

神學論集

于斌



136

# 輔仁大學神學論集

第 136 號

2003 年夏

總目錄見 50, 100, 130 期索引

## 專 題

玫瑰經年談祈禱生活

## 目 錄

編者的話：玫瑰經年談祈禱生活.....	編輯室	165
<b>專 題</b>		
響應玫瑰經祈禱的靈修革新運動.....	胡國楨	168
玫瑰經四十奧蹟試擬		
玫瑰經奧蹟舊約詮釋另一章.....	雷敦蘇	175
自空中神學至空中神操.....	張春申	194
女性神學與婦女關懷.....	鄒逸蘭	203

瑪利亞與今日的女性		
受梵二以來聖母學演變的影響.....	蔡愛美	223
探入瑪利亞的心.....	朱弋學	234
《聖詠集》一書的整體觀.....	房志榮	247
與舊約祈禱典範達味一起祈禱.....	房志榮	259
新約祈禱的視野：與保祿一起祈禱.....	房志榮	271
<b>信 理</b>		
《若望福音》的智慧降生論(下).....	張春申	284
道—邏各斯—基督(上)		
老子、斐洛與若望的比較.....	黃克鏞	294
EDITORIAL.....	編輯室	318

## 編者的話：玫瑰經年談祈禱生活

今（2003）年，對台灣的天主教會來說，在靈修及祈禱生活的革新運動上，確實可說是一個「充滿契機之年」。「契機」來自兩個機緣：「玫瑰經年」的宣佈，以及「亞太地區修女聯合會（AMOR）第十三屆大會」在台灣召開。

因此，本期就以「玫瑰經年談祈禱生活」為主題，收錄相關文章九篇，編成這一專輯。這九篇文章大致可分三個小單元，細述如下：

專輯第一單元的首篇，開宗明義談「玫瑰經祈禱靈修革新的意義」，胡國楨神父仔細研讀、分析了教宗若望保祿二世的《童貞瑪利亞玫瑰經》牧函，指出將基督（天主）的「救恩奧蹟」圖像化後默存心中，在以玫瑰經方式祈禱時，口中用聖母經禱詞頌揚「萬福瑪利亞……」的同時，心中浮現相關的救恩奧蹟圖像。如此，常以這種方式祈禱的基督徒，必能在日常生活中有著「在瑪利亞內」的祈禱靈修生命，這是玫瑰經祈禱靈修的目標，也是聖依納爵「神操靈修」的目標。

接著兩篇，一篇有關玫瑰經祈禱靈修革新的嘗試，一篇有關「神操靈修」現代化的嘗試。兩者都在靈修革新的運動中，試圖為傳統靈修模式找到一條新的出路。

雷敦蘇神父隨著房志榮神父把舊約奧蹟融入玫瑰經默想題

材的創意<sup>1</sup>，進一步提出另一種可能性。這一類有創意的構思，舊約中的各類「奧蹟」都是新約「基督奧蹟」的預像，若能將之圖像化，融入玫瑰經默想題材，深入基督徒日常祈禱生活的意識之中，以刺激當今整個教會的祈禱活力，為信友在靈修生活上會很有幫助。

張春申神父的〈自空中神學至空中神操〉，雖然只是一篇報導式的文章，但也給所謂「日常生活的神操」指出一個可行的方向。

專輯第二單元談的是有關這時代的「女性靈修」。首篇是鄒逸蘭修女的〈女性神學與婦女關懷〉，她由「關懷婦女」之迷思開始，釐清「婦女關懷」與「關懷婦女」之區別。再以此轉折，進入耶穌與婦女們之互動，以呈現「女性主體性」之意義。最後試以一篇禱文敘述從女性主體性「做」神學時，「婦女關懷」之可能方向與內涵。作者以〈婦女關懷和平禱詞〉及〈聖方濟和平禱詞〉做對照的方式，很平衡地介紹了當代女性運動的靈修基礎，這也是當代女性靈修課題該注意的重心之一。

其次，蔡愛美修女的〈瑪利亞與今日的女性〉以教宗保祿六世的《瑪利亞敬禮》（1974）、教宗若望保祿二世的《救主之母》（1987）以及《亞洲教會》（1999）等三份與瑪利亞有關的教會文件為基礎，勾勒出瑪利亞與今日女性有關的重要圖像或象徵，使我們的心靈因碰觸到這方面信仰的訊息而成長，如此，瑪利亞的圖像就會開始在我們的生命中閃耀，活出今日女性靈修的精神。當然，所謂「女性靈修」，不單單是女性的專利，男性基督徒也應慎重考慮，使自己的靈修生命得到助益。

---

<sup>1</sup> 見《神學論集》134期（2002冬），492-496頁。

而後，朱弋學修女的〈探入瑪利亞的心〉一文，引導我們從「信德的心」、「歌頌的心」、「深思的心」、「戰鬥的心」、「母親的心」、「刺透的心」、「希望的心」等七個角度，深入聖母瑪利亞這「充滿聖神的心」，這不只是追求女性靈修生活者的標杆，也是玫瑰經祈禱靈修者的理想心態。

專輯第三單元的三篇文章，全是房志榮神父在談有關聖經祈禱的內容：舊約方面，在《聖詠集》的藝術架構中，看出達味為舊約祈禱典範的意義，並指出與達味一起祈禱，意謂基督徒祈禱的豐富性；新約方面，保祿強調「基督徒是受聖神啓迪而向父祈禱」，並多談「求恩祈禱」和「謝恩祈禱」。基督信仰傳統中有句名言：「保祿的心即基督的心」，讓我們與保祿一起祈禱吧！

此外，本期在信理欄中，除了續刊張春申神父的〈《若望福音》的智慧降生論（下）〉外，特別推薦黃克鏗神父的〈道—邏各斯—基督〉一文，本文分為上、下兩篇：上篇介紹和比較老子的道與斐洛的邏各斯，格外討論兩者的宇宙性意義；下篇首先將斐洛的邏各斯理論與《若望福音》〈序言〉連接，然後描述老子「聖人」的特色，討論道的倫理意義；目的是要從道家聖人的角度，觀看《若望福音》的基督—降生成人的聖言，這是全文的主旨。筆者的用意是描繪《若望福音》基督面容的一些道家風格，使這基督畫像帶上東方色彩。

## 響應玫瑰經祈禱的靈修革新運動

胡國楨<sup>1</sup>

本文作者研讀、分析了教宗若望保祿二世的《童貞瑪利亞玫瑰經》牧函，指出將基督(天主)的「救恩奧蹟」圖像化後默存心中，在以玫瑰經方式祈禱時，口中用聖母經禱詞頌揚「萬福瑪利亞……」的同時，心中浮現相關的救恩奧蹟圖像。如此，常以這種方式祈禱的基督徒，必能在日常生活中有著「在瑪利亞內」的祈禱靈修生命，這是一條「與基督奧蹟同化的道路」，是玫瑰經祈禱靈修的目標，也是聖依納爵「神操靈修」的目標。

### 一、教宗推展玫瑰經祈禱的靈修革新

當今教宗若望保祿二世於2002年10月16日，以頒佈宗座牧函《童貞瑪利亞玫瑰經》的方式，宣佈2002年10月至2003年10月為「玫瑰經年」，而且將傳統玫瑰經十五端奧蹟加增「光明五端」，成為廿端奧蹟，包括了「由救主在約旦河受洗到受難之前的這段公開生活」。如此，教友們以玫瑰經方式祈禱時，對基督救恩奧蹟的默想將更趨完備。教宗在頒佈牧函時向大眾宣佈說<sup>2</sup>：

「這項提議的目的在擴展玫瑰經的視野，好使熱心而

<sup>1</sup> 本文作者：胡國楨神父，耶穌會士，輔大神學院神學碩士，現執教於輔大神學院及宗教系所，並任本刊執行主編。

<sup>2</sup> 見教宗頒佈《童貞瑪利亞玫瑰經》宗座牧函時的當場談話內容。

非機械式地誦唸玫瑰經的人，更能進入福音內容的深處，並使自己的生命日漸和基督的生命結為一體。」

顯然，教宗希望藉著新增「光明五端」的耶穌生平奧蹟，在玫瑰經年推展玫瑰經祈禱的靈修革新運動，以導正一般信友「機械式地誦唸玫瑰經」的習慣，而能正本歸源地在恭誦每一端玫瑰經時，同時默想該端的「基督救恩奧蹟」，使這位熱心祈禱的人「更能進入福音內容的深處，並使自己的生命日漸和基督的生命結為一體」。

## 二、玫瑰經祈禱靈修的特色

玫瑰經祈禱的對象是瑪利亞，是對聖母讚頌敬禮；但祈禱的方式卻是一條「與基督奧蹟同化的道路」<sup>3</sup>。教宗牧函如何表達「默觀瞻想基督奧蹟的靈修途徑」與「對聖母瑪利亞的玫瑰經祈禱敬禮」之間的密切關係呢？牧函的內容可以綜合成下列幾點說明：

1. **瑪利亞的祈禱生活是默觀的楷模**：教宗形容瑪利亞整個生活都是朝向基督的默觀祈禱，而且可以在各個人生階段、相當不同的境域中，都能以不同的方式不間斷地進行著，包括「帶著疑問」的方式、「敏銳透視耶穌內心」的方式、「在十字架下痛苦憂傷」的方式，以及「閃耀著復活喜樂」及「充滿聖神而熾熱無比」的方式。這樣，就把生活及祈禱相連在一起，度一個跟耶穌同行的生命，這是以整個生命體現基督救恩奧蹟的祈禱<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> 參閱：《童貞瑪利亞玫瑰經》宗座牧函，26 號。

<sup>4</sup> 參閱：同上，10 號。

2. 學習「像瑪利亞一樣的祈禱生活」：我們要把自己置身於「瑪利亞學堂」裡，好能「默觀基督」，為能不但學習耶穌所教導過的事物，而且更是向耶穌本人學習。瑪利亞真是第一位「活出了基督」的人，從她身上，我們就可在日常生活中學到那「完全空虛自我」、「願照你的話成就於我」的靈修生命<sup>5</sup>。
3. 「與瑪利亞一起」祈禱：從這個以基督為中心的玫瑰經祈禱中，迴響著瑪利亞歷久常新的祈禱聲「我的心靈頌揚上主……」<sup>6</sup>，感謝上主的救恩工程，並能「在她的陪同下一起瞻仰基督的面容」<sup>7</sup>。
4. 「在瑪利亞內」祈禱的靈修生命：我們以玫瑰經方式祈禱，乃是要「以瑪利亞的目光來默觀基督」，亦即「以瑪利亞的模式來度基督徒的生活」，也就是把當年瑪利亞的「我願意」靈修生命在日常生活中活出來。

### 三、「讚頌瑪利亞」與「默觀基督奧蹟」

顯然，教宗希望導正玫瑰經祈禱，不只是「以口唸經，有口無心」的習慣。其實，鼓勵人「唸」玫瑰經的傳統，並非沒有強調：玫瑰經祈禱重點並不完全只在「以口唸經」而已，我們的口在誦唸天主經、聖母經、聖三光榮經的同時，我們整個人的心思意念是要浸潤在與天主救恩有關的耶穌基督生平奧蹟之中的。因此，有人質疑：這不是讓人「心口不一」，甚至「口

---

<sup>5</sup> 參閱：同上，1, 14, 15……號。

<sup>6</sup> 引自：路一 46~55；我們常稱之為〈謝主曲〉。

<sup>7</sup> 見：《童貞瑪利亞玫瑰經》宗座牧函，3號。

是心非」嗎？

當然，迄今很多教友在唸玫瑰經時，確實不是「有口無心」，但卻多半是「心口如一」：他們在口中讚美聖母時，心中同樣也只浮現瑪利亞的圖像，並沒有把相關的「基督奧蹟」默存在心中。這現象似乎就是教宗所希望導正的玫瑰經祈禱習慣。

老實說，對一些沒有默觀瞻想經驗的普通教友來說，上述「口中讚頌聖母，心中默觀基督奧蹟」的祈禱方式，確實會造成「心口不一」的困擾，要做到是有些超難度。不過，曾經有過比較深度祈禱經驗的人，他雖無法在學理上跟你說清楚如何可能，但的確是做得到的事情。這就牽涉到如何培訓教友的祈禱生活習慣的問題了。

傳統上，天主教的信仰培育（catechesis），不太把《聖經》列為必要的教材之列；這個現象有其缺點，但也有其優點。缺點在於教友在日常生活中做靈修祈禱時，無法直接從《聖經》經文字句之中吸取靈感，以增進信仰生活的豐富性；但，這也正是其優點所在。

事實上，從十六世紀利瑪竇等人把天主教傳入中國起，到廿世紀中葉為止，天主教在中國的福傳史上一直沒有《聖經》全譯本的出現。但，教會靠著團體中的禮儀、教理講授、避靜、靈修活動……等等的場合，以公開宣讀聖經並講解聖經意義的方式，把天主在聖經中所啓示的喜訊傳遞至信友心中<sup>8</sup>。基督救恩的奧蹟，因此是活在信友的心中，不只存在於《聖經》的字裡行間。這不就是教宗若望保祿二世在牧函裡所說的，「以整

---

<sup>8</sup> 參閱：鐘鳴旦，〈聖經在十七世紀的中國〉《神學論集》126期（2000冬），537-565頁。

個生命體現基督救恩奧蹟的祈禱」嗎？這也就是玫瑰經祈禱的目標所在。

爲了導正「機械式地誦唸玫瑰經」的習慣，有必要鼓勵信友熟悉（細讀）每一端相關奧蹟的《聖經》場景（章節），使之「圖像化」默存在心中，並在每次以該端玫瑰經祈禱時，口中以「萬福瑪利亞……」讚頌聖母，同時內心可以做到「默觀瞻想」這奧蹟場景的「圖像」。爲達到這個目標，每次都翻開聖經相關章節，細讀描寫的文字，而後默記之，並轉化成默存在心中的圖像，固然很好；但，若能直接以圖像輸入腦海，而達成默存心中的目的，不是更直接的方式嗎？若每次唸玫瑰經時，都有固定的圖像浮現在心中，那麼玫瑰經祈禱不就真正成了一條教宗所謂的「與基督奧蹟同化的道路」了嗎？

#### 四、依納爵「神操靈修」的類似做法

這個直接以圖像來「默觀瞻想」的方式，也正是 400 年前聖依納爵提出《神操》靈修方法時，所建議採行的方法。例如，在「降孕奧蹟默觀」操練時，依納爵首先讓做神操者默想歷史：

「這裡是設想天主三位俯視滿佈人類的廣大世界，看見眾人都走向地獄，便從永遠決定了天主第二位降生成人，爲拯救人類。因此時期一到，便遣派佳播天使來拜訪聖母瑪利亞。<sup>9</sup>」

其次，請做神操者定像，即觀看地點：

「這裡觀看地球的廣大面積，居住著那麼多、那麼複雜的民族；然後特別觀看加里肋亞的納匝肋鄉村裡聖母的

<sup>9</sup> 《神操》102 號。

住屋及寢室。<sup>10</sup>」

而後，默觀「地面上形形色色的人物」，看看「他們如何交談、如何發誓咒罵天主」；默觀並存想「天主三位好像在君王的寶座上，正在俯視地面各處，見所有民族都在盲目地摸索，都將墮入地獄」，並聽天主三位說的話：「我們要拯救他們」；再聽「天使與聖母的對話」。最後，針對以上的動態圖像加以反省，希望從中採取神益<sup>11</sup>。

依納爵的《神操》，就是希望在靈修者心中產生各個基督奧蹟的「圖像」，並藉這些圖像使自己的生命與這些奧蹟的救恩意義連結起來。如此一來，「神操靈修」也是一條「與基督奧蹟同化的道路」了。

## 五、玫瑰經四十奧蹟試擬

毫無疑問，天主啓示的救恩喜訊是在新約記載的耶穌基督生平奧蹟中完全彰顯出來的；但，若沒有在舊約人物故事奧蹟預象的輔助襯托下來理解認識，我們對基督救恩意義的領悟，不易全面完滿。這也就是為什麼主日禮儀的聖道宣讀時，有必要用一段舊約事蹟來搭配福音的緣由。因此，假如我們在玫瑰經祈禱時，除了可以默觀新約基督奧蹟之外，也有機會默觀相關的舊約人物事蹟，使它的圖像也成為我們日常生活靈修生命的一環，那麼，我們與整體天主教恩奧蹟的同化程度就可更深、更廣了。

基於這個理念，新建南投玫瑰聖母堂的設計者，願意將政

<sup>10</sup> 《神操》103號。

<sup>11</sup> 《神操》106-108號。

瑰經的廿個新約奧蹟做圖像化的同時，也願意同時搭配廿個舊約預像奧蹟的圖像，用這四十個圖像來裝飾教堂的彩色玻璃，進而也可自然地進入前來祈禱的信友心中，逐漸走上一條更整體的「與基督奧蹟同化的道路」。

房志榮神父應邀為這一富有創意的構想建議了廿個舊約事件，以搭配玫瑰經祈禱現有的廿個新約奧蹟<sup>12</sup>。房神父的建議，把新舊約相關奧蹟搭配得很貼切，例如：以「亞巴郎蒙召（創十二 1~3）」搭配「聖母領報（路一 26~38）」；以「以色列子民過紅海（出十四 15~22）」搭配「耶穌受洗（瑪三 13~17）」；以「雅各伯與天使夜鬥（創卅二 23~33）」搭配「山園祈禱（谷十四 32~42）」；以「約納入出魚腹（納二 1~11）」搭配「耶穌復活（谷十六 1~8）」。

可惜房神父提供的模式創意雖佳，但推廣不易。雷敦蘇神父參考房神父的模式，提出另一模式的創意構想<sup>13</sup>。這個模式的好處在：舊約奧蹟事件順序的安排，完全尊重它們在救恩史中發生的先後。如此安排，不但符合了舊約本身自有的精神，以玫瑰經方式祈禱的教友也可一看就明白，很容易在心中建立起一連串動態過程的圖像，不必每回唸玫瑰經時，都要大費周章地翻閱聖經章節，達到隨時隨地可以拿出唸珠，以任何一串新舊約奧蹟來默觀祈禱的目標了。我們期待著這一極富創意的祈禱模式，能夠在教會聖堂佈置等的配搭下，達到「生活即祈禱，祈禱即生活」的目標，這就有待有心人士的共同推廣了。

<sup>12</sup> 見：房志榮，〈玫瑰經奧蹟新舊約對照〉《神學論集》134期（2002冬），492~496頁。

<sup>13</sup> 雷敦蘇，〈玫瑰經四十奧蹟試擬：玫瑰經奧蹟舊約詮釋另一章〉。見：本期175~193頁。

# 玫瑰經四十奧蹟試擬

## 玫瑰經奧蹟舊約詮釋另一章

雷敦蘇<sup>1</sup>

本文作者隨著房志榮神父把舊約奧蹟融入玫瑰經默想題材的創意，進一步提出另一種可能性。這一類有創意的構思，為當今教會提倡靈修及祈禱生活的革新運動，甚有助益，也為新舊約各種祈禱圖像注入新的活力。

### 前言

最近房志榮神父寫了一篇文章，很有創意地談玫瑰經與舊約<sup>2</sup>。他特別因為教宗若望保祿二世最近發表一封信，提到在玫瑰經中加上五個新的默想奧蹟，就是光明的奧蹟。這五個奧蹟含蓋了耶穌全部的公開生活。

房神父的創意，在運用舊約的事件來配合玫瑰經的現有二十個新約奧蹟，使整個玫瑰經可以有四十個主題的默想題材。他是以教會的傳統方式，以新約相關奧蹟的順序為準，在舊約找到跟每一新約事件類似的一個經文或是故事配合。房神父這個構思的好處，是默想完這四十個聖經主題，整個救恩史的重

---

<sup>1</sup> 本文作者：雷敦蘇神父，耶穌會士，現任輔仁大學若望保祿二世和平研究中心主任。

<sup>2</sup> 〈玫瑰經奧蹟新舊約對照〉，刊於《神學論集》134期(2002冬)，492-496頁。

要奧蹟，從亞巴郎蒙召到聖母爲世人主保，都走過了一遍，很值得推廣。

可是，我們若從另一個角度思考房神父這個獨具創意的構想，可能還是有些可以改良的地方。如果一個讀玫瑰經祈禱的人，只想以舊約奧蹟來做默想，除非他先念及每一端原有的新約奧蹟，否則他很難會記得住每一端舊約的奧蹟是哪一個？這是實際上的困難，因爲房神父的建議沒有顧及救恩史在舊約發展中的順序使然。譬如說，可能先有亞巴郎的一個奧蹟，接著插入另外一個，然後再回到亞巴郎，若手上沒有參考本子，就無法順利進行了。

## 一、試擬的原則

玫瑰經祈禱法原有一個好處，就是非常簡單、易行，所採行的二十個新約奧蹟，全部按照耶穌生平的先後順序：先有天使來向聖母瑪利亞報喜，然後我們慢慢看耶穌誕生，耶穌長大，十二歲在聖殿講道，受洗，宣講，受苦難而被釘十字架，後來到耶穌的復活，最後到聖母的復活及升天。這個順序非常簡單，不必刻意記憶。

當然，現有的二十個新約奧蹟，是玫瑰經之所以爲玫瑰經祈禱的重要特質：陪著聖母跟隨基督完成救恩史的歷程。我們若要以舊約的一些奧蹟來搭配，很好，但應該注意舊約本身的救恩史意義不能太被破壞，必須尊重舊約奧蹟事件在救恩史中發生的先後順序。若然，有兩個好處，一方面符合了舊約本身自有的精神，另一方面也可以讓祈禱的教友一看就可以明白。

本文是談玫瑰經的四十個奧蹟：二十個新約奧蹟分成四端；廿個舊約奧蹟，也分成四端。教友可以在每日祈禱中，輪

流單獨的使用其中的一端。

其實在我們教會內，四十是很好的一個數目：梅瑟帶領子民在曠野當中流浪了四十年，我們四旬期也是四十天，所以我們進入這四十個奧蹟，我首先會報告每一個舊約的奧蹟及其順序，然後把這些奧蹟跟新約的玫瑰經連在一起，最後再整體看一下全部的四十個奧蹟。

首先，房神父所建議的舊約奧蹟，是從「亞巴郎蒙召」為開始，這個開始非常適合，因為新約的奧蹟就是從耶穌誕生故事，也就是「聖母領報」開始的。現在，筆者就試著從主前2000年左右亞巴郎蒙召開始，試著按照救恩史的先後順序，安排四串舊約五端：先祖五端（相對歡喜五端）；出谷五端（相對光明五端）；王國五端（相對痛苦五端）；先知五端（相對榮福五端）。

## 二、四串玫瑰經奧蹟分別簡介

### 第一串（舊約先祖五端：新約歡喜五端）

配合玫瑰經第一串的新約歡喜五端，我們選擇了「先祖的奧蹟」，也就是亞巴郎、依撒格、雅各伯和他的孩子若瑟的故事：

#### 1. 亞巴郎蒙召（創十二1-3）：聖母領報（路一26-38）

舊約先祖五端第一個奧蹟，要默想的主題是亞巴郎蒙召，他離開自己的城市，以信德跟著天主的邀請，往新福地去。他們一路上，覺得自己和太太年齡皆已大，怎麼可能生孩子？這是不可能的事情。但，後來卻有三個彷彿天使一樣的人，來拜訪他們，告訴亞巴郎他的太太會生一個孩子，他太太有一點不相信，覺得太可笑，

不過，這三個客人說這件事情一定會發生。

跟新約歡喜五端的第一個要默想的奧蹟來比較，亞巴郎被邀請是以信德去信、去跟隨他的天主，同樣聖母瑪利亞是因信德而生耶穌。

## 2. 三人來訪（創十八 1~15）：聖母探親（路一 39~56）

舊約先祖五端的第二個奧蹟，要默想的主題是上述的三位來探望亞巴郎。

新約歡喜五端的第二個奧蹟，要默想的主題是聖母探親。聖母前去探望她的親戚依撒伯爾，她們見面時，聖神感動依撒伯爾，使她腹內的孩子跳躍，就是聖洗者若翰。教會常會覺得好像這裡已經有天主聖三來到，如耶穌聖子在瑪利亞胎中，聖神推動依撒伯爾，而當然有聖父在內，所以我們看三位一體的天主奧蹟。同樣三個人來拜訪亞巴郎，教會傳統也曾有人視同天父、聖子、聖神。而且東正教有一幅非常有名的畫，就畫這個故事，但是變成好像天主聖三的奧蹟，所以這個探親跟天主聖三有密切的關係。

## 3. 依撒格誕生（創廿一 1~8）：耶穌誕生（路二 1~14）

舊約先祖五端的第三個奧蹟，要默想的主題是依撒格的誕生，而我們從這裡可以看到，天主所答應亞巴郎的一定會實現。

新約歡喜五端的第三個奧蹟，要默想的主題是耶穌誕生。這跟依撒格誕生也是類似的，有一個小孩子來到人間。

## 4. 亞巴郎獻子（創廿二 1~14）：獻耶穌於聖殿（路二 22~38）

舊約先祖五端的第四個奧蹟，要默想的主題是亞巴郎帶他的兒子依撒格到一座山上。亞巴郎覺得可能他信的宗教跟其他的宗教一樣，就是要奉獻自己的兒子給神。但是，在山上，天主就告訴他，祂不要他殺死他的孩子，卻讓他用一隻羔羊來代替他的兒子，所以這樣子，天主也答應祂原來要祝福亞巴郎的盟約——就是藉着他的兒子所顯現的。

新約歡喜五端的第四個奧蹟，要默想的主題是聖母瑪利亞把她的兒子耶穌奉獻於聖殿。奉獻的時候，她要把頭胎孩子給天主，但是她也帶回家，所以法律說她可以奉獻鴿子，來代替她的孩子。類似地，亞比郎帶他的頭胎孩子依撒格，就是他太太的第一個孩子，送到天主面前，但是實際上不必送給天主，因為天主接受羔羊來代替這個孩子。

#### 5. 若瑟全家團圓（創四五 16~四六 7）：十二齡講道（路二 41~52）

舊約先祖五端的第五個奧蹟，要默想的主題是亞比郎故事的續篇，依撒格兒子雅各伯的故事。傳說他有十二個孩子，其中一個兒子若瑟被賣到埃及去。後來整家在家鄉沒有東西吃，他們去到埃及，剛好若瑟在那邊幫助他們。全家來到埃及，最感動的故事是若瑟讓他的哥哥們知道他到底是誰，然後就請他們把他的小弟弟本雅明跟他的爸爸帶到埃及來團圓。

新約歡喜五端的第五個奧蹟，要默想的主題是聖母和聖若瑟在耶穌十二歲的時候，去聖殿找到他們的孩子耶穌，他剛好在聖殿教訓人。我們可以想像舊約裡的這些哥哥們，是怎麼不可思議地，會在埃及找到他們的弟弟若瑟。

## 第二串（舊約出谷五端：新約光明五端）

第二串的玫瑰經在新約就是光明五端的奧蹟，在舊約，我們要從梅瑟的故事開始做比較。

#### 1. 小梅瑟在尼羅河（出二 1~3）：耶穌受洗（瑪三 13~17）

舊約出谷五端的第一個奧蹟，要默想的主題是梅瑟剛剛出生，因為法郎要殺所有的希伯來男孩子，所以他的母親把他放在籃子裡，並將之放於河裡，希望有人會找到他。剛好法郎的女兒看到了，覺得很可愛，看旁邊一個希伯來女孩子，她並不知道其實那就是小孩的姊姊，女孩問法郎女兒：要不要幫她找一個人來帶這個小

孩？法郎女兒說：好，你找人帶。女孩就將小孩帶回她媽媽那裡，後來等到小孩長大一些，就送到法郎那邊，在法郎的宮廷長大，所以舊約出谷五端的第一個奧蹟是梅瑟從尼羅河被救出來。

新約光明五端的第一個奧蹟，要默想的主題是耶穌受洗。耶穌在約旦河裡面，如同梅瑟在尼羅河裡。

## 2. 天主顯現在荊棘（出三 1~12）：加納婚宴（若二 1~11）

舊約出谷五端的第二個奧蹟，要默想的主題是梅瑟已經長大了，因為他殺了一個埃及人，人知道了，他有一點害怕，就跑掉了，去西乃半島。在那裡有一天他看到一棵荊棘樹，樹上有火，不過不焚燒。（目前台灣長老教會即以此圖像為表徵，教堂門外都畫上這個圖案）。從這個火，梅瑟看到天主，天主在這棵樹當中，而且天主要請他回到埃及，領人民出來。天主也把祂的名字給梅瑟，讓梅瑟真正認識天主，所以我們可以說，天主把祂的光榮顯現在這棵樹中。

新約光明五端的第二個奧蹟，要默想的主題是加納婚宴。加納婚宴為何重要？是因為這是第一次耶穌顯現他的光榮，讓門徒信從他。同樣的，梅瑟在荊棘樹中看到天主，天主顯現他的光榮讓梅瑟看。

## 3. 逾越節出埃及（出十二 21~42）：宣講天國臨近（瑪四 12~17）

舊約出谷五端的第三個奧蹟，要默想的主題當然是逾越節：梅瑟領導人民離開埃及。他們要吃一個羔羊的肉，一個家庭一起吃，然後他們一起安全地過了紅海，埃及人則淹死了。

新約光明五端的第三個奧蹟，要默想的主題是宣講天國，也就是說耶穌要從罪惡當中拯救他的人民，告訴我們天國來臨。在舊約出谷的五個奧蹟中，第三個是梅瑟和天主實際上從埃及拯救祂的人民。為新約，甚至為猶太教，都會覺得，梅瑟或是天主從埃及拯救他的人民，就代表人從罪惡當中被拯救出來的，所以跟新約的耶穌宣講天國是非常配合的。

#### 4. 西乃山立十誡（出十九 16~20）：耶穌顯聖容（谷九 2~10）

舊約出谷五端的第四個奧蹟，要默想的主題是梅瑟在西乃半島領導人民，他常常能跟天主講話，特別是在西乃山上，那時候，他可以真的跟天主講話，後來我們也看到梅瑟有的時候去一個帳幕裡面，他在帳幕裡面臉變得很光亮，當他出來時，人民有點害怕看他，致使他必須蓋起他的臉，因為他的臉變得很光輝。他跟天主直接談話，如同朋友一樣。當時天主跟梅瑟，及他的人民，立了一個盟約，給梅瑟十誡。我們可以想到，梅瑟從西乃山下來，在手中帶著十誡。這就是第一個盟約，天主要作他們的天主，他們要作天主的人民。

新約光明五端的第四個奧蹟，要默想的主題是耶穌顯容。耶穌去山上，在山上他的臉發光了，他在那裡和梅瑟、厄里亞一起談話。我們可以想起梅瑟在曠野時上西乃山，或在帳幕中跟天主談話。其實，新約的耶穌顯容奧蹟，聖伯多祿就是想到帳幕節。以色列人每年一次做一個帳棚，記得他們原來住在帳棚當中，就是記念梅瑟時代的這個奧蹟，所以這兩個奧蹟實際上有非常多的連結。

#### 5. 帳棚與約櫃（出四〇 1~38）：最後晚餐（路廿二 15~20）

舊約出谷五端的第五個奧蹟，要默想的主題是梅瑟請人造帳棚與約櫃，把十誡放在其內。而且，約櫃的奧蹟領我們到福地，因為若蘇厄請司祭帶約櫃到約旦河內，水就停了，民眾過河入福地。約櫃也領我們到達味王，甚至到聖母一結約的寶櫃。

新約光明五端的第五個奧蹟，要默想的主題是最後晚餐。最後晚餐當然有耶穌聖體聖血，有耶穌洗門徒的腳，但是最重要的，是耶穌藉他自己的聖血，跟人類定了一個新而永久的盟約，這個當然配合舊約和約櫃。這兩個盟約—舊約、新約；第一個盟約和第二個盟約—完全配合。

### 第三串 (舊約王國五端：新約痛苦五端)

新約玫瑰經第三串是「痛苦五端」，相對的舊約我們以達味做中心人物，以他的故事為基點編出「王國五端」：

#### 1. 達味被選立 (撒上一十六 1~24)：山園祈禱 (谷十四 32~42)

舊約王國五端的第一個奧蹟，要默想的主題是撒慕爾先知選立達味為君王，並接受了傅油。這就該從達味的生平說起，首先，撒慕爾先知，要選一個人當國王，他先去葉瑟的家，請葉瑟帶他的兒子過來。葉瑟帶來他的諸位兒子，撒慕爾看了，都很強壯，很不錯，但是撒慕爾說天主選的不是這幾位，你還有沒有另外一個兒子？葉瑟說，還有一個，他就是小兒子，他在放羊。撒慕爾說快快叫他過來，他來之前我們不能吃飯。達味過來時，撒慕爾說，這就是天主主要的孩子，而且馬上給他傅油，立他為王。

新約痛苦五端的第一个奧蹟，要默想的主題是耶穌的山園祈禱。耶穌在山上說：「父啊！如果可能的話，求你不要給我這個苦杯吧！但不要按照我的旨意，且按照你的旨意。」我們看重點是天主的旨意，如同撒慕爾選立達味的時候，不是按照人的旨意，選擇最漂亮、最強壯的兒子，而是按照天主的旨意，選擇這很小、好像沒有用的小孩子。

#### 2. 達味受迫害 (撒上一十八 5~30)：耶穌受鞭打 (谷十五 15)

舊約王國五端的第二個奧蹟，要默想的主題是達味受撒烏耳王的迫害。達味殺了巨人之後，跟著國王撒烏耳回到城裡，有老百姓就說撒烏耳殺了一千人，達味殺了一萬。撒烏耳馬上不高興，雖然達味非常好，但是撒烏耳開始忌妒，甚至有一次他拿了一支長矛，要殺死達味，但是達味避開。後來聖經還記載了達味在外面受撒烏耳的追殺。

新約痛苦五端的第二個奧蹟，要默想的主題是耶穌被鞭打。耶穌從來沒有犯過罪，沒有做任何不對的事，

但是他受迫害、被出賣、被鞭打，我們可以想到達味，那麼好的一個人，也同樣受到迫害，撒烏耳忌妒他，把他趕走了。

### 3. 達味王在耶京（撒下五~六）：耶穌受茨冠（谷十五 16-20）

舊約王國五端的第三個奧蹟，要默想的主題是達味君王遷都耶路撒冷，以及在耶京的一切建國事宜。話說撒烏耳死後，達味回來做以色列國王，而後遷都耶路撒冷。耶路撒冷變成達味的城—熙雍城，是所有《聖詠》詩篇所讚美的城市。

新約痛苦五端的第三個奧蹟，要默想的主題是耶穌被迫頭戴茨冠。這個痛苦奧蹟跟舊約的達味王在耶路撒冷建國的事件，配合得非常奇妙，就是比拉多帶耶穌在人民當中，耶穌頭上有茨冠，比拉多就對人民說：「這是你們的國王。」他們卻說：「我們除了凱撒，沒有任何王。」我們可以想到剛好一千年以前，達味在耶路撒冷做王，達味是世俗的國王，耶穌的王國是另外一種。耶穌說：「我是國王，我是為這個來到世界上，為真理作證。」他的王國靠真理而不是軍隊，沒有世俗的勢力，所以我們可以看到達味王、耶穌王，兩個都在耶路撒冷作王，但卻很不一樣。

### 4. 達味逃離耶京（撒下十五）：耶穌背十字架（路廿三 26-32）

舊約王國五端的第四個奧蹟，要默想的是達味痛苦地逃離耶路撒冷。話說達味做了國王之後，他的一個兒子阿貝沙薩起來反對他，想革命。達味的反應非常有意思，他沒有說我要跟他打仗，反而先說，我的兒子要打我們，我們快快離開。所以達味與其宮殿裡的人很痛苦地離開耶路撒冷。聖經形容他帶他的軍隊，在橄欖山慢慢上去，上去的時候，有人罵他，用石頭打他。軍人問說：我們是不是要殺這個人？達味說：不要，也許天主請他罵我，因為我做了不對的事。所以我們看到達味很謙虛地離開耶路撒冷。

新約痛苦五端的第四個奧蹟，要默想的主題是耶穌

背起十字架上路。我們看到耶穌背他的十字架慢慢離開耶路撒冷，同樣地，我們可以想到，達味痛苦地離開他的首都耶路撒冷。路上，有人罵他，用石頭打他，他還是慢慢的離開。我們可以想到，耶穌帶十字架，有沒有想到達味這樣子被趕走了，這就是耶路撒冷對國王很痛苦的一件事情。

#### 5. 達味死，兒子建聖殿（編上廿八~九）：

##### 耶穌被釘十字架（谷十五 22~24）

舊約王國五端的第五個奧蹟，要默想的是達味的死亡，在死前把建聖殿的事工交給兒子撒羅滿去完成。其實聖經沒有談很多關於達味的死亡，但是有一個非常奇妙的事情，達味本來要建一個聖殿，但是天主說：你不可以建聖殿，只有你的兒子撒羅滿才可以建聖殿。所以達味必須先死，才有聖殿完工的可能，因此達味死的時候，他都準備這個聖殿，已經累積各式各類的東西，要建聖殿，所以第五個奧蹟就是達味的死亡，聖殿的建立。

新約痛苦五端的第五個奧蹟，要默想的主題是耶穌被釘十字架。有人可能會以為：達味的死亡那麼愉快，好像沒有什麼問題，耶穌的死亡卻很不一樣。但是仔細想一想，實際上很奇妙，為新約的人，我們基督徒，我們祈禱的標誌就是十字架，為舊約祈禱的標誌就是聖殿。我們看，達味必須死才有聖殿，耶穌死在十字架，十字架才能成為我們得救的標誌。舊約給我們聖殿，新約給我們十字架，但是也是新的一個聖殿，因為耶穌說：「你破壞這個聖殿，過了三天之後，我能夠使他復活起來。」新的聖殿不是達味的兒子撒羅滿建立的建築物，而是耶穌自己的身體，所以這兩個奧蹟，實際上就配合得非常清楚，耶穌好像必須先死才能夠有新的聖殿，同樣的，達味必須先死，撒羅滿才可以建立聖殿；聖殿是舊約祈禱的地方，十字架是新約祈禱的標誌。

## 第四串 (舊約先知五端：新約榮福五端)

第四串玫瑰經，新約榮福五端奧蹟的默想主題是從耶穌復活開始，我本來想，亞巴郎、梅瑟、達味在舊約是很清楚的、很偉大的人物，但是第四個到底是誰？後來想到，實際上必須是厄里亞先知。雖然在後來的歷史當中，有很有名的先知像依撒意亞、亞毛斯、耶肋米亞，但是好像我們都不是很認識他們。同樣的，在新約裡面，有聖伯多祿、聖保祿，但是玫瑰經，沒有列入他們的故事。但是在舊約常會提到厄里亞；厄里亞是非常有名的一個人物。

### 1. 復活寡婦之子 (列上十七 1~24)：耶穌復活 (谷十六 1~8)

舊約先知五端的第一個奧蹟，要默想的是厄里亞復活一位寡婦的兒子。本來這個寡婦給厄里亞吃東西，然後厄里亞祝福她，使她永遠都有東西吃。後來他的兒子死了，厄里亞就去讓他復活起來，這當然領我們想到耶穌的復活。

新約榮福五端的第一個奧蹟，要默想的主題是耶穌復活。其實，先知五端中厄里亞使寡婦之子復活的奧蹟，確實是耶穌復活的預像，耶穌也是一位寡婦的兒子，因為瑪利亞那個時候已經是寡婦了。

### 2. 加爾默耳山上顯靈 (列上十八 1~46)：耶穌升天 (路廿四 50~53)

舊約先知五端的第二個奧蹟，要默想的是天主教在加爾默耳山藉厄里亞先知顯現其德能。厄里亞上到加爾默耳山，在這座山上，跟巴耳的先知一起鬥陣。厄里亞叫巴耳的先知拿一隻動物放在祭台上，又說：你求你的神把火降下來，不過火沒有來。厄里亞就自己造了祭台、拿一隻動物放在祭台上求天主，就馬上有火下來，把他的燔祭全部燒掉。後來，厄里亞就這樣證明，真正的天主是誰。後來這座山變成一個很明顯祈禱的地方—加爾默耳山，而且常跟聖母有密切的關係。

新約榮福五端的第二個奧蹟，要默想的主題是耶穌升天。耶穌首先來到一座山上，給他的門徒權力好去全世界傳佈福音。其實，他們沒有馬上去做，他們就還是回家，跟聖母瑪利亞一起祈禱。我們可以比較厄里亞上到加爾默耳山，他在那邊也證明只有一個天主，其他的都不是，他好像有這個權威，應該去以色列報告這個神的故事，但是他還是沒有立即行動，而是去了西乃山祈禱。

### 3. 天主在微風中顯現（列上十九1~20）：聖神降臨（宗二1~13）

舊約先知五端第三個奧蹟，要默想的是天主在微風中顯現給厄里亞。當時女王要殺厄里亞，所以他就上到曷勒布山（就是西乃山）要見天主，他一直在那邊等，天主不在火中，不在大風或地震中，天主就在很輕微細弱的風中。厄里亞聽到風聲就出來見了天主。見到天主之後，他就得了新的力量，馬上回去選新人厄里叟做先知，也選新的國王。所以第三個奧蹟就是厄里亞在山上的微風中見到天主。

新約榮福五端的第三個奧蹟，要默想的主題是聖神降臨。聖神一來，門徒完全改變了，有足夠的勇氣開始出去傳教，不必再怕猶太人。同樣，厄里亞在西乃山看到天主之後，就得了新的力量。天主在輕微的風中給他力量，回到他的祖國，開始很清楚地講道。

### 4. 厄里亞升天（列下二1~11）：聖母升天（默十二1）

舊約先知五端的第四個奧蹟，要默想的是厄里亞坐火馬車升天。厄里亞跟他的徒弟厄里叟兩人，正走著走著，突然有馬車來了，有火馬車把厄里亞帶到天上去，所以厄里亞就升了天。

新約榮福五端的第四個奧蹟，要默想的主題是聖母升天。我們當然可以想到厄里亞升天，在舊約裡面，只有厄里亞這樣子升天，在新約當中，只有聖母在耶穌之後才能直接升天。

### 5. 若翰誕生：厄里亞重臨（路一 57~80）：

#### 聖母為天后及世人主保（路十一 27~28）

舊約先知五端的第五個奧蹟，要默想的是洗者若翰的誕生，他就是厄里亞重臨以色列的象徵。耶穌說若翰就是厄里亞再來。其實猶太教一直等，厄里亞必須先來，默西亞才能夠來。

新約榮福五端的第五個奧蹟，要默想的主题是聖母被立為天后，並成了世人在上的主保。雖然以洗者若翰來搭配世人在天的主保聖母瑪利亞是那麼地不同，但是如果我們再反省一下這兩個奧蹟，舊約所期待的是厄里亞要回來準備默西亞的降臨，而新約是等待新天新地的完成。聖母作世人主保的意義就是，聖母在天上代表整個教會所有的人類，都能有一天跟聖母一起在天上，那時候就有新天新地。所以最後的奧蹟就是舊約所等待的默西亞基督和厄里亞回來；在新約當中等新天新地，聖母為世人的主保。

## 三、玫瑰經四十奧蹟的整體性

筆者所選的這二十個舊約奧蹟，不但能夠配合傳統玫瑰經的二十個新約奧蹟，而且也很清楚有一個合乎救恩史的先後順序。第一串先祖五端，由亞巴郎的故事到前往埃及；第二串出谷五端，談梅瑟的故事到十誡盟約。第三串王權五端，講達味的故事到聖殿建成；第四串先知五端，是厄里亞的故事，到洗者若翰的誕生為止。

現在筆者願綜合一下這四十端裡的某一些關係，特別檢視每一串的第一個奧蹟，再依序看第二、第三...，這樣我們可以了解很多基本的概念。

## 1. 天主召喚人

每一串第一個奧蹟的主題都是「召喚」，以天主的旨意為基本意向。新約歡喜五端中，聖母瑪利亞已經說：「我是上主的婢女，願你所說的話，成就在我身上吧！」她要實踐天主的旨意。相對的，舊約先祖五端中，亞巴郎同樣要離開他的家鄉，去實踐天主的旨意。耶穌受洗也是受召喚，天父對他說：「你就是我所親愛的，我所喜悅的。」同樣的，梅瑟從尼羅河被救出來的，也是梅瑟開始接受天主的照顧。這個召喚在痛苦五端，是天父請耶穌接受苦難，在王國五端中，是達味被選；榮福五端中的召喚，就是耶穌從死亡中被叫起來，天父使他復活，這也召喚我們想到厄里亞讓寡婦的兒子復活一事。

所以，每一串的第一個奧蹟，都是讓我們默想天主對我們的召喚；天主對我們的召喚就是所謂的「聖召」，天主召喚我們每一個人去實踐他在我們身上的旨意。

## 2. 天主啓示自己

每一串第二個奧蹟的主題，都是天主「顯現」他的光榮；天主讓我們知道，實際上他在我們當中。這在亞巴郎時代就是亞巴郎看到這三位客人，就是天主來到他面前。梅瑟看到天主在荊棘樹中。達味受迫害時，證明天主在痛苦當中仍然存在，並特別照顧達味使他不受傷害，譬如在他沒有東西吃時，天主引他到一座廟中，裡面有麵餅，司祭便給他吃了。最後是厄里亞在山上，天主的光榮很清楚，就是有火來了，火之後，因為很久沒有下雨，也突然開始下雨，所以天主真實地顯現在這座山上。傳統玫瑰經新約歡喜五端的第二個奧蹟，在聖母探親事件中，依撒伯爾說得很清楚，天主是藉著聖母來到她們中間，

天主臨在，天主顯現。加納婚宴的重要性是，因為門徒第一次看到耶穌的光榮，所以他們就相信。耶穌被鞭打，如同達味在痛苦中，可能較難看到天主顯現，但是實際上天主也是在痛苦當中顯現祂自己。最後是耶穌升天，那時候便很清楚：他是天主，他回到天上去，但是我們知道，他天天跟我們在一起，直到世界的終結。

至此，我們可以清楚地看到，天主以不同方式，在新約、舊約，讓我們知道他的存在。

### 3. 天主來拯救

每一串第三個奧蹟的主題都是天主「拯救」人類，這一點在新約光明五端的奧蹟是宣講天國，在舊約出谷五端的奧蹟是天主從埃及拯救出他的人民。這個救恩的主題同樣在其他串的第三個奧蹟上出現。先看依撒格的出生，就是說明天主一定要按照祂原來所答應的去做，所以祂要開始救恩的歷史。在第三串中，達味在耶路撒冷作國王，而且耶路撒冷後來變成救恩的一個標誌，救恩的城市，《聖詠》說：「所有人在不同的城市出生，但是耶路撒冷就是我們大家的母親，因為是救恩的一個城市。」在第四串，厄里亞在西乃山看到天主，也知道天主充滿了仁慈，願意拯救人類，願意給我們一個新的機會，天主是拯救人類的天主。在新約當中，耶穌的誕生，父母給他取名叫耶穌，就是天主救人，天主是救主的意思。在新約第三、四串有耶穌作我們痛苦中的國王，他是來建立新的天國，而這個天國要拯救整個人類。聖神的降臨，使這個天國能擴散到普世，使所有的人都能得救。

#### 4. 門徒的回應

每一串的第四個奧蹟的主題都是人要「奉獻」自己，答應天主的召喚，上述「顯現」和「救恩」的主題，都在說明天主在等待人的「奉獻」。我們看亞巴郎奉獻依撒格給天主，聖母跟聖若瑟在聖殿裡奉獻耶穌給天主。梅瑟跟天主談話，做天主要他做的事。同樣，在耶穌顯容的奧蹟中，天父的聲音告訴門徒說：「這是我的愛子，你們要聽從他。」所以是一種服從的生活、奉獻的生活，也是一個貧窮的生活。在王國五端的第四個奧蹟中，達味離開耶路撒冷，也在貧窮、痛苦當中；同樣地，我們要跟隨耶穌做他的門徒，就是要天天背起我們的十字架，如同在痛苦五端的第四個奧蹟。在先知五端的第四個奧蹟，就是厄里亞升天而去。真實的奉獻生活，是把我們整個的愛全部獻給天主，在修會內叫「貞潔」，就是全部屬於天主。同樣的，聖母能直接升天，整個身體升天，因為她全部屬於天主。所以可以說第四個奧蹟是人答應天主，度奉獻的生活、服從天主的旨意，度一個貧窮、背十字架、跟隨耶穌、全部奉獻給天主、屬於天主的生活。

#### 5. 神成人、人成神

最後，每一串第五個奧蹟的主題，都在表達我們信仰非常奇妙的奧蹟，也就是說，天主變成人，使人能變成天主。從新約來看，歡喜五端是耶穌在聖殿，本來父母在找他，找了三天。聖經講得很清楚，這三天，也代表耶穌後來被埋葬三天，所以從這裡，我們已經可以想到耶穌的死亡。第二是最後晚餐，耶穌自己變成麵餅和飲料，使我們領他的聖體，能得到他所給我們的永生。很奇妙，永生的天主變成暫時的食糧，使人暫時的

生命能得到永生。天主變成非天主，使非天主能變成像天主一樣。第三是耶穌進入死亡，天主變成死亡，而且死在十字架上，使所有的人都能得到復活的光榮。這是最奇妙的召喚：耶穌接受我們的死亡，使在死亡中的人能接受天主的生命。在榮福五端中，聖母瑪利亞代表新天新地，並作我們的主保，使我們能完全參與、分享天主的生命。

而在舊約中，雅各伯跟他的孩子全部都在埃及，這不是很奇怪嗎？本來從亞巴郎開始，這五個奧蹟應該在聖地結束，但是《創世紀》不是在聖地、而是在埃及告終的。好像人民要進入罪惡的國家、奴隸的國家當中，才能得救。同樣的，天主要變成奴隸，他的身體跟人完全一樣，但是他接受奴隸之人的身軀，使奴隸，就是我們人類，能夠得救，所以同樣的，先祖的五個奧蹟，最後的地方是在埃及。

第二串法律的奧蹟，我們看十誡。有了十誡，有了法律，我們才知道什麼是罪過。聖保祿給羅馬人寫信時，就提到這點：法律本身是好的，有了法律我們就知道什麼是罪，而且可以被定罪。這法律讓我們更清楚什麼是罪，就像舊約讓我們知道罪惡是什麼，後來天主也要變成罪惡，也就是被釘十字架，像罪人一樣，為的是罪人藉著他而得救。

第三串王國的奧蹟，是達味死、聖殿被建立。聖殿是天主要住的房子，天主的光榮來到這聖殿內，天主的名就在這聖殿，凡去那裡祈禱，天主都會聽他們的聲音，所以天主真正地進入人間。這表示天主願意完全進入我們每一個人的心靈中，使我們能分享祂的生命。

## 結 論

這四十個奧蹟，是天主召喚、天主啓示、天主拯救、門徒回應，然後天主變成人，使人能變成天主。這四十個奧蹟，實際上是很深刻的，我們整個信仰的道理，都包含在內。希望這樣從舊約配合新約，能幫助我們深刻地唸玫瑰經。以前有時我會想，聖母瑪利亞從來沒唸過玫瑰經，她不會知道玫瑰經是什麼。但是，我想聖母一定會想到舊約的奧蹟，她一定會反省亞巴郎、梅瑟、達味、厄里亞的生活，因為所有猶太人都會想到這四位大聖人。我相信，如果我們唸舊約的玫瑰經，我們同樣可以想到瑪利亞如何反省舊約，以幫助我們更深刻地來看新約。

## 後 記

寫完本篇後，我才考慮到每串玫瑰經，在正式開始五端奧蹟之前，還有三顆珠粒，這三顆珠粒到底要如何做默想？這裡有一個建議：

舊約時，運用《創世紀》中的史前史故事奧蹟：(1)天主創造天地萬物；(2)人違背天主命令；(3)諾厄方舟救萬物。第一不成問題，第二比較難想，不過教會的傳統把此故事稱作「福音前」的故事，因為《創世紀》說女人會踏碎蛇的頭，也就是聖母克服邪惡的標記。方舟代表天主教會拯救全宇宙以及人類。

新約時，可以用聖依納爵神操做反省：(1)天主聖三看世界；(2)人類在死亡、罪惡中；(3)天主決定派聖子到世界上。這三點與前者非常配合。

## 附錄：試擬的玫瑰經四十奧蹟

舊約玫瑰經二十奧蹟	新約玫瑰經二十奧蹟
天主造天地萬物（創一）	天主聖三看世界
人違背天主命令（創三）	人類在死亡、罪惡中
諾亞方舟救萬物（創六）	天主決定派聖子到世界上
<b>舊約第一串：先祖五端</b>	<b>新約第一串：歡喜五端</b>
亞巴郎蒙召（創十二）	聖母領報
三人來訪（創十八）	聖母探親
依撒格誕生（創廿一）	耶穌誕生
亞巴郎獻子（創廿二）	獻耶穌於聖殿
若瑟全家團圓（創四五）	十二齡講道
<b>舊約第二串：出谷五端</b>	<b>新約第二串：光明五端</b>
小梅瑟在尼羅河（出二）	耶穌受洗
天主顯現在荊棘（出三）	加納婚宴
逾越節出埃及（出十二）	宣講天國臨近
西乃山立十誡（出十九）	耶穌顯聖容
帳棚與約櫃（出四〇；蘇三）	最後晚餐
<b>舊約第三串：王國五端</b>	<b>新約第三串：痛苦五端</b>
達味被選立（撒上十六）	山園祈禱
達味受迫害（撒上十八）	耶穌受鞭打
達味王在耶京（撒下五~六）	耶穌受茨冠
達味逃離耶京（撒下十五）	耶穌背十字架
達味死，兒子建聖殿（編上廿八~廿九）	耶穌被釘十字架
<b>舊約第四串：先知五端</b>	<b>新約第四串：榮福五端</b>
厄里亞復活寡婦之子（列上十七）	耶穌復活
天主在加爾默耳山上顯靈（列上十八）	耶穌升天
天主在微風中顯現給厄里亞（列上十九）	聖神降臨
厄里亞升天（列下二）	聖母升天
若翰誕生：厄里亞重臨（路一 57）	聖母為天后及世人主保

## 自空中神學至空中神操

張春申

自從教宗若望保祿二世，向台灣地區主教團談話中，提出作為橋樑教會的指示之後，1988年3月即增設了「橋樑教會服務委員會」，一時台灣天主教以各種方式分工為大陸天主教服務，甚至造成本地某些恐慌，由於此舉反而偶能導致本地若干堂區的空洞化，因為去了大陸、忘了台灣，至今這個印象尚在記憶之中。好在大陸天主教事實上受到普世各地支援，目前的情況似乎趕上了台灣地區的教會。不過，我們沒有理由不樂觀其成，只要自己不忘建設本地教會的責任。

另一方面，大陸天主教真的各方面都如此成長嗎？根據有些報導，似乎在靈修方面尚待鞏固，尤其年輕一代的聖職人員，頗受各界關懷。

輔大神學院自從教宗呼籲之後，也根據自身的能力，在這方面服務。當時投下極大心力，製作「空中神學」；由於大陸的聖職培育，缺少師資與教科書；尤其那些非公開的修士培育更為嚴重匱乏，我們為此編製聖經與信理神學的教材，一方面透過亞洲真理電台向大陸廣播，另一方面也製錄音帶送出。這套「空中神學」的文稿，後來由大陸教會集結出版成書，由各修院採用，至今尚可說持久可用。筆者偶然聽說北京修院一位教授表示那套書已經太淺。這是可喜的現象，但願他們上進，自己編出更為合乎水準的教材。其實我們都需要進步！無論如何，「空中神學」是輔大神學院回應教宗呼籲的適當貢獻。其實，這種服務為神學院並不造成空匱，反而加強自己的研究與寫作。

不過，最近我們又有扮演服務角色的機會，那便是自「空中神學」至「空中神操」。上面已經指出，大陸的聖

職培育在靈修方面似乎尚未完美；另一方面，大陸各地的修會也缺少導師。台灣方面不少男女修會會士陸續也被邀請去服務，這是橋樑教會的新方向。這次，羅馬梵蒂岡電台中文部主動與我們接觸，提出「空中神操」的構想。具體地即是現在已經開始廣播的「週末避靜」。

這個節目顧名思義，即是每周由梵蒂岡電台，廣播一篇道理，帶領聽眾舉行聖依納爵的神操，計畫為期一年。這是另類的做避靜。電台方面當然更加希望那些正在受培育的修士修女能夠如此做一年避靜。不過所有聽眾都可隨從。下面把三篇道理刊出，可以由此見出「週末避靜」的一年計畫，以及道理的格式。

## 第一講 「週末避靜」開場白

「週末避靜」是梵蒂岡電台中文部的新節目，現在向聽眾做個整體性的簡介。首先本節目是根據「聖依納爵的神操」而製作。「神操」兩個字，顧名思義即是精神、神修方面的操練，如參與聖事、團體公禱、私人的祈禱：包括朝拜聖體、誦讀聖經、默觀省察等。

不過本節目「週末避靜」的意義則與聖依納爵有關。聖依納爵是16世紀的一位神修家，並創立了一個名叫「耶穌會」的修會團體，但他所寫的《神操》一書，已是天主教傳統中靈修指導方面的經典作品，雖然不是一本很大很厚的書，相反，它只是一本手冊，專為領導神修生活的神師用的，目的在使信徒認清自己的生命來源及其終向，同時也看出自己當下的面目而加以修正，走上康莊的生命旅途，達到人生的目標。

聖依納爵所著的《神操》一書之中，在提出人生目標之後，立即以耶穌自己的生命作為典範，應用各種神修操練，如默想

祈禱等，逐步認識、愛慕與跟隨耶穌基督。他是「真理、道路與生命」，藉著他，信徒走向天父，分享永遠的生命，榮耀上主。《神操》手冊便是根據這樣一個建構，為領導的神師提供重點式的注意，以及耶穌基督生平的簡要資料。

聖依納爵時代，一般說來，「神操」的全程需要整整一個月左右才完成，往往個別地由一位導師指引。不過，他也給予改變的可能。事實上，直到今天，已經產生了很多不同舉行「神操」的方式，都能達到相同的效果。由於舉行「神操」在我國往往稱為「做避靜」，所以本節目稱為「週末避靜」，這也是一種另類嘗試，因此必須對此特別說明兩點：第一，關於我們的節目；第二，期待本節目的聽眾；最後，我們以祈禱結束。

### 關於我們的節目

關於我們的節目，它是每周一次，為期一年，因此共有 52 次連續的「週末避靜」。雖然每周是一個單位，但是單位之間是連續的，因為「神操」是一個前後連接的進程。我們的節目好似一位帶領依納爵神操的導師，逐步按照聖人的構想，提供每周的資料。或者是些說明；或者是些作為反省、默想、禱告的素材。無論如何，「週末避靜」旨在引導聽眾走上靈修的旅程，達到自己生命的終向，即是愈顯主榮，以及領受基督的救恩。

這條靈修的旅程具有四個階段，每個階段長短不同，各有自身的階段性功能，根據傳統的說法，第一個階段是磨練的路程；第二個階段是光明的路程；第三、四這兩個階段是結合的路程。四個階段之初，也是出發點上首先反省人生的原則與基礎；四個階段之末，則是瞻想天主的愛情，激勵結束神操。以

在一切之中對天主的愛與奉事，進入日常生活。由此可見神操的結構與進程，以及我們一年的「週末避靜」含有連貫性的。

以上是我們特加說明的第一點，它有關「週末避靜」本身。下面我們特別說明第二點，它對節目聽眾的期待。

### 期待本節目的聽眾

簡單地說，即是聽、記、做三個步驟。「週末避靜」定時廣播一篇長度相等的道理，各有自己的主題與其詮釋，原則上同時指出實踐的方向；首先當然力求進入聽眾耳中，容易記住。因此聽眾更好立刻記下，寫在紙上，以免聽過即忘。原來聖依納爵的神操不只講給人聽，而更是為了做。一般常說，做避靜或做神操，而不只是聽聽而已。為此，對於聽眾的期待是聽、記、做。而且我們的節目是「週末避靜」，當然期待聽眾，每聽一次，在整個一周內應用，也等於說在日常生活中根據本周的神操主題，反省、祈禱、付諸行動；這已是今日非常流行的做神操方式。最後，我們也期待「週末避靜」的聽眾自備一部《聖經》，至少要有《四福音》，因為聖依納爵自己常常引述基督的言行。

講了「週末避靜」的簡介之後，我們不忘告訴聽眾，聖依納爵的著作是受到教會的批准，而且不少教宗多予以讚揚，並且奉他為「避靜主保」，因此我們走上避靜旅程之前，特別向聖依納爵祈禱，使我們在天主聖神的光照下，每周定時向中國教會廣播「週末避靜」，也使所有聽眾藉此舉行一次另類神操，得到豐盛的神益。

## 第二講 人生的根源

我們的「週末避靜」原是根據聖依納爵的《神操》，領導聽眾要認清自己的生命根源，以及它的終向，同時也看出自己當下的面目而加修正，走上康莊的生命旅途，達到人生的目標。所以，《神操》中所述「原則與基礎」的第一句話，便成了我們「週末避靜」的第一次講話。但首先，讓我們說明一下「原則與基礎」的意義。

所謂原則，即是道理的出發點，以此可以推論下去；所謂基礎，即是生命的立足點，在它上面可以建築人生。原則與基礎，即是生命之道的泉源以及建立人生的根基。一是道理，一是實行，兩者合併為既有道理又有實行的人生的根源。聖依納爵便是這樣一位整合原則與基礎的神修家。那麼《神操》原則與基礎的第一句話說些什麼呢？他說：「人是天主所造，為讚美光榮天主、為尊敬祂、侍奉祂，因此而拯救自己的靈魂。」根據這句話的意義，依納爵將推論出人生的道理，同時也在這句話的內容上，他將建立人的生命。我們將追隨他，舉行「週末避靜」，開講人生的根源。

另一方面，聖依納爵跟我們一樣，也是一位基督的信徒，《神操》的原則與基礎，並非他的創作，而是得自教會的信仰，以及聖經的啓示。為此，我們在第一講中，將自教會的信經以及新約聖經，來給《神操》的第一句話提出更加豐富的材料，作為我們的反省與祈禱。

我們天主教每個主日感恩祭中朗誦的信經，第一條是：「我信唯一的天主，全能的聖父，天地萬物，無論有形無形，都是祂所創造的。」這當然包括人類在內。而且按照舊約聖經《創

世紀》，人是按照天主的肖像而受造，所以更加尊貴，為此我們常說人為萬物之靈。不過，保祿宗徒對於人的受造根據天主聖三道理，曾經在他《致厄弗所書》的開頭，寫了一首聖詩（1-3~14），其中3次頌揚天主的光榮，表達三位一體的天主怎樣在創造與救恩計畫中特別關愛人類。這首聖詩非常豐富，應當再三唱誦。我們願意簡單指出每段的內容，發現人的根源原來與天主聖三如此密切有關。

第一段是天主聖父創造世界之前，已經在永遠的計畫中揀選了我們，為使我們聖潔無瑕；而且由於祂對我們永遠的愛，決定讓我們分享降生成人耶穌基督的生命，為使我們得到義子、義女的身分。所以天主聖父是人的根源。

第二段是聖子耶穌基督的救贖工程，天主聖父由於基督救贖人類所流的血，不但赦免我們的罪過，而且賞賜我們恩典，使我們認識耶穌是降生成人的天主子，他是萬物的元首，我們的長兄。所以天主聖子也是人的根源。

第三段是天主聖神潛移默化的德能，祂光照我們信從福音的話，接受真理的光照，並使基督的救贖產生完美的果實，聖化我們成為天主的子女；保證我們進入永遠的天鄉。所以天主聖神也是人的根源。

天主聖三是人的根源；三位一體的天主是創造與救贖人類的天主。為此，保祿宗徒在這首聖詩中，一而再、再而三地頌揚天主的光榮。所以不論信經，或者新約和舊約的聖經，一致承認與相信天主是人的根源。至於聖依納爵在《神操》之初「原則與基礎」的一句話，這裡我們重說：

「人是天主所造，為讚美我等主天主，為尊敬祂、侍奉祂，因此而拯救自己的靈魂。」

這句話寫得非常的簡捷，頗有哲學方式，應當是他在法國巴黎大學求學之後所寫的。不過在他生涯中，很早便得到天主賞賜的特別恩典。在一次神秘經驗的瞻望內，曾經深深地感受天主聖三是一切受造物的根源，這個神秘經驗對他如此之深，終生印刻在心中。

《神操》原則與基礎的第一句話原來早已成爲他生命的動力。他一定期待根據《神操》做避靜的人，藉著反省與祈禱，深深體驗天主是自己的生命根源。爲此，我們建議聽衆接受《神操》的指示，在未來的一周中，再三反省宗徒信經的第一條；如果能夠與保祿宗徒一起朗誦《厄弗所書》第一章 3~14 節也很好。再三體驗天主、天主聖三是自己的生命根源。

### 第三講 生命的實現

舊約《創世紀》第一章在天主六天的工程之後，每天對自己的受造物都認爲「好」；但是，卻在按自己的肖像與模樣造人之後，卻沒有明顯地認爲好，只是祝福他們說：

「你們要生育繁殖，充滿大地，治理大地，管理海中的魚、天空的飛鳥，各種在地上爬行的生物！」（創一 26）

爲什麼祂不先認爲「好」呢？其實，人是萬物之靈，雖然比其他的受造物更好，但是天主願意他同自己一起認爲好，而且活得好而又好，這便是這次「週末避靜」討論的主題：生命實現。

事實上，聖依納爵神操「原則與基礎」第一句話已經包括了它。他說了人是天主所造之後，立刻加上「爲讚美我等主天主，爲尊敬祂、侍奉祂，因此而拯救自己的靈魂。」只是《神

操》表達的方式以天主為中心，我們嘗試同時體驗人的實現生命，二者是一件事的兩面。

我們先從《神操》說起：人是受造物，他的生命來自天主，原則上作為有靈的人，應該為天主而生活，以靈稱揚讚美造物主的美善；以心尊重敬拜祂的崇高；以身徹底事奉祂的命令；全人身心靈歸於我等主天主。如果為現代教友更加具體地說，即是早晚誦經祈禱，每周參與主日彌撒，完全遵守天主十誡。所謂「因此而拯救靈魂」，即是生從天主而來，死是回歸天主那裡去。這便是信友生活的原則，合乎我們作為受造物的本份。同時這樣的信友生活確是可靠，因為它完全歸向天主，建立在毫不動搖的基礎之上。這是聖依納爵以天主為中心的實現生命之原則與基礎。

現在我們可以嘗試詮釋，根據原則與基礎之實現生命，在人方面的經驗，因為讚美、尊敬、事奉天主，是人與天主之間的交往，是天人之間的關係。我們不能不探討在交往中人在生命中又有什麼樣的經驗。有關這方面的經驗，舊約聖經中的《聖詠》，應用詩歌的方式表達得淋漓盡致，而且非常豐富：

第一篇便說：「專心守好上主法律的……像這樣的人才是有福的！」有福表示心滿意足。

第八四篇，描寫禮儀中的感情更是流暢：「我的靈魂對上主的宮殿渴慕又緬懷。我的心靈以及我的肉身，向生活的天主踴躍歡欣。」

即使作為僕人也蒙祝福，《聖詠》一三四篇說：「上主所有的僕人，願創造天主的上主，由熙雍向你祝福。」

至於新約聖經同樣表達讚美、尊敬、侍奉天主的經驗，只須引證聖母瑪利亞的〈謝主曲〉：

「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主，我的救主，因為祂垂顧了祂婢女的卑微，今後萬世萬代都要稱我有福。」

總而言之，雖然聖依納爵在原則與基礎上，以天主為中心，同時我們也都注意讚美、恭敬、奉事天主是與祂交往，這樣的天人關係，使我們在實現生命時，經驗它的豐富，以及它的真善美聖。讚美天主使我們美聖，尊敬天主使我們聖善，奉事天主使我們美，而且這一切真實可靠，因為我們是與天主來往。

有關生命的實現，我們根據兩個方面作了解釋，教會歷史中第三世紀有一位主教，教父聖依肋內曾經說過的一句話可以綜合。他說：「天主的光榮出於人的生命，人的生命在於瞻視天主。」意思便是人的真善美聖的生命，彰顯出造物主的光榮德能；不過另一方面，人的生命全是來自與天主的會晤，所謂瞻視便是交往關係。此即依納爵神操原則與基礎第一句話隱含的兩個方面的綜合。至於「拯救自己的靈魂」即是生命之完整與美滿的實現。但是生命的實現亦是一種要求，一方面應該是天命；另一方面也是生命內在的要求。違反天命即是所謂受罰，甚至永罰；至於生命的需要得不到滿足，將是永遠的空虛。

這次「週末避靜」的道理，根據人的根源，發揚生命的實現，但是就在這些具體的實現時，教友必須內心有所經驗，體認自己的生命與天主之間的關係；信仰中與祂的來往，因而感受生命的喜樂與神聖，發現它的真善美；以及繼續成長的興奮。當然，這需要時間一步一步進行。

## 女性神學與婦女關懷

鄒逸蘭<sup>1</sup>

本文首先由「關懷婦女」之迷思開始，釐清「婦女關懷」與「關懷婦女」之區別。再以此轉折，進入耶穌與婦女們之互動，以呈現「女性主體性」之意義。最後試以一篇禱文敘述從女性主體性「做」神學時，「婦女關懷」之可能方向與內涵。作者以〈婦女關懷和平禱詞〉及〈聖方濟和平禱詞〉做對照的方式，很平衡地介紹了當代女性運動的靈修基礎，這也是當代女性靈修課題該注意的重心之一。

### 一、從關懷婦女到婦女關懷

天主教會關懷婦女不是什麼新鮮事，有關家庭的文獻通常會提到婦女的重要性；提到婦女重要性時，也免不了提到婦女的特質，以及與這些特質的相關注意事項。過去如果有人說教會不關懷婦女，多半會遭到抗議，並以聖母的重要性拿出來當作教會重視婦女的「證明」；在教會去神秘化，聖母的神聖崇高被她的「門徒身分」取代成為強調重點時，這種辯護詞的使用也隨之淡化、鮮少聽聞了。

同時，社會上男女平權的聲音越來越大，教會的男女「不平等」卻仍缺少注意，於是自然而然把「婦女關懷」想成「關

---

<sup>1</sup> 本文作者：鄒逸蘭修女，社會服務修女會會士。

懷婦女」；其實二者有很大的差別，因此混為一談也可能產生很大的問題。所以在談「婦女關懷」之前，必須先看看與「關懷婦女」相關的一些迷思。

### （一）工具性的目的（關懷婦女迷思之一）

婦女的重要性在哪裡呢？從舊約時代一直到近代社會，在科技發展代替大量人工、醫學發展降低嬰兒死亡率之前，無論是游牧維生或是農業生產，人口豐盛是必然的需求；男丁興旺對戰爭的優勢也是關鍵性的因素；家族的血脈、姓名必須經由兒子繼承、傳遞；婦女參與其種族或民族之經濟、軍事活動的方式便是經由生育子女來「增產報國」；子女衆多被視為上主的祝福。男人的妻、妾、子女人數，和他的財富、政治地位是成正比的；甚至妻、妾、子女也是他財富的一部分。女人的地位與重要性來自她在男人眼光中的角色與利用價值，美貌外表與生育能力使她能因抓住男人的心（以及他的物質供應）而有生活保障。男人從事農林漁牧、經商遠行、打仗離家，甚或自己的社交冶遊，作父親的不在家可能是常規，家庭的穩定便靠母親來維持了。女人的性與性行為，也受到家族與社會法律的管制。關懷婦女，很少不從這些工具性的目的出發。

從男獵女耕、到男耕女織，從家中牧場到工廠生產線，女人呈現出她們從事多種工作的能力與彈性。每次都是在男人從獵場回到農場、從戰場回到工廠而需要有工作可以做時，女人便讓出了已很熟練順手的工作給他們，被擠入一個更狹小的空間，開發另一項也許不被視為工作的工作，維持家務、改善家計。她們沒有受教育的機會，卻因此被瞧不起、視為無知；同時懷孕、生產、養育、家務已消耗大量的體力、精力、時間，

除了少數上流社會的幸運婦女有人伺候，可以發展才藝，大部分女人哪有閒情逸緻讀書識字、舞文弄墨？女人和生命的親密接觸，使她除了運用理智思考，還保持了來自身體的直覺，使她即使沒受正規的學校教育，也可從日常經驗發展生命的智慧。

## （二）隱形的控制（關懷婦女迷思之二）

就像母親關愛子女，會供給他們／她們的需要，安排他們／她們的生活，教導他們／她們一些規範、提供她自己的一些想法。她自然而然覺得自己所交付的一切，必然是最好的。她希望子女充滿活力創意，但是當他們／她們有自己的想法時，她常常會想盡辦法讓他們／她們最後還是照她的想法去做，而不覺得這是「控制」。教會被稱為「慈母」，但慈母教會難道完全超脫了這種人間的習性嗎？慈母教會固然受到聖神的帶領，做具體決定的，還是清一色的男性；在教會內外歷史中，當女人的經驗、直覺與智慧無法用理智方法測量、超越男性本能了解的限度時，便會被某些權威扣上愚昧或異端的帽子，作為維持他掌控權力的藉口。在這樣的背景下對婦女的關懷，即使不能否認他們的善意，也不能忽略他們的限度：這限度還包括了「不知自己是在控制」的盲點。

這樣的社會與教會背景下所建立的神學、靈修理論，視野有限、急於保護其認為之「正確觀點」與「客觀標準」，實在難逃主觀見解，不但所強調的女性特質是片面了解，為方便權力的掌控，更加以神權化、絕對化；婦女所應修習的「德行」（如順服），有時反而也成了限制她們完整發展的束縛甚至緊箍咒。至於缺乏醫學知識時對女性生理現象（如月經）之詮釋，經過制度化後，曾造成社交隔絕、限制宗教活動的痛苦（如對

不潔之規定)；雖經耶穌帶來新的意義與作法，受到希臘羅馬思想影響之後，還是重回「女人不得靠近祭壇」等更像舊約時代的觀念。多個世紀來，與性有關的身心反應、情緒表達，更在沒有達到工具性之目的—懷孕生殖—時受到貶抑，甚至定之以罪，叫人良心不安。

### (三) 把婦女當問題 (關懷婦女迷思之三)

至於不在這框架規範之內的婦女，如未婚媽媽、雛妓、婚姻暴力受害者等等，就成了「問題」。教會設立了婦女機構來照顧這些問題，或是這些婦女的問題，後來這些婦女成為問題，教會變成談論婦女這個問題，最後，婦女成為被討論的「問題」！

關懷婦女，在把婦女當作被關懷的對象時，即使出於好心，如果不知不覺逐漸扭曲，久而久之可以成為「滿足關懷者的需要」大過於「滿足被關懷者的需要」，也就是說，被關懷者仍處在(相似於)被物化或被利用的地位。

### (四) 婦女是人：從抽象到具體 (面對迷思)

回到慈母的比喻：今日的認知已把孩童視為「人」，親職教育也一再強調了解與尊重孩子的看法與感覺，作雙向溝通；相信<sup>1</sup>在教會的發展中，已成年女人自己的感覺與想法、信仰經驗與反省，未來會更受重視。而不再如過去般告訴她「她應該有的」經驗與感覺；現時代的人已知道：用指定的觀念製造經驗與感覺不可能發生。

當抽象的觀念越來越系統化時，個別的經驗也越來越沒有位置，與百姓的生活也越來越脫節；那麼，讓神學與傳統從乾枯的理論再成為生命的活力時，加入經驗的反省與整合，豈不是我們這個時代所需要的平衡？加入多樣的經驗來反省與整

合，跳脫一言堂整齊劃一的統一性，相信對天主無限真善美聖的面貌呈現，會更為豐富。

在這樣的脈絡中，婦女從被動的聽話者、回音、配合者、被保護者、被要求者、被關懷者、被照顧者……到敢於聆聽自己內真實的聲音，相信聖神也居住在我自己內，而不能將所領受的恩寵埋藏，以為「謙虛」而阻斷了與眾分享的義務，這樣的外在表達不是為自己，而是更需要勇氣地回覆召喚。這稱為女性的「主體性」，也是女性神學對過去習有的、出自於父權架構的社會背景下的神學，所注入的新生命。

## 二、女性的主體性

由於我們所關懷的神學問題是「以部分代全部」產生的相關謬誤，「女性主體性」的參與只是希望真正的相互性與完整性，而非以此部分取代原有的部分，重複相同的方式與問題。雖然可能是不習慣，卻未必如想像可怕。也許有人擔心打破傳統、推翻傳統、還是其他什麼的，可能難以相信：耶穌是欣賞這個「女性主體性」的實踐者。我們且以聖經中的例子來了解「女性主體性」。

### (一) 聖經中女性主體性的實例

耶穌讓客納罕婦人主動表達其願望，並公開承認其信德之影響（瑪十五 28）；讓伯達尼晚宴的女人倒香液在他身上，並指出這件事的重要性（瑪廿六 6~13；谷十四 3~9）；讓公認的罪人以淚濕其腳、以髮擦乾、以口親吻、抹以香液（路七 37~50）；這兩 / 三個事件中，門徒對耶穌抗議的方式似曾相識：就是反對「我們不習慣的事情」的方式！

耶穌公開承認患血漏的婦人之信德使她治癒，隨之打破了不潔之戒律（谷五 30~34；路八 44~48）；以窮寡婦的奉獻作示範教學（谷十二 41~44；路廿一 1~4）；和一群婦女走遍各城各村講道，傳福音（谷八 1~3）；讚許瑪利亞願意聽他講話，沒叫她回去作「女人的工作」（路十 38~41）。

聖母同意作救主的母親，然後自己去探訪表姐依撒伯爾，也是「女性的主體性」的表現，好像從來沒有人覺得她違規躐舉。耶穌埋葬和復活期間婦女到墳墓去也是出於主體性的決定與行動，並沒有等宗徒之長下命，而且宗徒之長晚了一步，也不相信她們（若廿三 55~廿四 11）。

也許我們想到女性主體性「不應該」是爭取高位，這樣的事聖經也有記載：載伯德太太以「人之常情」去為她的兩個兒子爭取權益（瑪廿 20~21），不過，看起來，似乎是她的兒子們自己想要的成分居多（谷十 35~39）。

## （二）女性的主體性與女性神學

敘述至此，也只有這一段講到聖經，前面幾段與女性神學又有什麼關係呢？女性神學原出自女性的覺醒，從不知不覺、習以為常的價值、態度、角色等中，認識自己身為女性的意義、尊嚴與價值；在此同時，洞察兩性不平等的社會結構以及女性的處境。婦女的經驗與經驗之反省不但重要，也是女性神學內容中不可缺少的部分。女性神學既然是以女性為主體來研究神學，並且特別注重女性在基督宗教中的地位、角色、歷史等的相關主題，那麼，以帶有覺察性的新眼光去重新了解歷史的、文化的、倫理的、社會的、政治的...種種層面，以新的體認和領悟整合到信仰中，也就是女性神學的靈修功課中不可缺少的

步驟。婦女不再只以被關懷為滿足，也不再只是單純地相信有關懷的名義下所被劃定的受局限的小圈子，而是去發現被關懷後面之種種涵義，從而進入主動的關懷。

### 三、婦女關懷

女性的基本特質是與人聯繫、建立關係的，女性也是滋養的，孕育生命的……，這些「傳統的」認定並沒有什麼錯誤或必須推翻；我們所需看到的，只是其被扭曲、濫用而使婦女受到傷害相關的來龍去脈。既然女性的本質是與人聯繫、建立關係、也是滋養的，就必須放心婦女關懷必然包括了對男性的關懷與尊重。這些女性的美德也是「人性」的優點，男性也不可忽略。至於前述傳統「慈母」免不了的操控行爲，是在不夠自由的情況下發生。婦女關懷所希望達到的是女人與男人都能成長，陰中有陽、陽中有陰，同步走向基督所許的真自由。

1996年胚芽工作室成立時得到一篇英文的《婦女關懷和平禱詞》，其句型顯然是從《聖方濟和平禱詞》改編，出處不詳。因其頗能表達婦女關懷的重點，接觸到的人都深受感動。現在就將這篇編譯的《婦女關懷和平禱詞》敘述如下：

#### 婦女關懷和平禱詞<sup>2</sup>

宇宙的創造者，讓我成為締造和平的人。

在有壓迫的地方，帶來釋放；

在有凌辱的地方，重建尊嚴；

在有分裂的地方，締造團結；

---

<sup>2</sup> 編譯自 *A Women's Peace Prayer*，1996 初譯，2002 修訂。

在有剝削的地方，喚起正義；  
在有衝突的地方，尋求化解；  
在有歧視的地方，促成平等；  
在有暴力的地方，給予遠見；  
在無勢力的地方，引發能力。

滋養的聖神，

願我不求與人競爭，只求通力合作，  
不求排除異己，只求包容他人，  
不求支配主宰，只求輔助完成。

因為在治癒中，我們得到治癒，  
在和好時，我們得以和好，  
在結合中，我們成爲一體。

爲清楚及方便討論起見，在此也列出《聖方濟和平禱詞》  
如下：

## 聖方濟和平禱詞

主啊！讓我做你的工具。去締造和平：

在有仇恨的地方，播送友愛；  
在有冒犯的地方，給予寬恕；  
在有分裂的地方，促成團結；  
在有疑慮的地方，激發信心；  
在有錯謬的地方，宣揚真理；  
在有失望的地方，喚起希望；  
在有憂傷的地方，散布喜樂；  
在有黑暗的地方，放射光明。

神聖的導師！

願我不求他人的安慰，只求安慰他人；

不求他人的諒解，只求諒解他人；

不求他人的愛護，只求愛護他人；

因為在施予中，我們有所收穫；

在寬恕時，我們得到寬恕；

在死亡時，我們生於永恆。

我們毫無疑問可以看出《聖方濟禱詞》表達的是靈修基本原則，給人的感覺是溫暖積極的。再回過來看《婦女關懷和平禱詞》時，雖然同樣是積極的，卻多了慘烈掙扎的味道；換句話說，這裡出現了一些詞語，譬如剝削、歧視、暴力……等讓人聯想到討論正義和平工作時那「抗爭」味道，也許這也是有些人對「女性主義」的印象，或者是有反感的地方。我們不知原作者的心意，卻在參與婦女賦權的反省與工作中，看到貼近不同種族、文化的婦女間一些共同的遭遇，比較微細的呈現出來。女性神學的重點與特點在這裡明顯出現，亦即具有「具體的、經驗的、行動的」特色，分別說明如下：

### （一）在有壓迫的地方，帶來釋放

許多婦女深知壓迫的滋味，雖然也有姊妹習以為常、不覺如此。

婦女從自己的壓迫經驗，經由釋放人的耶穌基督，讓自己獲得釋放時，也努力讓其他被壓迫的人得到釋放。而不繼續參與迫害的惡性循環；從「被壓迫者」變成「壓迫人」的人。

在我們社會中養女的生命是壓迫的經驗。早年孩子生多了養不起，便把女孩子送人。少數養女雖得到善待，仍不免想念生父母卻不能見面。這種現象在現代的台灣雖已不再有，但這

些婦女進入中年晚年，曾為養女的深切痛苦卻並未消失，有時以我們想像不到的方式出現：如婆媳不合、夫妻不合、心身症、憂鬱症等。那是藏於心底、有口難說、別人不能了解的創傷。

少數得以順利讀書升學、發展事業之婦女，忽略基層婦女困境，誇耀自己經驗、否定結構問題時，有意無意譴責弱勢者不夠努力，似乎仍是一種階級迫害。開始覺察、覺醒才是釋放自己、釋放別人的第一步。

至於政治迫害，出於不同的意識型態、自以為義的偏執想法、與主掌政權者的不安全感。參與釋放的努力不可忽略，並且個人可以量力而為：譬如經由參與國際特赦組織的行動。

## （二）在有凌辱的地方，重建尊嚴

許多婦女深知受凌辱的滋味。

有多少婦女小時曾受到自己父親亂倫或男性長輩親戚鄰居的性侵害，恐怕難以統計，因為實際數目不知超過統計數字多少？只知現在法律開始保護、心理治療開始介入時，原來想像不到的案例開始一一浮現；有時，是要化解目前生活困境，不得不面對埋藏多年的創傷記憶。這種影響女孩人格成長的深沉傷害，侵犯者還總是否認自己的行為，一般的觀念常也是扭曲的，不知無力抵抗的女孩在堅強活下來時，一直帶著「自己骯髒」的陰影。除非我們正視這些偏見想法、偏差行為，才有可能在「還給一個公道」中，讓無享受尊者有尊嚴地站起來。

強暴也是深受凌辱的經驗，雖不再只是女人的夢魘，也有男人被強暴，但大部分仍是女性。經過近年來的社會教育，對於受害者「享受」性愉悅的扭曲笑話或倫理論述已較少了。對過去提出告訴在法庭上等於再受一次凌辱的經驗，終於因改成

公訴而算有改善。

雛妓是另一群受凌辱者，尤其是受自己家人所出賣時。

男孩子在當兵時也曾多少經過一些受凌辱的經驗。入學、住校時，學長對新生也可有所凌辱，算是入門儀式。犯人、戰敗者所受的凌辱更被視為理所當然。真的是「理所當然」嗎？

個人日常生活中也可能偶有小的受辱經驗。耶穌基督更親自進到了深重的受辱經驗。從祂公開傳教生活中對受人輕視的尊重，我們學習為自己及他人重建尊嚴。

### （三）在有分裂的地方，締造團結

婦女在正式或非正式的社會服務機構或團體中，常作填補社會裂痕的工作。目前社會愈來愈多的婚姻的破裂。婚姻的破裂不僅是二人關係的破裂，也連帶了親子、手足間之分隔，交友、社交圈的改變。外在的分隔需要尋找銜接彌補的方式，內在的裂痕需要持久溫柔的修復治癒。

法律上的離婚造成身分改變，在教會強調美滿婚姻、離婚仍是禁忌話題的氣氛裡，「不願讓人發現」卻使人有所保留。「可否領受聖事」的規定，以及對規定的誤解，更增加了個人與教會團體的距離。當耶穌說「凡勞苦和負重擔的，你們都到我跟前來，我要使你們安息」（瑪十一 28）時，我們需如何和擔負心靈重擔的姊妹弟兄站在一起，分擔其重軛呢？

家族因爭執財產造成分裂，團體因意見不合造成分裂，國家因種族衝突造成分裂，政治軍事衝突造成國界分裂，國界的分裂造成家庭拆散。

基本的分裂來自個人內在：「心—身」、「靈—肉」、「理智—感情」等二元對立的理論，也指出天人對立。其實在我們

內這些都是互補、互依存，有如一塊銅板的兩面。我們自己內的陰陽運轉，不同於二元對立的張力。我們本來追求完整、尋求整合；不僅自己內在的「相對之面」成爲一體、也是與人、與神之間的連接、團結、合一。

#### （四）在有剝削的地方，喚起正義

講到剝削讓人想到勞工：工時長、工作環境差、待遇不公、不能組織工會等……；勞工中的女工更是同工不同酬、有懷孕、生產的不利限制，這些情況在各種勞工團體、女工團體、人權團體等等的奔走、呼籲、修法中改善。在這過程中，原住民勞工又處於劣勢。外籍勞工在更低的工資、更差的條件下，接過去本地勞工不願做的工作，產業外移、關廠遷廠，更讓勞工減少選擇餘地、沒有談判的空間。只有任投資者剝削。

社會改變，適婚者不再匆匆擠進婚姻。部分在乎傳宗接代的傳統人士，將婚姻關係對等、分享、成長視爲次要者；或「結婚條件比較差」者，經由安排「購買」外籍新娘。外籍新娘語言不通、文化不同、家人不在、經濟欠缺，處於種種資源弱勢的地位。若遇人不淑，變成了終年無休、終身無薪的傭工、性服務提供者，任由夫家諸人剝削。

這種對社會弱勢者的剝削，也呈現在人與大地關係上。對土地的濫墾、山林的濫伐、河川的圍堵、有毒物質的隨意廢棄、農藥對食物鏈的打斷、揮發物對大氣層的破壞……也是缺乏尊重的剝削。直到我們經驗到「大地母親」的反撲，才開始去反省水土保持、生態神學、永續發展……的觀念。

剝削弱勢與階層觀念、層級關係不能無關。從《申命記》中我們看到許多像「不可拿走窮人的外氈作抵押過夜」（廿四

10~13)「不應欠壓貧窮傭工的工資」(廿四 14~15)的例子。我們除非學習耶穌在層級關係的突破，否則仍會自以為替天行道，仁至義盡。

### (五) 在有衝突的地方，尋求化解

歷史上，男人因疆域之爭、美女之爭發動戰爭，世世代代想著報仇，並以復仇為職志，好像只有如此才對得起父老家國。常常是對立雙方的婦女不願讓血腥繼續、讓仇恨綿延。近代史上清楚有力的例子，是日本與韓國的婦女間、以色列與巴勒斯坦的婦女間，彼此主動開始和好的行動。在沒有花時間去討論生命倫理時，卻因為對生命的珍惜與尊重，化解衝突、預防犧牲無辜性命。

化解衝突重要嗎？現在有專門機構研究化解衝突的學問、技術與講習；調停國家長久戰爭衝突的人士，可以得到大獎，包括諾貝爾和平獎。但一般在化解小衝突、預防其成為大衝突之前，婦女所做的努力，可能只被嗤之以鼻地視為「婦人之仁」罷了。

從社會學的研究觀察到：小男孩玩遊戲時若有衝突，會發展遊戲規則，為讓遊戲玩得下去；小女孩卻在有衝突時設法化解衝突，而可以中斷遊戲。化解衝突是女性特質中寶貴的地方，婦女關懷願意面對自身內在的衝突、家庭人際的衝突、不同種族文化之間的衝突、不同國家民族之間的衝突，尋求化解。這是一個主動的態度與行動，和「中國傳統中」為達到表面和諧，要求女人、孩子放棄自己感覺想法的消極避免衝突不同。

「締造和平的人是有福的，因為她們要稱為天主的子女。」

## (六) 在有歧視的地方，促成平等

婦女深知被歧視的滋味。性別歧視是長久以來存在於不同宗教、不同文化中的史實，甚至得到宗教教條神聖化的保障：有各種理論闡揚女性的低下次等，因而作為欺凌、控制女性的「正當」根據。在強權有理、動物性爭霸的標準中，女性必須溫柔陪伴脆弱、逐漸成長的小生命，而使自身成為柔弱的；她常為了保護幼小的生命，不惜放棄自己的權益。這種「偉大母愛」的表現並沒有被忽略，只是在傳頌中被扭曲，削減了原本應該屬於女性的力量，讓她更易受欺負。

生育原被視為婦女的天職，是為整個種族的延續。近代職場中懷孕卻不受到歡迎，更不受到保護。女人未婚曾被視為問題（「為什麼沒有人要？」）當她走到「有歸宿」這個「應該」的地步時，卻有被革職的危險——怕她懷孕？這個爭取平等的過程漫長而艱辛。近一兩年在台灣，「新好奶爸」的出現，父親的育嬰假成為明定，婦女在職場與家庭分工上，才更接近平等的理念。

女性滋養、孕育、交付生命的生理的變化——月經，也曾被視為病態，受到宗教規條的限制必須遠離人群、避免宗教儀式。教會初期的女執事制度從西元二至六世紀逐漸消失，與羅馬人對女人經期間不得靠近祭台的觀念有關。女性靈修與其身體感覺密切，這對於過分進入抽象思考、與身體脫節的許多男性大師是難以想像、不可接受的。「不同」未必「不對」。要跳脫的，是以自己的特點為標準設立的方式，才可能欣賞天主創造的各種「不同」所呈現的豐富。

## (七) 在有暴力的地方，給予遠見

婚姻暴力是婦女關懷中，目前最成問題的項目。婚姻暴力久已存在，以前中外文化中都視為理所當然，不管是稱為「管教」或是其他名目，只被當作「家務事」而外人不會介入。若說有人在公司以細故就用拳腳修理同事，一般恐怕難以想像、且不會接受；換到對自己親近的人如此，竟然不是問題，這樣不合邏輯的邏輯居然被普遍接受，還長久存在，恐怕與「妻子是丈夫的財產」的心理有關。

婚姻暴力終於被拿到檯面討論、研究、立法處置了。從設立機構藏匿、保護受害者，終於進入去了解施暴者、尋求較佳的治療與行為矯正。婚姻暴力以多種形式存在，施暴者可能是男方也可以是女方，但通常男方使用較兇猛的方式，最後也易致妻於死地。其實施暴者自己早年可能受過虐待，有的甚至因為受虐而有腦傷，使他既有長久的挫折感，更缺乏衝動控制的能力，同時具生理因素與心理影響。原來動物的暴力行為出自本能反應，對威脅生命的危險作自我保護；人類的暴力卻在本能反應之外，還有學習的成分。

且看今日世界不論國內國外，社會暴力事件已隨處可見，為情、為財、為一個眼光、為爭一口氣……。個人與個人間，個人與團體間，團體與團體間，最嚴重的是國家或「國家集團」間，以龐大武力施行的巨大暴行。行為研究知道處罰固然可以馬上奏效，卻不能長久遏阻暴力。宗教領袖或信徒以「實踐真理」從事「聖戰」、參與暴行，強國以「國際警察」或「主持公道者」自居、以暴制暴，都只是自圓其說、自欺欺人。我們需要從耶穌回應暴力的教導與實踐，調整看法、放棄控制（雖然很難）、重新相信對方，以創意的、積極非暴力的方式逐步

解決問題。

### (八) 在沒有勢力的地方，引發能力

忠心守候家園、沒料到丈夫外遇而被離棄者；蒙受家庭暴力陰影的婦女、兒童；性別認同與主流方式有差異者；孤獨無依、久病不癒的老人；身心殘障、受罕見疾病折磨的生存者；發現自己感染愛滋病毒、尤其被丈夫欺騙並殃及嬰兒者；被告知有癌症、已不能開刀者；屢次戒癮、屢次失敗的酒癮藥癮患者；或出獄嘗試新生、努力找工作屢次失利者，他們知道無能為力是什麼樣子：被排擠到社會邊緣、沒有自己的聲音，要顧及身心靈的需要、資源有限，對自己存在的目標不清楚，存在的意義與價值有所懷疑。

無助感是學習來的。一再嘗試改變，卻總受到懲罰、打擊，會讓人喪失自信、不相信環境有改善的可能。放棄嘗試，使人喪失希望、在無奈的心情中過日子。即使從某個特定環境被救出，也要經過很長的時間重新學習另一種思考方法與行為模式。

即使不是受打擊，在父母過度保護下成長的孩子，從父母過度謹慎、焦慮中得到的訊息是：父母不相信我有能力處理任何事情。因而父母考慮照顧得愈周到，孩子愈沒有選擇的可能或練習的機會，也愈會感覺無所適從。要改變這種狀況，增加其能力，是周圍的人要相信她／他的能力，才能「幫助」其能力發展、重視並建立自己內在應有之權利。

我們無法「給」人動機與力量，我們只有在以耶穌的眼光看人、用祂的態度待人時，發現耶穌與邊緣人為友的方式：因為相信了這個人的價值與生命力量時，他／她才能在自己裡面第一次看到，或重新看到自己的力量與可能性。

### (九) 從與人競爭到通力合作；從排除異己到包容他人； 從支配主宰到輔助完成

這牽涉到很挑戰的「典範轉移」(Paradigm shift)。婦女原本很會與人配合，在制度化扭曲之下，無條件服從被視為「合作」。在過去父權體制中，因為婦女必須爭取到居於中心的某一個男人(丈夫、兒子、主人……)足夠的重視才能存活，在她沒有發表意見的權利、表達感受的空間、發展夢想的機會時，若不甘於接受命運擺佈，便只有利用拐彎抹角的方式，來嘗試滿足某種程度的需要。這種結構環境逼使形成的扭曲狀態，被貼上「女人陰險」的標籤。

「一言堂」的方式強調了層級權力控制，促使遊戲規則變成鉤心鬥角、派系鬥爭、排除異己。不僅存在於社會政治中，也存在于教會政治中。惡性競爭、操縱控制，避免不了權力濫用、犧牲無辜者身家性命。

教宗若望保祿二世於 1999 年在《亞洲的教會》勸諭中表示：教會應該是參與性的教會，在其中無人感覺被排除在外，(主教們)認為在亞洲教會的生活和使命有婦女更廣泛地參與，尤其是緊迫的需要。為加強其在教會的服務，應給予婦女更多研習神學和其他科目的機會；修士們之訓練應將婦女視為使徒工作的同工(co-workers)(EA, 45)，值得體會與玩味。

婦女關懷著聆聽與了解、對話與交談的重要性。自容許多元、尊重多元，到集思廣益。希望能超越過去「男人競爭—女人配合；男人排他—女人包容；男人宰制—女人服從」的二元對立。良性競爭、合作、多元、互補可以並存。願耶穌寬容接納的態度成為所有人的態度與方式。並願在教育中之影響，亦能改善文化的演進。

## (十) 在治癒中得到治癒、在和好時得以和好、在結合中成為一體

從古老的傳統中，女人就是治癒者。巫醫對草藥的了解與應用，加上配合宗教儀式的治癒活動，更是碰觸到身、心、靈、甚至集體潛意識的層面；同時也對病人家屬有著撫慰寧靜的功效。若干另類療法、老祖母的偏方、生機飲食的開始，不都是早年婦女從有限的資源中，創意地發現並用以互相治癒的嗎？

從民間治癒到父權系統中的醫療父權化，巫醫及一般村婦被污名化成為「巫婆」，「治療」(cure)器官系統之疾病時，未必整個人同時得到「治癒」(heal)。西醫系統的演變再次朝向身、心、靈、社會、生態環境的整體觀。在這過程中，婦女經由聆聽繼續著心靈的治癒，也從被聆聽中得到治癒。

婦女的關懷不只停留在家庭中、不只限於對家人的治癒。在社區中建立乳癌的自助團體、在各地訓練安寧病房的男女志工等等，都是擴大的治癒與和好的行為—與自己、與他人、與天主的和好。還有喪子的母親看到其他受酒醉駕車者撞傷撞死親友的悲慟，奔走立法管制飲酒駕車、減少無辜生命的傷亡時，治癒社會的創傷，也同時得到治癒的力量。

從對大自然的聆聽中，我們更發現：原來不僅與所有人類，我們與所呼吸的空氣、天空的飛鳥、地上的動植物、地裡面的礦物、水中的魚類和海裡其他生物，都是一體的！天主的生命在這一切中。從我們主動發出的和好與連接的努力，使我們結合而成爲更健康的一體。

## 結 論

女性神學有句話：「個人的就是政治的」。意識到個人與

整體的關係，個人的安危、苦樂、束縛與釋放、穩定與變遷、自由與奴役……，不僅只是自己的命運，或憑自己智慧意志努力爭取就可得到。

重男輕女的歧視是系統性的，以至於若要墮胎，不論男女都會想到去墮掉女胎；重理智輕感情、身心分裂是系統性的，以至於不論男女都會失去聆聽身體直覺與警訊的能力；婆媳衝突是系統性的，因為制度造就的，是讓兩個女人去爭取那個夾在中間、似乎沒有長大的男人。

生殖科技的發展與操縱，可使原來不孕之夫婦多些機會能有自己的孩子，卻不能減輕為妻、為媳者從生活環境中受到的「生男不生女」的觀念造成的壓力。這些看似個人或家庭內的紛爭，卻與來自於政治上、經濟上系統性的壓迫密不可分；法律上的爭取與教育上的觀念調整，也促使男人與女人間彼此平等、互相尊重、分擔責任、攜手成長。

坐享其成、不知前人為其辛苦打拼、爭取的現代女性，自以為思考獨立、經濟自主的現代年輕女性，卻為「不知是誰制定」、「不知根據什麼標準制定」的「標準」美女形象（細瘦身材、大胸脯），而對自己的身材外貌過度焦慮，花掉大把金錢時間去購買美容保養聖品、美體塑身。過度「用意志力」控制食慾、不當節食，是身心分裂的結果，也是受全球化經濟市場操控、不顧自己身心衝突之現時代精神的「纏足」。這些個人身上的壓迫、分裂、衝突，與在各層次的團體中所發生者常會有相呼應之處。

耶穌在《瑪竇福音》中告訴我們自己的尊貴與獨特的美麗：

「不要憂慮……，難道生命不是貴於食物，身體不是貴於衣服嗎？……仰觀天空的飛鳥……觀察田間的百合

花……。」(瑪六 25~30)

關懷婦女可以出於好心，也可出於無知或是藉口。婦女受到的關懷可以是被動強加於其上的，而婦女在乎周圍相關人物之需要與想法的特質，可以很容易讓她接受他人的要求，並在系統化的狀況下，內化而以爲是自己的想法。當這些偏差狀況形成時，男性縱使有既得利益，扭曲的方式卻未必最爲健康。當雙方回復到「相稱的助手」的狀態時，女性所關懷的人際相處方式、對弱勢的照顧、對經濟的平衡、對和平的追求、對環境的關心、對政治的調整、對靈性的結合、對宗教的貢獻……才能發揮其作用，共創更合乎耶穌所啓示的天國。

# 瑪利亞與今日的女性

## 受梵二以來聖母學演變的影響

蔡愛美<sup>1</sup>

本文作者以教宗保祿六世的《瑪利亞敬禮》（1974）、教宗若望保祿二世的《救主之母》（1987）以及《亞洲教會》（1999）等三份與瑪利亞有關的教會文件為基礎，勾勒出瑪利亞與今日女性有關的重要圖像或象徵，使我們的心靈因碰觸到這方面信仰的訊息而成長，如此，瑪利亞的圖像就會開始在我們的生命中閃耀，活出今日女性靈修的精神。

### 前言

我們對一切事物的理解，由「命名」開始：為我們的經驗、地點和人物命名，運用那會觸發我們情緒、想像的字眼和詞彙、甚至象徵；期望這些會帶來一個發自內心的討論，最後帶領我們進入一個深切的共同理解。

如今的我們，正像一位朝聖者在動身出發前，會先尋找正確的前進方式，以繼續他／她的旅程，我們正處在廣義的天主

---

<sup>1</sup> 本文作者：蔡愛美，聖母無原罪傳教女修會（MIC）會長，菲律賓華僑，曾在加拿大修讀神學，並獲得美國宗座聖母學院（IMRI, Dayton, Ohio）的碩士學位，論文乃研究萬金天主（聖母）堂與信仰本地化的課題，現任教於輔大神學院。本文原稿以英文寫作，由周佩玉修女譯成中文發表。

教信仰、尤其對瑪利亞敬禮上的十字路口，我們就像許多朝聖者，停一下是爲了看看四周、聆聽和學習如何面對未來。

我們現在提出兩個大家會問的問題：「瑪利亞在我們今日神學中的地位何在？」「瑪利亞在台灣女性的今日生活中，居於甚麼地位？」

身爲在台灣三十多年的傳教修女，我願由衷地與大家分享我在聖母無原罪傳教修女會的聖召上，及在台灣輔大神學院教授聖母學的經驗上所發掘的問題。

針對上述兩個問題，在此提出一些個人內心的體會，我們將採取三個步驟，首先是迅速瀏覽三份寫於梵二大公會議之後，關於瑪利亞的教會文件，即：《瑪利亞敬禮》、《救主之母》和《亞洲教會》。其次，我們將勾勒出瑪利亞與女性有關的重要圖像或象徵；最後，我們會建議可能的神學上的選擇性。個人化關係（經驗）和個人與團體性的表達，及對於瑪利亞的摯愛與讚頌，都將匯聚出一個更完整的瑪利亞圖像。當人的頭與心碰觸到信仰，並使之成長時，瑪利亞的圖像就會開始在我們的生命中閃耀！

## 一、三份教會文件簡介

### 1. 《瑪利亞敬禮》

主旨：當代女性的處境和轉變的地位影響了人們對瑪利亞的虔誠敬禮

教宗保祿六世的宗徒勸諭《瑪利亞敬禮》，頒佈於 1974 年，即梵二大公會議召開十年之後。

這份文件開頭談到當代的聖母學，整合了梵二文獻中《教

會在現代世界的牧職憲章》所關懷的議題，及《教會憲章》所強調的合一精神。這點對於大公會議之後關於瑪利亞敬禮的討論有所貢獻，強調對瑪利亞的敬禮必須找到其來自基督的根源與效力，找到其在基督內完整的表達，並引導人在基督內、經由基督而歸向天父<sup>2</sup>。

這份文件強調「對瑪利亞的敬禮」必須植根於救恩史中的重大主題，應該接受禮儀年關於慶節的規劃，並應該在合一精神下謹慎敏感，尤其要以基督為中心，因時因地而制宜<sup>3</sup>。

教宗指出女性在當代社會的處境在轉變，對瑪利亞的虔誠敬禮影響很大<sup>4</sup>，今日的女性共同擔負家庭事務的責任，也有機會參與政治新局勢和公共事務；此外，她們能夠進入各種職業領域、選擇職業，也有新的機會參與科學研究，和從事更高階的研究工作，使她們得以跳出居家環境的限制，在這些經驗的脈絡下，女性已經不再受到歷史上瑪利亞形象一如：只鼓勵柔順、謙遜和自我抹煞一的魔咒掌控。教宗保祿六世勸勉神學家慎重研究這些困難情況<sup>5</sup>。

在這裡，十分強調瑪利亞的「主動、負責的同意」，尤其對那些在團體中參與決策的女性而言，意義更是重大<sup>6</sup>，當教宗經由這文件強調：瑪利亞不但不是一位怯懦的女性，反而是一位歷經貧窮和磨難、流亡和放逐的信仰堅強的女性時，他給予

---

<sup>2</sup> 保祿六世，《瑪利亞敬禮》（1974年），〈簡介〉。

<sup>3</sup> 同上。

<sup>4</sup> 同上，#24。

<sup>5</sup> 同上，#37-38。

<sup>6</sup> 同上，#37。

女性一個「意外的驚喜」<sup>7</sup>！這帶給那些奮鬥爭取自身尊嚴、正義、釋放被壓迫者、協助有急需者，以及積極見證那份在人心  
中建立基督愛火的當代女性者新希望<sup>8</sup>。

## 2. 《救主之母》

主旨：女性對於救恩史上，瑪利亞的特殊中介角色產生  
質疑

教宗若望保祿二世的《救主之母》通諭，發表於1987年的  
至聖童貞瑪利亞領報節日，為「聖母年」啓幕。聖母年是在慶  
祝至聖童貞瑪利亞誕生兩千年，也是為了慶祝耶穌誕生兩千年的  
暖身準備<sup>9</sup>，寫這道通諭的目的，跟寫《瑪利亞敬禮》勸諭的  
目的不大相同；前者比較偏重信理和激發熱忱，因此信理的反  
省是為了導向更新的熱忱。

《救主之母》通諭，採用了梵二大公會議之後仍有待討論  
的一些議題，我們看到大公會議中關於瑪利亞中介角色的說  
明，充其量不過是一個妥協說法，而《救主之母》通諭卻強調  
「瑪利亞在基督奧蹟中單一與獨特的位置」，及其「在教會生  
活中主動、典範的臨在」。她的中介角色是在基督內的中介角  
色，她的中介角色是與她的母性相連，這使她有別於在所有其  
他受造界中的中介角色，最後，她的中介角色是來自教會內在，  
而非來自擁抱全人類的教會之上<sup>10</sup>。

---

<sup>7</sup> 同上。

<sup>8</sup> 同上。

<sup>9</sup> 若望保祿二世，《救主之母》（1987年），#48。

<sup>10</sup> 同上，#9。

在教宗表達對合一的關切中，提到當基督信仰在一千年前就來到俄羅斯，在這個背景之下，這個深受東、西方崇奉的「天主之母·聖瑪利亞」（Theotokos）變成合一聯繫的標誌。他滿懷希望地祈求：瑪利亞的象徵和整個教會對她富饒的讚美，將促使整個教會能再度以東西方教會這「兩片肺」來呼吸的這一天早日來到<sup>11</sup>。

當教宗提到「女性自由和主動的牧靈職務」時，並沒有像教宗保祿六世那樣，針對女性在今日社會中已經轉變的經驗道出看法，而比較是視女性為有能力「自我付出愛、忍受巨痛、忠貞不渝、不辭辛勞地工作」的人<sup>12</sup>，雖然這些字眼是刻意安排的，但我們仍然要問：這些圖像是否對奮力爭取人性地位的女性有幫助？有些女性對於瑪利亞享有中介角色的特權的這份信念質疑，因為這似乎在說：因她是一個純潔、被動的器皿，才被賦予這項特權。

### 3. 《亞洲教會》

主旨：瑪利亞是慈悲的母親、交談和共融的女性，也是女性門徒的典範

教宗若望保祿二世在1999年11月訪問印度時，簽署了「世界主教會議、亞洲議題特別大會」的後期文件，對於這次大會的結論有重大影響。這是一份為期四年的教會反省與更新計畫的成果文件（從1996到1999年）。

「世界主教會議、亞洲議題特別大會」是一個涉及許多層

<sup>11</sup> 同上，#34。

<sup>12</sup> 同上，#46。

面的多面性事件、一個慶祝特殊恩寵的時刻、一個回憶基督信仰在亞洲的根源、一個熱切肯定耶穌基督是救主的時刻<sup>13</sup>。亞洲的地方教會代表齊集在羅馬，神長們透過會議尋找和分辨：在跨越新千禧年的門檻時<sup>14</sup>，教會在亞洲的福傳使命的首要領域<sup>15</sup>。這次會議的主題經過激烈辯論才慎重選定「救主耶穌基督和他在亞洲愛與服務的福傳使命：好使人們得到更豐盛的生命」（若十 10）。

這份文件的主體結構可見於簡介，其中擷取了主教會議過程中重要的觀點、表達教宗的感激和勉勵之情的一段結論，以及對瑪利亞的結束祈禱文—亞洲之母（#50~51）。我們可以注意到，只有在宗徒勸諭的結尾明顯提到瑪利亞，提到她如何在亞洲被崇奉為基督之母和所有基督徒與非基督徒的母親，她被視為福傳之星和門徒的典範，然後教宗將亞洲福傳的使命挑戰交託於瑪利亞。

這份主教會議後期文件指出：瑪利亞的兩點特色，也是亞洲人一般深受吸引的特色，即：她是慈悲的母親、交談與共融的母親。慈悲是一項基督徒的美德，常出現在《亞洲教會》文件中（#11, 12, 20, 45, 51）。亞洲人民是受苦的人民，而女性佔絕大多數，瑪利亞在教會愛與服務的福傳使命上，領導著女性福傳者將耶穌、這位特別眷顧亞洲貧窮和身處社會邊緣的人的治療者和修和者的慈悲傳給人（#45）。

---

<sup>13</sup> 若望保祿二世，《亞洲教會》（1999），#4。

<sup>14</sup> 同上，#18。

<sup>15</sup> Coyle, K, 所著 *Mary in the Christian Tradition, The Tradition of Marian Symbols* 第六章，90 頁（美國 Twenty-Third 出版社 1996 年發行）。

《亞洲教會》中最長的一段（#24~49）把焦點放在：教會及她在廣大亞洲的福傳使命，當中浮現了四個主題：教會促進福傳使命的共融（#24~28）、交談（#29~31）、福傳使命的代表（#42~49）、瑪利亞是我們經由交談建立共融的典範。她在納匝肋與天使佳播交談（路一 30~37），在前往表姊家探訪時，與依撒伯爾交談（路一 42~43）。

她懷著奧妙的靜默，與正因她意外懷孕而處於內心黑暗的若瑟交談，瑪利亞的一生是與天主聖三、與每個時代的女性和男性持續的交談。

## 二、對瑪利亞的熱心敬禮及其對今日女性生命的影響

照我們所看到的，梵二大公會議以後，近代天主教會傳統中的瑪利亞文件，對女性的影響，帶來解放、也帶來壓迫。從解放的幅度來看，特別需要注意的是：瑪利亞傳統已將女性的圖像置於救恩過程的中心位置。瑪利亞在救恩歷史上的明確角色，是積極的參與者、也是教會中卓越的成員，而不是被隔離在外，她的角色是置於信徒團體當中。這也啟發了女性在今日社會裡轉變中的圖像，無論在參與教會或社會的生命及福傳使命上，不再是傳統上母親和貞女的角色。

其次，瑪利亞圖像在天主教會的重要地位指向一個深刻的直覺，亦即用來描述天主活動的圖像，如：創造、救贖和主持正義，皆無法恰當地表達神性，傾向於運用神的四種屬性，如：共救贖者和中介，來描述瑪利亞，本身就是對於一味按照人性需求來想像天主的掌控和侷限的方式的一種批判。同樣的，女性也被期待活出瑪利亞的美德，即：順從、被動和有時似乎出於英雄主義思想和不切實際的自我抹煞，《救主之母》清楚地

將瑪利亞定位在各個時代的社會、文化氣息中更為透明的基礎上。

宗座文件聲明：《瑪利亞敬禮》、《救主之母》和《亞洲教會》，都是關於採用大公會議後有待討論的一些議題，尤其是解放神學和女性神學，徹底挑戰我們重新研讀我們這時代瑪利亞的重要性。這些神學建議我們將焦點放在視瑪利亞為門徒，是一位亞洲人心目中慈悲的母親、一位交談與共融的女性。這是從那些有新的心靈洞見、尤其是那些為在不正義社會中受苦的窮人獻身的女性生命中的亞洲脈絡來看。

### 三、尋找其他選擇性

無論象徵、信理和熱心的比喻，都是我們天主教會傳統在這條朝聖道路上的指標和引導，為使人更真實地回應我們身為天主子女邁向新天新地的召叫。若我們對於瑪利亞欠缺批判性的詮釋和認真的革新與反省，我們的瑪利亞敬禮，就無法經由教會文件和新的神學思想，特別談論瑪利亞，或細述她近似神性的比喻，或英勇德行的屬性，而收到功效和有力的指導。如此無可避免，瑪利亞顯得與大多數女性的情況和實況有段距離，她被視為偉大的例外，更勝過是個充滿從天主白白領受的恩寵的典型。

建議一：認同瑪利亞是人類歷史上一個真實的人、一個與其他女性同胞領受共同名稱的女人，但她這個名稱遠勝過任何特權、獨特因素！

正當神學家想從當代對於聖經經文的詮釋中學習，找到其他選擇性，聖母學可能在其他已深深扎根於基督信仰意識的象

徵中，找到新的涵義，例如：對於母性和童貞的新理解。當世界各地已普遍對於女性尊嚴有所覺醒時，人類歷史有必要為我們當代提出關於瑪利亞的一個有意義的看法，在今天是可能的，因為教會已經開始接受女性的神學貢獻，一如亞洲女性聖母學神學家 Kathleen Coyle 建議：除非瑪利亞能代表當代所有教會支派的底層，否則便無法成為女性的一個解放象徵、或整合的信仰旅程上的一個典範，「她代表在新天新地時，女性與男性、大自然與人類、受造界與天主整體的和好」<sup>16</sup>。

女性神學家 Elizabeth Johnson 建議：一個新的比喻正從這方面切入發展，它並不一定需要有歷史根據，這個新比喻充滿實際上已將瑪利亞放在可想像的範圍內，例如：目前她已經在女性禱文中被提及，這個禱文包含：未婚媽媽、難民婦女與孩童、寡婦，以及因與兒子共同犯罪而被處死的母親，甚至可懇求她成為我們信仰上的「姊妹」，讓女性從她身上找到真實的力量泉源。照這樣看，重新評估瑪利亞的象徵，並不是因為她有別於其他人類的榮耀特性，而是因為她本身是一位對生命和對她的天主努力不懈的真實女性，不僅在人類歷史上，我們與她緊密相連，甚至在與諸聖的共融上與她有更深的聯繫。

建議二：瑪利亞是一位聆聽並遵守天主的話的門徒。

教會明認瑪利亞是教會的典範：她是門徒；事實上，她是門徒團體中的第一位門徒，並且是傑出的門徒，正如聖經學者和神學家一致表示的，在這當中蘊藏了不少許諾。

---

<sup>16</sup> Johnson, E 所著 *The Marian Tradition and the Reality of Women, Horizon on Catholic Feminist Theology*, 98 頁 (美國華盛頓 Georgetown University 出版社發行)。

在我們歷史的光照下，我們需保持謹慎，聆聽並遵守天主的話，是瑪利亞身為門徒的首要特色，但這點不該被詮釋為女性必須採取被動式的服從，而是應該闡明：當人聽到天主的話，便被召叫發出批判性的先知性聲音，而人若遵守天主的話，便自然會易於與教會外、甚至教會內壓迫人的威權發生衝突。從歷史上來看，沒有實例可證明瑪利亞—耶穌的母親—非常活躍地投入牧職，如：宣講或教導人、治癒病人、做主管、領導一個團體等等。在耶穌整個公開生活當中，瑪利亞的確到處追隨著耶穌，見證他的死亡和復活；在聖神降臨時，她也與其他門徒一起祈禱。因此，瑪利亞身為門徒的象徵需要這樣來詮釋：她可被視為門徒精神的個別體現。若在她的個人歷史和今日女性歷史之間，做一個大略的類比，差異就是被召叫在瑪利亞夢想不到的一個世界做門徒。

### 建議三：〈謝主曲〉的瑪利亞：正義的歌者與解放的宣報者，是一位貞女，也是一位母親。

各種的解放神學都是從瑪利亞這首〈謝主曲〉的幅度來談論她，路加團體發現這樣一個貼切瑪利亞的宣報曲，把焦點放在社會和政治的幅度，勝過母性與私人的幅度。在〈謝主曲〉中，瑪利亞在救恩工程中，與其說是個處於被動的婢女（一個與瑪利亞是門徒相反的圖像），不如說是一位主動的代表者。

瑪利亞的童貞與母性，與她這個圖像一起被重新評估，女性神學家認為瑪利亞是貞女的涵義相當深遠，因為從她個人中心湧流出力量（自主性），她能夠象徵女性身分的獨立性、自由作抉擇（不一味認同男性）、能夠拒絕或接受關係，貞女是一位在她身上只為天主的人。

瑪利亞的母性可視爲一位自由的被選者，顯示她那富於創意的女性表達的另一幅度。因此，她創造了與其他女性團結共濟的關係。最後，我們可以看到，貞女與母親、自主性與給予生命，所強調的不只是身體或純粹獨立女性的價值，而是肯定女性可以兼顧家庭與事業、相互關係和自主性，亦即：身爲母親和貞女。

## 結 論

梵二大公會議和一些大公會議後關於瑪利亞的訓導的教會文件，再度在聖經、教父文學、禮儀的革新、合一方面的討論和系統神學——最明顯的是在天主論、基督論、聖神學、教會學和末世論——的發展光照下，匯聚重整。針對當前與未來的教會而發展的新聖母學，配合大公會議後發展各領域的進展，逐漸有了輪廓。社會上女性的自我觀念與自我定義，對自己本性、能力、角色、地位，和與他人、大自然和天主的關係，終於也有了轉變，這些都持續影響著人們對瑪利亞傳統的了解和評估。

瑪利亞傳統的未來與教會內女性的未來是息息相關的，一個在理論和實際上皆能包涵女性尊嚴的全面性的更新瑪利亞傳統，在教會內將是可行的。但願有朝一日，教會能成爲一個會學習如何去愛，並接受幾世紀以來明顯或隱約居於附屬地位的忠貞不渝的女性的機構與團體。最後要說的是，要冒險的不只是在重整關於瑪利亞的神學傳統的方向，也是在尋找男性與女性、人類與大自然之間的合宜關係、我們共同人性的本質和一個在教會內得救的團體。大部分女性都沒有、也不會放棄瑪利亞，因爲在瑪利亞身上，她們看到了一位洋溢信、望、愛的女性。

## 探入瑪利亞的心

朱弋學<sup>1</sup>

大地是貞女，是母親，聖神運行其上，  
因瑪利亞而受光榮。

所有誕生天主子女於世的女子，  
因瑪利亞而受光榮。

天主聖父，沒有比祂更具父性的，  
因瑪利亞而受光榮。

天主聖子，人類之救世贖世者，  
因瑪利亞而受光榮。

天主聖神，顯示自己是奧秘的胎，神聖的懷孕，  
因瑪利亞而受光榮。

### 前 言

以上是改寫自 Francois-Xavier Durrwell 神父的一首短詩，作為本文的序幕，是為說明「童貞女—母親」瑪利亞的這顆童貞的心，就是全心、全靈、全意、全力愛天主，且天主就是她的萬有，她的一切。

因此瑪利亞的心，和天主聖三是分不開的，尤其是在聖神的庇蔭下。所以本文討論的脈絡與進程，是跟隨梵二後的神學

---

<sup>1</sup> 本文作者：朱弋學，聖保祿孝女會修女，畢業於輔大神學院教義學系。

走向，即以聖經為基礎，由聖神的觀點來看聖經中的瑪利亞。參考的資料有 Durrwell 神父的 *Marie :Meditation devant l'icone*<sup>2</sup> 和 Jean Galot 神父的 *Le Coeur de Marie*<sup>3</sup>。

瑪利亞是天主啓示人的奧蹟，在她的生命中具有啓示天主的時刻和行動，而在這些時刻與行動中，完美、和諧、光輝的天主自我流露出來了。瑪利亞的心代表她整個的人，她的心是一顆最貼近耶穌的心，因她是耶穌的母親—天主之母。而這裡所指的瑪利亞的心，不僅指血肉之心，更是指瑪利亞整個人的存在和人格的表徵，是瑪利亞的理智、意志與情感的中心，是她的「深處」，是那代表瑪利亞全部生命與生活，和其人格的精神核心。在那裡，瑪利亞的理智和意志結合不分；在那裡產生思想、情感；在那裡作出自由的決定。

我無意探討聖母聖心的敬禮，只願進入瑪利亞心靈之「底蘊」，欣賞她的美和她心靈的純潔與美善，而和她一起共沐在聖神的「雲彩」中。因此，以下我以七段聖經章節，來描述瑪利亞的「七心」：信德的心、歌頌的心、深思的心、戰鬥的心、母親的心、刺透的心和希望的心，藉以「探入」瑪利亞的心，並每段以一篇祈禱文作結，最後是結論：充滿聖神的心。

## 一、信德的心（聖母頌報，路— 26~38）

正如 Joseph Roten 神父所說，瑪利亞的信德是釋放的信德，活潑、作證和參與的信德，我們以路— 26~38 這段經文來看瑪利亞的信德之心。

<sup>2</sup> 張依的中譯本《瑪利亞：聖神和教會的畫像》（台北：上智，1996）。

<sup>3</sup> 岳雲峰的中譯本《聖母心靈底蘊》（台南：聞道，1990）。

依撒伯爾老年懷孕後的第六個月，天主的一個更大的奇蹟發生了，就是保祿在迦四 4 中所說的那個「圓滿的時辰」，是天主救恩臨於世上的時辰，更是那末世發韌的時辰。那曾領以色列子民出離埃及，曾籠罩西乃山頂，環繞曠野裡天主的帳棚，白天是雲彩，晚上是火柱的「天主的光榮」：伯前四 14「光榮的神，即天主的神」，如今安息在一個女人的身上。這位光榮的神，天主的神，被納匝肋的一位少女吸引住了，祂「安息」在她身上，使她成為天主聖子的母親，而此聖神的「神聖懷孕」，使瑪利亞身披太陽（參默十二 1）。

瑪利亞面對著天使的宣報，她回答「願照你的話成就於我罷」，這句話改寫了人類的歷史，也開啓了末世。瑪利亞以純然委託，完全自由的、主動的、解放的、熱情的、充滿活力的信德，接受了聖神的神聖生育能力，使天父在她內把聖子降生於世。

因此，聖父是生者，聖子是受生者，而聖神是生的德能；聖父是愛者，聖子是被愛者，而聖神是愛；聖父是啓示者，聖子是被啓示者，而聖神是天主的啓示。這聖三的奧秘因聖神而進入了瑪利亞內，使她的心冰清玉潔、透明輝耀著信德的光彩。這信德是聖神所賜給瑪利亞的，聖神給瑪利亞充滿信德，使她能爽快地說「願照你的話成就於我罷」，使得她能先以心靈懷孕，後再以「肉體懷孕」<sup>4</sup>，瑪利亞的任務和功績是信、是接受，她在自己的靈魂內和肉體內接受了聖言，她是信者的楷模，所以瑪利亞是在信德中懷孕。瑪利亞在聖神的奧秘中作母親，所以我們唯有先探測聖神的奧秘，才能認識瑪利亞的心。讓我們

---

<sup>4</sup> 譯自聖奧斯定名句：Prius in mente quam in corpore。

祈禱：

納匝肋的貞女，充滿恩寵者，妳是有福的；信德的婦女，妳是有福的。

妳以信德接受了聖神神聖的懷孕，因此得稱為「信德之母」。

求妳為我們祈求天主，願聖神堅定我們的心，  
為能同妳一般在考驗中懷抱著信德的心。阿們。

## 二、歌頌的心（瑪利亞訪親，路一39~56）

瑪利亞在〈謝主曲〉中顯示出她是歌頌者，她有一顆歌頌天主的心。這首〈謝主曲〉是瑪利亞因聖神懷孕後，去拜訪她的表姐依撒伯爾，在聽了依撒伯爾對她的讚美後<sup>5</sup>，而向上主詠唱的。

這段瑪利亞訪親的記載，反映了達味曾將上主的約櫃寄放在加特人敖貝得厄東家中，因而上主祝福了他的全家<sup>6</sup>。而瑪利亞便是舊約中完美的「結約之櫃」，天主的救恩已臨於瑪利亞身上。

因此，這位「熙雍女子」以歡樂和自由的願意說出了「願照你的話成就於我罷」，並以聖神的歡樂，以天主為聖子之父的歡樂，以既是童貞女又是母親的歡樂，迸發出這樣的歌頌：

「我的靈魂頌揚上主，我的心神歡躍於天主，我的救主，因為祂垂顧了祂婢女的卑微，今後萬世萬代都要稱我有福。」（路一46~48）

---

<sup>5</sup> 「那信了由上主傳於她的話必要完成的，是有福的」（路一45）。

<sup>6</sup> 參：撒下六9~11。

瑪利亞成了歌頌者，她的心是在聖神充滿中的歌頌之心。在瑪利亞領報中，「充滿恩寵者」是她的名字，因她充滿了聖神所賜給她的堅貞信德。而在瑪利亞訪親中，「上主的婢女」，成了她的名字。瑪利亞自稱為婢女，因她不自滿自足，反而自覺匱乏，只渴求天主的話來充實自己，只渴望聖神來充滿她。

因此，瑪利亞如同聖神一樣。聖神沒有名字，「氣」(ruah) 算不上是一個有位格的名字，而瑪利亞在《若望福音》中也沒有名字，她的名字是「女人」(若二 4, 十九 26)，是「耶穌的母親」(若二 1, 3)。而聖神呢？祂是在天主內工作的那位，因祂神聖的懷孕，天主是父、是愛，天主在愛內生聖子。

人而天主的耶穌，同時生於聖神和瑪利亞的胎中。因此瑪利亞和聖神一樣是上主的婢女，又是聖子的母親。但聖神卻不是耶穌的父親，聖神是生之德能，只有聖父是生者，聖父生聖子。

瑪利亞以上主婢女之謙遜之德歌頌歡躍於天主；而，聖神就是天主之謙德 (l'humilité de Dieu)，輝映出瑪利亞之以平凡婢女的歌頌之心，實出於一份完全委順、完全交託的依賴之情。讓我們祈禱：

瑪利亞，上主的婢女，愛情的歌頌者，  
我們偕同妳高唱〈謝主曲〉。  
求妳使我們充滿聖神愛情的火焰，  
為能不停歇地歌頌上主，  
因祂使我們在聖神愛的共融中與祂結合。  
阿們。

### 三、深思的心（聖誕之夜，路二 1~20）

瑪利亞的信德是聖神所賜給的，為使她在充滿天主的恩寵中，以信德成為天主之母。也就是在這樣的信德中，她迸發出所有舊約子民的歡呼，歌頌上主的仁慈。也在這樣的信德中，瑪利亞常將一切事存於心中，她有一顆深思的心，而籠罩著她的聖神使她的心更深邃。

在那白冷的至聖之夜，當牧人們尋著了躺在馬槽中的小耶穌，而將天使們所宣報的「裹著襪襪，躺在馬槽裡的嬰兒就是救世主，就是默西亞」（路二 12）的這事傳揚開來時，瑪利亞「把這一切事默存在自己心中；反覆思想」（路二 19）。如同天使在預報耶穌的誕生時，稱她為「充滿恩寵者，上主與妳同在」（路一 28），她也曾「思慮這樣的請安有什麼意思」（路一 29），瑪利亞把這一切以信德接受的，深深地放入心中，吸收、揣摩、存想。她所聽到一切令人驚奇的事，足以使這位「上主的婢女」俯首從命。

這「默存在心中」是瑪利亞一生的態度，一個和天主子天天生活在一起的母親，怎不在這孩子的一舉一動、生活思想言行中，時時感到詫異與驚奇呢？但她把一切存於心中，她有了一個長期的默想，一顆深思的心。這顆心要求信德，要求聖神的充滿，因為聖神就是天主的謙德。瑪利亞一生存放在內心的，就是耶穌；是耶穌使瑪利亞的心，深深地存思默想，直到不可探測的深度。讓我們祈禱：

默觀的瑪利亞，

妳以深思默想的心，探入了天主奧秘的深處。  
求妳使我們和妳一樣，反覆存想天主的奇妙，  
在心靈的深處與主相遇。阿們。

#### 四、戰鬥的心（耶穌十二歲在聖殿，路二 41-52）

耶穌十二歲時同若瑟和瑪利亞上耶路撒冷過節，卻留在聖殿中和經師們在一起，若瑟和瑪利亞苦苦找了他三天後才在聖殿中找著了他。面對心急如焚的雙親，耶穌卻說：「你們為什麼尋找我？你們不知道我必須在我父親那裡嗎？」（路二 49）

面對耶穌如此好像不領情的態度，聖經明白地告訴我們：若瑟和瑪利亞不明白耶穌的話（路二 50），但瑪利亞「把這一切默存在心中」（路二 51）。

瑪利亞再一次把所發生的事默存在心中：在接受天使的預報時和在嬰孩的誕生時；這原本使她充滿喜樂的孩子，慢慢地成為她痛苦的原因。這不是因為耶穌犯了什麼過錯，而是耶穌所作的事、所說的話多麼使她不解。瑪利亞相信當初天使所說「他將是偉大的，並被稱為至高者的兒子」（路一 32），但她仍不了解；瑪利亞在信德上所受的考驗與折磨，大得能使她死於自己！

耶穌在聖殿裡，在經師中所顯露出的智慧，和對瑪利亞與若瑟所說的「在我父親那裡」，這些令瑪利亞多麼困惑。她的心，一方面因小耶穌的智慧對答而訝異，一方面因耶穌所說的「我父親」而不解，又處在苦尋三天而得的焦急與快慰中……，她的心戰鬥著，她的各種思緒爭戰著。但在聖神的蔭庇下，她沒有動搖，聖神活在她內，聖神所賜給她的誠樸溫柔，使她能保有一顆雖戰鬥，但仍深思的心。讓我們祈禱：

瑪利亞，溫柔的戰鬥者，

今天我們仰望妳光耀的容顏，

妳原知曉我們一切的心思念慮。

求妳使我們在塵世的戰鬥中，  
常保一顆平靜柔和的心，  
並常將眼睛注視於妳。阿們。

## 五、母親的心（加納婚宴，若二 1~12）

瑪利亞有一顆母親的心，這也是一顆縝密的心，關注於周圍人的缺乏，並為他們呼籲、祈求。在《若望福音》中，瑪利亞沒有名字，她的名字是「女人」（若二 4，十九 26），是「耶穌的母親」（若二 1, 3）；瑪利亞是女人和母親，是盟約民族的象徵。

在加納婚宴中，真正的主角是瑪利亞和耶穌，新郎只露臉一下，沒說一句話，甚至新娘連提也沒提。

故事的一開始便說「耶穌的母親在那裡」（若二 1），而耶穌和門徒們也去了。瑪利亞以母親慣有的細心發現婚宴上沒有酒了，她對耶穌說了……，但面對耶穌好似拒絕的回答，瑪利亞卻對僕役說「他無論吩咐你們什麼，你們就做什麼」（若二 5）。

忠信而服從的瑪利亞相信耶穌定會有所行動，她以母親的心等待「耶穌的時刻」（若二 4），那個由舊約時代逾越到新約時代的時刻，那個默西亞的時刻，那個聖神來臨的時刻；屆時酒會豐富得喝不完！

在加納的奇蹟中，耶穌逾越的榮耀已顯露了徵兆，而門徒們逾越的信德也已露出了曙光，因此，「門徒們就信從了他」（若二 11）。

是的，耶穌的母親始終在那裡陪著耶穌，我們會再在耶穌的十字架下看到她；而她的心、母親的心，不僅伴隨著耶穌，

也。隨著以耶穌為長兄的我們。讓我們祈禱：

我們的母親，

妳認識我們每個人心中的想望。

求妳聆聽我們因聖神所發出的懇求：

並以妳慈母的心，擁抱我們，接納我們。

我們把自己奉獻於妳母親的懷中。阿們。

## 六、刺透的心（瑪利亞在十字架下，若十九 25~27）

「在祂至聖至美的聖傷中，

她深深地得到了滿足；

在勝利的十字架底下，

看！屹立著的慈母教會，

她在瞻仰她的頭胎子。」

這是 Paul Claudel 所寫的一首詩，題名〈聖母佇立〉（Stabat Mater）。那在耶穌初行奇蹟、加納婚宴中出現的「女人」、「耶穌的母親」，在耶穌生命的末刻又出現在耶穌的十字架下（若十九 25），見證著耶穌的死代表著舊約的結束，而教會就此誕生，救恩史也從舊約進入了新約。而在 Paul Claudel 的詩中，描述的是十字架光榮的一面，但我們也不可忽略它痛苦的一面：瑪利亞曾在十字架下伴隨著她唯一愛子的死亡。

那在路二 21~40 獻小耶穌於聖殿時，「正義虔誠」的西默盎因聖神的感動而所說的話，迴盪在十字架下：「至於妳，要有一把利劍刺透妳的心靈，為叫許多人心中的思念顯露出來」（路二 35）。如今這句話應驗在瑪利亞的身上，她的心為耶穌死亡的利劍所刺透，並被挖到深不可測的地步，她悲傷欲絕。

這是一顆被痛苦所刺透的心，但也是一顆教會的心：

「耶穌對母親說：『女人，看，你的兒子！』然後又對那門徒說：『看，你的母親！』就從那時起，那門徒把她接到自己家裡。」（若十九 26~27）

瑪利亞和耶穌的母子關係，連結了瑪利亞和門徒們的關係，門徒們有了「耶穌的母親」為母親，並把她接到家裡，也就是教會有了母親，而瑪利亞也有了門徒作為兒子們。

這位母親打開了她那被刺透的心而成為教會的心，一顆包容所有「相信她的兒子耶穌、跟隨耶穌」的心。而她，瑪利亞還要和這新興的教會——門徒們，一起懷著希望等候聖神的降臨……。讓我們祈禱：

痛苦之母，瑪利亞，

妳曾遍嚐了人世間的困難、痛苦與掙扎，  
仍能全然向主。

求妳陪同旅途中的教會，  
能同妳一起完全敞開自己，  
面對挑戰，全心依賴上主。阿們。

## 七、希望的心（等候聖神降臨，宗一 12~14）

在宗一 4 中，仍是這位「耶穌的母親」和耶穌的門徒們同心合意地專務祈禱，等候聖神的降臨。

因為耶穌明白地說了，要他們留在耶路撒冷「因聖神而受洗」（宗一 5），且「當這一位真理之神來時，祂要把你們引入一切真理」（若十六 13）。所以，瑪利亞懷著一顆熱切希望的心，和門徒們一起期待聖神的降臨。

這是聖經關於瑪利亞所提供給我們的最後一幅畫像，瑪利亞參與了此年輕的教會：滿盈耶穌復活升天的喜樂與驚異的教

會，主耶穌在臨終時所託付給她的教會。瑪利亞因聖神而成爲「耶穌的母親」，且因「耶穌的母親」而成爲「教會的母親」，因此瑪利亞是慈母教會的畫像，是愛的聖神的畫像，她具有團結信友的愛的聖德。

這位教會的母親，曾以她母親的心、縝密的心向我們說：「他無論吩咐你們什麼，你們就做什麼」（若二 5）。如今，她以同樣的信德和門徒們一起等候，懷著對復活耶穌所預許的堅信，懷著迎接真理之神和施慰者的熾熱希望，瑪利亞懇切地祈禱，這是一顆希望的心。

那曾在天使預報時已臨於瑪利亞的那片「雲彩」、上主之神，雖不會再離開瑪利亞，但她仍必須和未領受聖神的她的新子女們一起期待著聖神。她，作爲教會的母親，和教會一起希望著、一起期待著，也一起領受聖神火的洗禮。讓我們祈禱：

瑪利亞，希望之星，

妳是所有天主子女確切希望的象徵和安慰。

求妳以雙手擁抱所有投奔於妳的人，

求妳以母親的胸懷迎接所有失望的人。

瑪利亞，我們讚美妳，妳是希望之星。

## 結論：瑪利亞，充滿聖神的心

聖人 Maximilian Kolbe 曾說：

「聖父生，聖子被生，聖神在懷孕；聖神是祂們每位的生命，這樣，祂們之間有了區別。所以，聖神就是這聖的、至聖的、無玷的懷孕。」

因著聖神神聖的懷孕，而使聖父之爲父，聖子之爲子。而聖子之能降生成人，是由於一位納匝肋的童貞女獲得了聖神的

垂青，聖神進入了她的心，籠罩了她整個的人，使她蓋上「聖神的印證」（弗一13）。

這就是瑪利亞，一顆充滿聖神的心；聖神使她攀上了默西亞的高峰，即天主許諾最完美的時刻。終此一生，瑪利亞心中懷著聖神，隨著耶穌的歷史與瑪利亞歷史的交錯：自領報起，從訪親到偕同門徒們等候聖神，和從白冷的至聖之夜到十字架上；瑪利亞的歷史隨著耶穌而開展，也隨著耶穌的升天預許了瑪利亞的靈肉升天，一切耶穌的許諾最終在瑪利亞身上完成。

自始至終，瑪利亞是「充滿恩寵者」，即「充滿聖神者」，她的心為聖神所飽漲、所滿盈，因此她自然而然地顯露出聖神的面容！

在我以「瑪利亞，充滿聖神的心」來總結我在本文中所提出的瑪利亞「七心」時，實充滿著喜樂。

這位「身披太陽，腳踏月亮，頭戴十二顆星榮冠」（默十二1）的女人，由於她孕育天主聖子的神聖懷孕；由於她哺育、教育聖子的母親胸懷；由於她把一切默存在心中的堅貞信德；由於她忠信跟隨她的子直到十字架下的愛火炎炎；由於她滿懷期待地在門徒們中間專務祈禱，使她的心展現出不凡的風采，那是：信德的心、歌頌的心、深思的心、戰鬥的心、母親的心、刺透的心和希望的心。

她的心猶如一精純的水晶，從各角度放射它輝耀的光芒，也綻放它脫俗的美麗。默觀瑪利亞的心，就是默觀聖神，就是默觀聖三；也就是跟著聖神舞動，因為「風隨意向哪裡吹，你聽到風的響聲，卻不知道風從哪裡來，往哪裡去；凡由聖神而生的就是這樣」（若三8），而瑪利亞的心是聖神的秘密。

最後，讓我們向瑪利亞祈禱：

萬福，瑪利亞，

妳深知我們每一個人的心，  
因為妳的心是聖神的心、耶穌的心、聖父的心。  
我們將整個人類及教會，託付給妳溫柔的心。

求妳與我們同在，幫助我們：

以信德的心，勝過懷疑害怕；  
以歌頌的心，勝過怨懟憤恨；  
以深思的心，勝過浮誇暴躁；  
以戰鬥的心，勝過軟弱疑懼；  
以母親的心，勝過自私自利；  
以刺透的心，勝過驕傲不羈；  
以希望的心，勝過絕望仇恨；  
也以一顆充滿聖神的心，  
和妳一起走向天主聖三。阿們。

## 《聖詠集》一書的整體觀

房志榮<sup>1</sup>

本文作者強調：《聖詠集》排列順序並非偶然，而是在編輯結構上，有其目標與文學藝術結構的。本文一方面指出《聖詠集》分為五卷的藝術架構，另一方面亦可看出遠味為舊約祈禱典範的意義。

《聖詠集》如眾所周知是150首聖詠集合而成的。我們用聖詠祈禱，是一首一首地口誦心維，經由文詞升向天主。不過這些個別聖詠並不是彼此無關，完全偶然地放在一起，而是前後的順序，五個分集的安排都有些內在的理由。這是最近聖詠研究的一個新趨勢<sup>2</sup>，跟廿世紀龔格爾(H. Gunkel)所倡導而碩果豐盛的類型研究有所不同，因為聖詠類型研究基本上著重每一首聖詠的類型，再把同類的聖詠聚在一起，與《聖詠集》現有的次序沒有關係<sup>3</sup>。

---

<sup>1</sup> 本文作者：房志榮神父，羅馬宗座聖經學院聖經學博士，前耶穌會中華省會長，在本神學院任教聖經課程數十年，並曾擔任院長職務多年，文字作品很多，涉及面廣泛。

<sup>2</sup> 參閱 Erich Zenger u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, 2. Auflage, Verlag W. Kohlhammer 1996, Stuttgart, Koeln, "Das Buch der Psalmen" (Erich Zenger), pp.242~255.

<sup>3</sup> 關於《聖詠》分類的文章可參閱《絕妙禱詞》(光啓)一書中的三篇附錄：〈有關聖詠集的一個基本問題：聖詠的分類〉；〈研究聖詠類別的歷史〉；〈聖詠的五大類別：讚美、哀禱、感恩、王

把《聖詠集》當做一本有其內在結構的啓示書來研究，就是在方法上把它像聖經其他任何一本書一樣地來看待：個別聖詠是全書的一部分；連個別的小集子在整體的架構上，也有超乎其本身原有意義之上，更高的神學意義；這由以下幾個觀察可以體會出來。

## 一、《聖詠集》次序的安排不是出於偶然

目前《聖詠集》前後的排列是編輯者有意的安排，以文字的技巧及動機的連鎖，把一些聖詠貫串起來，而給予這些聖詠一個更寬廣的框架，這樣也就使它們獲得一層新意義。這可用兩個例子說明：

詠三～十四是由兩批哀怨和禱告的聖詠：三～七和九～十四，中間夾著一首讚美詩：詠八，這樣有計劃地安排的。首尾兩句話（詠三 9 和十四 7）為這一結構打造了框架，其主題或題旨是：救恩和助佑是為上主的人民。

在詠三～七的祈求禱告中，一些典範式的受苦狀況一一訴說，這是「個人」在向公道的、拯救的和治癒的天主呼號。這五首聖詠又用清晨、夜晚、白天、黑夜等時刻的指謂連成一氣：清晨或白日為太陽升起和普照的時候，是夜的結束，光的開始，這代表生命、拯救、正義、健康。傍晚和黑夜則代表危險、失落和死亡。二者共同說出生命的日夜循環，可用下圖示意：

困 境	時 段
詠三 敵人的迫害	詠三 6： 清晨
四 社會急需	四 9： 傍晚
五 追求公道	五 4： 清晨
六 疾病	六 7： 黑夜
七 敵人迫害	七 12： 白日

詠九~十四的祈求禱告是圍繞著一批所謂的「窮困者」(‘anawin) 這個社群，在其受到致死的迫害所發出的祈禱。他們在四周敵視他們的世界中，將他們的希望放在公義的天主身上。天主會解除混亂的局面，恢復原有的生活秩序。

這一架構的中心是詠八這首讚美詩。它把前後兩批聖詠，即詠三~七和詠九~十四中所說的被迫害者及窮困者的人性尊嚴，建立在造物主天主及普世君王身上，祂同時也是以色列的天主(詠八 2, 10：雅威，我們的主……)。如此，詠八像是中間的一根大柱子，前後兩道橋面(詠三~七和詠九~十四)都掛在這根柱子上。其間的鉸鏈或鋼索赫然可見：詠七 18(本聖詠的結束句)在詠八 2(本聖詠的開始)重複說出；同樣，詠八 10(本聖詠的結束語)在詠九 2~3(本聖詠的開端)繼續予以發揮<sup>4</sup>。

兩首排在一起的聖詠有時互相解釋。詠一一一和一一二在很多方面是連在一起的：同是字母聖詠，一樣長，有同樣的結構，很多詞字和主調是相同或相應的。因此有人稱之為學生聖

<sup>4</sup> 有關本聖詠的詳釋可參閱拙作〈聖詠第八首：文學和神學的解釋〉

《神學論集》82期(1989冬)，463~470頁。

詠，而把二者懂成一個整體結構：詠一一一繪出公義仁慈的盟約天主的畫像，詠一一二描述正直仁慈的人。在解經上重要的是這兩個文本間的關聯性：它們假定創一 26~28 的思想：法天（人法天）。

兩首前後相隨的聖詠間，也能有互相對話或批判的可能：詠廿和廿一是兩首國王聖詠，在形式歷史上來看是先有祈求，後有謝恩；由神學觀點來說，那首較老的、行軍式的謝恩祈禱，因了國王的祈求禱告的串連，反把行軍的色彩沖淡，而獲得一個嶄新的遠景。還有一種兩首相連的聖詠所形成的共同關係，就是其中一首把另一首的某一因素取來，繼續加以發揮，例如詠一〇五和一〇六的彼此關聯。

## 二、個別聖詠在《聖詠集》的大結構裡各有其角色，表示本書結構有其目標

《聖詠集》的大結構：前有詠一~二，後有詠一四六和一五〇為其框架，中間則有許多「國王聖詠」散在各處，形成一個解釋網，由之可把握《聖詠集》一書的主旨。由詠二 10~12 和詠一五〇（也可加上詠一四八）可清楚看出，《聖詠集》是一部讚美天主為普世主宰的書。

上主（雅威）如何建立祂的主權呢？是透過設立在錫安山上的默西亞君王（參閱詠二），也透過祂的默西亞民族（參閱詠一四九），來把祂的主權建立在世界各民族間。這一雙重的默西亞遠景用聖詠安排的方式得以強調，就是在大結構的重要地方，安上「達味聖詠」和「國王聖詠」，這些聖詠一方面可指向一位默西亞君王，另一方面也可指向一個默西亞民族（把給達味的許諾加以「民主化」）。這樣，默西亞觀念與神權觀

念的關係得到了肯定：在《聖詠集》的一～三卷，默西亞的觀念較強，而在四～五卷神權觀念較強，但這兩個觀念或概念在全書五個卷軸裡都有。

由大結構的觀點來看，特別突出的「默西亞聖詠」有詠二（《聖詠集》第一卷的開端），詠七二（第二卷的收尾），詠八九（第三卷的結束），詠一〇一（「達味聖詠」：詠一〇一～一〇六的首篇，這是在「上主為王聖詠」：九十三～一〇〇之後），詠一一〇（另一達味小集子一〇八～一一〇的收尾）和詠一四四（又一達味詩集一三八～一四四的收尾，在大結構上與詠一〇八～一一〇相應）。此外，在十五首「登聖殿聖詠」中，每五首的正中有一首「國王聖詠」，一如下表所示：

一二〇	一二一	一二二	一二三	一二四
一二五	一二六	一二七	一二八	一二九
一三〇	一三一	一三二	一三三	一三四

所謂「國王聖詠」都是講述天主給達味的種種許諾，詠一二二、一二七、一三二只是其中一例。

特別重要的是默西亞向度與神權概念交織在一起，例如詠十八～廿一就是如此：詠十八是「國王聖詠」；十九說雅威為普世君王；廿～廿一又是「國王聖詠」。詠一四四～一四五亦然：前者是「國王聖詠」，後者說雅威為普世君王。

最後，使《聖詠集》從頭至尾有其一貫性的是托拉（法律、即梅瑟五書）的概念：《聖詠集》是天主給人的一部生活教導，是祈禱的托拉。詠一以全部《聖詠集》的導論姿態把這一層關係簡要而有力地點出。正如猶太拉比在 Midrash Tehillim（公元三～九世紀？）說的：「梅瑟給了以色列人五書一托拉；達味也給了以色列人五書一《聖詠集》。」聖詠是以色列給他們所

接受的托拉的答覆。

### 三、《聖詠集》標題的功用

大部分聖詠都有一個標題，這些標題雖是次要並晚期加進的，但大多把和形式相近的聖詠聚在一起，而出現一個頗有意義的結合體<sup>5</sup>。編纂者的意圖由他所採用的漂亮格式昭然若揭。詠四二~四九和詠八四~八五、八七~八八都有相同的標題「科辣黑後裔的訓誨歌」。同樣，詠七三~八三有「阿撒夫的訓誨詩」為標題，而形成兩組前後有關聯的聖詠群。兩者的神學結構可由下圖看出：

#### · 科辣黑聖詠

架構	四二~四九	八四~八五、八七~八八
哀怨	四二/四三（我）四四（我們）	八四（我）八五（我們）
（天主的）回答	四五~四八	八七
哀怨	四九（我）	八八（我）

#### · 阿撒夫聖詠

架構	七三~七七	七八~八三
「教導」	七三	七八
哀怨	七四（我們）	七九~八〇（我們）
（天主的）回答	七五~七六	八一~八二
哀怨	七七（我）	八三（我）

<sup>5</sup> 參閱 John S. Kselman, S.S. & Michael L. Barre, S.S., "The Formation of the Psalter", *The New Jerome Biblical Commentary* (New Jersey 1999, quoted below as NJBC), pp.523~524.

也可以注意這些後加的標題，把好幾批聖詠聚成不同的組別時，為《聖詠集》一書的建構帶來充滿藝術的拱形結構：由兩旁的「科辣黑聖詠」和「阿撒夫聖詠」，與中間的「達味聖詠」形成一個拱頂式的建築：

科辣黑聖詠 四二~四九	阿撒夫聖詠 五十	達味聖詠 五一~七二	阿撒夫聖詠 七三~八三	科辣黑聖詠 八四~八九
A	B	C	B	A

#### 四、《聖詠集》成為祈禱書的步驟

清楚地把《聖詠集》，或至少其中大部分當作一貫性的默禱題材，與聖詠的所謂被「達味化」有關。這曾經過三個步驟：

1. 希伯來文《聖詠集》中的 73 首聖詠（希臘文七十賢士譯本甚至有 83 首）冠以「歸給達味」（*ledavid*）<sup>6</sup>，意謂「達味作，或指向達味」，如此把那些聖詠與達味的生活扣上了關係。這又可分三個階段。最早的階段大約在充軍巴比倫時期。那時這一標題要說的是：本聖詠須以認同達味命運的心態來讀；他如何受迫害，又如何被救出。另一階段，即公元前第五世紀，「歸於達味」這一標題是由詠五一出發，把所標聖詠假託達味為其作者。最後階段由公元前第四世紀開始，標題所指不再是歷史中的達味，而是未來救恩時期的達味，例如詠一〇八~一一〇、一三八~一四五就是。

<sup>6</sup> RSV (Revised Standard Version), NEB (New English Bible). 中文的和合本聖經，現代中文譯本等都不譯這些標題。

2. 在上述那些標有「歸給達味」的聖詠中，有 14 首又增加了有關達味生平的細節，材料都採自《撒慕爾書》上、下<sup>7</sup>。這些細節原是為從達味的具體生活情況，來識別有關聖詠所述內容，較晚才被視為「那些聖詠的作者是誰？」這一問題的答案。
3. 最後，整本《聖詠集》成了達味的心靈日記（《聖詠集》的達味化，導致達味詩人化）；現在，《聖詠集》這本書可以作為默禱之書：是歷史的達味、也是作為默西亞的達味之一生的解讀和誦禱。

## 五、《聖詠集》分為五卷的藝術架構

一般認為《聖詠集》分成五卷是公元四世紀的事，即出現在凱撒勒亞的歐瑟比和撒拉米斯的厄比法內兩位作者的著作中，但現已有些考據證明第三世紀中，奧利振已有此說法：「猶太人把《聖詠集》一書分為五卷」，他以之為眾所周知的事，就是說傳統上都有此一看法。

甚至有可能在死海卷軸、谷木蘭團體中已將《聖詠集》分成五卷。在第一洞所發現的第 30 號古卷中，有一「五卷」的說法，這能指梅瑟五書，也能指《聖詠集》五卷。事實上，在猶太傳統裡把一部著作分成五卷是屢見不鮮的：托拉、哀歌、艾索匹的「厄諾克」書都是如此。

下面的圖表把《聖詠集》一書按照自古已有的五卷作分配，指出其精美的架構。首先是一～二兩首的前言，說出默思法律、

---

<sup>7</sup> 即詠三；七；十八；卅；卅四；五一；五二；五四；五六；五七；五九；六〇；六三；一四二。

馴服於上主的受傅者是全書的主旨。結論是一四六～一五〇首，總結以色列的祈禱將達成上主在普世為王的大目標。中間五卷列出各類聖詠，每卷之末都有一篇長短不齊的光榮頌。

## 六、《聖詠集》一書的架構

一～二	前言：托拉+默西亞、錫安、天主的主權
三～四一	卷一 達味聖詠：三～十四，十五～廿四， 廿五～卅四，卅五～四一 願上主，以色列的天主，受讚頌，自永遠到永遠，阿們，阿們！（四一-14）
四二～七二	卷二 科辣黑聖詠：四二～四九 阿撒夫聖詠：五十 達味聖詠：五一～七二 願上主以色列的天主，受讚頌……（七二 18f）
七三～八九	卷三 阿撒夫聖詠：七三～八三 科辣黑聖詠：八四～八九（八六：達味聖詠） 願上主永永遠遠受讚美！阿們！阿們！ （八九 53）
九〇～一〇六	卷四 梅瑟作王：九〇～九二 上主為王：九三～一〇〇（沒有標題） 達味作王：一〇一～一〇六 願上主以色列的天主，從永遠到永遠受讚美！……（一〇六 48）

一〇七~一四五	<p><b>卷五</b></p> <p>A 讚頌聖詠 (Toda) : 一〇七 (上主爲王)</p> <p>B 達味聖詠 : 一〇八~一一〇</p> <p>講托拉的字母聖詠 : -----二</p> <p>逾越節亞肋耳聖詠 : ---三~---八</p> <p>朝聖聖詠 (錫安、達味) : 一二〇~一二三七</p> <p>B 達味聖詠 : 一三八~一四五</p> <p>A 讚頌聖詠 : 一四五 (上主爲王)</p> <p>願我的口舌稱述上主的光榮..... (一四五 21)</p>
一四六~一五〇	<p>結束的「亞肋路亞」(每首首尾都有亞肋路亞, 共十次) 作爲《聖詠集》的解讀: 是窮苦的、受迫害又被救的以色列 (錫安母親的子女) 的聖詠 - 他們是上主普世主權的工具。</p>

## 結 語

我們能稱達味爲舊約祈禱的模範嗎? 爲給一個正確的答案, 必須分幾個步驟來說。首先, 如果舊約裡真有祈禱的模範, 那麼達味一定是其中之一, 並且可能是最有代表性的一個。本文以猶太人的古老傳統爲依據, 把《聖詠集》一書作一整體的觀察, 尤其第四段說及「《聖詠集》或爲祈禱書的步驟」中所交代的過程後, 達味是祈禱的模範, 應當之無愧了。

其次, 由 150 首聖詠的架構可以體會, 所謂的達味不僅是他個人, 也是指集體, 即天主的子民在祈禱。不僅是當時做國王的達味, 也是指向未來默西亞 (達味之子) 的達味。150 首聖詠的結構是: 詠一~二導言, 由托拉 (梅瑟五書) 到默西亞 (受傳者), 到錫安 (耶京聖山, 逾越奧蹟完成處), 到天主

的普世主權。詠一四六~一五〇，結束框架，是向普世君王所唱的讚歌。中間五卷，每卷卷尾也都有讚美天主的光榮頌，這些光榮頌不構成原來聖詠的一部分<sup>8</sup>，而是後添的，代表日後世世代代的歌頌。

最後，架構中的許多細節把各方匯合的聖詠，甚至來路不明的聖詠，都安置下來，編成一部適合各種生活實況的祈禱書。使祈禱的人選擇适合自己需要的聖詠向天主禱告時，別忘了是全教會、全人類在向造物主救主祈求讚頌<sup>9</sup>。

猶太傳統以梅瑟為托拉（五書）的作者，以撒羅滿為智慧書文學的作者，以達味為《聖詠集》的作者。他們在基督紀元前已給 74（或 73）首聖詠冠上「達味作」或類似的標題。作者以外，標題還能指出另外兩點，即樂器和歌唱曲調及方式，以及歷史背景。第一首冠以標題的聖詠，詠三，這三個因素都有：(1) mizmor（詩歌、聖詠）；(2) 達味作；(3) 於逃避其子阿貝沙隆時<sup>10</sup>。

這些後加的，但仍是相當古老的標題（主前時代已加上）在基督新教未受重視，因此聖經公會所出版的聖經都未譯出這些標題，而造成有些聖詠節數號碼與原文不同<sup>11</sup>。天主教聖經則完全保存了這些標題而予以譯出，中文的「思高聖經」是其

---

<sup>8</sup> 參閱 NJBC, p.524。

<sup>9</sup> 祈求（哀禱）與讚頌是《聖詠集》的兩大趨勢。前者叢聚在《聖詠集》的前半，慢慢移向後半的讚頌。這也是個別哀禱聖詠的趨勢或結構：由哀怨漸漸轉向頌揚，表達出對天主的信任和感激。參閱 op.cit.p.524。

<sup>10</sup> 參閱 op.cit.p.524“Psalm Headings”。

<sup>11</sup> 註 6 所列的中西文聖經及其他聖經均如此。

中一例<sup>12</sup>。天主教與新教的「共同譯本」，或稱「大公（或合一）譯本」的新趨勢，是恢復這些猶太傳統留下的標題，因為有其意義和功用，一如本文第三段所說的<sup>13</sup>。

這些功用之一就是拱出達味來作為祈禱模範。在 150 首《聖詠集》的結構上，已如本文第三段「《聖詠集》標題的功用」所說，達味是拱頂的尖端（詠五一～七二）。以聖詠的內容來說，標以「達味作」的聖詠都有撒上、撒下的資料作背景，指出達味在一生任何情況中，心裡有天主，口裡有天主，隨時隨地給四周的人傳達天主的慈愛、寬仁、扶弱濟貧，滿足人心的一切願望。

<sup>12</sup> 如 NAB (New American Bible), Jerusalem Bible, Sagrada Biblia (Biblioteca de Autores Cristianos. Serie Maior)。思高聖經從一開始便把這些希伯來文標題譯出，而保存了猶太人的這一古老傳統，為我們是一件幸運的事。本文因有這些中譯的老標題，才得加以說明為何達味被視為祈禱的模範。由之亦可見，傳統在人類精神生活上常有一分重要的角色。不僅教會如此，猶太人的傳統，我們自己中國文化的傳統也莫不如此。

<sup>13</sup> 最有名也是筆者時常翻閱參考的歐洲大陸的兩部譯本，一是法文的：Traduction oecuménique de la Bible (TOB), Paris 1976；另一是德文的：Die Bible Altes und Neues Testament. Einheitsuebersetzung. Herder 1980。此外，大公運動帶來的另一個進步現象是給聖經譯本加上導言和註釋一事。天主教傳統一直給聖經加註，聖經公會一百多年的傳統是不加任何註釋，避免人的話打擾了天主的話。這一用意本也無可厚非，但現在此一立場已鬆動很多。尤其合一聖經，如 TOB，不但有極詳實的各聖經書卷導言，並且各章各節的註釋都很豐富，蒐集了近代聖經學研究的許多成果。例如給詠一的第一個註釋就與本文所說過的完全一致：詠一～二沒有標題，二者共同形成《聖詠集》的導論。有些傳統（如部分希臘文手抄本和某些猶太傳統）把這兩首聖詠視為一首，首尾（詠一 1、2 12）以「真福」起迄。

## 與舊約祈禱典範達味一起祈禱

房志榮

本文作者繼上文「達味為舊約祈禱典範」的結論，接著從心理學和神學看祈禱及祈禱生活；並指出祈禱不只是個人的事，也是團體的需要；達味不僅是當時做國王的達味，也是未來的達味之子—默西亞。與達味一起祈禱，意味著基督徒祈禱的豐富性。

### 前 言

香港聖經學院安排了三個下午，舉辦了這次以祈禱為主題的講習，為現代繁忙的社會，可當作一幅清涼劑。在這秋末冬初的季節，禮儀年常年期的最後一週，也可把本週末和下個週末視為一股暖流，溫暖大家的心，來迎接新的將臨期，開始乙年禮儀年。三次的主題是漸進的，每次以一個具體人物為研讀和取法的對象：由達味，而保祿，而若望，把聖經有關祈禱的啓示，在有血有肉的人身上揭露出來，看了他們如何祈禱，聽了他們如何談論祈禱，對我們的祈禱生活應該有些啓發。

聖經學院稱這三個下午的活動為「聖經靈修工作坊」。我對這一稱呼的解讀如下：首先，活動的主要目標，是大家一齊來談靈修，來分享靈修經驗；其次，這一靈修須以聖經為基礎、為依據；最後，這也是一個工作坊，因此不僅是聽講，不僅是問與答，還該有靈修練習與操練。

在短短的三小時能做那麼多事嗎？那得看參加的人準備如

何、投入如何。五十分鐘的口頭講座外，還有書面的資料可供參考。靈修練習方面，我會列出一些有關達味和保祿的祈禱問題，以供小組（七、八人為宜）分享討論。最後問與答時，請把問題寫在同樣尺寸的紙片上。好能綜合順序答覆。

在以達味作為祈禱的模範時，可以考慮以下三點：

- 一、從系統的心理學和神學看基督徒的祈禱和祈禱生活；
- 二、第一盟約（舊約）傳統如何把達味奉為祈禱的模範；
- 三、《聖詠集》一書在舊約、在新約，及在教會歷史和今日教會中的意義。

最後，在〈結論〉中略提所謂的「達味」，不僅指他個人，也指一個集體，就是天主的子民；不僅指當時做國王的達味，也指未來的達味之子，即默西亞。這樣，把我們帶進新約的祈禱。

## 一、從心理學和神學看祈禱及祈禱生活

心理學是研究心理現象，及一些客觀規律的科學。心理學指「認識、情感、意志等」心理過程，以及「能力、性格等」心理特徵。根據不同的研究領域和任務，分普通心理學、兒童心理學、教育心理學等<sup>1</sup>。

至於神學，最初是來自古希臘文化的思維，是在考慮可否用哲學來討論神（上帝）的問題，有三個要點：

1. 神話的存在和意義；
2. 對神話說法的檢討和批判；
3. 神學與人類最高智慧—哲學的關聯。

<sup>1</sup> 參閱《現代漢語詞典》，北京商務印書館 1996「心理學」條文。

神學的發展是在三大「一神宗教」裡，各有自己的途徑。猶太教的神學可由一則笑話看出其特色，那是在給一部名為《猶太會堂的系统神學》寫書評時寫出的<sup>2</sup>：

「首先，會堂是不存在的（那是基督徒的懂法和說法，以與他們的聖堂相稱）；即便有會堂，還是沒有神學（基督徒所說的神學）；即便有神學，也不是系統神學。」

基督宗教的三大家族：基督公教、基督正教、基督新教<sup>3</sup>在神學上已很接近，但仍然循著不同的路線發展。下面講祈禱的神學時，主要是根據基督公教（天主教）的神學來講。

伊斯蘭教成立於主曆七世紀前半葉，其基本信仰（信安拉、信天使、信經典、信使者、信後世）接近基督宗教，而其五項宗教功課，亦稱「五功」，就是<sup>4</sup>：

- (1)念功：即「口舌招認」（宣信）；
- (2)禮拜：向安拉感恩、讚頌、祈求、懺悔；
- (3)齋戒：以達清心寡欲，體恤飢寒貧困者，鍛鍊忍耐精神；
- (4)天課：以不同稅率應繳納的宗教課稅；
- (5)朝覲：凡身體健康，旅途方便，經濟條件許可的成年男女穆斯林，一生至少應到麥加朝覲克爾白一次。

這「五功」不難為基督徒所了解，也可知道「祈禱」在伊斯蘭教佔何等重要地位。

<sup>2</sup> 參閱 R. J. Z. Werblowsky, "Theologie, II. Juedischch" in Koenig-Waldenfels, *Lexikon der Religionen-Phaenomene, Geschichte, Ideen*. Herder, Freiburg/Basel/Wien 1987 S. 645-646.

<sup>3</sup> 何光滬的譯法。

<sup>4</sup> 參閱宛耀賓，〈伊斯蘭教〉《中國伊斯蘭百科全書》（成都：四川辭書，1996），9-28 頁。

現在按照天主教的神學（主要根據聖多瑪斯傳統），把祈禱和祈禱生活分成下列四個面向來審視，這四個面向恰好可以跟「三天德」（信、望、愛）和「虔敬之德」（religio 天人相連）相對應<sup>5</sup>：

- (1) 祈禱是舉心向上                      (2) 祈禱是傾心交談  
(3) 祈禱是五體投地（崇敬） (4) 祈禱是水乳交融（共融）

**舉心向上與信德相對應：**人心裡深信有一個天地的主宰，降臨人世間，才會不時舉心向上，與這一主宰有某一種溝通，是驚訝、是讚賞、是無言以對……人身體的姿態頗能點出這一祈禱的面向。不像其他地上爬行的動物，人很容易抬頭望天，並且一生大部分歲月是朝著天、向上看的。

**祈禱是傾心相訴：**指出天德「希望」的本質。說希望得到什麼也許太物化、太功利了。不如說所希望的是增加彼此的認識、情感、愛的意志等。這在基督宗教的啓示（聖經）裡，像舊約的聖詠集和新約的福音書中，俯拾即是。歷代的賢哲聖者就是懷著這種希望，從不倦於祈禱。這種對話祈禱的密度和深度，與行此祈禱的次數和強弱相消長。這和三位一體的天主信理有關，因為祈禱中的交談反映了天主三位之間的交談或對話。

**祈禱是五體投地：**（崇敬）說出「宗教」、「虔敬」的原意。宗教 religio 來自 Re-ligare（重新捆住），意指一再嚮往、小心翼翼關切某件事。宗教的本質是與第一根源及最終目的相

---

<sup>5</sup> 參閱 Fabio Giardini, *Pray without Ceasing-Toward a Systematic Psychotheology of Christian Prayerlife*. Millenium Romae Editrice, 1998. 00184 Roma, Italy. pp.315-322

連繫<sup>6</sup>。因此祈禱就是虔敬之德的表達和操練，以瞻仰、問安、讚頌、朝拜，與天主連繫，並能面對罪咎，找到離開自我、走向天主的自由。換言之，宗教和虔敬讓人自由走向自己，走向天主，是人走向天主，也是天主走向人，並以各種吸引力引人走向祂。「主，把父顯示給我們吧！」（若十四 8）見了父，人才能滿足<sup>7</sup>。

**祈禱是天人共融：**說明愛的關係是祈禱的常態，祈禱加深與天主的友誼，使天德「愛」日益增長，比犧牲、守誠命更能增進愛的熱度。祈禱中所養成的與天主的共融，會延伸到與人的共融，實際上就是實現耶穌在福音上所說的：

「你應全心、全意、全意愛上主你的天主，這是最大也是第一條誡命。第二條與此相似：你應當愛人如己。全部法律和先知，都繫於這兩條誡命。」（瑪廿二 37-40）

這是與天主共融的一面；另一方面，則是與人的共融，真愛人，是共融祈禱的試金石。

在舉出達味為祈禱的模範以前，不妨嘗試根據上述的四個祈禱面向在《聖詠集》裡找些實例。在此，每個面向只舉一例，在靈修練習中可以每人尋找其他例子。

1. 向上祈禱：「天主，我的心已準備妥當，我的心已準備妥當，我要歌唱，我要頌揚。」（詠五七 8，一〇八 2）<sup>8</sup>。
2. 對話祈禱：「天主，你拋棄了我們，折磨了我們；你曾

<sup>6</sup> 參閱布魯格編著、項退結編譯，《西洋哲學辭典》（台北：國立編譯館，1989），「Religion」條文。

<sup>7</sup> 參閱輔仁神學院著作編譯會，《神學辭典》（台北：光啓，1996），「Religion」條文。

<sup>8</sup> 本四段譯文均採用中文日課經《每日頌禱》。

- 發怒，求你回顧我們。求你垂允我們，施展大能，拯救你所愛的子民。」（六十 2, 7）
3. 崇敬祈禱：「居住在至高者的護佑下，<sup>9</sup>在全能者蔭庇下的人，要對上主說：『我的天主！你是我的避難所，你是我的保障，我要投靠你。』祂定要救你脫離獵人的陷阱，救你擺脫仇人的惡計。」（九一 1~3）
  4. 共融祈禱：「上主，我的力量，我愛慕你！你是我的磐石，我的保障，我的救主，我一心投靠你。」（十七 2~3：常年期甲年第 30 主日「答唱詠」）。

## 二、舊約傳統奉達味為祈禱模範

說達味是祈禱的模範是容易了解和容易接受的，因為他在一生的各種情況中很自然地想到天主，向天主交代、或討主意、或感恩圖報。從《撒慕爾書》（上、下）的許多描述中，可以看出達味無論是順境、逆境，無論是成功或失敗，都把一切遭遇最後歸於上主，而以禱詞表達出來。尤其在克敵制勝、王室對立、家庭糾紛及王位爭奪的複雜境況中，他都能不驕不奢，履險如夷，就是因為他能以祈禱的常態來面對人生的生死禍福。最後，非常難得的是在他犯下重罪後，還能以祈禱和懺悔的心彌補生命的大缺口。

達味一生的遭遇和他祈禱的常態，交織成《聖詠集》這部書。並不是說他寫了所有的 150 首聖詠，也不是他所有的祈禱詞都蒐集到《聖詠集》這部書裡<sup>9</sup>。但古以色列在達味身上不但

---

<sup>9</sup> 如撒下七 18~29（謝恩；救恩史撮要）；廿二 1~51（感恩歌，大致與《聖詠》十八相同）；廿四 10（悔罪）；編上廿九 10~19（為人

看到一名勇士、一位傑出的政治家，也看到一位會彈、會唱、會祈禱的人。如是，不知不覺地把他們的「祈禱手冊」（《聖詠集》）歸給達味，就像把「法律書」歸給梅瑟（托拉，即梅瑟五書），把「智慧作品」（《箴言》、《訓道篇》等）歸給撒羅滿一樣。下面便略談《聖詠集》被「達味化」的過程<sup>10</sup>。

《聖詠》被「達味化」基本上通過三個步驟：

**第一步：**有 73 篇（希伯來文）或 83 篇（希臘譯文）聖詠，每首冠以標題「ledavid」，意指「達味作」或「指向達味」，這樣把這些聖詠與達味的生活多少扣上了某種關係。這一步驟又可分為三個時期：

1. 約在充軍巴比倫時期。在此時期，「歸給達味」的標題要說的是：這篇聖詠應該以認同達味命運的心態來讀：他如何受迫害、又如何被救出。
2. 下一個時期是主前第五世紀，此一時期，〈聖詠第五十一篇〉成了出發點，說「歸給達味」就是假託達味為這篇聖詠或其他聖詠的作者。
3. 最後，第三個時期由主前第四世紀開始，標題所指不再是歷史中的達味，而是未來救恩時期的達味，如：詠一〇八～一一〇；一三八～一四五等。

**第二步：**在那些標有「歸給達味」的《聖詠》中，有 14 篇較晚又加寫了一些有關達味生平的細節，特別是他的許多艱難困苦及在外流浪的生活<sup>11</sup>。若把這 14 篇聖詠的標

---

民慷慨捐獻謝恩）。

<sup>10</sup> 可參拙作〈《聖詠集》一書的整體觀〉。

<sup>11</sup> 即：詠三；七；十八；卅；卅四；五一；五二；五四；五六；五

題根據思高聖經在註解中所指出的聖經章節對比著看，不難發覺猶太傳統的這一作法真是用心良苦。一些深沈的禱詞，歸給一個具體的人物（達味），在十分具體的境況中（避居山洞時），多麼適合供給所有想祈禱的人參考！這就是詠一四二的情形：「我高聲向上主呼求，我高聲向天主求助。我向他傾吐我的愁苦，我向他陳訴我的憂慮」（1-3）。

**第三步：**最後《聖詠集》這部書成了達味的心靈日記，透過這書，人可看到他一生的主要事件及他和上主的密切關係。《聖詠集》在猶太傳統裡已是一部祈禱的書。書中所見到的是歷史的達味，但也是作為默西亞預像的達味，如此，這部祈禱書也成了新舊約之間的橋樑。這樣看來，那些給七、八十篇聖詠加上「歸給達味」，加上達味生活細節的猶太經師們，在救恩史上真扮演了一份有意義的角色。

### 三、《聖詠集》在聖經及教會中的地位

舊約中的《聖詠集》，其地位是極明顯的。只須看看全書的結構就一目了然。詠一～二是「前言」，說出默思「托拉」（即梅瑟五書），馴服於上主的受傳者（默西亞）是以下所有聖詠的主旨。詠一四六～一五〇是「大結論」，總結以色列的祈禱要達成上主在普世為王的大目標。在前言和結論之間有五卷各種各類的聖詠，但達味聖詠分佈在五卷各處。卷一、卷二、卷四、卷五不用說，就是連卷三，雖然主要是阿撒夫和科辣黑

聖詠，還是夾著一首達味聖詠（詠八六）。最後，每卷結尾都有幾句長短不一的光榮頌（doxology）。這些光榮頌不是原來聖詠的構成因素，而是後人增添的，卻也說出了世世代代的人要用聖詠歌頌天主<sup>12</sup>。

「為認識聖詠的真價值，還要回到耶穌身上來，用耶穌的眼光來看聖詠……。耶穌由孩提時代起，就由《聖詠集》學習祈禱，在其中找到許多福音的成份。<sup>13</sup>」

如祂的苦難：詠廿二 2（谷十五 34）、詠卅一 6（路廿三 46）；祂的光榮：詠八 3（瑪廿一 16）、詠一一八 22~23（谷十二 10~11）；耶京受判決：詠一三七 9（路十九 44）；世界末日：詠六五 8（路廿一 25）；最後審判：詠六 9（瑪七 23）。連在聖詠祈禱的缺陷中，耶穌也能分辨出某些價值，因為在這些缺陷下隱藏著真實的祈禱。在現世幸福的屬肉的希望之下，在國家主義的默西亞期盼中，祂發現對救恩的企望；在詛咒和呼喊報復的聲浪中，祂看到向天主正義求救的苦衷。

聖詠在教會生活中所發生的作用，自古以來，難以估計。僅以聖奧斯定為例，他寫的《聖詠詮釋》大部著作就代表了教會最初五個世紀的心聲<sup>14</sup>。以後《聖詠集》成了教會的正式祈禱手冊，直至今日依然如此。彌撒中的答唱詠主要採自聖詠，作為對天主聖言的回應。日課經四週誦完 150 篇聖詠（連同聖

<sup>12</sup> 其他有關《聖詠集》一書的安排，參閱拙作〈《聖詠集》一書的整體觀〉中的「聖詠集分為五卷的藝術架構」，本書 254 頁。

<sup>13</sup> 參閱拙著，《舊約導讀》下（台北：光啓，1995），514~515 頁。

<sup>14</sup> 參閱 L. Alonso Schoekel, *Treinta Salmos: Poesia y Oracion*. Ediciones Cristiandad. Huesca, 30~32. Madrid 1981. 書尾作者人名「聖奧斯定」條。

經其他詩歌，舊約 26 篇，新約 12 篇）<sup>15</sup>作為司鐸及許多男女會士每天向天主作的禮讚。這一由世界每一角落發出的和匯聚的祈禱洪流為人類所帶來的祝福，只有垂聽這些禱聲的天主知道。

中文聖歌一方面，聖詠的譜曲和歌唱自成一格，且相當豐富。首先有台灣出生，日本、德國留學，而在大陸去世的江文也先生（1910~1983）於 1946 年在北京結識了李廣橋方濟堂聖經學會主任雷永明神父。雷神父贈他一本剛譯成中文的《聖詠集》，他定志要把這些聖詠譜成歌曲，1947 年 11 月便出版了《聖詠作曲集》卷一，1948 年又繼續出了《兒童聖詠歌集》和《簡易兒童聖詠歌集》，合起來共有七十多首聖詠譜成富中國味的歌曲<sup>16</sup>。可惜大陸陷共後，他無法繼續譜曲，文化大革命中更受了很多苦<sup>17</sup>。

梵二後的禮儀改革，把「時辰祈禱」的重點放在晨禱和晚禱一天的兩個重要時辰上，使人與太陽的東昇及夕陽的西墜，

---

<sup>15</sup> 參閱中國主教團禮儀委員會，《讚歌-聖詠及聖歌集》，台北教務協進會出版，1982。

<sup>16</sup> 台灣光啓出版社發行的《聖歌薈粹》，民國 58 年（1969）蒐集了十四首江文也譜的聖詠歌曲，即詠十六；十九；廿二；廿三；四七；五七；六三；九二；一〇〇；一一七；一三〇；一三一；一三四；一五〇。都是很美的歌曲，至今唱了四十來年，還覺津津有味。尤其詠十九（薈粹 313 號「乾坤與妙法」）及詠一一七（《薈粹》73 號「爾衆萬民請讚頌上主」），其寬廣與宏壯氣概，有人認為可與韓德爾媲美。還有一首「上主作王」（詠九二；薈粹 312 號）輔神已故的新約老師柯成林神父（奧國人，幼時小提琴手）曾對筆者說，有人提議應送至國外競選佳作獎。

<sup>17</sup> 參閱篤默，《一生坎坷的音樂家江文也》《益世評論》312 期，民國 91（2002）11 月 1 日，5 頁。

配合其讚美和感謝的歌聲和心神，仰慕造世和救世的主宰。在台的中國主教團不但編寫了美麗的晨夕讚美詩，還將聖詠修飾分段，以易於朗誦或歌唱。陳美津修女所譜的熱情洋溢樂譜使所有參加團體歌誦晨禱或晚禱的人都會心有所動，情有所通，深深感到讚美歌頌天主的純美<sup>18</sup>。

## 結 論

到此回顧一下本文的主題「與舊約的祈禱典範—達味一起祈禱」，會覺得較易把握到這一主題要說的是什麼。首先，祈禱是與個人內心及整個生命有關的事。稍微系統地來說，祈禱有四個面向：是舉心向上、是彼此交談、是對天崇敬、是天人共融。這四個面向跟信、望、愛三天德，及崇敬之德相呼應。祈禱提升人，使人不感孤獨，而常懷希望；祈禱也使人認識、承認自己的真相，而在敬拜中發覺各在其位，各安其分；最後，祈禱不但使人與天合其德，也使人與一切生靈共存、共生、共融。

但祈禱不只是個人的事，也是團體的需要，換句話說，應該有團體的祈禱。這應該說是聖經啓示的一個特徵。無論舊約或新約，天主所召叫的是一個民族，是一個團體。有關祈禱一方面，《聖詠集》的演變和成形規劃出個人和團體祈禱的走向。由 150 首聖詠的架構可以體會出，所謂的達味不僅是他個人，也是指集體（即天主的子民）在祈禱：詠一四六～一五〇結尾

<sup>18</sup> 陳美津修女的兩部作品是由中國主教團禮儀委員會音樂組編，由天主教教務協進會出版社發行。《主日詠讚》（205 頁），1979 初版；1994 再版。《平日詠讚》（355 頁），1980 初版；1991 再版。

是向普世君王所唱的讚歌。中間五卷，每卷卷尾都有讚美天主的光榮頌。

最後在時間上，《聖詠集》中的達味不僅是當時做國王的達味，也是未來的達味之子—默西亞。達味與默西亞的關係，福音中耶穌也很在意。法利塞人按照傳統肯定默西亞是達味的兒子。但耶穌問：「如果達味稱他為主，他怎會是達味的兒子？」（瑪廿二 45）法利塞人答不出來，我們知道了《聖詠集》的來路，應該不致啞口無言吧。

# 新約祈禱的視野

## 與保祿一起祈禱

房志榮

保祿直接提到祈禱的地方約有二十次之多，所談的多是「求恩祈禱」和「謝恩祈禱」，並強調「基督徒是受聖神啓迪而向父祈禱」。基督信仰傳統中，有句名言「保祿的心即基督的心」，讓我們與保祿一起祈禱吧！

### 前言

祈禱的四個面向—向上、交談、崇敬、共融—在舊約和新約都有。

祈禱由個人內心出發，很快透過天人的共融，而延伸到其他的人，使得祈禱是個人的，也是團體的，這在舊約新約都是如此。那麼新約在祈禱上帶來什麼新的因素或特徵呢？我想該是視野的擴展或拓寬，其最後的理由是耶穌基督的來臨，這可在研討福音書中耶穌的祈禱時有所發現和肯定<sup>1</sup>。

本講要探討保祿的祈禱。根據一句傳統的名言「保祿的心即基督的心」(Cor Pauli Cor Christi)，相信保祿的祈禱最能反

---

<sup>1</sup> 參閱：高夏芳著，《新約聖經入門》(中國大陸的「內部讀物」，1995)，104-105頁：「(c)充溢著祈禱氣氛的福音(路加)」。筆者手頭只有這本「內部讀物」，因此本文各註所引頁數皆指此書所有。但，2002年香港思高聖經學會已將該書重版，請讀者參閱此新版相對的頁碼。

映耶穌的祈禱，所以我們要跟保祿一起祈禱，或學他祈禱。

以下按照保祿書信寫成的時間順序<sup>2</sup>，首先，看他自己如何祈禱，並勸收信的人祈禱（一）；其次，聽保祿談求恩祈禱和謝恩祈禱（二）<sup>3</sup>；然後，體驗保祿所強調的基督徒是受聖神啓迪向父祈禱（三）。最後，結論中說清楚新約祈禱的視野有哪些向度。

## 一、保祿書信中說及自己的祈禱，並勸人祈禱

學術刊物中直接討論保祿祈禱的文章不多<sup>4</sup>。把保祿的十三封書信查閱一遍（《希伯來書》暫不列入），發現第二次傳教旅程中所寫的早期書信（得前、得後）及第三次傳教旅途中的

<sup>2</sup> 保祿 13 封書信的寫作時地，按照今日學者的研究，大致如下：

書信	主曆	地點
得前、後	51~52 年	格林多
迦	54 年左右	厄弗所或馬其頓
格前	57 年	厄弗所
格後	57 年	馬其頓
羅馬書	57 年左右	格林多
斐理伯書	56/57 年 或 58 年 或 62 年	厄弗所 凱撒肋亞 羅馬
費、哥、弗	61~63 年	羅馬
弟前、弟鐸	65 年	馬其頓
弟後	65 年	羅馬

<sup>3</sup> 求恩和謝恩是人與天主的最基本關係，《聖詠集》的聖詠 150 篇可以縮減成這兩大類，參閱：拙作〈《聖詠集》一書的整體觀〉，本書 247~258 頁。

<sup>4</sup> 筆者曾翻閱羅馬宗座聖經學院的《聖經書目》和魯汶大學的《神學學報—圖書目錄》近年版，竟未找到有關文章。

四大書信（迦、格前、格後、羅）中，保祿直接提到祈禱的地方約二十次。

保祿在他寫的第一封信裡，把祈禱的主題不知不覺地說得相當完整：保祿感謝天主，在祈禱中常紀念他們，紀念他們因信德所作的工作，因愛德所受的勞苦，因盼望主耶穌所有的堅忍（得前一 2~3）。保祿把他的祈禱與信友的信、望、愛連在一起。然後說，因得撒洛尼人聽了保祿的宣講，把它當天主的話接受了，因而他不斷感謝天主（二 13）。紀念和感恩以外是祈求。祈求什麼呢？保祿說：「我們唯有黑夜白日懇切祈求，為能見到你們的面」（三 10）。最後，保祿也不忘勸勉他們幾句：「不斷祈禱，事事感謝……也要為我們祈禱」（五 17, 18, 25）。

得後被一些學者列為「後保祿書信」，即「保祿去世後，他的弟子模仿得前繼續發揮及澄清一些有關『主的日子』來臨的不正確觀念」<sup>5</sup>。這信提到祈禱的兩處都是求恩：我為你們祈禱，使你們相稱他的召叫……「請為我們祈禱，好叫主的聖道，也像在你們那裡一樣，順利展開，並得到光榮」（得後一 11；三 1）。《迦拉達書》六章中十分精采的內容，沒有一處直接提到祈禱。只有四 6~7 間接地說：「天主派遣了自己兒子的聖神，到我們心內喊說『阿爸，父啊！』」本文第三部分將加以探討。

在《格林多前、後書》中，保祿提及祈禱各三次，有時說他為格林多信友祈禱感謝：「我時時為你們感謝天主」（格前一 4），「我們祈求天主，使你們不作什麼惡事」（格後十三 7），有時勸他們以祈禱面對不同生活情況：夫妻可以暫時分房，為

---

<sup>5</sup> 高夏芳，前引書，175 頁。

專務祈禱（格前七 5），誰渴慕神恩，就當多求建立教會的恩賜（格前十四 12~17），有時保祿切望信友們把祈求和感恩合成一個祈禱：「只要你們以祈禱協助我們；這樣，因有許多人為我們求得恩賜，將來也有許多人替我們感恩」（格後一 11）。最後，保祿肯定，因著格林多教會的慷慨捐款，人們會光榮天主，為他們祈禱，而嚮往他們（格後九 13~14）。

在《羅馬書》中，保祿在開始說到自己的祈禱，在收尾時請求弟兄們為他祈禱。他隆重地引天主為他作證，他怎樣不斷在祈禱中，時常紀念羅馬的信友，懇求天主能有一個好機會，到他們那裡去（一 9~10）。在書信結束時保祿寫說：

「弟兄們！我因我們的主耶穌基督，並因聖神的愛，請求你們，以你們為我在天主前的祈禱，與我一起奮鬥，使我脫免猶太地不信者的手，並使我帶到耶路撒冷的款項，得蒙聖徒悅納。」（十五 30~31）

羅八 15~37 有關聖神與基督徒祈禱的關係將在本文之第三部分討論。

保祿的四封獄中書信有一大特點，就是除了上述六封書信談論祈禱的全面性以外，還加上了一股熱情，他給斐理伯人寫說：

「我一想起你們，就感謝我的天主；我每次祈禱，總懷著喜悅為你們眾位祈禱……，我所祈求的是：願你們的愛德日漸增長，滿渥真知識和各種識見……」（斐一 3~4, 9）

保祿也依靠信友們為他的代禱：「我知道，賴你們的祈禱和耶穌基督的聖神的輔助，這事（指保祿的坐牢和出自私見傳揚

基督的人)必有利於我的得救(兼指出獄和得到最後救恩)」<sup>6</sup>。書末也有勸勉祈禱的話:「你們什麼也不要掛慮,只在一切事上,以懇求和祈禱,懷著感恩之心,向天主呈上你們的請求」(斐四6)。

在只有25節的《費肋孟書》中,保祿用了4節(4~7)說出他的祈禱、紀念和感謝,爲了費氏的愛德與信德,及他的慷慨和善事,保祿「獲得了極大的喜樂和安慰」。保祿爲費氏祈求天主(6節),也希望因他們的祈禱能夠出獄去拜訪他們(費氏及1~2節所說的其他人士)。

《哥羅森書》與《厄弗所書》兩封書信之間的密切關係是很明顯的,也早爲學者們所肯定。無論在文學的特徵、神學的內容,或作者的先後各方面,都可互相參照<sup>7</sup>。二書信在談及祈禱時,一方面像在得前一樣,把祈禱與信、望、愛緊密地連在一起,另一方面推延得更廣、發揮得更長,並把天主三位一父、子、聖神帶入祈禱中:

「我們在祈禱時,常爲你們感謝我們的主耶穌基督的天主和父,因爲我們聽說,你們在基督耶穌內的信德,和你們對眾聖徒所有的愛德;這是爲了那在天上給你們所存留的希望……。這福音是你們由厄帕夫辣所學得的……是他給我們報告了聖神所賜與你們的愛。」(哥一3~5,7~8)

在弗一15~18也是一樣:「爲使我們的主耶穌基督的天主,即那光榮的父,把智慧之神給你們,以啓示祂(父),並使你

<sup>6</sup> 斐一9:括弧中的解釋採自法文的《大公譯本》(TOB1972)。

<sup>7</sup> 參閱:高夏芳,前引書,210~212頁。

們認識祂」<sup>8</sup>。

以上感恩的祈禱，與信望愛三德，並與天主三位有著密切的關聯。至於求恩祈禱，哥一 1~14 和弗三 14~19 有許多相似和互補的地方，留待本文第二部分詳述。這裡再指出保祿教導生活規範時，認為「以聖詠、詩詞及屬神的歌曲讚美主，因主耶穌的名感謝天主父」是信友生活的常態（哥三 16~17；弗五 19~2），因此勸他們「要恆心祈禱，在祈禱中要醒寤，要謝恩；同時也要為我們祈禱，祈求天主給我們大開傳道之門，能以宣講基督的奧秘」（哥四 2~4；參閱弗六 18~19）。

三封牧函提及祈禱的地方不多，也和以前的書信說法不同。《弟鐸書》全未提及，至於弟前、弟後只簡單地說：「當我在黑夜白日的祈禱中不斷懷念你時，我就感謝我所服事的天主」（弟後一 3）；或說：「我勸導眾人，要為一切人懇求、祈禱、轉求和謝恩」（弟前二 1）。對祈禱的規勸則有「我願意男士們在各地舉起聖潔的手祈禱……做寡婦的，黑夜白日常在懇求和祈禱」（弟前二 8；五 5）。

## 二、保祿談求恩祈禱和謝恩祈禱

本文第一部分把保祿的祈禱及他有關祈禱的言論，按照書信寫成的時間次序排列檢討。所達到的結論大致是：在保祿第二次和第三次傳教旅程中，所寫的六封書信已把祈禱的各個面向一一說出，不是有意地論說祈禱，而是不知不覺地坦誠說出，使人覺得祈禱是保祿生活的一部分，不必強求，沒有做作，而

---

<sup>8</sup> 「把智者之神給你們，以啓示祂」是 TOB 的譯文，思高聖經的譯文是「把智慧和啓示的神恩，賜與你們」。

是有意無意中，很自然地透露出來。四封獄中書簡也是如此，只不過語氣更加熱切，把祈禱與信、望、愛三德，及與天主聖三的緊密連繫闡釋得更加貼切，頗能反映一個坐監的人及期望不久會去見天主的人的實況。

三封牧函不多提祈禱，已如前述，但弟前二 1~7「應為眾人祈禱」的一段很有特色。法文的《大公譯本》(TOB)把這段稱為「禮儀祈禱」，並給所謂的「眾人」作了很好的註釋：信友們的祈禱應該是「為一切人」(1節)，祈禱的普世性相稱於教會的普世性，教會回應了天主普救世人的意願，「因為祂願意所有的人都得救」(4節)，也回應了基督的中保職務，「祂奉獻了自己，為眾人作贖價」(6節)<sup>9</sup>。第2節說要為眾君王和一切有權位的人祈禱，不妨記憶一下，當時的羅馬皇帝正是迫害教會的暴君尼祿(在位期間主曆54~68年)。

在此順便略談《希伯來書》中的祈禱。十分有趣的是，此書所談的都是基督的祈禱，並且補足了四福音關於耶穌的祈禱所說的未盡之意。希五 7：基督尚在世時，以大聲哀號和眼淚，向天主獻上了祈禱。七 25：耶穌常活著，為他們(由耶穌接近天主的人)轉求。十 5~7：基督入世時的祈禱。只在書信

<sup>9</sup> 弟前二 5~6 似乎是初期教會的一首信仰宣認，與另一首(三 16)一樣，都是簡要明確的短詩：

弟前二 5~6

天主只有一個，  
天主與人之間的中保  
也只有一個，  
就是降生成人的基督耶穌，  
他奉獻了自己，  
為眾人作贖價。

弟前三 16

他出現於肉身，  
受證於聖神，  
發顯於天使，  
被傳於異民，  
見信於普世，  
被接於光榮。

結束時，才說：「請為我們祈禱……我還懇切勸勉你們格外行祈禱，使我快回到你們那裡」（十三 18~19）。

現在本文第二部分要把保祿書信中的祈禱主題分成求恩與謝恩兩大類加以排列，並擇要予以解釋<sup>10</sup>。首先，保祿強調恆心祈禱及不斷祈禱的重要（羅十二 12；弗六 18；斐四 6；哥四 2；得前五 17；弟前二 8，五 5；參格前七 5），追隨耶穌的言教和身教（瑪六 5，十四 23~24），這也是初期教會的信友所踐行的（宗一 14, 24，二 42，四 24~30，六 4，十二 5）。爲了我們的各種需要祈求天主，表示我們對祂的信賴，爲了所得的恩惠及每時每刻的生命和存在而感謝天主，以求恩、謝恩交織成我們的一生。

### （一）求恩祈禱

保祿的祈求是爲了他寄信給他們的那些信友（羅一 9~10 弗一 16；斐一 4；哥一 3, 9；得前一 2，三 10；得後一 11；費 4）。保祿也請信友們爲他轉禱（羅十五 30；格後一 11；弗六 19；斐一 19；哥四 3；得前五 25；得後三 1；費 22；希十三 18），並要彼此代禱（格後九 14；弗六 18）。在這些祈禱中，要求什麼呢？主要是祈求在聖德上的成熟長大，並求天主消除各種障礙：內在的（格後十二 8~9）和外在的（得前二 18，三 10）。我們也該爲國家社會的秩序和正常的運轉而祈禱（弟前二 1~2）。

今在此選擇兩段獄中書簡的話，來體味保祿爲信友們所祈求的是什麼。一是哥一 9~14，一是弗三 14~19。不必多作解釋，

<sup>10</sup> 以下資料得力於英文的《新耶路撒冷聖經》（London，1985）之「羅馬書」八 27 註 m。

只須把整段言詞逐句分開慢慢誦讀，以體味每一句話的飽滿內涵。哥一 9~14 如下<sup>11</sup>：

「為此，自從我們得到了報告那天起，就不斷為你們祈禱，懇求天主使你們對他的旨意有充分的認識，充滿各樣屬神的智慧和見識，好使你們的行動相稱於主，事事叫他喜悅，在一切善功上結出果實，在認識天主上獲得進展，全力加強自己，賴他光榮的德能，含忍容受一切，欣然感謝那使我們有資格，在光明中分享聖徒福分的天父，因為是他由黑暗的權勢下救出了我們，並將我們移置在他愛子的國內，我們且在他內得到了救贖，獲得了罪赦。」

弗三 14~19 把這一祈禱帶入更深更遠的層次。為懂得這一祈禱之深之遠，不能不先領悟在三 1~13 所說的啓示<sup>12</sup>、奧秘<sup>13</sup>、

<sup>11</sup> 哥一 12~14 與宗廿六 16 十分接近。二處所有的共同點是：黑暗的勢力、由一國移入另一國、遺產（聖徒的福分）、罪赦、進入聖徒的團體（TOB 註。以下註 12~14 亦然）。

<sup>12</sup> 啓示一詞能有三重含義：(1)耶穌光榮中的來臨（參格前一 7；得後一 7）；(2)宗徒啓示，即與福音及傳福音者的聖召有關的啓示（迦一 12, 16；參羅十六 25）；(3)先知啓示，有關天主旨意的某一層面，和基督徒的服從（如格前十四 6；迦二 2），此處的啓示是指第二種，即宗徒啓示。

<sup>13</sup> 「奧秘」是《厄弗所書》和《哥羅森書》的基本主題，指謂天主的永遠計劃，過去隱然不現，如今向世人揭曉（弗一 9~10；哥一 26~27；另參閱更早的羅十六 25~26；格前二 7~9）。奧秘的說法，與其說是來自希臘文化，不如說是植根於猶太的默示傳統（參閱達二 21~23、28~30、47；《厄諾客書》及《谷木蘭文獻》）。在此說，這一奧秘已在耶穌基督身上完成，而透過保祿使徒的職務在教會中彰顯其所有的功能：外邦人蒙召得求恩，猶太人民在同一奧體內與一切民族修好，基督與其教會完婚，整個宇宙委順於

天上的率領者和掌權者<sup>14</sup>所指的是什麼，因為在 14 節所說的屈膝祈禱是重拾 1 節所中斷的話<sup>15</sup>。而整篇在第三章中的釋秘（2~12）<sup>16</sup>和祈禱（14~19），又是經過第二章的中斷後，重拾一 16~23 的祈禱，而以三 20 的光榮頌結束了書信的第一部分。可見《厄弗所書》把求恩的祈禱推到了最高的層次，所求的是與最崇高、最神聖的奧秘——天主聖三及其救人的永恆計劃有所認同、有所合一，信友們應該在這方面日有進境，直至「充滿天主的一切富裕」（三 19）。

## （二）謝恩的祈禱

保祿特別強調謝恩祈禱的重要（格後一 11；弗五 4；斐四 6；哥二 7，四 2；得前五 18；弟前二 1）。為哪些事謝恩呢？首先，為天主所賜的每一恩典（弗五 20；哥三 17），特別為了天主所賜的食糧。這裡可引一些在本文第一部分沒有引徵過的章節，以突顯飲食的主題在保祿書信中的重要性，像在新舊約聖經各類書中一樣，特別是在主耶穌的生活和言論中。

「那吃的，是為主而吃，因為他感謝天主；那不吃的，也是為主而不吃，他也感謝天主。」（羅十四 6）

---

基督。奧秘是保祿福音的特殊對象，與他在其他宗徒之外所蒙受的獨特召叫分不開。弗三 1~13 繼續發揮弗二 11~22 所說（一切於基督內合一），把重點移到保祿身上。

<sup>14</sup> 率領者和掌權者是指猶太及其他世間宗教的負責者（人和神）不知天主計劃的發展。現在教會把猶太人與外邦人合一，啓示了天主計劃的最後階段，那些掌權者開始明瞭，新人類可以在基督內直接走向天主，他們臨時的、歧義的角色已成過去。

<sup>15</sup> 弗三 1 與 13 前後呼應。

<sup>16</sup> 弗三 14~19 的祈禱內容須由 2~12 的釋秘來懂。

「所以你們或吃或喝，或無論作什麼，一切都要為光榮天主而作。」（格前十 31）

「他們（那些偽善的說謊者）戒絕一些食物；這些食物本是天主所造，叫那信仰而認識真理的人，以感恩的心所享用的。」（弟前四 3）

保祿自己在書信開始常常感恩（羅一 8；格前一 4；斐一 3；哥一 3；得前一 2；得後一 3；費 4），迦一 1 沒有謝恩的字句，表示保祿的感恩之言不是一個客套，而真是為了收信者的信仰感恩。保祿也渴望感恩的精神滲透基督徒彼此間的一切交往（格前十四 17；格後一 11；四 15；九 11~12）。在禮儀聚會中，感恩和讚頌的祈禱應佔優先（格前十一~十四），這些讚美和感激的情懷才是為禮儀譜曲的基督徒音樂作家所該有的（弗五 19；哥三 16）。

### 三、基督徒的祈禱靠聖神的內心啓發

除了跟保祿學習祈禱以外，他有關於祈禱的言論，尤其是聖神在祈禱生活中的重要角色，有助於我們對祈禱的了解和實踐。保祿多次肯定是天主聖神啓迪基督徒的祈禱，他寧願強調這一點，而不願重複傳統智慧所慣說的，祈禱的條件是什麼，或祈禱的效果如何把握<sup>17</sup>。條件也好，效果也好，保祿認為都因了基督的神住在信友心中而有了保障，因這聖神的臨在，基督徒能像赤子般向天主喊出「阿爸，父啊！」（羅八 15, 26~27；迦四 6；弗六 18）

「為證實你們確實是天主的子女，天主派遣了自己兒

<sup>17</sup> 參閱：雅一 5~8；四 2~3；五 16~18；若壹三 22；五 14~16。

子的聖神，到我們心內喊說：『阿爸，父啊！』」（迦四 6）

父派遣聖神，如同派遣聖子到世界上來一樣。聖神被派到信友的內心深處，給他們作證，他們作基督徒的條件是什麼，他們的新生命是什麼：是以天主為父。

這一基督徒身分的基本問題，保祿在《羅馬書》裡繼續加以發揮：

「你們所領受的聖神，並非使你們作奴隸，以致仍舊恐懼；而是使你們作義子。因此，我們呼喊：『阿爸，父啊！』聖神親自和我們的心神一同作證<sup>18</sup>：我們是天主的子女。」（羅八 15~16）

稱天主為「阿爸」是整個猶太宗教傳統所沒有的說法。這一暱稱透露耶穌與天父的親密關係，一如福音書所報導的（谷十四 36；參閱：瑪十一 25；路廿二 42 等）。我們的義子名分讓我們有分於耶穌與天父的父子關係。

獄中書簡的《厄弗所書》，在講完基督徒全副武裝後（真理作帶、福音作鞋、信德作盾、救恩當盔、聖神作利劍，即天主的話），重複地提到聖神和祈禱：

「時時靠著聖神，以各種祈求和哀禱祈禱；且要醒寤不倦，為眾聖徒祈求，也為我祈求，使我開口的時候，賜我能說相稱的話，能放心大膽地傳揚福音的奧秘。」（弗

---

<sup>18</sup> 思高聖經的譯文「聖神親自和我們的心神一同作證」，不如 TOB 的譯文「聖神親自給我們的心神作證」。這裡不需要兩個不同的證人，像舊約法律所規定的那樣（申十九 15；新約的引徵在若八 17；瑪十八 16；格後十三 1）。

## 六 18~19)

這些話很恰當地把「保祿與基督徒的祈禱」這一主題作了一個綜合：時時處處，依靠聖神，各種祈禱，不眠不倦，為衆聖徒，為傳教士，適當言詞，宣講福音，大膽為奧秘作證<sup>19</sup>。

聖神以外，保祿也說基督在天主的右邊親自為我們轉禱：「誰能定他們（基督徒）的罪？是那已死或更好說已復活，現今在天主右邊，代我們轉求的基督耶穌嗎？」（羅八 34 參閱：希七 25；若壹二 1）。天父的答覆則是十分慷慨的：「願光歸於天主，他能照他在我們身上所發揮的德能，成就一切，遠超我們所求所想的」（弗三 20）。

## 結 論

祈禱是基督徒的特色，以致基督徒的別名就是「那些呼求耶穌基督之名的人」（格前一 2；參閱：羅十 9~13；宗二 21，九 14, 21，廿二 16；弟後二 22；雅二 7）。基督徒的祈禱又有很多特色，與舊約相比，就是基督徒祈禱的視野要廣闊多了：

高度：聖神啓迪，基督代禱，天父慷慨垂允

深度：人性深處，人心隱密處，與基督聖言聖體共融

長度：由造天造地到新天新地，天主的造世救世計劃

寬度：由本家本族，到古今中外各民族

當然，新約祈禱的四個向度還是本著信、望、愛及虔敬之德來實踐，這樣也就與舊約的祈禱會合，因為最後還是一個天主跟一個人類的交往。

<sup>19</sup> 《猶達書》第 20 節也提到「在聖神內祈禱」。

## 《若望福音》的智慧降生論

(下)

張春申

本文乃作者在輔大神學院第廿七屆神學研習會〈基督論本地化的嘗試〉後，所做「耶穌是天主智慧」系列神學解釋努力的初步成果展現。本文上篇在134期，514~523頁；中篇在135期，13~26頁。

本期刊出的屬於全文的第三段，自《若望福音》的〈光榮之書〉探討智慧降生論。〈光榮之書〉中的「耶穌苦難」已在(中)篇刊出，此處的討論僅限於「耶穌復活」，亦即《若望福音》第廿章。

### 四、光榮顯現(若廿)

本文分為三部分刊出，前兩篇已分別表達了降生成人的智慧：首先在〈啓示之書〉內，天父在耶穌人世的工程中啓示了自己；接著在〈光榮之書〉內，降生的智慧在天父的懷中彰揚。前者「啓示」乃是藉著神蹟，後者「彰揚」則是透過顯現。但無論是神蹟或顯現，二者都因著看見，並要求相信。當然，相信才是有福的，不過，這裡的「看見」卻更是「透視」—信仰的透視。

在上述的導言之後，我們緊接著進入本文有關智慧的主

題：天主子耶穌基督，是永遠的智慧成爲血肉，使凡接受他的，也就是相信他的人，都能成爲天主的子女（參：若一 12）。爲此，本文的這部分，以「光榮顯現」中的四幕（1~10；11~18；19~25；26~29），作爲天主智慧之顯揚，並呈現各個接受者一亦即相信在天父懷中的智慧之顯揚——的不同情景。

《若望福音》有關光榮顯現的記錄，基本上在於說明逾越奧蹟信仰之產生。而這，恰與降生智慧論非常配合，我們可以這樣改寫說：「智慧成了血肉，寄居在我們中間；我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮」（參閱：若一 14）。所謂光榮，更是升到父那裡去的智慧的光榮（參閱：若廿 17）。爲此，本段乃根據《若望福音》第廿章，說明智慧的光榮顯揚，分爲三次顯現，以及之前的空墓事件，共四幕來作分析、說明。

在開始研討這四幕之前，有一個共同指標可以先予說明：每一幕之末幾乎都有「看見」與「信」二字，雖然其中第二幕只有一次「見」，但它也深具「信」的意義，而且在這幕中，它更含「信」的透視深意。

至此可見，本文此部分的主旨在於自另一方面來發表若望的智慧降生論，而它已一貫地以「看見」、「信」來表示「接受」。其實，《若望福音》之初的〈序言〉中，已再三地敘述了：世界不認識他（10）；自己的人沒有接受他（11）；不過，「凡接受他的，他給他們……成爲天主的子女」（12），於是智慧降生成人居我人間；接著若望說「我們見了他的光榮，正如父獨生者的光榮，滿溢恩寵和真理」（14），這裡已有「見」字出現，不過它也深具「信」的透視意義。

由此我們可以注意到，不論在〈標記之書〉或在現今的〈光榮之書〉中，最後都有一個結語，是有關「接受」與否的情況，

而且都以「看見」、「信」來表達。

從〈標記之書〉結束前福音作者的感想(十二 37~43)中,以及耶穌自己的宣言(十二 44~50)中,都可見接受耶穌與否皆以「看見」、「信」來表達。若望感慨地說:「耶穌雖然在他們面前行了這麼多的神蹟,他們仍然不信他」(十二 37),但還是樂觀地表示「首領中,仍有許多人信從了耶穌」(十二 42);而耶穌在自己的宣言中,則轉指天父說:「信我的,不是信我,而是信那派遣我來的;看見我的,就是看見那派遣我來的」(十二 44~45)。由此可見,接受耶穌與否皆以「看見」、「信」來表達。

縱然若望在〈標記之書〉之末,對於「接受」與否似乎表示並不完全成功;不過本段,也即〈光榮之書〉的結尾,因著耶穌光榮的顯現,受到自己門徒的完全「接受」,情況則有所不同。我們現在便進入這四幕來介紹耶穌的光榮顯現<sup>1</sup>。

### (一) 墳墓已空 (1~10)

耶穌的死亡埋葬猶如智慧王般的堂皇:一百斤的沒藥及沉香調和的香料(十九 39~40)、一座新的墳墓,顯然是相當的隆重。

在第一幕中的三個人:伯鐸與耶穌所愛的門徒,是苦難記錄中進入大司祭庭院的兩位;以及瑪麗德蓮,站在十字架下的一位。這三位,是墳墓已空這一幕中的人物。

若望為我們指出「清晨,天還黑的時候」(1),此處不是

---

<sup>1</sup> 本文取材,多自 Ignace de La Potterie, *The Hour of Jesus, the Passion and the Resurrection of Jesus According to John*, Alba House: N.Y., 1989.

只指天空，按他的慣例，應該還指「智慧」被埋，導致他們心靈黑暗。德蓮只見墓開，便已斷定有人搬走了主。於是去見兩位門徒，向他們說明。接著，耶穌所愛的門徒跑得快，而伯鐸置於後邊，也該有《第四福音》一貫的象徵意義，但此非重點。

這一幕是四幕之初，但按照接下來四幕的進展，可見出這位復活的降生成人之智慧，在不同的人身上也有不同程度地被「接受」。若望在此一方面指出，耶穌所愛的門徒「一看見就相信了」（8），另一方面卻表示「兩個門徒又回到家裡去了」（10），可見尚未彰顯後來所說的「喜歡」（20），也等於說這兩個門徒尚未經驗逾越奧蹟之喜樂。那麼，所謂「一看見就相信了」，按照聖經學家的文字研究，也僅是一種初步的、尚未完成的信仰。「這是因為他們還不明白，耶穌必須從死者中復活那段聖經」（9），可見初步的信仰，尚未完全與天主的話相合。為此，作為四幕之初，福音作者似乎有意一步步地敘述逾越奧蹟信仰的進展。

瑪麗德蓮與兩位門徒尚未完全相信出自天父智慧的復活，這表示逾越奧蹟截然超越人的期待。而兩位門徒黯然「又回到家裡去了」（10），這又是《第四福音》的筆法，它與此幕之初的「天還是黑的時候」相互呼應，表示伯鐸與另一門徒處於尚未開啓的心靈境界之中。

這是第一幕，不過已經打破死亡的靜默了。

## （二）顯現給瑪麗德蓮（11-18）

第二幕寫得最長，從降生智慧論來看，這是關鍵性的一幕，對此我們必須多下工夫，雖然無法細述一切，但也努力使內容

多有根據<sup>2</sup>。基本上分為兩個領域：(1)此幕與舊約智慧傳統；(2)此幕與《雅歌》。

### 1. 第一個領域：此幕與舊約智慧傳統

這幕的〈引言〉(11~13)表示瑪麗德蓮還以為有人搬走耶穌遺體；顯現的耶穌卻問她說：「女人，你哭什麼？你找誰？」但，她尚無反應。於是耶穌叫她「瑪利亞」，她立刻認出，同時轉身向耶穌說「辣步尼（師傅）！」(11~16)

此幕與《若望福音》中耶穌初次出現有關。那時若翰為他作證，兩位門徒跟在耶穌後面，若望記說：

「耶穌轉過身來，看見他們跟著，便問他們說：『你們找什麼？』他們回答說：『辣比！（意即師傅）你住在那裡？』他向他們說：『你們來看看罷！』他們於是去了……，就在他那裡住下了。」（若一 38~39）

耶穌問話中的「找」如此重要，有的聖經學者甚至詮釋為這是向所有讀者的問話。總之「覓則獲」誠是《若望福音》之初以及之末的雙重主題。這主題也是舊約智慧傳統的大題目：

「...應以誠樸的心尋求上主，因為凡不試探上主的，都可以尋到上主...」（智一 1~2）

「智慧是光明的...尋覓她的，就可找到她...」（智六 13；參閱：箴一 28）

瑪麗德蓮僅是一例；之前，晚餐廳中耶穌與門徒的談話早已含有「覓則獲」的許諾：

---

<sup>2</sup> 主要根據：André Feuillet, "La Recherche du Christ dans la nouvelle alliance d'après la christophanie de Jo. 20, 11~18." *L'Homme devant Dieu*, vol. 1, pp. 93~112.

「只有片時，你們就看不見我了；再過片時，你們又要看見我。」（若十六 16）

可見降生智慧論在《若望福音》的首尾交接<sup>3</sup>。

## 2. 第二個領域：此幕與《雅歌》

對於此幕的第二個領域，我們由兩個方面討論：第一，智慧耶穌向瑪麗德蓮的指示，以及她的逾越信仰；第二，智慧傳統中的《雅歌》與此幕之間的問題。兩方面的討論都與智慧降生論有關。

第一方面即是說明 17、18 兩節聖經。首先，「耶穌向她說：『你別拉住我不放，因為我還沒有升到父那裡。』」（17）。復活基督升到父那裡，究竟何指？由於若望思想強調的是耶穌與父之間的神聖關係，於是「升」、「那裡」一類的用詞，更是超越「空間」的概念，屬於位際與結合的境界。於是耶穌向德蓮說的這一句話含有一個過程，他已經復活，但尚未回到「父懷」（若一 18）。德蓮面對的是過程中的復活耶穌。這或許是新約聖經中唯一的例子。

根據這樣的意義，可以註解「你別拉住我不放」。它與一般所想的瑪麗德蓮的情緒無關，更是耶穌指出與自己完美的結合，尚須等他回到父那裡。降生成人的智慧是在父的光榮中與相信他的人合而為一；這是晚餐廳中談話的主題之一。在這過程中，尚非達到「拉住不放」的結合。為此，顯現的耶穌要她去報告，因為他正回歸天父，然後還要降來他們中間（19），在天父的光榮中顯現給他們<sup>4</sup>。

<sup>3</sup> 同上，pp. 95~96.

<sup>4</sup> 同上，pp. 100~102.

這樣的詮釋引領我們繼續討論第一方面關於瑪麗德蓮的逾越信仰，雖然她去告訴門徒「我見了主」（18），但她並未看見復活耶穌完美的光榮，因為他尚未回到天父那裡。那麼瑪麗德蓮的逾越信仰又是怎樣的呢？

若將此幕與第一幕比較，瑪麗德蓮的表達更顯個人特質。前一幕她說：「有人從墳墓中把主搬走了，我們不知道他們把他放在那裡」（2）。這顯得她是婦女團體之一，同時也未表達出自己與主的親切。至於第二幕的描寫中，她的個性特別明顯：此時她對天使之顯現視若無睹，她一心注意「我主」（13）。她去報告門徒的話也是個人性的（18），此與第三幕中的門徒不同（25）。瑪麗德蓮的「我見了主」，該是信仰中之「見」，一種透視；此是初步與復活耶穌相遇之後的深刻信仰。由此我們進入此幕第二個領域的第二方面：舊約《雅歌》與此幕之間的問題。

第二方面更是由於顯現給瑪麗的內容，尤其降生成人的是天主的智慧，使人想起舊約智慧傳統之一的《雅歌》。聖經學者為此搜索《若望福音》第廿章的第二幕與《雅歌》之間相連的線索，由於牽涉很多的詮釋大作，我們不擬再去介紹，無論如何，二者都與智慧有關，這為本文的意向已經足夠<sup>5</sup>。

### （一）顯現給門徒（19-25）

這一幕與顯現給瑪麗德蓮之間，對比之處非常清楚，自降生智慧而言，現今已在天父的光榮中，而且來站在門徒們中間（19），他擁有完整的德能（參閱：智七 22-30），但是仍舊

---

<sup>5</sup> 同上，pp. 102-112.

保持降生的標記與救世苦難的痕跡(20)。若說第二幕顯現是個人性的，那麼第三幕的顯現，教會的幅度則清楚易明，同時也強調教會的使徒性。

天父是使命的根源，派遣與父永遠同在的智慧降來人間；現在，則是升到天父那裡的降生成人的智慧，由他派遣門徒，賦予他們智慧之神、天主威能的氣息(21, 22；參閱：智七 22, 25)，門徒於是領受「赦免」與「保留」的分辨能力(23)。整體而論，前一幕尚是在地上氛圍中的顯現，智慧耶穌升向天父途中；而這一幕則已在神的氛圍中，智慧耶穌已升到天上，在天父的光榮中顯現。

因此，門徒的經驗是逾越奧蹟的平安(19, 20)與喜樂(20)，集體性地表達「我們看見了主」(25)；這是教會的信仰，是透視的信仰(看見)；是隆重的信仰主耶穌(25)。這在第二幕中是無法表示出來的，事實上它已是逾越信仰的高峰。但是多默的缺席，為下一幕埋下了伏筆(25)。

## (二) 顯現給多默(26-29)

如果說第二與第三兩幕彼此對照，那麼，現在這第四幕則可與第一幕互相呼應。但首先我們必須澄清一個中文用詞「看見」，這個詞在聖經原文中，有著兩個不同的希臘字：一是感官之「看」(20, 25)；一是信仰的「透視」(25, 29)。前者出現在「門徒見了主」、「我除非看見他手上的釘孔」；後者則有「我們看見了主」、「因為你看見了我」。兩者之別，為我們的這幕說明是必須的。

這幕重要的訊息顯然是「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」(29)。這裡一方面是責備

多默，因為他早該由於宗徒團體的信仰作證（25）而相信，但他並沒如此，而要求自己感官看見。果然他由主得到此一顯現而相信降生成人的智慧是主、是天主。不過，未經感官的看見而相信的，才是有福（29）。這是第四幕的重要訊息。

再者，第四幕對耶穌顯現的意義也因此澄清了。顯現，爲了宗徒的教會性作證是需要的，這是第三幕的要義：基督顯現、救援的痕跡、門徒受派、聖神德能，與作證「我們看見了主」是一個整體。至於「沒有看見而相信的，才是有福」更是第四幕的主旨。

如果我們再將第四幕與第一幕作比較，尚可發現相似的因素：即「看見而相信」的連結（29），在第一幕中也有：「那時先來到墳墓的那個門徒也進去了，一看見就相信了」（8）。同樣，對多默責備「那些沒有看見而相信的，才是有福」（29），也在第一幕中出現過，也就是兩位門徒的回到家裡（10），原來由於墓空，他們可以不必看見顯現而明白聖經（9），但是他們卻只是回到原點。所以第四幕與第一幕之間，具有互相呼應的意味。

如此，我們結束了〈光榮之書〉中的智慧降生論，必須承認四幕中的第二幕，更爲明顯地突出智慧的蹤跡，至於其他的三幕，基本上是根據《若望福音》〈序言〉而有的探討而已。

## 結 論

本文的寫作，陸續參閱有關著作，可說是一邊閱讀，一邊構思，爲時頗長，文章也分三次發表。《若望福音》原是降生成人的智慧之訊息，該無疑議。然而我們盡力揣測該福音三大部分中的智者耶穌，則是嘗試，雖然也設法根據聖經學家的著

作，但無法肯定本文內容都具基礎；因此只能視它為一種神學性的思考。為此，自聖經學的觀點來說，大概有些望文生義的因素在所難免。另一方面，由於我們參考書中，對《若望福音》中含有「智慧傳統」的肯定，實無異議<sup>6</sup>，所以本文也不是空穴來風，該是嘗試與探討，尚祈專家批判與指點。

---

<sup>6</sup> Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I-XII*, pp.cxxii~cxxvii.

# 道—邏各斯—基督

## 老子、斐洛與若望的比較

(上)

黃克鏞<sup>1</sup>

本文分為上、下兩篇：上篇介紹和比較老子的道與斐洛的邏各斯，格外討論兩者的宇宙性意義；下篇首先將斐洛的邏各斯理論與《若望福音》〈序言〉連接，然後描述老子「聖人」的特色，討論道的倫理意義；目的是要從道家聖人的角度，觀看《若望福音》的基督—降生成人的聖言，這是全文的主旨。筆者的用意是描繪《若望福音》基督面容的一些道家風格，使這基督畫像帶上東方色彩。

### 前言

近期神學界對本地化問題引起了新的興趣，紛紛探討神學本地化的意義及應採取的路向<sup>2</sup>。一般同意本地化方法該是多元

---

<sup>1</sup> 本文作者：黃克鏞神父，本篤會會士，美國加州 New Camaldoli Hermitage 隱修士。為倫敦大學文學士及神學碩士，羅馬額我略大學神學博士，論文專門研究拉內基督論（*Logos-Symbol in the Christology of Karl Rahner*, Rome: LAS, 1984）。本文曾以英語發表，見 Joseph H. Wong, "Tao-Logos-Jesus: Lao Tzu, Philo and John Compared," in Roman Malek (ed.), *The Chinese Face of Jesus Christ* (Monumenta Serica MS50) vol.1 (Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2002), pp. 87-126；中文版經改編後分上、下篇在《神學論集》登載。

<sup>2</sup> 有關神學本地化不同路向的討論，參閱：楊熙楠編，《漢語神學叢

的，但由於傳統思想對中華文化有如此深遠的影響，筆者認為基督教與儒、道、釋等傳統思想的對談與融通，始終是神學本地化不可缺少的要素之一。有關基督教與儒家或佛教思想的比較已有不少的著述，本文願意討論道家思想與基督教的異同，作為神學本地化的嘗試。

老子的道與《若望福音》的聖言頗有相似之處，這曾引起不少學者的關注，如近日學者吳經熊便是把《若望福音》的開端譯作：「太初有道」。道是中國哲學思想的主要範疇，在老子以前，這一般指天道或人道，有規律或準則的意義。老子首先給予道以形上學的意義，以道為萬物的本體或本原<sup>3</sup>。老子的道基本上具有對於宇宙（cosmological）及有關人生（anthropological）的兩種意義，其宇宙意義表示道對於宇宙生成及運行的作用，有關人生的意義表示道是人倫理行為及修養的準則。這兩種作用彼此連貫，在《道德經》有平均的論述。

《若望福音》「聖言」的希臘原文是 *logos*<sup>4</sup>，如同道在中

議》（香港：漢語基督教文化研究所，2000）；張春申，〈神學（靈修）本地化的回顧與前瞻〉《神學年刊》21期（2000），1~17頁；吳智勳，〈神學本地化的原則〉《神思》47期（2000），1~21頁；黃瑞俊，〈現代多元處境中的漢語基督神學：乘載、轉化和期待創造〉《神學論集》131期（2002春），134~157頁。

<sup>3</sup> 參閱：馮友蘭，《中國哲學史》增訂本上冊（台北：商務，1990），218頁；有關「道」在中國哲學思想史的演變，參閱：張立文編，《道》（台北：漢興，1994）。

<sup>4</sup> 舊約聖經希臘文譯本以 *logos* 翻譯希伯來文的 *dabar*；*dabar* 有動態意義，除了「說話」的意思外，也包含行動和事蹟等意義；「上主的話」表示祂啟示的圓滿。參閱：Raymond E. Brown, *The Gospel according to John* (Anchor Bible 29) (Garden City, NY: Doubleday, 1966), pp. 520-521.

國哲學有特殊地位，logos 也是希臘哲學的重要觀念，包含「言」和「理」的意思。如同老子的道，若望〈序言〉的聖言也具有對於宇宙和人類救恩的雙重意義<sup>5</sup>；但〈序言〉對聖言的宇宙性任務只是簡略提及（若一 3, 10），卻偏重於聖言對人類救恩的意義。《若望福音》本身更專注於降生的聖言有關啓示和救恩的任務；〈序言〉所用的聖言一詞，在福音中也不復出現了。

老子雖然討論道的形上意義，但他真正關心的還是道對於人生的意義：道引導人成為「聖人」。本文主旨在於從道家聖人的角度觀看《若望福音》的基督，藉此展示基督容貌的一些道家風采。文中可以看到聖人的基本特點，如與道同體、歸根復命、自然無爲、柔弱不爭等，都反映在基督身上。聖人與基督的對照特別顯示道和聖言對於人生或救恩的意義，在這方面，老子和若望均有豐富的論述，足以相比。但在比較道和聖言的宇宙意義時，卻會遇到雙方資料不均衡的困難；老子對道的宇宙性意義有深入的討論，但若望〈序言〉有關聖言這方面的描述卻不多。

筆者認爲亞歷山大的斐洛（Philo of Alexandria，約主前 20 年～主曆 50 年）有關「邏各斯」（logos）的理論，能有助於道與聖言的比較。不少學者同意《若望福音》的〈序言〉與斐洛同出於希臘化的猶太思想背景<sup>6</sup>；邏各斯是斐洛思想體系的基本觀念，若望的聖言與斐洛的邏各斯相似，其中不同的地方是，斐洛除了討論邏各斯的救恩意義外，也遠較若望更關注邏各斯

---

<sup>5</sup> 參閱：Thomas H. Tobin, "The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation," *The Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp. 257-261.

<sup>6</sup> 同上，253 頁。

的宇宙性意義。因此，斐洛的邏各斯及若望的聖言，可以分別與老子道的宇宙意義及倫理意義作比較。

筆者對於斐洛的選擇也有另一重要理由，爲了把基督信息傳播給中國人，應盡可能描繪具有東方色彩的基督畫像。爲了達到這目的，可採途徑之一是在表達基督信息時，設法與中華文化配合，尤其與儒、道、釋等傳統思想融會貫通。在這方面，斐洛可以提供卓越的模式，斐洛致力於文化交流的工作，借助希臘哲學思想，特別是中期柏拉圖哲學，詮釋猶太聖經<sup>7</sup>，在他多產的著述裡成功地達成猶太思想與希臘文化的融合<sup>8</sup>；斐洛的著作對早期教父神學思想有重大影響<sup>9</sup>。

本文分爲上、下兩篇：上篇介紹和比較老子的道與斐洛的邏各斯，格外討論兩者的宇宙性意義；下篇首先將斐洛的邏各斯理論與《若望福音》〈序言〉連接，然後描述老子「聖人」的特色，討論道的倫理意義；目的是要從道家聖人的角度，觀看《若望福音》的基督—降生成人的聖言，這是全文的主旨。筆者的用意是描繪《若望福音》基督面容的一些道家風格，使這基督畫像帶上東方色彩。

<sup>7</sup> 斐洛釋經的一個基本原則是「以梅瑟爲一位偉大哲學家，更確切地說，是以他爲一位中期柏拉圖哲學家」；參閱：John Dillon, *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220* (London: G. Duckworth, 1977), p.143.

<sup>8</sup> 本文有關斐洛著作的引述取自 *Philo*, tr. F.G. Colson and G.H. Whitaker, Loeb Classical Library, vols. I-X (原文與英文對照) (Cambridge, MA: Harvard UP, 1929-62)；中文引述由筆者自譯。

<sup>9</sup> 參閱：David T. Runia, *Philo and the Church Fathers: A Collection of Papers* (Leiden: Brill, 1995).

## 一、道與邏各斯——老子與斐洛

### (一) 老子的道：有、無；道、德

道是老子哲學的中心觀念，老子的道包含多種意義，學者有不同的解釋；但大致認為可以把道的意義歸納如下：道是形上的終極實體；使宇宙生成的動力；促使萬物運動的規律；作爲人倫理行爲的準則<sup>10</sup>。本文這部分格外討論道的形上和宇宙性意義，此意義是基於一項重要的預設：爲了使宇宙萬物生成，必須有一先於一切的總原理，即道的存在。

#### 1. 有無與萬物

《道德經》廿五章描述道的存在及與萬物的關係：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天地母。吾不知其名，強字之曰「道」，強爲之名曰「大」。

這段文字概括了老子的宇宙生成論，說明道存在於一種渾樸或混沌不分的狀態；靜而無聲，動而無形。在天地之先已存在，且是天地萬物生成的原理，因此，「可以爲天地母」<sup>11</sup>。老子自認不知其名，王弼對此加以註釋說：「名以定形。混成無形，不可得而定，故曰『不知其名』也」<sup>12</sup>。

<sup>10</sup> 參閱：陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（台北：商務，1997），52頁；唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》（台北：學生書局，1974），348-365頁；作者列舉「老子言道六義」。有關近日中國學者對老子「道」的各種詮釋，參閱：劉笑敢，《老子》（台北：東大，1997），184-198頁。

<sup>11</sup> 通行本作「天下母」，帛書甲、乙本均作「天地母」。

<sup>12</sup> 袁保新編，《老子王弼注》（台北：金楓，1986），82頁。

老子在《道德經》一再強調道是沒有形體、不可見及不可思議的：

視之不見，名曰「夷」；聽之不聞，名曰「希」；搏之不得，名曰「微」<sup>13</sup>。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍<sup>14</sup>。

道是無色、無聲、無形的，幽而不顯，不是感官所能把握的；由於道超越我們的感官，它也是不可思議的，為此老子說它「不可致詰」。但這無形的道並非一無所有；這裡所說的「無物」並不是指「空無所有」（nothingness），卻是說道是沒有形像，不具名相的實存體<sup>15</sup>。

道既是感官無從探索和認識的，那便如河上公所說，只能「受之以靜，求之以神」<sup>16</sup>；即只能在虛靜中以心神體會道。《道德經》提示，這種虛靜中對道的體會不是思考的結果，而

<sup>13</sup> 河上公對此三句的註釋如下：「無色曰夷；言一無采色，不可得視而見之。無聲曰希。言一無音聲，不可得聽而聞之。無形曰微。言一無形體，不可搏持而得之。」見王卡校對，《老子道德經河上公章句》（北京：中華，1993），52頁。

<sup>14</sup> 《道德經》十四章：「是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍」；這幾句話是描述「無物」並非真的一無所有，只是無狀、無象、若有若無而已。河上公解釋「惚恍」為「若存若亡，不可見之也」。見王卡，《河上公章句》，54頁。

<sup>15</sup> 《道德經》廿一章說：「道之為物，惟恍惟惚，惚恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；冥兮窈兮，其中有信。」這章如同十四章，都是描述形上之道的。形上之道恍惚無形，若有若無；但在深遠暗昧之中，卻是「有象」、「有物」、「有精」、「有信」。這節說明了道的真實存在性。

<sup>16</sup> 王卡，《河上公章句》，53頁。

是內心的直覺，是透過觀照萬物而達致的：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根」（《道德經》十六章）。老子認為必須致虛守靜，才能觀照萬物的活動，體察萬物生長發榮，又「各復歸其根」，即復歸於道<sup>17</sup>。因此，道有隱晦及顯示的兩面，道藉著創生萬物把自己顯示出來，但它本身卻是隱藏著的萬物根源。老子以有、無表示道顯與隱的兩面，並說：「天下萬物生於有，有生於無」（《道德經》四十章）。《道德經》提及有、無的經文雖然不多，但莊子卻認為有、無是老子反思的主題：

古之道術有在於是者，關尹、老聃，聞其風而悅之。  
建之以常無有，主之以太一。（《莊子·天下篇》）

學者一般同意，《道德經》第一章是全書的提綱挈領，格外討論道為無、有的觀念，及道與萬物的關係：

道可道，非常道；名可名，非常名。  
無，名天地之始；有，名萬物之母。

《道德經》開始便聲明，道是隱晦深遠，不可名言的。關於本章第二句，王弼本有不同的讀法：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」前人多循王弼，以「無名」、「有名」作解；近日學者大多依從王安石，以「無」、「有」為讀<sup>18</sup>。但王弼雖以「無名」、「有名」分句，事實上也是以「無」、「有」

<sup>17</sup> 《道德經》六章稱道為「天地根」：「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。」

<sup>18</sup> 參閱：高亨，《老子正詁》（台北：新文豐，1981），2頁；高亨贊同梁啟超之說，以「無」、「有」為讀，並引四十章為證：「天下萬物生於有，有生於無。」也參閱：陳鼓應，《老子今註今譯》，48~49頁。

解釋「無名」、「有名」<sup>19</sup>；因此，這兩種不同的讀法，其意義基本上還是相同的。

如果我們採用王安石的分句，「無」、「有」便是道的兩個不同名稱。本章的道是形上的實體之道，無、有是用來指稱道的。無並不等於空無，許慎《說文解字》言：「無，豐也。」無即豐滿的意思；但後來又被解作沒有、空虛。老子的無兼有這兩種意義；道的空虛是建於豐的基礎上的<sup>20</sup>。道是一種潛藏力，在未成爲現實性時，它隱伏著了。這個幽隱未形之道不能爲我們的感官所認識，所以老子用「無」來表示這不見其形之道。但這無形之道卻充滿無限的生命力，能產生天地萬物；爲此，老子又用「有」來形容形上的道向下落實時，介乎無形質與有形質之間的一種狀態。可見老子的「無」是蘊藏著無限生機和無限之「有」的<sup>21</sup>。因此，《道德經》說：「天下萬物生於有，有生於無。」「有」便是「無」與萬物之間的中介；道首先由無生有，然後再生萬物。爲此王弼註說：「天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本」<sup>22</sup>。

第一章繼續說：

<sup>19</sup> 王弼註釋此句說：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，爲其母也。」見袁保新，《老子王弼注》，7頁。

<sup>20</sup> 參閱：王清祥，《老子河上公注之研究》（台北：新文豐，1994），28頁；有關「無」的觀念和文字發展經過，參閱：龐樸，〈說無〉，深圳大學國學研究所編，《中國文化與中國哲學》（北京：東方，1986），62~74頁。

<sup>21</sup> 參閱：陳鼓應，《老子今註今譯》，5~6頁。

<sup>22</sup> 袁保新，《老子王弼注》，139頁。

故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微<sup>23</sup>。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。

意思是說，常處於「無」以觀照道體之幽深精微；常處於「有」以觀照道用之廣大無邊。「無」是道隱晦的本質，「有」是道透過萬物的自我顯示。「此兩者，同出而異名」，無與有同出於道，代表道的不同兩面：無是道之體，有是道之用<sup>24</sup>；有、無異名，而道通為一。「玄」是指幽味深遠的意思，意謂著無與有均屬於形而上的範疇。

《道德經》四十二章對於「道」化生萬物的過程有更詳細的敘述：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

這段文字意義隱晦，不易解釋；對於一、二、三的數字，歷來有不同的見解<sup>25</sup>。近日學者認為司馬光的註釋綜合了前人的意見，頗能闡明這經文的涵義：

---

<sup>23</sup> 「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」王弼以「無欲」、「有欲」為讀。「無欲」還可以解通，但「有欲」卻難於解釋。嚴靈峰說：「老子觀物方法，以虛靜為本……常常有欲之人，自難虛靜，何能『觀微』？」見陳鼓應，《老子今註今譯》，50頁。

<sup>24</sup> 馮友蘭論述《道德經》第一章時，也是以「無」、「有」及「常無」、「常有」分句，並說明「道兼有無」：「道乃萬物所以生之原理，與天地萬物之為事物者不同。事物可名曰有；道非事物，只可謂為無。然道能生天地萬物，故又可稱為有。故道兼有無而言；無言其體，有言其用。」見馮友蘭，《中國哲學史》增訂本上册，220頁。

<sup>25</sup> 參閱：陳鼓應，《老子今註今譯》，214~217頁；吳怡，《新譯老子解義》（台北：三民，1994），347~351頁。

道生一，自無而生有；一生二，分陰分陽；二生三，陰陽交而生和；三生萬物，和氣合而生物<sup>26</sup>。

按照這解釋，「道」為「無」；「一」是「有」，是「氣」，即未分陰陽的元氣；「二」是指「陰」、「陽」二氣；「三」指陰陽二氣的合和，或稱「和氣」。

## 2. 德者道之舍

有、無代表道顯與隱的兩面，道和德卻表示道的另一種相對特性：超越與內在。上文引述《道德經》廿五章關於道的描述：「寂兮寥兮、獨立而不改。」這表現道的超越性；但這超越的道也內在於世界。老子以「德」表示內在於萬物的道，德是《道德經》下半部的主題。就如道是天地萬物所以生的總原理，德便是一物所以生的原理；《管子心術上》說：「德者道之舍，物得以生……故德者，得也」（《管子》卷十三）。德是道寓居於個別事物；管子以「得」解釋「德」，德即是一物所得於道而成爲該物的原理<sup>27</sup>。

《道德經》五十一章闡述道和德與萬物的關係：

<sup>26</sup> 參閱：嚴靈峰，《道家四子新編》（台北：商務，1968），39頁；羅光，《中國哲學思想史：先秦篇》（台北：學生書局，1982），193~200頁；司馬光以「二」解作陰陽二氣是基於下文：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」羅光大致贊同司馬光的註釋，但認爲「三」更宜解作「天、地、人」三才（198~199頁）。遠早於司馬光，漢代《淮南子》也曾對《道德經》四十二章作了解釋，《天文篇》說：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生。」《淮南子》以陰陽解釋「二」；以陰陽合和解釋「三」；與司馬光註釋相同。但對「道生一」卻未加以解釋，只說「道始於一」，即將「道」和「一」視爲同一概念。

<sup>27</sup> 參閱：馮友蘭，《中國哲學史》，增訂本上册，222頁。

道之尊、德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

道使萬物生成、德畜養萬物，使各物維持其本性。老子格外顯示德的母性：「長之育之；亭之毒之；養之覆之。」道與世界的關係特別表現於「夫莫之命而常自然」，道是無意識、無目的地造生萬物，為此對於萬物也不會發號施令，卻保持自然無為的態度：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」這是老子對無為的描述，他認為這是道最基本的屬性。

道創生萬物雖然是出於無心，順任自然；但也依循恆常的規律，在各種變化中保持不變的常軌，可稱為「常道」。道的常軌主要表現於萬物的復歸：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明」<sup>28</sup>（《道德經》十六章）。歸根復命是萬物普遍而共同遵守的法則，萬物既本始於道體的虛無，亦復歸於道體的虛靜。由道生成的世界不是沒有秩序的，因為道的常規已自然地進入了天地萬物，萬物反映道的規律。因此，廿五章介紹宇宙生成論是這樣結束的：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」可見天地反映道的法則，人必須通過法地、法天，以便能取法於道；而道本身的法則在於自然。

老子又說：「孔德之容，惟道是從」（《道德經》廿一章）。

---

<sup>28</sup> 王淮註說：「常者，自然之常道，亦即道所運行之常軌，萬物普遍而共同遵守之法則（自然律）是也」；參閱：王淮，《老子探義》（台北：商務，1969），70頁。本文下篇對十六章將有更詳細的討論。

「孔德」即大德之意，「容」可解作容貌或行動<sup>29</sup>。德既是一物得於道而成其本性者，那麼，每一事物都成了道的流露，按照各自的本性，在樣態及運作中遵循於道及反映道的特性。

## (二) 斐洛的邏各斯—隱晦天主的顯示

有關邏各斯的理論，是斐洛以哲學為基礎的神學體系之中心思想。斐洛雖然使用斯多噶派哲學名詞，但其哲學思想主要是受了中期柏拉圖學說的影響。中期柏拉圖哲學以神為世界秩序的超越性根源，但認為在神與有形世界之間必須有一位或多位中介角色，作為世界秩序的近因<sup>30</sup>。斐洛相信這中介角色也適用於聖經有關創世的記述，並提出邏各斯為天主與有形世界之間的主要中介。這邏各斯包括了柏拉圖的「觀念世界」(world of ideas)，斐洛稱邏各斯為「天主的理智」(divine mind)。因此，為了明白邏各斯的意義和作用，必須簡略介紹斐洛有關天主的神學思想。

讀者會發現，上面討論老子對於道的隱晦與顯示，超越與內在等基本特性的反思，也是斐洛神學思想的主題。兩者的主要分別在於道的創生是無心、無意的，而天主的創造卻是有意識、有目標的。這一點留待比較老子與斐洛時會加以討論；現首先介紹斐洛的思想。

<sup>29</sup> 按王淮的解釋，「容」即「容貌」，「形容」之意；但高亨卻說：「容、疑借為搭，動也。」參閱：王淮，《老子探義》，88-89頁。

<sup>30</sup> 參閱：Dillon, *Middle Platonists*, pp. 45-49.

## 1. 天主不可知、不可名言的特性

中期柏拉圖哲學以「一」(hen)為宇宙最高原理，對斐洛來說，這「一」可以比作猶太宗教的天主，斐洛也稱之為「一」、或「真實存在者」(to ontos on)。除了稱天主為永恆、不變、不朽外，斐洛更創新地用其他形容詞描述天主，如不可名狀、不可言說、不可知等<sup>31</sup>。

為了證實天主不可知的特性，斐洛首先指證天主是沒有形體，且是單純的。斐洛提出在《梅瑟五書》中，有關天主的言論主要可分兩種：一種說「天主與人不同」(戶廿三 19)；另一種卻說天主與人相似<sup>32</sup>。斐洛認為只有第一種言論才是真實的，第二種是為了適應一般人的需要而設的。斐洛指出天主不但沒有感官可以察覺的形體，也不能被人的理智認識；人只能知道天主的存在，天主的本質是不可知的<sup>33</sup>。

在《改換名字》(*De Mutatione Nominum*)一書中，斐洛也以天主的無形體證明祂不可知的特性，該書以註釋《創世紀》的一節經文開始：「亞巴郎九十九歲時，上主顯現給他，對他說：『我是全能的天主』」(創十七 1)<sup>34</sup>。斐洛指出，天主既然是沒有形體和單純的，為此祂的顯現不是肉眼所能看見，而是靈魂的眼目才能看見的。但在下一章裡斐洛進一步說明，連人的理智也無法認識天主：

不要以為那實存者能被人認識，因為在我們身上沒有

<sup>31</sup> 同上，155 頁；作者指出斐洛是把這些形容詞套用在天主身上的第一人。

<sup>32</sup> *Quod Deus immutabilis sit* 11,53；以下簡稱 *Deus*。

<sup>33</sup> *Deus* 13, 62.

<sup>34</sup> *De Mutatione Nominum* 1,3；以下簡稱 *Mut.*

任何官能可以看見天主。不是肉體的感官，也不是理智可以認識祂<sup>35</sup>。

斐洛繼續引用《出谷紀》兩段經文證實他的言論，這些經文都與梅瑟有關：第一節敘述梅瑟登上西乃山，進入黑暗中與天主會晤（出廿 21）；「黑暗」象徵天主不可見、不可知的特性，在黑暗中與天主會晤表示梅瑟體驗到天主的臨在，卻看不到祂的面容。第二節經文是天主對梅瑟請求看見祂的聖容時所給予的回答：「你將看見我的背後，但我的面容，你無法看見」（出卅三 23），斐洛解釋這經文說：實存者以下的一切事物，不論是物質的或非物質的，我們都可以認識……但唯有天主，以其本性而論，是無法認識的<sup>36</sup>。

理由是基於天主與人之間的差異，在我們之內沒有任何官能可以看見天主，不論是感官或理智。

從天主不可知的特性，斐洛引申天主是不可名言的：「結論是我們無法給予那實存者任何名字」<sup>37</sup>。顯而易見，不可知的事物也是不可名言的。對於這邏輯的推論，斐洛也引述聖經佐證：「我曾顯現給亞巴郎、依撒格和雅各伯為全能的天主，但沒有以雅威的名字將我啓示給他們」（出六 3）<sup>38</sup>。從這不可名言的屬性，斐洛又轉回論證天主是不可知的。這種反覆的思辯過程，顯示斐洛看到這兩種屬性在邏輯上是彼此包含的<sup>39</sup>。

<sup>35</sup> *Mut.* 2, 7.

<sup>36</sup> *Mut.* 2, 9.

<sup>37</sup> *Mut.* 2, 11.

<sup>38</sup> *Mut.* 2, 13.

<sup>39</sup> 參閱：Harry A. Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, vol.2 (Cambridge MA: Harvard

## 2. 邏各斯—天主的肖像及世界的模型

斐洛強調天主本身是超越和隱晦，不可知、不可名言的；但從聖經看，這隱晦的天主也透過創造和救恩史的事蹟，將自己啓示給人。斐洛認為在超越的天主與這世界之間必須有一中介，作為天主自我顯示的工具；斐洛便是以神聖邏各斯為這中介。

斐洛承受了柏拉圖哲學有關「觀念」（idea）的學說，認為這現象世界各事物的觀念具有它們的獨立存在。當斐洛視這種觀念為一整體時，便出現了「理念世界」（intelligible world）及「邏各斯」這兩個名詞。「理念世界」一詞大概是斐洛所創，表示「無形和永恆的觀念存在之領域」<sup>40</sup>。斐洛又受了柏拉圖《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）的啓發，相信必須先有完善的藍圖，然後才能製作完美的倣本。斐洛說：

當天主願意創造這有形的世界時，祂首先造了一「理念世界」作為神聖、無形的典型，以便按照著創造這物質世界<sup>41</sup>。

因此，在詮釋《創世紀》第一章時，斐洛提出世界雙重創造的理論。第一天，天主首先創造了理念世界，包括無形的天地，以及四種基本元素—土、氣、水、火—的無形觀念<sup>42</sup>；接下來的五天裡，天主便是以理念世界為模型創造了有形可見的世界。

邏各斯與理念世界有密切關係，邏各斯表示「天主的理

---

UP, 1962), p.120.

<sup>40</sup> *De Gigantibus* 13, 61.

<sup>41</sup> *De Opificio Mundi* 4, 16；以下簡稱 *Op.*

<sup>42</sup> *Op.* 7, 29~9, 35.

智」，理念世界即存在於其中。這可由斐洛有關建築師的比喻看到，當一位建築師受託建造一座宏偉的城市時，他首先在思想中繪製那城市的藍圖，這藍圖是他理智的創作，刻印在他的腦海，如同印在蠟板上<sup>43</sup>；然後他按照記憶中的藍圖，建造那有形可見的城市。斐洛將這比喻應用到天主身上，並強調那藍圖或理念世界只存在於天主的理智—神聖邏各斯：

如同建築師構思的城市，只是刻印在建築師的心靈，在外面有形的世界是找不到的，同樣，由觀念構成的世界除了存在於神聖邏各斯—天主的理智外，在任何地方也找不到<sup>44</sup>。

由此可見斐洛以邏各斯一詞代替 nous，後者是柏拉圖和亞理斯多德用以指稱理智的。斐洛使用邏各斯一詞，不一定是受了斯多噶學派的影響，斐洛慣常以 nous 稱人的理智，他願意用不同的名詞稱呼天主的理智，以別於人的理智<sup>45</sup>。此外，邏各斯—logos—也有「言」的意思，聖經有關天主聖言的各種涵義：如聖言是天主創造世界的工具，啓示及宣告神諭的媒介等，這一切都影響了斐洛採用邏各斯或「上主的聖言」，代替 nous 指稱天主的理智。

作為天主的理智，邏各斯是祂的屬性，為此與天主的本質無異<sup>46</sup>。但由於斐洛在這一點沒有一貫的立場，邏各斯的真正地位也有混淆。大概可以說，基於邏各斯作中介的任務，其地

<sup>43</sup> *Op.* 4, 18.

<sup>44</sup> *Op.* 5, 20.

<sup>45</sup> 參閱：Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy*, vol.1, p.253.

<sup>46</sup> 同上，231 頁。

位是處於造物主與受造物之間，被稱為天主的「首席使者」(archangelos)<sup>47</sup>。斐洛也把以下的說話放在邏各斯口中：

「我站在上主和你們中間」(申五 5)。我不像上主一般不受生，也不如同你們那樣受造；卻處於那兩端的中間，作為兩者間的中保<sup>48</sup>。

邏各斯雖是位於天人之間的中保，但被稱為上主的「首生者」(protogonos)及「上主的影子」(skia theou)，在斐洛心目中，邏各斯無疑是更接近天主的<sup>49</sup>。

邏各斯作為超越的天主與物質世界之間的中保這任務，特別透過「天主的肖像」這觀念表現出來。斐洛在不同的著作中論及《創世紀》第一章 27 節時，一再指出人只是「按照天主的肖像」受造，本身不是天主的肖像。為了清晰起見，斐洛一貫地使用兩個不同的名稱形容邏各斯：「肖像」(eikon)和「模型」(paradeigma)。邏各斯是天主的「肖像」，也是人受造的「模型」；人的理智便是按照邏各斯受塑造，而成為天主「肖像的肖像」(eikon eikonos)<sup>50</sup>。對斐洛來說，人與天主肖像相似的地方格外在於人的理智，為此在比較這兩個理智時，斐洛有以下一段話：

---

<sup>47</sup> *Quis Rerum Divinarum Heres* 42, 205；以下簡稱 *Heres*。

<sup>48</sup> 同上。

<sup>49</sup> *De Confusione Linguarum* 14, 63; 28, 146; *Legum Allegoriae* III 31, 96；以下簡稱 *L.A.*

<sup>50</sup> 參閱：*Op.6*, 24-25；*L.A.* III 31, 95-96；*Heres* 48, 230-231。這些章節所表達的思想很接近，顯示邏各斯是天主的肖像及人的理智之原型。參閱：Thomas H. Tobin, *The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation* (Washington DC: CBAA, 1983), p.58.

一個（天主的理智）是在我們之上的原型（archypos）；另一個（人的理智）卻是倣本（mimema），那是我們所擁有的。梅瑟稱前者為「天主的肖像」，後者是那肖像的倣製。他不說天主造人作為祂的肖像，卻說天主按照自己的肖像造了人（創一 27）<sup>51</sup>。

斐洛也稱邏各斯為天主創造時使用的工具，但這工具的任務與邏各斯是天主肖像的特點是連在一起的。斐洛解釋 Bezalel（「上主的影子」）這名稱說：

上主的影子便是祂的邏各斯，是祂用來創造世界的工具……正如天主是祂的肖像—祂的影子—的原型，同樣，這肖像也成為其他事物的模型<sup>52</sup>。

斐洛指出邏各斯是天主創造時使用的工具，這工具的作用特別在於邏各斯是世界的模型。因此，邏各斯是天主創造的「工具因」（instrumental cause），與他是世界的「模型因」（exemplary cause）兩者合而為一。

邏各斯的宇宙性作用不僅限於世界的創造，他也是天主內在於萬物的原理。這物質世界的事物本身缺乏內聚力，邏各斯充塞天地萬物，又如膠液般使萬物集結統一<sup>53</sup>。在描述其內在性時，斐洛指稱邏各斯以這物質世界為外衣，即是由土、氣、水、火四元素構成的萬物作外衣。斐洛並加上說，世界是邏各斯的外衣，就如同身體是靈魂的外衣一般<sup>54</sup>。無疑地，斐洛是

<sup>51</sup> *Heres* 48, 230-231.

<sup>52</sup> *L.A.* III 31, 96.

<sup>53</sup> *Heres* 38, 188.

<sup>54</sup> *De Fuga et Inventione* 20, 110.

以邏各斯比作柏拉圖的「世界靈魂」(World Soul)<sup>55</sup>。

### (三) 道與邏各斯的異同

在比較老子的道和斐洛的邏各斯時，可以看到兩者間有著顯著地相似，以及基本上不同的地方；正是這些相同和相異之處使這比較成爲有意義的嘗試。先看兩者相似的部分。首先，隱晦與顯示，中介與模型等觀念是斐洛反思的主題，而這些也是老子討論的要點。在斐洛方面，邏各斯是隱晦的天主藉以顯示自我的工具，也是超越的天主與有形世界之間的中介。同樣，「有」、「無」及「道」、「德」等觀念，是老子用來解釋那玄奧超越的道與天地萬物之關係的。

斐洛的天主是「隱藏的天主」(Deus absconditus)，是不可知、不可言說、看不見及無名的。邏各斯被稱爲「天主的肖像」，其任務是顯示天主。但邏各斯既是天主的理智，與天主的本質相同，本身也是不可見、不可知的。因此，必須等待天主理智容載的無形觀念，藉著創造在有形世界成爲可見的事物時，天主自我顯示的過程才告完成。邏各斯作中介的任務便在於此，他既是天主的肖像，也是天主藉以創造世界的模型；世界便是邏各斯的做製本，或「肖像的肖像」。這樣，當人瞻觀世界的美善、秩序與和諧時，便能欣賞這世界的模型，即那內在於萬物的邏各斯；透過瞻觀邏各斯，也能隱約窺見那隱藏的天主。

轉過來看《道德經》，我們會發現老子也在思考相似的問

<sup>55</sup> 參閱：Plato, *Timaeus* 34b~37c；見 *Timaeus*, tr. Donald Zeyl (Indianapolis: Hackett, 2000), pp.19~23. 按照柏拉圖的意見，這「世界靈魂」以世界爲軀體，既寓居於世界之內，也把世界包圍著。

題，即那隱晦超越的道與現象世界彼此間關係的問題。以下是老子有關宇宙生成的綜合描述：「天下萬物生於有，有生於無」（《道德經》四十章）；「有」便是「無」與萬物之間的中介。道同時是「無」和「有」，由於道兼有這兩方面，道不可簡單地比作邏各斯；道是更廣泛的觀念，包含了斐洛隱晦的天主，以及祂藉以自我顯示的邏各斯。《道德經》一章說：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」當道被稱為「無」，或被視為天地萬物隱晦的根源時，道為無形、無名、不可知、不可言說的；這「無」可比作斐洛「隱藏的天主」。為了將自己顯示於萬物，那無形的道首先自「無」生「有」，進入介乎無形質與有形質之間的狀態；「有」本身雖也是無形，卻能將形體及名相賦與萬物，為此可以稱為「萬物之母」。「有」是「無」之顯，可以與斐洛的邏各斯相比。就如邏各斯是天主與有形世界之間的中介，「有」便是那無形、無名的道（即「無」）透過物質世界自我顯示的媒介。正如邏各斯（天主的理智）屬於天主的本質，「有」和「無」亦是同一的道的不同兩面：「無」為道之體，「有」為道之用。

「肖像」與「模型」的觀念觸及邏各斯中介角色的重點，老子雖然不以「肖像」或「模型」等名詞指稱道，但認為宇宙運行的秩序反映道的規律。這思想格外可見於《道德經》廿五章，老子首先指出道是天地生成的原因，可以稱為「天地母」；然後由此推出結論：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」這表示道生天地時，道的法則已自然地進入了萬物，為此人必須法地、法天，以便能取法天地運行所反映的道之規律；就如邏各斯是世界的模型，道也是天、地、人的最高楷模。

萬物是道的反映，這也可以從德的觀念看到：「德者道之

舍」，德是一物得於道而成其本性的原理。這是說道不但是使萬物生成的動力，本身也內在於萬物，使萬物成爲道的反映及自然流露；爲此老子說：「孔德之容，惟道是從」（《道德經》廿一章）。正如德是道內在於萬物的原理，邏各斯也內在於這世界，使萬物集結歸一；因此，邏各斯也可以與老子的德相比。

除了兩體系相同之處外，也有一些基本不同的地方，特別是有關天主或道的位格問題以及創造的觀念。明顯地，斐洛的天主是一位有位格的神，是「純粹的思想」（noesis noeseos）。問題是老子的道是否也有位格？大部分學者會給予否定的答案，但筆者認爲這問題是值得討論的。《老子河上公注》是古代對於《道德經》的主要註釋之一，河上公形容道是具有人格特點的；他對《道德經》卅三章「強行者有志」一語作以下解釋：「人能強力行善，則爲有意於道，道亦有意於人」<sup>56</sup>。河上公的註釋成爲日後道教主要經典之一，而道教崇奉道爲有位格的至高神明。

道的位格問題自然與創造的觀念互相關聯，按照斐洛的看法，創造是天主有意識的行動，是經過細心的策劃，以便創建一個秩序井然的世界；這觀點可見於上述建築師的比喻。這種思想與老子對於道創生萬物的看法截然不同，道的創生是無意識、無目標的；與其說「創造」（creation），道的創生更接近新柏拉圖哲學的「流生」（emanation）<sup>57</sup>。世界的生成是道自

<sup>56</sup> 王卡，《河上公章句》，134頁；參閱：王清祥，《老子河上公注之研究》，36頁。

<sup>57</sup> 以下是關於柏羅丁（Plotinus, ca. 205-270）的「流生」理論的扼要描述：“This process of emanation is a process of ‘overflowing’, the potent simplicity of the One ‘overflows’ into Intelligence, and

然無為的結果，這種無為的創生也影響了道對於世界的根本態度，即「生而不有，為而不恃，長而不宰」的無為態度。老子視無為為道的主要特徵，也以此作為聖人必須向道學習的基本特性<sup>58</sup>。

天主的創造是有意識和有目標的，但問題是，有意識和有目標的行動是否必定是「有為」的？假如答案是肯定的話，聖人便難於取法道的無為。事實上，無為應以自然為標準，處事行動必須合乎事物的本性，不強作妄為。依老子的看法，道雖然無心地造生萬物，萬物卻自然地遵循道的規律或常軌，最重要的常軌是「歸根復命」（《道德經》十六章）。天主創造世界的目標也是願意萬物歸根返源，以祂為依歸。「回歸」的主題在日後狄奧尼修（Dionysius the Areopagite）的著述中格外顯著；狄氏深受新柏拉圖哲學的影響，視萬物出自天主，也本能地返回天主，以祂為永恆的歸宿<sup>59</sup>。

在《論天主的名稱》（*The Divine Names*）一書中，狄奧尼修格外闡述「善」（the Good）這名稱，並從這名稱反思萬物

Intelligence overflows into Soul.....Emanation is the One's unfolding its simplicity”；見 Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* (Oxford: Clarendon, 1981), p.38.

<sup>58</sup> 有關聖人的無為將於本文下篇討論。

<sup>59</sup> 狄奧尼修（Dionysius the Areopagite）是保祿宗徒的弟子（宗十七34）；這裡是作者的托名，作者大概是第六世紀敘利亞的隱修士。狄氏雖深受新柏拉圖學說的影響，但仍保持有關「創造」的正統思想，相信天主是以自由的意願，從虛無中創造天地萬物（creation out of nothing），這思想與斐洛有關創造的觀念基本上相同。參閱：Louth, *Origins of the Christian Mystical Tradition*, p.176.

出自天主的「生發」(procession)，及返回天主的「回歸」(return)的主題<sup>60</sup>。天主是萬善的根源，如同太陽的光輝照耀普世，天主也將祂的美善分施於萬物；這美善不但使萬物生成，也是引領萬物返本還源的動力<sup>61</sup>。狄氏指出天主的美善包含著強烈的渴慕之愛(eros)，天主不但是萬物傾慕的對象，祂本身對這世界也懷有渴慕之情；同時也將這渴慕傾注於萬物，為此萬物本能地渴慕天主的美善，無可抑制地趨向這美善，如同趨向磁極或地心一般<sup>62</sup>。因此，天主的創造雖是有意識和有目標的，但萬物歸向天主是自然的，就如落葉歸根，或百川歸海，是出於本性。天主創造的目標既與萬物的本性符合，為此這創造可以稱為自然無為<sup>63</sup>。

這討論把我們帶回到道的位格問題，老子最關注的是道無為的態度，他深恐人格和意識會損害這無為的特性；假如位格本身與無為沒有抵觸的話，相信老子也無意討論道是否有位格的問題了。但老子既以無為作為聖人的特徵，這表示他相信無

<sup>60</sup> *The Divine Names* 4, 1-35; 見 Pseudo-Dionysius: *The Complete Works*, tr. Colm Luibheid (New York: Paulist, 1987), pp. 71-96.

<sup>61</sup> *The Divine Names* 4, 4-7; *Complete Works*, pp. 74-77.

<sup>62</sup> *The Divine Names* 4, 10-16; *Complete Works*, pp. 78-83. 狄奧尼修認為「渴慕之愛」(eros) 與「施予之愛」(agape) 是連貫分不開的；與新柏拉圖學說不相同的地方是狄氏指出天主對於萬物也懷有渴慕之情，這渴慕催使祂由自我溢出，趨向受造物。老子雖不言愛，但五十一章說：「道生之，德畜之；長之育之；亭之毒之；養之覆之。」這充分表現道對於萬物的母愛與關懷。

<sup>63</sup> 這裡簡單介紹了狄奧尼修的宇宙觀，理由是為了狄氏對於萬物歸根返源，回歸天主的觀念，與老子復歸的思想頗有相似的地方；同時也是為了論證，有目標的創造不一定就是「有為」的。

爲與位格是可以共存的。由於道的玄奧深遠，筆者認爲道超越了有位格與無位格的範疇，可以稱爲「超位格的」（transpersonal）。「超位格」一詞表示道享有屬人格的基本要素，即具有意識、思維和意志。人是有思想和意識的，假如說作爲這思想和意識的根源之道，其本身卻是沒有意識和思想的，那是令人難以信服的。但「超位格」一詞也指出道的超越性，表示道不是有限的個別存有，而是一切存有的根基；道是充塞天地，貫通寰宇，包羅萬象的。