

758



神學論集

于斌



天主教輔仁大學神學院

神 學 論 集

158

光啟文化事業發行
香港公教真理學會

2009 年 1 月

天主教輔仁大學神學院

神學論集 第 158 期

◆ 版權所有 翻印必究 ◆

編輯者：天主教輔仁大學神學院神學論集編輯委員會

電話：(02)29017270 轉 510 編輯室

傳真：886-2-22092010

主編：胡國楨 執行編輯：楊素娥

准印者：台北總教區總主教 洪山川

出版者：光啓文化事業

(10688)台北市敦化南路一段 233 巷 20 號 A 棟

電話：(02) 27402022 傳真：(02) 27401314

郵政劃撥：0768999-1 光啓文化事業

登記證：行政院新聞局局版北市業字第 94 號

香港公教真理學會

發行人：鮑立德

光啓文化事業網址：

Website：http://www.kcg.org.tw

Email: kcg@kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

(10088) 台北市師大路 170 號 3F-3

電話：(02)23680350、23673627

郵購價：國內－零售每本新台幣 195 元（含郵費）

全年新台幣 710 元（含郵費）

國外－全年美金 28 元；歐元 25 元（含水陸郵費）

港澳－請逕向香港公教真理學會洽訂

手續費：如以信用卡付款免費

如以支票付款：－歐洲另加歐元 24 元

－國外其他國家另加美金 10 元

不接受各種匯票

定價：新台幣 175 元

10707₁₅₈

輔仁大學神學論集

第 158 號

2008 年冬

總目錄見 149~150 期合刊本索引

專 題

天主聖言作為教會的生命與使命

目 錄

編者的話：天主聖言作為教會的生命與使命 編輯室 485

專 題

瑪爾蒂尼樞機談 2008 年主教會議..... 房志榮 489

第十二屆世界主教會議主題精義
《最初草案》說明..... 房志榮 493

教會生活與使命中的天主聖言
《最初草案》文件的來源和導論..... 房志榮 508

啓示、聖言和教會.....	曾慶導	525
天主聖言在教會的生活中.....	穆宏志	542
天主聖言與生態的關係.....	谷寒松	558

聖 經

解經學與奧秘的教導.....		
以創二 18~三 13 爲例作哲學詮釋理論反省	胡淑琴	572
基要派的挑戰：天主教的回應.....	張錚錚 譯	608

牧 靈

對移工人權的牧靈關懷		
臺灣天主教會的作法與省思.....	韋薇	618
EDITORIAL.....	編輯室	638

天主聖言作為教會的生命與使命

編者的話

本（158）期《神學論集》以「天主聖言作為教會的生命與使命」為專題，這是 2008 年 10 月 5~26 日在羅馬召開的第十二屆「世界主教會議」的主題。

梵二大公會議結束，教宗保祿六世以《宗座關懷》手諭設立每三年召開一次「世界主教會議」以來，這已是第十二屆「常規大會」了。除了定期舉行常規大會之外，世界主教會議還因個別議題而不定期舉行過十次「特別大會」，例如：1990 年為紀念梵二閉幕廿五週年而舉行一次特別大會；1991 年在柏林圍牆倒塌後，舉行一次「歐洲教會議題特別大會」；1994 年春舉行「非洲教會議題特別大會」；1995 年 12 月舉行「黎巴嫩教會議題特別大會」；1997 年 10 月的「美洲教會議題特別會議」；1998 年的「亞洲教會議題特別會議」及「大洋洲教會議題特別會議」。

本屆世界主教會議為期三週的議程於 10 月 25 日傍晚圓滿結束，並於 26 日主日上午與教宗本篤十六，在梵蒂岡聖伯多祿大殿舉行閉幕彌撒，為會議劃下圓滿的句點。主教們並投票表決 55 項建議，供教宗參考，作為日後撰寫勸諭的資料。雖然這是歷來一貫的作法，不過這次教宗特別准許把這建議公諸於世。

55 項建議完全反映了主教們在會議中反省的心得，包括把聖經翻譯成各種語文，使聖經進入全球各民族文化中。這項工

作有待每個家庭、每位傳教士，以及各種傳播媒體攜手推行。

譬如，第 13 項建議談天主聖言與自然律的關係。自然律是寫在人心中的道德良知意識，因著聖言的滋養，人心中的道德良知意識會逐漸增強並發展。第 14 及 15 項建議，強調聖言和教會禮儀的關係，凸顯出神父在彌撒中講經的重要性。主教會議也建議教宗編撰一本講經指南，供神父們參考。第 17 項建議，談女性在教會內的重要性，除了在家庭中傳遞信仰和教導要理之外，女性也應擔任讀經的角色。第 19 項肯定時辰祈禱及教會小團體的重要性。第 22 項建議邀請教友作聖經頌禱。

第 25~28 項建議，是教宗特別提出來的重要問題，就是聖經詮釋與神學間的關係。會議提出詮釋聖經應注意兩個並行的層次，一是歷史性的批判，另一是神性本質。這兩個層次都必須以整部聖經的一體性、教會的聖傳、信仰的類比為依據。為此，主教們建議聖經詮釋學者及神學工作者要克服他們之間的二元論看法。

主教會議也提到青年、聖職人員以及醫療牧靈工作，並論及聖言與禮儀藝術、聖言與文化的關係。關於醫療牧靈，主教們希望多讓天主聖言幫助病友，使他們發現藉著自己的痛苦參與基督拯救人類的工程。因此，向病友傳播天主喜訊的任務託給每位受過洗的信友來執行。關於聖言與文化的關係，建議指出天主的話有助於各門學術有新的發現。

當然，建議事項中也包括了發展基督信仰與猶太教、伊斯蘭教及其他宗教的關係，並提及要強調信仰自由及人權等。最後，第 55 項建議是以向信德之母、天主之母童貞瑪利亞致敬作為結束。

本期專題以研究本屆世界主教會議《最初草案》(*Lineamenta*)

的六篇文章為主。〈瑪爾蒂尼樞機談 2008 年主教會議〉很詳細地把這篇《最初草案》的內容及其精神要點娓娓道來，文件說出來的、不必說出來的、甚至應該避免的陷阱，都一一明白交代。其餘五篇都是選自上屆神學研習會的演講稿。

除了五篇神研會的演講稿外，基於天主聖言即是教會的生命與使命，如何解釋聖言—包括成文的聖言及生活的聖言，不僅是神學教育工作者、也是所有基督徒責無旁貸的任務。為此，本期另選刊兩篇與聖經有關的文章，第一篇針對成文的聖言，作詮釋理論的反思；第二篇則針對生活的聖言，提出在大公交談與合一的今日，應如何根據聖經作生活的交談。分別說明如下：

胡淑琴修女〈解經學與奧秘的教導〉一文，首先簡單介紹西方當代哲學詮釋理論的脈絡，然後舉《創世紀》第二章女人的受造，和第三章有關善惡樹果子的敘述，試從詮釋理論來反思聖經的解經學，然後再從牧靈的角度來反省奧秘的教導，和面對聖經解經的某些信仰態度。胡修女完整而成功地整合當代多元化學科的努力，提出深度的反省，非常值得從事相關工作者的參考。

張錚錚〈基要派的挑戰：天主教的回應〉一文，是譯自 Raymond E. Brown, S. S., *Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter* 一書。天主教會與基要派有些衝突，恰恰是在解釋聖經上的分歧。本文作者提供十個問題與回應，來面對基要派信徒，答覆他們經常挑戰天主教徒的問題。主要是根據聖經上的信德，來說明天主教的立場。在強調大公交談與合一的今日，既然相互交流是無法避免的，本文為建立回應基要派的態度上，提供了極佳的參考。

最後，本期另選刊一篇牧靈類文章。韋薇修女〈對移工人權的牧靈關懷：臺灣天主教會的作法與省思〉，乃從她長年從事關懷勞工與移工議題，立基於天主教會對移工的人權保障和牧靈服務，指出宗教團體作為社會的良心，對移工遭受非人性對待，應積極主動提出尊重移工人權的種種意見，期望未來天主教會及其他團體，能加強對教友與本地人宣導天主教的勞工權益理念，並吸引更多團體與社會人士投入移工權益的服務與倡議，繼續與民間團體結盟，使臺灣的移工在人性尊嚴、法律地位、勞雇關係、性別平等、社會參與等，都能受到尊重與接納，成為我們中的一分子，享有同等的權利與責任。

* 編者致歉聲明：由於本期稿件頁數無法配合，暫時不把本卷（155~158）分類目錄置於本期之末，將於 159 期為讀者補上。
敬請原諒！

瑪爾蒂尼樞機談 2008 年主教會議

房志榮¹

已退休的前米蘭教區總主教，加祿·瑪爾蒂尼樞機，以其聖經專業，在 22 年多的總主教職位上，曾在米蘭主教大堂辦過許多次聖經講座，吸引了無數的青年來聽。對本年十月要開的世界主教會議他當然很關心，而提供了一些意見如下。

首先他肯定主教會議在今天的重要性：全球各地的主教代表們可彼此認識，互相學習聆聽，用不同的語言說出目前的重大問題。2008 年 10 月 5 日開幕的主教會議，以「天主聖言在教會的生命與使命中」為題，答覆了許多主教和機構的多次要求，一定是一次為全體天主子民重要的會議。跟上一屆（2005 年）以「感恩聖事」為題的主教會議形成雙璧，二者在教會傳統及《啓示憲章》（DV 21）裡常在一起。DV 可說是梵二文獻最美的一篇，本屆主教會議應以之為指南針。

一、應該避免的陷阱

就是不顧梵二對啓示及對天主聖言已作過的一些很恰當的說法，如「天主以祂的慈善和智慧，樂意把自己啓示給人，使人認識祂旨意的奧秘」（DV 2）。這是說，啓示的重點不在啓示

¹ 本文取材：Kardinal Carlo Maria Martini, SJ, "Die Bischofssynode ueber das Wort Gottes", *Stimmen der Zeit*, Heft 5 Mai 2008, 291-296.

這個真理或那個真理，而是天主啓示自己，把自己贈送給人，「請人參與祂的〔聖三〕團體」。又說天主的啓示是透過基督，因為「基督是全部啓示的中介及滿全」（同上）。

憲章所作的信仰描寫也很重要：信仰是「自由地把自己整個託付給天主」（DV 5）。傳統又是什麼呢？是「教會在其教導、生活及禮儀中，把她所是及所信的一切（即由宗徒們所領受的一切），在時間的洪流中，世世代代繼續傳遞下去」（DV 8）。關於訓導及訓導權也有重要的描述：「訓導權不在天主聖言之上，而是為聖言服務」（DV 10）。「就像基督宗教本身，教會的任何宣講都該受到聖經的滋養，以聖經為導航者」（DV 21）。

二、不必討論的問題

梵二已仔細討論過，目前又看不出有何新突破的問題，不必浪費時間去討論。例如聖經與傳統的關係，是《啓示憲章》第二章的主題：「論天主啓示的傳授」。由此章文本中，還能體驗出一些張力的痕跡。1962年11月20日的票決過程中，大會分成兩半，相持不下。有人懷疑是否能突破這僵局。最後還是教宗若望廿三世的親身干預，解決了危機：擱置草案，重組以 Alfredo Ottaviani 和 Augustin Bea 二位樞機為首的委員會，重新起草。從此刻起到憲章的最後通過，還有一段驚濤駭浪的時間要過，直至 1965 年 10 月 18 日。所以如果有更迫切、更實際的問題須討論，不必炒現飯了。

另一個例子是歷史批判方法，及一般解經，特別是福音解讀的方法。《啓示憲章》已在第三章（DV 11-13）和第五章（DV 19）檢討過這些問題。這在當時是些熱門問題：有人認為歷史批判法與信仰有衝突，憲章所給的答覆是長期研究的結果，說

明正確解經的普遍規則，並明言聖經中確有不同的文學類型。1964 年，憲章通過前，宗座聖經委員會公布了一份論福音歷史性的指示。1993 年，又出了一道文件，名《教會內的聖經詮釋》，澄清了各方面的問題。本屆主教會議可用自己的權威批准此文件的一些重要言說，而不必浪費有限的時間重新討論方法問題。

三、值得深究的主題

本屆主教會議可把《啓示憲章》的第六章作為關注點，檢視一下四十年來，我們做了什麼，還有什麼該做的，以滿全梵二教長們的期待。這可視為全教會的一場大反省：整個教會與聖經的交往，產生了什麼果實？會議《最初草案》（*Lineamenta*）第二章檢討天主聖言在教會生活中，第三章檢討天主聖言在教會使命中。教會生活包括禮儀、祈禱、福傳、教理、詮釋、神學，及信友生活。在此只選取與所有信眾有關的幾點略予反省。

首先得承認：大部分信友還沒有達到梵二所期盼的，對聖經的熟習程度。以義大利為例，70%的國人沒有讀過四部福音書，只有 15%的人，也許一生讀過一次。《啓示憲章》卻說：

「所有基督信徒要藉多讀聖經，以學習那『超越一切的對耶穌基督的認識』（斐三 8），『誰不認識聖經，即不認識基督』（DV 25）。²」

「當以祈禱伴隨著聖經閱讀，以形成天主與人之間的交談，『我們祈禱時，是向天主說話；我們閱讀天主聖言時，是聽祂說話』。³」

² Hieronymus, Comm. In Isaiam. Prol. PL 38, 966.

³ Ambrosius. De officiis ministrorum I. 20, 88: PL 16, 50.

基於上述梵二的強調，主教們在擬定牧民計畫時，把「使信友熟習聖經」列為重要的目標之一。

梵二還說，主教必須設置適宜的機構和其他有助益的方法（DV 25），協助信友熟習聖經。這一方面，今天的聖經資源十分豐富（如聖經公會等），誰也不能推託說沒有足夠的資源。主教會議也可以討論讀經與教理課的區別。學教理是有條理地學習天主教道理，也必須根據聖經的啓示。可是教理無法代替讀經。聖經文本的力度和具體性（如《馬爾谷福音》或《宗徒大事錄》）對讀者和聽者的號召力，不是任何其他文本能比擬的。當然應該幫助讀者不要從聖經文本裡，讀出自己主觀的想像，而要把握聖經的本意，不因個人的利害關係加以扭曲。

一個具體的建議：連在每天的平日彌撒中，也把禮儀讀經作一個不超過三分鐘的解釋。經驗告訴我們，三分鐘為給新的一天說幾句鞭策性的話是足夠的。當然需要好好準備，否則不是超過時間，就是說不出所以然來。這不是一件容易的事，但總得千方百計讓信友體驗到聖經文本的飽和能量。

聖經在教會使命中的角色較複雜，至今成就不多。關鍵在於信友的聖經培育，及會用聖經祈禱。有此二者，才能做心悅誠服的福傳，並藉聖經之助，與外人和非基督徒接觸。草圖也強調聽天主聖言與合一運動及宗教交談的關係。當代猶太人的詮釋，有助於聖經的了解及克服反猶主義，這是可期待的兩個效果。宗教交談外，還有與現代文化的交談。這一方面，經驗很少，主教會議可蒐集至今做過的嘗試，而給天主子民指出一條可行而穩妥的路。

第十二屆世界主教會議主題精義

《最初草案》說明

房志榮 編譯

2008年10月5~26日將召開的第十二屆世界主教代表會議，以「天主聖言作為教會的生命與使命」為題。梵蒂岡資訊處(Vatican Information Service=VTS)說，這是前一屆主教會議的延續。2005年的第十一屆主教會議，主題是「感恩禮作為教會生命與使命的泉源和高峰」。第十二屆主教會議願進一步肯定「聖體與聖言之間的內在關連……這是下屆主教會議的重點和首要目標：在主耶穌內，完美地與天主聖言相遇。這聖言在聖經中，也在聖體中」。以上是VTS的話。

會議的《最初草案》(*Lineamenta*)已分發給世界各主教團，徵求意見，以集思廣益。《最初草案》共有三章，簡述如下：

第一章「啓示、天主聖言及教會」，考慮的問題有：人類是否需要天啓(Revelation)、天傳(Divine Tradition)¹與聖經在教會中、保存天主聖言的唯一神聖寶庫²，及在教會中解釋天主聖言的艱鉅任務。

¹ 把習用的傳統、傳承、聖傳等說法，現在說成「天傳」，似乎是此一文件的一個特色，意味此一傳承不僅是教會的，最後還是來自天主，換句話說，主動是出於天主。

² 意味聖經與天傳不可分離，共是天主聖言的一個源泉。

第二章「在教會生活中的天主聖言」，回味一下，教會的誕生及延續的生命，都有賴於天主聖言。天主子民由聖言中，以各種方式汲取營養，如禮儀、祈禱、福傳、教理課、詮釋學、神學，以及信友的日常生活。

第三章「天主聖言與教會使命」，強調天主聖言應該時時處處迎向所有人。《最初草案》文本說：「聆聽天主聖言必須常常顧及大公主義的面向，在宗教交談上，天主聖言是一道光，無論是跟猶太民族或跟其他宗教都是如此。最後，熱切傾聽聖言是與天主相遇不可或缺的功課」。難題和問題還是不少，例如，有人對啓示和天主聖言的道理毫無概念，許多信友從來不碰聖經等。

以上是 VIS 提供的會議《最初草案》的綱要。下文將把這一文件的重點提要，加以介紹和解讀，希望有助十二屆主教代表會議的了解，而增加對天主聖言的仰慕和信賴。介紹和解讀的次序是：《最初草案》導論說明為何下一屆主教會議採取天主聖言為主題，及其與上屆會議的關係。《最初草案》第一章最長，也是本文件的重點所在，有不少觀念和說法可說使人耳目一新。第二和第三章的內涵是大家較熟習的，不過用今天的表達說出來，也足以鼓勵我們與時代共進。

《最初草案》導論

「在起初有聖言」（若—1）。「我們天主的話永遠長存」（依四〇8）。在宇宙與人類被造之初，天主的話業已臨在，是這話開創了歷史：「天主說……」（創—1,6...）。天主子（耶穌基督）成了人，是全部歷史中最關鍵性的一刻，這件最大的事是以天

主的話（即聖經中的話）說出的「天主聖言成了血肉」（若一 14）³。聖言還要把歷史帶到終點，許下要讓整個宇宙在永恆的生命中與基督相遇：「的確，我快要來」（默廿二 20）。以上這一小段是天主聖言極簡短的小史。下面一段要把天主教會最近一個多世紀以來，對聖言的重視與宣揚簡略地提一下。

梵二《天主啓示憲章》（*Dei Verbum*，以下簡寫 DV）明白宣示教會對天主聖言的訓誨及促其實踐。這一憲章完成並發展了上個世紀的三件教宗通諭：良十三的《上智的天主》、本篤十五的《護慰者聖神》、碧岳十二的《當天主之神吹拂時》⁴。梵二《啓示憲章》也代表了一個革新詮釋學與神學的過程，在 1985 年的主教會議及 1993 年公布的《天主教教理》一書中，對此有恰當的檢討和報導。梵二後，無論普世教會或地方教會的訓導權，都鼓勵信友多接觸天主聖言，深信這會給教會帶來一個心靈的春天。

本屆主教會議與上屆的關聯，在於聖體與聖言是緊密扣在一起的。教會必須由天主聖言及基督聖體的同一餐桌上，領受生命之糧的營養（DV 21）：「主的肉是真食，主的血是真飲，這是此生的真好：吃祂的肉、喝祂的血來養活我們，不僅在聖

³ 又一次，西文的 DABAR（希伯來文）、LOGOS（希臘文）、VERBUM（拉丁文）、WORD（英文），中文有許多譯法：聖言、道、話，不必常用一個譯法，而須根據上下文有所變化。「聖言」和「道」可用在成了人的耶穌身上，「話」只可用於聖經的言詞。基本上，WORD 指天主說的話（舊約）和道成人身的耶穌基督（新約）。

⁴ Leo XIII. *Providentissimus Deus* (18 novembris 1893); Benedictus XV. *Spiritus Paraclitus* (15 septembris 1920); Pius XII *Divino Afflante Spiritu* (30 septembris 1943).

體中，也在讀經中。的確，由認識聖經而領悟的天主聖言，是「真真實實的食糧和飲料」⁵。可惜，聖耶樂所說對聖經的認識，今天仍嫌不足，許多教友不讀聖經，另些人讀的不當。沒有天主聖言的真理，人的生活 and 思想容易走上相對主義的路，一切都無所謂，看不出有何價值，可以為之犧牲奉獻。這一情況急迫需要補救，把教會有關聖言的教導全面並完整地提供出來。

總之，第十二屆世界主教會議渴望展現天主聖言為天主子民的食糧，推動講解聖經的適當方法，並指出正確福傳和本地化的途徑。此外，更鼓勵基督徒合一或大公主義的交談，這和聆聽天主聖言密切相關。再進一步，不僅與基督徒和猶太人，還得廣泛地展開與各宗教及文化的對話或交談。本屆會議將分別檢討以下三個領域：啓示、聖言與教會（第一章）；天主聖言在教會生活中（第二章）；天主聖言在教會使命中（第三章）。

第一章 啓示、聖言⁶與教會

這一章有 12 段，可分為三大主題：1~5 段講「啓示和聖言的動向及特質」：天啓來自天主的主動；人需要天啓；天主之言是人類歷史的一部分，且帶領歷史；耶穌基督是成了人的天主聖言，是啓示的滿全；天主聖言是一場交響樂大合奏。6~8 三段講「人如何回應天主聖言」，包括：如何聽聖言；聽聖言的楷模—納匝肋的瑪利亞；聖言託給了教會，讓她世世代代傳

⁵ 聖耶樂，《訓道篇詮釋》，313。

⁶ 「聖言」指「天主之言」，因此不必把英語的 The Word of God 中的「天主」每次都譯出。

遞下去。最後，9~12 四段把第一章所說過的許多內涵，作一結論或綜合：在教會中的天傳（Divine Tradition）與聖經（Sacred Scripture）是天主聖言的單一神聖寶庫；聖經是受聖神默感寫成的天主聖言；在教會裏解釋聖言是一個不可逃避的任務；舊約和新約共同構成一個救恩計畫。

下面循著 12 段的順序作一些長短不同的解讀。

1. **天主採取主動**：聖言構成天啓。天主透過宇宙和歷史的可見事體，「以言顧行、行顧言的一體方式」（DV 2）啓示祂自己，這樣宣示了「啓示計畫」，就是拯救人類和整個受造界的計畫。在此同時，這一啓示也傳遞了有關天主的真理：三位一體的天主，及有關人的真理——人是天主所愛，人的歸宿是永遠的幸福。天啓在耶穌基督身上光輝萬丈地達到高峰。「祂同時是啓示的仲介和滿全」（DV 2）。
2. **人之爲人需要天啓**：人憑其天賦的才能本可認識天主（參：羅一 20），就是透過受造的世界，所謂的「自然之書」。可惜，多方面的歷史透露，罪惡的後果之一是，人對天主的這一認識變模糊而不確定了，甚至受到很多人的否認。但是天主不放棄人類，祂在人心灑下深沈的渴望：渴望光明、救恩和平安，雖然人不常承認這一點。福音的宣揚，使普世人類覺醒、感悟到這一與造物主的聯繫，而蔚爲豐富的宗教與文化資源和價值。
- 3 **天主聖言是歷史的要素，且帶領歷史**：《啓示憲章》告訴我們，天主之言在人的言語和行動之前。天主發言，爲人開啓了意想不到的真理和意義的視野⁷。聖大額我略說得

⁷ 見：創一；若一 1；... 希一 1；羅一 19~20；迦四 4；哥一 15~17。

好：「聖經降到我們的層次，用我們貧乏的言詞說出，是要讓我們逐步攀登，由身邊看得見的事體起步，慢慢升到高超的事理」（*Moralia* 20,63）。

聖經描述天主的全能聖言，在起初就開始了與人類的活力對話。對話多次是戲劇性的，但最後終於勝利了。聖言的歷史和人類的歷史纏結在一起，前者甚至是後者的基礎。在大自然和文化中，天主聖言都有跡可循。今天急需幫助天主子民懂清「公開啓示」與「私人啓示」之間的關係，以及二者為滋養真實信仰的重要性⁸。

4. **耶穌基督是成了人的聖言，是啓示的滿全**：耶穌在其現世生活及受光榮的時刻，把天主聖言的意義、歷史及全程計畫和目標，承擔起來而予以完成，正如聖伊勒乃說的：「基督帶來祂自己，就是給我們帶來一切可能有的新鮮事」⁹。聖經所顯示的耶穌基督，是天主的永遠聖言：在創造中開始發亮，在先知的信息中佩上歷史特徵，在耶穌身上完全顯露，在宗徒們的聲浪中迴響，在今天的教會中繼續被宣揚。一般說來，天主之言就是基督聖言，祂透過聖神的默

⁸ 在廿世紀前半葉，即二戰期間及其後，有一位名叫瑪利亞華多達的意大利女士，將她所見所聞的福音寫成四千多頁的鉅著（根據英文版計算：Maria Valtorta, *The Poem of the Man-God*, 1986，五大冊）。全書分七部分：1、隱退生活 1~43 篇；2、公開生活第一年 44~140 篇；3、公開生活第二年 141~311 篇；4、公開生活第三年 312~538 篇；5、準備受苦受死 539~598 篇；6、苦難聖死 599~611 篇；7、光芒萬丈、榮華四射 612~647 篇。第一部《退隱生活》43 篇已譯成中文而於 2006 年出版。希望餘下部分的中譯陸續問世，以協助天主子民體味福音的信息。

⁹ S. Irenaeus, *Adversus Haereses* IV, 34,1.

感是一切釋經的關鍵。奧利振說：

「在起初與天主同在的聖言，在其滿全期，不是要多說或多言，而是只有單獨的聖言，祂涵蓋很多思想（*theoremata*），每一思想是單獨聖言的一部分和整體……基督說聖經為他作證時，不是指一部書，排除其他的書，而是指全部聖經，因為所有的書都在講他。¹⁰」

5. 天主聖言是一場交響樂演奏。在此列出啓示過程中，教會給予天主聖言的多重意義，像用許多樂器奏出的交響樂。
- (1) 啓示中的聖言，是天主的永遠聖言，至聖聖三的第二位，父之子，聖三向內、向外溝通的基礎（若一 1~3）。
 - (2) 因而，受造的世界「陳述天主的光榮」（詠十九 1），宇宙是聖言造的，但只有按天主肖像造的人，可解讀受造的世界。人且被邀與天主交談。
 - (3) 「聖言成了血肉」（若一 14）：最後而有決定性的天主聖言是耶穌基督。祂的品位、使命和在世生活，按照父的計畫，緊密相扣，而以逾越奧蹟為巔峰。當耶穌把天國交回天父時，此一計畫將完成（參：格前五 24）。
 - (4) 預見將要降孕成人的聖言，天父在古代曾藉先知向祖先們說過話（希一 1）。宗徒們靠聖神的力量繼續宣講耶穌及其福音。這樣，為服務聖言，人的話被採用而成為天主的話，在先知和宗徒們的宣講中傳開。
 - (5) 在天主的默感下，聖經把聖言、耶穌跟先知和宗徒之言合成一體，聖經本身為這一事實的真實性作證。因天主默感而含有天主聖言的聖經，可以真實地稱為天

¹⁰ Origenes, *In Joannem* V, 5~6.

主的聖言 (DV 24)。聖經的每一頁都指向聖言—耶穌。

- (6) 然而天主聖言並不封鎖在書本裏。雖然最後一位宗徒的死，已結束了啓示 (DV 4)，但已啓示的聖言在全程的教會歷史裏繼續被宣講、被傾聽。透過靈活的宣講及許多其他服膺福音的方式，聖言繼續前進。宣講無非是借著教會、在耶穌基督內，活著的天主把聖言傳給活著的人。

至此，已將第一章第一主題「啓示與聖言的特質」講完。現在繼續講第二主題「人如何回應天主聖言」(6-8 三段)。

6. **個人信仰藉著聆聽，回應天主聖言：**信仰對聖言的關注，延伸到聖言的各種記號和語氣。透過聖神的活力，聖言藉教導和道理格式，傳達信仰的真理—聖言是皈依功夫的主力；是答覆信者生活中許多問題的光；是明辨事實真相的導航；最後是安慰和希望的不竭源泉。由此推出某種信仰的邏輯—在信者的生活中，必須承認並保持天主聖言的首席地位，其途徑是按照教會所講的、所懂的、所解釋的和所活出的樣式，接受聖言。
7. **聖母瑪利亞—每位信者迎接聖言的楷模：**在深入天主聖言的奧秘上，納匝肋的瑪利亞，從由天使領報一刻開始，一直是教會的導師與母親，也是個人與團體接觸聖言的模範。她以信仰接受聖言，默想、內化、活出聖言¹¹。的確，瑪利亞聆聽聖經，默禱聖經，把聖經與耶穌的言行舉止打成一片，逐漸發現聖經都跟耶穌一生有關。海星依撒說：「聖經所說，普遍意義的童貞母是教會，個別的意義則是

¹¹ 參閱：路— 38；二 19, 51；宗十七 11。

童貞瑪利亞」¹²。

8. 託付給教會的天主聖言傳給世世代代 (DV 7)：天主—人類的朋友和父親—繼續說話。雖然啓示已結束，但聖言臨現於我們時，啓示仍繼續傳達訊息，它仍光照我們，加增我們的了解。聖言儲存於教會，不是一具僵屍，而是「信仰的最高準則」和給人生命的能量，「它藉聖神的力量前進，並因信者的反省與研讀、靈修生活的經驗，及主教們的宣講而增長」(DV 8, 21)。

第一章最後的 9~12 四段，可視為本章的綜合結論：

9. 教會的「天傳」與「聖經」¹³是天主聖言的單一寶庫：天主聖言循著兩條途徑一路傳遞下來。一是生活傳統的路—教會藉她所是和所信的一切，就是透過朝拜、信理、教會生活，使這傳統川流不息。另一條路是聖經—因聖神的默感，聖經以書寫形式保存了生活傳統的原創與建構因素，使之不再更動。至於教會訓導權不在聖言之上，而是為聖言服務，就是「可靠地解釋聖言，書寫的或傳授的聖言」(DV 10)。

「惟獨聖經」(sola Scriptura) 的概念已不能成立，因為聖經必須與教會關連；是教會，同時接受和理解傳統與聖經。聖經既是聖言可靠的源泉，其重要角色是鋪好到聖言的路，如此成為正確瞭解傳統的參考。傳統尚可區分為宗徒傳統，

¹² Isaac de Stella, *Serm.* 51:PL 194.

¹³ 本文件的這一說法是頗新穎的。聖經 Sacred Scripture 不新，但「天傳」Divine Tradition 是新造句，目的不是自抬身價，而是要傳達一個重要信息：教會二千多年的活傳統，不是來自教會本身，而是天主授意的，也就是天主自己的，所以說「天傳」。

及較晚加以解釋、予以運用的傳統，和其他教會傳統。值得一提的，教會訂定聖經正典的決定性行動，用以保證了真實的聖經書卷（舊約 46 卷，新約 27 卷，共 73 卷）¹⁴。最後常須記住，聖經和傳統必須與創造界，尤其是人類及其歷史中，天主聖言的種種徵兆，建立積極的互動和交談¹⁵。

10. **聖經是由默感而寫的天主之言**（DV 9）：其內涵和意義，無非是天主的話用人的語言寫出。因此解讀聖經，除了信仰的帶領外，還該有哲學和神學判准的配合¹⁶。
11. **在教會內解讀天主聖言是必要和艱距的任務**：聖言跟文化的接觸有助於三知論：知天、知人、知物。但過程中不無危險，如任意地或死板地講經，陷入基要派的圈套中。另一危險是以意識型態讀經，把聖經縮減為人的話，而產生矛盾的讀法和意見分歧¹⁷。聖經是天主的書，也是人的書，因此讀經必須把歷史的和文字的涵意，與神學的和靈修的涵意配合，調

¹⁴ 參閱：《天主教教理》120 號。

¹⁵ 「聖經和天傳該與創造界，尤其是人類及其歷史互動交談」，這一建議，在目前華人教會有特別的意義，基本上就是如何使教會的經典、聖經與中國經典，尤其四書五經，互相交談。也許先要有一個預設：天示、天顯、天啓的區分。「天示」指日月星辰大自然，都暗示造物主的存在。「天顯」指人的語言，尤其筆諸經典中的文字，以明言彰顯天主的存在及祂的某些屬性，但還是人言，而非天言。「天啓」才是天言，天言向人啓示自己，寫成文字就是聖經。然而，在聖經外的中國經典裏，布滿了天言的種籽，發掘這些人言，有助於認識、體會天言。參：拙作，〈儒家經典與聖經的互解〉《三字經與聖經》之「緒論第七章」，57~66 頁。

¹⁶ 按照宗座聖經委員會文告《教會內的聖經詮釋》所說的。中文版為洗嘉儀譯，陳維統校（思高聖經學會，1995）。

¹⁷ 參閱：伯後一 19~20；三 16。

適恰當¹⁸。

12. **舊新約構成單一的救恩計畫**：有時，舊約的一些難懂部分受到排拒，冒著任意判斷經句的危險。教會的信仰把舊約看作基督徒聖經的一部分，並肯定其永存的價值及舊新二約之間的關連（DV 15~16）。禮儀的實踐有助於這一覺醒。禮儀中的舊約誦讀，為瞭解新約是不可或缺的，正如耶穌導師在去厄瑪塢的路上所做的示範（路廿四 27）。感恩祭中第一讀經常與福音書的主題有所關連，這種安排幫助人了解基督奧蹟的全程路線。

第二章 天主聖言在教會生活中

《最初草案》第二章分四段。前三段略說聖言使教會出生、陪教會生活；聖言在時間上穿越全部歷史；在空間上滲透、激勵整體教會生活。第四段長篇地說明教會在这方面，為聖言所滋養：

1. **教會由聖言而生，靠聖言而活**：教會承認不斷受聖言召喚、被聖言革新。因此，她虔誠地聆聽，謙虛地接受聖言（DV 1），以聖母瑪利亞為模範。基督徒團體也如此接近聖經，「因為在聖經中，天上的父懷著大愛，接見祂的子女，跟他/她們談話」（DV 21）。聖經是生命之書，受人深深尊敬，如同人尊敬基督聖體一樣，聖經確實是精神的食糧，靈性生命的活泉（DV 21）。
2. **天主聖言在全程教會歷史中支持著教會**：聖言的生命力是

¹⁸ 參閱：《天主教教理》117 號。

天主子民的恆數。歷史告訴我們，先知們給天主子民說話，耶穌向群眾說話，宗徒弟子們給初期基督徒團體說話，一直到今天。這樣一來，聖經中的天主聖言，在教會史中，一代又一代地不斷誦讀、研究。在教父時代，聖經是神學、靈修和牧靈生活的中心和源泉。中世紀聖經是神學反省的基礎，而發展出四種經文意義（字意、寓意、倫理、奧秘—末世）¹⁹。

3. **由於聖神的生命力，天主聖言滲透、激勵教會生活的每一層面：**聖神把教會帶入一切真理（若十六 13），使教會領悟天主聖言的真實意義，而最後領她到啓示的關鍵時刻，即給她啓示聖言本身、天主子、納匝肋人耶穌，耶穌給人啓示天父。在聖神的帶領下，教會摸索著前進，日復一日更深地認識聖經，再去用聖經餵養她的子女。其間，教會從東西方教父的研究，從詮釋學、從神學的探索，並從聖人及為信仰作證的人的生活中，汲取資源。

教會的首要任務是協助信友，在聖神帶領下與聖言相遇。特別是精神化的讀經，即包括聖經、傳承，和訓導權的讀經，因為三者已被聖神匯成一體，信者在洗禮及其他聖事中所領受的聖神，會領導他如何本此三者讀經。教父伯鐸達彌盎寫道：「誰體驗過聖經的精神意義，都知道聖經中最簡單的話和最深的话，其實都一樣，都是以人類的救恩為目標」²⁰。

4. **教會在各方面為聖言所滋養：**「教會的一切宣講都該以聖

¹⁹ 參閱：《神學辭典》571 號，「聖經」條。

²⁰ Petrus Damianus, *Liber II*, vol. III, 159.

經為滋養、為準繩」(DV 21)。今天向每一教會團體所推薦的，是信仰生活和牧靈工作，必須以聖經為基礎，或更好說，以聖經為伙伴，為靈感的泉源。包括：(1)在禮儀和祈禱中；(2)在福傳和教理講授中；(3)在詮釋學和神學中；(4)在信友生活中。

第三章 天主聖言在教會使命中

本章共有六段，分別講論：1.教會的使命：宣揚聖言基督；2.天主聖言必須讓各時代的所有人接觸得到；3.在基督徒之間，天主聖言是共融的恩寵；4.天主聖言是宗教交談的一道光；5.天主聖言是現代文化的酵母；6.天主聖言與人類歷史。簡要說明如下：

1. **教會的使命是宣揚成了人的聖言—基督**：前任教宗若望保祿二世曾說：「在福傳工作上，以聖言滋養我們自己，為能作聖言的僕人：在這新千禧年發軔之際，一定是教會的一大優先」²¹。天主國來自天主聖言，是一個真理、正義、仁愛與和平的王國，開放給所有的人。教會宣講聖言，就是在建立天國，作為世界的救恩。
2. **天主聖言必須讓各時代所有的人接觸得到**：教會以宗徒們一樣的果敢，肯定自己宣揚聖言的自由²²，並認為「應使

²¹ 宗座牧函 *Novo Millennio Ineunte* (6 januarii 2001), 40: AAS 93 (2001), p. 294。

²² 參閱：宗四 13~14, 28~31。

所有的基督信徒易於接觸到聖經」²³。聖經在教會使命裏是一個必需品，因為教會的基本信息是在聖經中。可惜，許多信友不跟聖經接觸，或者有很多方法上的困難和疑慮，把握不到聖經的真實內涵。

3. **為基督徒，聖言是恩寵，以促進共融：**基督徒之間的共融，是教會牧靈活動中的主要目標之一。事實上，聖言和洗禮，是把信友結合於基督的兩個重要因素。以此事實為根據，大公運動須繼續其使基督徒合一的任務。只有回歸聖言，並在教會傳統裏解釋聖言，才能保證與基督及其跟隨者之間的完滿合一²⁴。耶穌的臨別贈言充分地說明，這一合一在於共同為主耶穌傳給我們的天父的聖言，作生活的見證（若十七 8）。
4. **在宗教交談中，天主聖言是一道光：**宗教交談雖然在教會歷史裏一直存在，今天卻面對新的挑戰和前所未有的任務。神學探討必須審視其挑戰，並陳明其牧靈後果。謹遵教會訓導權至今有過的有關教誨²⁵，關於此一課題的反省和評估，必須考慮兩大重點，即與猶太民族的交談、與其他宗教的交談。
5. **天主聖言，現代文化的酵母：**今天天主聖言所遇到的，是不同的文化，它們多次受著經濟和技藝的影響，以世俗主義為啓發，再用各種媒體傳佈開來，形成一種「世俗聖經」。因此今日從事文化交談，比任何以往時代都更迫切。

²³ DV 22；參閱：《聖教法典》825 條。

²⁴ 梵二《大公主義法令》21 號。

²⁵ 梵二《教會傳教工作法令》22 號；《教會對非基督宗教態度宣言》2-4 號；信理部《主耶穌》20-22 號 AAS 92 (2000), pp. 761-764。

此一交談雖和以往不同，卻有很大潛能，就是把聖言作為探索的對象和源泉，能在上主那裏獲得解放的回答。

6. **天主聖言與人類歷史**：在教會走向主的朝聖之旅上，她覺悟到天主聖言可以在時間的許多事件和徵兆上讀出來，天主就是在這些歷史的事件和徵兆裏顯示自己。梵二《牧職憲章》（*Gaudium et Spes*）4 號和 11 號對此有恰當的論說。基督在人心所種的天主聖言，像是天主國的種籽，它在人類的歷史裏成長，直至耶穌光榮地回來時，那聖言會迴響為一道邀請，請人參與天國的圓滿喜樂。為答覆這一不會爽約的許諾，教會以熱誠的祈禱喊說 Maranatha「主耶穌來吧」（格前十六 22）！

結論：在信者生活中聽天主聖言

熱切地聽天主聖言，為親身與天主相遇是不可或缺的功夫。遵循聖神而生活，就得給聖言一個空間，讓聖言在心裏誕生。誰也無法掌控聖言的豐富和深奧，但按照上面所說的去做，聖言就會留下，改變一個人，使他發現聖言的豐富及奧秘，擴展他的視野，許給他自由和整個人的發展。「體認聖經」是教會的神恩之一，教會將此認識傳給那些向聖神開放的信者。

教會生活與使命中的天主聖言

《最初草案》文件的來源和導論

房志榮

前 言

梵二大會議末期，教長們深覺四年來的四期會議（1962~65 年的每年秋季）使他們彼此學習了很多，可惜不能經常開這樣的大會（花費太大了）。急中生智，大家想出一個補救方法，就是每三、四年召開一次世界主教代表會議（Bishops Synod），會議開完後代表們回國，與其他主教分享。主教們達成共識後，教宗保祿六世便建立了主教會議制度，各國的主教團主席每三、四年來與教宗聚會一次，共同檢討世界局勢及教會的需要和工作方向。2008 年 10 月的主教會議是第十二屆，主題是「教會生活與使命中的天主聖言」¹。

按照梵蒂岡資訊處的解釋，第十二屆主教會議是上一屆（2005 年的第十一屆）主教會議的延續。上一屆主題是「感恩祭是教會生活與使命的泉源和高峰」，因而此屆主題講教會生活與使命中的天主聖言，這是進一步肯定聖體與聖言的內在聯繫，也是第十二屆主教會議的重點和首要目標：在主耶穌內，完美

¹ 這是聖座世界主教會議秘書處所公布的中文主題。見《教友生活週刊》2007 年 12 月 12 日，第 8 頁。此一中譯與本文譯法略有不同，下文將作解釋。

地與天主聖言相遇，這聖言在聖經中，也在聖體中。

回顧輔大神學院過去三年的神學研習會，跟隨世界主教會議及教會的脈動，我們於 2005 年元月底，辦了有關感恩聖事的講習會：「主，與我們一起住下吧！」然後於 2006 年 2 月底辦了「梵二 40 年來之回顧與前瞻」講習會²。2007 年因報名參加的人數不足停辦一次。2008 年又跟普世教會接上軌，共同探討天主聖言為教會的生命和使命有何意義、有怎樣的角色。上述教會的脈動及與普世教會接軌，是神學研究和牧靈關懷重要的一環。下一年，我們又有一個與世界教會接軌的好機會，就是教宗本篤十六世 2007 年於伯鐸/保祿慶日（6 月 29 日）所宣布的保祿年（2008.6.28 至 2009.6.27）³。這是一個加深認識外邦宗徒及其福傳秘訣的好時機。下面就分三點來談《天主聖言》這一「最初草案」（*Lineamenta*）文件的特色⁴。

² 見：《神學論集》145 期（2005 秋）及 149~150 期（2006 秋、冬）。

³ 參閱：《*Dei Verbum*, Bulletin of Catholic Biblical Federation, No.84/85, 3-4/2007, p. 47: “Pope Benedict Announces the Pauline Year”；亦見 www.annopaolino.org。

⁴ 此文件的性質是拉丁術語 *Lineamenta*（草圖，意味草稿圖案），寄給主教們徵求意見。主教們回答後，再綜合他們的意見寫成 *Instrumentum laboris*—會議操作工具。有此工具在手，會議就可遵循清楚的路線討論。根據過去主教會議的經驗，會議結束時，一切可用的資料都提供給教宗，讓他寫一份通諭，供整個教會使用，使主教會議的成果達到天主子民的每一個成員。1975 年 12 月 8 日教宗保祿六世所公布的文告《在新世界中傳福音》（劉鴻蔭神父中譯，聞道出版社印發）就是一次世界主教會議的成果，直至今日，此文告為了解福傳的真意，還是很好的參考素材。以後教宗若望保祿二世，在他長達 27 年的任期內，寫了好幾道通諭，其前身也都是主教會議。梵二末期的一個「救急」決議：世界主教

一、《最初草案》的命題及導論

本人撮要漢譯這一文件時，已在註一中略提西文 Life、Vita 等用詞，譯成中文時能有兩種譯法：「生命」及「生活」。一個小小差別，卻給中國文化中的人一個很大的反省空間：如何懂聖經中（暫限新約）的 Life、Vita？新約希臘原文動詞 zen 出現一百多次⁵，其含意是「活」、「生活」，除非把動詞當名詞用，to zen 也能指「生命」。但名詞 zoe 是指「生命」，偶然也指「生活」，那又怎樣去分辨呢？

zoe 一詞在新約中出現 93 次（許多平行文不算在內）。這 90 多次中，若望著作占了大部分，《若望福音》25 次，《若望壹書》8 次，全是指「生命」，並大多指「永生」。其次是保羅書信，共 33 次（僅《羅馬書》就有 14 次），再其次是《宗徒大事錄》，共 7 次。《瑪竇福音》5 次，《路加福音》3 次，《馬爾谷福音》有些與瑪竇和路加二福音書的平行文，公函共 5 次⁶。

以上所說 zoe 一詞出現的地方，都是指「生命」而言，尤其指永遠的生命，和由上而來的天主的生命。其中只有一處略帶歧義，就是在《路加福音》所載耶穌講的富翁與拉匝祿的比喻中。富翁在陰間向亞巴郎請求，「亞巴郎說：孩子，你應記得你活著的時候，已享盡了你的福，而拉匝祿同樣也受盡了苦。現在，他在這裏受安慰，而你應受苦了」（路十六 25）。這是思高聖經的譯法，把 zoe 譯為「活著」，基督教聖經卻把 en te zoe

會議的定期召開，成了教會執行訓導權的一個方式。

⁵ 參閱：Alfred Schmoller, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Text nach Nestled), Elfte Auflage, Stuttgart, 單字 zen。

⁶ 參閱：同上，單字 zoe。

sou 譯為「你生前」⁷。

可見把天主聖言說為教會的生命，十分合乎聖經的啓示。有了生命，才有生活；有了天主聖言做為生命，才進一步問：如何讓天主聖言帶領人把這生命活出來。這樣譯出的草圖命題「天主聖言作為教會的生命和使命」就有很完整和飽滿的意義。生命和使命的「命」字，可用《中庸》的開端三句話來懂、來解釋：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」。天命之謂性是說人的性命來自天，是天主給的；率性之謂道是說遵循人性去生活，善用人的理智、意志、自由，就是人應走的路，從而完成他的使命；修道之謂教是說修築這條人生之路，不僅是獨善其身，還得兼善天下，從事教化功夫，完成「己欲立而立人，己欲達而達人」的使命。

我們需要天主聖言作為教會的生命和使命，是因為聖言創造了一切，按天主的肖像造生了人；聖言又救贖了墮落的人類。這聖言指天主第二位，也指聖經中天主所說的每句話，直至聖言成了血肉，作為我人中的一員，教我們懂清「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的深意，並賜給我們真理之神（即聖神），啓發、協助我們把這中庸之道實踐出來。

以上是有關《最初草案》的命題及其中譯的深一層含意。現在再略談《最初草案》的導論。首先得重提上面已說過的第11與第12屆主教會議的延續和一體性：「教會必須由天主聖

⁷ 和合本修訂版：「亞伯拉罕說：『孩子啊，你該回想你生前享過福，拉撒路也同樣受過苦，如今他在這裏得安慰，你卻受痛苦。』」
現代中文譯本：「可是亞伯拉罕說：『孩子啊，你該記得你生前享盡了福，可是拉撒路從來沒有好日子過；現在他在這裏得著安慰，你反而在痛苦中。』」

言及基督聖體的同一餐桌上，領受生命之糧的營養」(DV 21)⁸。說得乾脆一點：沒有天主聖言的真理，人的生活 and 思想就容易走上相對主義的路，一切都無所謂，看不出有何價值可以為之犧牲、為之奉獻。這一情況急迫需要予以補救，把教會有關聖言的教導全面並完整地提供出來。

《最初草案》所發揮的三章，每一章都將在此講習會中予以介紹和解釋。第一章「啓示、聖言與教會」，最長也最有創意。在聽會慶導院長的演講以前，我先把此章的一些特色指出來，分別在本文的第二和第三段加以發揮。至於《最初草案》第二章「聖言在教會生活中」（穆宏志神父講），和第三章「聖言在教會使命中」（胡國楨神父講），也有實用而豐富的言說，且說得具體清晰，本講不打算介入。

二、聖言和啓示與教會的微妙關係

聖言與啓示的關係是微妙的，因為聖言所創造的世界，所謂的「自然之書」，已有天主的啓示。天主聖言是歷史的要素，且帶領歷史。像中國這樣悠久的歷史，當然也在聖言的帶領下發展。另一方面，歷史也透露，人濫用了自由，犯了罪，大部分人對天主的認識，變得模糊不清，只有極少數的賢哲，像中國的孔孟老莊，還能給世人指出人生的正確方向。即便這些古代賢人哲士所做的訓誨及留下的著作，維持了一個民族的數千

⁸ 在此，《最初草案》引用聖經大師耶樂《訓道篇詮釋》313 的話，十分貼切，這幾句話因不多見，特別抄在這裏：「主的肉是真食，主的血是真飲，這是此生的真好：吃他的肉，喝他的血來養活我們。不僅在聖體中，也在讀經中。的確，由認識聖經而領悟天主聖言，是真真實實的食糧和飲料。」

年歷史，是「自然之書」以上的「人言之書」的進一步啓示，但仍然是自然界啓示，說不清人的來源和歸宿是什麼，或在哪裏。

這有待超性啓示的介入，即天主聖言進入人的歷史，先以說話的方式向人說清他的來源和歸宿：天地人的創造（舊約聖經），和人的末世遠景：新天、新地、新人（新約聖經）。取了人性的天主聖言—耶穌基督—完成了這一超然啓示，但他沒有廢棄「自然之書」的啓示，因為大自然一直存在，春風秋月暗示著造物主的溫和清澈，到處留下天主的痕跡。「人言之書」的啓示也沒有被拋棄，因為這些聖賢的言行，像四書五經所記載的，是走向造主天主和救主耶穌的光明之路，其中含有極豐富的、教父所稱的「聖言種子」⁹。聖言與啓示的微妙關係，就是指這一點而說的。只以漢文化來說，諸子百家、詩詞歌賦，含有無盡的聖言種子等人去發掘。四書五經之外，中國的古詩詞，透過詩人的豐富情感，很自然地流露出他們對造物主的冥思和仰慕¹⁰。

⁹ 明末清初，耶穌會傳教士以尊重儒家文化的態度宣講福音，為許多士大夫所接受而信服，就是一個明證。反之，大陸過去半個多世紀的無神政權，不但摧毀了儒家優美的文化，也使福音的精神和價值觀，難以為洗過腦的中國人所領悟，更何況接受。

¹⁰ 這裏只舉一例。《古詩源》裏有一首大書法家王羲之（AD 321~379）的〈蘭亭集〉詩：「仰觀碧天際，俯瞰淥水邊，寥闌（讀去，意指靜無人聲）無涯觀，寓目理自陳。大矣造化工，萬殊莫不均，群籟雖參差，適我無非新。」把這首古詩與《聖詠》第8首做一比較，不能不體會到聖神在人心的運作多麼地神奇美妙。王羲之的這首八句五言詩，前兩句寫藍天綠水景色，次兩句寫寂靜、默觀、推理，五六兩句驚嘆造化工的豐盛平衡，最後兩句由觀賞到

講到這裏，就不難了解《最初草案》第一章第五段，很豐富也最有創意的一段，它把天主聖言說成一場交響樂大演奏，其下所分的六小段 abc / def，把聖言本身的存在和動向(abc)及人言為聖言服務的步驟和層次(def)分兩部分說明。

首先是聖言的存在和動向：

- a) 聖言是天主聖三的第二位，是父之子，是聖三向內向外溝通的基礎；
- b) 受造的世界「陳述天主的光榮」（詠十九），宇宙為聖言所造，但只有按天主肖像造的人，能解讀世界，並被邀與造物主交談；
- c) 「聖言成了血肉」（若一 14）是扭轉乾坤的一刻，逾越奧蹟是其高峰，當耶穌把天國交回聖父時（格前五 24），將是新天新地的完成。

第二部分人言為聖言服務的步驟是：

- d) 天父藉先知們說過話（希一 1），宗徒們憑聖神德能宣講耶穌的福音，人的話成為天主的話；
- e) 聖經把這天/人的話合成一體，並為之作證，因為聖經由聖神默感寫成，可以真實地被稱為天主的聖言（DV 24），聖經的每一頁都指向耶穌（聖言）；
- f) 然而天主聖言並不封鎖在書本裏。宗徒之死固然結束了公開啓示（DV 4），但聖經中的聖言，在全程教會歷史中，

聆聽，靜聽天籟、地籟、人籟不同的參差聲音，而回到人的自身：「適我無非新」，人只要會看、會聽、會靜思，他會發現造物主每天給人的一切都是新的。關於這首詩的初步解釋，見拙著，《舊約導讀》下（台北：光啓，正體字；上海，簡體字），第十章，六、從文學角度看《聖詠》，1. 抒情的詩。

繼續宣講，這宣講是生活的天主，在基督內，藉教會，把聖言傳給生活的人。

聖言果然是一場盛大的交響樂合唱和演奏，其中「自然之書」，「人言之書」，和「天啓之書」，都是重要的音符和聲音，聖言與啓示的微妙之處也就在這裏。

再略談聖言與教會的微妙關係。這是《最初草案》第一章講過啓示及人如何回應啓示之後，特別論說教會在這一來一往之間所扮演的角色：「在信者的生活中，必須承認並保持天主聖言的首席地位，其途徑是按照教會所講、所懂、所解釋和所活出的樣式接受聖言」（《最初草案》第一章第6段）。教會的這一中介角色在《最初草案》裏用一個新鑄的名詞「天傳」（Divine Tradition），以與「聖經」（Sacred Scripture）對稱。這一新名詞傳遞一個重要訊息，就是教會二千多年的活傳統，不是來自教會自己，而是來自天主，是天主自己的，所以叫做「天傳」。

「教會的『天傳』與『聖經』是天主聖言的單一寶庫：天主聖言循著兩條途徑一路傳遞下來，一條是傳統的路：教會藉她所是和所信的一切，使這傳統川流不息；另一條是聖經的路：聖經保存了傳統的原創性與建構因素，使之不再更動。至於教會訓導權不在聖言之上，而是為給聖言服務，就是『可靠地解釋聖言，書寫的或傳授的聖言』（DV）。最後常該記住，聖經和傳統必須與創造界，尤其是人類及其歷史中，天主聖言的種種徵兆〔聖言的種子〕建立積極的互動和交談。」（《最初草案》第一章第9段）

這一段收尾的引句「最後常該記住……聖經和傳統必須與創造界建立交談」是本《最初草案》的一個重要突破。這也是本文第三部分要反省的課題。

三、聖經和傳統與人類歷史中聖言種籽的互動和交談

若把福傳不限制在引領個人皈依，而也放在讓一個文化認同福音價值觀上，這一互動和交談似乎是必須面對的課題。何況一個文化認同了福音，該文化中的個人一定也更容易皈依福音。問題是如何互動，如何交談？把聖經和傳統與受造界互動的課題交給谷寒松神父去發揮，本人在此嘗試探究一下聖經和教會傳統與中國文化的交談。下面分三點予以論述：中國經典與聖經的互相參照；釋經學在基督信仰上的關鍵性；未來互動與交談的展望。

（一）中國經典與聖經的互相參照

約於十年前（1999年10月），本人由《喜訊》雙月刊第二期始，發表〈三字經與聖經〉一連串的文章，至33期（2004年12月），共寫了32篇。這些文章匯集成冊，加上緒論七章，作為導讀。緒論第七章題名〈儒家經典與聖經的互解〉，這是聖經與文化互動的一例。胡國楨神父編完《三字經與聖經》後，在〈編者的話〉中說：「這本書是一個起步，把儒家基本的宇宙觀及人生觀，與聖經的表達方式作了初步的連結」¹¹。

筆者2006~2007年受到台北真理電台的邀請，主持一個講壇，每週播放一次，講壇主題是「東西經典對著看」，至今已錄過84講，就是做了84場10分鐘的講話。內容除了頭兩次分

¹¹ 見：《三字經與聖經》（台北：天主教之聲雜誌社，2005），vii頁，「編者的話」。胡神父繼續寫說：「下一步是否有機會繼續完成『以聖經的語言及概念來建構中國思想天人觀的哲學體系』，進而『以之詮釋中國固有的其它重要經典』，則是日後，以及後生晚輩努力的目標了。」

別說明「何謂東西」、「何謂經典」外，主要是從四書講起。很有意義的一個觀察是，四書固然指《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》四部書，但更重要的是，四書原來指四子書，四子是孔子、曾子、子思（孔伋）和孟子。由書到人，使得四書每部書的前三句話都是指向天、己（包括他人）、人（包括世界）。如《中庸》的前三句「天命之謂性，率性之謂道。修道之謂教」。因此，講壇 3、4、5、6 四講，分別解說《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》每部書的前三句話。以後 7 至 16 講，論《大學》；17 至 29 講，論《中庸》；30 至 84 講《論語》，已講到《論語·顏淵篇》。餘下的《論語》8 篇講完後，準備繼續講《孟子》，然後講《五經》。

在寫講稿時，倒不是無病呻吟，而是覺得有話可說，或有感而發。這可算是中華教會的釋經學帶來的成果。先有成世光天主教的《讀論語》，此書〈後記〉中成主教說：「如以孔子智慧之言，修練自己在基督內度天人合一生活，亦可謂中國之靈修也歟？」¹²此書的《論語》講解，為讀者了解中國歷史和倫理道德打下了基礎。然後是傅佩榮教授的《論語解讀》¹³，此書從考據、歷史、哲學各方面解說文本的原意及其精神內涵，很有參考價值。本人所下的一點功夫，在於把成、傅二人已講得精闢豐富的內涵¹⁴，廣泛地與聖經相參照，結果發現，以天

¹² 成世光，《讀論語》（台南：聞道，1994），405 頁。

¹³ 台北：立緒出版，1999 七刷 27000 冊，2000 十刷 33,000 冊，近七、八年來，大陸書局也十分暢銷，沒有準確數字。

¹⁴ 我在寫《東西經典對著看》廣播稿時，有關《論語》部分，基本上採用傅著《論語解讀》的說法，少處不同意的地方，才說出自己的立場。

啓的光，照明中國經典，會看出更深更遠的含意；反過來，有些時候，中國經典也幫助我們了解聖經¹⁵。

（二）釋經學在基督信仰上的關鍵性

廿世紀後半葉，西方釋經學有了可觀的發展。其實我國宋明理學已很重視釋經學。最好的例子是朱熹的《四書集註》。朱子解經的影響一直延續到今天，使得受過《四書讀本》薰陶的人，對解經有種特殊的敏感度。在此，暫時放下漢文化釋經學不談，先給詮釋天主聖言的西方釋經學做些介紹。由許多可能的題材中，這裏選出一個與基督信仰及釋經有直接關係的主題〈基督信仰的釋經架構〉¹⁶。該文章是給呂格爾（Paul Ricoeur）的一個主要釋經論調，所做的介紹，其大意如下。

基督信仰由其經典的文本原意，發展到多種意義和應用，主要是透過一個釋經架構，這架構分三個層次：

第一層次：基督信仰的出現，是來自重讀（re-reading）希伯來聖經（所謂的舊約 OT），而賦予新的意義。皈依基督的信徒引用 OT 講耶穌的故事，把所引用的段落重新解釋，用在耶穌身上。他們認為聖經有些含意懸在空中，等待聚焦、滿全和新啓示。耶穌之來，通過他的死亡和復活予以完成，其軌跡可見於：

¹⁵ 如孔子的周遊列國，可與耶穌的南北奔波對照；或孔子的門生與耶穌的門徒之間的品格與態度的比較等。

¹⁶ “The Hermeneutical Constitution of Christianity”, pp.223~225 of Robert F. Leavitt, S.S.: “Raymond Brown and Paul Ricoeur on the Surplus of Meaning”, in John R. Donahue, (ed.), *Life in Abundance, Studies of John’s Gospel in Tribute to Raymond E. Brown, S. S.*, (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2005), pp.207~230.

依七 14→瑪一 23；詠十九 5→羅十 18；列上八→若二 19 等。

第二層次：保祿是把耶穌的死與復活的逾越事件，用來光照人生旅程的第一人。這在今天，是基督徒家喻戶曉的道理，但在保祿及初傳時期，是一個釋經上的新發明。在保祿的重讀中，逾越奧蹟或事件，是解開整個人生經驗的一把釋經鑰匙：基督個人的一次遭遇，變成了人的存在的普遍主題。苦難和復活所敘述的逾越（Pass-over）獲得更多、更廣的意義（Surplus of Meaning）。

第三層次：這一層次晚進才受到重視，即歷史中的耶穌，及新約聖經對他的解釋和重解釋，雖然時距不長，卻仍造成四部福音書的出現—三部平行的，一部很特別的。無論如何，每部福音的文本原意都須懂清，都須解釋。基督內的天主聖言（若望所特愛的主題），超越聖經中的人言，後者談論基督，是用有衝突、有張力的隱喻和敘述來表達。聖經文本不是啓示本身，而只是為啓示奠基和作證。這一啓示藉著聖經揭開了基督信仰的奧蹟，但啓示出來的奧蹟超越文本，因為奧蹟的根源和視野最後是天主。此外，由基督事件到書寫的福音書之間，原有的距離，因了新約世界與今日世界在文化和歷史上的間隔，變得更加明顯，並造成許多問題，甚至文本原意的權威也成了問題。

基督信仰既已書寫下來，那麼它就從更早的聖經（OT）開始，以後過渡到一再的重讀—宣講的、神學的、靈修的，這一切都在信仰團體裏進行，其進程已在新約中出現。這個基督信仰的釋經架構，要求我們重新思考：什麼是默感、什麼是啓示、什麼是神學？聖經啓示寫在正典諸書中，其寫成、作者、主題及觀點十分多樣，以致造成多義和多音的啓示概念：**多義的**，因為有複雜的隱喻和象徵的說法；**多音的**，因為有很多的文學

類型及類型的混合。

聖經所提供的內涵，比任何神學用概念所做的撮要，或所縮減成的抽象表達都更豐富。儘管如此，神學鋪陳的工作還是應該做的，目的是操作出一些媒介觀念，以守住聖經的複雜而有張力的多重意義，而升到一個更高的言說層次。神學貢獻的評估，就在於它們是否相稱地把聖經的多義和多音的全程音階鋪陳出來。以上是呂格爾有關基督信仰的「釋經架構」所持的主要論調¹⁷。為從事文化與聖經的對話，呂氏的另一論調也很有貢獻，就是他所說的「文本的世界」，在此略予介紹。

文本的世界是在讀者的想像中建立起來。讀者的主觀意識暫時懸空，我放下自己，一面讀，一面進入想像中的不同世界。任何文本都創造一個世界，這世界裏充滿了由那些文本所得的啟發，或針對它們所做的詮釋。聖經諸文本讓這些世界投射出終極希望和權威，而引發個人的和社會的巨大變化。原來人的

¹⁷ 為把握其完整的意含，還得參考呂氏其他的論說，如以語言為中心的釋經學：普通語言是為傳遞、交流；論證語言是為建立學術；詩歌語言是為啟發和創造。又如語言多義的必要性，隱喻的尖銳在於其不明顯的指謂，象徵植根於宇宙、大自然和人間社會，因此有說不玩的故事。關於聖經的詮釋，呂氏認為聖經有五個較大的文學模式，即敘述、預言、法律、格言和聖詠，其中以敘述為最普遍，也最重要，梅瑟五書和新約前五部書（四福音加宗徒大事錄）都採用這一體裁。聖經以講故事的方式，把神話的、祖先的、歷史的和宣道的敘述編織在一起，尤其是福音書，完全是以敘述建構的。若問為何如此，就是因為敘述體與人的時間性結構緊密相連。人的時間是用故事建築起來的：一連串的故事建起一個團體的身分，這團體一再敘述它的故事，故事的情節重塑讀者及詮釋者的生存，他們的想像被故事所激發。以上資料均見於同上，Robert F. Leavitt 所寫的文章。

自我發現，不在於直接的自我意識，而在於遇到許多別的人（他者）的許多別的（其他）世界，人是透過這些世界發現自我。

在信仰生活上，這一漫長的信仰教育，首先要求詮釋「文本本身的世界」，就是聖經文本的字義及多種意義。其次，詮釋聖經及正典解釋的許多路程，都指向一個更完備的對聖經文本的了解，這可稱為對「文本背後世界」的了解，就是認識與聖經文本有關的史地、文化背景。最後，信仰教育也顧及「文本面前的世界」，就是我們的世界。這是信者團體對前面兩個世界所做的一再重讀，和世世代代所加入的詮釋¹⁸。其結晶是東西教父、聖師、學者的極豐富文庫。

（三）未來互動與交談的展望

2007年7月29日的《教友生活週刊》社論，以〈Kiss的秘笈〉為題¹⁹，介紹《于丹「論語」心得》這本書，說它1996年11月初版，「初刷60萬冊，新書發表會人山人海，一個月後該書已四刷，二個月不到，售出百萬本以上，可謂中國出版界的奇蹟，令人生羨」。同年8月我到大陸講學，友人知道我對此書感興趣，買一本送我，還有四張DVD，可看到于丹講述《論語》時的神彩。我這一本于丹《論語心得》，是北京中華書局2007年3月第17刷，以4刷百萬冊來算，17刷該是四倍以上，或5~6百萬冊了。

¹⁸ 資料見同上。本段解釋不一定是該文原意，但把文本世界分為「本身」、「背後」、「面前」的三個世界，合乎中文語境的具體說法，把言語和身體搭配著來說、來懂。

¹⁹ 文中解釋說，這是傳播學的一個原則，叫kiss，就是Keep it simple and stupid，意味要說得簡單、愚蠢。

爲何于丹有這樣的成就？我想不僅因她是北京師範大學傳播學院的教授，會用傳播語言 Kiss 來表達，還因爲她把握了《論語》的核心價值和簡單真理，一如他在〈後記〉裏說的：

「孔子說：『子欲無言。』子貢問：『子如不言，則小子何述焉？』孔子益發淡定，說：『天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？』簡單真理之所以深入人心，是因爲它們從不表現爲一種外在的灌輸，而是對於每個心靈內在的喚醒。」

《論語心得》書首有作者親手寫的于丹心語：「道不遠人，讓我們在聖賢的光芒下學習成長」。孔子的這句話「道不遠人」，最能代表《論語》的核心價值，也是一個簡單真理，直通聖經的啓示：「這話（天主的誠命）離你很近，就在你口裏，就在你心裏，使你遵行」（申卅 14）。日後保祿把這句話用在聖言的宣講上：「你若口裏宣認耶穌爲主，心裏信上帝叫他從死人中復活，就必得救」（羅 10 9《和合本修訂版》）。這是文化與聖經互動的一個明顯而深刻的範例。未來在這方面能做的實在很多²⁰。

²⁰ 繼《論語心得》之後，又有《于丹全集》的出版（作家出版社，2007年5月），這是一本636頁的大書。此外，于丹又寫了〈講了其他七子三經的心得〉。七子是《老子》、《孟子》、《莊子》、《墨子》、《孫子》、《荀子》、《韓非子》、《管子》；三經是《易經》、《尚書》、《禮記》。以篇幅來說，讀《老子》的心得（57~118頁）要比讀《論語》的心得（1~56頁）多出一倍以上。于丹講《老子》，主要是講老子的智慧；她說老子知音遍世界（64~66頁）、老子談飲食之道（66~72頁）、老子與現代人的心理健康（72~78頁）、老子談成功之道（78~85頁）、老子智慧與現代女性之美（85~107頁）、老子與人際關係的智慧（107~150, 162~167頁）、老子談「善」的智慧鏈（150~162頁）

結 論

本屆神學研習會，以第十二屆世界主教會議的主題「天主聖言」為題材。根據的文件是一分《最初草案》（*Lineamenta*），是用來徵求主教們的意見的文稿²¹。如上文說過的，等主教們的答覆收齊後，會寫成《會議操作工具》（*Instrumentum laboris*），作為開會討論的《正式草案》。會議的討論成果，按過去的慣例，會收集起來，呈送教宗，讓他寫成一份公函，發給整個教會。由教宗本篤十六世對聖經的熟習，他本人活出聖言的經驗，及寫作的清晰深刻風格來看，可預期那將是一份值得研讀、默禱、珍藏的文告，我們可拭目以待。

不過在教宗文告出籠以前，我們的反省和討論還是很有用的。將軍和小兵，各有職守，各有自己的效力的範圍和功用，誰也代替不了誰。主教們若無全體天主子民的參與和通力合作，也無法使天主的聖言飛奔四方。我們的研習會為鼓勵歷屆的主教會議，為接受並實踐會議的訓誨和信息，及教宗要寫的

等。天主教一方面，河北《信德報》在2008年2月1日春節特刊上，所表達的嚮往正好用「愛」補足了老子的智慧：讓愛從我們行動中開始，讓和諧社會從愛開始。特刊第4版整理出來的〈名人看聖經〉和〈聖經之最〉也指出了文化與聖經交談的重要性。

²¹ 《教友生活週刊》2007年11月12日第8頁，刊登的梵諦岡電訊說，這分文件的目的「在激發普世教會對會議的主題，做進一步深入的反省。值得一提的是，這次會議《最初草案》的官方文件，除了像往年一樣，以西方八種語言公布外，還首次出現華語和阿拉伯語，華語譯本是房志榮神父的譯作。」這一譯文已公布在天主教華語聖經協會聯合會的刊物《融》（香港，2007年7-9月第九期，4-10頁）上。在《善導週刊》（高雄，2008年元月20、27日及2月3日第三版專論）上，分上、中、下三次登出。

文告，是一個適時的準備。何況我們所觸及的許多地方性問題，不是主教們能面面顧到的。

作為本屆神研會的後續工作，也許可以把上文說過的教宗已宣布的保祿年（2008.6.29~2009.6.28）作為反省的對象：如何善度這個保祿年？按照前述呂格爾的解釋，保祿宗徒是把主耶穌的逾越奧蹟，貼合到每個基督徒身上的第一人。傳統上也有句名言：「保祿的心，基督的心」。在此保祿年，加深體認保祿書信，有機會參訪保祿的福傳路程：小亞細亞、希臘、羅馬，應該是認識天主聖言、還愛救主基督的極佳門路²²。

²² 在發給大家的資料中，有一份〈用半個月在土耳其尋訪聖保祿的足跡〉的文章，是參訪保祿福傳旅程的導遊。我在感言中說出參訪的意義，其中有一段說：「聖地和土耳其二地的朝聖之旅，有助於我們對新約 27 部書有更深的領悟。《宗徒大事錄》是四部福音書的續篇和向前的發展。它描述聖言降世和復活的奧蹟，因了聖神的德能，及宗徒們的作證，從耶路撒冷，傳到猶大全地，再傳到撒瑪利雅，和天涯海角（參：宗一 8）。這一福傳歷史，用 28 章的篇幅生動地寫出。新約前面的這五部書（瑪、谷、路、若、宗），像舊約的《梅瑟五書》一樣，是基督信仰的基礎。」

啓示、聖言和教會

曾慶導¹

本文作者從基督宗教的啓示談起，成了血肉的耶穌基督就是天主在人間完整的啓示。這啓示在教會的生活之中（稱之聖傳），又被寫成聖經流傳至今；接著作者介紹聖經成書的過程、聖經的真理性、聖經綱目等課題。最後作者還討論了聖經與教會訓導間的關係，以及聖經與其他宗教經典的異同。

一、基督宗教的啓示

基督宗教是「啓示的宗教」，跟其他宗教不同，基督徒信仰的內容不是人憑深思熟慮反省出來的，而是宗教的終極對象一神親自進入人的歷史所「告訴」、「啓示」我們的。這啓示的信仰內容，從宗徒開始一代一代藉著教會各成員傳遞給我們，所以我們的信仰不是靠人用理智「想出來」的，而是人從天主那裏「接受來」的。一個基督徒的信仰是接受基督「教會的」信仰²，應符合教會傳統的教導。

討論啓示的問題，促使我們反省「人是誰」？人與其他受造物不同，是「宗教性的存有」，人對造物主天主的渴求與生俱來的。人的最大渴求是「真理和愛」，而天主就是「真理

¹ 本文作者：曾慶導神父，耶穌會士。現任輔大神學院院長，教授信理神學與靈修神學。

² 正如授洗禮者對宣認信經之後的候洗者所說的。

和愛」。聖奧斯定說「除非安息在天主內，我們的心將永遠動盪不安」，因為人被天主造的目的，是與天主在愛和真理中「共融合一」，故人是被天主賦予能力，去認識他所渴求的天主的，因為沒有認識真理，不能產生真正的愛。

慈母教會教導說：人憑理智的自然之光，能透過受造物認識天主為萬有真原。人有這能力，是因為人是「天主的肖像」，甚至原罪也不會把人性的自由和理智完全摧毀。但人單憑理智，特別是被罪³玷污了的理智，去認識有關天主內在的真理，和涉及人與天主之間的關係等這些絕對超越感官的真理，是非常困難的⁴，以致人不能認識或不想認識真理，就如聖經裏常提到的，需被耶穌治癒的「瞎眼」的人。所以，人的理智需要天主的啓示光照，啓示會使我們看到理智所看不到的領域。

與自然神論⁵不同，舊約、新約的天主，是關心人、愛人的天主，祂先走了愛的第一步，也就是先向人類啓示自己。愛的本質就是把自己啓示給被愛者，與被愛者分享一切，甚至為被愛者犧牲自己。這在道成人身的天主聖言耶穌基督身上，完全實現。故這啓示不只是「知識」的傳授，更是「救恩」的給予，為使人認識、回應、愛慕祂，而獲得最大的幸福，這就是傳統說法中的「靈魂的得救」和「升天堂享永福」。

為了讓人的肉眼慢慢適應太陽光，天主的啓示是漸進的、漫長的。除了受造物所得到的一般啓示外，「天主在古時，曾

³ 愚昧、錯謬、貪婪、仇恨等。

⁴ 因為天主是純精神體，像太陽一樣，光芒太強，使肉眼無法負荷。

⁵ 根據這論點，天主不干預宇宙運作，對個人之事不聞不問。這是一般「理性主義者」的論點。

多次並以多種方式，藉著先和我們的祖先說過話⁶，但在這末期，祂藉自己的兒子對我們說了話」（希一 1-2）。降生成人的基督，是天父的唯一、完美及決定性的「聖言」。天父藉祂說了一切，除祂以外，再不需說其他的話，所以在基督光榮再來時，我們是沒有什麼新的公開啓示可期待的了。

「因此，誰若還想詢問天主，要求祂給予神視或啓示，不但做了一件糊塗事，而且也得罪了天主，因為他不定睛注視基督，卻去尋找其他的事物和新意。⁷」

雖然過去有一些「私下」的啓示，其中有些也被教會當局承認⁸，然而它們的任務並非「改善」或「補充」基督的完滿啓示，而是在特別的時、空，幫助人們更好地明白和履行基督的啓示。因為，雖然基督的公開啓示已告完成，但基督徒對這些啓示是在信仰中逐步尋求理解的⁹。基督信仰故此不能接受那些好像認為基督啓示有所欠缺，而需要所謂「新的啓示」，例如某些非基督宗教（如：伊斯蘭教）和一些近代的教派（如：摩門教），就是奠基於這類「新的啓示」。

二、耶穌基督：成了血肉的天主聖言

耶穌基督是成了血肉的天主聖言，是一位二性的「神而人」，最能完滿地啓示天主內在的真理，以及天主要與人建立的關係。天主藉基督的啓示，邀請人與自己共融。人對這邀請的回應就是「信仰」。藉信仰，人把自己的理智和意志完全交

⁶ 狹義的如梅瑟、依撒意亞；廣義的如柏拉圖、孔子、孟子等。

⁷ 聖十字若望，〈將臨期第二週星期一誦讀〉。

⁸ 如：法蒂瑪、露德，或一切聖人聖女的神視等。

⁹ 這正是須不斷做神學研究的原因。

付給天主（全心全意全靈），這種回應就叫「信德的服從」。人順從所聽到的聖言，是符合人性尊嚴的，因既不違反人的自由，也不違反人的理智。聖言的真理是由天主所保證，天主不會錯誤，也不會欺騙我們。天主對人愛的邀請，人應有愛的回應，但愛是不能勉強的。基督也不是靠權力，而是靠被舉在十字架的愛來吸引人歸向祂（若十八 37；十二 32）。

但對天主聖言的信德的服從，是會受到考驗的，因為我們生活的世界似乎常與信仰給我們所保證的，相差甚遠。邪惡、痛苦、不義及死亡的經驗，似乎與聖言的福音喜訊背道而馳，信仰會有「黑夜」。但另一方面，這聖人聖女也有的心靈黑夜，是需要的，因為愛的考驗才會產生純真的愛，使我們最後與基督面對面時，感到通過考驗的光榮。無論如何，在信仰受到考驗時，我們應注視「信德的見證者」耶穌（希十二 12）和聖母。聖母是每位信友迎接聖言的楷模。她從天使報訊一刻開始，一直是教會的導師和母親，也是個人與團體接受聖言的模範。她以信德接受聖言，並默想、內化、活出聖言。雖有信仰的黑夜，但由於她相信了由上主傳於她的話必要完成（路— 45）。她是有福的。她邀請我們每個信友也實行耶穌的教導：「那沒有看見而相信的人是更有福的」（若廿 29）。

二千年前進入人類歷史的天主聖言，即納匝肋人耶穌基督，是天主給人類最大、最完滿的救恩的啓示。但天主願意所有人因基督而得救，並認識真理（弟前二 4），所以二千年前的啓示有必要流傳千秋萬代。這廣傳啓示真理的工作，是耶穌留給祂所建立的教會的神聖使命，為保證每一時代的人都能無誤地聽到天主聖言，無須在黑暗中摸索。因此天主派遣聖神，也是基督的神，到教會裏去，把啓示的寶藏交託給她，使她成為

天主聖言最主要的接受者，和最有力的見證者、宣講者。聖言儲存在教會內，不是作為無用的物品，而是活生生的教會的「信仰最高準則」。教會存在的目的，就是執行耶穌「往訓萬民」的命令（瑪廿八 18-20），將降生的聖言的啓示，傳給所有的人。

三、聖傳與聖經

教會的「聖傳」或「天傳」(Divine Tradition)和「聖經」(Sacred Scripture)，是「信仰寶庫」得以傳遞的兩種方式。聖傳即教會在她的教義、生活和敬禮中，把本身所是及所信的一切傳諸萬世；聖經即因著聖神的默感，以文字保存了活生生的傳統的原則與建構因素，使之不再更動，避免傳遞時有所歪曲。至於傳遞者教會的訓導當局，要忠實地為聖言服務，正確地解釋聖傳中的聖言和聖經中的聖言。

明白這一點，在牧靈工作上有很重要的意義：基督徒應該了解「唯獨聖經」(Sola Scriptura)的概念是不能成立的，因為聖經必須與教會相連結。聖經不是脫離人的因素從天上現成掉下來的，而是在教會的聖傳中，藉教會中的信徒，如瑪竇、馬爾谷、路加、若望等而產生的。事實上，教會還沒有文字記載的聖經之前，已經有聖傳。升天前，主耶穌命令宗徒們去宣講祂所教導他們的東西(瑪廿八 20)。如果耶穌的教導全部要寫下來，所要寫的連這世界也容不下了(若廿一 25)。新約裏有很多章句，讓我們看到聖經之外的聖傳是必不可少的(參：格前十一 20~26；十五 1~4；若壹一 1~4；弟後一 12；二 2；得後二 15 等等)。其實我們知道訊息真的不是全靠文字來傳遞的，我們每一個人小時候還不會認字時，就從父母、祖父母、老師等的教導中，學到很多重要、正確的東西，包括信仰。「聖傳」就是代表了這很大一部

分的、不容易用文字表達的知識和真理。

值得一提的是，一般人的「傳統」概念，跟教會的「聖傳」不同，聖傳是源自耶穌、宗徒所傳的啓示，以及後來對這些啓示加以解釋，予以運用¹⁰的傳統，是不能改變也不可改革的。但另外有的傳統，是教會為表達啓示的真理，在不同時、地採用的表達方式，這是在教會訓導當局審斷下有所改變、去除或保留的。

在這裏，有必要討論到記載降生的天主聖言的福音書的歷史性的問題，即耶穌是否真的一個歷史人物，耶穌在福音書裏的所言所行，是否真正發生過？這些問題不能說是多餘的，因在福傳時，很多非教友就很真誠地提出這些問題，需要我們給予一個理智的回答。

福音的歷史性是十八世紀初，德國人雷瑪陸以後的近兩百年的理性主義者，極端懷疑和攻擊的對象，但透過各種科學批判方法¹¹的研究，現在沒有嚴肅誠實的聖經學者會懷疑福音的歷史性了。但為了避免「基要主義」，我們也要知道福音書是一本很特別的書：它有基本的歷史核心，但不是按歷史主義的苛刻法則寫成的歷史書。福音書記載的歷史事實，具有「宗教意義」¹²。福音書的特色，是宣佈一件喜訊（福音），即在納匝

¹⁰ 如：各時代的大公會議、主教會議等。

¹¹ 歷史批判、類型批判、編輯批判等等。

¹² 「歷史」一詞其實包含「發生的事件」和「事件的意義」。很多時，我們不很關心「發生事件」的精確記錄，卻關心「事件的意義」，故對記錄中可能有的人名、地名、時間等差異，也不引以為怪，卻不表示我們相信「發生的事件」可以是無中生有的捏造。

肋人耶穌身上天主實現的決定性的救恩¹³，它是和一個由宣講這信仰而形成的基督徒團體或傳統¹⁴相連結的，與這團體的活生生的信仰生活¹⁵有密切的關係¹⁶。所以福音書記載的是耶穌事件，也是對這事件的信仰表白和宣講。

值得一提的是：歷史事件的可信性與事件見證人的可信性，有極大的關係。例如：我們會相信愛我們的父母的話，勝過曾經騙過我們的騙子的話。而見證人的可信性，可從見證人肯爲自己所見證的付出多少代價來衡量。初期宗徒們的宣講是很可信的，因爲他們並沒有藉他們的宣講獲得世上的任何好處，卻願意爲他們的宣講殺身成仁。

四、聖經成書的過程

接下來我們要討論聖經的成書過程，明白了這個過程，可使我們不被《達文西密碼》之類的「小說」困惑，減少很多聖經基要主義者的錯誤。以四部福音書爲例，它們不是從天上掉下來的¹⁷，而是與人的歷史，即教會的歷史息息相關。其實這正是道成人身「厄瑪努耳」的意義：即天主的救贖工程不會脫離人（肉身、物質）而進行，天主的恩寵是通過人來施予的。這也是「教會之外沒有救恩」的意思。

那麼四部福音書是怎樣寫成的呢？基本上可分三個階段：

¹³ 「耶穌復活了！」「耶穌是主！」「我們與主同死，也會與主同生！」

¹⁴ 如：瑪竇團體、路加傳統等。

¹⁵ 教義、祈禱、禮儀、宣講等。

¹⁶ 這正是「聖傳」的基礎。

¹⁷ 雖則它們含的是天主的話。

1. 耶穌自己的所言、所行、所教¹⁸；
2. 初期宗徒們在復活的經驗、聖神的光照下，對這些所言所行所教的回憶、反省、領悟到「意義」、產生了「信仰」，並按這信仰而生活的傳統¹⁹。在這期間，耶穌的教導（啓示）一方面靠口傳；另一方面也慢慢用文字記錄，成爲文字的單體；
3. 最後的編輯者（瑪、谷、路、若）對這些口傳和文字單體的求證、篩選、編輯成四部福音書（參：路一 1~4），代表了四個基督徒團體，對耶穌同一啓示的不同角度的反省和實踐。在這裏，我們可以了解到「聖經是天主的話，也是人的話」的意思。

「**聖經是天主的話，也是人的話**」，不但可以從它的形成過程看出來，更可從「聖經默感性」的討論看出來。聖經與其他書籍的最根本區別，在於聖經是由天主默感而寫成的，爲使人認識天主。默感的事實是無可否認的。弟後三 16~17 及伯後一 20~21 很清楚說明當時所有的經書，都是由天主所默感的：「因爲預言從來不是由人的意願而發，而是由天主所派遣的聖人，在聖神推動之下寫出來的」。

但如何了解默感的性質，即天主如何默感作者這一過程，學者的意見則不一致，有的傾向於天主爲作者那一面，有的強調人爲作者的那一面。無論那一派，只要不否認聖經有兩個作者，致使聖經同時是天主的話、又是人的話，都是在正確的路線上。強調人爲作者方面的學者，特地指出了默感的三種特徵：

¹⁸ 即歷史上「發生的事件」。

¹⁹ 宣講、祈禱、禮儀、克服面對的困難等等。

整個人性的、社會性的、降生與蹟性的。

整個人性的，即是說聖作者受默感時，不單他的理解力受影響，而且人在寫作時所需要使用的一切官能，都受影響；**社會性的**，指聖作者在寫作時不能不受其社會環境的影響²⁰，故有些學者認為天主的默感不但影響作者本人，也影響其當時社會的決定因素，使聖作者能以寫出天主要他寫下的一切；**降生與蹟性的**，指寫下的天主聖言，有如降生成人的天主聖言—耶穌基督。教會傳統常把聖經比作基督：人而天主。正如基督是真天主亦真人，是一個整體，是一位；同樣，天主所默感的聖言，在同一的具體形式下，同是天主的話，也是人的話。

五、聖經的真理性

聖經既然是天主默感下寫成的，是天主的話，自然的結論就是不能錯誤的，即聖經的「無錯性」，或現在比較喜歡說的「真理性」。這句話不能只照字的表面來理解，因為無錯性是有關聖作者在默感之下所要說的話，當然，整部聖經都是默感下寫成的，整部聖經都是無錯的。為要真正了解久已過去的聖作者所要說的話，應特別注意作者所用的文學類型。如果聖作者的用意是在於勸勉或教化，那麼他絕無意給後世留下狹意科學或狹意歷史的學識，甚至會有意編造²¹。所以，如果我們能更清楚了解聖作者의思想和用意，自然更能了解天主藉人的語言所要向人說的話。

這裏我們用常被理性主義者所詬病的「六天創造」的例子，

²⁰ 就如沒有人能寫出一句話，而不先受其父母或教師教育等影響。

²¹ 如：《友弟德傳》一一一的「編造歷史」，參此書思高聖經「引言」。

來看聖經的無錯性或真理性：

「六天」不是聖經的一個「錯誤」，而是作者用的寫作方法。可以說，「六天」是聖神所「默感」的，但不是科學的，而是文學的默感。作者把創造的全部過程分成六個部分，每一部分以「一天」代表，因此整個創造需要六天時間，剛好配合猶太人的六天工作周，餘下一天為恭敬天主的安息日。故作者用「六天」的寫作技巧，有明顯的宗教理由，不是在談科學，也因此沒有科學上的錯與對的問題。另外，6 是不完滿，本性的物質生活雖好，要加上第七日的宗教生活才完滿。

文體：八樣創造工作分開在六部分（六天）裏，前三天分別描述創造不動之物，後三天分別描述創造它們各自的點綴物，前三天和後三天的最後一天，分別都有兩樣創造工作。每一天有天主的命令、完成，以及天主的評語，此文學型式比按時間順序的平鋪直敘，更有吸引力和說服力。這點說明了天主創造的有條不紊。

作者先「描述」地球的被造，然後「描述」太陽、月亮的被造，並不表示作者「認為」地球比太陽先造（一個科學上的錯誤）。但科學上誰先誰後，不是聖經作者關心的問題，就如我可先描述兒子再描述他的父親，而這描述並不表示我認為父親的出生在兒子之後。

以下兩種說法都對：(1)「太陽早上 6 時升起」（一般人感官的觀察和說法）；(2)「早上 6 時不是太陽升起而是地球轉動」（科學家的說法）。而聖經作者描述宇宙萬物的現象時，多是用(1)的方法，即用一般人的語言。

《創世紀》是否在科學面前不堪一擊？非也！因《創世紀》是神學，與科學屬不同範疇。而現代人亦無須浪費精力去使《創

世紀》與科學協調「和好」，因為它們根本沒有「相抵觸」！

「進化論」迄今仍難以用科學證明完全屬實²²，可能永遠也無法證實。但即使可完全證明屬實，也一定不會與「創造論」相抵觸。因科學與神學雖屬不同範疇，但同屬真理之原。科學能證明的，頂多只能是肉體的進化，無能力證明「精神體－靈魂」不是天主的直接創造²³。

六、聖經的綱目

基督徒都相信聖經含有天主聖言，是信仰的標準之書，因此，在與基督教兄弟姐妹交談時，很重要的一點是關於聖經的綱目問題，即：哪一本書應該被認為是聖經的一部分？天主教會鑑定某書卷的綱目性，是看這書卷是否反映出宗徒傳遞的基督的教訓，鑑定的標準有宗徒性、文獻的古老性、教理的正統性、新舊約的連貫性、建設教會的功能性、普世性、能否公開閱讀性、廣泛被著名神學家援用性、在禮儀中應用，以及教會當局的認同等等。很遺憾的，在舊約的綱目上，天主教與改革派基督教有很重要的不同。天主教採用了希臘文的《七十賢士本》（LXX），有 46 本書是綱目的書。而基督教在十六世紀出現的馬丁路德之後，採用了不相信基督的猶太人所採用的版本，即希伯來文的 39 本書卷。在這裏有必要了解天主教的舊約採用《七十賢士本》而不是希伯來文版本的原因：

主前第三到第一世紀之間，希伯來文版的 39 本被「七十賢士」翻譯成希臘文，這 39 本加上 7 本原來用希臘文寫成（或更

²² 因「失去的環節」（missing link）等等困難還在。

²³ 甚至肉體的進化也是「神導」的。

早被翻譯成希臘文)的《智慧篇》、《德訓篇》、《多俾亞傳》、《友弟德傳》、《瑪加伯書上》、《瑪加伯書下》及《巴路克》成爲《七十賢士本》。這有 46 (39+7) 本書的《七十賢士本》，和只有 39 本書的希伯來文版本，在耶穌時代都是通用的。耶穌的「主禱文」(瑪六 14)和言論(路六 37；谷十一 25 等)就好像有《德訓篇》(德廿八 2)的影響。

那時猶太人的聖經(即舊約)還沒有確定的綱目，又因當時流行的語言爲希臘文，不少巴勒斯坦外的猶太人甚至只會希臘文²⁴，而初期基督徒亦有不少不諳希伯來文的「外邦人」，新約的猶太人作者(如瑪竇)就是選擇用希臘文寫他們的四部福音書。這基督徒的「新約」有大概 350 次明文引用舊約經句，其中約 300 次是引自《七十賢士本》，而不是希伯來版本。

當《七十賢士本》與希伯來文本有差異時，新約作者多引用前者。最好的一個例子是聖瑪竇引用《七十賢士本》的依七 14(「有一個貞女」)，而不是引用希伯來文的依七 14(「有一個少女」)來寫瑪一 23²⁵。東、西方教父中，用《七十賢士本》或希伯來文本的都有。在羅馬帝國初期迫害基督徒的二、三百年中，教會最迫切的是求生存，沒有時間多討論聖經綱目問題或其他問題。但迫害停止(主曆 313 年)之後短短的數十年，在討論耶穌基督的性體問題的尼西亞大公會議(325 年)及君士坦丁大公會議(381 年)之後，教宗達瑪蘇主持下的羅馬會議(382 年)就正式核定了聖經的完整綱目²⁶。

²⁴ 這正是有必要產生《七十賢士本》的原因。

²⁵ 「貞女」從上下文來看確實是較爲合理的。

²⁶ 參: DS 179 及 *The Oxford Dictionary of Christian Church*, "Canon of Scripture"條。

值得一提的是，聖熱羅尼莫（Jerome）也出席了這次會議，並接受了會議的決定。其實聖熱羅尼莫曾主張用希伯來綱目，只同意在禮儀中用《七十賢士本》綱目的原因，是在反猶太人的論戰中，教會一到要證明整個舊約談的都是基督耶穌的時候，用猶太人承認的希伯來文綱目比較方便。

聖奧斯定及整個非洲教會都非常重視《七十賢士本》綱目，他的主張被當時的西方教會所採用。故《七十賢士本》在希波公議會（393年）及迦太基公議會（397及419年），繼羅馬公議會後被正式核認（ratified）。此後，《七十賢士本》為一般西方教會採用。在1442年佛羅倫斯的大公會議（主要討論與東方教會合一問題）再次被肯定，又在1546年的特利騰大公會議因辯論「煉獄」問題而再次被確認。馬丁路德反對煉獄的信理，因而反對那在《七十賢士本》而不在希伯來文版的《瑪加伯書》為聖經的一部分，因為《瑪加伯書》支持「煉獄」的信理。

值得一提的是，初期教會和不相信基督的猶太教分道揚鑣之後，不相信基督的猶太人才確定他們的聖經（即舊約）綱目。前面提到的只在《七十賢士本》不在希伯來文本的那七本書卷，不被猶太教承認的主要原因，不是因為它們是用希臘文寫的，而是它們有太多的章節被基督徒引用來支持基督信仰²⁷。

基督徒的信仰應建基於耶穌基督身上，耶穌本人和初期基督徒（如伯多祿、保祿等）都是熟悉舊約的猶太人。基督徒相信舊約是新約的準備，新約是舊約的完滿。因此，為基督徒來說，

²⁷ 如：羅九 19~23 對照智十二 12、20 及十五 7；格後五 4 對照智九 15；伯前一 6~7 對照智三 5~6；希一 3 對照智七 25~26；格前一 24；哥二 3 對照德一 1~10 等等。

應該按照信耶穌的猶太人和信仰耶穌的天主教會的標準，來核定基督徒的聖經（舊約）綱目，理由是很明顯的²⁸。

在釐定聖經綱目的問題上，我們看到教會對聖經的角色是必不可少的。因為一部書卷是否受默感寫成的，而成爲綱目書，不能只從個人的經驗上判斷。這種感知只有教會才能保證。基督藉聖神的默感，使教會出產了啓示的文字記錄（聖經），並把祂的聖經託於教會無誤地保存、傳遞。教會的功能就是在同一聖神的領導下，體驗並告訴我們聖經是否與基督的標準性一致。這種神恩性的經驗，歸於信仰基督的整個教會。另外，一本綱目性的書，是因著靈感寫成而產生綱目性的，教會只是受聖神的帶領認出這書的靈感性，並宣布這書爲綱目書。教會並不是把不是靈感寫成的一本書硬定爲綱目書。教會並不是凌駕聖經之上，而是爲聖經（天主聖言）服務。

七、聖經與教會訓導

在讀聖經的時候，或在與基督教兄弟姐妹合一交談中，有需要把我們在天主聖言的啓示問題上，著重教會訓導當局這一點多做說明。很可惜，教會訓導的必要，不是每個信仰基督的基督徒的共識。天主教看重訓導權這一點，有沒有聖經的基礎？我們說是有的：基督派遣宗徒，不僅去見證祂的啓示真理，也以基督權柄教導真理（瑪廿八 19）。這一權柄一方面是宣講聖言，爲聖言服務，另一方面也是牧靈的權柄，要求信徒的服從：「誰

²⁸ 現在大多數基督教派，會把那七本書放在他們的聖經後面作爲附屬：「雖不與聖經同等，但有好處」。期望日後他們能完全接受這七本書。

接納你們，就是接納我，誰接納我，就是接納那派遣我來的」（瑪十40）；「如果你的兄弟得罪了你……你要去告訴教會，如果他連教會也不聽從，就將他看作外教人或稅吏」（瑪十八17）。

耶穌把訓導權委託給整個宗徒團體，然而對伯多祿卻給予特別的任務：掌天國的鑰匙、作教會的磐石（瑪十六18~19）、堅固其他兄弟（路廿二32），並作整個宗徒團體及信眾在信仰和愛德上的合一之中心（若廿一15~19）。耶穌是在伯多祿的「船」上教導群眾的（路五2~3）。天主教相信，伯多祿的繼承人就是羅馬主教—教宗。聖神忠於基督的啓示²⁹，領導教會內作真理導師的人。正如初期教會聚集在宗徒及其訓誨上（宗二42），後來教會也如此忠於他們的繼承人及其訓導，包括在聖經方面的訓導。

八、聖經與其他宗教的經典

在現今與非基督宗教交談氣氛中，另一個基督徒對信仰認知的問題，值得討論一下。基督徒的基本立場是：(1)相信耶穌是降生的天主聖言，真神亦真人；聖經是天主特別靈感人寫作的經書；天主的救恩只有一個，是為全人類；(2)相信聖神在各民族、各宗教中工作，準備他們如同準備舊約的天主子民，去接受耶穌基督的啓示。站在這立場，基督徒該如何看其他宗教的經典？能否承認天主也在其他宗教的經典裏，對我們基督徒說話？

天主教既堅持自己信仰真理，又接納其他宗教中的真理，

²⁹ 若十六12~14：「我本來還有許多事要告訴你們，但你們現在不能承擔，當那位真理之神來時……」。

其態度應該是：我們相信其他宗教的經典也有「靈感性」，但這靈感性只是在聖神光照下所發表的「講論天主的話」(words of God)，就如聖神在聖奧斯定的《懺悔錄》或聖十字若望的詩裏的光照靈感一樣，而不是聖經中特別靈感寫下的「天主聖言」(Divine Word of God)。故靈感的概念不能同樣地套用在不同種類的經典上。非基督宗教經典中只是類比的靈感一類似聖經中的靈感，狹意的聖經靈感使聖經成為真正的、普世的天主聖言，及其他宗教經典的量尺。

肯定其他宗教的經典受到類比靈感，不等於說所有宗教都是一樣的，否則，有標準性的信仰在這些經典怎麼會有矛盾³⁰？其他宗教的經典不為基督徒帶來任何聖經所未包含的真理，因為耶穌基督這「天主聖言」的啓示，已經是完滿的，無須「補充」。但基督徒可以適當地、明智地閱讀其他宗教的經典，來了解自己聖經裏完滿的啓示真理，因基督徒對完滿的啓示真理的理解，是一個漸進的過程。但也要小心，不要在無知中受到錯誤的影響，如上面提到的對耶穌的信仰表達。另外，也不能否認，對別的宗教的人來說，例如對猶太人來說，他們的經典(舊約)就有可能造成他們向基督開放的阻礙。

結 論

天主聖言是大能的、有事效性的。「就如雨和雪從天降下，只有灌溉田地，使之生長萌芽，給播種者種子，供吃飯者食糧後才返回原處，同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到

³⁰ 如：在《可蘭經》裏，耶穌只是人不是神。在新約聖經裏卻是神又是人。

我這裏，它必實行我的旨意，完成我派遣它的使命」（依五五 10~11）。但天主聖言也是「愛的種子」，需要人的答覆和合作（參：「撒種的比喻」）。聖經不是魔術，而且當知魔鬼也很會引用聖經來做壞事³¹，那麼，我們當如何從聖經寶藏中獲得各種神益呢？基於上面討論的，我們說：

1. 在教會聖傳統中去理解聖經，即團體性的理解，服從教會的訓導，在有爭議不確定的章節裏不要私人解釋（參：伯後— 12~21）。
2. 「不認識聖經就不認識基督」是對的，但當知認識聖經不等於要自己親自閱讀，否則聖經流行前的人，或不識字的人將永遠無法認識聖經？不是的，這些人可以從其他途徑（如：聽彌撒的讀經、講道、圖畫、藝術、講聖經故事的彩窗等）認識聖經。
3. 讀聖經的目的應只有一個：不是為炫耀自己的聖經知識，而是服從天主聖言，實踐耶穌的教導：「不是凡向我說『主啊！主啊！』的人可進天國，而是那承行我父旨意的人」（瑪七 21）；「如果你們愛我，就該遵守我的命令」（若十四 15）。所以，有必要做耶穌在聖經裏要我們做的事，而不是隨自己的喜好隨意更改聖經。
4. 讀聖經前祈求靈感聖作者的聖神，也靈感自己正確理解，並實踐聖經：「伏求聖神降臨，從天射光，充滿我心……」。

³¹ 見：耶穌受誘的章節，如：瑪四 1~11。

天主聖言在教會的生活中

穆宏志

引言：敬畏與親密

世界主教團關於天主聖言的會議準備文件，一開始就接受梵二《啓示憲章》的話，並暗示到這份文件，能幫助我們瞭解談論聖言所該有的氛圍。

《啓示憲章》1號：「神聖的公議會，虔誠地聽取天主聖言，而忠實地宣佈……」。原文公議會，即代表了整個教會，所以是教會聽取了天主聖言。這裏提醒並強調我們面對天主聖言應有的尊敬態度，因為天主聖言屬於神的範圍，尊重天主聖言，就是尊重講話者一天主本身。

《啓示憲章》21號：「在天之父藉著聖經，慈愛地與自己的子女們相會，並同他們交談」。此處「同他們交談」，幾乎可以譯作「與他們聊天」如此的親密，不過因為上段所說的敬畏之情，就不太敢這麼說。但很值得我們注意的是：其一，不能忽略了此處暗示到耶穌的祈禱詞—在天之父；其二，不能忘記與天主的任何對話，就是個祈禱。另外，我們還應注意到天主與祂的子女交談。平常我們以自己的習慣，或是較理所當然地認為天主在對我們講話，例如在禮儀中所提到的「以上是天主的聖訓」，比較少體驗到天主與我們個別的交談。假如天主願意和我們談話，我們應以敬畏的態度進入到這個對話。

一、對話：聖言與言詞

(一) 起初的對話

一切的開始是因為天主說：「有光！」天主藉著祂的話創造了萬有，不只是為展現祂的能力，也暗示了祂與受造物之間的關係。天主願意受造與祂的對話，於是受造物以它們的存在，給了天主一個答覆，直到具體的受造物能以言語來表達天地之間所宣報的天主光榮（詠十九）。此時，對話更為濃厚。

但有一天，這具體的受造物，用了不一樣語言的話，一個自己發明的語言，也就是反對的自我肯定。就這樣，罪斷掉了那從起初創造所開始的對話。受造物因罪所帶來死亡的緣故，進入到這個狀況：高天繼續不斷陳述天主的光榮，可是沒有人能聽到，沒有人能回答。

不過，天主親自參與，為能重建祂與受造物的對話，開啓救恩的對話。所以創三 15 提到：「我要把仇恨放在你和女人、你的後裔和她的後裔之間，她的後裔要踏碎你的頭顱...」，這裏已有一個方向，並且最後指出有一個人要整合全部的對話。

(二) 不可見的天主聖言

那個人還沒到之前，需要先為他準備一個民族。首先，天主已經先和一些人（如諾厄、亞巴拉罕...等）對話，特別是從亞巴拉罕開始，逐漸地有了一個民族。然後，祂再次藉祂的話來建立這個民族：「我要派你到法朗那裏，率領我的百姓以色列出離埃及」（出三 10）；「你為什麼向我哀號，吩咐以色列子民起營前行」（出十四 15）；「你上山到我台前，停留在那裏，我要將石版，即我為教訓百姓所寫的法律和誠命交給你」（出廿四

12)等。這個民族雖然聽到天主的話如同打雷或號角聲，但沒有看見天主。他們體驗到不可見天主的聲音，天主的話在他們身上創造歷史：離開埃及、過紅海、盟約。這是救恩的歷史、盟約的對話。

這話繼續不斷地藉由特別的使者—天主的發言人—向人民宣報（希臘文的先知，即是代言人的意思）。這些人更新天主的話，將啓示具體應用在每一時刻的不同狀況，「話」創造了民族、成爲歷史，然後歷史在先知們的訊息中成爲「話」。

先知的話到某一時刻結束了。不過，救恩史還是一個對話，或是藉著有智慧的人，或是常常藉由聖詠的作者.....等。

（三）時期已滿：聖言成爲血肉

「但時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，生於女人，生於法律之下」（迦四 4），關於這個兒子，我們知道他是從起初就朝向天主的聖言：「在起初已有聖言，聖言與天主同在（朝向天主的聖言），聖言就是天主。聖言在起初就與天主同在。萬有是藉著他而造成的；凡受造的，沒有一樣不是由他而造成的」（若一 1~3）。聖言從一開始，使整個創造是一個對話，現今這聖言是一個人，能說出人的言詞。

這個人是天主持續不斷地與人的對話，他也創造了一個更新、重建的天主子民，他是新而永久的盟約基礎，他保證人自行建構的方言—那斷了起初對話的方言—不會變成最重要的，因爲這個人自己整合了聖言和救恩的歷史。

他就是天主的「話」，最後的、絕對的。聖十字架若望曾在《攀登加爾默羅山》說：「因爲天主已把祂自己的兒子賜予我們；他就是天父自己的唯一聖言；天父藉這唯一聖言，給我

們說了一切。再也沒有該說的話了」。天主再沒有別的話要跟我們說了，不過我們卻有很多話可講。

(四) 對話的言詞

這個既是對話又是救恩史的發展，有另一處天主的參與值得我們特別注意。那就是天主推動聖經的作者，寫下上述我們所提到的對話的重要時刻，因為如同《啓示憲章》14 號中所說：

「救贖工程經作者們預報、敘述及講解，而成爲天主真實的言語，在舊約書中保存下來；因此這些天主默示的書，保持永久的價值：『其實，凡從前所寫的，都是爲教訓我們而爲的，好叫我們因著經典上所教的忍耐和安慰，獲得希望』（羅十五4）。」

《啓示憲章》16 號：「新舊約諸書的默感者及作者—天主—如此明智地安排，使新約隱藏於舊約裡，舊約顯露於新約中」。天主聖言濃厚了天主與人之間的對話。藉著天主的默感，這對話永遠地留下，在我們當中；這些話繼續不斷地從聖言—一切對話的基礎—得到活力。聖言降生成人也成爲人的話，因此能被寫下來，長久地置於文件中，之後這些文件收集成我們的聖經。

也許有些人會認爲，上述所言已是大家都知道的事；而且，反正現今天主教會已經比幾十年前要看重聖經了。但筆者認爲，正因現在比較看重聖經，因此有了另一個危險：把聖經當作一本很美的書，卻與我們的生活分開；將天主的話客體化，與人分開。所以筆者願意特別強調「天主的話與團體的關係」，從創造開始，經過第一盟約子民，一直到更新盟約的關係。書是死的，直到有人去唸它，它才有生命。

聖經是有生命的書，因為在它內，活出了天主的話，而這話，也給接近它的人生命。

（五）持續不斷地對話

天主和我們談話時，聖言—天主絕對的話—是我們源源不絕的話題。基督徒的生活，是繼續這個對話：參與天主與祂的受造物的對話、與祂子女的對話。聖保祿將教會比作身體，能繼續不斷地與天主對話，因此我們能注意到四個對話的場合：

- 天主的子民在聖堂聆聽並回答天主聖言；
- 在街頭宣報和講述它；
- 在學校瞭解和解釋它；
- 在家裏默觀以及活出天主的話。

了解在這些場合中，聖言如何與我們對話，能幫助我們真正地懂天主的話。以下便針對這些場合的對話，進一步說明。

二、對話的場合

假如我們遵循希伯來人的人學（可能與我們的了解有點不同），我們能在教會的身體內區別出：愛的心、宣講的口、瞭解的頭腦，以及生活的整個身體。以下筆者會一一發揮與說明。天主聖言的會議準備文件，亦是這個看法，不過筆者將改變敘述的次序，好讓我們懂得更清楚。

（一）聖堂：禮儀與祈禱

既然我們提到教會的身體與天主對話。那麼，禮儀與祈禱就是這身體的心，因為這是充滿情感、愛情的地方，我們是以這身體的心來與祂交往。雖然我們也能在別的地方與天主交

往，但在聖堂內，是更為直接的。

聖經與禮儀有著密切的關係，這是眾所皆知的，尤其是《聖詠》；但無論是哪種文學類型，都是祈禱的表現，也是人與天主的對話。聖經中包括一些針對禮儀所作的描寫：選民聚集在教會與天主來往；天主為祂的民族所做的大事；有時甚至是在禮儀中所發表，或是為了禮儀而寫成的，如《創世紀》第一章。

不只是舊約，新約中也有些章節是從禮儀而來的，一些詩歌或是保祿書信中的宣報言論，及《格林多後書》第十三章末段的格言。很可能，《伯多祿前書》的緣由就是洗禮，以及禮儀中的道理。最明顯可見的，就是《默示錄》，從第一章就引領人進入禮儀的環境。

同樣地，聖經也影響到禮儀：只要一想到《希來伯書》就可以知道，經文對我們最重要的禮儀—感恩祭—的影響。另外，《默示錄》則是第一次向我們提到禮儀的日子—主日。

1. 教會聆聽天主的話

我們以《默示錄》開端的氣氛開始，在禮儀中，人的心開放，以便聆聽天主的話—全能天主的創造的話、仁慈友好的天主的話、權能天主的勸勉的話。所以在禮儀中，有一特別的時刻—聖道禮儀—就是為聆聽天主的話。

梵二以來，教會的文件不斷強調「聖道禮儀」與「聖祭禮儀」兩者不可分開，是同一個感恩祭的禮儀。雖然有人主日參加感恩祭時，仍會慢個幾分鐘，失掉了聆聽天主的話的時刻，這恐怕是古老傳統遺留下來的習慣，或是還沒有完全除掉過去不正確的看法。當然，臨在不是一切，也要打開耳朵，讓天主的話進入到我們生活當中，向我們挑戰，如同先知們的話挑戰

以色列人的生活，或是像耶穌挑戰群眾一樣。

我們不討論應該聆聽或是讀天主的話，也許我們的文化是屬文字的文化，因此也可以每一個人自己讀天主的話。但無論如何，「聆聽」是團體共同的行動，「讀」卻只是個人的行動，比較不能表達團體性或是建樹團體。現今禮儀所用的經文，有許多選擇性，雖然我們也得承認，有時並不明瞭禮儀所選用的經文，尤其是舊約經文。

聆聽天主的話，一個重要的部分就是講道理。禮儀學家常打個比方，將感恩祭分為聖祭桌和聖言桌。那麼講道理，就是分配聖言的麵餅—食糧。總之，我們當以這樣的態度去聆聽禮儀中的道理，並希望這道理幫助我們消化天主的食糧，藉此成為我的一部分，這就是天主聖言賜給我們的生命食糧。所以，重點不是看這位神職人員講得好不好，而是他怎樣餵養我，使我的生命更為茁壯。當然，講道理者有義務、並且最重要的是長期或近期的準備，包括他對天主聖言的熟悉，以及他與講道理的團體的熟悉度。

不只是「聖道禮儀」受聖經的影響，整個禮儀充滿了聖經的話語。有時是暗示，有時是一整句經文，如：「天主的羔羊」或是「蒙召來赴聖宴的人，是有福的」。

2. 天主的話在教會內發聲

教會身體不只是聆聽、也答覆天主的話，整個禮儀本身就是個答覆，因為教會此時此地的聚集，是爲了「讚美祢、顯揚祢、朝拜祢、光榮祢、感謝祢」。宣報聖言的人已經是個答覆，解釋聖言的人也是個答覆，並且全體的天主子民在「答唱詠」，用聖經經文來答覆天主的話。整個禮儀的慶祝在於接受天主的

話，以「聖、聖、聖，上主，萬有的天主」來答覆祂。

雖然直到目前爲此，我們所提的都是感恩祭，不過事實上，在每一件聖事中，如：洗禮、和好聖事等，都是一個召叫我們悔改的答覆，是天主與人的救恩對話。這些答覆在聖經具體章節已表達出來，因此在舉行聖事時，引用這些經文章節，是非常有意義的，好使我們意識到我們所舉行的聖事，就是永恆的天主繼續不斷地與人進行救恩對話的時刻。

3. 教會活出天主聖言

「禮儀是教會行動所趨向的頂峰，同時也是教會一切力量的泉源」（《禮儀憲章》10號）；但是「神聖禮儀並不含蓋教會的全部行動」（《禮儀憲章》9號），也不完全含蓋天主與人直接的關係。所以，人還是能默想天主聖言、觀看祂，在自己的祈禱中反覆思想，無論是在教堂、家中，或是任一合適的地點。《禮儀憲章》12號提醒我們，信友應該進入自己的內室，向在暗中的天父祈禱。這點我們將在稍後聖言與信友生活，再多加發揮。

（二）學校：神學

上述已把與天主較有直接關係的部分——聖言所創造的一歸於心。接下來，按希伯來人的思想，將反省歸於頭腦，這就不致令人驚訝了。

舊約中，人們常常在心中想著如何又如何。筆者現在便以神學這門特別的學問，闡述有關神學與聖經的關係。我們可以從《司鐸之培養法令》16號來了解：

「聖經之研究應是全部神學的靈魂，故修生對此應接受特別周到的訓練；先作一番適宜的導論之後，使他們細

心學習註釋學的方法，並使他們瞭解天主啓示的重要課題...」

因此筆者認為，每個修道院或是神學院，皆應這樣循序漸進地教導：聖經導論、聖經詮釋、聖經神學。當然，這樣完整修習方式，並不排除其他的研究方法。

1. 用頭腦瞭解這本書

為瞭解和宣報聖經，第一個步驟就是聖經導論，這還不到研究聖言，而是先前的步驟，是為了瞭解聖言，還沒被記載成書之前，有著怎樣的與人的關連。因此，要討論作者和著作中所保留的傳統、語言、文學類型及其背景，以及寫作的過程、寫作的對象.....等，這些能幫助人更清楚地研究聖經與經文本身。

2. 用頭腦瞭解經文

上述只是第一步，重要的是瞭解訊息，因此我們應先瞭解經文一唯一的、寫下的、受默感的經文。雖然經文在寫下來之前，經過很長的一段過程。為清楚瞭解經文，首先要做上述的第一個步驟，以避免與事實不合的假定。比方說：瞭解了福音的寫成，就不會講伯多祿一定曾走在水面上，因為這是瑪竇講的，而瑪竇是耶穌的十二宗徒之一。也許這是件事實，不過事實的成立並不在於其所說的理由。如果要看這段經文的歷史性，應該以比較適合的方法具體地研究它。

梵蒂岡聖經委員會曾發表《教會內的聖經闡釋》，談論如何在教會中讀聖經、解釋聖經。這份文件可說是詮釋者的守則，其中提到一些不同研究的方法，或是接近經文的角度，也提到每一個方法的適用範圍及其限度。我們當盡量瞭解經文的來

歷，或是瞭解它的文學類型，以及它的文學表達，這些步驟能讓我們清楚地強調一段經文中最重要的部分。這就是詮釋者的工作。

很多人也許會發問，如同門徒在青少年離開耶穌之後，有所疑問：「這樣，誰還能得救呢？」（瑪十九 25）類似地，「這樣，誰還能瞭解聖經呢？」事實上，瞭解經文有兩個時刻：

其一是較為直接地誦讀，每一個人都能懂，並且能加強、幫助信友們的生活，不需要成為聖經專家。因為我們不要忘了，聖經是天主給祂子女的禮物，並且該在天主與祂子女交談的氛圍中來讀它。

其二就是研究的時刻，這個時刻能使我們更正確、更深入地瞭解聖經。但別忘了，研究過後，應當回到純真的態度，就如同馬蒂尼樞機（Cardinal Martini）所言：「誦讀聖經時，可以放棄學問」。但當然地，我們多少還是會有著學問的知識背景，但也知道何時該以純真的態度來面對聖經。例如：我們可以繼續平安地唸玫瑰經中的歡喜二端：「聖母拜訪表姊依撒伯爾」。即使我們知道這段經文的敘述方式，在歷史上應是不可能這樣發生的，畢竟誰會去幫忙產婦，卻在臨盆前離開呢？（路一 39-56）不過，我們仍能在每一個傍晚，繼續誦唸聖母瑪利亞的「謝主曲」。

3. 用頭腦解釋經文

假如聖經詮釋不引領我們走向第三個步驟—聖經神學—那麼將是很貧瘠、枯燥的。聖經一些對話的特別時刻，包括：天主與祂創造的宇宙、天主與祂創造的子民、天主與耶穌；不同的經文應該一起唸，才能有比較深的意義。聖經神學就具有這

樣的作用。

按大公會議所指定的，聖經神學應是一切信理神學的基礎，如《司鐸之培養法令》16 號提到：「...在講授教義神學時，首先應提出聖經論證...」。所以，不論是信理或是聖事，首先應當引用聖經的章節。如：信理中啓示的可能與過程、基督是啓示者與救贖者、天主的奧蹟、天主的創造與完成的工作（默示論）、人的奧秘、罪與恩寵、教會、聖事.....等，都是聖經向我們論述信友生活的重要時刻。

《司鐸之培養法令》16 號亦提到聖經對倫理的重要性：「...應特別注意的是改進倫理神學，其學術性的解釋應受聖經更多的滋養，說明教友在基督內使命的崇高...」。以上這些，都是天主與人對話的重要部分。

聖經神學的研究目的，先是為實行教父聖安瑟莫所說的：「信仰尋求理解」，因為這符合人的理性。不過，其目的不只在於此，更是按照天主在聖經中給我們的信仰準繩，讓我們了解信仰，這是一個必須的溝通步驟。我們應該懂得我們所願意講的是什麼，不然的話，我們也許會充滿情感地講了一堆，卻不能傳遞能懂的訊息。更全然地了解訊息，能給人們的生活帶來活力，並能宣講它。如果能更清楚地表達我們的信仰，就更能吸引人接近耶穌—天父的聖言。

（三）街頭：講道理

當然，講道理屬於身體的口，因這是溝通所需的器官。筆者更動次序，將宣講的口放在瞭解的頭腦之後，因為我們言說之前，當先在頭腦組織清楚。另一方面，在歷史上，第一個神學的學校，也就是一個講道理的學校—亞歷山大學校。為此，

我們藉著禮儀讓聖言成爲我們的一部分，並在學校了解聖言，之後，便有足夠的條件宣報聖言。

1. 用口宣報聖言

宣報聖言，不只是談論初傳，也包括加深信仰的道理。而就其本質，一定要用聖經的話。不論是談天主是一切的創造者，或是天主對人的愛；不論是談耶穌就是基督，或是基督復活了，這一切都是聖經上所言。因爲我們的信仰，是立足於歷史事件的信仰，這些事件都記載在聖經中。

教導人關於信仰的內容，多用天主的話一定很有效果，但不是只用聖經，除非是採用全部聖經，不過這樣可能既冗長又繁雜，可能還會達到反效果。解釋信仰的內涵只用一部福音，無論是哪一部福音，必然是不足以包括信仰的全部核心；採用保祿書信的任一封書信，無論哪一封書信，也會有相同的問題。因這緣故，筆者覺得用禮儀性的讀經方法來講道理，比如：唸主日讀經，做爲講道理的架構，並不理想。

第十二屆世界主教會議「天主聖言」所擬的會議準備文件，特別提到《天主教要理》，這當然很正確。不過還應注意到，每一個單元以聖經章節作爲解釋與了解，更好是引用整段聖經章節，包含它的上、下文，不要只是短短的一兩句章節，好像把天主聖言當作口號，然後收集一個又一個的口號或是標語。

針對宣報聖言，還會碰到兩個問題：第一，何時要給慕道者聖經？第二，如何面對舊約？這兩個問題彼此相關。此處不能給一般性的答覆，而是提醒：講道理時，該有受過聖經培育的人作講者，而不是慕道者。

2. 用口說出聖言

基督徒的培育不是以「領洗」作為結束，講道理的人，也不是唯一應該說出聖言的人。我們可以肯定另外一些方法來傳遞聖言，即口傳聖言。其實，所有的基督徒本來應該如此：

「你們但要在心內尊崇基督為主；若有人詢問你們心中所懷希望的理由，你們要時常準備答覆，且要以溫和、以敬畏之心答覆。」（伯前三 15~16a）

此處假定信友對信仰，能有足夠的了解，並能把它說出，作為回答。因此，我們必須認識聖經中所記載的聖言。

但不是所有的人都有這樣的機會，也不需要所有的人都變成神學家。那麼，教會應該提供另一種機會一居中的解釋，並配合信友的思想發展，給予足夠的深度。信友應該把握這些機會，比方說：參與神學研討會，或是神學院提供的夜間神學，或是參與遠距教學也是一種方法。此外，教會某些單位也會提供一些課程，如：牧靈中心、旅北教友中心、主教公署或是各教區、堂區……等。

3. 用口分享聖言

還有一個方法，可以幫助我們以聖經培育自己的生活。不需要進入教育機構，就是在團體中分享聖經，不論是依隨著主日讀經，或是持續地唸聖經中的一部書。許多堂區及信友團體已經這樣進行。如：思高中心很敬業地，至教會的各個角落推行大篇幅的讀經方法。這些都是說出聖言的方法，每一個人都能實行，而且聖言能藉此，使我們的信仰更為活潑、有力量。

（四）家庭：基督徒的生活

我們不只慶祝、研究、宣報聖言，更要活出聖言。教會的每個肢體、每個細胞，都依賴著聖言生活。因為「人生活不但靠食物，而且也靠上主口中所發的一切言語生活」（申八 3；瑪四 4），筆者將這一層面放在家庭之中，因為家庭象徵了人大部分生活的地方，它也暗示到整個的生活，而不是某一具體的行動。

1. 人在聖言的光照下了解自己

人原本是天主創造的話的結果，但天主有計劃地給人說他的話，不只是使他活著，更讓他成爲一位。因此，人的本質與基礎，是與天主對話，並且人在世界上、在所有的受造物以及天主面前，找到他的位置——恰恰好是一個有位格的存有，被召叫與天主有位格性的關係。

所以，在聖經創造的敘述中，天主給人一個命令，並在人違命之後詢問他（天主沒有問蛇，只是向牠說出牠未來的遭遇，因為蛇不是「你」，只是個「牠」）。因此，天主給人有意義的話，給人存在性意義的話，就是降生成人的聖言：「誠然，除非在天主聖言降生成人的奧蹟內，人的奧蹟是無從解釋的」（《論教會在現代世界牧職憲章》22 號）。

2. 人在聖言的光照下行動

「你的言語是我步履前的靈燈，是我路途上的光明」（詠一一九 105）。《聖詠》提醒我們聖言重要的一面，祂啓示的價值和祂行爲的標準。這既不是一個外在的壓力，也不是一個外在於人的命令，好像人只能實行。而是內在化的準則，因爲當人能正確地了解自己時，就能有正確的行動。聖言就是這樣支

持著整個的人，從人的內在深處給他指出道路。就此，聖言降生成人達至高峰。基督不只是燈，因為洗者若翰已經好比是一盞燈（若五 35），基督就是光明，因此跟隨祂的，絕不在黑暗中行走，必有生命的光（若八 12）。

3. 人依靠聖言而生活

「在起初已有聖言……在祂內有生命，這生命是人的光」（若一 1, 4）。福音中，我們明顯看到光明與生命相連在一起，而且我們現在知道從一開始就是這樣。因為基督徒是藉著聖言而生活的，基督——降生成人的聖言——不只是來給我們指出道路，更帶給我們生命，且是更豐富的生命（若十 10）。祂就是生命的食糧。耶穌面對第一次誘惑時的回答，就將天主的話與食糧做了對比，並且在祂內，這兩者結合為一：祂既是食糧，也是聖言，因此祂能給生命。在歷史中，天主與人的對話成為救恩史，同樣的，與祂子民的每一個成員也是如此。

接受聖言，讓祂成為我們的生命，是每個信友的禮物與義務。當然，我們所指的是廣義的，包括生活的每一個層面。不過，為使聖言充滿在整個生活之中，我們必須花些時間與天主聖言在一起。可以採用許多方法，但不論是哪一種，應該不要光是唸而已。接近天主聖言的本身，就具有價值，因為是建基於聖言，而不是人的行動：

「譬如雨和雪從天降下，不再返回原處，只有灌溉田地，使之生長萌芽，償還播種者種子，供給吃飯者食糧。同樣，從我口中發出的言語，不能空空地回到我這裏來……。」（依五五 10-11）

人，一方面從土而來；但其行動卻能幫助天主聖言，落入

心田。用想像力默觀基督的奧蹟，或是教會的奧蹟，是相當普遍的方法。本屆世界主教團會議的準備文件，特別提到古老的「聖言誦禱」（lectio divina），此處筆者無法詳細介紹，僅就其四步過程略提如下：lectio 就是誦讀；meditatio 就是默想、反覆思索；oratio 就是用話來回答天主；contemplatio 就是默觀，靜止在天主的聖愛內。

三、場合彼此之間的關係

不論是天主與人的關係，或更好說是人與天主的關係，作爲一個持續不斷的對話，而且是一個團體性的對話。用聖保祿「教會的身體」的比方，並選了身體的四個部分及生活的場合，來活出這個對話。筆者所用的比方：口、心、頭腦、整個人，或是聖堂、學校、街頭、家庭等，並沒有任何聖經片段或是什麼文件的基礎，單單是爲了讓人更活潑而清楚地懂。

不過，這個比方一身體不同的器官或是生活中的不同場合一很容易表現出彼此之間的關係的好處。在身體內，我們用頭腦來相信，但這相信要經由心來接收，並且清楚地體驗到彼此在同一個身體之中。當我們繼續使用聖保祿的比方，每一個肢體都有其作用，並且是爲了整體的好處。那麼，神學就不會缺少在禮儀的慶祝、聖言的宣報，或是信友的生活。同樣地，慶祝的禮儀，是聖言的宣報，也是對奧秘的了解。宣報聖言，是從神學所得到的內容，幫助我們進入對祂的慶祝。而在主禮還沒有慶祝之前，神學家還沒有研究之前，宣報還沒有開始之前，都先是生活的，藉著天主聖言有著豐富的生命。

天主聖言與生態的關係

谷寒松

引 言

教宗本篤十六世宣佈第 12 屆「世界主教會議」，訂於 2008 年 10 月在梵蒂岡召開，主題為「教會生活與使命中的天主聖言」。世界主教會議每三年舉行一次，2005 年 10 月所舉行的第 11 屆主教會議，主題為：「聖體聖事－教會生活及使命的泉源與巔峰」，當時共有來自全球 118 個國家 256 位代表參加，包括 40 名由教宗任命的代表。

教宗認為：教會與天主聖言密不可分，教會必須不斷地更新自己，才能保持青春活力。而永不衰老、永不枯竭的天主聖言，就是教會更新和永保青春的秘訣。教宗更強調天主聖言的重要性：「事實上，天主聖言因著天主聖神，不斷引導我們走向全部的真理」。

因此，本屆「神學講習會」亦特別以本屆「世界主教會議」的主題草案「天主聖言－作為教會的生命與使命」，作為主題與內容。本篇演講特別集中焦點於第三章的前三段，包括：（1）教會的使命是宣揚成了人的聖言－基督；（2）必須讓各時代、所有人都能接觸的到天主聖言；（3）天主聖言是基督徒之間共融之恩寵。

今日人類、基督徒、整個地方教會、輔大神學院的師生們，

在分辨「時代訊號」（路+二 56）時，日益意識到人與人之間的關係密切，因此所產生的全球化、國家政治、婦女地位、生態環境、宗教交談等問題，也日益重要。由於此段的視野包含今日社會的狀況，於是，我們將演講內容特別集中於：「天主聖言與生態環境的關係」。因為，當人們談論到今日時代「生態環境的迫切問題」時，更應積極地將它與天主聖言的使命結合。

本講以三步驟發揮：首先，是第三章的前三段的綜合；其次，是天主聖言與生態環境的動態關係；最後，是我們參與天主聖言的使命：關懷生態環境的具體反省。

一、第三章前三段的綜合

本章主題「天主聖言在教會中的使命」¹，共有六段；本講採前三段：（一）教會的使命是宣揚成了人的聖言—基督；（二）天主聖言必須讓各時代所有的人接觸得到；（三）在基督徒之間，天主聖言是共融的恩寵。

（一）教會的使命是宣揚成了人的天主聖言—基督

依據谷一 14~15、瑪廿八 19、格前九 16、希四 12 等聖經章節，以及教父、教宗、近代神學家們的強調：道成肉身的天主聖言，是教會團體的生命與活力。

前任教宗若望保祿二世曾說：「在傳播福音的工作上，以天主聖言作自我滋養，作為『天主聖言的僕人』。在這新千禧年發軔之際，一定是教會的一大優先」。天主的國來自天主聖言，它是一個具有真理、正義、仁愛與和平的王國，並開放給

¹ 參考：天主教台灣主教團於 2007.10.21.發布之文件。

所有的人。教會宣講天主聖言，就是在建立天主的國，做為世界的救恩。

（二）天主聖言必須讓各時代所有的人接觸得到

此段特別強調「聖經」在教會使命中的重要性。教會懷著宗徒們一樣的果毅與勇氣，肯定自己有宣揚天主聖言的使命。並認為「應使所有的基督信徒，更容易接觸到聖經」。聖經在教會使命裡，是一個必需品，因為教會的基本資訊與教義在聖經中。可惜，許多信友較少接觸聖經，或是有方法上的困難和疑慮，把握不到聖經的真實內涵。

（三）在基督徒之間，天主聖言是共融的恩寵

在梵二大公會議背景上，教宗本篤十六世在 2007 年 1 月 25 日的道理中說：「基督徒們一起聆聽天主聖言，為基督徒合一的優先條件」。如果基督徒們謙遜地一起聆聽天主聖言，他們一定會體驗到「恩寵上加恩寵」（若一 16）。

基督徒之間的共融，是教會牧靈活動中的主要目標之一。事實上，天主聖言和聖洗，是將信友結合於基督的兩個重要因素。因此，大公主義合一運動須繼續其合一的任務。只有回歸聖言，並在教會傳統裡解釋聖言，才能保證與基督及其跟隨者之間的完滿合一。耶穌的臨別贈言已充分地說明，我們也該共同為主耶穌傳給我們的天父的聖言，作生活的見證（若十七 8）。

二、天主聖言與生態環境的動態關係

美國加州大學生態學家林懷特博士(Lynn White, Jr. 1907-1987)

在其文章〈今日生態危機的歷史根源〉²中，認為：

「今日地球上生態環境的破壞，基督宗教要負大部分的責任，人類沒有善盡職責做宇宙大地的『好管家』。因為基督宗教提到宇宙大地的創造，是以『人本』為中心，一切受造物的被造是為了『人』，人是宇宙大自然的『管理者』，大自然在人類的『治理』之下，受到任意的削伐，結果是生態環境受到無形的縱容和破壞。」

雖然上述說法有些錯誤與偏袒，曲解了聖經本來的意義。本文有必要將聖經中對生態環境的關切，作詳實、扼要的敘述。

（一）舊約聖經的生態教導

舊約中，天主 / 上帝、人類與大地之間的關係，維持著一種「先後有序」的關係，三者間的價值觀與重要性各不相同。天主 / 上帝是人類及萬物的創造者和統治者；人類是依據天主 / 上帝的肖像所造，地位僅次於天主 / 上帝，並被賦予管理大地的權利與責任；大地的創造，是為支持人類的生存，地位在人類之下。雖然它的地位在人類之下，並不表示宇宙萬物沒有價值與重要性，而是要人類將受造界視為有尊嚴的存在。

因此，人類必須完全承擔起天主 / 上帝所賦予耕種、看守、管理世界，做好「好管家」的角色與責任。聖經中不斷記載人類的污染、墮落、濫用、虐待自然界的產物，破壞了天主 / 上帝與人類的和諧盟約關係³。聖經從舊約至新約，天主 / 上帝藉

² White, L. T., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science*, vol. 155, March 1967, pp.1205~1206.

³ 谷寒松、廖湧祥合著，《基督信仰中的生態神學》（臺北：光啓文化事業，1994），117~175頁。

聖言不斷告訴人類這個整體的宇宙生態關係：

1. 梅瑟五書

- a. 《創世紀》首三章：主張人代表天主來治理、管理、看守、照顧大地。聖經將伊甸園描述為一個完善而美麗的生態系統之地，由於人的犯罪，使得此和諧關係遭到破壞。當人類犯了第一個重罪（加音殺弟）時，土地首次遭受污染，人類破壞了生態環境。
- b. 安息日、安息年及禧年的規定，表達一切大地屬於上主，而非人所擁有。這些條例記載於「聖潔法典」（Holiness Code, 肋十九~廿六）中，強調：人類對財物的管理是暫時性的，必須遵行天主 / 上帝的公平、正義原則。
- c. 盟約的意義：天主與人、與大自然的整體關係。依據希伯來人的瞭解，大地是有其生命力的，土地也與人類一起參與天主 / 上帝的盟約關係。因為土地、野獸、飛禽、家畜、樹木、花草，都共同參與一個與天主 / 上帝有密切關係的團體。這個團體要通過公義、尊敬上主、彼此尊重，才能得到上主的祝福。

2. 先知書

先知在舊約中，不斷看出人們對大地污染、破壞與濫用，而發出沈痛的呼聲：「他們使田地成為曠野，我眼前一片淒涼，山河都荒廢了，卻沒有人關心」（耶十二 11）。因為人類的惡行與社會不公義，都是大地荒蕪、大自然產生危機的原因：

- a. 大自然與以色列人民的命運息息相關（依四 + 6~8，何二 3）。
- b. 大地被污染，上主也受苦（耶四 23~28，卅一 34~36）。
- c. 人類的道德帶來大地的污染（何四 1~3，依廿四 4~6，結卅三

25~28，耶五 22~25)。

- d. 自然界也分享上主的公義(依十一 6~8，結卅四 23~29)。
- e. 大地與人同得救贖(結卅六 1~15，四七 7~12)。

3. 智慧文學及聖詠

智慧文學非常細膩地描繪天主 / 上帝與人類、與大自然生態的關係，因為大自然是人類的居所，天主爲了人類造了宇宙萬物。

- a. 上主建立宇宙秩序，使四季按時序而運行，並安置萬物，使萬物各得其所(詠一四七 4，七四 13~17，一〇四 5~9)。
- b. 宇宙秩序的表現—受造界的和平關係(詠一二一 5~6，廿三 1~4，伯卅八 39~卅九 6)。
- c. 萬物皆爲天主所關顧的對象(詠六五 9~13，一四五 9，一四七 8~9)。
- d. 人被賦予管理自然大地的責任(詠八 4~8，八九 9~12，九五 4~5)。
- e. 受造界之間相互依存的關係。《聖詠》作者雖沒有現代生態環境的理論，但他們筆下一再強調：人類、動物、植物和土地是相互依存的，都依賴上主而生存(詠一〇四 10~27)。
- f. 所有受造物都要一同崇拜上主(詠一一四 1~8)。

(二) 新約聖經的生態教導

新約中，人類對大自然與大地的看法，大部分承續舊約的觀念。因此，耶穌在大地中成長，自然也傳承了祖先的生活態度，以自然界的生態關係來教導祂的子民。祂認爲：宇宙萬物都是上主愛的對象，都是有其尊嚴與價值的，如：天空的飛鳥(瑪六 28~31)。祂甚至以光(若四 7~15)、水源(若八 12)、葡萄

樹（若十五 1~10），來強調上主與人類、與萬物之間的關係。

1. 福音書

- a. 自然與耶穌之間的位際關係（谷一 13，瑪廿一 18~20，路五 4~8，路八 22~25）。
- b. 自然萬物都是天主愛的對象（路十二 6，瑪六 26）。
- c. 大自然象徵天主的臨在（路十二 27~28）。
- d. 自然的現象可作為人生的借鏡（谷四 1~20，路八 4~15）。
- e. 好管家的比喻（路十六 1~13）。

2. 保祿書信

保祿指出，宇宙中有一位看不見的創造主，人若以正確的態度觀察自然，必會找到、認清並尊敬上主。保祿並肯定自然界與人類是一同被上主所救贖的（羅八 18~23）。

- a. 自然界的一切價值，引人認識上主（羅十一 33~36）。
- b. 自然界與人類同得救贖（哥一 15~23）。
- c. 宇宙萬物以基督為中心（弗一 3~14；15~23，二 1~10）。

3. 《默示錄》的新天新地

《默示錄》看出一個充滿和諧的新天新地，這是一個天、地、人都得到圓滿救贖的生態環境，即聖經中所強調「天主與大地和好」的美麗遠景及未來。直到全人類、全世界、全宇宙經過歷史過程的努力，進入圓滿的境界。

- a. 自然萬物參與天主審判與救贖的計畫（若壹一 5~10）。
- b. 新天新地—天主的烏托邦（默廿一 1~5，9~27；廿二 1~5）。

4. 綜合

從以上看法，可得知聖經對生態環境的看法：人與天主、

人與萬物的關係是和諧的；由於人的墮落、犯罪，破壞了生態環境的和諧。因此，聖經強調必須與天主、與萬物和好，才能重建一個健康和諧的生態環境。不僅如此，從教會歷史來看，初期教會的教父們對大自然的愛護之情，是眾所皆知的。如：亞西西聖方濟的〈太陽歌〉，可看出他對大自然生態萬物的珍惜與讚美。教父後期的天主教訓導當局，更以通諭、法令、文獻來呼籲生態倫理的重要性。

三、參與天主聖言的使命：關懷生態環境的具體反省

二千禧年時，教會推動「和好 2000—與自己和好、與他人和好、與自然和好、與上天和好」，這精神至今依然持續。我們意識到全球生態危機日趨嚴重。從近日的國際性新聞報導，整個世界也日益意識到生態環境問題的迫切性。環境的污染，造成生態危機，是全人類共同的罪過；其嚴重的後果，身為天主子民的我們亦無法倖免。身為世界的公民，台灣居民和基督徒，應該深刻反省，並負起改善的責任⁴。

（一）聯合國「世界環境及發展委員會」

聯合國於 1987 年，經過四年的研究，「世界環境及發展委員會」(The World Commission on Environment and Development)發表《我們共同的未來》(Our Common Future)一書。書中強烈指出全球性的經濟發展對環境的影響。經歷不斷努力的過程，又在 1994 年提出《地球憲章》(Earth Charter Initiative)⁵。這些領導、集合

⁴ 參考資料：主教團 2008 年牧函《關懷環境生態》。

⁵ 地球憲章總部：<http://www.earthcharter.org/>

各信仰團體，在環境生態議題上團結努力，影響世界，不遺餘力。身為世界公民，要瞭解自己所處時代及生命價值觀。不受消費主義、享樂主義、跨國企業、資本主義所鼓吹的主張所影響。為全人類的好處和福祉，尤其關心弱勢及貧窮地區的人民，不要隨全球化、工業化、科技研究、無限制經濟發展，成為破壞污染大自然的最大元兇。

（二）天主教社會訓導

教會歷任教宗，在各種憲章、通諭、訓導、宣言、勸諭、牧函、文告、演講裡，都積極、正確地發布關懷生態環境的訊息，努力克盡天主所交託的任務，也扮演教會在人類世界中無可替代的角色。例如：1990 年教宗若望保祿二世的「世界和平日文告」：《與造物主和好，與受造界共存》⁶，不斷呼籲維護生態環境是人類的共同責任：

「今日生態危機的一些因素，揭示它的道德特徵。在這些因素中，首先是在科學和技術的進展上採取不作選擇的應用。許多新近的發現帶給人類不可否認的好處。的確，它們顯示出人類負責地與天主在世上創造行動的高尚職責。不幸地，現時也清楚地看出，這些發現在工業和農業方面的應用，已經產生長期有害結果，導引出傷痛的事實。我們不能只顧及生態系統一個領域，而對這干預在其他領域造成的結果和後代子孫的福祉，不給予應有的注意。」

（6 號）

文告中教宗若望保祿二世也強調：

⁶ 全文見：<http://peace.lsfju.edu.tw/peaceday/1990.htm>

「1979年，我宣告亞西西的聖方濟為促進生態保護者的天上主保。他提供基督徒對受造界的完整性之真實和深切敬重的範例。身為貧窮者之友，被天主的受造物所愛，聖方濟邀請受造界的一切—動物、植物、自然界力量，甚至太陽哥哥和月亮妹妹—頌揚和讚美上主。亞西西的那位貧窮人給我們感動的見證，當我們與天主和好時，我們更能獻身於建立與所有受造界之間的和平，和受造界共存與所有人民之間的和平是不能分離的。」（16號）

（三）《論環境道德》宣言

2002年，教宗若望保祿二世與大公宗主教巴爾多祿茂一世，共同簽署一份《論環境道德》宣言作為結束。宣言中強調六個道德目標：

1. 當我們行動前，在考量並評估我們的選擇時，要想想全球的兒童們。
2. 支持每種人類文化的自然律，對它的真正價值的研究，要開放。
3. 要以完美及建設性的方法使用科技，同時承認科學的發現，常要依據人為中心，以大眾福利及造物的內在目的來評比。科學可以助我們糾正以前的錯誤，以提升現在及未來世代的精神和物質的福祉。對我們孩子的愛，指引我們走向未來的道路。
4. 對所有權的觀念要謙遜，對互助的要求應開放。我們的死亡及我們所作決斷的疲軟，警告我們不要採取無法挽救的行為，將之視為我們在世短暫生命中的所有。我們對造物界並沒有無限度的權力，我們不過是共同祖業的管家。

5. 承認在改善世界環境的工作上，有不同情況和責任，我們不期待每個人和每一個機構，有同樣的負擔。每個人有每個人的任務，但爲了正義和仁愛的要求，最富有的社團應該負較大的責任，要求它們比貧窮者獻出更大的犧牲。宗教、政府和機構要面對許多不同的情況，但根據互助的原則，它們能擔負某些任務，彼此分工。
6. 對如何在世上生活、如何分享大地和運用大地，對什麼應改變、什麼應讓它不變的不同意見，要推動心平氣和的討論。

（四）和平的生態學

現任教宗本篤十六世，在 2007 年元旦「世界和平日」所寫的文告《人，和平的核心》⁷，提出對環境的關懷呼籲時，提出「和平的生態學」。他強調：

「如果人還關心和平，就必須始終注意到自然生態學、也就是尊重大自然、和人的生態學之間的關係。經驗指出，任何不尊重環境的態度都將危害人類的共存，反之亦然。爲此，越來越清楚地顯示人與大自然界的和平，以及人際間的和平這兩者之間密不可分的關係。」（8 號）總之，人必須尊重天主賜給人的自然和倫理道德結構。

（五）國際氣候高峰會議

2007 年 12 月 3~14 日在印尼巴里島召開有史以來最盛大的「國際氣候高峰會議」，共有 180 多個國家，一萬多人參加。

⁷ 全文見：<http://www.tianzhujiao.cn/catholic/200612/21790.html>

會議中決定全球人類具體的溝通方式，直到 2012 年，應有的定案。此外，大會另有兩項重要成果：（1）各國同意成立由全球環境基金（GEF）管理的「調適基金」（Adaptation Fund）。（2）關注森林與碳排放的關聯，致力「降低森林消退所導致的碳排放」問題。

（六）關懷生態環境的具體建議

人人都有保護生態環境的責任。個人與家庭在日常生活中，實行不隨意丟棄垃圾、減少製造垃圾、資源分類回收、節制飲食、家庭節水省電、盡量搭乘公共交通工具……；遵守各項環保規則。在社區、堂區中，勸誡親朋好友鄰居一起遵守實行，如能力所及，更進一步向民意代表、政府官員提供意見，在小處大處改善環境。在教會及各宗教間，要積極推動各種保護環境、生態持續發展的工作與政策，使台灣的土地、水體、空氣不要繼續惡化下去，人民重新得享健康、愉快的生活。

當我們強調宗教倫理對環保倫理的重要性時，不要忽略生活品質與生態環境的整合。亦即：人類的物質生活、心理生活、社會生活、政治生活、思想（理性）生活、藝術生活、倫理生活及最高層次「宗教生活」彼此之間，得到適當的均衡、動態的整合和創造的彈性。

宗教層面在環境保護的提升上，佔有一席之地，如果我們在探索宗教倫理與環保倫理的關連性之際，能提出平衡、富創意而有彈性、動態而整合的環保倫理，必能回應時代的需要⁸。

⁸ 莊慶信，〈宗教倫理與環保倫理—基督宗教與佛教的對話〉《哲學與文化月刊》25 卷 6 期（1998.6），557~574 頁。

從基督宗教的信、望、愛三超德觀點而言，均與環保倫理密不可分，而且有助於現代人的環保實踐。

結 論

落實生態環境的保護，是本世紀的當務之急。各方面的「危急資訊」不斷傳來，最重要的是節約、開發能源。在奧地利 Tirol 省 Elbigenalp 村的本堂神父 Otto Walch，有一些具體方法，他使用太陽能發電，但是材料費非常貴。在一個陽光普照的日子，他使用「電板」創造 4 千瓦電力，所製造的電足夠為一個家庭一天的用電。多餘的電流入公共電力系統中，國家給他 0.46 歐元。從 2007 年 7 月 17 日至今，他已賺了大約 1000 歐元。他指出此方法能在一年內減少兩噸的二氧化碳，也無任何的污染。他承認為人類能源的來源，最有力量、最適合的是氧核能，因為不會產生太多的廢料污染。

最後我們做出一個具體結論：給羅馬梵蒂岡第十二屆主教會議委員會一個具體建議：

To the Organizing Committee of the 12th Synod of Bishops, to be held in Rome, October 5~26, 2008.

The Faculty of Theology at Fu Jen Catholic University, Taipei, Taiwan, has organized its 31st Theological Workshop (February 22~24, 2008) in order to study the theme of the 12th Synod of Bishops *The Word of God in the Life and Mission of the Church*.

The participants of the Workshop and the members of the Faculty of Theology are very grateful for the rich and profound content of the *Lineamenta*.

In the course of 6 lectures and lively discussions about the *Lineamenta* the following two suggestions have surfaced, which we propose to the Organizing Committee of the Synod of Bishops in the spirit of “sentire cum ecclesia”, with humility and active concern; hopefully we are not too late!

1) In order to underline the essential role of the Holy Spirit, we suggest that the powerful text of nr.19 of chapter I, beginning with: The Holy Spirit guides...) be placed in the Preface, behind the paragraph, beginning with: From the Church’s inception..., so that the Holy Spirit appears right from the beginning as an essential agent together with the Word of God in the life and mission of the Church.

2) Looking at the signs of the time and reflecting on the mission of the Church today, it seems important to elaborate more explicitly the ecological dimension of our mission in the world of today, which is increasingly becoming aware of the existential importance of the natural environment. We suggest to add in chapter III a final paragraph under nr. 33, possibly entitled: *The Word of God and the Integrity of Creation*.

We are very grateful for the kind consideration of the Organizing Committee of the 12th Synod of Bishops.

解經學與奧秘的教導

以創二 18~三 13 為例作哲學詮釋理論反省

胡淑琴¹

本文首先簡單介紹西方當代哲學詮釋理論的脈絡，然後舉《創世紀》第二章女人的受造，和第三章有關善惡樹果子的敘述，試從詮釋理論來反思聖經的解經學，然後再從牧靈的角度來反省奧秘的教導，和面對聖經解經的某些信仰態度。作者完整而成功地整合當代多元化學科的努力，提出深度的反省，非常值得從事相關工作者的參考。

前 言

聖經是基督信仰的啓示之書，也是基督徒信仰生活的標準。今日有部分天主教友已逐漸明白讀經的重要性，並喜愛讀經，發現聖經的確蘊藏了取之不盡、用之不竭的靈感泉源。然而，聖經的寫成綿延超過十世紀，距今已兩、三千年，背景又是我們所陌生的中東和近東地區，不少風俗習慣、思考模式、語言表達和文化象徵等等，對生活在東方後現代的我們而言，有很大的差距。一般讀經的困難是如何理解的？以及理解的是否正確？在此牽涉到文本與讀者之間的關係。西方的哲學詮釋理論，原本就具有聖經研究的背景，是否哲學的詮釋理論與聖

¹ 本文作者：胡淑琴，耶穌孝女會修女，輔大宗教學系博士畢，現任教於輔大神學院。

解經學有平行共通之處？此外，聖經並非一般文本，而是一再被傳講和解釋的宗教經典，而宗教經典常被該信仰傳統的信徒視為認識奧秘的重要管道，甚至是來自神的奧秘教導。對聖經的理解是否有其特殊的考量和原則？

一、淺談哲學詮釋理論的脈絡

德國哲學家狄爾泰 (Wilhelm Dilthey, 1833~1911) 認為，人文學科有關詮釋的正式方法，事實上是從日常理解的形式而來，而理解則是人類生活與社會互動的主要特徵²。人生活在社會中，有一個基本的期望和需要，即能夠明白和理解 (understand) 自己原先不認識的「他者」 (the other)。「他者」定義的範圍可以擴展到文學、歷史、傳統、文化、宗教或社會行為等³。

如果把「他者」限定在寫成的「文本」 (text)，則讀者必然和文本及文本的作者 (author) 之間產生某種互動。作者的文化背景、思考模式、語言表達，文本所呈現的文體、佈局、象徵，與讀者之主觀動機、期待、文化背景、態度等，會產生不少互動。有的文本使用讀者所能理解的語言，有的文本則需翻譯或轉譯⁴。有的文本僅具有有限的時效性和閱讀對象，例如個人

² J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, (Oxford: Blackwell, 1986), p. 148.

³ 黎志添，《宗教研究與詮釋學》（香港：中文大學，2003），37頁。

⁴ 譯者不只需要熟悉文本和譯作兩種語言，還必須對兩種語文和文本涉及之內涵的背景有相當程度的認識，才能適當譯出文本含意，並使讀者容易理解。即使如此，按筆者多年翻譯的經驗，翻譯本身已是譯者對文本的某種「詮釋」 (interpretation)。由於有太多情況是無法逐字翻譯的，因此，西班牙文有句諺語：“La

信函或電子郵件；有的文本則成爲千古流傳的經典，不斷被傳講和詮釋（interpretations），盛載著豐富的詮釋歷史，影響非常深遠，甚至成爲塑造文化的重要因素，如《道德經》和《聖經》⁵。

「詮釋」（interpretations）的目的是希望達至對陌生他者的「理解」（understanding），當重點從對文本的詮釋轉而對詮釋方法和理論的研究時，則稱爲「詮釋學」（hermeneutics）⁶。

我們很難說詮釋學何時開始，然而把「詮釋」作爲研究的對象來探討，則始於史萊馬赫（Friedrich D.E. Schleiermacher, 1768~1834），稱爲「古典詮釋學」。他認爲「詮釋學乃是理解的藝術」，屬於實踐應用之知。他重視對文本語言的客觀掌握（文法、字意等），也強調對文本作者之心理與生活脈絡的認識。一個成功的詮釋者，不只充分掌握語言和語意，同時也能認識作者的背景和心理，最好能與作者打成一片，甚至達到比作者更了解文本的意義。他區分「預卜的理解」（divinatory interpretation）和「比較的理解」（comparative interpretation）：前者是透過直觀而對意義的直接掌握，後者則是透過資料的分析和比較⁷，這兩種

traducción es la traición”（翻譯即背叛）。

⁵ 歷代注釋《道德經》的作品已有七百多種；參黎志添，《宗教研究與詮釋學》，38 頁。聖經的注釋則幾乎無法統計。而且這兩本經典之新的注釋和詮釋仍不斷在產生。

⁶ “hermeneutics”的字根來自希臘文的名詞“hermeneus”，指說明者、解釋者。今日關於 hermeneutics 之中譯、定義及用法尚未統一，房志榮神父在《神學辭典》608 號譯爲「解釋學」，但這譯詞較不普遍。筆者參考沈清松、黎志添、黃懷秋等學者的看法，以「詮釋學」來翻譯“hermeneutics”，指詮釋的理論，“Biblical exegesis”則譯爲「聖經釋經學」。

⁷ J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 72~97.

方法須一起運作。史氏的詮釋理論中，已多少出現後來所謂的「詮釋循環」。

史氏的詮釋理論由狄爾泰加以補充。狄氏雖認同史氏的看法，但認為不宜以「理解的藝術」來詮釋一切，而應區分人文科學和自然科學。自然科學以實證方法尋求並發現大自然所限定的規律或自然法則，提出個別現象的「解釋」(explication)。「解釋」針對的是自然現象的因果關係，沒有選擇的自由。人文科學或史學則是從整體脈絡，從賦予意義的結構去「理解」(understand)個別的意義；「詮釋」是達到理解的方法，故「詮釋」是可以有所選擇的。

狄氏認為，意義結構存在於人類心靈所建構的世界中，這心靈建構的世界，是從生活經驗中浮現的。因此，生命經驗、他人的理解、後來的人對歷史的領悟和洞察，這三者的互動，造就了心靈世界的知識⁸。狄氏指出時間和歷史的重要性，然而若從歷史的連貫性來看，對於生命經驗的理解與歷史詮釋既有所選擇，到底哪一種歷史才是重要的？為什麼某些人選此而不選彼？關鍵在於「誰」做選擇？狄氏尚未清楚提出主體的問題。

海德格 (Martin Heidegger, 1889~1976) 開始了「當代詮釋學」，他把史萊馬赫以來的古典詮釋學，從人文科學之方法論和認識論的性質轉變為本體論的哲學探討，認為必須先懂得人，才能懂得人文學科，也才有方法論可言。海氏以現象學的方法來分

⁸ "Knowledge of the mind-constructed world originates from the interaction between lived experience, understanding of other people, the historical comprehension of communities as the subject of historical activity and insight into objective mind.", see note 6, pp. 151~152.

析人這「在此存在」(dasein)，其現象學所採用的方法就是「詮釋」。海氏分析人的「存在」是在時間中展開，人內在的時間性使人有三種存在的原初模態：人從「境遇感」感知自己的「過去」，是建立在「已是」之上，無法改變；人的「理解」是理解人在「未來」之「能是」的可能性，因為人的未來尚未被固定；針對人的「現在」則有所「表詮」，可以用言語、文字或靜默的方式來表達其意義。海氏的「理解」已不只是知識論的認知，而是人面對自己乃向死的本真存在，從對自己、對他人和對世界的關懷與掛念、對存在之整體意義之解蔽性的自覺⁹。這種「理解」可謂是碰觸到生命存有的一種「悟」。

海氏認為，人「被投擲」到一個已經存在的狀況，人對於自己的「未來」也多少有所理解，「理解」乃人原初存有的模態。換言之，在人形成概念之前，已有某種「在先把握」(Vor-Struktur)。這種認識可能相當模糊而未概念化，但其內涵則來自對生命的經驗和領悟，非常多元豐富；一旦經由理性的「詮釋」，則受到「約化」(reduction)而呈現出「宛如」(as if)的結構；若再以語言「說出」，則原來豐富的生命經驗就被語言固定下來，雖然清楚明白，但也更被約化和窄化了。

沈清松教授以簡單的方式來比喻：對生命「理解」的豐富內含猶如“A, B, C, D, E..., S, P...”；加以詮釋成「宛如結構」時，成為“S as if P”；「說出」則猶如“S is P”¹⁰。海氏的詮

⁹ 沈清松，《呂格爾》(台北：東大，2000)，77頁。關於現象學與詮釋學，和實踐理性的辯證思潮，可參閱《西洋哲學史》(台北：國立空中大學，2002年二刷)，17~18章，445~522頁，作者武金正對於當代哲學的海德格和哈伯瑪斯有精闢簡要的介紹。

¹⁰ 沈清松，《呂格爾》，78頁。

釋學是在「在先把握」與「宛如結構」之間循環，看重「在此存在」（dasein）於時間中展開，經由本真的抉擇而與「存在」（sein）相遇，確定自己生命的意義。一旦詮釋者忽略「宛如」的結構，以「說出」的語言來等同於對生命的理解時，就會出現詮釋的暴力。

海氏的詮釋學著重於文本對人之存在的意義，在神學方面影響了布特曼（Rudolf Bultmann, 1884~1976），其詮釋學則影響了高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900~2002），看重文本對詮釋者之本體意義的開顯，勝過各種方法，是一種「本體論詮釋學」¹¹。高氏的特點和貢獻，是建立「現在」的我和「過去」的傳統之間的對話關係，認為過去的歷史、傳統或文本的意義，都不僅限於一些過去發生的事件和人事；相反地，它們必須不斷在被理解和被詮釋的過程中，實現它們在不同時空的「現在」意義¹²。

因此，「理解」不只是重構文本原義的「歷史的理解」，而是理解「文本」本身。在喚起文本意義的過程中，詮釋者會把自己的思想參與進去，詮釋者的視域（horizon）有著決定性的影響。因此，對本文的「理解」乃是詮釋者與文本二者視域的融合，「文本」的意義，是視域處境的交織融合，與彼此對話

¹¹ 本文只在脈絡中簡介高達美，相關資料很多，中文可參閱黎志添之概要性的介紹，《宗教研究與詮釋學》，39~43頁。沈清松教授在《對比、外推與交談》（台北：五南，2002），91~113頁，第四章〈解釋、理解、批判—詮釋學方法的原理及其應用〉稱海德格與高達美的詮釋學為「哲學詮釋學」。由於西方詮釋理論都是哲學理論，筆者用「本體論詮釋學」來表達。外文可參閱 J. Mueller-Vollmer (eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 256~291.

¹² 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，40頁。

所產生的理解，因而是處境性的。高氏的詮釋學在方法上，已排除詮釋可達至「客觀」的可能性，只能接受詮釋之歷史經驗的歸屬性。

高氏詮釋學的精彩之處，是指出詮釋者在理解過程中已經投入和參與的事實，而詮釋者的視域包含三個層面：詮釋者自己經由「社會化」而承襲且已內化的意義結構系統；詮釋者處身之社會的共同價值；詮釋者主觀的期望，通常這點是透過詮釋者對文本的揀選和研究問題的假設而注入理解的流程中¹³。高氏的詮釋循環包含了上述這三層詮釋者主觀世界的層次，與文本的視域融合交織。詮釋者可以探討文本作者本人已內化的意義結構、所處社會的共同價值和其主觀期待，這種視域的探討，有可能掀起另一層新的意義世界。然而，文本有其歷史的生活脈絡，過去的詮釋者與現今的詮釋者都處身在自己的歷史脈絡中。不同的歷史傳統與生活脈絡如何融合？是否有何原則或規範？傳統本身是否需要批判？高氏則未提及，有待哈伯瑪斯之批判理論作補充。

海德格與高達美著重對文本之意義的「理解」，呂格爾(Paul Ricoeur, 1913~2005)¹⁴雖然看重文本之本體意義的開顯性，但認為本體論的詮釋學忽略對文本本身的重視，有意把本體論的詮釋學重新轉回知識論的層次。呂氏認為，文本是通過書寫的語言而表達的客觀論述，文本本身有其獨立於作者、時空和語言之客觀的「意義世界」。他跟隨史萊馬赫的觀點看重文本文字的

¹³ 黎志添，《宗教研究與詮釋學》，43頁。

¹⁴ 關於呂格爾的介紹，參閱沈清松著的《呂格爾》；黎志添，《宗教研究與詮釋學》，44~53頁。

解讀，強調語文本身有一定的文法結構和客觀的意義，必須經過「方法學的迂迴」，透過客觀的媒介在解讀，才能進到對「存有」的理解。呂氏的詮釋學亦被稱為「方法論詮釋學」。

此外，他提出「三層再現論」(Threefold Mimesis)，即前構(pre-figuration)、形構(con-figuration)和再構(re-figuration)。文本作者在書寫之前有其「前構」階段，呂氏改造海德格之未明確說明的「在先把握」，認為前構乃是已由語句、言說與象徵所明說的「先在理解」。「形構」指文本的佈局、情節和論述。生活世界中的「事件」，時空中雜多的人地事物和各種行動，透過形構的佈局、綜合與敘述，成為一個有意義的「故事」。「再構」是讀者的閱讀行動。用心的讀者會把故事讀回去，從故事的敘述重新建構出一個有意義的世界。然而，問題是不同的讀者各有其「再構」，是否再構需要某些指引？呂氏似乎未進一步說明¹⁵。

哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, 1929~)承襲新馬克思主義的思想脈絡¹⁶，他所提倡的「批判理論」超越了詮釋學的範圍。在詮釋學方面，他認為本體論詮釋學或方法論詮釋學都忽略了人的「潛意識層次」，包括對個人和集體之潛意識的批判。他認為某些「先見」、「傳統」、「在先把握」、「先在理解」……等「先在結構」，不但是我們「理解」的「中介」，也有可能扭曲了我們對某些見解的溝通。此外，「語言」本身是生活世界中溝通的媒介，但同時也是管轄生活世界的工具，我們的思

¹⁵ 參沈清松，《呂格爾》，117~160頁。

¹⁶ 參武金正，《西洋哲學史》，487~522頁；J. Mueller-Vollmer(eds), *The Hermeneutics Reader*, pp. 293~319.

考相當程度受到語言的限定。當我們發掘生活世界種種不合理的意識型態時，需要經由批判、理性行動之相互主體性的溝通，逐漸從個人或社會結構之被壓迫的意識型態中走向解放。

小 結

從上述西方哲學詮釋的脈絡，可以看到西方知識分子對於自身文化傳統不斷作出自我反思和批判的精神。史萊馬赫從實踐的角度來建立詮釋學的規範，他看重文本語言的掌握和對文本作者的認識，但忽略了詮釋者以及歷史性的幅度。狄爾泰適當補充了時間的幅度，卻未注意到詮釋者的主體性。海德格重視文本對人之意義的開顯，高達美繼續強調主體與文本之歷史的生活脈絡與「視域的融合」，但是他們過於看重對文本意義的「理解」而忽略了方法學和文本之客觀意義的解讀。呂格爾提出方法論補充本體詮釋學的偏差。然而，這一切仍在文本的文字、詮釋者和作者之歷史傳統中探討。哈伯瑪斯提出對語言、歷史、傳統、權威的批判，以及對個人和集體潛意識的反思，關注到意識型態扭曲真理的可能性，進而倡導從被壓迫的意識型態中解放出來，達到相互主體的溝通和對真理的理解。

雖然西方當代理論有多元的哲學詮釋派別，但可以梳理出一個方向，即：本體論詮釋學著重對文本意義的理解；方法論詮釋學則重新肯定對文本的客觀解讀；批判詮釋學幫助讀者關注到語言和意識型態在歷史過程和在今日之可能的壓迫與束縛，而逐漸走向解放。哲學詮釋理論之「意義的理解—語言的解讀—意識型態的批判」可以成爲一種富有建設性的詮釋循環。

一般詮釋學的理論和基本概念，乃適用於所有的文本，然而聖經並非一般性的文本，是否聖經的解經發展也可以反映出

這種健康的詮釋循環？

二、聖經詮釋的範例

「詮釋」(interpretation) 事實上是從日常生活中「理解」的需要而來，「詮釋」常被視為理所當然，直到產生問題或危機時，才顯出詮釋學的重要性，在聖經的解經史中亦然。我們先看到經文在歷史中盛載的意義的理解，逐漸形成傳統，當傳統的權威受到挑戰時，才逐漸出現詮釋的理論。聖經詮釋很難清楚地說從何時開始，在俗稱舊約的希伯來聖經中，已可看到晚期經書詮釋早期經典的章節，而基督宗教的新約又詮釋古經。當基督信仰從猶太文化過渡到希臘文化時，教父時代對於聖經的「釋經」(exegesis) 已有初步的思考。

「釋經」的目的是要把經文的意義「帶出來」(out-bringing)，把經意不清楚或暗味的地方解釋明白。承自猶太傳統的基督信仰，深信「經書」上記載著天主所啓示的救恩真理¹⁷，透過「文

¹⁷ 聖經對「真理」一詞的解釋分為兩類：第一類視「真理」為「真實的、可靠的」，見於梅瑟五書、前先知書、後先知書、聖詠；第二類視「真理」等同於神的智慧，與「奧秘」同義，指天主救恩工程的神聖智慧，大都出現在舊約的「書卷」(Ketubim)中。新約保祿書信中的「真理」雖也有「可靠性」的意思，但在不少「福音的真理」這重要句子中，「真理」指天主啓示的救恩計劃。在牧函中的「真理」指「正確的教理」；公函中的「真理」大都指「天主的啓示」。對觀福音少提「真理」一詞，但耶穌多次提出「我實在告訴你們」，反映出耶穌對自己就是真理的自覺，視祂自己為天國奧秘的啓示者。在若望傳統中，真理就是耶穌，就在軟弱人性的耶穌內，祂就是真理的恩賜，是完美的真理，全面接受真理耶穌則是聖神的工作。參閱斐林豐，〈天主教對聖經真理的探討〉，收錄在韓大輝主編的《聖經無誤的再思》(香港：

字」啓示天主智慧所隱含的救恩「奧秘」，而「文字叫人死，神卻叫人活」（格三 6），傳統的詮釋者除了理解文字的意義，也努力挖掘文字後面的「精神意義」。

教父時代有三大詮釋學派都認同聖經的雙重含義，但在方法上承襲斐羅（Philo of Alexandria, 約 20 B.C.~50 A.D.）的亞歷山大學派喜歡以「寓意」的方式解經；安提約基派的學者則受到亞里士多德的影響，強調邏輯和實在主義，看重經文的字面含義。由於安提約基學派的三位學者受到君士坦丁堡第三屆大公會議（680~681）的譴責，對於經文字面意義的強調逐漸被人淡忘，後來保留的是亞歷山大學派，以「寓意」解經而重視經文的「理解」，形成傳統而持續影響到中世紀¹⁸。官方教會傾向以傳統的權威來指定應如何理解聖經，在宗教改革時代形成危機。

馬丁路德（Martin Luther, 1483~1546）認為不宜完全以權威，而應以聖經來理解聖經。西方近現代的詮釋學緣起於基督教路德教派「以經解經」相互印證的方法，透過聖經文本的語言分析，來獲得語言的實質意義。西方啓蒙運動以來，對基督信仰的反省、挑戰與批判，掀起了研究聖經的熱潮，加上考古學的發現及哲學方法論的援助，都促使聖經解經學走向一門嚴謹的學科。

厄瑪奴耳團體，1994），15~75 頁。

¹⁸ 奧力振（Origen, 約 185~254）認為聖經和人有著某程度的類比，如同人有肉身、靈魂和精神，聖經也有肉身的意義（文字）、靈魂義，但最主要的，是追求聖經訊息的精神。公元五世紀的若望嘉仙（John Cassian, 約 360~435）提出四種解經法的理論：歷史意義（即字面含義），聖經的精神意義則包括倫理性詮釋（tropology）、寓意性詮釋（allegory）和神秘性詮釋（anagogy），後三者可通稱為寓意的解經法。參閱黃懷秋，〈聖經詮釋學〉《神學辭典》587 號，808~811 頁。

然而，就詮釋傳統的形成和其影響，卻是一個漫長的過程。筆者選擇《創世紀》二章 18 節至三章 7 節為例，焦點放在女人的受造和吃善惡樹果子的敘述，因為這段經文與今日的女性有直接的關係，它盛載著歷史的詮釋結構，可清楚看出其意識型態，有助於後來進入詮釋方法和牧靈方面的反省。雖然在史萊馬赫之前的基督信仰神學家並非完全不重視經文的詮釋，但寓意解經的傾向與後來學者在解經方法學上的應用是有差別的。筆者選出幾位傳統詮釋和現代詮釋的範例，雖不免有斷章取義和遺珠之憾，但多少可以看出詮釋傳統的形成。

經文：創二 18～三 7

上主天主說：「人單獨不好，我要給他造個與他相稱的助手。」上主天主用塵土造了各種野獸和天空中的各種飛鳥，都引到人面前，看他怎樣起名；凡人給生物起的名字，就成了那生物的名字。人遂給各種畜牲、天空中的各種飛鳥和各種野獸起了名字；但他沒有找著一個與自己相稱的助手。上主天主遂使人熟睡，當他睡著了，就取出了他的一根肋骨，再用肉補滿原處。然後上主天主用那由人取來的肋骨，形成了一個女人，引她到人前，人遂說：「這才真是我的親骨肉，她應稱為『女人』，因為是由男人取出的。」為此，人應離開自己的父母，依附自己的妻子，二人成爲一體。當時，男女二人都赤身露體，並不害羞。

在上主天主所造的一切野獸中，蛇是最狡猾的。蛇對女人說：「天主真說了，你們不可吃樂園中任何樹上的果子嗎？」女人對蛇說：「樂園中樹上的果子，我們都可吃；只有樂園中央那棵樹上的果子，天主說過，你們不可以吃，

也不可摸，免得死亡。」蛇對女人說：「你們絕不會死！因為天主知道，你們那天吃了這果子，你們的眼就會開了，將如同天主一樣知道善惡。」女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，且能增加智慧，遂摘下一個果子吃了，又給了她的男人一個，他也吃了。於是二人的眼立即開了，發覺自己赤身露體，遂用無花果樹葉，編了個裙子圍身。

(一) 傳統詮釋的範例¹⁹

甲：舊約

雖然有關亞當厄娃的敘述在今日耳熟能詳，盛載著許多詮釋，但在舊約文學的出現則非常少，只在受希臘文化影響的晚期作品中，厄娃只在《德訓篇》廿五 33 和《多俾亞傳》八 6 提到 2 次，亞當出現 4 次，分別在《編年紀上》一 1、《多俾亞傳》八 6、《德訓篇》卅三 10、四九 19。其中與「女人」和「罪」有關的詮釋，只在《德訓篇》廿五 33：「罪惡的起源來自婦女，爲了她，我們都要死亡」。這句經文是舊約晚期經書對《創世紀》第三章吃善惡樹果子敘述的最早詮釋。

乙：舊約晚期與新約時代的猶太文學

谷木蘭的著作未提及原祖父母的過犯。當時流行的偽經可能爲早期的基督徒所熟悉，其中對罪的看法不一²⁰，而最具影

¹⁹ 這部分資料參閱 Carmen Bernabé Ubierta, “El Génesis: Libro de Orígenes y Fundamentos” en *Relectura del Génesis*, ed. por Isabel Gómez-Acebo, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1997), pp. 143~148.

²⁰ 在《喜年紀》(*Libro de Jubileo*) 中，真正的罪源於天使；在《巴路克四書》中，應爲罪負責的是亞當，他受到誘惑，而未提到厄

響力的，則是傳記故事文體的《亞當厄娃傳》，其中的厄娃明顯地承擔了罪的責任。

亞歷山大的斐羅可能受到《德訓篇》和《亞當厄娃傳》中對厄娃負向詮釋的影響，結合其希臘柏拉圖哲學，以寓意解經的方法，把《創世紀》第三章的「蛇」、「女人」、「男人」譬喻為人觀中的「快感」（pleasure）、「感官」（sensations）和擁有理智與意志的「心靈」（mind）。正常的秩序應是理智的心靈管轄感官，而感官掌控情欲的快感。誘惑和罪的進路則是從情慾的快感，先與感官相連，經由感官而碰到心靈；就像是蛇先誘惑女人犯罪，女人後來成爲男人犯罪的原因。女人傾向與物質世界相聯繫，易受肉性情慾影響，但是按照天主肖像受造且最接近天主的亞當，則是斐羅心目中完美的男人²¹。斐羅的詮釋相當影響後來的教父和神學家們。

丙：新約

福音書未出現亞當和厄娃，唯一由耶穌口中說出的經句，強調男女平等，以及男女關係的重要性，甚至超越父權社會中爲方便男人而行使的權利（參谷十1~12和平行章節）。

在保祿創作權沒有疑問的《羅馬書》五1，只提到「亞當」；

娃。其他著作中，有的提到厄娃在這過犯中的主動角色，《巴路克二書》則提及兩人的責任，有的則歸罪於厄娃須爲亞當的跌倒負責。第二世紀時，原祖父母的過犯與死亡和人性的墮落相連，成爲後來原罪思想的基礎。參註19，145~146頁。

²¹ *The Work of Philo*, tr. by C.D. Yonge, USA: Hendrickson, 2002, 6th ed., pp. 21~24. 關於斐羅的中文介紹，目前尚不多見，可參閱武金正，〈斐羅的奧秘觀〉《哲學與文化》2004年12月，367期，3~22頁。

《格林多前書》十一 8~12 則發揮解經，一方面指出男女的平等，但同時又強調男人的優先性，所依據的正是《創世紀》三 23「女人是由男人取出的」。相當程度的負向詮釋出現在晚期，且非保祿直接創作的牧函《弟茂德前書》二 11~15：

「女人應在沈靜中受教，事事服從。我不准許女人施教，也不准許她管轄男人，但要她安於沈靜，因為亞當是先受造的，以後纔是厄娃。亞當沒有受騙，受騙陷於背命之罪的是女人。但她若持守信德、愛德、聖德和莊重，藉著生育，必能獲救。」

丁：後宗徒時代與後來的神學家

後宗徒時代與後來從事解經的神學家，幾乎清一色都是男性，處身於父權社會的結構，且受到希臘羅馬文化的影響。教父們大都從字面的歷史意義，解釋亞當給動物命名的記載，認為第一個受造的人擁有卓越的理性和智慧，人對動物有統治權，且與動物生活在和諧的氛圍中。至於厄娃的受造和吃善惡樹果子的敘述，教父時期有不同的寓意看法，其中對女性持負向看法的是戴爾都良（Tertullian, 約 160~230）：

「妳們知道妳們都是厄娃嗎？天主對於妳們性別的審判持續到今天。妳們是魔鬼之門；首先觸摸了被禁止的樹；首先放棄了天主的法律；說服了那連蛇都不敢攻擊的那一位。妳們相當容易地毀壞了天主的肖像——男人。妳們應該死，甚至使天主之子也該受死。²²」

²² 參 Isabel Gómez-Acebo, “Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable”, *Relectura del Génesis*, 43 頁和其註 21: Tertuliano, *Sobre el traje femenino*, 1, 1.

聖盎博羅修 (Ambrosius, 約 339~397) 認為²³：

「女人從亞當的肋骨受造.....是為讓我們瞭解男性和女性都同出於一源；先是男人，後來是女人。天主從起初就避免許多不同性質的可能性.....祂沒有從亞當的靈魂取出，而是從亞當的肋骨，使女人被稱為『我的骨中之骨，肉中之肉』.....」

至於死亡，盎博羅修認為是因著魔鬼的嫉妒而來。魔鬼認為自己是比人更優秀的受造物，卻被貶為世界上的存在，非常嫉妒人被揀選住在樂園裏，而且還擁有永生的希望。魔鬼的進路是激起亞當改善其情況的野心，方式則是透過女人。不是因為女人比較脆弱或容易動感情，而是因為女人未直接領受天主的誠命，女人是透過男人才知悉誠命的。

耶路撒冷的聖濟利祿 (St. Cyril of Jerusalem, +386) 嘗試幫助初期信友明白耶穌由貞女所生的奧蹟，而提到厄娃的受造：

「在起初的厄娃是從誰而生？有哪位母親孕育了這位沒有母親者呢？聖經說她是從亞當的肋旁而生。厄娃從一個男人的肋旁所生而沒有母親，一個孩子不能生於一位貞女胎中而沒有父親嗎？這感恩的債是男人出於女人，因為厄娃是出於男人，而不是由一個母親孕育，唯獨由一個男人而生。」

金口若望 (St. John Chrysostom, 約 340~407) 生動地指出天主使亞當熟睡，免得他感到疼痛而怨恨受造的女人。此外，天主僅

²³ 以下有關教父的詮釋，參閱 Seraphim Rose, *Genesis, Creation and Early Man – The Orthodox Christian Vision*, (Platina, Sr. Herman of Alaska Brotherhood, 2000), pp. 182~187, 191~198.

以一小根肋骨就造一個完美、完整的女人，是多大的能力呀！至於「蛇」，金口若望認為牠起初是人的朋友，像似人畜養的狗與人類有友誼一般，而第三章 14~15 節的「仇恨」破壞了這種友誼。由於蛇是人的朋友，才成爲魔鬼方便欺騙亞當的工具。魔鬼知道蛇很聰明，也明白亞當對蛇的看法，才透過蛇對亞當說話。

聖厄弗瑞 (St. Ephraem of Syria, 約 300~373) 的意見是：

「如果不是受誘惑者被他們自己內心的慾望所引領，誘惑的語言是不會導致犯罪的。既使誘惑者沒有出現，只憑樹上美麗的果子，就足以引起人內心的爭戰。雖然我們的原祖藉口推脫是蛇的建議，但他們受自己慾望的傷害，勝於蛇的建議。」

聖奧斯定認爲天主使亞當「熟睡」，指亞當得以「更隱密的智慧」明瞭一切，就像人從看得見的領域隱退到內在更高層次之理智的領域，因而能看得更清楚。女人生於男人的肋骨，其首要意義指向雙方的結合。其次，男人也需要這種完美的智慧，以治理自己肉性的渴望得以臣服於理性、治理婚姻使對肉體的慾望不得勝過精神。奧斯定認爲在完美的秩序內，男人是女人的頭，而天主智慧的基督則是男人的頭。男人這主人給較次等的女人取名字，稱她爲「骨中之骨，肉中之肉」。「骨」是指「剛毅」，「肉」是指「節制」，這兩種較次的德行受到理性的統治。奧斯定也注意到希伯來原文中的「女人」，乃是從「人」這名詞衍生出來的陰性名詞，至於爲什麼男人要離開父母而依附妻子，他則坦誠不清楚，認爲是指向基督與教會的預言。關於吃善惡樹果子的詮釋，奧斯定認爲「蛇」乃是魔鬼，透過「思想」來接近人。至於魔鬼欺騙人的方式是經由女

人，因為理智不會同意罪，除非靈魂的感官部分受到刺激，而這部分應該服從理智如同服從它治理的丈夫一樣²⁴。

聖多瑪斯在《神學大全》中表達「女人應從男人而受造」，因為天主是整個宇宙的原則，第一個(男)人按照天主的模樣，是整個人類的原則；其次是讓男人更愛女人，更緊密地依附她，知道女人是爲了男人而受造的；其三是爲了家庭生活，男女各有其責任，而男人是女人的頭。因此，女人從男人而受造，猶如從她的原則受造；最後是聖事性的理由，意指教會的來源是基督。至於女人是否合適用男人的肋骨受造，多瑪斯肯定的理由，首先指向社會幅度的男女結合，因為女性不應該統轄男性，所以女人不是從男人的頭受造；女性也不應該受男性的輕視猶如奴隸，故不是從男人的腳受造。其次是聖事性的理由，意指教會是從睡在十字架上的基督，從血和水而生的。

至於天主肖像，首要的意義是指理性，而理性在男女身上都可找到，故按照字義，男女皆爲天主所造，都是天主的肖像。但就第二義而言，天主的肖像只有在男人內找到，而不在女人內，因為男人是女人的起源和終向，如同天主是一切受造物的起源和終向一樣。他引用聖保祿《格林多前書》十一章7~9節，再次肯定女人是出於男人，女人是爲了男人而受造。在探討罪與魔鬼的誘惑時，多瑪斯不認爲所有的罪都來自魔鬼，也不把

²⁴ St. Augustine, *On Genesis, Two Books on Genesis against the Manichees and on the Literal Interpretation of Genesis: an Unfinished Book*, translated by Roland J. Teske, s.j., (Washington D.C.: Catholic University Press, 1991), pp.112~117. 聖奧斯定詮釋《創世紀》前後有五次，這是他皈依後首次對《創世紀》的詮釋，爲對抗摩尼教派對基督宗教的質疑而寫的論辯。

罪歸因於女人，認為罪也能出於人的自由選擇，魔鬼乃間接地煽動第一個人犯罪，導致整個人類傾向於罪，猶如原祖父母一般，容易受相同讒言的欺騙²⁵。

(二) 應用現代解經方法之後的意義理解

現代聖經的釋經方法分為不同層次，各有其對象和批判的原則。起步最早的是文字批判 (Textual criticism)，目的是在現有的古抄本中找尋最古老的經文，盡力恢復原著行文的本來面目。文學批判 (Literary criticism) 不只注意經文，而注意整個文學單位，研究文學段落起迄於何處。源流批判 (Source criticism) 是希望透過研究得知聖經作者在書寫時，是否應用書面材料。類型批判 (Form criticism) 進一步尋求聖經作者運用哪一種文學類型，並進一步探討這文學類型的歷史，希望超越書面資料而進入口傳傳統的生活實況，得悉經文在口傳流傳的過程和演變。編輯批判 (Redaction criticism) 補充類型批判的不足，不宜只研究文學單位或段落，亦重視資料整體的編輯與神學動機和思想脈絡²⁶。西方晚近對於聖經的詮釋，由於考古學的新發現以及不

²⁵ *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, vol. I, ed. by Anton C. Pegis, (NY: Random House, 1945), pp. 881~883, 10510~1051. 多瑪斯在《神學大全》問題#92 探討女人的受造，問題第 114 號探討魔鬼的攻擊。關於天主肖像的引文在問題第 93 號，第 4 條，890 頁。

²⁶ 參閱 R. C. Briggs 著，葉約翰譯，《如何瞭解耶穌基督：新約聖經研究方法》(台北：永然，1982)；《聖經辭典》(台北：思高聖經學會，1975)，2093 號〈聖經解釋學〉，2094 號〈聖經批判學〉，927~929 頁。陳德光在〈梅瑟蒙召經文的分析〉一文提出七項分析，內容大致相同，包括原文、文風、形式、文學類型、傳承、編輯和思想。

同人文學科的研究，也從比較文學和比較宗教學的角度進一步理解聖經的含意。

上述現代聖經之嚴謹詮釋方法的應用，不難在現代學者的釋經作品中看到，筆者按照出版順序選出馮瑞²⁷、克利弗²⁸、傅和德²⁹、房志榮³⁰和高麗莎³¹的詮釋範例，重點不在分析他們方

²⁷ 馮瑞(Gerhard von Rad)在其著 *Genesis*(London: SCM Press, 1963) 的簡介指出,《創世紀》乃梅瑟五書的一部分,介紹雅威典(J)、厄羅享典(E)、申命紀典(D)和司祭典(P)的敘述來源,其編輯在充軍後才完成。他也介紹雅威典作者的神學思想,並談到《創世紀》詮釋方面的問題,然後才進到具體的詮釋(81~87頁)。

²⁸ 在 *The New Jerome Biblical Commentary*(Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1986) 中,由 Roland E. Murphy 寫詳盡的梅瑟五書和《創世紀》的介紹,包含詞彙與內容、作者、文學類型,以及閱讀梅瑟五書之不同的方法,然後由克利弗(Richard J. Clifford)撰寫《創世紀》內文的詮釋(11~12頁)。

²⁹ 傅和德神父(Hubert Vogt)的《舊約詮釋》(北京:宗教文化,2002)以中文出版,在妥拉(Torah)釋義的前言後,即詮釋《創世紀》一~十一章的太古故事,清楚指出譯文、文學形式、背景、釋義和意義,參閱42~48頁。

³⁰ 房志榮神父在其增訂版第五版之《創世紀研究》(台北:光啓,2005,49~115頁)第貳篇探討「伊甸園」(創二~三),先釐清應遵循的方向,然後探討文學類型,指出創二、三乃智慧文學的類型,然後進行文學研讀,最後指出要表達的意義。

³¹ 高麗莎(Isabel Gómez-Acebo)是女性聖經學者,在“Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable”一文中提出批判性的詮釋,收錄在 *Relectura del Génesis*, pp. 17~70。中文還有同一章節不同的詮釋,例如《為夏娃喊冤》(台北:光啓,2000)的作者劉俊餘在11~21頁提出另一種詮釋:天主選擇以男人的肋骨造女人,因為肋骨離心最近,表明女人是男人的「心上人」,且對男人有扶助的作用。至於天主使人熟睡,並非女人在世界上出現的客觀

法上的應用，而在於介紹他們應用現代解經方法之後，對於同一段經文的詮釋。

針對女人受造和吃善惡樹果子的敘述，馮瑞認為亞當的熟睡乃是出於一種神秘力量的熟睡，因為天主的創造工程不容人窺伺。至於為何女人以男人的肋骨受造，可能回答一個古老的問題，何以肋骨只圍繞在人的上半身而非全身？這可能指涉身體下半部與男女的性結合有關。整體而言，人類溯源的探討是後來才有的問題，為雅威典的作者而言，他們想要解釋的是別的事情，人身體的構造並不那麼重要。

天主好似新娘的父親，把女人帶到男人面前，男人高興地認出這新的受造是屬於自己的，立即說出女人的名字。男人給女人命名，其實只是語言上的解釋，「人」是“iš”，「女人」則是陰性名詞“iššā”。男人的喜樂在於初次認出妻子般的「妳」。至於「人應離開自己的父母，依附自己的妻子」（創二 24），馮瑞不認為是母系社會制度被保留下來的觀點，認為敘述本身不在意法定風俗，而只關心人的自然驅力。

至於吃善惡樹的果子，馮瑞認為「蛇」並非撒旦的化身，重點不在於蛇，而在於牠所說的似是而非的謊言。女人天真地為天主辯護，卻多加了一句「也不可以摸」，似乎透過這誇張的表達想為自己訂定法律。女人在樹下看那果子實在好吃好看，遂作了決定。「被導入歧途者現在變成誘惑者」³²。男人

情形，而是她在男人意識中的出現，是性別意識的覺醒。至於厄娃與禁果，作者認為厄娃乃象徵角色，因以色列民族常把選民和天主的關係比為夫妻關係，而選民卻是不忠於丈夫的失節妻子。

³² 馮瑞原著之德文的英文譯文為 “The one who has been led astray now becomes a temptress.” *Genesis*, p. 87.

雖然沈默，但亦被說服，認為吃善惡樹的果子將不至於死，反而會與天主相似。雖然男人和女人都犯了罪，但是在雅威宗教裏，通常是女人傾向於秘教占星術方面的敬禮。

克利弗的詮釋不提肋骨，只提到女人不是從土，而是從男人本身受造，這解釋了男女彼此相互吸引的理由，並回應二 18 節之「相稱的助手」。克利弗不認為「蛇」指撒旦，牠只是一個愛惡作劇的受造物而已，在戲劇性的敘述中，有必要出現來激起女人吃禁果的渴望，一旦牠完成在敘述的功能，就隱到幕後去了。蛇的問句和女人的回答，都不是天主神聖誡命（二 16~17）的正確詮釋。

傅和德神父按照 J. B. Pritchard 對蘇美人語言的研究，發現公元前三千年時，肋骨與生小孩的女人是同一個字。蘇美人在創造天地的神話中，提及神造女人時用男人的肋骨形成，所以女人出自肋骨，就用同一字來指肋骨與女人，產生一語雙關。至於男人給女人命名：「這才是我的親骨肉，她應稱為女人，因為是由男人取出的」，雖是出於名詞的詞性變化，但整句話在希伯來原文極富韻律，幾乎可以唱一首歌。這溯源故事回答「人為何要結婚」，表示人類本來是在一起的。至於「人應離開自己的父母，依附自己的妻子」，傅神父認為是母系社會制度被保留下來的觀點，但認為父系或母系社會都是好的，是出於天主的安排。至於吃善惡樹果子的敘述，蛇並非撒旦的象徵，牠的說話是為使戲劇活潑地發展。「女人看那棵果樹實在好吃好看，令人羨慕，且能增加智慧……」，指出雅威典以純樸的筆法寫出人犯罪的根由，即《若望壹書》二 16 所言：好吃指肉身的貪慾，好看指眼目的貪慾，智慧指人生的驕奢。

房志榮神父對女人受造另有不同的詮釋：男人及一切動物

都出自泥土，獨有女人是出自人的身體，這也是男人的驚嘆語所承認的：「我的骨中骨，我的肉中肉」。房神父未詮釋男人給女人命名的含義，直接探討：「爲什麼人要離開父母，依附妻子呢？」因爲人對妻子的愛，比父母對子女的愛有過之而無不及。如果母親能對兒子說：留在我身邊，因爲你是由我所生；那麼，兒子能爲了依附妻子而離開母親，因爲妻子是出於男人，就像男人是出於自己的母親一樣。總之，24 節的主要意義是將出生的次序顛倒過來：不僅是男人出於女人，女人也出於男人，這樣，使人離棄父母成爲合理的事。至於吃禁果的章節，只提「女人吃了，又使男人和她一同吃了」，未多加詮釋，但卻詳述天主的懲罰，而以男人爲最重，「因爲歸根結柢，是男人接受了天主的誠命，是這誠命的唯一受託者」³³。

女性神學家高麗莎認爲，有兩種方式來詮釋肋骨：一種是把泥土與骨頭對比，既然後者比前者尊貴，女人自然是天主更精心創造的傑作³⁴。另一種是文字遊戲：「肋骨」的希伯來文是 sela，此字來自蘇美文的 ti，具有「肋骨」和「生命」兩種意義，所以厄娃後來被稱爲「眾生的母親」（創三 20）。女人成爲男人合適的伴侶，因爲是從他自己內抽出的。文字的遊戲使

³³ 房志榮，《創世紀研究》，83，85 頁。

³⁴ 關於這點有一個有趣的實例。據說在一次關於歐盟籌備會議中，英國前任首相柴契爾夫人說：「要釐訂歐洲政治同盟的理想形態，首先應該列出同盟不應具備的特質。」當時歐洲共同市場執行委員會主席戴洛批評道：「如果上主也須考量人不應該具備哪些特質，祂怎麼造得出亞當？」柴契爾夫人反唇相譏道：「連上主自我反省也會有好處，你難道沒有看見，祂造的第二個人有多好！」參閱成文編輯，《苑爾集：宗教笑話選輯之一》（台北：光啓，1995），101~102 頁。

女人的名字成爲「肋骨的女人」，同時亦是「生命的女人和使一切生存的女人」。

至於厄娃吃善惡樹果子的詮釋，高麗莎的詮釋非常有意思。她認爲「蛇」不只是好像說真話而已，後來的敘述證實牠所說的：人的確沒有死，而知識也使人往上攀登而靠近神聖的智慧，脫離動物的領域。亞當沒有出現，他可能不在場，或在場而不干預蛇與女人的對話。傳統詮釋認爲厄娃的天性軟弱，容易受誘惑，甚至把一切罪過放在厄娃身上，亞當則毫無責任。然而，可以從別的角度來指出厄娃積極正向的一面。首先是我們所熟悉的食物，無論在古以色列或是現今的文明社會，常是在婦女的手中。「吃」是人類延續所不可或缺的，婦女常爲了供應家人「吃」的需求而張羅忙碌。在古老的神話敘述中，已可看到女人比男人更注意到別人的需要和更成熟的一面。

此外，厄娃也是歷史上第一位神學家，她面對蛇的邀約而開始反省，認爲果子可答覆生理的需要，果子「好看」則滿足人對於美感的渴求，這是從智慧而來的辨別能力，而她選擇不服從是爲了追求父權之家以外的真正自由，她拒絕任何表相看似沒有問題的平淡生活，拒絕別人給予的既定韻律，而寧願選擇自己所要的生活節奏。她願意能夠不服從，願意能夠犯罪，因爲唯有存在另一種選擇的可能性時，才有選擇正確之道的條件存在³⁵。

³⁵ Isabel Gómez-Acebo, "Un Jurado Femenino Declara a Eva: No Culpable". pp. 37~39, 49~51。對於厄娃的正向詮釋，若從心靈治癒的觀點，則相當於女性的自我圖像。參閱盧珊南著，蔣範華編譯，《聖經中女性原貌》（台北：上智，2001）。作者在第一章（10~22頁）即探討厄娃是有罪或無辜，並指出厄娃之美好的女

三、從詮釋理論簡略反省聖經的詮釋

(一) 關於詮釋傳統的形成

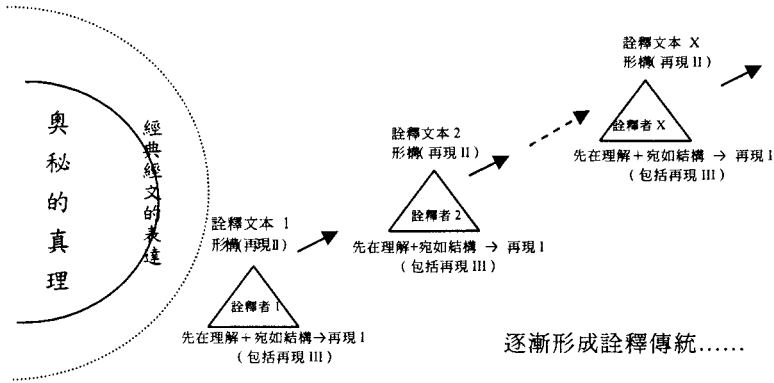
詮釋的目的是追求理解，而詮釋者都是在具體的傳統內進行理解的活動，必然擁有某種「先在理解」，並在這基礎上建立自己的看法，這看法又融入傳統而成為傳統中的一環。宗教經典的特色就是在不同時代中一再被傳講和詮釋，詮釋者本身通常是一位信者，亦是文本的讀者。詮釋者的「先在理解」包括聖經經文、先前之聖經學者、神學家的看法、教會的教導等，類似呂格爾所認定之經由語句、言說與象徵所明說的「前構」。

事實上，詮釋者的「前構」應包括海德格之「先行把握」，即尚未說出或尚未概念化的生活經驗與洞察，以及高達美詮釋理論的「視域」，包括詮釋者本身經由社會化而承襲且已內化的意義結構系統、其處身之社會的共同價值，以及主觀的期望。這一切都是詮釋者的「先在理解」，影響詮釋者對文本的理解，並形成詮釋者自己獨特的看法，猶如呂格爾之「再構」（「再現 III」）。

詮釋者的「再構」基本上是一種「宛如結構」（as if structure），是個人對奧秘真理的「一種」理解或表達。當詮釋者把「先在理解」與自己個人看法之「宛如結構」加以整合，這猶如詮釋者在正式寫作之前的前構準備（「再現 I」）；一旦經由詮釋者審慎的佈局，以文字呈現自己的詮釋時，即為「形構」之「再現 II」，這具體的文本有可能成為別人之「先在理解」的一部分。

詮釋傳統的形成猶如下圖：

性特質，包括孕育生命者、熱情、感同身受的能力、嬉戲等。



我們對聖經的理解，建立在對經文本本身和經文之詮釋傳統的理解上。「傳統」累積前人的智慧和寶藏，我們今日亦生活在這信仰傳統內，需要站在傳統內與傳統「對談」。因此，我們不宜貿然以晚出的理論直接套用或批判先前的傳統，而宜進到歷史的脈絡。今日的詮釋者有今日的「視域」，有著今日的「先在理解」，而聖經文本或過去詮釋者也各有其先在的理解和視域。在與傳統對談時，需要瞭解過去的聖經詮釋並非為學術研究，其目的大都為實用的宣講或禮儀而設計，對象則是教育未普及的平民，寓意詮釋有其需要，幫助信友從存在的角度，把經文與自己的生活貼合在一起，成為倫理行為和靈修生活的指標。某些對女性之明顯的錯誤認知或歧視，不少受到社會、文化、傳統的影響，以及科學認知和方法論的匱乏。

然而，我們需要意識到，詮釋既是一種「理解」，理解則包括個人的選擇。事實上，對於詮釋的理解，有相當大的選擇空間。上述詮釋的範例中，每一位作者都有其詮釋的選擇，即使忽略或不加以詮釋，也是一種選擇。筆者在第二部分呈現詮

釋的內容，也包括個人的選擇。傳統對於女人受造和吃禁果的詮釋非常多，某些詮釋者的影響還非常深遠，例如被羅馬天主教列為舊約正典之《德訓篇》的編輯者息拉、新約的保祿和牧函《弟茂德前書》的作者。第一世紀的斐羅、後來的奧斯定、多瑪斯等人的意見，也形成詮釋傳統中的權威，影響非常深遠。

我們可能會問：為什麼《創世紀》一 26~27 提及天主照祂自己的肖像和模樣造了一男一女的想法，似乎在詮釋傳統中被遺忘？為什麼某些教父或神學家對女性看法比較持平和中立的詮釋，沒有被保留或大量引用？這都涉及選擇的問題。既然牽涉到選擇，我們不禁會問：「誰」做選擇？他們「為什麼」如此選擇？接下來反省有關詮釋暴力的可能性。

（二）關於詮釋暴力的簡短省思

詮釋的目的是為理解與溝通，宗教經典的詮釋是透過溝通和理解，讓經典所蘊含的真理得以彰顯。聖經詮釋的目的是為理解經文所要啓示之奧秘的救恩真理，進而將此救恩真理通傳給人，使人獲更豐富的生命。然而，我們從詮釋的範例來看，正確的理解和詮釋可以釋放出經典所蘊藏的真理，而錯誤的詮釋則有能形成意識型態與詮釋的暴力。後者的出現有很多可能，基本上包括三種，即忽略「宛如結構」、「先在理解」，以及在「形構」上的獨斷，這有可能發生在經典本身和後來所有的詮釋上。

海德格的詮釋理論雖是為了分析「此在」，但用在文本上亦非常實際。奧秘的存有是如此寬廣高深，西方原本就有「肯定」（Kataphatic）和「否定」（Apophatic）兩種模型的神學與靈修傳統，即使應用類比之肯定、否定或超絕的方式來描述存有的

奧秘，依然只是人間的概念、象徵和語言而已。詮釋者必須意識到，一旦以思想、概念或象徵等方式來處理時，已是一種約化，設若再以語言文字「說出」，已相當於「宛如結構」(as if)，文字或人的思想與詮釋只是管道，並不能等同於真理或奧秘本身，至多只是「接近」、「好像」而已。

從這觀點來看，連聖經的經文本身都只是「宛如結構」，後人在時空中受各種因素影響下所作的詮釋，更不宜被視為排他性的真理或固著的權威。因此，古代和中世紀之寓意解經，的確有其洞察，「文字」乃天主奧秘真理的媒介，需要進一步發掘其精神的含義。倘若把「宛如結構」的詮釋固定下來，不再與真理本身有所互動，則會形成詮釋的暴力。前面的詮釋範例中，不乏把神話敘述視為歷史事件的情況，戴爾都良忽略「宛如結構」的詮釋暴力即是一例。

另一層次的詮釋暴力則在「先在理解」的層面，這不僅指既有之書面資料的選擇，還含蓋高達美所提到的「視域」，這視域包含詮釋者主觀的動機與期望，詮釋者本身經由社會化而承襲且已內化的意義結構系統，還包括其處身之社會的共同價值，在此已涉及對傳統的批判。舉《德訓篇》廿五 33 為例，其詮釋背景已深受希臘文化的影響，今日比較文學不難理解公元前三至二世紀之希臘化的猶太人，很有可能把《創世紀》中的厄娃與希臘神話中把災難帶到人間的潘朵拉相提並論，我們可以「猜測」息拉之「罪惡的起源來自婦女，為了她，我們都要死亡」的「先在理解」，或許受到希臘神話的影響。然而，息拉的視域與公元前十世紀可能受蘇美文化影響的雅威典作者，有很大差異！

斐羅用柏拉圖之層峰式(hierarchy)的人觀來詮釋男人、女

人與蛇，在當時想必創意十足、容易理解，甚至在某程度可能以為是「奧秘真理」的發現，但這需配合柏拉圖之層峰式的宇宙觀、人觀、政治觀等「先在理解」。今日的「視域」已非單一的層峰式思考，宇宙的時空觀早已推向無限、人觀則注意身心靈的平衡發展、政治社會則強調平等自由和民主意識、人際間則注意溝通交談和扁平式的合作模式……。一般讀者和詮釋者已內化的意義結構和價值體系、今日社會的共同價值，已不同於過去的視域。因此，經典的詮釋不宜再依靠傳統的權威，而必須透過方法學的應用和批判理論的思考，逐漸從傳統之固著的意識型態中解放，才有可能讓經典所隱含的奧秘真理碰觸到現代人的存在。

然而，詮釋方法的應用雖有其客觀性，例如從比較文學和比較宗教學的方式客觀研究蘇美人的語言和神話，進而更理解《創世紀》二～三章的神話內容；但筆者認為「視域」之「先在理解」的潛在影響，可能勝過「方法學」，因為今日的詮釋者仍然生活在信仰傳統內，而今日也有今日的意識型態。無可諱言地，今日雖然高呼男女平權，但父權社會的結構型態仍有強大的影響，而基督信仰之不同教派中，以羅馬天主教會在性別和組織結構方面最為保守，詮釋者的視域必然會受到影響。

前面列舉幾位現代頗具權威的聖經學者，雖然各自應用嚴謹的方法來解經，仍不可避免地受到過去傳統詮釋的影響，詮釋者本身的性別、生命經驗和所屬信仰團體之共同價值觀，也相當程度地影響其取材和詮釋的角度。從女性的角度，可能不太容易接受馮瑞視厄娃為「被導入歧途者現在變成誘惑者」的看法，亦不容易認同傅和德神父之「父系或母系社會都是好的，都是出於天主的安排」；從男性的觀點，女性神學的釋經也不

太可能被視為標準。可見任何具體的「形構」一已說出的詮釋或理解—只是詮釋的一種而已，若某一種「形構」的詮釋被視為標準而僵化，則有陷入詮釋暴力的危險。

(三) 聖經詮釋之基本原則與再思

過去受教育的模式，多少使我們面對「不標準答案」有某種焦慮。現在看到五花八門的不同詮釋，究竟哪一種詮釋才是「正確」的？聖經詮釋是否有什麼判準或原則？這複雜的問題應另以專文詳細研究，因為不同學者提出多元的判準和原則，訓導當局也有不少指示的文件。雖然聖經解經學能從一般哲學詮釋理論學習不少，但基於信仰的背景和傳統，仍屬於神學的特殊領域³⁶。在天主教會內，聖經詮釋有最基本的三項原則³⁷：

1. 聖經的統一性：個別經文必須在聖經的整體脈絡中理解。
2. 教會的生活傳統：詮釋者必須在教會的傳統內詮釋聖經。
3. 信仰的類比：個別經文的詮釋，須在教會提供之啓示整體的內在和諧下進行。

若以淺白的方式說明這三項原則，意指一位信者詮釋聖經經文時，要注意到聖經本身、聖傳（聖人、聖女）以及教會訓導的權威，相信聖神在救恩啓示的默感和在教會歷史中的臨在與

³⁶ Francis Watson, "The Scope of Hermeneutics", *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, ed. by Colin E. Gunton, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997), p. 71. 作者的立場認為聖經解經學為特殊的神學詮釋，有其固有的原則和判準，應與信理神學密切聯繫。信理神學的反省必須有健全的聖經解經學為基礎，而聖經詮釋也應從神學得到滋養和引導。聖經詮釋固然可以從一般哲學詮釋理論學到很多，但可以從神學本身學到更多。

³⁷ 參閱黃懷秋，〈聖經詮釋學〉《神學辭典》，587號，811頁。

帶領，信友也是在聖神內接受聖經本身、聖傳和教會的整體訓導，其自身有平衡的能力。聖經詮釋之信仰的幅度乃是與一般詮釋學最大的不同之處。

以創二～三章的詮釋為例，無論學者如何站在女性的觀點，經文本身提到女人是天主用男人的肋骨所造，乃文本的事實。房志榮神父就提出上述第一項原則，指出《創世紀》的第一章與第二、三章，「實在是互相糾正、互相補充、互相證實，這一事實在講教理時，必須善於利用」³⁸。另一聖經相互糾正的實例，則是以耶穌基督的教導為準繩，認定新約中論及女人應絕對服從男人，以及厄娃首先受誘惑而罪咎比亞當大，此乃「不完全的道理」（參弟前二 12~14），因為耶穌一貫的基本主張是男女平等，人類本為一體，而所有的人都同樣需要救恩³⁹。至於教會傳統中之聖人的著作，他們依然受到時空與文化的限制，我們雖可從今日的觀點批判某些聖奧斯定或聖多瑪斯著作中不當或錯誤之處，但若回到歷史的脈絡，從其整體著作的思想來看，仍可以找到某種平衡。

至於教會的官方訓導，這是更廣泛的領域，不只局限於成文的教條，事實上也包含了信友集體的信仰意識。教會既是在歷史中發展的團體，教會的教導必然也受到文化與時代思潮的影響。今日教會有關人權、宗教交談方面的教導，就是非常清楚的例子。當我們認真地面對時代訊號，返回聖經與聖傳的信仰根源時，可以有更大的信心來面對未來。

³⁸ 房志榮，《創世紀研究》，175 頁。

³⁹ 斐林豐，〈天主教對聖經真理的探討〉《聖經無誤的再思》，60~61 頁。

在上述基本信仰原則的光照下，我們仍可以有不少再思的空間：例如聖經是否沒有錯誤⁴⁰？教會傳統本身是否也可能受到意識型態的扭曲？倘若教會提供的「啓示整體」亦包含普世教會的信仰意識，則今日浮現的多元神學，例如解放神學、亞洲神學、黑人神學、女性神學……等，各從不同的角度、觀點和生命經驗來釋經，不正意味著聖神活潑而有力的臨在，給今日的基督信仰帶來新的活力和見證？

我們甚至可以進一步省思：難道「宛如結構」只是「宛如」、「好像」而已嗎？在怎樣的條件下，「宛如結構」的確表達了對「實在」的理解，向我們揭露了部分的真理？我們可以應用什麼方法來辨別那隱藏在「宛如結構」中的「意識型態」，進而提出批判性的反省？女性神學應用解放神學的新馬克思批判思想，依麗莎白·姜森（Elizabeth A. Johnson）提出「批判－資料交叉對照－重新建構」的三過程法⁴¹；費蘭札則針對聖經形成的意識型態而提出質疑、記憶、傳播喜訊、想像性等四種詮釋法⁴²。相信假以時日，不同領域的神學和聖經學者可以提供更多元的方法來探討聖經的啓示。倘若我們相信神聖的救恩真理不只顯示給信者，亦顯示給非基督徒時，我們如何以一般詮釋學的角度與人交談？今日的聖經研究，已有人從文學、社會學、心理學、歷史與文化的角度來解讀經文，這是一個開放性的問題，有待聖經與神學工作者持續的努力。

⁴⁰ 這方面的中文資料還不多見，可參閱韓大輝主編，《聖經無誤的再思》（香港：厄瑪奴耳團體，1994）。

⁴¹ 葛素玲，〈「吃過飯嗎？」女性神學反省基督論的一個適當切入點〉《女性神學與靈修》（台北：光啓，2003），189~201頁。

⁴² 葉寶貴，〈女性神學與聖經詮釋〉，同上書，89~103頁。

小 結

聖經承載著豐富的詮釋傳統，其本身和後來的詮釋又都受到具體時空和文化的影響，雖給信者啓示了奧秘的救恩真理，但經文本身和後來的詮釋則無法窮盡奧秘真理本身，亦不太可能免於意識型態的影響和詮釋暴力的可能。聖經本身就是一本在父權社會結構下所寫成的書，基督宗教從教父時代直到梵二大公會議之前，幾乎都以歐洲和稍晚的美國之「第一世界」的「白人男性」為聖經詮釋者。梵二大公會議以後，天主教會注意到時代的訊號，強調與世界溝通交談，接受聖經與神學培育的女性和教友日益增多，神學和聖經詮釋也進入多元思考的典型⁴³。

我們從聖經解經的發展過程，可見「意義的理解－語言的解讀－意識型態的批判」的發展方向。今日的聖經詮釋具有獨特的重要性，因為信仰的發展和健全的神學反省，必須以聖經詮釋為基礎，教會某些已僵化的組織結構在未來才有改善的可能。

四、從牧靈的角度來反省聖經詮釋與奧秘教導

既然聖經的詮釋只是一種「宛如結構」，不同的詮釋者雖提供多元的看法，然而在信仰內，聖經乃啓示救恩真理的媒介，

⁴³ 孔漢思（Hans Küng）曾運用孔恩（Thomas S. Kuhn）的思想，列出神學史之六種思想典型的轉變：（1）初傳、默示的思想，（2）救恩史、希臘化的思想，（3）士林神哲學、羅馬天主教的思想，（4）基督新教的思想，（5）以人為本的思想，（6）多元化的思想。參閱谷寒松著，《神學中的人學》（台北：光啓，1990），263~265 頁。

天主透過聖經對我們施行祂奧秘的教導 (mystagogy)。以下僅從牧靈角度提出簡單的反省。

(一) 神學培育與聖經詮釋

今日神學培育的目標之一，是準備未來投入牧靈服事的人才，而牧靈人員本身必須是一位「奧秘教導者」，意即對天主這絕對的奧秘有深刻的體驗和認識，並能以合乎時代的方式，傳遞這信仰的救恩奧秘，引領人與天主這奧秘相遇。

奧秘教導有非常多的管道，聖經詮釋則是其中之一。牧靈服事中的禮儀宣講、團體讀經和基本的神學反省等等，都必然會碰到聖經詮釋。過去的奧秘教導傾向「由上而下」的進路，由層峰式的天主聖三，經由降生的聖子和聖神，透過官方教會的訓導和聖事禮儀，來施行奧秘的教導。今日之神學與聖經詮釋，則發展出另一條與「由上而下」相互補充之「由下而上」的人學進路，透過人的理智來思考、理解和判斷，逐漸探入屬神的奧秘。因此，「詮釋」本身成爲奧秘教導的方法之一。

前述聖經詮釋之三大基本原則，要求今日的詮釋者對於聖經、聖傳和教會訓導有相當程度的通盤認識和瞭解，同時向今日的時代訊號開放，持續地進修和自我培育，能覺察並適度修正傳統某些不平衡的點，並以豐富的人性經驗來因材施教，幫助所有的人都能從聖經領受到天主豐富的生命。今日的牧靈者需要接受紮實的聖經詮釋、反省與批判的訓練，而這需要輔以好的工具書和相關的書籍，信理神學也不宜因課程的分割而忽略了聖經詮釋的基礎。此外，聖經詮釋不應封閉在固有的學術領域或過去的傳統中打轉，必須打破學術邊界，注意到其他學科的相關研究，並關注生活在後現代文化的人所處身的生活實

況與多元思考模式，試與其他領域進行交談⁴⁴。事實上，「交談」也是一種奧秘教導，因為透過溝通、交談和理解，有可能更接近奧秘的真理。

（二）聖經詮釋與靈修生活的結合

聖經詮釋固然有學術之嚴謹的一面，然而為單純的信友而言，聖經猶如天主聖三給予心愛子女的親切「家書」。因此，深入聖經詮釋的同時，必須同時深入祈禱與靈修生活，在信仰內開放於聖神的帶領，因為是聖神激發信者對聖經產生不斷詮釋的動力，是聖神引領信友對天主啓示的救恩之言有恰當的理解，是聖神主動對信友施行奧秘的教導，也是聖神引領人的理智詮釋，走向意識型態的解放和個人與團體的皈依旅程。

牧靈人員在陪伴信友的過程中，可以視需要而輔以適當的聖經詮釋著作，為幫助信友逐漸接觸多元的詮釋，並培養選擇和判斷的能力。然而，對聖經的理解乃是一種「神聖的閱讀」（*Lectio Divina*）⁴⁵，有可能碰到對自身生命存在的一種「悟」。因此，在牧靈的場合中，儘管信友不可能抵達嚴格解經學的標

⁴⁴ Francis Watson, "The Scope of Hermeneutics", *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, pp. 65~80. 作者特別指出學術邊界的問題和危險：神學院因課程分科的實際需要，有時會導致舊約與新約不能連貫，聖經神學與信理神學的反省脫節，神學的專業工作者亦有可能封閉於信仰的小圈圈和過去的傳統，而忽略了人們在今日生活的脈動。

⁴⁵ 參閱黃克鏞著，《心靈流溢—禮儀以外的祈禱》（香港：香港教區禮儀委史會辦事處，2000），作者在第三章依據教會的隱修傳統，提出聖經誦讀之誦讀、默想、祈禱、默觀四步驟。參第 71 頁。

準，但只要不相反前述的三項寬廣的基本解經原則，牧靈工作者大可鼓勵信友讀經和分享，某些寓意性的理解可能比學術性的解經，帶來更深的體味和滿足。

結 語

本文簡單介紹哲學詮釋理論的脈絡，舉出《創世紀》中盛載著歷史詮釋的章節，看出聖經詮釋雖然是一種特殊的神學詮釋，其發展過程顯示出從意義的理解到語言的解讀，並逐漸走向批判的趨向。事實上，對於聖經的詮釋與理解一直存在著不同視域的張力，這不同的視域存在於字義與精神義、傳統與現代、單一與多元的文化、男性和女性……等，這使詮釋的多元化成爲必然。

在今日，不只是神學家、聖經學家或牧靈人員，一般信友也可以接觸到相當多元的聖經詮釋。因此，批判性的詮釋可以成爲奧秘教導之另一條「由下而上」的進路，經由理性的努力、追問、反省和批判，人逐漸學習和了解來自奧秘真理的教導，但也認出在歷史中人爲的影響，和引入歧途的可能性。經由多元詮釋的努力，我們尋求對聖經本身、對聖經詮釋傳統和對教會之整體教導之更圓融平衡的理解，試圖進一步追尋隱身其後之絕對奧秘的「他者」—天主，並尋求祂的國。

誠如同《瑪竇福音》所言：「凡成爲天國門徒的經師，就好像一個家主，從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西來」（十三52），而這「家主」必須知道自己是誰，寶庫中舊的是什麼，新的又是什麼，明白自己挑選的動機、原則與期待，並謙虛承認自己所挑出來的，只是天主寶庫的極小部分而已！

基要派的挑戰：天主教的回應

張錚錚 譯¹

天主教會與基要派有些衝突，恰恰是在解釋聖經上的分歧。本文作者提供十個問題與回應，來面對基要派信徒，答覆他們經常挑戰天主教徒的問題。主要是根據聖經上的信德，來說明天天主教的立場。在強調大公交談與合一的今日，既然相互交流是無法避免的，本文為建立回應基要派的態度上，提供了極佳的參考。

前 言

有一次有人問我：若天主教徒變成了聖經基要派，那是不是很糟糕？基要派信徒是不是仍然相信很多天主教的基本教理？是不是仍持有天主教的倫理道德準則？答案是：肯定的。但是，聖經基要派，先不談他們所維護的，他們實在是扭曲了耶穌的挑戰。他們百分之百堅守信條，在此基礎上，相信聖經完完全全是天主口述筆錄的，信徒只要把持字面的意思就可以了。他們不承認，聖經的每一個字，都是出自人的手筆。雖然

¹ 本文譯自 Raymond E. Brown, SS., *Reading the Gospels with the Church: From Christmas through Easter* (Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press, 1996), pp.77~86。譯者：張錚錚，美國柏克來加州大學電機博士，曾任教於奧立岡州立大學，後任職惠普公司 27 年，於 2000 年退休，現於美國華人教會從事聖經教導及寫作、翻譯等牧靈事工。

是天主的策劃，取自天主的靈感，但是寫的人是有限的人。

聖言成爲血肉（道成肉身）的訊息，指明天主性與人性之間，藉著相互交流，接近天主。人與天主間的相互交流是無法避免的事。聖經基要派把聖經文字當作完全來自天主性，這就種下了不真實的後果，常常會在不知不覺中，把天主的訊息與人的有限混淆不清。基要派信徒的釋經，毀壞了聖經的本質及天性，而那種本質及天性就是，人表達了天主的啓示。

我們得了解，只有人，才用言語說話。因此對聖經正確的描述是：天主的話（聖言）有天主性的元素（亦即是「天主的」），以及人性的元素（話）或（言）。

回應基要派的態度

要對付基要派信徒，熟知內情的人，知道那些有效，那些徒勞。他們收集了下列的一點明智見識。

不要浪費時間，同基要派信徒對某一句經文而爭吵。問題太大了：整個宗教的觀點、對基督宗教的教義、對聖經的本質，才是核心。

不要攻擊基要派信徒，好像他們是些笨蛋。通常一字一句在字面上解釋聖經是一種態度問題。他們的態度是爲了自衛，即使是極有學問知識的人，也有如此的態度。他們爲了要保持他們對天主的信仰，好像基要派是唯一的一條道路。他們知道，你攻擊他們就是攻擊他們的信仰。真的，假設你成功地說服了一位有學問的基要派信徒，說明了他的立場有錯誤，你會大吃一驚，這位先前的基要派信徒，不會轉成較溫和的基督徒，反而一變，成爲無神論者。

有些基要派信徒，在很深奧的聖經內容中，具特別的學術

知識，如在語言方面等。不時你會碰到，有些福音派人士懂得的聖經知識，遠遠超過一般天主教神父，或主流基督新教教派的牧師們。

你別想用那一套標準辯駁的說詞，能夠攻破基要派。聖經基要派信徒早就發展出滴水不漏的防衛，來抗拒你同他們相左的辯駁。例如，若你用手指著化石，以勝利者的姿態，來支持進化論，你可能會嚇一跳，原來基要派的信徒早就有一套理論：天主創造世界時，化石已在其中，所以化石並沒有證明什麼，也不知世界有多老。

一個重要的「作法」，是闡述聖經，用一種有深度、有學問的方式，而不要一字一句在字面上來解釋。不要哀聲嘆氣，抱怨有那麼多的基要派在媒體上講道；而我們卻沒有人在媒體上宣揚聖經；如果我們沒有人能以一種合情合理的方式、根據現代釋經法而不是逐字按句的解釋法，並且不致單單利用經文作為增強教友虔誠的講道的話。當基要派信徒是唯一供給聖經知識的人，人們就會加入基要派。實實在在地、有學術品質地來解釋聖經，在神修生活上會有滋潤，在精神上會有滿足。天主教必須要鼓勵這方面，要在媒體上下功夫。

有人會反對，說天主教會短缺神父，而且有些神父對聖經實在不會講解。站在教會的立場來說，我們得認清這個大問題，在天主教友中，我們得動員，培養供應有學識素養的領導。有效的聖經教導，不僅是對羅馬天主教的挑戰，會產生影響，而且沒有理由為什麼主流基督教與天主教不能攜手共同努力，在媒體上講述聖經，用具有學術性的、具有品質地講解。有些教派的教會團體已有了極佳的課本，可用來讀經。若與其他教派的教會合作，一同講解聖經，就會失去天主教的教理，害怕會

發生這樣情況，這是太誇張了。真的，若此項合作，由多方面的教會領導共同參與，我想大家都有同感，問題的核心是互相交流。立足於一個基本的明智的方法來講授聖經，大家都會一致同意，來尊重基督教義。

十個挑戰與回應

經常，天主教徒在面對基要派的挑戰時，一旦涉及到天主教的信仰教導時，就會口呆舌結，不知如何回應。很多天主教徒可以朗朗上口，用以解釋天主教信仰教理的詞彙，例如彌撒、聖事、教廷、聖母、聖人等……，都是在要理班上學到的、記得的。在基要派信徒的詢問中，問到教會的教導時，他們對天主教徒回答的第一手反應，就是證實了他們的看法：天主教徒所信的完全與聖經扯不上邊。若天主教徒能夠用聖經的話語，來回答這些問題，使得基要派信徒聽得懂，這才能有所幫助。

有鑑於此，我要提供十個回應，來面對基要派信徒，答覆他們經常挑戰天主教徒的問題。我已擬定好了一套回應，奉獻在此，是根據天主教依照聖經上的信德，來說明天天主教的立場。

顯然地，天主教徒由聖經的觀點來回應，不只有一種答案。我的言語，曾在我的朋友中測試過，我想是正確無誤的。但是我不能說，我已包羅了所有的材料，把天主教信德的全部內涵，在這個話題上一覽無遺。我只是處理一些話題，是聖經基要派信徒最關心的話題。

我試著用日常口語，來回應那些挑戰。就好像一些基要派信徒們站在門口聊天，或在公司中午一起吃午飯時，你聽到他們的會話中的用語。這些挑戰，我用一種問題的形式，反映出基要派所懂的天主教的立場，也就是促使他們耿耿於懷的那些

立場。

(一) 為什麼天主教徒不知道聖經已經包羅了百分之百的天主啓示，還要跑去找天主教會的權威來尋求天主的真理？

羅馬天主教會是一所依據聖經的教會；承認及宣揚聖經就是天主聖言；梅瑟及先知的教導，加上由宗徒們所宣講的耶穌的教導，都在聖經中作了見證。天主教教會承認，這些教導都是唯一僅有的，由天主賜於人類的自我啓示。天主教會宣認，記載於聖經的見證啓示，是滿全的、是足夠不缺的。這意味著任何新的啓示者，或特別的新的啓示事件，為所有男女想要找到天主的旨意，及救贖的恩寵，都是不必要的。

若我們非常注意，羅馬天主教會持續不斷的教導要理，我們就會理解，教會所教導的，不是去翻新聖經的啓示，而是繼續宣講聖經的啓示，用來應付教會面臨的新時代中的新問題。教會負起如此重任，是要成為天主賜下的聖神的工具。聖神是耶穌恩賜的，聖神在日後的時期，一直引導我們走向真理之路（若十六 13）。

(二) 聖經教導我們，得救是靠相信耶穌基督，祂是我們的唯一的中保。為什麼天主教要背道而馳，教導信徒若要得救，就要靠善工，及向聖人們祈禱？

天主教會向信徒宣講，依照聖經的教導，成義與救贖全來自天主的恩寵，靠著耶穌的死亡與復活。人是無法靠自己的努力，可以贏得救贖或得救的，也不可能以善工而得到。善工是出自天主的恩寵，信徒在基督的名下，回應天主救贖的工程。照此推論，基督是在天主與人類之間的唯一中保。

天主教教義承認聖徒們的代禱。這是教會理解聖經指令的一部分，我們必須互相代禱。這裏的「我們」不僅包括在世的信徒們，也包括諸聖徒們，只是他們先一步面對天主，去了天國。這種（諸聖相通功的）代禱，是極為有效、有用的，與求耶穌基督為我們的中保並不抵觸。任何求諸聖人代禱，都要被天主所接受，與我們唯一的大司祭的代禱，連接在一起。沒有其他任何名字讓我們得救（參閱宗四 12，可以得到證實）。

（三）為什麼天主教沒法承認，我們得救是建立與耶穌基督的個人關係，而不是去參加教會，做一個會員？

天主教會宣稱，耶穌基督的死亡與復活，恩賜給我們的是完滿的、完全足夠的救贖。教會承認，也清楚地知道，信徒必須在信德上，在承諾上，回應基督。這樣，才能將天主的恩寵降移到我們，使我們成為天主的子女。因此，面對基督，堅信祂，建立個人與祂的關係，一向是羅馬教會的想法。

耶穌基督救贖子民，這就是為什麼我們要屬於一個教會——教會粘附著基督，因此教會本身，就變成了子民的一部分。嬰兒領洗，使他們變成屬於天主的基督的大家庭中的一員，但絕對不是要取代他以後個人的抉擇。個人的抉擇是做基督徒的要件，他的決定是存於他的內心的。

（四）為什麼天主教的司鐸們天天要做彌撒（感恩祭），他們知道基督一次而永遠地為我們死去，這一次就夠了？

依照新約聖經耶穌的教訓，「你們要這樣做，來記念我！」天主教會在彌撒中，天天擘餅，那是基督的身體，獻上聖血，同信徒分享。教會完全接受《希伯來書》的教導，耶穌為我們

死在十字架上，只犧牲一次，而且永遠不須要其他的犧牲了。

彌撒就是紀念最後晚餐，天主教會稱之為感恩祭。其含意是讓基督徒回溯到那時，而導引到現今。只是因時因地的不同，教友們可以參與此基督的聖體聖血的晚餐，一同紀念這件大事，宣佈耶穌的聖死，直到祂再度的來臨。彌撒同耶穌死於十字架的犧牲，絕不是兩種不同的犧牲。彌撒不是一種新的犧牲，用來取代十字架上的犧牲，或是另外加上一個犧牲，好像耶穌的犧牲還不滿全。天主教的立場是：耶穌是新約中的大司祭。

天主教稱我們的神職人員領導為司鐸。這名詞是承認當一位基督信徒，被指定祝聖成為司鐸之後，他可以主禮感恩祭，紀念主的死，等祂再來。這位主禮代表大司祭，也代表所有信仰團體中的大家。我們的教理是彌撒再次彰顯（represent）耶穌大司祭的犧牲。以教會的判斷而言，這樣做，是完完全全與聖經吻合的。

（五）為什麼天主教徒要透過教會，參與聖事，好像恩寵的來源不是來自救主耶穌本身？

耶穌基督拯救信徒們是在教會內，是透過教會。教會是耶穌基督的身體，耶穌把自己給了教會（弗五 23、25）。教會是有尊嚴的、重要的，但教會本身不能拯救人。我們相信，耶穌基督在教會的聖事中運作，只有耶穌基督才能賜下恩寵，觸摸到我們的生命。天主教的教導：聖事運作是「事效性」的（*ex opere operato*：亦即恩寵的贈予是透過聖事的行為）；絕沒有絲毫含意指出，聖事本身獨立於基督之外而會有效。在執行聖事時，聖事的成效，與執行聖事的人毫無關連。相反地，得到恩寵的人，只有從基督在聖事中的運作而獲得。

（六）為什麼天主教徒要說教宗是教會的頭，但聖經上講基督才是教會的頭？

天主教徒相信耶穌基督是教會的頭，教會是基督的身體。沒有任何人可以取而代之，自封為頭。若沒有基督，教宗一無權威。若要同基督抗衡，教宗毫無權威。即使在新約中講到是主教引導每一個教區，教宗要透過基督所供給的指導，才持有掌控全體教會的地位。教宗必須確保福音中的真理。

（七）為什麼天主教徒視聖母瑪利亞跟天主一樣，至少高於人，為什麼不能承認她也需要救恩？

在天主教的信仰中，對聖母瑪利亞，如同亞當的其他後裔，都得靠基督的救贖才能得救。我們尊重她，有兩個特別理由：(1)她是耶穌的母親，耶穌是主，也是天主；(2)根據《路加福音》（一 26, 38），她是聽到耶穌的好消息的第一人，她是第一位說這句話的人：「願照你的話成就於我吧！」因此她變成第一個符合耶穌標準的門徒，聽從天主的話而照著行事的人（參閱：路八 21）。

我們相信天主給她一些特別的特權。但是這些特權是靠耶穌給門徒的恩寵，並沒有將她神化。天主教徒相信瑪利亞，是經由天使向她顯示後，宣稱信仰耶穌的第一人。瑪利亞也是靠著耶穌的恩寵，第一位完完全全由亞當的罪中，獲得自由身的人（她在母胎的一開始就沒有罪），也是第一位肉體復活的人（聖母升天）。

我們知道聖母的無染原罪及升天，在聖經中沒有描述過。但我們由《路加福音》中描繪出來的圖像：聖母是有信德的第一位；在《若望福音》中的景象：耶穌被釘在十字架上時，她

得到的殊榮，這些我們都找不到有任何與聖經衝突之處。這些教理，保持了經文的內涵，忠實地朝向經文的方向前進。

（八）為什麼天主教徒忽視聖經的教導：耶穌基督要再來？

天主教徒相信耶穌基督要第二次來臨。對我們而言，就是天主要來建立完整的王國，來審判世界。這些事件全要經過耶穌基督，人不必徒勞。至於耶穌何時第二次來臨？何時建立天主的王國？我們相信耶穌的教導：「父以自己的權柄所定的時候和日期，不是你們應當知道的」（宗一 7）。所有的猜測，何時來，都要遵照聖經的教導。

（九）為什麼天主教會不鼓勵個人解釋聖經，而要教徒屈服於教會的正式教導？

原則上，天主教徒不會誇張地去號稱教會是經文解釋員。天主教會幾乎從來沒有（即使有，也少之又少）為經文下過定義。教會不涉及解釋聖經經文的意思。天主教會鼓勵從事經文解釋的釋經者，利用一切的方法，盡其可能去發現寫作經文者當時的情況，去發掘每一句經文的含意，並鼓勵教友自己去讀經，為得到超性生活的營養滋潤。

天主教會為教友解釋經文時，不是去涉及經文在當時寫作的時候，有什麼意思；而是注意在目前教會的基督徒團體生活中，經文有什麼意義。在重要攸關的課題下，聖神運作於經文中，引出靈感來，讓整個信仰團體不走入偏差路線，不去誤導信仰及倫理上的行為。

個人讀經可能導致偏差或極端的結論。在教會歷史上，就有這種事情發生過。有些否定基督的天主性，有些否定有復活，

或否定天主創造一切，否定十誡。天主教會在經文的指導上，是由淵源長遠的基督教導傳統，由聖經為出發點來反思。

(十) 為什麼天主教不為聖言辯護，來反對所有解釋經文的錯誤，包括科學的項目？

天主教會的教導是：聖經不會誤導傳遞真理，亦即那些天主有意要為我們得到的救恩真理。教會肯定聖經的無誤論點。教會反對現代人們利用聖經字面的一些觀點，來回答一些當代的問題，而這些問題都是寫聖經的作者從來連想都沒想過的問題。教會也阻止各種嘗試要利用聖經經文，展望其他情況，以及毫無限定條件地應用在我們現今的情況中。發生在天主教會與基要派中的有些衝突，就恰恰是在這樣的解釋聖經之上。

天主教會相信，在解釋聖經經文上應該沒有衝突的，假若只是在字面上一字一句的，解釋當時的想法，為當時的子民作溝通，為當時子民傳遞救恩真理的訊息。但是天主教會反對用聖經來支持科學或歷史的論調，這些話題，完全超越了當時寫聖經的作者的能力。

教會給我們的指標是明澈見底的：教會不僅單單地，在教導上及耶穌的生命上，報告一些可回憶的事件，而且是賜給教會一個真理及道德倫理的基礎。

對移工人權的牧靈關懷

臺灣天主教會的作法與省思

韋 薇¹

本文作者長年從事關懷勞工與移工議題，立基於天主教會對移工的人權保障和牧靈服務，指出宗教團體作為社會的良心，對移工遭受非人性對待，應積極主動提出尊重移工人權的種種意見，期望未來天主教會及其他團體，能加強對教友與本地人宣導天主教的勞工權益理念，並吸引更多團體與社會人士投入移工權益的服務與倡議，繼續與民間團體結盟，使臺灣的移工在人性尊嚴、法律地位、勞雇關係、社會參與、性別平等，都能受到尊重與接納，成為我們中的一分子，享有同等的權利與責任。

一、臺灣移工人權問題

依據聯合國《保護所有移民移工及其家庭成員權利國際公約》第二條定義的移工為：「在非其本國的國家中，即將、正在或是已經從事有報酬工作的人」，分為幾個類別，有邊境工人、季節性工人、海員、近海裝置上的工人、特定聘用工人、自營作業工人²。臺灣的移工屬於海員類、近海裝置上的工人及

¹ 本文作者：韋薇，伯利斯仁慈聖母傳教會修女，菲律賓馬尼拉亞典耀大學宗教教育學碩士畢，現為新事社會服務中心主任，並於輔大神學院教授牧靈與教理講授等相關課程。

² 輔仁大學社會文化研究中心編譯，《人權鏈環：經濟、社會、文

特定聘用工人，基本上都是屬於暫時性質的工人。

臺灣因發生缺工問題，自 1989 年 10 月開始引進移工且逐年增加，截至 2008 年 7 月底在台移工人數已經超過 37 萬人³。臺灣的移工，採總量管制以及開放國家與行業別的限制，政府評估各行業與產業規模及需求，而給予廠家與雇主配額。在家庭方面，政府早期是採用家戶中病人巴士量表、嬰幼數目、老人數目、身心障礙程度等，累積成點數，以准許家庭聘僱移工的配額。這些移工早期工作期限是 1 年，移工表現良好才獲得雇主展延契約，同時，移工於契約期滿不得再來台工作。此種契約方式，本身就是一種宰制移工的緊箍咒。後來累計最長為 6 年，應多數雇主與移工之要求，2007 年 7 月就業服務法已將其延長為 9 年。移工紓緩國內某些行業的缺工問題，對臺灣經濟與社會福利服務有其貢獻，尤其是國人不願從事的全天候家庭看護工，目前約有 17 萬名移工從事此一工作，大都是女性。

依行業別及項目別觀察，過去多年，製造業一直比例最高：以 2008 年 7 月底為基準，製造業的移工人數最多，有 194,258 人，占 51.92%；外籍監護工與家庭幫傭人數居次，168,298 人，占 44.98%，且仍在增長當中。

從事家事工作或是看護工作，屬於社會服務類，目前不受勞動基準法的保障；同時這類工作職場屬於私領域，完全仰賴雇主的仁慈與道德，因此可能發生情同家人的勞雇關係，也可能受到奴隸式的對待。現行勞基法兩週工時是 84 小時，而無數的家事工與看護工幾乎每天工作 12 小時以上，甚至可說是 24

化權》（台北：輔仁大學社會文化研究中心，2005），145 頁。

³ 行政院勞工委員會統計處，《勞動統計月報》2008.8。

小時待命以回應病人的需求。

早在《1999 年美國國務院人權報告臺灣篇》就已經提到：在工時方面、薪資方面、家庭幫傭等，移工法律沒有受到從事同類工作的本地勞工的同等保障⁴。除了一些菲律賓移工主動表達有休假的需要與權利，其餘國家監護工與家事工幾乎全年無休。因此，週日在街頭常常只看到工廠移工或是菲籍勞工聚會遊蕩。此外，移工不得拒絕加班，否則會遭受解約或被遣送回國。這種情形不只工廠或家庭作如此要求，根據新事社會服務中心及其他天主教服務移工的團體或機構，經常接受到在安養機構服務的移工申訴或求助，他們沒有休假、受迫加班而加班費很少的案例很多。

從聘僱移工的配額、繁瑣的申請移工流程與手續、勞雇契約綁住雇主及其移工等法規與制度，形成仲介公司與雇主獨大的權利；而移工，尤其是女性移工，許多基本權益沒有得到保障⁵，主要如下：

1. **在勞動條件方面：**監護工與家庭幫傭不納入勞動基準法，許多雇主不准監護工與家庭幫傭休假；更有強迫移工工作 12 小時，否則遣送回國。此外，根據移工所述：雇主規定很多，「什麼都『不能』，只有工作『可以』」。薪資遠低於本地勞工，同類工作本地勞工的薪資是移工兩倍以上⁶。女性移工經常遭遇無故與非法遣返、工時與工資之

⁴ 周曉青，〈教會的社會思想與外籍勞工〉《普世價值與本土關懷》，胡國楨主編（台北：光啓文化，2006），138 頁。

⁵ Wei Wei（韋薇），“The Marginalized Migrant Workers”（英文），香港：5th East Asian Women’s Forum 論文發表，2003，45~50 頁。

⁶ 《美國國務院人權報告臺灣篇》，1999。

- 糾紛、許可外工作、非法僱用、職災事故、積欠薪資等等。
2. **移工的人身自由與宗教信仰自由：**移工被視為「商品」、「生產工具」。即便在非工作時間，人身自由也受限制、監督，例如不准外出、不准使用手機或聽音樂等；更有雇主禁止移工參加宗教信仰活動，印尼看護工被迫吃下回教禁食的豬肉而導致精神崩潰，罹患精神疾病的情形或是強迫移工參加雇主的宗教活動⁷，嚴重剝奪其信仰自由。雇主每月扣錢強制移工儲蓄，或是要求移工兼差卻從中抽取佣金，甚至在移工結束工作返國，也不返還所強制儲蓄的金額、稅金；雖然勞委會昭告不准扣留證件，但是許多雇主及仲介公司仍然強行扣留移工的護照和居留證。
 3. **勞雇合約不對等：**多年來，移工不聽話的命運就是遣送回國；新的法規制度規定雇主與移工要解約，必須到勞工局協調，雙方必須同意，對移工比較有保障，但是許多地方政府勞工局並未確切執行，仍然任由雇主或是仲介公司藉故片面解約。移工無法在本地找到新雇主，就只能回國（而通常仲介公司掌控雇主聘僱移工與否的意願）。
 4. **女性移工在受到性侵犯及暴力對待時，**由於語言不通和行動不自由，無法及時求助、採證、驗傷，因而無證據以得司法正義保障；並且性侵犯和暴力常發生在私領域，缺乏證人，因此，只有移工自求多福或逃跑以自保。目前約有17萬女性外勞，工作與生活皆在雇主家中，當她們在受到語言、肢體、精神等各種形式的暴力侵犯時，仍有許多

⁷ 〈雇主逼吃豬肉 回教徒印傭崩潰〉《中國時報》2007.7.20。

被隱藏，尙未揭發出來⁸。

5. **團結權被剝奪**：移工無權擔任工會幹部，從事服務業的移工無權組織協會或是工會，以保障其權益，這無異於失去移工與雇主協商制衡的力量。
6. **高額仲介費**：這是最為令人詬病的。勞委會雖然不准仲介公司在臺灣收取移工仲介費，但是准許仲介公司收取服務費第一年每月 1800 元、第二年每月服務費 1700 元、第三年服務費每月 1500 元，總數為 6 萬元，相當於勞委會過去准許的仲介費額度。現在縱使是與同一雇主續約，仍需支付服務費每月 1500 元，而實質上，仲介公司根本沒有提供服務。

由於引進制度及配額的規定，還有印尼、泰國、越南等國家，任由仲介公司收取超高仲介費，四個主要移工輸出國在移工出國前，就要收取仲介費用不一，但是卻以借貸為名，家事類移工最高金額可達到 20 萬元，讓移工有沈重而難以負擔的債務。這也是在台灣的移工最大的問題。

7. **限制流動與轉換雇主**：移工的勞僱關係受契約所約束，雙方不得自由轉換其他雇主或是勞工，經過教會團體與其他民間團體多年抗議與推動自由轉換雇主，政府逐年做有限度的開放轉換雇主。例如：2008 年 2 月 27 日修改有關就服法第 46 條第 1 項第 8~15 款「外國人轉換雇主工作程序準則」，對於移工轉換登記及工作地點與類別，有比較自

⁸ 韋薇，〈在家庭暴力統計數字之外的受害者〉《人籟文化論辯月刊》7~8（2004），6 頁。

由的選擇機會⁹，但是，此機制仍受控於仲介公司，許多雇主聽從仲介公司告誡，寧從外國聘僱新移工，而不接續聘僱本地的移工。移工不能自由轉換雇主，對移工而言，無異是一道緊箍咒，如果遭遇非人道對待或是強制勞動，移工只能逆來順受，或是選擇逃跑而成爲非法移工。

二、天主教臺灣地區主教團關懷移工人權的論點

(一) 主教團移民觀光牧靈委員會主辦

1. 「亞洲天主教會關懷在臺灣的移民」（2007年）

2007年3月16~19日由臺灣地區主教團移民觀光牧靈委員會主辦「亞洲天主教會關懷在臺灣的移民」國際研討會¹⁰，首次由本地教會官方邀請臺灣移民移工母國的天主教會主教與服務移民移工的團隊參加，針對移民移工交流各自國家的移民移工政策、問題與服務移民移工所遭遇的經驗，共同尋求改善之道與教會的立場。

與會人員包括：教廷觀光牧靈委員會主席馬丁諾樞機、教廷駐華代辦安博思蒙席、臺灣地區主教團移民觀光牧靈委員會主任委員林吉男主教、嘉義教區洪山川主教、高雄教區劉振忠主教、花蓮教區黃兆明主教、泰國總主教 Archbishop Louis Chamieron、菲律賓主教 Bishop Martin S. Jumoad、印尼主教 Bishop Mandagi Petrus Canisius、越南主教 Bishop Tri Buu Thien，以及天主

⁹ 外國人受聘僱從事就業服務法第46條第1項第8款至第15款轉換雇主工作程序準則第7條、第8條。

¹⁰ 《臺灣天主教主教團月誌》

<http://www.catholic.org.tw/catholic/epaper/monthly/03.htm>

教會各服務移民移工的機構或團體的負責人、工作人員都參加此研討會。大會並邀請中央政府主掌移民移工事務勞委會職訓局林三貴副局長，與內政部出國及移民署移民事務組王錫美專門委員，請他們介紹相關政策；同時，也邀請其他宗教代表介紹其教義中對移工的觀點。

臺灣天主教會與移工直接相關的所有重量級與指標性人物都參加，一起在天主教教義的省思中，探討移民移工的狀況與關懷、探討未來移工母國教會與臺灣教會之間的合作與支援方式，同時主辦單位在主日安排了訪問北部地區有移工聚會的教堂與機構，亞洲其他教會代表直接與移工溝通與交流，以瞭解移工處境與需要。

與會主教共同召開記者會，並發表會議總結文件聲明：各國及地區的教會領袖都表達天主教社會思想中的重要原則，也就是感同身受、團結為一共同體（solidarity）原則，以共同分享與承擔、休戚與共的心懷，關懷與尊重移工。教廷宗座移民與觀光牧靈委員會主席馬丁諾樞機主教提醒大家說：「教會一向致力於促進並保護人權及人的基本尊嚴，在這當中，人民的遷徙一直是教會所關心的」。

在與臺灣移民移工有關的亞洲天主教會首創盛舉的關懷移民移工研討會結束，針對移工輸出國家政府與天主教會、臺灣政府及本地教會，提出許多具體建議，對本地的移工給予鼓勵及安慰，成為本地各天主教服務移工機構與團體努力的方向，茲將重點整理如下：

對移工、移民輸出國政府的建議：

- 為本國人民提供及確保足夠的就業機會，以改善國內的經

濟情況，使人民除了遷徙以外有其他的選擇。

- 修改政府現有的政策，即把勞工輸出當作物品，以及以此為主、用以發展經濟的各種政策。
- 加強實施對移工及新移民的保護和福利政策。
- 提供專業的、志在獻身的工作人員，有效地處理移民問題，包括設立必要的組織，以關注受苦的移工、新移民的福利事宜。
- 展開適切的重新融入計畫，以協助返國的移民。
- 針對移民問題，設計富有意義的宣導運動，特別針對因遷徙而造成的社會性後果。
- 全力阻止人口販運、保護受害人、起訴違法者。

對接受移工、移民國家（臺灣政府）的建議：

- 修改現有的勞工法律，以阻絕在臺灣盛行的更改合約的作法。
- 制定法律，保護家務勞動者及監護工。
- 確實履行同意備忘錄（Memorandums of Agreement）的直接僱用方式。
- 監督仲介的系統，防止移民受到侵害及剝削。
- 與移工、移民輸出國的政府簽訂多方同意備忘錄（Memorandums of Agreement）。
- 盡力阻止人口販運、保護受害人、起訴違法者。

對移工、移民輸出國的天主教會的建議：

- 更新我們的奉獻精神，致力為移工、新移民及他們家庭服務。
- 向政府陳情，促其簽署聯合國於 1990 年制訂的保障所有

移工及其家庭成員的國際公約。

對臺灣天主教會的建議：

- 繼續與移工、新移民輸出國家的教會合作，並且擴展對移工、新移民的服務工作。
- 促進並加強本地教會對移工、新移民處境的認識，幫助他們日漸融入堂區生活，但同時尊重他們的文化與宗教特色。
- 天主教的組織、機構如有需要引進外籍工作者，使用直接聘僱的方式。
- 重視新移民的孩子們的基督信仰及價值觀的培育。
- 繼續向臺灣政府陳情，促其實行保護外勞工作權、人權及新移民之權益的法令與政策。

對移工與新移民的建議：

- 利用天主教會和非政府組織為你們提供的牧靈及社會福利方面的服務。也鼓勵其他移民這樣做。
- 知道你們的權利；藉成立分享、支持的團體，使你們有自助及助人的能力。
- 加深信仰、活出信仰、並與其他人分享你們的信仰。

此次國際會議是臺灣天主教官方大規模、整體對移工議題的關注，各教區主教與許多神職人員親身與會，會議總結文件可代表本地教會領導的立場與觀點。

2. 「關懷外勞及移民」（2007年）

主教團在2007年5月27日以公開信方式，向所有教友正式發佈國際會議的總結文件，指出「移民是一項時代訊號」，

而亞洲地區正吸引越來越多的移工，亞洲國家同時呈現移工輸出與輸入的現象，仲介制度產生「高額仲介費」的嚴重問題，主教團重視聯合國國際公約和國際社會倡議保護所有移工及家庭成員的權利，捍衛合法與非法移工的權利。

在公開信中，主教團重申「亞洲天主教關懷在台灣的移民」國際會議總結文件的行動建議，更指出在世界各國，多元族群與文化已蔚為主流，移工不只是勞動者，更是公民社會的成員，是我們的兄弟姐妹。主教團強調移工應有社會權，應納入失業、福利與退休體系，避免成為廉價勞工，主教團更進而推動移工的政治參與權，以真正融入本地社會。最後呼籲政府重視國際保障移工移民的公約，督促制度合乎人權的移工移民政策。

（二）基本工資一體適用所有的勞工，不應該有差別待遇

針對行政院2007年6月6日通過調整基本工資的五項配套措施，主教團於6月23日表達此五項措施對移工而言，只是畫大餅，移工實領薪資不增反降，主教團舉出勞委會同意雇主可以將適用勞基法的移工膳宿費的扣款調高至5000元，此政策實質上造成外籍廠工、營造工的變相降薪。

主教團看到在臺灣照顧老、弱、病、殘、幼的外籍監護工，長期承受低劣的勞動條件，指出美國政府2006年反人口販運報告中嚴重關切，同時對臺灣人權評比，降為第二級觀察名單。在調高基本工資的政策卻被勞委會以家事工「不適用勞基法」為由，連比照基本工資的勞動底線都沒有，將使邊緣勞工更加弱勢，遭受更嚴重的歧視。

呼籲政府應該致力於公平正義的社會，基本工資應該不分行業別，一體適用所有勞動者，不應有本國與外勞的差別待遇，

建議修正基本薪資調漲的作法。

三、天主教移工服務機構對移工人權的倡導

(一) 天主教移工服務組織的共同關注

移工的職業特性，受到所在地經濟與社會發展趨勢的影響。臺北市移工大都屬於監護工與家庭幫傭的家事類移工，女性居多，且在家庭內服務；台北縣則是家事類移工與廠工各居半數；基隆與宜蘭區則是家事類移工與許多漁工。因此，在大台北地區的外籍勞工關懷小組、新事社會服務中心主要服務女性移工與少數漁船工人，經常是個案服務居多。桃園、新竹地區則以廠工居多，廠工是集體性地遭遇問題或勞資爭議，因此，越南勞工與配偶服務辦公室、希望職工中心服務量很大，機構空間大，並且聘僱許多雙語社工員協助集體協調。高雄地區也是以廠工為多，而服務移工的機構相對又稀少，當地的海星國際服務中心服務量很大，經常需要集體性解決勞資爭議。

以教堂為移工聚集點的服務，大都是針對移工宗教性的需求，提供英語或是越南語、印尼語的彌撒（感恩祭典）與其他聖事服務，及聖經分享、祈禱會等，一些外籍神父還會機動性地配合工廠勞工的加班需要，主動或是受場方邀請到工廠主持彌撒（感恩祭典），使移工得到心靈的撫慰與支持。

而上述的移工服務中心，是以專業人員全職提供移工所需要的多元服務，兼具直接服務與倡議服務。各機構的服務有許多共同點，只是機構地域影響服務對象行業性質、國籍以及各中心的資源與服務規模上有差異，綜合其共同點如下：

1. 直接服務與陪伴支持移工

- 1) **個案服務**：電話諮詢、法律服務、社會工作（轉介社會福利資源、醫療資源、勞雇協調、協助移工遣返所需扶助）、個別心理諮商、探訪監獄與看守所的移工。
- 2) **注重培訓移工團體**：權益宣導與法令講習、建立與組織志工團隊、領袖訓練、增強技能訓練等，使移工認識與瞭解如何運用本地的法律方面、社會資源方面，以預防或是有助於解決勞資問題；此外還有稅法、健康教育與醫療議題、人身安全保護議題等。並深入自己的信仰，以得到支持的力量，同時藉著移工團體的建立，有能力互相扶持、解決問題。
- 3) **強化勞工職業技能的訓練**：例如電腦訓練。希望職工中心結合志工，給予各國勞工有系統的訓練。有的移工返國後，藉著所學電腦技能而在母國找到穩定良好收入的工作，不再需要離鄉背井到異鄉工作。新事社會服務中心則定期提供移工中文訓練、烹飪訓練、電腦訓練。
- 4) 在這些機構或是教會裡，**週日或移工的假日提供移工聚會場所**，女性移工得以發展自己的才華與興趣，並展現其個性與需要，從家庭私領域中的下屬、甚至奴僕角色，走到前台成為主角¹¹，發揮其領袖角色以及各項合作與扶助他人的角色。同時，教會機構也提供許多休閒活動機會，使移工身心得到舒暢，許多活動促使職場上被區隔的個別女性移工能夠與自己國家的同胞相聚，在異鄉認同自己的族

¹¹ 藍佩嘉，〈跨越國界的生命地圖：菲籍家務移工的流動與認同〉《臺灣社會研究》48（2002），194頁。

群與文化，凝聚團體感以克服職場上的孤獨與種種困難。

2. 促進移工族群與文化認同，形成「星期日的另類社區」¹²

移工有自己的次文化與小圈子，移工休假的聚集點，滿是異國風味的餐廳、雜貨店、舞廳、卡拉 OK、地攤販售各式服飾，這幾年，使得我們社會封閉的單一文化有了多元色彩與街頭景象。例如：星期天台北市中山北路天主教堂巷道附近，好像是在馬尼拉街頭。

移工雖然是都會生活的幕後推手，但是在社區裏卻是隱藏於不起眼的角落。天主教會許多教堂及外籍神父提供場所與人力，讓菲籍移工以教堂為集中地點，形成了「星期日的另類社區」：在台北市以中山北路的聖多福堂為聚集點、在台北縣則以輔仁大學為據點、桃園縣中壢市則在希望職工中心附近街道，新竹市則以光復路天主堂、臺中市的復興路¹³、信義街天主堂等。其中尤以臺北市中山北路的聖多福堂發展出以菲籍移工為主體、具有多種功能的「星期日的另類社區」，她們藉此除了找到信仰寄託外，採購、逛街、匯款回家鄉、休閒、會遇朋友、交換工作資訊、政府新措施資訊，同時，移工參與教會各組織以發展才華與自我實現，並獲得族群與文化認同。

¹² 韋薇，《台北都會社區生活中沒有位置的重要人物（中英文）》，（台北：活力社區與適居城市國際社區規劃論壇論文發表，2005），246-258 頁。

¹³ 林秀麗，《來去臺灣洗 BENZ—從台中地區菲籍女性家戶工作者的日常生活實踐談起》（台中：東海大學社會學研究所碩士論文，2000），63-66 頁。

3. 人權與勞動權益倡導

教會移工服務中心的直接服務工作中，每日遭遇移工人權受剝削、尊嚴受傷害、勞動條件惡劣的情況，以及面對臺灣整體移工現況，對照教會所倡導的勞工人權理想，理想與現實移工處境的落差很大，同時教會也重視落實國際公約，保障所有移工的權利為目標。

《保護所有移民移工及其家庭成員權利國際公約》第 8 條到第 32 條，詳列移工權利，包含生命權、禁止酷刑、禁止奴隸、思想自由、宗教自由、信仰自由、言論自由，不得任意拘捕、禁止非法干預其隱私、不得任意剝奪其資產、免於暴力、公平審判、禁止法律溯及既往、嚴禁沒收或破壞身分文件、禁止集體驅離、參加工會活動的權利、享受與該國國民相同的社會安全及醫療照顧的權利、移工的下一代命名與取得國籍的權利、受教育的權利、尊重其文化認同，以及勞動契約終止時，移工有權移轉其儲蓄、個人隨身物件及財產¹⁴。

面對上述的各項移工人權，臺灣移工人權是屢受踐踏，而其處境、需求與痛苦，常被社會忽視或看不見，天主教移工服務的機構相較於教會在其他領域的社會服務機構，是相當積極投入法律與政策面的改革，經常藉議題喚起輿論與立法院的關注，這些機構的負責人與社工員主動參與地方勞工單位，或是行政院勞工委員會的會議，表達移工的心聲及政策的疏失，以捍衛及保護移工人權與勞動權益。

早在輔仁大學舉辦的《東亞文化與人權》(1998)研討會中，

¹⁴ 輔仁大學社會文化研究中心編譯，《人權鏈環：經濟、社會、文化權》（台北：輔仁大學社會文化研究中心，2005），147 頁。

探討的主題中有關移工（即外籍勞工）的分組討論，在場參與的教會移工服務團體代表，在小組討論中探討久已存在的臺灣移工人權問題，當時大家對如何倡導保護移工人權有些共識¹⁵，包括：(1)利用已經簽署的公約所明列的一般權利以保障移工；(2)呼籲國內的人權機構注意移工問題；(3)尋找機會運用消費者力量與移工行為規範，促使引進移工的仲介公司遵守某些規章；(4)促進移工提升權利資訊與意識；(5)最重要的是教育移工，使移工能為自身權利挺身而出，非政府組織不應該只侷限於個案處理，更應該監督政府；(6)教育本國人接受及善待移工，因為本國人比移工有改變政府政策及建立友善環境的力量；(7)運用政府重視「面子」而給政府施壓，以便改善移工處境；(8)多利用教會的設施以增加行動力。從座談中，可見移工服務代表們充分瞭解向政府倡導與改善移工權益的各種策略，近 10 年來，大家就持續依據這些共識努力合作推動。

為達到移工人權倡導的目標，天主教的移工服務機構或團體，經常與其他民間團體、本地婦女團體、工會團體及人權團體等，成為聯盟以共同施壓、遊說或是形成輿論。由於移工沒有選票，民意代表漠視移工的心聲與需求，行政單位並不會主動從移工角度擬定政策，一些教會機構的外籍神職人員積極建立國際網絡關係，向美國政府反應、向聯合國發聲，藉由國際關切臺灣移工人權問題而伸張移工權益。

天主教移工服務機構的負責人及服務人員，大都是外籍人士，並且都是擔任第一線的直接服務，這些機構無論是在財力

¹⁵ 雷敦蘇編輯，《東亞文化與人權》（台北：輔仁大學，1998），216 頁。

上、人力上與學術基礎上，都很難介入學理上研究臺灣移工政策，這些機構從累積的直接服務經驗與遭遇的困難，彼此密切合作、定期開會討論與交換經驗，尤其針對與庇護有關的議題，大家研討相關政策及法規的缺失，而尋求多元管道，為移工權益倡導，有時是各移工服務機構聯合與勞委會職訓局座談及建議，有時是聯合其他民間團體向政府施壓，或舉辦記者會、遊行抗議，或是藉著參與中央政府的一些政策座談給予意見，甚至藉著國際結盟力量挑戰臺灣人權立國形象，政府才逐漸修改法規與一些審查及管理的制度。

（二）天主教移工服務機構奮鬥所產生的改革

天主教移工服務機構以化零為整的方式，針對時事、議題及移工遭遇的問題，或個別機構，或是聯合起來，與其他團體一起倡議，監督政府、推動法規與制度的改革。最近 10 年，天主教移工服務機構持續性積極監督、施壓、參與推動政策改革、立法與修法，移工處境—尤其是女性移工的悲慘狀況—逐漸改善。

移工人權需要花費很長時間，才有些進展。主要的天主教移工服務機構，近年來依據移工議題訴求，及各機構優先關懷的議題，而選擇與其他諸如婦女團體、NGOs 等，組成各種議題的聯盟，共同推動與移工人權息息相關的法案，如：女性移工人身安全保障納入本國婦女機制、入出國及移民法、人口販運防治法、專門設立家事服務法，或是把家事服務勞工納入勞基法，聯盟的代表們在過程中，經常聚會研讀與討論相關資訊，共同草擬民間版法案，並透過電子郵件交換意見，遊說立法委員參與及支持，影響輿論。

從上述天主教移工服務機構長期投入移工議題的各項遊說及倡議大事紀，可綜合所產生的重要改革，女性移工的權益得以提升或者得到較多的保障，但是在實際執行面，仍有許多困境，仍待設立周詳的配套措施：

1. 女性移工適用兩性平等法，取消對女性移工的驗孕規定。原本就業服務法第 15 條規定，女性移工入國後六個月必須作健康檢查，其中包含妊娠檢查，一旦發現受孕，女性移工就被雇主強迫墮胎或是遣送回國，有些女性移工為保住飯碗而自行找密醫墮胎，此不合人道的法規受到天主教移工團體及其他人權團體抗議，於 2004 年 1 月 13 日廢止。但是，廢止驗孕檢查卻沒有相關的配套措施，以保障雇主與懷孕的移工，以致於懷孕女性移工在實質上仍無法得到真正保障。
2. 現行就業服務法明令禁止強制扣押證件等，勞委會正式宣導禁止雇主強迫儲蓄以及強行扣押女性移工的身分證件。但是實際執行面仍沒有落實，許多雇主與仲介公司仍然把持移工的身分證件正本，扣薪與欠薪事件頻傳。
3. 勞委會於 2002 年補助非營利機構經費，尤其是各宗教團體設置移工庇護中心，使面臨勞資爭議、轉換雇主，或受性侵犯、暴力對待的合法移工有安全的處所，也減輕過去許多教會移工服務機構的財務負擔，這些具體措施，使移工—尤其是女性移工—得到工作權及人身安全的保障。
4. 2006 年 11 月 1 日公布「雇主聘僱外國人許可及管理辦法」，規定移工入境後，在三日內填交入國通報，地方勞工單位在兩個月內檢查是否符合外國人生活管理計畫書裁量基準所定標準，同時訪問確定勞雇雙方是否同意所訂

定的勞動契約，其中加強兩性平等、個人隱私的保障。此辦法立意確保移工沒有受到欺騙或是壓力而簽定的勞動契約，但是在執行面，移工常常害怕不敢說實話，或是查察員不一定確實執行。

5. 從移工正式引進開始，到 2007 年 7 月 1 日天主教移工服務機構成功捍衛移工薪資不得與基本工資脫鉤，但是，自從調高基本工資後，家事類的監護工、幫傭因為不在勞基法保障內，而形成與基本工資脫鉤的結果。因此，主教團代表天主教會批評與抗議政府歧視移工、不同行業獲享的保障不平等。
6. 女性移工人身安全通報系統建立，及納入本地人身安全處理流程。女性移工享有與本國婦女同等的法律權益、心理重建權益，其轉換雇主次數由二次轉為六次，並可依據其意願跨行轉換雇主。
7. 與移工切身有關的勞動契約、司法訴訟、衛生醫療服務等，都設有雙語服務，以確保移工知的權利。
8. 內政部訂立反人口販運綱領，納入強制勞動的防治，移民署及勞委會保障遭受強制勞動或勞動剝削的受害移工接受庇護。
9. 2008 年 1 月 1 日實施「直接聘僱聯合服務中心」家事類移工與相同雇主續約，可透過此服務中心直接聘僱，節省手續及仲介費用，避免遭受不當仲介剝削。
10. 2008 年 2 月 29 日公布就地直接承接移工的新雇主，可藉著「三方合議」（原雇主、新雇主與移工三方）或是「雙方合議」（終止原聘僱合約的移工與新雇主雙方）直接轉換，不需要經由公立就業服務站登記與媒合。此措施有限度的開放自

由轉換雇主或移工。

天主教各移工服務機構，目前仍持續權益倡導，以達到下列目標，保障所有移工免於遭受剝削：

- 以菲律賓為先，實施國對國直接聘僱醫療與安養體系及重大公共工程業的移工。
- 簡化申請移工流程的手續。
- 開放自由轉換雇主，以及開放自由轉換仲介公司。
- 取消外勞聘僱年限。
- 嚴懲違法雇主與仲介。
- 關心與保護非法移工的人權。
- 保障庇護所移工的工作權益與社會福利、健康保險權益。
- 推動家事服務法立法，或是修改勞基法，以保障家事工的休假與薪資、加班費。
- 納入民間版訂定的人口販運防治專法。

政府沒有長程、整體性移工政策，形成千瘡百孔的移工問題，尤其處於弱勢的女性移工是很無助的，猶如奴役。天主教人口雖只占極少數，人力與財力資源都非常有限，在此條件下，天主教移工服務的機構與團體藉著直接服務，以及對移工教育、宣導，還有倡議與遊說等，都忠實地依據天主教對勞工人權的理念，去捍衛與保護最弱勢的女性移工。

綜觀各移工服務機構 20 多年陪伴移工奮鬥，面對許多不尊重、不保障移工的法規、政令與措施，卻也促進政府與民間較為尊重與接納女性移工，逐步改善一些制度與服務女性移工的方式，推動社會去創造一個友善對待移工的環境，並學習在多元族群與文化的脈絡中，互相欣賞與尊重。

教會在服務及爭取移工權益的活動中，大都是外籍神職人員與外籍社工員，猶如天主教海星國際服務中心的朴神父所說：

「移工在台灣的人數愈來愈多，除了韋薇修女為本地人外，其餘參與移工服務的都是外國人，這為地方教會是很大的挑戰，神父、修女為服務本地的教友都不夠了，如何能有多的人力服務移工？為台灣人民也是很大的挑戰，本地人如何關心、接納移工？」

神職人員及修女對於移工權益的倡導與聲援，往往被政府及社會視為個人行為，而非整個教會的呼籲與抗議，因此就置之不理或是試圖驅逐外籍神父出境。在輿論及移工權益倡導活動中，幾乎看不到、聽不見主教或是整個本地教會一起捍衛移工的基本人權¹⁶。

宗教團體應是社會的良心，天主教的移工服務機構以各種方式突顯移工遭受的非人性對待，積極主動提出尊重移工人權的種種意見，未來天主教移工服務機構及教會其他團體，首應加強對教友與本地人宣導天主教的勞工權益理念，並吸引更多的團體與社會人士投入移工權益的服務與倡議，繼續與一些民間團體結盟，建基於共同理念以推展目前積極關懷的移工權益，使臺灣的移工在人性尊嚴方面、法律地位方面、勞雇關係及社會參與方面、性別平等方面，都能夠從奴役的處境，轉為受到尊重與接納，成為我們中的一分子，享有同等的權利與責任。

¹⁶ 周曉青，前引文，154頁。

EDITORIAL

Issue no. 158 is dedicated to the theme of the 12th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops held at the Vatican in October 2008. The theme was: “The Word of God in the life and mission of the Church.”

The Synod voted on 55 proposals which were presented to the Holy Father for consideration. Normally such proposals are used as the basis for an encyclical but this time the Pope has given permission for them to be made public. We draw attention to a few of these.

No. 13 looks at the relationship between the Word of God and the natural law and conscience. Nos. 14 and 15 look at the Word of God in the liturgy and emphasises the role of the homily. The bishops also suggested that the Pope issue a guide for preachers. No. 17 looks at the role of women in proclaiming the Word. No. 19 highlights the need for frequent prayer and the value of small communities. No. 22 suggests that the laity should pray with Scripture.

Nos. 25-28 focus on an issue which the Pope has drawn special attention to the relationship between the interpretation of Scripture and theology. The Synod recommended that interpretation of Scripture focus on the holding together of two levels: historical criticism and the divine message itself. These two levels should be considered in relation to the Bible as a whole, the tradition of the Church’s doctrine and the analogy of faith. Hence the Bishops recommend that exegetes and theologians should overcome their tendency to go by separate paths.

The first article in this issue by Fr. Fang is based on Cardinal Carlo Martini's presentation of the *Lineamenta*, the draft document drawn up before the Synod met. The Cardinal's presentation is very clear and serves as a good introduction to the Synod itself. This is followed by five papers on the topic of Scripture by theologians in Fu Jen: two by Fr. Fang, one from the Dean Fr. Tsang and one each from Frs. Muñoz and Gutheinz.

Sr. Teresa Hu's article on "Hermeneutics and Mystagogy" opens with a brief introduction to hermeneutics and then looks at the creation of Eve in *Genesis 2* and the story of the fruit of the tree of good and evil in *Genesis 3*. She ends by reflecting on how to teach the mysteries in pastoral work. Her article is a successful example of a multi-disciplinary approach with deep insight.

The next article is a translation of a paper by Raymond Brown in which he raises ten questions that are posed by fundamentalists and the answers that a Catholic could give. It is very useful in replying to fundamentalists.

Finally, Sr. Stephana Wei looks at some possible pastoral responses to abuses of human rights suffered by migrant workers. She calls on Catholic groups to be the conscience of society and to speak out against abuses. In particular she hopes that the local Church and parishes will be more aware of the criteria of Catholic social doctrine as these relate to migrant workers. She hopes that the Church will be able to encourage more groups in civil society to take an interest in this topic and to form alliances so that there will be greater respect for the dignity of the workers, improved legal status, better employer-employee relationships, more participation by society, and gender equality.

Special Topic

**The Word of God
in the Life and Mission of the Church**

EDITORIAL	<i>Editor</i>	485
H. E. Card. Martini on the Synod of Bishops 2008.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	489
The <i>Lineamenta</i> for the Synod of Bishops 2008.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	493
The Word of God in the Life and Mission of the Church.....	<i>Mark Fang, SJ</i>	508
Revelation, the Word and the Church.....	<i>Augustine Tsang, SJ</i>	525
The Word of God in the Life of the Church.....	<i>Jesús M. Muñoz, SJ</i>	542
The Word of God and Ecology.....	<i>Luis Gutheinz, SJ</i>	558
Hermeneutics and Mystagogy.....	<i>Teresa Hu, FI</i>	572
Fundamentalist Challenge: A Catholic Response.....	<i>Raymond E. Brown, S.S.</i>	608
Pastoral Concern for the Human Rights of Migrant Workers.....	<i>Stephana Wei, MMB</i>	618

神學論集

COLLECTANEA THEOLOGICA
UNIVERSITATIS FUJEN

天主聖言作為教會的生命與使命

- 房志榮 瑪爾蒂尼樞機談主教會議
- 房志榮 第十二屆世界主教會議主題精義
- 房志榮 教會生活與使命中的天主聖言
- 曾慶導 啓示、聖言和教會
- 穆宏志 天主聖言在教會的生活中
- 谷寒松 天主聖言與生態的關係
- 胡淑琴 解經學與奧秘的教導
- 張錚錚譯 基要派的挑戰：天主教的回應
- 韋 薇 對移工人權的牧靈關懷