

竹葉集

子成



119

# 輔仁大學神學論集

第119號 1999年春 總目錄見50, 100期索引

## 目 錄

編者的話.....	編輯室	5
<b>信 理</b>		
「獨立自主自辦」原則之檢討.....	張春申	7
解放神學與後現代主義的趨勢.....	武金正	27
<b>聖 經</b>		
梅瑟蒙召經文的分析		
舊約法律書最近研究的趨勢與回應.....	陳德光	49
保祿致費肋孟書的生活神學.....	江奇星	77
恩典與憐憫		
「葡萄園比喻」的神學反省.....	劉清虔	85
解析「財主和拉撒路的比喻」		
路加福音十六 19~31.....	黃春生	101

## 聖 禮

教父論洗禮的象徵意義 從羅馬人書六 3-11 談起.....	區 華 勝	119
救恩經驗的傳遞和解釋 從格前十一 23-26 看主的晚餐.....	羅 國 輝	139
EDITORIAL.....	編 輯 室	146

## 編者的話

《神學論集》從 1969 年創刊起，至今屆滿卅週年，本期堂堂進入第卅一年，共收八篇文章：「信理」兩篇、「聖經」四篇、「聖事禮儀」兩篇。

「信理」類第一篇，是張春申的〈「獨立自主自辦」原則之檢討〉。張神父十多年來，以中國神學工作者的身分，不斷關注、反省中國大陸天主教的發展走向，1997 年出版《中國大陸天主教》<sup>1</sup>一書，收集了十多篇相關作品。本文是該書出版後進一步的反省，首先簡單回顧 1949 年中共政權成立之後，在中國大陸的天主教會所謂「獨立自主自辦」的演變歷程；並提出 1980 年代以來，普世教會在教宗若望保祿二世關懷之下，對大陸教會「獨立自主自辦」議題在實踐及理念兩方面所做的交談努力；最後，指出現今正是再度反省「中國與宗座關係正常化的可能性」的新時機。本文對中國大陸教會「獨立自主自辦」的進一步發展，有參考價值。

武金正〈解放神學與後現代主義的趨勢〉一文，指出當代神學的新趨向是：先有「正確的實踐」，「正確的理論」方能應運而生；在這背景下，分析了本世紀解放神學的發展史，說明後現代主義的意義，並比較二者的異同。最後結論出：解放神學和後現代主義，兩者都竭力從歐洲傳統對理性的發展中超越，開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，讓人類在探索真理時，擁有更自由的空間。

---

<sup>1</sup> 本書為「輔大神學叢書 45」，由台北上智出版社出版，有中文版及英文版，英文書名 *The Catholic Church in Mainland China: Pastoral and Theological Reflections*；本書簡介在本期第 26 頁，請讀者參考。

「聖經」及「聖事禮儀」兩類的六篇作品，有一共同特色，都在某種程度上反映當代聖經詮釋的精神。陳德光教授的〈梅瑟蒙召經文的分析：舊約法律書最近研究的趨勢與回應〉，首先簡要介紹十九世紀末以來，聖經學界對舊約法律書研究的趨勢，並指出 JE（雅厄合典）可能與「申命紀原型」一些帶有先知特徵的經文共同組成的一個文學單元。作者就以梅瑟蒙召的經文作試金石檢定這個立場。

江奇星神父融會了保祿的哥羅森書、厄弗所書兩書信中的基督論與教會論，寫成〈保祿致費肋孟書的生活神學〉，指出費肋孟書信中，極為具體和生活化的基督論與教會論實踐行動。

劉清虔、黃春生兩位基督教同道，分別運用了當代的聖經詮釋學知識，寫了〈恩典與憐憫：「葡萄園比喻」的神學反省〉及〈解析「財主和拉撒路」比喻：路加福音十六 19~31〉兩文，給以中文做神學的讀者提供了當代釋經可行的例子。

兩篇聖事禮儀的文章，區華勝的〈教父論洗禮的象徵意義：從羅馬人書六 3~11 談起〉，本文作者以教父作品為基礎，用「水」、「母胎」、「土」、「約旦河」、「火」、「氣」等圖像，說明基督徒洗禮的象徵意義。

羅國輝的〈救恩經驗的傳遞和解釋：從格前十一 23~26 看主的晚餐〉，本文說明禮儀（主的晚餐），一方面是傳遞基督事件（十字架）所帶來的救恩經驗，另一方面也解釋救恩是實現在基督徒事件（聖潔的生活）中的；這傳遞和解釋，都是在參禮者基督徒的抉擇中完成的。

# 解放神學與後現代主義的趨勢

武金正<sup>1</sup>

本文作者首先指出當代神學的新趨向：首要關心的是正確的實踐，如此，正確的理论方應運而生。而後，在這背景下，分析本世紀解放神學的發展史，說明後現代主義的意義，並比較二者的異同。最後結論出：解放神學和後現代主義，兩者都竭力從歐洲傳統對理性的發展中超越，開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，讓人類在探索真理時，擁有更自由的空間。

## 導言

自梵二大公會議以降，教會總以把辨識出來的時代訊號，置於信仰光照之下來加以解讀為己任。這也是當今教會，公認為認識世界的指標之一。這樣的指南，教會極為重視，尤其是面對當今既混亂又瞬息萬變的世界。

另一方面，在執行此任務時，教會亦發現人類因努力而創造的成果。這也是辨認時代的某些主要現象之一。

無庸置疑，解放神學已經成為「做神學」的一種新觀點，特別是在歐洲之外的第三世界；同時，顯然的，所謂後現代主義的書籍及作品，數十年來，逐漸與日俱增，甚至已滲透人類思想的各個層面，儼然成為世界未來的主要思潮。這是否也是

---

<sup>1</sup> 本文作者：武金正，1948年出生於越南，在奧地利因斯柏路克大學獲得哲學博士及神學碩士，晉鐸後，加入耶穌會中華省，並取得輔仁大學神學博士學位，現任教於輔大神學院、宗教學系及研究所。中、越、英、德文著作極為豐富。

時代的訊號？此問題需否進一步剖析，端視它們影響世界的思想與否。

當我們深入地了解解放神學的發展，和後現代主義的發揚，遂即相信真理必能彰顯，並解放我們。

到底解放神學和後現代主義與真理有何關係？它們之間又有何聯貫？之所以將解放神學和後現代主義連貫，不僅企圖發現兩者的異同，更重要是發掘其間的關係，好能引領我們邁向未來，並扭轉人類第三個千年的面貌<sup>2</sup>。

## 壹、解放神學的主要基礎

解放神學是神學的一種。更清楚地說，是一種「新作風的神學」。「神學 ( Theology ) 」這字彙，是有關神的論述。因此，解放神學也是有關神並闡明神與人在生活、信仰上的關係。

簡言之，解放神學是在聖言的光照下，省思天主存在於每

---

<sup>2</sup> general literature about Liberation Theology : 武金正著，《解放神學：脈絡中的詮釋》(台北：光啓，1993)；Gustavo Gutierrez, *A Theology of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1973)；Giancarlo Collet (hg.), *Der Christus der Armen* (Freiburg: Herder, 1988)；Ignatio Ellacuria & Jon Sobrino (ed.), *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1993).

• general literature about Postmodernism: Charles Jencks (ed.), *The Post-Modern Reader* (London/ N.Y.: St. Martins Press, 1992)；Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984)；Ihab Hassan, *The Postmodern Turn* (Ohio: Univ. Press, 1987).

• General literature about Liberation Theology and Postmodernism: Georg Baum, *Postmodern Discourse and Social Responsibility: Essays in Critical Theology* (Kansas: Sheed & Ward, 1994)；Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) pp.51~59；David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity, in *Theology Today* 51 (1994/1), pp.104~114.

個具體的生活中，並如何認出天主解放人類<sup>3</sup>。亦即，怎樣步武基督來參與天主的救恩工程。

## 一、新作風的神學

何以說解放神學是一種「新作風的神學」呢？

傳統的神學乃是關切神或是天主是誰；乃至於天主的事在人世間又為何。這類的問題，首要是正確地予以了解，然後才能採取正確了解的方式，在生活中呈現。然而，天主的事是這般寬廣高深，且在每個歷史階段又有層出不窮的發展。所以，當論述神學之際，我們無法盡述，更何況討論此論說對我們有否意義。職是之故，「做神學」乃是全心了解神學，而「實踐」這部分，則讓渡於個人。總而言之，主要是著重在正確的理論，並確切的了解。

解放神學則恰恰相反，始自「實踐」。人如何生活？他的生活在聖經的光照下，是正確的嗎？如何評估並將它轉化為論述<sup>4</sup>？

由此可見，解放神學重點的發展和傳統神學的重點，是背道而馳的。其首要關心的是正確的實踐，如此，正確的理論方應運而生。

<sup>3</sup> 武金正著，前引書，62頁，115頁。

<sup>4</sup> 武金正著，前引書，83頁；也見：L. Boff, "The Originality of the Theology of Liberation", in Marc H. Ellis & Otto Maduro (ed.), *The Future of Liberation Theology* (N.Y.: Orbis Books, 1989). L. Boff resumes the new elements which G. Gutierrez introduced into Liberation Theology as following: "To examine critically, in the light of faith and revelation, historical action, to understand theology as one moment in a much larger process of the transformation of the world and its relationships" (p.38); 也見：Kwok Pui Lan, "Discovering the Bible in the Non-Biblical World", in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1993), pp.17~30.

## 二、對象和方法

每種神學都有其所關心的對象和範圍。因為解放神學的範圍是實踐，遂捫心自問：在這實踐的範疇中，誰該是最優先的對象呢？一思及此，並回首信仰的根源，不正是耶穌基督嗎？那麼誰是耶穌基督所最關心的？豈不是那些窮人、那些受壓迫者、那些最小的弟兄、那些社會的邊緣人嗎？這些對象，解放神學務必去體認他們的存在，了解他們的生活。

何以他們的對象是窮人或是受壓迫者呢？對這問題的解析，亦即現況的了解，有賴於對現存社會組織的分析。這樣的看法，解放神學需要用現代的某些方法，如：社會分析、社會學的全面認識，和人文科學的諸向度，來支持、實行它。其實，這麼複雜多元的方法，別無目的，主要是讓我們真正的認清現況。

解放神學可歸納為三個基本步驟：

1. 仔細觀察。
2. 徹底反省。
3. 投入實踐。

在這過程當中，雖然那些知識分子扮演著舉足輕重的角色，但他們也僅能見到真實的分析、正確的反省，以及協助窮人實施。當知識分子成為窮人的同夥時，對知識分子而言，這並非輕而易舉的歷程，甚或是一個自我犧牲的過程。自我犧牲是指他們該捐棄成見，甚至與窮人站在同一陣線上時，遭受迫害、致命。這就是理性發現新穎的一面<sup>5</sup>。

---

<sup>5</sup> G. Gutierrez, "Option for the Poor" (pp.22~37); Clodovis Boff, "Methodology of the Theology of Liberation" (pp.1~21). Both articles are found in: J. Sobrino & J. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology* (N. Y.: Orbis Books, 1996). Here C. Boff puts his view in 5 thesis and elaborates Liberation Theological Methodology in different moments of "Seeing,

### 三、脈絡中的神學

傳統的神學尋找主體肯定永恒不變的真理。然而，對解放神學來說，這樣的真理是一次而永遠給予的，即聖經的啓示。可是，這聖經的啓示，同時也是在生活中賜予的，在於耶穌基督實踐的一面。所以當我們追求真理時，絕不可將真理與生活截然分開。換言之，就連聖經的啓示，也有它脈絡的一面。因而要明白聖經，不可忽視文化、社會、歷史脈絡的一面，不然將喪失其生活的真實面，亦即有如海市蜃樓。因此，認識「真理」，是在每一個具體的環境中辨識出來的。這就是了然聖經很重要的一面，亦是做神學所不可或缺者<sup>6</sup>。

事實上，每種神學，當它落實在生活中反省，便不容脫離弱勢的問題與希望。因此，當解放神學關懷受壓迫者，它就是一種脈絡的神學。

## 貳、解放神學的發展

### 一、拉丁美洲的發展

因為解放神學是一種從應付實踐的挑戰所衍生的神學，所

---

Judging and Acting” (p.11 f)

<sup>6</sup> J. L. Segundo, *Signs of the Times : Theological Reflections* (N. Y. : Orbis Books, 1993); see also : R. S. Goizueta, *Liberation, Method and Dialogue* (Atlanta: Scholars Press, 1988). The contextualisation of Liberation Theology for the Latin America is described as a movement “from a closed to an open dialectics”, that means to find a liberative retrieval of the western intellectual tradition; see also: Carlo Mesters, “The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People”, in N. K. Gottwald & R. A. Horsley (eds.), *The Bible and Liberation*, aa O., C. Mesters believes that a successful use of the Bible in Christian Community depends on the right combination of the Bibel (text) - Reality (pre-text) - and Community (context) (p.6).

以它包含實踐的各個層面的主體，也是教會本身。教會指廣泛的教會，亦指落實信仰的不同基層團體。解放神學正好處於從上而下，及從下而上所發揮的一種神學，這兩股力量彼此補足。如此，教會官方的會議，乃是從信仰來表達現況，包括神學的說明及反省未來的發展動向。因此，能恰如其份地反應每個階段的事實，並指出它們的聯貫性。這便是我們為何將焦點置於主教團會議的理由。

拉丁美洲解放神學的發展，可以三次拉丁美洲主教團會議，及最近整個美洲的主教團會議概述之。

### 1. 美得琳 (Medellin, 1968) 拉丁美洲主教團會議<sup>7</sup>

美得琳會議成為解放神學官方出身的裸姆，因為肯定了解放神學的特性和發展方向。它強調教會應是信仰落實的教會，故必須認識現況、分析現狀，好使教會打開眼界，認清一件痛苦的事實——絕大多數的人民生活在一個不正義的社會結構。自此萌生一種新神學的說法：**有罪惡性的社會結構**。

教會該如何面對這些事實？當然應效法耶穌基督，關心那些窮人和受壓迫者，甚至認同他們。正如美得琳會議所肯定的：**我們要將他們的問題、他們的爭戰，視同自己的問題**。故此，教會該成為窮人的教會。教會與窮人、受壓迫者站在同一陣線上攜手奮鬥，改革不正義的社會情況。這就是美得琳會議所肯定、所提倡的方向。

美得琳會議致使解放神學十年內實現其初步的理想，然而這初步的實踐，使得解放神學引發不少的爭議和誤解。一方面因它是新的神學看法，需要時間來釐清自己；另一方面此想法被

<sup>7</sup> Medellin: The Second General Conference of Latin American Bishops, with the theme: "The Church in the Present-day Transformation of Latin America in the Light of the Council" (from August 26 to September 6, 1968), 見：武金正著，前引書，69~71頁。

人與馬克思主義聯想在一起。事實上，也有解放神學者走馬克思主義的路線，因而迷失了。這些鐵般的事實，是解放神學淨化的痛苦過程。

## 2. 布伯拉 ( Puebla , 1979 ) 拉丁美洲主教團會議<sup>8</sup>

布伯拉會議繼續肯定解放神學，並注入新的發展。這會議確定美得琳會議的主要想法：認清不公義的現況，並肯定教會應該是窮人、受壓迫者的教會。然而，教會與窮人同在，共謀生存，但應如何發揮福音的精神呢？布伯拉會議強調的方式是：相通和參與；它也特別強調以窮人為優先的方式來關懷窮人。此外，它亦著重一種改革的策略，重點不僅停留在暫時的革命奮鬥，而更深入普及教育，尤其兒童教育。因為革命奮鬥只是一時的努力過程，而教育卻需要更深、更認同一個長久的方向。那麼，由誰來擔任此責任？主要是從下而上的「基信團」。如此，拉丁美洲的教會，遂與人民真正的認同了。

## 3. 聖多明哥 ( San Domingo , 1992 ) 拉丁美洲主教團會議<sup>9</sup>

歷經了十多年以後，方產生另一個對解放神學有承先啓後的拉丁美洲主教團會議。聖多明哥會議賦予解放神學一種新的解放意義，即除了對政治、經濟的關心外，如今也應關懷種族的分裂和不公道的待遇。也許此會議所肯定文化和種族的解放神學的重要性，是受到其它第三世界解放神學的看法，比如：非洲、亞洲的解放神學。如此，拉丁美洲的解放神學能擴及更

<sup>8</sup> Puebla: The Third General Conference of the Latin American Bishops, with the thema: "Evangelization in Latin America's Presence and Future" (from January 27 to February 13, 1979). see: A. T. Hennelly (ed.), *Liberation Theology: A Documentary History* (N. Y.: Orbis Books, 1990), pp. 225-259.

<sup>9</sup> Santo Domingo: The Fourth General Conference of Latin American Bishops, Oct. 1992. see: A. T. Hennelly (ed.), *Santo Domingo and Beyond* (N.Y.: Orbis Books, 1993).

多層面的解放，更多種族的團體，有如：印地安人、黑人...。解放神學遂邁入文化、人類的層面。

其它解放神學所面臨的本位化的問題，現今在南美洲也成爲矚目的關注點。難能可貴的是，在方法上亦作了某種程度的開放，即以對話的方式。這過程突顯出解放神學對自己解放，亦是一個重要的發展。

#### 4. 全美洲主教團會議 ( Synod of America , 1997 )<sup>10</sup>

兩年前又有全美洲主教團會議，雖然它不是專爲解放神學而舉辦的，但它是解放神學暢所欲言與合作的新舞台，亦是直接或間接被肯定和被挑戰的機會。這會議也提供解放神學某些新方向。解放神學不僅關心自己，關懷自己社群中的窮人，也能關注他人，包括有錢、有權的人。這便是南北對話，亦包含貧窮和富有的對話。這樣的對話，需要更多的了解和關懷，方能解放、包容他人。如此的解放神學，不但是解放神學自己，也希望能幫助他人解放。這乃是解放神學在美洲的一個新里程，「迷你」的、全新、全球化的方式。

從上述可窺見解放神學循序漸進地歷經不同的階段。但可辨識在未來亦有多采多姿的靈修予以支撐。

---

<sup>10</sup>Thomas J. Reesc, "The Synod Points Our Needs", in *America* 178 (1998/Jan. 3) 3-5; see also: Gary McEoin, "American Synod: Roman Agenda", in *Ladoc* 28 (1997/2) 1-5; Victor Codina, "Contribution to the Synod of the Americas", in *Ladoc* 28 (1998/3) 1-6; see also: Pope John Paul II in his opening talk emphasized: "It is important not to separate the Christian history of North America from that of Central America and South America", in *Tablet* 251 (1997/Nov.22) 1512. There were excellent overviews and summaries of the American Synod in 5 issues of *Tablet* from 22 to 27 November, 1997; The Synod issued the final publication: "Message to America", in *Origins* 27 (1998/Jan 1) 461-66; see also: Michael A. Fahey, "Reflections on the Synod of America", in *Theological Studies* 59 (1998/3) 486-504.

譬如：美得琳會議階段，解放神學面對的是全然新的，非常不確定的任務—和窮人在一起，卻懵然不知會引領他們往何處去。在此階段，解放神學需要完全信賴天主的靈修，將自己托付在天主的手裡。這階段的靈修：孩童的靈修<sup>11</sup>。

再如：布伯拉會議階段，於此階段，基信團扮演著重要的角色。基信團是生活在世界的信仰團體，故此，其靈修是在行動中默觀。這樣，靈修和他們所採用的方法，如出一轍，即觀察、反省、行動。這個被基信團活出來的靈修，也逼迫他們邁入更深奧的靈修，即為信仰犧牲自我，成為殉道者。殉道者的血，不僅賦予這個階段見證的力量，而且成為拉丁美洲解放歷史的基石。從此，解放神學不再被質疑為虛假的，或是不合乎基督宗教的解放。這樣的靈修也影響了聖多明哥會議，甚至繼續影響整個美洲的信仰史<sup>12</sup>。

而在聖多明哥和全美主教團會議，因需要在種族的交往上，予以明智的分辨和耐心的對話，因此，該新的靈修，除了上述信賴的態度，行動中的默觀外，他們更能體會到聖神在做

<sup>11</sup>武金正著，前引書，141~143頁；也見：G. Gutierrez, *We Drink from Our Own Wells-- The Spiritual Journey of a People* (N.Y.: Orbis, 1984)；Jon Sobrino, *Spirituality of Liberation* (N.Y.: Orbis Books, 1988). "An experience of God presupposes God's ongoing self-manifestation. But God's self-manifestation, today as all through the course of biblical revelation is realized only in real history. Accordingly, honesty with and fidelity toward the real are not only prerequisites for a spirituality, they are the very foundations of that spirituality, and this is what is most basic about spirituality. They permit us to keep on hearing God in history, and they express the basic realization of our response to God's Word" (p.21).

<sup>12</sup>Jon Sobrino, *Spirituality of liberation*, *ibid.*, pp.87~116, pp.153~156; see also: R. Haight, "The Jesuit Martyrs in El Salvador: Liberation Christology and Spirituality", in *New Theology Review* 11 (1998/2) 32~43.

神學中的臨在和推動力<sup>13</sup>。

## 二、拉丁美洲外的解放神學發展

解放神學雖然是從拉丁美洲為出發點，但迅雷不及掩耳地也成為第三世界的神學。因為第三世界能在解放神學中認同他們的神學任務，亦即發現具體受迫害的情況，因而希望找到一個解放的出路；另一方面，他們也意識到拉丁美洲的解放神學，不全然屬於他們的神學，因此，需要有所蛻變。這樣，解放神學才真正成為落實在他們脈絡中的解放神學<sup>14</sup>。

其實，這也是梵二大公會議倡導的方向，即每個地方教會需落實在自己的文化、社會、歷史中；同時，教會需要回歸自己的信仰和特恩，將信仰和對時代訊號的體認連結在一起，因而形成一個信仰生活的方式。這也是脈絡神學的特點<sup>15</sup>。

如同在拉丁美洲有不同的主教會議的發展，在第三世界亦有其組織的開展，即第三世界神學的大公聯盟（EATWOT）。EATWOT 是一個組織，它所經過的發展歷程，非常值得讚許。一方面，這聯盟一步步地自我認識不同的個體，因而認出來合作當中，就是對自己的解放，因為每個分子都有其不同的脈絡，也能提供相異的看法。而這些想法，能挑戰，也能豐富、支持其他的成員。這就是新樣式的神學，在多元中有其合一，在合作中肯定他人<sup>16</sup>。

---

<sup>13</sup>J. Comblin, "The Holy Spirit", in J. Sobrino & I. Ellacuria (eds.), *Systematic Theology, aaO.*, pp.146~164, "They (Committed Christians) have experienced this liberation as an action of the Holy Spirit within them..Liberation engenders no pride, selfishness, individualism, or spirit of liberatinage, as modernity has" (p.163).

<sup>14</sup>"Third World Theologians in Dialogue", in *Voices XI* (1988/1).

<sup>15</sup>"Methodologies in Third World Theology", in *Voices IX* (1986/2).

<sup>16</sup>"Emerging concerns of Third World Theology", in *Voices XVI* (1993/1).

EATWOT 的價值詳載於《第三世界的聲音》( *Voices from the Third World* )。此雜誌創始於 1978 年，以小冊子面世；自 1985 年改爲季刊；又自 1988 年更新爲半年刊迄今。EATWOT 的過程和發展在此雜誌一覽無遺。不僅此雜誌的外貌，而且更重要是它的內容益形豐富、多元。

以下稍事簡介 EATWOT 前八次的會議：

屆別	年份	國 家	城 市
一	1976	坦尚尼亞 (Tanganyika)	達里斯薩蘭 (Dar es Salaam)
二	1977	迦納 (Ghana)	阿卡 (Accra)
三	1979	斯里蘭卡 (Sri Lanka)	
四	1980	巴西 (Brazil)	聖保羅市 (Sao Paulo)
五	1981	印度 (India)	新德里 (New Delhi)
六	1983	瑞士 (Switzerland)	日內瓦 (Geneva)
七	1986	墨西哥 (Mexico)	奧斯德伯 (Oaxtepec)
八	1987	印度 (India)	新德里 (New Delhi)

依上列，可發現 EATWOT 的發展步驟和方向。首先依循地理名稱，可見前兩次的會議是在非洲舉行的。因而，解放神學從拉丁美洲轉移至人類最需要解放的地點—非洲。爾後延伸到亞洲，一個多元又複雜的地區。

第一次會議奠定了結合第三世界神學家的基石。在 EATWOT 往後的會議皆重申這次所訂的方向，其重要性可見一斑。他們經常採用下列的說法，譬如「共聚一堂」，或「當代的第三世界」，以喚醒共同的關心點。

而自第二次起，我們能認出 EATWOT 已落實關懷具體的地方。比如：在第二次的會議所表達的：我們齊聚一堂，因爲

我們深深地關注並相信耶穌的信仰在非洲。而第三次則嘗試致力於亞洲的人權問題。

第四次會議地點是在拉丁美洲。此次開會的氣氛以拉丁美洲解放神學為主軸。而與會的人數躍居首位，共 180 人，且分佈教會各個層面，有平信徒、主教、司鐸、神學家...等等。於此，亦見其所強調的是基信團，貧窮人介入的歷史，被控制的結構。但也逐漸地提及在布伯拉（Puebla）會議所教導的，有如：傳福音、跟隨基督...等等。

總而言之，在聖保羅市的會議，拉丁美洲解放神學家，期盼將其所建樹的解放神學影響 EATWOT，更希望解放神學變成全球的事實。

當解放神學業已鞏固其地位，遂朝向亞洲大陸邁進。而印度雀屏中選為開會的地點，乃因咸認印度富代表性。它有很豐富的傳統文化、多元的古老宗教；但另一方面亦具備現代發達的技術。這導致印度處於窮人與富人間莫大的張力。致使印度能代表其它的第三世界國家的主因，一方面因它具挑戰；另一方面因它充滿希望。

EATWOT 在新德里完成了所定的五年計劃，同時亦籌措嶄新的五年策劃。但在此策劃中，認為毋須如同之前每年開大會，而是尋找更有效的方式，來作第三世界的神學。是以著重品質並慎選題目。他們以為歐洲傳統的神學，不能成為亞洲或第三世界神學的作風。因而開始著手從方法的基礎、做神學的範疇，及從重視實踐做新神學的反省。

在印度尚需添加重要的神學課程，亦即針對宗教與文化的神學反省。如何將這樣的本位化和解放神學並列，這便是他們創始的新脈絡中的神學，也是對彼此的挑戰和互動。從此新的領域，進而拓展到其它領域，諸如女性神學、環保神學等。

兩年後，EATWOT 首次在第一世界的日內瓦召開第五

次會議。這次的會議不僅賦予第一世界及第三世界溝通的機會；同時也肯定他們的差異，是故主題為：「在分裂世界中做神學」。

無論如何，其發展是往脈絡中神學多元的拓展；同時希望能深入它深根的信仰生活作開展，這就是 EATWOT 按照梵二大公會議指示的方向所作的努力。

奠定了穩定的基礎後，無論在奧斯德伯或新德里，或者其後的任一地點，EATWOT 能放心大膽地去發掘地方教會的神學需要，以及其文化的活力，以作為 EATWOT 之間的對話和互補。

EATWOT 也歷經發展的不同範圍。從經濟、政治，再加上拉丁美洲的看法，走向人類學的解放，然後再邁入更艱難的路途—宗教之間的交談。可見，解放神學在如此多元化的環境中，不啻是一個挑戰的舞台，而且尚要求不斷的犧牲自己的想法，也捐棄個人的利益。這樣方有不同發展的可能性，諸如：女性神學、環保神學...等等。三十年後的今天，EATWOT 留給第三世界一些寶貴的神學反省<sup>17</sup>。

## 參、後現代主義的趨向

「後現代主義」這個名詞仍備受質疑，因為就連「現代主義」這個名詞也受到爭議。因此，一談及後現代主義，首先不得不知曉何謂現代主義；且何以要提及後現代主義這個趨向。

如果我們將「現代主義」這個字眼，用另一詞句「啓蒙運動」來解釋的話，較易明白。啓蒙運動，主要的意義是：人該發掘自己的理性，並主動地運用這理性。此乃康德（Immanuel

<sup>17</sup>“EATWOT intercontinental Dialogue”, in *Voices* XVIII (1995/1 & 2); *Voices* XIX (1996/1); *Voices* XX (1997/1).

致  
美  
分  
於  
的  
有  
期  
變  
而  
印  
眼  
豐  
達  
的  
能  
方  
面  
籌  
措  
開  
大  
著  
重  
洲  
或  
學  
的  
化  
的  
他  
們  
新  
的  
。

第五

Kant, 1724~1804 ) 對啓蒙運動言簡意賅的說法<sup>18</sup>。

若果是這般重要的看法，那麼，後現代主義則針對這種見解予以批判，即理性的批判。而自我批判，趨使現代主義蛻變，遂成爲後現代主義的想法。如此，便說明了分析現代主義的要點，有助於我們了解後現代主義的特性。

## 一、現代主義

雖然現代主義這個觀念尙有許多爭論，但仍可歸納爲以下重點：

### 1. 面對自己、社會及歷史皆以理性爲合一的基礎

的確，現代主義的存在，主要是理性的一種勝利。爲保持理性的統治階段，理性將所有不同的層面串連起來，合而爲一，因而相對地也較爲穩定<sup>19</sup>。

---

<sup>18</sup>I. Kant, *Was ist Aufklärung?* 1784; H. L. Dreyfuss & P. Rabinow, "What is maturity?", Habermas & Foucault, "What is Enlightenment", both articles are found in David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991); D. Tracy states that R. Descartes was the speakers of modernity when he pleaded for "certainty, clarity and distinctness", when he build up method in the subjects' self-presence. Modernity embraced however a larger dimension, both rationalism and empirism as well. They fused into Kants transcendental philosophy which was estimated as New Copernicus-revolution, that is an achievement of the famous "turn to the subject". Therefore, Kant's philosophy, esp. his view of Enlightenment, would be useful corn-stone for understanding modernity and thereafter also post-modernism. see: David Tracy, "Theology and the many Faces of Postmodernity", in *Theology Today* 51 (1994/1) 104 f.

<sup>19</sup>I. Kant, "Transcendentals Definition", in *Kritik der reinen Vernunft* B176, BXXX. see: H. L. Dreyfuss & P. Rabinow. in "What is Maturity", they resume Kants significance of critical reason as following: "Kant's modernity consists in his recognition of the limits of reason, i.e. in his rejecting reason's dogmatic claim to provide truths about transcendent reality. Kant's maturity consists in showing us how to save the critical and

這過程乃是啓蒙運動的一個里程，也是批判以往所有權威的歷程。而它以自然科學為理性的目標，一總的科學最後都發展成有如自然科學般的準確和有效。這就是理性的綜合目標。

## 2. 感到與過去有一個認同的基礎

這是以理性為統一基礎的結果之一。每個感受都在理性處置之下，認同過去的某種經驗。這知識論的認同，就是現代知識的基礎。不論我們在現代所感受的種種，於反省中皆可認出它與過去的某一經驗，有著密不可分的關係，甚至是其翻版。

甚且一種全新的經驗，在理性的判斷之下，顯出其與以往不同，而後成為新的典範基礎。如此，理性的自我認同，成為理解歷史的根據和連結的意義。結果，歷史性比歷史本身更備受重視<sup>20</sup>。

總而言之，在這樣的知識論的過程中，歷史理性統一扮演著舉足輕重的角色，如同希臘形上學時代，「自然」所擔任的角色一般。

## 3. 有定規的目的論

這也是理性統治看法的另一後果。它是走向「將來」所形成的一個結果，當我們展望將來的遠景，通常會以過去所有理想中的一個看法，作為改善的標準，而「現在」是這個改善標

---

transcendental power of reason and thus the triumph of reason over superstition, custom and depotism — the great achievement of enlightenment”, in D. Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p.110; see also: J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985); see also: John B. Thompson & D. Held (eds.), *Habermas and Modernity* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1982).

<sup>20</sup>see: J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition : A Report on Knowledge* (Manchester: Univ. Press, 1986), pp.3~10; see also: P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität* (Frankfurt a. M.: Campus, 1975), teil 1: Das Moderne Bewusstsein, pp. 25~154.

準的一個發展，所以目的論絕大部分是以現在的眼光回首往昔，而理性化將它化成一個理想的境界<sup>21</sup>。

無論理想境界的稱謂是什麼，譬如：絕對的精神（黑格爾 Georg W. F. Hegel, 1770~1830）或理想的社會（馬克思 Karl Marx, 1818~1883），或理想健康的心理（佛洛伊德 Sigmund Freud, 1856~1939；容格 Carl Gustav Jung, 1875~1961）等，這些都是在人的思維當中理想化目的的標準。這目的的標準有其功能，它將所有過去的、現在的合而為一，並予以理想化。但很諷刺的是，在現代的過程中，合理性並未達致它合一的效果，甚而反其道而行，是一個相對主義的生死決鬥。它以意識型態建立一種想法，且在建構當中採用破壞統一、和平的方式，比如：暴力...。這在二十世紀初，有例可循，短短的數十年，我們已瞥見爆發了兩次世界大戰。

這兩回的世界大戰，皆以理性、以社會、以歷史的緣由，採暴力解決問題。這樣一個絕對化的信仰，是否已經走至理性極端的危險，因而觸發人對這樣的危機反省、批判，即後現代主義的想法<sup>22</sup>。

## 二、後現代主義

如果上述的現代主義階段，是後現代主義批判的題材，那麼，我們可以將後現代主義視為現代主義的一個危機，而從此危機嘗試邁向一個嶄新的時代。

後現代主義以下列特點予以說明：

### 1. 理性的問題

理性既成問題，不能就此放棄理性，而該將理性轉移成爲

<sup>21</sup>P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, ibid., teil 2: Modernisierung, pp. 103~154.

<sup>22</sup>P. L. Berger, ibid, teil 3: Das Unbehagen in der Modernität, pp. 157~172.

一個主體自我的肯定。這個自我的肯定，並非易於整合的，它常是片斷的主體性<sup>23</sup>。因此，以前固若金湯、重複的理論，如今為不同脈絡當中所衍生的事情，及多方被認出來的自我所替代。然而，這自我的認知，後現代主義唯有透過認識他人才能彰顯出來<sup>24</sup>。

這樣說來，主體尋找自我的認同，並非機械性地重複，而是多元和片斷的。在這過程當中，他者並非消極的，而是一個積極的助力<sup>25</sup>。

## 2. 歷史的問題

後現代主義很清楚地將「歷史」和「歷史性」分開來了解。歷史是涵蓋所發生的事情，所以它是一次且是相異的；它也是在脈絡當中所衍生的。

若以這樣來了解歷史的話，則不能任意擷取一段歷史充作標準，而是奔向自我的開放，自我的解放。這樣的歷史乃是歷

<sup>23</sup>The most certainty of rational identity and its relationship is the present time becomes the most certain of all philosophical problems that is the question "what we are in this very moment". see: Michel Foucault, *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, ed. by Hubert L. Dreyfurd & Paul Rabinow (Chicago: Univ. Press, 1982), p.210; see also: Ihab Hassan & Dolly Hassan (eds.), *Innovation / Renovation: New Respectives on the Humanities* (Madison : Univ. of Wisconsin Press, 1983).

<sup>24</sup>Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Manchester : Univ. Press, 1986), "The question of the social bond, in so far as it is a question, is itself a language game, the game of inquiry. It immediately positions the person who asks, as well as the addressee and the referent asked about: it is already the social bond" (p.15).

<sup>25</sup>see: Jacques Derrida, *Dissemination* (Chicago: Univ. Press, 1981). see also: Albrecht Wellmer, *Zur Dialectik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985).

史性的喪亡，因為每件歷史性都無法倖免於歷史偏見<sup>26</sup>。

### 3. 意識型態的問題

對後現代主義的看法來說，任一「拜物論」都該被丟棄，無論它是理性或是社會組織、藝術、科學...等等。因而對後現代主義而言，有個口號：任何一個意識型態注定是一個不好的意識型態。

這些意識型態，是由語言所構成和傳達的。正因為不論是批判或是建議都需要語言，語言遂成為無可取代的工具。但這語言多半是由知識分子建構並傳播的，所以批判理性同時也是批判知識分子語言的一種，亦是戳破知識分子企圖用語言來建立自己的國度，此乃當今的階段。那麼，後現代主義也可謂知識分子的喪亡。

另一方面，後現代主義對每個革命的計劃都存疑，因為「現代主義」這個時代也是出自革命，可是革命一旦完成，它就榮膺為自己的權威，本身遂淪為歷史的災難。因而，後現代主義的代表人物富高（M. Foucault）提到：「這樣的革命，有必要嗎？」<sup>27</sup>

<sup>26</sup>see: Michel Foucault, *The Will to Truth* (N.Y.: Tavistock, 1982). "We have yet to write the history of that other form of madness, by which men, in an act of sovereign reason, confine their neighbours, and communicate and recognize each other through the merciless language of non-madness" (p.13); see also: M. Foucault, *Folie et Deraison, Histoire de la Folie a l'Age Classique* (Paris: Plon, 1961), p.1.

<sup>27</sup>see: David Batstone, a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas* (N.Y.: Routledge, 1997), p.10; see also: Ihab Hassan, *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* (Ohio: Univ. Press, 1987). In the essay "Toward a Concept of Postmodernism", I. Hassan exposes ten thesis, beginning with the simpler, moving toward the more in tractable. In summary, he provides a list of contrast difference between modernism and postmodernism as vertical and horizontal dimensions (p.91 f.)

## 肆、解放神學與後現代主義的趨向<sup>28</sup>

### 一、相同

#### 1. 解放神學和後現代主義都以現代主義理性批判為出發點

##### (1) 批判對象

後現代主義批判理性的知識論之基礎和整體。解放神學則將它的質疑指向歐洲為中心的神學。

##### (2) 在批判中，都提出新方式的看法和階段

這新方式主要是強調主體是一個在脈絡中的主體，是一個多元化的主體；它在不同的情況中，會顯示不同的面貌。

##### (3) 主體本身在不同的階段也有不同的認知和特點

後現代主義認為他們可在文學、藝術、建築、生活的方式等等，找到新式的看法。而解放神學就在社會、文化、人類學等等方面，尋到解放的肯定。

##### (4) 都在不同的基礎上發展，用不同的方法來推動

解放神學從自我認知的情況著手，提供自我解放，認為這樣方能認清他人解放的需要。因為通常他人，特別是弱勢者，都被那些合理化的社會機制所壓抑，所以，當他認出自己被壓

---

<sup>28</sup>see: D. Batstone a.o. (ed.), *Liberation Theologies, Postmodernity and the Americas aaO.* esp. M. McClain Taylor, "Vodou Resistance/ Vodou Hope: Forging a Postmodernism that Liberates, pp.169-178; D. N. Hopkins, "Postmodernity, Black Theology of Liberation and the U.S.A.", Michel Foucault & James H. Cone, *ibid.*, pp.205-219; E. Arens, "Interruptions: Critical Theory and Political Theology between Modernity and Postmodernity", *ibid.*, pp.222-242; see also: Howland Sanks, "Postmodernism and the Church", in *New Theology Review* 11 (1998/3) 51-59; see also: David Tracy, "Theology and the Many Faces of Postmodernity", in *Theology Today*, 51 (1994/4) 104-114; see also: Don Browning & F. Schussler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity and Public Theology* (N.Y.: Crossroad, 1992).

住時，也能促使別人意識到這個解放的需求。

後現代主義也發現理性的統治已躍升為一個肯定的方法，就是工具僭越成為目的的方法。在這機制所採用的理性，理性本身已淪為當代追求量化和速度化的奴隸。如此，現在乃有一個劃一性的見解：控制文化；把社會變成高效率的社會；把幸福視同消費主義。

面對這樣的理性控制，後現代主義乃挺身而出，對抗這樣的約定權威。如此，理性需要解放自己變成不同的有限規範。但正因如此，它才有自由，自由地發展自己。

## 2. 解放神學和後現代主義都很清楚地肯定切斷權勢的方法

爲了要切斷權勢，需要意識到語言的重要性和語言改變的過程，他們都認清他人的重要看法，是自己有所發現很關鍵性的一點；且都認爲這些知識分子必須自我犧牲，以期邁入新階段，一個新思考的階段。

兩者皆強調歷史和歷史性有所區別。歷史是脈絡中所發生的事情，而歷史性乃是對它的了解。在如此區分之後，歷史及歷史性便分道揚鑣。

## 二、相異

雖然上面已述及兩者在理論上和實踐上的雷同，但實際上是立於不同的觀點，有不同的方向。

### 1. 宗教與非宗教的看法

這是兩者最要緊的分別。解放神學是一種在脈絡中的神學，所以它主要是基於信仰者立場的世界觀。反之，後現代主義主要是捨棄任何形而上的看法，甚至認爲所有的宗教都是了解事實的落伍想法，故對宗教沒有好感，因爲宗教是站在形上學的基礎、信仰的根基。

## 2. 了解歷史的看法

解放神學視落在多元的歷史，是歷史的完美發展，是擴展天國的一個階段。這階段的進步與否，端視受迫害或貧窮被釋放的程度而定，而終極的目的乃是天主國的來臨，使所有人在幸福和公義中生存，度天主子女平等的生活。

而後現代主義，則認為歷史只是那些所發生的，那麼，為歷史著書立說的，僅僅將那些所發生的描述出來而已。於是，任何一個解釋歷史的事實，都充斥問題，因為它們都企圖從某個理想來診斷和推動它。這樣的看法，顯然是對歷史性的戕害。其次，後現代主義也認為任何對未來的或烏托邦的爭論，都是一種背叛自我，或是背叛他人。這樣的後現代主義，懷疑每個革命都以個人的觀點來看事實，故遭致反對；這樣，自然而然地再度觸發反動的看法。所以他們對任何一個革命都保持一個中立的立場。

然而，解放神學認為這樣的歷史觀點，是企圖以中立的態度來面對事實；且視中立的看法是喪失歷史基礎的見解，因為當自認是中立的，其實是擺明不作任何改變的態度，這樣終究是間接支持那些壓迫窮人的社會結構，亦是間接地鼓勵壓迫窮人，也是一種意識型態。如此，可以理解，何以解放神學提到某些後現代主義是一種新的殖民主義。

## 結語

面對理性發揮的途徑，無論是由啓蒙運動構成，或是由歐洲傳統發展出來，解放神學和後現代主義，兩者都竭力開闢另一條可理解的路徑，使理解逼近事實，或者說讓人類擁有更自由的空間。

乍看之下，解放神學宛如反對理論，然而仔細端詳，實質上，它並未排除理論，而是使理論恰如其份，使其不再與生活

脫節。是以，當解放神學強調以正確實踐為優先，即肯定理論有表達實踐的責任。因為理論是確切地表達所觀察的事實和反省事實的價值觀。

當真理本身帶領人類奔向終極的解放，此任務才確切可行。換言之，這過程就是天主大能的顯現，同時也是自生活流溢出來的，成為救恩的歷史。這樣，能從最基本的根源體驗到恩寵，就是解放神學的根基。

同樣的，後現代主義，彷彿也要提倡一種無政府運動，反對被控制的理性—使理性成為達到若干目的的工具，這就是破壞的特徵。然而，若明察秋毫，便會赫然發現，理性遂即轉化為可理解的理性，或更清楚地說，可解開的理性。是以無須訝異，何以後現代主義的範圍，文學較哲學比率更高，藝術比科學更易發揮，建築物又比技術更為有力...等等。亦即，理性逃脫被捆綁的桎梏，蛻變為可理解的範圍。

在這過程中，所謂的破壞或更正確的說法—解構—是必要的，如此方有不一樣的建構；但另一方面，破壞並非放棄，而是讓創造力擁有更多的空間。於是，無論是破壞或是創造，它隱含的根源乃是真理。正如海德格（Martin Heidegger, 1889~1976）所強調的：「真理就是自我揭露，而非被控制堆砌起來的」。足見事實是透過多元的管道彰顯，同時，真理與我們想像的迥異。

總而言之，**解放神學的根深蒂固**，不在於現象，而在於**使人獲得解放的力量**。相似的，**後現代主義**尚未言明其根源為何，仍處於**摸索尋覓一個更能理解真理的方向**。兩者的根基均隱含於能體驗到日常生活。這奧秘恆常地帶領我們勇往直前，驅使我們竭盡所思來加以了悟，也許這理解只是片斷，無法達致完滿。無論如何，解放神學和後現代主義，皆引領我們邁向一個開放的真理，一個更奧秘的未來。

# 「獨立自主自辦」原則之檢討

張春申<sup>1</sup>

本文作者首先簡單回顧 1949 年中共政權成立之後，在中國大陸的天主教會所謂「獨立自主自辦」的演變歷程；並提出 1980 年代以來，普世教會在教宗若望保祿二世關懷之下，對大陸教會「獨立自主自辦」議題在實踐及理念兩方面所做的交談努力；最後，指出現今正是再度反省「中國與宗座關係正常化的可能性」的新時機，本文對教會「獨立自主自辦」原則的檢討值得參考。

長期以來，中國天主教爲了適合國情，貫徹「獨立自主自辦的原則」<sup>2</sup>。國情並非一成不變，教會這方面的原則實際上也會鬆動，可能到了一定的時候，將失去它的重要性。本文對大陸天主教的結構與體制不多著墨<sup>3</sup>，只願就下列三個步驟，反省此一原則：一、簡單的回顧與分析；二、教宗若望保祿二世的關懷；三、未來的瞻望與期待。

## 一、簡單的回顧與分析

### 1. 三自愛國運動

中華人民共和國立國之初，在國際舞台上相當孤立，自衛

---

<sup>1</sup> 本文作者：張春申神父，羅馬額我略大學神學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教信理神學課程數十年，並曾擔任院長職務多年，神學作品豐富，膾炙人口。

<sup>2</sup> 《天主教主教團章程》第 2 條。

<sup>3</sup> 參閱：張春申，〈中國大陸的官方教會還能稱爲天主教（公教）嗎？〉《鼎》86 期，4~14 頁。

態度在所難免；且對於鴉片戰爭以來，歐美列強予以中國的羞辱，記憶猶深，因而，政策上自然引領全國上下一致排斥帝國主義，極度敏感地防範任何有損國家尊嚴的外來勢力。

天主教方面，1950年11月30日，國籍司鐸王良佐神父在四川廣元發表一份宣言，主張「建立自治、自養、自傳的新教會」。雖然宣言中也有「與帝國主義割斷各方面的關係」一類的言語，但主要目的，是要顧及沒有外籍傳教士協助情形之下，中國教會繼續生存之道<sup>4</sup>。

這份「廣元宣言」立刻受到政府支持，推動天主教內成立三自愛國運動。對此，周恩來總理在1951年元月17日說：「這是宗教界的愛國運動。我們要和反對我們國家的敵人斷絕關係。敵我界限必須分明。」<sup>5</sup> 1951年3月，南京教區也發表宣言，三自原則之外，加上了「反對教廷干涉中國內政，堅決與它割斷政治和經濟關係。」值得注意的是，宣言僅指割斷政治和經濟關係，理論上應該還保持與教廷的教會性關係。但本來反對英、美等西方列強諸國的愛國運動，卻因此將羅馬教宗牽涉在內，繼而直接衝擊宗座駐華公使黎培理總主教，導致他被驅逐出境，斷絕梵蒂岡的外交關係。

有人不能不問：演變至此，三自愛國運動還能稱為僅限於政治層面的愛國嗎？它是否已違反天主教的信仰呢？至少1951年6月2日，董世祉神父在四川重慶發表「信仰宣言」；在三自運動大會上聲明：「脫離了聖統的三自，今天要我們攻擊教宗代表黎總主教，明天就會要我們攻擊耶穌代表一教宗，後天為什麼不能要我們攻擊天主呢？」<sup>6</sup>

<sup>4</sup> 林瑞祺，《誰主浮沉》，60頁。

<sup>5</sup> 同上，61頁。

<sup>6</sup> 吳雁、羅漁，《大陸中國天主教四十年大事記1945~1986》，18頁。

## 2. 獨立自主自辦

1951年以後，大陸天主教的情況毋須在本文介紹，我們緊接提出的是「三自愛國運動」繼續發展，到了1957年天主教在北京成立「中國天主教會愛國會」。第一屆會議的決議中，相當有關係的一段話必須全文引出。

「中國天主教必須實行獨立自主，由中國神長教友自己來辦。在不違反祖國利益和獨立尊嚴的前提下，同梵蒂岡教廷保持純宗教的關係，在當信當行的教義教規上服從教宗。但必須徹底割斷政治上、經濟上和梵蒂岡教廷的關係，堅決反對梵蒂岡利用宗教干涉我國內政、侵犯我國主權，破壞我們正義的反帝愛國運動的任何陰謀活動。<sup>7</sup>」

「獨立自主自辦」是在1962年召開的第二屆會議中訂定的<sup>8</sup>，但在上面引文中早可見出。無論如何，出席第一屆會議的神長教友保持了「宗教的歸宗教，政治的歸政治」的意味，當然他們並不盼望「祖國利益和獨立尊嚴」與「教義教規」發生衝突。如果發生，又將怎樣呢？

「獨立自主自辦」的原則清楚制定之後，至今已有三十多年。中國歷史經過文化大革命的浩劫，以及鄧小平時代的開放政策，直到現今的充滿自信、立足於環球群雄之間。天主教在政府新的宗教政策之下，猶如死後復甦，欣欣向榮。然而三十多年前的原則卻依然不變。天主教主教團章程說：

「天主教主教團……為中國天主教的全國性教務領導機構，其宗旨為：以聖經為依據，本著至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的聖而公教會的傳統精神……貫徹適合

<sup>7</sup> 林瑞祺，前引書，78~79頁。

<sup>8</sup> 同上，85頁。

我國國情的獨立自主自辦的原則。<sup>9</sup>」

### 3. 基本的神學分析

中國天主教自「三自運動」演變到今天的「獨立自主自辦」，三十多年的簡單回顧之後，尚需根據梵二大公議的教會學，進一步予以分析。

#### (1) 三自運動與自主自辦

中國天主教自從 1926 年教宗比約十一世建立聖統制以來，現代所謂的「本地化」在聖職界中頗為流行。自治、自養、自傳誠是個別與地方教會應有的「本地化」方向，表示至公教會包容各地文化，且結合為一，以繼承宗徒之長、伯鐸職務的羅馬教宗為領導中心。自主自辦與三自應該沒有什麼差別，實是教會「本地化」的原則。

每個個別與地方教會，亦即教區的主教是首牧，他在自己的教區享有最高的聖化、訓導與治理的權力。由於他也是普世主教團的成員。他對普世教會以及各地的個別教會關懷，因此構成「互相從屬」（Interdependence）的關係。普世教會誠是所有個別教會的共融，按照基督的意願以羅馬主教、教宗為首領。首領與所有主教形成普世教會的主教團，它是維護團結與合一的最高主權。教宗可說是「以主教團首領的名義領導普世教會」<sup>10</sup>，他常與主教團共融，亦即梵二大公會議所說的聖統性共融。

這樣的結構維持基督教會的至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的特質，它包容所有的個別與地方教會，同時合而為一。它甚至推動個別教會自治、自養、自傳的「本地化」，卻由普

---

<sup>9</sup> 「天主教主教團章程」第 2 條。

<sup>10</sup> 此是 Karl Rahner 的理論。它實質上對教宗普世教會首牧職務並無影響。

世主教團以及首領羅馬教宗的領導，保護合一與共融；自這個角度而論，即是保祿所說的「不再分猶太人或希臘人……」（迦三 18）。教會落實在各個文化中，與之結合為本地教會，然而並不局限於任何文化，因此也可說教會不是文化，它屬於任何文化，否則怎樣能是大公的呢？

## **(2) 普世教會的獨立自主自辦**

自主自辦是普世教會生活與行動的原則，但也有它的範圍。它是耶穌基督建立的，因此按照他的使命與指示，它是宗教性的。在宗教範圍內，它自主自辦，因為「它不屬於世界」（若十七 14）。然而它也不「從世界上撤去」（若十七 15）。它不只面對世界政治、經濟等等的事發言，而且它自身為了不從世界撤去，也有政治、經濟等等的行為。然而在這一切上，它的言論與行動應該根據福音的原則，傳承的信仰，所以並不屬於世界的任何權力。

為此，獨立自主自辦若指普世教會，理論上應該如此；但實際上由於它並不自世界撤去，不必特別強調「獨立」，予人遺世之感。

至於個別與地方教會之間，按照教會結構，理應彼此互相從屬，不宜自稱獨立，以免誤解。

上述說明無非設法根據梵二大公會議的教會學，指出「獨立自主自辦」的可取意義。但它在中國又怎樣形成的呢？又有什麼意義呢？

## **(3) 中國教會的「獨立自主自辦」**

中國教會從三自愛國運動演變到了「獨立自主自辦」。關於「自主自辦」，在上述第(1)段中已有分析；關於「獨立」，實非出自它信仰意識的啓發，而是國情所致。一方面，立國初期的孤立，產生對外的防衛與敵視，極度強調國家主權獨立，不容他國干預。另一方面，由於共產黨理論視宗教為資本主義

的產品，是阻礙革命的反動勢力，中國政府必須在國內控制所有宗教使之不受外力影響。1951年周恩來總理的談話支持三自愛國運動，可謂已綜合兩個方面。

回顧歷史，與自主自辦幾乎相同的自治、自養、自傳，原是出於「本地化」的教會原則。至於「獨立」則是出於國家的政治情況。合在一起的「獨立自主自辦」的中國教會，難免內含張力，甚至矛盾。

這在1957年第一屆天主教愛國會的決議中已可見出：一方面說要「不違反祖國利益和獨立尊嚴……」；另一方面又說要「在當信當行的教義教規上服從教宗」。

而現今天主教教團的章程中也是如此：一方面說要「本著至一、至聖、至公、從宗徒傳下來的……傳統精神」，另一方面又說要「貫徹適合我國國情的獨立自主自辦的原則」。當事的神長與教友，大概認為能夠兩全其美，且並行無礙<sup>11</sup>。但實際情形又是怎樣的呢？

事實上1957年與1962年召開的第一、第二兩屆愛國會議之間，已經發生了主教自選自聖事件。事件的始末在此不必敘述；無論如何，現今已有了「中國天主教主教團關於選聖主教的規定」<sup>12</sup>。這不是「獨立」的後果嗎？實際上，這絕非出於自主自辦教會「本地化」的合法原則，否則為什麼好像還有相當多的自選自聖的主教，私下向羅馬教宗請求合法化呢？所以現今自選自聖的規定，實是出於祖國的獨立尊嚴，拒絕教廷政治考量。

另一方面，中國天主教現有的結構與制度，很難與個別教會合法的「本地化」配合，它表達出來的內容並非本著至一、

<sup>11</sup>參閱：吳雁、羅漁，前引書，78-79、85頁。

<sup>12</sup>參閱：張春申，前引文，12-13頁。

至聖、至公、從宗徒傳下的傳統精神。它使中國天主教幾乎與普世主教團與首領羅馬教宗割斷關係。這還能承認它是至公教會性的結構與制度嗎？或者更應視它為適合民族主義國情，以及國家獨立主權的章程<sup>13</sup>。

總之，「獨立自主自辦」的原則，含有內在衝突的可能性；而衝突也在中國天主教中實際產生了。自主自辦是合乎教會性質的「本地化」，但加上出自政治需要的獨立，能夠導致「本地化」脫序，有損個別教會的完整，此非應有的自主自辦。分析至此，不禁要問：究竟怎樣超越這個內在衝突的可能性呢？它恐怕不是中國天主教自身能夠做到的事了。

所以，「獨立自主自辦」原則，作為我們神學分析的對象，是中國教會自己訂定的。它不論在官方文件中，或一些領導人口中，無非要肯定：在獨立主權的中國，宗教事務如同內政，全在政府的指導與管理之下。所以有時也能讀到「中國是獨立自主自辦的國家」一類的話<sup>14</sup>。

## 二、教宗若望保祿二世的關懷

教宗若望保祿二世就任之時，中華人民共和國已是聯合國成員，與美國建交，進入所謂鄧小平時代。而羅馬方面，也已從教宗比約十二世的嚴肅譴責，經過若望廿三世的開放，到達梵二大公會議期間選出的教宗保祿六世之交談時代。對於中國教會，我們只是扼要地觀察當今教宗二十年來的關懷；此時，它已經形成面對中國政府宗教政策正反兩種態度的官方教會與非官方教會的分裂。但無論如何，中國天主教正在逐漸復甦。

<sup>13</sup>參閱：同上，4-14頁。

<sup>14</sup>《獨立自主自辦教會文輯》第二集，中國天主教教務委員會資料室，1990年7月出版，2、13頁。

## 1. 示意交談的訊息

出生於波蘭的羅馬教宗，對於馬克斯主義瞭若指掌。但他繼承保祿六世對中國的開放與交談精神，1981年在他「亞洲朝聖」之旅中發表對中國教會的談話。主要內容是勗勉中國天主教徒，並無官方與非官方之分；並熱誠地讚揚他們為主見證的英豪作為，且深表敬意。

教宗有些話，由於與本文此一部分密切有關，值得抄在下面，因為今天讀來已經可以窺見二十年來教宗的大方向。

「你們的國家，將全部精神致力於將來，透過與全世界人民辛勤的合作，希望肯定科技的發展，以造福國民。

「我堅信，你們每個領域內的每一個教友會協力同心，建設中華，因為每個名符其實的基督信徒，亦是個不折不扣的好國民。

「（教會）並沒有政治和經濟野心，沒有世俗任務。教會在中，一如在其他國家內，或為天國的使者。教會不渴求特權，只渴求所有跟隨基督的人可以自由公開地表達信仰，並依良心而去生活。<sup>15</sup>」

教宗的關懷與善意，在西方一般說來反應非常良好，但在中國，並無正式反應。外交部發言人提及此事，只說目前與梵蒂岡沒有外交關係。至於中國天主教愛國會領導人則重申政府的立場，即梵蒂岡要與台灣斷交，尊重中國教會的獨立自主。至於香港方面的輿論，雖然承認教宗的信息富有和解意味，但指出梵蒂與台灣的外交關係，以及中國教會的獨立自主，仍是阻礙<sup>16</sup>。

<sup>15</sup> 梁作祿著，李國仁、林瑞祺、馬振愉合譯，《文革後的中國天主教》，82頁。

<sup>16</sup> 參閱：同上，83頁。

教宗發表談話之後，陪行的國務卿卡薩洛尼樞機自馬尼刺飛往香港，表示聖座願意從事建設性談判，但無直接管道，抱著等待與觀望態度，由對方採取下一步的行動<sup>17</sup>。

## 2. 鄧以明總主教事件的教訓

鄧以明主教臨危受命，於1951年元月13日祝聖，接任廣州總主教區宗座代牧。1958年2月經過多次批判終於被捕下獄，直到1980年獲釋返回教區工作，6月9日廣州市愛國會決定由他復任廣州主教。11月他獲准到香港治病。

1981年4月鄧主教前往羅馬到教廷述職。6月6日教廷公佈委任鄧以明為廣州總主教。不久，引發中國天主教自北到南連環性的強烈攻擊，主要對象則是羅馬教廷，為期一個多月。各地的聲明與宣言在此沒有介紹的必要，但與本文相關的要點如下<sup>18</sup>。

第一、教廷此舉干涉中國教會主權。為了維護祖國的獨立尊嚴，堅決擺脫羅馬教廷控制，走上獨立自主、自辦教會的道路，這是符合耶穌創立教會的傳統精神。

第二、鄧主教本人有失中國天主教神職人員和中國人民的尊嚴，也違背了中國天主教獨立自主自辦教會的原則。

第三、中國不再是殖民地或半殖民地，任人欺侮。中國的天主教不再是殖民地教會，為外國勢力所利用和控制。教廷的陰謀不會成功。

7月中旬，事件到了高潮，愛國會、教務委員會、主教團召開執行委員會議，歷時三天，簽署一份文件，針對教宗在馬尼刺的信息，重申以上要點：「梵蒂岡所做所為令我們清楚看到，教宗所表示的善意和在馬尼刺對中國會眾的發言，只不過

---

<sup>17</sup>參閱：同上，84頁。

<sup>18</sup>參閱：同上，85-90頁。

是偽善。」

至此，我們不禁會問：中國天主教此時的「獨立自主自辦」在普世教會中究竟如何立足？有人詫異為什麼中國政府在整個事件中保持低調；但這也沒有什麼可驚訝的，它已經有了許多宗教政策的發言人了。

羅馬教廷並未回應中國教會的抗議，不過鄧總主教在 6 月 22 日由羅馬返港，隨即舉行記者招待會<sup>19</sup>。雖然記者會並未直接談到這個原則，但今天我們從「獨立自主自辦」原則來探討，尚能得到不少啓示。

首先，總主教提出 1946 年中國教會聖統制的建立，廣州是總主教區。他就任宗座代牧時，原來的年老總主教尚在法國。根據聖統制，鄧總主教說：「事實上，提升宗座代牧成爲總主教區的總主教是很正常的事，此舉只是將我恢復正常。」宗座代牧尚是代表教宗管理，總主教是屬於本職的首牧，豈非符合自主自辦的「本地化」原則嗎？爲此，他說此舉乃是改善中國政府與天主教會的關係，對中國人民與中國政府表示尊敬。

其次，由於廣州市愛國會與聖職界決議撤除他的職銜，鄧總主教非常驚訝，他說：「我不完全同意教會在中國該徹底獨立。我相信天主教會要與教宗緊密聯繫，在其他國家都是這樣的。」爲此，究竟誰有權撤除他呢？

我們如此整合起來，鄧總主教是否有意面對「獨立自主自辦」原則來提出具體詮釋？他是否爲羅馬教廷回應中國教會的指控？

鄧總主教事件引起國內外各種評議。比較中肯的說法是雙方的認知落差尚大，必須加強對彼此歷史背景的了解，以及互相認識對方的心意。羅馬教廷始終表示沈默，無疑地，從中也

---

<sup>19</sup>參閱：同上，88-89 頁。

學到不少。根據以後的動向，大致可以發現它的意願。

### 3. 雙管齊下的方向

這裡乃是綜合教宗若望保祿二世關懷中國與中國教會的兩大方向，仍然在「獨立自主自辦」的背景之上。1981年的沈默，為教宗若望保祿二世致全球教會，為中國教會的祈禱所打破<sup>20</sup>。宗座牧函是次年元月6日主顯節簽署的，但教宗早已注意當年農曆春節是在元月25日。信末他寫說：「正好中國新年的慶祝給我好的機會，再一次地向中國人民表示我對他們一直友愛和尊敬。」這表示去年朝聖之旅的呼籲並非「偽善」。此後將繼續維持這個方向，或者他注意到這個正在提倡中國式社會主義的國家，多麼需要對它的獨立主權，以及民族尊嚴表示肯定。

但為中國教會祈禱是另一方向，他邀請普世教會參與，顯然願意大家注意這個教會三十多年來的經歷與犧牲，以及它現今的處境與需要；不過他同時也讓教會知道它與至公教會的共融。同時也在這個基礎上，書信中說明了羅馬教宗雖然有其人性的缺點，但有關其職務卻是溫良堅定的。至公教會容有合法的創新，但羅馬教宗也有監督各種特殊事務的職責，它不僅無損至公教會的共融，反而有助於教會的合一。所以，教宗的職務絕非霸權。關懷中國教會是若望保祿二世以後始終貫徹的態度；教會「本地化」是合法的，但他無法接受獨立的個別教會。

這封致普世天主教的公函非常重要，它在鄧總主教事件之後，為教宗若望保祿二世處理中國與中國教會問題，制定基調。按照本文的宗旨，我們甚至可以說，他贊成且鼓勵自主自辦的

---

<sup>20</sup>全文見《牧我中華》（蘇主榮編），160~164頁。

「本地化」工作，但又表示獨立損壞教會的至一與至公性。他雙管齊下的關懷，對「獨立自立自辦」的內在張力與矛盾，應該產生超越的功能。由於我們並非撰寫歷史，下面僅僅速寫此後十多年中教宗表達關懷較為重要的機會。

1982年，教宗在兩個紀念利瑪竇來華四百周年慶祝時，發表他的關懷：10月25日在羅馬額我略大學的演講尤為引人矚目<sup>21</sup>。懷古思今，他想起現代的中國：

「教會既然敏於理解每個國家精神方面的恩賜，則不能不注視到全球人口最多的中國人是一個統一的實體，也是一個擁有崇尚傳統及生命活力的融合體，所以它同時被視為一個偉大及富有前途的希望。」

懷著利瑪竇溝通態度，教宗說：「我們有信心能清除障阻，並能找到適當的方法及妥善結構去恢復交談，也使交談時常保持。」當然，在紀念利瑪竇時，談到今日所謂「本地化」問題，自然不在意料之外。

此後，1984年2月28日，向在羅馬聚會的台灣主教，教宗若望保祿二世指出，成為大陸同胞的「橋樑教會」是台灣及海外的信友的重任；他同時也肯定聖教會無時或間地尊重與愛中國<sup>22</sup>。1989年10月在韓國漢城主持四十四屆聖體大會時，向中國教友講話，他表示自己懷著深厚的感情和關懷，渴望中國會見那裏的兄弟姊妹；期待他們在信仰中的合一與修和，並投身社會公益，服務同胞，致力國家進步<sup>23</sup>。1993年6月19日，他訪問利瑪竇故鄉瑪塞納達，又表達了熱切渴望訪問中國大陸的心願<sup>24</sup>。綜合起來，依然可見教宗雙管齊下的關懷。一

<sup>21</sup>全文見同上，176~183頁。

<sup>22</sup>參閱：吳雁、羅漁，前引書，257~262頁。

<sup>23</sup>湯漢，〈教宗在漢城向中國教會講話〉《鼎》54期，1~2頁。

<sup>24</sup>〈簡訊〉《鼎》77期，38頁。

是對中國，它的歷史與文化、主權與尊嚴的肯定。一是對中國教會的鼓勵與懷念，以及關心它的合一與修和。我們可說，教宗的關懷非常具體，面對「獨立自主自辦」的中國教會。唯有與中國交談，始能討論「獨立」的意義所在；同時也維護教會性的「自主自辦」。

這可見於 1995 年元月，爲了多重大慶，教宗蒞臨菲律賓馬尼刺，在亞洲真理電台建立之銀慶典禮上發表的「致中國天主教的簡短文告」之中；也可見於 1996 年 12 月 3 日東亞宗徒方濟沙威慶日，懷念七十年前六位中國主教在羅馬伯鐸大殿祝聖，他向今日中國主教的致詞之中<sup>25</sup>。兩次機會中都可聽到教宗呼籲中國教會致力完全的共融和有形可見的合一；與基督、與伯鐸繼承人、與普世教會保持合一。這才是完整的自主自辦的個別教會。

然而在第二個機會上，教宗卻請「中華人民共和國政府儘管放心，一個基督徒能在任何政權下度他的信仰生活。」不但如此，「在國際團體中，中國有一個重要的角色要去擔任，這方面天主教徒的作用是可觀的，他們樂意慷慨地提出他們的貢獻」<sup>26</sup>。教宗究竟在說些什麼呢？按照我們的揣測，國際團體中擔任重要角色的中國，必須知道「互相從屬」的原則。至於普世天主教的至一與至公性，無非要求所有個別教會，雖然自主自辦，卻互相從屬結合爲一。因此，天主教徒對於中國的國際化極有貢獻。根據這個宏觀，實在不必強調自己的獨立。當然，這只是我們冒昧的揣測。無論如何，教宗對於中國的獨立主權是極度尊重的。

<sup>25</sup>參閱：張春申：〈教宗若望保祿二世與中國教會的合一〉《鼎》99期，4~13頁。

<sup>26</sup>同上，12頁。

最後，不免會問若望保祿二世雙管齊下的關懷是否產生理想的效果，亦即能否超越中國天主教「獨立自主自辦」內含的張力或矛盾。這是非常確定的，中國天主教對教宗的態度比之鄧以明總主教事件時代，大有改善。現在教宗自己也說：「在我一方面，我知道中國各處的天主教團體，他們與其他地方天主教會信仰上合一，為教宗祈禱，他們以此方法概括地承認伯鐸職務特質，是基督對其教會所願的重要觀點」<sup>27</sup>。另一方面，中國教會對「獨立自主自辦」原則也較少提出，也似乎是形式重於實質了。

至於中國政府對梵蒂岡的態度也有鬆動的跡象，舉例而論，1993年梵蒂岡接受邀請，派遣埃切加雷樞機到北京出席一個體育盛會以及會見政府官員。這是1949年來訪華的最高級的梵蒂岡代表，他在北京表示教廷誠心希望與中國接觸。然而表面上這次訪問僅是曇花一現，並無後文<sup>28</sup>。

總之，十多年以來，教宗對中國與中國教會始終抱有信心，尋找妥當的方法與適當的結構恢復交談。但至今這個「獨立自主自辦」的原則依舊存在。

### 三、未來的瞻望與期待

本文選擇「獨立自主自辦」，切入與檢討中國教會的問題，而且也認為這個原則內含張力與矛盾，目前並非單靠中國教會自身的力量能夠超越的。但也有其他意見值得參考，當然大家都可能只是一隅之見；不過討論與交換意見有其價值。這也是一種關懷。

---

<sup>27</sup>同上，5頁。

<sup>28</sup>〈簡訊〉《鼎》77期，38頁。

## 1. 不同意見

主編《牧我中華》的蘇主榮神父，檢討過去自比約十二世以來的多位教宗之後，認為中國政府很難從若望保祿二世那些充滿修好的言論中，可以找到攻擊他們的地方。但是他們對教宗並無善意的回應，相反，千篇一律地堅持：「中國教會事務是一項內政，絕不容任何外來干預。」

蘇神父問：「究竟什麼阻滯中梵關係正常化進程？」他認為中國政府再三強調的兩個要求都可協調，然而它卻並未實際配合，於是蘇神父似乎有此一意見：

「中梵關係的任何改變有待中國教會本身的復合。只有在教會以一致的聲音向政府發言時，他們與教宗和普世教會再次合一的希望，才能夠在事實上而非只在心靈上獲得實現。<sup>29</sup>」

我曾一度有幾乎同樣的想法，但終究認為中國教會自身難於超越「獨立自主自辦」的原則，除非經由宗座與中國政府交談與接觸。當然中國教會需要合一，然而合一尚需不可缺少的條件，但這條件並不掌握在他們的手上。

蔣劍秋神父曾經在蘇文之前發表一篇題名〈梵中建交操在北京之手〉<sup>30</sup>的文章。這裡僅願引述蔣神父「歸根究底」的一個思想，因為全文前部分指出，所謂的「先決條件」並不一定如此鐵定<sup>31</sup>。的確，「兩國考慮的第一件事，便是建交對我有什麼『利』？『利』字當頭。無利，不會建交，也不必建交。說穿了，梵中建交，對中國沒有什麼『利』可圖……」<sup>32</sup>。

我認為可以探討的時機是否已到，中國政府發現與聖座交

<sup>29</sup>蘇主榮，〈中梵關係 1980~1997〉《鼎》101期，4~9頁，9下。

<sup>30</sup>蔣劍秋，〈梵中建交操在北京之手〉《鼎》93期，4~7頁。

<sup>31</sup>同上，5頁下。

<sup>32</sup>同上，7頁上。

談不一定無「利」可圖。當然，羅馬教宗求的無非是幫助中國教會超越「獨立自主自辦」的內在張力，與普世教會「圓滿共融」。

## 1. 雙方關係解凍

有此跡象似乎表示中國政府對於梵蒂岡的態度正在鬆動。去年 8 月 26 日中國國務院副總理兼外長錢其琛先生出席天主教會成立四十周年紀念會並發表演說。舊調重提事所難免。但談及中國與梵蒂岡的關係，表示願意改善同梵蒂岡的雙邊來往；當然必須符合兩個基本條件。錢副總理也說：「中梵關係首先是國家關係，只有在國家關係改善後才能談宗教問題」。《鼎》的編者林瑞琪註解說：「明顯為梵蒂岡與中國教會的問題留下談判的空間，這與十年前中國政府一口回絕教廷在中國教會事務上的角色，明顯寬容得多」<sup>33</sup>。

不知是否由於這個訊息，今年羅馬教廷回應頻頻，年初教宗接見世界各國大使時表示，他和中國人都關注其發展，也希望見到中國與教廷建立友好關係，容許國內教友度一個「與普世教會共融」的信仰<sup>34</sup>。至於亞洲主教會議期間，教宗有關中國與中國的關懷一如往昔，無須在此敘述。

自本文的角度而論，它終究是爲了超越「獨立自主自辦」的中國教會的困境。這可由梵蒂岡外交事務秘書圖蘭總主教在 1998 年 5 月初接見意大利一家報社訪問，回答的兩段話來印證：中國教會自身很難超越「獨立自主自辦」的內在矛盾，除非另有支援不可。圖蘭總主教說：

「教宗希望能夠直接和中國進行討論，澄清教會在當

<sup>33</sup>編者的話：〈錢其琛副總理的講話擴闊了交談空間〉《鼎》101 期，2、3 頁。

<sup>34</sup>簡訊：〈教宗期望中梵關係有所改善〉《鼎》103 期，45 頁上。

地公共生活中應有的位置，期望最終能達到外交關係。……天主教會存在於中國悠長的歷史當中，不是置身於中國歷史以外。我肯定，總有一天，中國的天主教，在與普世教會和羅馬主教的共融的支持下，能發揮他們屬靈的力量，在社會和宗教發展上，向當地人民作出貢獻。<sup>35</sup>」

我們以為這兩句話是具有連帶關係的，亦即中國教會的「獨立自主自辦」的原則，可由外交關係得到雙方滿意的解釋。一方收回另一方無法接受的「獨立」；另一方允諾對方需要保持的「自主自辦」。當然雙方共同尋找的是中國天主教的完整；使它發揮為國家、為社會貢獻自己的潛能。

## 2. 新的時機

時迄今日，中華人民共和國在國際舞台上的立足，與1949年立國之初的情況完全不同。現在它是周旋於各國間的超級強國，絕對不再孤立地對於自己的獨立與尊嚴有所不安，反而在國際事務中有其一定的地位。因此，「互相從屬」的國際胸襟，比強調「獨立」為它更是重要。

在這情況下，中國不難發現梵蒂岡在國際事務中的精神角色。目前一百六十多個國家與羅馬宗座已有邦交，它們並不顧慮教宗會對本國及本國教會構成問題。中國難道不能從自己的「利」來評估與梵蒂岡溝通與交談嗎？又何必獨特地自立於此富有意義的國際傳統之外呢？

教宗在這方面的態度已經明顯，而且表示天主教徒有助中國在國際之間的發展。當然，他們必須如同在別的国家一樣成為完整的天主教徒。然而在這問題上，往往又有重提歷史，以及所謂「殖民主義」的情結。這裡無意對此反省下去。無論

<sup>35</sup> 〈教宗向中國信眾表達深厚的愛意〉《鼎》105期，43頁下。

如何，過去教宗保祿六世的開放以及對中國的支持；當今教宗的誠意與關懷，在在都可發現梵二大公會議以後，羅馬教廷的胸襟。恐怕也是爲了這個緣故，1998年2月美國三位宗教領袖會晤國家主席江澤民時，也討論到了與宗座關係正常化的可能性<sup>36</sup>。

對此，圖蘭總主教4月16日在梵蒂岡的記者會中也提到，他說：

「我想，中國今日意識到『梵蒂岡』——他們從不稱聖座——作爲國際社會中的夥伴的重要性：這是正面的。有關宗教方面，我可以說，（有關方面）與聖座關係的正常化，還不是優先工作。我想聖座應該意識到這一個。我們常設法讓門打開。目前我們無法談具體行動，也無法談開放的記號，不過應該看檯面上的具體建議。即三任宗教領袖的訪問沒有產生任何具體的結果。<sup>37</sup>」

三位宗教領袖有關與聖座關係正常化的可能性，是在與江澤民主席會談中諸多建議和關懷之一，他們在報告中引用了江主席的話，他說：「差異逐步能減少，共同立場能擴大，他與中國政府將謹慎考慮代表團所有的建議與關懷」<sup>38</sup>。

圖蘭總主教在同一記者會中認爲：「中國人對時間有不同的觀念，他們從來不匆忙行事」<sup>39</sup>。我們不知這有什麼根據，或者另有所指。但，後來在五月初的訪問中，他的態度是樂觀

---

<sup>36</sup>Documentation: A Report of the U. S. Religious Leaders, Delegation to the people's Republic of China, February 1998, *Tripod*, No. 105 p. 57 par. 1.

<sup>37</sup>簡訊，《鼎》106期，47頁下。

<sup>38</sup>*Tripod*, No. 105, p. 57. Par 1.

<sup>39</sup>簡訊，《鼎》106期，47頁下。

的<sup>40</sup>。問題當然是具體建議了。

## 結論

個別教會按其本質，既是「地方」又是「至公」；因為是「地方」而享有自主，是「至公」因此接受聖統性「共融」。二者之間不免有正常的張力，爲了個別教會與至公教會的健全，除了制度的規定，尚需個別教會的首牧及其夥伴，以及至公教會的首領羅馬教宗及其部會，都有智慧與愛心。一切之上，更需天主聖神的靈感，始能保持基督的教會之一體與多元。然而，歷史上並非沒有發生嚴重衝突，甚至分裂與獨立。基本上是「自主」與「共融」之間的失序。

本文檢討中國教會的「獨立自主自辦」原則，誠是上述基本問題中的一件個案；但其中顯然尚有政治因素的干預，所謂適合國情即是。因此可以見到事情更爲複雜。不過這在歷史上並非創舉，有時也得到滿意的解決。根據一般觀察，似乎現在正是時機，尋找出路。可以想像的，這事大概無法墨守制度與法規，而更是在於有關各方面的眼光與智慧。同樣更需要天主聖神的靈感。

---

<sup>40</sup>（教宗向中國信衆表達深厚的愛意）《鼎》105期，43頁下。

# 梅瑟蒙召經文的分析

## 舊約法律書最近研究的趨勢與回應

陳德光<sup>1</sup>

本文作者首先簡要介紹十九世紀末以來，聖經學界對舊約法律書研究的趨勢，並指出 JE（雅厄典）可能與「申命紀原型」一些帶有先知特徵的經文共同組成一個文學單元。作者就以梅瑟蒙召的經文作試金石檢定這個立場。

### 壹、「文件說」及「泛申命紀主義」

雖然猶太人以及基督宗教傳統把梅瑟視作法律書的作者，從古以來即有各種論調質疑這種想法，其中有文學風格、歷史、信理與倫理的論據。例如，教宗克雷孟一世（95~101 A.D.）在其《道理集》中，提到諾厄的醉酒和亞巴郎有三個太太的敘述不可能傳自梅瑟本人；德國聖經學者 O. Eissfeldt 對這個問題有詳細的說明<sup>2</sup>。目前只有少數極為保守的學者（例如 U. Cassuto<sup>3</sup>）繼續擁護作者梅瑟的立場，大部分學者都支持威爾豪森（J. Wellhausen）於上世紀末所提出的「文件說」<sup>4</sup>。

<sup>1</sup> 本文作者：陳德光，輔仁大學神學院畢業，比利時魯汶大學神學博士，現任輔大宗教學系主任。

<sup>2</sup> 請參閱：O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tubingen, 1964, p.210 ff.

<sup>3</sup> 請參閱：U. Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Penta-teuch*, London, 1961.

<sup>4</sup> 請參閱：J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Berlin,

今天，修訂過的「文件說」主要內容如下<sup>5</sup>：

- J 典（Jahwist，雅威神學家團體 950 B.C.）；
- E 典（Elohist，厄羅亨神學家團體 750 B.C.）；
- JE 典（Jehowist，雅厄典神學家團體 700 B.C.）；
- D 典（申命紀神學家團體 622 B.C.）；
- P 典（祭司神學家團體 450 B.C.）；
- R 典（編輯神學家團體 400 B.C.）。

繼威爾豪森之後，大體而言有兩個研究的方向：其一，是對「文件說」本身作修訂或補充；其二，是探討文件形成之前文學的狀態。此外，1975年以來，出現一個新的研究趨向，即「泛申命紀主義」。分別介紹於下：

### 一、「文件說」的修訂

「文件說」本身的修訂或補充，問題多與J典和E典有關。

關於J典，R. Smend（1912年<sup>6</sup>）把J典分成J1（第九世紀下葉）和J2（第八世紀上葉）。Eissfeldt<sup>7</sup>把Smend的J2

---

1886; *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bucher des Alten Testaments*, Berlin, 1899. 相關資料請參閱：H. Cazelles, "Pentateuque", in *DBS* VII (1963/ 1964) 736-858; "Position actuelles dans l'exegese du Pentateuque", in J. Coppens ed., *De Mari a Qumran* (BETL 24), Gembloux, 1969, pp.34-57; O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament - Eine Einführung in ihre Ergebnisse und Probleme*, Gütersloh, 1984.

<sup>5</sup> 至於經文的歸屬情形可以參考下列兩著作：P. E. Ellis, *The Men and the Message of the Old Testament*, Collegeville: The Liturgical Press, 1963, pp.57-72；艾樂道編譯，《世界三大宗教的文學淵源—摩西五經的研究》，香港：道聲，1968。

<sup>6</sup> R. Smend, *Die Erzählung des Hexateuch-- auf ihre Quellen Untersucht*, Berlin, 1912.

<sup>7</sup> O. Eissfeldt, *Einleitung*, \*23.9 \*28.3.

稱為 L (Laienquelle : 俗人源流 ; 第十/九世紀) 。 G. Fohrer<sup>8</sup> 把 Smend 的 J2 稱為 N (Nomadenquelle : 游牧文學 ; 第九世紀) 。

另一方面，E 的獨立性與連貫性也受到質疑。P. Volz 和 W. Rudolf (1933<sup>9</sup>) 研究創世紀第十五至廿章後，認為 E 只是 J 的增補。稍後 (1938<sup>10</sup>)，W. Rudolf 又於研究出谷紀至若蘇厄等書後，更確認全部 E 文學徒具增補的角色。

H. Lubsczy (1978<sup>11</sup>) 認為 Elohim 字並不是 E 獨有的用法，J 也曾使用一個帶 Elohim 字的傳統<sup>12</sup>。

最後的問題與申命紀的定立或法律書的本數有關。向來傳統都接受「梅瑟五書」的講法，上一世紀與本世紀初，曾有人採用「六書」的分法 (Hexateuch)，具代表性的學者有 Van Hoonaker、O. Eissfeldt、J. Coppens 等人，但今天已經少有人採用。

至於「四書」的講法 (Tetrateuch) 今天仍有很多支持者，最早可追溯到諾德 (M. Noth) 於 1943 年<sup>13</sup>提出一長篇的「申

<sup>8</sup> G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg, 1969, pp.173~179.

<sup>9</sup> P. Volz & W. Rudolf, *Der Elohist als Erzähler. Ein Irrweg der Pentateuchkritik* (BZAW 63), Giessen, 1933.

<sup>10</sup> W. Rudolf, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Berlin, 1938.

<sup>11</sup> H. Lubsczyk, "Elohim beim Jahwisten", in *Congress Volume Göttingen 1977* (VT Sup 29), Leiden, 1978, pp.226~253.

<sup>12</sup> 有關 E 的問題，英文資料可以參考：F. Craghan, "The Elohist in recent literature", in *Biblical Theology Bulletin-- A Journal of Biblical Theology*, 7 (1977) 23~34; A. J. Jenks, *The Elohist and north Israelite Traditions*, Cambridge, 1965, pp.1~18.

<sup>13</sup> M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien*, Tübingen, 1943 ; see also J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament*, London, 1976,

命紀歷史」的構想：申、蘇、民、撒上下、列上下，即是申命紀加前先知書的一系列聖經文學。寫成的時間與機緣，推斷是於 560 B.C.有感於耶苛尼雅王在巴比倫充軍之地被放出獄（列下廿五 27~30），希望之火重燃而編寫出來的。中心主題是發揮申命紀裡雅威的歷史大義與先知精神。因此，申命紀不僅是傳統所講的「梅瑟五書」的第五部，更是「申命紀歷史」的第一部。相關的問題是：在申命紀中分辨「申命紀原典」（D，deuteronomic）與「申命紀歷史」（Dtr，deuteronomistic）的問題<sup>14</sup>。

## 二、文件形成之前的文學狀態

龔克（H. Gunkel）、馮拉（G. Von Rad）等人<sup>15</sup>於廿世紀初期提出類型批判（Formgeschichte，Form criticism），就是把經文段落按文學類型分類，研究類型產生的背景生活實況及歷史發展過程。這種研究可作為「文件說」的補充，因為「文件說」的研究重點是經文形成的最後階段與形式<sup>16</sup>。

綜合來說，以上兩個研究方向或層面，都澄清了不少解經的問題。今天大部分學者都認定 J 是第十世紀撒落滿時代宮廷史官或書記的作品。至於 J 中有沒有游牧的特徵，或此類經文是否應屬於 E，這些都是個別經文歸屬的問題。E 的連貫性雖

pp.132~134.

<sup>14</sup>P. G. Minette de Tillesse, "Martin Noth et la Redaktionsgeschichte des livres historiques", in C. Hauret ed., *Recherches Bibliques VIII*, Brugge, 1967, pp.51~75.

<sup>15</sup>H. Gunkel, *Genesis*, Göttingen, 1901；和 *Rede und Aufsätze*, Göttingen, 1913; Von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938.

<sup>16</sup>請參閱：張春申，《福音新論》，台北：光啓，42~55 頁；房志榮，《聖經》《神學辭典》，台北：光啓，789~795 頁。

然有爭議，但 E 仍有自己的特色或某種程度的獨立性。

### 三、泛申命紀主義 ( Pan-deuteronomism )

「泛申命紀主義」是 1975 年以來一個新的研究趨向。一些學者強調或誇張「申命紀」歷史的地位與重要性，把創、出、肋、戶四本書之一部分或全部歸入這個 560 B.C. 的文學作品。換言之，把古老的 J 文學刪除，舊約寫作比傳統的講法晚了四百年。這種主張以下面三位學者作代表<sup>17</sup>：H. Schmid (新文件說)；R. Rendtorff (殘卷說)；S. Tengström (補遺說)。他們的理由主要針對充軍前的文學 ( J 與 E ) 缺乏連貫性，例如：出谷紀很少提到創世紀中天主對聖祖的許諾 ( Rendtorff )；J 文學很少提到耶路撒冷 ( Tengström )。這些理由都是可以討論的。

在進入細部分析之前，我們可以提出一些初步的質疑。首先，很難想像撒落滿盛世沒有文學或歷史流傳後世。其次，創、出、肋、戶四本書當中有申命紀風格的經文，並不直接證明四本書就是申命紀歷史的作品。

法國聖經學者 H. Cazelles 認為申命紀應有清晰嚴格的神學特徵，例如聖所唯一、聖名、特選等，很多歸於申命紀名下的經文，事實上有時應歸於「前申命紀」、先知或 E 等文學。

比利時聖經學者 C. Brekelmans 提出一個「申命紀原型」

<sup>17</sup>H. H. Schmid, *Der Sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Zurich, 1976; R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Berlin, 1977; 和 “Der Jahwist als Theologe? zum Dilemma der Pentateuchkritik” in *Congress Vol. Edingburgh 1975* (VT Sup 28), Leiden, 1975, pp.158~166; “Pentateuchal Studies on the Move” in *JSOT* 3 (1977)43~45; S. Tengstrom, *Die Hexateucherzahlung. Eine Literaturgeschichtliche Studie* (Coniectanea Biblica OT 7), Lund, 1976.

(Proto-deuteronomic) 的假設<sup>18</sup>。換言之，在 D 的形成過程中有一個被人忽略的草創、原型階段。

我們認為在 J、E 和 D 之間按傳統的講法有集 J 和 E 大成的 JE (700 B.C.)，JE 可能與「申命紀原型」一些帶有先知特徵的經文同組成一個文學單元，為方便起見仍稱之為 JE。在下面將以梅瑟蒙召的經文作試金石檢定我們的立場。

## 貳、梅瑟蒙召經文(出二 23 ~ 五 5)的分析

· 本分析的預設立場有三：

第一、大體而言，舊約文學應是如 E. Zenger 所說的「傳承文學」(Traditionsliteratur)，而非現代人慣懂的「作者文學」(Autorenliteratur)<sup>19</sup>。因此有時候缺乏現代人所關心的連貫性，而傳承文學更著重對不同傳統的保留與尊重，E 缺乏連貫性可能在此找到解釋。

第二、舊約各時代的編者與讀者對所承受的傳統仍有不同程度的「改編性重讀」(Relecture)，針對前文作補充或作起碼的協調工夫。

第三、嚴格言「文件說」仍是假設性的理論，真正的研究出發點應是對比經文之間相對的先後次序，研究聖經好像考古學一樣，發掘古蹟地層的不同層次與年代，重建過去歷史的真貌。

<sup>18</sup>H. Cazelles, "Connexions et structure de Gen XV", in *RB* 69 (1962), p.334 et note 5; C. H. W. Brekelmans, "Die sogenannten deuteronomischen Elemente in Gen-Num. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums", in *Volume du Congres Geneve 1965* (VT Sup 15), Leiden, 1966, pp.90~96.

<sup>19</sup>E. Zenger, *Das Buch Exodus* (Geistl. Schriftlesung 7), Dusseldorf, 1978, pp.19~20.

### · 本分析所採的方法：

我們大致上參考 W. Richter 的「層次分析法」<sup>20</sup>，以下列七項做分析：原文、文風、形式、類型、傳承、編輯、思想。

1. 原文：經文本與原始的文本詞字的問題（Richter 沒有就原文獨立分點）
2. 文風：經文的層次與統一性（重複敘述或偶句，體裁迥異中斷）
3. 形式：經文結構與措詞用語
4. 類型：文學類型
5. 傳承：經文成形之前的傳承源流
6. 編輯：經文修訂編成的過程
7. 思想：經文的神學內容

以上分析重點可以有提醒的作用，使不忽略任何重點；在實際應用時，視乎需要而用，在梅瑟蒙召經文中原文批判沒有大問題，文學類型可以特別在蒙召格式中討論，而其他的分析重點可合併運用。

此外，我們不必拘泥於 Richter 層次不能越級，只能直線式前進的想法<sup>21</sup>。事實上，層次之間互相影響，尤其神學內容雖是最內在的，卻不一定最後才去研討，因為每一層次都可能因作者思想的介入而產生不同的解釋。比方說，一段經文在文風層面不協調的表現不一定來自不同的編輯背景，可能只是作者的神學手法。大體而言，文風、形式與類型屬於共時的研究

<sup>20</sup>W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen, 1971. 書評見 J. M. Van Cangh, "La methode historico-critique: un essai d'application" in *Lectures Bibliques*, Publications de l'institutm Judaicum, Bruxelles, 1980, pp.115~129.

<sup>21</sup>W. Richter, *Exegese*, pp.33, 42~43, 59, 78, 128, 130~131, 156, 177.

( synchronic approach )，傳承與編輯屬於貫時的研究 ( diachronic approach )，神學思想是一種整合性對聖經傳達訊息的了解。

我們認為梅瑟蒙召經文 ( 出二 23 ~ 五 5 ) 中有**四個文學層次**，依次如下：

雅威典 ( J )、厄羅亨典 ( E )、雅厄合典 ( JE )、祭司典 ( P )。其中 JE 典是本文的特點，JE 典一向被人忽略，按我們的理解 JE 典可包含「申命紀原型」與一個與先知有關的傳統。文風分析來看，蒙召經文有兩個平行，卻內容迥異的派遣敘述 ( 出三 8，10 )，在方法上可暫時劃入 J 與 E 兩個不同的傳統。由於 J 和 E 的經文較難分辨，所以將特別把原文附在下面。

### 一、雅威典的經文

出二 23a；三 1~5\*，7~8\*，16~18\*；四 18~20a，24~26a，29~31\*；五 1a，3\*，4\*

過了很久，埃及王死了 ( 二 23a )。梅瑟為他的岳父米德揚的祭司耶特洛放羊；一次他趕羊往曠野裡去 ( 三 1aba )。上主的使者從荆棘叢的火燄中顯現給他，他遠遠看見那荆棘為火焚燒，而荆棘卻沒有燒毀 ( 三 2 )。梅瑟心裡說：「我要到那邊看看這個奇異的現象，為什麼荆棘燒不毀？」 ( 三 3 ) 上主見他走來觀看 ( 三 4a )，天主說：「不可到這邊來！將你腳上的鞋脫下，因為你所站的地方是聖地」 ( 三 5 )。上主說：「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦，聽見他們因工頭的壓迫而發出的哀號；我已注意到他們的痛苦 ( 三 7 )。所以我要下去拯救百姓脫離埃及人的手，領他們離開那地方，上到一個美麗寬闊的地方 ( 三 8\* )。你去召集以色列的長老，對他們說：上主顯現給我說：我實在注意到你們和你們在埃及所遭遇的一切 ( 三 16\* )。因此我決意領出你們擺脫埃及人的壓迫 ( 三 17\* )。他們必會聽你們的話。你要同以色列的長老去見埃及王，對他說：上主希伯來人的天主遇見了

我們；現在請讓我們走三天的路程，到曠野裡向上主我們的天主舉行祭獻（三 18）」。於是梅瑟起來回到他岳父耶特洛那裡去，對他說：「請讓我回到埃及我弟兄那裡，看看他們還健在嗎？」耶特洛對梅瑟說：「你平安去吧！（四 18）」上主在米德揚對梅瑟說：「起身回埃及去！因為那些想殺害你的人都死了（四 19）」。梅瑟遂帶著妻子孩子，叫他們騎在驢上，起身回埃及國去了（四 20a）。梅瑟在路上住宿時候，上主遇著他，要想殺他（四 24）。漆頗辣急忙拿一塊石刀，將他兒子的包皮割下，拿包皮接觸他的腳說：「你真是我的血郎」（四 25）。這樣上主就放了他（四 26a）。梅瑟遂去召集以色列所有的長老（四 29\*），講述了上主所說的一切話（四 30\*），當他們聽到上主垂念了他們的痛苦，他們都俯伏扣拜（四 31\*）。此後梅瑟去見法郎說（五 1a）：「希伯來人的天主遇見了我們。請讓我們走三天的路到曠野裡，向上主我們的天主獻祭」（五 3\*）。埃及王回答他們說：「回去服你們的勞役罷！」（五 4\*）

雅威典敘述的核心部分是雅威派遣梅瑟及親自拯救的話（出三 7~8\*，16~18\*）。其特色是雅威親自要完成拯救行動，被派遣的對象依次是以色列的長老及埃及王。雅威典的編輯工夫表現在它把流傳到它手中的三個不同的傳承合併編成一篇連貫的經文。這三個傳承的源流來自：聖所、米德揚與蒙召本身。

首先，J 引用一篇古老的有關聖所的傳統（出三 5 提到聖地），一般有關聖地的敘述會以把聖地命名（創廿八 19；卅二 31；卅五 7；民六 24）和建築祭壇（創廿八 18；卅五 7；民六 24）作為結束。編者的用心可能只是要叫人注意到蒙召之地是聖地（如同西乃山）故省略了其他的部分。

其次，J 提到米德揚祭司，就是把蒙召設定在米德揚地發生。出三 1 提供梅瑟的身分職業與親戚狀況一都與米德揚有關。出四 18~20a 講述梅瑟回到米德揚。出三 1 與出四 18~20a

就如同鏡框一般把蒙召的故事以米德揚背景展示出來。

這段經文屬雅威典，有以下脈絡可循，因為有些用語是雅威典特有的，例如：稱神為雅威，稱以色列人民作我的子民。其他部分順序分析如下：

1. 「雅威的使者」（出三 2：malak YHWH）在荆棘叢的火燄中顯現給梅瑟，由荆棘叢中向梅瑟講話的卻是雅威本人。雅威的使者變成雅威的「他—我」（Alter-ego）—另一個全然相同的我，或神個性中的另一面。這手法反映早期的用法，後來充軍之後的文學中，神愈來愈超然，需要天使作人神之間的媒介。

2. 「我看見我的百姓在埃及所受的痛苦」（出三 7：raoh raiti et aniami）<sup>22</sup>，完全一樣的字句在撒上九 16 出現。此處是屬於撒烏耳傳油的經文（撒上九 1~十 16）。這經文與達味走上王位史有關（撒上十六~撒下九）。這些經文與雅威典同樣古老，因為正是為擁護達味家族對南方與北方的權力而作。

3. 「領他們離開那個地方，上去（'alah hiphil）到一個美麗寬闊的地方」（出三 8）<sup>23</sup>。這講法應是最原始的。因為緊接著的經文就是一個六對偶句：

- A. 流奶流蜜的地方（三 8）
- B. 客納罕人等六個民族的地方（三 8）
- A' 客納罕人等六個民族的地方（三 17）
- B' 流奶流蜜的地方（三 17）

<sup>22</sup>H. H. Schmid 認為「看見百姓受苦」屬於申命紀歷史(*Jahwist*，p.25 與 note 2)，我們持相反意見。

<sup>23</sup>C. H. W. Brekelmans 已經指出出谷紀三 8 的講法比申命紀的更早，因後者帶有冠詞，反映更晚的用法。請參閱：“*Eléments deutéronomiques dans le Pentateuque*”，C. Hauret ed., *Recherches Bibliques VIII*, Brugge, 1967, pp.77~91.

交叉對偶句反映後來經過設計的文學結構（屬於前申命紀典一參下文），其中缺少「美麗寬闊」的部分是不可思議的。更好的解釋是這部分比交叉對偶的設計早，設計的編者不忍割棄而保留了下來的。

4. 雅威領上去（'alah hifil）一三 8；三 17 的用法應早於歐瑟亞先知於公元前八世紀，因為歐十二 14「雅威曾藉著一位先知領以色列上去離開埃及」用同樣的字卻不提梅瑟名字，顯然表示三 8，17 已經是衆所周知的事實。

5. 派梅瑟到長老處講話（三 16；四 29~31），應屬古老部分，因為於梅瑟與法老會面部分（出七~十一）即不再提及長老。再者，派遣用語「你去！說！（出三 26：Lek weamarta）」與先知的派遣雖然相同（依六 9），H. Schmid 因此認為依六 9 影響了出三 16<sup>24</sup>。但是我們指出兩者用法相異，先知言論都有勸導性希望人能得到神的祝福避免神的處罰，本文卻只宣告雅威親領以色列人民出埃及的消息。

6. 梅瑟兒子在米德揚回程路上受割損（四 24~26）是晦暗不明的一段<sup>25</sup>。全文沒提到梅瑟，但五個代名詞似乎都指向他。經文本身可能來自古老的傳統。

(1) 夜間與惡魔相遇也見於雅各伯與天使搏鬥的敘述（創卅二 22~32）。動詞的主詞都同樣沒有交待，但都清楚指向雅各伯。這是 J 典的經文，兩百年後歐瑟亞先知引用它（歐十二 5）。

(2) 梅瑟的妻子一位米德揚女子以石塊割損，且救了梅瑟。這思想應很早就有，因為後來的申命紀歷史提到基德紅與

<sup>24</sup>H. H. Schmid, *Jahwist*, pp.31~34.

<sup>25</sup>W. H. Schmidt, *Exodus* (BKII), Neukirchen, pp.216~234；P. Weimar, *Die Berufung des Moses*, Freiburg, 1980, pp.284~290.

米德揚人作戰（民七 16~25）。

(3) 割損用的字「割去包皮」( karat et-arlat )與後來的禮儀用語 mul 不同：創十七 10~14 ( P )；蘇五 2~9；耶九 24。此外，申廿三 2 和肋廿二 24 的動詞 ( karat ) 含閹割之義又與此處不相同。

(4) 割損的意義在文脈中是執行神派遣使命的先決條件，與其他處象徵割去埃及的恥辱（蘇五 9~2）及當作盟約的記號不同（P，創十七 1~14）。

這段與米德揚有關的經文可以併入雅威典，因為其他雅威典的經文也提到梅瑟在米德揚娶妻生子（出二 21）及回到埃及去（出四 18~20）。也許正因此，本文中代名詞毫不含糊地指向梅瑟。

最後，梅瑟按 J 典的講法，是一個得到天啓的牧羊人，奉派傳遞雅威親自帶領出埃及的訊息，其中有不少可以與撒落滿時代的背景互相對照。首先，佔有福地象徵解救與祝福（出三 8）；其次，雅威會戰勝所有障礙，使他所選的人得勢成功，如同協助出時沒有權勢逃亡米德揚的梅瑟（出二 11~22，J 典）到後來長老俯身叩拜的梅瑟（出四 28~31\*）；最後，法郎承認雅威（J，出五 2）。以上三點與撒落滿時代國家有最大的版圖，客納罕人皆在以色列人統治下，信仰方面有萬民主義的氣勢；另一方面，撒落滿自身權力也正受到挑戰的背景相符。

## 二、厄羅亨典的經文

出三 1b，4b，6\*，9\*，10\*，11，12a。

梅瑟到了天主的山曷辣布（三 1b），天主叫他說：「梅瑟，梅瑟」，他答說：「我在這裡」（三 4\*）。天主說：「我是你父親的天主」，梅瑟因為怕看見天主就把臉蓋起來（三 6\*）。「現在以色列子民的哀號已達於我前，我也親自看見埃及人加於他們的迫害（三 9）。所以你來，我要派你到法

郎那裡，率領以色列子民離開埃及。(三 10\*)」梅瑟對天主說：「我是誰，竟敢去見法郎，率領以色列子民離開埃及？(三 11)」上主回答說：「我必與你同在」(三 12)。

E 有與 J 不同的中心思想，雅威派遣梅瑟領導出離埃及(出三 9~10)，與雅威典梅瑟只是報訊人不同，此外，E 典也有些特別的編輯材料，例如：梅瑟受派遣的抗拒(出三 11)，以及天主與他同在的保證(出三 12 a)。

在用語上，本文與民長或拯救者的蒙召(撒烏耳、基德紅)有很多相似的地方，例如：

1. 梅瑟誤入聖地，聽到天主呼喊遂害怕起來把臉蓋住怕看到神(出三 6)。這一處呈現的神聖觀似乎介於 J 典與後來的先知和祭司，因為 J 典中人面對神並不害怕的，而先知強調倫理，祭司則帶有複雜的聖潔禮儀。

2. 「以色列子民的哀號已來到我前(出三 9)」這講法，與撒烏耳(撒九 16)的召選很接近，兩者都以「哀號」(saaq)當主詞，「來」(bo)當動詞，受詞是天主。J 典以雅威主動「我聽見他們在壓迫者前發的哀號(出三 7)」。

3. E 典的派遣三要素(出三 10)：「你去」(halak)、「我派你」(shalah)、「領出去」(yasa'hiphil)，在基得紅的派遣中也有(蘇六 14)。基得紅的敘述中只是把「你要救」代替「領出去」，並置於「我派你」之前。戶籍紀用同樣的動詞(yasa'hiphil)講雅威曾派遣一位使者把以色列人領出埃及時，顯然在引用一個當代已熟識的有關梅瑟的傳統。因此本文應先於戶廿 16 (E)<sup>26</sup>。最後，以出埃及為背景，梅瑟為主詞，

<sup>26</sup>請參閱：O. Eisseldt, *Hexatuech-Synopse*, p.178; P. Weimar, *Moses*, pp.44-45; B. Renaud, "Moïse en Exode 3, 1-4, 17" in *RB* 93 (1986), pp.510-534, p.517.

「領出去」( yasa' hiphil ) 爲動詞，以色列人爲受詞，也見於另一處 E 典經文( 出十四 11 )，其餘在梅瑟五書中還出現五、六次，皆屬祭司典。

4. E 典以不堪當作抗拒派遣的理由( 出三 11 )，也見於撒烏耳( 撒上九 21 ) 與基得紅( 民六 15 )，此三者與先知文學( 耶一 6 )，或祭司文學( 出四 10，13；六 12 ) 強調不會說話不盡相同。

5. 天主保證「與某人同在」，在舊約中約曾有一百次，但只有五次作爲派遣後的保證，其中因爲出四 12，15 ( 與你的口同在 )，及耶一 9 ( 帶訊息的派遣 ) 與本文有所不同。事實上，本段梅瑟拯救者的角色與北方雅威聖戰的背景相吻合( 撒上，民)。北方歐瑟亞先知提到「上主曾藉一位先知領以色列子民出離埃及」，這位先知—拯救者梅瑟是當時北國家喻戶曉的事情。因此，本文應稍早於歐瑟亞先知( 750~723 B.C. )。

6. 此外，本文還有不少 E 典的常用語，例如：天主用直呼其名的方式叫人，和人簡單爽快的回應「我在這裡」( 出三 4b )，在舊約有 1057 次之多。除了在先知書中大量採用，也出現在其他 E 典的經文中，例如：創廿二 17，11；卅一 11；四十六 2。另外，「你父親的天主」( 出三 6 )，也見於創卅一 5；四十六 3；四十九 25；出十八 4。但是，這一講法仍不算 E 典本身獨有的。

最後，這段經文比 J 典晚的原因，除了依據上述形式分析之外，也可證於下面討論的類型批判，因爲類型批判指出 J 典與 E 典都應用了蒙召格式，而 E 典的格式卻多了「抗拒」與「相助的保證」，反映更晚期的發展。

### 三、雅厄合典

雅厄合典是一個方便說法，其中包含三個不同但接近的編

輯，學者一向少有注意與討論。三個編輯分別是：雅厄合典編輯（JE：Jehowist 即 Jahwist 加 Elohist 拼成）、申命紀原型編輯（Pre-deuteronomic）及先知編輯。

### 1. 雅厄合典編輯（Jehowist）

本典包含下列部分：「荆棘叢中」（出三 4b\*），「亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主」（出三 6, 13~5），「現在」（出三 9\*），「我的人民」（出三 10），記號（出三 12ab），及啓示上主的名字（出三 13~15）。雅厄合典的特徵是銜接雅威典與厄羅亨典。

梅瑟對天主說：「當我到以色列子民那裡，向他們說：你們祖先的天主打發我到你們這裡來時，他們必要問我：他叫什麼名字？我要回答他們什麼呢？（三 4）」天主向梅瑟說：那「自有者」打發我到你們這裡來（三 14）。天主又對梅瑟說：「你要這樣對以色列子民說：上主，你們祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主，打發我到你們這裡來，這是我的名字直到永遠；這是我的稱號直到萬世（三 15）。」

(1)「在這座山上崇拜天主」（出三 12ab）的記號是後加的<sup>27</sup>，因為它與出三 12（E）其它部分有點脫節。一般的記號雖然有關未來要發生的事，但是總在任務完成之前發生（撒十 1~16）；而在山上朝拜天主發生之時，梅瑟其實已經完成率領以色列人出離埃及的任務了。因此，這種記號更像是爲了某種需要而編加上去的。說不定爲了併出一個完整的蒙召格式。記號本身還是有其特別的意義，把蒙召與西乃山的顯聖連接起來（J、E：出十九）。西乃山本身並非火山地帶，出十

<sup>27</sup> 參閱：W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.121~122, p.130. M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomist School*, Oxford, 1972, p.332) 也認爲出三 12ab 的「侍奉上主」（禮儀義）屬前申命紀文學，因爲申命紀中「侍奉」帶有忠信的意思與「愛慕」、「畏懼」等詞連用。

九中西乃山的火山現象，可以從米德揚的火山得到解釋。這部分看來是雅厄典編輯手筆，因為它兼具兩者的特徵。「天主」、「在這山上」，屬於 E（出三 1b；十九 16）；「崇拜」（abad 服務—宗教禮儀，出谷背景）見於 J 典（出七 16, 26；八 16）。

(2) 大部分學者，把雅威啓示自己名字（出三 13~15）的一段，看作是 E 典的經文<sup>28</sup>，也有少數看作是 JE 典的<sup>29</sup>。我們認為就主題而言，把雅威與祖先的天主劃上等號，正反映出 J 和 E 兩個傳統的整合。

綜合來說，JE 典應在北國滅亡之後，於南國完成的，其神學思想強調梅瑟神人中保的地位。這一點可以從藉梅瑟啓示雅威聖名的事件中看出，同時也為申命紀典神學強調梅瑟先知作準備。

## 2. 申命紀原型編輯

這編輯包括「流奶流蜜的地方」（出三 8\*, 17\*）、「民族名單」（出三 8, 17）、預告埃及人的災禍與財物被奪取（出三 19~22）。

(1) 「民族名單」向來歸入申命紀文學<sup>30</sup>。但也可重新思考其他可能，例如納入申命紀原型。其實「民族名單」在申命紀文學中只出現兩次：申七 1（六個民族）、廿 17（七個民族）；出現於其他地方也不少：其中六個民族的有十次（出三 8, 17；

---

<sup>28</sup>M. Noth, *Exodus*, pp.28~32; W. Richter, *Berufungsberichte*, pp.70~126; B. S. Childs, *The Book of Exodus. A critical theological commentary (OTL)*, London, 1974, p.52.

<sup>29</sup>A. Reichert, *Der Jehowist und die sogenannten deuteronomistischen Erweiterungen im Buch Exodus*, Diss., Tübingen, 1972, p.56.

<sup>30</sup>J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuch*, p.86; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.60 (note18); H. H. Schmid, *Jahwist*, pp.24~43; W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.135~144; P. Weimar, *Moses*, pp.319~335.

廿三 23；卅三 2；卅四 11；蘇九 1；十一 3；十二 8；厄下九 8），七個民族的有兩次（蘇三 10；廿四 11）。申命紀以赫特人為首，客納罕人在中央的排列方式與出三不同。出三 8, 17 以客納罕人居首，赫特人在後。

(2) T. Ishida<sup>31</sup>曾把舊約中廿七個民族名單，分成五類。出三 8, 17 屬於「六個名字帶變化」的一類，以下是 Ishida 的圖表：

	民族名稱之次序						民族數目	聖經章節			
C：客納罕人	1	C	A	H	F	V	J	6	出卅三 2		
	2	-	A	H	P	V	J	5	列九 20		
	3	A	C	H	P	V	J	6	出卅四 11		
A：阿摩黎人	4	A	P	C	H	*	V	J	7	蘇廿四 11	
	5	C	H	A	P	V	J	6	出三 8		
H：赫特人	6	C	H	A	P	V	J	6	出三 17		
	7	C	H	A	P	V	J	6	民三 5		
P：培黎齊人	8	C	H	A	*	V	J	5	出十三 5		
	9	C	H	V	*	P	G	*	A	J	7
V：希威人	10	A	H	P	C	*	V	J	6	出廿三 23	
	11	H	G	A	C	P	V	J	7	申七 1	
J：耶步斯人	12	H	A	C	P	V	J	6	申廿 17		
	13	H	A	C	P	V	J	6	蘇九 1		
G：基爾加士人	14	H	A	C	P	V	J	6	蘇十二 8		

<sup>31</sup>I. Ishida, "The structure of the lists of the pre-Israelite Nations" in *Biblica* (60), 1979, pp.461-490, pp.463-478; M. Noth (*The Old Testament World*, London, 1966, p.77) 也主張為指示福地的原住民：J 用客納罕人；E 用阿摩黎人；P 用赫特人。

福地的民族名單中，後半部分三個民族的排列相當穩定：培黎齊人（P）、希威人（V）、耶步斯人（J），都同一次序。前半部分當中，赫特人（H）由第三位變成第一位；客納罕人（C）由第一位變成第三位；阿摩黎人（A）則附屬在赫特人（H）與客納罕人（C）之間。Ishida 認為出卅三 2（以客納罕居首位）反映最古老的實況，自古以來客納罕人與阿摩黎人常作福地民族的通稱（J：創十二 5；E：創十五 16），到第八世紀末，因新亞述興起受到亞述碑文的影響，以赫特人作敘利亞—巴勒斯坦民族的通稱，因此也影響到較晚出的民族名單以赫特人居首位。回到蒙召經文，出三 8, 17 可能出現在出卅三 2（CHAPVJ）之後，而於申廿 17（HACPVJ）之前，是申的原型。

(3)「流奶流蜜的地方」（出三 8, 17），雖有五次出現在申命紀（六 3；十一 9；廿六 9, 15；廿七 3），但也見於他處：J（出卅三 3；民十六 13~14）；P（肋廿 24；戶十四 8）。有些學者就把出三 8, 17 處歸入 J（例如：W. Richter 與 B. S. Childs）。我們把它歸於與民族名單同一申命紀原型文學單元，負責連接本段梅瑟蒙召與 J 有關福地的敘述（出卅三 2 f；戶十六 13 f），因為剛好二者組成一交叉對偶的結構：

- |      |    |         |
|------|----|---------|
| 三 8  | a  | 到流奶流蜜之地 |
|      | b  | 民族名單    |
| 三 17 | b' | 民族名單    |
|      | a' | 到流奶流蜜之地 |

(4) 預告埃及人的災禍與財物被奪取（出三 19~22），繼續 J 與 E 有關派遣梅瑟到埃及王的敘述，且連接後來 J 有關埃及人災禍與被搶奪（出十一 1~3；十二 35 f），故應比較晚出。

我們認為本段也有申命紀原型的素材，以「用強硬的手」（出三 19）為例，雖然 D 與 Dtr 文學都有，但 D/Dtr 處的用法會跟別的主題連用，反映屬於比較晚期的發展，例如：你的偉大和你有力的手臂（申三 24），一切有力的手臂（思高譯成「一切大能作為」）和一切令人畏懼的大事（申卅四 12）。此外，本段奪取埃及人的金銀與衣物的講法，亦與申十五 12~13（羊、五穀、酒類）不同，反映更原始的背景，應是申命紀的原型。

### 3. 先知的編輯

先知的編輯，包含雅威給梅瑟的徵兆，以及徵兆的實現：出四 1~9；四 30~31\*（只含梅瑟在百姓前實現徵兆與人民的相信）。

過去的釋經學者，以為這是一處古老的經文（J、L、N）<sup>32</sup>，近來有人以之晚出，例如：JE（W. H. Schmidt），JE 加 P（P. Weimar），D（H. Schmid）<sup>33</sup>。我們把它歸入 D 前的先知編輯。

從主題來說，本段含有派遣的抗拒（出四 1）與三個徵兆（出四 2~9）兩個主題；從分析層次來看，可以分為傳承的源流（出四 2~4, 6~7）與編輯（出四 1, 5, 8~9）兩個部分。理由如下：

(1) 出四 1, 5, 8~9 一再提到徵兆的作用，只為叫以民相信梅瑟，出四 2~4 卻提到梅瑟一見木棍變成蛇就逃避開了，梅瑟自己也被列在不信者當中，需要徵兆去加強信心，才能完成一

<sup>32</sup>W. Richter (*Berufungsberichte*, p.182 f) 把出四 1~9 歸入 J；O. Eissfeldt (*Hexateuch-Synopse*, p.113) 把它歸入 L；G. Fohrer (*Einleitung*, p.176) 把它歸入 N。

<sup>33</sup>W. H. Schmidt (*Exodus*, p.196 f) 把出四 1~9 歸入 JE；P. Weimar (*Moses*, pp.228~336) 歸入 JE 與 RP；H. H. Schmid (*Jahwist*, pp.24~43) 歸入 D。

件艱鉅的任務。因此本段反映經文有兩個層次，一個是傳承的原料，一個是編輯的加工<sup>34</sup>。

(2) 本來「聽話」的主題亦是 D 與 Dtr 的特色 (申九 23 ; 列上十七 14 )<sup>35</sup>，但是我們觀察到至少有兩個不同。首先，此處聽命的對象是梅瑟不是雅威，是梅瑟的權威有危機。其次，在 J 與 D/Dtr 文學中，「不相信雅威」常是不好的，會招致處罰 ( J : 出十七 2, 7 ; D : 申六 16 )，但在本段中不相信卻是中性的，神不僅不生氣甚至會引來徵兆，有點與依撒意亞先知給阿哈次王厄瑪奴耳神諭的背景 ( 依七 10~17 ) 相似，而出四 30~31\* 記述百姓看到神蹟馬上相信。換言之，懷疑可以有好的結果。

(3) 本段也帶有 J 與 E 的特色，列如：「派到以色列長老」 ( J : 出三 16 ) ; 顯現 ( J : 出三 1, 16 ) ; 聽話 ( J : 出三 18 ) ; 「你父親的天主」 ( E : 出三 6 ) 。

綜括來說，本段的編輯者整合了蒙召經文中 J 與 E 的特色，用來發揮自己對徵兆與聽命的獨特看法，與 J 和 D/Dtr 不同，卻可能受到公元前八世紀第一依撒意亞先知的影響。

#### 四、祭司典

最後，祭司典的部分包括立亞郎作梅瑟的代言人以及兩人的相遇 ( 出四 10~17 ; 四 27~五 4\* 所有關於亞郎的部分 )、預

<sup>34</sup>M. Noth (*U Pent*, p.32) 首先觀察到出四 5, 8, 9 是出四 1~4, 6~7 (J) 的增補。A. Reichert (*Der Jehowist*, p.22) 與 P. Weimar (*Moses*, p.265, n.64) 都與我們的意見相近。

<sup>35</sup>按 Jepsen (*THWAT*) 的統計，「相信」 ( 'mn , hipil ) 在舊約中出現五十次，其中在先知的神諭中七次，在以色列人民歷史部分廿四次，在智慧文學中十一次，其它處不固定，我們認為已沒有理由一定歸屬於 D。至於「聽話」，按 M. Weinfeld (*Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, p.337) 的研究，亦見於 JE 的文學當中。

告災禍及法郎長子的死亡（出四 21~23），以及一些銜接性的經文（出二 23b~25；五 1\*, 2, 5\*所有關於亞郎的部分）。

### 1. 有關立亞郎作梅瑟的代言人以及兩人的相遇（出四 10~17；四 27~五 4\*）的歸屬問題

關於這兩段經文的歸屬問題，學者間意見紛紜。例如：J（M. Noth），E（W. Richter），R/P（H. Valentin 與 P. Weimar）<sup>36</sup>。我們認為，由於這部分帶有 J 與 E 典的特徵，應在兩者之後，很可能屬於 P 典，分析於下：

(1) 「我不是個有口才的人」（出四 10a）與「我原是笨口笨舌的人」（出四 10b）合併了耶肋米亞與厄則克耳兩個先知：「我不會說話」（耶一 6）及「笨舌」（則三 5~6）。因此應在兩者之後形成<sup>37</sup>。

(2) 出四 11 是雅威以反問的方式回答梅瑟（「是誰給我一個人嘴？……不是我上主嗎？」），這種講法也見於第二依撒意亞（540 B.C.），尤其是依四二 24：「是誰把雅各伯交付給搶掠者？……不是他們所得罪的……那位上主嗎？」（也見依四二 12~14 等）。

(3) 出四 16b 亞郎將替代梅瑟發言也見於出七 1~7（P）：「我使你在法郎前像神一樣，你的哥哥亞郎將作你的代言人」。祭司典梅瑟與亞郎的族譜提出：亞郎是肋味後裔（出六 14~25）。編下十七談到肋未人有教導法律的職務。以上都與本段亞郎作梅瑟代言人相應。B. Renaud 認為亞郎作梅瑟先知

<sup>36</sup>M. Noth, *Exodus*, pp.32~33; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.70; P. Weimar, *Moses*, pp.351~357; H. Valentin, *Aaron. Eine Studie zur vorpriesterschriftlichen Aaron Überlieferung (OBO18)*, Göttingen, p.409.

<sup>37</sup>B. Renaud ("Moïse", pp.522~526) 也認為出四 1~17 與耶肋米亞的蒙召有相似處，應源自耶肋米亞之後，至於是否如 Renaud 所言屬於申命紀歷史文學，則不易確定。

的講法來自申十八 18<sup>38</sup>，但這講法欠妥，因為四 11 並不採申十八 18 所用專指先知的字 nabi。

(4) 梅瑟拿著要行奇蹟的棍杖(出四 17)，可連接下面「天主的棍杖」(四 20b)，以及「棍杖與奇蹟」(出四 30)的段落。出四 17 可能是編者在出四 1~16 處為連接下文和強調梅瑟的地位而加入。

總而言之，出四 1~17 立亞郎為梅瑟的代言人一段，似乎受到先知文學影響。但與充軍後祭司與肋未人有教授道理的角色互相吻合。

## 2. 預告災禍與法郎長子的死亡(出四 21~23)

這一段除了提到「當你回到埃及」(出四 21a)的時間背景，其他部分與前段無關。學者對其來源亦有不同看法：J (M. Noth)，E (W. Richter)，R/P 和 Je (P. Weimar)<sup>39</sup>，我們認為屬於 P，理由如下：

首生者之死在另外兩處 J 典經文都有提及，出十一 1~8(預告)和十二 29~36(實現)，但本段只集中在法郎長子一人之死。此外，本段與 P 典對十個災禍描述結論之處(出十一 9, 10)有很多相以點，例如：出四 21 中「奇蹟」(Hamoptim：出十一 9~10)，雅威使法郎硬心(hazaq：出十一、十)<sup>40</sup>，以及法郎不讓以民出走(出十一 10)。事實上，此處的「奇蹟」與

<sup>38</sup>B. Renaud, "Moïse", p.524.

<sup>39</sup>M. Noth, *U Pent.*, p.31 f; W. Richter, *Berufungsberichte*, p.70; P. Weimar, *Moses*, p.381.

<sup>40</sup>P 以兩種方式表示法郎的硬心，其一是法郎自己硬心(出七 22b，八 15；也見 E：出九 35)；其二是上主使法郎硬心(出四 21，九 12，十一 10；也見 E：出十 20, 27)。兩種方式其實是觀察同一事件的兩個角色。P 的用法與 J 不同，J 用法郎硬心(使心重，kbd)的講法。

出四 1~9 給梅瑟的記號 ( ot ) 用字與對象都不同, 更好連接到出七~十二的十個災禍。因此出四 21~23 可能是屬於 P 典的預言部分與其結論部分 ( 出十一 9~10 ) 有呼應關係, 其神學要旨是說明法郎的硬心是十個災禍與其長子死亡的原因。

最後, 以色列是雅威的長子 ( 出四 22 ), 在舊約中只見一次「以色列成了上主的聖民, 成了他收穫的初果」( 耶二 3 ) 與本文最接近。本文的用法, 把法郎不讓雅威的長子去崇拜雅威, 當作殺死法郎長子的理由, 反映思想又有進展, 可能比耶二 3 晚出。

### 3. 過渡性的經文

過渡性經文有兩處: 天主記起了以色列 ( 出二 23b~25 ); 第一次與法郎的會面 ( 出五 1\*, 2, 5\* )。

天主想起以色列 ( 出二 23b~25 ) 的一段, 包含以色列子民哀號 ( 出二 23b ) 以及天主的反應 ( 出二 24~25 )。哀號的主題在梅瑟的誕生敘述中也有提及 ( J : 出二 1~10 )。這裡像是對梅瑟的誕生作反省與結論, 引導出梅瑟蒙召 ( 出三~四、六 ) 的長篇敘述<sup>41</sup>。前面出現過的主題或用語都在出二 23b 重現, 其中有: 出三 7 ( J ); 三 9 ( E ) 的用語「苦難」( Anah ), 「哀號」( saaq ) 等。

這裡用的字皆與 P 典的經文有關<sup>42</sup>。例如: 苦役 ( 出二 23b, Haabodah ), 也見於出一 13~14, 天主想起自己的盟約 ( 出二

<sup>41</sup> 依照 N. Habel 對 W. Richter 的 *Berufungsberichte* 一書所作的書評, 在 *Biblica* (52) 1971, p.444 f 中的意見, P 的蒙召格式含出二~七, 其中有下列各部分: (1) 危難當前 ( 出二 23, 六 5 ); (2) 委任派遣 ( 出六 11 ); (3) 人的反抗 ( 出六 12 ); (4) 神的保證 ( 出七 1 ); (5) 神的記號 ( 出七 3 )。

<sup>42</sup> M. Noth ( *U Pent*, p.37 ) 認為出二 23a~25 來自 P; 相同的看法也見於 O. Eissfeldt, *Hexateuch-Synopse*, p.110 與 P. Weimar, *Moses*, p.374.

24) 也見於六 5；最後，神與亞巴郎及其後人所締結的約（出二 24）也見於創十七。

梅瑟與法郎相會的一段（出五 1\*，2，5\*）<sup>43</sup>引用了許多 J 典有關災禍的主題材料，例：「讓我的百姓走」（出八 28；九 7）、「聽他的聲音」（J 的蒙召敘述：出三 18）、「奴役」（sibla：出一 11；二 11）、認識上主（yada：七 17；八 6，18；九 14，29；十一 7），以及以民比埃及人還多的主題（出一 9）。E 典的主題材料有「在沙漠給上主做節」。做節（hgg）在舊約出現十三次，其中含不少 P 典經文的地方（出十二 14；肋廿三 39，41；戶廿九 12）。最後，既然「給上主做節」是這段落的中心，此段屬於 P 典的文學。

## 五、蒙召格式的研究—文學類型分析

蒙召格式屬於文學類型的研究，蒙召格式見於梅瑟（出三，六）、撒烏耳（撒上九）、基德紅（民六）、依撒意亞（依六）、耶肋米亞（耶一）、厄則克爾（則一~三）等處。雖然有學者還不敢肯定可否稱得上「格式」，或對格式與經文間關係有不同看法，但今天大部分學者都還接受格式的分析法<sup>44</sup>。

<sup>43</sup>對出五 1~5 的歸屬學者意見不一，認為 J 的有 M. Noth（*U Pent*, p.37）；J 與 E 合併的有 O. Eissfeldt（*Hexateuch-Synopse*, p.116）；J，JE，D 與 RP 的有 P. Weimar（*Moses*, p.382 f）。

<sup>44</sup>最早提出蒙召格式可追溯到 W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII), 1956, pp.15~21。後來的支持者有 K. Gouders, *Die prophetischen Berufsberichte Moses, Isaias, Jeremias und Ezechiel*, Diss., Bonn, 1971 (cfr *Bi Leb* 12, 1971, pp.79~93 and pp.162~186; *Bi Leb* 13, 1973, pp.89~106 and pp.172~184); W. Habel, "The Form and Significance of the Call Narrative" in *ZAW* 77 (1965), pp.297~323; W. Richter, *Berufsberichte*, pp.136~181; W. H. Schmidt, *Exodus*, pp.123~129。反對的意見很少，例如 F. Langlamet（見 *RB* 1971, pp.618~621, p.620）認為只能肯定有相同的經文排列次序，而不能稱有蒙召格式。

蒙召格式  
純對話式

		純對話式			蒙召格式			神視對話式		
	撒九~十 (撒烏耳)	出三 (E: 梅瑟)	出二~七 (P: 梅瑟)	耶一	民六 (基德紅)	撒上三 (撒慕爾)	出三 (J: 梅瑟)	依六 (依撒意亞)		
一、顯聖					六11~12 上主的使者 在蔦柵樹下	三1~9, 15 在上主殿中 三次以異像 召叫	三2~5 荆棘叢的火 在荆棘中	六1~5 我看見吾主 坐在崇高御 座上		
二、自告奮勇						三10 請上主發 言，禱的僕人 在此靜聽		六8 我在這裡，請 派遣我		
三、危難當前	九16b 培勒舍特人	三9 埃及人	二23；六5 埃及人		六13 米德揚人		三7~8 埃及人			
四、委任派遣	九16b 我打發一個本 雅明人(撒烏耳 的兄弟)，他要 救我百姓。	三10 我要派那裡的 百長領我出離 埃及	六10~11 你去告訴埃及 及王法郎，叫 他把以色列 子民放走。	一5 在你未出離 母胎以前，已 選你作為萬 民的先知。	六14 你看，是我派 遣你	三13 你傳報給他 (厄里)，我 要處罰他的 家族.....	三16~20 你去召集以 色列的長老	六9~13 你去對這民 族說.....		
五、人的反抗	九21 我豈不是一個 本雅明人屬以 色列最小的支 派嗎？	三11 我是誰，竟敢 去見法郎	六12 我是笨口結 舌的人	一6 我還年輕，不 會說話	六15 我家是最卑 微的，我在家 中是最小的					
六、神的保證 (同在)	十7b 天主必與你 同在	三12 我必與你同 在	七1 你的哥哥雅 郎將作你的 代言人	一8 有我與你同 在	六16 有我與你同 在					
七、神的記號 或徵兆	十1~16 三個徵兆	三12 在這座山上 崇拜天主	七3 奇蹟和異事	一9 看，我在你的 話放在你的 口中。	六17, 20~24 盤石起火					

蒙召格式的研究可以使對經文歷史有更深的了解。W. Richter<sup>45</sup>可能是代表傳統對這一個問題的看法典型。他認為蒙召格式很古老，分別見於出三（J；E）、撒上九~十、民六。其中J產生於耶路撒冷在達味撒落滿之時，撒上九~十源於北方在王國分裂之初，E在北國出現比J晚兩百年，民六產自北國耶胡王之時。今天一些學者放棄格式來源如此古老（與J同時）的假設<sup>46</sup>，因為J的部分缺少抗拒與徵兆兩項，只能反應一更原始的雛型階段。

我們參考W. Zimmerli之見，把蒙召格式分為「純對話式」（*der wortbestimmte Typus*）與「神視式」（*der visionsbestimmte Typus*）兩種<sup>47</sup>，並依K. Gouders之觀察認為「神視式」沒有反抗、保證與徵兆三項，卻有自告奮勇一項<sup>48</sup>。上頁的圖表就是蒙召格式與其相關經文。

這個圖表說明蒙召格式與先知及民長 / 拯救者的蒙召可以配合，其間的關係有待進一步的研究。依照歷史的發展，可能一群先知作者把更早的拯救者的蒙召格式借用過來。以撒烏耳被立領袖（*naghid*）為例，就必須經過撒慕爾先知的傳油。此外，歐瑟亞講到關於一位無名氏先知 / 拯救者（歐十二14），也顯然在引用一個周知的先知與拯救者一體的傳統。梅瑟蒙召經文（出三~四）中，E典也表現同樣看法。先知的編輯可能有下列幾個階段：

第一階段是最原始階段的蒙召格式，還沒有完整的部分。

<sup>45</sup>參：W. Richter, *Berufungsberichte*, pp.130, 138.

<sup>46</sup>參：W. H. Schmidt, *Exodus*, p.129.

<sup>47</sup>W. Zimmerli, *Ezechiel* (BK XIII), 1956, pp.15~21. p.16 ff.; K. Gouders, *op. cit.*

<sup>48</sup>K. Gouders, "Die Berufung des Propheten Jesaja" in *Bi Leb* (13) 1973, p.183.

可以 J 典 ( 950 B.C. ) 的蒙召經文爲例 ( 出三~四 ) 。梅瑟的派遣只是告訴百姓拯救消息，其中缺乏反抗與徵兆部分<sup>49</sup>。

第二階段比著作先知出現早。以撒上九~十爲例 ( 撒落滿時代 ) ，蒙召格式已經包含所有部分的。稍後出現 E 典 ( 750 B.C. ) 的蒙召經文 ( 出三~四 ) 與民六，兩者皆爲北方作品，以雅威聖戰爲背景的作品。

第三階段是著作先知的時期強調先知有雅威代言人、勸人悔改的使命。這一階段有新的內容：蒙召者爲了人民的不信而抗拒 ( 出四 1~9 ) 。耶一 6 中會不會講話也反映這時代的特徵。

第四階段是充軍之後，強調法律的教導。出四 1~10 就是這時代的經文。亞郎被立爲梅瑟的代言人。

## 全文總論

經過我們研究分析，梅瑟蒙召經文 ( 出三~四 ) 中，其實還是有相當獨立的 J 典和 E 典，而 JE 典一向少人注意，可能反映一個重要的編輯階段，與「申命紀原型」和有先知特徵的經文共同組成一個文學單元。最後是 P 典負責現行經文的風貌。另外，針對引言提到的最近舊約研究中「泛申命紀主義」的趨向，以梅瑟蒙召的經文 ( 出三~四 ) 回應如下：

1. 在六、七世紀之前，並非毫無文學銜接工作<sup>50</sup>。梅瑟蒙召中 E 與 JE 「天主的山」，「曷勒布」與「在這山上朝拜主」都與西乃山的傳統相連。此外，E 獨有的「上主，你祖先的天主『與』我將與你同在」都指向創世紀有關聖祖的傳統。J 典和前申典，對福地的描述與出谷紀戶籍紀中

<sup>49</sup>L. Schmidt, *Menschlicher Erfolg und Jahwes Initiative* (WMANT 38), Neukirchen, 1970, pp.37 ff & 88 ff.

<sup>50</sup>因此，「泛申命紀主義」學者的主張，不能成立。

佔領福地的傳統有關。

2. 文風批判所發現的問題（重複敘述、內容迥異），如果不靠 J 與 E 解決，單以申命紀編輯更難解釋。例如，針對梅瑟蒙召經文中有關派遣梅瑟的不同講法：為宣告雅威領導出離埃及（出三 8），與為委託梅瑟領導出離埃及（出三 10）。我們可以問同樣的問題：申為何未整合這兩種不同的講法<sup>51</sup>。
3. 最後，我們強調的文學層面 JE（含申命紀原型與先知編輯）可以補充從 E 典（750）到 D 典（622）之間的文學的真空期。依我們的看法，這是在厄瑪奴耳—希則克雅王時代（約 700 BC）的文學創作。我們的假設應再從其他五書部分加以補充。E. Zenger 在他的《出谷紀詮釋》書中，把這假設推廣到約書厄書廿四章<sup>52</sup>。有興趣的讀者可以從他的書出發，對這問題作有系統的研究。

---

<sup>51</sup>以下兩位學者與我們意見相同，請參閱：E. Zenger, "Wo steht die Pentateuchforschung heute?" p.113，與 R. E. Clements ("Review of Rendtorff's problem", p.51)：The kind of criteria by which he (Rendtorff) would establish, the "deuteronomic" characteristic of this material are precisely the criteria about which he is so sceptical when applied to the case of a Yahwist, i.e. criteria of vocabulary and general theological outlook".

<sup>52</sup>E. Zenger, *Exodus*, pp.17~18.

# 保祿致費肋孟書的生活神學

江奇星<sup>1</sup>

保祿曾於同一段時間著筆寫了四封書信（哥羅森書、厄弗所書、費肋孟書，及一封現已遺失的給勞狄刻雅教會的書信）。本文作者融會了保祿收錄於新約的這三封書信中的基督論與教會論，以哥、弗兩書信中許多基督論及教會論的神學訓導作為基礎，提出費肋孟書信中極為具體和生活化的基督論與教會論實踐行動。

## 前言

費肋孟書信是聖經中最短的一部書信，其內容主要是談及奴隸敖乃息摩的問題。此書信並沒有顯明的神學色彩，但它之所以列入聖經之中，可見它的份量有待我們細心反省。

我們都知道，整部聖經是有其整體性，每一卷並非是各不相關的獨立單元。換句話說，若願了解費肋孟書信的神學觀，我們不能只單看費肋孟書信，我們該以宏觀來看費肋孟書信所擁有的神學訊息。而能幫助我們高飛鳥瞰的雙翼，就是哥羅森及厄弗所兩部書信（以下都簡稱哥、弗兩書信）。

直接進入主題地說；費肋孟書信不是沒有基督論與教會論的神學觀，而是已將基督論與教會論的神學思想「生活化」；即保祿對費肋孟的請求中，已有基督論與教會論的神學基礎，而這基礎又必須在哥、弗兩書一窺究竟。

提到費肋孟書信的神學觀，為什麼只特別提出哥弗兩書

---

<sup>1</sup> 本文作者：江奇星神父，主徒會士，輔大神學院神學士，現任職吉隆坡芥子福音傳播中心。

信？又爲什麼需特別提出哥弗兩書信中的基督論與教會論？在進入主題之前，有必要先爲費肋孟書信的來龍去脈先做一個簡介。

## 壹、費肋孟書簡介

### 一、書寫時間：公元 62 年左右

### 二、書信類別：私人信函

雖然信的致候辭中，有向其他人及當地的教會（哥羅森教會）請安。但此信是保祿在羅馬監禁時寫給哥羅森人費肋孟的私人信函。

### 三、收信人：哥羅森城的富翁費肋孟

按哥四 9 推知，費肋孟是哥羅森人。由他的名字 Philemon 更可推知，是個希臘人。他應該是相當富有的人，因爲他至少有一個以上的奴隸。

保祿不會去過哥羅森（哥一 8；二 1），由於哥羅森離厄弗所不遠，費肋孟也許因爲生意或其它緣故，而經常去厄弗所，因而有機會聽到保祿的宣道而領洗奉教（費 19）。

他是保祿的合作者（費 1），他的家又是當地教友集會之所（費 2），顯然他是當地教會的領袖人物。

### 四、內容：奴隸敖乃息摩的問題

奴隸敖乃息摩或因其它事故得罪了主人費肋孟（費 18），按當時的風俗，主人對奴隸可以隨意處置，甚至是將奴隸置於死地。他爲了生命的安危，只好選擇潛逃。但能逃到什麼地方呢？也許他心想：逃得愈遠愈好，結果逃到了羅馬。逃到了羅馬，並不表示敖乃息摩已經逃脫了法律問題，敖乃息摩在羅馬的生活依然過得提心吊膽。

有一天，敖乃息摩在羅馬遇見自己的同鄉厄帕夫辣（哥一7，四12~13，費23），而由厄帕夫辣得知保祿在羅馬監禁中。保祿從來沒有到過哥羅森，敖乃息摩可能沒有見過保祿，他也許是在主人費肋孟口中聽過保祿的大名，知道主人費肋孟很敬仰保祿。敖乃息摩在開始，可能是懷有目的去接近保祿，因此由厄帕夫辣的引見認識了保祿。

所謂有緣千里來相會，保祿對敖乃息摩一見如故，而敖乃息摩對保祿也非常的投緣，敖乃息摩就此留在保祿身邊服侍他，後來敖乃息摩也就領洗奉教了。

### 五、寫信人：羅馬監禁中的保祿

宗徒大事錄記載保祿的三次被捕：一是公元50年春，在斐理伯被囚了大約一天（宗十六23~40）；其二是約在公元58年至60年間，由耶路撒冷被解往凱撒勒雅（宗廿一15~廿三23）；其三是約公元61、63年間，由凱撒勒雅被解到羅馬（宗廿八16）。保祿在費肋孟書22節中，請費肋孟為他準備一個住處，可見是保祿監禁的末期，也就是說，這封信極可能是在羅馬寫的。

保祿認識了敖乃息摩之後，知道敖乃息摩的問題一日不解決，他的法律問題就依然存在。敖乃息摩是費肋孟的奴隸，而且得罪了主人費肋孟後潛逃，保祿雖然喜歡敖乃息摩，但是保祿知道他沒有權力將敖乃息摩留在身邊。為了敖乃息摩的前途，保祿遂寫了一封信給費肋孟，請求費肋孟寬恕敖乃息摩。保祿在信中，不但希望費肋孟既往不究，而且還希望費肋孟視敖乃息摩如兄弟（費16）。

保祿除了寫私人信函給費肋孟（費肋孟書），他同時也寫了三封信給三個教會，一封是寫給哥羅森教會的哥羅森書，一封是寫給厄弗所教會的厄弗所書，另一封則是寫給勞狄刻雅教

會的書信，可惜最後一封書信早已失傳（哥四 16）。

## 六、送信人：提希荷

提到提希荷此人的聖經章節如下：

### 哥四 7~9

關於我的一切，有我們親愛的弟兄，忠信的服務者及在主內的同僕提希荷，告訴你們。我打發他到你們那裏去，就是為把我們的事報告給你們，並為安慰你們的心。和他同去的，還有忠信親愛的弟兄敖乃息摩，他原是你們的同鄉；他們會把這裡的一切事報告給你們。

### 弗六 21~22

今我有可愛的弟兄，且忠於主的服務者提希荷給你們報告一切，好使你們知道我的事和我現在做什麼。我特意打發他到你們那裏去，為叫你們知道我們的情形，並叫他安慰你們的心。

從哥羅森書第四章 7~9 節中，我們可以知道，提希荷不但是保祿的送信人，而且也是代替保祿，送敖乃息摩回到他主人費肋孟那裡去的和事佬。保祿也在此書信中，向哥羅森教會公開表示接納敖乃息摩，並稱他為親愛的弟兄（哥四 9）。

從哥四 7~9, 16 再看弗六 21~22 推知，提希荷當時帶了四封信，伴同敖乃息摩從羅馬先到了哥羅森城，把私人信函交給費肋孟（費肋孟書），一封信交給哥羅森教會（哥羅森書）。提希荷在哥羅森城把敖乃息摩與主人費肋孟的問題解決後，他沿途到了厄弗所，把保祿的信交給當地的教會（厄弗所書），再把一封交給勞狄刻雅的教會。

## 貳、費肋孟書的生活神學

初期教會都有公開交換看公函的習慣（哥四 16），費肋

孟除了看自己的私人信函和自己當地教會的書信（哥羅森書）之外，他當然有閱讀過厄弗所書信，因此他知道哥、弗兩書信的神學訓導。在此神學訓導中，費肋孟當然曉得保祿在私信中向他請求的神學理由。

如前所言，費肋孟書信的背後有極為豐富的神學觀，此神學可以包括天主論、基督論、教會論、恩寵論等等。在這些神學命題中，我們不討論那一項才是費肋孟書信的神學重心。不過，若以保祿向費氏請求的神學因由，我們在這只選擇哥、弗兩書信的基督論與教會論為切入點。

## 一、保祿的基督觀與教會觀

說到保祿的基督論與教會論之前，有必要先說他最早的神學體驗；即從保祿歸化之前的第一個信仰經驗說起。

保祿歸化之前常迫害教會。基督顯現給他時，問保祿為什麼迫害他：「掃祿，掃祿，你為什麼迫害我？」他答說：「主，你是誰？」主說：「我就是你所迫害的耶穌……」（宗九 4b~5）。

「迫害教會就是迫害基督；迫害基督就是迫害教會」，這是保祿對基督最早的第一個信仰體驗，這經驗也多少影響保祿以後的基督觀與教會觀。

在保祿的信仰體驗中，基督與教會是兩個緊扣的鐵環，環環相扣，難分難解。所以，我們在哥、弗兩書信中，可以看到「基督即是教會，教會即是基督」的神學思想，例如：「他又是身體—教會的頭」（哥一 18a）；「為基督的身體—教會」（哥一 24b）；「這教會就是基督的身體……」（弗一 23a）等等。這就是保祿後期所發揮的神學觀。

## 二、費肋孟書信的基督論與教會論

### (一) 從肋孟書信看基督論與教會論

#### 1. 費肋孟書信是否有基督神學？

費肋孟書信有一些關於基督的祝福詞（3, 25），還有在基督的氛圍內行動說話的言詞（6b, 8a, 9b, 20b）。這一些，從字面上看，並沒有什麼顯著的基督神學色彩，只是一般的宗教祝福語，及一般宗教人的說話方式，只能大概地說，他們的行為說話都不忘是在基督內。

#### 2. 費肋孟書信是否有教會神學？

費肋孟書信只有一次提到教會「.....以及在你家中的教會」（2c），這也只不過是一句問候詞，雖然書信有很濃的教會情誼流露出來，但從字面上看，亦非什麼顯著的教會神學。

### (二) 從哥、弗兩書信看費肋孟書信的基督論與教會論

#### 1. 哥弗兩書信的基督論與教會論訓導

哥、弗兩書信的基督論的重點，都是以基督為元首，一切受造物，不論是可見的、不可見的，都在基督的權下（哥一15~17；弗一10~21）。基督即是教會，教會即是基督（哥一18, 24；弗一23）；各層次的信徒都是教會的妙身、基督的奧體（哥一18；弗三6；四12, 25）。

只有一個主，一個信德，一個洗禮（弗四5）。以基督為首的教會內，不管是任何的身分、地位、種族，都在基督及教會內合一成為新人（弗二）。基督徒的合一，並不是烏合之眾，而是各就其位，各盡其職，並以憐憫的心腸、仁慈、謙卑、良善、含忍、愛.....等等美德，將基督徒聯繫起來（弗四1~25；五22~33；六1~9；哥三9~25；四1）。

#### 2. 費肋孟書信生活化的基督論與教會論

哥、弗、費三封書信是同一人，在同一時期寫的，因此其

神學思想，必有其統一性。費肋孟亦同時閱讀過哥、弗、費三封書信，他當然知道三封書信的聯貫性。哥、弗兩書信有許多的基督論及教會論神學訓導，而在費肋孟書信有行動的請求。爲此，費肋孟可以看得出保祿向他請求的神學理由；哥、弗兩書信的基督論與教會論訓導，就是費肋孟書信基督論與教會論的實踐。因此，我們不但可以說費肋孟書信有基督論與教會論，更可以說，費肋孟書信有極爲生活化的基督論與教會論。

### 三、主僕的新關係與義務

教會在當時存在著一個問題—若是主人與奴隸同樣領洗奉教，既都在基督內獲得救恩，他們的關係又是如何？因此，哥、弗兩書信的訓導，主要的，不只是爲敖乃息摩的前途鋪路，並且實在論及了教會內普遍的事實；即主人與奴隸同樣受洗後，他們雖然還是保持主僕關係，但應持有新的精神。爲此，在哥弗兩書信中，保祿特別提出一些相關的神學訓導：

作奴隸的，應該事事聽從肉身的主人且不要只當著眼前服事，像是取悅於人，而是要以誠心，出於敬畏主。你們無論做什麼，都要從心裏去做，如同是爲主，而不是爲人，因爲你們該知道，你們要由主領取產業作爲報酬；你們服事主基督罷！（哥三 22~24）

你們作奴僕的，要戰戰兢兢，以誠實的心，隨從你們肉身的主人，如同隨同基督一樣。不要只在人眼前服事，好像單討人的喜歡，而要像基督的僕人，從心裏遵行天主的旨意；甘心服事，好像服事主，而非服事人，因爲你們知道：每一個人，或爲奴的，或自主的，不論行了什麼善事，都要按他所行的領取主的賞報。至於你們作主人的，要同樣對待奴僕，戒用恐嚇，因爲你們知道，他們和你們在天上有一箇主，而且他是不看情面的。（弗六 5~9）

保祿就在哥、弗兩書信的基督神學與教會神學的基礎，說明主僕在基督及教會內的新關係。他們既都在基督及教會內領受同一的洗禮，就應該彼此相愛，彼此寬恕。保祿尤其間接指向費氏：如果費氏愛基督，他應該會愛教會，因為教會是基督的妙身；如果費氏愛教會，他應該也愛敖氏，因為敖氏是教會的一份子；敖氏既有份於教會，也當然有份於基督。

保祿雖然在教會內，沒有推行「廢除奴隸制度」的運動，但他的神學觀，卻在教會內對身分、地位、種族、習俗等等存有偏見者，點出更高的幅度－基督徒們不論是何等的身分、地位、種族，都應以基督的仁愛精神彼此相待，因為基督徒最高的主人就是基督。

#### 四、綜 論

費氏與敖氏兩人關係的重建，是否如保祿的期待？這雖然有餘留空間讓讀者去想像，但許多學者給予的答覆，是肯定與積極的。積極的答覆，不是因為它是聖經，而是因為來自基督徒同一信仰中的信念與感動。

費氏與敖氏，兩人從一般主僕關係，演至關係破裂離散；一個逃，一個怨。而後來因保祿與提希苛兩位和事佬，一個筆下請求，一個面談求情。費氏與敖氏的關係，不但得以重建起來，並且在同一教會內，添加了基督情誼。主僕二人關係演變的情趣，盡在哥、弗兩書信的基督神學與教會神學中。

# 恩典與憐憫

## 「葡萄園比喻」的神學反省

劉清虔<sup>1</sup>

本文作者依其牧會經驗與信仰反省，並參考當代兩位聖經學者 J. Jeremias 及 Dan Otto Via 的解析，深度探究了「葡萄園比喻」中的天國涵意，道出了家主之慈悲憐憫。對身處於當代社會中的基督徒，尤其對自以為義或處於焦急中等待的人，具有相當大的啟發。

### 前言

在耶穌的諸多教訓中，毫無疑問地，「比喻」（parables）是相當重要的一環，同時也佔有不少的比例。特別是耶穌在對「天國」（kingdom of God）的解析上，多是以比喻來呈現的。事實上，在耶穌的教訓中，最引人注意的特色莫過於比喻的運用，比喻約佔了所記錄下來的耶穌的教訓中三分之一強<sup>2</sup>。

比喻的傳統定義是：含有天上意義的人間故事。但並不表示每一個比喻都含有複雜的寓意，因此，解釋比喻的適當方法，是要探尋耶穌在傳道時的「生活背景」<sup>3</sup>，從而推知比喻的真實

---

<sup>1</sup> 本文作者：劉清虔，台灣基督長老教會牧師，牧會於屏東崁頂教會。學生時代曾畢業於政大社會學系，並獲得政大哲學碩士，目前就讀東南亞神學研究院神學碩士學位，並在台南神學院兼任教職。學術論文及專書作品豐富。

<sup>2</sup> 周天和，《新約研究指南》（香港：崇基學院，1990年），63~64頁。

<sup>3</sup> 麥資基著，蘇蕙卿譯，《新約導論》（香港：基督教文藝，1989年），

意義。新約學者陶德（C. H. Dodd）亦主張，唯有回歸到耶穌宣講比喻時的實際情況（Sitz im Leben），才能了解比喻的真諦<sup>4</sup>。因此，對於比喻，我們的任務是盡可能去發掘耶穌的原意<sup>5</sup>。因為，耶穌之所以運用比喻教人，無非爲了它可以傳達一些概念和情緒，爲每一個人所能懂；他之所以特用比喻陳述教旨，無非爲了真理可以藉此而活躍彰顯<sup>6</sup>。

因此，本文所欲處理的「葡萄園比喻」（馬太福音廿 1~16）即朝此方向進行理解。本文主要分三個段落：首先，吾人從歷史背景出發，對比喻產生的時空加以陳述；隨後，從經文的脈絡去探討比喻的原始處境；最後，從幾位學者的不同觀點去分析比喻的真意。

## 一、比喻的歷史背景

耶穌的比喻，多取材自日常生活，「葡萄園的比喻」就是一個鮮活的例子。葡萄，可以說是巴勒斯坦最具代表性的農作物；在聖經中，從舊約以至於新約，就出現許多關於葡萄或葡萄園的事蹟和比喻<sup>7</sup>。根據 *IDB* 的描述<sup>8</sup>：

---

153 頁。

<sup>4</sup> 廖上信，《人子之謎》（台北：永望，1984年），137頁。本書爲論文集，本註出於其中「耶穌的比喻」一文，廖文在此係引自陶德（C. H. Dodd）的著作 *The Parables of the Kingdom*, (New York: Scribner, 1961), pp.85~121。陶德以一章的篇幅處理耶穌宣講比喻時的實際情況，認爲福音書中的比喻已不是耶穌的處境，而是初代教會的處境（本文後詳）。

<sup>5</sup> 霍維斯（A. C. Forrest）著，蕭兆滿譯，《耶穌的比喻》（香港：基督教文藝，1987年），5頁。

<sup>6</sup> 施壯樂等著，謝扶雅等譯，《聖經考釋大全：新約論叢》（香港：基督教文藝，1982年），478頁。本書爲論文集，本註取自鮑威（Walter Russell Bowie）所寫的「比喻」（Parables）之部份。

<sup>7</sup> 聖經中最早出現葡萄園，是在創世記第九章挪亞的事蹟；而在列王

「巴勒斯坦的氣候，對於葡萄的生長特別有利；這裡的天氣夠熱，卻又不會太熱，雖然在某些特定區域雨量不足，但大致上雨量是豐沛的。一般是生長在丘陵地上，這種土地對穀類農作物而言，其利用績效較低。因此，葡萄園可以說是散見於巴勒斯坦的鄉間，但有時亦有人將葡萄植於家園四週，像是拿伯的葡萄園。」

巴勒斯坦的葡萄是在九月底收成，過後不久雨季就會來到，假若收成工作在雨季來到以前沒有完工，葡萄就會腐爛，所以，收成是件相當趕時間的工作<sup>9</sup>。在這個比喻裡，家主在一天之中，用五個時段外出尋找工人，分別是一大清早（早上六點）、巳初（早上九點）、午正（中午十二點）、申初（下午三點）、酉初（下午五點），表明了葡萄收成的迫切性。或有人以家主在如此多的時段出外尋找工人，是詭異而荒謬的；然而，若以巴勒斯坦葡萄收成與雨季之間相隔的短暫時日而言，這般情景的發生是可能的。另一方面，亦有學者認為，家主之所以一而再地找尋工人，企圖要在一天之中完成收成的工作，是因為隔天（傍晚六點開始）即是安息日，照猶太人的律法，安息日必須停止所有的工作；然而，如是的說法在經文中並沒

---

紀上廿一章，亦敘述亞哈王非法謀奪拿伯之葡萄園的故事。而舊約更在多處將以色列比喻為上等的葡萄樹，而外邦則為野葡萄，像是詩篇八十 8-13、耶利米二 21、以賽亞五 1-7、何西阿十 1，而在阿摩司九 13-15 亦將葡萄園的重建視為以色列的復興。除此之外，新舊約中出現的葡萄園事例，多不勝數，耶穌甚至將自己比喻成真葡萄樹（約翰福音十五 1）。

<sup>8</sup> *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, Volume 4, ed. by George Arthur Buttrick, (Nashville: Abingdon Press), p.785.

<sup>9</sup> 巴克萊 (William Barclay) 著，方大林、馬明初譯，《馬太福音註釋》下冊（香港：基督教文藝，1986），196 頁。

有明顯的證據<sup>10</sup>。

這些工人是在人力市場中被雇用的。在容許主奴制的社會裡，奴隸或僕人是隸屬於主人的，在主人的家中擁有二餐一宿的照顧。經文中的工人是雇工，是最低層次的工人，他們的經濟生活經常很不安定<sup>11</sup>。當時沒有任何的勞工組織，白天工作者一大早就集中於市集，以待雇主雇用他們，白天的勞工與士兵的工資都是一錢銀子，均在日落時發給<sup>12</sup>。在猶太人的律法中，虧欠工資被視為不道德的事，

「困苦窮乏的雇工，無論是你的弟兄，或是在你城裡寄居的，你不可欺負他。要當日給他工資，不可等到日落，因為他窮苦，把心放在工價上，恐怕他因你求告耶和華，罪便歸你了。」（申廿四 14~15）

在此的「日落」即是次日的開始，對多數工人而言，一日的工資是其一日生活所需，若主人積欠工資，他們將毫無積蓄以度難關。因此，在經文中，家主於一日工作結束後發給工資，是猶太人當時的慣例。

在比喻中，當家主發完工資，那第一批受雇的工人發現所領的竟與那只工作一小時的工人所領的相同，於是便向家主抗議，所持的理由是他們整天勞苦受熱。耶利米亞斯（Joachim Jeremias）認為，這一批工人所承受的是雙重的不公義：首先，是工作上的不平等，他們做了十二個小時，而其他工人只做了一小時；另外，以當時收成季節的氣候來說，他們整日在酷熱的太陽之下工作，而下午五點才來的工人，他們工作時太陽已偏

---

<sup>10</sup>Robert H. Stein, *An Introduction to the Parables of Jesus*, (Philadelphia, Pennsylvania: Westminster Press, 1981), p. 125.

<sup>11</sup>巴克萊著，前引書，196頁。

<sup>12</sup>華倫·威爾斯比（Warren W. Wiersbe）著，張德謙譯，《耶穌的比喻》（台北：使者，1989年），176頁。

西<sup>13</sup>。從這雙重的不平來看，工人們的抗議似乎也是合理的。而家主的回答亦說明了當時作為主人的權威，家主有其自由遂其意志，不管所行是否公義，奴僕皆無反抗的權利。

## 二、比喻的原始處境

耶穌為什麼說這個比喻？他又是在什麼樣的處境中說這個比喻？經文本身所呈現的是耶穌的原意？或是馬太在編輯時從初代教會的角度加以理解的？這些都是複雜難解的問題。吾人擬從經文的脈絡下手加以析論。

本段比喻的前景，應上溯自馬太福音十九章 16 節：耶穌與一少年人之間的詢答過程。對於一個想承受永生的人，耶穌提出的挑戰是：變賣所有，分給窮人，來跟從我（太十九 21）。而少年人卻憂愁地離開，因為他的產業很多。於是耶穌針對這般的情景有感而發地說：「財主進天國是難的」（太十九 23）。此時，彼得頗為自豪地說：「看哪！我們已經撇下所有的跟從你，將來我們要得什麼呢？」（太十九 27）在耶穌以與人子坐在榮耀的寶座、得百倍、承受永生作為回答後，戲劇性地作了一個轉折：「許多在前的必要在後、在後的必要在前」（太十九 30）。從第廿章開始，馬太以「因為」（gar）為連接詞展開整個比喻的鋪陳，表明馬太有意以這個比喻說明十九 30 的意義。而在廿 16 裡，馬太重覆這一句「那在後的將要在前，在前的將要在後」，並以之為比喻的結論。學者維亞（Dan Otto Via）認為，這是馬太為了強調比喻與十九 30 之間的關係，因為在馬可十 31 與路加十三 30 中，同樣這一句話，之後並未有

---

<sup>13</sup>Joachim Jeremias, *The Parable Of Jesus*, 2nd ed. (New York: Charles Scribner's sons, 1962), p.137.

任何的比喻，耶穌是在不同的脈絡中說出這句話的<sup>14</sup>。

J. Jeremias 所持的看法與 D. O. Via 相同，認為從馬太的用語「因為」（太廿 1）和「這樣」（太廿 16），也是要將比喻和十九 30 產生相關<sup>15</sup>。許學者認為馬太對這比喻的解釋與比喻本身的意義不盡相同，J. Jeremias 則從「觀眾的改變」（the change of audience）來加以說明<sup>16</sup>。在 J. Jeremias 的觀點裡，耶穌講這比喻的對象是那些如同比喻中抱怨工人的人，像法利賽人，他們反對耶穌所傳的福音，然而，馬太轉移了觀眾，變成是耶穌對他的門徒所說的話<sup>17</sup>。他的意見是這樣的：在初期教會中重述這些故事時，處境已然轉變，所面對的是一個純然基督徒的群體，教會唯有將這些事關聯到耶穌的門徒身上，才能適用。因此，許多比喻面臨了一群與原始傳述時不同的觀眾，原來對法利賽人、文士、群眾所說的話，如今經由初代教會的詮釋，都與耶穌的門徒扯上關係<sup>18</sup>。因為門徒與教會有著相同的特質：他們都是跟隨耶穌的人。

而單從廿 16 來看，在古卷有言：「因為被召的多，選上的少。」這個抄本對此項比喻所作的解釋是：整段比喻是在說明到末了，得到拯救的只是少數人。然而，比喻的本身又如何能舉例說明「被召的多，選上的少」是項真理？通俗的解釋是：

「在此，對那些一大清早第一批進入園中工作的人而言，有警告的意味：他們是被召的，然而他們卻口中發怨言、矜誇他們的功勞、排斥上帝的決定，總歸一句話就是：

---

<sup>14</sup>Dan Otto Via, *The Parables: Their Literary and Existential Dimension*, (Philadelphia: Fortress, 1967), p.148.

<sup>15</sup>J. Jeremias, op.cit., pp.34~5.

<sup>16</sup>ibid., p.33.

<sup>17</sup>ibid., p.38.

<sup>18</sup>ibid., p.38.

抗拒上帝的恩典，使其自絕於救恩之外。而他們的下場如十四節所言：「拿你們的走吧！」<sup>19</sup>

這樣的解釋法，將此比喻以審判（judgement）的形式呈現：旨在警告人莫因發怨言、自以為義或抗拒，而與救恩失之交臂。然而，J. Jeremias 不以為然，因為這般的解釋會將比喻的中心信息遺漏。他認為：那些首先入園工作的人所得到的並不是懲罰，而是所約定的工資，如此，即排除了審判的意味。在此，「被召的多，選上的少」是一種普遍用來作結論的方式，有可能最遲在第二世紀就被人從馬太廿二 14 搬移至此，加在原有的比喻之後<sup>20</sup>。

我們若以之與馬可的呈現方式作比較，即可知馬太的脈絡並非原始的。因此，我們必須在馬太之外來研讀此比喻，以免涉入其脈絡之中而失之真意。J. Jeremias 認為，在後的在前、在前的在後，二者並無不同，他們是平等的。這樣的詮釋在今天也能被接受，換句話說，如此的教導意指在天國裡，報酬是一樣的；有些人則在此加上：所得的報酬全都是恩典，然而，這是錯誤的，因為正如保羅所說：「作工的得工價，不是恩典，乃是該得的」（羅四 4）。對整天工作的人而言，這是當得的。但跳離如此的思索，使觀眾吃驚的是，故事的重點並非「同得工價」（Equal pay for all），而是「在後的也得到這麼多」（So much more pay for the last）<sup>21</sup>。

J. Jeremias 進一步探討耶穌為什麼要說此比喻。他問道：「耶穌為何要說此比喻？是要讚揚上帝對窮人的慈悲憐憫嗎？」如果是，耶穌可以省略比喻後半段（11 節之後）工人發

<sup>19</sup>ibid., p.34.

<sup>20</sup>ibid., p.34.

<sup>21</sup>ibid., p.36.

怨言這一部份；但是，保留了後半段是正確的，因為正好呈現此為一種「兩刃式」（double-edged）的比喻。它主要描寫了兩個部份：一、雇請工人，並隨己意發放工資（1~8）；二、受害者不平的憤慨（9~15）。從聖經中比喻的鋪陳來看，所有「兩刃式」的比喻，其重點都置於第二部份（如路加十五章「浪子的比喻」、路加十六章「財主和拉撒路」、馬太廿二章「娶親的宴席」）。這個比喻很清楚是對那些發怨言的人所說的，像是那些拒絕聽聞福音的法利賽人，耶穌要說明他們的抗拒與批評是多麼的不公、充滿仇恨、沒有愛心、缺乏憐憫。在這一連串的闡述之後，我們可以說已經回到了原始的歷史處境之中<sup>22</sup>。

當我們明白「葡萄園的比喻」的原始處境，是耶穌針對那些反對他的人所講的，那麼，又該如何理解馬太在此所要表達的呢？馬太身處初代教會，在教會的處境中編修馬太福音，他為什麼要將比喻作如此的排列？

首先，從十八章一開始，即強調在天國裡最大的，是那些謙卑自己、像小孩子樣式、並願意接待那些小子（little ones）的人。在馬太的理解裡，這些小子不單指在教會中的人，而是包含了那些社會層級低落之人，他們的社會經濟資源缺乏，他們需要更多的憐憫。在馬太眼中，耶穌的行動表彰其為充滿憐憫的教師；他對於病者、貧者、稅吏與罪人總有更多的同情。

馬太所屬的教會並非貧窮，但卻沒有接待那些「小子們」，因此，這個比喻直接關聯到當時的教會環境<sup>23</sup>。對馬太而言，

<sup>22</sup>ibid., p.38.

<sup>23</sup>Luisse Schottroff, "Human Solidarity and the Goodness of God: The Parable of the Workers in the Vineyard", in *God of the Lowly: Socio-Historical Interpretations of the Bible*. ed. by Willy Schottroff and Wolfgang Stegemann, trans. by Matthew J. O'Connell. (N.Y.: Oribis,

「葡萄園的比喻」意謂著：有些基督徒在上帝的眼前認為自己更有資格取得特權，因為在教會中，他們所做的遠多於那些至微小者。像是教師們，他們使教會成形並維持教會之運作，因而宣稱他們在上帝跟前取得了更多的權力，如此一來，便破壞了教會中原有的團結。然而，在上帝面前，大家都是弟兄姊妹。以馬太的觀點，要檢證基督徒們的信仰是否純正，即是看他們如何對待那些至微小者，不管這些人是教會內的人或教會外的人<sup>24</sup>。

由以上分析可以得知，在經文脈絡中所呈現的，是馬太在作經文編修時，以其自身所處之初代教會的光景為背景，將「葡萄園的比喻」插入其中，企圖以此解決當時的教會問題。而透過 J. Jeremias 的釐清，我們在跳脫馬太脈絡後，亦取得了耶穌在作此比喻時可能的原始處境。如此，當我們意欲掌握此比喻的意義時，或可幫助我們求得更精確的理解。

### 三、比喻的意義探索

詮釋，涉及意義的探究。對於任何的比喻，最重要的任務莫過於將其面貌還原，繼之探求其在原始脈絡中的意義，再藉以尋索其當代意義。在本節中，吾人擬將「葡萄園的比喻」依其段落、透過不同學者的論點予以解析。

經由馬太的編輯，「葡萄園的比喻」是爲了要解答彼得所提出的問題：將來我們要得什麼呢？耶穌的回答在馬太廿28~29 已說明，分別是坐在寶座審判十二支派、得著百倍、承受永生；隨後耶穌又說出一句關鍵性的話：「然而，有許多在前的必要在後，在後的必要在前。」緊接此語，即是比喻的本

---

1984), p.144.

<sup>24</sup>ibid., p.145.

身，基本上被視為是此語的延伸，是進一步的說明。然而，這比喻的意義為何？是個棘手的問題。

### (一) 耶利米雅斯 ( J. Jeremias ) 的看法

J. Jeremias認為這個比喻是對那些抗拒福音之人說的，比喻以「天國好像....」來開始，在此，「天國」並非指著家主、或是工人、或是葡萄園，而是遙指著將來的「算帳」(reckoning)。從耶穌的教訓裡，「天國」含有末日論的色彩<sup>25</sup>。

家主與第一批工人商定的價錢是一錢銀子 ( a denarius )，銀錢的多少並無特殊意義，因為所代表的是工人一家人一日之所需，而工人必是以為此價格合理，故欣然入園工作。家主不斷地外出尋找工人，表示他所需要的工人更多，因為工作非常緊急；家主想要在雨季來臨之前完成收成與製酒的工作。在傍晚五點鐘，家主最後一次外出找尋工人，見仍有人整日閒站，於是問他們：「你們為什麼整天在這裡閒站呢？」 J. Jeremias 認為家主此語並非表示吃驚，而是一種斥責<sup>26</sup>。

到了晚上，家主吩咐發給工資，這是符合猶太社會的律法，不將工資積欠至隔日。而依照相反的次序發給工資，並將一天的工資不分先後及工作量的多寡，都發給工人。隨後，即引來整天工作者的不滿。Jeremias 認為他們的抗議主要涉及兩方面：一、是工作時間上的不公義（他們做十二小時，而那些人只做一小時）；二、是工作環境上的不公義（他們整日受日頭曝曬，而那些人卻是在一個涼爽的氣溫下工作的）<sup>27</sup>。與最後來者相較，他們理應得更多的工資，然而卻沒有。但是家主

---

<sup>25</sup>J. Jeremias, *op.cit.*, p.136.

<sup>26</sup>*ibid.*, pp.136~7.

<sup>27</sup>*ibid.*, p.137.

的回答卻反叫他們羞愧，因為他們彼此商定的價錢即是所給付的工資；家主並未違約或背信，他完全照承諾行事。家主面對工人的抱怨，在其回答中稱呼他們為「我親愛的朋友」（my dear fellow），態度既友善卻又帶著些許責備。家主表明，他這樣做並非欺騙他們，對於工資的給予，完全出自他個人的意思，是他自願的，與任何人無關<sup>28</sup>。

這個比喻的確呈現出許多的問題。首先，家主為何反常地使每一個人都得到相同的工資？為什麼他要讓那些只做一小時的工人，也得到勞碌一天的工資呢？這是否是一件無標準的不公平、無常而善變的事件？J. Jeremias 認為絕不是。因為，無疑地，家主所呈現的並非無限制的慷慨，每一個工人所得到的工資，只夠維持一天生活的數額，沒有人得到更多的工錢。J. Jeremias 認為即使那些最後進來的人，當葡萄園急需要工人的時候，他們卻坐在市場中間談，這是他們的錯；即使沒有人雇用他們是他們所編出來的藉口，他們貧窮的情況，依然打動了家主的心。當家主看見他們將若沒工可做，將和往常一樣無法帶任何東西回家，而且一小時的工錢絕無法維持一家一天的生活所需，如果父親雙手空空回家，孩子就會挨餓。J. Jeremias 認為就是因為家主憐憫他們的貧窮，才允許他們得到一整天的工資。

以這情況而論，在這比喻中的行動不是隨便任意的，而是一位心胸寬大的人，對那些貧窮的人所表現出來那種充滿慈悲和憐憫的行爲。這是在說明上帝如何對待衆人，他對待人是慈悲的，對於那些稅吏和罪人，給了他們一個無功受祿的地位。所以，重點在於「因為我作好人」<sup>29</sup>（廿 15）。

---

<sup>28</sup>ibid., pp.137~8.

<sup>29</sup>ibid., p.37.

另外，對工資不公平的解釋，J. Jeremias 引用了一個猶太拉比的比喻作比較。這故事是這樣說的：

「有一位國王雇請許多工人為他工作，兩個小時之後，國王巡視工人，他發現其中一位工人在技巧和勤勉上都優於其他雇工。於是，叫過他來跟在自己身邊，陪著一起巡視直到日落。當工人來領取工資時，每一個人都領取了相同的工資。於是有人發怨言道：『我們整日工作，而這個人只工作了兩小時，你竟也給他整日的工資。』然而，國王卻說：『我並未虧待你，他兩個小時中所做的，超過你一天中所做的。』<sup>30</sup>」

姑且不論此比喻與耶穌的比喻孰先孰後，這種以工作量的比較來作為工資衡量的標準，易於讓大家接受。但在馬太福音裡的比喻卻不能以工作量來評斷，即使有，其證據也不明顯。J. Jeremias 認為，在耶穌的比喻中，最後一批進園工作的人並沒有資格與園主要求一整日的工資，而他們取得的工資可以說完全是雇主的善意。於此，呈現出兩種不同的世界：功德的世界與恩典的世界，對照著律法與福音<sup>31</sup>。

## （二）維亞（Dan Otto Via）的看法

在 D. O. Via 的觀點裡，「在後的在前，在前的在後」在此比喻中不一定有意義，馬太僅僅因為第 8 節中「從後來的起，到先來的為止」這個發工資的次序而作了連結。他認為，家主先行發放晚進工作者的工資，然後才發給先進工作者的工資，其目的就是要讓這些整日工作的人，看見這些晚進者領工資的情況。為了要導引出先進者的不滿，及其與家主的爭執，這樣

---

<sup>30</sup>ibid., p.138.

<sup>31</sup>ibid., p.139.

的安排絕對是必要的<sup>32</sup>。從歷史文學批判（*Historico-literary criticism*）的角度來說，D. O. Via 贊同 J. Jeremias 的說法，認為耶穌宣講此比喻的原初處境，是對那些反對他的人，其目的是要為自己善待罪人、並常砥觸律法的行為作辯護。而「葡萄園的比喻」亦暗暗地關聯到以賽亞書第五章中有關以色列故事的比喻<sup>33</sup>。

另一方面，從文學實存的角度來分析，有一個實景是：這個比喻可以說是家主的故事。在比喻中，對家主角色的描寫與刻劃極為細膩，超過其他任何比喻與故事，家主的威權被強調，且大部份是站在家主的立場來作細微的陳述。另一個場景則是那些發怨言與家主爭執的工人，這種類似寓言式取向的張力（*tension*）是一種內在的、美學的合一體<sup>34</sup>。D. O. Via 以悲喜劇為典範來分析比喻，他對「葡萄園的比喻」所作的分析如下：

1. 發怨言的工人被逐出這個原本令人滿意的社群之中，這情況並未若「按才幹受責任」、「十童女」、「娶親的宴席」、「不原諒人的僕人」中受罰者那般嚴重，因他們只是拿了工錢、離開。
2. 上述這四個悲劇的結局，受罰者都是因為沒有完成所要求的使命。然而，從另一個角度來看「葡萄園的比喻」，所強調的悲劇性格是發怨言的工人遠離了恩典的施予者，而那份恩典是重要的。這是一種從拒絕喜劇一救贖（*comic-redemptive*）的可能性中墜落的結局。
3. 比喻中亦有著喜劇的特色：最後進園工作之人，在沒有預期的情況下，因家主驚喜的慷慨而承受了恩典<sup>35</sup>。

<sup>32</sup>Dan Otto Via, *op.cit.*, pp.148~9.

<sup>33</sup>*ibid.*, p.149.

<sup>34</sup>*ibid.*, pp.149~50.

<sup>35</sup>*ibid.*, pp.151~2.

D. O. Via 認為，在所有敘述性的比喻中—即悲劇和喜劇的探究裡，主角的危機和衝突是來自主角在行為上的缺失，但是在「葡萄園的比喻」中，那些抱怨工人們的行為並沒有缺失；衝突的引發，是因為他們對他們的行為與其它事實之關係的解釋，如此做法，顯出他們對於自我了解的錯誤。D. O. Via 認為，這是因為他們不了解那無可計算的本質，而堅持在絕對的公平裡才能找到真正的仁慈，也因為這樣的誤解和堅持，才使得他們最後離開了恩典的來源。他們在追逐他們所認為的利益，但是卻失去了他們最好的可能性。因著他們熱烈地追求福利，他們遠離了自己，所以他們行為是很諷刺的行為<sup>36</sup>。

從實存神學（Existential-theological）的解析來看，我們的存在都必須依賴上帝恩典的安排，他的安排粉碎了我們在現實社會中對一些應然、實然之事物的算計。即打破了我們對一些事物的原始僵化的看法。家主說：「我的東西難道不可隨我的意思用嗎？」表彰出上帝是一位可任意而行的上帝。在比喻的脈絡中，他是一位施恩典的主：他將恩典給予那些貧無立錐之地的人，他如此行，非因人的功德或善行可繫，全是因他的慷慨<sup>37</sup>。也就是說，是因著上帝的恩典，我們才得以站立，對先到的工人也好、對晚到的工人也罷，他們都是恩典的承載者，只是因著工人的嫉妒與不平，拒絕了家主的安排，而將自身置於救恩之外。

### （三）對現代意義的探索

從家主與工人的相互關係，推至上帝與人的關係，毫無疑問地，上帝是人存有的根源。人的存有在本質上即是依賴於上帝的意旨，因此，若要在人的生命中找到尋其存有學的基礎，只

---

<sup>36</sup>ibid., p.153.

<sup>37</sup>ibid., pp.154~5.

有回到上帝本身才能尋獲。這說明了一件事：人絕無法自外於上帝的拯救。對於所有進入葡萄園工作的人而言，工作的本身即是恩典。因為家主可以雇用別人，不一定要雇用他們；一旦被雇用，一天的生活開銷問題就解決了；如果沒有被雇用，則面臨挨餓的悲慘處境。從那些下午五點仍在閒站的人即可得知，想取得一份工作並不容易。我想，不會有人因懶惰而和自己的生活開玩笑，所以，每一位能夠進入葡萄園工作的人，基本上都已得到了家主的恩典了。

先進工人的抱怨看似合裡，但早先已訂有契約就該認命，依約行事，誰也沒有虧負誰。這些人應該這麼想，他們一大清早即被人雇用，他們在一早生活即有著落，在工作中，他們不必為今天一天的食物憂心，他們至少可以安穩地過一天。相反地，那些仍在市集待人雇用的人，必隨時間的飛逝而心情更加憂慮，沒有工作就沒有食物，他們可能空手回家，因此，他們在焦慮中繼續等待，甚至到最後一小時也仍抱一線希望。這般身心的煎熬並不是件容易承擔的事。如果角色對換，或許先進園的人未必肯作那在無盡可能性中等待的人。由此，他們當更能體會到家主的慈悲憐憫。

在這個比喻中，最讓人津津樂道的，即是上帝的憐憫。對於那些只工作一小時的人，家主亦給予一天完整的工資。陳嘉式認為，雖然在整個比喻中未出現「憐憫」的字樣，但家主的行動不但被視之為憐憫的行為，更是天國的道理；對那些無法靠自己的能力達到目標的人，給予額外的恩典，就是上帝的憐憫<sup>38</sup>。初代教會充滿自以為義的人，今日教會又何嘗不是？初代教會有許多需要上帝憐憫之人，今日教會又何嘗沒有？這是

---

<sup>38</sup>陳嘉式，〈憐憫在馬太裡的神學概念〉，收錄於作者《神學及其思想形式的探討》（台北：永望，1990年）一書，29-30頁。

吾等必須再思的道理。

人的稱義是被上帝稱義，人的本身並沒有任何的功勞，這是改革宗一貫的看法。既是如此，人所矜誇的又有什麼呢？恩典不是憑著行爲「兌換」來的，因此，人根本沒有討價還價的資格，也沒有爭辯的權力，因爲人自己並未爲自己的稱義付上些微的什麼。面對上帝，人唯一的道路即是：順服。

## 結 語

對於晚節不保的葡萄園工人，心中有些許遺憾，他們辛勤整日工作，完成使命並領取報酬，卻因嫉妒而自取羞辱。這對「傳道人」而言，何嘗不是項深切的提醒？我們總以爲自己已如彼得般放下了所有來跟隨基督，也盼望有朝一日奔完屬世服事的道路，在那日能得大的獎賞。但耶穌的比喻再度強調上帝的主權，並宣告人能參與事奉，即是一項恩典，每個人當面對的是他個人與上帝直接的關係，畢竟，無人能僭越他的主權，他要憐憫誰就憐憫誰、要恩待誰就恩待誰；在上帝面前，人只有緘默。

# 解析「財主和拉撒路的比喻」

## 路加福音十六 19~31

黃春生<sup>1</sup>

本文作者運用當代的聖經詮釋學知識，給路加福音十六章 19~31 節「財主和拉撒路」比喻，做了一個全面的解析。首先，就這段經文的故事來源、在路加福音上下文脈絡、文體結構三角度做了詳細的分析；其次，在人物特徵、逆理的形式、比喻的戲劇性等方面，做了文學性的探討；最後，指出這個比喻所傳遞的信息。

### 前言

財主和拉撒路的比喻僅出現在路加福音中，也是耶穌的衆比喻中人物唯一有名字，同時也是唯一提及陰間的比喻。到底耶穌所講的這個比喻是否是個真實故事？此外，這比喻還引發不少問題，若從比喻的表面字意看，很容易讓人產生今生享福，來世就要受苦；今生受苦，來世就在亞伯拉罕的懷裡享福的觀念。好像鼓勵人人必須在今生貧窮好在來世享福。如此一來，比喻是否要告訴我們貧窮是種美德？而有錢難道是罪惡嗎？此外，復活的神蹟和上帝的話之間有何相干？為何亞伯拉罕要強調摩西和先知的話？到底這許許多多的問題帶給當時的人有何教導？又對現代人有何啓示？這是我們所必須探討的。

所以，本文就從古近東的文化背景，來探討經文的來源問題，並探討本比喻在路加福音中的位置，進而認識經文的傳統

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃春生，台灣神學院神學研究所三年級學生。

和結構。接著，透過經文的分析來探討比喻的內容特色，祈使讀者對比喻主題與問題性更加了解，最後則運用比喻寶貴的信息來檢視現今的社會、教會以及基督徒生活。

## 一、經文的分析

### (一) 來源問題

本段經文是路加福音特有的經文，在其它共觀福音中並沒有收錄或類似的比喻。若從語言學上看，清楚可知這是屬於路加的私人資料<sup>2</sup>。除了從語言學來了解之外，比喻的第一部分（19~29節）可能來自埃及民間著名的故事，即 Setme Chamois 的兒子 Si-Osiris 死後遊陰間的故事，結論說：「人在世的時候行善，死後在陰間就得到享福；在世的時候做惡，死後在陰間就受苦」<sup>3</sup>。

這個埃及故事被亞歷山大的猶太人帶到巴勒斯坦，變為口頭流傳的故事，漸漸成為家喻戶曉的故事，在拉比文獻就記載一則窮文士與富有的稅吏 Bar Ma'jan 的故事，富人一生沒有做過任何好事，在他死以前以為會有很多人來赴葬禮，所以他為那天準備許多的食物，結果貴賓沒有來，他的家人就請鄰近的貧窮人來把那些食物吃完，這便是他一生所做唯一的善事<sup>4</sup>。這故事極可能是被引用在大宴席比喻背景上（路十四 15~24）。這民間故事也描述 Bar Ma'jan 死後舉行一場很奢華鋪張的喪禮，而窮文士死後卻草草埋葬了事。之後窮文士有位朋友做了

---

<sup>2</sup> Joachim Jeremias, *The Parables of Jesus* (N.Y.: Charles Scribner's Sons, 1972), pp.182~3.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.183.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.179; also I. Howard Marshall, *Commentary on Luke* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p.633.

個夢，夢到窮文士死後到了天堂的園中，依傍在潺潺的溪水邊，而富人站在河堤上無法接近河水。雖然窮文士在世的時候沒有得到應有的報償，但是來世卻得到好的報償；反而富人在世享盡一切，在來世卻得不到好報償<sup>5</sup>。此外，布特曼（R. Bultmann）認為比喻第二部分（27~31節）的故事，類似於拉比的故事，即有位丈夫記述他早逝的妻子從陰間裡，帶一個警告的信息給他；這顯示故事來源的相似處，是爲了要呈現出陰間信息不能改變世人<sup>6</sup>。這些古近東的民俗故事流傳相當久遠，可以肯定的是財主和拉撒路的比喻，是耶穌從民俗故事中改編的，目的是要藉著衆所皆知的故事來引發衆人的共鳴。

至於比喻中拉撒路名字的來源問題，有人認為耶穌之所以給窮乞丐取名，是因爲耶穌要扭轉衆人重富輕貧的觀念<sup>7</sup>。也有人認為故事中的乞丐是真實人物的名字<sup>8</sup>。甚至有人認為是爲了描述23~25節中的對話<sup>9</sup>。較可信的是，此處的拉撒路不是約翰福音十一章的拉撒路，而他的名字應該是耶穌借用「上帝幫助」來象徵這需要幫助的乞丐<sup>10</sup>。或許耶穌給他取名是爲了表達貧窮人也有他的獨立人格（identity）。

至於富人在許多經文證據中顯示，其名字爲Nineveh，這

<sup>5</sup> I. H. Marshall, *op.cit.* p.633.

<sup>6</sup> Rudolf Bultmann, *The History of Synoptic Tradition* (Peabody: Hendrickson, 1963, 2nd. ed.), p.212f.

<sup>7</sup> Walter L. Liefeld, "Matthew", "Mark", "Luke" in *The Expositor's Bible Commentary*, vol. VIII (Grand Rapids: Zondervan, 1984), p.991.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.992.

<sup>9</sup> Maclean Gilmour, "The Gospel According to St. Luke" in *The Interpreter's Bible*, vol. VIII (N.Y.: Abingdon, 1952), p.290.

<sup>10</sup> Alfred Plummer, *Gospel According to St. Luke* (ICC; Edinburgh: T & T Clark, 1989), pp.390~1; 「拉撒路」是從希伯來文譯爲希臘文 Λαζαρος，意思是「上帝幫助」，這名字在當時是很普遍的，see also J. A. Fitzmyer, *CBQ* 24, 1962, p.175 f, and I. H. Marshall, *op.cit.* p.635.

個名字可能來自埃及人的或類似埃及人的平行故事，甚至暗示爲上帝對尼尼微城的富人的審判<sup>11</sup>。但是 Grobel 的解釋較好，富有的財主不是指特別的某人，而是指普天之下所有的人，每個人的情況都有可能像這位財主<sup>12</sup>。

## （二）上下文關係

路加福音九 51~十九 28 是記載耶穌從加利利到耶路撒冷的旅程，在旅程中耶穌教導門徒和衆人（包括讀者）的內容就在此展現<sup>13</sup>。其中第十四章的編輯資料是針對法利賽人而說的；第十五章是向較嚴格律法主義的法利賽人和文士說明耶穌招收罪人的原因；而第十六章是爲了評論兩種不同的稅吏。

第十六章是一段有主題的記述，其中 1~13, 19~31 節僅出現在路加福音，肯定是路加的資料。作者不願意人知道這是耶穌對稅吏的教訓，所以在比喻中插入一小段有關離婚的問題，以及貪愛錢財的法利賽人（14~18 節），且上下文之間都沒有提及稅吏的事，如此做的目的是爲了使比喻模糊，好叫政府當局無法察覺其中的道理<sup>14</sup>。而 19~31 節特別是用來警告那些只顧自己享受，而不愛同胞的稅吏，他們死後不但不能被上帝接納，也不被他們的祖先亞伯拉罕接納<sup>15</sup>。

## （三）比喻的結構

從本經文研究的過程來看，Adolf Jülicher（1910）認爲這個比喻有二個部分（19~26 節和 27~31 節），他注意到第二

---

<sup>11</sup> I. H. Marshall, *op.cit.* pp.633~4; Nineveh 之名是在第三世紀才給財主的名字，而在 Vulg. 則翻譯爲 Dives，即財主之意；see also D.M. Beck, "Dives", *IDB*, vol. I: A~D, p.856.

<sup>12</sup> Cf. I. H. Marshall, *op.cit.* pp.634~5.

<sup>13</sup> A. Plummer, *op.cit.* pp.260~1.

<sup>14</sup> 陳嘉式，《路加福音》（香港：基督教文藝，1996），416 頁。

<sup>15</sup> 同上，425 頁。

部分的經節所關注的是財主的五位弟兄，而漠視拉撒路和財主在故事中的地位；Gressman（1918）認為比喻的第一部分來自埃及的民間故事，並主張比喻中有二個重點，而27~31節是耶穌的新結論<sup>16</sup>。而Grobel（1963）認為這比喻內容是一致的，即可視為一整體，而無所謂二個部分的結構，而耶穌這個比喻特別只針對一點，即強調律法的重要，且這傳統可能要追溯到耶穌本人身上<sup>17</sup>。而布特曼（1963）利用形式批判的研究下，認為一部分或二部分的說法都需要回到耶穌本人身上，或許極可能是教會的產物<sup>18</sup>。最後D. Mealand（1980）提出，這比喻是在40 A.D.之後至第一世紀之間在教會中形成的，學界普遍也持這種看法<sup>19</sup>。

這比喻有二個部分，一是耶穌改編自民俗故事，且猶太人聽到這比喻很容易聯想到為富不仁的稅吏 Bar Ma'jan 的下場，這個比喻在29節結束。第二部分（30~31節）是出於初代教會的教訓，似乎是在耶穌復活後加上去的，用來向猶太人表達復活的信息，如耶穌或拉撒路的復活（約十一），且初代教會也曾把耶穌的復活認為是信仰的憑據（徒十七31）<sup>20</sup>。J. D. Crossan 認為這是作者有意的編輯安排，是要與廿四章相呼應，因為31節復活的主題回應廿四11, 25, 41的疑問，同時也是耶穌死後三天復活的預告；而29, 31節摩西和先知的話回應廿四27, 44的結論；且30節「他們必要悔改」也在使徒行傳二38；

<sup>16</sup>Cf. Ronald F. Hock, "Lazarus and Dives", in *Anchor Bible Dictionary*, vol.4 (N.Y.: Doubleday, 1992), pp.266~7.

<sup>17</sup>Cf. I. H. Marshall, *op.cit.* p.634.

<sup>18</sup>R. Bultmann, *op.cit.* p.203.

<sup>19</sup>Cf. R. F. Hock, *op.cit.* p.267.

<sup>20</sup>J. Drury, *Luke* (London: J. B. Phillips' Commentaries, 1973), pp.161f; cf. Marshall, *op.cit.* p.634.

三 19；八 22；十七 30；廿六 20 的宣教情境下反覆出現<sup>21</sup>。

在此我們可以將經文結構歸納成二部分：

- 第一部分：耶穌改編的比喻（19~29 節），又可細分為今生（19~22 節）與來世（23~29 節）兩段。今生：敘述財主和拉撒路在今生的狀況；來世：描述財主和拉撒路在陰間的情況，以及敘述財主和亞伯拉罕的對話。
- 第二部分：初代教會的教訓（30~31 節）：初代教會對復活與律法的討論。

## 二、比喻的分析

在此依據結構來運用，在第一部分：耶穌改編的比喻中，特別要探討的有人物特徵、逆理的形式、比喻的戲劇性。在第二部分：初代教會的教訓中，所要探討的是初代教會對復活與律法的看法。

### （一）人物特徵

#### A. 財主

富有的人之所以富有，通常是因為他腦力好，勤勞，也很會儲蓄理財，所以富有堪稱是上帝給人的一種祝福，但是為何比喻中的財主在死後沒有好下場？是因為他太有錢了呢？還是他自願享福，而沒有分享財富給窮人？還是有其它更要緊的原因呢？現在，就讓我們從經文和其歷史背景來認識這位財主。

比喻一開始就描述財主穿著紫色袍和細麻布衣服，天天奢華宴樂（19 節）。財主的穿著在當時都是極其昂貴的，紫色袍的染料是取自深海的骨螺，產自中亞細亞的呂底亞城，而這些

---

<sup>21</sup>John Dominic Crossan, *In Parables* (N.Y.: Harper & Row, 1973), pp.66~7.

裝扮主要是王宮貴胄與大祭司的穿著，有時極其富有的人也穿。此外，在大希律王時期早就引進埃及大量商品，其中細麻布所作的裡衣更是上品，一般人是穿不起的<sup>22</sup>。經文中描述財主是天天奢華，所以這些穿著對他而言是天天穿的「便服」。在吃的方面，他不是吃一般的食物，而是宴樂，換句話說，他天天在家宴請賓客慶祝，為配合他的穿著、身分，所以在吃的方面也不能馬虎。此外，財主家中以麵包來汲盤中的油渣，並提供賓客用來擦手、擦鬍子上的油漬，而這些擦手或擦過盤子、桌子的麵包，就當垃圾拋棄，這些垃圾也就是拉撒路所要撿拾的食物<sup>23</sup>。

πυλῶν (20 節) 是指很大的門，所以，財主的住所是門面很大的宅第，以此顯示出他的財富。且他的家族也是家產萬貫的望族，他的五位弟兄們也是和他一樣享盡一切可能的奢華。甚至，亞伯拉罕也對財主說：「你生前享過福」(25 節)，ἀπέλαβες 是指完全充分 (full) 享受，即享盡一切最好的；而 ἀπο 有來源、源頭的意思<sup>24</sup>。所以，財主的享福是來自他所作的選擇，他選擇山珍美味的食物，打扮成皇宮貴胄的模樣，而物質生活是他選擇的首要。

相較之下，窮人拉撒路在他眼中並不如狗，且這是他故意的，因為從他在陰間中能叫出拉撒路的名字的程度看來，顯示出生前他就認識這位天天在他家門口的乞丐。他生前雖知道拉撒路的困境，但是他卻視而不見，完全沒有憐憫之心，只有滿足自己享樂的私慾。

生前是如此傲慢縱慾，死後仍然不改其臭。從他和亞伯拉

<sup>22</sup>Joachim Jeremias, *Jerusalem in the Time of Jesus* (London: Fortress, 1969), pp.35~8.

<sup>23</sup>J. Jeremias, *Parables*, p.184.

<sup>24</sup>A. Plummer, *op.cit.* p.395.

罕的對話中，他不只一次差喚拉撒路做事情；第一次他要拉撒路用水來涼他的舌頭，第二次他又差喚拉撒路到他家中去警告他還活著的弟兄。由此可見他的傲慢非一朝一夕之間。

在宗教信仰上，他雖然是猶太人，自稱是亞伯拉罕的後裔，但是他卻漠視先知和摩西的話（即漠視上帝的話）。當亞伯拉罕拒絕派拉撒路去警告他的五位弟兄時，亞伯拉罕的理由是他們已經有先知和摩西的話可以聽（29節），因為摩西和先知的話，就足以警告人避免走上被審判、受苦刑的後果，只要他們願意聽從的話。但是，財主卻直接回答說：「哪不是的」，認為律法的話沒有用，除非有人從死裡復活去告訴他們才有效，言下之意似乎是說：「如果讓我復活回去他們那裡，他們必要相信，不要跟我說什麼先知和摩西的話。」表面上，他似乎很關心他的弟兄，但實際上他卻以此抱怨並推諉，說生前沒有人告知他的所作所為是不對的。但是，如今他在陰間已經成為定局，若是此時能使他復活回去就好了。這也再次顯出他的自私自利與藐視上帝的話的傲慢本性。

## B. 拉撒路

20節介紹拉撒路是一位渾身生瘡被人放在財主家門口的乞丐。根據晚期猶太觀點來看，拉撒路可憐的情況可能是因為他犯了罪而受到上帝的審判<sup>25</sup>。但是他何以在來世時可以在亞伯拉罕懷裡享福？「亞伯拉罕的懷裡」，κόλπος，胸懷，是隱喻用法；一般對此的解釋有：

1. 小孩躺在雙親的懷中；
2. 近似於居所內的筵席；
3. 歸到列祖那裡（創十五15）。

I. H. Marshall 認為應視為前二者的綜合，也就是彌賽亞的

---

<sup>25</sup>J. Jeremias, *Parables*, p.184, cf.約9:2.

筵席<sup>26</sup>，是義人聚集的所在，也因此拉撒路之所以死後得以在亞伯拉罕的懷裡，乃因為他在上帝的眼中是個義人；而在陰間裡，惡人與義人被完全的隔絕<sup>27</sup>。甚至猶太人認為死後得與祖先亞伯拉罕同坐席為最光榮（參：太八 11；路十三 28），且被拒絕於亞伯拉罕之外的人最為可恥（太八 12）。此外，從初代教會的傳統知道只有義人得以在上帝的國度裡面（太十三 43），而天使要出來區分義人與惡人（太十三 49b）有如拉撒路被天使帶到亞伯拉罕的懷裡，且惡人將受到永刑，義人要得到永生享福（太廿五 46）。

有些猶太著作也有類似的說法，說到死後義人與惡人之間有永久的分隔，且義人有「光明的水泉」（以諾壹書廿二 9）。再者，初代教會認為受迫害是行義的代名詞（太十 40~42，十八 5），而享樂是不義的代名詞，這也使得我們在了解財主和拉撒路時，更能清楚其背後的經文傳統<sup>28</sup>。所以，從以上經文傳統與初代教會傳統的分析，可將拉撒路視為一個行正義的人，如此一來，則可避免誤解貧苦便是來世享福的原因，並可以了解為何拉撒路在來世得以在亞伯拉罕的懷裡享福。

雖然經文中我們看不到拉撒路做過哪些好事，但是另一方面從他天天被抬至財主家門口來看，這些人顯然是他的好朋友，也有可能是他過去所幫助的人。拉撒路因為何事潦倒，我們不得而知，但肯定的是，他今生的情況確實極為可憐，渾身

<sup>26</sup> 參閱：路十三 28~29。

<sup>27</sup> I. H. Marshall, *op.cit.* pp.636~7.

<sup>28</sup> Cf. Eduard Schweizer, "Matthew's Church (1974)", *The Interpretation of Matthew*, Graham Stanton (eds), (Edinburgh: T & T Clark, 1995, 2nd), pp.158~60, 這些義人乃是指依循上帝誠命而生活的初代教會信徒，在當時的他們有時需要冒著受逼迫的環境來活出信仰見證，而這些受逼迫而殉道的信徒，更加是初代教會所稱的義人。

生瘡，可能生病癩腿而需要被人抬進抬出<sup>29</sup>。甚至他連外衣都沒有，使得流浪狗都可以舔到他身上的瘡。且他身體虛弱已經沒有力氣將狗趕走，更不用說要和流浪狗搶食物（垃圾）<sup>30</sup>。

拉撒路始終未發一言，默默地承受別人為他所安排的事，好使他得以乞討；死後，他也謙遜地靜靜躺在亞伯拉罕懷中，沒有抱怨生前所受的苦難，也沒有控告財主的不是，在陰間也不因財主吆喝他做事而憎惡。拉撒路所表現出來的，是完全的交託，放心朋友為他所作的安排，放心依靠上帝公義的審判，因為他有把握他的義行得到上帝的眷顧。

## （二）矛盾語的形式

耶穌所傳終末的福音與教訓，用文字表現出來就是矛盾語（paradox），換句話說，「矛盾語」是終末的形式<sup>31</sup>。而本比喻也隱含著終末的教訓，即從經文給人的直覺印象「今生享福，則來世受苦；今生受苦，則來世享福」。

但是這樣的矛盾語很容易使人產生錯誤的邏輯，即貧窮就是來生享福的條件，而富有是另一項罪過。且從路加的記述裡到處充滿指責富人的記載（參：一 53；六 24；十六 16~21），更加強讀者對富人的批判；但是，路加並不排斥富人，例如：提阿非羅大人（一 1）、抹大拉的馬利亞（八 2）、亞利馬太的約瑟（廿三 51）他們都是富有的好人。何況，比喻中的亞伯

---

<sup>29</sup> T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* (London: SCM, 1949), p.298. Manson 在此認為拉撒路渾身長瘡可能長大麻瘋。但是筆者認為長麻瘋的人是禁止出入公共場所，何況是在自私自利的財主家門口，因為麻瘋肯定會嚇死許多財主的賓客。

<sup>30</sup> J. Jeremias, *Parables*, p.184。Jeremias認為路加慣用不定詞 *ἐπιθυμείν* 來表達未完成的祈願，所以斷定拉撒路並沒有得到他所盼望的食物。

<sup>31</sup> J. D. Crossan, *op.cit.* p.76。paradox 譯為「矛盾語」，亦有譯為「逆理」，意指似非而是的議論。

拉罕本身也是大財主，卻成爲以色列人的信仰之父，所以我們不能單以經文表面的字意來了解矛盾語。路加所反對的富人，是指那些爲富不仁的人，如本比喻中的富人，可能是稅吏甚至是指羅馬人或他們一同的人，如希律王朝的王等<sup>32</sup>。極有可能是路加指桑罵槐之作，以藉此達到譴閱不義的政權或不義之人，且又可避免被扣上煽動之罪。

所以，在此矛盾語中，路加所要指責的是希律一派的人或者是專門詭詐人民的稅吏，他們之所以會受到審判不是因爲他們富有，乃是他們的財富取之不道，平日魚肉百姓，用民脂民膏自飽自樂。而拉撒路來生享福，不是因爲他窮，乃是在今生行義，因爲從他天天被「朋友」抬到財主家門口來看，他生前可能對朋友、同胞不錯，時常行義和助人，因而當他受災、失業、潦倒，他的貧困便成爲上帝眷顧的對象，正如其名一般。

在此終末的矛盾語之比喻中，給我們一個人生應有的態度，即行不義而爲富不仁者是與上帝隔離的；若爲義而受苦，在終末審判來臨時，他將得到享福。

### （三）比喻的戲劇性

在比喻中財主是個悲劇人物，他的悲劇是因爲他無知的人性，他對於別人一向沒有愛心，也不照顧窮苦者，也不覺得他不行善有什麼不好。財主的生活非常奢華，吆喝他人做事是稀鬆平常的事情，當有人將拉撒路抬到財主家的門口時，他很容易看到拉撒路的情況，但連差使傭人關心拉撒路都沒有，他也不覺得該付出他的愛心，當然他看到拉撒路都不照顧，更不用說有人勸他要行善了。當在陰間時，財主還一再指使拉撒路替

---

<sup>32</sup> A. Plummer, *op.cit.* pp.390~1, Plummer 認爲財主和他五位兄弟，是指大希律和其後的王，亞基老、腓力、安提帕、亞基帕一世、亞基帕二世。

他做事，他的執迷不悟，更顯出他對自己的罪的無知。

財主的無知固然顯出他的悲劇性格，但更甚的是，他的一生乏善可陳，他的一生以行不義來享福，可說對人沒有行過任何善行，在他有生之年沒有留下任何的貢獻在人世間，這種人活著似乎是多餘的，這種人的生命真是悲哀。財主原本在今世享盡一切人間物質繁華，但死後卻受苦，生命的倒轉真是無常，連財主也萬萬沒有想到會有今天的下場。

此外，在拉撒路身上，我們看到一位在世間行善的義人居然受苦，他淪落成一位無法行走的癱腿乞丐，甚至傷口生瘡也潰爛，彷彿人間地獄的寫照。似乎一切倒楣的事都被他遇上了，可憐的是，他沒有辦法拒絕別人將他抬到財主家門口，因為他沒有自主的權利，也沒有發出任何的呼求聲。但可喜的是，他死後有了不一樣的倒轉，即在陰間享受福氣。

比喻中還有著豐富的對比的戲劇性，如：貧、富；義、不義；今世、來世；接納、不接納；神蹟、律法；以行義為滿足的人生，和以物質為滿足的人生，以及人性的衝突等等。其實，行不義享福和行義受苦，二者都是反映出社會的悲劇面，此種悲劇都非上帝的旨意，透過本比喻，是要喚起我們的個人、社會免於重演相似的悲劇。

#### （四）復活與律法

初代教會的社會裡，撒都該黨的人是不相信復活，也不信天使和鬼魂的，而法利賽派的人卻是三樣都信（徒廿三 8），甚至也有人以論復活來請教耶穌（路廿 27f）。這樣的猶太傳統，似乎也在初代教會內形成張力，爭論著復活與律法何者為重。因為初代教會曾把耶穌的復活認為是信仰的憑據（徒十七

31 )，更是解釋整個基督教形成與教義的關鍵因素<sup>33</sup>。但是，也有基督徒的教師們認為應當先聽從上帝的話（先知和摩西的律法），否則光只會依賴神蹟（死人復活）是沒有用的<sup>34</sup>。

初代教會之所以將 30~31 節加在比喻的結尾，顯示出此時期的教會思想，即聽從上帝的話比看見神蹟更重要。所以，在 30 節的財主將他的弟兄悔改與否，訴諸於神蹟的力量，這也象徵許多重神蹟輕律法者的共同想法，尤其復活被視為是最有說服力的神蹟。

然而，亞伯拉罕認為人若要悔改就應該先遵行律法（先知和摩西的話），亞伯拉罕的一席話象徵初代教會對復活與律法爭論的註腳，因為正如耶穌所說：「莫想我來要廢掉律法和先知，我來不是要廢掉，乃是要成全……」（太五 17f）。

J. D. Crossan 在此的論述，給我們正確的了解，即強調這是路加有意的編輯安排，是要與廿四章相呼應<sup>35</sup>。因為，31 節復活的主題回應了廿四 11, 25, 41 的疑問，同時也預告了耶穌死後三天復活的事；而 29, 31 節摩西和先知的話回應廿四 27, 44 的結論說：「……摩西的律法，先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的話都必應驗。」所以，我們可說律法應驗耶穌復活，而耶穌的復活成全了律法；這正是路加（初代教會）對律法所要肯定的，用來平衡那些只求神蹟，而忽略了律法和神蹟（復活）有關連性的基督徒。

律法是屬理性、知識性，是行為規範的基本命令，而行神蹟是屬感性、極端、狂熱，甚至為了滿足人佔便宜的私慾，正

<sup>33</sup> George E. Ladd, *I Believe in the Resurrection of Jesus* (London: Hodder & Stoughton, 1957), p.42, 復活也曾被稱為「初代基督教信仰的主要應許」。

<sup>34</sup> 陳嘉式，前引書，425 頁。

<sup>35</sup> J. D. Crossan, *op.cit.* pp.66~7.

如財主期望他能復活回去警告他的兄弟們，他的目的是爲自己，警告弟兄乃是藉口。初代教會何以如此重視此教導，若我們從保羅對基督徒的要求上，即可發現問題的答案。

保羅對守律法的要求，是基於要信徒活出基督徒的品德，所以他批評方言、神蹟，因爲方言、神蹟對信徒而言，並無品格要求，反倒方言、神蹟讓有些人驕傲（參：林前十四章）。基督徒要守的律是結出屬靈的信德，即聖靈的果子（參：加五 16ff）。而基督徒最高的品德，乃是以基督的心爲心（腓二 5），不再是奴僕的心，乃是兒子的心，因此可稱上帝叫：「阿爸！父」（羅八 15；加四 6），這是超越一切的律法要求，如耶穌所教導的說：「你們要像天父一樣完全」（太五 48），這是基督徒一輩子當努力的目標。進而能效法耶穌體會上帝的旨意，以上帝的立場來思考，做出符合上帝旨意的行爲（參：路廿二 42），因爲天國是遵行天父旨意的人才能進去的（太七 21）。

### （五）陰間與深淵

陰間與深淵並不是本比喻的主題，也不是耶穌所要教導的來世觀，因爲耶穌僅是採用民俗故事的結構來教導衆人和稅吏，更不能以此作爲認識來世之用。但是，既然耶穌採用當時很普遍的陰間與深淵的概念，並運用於比喻之中，我們就簡要地探討其意義。

#### 1. 陰間

七十士譯本中的 ᾠδης（Hades）都是翻譯自希伯來文 Sheol，且一共出現在新約聖經有十次，中文都稱爲「陰間」。

希伯來聖經裡 Sheol（陰間）的觀念，最早來自埃及和美索不達米亞對地底世界的看法，是個沒有光、沒有食物且濕冷的世界，是人死後要去的地方。它有時也被當成混沌的深淵，包括大海、大浪等，甚至是上帝審判的象徵，最直接的例子就

是約拿書二 2~6 的描述<sup>36</sup>。「陰間」有時是指死亡的擬人化，如箴言一 12；以賽亞廿五 8。有時是指好人和壞人死後的居所，是每個人死後必去之地<sup>37</sup>。

在希臘宗教裡 ᾠδης ( Hades ) 所指的是地底世界的神明，但更為普遍的看法是人死後靈魂的居所，是一個傷心與憂鬱之地。而七十士譯本採用 ᾠδης ( Hades ) 是因為和 Sheol 的意思相接近，都是人死後所要去的地方<sup>38</sup>。希伯來人的陰間觀念受到古近東文化，尤其是波斯文化的影響甚鉅，其觀念的演變，新約學者 J. Jeremias 歸納有三<sup>39</sup>：

1. 由復活的概念所帶來的影響，使得陰間成為死人靈魂暫時的棲所；
2. 來自報應的觀念，在陰間的居所中，好人和壞人受到天壤之別的待遇；
3. 引申自不朽的概念，不義之人下到陰間，義人則在天堂享福。

因此，在比喻中的陰間是死人靈魂暫棲之地，但是在那裡義人拉撒路得以躺在亞伯拉罕的懷裡；而不義的財主卻是在陰間的一角，受到煉獄的煎熬。在陰間裡，財主和拉撒路形成的強烈對比，何嘗不是另外一種形式的審判。

## 2. 深淵

新約中 κάσμα ( Chasma ) 僅在此出現。從經文中亞伯

<sup>36</sup> Theodore J. Lewis, "Dead, About of the", in *Anchor Bible Dictionary*, vol.2 (N.Y.: Doubleday, 1992), pp.102~3.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp.103~4.

<sup>38</sup> Richard Bauckham, "Hades, Hell", in *Anchor Bible Dictionary*, vol.3 (N.Y.: Doubleday, 1992), p.14.

<sup>39</sup> J. Jeremias, "ᾠδης", in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol.1, G.Kittel's (ed.), (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), pp.146~9.

拉罕所說：「在你我之間，有深淵限定，以致人要從這邊過到你們那邊是不能的；要從那邊過到我們這邊也是不能的。」很清楚地看到深淵是隔絕兩邊的，不可以相互往來，但是可以彼此看見對方，也可以相互說話，只是一邊是亞伯拉罕所代表的福樂之地，另一邊是不義之人受苦煎熬之地。J. Jeremias 認為，「深淵」表達出上帝的審判是不可撤銷的，但它絕不是耶穌對煉獄的教義<sup>40</sup>。

### 三、比喻的信息

比喻第一部分的主題是：今生行不義享福，則來生受苦；今生行義受苦，則來生享福。目的是用來警告眾人對財富的取得是否得當，以及對財富的運用是否照顧窮人。第二部分的主題是：要喚起眾人注意律法和神蹟的關連性，尤其要修正那些特別看重神蹟的基督徒的觀念。

而本比喻既然是耶穌改編自民俗故事，當然大眾很清楚知道財主是暗指哪些人。當然，最大的可能就是和 Bar Ma'jan 一樣不義的稅吏，同時也可和十六 1~13 聰明的稅吏作為對照<sup>41</sup>。另外，從財主和他的五位弟兄來看，也可能是暗指希律王朝的王室，因為他們的所作所為比稅吏有過之而無不及。也由於當時有太多人藉著不義之財而奢侈浪費，所以財主也有可能是泛指這些人，例如羅馬的猶大巡撫腓力斯（徒廿四 24），尚未悔改的稅吏撒該（路十九 8）<sup>42</sup>等。

當我們看到財主在今世行不義而享福，拉撒路行義而受

<sup>40</sup> J. Jeremias, *Parables*, p.186.

<sup>41</sup> 陳嘉武，前引書，416~421 頁。

<sup>42</sup> 腓力斯本身娶希律王朝的第四代女子土西拉為妻，即希律亞基帕一世的女兒。而希律亞基帕一世本人就是一位索取不義之財的王，甚至極力迫害初代教會（徒十二章）。

苦，不禁想到現在整個社會也有這樣的景況，這不就是反映出另一種悲劇嗎？確實，財主的角色不斷在歷史中，以貪污、勒索、訛詐、政權、武力、壓榨等等的手法反覆發生，而取之不道的劇情不是也一幕幕地在今天的社會中上演嗎？若是聽眾有人的情況，跟這位財主一樣，他就必須警醒了。

比喻的第二部分主題，要喚起眾人注意律法和神蹟的關連性，尤其要修正那些特別看重神蹟的基督徒的觀念。路加藉此說明律法的重要性，使那些只求神蹟而忽略了律法的基督徒能夠修正其觀念。甚至路加在廿四 25f 更記載耶穌斥責門徒說：「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。」耶穌並且從摩西和衆先知起，凡經上所指的耶穌自己的話，一一向門徒講解。這主題所帶來的信息雖然是初代教會所面臨的問題，甚至路加在結尾的章節裡，仍然反覆論述，顯然當時的基督徒中有人看重神蹟奇事，大過於遵行上帝的話語，這對信仰的德性要求，顯然是本末倒置，因為耶穌說他來是為了成全律法。

這問題同樣發生在今天的教會，因為許多基督徒太重視靈恩醫治或神蹟奇事，而忽略在生活中遵行上帝的話的重要性。本主題給我們的提醒就是神蹟必須以上帝的話來檢驗，合乎聖經教導的神蹟才是出於上帝的，且都按著上帝所要成全的來應驗。相反地，無法以聖經檢驗或不符合聖經的神蹟，就不是出於上帝的。

綜觀今日的台灣社會，有許多人接近宗教乃是期待得到神蹟奇事，最好能使他不用奮鬥而發財，卻忽視本身應有的奮鬥。這種投機的心態，倒也成為有心人士假借神明歛財的助力。我們遇到如此價值扭曲的社會現象，確實更加需要以上帝的話來加以檢驗。

上帝的話除了用來檢驗神蹟之外，同時也是基督徒行爲的

準則，律法對屬上帝的人而言是甜美的，比蜂房下滴的蜜更甘甜（詩十九 10）；也是他們腳前的燈，路上的光（詩一一九 105）。當然，遵行律法是不夠的，因為律法是人外在行為的規範，而無法成為人心自發的動力。所以，無論做什麼，都要從心裡做，像是給主做的，不是給人做的（西三 23），且人若知道行善，卻不去行，這就是他的罪了（雅四 17）。

此外，基督徒還必須實踐新的誡命「愛人如己」，這是要信徒發自內心的愛，而上帝的話的最高要求，即是「像天父一樣完全」。要像天父一樣完全是不可能的事，比喻之所以要提醒讀者重視上帝的話，正是因為遵行上帝的話是永遠學習不完的功課，而等待神蹟的出現卻可能成為人的藉口，有如財主用來逃避審判的藉口。所以，讀者必須要在此時此地警醒，以免在終末審判時後悔莫及。

# 教父論洗禮的象徵意義

## 從羅馬人書六 3~11 談起

區華勝<sup>1</sup>

本文作者以教父作品為基礎，用「水」、「母胎」、「土」、「約旦河」、「火」、「氣」等圖像，說明基督徒洗禮的象徵意義。

### 羅六 3~11

難道你們不知道：我們受洗是歸入耶穌基督的人，就是受洗歸於他的死亡嗎？我們藉著洗禮已歸於死亡與他同埋葬了，為的是基督怎樣藉著父的光榮，從死者中復活了，我們也怎樣在新生活中度生。如果我們藉著同他相似的死亡，已與他結合，也要藉著同他相似的復活與他結合，因為我們知道，我們的舊人已與他同釘在十字架上，使那屬罪惡的自我消逝，好叫我們不再作罪惡的奴隸，因為已死的人，便脫離了罪惡。所以如果我們與基督同死，我們相信也要與他同生，因為我們知道：基督既從死者中復活，就不再死，死亡不再統治他了，因為他死，是死於罪惡，僅僅一次；他活，是活於天主。你們也要這樣看自己是死於罪惡，在基督耶穌內活於天主的人。

---

<sup>1</sup> 本文作者：區華勝，澳門教區神父，曾任台南碧岳神哲修院教授。

## 引言

洗禮在古代近東的宗教中不是鮮見的<sup>2</sup>。舊約多次有記載沐浴淨身的儀式<sup>3</sup>。猶太教會各宗派於公元前 150 年至公元後 300 年間，在巴勒斯坦及敘利亞一帶發起不同形式的洗禮運動，以賺取異教徒的皈依。根據猶太法律書 *Mishnah* 及 *Talmud* 的記載，當時通行的是浸禮，若翰洗者施行的很可能是浸禮<sup>4</sup>，而最初基督教會的洗禮想來也不外如是<sup>5</sup>。

第二世紀的《十二使徒遺訓》（*Diache*, 1ff）談到可以用清水或熱水倒在頭上行洗禮。不過在保祿使徒的時代，洗禮還沒有簡化到這個地步。

雖然我們無法確知耶穌何時具體建立洗禮<sup>6</sup>，但在聖神降臨之後，使徒們為信徒施行洗禮乃基於耶穌的意願，是無可置疑的。聖經給予洗禮的意義及解釋有多種：

- 一、洗除罪污（宗廿二 16；格前六 11；弗五 26；鐸三 5；伯前三 21）。
- 二、穿上基督、歸屬基督、成為天主的子女及與基督同為恩許的繼承人（迦三 27, 16, 29；四 4 ff）。

---

<sup>2</sup> K. Prümm, "Taufe", *LThK*, IX, 1310~1311.

<sup>3</sup> 肋十四 8 後；十五；戶十九等。

<sup>4</sup> J. Leipoldt, *Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte* (Leipzig, 1928), 16, 26.

<sup>5</sup> H. G. Marsh, *The Origin and Significance of the New Testament Baptism* (Manchester, 1941), 169.

<sup>6</sup> 這裡要特別指出，較古老的神學詞典或書本多以若三 3~8；瑪廿八 19；十 28；路十二 50 斷定聖洗聖事於耶穌在世時就已建立，但新近以歷史批判方法釋經的學者（其中有天主教的）則有不同的看法，請參閱 I. de la Potterie, "Naitre de l'eau et naitre de l'esprit. Le Texte baptismal de Jn 3,5", in *La vie selon l'esprit* (Paris, 1965), 31~63, esp. 39ff; R. Schnackenburg, "Taufe in der Schrift", *LThK*, IX, 1312.

- 三、新生或重生(若三 5, 9 ; 五 18 ; 伯前一 3, 23 ; 鐸三 5 )。
- 四、新割禮(哥二 11 )。
- 五、聖神的印記(格後一 22 ; 弗一 13 ; 四 30 )。
- 六、賦與聖神(谷一 8 ; 若三 3~8 ; 七 38~39 ; 宗二 38 ; 九 17~18 ; 十九 4~5 )。

然而，能給人印象最深、最具創意性及表達性的，莫如聖保祿在羅馬人書六章 3~11 節的解釋了：洗禮使我們與基督同死（被埋藏）、同復活（參閱：哥二 12）。

神死而復活的觀念，在近東的神秘宗教中相當普遍<sup>7</sup>，而這些宗教亦每每有以某種洗禮作為皈依者入教或再生的儀式。宗教歷史學派憑此，揚言保祿給洗禮的解釋是受其周遭神秘宗教的影響。但後來的學者經深入研究後，發覺其中差異很大，最主要者，是前者的解釋乃基於一客觀的救贖事實，而後者所依恃的，卻是含糊不清的神話故事<sup>8</sup>。

保祿的話有穩固的基礎，這一事實是很重要的，因為許多初期教會的作者及教父，都給這幾節書信直接或間接的下過註解。保祿用的比喻，喚起他們豐富的聯想和意象，致使他們的解說有時看似離譜、妙想天開，但因為他們有著一個歷史人物真實的事件做基礎，使得他們的描述無論如何誇大，也不致流為空談。實際上，他們發展出一種被稱為象徵性或隱喻性的語法（symbolic/ metaphoric/ allegoric/ language）。這種語法介乎寫實（real/ literal）與神話（mythical）的語法之間，它的結構

<sup>7</sup> G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11* (AbThANT 39; Zürich/Stuttgart, 1962); O. Kuss, *Der Römerbrief* (Regensburg, 1963), 307-381, insb. 349ff; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, kap. 6-11 (EKK zum NT, Band VI/2; Einsiedeln/Vluyt, 1980), 42-62.

<sup>8</sup> 這是 G. Wagner 在 Ed. Schweizer 教授指導下寫成的論文(6)的總結論。

與範圍跟我們人類心理的深度，有密切的關聯，而對教會聖事的功能及運作（*sacramentalism*），能提供有利的說明<sup>9</sup>。

## 水

水是天下最常見及最需要的東西，他是古代希臘的四大元素之一，也是我國的五行之一。俗語說「水可載舟，水可沉舟」，老子曰「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」（七十八章），皆言水之物理性有正反兩面。然而，從心理學、神話學、民俗學、比較宗教學來看，水亦有兩極的性質：水是生命之始源，也是殺手；水毀滅世界也復興世界；水好比母胎（親）也好比墳墓；水象徵光明、平安與秩序，也象徵黑暗、恐怖與混亂（詠十八 5~6；卅二 6；四二 8；六九 2~3, 15~16；一二三 4~5；撒下廿二 5；約廿二 11；納二 4~6；依四三 2）。

水的象徵性功能也被教會的聖事論採納了。耶路撒冷的聖西里爾（*Cyril of Jerusalem*，約於 386 年卒）主教論洗禮時寫道：

你們被領到聖洗池來，好像基督從十字架上被卸下，安放在前面的墳墓裡一樣。主禮問你們每一個人是否相信父、子、及聖神之名。而你們公開表明了這帶給你們救恩的信仰，也三次被浸在水裏，然後從水裏走出來。這樣，你們學樣扮演了（*in imagine in symbolo*）基督曾三日被埋葬在墳墓裡。正如我們的救主曾三日三夜在地下度過，同樣，你們第一次由水裡出來，就模倣（*imitati estis*）基督在地下度過了第一日；你們被浸於水中，模倣基督在地下度過了黑夜。好像一個人在黑夜看不見事物，但在白天

---

<sup>9</sup> L. Beinaert, "La dimension mythique dans le sacramentalisme chrétien", in *Eranos Jahrbuch* Band XVII (Zürich, 1949), 255-286.

就活在光明中；同樣，當你們被浸入水裏時，就如同在黑夜什麼都看不見，但當你們從水裡出來時，就彷彿置身在白天一樣。這樣，你們在同一時間，又死又生。這救援之水，對你們來說，既是墳墓，又是母親（*sepulchrum.....et mater//taphos.....kai meter*）<sup>10</sup>。

爲了更清楚瞭解「聖事」的奧義（*mysterium-sacramentum*），我們試引勝西里爾主教的另一段話：

啊！嶄新而從未見聞過的事！我們不是真的死去，不是真的被埋葬，也不是真的被釘死而復活。這一切倒是靠學樣扮演出來的（*per imaginem imitatio//en eikoni e mimesis*）<sup>11</sup>，但因此卻真正產生了救贖的效果。是基督真

<sup>10</sup>*Catechesis XX, PG, 33, 1079/80*: "Postea ad sanctam divini baptismatis piscinam deducti estis uti Christus a cruce ad positum coram sepulchrum. Et interrogatus est unusquisque, utrum crederet in nomine P. et F. et S.S. Confessique estis salutarem confessionem, ac demersi estis tertio in aquam, rursumque emersistis, atque hic in imagine et in symbolo triduanam Christi significastis sepulturam. Sicut enim Salvator noster tres dies et noctes tres in ventre terrae egit; sic et vos in prima emersione primam quam in terra Christus exegit diem, et immersione noctem, imitati estis. Nam velut qui in nocte degit, non amplius videt, qui vero in die, in lumine versatur; sic et in mersione, tanquam in nocte, nihil vidistis; in emersione vero tanquam in die positi fuistis; eodemque momento et mortui et nati estis, illaque unda salutaris et sepulchrum vobis et mater effecta est."

<sup>11</sup>這個希臘詞較其他拉丁詞如 *figura, imago, similitudo, symbolum* 更能說明「師法基督」（*imitatio Christi*）的原本意義是什麼，又「聖事」與「輿蹟」的意義是什麼。這詞是用於戲劇方面的專門術語，它是今天英語 *Mime* 字的來源。在古代東方一般的神秘宗教（*mysterious Religions*）中，扮演神劇酬神慶功是崇拜儀式（*liturgy*）的中心。這當然又與其神學思想有關：天上的事物是地上事物的典型，神的一切所作所爲是人類生活的模範。「古代的人們相信只有親身參與神聖的生活才能成爲真正的人」；「他們應該像演員似的與他（神）的飾演角色合而爲一那樣模倣他」（參閱：Karen Armstrong 著，《神的历史》，台北：立緒，1996年，16~20, 174頁）。這種思想也被初

的被釘死了，真的被埋葬了，真的復活了。這一切當做恩寵給了我們，使我們靠學樣而參與他的苦難 (*per imitationem participes... facti//te mimesei... koinonesantes*)，從而，真的賺得救恩。啊，天主對人的愛何其宏量<sup>12</sup>。

米蘭主教聖安布羅斯 ( Ambrose ， 397 年卒 ) 論洗禮聖事時也有類似的話：

由是觀之，洗禮就是死亡，只不過身體不是真的死去，而只是扮演而已。當你入水時，你扮演死及埋葬，你領受基督十字架的聖事<sup>13</sup>。

這位大主教愛把洗禮的水池比作基督的十字架：

你的舊人浸入水池時，對罪惡而言，你是被釘死了，但在同一時間，水把你重生下來交給恩寵，即對天主而言，你是復活了<sup>14</sup>。

洗禮的水池宣示基督的十字架<sup>15</sup>。

另一方面，聖安布羅斯也把洗禮的水池比作墳墓：

水為何物？非出於土麼？為此無須經過死亡的恐怖

---

期教會接受了。

<sup>12</sup>*Catechesis XX, PG, 33, 1081/82*: “O novum inauditumque rerum genus !Non sumus vere mortui nec vere sepulti, nec vere crucifixi resurreximus: verum earum rerum per imaginem imitatio expressa est , at veritate Parta hinc salus. Christus vere crucifixus est, et vere sepultus, et vere surrexit: et haec omnia nobis per gratiam sunt impertita, ut per imitationem participes ejus perpassionum facti in veritate salutem lucremur. O exuberantem in homines amorem !”

<sup>13</sup>*De sacramentis, lib.2, cap.7, 23, PL, 16, 430*: “Mors ergo est, sed non in mortis corporalis veritate, sed in similitudine; cum enim mergis, mortis suscipis et sepulturae similitudinem: crucis illius (Christi) accipis sacramentum.”

<sup>14</sup>*De sacramentis, lib.6, cap.2, 7, PL, 16, 475*.

<sup>15</sup>*De sacramentis, lib.3, cap.2, PL, 16, 436*.

就能執行上主的判決，因為當你浸入水中時，「你是土，來日要回歸於土」的判決就兌現了。是以水是出於土，但我們生命的未來不讓我們長埋土中，我們要從土中復活。然而，做清洗者是水而非土；為此，洗禮的水池就好比墳墓<sup>16</sup>。

另一處，聖安布羅斯把洗禮一面與舊約的紅海事蹟，一面與基督信徒的倫常生活聯想在一起：

在領受洗禮時，一個埃及人死了，一個希伯來人生下來了。在這日常見慣的聖事中，我們體會了什麼？豈不是罪惡被淹沒了、錯失被打倒了、虔敬和純潔從此可以安然屹立麼<sup>17</sup>？

下面是愛弗冷（Ephraem，373年卒）聖師論洗禮的水池所說的話：

母胎啊！它每天沒有經歷痛苦就能產下天國的兒女……他們下去時是滿身污垢，上來時卻潔白得像嬰兒。洗禮成爲他們第二的母胎，它分娩時能化老還童，就如昔日約旦河使納亞曼回復青春一樣<sup>18</sup>。

## 母胎

一提到母胎，教父們自然而然地想到了象徵母性的教會和耶穌的生母瑪利亞，繼而想到的是她們兩者與天主聖神（氣）的關係。藉著這些聯想，洗禮的聖事論不論在深度和寬度方面，都陸續有了擴張。我們試看下面一些例子。

<sup>16</sup>*De sacramentis*, lib.2, cap.6,19, *PL*, 16, 429: "Quid est aqua, nisi de terra?.....ideo fons quasi sepultra est."

<sup>17</sup>*De mysteriis*, cap.3, 14, *PL*, 16, 393.

<sup>18</sup>*Hymni de virginitate in Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* vol.224, Scriptorum Syrii Tomus 95 (Louvain, 1962).

迦太基的主教聖西普里安 (Cyprian, 258 年卒) 不單把教會看成母親, 也比擬基督的配偶:

洗禮所生的天主子女是屬第二回的誕生。既然基督的配偶只有一個, 那就是公教會, 那麼那生天主子女的, 就只有她了<sup>19</sup>。

耶路撒冷的聖西里爾主教說: 「當你們被錄取入教時, 你們就成了同一母親的子女」<sup>20</sup>。

在談論洗禮與教會的關係時, 教父們最初把教會比作生育天主子女的母親, 稍後, 他們也把這個角色劃歸給耶穌的母親。不過在這期間發生了微妙的變化, 就是起初是教會與耶穌的母親並提, 兩者象徵或隱喻的特性仍鮮明, 是以兩者的角色仍隨時可以調換。其後, 後者開始有超越前者的趨勢, 而且個人本位實在 (personal-real) 的角色越來越凸顯, 甚至成了前者的典型及楷模。這種情形特別在大教宗利奧一世 (Leo I, 461 年卒) 身上看得出來:

他 (基督) 由聖神 (氣)<sup>21</sup> 受孕, 從身為貞女的母親誕生, 他以同一的氣息使他無玷的教會懷孕, 藉洗禮的分娩而生出無數天主的子女<sup>22</sup>。

對每個重生的人來說, 洗禮的水好比貞女 (聖母) 的

---

<sup>19</sup>*Epistola 75, 14 in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, vol.3, 819 (Vindobonae, 1868).*

<sup>20</sup>*Catechesis XIII, PG, 33, 353/4.*

<sup>21</sup>我們習慣把 Spiritus sanctus 譯成「聖神」, 暗指天主的第三位。但這原來不是很對的, 這詞的內涵每次應依其上下文的文義而確定。這裡它顯然跟接踵而來, 有著同根的 in-spiratio 一詞有同樣的意義: 氣息。氣息表示活力。古代的人相信, 通過氣息, 人可達致受孕或懷孕。

<sup>22</sup>*Sermo 63, cpa.6, PL, 54, 356: "Ipse est qui de Spiritu sancto ex matre editus Virgine incontaminatam Ecclesiam suam eadem inspiratione fecundat, ut per baptismatis partum innumerabilis filiorum Dei multitudo gignatur."*

胎；正如聖神使貞女懷孕，同樣他也使洗禮的水泉懷孕。就前者的情形看，神聖的懷孕是在毫無罪惡下完成的；就後者的情形看，神妙的洗禮把罪惡清除<sup>23</sup>。

（基督）從母胎中開始成長，使洗禮的水泉獲得生殖的能力；凡他給予自己母親的，他也賜給了水。正如至高者的德能及聖神的蔭庇<sup>24</sup>（路一35）使瑪利亞產生救主，同樣它也使（洗禮的）水產生信徒<sup>25</sup>。

聖母與教會的距離越來越大，一位十二世紀的神學家為聖母升天節日作的講道詞，可給我們提供一個顯明的實例<sup>26</sup>：

基督整個人只有一個，頭和身體也只有一個：他在天上只有一個天父，在地上只有一個母親；兒子只一個，子女卻很多。正如頭怎樣，肢體也怎樣；一個兒子，眾多子女；同樣瑪利亞及教會是一個母親，其他母親還很多，瑪利亞及教會是一個貞女，其他貞女還很多。瑪利亞及教會同為母親，同為貞女，兩者皆因聖神、不因情慾而懷孕，

<sup>23</sup>*Sermo 24*, cpa.3, *PL*, 54, 206: “..... et omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem, qui replevit et Virginem; ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio.”

<sup>24</sup>利奧教宗的引句與路一35的原文有微妙的出入。後者讀：「聖神要駕臨於你，至高者的能力要庇蔭你」，據此讀法，「聖神」與「至高者的能力」構成補充或同義對偶。但依利奧的讀法，則「聖神」與「至高者的能力」看似是兩回事，不過它也有它的優點，即能把耶穌的誕生及信徒的新生不直接劃歸天主聖三的任何一位。

<sup>25</sup>*Sermo 25*, cap.5. *PL*, 54, 211: “ Originem quam sumpsit in utero Virginis, posuit in fonte baptismatis; dedit aquae, quod dedit matri; virtus enim Altissime et obrumbratio Spiritus sancti ( Luc.1.35 ), quae fecit ut Maria pareret Salvatorem, eadem facit ut regeneret unda credentem.”

<sup>26</sup>本篇講詞的拉丁原文十分漂亮，文中所用暗示及隱喻頗多。作者言簡意賅，假設聽眾或讀者對教會道理已耳熟能詳。我覺得想好好翻譯本篇不是易事。因此把原文列出，供讀者比照及欣賞。

兩者皆不染罪惡爲天父生子。前者是全無罪惡爲身（教會）生頭（基督），後者在獲得赦免諸罪以後爲頭生身。兩者皆爲基督之母，但缺一則不能生全體。爲此，根據天主在聖經上的啓示，凡對身爲貞女及母親的教會普遍（universaliter）而說的，對童貞瑪利亞則是個別（singulariter）而說的；凡對童貞母親瑪利亞特殊（specialiter）而說的，對身爲貞女及母親的教會理應視爲一般（generaliter）而說的。對一方所用的話，大可隨意不分皂白地用於兩者身上。兩者都有忠貞之心，兩者同爲天主聖言的配偶、基督之母、女兒、姊妹、貞女、同時又各以不同的方式生兒育女<sup>27</sup>。

## 土

水與土關係密切。人以入土爲安，土是人的最後安息之所，但土也是孕生和養育人類的母親。不論比較宗教學、心理學、神話學或人類學都有把土地比作母胎。舊約約伯書一章 21

---

<sup>27</sup>Isaac de Stella, *Sermo 51 in Assumptione B. M.*, PL, 194, 1863: "Unus enim totus ac solus Christi caput et corpus: unus autem is unius Dei in coelis, et unius matris in terris; et multi filii, et unus filius. Sicut namque caput ac membra, unus filius, et plures filii, sic Maria et Ecclesia una mater, et plures; una virgo, et plures. Utraque mater, utraque virgo; utraque de eodem Spiritu sine libidine concepit, utraque Deo Patri sine peccato prolem fundit. Illa absque omni peccato corpori caput peperit; ista in omnium peccatorum remissione capiti corpus edidit. Utraque Christi mater, sed neutra sine altera totum parit. Unde in scripturis divinitus inspiratis, quod de virgine matre Ecclesia universaliter, hoc de virgine Maria singulariter; et quod de virgine matre Maria specialiter, id de virgine matre Ecclesia generaliter jure intelligitur, et cum de alterutra sermo textitur, fere permixtim et indifferenter de utraque sententia intelligitur. Unaquaeque etiam fidelis anima, Verbi Dei sponsa, Christi mater, filia, et soror, virgo et fecunda suapte ratione intelligitur."

節的話，很能表達出這個觀念：「我赤身從母胎出來，也要赤身回到那裡去」，這裡所稱的「母胎」是指土地、是大自然老母，因為希伯來原文用的是地方副詞 *sammah*（那裡）<sup>28</sup>。這種象徵或隱喻的語法，教父們講論洗禮聖事時都廣為利用了。

在往日拉丁文《每日頌禱》復活期申正經（*Matins*）讚美詩的第四段，作者把耶穌的墳墓與聖母的母胎聯繫在一起：

那昔日生於貞女的，  
如今從墳墓出生，  
請允准被埋葬的我們，  
跟你一起從死人中復生<sup>29</sup>。

聖熱羅尼莫（*Jerome*，420年卒）以葬耶穌前後未被用過的墳墓，來暗示童貞聖母產前及產後的母胎：

門關著，耶穌卻能進來；他的墳墓是從堅硬的岩石開鑿出來的，前後都未葬過人……<sup>30</sup>。

大教宗格列高利一世（*Gregor I*，604年卒）也有類似的描寫：

有什麼值得驚奇的呢？基督復活後凱旋進入永生，門戶關閉擋不住他，就如他從前帶著有死之身來到世上時，沒有打開貞女的胎一樣<sup>31</sup>。

<sup>28</sup>參閱：德四〇一。

<sup>29</sup>*Qui natus olim e Virgine  
Nunc e sepulcro nasceris  
Tecumque nos a mortuis  
Jube sepultos surgere.*

<sup>30</sup>*Apologia adv. Iovinianum missa ad Pammachium et Marcellam (versus finem).*

<sup>31</sup>*Homilia 26 in Evangelia, PL, 76, 1197.*

## 約旦河

談論洗禮時，除了耶穌的苦難外，不能不提及他在約旦河受若翰的洗禮。福音上有關這方面的記載<sup>32</sup>給教父們提供了很豐富的聯想。有想起了亞當的，有想起了法老王的，有想起了象徵魔鬼的龍蛇海怪的，有想起太初在混沌水面上運作的天主之神（氣）的。

納亞昂的主教格列高利（Gregory of Nazianzus，389年卒）寫道：

此外，若翰施洗，耶穌前來接受他的洗禮，目的是要聖化他，無疑也是為把亞當整個舊人葬入水中<sup>33</sup>。

當耶穌從水中上來時，也把世界跟他一起帶上來，同時看見亞當為自己及為後人...所關閉了的天空敞開了<sup>34</sup>。

聖熱羅尼莫說：

他應聽我們再三宣報，舊的亞當在洗禮中完全死去，新的亞當同基督一起復生；死去的人屬於土，生來的人屬

---

<sup>32</sup>耶穌在約旦河接受若翰施洗者的洗禮是耶穌公開傳教生活的開端，是耶穌在世生活的一重要環節。但四部福音及宗徒大事錄有關若翰的記載，每有曖昧及差異的地方。近代學者所關注的是耶穌跟若翰的實際關係和他們兩人所領導的運動的差別。學者們詰問：若翰怎會先認識耶穌是默西亞？既認識了，為何不立即投奔到耶穌的門下，而仍繼續領導他的運動，致使耶穌的門徒跟若翰的門徒發生誤會和爭執？這一連串的問題是經由歷史批判學提出的。可是對教父們來說，這些問題全不成問題。教父們把聖經單純看是天主啓示的書，把聖經的話全部照收。他們講解聖經時，面對的是入了教的信徒；他們釋經的目的是培養靈性的生命和增加信仰的認知。教父們的釋經學與歷史批判的釋經學各有千秋和各有所長，如何把兩者融匯貫通，恐怕是今日釋經學者要應付的嚴峻考驗，參閱：Ch. Kannengiesser, "Come veniva letta la Bibbia nella chiesa antica: l'esegesi patristica e i suoi presupposti", *Concilium* 27 (1991) 50~58.

<sup>33</sup>*Oratio 39 in sancta Lumina, cap. 15, PG, 36, 351.*

<sup>34</sup>*Id., cap. 16, PG, 36, 354.*

於天<sup>35</sup>。

上面我們已看過聖安布羅斯把洗禮與舊約紅海的事蹟聯係在一起，現在讓我們看看耶路撒冷的主教聖西里爾又怎樣把這兩件事聯合起來。聖西里爾把視線的焦點放在法老王的身上，對聖人來說，法老王是魔鬼的化身：

那虐王把古時以色列人民追趕到紅海；至於你呢，那狂妄的暴君把你追趕到救恩的水池。他淹死於紅海，而你卻沈沒於救援的水中<sup>36</sup>。

提到魔鬼，自然會想起陰森、黑暗、恐怖、神秘、不祥、不潔、使人毛髮悚然的東西，而水也有喚起這類印象和意念的功能。多神文化的創世論都認為宇宙的原始是一片洪荒與混沌（創一2），與龍潭深淵、毒蛇怪獸相依為伍<sup>37</sup>，它們隨時威脅宇宙的生存。是以宇宙的創造與維持無異是和諧（cosmos）戰勝混亂（chaos/tehom）、光明征服黑暗、生命剋制死亡的一項傑作<sup>38</sup>。以上這些意象特別為聖西里爾主教所喜用，他竟然敢把耶穌的身體比作死亡及魔鬼的食物：

<sup>35</sup>*Apologia adversus Libros Rupini missa ad Pammachium et Marcellam, liber Primus:*“ Audiatur nos iterum proclamantes, veterum Adam in lavacro totum mori, et novum cum Christo in baptisate suscitari: perire choicum et nasci supercoelestem.”

<sup>36</sup>*Catechesis XX, PG, 33, 1068.*

<sup>37</sup>聖經所用的怪獸名稱有三，它們每每是同義語：（甲）Leviathan/Lothan，約三8；四〇25~四一26；依廿七1；則廿九3~5；詠七四14；一〇四26；（乙）Rahab，約九13；廿六12；卅八8~11；依卅7；五一9；則廿九3；詠七四13~14；八七4；八九11；（丙）Tannin，創一21；出七9~10，12；申卅二33；約七12；依廿七1；五一9；耶五一34；則廿九3；卅二2；詠七四13；九一13；一四八7。它們相當於巴比倫創世神話中的Tiamat 見C. Kloos, *YHWH's Combat with the Sea. A Canaanite Tradition in the Religion of Ancient Israel* (Leiden, 1986).

<sup>38</sup>見箴言八22~31；約卅八16；廿六5~6：「幽魂在地下打顫，海底與居於海底的驚恐不已。陰府在他前面顯露，死域也沒有遮掩。」

他的肉體成爲死亡的獵物，當惡龍想把它吞下時，必然要先把從前吞下去的人吐出來<sup>39</sup>。

他甘願下到那能致人於死的妖鯨的所在地……好叫死亡把吞下的人再吐出來<sup>40</sup>。

據約伯書說，那原在水中的龍開口把約旦河吸下來。但當多首的龍頭要被打破時，（基督）進入水中把水霸網縛起來，好使我們獲得踐踏蛇蠍的能力<sup>41</sup>。

聖西里爾以上有關耶穌領受洗禮的描述一方面說明魔鬼及死亡曾一度戰勝基督，另一方面也說明它們被基督克勝，所不同的是，前者的勝利是短暫的，後者的勝利是長久的。此外，上面的描述也微妙地指示出耶穌死後下降陰府，把所有囚於陰府的人解放出來的這端信仰<sup>42</sup>。

## 火

據古人的看法，水是世界最基本的元素<sup>43</sup>，與其他三元素

---

<sup>39</sup>*Catechesis XII, PG, 33, 741/2*: “Esca igitur morti objecta fuit corpus, ut cum illud se devoraturum speraret draco, etiam evomeret eos quos jam devoraverat.”

<sup>40</sup>*Catechesis XIV, PG, 33, 847/8*.

<sup>41</sup>*Catechesis II, PG, 33, 441/2*.

<sup>42</sup>羅十 7；伯前三 19；一首 Mozarabic 禮聖週六的禱詞：“Domine Jesu Christe...qui descendisti in lacum, ut ex inferis victos educeres...”而拉丁禮安魂彌撒的奉獻祭文也有類似的話：“Domine Jesu Christe...libera animas omnium fidelium defunctorum de manu inferni et de profundo lacu. Libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas tartarus, ne cadant in obscura tenebrarum loca...”

<sup>43</sup>Cyril of Jerusalem, *Catechesis III, PG, 33, 433*: “Acrhe tou kosmou to hydor.” Tertullian, *De baptismo, cap.2, PL, I 1202*: “Auctoritas liquidi elementi... divini spiritus sedes, gratior scilicet caeteris elementis... semper materia perfecta, laeta simplex, de suo pura... Quid quod exinde dispositio mundi modulatricibus quodammodo aquis Deo constitit.”

(土、火、氣)有密切關係。這些關係少不了亦會被應用到洗禮上來。水、土與洗禮的關係，我們前面已論過。至於水、火與洗禮的關係，新約聖經亦有好幾處提及。施洗者若翰預言，在他以後來的那位要用火施洗(路三 16 及平行文)。在路十二 49~50，火與洗禮是同義語：

我來是為把火投在地上，我是多麼切望它已經燃燒起來！我有一種應受的洗禮，我是如何焦急，直到它得以完成！

宗徒大事錄二章 3 節記載，當聖神降臨時(根據一 5，這也是洗禮)，有像火的舌頭停留在每人頭上。又據猶斯定用過的一本福音書說，當耶穌受洗下到約旦河水裡時，曾有火燃起來<sup>44</sup>。

## 氣

談到水、氣與洗禮的關係，我們不能不提創世紀一章 2 節。這一節有三個關鍵詞，每一個詞都有多種可能的意義，再加上它們彼此間的配合，結果這一節得出來的解釋就多姿多采了：

ru'ah (希臘文 *pneuma*，拉丁文 *spiritus*，英文 *spirit*) 有氣、風、靈、神(具位格或無位格)的意義<sup>45</sup>。

pelohim 一般的意義是神、天主、上帝，但它有時也有超級形容詞的意義<sup>46</sup>，如我國人說，鬼斧神工、天大本領、神手、神醫等。

mrhpt 是 rhp 動詞的分詞。這個動詞過去曾有過多種譯法，

<sup>44</sup>Justin, *Dialogus cum Trypho*, 88.

<sup>45</sup>S. Moscatti, "The Wind in Biblical and Phoenician Cosmogony", *JBL* 66 (1947) 305~310.

<sup>46</sup>J.M.P. Smith, "The Use of Divine Names as Superlatives", *American Journal of Semitic Languages and Literatures* 45 (1928/9) 212~220.

但它主要的意義是指鳥類特有的一種動作：翱翔、鼓翼、孵化、用翼覆蔭等，可參閱申卅二 11：老鷹怎樣守候自己的窩巢，飛翔在幼雛之上，上主也怎樣伸展雙翅，把他（以色列）背在自己的翼上。

下面我們把創一 2 的幾種翻譯列出以作比較，《思高聖經》依聖熱羅尼莫的拉丁譯本譯成：天主的神在水面上運行（*Spiritus Dei ferehatur supra aquas*）。

天主的風在水面上移動。

*Gottessturm bewegte sich uber Wasseroberfläche*<sup>47</sup>。

一陣可怖的風在水面上吹拂而過。

*An awesome wind sweeping over the water*<sup>48</sup>。

天主的神（或氣）覆蓋在水面上。

*The Spirit of God was brooding over the water*<sup>49</sup>。

從上面所舉的數例，可見創一 2 這節有多種可能的理解，但其基本的思想是夠清楚的：一股強勁的風或天主的神（氣息）像母鳥孵化幼雛一樣把翼伸展在水面上。在蘇美人創世的神話中，世界被描繪成像個蛋，而風神就像一隻大鳥把它孵化出來。創一 2 的意象有否受近東宗教神話的影響呢？我們不能確定，但也不能排除。

釋經大師聖熱羅尼莫在他的創世紀詮釋中，就毫不猶豫地用到了鳥孵蛋的想像。把聖奧古斯丁與聖熱羅尼莫的詮解比較一下是頗有趣的事<sup>50</sup>。前者是神哲學家，他作的解釋是思辨性

<sup>47</sup>Claus Westermann, *Genesis* (Biblicher Kommentar AT, I; Neukirchener Verlag, 1974), 147~150.

<sup>48</sup>E.A. Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible; N.Y. Garden City, 1981), ad loc.

<sup>49</sup>J. Skinner, *Genesis* (ICC; Edinburgh, 1969), ad loc.

<sup>50</sup>一位生於八、九世紀之際的本篤會神學家的確曾蒐集過這兩位聖師的

的、本體論的：「我們大可以這麼說：天主之神凌駕剛形成的東西之上，所謂凌駕，非指空間而是指超乎萬象的能力而言。」反之，後者是釋經學者，對希伯來語文造詣較佳，能把握著 *rhp* 這個詞的意義，故能作出上述貼合原文的具體解釋。至於對天主之「神」的解釋，兩者大致相同，均認為是指造物主而言，所不同者是，聖奧古斯丁把天主之「神」解釋為造物主的「好生之德」（*bonae voluntati Creatoris / beneficentiae*），這一解釋為後來信理神學的天主聖三論開了先河，甚或受當時已形成的天主聖三論所影響。而聖熱羅尼莫卻始終把天主之「神」看作是天主自己。聖師所關心的是怕人如異教徒或無神論者把天主之「神」解釋為天地自生自長的「元氣」（*de spiritu mundi*）。

其實，神－風－氣－靈這個詞所代表的是能力。天主之「神」或聖神指的是天主的能力，這裡特指天主創生、繁衍的能力，或者說「生生之德」，它歸根究底還是天主自己，這個

---

詮釋，並加以比較，Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria* lib. Gen. 1:2, *PL*, 113, 70: "(Aug. lib. 1 de Gen. ad lit. c.5, tom.III) Sive totam corporalem materiam aquam appellavit, ut insinuet unde facta et formata sunt omnia quae ex humida natura per species varias in terra formari videmus; sive spiritualem vitam ante conversionis formam quasi fluitatem. Spiritus Dei superferebatur, quia subjacebat bonae voluntati Creatoris, quod formandum et perficiendum inchoaverat.....Ne faciendo opera potius per necessitatem indigentiae quam per abundantiam beneficentiae Deus amare putaretur. Comode enim potius insinuetur aliquid inchoatum, cui superferetur: non loco, sed omnia superante potentia.

(Hier. in Gen. t. III) In Hebraico habet merahephet, id est, incuabat, vel fovebat, more volucris ova calore animantis. Intelligimus ergo non de spiritu mundi dici, ut putant multi, sed de Spiritu sancto, qui et ipse est omnium vivificator; si autem vivificator, et conditor; si conditor, et Deus....

'Et spiritus etc.' In quo subsistentes requiesceremus flatu ejus vivificati, et unda baptismi abluti....Sicut Deus, scilicet et conditor, praeerat fluitanti et confusae materiae, ut distingueret quando vellet."

解說不僅是聖熱羅尼莫的，也是聖利奧的，甚至也可說是聖奧古斯丁的。在舊約裡，創二 7；詠一〇四 29~30 就充份表達了這個思想。在新約裡，瑪十二 28 的「天主的神」正好對著路十一 20 的「天主的手指」，而手指正象徵力量；又在路一 35，「聖神」與「至高者的能力」形成補充或同義對偶。

在路加的描寫中，耶穌的受孕隱約反映出創一 2：聖母的胎好比洪水；一股強勁的風覆蓋在洪荒的水面上，使水有繁生的能力；同樣，天主的神臨駕聖母的童身，使她獲得生育的功能。這裡可能也有創二 7 做背景：天主的氣息吹入無生命的土偶，使土偶成為有生氣的人。聖經的描述可以比擬今日施行急救時所用的人工呼吸。

如果耶穌的受孕與創一 2 相呼喚，那麼，耶穌在約旦河受洗則更不待言了，不過在這裡明顯地已有了新的發展：「神」具有位格（天主的第三位）；長期留在想像背後，專為描寫鳥類動作的動詞 *rhp*，引來了具體實物（鴿子）的聯想。古代猶太經師在詮釋創一 2 時已補充說過，天主之「神」運行在水面上像「鴿子」翱翔在其幼雛之上一樣。在諾厄時代，鴿子又曾一度出現在洪水面上（創八 8~12），因這具破壞力的滅世洪水與具拯救力的洗禮之水形成對立（參閱：伯前三 20~21），鴿子就成了新生和重建的象徵。此外，鴿子也象徵溫和與純樸（瑪十 16）。

有趣的是，在耶穌與尼苛德摩討論新生的短短數節交談中，上面所提到的水、氣、風、神、洗禮、母胎的觀念和它們的關係都一一表露出來了（若三 3~8；參閱七 39；鐸三 5~6）。

## 綜論

教父的著作浩如煙海，人終其一生也未必能看盡。他們的思想成了教會後期神學、哲學理論的基礎。在本文中，我們從

羅馬人書六3後出發，作了一次走馬看花的巡禮，隨手摘些花朵以自娛，發覺它們真的是五花八門，爭妍鬥麗，各呈其美。教父們的想像活潑，思想豐富，易於激發靈感，彷彿一道洶湧澎湃的江河，一波推一波似的，不知流至何處為止。

我們覺察到教父們所用的語法不是我們日常一般用的語法。前面我們已提過，他們用的是象徵性或隱喻性的語法。這種語法的特徵是容量極大，真的是包羅萬象，能把時空內不同、甚至對立的事物融匯起來；在空間方面，如水、土、火、氣；母親—貞女；母胎—墳墓；生命—死亡；光明—黑暗；教會—耶穌的母親—耶穌的配偶；貞女—惡魔—怪獸；約旦河—紅海—創世時的混沌等；在時間方面，如創世—末世；以民出埃及事蹟—耶穌在約旦河受洗—耶穌的受孕事蹟—耶穌的蒙難及被埋葬以至下降陰府等。

教父們用的語言是不依邏輯的、是不準確的，他們說的不是理性的語言，而是心理的語言，是半隱半彰的「聖事」（sacramental/symbolical）語言，聽的人要以直覺、以心神來領會它—真所謂要「心」領「神」會，領悟其弦外之音才行。

但是如今問題來了：我們說過，教父們的著作是教會後期神學和哲學的基礎，但神哲學所用的語言和表達形式是邏輯的、抽象的；它用的方法是分析、推理、批判、演繹、歸納；而同一律、矛盾律、斥中律又是這種系統思考的最基本原則—甲不可能同時是乙是丙。怎樣把教父們（或聖經）廣泛採取的生動活潑、如詩似畫的象徵（隱喻）語言簡約成啓蒙後今天的人類習慣用的刻板、寫實的邏輯語，免致兩者隨便被劃上等號，是值得探討的課題。今日教義神學多方受到質疑，系統神學多處被發現前後不連貫，象徵語言與邏輯語言之混淆恐怕是其主要原因之一。

# 救恩經驗的傳遞和解釋

## 從格前十一 23~26 看主的晚餐

羅國輝<sup>1</sup>

本文說明禮儀（主的晚餐），一方面是傳遞基督事件（十字架）所帶來的救恩經驗，另一方面也解釋救恩是實現在基督徒事件（聖潔的生活）中的；這傳遞和解釋，都是在參禮者基督徒的抉擇中完成的。

本文不打算從「聖經註釋」的角度來探討這段經文，也不打算註釋四部福音中，有關耶穌最後晚餐的記載<sup>2</sup>，因為這些研究都可在有關書籍<sup>3</sup>中找到。

### 經文：格前十一 23~26

這是我從主所領受的，我也傳授給你們了：主耶穌在他被交付的那一夜，拿起餅來，祝謝了，擘開說：「這是我的身體、為你們而捨的，你們應這

---

<sup>1</sup> 本文作者：羅國輝神父，香港教區司鐸，羅馬聖安瑟莫禮儀學院禮儀學碩士，現任香港教區禮儀委員會主任，並在香港聖神修院、台北輔大神學院、及大陸多所天主教修院教授聖事及禮儀相關課程，著有：《禮者，履也》（台北：光啓，1988），《逾越》（香港：公教真理學會，1988）等書。

<sup>2</sup> 谷十四 22~25；瑪廿六 26~29；路廿二 14~20。

<sup>3</sup> 尤其值得推介是：L. Deiss, *It's the Lord's Supper*, (N.Y.: Paulist, 1976)；J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, (Philadelphia: Fortress, 1977)；D. N. Power, *The Eucharistic Mystery*, (N.Y.: Crossroad, 1992)。

樣行，為記念我。」晚餐後，又同樣拿起杯來說：  
「這杯是用我的血所立的新約，你們每次喝，應這樣行，為記念我。」的確，直到主來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡。

## 上下文脈絡

《格林多前書》是保祿宗徒約於公元 51~57 年間，面對格林多教會中的問題而寫的。保祿宗徒在這篇書信中，首先指出格林多教會裡分黨分派的問題，並譴責他們在舉行「主的晚餐」時，仍各自吃喝自己的餐，有人已醉倒了，但同時也有人還空著肚子。

接著，保祿趁機教訓他們，就在本段（格前十一 23~26）中，重述主傳授給教會的「餐」。然後，警惕格林多人要反省自己的言行，否則便是吃喝自己的罪過。

最後，保祿便從「主的晚餐」，找出基督身體的概念，發展他的教會學：教會猶如一身。

## 開宗明義

本段經文開宗明義指出：「這是我從主所領受的，我也傳授給你們」（23a）。這句話說明：這「餐」的本身，便已經是信仰事件和經驗的傳遞了。

藉「主耶穌在被交付的那一夜」（23b）這句話，保祿指出：耶穌面對他生命的關鍵時刻，仍不忘與門徒共餐。

在此以前，耶穌常與門徒一起進餐；他又曾與稅吏、罪人共餐，為顯示他的寬恕和慈愛；他又在迦納婚宴變水為酒，顯示了自己的光榮，作為迎娶他愛侶——人類的新郎，門徒便相信了他；他又曾以五餅二魚飽飫五千人，以顯示他是生命之糧。

同樣，他現在在生命的關鍵時刻，與門徒共餐，繼續以餐

宴的方式顯示他自己和門徒的關係。按對觀福音，這餐是紀念天主擊殺埃及人，以解救以色列子民的逾越節晚餐；若望福音記載，耶穌確曾在逾越節慶日前，即受難前夕，與門徒共餐，而以翌日耶穌在十字架上被宰殺，作為真正的逾越節羔羊被祭殺<sup>4</sup>。但無論如何，耶穌與門徒吃最後晚餐是肯定的；福音作者以耶穌的死亡作為新的逾越事件來處理，也是確實的。

## 祝福餅的救恩意義

接著，耶穌「拿起餅來，祝謝了，擘開說：『這是我的身體，為你們而捨的，你們應這樣行，為紀念我』」（23c~24）。

耶穌吩咐門徒舉行他的逾越節晚餐<sup>5</sup>，並要這樣行，為紀念他，正如天主吩咐梅瑟叫以色列子民吃逾越節餐，為獲得解救，並要世世代代過這節日<sup>6</sup>；耶穌以此顯示他與天主救世的心相通，性相通，也顯出他的主動性。耶穌用了逾越節晚餐中象徵當年以色列子民惶惶逃離埃及的餅<sup>7</sup>，以顯示自己就是犧牲性命，為賦予人力量和生命，使人脫離舊力量、惡勢力的那一位。

這犧牲的意義在耶穌自己的話裡顯示出來：「這是我的身體，為你們而捨的」。這話是非常清楚的，並在十字架上徹底實現了，也正如若望福音以耶穌在十字架上的死亡，作為真正的逾越節羔羊被祭殺。為我們來說，耶穌是為解救我們脫離罪惡而犧牲的；但從另一角度，耶穌的犧牲，是為完成天主交予他解救人類、除免世罪的旨意，因此，可以說耶穌的死亡，是

<sup>4</sup> 關於對觀福音與若望福音二者間異同的問題，請參看：同上註的各書內容。

<sup>5</sup> 谷十四 12~16；瑪廿六 17~19；路廿二 7~13。

<sup>6</sup> 參閱：出十二 1~28。

<sup>7</sup> 參閱：出十二 34, 39。

贖罪的祭獻<sup>8</sup>。

## 祝福杯的救恩意義

「晚餐後，耶穌又拿起杯來說：『這杯是我的血所立的新約』」（25a, b），這話清楚表明：耶穌就是「新約逾越節的祭獻犧牲」。

這「血」使人在這逾越節的祭典中想起：昔日拯救以色列子民的事件<sup>9</sup>中，被宰羔羊塗在門框和門楣上的血。今日是基督甘作救世的犧牲，懸在木架上，他的血也將塗在木桿上。

同時，「這杯是我的血所立的新約」，這句話也使人記起昔日在西乃山下，天主與以色列子民所立的「舊約」<sup>10</sup>：

梅瑟取了一半血……洒在祭壇上，然後拿過約書來，唸給百姓聽，以後百姓回答說：「上主所吩咐的話，我們全必聽從奉行。」梅瑟遂拿起血來灑在百姓身上說：「看，這是盟約的血，是上主本著這一切話同你們訂立的約」<sup>11</sup>。

這舊約被以色列子民破壞了<sup>12</sup>，但今日耶穌卻完全體現天主的旨意，以自己的血—生命，重訂天主與人的新約，重建神人關係，使人在他的血—生命裡，能夠完全奉行天主的心意，恢復人在開始時按天主的心意所造成的肖象和模樣。

可以說，藉著這以基督的血所重訂的新盟約，正如當年在西乃山下，今日在十字架下，一個新的民族被締造了。這個新民族，就是那些被召來分享這盟約之血、歃血為盟的人所組成。

---

<sup>8</sup> 參閱：希十 1~18。

<sup>9</sup> 參閱：出十二 1~14, 21~27。

<sup>10</sup> 見：出廿四。

<sup>11</sup> 見：出廿四 6~8。

<sup>12</sup> 參閱：耶卅一 31~36。

這新盟約是有末世的意義的，因為「酒」在舊約以色列人的觀念中，已經有末世的意義了<sup>13</sup>。

## 「主的晚餐」的救恩意義

綜合來說，按格前十一 23~25 所傳授的，主耶穌在他的最後晚餐，發展了舊約逾越節的象徵和標記，來向他的門徒綜合他那承行天主旨意、為愛人而犧牲的一生。他利用紀念離開埃及及為奴之地的餅，說明這是他的身體；他甘願犧牲自己，為使人徹底脫離罪惡的奴役，並獲得生命。他又以那祝福之杯，作為他新盟約之血；召請人進入他的生命，重訂天人間生命之約，成為新約的子民。換句話說，基督是以晚餐的方式，彰顯他自己的事件，尤其是在晚餐後，在十字架上實現的犧牲和祭獻<sup>14</sup>。

以上所分析的是保祿複述耶穌在最後晚餐中，以晚餐的方式，把自己彰顯出來。

然而，當保祿給格林多教會寫這書信時，已是距離耶穌的最後晚餐約二十多年之後，但保祿所明白的是：「的確，直到主再來，你們每次吃這餅，喝這杯，你們就是宣告主的死亡」（格前十一 26）。

換句話說，當我們按基督的吩咐，以「吃這餅、喝這杯」來紀念他時，我們便是以他的晚餐來傳遞、並體現他的事件，尤其是他在十字架上的犧牲祭獻，使「吃這餅、喝這杯」的人認出他<sup>15</sup>，並體驗他的事件。

為解釋「吃這餅、喝這杯」的意義，保祿在不同書信的不同部分裡，也表現出他的體悟。格前十 16~21，保祿體驗到「結

<sup>13</sup>參閱：岳二 24；歐二 24；箴三 10。

<sup>14</sup>為了解十字架事件的救恩意義，還可參閱：弗二 11~22；希十 11~18。

<sup>15</sup>請參閱：路廿四 30~31, 35。

合於基督體血的人，成了一體」：我們就是**基督的身體**，從而發展出各教會猶如一體，各自是肢體的教會觀<sup>16</sup>。保祿也要求我們：既是基督的肢體，就應在基督內以聖潔的生活作為祭獻，好相稱於主的筵席<sup>17</sup>。

若望福音也異曲同工地以「基督的體血」為題，說明「基督犧牲自己，為叫世界得到生命」<sup>18</sup>，這就是他在十字架上的事件，且闡明吃喝基督體血的人，就住在基督內，基督也住在他內，生活到永遠，同時，正如基督因父而活，吃他的人，也要因他而活（基督徒的事件）。

基於以上分析：我們從本段經文可看出：耶穌基督利用舊約逾越節晚餐的餅和酒，來建立他的紀念慶典，保祿稱之為「主的晚餐」<sup>19</sup>，因為它不再是舊約的逾越節祭餐，而是新約的祭餐，它的祭品就是基督自己—元首和肢體（教會）<sup>20</sup>。

這「主的晚餐」的中心，是以餅酒把基督的事件，尤其是他犧牲自己作為救世的祭獻宣告出來，使吃喝這餐的人，與基督的事件連在一起，這不單是救恩事件的體驗，而且是救恩在吃喝的人身上的實現。這樣，基督的事件發生在基督徒身上，而活現於每一個時代和地方，發揮基督救世犧牲的效果。

換句話說，在「主的晚餐」中，基督徒發現和闡釋自己的「存在」，並藉此而有所體驗和行動。這也是教會身為基督奧體，不斷解釋自己的存在的最具體和有利的說明。

---

<sup>16</sup>請參閱：格前十二 12~27。

<sup>17</sup>參閱：格前五 6~8；哥一 24；羅十二 1~2。

<sup>18</sup>參閱：若六 51~57。

<sup>19</sup>見：格前十一 20。

<sup>20</sup>參閱：格前五 7。

## 結語

要了解「主的晚餐」所展現的基督事件，也就是要了解「基督死在十字架上」的意義<sup>21</sup>。

就內容來說，「主的餐」所實現和傳遞的，既是救恩事件和經驗的核心和高峯：基督對父和對人最徹底的抉擇和犧牲，他在十字架上的救贖行動，也是作為贖罪與和好的祭獻。因此，它不但是新約眾多慶典中的核心和高峯，也是展示基督徒生命、生活和使命的最完美解釋和體現<sup>22</sup>。

救恩事件和經驗	基督事件 (十字架)	格前十一 23-25；弗二 11-22； 希十 1-10；若六 26-51
傳遞和抉擇	主的祭餐	格前十一 26；若六 53-55
救恩的解釋和抉擇	基督徒事件 (聖潔的生活)	格前五 6-8；十 16-21； 羅十二 1-2；哥一 24； 伯前二 3-8；若六 56-58

<sup>21</sup>弗二 11-22；希十 1-10 是最好不過的註釋。

<sup>22</sup>參閱：格前五 6-8，十 16-21；羅十二 1-2；伯前二 3-10；哥一 24。