目的，保祿似乎有幾套互相矛盾的說辭。其五，保祿誤以為在猶太教中，法律是一條通往救恩的途徑，他未能領會猶太人如何尊重天主恩賜的恩寵性和優越性。

因此，Räisänen辯說：我們應該首先視保祿為一個傳教士、一個行動的人，而不是一個偉大的系統神學家。當然，我們遇到許多典型的保祿觀念，但是保祿法律思想的出發點是基督事件，而不是法律本身。保祿的這種心智結構其實與其他早期基督徒作者相同，只是其他人卻沒有對法律提如此極端如此消極的結論。所以如此的具體原因，就是某些猶太籍基督徒反對他傳福音的方法。由於這種衝突的情況，保祿的推理方法其實只是一種「次要的理性化」罷了。Räisänen的結論就是：「基督徒神學本來應該繫於保祿的直覺（那就是，他重要的觀點如基督徒的自由等）……可是，尤其在基督新教，保祿設計出來以支持其直覺的理性化卻竟然被視作他最有價值的成就。我提議：我們應該轉而強調他的直覺。」

### 法律的無能

a.「違反法律的人犯了罪，他因此會遭受天主的懲罰。」這句話的邏輯意義不難理解。可是，對於路德的論題：「人類是如此敗壞，以致他所做的一切，若沒有天主的恩寵，全部都是罪惡。」我們又應該怎樣看待呢？這句話有沒有保祿的根據？

有人說，法律的軟弱遠較真正違反法律來得深遠。在任何情況之下，即使當法律完全被人遵守了，它也不能使人成義。理由是：致力守法的人追求的是自己的正義，而遵行法律就是這種誇耀自我的行為的結果。它經常失敗：工作正義是永不能帶出天主的正義的，因為人類的努力敗壞得太深了。在回答為什麼法律的工作與恩



寵及信仰的工作互相排拒的時候，步特曼（R. Bultmann）說：因為人藉守法以爭取救贖的努力「本身在事實上已經是罪惡」。在許多路德會神學家看來，因為罪在人的內在本質上決定人，因此，不管是守法還是犯法，好行為還是壞行為，它們也只是這種基本的罪的具體表現而已。G. Klein因而稱保祿的法律觀為超越的及人學的法律觀。「神聖」的法律已經被罪極度破壞了。為保祿而言，法律在一個末世的危機中發現自己，它已經變成一種把人類套牢在他們垂死的景況中的力量了。和其他人一樣，Klein也認為保祿極端的法律觀清楚地表現在迦三11~12。

有人說，追求自己的正義，就是保祿時代的猶太主義的特色。但是步特曼卻以為，這一種法律主義式的努力其實活躍於每一個人之中，保祿的法律理論批評這一種努力，它因而擁有一種基本的意義，為每一個時候，每一個人都經常有效。假如在這個節骨眼上，保祿是特別針對猶太人，那麼，整個人類及其世界觀其實也同時被觸及了。

b. 時至今日，雖然仍有一些人固執地為上述這種存在主義式的詮釋法提出辯護，可是，在近二十多年來，它卻迭遭嚴厲的攻擊。理由有二：

(1) 在保祿的時代，猶太主義並非如此地法律主義。當時的猶太人首先向天主的恩寵開放，然後才談到人的回應。E.P. Sanders 尤其支持這種新的看法，他把猶太人的宗教態度稱作「盟約的律法行為」：猶太人的守法行為是對天主早賜的恩寵所作的反應，進入盟約的召選先於所有人為的努力。不僅路德會信友，就連大部分的基督徒神學家在這方面也全盤地誤會了猶太人。

(2) 愈來愈多釋經學家相信，保祿在羅馬人書及迦拉達書並沒有處理路德個人主義式的（或人學的）問題：「在天主跟前，我怎能找到自己的正義？」他所考慮的是社會的和教會的問題：「在什麼

條件下，外邦人才可以成爲基督徒？」保祿沒太縱情於主觀的內省中，也沒有攻擊法律主義的法律概念，或工作正義。不是的，保祿不能接受的是外邦籍基督徒的生活必須如同猶太人一樣（參迦二10～14）。他堅持：外邦人也可能直接地，在法律以外，藉著對基督的信仰，得到成義。Sanders以爲，這就是迦拉達書和羅馬人書的中心論題。

用上面的新觀點，是否可以澄清保祿對法律的看法呢？在這場演講裡，我們的答案只限於分析迦三10～14。我們有一件雙重的工作：找尋這段經文的邏輯一貫性所在，以及查看影響這些經節的特殊法律觀念。這段經文不能從它的上下文，也不能從整封致迦拉達人書中游離出來。同時，我們也不能忽略了保祿在不久之後，在羅馬書中，也有談論法律的言論。

## II 迦三10～14的分析

迦三1～14是這封書信的中央部分（三1～五12：論梅瑟律法和基督徒的自由）的第一個段落。在三15，呼格的「弟兄們」及遺囑的形象清楚顯出：一個新的思想在這裡開始。第13～14節是一長句，它以兩目的子句爲結束，而把整個辯論帶到暫時的結論去。不同的主題互相呼應，首尾相接：13節的「基督」和「咒罵」回應第1節，14a的「亞巴郎的祝福」亦早見於7～9節，至於14b的「聖神」，請看2～3節及第5節。在這第一段落中，10～14節屬於6～14之內。第6節與亞巴郎的比較，激發保祿在7～14節解釋他對因信成義的看法。然而，10～14節卻是一個相對地獨立的單元——這一點在以後的討論中會更爲明朗化。

### A. 上下文：

經過第1節痛罵的詢問之後，保祿在第2～5節談及迦拉達人的聖神經驗。他兩次（2及5節）質詢對方：你們領受聖神，是由於遵

行法律呢？還是由於聽信福音呢？保祿沒有回答這個問題，但是從上下文，我們知應該選擇第二個可能性：是藉聽信福音。接著是與亞巴郎的比較：他也「信了天主，天主就以此算為他的正義」（第6節，引錄創十五6）。可以肯定的是：信仰就是亞巴郎和迦拉達人共同的地方。但是，它是否唯一相同之處呢？而迦拉達人的聖神經驗和亞巴郎的正義又有什麼關係呢？二者都由於信仰而獲得保證，那麼，它們是否相同？換言之，基督徒之領受聖神是否就是正義，或成義？雖然保祿沒有說亞巴郎已經領受了聖神，他卻把「預報福音」用於亞巴郎身上。這個動詞肯定地把亞巴郎和基督徒連在一起。

第7節的結論（「為此」）有很深遠的含義：「為此，你們該曉得（這個動詞可能是命令式）：具有信德的人才是亞巴郎的子孫。」這個結論是否理由充分？按照保祿的看法，信仰是如此重要，以致它竟成了亞巴郎（父親）和其他人（子孫）之間的關係的唯一根據。第6節引用創十五6，這裡提及亞巴郎的信仰和正義。第8節是另一句創世紀引文（可能合併了創十八18和十二3）：「萬民都要因你獲得祝福。」假若我們以為萬民的祝福就是亞巴郎信仰的酬報，那便錯了，保祿的反省走向另一個方向。他強調父親和子孫之間的平行，因而也強調他（父）的正義和他們的祝福之間的平行。由此可見，為外邦人而言，正義（8）和祝福（9）是等同的。再者，這一切是天主計劃的，它早已當作福音傳報給亞巴郎了。

第9節，我們又有一個結論（「可見」）：「可見那些具有信德的人，與有信德的亞巴郎同蒙祝福。」值得一提的是，這兒與第8節相較，有點小改變，「因你（亞巴郎）」（8）變成「與亞巴郎一同」。外邦人相信，他們也蒙受祝福。根據第9節，亞巴郎不僅相信（也不僅領受了聖經中萬民將蒙祝福的恩許），他自己也和萬民一樣，領受了祝福。

成義就是祝福，這一點在上下文中也得到證實；因為二者皆指擁有聖神。在成義方面，鑒於2~6節，我們必須接受這種說法，至論祝福，第14節的兩目的子句清楚顯出：亞巴郎的祝福就是聖經的恩許。第二子句解釋第一子句。

結論：在迦三1~14，保祿強調信仰決定性的重要性。由於「聽信」宗徒的訊息，迦拉達人領受了也經驗了聖神。這符合聖經所說：亞巴郎藉信德成義，在他內，萬民，所有外邦人，將要蒙受祝福。相信的，就是他的子孫，他們也和他一起蒙受祝福。我們會想：信仰就是唯一的條件。因著信蒙受祝福就是因信成義，而這即意味擁有聖神。以上是初次閱讀，尚未深入地進入10~14節的思想。

#### b. 經文：

保祿在三7寫道：「為此，你們該曉得，具有信德的人才是亞巴郎的子孫。」在第9節，他再次用同樣的說法：「可見那些具有信德的人，與有信德的亞巴郎同蒙祝福。」第10節開始時是表明理由的「因為」。大抵，我們必須在第9和第10節之間加上這樣的補充：「反之，法律的人民卻沒有蒙受祝福，」然後第10節才跟著解釋：「因為凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵……」。

10~14節這個小單元首先講法律的咒罵（10~12），隨後講受咒罵的人藉基督獲救贖（13~14）。在這個單元內，我們看見有四句舊約引文，及一句舊約的暗示。

(1)10b.：申二七26（和三〇10）

(2)11b.：哈二4

(3)12b.：肋十八5

(4)13b.：申二一23（和二七26）

(5)14a.：參創十八18和十二3

兩句中命紀引文（1和4）開始時都用公式「這樣記載」（ge-

graptai)，再加上表動機的質詞，gar（10b）和hoti（13b），皆譯作「因為」；此外，兩引文還共同使用「咒罵」這個動詞。哈二4（2）和肋十八5（3）都用動詞「生活」，這兩句引文都很短，又都缺乏開始時的引言。14a顯然暗指第8節的創世紀引文「萬民都要因你獲得祝福」（創十八18和十二3）。在舊約如此重重的累積下，我們還能發現一些可見的思路嗎？

### 第10節

10a：反之，凡是依恃遵行法律的，都應受咒罵，

b：因為經上記載說：「凡不持守律書所記載的一切，而依照遵行的，是可咒罵的。」（中二七26）

如果我們重建第9和第10節之間思想的工作是正確的話（「反之，法律的人民卻沒有蒙受祝福」），那麼，10a表動機子句中的三點改變令我們吃驚：(1)「凡是」是限制性的：只有那些。(2)保祿加上「依恃遵行」，所謂「依恃遵行法律的」，他指那些試圖藉嚴格聽從法律，來得到亞巴郎的祝福的人。(3)「應受咒罵」尖銳化了「沒有蒙受祝福」，然而它卻似乎比10b的「咒罵的」軟化一點。

為什麼凡是依恃法律的人都應受咒罵呢？箇中原因寫在10b的因為子句上：「因為經上記載說：凡不持守律書上所記載的一切，而依照遵行的，是可咒罵的」。讀完整句第10節，特別覺得奇怪的是，這裡竟然結合了一句肯定句子和一句否定句子。「依恃遵行法律」是肯定的，因為凡是依恃法律的人都致力完成法律的要求。「不持守律書上所記載的一切」卻一定是否定的：被咒罵者是因為違反法律，沒有滿全法律。

因為加上10b的解釋，我們似乎不得不在一種和諧的意義上理解整句第10節。人倚恃某些法律，但顯然他們沒有滿全該法律的其他命令。因此，儘管他們部分地遵從了，他們仍然因為其餘罪惡性的疏忽而被咒罵。保祿深信，法律的整體必須被遵守（參五3）。

在迦拉達書，*erganomou*（直譯法律的工作，即法律所要求的工作，思高譯本作「遵行法律」）共用了六次，三次在那複雜而困難的論題句二16，另三次在第三章，見第2，5及10節。按照J.D. G.Dunn，要理解第10節，以下的考慮是重要的：從引發保祿寫作迦拉達書的具體情況看，「法律的工作」並不指滿全法律的要求，而是特別指Dunn所謂的「身分記號」或「身分徽章」。這些記號，也就是說割損、祭禮的純潔、曆法，有助猶太團體認識自己，藉此，猶太人把自己從其周圍的外教邦國中分隔開來。我們必須謹記：迦拉達書是保祿寫給那些受誘惑要生活得好像猶太人的外邦籍基督徒的。保祿告訴他們，靠這些「身分記號」，沒有人可以成義，因為——正如引文暗示——由於違反法律的其他誡命，所有人都是罪人，也因此被法律所咒罵。

對於Dunn所提出，「遵行法律」的限制性詮釋，我們感到遲疑。正如羅馬書顯示，保祿是從一個更深刻的角度來看待這一個問題的。迦二16和三14討論的，是猶太人一般性的守法問題，它包括所有的工作。沒有人可以完成「法律書上記載的全部事項」，因為這種悲劇性的缺陷，人人都在法律的咒罵之下。因此，法律之途不能領導人走向正義或祝福。值得注意的是，保祿把下列兩件事聯結起來，也把它們等同起來，那就是：外邦人在他們轉向基督宗教之後想接受的猶太生活方式，以及猶太人（和外邦人）歸化之前被咒罵的景況（羅一～三）。

想從「依恃遵行法律」這句話找尋工作正義的根據，是不智的做法，即使10a本身可能有這個暗示。當然，這些人是真地依恃他們的工作，但是，我們不能就此假定，在保祿的意見中，他們是在法律主義的方式下，以一種驕傲、自覺、而自大的心態，來遵守法律的。再者，由於引用申廿七26，保祿似乎接受遵守全部法律的誡命便能除去咒罵，導向生命的看法。

但是11~12節又如何呢？難道這些經節沒有為法律實在的無能提供一套更極端的理由嗎？

### 第11~12節

11a：所以很明顯的，沒有一個人能憑法律在天主前成義，

b：因為經上說：義人因信德而生活。（哈二4）

12a：但是法律並不以信德為本，

b：只說：遵行法令的，必因此獲得生命。（肋十八5）

11~12節組成一個簡短而完整的思想。在這兩節中，不僅「生活」一詞重複了一次，也不僅「法律」和「信德」的對立在每一節中都出現過一次，還隱藏著一個三段論證。把它正當地排列出來，它是這樣的：

大前題：義人因信德而生活（11b），

小前題：法律並不以信德為本，因為遵行法律的因法律而得生命（12）

結論：因此，明顯地，沒有人能憑法律在天主前成義（11a）。

以上有點意譯的譯文很清楚地顯出，在11b，我們把「因信德」連於「生活」（與Revised Standard Version「那憑藉信德的才是義人」不同）。在正常情況下，要把「因信德」連於「義人」，必須重複冠詞，但是我們還有一個更重要的理由：在保祿的思想中，11b「義人因信德生活」與11a「成義」相符合，「生活」（雖是將來時態）所指的，主要不是成義之後完全的基督徒生活，也不是死後的生命，而是指藉信德，而不藉法律所帶來的成義本身。我們藉著信德到達正義，或正義的生命。

同樣，讀者也不能錯過另一種相等：我們以為11a「憑法律」一詞相當於10a「依恃遵行法律」，正如「沒有一個人能……在天主前成義」（11）也與「應受咒罵」（10a）相呼應一樣。換言

之，「憑法律」具體地即是「憑藉遵行法律」的意思。在第一個反面的聖經理由之後，保祿再給予另一個正面的理由（肋十八5）而這個理由是當作一些很明顯的東西般提出來的。很可能，保祿在11a選擇單數的「法律」而不是複數的「法律的工作」，是因為他想（在這裡也在第12節）把「法律」和「信德」強烈地對立起來，也因為12b中*aūta*和*autois*兩個代名詞（中文翻譯一作「法令」，一作「此」）都指法律的規定（參10b：「律書上所記載的一切」），而不是法律的工作。

三段論證的小前題（12a）的正確意義何在？為什麼法律不能成義？是因為法律與信德無關，它不倚靠信德，不以信德為本，但是，緊接著12a，保祿馬上在12b說：為那些遵行法令的人，法律許以「生命」（正義）。

我們很難想像，保祿在12b已不再想起10b的內容了，因此，我們必須假設，同樣的思想也出現在這裡：法律不能成義是因為違反；不聽命引致法律的咒罵。在引用肋十八5時保祿甚至主張：完成法律會帶來生命。我以為，這裡所指的和10b一樣：法律的真正咒罵在於不可避免的，普遍性的不守法。只要缺乏信仰，情況始終是無望的。

在11~12a，以及在10a，保祿都很基本，也很直接地表達自己的思想：沒有人能憑法律成義（11a）；成義來自信德（11b）；法律與信德無關（12a）。然而12b卻與10b有著同樣的立場：普遍的不守法及咒罵的情況。不遵守阻止「生命」出現再一次地，保祿是在處理與信德判然有別的行為的原則，但他並沒有反對行為，反之，在11~12節，他很可能仍舊想起法律之不被遵守（雖然這點沒有明明說出來）。因而11~12節與第10節緊扣在一起。

和第10節一樣，保祿在11~12節並沒有談論錯誤的熱中於工作正義的問題。以為保祿主張人類行為本身已經是敗壞的、或守法與



不守法都是同樣地壞，甚或守法比不守法更壞等，都不能從這段經文得到證實。對保祿來說，行為與信仰的基本對立來自他的信念：人類的努力，「法律的工作」，不能從現存的咒罵景況中拯救人。正如保祿將要在13~14節中解譯的：只有基督才能夠做這件事。

### 第13~14節

13a：基督由法律的咒罵中贖出了我們，為我們成了可咒罵的，

b：因為經上記載說：凡被懸在木架上的，是可咒罵的（申二一23）。

14a：這樣天主使亞巴郎所蒙受的祝福，在基督耶穌內普及於萬民，

b：並使我們能藉著信德領受所應許的聖神。

Helmut Merklein最近這樣寫道：從很古的時代，已經有人認出被釘的基督是保祿神學的中心。為所有基督徒而言，迦三13的話都有一種基礎的意義，它給我們提供理解保祿正義和法律觀的鑰匙。迦四4~5及格後五21都是迦三13~14的平行文。

13~14節組成一長句，句末重重地強調「藉著信德」。這句子會幫助我們解答信德和法律的工作的真正分別到底在那裡的問題。但首先，這兩經節必須更嚴密地分析。在13b，保祿借用申廿七26（引錄在10b）來修改申廿一23的引文，結果是，在迦拉達書，現在兩句申命紀引文的開始都是epikataratos pas（「咒罵就是那些」參10b和13b）。在13b，這種說法的唯一作用就是顯出基督事實上已經成了「咒罵」（參13a）。申廿一23的本意是：一個人由於犯了嚴重的罪而被懸在木桿上，這個人是被天主所咒罵的。在第13節，保祿把這句話應用到基督身上，他被權威人士所定罪，也被釘在十字架上，因此，按理說，他也成了「咒罵」（被咒罵的人）。咒罵一字在第13節一共用了兩次，當然，所指的東西相當不同：在

13a，由於罪過，我們該受咒罵（參10b），但在13b，基督的咒罵卻是由於他被人不正當地判處死刑之後，再被釘在十字架上。然而，這兩種咒罵卻不是截然無關：這一個取代另一個。基督爲了我們以一個被咒罵者的身分死了（13a），如此，他帶來了救贖（還有亞巴郎的祝福和應許的聖神，參14節）。

基督爲我們成了咒罵，如此，他把我們從「法律的咒罵」中救贖出來。「法律的咒罵」一詞預設那隱含在第10節中的思想：法律讓所有人都置身於咒罵之下，因爲沒有人完全遵行它的命令。只有基督，而不是法律，可以把我們從這種被咒的境況（那就是：那些被托拉咒罵的違法者所要承受的，步向死亡的事實）中釋放出來。

在13a，保祿的視野不再如同10a的「凡」那麼普遍。他寫道：基督「救贖我們」。到底誰是那些需要救贖的、受咒罵者呢？我們或者會自發地回答：猶太籍的基督徒，因爲在13a保祿談到法律，在13b又引用法律的規定，並在14a應用相反的「萬民」一詞。然而，有四個理由向我們提出警告，並給「我們」一詞提示一個更廣闊的意義：(1)在14b的第二目的子句中（與第一目的子句14a平行），「使我們能」的主詞「我們」肯定包括所有基督徒，即外邦和猶太人；(2)13a的公式說法「爲我們」也很難排拒普遍的意義；(3)在迦拉達書，保祿向那些受猶太人的生活方式所吸引的外邦籍基督徒說話。我們已經說過，在他們歸化後的那種生活方式是怎樣導使保祿談起他們歸化前的情況的；(4)從迦四3~5可見，保祿大膽地把猶太人成爲基督徒以前的情形與外邦人連在一起。

在這兩經節中，保祿怎樣說明自己的主張呢？在討論三10~14的上下文的時候，我們曾經強調亞巴郎和信友之間的平行：要得到成義與祝福，信德爲亞巴郎及爲他的子孫都已足夠。但現在我們卻看到：爲保祿來說，這個平行最後卻並非如此簡單。從信德到祝福爲亞巴郎或者可能，可是，爲他的子孫，若沒有基督的干預，卻不

可能。從前，有信仰便有祝福，但現在，基督卻必須首先從咒罵中把人類救贖出來。

必須一提的是，上述這種補充說法並非完全正確，因為，為保祿來說，基督的救贖無疑是成義的第一步，是它的必須條件。基督的救贖無異於成義本身，而那必須的信仰其實就是對耶穌基督的信仰。藉著相信基督，亞巴郎的祝福到達萬民；藉著相信基督的救贖工作，相信他為我們所做的（13a），萬民蒙受恩許的聖神。事實上，沒有基督，就沒有亞巴郎的子孫，只有藉著基督，我們才真正變得和亞巴郎一樣：相信、成義、和祝福。

但是，我們還必須再一次剖析這些思想。就連亞巴郎的信仰也不乏「基督」的內容。因為他相信天主的恩許（參三16~18及21~22），而恩許正是在基督身上才得到滿全（三16）。這就是說，亞巴郎的信仰和基督徒的信仰並不是如此截然不同。亞巴郎也和日後的基督徒一樣，必須相信天主在救贖上新的主動出擊，才可以被稱為義。為亞巴郎來說，這種主動出擊還是一種恩許，為基督徒它卻成了事實。

如此，基督徒的信仰和法律的工作之間的分別，竟然在剎那之間突然變得清楚起來。天主在基督身上主動的行動——基督對我們這些被咒罵的人類的救贖——是天主白白的、赦罪的恩典，而不是人藉守法所做的工作。我們不能過分強調，說這種基督論的根本原理支配著保祿的思想。也因此，讀者也不應驚訝於保祿，因為他有著這種信念，竟然會攻擊嚴守法律本身，卻不經常顯然地提及咒罵的原由：違反法律了。這種依恃法律就好像天主在基督身上的主動出擊從沒有發生過一樣。因此，保祿在二21這樣寫道：「我決不願使天主的恩寵無效，因為，如果成義是賴著法律，那麼，基督就白白地死了。」另外，三21「如果所立定的法律能賜與人生命」一句（irrealis：在文法上是與事實不符的假定句）也能證明：在保祿

的理解中，基督事件輕易地排除這種假定。

我們總無法證明：保祿把這種悲劇性的、錯誤的依賴法律理解為工作正義。透過信仰，人得以從其中拯救出來的無望狀態，是因為違反法律才存在的。

### 結論

經過上面的研究，我們必須這樣結論：儘管看似充滿矛盾，在這些經節中，保祿的辯論方式卻是邏輯而一貫的。很有可能，他並不是攻擊工作正義。

三10的第二子句（即10b申命紀引文）指示：讀者該怎樣理解第一子句（10a：保祿的論題）。從法律的工作，我們不能期待任何的祝福。因為人沒有完成所有的工作，而違反法律無可避免地帶往咒罵的景況。

在三11~12，保祿把兩概念（信仰和法律），也把兩句引文（哈二4：因信德而生活，及肋十八5：藉遵行誡命而生活）對立起來。「生命」不能藉這些工作而獲得。11~12有一種樞紐的作用。12b所做的回憶10b所不做的：不完成律書所記載的一切會妨礙生命。但11~12a宣佈一種在13~14節將會討論的新救贖方式：基督帶來救贖，藉著對基督的信仰獲得亞巴郎的祝福、聖神、和成義。讓保祿如此極端地道出他的對立的，已經超過普遍的罪，而是基督事件了。

三13~14顯示出在保祿思想中，天主主動行動的中心是聖子在十字架上的死亡。這個早已給亞巴郎許諾過的救贖恩寵讓所有的人成為義人，包括外邦人和猶太人，只要他們擁有信德。關於成義，人致力於遵行法律是錯誤的、無能的。不是這些努力本身有錯，而是我們不能逃過法律的咒罵，這咒罵來自我們實在的、不能避免的違法，我們常常有些工作沒有做；也因為，在基督釘十字架之後，這種追求一己正義的行為否認、輕視了天主新的、末世性的主動出

擊。

### III 詮釋學的反省

爲什麼依恃遵行法律的人會受到咒罵？爲什麼遵行法律不能成義？因爲所有人，不管猶太人還是外邦人，都犯了罪，也都負有罪債。要把他們從這種罪惡的、被咒景況中救贖出來，基督必須成爲代替性的咒罵。猶太人可以遵行法律，法律本身沒有錯誤，但是由於法律的其他工作沒有被遵行，他不能成義。這種獨特的保祿法律觀怎樣才能依然作爲我們的靈感？

也許，這個簡短的研究的結果可以阻止我們去假定，在其他篇章裡，保祿的理論缺少內在的一貫性。雖然有些現代人仍然熱情地爲工作正義辯護，但是這項研究或許也能阻止我們把這種概念讓進保祿書信的其他地方。

可是，在這第三部分，我要廣闊我們的視野，那些希望更認識保祿法律概念的人而言，迦三10~14無疑是一篇很重要的經文，但也只是一則保祿經文而已，而我們又只集中在問題的一面：咒罵與祝福，及一個特別的問題之上：爲什麼遵行法律不能成義？迦拉達書和羅馬書還有其他對法律的反面說法，要求我們加以解釋。按照保祿的看法，法律不僅顯示罪惡的存在，它也使罪惡成爲違反——違反明文的規定，也因此，使罪惡變得更加凶惡。再者，假如天主早已預見到，也安排好法律的暫時性和缺陷性，那麼，他在西乃山上宣佈法律又是不是一次首先的，不成功的救贖？這些概念該怎樣解釋呢？當然，有限的時間和空間不容許我們解決所有這些問題，因此，我只把我們的注意力引到「法律的工作」一詞去。我首先問：這些工作是否包括所有人類的努力？然後我問，保祿的論題「無須法律的工作」有沒有減少基督徒倫理生活的危險？最後我還要問：該論題爲成義後的生活，爲我們這些已成義的基督徒，在這個

複雜的現代世界中生活是否仍然有效？

### 法律的工作和工作

我們必須考慮以下三點補充：

a. 在討論迦三10時，我們曾經提過Dunn的看法，他以為「法律的工作」一詞是指猶太人的特權，及他們國家的特質：「身分記號」（如割損、法律的純潔、曆法）。我們遲遲不敢認同這種看法。在迦拉達書，「法律的工作」大抵不含這種限制意義。

在羅馬書，這個詞彙毫無疑問是指法律所要求的全部工作。在二15，沒有法律的外邦人，有些卻有「法律的工作」（「工作」一詞是單數，思高譯作「法律的精華」）刻在心上，他們實踐了猶太倫理法的要求。三20說：沒有一個人能因「法律的工作」在天主前成義，這裡的上下文，特別是三10~19的罪惡表，告訴我們，法律包含多麼廣闊的倫理命令。同樣，當保祿在三28說：我們認為人成義是藉信德，而不在遵行法律，所指的也是同樣廣闊的意義。再者，從二7和九32的上下文，「工作」一詞似乎也包括遵守全部法律。

b. 如果保祿在迦拉達書沒有集中在工作正義上，他有沒有在其他書信中這樣做呢？有兩篇經文需要特別注意：羅九30~14及斐三4~9。在羅馬書，保祿談到以色列人「自己的正義」，在斐三9，他又提及「我自己的正義」。我們首先引錄羅九30~14：

外邦人沒有追求正義，卻獲得了正義，即由信仰而得的正義；以色列人追求使人成義的法律，卻沒有得到這種法律，這是為什麼呢？是因為他們不憑信仰，只憑行為追求。他們正確在那塊絆腳石上，正如經上所载：「看，我在熙雍放了一塊絆腳石，一塊使人絆跌的磐石，相信他的人，不致蒙羞。」……我可以為他們作證，他們對天主有熱心，但不合乎真知超見。因為他們不認識由天主而來的正義，企圖建立自己的正義，而

不順從天主的正義。因為法律的終向是基督，使凡信他的人獲得正義。

這段經文中的對立並不在猶太人自發地，在一種驕傲的、自我正義的、法律主義的精神下所做的東西，與天主自由地給予的東西中間，而是在以色列與天主，人的努力與天主的恩賜的中間；保祿把無能的猶太救贖方式（經由法律的方式，卻不是罪惡的、自傲的法律主義行動的方式）對立於天主在基督內的新主動出擊，也就是藉信仰的救贖方式。參羅十一7：以色列得不到它所尋求的。

第二段經文，斐三4~9，也是討論一個差不多的對立：

如果有人以為自己能將信賴放在外表上，那我更可以：我生後第八天受了割損，出於以色列民族，屬於本雅明支派，是由希伯人所生的希伯來人，就法律說，我是法利塞人，就熱忱說，我曾迫害過教會，就法律的正義說，是無瑕可指的。凡以前對我有利益的事，我如今爲了基督，都看作是損失，不但如此，而且我將一切都看作損失，因為我只以認識我主基督耶穌爲至寶。爲了他，我自願損失一切，拿一切當廢物，爲賺得基督，爲結合於他，並非藉我因守法律獲得的正義，而是藉由於信仰基督獲得的正義，即出於天主而本於信德的正義。

保祿這裡不是指責一種驕傲的、罪惡的努力。他自己的正義是忠信的（儘管是狂熱的）聽從法律，甚至把他帶上迫害基督徒的路去。再次地，這裡所指出的是建基於法律的典型猶太人的正義，它與建立於信仰的新正義相對。參斐三2~3，「真正受割損的人」不是以割損和猶太特權自誇的猶太籍基督徒敵人，而是「我們」，「因爲我們是以天主的聖神實行敬禮，在耶穌基督內自豪，而不信賴外表的人……」。

猶太人信賴法律，信賴猶太籍的身分；但自基督來臨之日開始，守法已經變成無希望的了，它沒有救贖的未來，即使該神聽命

顯出多大的熱誠也不例外。如果這種守法還伴隨著拒絕基督的心，它更是悲劇性地罪惡的，因為這時，人已絆跌在絆腳石上，他不聽從天主的正義（參羅九32及十3）。

c. 然而羅四2~6及九10~13又該怎樣理解呢？首先，羅四2~6這樣說：

如果亞巴郎是由於行爲，成爲義人，他就可以自誇了，但在天主前，因爲經上說：亞巴郎信了天主，天主就以此算爲他的正義。給工作的人工資，不算是恩惠，而是還債，但爲那沒有工作，而信仰那使不虔敬的人復義的天主的，這人的信德爲他便算是正義，這才是恩惠。正如達味也稱那沒有功行，而蒙天主恩賜算爲正義的人，是有福的一樣。

這篇經文討論亞巴郎的成義。2~4節討論「工作」，這裡的講法當然比用「法律的工作」來得更一般性。天主成義的恩寵先於所有的工作，所有人的努力。但是在這裡，保祿也沒有想起自負的工作正義。亞巴郎和我們每一個人都是在工作之外被天主的恩寵所成義，就好像恩惠一樣。

在羅九10~13，保祿處理雅各伯的召選的問題：

她（黎貝加）從我們的先祖依撒格一人懷了孕。當時雙胎還沒有出生，也沒有行善或作惡，但爲使天主預簡的計劃堅定不移，且爲顯示這計劃並不憑人的行爲，而只憑天主的召選，遂有話給她說：「年長的要服事年幼的。」正如經上記載：「我愛了雅各伯，而恨了厄撒烏」。

召選的恩寵也是一種純恩惠：「蒙召不在乎人願意，也不在乎人努力，而是由於天主的仁慈。」（羅九16）不僅法律的工作，就是所有人類的工作，在這經文中也都被淘汰了。參閱羅十一2~6：七千人的殘餘。保祿的結論是這樣的：「同樣，現在也留下了一些殘餘，即天主以恩寵所選拔的人，既然是出於恩寵，就不是出於作



為，不然恩寵就不算恩寵了」（5~6）。

### 信藉愛而工作

「無須法律的工作」是否意即基督徒不用再聆聽法律的命令呢？當然不是，但是，我們必須仔細研究保祿所說的話。

a. 在羅三<sup>31</sup>，保祿問：「我們就因信德而廢了法律嗎？」他自己回答：「絕對不是，我們反使法律堅固。」然後，在同一封書信中，他寫道：基督派遣的目的是為使法律所要求的正義，成全在隨從聖神生活的人身上（八<sup>3~4</sup>）。更遠一點，在十三<sup>8~10</sup>，他勸勉基督徒：

除了彼此相愛外，你們不可再欠人什麼，因為誰愛別人，就成全了法律。其實，「不可奸淫，不可殺人，不可偷盜，不可貪戀」，以及其他任何誡命，都包含在這句話裡，就是「愛你的近人如你自己。」愛不加害於人，所以愛就是法律的成全。

類似的勸諭也可以在迦拉達書找到：

你們蒙召選，是為得到自由；但<sub>不</sub>要以這自由作為放縱肉慾的藉口，惟要以愛德彼此服事。因為全部法律總括在這句話內：「愛你的近人如你自己。」（五<sup>13~14</sup>）

基督徒要彼此協助背負重擔，這樣就能成全「基督的法律」（參迦六<sup>2</sup>）。

b. 因此，保祿相信，以他的論題「不靠遵行法律」，他沒有取消法律。在保祿的作品中，我們找不到倫理法和儀式法的分野。但是，祭祀的規定，諸如割損和法律的純潔等命令，顯然不再有效，但是法律的倫理和宗教內容卻一再受到鼓吹。書信中的勸導部分充分顯明這點。「在基督耶穌內，割損或不割損都算不得什麼，唯有以愛德行事的信德才算什麼」（迦五<sup>6</sup>）。

c. 但是，保祿卻沒有把他的勸導作為新法律，也沒有用聖經的

根據來支持他的勸告，雖然在處理他的法律觀時，他卻經常引用聖經。

保祿不說基督徒「做」法律的工作，卻說他們「滿全」了法律，這不是偶然的。「做」法律的規定已經不再是中心目標了。為保祿而言，現在的基督或他的神就是基督徒生活和行為的根源。「如果我們因聖神生活，就應隨從聖神的引導行事」（迦五25）。

### 永不倚靠遵行法律？

最後一個問題是用今日基督徒的觀點來考慮第一和第二段落之間的關係。基督徒的成義和成聖是否仍然在法律之外成就？在今日，E.P.Sanders所提出的「進入」和「留駐」之間的區別是相當有名的。Sanders這樣界定「盟約的律法行為」：以為救贖來自盟約成員的身分，而服從誠命保障我們在盟約中的位置。開始的成義，「進入」，藉信而不是靠遵行法律產生。但是Sanders也非常強調：被成義的人必須遵守法律，否則會遭受永遠失去救贖之苦。因此，為保持在正義之中，「留駐」，工作需要的。這種很具吸引力的區別是否可以具體解釋保祿法律觀實在的適用性呢？

a. 首先，必須再次強調的是：我們以為，保祿首要的並不是攻擊自誇的、罪惡的工作正義。當然，法律主義仍然存在，不管為保祿還是為我們，這種心態都是極端錯誤的。但是保祿的主要目標卻是外邦人和猶太人的平等，他的意見是，為所有的人都毫無區別地只有一種救贖方法，就是，對基督耶穌的信仰。

b. 從迦三10~14，以及從整個保祿法律觀，學到的就是天主恩寵的優越性。尚未歸化的猶太人保祿充滿熱情地聽從法律，但是在一個偶然的景況下，藉著與基督相遇，他體會到自己的罪惡和貧乏（參迦二17：「我們在基督內求成義，卻被視為罪人」）。在被釘與復活的基督身上，他認出天主賜給所有人類的白白的恩寵。這種不含人的功勞，而為天主的救贖恩寵所祝福的優越性，在每一個時

候，每一個地方，為每一個基督徒都是滿溢的救贖奧秘。

c. 我會以為，Sanders「留駐」這個範疇會讓我們忘卻這種經常的優越性。為我們基督徒而言，最重要的是能夠看到，即使在聖洗之後（即我們的成義之後），我們仍然依靠天主首先的恩寵（不管是在我們行善，還是在我們為自己所沒有做的求寬恕的時候）。然而，如果我們不同時相信，基督徒必須靠著基督大能之神在愛中工作，滿全法律的話，保祿這種非常地強調的「（純粹）藉恩寵，如同恩惠，（只）藉信仰，而不靠遵行法律」便會被我們誤解了。

上接70頁

集體創作，是否會因作者不同而雜亂無系統？(3)基督宗教是否會因為和本國生活的差距太大而不適合國人？(4)上帝為什麼創造了白痴？(5)何謂三位一體？(6)天主、天父、耶穌、基督有何不同？(7)天主教與基督教最大的不同？(8)天主教與墮胎？(9)天主教在中國所面對的文化衝擊如何解決？(10)天主教與現代人生命的關係和天主教在台灣社會要扮演什麼角色？(11)分享一下您身處傳統的中國社會，卻成爲一位神父的歷程；(12)爲何神父不能結婚而牧師卻可以？

可見大部分問題都是頗有意義的，我的答覆是否讓學員們滿意不得而知，這裡寫出來讓讀者去自尋答案。如此也肯定了宗教冬令營的意義，並且希望能作一次慎重的檢討，以改進未來的宗教冬令營或夏令營。

# 人類生命與基督徒的聖事

胡國楨

## 一、位際性的共融：人類生命實現（成長）的要素

西方從十一世紀起，學術界深受亞里斯多德的哲學宇宙觀影響，認為宇宙間所有的「東西（being）」可以分做「自立體（substance）」及「依附體（accident）」兩類。自立體（或譯「實體」，或「本體」）是構成宇宙世界的獨立單元，依附體則是各自立體具體所存在的「性質」、「關係」、「時空」、「姿態」、「動作」……等等。自立體本身是不會改變的，卻隨著附屬於這個自立體的依附體的改換，而顯示不同的面貌。

例如：玫瑰花是個自立體，它從其存在的那一剎那開始，直到它消滅的那一剎那為止，這個玫瑰花就是它自己、一個不會改變的自立體。至於它這一生間的所有變化，由花苞，長成到花朵，衰敗到花蒂，這些個大小、形狀、色彩上的改變，以至於由土地上的生長、移植為盆栽、剪切為插花等不同狀態，都是由於在不同時空，有不同的依附體附在同一自立體的玫瑰花上，所呈現出的不同面貌而已；玫瑰花自始至終是同一個玫瑰花實體，沒有絲毫變化。

這是靜態的宇宙觀。在這一觀念下，一個「人」從他存在的一剎那起，就是一個不會改變、也不會消滅的「實體」（或說「靈魂」）。至於這個人，由胚胎，而演變成人形，而生出成幼兒，而長大成人，而體衰，最後死亡，其間形體的變化，只是在不同時空中，依附於這人「實體（靈魂）」上的依附體有所不同，所造成的

變化而已；至於他的「本體」（靈魂）並未改變，始終與胚胎時完全一樣。說到這人成長過程中所學習到的知識、技能、德行、惡習……，以及他在言行倫理上所做過的善功、罪行……，這些都與形體變化上的改變一樣，只是有不同的依附體依附於同一「不會改變的本體」（靈魂）上而已。

但是，今天思想學術界依循「存在主義」及「現象分析」方法，認為「人的『存在』」不只是一個靜態的實體，而是一個有生命、會成長、需要活力的動態有機『位格主體』。

人之所以為人，其「人的主體性存在」（human subjectivity）乃是出自「他整個的人不斷地在四個不同的意識層面上活動，以尋求自我的意義，並向外表達這自我意義」。

第一個意識層面屬「經驗的主體」（experiential subject），在此人的感官、想像力、知覺力等發生作用。這些發生的功能促使人去問「這是什麼？」「為什麼？」「多久？」等問題，於是進到了第二個意識層面，即「懂悟的主體」（intelligent subject）。在此人不只會問問題，還能了解事實，把了解到的表達出來。只是了解還不夠，人還願意追求事實真象，因而人還會進入第三個意識層面，即「推理的主體」（rational subject），在此人能反省並判斷，開始問「是這樣嗎？」「是真的嗎？」此外，人還願追求善及價值，這是第四個意識層面「負責的主體」（responsible subject）。在此人會細心思量「值得嗎？」「我應該做些什麼？」至此，人經過上述過程，有了整體性的答案，才根據這個答案做出決定，開始行動；具體整個的「我的主體」出現了。上述整個過程是一個「追求自我意識，並使之外在化，以至藉著『解釋』與他人溝通，以求『了解他人，並被他人了解』的『位際共融（結合）』過程」。最後所做的決定、所有的行動，其實已是一個能向外表達主體意向的有意義行動了。

所以，「我」這個主體的產生，是在一連串「位際共融」的決定和行動過程中逐漸形成、逐漸成長的。靠著不斷與周遭的人「相遇、相知、相結合」的互動，與他們不斷地生命交流，「我」的存在才是真實而有意義的，「我」生命的成長才真正實現。這個過程也可稱做「創造自我的過程」，是不斷進行，總也不是靜態的。

## 二、象徵：是生命本身，也是生命得以實現的表徵

「國旗象徵國家」，「綠（紅）燈象徵安全（危險）」，「玫瑰花象徵愛情」。

一般人，由於深受上述亞里斯多德靜態宇宙觀影響，大概只會從靜態角度來看「象徵」。如此，我們會說，國旗是國旗，國家是國家，是兩個各自獨立的「自立體」，國旗是國家的象徵，但國旗並不是國家。同理，綠（紅）燈象徵安全（危險），但綠（紅）燈並不是安全（危險）；玫瑰花象徵愛情，但玫瑰花並不是愛情。這是靜態宇宙觀，「實體是不會改變的」觀念下發展出的象徵概念，象徵物及被象徵的東西是兩個獨立的實體，象徵物是象徵物，被象徵的東西是被象徵的東西。

這種說法，對「比較『死』的東西」之間，就其外在性的象徵關係來說，是可以說得通的：國旗象徵國家，綠（紅）燈象徵安全（危險）等，正是如此。但與會成長的生命有密切關聯的東西，像愛情大概就不太容易用如此的象徵觀來說清楚了。

愛情是什麼？是兩個人經過彼此的相遇、相知，在生命上的相結合，這是兩人之間最深最深的位際生命的共融。如此，說「玫瑰花象徵愛情」就不十分貼切了，應該說「『送玫瑰花』以及『收玫瑰花』整個行動過程象徵愛情」才對。玫瑰花是玫瑰花；除非有人用來送情人表達愛意，對方也接受了，任何玫瑰花都不可能成為愛

情的象徵。

這愛情的事實是如何實現的？一位男士很想向他交往了兩年的一位女朋友表達愛意，一天下午下班前他計劃著：我先打電話約她，下班後去她家看她，去的路上要特意轉個彎，到花店買一打黃玫瑰送給她。下班後，他照計劃買了玫瑰，拿著到女朋友家，女朋友看了很高興地接過玫瑰花來，找出家裡最漂亮的花瓶插上，放在客廳最顯眼的地方。這一個愛情事實的實現，是由這位先生打電話約會、計劃買花時開始，而後有一連串行動，高峰在女朋友接受了花，把花瓶放在家中最顯眼處，如此完成了這一愛情事實。

這一連串「花的送收」行動的整個過程，是這對男女間愛情事實得以實現的表徵。只是個表徵嗎？不！其實這整個過程，不只是使這愛情事實得以表現的表徵，約會、買花、送花、收花、放在最顯眼處……，這一連串過程就是這對戀人間愛情的本身，不經過這一連串的行動，愛情根本是不存在的，這串過程使他們二人的生命結合在一起了，這就是他倆的「愛情本身」。

我們說這串「花的送收」行動過程是這對戀人愛情的象徵，是這愛情的本身，也是使這愛情具體實現的表徵。當然，經過這串「愛情象徵」行動的過程，現在放在花瓶裡的玫瑰花已經不再是單純的玫瑰花了，它已經由單純的黃玫瑰花，轉化成了「蘊含他倆愛情深意」的「愛情象徵」。這位女朋友，後來成了這位男士的妻子，在她壓箱底的聚寶盒中，存放著這些玫瑰花的花瓣，每當家庭紀念日，做妻子的會拿出來與丈夫及子女們一起觀賞，說說這玫瑰花的故事；或丈夫遠行的日子，做妻子的會拿出這些花瓣把玩一番，回憶愛情及婚姻生活中的往事。這促使「愛情」實現的「觸媒（玫瑰花）」真正成了這對夫妻的「愛情象徵」；日後面對這些玫瑰花瓣，還可促使他（她）們間愛情繼續不斷加深、穩固。如此，這些玫瑰花已不只是他（她）倆愛情的表徵了，在他（她）們不斷在這



玫瑰花前的慶祝（紀念）行動中，玫瑰花其實也成了他們間愛情的本身。

由此可知，把「象徵」的觀念用在與人類生命有關的「東西」上時，首先應有動態過程的行動意義；其次，在動態過程的行動使某一生命事實具體實現後，其中介性「觸媒」，亦有其靜態的象徵意義。不論由動態或靜態意義來說，「象徵」都不只是「使生命事實得以實現的表徵」，也同時是這被表徵的「生命事實本身」。

### 三、聖事：天人位際生命共融的象徵

人之所以為人，單就其本身的存在來說，其存在的基礎其實是很薄弱的。

整體而言，人所追求的存在不外「形體上的存在」、「道德上的存在」及「意義上的存在」三類。

人之追求「形體上的存在」，表現在盡力維護身體的健康上。但是不論人如何盡力，這形體終究要衰弱死亡，不復存在。既然如此，人又何必費心盡力地，在形體上追求其存在，因為追求形體上的存在，最後必注定是一場空。人形體上的存在，其存在的基礎實在是很薄弱。「死亡」隨時都在威脅著人類形體上的存在。

人之追求「道德上的存在」，表現在盡力維護好的倫理關係、行善避惡。可是，不論人如何努力，自我的「罪惡感」總是常常出現。雖然努力累積了不少善功，一旦不小心失足一次，前功盡棄，所追求的道德上的存在，終究成了一場空：人道德上的存在，不堪一擊，其存在的基礎實在是很薄弱。「罪惡感」隨時都在威脅著人類道德上的存在。

人之追求「意義上的存在」，表現在盡力活得有意義，但生命中的「無聊感」卻常使人感覺生命沒有意義。例如：有人認為學問有意義，一心追求學問，把能獲得博士學位為其最終理想，一旦得

到博士後，卻感到不過如此，對他來說意義全消失了，生命的「無聊感」油然而生，他所追求的意義上的存在，終究成了一場空；人意義上的存在，其存在的基礎實在是很薄弱。「無聊感」隨時都在威脅著人類意義上的存在。

因此，有些無信仰、而又悲觀的存在主義者認為：人所追求的所有存在，到頭來都是一場「空」；那麼，人又何必要再繼續追求這些個「空的存在」呢？所以，不少無信仰的有名存在主義者，都以自我結束此生（自殺）的方式來回答這個問題。

不過，樂觀的、有信仰的存在主義者在這同一現象下，看到那些自殺者沒有看到的人生事實。他們認為人的存在不是單純、封閉、孤立的存在。假如人的存在只是單純、封閉、孤立的存在，其存在的基礎是很薄弱沒錯；但，人的存在其實是根植於那「絕對存在」本身。有信仰的人相信：一個人若與這「絕對存在」間有著位際性的共融關係，他必有「絕對存在」做他個人存在的根基，這「絕對存在」會以其豐厚、堅實的存在本質支持著他個人的存在，鞏固並加深他個人存在原本很薄弱的基礎。

這「絕對存在」，不但會在人的存在受到「死亡」、「罪惡感」及「無聊感」的威脅時，鞏固其存在根基，促使其屹立不倒；而且在其不受威脅的平時，也可通傳自己存在性生命能源，加深其存在根基，使其愈來愈豐厚、堅實。有信仰的人不但不認為人生所追求的存在到頭來只是一場空，而且在絕望（生命各類存在受到威脅）時，會有勇氣勇敢地繼續奮鬥下去，因為他們相信「絕對存在」本身是永恆的；以「絕對存在」做為自己存在根基的人，也會是永恆的，一時受挫、受到「死亡」、「罪惡感」、「無聊感」威脅，並不算什麼，因為還繼續可以從「絕對存在」根基那裡吸收到更多、更豐富、更堅實的存在性生命能源。

在不同的文化地區、不同的宗教語言、不同的思想體系中，人

們給這「絕對存在」起了不同名字。基督宗教給的名字是「天主」（或「上帝」）。有信仰的人是與天主有位際共融的人，有天人間生命交流的經驗，他的生命是在不斷與天主「相遇、相知、相結合」的互動中成長的，不但會在絕望中愈挫愈勇，追求存在的永恆，而且在平時也可從天主永恆生命之源內汲取更豐厚、堅實的存在性生命能源。這是天人間愛情（位際生命的共融）的表現，基督徒們稱之「恩寵」。

基督宗教人士說：「『聖事』是天主不可見恩寵的可見形式。」天人間的愛情（恩寵）是看不到的，它在世上的一切表徵都可稱為「聖事」。所以「聖事」是天人間愛情（恩寵）的象徵，換句話說，聖事就是天人間位際生命共融的象徵。

因此，就象徵的動態意義而言，「聖事」是個行動過程：這行動過程一方面是「天人位際生命的共融」，或「人與天主相遇、相知、相結合」愛情事實的表徵，另一方面也是這愛情事實的本身。就象徵的靜態意義而言，在動態聖事過程中所應用，使天人間愛情藉其得以實的中介性「觸媒」，在愛情象徵的聖事行動完成之後，也成了這天人位際生命結合的一項靜態象徵物了，也可稱之為「聖事」。

廣義而言，祝聖聖水的祈禱儀式，是一種表達天人生命位際交流的聖事性行動，在這行動中，天主與人之間生命中的相遇、相知、相結合確實實現了；而經過祝聖後的聖水，也是聖事，天人間愛情事實靜態的象徵。這個說法在奧斯定的觀念中如此，在十二世紀以前的教會中一般觀念也是如此。

#### 四、基督：天主的聖事（原始的聖事）

就象徵的動態意義而言，「聖事」是「天人位際生命的共融」。天人位際生命的共融（恩寵）雖會出現在所有人（文化、宗

教)身上,但嚴格地說,這仍屬「無名的」(anonymous)方式。這恩寵生命要真正明顯成為可見形式,乃只有在特殊的天主啓示中才可能出現,「基督事件」就是這「天人位際生命共融」的聖事性事件。

「基督事件」同時展現天人關係的雙重面貌:一方面,天主在耶穌的整個生命歷程中,對全人類發出最真誠的召喚,邀請人們用自己的生命來彰顯天主愛的生命,這是天主對人類所做愛情的表現;另一方面,人類也在耶穌的生命中實現了人對天主召喚完滿的答覆,耶穌以服從至死的意志,活出了天主的聖意,這是人類對天主愛情完全皈依的表現。由此可知,天人雙方是在耶穌基督整個生命歷程中,完成天人間的真實「相遇、相知」,進而有了完全的「結合」。

原始的聖事(天人愛情共融最初的實現),是經由耶穌基督整個生命歷程而實現的。耶穌生命歷程,不只展現在其「降生奧蹟」之中:耶穌生活在世上的一切言行,雖已很清楚地表現出「天主對人愛的召喚」及「人對天主愛的皈依」的雙重事實,但仍不可缺少後續的「逾越奧蹟」、「升天奧蹟」(耶穌以人的身分,完全把自己交付在天主手中,接受苦難,以至死亡,天主並使他復活起來,並把他提升至與天主同等的地位),以及「五旬奧蹟」(基督在天與天父一起派遣聖神到世上,與人類共同生活,完成生命上的真正結合)。

上述基督的一生歷程,不只表徵了天人間的愛情恩寵,也是這愛情恩寵存在的本身。所以,當我們說「基督是天主的聖事」時:就動態來說,是指整個的基督事件,包括了基督的降生、逾越、升天,及其在天派遣聖神來世界,與人相偕共處的全部過程;就靜態來說,並不是指兩千年前活在巴勒斯坦的那個「耶穌」,他生前尚未完全彰顯天人愛情生命結合的全部,而是指那已經完全經歷了降

生、逾越、升天，及五旬節各奧蹟，現在正在天上和天主同等的「基督」。

## 五、教會：基督的聖事（基本的聖事）

基督是天主的聖事，是不可見的天人愛情生命共融（恩寵）的可見象徵。可惜，就此時此地的現世人生來說，不論動態的「整個基督事件」（發生在兩千年前的巴勒斯坦），或靜態的「復活且與天主同等的基督」（現在在天上），仍然還是無法直接見到的。我們所能直接見到的是此時此地的「基督徒」及由基督徒組成的團體「教會」。

「基督徒」是已經與基督及天主生命「相遇、相知、相結合」，在天人位際生命共融中成長的那些人。他們（個人及其團體性的教會）是基督聖事性生命（恩寵）在此時此地的具體展現。

就動態而言，基督徒是那些活出了基督的生命的人，也就是在他們生命言行中能表現出基督生命言行的雙重特徵：一方面，他們以人類的身分向天主表達愛情的皈依；另一方面，也同時以天主的身分向世界與他人表達出天主對他們的愛情召喚，邀請世界與其中的人們與自己能「位際性的生命共融」，透過自己與世界及人們間的「相遇、相知、相結合」，促成他們與基督及天主生命間直接的結合。

一個基督徒在鄰里間出面排解一個糾紛。這件事本來可以與他無關，發生糾紛的雙方在鄰里間的口碑一向不好，出面調解弄不好，還可能得罪雙方，給自己找上麻煩，一般人都不太願意自找麻煩。可是他本著基督的勸人和好的精神，不考慮自身的安危，也不管將會有什麼利害臨身，出面調解。不管這件事是否調解成功，或結果如何，是凶是吉，這基督徒卻以這件事展現了「基督生命言行的雙重特徵」。

一方面，他做這件事時，是以人的身分面對天主，表現出放棄自我、交付自我，做天主召喚他要他做的愛人的工作，這是對天主的愛情皈依。另一方面，他做這件事時，也是面對著世界與人們，向人們彰顯出天主愛情的召喚，邀請人們認同自己的生命言行，能與自己與基督有共融的生命：「相遇、相知、相結合」，如此也就可直接與基督及天主的生命相結合。

由此可知，對於此時此地的世界和人們來說，基督聖事性的生命（恩寵）不可能直接顯現，而是藉著基督徒的生命言行來彰顯表現的。所以，能彰顯「基督生命雙重特徵」的基督徒，是此時此地的聖事，是把基督這天主的聖事在此時此地彰顯出來的聖事，稱之「基督的聖事」。

說「基督是天主的聖事」，所說的是人類集合性主體（Collective Subject）與天主間位際生命共融的實現。因此，說「基督徒是基督的聖事」時，這裡的「基督徒」雖然也可看做是「個人基督徒」，但這個人基督徒必然是個「位格主體」，並非單獨的存在，而是「教會（基督徒集合性主體）」的成員。所以，更恰當的說法應是「教會是基督的聖事」。

耶穌在世時召喚門徒，雖是單獨的一個一個召叫，但卻是把他們集成團體，與這門徒團體交往共融；復活升天後，從天上派遣聖神來世上，也是讓聖神臨在於教會（基督徒團體）中，教會凝聚個人基督徒的生命，彰顯並實現人類與天主間位際生命的共融。此乃「教會是基督的聖事」真義。

（1991.9.8.講於初學修女陶成營）

# 易經的宇宙論與 多瑪斯的五道說

雷敦蘇

聖多瑪斯著名的五道說是天主教用來證明神的存在很重要的理論。簡單地說，多瑪斯由某種宇宙觀推出神的存在。由於作者生活在希臘文化範圍內，他的宇宙觀受到此文化的影響。東方哲學家會說，東方哲學的宇宙觀不同，所以多瑪斯的論證在此無用武之地。古希臘人由其宇宙觀推出超越宇宙的神和易經所談的天地做為宇宙的邊際不一樣。前者提出超越這觀念，後者並不談任何超越宇宙的東西。雖然如此，筆者認為仍然可以同時接受易經的宇宙觀和多瑪斯的五道論。為此，我們首先以邏輯的方式說明五道論，然後用之來解釋易經。

## 一、五道論

五道說中第一至第三道，在邏輯方面有同樣的類型，這類型可以分為四段。其一是說，在宇宙各物、各事中間有某種基本上的關係。其中有因果等關係，而在人間可以以父子、母女作為參考材料。所有的人都必須有父母，父子、母女是人間的基本關係。易經以陰陽互相轉變作為宇宙的基本關係。

五道說第二段說出此關係的三個特點，即：轉移性（Transitivity），無反身性（Irreflexivity），和順序性（Order）。轉移性是說，在三件東西中，甲和乙的關係能轉到乙和丙中間。三個台球就有轉移關係，若打甲，使甲碰到乙，乙碰到丙，那麼，可以

說甲使乙能動，又使丙能動。三個球都以被動關係連在一起。但是人間父子關係不如此。不能說，倘若甲是乙的父親和乙是丙的父親，那麼甲是丙的父親！父子關係不轉移。

無反身性關係是說，必須有第二物，不可以單獨有原物而已。「比某某物更大」是一種無反身性的關係，因為除了原物之外還有「更大的某某物」。「同己一樣大」是一種有反身性的關係，因為雖然有另外一件東西的可能性，此關係本身不需要。原物與自己亦有同己一樣大的關係。

順序性的關係與一套東西的內在安排有關。你可以買一袋餅乾，裡面的餅碎亂地放進去，你也可以買另一種餅乾，在袋內整齊地放著。前一套餅沒有順序性的關係，後一套則有。一袋餅乾有固定的數量，一套無固定數字，甚至無限數字的東西，仍然可以有順序性的關係。不過由於邏輯的要求，一套東西同時有順序和轉移性的關係，應該有固定的出發點。比如，自然數字以一為出發點，但其終點不能說，比千萬億更大。

第三點是一個邏輯上的真理。其意如下：若某套東西內，各件之間的關係有轉移、無反身和有順序性，那麼，至少有一件跟任何其他物沒有此關係的東西。換言之，必然在某套東西外有不受到所謂關係控制的一個東西。要注意的是，這是邏輯的要求，而不是由於某種政治制度所推論出來的。我們的目的不是討論一神論的歷史來源，而要否定那些把政治的發展和一神論連合起來的學者，例如：

「一旦蒙古民族所祭的天神開始高踞於衆神之上，唯我獨尊，而且與世俗的君權緊緊結合在一起時，顯示出了向一神教發展的趨向。」①

我們所談的，是邏輯的必然真理而不是歷史或政治的關係。實際上，我們所推論到的某套東西外的不一定只是一件東西。多瑪斯用另外一種論證說明為什麼只有一個神。由於篇幅的關係，我們在此



不談，只限於五道說本身。

最後一段是說，在某種條件之下，說上面三段所提出的一件東西是天主是合理的。當然我們已經接受神的觀念。五道說不解釋此觀念，而只說這觀念的具體可能性。所以若有人說中國沒有基督宗教「神」的觀念，那麼這並不能否定我們的理論。我們的意思是證明基督教所傳的神，和中國的宇宙觀沒有基本上的衝突。

## 二、周易的宇宙觀

周易本身做為筮卜之書為哲學家來說，材料是很輕薄的。幸虧有後人加的解釋書叫《十翼》，才有哲學意義。其中最完美的哲學思想表達是易傳。研究易傳的朱伯崑教授將易傳的原理分三個課題來講：一、一陽一陰之謂道；二、剛柔相推而生變化；三、易與天地準②。

陰陽的互相轉動是六十四卦構成的基本法則，使卦爻成一種邏輯系統。此系統可以簡單地以三個字，即陰、陽、道說出來。當然，人不能直接體會到這三個因素，特別是不能體會到「道」。「道」是由理性反省陰陽兩因素所提出來的一個觀念，使得陰陽圍住了一個系統中。陰陽亦是抽象物，但其來源是由於人觀察萬物各種變化後所提出來的。因此，周易的宇宙觀是一種由在世上有經驗的人所提出的邏輯系統。這滿足上面所說五道說的第一段。

「剛柔相推」不限於陰成為陽、陽成為陰，那樣簡單的一種關係。其實，爻象的變化沒有固定的格式：

「易之為書也，不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流大虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」③

在這兒，作者談到易的奧秘，也就是：邏輯能抓住的是六十四固定的卦，但不能把握卦與卦之間變化的原因，所以說，「變動不居」。繫辭傳把這特點叫作神。周易用神字，用法不同。在這兒意思

是說：「陰陽不測，爲神」④，同荀子的「陰陽大化……不見其事，而見其功，夫是謂神」是一致的。重點在於人理性的限度，即人只能證明陰陽變化，不能說爲什麼我們的宇宙是這樣的一個宇宙。

「易與天地準」強調周易的宇宙觀是一個固定的系統，以天地作爲其邊界。天和地如同所有的萬物都受到陰陽變化法則的影響。所謂的「準」字有準則的意思，就是說，陰陽變化有普遍性，萬物都以此律爲標準。

### 三、陰陽變化律的邏輯性

經過上面所述，我們已準備好來研究陰陽律的邏輯性。

首先，陰陽律的普遍性和由經驗來的本質使此陰陽關係完全滿足上面的第一段，即在宇宙裡人能發現一個基本關係。

此關係的轉移性、無反身性和順序性該更仔細地考察。由一陰一陽之說可以看到此關係的轉移性。如同台球一樣，卦爻的變都靠一個動作。陰陽的變一直不停地由甲卦轉到乙卦，乙卦轉到丙卦等等。是陰在升陽在退，或陽在升陰在退，都是一個道，沒有任何例外。

因此，同樣的陰陽律又使六十四卦成爲一個有順序性的系統。雖然歷代哲學家以不同的方式說出此法則如何將卦林系統化，但人人都承認六十四卦有某種順序，不可亂放。

無反身性比較難說明。若太簡單地說卦與卦之間只有陰陽變化關係，那麼，這是一種反身關係。不過，一研究周易的陰陽律就會看到其複雜性。更重要的是，卦不可以獨立。若有甲卦必須有乙卦，比如若有夫卦☱，陰氣升上使大有卦☲出現。這個必然性，也就是上面提過的「神」性，使陰陽律成爲一個無反身性的關係。

所以第三段說：在以六十四卦所形容的宇宙內，各物彼此之間

的關係有轉移、無反身和有順序性，結果，至少有一件跟任何他物沒有此關係的東西。這是邏輯的結論。不過，熟習老子的人不會驚異。道德經第十一章說：

「三十輻，共一轂。當其無有，車之用。」

黃帝經以井字說同樣的道理，井分九部，有一個中心，八部圍著⑥。輪有一個轂，三十輻都依靠它。六十四卦亦可以放在輪輻，或在井字的八個外部，但必須有一個中心。還有，卦與卦之間的關係跟卦與中心的關係完全不同。卦與中心的關係很特殊，並在卦和卦的系統之外。

筆者的意見就是，這個中心相當於多瑪斯哲學裡的天主。可能有人會批評說，井字中間只有空間，只有一個無字而已。說得很對，但也許此無字能做為天主存在的標誌。

哲學家創造哲學裡的無字之前，此字乃有舞蹈之意義。哲學裡有無之無和舞蹈之舞有何關係呢？參考中國少數民族自古以來保留的傳統，使我們能看到古漢族一些目前失去的概念。納西族東巴文籍有〈熱美達〉一篇，是描述人民對飛魔的一則文獻⑦。人們很怕神，所以他們舉行舞蹈來控制飛魔。要注意的是：他們看不到神，所以舉行舞蹈。舞蹈與無見的東西有密切的關係。後人大概由此而得到哲學裡的無字，再以有字與之對立。按照周易，有字的範圍是所有以陰陽律結合的萬物；無字則指在此範疇外之物。以有字與之對立，無字所指的是沒有，但看了納西舞蹈後，就知此「沒有」限於一個在萬物邏輯系統內之「沒有」，而不是一種絕對性的不存在。相反的，納西人民認為，以舞蹈所示神是非常有力量，是真實存在的。在這兒，我們以哲學家身分，只要抓住：在邏輯範疇外有一個中心、一個無，並在某種神學觀點下，可以把這個無當作神存在的標誌。

#### 四、結論——由易經證明神的存在

在中國有不少學者說中國人的宇宙觀是封閉的，不可作證明神存在的基礎。上面所述承認中國人的傳統宇宙觀及其系統性。不過，也說此宇宙觀並不否定一個在宇宙之上的神的存在。用易經的宇宙觀來反駁神的存在，好像是用輪輞來否定輪轂一樣笨。若有輪輞，當然有輪轂；若有宇宙，必然有在宇宙之上的神。

註：

- ① 劉小萌、定宜莊：薩滿教與東北民族，吉林教育出版社1990，第34頁。
- ② 朱伯崑，易學哲學史，上册，北京大學出版社，1986，71~105頁。
- ③ 易經，繫辭下傳第八章。
- ④ 易經，繫辭上傳第五章。
- ⑤ 荀子，天論。
- ⑥ 黃帝四經，李宗唐編著，天工書局，台北，民國73年，第229頁。
- ⑦ 這篇〈熱美陞〉經尚未出版。

# 徐光啓

林立樹

徐光啓字子先，號玄扈，公元一五六二年四月廿四日（明世宗嘉靖四十一年三月廿一日）生於上海，一六三三年十一月八日（明思宗崇禎六年十月初七）辭世，享年七十二歲，死後思宗追贈少保，諡文定，葬於上海徐家匯肇家濱北原。

徐光啓的父親徐思誠，為人慷慨大方，樂善好施，曾先後以經商，務農為業，對陰陽、醫術、占卜、看相頗有研究，晚年專心修身大業，死後曾遺言後代「開花時思結果，急流中宜勇退」。母親錢氏是一名儒家女，十五歲嫁到徐家，以孝著稱，勤於家事，早晚紡織，寒暑不輟，晚年家貧，不改其道，教誨子女，發乎至誠，對光啓影響深刻久遠。

光啓童年恰值倭寇騷擾，竊盜猖行，家境困苦，其母錢氏盼他能作一名正義的名臣為國服務，光啓不負所託，於二十歲時（一五八二年）考中金山街秀才，入學補廩，同年並與吳小溪的女兒結婚，育有一子名驥。光啓一生坎坷多磨，憂患多難，幸受教士利瑪竇教誨，終生信仰天主教，堅忍弘毅，勵志奮發，不為外界所苦，足以為今日莘莘學子所資借鏡效法。本文僅以古文三不朽：立功、立言、立德，述其一生梗概。

## （一）立功方面

光啓自升歲高中秀才後，試途多艱，由於他作文求質不求華，且不作文士之文；因此多次參加鄉試均不幸落第，但他仍鏗而不捨的再三應試，遲至三十六歲（公元一五九七年）終為人賞識中了第

一名解元，名噪京師。第二年光啓赴禮部會試，榜上又是無名。再過六年即四十三歲時纔中進士，名列八十八，殿試名列五十二，欽點翰林，點上第四，從此開始仕途生涯。

光啓的仕途一如其試途，坎坷多磨，雖然他先後曾出仕翰林院庶吉士，翰林院檢討，纂修官，同考官，左春坊左贊善，廷試掌卷官，詹事府少詹事兼河南道監察御史、禮部右侍郎，禮部尚書兼翰林院學士，禮部尚書兼東閣大學士，太子太保禮部尚書兼文淵閣大學士，然其宦海生涯並不順利。

光啓初仕，正值明神宗萬曆年間東林黨爭猖獗之際，在政治傾軋的漩渦中，光啓屢遭小人毀謗及排擠而多次鬱悒稱疾告退。萬曆四十一年（一六一三年），光啓因不滿政治黑暗藉病退隱津門。在此三年期間，專注實驗農學，講授西洋農事及水庫等，並親訪農人研究除害務農之良法，收穫頗大，對推展地方農事貢獻良多。

萬曆四十六年（一六一八年）滿人努爾哈赤稱雄關外，並發兵攻明，陷撫順，神宗皇帝命楊鎬率兵出關禦敵，四路大敗。次年四月宣詔光啓入京，十月二十三日敕諭光啓，選練新兵，並陞光啓為詹事府少詹事兼河南道監察御史，在通州設營。光啓計劃由各省招募的民兵裡，嚴加選擇，將才智膂力過人者加以訓練，待遇從優，並將淘汰者遣返回籍。光啓此舉所費不貲，惹人眼紅，遭誣陷盜餉吞款，影響練兵一事，因而作罷。

除了練兵之外，光啓致力提倡採用火炮制敵，他曾遣人赴澳門購炮。但朝廷大臣認為，火炮乃西洋利器，若引進火炮，即無異引入洋人，乃群起非難萬般阻撓。嘉宗天啓元年（一六二一年）光啓被召回詹事府，火炮之議亦遭擱置。

海防也是光啓論兵的主旨，光啓鑑於明末的海軍，無力防邊乃提出「海防迂議」。他認為，倭寇的基地既在海中，沿岸又有奸民作內應，或招或勸，都不能除寇亂，乃獻計「通市」以絕倭禍。因

爲通市後，中國商人可以到日本，間接可窺知日本國情，觀察日本動靜，並可購置日本軍器制倭。可惜當時朝廷並不以倭寇爲憂，認爲只要加以勦撫便可了事，而未採納其計劃。

光啓因練兵事，受人掣肘，不能成功，乃於天啓六年在回家任詹事府少詹事後，即上疏稱病，復回津門。途中，遼東軍事告急，皇帝再詔他回京，光啓又提出練兵，請購火炮，出使朝鮮之議，惜再因小人阻撓而未能夠鴻圖大展。

天啓（一六二三年）十月，皇上詔陞光啓爲禮部右侍郎，擔任纂修神宗實錄副總裁。他辭官不赴任。此時朝廷正是魏忠賢誣害忠良之時，光啓亦遭波及，魏忠賢曾授意台臣智鉉，劾奏光啓，指他黨同伐異，並誣告他盜餉，光啓一一加以駁議。

崇禎二年（一六二九年）光啓依西洋曆法，推算日食，精確萬分，甚獲重視。崇禎三年皇帝下旨命光啓改良曆法，他以六十九高齡每天往觀象台，親自測驗。同年六月光啓陞爲禮部尚書，十一月間測驗天文儀器時不慎跌傷，請辭但未獲准，光啓乃矢志修曆書。崇禎五年，光啓奉旨以禮部尚書，拜東閣大學士，入閣爲相，並兼有神宗實錄纂修副總裁，熹宗實錄纂修總裁。由於日夜忙碌，年老不支，崇禎六年秋間，一病不起，十月七日壽終正寢。追贈少保，諡文定。

## （二）立言部分

光啓一生秉浩蕩剛大之氣，抱凝粹雄傑之資，文章閎博奇瑋，崢嶸磅礴，思想網羅中外，闡究天人。生平著作達二百多部，包括奏章、經義、詩藝、徐氏庖言、四書參同、通憲圖說、兵事、西洋曆書、農政全書等。由於戰亂多半散佚，所存者僅十之一、二。陸徵祥曾於民國卅年爲徐文定公集增訂本作序時，推崇光啓畢生撰論，譯經書，並譽之爲「西學東漸之譯祖」。

光啓著作浩瀚廣博，無法一一詳述，謹介紹其對科學、政事兩方面立論，以窺其思想大端。

科學方面，光啓重要的譯作有幾何原本、簡平儀況、泰西水利、刻同文指算、題測量法、清修改曆法疏等。幾何原本是光啓所譯介的第一部科學著作，自利瑪竇到中國傳教後，即致力推介西文科學知識，由於中國傳統文化影響，西學甚難推行，光啓決心開通科學風氣。以翰林身分親往利瑪竇處學習幾何算學，並努力翻譯西洋科學書籍幾何原本。利瑪竇讚譽徐光啓「用一種明暢佳雅的文章，譯出幾何學的前六卷」，「這邊（中國）的人都視為一樁大奇事，他們從來沒有見過像這樣一冊論證明顯的書」。四庫全書評論這冊書「光啓反覆推闡，文句顯明，以是無晁西術，不為過矣！」以後他再兩次翻刻此書，每次加刪削，足見其立言之慎重。

光啓跟利瑪竇，研究西洋天文曆數並力行譯書，他知道，西洋學者所講的，比中國古傳高明很多，其中光啓最感興趣是曆法。崇禎三年，光啓奏疏說明翻譯曆書所有的計劃，分節次六目，基本五目。節次六目是疆曆、恆星曆、離曆、日月交會曆、五緯星曆、五星交會曆。基本五目是法原、法數、法算、法器、會通等。崇禎四年第一次進呈曆書，兩年半內共譯曆書七十四卷，光啓門生張溥曾推崇其老師，「推算緯度，味爽細書，迄半夜乃罷。」

在政事方面，光啓對屯田、墾田、用水、除蝗，禁私鹽、漕河、海防、練兵等，皆有其獨特之見解。在《農政全書》中，他列舉了親嘗草木的經驗，把可以吃的草、木、米穀、果、菜、野菜分六部，每部又分花、葉、根、實、皮、莖、筍七種，總計可食者共四百一十四種，讓百姓知道在飢荒的年歲，那些東西可以充飢，那些吃了會中毒，使荒年的難民可以避免許多意外死亡。

備荒只是一種消極的農事，農事最主要在耕種五穀，《農政全書》舉出各種種子的優劣，此皆為其親身目睹試驗而撰述的成品。



政事方面值得一提的尚有軍事方面的練兵，萬曆四十六年他上疏皇上練兵，「今日用兵之要，全在選練，選須實練」。並提出「臣所謂選士，非平日烏合之衆，蓋奇傑之士，衆中之翹楚也，一郡一邑，亦無幾人，既負異材，必須厚待，其製造器甲衣裳扉履，亦須數倍常格，此其勢自不能多，然而一人兼數十人之餉；即一人當數十人之用也」。此外他更提倡以火炮禦敵，因為火炮「物料真，製作巧，藥性猛，法度精」。他認為「惟盡用西術，乃能勝之，欲盡其術，必造我器盡如彼器，精我法盡如彼法，練我人盡如彼人而後可」。其真知灼見，迄今仍為後人津津樂道。

### (三) 立德方面

古人三不朽以立德為重，德者生活之規範也。光啟不論在事親待友，信仰生活等各方面的表現，均為後人之楷模。其終生信仰天主，致力引進天主教，信志堅貞，足供後人效法。俞大維將他比之為唐代玄奘大師，讚譽他肆力西儒致用之學，開民智、培國本。茲介紹其盡忠天主教，宏揚教義，熱心救人靈魂。

光啟信奉天主教，係出於其個人虔誠信仰，而非遇難求助。此與許多因困難祈求天主垂憐者不同，亦為其終生致力維護，並宏揚天主教之緣由。萬曆二十三年光啟經過一天主教士住宅外，敲門進訪，在中堂見到牆上供奉天主畫像，神像栩栩如生，不覺肅然起敬，跪地敬禮，而種下日後信仰天主的信念。

萬曆廿八年（一六〇〇年）光啟赴北京禮部受試，在城裡遇到利瑪竇，兩人一見如故，光啟聽到利瑪竇講人生的終究和天地的主宰，受益良多。萬曆三十一年（一六〇三年）光啟因事從上海到南京，拜訪羅如望神父。羅如望送他一冊天主實義和天主十誡，他當晚回到寓所，一口氣將兩本書讀完，並在以後八天前往聽道，同年二月十一日受洗，聖名保樂。

光啓信教發於「惘衷」，他誠心信教「令人爲善必眞，去惡必盡」，在自己相信後也勸別人相信。他在點中翰林後，迎父入京報親恩，其父見光啓每天虔誠祈禱，便向他探問教理，後來受光啓勸化，領洗進教，取名良，專心事奉天主。光啓的夫人、兒子、媳婦也隨公公入教，於是全家大小都因光啓而誠信天主。上下和諧，謹慎有禮，循規蹈矩，遵守天主教的規誡。

利瑪竇得到光啓認爲是天主上智的大恩。他在他的教史上說：「天主的上智，留光啓住在北京，爲給我們一個更大的幫助……，他既在朝廷裡做官，便竭盡心力，幫助我們的神父們，協助教會的事業。凡是我們所請他做的，或是向他所建議的，他從沒有放下不管，而且他的德表，出乎尋常，跟他相過從的人，都佩服他。」

萬曆三十五年四月廿八日光啓父親過世，光啓開堂受弔，遵守教規，兼守古禮，在護柩經過南京時，曾請郭仰鳳司鐸到上海開教，並邀集親戚聽道。郭司鐸在上海兩個月間，有五十人熟習教義請求受洗，上海的新奉教者，盡心遵守教規。光啓並以身作則，既信必行，他心中於是想著，若把這種精神，推行於全中國，中國社會即可變成長治不亂。

利瑪竇在中國傳教，一直渴望領有皇上一紙上諭，作爲教士長住的保證。禮部的官員卻不願代奏，利瑪竇有意藉宦官之手，光啓勸利瑪竇不要交結宦官，因而未曾上疏。萬曆三十八年（一六一〇年）利瑪竇因病去世，教士居留北京成爲問題。恰值此時，欽天監推定朔、日食失準，光啓乃乘機上疏請修改曆事，並保薦傳教士助改曆法，使傳教士得以長住北京。

天主教在中國的傳道活動常遭到守舊人士反對，光啓對保薦傳教活動不遺餘力。萬曆四十四年（一六一六年）南京禮部侍郎沈灌，上疏指西士邪說惑衆，請滅天主教。光啓力爭，建議皇上和大臣親自察驗西士言行，奏疏呈上後，皇帝御批「知道了」但未認真

執行。沈灌三上奏疏不見御批，乃勾結內監請旨治罪，皇上不明究理，下諭法辦，押解京師兩司鐸出國。光啓沿途保護，使之免受押解之苦，同時並函滬寧友好，以教士相托，並致告家中，訓示家人收藏司鐸。

光啓晚年入閣爲相，然其生活仍清淡端慎，事奉天主之心無二，所得俸祿一份留爲家用，一份獻於天主。他雖身爲閣老，兼爲尙書，在司鐸前，卑躬自持，自稱後輩。望彌撒時，常替神父輔祭，進退儀節，絲毫不苟，背誦拉丁經文，字聲清晰。雖然公忙日子，仍不疏每天神功，清早行默想，望彌撒，晚晌行自省，誦玫瑰經，日間也多次行祈禱。宅中有一小堂，凡朝覲訪客或入閣辦公之前，常到小堂中瞻拜天主，他的住宅毗連西士教堂，經常互訪。光啓入閣後，龍華民司鐸得皇上特恩，可以出入宮廷向太監宮女講道。太監龐天壽、溥樂德領洗入教，其餘宮女們領洗的相傳有四百多人，宮中設置聖堂，湯若望時常到宮中舉行彌撒。

天主教早期來我國傳道，遭遇種種困難，徐光啓不避身居朝貴，挺身而出，信奉天主，開風氣之先。並撰論說，譯經書，此後信奉者到處皆是，此乃光啓所立之德。

## 尾語

徐光啓一生起於微賤，長於民間，歷經患難，不爲所苦，一生耿介，志行不二，其功業德行，足爲後世楷模。著書立言，發微啓蒙，畢生對推行西教，引介科學不遺餘力。陸徵祥譽之爲「西學東漸之譯祖、公教傳佈之中堅」。

讀傳記發思古之幽情，令人緬懷先人創業艱辛。徐光啓身處東西文化衝擊之際，卻能不故步自封，反開風氣之先，爲中華文化開一盛局。今日西教盛行中國，西學助長中國，無不受惠於徐光啓。謹撰光啓一生以爲後學資鏡。

## 預告輔大神學院第十屆神學研習會

主 題：跟著聖母走向基督

時 間：1992年八月六日（星期四）晚至九日（星期日）下午

地 點：彰化市靜山

學員人數：九十位

費 用：二千二百元（含研習費八百五十元，膳宿費一千三百五十元）

課 程：

### 6日（四）

晚間：本屆研習會鳥瞰

詹德隆神父介紹

### 7日（五）

上午：「聖母遊行」的神學反省

高詠慈修女主講

房志榮神父，黃懷秋老師

及神學院同學協助

黃懷秋老師主講

下午：瑪利亞：基督徒的模範

陳宗舜神父，

晚間：名畫中的瑪利亞和耶穌

梁德佳神父介紹

### 8日（六）

上午：耶穌：人心的渴望

（一）新約中的耶穌

穆宏志神父主講

下午：（二）日常生活中的耶穌

胡國楨神父主講

（家庭、工作、休閒、禮儀、祈禱）

晚間：「蒙特婁的耶穌」電影欣賞及評論 陳宗舜神父主持

### 9日（日）

上午：耶穌：人心的渴望

（三）社會、經濟、政治、文化

王蜀桂、康鴻誼

生活中的耶穌

胡僑榮、趙榮珠主講

房志榮神父協助召集

下午：綜合討論及總結

# 以信仰來看受刑人

曾炫美

## 前言

傳統上，監獄被認為是高聳圍繞的獄牆，狹隘黑暗的監舍，荷槍實彈的守衛和殘酷貪婪的獄卒的「綜合」；是集合人類種種不道德的地方。「受刑人」這個字眼，在以前我也只能憑空想像，並對之保持距離，退避三舍。今日反省自思：「他們也是天主的子女，是我們的兄弟姐妹。」

一年多前，本人有幸到監獄生活體驗，實際與受刑人有所接觸，大大地改變了害怕的心裡；且每次都令我感慨萬千，深思良久。為何十八歲以上且略曉刑法立法精神的成年人或品學兼優的學生，仍然做出一輩子引以為憾的犯罪行爲？他們的內心世界又如何？有信仰的我們又該如何看待他們？我們能做什麼？下面就將這些問題一一加以探討。

## 一、犯罪動機、受刑人拘禁心理

首先，解釋何謂「受刑人」？所謂「受刑人」，是指因有觸犯刑罰法令之行爲，受到刑罰處分而被拘禁在監，失去自由者。

從心理學的觀點而言，一個處於正常自由社會中的人，當遭遇到挫折時，可以用不同方式和途徑對抗所遭遇的各種挫折情境。我國近年來，由於社會結構之變化，家庭制度之推移，經濟景氣之變動，生存競爭之激烈，物質生活之奢侈化，道德倫理之式微，政治秩序之不安，警察治安之不足，或犯罪增多的惡性循環等等，都會

促使個人犯罪，帶動社會犯罪的猖獗。這些犯罪行為包含很濃的「情緒」與「不由自主」的成分。而在社會狀況日趨複雜的情況下，受到最大衝擊的是成長中的青少年，以致青少年犯罪案件有惡化的趨向，影響社會安寧至鉅。根據台灣地區各地方法院觀護人調查報告，台灣地區少年犯罪原因，大致分為生理、心理、家庭、學校、社會及其他因素（包括失學、好奇心、虛榮心、懶惰遊蕩、外力壓迫、缺乏法律常識等）。一個人的個性或人格，並非從道德價值著眼，而是從一個人的整個活動來說明。個人的人格特質是在社會上與他人共同生活時漸漸形成的。因此，我們也有一份責任。

再讓我們看看受刑人的心理。美國學者Sykes認為，被禁於監獄中的受刑人，其入監之痛苦有：1.自由的剝奪。2.物質與受服務之剝奪。3.異性關係的剝奪。4.自主性的剝奪。5.安全感的剝奪。但他更指出監禁的社會意義是「道德的拒絕」，這種為社會所揚棄的「絕望感」才是受刑人的最大痛苦。受刑人為緩和這種痛苦與挫折，乃與其他受刑人積極產生互動。這種心理狀態，正是監獄化的基本原因①。

另外，日本學者遠藤辰雄曾經分析受刑人之心理狀況如下：初期心理佔比例最高者為自暴自棄。其次三者比例相同，即1.認為一入監獄即有萬事皆終，一了百了的感覺。2.自認係由於自己的無法控制，而於犯行時行為失常。3.對於社會及特定的一些人遷怒。居第三位比例者為：「對自己之行為，因良心苛責，而感傷心悲歎。」居第四位比例者為：「決心在矯治機構中改過向善。」居第五位比例者是「絕望」。又，日本學者橋本鍵研究受刑人最感痛苦之事為時間與行動之受限制、無聊、沈悶、孤獨、脫離社會。而最感關心之事乃：家庭、出獄後的事情、身體、移送其他矯治機構、獄中的事。

舉一實例，一票據犯，原由於好心幫助朋友經濟上的困難。卻

被朋友出賣，妄開支票，無法付清鉅款，於是被迫服刑。這位並非自身錯誤而背黑鍋的受刑人在被釋放後，回憶獄中的經驗（獄政欠佳情況），十分痛心疾首。期望獄政能加以改善，教化犯人安心自省，以期化腐朽為有用之材。這種值得同情的例子不在少數。

某教授言及參觀「少年輔育院」及「監獄」時，不論是在工廠或教室裏，所見到的是一雙雙呆滯或怨忿的眼神，不難體會到他們內心深處的吶喊。顯然地，他們恥於被人「參觀」。而更重要的是，我們的感化教育較偏重於受刑者形體的禁閉，而沒有達到他們心理與思想意念上的真正輔導與感化。因此，遴選受過專業訓練的社會工作及心理輔導人員，加入監獄及感化院的工作行列，以便從事專業性的心理輔導，並施以愛的教育，是很重要的。俾能身、心教育雙管齊下，而使受刑人獲得氣質上的改變，將來出獄後，可以開展新的生活，而不再故態復萌。當然，這種人力的投資，必須以政府的政策之配合作為大前提。

## 二、一般人的態度、獄政

監獄制度在人類社會生活中，是極其古老而又複雜的。一般人很容易籠統地認為監獄是用來囚禁犯人、懲罰犯人的「地方」。「監獄」長年來成為人類痛苦的極致或底層的象徵；「監獄」也被借用來暗示民間宗教輪迴「地獄」的可怖。有太多的社會偏見認為這些壞人應該多吃些苦頭。事實上，鄰國日本在戰前對監獄行刑制度，仍存著濃厚的「報復主義」觀念，認為監獄本來就是對犯罪人施以懲罰，給予痛苦，以嚇阻其再度犯罪，同時給社會民衆一個殺一儆百的場所，對受刑人根本不重視其基本人權。

然而，在近代人類民權運動影響下，戰後的日本頒行新日本國憲法，以保障基本人權為憲法最高指導原則後，整個監獄行刑的觀念與法制有了很大的改革。在現在所謂「現代監獄時代」，因人權

理念的普及，監獄的矯治感化功能廣受肯定。

我國監獄行刑制度積弊深廣，主要是人權觀念未臻發達。監獄行刑的重點仍在監禁受刑人，限制其自由，使其接受贖罪的懲罰，而非對受刑人教育感化，使其適於新生的社會生活。因此，我們不但在監獄營建修繕的外形上，仍採高安全主義，以高大牆壁來防止逃亡，而且在監獄行政的運作上，也未致力於尊重受刑人的法律地位，以及其所具有的一切權利。

監獄行刑法第一條規定：「徒刑拘役之執行在使受刑人悔改向上，適於社會生活為目的。」因此，監獄的設置，雖用以集中拘禁違法而被判處刑罰的人犯，使其暫時與社會隔離，以免其繼續犯罪而危害社會；並藉束縛其生活自由來警誡懲戒其作奸犯科或陷陷法網；但是最主要的目的與功能，則在對受刑人施以矯治教化，使其知己過錯而改過向善；同時使其進修學業（少年監獄）或學習謀生技能，以備來日出獄後繼續求學或就職謀生。

傳統社會往往認為他們是犯過罪的「刑餘之身」，不願和他們親近。入獄前原有的社會地位、人格和信譽，經常難以回復，入獄時喪失的職業或經營的事業也不可再；長年囚獄也必使其財產權相當折損，有時且不免同胞父母生離死散，妻子兒女已各自東西；原來求學者，也多喪失學籍，使人生原有理想計劃完全幻滅。凡此種種打擊刺激，本就夠使出獄人難以忍受，若再加以謀生艱難的逼迫，社會歧視的屈辱，出獄人無法忍受這種世態炎涼和人情冷酷，往往會再仇視社會，怨恨人群，終至或以犯罪手段來謀求生活，或以殘酷行為來宣洩精神的苦悶或心理的怨恨。為免除這種後果，獄政之改良及社會大眾的正常心態，實為重要的一環。

### 三、信仰的態度、監守牧靈工作

自人類歷史之初，舉凡各民族、文化、宗教、傳統背景中，「



尊重人」向來是人類倫理生活所共同努力追求的最高價值。

教宗若望廿三世也於一九六三年的「和平通諭」中，將聯合國的人權宣言稱為「極重要的文件」、「時代訊號」。其後，教宗保祿六世於一九六九年將和平文告命名為「和平之道路之一：推行人權」。他並表示：「教會深信推行人權是福音的要求，而且這是教會牧職上的中心工作之一。」梵二大公會議多次討論基本人權，其中一處提到：「教會根據委託於他的福音，宣佈人的權利，並承認和重視現代各地為推動人權所做的運動。不過，這類運動應沈浸於福音精神內，並應保衛這運動，不致受到偽裝獨立的損害。」（梵二「論教會在現代世界牧職憲章四十一號」）教宗若望保祿二世相當重視人權問題，他於「人類救主通諭」中，以相當長的篇幅（第十七號）來討論人權問題。他認為，倡導人權與教會在現代世界中的使命關係密切。尊重人權就是社會安定與普世和平的基礎。

一九五五年，聯合國深知「監獄中的人權，是人權中最薄弱的一環」。所以制頒「聯合國囚犯處遇最低基準規則」，明白揭櫫：「典獄制度之囚禁犯人，僅以基於正當理由而為拘禁及維護典獄規律所必要者為限，不得在此種拘禁之原有痛苦外，濫增受刑人之額外痛苦。」作為各國獄政之基本原則。現代監獄，以限制受刑人自由，為迫不得已的措施，不是為限制自由而限制自由，而是為達於使受刑人改過遷善，適於社會生活，是現代監獄行刑的最後目標。我們必須把握這一點。

從基本理論上來說，拘束一個人的自由是違背本性的，但對於犯罪者仍應行此限制自由的刑罰；不過仍應尊重其基本人權。下列情況可供參考：

（一）畢竟人犯還是人，不是「動物」。雖然「監獄」不能像觀光旅館一樣，讓犯人住在裏面享福，但是其生活水準，也不能和社會一般生活水準相差太遠。刑罰的主要目的是「教化」，而非「報復

」。從信仰的角度看，瑪竇福音第五章39—44節，耶穌告訴我們：「不要『以眼還眼，以牙還牙』，當愛你們的仇人，為迫害你們的人祈禱。」這些受刑人已經接受了懲罰，何以忍心再傷害他們？

(二)他們不應是被遺忘的一群，社會大眾對受刑人不要再存有偏見，增添他們不必要的痛苦。社會團體應儘量參與監獄所舉辦的活動（在法律允許的範圍內，在不妨礙監獄戒護安全的情況下），如球賽、康樂比賽，這樣才是真正推展再社會化。

(三)給他們重新做人的機會。監獄外的社會，不要歧視出獄的人。難道「一旦犯罪，終身流氓」？「一旦跌倒，不得再起」？瑪竇福音十八章伯多祿問耶穌說：「主啊！若我的弟兄得罪了我，我該寬恕他多少次？直到七次嗎？」耶穌對他說：「我不對你說：直到七次，而是到七十個七次。」因此，我們應拿出勇氣接納他們，特別是工商業界對於他們的生計。在法律方面，也不應對他們有任何歧視，以期真正能促使他們改過向上。

在信仰的光照下，最普遍的人權基礎在於「人是天主的肖像」，人的尊嚴來自於他能與天主建立關係。因著天主聖子的降生，人成了新的受造物，基督為全人類帶來了救恩，為善人也為惡人。祂也要求人彼此相愛，並關心最小兄弟。受刑人便是最小兄弟。瑪竇福音廿五章四十節中，耶穌告訴我們：「凡你們對這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的。」再看看路加福音十五章所記載「亡羊的比喻」，對於罪人的悔改，天上的歡樂是多麼大。這些受刑人的悔過自新的能力，受社會大眾的影響很大。我們的幫助能牽引他們的良知，不只天上歡樂，受惠的還是我們社會大眾。

誰敢說：「我沒有罪」？誰會說：「我是強者」？或許後者有人敢說，但是否毫無軟弱的一面？那就值得懷疑了！若望福音第八章耶穌憐憫淫婦的過程，生動感人，大家都有自知之明，人人都有罪，都不敢定婦人的罪。難道在今天帶罪之身的我們，能在已受刑

罰的受刑人身上，額外加給負擔、痛苦嗎？我們實在沒有權利。何況軟弱之軀的背後，有多少值得同情的地方。

下面是一個活生生的故事，是曾坐過監牢十一年的一個弟兄的見證。他來自一個問題家庭、破碎家庭，失掉平衡、被離棄、放蕩、暴力、反叛。十四歲坐監、逃亡、報復，在獄中屬危險犯，是造反者、野蠻人，咒罵世界，一心只想作惡。是誰使他改變，讓他一步一步的站起來？使他認清自己的罪惡？使他流下痛悔的眼淚？這一位就是我們信仰的耶穌基督。他之所以能重新站起來，是由於找到了生活的天主。他並向人保證在獄中：「如果有很多罪過，恩寵卻更多。」正如聖保祿宗徒所說的。而他與天主相遇的經驗，實該感謝某神父。

誠如上段所述宗教教誨之重要性。先總統蔣公在其所著《民生主義育樂兩篇補述》中說：「在犯人裏面，有心理疾病的人，常佔很高的比例。」「人之所異於禽獸者，在其有精神生活，精神生活得不到安定，人格便陷入破碎的境域，個人不能保持其人格完整，社會也就不能保持安定的秩序，和良好風氣。……要一個人收拾其破碎的心靈，完整其完整人格，科學還是無能為力的，惟有宗教信仰和人生哲學的基本思想，才是人格內在的安定力」。足見監獄牧靈之可行性。

宗教的力量能對青少年犯罪問題有所助益，這是許多人所肯定的。根據目前台灣統計，有宗教信仰的人大約佔百分之六十，但在大眾傳播上，宗教似乎是沈默的一群。教宗若望保祿二世頒佈的「社會事務關懷」通諭中，提出宗教不再是個人的事，凡是任何人間的事情，宗教都有其看法，甚至提出解決之道。教宗提出二十年來造成今日阻礙倫理發展的倫理因素是：1.唯利是圖，2.權利慾。在百分之六十的信仰人士中有不少科學家、人文學家、律師，若能將信仰與科學結合，指出使人類進步的因素，提出道德的觀點，聯結

整體，就能發揮很大的力量。教宗倫理的呼籲：「在求利時如顧及社會關懷，則利的距離不會太大。而在利用權力時關懷社會，則權力的利用成了服務。」如何將倫理道德的意識播散到受刑人身上，這是監守牧靈工作的重要使命。

## 結論

天主並沒有要求人必須拿出合乎道德的憑證，才使人成為祂的兒女。自永遠，天父就是敗子的父親，祂接受人，並不管他如何。只要是人祂就接受。這些被關在監獄中的人，一點不差的是天主的兒女，是我們的弟兄。他們由於不同的背景原因而造成一時的衝動，蹈陷法網、失去自由。獄中的經驗，已夠其終身遺憾了，何以同為在主內的兄弟姐妹，再忍心歧視他們呢？如果我們有勇氣清楚的透視自己，就得承認，在我們心靈的深處，不盡全是那麼純潔，不偏不倚，毫無過失的。

天主往往利用困苦環境來教育人，人靈就像一塊璞玉，需要天主藝術家一再的琢磨。破碎了的物質與鑿飛了的碎片不明瞭這一切，但工作仍不斷地進行，直到有一天這靈魂清醒過來，看得清清楚楚而舉心向上。

除了呼籲傳播媒體的協助、獄政的興革、管理人的培育、工商企業的接納、社會大眾的關懷、平等心的態度外，還須加上宗教的力量、監守牧靈工作的強化。幫助這些曾經跌倒、受傷者，重新適應、回饋社會。讓這張白紙上的污點成為一股強有力的記號，振奮生命的泉源，在痛苦中成為正人君子，在充滿關愛的社會中體驗溫暖，感受到自己是天主內的一家人。

註：

① 「監獄化」乃是受刑人自入監後，在此一非正式的受刑人團體生活，接

受了監獄次級文化之濡染，遂變更自己原有的行為方式、思想與習慣、價值觀念，俾與原在監中之其他受刑人的行為標準相符。

**參考資料：**

聖經，思高聖經學會。

安德洛威著，王文譯，牢獄中的約會，78年3月，聞道出版社。

張春申，監守牧靈工作的神修反省。

詹德隆，基本人權，神學論集65，第四一—四三〇頁。

中國論壇雜誌，第十四卷第二期，獄政興革與人權。第五期，犯罪行為的心理學觀點。

黃富源，拘禁心理與矯治工作。

風雲榜周刊，第四十七期，獄中內幕報導。

陳漢亭，受刑人調查分類制度與行為科學。

刑事法雜誌，監獄教化在行刑法制上之演進。

法務部統計處轉載高等法院年報，犯罪狀況及其分析。

自由時報，七十七年五月二日社會新聞版，流氓檢肅與人權保障的論衡。

羅瑩雪，刑事法雜誌，第二十三卷第一期，民國六十八年二月，受刑人輔導理論之探討。

蔡敬銘，泛論矯正心理學之內容，法令月刊，六十八年八月。

## 輔大神學叢書目錄

- |                 |           |
|-----------------|-----------|
| 一、耶穌基督史實與宣道     | 齊墨曼著、樂英祺譯 |
| 二、第二依撒意亞        | 詹德隆、張雪珠合著 |
| 三、福音新論          | 張春申著      |
| 四、耶肋米亞先知        | 劉家正等著     |
| 五、保祿使徒的生活、書信及神學 | 房志榮著      |
| 六、神學—得救的學問      | 王秀谷等譯     |
| 七、約伯面對朋友及天主     | 劉家正等著     |
| 八、性愛、婚姻、獨身      | 金象遠著      |
| 九、絕妙禱詞—聖詠       | 房志榮、于士靜合譯 |
| 十、創新生活的心理基礎     | 朱蒙泉著      |
| 十一、聖事神學         | 劉賽眉著      |
| 十二、箴言           | 胡國楨著      |
| 十三、生命的流溢        | 朱蒙泉著      |
| 十四、教會本位化之探討     | 張春申等著     |
| 十五、原罪新論         | 溫保祿著      |
| 十六、聖詠心得         | 黃懷秋譯      |
| 十七、與天主和好—談告解聖事  | 詹德隆著      |
| 十八、病痛者聖事        | 溫保祿著      |
| 十九、教恩論入門        | 溫保祿著      |
| 二〇、基本論理神學       | 詹德隆著      |
| 二一、白首共此心        | 徐可之著      |
| 二二、基督的啓示        | 張春申著      |
| 二三、天主教基本靈修學     | 陳文裕著      |
| 二四、宗徒書信主題介紹     | 穆宏志著      |
| 二五、人一神學中的人學     | 谷寒松著      |
| 二六、天主恩寵的福音      | 溫保祿著      |
| 二七、基督的教會        | 張春申著      |
| 二八、天主論·上帝觀      | 谷寒松著      |

# 淺談婚前教育

楊瑞嬌

## 一、導言

我曾在一鄉下大堂區從事牧靈工作多年，這裡每年結婚的數目比其他堂區多。本堂神父重視婚前教育，所以每對準備結婚的男女都應接受婚前教育。因人手不足，我也參與這項工作，多方面搜集資料，反省，一方面教導他們，另一方面自己不斷的學習。結果，愈分享愈覺得它的重要性，也愈覺得有趣。經翁修女的提示，自己便毅然決定寫此題目，再次的反省並整理。

婚前教育包括的範圍很廣，這裡所談的是指適婚年齡，有固定的對象，快要結婚的未婚男女，在婚禮前，特地安排一段時間，為他們實施婚前教育，分三次進行，每次至少二小時。主要內容是幫助婚前男女，做最後的婚前準備，分析二人較切身的問題：如性關係的探討、經濟問題、姻親相處之道、夫婦相處之道、信仰的問題、教育子女等。

感謝房志榮神父給予指導與鼓勵，感謝翁修女及同學們提供參考書，特別感謝台中社會研究院的鐘太太及林坤榮先生，他們從事婚前教育多年，經驗豐富，慷慨的與我分享他們寶貴的經驗並提供資料。

## 二、過去的社會情形

婚姻生活中兩人間的三種人際關係是你、我、我們。可以借喻一座鼎的結構來解釋。鼎可以堅穩屹立，端賴鼎足的支持，任何一

足出現了問題，都會影響整個鼎的平衡。婚姻生活關係是否和諧，也足影響男女個人的身心。

古代在農場裡，父母共負一軛，一起犁田，共同為生活奮鬥。這種夫婦在經驗上和心理上的相互依賴是靠著社會認可而維繫的，婚姻結構是配合當時的情況而成的，但這種情況也會隨時代的變遷而改變。

過去傳統的社會裡，兒女的終身大事全由父母作主。父母反對兒女自己選擇對象，當時的社會傳統也不容許兒女這樣做，否則為父母、為家庭、為個人都是一件羞恥的事，甚至走在街道上，左鄰右舍也會指指點點。這是傳統農業社會所產生的現象。為人父母者則小心翼翼的為自己的子女選擇對象：特別注意門當戶對、外貌、人品、年齡、經濟能力、教育程度、家庭背景、宗教信仰等等。在這種背景下，婚前的男女雙方沒法彼此認識，彼此了解，沒法事先建立愛的基礎。往往婚前的男女有說不出的苦衷，但他們只有認命的接受和忍耐。

迷信禁忌在當時的社會非常流行，如八字不合、相差六歲不能結婚、祖先留下的遺言、敦勸子孫不得與某姓氏的後代結婚、同姓氏不得結婚。另有些是私下聽來的，自己也不懂的禁忌。另外在男女相親或行訂婚禮時，若有人摔一跤或打破碗盤，都視為不吉之兆，父母會因此而堅持取消子女的婚約。

。在封閉傳統的社會、學校、家庭裡，關於男孩的夢遺、女孩的月經週期、性關係等問題，都會避而不談。國中時生理衛生講到這方面的問題，老師會不好意思說，便要學生回家自己看。正在成長中的男女青少年對這些問題便覺得神秘、髒，似懂非懂。難怪在報章上曾報導「無知女生，糊塗媽媽」事件，將女兒懷孕當成腸胃不適來醫治。

從以上所談，可以看出在傳統的封閉社會裡，父母的角色很重



要，他們的權威很大。兒女若婚姻生活美滿的話，便由衷的感謝父母給他們所作的安排；若婚姻生活有差錯，多少有所抱怨，因為是父母主婚的。有的父母會伸手幫忙，有的卻會指責兒女。為兒女的，只好認命。

### 三、現代的社會情形

近代由於交通發達，國與國之間接觸頻繁，大眾傳播工具普及，促使社會作急遽的變遷。婚姻生活方面也是如此，其中有幾項改變尤為顯著：

#### 1. 大家庭變為小家庭

過去農業時代的大家庭成員多，難免不碰上一些傳統的家庭難題，如婆媳之間的問題。但大家庭也有它的好處，碰到問題時，可以請教長輩化解。現代社會由於環境的限制，三代同堂的情況已逐漸減少，傳統的大家庭變成小家庭，平時得不到父母長輩們從中輔導，而有些年輕的夫婦又吝於交友，一旦碰到棘手的問題，他們會有無力感。

#### 2. 自由戀愛取代媒妁之言

在過去傳統社會裡，兒女終身大事全由父母作主。今日不然，青年男女要求自己決定婚事，自己選擇伴侶，經過戀愛成為結婚的配偶。因應社會的變遷，自由戀愛便取代了媒妁之言。

在自由戀愛風行的社會中，有些事值得關切。現代的年輕人喜歡說：「愛情至上」。在這種口號下，男女兩人的年齡、教育及種族的差異可以不管，因為他們認為這些差異，都可以用愛情一一克服。但從社會學、心理學或經驗來說，男女兩人的背景差距愈大，婚後的適應也愈困難。一對年輕人除非他們成熟到可以克服雙方懸殊的差異，否則這種結合都相當的冒險。

自由戀愛影響了年輕人的心態，往往以自我為中心，只顧找一

個適合自己的人。其實成功的婚姻應該是基於彼此的關係和共同的努力，並不只是找一個適合自己的人，更是要自己先去作一個適合的人。因為在婚姻道上，你也是一個被挑選的人。

### 3. 夫婦角色的改變

在過去生活中，「男主外，女主內」，夫妻的角色是固定的。過去夫婦的關係所強調的是各盡其職，只要作好自己應盡的本分，便可維持一輩子。

在現代的婚姻中，男女角色較有彈性，不再以「男主外，女主內」為口號。時代、環境的變遷，太太往往要成為職業婦女，所以先生回家也要幫忙家務。他們所強調的是互助的關係。總而言之，現代的年輕人所嚮往的是開放而不疏遠，親密而不束縛。

### 4. 重視性的地位

「性」在今日的社會愈來愈被重視，過去的人對性的看法，常偏重其傳宗接代的功能而已，不像現代人進一步地強調性也是「愛的傳遞」、「愛的享受」。

在人們重視性且較易公開談論性的趨勢下，人們應該以開闊的胸襟去面對它，因為它是人格的標誌；性愛的發展成熟是人格發展成熟的函數。

由傳統的社會到時代潮流、社會的變遷，由大家庭變成小家庭，由自由戀愛代替媒妁之言，由夫婦角色的改變和重視性等問題，可以看出婚前教育為準備結婚的男女青年是重要的一環。在我們的社會中，準備婚禮所花費的時間比準備度婚姻生活來得多，這往往由美麗的婚禮導致而來，但卻是一輩子的痛苦。

## 四、婚前教育的主要內容

許多宗教領袖及神父堅持婚前教育是明智的，為數不少的夫婦因此心存感激，並承認婚前教育的好處。許多人也許不會想起他們

的婚前教育，雖然如此，良緣得以締結，至少一部分是因步入禮堂前接受過正式或非正式的婚前教育。

假如要成為教師、醫生、神父或商人等，必須作多年的準備。做丈夫或妻子是一輩子的事，當然比從事一種職業更重要。職業不稱心，可以辭掉；婚姻不是職業，而是一個神聖的使命，使人由獨身生活進入夫婦生活，是生活中的一個重大改變；生理方面、社會方面、經濟方面、家庭方面等。這改變不但大，而且是永久性的、終身性的。因此，準備結婚的男女年輕人應花費更多的時間與精力，為婚姻生活作準備。

準備結婚的男女年輕人，應在結婚前與神父和輔導取得連繫，並了解結婚前該做的準備。輔導者須對準備結婚的男女的環境背景、教育程度、宗教信仰等有所認識，以後再看他們的時間，決定婚前教育的日期與時數，但希望不要太倉卒。輔導者須一再的強調婚前教育的重要性，使他們更深入的了解婚姻的神聖與責任。個人、社會、教會的幸福，和健全的婚姻與家庭生活密切相關。準備結婚的男女，須明白婚姻是一男一女不斷發展的人際關係。

婚前教育包括多方面，今提出幾個主要的項目，給年輕男女做深入的探討。

### 1. 關於溝通方面

須學習有效的溝通技巧。人人都知道，溝通不良是困擾婚姻的主要因素。未婚夫婦必須彼此坦誠，共同面對生活，互相傾談，彼此依賴，共同負責，建立新家庭及新關係。今將溝通的十二條金科玉律與未婚夫婦分享如下：

- 一、凡是真正的溝通都屬愛的舉動。
- 二、交談是兩人溝通的一種方式。
- 三、若所說及聽到的都是真話，溝通可以使兩人之間的關係有進展。

四、溝通可以表現自己，並使我們認清自我，也認清對方。

五、談話要出於愛，慎選交談的時間，並彼此幫助。

六、把握機會，有時是談話的好時機，有時則以沈默爲上策。

七、用愛心傾聽對方，亦即用關懷及專心來聆聽，如此才能聽到對方真正要說的，而不是聽到你希望聽到的。

八、話語只是溝通的一部分。

九、我們的全身都可以代替我們說話，如手勢及姿態等。

十、喧鬧、誤解、缺乏寬恕、不願面對難題等，都會干擾我們，妨礙我們的了解，因此必須加以注意。

十一、若願彼此加深了解，有時候爭論會加強彼此間的關係。

十二、愛是給予及接受，而非強迫或攫取。要使愛情常保新鮮活潑，要繼續不斷的去發現，不斷試著去了解對方，也更了解自己。

## 2. 關於家庭背景方面

古人常言，每個婚姻裡至少牽連到六個人，即新郎、新娘和雙方的父母。不管結婚的男女是否贊成他們的父母和父母的想法，他們的價值觀等一定會受到父母的影響。社會研究報告一再顯示，人有重複自己家庭模式的傾向，持有同樣的願望，對壓力反應的方式也和父母一樣。

所以結婚男女對自己家庭背景了解愈深，愈能控制它。兩個家庭的差異愈大，建立一個新家庭時，緊張的情形愈多。按老一輩的人話，結婚須門當戶對，確實有其道理存在。結婚的男女須心理上有所準備，並在交往中不斷學習認識自己的和對方的家庭背景，以便減少彼此間的衝突。

## 3. 關於財務方面的處理

夫婦間最棘手的問題是金錢，有人認爲人結婚，財務不用結婚，因此造成很多令人費解的問題。如果婚前能徹底研究，婚後就

可避免很多惱人的爭執。

根據美國一九七三年的統計，百分之九十離婚的人，財務處理不當是主要原因。問題並不是有多少錢，也不是丈夫或妻子處理錢的能力，而是兩人處理的方式不能協調。結果，多半是一方強制他方採納自己的方式。如有一對夫婦已有十年的婚姻生活經驗，參加過一次夫婦懇談會，才深刻了解財務方面的處理，不只是男方須承擔，女方若有才能的話，也可以負責。後來經過雙方的溝通與了解，才化解他們婚姻生活的危機，兩人生活得更美滿，不再為處理財務所困擾。

#### 4. 關於婚姻生活中的衝突

出身兩個不同家庭的人一起親密的生活，勢必產生調適的問題，如如何處理財務、不同的價值觀、婚姻的壓力及期望、不同的興與、選擇朋友、職業、信仰等。人一尤其訂了婚的情侶—都不喜歡談論婚姻生活中所引起的衝突，然而衝突是免不了的，若事先有心理準備，你可以用愛和創造力去化解它。

提供婚姻生活中化解衝突的原則：

一、學習明確的表達你的感受。假如覺得很難用言語表達，可以用書寫，書寫可以使內心的感受更明朗。

二、不要採取不說話的方式。這是最幼稚、最卑鄙的方法，而且不公道。

三、情形好轉時，要作積極的反應。

四、要就事論事，不要離題，也不要翻舊帳。

五、學習以「我」為主體去說話，別說「你使我掃興」，「而要說「我覺得掃興」。換句話說，自己的情緒，自己承擔，不要怪罪別人。

六、不但要聆聽對方的想法和意見，也要顧及他的感受。重複他的話，確定你完全了解，沒有誤會。

七、選定一個日期，等大家都心平氣和，中傷減輕，再去討論問題。

試用以上的原則去討論衝突的問題，剛開始時，會顯得不自然，不過繼續練習，日後會有很大的幫助。

#### 5. 關於性的問題

夫婦之愛是一個整體，整個的人格都介入其中——包括身體和本能、感官和情感的力量、精神和意願的渴望。它要求深切的人格之合一，這種合一遠超過身體的結合，而導向一心一德；它要求在真正的彼此贈予中不可分離的忠貞，最後通向生育。

近年來，因各方面的進步和開放，對性也有進一步的了解，不再像過去避而不談。但若不慎重，會造成性泛濫，和對性的不尊重。因此，有關單位——家長、教師、長輩、衛生所等應給青年人有關這方面的教育。接受婚前教育的男女，更須深入地瞭解。這方面，我們會邀請有經驗的夫婦來指導，並分享他們的經驗。性生活或快感等不是人的發明，是上主的旨意。性是天主賜給人的禮物，祂的賜予有兩個理由：一、為使夫婦深深表達並增進彼此的情感。二、讓人類得以繁衍。所以在分享中，他們會談論性生活、性交、感受的表達、作愛、期望等，另外談論自然調節生育、身體檢查。婚前身體檢查雖沒有硬性規定，但為了婚後的幸福是有必要的。

由於性關係，人分享天主的創造性——生育子女。生育子女背後帶來的是責任，如撫育子女，管教子女，同意子女接受醫療照顧，保護子女肉身及道德上的成長等。在生活中，他們須不斷地分享、討論如何肩負起這些責任。

科學家調查的結果顯示：百分之卅以上的已婚夫婦，覺得他們對性問題，婚前應該接受更多的輔導。性是婚姻生活中極重要的一部分，婚前就應以開放的態度加以討論。

#### 6. 關於信仰方面的問題

夫妻有同樣的信仰，同樣的價值觀，同樣的行動等，是非常難得的現象。在我們的社會裡，基督徒的人數比例很少，準備結婚的雙方都是基督徒佔的比例更少。所以在婚前最好先彼此認識雙方的信仰，並取得尊重、自由的權益，對自己的信仰要堅定並更深入的認識，不要想一切等婚後去進行，那是非常不容易的事。

### 7. 關於婚姻的神聖性

婚姻聖事是終身性的，深富人情味的，具有治癒功效，散發活力，是個標記，是一種呼喚，是一種誓約，是宗教性的，是天主的計畫。

結婚男女須事先了解婚姻聖事非兒戲，不要隨時代的潮流去做一些不被教會許可的事，如：試婚、同居、離婚、重婚等。基督不斷的提昇、看重婚姻，為的是希望結婚的男女能建立一個美滿的家庭，共同分享祂的創造。結婚男女須要慎重，並珍惜天主所賜的恩惠。

基督徒的婚禮是一項讚美儀式，也是情侶向神共同立誓的見證。準備結婚的男女須認識婚禮儀式並加以練習。婚禮主要成分如下：(1)雙方互表同意，結為夫婦。(2)司鐸認可並祝福二人的婚約，向他們說：「天作之合，白首偕老，願慈愛的天主降福你們」。(3)祝福新婚夫婦：在誦天主經以後及祭禮結束時，司鐸唸特別經文祝福新婚夫婦，求天主幫助他們善盡夫婦的職責。

婚姻聖事在教堂開始，卻要在他們的生活中延續下去。基督藉婚姻聖事，祝福新婚夫婦，正如祂曾祝福加納的新婚夫婦一樣。基督愛了教會，並為教會捨生；同樣，夫婦應互相獻身，永久忠實地，彼此相親相愛，善盡他們天賦的職責。

## 五、結論

今天世界各地正面臨著婚姻的危機，由於離婚率迅速增加，兩

性關係所引起的問題也日益錯綜複雜。許多男女以最興奮的心情步上地毯的那一端，然而終於宣告仳離，這真是人間的悲劇。

時代的變化使人際關係也隨之有所改變。在所有的人際關係中，兩性是最親密的一種。爲了獲得婚姻所帶來的祝福，並能彼此親密白頭偕老，男女雙方得在婚姻的旅途上，共同努力維護，並在婚前接受教育。婚前的準備，除了家庭，準備結婚的男女之外，還包括社會及教會，以便進一步的協助他們認識婚姻的神聖性，以建立一美滿而成熟的婚姻，對國家、社會、教會有所貢獻。

#### 參考書目：

1. 開放的婚姻，遠流出版社，歐尼爾博士著，鄭慧玲譯。
2. 婚前準備與輔導，道聲出版社，葉高芳著。
3. 婚前輔導手冊，天主教中國主教團社會發展委員會編譯、出版，七十六年四月。
4. 性愛、婚姻、獨身，光啓出版社，金象遠著。
5. 家庭團體勸諭，中國主教團祕書處出版，教宗若望保祿二世著，71年5月。
6. 心理輔導面面觀，榮耀出版社，柯蓋瑞著，張鈞、吳際平合譯，79年1月。



# 正視人生問題有助於 大學生接受福音

林素鈴

## 引言

自從自己的生活受了福音影響而有所改變後，總不斷的思索如何幫助別人也獲得這份寶貴的禮物。就個人所接觸的基督生活團的團員中，很多是大學時代開始追求信仰，開始聽道理。也有些是從小領洗，但中學時發生信仰的斷層，至大學時代才重拾信仰，其原因何在？經探訪之後，發現大部分學生因遭問題、痛苦、失望、挫敗之後，經由同學介紹認識信仰而得到答覆。有的因參加教會活動，思想被觸動，或對某些方面有興趣，而繼續追尋。

目前筆者就讀於輔大神學院，因地理之便，有很多機會與大學生接觸，他們也常問及有關宗教問題。對於這些有意尋找天主的人，如何幫助他們呢？經過課堂中與房志榮神父和班上同學討論，發現了一些有利與不利大學生接受福音的因素。這些有利因素因促成聖經成為大學生對所追求問題的答覆，而說明福音的可貴性。但是，另一方面大學生也受一些因素影響，而出現生活問題與排斥福音。所以，筆者認為如何運用福音的精神來與大學生共同參與人生的問題是非常實用的，且以此做為向大學生宣傳福音的方式之一。

因此，本文將探討大學生面對問題時，福音如何答覆。並在二者之間運用有利因素彌補不利因素，以幫助大學生接受福音。

## 一、大學生追求人生意義過程中，可能面對的問題

由於傳統價值觀念認為「萬般皆下品，惟有讀書高」，再加上父母「望子成龍，望女成鳳」的期望，造成現代的社會重視及強調知識，只要有知識，有文憑就能找到好工作，生活品質得以改善。因此自受教育開始，一直到大學，無時無刻不在戰戰兢兢，不敢懈怠的為升學，為文憑而讀書。對小學生而言，這種情形固然因實施九年義務教育而略有緩和。但對中學生而言，卻未見改善，甚至因為升學的壓力，猛擠大學的窄門，競爭更加劇烈。為了升學，學生忍受「讀書」的痛苦，包含各科刻板的背誦，永無休止的考試壓力，及昏天暗地的惡補生涯。在這麼多壓力之下，好不容易考上了大學，成了新鮮人。頓時像脫韁之馬，高中時代的壓力解除了，心想「美好人生就在眼前，如何享受四年的大學生活是多少莘莘學子夢寐以求的。入學時各式各樣的社團吸引著他們，亦各選所需的加入了。等過了一些時候，慢慢發現，事實沒有想像那麼美好，不同層次的問題漸漸出現了。

### (一)個人方面缺乏適應生活的能力及價值觀窄化

「升學主義」的教育是以升學為目的，教育為手段，一切教學努力都是為了通過升學考試，以獲得更高的學位及文憑。所以，教學內容深受升學科目的支配，忽視了教育是為了培養學生有更好的能力，以適應現在或未來的生活需要。因此，教學集中在與升學科目有關的書本知識的灌輸，而忽略了待人接物的態度、價值觀念、辦事能力、分析判斷能力、處理休閒生活的能力及氣質的陶冶。或充其量只施以教條口號式的說教。在如此的教育下，學生在學校常得不到適當的訓練，因而難以獲得應付日常生活問題所需的各種能力。筆者認識一位大學女學生說：「我每次出門，爸爸總是害怕我

會走丟了。媽媽說：「你自己都不會照顧自己，吃飯還要我擔心。」」重視升學的結果，對個人評價日漸窄化。人們往往只問功課好不好，在那一所大學，唸的是什麼系，熱門或冷門，將來的出路怎麼樣。而所謂的出路便是能賺多少錢，功利主義的傾向，唸書成了賺錢的工具。對於品德，應付挫折的能力，甚至關心社會，為人服務等不予理會，造成只為自我的成就，不管別人。對於為老人、孤兒服務的社團，他們覺得很有意義，然而，「我沒有時間，我要打工」是拒絕的理由。

### (二) 人際關係方面

在升學競爭下，好朋友也互別苗頭，互相猜忌，與人相處缺乏信任，或悻性置之不理。如：「我不喜歡和他一起作實驗，看他就是不順眼。唉呀！眼不見為淨，不看他就算了。」大學生正值成長中的青年期，如何與異性朋友交往是主要人際關係問題。然而，此時幻想式的愛情尚未退去，成熟的愛情觀又尚未建立。一旦感情受挫折極易生活頹喪。消沈者，更不知如何面對，或者乾脆視愛情如遊戲，形成不負責任的自我滿足。有的更不知如何交往，「舞會我不敢去，我又不會跳舞，但又很想去參加。」「和某某學校的聯誼活動真沒意思，交不到朋友。」「男人有什麼了不起，我自己也過得很好。」欠缺互助性的關懷。

### (三) 對未來的恐懼

面對充滿競爭的社會，各種意識型態充斥市面，大學四年級是真正面對考驗的時期。部分男生無奈的面對二年的兵役，我的未來不是夢，留待結束兵役再說，反正現在想也太早了。有些則繼續準備考研究所，或作出國留學的計劃。女生沒有兵役限制，除了繼續進修外，要選擇工作，又是另一難題。但是，無論再進修或開始工作，與社會接觸的機會比在學校時多了。這對某些人在校時從社團活動中或許學習不少與人應對的能力，而有助於適應社會生活。而

大部分的學生是不知所措，有的仍期待著父母的安排。

#### 四、開始思索人生終極意義

過去一味的唸書，無暇思索。現在開始注意人活著有什麼意義？人的一生中，有生老病死，如何去面對？生命的意義何在？也開始感到許多事情力不從心。一般而言，問題的呈現也是一步一步的。開始時，逃避它，或轉移注意力，不去理會。但是，人都有獨處的時候，此時，屬於個人內在的問題會呈現出來。人沒辦法逃避，感到內心的空虛，甚至孤獨的恐懼，一些現象的困惑不解及與生俱來尋求心靈平安、滿足的需要，已在催迫著人走向宗教，只是人不一定明白，但這內在的驅力卻無形的推動著。試想自古到今，中西方的哲學家，不斷探索人類與宇宙所發生現象的解答。大學生在其成長過程中也因著這些問題而去尋求資料與答覆。在此未對問題作詳細分析，只是列舉了幾個比較重要且常見的問題。對於這些問題，福音給了什麼答覆呢？必須從聖經中去尋找，去發現。

## 二、福音對人生問題的答覆

聖經答覆人生的問題是全面的，它觸及個人和團體，少數人和全體人，過去、現在和未來，今世和來世；它告訴人如何面對成敗得失；如何面對生老病死。它帶來真正持久的平安喜樂。它幫助人接受自己現在的立足點，但亦進一步由這立足點出發。它使一切變得更好、更美、更善、更真、更有希望。

### (一) 對個人成全方面

聖經強調人的重要，希望人常意識到自己的高貴身分和地位，勉力走成全之路，向著一個理想，一個目標前進，就是走向生命的根源——天父。然而在成全的路上，也教人尊重法律、守法律，但必須明白法律的精神，而不是成為法律的奴隸。注意糾正內心的邪念，所以聖經也強調內心的純潔向善，讓一切善行是「誠於中，形

於外」的高貴人格表現。至於遇到困難、阻礙時，聖經教導人不要怕為正義而受苦，更要勇敢的服務人群，友愛近人，事奉上主。

### (二) 人際關係方面

關於人際關係，聖經強調愛、服務、寬恕、容忍、施捨、兄弟間的規勸等。保祿說：「全部法律總括在這句話內：愛你的近人如你自己。」（迦五14）耶穌教訓門徒要實踐一條「新命令」，即彼此相愛，他說：「如同我愛了你們，你們也該照樣彼此相愛。」（若十三34）耶穌愛人的方式是：無條件的、白白的、大方的、全部的、捨命的，尤其是：當人仍與耶穌敵對時，他愛了人。人與人之間要建立愛的團體，且是開放的，接受人的，是希望全人類都能在主內因相愛而合一。

### (三) 社會責任方面

聖經非常強調純潔的宗教信仰與社會正義之間的聯繫。並認為人在舉行宗教敬禮與儀式之前，必須先「洗滌、自潔，從上主眼前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善，尋求正義，責斥壓迫的人，為孤兒伸冤，為寡婦辯護。」（依一16）聖經更認為正義比集會、齋戒和祭獻更重要（依一11），因為「上主喜歡仁愛勝過祭獻。」（瑪十二7）

基督信徒也有責任按上主的旨意，努力促成大同世界的實現，那是一個「豺狼將與羔羊共處，虎豹將與小山羊同宿……再沒有誰作惡，也沒有誰害人」的世界。（依十一6）那時「衆人都把自己的刀劍鑄成鋤頭，將自己的槍矛製成鐮刀，民族與民族不再持刀相向，人也不再學習戰鬥。」（依二4）使殺人的利器變成生產的工具。這樣，人間要變成一個「再也沒有死亡，再也沒有悲傷，沒有哀號，沒有苦楚」的新天新地（默二十一4）。這便是基督所說的天國，是他和服膺他理想的人，要共同努力建立的和諧境界；這天國將自今世開始，而於來世完成。

#### (四) 聖經答覆生命的終極意義

1. 跨越墳墓：聖經重視現世的生命，但並不認為現世生命就是全部的生命。因為人生不以現世為終點，死亡也不是一切的終結，墳墓更不是人的最後歸宿，人還有一個永恆的生命。

2. 靈肉平衡：聖經相信生命是一個不可分割的整體。所以強調肉身和靈性生命之間應該保持平衡，使成爲一個圓滿的，完整的「人」的生命，這就是耶穌所說他要賜給的「更豐盛的生命」（若十10）。

3. 向死亡挑戰：耶穌自己已戰勝死亡，所以他的使徒保祿才可以毫無畏懼的面對死亡的挑戰說：「死亡！你的勝利在那裡？死亡！你的刺在那裡？」（格前十五55）真的，死亡再沒有毀滅性的力量了，對於那些不斷邁向至善的人，死亡不過是通往永生的門戶。「我實實在在告訴你們：聽我的話，相信派遣我來者的，便有永生，不受審判，而已出死入生。」（若五24）

#### (五) 聖經的重要時代訊息

今日人類面臨最大的問題不只是貧窮、戰爭、道德墮落，更是一個「分」字。好好的一個人類大家庭，由於意識型態不同而有「東西」之分，因貧富懸殊而有「南北」之隔。今日的戰爭，亦因此而變得無可救藥。在這背景中，聖經的訊息顯得十分適合現代的需要。

1. 世界觀：聖經強調天下爲公。因爲上主是世界的唯一主人，他把世界賜給衆人享用。這裡的「衆人」是指所有的人和每一個人。

2. 人性觀：聖經強調世界一家。天主是人類的大父，衆人都是兄弟姐妹。在這世界上，人才是最重要的，且在天主面前，人人都有人性的尊嚴，都是平等的。

3. 社會觀：天主要救贖的是一群人，一個民族，整個人類，而

不只是一個個單獨的個體。人要度共融、互愛、互助、互相扶持、互相體諒和寬容的團體生活，善盡人與人之間的責任，促進社會正義。

以上是徐錦堯神父對聖經給人生的答覆所作的詮釋，筆者認為相當中肯與實際，適用於向大學生宣講福音之參考。且天主造人的本意是讓人分享他的生命與幸福，「個人和團體都渴望獲得一個相稱人性的，充分自由的生活」（教會在現代世界牧職憲章九）。這種對幸福和生命意義的追求，便是人心最深的渴望。對於價值觀尚未定型，正在追求與自我理想價值觀相符的大專青年而言，更是迫切的需要，他們渴望幸福有意義的人生。

但是，另一方面，也有別的渴望，那就是現世的種種享受和樂趣。其實享受和樂趣本身是美好的，而且也是天主的恩典。可惜那些商業廣告，不僅賣給大學生們產品，也推銷享樂主義的意識型態。一種膚淺的次文化，虛假幸福的幻覺，與舒適、自我滿足……等融為一體。結果「黑暗弄瞎了眼睛……內身的貪慾，眼目的貪慾，人生的驕奢。」（若壹二11、16）把內心最深的渴望暫時壓抑下去。螢光幕上幸福的面貌閃耀在眼前，可是一遇到極度悲痛的事，尤其面對死亡奧秘時，那些深層的飢渴自然又浮現出來。身為大學生必定會去反省與思索。幸福和生命的意義，固然在某一限度內在受造物中也能尋獲。例如：在愛和被愛中，在歸屬感中，在欣賞藝術和大自然中，在尋求真理中，在獻身為人服務中……這一切完全與天主的法律相符合，即使尚未認識天主，在追求這些本性的美善中，亦將帶領人達到真正的幸福。甚至可以說這便是隱含的尋求天主。然而這些本性的幸福究竟是不完美和短暫的，因此，不能完全滿足人心。聖奧斯定說：「天主，你造了我們是為了你自己。我們的心焦慮不安，直到它在你內找到安息為止。」這「安息於主」並不毀滅我們本性的幸福，反而使它更充實。

福音爲人開啓幸福之門，是不容置疑的。爲已獲得福音的人，總希望與人分享這份幸福的平安喜樂。在面對爲數不少的大學生，我熱切渴望他們願意聆聽。但是，談何容易，尤其受到升學主義競爭的孩子們，趨向功利的社會，本身思想又尚未成熟，面對多元化的媒體渲染，不知如何選擇正確的價值觀。再加上中國人自認有悠久文化的驕矜心理，以人爲中心的人本主義，很多人認爲只要有好的道德生活，修養好就夠了，不一定要有天主，造成無神傾向。或者受老莊思想影響，與造物者遊，與大自然合一的泛神傾向，均不急於認識死而復活的耶穌基督。另外，一般家庭傳統的民間信仰，代代相傳。雖然，有些大學生在接受前也有所反思，所信爲何？所拜爲何？但是，大部分是不會去尋找真正的解答。

因此，若要引領大學生認識福音，滔滔不絕的宣講佈道，絕非上策。要打開他們的耳朵之前，應先清除他們的心。在大學生的內心裡埋藏了許多生活的問題，他們四處尋找解決問題的方法，目的也是要追求幸福有意義的人生。誰能與他們一起面對問題，就能贏得他們，誰能接受他們的困難，就能被他們所接受。

綜合前面所說的，歸納出有利與不利大學生接受福音的因素，能幫助我們了解真正問題所在，進而多下功夫。

#### (一)有利因素；

1.大學生有好奇心，具充分思考力及求知態度，正值培育獨立思考的時期。

2.價值觀尙未定型，正在尋找中。

3.追求自我實現。

4.與媒體接觸的機會多，能多作比較。

5.接觸面廣，對西方文化有興趣與開放，增加思考幅度。

6.開始面對人生終極意義的問題。

7.對人生意義的追求，福音能給予答覆。



8.因為是自己思考過的選擇，一旦接受了，便能持之以恆。

## (二)不利因素：

1.台灣教育方式有升學競爭、唯理、功利的傾向，與福音價值不相協調。

2.思想未成熟，價值觀未定型，卻被廣大媒體所淹沒，而不知如何選擇，連福音價值也置之不理。

3.民間信仰的影響：民間信仰代代相傳。雖然有些大學生並不接受，但在社會風氣，功利心的驅使之下，求神問卜，圖謀個人私利仍大大影響大學生。

4.中國文化，以「人」為中心的人本主義，不同於天主的啓示，以「天主」為中心，認為人並不需要天主。

5.中國人自以為有悠久文化的驕矜，有良好的傳統與做人的道理。大學生也不例外，喜歡講自己的理，無法接受別人的理，連福音的真理也要與之強辯。

## 結論

認識了大學生的共通性問題及其相關因素後，還要考慮每人有其個別差異。雖然是相同的問題，每個人的反應並不一樣，表達方式也不同。因此，必須了解當事人的真正需要及問題的原因，才能對症下藥。而福音中的處方也有千百種。若想藥到病除，應該培養正視人生問題的態度。先認識、了解問題的癥結，再看福音中耶穌如何面對，如何處理。以誠懇的態度交談，讓對方體會到福音與他的生活有關，便容易引起興趣，也能產生效果。

目前接受福音的大學生，雖然不多。根據羅四維神父的研究報告，輔大學生中天主教友人數不到百分之五<sup>④</sup>，但是，在這些人中，若能培養他們以福音精神正視人生的問題，便能造成一股強大的影響力。因此，如何組織這批人力是我們可以努力的方向。現有

的大專同學會與基督生活團，已作了相當多的努力，繼續喚起團員們的共識，彼此幫助個人屬靈生命的成長。進而參與其他同學的生活問題，與他們一起在基督內共同面對，一起分析原因，尋求解決之道，讓基督的話在無形中生根、滋長、茁壯。

最後，以本月份教宗託我們代禱的意向：祈求耶穌聖心恩賜所有尋求生命意義的人，都在基督內找到。一起感謝天主透過房神父與同學們的分享，讓我在尋求如何向大學生傳福音的過程中，獲益良多，也更肯定生命的意義需要福音的成全。

#### 主要參考書目：

1. 台灣的社會問題 楊國樞、葉啓政主編 巨流圖書公司七十三年三月初版 第371-373頁
2. 正視人生的信仰 徐錦堯神父 台灣天主教牧靈研習中心與香港公教教研中心七十九年元月初版 第109-112頁
3. 教友生活週刊 “幸福與生命的意義” 周弘道神父 八十年二月七日 第二版
4. 輔仁大學宗教生活 羅四維神父著 吳輔修先生譯 第30頁