

神筆集

千光



120

輔仁大學神學論集

第120號 1999年夏 總目錄見50, 100期索引

目 錄

編者的話..... 編輯室 153

聖 經

《馬爾谷福音》導論..... 林 思 川 155

《若望福音》的寫作團體..... 穆 宏 志 169

若二 1~11 的神學內涵..... 梁 鶴 儀 194

信 理

初談天父學

從聖經神學、靈修及使命三角度談起..... 張 春 申 211

基督大司祭的新意..... 簡惠美 譯 221

自然的神學與自然神學..... 安 希 孟 230

聖 禮

- 論平信徒在禮儀中的講道..... 王 春 新 238
利類思《彌撒經典》翻譯始末..... 羅 國 輝 255

靈 修

- 意亂情迷在中年..... 蔣範華 譯 265

牧 靈

- 「祖先崇拜」牧靈神學反省
以宗教文談作基礎..... 張 玲 玲 276
俄羅斯東正教的基督教化問題..... 劉 錦 昌 291
EDITORIAL..... 編 輯 室 306

編者的話

本期提供十一篇文章，內容相當廣泛，分別列入聖經、信理、聖禮、靈修及牧靈五大類別中，真可謂是一本「神學雜誌」。

聖經類的三篇都共有一特色：將當代新約詮釋的最新觀點介紹給讀者，為馬爾谷及若望福音的神學與歷史性作了一系統性的鋪陳。首篇，林思川神父從幾個角度，為讀者整體性地介紹《馬爾谷福音》；它在「對觀福音」系列中的地位、有關作者的問題、其文學和語言上的特點、神學訴求，並以地理旅程為經，以耶穌生命事蹟為緯，給《馬爾谷福音》的內容作了一個整體性的大綱。

穆宏志神父在輔大神學院教授新約聖經及聖經希臘文快廿年了，他根據教學所累積下來的經驗，編寫了一部上下兩冊共四百多頁的巨著：《若望著作導論》，年內即將出版。這本《導論》，不但為初學者是一本優良的導讀作品，為研究者也是一本優良的參考讀物。本期特別摘要刊出該書的一小部分：〈醞釀《若望福音》的團體〉，讓讀者可以先睹為快。

梁靄儀小姐的〈若二 1~11 的神學內涵〉，由神蹟的意義開始，探索「加納婚宴」記述中的基督論、聖母論、聖事論等神學主題的意涵，對於以中文閱讀神學者及《若望福音》的導讀甚有助益。

信理類的首篇，張春申神父分別從聖經神學、靈修及使命三角度，指出「天父學」的基礎：在降生的基督身上，我們認識了「有言」的天主父；在回歸的基督身上，我們認識了「無言」的天主父。這才是天父學應有的整體面貌。由於西文的 *Patrology* 已被用來指稱「教父學」，因此，我們嘗試譯「天父

學」為 *Pateriology*，是否恰當？請高明讀者指教。

簡惠美修女翻譯的〈基督大司祭的新意〉一文，將《希伯來書》中新盟約的「基督司祭」，與舊約古代司祭的意義作了對比，以敏銳的觸筆點出其「新」之所在。本文不只是一篇導讀《希伯來書》的佳作，以信理神學角度觀之，在基督論、聖事論及末世論，都可對讀者有所啟發。

安希孟則分別介紹了「自然的神學」與「自然神學」的意義與異同。釐清這兩者神學觀，有助於初學者研讀神學思想的發展。作者並進一步指出當代神學家應努力的方向，應是自然與神學二議題並列並重，這對環保議題等，有其啟發的作用。

聖禮類中，王春新修士的〈論平信徒在禮儀中的講道〉一文，由聖經、教會歷史、教會訓導，尤其梵二之後的教廷聖部和教宗文獻等各角度，對平信徒在禮儀中的角色與職務做了分析，並將觀注焦點放在「平信徒在禮儀中的講道」上。最後，提出「德國主教團的看法」及「美國主教團的指示」等相關文件，給台灣教會做借鏡。這是一篇參考實用性很強的佳作。

翟鳳玲姊妹根據羅國輝神父大作，撮譯編製而成的〈利類思《彌撒經典》翻譯始末〉年表，詳細記載並分析了十七、十八世紀時，天主教為中國教會而發生的禮儀之爭，各方的努力。是一篇中華教會禮儀發展史上的重要史料。

靈修類的〈意亂情迷在中年〉，簡單描繪中年修會會士及鐸職人員的「意亂情迷」人際關係的情況，並提出靈修輔導的一些原則。

牧靈類的〈「祖先崇拜」牧靈神學反省〉及〈俄羅斯東正教的基督教化問題〉兩篇文章的作者，都是正在輔大神學院就讀，正在寫碩士及博士論文的優秀研究生。兩篇文章都涉及牧靈時該注意的「宗教交談」及「信仰本位化」等態度上的神學反省。

《馬爾谷福音》導論

林思川¹

本文作者根據一些資料，從幾個角度為讀者整體性地介紹《馬爾谷福音》。首先，提及當今聖經學界認為《馬爾谷福音》在「對觀福音」系列中的地位，而後談到其作者的有關問題，總括性地討論其文學和語言上的特點，並分析馬爾谷的神學訴求；最後，作者以地理旅程為經，以耶穌生命事蹟為緯，給《馬爾谷福音》的內容作了一個大綱。

一、《馬爾谷福音》：最古老的福音

近幾十年來，詮釋《馬爾谷福音》的書籍出版得相當密集而且為數極多，這顯示學者們在研究聖經的工作中，十分重視這部福音。

然而，這個現象在以往並非如此，事實上正相反。從第二世紀起，《馬爾谷福音》的重要性便被其他三本「較大的」福音書所掩蓋。從初期教會起直到本世紀初，一直少有人著書詮釋《馬爾谷福音》，即使偶有為之，也是以《瑪竇福音》為出發點，或將二者加以比較，順便對《馬爾谷福音》略作注釋。即使在教會的禮儀中，過去也少有經文選自《馬爾谷福音》。

由此可見，雖然《馬爾谷福音》在正典綱目中，僅次於《瑪

¹ 本文作者：林思川神父，方濟會士，輔大神學院神學系畢，輔大宗教學碩士，德國 Würzburg 大學神學博士，主修新約詮釋學。現服務於黎明中學。

寶福音》佔第二位²，然而它本身獨特的重要性，卻被其他福音的光芒掩蓋而黯然無光。

造成《馬爾谷福音》長久以來遭受冷落的另一個原因，來自於傳統對於各個福音之間的相互依從關係所作的評價。關於這一點，奧斯定的意見可代表古老教會的一般看法。按照他的見解，新約正典中對觀福音順序之編排，也同時展現了這些福音書成書的先後次序，以及他們之間的相互依從關係³。在這樣的觀點之下，《馬爾谷福音》便只被視為《瑪竇福音》的摘要，因為《馬爾谷福音》不僅成書比較晚，而且篇幅十六章，遠少於《瑪竇福音》的廿八章。

由於人們認為《瑪竇福音》優於《馬爾谷福音》⁴，以致於對《馬爾谷福音》內容的評價，也過於貶抑。

《瑪竇福音》及《路加福音》都是由耶穌的童年故事開始敘述，並以較大的篇幅描述了洗者若翰的事蹟，此外更提供了許多《馬爾谷福音》沒有記載的耶穌的言論。《瑪竇福音》並不以發現一座空墳為而滿足，而是更進一步加上了復活的主在加里肋亞的一座山上顯現給門徒們的報導。

因著對《瑪竇福音》的認識，人們自然也期待能在《馬爾谷福音》中、找到那些似乎是「被遺漏的部分」。最明顯的證據便是在很早的時候，人們便把有關主復活及顯現的記載，增補在《馬爾谷福音》的結尾處（谷十六 9~20）。這一切意味著，人們希望在《馬爾谷福音》中也能找到一個人物傳記的輪廓，就如《瑪竇福音》和《路加福音》所提供的一般。也就是

² 這很可能這是由於人們根據 Papias 之見證，相信《馬爾谷福音》之資料來自伯多祿，因而具有崇高的宗徒權威性。

³ 參閱：奧斯定，*De consensu evangelistarum*, I, 2。

⁴ 在某種程度上，人們也認為《路加福音》及《若望福音》都優於《馬爾谷福音》。

這些先入為主的觀念，使人們竟長期以來忽視了《馬爾谷福音》的作者，以及在他作品的第一章第一節中便開宗明義點出的文學及神學訴求。

吾人今日比過去的人更瞭解《馬爾谷福音》的特質，也肯定馬爾谷是歷史上第一位把耶穌的宣講和工作，寫成一篇前後連貫且整體報導的人。他自己並且評定此一作品為「耶穌基督的福音」（谷一1）。

因此，這部著作並不只是一個歷史報導，也不僅是一篇人物傳記。這本書建立了一個新的文學類型：「福音」，也因此成了「第一部」福音。

《馬爾谷福音》的作者並非文筆魯鈍的文字工匠，也非墨守成規的保守編輯者。事實上，他開始做了一些創新，他的福音書呈現了許多引人注目的特點，這顯示他的確發展出自己的文學特質。

人們之所以能重新發現《馬爾谷福音》的價值，並把其應得的尊重還給他，主要應歸功於人們自十八世紀起，開始應用歷史批判法來研究福音的起源問題⁵。學者利用此種研究方法，在十九世紀提出了所謂的「二源論」，作為對觀福音問題的解答。

這個理論認為，對觀福音中的兩部較大的福音書（瑪竇、路加）在寫作之時，應用了《馬爾谷福音》及另一個被稱為「耶穌的語錄」的文集，作為主要的資料來源。亦即《馬爾谷福音》及「語錄」的成書時間早於《瑪竇福音》及《路加福音》。

一旦學者們認定了《馬爾谷福音》是最古老的福音，緊接著便期待能夠從此書的敘述中，重新建構出一個沒有被教義過

⁵ 事實上天主教的學者 Richard Simon (1638~1712) 便以“Historic Critique”為此工作揭開了序幕。

度渲染的耶穌傳。但很快地人們便發現這種企盼落空了，因為在這本最古老的福音書中「歷史的耶穌」和「被宣講的基督」正是緊密相合，不容分離的。

在歷史批判法的協助下，人們對於福音的研究有了新的視野，提出了全新的問題，也因此《馬爾谷福音》獨特的意義和價值得到了新的肯定。人們不再認為它只是耶穌真實的言論（*ipsissima verba*）和事蹟（*facta Jesu*）之泉源；事實上它以文學的表達來為歷史的耶穌作見證。福音中所記載耶穌之言行，一方面可回溯自可接受驗證的資料來源，但另一方面也和作者本身對這些材料之理解密不可分。在這種認知之下，人們才能比較正確的明瞭，《馬爾谷福音》的神學目的在於為耶穌基督作見證，人們也可因此而免於落入任何意識型態的陷阱中。《馬爾谷福音》的確具有傳承並鞏固基督信仰的功能，因此它的重要性是難以評估的。

二、作者：「馬爾谷」

按照目前吾人可查考的文獻中，最早稱馬爾谷為第二部福音書作者的，是第二世紀初的 Papias，他說：「馬爾谷曾是伯多祿的翻譯員，他憑著記憶精確地把主的言行，但未按照順序寫下來」⁶。Papias 認為馬爾谷自己並未直接受教於主，他的書寫是奠基於伯多祿的宣講上。生活於第二世紀末的依肋納（Irenaeus）不但認同此意見，並且進一步指出了《馬爾谷福音》的寫作時間：「在他們（指伯多祿和保祿）死後，伯多祿的學生及翻譯員馬爾谷，用文字把伯多祿的宣講傳給了我們」⁷。

由這些見證而產生出更晚期的傳統，甚至清楚地認定羅馬

⁶ 根據：Eusebius HE, III 39, 3 ff。

⁷ 根據：Haer, III 1.1。

爲馬爾谷寫作福音的地點。根據這些古老的見證，馬爾谷雖不是耶穌的門徒，卻和宗徒之長伯多祿有密切的關係，因此，《馬爾谷福音》也擁有了宗徒性的權威。

然而，這位馬爾谷的真實身分，卻是十分難以確認的。雖然伯前五 13 提及了馬爾谷和伯多祿的特殊關係，而且經文中有關「巴比倫」教會的提示，也極可能暗喻馬爾谷當時的居所是羅馬。但是根據費 24、哥四 10 和弟後四 11 等經文，則人們可能更應在保祿的學生團體中找尋這位馬爾谷；很可能他和宗十二 25（及十五 37, 39）所提到的「號稱馬爾谷的若望」，是同一人。

從第二世紀起，馬爾谷這個名字便和正典綱目中的第二部福音緊密地連在一起。人們之所以會認定一位名叫馬爾谷的人是這部福音的作者，除了 Papias 的見證外，最主要的原因是，古老教會從第二世紀起便越來越重視福音的宗徒性來源。而且所謂宗徒性，並不是說福音一定要直接出自宗徒的手筆，而是只要有宗徒作爲最後之依據便足夠了。伯多祿既是宗徒之長，而馬爾谷又被認定是他的學生和翻譯員，因此依古老教會的傳統，認定馬爾谷爲福音之作者便不足爲奇了。

然而，就歷史批判法而言，單單由於福音書中多次提及宗徒之長的名字，或報導了和他有關的事蹟，並不足以認定此福音書的宗徒性。事實上，所謂「宗徒性的來源」有其更深的意義：人們在福音書中辨識出許多原本單獨存在的小單元，這些短小的傳統本身，已具有某種特定之文學類型（例如比喻或奇蹟故事），而這些文學類型，則是在某些特定的時空脈絡（「生活實況」：例如福傳宣講或禮儀）中形成的。

馬爾谷在公元 70 年左右，把這些傳統蒐集編排成目前吾人所有的福音書，這工作很可能是在巴勒斯坦以外的某地區完成的。這些傳統並非由於人們憑空杜撰而產生的，它們是由包

含伯多祿在內的宗徒們，以及他們的學生們，在初期教會的生活及宣講中所傳遞下來的，其中主要的內容便是耶穌的言行，他的生活、苦難、死亡與復活。

由此可知，這些傳統實在是以宗徒作為最後之依據，因此，他們當然具有宗徒性的來源。

三、《馬爾谷福音》在文學上和語言上的特點

《馬爾谷福音》報導耶穌的公開生活，其敘述方式是把許多單獨的場景連綴起來：整部福音以若翰洗者的公開生活為開始（谷一 2~14），以發現「空墳」為終止（谷十六 1~8），因此顯示出一個有如「生命歷史」般的結構。

然而，《馬爾谷福音》並不是一篇完整的「人物傳記」；因為它缺乏許多人物傳記中不可或缺的資料：例如生日、家世等。

事實上，作者個人的神學思想，才是真正影響全書佈局的主要因素。谷八 31 指出人子必須忍受一切在他身上將要發生的事⁸，這段話支配著整部福音的敘述。福音作者藉著把各個單獨之場景連貫編排在一起，表達出他對「耶穌事件」所有的理解。

《馬爾谷福音》概括地報導了耶穌的公開生活，耶穌在接受了若翰的洗禮之後（谷一 9~11），開始了他的「旅程」。一開始，他在加里肋亞一帶，尤其是加里肋亞海的四周活動。他的工作獲致了某種程度的成功，招收了一些門徒，但也產生了一些與他敵對之人，埋下日後嚴重衝突的種子。從加里肋亞往南行，經過耶里哥（谷十 46~52），耶穌和他的跟隨者來到耶路撒冷。在這座猶太人的聖城裡，耶穌與他敵對者之間的衝突越演越烈，終於導致他受審判而被處死。基本上，瑪竇和路

⁸ 參閱：谷十四 21, 49。

加亦沿用了馬爾谷的敘述結構，鋪陳了耶穌的「生命史」。

馬爾谷採用初期基督徒團體流傳下來的古老傳統，編纂了他的福音書。這些古老的傳統有許多原是各自獨立流傳的，但也有些部分，可能在傳到馬爾谷手中以前，已經形成了一個具有整體性的小單元，例如耶穌和法利塞人的爭辯⁹、有關天國的比喻¹⁰、奇蹟的記載¹¹等。這些小單元中，最重要的部分當屬耶穌苦難史¹²，多數學者相信，苦難史的基本成分，在馬爾谷蒐集之前，已有相當完整的文字記錄，而且這個傳統應是在耶路撒冷的初期基督徒團體中形成的。

《馬爾谷福音》和新約中其他各書一樣，都是用希臘文（ Koine-Greek ）寫成的。福音中一些耶穌和門徒們所使用的話語，則可能是直接由阿拉美文譯成希臘文的。在語法上最引人注意的則是，福音中許多句子或段落，僅相當簡單地藉著連接詞「和」（希臘文 kai）連綴排列起來。這種語法結構顯示，《馬爾谷福音》受到希伯來—阿拉美語言中的傳統敘事風格很深的影響。

雖然《馬爾谷福音》的語言相當質樸，但其敘事技巧卻相當高明。作者在敘述的過程中，生動地描述具體場合的情況，並且巧妙地交互運用陳述句、奇蹟故事、衝突辯論、寓言等不同文學類型；此外，如「摘要」（ Summarium ）、「前後呼應」（ InkulSION ）、「插入」（ Einschaltung ）及「預言和回顧」（ Voraus-und Ruckverweiser ）等各種常見的文學技巧，都被巧妙地運用在福音中。

⁹ 谷二 1~三 6。

¹⁰ 谷四 1~34。

¹¹ 谷四 35~五 43。

¹² 谷十四 1~十六 8。

四、《馬爾谷福音》的神學訴求：默西亞的歷史和宣講

馬爾谷採用講述故事的方式撰寫福音，但他並非僅僅重覆敘述他所蒐集到的傳統素材而已。他的目的在於表達默西亞耶穌的歷史，並嘗試經由他的神學觀，使讀者們更明瞭這個獨特的歷史。我們可以分三個主題來綜合《馬爾谷福音》的神學觀。

（一）默西亞耶穌的派遣

馬爾谷以「耶穌的福音」（谷一1）開始他的著作，這表示他運用了一個也許在初期教會的基督論便十分通行的稱謂：「基督」，作為整部福音的主題。此外，他更以另一個頭銜「天主子」強化基督這個標題。雖然這兩個頭銜並不一定同時出現於福音中，但它們往往出現在耶穌生命中的關鍵時刻的描述中。

耶穌的天主子身分，出現於福音的開端、中段及結尾：在有關耶穌受洗（谷一11）及他在山上顯聖容（谷九7）的記載中，天主親自宣告耶穌是他的愛子；而在十字架下，則有一位百夫長在面對耶穌死亡的時刻，宣認耶穌「真是天主子」（谷十五39）。

此外，伯多祿的「信仰宣示」是明瞭《馬爾谷福音》的關鍵經文，他宣認耶穌是默西亞（谷八29）。事實上，谷八27~29整段經文，正是為了引出這一個宣信。然而值得注意的是，耶穌不但沒有直接表示接受伯多祿的宣信¹³，反而嚴厲禁止門徒們把這個宣信的「內容」告訴他人，而且立即以「人子必須受苦」（谷八31）這段教訓，來「詮釋」他的默西亞性。

「默西亞」和「天主子」這兩個稱謂之間，存在一個緊繃著的強大張力，但二者並不互相排斥。相同的經文現象也出現

¹³請比較：瑪十六16~19。

在耶穌接受審判的高潮時刻（谷十四 61 f），當大司祭審問耶穌的默西亞性時，同時提及了兩個頭銜：「默西亞」和「應受讚頌者的兒子」。耶穌在答覆此問話時，藉著宣告「人子即將來臨」，肯定並增強了他的自我認知。

這些經文突顯出，福音作者欲藉此表達他對基督的看法。他的基督論並不拘泥於傳統，在傳統中，這概念表達了猶太人對一位「特定的默西亞」的期待。《馬爾谷福音》的目的並不在於肯定這傳統上的期待，而是要證明，「默西亞」這個頭銜是如何合法而且有效的印證在耶穌身上。因為單單給耶穌冠上一個稱謂，並不能說明他就是默西亞或天主子。馬爾谷欲表達的重點，並不僅在於指出耶穌是默西亞，而更是要說明在什麼意義之下，他是默西亞。

對馬爾谷而言，人們是在耶穌的整個生活中，看出他是天主派遣來的那一位¹⁴，也因此他實在是默西亞、是天主子。唯有當耶穌在世上的生活結束時，亦即當他完成了天父交給他的派遣時，人們才能夠「正確地」認出他就是默西亞、天主子。

作者為達到此一神學目的，在他的書中安排了一個被學者們稱為「默西亞的秘密」的表達技巧。福音中，耶穌多次下達嚴格的命令，禁止魔鬼（谷一 25, 34）、門徒們（谷八 30；九 9, 30）及群眾（谷一 44；五 43；七 36）宣揚他的身分。這些禁令常常顯得令人十分難以理解，而且在某些場合，它們根本就在間接指出、正確認出耶穌的默西亞身分應具備的條件。此外，那些蒙耶穌召叫而且跟隨他的門徒們，在面對耶穌的默西亞身分時，也顯得相當愚魯且難以受教。

¹⁴請參閱：谷九 2~10。

（二）天國臨近了

對《馬爾谷福音》的作者而言，耶穌不僅是福音欲表達的內容，他本身更是福音的「宣講者」。在他公開生活的一開始，耶穌就指出他的使命是宣講「天主的福音」（谷一 14 f）。他所宣講的核心內容，就是業已臨近的「天主的國」（*basileia*）。*basileia* 這個希臘字的原義，不僅表示「國度」，而且更是指「君王權力所及之處」。因「天主的王國」並不是指一個實在可見的「地方」，而是指一個天主有絕對王權的「境界」。藉著耶穌、在耶穌身上，人們得以經驗到這個境界，因此說「天國臨近了」。

在耶穌的使命中，特別是在治病奇蹟和驅魔的事件上，人們體驗到天主的王權不同於一般世上的王權。天主的王權是施恩行善、與人為善的。藉著耶穌的工程而來臨的天國，是一個化災殃為救援的根本轉化。雖然末世性的救援多次被人錯認，然而它事實上已經實現。谷四 1~34 中，耶穌的比喻便說明這一事實。然而，天國的實現在目前仍是隱而不顯的，一直要到人子從天上再度降來時，人們才可毫無障礙地看見天國決定性的圓滿實現（谷十三 32）。

馬爾谷所欲表達的是：在現今的世代裡，天國喜訊仍待繼續宣揚，這個宣揚所應產生的效果，就是耶穌所要求的「悔改和信從福音」（谷一 15；十三 10）。為能實現這一切，自然需要有使者，他們原是被耶穌揀選而跟隨他的人，後來也被派遣去宣講並實現耶穌的使命（谷一 16~20；三 13~19；六 6~13）。

（三）福音：回憶和許諾

耶穌所宣揚的福音，原本是宣告一個業已達到圓滿的「時間」（谷一 15）。耶穌的臨在本身，便是天主從永遠所預許的救援，這個救援並不是單單許給以色列子民的祖先，也預許給

世上一切民族（谷十三 10）。耶穌基督之來臨，和他在世上的一切工程，都是在說明這個天主預許給人類的救援，如今業已實現。因此必須把耶穌基督的福音，向普世人類宣講，使人明瞭天主所預許的救援業已實現。

所以，福音保存了人類救恩的「記憶」，意思是說，天主在耶穌基督身上所實現的救援歷史，藉著福音而得以保存，使之不至於隨著時間而消逝或被人遺忘。在耶穌基督身上，天主救援的「許諾」得到了實現。

就歷史過程而言，這許諾原是許給以色列子民的，但如今也是為歷史中每一世紀的人類。在《馬爾谷福音》中，第一位真正認出耶穌是天主子的，並非猶太人、而是一位外邦人，一位羅馬的百夫長（谷十五 39）。這事實說明了，在這位已經來臨、並且將要再來臨的耶穌身上，所實現的天主救援的許諾，是許給普世萬民的。人們可在《馬爾谷福音》的許多經文片段¹⁵中看出來，那蘊涵在耶穌基督福音中的生命許諾，被清楚地形諸於文字。耶穌的門徒們便成了這「記憶」的守護者，並負有責任去向全人類宣講那保存於這記憶之中的「許諾」。

五、《馬爾谷福音》的內容（大綱）

以地理旅程為經，以耶穌生命事蹟為緯，吾人可以將《馬爾谷福音》的內容大綱分段表示如下：

一 1~13	準備（前言） <ul style="list-style-type: none"> · 洗者若翰 · 耶穌受洗 · 耶穌受試探 	
--------	---	--

¹⁵ 例如：谷八 34~38 及十 17~31 等處。

— 14~八 26	<p>第一部分：耶穌在加里肋亞及其 臨近地區的公開生活</p> <p>1.耶穌在群眾前的大能工程</p> <ul style="list-style-type: none"> · 在加里肋亞開始宣講 · 招收門徒 · 在葛法翁的「一天」 <ul style="list-style-type: none"> · 驅魔 · 治病 · 和敵對者首次衝突 <p>2.耶穌的教導和奇蹟</p> <ul style="list-style-type: none"> · 選立十二宗徒 · 以比喻教導群眾和門徒 · 平息風浪及門徒們沒有信德 · 治病、驅魔 · 耶穌被家鄉的人拒絕 <p>3.耶穌周遊施教於加里肋亞及 北部地區</p> <ul style="list-style-type: none"> · 派遣門徒 · 兩次增餅奇蹟 · 開啓—聾子的耳朵 · 開啓—瞎子的眼睛 · 門徒們的不信 	<p>— 14~三 12</p> <p>— 14 f</p> <p>— 16~20</p> <p>— 21~34</p> <p>— 21~28</p> <p>— 29~31</p> <p>二 1~三 6</p> <p>三 13~六 6a</p> <p>三 13~19</p> <p>四 1~34</p> <p>四 35~41</p> <p>五 1~43</p> <p>六 1~6a</p> <p>六 6b~八 1~9</p> <p>六 66~13</p> <p>六 30~44 ; 八 1~9</p> <p>七 31~37</p> <p>八 22~26</p> <p>八 14~21</p>
-----------	--	---

<p>八 27~十六 8</p>	<p>第二部分：耶穌和門徒們走向十字架的道路</p> <p>1. 耶穌上路往耶路撒冷</p> <ul style="list-style-type: none"> · 三次預言苦難 · 伯多祿的宣信 · 伯多祿的「失敗」 · 教導門徒「大」和「服侍」 · 耶穌顯容 · 門徒們的「無能」 · 一些教導 · 治好耶里哥的瞎子 <p>2. 耶穌在耶路撒冷的工作和宣講</p> <ul style="list-style-type: none"> · 進城，清潔聖殿，詛咒無花果樹和權柄質疑 · 和對手爭辯 · 稱讚窮寡婦 · 末世言論 <p>3. 耶穌的苦難、死亡及空墳</p>	<p>八 27~十 52</p> <p>八 31; 九 31; 十 33f</p> <p>八 27~30</p> <p>八 32f</p> <p>九 33~37; 十 35~45</p> <p>九 2~13</p> <p>九 14~29</p> <p>九 46~52</p> <p>十 46~52</p> <p>十一 1~十三 37</p> <p>十一 1~33</p> <p>十二 1~40</p> <p>十二 41~44</p> <p>十三 1~37</p> <p>十四 1~十六 8</p>
------------------	---	--

《若望福音》的寫作團體

穆宏志¹

本文作者根據近代聖經學者的研究成果，向讀者介紹《若望福音》寫作團體的可能發展狀況，尤其是成員的變化及基督論觀點的演化。稍微知道一些這類福音寫成的背景知識，對閱讀並體悟《若望福音》必有助益。

前言

為正確了解一個作品，有一件非常重要的事，就是了解它是從什麼樣的環境中醞釀出來的。因此，為了解《若望福音》是在什麼樣的情況中寫成，我們有必要介紹《若望福音》的寫作團體，也就是愛徒團體的歷史、形成過程等。

這個團體在歷史中雖然並不能清楚地證明它的存在，但在研究聖經的學者中，相當普遍的接受有這麼一個團體存在的說法。本文乃根據布朗（Raymond E. Brown）的理論²，向讀者介紹這個團體及其發展。

學者將愛徒團體的歷史分成四個階段：

第一個階段研究的是：寫福音以前，這個團體如何漸漸形成，其中的成員有哪些？

¹ 本文作者：穆宏志神父，耶穌會士，羅馬宗座聖經學院聖經學碩士、輔大神學院神學博士。現任教於輔大神學院及輔大宗教學系碩士班，教授新約聖經、聖經希臘文、拉丁文等。作品散見《神學論集》等，並著有《宗徒書信主題介紹》。

² Raymond E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York: Paulist Press, 1979.

第二個階段要研究的是：寫福音時的團體，他們在面對不信仰基督和信仰基督的人時，如何認定自己。

第三個階段是：愛徒團體在寫書信的時候，此時團體發生了什麼問題？是在面對那些信仰生活的事項而有了問題。

第四個階段是書信寫成以後。

布朗假定若望書信是在福音之後才寫的。在這裡，讀者要注意一件事，書信倒底是在福音之前，或同時，或之後寫成的，在新約中並沒有明顯的證據，研究者可以假設，而後再研究求證。傳統認為《若望壹書》是《若望福音》的導讀。既然如此，書信是寫於福音之前的。

但是，布朗經過研究後，發現書信應是寫於福音之後的。理由是因為當時有人懂錯了《若望福音》，所以才要寫封書信，為引導人們正確《若望福音》。也有其他的學者認為書信是寫在福音之前，也舉出了一些理由。

但筆者認為布朗的研究過程很合邏輯，較使人信服。以下就介紹布朗對此主題所提出的看法³。

一、愛徒團體的歷史

布朗先假定在教會初期有一個相當獨立的團體，傳統說是愛徒團體。這個團體保留了對耶穌的信仰，但有其獨特、且不同於大教會團體的一些體驗。也就是說，這個團體似乎是一個相當獨立的基督徒團體。他們和大教會並不是完全沒有來往，但關係似乎不密切。在這個團體裡漸漸形成具有若望性特色的《若望福音》。其實「對觀福音」亦有類似的過程，都是在大

³ 這只是一個假設。Brown (o.c., b.7)說，假如人對他所提出的這個假設（指愛徒團體的歷史）能接受到百分之六十，他就滿意了。

教會的團體裡漸漸形成的，不是某一單獨的作者，在其辦公室內埋首疾書，自己寫出來的。雖然這只是一個假設，然而大部分的人接受這個可能性，因為若非如此，則無法解釋《若望福音》顯出來的一些神學與文學特點。

這個團體裡有一個重要的人物，就是「耶穌所愛的門徒」。布朗寫此書時，不再稱「愛徒」為「載伯德的兒子若望」。雖然在十多年前，他寫了兩本書來詮釋《若望福音》，其中關於作者的身分，也用了相當的篇幅，但是為什麼在寫愛徒團體時改變他的看法？可惜他沒有說明改變看法的理由。

而筆者認為到目前為止，沒有人提供有力的證據證明愛徒不是載伯德之子若望，因此，還是不放棄教會傳統的看法。

布朗在本書中肯定「愛徒」是跟隨耶穌的門徒，但不在「那十二位」中。

第一階段的愛徒團體

這個團體開始時的成員是一些猶太人，他們對於默西亞的觀念和期待，與其他猶太人差不多，也就是說，類似「對觀福音」中所表現的默西亞觀：期待一位政治性的救主，是天主許諾要派遣來的一位。

稍後，加入了一批新的成員，是講希臘話的猶太僑民，從國外回來的。他們比較極端一點，在信仰的立場上是反對聖殿的。這批人當中，有一些是皈依了的撒瑪黎雅人。由於這些撒瑪黎雅人加入了這個團體，使得團體增加了新的成分，而影響了愛徒團體的神學。撒瑪黎雅人並沒有帶來「新」的神學，而是影響了團體，使團體對信仰有更豐富的領悟。

此時，愛徒團體也漸漸的和猶太人的團體有衝突。後來，團體更開放，因而也接納了一些非猶太裔的外邦人。愛徒團體從四、五十年代到八十年代漸漸形成，這個時期大約就是布朗

所說的福音的第一、二個階段。在這團體中，耶穌的傳統漸漸成形，具有愛徒團體的特性。

第二階段的愛徒團體

在這個時期，愛徒團體面對幾種信仰情況不同的人，第一類是不相信基督的人，其中又分爲：一般不信基督的外邦人、猶太人、洗者若翰的門徒。第二類是相信基督的人，其中又分爲：不敢承認信仰基督的猶太人、不在會堂的猶太基督徒（尚未完全了解耶穌）、由那十二位所帶領的其他基督徒。

愛徒團體對十二位門徒所建立的團體似乎不太滿意，認爲他們的神學太差，對他們的「基督論」不甚滿意，認爲不夠發揮對基督的了解。愛徒團體在這方面發展得較快。

第三階段的愛徒團體

接著下來，我們描寫團體進入第三階段的狀況。《若望福音》此時可以說是全體共同的文件，大家接受這福音所記載的，認爲其中保存、並表達出了愛徒團體的信仰。他們對於其他的基督徒團體已有一致的態度。就在這個時候，團體內有了問題。問題的狀況是什麼呢？由於團體對耶穌的肯定愈來愈高，強調耶穌的天主性幾乎到了抹殺其人性的地步。愛徒團體和「對觀福音」不同的地方在於他們強調耶穌就是天主。

讀者或許認爲四部福音都強調耶穌是天主，然而，只有《若望福音》清楚地強調耶穌的先存性，祂是自天降下的那位，因此，復活升天也是必然的事。這在「對觀福音」中並不那麼清楚。信友常常是藉著《若望福音》中的降生觀念去了解「對觀福音」的敘述。

舉例來說，《路加福音》中天使向瑪利亞報告，說她要懷的是至高者的兒子。我們一般的了解是天主子要藉著瑪利亞獲得肉身，成爲一個具有神性的人。其中，天主子是自起初就已

存在的，或是在瑪利亞成胎時才存在的呢？《若望福音》的立場很清楚，天主子自起初就已存在，祂降生成人。如果沒有《若望福音》的這個概念，我們也可能懂成天主子是在瑪利亞成胎時才有。

然而，愛徒團體裡的人在強調這個層面時，有些人太過於極端，以致於將耶穌懂成是天主子暫時性的肉身，好像復活升天以後，肉身就不再有意義，可以丟棄了。而耶穌在世的時候，肉身也只是一個形體，不受人性的種種限制與影響。此時，愛徒團體裡有一些長老（非愛徒）認為應保留原有的傳統：耶穌是人，也是真天主，具有完全的人性和天主性，以反駁某些人太極端強調耶穌天主性的一面，而不提人性的層面。

這個分裂在團體裡愈來愈嚴重，以致大部分的人離開了愛徒團體。長老們很難過，因而《若望貳書》、《若望參書》也寄給在附近的其他若望基督徒團體，以免信友被這些忽略耶穌人性層面的人所影響。

第四階段的愛徒團體

愛徒團體在若望書信之後的時代，情況如何呢？歷史上並沒有留下明顯的文件記錄，學者只能從第二世紀的一些現象來推敲當時的發展。到了第二世紀，愛徒團體似乎消失了。布朗提出的理論可以解釋這個現象，他認為愛徒團體在當時有內在的分裂，他們當中有些人根本不接受訓導權。那些人對耶穌的了解愈來愈強調祂的天主性。這樣發展以後，很容易走到諾斯派的路線。他們只承認聖神會在他們心裡做判斷。他們發展他們自己的思路。這個狀況可以解釋為什麼《若望福音》很早在諾斯派出現。

長老們發現在團體中沒有類似訓導權不行，因而慢慢走到與大團體教會類似的模式。團體中必須有人有權力能決定我們

的信仰道理，應該如何正確的了解信仰。這個訊息在《若望參書》已經出現了。愛徒團體慢慢接近大教會，漸漸地，愛徒團體溶入了大教會內，愛徒團體也就消失了。這個團體帶來了《若望福音》，也帶來了書信。大教會的人一讀《若望福音》，就有人有誤解，因而要讀《若望壹書》。書信是《若望福音》的導讀，如此可以免於錯誤的了解《若望福音》。

二、愛徒團體的基督論發展

愛徒團體對耶穌的認識和了解，與「對觀福音」有些不同。在若一 15 和 30 節，若翰說「祂先我而有」。這是肯定耶穌的先存性，然而這個看法在「對觀福音」中未出現過，因此推論，這樣的了解是在團體晚期才達成的。

第二個不同點是：「對觀福音」記錄耶穌召叫的首批門徒是伯多祿和安德肋，雅各伯和若望。而《若望福音》記的是安德肋和伯多祿，斐理伯和納塔乃爾。不過這是在他們跟了耶穌三天三夜之後才發生的，門徒們此刻所認識的耶穌是法律和先知所記載的那位，是天主子，是以色列的君王。在「對觀福音」中有的從未出現如此的稱呼（谷），有的是藉由伯多祿的領悟發生的（瑪）。這種對耶穌的身分和職務的領悟，似乎是團體發展一段時間之後的結果。

既然如此，我們將愛徒團體幾個發展階段中，對耶穌的洞察（也就是基督論的演變），做一些階段性的分析，看愛徒團體的基督論有什麼樣的發展過程。這個發展過程都是屬於愛徒團體第一階段的變化。

（一）愛徒團體的初期和初階的基督論

首先談的是愛徒團體最初開始的階段。此時愛徒團體和「對觀福音」的大教會團體沒有很明顯的差別。我們要是比對

路廿四 44（耶穌復活後的顯現所說的話）和若一 45（耶穌召叫門徒時，斐理伯向納塔乃爾所說的話），會發現兩者是類似的，好像「對觀福音」的結束，正是《若望福音》的起點，此後，愛徒團體對基督的理解漸漸發展它自有的特性。這個初期階段保留了耶穌的傳統，耶穌所行的奇蹟和言論，這些和「對觀福音」類似。本著這些傳統材料愛徒團體繼續發揮，且呈現一致的協調。

愛徒的角色

我們上一段描寫了愛徒團體開始時的狀況，接著我們要說明「愛徒」在這個初期團體中的角色。《若望福音》中有一位非常重要的人物，就是「耶穌所愛的門徒」，許多學者研究認為，這位愛徒可能是若一 35~40 中的那位無名的門徒。所以愛徒原先是洗者若翰的門徒，後來跟隨了耶穌，是一位耶穌公開生活的目擊證人。

在第一章時，他並沒有被標明為「愛徒」，學者解釋認為，在開始跟隨耶穌時，對耶穌的認識和祂的職務的洞察並不深，所以還沒有資格稱為愛徒，然而經過與耶穌的相處，目擊祂的一些作為與言論，而對耶穌有相當深刻的領會，因而成了耶穌所愛的門徒。

由《若望福音》中可以看出，「愛徒」似乎不是「那十二位」中的一位。布朗在寫此書時改變了他原先的態度，他贊同學者 Cullmann 的看法，認為我們無法確定愛徒的名字，只能由福音推測出愛徒原先是洗者若翰的門徒，當耶穌來受若翰的洗時，跟隨了耶穌，耶穌留在耶路撒冷的最後一段日子，愛徒隨侍在側。大司祭認識他，因而他可以領伯多祿進入大司祭的庭院。

他和耶穌的關係不同於伯多祿（宗徒之長）和耶穌的關係。在十字架旁，其他的門徒都離開了，愛徒沒有離開。耶穌

復活後，他比伯多祿先跑到墳墓旁，先相信了。甚至在《若望福音》第廿一章，耶穌顯現時，他先認出「是主」，伯多祿才束上外衣，跳入海裏。耶穌召叫伯多祿跟隨祂，並將羊群託給伯多祿，耶穌並沒有特別對愛徒說什麼，然而愛徒一直跟隨著。這一些描述似乎有意將愛徒與伯多祿對比。意思是愛徒與耶穌的關係不會比伯多祿差，因此愛徒領導的團體也不比以伯多祿稱首的大教會團體差。

二、第二批成員和高階的基督論

《若望福音》第二、三章的內容，在「對觀福音」中也可以找到類似的材料，而從第四章開始，有了一些與對觀福音顯著不同的記載。在若四 4~42 中，耶穌途經撒瑪黎雅，衆多撒瑪黎雅人信從了祂，承認祂是世界的救主。然而我們比對其他的福音發現，在耶穌公開生活的時日裡，耶穌曾禁止門徒們進到撒瑪黎雅人的城（瑪十 5）。《路加福音》（十七 1~11）雖然記載了一位好心的撒瑪黎雅人，但一般說來，撒瑪黎雅人對耶穌和門徒們並不友善（路九 52~55）。我們由《宗徒大事錄》（宗八）知道，耶穌復活幾年以後，才由受希臘文化影響的猶太基督徒斐理伯，將基督的信仰傳到撒瑪黎雅。因此《若望福音》第四章，耶穌皈依許多的撒瑪黎雅人，可能是在復活以後，宗徒們傳播信仰事蹟的一個投射，將之置於耶穌公開行使職務的時代。

1. 第二批成員的描寫

第二批進入愛徒團體的人當中，包括一些撒瑪黎雅人，但是這些人並不是藉著第一批團體的人而皈依的。《若望福音》第四章記載，耶穌和撒瑪黎雅婦人對話時，門徒們都不在，因為他們去買吃的東西去了。門徒們回來之後，很驚訝，也就是不太高興。耶穌向門徒們解釋之後，門徒們才稍微寬解。而後

城裡的撒瑪黎雅人來到耶穌這裡，也不是因了那些門徒的關係，而是因為那位婦人的作證，最後許多撒瑪黎雅人信從了耶穌，承認祂是世界的救主。在這裡，撒瑪黎雅人和十二門徒有一些對比，至少很清楚的是，這些撒瑪黎雅人不是因為那十二位門徒而皈依基督的。

耶穌和撒瑪黎雅婦人談論到最後的一個要點，是關於應該在哪裡朝拜天主。婦人說：我們的祖先一向在這座山上朝拜天主，你們卻說，應該朝拜的地方是在耶路撒冷。耶穌回答說：到了時候，你們將不在這座山（否定撒瑪黎雅人的信仰道理），也不在耶路撒冷朝拜父（否定猶太人的基本道理）。這代表誰的思想？在耶穌的門徒中，誰能夠傳這樣的思想？我們看《宗徒大事錄》可以比較明瞭。《宗徒大事錄》第六章中，十二宗徒選了七位門徒協助宗徒們處理日常事務，這七位都有希臘名字，他們都是希臘化的猶太人。這七個人中有一位是斯德望，他被亂石砸死，是因為他宣報耶穌要回來毀滅聖殿。好像斯德望是一位反對聖殿的希臘化猶太人。也就是因為這個原因，猶太人開始迫害教會，除了宗徒外，眾人都逃到猶太和撒瑪黎雅鄉間（宗八）。

這裡可以看出來，猶太人勉強可以接受宗徒們，雖然他們承認耶穌就是默西亞，但還可以忍受。然而猶太人無法接受那些反對聖殿的希臘化猶太人，所以將他們趕走。於是斐理伯到了撒瑪黎雅。斐理伯就是那七個人之一。許多人因斐理伯的宣講而信從了基督，宗徒們才派遣伯多祿和若望去探視他們。

布朗根據《宗徒大事錄》和《若望福音》，推測第二批進入愛徒團體的人很可能就是這些有反對聖殿傾向的希臘化猶太基督徒，還有一些因他們的宣講而皈依的撒瑪黎雅人。這樣的推測很能符合《若望福音》第四章的作者的立場。一方面否定撒瑪黎雅的傳統信仰，一方面否定聖殿的傳統，然而卻又保留

了猶太人的獨特地位，因為第四章中有一句話說：「我們朝拜我們所認識的，因為救恩是出自猶太人。」

這些人反對聖殿，但並不反對猶太人的其他傳統。布朗認為這批人的進入，給愛徒團體一個機會，發展較高層次的基督論。這一批人猶如團體的催化劑，使團體發展出新的基督論的看法，而不只是原先二者的融合而已。

2. 與猶太人的衝突

猶太人和撒瑪黎雅人有歷史上的恩怨，他們彼此間一向不太友善。我們看若四那位撒瑪黎雅婦人說：「你既是個猶太人，怎麼向我一個撒瑪黎雅婦人要水喝呢？」《若望福音》從第四章出現撒瑪黎雅人皈依基督之後，第五章起就有許多記載著和「猶太人」衝突的事情。如果愛徒團體的成員中出現了撒瑪黎雅人，這對猶太人會造成一些爭端。於是到了第八章，不只是有衝突，而且猶太人向耶穌說：「我們說你是個撒瑪黎雅人，並附有魔鬼，豈不正對嗎？」怎麼會出現一句這樣的話呢？也許這是寫福音的時候，猶太人對愛徒團體所說的話。

同樣的，《若望福音》中「猶太人」的用法之一，含有「他們」的意思。然而這樣的用法是很奇怪的，因為耶穌是猶太人，他的門徒是猶太人，群眾也是猶太人，那怎麼會用「猶太人」，表示「他們」的意思呢？這有點像在台北市的東區指著一羣人說「看那些中國人來了」。我們試想，在愛徒團體中有一些撒瑪黎雅人，他們既然與猶太人素有仇怨，所以稱「猶太人」自然有「他們」的意思。「猶太人的法律」，「猶太人的會堂」，這樣的稱呼都是以撒瑪黎雅人的立場說出來的。

3. 較深的基督論

以上解釋了《若望福音》第四章以後，出現與「猶太人」的衝突，其背後可能的原因。接著要談第二批人入團以後所引發的較高層次的基督論包括那些內容上的變化。

猶太人傳統對默西亞的概念中，並不包括「先存在的」，「與天主同等」，而比較是「達味的後裔」、「國王」。雖然不是全部的猶太人都如此，但至少主流思想是等待一位國王的後裔。其他如谷木蘭團體等待的是一位「大司祭」，另外一些較邊際的團體，等待的是能淨化他們的那位（《匝加利亞先知書》提到的）。而撒瑪黎雅人，他們根本不用默西亞這個稱呼，直到第十六世紀才使用。這個原因很容易了解，在《列王紀上》記載著北國和猶太分裂，他們分裂時有一個口號說：「我們和葉瑟的兒子（達味）有什麼相干，以色列，回到你的帳棚」。就這樣，北國和猶太分裂了。北國撒瑪黎雅存在，是爲了反對達味，他們當然不會等待達味的後裔爲默西亞，這是很自然的。所以，耶穌和撒瑪黎雅婦人談話時，婦人說：「我知道默西亞要來」，她說的一定不是指達味的後裔，以君王的姿態出現的默西亞。她所期待的是「必會告訴我們一切」的一位啓示者、一位先知，而耶穌說：「同你說話的我就是」，這婦人也不會將耶穌懂爲「世界的救主」。婦人後來向其他的村民宣報說：「有一個人說出了我所作過的一切事！莫非他就是默西亞嗎？」這句話足以印證上面我們所說的，這婦人所具有的默西亞觀念是一位先知，或是一位教導者，而她也將耶穌懂爲這樣的人。

撒瑪黎雅人的重要思想是從舊約來的。他們的重要人物是梅瑟（北部、厄羅亨典的傳統），然而對猶大地區來說，重要的人物是祖先和達味（南部，雅威典的傳統）。這是在耶穌前第七、八世紀已經有的現象，北國對梅瑟比較有興趣，自然而然的，他們將默西亞懂爲梅瑟的樣子，或是梅瑟回來了。而梅瑟做的就是給他們法律，教導他們，撒瑪黎雅人只接受舊約中的梅瑟五書，不接受歷史書，因爲歷史書中都在歌頌達味的豐功偉蹟。而先知們一直都支持達味王朝，他們說默西亞是達味

的後裔，所以撒瑪黎雅人也不接受先知書。他們看重梅瑟，梅瑟是啓示者、教導者和法律。

撒瑪黎雅人的信仰歷史中，梅瑟是重要人物，而他們等待的默西亞將會做類似於梅瑟的工作，然而那位將是一位 Taheb，意思是「回來者」。如果撒瑪黎雅人將耶穌按他們的默西亞觀來了解，那麼耶穌就是「回來者」，既是回來者，那麼祂必先存在，否則如何算是「回來」呢？但回來的並不是以前存在過的，而是真正要來的那位。爲什麼要「回來」呢？因爲已經先有了，本來已經存在的。這個 Taheb（回來者）的概念可能成爲「由上而下」的基督論的出發點，至少給了他們一個機會。如果他們期待的是「後裔」，他們就不容易想到是「先存在」的。

4. 若望神學的推論

在《若望福音》第六章中有一句話說：「並不是梅瑟賜給了你們那從天上來的食糧，而是我父現今賜給你們從天上來的真正的食糧。」這樣的概念幾乎是一個全新的發展，因爲這個全新的概念並不承接以往傳統的因素，耶穌並不是梅瑟二世，在這裡，梅瑟的角色已被否定，真正的主角是耶穌。祂不是新達味，也不是新梅瑟，該來的就是這位。

所以，在《若望福音》中達味的地位很低，幾乎沒有提到他。「對觀福音」中耶里哥的瞎子呼喊說：「達味之子，可憐我們吧」，或是在耶穌進入耶路撒冷時，群眾歡呼說：「賀三納於達味之子」，這些資料在《若望福音》都沒有出現。《若望福音》將達味和梅瑟放在有限的地方，而突顯耶穌基督的地位，這是不同於撒瑪黎雅和猶大傳統的新思想，這個新思想的催化劑就是布朗所說的第二批進入愛徒團體的新成員帶來的刺激，這些成員就是反對聖殿的希臘化猶太人和一些撒瑪黎雅人。

許多跟隨耶穌的門徒在耶穌升天之後，仍常常留在聖殿祈禱(路廿四 53 ; 宗三 1)，然而第二批進入愛徒團體的人當中，有反對聖殿的人，如果他們說也不在撒瑪黎雅人的山，也不在耶路撒冷祈禱，那麼該在什麼地方，又用什麼形式祈禱呢？團體勢必要發展另外一些新的方式，以「代替」以前傳統的習慣，於是在《若望福音》中可以看到許多與「代替」的主題有關的材料。他們不再過猶太人的慶節，不再守猶太人的制度，因為團體裡有撒瑪黎雅人，這些現實的因素和新的思想出現使得整個愛徒團體更有力量發揮一個較高深的基督論。

耶穌復活對於對觀傳統的信友而言是一件全新的事實，因為一般人都死了，而耶穌復活了，復活帶來了一個全新的概念，因而門徒們不得不解釋這件事，於是他們開始反省，而了解到耶穌不只是默西亞，也是義人，是天主的僕人，是天主子，祂是主。

然而，為愛徒團體來說，他們的基督論是由上而下的，所以，耶穌復活是本來應該發生的事。為一位由上而來的基督，祂復活而升天是不足為奇的，要奇怪的反而是祂降生為人的這件事。應該要解釋為什麼那一位也能過一個人的生活。一位早已存在的，在某一個時刻降生成人，這是一個新的事件，就是在這樣的時刻，人們看見祂的光榮。「天主成了血肉，居住在我們中間，我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（若一 14）。

愛徒團體看耶穌的光榮，不是在復活這件事，而是在於祂的誕生。他們很能懂耶穌的復活這件事，懂到什麼地步呢？懂到在耶穌受苦難之時，已經看見祂的光榮。他們在描寫，在解釋耶穌的受難時，已經同時在描寫耶穌的勝利。耶穌的光榮不是從復活才開始，而是從受死開始，在那時，祂已經發光，所以，耶穌的苦難已經是「光榮的時刻」。

有了由上而下的基督論觀點，很快的可以有這樣的直覺：耶穌從開始就不是一個普通的人，從開始就是那位「先有的」。我們要附帶提一下，愛徒團體並沒有參加尼西亞大公會議（主曆 325 年），他們沒有讀過「與聖父同性同體，出自光明的光明，出自真天主的真天主」等等，這些信理是尼西亞大公會議的推論。不過，他們懂得尼西亞大公會議所能推論出來的因素，因而在後來教會舉行的尼西亞大公會議才能有此推論說：祂是先有的，降生成人，與天主同在，向著天父。

5. 新舊階段相融不背

團體雖然對耶穌有了新的了解，然而並沒有因而與較早的了解對立。《若望福音》裡面保留了新舊兩種領會。布朗在他的理論中說：愛徒團體並沒有因為有新的成員加入，帶來新的領會，而使得團體關係緊張。反而這樣的發展相當的平安。新的思想是由全體成員慢慢發揮出來的，而不是某一部分人對抗另一些思想不同的人。愛徒團體內在的分裂不是這個時刻，是更以後才發生的。此時全團體的人都以同樣的態度面對外面的人，或是世界，或是其他的基督徒。

正因為愛徒團體裡面，不同的成員和新舊思想和平共存，因而在《若望福音》裡面也看出這樣的現象，有比較發揮的基督論章節，也有比較保守而較淺的看法。

我們以默西亞為例：《若望福音》的目的是：「為叫你們信耶穌是默西亞，天主子」（若廿 31），在第一章中，安德肋說：「我們找到了默西亞」（若一 41），可是作者認為這樣的一句話不夠好，在若一 50 又說：「你要看見比這更大的事」。好像在 41 節說的並不完全表達清楚，要在後來的第四章中，才發揮得夠清楚。在《若望福音》中，同時保存了初階的和較高層次的基督論，並不是某一個取代另一個，而使其中一個消失無蹤。

伴隨著初階的基督論，《若望福音》中有一個「已實現的末世觀」。「對觀福音」中有記載，在耶穌受審判時，祂說：「你們將要看見人子坐在大能者的右邊，乘著天上的雲彩降來」（瑪廿六 64）；在《若望福音》中，耶穌來不是爲了審判，而是爲了拯救：「那信從他的，不受審判；那不信的，已受了審判」（若三 18）。審判在「對觀福音」中，是將來的事，然而在《若望福音》中，審判已經在進行。

在傳統的末世思想中，耶穌來的時候會使人復活（見：得後），可是在《若望福音》中說：「時候要到，且現在就是，死者要聽見天主子的聲音，凡聽從的，就必生存」（若五 25）。雖然《若望福音》與「對觀福音」比較起來，「已實現的末世觀」比較清楚，然而在《若望福音》中並不是只有這個單一的末世觀，而是「將來的」和「已實現的」末世觀並存，例如在若五 25 之後，就出現了將來的末世觀（若五 28~29），另外還有若六 39~40, 44, 54 及十二 48，都提到了將來的末世。

除了末世觀點外，《若望福音》還有另外一種張力，就是並沒有具體的記載耶穌在什麼時候建立了什麼聖事。可是《若望福音》顯示出對團體的聖事生活相當關心。這也是一種訊息的表達。意思是說，耶穌整個人和全部的生活都是聖事，所以不用再具體地描寫祂的某一個動作建立了某一件聖事。如果信友們只強調耶穌的某些舉動建立某些聖事，那麼，這還只停留在較低的基督論觀點。

《若望福音》強調與耶穌結合，根植於耶穌的日常生活中，這是較高的基督論看法，而與耶穌結合，正是聖事的意義。因此在愛徒團體中能保留，也接受聖事的現象，但並不具體地描寫聖事的舉動。

我們從第一章開始，就討論《若望福音》的某些現象，例如：有「已經實現」的末世觀和「將來」的末世觀同時存在，

或者，在《若望福音》中沒有具體建立聖事的章節，或說《若望福音》沒有教會論的內容，因為強調個人和耶穌的關係等。

這些主題在《若望福音》中呈現出某種張力，使後世的讀者不太明瞭為什麼是這樣的。於是許多學者研究，而提出許多種解釋。布朗在此提出他的看法，認為《若望福音》是在愛徒團體裡寫出來的，福音中的某些現象反映出此團體的發展過程。就是因為《若望福音》是愛徒團體的作品，因而出現作品中的現象，我們將這些現象放回團體形成的過程中來理解，就可以相當清楚這些現象所代表的含意，筆者認為布朗的這個理論相當合理，最能解釋《若望福音》的特性，也不需要臆測某些思想來源是否來自希臘思想，或是一些神秘宗教，也不需要創造出一個教會的編輯者，是他將所有不能解釋的章節和現象私自加入《若望福音》中，為了使當時的大教會接受等等。這一切在猶太的團體裡（但不是主流的猶太思想）就可以發生，不需要牽扯太遠。

6. 外邦人

愛徒團體裡因為成員的變動而影響整個團體的神學觀點，在以上的章節中已經表達了。然而《若望福音》中，很明顯可以看出還有另一種成員，不在以上的範圍內，因為《若望福音》在提到「默西亞」和「拉比」等字眼時，中斷了敘述的詞句，停下來解釋這些字的含意。很明顯的，有些讀者不知道這些字的含意，因而需要解釋。

布朗認為若十二 20~23 給了一個很好的提示，那就是：很可能此時有外邦人加入了愛徒團體。《若望福音》將這幾節和逐出會堂的主題寫在一起（若十二 42），引人推想，可能是愛徒團體中猶太裔的成員，自從因公開表明信仰耶穌而被逐出會堂後，不再自視為「猶太人」（有權勢並反對耶穌者），因而較容易接受外人（希臘人）進入團體。這一批新的成員加入團

體，在《若望福音》的經文上似乎沒有出現什麼張力，布朗的推測是，此團體已經有接受外人（撒瑪黎雅人）的經驗，因此，對團體的思潮沒有產生衝擊。

三、福音組成時愛徒團體的成員

我們在前面探討了《若望福音》寫作以前，愛徒團體的情況，團體成員的組成等等。現在要進入團體的第二個階段，也就是寫福音時（60~100年之間）愛徒團體的情況。

我們從《若望福音》的經文中看不出當時團體裡有什麼問題存在。似乎這個促成《若望福音》的團體，彼此相愛，團結，生活在光明中。他們的挑戰比較是面對外面的人。

寫《若望福音》的目的大致有二：一方面是肯定他們的團體，肯定他們的經驗和生活，也多多少少描述他們的過程和組成；另一方面是面對外面的人。因為在肯定自己的時候，也是在自我保護，強調自己和別人不一樣的地方，因此也有一點辯論。愛徒團體到底面對哪些外在的壓力呢？我們先總分為兩大類：一類是不相信耶穌的人，另一類是相信耶穌，但不屬於愛徒團體的成員。

（一）團體面對外面的人

在不相信耶穌的人當中又分為三組，第一組是世界，第二組是猶太人，第三組是若翰洗者的門徒。

1. 世界與猶太人

「世界」這個字在《若望福音》中應用甚多。但在若十一、十二章，「世界」常常和「猶太人」在一起應用，指的是反對耶穌的人，特別是猶太當權者的態度。

在第一世紀時，巴勒斯坦屬羅馬帝國管轄。羅馬有自己的宗教，但在這方面仍相當開放，讓所屬的各民族自治，保有自

己的信仰。基督徒如果仍留在會堂裡，意思是仍隸屬於原來的猶太教，那尚不成問題，但是基督徒一離開會堂，就沒有法律的保護了。因為基督徒開始信一個新的宗教。此宗教尚未向羅馬當局登記，所以仍是非法的，猶太人藉此名義攻擊他們，向羅馬當局告發他們。我們從《若望默示錄》可以看到，當時團體對羅馬當局的態度是相當負面的。

《若望默示錄》是第一世紀末年，愛徒團體的作品，此時正有羅馬皇帝的宗教迫害，這和著作所記的內容可以配合。但是在寫福音時，看來對羅馬當局尚無反對之意，看比拉多的態度就可以知道。寫福音時和寫《若望默示錄》時的態度不同，那時只有一些區域性的麻煩，而不是全面的迫害。

到了寫福音的後期，也就是在若十四～十七章，反對者已不再用「猶太人」代表「世界」，而直接指「世界」。此時，「世界」的含意較廣，可能是因為有外邦人加入，愛徒團體也接觸到不願接受信仰的外邦人，他們的態度和「猶太人」不相上下。團體體驗到天主願意救這個世界，開始宣講福音，但是，他們發現世界並不接受基督，世界並不是一個中立的團體，世界已被世俗之王子所控制。他們對世界感到失望，因而態度開始改變。

愛徒團體既受猶太人的反對，又受到外邦人（世界）的冷漠對待，很自然的便會有一種自我保護的態度產生，於是會有一種「堡壘神學」的意味出現。外界的反對聲浪越強，主體的保護意識也相對的增高，思想就會越強硬。也就是說，正因為愛徒團體遇到許多反對的態度，使得他們更堅持自己所體驗到的，也更不放棄自己對基督的直覺。

我們從《若望福音》中對猶太人的態度來看，此福音的目的應該不是想要向猶太人宣傳基督的信仰，因為語氣、態度等等都不會讓猶太人產生好感，自然不是為了吸引他們。對愛徒

團體來說，他們已經放棄猶太人，因為猶太人根本不接受基督，所以愛徒團體對猶太人沒有宣講的意思。甚至於，愛徒團體非常強調猶太人原來的信仰有什麼不足之處，有什麼缺點，為的是防止一些已經相信基督的猶太人又走回原來的猶太信仰。在愛徒團體所肯定的道理中，有一個重要的要點，就是肯定基督的天主性。因為愛徒團體之所以受猶太人排擠，主要就是因為他們肯定耶穌就是天主。這樣的肯定對猶太的傳統信仰是一種很大的背離，因為「以色列，請聽，上主，你的天主是唯一的」。天主既然是唯一的，只有一位，那麼，愛徒團體說耶穌是天主，自然就違反了猶太傳統的信仰，自然是不可以容忍的了。

2. 若翰的門徒

《若望福音》對洗者若翰的態度非常有趣，一方面非常稱讚他，另一方面又有很多消極的態度，說「他不是那光，他不是厄里亞，不是先知，不是默西亞，不是新郎，他沒有做過什麼奇蹟」等等。大概在他們的團體裡仍有人信仰洗者若翰。愛徒團體最早期應包括了一些洗者若翰的門徒，因此在寫福音的時期特別要強調若翰的不足，「他不是那光，耶穌才是光；他不是新郎，耶穌才是新郎」。在強調了若翰的不足之處以後，還是保留了若翰的特殊長處，反正，他們有些做過若翰的門徒，知道他的特點，只是不能將若翰絕對化。

以上說的是愛徒團體面對非信徒，也就是「世界」、「猶太人」和「若翰洗者的門徒」的態度，這些態度在福音中都相當明顯。

接下來要談的是福音中，愛徒團體所面對的（除了自己團體以外）其他基督徒。

（二）團體面對其他基督徒

1. 隱藏的基督徒

首先談的是「隱藏的基督徒」，也就是不敢公開承認信仰基督的那些人。若十二 42~43 記載著：「有許多人信從了耶穌，只爲了法利塞人而不敢明認，免得被逐出會堂，因爲他們喜愛世人的光榮，勝過天主的光榮」。很可能在當時，只要不清楚地明講耶穌是天主子，不明認耶穌是默西亞，把這信仰當成是生活的中心，那麼，猶太人就不會來麻煩你。

面對當時的信仰環境，自然出現了不同的態度，而愛徒團體就是很明顯的表達了自己的信仰：如果猶太人要趕走我們，我們就走，我們對自己所選擇的負起責任和後果。《若望福音》第九章的記載是一個很好的例子。那位瞎子針對的不只是法利塞人，其實，也是對那些不敢公開承認信仰基督的人。第 22~23 節記載瞎子的父母因爲害怕猶太人，所以不敢做證。愛徒團體認爲那些隱藏的基督徒和瞎子的父母一樣，他們不敢說自己信仰耶穌，不敢接受承認信仰以後的結果。愛徒團體使用瞎子的表現來介紹另外一種態度。瞎子敢說：「我不知道他是不是一個罪人，我只知道，天主不俯聽罪人，假如他是一個罪人，他什麼都不能做」，他表達得非常清楚，法利塞人說不過他，只得把他趕走。後來他遇到耶穌，耶穌問他說：「你信人子嗎？」瞎子問說：「是誰，好使我信他呢？」耶穌說：「和你講話的就是！」瞎子立刻俯伏朝拜了耶穌（若九）。

也許那些隱藏的基督徒認爲，其實不必表現得那麼極端。有些人要明顯的承認信仰耶穌，結果被趕走，那就讓他們吧！可是如果全部的基督徒都這樣做，誰還能在會堂中偶爾替耶穌的真道說幾句辯解的話？誰還能在猶太人中起一些作用呢？我們介紹尼苛德摩的例子以做說明，雖然這例子並不是最合適

的。尼苛德摩是在「晚上」去拜訪耶穌的。「晚上」比較容易隱藏行蹤。他和耶穌對談以後，並沒有了解耶穌爲他解說的事。然而這場對談在以後出現了效果。看若七 51 法利塞人在爭論是否捉拿耶穌，此時，尼苛德摩說話了：「如果不先聽取人的口供，和查明他所作的事，難道我們的法律就許定他的罪嗎？」

這也許是一個很好的例子，說明因爲有這位隱藏的基督徒在猶太人中間，所以在必要的時候可以有所作用。對隱藏的基督徒來說，愛徒團體因爲明確表明信仰立場，以致成爲被猶太團體所排斥的邊緣小團體。從外表看來，他們似乎是信仰耶穌的英雄人物。但是在猶太人中，仍是只有這些隱藏的基督徒能爲耶穌說話、辯解。

由尼苛德摩在《若望福音》第七章的表現看來，他隱身在猶太人中，似乎是相當對的做法。然而愛徒團體在福音第十九章繼續描寫尼苛德摩時，他在耶穌死後，不再隱藏自己，公開帶著沒藥及沈香調和的香料，埋葬了耶穌。意思是，這些隱藏的基督徒到了一個時刻，終究要明顯地表達自己的信仰。

在這個過程中，愛徒團體想要表達什麼呢？隱藏的基督徒之所以不公開表明信仰，可能在於他們對耶穌身分的認定程度不同。這些人可能對耶穌相當敬仰、佩服，相信他是天主派來的，或更甚者，相信他是默西亞，但還沒有到相信他是天主子的地步。愛徒團體對這些隱藏的基督徒有更大的期望，正如第一章中說的：「你要看見更大的事」（若一 50）。

2. 信仰不純正的猶太基督教會

除了「隱藏的基督徒」，《若望福音》中還有另一種基督徒，那就是「信仰不純正的猶太基督教會」。這些人基本上是基督徒，在信仰耶穌是默西亞這方面或許不成問題，但仍不是完全的信仰。在若六 60-66 節中，有些門徒聽到耶穌講聖體聖事的道理，他們無法接受。認爲耶穌這一番話太生硬了，於是

離開了，不再同他往來。而 67~72 節中，耶穌問「那十二位」說：「你們也要走嗎？」伯多祿說：「主，惟你有永生的話，我們去投奔誰呢？我們相信，而且已知道你是天主的聖者。」伯多祿在此代表那十二位做了一個信仰的肯定。意思是，在跟隨耶穌的人當中，有一些人不敢完全接受全部的信仰道理。

另外一個例子是若七 3~5。在那裡，耶穌的親戚們似乎不太相信祂，他們要耶穌去耶路撒冷宣講，不要只停留在加里肋亞。這些親戚到後來也不見了，作者注意到這件事。在加納的婚宴裡，耶穌的母親似乎有一件事做得不太恰當，她干涉了她所不應該干涉的。而耶穌的反應就是，認為她說的話不太適合。後來福音談耶穌在加納顯示了自己的光榮，「他的門徒們就信從了他」，而不是親戚相信了祂。

雖然在下一節，作者說耶穌和他的母親，弟兄及門徒下到葛法翁，好像這批人是一樣的。然而到了最後，福音作者將耶穌的母親和親戚們分別開來，在耶穌死亡的時刻，耶穌的母親留在十字架下。那時，耶穌的母親被承認為門徒，而且，將她委託給耶穌所愛的門徒。這些親戚和某些門徒一樣，跟隨耶穌到某個程度，然而一聽到什麼不能接受的道理之後，就走了。然而，耶穌的母親的態度是不同於其他親戚的。

在整個《若望福音》中，我認為最不容易懂的一句話是在第八章 31 節：「耶穌對那些相信他的猶太人說：你們如果固守我的話，就確是我的門徒，也會認識真理，而真理必會使你們獲得自由」。令人不懂的是，耶穌為什麼要對那些相信祂的人說一些「你們如果固守我的話……」的話，好像他們並不完全聽從耶穌。

如果這句話是對法利塞人說的，我們比較容易懂，但這句話是指明了對那些相信祂的人說的。如果我們從《若望福音》第六、七、八章的氣氛和口氣看來，好像愛徒團體在反對一種

跟隨耶穌的不當態度，就是不完全相信耶穌。跟隨祂一段時間，然後離開了，如同那些親戚一樣。

有一位雅各伯，是耶穌的親戚，曾擔任過耶路撒冷團體的領袖。他被教會承認為殉道者，同時也被猶太人接受為殉道者。這個人既是猶太人，又是基督徒。可能到了第二世紀，仍有一些猶太人的基督徒團體，而愛徒團體認為他們對基督的了解是太不夠。也許可以說他們對耶穌的了解太「猶太」，而不夠像基督徒，也就是說，他們太強調「猶太」的一面，而不夠強調屬於「基督」的這一面。他們不敢，或是不願意把耶穌承認為天主子。正因為如此，對於若望團體有關聖體聖事的道理，會覺得生硬，刺耳，聽不進去。

如果一位信者，只將聖體當做一種象徵，而不是事實，他只能接受耶穌舉餅時說：這象徵我的身體，而無法接受：「這就是我的身體，你們拿去咬著吃吧！」通常我們只對實體存在的食物用牙齒「咬」，而對象徵性的食物只要心神享用即可。所以，不接受耶穌是真正天主子的人，就無法接受祂說那麵包就是祂的身體，當然就會對第六章中的聖體聖事的道理無法接受了。事實上，如果一位信者，不完全接受耶穌為天主子，或者不完全接受耶穌為人，那麼，他對《若望福音》第六章 53~59 節的敘述會有困難接受的。

3. 宗徒教會的基督徒

《若望福音》裡面的第三種（除愛徒團體外）基督徒似乎是指著「宗徒教會的基督徒」。按《若望福音》的記載，其中六次提到「愛徒」，然而有五次是和伯多祿對比出現的。而且耶穌所愛的門徒，情況似乎都比伯多祿好。

例如，在最後晚餐廳，耶穌所愛門徒靠在耶穌胸前，而伯多祿是在較遠的位置，他必須透過耶穌所愛的門徒來問耶穌誰要出賣祂。

第二次，是耶穌所愛的門徒和伯多祿到了大司祭的家，伯多祿不得進入庭院，是耶穌所愛的門徒靠關係才領伯多祿進去的。接著，伯多祿否認認識耶穌，而耶穌所愛的門徒沒有否認過。

第三次，耶穌復活的那天，伯多祿和耶穌所愛的門徒一起跑到墳墓旁，耶穌所愛的門徒跑得快，但沒有進入墳墓，伯多祿先進入，但是後來耶穌所愛的門徒進了墳墓，一看就相信了。福音沒有說伯多祿相信。

第四次，他們在捕魚時，耶穌在海邊顯現，耶穌的門徒認出祂是主，而伯多祿跳入水中，游到耶穌那裡，不過，是愛徒先認出是主。所以，以後耶穌問伯多祿三次，你愛我嗎？因為伯多祿否認過三次，然而卻不必問耶穌所愛的門徒，因為很明顯的，他愛耶穌，所以是耶穌所愛的門徒。

第五次是耶穌叫伯多祿跟隨祂，而伯多祿問耶穌，「他怎樣？」耶穌說：「我如果要他存留直到我來，與你何干？」這裡暗示到耶穌所愛的門徒會有一個更長時間的貢獻，為教會做較久的服務。

所以，五次都可以說耶穌所愛的門徒比伯多祿好一些。除了一次，沒有比較，因為伯多祿根本不在場。那就是在十字架下的時刻，耶穌所愛的門徒在，而伯多祿不在。在那個特殊的時刻，耶穌所愛的門徒在場，伯多祿卻缺席。福音這樣對比這兩個人是想要表達什麼呢？也許這個團體以這樣的方式，向以伯多祿為磐石的團體表明一件事，那就是我們愛徒團體的基礎（耶穌所愛的門徒）不會比你們（伯多祿）的差。

看起來，愛徒團體在福音中的表達，一方面是在肯定自己。但也許另一方面是有意表達伯多祿在看過墳墓之後仍沒有相信，而愛徒則是一看就相信了。而那十二位似乎也沒有相信，記得在耶穌顯現的那晚，門徒們聚在一起，門窗緊閉，因為怕

猶太人。那時，伯多祿已經看過墳墓，可是他們還是不相信。耶穌來到以後，要把手和肋膀指給他們看，他們才相信。

然而，他們中還有一位因為當夜不在場，而仍不相信衆門徒的報導和見證，那就是多默，他要等到八天以後，耶穌再次顯現時才完全相信。看起來，福音有一點點暗示，那些教會相信得太慢了。也許這樣的責備並不是說他們不對，而是他們不夠對，或是不夠快。耶穌所愛的門徒跑得比較快，且相信了。

愛徒團體以外的團體，好像並不反對愛徒團體的肯定，具體地說，大概是指愛徒團體對耶穌的天主性的肯定，但是仍不肯明確地肯定。《若望福音》的最後一段是多默面對著耶穌，說「我主！我天主！」好像這是愛徒團體在對宗徒教會的團體說：「對，這就是你們應該說，也應該承認的，這樣的態度是我們早已肯定的，我們希望你們正像多默一樣向耶穌說：我主，我天主。」耶穌對多默回答：「因為你看見了我，才相信嗎？那些沒有看見而相信的，才是有福的。」這句話，我們後世的人常常理解為，是對我們這些沒有親眼見到耶穌的人說的，然而，這也能是針對當時的另一批人—愛徒團體—而說的。他們沒有看見耶穌顯現就相信了，他們是更好、更有福的。

以上一些站在愛徒團體的角度上來詮釋福音的一些看法，也許有人會覺得是想像力太過豐富了，也許，但這樣來懂《若望福音》顯得更生動、更活潑。至少，布朗認為這是寫《若望福音》團體的情況。

若二 1~11 的神學內涵

梁靄儀¹

加納婚宴乃耶穌公開生活的「神蹟之始」，其間蘊含了各種象徵深義，本文作者由神蹟的意義，探索到經文中基督論、聖母論、聖事論等神學主題的意涵，對於以中文閱讀神學者及《若望福音》的導讀甚有助益。

在福音類型的範疇內，《若望福音》具有不少特點，甚至可稱為福音書中的另一模式。單就「奇蹟」的描寫而言，就有不少異於對觀福音之處。限於本文討論的範圍，僅首先概論《若望福音》中「神蹟」（*semeion*）這個用詞的意義，為什麼在加納的婚宴上變水為酒的奇蹟是謂耶穌所行的第一個神蹟，或更好說，是「神蹟之始」呢？然後，進而嘗試探討若二 1~11 的神學內涵。

一、《若望福音》「神蹟」的意義

若望作者要以「神蹟」一詞表示什麼？

首先，作者使用這詞原指「記號、標記」。一般說來，記

¹ 本文作者：梁靄儀，香港聖經學院畢業。本文乃學生時期的優良報告，經黃懷秋老師推薦本刊編者。由於全文過長，有些參考資料亦為前幾期《神學論集》的作品，所以編者在保留原文大綱的情況下擇要刊出。至於刪節掉的部分，讀者請參閱下列《神學論集》的文章：

1) 柯成林，〈若望福音簡介〉14期（1972冬）499~540頁。

2) 穆宏志，〈新約中的聖母〉78期（1988冬）486~495頁。

3) 穆宏志，〈在加里肋亞加納的婚禮〉81期（1989秋）347~367頁。

號是指能看得見、能聽得到或是能觸摸得到的事物，即是感官所能覺得到的東西。

其次，「記號」通常指向本身以外所含的意思；例如：潔淨聖殿，即由聖殿趕走做買賣的商賈，這是個「記號」，是個顯然可見的行為。然而，它同時又指向另一更大的事實—由於耶穌的死而復活，他成了新聖殿。

此外，「記號」這詞沿自舊約。若望作者藉取用這詞貼稱耶穌所行的奇蹟，以表彰《若望福音》「神蹟」的深邃意義。於此，Raymond E. Brown 說：《若望福音》強烈反映《出谷紀》的記載²。出十 1、戶十四 22 及申七 19 記載天主藉梅瑟行了很多神蹟和奇事，但人拒絕相信，《若望福音》有非常類似的說法³。

除此，聖若望更巧妙地只以「神蹟」指耶穌所行的奇蹟，是以門徒及信者的角度說的，以彰顯耶穌與天主有關身分（七 3 除外）；但，當耶穌論及自己所行的奇蹟時，若望作者以另一用語放在耶穌口中，那就是「工程」（*ergon*）⁴。

按舊約的啓示，「天主的工程」是指天主造化天地的工程和天主為拯救選民所顯示的異能⁵。如此，耶穌所說和所行的種種都是為成就天主從創世以來開始的大事業。按此，「工程」的含義就比「神蹟」廣泛，因為它指向耶穌基督整個公開生活的一言一行⁶。藉「工程」和「神蹟」的不同運用，若望作者不

² R. Brown, *Anchor Bible*. vol 29. p.528。帳棚（一 14），逾越節的羔羊（一 29，十九 36），銅蛇（三 14），耶穌與梅瑟（一 17，五 45-47），瑪納（六 31 ff），由石頭流出的水（七 38-39）。

³ 請比較：若十二 37 與戶十四 11。

⁴ 見：五 17, 36；七 21；九 34；十 37-38；十四 10 等處。

⁵ 見：創二 2；出卅四 10；申三 24；十一 3；詠六六 5；七七 12 等。

⁶ 參閱：四 34；十七 4。

但說明耶穌在世的表現實為天主贖世工程的標記，同時亦特別啓示了「父」和「子」的相互關係。猶如昔日天主為救以民，藉奇蹟異事顯示了自己的「榮耀」，如今耶穌所行的「神蹟」和「工程」，同樣顯示出他由聖父所得的「光榮」⁷。

「工程」和「神蹟」同屬耶穌自我啓示的一部分，差別只在乎觀點。「神蹟」以人的心理角度論之，而「工程」則以耶穌的自我醒覺，其神能之來源作觀點。其實若望作者屬意「神蹟」不但指向耶穌的奇蹟，就如耶穌的話語，耶穌給門徒濯足，在在都是耶穌賜給世人的標記（話語）⁸。若望作者擺脫了傳統對觀福音沿用的稱奇蹟為「德能」，因為他更著重顯示奇蹟的超性幅度：末世救恩的臨現。故此，「神蹟」就性質上，它標誌臨於耶穌身上的末世救恩；就時間性上，它標誌這救恩將於耶穌受到光榮之後，即死而復活升天之後，會由聖神豐富地傾注普世。所以，「神蹟」這用詞只見用於前十二章之中（廿30除外），因為由第十三章開始，透過耶穌受光榮的事蹟，一切標記都要成為現實！

二、加納神蹟為「神蹟之始」

若望作者為什麼要記錄神蹟呢？這一點若望作者在廿30~31 給我們說得很清楚：「這些所記錄的，是為叫你們信耶穌是默西亞，天主子；並使你們信的人，賴他的名獲得生命」。而若望作者選錄的七個神蹟⁹，均著重揭示那行神蹟者品位之奧妙，以及人於其身上可找到的救恩。如此，一如上述，神蹟敘

⁷ 請比較參閱：戶十四 11, 22；申七 19 及若一 14；二 11；十一 4。

⁸ 話語：十二 33；十八 32；廿一 19。濯足見十三章。

⁹ 「七」這數字在聖經內常象徵圓滿。也許若望作者藉「七」喻意耶穌所行的所有奇蹟。

述之於聖若望不在乎引人入勝的奇能描繪，而是側重奇蹟的超性層面象徵意義。

按思高《聖經辭典》：治癒王臣垂死的兒子（四 50），醫好卅八年的癱病患者（五 8），和復活拉匝祿（十一 43），這三個神蹟表示耶穌自己就是復活，就是生命，他是把永生賜予人的恩主¹⁰。增餅的神蹟表示耶穌自己是從天而降的生命之糧，是賜給世界生命的食糧（六 35, 41, 50, 51）。治好胎生的瞎子是表示耶穌是世界之光，使人平安愉快地走生命之路（九 5；八 12）。加納神蹟顯示耶穌的光榮（二 11）和他在新約內賜予世人的恩寵和喜樂要超越天主在舊約中賜予選民的恩寵。

然而，凌駕一切神蹟之上的，是耶穌的死而復活（二 18, 22），藉此，他展示了救世工程的完美「記號」。聖若望記錄耶穌最後的一個神蹟，是復活拉匝祿；耶穌說：「這病不至於死，只是為了彰顯天主的光榮，並為叫天主因此受到光榮」（十一 4）。事實上，若望作者記述的所有神蹟都有這個目的。這整體的神蹟記述告訴我們啓示是如何發展的；水變酒的神蹟只是起點，以後一個接一個的神蹟漸漸描繪出在耶穌基督身上可看到的各方面豐富的救恩行動。

加納神蹟不僅是第一個，且是一連串奇蹟的開始，因它是記號，換句話說，因這奇蹟的意義，它與其它奇蹟，有著密切的關係。聖若望以耶穌的第一個奇蹟為準備，為耶穌復活的光榮而準備，提前彰顯了天主的偉大及他從死者中復活的光榮。我們可隱約看到耶穌這個活生生的人，不只是默西亞，而且是

¹⁰按猶太人在舊約傳統的看法，重病者已在死亡的權勢下，等同死人。治好這種病，挽救他們的生命就好像復活了他們一樣。在述說治好王臣的兒子時，若望作者三次強調他「活了」（四 50, 51, 53）。

天主子，以及他的天主性所帶來的救恩的超越性。

也許，隨這段文字的神學內涵分析，我們可更清楚了解爲什麼歷史以加納神蹟爲神蹟之始，因爲這神蹟包含的深邃意義實在是我們理解其它神蹟的原則。

三、加納神蹟的歷史背景

學者 R. Brown 認爲加納神蹟包含非常豐富的神學思想，故事且富神秘感，因此很難重組其歷史背景和明瞭其故事中各人物的心意。有學者更乾脆主張加納故事是虛構的，純屬若望作者的神學創作¹¹；當然，這有助解決故事是否真正具歷史根據的問題。但除非人能真確否定奇蹟的可能性，或者在其他歷史文化中有過水變酒的事實，否則不能抹煞加納事件的真正歷史意義。

Derrett 精研古猶太婚禮習尚，他認爲在婚宴上供應的酒與來賓餽贈的賀禮應成正比。現因耶穌貧窮，而他又帶同一班門徒一起赴宴，因此，這可能就是酒缺的原因了。

縱使加納神蹟的歷史性得到確認，仍有學者屬意耶穌和他母親之間的部分談話內容（3~5 節）是虛構的，目的只爲符合若望作者的神學論題。然而，R. Brown 說得好：降生成人的聖言和復活的奧蹟，讓聖若望默想水變酒的意義，也讓我們默想其包含的啓示意義；只因若望作者未將加納神蹟的細節加以詳錄，他簡略記述的方式，構成我們今天理解的種種疑難。

無論如何，豐富的象徵意義是《若望福音》的衆多特徵之

¹¹R. Brown, *Ancher Bible*, pp.101~103。《若望福音》的七個奇蹟：三個於對觀福音有平行文（四 46~54；六 1~15；六 16~21），三個與對觀福音的奇蹟屬同類（五 1~15；九；十一）；但只有加納神蹟（二 1~11）是若望所獨有。有學者主張加納故事是受外教「酒神敬禮」的影響。R. Brown 視列下十七 1~16 爲加納神蹟的預像。

一。若望作者或藉象徵呈現主題，或經由主題而予以象徵性的解釋。我們在加納神蹟所遇到的，就是豐富的象徵，為呈現若望作者於 11 節明言的主題¹²：「他顯示了自己的光榮，他的門徒們就信從了他」。

四、加納神蹟的象徵深義

在嘗試探討若二 1~11 的神學主題前，也許先談其中的「象徵」深義，會幫助理解：

1. 第三天

這是一個古老的說法，為預報耶穌基督的復活和以色列得安慰的時刻。亦參見：四 43, 54。

2. 婚宴

舊約往往以婚姻來表達天主和以色列之間盟約的關係¹³，它亦是默西亞時代的象徵記號¹⁴。

3. 耶穌的母親

在今日的阿拉伯民族被尊為某人的母親是一種榮耀，因為這表明那婦人有幸得子。聖若望沒有用過瑪利亞的本名，四次皆以「耶穌的母親」稱之；可見故事的重心不在瑪利亞這個人身上，而在於她在救恩史上扮演的角色。

4. 被請去

「被請去」這個被動語氣用得極其高明，因為在表面看似是新人邀請耶穌赴宴，其實，整個故事，耶穌和一對新人

¹² R. Brown, p. 103f. 加納神蹟的主題不在耶穌「取代」猶太人取潔禮用的水，不在將水變成酒，不在變出的好酒，也不在瑪利亞、新郎、司席這些人物的身上。

¹³ 見：歐二；依五四 4~8；六二 4~5；耶二 2，三 20~22 等。

¹⁴ 見：依五四 4~8；六二 4~5；默十九 9。亦請參見：瑪八 11；廿二 1~14；路廿二 16~18。

都沒有任何關係。故此，「被請去」隱含了其它意思。蓋希伯來人常以這被動語氣指謂他們所不敢稱呼的天主。因此，天主才是真正的派遣者，而耶穌就是被天主所派遣來的，目的是為顯示自己的光榮。

5. 酒

按《思高聖經辭典》：酒在聖經中只指由葡萄做的葡萄酒。聖祖時代多次提及酒，而且以美酒來祝福後代子孫¹⁵；酒同時又是默西亞時代的一項特徵¹⁶。以民是否有酒可飲，在於他們是否遵守天主的法律¹⁷。因此，酒是天主對以民的祝福，酒能快慰人心，「美酒，人飲了舒暢心神」¹⁸。酒尚有其喻意：背信的耶京好似美酒裏攙了水（依一 22）。耶穌將自己的道理比作新酒（路五 38）。《雅歌》五 1、八 2 更以愛情比作酒。

6. 女人

這稱呼不屬無禮，亦不乏愛意（參十九 26）。在本福音裏，耶穌稱撒瑪黎雅婦人（四 21）和瑪達肋納（廿 13）為「女人」；前者首先由耶穌口中得悉他就是默西亞，而後者是喜獲耶穌復活啓示的第一人；由此，「女人」這稱號在《若望福音》中並沒有不敬的含意。誠然，始終在希伯來和希臘的語言文化裏，均從未有過這樣的先例：以「女人」單獨稱呼自己的母親。故此，若望作者用這詞應純屬象徵，為與十九 26、創三 15 和默十二章連上關係。

¹⁵ 見：創十四 18；廿七 25~28；四八 11~12。

¹⁶ 見：亞九 13~14；歐十四 7~8；耶卅一 12。

¹⁷ 見：申七 13；廿八 39；箴三 10；依五 10。

¹⁸ 見：申十一 14；耶十六 7；箴卅一 6~7；詠一〇四 15。

7. 時刻 (hora)

這字眼在《若望福音》共見於 26 處，除指向「日內的時辰」外，尚有豐富的神學內涵。按《思高聖經辭典》，聖若望將耶穌的一生視作一日，隨著耶穌的誕生便開始了默西亞的時代：末世時代；這時代要直到基督再來才算結束。這時代亦即舊約所謂的「那一天」或「將到的時日」¹⁹。

耶穌在這一天內所作的工作，亦即是他在這一天所過的時辰，他最具意義的工作是受難而死，死而復活升天；所以受死、復活、升天是他的時辰，是他所謂的「我的時辰」、「受光榮的時辰」、「戰勝世界的時辰」²⁰。

對世界和人類而言，就是以真理的心神朝拜父，是得見光明不再走在黑暗，是信他的人受迫害，是信他的人要以他的母親為自己母親的時辰²¹。這一時辰亦即是世界和人類的「今天」²²。

8. 六口石缸

六是七減去一，象徵不圓滿。

石頭在以民的心理，是不易受污染的東西，故此取潔用的盛水器均以石頭做成，而不用陶器或木器。

石頭有其神學意義：伴隨以民輾轉於曠野間，賜以民飲料的磐石，就是耶穌基督的預像；由他所出的水是導向永生的活水；他又在磐石上建立了自己的教會，一切信友都是這個教會中的活石頭，建築在以宗教及先知們為基礎的建

¹⁹ 見：若八 56，十四 20。並請參閱：亞五 18；依二 6-22。

²⁰ 見：二 4；七 30；八 20；十二 23；廿七 31；十三 1；十七 1。

²¹ 見：四 23；八 12；十六 2-4；十九 26-27 等處。

²² 見：九 5，十二 35-36。

築物—教會之上，而這建築物的角石，正是耶穌基督²³。

「六口石缸」代表著還未到達圓滿的猶太時代，現在耶穌基督這神聖磐石的到來，帶進默西亞時代的一切美善，彌補了「六」缺一的遺憾。

9. 僕役

這是在新約中很少見到用以稱呼私人家庭僕役的名詞，他們被稱為執事（*Siakovor*），這與公共團體的僕役較有關聯，尤其是基督徒團體。故此，這些僕役（執事）與耶穌之間的關係，要比新郎或司席更為密切。而藉此用語，若望作者可能是在暗示：在加納，僕役們就是耶穌的命令（話）的承繼人。

10. 新郎

此刻我們讀到《若望福音》的另一特色：諷刺。讀者讀到 9~10 節時，也許會聯想到一個站在司席面前滿臉困惑的新郎。我們看到的是司席弄錯了，因為我們知道給酒的人不是新郎，是耶穌；然而，真正弄錯的，正是我們這些讀者。司席向新郎說話，新郎就是耶穌，就是他要以新郎的身分接受缺酒之事已解決的預報。

11. 「司席一嘗已變成酒的水……你卻把好酒保留到現在」

這是若望作者描述神蹟獨特而具深度的地方。故事中沒有一句話將水變成酒說成是一件了不起的大事，我們只是間接由司席口中，由一附屬關係子句（*subordinate clause*）得悉水變成酒這個事實。正如上文提要，聖若望所著眼乃奇蹟之為標註²⁴。

²³ 參閱：格前十 14；若七 37；瑪十六 17~18；詠一一八 22；弗二 20~23。

²⁴ R. Brown. *Anchor Bible*, App III, pp.525~532。對觀福音證述奇蹟的目的，在指出「天主的國」在耶穌身上已經實現，它的德能已在發生

12. 光榮

R. Brown 以耶穌的苦難、死亡和復活為他的「時刻」，而這一個時刻，正是耶穌基督「受光榮的時刻」²⁵。《思高聖經辭典》謂：「光榮」一詞在希伯來文中的意義最為豐富，一切譯文只有片面的譯意，未能完善地表達其意義²⁶。然而，它主要的意義源於宗教和神學；因與天主有著直接的關係，逐漸變成只用於天主的一個名詞，那就是「天主的光榮」²⁷。這就是天主本身向人的顯示，這光榮如今藉耶穌基督發顯了出來²⁸。

在《若望福音》裏，「光榮」就是「父」和「子」共有的屬性：基督自永遠即與天主聖父同性同體（一 1~2），亦與聖父同享光榮（十二 41）。聖若望自始便肯定天主的光榮常居於降生成人的聖言身上（一 14）。降生成人的聖言之光榮，就在於透過他的人性讓我們認出他就是天主了，還有他能發放與我們相通的天主性；他藉聖神顯示了自己的光榮（二 11）。父與子之間，實際上建立著一種彼此光榮的密切關係。

13. 信從

聖若望所言之「信從」，不只純屬藏於人內心的敬仰，更

作用；從消極一方面說，撒旦的權勢正被推倒。

²⁵ 見：十二 23；十三 32；十七 1, 5。

²⁶ 「光榮」的基本意義是「沉重」（依廿二 24），這種沉重主要在於人財富的多寡，故此又有「富有」之意（創十三 2），有「財產」之意（依十 2）。勢力隨著財富而來，因此又有「權力」之意（創四五 13），也有「報酬」之意（戶廿四 11）。

²⁷ 「天主的光榮」之定義，指天主的威嚴、光明、能力和表現。這四個觀念與天主的光榮不可分離，且同時存在，亦不是依次而有的。

²⁸ 參閱：出十四 18~20；十六 7~10；廿四 17；依卅五 1；六六 18；加下二 8。

是有形可見的外在行爲，存在著一個雙方面的交往，「信從耶穌」就是甘心情願的受教與他的言行契合。只有那真正信從的，真正具有信德慧眼的，才能見得到在耶穌身上顯示的天主的光榮²⁹。

五、加納神蹟的首要神學主題

(一) 基督論

1. 耶穌是默西亞

由第六節，我們知道石缸的容量³⁰，耶穌命僕役將它們加滿水，後來我們又知道舀出來的水已變成美酒；這大量的美酒報告了默西亞時代的來到（依廿五 6）。

雖然前文已提過「酒」於聖經的用意，然而耶穌時代猶太教士的信念，可幫助我們更加明瞭豐盛的美酒所包含的默西亞意義：他們描述在默西亞時代，每棵葡萄樹會有一千枝葡萄藤，每枝葡萄藤會有一千串，每串會有一千粒葡萄，每粒葡萄會有一千公升的葡萄酒。這是對默西亞時代的期望；耶穌現在給予的好酒，表示等候的時刻已經完結。現在加納雖然耶穌沒給那麼多，沒有達到這奇天幻想的程度，不過於任何時候他所給予的，常遠超過我們所想像的。他賜的美酒不需要由葡萄而來，是直接由水變出來的。

婚宴的喜慶，美酒的豐盛都包含著豐富的默西亞意義。藉此，若望作者宣告默西亞時代已經來到，而耶穌就是默西亞。

2. 耶穌「替代」人類歷史中一切宗教和崇拜儀式

穆宏志神父將加納神蹟的十二節經文剖成一個同心圓的文學架構來研讀。據此，列寫如下：

²⁹ 參閱：— 14；二 11；十一 4, 40。

³⁰ 「兩、三桶水」：一百公升左右，大概是九加侖。

A、序言（1~2）

B、沒酒了。母親與耶穌間的對話（3~4）

C、母親向僕役說話（5）

D、石缸（6）

C'、耶穌向僕役說話（7~8）

B'、有酒了。司席對新郎說話（9~10）

A'、門徒的信仰（11）

（第12節是故事的過渡與銜接：耶穌和他的母親、弟兄、門徒們下到葛法翁）

故此，穆神父以D句，即「在那裏放著六口石缸，是為猶太人的取潔禮用的；每口可容納兩三桶水」為全文的核心和故事的轉捩點。石缸的數目、用途和容量，舉足輕重。要知道一般家庭不會存放六口石缸那麼多的酒，而猶太人的取潔禮又是禮儀主義宗教的象徵。現在，耶穌以水注滿猶太人取潔禮用的石缸，又再以酒取代猶太人取潔禮用的水，如此，若望作者不但宣告默西亞已經來到，同時闡明在他身上要「替代」舊約歷史中一切不完備的宗教崇敬禮儀。他要與人訂立新約及長存的婚姻，其喜樂與恩寵不但是「替代」，甚至遠超過舊約天主與其選民所定的盟約。

（二）「他的門徒們就信從了他」（二11）

加納神蹟說明耶穌的啓示挑戰人的信仰。這神蹟固然顯示了耶穌的光榮，但只能靠信仰才得見。

加納神蹟開始了歷史上一連串有關耶穌的神蹟記錄，尤其重要的是其歷史性；因為它的確發跡於人類歷史之中：一個固有的時段、固有的地點—在加里肋亞加納的婚宴上。它同時展示耶穌生命歷程的一站；因為藉此神蹟，門徒們對他的信仰得到了肯定，進而使耶穌成為他們追隨的對象，這與那些不信的

人，截然不同（二 18）。

二 11 的三小節含義非常緊湊，且有一個進展的過程：耶穌正式公開藉神蹟啓示自己，「顯示」自己是成了血肉，寄居於人世間的天主聖言（一 14）；既是人，也是天主。藉著信德，人能看得到他身上的光榮，也能更深入信仰的堂奧（廿 31）。這蘊含藉信德慧眼，就能得見其深邃曉喻的意思。

加納神蹟則只能視作門徒們信仰的基礎，作為他們日後瞭解耶穌所言所行的原則，蓋他們尚有疑惑³¹。然而，基於耶穌的逐步揭示，他們的信仰也隨之增進（六 69；十六 30）。死而復活的基督給門徒顯現，就更能教他們清楚體會他從前顯現的深義了。

在整部新約的記述中，只有這裏能讀到有關加納的記載；若望於結尾的附錄中，重現加納（廿一 2）此地，是否為與二 1~四 54 的前文呼應？我們不得而知，不過，我們可知「顯示」（「顯現」）這個字眼於《若望福音》中共見於九個地方：首見於一 31，耶穌受洗，當時他被稱為天主子；第二次見於加納神蹟（二 11）；及結尾的附錄，廿一 1 有兩次，廿一 14 有一次。由此，加納神蹟實可視為復活顯現的準備，它提前彰顯了耶穌從死者中復活的光榮，為使人「信從」。

天主賞賜智慧給一切渴求的人，尋找的就找得著，因為他要教人認識天主³²；這正是聖若望所持的信念。信德實在是天主的恩賜，且看那些有信仰準備的人：他們是以耶穌門徒的身分，被天主請去赴婚宴的。

以色列十二支派的始祖，雅各伯（以色列），夢見天梯，看見天主的天使在上面上去下來（創廿八 10~22）；現在門徒

³¹ 見：十四 5, 8；十六 12, 17 f；廿五 29, 8 f。

³² 請參閱：箴一 20~23；德一 9~10；智六 12~20；約十一 6~9 等。

們就是新以色列的始祖，他們要見到更大的神視；他們被邀請去加納，聽、看、領悟奇蹟的涵義。藉信德的目光，他們要見到耶穌是連結天地、天主和人的「樣子」，藉著他，人能與天主結合（— 51）。真實的信仰教人默觀耶穌的啓示，進而能瞻仰他身上的光榮。

在加納，僕役因為肯接受耶穌的命令（二 7），服從他的指示（二 8），於是能與耶穌的母親和門徒們一起見證水變成酒（二 9）的神蹟。司席和新郎，他們只跟變出來的酒與耶穌連上關係，他們沒有跟耶穌說過話，也沒有聽過他說話；他們不知道酒從那裏來，也懶得問。故此，他們與神蹟無分。

六、加納神蹟的次要神學主題

（一）聖母論

自古至今，教父和學者如猶斯定、依肋內、R. Brown 等人，都認為若二 4 的「女人」即是若十九 2b、創三 15 和默十二等章節中的「女人」：聖母瑪利亞。因此，她是代表全人類的厄娃，是誕生默西亞的以色列民族，也是跟隨耶穌的門徒團體：教會。

在 3~5 節，耶穌和他母親的談話是眾多評論的焦點。第 3 節：耶穌的母親說「他們沒有酒了」，有學者以為瑪利亞藉此要求耶穌施行奇蹟，因此，瑪利亞直接催促了耶穌救恩行動的開始。不過也有學者認為，瑪利亞只是在直言當時的急需。

至於第 4a 節，耶穌的答話「這於我和你有什麼關係？」這是一句閃族語風很濃的話語³³。按 R. Brown 分析，希伯來文通常用這語法將兩個人或一個人和一件事物分開。新約其它地

³³ 舊約將以色列素描為女人，她的苦楚痠癢比作分娩之痛（依廿六 17~18）；默十九 7 更將教會比作新娘。

方也有同樣的用法：魔鬼正是用這種敵對的語氣反對耶穌³⁴，因此 R. Brown 認為：4a 節不含敵意，目的只為將兩個人分開。但也有學者按教父的著作解說，認為耶穌實在敵視瑪利亞。此外，亦有學者依據撒下十六 10 加以闡釋，引證耶穌藉此用語否定自己和瑪利亞與缺酒的事有關。

4b 節：「我的時刻尚未來到」。此句話有學者認為是肯定句，有人認為更是疑問句。極端的基督教派人士則放棄加以任何詮釋，因為他們實在尚未能接受瑪利亞在聖若望神學中所佔重要的地位。

無論瑪利亞的要求是出於有心抑或無意，站在神學的立場觀之，結果都會是一樣，即是導致耶穌施行水變酒的神蹟。因此，於顯示之前，耶穌必要說清楚他的工作只為承行父的旨意，與瑪利亞無關。在他的時辰，即受難、死亡、復活、升天的時辰到來時，她才再需要承受使命（十九 25~27）。屆時，她要在十字架下誕生耶穌基督的教會，並保衛教會子民免受撒旦的傷害³⁵。當耶穌仍在世的時候，「新厄娃」毋需工作，所以耶穌要與瑪利亞分開（二 4a），直到十九 25~27 時再恢復關係。

雖然瑪利亞只不過是跟耶穌講出當時的實際情況（二 3），即是婚宴的主人家沒有酒了，但在耶穌聽來，「他們」就被理解為「以色列」。必要明白的是，耶穌一如我們，於其血肉之軀內，要不斷尋找父的旨意，並於智慧和恩寵上茁壯成長。在路四 17，我們讀到耶穌藉先知的說話³⁶，明白到自己的使命；同樣，現在在加納，藉瑪利亞的說話，他領悟到父在跟他說話：以色列已不再是天主的葡萄園了。百廢待興，以色列的空虛、

³⁴ 請參閱：谷一 24；五 7。

³⁵ 請參閱：創三 15；默十二。

³⁶ 例如：依五八；六一。

乾涸……需要耶穌關心、滋養、填補！

《若望福音》有其書寫的獨特模式：若望作者將耶穌三退魔誘的傳統記載，分插於耶穌的日常生活之中³⁷；耶穌的受洗亦成了若翰洗者口中的說話（一 32~34）。若望作者有其充分的自由去運用他的寫作才華，他以耶穌整個在世的生命為一個「記號」，而加納就是這個記號的開始。於是二 4 的「時刻」遂指向耶穌基督整個的公開生活。須知開始召集門徒是一件事，正式公開宣講又是另一件事。所以，有人認為一 1~18 應是「序言一」（神學性），一 19~51 應是「序言二」（歷史性）；兩者合起來恰好譜成耶穌公開生活的前奏。

在《瑪竇福音》《路加福音》《宗徒大事錄》這些作品的開端述說中，瑪利亞均被記錄在這些重要的歷史性時刻。現在加納，在耶穌公開生活之始，瑪利亞同樣在場。換言之，瑪利亞的臨在標誌著一個開端。瑪利亞領報的時候，天使加俾額爾的話（路二 26~38）固然揭示一個新紀元的誕生，但亦同時宣告另一個時段的結束。加納神蹟正式展示耶穌基督要建立的新約，而瑪利亞就是舊約裏最後的一位先知。她不自覺地充當了傳統先知的職務。

天主教教會相信聖母瑪利亞始胎無玷，並蒙召升天，她被尊為天地的母后、世人的主保。同時，天主教教會傳統上也將瑪利亞列於被救贖的人群中，然而她的地位特殊而崇高；這崇高的地位和使命，正因她和門徒一樣因信仰而接受了耶穌基督。

（二）聖事性

不少聖經學者將加納的婚禮視作婚配聖事的建立。他們屬

³⁷ 見：若六 15、22~26；七 3。並請比較：谷一 12~13；瑪四 1~11；路四 1~13。

意這婚宴預表羔羊的婚宴（默十九 9），羔羊的淨配就是瑪利亞：他的教會。

雖然在這個神蹟中，猶太人取潔禮用的水是被酒所取代，而不是以基督徒洗禮用的水來取代，但仍有聖經學者認為加納神蹟含有聖洗聖事的象徵意義。

有些教父，如亞歷山大的克來孟等人，認為變出來的美酒是基督聖血的象徵。當然這象徵是為次要，首要的在於「酒」本身的意義，因為它明明顯示基督傾注的贖世恩賜。

初談天父學

從聖經神學、靈修及使命三角度談起

張春申¹主講

胡淑琴²編寫

基督是天主聖言，必須透過這聖言才能認識天主父。本文作者分別從聖經神學、靈修及使命三角度，指出「天父學」的基礎：在降生的基督身上，我們認識了「有言」的天主父；在回歸的基督身上，我們認識了「無言」的天主父。這才是天父學應有的整體面貌。

前言

研究新約聖經的學者泰半同意，每當提到「天主」時，指的是天主聖父。很少指耶穌是天主，更未指聖神。雖然如此，專書探討天主父的書卻很少，在神學院中我只找到了三本，其中一本的書名居然是《被遺忘的天父》³。

若十六 28：「我出自父，來到了世界上；我又離開世界，往父那裏去。」這句話有深刻的內涵，是今日要探討的主題。

我將從肯定神學（Theologia Positiva）來闡釋前半句，以否定神學（Theologia Negativa）來闡述後半句，並分別從聖經

¹ 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。

² 胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大神學院教義系畢業，宗教研究所碩士，現在新竹竹東上智小學服務。

³ Thomas A. Smail, *The Forgotten Father*, London: Hodder and Stoughton, 1980.

神學、靈修及使命三個角度來論述。其中有些比較新的思想，與諸位分享。

一、聖子從天父而來

(一) 聖經神學

「對觀福音」與《若望福音》的寫成時期有別，對於耶穌基督和信仰的反省有不同的焦點。以耶穌基督之為啓示者而言，「對觀福音」多談：耶穌為啓示的宣講者、向門徒們啓示父是誰、祂對我們怎樣，著重在門徒與天父的關係；《若望福音》則比較注意耶穌與祂的父的關係：祂是父的獨生子，在祂身上，我們相信天父，我們也在天父內.....，天父是耶穌的父，在耶穌內，我們認識父，成為父的子女。

1. 對觀福音

我們僅以《瑪竇福音》為代表。《瑪竇福音》的編排被視為最有次序的，編輯者把耶穌的言論、比喻、奇蹟等，都分類放在一起。我們引耶穌最重要的言論，即山中聖訓為例，但不詳細指出章節。從天父與我們的關係的角度，來看這段天國的大憲章時，會有不同的體會，其重點是在講論父。

- 《瑪竇福音》第五章，提到我們是地上的鹽、世界的光，在我們身上的生命是多彩多姿的，使我們光榮在天的父。
- 耶穌提到：「你們一向聽過給古人說.....，我卻對你們說.....」，最後提到「你們應當是成全的，如同你們的天父是成全的一樣」。意指天父帶來救恩的完滿，我們亦要全人進入天父內.....。之前，要我們如同天父，愛我們的友人與仇人。
- 《瑪竇福音》第六章，提到守齋、施捨和祈禱。在當時猶太社會的生活中，這是相當重要的幅度。在耶穌開啓的新

時代裏，耶穌提出父，在這些生活重要的事上，與父有關，耶穌願意我們直接面對天父.....

- 第六章，還提到天父仁慈的眷顧，要我們不必掛慮吃穿，天主父會照顧我們，而且祂是全能的，祂的照顧是沒有限制的，祂依每人的情況和需要來愛我們.....，因為祂是父。
- 在舊約中，亦有稱天主為父的章節⁴，新約中因著耶穌的啓示，祂描述的天父面貌與舊約有所不同。
- 《瑪竇福音》第七章指出：「不是凡向我說：『主啊！主啊』的人，就能進天國；而是那承行我在天之父旨意的人，纔能進天國。」耶穌具體提出天父的旨意。

2. 《若望福音》

寫作時期較晚，反省的重點在於耶穌與祂的父的關係，耶穌是父懷中的獨生子，祂給我們詳述父。《若望福音》所提到的七個奇蹟，以及耶穌七次啓示「我是」：**我是世界的光；我是善牧；我是羊門；我是道路、真理、生命；我是葡萄樹.....**。耶穌來是為啓示父，而為了啓示父，祂也必須啓示子是誰。我們藉由聖子耶穌認識父，經由子而進到父內.....。

「對觀福音」與《若望福音》比較起來，前者對我們來談更加具體。

(二) 靈修

1. 對觀福音

我們在此探討的是從子女面對父的角度，亦即面對天父的靈修，典範當然是聖子耶穌。聖經神學家都承認：谷十四 36 耶穌所呼求的「阿爸！父啊」是真正耶穌自己的聲音，保留了耶穌母語的阿拉美文。《若望福音》是晚期以希臘文寫成的，

⁴ 請參閱：申卅二 1~10。

沒保留阿拉美文的字句。

在耶穌山園祈禱時，在祂生命的末刻，也是祂生命的高峰時刻，祂向祂的父祈禱。在十字架上，耶穌沒有聲音，祂在山園的祈禱有聲音，這聲音亦可謂是祂在十字架上的聲音。讓我們進一步來探討。

- 「阿爸！父啊！一切為你都可能：請給我免去這杯吧！」
在這裏，耶穌表達了祂對全能的父完全的信賴。
- 「但是，不要照我所願意的，而要照你所願意的。」耶穌在祂生命的末刻與高峰，所渴望承行的乃是祂的父的旨意。

耶穌對祂的父有著深度的信賴，以及完全、徹底的交付，承行父的旨意。耶穌雖然是天主子，但祂也是個人，祂更深地意識到自己是「子」，不是「父」。祂是人，祂不是自己的標準、尺度，父才是祂的規範、標準、尺度，父是祂的指向，祂生命的目標與秩序。子不得任憑己意，率性而為，祂必須依循父……。這是子面對父的靈修。

聖經中給我們保存這傳統的是聖保祿。在聖經中，「阿爸！父啊！」只出現過三次：一次在《馬爾谷福音》，另兩次分別在迦四 5~6 及羅八 15~16。保祿強調我們基督徒已不再是奴隸，而是父的子女，得與父親近了，與聖子耶穌有著相似的心情。但同時也應明瞭，自己只是子，只是人而已，並非自己的標準、規範。既然是子，就應該按照父的旨意，天父才是人的標準，人不得隨便。這可謂是一種基督徒的人學，是對自己在天主前一種很徹底的自我認識。

2. 《若望福音》

人不是直接面對天父，而是認識子。靈修生活的典範是耶穌，以祂為標準，祂是道路、真理……。

(三) 使命

在耶穌那時代，不同的猶太宗教團體各有其特點。耶穌的門徒看到洗者若翰教其弟子祈禱，他們也請求耶穌教他們。因此，天主經亦是表達耶穌門徒組成的團體，其生活與行動的特點。這篇經文雖是祈禱的經文，但也是一篇與使命密切相關的經文。我們看這篇經文的同時，也努力與今年台灣教會「和好2000」的運動連在一起。

值得一提的是：這個運動雖然很不錯，不過似乎很強調以「人」為主體，人與天主、與別人、與自己、與萬物和好，天父好像又被忘記了。在聖經中，則是「天父與我們和好」……祂是主體。

哥一 22：「天主卻以祂血肉的身體，藉著死亡，使你們與自己和好了……」。

在《格林多後書》中，保祿雖自稱是基督的大使，請求格林多人與天主和好，但那是因為之前他先說：「這一切都是出於天主，祂曾藉基督使我們與祂自己和好，並將這和好的職務賜給了我們……」（格後五 18）。

天主經一開始提到：

「我們的天父」：父的特點是「生」「造」，生與造在舊約中很多地方是相通的。在耶穌的啓示下，我們知道天父是因愛而生，因愛而造，而且人不只是被生、被造而已，而是在基督內「重生」、「再造」。每當我們祈禱，提到「我們的天父」時，亦即幫助我們再次意識到：自己不僅蒙天父所造，而且是「再造」、「再生」，天主父已在基督內與我們和好了，我們已蒙天父接納，這必須是一種很深刻的天父的經驗。

接下來的三個願望：「願您的名被稱為聖，願您的國來臨、願您的旨意奉行在人間，如同在天上。」這即是子的使命，是

所有基督徒的使命。既然天主父已與我們和好了，我們要以言以行，以生活的見證來使父的名在普世被尊為聖，我們要承行父的旨意，讓父的國臨現在我們中間。此乃我們與天父和好的具體行動。

至於後面的四個祈求，則與和好 2000 運動的訴求相符：

懇求「日用糧」：當我們深刻經驗到父的照顧，祂眷顧我們每日的食糧時，必會注意其他兄弟姊妹的日用糧，必然會注意並珍惜大地，為使所有的人都能有日用糧。

懇求「寬恕」：首先是經驗到自己蒙父寬恕，這深刻的和好經驗，使我們不會不與別人和好。若是不小心傷害了人，會道歉；受了傷害則會寬恕。

懇求「不要陷於誘惑」「救出凶惡」：這是邀請一個人與自己和好。通常當一個人內在有某些不和諧時，會渴望往外找填補與替代，會去執著、貪求，容易陷於誘惑。倘若經驗到父是如此愛我，如此美善，經驗到父是我們的救恩，是和諧、完整，則不會走到壞處去。

天主經的使命為我們是一個不錯的反省題材。

至於《若望福音》，提到在聖言內有生命，這生命是人的光。子的使命在於給人生命，給人更豐富的生命。我們也該如此。其實，生命、永生包括一切恩典。

二、聖子回到父那裏

耶穌回到父那裏去，那裏究竟是怎樣的呢？祂帶我們到父那裏去，祂要把我們帶到哪裏呢？天主有其可以用語言表達的部分，是可說的，可以看得見的；但祂也有不可說的，看不見的部分。

西方教會很注意「言」，很注意「宣講」，好像關於天主的奧蹟，一切都是可以說的，可以表達和理解的。不太注意到：

天主是講不完的，是住在不可見的光明中。我將從否定神學的進路來探討，但並不忽視肯定神學用言語表達的一面，只是在用肯定神學時，亦不要忽略否定神學的一面，在神修和使命方面亦然，應試著將兩者保持平衡。

肯定神學用很多「言」來講天主，但所用的一切言語畢竟是人間的語言。例如：「父」是因為人間有父，「母」是因為人間有母，「生」是在人間可以見到生……。在此，我們又注意到：天主常是更大的天主（Dios es siempre mayor），是超越萬有的神，祂不等同於我們的講論，不被限制在我們人性的思維、推理、語言中……

教父時代，就已有人在聖經中發現這種觀點，儘管耶穌用人的語言啓示天父，但是天主超過人的話。否定神學會帶給我們對天主另一種領悟與經驗。這部分仍是採聖經神學、靈修及使命三個角度來闡述。

（一）聖經神學

1. 《若望福音》

《若望福音》一開始就提到：「在起初已有聖言，聖言與天主同在，聖言就是天主」（若一1）。在起初，「言」就存在：那可說的，可被表達的，已經存在了。聖言與「天主」同在，可見那可以說的「言」（Logos）與「天主」有別。「天主」是天父，祂本身是「非言」，是「沒有根源的根源」的天主。祂與那可以言的、可以啓示出來的、「有根源」的天主聖言是同一天主，但是彼此有別。

聖經用了「生」的概念來連接，指出兩者是「父」生「子」的關係。在此的先後並非時間上的先後，而是思考的先後。「非言」的天主父生了可以啓示、說出話來的天主子。因此，我們的確是可以去講論天主是誰，但是講到末了時，也會深深體驗：

天主有講不完的、講不出來的奧蹟。

2. 聖經中的人物

在聖經中有些人物，當他們經驗天主時，驚訝地說不出話來。例如：

創十五 12：亞巴郎經驗天主時，他驚訝無言.....

達八 18：達尼爾先知在經驗天主時，竟然昏過去了.....

路一 22：匝加利亞經驗天主後，竟不能說話.....

弟前六 16：「惟一全能者，萬王之王.....住於不可接近的光中，沒有人看見過，也不能看見的天主。願尊崇和永遠的威權歸於祂！」

若十四 23 耶穌提到「父比我大」，不只是因為耶穌是人，而是在秩序上，父比子更大，父是沒有根源的根源。耶穌回到父那裏去，亦回到那「非言」的天主內。我們亦須準備自己進到天主父的奧蹟內（misterio）。

「奧蹟」（misterio），可以指耶穌啓示的信仰奧蹟，亦可以指天父「非言」的奧蹟。人面對天主這奧秘，深感受吸引、驚訝、離不開祂.....

在東方教會的傳統中，有一位作者以梅瑟的經驗為例，指出天主在光中，在雲中（已不似在光中那樣明顯），後來天主在黑暗中.....。有的隱修院保持在黑暗中祈禱，體驗到天主是在黑暗中，他們在黑暗中與天主會晤，體驗到天主的臨在。此時，黑暗有很積極的意義，人必須勇敢地投入黑暗，投入天主內.....

神學講論神，到最後必然會體驗到：不可言、不可說.....在天主面前，我們是無知的（ignorancia）。這種無知是一種很深的智慧，是很深地經驗到天父，同時也深深地體驗到自己的無能、有限.....

天主父的特徵是「無」，從「無」生「有」。祂的特點是黑暗，吸引人投入，進到黑暗中，進到天父的經驗中。這種經

驗使人在面對天主時，從內在產生一種「虔誠」、「敬畏」的心情與態度，承認自己的無知、無能……。信仰若失去這一面，是很可惜、也很可怕的！

（二）靈修

耶穌教門徒們祈禱時，提到：「當你祈禱時，要進入你的內室，關上門，向你在暗中之父祈禱；你的父在暗中看見，必妥報答你。」祂兩次提到「在暗中」，不僅是要人在暗中祈禱，更是要人向那「在暗中的父」祈禱……，向隱密中的天主祈禱，那是無言，只是朝拜……，像似詠四二「深淵與深淵回聲相應」的經驗。

要注意和操練的是「不執著」（detachment）：是深度虛己（Κενωσις）的靈修。慢慢地，將一切都相對化，一切都可以放。

可以欣賞聖十字若望的靈程：他曾經歷過感性的黑夜、靈性的黑夜……。雖然在《迦拉達書》第五章提到：聖神的果實是仁愛、喜樂、平安……，是某些可以感受到的情緒。但是在被動淨化的過程中，人亦可能感覺不到什麼，在信仰上也看不到天主……，但深深堅定地投入並相信……

（三）使命

在從事使命的過程中，有時會經驗到人的軟弱、無能，如何能深深地從信仰的角度來接納這黑暗……？

在福傳時，注意有「話」的一面，也有「無言」的一面；要用人可以懂的语言來講論天主，但也要讓人知道天主亦有「非言」、不可知的一面。幫助人不只接納耶穌從天主而來，也接納耶穌回到天主那裏去。

德國哲學家尼采曾說過一句很有名的話：「天主死了！」他固然是從無神論的觀點說的，但今天有越來越多的神學家很

認真地討論，並認為「天主教在十字架上的耶穌身上真的死了」。耶穌一生以言、以行，以比喻和奇蹟傳福音。到最後，祂被釘在十字架上時，的確說過：「我的天主，我的天主，您為什麼捨棄了我……」。這裏的天主明顯地是指天父。天父本身是「非言」。耶穌一降生的聖言——已經講完在世間的言語，藉著十字架上的這句話，「言」本身靜默了，讓「非言」的天主出現。從此，有生命的、在世界上的天主耶穌無言了，有言的天主死了，出現的是「非言」的天主。天父在耶穌的死亡中出現了。然而，祂說什麼呢？「非言」的天主等待，亦即給人完全的自由，等待人自由的回應。

保祿在格前一 22~25 提到：「猶太人要求的是神蹟，希臘人尋求的是智慧，……被釘在十字架上的基督：這為猶太人固然是絆腳石，為外邦人是愚妄……。」

被釘在十字架上軟弱的天主，祂不再以「言」來說服我們，也不以神蹟或大能來震懾我們。面對十字架上靜默的天主，人才有完全的自由來決定，這才是信仰。信仰不是因為對方的「理」，說服得我不得不信，或因著「情感」而非信不可……，而是自由地將自己交付給天主。福傳時要注意：幫助人接納信仰時，儘可能有更深、更大的自由。

基督大司祭的新意

簡惠美 譯¹

本文作者將《希伯來書》中新盟約的「基督司祭」，與舊約古代司祭的意義作了對比，以敏銳的觸筆點出其「新」之所在。本文不只是一篇導讀《希伯來書》的佳作，以信理神學角度觀之，在基督論、聖事論及末世論都可給讀者有所啓發。

司祭職是一個古老的社會制度，向來由男性獨當，專司敬神儀式。它的存在遠早於聖經，聖經中初期的司祭不是以色列人而是外教人²。肋未司祭出現較晚，已非新事。希伯來司祭和外教司祭的職司相仿：主持聖殿儀式、向前來問神者傳達神諭、獻祭等等。

制度首求穩定，趨於保守，司祭職的形式始終如一，因此誤視基督的司祭職與肋未司祭職如出一轍。然而，新約中的基督司祭職卻煥然一新；是一件卓絕的新事。乍見，新約好似完成舊約，其實，新約司祭職與古司祭職截然不同。四部福音絲毫不提司祭職，它與耶穌和門徒們全然不相干。雖然福音給耶穌加上許多頭銜，卻找不到司祭或大司祭之稱。

我們發現新約唯一有步驟地探討基督論的，是《希伯來書》中的基督司祭論。

¹ 本文譯自 Vanhoye, Albert, "La novedad del sacerdocio de Cristo", en *selecciones de teología*, Enero-Marzo 1999, pp.3~9. Tradujo y condenseo: Josep F. Maria。譯者：簡惠美，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，現任輔仁大學人生哲學老師。

² 參閱：創十四 18；四一 45, 50；出二 16。

基督是新盟約的中保

若要以簡短的格式表明基督司祭的新穎即：新盟約的司祭。事實上，在最後晚餐，耶穌拿起杯來說：「這杯是用我為你們流出的血而立的新約」³。基督是新的司祭，因為他「作了新約的中保」⁴。

與舊約相對照，盟約的中保純屬新事。在西乃山上訂立第一次盟約時，並沒有司祭介入⁵。當時的司祭不是盟約的中介，只是主持敬神儀式。作司祭是一項崇高的榮譽，在天主前極有份量⁶。他們享有進入天主的聖所和向天主奉獻祭品的權力。唯獨大司祭具有特權每年一次進入聖殿至聖所，猶如人間天子，在百姓面前備受讚揚⁷。

相反地，在最後晚餐，耶穌謙卑地自喻為「服事人的」⁸。建立聖體時，他表達雙重關係：首先，表達他與天主、父的關係，向父祈禱、感恩；緊接著，又表達他與門徒們的關係，為他們交付自己的體和血。第二個關係表達的遠比第一個關係強烈。

相仿地，《希伯來書》以雙向的觀點取代舊約司祭單向的觀點：「每位大司祭是由人間所選拔，奉派為人行關於天主的事」（希五 1）。作者先說「奉派為人」，然後才確定另一面為中介，行與天主相關之事。書中三次稱基督為「中保」，

³ 見：路廿二 20；並參閱：格前十一 25。

⁴ 見：希九 15。

⁵ 參閱：出廿四 4~8。

⁶ 參閱：出廿八 1；廿九 1。

⁷ 參閱：德四五 6~13；五十 7。

⁸ 見：路廿二 27。

⁹ 司祭只為天主，請見：出廿八 1；廿九 1。

「梅瑟五書」中一次也沒有出現此稱呼，舊約其餘的部分也只出現一次，且是無法實現的¹⁰。相反地，《希伯來書》不僅肯定基督是「中保」，而且是「盟約的中保」¹¹，將司祭與盟約緊密相連。全部新約著作中，《希伯來書》提及「盟約」次數最多，有十七次；新約其餘的書總共也只提了十六次。

祝聖的新觀念

司祭職觀念的初步革新衍生許多其他的改變。舊約強調司祭必須與他人「隔離」，然而，新約卻堅持司祭應該與全體天主子女「友愛共處」。

舊約特別注意司祭與天主的關係，力求司祭免於接觸不潔之物，以便敬神。他們無能聖化那些接近至聖天主者的心靈，只是透過隔離的儀式祝聖外物。大司祭是「隔離」的個體：他屬於被揀選的以色列民族，是肋未司祭支派，不僅如此，還是肋未家族中的一個特定家庭；在此家庭裡他中選。祝聖他的儀式¹²包括沐浴淨身、傅油祝聖，以及穿上祭衣表示屬於聖界。他不可接近屍體，連父母的屍體也不例外¹³，因為他們認為死亡的腐朽與生活天主的神聖不能共存。

相反地，基督司祭的中介徹底改變和更新舊觀念：除去隔離儀式的祝聖，代之以共融中的聖化。感恩（聖體）聖事是最佳的表達：基督「應當在各方面相似弟兄們，好能在關於天主的事上，成為……大司祭」（希二 17）；這句話饒富意味，從上下文來看，「在各方面」所包括的不只是降生，而且特別指

¹⁰ 見：約九 33。

¹¹ 見：希八 6；九 15；十二 24。

¹² 參閱：出廿九；肋八～九。

¹³ 見：肋廿一 11。

試探、受苦和死亡¹⁴。如此，存在性的團結取代隔離的儀式；極度的自謙取代頌揚；受苦和死亡取代不准接觸死亡的禁令。

耶穌不隸屬於司祭家庭，也不理會取潔儀式；他毫不猶豫地撫摸癩病人及死人，並與罪人一起吃喝¹⁵。耶穌與最微賤的人休戚與共之高峰是死於加爾瓦略山上。這死亡絲毫沒有「祭獻」一詞的古老涵意，正巧相反，是被處死刑。昔日，祭獻是在一個神聖的地方行「祝聖」的儀式。處死則是令人難堪，完全被排斥，以及恥辱地受刑罰，因此在聖城外執行。耶穌死於「城門外」¹⁶；他的死永遠被排除於古司祭敬禮之外。

那時代，希伯來人認為司祭的地位最為尊高，從出谷時期就已如此¹⁷。然而，耶穌卻背道而馳：心甘情願地接受凌辱¹⁸，放棄所有的特權，「在各方面相似弟兄們」（希二 17），甚至於甘居末位；所以，他被祝聖為司祭。這絕對是新鮮事，極度地要求將司祭的觀念倒轉過來。其中介作用具有根本的重要性，因此，也具共融的向度。

基督的祭獻之新意

司祭觀念的改變產生新的祭獻概念，一切全都改觀了，有了下列四個嶄新的涵意：新的祭獻意向；新的祭獻內涵；新的奉獻方式；新的組合向度。

1. 新的祭獻意向

人會自然而然地視奉獻祭品為獻給天主藉以求得恩典，將

¹⁴ 參閱：希二 9~18。

¹⁵ 見：谷一 41；谷五 41；谷二 16；路十五 1~2 等。

¹⁶ 見：希十三 12；並請參閱：肋廿四 14。

¹⁷ 見：戶十七 17；德四五 18。

¹⁸ 參閱：斐二 7~8。

奉獻者和天主之間的關係看作兩個人或兩組人之間試圖維持良好的關係。例如，洪水之後，諾厄大方地向天主獻上全燔祭，天主心滿意足，也慷慨地回報人¹⁹。整體來說，新約表明這類祭獻的不足。在《宗徒大事錄》中，保祿堅決反對人以家產或食物換取天主的青睞²⁰。

按照《希伯來書》，祭獻的目的不在改變天主的態度，而在使奉獻者的心靈轉化。作者明察古祭獻絕不能潔淨良心²¹，除非與天主有真實的關係。相反地，基督的祭獻貨真價實，是基督自身的轉化：藉著祭獻，基督「達到完成」²²。摒除改變天主的心態，他的祭獻在於以愛的感激情懷和完全的順服接納天主的行動，好使他的人性轉化，得以成全，變成「為一切服從他的人，成了永遠救恩的根源」²³。

2. 新的祭獻內涵

祭獻意向的徹底改觀，導致祭獻內涵起變化。古老祭獻的極大缺陷是過度流於外表：只獻物質²⁴。大司祭帶著「不是自己的血」²⁵進入聖殿。司祭不可能自我祭獻，因為他沒有資格成為祭品：他是罪人，獻給天主的祭品應是「無玷的」。另一方面，身為罪人，司祭沒有必備的愛德來提升他到天主面前。這樣，他舉行的儀禮達不到天主，對他人不具真正的效力。

相反地，基督的祭獻是個人性的。最後晚餐中一目了然：

¹⁹ 見：創八 20~22。

²⁰ 見：宗十七 24~25。

²¹ 見：希十一 1~2, 4, 11。

²² 見：希五 9；並參閱：二 10；七 28。

²³ 見：希五 9~10。

²⁴ 參閱：希九 10。

²⁵ 見：希九 25。

他拿起自己的體、自己的血。他懷著愛的感激心情，將自己的體血置於天主的愛裏，然後再交給門徒們。基督把自己奉獻：「不是帶著公山羊和牛犢的血，而是帶著自己的血」進聖殿，他有能力行此祭獻，因為他是「毫無瑕疵」，「聖善的、無辜的」，「沒有罪過」，完全足以自獻於天主²⁶。此外，他不只是中悅天主的祭品，而且也是有能力提昇祭品到天主面前的司祭，因為他的心充滿神愛的力量。

3. 新的奉獻方式

祭獻時，最重要的不是祭品，而是使祭品達到天主的方式。古老的祭儀，司祭在祭壇焚燒宰殺了的牲畜，使煙升起，直達天庭，成為中悅上主的「馨香」（出廿九 18）。依照聖經傳統，祭壇上的火不是任何一種火：唯獨由天上下來的火能夠焚燒祭品，回升天上²⁷。肋未命令中有一條規定：「祭壇上的火應常燃不熄」²⁸。

舊約此種作法對祭品的性質具有深度的直覺，我們應重新發現它。今日，「犧牲」一詞變成消極用語，指令人痛心的剝削。然而在詞源學中，這詞是「成為神聖」之意。聖經表達「犧牲」是如此積極和偉大，以至於人獨自絕對無能實踐。惟有天主能祝聖事物，通傳他的聖德。是以，犧牲的祭獻是對一件事實或一個人的極高度評價，在其內注入屬神的聖德。人只能奉獻，此奉獻若要成為聖品，必須天主的干預：以神火改變它，使其上升達於天主。

舊約的直覺仍然有效，可是尚未領悟周全，因為將神火理解為物質：由上主出來了火，吞噬了祭壇上的全燔祭。《希伯

²⁶ 參閱：希九 11~14；並見：七 26；四 15 等處。

²⁷ 參閱：肋九 24；編下七 1。

²⁸ 見：肋六 5~6。

來書》的作者擺脫這個初步概念，在默觀基督的踰越奧蹟裏發現其象徵意義：天主的火不是物質，而是天主聖神，祝聖的神，是聖神轉變並聖化了祭品，「〔基督〕藉著永生的神，已把自己毫無瑕疵的奉獻於天主」²⁹。其實，這不是太空旅行，沒有任何物質，即使火也不可能使祭品上升到天主。若要接近天主，人需要內在的氣息而非外在的活動；轉化心靈而非燃燒物體。轉化和通傳此氣息者為天主的神。

我們細看基督的奉獻，將更明瞭天主聖神在基督的祭獻上之行動。《希伯來書》作者在第五章寫此奉獻是「他還在血肉之身時」所行。因此不是純精神體的單純行為，若是如此，將不費吹噓之力即上升到天主。耶穌的祭獻自始即不光彩，反倒是非常的恥辱。他真正承擔了我們的軟弱、有死之身，他處於死亡痛苦之境，「以大聲哀號和眼淚，向那能救他脫離死亡的天主，獻上了祈禱和懇求」³⁰。耶穌的祭獻經由懇求實現，這是心靈的祭獻。

基督以心靈的祭獻取代繁瑣的古祭獻儀式，即接受天主聖神在其人性心靈工作，以痛苦轉化他。這是罪人要達到天主許下的「新心」³¹必經之路。耶穌的心靈祭獻不局限於內在態度，而是從心靈底深處全盤轉變，擴及全人和全部行為，包括受苦在內。在基督的人性心靈實現了新盟約的預言：基督在學習了服從之後，天主的法律以新的方式寫在他人性的心靈上，如同耶肋米亞先知所言³²。

²⁹ 參閱：希九 14。

³⁰ 希五 7。

³¹ 見：則卅六 26。

³² 參閱：耶卅一 31~33。

3. 往新的向度前進

基督的祭獻造成另一項新事：使順服天主和與罪人同在合而為一；這誠是令人訝異的結合，從此開始盟約的新向度。

在舊約時代，這實屬不可能的組合：人要與天主同在，好像必須先奮戰天主的敵人。為此，百姓拜金牛之後，肋未的子孫表態，與其兄弟脫離關係，並且殲滅他們，因而獲得司祭職³³。

然而，耶穌卻背道而馳：藉著與罪人同在，成了司祭。他對天父的順服，不僅不構成此結合的阻礙³⁴，反而推動他達於極至：以加強雙方的關係取代相互排斥。耶穌為了完全答覆天父的愛，將自己的生命為罪人弟兄交出來³⁵。基督的祭獻連接兩個向度的愛：愛主、愛人，這正是同時擁有十字架「縱的」及「橫的」兩個向度。這是個不能分割的結合，強而有力地朝向修和與共融前進：在感恩祭的共融聖事裏，把新盟約的向度通傳給我們。

結 論

基督的祭獻成果是使他成為完美的中保，擁有卓越的交往能力。《希伯來書》用兩個形容詞：「忠信」和「仁慈」³⁶表達此能力。「忠信」指他與天父交往的能力；「仁慈」指他同情並協助我們人類擁有此能力。在基督的苦難和光榮中，此雙重能力發揮得淋漓盡致。

³³ 見：出卅二 26~29。

³⁴ 參閱：路十九 10。

³⁵ 參閱：斐二 8。

³⁶ 見：希二 17。

「耶穌因所受的死亡之苦，接受了尊崇和光榮的冠冕」³⁷；天主宣稱他為「大司祭」（希五 10）。基督與天主的關係極為密切，因為基督是聖子，這是最圓滿的意思；是「天主子」（希四 14）；是「天主光榮的反映，是天主本體的真像」³⁸。經由苦難，基督的人性被提升到完善的境界，成為光榮之子³⁹。聖子的身分使他成為無與倫比的司祭，具有過去難以想像的與天主之關係。另一方面，經過苦難和死亡，基督得到同情和憐憫我們的極大能力：

「因為我們所有的，不是一位不能同情我們弱點的大司祭，而是一位在各方面與我們相似，受過試探的，只是沒有罪過。」（希四 15）

「他既然親自經過試探受了苦，也必能扶助受試探的人。」（希二 18）

基督的踰越與躋臨在於感恩聖事，與人和與天主的關係在其中並進：成全路上，兩者互為需要。

古老的隔離消除盡淨了。如今，在人與天主的關係上，有「一條又新又活的道路」：就是基督自身⁴⁰。他是完美的司祭，在感恩聖事中，任由我們使用他以昂貴的代價掙來的卓絕的交往能力，好使我們在世界上傳播愛的共融。

³⁷ 希二 9。

³⁸ 希一 3。

³⁹ 參閱：希五 5；羅一 4；斐二 8-9。

⁴⁰ 見：希十 20。

自然的神學與自然神學

安希孟¹

本文分別介紹「自然的神學」與「自然神學」的意義與分別，並進而指出當代神學家應努力的方向，應是自然與神學二議題並列並重。

一、自然神學：以人的理性為基礎來論證上帝存在

自然神學（Nature Theology）是以人類理性和觀察為基礎，對上帝存在所做的論證，包括從自然界的設計證據出發，而不是從宗教經驗或歷史啓示出發的論證。

在自然神學中，有關上帝存在的證明完全建立在人類理性的基礎上。多馬斯·阿奎那的「五路論證」就包含了「宇宙論證」的幾個形式。多馬斯斷言：每一個事件都有原因，因此我們必須承認第一因（First Cause）存在，才能避免無窮追溯。自然原因的全部鏈條（有限的或無限的）都有可能不存在，除非它們賴以存在的「必然存在」是存在的。不過，這些宇宙論證上的問題都屬於「邊緣的問題」（boundary questions），因為它們僅僅指向世界的存在及其一般特點。

除「宇宙論證」外，「目的論證」同樣也是從自然界裡的秩序和可理解性出發，且自然界中存在著具體的「設計證據」，也被徵引作為論證。而這，常是從科學發現中得出的。

近代科學的奠基者們，常常對自然界的和諧關聯表示敬

¹ 本文作者：安希孟，原山西大學哲學系副教授，研究基督教神學相關課題，現主持陝西師範大學基督教研究所。

意，他們認為這是上帝的傑作。牛頓說，離開了光學技能，眼睛就不可能被設計出來。波以耳讚揚全部自然界秩序中有仁慈設計的證據。如果說牛頓的世界是一個完善的鐘錶，那麼自然神論的上帝就是它的設計者。

休謨對目的論證提出嚴厲的批評。他看到造成自然界模式的組織原則，可能就在有機體內部，而不是在有機體外部。因這一論證至多只能表明一個有限上帝或許許多上帝的存在，而不是唯一神論的全能創造者。如果世界上存在著邪惡的現象，難道也可以把它歸因於一個不太仁慈的存在者嗎？

達爾文對這一論證給予了最嚴厲的打擊。因他證明了適應性可以用偶然的變異和自然選擇來解釋。而自然的演化過程，可以解釋自然界裡的「設計」。但許多新教徒對達爾文造成的這一爭論視而不見，認為宗教信仰是以啓示為根據，而不是以自然神學為基礎。另一些人則贊成對這一個論證加以改造，他們認為「設計」是很明顯的，它不只存在於各個有機體的特殊結構中，而且在「設計」好的演化過程中，自然規律的屬性使這些有機體的物質產生，在這樣「設計」好的整個過程中，上帝的智慧顯而易見。天主教的神學思想便贊同這種「目的論證」的重新表述。

英國哲學家斯溫伯恩（Richard Swinburne）全面維護自然神學。他從討論科學哲學中的證實理論（Confirmation theory）開始，認為在科學發展中，一種理論若起初就具有合理性，它之為真的機率，會隨著證據的增加而有所增減。而上帝存在的論證，從起初就具有其合理性，理由很簡單，因它根據行動者的動機，對世界作出人格的解釋。因此，「自然界有秩序」的證據，增加了有神論假設的可能性。

斯溫伯恩還認為，科學並不能解釋為什麼世界上會有「有意識的存在物」的存在，為了解釋「意識的起源」，就需要有

物理規律網絡以外的「另類東西」的存在，才有可能，而宗教經驗，便提供了這「另類東西」的重要證據。斯溫伯恩得出結論：從我們的全部證據看，有神論更為可能²。

最新的「設計論論證」，正是宇宙論中的「人類學原理」。所謂的「人類學原理」，就是指某些天體物理學家所斷言的：早期宇宙中的物理常量具有微妙的平衡性，被調整得很好；如果它們有稍微不同的數值，則以碳為基礎的生命和作為有理智觀察者的我們，就根本不可能存在。宇宙被調整得正好，使生命的存在有其可能性。

例如霍金說：「如果大爆炸之後第一秒鐘內的膨脹速度，小到其原有的 1/20，則宇宙在演化到現在的規模之前，便可能再次壓縮」³。戴森亦由此而得出結論：

「從物理學和天文學的這些偶然事件的存在中，我們可以得出結論：宇宙是一個出乎意料的適合於有生命的生物安家宜人之處。作為一個……科學家，我不認為宇宙的建構可以證明上帝的存在。我只能宣佈說：宇宙的建構符合下述假說：在宇宙的運行中，心靈起著核心的作用」⁴。

哲學家約翰·列斯萊（John Leslie）把這個「人類學原理」當作「設計論論證」來捍衛。但他也指出另一種可選擇的解釋，即「伸縮理論」（伸縮理論認為宇宙經歷著膨脹與壓縮的相繼循環。世界可能處在一個伸縮宇宙的相繼循環中，也可能是在膨脹與壓縮並存的獨立領域中）。這些世界可能彼此不同，而我們正好生活在這一個包含著有利於生命出現的可變因素的世

² Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press, 1979), p.291.

³ Stephen W. Hawking, *A Brief History of Time* (N.Y.: Bantam Book, 1988), p.291.

⁴ Freeman Dyson, *Disturbing the Universe* (N.Y.: Harper & Row, 1979).

界之內⁵。

關於這些論證的有效性，其爭論仍在繼續。然而，即使接受這些論證，它們也不會導致一個聖經的、位格化的、能動的上帝，至多只能像休謨所說的，導致一個超越這世界之外、有智慧的设计者的存在。

其實，很少有人實際上是從這些論證中得到他們的宗教信仰的。自然神學可以表明上帝的存在是一個合理的假設，但這一推理過程，離宗教的實際生活太遠太遠。

二、自然的神學：以上帝的知識為基礎探討大自然

自然的神學（Theology of Nature）有別於自然神學，非從人的理性及科學開始；而是從宗教經驗和歷史啓示為出發，並認為某些傳統教義，必須根據當前的科學重新詮釋。

自然的神學是一種批判性的思想反省，在這一神學反省中，神學家根據當代科學的成果，重新闡釋信仰及對大自然的理解。因而，傳統的創世觀、天命觀、人性觀都應加以修正，使之能與當前有充分根據的科學理論相符，雖然這些新說法從根本上說，並非直接從科學理論出發而產生的結果。這樣，科學和宗教便被認為是相對獨立的觀念，但同時，它們所關切的，也有部分重疊的領域。

具體說來，創世、天意、人的本性等教義，都受到科學發展的影響。換言之，神學與教義必須與科學證據一致，儘管科學證據並非絕對必要。

我們對自然界的一般認識，將會影響我們理解上帝與自然之間關係的模式。今天，自然界已被看作是個充滿偶發性演變的動態進化過程，是個漫長的歷史事實，其特點自始至終都由

⁵ John Leislie, "How to Draw Conclusions From a Fine-Tuned Universe", in *Physics, Philoosophy, and Theology*. ed. Russell.

或然性及規律性所主導。自然秩序合乎生態、相互依賴，並且是多層次的。這些特徵，或多或少影響了我們對上帝的看法，也改變了我們描繪人類與大自然關係的圖像，因而也影響了我們面對自然界的態度，並對生態倫理具有實際意義。罪惡的問題，也將被放入進化的世界中重新加以考慮，而不只是在僵化、靜態的信仰世界裡打轉。

在新正統神學中，自然界是人類尚未得救的階段。語言分析學派認為，自然現象的話語，與關於上帝的話語毫無共同之處。這兩種態度，都貶低了自然（本性）和恩典（超性）、非位格領域和位格領域、關於自然（本性）的語言和關於上帝（超性）的語言之間的連續性。

聖經對自然界（本性界）採取了絕對肯定的態度。上帝是所有生命的主，而不僅僅是宗教領域的主。聖經的上帝既是救主，也是創造者。因此，自然的神學也包括根據自然之光，對傳統教義重新加以闡述。

自然的神學把科學的新觀點加以延伸，進而提出上帝與世界相互作用的途徑。這些想法與科學證據必須一致，雖然並不為科學證據所需要。例如皮考克（Peacocke）等人提出，從有機體內層次的等級關係出發，上帝可以被看作是自上而下的原因，祂作為限制或界限條件對世界產生作用，而不違反較低層次的規律性關係。皮考克也把整體與部分的關係（whole-part relation）這觀念加以擴大，認為上帝是無所不包的整體，自然有機體僅是其中的一部分。

任何自然的神學，都認為有幾個神學問題應當加以澄清：是否應當重新闡明關於上帝全能的古典概念？幾個世紀以來，神學家們為如何協調「上帝的全能、全知」與「人類的自由、邪惡及苦難的存在等」而爭論不休。但在各門科學領域中，或然性的作用提出了新的問題：我們還可以維護傳統神聖全能的

觀念，並堅持認為科學家所說的或然性範圍內，其實全部事件還是受上帝天意所控制的嗎？或者，不論是人類自由，還是自然界的或然性，都反映了上帝對自己預見和權力的自我限制。然而，這是世界的創造所必需的嗎？

我們如何描繪上帝在這個世界的行動？傳統對第一因和次要因的區分，保留了科學所研究的次要因果鏈的統一性。上帝非但不干預次要因，相反的，還通過次要因行動。這傾向於自然神論，因為上帝從開始就為萬物擬定了計劃，以致萬物可以通過自己的結構（決定論的或或然率的）展現出來，以便達到所期望的目的。聖經所描述的神聖活動，其獨特性是否會被上帝與自然原因同時起作用的一致性所代替呢？我們還能僅僅以談論上帝的一次性行動，談論整個宇宙歷史嗎？這些都是自然的神學應當回答的。

自然的神學把恩典（上帝所啓示的愛的超性力量）與自然（本性）有機地結合起來。西方神學有時把恩典（超性）與自然（本性）對立起來。恩典僅僅是賜給人的，在自然（本性）中沒有恩典。自然的神學卻把恩典放到「自然（本性）之網」中考察。自然的神學重新發現西方所遺忘，但仍保存在東正教會中的自然主義：「作為萬物的創造者、作為主的聖言、物質自然界的統治者，三者是同一上帝」的觀念。西方自奧古斯丁以來，一直把恩典當作治癒人類邪惡的方法，缺乏足夠的物理由機式的恩典概念。其實恩典也臨在於自然（本性）之中，因為上帝不可能忽視祂所創造的任何東西。

自然的神學認為可以通過符合生態論的生活方式，發現恩典，欣賞恩典。因此，自然的神學的急務之一，就是使人們的宗教本能更敏感，使人們對創世的善美更敏銳。

三、自然的神學與大自然

自然的神學也應對當前危機四伏的地球環保提供行為動力。環保主義者正確地批評基督教過分強調上帝的超越性，而犧牲了其內在性，並且批評基督教對屬人的自然（本性）與屬神的恩典（超性）作了嚴格區分。《創世紀》中關於人可支配自然界的概念，過去被基督徒用來為人類無節制地統治自然界作辯護。其他受造物的存在，僅僅是為了人類的目的而服務的。但當代越來越多的神學家強調要重新發掘聖經中這個敘述的主旨。這大大改變了信仰與環境的關係。

1. 看護大自然

聖經中，大地最終屬於創造它的上帝；人類僅僅是大地的受託者或管家，應當為它的福利負責，並解釋我們對待它的方式。安息日是人和地球一切生物休息的日子。每七年，土地休耕一年。土地應得到尊重，如果遭到虐待，它會呻吟。

2. 禮讚自然

禮讚遠遠超出管理。《創世紀》肯定被造的秩序是好的。洪水之後的立約，包括與所有被造物的立約。《詩篇》也提到自然對我們還有其他價值，並且讚美自然界中的豐富多樣性。約伯在他與上帝對話的結尾，被自然現象的威嚴所征服。耶穌談到上帝關心野地裏的百合花和空中的麻雀，還有很多比喻，皆採納了自然界的許多形象。

3. 聖事的自然觀

一旦相信在自然和自然界背後存在著神聖，自然就具有更偉大的價值。東正教會和（在埃及的）科普替教會讚美創造是美好的，並在創造中發現上帝的存在。有些盎格魯作家認為，全部的自然，而不僅僅是聖禮中的麵包、葡萄酒和水，都是上帝恩典的工具。這些傳統皆認為，救贖應當是拯救全部的受造

物，而不僅僅是拯救人的靈魂脫離世界而已。

上述都是「以自然為中心的靈修觀」（nature-centered spirituality），當然，這個靈修觀也強調基督的超越和位格。

4. 自然中的聖靈

《創世紀》開宗明義提出「上帝的靈運行在水面上」（創一2）；《詩篇》某些章節提到聖靈在大自然中的臨在，並讚美上帝創造了我們周圍形形色色的動植物：「你發出你的靈，他們便受造」（詩一〇四30）；聖靈也鼓舞了先知和信仰團體；基督在受洗時接受聖靈。凡提到聖靈時，總會提到作為創造者與救贖者的上帝的運作。我們在大自然中可以遇到上帝，在基督和教會的生活中同樣可以遇到。

神學家們尋求把對環境的關切和對社會正義的關切結合起來。但以往的自然神學過分依賴理性與科學的結果，於是忽視了宗教上最重要的經驗領域。存在主義、語言分析學家很重視人與社會生活在宗教中的首要地位；新正統派也強調唯有與基督的位格一致，才能使人們的生命發生變化。無論如何，拯救的中心地位均不會導致人們忽視創世，因為人類個人的救贖，與社會生命及其他受造秩序休戚相關。

結語

這裏，我們饒有興味地看到自然神學的對應面：自然的神學。從傳統看，自然神學的目的一直是在探究「對自然的研究」是否有助於「認識上帝」。自然的神學正好相反，是在於以「關於上帝的知識」出發，來探討「人與大自然間的關係」。了解上帝是創造主，就是了解人們賴以生存、活動的世界是受造的。神學家可以從自然界開始探究上帝（自然神學），也可以從對上帝的認知開始，探究人與自然界的關係（自然的神學），亦可同時從事二者。二者都應出現在神學與自然界的議題上。

論平信徒在禮儀中的講道

王春新¹

本文作者由聖經、教會歷史、教會訓導，尤其是梵二之後的教廷聖部和教宗文獻等各角度，對平信徒在禮儀中角色與職務做了分析，並將關注焦點放在「平信徒在禮儀中的講道」之上；最後，提出「德國主教團的看法」及「美國主教團的指示」等相關文件，給台灣教會做借鏡。

前言

聖職人員與平信徒都分享基督司祭、先知、君王的職務。前者遵從福音勸諭度奉獻的生活，後者有自己固定的生活方式，特點就是其「在俗性」。不論是聖職人員或是在俗教友，在宗教的領域中，兩者都有天主的恩惠，都能藉服務天主而體驗祂的救恩，進而與祂相遇。

平信徒已投入教會的許多職務，尤其在教會彌撒禮儀中擔任各種不同的角色，諸如輔祭員、領經員、讀經員、送聖體員等。不過，平信徒在彌撒禮儀中仍是不被容許「替代」主禮者，擔任講道的角色。

令人不解的是，主日講道者應該都是聖職人員嗎？當有特殊情況或是牧靈需要時，例如缺乏聖職人員，主禮語言不通或

¹ 本文作者：王春新，馬來西亞甲柔教區神學修士，現為輔大神學院神學碩士班學生，現在新店中華聖母堂牧靈實習，從事青年陪伴及協助主日彌撒主禮司鐸的證道。

是身體不適時，平信徒在經過神學和聖經訓練後，是否允許或替代主禮在主日禮儀中講道？

基於以上的情況，本文要探討為什麼平信徒不許在禮儀中講道，是否在特殊情況下，可以「協助」主禮神父講道？

本文將分成六大點來逐步探討，首先是概念上的澄清；聖經中有關講道的職務；教會傳承和歷史對禮儀中聖言的宣讀，講道中勸勉、鼓勵會眾的重視；教會訓導對宣道職務，有那些指示和教導；最後，比較過去與現在教友參與禮儀的情況，而在特殊情況中對教會職務應有的協助。筆者在最後願針對本文主題，提出一些個人反省後的建議。

概念說明

- (1) 平信徒 (Laity)：一般談到這個問題時，是指所有「非按首授職」(Non-Ordained) 的聖職人員而言，但按梵二《教會憲章》及教宗若望保祿二世《基督信友平信徒》勸諭，指的是「聖職人員及教會所規定的修會人員以外的所有平信徒」：「他們藉洗禮與基督結為一體，成了天主子民，以他們自有的方式，分享基督普通司祭 (Common Priesthood)、先知及王道的職務。他們也肩負整個基督子民，在教會及世界上的使命」²。平信徒在俗是其身分的特點：他們生活在塵世中，置身於世俗事務中，天主召叫他們，要他們充沛基督的精神，以發酵的方式，在世間從事「使徒工作」³。

² 《教會憲章》31；《基督信友平信徒》9。

³ 請參閱：《平信徒教友使徒工作法令》2。請注意：(台灣) 中國主教團秘書處編譯出版的《梵蒂岡第二屆大公會議文獻》，將 *Decree on the Apostolate of the laity* 譯作《教友傳教法令》，譯法不好，也不完全正確。

(2) 禮儀中的講道 (Sunday Homily) : 特指主日感恩禮中的「講經」: 「遵照禮儀年的程序, 從聖經文詞去發揮信德的奧蹟和基督徒生活的規範」⁴。它是聖道禮和聖祭禮之間的橋樑, 帶領人聆聽聖言後, 在聖祭禮儀中與天主交談, 讚頌並感謝天主在今天所賜的一切, 並在生活中作出積極的回應⁵。梵二大公會議文獻肯定講道是聖道禮儀中, 對禮儀所用經文的牧靈反省。它給予恩寵, 因為, 首先它是「禮儀行為的一部分」; 其次, 它「在聖經及禮儀的泉源中取材」, 第三, 它繼續初傳的工作, 「傳報天主在救恩史中的奇妙化工」⁶。

一、聖經

1. 舊約

以色列人在曠野四十年, 天主藉梅瑟與人民講話: 梅瑟把法律交給司祭, 吩咐他們召集眾人, 將法律唸給會眾聽, 大概加以解釋運用 (申卅一 9~13)。厄斯德拉擔任這種聚會的主禮, 他清清楚楚地讀一段天主的法律, 即作翻譯和解釋, 使民衆可以明白所誦讀的 (厄下八 1~8)。厄斯德拉雖不是一位先知, 而是司祭、經師, 是一位鑽研的聖經學家, 對法律和天主的話一定有相當程度的研究。

在舊約時代, 宣讀法律和先知書, 亦成爲重溫天主子民與天主訂立盟約的重要禮儀 (申卅一 10, 13), 之後的解說或講

⁴ 請參閱: 1983 年版《天主教法典》767 條 1 項。

⁵ Geoffery D.Dunn, "Aristotle and the Art of Preaching—Fulfilled in Your Hearing: The Homily Leads To Thanksgiving", *Worship*, 72 (1998) 3, p.222。並請參考美國主教團司鐸生活與職務委員會論有關: "Fulfilled in Your Hearing: The Homily in Sunday Assembly" (Washington: U.S.C.C., 1982), p.23。

⁶ 請參閱: 《禮儀憲章》35。

道，也是聖殿敬拜的開始，亦是敬拜禮儀中的一部分。

誰能夠在宣讀法律之後，作出明確地解釋天主的話？舊約中除了肋未的司祭，四大先知和十二位小先知都是天主的代言人，有非常多的機會在各不同場合傳達天主的信息，並在禮儀聚會中擔任主禮的角色，成為講道者。

2. 新約

按照希臘文 Ομιλία (Homily) 的原意，指與某人結伴交談講話。應用在教會時，最初是用來描述教宗或主教在彌撒中的訓話，而現在也用來指示一位聖職人員在禮儀中對福音的解釋。

新約有關天主子民聚集一起，來聽人闡釋祂的話之慣例，必須追溯到舊約。當時會堂的禮儀聚會包括宣讀法律與先知書之外，他們還選讀宗徒們所寫的書信⁷，然後有人講道。在耶穌的公開生活中，曾在納匝肋的會堂裏先讀《依撒意亞先知書》六十一章，然後在接下來的信息中宣稱祂本身應驗了這段聖經，使聽的人非常驚奇（路四 16, 22）。

在宗徒時代，有兩處明顯記載這種講道的形式。第一次記載在宗十 22~33 伯多祿和幾位約培的弟兄一起到凱撒勒雅的科爾乃略家中，當時屋裏擠滿了人，伯多祿一進到屋裏就開口向他們講道。第二次記載是宗廿 7~12 一週的第一天，保祿在特洛阿與會眾相聚擘餅時，讀完舊約法律書後，就向大批會眾講道，會眾大為歡喜。

從新約聖經來看，顯示出作者的重點，是放在講道信息的內容、出發點和聽道後的徹底皈依，而非講道者本身，聖經沒有明顯去探討：誰有資格在禮儀聚會中講道？不過，在初期教會團體敬拜禮儀中，亦有基督賦予的各種恩賜，如先知、司祭、

⁷ 請參閱：哥四 16；得前五 27；得後三 14。

老師、執事、長老等，各發揮其神恩與職務，為建樹基督的身體⁸。

二、教會歷史中的講道

《宗徒遺訓》(*Didache*) 有兩處直接描述講道的人格操守：「要恆久忍耐、心懷憐憫、誠實無偽、溫和善良、並對你所講的道理，要時時存著十分敬畏的態度」(三 8)。《宗徒遺訓》也提醒會眾要善待講道人：「我的孩子，要日夜記念對你傳講主的人；並要尊重他像尊重主一樣」(四 1)。

第二世紀中葉，殉道者猶斯定 (Justin) 的《第一護教論》出版，闡述基督徒每主日的禮儀聚會，十分注意聖言在禮儀中的地位，而且重視讀經後的講道：「主禮者用話語教導、勸勉眾人效法聖經中的每件好事」⁹。

偉大教父，如 Tertullian 、 Irenaeus 、 Cyprian 、 Origen 都是非常重視禮儀聚會中的讀經和講道。他們以聖言的宣講來捍衛基督的信仰，向那些從未聽過主聖道的人傳福音，不論在大庭廣眾或個別的傳講，都不遺餘力。

東西方教會的主教，如 Eusebius 、 John Chrysostom 、 Augustin 是一般公認的偉大講道者。他們確信講道的重要性，而且是主教的首要任務。講道是為服務天主聖言，因此講道不能離開以下四個特點：講道是依據聖經；講解時簡單易明；內容與生活發生關係；坦然無懼的責備人。

中古世紀有聖方濟亞西西、聖道明、聖伯爾納德。他們革新了講道技巧，擴大了其功能，強調「講道者即主禮，主禮即

⁸ 請參閱：Robert P. Waznak, *An Introduction to the Homily*, pp. 1-30.

⁹ Chapter LXVII, p.186.

講道者」¹⁰，重新使講道者重視在禮儀中的角色，使天主的聖言成爲有活力的¹¹。

宗教改革者馬丁路德（1483~1546）：首先，他非常強調「普通司祭職」的觀念，主張所有「司祭」的權利皆源於聖洗聖事，並強烈否認羅馬天主教會的聖職人員「受祝聖」而有的「特殊司祭職」的傳統。他較傾向於主張讓所有已受洗的基督徒皆能徹底地實行其司祭職¹²。其次，他在1526年發表崇拜儀式的聲明（German Mass）中，不但簡化崇拜儀式，而且應用通俗語，又加上新的讚美詩，強調講道必須以基督爲中心，最後使講道重新在禮儀中獲得重視。

三、教會訓導文件

（一）特利騰大公會議（1545~1563）

此會議的重點在於對付改革人士的挑戰，在牧靈職務上或是教友擔任講道者的探討上只是輕描淡寫¹³。會議再次過於強調、重整聖職人員的功能，賦給他們以往監督及長老的職權，把信友團體的角色降底，而制定一個封建式的聖秩制度，這制度擴大了主教權能的範圍，其影響壓倒了其他主張信友應有普遍性的司祭職務。

在1546年文獻（Session V）有一段提醒主教們，即講道是他們首要的任務；要求司鐸在主日和重大節慶中必須講道；修院對司鐸候選人的培育，應更重視神學、聖經和宣講的能力及技巧。平信徒是不被鼓勵在主日禮儀中講道，這是屬教會當

¹⁰“Preacher As Presider; Presider As Preacher.”

¹¹請參閱：司托得，〈講道的榮耀〉，《講道的藝術》，12~17頁。

¹²請參閱：《神學辭典》536號。

¹³Alberic Stacpoole O.S.B. “Revolution in the Concept of Priesthood”, *The Month* (Oct. 15, 1982), p.330~335.

局訓道導權的範圍。

（二）梵二大公會議文獻（1962~1965）

梵二大公會議公佈的四個憲章、九個法令、三項宣言，總共十六個文件，意識到時代的徵兆，趕上時代的腳步與要求，努力革新自己，因此，文件沒有太多的神學論調，反而包含更廣的牧靈幅度討論，針對教友在教會、世界、社會的角色與福傳使命，並且教友與聖職人員在教會職務中，分擔救恩工程的使命，彼此扮演更積極的角色。例如講解要理、照顧人靈、主持禮儀中某些任務、管理教務等。

梵二對禮儀中的講道非常重視，因為講道是「禮儀行為的一部分，.....是傳報天主在救恩史中的奇妙化工，是耶穌基督的奧蹟臨現於我們中間.....即使在沒有司鐸的地方，也應提倡聖經誦讀，但在最後的情形下，應由執事本人或由主教委派另一人來領導」¹⁴。

教會的傳教特質和聖職人員的首要任務，就是宣講天主的福音¹⁵。尤其是在教友聚會的「主日及法定慶節彌撒內，無重大理由，不得略去講道」¹⁶。

會議文獻中沒有明顯禁止平信徒在禮儀中的講道，不過，卻一再強調「教友由於分享基督為司祭、先知、君王的職務，他們各按其身分在教會、世界上向人宣講福音，以福音精神改善現世秩序，.....為人靈的救援服務」¹⁷。教友應隨時、隨地以生活行動為基督作見證。

¹⁴ 請參閱：《禮儀憲章》35，52。

¹⁵ 請參閱：《教會憲章》25，28；《主教牧職法令》12；《司鐸職務與生活法令》4。

¹⁶ 《禮儀憲章》52。

¹⁷ 《平信徒教友使徒工作法令》2。

（三）教廷聖部和教宗文獻對禮儀中講道的指示

1. 《彌撒經書總論》（1969. 04. 03）

在聖道禮儀中所讀的天主聖言，是為任何時代的任何人，並應為會眾所領悟。耶穌藉聖言、講道者的口親臨於會眾之中，因此，講道是禮儀的一部分。此神聖的任務「通常是主祭的職務」（42號），這意謂禮儀中的講道，通常保留給聖職人員，但在特殊其況時，平信徒也扮演重要的角色。

2. *Ministeria Quaedam*（1972. 08. 15）

梵二以後，教宗保祿六世發佈宗座信函：《某些職務》自動諭¹⁸，論及小品，尤其是「讀經職」和「輔祭職」。從此，以上兩種職務有了獨立性和固定性，同時也可授予平信徒，雖然僅授予男人的可能性。主教會議的教長們表示願意重新考量《某些職務》自動諭的限制，同時注意到地方教會目前的做法，尤其是平信徒在教會職務中的功能，澄清「聖秩」（Orders）和「按首授職」（Ordination），以及「職務」（Ministries）和「任命」（Installation）的澄清，並且指出為選擇領授每種職務者所該有的標準。

主日禮儀中的講道之職務，無法為「非按首授職」的平信徒所取代，因為這是聖職人員從耶穌那裏得到任命，宣講祂的無上尊高聖言。

3. 「兒童感恩祭指南」（1973. 11. 01）

聖禮部沒有忽略成人在兒童感恩祭中的角色，強調成人不是旁觀者，鼓勵他們分擔各種職務，應陪同孩童一起祈禱，並在有需要時給予協助，甚至在主禮「宣讀福音後，特別是當司鐸不太了解兒童的需要時，可以由一位成年人講道；但必須按

¹⁸資料取自 John M. Grondelski, "Lay Ministries? A Quarter Century of Ministeria Quaedam". *Irish Theological Quarterly*, 63 (1998) 3.

聖職部的規定，事前需徵得本堂司鐸或聖堂首長同意」（24號）。

4. 《天主教法典》（1983.02.07）

《法典》一再肯定基督信徒有「義務及權利，努力使天主教世的福音，儘快傳給普世各時代的人」（211條）。提醒「平信徒因著入門聖事的要求，應藉言語和基督化的生活榜樣，做福音喜訊的見證人；也能被召與主教和司鐸合作，執行聖道職」（759條）。平信徒，如在某些情況下有此需要，或對特別情況有益，也可在教堂或聖堂講道，但應遵照主教團和767條1項的規定（766條）。

有兩點指示清楚地規定：禮儀中的講道是為聖職人員所保留；不過，平信徒在特殊情況中於禮儀中講道，必須由當地教區主教自行判斷與規定。

5. 《基督信友平信徒》勸諭（1988.12.30）

梵二大公會議所推行的禮儀革新，使平信徒更強烈意識到禮儀的舉行，不但是聖職人員的神聖行動，也必須是整個會眾行動實際的參與。此勸諭重申大公會議有關平信徒的職務、職位和角色。雖然教會內存在著不同的職務，每人扮演的角色不盡相同，由於入門聖事的特殊聖召，平信徒都分擔耶穌基督大司祭、先知、君王的職務。

這篇世界主教會議後的宗座勸諭，大量參考梵二大公會議文獻，不但富有現代特色，同時保持先知性意義，對今日的情況，給予答覆。實際上，教會面臨的挑戰是：如何用具體的方法，把大公會議所表達有關平信徒身分的豐富「理論」，變為教會真正的「做法」。

教會種種的職務不單靠聖職人員，也要靠所有的平信徒來完成。牧人們可按教會法的規定，將某些職務交付給平信徒。不過，即使平信徒擔任這些工作，並不使他們成為牧職，因為

牧職是聖職人員的工作，是那些由於聖事性的「按首授職」的聖職人員的工作。

勸諭籠統地分別被祝聖的聖職人員與「非按首授職」的平信徒職務，沒有明顯而具體地指出教友在禮儀中擔任的角色與職務，亦未指出教會目前的做法、出現的特殊情況，或為選擇領受每種職務者所該有的標準。只是消極地提醒牧人，當授予平信徒職務、職位及角色時，必須非常小心根據洗禮的來源，而且應避免輕易的濫用推定「特殊情況」或「必要的填補」¹⁹。

6. 新編《天主教教理》（1992）

教理共分為四卷，其中卷二有關「基督奧蹟的慶典」的第二部分中，有相當的篇幅教導有關感恩聖事的慶祝。不過，此卷只有兩條直接對禮儀中的講道有比較清楚的肯定，聖道禮儀是慶典中不可缺少的部分（1154）。宣讀聖經以後，接著就是講道，勸勉眾人接受聖言（1349），感受耶穌親臨於會眾中，而且要對耶穌的邀請在生活中作出回應。

教理中沒有指出禮儀中的講道是否可由「非按首授職」的平信徒擔任，只有提及「聖職人員的講道，就是宣讀聖言後的延續」（1154），他的責任是讓信友對天主的聖言作出回應，進而在聖祭禮儀中獻出自己作為活的祭品。

7. 「有關非晉秩信友協助司鐸聖職的某些問題」訓令（1997. 08. 15）

教廷六個聖部、兩個委員會，由教宗特別批准，聯合發佈此訓令。其實，訓令的目的，只是對許多主教、司鐸及平信徒向羅馬部會提出的急迫問題，提出明晰的、權威性的回答，他們對堂區及教區層面「非按首授職」平信徒的新「牧靈行動」，尋求澄清。

此訓令不討論平信徒在教會中的角色，及在神學和牧靈上

¹⁹ 請參閱：《基督信友平信徒》23。

的富藏，因為《基督信友平信徒》勸諭中已廣泛討論。事實上，平信徒不斷被邀請積極地參與教會禮儀、宣講天主聖言、教理講授、管理教務等，他們無論在屬靈方面，努力把基督的訊息和祂的恩寵帶給人們，或在現世層面，以福音的精神滲透並改進俗世的現實，都有極大的貢獻。

訓令肯定教友在教會職務中所擔任的角色：聖道職、特殊送聖體員、對病患的使徒工作、聖洗的施行、證婚、主持殯葬禮，尤其無司鐸在場舉行的主日禮儀，「非按首授職」的平信徒對聖職人員在牧職上的協助，有非常正面的發展，並帶來豐富和具體的成果。不過，訓令提醒信友，即使在極度缺乏聖職人員的情況下，「按首授職」的司祭是絕對不可替代的，「非按首授職」的平信徒只能是「協助」，並不等於「替代」聖職人員的公務司祭職。

訓令對禮儀中的「講經」有非常清楚的規範和指示，以下簡述其五項指示：

- 1 項：「講經」是最卓越的宣講，同時也是禮儀一部分，因此：
 - a. 感恩聖祭中的「講經」，應為聖職人員、司鐸或執事保留，排除「非按首授職」的平信徒，即使他們中，以「牧靈助理」或傳道員身分，負責某種團體或族群。教區主教不能有效地豁免此法定規則；
 - b. 先前允許「非按首授職」的平信徒在感恩祭中「講經」的一切規則，都應依《法典》767 條 1 項視作被廢除；
 - c. 在某些機會中，讓修士或非聖職的神學生「講經」的做法，是不允許的。實際上，「講經」不應被視為未來聖職的一種訓練。
- 2 項：在特殊的機會（如修院日、病患日等）所舉行的聖體禮儀中，為使人更了解禮儀：
 - a. 某種形式的講解，包括個人的見證（testimonies），是

合法的，但要符合禮儀的規則；

b. 這類講解應被視作為闡明主禮司鐸已作的「講經」，所採用的方法；

c. 「見證」或「講解」不得與「講經」相混淆。

3 項：在「講經」時，有時應用「對話」作為說明的工具是可以的，主禮聖職要明智地照禮儀規定運用它，同時不得將「講經」的義務授權給他人。

4 項：感恩聖祭以外的「講經」，可由「非按首授職」的平信徒擔任，但只能在法律明文許可的情況下，並在遵守所有規定下，可以為之。

5 項：「講經」絕不可委託給已失去聖職地位的司鐸或執事，或已放棄聖職的人去做。

四、教友在禮儀中的角色與職務²⁰

(一) 過去情況

梵二禮儀改革以前，以感恩祭為例，是由一位司鐸聖職來主禮一切，因為教友不懂拉丁文，從禮儀開始到結束，皆由主禮一手包辦。禮儀完全屬於聖職。聖職人員與平信徒形成對立與隔離；聖職主動，教友是被動的。舉行禮儀時，教友不允許登上祭台，更不必說上台講道或見證天主的聖言。聖職與會眾的位置明顯分開。在這樣的情況下，舉行主日禮儀聚會，會眾當然沒有辦法完全主動、有意識地、各按其分地參與感恩聖祭。

²⁰有關過去與今日教友參與教會職務的歷史沿革，可參閱：胡國楨，〈教友分享（擔）教會職務的興衰史〉，《神學論集》109~110期（1996秋、冬）333~338及483~500頁。

（二）目前實況

梵二大公會議是一個牧靈性的會議，針對教會當時的趨勢，提出一些牧靈準則及方向。其中最明顯的就是《禮儀憲章》。

會議所要求的禮儀和組織上的革新，使我們對教會內服務意義的看法有了改變。禮儀再也不是恆久不變的，必按照時代之需要而重整、分權、多元化，看地方教會和民族的特性來安排禮儀；以牧民為大前提，使教友生活更深入禮儀的核心，強化並革新其祈禱生活。

梵二以後的禮儀改革，使以前集中在單一司鐸聖職身上的許多職務，重新分配在許多不同的人身上，更多人投入教會職務，分工清楚、彼此聯繫、發揮先知、王道和司祭的功能。目前教友已投入教會的多數職務：例如讀經員、領經員、送聖體員、聖詠團、服務人員.....等，致力達到參與禮儀的完美境界，與禮儀的主更密切結合。

（三）特殊情況

以上的教會訓導文件，為讓「非按首授職」的平信徒在禮儀中講道，都必須附帶條件，尤其是最近教廷八個聖部聯合發佈《有關非晉秩信友.....》的指示，更加堅決、清楚，似乎沒有所謂的特殊情況。不過，筆者願舉例德國和美國主教團、台灣花東教區針對平信徒在禮儀中的講道，按照當地的牧靈特殊情況，提出一些指示，以供參考：

1. 德國主教團的看法²¹

在新法典（1983）公佈以前，主教團還是得遵守舊法典（1917）所規定的一切有關宣道的職務。舊法典非常清楚地規定，禮儀中的講道不管是基於牧靈情況的需要，都必須是保留

²¹ Editors Joseph A. Komonchak. *The New Dictionary of Theology*, p.796.

給聖職人員。德國主教團基於聖職人員的缺乏和牧靈上的迫切需要，向聖職部請求寬免，允許平信徒在禮儀中講道。

主教團針對《兒童感恩禮指南》（1973. 11. 01）所強調：主禮「宣讀福音後，特別是當司鐸不太了解兒童的需要時，可以由一位成年人講道；但必須按聖職部的規定，事前需徵得本堂司鐸或聖堂首長同意」（24號），提出正當理由的反駁。焦點在於天主聖言已完整的傳播出去，使人更能了解天主的話語，不在乎講道者本身。

最後，教廷聖職部給予西德主教團權力，允許平信徒在禮儀中講道（1973. 11. 20 批准，1977 修訂）。

3. 美國主教團的指示（1988. 11. 06）²²

美國主教團針對《法典》766條，有關平信徒，在某些情況下有此需要，或對特別情況有益，也可在教堂或聖堂講道，做出具體性的回應與指示。對「非按首授職」的平信徒在禮儀中講道，有更彈性的解釋和容許，例如彌撒結束前的領聖體後經或在是主禮降福以前，可容許教友前來見證或是分享。其實，宣講福音是基於實踐當初領受入門聖事的使命，分享司祭、先知、君王的職務。

這個指示的目的是非常有限的，必須回到各教區主教自己決定，以自己教區的情況，擬定有關平信徒在禮儀中講道的準則。以下十一項指示，以資參考：

1. 基督徒有權利由教會的牧人，領受教會精神財富的幫助，尤其是天主的聖言和聖事（《法典》213）。不過，如在某些情況下，或對特別情況有益，教區主教可以邀請平信徒，在聖堂或教堂講道（《法典》766）。凡是回應了此

²² 譯自：U. S. Bishops Meet, "Guidelines for Lay Preaching", *Origins*, 18 (Dec. 1, 1988), p.403.

牧靈需要，而在教會中從事講道的職務，應該受到教會團體的歡迎和感恩。

2. 平信徒講道的源頭來自於入門聖事，並需符合《法典》和這指示的要求，可以執行講道的職務。教會傳統關心平信徒講道者的資格，他們必須是善度良好的基督徒生活；教堂的活躍分子，敏感於團體的需要及忠於教會領導人和教會訓導權；擁有堅固的聖經、神學、傳統和禮儀基礎；善於溝通，運用語言技巧，有充足的時間和能力準備好這項職務。
3. 今日聖神在教會中行動的標記，就是平信徒活躍於各種形式的使徒工作，加增對聖經和神學的認識。因此，有許多堂區或團體中的平信徒，當情況需要或蒙聖職人員的邀請時，可以被召講道（根據《法典》766）。
4. 度奉獻生活者，因其本身對天主的奉獻，應以特殊方式為福音作證（《法典》758~759）；在某些機會中，應鼓勵修生、執事、司鐸講道。
5. 平信徒被教會當局，不論是教區主教、堂區主任或聖堂住持，邀請並允許在教堂或聖堂中講道。但此權利是教區主教所保留（《法典》756.2；《教會憲章》28）。
6. 教區主教可以針對有關平信徒講道，為自己的教區提出一套符合主教團指示的標準（《法典》766；772.1）。
7. 有些平信徒，不論是基於牧靈的需要或是缺乏司鐸為由（《法典》517），長期間或短期被邀請向基督徒講道。這一切講道，都必須按照普世與特殊法行使之。
8. 感恩聖祭以外的禮儀慶祝，為了牧靈的需要，尤其是當司鐸或執事不在場時，平信徒是可能被邀請講道的（《教會憲章》33）。
9. 當平信徒被邀請在禮儀中講道時，主禮應在講道前，當眾

降福講道者。可用以下禱詞：「願天主充滿你的心和口舌，使你堪當宣講祂的話。因父、及子、及聖神之名」。

10. 有效的講道必須敏感於天主聖言，它含有祈禱的精神、不斷研習和包含使徒生活的因素，並且熟悉於團體經驗與信仰需求。
11. 平信徒被邀請在禮儀中講道以前，不論是合法或在特殊情況下，必須注意以下三點：他／她是否有資格滿全法律對講道的要求？此邀請是否對教會有需要或益處？團體是否歡迎被委任的臨時講道員？

3. 台灣的情形

以花東教區為例：因為教區神父的缺乏，堂區牧靈工作多數落在巴黎外方傳教士和白冷外方傳教士肩上。年邁的神父身兼數個本堂的職務，他必須長途跋涉、穿山越嶺到達一個偏遠地帶的部落，行聖事，救靈魂。教區開設「義務使徒」訓練班，培訓專職傳道員或義務使徒。他們接受嚴格的陶成後，接受教區主教的差遣從事特定的使徒工作。

花東地區的聖堂無法每主日都有神父主持感恩祭。因此，傳道員或是義務使徒在無神父情況下的堂區，或是當主禮神父身體不適時，主持聖道禮，而後宣讀神父為信友團體已準備好的講道詞²³。如果可能，傳道員可以在禮儀中，請模範教友前來做生活的見證。這應該是「協助」神父，並不等於「替代」。

反省後的建議

平信徒在禮儀中的講道，是屬教會訓導權的約束。平信徒雖然不被鼓勵在禮儀中講道，其實仍可在許多方面發揮其普通

²³ 請參閱：汪德明，〈使徒訓練工作的精神和經驗〉《福傳文集》1987，113頁。

司祭職的功能：恭讀聖言、協助司鐸分送聖體、教理講授、協助堂區行政管理，這都是每位教友積極參與教會職務的機會。

以下筆者建議平信徒，對主日感恩祭中的講道，給予積極回應：

1. 成立堂區聖言智囊團：提供主禮神父一些對講道的具體看法與建議，協助主禮準備主日三篇讀經的道理，激發講章的靈感，這一切講道的準備，都必須與教友生活有密切的關係。
2. 假如神父真認為需要教友來做見證，那麼，至少宣讀福音後，要約略說明其中的要義，之後才請教友前來做見證。見證後，神父要將教友的見證和剛才所讀的福音融合一起，說幾句話以鼓勵教友，這才算結束了這篇道理。

平信徒不論是否被邀請在主日禮儀中講道，交由當地主教團去做決定。不過，教宗鼓勵參禮的平信徒，不管在禮儀中擔任什麼職務或角色²⁴，都有義務協助整個聖道禮儀表達天主聖言的臨在。

²⁴ Pope John Paul II "Dies Domini—Observing and Celebrating the Day of the Lord", *Origins*, 28 (July 30, 1998) 9, p. 142.

利類思《彌撒經典》翻譯始末

羅國輝¹ 翟鳳玲²撮譯

本年表乃翟鳳玲姊妹根據羅國輝神父的大作³撮譯編製而成。本年表詳細記載並分析了十七、十八世紀時，天主教為中國教會而發生的禮儀之爭始末，以及各方的努力。

- 1610 利瑪竇（M. Ricci, 1552~1610）病逝北京。繼任耶穌會中國省區會長龍華民（N. Longobardi, 1559~1654）決意派員往羅馬澄清影響祝聖中國司鐸的數項問題，以保障教會在遇到迫害時得以延續。

在培育中國司鐸時，遇上不少難題：由於語言系統的差異，中國人學習拉丁文困難重重。而且當時國籍鐸職候選人多是年紀已屆三、四十，或更為年長的成年人，更感到研讀及充分掌握拉丁文的困難。遂希望仿效對希臘及斯拉夫教會所作的適應，尋求以本國文字

¹ 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。

² 本表編譯者：翟鳳玲姊妹，香港教區禮儀委員會研究員，現正在香港聖神神哲學院宗教學部進修。

³ *Adaptation of the Roman Canon of 1670, An Historical Study*, Pontificium Institutum Liturgicum, Rome 1985.

舉行禮儀的可能。

綜觀傳教士來華的傳教經驗，翻譯經文實有需要。當時可以選擇的途徑有二：

- 其一是為求保全聖事的有效性，以最保險的方法，按拉丁文音譯翻譯。但由於中國方言廣泛，不同發音差異甚大。而且經文變成一連串沒有意思的單字，背誦困難，為信友也加添迷信色彩。
- 其二是將經文全部或局部按拉丁文意思翻譯。然而，在翻譯過程中，對於「天」、「上帝」、「天主」、「靈魂」等等名詞翻譯取向難有共識，雖然利瑪竇已嘗試配合中國文化進行翻譯，日後不同傳教士對此卻意見紛云。

1613 龍華民派金尼閣 (N. Trigault, 1577~1628) 出發前往羅馬。

1614 金尼閣抵達羅馬，向當時行將離任的耶穌會總會長 (C. Aquaviva) 呈上「五十《建議》」 (fifty *Postulata*) ，其中包括：

- (1) 設立中華傳教區，使與日本傳教區分家
- (2) 准許翻譯經典，司鐸用中文舉行聖祭、聖事、日課
- (3) 准許中國人在禮儀中戴冠 (祭巾)

金尼閣又特意徵詢 R. Bellarmine 樞機的意见。Bellarmine 從前是利瑪竇的老師。他認為以拉丁文以外的語言舉行禮儀是可能的，且有先例可援。但他強調只應採用高尚文雅的、而不可採用俗鄙的語文舉行禮儀。

1615 一月十五日，聖部會議 (教宗保祿五世在場) 特准耶穌會士在中國以高雅的中文翻譯聖經、舉行彌撒、日

課祈禱，並可在禮儀中戴冠（祭巾）。

三月廿六日，聖部會議（教宗也在場），由 R. Bellarmine 主持，為解決上一次會議中懸疑未決的事項，決定：

- (1) 所有在華傳教士可在禮儀中戴冠（祭巾）
- (2) 准許在華傳教士以中文舉行彌撒、日課、所有聖事及聖儀，惟須符合羅馬禮規，並須得主教同意。

六月廿七日，教宗保祿五世以最高權力頒令以上特准（文件名稱為：*Romanae Sedis Antistes*）。

要實施這些特權仍取決於：傳教士對培育國籍司鐸的取向，及中文禮儀經書的翻譯。

日本傳教士認為中國人一如日本人不宜晉鐸。他們又不希望中華傳教區脫離日本，獨立另設會省。由於金尼閣的請求已經獲准，遂向新任耶穌會總會長 T. Vitelleschi 提議，由特派視察員決定教宗的特准是否需要執行；這請求得到同意。同時，葡萄牙傳教士也因國家利益關係，對中國成為獨立會省予以保留。此時的視察員乃葡萄牙傳教士衛方濟（F. Vieira），當然影響視察結果。

- 1616 金尼閣向教宗呈報，請求委任一位主教駐守南京，並在澳門開設修院，培育司鐸。但遭日本傳教士及視察員以教友人數稀少為由反對。同時，西班牙教區總務長又向葡萄牙教會請求委任中國主教，前葡萄牙駐澳門主教 J. P. Pietade 也反對。
- 1618 教廷為日本傳教區委任一位總主教及兩位主教。金尼閣的請求失敗。此期間他週遊歐洲招募來華傳教士及傳教經費，至四月十六日始從里斯本起程返華。而中國政府已於 1617 年開始禁制傳教士，使翻譯禮儀經本

及修士培育發展受阻。

- 1622 教宗額我略十三世頒發《神妙莫測》憲章，成立傳信部，指示傳教事務。
- 1628 金尼閣逝世，由於中文用語上的爭端，聖經之中文翻譯工作仍未起步。
- 1629 艾儒略（ P. Aleni, S.J., 1582~1649 ）編撰《彌撒祭義》（小本彌撒手冊），這是第一本以中文說明彌撒禮儀的書籍。第一部分說明新舊約中的祭祀概念、聖堂建築和祭壇、教會聖統制、祭衣、彌撒禮儀、彌撒聖祭的效果、輔祭的方式；第二部分說明彌撒的主要部分。書中也說明「祭巾」的象徵意義。
- 同年，視察員駱入祿（ A. Rodriguez ）經過研究，同意利瑪竇等人的用語：以「天主」、「上帝」、「天」來稱「天主」。
- 1630 接任視察員楊瑪諾（ E. Dias ）卻推翻駱入祿的意見，傾向龍華民等人的主張，以拉丁文或葡文音譯作為對「天主」的稱呼。
- 1631 西班牙道明會士到達福建傳教，後來又到了浙江。
- 1633 方濟會士先到福建傳教，後來定居山東。道明會與方濟會士抵達中國後，對利瑪竇時期的做法提出異議，又批評中國人敬孔、敬祖等儀式。
- 1635 艾儒略編印四福音縮本：《天主降生言行紀略》。
- 1636 楊瑪諾譯成主日、慶日福音註釋：《聖經直解》。
- 1644 明清交替，傳教士被逐或監禁，中文禮儀發展再次停滯。

- 1659 九月十三日，建宗座代牧制。陸方濟主教（巴錄或巴羅，N. Pallu）任東京（安南）代牧，兼理滇、黔、湖、桂、川五省的教務。郎主教（Lambert de la Motte）任交趾代牧，兼管浙、閩、贛、粵四省的教務。
- 宗座代牧請求以「聖人通用經文」取代「聖人專用經文」，並讓中國司鐸舉行中文禮儀。1615年的特准已經被遺忘，教廷為中華教會設審查委員會，討論讓中國司鐸以中文舉行禮儀的需要，未有共識。
- 同年，教宗亞歷山大七世（Alexander VII）頒令 *Super Cathedram*，特准中國人只需勉強背誦拉丁文經文，即可晉鐸。
- 1660 審查委員會發現 1615 年的特准，但仍建議先調查實地情況，才考慮是否適宜施行。九月廿七日，信理部主管 R. Darnerini 去函詢問宗座代牧，包括：信友人數、可能栽培司鐸人數，及中國人學習拉丁文的困難程度；又請他們嘗試教授拉丁文。
- 1664 F. de Longemarts 代表全體在華傳教士擬向教廷申請運用 1615 年的特准，來祝聖數十位年長的中國儒者為司鐸，以保證教會在迫害中得以保存。道明會士閔明我（D. Navarratte）仍然反對中文禮儀。
- 1666 十月一日，被逐廣州的傳教士派遣殷鐸澤（P. Intorcetta, 1625~1696）前往羅馬。

1670 利類思 (Luglio Buglio S.J., 1606~1682)⁴ 把整本拉丁文羅馬彌撒經書譯成《彌撒經典》。

《彌撒經典》曾經兩度在北京出版⁵，是由耶穌會中國傳教區會長南懷仁 (Verbiest, 1623~1688) 准印。福音部分採用楊瑪諾在《聖經直解》的翻譯。

1671 殷鐸澤抵達羅馬，提出申請，教宗授意傳信部處理。

1672 二月十五日，信理部基於未收到宗座監牧的資料，質疑翻譯中文禮儀經書的需要及可能性，將全部申請推卻。

三月廿四日，殷鐸澤指出國籍司鐸幾無可能學習拉丁文。教宗亞歷山大七世的特權只會造成另一問題：司鐸不明所言地勉強背誦經文，而且單以音譯經文，內容為中國信友見笑。只有全面意譯才能保全羅馬禮典的全貌與一致。

1673 七月卅日審查委員會維持原決，認為亞歷山大七世的特准已經足夠。

1674 殷鐸澤返回中國。利類思譯成《司鐸課典》(日課)。

1675 利類思譯成《司鐸典要》(倫理神學摘要)及《聖事

⁴ 利類思生於意大利亞西西 Mineo，1622年入耶穌會，1626至1630年就讀於耶穌會羅馬學院，1632年晉鐸，1637年啟程來華。1639年抵達中國江南，始學中文。1640年調往四川，明末張獻忠動亂期間被擄，至1648年獲滿清釋放。自此居留京師，開始翻譯主要禮儀及神學書籍，目的為幫助中國聖召發展。

⁵ 今日，《彌撒經典》存放於：

(1) 梵蒂岡圖書館：Borgia, Fonda Cinese, no. 352 & 409。

(2) 法國巴黎 Bibliotheque Nationale。

(3) 台灣輔仁大學神學院圖書館(昔日存於上海徐家匯藏書樓)。

禮典》。

- 1676 利類思把聖多瑪斯的 *Summa Theologica* 譯成《超性學要》（今稱：《神學集成》）。
- 1677~8 南懷仁去函耶穌會總會長指出《彌撒經典》、《聖事禮典》、《司鐸課典》及神學書籍等，已由利類思翻譯完成，希望落實 1615 年頒令，祝聖中國司鐸。不幸地，視察員 S. de Almeida 反對，明令中國青年晉鐸須學習拉丁文，並只能以拉丁文舉行禮儀。
- 1680 南懷仁再派柏應理（P. Couplet, 1624~1693）前往羅馬，攜帶著各禮儀及神學書籍的中文譯本。
- 1684 柏應理抵達羅馬，向依利諾十一世呈奉書籍，申請即時實施 1615 年的特准。
- 1685 六月六日，教宗大致同意請求，授意傳信部討論。七月十六日轉介聖部，未獲反應。柏應理再請求教宗介入，教宗遂撤回個案，請傳信部再研究，期待正面答覆。十一月十九及廿六日會議後，傳信部再轉介審查委員會，仍是反應杳然，請求終告失敗。
- 同年，羅文藻於廣州由伊大仁（B. della Chiesa）親手祝聖為主教，成為首位中國籍主教。他再向教宗及傳信部請求引用 1615 年特准祝聖十二位中國司鐸。
- 1688 三月廿九日，審查委員會拒絕羅文藻主教的請求，重申亞歷山大七世的特准，且拒絕再受理同類申請。同年，羅文藻在澳門引用亞歷山大七世的特准，祝聖吳漁山、劉蘊德、萬其淵三位耶穌會司鐸。
- 1695 A. Thomas 繼任耶穌會總會長，開始撰寫一份詳細報告。

- 1698 A. Thomas 向教宗依利諾十二世呈交該份報告。
- 1701 A. Thomas 再申請，同樣無功而回。
- 1704 十一月廿日，聖職部議決駁斥中國人的敬祖、敬孔儀式。教宗日格來孟十一世即日批准該議決，稱為《自登基之日》上諭 (*Ex illa die*)，但在歐洲不許公佈，全文交由赴華特使多羅宗主教 (Carlos Thomas Maillard de Tournon)，讓他在中國和主教們商議執行辦法。
- 1706 清康熙皇帝聽聞教宗特使來華的目的，甚為不悅，下令傳教士必須獲得皇帝許可，始能在中國居留，而凡在禮儀方面和利瑪竇抱不同態度的，一概拒予許可。遂釀成「禮儀之爭」。
- 1723 雍正登位，開始全國教難，將傳教士逐往廣東。
- 1724 J. P. Hervieu, S.J.向總會長及傳信部申請祝聖一批年長傳道員為司鐸，審查委員會諮詢羅馬的年長傳教士。閩當 (Mgr. C. Margrot, MEP) 反對，因為禮儀經書譯本內容未必準確。其他傳教士則恐怕教廷對中國禮俗儀式的禁令失敗而反對。
- 1725 審查委員會秘書長向廣州及北京傳教士索取中文譯本，擬與《自登基之日》上諭參照，解決 Hervieu 的申請。
- 1726 被逐廣州的麥傳世 (F. d'Ottajano, OFM) 請求按《自登基之日》上諭覆核《彌撒經典》中文譯本。
- 1727 聖部反對以中文舉行禮儀。本篤十三世認同傳信部，重申亞歷山大七世的特准，要求中國修士學習拉丁文，並前往羅馬學習教義。

同年，傳信部委派麥傳世及畢天祥（L. A. Appiani）覆核《彌撒經典》中文譯本。

1728 卅三本譯本經過評定呈報羅馬。其中只有八本被評為正確，三本無法修正，廿二本按《自登基之日》上諭可能有誤。麥傳世開始撰寫一書，簡稱 *Annotations*，提出修訂這些譯本的十項原則。

1732 法國耶穌會士祝聖了幾位年長的傳道員，並保送年輕修士前往巴黎受訓。馬國賢（M. Ripa）在尼坡里開設聖家書院（Collegio dei Cinesi），培訓中國司鐸。

道明會士擬在東南亞培育年輕司鐸，或祝聖接受過簡單培育的年長傳道員為司鐸。

1734 *Annotations* 寫就，呈報羅馬。

1735 傳信部決定放棄修訂《彌撒經典》的工作。

1737 傳信部新任秘書長 F. Motto 向審查委員會重提 *Annotations*，請 Carlo Orazi de Castorani, OFM 重新修訂。但在傳信部的圖書館中已找不到《彌撒經典》一書了，Orazi 只好按 *Annotations* 書中的資料嘗試修訂。

同年十二月，Orazi 向傳信部報告：《彌撒經典》不宜使用，過往的中國禮儀特准應被撤回，中國修士應學習拉丁文，並接受歐洲沿用的神哲學培育。

1738 十月二日，審查委員會決定反對以中文舉行禮儀。

- 1742 本篤十四世頒令：《自從上主聖意》（*Ex quo singulari*），禁止傳教士們再討論中國禮俗儀式問題⁶。
- 1752 巴黎外方傳教會開始接管四川、雲南、貴州傳教事務。該會的總會長 Z. Burgerieu 與雲南宗座代牧 J. E. de Maritilat 再次向教宗申請施行 1615 年的特准，再被拒絕。
- 1753 奧地利傳教士 P. Sigismondo 在寫給傳信部的信中，提到兒童在彌撒中以中文詠唱。
- 1755 傳信部秘書長 N. Lercari 以為 Sigismondo 採用中文彌撒，呈報審查委員會。審查委員會遂嚴厲譴責，勒令彌撒中不能採用中文祈禱或歌詠。
- 1759 待雙方來回辯論後，審查委員會結論：任何部分的彌撒經文都不可採用中文誦讀或詠唱。
- 1789 傳信部秘書長 S. Borgia 代表中國主教，再次向審查委員會請求准許以中文舉行教會禮儀，也提及 1670 年的《彌撒經典》，結果仍是不獲批准，直至梵二。

⁶ 三百年後，教宗庇護十二世因中國敬孔、敬祖禮儀完全為社會禮儀，於 1939 年十二月八日由傳信部頒令收回敬孔、敬祖的禁令。

意亂情迷在中年

蔣範華 譯¹

本文簡單描繪中年修會會士及鐸職人員的「意亂情迷」人際關係的情況，並提出靈修輔導的一些原則。

瑪利是一位發願廿八年的修女，她與我分享她和其工作地點的一位老主顧唐之間的友誼。她認為自己現在活得比任何時候都燦爛。她與唐非常親密，彼此瞭解、關懷與支持。他們每天都有機會見面或談話；而瑪利目前是獨居。她告訴我「她不會讓任何事干擾她與唐的關係」，而同時，她不明白我為什麼要為她擔心。

最近幾年，我由於身兼心理分析師、會長、修會培育顧問數職，所以意識到有為數不少的男女修道人及教區神父都身處上述案例的景況中。這種關係，最好將它形容成：常有性愛感覺相隨的意亂情迷。願順從這種感覺的人，會陷入反倫常的關係，並使界限受到干擾。有些則因此而離開了鐸職或修道生活，去追求一個他們所謂的成熟及充滿愛情的人際關係；通常他們都是初嚐禁果。對另一些人，當關係結束時，留給單方或雙方的是許多有待整理、五味俱陳的複雜情緒。但同時，對許多人而言，在逐步經驗人際關係是他們愛情及貞潔生活的中心的歷程中，意亂情迷為他們打開了一扇使他們活得更圓滿、更誠實

¹ 本文譯自：Lynn M. Levo, C. S. J. Ph.D., "Midlife Infatuations," *Human Development*, 19(1998)4, pp.14-18。譯者：蔣範華，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，羅馬額我略大學心理學碩士，目前在各地大修院教授牧靈心理學，並從事靈修輔導工作。

的門。

我們不要忽視、摒除意亂情迷的關係或對它作出衝動的答覆。相反，這種關係的性質、目標、所帶來的危險及恩典，均需以默觀及瞭解的心態來面對。這種經驗邀請我們重新領悟個人及團體所蒙召的身分。在定義及探索意亂情迷關係的特徵之際，可以問一問：為何男女修道人及教區神父，特別是中年人，在這類關係上會如此脆弱？在評估它可能產生的負面結果，又可以是對成長的邀請與良機的同時，它可喚醒我們所活的生命，以及生命的根本：因愛而蒙召，並將自己看作是可愛的事實。

一、承認迷戀關係

迷戀，常被看成導向親密關係的預告、前奏或開端²。它通常被看成是消極的，並且常與生理的反應相聯。這種初期印象是可理解的，因它涉及一些性愛的急迫感、幻想，及伴隨這種關係的某些秘密。實際上，迷戀關係是一個錯綜複雜的過程，泰瑞（Tyrrell）形容它有四重構造：

個人的貧乏與饑渴、羅曼蒂克的幻想，及不斷的失望與退縮；伴隨而至的是極強烈的尷尬感及疏離。陷於迷戀中人，急切渴望由人生旅途上所經驗的強烈孤獨感中釋放出來……尋求與他人之間有溫暖、被接受的關係；這也就是我們所謂的親密關係。它並非出於某人的選擇……而是在迷戀中的當事人，常在經驗中所不期而遇的。

² 請參閱：T. J. Tyrrell, *Urgent Longings* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Pub. 1994); E. & J. Whitehead, *A Sense of Sexuality: Christian Love & Intimacy* (N.Y.: Doubleday, 1989).

二、意亂情迷的記號

〈害相思病的心理分析家〉³的作者 Stuart W. Twemlow, M.D.及 Glen O. Gabbard, M. D.描畫出下列幾項基本特徵及迷戀關係中隱含的動力：

1. 情感的依附

當一個人覺得被愛時，常會很強烈地感到需要他人，當事人在他所心儀的那位面前，幾乎願付出任何代價，在所不惜；切望的程度可媲美酒鬼對酒精的依戀。基本上，在這種關係裡，強烈的情感依附可謂獨領風騷。如果這些強烈的感覺來自雙方，那麼個人所感到的歡快感，會到了飄飄欲仙的境界。如果這種感覺並非雙向的，或其中一方體會到輕微的被拒，那麼他／她可能會覺得沮喪，甚至自己傷害自己或自殺。重要的是，這類關係不一定必須涉及生理的互動。如果這類關係是在同性間發生的，那麼情感依附的推動力則大於同性間的正常關係。

2. 不完整感

與情感依附息息相關的是，當事人如果缺了對方，就會覺得自己不是一個完整的人。換句話說，個體在別人身上尋求一種融合感，並且解釋是對方使他們感覺到自己是一個完整的人。於是，每天通電話或會面，是家常便飯，它可使當事人在個人及經濟上所費不貲。

3. 情人眼裡出西施

陷於迷戀中的人，會有將對方理想化的傾向，甚至將對方某些消極的特質當做是積極的，並且還會用諸如此類的話為對方辯解：「他／她並非有意如此無理，只不過是太累了」；而

³ "The Lovesick Therapist", in *Sexual Exploitation in Professional Relationships* (G. Gabbard ed., Washington, D.C.: American Psychiatric Press, 1989).

不會承認對方的確無理或有時對人實在粗魯或不尊重。

4. 失控的遐思

意亂情迷的人，通常會發現自己滿腦子想的，除了對方之外，沒有別的了。而大部分清醒的時間都被這類的思想所佔據。內容通常包括將對方理想化了的一些幻想，否定一些重要的事實，或將自己所渴望擁有的特質投射在所愛的人身上。其中一方會將對方看成一個善解人意的人；而實際上，體貼與善解人意都是雙方所渴求，但卻很少經驗到。

5. 身體的感覺

迷戀關係會喚醒我們的各種感官，因此，會經驗到各式各樣身體的感覺；甚至只要想到對方，這種感覺就會隨之而來。「飄飄欲仙」是常見的感覺，它常伴隨著脈搏加速、口乾舌躁、手腳發顫，甚至暈眩，舉凡所有處於青春期的青少年關係的現象都有。

6. 魂不守舍

迷戀中的人會有魂不守舍、似夢似真的經驗。他們會覺得進入一種羅曼蒂克的意識中，有些人還會有一些異常的行為。

7. 作決定的能力受損

一向謹慎、理性，甚至有控制力的人，在意亂情迷時，會暫停他們日常的判斷力，做出一些擔特別風險而又不具特色的決定。典型的反應包括在關鍵的時刻做出衝動的決定（例如，與另一半的相處重於工作上的責任）、向對方作出承諾、離開鐸職或修會，尤其當這種關係不論受到有地位的人或權威的威脅時。

8. 對他人的反應甘冒風險

對某些人而言，當社會不接受他們的關係時，反而會促使他們願承擔更大的風險，並強化他們對彼此的激情及投身。如果其中一方已婚、或是有願在身的修女或是神父，當受到一位

朋友或長上對這種沒有出路的友誼提出質疑或威脅時，他們在體驗到是禁忌的同時，也會有強化友誼的渴望。

三、為何如此脆弱

我們的文化是極其講求實用的文化，人際之間是疏離而缺乏親密性的，所以大多數的人都有陷入意亂情迷的危險。雖然下列因素呈現在今天許多人的生活中，但有願在身的修道人及神職人員更是高危險群。因為許多因素更呈現於處在現代不同文化的修道生活與鐸職中。

1. 對他們成長的歷程缺乏意識

特別由於在孩提時代沒有感覺到被需要，或沒有受到應得的關愛，許多在會或晉陞鐸職者，就會不斷尋求他人的肯定、被愛及被認同，並且渴望別人告訴他們，他們是獨一無二的。這些通常都是為彌補他們在孩提時代所欠缺的⁴，但當人對自己在早期生活中所欠缺的（意即，他們可能沒有被肯定及被愛的經驗）渾然無知時，則不可能將別人當作另一個個體；反而將自己與別人混為一談，利用他人來滿足自己的需要。這類人不善於與人有相互的交往，也不善於維持個人及專業的界限。《在禁區中的性》（*Sex in the Forbidden Zone*）一書的作者 Peter Rutter M.D.，認為他們雙方較可發展的關係是同病相憐，而非相互疼惜（有感同身受的能力，但不照單全收對方的信念與感覺）的關係。

2. 在面對困難時，有否定人性需要而將它們神修化的傾向

儘管西方文化強調自我，仍然有數目驚人的修道男女及神職人員正度著一種失衡的生活。他們經常過分強調工作，而不參與像親密關係（有能力做自己、不戴面具、與人有相互的關

⁴ 請參閱：Alice Miller, *The Drama of the Gifted Child*.

係)、愛惜自己等,這類基本的人性要求。失衡的生活通常會將重心放在工作上,它會激發或增添一般中年人會有的身分問題。然而,更加熱切地祈禱,並不能取代面對人性需求及對人內心渴求的分辨。

3. 二元思想促長了「非此即彼」而非「兩者皆是」的思維

許多人學會靠頸部以上生活,將一切事理性化;因此對和意亂情迷的關係與吸引隨之而來的身體感覺毫無準備,不僅不知所措,甚至會感到混亂,我們大多數的人都想將這類關係限制在青春期,而不認為它們是成年發展中雖然痛苦,但卻是真實的一部分。由於時下將神修與性分開,我們幾乎永遠無法看出意亂情迷的關係,有可能與靈修及心理成長整合。

4. 流動性、改變及缺乏長期固定的關係

可造成一個人在生活中缺乏親密感,接踵而至的,是在意亂情迷的關係中繼續受傷的經驗。通常,改變與流動會使人孤立,使人有「墜入情網」的危險。再者,中年人常遇到的失落關係,特別是對我們深具意義的人(父母、親友)的過世,容易使我們感到孤寂;而它又是闖入意亂情迷中的第一個感覺。當邀請人並有機會分享這些經驗及感覺時,會觸及任何人心靈的最深處。

5. 缺乏活出一種互動、給予生命的態度所需的個人內在及人際關係的技巧

許多修道人及神職人員都很忙,很少有時間反省或認識他們自己,以及他們最深的渴望與動機。與自己親密(包括自我認識、愛、照顧自己)是需要通過反省及行動而發展的。如果一個人在與他人相處時,既想「做他自己」,也能體驗與他人的親密,那麼,與自己有親密的來往,是不可或缺的。可惜甚至今天,某些團體或大修院仍然不使受培育者意識到或提供他們機會學習及演練成年人相互來往的必要技巧(如自我披露、

坦誠相見、如何挑戰和肯定、如何面對衝突等)。就如 Martin Pable 在近期的 *Review for Religious* 提到的，我們應更意識並接受一項事實：為活出健康的貞潔，需要技巧⁵。我們當今的經驗豈不正邀請我們看到禁慾主義將在人際關係發展的領域中佔一席之地嗎？

四、陷阱與可能性

是否所有的意亂情迷關係都會導致我們的自我界限混淆，或產生其他具毀滅性的結果？是否所有的意亂情迷關係都會以改變個人的生活方式收場？一種成熟、健康的人際關係，是否可由意亂情迷的關係作為開端呢？意亂情迷的關係對當事人及他們身處的團體而言，可否成為蒙恩及成長的機會呢？

讓我們不要太天真吧！其實，我們每個人都可能會剝削別人。當我們越過個人或專業的界限时，它所可能造成的傷害是不容忽視的。顯然，有時人並不注意他們在專業或倫理方面的法規，甚至把它們當成不正義或不恰當的壓抑。然而，褻瀆界限，會留下一個永不磨滅的傷痕，它可能會影響到另一方一生信任他人的能力。

即使專業界限沒有受到侵害，但當意亂情迷的修道人或神職人員不承認、沒有檢視經驗也未由其間汲取教訓時，還會造成某些潛在的嚴重後果，或因此而喪失了成長的機會：

- 他在自己與他人身上分辨什麼是真實的，什麼不是真實的能力會減退；包括健康的自尊及人際關係的根本——分辨個人的能力及弱點的自知之明。
- 由於自己與他人的界限模糊，一個人可能看不到與自己

⁵ M. Pable, "Skills Needed for Celibacy", *Review for Religious* 57 (1998)3, pp. 275~285.

的「隱藏我」（榮格所謂的「陰影」）結合的必要。他可能會將自己所需發展與分享的部分在對方身上理想化，或將他／她在別人身上所做的行為怪罪於對方或加在對方身上。

- 他／她可能由於無法面對獨處，會利用對方來解除孤寂，然而，面對自我是發展真正的親密及互愛的另一個基本的能力。
- 當一個人墜入情網時，他／她會對蒙召去愛、把自己當成可愛的、在當前生活的型態中（單身、婚姻、修道生活、司鐸生活）成長及改變等訊息，會犯「說風就是雨」的錯誤。然而，一個人可能蒙召在目前的生活改變生活的方式，但並不一定意味著改變生活的型態。

意亂情迷的關係使我們有機會多瞭解我們自己及別人，許多寶貴的人生經驗恐怕也只有藉這類的經驗學習了。首先，「愛得發瘋」邀請我們信任別人並由經驗中學習，同時相信天主的確在我們的生活境域中向我們說話；特別是在他人身上，也藉著他人發言。如果我們相信沒有過錯，而這種關係又的確邀請我們成爲更成全，活出更豐富的人性，又有什麼不妥呢？

其次，意亂情迷中所體驗到的性精力能夠是一個邀請：使我們更圓滿地意識到我們是關係的存有，蒙召藉著關係，而非經由隔離找到真正的人性。意亂情迷的關係召請我們以他人爲中心，它可使我們開始較清楚地瞭解以耶穌爲楷模，蒙召度以關係爲中心的神修。再者，這種類型的關係通常會是雜亂、擾人心煩、不可預測，並且充滿了身體的覺醒與一系列的感覺。結果呢？有發瘋經驗的人可更深觸及他自己及他人的現實及軟弱，並且使他們有發展整合及同情能力的機會。最後，對修會長上及主教們，團體成員及朋友們要說的是，意亂情迷的關係

不僅邀請，甚至要求相互的關係。

五、成熟的重要

到底誰能夠伴隨，並如何伴隨一位陷於迷戀關係的人呢？那一類的意識、態度和技巧會是有用的？伴隨是和人交往的一種藝術，相互關係是與人相處的一種方式，它意味著一種能力：以尊敬與理解接受另一個人的現實，並向對方獻出另一個現實：你自己。它包括互換（不是單向的交談），特點為：自我披露、同情、挑戰（不只是對質）、對挑戰的審查，以及討論兩者如何對待彼此。就如 *Poets, Prophets, and Pragmatists* 的作者 Evelyn Woodwar 所謂的「你我交心」（You and me talk），在伴隨他人時，尤其是當一個人在反省及審視他／她的人際關係時，你來我往不只是有益的，甚至是不可或缺的方法。

首先，很重要的是評估是否有任何專業的界限受損？我們需要很快注意到這類的越界，以防患進一步的侵犯與繼續濫用；而進入過程既複雜又緩慢的相互關係的機會，也可能會受到限制。當沒有涉及專業界限时，相互關係可以是非常有用的。

評出當事人在意亂情迷關係中的處境，確定他目前所處的階段及關係架構，對預期未來及如何有效地幫助他而言，是很重要的線索。任何一種關係，尤其是愛得發飆的關係，如果當事人有某種自知之明，其中包括他／她的人際關係經驗的歷程，以及被喚醒了的饑渴，那麼在開始的階段就最容易處理了。

有關這點，告訴他／她或聆聽他／她的經驗歷程，彼此交心，相互體諒都可以是最有用的。願意披露自己的人際經歷，並以寬容與尊重的心懷聆聽，有助於對方很誠實地說出及面對他／她人際的經歷，特別是意亂情迷的經驗歷程。經驗的互換

有助於他們澄清他們自己是誰，以及在他們的生命歷程中所身處的階段（就是他們的身分），並審視他們正在做怎樣的選擇，而這些選擇是否真正與他們的身分符合（他們的整合）。身分與整合是中年期主要的課題，彼此有唇齒相依的關係。

如果一個人身陷意亂情迷之中，沈醉於羅曼蒂克的憧憬，並覺這關係使他活力充沛；然而同時，如果他們也並非很有自知之明，甚至對他們個人的現實茫然無知的話，想要達到相互的分享，即便不是不可能，挑戰性也是蠻大的。為瞭解當事人的感受，我們必須意識到他／她就像一個餓了好一陣子，或許好幾年，現在終於有吃的了。當一個人獲救時，他會饑不擇食的。當事人幾乎不可能接受別人告訴他／她：「他／她所正享有的給予生命的經驗，對他們而言，是不好或不健康的」。John Money 在《愛及相思病》⁶一書中指出，那些試圖使當事人對這關係進入分析性對談的同時，應期待對方抗拒以及無能或不願檢視這關係等反應；他們甚至會被對方拒之於門外，並被當作敵人看待。對願幫助意亂情迷的人而言，最大的挑戰是如何不被當事人看成是他的對頭或敵人，而是他的戰友，正與他／她一同關注他／她生命的歷程，並在這生命歷程中找尋其特殊關係的意義。

若要使交談對當事人有所幫助，尊重個人及他／她的心路歷程是最基本的原則。就像在挑戰他人之前，要先培養相互信任的關係。許多時候，挑戰失敗的原因就在於沒有足以承受挑戰所帶來的張力的信任關係。使人聽得進挑戰，並且有所反應，是一個基本的技巧，是一門藝術，是建立任何一種型態的真正的團體所須學習及應用的。

⁶ J. Money, *Love and Love Sickness* (Baltimore, Maryland: John Hopkins University Press, 1980).

大部分意亂情迷的關係都會無疾而終；火終有熄滅的一天。若要挑戰這種關係，將它轉化成爲「成熟而相互的成人關係」，所涉及的雙方當事人均須較意識到他們自己的個體性。因爲意亂情迷關係的後半程，通常會有困難的感覺，可能選擇結束關係的同時，繼續他們邁向個體化的旅程。

當人處於意亂情迷關係的最後階段時，他們要處理幻想的破滅或退縮，所以除了尊重、崇敬他們的經歷之外，他們最需要幫助與得到支持的是，如何應對他們的羞愧感、罪惡感、尷尬感及消沈感。那些有過親身經歷的過來人，比較有能力以感同身受的心境，在一個人結束意亂情迷關係之際，伴他走上一程。

不論當事人處於這種關係旅程中的那一段，對他有耐心與願意使對方在經驗意亂情迷的關係之餘，還能從其中走出來，是最基本的心態及深具挑戰性的任務。我們大部分的人都不喜歡把事情弄得亂七八糟或犯錯誤，然而，爲避開問題及痛苦，倉卒促成關係的結束，不僅會一敗塗地並且對當事人以及他/她的歷程、他與朋友或幫助者的關係都是有害的。我們和當事人都是在試煉及錯誤中度生的，難道就不能一起共同尋找如何藉著這些不完美的經驗而生活及愛嗎？探究我們自己及他人的意亂情迷的經驗，有助於我們肯定這種關係，以及伴隨此關係的生活的價值。意亂情迷的經驗也邀請所有的神職人員、修會成員及長上們彼此挑戰：做一個有意識、富於人情味的、活潑、正直、最重要的是會愛的人；因爲我們都爲此而蒙召。

「祖先崇拜」牧靈神學反省 以宗教交談作基礎

張玲玲¹

本文為作者修「基督宗教中國化專題：祭祖」之合作研究課程所作的深度反省。作者出身台灣傳統民間宗教的信仰家族，在皈依基督後，面對「祭祖」問題，幾經一段很長的實踐經驗及教義理論的反省。本文作者首先描寫這段心路歷程；而後以宗教交談的態度，在基督徒大公主義走向合一的精神下，作此牧靈神學的反省。

前言

當一個人皈依基督時，他要以怎樣的態度來和自己原來的宗教、文化相處？是全然的分離，或是繼續與它互相依存？若非完全的拒絕，那又該如何與其相容？而這其中能相容的是什麼？絕對不能相容的又是什麼？

對台灣的新教基督徒來說，面對「祖先崇拜」，正是處在這一典型的情境之中。到底一個由其它宗教皈依基督的人，是否可繼續祭拜祖先？這樣做是否違背基督信仰的本質？這實際而又迫切的牧靈問題，在台灣新教不同教派的爭論中，至今仍無法達到共識。

故此，筆者最初參與本研究課題時，即以此為動機，且以

¹ 本文作者：張玲玲同學，中原大學心理學系畢業，在聖公會的新埔工專從事學校牧靈工作多年。現為台灣聖公會培育中的神學生，在輔大神學院教義系及宗教學系碩士班就讀。

為經此研究後，即能獲得一標準答案、作法，甚至一較適宜的禮儀表達。但如今研究近尾聲之際，暮然回首來時路，卻深深地發現這樣的期待是偏差的，因為，真正的問題並不單純只是在回答這個問題：基督徒可以祭拜祖先嗎？

因此，在這分研究心得報告中，筆者將先從個人的經驗出發，回顧過去的親身體驗，然後再分享研究中的收穫及反省，並藉此過程，簡單地論述面對此問題的態度，以及在神學思考上可能的方向。不過，本文並非以學術探討為主，而是個人在信仰體驗及神學反省中，思考歷程上的轉變及轉向的分享。

一、經驗的回顧

階段一：

1. 台灣民間宗教信仰的家庭背景

我來自閩南人的家庭，家裡雖沒有很清楚的信仰神祇，但是敬畏神明的心，卻是不在話下。正如一般民間宗教信仰的特色²，家庭中的祭祀是非常多元化的，舉凡重要神明生辰、或祖先忌日，家裡一定有祭拜儀式，而農曆七月的普渡更是重要，一方面是消災解禍的心態，另一方面也是為無主之魂，藉普渡的行為表達慈悲之心。

家中祭祀神明的禮儀，通常都伴隨「公媽」（即祖先）的祭祀，這其中很少是單獨為祖先舉行祭祀禮儀的，除非在祖先的忌日才有例外。除了家中的祭祀外，上廟宇參拜，也是全家的大事，像農曆新年或假日，全家定到廟內祈福，至於廟宇中的神明是屬於道、佛，那並不是最重要的，因為神明是護佑向他朝拜的人，而信仰的目的是規勸人有向善之心。

² 參：鄭志明，《台灣民間的宗教現象》（台北：大道文化，1996）。

2. 皈依基督，進入保守的福音派基督新教

十七歲時，我認識了主耶穌，信仰改變我的生命，也改變了我自小以來的宗教，當認識了這位真實的真神時，我當然不能再拜虛假之神，也不必去拜那用人手所造的偶像，這也是我當時屬靈的家庭（教會）的教導。

除了主日，在基督教浸信會參與教會團體禮拜之外，週間學生團契也是培育我對基督最初認識的搖籃，因為在不分宗派的背景下，我有機會接觸到台灣基督教會中各大、小不同教派的青年（雖主要仍以國語系統的教會為主）。

當時，1980年代，台灣基督新教大都受保守福音派的影響³，團契、教會所傳遞的信仰培育與教導，對非福音派的基督新教（如：台灣長老教會）的態度相當排斥，對天主教會則以異端相稱。至於廟宇更禁止會友涉入，因那是撒旦的居所。

3. 可為異教之神預備祭品嗎？在抱歉的心情下拒絕祖先崇拜

對剛皈依基督的我，有著一股為信仰作證的熱心，不參與家中的祭祀是理所當然的。但，面對祭祀中需要準備的祭品，這是家中誰也不能避免的工作，這真讓我陷入了掙扎。我可以為異教之神預備祭品嗎？我可以將這祭品端上祭桌嗎？這是否是不忠於上帝的行為？既知這些神明都是假的，為何我又要服侍他們？我是否該為信仰的堅持而受苦？還是應該為孝順父母的緣故，盡一分作兒女的職責？

對於祖先祭祀的拒絕，所引起家人的不滿，比起對神明的祭祀更為嚴重，曾記得母親在爺爺的忌日禮儀中，以「擲筊」詢問爺爺，是否對我的不參與感到不悅，所得竟是「聖杯」的肯定答案。對此，我雖確實感到抱歉，然而似乎成為基督徒就

³ 參：Daniel J. Adams 著，林瑞隆譯，《聖經解釋學導論》（台南：東南亞神學院協會，1989二版）。

必須與這一切斷絕關係。

在家族性的清明掃墓，更得在衆目睽睽的關注下，表達自己是基督徒的身分，因為在這些祭祀的禮儀中，我什麼也不能做。但更令我擔心的是，假設有一日，我的親人過世時，我該如何做呢？記得曾有一鄰居，全家皆為信徒，其老祖母過世時，家中因無一般民間的殯喪禮儀，即被鄰里恥為「死無人哭」的不孝行為，為此，我更擔心那日子的來到，因為到時我真不知該如何去面對。

階段二：

1. 認同本土文化，肯定信仰非離開根本，但為福傳，應明瞭別的信仰、文化

四年後，我畢業離開校園進入實務工作。因工作的關係，接觸到兩個本土性極強的教會：台灣長老教會和聖教會。這兩個教會使我開始對本土文化的認同有了新的體會與認識，我瞭解到信仰不是讓我離開原來的根。

面對廣大的一般平民老百姓，我有責任去明瞭這些和我有骨肉之親的人，他們的文化、他們的信仰，並且對福音的傳播來說，這更是基本的常識，如果不進到他們當中，怎能明白對他們影響至深的信仰、文化是什麼？其背後所隱藏的價值和思想又是什麼？

2. 從牧靈福傳工作中反省，祖先祭祀在原則上是可以的，但方式卻有限制

而後，我來到新埔工專作牧靈服務。這是一所以男生居多的聖公會學校，牧靈福傳工作中最常遇見的問題是，成為基督徒的「長子」，在祖先祭祀上什麼是可做的，什麼是不可做的。在牧靈過程中，我漸漸體會到，信耶穌不是讓人離開父母，而是讓人更孝順，因此為見證信仰，祖先祭祀在原則上是可以的，

但在方式上卻必須有所限制，比如跪、鞠躬、獻花是可以的，因為這些表達方式並不與信仰的本質相衝突。

3. 「拿香」仍是較敏感的問題

「拿香與否」一直是較敏感的問題，因為香是一種祈禱的表示，其對象特別是獻給上主的，耶和華說：「從日出之地到日落之處，我的名在外邦中必尊為大。在各處，人必奉我的名燒香，獻潔淨的供物，因為我的名在外邦中必尊為大」⁴。因此「可不可以拿香祭拜祖先」幾乎成為台灣基督新教對祖先崇拜的最後底線⁵。在牧靈的反省中，我最後以保羅對哥林多教會禁吃祭肉的標準，來找到遵行的根據，亦即我這行為若不會使別人跌倒，就可行⁶。

所以，拿香的行為是可行的，但重要的是讓人知道你不是將祖先當作神明來祭拜，拿香的人必須知道自己是藉著香、藉著祈禱，將亡者以及亡者家屬的悲傷帶到上主的面前。

階段三：

1. 「祖先祭祀研討會」，教會肯定其價值、意義，但於解釋上仍不足

1992年7月，聖公會為紀念龐故主教德明，舉辦了「祖先祭祀研討會」⁷。這一研討會表達了聖公會對祖先祭祀肯定的立

⁴ 和合本聖經《瑪拉基書》— 11。

⁵ 關於拿香與否的爭論，請參閱：黃伯和等著，《基督徒與祭祖》（台北：雅歌，1994），123頁；陳美幸，《節、結、解：中國教會與祖先崇拜》（台北：榮耀，1993），97頁；教會更新研究發展中心出版，《基督徒與祭祖：敬祖研討會彙編》（台北：中國福音，1995四版），113頁。

⁶ 參：聖經《哥林多前書》第八章，特別是13節「所以食物若叫我弟兄跌倒，我就永遠不吃肉，免得叫我弟兄跌倒了。」

⁷ 該研討會內容請參閱，台灣聖公會編，《祖先祭祀研討會》（文集），

場，其後雖遭遇許多不同教會的筆伐⁸，但足見聖公會官方對中國固有的祖先祭祀的價值及意義是相當認同的。

不過，正如筆者在該研討會中所提出的問題⁹，本次研討會對教會接受祖先崇拜的解釋，是比較傾向於儒家的觀點。但，在台灣純儒家思想背景者畢竟屬少數，而牧靈工作者所面對的信徒的背景，卻是佔台灣人口百分之九十的民間宗教信仰者居多，但這問題在該研討會上卻未獲得解決，這反而令人覺得教會沒有真實地面對問題的核心。

2. 「敬祖禮文」的禮儀經驗

由台灣聖公會的牧者，依照「祭祖研討會」的精神所編寫的《敬祖禮文》¹⁰，在1995年初出版了。但真正被教會第一次使用，卻得等到1996年的農曆春節前，而且只有北區的一個教會（士林牧愛堂）試用，次年主教座堂也於農曆春節前舉行了敬祖禮儀。

在禮文中，教會似乎企圖結合儒家孝親的思想，如讀經中，引用中國古書《詩經·蓼莪篇》關於孝親的教訓，但可惜在禮文中，對此文言的古詩沒有加以說明，這易使在實際舉行禮儀時，忽略了該特殊的用意。不過，在聖道禮結束後的信友祈禱中，安排讓每一會眾均有機會到公眾的祖先牌位前，燃燭、獻香或默禱片刻，這些禮儀行動，確實寬慰了許多人長久以來

台北：台灣聖公會三一神學中心，1992。

⁸ 參：《基督教論壇報》（1992年），1372期〈基督徒可否拿香祭拜祖先？牧者研討似不排斥，也有牧者力持異議〉；1373期〈基督徒可否拿香祭拜祖先？引起諸多迴響，多位牧者持反對意見，認應堅持信仰不妥協〉；1374期〈燒香、孝道、祭祖？論基督徒可否拿香祭拜祖先及其呈現的教會實況〉。

⁹ 台灣聖公會編，前引書，39頁。

¹⁰ 禮文請參閱：台灣聖公會編，《敬祖禮文》，1995。

對祖先的愧疚之情¹¹。

3. 在教會實習，體會亡者家屬的失落、感傷，故對未亡者的關懷才是重點

成爲聖公會的神學生，在這兩年多的教會實習中，有更多的機會實際地參與牧會工作，特別是直接參與教友殯葬時的禮儀，這讓我更深地感受到亡者家屬內在的失落與感傷，因爲喪禮不像婚禮，是人可以事先準備好心理來迎接它的。

因此，牧者在教友臨終時的關懷，以及對亡者家屬的扶助、勸慰與陪伴，著實扮演重要的角色，而喪禮的重點是表達對未亡者的關懷，並重新連繫家族、團體的共融，藉此使已亡者在天上的教會，和生者在地上的教會，在上帝面前相遇，所以，喪禮實在是一感恩共融的聚會。

二、研究中的收穫與反省

（一）理論（觀念）與實踐（禮儀、作法）上的辯證

這次的研究不僅讓我更肯定探討此問題的價值與意義，也讓我發現這問題比起初一般人所想像的，是複雜了許多，在考慮基督徒可否祭祖時，如果單純以爲祭祖現象只是宗教因素或文化因素，實際上我們尚未深入地瞭解祭祖所真正要表達的豐富內涵。

因爲從祭祖的歷史發展來看，祭祖現象已由原先單純的宗教原因，隨著儒家的暢行，而被儒家提昇、轉化爲更深的倫理意義，且隨著時間其宗教意義與倫理道德已緊密地互相融合，因此我們很難這將兩者分開來處理。而且自宋朝以後，儒、佛、

¹¹ 基督新教在台灣初期宣教的過程中，對信教者加入教會的第一步，就是「除偶像」與「撤除公媽牌」，故能在禮拜中以禮儀行動來表達自己與祖先的生命關係，確實讓許多信徒深受感動。

道三家之間思想的矛盾與爭執，已逐漸消失，同時在民間信仰中，三教思想與儀式混融合一，更影響了民間的喪禮¹²。並且對一個中國人來說，他不必屬於任何信仰調和的宗教團體，卻可以同時信奉三教的教義，因為他是以「功能式」來對待這些，藉以化解其生活所帶來的緊張¹³。

因此，我們不能以偏蓋全地認為祭祖是迷信的宗教行為，故而拒絕它；也不可能將祭祖從儀式中把它解析出來，只保留敬祖的文化意義，就接受它。有時，我們將基督徒可否祭祖的結論，留給個人合乎信仰良心的決定，所要求的原則只是「在觀念上的區別，需要堅定，在儀式上的選擇，可以通融」¹⁴，但這樣的結論似乎是有模糊化之嫌。

究竟真正的問題在那裡？我們是否為尋求基督宗教的本位化，而犧牲了基督信仰的核心？那基督信仰的真正核心又是什麼？在思索這些問題時，我發現這也許是理論與實踐上的辯證，是觀念與實際作法、禮儀行動之間的吊詭和困難，因為這兩者常處在一動態的辯證過程之中，有時令人無法真正地瞭解、真正地透視，它內在所要啓示予我們真理的面貌。

（二）影響台灣基督教會與天主教會面對「祖先崇拜」態度不同的因素

1. 在人觀思想上的出發點不同

對天主教會來說，接受祖先崇拜的部分原因，是因其不違背信仰的解釋。我們可由以下圖表扼要地比較基督教會與天主教會在人觀思想上的不同，乃因出發點的不同。

¹² 林祖耀，《中國喪葬禮俗中的宗教思想及其現代意義》（輔大宗研所碩士論文，1996），49頁。

¹³ 同上，31頁。

¹⁴ 台灣聖公會編，前引書，27頁。

基督教會認為人是罪人、是需要救贖的，所以我們在神面前是不可能成為彼此救贖的緣由；但天主教會對人的看法是較樂觀的，認為人是按天主肖像造的，有肖似神的部分，我們的確不能成為對方得救的基本緣由，但是在天主愛的氛圍裡，我們的得救是彼此相關連的。

基督教會	<p>a.人是罪人、是需要救贖的，是截然與神不同的。</p> <p>b.神呼召人來得救贖。</p> <p>c.救贖是神自由的拯救，故唯靠恩寵才得救贖。但救贖也是按個人現世是否接受主耶穌基督來決定。</p>
天主教會	<p>a.人是按天主肖像造的，有肖似神的部分。</p> <p>b.神呼召人來分享祂。</p> <p>c.既是分享，個人與團體的罪便會相互影響。而個人與團體的善行亦可互相分享。</p>

在接受或不接受祖先崇拜的態度裡，兩個教會因著對「聖徒相通」「諸聖相通功」不同的詮釋，而有著關鍵性的體會與發展，而在人觀思想上出發點的不同，也確實影響兩個教會對此概念的詮釋。

在基督教會所謂的「聖徒相通」，即天主教會所稱的「諸聖相通功」，Communion of Saints 是指「上帝的全家，包括活人和死人，我們所關愛的人和我們所傷害的人，都藉著聖禮、祈禱和讚美大家連結在一起」¹⁵；「所有教會成員，包括在光榮中的，經過煉獄的及在世的教會成員，在天主聖三的生命與幸福上互相依賴，互相援助」¹⁶。

¹⁵ 台灣聖公會編譯，《信仰綱要—教會要道問答》（1985），56頁。

¹⁶ 輔仁神學著作編譯會編輯，《神學辭典》（台北：光啓，1996）：

在此所強調的，雖是教會成員間「橫向」的分享、團結和互相的依存，但這種「橫向」的作用必須依賴另一種「垂直」的共融，亦即要實現這橫向的共融，信徒必須時時參與在聖三愛的共融之中¹⁷。

這些均為基督宗教大團體所共同接受的，然而與天主教會更重要的差別是，對基督教會來說，聖徒的相通只是經由祈禱、敬拜、聖禮中的共融，但不包括人所行善功的分享，因為，救贖是神自由的給予，人唯有靠恩寵才能得救，而救贖也是按每一個人在今世是否接受主耶穌為主來決定，所以善功不能做什麼。

但對天主教會來說，正如個人的罪會影響團體，團體所形成罪的氛圍也會影響個人，個人與團體的善行亦可以相互的分享，因此我所做的善功也可以成為別人罪惡的補贖。若以較靜態性的神學思想方式來解釋煉獄、為亡者代禱，以及煉靈等觀念時，此「諸聖相通功」的觀念更顯重要，而為祖先獻彌撒、祈禱，向祖先獻香，更有善功的分享在其中，這並不與信仰相違背。

這由人觀思想出發點的不同，所帶來的另一詮釋的後果，其實也是兩種對「聖徒相通」的理解之不同¹⁸，一種是較為位際性的解釋，也是宗教改革者較強調的，即將「聖徒相通」理解為與「所有聖徒」的相通，「聖徒」乃指一切領過洗的信徒，由時間層次來說，它是指由過去、現在和將來的時代所組成的群體¹⁹，但在基督新教中除聖公會外，皆認為「聖徒相通」只

（655 諸聖相通功）條。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上。

¹⁹ 楊牧谷編，《當代神學辭典》（台北：校園，1997），231~232頁：
（聖徒相通）條。

限活人之間，因已死的基督徒已安息在主懷。

然而，針對「聖徒」的定義，兩個教會的著眼點亦不相同，對基督新教來說，「聖徒」是指所有被神救贖的基督徒²⁰；但對天主教會來說，「聖徒」是特指被教會認可，是基督化生活的模範²¹，在「諸聖相通功」中是可協助信徒者。

另一種則是較實物性的解釋，即將「諸聖相通功」理解為與「諸聖物」的相通，包括信仰、一般聖事，或特指祝聖過的聖體的分享，這是天主教會也肯定的。

2. 對信仰問題的反應及解決問題的方法

在面對信仰問題的反應及解決問題的方法上，基督教會向來只注重聖經的權威，所以處理這一問題，回歸聖經是唯一必然的過程，我們可由文末中所列出的相關參考書中發現，這是新教學者處理本課題的方法。

天主教會則較基督教會更注重傳統，所以回顧過去的教會經驗，也是很自然的，例如，回到初期教會團體所能提供我們的一些經驗，像是將羅馬帝國的異教節慶「太陽日」，基督化為救主耶穌誕生的聖誕節；又以當時希臘哲學的術語，創造出「三位一體」的名詞，來解釋天主聖三的奧蹟；而在中世紀面對亞里斯多德思想的重新被當時的社會發覺、流行之際，聖多瑪斯以其對基督信仰豐富的體驗，將亞里斯多德思想基督化，並深遠地影響教會神學思想的發展。

（三）「祖先崇拜」態度的轉向宗教交談的幅度

1. 修正動機

那麼到底我們為什麼要探討「祖先崇拜」這個問題？誠

²⁰同上，1018-1019 頁：〈聖徒〉條。

²¹《神學辭典》：〈547 聖人〉條。

然，這是牧靈上所遇見一實際的問題，為改教、皈依的信徒來說，是迫切性的，是面對基督信仰時的一種挑戰、一項衝突、緊張。

而正如前面第一點所述，「祖先崇拜」不單只是宗教或文化的層面，教會不能對它擇一回應之。但是，我們為什麼要回應它？除了它有迫切的牧靈需要之外。我們內在的擔心、內在的期待是什麼？我們是否擔心如果不加思索地接受祭祖，會使基督宗教被民間信仰混合了？我們是否期待在積極地接受、回應祭祖文化下，能促進基督信仰的福傳？能為教會帶來本地化？

然而，接受祭祖真的有助於我們的福傳工作嗎？天主教會開放祭祖，並沒有為她帶來更多基督的信徒，而基督教會對祭祖嚴格的要求、限制，也沒有使她的信徒人數較天主教會減少，甚至有時因為基督教會的嚴格，反而促使人更熱心事奉上主。至於以福傳為基礎的本地化思想，又能帶我們走到多遠呢？因此，我們不禁要問：為什麼要探討「祖先崇拜」？難道問題只在基督徒可不可以祭祖嗎？

2. 面對「祖先崇拜」態度的轉向：宗教交談的幅度²²

因此，我發覺重新面對這問題的出發點是十分重要的，為什麼要探討祖先崇拜？不應該單為狹義的福傳需要，這樣的思索帶我到另一個新的出發點，也就是以宗教交談的態度為出發點。

宗教交談的第一步，是肯定別人也有優點之處，特別是在亞洲情境神學的反省下，我們更肯定不同的文化傳統價值，亦

²²參閱：莊嘉慶，《宗教交談的基礎》(台北：雅歌，1997)；張春申，《宗教交談的神學基礎》《神學論集》45期(1980秋)，329~338頁。

在上帝的創造恩典之中²³，而基督更是能臨在於每一個不同的文化、不同的宗教之中。當面對「祖先崇拜」時，我們不能只接受其倫理道德層次上，慎終追遠的解釋，而對其在宗教層次上的解釋，便以迷信、偶像來一併消除它，我們是否能真實地、沒有偏見地去瞭解「祖先崇拜」的真正面貌。

也許我們應該放下身段，更多地與佛、道教、民間宗教的學者交談，或研讀佛、道教、民間宗教的著作，以更深、更徹底地瞭解「祖先崇拜」中所蘊含的宗教意義，及其深層的、終極性的關懷意義，而不是立刻將一套帶有西方文化色彩的基督宗教的儀式、作法，套入祖先崇拜裡。

當基督宗教面對其他宗教時，我們採取的交談態度是怎樣的？是封閉的拒絕對談呢？是以為只有我們才擁有絕對的真理，而別人都是假的，他們是不足和真理交往？然而，當我們願意以開放的態度與其他宗教對談時，我們是否仍然站在自以為大的心態，以高姿態來交談，來批評別的宗教某些觀念是不好的，其作法是不對的呢？這種屬救恩性的交談、以交談為傳教方法的態度，是先天性地破壞宗教交談所要求的「平等」。

3. 祖先崇拜是否能豐富我們對基督信仰的體會，更瞭解神人間關係的奧秘？

在基督宗教神學的解釋上，祖先崇拜是否能佔有一席之地？而我們又可以做什麼？

首先我們應瞭解，一個定型宗教團體的信仰內含包括三個層次：經驗、象徵、制度²⁴。構成定型宗教團體信仰內含最根本的，是接觸終極世界的信仰經驗；內在經驗而形之於外的是

²³ 台灣聖公會編，前引書，13頁。

²⁴ 參閱：房志榮等著，《宗教與人生》(台北：國立空中大學，1988)，上册 37~47頁。

有形可見的象徵，這些象徵因為是信仰經驗的媒介、結晶，對信仰生活來說是相當重要的；制度則為加深團體的共識與一致的行動，信仰經驗對終極世界的領悟、虔誠、服膺，經宗教團體的制度化的之後，便成為當信的道理、應行的禮儀和應遵守的規範。

那麼祖先崇拜所要表達的信仰經驗是什麼？所運用的禮儀象徵又代表什麼？在這些當信的道理、應行的禮儀、應遵守的規範的背後，所要表達對終極世界的領悟又為何？當我們對其有所瞭解時，是否也能在這樣的信仰經驗、信仰關懷中，看見基督救恩的臨在？在祖先崇拜中所要表達的核心經驗中，是否更豐富我們對基督信仰的體會，進而幫助我們更瞭解神人之間關係的奧秘？

在基督宗教神學的解釋上，中國人的「祖先觀念」是否能佔有一席之地？王憲治牧師〈有關祖先祭祀之神學反省：從基督教的觀點〉的文章²⁵，正是在亞洲神學的觀點下，期待在重新詮釋創造論、基督論、教會論的過程中，祭祖豐富的內涵也能為之吸收。而在《天主教的祖先崇敬》²⁶書中，也不時流露出以較動態性的天主聖三愛的幅度的末世論²⁷，來詮釋「祖先崇拜」。

那麼，這會不會變成宗教的混合主義，或宗教的無差別呢？有可能，當我們沒有真正把握住信仰的核心時，就有可能

²⁵ 台灣聖公會編，前引書，9~15頁。

²⁶ 輔神研究小組編著，《天主教的祖先崇敬》(台北：光啓，1995)。

²⁷ 參閱：古寒松，趙松喬合著，《天主論、上帝觀》(台北：光啓，1992再版)；《神學辭典》：〈30 天主〉〈45 天主聖三〉〈78 公審判〉〈90 末世論〉〈139 地獄〉〈142 有始無終之境〉〈153 死人復活〉〈154 死亡〉〈202 私審判〉〈230 來生〉〈618 煉獄〉〈649 輪迴〉〈659 審判〉〈696 關係〉〈709 靈魂不滅〉等條。

發生，其實在我們的信仰生活當中，幾時我們失去了信仰的核心、經驗、本質，我們的宗教早已名存實亡了。

交談是互相的聆聽，也是容許真理來光照自己，藉著交談，我們也許也可以協助對方，重新發現這失落的信仰本質，使「祖先崇拜」在現代社會中重新找到它的意義，這是新約中耶穌基督的態度與方法，也是生命深度的福傳。

結論

「如果基督新教的基督徒，從現在起可以拿香祭拜祖先，你的感覺如何？」假如我們有機會向非基督徒詢問這個問題時，可能會得到兩種不同的答案，一個是「很好啊！因為這樣做比較合乎中國人的傳統。」但另一個可能會是「好是好，可是他們本來就不是拿香的，這其實就是他的記號，也不一定要改變。」

實際上，信仰本身就是一直是一動態的過程，因為它是生命的體驗，既是生命，就很難被歸納為一個普遍、必然的定律，而我們可以做的是，瞭解過去是什麼，現在是什麼，未來可能是什麼，這其實就是動態的辯證過程。

面對此動態的、辯證的生命過程，我們唯有以開放、交談的態度，才能發現天主真理的啓示、自我的彰顯。因為開放、交談的態度，是期待對自己有更深、更多的瞭解，而且也更徹底的瞭解別人；在開放、交談中，我們更深的自我反省，並且重新檢視自己的信仰核心；在開放、交談中，面對理論與實踐的辯證時，我們才能在行動中不斷地反省，在深入的反省中行動；在開放、交談中，更是我們不斷自問，我的可能性有多少？我的自由度有多少？我能給自己、給別人的空間又有多少？我能給天主聖神多少的空間？多少的自由？我又能信任聖神到多深？

俄羅斯東正教的基督教化問題

劉錦昌¹

本文主要描述俄羅斯東正教的基督教化過程經驗中，所產生的「雙重信仰」宗教現象，太重視「薩滿」行爲，而可能太過分忽視了基督宗教本質上的「倒空的愛」：耶穌基督空虛自我、死而復活，帶來救恩。這種冒失去基督宗本質的信仰本位化，並不是值得推廣的經驗，台灣教會的宣教事工是否也有類似的作爲？

前言

關於俄國文化與俄羅斯宗教的探討，向來是台灣相當陌生的一環，在台灣戒嚴時期，和共產主義相關的事物幾乎是碰不得，還好台灣在後蔣經國時代解嚴了，而共產主義的老大哥蘇聯居然也瓦解了，今後要對俄國從事學術的研究比較沒有心理負擔，資料的取得應該也比以往容易。

不論如何，在基督信仰的整體中，忽略了東正教的存在，對於認識基督教會的全貌，將是一種缺陷與損失。東正教在神學及靈修方面，都有深刻的發展，而東正教除了拜占廷一支之外，在近代，最主要的則是俄羅斯東正教的形成。

研究基督教會史及俄羅斯歷史的人士大多同意，東正教與俄羅斯近千年的歷史息息相關，俄羅斯的正教和俄國政治的關

¹ 本文作者：劉錦昌牧師，台灣基督長老教會的牧師，輔大哲學研究所碩士，台南神學院道學碩士（M. Div.），輔大神學碩士及博士候選人。現任教於台南神學院教授神哲學相關課程。

係是緊密相連，因此，要了解俄羅斯的真正性格，無法不顧東正教²，但是否能因此就認為俄羅斯的基督教化是相當徹底的，這仍是需斟酌思慮之所在。

本文旨在根據若干資料，對於俄羅斯的「基督教化」做一反省，並且藉俄羅斯正教的基督教化問題，思考基督教會在台灣的宣教事工。

在此必須聲明，本文的寫作靈感得自閱讀 Ewa M. Thompson 所著的《理解俄國：俄國文化中的聖愚》一書³，以及平常對於宗教學上的「巫」、「薩滿」(shaman)、「薩滿教」(shamanism)現象的興趣，而從宗教社會學、社會與思想等關係，來觀察俄國東正教的基督教化過程中的一些問題，並特別注意俄國的東正教信仰中，是否糾纏著「薩滿現象」。

另外，台灣的民間宗教現象，普遍可以發現類似薩滿的宗教行爲，因此我們或許應該留意在信徒「基督化」的過程中，如何擁有基督信仰的特性⁴。

壹、俄羅斯東正教的「雙重信仰」問題

J. F. Hecker 在《俄羅斯的宗教》第十章，討論俄國宗教的分裂與教派紛紛林立的現象。據作者表示，俄羅斯崇拜東正教

² 舉凡俄羅斯的政治、哲學、文學、藝術、思想等，均無法忽視東正教的影響。

³ 英文原名：*Understanding Russia: The Holy Fool in Russian Culture*。E. W. Thompson 現在是美國 Rice 大學，斯拉夫研究的教授，對於俄國文學與俄國的形式主義頗有心得；《理解俄國》此書的中譯本由大陸學者楊友教授所譯，1995 年於香港牛津大學出版社出版（採用 1987 年的英文本）。

⁴ 廖昆田牧師在《魅力—中國民間信仰探源》（台北：宇宙光，1991）一書裡頭，對於台灣漢人社會的民俗信仰探討中，提及「薩滿」在民俗醫療上的現象，參閱該書 92~103 頁。

以外的教派，其人數達到 1500 ~ 2000 萬人之多⁵，這些派別種類頗多。主要是在 1653 年尼康（ Nikon ）宗教禮儀的改革造成分裂，產生「非正統」的教派：**舊禮儀派**，他們要保持古老的俄羅斯禮儀，反對按照希臘模式進行禮儀的修改，否則會褻瀆純正的信仰⁶。

舊禮儀派到了十七世紀末、十八世紀初時，分裂為**教堂派**與**非教堂派**：教堂派（ Popovtzy ）堅持教士統治；非教堂派（ Bespopovtzy ）主張使徒傳統已經斷止，又分裂成許多派別：

- **救世主派**：否定所有聖禮聖事、教堂、神職，只能靠救主恩典。
- **流浪者派**（ Straniki ）：獨身，共產，不納稅。
- **沉默派**（ Molchalniki ）：生活與流浪者派相似，發誓沉默。
- **不祈禱派**（ Nyemoliaki ）：拒絕一切外在的禮拜儀式，相信聖神。
- **鞭身派**（ Hlesty ）：反儀式，狂熱的心靈聚會，尊崇聖神，禁慾。
- **跳躍者派**（ Skakuny ）：唱歌跳舞進入恍惚，在黑暗中狂歡。
- **舞蹈派**（ Pliassuny ）
- **心靈搏鬥者派**（ Dukhobory ）：素食，和平主義，平均主

⁵ J. F. Hecker 著，《俄羅斯的宗教》（ *Religion under the Soviets* ），高驥譯（香港：道風山基督教叢林，1994），144 頁。

⁶ 這種衝突表面上看是禮儀與信仰正統之爭，但實際上，也是老百姓與貴族、政府之爭。舊禮儀派反應了一般小市民的見解，而改革派有羅馬化的嫌疑，並且農民擔心可能再度造成農民的損失，因為一旦改革之後，會使得封建制度與貴族有更密切的連結。俄羅斯東正教一向與政治關係密切，許多百姓對於教會的政治取向內心感到不滿。1666 年，宗教會議舊禮儀派領導人受到迫害，農民參與起義的事件層出，1682 年莫斯科起義事件，舊禮儀派人士參加的不少。

義者。

- 閹割派 (Skoptsy) : 跳舞旋轉穿白衣、狂熱，男閹割女割除乳房。

上述各種教派的宗教現象有不少彼此類似之處，相當極端化，而且在各教派之下又都有若干小分派⁷；在非教堂派裡頭，這些多彩多姿的教派中，那些類似的宗教行爲，從宗教社會學、民俗學等觀點來看，實在相當接近「薩滿」的現象。

我們知道，俄羅斯的基督徒在靈修體驗上，曾經有「耶穌祈禱」此一著名又有深度的方式，這是俄羅斯東正教會對於普世教會寶貴的貢獻⁸，而俄羅斯人民一向善於對待朝聖者⁹，顯示在其內心追求一種聖潔的境界，這類的朝聖者、隱者當中，也許有性格比較獨特之士，但是從基督信仰的角度來說，仍然是屬於正常與正統信仰的行徑。

但是也有另一種人士，名義上是基督徒，類似朝聖者的外表、行爲，而事實上則是俄羅斯傳統民俗信仰的底子，這種宗教信仰模式便是本文所著重的焦點。

俄羅斯的學者、思想家所謂的「雙重信仰」，指的即是混雜基督信仰與異教信仰的現象¹⁰，當代俄羅斯的哲學家 N. A.

⁷ 參看：《俄羅斯的宗教》，149~158 頁，Hecker 對這些宗派稍有描述。

⁸ 「耶穌祈禱」或者「心禱」即是 Hesychasm 寂靜靈修祈禱的意義，請參看 *The Way of a Pilgrim* 一書，中文譯本有劉鴻蔭的《東正信徒朝聖記》（光啓出版）可供閱讀。

⁹ 參閱：de Hueck Doherty，〈靜隱之所〉（*Poustinia : Christian Spirituality of the East for Western Man*），梁偉德譯（台北：光啓，1994），31~36 頁。根據作者指出一個居住隱所的人（*poustinik*）是一個處於特殊隱蔽之地的人，他得到一種特定聖召，進入「沙漠」，為自己與世人祈禱贖罪、感恩。

¹⁰ 參閱：克雷維列夫，《宗教史》（上）（秦皇島市：中國社會科學，1990 年二刷），326 頁。

Berdyayev (1874~1948) 在他的重要著作《俄羅斯思想》裡頭，他提及「雙重信仰」乃是「把東正教信仰和異教神話、民族詩歌結合在一起的東西」¹¹；而 Ewa Thompson 則認為雙重信仰是異教傳統與基督信仰傳統結合的現象，她特別是指「聖愚」此一文化矛盾之殊象¹²。

貳、俄羅斯思想特點與薩滿現象

我們首先談論俄國的思想特性，並對薩滿現象加以討論，但這並非意指兩者之間有邏輯或先驗的連結，只是我們發現在俄國歷史中，俄羅斯的思想顯示了某些特性，這些特性與薩滿現象容易結合，在形成民族性、國民性格上，兩者會產生交互的影響，而導引某些行為取向。

(一) 俄羅斯思想特點

俄國出名的哲學史家 V. V. Zenkovsky 及政治哲學史學者 V. Piroshkoff 曾經指出俄國思想有四特點：烏托邦傾向、極端主義 (maximalism)、以人為思考的中心、兼重理論與實踐¹³。斐狄雅也夫 (Berdyayev) 也提醒世人說：

俄羅斯精神結構的基礎中，有兩種對立的因素：自然的、語言的、狄奧尼索斯的力量和禁慾主義的僧侶的東正教。在俄羅斯人身上可以發現矛盾的特徵：專制主義、國家至上和無政府主義、自由放縱；殘忍、傾向暴力和善良、

¹¹ Berdyayev 著，《俄羅斯思想》，雷永生、邱守娟譯（北京：三聯書店，1995），5頁。

¹² E. Thompson，《理解俄國》，22~23頁。Thompson 認為，「聖愚」現象若干特徵源自於基督宗教，另外一些特徵則與薩滿相關。

¹³ 參看：項退結，《斐狄雅也夫與俄國的命運》《現代存在思想家》（台北：東大，1986），233頁；另參：徐鳳林，《索洛維約夫》（台北：東大，1995），1~3頁，有關俄羅斯哲學的特性介紹。

人道、柔順；信守宗教儀式和追求真理；個人主義、強烈的個人意識和無個性的集體主義；民族主義、自吹自擂和普濟主義、全人類性；世界末日—彌賽亞說的宗教信仰和表面的虔誠；追隨上帝和戰鬥的無神論；謙遜恭順和放肆無理；奴隸主義和造反行動¹⁴。

此一極端化的傾向與烏托邦思想結合，這同俄國歷史上一般人民、農民長期遭受壓迫的命運，以及社會階層曾經呆滯難得翻身有關。俄羅期東正教和統治階級掛鉤，用宗教思想來模糊或者麻醉百姓對於現實生活的反省，使得基督信仰的本質不見天日，平時純樸的農民在貴族與地主無理剝削下，最後只有遷移到西伯利亞等邊疆地帶，或是選擇革命¹⁵。

基督信仰的本質、耶穌基督是誰的思考，對於俄羅斯的重要性不是屬於神學上基督論的論戰而已，由於對耶穌基督認識的模糊，引起俄國宗教的混亂，造成俄羅斯悲劇性的歷史發展，Berdyayev 認為俄人應該認清「教會」的意義：

教會有兩個不同的意義，混淆它們，或否認其中之一，都有不好的結果。教會是神秘的基督身體（Body of Christ），一個精神的現實，在歷史中繼續著基督的生

¹⁴ Berdyayev, 《俄羅斯思想》，2~3 頁。另參 Berdyayev, 《俄羅斯共產主義之本源》（*The Origin of Russian Communism*），鄭學稼譯，（台北：黎明文化，1978），序論（特別是 13 頁註釋②）。

¹⁵ 李邁先, 《俄國史》（上）（台北：國立編譯館，1984 五刷），247 頁。俄國農民的遭遇與中國的農民的命運十分類似，二十世紀初葉在俄國與中國所發生的共產黨革命，正是勞苦大眾脫身的唯一選擇，特別是中國在中共接替國民政府後，又發生文化大革命（1966~1976），文化大革命農民與群眾的參與，乃是控訴一種對於正義的追求，當然中國的文化大革命與毛澤東的政治判斷關係密切，但是若無長久以來的政治社會和經濟結構的套牢，這種農民、群眾瘋狂的行動也無從發生。參看：王紹光, 《理性與瘋狂—文化大革命中的群眾》（香港：牛津大學，1993）一書。

命.....。但教會也是社會的現象，一個社會制度；它與它的社會環境相連繫，並感到它的勢力；它自己與國家有相互作用.....。作為一個社會制度的教會、作為歷史部分的教會，是有罪的，應負擔虛偽及歪曲基督教永久真理的責任¹⁶。

Berdyayev 甚至指出俄國共產主義是「舊俄國彌賽亞觀念」的變形，是「俄國人民追求上帝國過程」受到扭曲的結果¹⁷。因此，如何在俄羅斯發展的歷史中，分辨「雙重信仰」現象的問題與俄國教會的雙重面貌，是一項相當要緊的功課，也是教會的責任¹⁸；而俄國的知識分子大多也主張教會對於俄羅斯沈重的社會責任。

俄羅斯的東正教人士，自從 1453 年君士坦丁堡淪陷後，便以基督信仰的維護者立場自居，日後產生俄國彌賽亞主義，認為俄羅斯乃負有特殊使命的天職，甚至稱呼莫斯科為「第三羅馬」等¹⁹。這種類似以色列人的「選民」意識、彌賽亞主義等，後來使得俄羅斯民族產生很特殊的「冒名」現象：例如冒稱沙皇與能治病的預言家，而 Berdyayev 稱此僭稱乃「純粹的俄

¹⁶ Berdyayev, 《俄羅斯共產主義之本源》，207 頁。對於基督論在俄羅斯思想中的重要性，Berdyayev 曾經發出慎重的呼籲，參看該書 215 頁。

¹⁷ 參閱：同上，224 頁。

¹⁸ 俄國在十九世紀上半葉，思想界曾經有「西化派」與「親斯拉夫主義」（Slavophiles）兩派的激烈論爭，後者堅持東正教義對於俄羅斯的改造功能。參看：李邁先，《俄國史》，232~236 頁；另參：段昌國，《保守與進取：十九世紀俄國思想與政治變動之關係》（台北市：大安，1989），第二章。

¹⁹ 項退結，前引書，231 頁；另外參看克雷維列夫，《宗教史》（上），357 頁。

羅斯現象」²⁰。這一特殊點，對於我們研究俄國宗教信仰將有很大提示。

基本上，我們都知道，俄羅斯的宗教一千年來是以東正教為主導，但是「雙重信仰」的事實，引起我們重視與研究，雙重信仰的產生，與民族特徵、社會環境及思想特點相關，彼此交互影響而代代相傳，使得基督教會無法呈現真正的本質面貌，這也是俄羅斯東正教的宗教教育問題。當然，我們也應該考慮，除了俄國以外，其它的基督教會就沒有雙重信仰的存在嗎？這屬於另外的課題。

（二）雙重信仰與薩滿現象

根據 Ewa Thompson 的研究，俄國文化、宗教生活中存在著特殊「聖愚」現象，「聖愚看來一直是薩滿教和基督教之間的連接環節，是最典型的、永恆的俄國民間豪傑」²¹，類似薩滿的聖愚現象，正是俄羅斯雙重信仰的範例說明。

「薩滿」是薩滿教的巫師，他們被認為是人與神之間的中介，專門傳遞神靈的旨意，可以在人間和鬼神世界溝通，經常在生產季節、部落的械鬥時主持各種宗教儀式，一般的宗教行為則是跳神、驅鬼、占卜。跳神是薩滿最典型的宗教活動，多在晚間舉行，內容包括「請神、降神、附體、神言、請神歸返」等程序，薩滿有男性也有女性擔任²²。

薩滿教是屬於原始宗教一種晚期形式，分佈區域相當的廣闊²³，宗教學者 M. Eliade 認為，薩滿從其宗教體系與信徒眼中，

²⁰ Berdyayev, 《俄羅斯思想》，13 頁。

²¹ 《理解俄國》，158~159 頁。

²² 羅竹風主編，《中國大百科全書：宗教》（北京：中國大百科，1992 年三刷），325~326 頁「薩滿」。

²³ 張紫晨，《中國巫術》（上海：三聯書店，1992 四刷），240 頁；

乃是人類的靈魂裡頭最偉大的專家²⁴，他們負責看守人的靈魂之責；A. C. Moore 所編寫的《諸宗教圖像導論》一書，則提到薩滿可能是扮演宗教專家、宗教領導階層的最早期型式²⁵。

薩滿教的現象不止存在於西伯利亞的芬蘭人、突厥人、愛斯基摩民族，更橫佈到中國的北部邊疆各民族的宗教行爲中，甚至綿延至東北長白山一帶，連接韓國在內²⁶。宗教學者、人類學家認爲薩滿現象是研究早期人類社會的活化石，至今仍然可以發現其宗教現象遺留的痕跡，甚至是原原本本搬到現代人的眼前。依 Ewa Thompson 的觀點，俄羅斯的聖愚表現便是薩滿的行爲途徑。

在《理解俄國》裡頭，Thompson 認爲俄國聖愚所熱衷的狂舞、顛三倒四的預言，實在是薩滿的行爲，其中有震顛狂吼，近似歇斯底里狀態，以及西伯利亞男人所表現的歇斯底里狂舞

本書 1991 在香港中華書局發行繁體字版，但無薩滿此章。

²⁴ M. Eliade, *Shamanism* (Princeton University Press, 1974/2Print), p.8.

²⁵ A..C. Moore, *Iconography of Religions: An Introduction*, London : SCM Press, 1997, p.40. 戴面具跳神的薩滿扮演一種超自然的「萬獸之主」。

²⁶ 參：韓國旅美學者 Jung Young Lee, *Korean Shamanistic Rituals* (The Hague: Mouton Pub.1981.) 一書。有關中國塞外民族與薩滿教的關聯，請參考：宋和平，《滿族薩滿神歌譯注》（北京：社會科學文獻，1993），及凌純聲，《松花江下游的赫哲族》（台北：南天書局，1978 影印版〔另外有圖版本〕）。讀者可以由此三本關於薩滿教的跳神歌及圖片，比較其相似異同；甚至也有中國大陸學者度修明則更進一步認爲，中國民間的巫文化可以區分爲：北方的薩滿與南方的儺文化（參看度修明，《儺戲·儺文化》（北京：中國華僑，1990），71 頁，或者第五章〈儺戲與薩滿教〉）；而林河則主張：薩滿教可能是從中國南方傳入的，而薩滿教本身就是儺文化，林河指出，朝鮮本土宗教是儺巫文化與後世的道教結合發展的，環太平洋可以說是儺文化圈，參看：林河，《儺史—中國文化概論》（台北：東大，1994），308 頁。

狂吼現象，這些被當成是超自然宗教現象²⁷，她引用十六世紀的敘述，讓我們看其打扮與行爲：

他們一般都是赤身裸體，只在半身處繫一塊布；頭髮很長，披在肩上；他們很多人脖子上戴鐵領，或者腰圍鐵鏈。即使時值寒冬，也莫不如此²⁸。

這些細節的描述，表明聖愚的打扮是屬於俄羅斯民俗傳統而非基督信仰之所屬。在此稍微說明，本文並非要故意貶低薩滿教的價值，從現存的薩滿跳神歌等資料，以及由宗教學、古代文學中對於「巫者」的了解來看，薩滿、巫者實在有其對人類社會的價值與意義²⁹。我們要分辨的是，俄國基督宗教信仰中所出現的聖愚現象，究竟是屬於基督信仰的與否。讓基督的歸基督，而薩滿的歸薩滿，指出聖愚的行徑，實在有別於基督宗教中所謂「為基督的緣故而愚癡」的樸質與單純信仰。

參、「倒空」的信仰與雙重信仰

基督信仰的本質特性是甚麼呢？這是一個不易回答的問題，從神學上可以引起的爭議也將會很多，本文則以「倒空的愛」來述說基督信仰的基本特性。

倒空的愛可以描述基督信仰「基督教化」的意義，同時對比出與雙重信仰在精神和宗教行爲上的差異；在俄羅斯東正教的信仰上，有著不少真正為基督的緣故而犧牲、倒空自己的見

²⁷E. Thompson, 《理解俄國》, 141 頁。

²⁸同上, 145 頁。

²⁹周策縱, 《古巫醫與「六詩」考—中國浪漫文學探源》(台北:聯經, 1986), 特別參考中篇: 巫醫的工作與古史, 可以明白巫者在古代所扮演的重要角色。另外請參: 林富士, 《漢代的巫者》(台北: 稻鄉, 1988), 本書第四到第七章對於巫者的宗教、社會事務, 所論極為豐富。

證者，他們與聖愚的表現，委實有別。

（一）雙重信仰的折衷性格

或許可以說，打從公元 988 年 Vladimir 受洗的行為與動機開始，就有必要嚴格考核俄羅斯民族皈依基督信仰的純正度。根據俄國宗教史家克雷維列夫在其大作《宗教史》中的見解，基督教化以前的俄羅斯各種宗教，在俄羅斯「羅斯」受洗後，並非完全皈依基督信仰；而史籍內所慣用的「雙重信仰」一詞，便是指俄羅斯人在基督教化後的幾百年間，所呈現的宗教意識與其信仰狀況，同時是新、舊兩種宗教現象的混融（非指「並存」）³⁰；E. Thompson 觀察聖愚現象中，也混雜了兩種宗教傳統：

一個傳統向他們提供了凶橫的、吹毛求疵的行為模式（薩滿教），另一個傳統提供了謙遜而溫和的行為模式（基督教）。在對待他人的態度中，聖愚既模倣薩滿，又模倣聖徒³¹。

若依十九世紀英年早逝的俄國哲學家別林斯基（V. G. Belinsky, 1811~48），他對於俄羅斯東正教神職人員的描述，正好也反應這種信仰雙重的性質：

這教義，只有當它還沒有在教會中被組織起來，並採用正教的原則作為基礎的時候，才曾經是人類的救星。教會則是一種僧侶政體，從而不是不平等的擁護者……迫害者；……牧師是被俄國人民所共棄的……。照您說，俄國人民是世界上最虔信宗教的：這是撒謊³²！

³⁰ 克雷維列夫，《宗教史》（上），325~326 頁。

³¹ E. Thompson，《理解俄國》，33 頁。

³² 北京大學哲學系外國哲學史教研室編譯，《十八~十九世紀俄國哲學》（北京：商務印書館，1987），302 頁。

這是別林斯基於 1847 年 7 月 15 日寫給果戈里 (Gogol) 一封信中，所表達出的觀點。當代自由主義思想家 I. Berlin 在《俄國思想家》(*Russian Thinkers*) 一書中指出，對別林斯基而言，「宗教是對理性的可惡侮辱，神學家是江湖郎中，教會是陰謀」³³。然而，別林斯基所顯現的，正是當時知識分子對東正教信仰其基督教化不貫徹，及表現了典型「雙重信仰」行為之批判。

據 G. P. Fedotov 在《俄羅斯的宗教心靈》(*The Russian Religious Mind*) 書中第七章〈異教與基督宗教〉所敘述，到十三世紀為止，俄羅斯受到芬蘭薩滿的巫術民俗宗教影響仍然頗深³⁴，受蒙古統治的兩百多年間，依舊是薩滿教在廣大民間起作用³⁵，這與上述諸學者的見解相當吻合。

從宗教學、史學、教會史，以及宗教社會研究的觀點來看，俄羅斯東正教的雙重信仰問題不僅存在，甚至可說是相當嚴重。俄羅斯東正教內有心人士對此相當關切³⁶，但情形是否好轉則難予估計。Hecker 在論俄羅斯人的宗教品格時，他提到俄羅斯民衆對教會的道德及教義的教導無知，宗教生活與道德沒有直接關聯，他甚至引用一段正教的權威人士的話來證實：

我們的神父很少教導。聖經對於文盲來說，是不存在的.....；在我國的偏僻地區，老百姓對宗教儀式用語的意

³³ I. Berlin, 《俄國思想家》，彭淮棟譯（台北：聯經，1987），208 頁。

³⁴ G. P. Fedotov, *The Russian Religious Mind: Kievan Christianity, The Tenth to the Thirteenth Centuries*. (N.Y.: Harper Torchbooks, 1960), p.344.

³⁵ 蒙古統治時期的俄羅斯號稱「蒙古和平」(*Pax Mongolica*)，對宗教是相當寬容，參考李邁先，《俄國史》，61 頁。

³⁶ 學者提到「俄羅斯民族中，被扭曲的基督形象」之問題，參看 Berdyaev, 《俄羅斯思想》，7 頁。

義完全不懂³⁷。

Hecker 指出，「在教會的教義和道德訓導方面，教士們既沒有知識，又沒有向信眾施教的意圖」，當然這不是說俄羅斯人民是不道德的，他們缺乏受良好教義指導的機會，好讓他們可以明白基督信仰的真諦。而俄羅斯正教的神職人員，與政治關係實在過分密切，首牧、主教經常出入帝俄時期的皇宮，又享受國教的尊容富貴，如此能不腐化嗎？對於政治，俄國正教大多數時期是採妥協的態度，雙重信仰在此一背景之下當然出現，打折的信仰、混雜了薩滿教民俗宗教的行為色彩，也就在所難免；基督教化的實質課題在此顯得更為重要。

（二）「倒空的信仰」—基督論的需求

保羅在《哥林多前書》三章 18~19 節說：「你們中間若有人在這世界自以為有智慧，倒不如變作愚拙，好成為有智慧的。因這世界的智慧，在神看是愚拙。」這是基督宗教很寶貴的教導與精神；但是俄國正教與群眾之間，卻有人誤將此經文的意義和薩滿教的荒誕狂行連結，使得俄國形態的聖愚，和基督信仰之間格格不入，可是偏偏又有一大群人逢迎、渴求。

苦難的俄國人們長期追求信仰的解脫，彌賽亞主義一直伴隨在他們歷史的發展精神中。一方面，俄國的大思想家肯定「神人」結合的信仰，是他們所需要的³⁸；另一方面，他們也注意到在俄國歷史上基督所受的扭曲形象問題，像索洛維約夫（Solovyev）、Berdyayev 在其著作中，均論及了 God-manhood

³⁷ 《俄羅斯的宗教》，25~26 頁。

³⁸ F. Copleston, *Russian Religious Philosophy*, University of Notre Dame Press, 1988, pp.59~61。Copleston 神父提到 Berdyayev 以及 Solovyev 等人他們對神人耶穌基督「道成肉身」的思考。

在人類歷史上的意義³⁹。

就像日本佛教人士相當注意基督信仰中的 *Kenosis* 概念，此一「倒空」(empty, emptying) 的思想核心，他們認為是基督論、三位一體之上帝自我倒空的顯示，是最為重要的重點⁴⁰。「基督教化」的根本問題是在對耶穌基督的認識上，而非名義上的改教，使徒保羅所思考的問題，也是耶穌基督是誰的核心問題，除非與基督有生命性的關聯，否則基督教化可能只是相當表面的成效，甚至產生「雙重的信仰」。

保羅在《腓立比書》二章 6~8 節所說，耶穌基督本有上帝的形像，反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式而死（且復活）。這是基督信仰的中心信息，俄國思想家們認真地把握到此一本質：「耶穌基督是俄羅斯的希望」。

結論

我們引用 Berdyaev 的一段話，來總結俄羅斯東正教的基督教化問題：

基督教界並非神，也並非基督本身；.....基督教界，基督化的人類，經歷了塵世的各種誘惑，喬裝成神聖的東西。對基督教界的審判，乃是一種對神的偽顯現的判決，對冒牌的自然與歷史的聖化作用的判決。太多純是相對的、無價值的事件被宣稱神聖。.....對基督教界的判決是一種精鍊過程，是使生命昇華的途徑。它使人面對純潔與

³⁹ 徐鳳林《索洛維約夫》，138 頁；俄國思想家他們一般說來，也都重視「哲學入學」的思考，從人的問題到神性的奧秘。另請參註 38 所列之書，Copleston 神父對俄國思想家在「神一人」概念的反省，也有不少討論。

⁴⁰ 日本京都學派的人士像西谷啓治、阿部正雄所重視的問題，他們也都扣準基督論的焦點，即「釘十字架的上帝」此一主題。

赤裸的事實。……神不需要受人聖化：祂是唯一聖者⁴¹。

俄羅斯東正教會所面對的基督化問題，台灣的基督教會在宣揚福音，使人成為基督徒的基督化過程中，是否也有類似的現象產生呢？大概缺乏詳盡的資料可供研究；但是我們應該留意，台灣民間宗教的廟會與敬神、迎神祭典中，有相當深具艱、巫者色彩的儀式或行爲；台灣的民俗醫師－童乩，根據宗教人類學者的見解認為：「台灣的童乩本質上屬於東北亞『薩滿信仰』的系統」⁴²，童乩在其宗教儀式中表現的失神顫動，與東北亞的薩滿相似。劉枝萬教授在研究台灣的靈媒現象時，也提出相仿的報告⁴³。

雖然宗教人類學者肯定童乩、薩滿、巫者的傳統社會功能，我們也不全然否定其他宗教工作者的社會醫療價值，但是我們需提醒基督教會，分辨何者屬於基督，何者屬於民間信仰的現象，才不至於發生像俄羅斯聖愚行爲的錯誤示範，以為這是為基督而愚蠢的聖人行徑。聖人的歸聖人，童乩的歸童乩，聖神的歸聖神，故此不可不仔細分辨。

⁴¹ Berdyaev, 《人在現代世界中的命運》，鄭聖沖譯（台中：光啓，先知出版社聯合發行，1974），120頁。

⁴² 張珣，〈疾病與文化－台灣民間醫療人類學論集〉（台北：稻鄉，1989），74~75頁。

⁴³ 劉枝萬，〈台灣的靈媒－童乩〉，見張炎憲主編，《歷史文化與台灣》（上），台灣風物雜誌社出版，1988，100頁。