

聖經神學辭典

聖經神學辭典

光啓文化事業

發行

**VOCABULAIRE
DE
THEOLOGIE BIBLIQUE**

Xavier Léon-Dufour

「聖經神學辭典」中譯本序言

輔大神學院於一九六七年由菲島遷回臺灣省時，即刻接受了臺中光啓社的委託，將雷翁杜富神父主編的法文「聖經神學辭典」譯成中文。被邀參加翻譯工作的有十數位神父及一位修士。這些譯者中有兩位十天前在臺北國父紀念館晉升主教聖品，接受教會牧者的重任和榮銜，那就是狄剛主教和王愈榮主教。這是翻譯本辭典動工之初所始料未及的，相信所有同工都因此而深感榮幸，並高興將這部譯作獻給我們這兩位年青有為的主教，當作我們的祝福。

由翻譯委員會的組成到今天出書的前夕已花去將近八年的時間。其間法文原版（一九六一）的七萬冊已售罄，而於一九六八年出第二版增訂本；其間該辭典已譯成主要的歐美文字。今年（一九七五）法文將出第三版，在新版序言中說該書已譯成十四種文字，歐洲語言中包括俄文，而亞洲語言中已有日文和越南文譯本。中文是該辭典被譯的第十四種外語，問世雖遲，但將法文第二、第三版的增改部分全予收入，可說是後來居上了。

本辭典的目的在於給牧靈界服務：給神職和信友作一個讀經嚮導，讓他們更深一層地了解天主的話，並去給兄弟姊妹宣揚介紹。這是原版序言中的大意。因此本書和一般辭典不同，和今年思高聖經學會出版的「聖經辭典」也大不一樣。後者有二千六百三十條，包羅甚廣，凡與聖經有關的考古、史地、各書寫成的過程等，無不一一交代。本書僅有三百三十條左右，是在神學或啓示內容的觀點下作一綜合性的介紹。說到綜合，談何容易。特別在聖經內容一方面，想做綜合，最易犯掛一漏萬的弊

病，因此一般解經家都不敢輕易嘗試。綜合雖然難做，但又似乎非有不可，要不然讀者自己便根據他有限的認識做成自己的一套綜合來，那真是冒着極大的斷章取義的危險。市井上所聽到的用一兩句話來說聖經不近人情、或聖經中的神有偏心等，不就是這一類的綜合嗎？因此由一些專家苦心孤詣、互相切磋地做出一些綜合來，還是比較可靠。自然他們也承認這些綜合的限度，不敢說將聖經的內容全部揭穿。

這些專家一共是七十位，全屬法語系，除大部分出自法國本部以外，還有比利時、瑞士、羅馬、近東，及加拿大各地的學者予以合作。這七十位學人知道所着手的是一項艱鉅的工作，但爲了大家的好處，他們不辭辛勞，通力合作。尤其可貴的是，他們肯於將自己研究的成果讓他人評斷，甚至修改某些觀點，放棄某一意見。結果使這部辭典真正成爲一部集體創作、一部在互相了解、互相糾正，及互相讓步中的產兒。

以上所寫可說給「聖經神學」四字作了一個簡短的交代，剩下的「辭典」二字又有何意呢？這要在本書的卷三末尾才得窺其全豹。那裏有法文索引、英文索引，及中文筆劃索引，儼然是一部辭典的姿態。此外還有一篇綜合論著專言「聖經神學」及「辭典」的精義，並將全部聖經的舊約與新約各書成書的過程略加介紹，由之可見由聖經的辭彙開始，的確可以逐步登入聖經神學的堂奧。

房 志 榮 謹誌

一九七五、七、卅一日聖依納爵瞻禮

於臺中光啓出版社

原作者中文譯本序（原文法文）

由於現代傳播工具的發達，聖經一書已滲透各種生活境況而在世界各文化中閃爍發光。這為基督徒是一個喜樂的理由，而為人類是一道光源——甘地是見證：他的靈感大部分來自聖經。面對惶惶不安、迄無寧日的世界，聖經即便不能答覆所有的問題，至少能提供一些因素試作答覆。

事實上，聖經所載的是一個民族的歷史，這民族在一千多年中自認由天主本身接受了光明和力量，用以建設一個四海皆兄弟的世界。這部歷史是一切人的歷史，沒有一個例外——特別在我們這個星際往來的時代裏。

不過，在與聖經初涉接觸時，讀者每每會有陌生感：聖經文字所傳達的思想為他是生疏的，聖經中的許多史實並不常令人起好感。這樣一來，聖經每每被置諸高閣，難得一睹。要想順利走通聖經的迷宮，必須有一嚮導與讀者同行。此外，要想把握經文的存在性意義並不是一件簡單的事。如何能把天主在許多世紀以前所發的聖言、目前實現在我身上？

因此，自從一九五八年以還，七十位聖經詮釋學者共同嘗試着將聖經的富源總括在一部書裏。四年不停的艱苦工作，終於在該書銷售的意外成就上得到了報酬。法文初版的七萬冊售罄後，第二版的五萬冊也在五年內銷售一空。很多地區已將之譯成本國語，計有德國、美國、英國、克羅埃西亞、西班牙、匈牙利、意國、日本、荷蘭、波蘭、俄國、阿拉伯及希臘譯文正在準備中。中譯本開始並不算遲，只因校對工夫不亞於翻譯本身，因此花費了將近八年的歲月方得竣工。

本辭典的直接目標不是教授一種研究聖經的技巧，而是提供研究的成果。作者們固然都是專家，但在此他們不得不再簡化、精鍊他們的成果；他們雖以不能教授技巧為莫大遺憾，但能將光照生命之路的強光讓予千萬萬的人共享，這已是他們莫大的榮幸和喜樂了。

本人一九六八年五月曾往臺灣觀光，並略為考察東方宗教和習俗。五月四日曾在臺南碧岳神學院向七十餘位聽眾講福音的歷史性諸問題，由成世光主教主席，房志榮神父逐段譯成中文，共歷兩小時餘。如今「聖經神學辭典」在房神父的策劃和聯絡下已順利完成，本人對他及十數位譯者十分感激，祝禱他們的辛勞為中國教會產生豐盛的永生碩果。

風聞中共本想在今年九月於中國大陸各地施行以羅馬字拼音代替漢字的政策，但因阻力太大，羅馬字拼音行不通，漢字依然屹立不搖，穩如泰山，這是中共在此政策上所遭遇到的第三次失敗，大有一蹶不振之勢。這為以中文、以漢字問世的「聖經神學辭典」是一個吉祥的預兆。中共推行羅馬字拼音三次失敗的事，是房神父在他九月五日的信中告訴本人的。他深信有一天會將這部中文「聖經神學辭典」帶回大陸，並請我代禱，好使那個日子提前來臨。我誠心誠意地為此意向祈禱上主，這也是本人向所有的中國讀者朋友們所懷的衷心祝福。

Xavier Lévy-Dufour SJ

一九七五年十月十八日於巴黎

聖經神學辭典

卷一 天主與世人

目 錄 (註：黑體字各條表示優先閱讀)

甲 生活的天主

- 天主——聖 (見卷三) ——生命——愛——名字……………一
- 人父與天主——雅威……………二二

乙

天主的言語：創造和啓示

- 天主的言語——天主的計劃——天主的旨意……………三一

一、天主創造宇宙

- 1. 創造 —— 創造——能力——善與惡……………四六
- 2. 受造物——世界——樂園——天——天使——星辰——白色——大地——海——水——火——風暴——山——巖石——石頭——樹——動物——鴿子……………五九
- 3. 人……………〇〇
 - ▽ 人的結構——亞當——人——女人——性別……………〇〇
 - 神 (氣) —— 肉體 —— 靈魂 —— 身體……………一三
 - 良心——責任——願望——饑渴……………一三
 - 心——腰——面容——口唇——舌頭、語言……………三〇
 - 臂和手——右手……………三七

- ▽ 人的營養——食物——進餐——餅、食糧——酒——杯……………一三八
 - 奶——油——鹽……………一四六
 - ▽ 人的活動與財物——工作——休息——睡眠……………一四九
 - 財富——衣著——燈——印……………一五八
 - 告別——埋葬……………一六五
 - ▽ 人的表達——人的言語——誓言——緘默——笑……………一六七
 - ▽ 人的繁殖——婚姻——守貞——寡婦……………一七一
 - 繁殖力——不孕——人父與天父（見甲）——母親——世代……………一八〇
 - ▽ 彼此的關係——近人——弟兄——朋友……………一八六
 - 外人——仇敵——奴隸……………一九一
 - 窮人——老年……………一九六
 - ▽ 人的居所——居留——城市——門——房屋……………二〇〇
- 二、天主啓示祂的計劃**
- 啓示……………二〇八
 - 真理——光與黑暗——智慧……………二一五
 - 書寫——傳統——作證（見卷三）——教導——傾聽——弟子……………二二九
 - 比喻——夢——記號——數目……………二四一
- 三、天主賜與自己的生命**
- 恩惠——天主的臨在……………二五二
 - 恩寵——簡選——預定——召喚——忠信——答願……………二五七
 - 平安——真福——光榮……………二七五
- 以上卷一共一一五條

聖經神學辭典

卷二 基督與救贖

目錄 (註：黑體字條文值得先讀)

甲 基督的品格

—天主之子—主—天主的言語(見卷一)—聖(見卷三)—耶穌基督—耶穌聖名—默西亞—天主的僕人—人子—中保—國王—牧人與羊羣(見卷三)—新郎與新娘(見卷三)—頭—司祭職(見卷三)—天主的羔羊—肖像—道路……………二八九

乙 基督的使命

—使命(見卷三)—奧秘—時間—時刻……………三三一

一、耶穌完成救恩史

1. 天主與我們同在—天主的臨在(見卷一)—盟約—新—象徵—完成—圓滿……………三四三
2. 教育家天主—教育—法律—先知—許諾—權利—割損禮……………三六〇
3. 天主的子民—民族(見卷三)—地(見卷一)—故鄉—遺產—以色列—希伯來—猶太人—法利塞人—遺民—萬國……………三八六
4. 天主懲罰—懲罰—洪水—巴貝爾—埃及—被俘—放逐—分散……………四〇五
5. 天主拯救—救恩—出埃及—解放—自由—逾越節—約櫃—曠野—雲霧—陰影—夜—瑪納……………四一五
6. 天主所選的人—亞伯爾—諾厄—默基瑟德—亞巴郎—梅瑟—亞郎—若蘇厄—達味—厄利亞—若翰洗者—瑪利亞……………四四二

二、耶穌救人脫離惡及不幸

1. 救主的來臨——訪問——顯聖容——奇跡——智慧（見卷一 94 號）——血——十字架——祭祀（見卷三）——復活
——基督的顯現——升天…………… 四六〇
2. 救恩的工程——救恩（見上 167 號）——正義——仁慈——寬恕——救贖——贖罪——和好——成義…………… 四八七
3. 罪——罪——無信心——異端——不肖——分裂——褻瀆的話——魔術——姦淫——驕傲——貪慾——忿怒——報復——憎恨
——錯誤——謊言——偽君子——心硬——瘋狂——醉酒——絆腳石…………… 五〇八
4. 惡勢力及不幸——撒彈——魔鬼——偶像——畜牲——假基督——考驗——誘惑——暴力——災難——戰爭——疾病——癩病
——痛苦——關心——焦慮——孤獨——憂愁——欺騙——恥辱——迫害——死亡…………… 五五二

三、世界末日耶穌開庭審判

- 上的日子——訴訟——審判——報酬——收穫——收穫葡萄——（天主的）忿怒（見上 116 號）——懲罰（見上 150 號）
——詛咒——取締——冥府及地獄——王國——勝利——書籍——光榮（見卷 115 號）…………… 六〇四

以上卷二共一四五條

聖經神學辭典

卷三 聖神與教會

目 錄 (註：黑體字各條表示優先閱讀)

甲 聖神及其恩惠

— 天主的神 — 護慰者 — 聖 — 奇慰

乙 教會

一、教會與跡

— 五旬節 — 使命 — 教會 — 基督的身體 — 人民 — 新郎新娘 — 葡萄 — 聖殿、殿宇 — 牧者與羊羣

二、教會的見證

1. 訊息 — 福音 — 宣講 — 播種 — 證據、作證 — 自訟、頌揚 — 勸勉 — 安慰

2. 傳信者 — 使徒、聖伯多祿 — 殉道者 — 權力 — 服務

三、教會的敬禮

— 禮拜 — 清潔的

— 感恩聖事 — 祝福 — 感恩 — 交融 — 司祭職 — 覆手 — 聖殿、殿宇 — 祭壇 — 祭祀

— 祈禱 — 讚美 — 崇拜 — 膝 — 阿們

— 侍奉 — 守夜 — 齋戒 — 初稟 — 傅油 — 香料 — 灰

— 記憶 — 慶節 — 一週 — 安息日 — 朝聖

四、教會的生命

—(新)誕生—洗禮—懺悔、皈依—生長、發展—工程—完善—信仰—希望—愛
—德行與惡習—兒童—誠樸的—信賴—謙遜—服從—溫良—虔誠—柔情—忠信—好客—施捨
—力量—忍耐—熱忱—自豪—畏懼天主—尊求—建設—跑—跟隨—榜樣—果實—認識—看
—嗜—歡樂—合一—耶路撒冷

以上卷三共九一條，加卷一之一一五條及卷二之一四五條共三五一條，但其間重複廿一條，故全辭典之條文實數為三三〇條。

譯者姓名及簡稱（置於每篇文章之後者）

按筆劃排列如后：

于士錚（于），王秀谷，王愈榮（二人同姓，故不用簡稱）

李鴻皋（李），狄剛（狄），房志榮（房）

侯景文（侯），孫茂學（孫），張春申（張），

傅文輝（傅），劉河北（劉），趙一舟（趙）

錢公博（錢），顧保鵠（顧）

以上除劉河北女士之外，其餘皆為神父。

而王愈榮及狄剛二位譯者已榮昇主教。

SIGLES DES SIGNATURES DES COLLABORATEURS

<i>AAV</i>	ANDRÉ-ALPHONSE VIARD	<i>JCo</i>	JEAN CORBON
<i>AB</i>	ANDRÉ BARUCQ	<i>JDel</i>	JEAN DELORME
<i>ADa</i>	ANDRÉ DARRIEUTORT	<i>JDi</i>	JACQUES DUPONT
<i>ADes</i>	ALBERT DESCAMPS	<i>JDu</i>	JEAN DUPLACY
<i>AF</i>	ANDRÉ FEUILLET	<i>JdF</i>	JEAN DE FRAINE
<i>AG</i>	AUGUSTIN GEORGE	<i>JG</i>	JACQUES GUILLET
<i>AN</i>	ARMAND NÉGRIER	<i>JGi</i>	JEAN GIBLET
<i>AR</i>	ANDRÉ RIDOUARD	<i>JLA</i>	JEAN-LOUIS D'ARAGON
<i>AV</i>	ALBERT VANHOYE	<i>JMF</i>	JEAN-MARIE FENASSE
		<i>JP</i>	JOSEPH PIERRON
<i>BRe</i>	BERNARD RENAUD	<i>JR</i>	JEAN RADERMAKERS
<i>Bri</i>	BÉDA RIGAUX	<i>JdV</i>	JULES DE VAULX
<i>CA</i>	CHARLES AUGRAIN	<i>LR</i>	LÉON ROY
<i>CH</i>	CHARLES HAURET	<i>LS</i>	LADISLAS SZABÓ
<i>CL</i>	COLOMBAN LESQUIVIT		
<i>CS</i>	CESLAS SPICQ	<i>MD</i>	MARCEL DIDIER
<i>CT</i>	CHARLES THOMAS	<i>MEB</i>	MARIE-ÉMILE BOISMARD
<i>CW</i>	CLAUDE WIÉNER	<i>MFL</i>	MARC-FRANÇOIS LACAN
		<i>MJL</i>	MICHEL JOIN-LAMBERT
<i>DM</i>	DONATIEN MOLLAT	<i>MLR</i>	MARIE-LÉON RAMLOT
<i>DS</i>	DANIEL SESBOÛÉ	<i>MP</i>	MAURICE PRAT
<i>EB</i>	ÉVODE BEAUCAMP	<i>PA</i>	PAUL AUVRAY
<i>EH</i>	EDGAR HAULOTTE	<i>PBe</i>	PIERRE BENOIT
<i>EJ</i>	EDMOND JACQUEM	<i>PBp</i>	PAUL BEAUCHAMP
		<i>PEB</i>	PIERRE-ÉMILE BONNARD
<i>FA</i>	FRANÇOIS AMIOT	<i>PG</i>	PIERRE GRELOT
<i>FD</i>	FRANÇOIS DREYFUS	<i>PL</i>	PAUL LAMARCHE
<i>FG</i>	FÉLIX GILS	<i>PMG</i>	PIERRE-MARIE GALOPIN
		<i>PS</i>	PIERRE SANDEVOIR
<i>GB</i>	GILLES BECQUET	<i>PdS</i>	PAUL DE SURGY
		<i>PT</i>	PAUL TERNANT
<i>HC</i>	HENRI CAZELLES	<i>RD</i>	RAYMOND DEVILLE
<i>HR</i>	HENRI RENARD	<i>RF</i>	RENÉ FEUILLET
		<i>RG</i>	RAYMOND GIRARD
<i>IdIP</i>	IGNACE DE LA POÛTIERE	<i>RM</i>	RENÉ MOTTE
<i>JA</i>	JEAN AUDUSSEAU	<i>SL</i>	STANISLAS LYONNET
<i>JB</i>	JEAN BRIÈRE		
<i>JBB</i>	JEAN-BAPTISTE BRÛNON	<i>XLD</i>	XAVIER LÉON-DUFOUR
<i>JCa</i>	JULES CAMBIER		
<i>JCan</i>	JEAN CANTINAT		

導論

壹 聖經神學與辭典

這部著作的初步計畫，並沒有預料在書名有「神學」兩字，我們原來只想出版一部「聖經辭典」，書中的論文着重聖經名辭的道理和精義部分。但是論文一經着手寫作，立刻發現聖經的語言含有深度統一性；聖經作者著書於不同的時代、環境、際遇中，而彼此之間在思想與字句上，仍舊顯出真實的相同點。因此，聖經的統一性，基本上雖然是信仰的對象，但在語言的有形層次上面，也具有印證。同時，我們也清楚感到，這統一性的本質是神學性的。這樣就產生了本書書名：聖經神學辭典。

一、聖經神學

聖經是天主對人的言語，神學是人論天主的言語。當神學界定自己研究的對象為聖經的直接內容，設法領悟聖經的真諦，透視聖經的語言時，簡言之，當神學設法對於天主的言語發生共鳴時，那麼嚴格而論，這便是聖經神學了。

聖經神學能注意聖經中不同的問題，能檢討其中程度不齊，意識不同的綜合性作品，這些作品正標明天主啓示在演進中的主要時期。雅威派歷史，申命記派歷史，司祭傳統，智慧書傳統，對觀福音，保祿和希伯來書思想，若望的默示錄構想，第四福音，都是可以單獨介紹的「神學」。但我們也能把視線放遠，將聖經當作整體看，試圖指出其中有機的連續和顯明的聯絡。聖經整體的連續和聯絡保證上述各種單獨神學之間的深度統一性：這樣才是聖經神學。

1. 聖經的統一性原則——惟有信仰能確定聖經的統一性並且認識其界線。爲什麼某些通俗智慧的格言收納在聖經的箴言中，而有些宗教價值崇高的書籍却列在聖經綱目以外？如同厄諾克寓言，撒落滿詩篇，它們都可以和聖經中最優良的篇幅媲美。有信仰給予我們劃定聖經界線的標準，是它認出舊約和新約中不同著作之間的有機整體性。因此，聖經神學的研究，即使爲個人不信的學者，也假定教會的信仰。

聖經的統一性不是紙上談兵。它出自聖經的中心耶穌基督。猶太人的聖經綱目所收集的書籍，爲教友只不過是舊約；它們預報並準備基督，祂來了才使舊約圓滿。新約諸書完全集中於耶穌基督在歷史中的出現，它們指向祂世末的重來。舊約是耶穌基督的準備和預像；新約是耶穌基督的出現和重來。這是基本的真理，耶穌自己曾爲它說了決定性的一句話：「我來不是爲廢除法律和先知，而是成全它們。」教父們不憚煩地反省這基本原則，而在聖經裏面，搜尋最能表達這原則的圖像，例如他們把新約比做由舊約的水變成的酒。本辭典的各篇論文就是要努力配合這一深湛思想的進展：在福音的新光照耀下，自預像走到成全。這一基本原則的後果是多方面的，這裏只說一個比方，任何聖經神學也不可把創世紀對於婚姻的教導和耶穌及保祿對於守貞的教導分離；原來人類的元始模範不是舊亞當；不是在舊亞當身上衆人互爲兄弟，而是在新亞當耶穌基督身上。

最後，聖經的統一性，也不只是提高人類一切經驗並指定其歷史方向的中心；它是處處出現的生命，時時活躍的精神。聖經神學只不過是答覆天主的言語的回聲；這言語便是天主在祂子民不同的生存過程中說過的，而漸漸變成了他們思想的精髓。天主的言語，在成爲教導之前，首先是一個故事，一個召喚：天主的言語就是天主自己，祂已經降來和自己的子民談話，祂不斷的降來，祂還要在自己的日子上降來，在耶穌基督內重整一切，完成自己救援的計畫。天主與人類締結親密關係的這個故事，聖經作者藉着不同的名稱表達出來：盟約、選擇、天主的臨在等等。名稱雖不同，事實常一樣。

聖經作者對這事實所有的認識，保證他們之間的精神連繫，以及思想和信仰的相同結構。後者在聖經作者們對於四周的鄰近文化和宗教所有的反應中，是顯而易見的：如果他們由其中採納某些資料而加以淨化，他們常用來為表達天主惟一的啓示；各人表達的方法不同，但精神却是一個。巴比倫創世神話的圖像，美索不達米亞洪水的傳說，迦南神話的風暴象徵，波斯概念的天使學，民間傳說的人獸神和作惡畜性的戲劇，多少都被清濾改良過然後應用在對於創世之天主的信仰上，雖然天主的救援計畫絕非神話，而是進行在人類歷史之中。這精神的統一性，在全部聖經裏，滲入一切傳統和宗教概念之中；它使聖經神學可能成立，這就是說，它使人對各種形式所表達的天主唯一言語，能有一個綜合的認識（或理解）。

2. 聖經對宇宙和天主的啓示——聖經的統一性猶如天主之單純，猶如宇宙之遼闊：惟有天主可一瞥而了然於胸。本書稱為「神學辭典」，即假定天主工程的統一性和天主智慧的綜合性。本書以「辭典」的分析方式，介紹上述的綜合，並不願讀者對於尋求聖經的統一性感到氣餒，而僅願避免強加與讀者在某種情形上未免專斷的抽象的綜合。在這前提之下，讀者可逐條瀏覽，互相比較，加以組合，為能藉這些步驟獲得對信仰的正確了解。

這種作法其實也屬於聖經的基本方法。我人順序研讀撒慕爾紀和編年紀之後，對於當時的達味和以色列記憶中的達味，便獲得更詳細的認識；同樣，耶穌的奧蹟，透過四福音作者不同的寫法，可認識的更深刻。本辭典可使人更了解盟約的奧蹟，因為本書透過歷史中不同的盟約表達方式研討它：天主的子民、王國、教會；透過盟約的主要預像：亞巴郎，梅瑟，達味，厄里亞，若翰洗者，伯多祿或瑪利亞；透過各種盟約制度：約櫃，祭臺，聖殿，法律；透過盟約的維護人：先知，司祭，使徒；透過盟約的實現而克服仇敵：世俗，偽基督，撒彈，獸。同樣，人在祈禱中也表現不同的態度：欽崇，讚頌，靜默，跪拜，感謝，祝頌：人面對來臨的天主，其反應不一而足。

抑有進者，我人須辨認天主在各時與各地的臨在——這豈非神學的任務？——因為歷史的主宰、權威在祂的一切工程上反映出其個性。無疑的，這必須使聖經所提到的某些人類學概念置於適當的地位，這些概念發源於一個特定的文化環境，而僅有相對的價值，可接受理性的批判。譬如，在聖經中對人的綜合性概念，指出人並不是由可分的「部分」靈魂和肉體所組成，而是一個有人格的個體，以不同的觀念表現整個的自我：精神，靈魂，身體，肉體。這些觀點，由對人單純的研究而論固然不應漠視，但仍是次要的，聖經並不爲了這「小宇宙」（人）的本身而作分析，不管希臘哲人對這「小宇宙」如何稱羨不置：「神學的聖經只是面對天主而觀察天主的肖像——人」（見本書「人」條），並透過這肖像的再造者基督而觀察人。

同時，由聖經所提供的各種事件，制度和人物，可窺見一種歷史的神學漸漸形成，可了解天主用以完成其工程的道路，爲了領悟這個道理，必須曉得，時間在閃族人眼中不是一個空框，而將人的作爲來充滿；時間或世紀是由世世代代的人所組成，而這些人是造物主生命的活現，然而，在認出這種聖經所屬的文化所提供的共同表達方式之後，必須看到相異之處，並明瞭聖經對於時間的觀念中所有的特點。在四鄰的神話中，時間被視爲諸神的原始時間在人世的重演，聖經的觀念與此截然不同。天主的啓示雖然在敬禮中沿用慣例所祝聖了的各種慶節的週期，但却賦與這些時間以新的意義，而將之置於兩端的中間：人類歷史之始與終，創造萬物和主的日子之間。這一歷史仍將以年、星期、日、時刻爲節奏；但我們日曆中的這些成分，因主的臨在，因記憶祂會居我人間，因希望祂的重臨，雖周而復始却並不空洞而無意義。爲達到這樣的一個結局，耶路撒冷和巴比倫一城間的戰爭，善與惡的對壘，反抗「敵人」的戰鬥，都不再是一場悲劇性的戰爭，而是永無止境的和平的前奏，這和平現今已由聖神生活於其中的教會所保證。

天主透過這些行動，最後才將祂的心揭示出來，並將人啓示給他自己。人在論及懲罰罪惡的天主

時雖然應提到天主的怒和恨，但是人即便在受罰時，仍可體認到天主用愛教訓人並願賜人生命。人也設法按他在天主內所發現的優良塑造個人的行爲：溫良，謙遜，服從，堅忍，誠樸，仁慈，以及勇敢和自豪，這一切「德行」，因天主活的臨在，因祂聖子耶穌基督，在聖神德能中的臨在，而具有真實的意義和堅定的效力。同樣，人的各種境遇在聖經的神學內獲致其意義的完整無缺：喜樂與痛苦，安慰與憂愁，勝利與迫害，生命與死亡，一切都當置於天主「聖言」所啓示給我們的救恩計劃之中；那麼一切在吾主耶穌基督的聖死與復活中都具有意義和價值。

二、辭典

爲能了解聖經的內容，必先了解聖經的思想與宗教的結構，這種結構甚至爲聖經塑造一種共同的語法；可稱之爲聖經語言。誠然，聖經各卷的用字一如常人著作中的用字因時而異；但是靈感的能力是如此有效，竟可透過各種觀念，而直接表達那些觀念的單字。人們曾公認一種福音 *koine*，即「通用語言」，用以表達新的啓示；而此 *koine* 與聖經的希臘譯文七十賢士譯本之語言有密切的關係；此七十賢士本「翻譯」並適應舊約的希伯來原文。這種延續性是否意味着：至少爲純粹屬於神學的觀念，實在有一種術「語」——專門的「語言」？僅這一事實便可說明我們使本書聖經神學的簡介以「辭典」的形式問世的理由。本書內並非討論純語意學，而是研討由意象和象徵所交織成的富有表現力的語言。顯然，很多當代人，可能發出一個問題：對於生活在另一思想世界的我們，這種語言究竟有多少價值？天國的奧蹟在今天，是否還應以新約所用的意象來宣講，諸如樂園，重疊的天，宴席和婚禮？我們還可講論天主的忿怒嗎？耶穌「升」天，坐於「天主之右」有何意義？有關「聖經神學」的內容，獲致同意相當容易，但一旦我們想確定這神學的表達方式，所有同意是否即將瓦解？是否應將這語言予以「剔秘」，以便達到啓示的本質？「辭典」和「神學」連結在一起，是否使不幸的幻想更

爲延長呢？我們在此無意解決語言「別秘」的一般問題，我們僅願以兩個不同的深度指出：語言在何種意義下是真理的媒介。

1. **意象和語言**——有靈性的人面對天主的啓示，有兩個方向相反的反應。一方面，他設法盡量簡單地描寫這啓示事件；另一方面，他設法以越來越精密的格式表達啓示的教義性的內容。這兩種關係：即事件的存在性描繪及其可理解的內容之主要格式，每一個都受產生地的文化氣氛的限制，並都冒着變形的危險。但上述兩種情形所冒的危險不同：事件的描寫可能被減縮爲純字面的報告，以致神聖的意義蕩然無存，並使信仰失去精神方面的依附；至於道理的格式，因與使它出生的事件分離，而將奧蹟貶低爲抽象的思考。啓示的語言假定這雙重的表達方式：抽象的格式化與意象式的描繪。然而，即便有時啓示的語言利用「格式」，如禮拜中的信條（申）或信德的定義（希），但通常這只是一種存在式的描繪，藉意象的形式喚起「盟約」的奧蹟，一如天主的子民所體驗過的。主要的問題不是將啓示的語言予以「別秘」，使啓示的內容適應現代人的尺度；而是在於尋獲接近啓示的道路，使人對啓示有正確的了解。

在表達方式的下層有着隱喻（metaphore），依撒亞便這樣描寫在風中搖擺的樹木……隱喻雖能使啓示的字彙更爲豐富，但本身並不能直接傳達啓示。隱喻既與產生它的原有經驗分離了，可按利用隱喻者的興趣和想像力，或好或壞地隨意運用，因此在啓示的表達中，隱喻只是一件可以替換的衣著。然而，這件衣服在聖經語言中所占的地位，是我們很難揣測的。對一個閃族人說來，原來的意象正是透過隱喻而保有永久生動的暗示力量。那一個法國人說起他工作的「辦公室」，還會想到昔日的地毯和鋪在桌上的棕色粗毛布（pure）呢？反之，對於一個閃族人，kabod（光榮）雖然漸漸獲有光輝燦爛的意義，却仍常保有沉重與富饒的原意，而使保祿說出爲天堂被選者所保留的「光榮的重量」。

除了與文化背景有關係的意象被保存之外，還有一種生命存在於這意象中，這生命來自一種精神力量，使各種不同的表達保持真實意義。這一現象在七十賢士的譯文中特別顯明。該文有時運用一個義顯然不同的希臘字，而將希伯來文一個字的完滿意義注入該字：如以希臘文 *doxa* 翻譯希伯來文 *kabod*，其原義與「重量」正相反，指謂「意見」，無足輕重的令名。有時該文避免一個有文化反響而有混淆之虞的字：如爲了譯 *Beraka* 祝福，該文不用 *euphemia*，而寧用 *eulogia*，這字雖不如前者那樣表達 *Beraka* 行動的特點，却有更中立、更易使用的優點。最後該文有時借助希臘文而確定希伯來文模稜兩可的意義：如 *diathēkē* 在希臘文是指「某人處理其財產的行爲（遺囑）或表示他意欲別人如何處理」。七十譯本這樣翻譯希伯來文原指盟約、契約之 *berith*，「既強調天主的至高無上，又強調天主在興建以色列及其法律時所表現的屈尊就卑」（「盟約」條）。這種對語言的精通指出文字比運用文字的人較爲次要，人利用文字爲自己開闢道路。可是種種精通也是無能的認可：任何人間的語言都不能說明對天主的經驗，因爲這種經驗必然超越意象和隱喻。聖經語言保持着意象而明認其限度，便是冒着危險，成爲一個源於人類經驗的具體表達方式，並透過物質的意象本身來說明精神界的事實。如真福或酬報的最初意象都指人即肉體和靈魂所享受的世福。當以色列的希望更加精神化時，這些意象本當消失，却仍然存留；這時那些意象便不再是人所企望的幸福的经验及其直接的表達，而更是一個更高希望，一個天主的期待的象徵，難以用適當的字句說出。到這階段，意象和隱喻已成爲啓示的正常支架，意象和隱喻的本身雖沒有「啓示的」價值，但是由於它們在語言中的歷史，由於它們所引起的思想聯想，由於它們所激起的種種反應，意象和隱喻成了天主「言語」的媒介，不容忽視。

2. 象徵和經驗——隱喻在措辭的各種範圍中可任意改換，聖經中的象徵與此不同，而與產生它的啓示有密切的關係。本書各條在於設法指出：世界上的一切元素，人民所遇到的各種事件，和一切風

俗習慣，在天主和人的交談中，都受到了應用；實際上，天主藉着萬物和祂所引導的歷史在向人講話。例如，「聖經中並沒有兩種天：一種是物質的，另一種是精神的。可是，聖經在可見的天中，發現天主和祂工程的奧義」（「天」條：二、末句）。誠然，第一個天地將要消滅；可是，一旦天地仍然存在，爲能同時表示「天」主的超越性和臨近性，或爲了說耶穌「升天」而受光榮，天和它對人所產生的印象都是不可或缺的。巴比倫的神話中，野性的和可怕的海，是混亂勢力的化身，被 Mardouk 神所制服；而在聖經中，海只是一個被統治的受造物；但海却保有敵對勢力的特點，天主須戰勝這勢力而實現祂的計畫；從這方面看，海令人想到那威脅人的「死亡」的力量。同理，大多數的宇宙間的實體如大地、星、光、日、夜、水、火、風、暴風雨、陰影、石頭、磐石、山、曠野……這種種永久與至高無上的造物主天主融洽和諧，在啓示中有着極豐富的象徵價值。

然則，聖經象徵的真正價值是在於它與救恩的各種事件所有的關係，如黑夜是多數宗教共同的象徵，是「一個具有雙重意義的事實，既如死亡之可怕，又如世界誕生時時間之不可或缺」。聖經認識這象徵說法，但並不以之爲滿足；聖經從歷史觀點取用象徵說法，因爲只有此觀點給象徵以正確的意義。巴斯卦之夜在聖經中是最重要的經驗，藉此以色列人了解了黑夜的奧義。由許多其他象徵中（如雲或白晝……）我們在此提出曠野的象徵。百姓必須經過西奈荒涼的地區，然而這種經驗並不賦與曠野本身什麼價值，也不因此使任何逃往曠野都成爲神秘莫測。誠然，基督的態度和新約的訓誨都指出：基督徒各按其方式生活在曠野中；但是這種說法已與人的外在生活無關，而是指人的聖事生活。曠野的象徵並不因此而被毀滅，爲了表達基督徒生活的真諦，象徵仍是不可或缺的。

聖經的語言重述天主子民所生活過的事件，這並非單純的隱喻，今日可以之爲跳板而畧過；這些事件保有媒介的價值。提及在埃及的被俘或放逐於巴比倫，基督徒便可發覺自己由奴役被贖回的罪人的處境；受洗者是自洪水被搶救的人；精神上受割損使他們成爲精神上的猶太人；最後，他們對世俗

和世俗的貪慾是被釘的；他們以真瑪納爲營養，他們是亞巴郎的真正子女。在啓示的語言中以象徵的形式所述的歷史在某程度上已成過去；因此這種象徵性的語言轉過來引人重溫它所從出的歷史。

最後，人類的行爲，自從天子將這些行爲視爲已有以後，在這語言中也占有一席之地。農夫的行動：自播種到收穫，描繪着天主國的歷史。人的行動：飲食、工作、休息、睡眠、提示天主國的事實。婚姻、母性、出生、患病、死亡，都是些類比，引領人的精神走向不可見的奧蹟。爲表達人與走向人的天主間的相遇，象徵是一條卓越的道路，當它將人引入奧蹟後，它便和人一同沉浸於靜默中。

三、聖言成人

天子降來居我人間，給予啓示的象徵性的語言以最後、最完整的理由。成了人的聖言，單獨一身是行動中的啓示。祂熔言語和行爲於一爐：祂的每一句話是行動，祂的每一個行動都在向我們說話並召叫我們。聖奧斯定說得好：「因爲基督是天主聖言本身，連聖言的一切行動，爲我們也都是「聖言」」 (*Etiam factum Verbi, Verbum nobis est*)。在祂身上，塵世間最平凡的事實，都像先祖歷史中的光榮事蹟一樣，具有一種意義。祂以完成這些行動而啓示它們的真義。人的想像力將事實轉變爲隱喻，耶穌基督經由與此相反的路使在祂以前並預報祂的一切事實所含的象徵價值昭然若揭。自祂起，世上的一切事實都成爲惟一「事實」，即聖言成人事實的象徵。無論是餅或水，路或門，人生或光明，都不是永存的「事實」，都沒有決定性的價值；它們所以存在的主要理由，便是象徵性地向我們講述耶穌基督。

XLD (張·干)

貳 聖經的文學史

一部聖經神學辭典無法向讀者介紹聖經諸書的各種批判問題，但也不能置之不顧。本辭典固然是在聖經的各種主題及道理的歷史發展中把握其意義，並藉此追跡天主的教育法，但本辭典所用之方法決不限於經句及引徵章節的純邏輯次序。聖經的每一章節皆有其生活的脈絡，不可將之分割，因為天主的啓示是按照歷史的節奏而逐步展開的。一切能使我們進一步認識聖經文學發展的知識，同時必讓我們更深體會天主的道路。原來天主在最後藉着祂的兒子向我們說話以前，曾多次並以多種方式向我們的祖先說過話（希一1f）。如果我們願意正確了解天主說話的內容，就該認識那些「次數」和「方式」。因此在個別分析本辭典的各主題以前，值得以綜合簡潔的方式先交代一下，聖經所蒐集的諸書是如何形成的。

舊約

舊約聖經的文學史是不容易交代的。按照目前聖經諸書的編排，僅看得出幾個邏輯性的大類別，未顧及每部書的寫作年代。當然，聖經批判學者們本身對寫作年代的問題，在大部分情形下也沒有定論，而僅能說出一些可能的假設。這些假設仍有其價值，不該以逸代勞地輕意不管。不過在許多假設中還須有所選擇，因為最近一百多年來批判家所提出的許多假設並不全與聖經的神學研讀配合得上。有些假設源於理性主義者對於以色列宗教演變所持的概念，這種概念現在禁不起對原文客觀研讀的考驗。在另一些情形下，必須分辨客觀的、合理的批判，及某些人所企圖的別有用意的剝削。在面對這些問題時，信者不必有任何自卑感：他既「由內部」閱讀聖經，並在基本上與聖經的作證精神和諧一致，便會知道天主子民的宗教概念的發展，即使受到不同歷史因素的影響，最重要的還是受到天主言語的支配，以天主之言為準則。儘管如此，聖經諸書仍有其歷史，並且多次是複雜的歷史。古猶太教

給教會留下的簡明描述是：梅瑟五書全部是梅瑟的文學著作；聖詠全部來自達味，智慧各書來自撒羅滿，依撒意亞六十六章來自第八世紀的那位先知。今天我們知道，在這種描述裡有一種簡化過程，它不再能使我們滿足。這些傳統看法所有的可取之處固然值得我們贊同，但其餘的地方必須予以超越。如此，我們方能增進對聖經諸書的具體認識，不但使之回到它們固有的真實歷史背景裏，並且讓它們彼此間的關聯突現出來，不如此，這些關聯是無從分辨的。

一、聖經文學的起源

聖經文學紮根於口頭傳授。這是應該注意的一件事實，因為聖經文學的書寫形式只在一個相當晚的時期才具規模，那就是在達味建立王朝之後。在此以前的各時期——族長，梅瑟，以色列進駐迦南，民長及撒烏耳為王時期——都屬於口傳期。這並不是說，在以前的這些時期裏沒有任何書寫的文件，或固定形式的文學作品。舉例來說，大家公認以下這些文獻是古老的：盟約法典（出廿22—廿三33）及十誡（出廿及申五）之類的法律文件，德波拉詩歌之類的古詩（民五），及約堂的辯詞（民九7—15）。但在以色列經師所保存的這些古老文件的四周，口頭傳授仍為最重要的方法，藉以在各時代傳遞古代的記念，習俗，禮典，及信仰。這樣，天主的子民在好幾個世紀裏，靠他們祖先所傳下的這份寶藏而生活，它在每一世代變得更为豐富，但仍未以決定性的文學方式流傳。族長，梅瑟，及古時的天主使者所作的宗教見證以生活的方式忠實地保存下來，但我們對他們的了解並不能像對依撒意亞或耶肋米亞的見證那樣直截了當。

當達味和撒羅滿——尤其是後者——在國家行政上給予經師制度一個官方的地位時，那些傳統資料才能結晶為一些廣大的體系，同時歷史學也正式誕生。這裏應注意的是，蒐集資料的那些人不僅有意將以往的文化遺產筆之於書，並追溯以色列立國的源頭，而且以色列的文學作品也是在聖所的蔭庇

下誕生的；以色列的文學一開始就以滋養天主子民的信仰爲其鵠的；由歷史學方面來看，它是要喚醒一個聖化歷史。以梅瑟五書來說，雖然學者的分析，部分仍是假設性的，但確實能分辨出一位或一羣編輯人，將傳統資料編成第一個集子，藉以寫出以民由原始以來直至定居迦南的這一段聖化歷史，這（些）編者今日大家稱之爲雅威典。雅威典的精神及其所關注的事可於以下各書得窺一二：若蘇厄書，民長紀，撒烏耳王國的某種看法（如撒上九1—16），達味及其繼承的歷史（撒下2—列上二）。這一系列著作可能成於第十世紀以來的耶路撒冷，而在其後的一個世紀裏可能有過增補。在運用這些著作裏的資料時，必須記住這些著作概括雙重見證：一是經師們所蒐集並願忠實傳遞的古代遺產的見證，一是經師們本身的見證，因爲他們在作綜合時不得不先經過自己的神學反省。依他們看來，天主計畫的歷史是按着階段向前進展，由族長們所領受的諾言及西乃山的盟約，至達味家族（撒下七）及耶路撒冷聖殿（列上八）的最後被選。由十二支派同盟出生的天主子民終於形成一個中央政府，雅威的受傳者爲其國君。

頗有趣的是在一個稍晚的時期同樣的遺產被另一些編輯者所利用，他們的精神略有不同，而露出早期先知，厄利亞及厄里叟的影響，這些編輯人就是所謂的厄羅亨典。此一典籍的發源地大約是北國的聖所（也許是協根？），那些作者在此蒐集並寫下古以色列所留下的各種資料。與厄羅亨典道理觀點相近的有厄利亞及厄里叟的傳記，及有關撒烏耳歷史的另一看法，此一看法不贊成王國制度的建立（撒上八17—25十二）。以後大約在希則克雅王朝（第八世紀末），雅威典及厄羅亨典的傳統合併爲一，而二者的材料見散於目前的各種不同書籍中，由創世紀直至列王紀上。以上是聖經中第一系列作品出生的一個概觀，如果進入細節，還有不少游移不定的成分，但至少可由之看出，天主子民的形成及定居的那些古老記憶，是經過那些路途而到達了我們。

在蒐集各種傳統及傳統所載的許多法律及詩歌的資料以外和同時，民間生活的傳統仍有其地位，

並不斷在進行中，例如出自梅瑟傳統，以後隨着時代發展的習俗法規及禮典，雖然沒有集爲成文的法典，但依然管制着以色列的生存。同樣，很早就已開始（參閱戶十34—36）的禮儀詩歌，由身爲詩人的達味（參閱撒下一17—27）時代始，作品越來越多，而耶路撒冷的聖殿正是促進這類文學作品發達的溫床。最後，在撒羅滿時代，初期的民間智慧接納了文人的智慧（參閱列上五9—14），而使以色列的雅威宗教與國際間的文化和諧一致。在聖詠集及箴言較老的集子裏（箴十1—廿二16；廿五—廿九）能發現不少屬於這一時代的資料。這樣在著作的先知們出現以前，聖經文學的不同潮流已各有其相稱的代表。在這些潮流後面可以發現傳遞聖經傳統的一些主要工作者：司祭們是「法律」及其框架「歷史」的保管人；先知們是天主的代言人；經師們是智慧的導師。這雖僅是啓示的第一階段，但已奠定十分堅固的一些教理原則，以後的世代無非只在深度上下工夫。

二、先知時代

先知運動在以色列雖很古老，但在第八世紀以前所保存的先知口諭數目非常有限：真實的口諭如撒下七1—17編上十七1—15；或與之有關的片段如創四九；戶廿三—廿四；申卅三。厄利亞及厄里叟的弟子保存了老師的行動記憶，但沒有保存老師演講的詞句，以致我們只能藉第二手的記載得知他們所說的話。由第八世紀以來就不同了，先知們的弟子，有時是先知們自己，將他們的講詞，口諭，及一些生活小史（特別是蒙召的經過）蒐集成冊，這些文字裏所包含的一些歷史暗示，多次讓人相當準確地推測到先知們的年代，如此，先知史學的歷史及其與行動的關聯便能加以確定。有名有姓的著作先知生活於第八到第五世紀這一段時間內：第八世紀在以色列有阿毛斯及歐瑟亞；在猶大有依撒意亞及米該亞。第七世紀末葉有索福尼亞，納鴻（六一—二），哈巴谷及耶肋米亞，尤其最後這一位，其任務期間由六二五年延至五八七年之後。第六世紀有厄則克耳（由五九三至五七一），哈蓋，匝加利

亞（在五二〇與五一五之間）。第五世紀有瑪拉基亞（四五〇前後），亞北底亞，及岳厄爾（大約屬這時間）。

這種流水賬似的計算法並未將先知書的複雜性足夠的指點出來。事實上，上文所說的那些真實可靠的集子在時間的進展中也不斷在增長，予以貢獻的就是先知弟子們，繼承者，及賦有靈感的註釋家。連耶肋米亞書，雖其大部分一定由巴路克所蒐集（參閱耶卅六），但仍有較晚的片段（耶五〇—五一），阿毛斯（九一—一五），米該亞（七—八—二十），或厄則克耳（則卅八—卅九？）各先知書亦然。匝加利亞第二部分（匝九—十四）好像是亞歷山大時代（三三〇年前後）一位無名氏所加入的。至於依撒意亞書中有如此衆多的手筆及不同的歷史脈絡，以致目前的這部書實在可說是一部先知道理的綱要。除了細節的註釋外，有好多特性分明的整體躍然紙上：給放逐者的安慰訊息（依四〇—四五）寫於五四五及五三八之間；反對巴比倫的口諭（十三—十四）約寫於同一時期；小默示錄（卅四—卅五）成於回歸巴肋斯坦的初期；五六—六六章以第六世紀末葉為背景；大默示錄（廿四—廿七）的寫作時代估計不同（在四八五及第三世紀之間）。當然，關心知名先知名下所蒐集的片段有何來源，不僅是為了解決文學真實性諸問題，還是為了在完全尊重各片段的靈感性之下進一步評估其道理上的價值，因為這價值與那些無名氏先知該面對的具體問題息息相關。

先知們個別來說，固然是天主言語的保管人，他們應向同代人傳遞這言語，但不應該把先知們看成孤立的存在。一方面，天主子民繼續其生命的戲劇；另一方面，前一期所開創的文學潮流受惠於先知們的貢獻而繼續在發展。上主提起過習俗法規的中心梅瑟法律已有古代的編輯工夫，也提起過最初的一些傳統彙集。到了第八和第七世紀，這個立法經過一番修正而成了申命紀法典（申十二—廿八），這一修正工夫大約起源於北國聖所的法律傳統，其目的是使此傳統適應時代的需要。修訂的法律毫無疑問地與歐瑟亞及耶肋米亞先知的精神很接近，並從此成了一系列宗教文學作品的中心。使不同的主

題和諧一致：申一—十一的司祭演講詞；由征服迦南至放逐巴比倫的聖化歷史的著作（若蘇厄書，民長紀，撒慕爾紀上下，列王紀上下），這些著作概括了由古代源流所吸收的各種資料。這些著作所敘述的事到達王國的結束及放逐的時期。在法律修訂的同一時期，耶路撒冷的司祭們也願將其習俗，禮規，及法典筆之於書，與申命紀法典對稱，並與厄則克耳先知十分接近的聖德法典（肋十七—廿六）大約就在第七世紀末寫成。圍繞着此一法典即刻有出、肋、戶各書中的宗教立法蒐集成一大體系，以司祭的聖化歷史為框架，取材於雅威典及厄羅亨典已利用過的那些傳統。與此工作平行進行的還有朝廷經師們所培育的智慧傳統，此一傳統明顯受到先知倫理道理的影響而增加了新的處世格言；禮儀詩歌也有此影響的痕跡。當猶太民族在放逐中，爲了使他們的國家及與之相連的宗教得以生存，而蒐集過去世紀的這些文學遺產時，他們手中所有的已是一部完整的聖經。由默感而寫的文學作品將繼續發展，但常須與此聖經有所接觸，並深深受其影響。

三、經師時代

先知潮流是由一些行動中的人所代表，一直延至放逐的時期，以後在重建起來的猶太主義的最初兩個世紀裏逐漸地消聲斂跡，這樣就達到了經師的時代。經師們能是司祭或在俗的人，他們的才資是用來服務天主的言語。古代口頭或書寫的傳統常構成他們生活的氛圍，使他們的工作得以生根。不過他們的關注，他們的心靈態度，及他們的寫作方法，顯然都有賴於他們的前輩。波斯時代（五二〇—三三〇）及希臘時代初期（三三〇—一七五）爲一個想重建細節的史學家來說都是陰晦不明的時期，但在文學觀點上來看仍不失爲多產的時代。

首先應該提及的是司祭經師的工作。他們將所有的法律資料及伴隨法律的傳統編成一個整體，而使「法律」書定型，這就是今日的梅瑟五書。學者們猜測，這個「法律」的定型應該與厄斯德拉的活

動（四四七，四二七或三九七）有關。同樣，前先知書這個集子，即由約蘇厄至列王紀諸書，也不再有所更動。至於後先知書（依，耶，則及其他較小的集子）從此僅有過一些短小的增補，有時且限於出版者的簡單註釋。但這時新的文學形式却蒸蒸日上。基本上以宗教教訓為結論的訓誨敘述。這時在以色列也受到歡迎，以無法考核的傳統為出發點的約納書及盧得傳兩本書（第五世紀）便是證據。編年紀作者（一定是第三世紀）本着類似的精神，但根據更可靠的歷史源流，將以色列的古代史全部重寫，直至乃赫米亞及厄斯德拉為止（編上下，厄下，厄上）：在這幾部書的敘述下面常有神學存在，這神學支配着事實的某種寫法。

可是在放逐之後最成功的還是智慧文學，智慧文學的方向原是反省生命的實際問題，然後逐漸展開其研究範圍，直至討論到道理上的困難問題：人的存在意義及善惡報應。古書能提供一些解答的基礎，但不出傳統的範疇，智慧文學因此有時加以批判和超越。箴言集有一篇新體裁的導論（箴一九），為該書出版人所寫；箴言是智慧潮流的起點（第五世紀）。然後是約伯書（第五或第四世紀），訓道篇（第四或第三世紀），多俾亞訓誨敘述（第三世紀），德訓篇（一八〇年前後出版）。這一潮流的影響也波及聖詠集，其中有不少聖詠討論智慧諸問題（如詠卅七；七三；一一二）或讚美天主的「法律」，因這法律是真實智慧的泉源（詠一；一九；一一九）。原來使聖詠集定型的那些歌咏團有他們的生活氣氛，其主要因素就是聖殿的禮儀及聖經默禱。正典中的聖詠，不論其新舊，都反映着聖經文學的所有潮流，反映着以色列的一切歷史經驗，反映着猶太人心靈的全副面貌，好像一面完美的鏡子。由默感寫成的聖詠禱詞一開始就含有天主啓示的所有基本因素。

四、舊約的末期

瑪加伯時代的危機使舊約到達最後一站，其時先知話最後一次說出，但已是在一個新的方式下，

即在默示錄體裁下。達尼爾書（一六五年前後）的作者事實上就是用這種文學類型來向被迫害的猶太人傳報安慰的訊息，除了用末世的神視說出其許諾外（達二；七—十二），他還加上許多訓誨式的敘述以支持其教訓（一；三一—六；十三—十四）。當時的猶太主義頗喜愛這一類的敘述：艾斯德爾傳所寫的便是一個典型的天主子民得救的實例；友弟德傳稱這一次宗教的和用武力的抵抗，可能影射着瑪加伯的起義。其實，安提約古厄不法王的迫害及其後的聖戰，在事情發生後不久，就有著作予以報導，那就是在不同的名義下受到希臘史學影響而寫成的瑪加伯上下二書。最後再加上含有不同片段的巴路克，及成於公元前第一世紀的亞歷山大里亞的智慧篇，我們就有全部亞歷山大里亞的猶太主義所承認的聖經，也就是以後宗徒的教會所承認的聖經。

從此以後，猶太人的宗教文學將在聖經之外發展，表示着道理的進步還在一個生活的傳統裏進行，但多次已爲作者或蒐集者所屬的黨派精神所歪曲。有一羣勉強湊合起來的偽經呈現出不同的相似特點，有的近乎安色尼潮流（厄諾客，各種喜年書，十二族長的遺囑，梅瑟昇天），有的近乎法利塞主義（撒羅滿聖詠，厄斯德第四書，巴路克的默示錄）。安色尼人的著作因了谷木蘭手抄本的發現今日已易於接近（有該派別的規則，大馬士革文件，各種聖經詮釋）。亞歷山大里亞的猶太主義，除了聖經的希臘譯本（七十賢士）以外，還有一大套自己的文學，其中以哲學家斐洛的作品爲主。最後由公元第二世紀以來，在法利塞學士的支持下，猶太拉比（老師）蒐集了一些更老的傳統（是爲米市納，即法學薈萃，其詮釋形成塔耳木特；還有米得拉市，即聖經演義，及大爾古木，即阿拉美文的聖經講解）。這些作品固然不再是聖經，但它們至少描繪出新約誕生的生活背景。

新約

耶穌沒有留下任何著作。祂將其教導及實現我人救恩的事跡回憶都交給其弟子的活記憶中。因此

總不可忘却，在新約正典的文學源頭，有這口頭傳統的存在，這傳統不是交給一羣烏合之衆讓他們任意安排，而是一開始就有其作證的結構，作證的人會受耶穌的託付將祂的訊息傳遞下去。宗徒時代的任何著作多少都從此一傳統而來。新約著作發展的時長要比舊約短的多：只有一世紀的三分之二。雖然如此，新約諸書仍有很不同的面貌，與一般聖經本所編排的邏輯分類並不盡同。

一、對觀福音及宗徒大事錄

我們所有的基督信仰的最早文獻原是宗徒書信，但這些書信假定一個先存的福音傳統，就是那個最後落筆於前三部福音，另一方面也落筆於若望福音的同一傳統。一個來自第二世紀的傳統肯定第一部福音是由瑪竇用「希伯來文」（實際上是阿拉美文）所寫。但這部作品沒有保存下來，我們只能猜測它臨在於三部對觀福音的幕後。既然耶路撒冷的基督徒團體很早就用兩種語言（宗六），那麼福音的資料應該是在兩種形式下（即阿拉美文與希臘文）傳遞下來。宗徒大事錄的演講詞（二22—39；三12—16四9—12五29—32十34—43十三16—41）給我們提供宗徒宣講的一個最老方式，這方式給我們指出了重要的一點：各種資料在怎樣一個普遍的畫幅裏蒐集在一起，為給人介紹耶穌，這位人類的救主。是這一格式支配着馬爾谷福音的進展。反映着伯多祿宣講的這部福音，以一個更老的文獻作根據，大約成於六五至七〇年之間。在以後的十年中路加的著作相繼問世，這著作要比馬爾谷的廣泛的多，因為它包括兩部書：一方面，有按照見證人的記憶介紹主耶穌的福音；另一方面有宗徒大事錄，描述救恩的訊息由耶路撒冷傳至外邦世界，直至其首都羅馬。這兩部書形成一個整體，其神學教導的意向比馬爾谷福音還要明顯。正典中的瑪竇福音與古傳統所說的那部最老的瑪竇著作一定有密切的關係，但如今已擴大很多，並全部重新調整，這一番工夫在其年代及教誨的意向向上與路加是平行的。

可見福音書形成的過程邀請人在讀福音時要分兩個層次：最後編寫的層次，其間，事實的描述，

耶穌言語的選擇及表達方式，都為每位作者所固有的道理觀點所支配；宗徒傳統的層次，由之每位福音作者吸收其資料，這些資料在被蒐集之前每每已經有其固定的文學型態。由這最早的層次始，神學的反省即已臨在，因為宗徒們的見證不是一個毫無利害關係的過去的描寫，而是要培養人們的信仰，為此它必須將其說法配合基督徒團體的精神需要，盡其在教會生活中的一份重要任務，而將在耶穌的言語和行動中所啓示，並在其生活、死亡及復活中所實現的救恩奧秘揭露出來。

二、宗徒書信

由上述得知，無論是口授的或部分書寫的福音傳統，比宗徒時代給我們留下的其他著作——書信都更早。這些書信並不是抽象的和系統的神學論著，而是一些應時的作品，與宗徒們及其直接弟子的牧民行動密切相關。

第一批是保祿書信，為這些書信宗徒大事錄提供一個十分可貴的歷史框架，這些書信將聖保祿在外邦人中的使徒工作分成幾個段落。在第二次傳教旅途中所寫：致得撒洛尼人前後書（五一年）。在第三次旅程中所寫：致斐理伯人書（五六年左右；另有人認為是六一—六三年左右），致迦拉達人及致格林多人書（五七年），致羅馬人書（五七—五八）。在羅馬坐監時（六一—六三）所寫：致哥羅森人書，致費助孟書，及致厄弗所人書。此外還剩下「牧函」，關於這三封書信宗徒大事錄不再提供框架。在弟前及鐸中反映着保祿的最後傳教工作；但弟後又假定保祿曾再次坐監，是他殉教的前奏。這三封書信所帶來的文學問題相當微妙：它們至少假定一位秘書的手筆，這位秘書雖在思想上有賴於保祿，但確曾留下他自己的書寫體裁。致希伯來人書信的情形却不同。古代傳統固然常將它與保祿著作放在一起，但此信作者的文格及思想的創新顯然與保祿大異其趣，而顯露其亞歷山大里亞的來源。此信的寫成應在公元七十年以前，因為信中好似不知耶路撒冷的毀滅及聖殿禮儀的結束。

另一批所謂的公函性質參差不齊。伯多祿前書的編者自稱息耳甘諾或息拉，即保祿的老伙伴（伯前五12）。此信的背景是奈龍皇帝的迫害，伯多祿在此教難中遇害。雅各伯書被歸給「主的弟兄」，他在公元四四年以後是耶路撒冷團體的首席；信的內容像是一個宣講片段的集子。猶達書已和一些危害基督信仰的假學士爭鬪，其背景可能是七〇至九〇年。伯多祿後書引徵猶達書的材料，其編者與宗徒時代已相距甚遠；信中的伯多祿見證只是間接的，即經過一位弟子的手筆。

三、若望著作

最後應將歸給若望使徒傳統的著作集在一起。默示錄好似是這一批著作中最古老的一部，但它可能發行過多次，每次有所增添，一次是在七〇年以後，另一次在九五年左右，即多米底拉教難的時期。默示錄的類型由達尼爾書開其端，在新約其他著作中偶然也能遇到：即在福音（谷十三平）及保祿書信中（得前五；得後二；格前十五）。若望二書及三書雖然只是兩張簡短的便條，但一書却像是一個宣講集，其中非常新穎的神學思想是以很明顯的閃族方式鑄造而成的。這同一格調也出現在第四福音中，此福音蒐集在成書之前曾是宣講的資料。古老的見證（第二、第三世紀）以之為第一世紀即將結束時的作品，因此其中耶穌的話及其生活的記憶並非以原形出現，而是經過很前進的構思，其間作者的神學及他所介紹的資料揉合在一起。作者對基督信息及奧跡經年累月的默想，使他能將其所報告的事實的深意、及其所復述的言語的內蘊清晰地點出。由若望傳統所產生的各種著作在語言及格調上彼此有所不同，這使人推想這些著作的最後出版是經由若望弟子的手。

這樣，新約蒐集了宗徒們的作證，好讓教會在以後的世世代代中得以享用。宗徒們是天主啓示的管理人，他們將由基督領受，因聖神而了解的啓示，首先託付給基督徒團體的活記憶。這份遺產便在各教會內忠實地傳遞下來，所經過的孔道就是禮儀、宣講、及教理講授，這些活動的形式及內容很快

就固定下去，不再有多大變化。以後各世紀的教會在發展其基本信道時總離不開這整體的架構。但由這架構出發，遠自宗徒時代，就已有因默感而寫的著作，永遠固定了宗徒見證的主要線條，給予生活（的傳統一個準繩，從此這生活的傳統不離此準繩一步。

PG(房)

1 天主 (Dieu)

聖經中沒有關於天主的專論，聖經之於天主，不像描寫一個普通的對象那樣，退後一步，保持距離，聖經也不要求我們談論天主，而要我們傾聽天主講話，並以讚頌祂的光榮，以待奉祂來回答天主。在恆心服從天主，感謝天主的條件下，人才可以有條有理地陳述天主在聖經中、關於祂自己所說的一切。天主在舊約和新約中，因為是藉先知和祂的聖子向我們說話（希一1f），祂在談及自己時，方式不同。舊約和新約在這個問題上，彼此間的不同要比在任何其他問題上大，因為「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裡的獨生子，身為天主的，祂給我們詳述了」（若一18）。固然我們應當擴棄一種異端說法，說舊約中的天主是報復的天主，新約的天主是慈祥的天主，兩者對立；但我們仍應堅持，只有耶穌可以給我們揭示新舊兩約中惟一天主的秘密。

舊約

一、無始之始的天主

天主「起初」就存在（創一1；若一1），天主的存在是一個最初的事實，不得不接受而不需要任何解釋。天主既無起源，也無變動發展。那些用古代東方宗教中眾神的產生來解釋創造世界的各種神學理論，都和舊約沒有任何關係。

因為惟有天主是「元始與最終者」（依四一4；四四6；四八12），世界全是天主的工程，是祂所創造。

因為天主是元始，祂不必先自我介紹，祂就逼迫人的心神接受祂就是天主這件事實。聖經上任何地方也找不到什麼跡象，可以說人發現了天主，或者說，人因為自己的努力漸漸肯定了天主的存在。認識天主，就是為祂所認識（參閱亞三2），發現天主，就是站立在天主自己存在的泉源處，縱然要逃避天主，也仍然會感到天主的視線在追蹤自己（創三10；詠一三九7）。

因為天主是元始，所以從天主讓人認識祂的時刻開始，祂的位格、祂的反應、祂的計劃都已顯然可見。雖然關於天主我們所知甚少，可是，從發現天主時起，已經能夠確知，天主願意做一確定的事，很確切知道自己的目的，也知道自己所做的是什麼。

天主的這種絕對「元始性」以兩種相輔相成的方式表現在梅瑟五書的傳統中。一種是所謂的雅威派傳統，這一派主張天主在世界起始時已經存在，而且遠在天主在焚燒着的荆棘中顯現給梅瑟以前，天主已經有意完成祂的惟一的計劃。另一種是所謂厄羅派傳統，這一派與前者不同的是：它特別強調天主將自己的名字啓示給梅瑟時所帶來的新東西，同時也指出，天主已經在不同的名稱下讓人認識祂，這些名稱普通都是天主聖名「巴」的別號。梅瑟如果以前對天主沒有任何認識，也不能以雅威為真天主。人性認識的天主和由

啓示認識的天主，是同樣的天主，也就是人的心神一經啓蒙便意識到的那個天主。這在聖經中到處可以得到證實，聖經直接而經常地把「雅威」——將自己啓示給以色列的天主和「厄羅亨」——列邦所能認識的天主認為是同一的天主。

因此，無論什麼時候雅威要顯示自己，常常用 EL 或 ELOHIM 來給自已下定義，而且與這名字所引起的一切稱呼連用：「我是你父親的天主」（出三⁶），「你們祖先的天主」（出三¹⁵），「你們的天主」（出六⁷），「慈悲寬仁的天主」（出卅四⁶），「你的天主」（依四一¹⁰；四三³），或簡稱「天主」（列上十八^{21 36 f}）。在天主的名稱和雅威的名稱之間存有一種生動的關係，一個內在的辯證關係：爲了能夠將自己啓示於人猶如雅威，以色列的天主將自己定義爲天主；不過，在祂將自己作爲雅威啓示給以色列人時，祂以一種絕對新穎的方式說出來，誰是天主，天主是什麼。

二、厄耳 EL、厄羅亨 ELOHIM、雅威 YAHWEH

EL 通常用作 ELOHIM 的同義字，意義上比後者略爲陳舊而較有詩意；EL 和 ELOHIM；像我們用的神字一樣，是一普通名詞，泛指一切神祇，同時却也是一固有名詞，指天主唯一的位格並說明天主是怎樣的。ELOHIM 是複數；並非是一個「尊位多數」（PLURALIS MAJESTA-

TIS），在希伯來文中根本沒有「尊位多數」，也不是一個多神教的遺迹，因爲在以色列的心理中對這樣重要的問題，如此含糊，是不可思議的。這一個複數形式的字義可能來自閃族的普遍觀念，他們以爲神是具有各種力量的羣體。

1. EL — EL 是以色列以外的民族認識、並崇拜的對象。EL 作爲一個普通名詞幾乎指所有閃族的神祇；作爲固有名詞則指一個大神，這個神存在於世界的西部，特別在腓尼基與客納罕地區，而且似乎是至高無上的神。究竟 EL 在原始閃族中曾經是個共同敬禮的、最高、唯一的神？抑或敬禮他的那個宗教，雖然純潔，但却脆弱，以後受到了一種具誘惑力而又邪惡的多神教排擠？或者他曾經是最高神，而且是閃族各不同部落的領袖，不過雖然他是每一個部落的惟一神，他却並未能使自己得到獨一無二的位置，反而在與別的團體發生衝突時，漸漸淪落爲異教衆神廟中各種不同神祇中的一個？這段歷史是模糊的，確定的事實是：聖祖們用各種不同的別號來稱呼天主，如：EL ELYON（創十四²²），EL ROI（創十六¹³），EL SHADDAI（創十七¹；卅五¹¹；四八³），EL BÉTHÉL（創卅五⁷），EL YOLAM（創廿一³³）等來稱他們的神 EL；而特別是 EL ELYON，意即撒冷王默基塞德的神，這 EL 和亞巴郎的天主是一個神（創十四^{20 ff}）。這個事實不僅證明以色列的天主是「審判全地的主」（創十八²⁵），而且證明天主願意在以色列民以外也被承認爲真天主，而且受到正式的崇拜。

不這，這種承認是例外的：大部分的情形是：外邦人的衆神不是神（耶二二；列下十九—18）。EL/ELOHIM 也只有在他以雅威的名義將自己啓示給他的人民時，才能够被認爲是真天主。雅威的獨一無二的位格給予天主的面容以堅定性和生命，因爲天主的面容常多少呈現蒼白無生氣，並因各種外教主義的影響，經常被改頭換面。

2. 雅威——天主用雅威一字啓示，天主是什麼、作什麼、天主的名字以及他的行動。他的行動令人驚異，未之前聞，他的名字奧妙神秘。天主作爲「E」是在一個親切的地區，以簡單而接近的方式將自己顯示給聖祖，作爲雅威將自己啓示給梅瑟時，却是在曠野中，在流亡放逐的艱苦境遇中，在令人畏懼的火形下（出三一—15）。而在出谷紀卅三¹⁸—²³；卅四1—7所記載補充性的啓示，也一樣的令人恐怖。可是這一神聖得令人敬畏的上主，也是忠信與救援的天主。祂紀念亞巴郎及其後裔（出三六），知道希伯來人在埃及的苦況（出三七），決心解救他們（出三八），並使他們獲得幸福。祂用以顯示自身的名字雅威，與祂所作所爲的，名副其實。誠然，這名字本身含有一個奧秘，這名字本身意味著某種不可企及的東西：「我是自有者」（出三十四）；沒有誰可以逼迫祂，也沒有誰可以透視貫穿祂。可是祂也表現出一種積極的東西，即一種非常積極行動的和關注的臨在，一種無法加害和解放的力量，一種堅貞不渝的許諾：「我存在」。

三、天主論自己

天主以第一人稱作啓示，說「我存在」時用 EHYEH，人們則用第三人稱作爲回聲，稱天主爲雅威。這一個說出一切的名字，天主會親自以祂自己所用的各種方式加以詮釋。

1. 生活的天主——天主所說的「我是生活的」這種說法大約來自厄則克耳先知晚年的創作；無論如何，它是來自以色列信仰很古老而且很普遍的反響：「上主永在」（民八¹⁹；列上十七¹）「永生的天主」（撒十七²⁶；列下十九¹⁶……）。這一說法表現出，人在面對天主時所有的印象，對天主那獨特積極的臨在，天主那直接而完備的自動自發行動的印象：「祂總不疲倦，絕不因乏」（依四十二），「不打盹也不會睡着」（詠二二—4），在祂的人遭難時，祂反應的快速等（撒十七²⁶；歐二一；達六²¹）。在曷肋布山上，當祂啓示祂的名字時，祂很清楚表現出祂生命力的強烈和祂對自己事業的熱忱關注：「我看見……我聽見……我已注意……我決意……我派你」（出三七—10）；那「我存在」雖是準備上面天主所要說的，其本身所有的動力並不比它們稍弱。

2. 神聖的天主——「吾主上主指着自己的聖德起誓」（亞四²），「我是聖者」（歐十一⁹）。這種不能抗拒而非常內在的活力，這種既吞噬生命而又給予生命的熱火就是天主的聖德。上主是神聖的（依六³），祂的名字是神聖的（亞二⁷；肋廿³；依五七¹⁵……）而且祂的聖潔光輝可以使祂的子民聖潔（出十九⁶）。天主的聖德在祂面前展開一

條鴻溝，任何受造物都無法逾越；誰也不能承受天主的接近，天搖地動，山岳搖搖欲墜（民五4f；出十九16……）所有有血肉的都顫慄，不僅自視喪亡的罪人，連毫光閃閃的「色辣芬」也不配出現在天主面前（依六2）。

3. 「我是一個忌邪的天主」（出廿5）——天主的忌妬構成祂內在生命的強烈的另一面。忌妬是一種熱情，天主無論做什麼，接觸到什麼，都具有這種熱情。祂不能容忍一個「生手」來褻瀆祂認為有價值的東西，祂所關切所「祝聖」所聖化的一切。祂的任何事業都不容失敗（參閱出卅二12；則卅六22……），祂不能「將光榮讓與別人」（依四八11）。

當先知發現天主對待自己的事業的這種熱情，是一種丈夫對妻子似的情熱時，這一主題就取得了一種新的活力和新的內在意義，天主的忌妬有時候會是可怕的忿怒，有時候又似是極易中傷的柔弱。

4. 「除我之外，你不可有別的神」（出廿3）——天主忌妬的主要對象，是「別的神」，以色列民族的一神論既不是形上思想的成果，也不是政治上整合統一的結果，也不是來自一種宗教性的自然發展，而是一種信仰的肯定；這種肯定和信仰是在以色列民族中同樣的古老，這是說，以色列民族與所有其他民族一樣，確切相信自己是天主由所有民族中揀選的一個。這種信仰的一神論雖然會能長久容忍其他的神存在，如在摩阿布地區的革摩士神（民十一23f）；或以為在上主的產業範圍以外，不能敬奉雅威（撒下廿六19；列下五17）；但雅威從來不容許有其他神與祂競爭，全部以色列歷

史就是天主制服祂對手的歷史，從埃及的神、客納罕的巴爾神、亞述與巴比倫的國神一直到祂最後的勝利，即把假神的虛無全部揭露出來。祂的勝利雖然往往由奇跡完成，不過，這種勝利本質上當然還是信仰的勝利。耶肋米亞在宣佈猶達與耶路撒冷要徹底毀滅時，用一種很簡單的肯定口氣指出外邦人的神「並非真神」（耶二11），而是「非神」（耶五7）。在放逐中面對令人目眩的偶像崇拜，以色列這被人征服、受屈辱的民族，由肺腑中發出了決定性的信心：「在我以前，沒有受造的神；在我以後，也決不會有。我，只有我是上主，我以外沒有救主」（依四三10f……）。這些話顯然是記憶葛肋布山上的事件，而這些文字雖截然不同，精神思想的貫通性却很有意思：雅威是惟一天主，因為惟有祂能救援，祂是「元始與最終者」，常常存在，常常關注一切。偶像崇拜如果想反對天主，給予祂致命的打擊，就只有將天主救人的能力和救人的意志看成問題，只有否認天主常常臨在，常常行動，否認祂是雅威。

5. 「我是天主而不是人」（歐十一9）。天主和人絕不相同。祂是神，而人是血肉（參閱依卅一3），似草，必枯萎，必凋謝（依四十7f）。這一分別是那麼基本，致使人在詮釋時常常錯誤。在天主的德能裏人固然看到祂的效力。却不看祂心地的忠信（戶廿三19）；在天主的聖德中，人只看見人間無法逾越的距離，而不去體味天主同時是近在咫尺並溫柔慈祥的：「我是在你中間的聖者，不是伏於城門的仇敵」（歐十一9）。天主那無可思議的超絕使祂一方面是

「最高者」，「居於高處及聖所」，但是，另一方面祂也是「與懺悔和心靈謙卑的人在一起」的那位（依五七15）。祂是全能的天主，也是貧窮人的天主，天主藉風雨雷電。（出十九18 ff），也藉輕微細弱的風聲說話（列上十九12），祂是無形可見的，連梅瑟也未看到祂的面容（出卅三23），可是，爲把自己啓示給人，天主把自己內心的秘密給人，以感動人心；祂不許人爲祂繪影繪形，免得人走上偶像崇拜的歧路，可是祂給我們的想像力，以很具體的方式，提供祂的真正面貌。祂是「完全別的一位」，誰也不能同祂比擬（依四十二5），可是，祂仍是處處爲家，爲我們大家毫不陌生。祂的反應和態度可以用我們最熟習親切的態度表情來解釋：祂親手用地上的灰土「形成」了人（創二7），天主關上了諾厄方舟的門（創七16），爲保證方舟內的人與動物一個也不喪亡。祂有勇猛戰士的氣概（出十五3……），也有牧羊人對自己羊羣的慈愛關切（則卅四16）。祂執掌萬有，而對叢爾以色列有國主對他心愛葡萄園的愛（依五一7），有父親的慈愛（歐十一1），有母親的慈愛（依四九15）還有熱戀中的男子的愛（歐十二16 f）。擬人的說法固然可以顯得很幼稚，可是它們往往以極深刻的方式把真天主的本然面貌的一部分表現出來：既然天主照祂自己的肖像造了人，祂當然也可以藉人的反應來顯示自身。如果天主在沒有家世、沒有妻室、沒有性別等方面與人不同，這並不能說祂次於人，相反地，天主是我們對於人應有的那個理想，而且是人類能够攀登的最高圓滿境界：「天主不像人能失言，不像人子能反悔」

（戶廿三19）。天主常超越我們，而且常常在我們最意想不到的地方。

四、人給天主的名字

舊約中的天主也在那些認識祂的人的態度上，在他們給祂的名字上顯示出來。首先，似乎可以把團體禮拜中所用的正式名稱與私人虔敬的稱呼加以區別。事實上，這些名稱在公私敬禮中用法相同。天主是「以色列的磐石」（創四九24；撒下廿三3……），也是「我的磐石」（詠十八3 f；一四四1）或只簡稱「磐石」（詠十八32），稱「我的護盾」（詠十八3；一四四2）也稱「我們的護盾」（詠八四10；八九19），稱天主爲：「人民的牧者」（米七14），也稱「我的牧者」（詠廿三1）。這都證明人和天主的接觸是個人的，而且是生活的。

這些稱號都是令人驚奇的單純，都來自熟習的事實和日常生活。埃及人和巴比倫人向神所加的無量數的稱號，聖經都沒有。以色列的天主雖然是無限偉大的，但也常常近在咫尺，可聞其聲。祂是至高者（Elyon）、永生者（Olam）、聖者，同時却也是那「看着我的天主」（El Roi 創十六13）。幾乎祂所有一切名稱，都來自祂和祂的人之間的關係：祂是「以色列的恐怖」（創卅一42 53），是「雅各伯的大能者之手」（創四九24），是「亞巴郎的天主，依撒各的天主，雅各伯的天主」（出三6），是以色列的天主，我們的天主，我的天主，我主。甚至聖者的稱號，本來是把祂和

一切有血肉者截然分開的，在祂的口中也成了「以色列的聖者」（依一4……）而使這只屬天主所有的聖德，也屬於天主子民以色列所有。盟約的奧秘似乎就存在於天主與以色列互相含屬的關係中，也是在這關係上，天主與祂的獨一聖子吾主耶穌基督結合為一。

新 約

一、在耶穌內走向天主

天主在耶穌內以一種決定性的方式、徹底圓滿的方式顯示了自己：祂將自己的兒子賜給我們，祂再也沒有什麼可以保留的，也沒有什麼可賜與的了（參閱羅八32）。教會最基本的確切信念，光照着全部新約的發現，就是知道天主藉耶穌的生活、死亡、復活完成了祂最大的工程，從此以後人人可以接近天主。天主這個獨一無二而且具決定性意義的工程因各種觀點的不同而有不同的名稱。最古老的說法是：「天主已把你們所釘死的這位耶穌立為主，立為默西亞了……這恩許是為你們和你們的子女，以及一切遠方的人」（宗二36—39），藉着祂，天主要「賜給以色列人悔改和罪赦」（宗五31）。這種說法看來似乎很平凡，但是，它們雖不十分明顯，却已比得上保祿所說內容極其豐富的話「天主的奧秘——基督」（哥一17；二2），「藉着祂，我們雙方在一個聖神內，纔得以進到父面前」（弗二18；三12），或若望所說的「從來沒有人見過天主，只有那在父懷裏的獨生者，

祂給我們詳述了」（若一18）。基督徒的信仰從教會的第一天起便知道，天主在人人身上把天主——天主的住所開放（宗七56；若一51；參閱谷一10），以不同方式，不同名義「天主的正義顯出」（羅三21），藉着耶穌「獲得了和好」（羅五11；弗二16），「我們的面容反映主的光榮」（格後三18）「認識天主」（若十七3）。這種種說法，基本上都指示同樣的一種基督信仰的經驗：天主是近在咫尺的，天主以一種空前絕後的能力和愛情的證明，在耶穌身上，給每一個願意接納祂的人，顯示自身。

因此，藉信仰屬於基督和認識天主是一回事：「永生就是：認識你，惟一的真天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七3）。人，無論來自猶太教或異教，是由於理性，或藉以色列的傳統，面對着在耶穌身上所發生的一切時，他要發現天主的真正面容和天主的生活的臨在。

二、真天主的啓示在耶穌內

1. 偶像崇拜者——崇拜偶像的人被保祿置於福音面前時（羅一16）會發現在基督身上有天主的真正面貌和他個人的罪惡。基督的福音揭露外教人智慧邪惡的假面具，這種偽智慧「將不可朽壞的天主的光榮，改歸於可朽壞的人」（羅一23），同時他也揭發這種邪惡的泉源，即「崇拜事奉受造物，以代替造物主」（羅一25），「不予造物主以光榮」（羅一21）的事實；也揭發這種關係人命運的後果：自輕自賤與自取死亡（羅一32）。如果外教人「離開偶像」……為等

待耶穌，他要發現「永生的真天主」（得前一⁶）；在基督的面容上他重新找到天主的那種光榮（格後四⁶）；那因了罪而失去的光榮（羅三²³）。

2. 爲那摸索着尋求天主的人（宗十七²⁷）以及那靠天主智慧而認識天主的人（格前二¹；羅一²⁰），他在基督身上所有的發現，一樣的新穎，轉變也一樣深刻。當然，在耶穌的天主身上他尋獲天主的「本性」，那永恒、不變、全能、全知、無限善良而又可愛可親的本質。不過，天主的這些屬性，不是靠形上學的顯明論證得來，而是天主自發自動給我們宣告祂的恩寵並轉面垂顧我們（見戶六²⁵）時所發的神秘的光輝所致。祂的全知成爲個人的注視，能透視我們最深的秘密（瑪六^{4 ff}），知道我們心底深處的一切（路十六¹⁵）；祂的全能是祂的財產，祂能「從這些石頭給亞巴郎興起子孫來」（瑪三⁹），「叫不存在的存在」（羅四¹⁷），不論是讓萬物產生，亞巴郎得子，或是使主耶穌由死者中復活（羅四²⁴），天主的能力是完全一樣；祂的永恒就是祂的忠信，祂常守信用，常保證祂的許諾實踐，祂的永恒就是祂自創世以來給祂的人所預備的國度（瑪廿五³⁴）；祂的善良是前所未聞的奇跡，「天主先愛了我們」（若一，四^{10 19}），當我們還是祂敵人的時候（羅五¹⁰）。代替那對天主的自然的認識——無論它如何真實，不過是這世界較深的知識而已——有耶穌基督的啓示所設置的天主直接的臨在及和人擁抱的生活的天主。認識天主原來就是爲天主所認識（迦四⁹）。

3. 等待天主的猶太人，已經認識祂。天主在揀選猶太人

時，就給了他一種使命意識：在盟約中，他接收了對他存在的關心；藉祂的先知，祂果然向他說了話（希一¹）。天主在他面前作爲一個有生命的存在要他和祂交談。不過，這種交談應當達到什麼地步，天主那方面應當做什麼，人應有什麼答覆，舊約並不能說明。舊約時代，天主和祂最忠實的僕人中也有距離。天主是「富於慈愛忠誠」的天主（出卅四⁶），祂有丈夫的熱情，父親的慈愛，這些圖像固然可以使我們約略認識天主，不過在這些圖像後面究竟還有什麼真實事項，天主爲我們還保留着什麼秘密呢？

這秘密在耶穌基督身上揭示出來了。在耶穌面前有一種判決進行着，即是人心分爲兩個陣營：那些不肯信耶穌的人，固然可能以耶穌的父親爲「我們的天主」，不過實際上他們並不認識祂，他們只是說謊而已（若八^{54 f}；參閱八¹⁹）。那信耶穌的人，却不再爲任何奧秘所阻撓，更好說，他們已沉浸於奧秘本身之中，已在天主的不可貫穿的奧秘之中，他們可以說面對奧秘到了如數家珍的地步，天主聖子給他們介紹這奧秘：「凡我從父聽來的一切，我都顯示給你們了」（若十五¹⁵）。耶穌不再以圖像，不再以比喻對他們說話，而明白地向他們講有關父的一切（若十六²⁵）。他們不必再提出什麼問題（若十六²³），心裏也不必煩亂（若十四¹），弟子們「已經看到父」（若十四⁷）。

4. 天主是愛——天主的奧秘是（若一，四^{8 16}）：除非經過耶穌無法達到，而且必須在耶穌內認識「天主對我們所懷的愛」（若一，四¹⁶）。固然舊約可以多少預感到愛是

最重大的誠命（申六⁵；瑪廿二³⁷），是最高的價值（歌八^{6f}），而且，應是天主最精確的定義（參閱卅四⁶）。不過，究竟還是人所創造的語言，所用的圖像——假借來影射事實真象。在耶穌身上天主自己給了我們決定性的，絲毫不容置疑的證明，證明那全世界命運所繫的事件是天主愛情的行動。由於天主把祂的「愛子」為我們犧牲了（谷一¹¹；十二⁶），祂給我們證明了（羅五⁸），祂對我們的基本態度是「愛世界」（若三¹⁶），而且根據祂這最高，決不再撤銷的行動，祂以祂對自己惟一聖子的愛愛了我們；為使我們也具有以祂聖子對祂所有的愛去愛祂，祂贈給了我們那使父子合一的愛，即是祂們所共發的聖神。

三、天主的光榮在耶穌面容 上映現

基督的教會確信，自己具有達到天主奧秘的途徑，並不是來自一種演繹法；當然，人的理性可以對此有所解釋：「那位為我們眾人把自己的兒子交出來，豈不也把一切與他一同賜給我們嗎？」（羅八³²），不過，這種推理並不是因為它的合乎邏輯而有力，而是因為它來自天主的絕對啓示，永生的聖言成爲人而臨在我們中間，使我們在血肉中生存的人，獲得天主的這項啓示。在基督身上「天主對人的慈愛出現」（鐸三⁴），「那位從來沒有人見過的」（若一¹⁸），耶穌不僅給我們描繪了祂，不僅給我們一種正確的觀念。耶穌還是「天主光榮的反映，是天主本體的眞像」（希一³），

祂使我們看到天主，使天主成爲我們感覺認知的對象：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四⁹）。可是，這並非說，耶穌只是天主聖父的複製品——即使是完美的一個——只是天主聖父完全神似的翻版。作爲獨子，祂在父內，父在祂內（若十四⁴⁰），耶穌除非轉向天主，除非與天主父取得連繫，除非從聖父接受鼓勵，除非將自己全部行動導向天主，祂連一個字也說不出，連一件事也做不成（若五^{19f} 30）。正如祂非注意聖父，祂什麼也說不出，除非祂與天主父取得連繫，祂什麼也不能做（瑪十一²⁷）。在耶穌所行的一切、所是的一切上都有天主聖父的臨在和愛情；這裏有祂位格的奧秘在，有祂面容所反映出的光榮之奧秘在（格後四⁶），這光榮也透露在祂全部的作爲上。

四、吾主耶穌基督的父

耶穌基督的父，是祂的天主。耶穌轉向天主時，常以兒子所特有的親切與直接，天主是祂的「阿爸」。可是，祂也因此是祂的天主，因爲天主聖父所有的天主性，不是從別處得來，祂把全部的圓滿的天主性交給聖子，聖子是祂自永遠所生；也把這圓滿的天主性交給聖神，在聖神內父子結合爲一體。這樣耶穌啓示我們聖父與天主的同一性，啓示我們天主的奧秘，天主三位一體的奧秘。聖保祿曾經有三次重複過這種說法——表現這一啓示的說法：「我們主耶穌基督的天主和父親」（羅十五⁶；格後十一³¹；弗一³）。基督啓示給我們天主三位一體的奧秘，所用的是惟一的可能爲我

們開放的途徑——如敢這麼說——而且我們已經被天主預定要用這途徑，即天主照自己的肖像創造了我們，建立起我們和天主的親屬關係。

因為聖子在父面前是受造物的圓滿的模式，祂啓示給我們那位讓眞智慧認識祂，並會將自己啓示給以色列的天主的肖像。耶穌基督的天主具有舊約天主顯示出來的那些特徵，是那樣豐富，那樣奇特，決非人可以想像。祂爲耶穌，勝過爲我們中任何人，是「元始與最終者」，是出發點和歸宿，祂解釋一切，一切由祂開始，祂的意志在任何環境中都能達成，而且常常滿足。祂是神聖的，惟一善的，惟一主的。祂是獨一無二的，面對着祂，什麼東西都不算數，耶穌爲揭示祂的偉大，「爲叫世界知道祂愛父」（若十四³¹），奉獻了受造物所有的一切光輝，抵抗撒殫的惡勢力，承擔起十字架可怕的苦刑。祂是生活的天主，時常關心祂一切的受造物，對祂的子女充滿慈愛。使耶穌燃燒起來的，是天主的愛火，要燃燒祂，直到祂把天主的國完成交付給父的時候（路十二⁵⁰）。

五、天主是神

天主聖父與天主聖子在天主聖神內相遇。在天主聖神內，耶穌聽天主聖父向祂說：「你是我的兒子」，而得到祂的喜樂（谷一¹⁰）。在天主聖神內，祂讓祂爲兒子的喜樂升向聖父（路十^{21f}）。正如耶穌基督非在聖神內與聖父結合不可，祂除非也同時啓示給我們聖神，不能啓示聖父。

當耶穌基督啓示天主聖神是天主的一位時，祂也啓示了

「天主是神」（若四²⁴）以及這句話的意義。父與子在聖神內結合時，不是爲了享受彼此互相據有的喜樂，而是爲了互相授與；這是說，天主三位的合一是一種贈與，這贈與產生出贈與。如果聖神是一種贈與，而且給予父子的合一一種贈記。那麼它就意味着，天主聖三在祂們的存在中就是自我的贈予，那麼祂們共同有的本質：就是贈與自己，互相存在。而生命的活力，發表自己的力量，自由等正是精神的素質。說天主是神，因此意味着：天主就是全能，祂能管制一切，祂是自身的無上肯定，而且是全燄的自我奉獻。這又意味着，天主在據有祂的受造物時，正是使它們各以其最原初的意義存在。因此，說天主是神決不只是說天主非物質，而是說，天主不受任何限制，沒有任何條件束縛，天主是永恆常新，而且每時每刻都是生命與共融的新穎而無損的力量。

JG (狄)

2 聖(見卷11)(holy saint)

3 生命(vie life)

天主是生活的，祂召叫我們獲得永生。聖經從頭至尾，藉它對各種不同形式的生命所有的深刻感受，以及它對天主所有的極純淨的看法，給我們啓示：人以不懈的希望所追求的生命是天主的一個神聖恩惠，在這恩惠中天主使祂的奧秘

和慷慨大放光明。

一、生活的天主

呼求「生活的天主」(蘇三10；詠四二3……)自薦為「生活天主的僕人」(達六21；列上十八1015)，因「生活的天主」起誓(民八19；列上十九6……)，不僅是宣稱以色列的天主為一強有力且有行動的天主，而且是給與祂許多名稱中祂最堅持的一個(戶十四21；耶廿二24；參見則五11……)，是記起祂非常的活力，極度的熱情，「祂總不疲倦，決不困乏」(依四十三)，祂是「永遠的君王……不可抗拒的忿怒」(耶十10)，祂「永遠生存……拯救施援，在天上地下作出神跡和奇事」(達六27f)。聖經如此重視這名稱，即可說明生命在聖經中所有的價值。

二、生命的價值

1. 生命是寶物——生命出現於創造的最後階段，以完成創造的大業。第五天產生了「水中的大魚和各種孳生和蠕動的生物以及各種飛鳥」(創一21)。以後大地又產生了其他動物(一24)。最後天主方才按照祂的肖像，造了動物中最完美的人。天主為使這新生命的繁衍不絕，便祝福了它(一2228)。人之一生雖像服役(約七1)，但人仍準備捨棄所有，以保全性命(二4)。在地獄中的靈魂命運如此可悲以致渴望死亡，無非是那種聞所未聞極度不幸的側面寫照(約七15；納四3)。人的理想是得享高壽(參見訓十

7；十一8f)，生活在「活人地區」(詠廿七13)，並像亞巴郎似的「壽高年邁，得享天年，氣絕而逝」(創廿五8；卅五29；約四二17)。人熱望有後代(參見創十五16；列下四1217)，乃因子女是父母的依靠(參見詠一二七；一二八)並多少延續父母的生命。人也喜歡看到，在街市上有許多年邁的老人和幼童赤子(參見匝八4f)。

2. 生命是脆弱的——一切生物，包括人類，其生命是短暫的，生物本質上是有死有壞的。這生命實際有賴於呼吸，即一口脆弱的氣息，它不為意志所轄，微不足道的小事便能使之消滅(參見氣)。這氣息是天主的恩惠(依四二5)，仍持續不斷的附屬於天主(詠一〇四28ff)，「天主使人死也使人活」(申卅二39)。事實上生命是短促的(約十四1詠卅七36)，是一股輕煙(智二2)，是陰影(詠一四四4)，是虛無(詠卅九6)。人的壽命自古以來不斷縮短(參見創四七8f)。百廿歲或一百歲，甚至七十或八十已是最高的歲數(參見創六3；德十八9；詠九十10)。

3. 生命是神聖的——一切生命來自天主，但人的氣息却以非常特殊方式來自天主：為了造一個生活的靈魂，天主在人的鼻孔中吹了一口生氣(創二7；智十五11)，人死的一刻天主又將這口氣取回(約卅四14f；訓十二7；三19ff會一度猶豫不決)。因此天主自己保護人命並禁止殺人(創九5f；出廿十三)，連加音的性命也莫不如此(創四1115)。即便動物的生命也有某些神聖性；人可以吃動物的肉。但先應使血流光，因為「肉軀的生命在血內」(肋十七11)，血

是能呼吸的生靈之所在（創九4）；人在祭祀中是藉着血與天主發生接觸。

三、生命的許諾

1. 生命的法律——天主「不喜歡任何人喪亡」（則十八32），天主造人不為讓他死亡而是要使之生存（智一13f；二23）；天主曾為人立了天堂和生命樹，樹上的果實使人「永遠生存」（創三22）。即便應該禁止犯罪的人以自己的方法接近生命樹，但以後天主仍放棄保證給人生命。在等待藉聖子之死賜人生命的期間，天主給祂的子民提供了「生命的道路」（箴二19……；詠十六11；申卅五；耶廿一8）。

這些道路是上主的「法令和規定」；「遵守的人必因此獲得生命」（肋十八5；申四1；參見出十五26）；他將「獲享長壽，得到眼睛的光明和平安」（巴三14）。因為這些道路是正義的道路，而「正義引向生命」（箴十一19；參見二19f），「義人必因忠信而生活」（哈二4），反之惡人將由「生命書」上抹去（參見詠六九29）。這種生命在以色列列的盼望中，只是現世的長壽，然而，一如土地是上主所賜與祂子民的土地，同樣，如果以色列忠信不渝，天主便為之保留的「生命和長壽」（申四40……；參見出廿12），代表世上惟一的，「遠超地上一切國家」（申廿八1）的幸福。

2. 天主，生命之源——這生命雖完全活在世上，但首先並不由世物滋養，而由親近天主。祂是「活水之泉」（耶二13；十七13），「生命之源」（詠卅六10；參見箴十四

27），「祂的愛情勝於生命」（詠六三4）。義人也寧願一生居住在祂的殿宇中，勝似其他一切幸福，這裏在祂面前並用以稱頌祂而度過的一天，「勝過千日」（詠八四11；參見廿三6；廿七4）。對先知們說來，生命便是「尋求上主」（亞五4f；歐六1f）。

3. 死後的生命——以色列因罪而從死亡所得的經驗多於她由現世幸福生活所得的，然而即使由死亡中，以色列仍然發現天主不斷召叫她走向生命。厄則克爾在充軍的痛苦中宣稱天主「絕不喜愛惡人喪亡」，却召叫他「改邪歸正以便生存」（則卅三11）；他知道以色列好像一羣屍體，但他宣報天主要把氣息注入這些枯骨裏，牠們便要復活（卅七11—14）。依然在充軍時，第二依撒意亞默瞻上主的僕人：「從活人的地上被剪除……爲了我人民的罪過」（依五三8），「他奉獻生命作爲贖罪祭」，由於祂的死，「他看到後代延年益壽」（依五三10）。可見在罪惡與死亡不可分解的鐵律間存有一條裂痕：人能夠爲自己的罪惡而死，但仍能期待某種生命；人能夠爲自己罪惡以外的事而死，因此死亡而獲致生命。

安提約古·厄丕法乃的迫害證實了先知的觀點而指出人爲了忠於天主可以一死。這種爲天主而受的死不但不使人遠離天主，反而藉着復活引人達到生命：「天主要將靈魂和生命還給他們……他們要暢飲永不涸竭的生命」（加下七23—26）。他們從長眠的塵土中「將醒起來……發光有如穹蒼的輝耀」，迫害者却將沉淪於「永遠的恐怖中」（達十二2f）。

在智慧篇一書中，這種希望擴大並轉變了義人的全部生命：當惡人猶如行屍走肉「剛一出生，不復存在」時（智五13），義人們從現在起就「在天主手中」（三1）並將由天主領取「永遠的生命……光榮的王冠」（五15 f）。

四、耶穌基督：我是生命

因救主的來臨，種種許諾成了事實。

1. 耶穌宣告生命——對耶穌說來，生命是寶貴的，「比飲食更貴重」（瑪六25）；「救人一命」甚至勝過守安息日（谷三4 p），因為「天主不是死人的天主，而是活人的天主」（谷十二27 p）。祂本人醫治病人，復活死人，一如不能容忍死亡的臨在；如果祂在場，拉匝祿絕不會死（若十一15 21）。這種給與生命的能力表示祂有權力赦罪（瑪九6），祂並帶來不死的生命，「永生」（十九16 p；十九29 p）。這才是真生命，甚至可說此外別無「生命」（七14；十八31 p……）。爲了進入並獲得這生命，必須走窄路。犧牲一切財富，甚至肢體和現世的生命（參見瑪十六25 f）。

2. 在耶穌內方有生命——永生的聖言基督自永遠即擁有生命（若一4）。降生成人後，祂是「生命的聖言」（若一，11）；祂有全權支配生命（若五26），並把生命豐富的（十10）賜與聖父給祂的一切人（十七2）。祂是「道路，真理和生命」（十四6），是「復活和生命」（十一25）。祂是「生命之光」（八12），祂賜給活水，這水在接受它的人內成爲「湧流至永生的泉源」（四14）。祂是「生命之

糧」，祂賜給吃祂肉的人爲祂而生活，一如祂因父而生活（六27—58）。這要求人有信德：「凡活着而信仰祂的人永遠不死」（十一25 f），不然「便永不得見生命」（三36）；這信德須接受祂的言語並見諸實行，猶如祂本身服從聖父一樣，因爲「祂的命令便是永生」（十二47—50）。

3. 耶穌基督生命之王——耶穌所要求的，自己先實行；祂賜給人祂所宣告的。祂由於愛主愛人，甘心如善牧爲羊羣「捨命」（生命即靈魂）（若十一15 17 f；若一，316）。然而這是爲了「再取回它來」（若十七 f），一旦收回，便成爲「使人生活的神」（格前十五45），將生命賜與一切信仰祂的人。耶穌基督死而復活，是「生命之王」（宗三15），教會負有使命「向人民大膽宣講……這『生命』（宗五20）；這便是基督徒最初的經驗。

4. 生活於基督內——這出入死入生的過程，在信仰基督的人內重復着（若五24），「在祂的死內受洗」（羅六3），「由死中復活」（六13）「此後在耶穌基督內爲天主而生活」（六10 f）。現在他生動的認識父和父所派之子，這便是永生（若十七3；參見十四14）。他的「生命與基督一同隱藏在天主內」（哥三3），這天主是生活的天主，教友便是祂的殿宇（格後六16）。他以前只是外方人（參見弗四18），現在他得以分享天主的生命，即祂的本體（伯後一4）。他已由基督領受了天主的神，他自己的神便是生命（羅八10）。他不再受轄於肉體的束縛；他能安然無恙地透過死亡而永遠生活（參見八11 38），不再爲自己而生活，「却爲那爲他死

而復活的一位而生活」(格後五15)；對他來說，「生命就是基督」(斐一21)。

5. 生命吞滅死亡——在世上，基督徒越是分享基督的死亡並帶有祂的苦難，便越彰顯祂的生命，甚至波及肉體(格後四10)。凡有死的應為生命所吞滅(格後五4)；可朽的要穿上不朽，這種改變，對幾乎一切人來說，必先有肉體的死亡(參見格前十五35—55)。這死亡不但不鑑定生命的失敗，反使生命在天主前固定、開花，在祂的勝利中吞滅死亡(十五54f)。

默示錄已經看到天上致命者的靈魂(六9)，聖保祿也期望死亡為了「與基督在一起」(斐一23；格後五8)。故此，復活後才期待的偕同基督的生活(參見得前五10)在人死後立即成為可能。這時人便相似天主，並面對面(格前十三12)看到祂的本來面目(若一，三²)，這就是永生的本質。

但是這生命只有在肉體復活並受榮而有分於此時，方具有全部的完美；那時在天上的耶路撒冷、「天主與人同在的處所」(默廿一3)將出現「我們的生命、基督」(哥三4)；在那兒將湧流生命之河，長出生命樹(廿二1f；14)；在那兒「再沒有死亡」(廿一4)，死亡將「被投入火坑」(廿14)。一切將統轄於天主，天主「將成為萬物中之萬有」(格前十五28)。這將是一個新樂園，其中一切聖者將在基督內永遠品嚐天主本身的生命。

MFL (十)

4 愛 (amour) (love)

「天主是愛」——「你們當彼此相愛」。人在達到這新約啟示的高峯之前，必須淨化他對愛所有的純粹完全人間的觀念，以接受天主之愛的奧秘——這種聖愛是通過十字架苦路的。「愛」字實際指許多不同的事實，指血內的或精神性的，衝動的或思考的，莊重的或輕浮的，建設性的或毀滅性的情緒等。人愛一件中意之物，愛一隻動物、工作伴侶，愛朋友、父母、兒女，最後愛妻子。聖經讀者明瞭這一切。其中如創世紀(參閱創二23f；三16；十二10—19；廿二；廿四；卅四)，達味的歷史(參閱撒十八1f；撒下三16；十二15—25；十九1—5)，以及雅歌都充盈著各種情感。罪惡雖不時混入，但是我們可看到：在很有情節而謹慎的字句下所流露的那真正的、高深的和純一的愛。

以色列人不習於抽象的思想，而時常加給名詞一種感情的色彩：如「認識」一詞為以色列人已經是「愛」；他們對社會與家庭關係的忠誠 (*hesed*) 完全浸潤著興奮情感與慷慨的自發(參閱創廿四49；蘇二12f；盧三10；匝七9)。在舊約的行文中「愛」字與法文之意義若合符節。(「希」*Id' ahob*；「臘」*agapan*，「七十賢士」本在指示愛字的許多希臘字中，選擇了這一不甚流行的字，此字在新約中便成為專門的宗教名詞)。

簡言之，聖經作者們雖然明瞭愛的危險性(箴五；德九

1 | 9)，但也了解感情的價值（參閱箴十五17）。當愛的觀念進入他的宗教心理時，便完全充實了一種濃厚而具體的人間經驗。同時這概念也引發很多問題。天主如此偉大如此純潔，怎能降尊紆貴愛我們這渺小的和犯罪的人？如果天主垂愛世人，人怎麼能以愛還愛呢？在天主的愛和人們的愛情之間存有何種關係？一切宗教都設法按自己的方式解答這些問題，普通都向着互相反對的兩個極端：為保持天主與人之間的距離，而將天主的愛昇至不可親近的範圍內；或是主張天主近在咫尺，而褻瀆天主的愛使之成為純人間的愛。聖經對於這些形而上以及玄妙的探討，予以清晰的答覆。是天主率先和人採取了愛的對話，祂藉這愛的名義教誨人們並教訓人彼此相親相愛。

一、天主與人的愛情對話

舊約

縱然「愛」字在創世紀裏沒有明文，但創世紀却藉敘述（創一；二—三）天主對亞當和厄娃的恩德，暗示祂的愛。天主願給他們一種圓滿的生命，但這恩惠要求人事先自由地依附祂的聖意：天主藉助命令進行與人的愛的交談。亞當願意強力爭取他所應得的恩惠，於是他犯了罪。那時天主的恩德藉著預許救恩，加深而變為對罪人的仁慈；這種結合天主與人的愛情關係漸漸恢復。樂園的歷史便預報整個的聖經史。

1. 天主的朋友和知己——天主從外邦人中選擇亞巴郎

（蘇廿四2f），召他作自己的朋友（依四一8），藉友誼方式表示了自己的愛：亞巴郎即成了祂的知己（創十八17）。若果如此，是因為亞巴郎響應了天主愛情的要求；他隨了天主的召喚（十二1），離開了本鄉；他還在敬畏那是愛的主的奧蹟內更進一步，因為天主召叫他祭獻他的獨生子，並和親生子一齊祭獻他的人間愛情：「帶着你所愛的兒子」（創廿二2）

梅瑟雖不必祭獻自己的兒子；但整個民族處於天主聖德與罪惡間的衝突却成了問題；他被分身為二，處於遺棄他的天主和他代表的人民之間（出卅二9—13）。他所以能忠貞堅持，是因為他自蒙召（三4）至死，不斷地在天主的友誼中進步，與天主交談，一如與近人週旋（卅三11）；他發現了天主的無限慈愛，這愛情不必犧牲聖德，而是仁慈（卅四6f）的愛。

2. 先知們的啓示——先知們也是天主的密友（亞三7）是天主所鍾愛的，天主召選他們，把握不放（七15），有時還磨難他們（耶廿7ff），但也使他們充滿喜樂（廿11ff），他們是雅威愛和忿怒悲劇的見證（亞三2）。

歐瑟亞，以後耶肋米亞和厄則克耳都啓示天主是常常不忠信的以色列的新郎，天主的這種熱愛與嫉妬的（參閱熱忱）愛所得到的只是負恩與叛逆。但是愛強於罪，縱然需受苦（歐十一8）；愛能恕罪，並在以色列中創造一個能愛的新心（歐二21f；耶卅一3 20 22，則十六60—63；卅六26f）。

其他的比喻，如牧人（則卅四）或葡萄園的比喻（依五；則十七⁶—10）表達天主的同一熱愛及愛情的悲劇。

當人民最後選擇愛情，而摒除偶像的敬禮，那時申命紀公佈出來（列下廿二），它不停地提醒人：天主對以色列人的愛是白賜的（申七^{7f}），以色列人「應全心愛天主」（六⁵）。這種愛表現在欽敬與服從的行為上（十一¹³，十九⁹）。這些行動包含一種徹底的選擇，一種忍痛的拋棄（偶像）（四十五^{—31}；卅五^{—20}）。但除非天主親來給以色列人的心割損，並使之能愛（卅六），這事是不可能實現的。

3. 走向個人的交談——流亡之後，以色列因考驗而淨化，越發覺悟與天主生活是一種愛情的對話。無疑地他們如此重讀雅歌：新郎與新娘交相佔有並互相尋覓，以一種「強於死亡」（歌八⁶）的愛情彼此相愛著。

也是在流亡之後，人們更加明瞭天主對每人的心靈發言：祂不但愛團體（申四⁷）或他們的首領（撒下十二^{24f}），而且也愛每一個猶太人，特別愛正義人（詠卅七²⁵—29；一四六⁸），窮人和赤子（詠一一三⁵—9）。而且有一種觀念漸漸萌芽：除猶太人外，雅威的愛還普及於外教人（納四^{10f}），甚至整個的受造界（智十一²³—26）。

這樣，接近基督來臨時，默想聖經的熱誠猶太人（「希」Isid. 詠四⁴，一三二⁹—16）便體會出為天主所愛，他們歌頌天主富有仁慈的對盟約的忠信（詠一三六；岳二¹³），慈善（詠卅四⁹；一〇〇⁵）、恩寵（創六⁸；依卅¹⁸）和柔情（詠八六¹⁵；智十五¹）。為報答天主，他不斷傾吐對

天主的愛（詠卅一²⁴；七三²⁵；一一六¹）和屬於天主的一切名字，法律和智慧（詠卅四¹³；一一九¹⁵；依五六⁶，德一¹⁰；四¹⁴）。這種愛情面對惡表與惡人的壓迫（詠十；四十四^{—17}；七三；德二¹¹—17）應當加以證實，甚至殉道，如瑪加伯時代便是如此。（加下六一—七）。稍後猶太經師阿支拔（Agiba）也為信仰死於公元一三五年。他說：「我以全心，以我整個的命運愛了祂；我尚沒有機會以整個的「我」（參閱靈魂）愛祂，如今時刻來到了」。當這高尚言詞說出時，耶穌基督早已先將完滿的啓示賜給了人類。

新約

天主與人之間的愛在舊約中藉一連串的事實而啓示：天主首先愛人，遭到人的拒絕，人感受被遺棄之愛的痛苦，勝過種種困難，最後達到愛的標準並接受愛的聖寵。在新約裏天主的愛表現在唯一的事實上，其性質將現狀改觀：耶穌以天主和人的雙重身份來生活於「天人」愛情的對話中。

1. 天父的賜與——耶穌的降世首先是聖父的行動。在舊約的先知預言及許諾之後，天主「記起自己的仁慈」（路一⁵⁴—55；希一¹）而使人認識祂（若一¹⁸）。天父在耶穌身上顯示祂的愛情（羅八³⁹，若一，三一；四⁹）這耶穌不只是所期待的救主默西亞（路二¹¹），而且是祂自己的親生子（谷一¹¹；九⁷；十二⁶），是祂所鍾愛的（若三³⁵；十¹⁷；十五⁹；哥一¹³）。

天父的愛以空前絕後的方式表達。試看新盟約實現了，

新郎與人類許永久婚約也締結了。天主的慷慨從以色列人之始顯示（申7f），現在到達頂點；人迎接聖子只該摒絕一切高傲，一切建於自己功勞上的自滿：天主所施的愛情恩惠是完全白賜的（羅5^{6f}，鐸3⁵，若一，四10—19）。這種恩惠是決定性的，超出耶穌在世生存的時間（瑪廿八20；若十四18^f），以至於極，因為聖父同意愛子的死亡，為使世人獲得生命（羅五⁸；八32），使我們成為天主的子女（若一，三1；迦四4—7）。如果「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下祂的唯一子」（若三16），乃為使人獲得永生；但那些拒絕相信那位被遣者而「寧愛」黑暗不愛光明的人（三19）則自趨滅亡。選擇是不可避免的：或是信聖子而獲得天主的愛，或是拒絕相信（三36）而遭受義怒。

2. 至愛在耶穌身上啓示於人——愛的悲劇此後不但因與耶穌接觸，而且還要透過祂而進行。耶穌因祂在世生活的本身，便是愛情的具體啓示，耶穌是人，祂實現與天主子女般的對話，在人們面前為愛作證。耶穌是天主，祂來到世間以完滿的人性度愛的生活，並使人聆聽愛的熱誠招喚。在耶穌本身，人愛天主，又為天主所愛。

a 耶穌的一生為這雙重的對話作證。祂開始使自獻於聖父（路二49；參閱希十^{5ff}），而生活於祈禱和感恩中（參閱谷一35；瑪十一25），特別生活於完全翕合天主聖意裏（若四34；六38），祂不斷聽從天主（五30；八26, 40），天主也保證，祂已蒙天父垂允（十一41^f；參閱九31）。對於人；祂的生命不但完全賜給了幾個朋友（參閱谷十二1；路八

1^{ff}；若十一^{35, 36}），而且還賜給了一切人（谷十45）。祂足跡所至，到處行善（宗十38，瑪十一28^{ff}），完全忘我（路九58），關心眾人，其中特別關心卑微及可輕賤的人（路七36—50；十九1—10；瑪廿一31^f）；祂毫無代價地選擇了祂所願選的人（谷三13），為使他們作祂的朋友（若十五15^f）。

這愛邀請人以愛還愛，申命記上的誡命仍然有效（瑪廿二37；參閱羅八28；格前八3；若一，五2）但人要透過耶穌而守誡命：愛耶穌即是愛聖父（瑪十40；若八42，十四21—24）。最後愛耶穌即是完整地固守祂的言語（若十四15, 21）並拋棄一切而跟隨祂（谷十17—21；路十四25^{ff}）。綜觀福音（路二34），在接受和拒絕此愛的人中，人應選擇一方，面對這愛，人不能保持中立（若六60—71；參閱三18^f；八13—59；十二48）。

b 在十字架上這愛決定性地顯示其強烈和悲劇性。基督必要受苦（路九22；十七25；廿四7, 26；參閱希二17^f），為使祂的服從聖父（斐二⁸）與愛護屬下（若十三1）完全彰顯。耶穌完全自由地（參閱瑪廿六51—54；若十18），藉著天主的考驗和表面的緘默（瑪廿六39—44；廿七46；參閱希四15），受盡人間的孤獨（谷十四50；十五29—32），但怨人又接納眾人（路廿三28, 34, 43；若十九26^f），而到達「最大愛情」的唯一時刻（若十五13）。祂在那時毫不保留地將一切都獻給天主（路廿三46）並無例外的獻給一切人（谷十45；十四24；格後五14^f，弟前二5^f）。天主因十字架，獲得完

美的光榮（若十七4）；「降生成人的耶穌」（弟前二5）和與耶穌在一起的整個人類也堪當天主毫無保留的愛（若十七；斐二9 ff）。按耶穌最後的祈禱（若十七），天人於焉合一。此外，人還當自由地接受這整個的和迫切的愛，這愛情要引人追隨耶穌，而至犧牲自己（十七19）。人在自己的路上發現十字架的「絆腳石」，此無他，即愛的絆腳石是也。在愛內新郎對新娘的獻禮十足地顯出來（弗五25 ff；迦二20）而為吾人也是忠與不忠的最高考驗。

3. 在聖神內的博愛——雖然加爾瓦略山是至愛表達之處，其表現的方式則是一種決定性的考驗：其實，耶穌被釘，朋友們都拋棄了祂（谷十四50；路廿三13—14）；這是因為固守天主的聖愛並非藉肉體的接觸，也非藉人的推理，簡言之，「不憑血肉認識」（格後五16）而是需要天主聖神，祂在人內創造一個「新心」（參閱耶卅一33 34；則卅六25 ff）。天主聖神一如耶穌所許（若十四16 ff；參閱路廿四49），在五旬節降臨了（宗二1—40）。聖神此後即藉著聖教會（弗二21 f）常在世間（若十四16）祂將耶穌所說的話教誨人（十四26），使他們由內心，藉一種真正的宗教意識了解耶穌所說。親眼見過或未見過耶穌在世生活，一切人在世上是平等的，無先後與種族之分。每人為能呼「天父」（羅八15）並光榮基督（若十六14），都需要天主聖神這樣傾注於我們靈魂內的愛（羅五5）催促我們（格後五14），任何事物都不能使我們與之分離（羅八35—39），而準備我們迎接那最後的愛，到那時「我們將要全認清，如同我們全被認清

一般」（格前十三12）

4. 天主是愛——這樣基督徒為聖神所領導，與主生活於愛的對話中，便接近天主的奧秘本身。因為天主開始未啓示祂自己是誰：祂發言，招喚並行動，人經由此路而達到對愛情的更深的認識。天主（父）把聖子賞給世人而啓示祂是藉愛將自己賜於人的（羅八32）。聖子與聖父生活於永愛的對話中，這樣便啓示：天父與祂自永遠便是「一體」（若十30；參閱十七11 21 f），而祂自己就是天主（若一1；參閱十33—38；瑪十一27），「在天主懷裏的唯一聖子」使我們認識「人從未見到的」（若一18）天主。這天主便是祂和聖父及同體的聖神。「愛徒」，這位親自體驗了愛和信的人才能說出那顯然定而不移的話：「天主就是愛」（若一，四。16）。人的一切詞彙，無論如何華美總有限度，惟有「愛」字能使我们窺見天主聖三的奧秘，即聖父聖子及聖神的永遠互相的愛。

二、友 愛

舊 約

自舊約始，天主愛情的誠命便由「第二條」來補充：即是「你要愛近人如同愛你自己一樣」（肋十九18）。實際說來，這條誠命看似不及第一條莊嚴（比較肋十九1—37；申六4—13），近人一字的意義相當狹隘。但以以色列早已被邀請關心「別人」。按古老的文獻，人對自己的近人漠不關心

或是心懷敵意就是冒犯天主（創三¹²；四⁹），法律將有關天主方面的要求，和人事交往方面的要求放在一齊：天主十誡（出廿¹²—¹⁷）或「盟約典章」都滿載著明命，使人關注窮人和弱小（出廿²⁰—²⁶；廿三⁴—¹²）。一切先知們的傳統（亞一¹—²，依一¹⁴—¹⁷；耶九²—⁵；則十八⁵—⁹；拉三⁵）和智慧書的傳統（箴十四²¹；一⁸—¹⁹；德廿五¹；智二¹⁰ ff）也都不謀而合：人若不尊重他人，特別是最被人遺棄和「感興趣的人」，休想中悅天主。不關心他人，休想能愛慕天主：「他實踐公義和正直……為貧苦和不幸的人伸冤。這不就是認識我嗎？」（耶廿二¹⁵ f）。這神諭有關於約史雅，但針對整個以色列民族（參閱耶九⁴）。

至於這責任明顯地被稱作「愛」，却不多見（肋十九¹⁸；十九³⁴；申十九¹⁹）。但是在愛外方人一事上，這律令建立在實行的責任上，如雅威在以色列出谷時所做的一般：「雅威憐愛外方人，供給他們食糧和衣服。你們也要愛外方人，因為你們也曾在埃及作過外方人」（申十¹⁸ f）。愛人的動機並不只是一種本性的互助，而是救贖的歷史。

基督來臨前，猶太教深入研究友愛的性質。愛近人包括愛教內的對頭，且包括愛慕教外的仇人；以色列雖保持其中心角色，但友愛益加廣泛。Hillel 曾說：「你要愛平安，企求平安。愛受造物；使之恪守法律」。人發現愛是延長天主的行動：「一如「聖者」——願祂受讚頌——衣裸者，安慰受苦者，埋葬死人；同樣你也要衣裸者，探望病人等」。那時很容易將愛天主與愛人二誡命連在一起；這也就是一位經師

有一天到耶穌跟前所談到的（路十²⁶ f）。

新約

假如猶太人的觀念能使人相信：友愛與其他誡命等量齊觀，基督教的觀念則令友愛佔有中心位置，且是唯一的位臚。

1. 兩種愛——新約自始至終：愛人與愛主不可或分：這兩條誡命是法律的巔峯和關鍵（谷十二²³—³³ 平）。友愛是一切倫理要求的完滿（迦五¹⁴；六²；羅十三⁸ f；哥三¹⁴）；最後它是唯一的誡命（若十五¹²；若二⁵）；是活信德唯一而多種表現的工程（迦五⁶ 22）。「人不愛他所看見的弟兄，就不能愛看不見的天主……當我們愛天主時，我們就是愛天主的子女」（若一⁴；四²⁰ f；五²）。最好不過的是說歸根結蒂只有一個愛。

愛近鄰實質上乃屬於宗教的，而不純是一種惻隱之心。它有宗教性；因為天主的愛是它的模範（瑪五⁴⁴ f；弗五¹ 25；若一⁴ 11 f）。它有宗教性，特別是因為它源於天主，是天主在我們內的工程；假如主基督沒有教訓我們（得前四⁹），再假如聖神沒有將此愛情傾注在我們心內（羅五⁵；十五³⁰），我們能够如同天父一般地仁慈（路六³⁶）嗎？這愛出於天主，存在我們靈魂內，乃由天主對待我們如子女（若一⁴ 7）。這愛出於天主，復歸於天主：我們愛我們的弟兄，來愛主本身（瑪廿五⁴⁰）因為我們衆人一同構成基督的身體（羅十二⁵—¹⁰；格前十二¹²—²⁷）。這是我們

能報答率先愛了我們的天主的方式(若一：三16；四19 f)。

在等待基督重來期間，愛德是基本的要求，一切人將要依據這愛德受審判(瑪廿五31—46)。這便是耶穌的遺囑：「你們當彼此相愛，如同我愛了你們」(若十三34 f)。基督的愛行動繼續藉門徒的行動而表達。這誠命雖是舊的，因它直溯啓示的開端(若一：二7f)，同時也是新的：耶穌藉祭獻開創一新紀元，而建立先知預言的新團體，賜給每人聖神，祂創造新心。因此假如兩條誠命相連，乃因基督之愛透過門徒互相表現的愛德繼續彰顯於人前。

2. 愛是授與——基督徒的愛德按對觀福音與聖保祿的看法乃以天主為模範，祂將聖子白白賞賜為救罪人，不因人的任何功績(谷十45，羅五6 ff)。這種愛德是無所不包的，不容許任何社會或種族障礙(迦三23)，不卑視任何人(路十四13；七39)；更有進者，這愛德要求人愛仇(瑪五43—47；路十29—37)。愛總不灰心氣餒：它的表現即是無界限的寬恕(瑪十八21 f；六12 14 f)，是對仇人自發的動作(瑪五23 f)，容忍和以善報惡(羅十二14—21，弗四25—五2)。在婚姻裡，它以完全的授與來表達，一如基督的犧牲(弗五25—32)。愛最後為一切人是一種相互的奴役(迦五13)，人偕同被釘的耶穌(斐一1—11)犧牲自己。保祿在他「愛德頌」(格前十三)中發揚愛的性質和偉大。他絲毫不忽略他每天的要求(十三4 ff)，他肯定說：「如無愛德，一切都沒有價值」(十三1—3)，愛德永在：我們愛人如同基督，便已然生活於一種天主的和永遠的真實裏了(十三8)。

13)。聖教會藉愛德，而建立(格前八1；弗四16)，藉著愛，人將成為完人，以迎接主的日子(斐一9 ff)。

3. 愛與融合——誠然，若望也談到愛德的普遍性和不求代價(若三16；十五16；若一：四10)，但他特別注意聖父聖子在聖神內的融合，因而強調，基督徒們之間的愛。教友的友愛當是一個完全的融合，每人都該按愛和信的限制而努力從事。面對世俗，基督徒不能愛「邪惡」的國度(若一：二14 f；參閱若十七9)，却用一種嚴格和具體的愛去愛他們的弟兄(若一：三11—18)。這要求自我犧牲和死亡，因為沒有死亡便沒有真正的繁殖力(若十二24 f) 信友便藉此愛德與天主融合(若一：四7—五4)。這便是耶穌最後的祈禱：「使祢愛我的愛在他們內，我也在他們內」(若十七26)。門徒們生活在世間，而不屬於這世界(十七11 15 f)，藉門徒而生活的兄弟之愛可作證明，世人由之可認識耶穌是天主的使者(十七21)：「如果你們彼此相親相愛，世人因此就可認出來你們是我的門徒」(十三35)。

CW (傳)

5 名 字 (nom)

舊 約

爲古人，名字絕不是一個簡單的稱謂，而是表達一個存在於宇宙間的角色。天主完成創造時，給予受造物以日、夜、天、地、海之名（創一3—10）按照每一星辰的名字點名（依四26），或委任亞當爲每一個走獸起名（創二20）。人也很喜歡把一個有意義的名字給予會發生重要事故的地點，有時不惜採用異族語言，如巴貝爾（創十一9）。

1. 人的名字——人生時所得的名字通常表示他將有的行動或命運：雅各伯是代替者（創二七36），納巴耳真名實相符，他的確昏愚（撒上一五25）。名字也可以記念誕生時的情況或父母所預見的、他的前途：辣黑耳臨死爲嬰兒起名：「我的苦兒」，雅各伯却稱他本雅明：「我右手之子」（創三三13）。有時，這是一種神諭，祝望以色列的天主幫助小孩：依撒意亞（Yesa-Yahu），「願天主救他」！名字總表示一個人的社會地位，以至於「名字」簡直可稱爲「名望」（戶十六2），而沒有名字便是個沒有價值的人（約三〇8）。反之，若有好幾個名字，可以表示一個人的重要，他有好幾個角色要扮演，如撒羅滿又稱「爲上主所愛的」（撒下十二25）。

名字既是本人，則控制名字，便控制了本人。所以登記

戶口可以有壓制個人的意義（參看撒下一四）。爲一個人改換名字便是加給他一個新的人格，表示從此他變成一個臣屬（列下二三34；二四17）。天主爲表示祂佔有了一個人的生命，改變了亞巴郎（創十七5），撒辣依（十七15）或雅各伯（三三29）的名字。同樣，天主給予蒙赦的耶路撒冷的新名字：正義之城，忠貞之邑（依一26），上主的城（六〇14），蒙愛的（六二12），我可愛的（六二4）等，都表示一個城的新生，在這城內，人心都已因新盟約而煥然一新。

2. 天主的名字——在所有的民族中，神祇的名字都是很重要的；巴比倫人把五十個名字給予他們的至上神 Mar dokk 以祝聖他在創世時的勝利。客納罕人要隱藏一切神祇的名字，統稱之爲巴耳，（某地的）「主子」。

在以色列民間，天主曾爲自己命名。從前，人們只知道梅瑟的天主是祖先的天主，亞巴郎的天主，依撒格和雅各伯的天主。和雅各伯搏鬥的天使在被追問時拒絕說出自己的名字（創三三30），三松的父親只得知名字的形容詞「奧妙的」（民十三18）。在聖祖時代，以色列的天主也以形容詞被稱爲「Shaddai」（高山之主），或「依撒格的恐懼」，「雅各伯的強者」等。但有時，所用的格式也被解爲如同天使說給雅各伯的一樣，是一個拒絕，爲不自交於人的手中：「我是自有者」，「我是我所是的」（出三13—16；六3）。但聖經文字要把一個積極的意義給予這些格式。實在，從上下文看來，這名字要在民衆間爲梅瑟的使命做保證：梅瑟將說「我是（雅威）派我到你們這裏來」，而百姓則來到聖山崇

拜「祂是」，（或「祂使存在」）。總之，這名字表示天主臨在於祂的子民；祂是雅威。

3. 呼求天主之名——天主啓示祂的名字，是爲了使人崇拜這眞的，唯一眞實的名字（參看出三15）。這名字將是各部落於勝利前後所高聲喊出的（民七20）。這是唯一眞天主的名字，後世的先知要說：「在我以前，沒有受造的神；在我以後，也決不會有。我，我是雅威」（依四三10 f）。

這是以色列的口脣所可以吐出的唯一名字（出二三13），當達味把耶路撒冷立爲宗教的首都時，也只呼喚這個名字，因爲「上主名爲忌邪者」（出三四14），「呼號雅威的名」便是敬禮天主，祈求祂：呼喚祂的名（依十二24），稱呼他（詠二八1；參看依四一25），呼號他（詠九九6）。但天主雖把自己的名字託付給以色列，他們却不可「妄呼雅威的名字」（出二〇7；申五11）；眞地，祂並不在以色列的操縱之下，以致於給他們濫用，甚且試探天主：這便不再是服事天主，而是爲自己的目標利用天主了。

4. 這名字便是天主本身——天主如此把自己和祂的聖名相提並論，談到聖名便是指祂本身而言。這名字是被愛（詠五12），被讚頌（詠七18），祝聖（依二九23）的。是可怕的（申二八58），永恆的（詠一三五13）名字。他是「爲祂的大名」（蘇七9），爲祂的名（則二〇9）而施惠於以色列；意即：爲了祂的光榮，爲使人承認祂是偉大的，聖的。

爲表示不可接近的，神秘的天主的崇高，以聖名指天主

便足夠了。爲了避免把天主局限於一個不堪當祂的地點，聖殿便是上主「做自己名號的住所」之處（申十二5），人們來到祂面前（出三四23），到這「歸上主名下」的聖殿（耶七14）。這名字自遠方而來，把萬國放在毀滅的筭子裏去（依三〇27 f）。最後，在一個晚近的文獻中（肋二四11—16），「名」字不任何確定，便指雅威，一如後世紀師們的語法。猶太教由於日甚一日的尊敬，傾向於不再敢口稱在烏勒布所啓示的名字，在讀經時，以天主（Elohim）或更常用「吾主」（Adonai）代替。同時，猶太人將聖經譯爲希臘文時也不再音譯「雅威」而寫 Kyrios，主。而雅威之名，在 Yaeu 或其他的形式之下，竟被用於魔法或俗事，這上主之名將要在新約中重被祝聖。

新 約

1. 父的名——在新約中，耶穌使門徒認識父的名的啓示恰與在舊約中天主對祂聖名的啓示相呼應（若十七6 26）。祂顯示自己是子，而啓示了父，最能深刻表達天主的實體。這以耶穌爲子的父（瑪十一25 ff）把祂的父性伸展到一切信祂聖子的人（若二〇17）。

耶穌求父光榮祂的名字（若十二28），並請門徒們求聖父聖化這名字（瑪六9 平）：天主要藉着彰顯祂的光榮和祂的能力（羅九17；參看路一49），並光榮祂的聖子來光榮、聖化祂的聖名。基督徒有讚頌天主聖名的責任（希十三15）並要注意不要以行動的不檢而褻瀆此名（羅二24；弟後六1）。

2. 耶穌之名——門徒們呼喚耶穌之名，治癒病人（宗三六；九三⁴），驅逐魔鬼（谷九三⁸；十六¹⁷；路十七；宗十六¹⁸；十九¹³），成就各種奇蹟（瑪七²²；宗四³⁰）。耶穌便成爲祂的名字所表示的：救主（瑪一²¹—²⁵），祂把健康賜還病人（宗三¹⁶），尤其把永遠的救恩給予信祂的人（宗四⁷—¹²；五³¹；十三²³）。

3. 主的名——天主復活了耶穌，使祂坐在祂右邊，給了祂一個名字，超乎一切名字（斐二⁹；弗一²⁰ f），一個新名字（默三¹²），和天主的名沒有分別（十四¹；一一³），並參享祂的奧秘（十九¹²）。這不可言宣的名字可以譯爲主，適合復活的耶穌，一如適合於稱呼天主（斐二¹⁰，十一¹ 依四五²³；默十九¹³ 16 申十¹⁷），這爲稱呼聖子也很適宜，任何受造物不可分享此一稱呼（希一³ ff；五⁵；參看宗十三³³；羅一⁴ 按詠二⁷）。早期的基督徒毫不遲疑地以猶太教稱呼天主最特別的字彙來稱呼耶穌：宗徒們非常高興，因爲「他們堪爲這名字受辱」（宗五⁴¹）；有些傳教士「爲上主的名字出發」（若：三⁷）。

a 基督徒的信仰是「相信天主使耶穌從死者中復活」，「承認耶穌爲主」，「呼號上主的名號」：這三句話實際上是一同義的（羅十⁹—¹³）。早期的信徒很高興地自稱「呼號主名號的人」（宗九¹⁴ 21；格前一²；弟後二²²；參看宗二²¹ 1 岳三⁵），表示他們承認耶穌是主（宗二³⁶）。尤其在付聖洗之際，要求信友作信德宣言，因爲聖洗是因吾主耶穌之名（宗八¹⁶；十九⁵；格前六¹¹），或因基督之名（迦

三²⁷），因耶穌基督之名（羅六³）而付的。新教友呼求主名（宗二¹⁶），人們也爲他呼求主名（雅二⁷）；這樣，他便隸屬於他承認爲主的那一位的權下了。

爲若望，基督徒信仰的對象與其說是主的名，勿寧說是聖子之名：爲了有生命，必須相信天主獨子之名（若三¹⁷ 18；參看一¹²；二²³；二〇³⁰ 31；若一：三²³；五⁵ 10 13），即依附耶穌本人，承認祂是天主之子，「天主子」便是表達祂真正實體的名字。

b 宗徒的宣道以公佈耶穌基督之名爲對象（路二⁴⁶ 47；宗四¹⁷ 13；五²⁸ 40；八¹²；十⁴³）。宣道者將爲這名字而受苦（谷十三¹³ 平），這爲他們應是快樂之源（瑪五¹¹ 平；若十五²¹；伯前四¹³—¹⁶）。默示錄是寫給爲這名字受苦（默二³），却堅決忠於它（二¹³），且不肯否認它（三⁸）的基督徒寫的。耶穌聖名的職司特別落在保祿的肩頭：他接受這職司，好似一個任務（宗九¹⁵）和一個痛苦的原因（九¹⁶）；但他勇敢地，自豪地完成他的使命（九²⁰ 22 27 f），因爲他已爲吾主耶穌基督之名付出了自己的性命（十五²⁶），且決心爲他而死（二¹³）。

c 基督徒的生活全沈浸在他的信仰之內：大家因耶穌之名而集會（瑪十八²⁰），迎接因祂的名來臨的人（谷九³⁷ p），不過要提防騙徒（谷十三⁶ p）；大家因我等主耶穌基督之名感謝天主（弗五²⁰；哥三¹⁷），謹言慎行，爲使我等主耶穌基督之名得到光榮（得後一¹¹ f）。在祈禱中大家因聖子之名呼求天主（若十四¹³—¹⁶；十五¹⁶；十六²³ f 26 f）。

4. 別的名字——每一個存在都有適合於自己的角色的名字。當他的使命是神聖的時，他的名字便來自天上，如若翰（路一13 63）。即便名字是人起的，也表示着天主的指引：匝加利亞（一5 72）；「天主懷念」（一5 73）；「他所發的誓」（瑪利亞（一27 46 52）；「被顯揚，被高舉」）。耶穌把新的名字伯多祿給予西滿，表示祂加給他的新角色，和在祂內創造的新人格（瑪十六18）。

善牧認識每一隻羊的名字（若十3）。被選者的名字都寫在天上（路十20），寫在生命的冊子內（斐四5；默三5；十三8；十七8）。他們進入光榮內的時候，要領受一個新的，不可言宣的名字（默一17）；他們參入天主的生命，要帶着聖父和聖子的名字（三12；十四1）；天主要稱他們為子女（瑪五9），因為他們真是天主的子女（若一三1）。

JDT (劉)

6 人父與天父 (Pères & Pere Fathers & Father)

世界希圖建立「無父的友愛」，聖經却啓示給這世界天主基本上就是「父」。從世間之父和丈夫的經驗說起，家庭生活提供給他們行使權威，並在愛情裏完成這權威的方法。外教人以錯誤的方式將此人類的現實生活、移植於他們的諸神明，這與聖經成爲對比：舊約以父親和丈夫的意象，揭示活天主的愛情與權威；新約則將這二事重提，但「完成」父

的一面，而啓示耶穌的唯一的子性，和更不可揣測的幅度，因這一子性使全人類與天主發生父子關係。

一、血緣關係的父親

1. 家長和主人——從所謂橫面來說，「父」爲一家中不容置疑之首領，妻子承認他爲家長（Gen 1，創廿3）和主人（adon，十八12），凡兒童的教育（德卅1-13），婚姻的締結（創廿四2 ff；廿八1f），少女的自由（出廿一7）甚至連（古代）子女的生命（創卅八24；四二37）都操在他手裏；整個家庭實現在他身上，他保障家庭的團結（如卅二11），從此這家被稱爲 *Beit el ab*，「父親的家」（卅四19）。

由於相似，家字用爲指稱一族（例如匝十二12 ff），或民族的一重要部份（如「若瑟的家」），或甚至全體人民（「以色列家」），這些團體的領袖的權威係藉家庭中爲父的職權而構成（參閱耶卅五13）。君主制度下，國王是一個國家的「父親」（依九5），正如在巴比倫的 Nabonide 被稱爲「國父」。父之名同樣適用於司祭們（民十七10；十八19），國王的顧問（創四五8；艾三13 f；八12 1 思高本12之10），先知（列下二12）和智者（箴一8等；參閱依十九11），這是基於他們教育家的權威。這些世間的「父」，由於他們橫面的光照作用，準備以色列以唯一人民的資格，接受天主的救援，且在天主身上承認祂是他們的父。

2. 同支的祖先——在縱面上，父爲後裔的根源和一個支系的一環。他本人因生男育女而延續生存（創廿一12；四八

16)，他維護本族，而保證家庭利益將重臨於由他所從出的後裔（十五2f）；倘若他死而絕嗣，即被視為被天主所懲罰的（戶三4；廿七3f）。

在譜系頂端那些祖先都是傑出的父親，本族的前途在他們身上已經預先定型。一如在對舍的子孫的咒罵中，包含着客納罕人的隸屬於閃的子孫，同樣，以色列族的偉大早在亞巴郎的蒙選和祝福裏預先種下了因緣（創九20—27；十二2）。亞巴郎、依撒格和雅各伯的生命過程裏，刻劃着子孫繁衍和耕土肥沃的預許，因以色列的歷史就在他們三位的歷史裏描繪出來，宛如其鄰近民族，在羅特，依市瑪爾或厄撒烏的歷史裏已有交代，得知其和天主的預許隔離無份（創十九30—38；廿一12f；卅六1）。同樣，每一支派對其在全國內所有的地位，都將責任上溯到他們本文的祖先（創四九4）。一切家譜慣常述及血緣（創十）以外或更複雜的其他關係而列明父系，在於強調自己祖先的重要，他們的功勳保障了他們後裔子孫的前途與權利。尤其是司祭派的族譜（創五；十一）指出代代相傳這一事和天主的簡選及救援有關聯，而便在亞當本人和聖祖們之間有着繼續性。

二、精神關係的父親

倘聖祖們是選民的卓越之父，這並非本然的基於他們的身體方面的父性，而係由於預許；這些恩許是超乎種族界限的，而將及於凡則做他們的信德的一切人。他們「按照血肉」的父性（羅四1），僅屬精神與普遍父性的暫時條件；

後者是建立在天主常願眾人獲救的計劃上，而此大計自選擇亞巴郎始，直至耶穌升天，常不停進行着（出三15；宗三13）。保祿曾是這種精神界父性的神學家，但其概念在舊約時代早已萌芽。

1. 向超越種族的優先性邁進——祖先們的父性自精神方面來觀察其重要性，在舊約裏隨着善惡關聯概念的深入而漸增。一代代增加的直系親屬關係，不僅包括聖祖們，亦不僅指公元前二世紀時所讚揚的一些祖先們（德四四—五十；加上二51—61），而且也包括一些叛逆者在內，其中第一人按某些先知的排列就是雅各伯本人，即本族所以得名者（歐十二3ff；依四三27）。而這些背叛者使其子裔負起他們叛逆與懲罰的連帶責任（出廿5；耶卅二18；巴三4f；哀五7；依六五6f；達九16）；基於血統的事實，他們是祖先，故人們相信由於真正倫理方面的父子關係，使他們的過惡或至少遭受的懲罰遺傳於後世。耶肋米亞報導（耶卅一29f），厄則克耳宣告即將實現（則十八）：這種自動引生賞罰觀念的消除：人之受罰將依着本身的罪惡而定。

自充軍起，有關善功的連帶責任，也有相似的進步。這時一些僭越者侵奪亞巴郎與雅各伯的遺產（參閱則卅三24），聖祖們好似遺忘了他們的後嗣（依六三16）。就在這樣的一個時代，天主更較其他時代顯得是祂子民的唯一父親：正是在考驗的核心中才形成「重質的以色列族」，並非一切與亞巴郎有血緣關係的子孫屬於這一族，而僅是那些在追求美德並在望德上仿效亞巴郎的人才是（依五一1ff）。再者，

以色列種族按父系與母系說來，從開始不就是不潔的嗎（則十六³）？編年紀作者本人不是承認本國人民和異教部落發生了血緣關係嗎（編上二¹⁸⁻⁵⁵）？先知們不是宣稱皈依猶太教的外僑加入預許之民的可能性嗎（依五六³⁻⁸；參閱編下六^{32 f}）？時候已不遠了，那時雖然愛國主義囂張，但亞巴郎和列祖列宗父性的餘蔭將因信德而不再因種族關係發生作用。

2. 自民族國家至大同世界——祖先的父性愈漸精神化也愈成爲大同化了。這在亞巴郎身上便清楚顯出。依照司祭傳統，他的名字解釋爲「衆人之父」，即指許多民族之父（創十七⁵）。同樣，創十二，3的預許：「普世一切國家都要因你獲得祝福」，依希臘譯文爲「他們將在你身上互相祝福」（參閱德四四²¹；宗三²⁵；迦三⁸）。七十賢士本不想讚揚選民而願暗示這一觀念：有一天，一切民族將分沾亞巴郎的祝福。

這些天同的思潮仍慣爲相反的傾向所抵消而視本族爲絕對（厄九²），若翰和耶穌把這些傾向加以結束。若翰肯定說：「天主能從這些石頭給亞巴郎興起子孫來」（瑪三^{9 p}。爲耶穌亦然，如果與亞巴郎的父子關係爲得救所不可或缺，這並非指血統關係，而是指機械（路十九⁹），則做先祖的功業，即他的信德（若八^{33 39 f}）。且基督使人明瞭天主將藉召喚外教人、給祖先們興起一個信仰者所組成的精神後裔（瑪八¹¹）。

3. 從預言至既成事實——教會的生活對耶穌的報導給予

初步的實現，而使因猶太化的危機而激動的外邦人的教師（弟前二⁷）加深探討同樣的這些主題。一定的，對保祿說來，「依血統做以色列」的成員（格前十¹⁸），因對他們祖先所作的預許（宗十三^{17 32 f}）由於他們祖先的緣故是可愛的（羅十一²⁸），在救援的召叫上維持着優先地位（羅一¹⁶；參閱宗三²⁶），雖然許多人拒絕信仰預許中「卓越的一位後裔」（迦三¹⁶）而因此成爲依市瑪耳般的奴隸（迦四²⁵）。但在「天主的（新）以色列懷內」（迦六¹⁶），猶太人與外邦人間沒有區別（弗三⁶）：無論割損與否，人人以「亞巴郎」我們衆人之父的信德而「誇耀」，都成爲聖祖之子，並分享上主許諾與其後裔的祝福（迦三^{7 ff}；羅四¹¹⁻¹⁸）。在聖洗中，依據預許，亞巴郎子孫的一個新的種族的種族誕生了（迦三^{27 ff}），其第一批代表人本身，不久即將被稱爲「父」（伯後三⁴）。

三、祖先之天主的父性

1. 自人父至天父——人類父性概念的逐漸精神化，使天主父性的啓示成爲可能的。倘整個流亡期間，聖祖們的父性形同無能，不發生效用，是舉揚雅威父性永存的時機（依六¹⁶）：儘管二者有別，父性仍能同時歸屬於祖先與天主身上。這亦是從「司祭的」歷史裏所標明的：把按照天主肖像受造的亞當（創一²⁷）——亞當自身亦依照自己肖像而生育（五^{1 ff}）——置於生育階梯的頂端，這一歷史暗示人類祖先的譜系可上溯而直達天主。後來路加也有同樣的做法

(路三²³⁻³⁸)。最後，為保祿，天主乃至高之父，一切宗族 *Patria* (由同一祖先出生的集團) 的生存與價值都淵源類似於祂 (弗三^{14f})。如此，在人父與天主間存在着一種僅有性，這容許將「父」之名應用在天主身上；更有進者，這天主的父性給予人類父性在救援計劃中所有的完滿意義。

2. 天主父性的超越性——但並非因類比法，使以色列人呼天主為父；而是基於親身的經驗或由於對鄰近民族所具觀念的一種反應。

一切古老國家呼其神明為父。閃族的這種習俗可上溯至遠古：其中父性的特質，包括神的保護，神的王權，多次也包括創造的任務。在 *Ugarit* 的文獻裏 (公元前十四世紀)，客納罕萬神廟裏的至上神 *El*，被稱為 *Shumena* 父王，由此說明祂對諸神和人類的王權。名字本身 *El* 亦即聖祖們的天主的名字 (創四六³)，最初指阿剌伯酋長 *Chelch*，故此係指其對所謂的「部落」的權威。

依此第一價值，天主父性的概念才能進入聖經。但另有一價值是舊約所擯棄的。實際上，斐尼基人的「巴」神猶如埃及的 *Min* 神，比擬為公牛，牠使其妻產子而生其他諸神。*El* 神之「子」*Baal*，特別被提出，它賴着它和某女神交配的儀式成爲人類夫妻、禽獸與土地的生殖力的主宰。但雅威不然，祂是獨一無二的；祂沒有性行爲，沒有伴侶，也沒有含血統意義的兒子。倘詩人有時稱天使 (申卅二⁸；詠廿九¹；八九⁷；約一⁶……) 君王及民長 (詠八二¹⁶) 爲「天主之子」，這無非是導源於敘利亞及斐尼基的語法，

使這些純粹的受造物歸屬於天主，而並不將任何生理關係的父性賦予天主。倘雅威是生殖者 (申卅二⁶)，這顯然是本着形而上的意義：祂不是諸神祇的父，也不是女神的丈夫，但確實 (象徵性的) 爲其人民的父親與丈夫 (歐，耶)。倘因其爲造物主而成爲父 (依六四⁷；拉二¹⁰；參創二⁷；五^{1ff})，這並非如巴比倫神話中所說的由於妖怪式多神系譜法則。最後，天主以至高無上的權威使「五穀豐登」(則卅六²⁹)，這和生殖性的巴耳神及其色情式敬禮的妖術毫無共同點，對那些敬禮，先知們深惡痛絕；且天主之被稱爲父，與巴耳爲其邪教徒稱爲父的意義也不相同 (耶二²⁷)。以色列的領袖們好像願澄清天主爲父的概念，不滲雜任何通行於鄰近民族的性的成分，而只保留有關家長和祖先的社會學術語，這些術語所提的觀點才可適用於天主。

3. 雅威，以色列之父——最初，尤其是在集團式與歷史的觀點下發生了天主爲父的觀念：出埃及時，天主顯示出像以色列之父，當他們的保護者、鞠養者，同時也是他們的主人翁；基本概念乃是慈惠的宰制權的概念，要求人服從與信賴祂的上智措置 (出四²²；戶十一¹²；申十四¹；依一^{2ff}；卅一⁹；耶三¹⁴)。歐瑟亞與耶肋米亞保存着這概念，且強調雅威的無限慈愛，而使意義更爲豐富 (歐十一^{3f}；耶三¹⁹；卅一²⁰)。自流亡開始，一面繼續探討基於召選的「天主爲父」之同一主題 (依四五^{10f}；六三¹⁶；六四^{7f}；多十三⁴；拉一⁶；三¹⁷) 而梅瑟之歌更加添上過繼的概念 (申卅二¹⁰)，另一方面有些聖詠作者 (詠廿七¹⁰；一

○三¹³）與智者（箴三¹²；德廿三¹⁻⁴；舊二¹⁵⁻¹⁸；五⁵），也視每一義人為天主之子，即所謂祂慈愛保護的對象。倘確悉在自然神教裏的古老名詞如 *Abieser*（蘇十七²）*Ab*（父）的結尾代表第一人稱、致能譯為：「我父是救援」的話，則將「子」應用於個人身上並不是完全一種創新。

4. 雅威帝王之父——自達味始，雅威的父性特別應用於國王（撒下七^{14 f}；詠二⁷；八九^{27 f}；一一〇^{3 LXX}），天主的恩惠賴國王而於他所代表的全國。古代近東的所有國王，被視為他們神的義子，詠二⁷「你是我的兒子」一語，在巴比倫的過繼程序裏早已完全被採用。但除在以色列之外，神的要求，通常是些任性的兒戲，如 *Meha* 石碑載 *Kenosh* 所要求的（參閱列下¹¹）；在埃及稱 *Kenosh* 是血肉之父。反之，雅威却是超越血肉世界和制裁國王們道德行為的天主（撒下七¹⁴）。

這些稱國王為天主之子的文字，替耶穌為天主獨子的啓示鋪路，透過猶太諸王，已刻劃出定型的默西亞。流亡後，又發生另一種接近的觀點：由於登場的智慧（箴八）的位格化，這智慧以天主之女的身分，超越一切受造物，且概括自納堂的預言始一直繫於達味王朝繼承上的希望。

四、耶穌把父啓示與人

基督紀元之前不久，以色列完全意識到天主乃其民族及其每一忠信者的父。這稱呼在默示錄和谷木蘭文獻裏很少見

到，或格於不敢採用希臘文化構造的用法之故；相反，父的稱呼在經師作品裏屢見不鮮，甚至有與天主經完全相同的格式：我們在天的父（瑪六¹⁹）。

耶穌基督完成了猶太人對天主為父的最佳反省，如聖詠中的貧窮者單以「心靈純潔人」的集團是真正的以色列（詠七三¹），代表着「天主子的宗族」（七三¹⁵），耶穌念及一個團體，（他令我們說：「我們的父」而非「我的父」）由「小孩子」所組成（瑪十一^{25 p}），天主將祂的奧秘給他們揭示，其中每個人皆成為天主之子（瑪六^{4, 6, 18}）。但他凌駕日後猶太主義思潮所達到的大同主義之上，而加以革新。倘猶太主義把天主的父性連繫在其造物主的特質上，並不因此結論說天主乃衆人之父，而人人都是弟兄（參閱依六四⁷；拉二¹⁰）。同樣，倘認為天主的慈悲及於「一切血肉」（德十八¹³），他們通常又加上一句說，僅天主之子，即所謂以色列中的義人，才能感受其完滿無缺的效果（智十二⁹⁻¹²；參閱加下六¹³⁻¹⁶）；具體說來，僅有在這些人身上方可應用申命紀的主題（申八⁵），即雅威本着父愛所施的懲戒（箴三^{11 f}；參閱希十二⁵⁻¹³）。反之，為耶穌所謂「幼小者」的集團，事實上仍僅限於悔改而遵行父旨的猶太人（瑪廿一^{31 ff}），但來日也將包括教外人（瑪廿五^{32 ff}），他們將取代「本國的子民」（瑪八¹²）。

實已向一切人開放的這一新以色列——父施與一切亟需的恩惠（瑪六^{26, 32}；七¹¹），尤以聖神為最（參閱路十一¹³），並且顯露祂的無限慈愛（路十五¹¹⁻³²）：人祇須謙

遜的承認這唯一的父性（瑪廿三⁹），而生活得如同父所禱的孩子（七⁷⁻¹¹），信賴祂（六²⁵⁻³⁴），服從祂，則效祂的博愛（五^{44 f}），寬恕的精神（十八³³；參閱六^{14 f}），祂的仁慈（路六³⁶；參閱肋十九²），祂的完善（瑪五⁴⁸）。倘摹擬父的這一主題不算新穎，舊約中即有（路六³⁶），其新穎處乃在於強調其實踐在於互相寬恕與愛仇。天主總沒有比在施愛與赦宥時，更顯得是我們的父，而我們也沒有比在同樣對待我們一切弟兄時更是祂的子女的了。

五、耶穌之父

1. 天主由耶穌顯示了為獨子之父——耶穌藉「我父」

（例如瑪七²¹；十一^{27 p}；路二⁴⁹；廿二²⁹）與「你們的父」（如瑪五⁴⁵；六¹；七¹¹；路十二³²）的不同稱呼方式，使人瞭解唯有在這意義下天主是祂的父，祂有時自稱為「唯一子」（谷十三³²），「鍾愛之子」即唯一子（谷十二^{6p}；參閱一^{11 p}；九^{7p}），尤其是表示出祂倆間的結合那麼密切，致其深悉父的一切秘密，而且唯獨有祂能把這些秘密啓示於人（瑪十一^{25 ff}）。「父」與「子」這些名詞的超然意義本身並不明顯（至少在「天主子」的說法裏，但為耶穌所避用），且未為祂的交談者所領悟（路四⁴¹，天主子即等於基督），只有藉「人子」的名銜，和耶穌要求超乎受造所能有的威權才得以證實。這也由耶穌祈禱時呼其父為阿爸 Abba（谷十四³⁶），等於我們的「爸爸」而證實：這種史無前例的親密態度也顯示無與倫比的一種密切關係。

2. 天主在祂父性的奧跡內，生一位同性同體者——早期的神學家明白說出對觀福音裏的「吾等主耶穌基督之父」的意義（羅十五⁶；格後一³；十一³¹；弗一³；伯前一³）。他們多次以父的名字提及之，而且當他們簡稱 *Ho Theos*

（例如格後十三¹³）時他們也想到父。保祿論述父與子的關係時，將之視為救恩的主動者。但當他言及「天主的親子」以與過繼的兒子相比時（羅八^{15 29 32}），他也把造化工程歸於「祂鍾愛之子」（哥一^{13 15 ff}），這便假設在天主內有一超然與永遠的父性之奧跡。

若望說得還要深遠。他呼耶穌為「獨生的」，即唯一子與鍾愛之子（若一^{14 18}；三^{16 18}；若一^{4 9}）。更強調父性絕無僅有的特性正符合這一為子的地位（若廿¹⁷），父子意志的完美統一（五³⁰），父與子的行動（五¹⁷⁻²⁰）顯示於父子完成的奇事（五³⁶），父在子內，子在父內（十³⁸；十四^{10 f}；十七²¹），祂倆彼此認識與愛情的密切結合（五^{20 23}；十¹⁵；十四³¹；十七^{24 ff}），以及相互的光榮（十二²⁸；十三^{31 f}；十七^{1 4f}）。猶太人從行動面至存在面，瞭解耶穌的宣言就是說祂與天主相等（五^{17 f}；十³³；十九⁷）。他們有理：天主真是耶穌「親生父」；耶穌早在亞巴郎之前（八^{57 f}）存在於「父的懷中」（一¹⁸；參閱若一^{1-11 ff}）。

3. 子在祂降生成人的地位上屬於父權下——倘子的尊位使耶穌與天主相等，依照基督本人的話（例如瑪廿六^{39 p}；十一^{26 f}；廿四^{36 p}）和新約的作者所說，天主父並沒有因

此減少祂一些爲父的特權。最初的教理宣講（例如宗二24）和保祿的教理（例如得前一10；格後四14）都把耶穌的復活歸功於父。救援由祂首創；乃祂召選教友或宗徒（例如得後二13 f；迦一15 f），乃祂使人成義（例如羅三26 30；八30）。耶穌只是必須的中保：父遣發祂（迦四4；羅八3；若，散見），交出祂（羅八32），委祂完成工作（例如若十七4），發言（十二49），救援人類（六39 f）。父爲一切事物之始與終（格前八6）；聖子祇在祂的權下而行動（若五19；十四10；十五10），隸屬於祂（格前十五28）如服從領袖一般（十一3），直至世界末日。

六、基督徒之父

倘人們有權能成爲天主之子（若一12），乃因耶穌由其本性是天主子。對觀福音中的基督對這點帶來了最初的光明，祂把自己和其信徒同化（例如瑪十八5；廿五40），自稱爲他們的兄長（廿八10），且更有一次將祂與他們同稱爲「子」（十七26）。但須保祿來加以完全清楚的解釋。對保祿說來，天主藉聖洗的信德，把我們從奴役中解放出來，且過繼我們爲其義子（迦四5 ff；羅八14—17；弗一5），信德使我們在基督內成爲一體（迦三26 ff），並成爲長子基督的弟兄，和祂共同分享父的產業（羅八17 29；哥一18）。聖神既是這種過繼行爲的內在主動者，也是這事件的證人；祂證明此事，使我們肖似基督，啓示我們基督的自己的禱詞：「阿爸」（迦四6；羅八14 ff 29）。自逾越節始，教會唸着

「在天我等父者」，表示她意識到天主愛她的愛是祂愛獨子的同一愛情（參閱若一：三1）；無疑地這就是路加所暗示我們的，使我們如基督一般，簡稱天主爲父（路十一2）。我們在祈禱中所表現的子女的生命，也在友愛上表達出來；因我們如果愛我們的父，便不能不愛祂的子女，即我們的弟兄：誰愛生育的那一位，也必愛那由他所生的（若一：五1）。

PT (錢)

7 雅 威 (Yahweh)

雅威是天主自稱的名字。這並非祂啓示自己的惟一方式：即使在以色列以外，人也能認識真天主，而稱之爲 *El Elyon*，這名稱也照樣出現於鄰近宗教中。但天主以雅威之名更大有作爲：祂以自己的方式首先說出此名，並親自加以解釋（出三13—15；卅四6f），此後祂的子女在祈禱與敬禮中便以此名稱呼天主。啓示的情況和時間同時揭露此名的深奧及它所帶來的救恩。厄耳（天主）顯現與聖祖們是在他們熟習的地方，外形是簡樸和家常的，而雅威顯示與梅瑟，却是在荒野的地區和流亡之苦中，藉着可怕的烈火形狀。然而祂正是這樣的天主，看到並聽見祂的子女（三7）在不幸和罪惡的巔峯上所受的苦，祂寬恕過犯與違法，因爲祂是「慈祥而寬仁的天主」（卅四6f）。

1. 名稱及其來源——對聖經本身來說，天主聖名的來

源包含一種複雜的過程，超乎出谷記三章中公式化的介紹。在一系列的經文裏，雅威自人類有史以來即有所活動並使人認識祂，這認識在聖祖們的後代裏更日趨明確。這便是雅威典歷史家的觀點（創四 26；九 26；十二……），而為司祭歷史所改編並補充（出六 3）。另一種觀點則將以色列宗教的定形放在梅瑟時代，並將之與雅威之名的啓示配合。這種觀點支配着司祭的傳統（六 2—8），而以厄羅亭典的敘述為依據（二三—15）並為雅威典的敘述以其特有的方式所證實（卅三 19）。

現代史學家很自然地要找出這名字的前期歷史，認為它不應該驟然即如此出現，也不會與前人的經驗毫無關聯。事實上，梅瑟的族譜中梅瑟母親的名字即一附有神名的名字：約革貝得 Yôrebéd，其中 Yô 可能即等於 Yau 而代表天主的名字，另一半是意為「光榮」的字根 KBD。Yau 字在巴比倫，特別於聖祖的時代，連結在許多人名中，指出具有此名者所呼求的天主。Yau 無疑來自代名式而意為「我的」。「我的」乃是信徒給與保護他的神的名稱。人們願尊重這神的奧秘，同時極力肯定他與其僕役所有的聯繫，這神大概便是亞巴郎的天主，他已有雅威所有的某些特點。Yahu 是天主聖名通用的縮寫（耶肋米亞 = Yirmeyahû 意為雅威建設），它與 Yau 之間有自然的連續性。

2. 此名的意義——將此名啓示與梅瑟的一幕，至少包括一種古代名詞的再解釋，同時也一定帶來一種資料的變換。這一幕在 Yahweh 這一名稱和動詞 hawah/hayah 之

第一人稱 èh'èh 「我是」之間建立了一種關係。天主說「我是」，人即答以「祂是」或「祂使……存在」。yahweh 一字是否表示為因動詞？若然，則在文法上更為正常，或說這是一個古代簡單形式，這樣則更合乎本段行文的流暢。無論如何有一點是確定的，即天主聖名並非人指謂天主所用的一個代名詞，也不是將天主置於存在之物中的一個名詞，或以某一特點描繪天主的形容詞。它被領悟為一個動詞：是天主以言語自稱，而在人口唇上所引發的回響。

這一言語同時是拒絕又是恩惠。拒絕自禁於人的範疇中：èh'yèh aššer èh'yèh 「我就是我」（出 11 14）；恩惠則指其臨在：èh'yèh Immak：「我與你相偕」（11 12）。因為動詞 hayah 含有動力的意義：含意遠較單純存在的事實為廣而指示一個事件，一個時常現實而有效的存在，在單純的 esse 上加入了 adesse。

3. 後期的歷史——雅威之名屢次與 Sabaoth 相連。此一名稱並不是原始的，而大約上溯至史羅的會幕時代（參見撒上一 3）並特別與約櫃有關（參見撒上四 4）。Sabaoth 之意義尚未確定：大概指以色列的軍隊；更可能指天界與星界。古代人以為，這一世界有生靈寓住，而外邦的宗教則視之為諸神的世界。對以色列來說，唯一的天主支配着宇宙間的一切能力；若 yahweh 作為因的動詞來解，則是天主使萬物存在。但 Sabaoth 也可能是一種特殊的名銜，類似阿卡文以 -atu 結尾的詞，而指示一種職務：Yahweh——戰士（參一）。

自放逐至基督來臨期間，猶太人由於較古代以色列人更為形式化，但也爲了避免外邦人的褻瀆，便避諱稱呼「雅威」之名。雖然他們仍寫出神聖的四個字音 YHWH，但這四個字音下的母音本該讀爲雅威的，却由他們所讀出的 Adonai（上主）的母音所取代。這樣 a, o, o, a（轉爲 e—o—o—a）三母音便造成不自然的形式 Yehowah，古老的法文譯名「耶和華」即源於此。七十賢士譯本之 Kyrios 符合 Adonai 之用法。由於這些同義字和這些譯法雅威一名字面上雖已不復存在，但是它的本身真實無比，較一切可能有的名稱更爲卓然獨立，不因之受絲毫影響。在耶穌基督內天主不再使人藉一個名稱認識祂，而是藉超乎任何名號的那一位（斐二一。）

JG(十)

8 天主的言語 (Parole de Dieu) (Word of God)

「偶像有口而不能言，有眼而不能看」（詠一一五⁵；巴六⁷）。這種對「無聲偶像」（格前十二²）的譏諷，加強了生活之天主在啓示時所具有的最顯著特點之一：他向人講話，他的言語在舊約中的重要只是爲準備新約時代的中心史實：天主的言語——聖言——成爲血肉。

舊約

一、天主向人講話

在舊約中，天主的言語這主題並不是抽象思考的對象，其他思想潮流往往如此（參閱亞力山大哲學家之 Logos）。天主的言語主要的是一個體驗到的事實：天主直接向一些特選的人講話；又藉他們向自己的子民以及向所有的人講話。

1. 先知現象 (Prophets) 是舊約中基本成份之一：在每一個世代，天主向特選的一些人講話，並賦予他們向他人傳授其言語的使命。廣義地說，這些人都可稱爲先知。天主向他們講話的方式也各有不同：向這一些人祂「在神視中或夢境」中講話（戶十二⁶；參閱列上廿二¹³⁻¹⁷），向另一些人却藉一種內在、而不易限定的啓發（列下三¹⁵……；耶一⁴……）；他向梅瑟則面對面地講話（戶十二⁸）。屢次，甚至他講話之表達方式也不詳盡（如創十二¹）。但這並非主要之點：這些先知都清楚地意識到天主在向他們講話，天主的言語好像侵入他們身內，甚至強迫地侵入（亞七¹⁵；參閱三⁸；耶廿七^{ff}）。天主的言語爲他們是劃定他們生活方向的主要因素。天主之言語在他們身內出現的奇異方式，使他們將其來源歸之於天主聖神的行動。但是在其他情形下，天主能藉比較更隱密的方式向人講話，這方式似乎更適於人之正常的心理：這是天主之智慧向人內心講話時所採用的途徑（箴八¹⁻²¹ 32—36；智七—八），爲教導他們如

何生活，或為啓示給他們天主的秘密（達五11 f；參閱創四1-39）。無論如何，這與人的言語並無關係，人的言語是可以錯誤的，或可以改變意義的。先知和智者直接與生活的天主相溝通。

2. 但是天主的言語並不是一種神秘的教導，只為天上的一些特選者，不應該讓世人知道。天主的言語是一種應該傳播的信息，不是為少數的幾個人，而是為祂的整個子民，天主深願通過祂的代言人與他們互相交往。為此，對於天主之言語的體驗並不只限於少數的幾個神秘者，因為，整個的以色列曾被召承認天主藉着祂使者的口向他們講話。倘若天主的言語首先被否認或被輕視（如耶卅六），常有不容置疑的標記促使人接受。在新約時代，整個猶太教要承認：「天主在古時，曾多次並以多種方式，對我們的祖先說過話」（希一1）。

二、天主之言語的雙重任務

天主的言語可就兩個觀點來討論，這兩個觀點雖然不可分離，却是有區別的：天主的言語啓示，也同時行動。

1. 藉着講話，天主予人啓示。天主為使人的思想與自己的思想交流，則向人講話。祂的言語是法律和生活規則的規則，是關於事物之意義的啓示，是關於未來的許諾和宣告。

a. 天主的言語為法律和生活規則的概念源自以色列人開始的時代。在西乃山建立盟約時，梅瑟就代表天主給予以

民一個宗教的和倫理的憲章，這憲章總括在十句「話」內；稱為十誡（出廿1-17；申五6-22；參閱出卅四28；申四13；14）。唯一天主的這種宣言，以及祂關於自己的基本要求的啓示，容許以民意識到「天主講話」。聖經上的一些敘述藉着描繪西乃山的情景，並說明天主從雲層中直接向以民講話，而使天主講話的事實更加顯著（參閱出廿1...；申四12）；事實上，其他章節却清楚地強調梅瑟作中間人的任務（出卅四10-28）。但是，在任何情形下，法律的訂立都是以天主之言語的名義。為此，智者和聖詠作者視法律為幸福的泉源（箴十八13；十六20；詠一一九）。

b. 但是從起初就與天主之法律相連的，是天主關於自己以及祂在此世之作爲的啓示：「我是上主，你的天主，是我領你出了埃及地」（出廿2）。是這個基本的真理建立起來法律本身的權威。以民之為一神信仰者，不是出自人的智慧，而是因為天主向他們的祖先，又向梅瑟講了話，爲使他們知道自己是「唯一者」（出三13 ff；參閱申六4）。同樣，在歷史的演變中，天主逐步以自己的言語揭示出史實下所隱藏的意義。在以民全體所遭受的每個重大的考驗中，天主的言語會使人覺察祂秘密的目的（蘇廿四2-13）。在世間一切事故中能認出天主的計劃，這也不是出自人的智慧；而是屬於先知的知識，這知識藉智慧之思考而擴展（參閱智十一十九）。簡言之，那是出自天主的言語。

c. 最後，天主的言語能超越時間的界限，提前揭示未來。一步一步地使以民明瞭天主計劃中的次一階段（創十五

13 | 16；出三 7 | 10；蘇一 1 | 5；……）。在一個色彩暗淡的最近的將來之後，天主能啓示給人「在最後時期」所要發生的事，那是天主圓滿地完成祂的計劃的時候；這是末世預言的整個對象。法律、啓示、許諾：天主之言的這三個觀點，在整個舊約中彼此相伴隨，彼此相制約。從人一方面，天主的言語要求一個答覆，關於這一點，我們以後再加解釋。

2. 天主講話時，也同時行動：天主的話並不只是傳遞給人的一種可以了解的信息。天主的言語是一種動力，是一種神能，無差錯地產生天主所預定的效果（蘇廿一 45；廿三 14；列上八 56）。天主發出的話好似一個活的使者（依九 7；詠一〇七 20；一四七 5）；又在某種意義下好似溶解在人身上（匝一 6）天主留意使他的話實現（耶一 12），事實上，無論是關於歷史的變故，或宇宙的事物，或關於救援計劃的終期，祂的話常如所預言而實現（戶廿三 19；依五十五 10 f）。

a. 古代的東方也知曉這種以言語為動力的概念，視言語為好像具有魔力的東西。在舊約中，這是指預言性的話：幾時天主把自己的計劃提前啓示給人，祂以後必定使其實現。歷史是祂所作之許諾的完成（參閱申九 5；列上二 4；耶十一 5），事故的發生是依照祂的預告（依四四 7f）。在出埃及時，「祂一發命，便有昆蟲飛來」（詠一〇五 31 34）。在巴比倫充軍期結束時，「祂論及耶路撒冷說：『你必要有人居住！』，又論及居魯士說：『他是我的牧人……』」（依四

四 26 28）。

b. 但是，倘若在歷史上天主的言語是真的那樣有力，怎能懷疑大自然也同樣服從天主的言語呢？事實上，造物主之最初創造活動的描寫就取了言語的方式：「祂一命就成」（詠卅三 6 | 9；參閱創一；哀三 37；友十六 14；智九 1；德四十二 15）。從那時起，這同樣的言語常在宇宙間活動，管制天上之星（依四十四 26），深淵之水（依四四 27），及一切大自然的現象（詠一〇七 25；一四七 15 | 18；約卅七 5 | 13；德卅九 17 | 31）。與地上的食物比較，天主的言語有如天降的瑪納，更能保養信仰天主者的生命（智十六 26；參閱申八 3 | 十七）。

c. 天主的話既然在大自然以及歷史中具有那樣的效能，祂關於「最後時期」所作的救恩的預言，也必有同樣效能。事實上，「天主的話永遠常存」（依四十 8）。為此，天主的子民，一代一代地，把描繪未來的預言，敬重地收集在一起。在「最後時期」尚未來到以前，沒有任何事故會使人洞悉天主之言的完整的意義（參閱達九）。

三、人面對講話的天主

天主向人講話，這是真實的事實，人面對此事實不能置之不理：天主指定的代言人負有極重大的責任去執行其任務；聽到天主講話的人被迫採取立場，這立場涉及他終生的命運。

1. 為天主之言服務，按照舊約所寫，並非神妙喜樂

的一種泉源；相反地，每個先知都遭受反對，甚至受到迫害。當然，天主把自己的言語放在先知口中時，也賦予他充足的力量，使她毫無畏懼地傳述所委託給她的信息（耶一六—一〇）。但是，先知在天主前却要負責去完成這個使命，這個有關人類命運的使命（則三¹⁶—²¹；卅三¹—⁹）。事實上，假如先知想逃避他的責任，天主能以武力迫其就範，約納先知的故事可作為說明（納一；三）。但是很多次先知們應冒着危險，甚至有時冒着生命的危險去執行他們的任務；這種英勇的忠信是使他們感到痛苦的原因（耶十五¹⁶ ff），為他們也是一個難盡的義務，因為他們看不到其直接的報酬（列上十九¹⁴）。

2. 接受天主之言：至於聽到天主講話的人，他們應該以信賴、服從的精神，接受天主之言到他們心中。天主的話，就其為啓示和生活的規則說，為他們是一種光明（詠一一九¹⁰⁵），就其為許諾說，天主的話給與人一種有關將來的保證。不論傳報天主之言者為誰，是梅瑟或另一位先知，都應該聽從（申六³；依一¹⁰；耶十一³—⁶），為將天主的話「牢記於心」（申六⁶；卅¹⁴）並付諸實行（申六³；詠一一九⁹—¹⁷—²⁰），或者為將其作為自己的依靠和希望（詠一一九⁷⁴—⁸¹……；一三〇⁵）。人對天主之言的答覆形成一個複雜的、內心的態度，這態度包括了人與天主之間生活的各方面：信仰，因為天主之言啓示給人生活的天主和祂的計劃；希望，因為天主之言許給人進入幸福的保證；愛，因為天主之言是生活的規則（參閱申六⁴ ff）。

四、天主之言的位格化

天主的言語在舊約的整個內容中，並非與其他成份相等的一種；天主的言語超越一切，就其為歷史創造者而言，祂賦予歷史一種意義，就其為傳給人的信息而言，祂在人身身上激發信德的生活。為此，我們有時看到，為表示天主之言的重要性，而視之為一位，與天主之智慧、天主之神並列，這是不足為奇的。當天主之言在啓示時（詠一一九⁸⁹），尤其在行動，執行天主命令的時候（詠一四七¹⁵；一〇七²⁰；依五五¹¹；智十八¹⁴ ff），我們發現這種位格化的情形。從這些舊約的章節中，我們可以看到天主聖言在世上的活動，甚至在新約將其完全地啓示給人以前。

新約

在新約中有些章節重述天主之言的道理，其意義與舊約所述相同（參閱瑪十五⁶）。瑪利亞因此相信天主藉天使所傳給她的話（路一³⁷ f⁴⁵），天主的話傳給若翰時，如同往日傳給先知們一樣（路三²）。但是從此以後，言語的奧跡往往以耶穌為中心。

一、天主的言語與耶穌的言語

1. 言語生效並啓示：在新約中無一處講述，天主在向耶穌講話時，如同昔日對先知講話一樣。但是，在若望福音，一如在其他福音中，耶穌言語的表現正如舊約中天主的言語

一樣：是一種能力，可以產生效果；是一種光明，給人啓示奧秘。

產生效果的能力：耶穌只用一句話完成了作爲天國標記的奇跡（瑪八⁸ 16；若四⁵⁰ 1—53）。也是用一句話，祂在人的內心產生精神方面的效果，她所行的奇跡是該效果的象徵；如癱子的痊癒象徵罪惡的寬恕（瑪九¹ 7平）。祂又用一句話把自己的權力轉交給十二位使徒（瑪十八¹⁸；若廿²³），並建立了新盟約的標記（瑪廿六²⁶ 1—29平）。具有創造能力的言語，在祂身上，並藉着祂而活動，在世執行救贖的工程。

啓示奧秘的光明：耶穌宣告天國的福音，「祂給他們講話」（谷四³³），祂用比喻使他們知曉天國的奧秘（跡）（瑪十三¹¹平）。表面上，祂是一位先知（若六¹⁴）或是一位以天主之名教導人的學士（瑪廿二¹⁶平）。實際上，祂講話時，「具有權威」（谷一²²平），一如來自自身的權威，並具有確實的信念，確知「祂的話決不會空空過去」（瑪廿四³⁵平）。這種態度使我們窺視第四部福音所樂於講述的一個奧跡。耶穌「講論天主的話」（若三³⁴），祂所講論的「都是依照父所教訓祂的」（若八²⁸）。爲此，「祂所講的話，就是神，就是生命」（若六⁶³）。若望不只一次特別用「講論」（*Latere*）這個動詞來強調耶穌講話的重要性（如三¹¹；八²⁵—40；十五¹¹；十六⁴……），因爲耶穌「不憑祂自己說話」（十二⁴⁹ f；十四¹⁰），「而是依照父對祂所說的而講論」（十二⁵⁰）。在舊約中所開始的先知之預言

的奧跡，在耶穌身上因而獲得完全的應驗。

2. 人面對天主之言應有的態度：言語使人與天主發生接觸，面對此言語人應該採取一種立場。前三部福音曾報告耶穌關於如何採取立場的講論。在播種的比喻中，天主之言——即天國的福音——爲不同的人以不同的方式接受：所有的人都「聽到了」；但是只有那些「了解它的人」（瑪十三²³），或「接受它的人」（谷四²⁰平），或「保存它的人」（路八¹⁵）能在他們身上結出果實。同樣，在山中聖訓結束時，恰在耶穌宣佈了新律法之後，祂將以下兩種人的處境作了一個對比：有一種人「聽了耶穌的話，並且實行」，另一種人「聽了他的話，但不實行」。前者好似建在磐石上的房屋，後者却似建在沙土上的房屋（瑪七²⁴ 26；路六⁴⁷ 49）。這些比喻也使人了解一些將來審判的情景；每個人將要按照其對天主之言的態度而被審判：「誰以我和我的話爲恥，將來人子在祂的父的光榮中降來時，也要以她爲恥」（谷八³⁸）平。

第四部福音重述這同樣的道理，但是更特別強調。這福音說明在耶穌的聽衆當中，爲了祂的話而發生了紛爭（若十¹⁹）。一方面，有人相信祂（若二²²；四³⁹ 41 50），聽她的話（五²⁴），並遵行（八⁵¹ f 十四²³ f 十五²⁰）、固守祂的話（八³¹），祂的話也存留在他們內（五³³；十五⁷）；這樣的人將獲永生（五²⁴），永不會見到死亡（八⁵¹）。另一方面，有人以爲祂的話太生硬（六⁶⁰），而不肯聽從（八⁴³），爲此便拒絕祂的話，同時也棄捨了基督。這些人在末

日將要受到耶穌之言的審判（若十二48），因為祂說的話，並非出自自己，而是出自父（十二49；十七14），父就是真理（十七17）。所以，對耶穌的話，對他本身，與對天主採取立場，實是同一件事情。按照所作的抉擇，一個人或被引入一種以信、望、愛與天主密切交往的生活；或相反地，被拋棄於罪惡世界的黑暗之中。

二、在教會中的天主之言

1. 天主之言的活動：宗徒大事錄及宗徒書信給我們說明天主之言仍在人間繼續耶穌開始的救世工程。此處所說的天主之言，少指使徒所收集和重述的那個「師傅的言論」集（參閱瑪十14；格前七10 12 25），而多指福音中的喜訊本身，這是在基督徒宣講時所宣佈的喜訊。使徒的職務主要的是對這天主之言的一種服務（宗四29 ff；六24），他們應該到處宣揚，使全球各地都聽到（八4 25；十三5；十八9f；得前18）；這是一種忠實的服務，不會把喜訊曲解（格後二17；四2）；是一種勇敢的服務，大膽地去宣佈喜訊（宗四31；斐一14）。

此天主之言本身就是救援的一種力量：它的成長也就是教會的成長（宗六7；十二24；十九20），甚至束縛使徒的鎖鏈也不能將天主之言束縛（弟後二9）。它是「救恩之言」（宗十三26），是「生命之言」（斐二16），真實之言（弟前一15；弟後二11；鐸三8），是生活和有效之言（希四12）；這些說法旨在指出其在信者心中所有的活動。再

者，信者之獲得重生也應歸功於此天主之言，因為他們在領受洗禮的時刻是藉着信它而再生（伯前一23；雅一18；參閱弗五26）。在救世工程中，天主之言具有的效能，與舊約所述其在造化工程和歷史演變中之效能是相同的。福音也把這種效能歸附於耶穌的話上。但是事實上，使徒們所宣揚的此天主之言豈非就是耶穌的話？這耶穌就是被舉揚，而在天主右邊稱主的耶穌，祂仍藉使徒們向人講話，並以奇跡為他們的話作證（谷十六20）。

2. 人面對天主之言所應持的態度：面對使徒們所傳報的話，人所抱的態度，正如往日對耶穌的話一樣：有人拒絕（宗十三46；伯前二8；三一）；也有人接受（得前一6），這些人以其為天主的言語來領受（得前二13），聽從（哥一5；弗一13），以受教的心接受並付諸實行（雅一21—23），他們將其保存為能獲救（格前十五2；參閱默三8）；他們讚美它（宗十三48），為讓它存留在他們心內（哥三16；若一：一10；二14）。在需要時，他們為它而受苦並殉道（默一9f；六6；廿4），藉着它去克服惡勢力（默十二11）。如此，天主之言的行動在歷史中展開，也在人心中激發信、望、愛之情。

三、天主聖言的奧跡

1. 取肉體而成人的聖言：關於天主之言的奧秘，若望給我們指出了其最深的奧義，他以最緊密的方式將天主之言與耶穌天主之子的奧秘相互對照：就其為子而言，耶穌為自立

之言、天主聖言。爲此，天主之言在造化中歷史中以及救恩最後完成時的一切表現，最後乃源自耶穌天主子。應在這種意義下去了解致希伯來人書的這一句話：「天主藉着先知對我們的祖先說過話以後，又藉着自己的兒子對我們說了話」（希一1f）。

就其爲聖言說，耶穌從起初就存在天主內，祂自己原也是天主（若一1f）。祂是創造之言，萬物藉着祂而被創造（一3；參閱希一2；詠卅三6ff）；祂是發光之言，在世界之黑暗中照耀，爲給人帶來天主的啓示（若一4f 9）。在舊約時代，祂已經在天主啓示和活動之言的外形下，暗暗地行動。只是在時期末刻，這聖言才取肉體成爲人而公開地進入了歷史中（若一14）；祂便成爲人具體體驗到的對象（若一：一1ff），因此，「我們才見到了祂的光榮」（若一14）。

藉這種方式，耶穌完成了祂爲啓示者和爲救世者的雙重活動：就其爲天主之唯一子言，祂使人認識了父（若一18）；爲了救人，祂把恩寵和真理帶入了世界（一14 16f）。顯示於世人的聖言從此成爲人類歷史的中心：在祂以前，人的歷史向着祂的降凡成人而進行；在祂來到之後，則向着祂最後勝利之日進行。因爲，在最後的交戰中祂仍要顯現，爲結束惡勢力的活動，確保天主在歷世的最後的勝利（默十九13）。

2. 人面對降生成人的聖言所有的態度：基督既是「以血肉之軀降來的」天主第二位——聖言，那麼人們對祂的話以及對祂本身所持的態度也就同時決定他們對天主所持的態

度，這是很自然的事。實際上，祂的降臨歷世確實在人民之中引起了派別。一方面，黑暗沒有接待祂（若一5），罪惡的世界沒有認識祂（一10），甚至祂自己的人——祂自己的子民——也沒有接待祂（一11）：這是以受難作結束的整個福音史。但是另一方面，也有人「信仰祂的名字」（一12）：這些人「從祂的滿盈中，領受了恩寵，而且恩寵上加恩寵」（若一16），祂並給予他們成爲天主子女的能力（一12）。祂自己爲天主子，是由於本性（若一14 18）。

如此，以降生成人的聖言爲中心，人類的歷史成爲一歷時頗久之劇。這劇事實上，自從天主藉先知之口向人講話時就已上演。當先知們宣佈天主的言語時，那豈不是天主聖言在藉他們的口向人講話嗎？這聖言就是聖父後來所親自派遣，要降生成人，直接向人講話的那一位。先知時代聖言那種隱身和準備性的活動，要以一種直接的和可見的臨在而代替。但是天主之言所引起的重要難題爲人並無改變：誰信天主的話，誰認識聖言並接受祂，要藉着祂度一個天主兒女的生活（若一12）；誰拒絕天主的話，誰不承認聖言，要存留在世間之黑暗中，甚至因而被判罪（參閱三17ff）。每個人應該面對這種可畏的情景：倘若他與耶穌基督的福音確實接觸，則是公開的面對聖子；倘若他不完全的領會到一些天主之言，則是秘密的面對聖子。聖子向每個人講話，他也期待每個人答覆。這個人的永恒命運便繫於他的答覆。

9 天主的計劃 (dessain de Dieu)

天主「作了這些過去、將來以及現在的事；計劃了現在和將來的事」(友九5f)；「處置一切，原有一定的尺度，數目和衡量」(智十一20)。這是說，人類的歷史並非按照一種盲目命運的衝動而進行。歷史是從天主的意志產生，從一端到另一端，向着一個目的進行。這目的在天主預定中，從永恒已經確定，具有兩種基本的意義：在基督內的得救與一切人的得救。這就是「天主旨意的奧秘，是全照他在愛子內所定的計劃：就是依照他的措施，當時期一滿，就使天上和地上的萬有，總歸於基督元首」(弗一9f；參閱三11)。這計劃經過許多世紀都隱而不顯，在舊約的啓示中只有輪廓的描繪，到時期圓滿，即基督來到，進入人類歷史中(弗三一12)，方始彰顯。然而這一計劃，仍給予全部救恩史與全部聖經以統一和可解性。雖然有關天主的計劃在舊約中很少以特殊的詞句加以敘述，但是自始至終，它仍交織在全部舊約中。

舊約

舊約所提供的是天主計劃的原始的、不完全的、暫時性的近似描繪。這些輪廓的敘述散見於代表以色列面對救恩史的各種信仰態度的文學潮流中。

1、在禮拜中的宣信

申命紀文學保存了：有關禮拜的記述宣信(申廿六5-10)，教義問答的格式(出十二26f；申六20)，司祭講道的綱要(撒廿四2-15)等，這一切都按照同樣的一個模式構成——使人看出天主的計劃在以色列的信仰裏所有的中心位置：這信仰從過去的歷史重大事件中汲取宗教性的理解。從天主這一方面，祂揀選了他們的祖先，許諾給他們後裔和土地，以上智措施而完成祂的誓許：出埃及，西乃山的盟約，頒佈法律，佔領客納罕等。未來雖未預卜，可是，天主計劃的實現，這樣由事實開始，怎能懷疑天主終于要完成呢？因此以色列人知道，他們的全部生存被織入一場正在上演的戲劇中，這戲劇正在進行，其結局只給他揭露了一部分。

二、先知對事件的了解

先知們以此為基本又加上新因素。「上主若不先將自己的秘密(סוד)啓示給祂的先知，什麼也不作」(亞三7)。在事情發生之前，先有天主的會議(依五19；十四26；十九17；廿八29；四六10；耶廿三18-22)，一個計劃(米四12)，天主中悅的旨意(依四四23；四六10；四八14；五三10)。這是先知使天主子民所知識的奧義。他們強調這奧義早在過去已有：出埃及時天主願把以色列提升為祂的子女(耶三19f)；這辜恩負義的人民當前的行爲，應當從這一事實得到評價，即是天主要他真心悔改。因為天主的計劃始

終不渝地也管制着現在的歷史；如果拿步高奴役以色列及其鄰邦，他是作爲天主的僕役（耶廿七⁴—⁸）是作爲天主反對各有罪人民義怒的工具（耶廿五¹⁵……）。如果異教民族或此或彼滅亡了，也是因了一個預定的計劃，爲彰顯天主的判決（耶四九²⁰；五十五⁴⁵）。如果居魯士成爲東方的盟主，那是爲實現天主的計劃，並爲保證以民的解放（依四四²³；四六¹⁰；四八¹⁴）。最後，先知在他們的關於世末的預言中，揭露天主給歷史樹立的目的：人類的得救；所有的人要和以色列一同分享的救恩（參閱依二¹—⁴等；這一救恩，經由往事約略表達出來，因爲往事都是這救恩的預像；這一救恩超越現世的計劃，因爲這救恩，依照天主的計劃，含有罪人的救贖（依五三¹⁰）。先知所描繪的草圖，包括着這計劃的全部。這全部計劃的各方面集合而構成一個綜合體，正如厄則克耳先知的比喻依照次序追憶以色列的過去、現在和未來（則十六）。

三、歷史的綜合

宣信的格式和先知對事件的解釋供給人以思想的範圍，而給予歷史體裁一特殊風格。雖然以色列民族歷史的資料，照現代學術界的見解，來源不同，價值各異，但其運用進而構成一種綜合體，仍具有永久價值，而超出了單純的文獻價值之上。信仰使歷史統一化，爲能使人窺見其連續性（雅威典傳統的收集便是一例）；信仰使歷史的來自天主上智措施的法律彰顯出來，法律則詮釋歷史的進程（參閱民二¹¹—

13的綜合）。這樣，一切事件便都和救恩的計劃有關聯。救恩普遍性的遠景時在目前（參閱創九¹²；十；十二³；四九¹⁰），雖然所觀察的只是以色列的命運。隨着時代的前進，新的事蹟也使救恩的基本因素更爲清晰。這樣，申命紀的編年史家不僅簡述古代傳統收集的情形，還加上佔領預許之地（蘇）、民長（民）、列王（列）等的歷史，直到以色列各種國家制度的滅亡。最後編年史家也以同樣的草圖，用以色列的重建史來補充以色列的歷史（編；厄）。顯然的是，天主實際完成祂的永恆計劃，能擊敗人的計劃使之蕩然無存（詠卅三¹⁰）。這些歷史的綜合體直接構成以色列的祈禱辭（詠七七；七八；一〇五；一〇六）：信仰從了解天主的計劃獲得營養，天主則藉各種事件將計劃昭示吾人。

四、智者的反省

根據同樣的理由，智者的反省——通常均有超時間的意義——經常和歷史相連繫，從中取得教訓。他們思索玩味天主的道路，迥異於人的道路（依五五⁵），爲罪人是那麼不可理解（詠九四¹⁰）。在這交響樂中智慧書作者中持有異議發出噪音的，只有訓道篇的作者，他宣講大地的事物永久循環（訓一⁴—¹¹），或宣講人不能明瞭時間的整體（訓三¹—¹¹）：他沉浸於奧秘的深義中，不滿足於過於迅速的解答！此外也因訓道篇作者的思想方向是完全不同的。德訓篇作者沉思祖先的芳表（德四四—五十五）；智慧篇作者則在聖祖和出埃及的歷史中，發現了天主行爲的基本法則，在人間

完成計劃時常加以運用（智十一—十九）：這是對那些知道自己也置身於天主的計劃中並期待這計劃最後實現的人，非常寶貴的教訓。

五、默示錄

在智慧與先知預言匯合時，默示的潮流，在經過天主啓示補充的古代典籍的光照之下，把晚期猶太教有關天主的計劃所知道的一切加以綜合。依廿五¹已經把作惡之城的毀滅視爲天主計劃的實現而慶幸。但特別是達尼厄爾先知，他把國家的過去、現在的處境以及它正在趨向末世的未來總括在一個總體的看法裏。偉大的帝國都要過去，但透過它們的交替，正在爲天主國的來臨作着準備——過去誓許的對象（達二；七）。迫害者的勢力在鑄造它們反對天主子民的武器；可是它們正走向滅亡，而以色列却要趨赴他們的救恩（達八 19—26；十 20—22—4）。奧秘是這樣的（達二 22 27 f）：它的本義已經隱含在聖經的數字中（達九）。在偽默示錄中（HEENOCH）可以看到同樣的思想態度；這表達與新約同時代的猶太教的特點。

這樣，天主的計劃這一主題在全部舊約中是極重要的：救恩歷史便是這計劃的實現；天主聖言帶來天主計劃的啓示。人決不能因天主的啓示而對天主的奧秘發生任何影響；不過，天主由於祂對人的愛，逐漸地賜給人對天主計劃的認識，而同時闡明人存在的意義。

新約

全部新約也都配合這一計劃；只是，這一計劃的最後的事件——也是最重要的，完全明朗化了；因爲在耶穌的來臨這一事件中，天主的計劃完全顯示了；同時，這一計劃的最後目的也以歷史形式現實化了。

一、天主計劃中的耶穌

1. 耶穌自視爲天主計劃的中心點，準備期間的終點——在時間圓滿之際。這種意識表現在不同的用語裏：祂被父派遣（瑪十五 24；若六 57；十 36），祂來到此世（瑪五 17；谷十 45；若九 39），完成天主的意旨（若四 34；五 30；六 38），應驗聖經的預言（路廿二 37；廿四 7 25 44；若十三 18；十七 12）祂受苦的必要（「應當……」：谷八 31 平；路十七 25；若十三 14；十二 34）以及祂的時刻的來到（若十二 23）。這些說法指出一個緊急的狀態，耶穌的一切行動都經常指向這一緊急狀態。祂宣講天國的福音（瑪四 17 23 平），治癒病患，驅逐邪魔，便是爲了指出祂就是要來的那一位（瑪十一 3 4），而且天國已經來臨了（瑪十二 23）。天主的計劃偕同耶穌達到了它決定性的轉捩點。在耶穌身上應驗了聖經提早勾出的天主計劃的結局：聖經闡明耶穌在世命運的意義，這命運使耶穌經由十字架達到光榮；反之，耶穌的在世命運也闡明聖經，指出先知的預言以何種方式在事實中應驗。

2. 在行動的啓示外，耶穌還加上更明確的口頭指示。耶

耶穌啓示天國奧秘（瑪十三11平）的比喻指出，救恩計劃以何種貌似矛盾的方式達到目的。實際上祂的死亡構成救恩的中心（瑪廿一38 f），爲使「匠人拋棄的石頭，反而成了屋角的基石」（瑪廿一42平）。結果，天國的葡萄園要以以色列手中奪去，交給外邦人（瑪廿一43）；被邀請的以色列人拒赴世界末日的羔羊婚宴，乞丐和罪人要來代替他們（瑪廿二1—11平）。可是，建立天主的國並不是靠世界的突變而完成：耶穌所播種的言語在人心像田地裏的種子，漸漸地發芽成長，而且成功與失敗兼而有之（瑪十三1—9；18—23平）。無論如何，天主的國要像一棵由小芥籽生長成的大樹一般，傳遍普世（瑪十三31 f平）；天主的國要像麵粉中的酵母一般變化世界（瑪十三33平）。要到這地步需要漫長的時間。耶穌把祂的將來分爲很多連續的計劃：祂不久要受難，以後是第三天復活，祂再度來臨時以人子身份所有的光榮（瑪廿四30 f）。同樣地，祂在思量建立天主的國時，也分別建立的時間與完成的時間（瑪十三24—30 47 ff平）。祂如此把暫世的觀點帶入先知的末世論中，這是任何人，即使若翰也未曾讓我們注意到的一點。天主的計劃要在時間的圓滿和終局之間引出一個新階段（瑪廿八20）。耶穌預見到這一階段，祂以建立一個教會，使天主的國成爲可見而暫時的制度（參閱瑪十六18）。

二、救恩計劃的宣佈

初期教會會忠實地接受全部的教義。向全世宣講天主計

劃的福音，不只是天國的福音，而且是得救的福音，這救恩在耶穌——默西亞、天主子——身上來到人間，此後這救恩，凡是信仰祂名字的人（宗二36—39；四10 ff；十36；十三23），都能得到。雖然宗徒時代的教會這樣揭示了天主計劃的最後奧秘，但她仍然覺得，在向猶太人宣講時，應當努力克服那因耶穌的十字架而造成的絆腳石：如何能使人了解，天主容許人殺害默西亞？而這死亡正是一個前定的計劃和天主的預知對象（宗二23；四23……），對這一事實聖經的佐證層出不窮。這不僅是辯護學的問題：基督教會對十字架貌似矛盾的反省直入天主計劃的核心。「基督照經上記載的，爲我們的罪死了」（格前十五3）。聖經用各種方式來描繪受苦義人的容貌，決非偶然：聖經藉此指示我人，人子應如何從事救贖的工程。

三、保祿——天主計劃的神學家

1. 概觀——聖保祿的全部神學實際上就是宣講天主的全部計劃（宗廿27）。這一主題在他書信中到處可見，因爲保祿重拾初期教會的觀念而加以綜合，特別有關十字架的貌似矛盾（格前1—17—25；二1—5）。這一主題在兩個場合裏出現在他思想中的首要地位，而且正式加以發揮。第一，保祿把那在耶穌基督身上和在祂的教會中達到高峯的天主的計劃，概括地做一綜合。爲那些天主所喜愛的人，天主的計劃在四個嚴密連接的步驟裏進行着：即預選、蒙召、成義、榮耀（羅八23 ff）。這個大綱在致厄弗所人書引言的頌歌裏詳

盡發揮（弗一³—14）；在這封信裏，天主預定的，在時間圓滿時實施的「仁慈計劃」和天主旨意的奧秘是二而一的（弗一^{9f}），這奧秘由耶穌揭示於光天化日之下，而保祿則是耶穌所委的使者（弗三¹—12）。

2. 以色列的命運——保祿從這綜合觀裏，取出特別的一點，就是天主的計劃顯得特別矛盾的地方：以色列在整個救贖的工程中的命運。天主為保證一切人的得救而選出一個民族，賜以種種獨享的特恩，（羅九^{4f}）似乎惟獨使他們走上得救的道路：這已經是一種奇異的方法了。可是這民族不僅以除去耶穌為快，還固執地不肯聽取福音的宣講，則更有何說？這不是令人大起反感嗎？難道天主擯棄了以色列嗎？（羅十一¹）天主的恩賜和召選不是決不會撤回的嗎（羅十一²⁹）？不，連這種預先已見到的頑梗不化（羅九²³……；十一¹⁹—11¹⁰）也屬於天主救恩的計劃：天主把眾人都禁錮在背叛之中，是為要憐憫眾眾人（羅十一^{30ff}）；祂願意把不結果的橄欖枝折下來接上野橄欖枝——外邦人（羅十一¹⁶—24）。這樣才能正確理解以色列在天主救人計劃中的特別受寵。天主是藉以色列與人類重建關係，藉以色列的罪祂終於完成救恩。而現在特殊的時代已告結束。天主願意在基督內恢復與一切人的合一，即使猶太和外邦人在惟一的教會中重歸和好（弗一¹⁴—22）。只有一撮遺民響應了天主的終局規定（羅十一¹—6）；但全體羣衆在外邦人全數進入天主國時，也要進入教會（羅十一^{25ff}）。這樣，正如以色列的歷史未能逃脫天主的計劃，教會的歷史亦然：教會正是啓示天

主計劃最後的措施。

四、天主計劃未來的完成

在舊約中描繪的天主的計劃完成於末世論中：聖經篇章提前鈎畫出天主計劃的結局。新約意識到這結局現在已經到達、已經開始、已存在於時間的核心中；可是還未圓滿完成。教會的時代是天主計劃中最後一個階段；可是，這階段也在走向結局。因此，我們還有一個天主教會的末世論的餘地，來描述事物的完成，並從這觀點出發，去了解歷史所準備的結局。新約中有很多篇章討論這問題，從對觀福音中的默示錄（谷十三^平）起，經保祿的簡短指示（得前四¹³—17；得後二¹—12；格前十五²⁰—23），一直到若望默示錄的全部。這一默示錄在基督和教會的經驗光照下詮釋古聖經典的作證，堅決地觀察未來，並正視那些要將天主的計劃導向最後結局的種種事件。偽基督的誘惑、迫害、最後審判的前鋒以苦難不幸的形式在歷史進程中出現，並非偶發現象。天主已預知，今世的救恩是天主藉這些事件，使之前進，直到被選的人數圓滿的那一天（默七¹—3）。那時聖子終於要把一切都交給祂的聖父（格前十五²⁴），好叫天主成為萬物之中的萬有（格前十五²³）。

AAV & PG (狄)

10 天主的旨意 (Volonté de Dieu) (will of God)

天主的旨意本質上就是祂的計劃。聖保祿扼要複述先知的預言和耶穌的訊息寫道：「天主願一切人都得救」（弟前二·4）。在歷史過程中天主旨意的一切表現，都是在一個明智的計劃中配合的；但其中的每一表現却針對某一單獨事件，人求天主說：「爾旨奉行！」就是承認天主對此事件的主權。這樣過去的歷史顯示天主的計劃，天主自永遠預定了；同樣當人將自己置於天主旨意之下，他便滿懷信賴嚮往將來，因為他已預知他為天主的眷顧所導引。

天主的旨意顯示與人時，具有特殊的方式：因為人必須內心翕合主旨，並自由的予以接受。天主的旨意顯示與人時，並非像一個命運，而是一個召回，一個命令，一個要求；梅瑟法律書將天主清晰宣佈的旨意集在一起，但這法律是靜止的，因為它制度化了。必須作相當的努力，方能尋獲在法律背後的天主旨意：即每一時刻是一新事件，激發人一方面的答覆，導致一個對話的旨意。從這角度來看，天主的旨意非常接近天主的語言：一說出口，就同是一個動作。首先，天主的旨意乃天主藉以顯示祂美意的行動。這樣去懂，它就與天主的計劃不盡同，因後者將天主的旨意作了一個全盤的綜合；也異於法律，因法律將天主的旨意以實用的方式說明。

這裏無意詳述天主旨意的各種表現：預定、揀選、召

喚、拯救、許諾、懲罰、救恩，而更願指出天主旨意如何理應承行於地，一如在天（瑪六10）；天主救人的旨意，本身是有效的，當它遇到人的意志時，並無意取而代之，而是想使之更加完美：為達成這目的天主必須戰勝人的惡意而獲得意志間的互道。

舊約

從一開始，造物主的旨意在亞當眼中，便具有雙重面貌。一方面是一個慷慨的祝福，包括統治動物的主權和一位理想的伴侶；另一方面却是加給人自由的一個限制：「你不許吃……」（創二17）。這樣悲劇便揭開了序幕：亞當本應在這禁令中認出一種教育性的考驗，用以保持他在真實的自由內應有的隸屬，但他竟將之歸與一個侵犯他主權的嫉妬意志而違命（三5 ff）。當天主首先發言而達成對話時，天主的旨意為蛇變成了咒詛（三14），對於男女二人則宣告懲罰，而最後勝利的遠景予以緩和（三15-19）。這便是舊約中天主旨意這一主題的底蘊。

一、天主顯示祂的旨意

此後天主的旨意不再以直接與普遍的方式顯示於犯罪的人類，而專門傳達給一個特選的民族，藉着天主在歷史中的干預和法律的恩惠。

1. 在歷史中——最初以色列是由天主的種種豐功偉業，學習認識上主充滿慈悲與仁愛的旨意。上主決意拯救在埃及

被奴役的以色列(出三⁸)，將他背在老鷹的翅膀上(出三九⁴)，因為祂樂意使她成為祂自己的子民(撒上一二²²)。在充軍的考驗以後，祂仍願重建耶京，重修聖殿，那怕是藉助一個外邦人(依四四²⁸)；因此以色列應該承認：天主不願人死而願人活(則十八³²)，不願降災而要和平(耶廿九¹¹)。如此表達的旨意是愛的標記。

法律書的賜與也是愛的標記，因為以色列可藉以了解表達天主旨意的言語每時刻「離你很近，在你口裏，在你心裏，使你遵行」(申卅¹⁴)。聖詠作者曾歌頌與天主旨意接觸的經驗，稱之為無比歡樂之泉(詠一²)。充軍後的文學如多俾亞書指出誰受到「天主旨意」的祝福(多十二¹⁸)；虔誠的祈禱上達天聽：「教導我承行你的旨意」(詠一四三¹⁰)。

2. 聖經作者的反省——先知、智者和聖詠作者都曾感受天主旨意的超越性而迭次強調這旨意的某一方面，好能加以更恰當的崇拜。

a 首先是至高無上的獨立。「天主決定了，誰能使祂變更？祂所籌劃的，必要完成」(約廿三¹³)。祂派遣來世的言語。「為所欲為」(依五五¹¹)，即便是毀滅亦然(十²³)。天主按照祂的旨意行事，不隨從人間的顧問(四十¹³)。這樣的肯定在聖經中層出不窮，同時說出天主的全能和祂完全的獨立。祂是造物主，握有天上地上的全權，自然界的力量皆唯命是從(詠一三五⁶；約卅七¹²；德四三¹³—17)；祂是祂工程的主宰，指導着人心的動作(箴廿一¹)並將王國交給

祂所喜愛的人(達四¹⁴—22²⁹)；祂隨心所欲舉揚誰或貶抑誰(多四¹⁹)。面對這樣一個至高獨立的旨意，甚至有時近乎武斷(則十八²⁵)，人能够像亞當那樣企圖反抗。這時聖經便又提出傳統的陶工比喻，他可隨意處置陶土，讓人記起他身為受造物的根本附屬性：「誰能反抗天主的旨意呢？人啊，你是誰？竟敢和天主爭辯嗎？」(羅九¹⁹ ff；參見耶十八¹—6；依廿九¹⁶；四五⁹；德卅三¹³；智十二¹²)。受造物理當謙虛的朝拜造物主到處所表示的旨意。

b 天主旨意的智慧——朝拜天主的旨意並不在於放棄理解，而在於對天主公義的深湛信仰，及對天主的主意、計劃，和智慧的认识，這一切監督着天主旨意的實施。人的理性無法了解它(智九¹³)，但誰祈求，「智慧」便使他領悟(九¹⁷)。那時使得承認「上主的計劃永久不變，祂心中的謀畧萬世常存」(詠卅三¹¹)，不像人心的策劃(箴十九²¹)。

c 最後是善心的旨意——恩情、美意、殷勤、優寵等詞都表示這一觀念。在希伯來文及其他語言中(如義大利語)說「願意某人」便是「愛」他的意思。按此義，天主「願意」祂的「僕人」(依四二¹)，祂的人民(詠四四⁴)及義人(廿二⁹)。在被選者身上祂喜愛，祂「願意」仁慈、寬恕、良善(歐六⁶；米六⁸；耶九²³；依五八⁵ ff)。

二、遭遇人的拒絕

天主滿懷仁愛的旨意與人類有罪的意志發生了衝突；亞當的歷史時時在重演。試聽亞毛斯先知的話。祝福的旨意，

為不忠的以色列變為懲罰的旨意（如亞一36……），這
是被選的代價（三2）；人若尚未認出他的主來（四6—11），
那麼他就該準備受決定性的處罰（四12）！心硬的威魯便重
壓在他身上。但是天主罰人的旨意並不硬化；祂常準備着回
心轉意，改變斷案（耶十八1—12；則十八；參見出卅二
14；納三9f）；祂宣稱尚留有遺民（依六18；十21）。祂樂
於看到「罪人回頭改過而生存」（則十八23）。

假如天主不以罪人的案件當做自己的，那麼祂的旨意只
不過是一個無效的願望。因此祂將由內心誘導不忠妻子的意
志（歐二16）；給她一顆新心，祂將使以色列按祂的旨意行
走（則卅六26f；參見耶卅一33）。為了這目的，祂興起一
位僕人，每天清早喚醒他的耳朵（依五十五），使他能够服
從祂的旨意（詠四十8f）；因此，是由於這位僕役，「上主
所喜愛的得以完成」（依五三10）。再者，不是出於勉強，
而是出於愛情：愛人在新娘醒來之前不喚醒她（歌二7；三
5；八4）。但當她將來願回到新郎面前去時（歐二17f），
她將堪被天主稱為「我可愛的」（依六二4）。

新約

新約的黎明時刻，瑪利亞，滿被聖靈的主之婢女，以謙
遜的服從接受了天主的旨意（路一2838）。至於耶穌，卓
絕的義人，他來到世上是「天主，為奉行你的旨意」（希十
79）；他比達味更是「合乎天主心意的人，奉行祂的一
切旨意」（宗十三22）。

一、基督與天主的旨意

1. 耶穌啓示祂父的喜好——法里塞人心胸狹小而願局限
天主的心，相反，耶穌宣稱天主賜恩絕對自由。這愛心的自
由在善心的葡萄園主的比喻中表現無遺：「我願給這最後來
的和妳一樣多。難道不許我任意支配我的財物嗎？或者因為
我好，你就眼紅嗎？」（瑪廿四14f）。如此天主藉其美意給
微小者保留了默西亞的啓示（廿一25），並將天國賜給小羊
羣（路十二32）。但只有奉行祂旨意的人才能進天國（瑪七
21），因為只有這些人構成祂的家庭（十二50）。

2. 耶穌完成其父的旨意——在第四福音中，耶穌不說祂
父的旨意（如在瑪竇內），而說「遣我來者的」旨意。天主
的這一旨意便構成一種使命。耶穌以此為飲食（若四34）；
祂僅尋求這旨意（五30），因為祂奉行一切遣派祂者所喜好的
（八29）。而這旨意便是祂將復活和永生賜與來投奔祂
的人（六38ff）。這旨意雖以「命令」的方式呈現於祂（十
18），但祂却主要的把它看作「父愛祂」（十17）的標記。
子的服從便是與父的旨意息息相通（十五10）。

耶穌如此完善的翕合天主的旨意並不免除反而使人了解
對觀福音所記述的，耶穌在受難過程中所表現的痛苦感受。
在熱色瑪尼園中，耶穌先後看到「我所願意的」和「你所願
意的」（谷十四36）之間的表面矛盾；但祂藉懇禱天父而戰
勝這衝突：「不要隨我的意願，而要隨你的意願！」（路廿
二42）。此後，外表似乎為父所棄，但祂仍繼續感到「被

愛」(瑪廿七43 ↓ 詠廿二9)。耶穌在世時未能實現祂所願完成的：聚集耶路撒冷的子女(廿三37)，但祂却藉犧牲的意願，在世上燃起了烈火(路十二49)。

二、爾旨承行

天主的旨意自從在耶穌身上承行於地，一如在天以來，基督徒可以確信他在誦唸天主經時得蒙俯允(瑪六10)。他也該以耶穌真實弟子的身分認清並實行這個旨意。

1. 辨認天主的旨意——辨認天主的旨意與奉行天主的旨意相輔相成：必須奉行天主的旨意才能重視耶穌的道理(若七17)，但另一方面，應在耶穌身上和在祂的誠命中認出天主自己的誠命(十四23 f)。這是由於兩個意志相遇的奧跡：罪人的意志遇到天主的意志：爲了走向耶穌，必須爲聖父所「吸引」(六44)，按希臘文吸引一詞同時具有強迫與歡樂之意(此即聖奧斯定語之所從出：「天主對我我自己還要親密」)。爲了辨認天主的旨意，認識法律的條文仍嫌不足(羅二18)，而必須依附一個有位格的主體，這只有耶穌所賜的聖神能使人做到(十四26)。

判斷力的更新可使人「辨別什麼是天主的旨意，什麼是善的，中悅天主的、完美無缺的」(羅十二2)。這種辨別不僅關係日常生活；且導致「充分認識天主的旨意、智慧和靈性的知識」(哥一9)：這便是中悅主的生活的條件(一10；參見弗五17)。祈禱本身也只能是「依照祂的旨意」的祈禱(若一：五14)，而典型的格式：「若天主願意」便含

義深遠了(宗十八21；格前四19；雅四15)，因爲它假定經常不斷地關注於「天主旨意的奧蹟」(弗一3 ↓ 14)。

2. 奉行天主的旨意——知道主人的意願而不奉行，何益之有(路十二47；瑪七21；廿一31)？這種「履行」正構成基督徒的生活(希十三21)，與隨從人慾的生活大相徑庭(伯前四2；弗六6)。確言之，天主對於我們所有的旨意便是成聖(得前四3)、謝恩(五18)、堅忍(伯前三17)和善行(二15)。這種實行是可能的，因爲「天主在我們內有所作爲，使我們願意、奉行，以完成祂善意的計劃」(斐二13)。這時便有兩個意志的互通，便有恩寵與自由的和諧。

EJ & XLD (卅)

11 創造 (création)

舊約

一、天地的造物主

在讀聖經中較古的篇章時，人會感到古時的以色列人寧願把天主看做以色列的救主和盟約的創立者，而不願視之爲世界及人的造物主。其實創造的觀念在以色列的民族中由來已久。遠在亞巴郎的時代以前，這一觀念即已存在於東方的民族中，聖經的啓示就是在這環境中確定的。在埃及，有關

阿東 (Aurum) 造世的敘述便刻在金字塔的牆壁上。在美索不達米亞，起源於蘇美 (Sumer) 傳統的阿卡 (Akkad) 文字有許多篇論創造的敘述。在烏加里 (Ugarit)，最高神厄耳 (El) 被稱為「諸受造物的造物主」。不錯，這三個例子裏所說的世界來源無不與各種多神概念相連。比如在美索不達米亞，世界來源與神話所載，在洪荒初開時諸神的戰爭有不解之緣。但無論如何，這些神話本身已證明諸如此類的關懷及概念對以色列絕不是陌生的。

有人曾假設天主的名字雅威最初原有造作的意思，即「造物存在的那一位」，等於說「造物主」。這是一個近似的假設。但創世紀供給我們的出發點却更有意義。默基瑟德藉創造天地的至高天主祝福亞巴郎 (創十四 19)：這種措辭正是腓尼基語文所共有的。同樣亞巴郎亦以「創造天地的至高天主」為證 (創十四 22)。如此族長們在撒冷王的創造者天主身上確曾看到自己的天主，即便是祂的面容已為多神主義所損毀。

二、聖經中創造的描述

創世紀這本書是以兩篇創造的敘述開端。這兩篇敘述互相補充，形成天主與諾厄，亞巴郎，梅瑟所立盟約的一種序幕，或更好說，這兩篇敘述是整個戲劇的第一幕，這一齣戲經歷天主慈善及人類不忠的多種不同表現構成一部救援史。

1. 最古的敘述 (創二 4—25) 特別描寫第一對夫婦的受造及他們生活於其中的景物。天主使地濕潤，藉以滋生植

物，祂便種植伊甸園——樂園。祂用地上的泥土塑成人身，以後又塑成禽獸的身體，從男人身上祂抽出女人來。這樣，一切存在物都來自天主親身的活動，敘述中並特別着意於這一活動的具體性質：天主按人的樣子勞作，猶如一個匠人。只不過祂的事功是即刻生效，完美無缺的；人的受造是為享福，有禽獸為之服役，有一個伴侶，是另一個自我。唯有罪惡將在這本來美好的世界裏引進混亂和詛咒。

2. 司祭的敘述本裏 (創一)，場面比較盛大，當初天主由原始的混沌狀態中形成宇宙 (天和地) (創一 1)；接着祂叫天地間的富源和美好一一出現。這一敘述的作者深為創造界的秩序所動：星宿運行的有條不紊，動植各界的區別，和次序以及繁殖的規律，這一切都是造物主的工程。祂只需一言，便使一切各得其所 (詠一四八)。這一工程的頂點是人的受造，人是天主的肖像，相似天主，應是多產的，且該統治宇宙。最後，天主完成了祂的工程，開始休息並祝福了第七天，從此這一天已注定為休息的日子。這最後一節使創造的時間性突現出來：創造是在一週內完成的，好讓人的生活有一個神聖的節奏：天主創造的活動是一切人類勞作的模範。

這第二篇敘述果然與巴比倫某些傳統有不少共同點，如戰勝深淵，上層水與下層水之分離，創造星宿，但却沒有一點神話的色彩。天主獨自行動，只和自己商量。祂制勝混沌並不真是什麼戰果。深淵 (Tiamat) 也不像巴比倫的蒂阿瑪 (Tiamat) 那樣是什麼惡神。這裏根本就沒有任何怪物或

鬼神被天主戰勝或受天主幽禁。創造無非是全能天主的自發行動，這一行動是隨着確定的計劃為祂按自己的像所造的人的好處。

3. 聖經傳統——以上兩個不同的描述所證實的創造概念在尚未定形於目前的聖經敘述以前即已支配過以色列的思想。先知們在攻擊偶像時便會引用這一概念，說那些偶像只是一些無生氣的東西，人手的作品，無力救人（耶十1—5；依四十九f，四四9—20），而雅威却是世界的造物主（亞四13；五8f；九5f；耶十6—16；依四十二—26）。

放逐以後智者們所作的神學反省走的更遠。他們不僅肯定天主藉着智慧、聰明及知識造世（箴三19f；參閱詠一〇四21），箴言的發行人甚且指明位格化的智慧是天主從起始所創作的第一工程（箴八22ff）。當萬物受造時，智慧即以工程師的腳色（箴八24—30）親自在場；在祂歡然與人們往來以前便已在宇宙間遨遊（箴八31）。德訓篇的作者受了這個理的道熏陶，照樣強調在萬物之前先是智慧的受造（德一9；廿四9）。同樣，智慧篇把智慧看做宇宙的製作者（智八6；參閱九9）。聖詠諸作者循着這條思路把創造歸功於天主的言語及天主的神，二者都已位格化（詠卅三6；一〇四30；參閱友十六14）。這些新的展望都有其重要性，因為它們給聖言及聖神的新啓示鋪路。最後在希臘文化時期，終於達到世界出自虛無的清晰觀念：「你仰觀高天，俯視大地，試看天地間形形色色的萬物！你要知道，這一切都是天主從無中造成的，人類也是如此造成的」（加下七23）。但

在這個時期創造的神學已和猶太人的護教學相連；在無宗教的世界裏除了真天主以外，一切都可奉為神明；面對着這樣一個世界，以色列不得不確定唯一天主的尊嚴，祂藉着自己的事功讓人有所窺測（智十三1—5）。

三、創造在天主的計劃中

1. 創造與歷史——舊約所以關心創造並不是為滿足人的好奇心，來替他解決有關本源的問題。舊約在創造裏所見的首要的是天主計劃及救援歷史的開端，是天主所建偉業中的第一個，以後在以色列歷史中還要源源不絕。創造世界及統馭世界的的能力原是互相關聯的：雅威是以世界的造主及主宰的身份才能選擇拿步高（耶廿七4—7）或居魯士（依四五12f）來實現祂在現世的各種計劃。一切事故無不靠祂而發生，實在是祂創造一切（依四八6f）。特別是那些較重大的事故為然，那些決定了以色列命運過程的事故：選擇天主的人民——由祂所造所望的人民（依四三1—7），出谷的解救（參閱依四三16—19）。因此聖詠諸作者在默想聖化歷史時對這些事故加入創造的奇工妙化裏，好能繪製一幅天主榮奇蹟的完整畫像（詠一三五5—12；一三六4—26）。

一經嵌入這樣的框架裏，創造的行動便和古代東方使它變形的各種神話概念完全脫節了。從此聖經作者為能描寫的有詩意，便可毫無顧忌地採用古代神話的意象：它們已經消了毒。這樣造物主成了一场大戰中的英雄，敵方是位化混沌，Rohab 海怪或 Léviathan 大爬蟲的畜類。這些怪物被

腰斬（詠八九¹¹），被戳穿（依五一⁹；約廿六¹³），被粉碎（詠七四¹³）。牠們並不是全被毀滅，而是被鎮壓（約三⁸），被囚禁（約七¹²；九¹³），被放逐海中（詠一〇四²⁶）；創造為天主是第一次勝利。歷史中這類戰鬥繼續不斷，並可用同樣的意象加以描寫：出谷不是帶來了克服深淵怪物的一個新的勝利嗎（依五一¹⁰）？這樣通過各種的象徵意義，歷史中的天主偉業常會被攝入祂的原始偉業（創造）之中。

2. 救援與新創造——聖化歷史不停止於眼前而是朝着先知末世論所喚起的一個終點前進。為要確切明瞭什麼是最後的救援，這裏仍有提到天主創造行為的必要。以色列的歸正將是一個真實的再造：「上主在地上正在創造一件新事：『妻子』尋求『丈夫』」（耶卅一²²）。同樣，來日的解救（依四五⁸）將有一個新的出谷以奇蹟相伴（依四一²⁰）；在新耶路撒冷裏新民將獲得樂園的幸福（依六五¹⁸）；天主在宇宙間所立的不移規律正可保障這新秩序將永存弗替（耶卅一³⁵ ff）。最後，整個宇宙都將參入萬物更新的氣象：雅威將創造新天地（依六五¹⁷；六六²² ff）。這確實是一大壯觀，這裏天主計劃的終點越過人罪所開發的一大段括弧以後，又和起始時的完備重新接合。厄則克耳雖不曾用「創造」這個動詞，但當他指明雅威在末期要更換人心，再度引人進入伊甸園的歡樂時，他所說的就是這回事（則卅六²⁶—³⁵；參閱十一¹⁹）。因此，一位聖詠作者根據這樣一個許諾，敢哀求天主「為他創造一顆純潔的心」（詠五一¹²）：

在這個自我的維新裏他果真具體地預覺將在耶穌基督內要實現的新創造。

四、人在造物主前

1. 人的處境——聖經內關於創造的道理不是抽象神學的一個玄想，而是一個宗教概念，要人藉以採取一種態度。人經由工程發現工程師（參閱智十三⁵）而因之激起欣賞及感恩的深情。有些聖詠裏觀賞世物的美麗而引發興奮的讚美（詠十九¹—⁷；八九⁶—¹⁵—¹⁰四）。有時人甚至覺得他在這些奇工妙化中所發現的天主的偉大所壓倒。這就是約伯書中天主所作各種演說的意義（詠卅八—⁴¹）；如此被喚入事實真象的約伯怎能不覺得無地自容而大發謙遜呢（約四二—¹—⁶）？到了盡頭，人終於把自己放在受造物所應有的位置。原來是天主製作，塑造，形成了人，一如製陶土（約十³ ff；依六四⁷；耶十八⁶）。人在天主前算得什麼——既然他如此需要天主的仁慈（德十八⁸—¹⁴）？人如果想逃脫天主的臨在，只是枉費心機：人沒有一時一刻不是在他的造物主手中，亦沒有一言一行逃過天主的（詠一三九）。在這種基本的情緒上可以建立正確的虔誠；事實上這種情緒支配了舊約的全部虔誠生活。

2. 人對自己在天主前的真實地位有了如此的意識，便可尋得信賴之路。因為正如依撒意亞所申言的，那位造天地的同一天主亦有意消滅祂人民的衆仇敵，救援祂的人民，使新的耶路撒冷光復（依四四²⁴—²⁸；參閱依五一⁹ ff）。信者

該驅除一切畏懼；援助來自造天地的上主（詠二二—2）。

新約

一、造物主天主

在舊約裏精心形成的造物主天主的道理，在新約裏不但保存其重要位置，且藉以完成。

1. 舊約的遺產——天主用祂的言語造世時（參閱格後四6），曾把烏有喚入存在（羅四17）。這第一步行動藉着受造物的獲得生命而繼續：我們是在祂內生活、動作、存在（宗十七28；弟前六13）。是祂造了世界「及其中的一切」（默十6；宗十四51；十七24）；一切都藉着祂，並爲了祂而存在（格前八6；羅十一36；哥一16；希二10）。因此一切受造物都是好的：一切屬於天主的都是清潔的（格前十五f；參閱哥二20 ff）。也就是爲此，自然界的規律應受人尊重：如離婚便與那位於創世之初造了一男一女者的計劃相抵牾（瑪十九4—3）。

這端道理爲給教外人宣講基督自然有其重要的位置：初期教會無非是把猶太教已有的道理加以重述（宗十四15；十七24—28）。人如果知道發掘受造物的意義，那麼天主不可見的一切完美是不難昭彰於目前的（羅一19 f）。至於爲一位信者，這端道理會大放讚美的花菓（默四8—11）並奠定信賴（宗四24）的基礎。

2. 耶穌基督與創造——有一重點，新約使舊約的諸潛勢

得以實現。以色列所認識的造物主天主如今啓示爲耶穌基督之父。在父創世的行動上耶穌與父緊緊相連而是「唯一的主，一切藉祂存在，我們藉祂生存」（格前八6），耶穌爲天主諸工程之首（默三14）。祂既是天主的睿智（格前一24），「天主光榮的輝耀及其本體的塑像」（希一3），「無形天主的肖像及一切受造物的長子」（哥一15），那麼祂就是「以自己大能的言語維持萬事萬物」的那一位（希一3），原來萬物都是在祂內受造的，並賴祂而立足（哥一16 f）。聖言即是天主的言語，既然於末期成爲血肉之前，即已與天主由起始時一同存在（若一14）那麼是祂造了一切，並自始至終是世界的生命和光（若一3f），這樣一來，創造的道理終在瞻仰天主子身上獲得其完成，藉此瞻仰得見祂是萬物的大匠，楷模及指歸。

二、新創造

1. 在基督內——新約意識到人罪在如此美麗的創造界所引入的悲劇。它知道目前的世界將要瓦解並消逝（格前七31；希一11 f；默六12 ff；廿11）。但在基督內，一個新的創造業已開端，這樣是先知們的啓示所預報的。先是個人內部革新，藉着洗禮重爲他的造物主的肖像（哥三10），在基督內成爲「新受造物」（迦六15）：在祂內，舊的業已消逝，一個新的存在突現（格後五17）。其次是整個宇宙；因爲天主的計劃是將天地萬物隸屬於唯一的首領、基督（弗一10），在基督內使一切與自己修好（格後五18 f；哥一20）。這樣

在論及基督對世界所有的腳色時，不知不覺地由祂的原始造世度入祂於末世再造萬物的行動。創造和救贖兩相合併：我們是天主的工程，在耶穌基督內受造，為行各種善工（弗二10）。

2. 由首次創造到末次創造——關於在耶穌基督內實現的新人類的這個創造，可以進一步去了解其實現方式（參閱弗二15；四24）。原來首次創造與末次創造的平行程度確實驚人。在創世之初天主曾立亞當為受造物之首，並使世界歸屬於他，讓他統治。在世界末期，成了人的天主子以新亞當的身分進入歷史（格前十五21⁴⁵；羅五12¹⁸）。天主立祂為被贖人類之首，人類就是祂的身體（哥一18；弗一22^f）；天主把地上的一切權力都給了祂（瑪廿八18；若十七2），將一切交於祂手中並立祂為萬物的繼承人（希一2；二6⁹），以致一切都該在基督內建立起來，無論是天上的或地上的都不例外（弗一10）。因為基督既圓滿地佔有聖神（谷一10^p；路四1），祂便將之通傳於其他的人們，從內部革新他們，使他們成爲一個新的受造物（羅八14-17；迦三26^{ff}；參閱若一12）。

3. 期待勝利來臨——於五旬節開幕的這新創造尚未完成。由內部再造的人仍爲了期待自己的身體於復活之日獲得救贖而呻吟（羅八23）。在人的四周，整個的受造界，因目前仍隸屬於虛幻，無不渴望由腐朽的奴役中得到解脫，好能走進天主子女固有的光榮的自由中（羅八18-22）。這才是歷史所趨的終點，也就是聖經所預報過的新天新地（伯後三

13）。默示錄曾爲之預作驚人的提示：「先前的天與先前的地已過去了……坐在御座上的那位說……看，我更新了一切」（默廿一1-5）。這就是在這羔羊得到決定性的勝利後，一個改觀的宇宙的最後創造。

PA (房)

12 能力 (puissance) (power)

在一切宗教內，能力是神性的基本屬性。因此基督徒的信仰便把聖經啓示的第一節擬定了這樣的程式：「我信惟一的天主，全能的父，天地的造物主」。這個程式表現惟一神的全能的三個面貌：一、這能力是普遍的，就是說天主創造了一切（創一1；若一3）；二、這能力是慈愛的，因為「祂是在天的大父」（瑪六9）；三、這能力是奧妙的，因爲只有信仰，才能在錯綜複雜的現象中，辨認它、且接受它拯救的行動（格前一18；格後十二9^f）。這行動是在救恩史中展開。

一、上主，以色列的天主的能力

1. 天主藉干預世事表現祂的全能。這種能力在有關聖祖們生活的記載中，表現得最爲偉大：爲天主沒有作不到的事（創十八14）；祂能在各處保護祂的選民，爲他們作祂所願意的一切（創十二2^f；廿八13^{ff}）。雅各伯曾同這位全能的天主格鬥；在格鬥結束時，天主降福了他，並給他起名叫以

色列(創卅一27—30)；選民來日帶着的這個名稱含有一種祝望：「願天主證明祂強有力！」以色列的能力是在呼求並在召選他的天主的助祐中(詠廿二8 ff 四四；5—9；一〇五3f；一二四8)，祂是「雅各伯的強有力者」(創四九24；依一24；四九26；六十16；詠一三二2)。這個天主以祂強有力的手(出三19)和祂伸展的臂膀(申四34)拯救了祂的子民出埃及；並因這史無前例的拯救，上主，以色列的天主啓示了自己是上天下地惟一無二的全能者(申四32—39)。

上主，以色列的軍旅之統帥(出十二41)是使祂子民勝利的鬪士；這是祂那 Sabaoth 名稱的第一個意義(詠廿四8 ff；出十五2 ff；撒十七45；撒下五10；亞五14 f)；全能者藉約櫃給祂的子民保證祂的臨在(撒下六2；詠一三二8)。

2. 有時上主來使祂的子民(申八17 f)和他的領袖們：民長如基德紅(民六12 ff)，國王如達味(撒下七9；廿二30—32 ff；撒上一20)強壯有力。瑪加伯父子就是仰仗來自天主的這種力量而立於不敗之地(加上三18 f；加下八18)。其他的時候天主因子民的祈禱來施救幾乎不需要他們作，什麼(列下十九35；編下廿五24)。在若蘇厄領導下的基利紅之役，則是這兩種協助的方式兼施並用(蘇十8—11)。

總之，上主是人民的力量；聖詠常在讚美(詠一四四1f；廿八7f；四六2；六八34 ff)或呼籲救助中歌頌(詠廿九11)。以色列不會缺乏救援，因為天主愛他們，祂也有能力(詠五九17 f；八六15 ff)，何況又「為所欲為」(詠一

五3；依四六10)。

二、造物主的能力和祂的肖像人的能力

1. 以色列的天主在天上地上都是全能的，因為天地都是祂所創造的(創二4)；為祂沒有作不到的事(耶卅二17)，祂隨意處置祂的工程(耶廿七5)，因為祂一言就有，一命就成(詠卅三69；創一)。祂使宇宙存在(詠一一九90)，並控制能擾亂秩序的力量如海上的狂風駭浪(詠六五8；八九10 f)；但秩序是祂建立的(約廿八25 f；箴八27 ff；德四三)，祂也能隨意更改：祂使山嶽跳躍或崩坍(詠一一四4；一四四5)，變曠野為水泉，使海洋乾涸(詠一〇七33 ff；依五十二)。祂一注視，就能使它們顛倒搖撼(德十六13 f)。

2. 所以天主的能力由創造而彰顯(詠十九2；一〇四；智十三4；羅一20)；凡全心信賴祂的，祂便恩待他們。為此亞巴郎相信，祂既能由無中生有，必能使死者復生(羅四16—21；希十一19)；天主也賞他作無數信者之父(創廿二16 ff)。同樣在友弟德的事件上天主以祂的手臂顯示自己是天地的主宰(友九12 ff；十六1—17)，因為祂給以色列人立了信賴和無條件服從的榜樣(八11—27；十三19)。

祂既能以言語做到一切(艾四17；智十八15)，隨意折服人心(箴廿一1)，誰也逃不出祂的手掌(多十三2；智十一17；十六15)，那麼怎能不信賴祂呢？祂的能力在創造

的工程和宰制世界上是無限明智的（智七²¹⁻²⁵；八¹）；但創造也不過是祂無限智慧和能力的一個微弱的回聲而已（約廿六⁷⁻¹⁴）；這回聲足以使義人連在最嚴重的考驗中也不失足跌倒，却在默默的崇拜中將自己交付給祂的全能（約卅八¹⁻⁴；二⁶）。

3. 對天主有信心的便成了全能者的合作者，他不只是一個受造物，也是全能者的肖像（創一^{26 ff}）。這由他支配大地和禽獸的權柄特別可以證明（德十七^{2 ff}）。他絕不當怕大自然的權力，反而應該駕馭它；他若以依恃的謙遜隸屬於他的造物主，便能作到。不幸亞當妄想獨立自主，犯了原罪，不承認天主滿懷愛情的全能（創一¹⁷；三⁵；羅一^{20 f}）；結果，他喪失了對世界的權柄（創三^{17 f}）。

三、奴役人的惡勢力

創世紀的開端便把人起而反抗天主的權力慾的惡果、揭發出來。加因以自己的力量殺了弟弟，拉默客想無限地報仇（創四^{8, 23 f}）；世間充斥了暴力（六¹¹）。巴貝爾的集體罪過和亞當的罪同一性質；人妄想以自己的能力上達高天。天主以譏諷的口吻指出他們的奢望說：「他們沒有作不到的事了！」（十一^{4 ff}）。這樣的奢望將人引入雙重的奴役：強者奴役弱者；他們自己也要遭受惡勢力和魔鬼的奴役。

1. 強有力者一忘記他們的權力是來自天主，便要互相壓榨（羅十三¹；伯前二¹³；若十九¹¹），原來他們應該在

所有的人身上尊重全能者的肖像（創九⁶）。法郎不承認上主，妄想維持奴役祂子民的暴政，加給他們越來越重的工作（出五^{2, 6-13}）。世間的暴君妄想把自己的御座安置在天上的星宿之上而與天主平等，還想統治天下萬邦（依十四^{12 ff}）。驕傲人濫用他們的權力，施行暴政，先知在以色列和異教人中同樣予以揭發（亞一^{3-12, 7}）。上主利用異教國家懲罰祂的子民，並非原諒異教人不義的暴政（依四^{7, 6}）；不過以色列人中的掌權者濫用權柄壓榨弱小，不給他們公平待遇，當然罪過更重（依三^{14 f}；十^{1 f}；米三^{9 ff}；詠五^{8, 2 f}）。甚望有權力的人記得「要嚴厲審判他們」的那位。祂是萬民的主宰，祂要他們愛慕正義（智一¹；六³⁻⁸）。

2. 此外那些不認識創造他們的那位全能者的人，必去敬拜他們自己所製造的神，但這些偶像是毫無能力的；先知和智者都紛紛譏諷偶像和它們的無能（依四^{17 ff}；耶十^{3 ff}；詠一^{15, 4-7}；達十四³⁻²⁷；智十三¹⁰⁻¹⁹）。異教人敬拜星宿或各種受造物，給它們製造偶像，是想同他們所神化的自然力量妥協，却不承認創造一切的主（智十三¹⁻⁸）。但在各國的那些邪神之後，却隱藏着魔鬼的勢力（詠一^{10, 36 f}；中卅二¹⁷；格前八⁴；十¹⁹）。魔鬼誘惑人犯罪以後（創三⁵；智二²⁴），便設法讓人在各種假面具下崇拜牠，用天主暫時給牠的能力煽惑人（得後二⁹；默十二²⁻⁸；參閱瑪四⁸）。牠的能力在背逆天主的人身上發生作用（弗二²）；那是死亡的勢力，牠是藉死亡的恐怖奴役人（希二^{14 f}）。

面對邪神，軍旅之主的聖名取了新的意義；真天主是軍旅的天主，就是宇宙的一切能力，星辰的隊伍（依四十二；詠一四七⁴）和天使隊伍的天主（詠一〇三二〇^f；一四八²；路二^{13 f}）。祂要介入以救人類。

四，救主和祂的僕人的能力

1. 全能者怎樣結束弱者的奴隸地位和罪人的精神奴役，那是出谷紀早已啓示了的；這個解放是其他一切解放的典型，而逾越節也就在以色列人中常保持着這個紀念（出十三³）。迫害者法郎的強項，爲上主是以新的奇蹟給全世界證明祂能力的最好機會（出九^{14 f}）。至論這些奇蹟和解放以色列的工具，則是一位自知軟弱無能和人中最謙卑的梅瑟（出四¹⁰⁻¹³；戶十二³），天主却使他成了無與倫比的先知（申卅四^{10 ff}）。

被解放的民族也反抗他的解放者；對那些見了如許的奇蹟仍不相信祂能力的人，天主施以懲罰；他們在曠野逗留了四十年之久，終於都死在那裏（戶十四^{22 f}）。然而天主因梅瑟的祈禱却没有消滅這悖逆的民族，免得異教人懷疑祂的能力（戶十四¹⁶），或者至少懷疑祂是否要拯救他們（出卅二¹²）；祂因寬恕更擴大了祂的能力（戶十四^{17 ff}；參閱常年第廿六主日集禱經）。

2. 天主的作風在歷史的過程中常是一樣的；祂爲實現自己的計劃興起了這世間的強權。當祂要以放逐懲罰祂的子民時，拿布高便成了祂的工具（耶廿五⁹）；及至考驗終了，

居魯士又由祂接受了大權，以便命令他們返回熙雅（依四四^{28-145⁴}；編下卅六^{22 f}）；這新出谷是全能者的工程，祂將新的力量給仰望祂的人（依四十^{10 f 29 ff}）。

天主以祂的（聖）神和祂天主性的能力——先知們將之與人的軟弱（血肉）對比（依卅一³；匝四⁶）——或以祂常有效力的言語（依五五¹¹）使祂所選擇的卑賤工具堅強有力。牧羊人達味，因被傅油爲王而滿被天主之神（撒十六¹³），從一切仇敵手中解救以色列（撒下七⁸⁻¹¹）；且要由他的後代誕生默西亞，祂的名稱是「強有力的天主」，上主之神要住在祂內（依九^{5f}；十一^{1f}），祂也要以天主爲父（撒下七¹⁴；詠八九^{27 ff}）。耶肋米亞雖不善言談，却以不可抗拒的力量，將天主的手放在他口中的言語宣佈出來（耶一^{6-10 18 f}）。以色列民族幾乎因放逐喪失了希望，却被天主的神復興起來（則卅七¹¹⁻¹⁴）。爲拯救這被異邦輕視，作虐王的奴隸，但仍屬天主子民的百姓，天主是他們的力量（依四九³⁻⁷），上主在無能拯救的偶像前，顯示了自己是惟一而全能的救主，一切邦國都崇拜祂（依四五^{14 f 20-24}）。

3. 天主願從罪惡中把萬國拯救出來；上主的手臂藉一位奧妙的僕人實現這救恩的計劃：祂受盡萬苦萬辱而死（依五三），但天主的全能却使許多復義者由祂的死亡而獲得生命；這是復活的能力。正因為死亡是罪惡的效果，天主也要由死亡解救祂由罪惡所解救的人。義人要復活而得永生；這是智者們在義人爲他們的信仰而死時所給的教訓（達十二

2f)；受迫害的人因希望他們的創造者能使他們復活而有了勇氣(加下七。14 23)。壓迫者的權力要在指定的時刻完結；到那時聖民便要分享永久的主權，那是乘雲降來的人子要賞給他們的(達七 12 ff 18 27)。

4. 舊約末期，一位智者默想救恩史，把領導這歷史的全能者的肖像描畫出來，說祂愛祂所創造的一切(智十一 24 ff)；祂是公正而又富於仁慈的，祂讓人有懺悔的餘地而復興祂(十一 23；十二 10—18)；祂保護義人，並要賞他們永生，因為他們在祂手中，而祂是他們的父親(二 16 ff；三 7；五 15 f；參閱瑪廿二 29—32)。不過祂讓他們在狂妄人的眼中視為已死，這樣好把他們的希望加以考驗，使花冠(光榮幸福)作他們全燔之祭的報酬(智三 2—9)。

五、(聖) 神在信仰基督的人身上的能力

1. 給新盟約簽字蓋章的實在是一個全燔之祭，就是耶穌的祭祀，全能者在祂身上將自己完全啓示了出來，並且藉祂完成了自己的工程。耶穌是全能的言語，祂在謙卑的童貞女胎中降孕為人(路一 27 48—49；若一 14；希一 2f)；這樣的降生是聖神的化工，至高者的能力，為祂沒有作不到的事(路一 35 ff；瑪一 20)。天主以聖神和德能給人子耶穌傳了油(宗十 38)。聖神停留在祂身上，且毫無限制地賜給了祂(路三 22 平；若一 32 ff；三 34 f；參閱依十一 2；四二 1；六一 1)。耶穌藉祂所行的奇蹟顯示了自己的能力(宗二

22)，奇蹟不但證明天主同祂在一起(若三 2；九 33)，祂是由聖父派遣來的(五 36)，還證明祂就是「同我們在一起的天主」(瑪一 23)。

2. 祂絕不按照謀求現世幸福的默西亞的見解，為自身的光榮使用祂的能力(瑪四 3—7；若八 50)，耶穌只尋求祂父的光榮，並奉行祂的旨意(若五 30；十七 4)。這謙遜是祂能力的泉源。天地萬物都聽祂的指揮(瑪八 27 平；十四 19—21 平)；祂治癒疾病，復活死人(瑪四 23 f 平；九 25 平)；赦人罪過(瑪九 6 平)，並以天主之神驅逐邪魔(瑪十二 23 平)。祂說祂有放棄和收回生命的全權(若十 13)，就是說，在十字架上奉獻犧牲及復活，都是自由自主的。最後祂聲明世界末日要再來，以便實行祂最高法官的權柄(谷十三 26 平；若五 21—29)。「你們要看見人子坐在大能者的右邊，乘着天上的雲彩降來」(瑪廿六 24 平)。這項聲明是在公議會前，黑暗的權勢似乎勝利時所說的(路廿二 53)。

但耶穌曾這樣說過：祂「一旦被舉起來」，便要顯出來祂是誰(若八 23)，祂的能力如何，就是祂要解除掌權者的武裝(哥二 15)，同時趕走這世界的霸主，並吸引眾人歸向祂(若十二 31 f)。為此祂派遣門徒去傳教，聲明祂有上天下地的一切權柄，要藉信德和服從使天下萬邦都歸獻祂的神國(瑪廿八 18 ff)。為教他們實現這個使命，祂不但要以奇蹟證實他們所講的道理(谷十六 20)：「祂還要時常同他們在一起，直至世界末日」。祂要藉祂許下派遣的聖神——自天來的能力——同他們在一起(路廿四 49；宗一 8)。

3. 五旬節時充滿宗徒們的聖神(宗二4)，是復活的基督賞給他們的恩惠，祂要彰顯救主的能力(宗二32 | 36；四7 | 12)。當他們那有力的言詞歸化人心時(宗二37 43；四4 33)，宗徒們便實行赦罪之權(若二21 ff) 並賜人聖神(宗八17)。教會的擴展證實了耶穌對門徒的諾言：就是他們要作比祂所作更大的工程，並要由聖父獲得因聖子的名所求的一切(若十四12 ff；十六23 f)。實在，信德使祈禱成了萬能的(谷九23；十27；十一22 ff)。

保祿響應耶穌，發言人因信德能獲得福音的救贖能力(羅一16)。信德使人「認識基督和祂復活的德能，並參加祂的苦難」(斐三9f)。被釘的耶穌拯救信仰祂的人；為他們祂就是天主的德能(格前一18 23 f)；因為天主的軟弱比人更強而有力，祂的能力已在祂證人的軟弱中展開(格前一25；格後十二9)；當他們為耶穌的緣故致命赴死時，耶穌的生命便在他們身上彰顯了(格後四10 ff)，因為他們相信了使基督復活的天主的能力(哥二12；格後十三4)；他們被祂的神大大地堅強了(弗三16)，聖神使他們的言語有天主的能力(得前一5；二13)；天主能力的無限偉大在他們身上工作，遠超所求所想的(格後四7；弗一19 ff；三20)。

4. 這同樣的能力護守他們，為能獲得那在最後時期將出現的救恩(伯前一5)。天主使屈服在祂大能手下的人不動搖，他們以信德抵抗魔鬼(伯前五5 | 10)。反之，不信的人却被那些由魔鬼得到能力的人所欺騙(得後二9 | 12；默十三2 | 7)，主在祂來臨的日子却要以自己口中的氣息將

祂毀滅(得後二8)。到那一天，死亡也要和一切有力的仇敵同遭毀滅(格前十五24 ff)；天主要以祂的能力使那些心中住着聖神的人身體復活(格前六14；羅八11)；祂要成為萬有中的萬有(格前十五28)。在默示錄內能聽到被簡選的人歌頌全能的(希臘文 Pantocrator) 主天主，祂的羔羊同祂一起坐在御座上，祂要創造新宇宙，「那裏再也沒有大海了」，就是說再也沒有紊亂的權勢了(默廿一15)：「阿肋路亞！因為全能者主我們的天主建立了王國！」(默十九6) 愛的王國，因為這位全能者就是「那愛我們並以自己的血使我們脫離罪惡者」的父親。願光榮和權能歸於祂，世世無窮。阿們！」(默一5f)

MFL (候)

13 善與惡 (bien & mal)

「天主看了祂所造的樣樣都很美好」(創一31)。基督為使末世王國早日來臨，令我們在天主經中求：「救我們免於凶惡」(瑪六13)。這兩句話的相對性，使今日的信友產生一個聖經本身可供解決問題的要素：在這原造得美好的世界裏，惡從何而來？惡何時並如何才被克服？

一、世界上的善與惡

1. 為看到或經歷過的人，某些事物主觀說來是好的或是惡的。希伯來字 *toḅ* (譯為希臘文 *kalos* 及 *agathos*，美

的及好的〔參閱路六27³⁵〕。最初表示能使人感到舒適，或全身安樂的人或事物：一頓好飯（民十九6—9；列上廿一7；盧三7），一位美麗的少女（艾一11），行善的人（創四十四），簡言之，即一切在生理或心理方面，能產生幸福，或使生活舒適的東西（參閱申卅15）；反之，一切導致疾病，各種痛苦，特別是死亡的，都是惡的（希13；希臘 *ponéros* 及 *kakos*）。

2. 是否也可以依希臘人所了解的意義，來談萬物客觀的善呢？希臘人設想，為每一件事物都有一個原型去效法或實現；他們為人計劃，一個理想，*Kalos-kagathos* 本身持有一切倫理、美學和社會性的優點，為國家是可愛而有用的。依這種觀點，對惡又是如何想法？是不完善，純消極的，善的缺乏？或相反，是一個實體，有它自己的存在，並自惡的根源所生，像在伊朗的思想中所佔有的重要地位？當聖經表示事物有真實的善時，對惡並不如此想法。當聖經說：「天主看到這個好」（創一4），它指示善並不根據抽象的「善」來衡量，而是對造物主天主而言，只有天主使事物成爲善的。

3. 人的善則情況特殊。果然，部份的善是屬於人自己的。自創世起，天主把人放在「知善惡的樹前」，使他可以服從並享受生命之樹，或背命而進入死亡（創二9-17），這是人屢次所經歷，對自由的決定性的致驗。假如他避惡而行善（依七15；亞五14；參閱依一16^f），遵守天主的法律，並符合天主的旨意（參閱申六18；十二28；米六8），他將

成爲善人而中悅天主（創六8）；否則他是惡人，使天主厭惡（創卅八7）。人的選擇決定他倫理的品格，和他的命運。

4. 因受惡神（參閱撒殫）的誘惑，人自起初就選擇了惡。他在受造物中追尋善「好吃而悅目的東西」（創三6），而違反天主的旨意，這就是罪惡的本質。在這方面，人所得的不過是痛苦和死亡的苦果（創三16—19）。跟着人的罪，惡就進入了世界，而後又變本加厲。亞當的子孫變成了那壓壞，以致天主懊悔祂造了他們（創六5^{ff}）：在世沒有一個人行善（詠十四1^{ff}；羅三10^{ff}）。這就是人的經驗：他感覺他的希望不能滿足（訓五9^{ff}；六7），不能盡情享受世上的財富（訓五14；十一2—6），不能「行善而總不犯罪」（訓七20），因爲惡出自他的本心。（創六5；詠廿八3；耶七24；瑪十五19^f）他的自由受了損害（羅七19），作了罪的奴隸（六17）；他的理智也受了損傷：顛倒了事物的秩序，以善爲惡，以惡爲善（依五20；羅一21—25）。最後，委靡而被欺後，他發覺「一切都是空虛」（訓一2）；他可憐地經驗到「全世界却屈服在那惡者權下」（若一：五19；參閱若七7）。實在，惡不僅是善的缺少，且是奴役人類而摧毀宇宙的實際力量（創三17^f）。天主沒有創造惡，可是現在惡出現了，而且反抗天主。不斷的戰爭業已開始，並將與歷史同壽：全能天主爲拯救人，應該戰勝惡和惡魔（則卅八—卅九；默十二7—17）。

二、只有天主是善的

1. 天主的善是舊約的主要啓示。以色列在埃及受奴役時，受盡了惡之後，才發現解放他們的上主所有的善。天主使他們得免一死（出三⁷；十八⁹），而帶領他們到許諾之地，「好地方」（申八⁷—10），「在那兒流着奶和蜂蜜」，「而上主目不轉睛地照顧這地方」。以色列在那裏將獲幸福（參閱申四⁴⁰），如果他們忠于盟約（申八¹¹—19；十一³—12，18—23）。

2. 天主為祂的恩惠訂下一個條件——以色列，如祂當在樂園裏一樣，面對着將決定他們命運的選擇。天主把祝福和詛咒放在他們面前（申十一²³ ff），因為物質的善和倫理的善，都同樣與天主有關：如果以色列「忘記上主」，不愛天主，不再守誠命並撕毀盟約，他們使將立即失落世間的財富（申十一¹⁷），而重受奴役，他們的土地將變成曠野（申卅¹⁵—20；列下十七⁷—23；歐二⁴—14）。以色列在歷史過程中，藉此盟約的基本道理，經歷了一項真理：一如樂園中的悲劇，惡的經驗來自罪的經驗。

3. 惡人的幸福和義人的不幸——看來，這端道理在這個要點上，似乎有缺點：難道天主袒護惡人，而讓好人不幸嗎？義人受苦，上主的僕人受迫害，先知被處死（參閱耶十二¹—2；十五¹⁵—18；依五³；詠廿二；約廿三—廿四）。

痛苦的經驗是悲慘而奧妙的，其意義並非立即可見。上主的窮人藉痛苦，漸漸學習輕視「今世的財富」，短暫而不穩定

的財富（索三¹¹ ff；參閱瑪六¹⁹ ff；路十二³³ f），當什麼都失去時，在他們僅有的天主身上，尋獲力量，生命和善，他們以信德和英雄般的希望，與天主相結合（詠廿二²⁰；四二⁶；七三²⁵；耶廿一¹¹）。當然，他們仍在惡的勢力下，可是他們有救世主與他們在一起，主將在救援的日子獲得勝利；那時，他們要獲得天主許給忠信於祂的人的財富（詠廿二²⁷；耶卅一¹⁰—14）。實在說來，「唯有天主是善的」（谷十¹⁸平）。

三、天主戰勝邪惡

當天主啓示祂是救主時，祂已宣佈祂將戰勝邪惡。這一勝利尚應確定：使人成善人，使人脫離「這世界的元首」（路四⁶；若十二³¹；十四³⁰）及惡者（若一⁵；五¹⁸ f）的權勢。

1. 實在，天主已頒佈了良好而賜人生命的法律（羅七¹² ff）：假使人遵守誠命，他便是行善而將獲得永生（瑪十九¹⁶ f）。但是假如人心為罪所俘而不悔改，這法律本身便不生效。願行善是人人所能的，但是實際行善不是人人所做得到的：他不作他所要作的善，反而作他不願作的惡（羅七¹⁸ ff）。貪情牽制他，雖然他不要；而本是為他好的法律，反倒使他轉向惡（羅七⁷—12 f；迦三¹⁹）。這種內心的交戰使他極度痛苦；誰將解救他呢？（羅七¹⁴—24）。

2. 唯有「耶穌基督我等主」（羅七²⁵）能洞察惡的根源，在人心內戰勝惡（參閱則卅六²⁶ f）。祂是新亞當（羅五

12—21)，沒有罪（若八46），撒殲對祂一無所能。祂聽命至死，死在十字架上（斐二8），祂犧牲性命，為使祂的羊羣尋得飼料（若十9—18）。祂成了「可咒罵的，為使我們藉着信德領受應許的聖神」（迦三13 f）。

3. 聖神的果實——基督徒因捨棄生命和世間的福樂（希十一2）並給我們派遣聖神，才為我們供應了我們該向父請求的「美好之物」（瑪七11；參閱路十一13）。不再是先前許給希伯來人的物質的財富，而是我們內心的「聖神的果實」（迦五22—25）。此外，人因受聖寵的變化，能「行善」（迦六9f）；「作好事業」（瑪五16；弟前六18 f；鐸三8—14），「以善勝惡」（羅十二21）。為能接受這些新財富，必須放棄一切，「變賣所有」而跟隨基督（瑪十九21），「棄絕自己而背十字架」（瑪十38 f；十六24 ff）。

4. 善戰勝惡——基督徒在選擇與基督一起生活，並服從聖神的引導時，脫離了亞當的抉擇。倫理的惡，在他內也已被克服了。實在，惡的物質和心理的後果，將與今世共存，但是人却因困苦而自豪，因困苦而獲得忍耐（羅五4），以為「現時的痛苦與將來要顯示在我們身上的光榮是不能相比的」（羅八18）。藉信仰和希望，已持有由「未來鴻恩的大司祭」（希九11；十1）基督的轉求而獲得的不朽財富（路十二33 f）。這不過是開端，因為信不是看見；可是信德保證所企盼的福樂（希十一1），保證更好的家鄉的福樂（希十一16），天主為祂所簡選的人所造的新世界的福樂（默廿一1 ff）。

[VP] 王愈榮

14 世界 (monde)

舊約

「天地」二字（創一1）一般是指世界而言；tebel 一字只用於塵世（如耶五一15）；希臘時代的書籍用 kosmos（智十一17；加下七9, 23），把一個特屬於聖經的內容加給這字。為希臘人，kosmos 以其法規、美、永恆，以及萬物永遠的週而復始，表現一個獨立而封閉的統序的理想，其中包括人以至神祇們；在這假設的或被認可的泛神論中，神祇幾乎就是世界的元素。聖經的觀念則迥然不同，宇宙論和宇宙開闢論的文章只是次要的材料，用來幫助一個基本的宗教定論：世界是天主的受造物，在天主救世的計劃內有它的意義，而在此計劃的範圍內尋獲其最終命運。

一、世界的起源

聖經對世界起源的敘述，和美索不達米亞、埃及、客納罕等地的神話大不相同，而是樸素無華的。它不屬於在時間開始之前的神聖歷史，是神話之類；它為時間揭幕。「創造」（創一1）一詞所表達的是在天主和世界之間有一無底的鴻溝。創世紀記述天主的創造行動，其他文字也環拱着創

世紀（詠八；一〇四；箴八²²—³¹；約三八，三九），其用意只是爲了強調信仰的幾點：世界與唯一天主間的區別；世界的附屬於至高天主，「因爲祂一發言，萬物生成」（詠三六—⁹），以祂的眷顧管理自然律（創八²²）；救世計劃以人爲中心，而宇宙參入這計劃。這神聖的宇宙論，原與科學的探討，哲學的推理無關，它確定世界和人的關係：人自世界浮出，爲統治世界（創一²³），以世界統治者之名，把世界帶入自己的命運內。

二、世界的意義

在人的宗教意識內，世界的意義是雙重的。

1. 世界出自天主的手，繼續彰顯天主的善良。天主以他的智慧把它佈置得像一件真正的藝術作品，統一而又諧調（箴八²²—³¹；約二八²⁵—^{ff}）。祂的大能和神性由此而爲人們所覺察（智十三³—^{ff}），因爲祂的恩寵是如此地廣佈於他的化工，宇宙的萬象，便使人嘆爲觀止（詠八；十九¹—⁷；一〇四）。

2. 但犯罪的人類開演了自己的悲劇，使世界對人說來也表示天主的忿怒，天主以世界爲懲罰的工具（創三¹⁷—¹⁸）：天主爲人類的益處和幸福創造了萬物，也用之於懲罰人類。因此自然界的各種災禍挺身而起，反對人類，從洪水到埃及的禍殃，以及不忠信的以色列所將遭受的咒詛（申二八¹⁵—⁴⁶）。

3. 世界以此雙重的方式積極地參入了救恩史——它也從

此而有了真正的宗教意義。組成它的每一個受造物都有雙重價值，一如智慧篇中所說：同樣的水，使埃及人喪亡，却使以色列人得救（智十一⁵—¹⁴）。雖因善人與惡人在世上活着，禍福與共，所以以上的原則不可以機械地予以應用，但世界和人中間仍存在着一种神妙的聯繫。在我們眼中，構成世界實況的循環現象之外，它還有一個歷史，始於人類之先，而以人類爲終點（創一¹—²⁴），現在則與人類並駕齊驅，以便和人類同達終點。

三、世界最後的命運

世界負載着一個由之而出的人類，人類的形體原生自世界（創二⁷；三¹⁹），而這世界實際尚未完成：人應統治它，以工作來完成它（一²³），把自己的鈐記印在它上面。但若犯罪的人類把世界帶入自己的罪惡，則把世界人化，又有什麼價值？所以先知們的末世論不太注意世界在人的統轄下將變成什麼，却注意它走向何方——這終點必然是模稜兩可的。

1. 在人類將遭受的最後審判中，世界的一切元素都亦加入，好似起初萬物受造時的秩序又猝然歸於混沌而擾亂（耶四²³—²⁶）。地面迸裂（依二四¹⁹—^f），星辰失光（依十三¹⁰；岳二¹⁰；四¹⁵）的徵象由此而來——舊的宇宙要被捲入鉅災，犯罪的人類亦遭受滅絕……。

2. 但就像人在受審判之餘，天主的恩寵準備着救援他們，同樣也有一個深遠的復興正在爲世界準備着，聖經稱之

爲新創造：天主亦創造「新天新地」（依六五17；六六22）；復興的世界的描繪，也利用描繪原始樂園的圖像。

3. 現在的世界和將來的世界——新約時期的猶太教義，繼先人神秘的宣告，把人類的歷史描寫爲從現在的世界（或世代）進入將來的世界（或世代）的過程，現在的世界便是我們所居住的世界，自從因了魔鬼的嫉妬（和人的罪惡），死亡已經進入（智二24）。將來的世界是天主來建立他的王國時所出現的世界。那時，現在世界的一切事實，和人一同被淨化，將返回原始的完美：按照天上事實的形象而真正受到變化。

新 約

新約中大量用 *Kosmos* 一字。但其意義則來自舊約中所完成的工作，和舊約希臘譯文已採取的意義。

一、世界的模稜兩可

1. 的確，這所謂之世界，是天主在起始（宗十七24），由祂聖言（若一310；參看希一2；哥一16）的行動所造成的傑作。這世界繼續爲天主作證（宗十四17；羅一1920）。但若太重視它，却是錯誤；因爲人的真正價值超越世界多：人若得了全世界，却失落了自己，又有什麼用（瑪十六26）？

2. 尤有甚者，這世界和犯罪的人息息相關，其現下的情況，實際在撒彈權下。在有史之初，罪便進入世界，死亡又

因罪而來（羅五12）。因此它成爲天主正義的負債者（三19），因爲它和在世上活躍的惡的奧蹟成了夥伴。它最明顯可見的元素是人，而人以其反動的意志，起而對抗天主和祂的基督（若三1819；七7；十五1819；十七914……）。在它們身後，有一個不可見的領袖：撒旦，這世界的首領（十二31；十四30；十六11），這世代的神祇（格下四4），正悄悄地指揮着。亞當原因其造物主的旨意被立爲世界的首領，却把他的本人和他的領域都交給撒彈；從此世界在惡的勢力下一下不振（若一：五19），這惡的勢力任意地把它的力量和光榮授與人（路四6）。

這是黑暗的世界，由惡神統治着（弗六12）；又是欺詐的世界其構成元素壓迫人，奴役人，甚至奴役原先的宇宙秩序（迦四39；哥二815）。這世界的精神無能力品嘗天主的奧秘與恩賜（格前二12），反對天主的聖神，一如在世上活躍的假基督（若一：四3）。這個世界的智慧，依靠和天主相乖離的人的思想的推敲，天主視之爲愚蒙（格前一20）。這世界所給予的平安，以物質的繁榮和欺人的安全爲本，較之只有基督能給予的真正平安，不啻幻影（若十四27）；其最後效果是產生死亡的悲哀（格下七10）。

世界的罪從這一切中顯露出來（若一29），那是自始至今累積起來的恨惡和不信，爲要進入天主國的人是絆腳石：世界因其惡表是有禍的（瑪十八7）！所以世界不能給予人任何確實的價值：它的形像要過去（格前七31），它的貪慾也要過去（若一：二16）。因爲我們生來便屬於這世界，因

此我們的命運是悲慘的。

二 耶穌和世界

然而「天主竟這樣愛了世界，甚至賜下了自己的獨生子」（若三16）。這一貌似矛盾為世界打開了一個新的歷史，這歷史具有相輔相成的兩面：耶穌戰敗魔鬼所統治的惡世界所得的勝利；和先知們所宣佈，而終在耶穌身上開始建立的新世界。

1. 耶穌，世界的征服者——第四部福音把這一點說得很清楚：「祂已在世界上，世界原是藉祂造成的；但世界却不認識祂」（若一10）。這就是耶穌在世上使命的總綱。耶穌不屬於世界（八23；十七14），他的國度亦然（十八36）；他的能力來自天主（瑪二八18），而不來自這世界的首領（路四5—8），因為世界的首領在他身上毫無權力（若十四30）。因此世界恨祂（十五18），尤其因為他是世界之光（九5），為世界帶來生命（六33），因為他來是為拯救世界（十二47）。這瘋狂的恨表面支配着福音悲劇：這恨最後激起了耶穌的被判決與被處死（參看格前二7⁸）。但就在這一刻，情形轉變了：世界被審判了，它的首領墮落了（若十二31），基督戰勝了惡的世界（十六33）。耶穌在一個愛的至高行動內，接受了父的神秘旨意（十四31），「離開世界」（十六28），回到父那裏，從此坐在光榮的寶座上（十七15），指揮世界的歷史（默五⁹）。

2. 更新的世界——耶穌也同時實現了他來到世間的目

的：他的死一除免了世界」（若一29），他為「世界的生命」（六51）付出了祂的肉體。落在撒彈掌下的天主的受造物世界，遂被從奴役中贖回。耶穌的血洗淨了世界：「大地、海洋、星辰和世界，是怎樣的波濤洗淨了它們」（受難讚美詩）。萬物原在祂內造成（哥一16），祂因祂的復活而成爲新受造物的首領：天主把一切放在祂的腳下（弗一20ff），在祂內調停了萬有，把一個分裂的宇宙重加統一（哥一20）。從此，在這新世界中，光和生命充盈的流通着，凡信仰耶穌的人都可得到。

不過，現在的世界尙未完成。救贖的恩寵在一個受苦的宇宙內活動。當基督將萬物還給父（格前十五25—28）而在光榮內顯現時，祂的勝利方始圓滿無缺。這一天未到來之先，宇宙在生產的痛苦中（羅八19……）等待着：等待達到成人階段的新人（弗四13），等待最後取代舊世界的新天地（默二十四⁴）。

三、基督徒和世界

基督徒在世上處於和基督生時所處的一樣複雜情況。他們不屬於世界（若十五19；十七16）；却在世界上（十一11），耶穌不祈求父把他們從世界提出去，只求他們脫免於惡（十七15）。他們和惡世界的分離，並不減除他們對應救贖的世界的積極任務（參看格前五10）。

1. 和世界分離——先要分離：基督徒要避免世界的污染（雅一27）；他不應該愛世界（若一：二15），因為對世

界的友誼便是對天主的敵意（雅四⁴），能造成無情的離棄（弟下四¹⁰）。他要躲避以今世為準繩（羅十二²），棄絕造成世俗精神的貪慾（若一：二¹⁶）。總之，世界為他應被釘於十字架，他為世界也應被釘於十字架（迦六¹⁴）：他利用世界好似不會利用（格前七^{29 ff}）。這是一個深刻的超脫，却並不禁止人為達成愛德的要求而運用世上的財富（若一：三¹⁷）：這便是基督徒應有的聖德。

2. 面對世界為基督作證——另一方面，基督徒在目下為罪惡所俘虜的世界面前，有一個積極的使命。基督來到世界上是為給真理作證（若十八³⁷），基督徒也被派遣到世界上（十七¹⁸）把基督自己的見證帶給世界（若一：四¹⁷）。基督的存在決不是耶穌自己曾拒絕的顯耀昭彰（若七^{3f}；十四²²；參看瑪四^{5 ff}），却要給世人透露天主的真面目（參看若十七^{21 23}）。同時，又加上言語的作證。因為福音的宣講者已受到向全世界宣講的命令（谷十四⁹；十六¹⁵）：他們在世上輝煌如發光的火炬（斐二¹⁵）。

但世界要起來反抗他們，一如昔日反抗耶穌（若十五¹⁸），要把避免受它腐化的人們爭取回來（伯下十九²⁰）。在這不可避免的戰爭中，鬪爭和勝利的武器是信仰（若一：五^{4f}）：我們的信仰要判決世界（希十一⁷；若十五²²）。基督徒不要奇怪受世界的恨、不了解（若一：三¹³；瑪十四¹⁴）甚至迫害（若十五^{18 ff}），他要由被派遣到世上來羞辱這世界的護衛者，真理之神所支持：在信徒心內，聖神證明世界因拒絕信耶穌而犯罪，耶穌是公正的，因為他在父的

身邊，這世界的領袖已經被判決（十六⁸⁻¹¹）。雖然世界看不見祂也不認識祂（十四¹⁷），聖神却居住在信友心中，使他戰勝假基督（若一：四^{4 ff}）。有些人其命運並未永久和世界聯結，他們逐漸地因聖神的作證將在被救贖的宇宙中立足，這宇宙的首領便是基督。

3. 等候末日——今世一日不去，便不要希望世界和基督徒間的張力會消滅。在最後遴選的日子來到之前，天國的百姓和惡者的屬下互相混合，好似在天主的田園中稂莠相雜，這田園就是世界（瑪十三^{33 ff}）。但現在審判已經在人心隱密之處開始進行（若三¹⁸⁻²¹）；天主審判世界的日子，只是把這審判公開而已（羅三⁶），那時，天主要使信徒參與審判的行動（格前六²）。那時現在的世界要永遠消滅，重生的人類要在一個更新的宇宙中享受快樂（參看默二¹）。

CL & PG (劉)

15 樂園 (paradis)

「樂園」這名詞的希臘文為 *Paradisos*，源自波斯文的 *Pardes*，其意義為「花園」。七十賢士譯本用這名詞時，或按照其本意（訓二⁵；歌四¹²），或按照其宗教意義，只有後者是我們在此所要研究的。

1. 天主的花園：在中東地區的宗教中，常借用世間有權勢者之生活的圖像，以作神明生活的寫照：神明在宮殿中度着各種幸福的生活，宮殿有花園圍繞，在那裏有「生命之水」

川流不息，在那裏除各種美好的樹木外有「生命之樹」生長。它的果實作神明的食物。他們在塵世的廟宇，圍以神聖的花園，正是模倣這原始的圖型。這種種描寫，將其多神主義成份清除後，便被聖經採用；按照以神擬人論的約定，便毫無顧慮地用以描繪天主，說他「趁晚涼在樂園中散步」（創三8）；花園以及其中樹木後來甚至如箴言一般被引用（創十三10；則卅一8f 16 ff）。

2. 自失去的樂園至復得的樂園：

a. 失去的樂園：為追憶天主造人時的環境，以及他把人放在世界上的目的，在敘述這神聖的歷史時也採用了同樣的描繪手法，天主為人在伊甸建了一個花園（創二8 ff；參閱則廿八13）。人在這花園中的生活也包括工作（創二15），但同時具有一種理想幸福的特色，這使人想起那黃金時代各方面的描述：與天主的親密，自由享用園中的果實，對禽獸的控制（二19 f），第一對夫婦的和諧團結（二18 23 f），倫理方面的清潔無罪，這可由於他們的不覺害羞表現出來（二25），沒有死亡，死亡只是在犯罪之後才進入世界（參閱三19）。但是，人的考驗在這原始的樂園中也佔有一個主要位置：天主在園中種植了一棵知善惡的樹，有蛇來引誘厄娃。雖然如此，伊甸的幸福與我們目前的處境相對照之下，更顯出我們處境的可憐，我們的處境充滿與前者相反的經驗：這種處境是人類罪惡的後果，與「失去的樂園」這個主題是密切相連的（創三23）。

b 樂園的許諾：為此，人在內心所抱的希望並非虛幻

的：這希望正合於其原始被召的目的。但假如由於上智的措施，整個神聖歷史的目的和意義，並非恢復人的原始處境，則人的希望永不會實現（參閱創三23）。所以，從舊約到新約，復得的樂園這個主題，以不同的色調，出現在末世的預言中，而與新聖地和新創造的題目相提並論。天主子民的罪惡使他們在現世的居所成爲一個憂苦之地（耶四23）；但在最後的時期，天主要將它改變成伊甸樂園（則卅六35；依五十一3）。在這新的樂園中生命之水將由天主居住的聖殿湧出；美好的樹木要在水邊生長，給新子民供以食物和醫藥（則四十七12）。這樣，到生命樹去的道路將重新爲人開放（默二7；廿二2；與創三24對比）。在神聖歷史結束時所恢復的樂園生活，將具有與原始伊甸樂園生活相同之點，但是在許多方面却高於該原始生活：大自然之奇妙的繁殖（歐二23 f；亞九13；耶卅一23 | 26；岳四18）；普遍的和平，這不只是人與人之間（依二4），而也是人與大自然，與禽獸之間的和平（歐二20；依十一6 | 9；六五25）；純全的歡樂（耶卅一13；依卅五10；六十五18……）；一切痛苦，甚至死亡的消除（依卅五5f；六五19……；廿五7 ff；默廿14；廿一4）；古蛇的消滅（默廿2f 10）；進入永生（達十二2；智五15；默二11；三5）。這些圖像所表現的實際生活，與人因犯罪所招致的處境相對照，又披上其原始處境的本色，但只是除去了考驗之舉和墮落之可能性。

c. 復得的樂園之提前實現：復得的樂園原在末世才能完全實現。天主的子民在其歷史經驗中，只認識這樂園的一些

轉瞬即逝的陰影：如以民之獲得一個「流奶流蜜的地方」（出三17；申六3……）。然而，他們精神方面的經驗却使他們提前體驗到另一種境界。因為天主賜給了他們法律，智慧的根源（申四5f）；然則，「智慧是一棵生命樹」，給予人幸福（箴三18；參閱德廿四12—21）；法律在守法的人身上，「好似樂園的一條大河濼」溢着智慧（德廿四25f；參閱創二10……）；教誨人的智者「有如適到樂園的水渠」（德廿四30）；聖寵和敬畏上主好比一座蒙受祝福的花園（德四1727）。天主藉着智慧讓人提前品嚐到樂園的幸福。

新約使人獲知天主計劃中的這個最後的秘密。基督是智慧的根源；他也就是智慧的本身（格前130）。他同時是西亞當（羅五14；格前十五45），藉着他的人性才能達到末世的境界。在他受誘惑時，他已戰勝那個古蛇，就是魔鬼和撒彈（參閱默廿2）然後他也「同野獸一起」在一種復得的樂園中生活（谷113；參閱創126；二19f）。他的奇跡表示從現在起疾病和死亡已被克服。信他的人已經找到「生命之糧」（若六35），「生活之水」（四14）和「永遠的生命」（五24ff），這也就是末世樂園中的恩惠，這樂園現在就已開放。

3. 樂園，義人的居所：聖經中對末世的樂園只是輕描淡寫，並且逐漸消除不太正確的觀念；但是為經却把樂園大為誇張地加以描寫，這說明當時猶太人之信仰相當發展（如哈諾客書所記載）。於最後時期，在重歸聖地之前，樂園被用作一個中途的居所，天主在這裡把一切義人聚在一起，等待

着審判的日子復活和來世的生命。這是耶穌許給右盜的居所（路廿三43），但這居所已經被「是生命的那一位」完全改觀：「你要同我……」。至於在神聖歷史終結時所應達到的幸福境界，耶穌已通過死亡首先進入，為給被救贖的罪人打通前往的道路。

4. 樂園與天堂：樂園既是天主的居所，處於塵世之外。但按照聖經的說法，天主的居所是在天上。樂園也有時與天主的居處、「至高之天」具有同樣意義：這是保祿神魂超拔時所到達的處所，他在那裡看到不可言傳的事物（格後十二4）。這也是基督徒用此名詞「樂園」時，所通常取用的意義：「In paradisum deducunt te angeli……」（「願天使們領你進入樂園……」：殯葬儀式）。樂園為死於主內的人，從現在起就已開放。

PG (趙)

16 天 (ciel heaven)

天可同時指天文和太空的領域，以及天主聚集簡選者的住所，這並非因聖經的幼稚言語，而產生的混淆不清，而是人類普遍和必然的經驗的反映：天主藉整個的受造物而將祂自己啓示給人，其中包括萬物的有形構造。聖經以一種有時複雜的方法，但毫無混淆地，陳述這一啓示。聖經清楚地分與大地同性質的物質的天，「天和地」，——和天主的天，非大地的天」。但物質的天，常可助人想到天主的天。

一、天與地

對希伯來人，和對我們一樣，天是宇宙的一部份，和大地不同，但與大地有關，它包圍大地的半個球體，並和大地構成宇宙；可是沒有適當的名詞來稱呼這宇宙，便稱之為「天和地」（創一1；瑪廿四35）。

以色列人雖然對天的光耀有所感受，並對它的光有所貪求，也知道讚賞天的透明（出廿四10），但是他們却特別對天空不動搖的堅固性有深刻的印象（創一18）。為以色列人，天是和大地一樣的堅固建築，由柱子（約廿六11）和石階（撒下廿二8）所支撐，儲藏着雨、雪、冰雹和風（約卅八22 ff 卅七9 ff；詠卅三7），有「窗戶」和「水閘」，時間來到，便從那裡流出所堆積的東西（創七11；列下七2；拉三10）。掛在天空中的星辰，和無數的星星（創十五5），因秩然有序的運行，作證這一建築的能力（參閱依四十六；約卅八31 f）。

二、非大地的天

天的遼闊、光明、出奇而不可解的和諧呈現在人眼前，以可見而經常的方式使人感覺到整個宇宙有着不可探測的奧秘。無疑的，大地和深淵的深度也是人所不可能達到的（約卅八4 ff 16 ff），可是天的高不可攀，是常在眼前而可見的；人屬於大地，而天却與人隔絕：「沒有人到過天上」（若三13；參閱撒卅4；羅十6）。必須有巴貝耳王的瘋

狂，才會夢想升到天上（參閱創十一4）：這是和至高者相較量（依十四13 f）。如此極自然地，在天和天主之間建立了一種關係：天主在天上是在家中；「高天是上主的天，祂却將大地賜給了亞當的子孫」（詠一一五16）。

這種由天所自然引起的宗教印象，可以解釋七十賢士譯本複數「諸天」的習慣用法；猶大教和新約強調這一複數天的宗教價值，以致天國和天主的國互用。然而我們還不能在舊約或新約中定一準則而說天指物質的天，複數的天指天主的住所。雖然這一複數可以表達東方許多層堆疊的天的普遍想法（參閱格後十二2；弗四10），但時常這只是詩歌熱情的表現而已（參閱申十四；列上八27）。聖經中並沒有兩種天，一種是物質的，另一種是精神的。可是聖經在可見的天中，發現天主和祂工程的奧義。

三、天——天主的住所

天主是天主的住所；天主在張開天當帳篷後，在諸水之上，建造了祂宮殿的樓宇（詠一〇四2f）；祂駕御雲彩（詠六八5 34；申卅三26），祂並在風暴的響聲中，使祂的聲音在水上回響（詠廿九3）。天主在天上，有祂的寶座，祂並召見朝臣「天軍」，他們出發並完成祂的命令，直至地極（列上廿二19；參閱依六一2 8；約一6—12）。他真是天上的天主（厄下一4；達二37）。

這些說法並不是幼稚的想法，或詩中的誇張，而是我們世界實體的觀察，這些觀察果然是詩意的，但也是深刻而實

在的，所觀察的是完全屬天主至高權下，並為天主所洞澈的宇宙。天主「在天上登上寶座」，是因為祂譏笑世上的國王和他們的陰謀（詠二2 ff；參閱創十一7）；「祂的眼臉細查亞當的子孫」（詠十一4）；祂必須居於最高處好能公平對待眾人，「凌駕諸天的光榮」為「從塵埃裡提拔窮人」（一三4 ff），為使「全體人類和祂以色列子民的祈求」上達天主臺前（列上八30……）。祂雖是一個隣近的天主，但祂也是遠處的天主（耶廿三23 f），不但因為「祂的光榮充塞大地」（依六3），而且因為世界上任何東西，即使是「天與天上的天」也無法容納祂（列上八27）。

天主在天上的居所，誠然令人記起祂不可侵犯的超越性，但主要是表示天主的臨在是很近的，猶如天處處圍繞着我們一樣。聖經上不止一處明明指出這種無限距離和隣近，從雅各伯在貝特爾所見的梯子「直立在地上，梯子的上端直達天際」（創廿八12），直到先知的預言：「上天是我的寶座……你們能給我造什麼屋子？……我所垂顧的是貧苦者和痛悔的心」（依六六1f；參閱五七15）。

四、「諸天，請自上降下

雨露……」

以色列的天主既然是一個救世的天主，而祂居住在天上，因此那裡有祂的真理（詠一一九89 f），聖寵和忠信（詠八九3），祂在天上是為將救恩施給大地。天是天主至高而包圍式的臨在的象徵，也是為大地所準備好的救恩的象

徵。此外，從天上降下祝福滋潤大地的雨露，這是天主慷慨和恩惠的表示。自然的象徵和歷史的紀念，使以色列的希望都集中於期待自天而降的一件大事：「望你衝破諸天而降！」（依六三19；參閱四五8）。

厄諾客（創五24）和厄里亞（列下二11）的被接升天，使我們循這一方向，尋求與天主親密來往，他們二人便與天主有這種關係。後來啟示書的神視者，厄則克耳，匝加利亞，尤其是達尼爾：從在天上的天主處接受了有關各民族命運的奧蹟（達二28）；當時以色列的救援已寫在天上了，並將自天降下。加俾額爾急速親臨達尼爾前（達九21），為給他預報悲哀的結束（九25）；人子必須乘着天上的雲彩降來，為將王國賜給聖者們（七13 27）。最後「站在天主面前的」（路一19）加俾額爾從天上被派往匝加利亞和瑪利亞面前；下來歌頌「天主在天受光榮，主愛之人享平安」的天使，也回到天上去（路二11-15）。天使在我們之間，是天主真正衝破諸天的標記，祂是厄瑪努耳，天主與我們同在。

五、天在耶穌基督內臨於大地

1. 耶穌談到天——在耶穌的語言中，天字是很普遍的，但是天絕非由本身而不附屬於天主便存在的實體。耶穌提到天國，在天（上所保留的酬報（瑪五12），儲藏於天上的財寶（瑪六20；十九21），這都是因為祂常想到在天之父（瑪五16 45；六19），天父知道祂「在那裏，在隱密中，祂也看得見」（瑪六8 18）。天，就是庇蔭世界，和天上的飛鳥

(六26) 的無形而關注的慈父般的臨在，祂用汲取不盡的慈愛(七11)，照顧義人和不義的人(五45)。可是，普通說來，人們對祂的臨在茫然無知；爲使這一臨在成爲生動而壯麗的事實，爲使天國來臨，耶穌便降來述說祂所知道的事，來作證祂所見的事(若三11)。

2. 耶穌自天而來——事實上當耶穌論到天時，祂並不說天是一個奇妙而遙遠的事實，而以天屬於祂的世界，天是屬於我們這世界最深刻而最嚴肅的事實。祂擁有天國的秘密(瑪十三11)；我們的在天大父，耶穌認識祂一如祂自己的父(瑪十二50；十六17；十八19)。爲能談及天必須從天降來，因爲「沒有人上過天，除了那自天降下而仍在天上的人子」(若三13)。

因爲祂是人子，其命運屬於天上，祂自天而來爲再回到天上去(若六62)，因此祂的工程是天上的，祂的主要工程，用祂的血和肉所作的祭獻，是天主給我們的食糧，「來自天上」的食糧(若六33—58)，這食糧給予永生，給予父的生命，天上的生命。

3. 在地如在天——假如耶穌來自天上又將回到天上，假如真的可以說，基督徒已和祂在天上，聖父「復活了他們並使他們坐在天上」(弗二6；參閱哥二12；三1—4)，但耶穌的工程仍然繼續；祂的工程是爲使地和天相結而不分，使「天國來臨」，使天主的旨意「奉行在人間如同在天上」(瑪六10)，「藉着祂使萬有與自己重歸於好，無論是在地上或在天上」(哥一20)。耶穌在復活後，接受了「天上地下

一切的權柄」(瑪廿八18)，藉祂祭獻的血進入了天主的聖所——天上(希四14；九24)；祂被舉「高過諸天」(希七26)並坐在天主的右邊，祂在天與地間簽訂了新盟約(希九25)，祂將他的權力交給教會，教會在地球上所作的耶穌在天上也將完成(瑪十六19；十八19)。

4. 打開的天——因了耶穌所作的修好，便給了我們許多標記。天在他上方開了(瑪三16)，天主聖神降下(若一32)；他的使徒們也有過這種經驗：在一陣巨響中(宗二2)，在一道光中(宗九3)，在神視中(宗十11)，天在他們上方就開了，而聖神就降臨了。基督履行了他的承諾：「你們要看見在人子身上天開」(若一51)。

六、對天的希望

「我們的家鄉原是在天上，從那裏我們等待主耶穌基督我們的救主降來，祂必要按祂所具有能征服一切的能力，改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體」(斐三20f)。教友對天上的希望所有的描繪，都集于此。這是一座城，一個爲我們所組成的團體，一座新的耶路撒冷(默三12；廿一10ff)；自現在起，它是我們的城，在那裡正在興建我們所嚮往的住所(格後五1)。這是一個新宇宙(默廿一5)，與我們的宇宙一樣，是由「新天新地」所組成的(伯後三13；默廿一1)，不過，在那裡將沒有「死亡、悲傷、哀號、苦楚」(默廿一4)，「不潔的」(廿一27)和「黑夜」(廿二5)讓位給幸福和無盡的快樂。當這一宇宙出現時，舊宇

宙，「先前的天和先前的地」將要過去（廿一1），將要逃避（廿11），有如捲起的書卷（六14）。這將是我們的宇宙；而天如不與主相融合，（得前四17；格後五8；斐一23），不將一切歸屬天主父的話（格前十五24—23），天為我們就算不了什麼。

J M F & J G (王愈榮)

17 天使 (anges)

「天使」(希伯來文：malak, 希臘文：angelos) 一詞並非一個指示性質的名詞，而是一個指示職務的名詞；它的原義是「使者」。天使是「奉職的神，被派遣給那些要承受救恩的人服務的」(希一14)。天使們形成一個神秘的境界，我們對他們通常是不會覺察的。關於他們的存在，聖經中從未有問題發生；但除此點之外，有關他們的道理却有一些演變；人講論和描繪天使的方式假定人常該不停地求助於宗教象徵的泉源。

舊約

1. 雅威的天使們和雅威的天使。——舊約在描述天主時，採取了東方神話中一個共同的特點，而將之針對天主的啓示加以適應，因此屢次將天主描繪成一位東方的君主（列上二19；依六1ff）。他宮廷的成員也是他的僕役（約

四18）；他們也被稱為聖者（約五1；一五15；詠八九6；達四10），或稱為天主之子（詠二九1；八九7；申三二8）。在他們當中有叫革魯賓者（此名源自美索不達米亞語）支持着他的寶座（詠八〇2；九九1），拉他的御車（則一〇1……），充作他的座騎（詠一八11）或在他住所的入口守衛，禁止外人侵入（創三24）；另有色辣芬（意燃燒者）歌頌他的榮耀（依六2f），就是這其中的一位，在撒意亞的就職神視中，潔淨了他的口唇（依六7）。在聖殿的影像中也有革魯賓，他們用翅膀掩護約櫃（列上六23—29；出二五18f）。如此，天上的整個軍旅（列上二二19；詠一四八2；厄下九6）稱頌天主的榮耀；這個軍旅在天主的支使之下管理世界，執行天主的命令（詠一〇三20）；而形成天地之間的聯繫（創二八12）。

但是，除了以上這些謎樣的使者以外，古代的聖經敘述中也有位「雅威的使者」（創一六7；二二11；出三2；民二1），他與雅威並沒有區別；他以可見的形像顯現於人間（創一六13；出三2）；他住於不可接近的光中（弟前六16），天主不能讓人看到他的面容（出三三20）；人只能覺察到他面容的神秘的反映。可見這古老經文中的「雅威的使者」一詞是一種將古代神學傳於後世的媒介，這種神學便獲得「上主的使者」這個名稱，而在新約中和教父著作中還留有遺跡（瑪一2024；二1319；路一11；二9）。但是，依照啓示進展的程度，天主的角色也逐漸讓與天使們——他的普通使者。

2. 天使的道德之演變。——在起初，任務不善惡，都歸屬於天使（參閱約一12）。天主派遣了善的天使保護以色列（出二三20）；但是為執行死亡的任務，他却派遣降災的天使（詠七八49），有如毀滅者（出一二23；參閱撒下二四16 t……列下一九35）。甚至約伯書中的撒彈也是天主臣僕的一份子（約一6 | 12；二1 | 10）。但在充軍之後，天使的職務逐漸劃分清楚，他們也獲取了一種適於他們任務的倫理方面的品性：一方面有善的天使，另一方面是撒彈和惡神；在他們之間常有一種對立存在（匝三1f）。神靈界之分裂這種觀念也是間接地受了美索不達米亞及波斯的影响而來的；為了能更易於對抗當時伊朗及巴比倫的折衷主義，猶太思想則將其以前舊有的理論加以發展；雖然未曾背離其嚴格的一神論，却有時借用了一種象徵，並將其天使界的描繪加以系統化。因此，多俾亞傳曾引證站立在天主面前的七位天使（多一二15；參閱默八2），在波斯的天使論中也有相似的法。但天使們不同的任務並沒有改變：他們保護人類（多三17；詠九一11；達三49 f……），將他們的祈禱呈獻給天主（多一二12）；他們管轄萬國的命運（達一〇13 | 21）。從厄則克耳開始，他們給先知們講解所見神視的意義（則四〇3f；匝一8f）；這一點後來成為默示錄文學上的一個特點（達八15 | 19；九21 ff）。他們取得了適於他們職務的名稱：辣法耳是「天主醫治」（多三17；一二15），加俾額爾是「天主的英雄」（達八16；九21），彌額爾是「誰相似天主？」（達一〇13 21；一二1）。猶太家族就是被託付

於這位衆天使的首領彌額爾之手（達一〇13 21；一二1）。這些情節在偽經著作中（哈諾客書）及經師著作中更加擴展，他們企圖將天使們歸納為一些彼此多少有關聯的系統。如此，關於天使存在以及他們與人類的密切關係的道理是舊約一貫肯定的。但舊約所用的表現方式和分類法難免不具有

新約

新約也是採用同樣約定的語言，取自聖書和當代猶太的傳統。所以新約將天使分為總領天使（得前四16；猶9），革魯賓（希九5），上座者、宰制者、率領者、掌權者（哥一16），以及異能者（弗一21）。這種秩序，在表達時等級也有不同，並沒有具備一種固定道理的特點，而只組成天使道理的次要成份，其範圍變化不定。但其主要思想，一如在舊約中一樣，是其他方面的；今將之根據耶穌基督的啓示的各層面再加以整理。

1. 天使與基督——天使界在耶穌的思想中佔有一個位置。聖史有時談到他與天使親密的交往（瑪四11；路二二43）；耶穌提到天使時，好似以之為實在的、生活的存在物。他們衛護人類時，也常見到天主的面容（瑪一八10）。他們的生活不受塵世環境的約束（參閱瑪二二30平），雖然他們不知道最後審判的日期，因為這只有天主父知道（瑪二四36平），他們却是最後審判的執行者（瑪一三39 49；二四31）。從現在起，在罪人回頭時，他們就已分享天主的快樂

(路一五10)。這些事實都與傳統的道理相符合。

此外，耶穌更確切地說明他們與人子相較之下的地位——人子即那位說明自己是誰的神秘人物——特別是藉其將來的光榮：他再度降來之日，天使們將陪伴着他(瑪二五31)；天使將在他的身上，上來下去(若一51)，一如從前在雅格伯的梯子上上下一樣(創二八10……)；他將派遣他們召集被揀選的人(瑪二四31平)，並將被罰的人排斥於天國之外(瑪一三4142)。在他受難的時候，他們就伺候他，所以他要求他們干預(瑪二六53)。

初期基督徒的思想，在給人講明天使低於耶穌時，只是將耶穌的話加以發揮。他雖然由於取了人性而自願遜於天使(希二7)，但由於他天主子的身份，他仍然應受他們崇拜(希一6f；參閱詠九七7)。從他復活開始，很明顯的，天主已讓他們隸屬在他的權下(弗一2021)，他們原是在他內，藉着他而爲了他而受造的(哥一16)實際上他們承認他的管轄(默五1112；七1112)，並在末日作他的侍從(得後一7；默一四14—16；參閱得前四16)。如此，天使界隸屬在基督權下，他們曾瞻仰過基督的奧跡(弟前三16；參閱伯前一12)。

2. 天使與人類。——從此觀點看，天使繼續爲人執行舊約已歸屬於他們的任務。當一件超自然的信息要由天上傳達到地上時，他們常是這信息的傳達者：加俾額爾傳達了兩件喜訊(路一1926)；在聖誕夜有一隊天軍來參與(路二9—14)；是天使報告耶穌復活了(瑪二八5—7平)，並使宗

徒們了解升天的意義(宗一10—11)。在基督的救世工程中，他們是他的輔佐者(希一14)，擔任保護者的任務(瑪一八10；宗一二15)，將聖者的祈禱呈獻給天主(默五8；八3)，領導義人的靈魂進入天堂(路一六22)。爲了保護教會，他們與他們的領袖彌額爾一起繼續與撒殲交戰，這戰爭從開始就發生了(默一二1—9)。

如此，天上與人間有着一種極密切的聯繫：天使在天上舉行一種永恒的禮儀(默四8—11)，而教會在人間的禮儀也與天上的禮儀聯合一起(參閱彌撒中的光榮頌、頌謝詞、聖聖聖)。超自然的臨在環繞着我們，默示錄的神視者用習慣所形成的約定語言，將此種臨在加以具體化。這一點要求我們有一種尊敬的态度(參閱蘇五13—15；達一〇9；多一二16)，這種尊敬不應與朝拜相混(默二二8f)。因此，對天使的過份的敬禮應予以禁止，因爲這有損於對耶穌基督的敬禮(哥二13)。除了聖經上這些清楚的論證之外，批評者可能仍有一種疑問：那些大部取自外教界的圖像，只能對聖經信息的次要成份加以註釋，終究有什麼意義？這問題並不易解答。有一點是確定的：圍繞着天主、並執行他的命令的神靈界，不論其性質和組織如何，他們是在世界的主宰、救世基督的權下，而被編入在天主創世和救世的計劃之中。是在這個觀點下，他們進入了基督徒信仰的範圍。

PMG & PG (趙)

18 星 辰 (astres)

1. 古代外教中的星——古代東方一帶的人對於星宿的存在，比我們更爲敏感。日、月、行星和星辰，在古人的腦海裡，都會喚起另一個與我們的世界完全不同的神秘的世界：古人幻想天上的世界好像一個重疊的半圓形，在此半圓上刻有每個星辰的軌道。星辰的有規律的運行可以使人測量時間和編訂日曆；但是這也提示他，這個世界是藉着永恆的周而復始之規律所管制，同時天上的星辰也加諸世物一些神聖的旋律，超越歷史中變化的事故。這些發光的星體，爲古人好似超自然能力的一種顯示，它們統治着人類並決定他們的命運。對這些力量，古人會自動地施以敬禮，以求得它們的寵幸。太陽、月亮、金星等爲古人都是神或女神；星座本身在天上繪畫出一些謎樣的圖像，而古人給與它們一個神秘的名稱。古人對星宿這種興趣也導領他對星辰作有計劃的觀察：埃及人及美索不達米亞人是以對天文的知識著名的；但是這種初步的科學是與占卜術、魔術、偶像崇拜密切相關的。如此，古代的人好似被一些可怕的力量所征服，這些力量壓在他們的命運身上，而使他們不能看到真神。

2. 星辰——天主的臣僕——我們打開聖經，便會發現氣氛完全改變。當然星辰與組成天主之臣僕的天使們仍不易分清（約三八⁷；詠一四八²³）：這些「天上的軍旅」（創二一）被視爲有靈性的物體。但它們與宇宙間其他物體一

樣，都是天主的創造物（亞五⁸；創一¹⁴⁻¹⁶；詠三六⁶；一三六⁷⁻⁹）。是應天主的召喚，星辰各在自己的崗位閃爍發光（巴三三³⁵），也是奉他的命令，星辰參戰，以加強天主子民的戰鬥力量（蘇一〇¹²；民五²⁰）。所以星辰並不是神，而是「萬軍之上主」的僕役。倘若它們調節季節、管理白天黑夜，是因爲天主給它們指定了這一定的任務（創一¹⁵⁻¹⁶）。我們可以欣賞太陽的輝煌（詠一九⁵⁻⁷），月亮的美麗（歌六¹⁰），和天體運行的完美秩序（智七¹⁸⁻²⁰）；但是，這一切都歌頌唯一天主的榮耀（詠一九²），是他制定了「天上的規律」（約三八³¹⁻³³）。如此，星辰不再遮掩造物主，反而將他顯露出來（智一三⁵）。將敬偶像的意義剔除之後，現在星辰象徵一些彰顯天主之計劃的地上事物：亞巴郎的衆多子孫（創一五⁵），達味國王的來臨（戶二四¹⁷），將要來到的救恩之光（依六〇¹⁻³；拉三²⁰）或復活之義人的永恆光輝（達二一³）。

3. 外教的誘惑——縱然聖經的啓示是確定的，以色列人仍不能擺脫星辰崇拜的誘惑。在宗教生活退步的時期，太陽、月亮及整個天上的軍旅都維持或重新獲得一些崇拜者（列下一七¹⁶；二一³⁵；則八¹⁶）：由於對宇宙力量的種種本能的恐懼，人便尋求與其修好；向「天后」，伊士塔神（巴比倫、敘利亞崇拜之愛與生育之神），金星獻祭（耶七¹⁸；四四¹⁷⁻¹⁹）；人觀測「天上的異像」（耶一〇²），以求預知人的命運（依四七¹³）。但是先知們高聲急呼，反對異教這種攻擊性的反擊；申命紀已將對星辰的敬禮視爲對

天主的污辱（申四 19；一七 3）；約史雅國王曾予以無情的打擊，以消滅這異教習慣（列下二三 4 5 11）；對崇拜星辰的人，耶肋米亞先知曾預告他們將受最嚴重的懲罰（耶八 1 2）。但是需要流離失所、充軍異地的考驗，才能使回頭的以色列人完全擺脫這種偶像崇拜（參閱約三一 26—23），亞立山大的智慧也將要大聲宣揚這種敬禮的虛偽（智一三一 5）。

4. 星辰與壞天使——對星辰崇拜這種長久的鬭爭，在信仰的範圍內也產生了一些反應。倘若星辰如此爲人類形成一種陷阱，誘導人遠離真天主，這豈不是一種標記，說明星辰與敵對天主的惡勢力有密切的聯繫，在形成天上軍旅的天使們當中，不是也有一部份墮落的天使企圖誘人追隨他們、崇拜他們嗎？有關神明之間的戰爭的那古老的神話，在此可供給整個資料，使人以詩的方式來描述反抗天主的天使如何失敗（路濟弗爾：依一四 12—15）。在新約中，撒彈的畫像也將採用這些象徵的成份（默八 10；九 1；一二 3 4 7—9）。因此，當我們看到在主的日子對天上的軍旅所宣佈的審判，他們將與他們地上的崇拜者一起受罰時，不應該驚奇（依二四 21—23）；星辰在此代替了壞天使（魔鬼）。

5. 在基督救贖的宇宙內，星辰却又恢復了它們天定的角色。十字架已將人類從宇宙的憂慮中解救出來，這種憂慮曾使哥羅森人恐懼不安：他們不再受「世俗原素」（*Elements du monde*）的奴役，現在基督已「解除了率領者和掌權者的武裝，爲「帶着他們舉行凱旋的儀式」（哥一 8 15—

18；迦四 3）。再沒有星辰的定命論，再沒有命運寫在天上之說：基督已結束了外教的迷信。一顆星宣報他的誕生（瑪二 2），指出他就是無與倫比的晨星（默二 28；二 16），我們期待他在我們心中升起（伯後 19；參閱復活前夕之 *Exultet* 歌）。他是真的太陽，照耀着革新的世界（路一 78 79）。星辰的昏暗失光將是他光榮來臨的徵兆，如果這是一定的（瑪二四 29 平；依一三 9 10；三四 4；岳四 15）——他死的時刻就是這樣（瑪二七 45 平），是因爲在將來的世界這些被造的光將變爲廢物：天主的光榮將照耀新耶路撒冷，羔羊將作爲它的照明燈（默二 1 23）。

ADA & PG (趙)

19 白 色 (blanc)

在聖經中，白色適合於表達人們的慶節和快樂。它使人追念清白、歡樂和純潔；令人曠賞。白色是光明和生命的顏色，與黑色相反，黑色是黑暗和喪事的顏色。聖經應用這幾種不同的意義（訓九 8；德四三 18），但還給予一種新的和末世的意義：白色是與天主共享光榮者的記號：即天上的物體或變容的物體。

1. 天上的物體——默示錄中描寫天廷時，特別強調白色並指出它的末世意義：如白石（默二 17），白雲（十四 14），白馬（十九 11），白御座（廿 11）。整部聖經特別指出自天而來者的光耀和潔白：是指則九 2 中穿白衣的人，或指天主

的使者，穿「耀目的衣服」的天使（路廿四⁴平；宗十³⁰），或指天廷的廿四位長老（默四⁴），或指「人子」（默一¹³f），即那位「穿潔白如雪的衣服，頭髮皓潔如羊毛的」萬古常存者所宣報的基督（達七⁹）。

2. 變容的物體——基督的天上本色、白色，除了祂特別顯聖容的時候以外，並不在祂在世生活中顯示出來，在顯聖容時，祂的衣服「發光，極其潔白，連世上漂布的也不能湮得那樣白」（谷九³平）。同樣，已變容的物體，已洗淨他們罪惡的聖人們的顏色，也是這麼白（依一¹⁸；詠五一⁹），因羔羊的血而洗白（默七¹⁴），他們成了分享天主光榮的人（七⁹⁻¹³）。他們成爲勝利者的「白色侍衛」（三^{4f}），一大羣凱旋的人，在永恒之光的慶賀中高呼歡樂：羔羊與穿上「華麗而潔白的細麻衣」的新娘永結同心（十九¹⁻¹⁴）。禮儀常以白布作爲衣服（參肋六³），給新領洗的（嬰兒）戴上白色小帽，他藉聖寵以清白和歡樂分享天廷的光榮。

GBB (王愈榮)

20 大地 (terre)

人的生活完全繫於大地所蘊藏的富源和土地的生產；大地是人在世天主所賞的環境：「高天屬於雅威，但是大地，祂却賜給了亞當的子孫」（詠一一五¹⁶）。可是大地不僅是人類生活的環境：在人與地之間有着密切的關連。人出

生於這塊 *archa*（創二⁷；三¹⁹；參閱依六四⁷；耶十八⁶），由是而得亞當之名。一切古老的文明都體會大地與人之間的這種密切聯繫，甚至將大地用一種寫實的象徵來表達：稱大地是母親，稱大地是女人。以色列亦然。天主在盟約內利用人將要有的人與大地之關係的經驗，爲能引人發現：祂藉大地所願與人建立的關係。

大地與其財富在啓示中佔有重要位置，不足爲奇：在全部救贖史中，由開始直到期待來日的天國，大地與人都密不可分。

舊約

一、大地起源的奧秘

1. 大地乃天主的受造物 and 所有物——「起初」天主創造了天地（創一¹）。聖經在這裡供給我們兩個連續的圖畫，在有人之前但爲人所安排的創世敘述。一方面天主將祂所稱爲「大地」的旱陸和水分開，繼而使人在地面上繁殖（一⁹⁻¹¹）；另一方面，大地是個空曠不毛的荒野（二^{4ff}），在那裡天主建立一個花園，將人安置在裡面。總之：大地完全屬於天主，也是天主的所有物：「大地屬於祂」（詠廿四¹；八九¹²；參閱肋廿五²³）。因爲天主是大地創造者，對大地有絕對的主權；只有祂能處理大地的財富（創二^{16f}），制定法律（出廿三¹⁰），使大地開花結果（詠六五；一〇四），祂是大地的主宰（約卅八⁴⁻⁷；依四十二²¹⁻²⁶）大地則

是祂的腳凳（依六六¹；宗七⁴⁹）。猶如一切的受造物，大地也該光榮讚美祂（詠六六¹⁻⁴；九六；九八⁴；達三⁷⁴），這讚頌是藉着人的唇舌，人的言語而形成的（詠一〇四）。

2. 大地是人的領域——天主用土造人，使人於土中出現，然後吹入一口生氣，意即將大地託付於人，使他作大地的主人翁；因此人該治理大地（創一^{28 f}），大地如同花園亞當被立為園丁（二^{8, 15}；德十七¹⁻⁴）。從此在兩者之間，有了互相塑造的關係。這種密切的聯繫，在聖經中留下很多的共鳴。一方面，人藉勞作，在地上印上痕跡。但另一方面，大地是一個充滿生命的實體，以某種方式陶冶人的心理。人的思想和言語不斷地利用地上的形像：「你們應當播散正義，以收穫仁愛的菓實……爲什麼你們耕種了奸惡」（歐十^{12 f}）？依撒意亞先知在他農夫的比喻裡，從耕作的規則開始，解釋超性收穫必要的考驗（依廿八²³……）但聖詠作者則把自己受苦的靈魂比作渴望天主的土地（詠六三^{2-14, 36}）。

3. 大地因罪惡而被詛咒——已如人與大地之關係如是密切，那末各世代的人，連續體驗到人與貧瘠的土地間存有的敵意，由何而來呢？大地已不是人的樂園。一個奧秘的考驗介入了：罪惡敗壞了他們的關係。誠然大地如今仍然爲天主在開始所制定的法律治理着（創八²²）而宇宙的秩序也都給這位造物主作證（羅一^{19 f}；宗十四¹⁷）。但是罪惡却爲大地招致了詛咒，因之使它生出「荆棘和蒺藜」來（創三¹⁷）。

大地又是人受考驗之處，他在地上受苦直到他歸於那塊出生的土地中（三¹⁹；智十五⁸），如此人與大地的關係，在好和壞的環境下不斷加深。

二、天主的百姓和大地

人自一開始，大地便與他相連，在聖經的啓示裡大地要保持其角色；依其固有的方式常居救恩史的中心。

1. 古聖祖的經驗——巴比倫是異族所居之地並含有威脅，天主曾將亞巴郎由那裡領出來（創十一³¹⁻¹²⁻¹），埃及則是一塊頗具誘惑性的地方，和被奴役的所在，天主也將亞巴郎的後代從那裡救出來（出十三⁹……）後來先祖們要在這兩地之間，在客納罕找到一塊棲身之地，這地將成爲他們後裔「流奶和流蜜」的福地（出三⁸）。這塊地天主實際許給了亞巴郎（創十二⁷）。此後，以色列的先祖們在繼承那地之前先已遊遍該地（創十七⁸）。他們那時在那兒只是外方人；而暫居隨牧場而遷移。但除了牧場與水井之外，他們找到一片地方——生活的天主就在那裡顯現於他們。橡樹（創十八），水井（廿六^{15 ff}；參閱廿一^{3 f}），豎立的祭壇（十二¹⁷）等都是保存天主顯現記念的見證。有些地方還帶着天主的名字，如貝特耳「天主的住所」（廿八^{17 ff}）培尼耳「面對天主」（卅二³¹）亞巴郎得到瑪革培拉的山洞（廿三），開始了他對這塊預許地之法律方面的佔有；依撒格、雅各伯、若瑟都願意葬身在那裡；於是將客納罕作爲他們的祖國。

2. 土地的恩惠——天主的一再許諾（創廿六³；卅五

12；出六⁴）支持了希伯來人對將來定居地的希望。上主由異地埃及（參閱四六³）將他們領出來；但是爲使他們進入預許之地，先需要忍受貧困「荒野寂寥」之地（申卅二¹⁰）。以色列人這支「天主從地上的萬民中揀選的百姓」（申七⁶）——除天主以外，不該有別的所有物。他們淨化之後才能征服客納罕，這「物產豐富，一無所缺的地方」（民十八¹⁰）。上主介入這征服中：是祂將這塊地賞賜了祂的百姓（詠一三五¹²）。這塊毫不費力獲得的土地（蘇廿四¹³）是一種白賜的禮物，白賞的恩寵，一如盟約之無價賜與（創十七⁸；卅五¹²；出六⁴）。以色列人感到興奮，因爲天主沒有欺騙他們。它「確是一片極好的地方」（戶十四⁷；民十八⁹）與曠野中的荒漠和單調恰成對比；這是重獲的樂園。以色列也一舉獲得了這塊「肥美的土地，有溪流，有泉水，……；那地方，出產小麥、大麥、葡萄、無花果和石榴；那地方出產橄欖、油和蜂蜜；那地食糧充裕」（申八⁷ ff）。他們不是由天主手中繼承這塊土地嗎？不是由他們所只顧事奉的天主手中而得的嗎（蘇廿四¹⁶ ff）？這樣大地與其出產使以色列人恒久憶起天主的愛情以及天主對盟約的忠實。誰佔有那地，就佔有天主；因爲上主已不只是曠野裡的天主；客納罕成爲他的居所。隨着世紀的演進，人們深信天主與以色列的土地結了緣，以致違味不相信在多神的外方能朝拜祂（撒上廿六¹⁹），還有納阿曼將以色列人的一些土帶回大馬士革，爲能敬禮上主（列下五¹⁷）。

3. 以色列在領土上的悲劇

a. 土地法——預許之地賜與以色列人作爲產業（申十二¹；十九¹⁴），這是一塊應爲以色列造福的土地。但是從人這方面，亦當貢獻努力：勞作爲願得天主降福的人是一條法律，而聖經對於那些在收割時沉睡的懶惰人（箴十⁵；十二¹¹；廿四³⁰—³⁴）是不客氣的。以色列人原是天主的佃戶，在大地上不過是「旅客和寄居者」（肋廿五²³；詠一一九¹⁹），另外應當履行各種義務。首先他們應向天主表現讚美，感謝和臣服。這是農民節（出十二¹⁴……）的意義，將以色列的敬主生活與大自然的節奏合在一起；例如無酵節，收穫節，初熟節（出廿三¹⁶）。還有享用大地的出產亦有明確的法規；讓窮人和外方人拾麥穗（申十四²⁹；廿四¹⁹ ff）；爲不使地方枯竭，每七年（出廿三¹¹）還該讓土地休息。這土地法同時是宗教性和社會性的，說明天主的權力，大地理當屬於祂。遵守這法律使以色列人和周圍的外邦人有所區別。

b. 考驗與犯罪——但是以色列人正在這一點上要與考驗和試探交戰。他們的活動和生命與土地緊緊相連：田地，房舍和妻子是他們依戀的對象（申廿五⁵ ff）。他們既成爲地主和定居者，便易於用自己的田地以及葡萄園的大小去了解天主。以色列人有稱地爲母，稱地爲妻的經驗，這是外邦人對這象徵所有的想法。他們由客納罕人學得了農民生活的方法，同時也想採用當地的宗教，崇拜偶像和唯物的習俗。雅威遂成爲他們的巴爾（土地神），保護者和出產的擔保者（民二¹¹）。這引起基德紅的強烈反對（六²⁵—³²），繼

而又有先知們的反對，抨擊「那些使房產毗連房產——田地接連田地的人」(依五⁸)：他們提防長期定居和佔有田地的危險，他們由之看到盜竊(參閱列上廿一³—19)，搶奪(米二²)，不義，區分階級，和助長驕傲和妬嫉的致富的根源(參閱約廿四²—12)。聖潔的天主怎能容忍這些事呢？以色列本當由他們的土地看出天主仁愛的標記，為能提高心靈歸向天主，或找到與天主交談的機會，但他們反倒如同有罪人類其他的成員，顯然自私的依戀着他們的土地。這與天主交談的召喚出於先知們所用有意義的象徵，不是地乃妻子，而是「地乃新娘」(歐二⁵；依四五⁸；六二⁴；參閱歌四¹²；五¹；六二¹¹)。大地在這裡指人，因為天主是新郎並不是由於大地，而是由於人的緣故。(參閱加下五¹⁹)。

c. 警告與懲罰——但是以色列還不了解這事。面對這種情況，先知們的警告聯合着申命紀沉痛的呼籲：「你要小心，別忘記了上主你的天主！」(申六¹²；八¹¹；十一¹⁶)。其實，享受這塊優美土地的(六¹⁰—11)百姓，已忘記了這種恩惠之所由來：原「是因爲上主愛你們的列祖……才領你們進入這塊土地」(四³⁷ f；卅一²⁰)。天主如不爲使以色列人獲得大地的恩惠，並親身體驗天主的愛情，又何必通過過外邦人地區的迂迴道路呢？爲此「你要記念上主你的天主、這四十年領你們在曠野中所走的路程，是爲磨練你們，試探你們，是要知道你們的心意」(八²)。天主對大地的權力一如祂的愛情要求是嚴格的。人應當謙虛，忠信和服從(五³²—16²⁵)。假使人如此而行，他將獲賞而蒙祝福：「你的

土地所產的，你的羊所生的，都要蒙受祝福」(廿八⁴；…)因爲「這是天主所眷顧的地方，從年初到年尾……祂的眼常注視的地方」(十一¹²)。反之，如果以色列人背離上主，則被咒詛(申廿八³³；歐四³；耶四²³—28)！還有最可怕的恫嚇：喪失土地：「上主把你們由你們所要去的地方鏟除」(申廿八⁶³)。先知們所發的嚴厲而確定的恫嚇(亞五²⁷；歐十一⁵；耶十六¹⁸)終於如同天主的一種重罰，在戰爭與充軍的愁苦中實現了。

d. 預許未來——但是這種懲罰無論怎樣徹底，先知們總不認爲是絕對而決定性的。這是一種淨化性的考驗，一如在曠野中的考驗。考驗之後存有一個希望，對象有既往經驗的一切特色：土地仍佔有重要角色。這片土地首先是以色列人的土地，上主要在那裡重新安置新的民族。那片完全淨化並聖化的(則四七¹³—四八³⁵；匝十四)「聖地」(匝二¹⁶；加下一⁷；智十二³)將如首都耶路撒冷一樣被稱爲上主的新娘(依六二⁴)。但除聖地外，整個大地也同它分享救恩：宗教性地集中於耶路撒冷(依二² ff；六六¹⁸—21；詠四七⁸ ff)，大地將成爲新人類的「歡樂之地」(拉三¹²)，萬民在那裡要與以色列人連合，共謀人類的原始統一。更清楚的說：只有原始期始能適當的代表這改觀的土地。天主所造的「新天與新地」(依六五¹⁷)將原始樂園的特性，連同它的生產力和奇妙的生活環境一併賜給人類所在的地(亞九¹³；歐二²³ f；依十一⁶—9；耶廿三³；則四七¹；岳四¹⁸；匝十四⁶—11)。

在這觀點下——佔有土地取得世界末日的意義。這種意義因從團體到私人方面的過程更形顯著，此事依撒意亞先知已開始談及（五七¹³；六十²¹），智者也曾發揮：那時「大地」同時指天主所許與亞巴郎及其後裔的土地，也指一種高大而又不甚明確的實物；這便是信賴天主者所有的分子（詠廿五¹³；卅七³……）。以色列人逐漸由凡俗的關心進而至一種更純潔的精神的憧憬，他們現已成熟，可以接受基督的福音了：「良善的人是有福的，因為他們要承受土地」（瑪五⁴）。

新約

一、耶穌與大地

耶穌享有天主對大地的宗主權（哥一¹⁵ f；弗四¹⁰）；沒有祂，什麼也不能造成（若一³）；其實「天上地下一切權柄都交給了祂」（瑪廿八¹⁸）。但祂身為人類中的一員，祂一身的各部都與大地有關。

1. 基督降世是要將普救眾生的佳音啓示與世人；但是祂利用一個地方和一種特殊文化的語言而啓示世人。巴勒斯坦的景物與習慣可說塑造了這位創造這些景物者的想像力。在祂的比喻裡祂時常運用這反映大自然和生活的象徵：播種和收割的象徵，葡萄園和無花果，莠草和芥菜子，牧童和綿羊以及在湖畔捕魚的象徵。更不用說祂運用生活中的景象所有的教訓：「看天空中的飛鳥……和百合花」（瑪六²⁶ ff），

宗徒摘麥穗（瑪十二¹—8。平）以及不結實的無花果樹等（瑪廿一¹⁹）。

2. 但耶穌超越這些象徵而對今世提出一個教訓。由希望佔有大地，進而希望擁有精神的財富（瑪五⁴）——地上的王國應讓位於它所象徵的實物天國（瑪五³）。此後，人為了基督與福音的緣故，應知拋棄自己的田地（谷十²⁹ f）：先知所預言的有關土地的狹義觀點已被超越。並不是因為我們所生存的大地上的萬物本身應被責難，而是被置於正確的地位，對尋求天國來說，應居次要的地位（瑪六³³）。果真如此，一切都井然有序，天主的聖意也能承行「在地上猶如在天上」（六¹⁰）。在這貌似違理的情形下，耶穌給予人類所居之大地以神聖的價值，這大地原是天主手創的工程，是天主臨在和愛情的標記。假使人會利用並仍將利用大地以叛離天主，為將「元寶埋藏」在地下（瑪廿五¹³）天主要以愛心負責將那地收回（參閱哥一²⁰）並使大地能擔負祂的奧秘，祂甚至取得大地的菓實——麵餅（詠一〇四¹⁴），為給世間在有形的標記下，留下祂聖體的臨在。

3. 耶穌來燃火於世（路十二⁴⁹）。為使這火散佈，祂在加里肋亞和約但彼岸的居民中間召選了首批弟子：他們是「地上的鹽」（瑪五¹³）。所以在那兒福音已堅固地種植於我們世間一個特殊的角落，所賞賜給以色列人的這片聖地上。也是在那裡，在首都耶路撒冷，耶穌將豎立十字架，為能燃燒全地：「當我從地上被舉起來時，我要吸引眾人歸向我」（若十二³²）。這樣聖地永遠是地理的中心，從此救恩

向普世傳揚，以贏得全人類。

二、新民與大地

1. 此後，天主由開始擬定的普救衆生的計劃又復興了。福音由以色列之地遵循耶穌所指定的計劃蔓延到普世：「你們要在耶路撒冷、全猶太和撒瑪黎雅，並直到地極作我的見證人」（宗一8；參閱瑪廿八16 ff）。

2. 由那裡耶穌不但開闢一條經由以色列人國界內的土地直達普世的通路，而且要打開一條經由有形之地直達它所象徵的聖教會和天國的通路。舊約時代的百姓曾相信天主的許諾，要進入安息的大地之上；但這只是未來救恩的一個預象。實際我們如今已因信德進入這塊真正的安息之地（希四9）已住在耶穌復活後就居住在那裡的天上住所，我們在聖教會內預享天福。

3. 在這一觀點中，此後人的工作和聖教禮儀的意義便顯示出來。在耶穌以後，新子民在企望中已深入這塊給他指定的安息之地，這將引起他暫時活動的改觀。他仍應「控制大地」，他仍冒着一種危險：醉心於大地所給予的幸福裡（路十二16—34）；但是他的雙目注視着升天的基督，以當後「思念天上的事，不當思念地上的事」（哥三2），這並不是出於蔑視，而是由於「享用這世界的，要像不享用的」（格前七31）。信徒的這種嚮往天堂的注視並不否認大地，而是給予它真意義而成全它。禮儀性的祈禱其實也向大地和它所包容的一切、以及因勞作所出產的一切，發出一個呼

聲。由是人可說將大地高舉，使他升到天主臺前。因為新子民沒有失去他在地上的根子——正相反，他「在地上爲王」（默五10）。幾時他在地上作旅人，便不能對他所聽到的受造物的「嘆息」充耳不聞，因受造物也期待着救贖（羅八22）。

三、信友希望中的大地

一如大地在昔日犯罪人類的悲劇中受到連累，同樣它與新子民的歷史也結了緣。大地也「期待」「天主的子女的顯揚……希望獲得自由，脫離敗壞的奴隸狀態，而進入天主子女的光榮自由裡」（羅八19 ff）。大地自始就與人類有連帶關係，也要堅持到最後；它與人類都是救贖的對象；縱然方式是神妙的。因爲現下狀態的大地要「過去」（瑪廿四35平），「大地及其中所有的工程也都要被焚燬」（伯後三10）。但這是爲讓「新地」（默廿一1）取而代之，「這是我們按照他的應許，所等候正義常住在其中的新地」（伯後三13）。

GB (傳)

21 海 (mer sea)

以色列人與腓尼基人和希臘人不同，他們不是航海的民族。撒羅滿（列上九26）和約沙法特（廿二49）的航海事業後繼無人。因了散居的經驗，「海島」才進入了以色列人的地理範疇（依四一1；四九1），且亦因此，猶太人才習

價遠洋航行(納一³)。新約時代航海已經普遍(瑪廿三¹⁵)，並且僑居的猶太人保祿，很自然的沿着地中海傳佈福音。但是，在較古的時代，在聖經文字中，海洋有固定的宗教性意義。

1. 由神話的怪物說到天主的創造——所有的人面對海洋都感到一種可怕的威力，無法控制，當它波濤汹涌時，威脅着海員們(詠一〇七²³⁻³⁰)；沿岸的居民，時刻有被淹沒的危險(參閱創七¹¹；九¹¹)令人生長。正是這個海，這圍繞大陸的廣大海洋，美索不達米亞的神話把它化身為一個怪獸，名之為狄哈瑪 Tiamat，這條龍代表混亂與破壞的勢力，秩序之神 Mardouk 爲了組成宇宙，必須使牠變爲無能的。

Ougarit 神話，也以海神 Yam 在神界爭奪最高神權之戰鬥中，對抗巴耳 (Baal)。

反之，在聖經中海洋被置於普通受造物之列。在典型的創世敘述中，上主將深淵 Tehom 的水劃分爲二，好像 Mardouk 把 Tiamat 的身體劃分爲二(創一^{6f})。不過這種意象完全去除了神話的意味，因爲不再有全能的天主與混沌時的水淵之間的爭鬪。但上主組織世界時給水一次而永遠有效的劃定了界線，沒有祂的命令，不許逾界(創一^{9f}；詠一〇四⁶⁻⁹；箴八^{27ff})。智慧書得意的描寫海洋在世界秩序中所佔的地位，利用當時初級的科學知識這樣說：大地建立於地下深淵的諸水之上(詠廿四²) 諸水再湧上大地供給水泉(創七¹¹；八²；約卅八¹⁶；申卅三¹³)，而水泉

又流入海洋匯合海水。這樣，海洋在受造物中佔據它所有的一席，聖詠作者也邀海洋和其他的受造物一起讚頌它們的造物主(詠六九³⁵；達三⁷⁸)。

2. 海的宗教性象徵——在教義方面既已非常堅定，聖經的作者便可毫無危險的把已經剷除毒素的神話意象重加利用。在聖殿的禮拜中曾引進銅海(列上七^{23ff})，多半是象徵原始海洋，若果真如此，它就是代表海洋了。不過聖經利用另一範疇的象徵。海中的水提供給聖經最逼真的死亡危險的意象(詠六九³)，因爲海底被認爲最接近陰府(納二^{6f})。最後，一種邪惡的、無秩序的、驕傲的力量發出腐朽難聞的臭氣，不斷游盪在海上，有時代代表神話中的畜牲。牠這時象徵一種反叛的勢力，上主爲使自己的計劃成功，必須先要戰勝牠。

這種敘述式的比喻可以應用於三種情形。最先，天主創造的行動，有時用詩人的說法，描述成一種最初的戰鬥(依五一⁹；約七¹²；卅八⁸⁻¹¹；參閱畜牲)。這種象徵多次是根據歷史演化的。例如，根據出谷紀的歷史經驗，上主曾使紅海乾涸爲祂的百姓劃出一條道路來(出十四¹⁵；詠七七¹⁷⁻²⁰；一一四³⁻⁵)，據此演化爲天主對深淵中之「龍」的勝利(依五一¹⁰)；同樣，外邦民族起而反對天主的吼叫，被比作海洋的波濤聲(依五³⁰；十七¹²)。最後，在晚出的默示錄中，天主要在最後的一戰中攻擊撒彈的勢力，再次以巴比倫神話中的 Tiamat 來比喻：即是由大深淵中上來的畜牲(達七²⁻⁷)。但是造物主統制宇宙的主權，既然

能够自始就馴服海洋的高傲(詠六五⁸；八九¹⁰；九三^{3f})，也有統治歷史之權，其中一切擾亂秩序的力量努力掙扎，都是枉然。

3. 基督與海——海的宗教性象徵在新約中並未消失。在福音中仍可清楚看到。海仍舊表示魔鬼的地方，附魔的猶自投入海(谷五¹³平)。洶湧狂濤的大海一直威脅着人類；可是耶穌面對着海施展祂戰勝大自然勢力的神力：耶穌在海面上走向門徒(谷六⁴⁹ f；若六¹⁹ f)；或用一句驅魔式的話說：「靜下來！閉上嘴！」(思高聖經學會譯：「不要作聲！平定了吧！」)(谷四³⁹ f)，使海風平浪靜，門徒們承認這種奇蹟，表示在耶穌身上有超人的能力(四⁴¹)。

最後，默示錄並不以在歷史過程中，主基督攻擊惡勢力，而和海發生關係為已足(默十三¹；十七¹)。默示錄描述在新的創造中，基督行使王權達於全盛，而指出將有一個特殊的日子，那時「海也不再有了」(廿一¹)。所以，海洋不復存在，撒殫的深淵和擾亂秩序的勢力也告終結，可是在天上，水晶海將繼續存在，伸展在天主的御座前，一望無際，這是在重整的宇宙中光耀的和平象徵。

JDF&PG (孫)

22 水 (eau) (water)

水首先是生命的泉源和力量：沒有水大地只不過是一個乾燥的曠野，飢渴的地方，人和畜牲註定死亡。但也有導致

死亡的水：水災的氾濫蹂躪大地，吞沒生物。最後，在宗教性的洗禮中，水借取家庭生活的功用，淨化人和物在日常遭遇中所感染的污點。所以水有時使人畜有生氣，有時可怕，但常有淨化的作用，水與人生和盟約民族的歷史結了不解之緣。

一、天主的受造物

宇宙之主、天主，按祂的聖意分配水，掌握人的命運在祂的權下。以色列人保存着古老巴比倫創世的說法，將水分為兩個不同的部分。「天上的水」被蒼天拘留着，被想像成一種牢固的平面(創一⁷；詠一四八⁴；達三⁶⁰；參閱默四⁶)。水開一開便降至地面為雨(創七¹¹；八²；依廿四¹⁸；拉三¹⁰)，或在夜間停留在草地上的露(約廿九¹⁹；歌五²；出十六¹³)。至於泉水及河水，却非來自雨，乃來自一座遼闊的水庫，大地即停留其上：這便是「地下水」，深淵(創七¹¹；申八⁷；卅二¹³；則卅一⁴)。

建立這項秩序的天主是各種水的主宰。祂隨意拘留或放開天上和地下的水，因此造成旱乾或水災(約十二¹⁵)。「祂降雨到地上」(約五¹⁰；詠一〇四¹⁰⁻¹⁶)，這雨來自天主而非由人(米五⁶；參閱約卅八²²⁻²⁸)。祂降雨「制訂了規律」(約廿八²⁶)。祂監視着使它有規律地「按時」降落(肋廿六⁴；申廿八¹²)：雨若來的太晚(在正月)，便殃及播種；雨若停的太早，比如「在收穫前三個月」(亞四⁷)，收穫也要受損。反之，當天主肯賞給人秋天及春天

的及時雨時（申十一14；耶五24），便保證國家的繁榮（依卅23 ff）。

天主同樣隨意處置深淵（詠一三五6；箴三19 f）。祂若使之乾涸，便教泉源及江河涸竭（亞七4；依四四27；則卅一15），造成災害。祂若開了深淵的「水閘」，江河便暢流而使沿河的植物茂盛（戶廿四6；詠一3；則十九10），尤其當雨量稀少時候（則十七8）。在荒野地帶，水泉和井是牲畜及人惟一能飲水的地點（創十六14；出十五23 27）；這些都代表生活的資本（即所謂生命線），人們往往因此而激烈地爭執（創廿一25；廿六20 f；蘇十五19）。

聖詠一〇四篇美妙地撮述天主對水的宰制：是祂創造了天上的水（詠一〇四3）及深淵的諸水（6節）；祂管制它們的流量（7f），約束着它們不致淹沒地方（9），祂使泉水湧出（10）雨水下降（13），藉此大地繁榮，人心歡暢（11—18）。

二、水在天主子民的歷史中

1. 水與塵世的酬報——說天主隨意賞賜或拒絕給水，但祂並不任意而為，乃是按照祂子民的品德而定。天主視子民對盟約忠實與否而賜予或拒絕給水。如果以色列人按照天主的法律生活，服從天主的聲音，天主便大開諸天以便及時降雨（肋廿六3 ff 10；申廿八1 12）。所以水對忠實侍奉天主的人，是祂降福的效果和標誌（創廿七28；詠一三三3）。反之，倘以色列不忠實，天主便懲罰他們，使「天如鐵地如

青銅」（肋廿六19；申廿八23），為教他們曉得而皈依（亞四7）。為此乾旱是天主對惡人詛咒的效果（依五13；十九5 ff；則四16 f；卅一15），就如在阿哈布朝天主的詛咒使地方荒蕪，因以色列「放棄天主而追隨巴耳」（列上十八18）。

2. 駭人的水——水不只是生命之力。海水不停的動盪，導致着附魔似的不安，以它的苦味，導致陰府般的悲愁。水流暴漲，暴風雨時將土壤和生物攫去（約十二15；四十23），象徵迅雷不及掩耳般襲擊人的災難（詠一二四），又如仇敵反對義人所交織的陰謀（詠十八5 f 17；四二8；七一20；一四四7）；他們用詭計設法將義人拖至深淵之底（詠卅五25；六九2f）。不過，天主若是知道保護義人不受波濤的蹂躪（詠卅二6；參閱歌八6f），祂也能讓波濤襲擊壞人，他們違反愛人之德故當受懲罰（約廿二11）。在先知書中大河的氾濫成災，象徵大國吞併毀滅弱小民族的威力；亞述的威力比作幼法拉底河（依八7），埃及則與尼羅河相比（耶四六7f）。天主也要派遣這些河去懲罰對祂缺乏依恃的子民（依八6 ff），一如懲罰以色列歷來的仇敵（耶四七1f）。

不過這樣粗暴的災害在造物主手中並非盲目的：吞滅世界的洪水（伯後二5）放過了義人諾厄（智十4）。同樣紅海的波濤對天主的子民和對敬拜偶像的百姓也不相同（智十18 f）。駭人的水是最後以火刺世的先兆（伯後三5 ff；參閱詠廿九10；路三16 f），經過洪水的浩劫以後便是新的大地（創八11）。

3. 淨化的水——忿怒之水的另一面便是施惠之水：這不

只是生命的能力，而且是洗濯的水，能使污染消失的水（參閱則十六⁴⁻⁹；廿三⁴⁰）。待客的初步禮節之一便是給客人洗腳，以除去旅途的塵埃（譯者按：此乃名副其實的洗塵）（創十八⁴；十九²；參閱路七⁴⁴；弟前五¹⁰）；耶穌在受難前夕願親身盡這項奴僕的職務，作為基督徒的謙遜和友愛的榜樣（若十三²⁻¹⁵）。

水本是物質方面清潔的方法，往往却成了倫理清潔的象徵。洗手表示無辜，並未行惡事（詠廿六⁶；參閱瑪廿七²⁴）。罪人放棄罪惡而皈依，就如髒污的人去沐浴（依一¹⁶）；同樣天主「洗滌」罪人，赦免他的罪過（詠五一⁴）。天主以洪水「清除」大地，殲滅惡徒（參閱伯前三^{20f}）。猶大禮節規定多次的以水取潔：大司祭準備接受就職典禮（出廿九⁴；四十¹²）或在贖罪祭的大日子（肋十六^{4f}）都應該沐浴；若有人觸摸了屍體（肋十一⁴⁰；十七^{15f}），或為清除癩病（肋十四^{8f}）或性的一切不潔（肋十五），都規定許多洗濯禮。這種種身體的淨化應表示內心的淨化，這為願親近無限神聖天主的人是必要的。然而它們並不能使心靈獲致有效的清潔。在新約中，基督建立了取潔的新方式；在加納婚宴時，祂以象徵的方式把取潔禮用的水變為酒（若二⁶），酒即象徵聖神或淨化人的聖言（若十五³；參閱十三¹⁰）。

三、末世的水

1. 最後水的主題在天主子民復興的遠景中佔重要地位。

所有散居各處的猶太人重新團聚以後，天主要廣施淨化的水，洗淨人的心，以便忠實地履行上主的一切法律（則卅六²⁴⁻²⁷）。將不再有詛咒，不再有旱災：天主「要及時降雨」（則卅四²⁶），那是繁榮的保證（則卅六^{29f}）。種籽要發芽滋長，保證食糧豐富；草原也要茂盛（依卅三^f）。天主的子民要被領向滾滾的泉源，飢渴要永遠絕跡（耶卅一⁹；依四九¹⁰）。

巴比倫的放逐完結時，出谷的回憶往往混入這些復興的遠景中。重返祖國實在是一種新出谷，奇蹟更為顯赫。昔日天主藉梅瑟的手使水自磐石中湧出，以解祂子民的渴（出十七¹⁻⁷；戶廿一¹³；詠七八¹⁶⁻²⁰；一一四⁸；依四八²¹）。從此天主要重行這個奇蹟（依四三²⁰），且以莊嚴顯赫的方式，致使曠野要變為豐饒的菓園（依四一¹⁷⁻²⁰），早乾之地變為水泉（依卅六^{6f}）。

耶穌撒冷——這次朝聖的終點——要保有一道不竭之泉。要從聖殿流出一道河，流向死海；它要在它的全部流域散發生命和健康，繁盛出奇的樹木要蔭庇牧人；這將是樂園的幸福再臨（則四七¹⁻¹²；參閱創二¹⁰⁻¹⁴）。天主的子民要在這樣的水中獲得清潔（匝十三¹）生命（岳四¹⁸；匝十四⁸）及聖德（詠四六⁵）。

2. 在這末世的遠景中，水普通具有象徵的價值。實際上以色列並不停留在物質的事實上，雖然他們所隱約預測的幸福只是物質的繁榮。厄則克耳所見自聖殿流出的水，象徵天主使人生活的能力，要在默西亞時期擴展，讓人結豐富的果

實(則四七12; 耶十七8; 詠一3; 則十九10 f)。依四四3 ff所說的水, 是天主聖神的象徵, 足以使曠野變為豐饒的菓園, 使不忠實的人民變成真正的「以色列」。另外, 天主的言語比作使大地豐收的雨水(依五五10 f; 參閱亞八11 f), 智慧所分配的道理是一種有活力的水(依五五1; 德十五3; 廿四25—31)。總之, 天主為人是生命的源泉, 賜給他在愛和忠實中陶醉開花結果的力量(耶二13; 十七8)。人遠離天主只是一片旱乾無水的地, 註定要死亡(詠一四三6); 人渴望天主就如牝鹿渴望活泉一樣(詠四二2f)。但倘若天主偕同他, 他便像一座擁有生活之泉水的園圃(依五八11)。

四、新約

1. 生活之水——基督給人帶來先知所預言的令人生活的水。祂是被擊打的磐石(參閱若十九34), 從祂肋旁流出足以解除走向真正福地的子民的口渴(格前十四4; 若七38; 參閱出十七1—7)。祂也是從其中流出灌溉且振興新耶路撒冷(若七37 f; 默廿二17; 則四七1—12)及新樂園的那座聖殿(參閱若二19 ff)。這樣的水不是別的, 乃是聖神——造物主天主使人生活的能力(若七39)。但在若四10—14所說的水, 好似更象徵由基督的智慧所帶來的具生命力的道理(參閱四25)無論如何, 一切完成以後, 生活之水將是被選者無窮幸福的象徵, 他們被羔羊領至豐饒的草原(默七17; 廿一6; 參閱依廿五8; 四九10)。

2. 洗禮之水——水的象徵在基督徒的洗禮內得到完滿的意義。最初, 在洗禮中用水, 是因它淨化的價值。若翰洗者「為赦免罪過」(瑪三11 p)用約旦河的水就是為這個目的, 昔日這河水會洗淨納阿曼的癩病(列下五10—14)。不過洗禮所實現的清潔不是肉體的, 而是靈魂的, 「良心的」(伯前三21)。這是洗淨我們罪過的沐浴(格前六11; 弗五26; 希十22; 宗廿二16), 把基督寶血的救贖德能應用在我們身上(希九13 f; 默七14; 廿二14)。

保祿又給這洗禮之水的基本象徵意義加上了另一意義: 新教友在水中浸入和浮出, 象徵同基督埋葬和精神的復活(羅六3—11)。或許保祿此處在洗禮之水中看到一種海的代表, 它是藏垢納污的處所, 又是被基督戰勝的死亡的象徵, 就如以前被上主戰勝的紅海一樣(格前十一ff; 參閱依五一10)。最後, 聖洗把天主的神通傳給我們, 也算是新生活的開始。基督用水療愈了許多疾病, 也可能有意作這種暗示(若九6f; 參閱五1—8)。這樣聖洗便被視為「重生及因聖神革新的一種沐浴」(鐸三5; 參閱若三5)。

MEB (侯)

23 火 (feu)

自從亞巴郎被選, 火的記號照耀着天主與子民來往的歷史(創十五17)。這一聖經啓示, 既不可與自然哲學相比, 也不能與使火成神的宗教相比。以色列一定同其他古老民族

一樣地相信四大元素的理論；但在他們的宗教中，火只有象徵的價值；他們該超出火的象徵而尋到天主。雅威與人談話時，常用「火的形象」顯現出來。另一方面，火不是表達天主本性的唯一象徵；有時它恰與相反的象徵混在一起，如氣、水或風；有時化裝為光。

舊約

一、天主顯現

1. 以色列人在曠野所得的主要經驗中，火首先並不表示天主的光榮，而表示祂的聖德；同時吸引人，又使人畏懼。在曷勒布山，梅瑟看見一棵燃燒的荆棘，火並不「焚燬」樹叢；這事吸引了梅瑟走向火叢；但天主告訴他，如果天主不召叫他，或他不先清潔自己，他不能走近火（出三2f）。西乃山四周是火，山頂冒煙（十九13），而山却毫無損壞，民衆則戰戰兢兢不許近前；梅瑟又被召叫上山，走到天主面前，天主顯示給他。因此天主顯現時，猶如一團火，但天主所經之處，一無所毀，因為祂召叫那些祂淨化的人。

在同樣的地方又發生了另一個經驗，使人更了解火的象徵價值。厄利亞先知充滿了火一般的熱誠（德四八1），在西乃山尋找天主。一陣暴風及地震過後，他看到火；可是「雅威並未在火中」；這次的象徵與前相反，天主經過的象徵，是一陣微風（列上十九12）。又厄利亞被火車（列下二11）帶到天上，這火車亦如其他火的象徵，只表示生活天主

的眷顧。

2. 先知們也一貫的按宗教的象徵解釋火的意義。依撒亞亞在被召叫時只見了煙，他以為走近天主的聖德，他就會死；可是他見了天主之後，他的雙唇就被火炭清潔了（依六）。在厄則克耳第一次神視中，暴風及火與在彩雲中發亮的虹混在一起，從裡面現出一個人影；這事更能使人聯想起出谷紀的火柱，更甚於西乃山的顯現（則一）。在達尼爾的默示錄中，天主常在火中顯現（達七10），但是在描寫審判時，火更有它的作用（七11）。

3. 申命紀和司祭傳統，為解釋天主在曠野中顯現，曾指出火的雙重意義：啓示給我們生活的天主，及至聖天主要求我們純潔。天主在火中說話（達四12；五4 22 24）並頒佈法律的石板（九10），而使人了解不能用肖像來表現天主。但也論及破壞性的火（五25；十八16），使人懼怕（五5）；只有天主簡選的人才能走向火而不致死亡（四33）。達到這境界之後，以色列人才不會將天主與自然元素相混，他們才可以安然看天主如同「焚燒的火」（四24；六15）；這詞句僅表示天主的嫉妬（出廿5；卅四14；申五9；六15）。火象徵天主對罪惡的鐵面無情，火焚燒所遇到的一切；同樣天主也焚燒心硬的罪人。對被簡選的人則另眼看待；無論如何天主應使親近祂的人革新。

二、在歷史過程中

1. 火祭——焚燒的火象徵天主，在全燔祭裡又可看出。

以色列燒盡犧牲，使煙高升於天，這可能是為表現他們願意完全清潔自己，但更確定的是為表現不再收回的祭獻。這裡火亦僅有象徵的價值；並非因有火而任何禮節皆可聖化；如法律禁止以火焚燒長子（肋十八21；參見創廿二712）。不過火的象徵在禮拜中很是重要：永久的火該常點燃在祭臺上（肋六216），這火不該由人手而產生；若有人敢用「凡」火代替天主的火，他必定遭殃（肋九24112）。天主不是神奇的降火焚燒著名的祭獻嗎？如亞巴郎的祭獻（創十五17），基德紅的祭獻（民六21），達味的祭獻（編上廿一26），撒羅滿的祭獻（編下七1ff），厄利亞（列上十八38）不是等待一片死水奇妙的變成了永久的新火嗎？（加下一18ff）。天主因火而接受人的祭獻，為與人簽訂一種禮拜的盟約。

2. 先知們及火——百姓雖然甘心舉行祭獻，他們却不願注視西乃山的火。但天主的火仍然藉先知們降到人間；普通這是為給天主的聖德報仇，使人潔淨或懲罰人。梅瑟用面帕遮蓋他臉上發射出來的天主的火光（出卅四29）；他却用火將崇拜金牛的「罪」焚燒了（申九21），他也用火懲罰叛民（戶十六35），就如昔日懲罰了埃及人一樣（出九23）。厄利亞先知繼梅瑟之後，似乎能自由處置火，為消滅驕傲人（列下一1014）：他就是一個「活火把」（德四八1）。

寫作的先知們，善用火的象徵報告或描寫天主的忿怒，如懲罰惡人（亞一4125）；在一個龐大的全燔之祭裡，火燒死犯罪的民族，這使我們想到托斐特地方客納罕的禮節

（依卅2733）；火燒以色列的森林，以致罪惡本身也變成了火（依九17f；參見耶十五14；十七427）。火不只毀壞，也有煉淨的功能；先知們走近天主，而不被火燒死，就是一個明證。以色列民的子遺猶如從火中搶救出來的餘燼（亞四11）。依撒意亞的嘴唇被火煉淨（依六6），就開始宣佈天主的聖言，而未感覺疼痛。耶肋米亞在心中感覺一種火焰，使之不能支持（耶廿9），他却成了負責考驗民衆的火爐（六2730）；他是天主的發言人，天主說：「我的言語不就是火嗎？」（廿三39）為此在末日，民衆的領袖當成為草堆中的火把（匝十二6），他們要親自執行天主的審判。

3. 智慧及熱心——人們都親自受過這宗教經驗之益。第二依撒意亞已經談到放逐就是痛苦的火爐（依四八10）。如此智者們將天主的懲罰比做火。約伯就像一個在曠野中不甘受苦的人，或比作被厄利亞之火焚燒的犧牲（約一16；十五34；廿二20）；他們受火的焚燒，就如被洪水沖去一樣（廿2628）。火縱然可怕，但它有煉淨及改變的作用。侮辱或迫害的火爐考驗被選者（德二5；參見達三）。火也象徵戰勝一切的熱忱；「愛是雅威的火焰，洪水也不能熄滅它」（歌八6f）。此處水與火兩大象徵，彼此對立，但火戰勝了水。

三、世界末日時

審判的火降到心硬的罪人身上時，要成為不可挽救的懲罰，那真是忿怒之火。到那時——這就是此象徵的力量——這火固然不能再煉淨罪過，却仍能攪拌礦滓。（參見則廿二

18 | 22) 這啓示說明一個受造物拒絕受神火的煉淨，却要受永火的焚燒。這種現象較索多瑪及哈摩辣的毀滅更甚(創十九24)。可能是根據火祭的黎聖禮節(肋十八21；列下十六3；廿一6；耶七31；十九5f)，又加以深察先知們對火所有的談論(依廿九6；卅27 | 33；卅一9)，才終於用火表現末日的審判(依六六15 f)。火考驗黃金(匝十三9)。雅威的日子就如同鑄工的火(拉三2)，燒起來宛如熔爐(拉三19)。這火從耶路撒冷燒起(則十2；依廿九6)，吞沒大地(索一18；三8)。這火似乎是從內向外燒出，就如同「從提洛出來一樣」(則廿八18)。在叛徒的屍體上「蟲不死，火不熄」(依六六24；參見谷九48)，火和蟲要進入身體(友十六17)。——此處我們仍可見這象徵的雙重意義：一方面惡人受良心的火及蟲的折磨(德七17)；另一方面，火中逃生的，遭火體的圍困，就是雅威自己(依四4f；匝二9)。雅各伯和以色列被煉淨之後，也成了一團火(北十八)，好像他們也分享天主的生命一樣。

新約

基督一降生，末日固然尚未來到，但最後的時間已經開始。所以在新約中火仍保持它傳統的末日價值，不過它所表示的宗教真理，已在教會的時代實現了。

一、末世的展望

1. 耶穌——耶穌在預言中猶如簸穀的工人，把柴草拋在

火裡(瑪三10)，並在火中付洗(三11 f)；耶穌雖然否認自己是刑役，但常引用舊約的言語，使聽眾等待着審判的火。祂談過地獄的火(五22)；不結果實的野草(十三40；參見七19)，不結葡萄的枝子亦將拋於火中(若十五6)；這火永不熄滅(谷九43 f)，真是一個烈窖(瑪十三42 50)。這一切都是舊約的響亮回音(參見路十七29)。

2. 初期的教友也沿用這一詞，但其用法不同。保祿用以描寫世界末日(得後一8)；雅各伯用為描寫腐爛的、生鏽的錢財將被拋在毀滅之火裡(雅五3)；致希伯來書指出火要燒滅叛徒，實為可怕(希十27)。此外也提及最後的毀滅：「現在的天地要被保存，將來被火焚燒」(伯後三7 12)。為了末日，我們才應該淨化信德(伯前一7)，連傳教的工作(格前三15)，以及被迫害的教友(伯前四12 | 17)都應淨化。

3. 默示錄也談火的兩種作用：火代表天主的顯現和審判。人子坐在首位，祂出現時兩眼光光炯炯(默一14；十九12)。一方面，天主顯示祂的光榮，那就是攪有火的玻璃海(十五2)；另一方面是懲罰：就是烈火與硫磺的坑，為罰魔鬼(廿10)。這就是第二次的死亡(廿14 f)。

二、教會時代

1. 耶穌開始了一個新時代。但祂並未如若翰洗者所預想的立即採取迫切的行動；洗者的信德，因此能遭受動搖(瑪十一2 | 6)。耶穌反對雷霆之子們暴躁的態度，因為他們

願天火降到不收留他們的撒瑪黎雅人的頭上(路九⁵⁴ f)。祂一生雖未自作以火報仇的工具，但祂以自己的方式，完成了若翰洗者的預言。這就是他那句費解的話的意思：「我來是為把火投在地上，我多麼切望這火已經燃燒起來！我應受一種洗禮……」(路十二⁴⁹ f)。耶穌的死亡何嘗不是在神及火中的洗禮呢？

2. 教會今後就靠這火生活，這火藉基督的祭祀，將世界燃燒起來。當厄瑪塢的門徒聽到復活的耶穌時，這火在他們心中燃燒(路廿四³²)。聖神降臨日，這火降到聚集在一處的門徒身上(宗二³)。這天火並非審判之火，而是天主顯現的火，它完成了火及神的洗禮(宗一⁵)：此時火象徵聖神；雖然未說明這神就是愛德，但聖神降臨的敘述顯示火的使命，是改善為天下萬民傳播同樣語言——即聖神的語言的人們。

教友生活也離不開禮拜之火的象徵，並非西乃山的火(希十二¹⁸)，而是使我們一生成為全燔之祭的悅樂天主的敬禮(十二²⁹)。這火將天主的嫉妬轉變為每一時刻的敬禮的奉獻，這火仍然是焚燒的火。不過誰若接受神的火，天主就親自取消天主與人之間的距離，祂將在我們人的最深處居住：這可能就是這句費解的句子的意義，人「被火醃過」之後，就成為忠實的；這火就是審判之火，及聖神之火(谷九⁴⁸ f)。按奧利振耶穌曾說過下面的話：「誰靠近我，就是靠近火；誰離我遠，便離天國遠」。

BRE & XLD (李)

24 風 暴 (orage) (storm)

1. 教外人的解釋：古代的東方視風暴為神(客納罕的巴耳神)的一種示威。這示威具有三個特點。風暴可視為宇宙威力的表現，人毫無抗拒的力量，因此表現出神使人驚駭的威嚴。風暴又是一種危害人的現象，就此意義來說，它是發怒的記號；隱蔽於雲層的神發出反對仇人的聲音(雷聲)，向他們射出箭(閃電)(參閱詠十八⁶—16)。但是風暴又可帶來使植物生長結實的雨水，如此又表現出神為滋生力量的根源。

2. 風暴為天主威嚴的標記：依照聖經的說法，一切汎神論的色彩均予清除，尤其在對滋生能力的崇拜禮節方面；但是風暴仍有它的意義。它是宣揚造主偉大的奇妙現象之一(耶五十一¹⁶—17；詠一三五⁷；約卅八³⁴—38)，是天主威嚴的一種模糊的顯示(約卅六²⁹—卅七⁵)：超越一切的天主高坐在風暴之上(詠廿九)。如此我們可以用以代表享有光榮的天主(約卅八¹，則一¹³—14；默四⁵；八⁵—7；十³—4)。風暴又是古時天主顯現所慣用的背景，使人想起天主在此世對人生活的干預：救恩史中的干預——出埃及時(詠七十七¹⁹—21)，在西乃山(出十九¹⁶—19)，進入客納罕福地時(民五⁴—5)；為救祂的受傅者(詠十八)或祂的子民(哈三³—16)所作的干預；在祂將來建立王國時的干預(詠九十七¹—6)。但是天主的臨在

不只是威嚴的，令人敬畏。厄里亞在曷勒布山時曾被邀越過這個不完整的標記，為能聆聽一個更高的啓示：天主的臨在也是親切的，祂以微風一般的溫和同人講話（列上十九11—13）。

3. 風暴為天主忿怒的標記：為表現天主對人的態度，風暴乃是一個不大明顯的標記：幾時天主藉着風暴賦予久旱的大地繁殖力時（列上十八），那便是慈善的標記；但是它也能是天主為敵人所保留的一種可怕的災殃，表示祂的忿怒（出九13—34）。所以天主藉風暴的顯現，在祂審判或懲罰人時最為合適（依卅27—29），特別適於在最後審判日以雷霆攻擊巴比倫時（默十六18；參閱十一19）。為此，藉着這審判日的提前，天主的聲音在宣佈歷世的元首被逐，聖子耶穌獲享光榮時，就好像雷霆一般（若十二23—32）。

倘若天主不給屬於自己的保證作他們風暴中的避難所，這審判之日的情景實在使人怵目驚心：只有犯罪的世界會受到這末世災禍的恐嚇（依四6）。因為天主絕非喜發雷霆的猶比得（Jupiter）：耶穌曾讓「雷霆之子」（谷三17）曉得，祂並不樂於對不歡迎祂的人施以雷霆之罰（路九54—55）。此後天主藉風暴顯現的方式，藉着其恩寵的啓示而獲致完成，是耶穌親身給予我人這種啓示（參閱鐸二11）。「號角大作，電光閃閃，大地震動；但你降臨貞女之胎時，你的脚步並無絲毫響聲」（基督聖誕的短詩）。

PG (趙)

25 山 (montagne)

在多數宗教中，山岳可能由於其高度和四周的神秘而被認為天和地相會的地點。很多國家都有聖山，以為在山上創造了世界，在山上住着神祇們，從那兒得到救援。聖經保留了這份信仰，却予以淨化；在舊約中，山是許多受造物中之第一：雅威當然是「高山之天主」（大概是 El Shadday 的意義），也是平原的天主（列上二十328）；基督來了，照雅不再是「世界的中心」（則三八12），因為天主不要在某一座山上接受崇拜，而是要人以精神和真理崇拜祂（若四20—24）。

一、天主的受造物

1. 穩固——人們死去，山岳永存。這種經驗很容易使人以山岳為天主忠信義德的象徵（詠三六7）；曾和聖祖們發生關係的竟被稱為「永遠的丘陵」（創四九26；申三三15）。但這些受造物雖然不同凡響，却不可視之為神明：「羣山尚未形成，從永遠到永遠，你就已是天主」（詠九十2；參看箴八25）。「用天秤稱過高山，用戥子稱過丘陵」（依四十二）的造物主，「以大力堅定山嶽」（詠六五7）；祂任意移動它們（約九5），並把移山的能力給予最謙卑的信徒（瑪十七20；參看格前三2）。願大家齊聲讚頌：「山嶽丘陵，請讚美上主！」（達三七5；詠一四八9）

2. 威能——山岳高聳於常受災殃禍患的平原，曾是羅特在危險中的避難所（創十九17），它也吸引被迫害的義人，使他想如飛鳥向它逃逸（詠十一1；參看則七16；瑪二四16）。但這義人得小心，他向山岳舉目，却只從天地的造物主雅威那兒得到援助（詠一二1-12；參看耶三23）；否則他便將信賴一個受造物，這受造物只不過是威能的象徵（達二35-45），豈可變成驕傲的象徵，好似睥睨世界的驕傲的巴比倫（耶五一25）？一切自高自大的人均將被抑制，唯有天主將被高舉（依一二1-15）。

3. 在天主面前——「大博爾，赫爾孟，因你而歡暢」（詠八九13）。當上主訪問下地之時，山嶽應迸放出快樂的呼聲（依四四23），在豐功偉績前跳躍（詠二九6），應讓新酒傾流在山腰，讓麥田成熟，直到山嶺（亞九13；詠七二16）！但它們也應等待被削平（依四五2；四九11；巴五7；路三5）。在憤怒的日子（歌十8；路二二21；二三30；默六14-16），它能作有用的避難所嗎？「我觀望山岳，看，它們在戰慄」（耶四24），它和能以火銷熔它，使它煙氣上騰的那一位接觸時（詠一〇四32；申三二22），便冒出煙來；在那一位的脚下（米一4），在祂面前（依六三19），大山像蠟一般地熔解（詠九七5），流去（民五5）；「太古的山嶽迸裂」（哈三6），塌陷（則三八20），在末日都要消失（默六14；十六20）。

二、特寵的山岳

山岳雖和全部的受造物一樣，將遭受整個的變化，有些山則將因扮演長久且光榮的角色而被保留。

1. 啓示的無上處所「天主之山」曷勒布，在西乃山內是聖地，梅瑟在那兒蒙召（出三15），天主以法律的頒賜（出二四12-18）和祂光榮的臨在（廿四16）聖化了它。厄里亞也攀登過它（列上十九8）；他要聽上主向他說話，當然也是因爲先知們都喜歡在山嶺靜坐祈禱：梅瑟在西乃山（出十七9-10），厄里亞和厄里叟在加爾默耳山（列上十八42；列下一9；四25）。

2. 尤其是敬禮的處所，山高聳於平地之上，使人能遇見上主。祭獻豈不是得行於一個小小的高地（祭壇上）嗎（出二四45）？祝福和詛咒要在革黎斤和厄巴耳山上宣佈（申十一29；蘇八30-35）。約櫃從培助舍特人那兒運回時，被放在一個丘陵上（撒上七1）。基德紅（民六26），撒慕爾（撒上九12），撒羅滿（列上三4）及厄里亞（列上十八19-20）都繼承一個神聖的傳統，和人民在「高丘上」獻祭（列上三2）。

客納罕人也以同樣的禮儀崇拜唯一的天主雅威，但山岳的散漫導致了崇拜偶像的危險（耶二20；三23），因此，敬禮遂被集中於一處（申十二1-9）。那便是不由人手建造以登天廷（創十一）的山岳，是天主在崇山峻嶺中選擇出來，峭然挺拔的丘陵（詠四八2-3；六八17）。別的山岳可

能被搖撼到海中去（詠四六³），熙雍却是一個安全的避難所（岳三⁵），屹立不動（詠一二五¹）。

所以人不可以說：「我要直冲霄漢，高置我的御座在天主的星宿以上；我要坐在盛會的山上，極北之處；我要升越雲表，與至高者相似」（依十四^{13 f}），因為他會落到深淵之底。天主親自「祝聖祂的君王，在熙雍聖山上」（詠二⁶），在亞巴郎祭獻親子的地方——摩黎雅山（編下三¹；參看創二二²），信徒們得攀登這富於神聖紀念的聖山（詠二四³），唱着「登聖殿之歌」（詠二〇——一三四），並抱着永遠和上主留在那兒的希望而回來（詠十五¹；七四²）。

3. 到末日，這些由天主親自祝聖的處所將要怎樣呢？在末世論的文學中，西乃山再沒有它的地位了。它只是舊日曾接受「生命之言」（宗七³⁸）的地方，天主已離開它，到祂真正的聖所，熙雍去了（詠六八^{16 ff}）。

西乃山與時俱廢，熙雍却保存了末世的價值。「上主的聖殿之山必要矗立在羣山之上，超乎一切山岳。萬民都要向它湧來……來！我們攀登上主的聖山」（依二^{2f}）！在這座聖山上（十一⁹；達九¹⁶），雅威要為王（依二四²³）；祂要在那兒準備盛筵（二五⁶⁻¹⁰），以款待終於會集一處的分散了的人（二七¹³；六六²⁰），而且款待異邦人（五六⁶⁻⁷）。實際上，當全境都變成平原時，耶路撒冷要留在原處而高舉起來（匝十四¹⁰），從此所有的人都要「攀登」它（十四^{16 ff}）。

三、基督和山岳

1. 對觀福音以不同的方式談論與耶穌一生有關的山岳。他們都說耶穌喜歡退到山中去祈禱（瑪十四²³平；路六¹²；九²⁸），並隱藏在曠野的孤獨之中（比照路十五⁴；瑪十八¹²），那必定是爲了避免喧囂的羣衆（參看若六¹⁵）。他們也一致不提熙雍山，却提到橄欖山和顯聖容的山，不過其用意各不相同。

瑪竇以加利肋亞諸山爲吾主顯現的特選處所。耶穌的一生是鑲嵌於兩個在山上發生的故事中間；起初，撒彈把全世界的統治權獻給耶穌（瑪四⁸）；最後耶穌把從父那兒得來的權力交付給門徒（二八¹⁶）。這兩個故事的中間，耶穌還是在某某山上教訓羣衆（五一），醫治不幸的人，把奇妙的餅給他們吃（十五²⁹……），且顯聖容（十七¹²）。但沒有一座山有確定的名字，好像耶穌的門徒決心要抵抗把上主的帳幕永遠建立在這些山的一座上；在「親眼見過祂的威榮」者的心中，記憶是不可磨滅的：聖經的話在「那座聖山」上完成了（伯後一¹⁶⁻¹⁹）。耶穌不在地上的一個處所，却在自己身上放置了祂的佳音。

路加以爲耶穌「上」耶路撒冷代表他十字架的光榮之路；那已不僅是熱心的以色列人的朝聖（路二⁴²），而是耶穌一生某一個時期的隆重的攀登（九⁵¹⁻⁵²；參看十八³¹）。路加不認識會聽見耶穌的道理，曾看見耶穌奇蹟的加利肋亞諸山，所以特別注意橄欖山。他沒有提耶穌在這座山

上宣講其末世論（瑪二四³、卅十三³）；却把這山當作「上」耶路撒冷的終點站（路十九²⁰），一如默示錄文學的傳承（匝十四^{3, 4}），上主要從這座山出發征服世界；在這山上，祂接受了萬歲的呼聲（路十九³⁷）；祂也要在那兒受臨終掙扎之苦（二二³⁹），最後，要從那裏升天（宗一¹²）。祂之提出一座確有其名的山，好像只爲使人「舉目」向天，更好說，向着若望神學所稱爲被從地上「高舉」的那一位（若十三¹⁴；十九³⁷）。

2. 新約其他部份並不記述舊約特選之山。保祿的爭辯中把西乃比作奴役的處所（迦四^{24 ff}），已由熙雍所取代，人們可以走近它（希十二^{18 22}）。默示錄描述末日羔羊站在熙雍山上（默十四¹）也有同樣的意義；但在別處則對這神聖的處所作徹底的批評。這山不再像在厄則克耳的神視中，似乎聖城是建築在它上面（則四〇²），它只是一座觀望臺，人們在那上面瞻仰耶路撒冷自天而降（默二一¹⁰）。

XLD (劉)

26 巖石 (磐石) (rocher)

聖保祿把吾主耶穌比作曠野裡的巖石（格前十四⁴）時，便把兩個直到現在不相關連的主題合在一起了。天主是「以色列的磐石」（撒下廿三³）；天主使從巖石——乾燥的標記中，湧流出生命之泉。

1. 天主固如磐石——巖石的堅固使它成爲逃亡者的可靠

的避難所，巖石——堅固如山。巖石的洞穴是一個安全的隱蔽處（耶四八²⁸）。天主被稱爲以色列的磐石（巖石），因爲祂是他們救援的保障。與這名稱同等的天主的許多稱呼都側重於這層意義：天主是城池、避難所、堡壘、盾牌、敵樓、庇護所（撒下廿二²；詠十八^{3 32}；卅一⁴；六一⁴；一四四²）；應全心信賴祂，因爲祂是永固的磐石（依廿六⁴；卅二⁹），也是唯一的磐石（四四⁸）。巖石是安全的避難所，也是堅固的基石；天主是磐石，因爲祂是忠心的（申卅二⁴；詠九二¹⁶）。信仰祂的人不致動搖（依廿八¹⁶），但不願投靠這磐石的人將撞在上面，有如撞在絆腳石上撞個粉碎（依八¹⁴）。

依據新約這塊基石就是基督（羅九³³；伯前二⁶）；凡聽祂話的，就好像把自己的房子建築在磐石上（瑪七²⁴）。伯多祿是磐石，教會建立其上，他也有岩石的穩固（瑪十六¹⁸）。

2. 天主手下的巖石——寸草不生的巖石是不毛的象徵。

亞巴郎是一塊巖石，因爲在天主降福他並使他子孫繁衍之前，他祇是孤獨一人（依五一^{1 2}；見瑪三⁹）。由這塊巖石鑿出的以色列民族及其繁榮，是天主全能的一個記號。在祂的手下，巴勒斯坦的巖石有了收穫（申卅二¹³）；更有甚者，在乾燥的荒野，在衆目睽睽之下，天主爲證明祂是萬物之主，命荒地流出甘泉：從默黎巴（Meriba）的巖石湧出清水（出十七⁶；戶廿十¹¹）。

在天主這工程中，虔誠的眼見到了末世奇妙事蹟的先兆

(詠七八15—20；一〇五41；依四三20)。在救恩來到時，一條河流將從聖殿湧出，並將把聖地變成地堂(則四七1—12；匝一四8)。

這聖寵的奇跡已在福音裡應驗：聖神曾停留其上的耶穌，在賜給信眾聖神時，已給他們敞開了活水之源(若七37—39；十九34)；祂是邁向救援的新以色列民族的磐石。依據聖保祿的話，舊約時代，祂已是以色列民族在曠野裡獲得真正祝福的磐石(格前14)，祂仍是我們賴以站穩的磐石，不是由於人的保證，而是由於忠信的天主的聖寵(十12—14)。

MP(顧)

27 石頭 (pierre) (stone)

石頭在巴勒斯坦意外地豐富，因此它在希伯來人手下和腦海中常是現成的。再者，在原始的思想裡和人人共有的象徵裡，堅固的、持久的沈重的石頭，是力量的象徵。這兩項事實合在一起可使人了解何以聖經在不同的方式下，以石頭所提供的意象利用在默西亞身上。

1. 聖石和基督的祭臺——在原始宗教裡很發達的對聖石的敬禮，在以色列民間却被禁止。但由於四周民族敬拜偶像的影響，以民的過犯並不少見，故此防範有其必要(肋廿六1；申十六22；依五七6)。聖石的應用如刪除拜偶像的意義則另有其涵義，不再是魔術式的，而係象徵性的，從超

越一切的天主獲得其效力。如雅各伯在貝特耳豎立聖碑(創廿八16 ff)；同樣，豎立石柱(出廿四4)象徵十二支派，為其所靠近的祭臺所祝聖(廿八10 21)；為此，也用未經琢磨的石頭造成祭臺，天主藉此觸及而祝聖大地(出廿25；參閱瑪廿三19)。

但這一切聖石，多少是天主鑒臨的有效標誌，組成基督的各種象徵，天主在它身上臨在於大地。因新約中的引徵(參閱希十三10；格前18)並因教會聖師們及禮儀裡更顯明的引徵，基督竟可和祭臺同化。

2. 紀念碑和盟約的永久性——聖石和紀念碑間的區別雖不常是清晰的，似乎不變與持久的概念更使人注意，這不僅存在於為證明條約所豎立的石頭(創卅一45—52)或為紀念死人垂之永久而樹立的石碑(蘇八29；撒下十八17)，尤存在於那些紀念天主與其選民所締結的盟約(蘇四7 20—24；廿四26)，將法律刻在石板上的盟約(出廿四12)。但那一度曾為盟約永久性的標記的，現因接觸以色列人堅硬如石頭的心(則十一19)而降低其價值，竟成了這心硬和虛有外表的記號。新法律與此事態相反，是由聖神銘刻(格後三3)。在血肉的心內，如耶肋米亞和厄則克耳所預言的(耶卅一33；則十一19；卅六26)。

3. 曠野中的巖石和救主基督——在梅瑟使流出水的曠野巖石內，保祿看到了生命的活水基督從自己身上湧流而出(格前14)。由此，保祿不僅依附經師們的詮解，把此巖石和伴隨其子民的雅威同化為一，且又延續了舊約的一切傳

統。實際上舊約的作者們不斷地樂於追憶梅瑟的這一奇跡（詠七八¹⁵；一〇五⁴¹；智十一⁴；……），因為他們在此見及雅威的富有仁慈的大能，能够從乾燥堅硬而無生命的一塊石頭裡引出豐渥的活水；這巖石為他們可能也是廣施恩澤的雅威的象徵（參閱同義之則四七¹⁻¹²；匝十四⁸；默廿二¹）。岩石之水和從已死基督的肋膀流出的救恩之水，兩者的對照或許為聖若望所暗示（若十九³⁴；參閱七^{37 f}），這一點曾為教會的許多聖師所明白提示。

4. 基督乃屋角石，基督徒為活石——基督所帶來的救援該經過考驗和外表的挫折而完成：「匠人所擯棄的石頭，竟成了屋角的基石」，詠一一八²²已預告過。如在殺人的葡萄園工的比喻所預言的，基督為同胞所捨棄，却成了基石，即建築物的基礎，或更似為屋頂的主要石頭（瑪廿一^{42 p}；宗四¹¹；伯前二⁴⁻⁷）。祂這樣保證了聖殿的凝結力；在祂身上天主的居所得以建立並成長（弗二^{20 f}）。

依照另一寓言，基督是一塊屹立不搖的石頭（依廿八¹⁶；羅九³³；格前三¹¹；伯前二⁶），人們可懷着信心依靠祂，如此所有信徒彷彿活石般共同參予建築神靈的聖殿（伯前二⁵；弗二^{21 f}）。

5. 基督——絆腳石與破壞之石——基督由於啟示與天主主的愛情與聖德，而要求人選擇光明或黑暗。為那些驕傲而無信心的人，祂成為障礙物（依八¹⁴；羅九³³；伯前二⁸），一塊絆腳石。而基督的敵人終究將被它壓碎；被擯棄的石頭反成為基石的圖像實際是由路加所延續：「凡跌在這

石頭上的，必被撞碎；而這塊石頭落在誰身上，必要把他壓碎」（廿七^{17 f}）。此處路加或許影射達尼爾用作象徵默西亞與其魁勝此世俗權力的王國的那塊石頭：「忽然有一塊石頭，未經手觸摸而滾下來，擊中了立像，把鐵和陶泥的脚打得粉碎……那塊擊碎立像的石頭却變成一座大山，充塞全地」（達二^{34 f}）。

6. 寶石和新耶路撒冷——新耶路撒冷所期待着的光榮蛻變之顯赫的訊號，聖城將用寶石築成（依五四^{11 f}；多十三^{16 f}；默廿一¹⁰⁻²¹）。

28 樹 (arbre)

PL (錢)

在人眼看來，樹是一種可感覺到的標誌，指示出造物主在大自然界的散佈的活力（創一¹¹⁻¹²）。每當春天來到時，樹就宣告大自然的再生（瑪二四³²）。將樹砍斷，它還能生芽（約一四^{7 ff}）。在乾燥的曠野，樹可指出水容許生命存在的地帶（出一五²⁷；依四一¹⁹）。樹以其菓實滋養人（參閱達四⁹）。人與樹之間也有足够的相似性，所以能將天主所祝福的義人（詠一³；耶一七⁷⁻⁸），或天主施恩照顧的子民（歐一四⁶⁻⁷）比作一棵青枝綠葉的樹。這也是真的：有好樹與壞樹之別，可依菓實去辨認；壞樹應該砍斷，扔在火裡；人在天主審判之日也是一樣（瑪七^{16-20 p}；參閱三^{10 p}；路二³¹）。除了這普通的意義以外，樹的象徵

在聖經中向三個方向發展。

1. 生命樹——創世紀採用在美索不達米亞神話中通行的象徵，而將一棵生命樹置於古樂園中，生命樹的果子能給與人常生（創二9；三22）。與此第一個象徵相連的，是人冀望「知道善惡」而據為已有的假智慧，也用生有禁菓的樹來代表（創二16-17）。人由於此樹欺人的外貌而受騙吃了這樹的菓子（創三2-6）。其後果是到生命樹去的道路現在已給他切斷（創三22-24）。但是救恩史的整個演變會證明天主又如何為人修復那條道路。在先知關於末世的預言中，聖地在最後時期被描繪成一個再尋得的樂園，在此樂園中有奇異的樹，供給人食物和藥劑（則四七12；參閱默二1-2）。從此時起，智慧，對獲得它的人，就是一棵給與人幸福的生命樹（箴三18；一一30；參閱德二四12-22）。最後在新約中，基督許給忠於他的人們，讓他們吃生命樹的菓子，這生命樹是種在天主的樂園中（默二7）。

2. 天主國的樹——在東方神話中也認識一種宇宙樹的象徵，是對宇宙的一種比喻性的描繪。聖經並沒有採用這個象徵。然而它却有意地將此庇蔭萬民的人類王國比作一棵特殊的大樹：它上達天廷，下至陰府，供給禽獸蔭涼（則三一1-9；達四7-9）。這樹的高大只是人為的，因為它建基於驕傲之上。天主的審判要將此樹打倒（則三一10-18；達四10-14）。但是天主的國，生自微小的籽粒，將要變成一棵大樹，所有的鳥都將來此築巢（則一七22-23；瑪二三31-32平）。

3. 十字架的樹——當人將樹用作處罰犯人的刑具時，樹

就可能變為一種可詛咒的標誌（創四〇19；蘇八29；一〇26；艾二23；五14）；懸掛在樹上的那一位會污染聖地，因為他是天主所咒罵的（申二一22-23）。但此時，耶穌願自身承擔這個咒罵（迦三13）。他在十字架木架上親身擔負了我們的罪過（伯前二24），他把定我們死刑的判決書釘在了十字架上（哥二14）。同時，此十字樹就變成了「救生木」（參閱智一四7）；通往再尋得的樂園的道路已經開放，我們在那裡可吃生命樹的菓子（默二7；二14）。古代咒罵的標誌變成了這棵生命樹：「忠信的十字架，在所有的樹中，只有一棵高貴的！沒有樹林具有你那樣的枝葉、花朵和種籽……」（聖週五禮儀）。 PEB & PG (趙)

29 動物 (animaux)

動物在可見的受造物中，是與人最接近的一部份。這種接近性，我們有時可能不會覺察，但猶大人則對此特別敏感，不如同我們一樣，他們的生活常與動物接觸。因此，為了講明某些事物，聖經屢次用某些動物的特長來表達人的某些態度：稱敵人為狗（如詠二二17）；侵略的軍隊變為許多蝗蟲（如依三三4）；有時是天主，有時却是敵人被形容成一隻獅子（在一些象徵之矛盾的背後，必須認識我們所置身在這個動物界是模糊不清的，能象徵最好的，也能象徵最壞的）；民人屢次被比作羊羣（如納堂的比喻：撒下一二1-4；耶二三1-8；則三四；若一〇1-16），甚至羔羊用

以代表基督（若一 29；默五 6……），鴿子代表聖神（瑪三 16 平）。

但是這幾點偶然的觀察之外，在聖經的敘述中必須追隨這些人面對動物界的威能時、所作的努力，而逐漸了解他們的超越。

再者，他們置身於此動物界，同時也將他們的地位，多少自覺地影射到此動物界；當聖經作者談論到此動物界時，最後便揭示了整個受造物和人類的悲劇、他們對救贖的期望。

一、在創造中的動物與人

1. 動物高於人嗎？——對動物的敬禮，雖則有其動物崇拜的意義和不同的特點，却可以顯示出來一些原始的宗教，比如埃及人的宗教，對於這些非人類的動物是如何尊敬。對於神化動物和崇拜牠們的影像的誘惑，以色列人有時也會陷入（出三二；列上一二 28—32）。但是梅瑟的法律、先知們的警告、智者的忠言使他們遠離這種卑賤的途徑（如智一五 18 19；參閱羅一 23）。關於敬拜偶像的敵人，他們不但不為所崇拜之動物所保護，反而要受牠們懲罰（智一五一—一六；則三九 4 17—20；默一九 17 18 21）。

2. 動物與人之間的聯繫——人與動物的相似性，尤其他們出自土的另一來源，以及他們將歸於土的另一結束方式，有時表現得很殘酷（訓三 19—22；詠四九 13）。這兩種合稱為「生者」的受造物很多次、並且很謹慎地好像以兄弟之誼結合在一起。有時是人幫助動物：諾厄拯救各種動物的一

對免於洪水；有時是動物幫助人：明智的驢救了巴郎（戶二 22—35）；烏鴉給厄里亞送食物（列上一七 6）；大魚拯救固執的約納，領導他回到正途（納二）。動物藉着牠們的特長領導約伯認識造物者的全能（約三八 39—三九 30；四〇 15—四一 26）。最後牠們使人想起天主對所有生物不停地施予恩惠（如詠一〇四 27；一四七 9；瑪六 26）。

牠們之與人如此接近，甚至天主在與諾厄立約時也包括了動物（創九 9—11），牠們也要隸屬於梅瑟法律之下。安息日的法律適用於牛，就如適用於奴僕一樣（出二三 12；申五 14）。對待牠們也應該用對人的態度（出二三 5；申二 5f；二五 4；參閱格前九 9；弟前五 18）。傷害他人的動物要受懲罰（創九 5；肋二〇 15—16）；有些情形，牠們應被石砸死（出二一 28—32）。最後，牠們有時與人一起作補贖（納三 7），或與人一起受罰（出一 15）。

3. 人高於動物——但是，從創世的記述開始，一些非常顯明的特點指示出來：人之超越動物是毫無疑問的。亞當為了確定他的管轄權，給動物命名（創二 20）。再者，在動物之中，沒有一種能作為人的「相稱的助手」（創一 18—23），與走獸犯罪者要受嚴厲的懲罰（出二二 18；申二七 21；肋一八 23）。還有，人可以屠殺動物，作為食物（創九 2 3）。最後，人的超越性用一首詩歌加以肯定，這首詩歌猶如他們勝利意識的凱旋歌一般響亮（創一 26—30；詠八 6—9）。從反面講，為了懲罰拿步高的不講理，要「給他一個獸心」（達四 13），人的獸性象徵對精神的一種反抗，最後也就是

對天主的反抗。

但是，對動物超越的信仰，在聖經作者的幻想中可能還留有一些痕跡，因為，他們仍不猶疑地談到一些神奇的動物。無論這些動物畫像之來源為何，牠們指示出一些超自然的成份在，牠們或是屬於超人力的範圍（達七；默九³—11），而近乎魔鬼（默一二；一三；一六^{13 14}；二〇¹—3），或是屬天主的範圍（則一⁴—24；默四⁶—8）。

二、在救贖中的動物與人

1. 動物的反抗與服從——兇猛野獸的存在是大自然反抗人類、以及世界紊亂的具體寫照和說明。這種情景是人犯罪的後果。原來，所有動物，無論是家畜或野獸，在亞當違命之前似乎都服從給牠們起名的那一位；但是，由於罪惡，所有受造物，包括動物界，現在都處於敗壞的奴役之下（參閱羅八¹⁹—22）。雖然如此，在一些特殊的情形下，藉着提前或默西亞的恩惠，一些被馴服的動物又恢復了原始的馴良，使人想到樂園的情景（達六¹⁷—25；一四³¹—42，詠九¹³；谷一¹³；一六¹⁸；宗二⁸—6）。在最後時期，當世間的罪惡完全被洗清之後，所有兇猛的野獸都將絕跡（肋二⁶—6；則三四²⁵），或變成馴服善良的（歐二²⁰；依一一⁵—7；六五²⁵）。在此重歸於一的宇宙間，大自然將不再認識叛亂。人身上的獸性成份（參閱雅三²—8）也將完全被克服和改變（格前一⁵⁴—46）。

2. 超越潔淨與污穢的區分。——動物之中有潔淨的和不可

潔淨的，這種區分不論其如何古老和神秘，在猶太教中也與人類間之區分相提並論，並被普遍接受；以色列人是潔淨的，而教外人是不潔的。在此兩種人之間，不能同桌共食，不能有親密的接觸；禁食不潔動物的教律，雖然沒有造成，至少加強了以上兩種人的隔離。在此觀點下，我們就比較更容易了解伯多祿在約培所見的異像（宗一〇），在此異像中，動物之間潔淨與污穢之區分已不復存在，這表示人類之間的區分也應該取消。在此動物象徵的背後，人的合一和教會的大公性都被牽連一起。

3. 動物對天主的敬禮——動物不僅聯合宇宙（詠一四八^{7 10}）或以色列（依四三²⁰）一起歌頌造主和救主，牠們也不僅成為梅瑟法律下的臣屬，並參與人類的補贖；更有甚者，牠們通常也被認為適於作祭天用的祭品，如此，也成為新約祭祀的預像（創二¹³；出一^{3 12 13}）。藉此由動物祭品所形成的象徵，以色列人原也應該完全自我奉獻，並渴求將來的完美無缺的實體（詠四〇⁷—9；五一^{18 19}；希一〇¹—18）。只有僕人耶穌的犧牲能為人獲取永恆的救贖（出九¹²），只有他相似被牽去待宰的羔羊（依五三⁷）。

如此，整個救世之過程，通過聖經中的動物，被描繪希來，有時也身體力行：反抗，敬拜偶像，潔淨與污穢之分，服從梅瑟的律法，作補贖，奉獻與犧牲，參與諾厄方舟的拯救，對末世的服從。受造界雖為狡蛇所毀容，為惡龍所威脅，但已獲得了援救，最後將藉天主羔羊的犧牲煥然一新。

30 鴿子 (colombe)

1. 斑鳩、鳩鴿鳥、雄鴿或雌鴿等是野鳥或家禽中主要的種類，聖經統名之為鴿（希伯來文 *yonah*）。牠是惟一獻作聖殿祭祀的鳥類，是貧窮人的獻儀，特別在取潔禮中應用（肋一四；五七；戶六；路二四，引用肋二一）。因其在聖殿中有賣鴿子的商人（瑪廿一十二平；若二一四）。

2. 猶太人熟悉鴿子的性格，因此在比擬中對牠們很感興趣。若以色列期待救援而不來，就教人去聽鴿子的咕咕嘆息（依卅八；五九；鴻二）。敗與時，便願飛往曠野（詠五五七）。按季候而遷徙，表示鴿子有本能的認識，而以色列却對天主蠢然無知（耶八七）；這些遷徙正好暗示放逐（則七）及回歸舊巢（歐十一；依六十八）。另一方面，「厄弗辣因像愚蠢無知的鴿子」（歐七），一見危險便驚惶失措。這些比擬，耶穌一個也沒有直接用過；祂只是用對立的說法，教自己的門徒們「明智如同蛇，誠樸有如鴿子」（瑪十六）。

3. 最後，在聖經一如在許多詩詞中，鴿子能象徵愛情。心愛的人在情人眼中被稱為「我的鴿子」（歌一四；五二……）。以色列也以此自稱：「祢不要將祢斑鳩的性命交給野鷹」（詠七四）。在耶穌受洗時，聖神好似一隻鴿子降下，來到耶穌上方（瑪三六）。對這個象徵，沒有一定的解釋。大約不會影射那隻返回諾厄方舟的鴿子（創八

8—12）。有些人依據猶太人的傳說認為鴿子就是以色列。我們認為鴿子暗示天主的愛以象徵的方式降到人間。最後，因為猶太人的另一些傳說以為飛翔於水上的（創一）天主的神是一隻鴿子，有些批評家遂認為鴿子提示在耶穌受洗時有了新創造。

XLD. (侯)

31 亞當 (Adam)

一、亞當及亞當的子孫

1. 字義——亞當一名的意義，非如聖經的翻譯所暗示的指示原祖，而是非常廣泛地應用，並有許多意義。當一個猶太人說出亞當一字，他絕不會最先想到人類原祖；古經在述說天主創造人類時果然用亞當二字，但此處的字義，隱晦不清，而亞當二字確切指謂人類原祖的只有五處（創四；五13 ff 編上一；多八）。亞當一詞通常譯為人（約十四1）人們（依六）某人（訓二），「有人」（匝十三5），無人（列上八46；詠一〇五14），或人類（歐十一4；詠九四11）。這詞的集體意義顯然佔優勢。

同樣，亞當的子孫一詞，也從未指亞當個人的一個後代，而是與「人」平行的（約廿五6；詠八5），指某人（耶四九1833；參見則二13……）或某團體（箴八31；詠四五3；列上八3942）。若用本詞與天主作對比，那就像

「肉體」一詞，是指人類易於消滅而軟弱的本性：「上主由高天監臨，注視亞當的子孫」（詠卅三¹³；參見創十一⁵；詠卅六。耶卅二¹⁹）。為此「亞當子孫」就是生活在塵世的人類。這是民間的字源所暗示的，這字出於 a *dannat* 即土：亞當屬於土，是從塵土中造出來的。

這項語義學上的事實具有神學價值：不能將第一位亞當視為許多人中的一員。當造物主天主說：「我們按照我們的肖像造亞當……為使他們統治……」（創一²⁶）是從單數「亞當」轉到複數「他們」。創世紀前幾章的作者這樣寫究竟有何用意呢？

2. 創造亞當和亞當犯罪的敘述——創世紀的前三章構成梅瑟五書的一種序言。但其來源不一；它們是兩個不同的編者，在兩個不同的時代寫成的：雅威典（創二—三章）和司祭本（創一）。另一方面，奇怪的是直至公元前二世紀的文學作品，從未提及這些經句；僅從那時開始，為解釋人死亡的源起，德訓篇才歸罪於女人（德廿五²⁴），智慧篇則歸咎魔鬼（智二²⁴），但這些文字乃是濃縮許多世紀以來而漸漸形成的經驗，這在先知及智慧書的傳統中，還可以找到一些痕跡。

a. 罪的普遍性的信仰漸為人所認可；聖詠作者說：「我母親懷孕我時我已是罪人」似乎令人追憶亞當的處境（詠五一⁷）。在別處描寫人罪時，將人描寫成一個出奇的人物，宛如天使被安置在天主的花園中，並因一驕傲之罪而墮落（則廿八¹³—¹⁹；參見創二¹⁰—¹⁵；三²² f）。

b. 對造物主及救世主的信心亦很活潑。天主好像一個陶工塑造人（耶一⁵；依四五⁹；參見創二⁷），也是天主使人歸於灰土（詠九十³；創三¹⁹）。「人算得什麼，你竟對他懷念不忘？人子算得什麼，你竟對他眷顧周詳？竟使他微遜於天神，以尊貴光榮作他的冠冕，令他統治你手的化工，將一切放在他的脚下」（詠八⁵ ff；參見創一²⁶ ff；二¹⁹ f）。人犯罪之後天主不只表現祂是偉大的主宰（則廿八¹³ f；創二¹⁰—¹⁴），能貶抑驕傲的人，使他重歸於卑賤的身世（則廿八¹⁶—¹⁹；創三²³ f），祂還表現耐性，慢慢的教

育他的孩子（歐十一³ f；則十六，參見創二⁸—³¹）。同樣，先知們也預言了時間的終了將像昔日樂園（歐二²⁰；依十一⁶—⁹）；死亡要被取消（依廿五⁸；達十二²；參見創三¹⁵），甚而一位神秘的人子，具有神性將要以勝利者的姿態乘雲降來（達七¹³ f）。

3. 亞當，我們的原祖——根據前文略述的不同傳統，我們現在約略提出創造敘述中的教訓。雅威典首先想到人類的身份，深信原祖包括一切の子孫，而願意告訴一切人，人如何被天主所創造，生性是善的，犯了罪的人有一天也必被救贖。司祭本（創一）則指出人是按天主的肖像被造的；然後利用族譜（創五，十）指明一切人，超出以色列之外，組成一個單元：就是人類。

二、新亞當

1 走向新亞當的神學——新約重說一切的人皆傳自唯一

原祖(宗十七²⁶)，或說原祖父母是夫妻的典型(瑪十九^{4f}平；第前二^{13f})，而在新人類時代當恢復如昔。新約的新奇之點就是在於視耶穌基督為新亞當。偽經會使人注意一切罪人皆歸宗於亞當一人；特別耶穌會自稱人子，顯指出祂同時是人類的一員，當應驗達厄爾光榮的預言。對觀福音以或多或少清晰程度將耶穌與亞當勾劃得很相似。馬爾谷記述耶穌曾與走獸為伍(谷一¹³)，瑪竇在「耶穌基督的族譜」(瑪一¹)中援引創五¹；對於路加，方才戰勝誘惑的那位就是「亞當之子，亞當是天主之子」(路三³⁸)，真亞當戰勝了「誘惑者」。在保祿的讚美詩中(斐二⁶⁻¹¹)，無疑的能夠認出特意提出的亞當與耶穌的對比：亞當妄想竊奪天主的份位，而耶穌則不將天主性堅持不放。除這些引證外，仍可加添基督與亞當的許多明顯的相似之點。

2. 最後又真實的亞當——聖保祿在格前十五⁴⁵⁻⁴⁹中生动的使兩種典型對立，我們便是由此而構成的；原祖亞當被造為生活的人，他出於地，屬於生靈；「最後的亞當則是屬神的，他賜給人生命」，因為祂出於天，屬於精神。宇宙開闢的景象與世界窮盡的情形也相對，但在第一次與第二次創造之間，精神與物質之間，上天與下地之間有一道鴻溝分隔着。

保祿在致羅五¹²⁻²¹中明白指出，亞當就是「將要來臨的那一位的預像」。他深信第一亞當的惡行有着普遍的後果——死亡(參見格前十五^{21f})——他同樣肯定第二亞當基督的救贖工程。但他明白指出其區別：由亞當來的是犯罪，受罰和死亡；由耶穌基督來的則是服從，成義和生命。

更有進者，藉着亞當罪惡進入了世界；藉着基督，恩寵之源，世界洋溢着恩寵。

最後，亞當與厄娃的結合，產生眾多子女，這結合預告基督與教會的結合，這第二結合又成為奧蹟而建立起基督徒的婚姻(弗五²⁵⁻³³；參格前六¹⁶)。

3. 基督徒與兩位亞當——基督徒因肉體的誕生而成為亞當的子孫，又藉信德重生於基督內己，而與亞當和基督保持一種恒久的關係，雖然關係的性質與價值不同。他忠於始源敘述的真義，不因原祖之罪而文飾己罪，但他明瞭亞當就是他自己，他的軟弱及罪過，也明白他的本分便是聖保祿所說的，脫去舊人(弗四^{22f}；哥三^{9f})，為了「穿上新人，耶穌基督」；為此基督徒整個的命運註定在兩位亞當身上。或更好說基督徒在基督身上找到了一位傑出的人：按希二⁵⁻⁹給詠八^{5ff}所作的詮釋：那為了贏得一切人的救恩，暫時被屈服在天使之下的一位，最後獲得了預許於真亞當的光榮。

MIL&LD (傳)

32 人 (homme)

關於聖經中的人學，本書分別在靈魂、心、肉體、身體、氣(神)諸條內皆曾論及。這種綜合觀念與我們今日通行的理解法，將靈魂與身體視為人的兩個構成部份大相逕庭。依聖經的看法，人在各種不同的觀點下，表現整個的人：靈魂係就人之有生命力而言；肉體係指人為有朽之物而

言；氣（神）係指人嚮往天主而言；身體則指表現於外而言。除上述兩種看法之差異外，還有一個較深的不同。在希臘哲學的觀點下是要分析人，這個小宇宙，認為人連結兩個世界——精神的和物質的；但聖經則是神學的、只觀察人是天主的肖像，人如何面對天主。聖經不自閉於一個純屬自然而又封鎖的世界裏，反而展示歷史幅度的全景，歷史的主要演員便是天主；天主創造了人；爲了救贖人，天主本身竟成爲人。一直與神學連合的聖經人學而今與基督學結了不解之緣。聖經人學能使人認知啓示中的幾個特殊時刻、而此特殊時刻能將人在歷史過程中的各種行爲加以綜合。在先知時代，有亞當和雅威的僕人；時機成熟時、有耶穌基督；在一直進行着的歷史中，有罪人和新人。生活着的人的純正典型不是亞當，乃是耶穌基督；不是出自泥土的人，而是來自上天的人；或更好說：亞當所象徵的是耶穌基督；地上亞當只是天上亞當的素描。

一、天主的肖像

1. 地上亞當——創世紀第二章不僅提及一個人的歷史，而是有關全人類的歷史：正如亞當一詞的原義「人」所暗示的。在閃族的意念中一個民族的祖先，在他主人身上，帶有「來自他腰的」整個集體；所有後裔都實際由他代表；後裔也都唧接在他身上。這便是所謂的「集體人格」。依據創二人，在亞當身上、有三種主要幅度：人與天主，人與大地、和人與他的弟兄間的關係。

a. 人與他的造物主——亞當不是墮落的神，也不是從天上落入肉體的一縷精神。人是自由的受造物，與天主有一種正常而基本的關係。這便是人的起源所指出的：人出於大地、却不限於大地；他的存在繫於天主向他吹的那一口生命之氣。於是他成爲「生靈」，亦即同時是一個有品格的存在而又屬於天主的存在。「宗教」並非來補充既成的人性，而是一開始、宗教便進入了人性的結構本身。談人而不談人與天主之間的關係，實屬無稽。

人因天主的嗔氣而被構成、天主又加添祂的「言語」，而這第一句話、具有禁令的方式：「只有知善惡樹上的果子你不可吃！一旦你吃了、必然要死」（創二16 f）。人在其存在的過程中，便這樣以服從天主意志與造物主相聯。這道命令在人看來猶如一條禁令、一種限制。而事實上，這是人之靈性的必要條件：它使人知道他不是神，他屬於天主，而由天主接受生命，雖然他不注意於這生命的氣息，正像他不注意於那使他生活的氣息。

那末，聯繫人和天主的這種關係實是一種有關生存的附屬關係：人的自由應以服從的方式表達它。這便是銘刻人心的法律，是生活的天主藉以與其受造物交談的良知。

b. 人面對宇宙——天主將人安置在一個美好的樂園裏（創二9），要人耕種、守護，天主將禽獸領到亞當面前，要他給禽獸命名，藉此表示人對牠們的主權（二19 f 參閱一28 f）。意即：大自然不應被神化，而應被管理人控制。人在世間勞作的天職，雖不由於服從天主的天職而來，但仍經

常與之有關。創造的第一次敘述以獨有的風格加以證明：第七天安息日表示人工作的限度，因為人的工作應該表現造物主的工作。

c. 人在社會內——最後，就人性（見肉體）本身言人是社羣動物，而非由於自身之外的命令使然。兩性的基本區別便同時是社會生活的典型與淵源；社會生活基於愛，並非基於力。天主視此性關係為男女互助；而男人在天主賞給他的女人內辨認出他自己，準備好欣然不惜交付出自己：這便是愛所形成的。人與他人間的種種往還，皆以此第一關係為理想。此點如此重要：天主即以婚姻的象徵表達祂與其子民所締造的盟約。

身無衣著，男女「相對、赤裸裸的並不羞愧」。此事當有意義：由於原先他們與天主間的融合，圓滿無缺，光風霽月，因而他們的社會關係還是毫無陰影的。那末，人並不怕天主，而與在樂園中無拘無束徘徊的天主和平相處。

d. 照天主的肖像——司祭本的敘述（創一）撮要說明雅威典的肯定，而指出人的創造是創造宇宙的極致，他指出天主造人的目的：「讓我們照我們的肖像，按我們的模樣造人……你們要生育繁殖……治理大地，管理各種動物」（創一26 ff）。人是按照天主的肖像創造的，人便能和天主舉行交談：人並不是天主，但附屬於天主而生活，其關係彷彿父對子的關係（參閱創五³）；其不同處，在於肖像不能離其所代表的而獨存，這正是創造的敘述中「噓氣」一詞所說的。人在兩種主要活動上扮演肖像的角色，人是天主父性的

肖像，故應生育繁殖，充滿大地；人是萬物之主的肖像，故應治理大地。人是大地的主宰，是天主在地上的臨在。

2. 天上亞當——天主對人的計劃固如上述。但此計劃只在天主子耶穌基督身上方克全然實現。基督繼承智慧的屬性：「是永恆光明的反映，是天主德能的明鏡，是天主美善的肖像」（智七26）。亞當曾照天主的肖像而受造，只有基督才是「天主的肖像」（格後四4；參閱希一3）。保祿解釋說：「祂是不可見的天主的肖像，祂是一切受造物的首生者，因為在天上和在地下的一切……都是藉着祂；又為了祂而受造的。祂在萬有之前就有，萬有都賴着祂而存在；祂又是身體的——亦即教會的——頭」（哥一15—18）。亞當的三種幅度在這裏重現，清晰可見，但已提昇。

a. 父前的子——子才是保祿方才所談的天主的肖像（哥一13）。子不僅是不可見的天主之可見的肖像，而且是永久與父結合的子。耶穌曾論自己說：「子不能由自己作什麼，祂看見父作什麼，才能作什麼……我不尋求我的旨意，而只尋求那派遣我來者的旨意」（若五19 f 30；參閱四34）。亞當所應當作的：經常以孝子之心附屬於天主的受造物，耶穌將之全然實現。誰看見耶穌，便看見父（十四9）。

b. 基督和宇宙——人完成自己雙手的工作；耶穌則完成祂父的工作：「我父一直工作，我也工作」（若五17）。而這工作就是創造本身。「一切都是藉着祂而造成的」；在祂的目光下，受造物賦有生命並成為天國的寓言（比喻）。正如在創造的敘述中，受造物完全為人而安排，在此，「一切

皆爲祂而受造」；實際上，基督的主權不僅擴展到禽獸，也包括一切受造物。

c. 基督及人類——最後，基督是「元首，是身體的頭」。其意義首先指：基督是賦予生命的「最後的亞當」（格前十五45），人應穿戴上祂的肖像（十五49）。基督是人間完整社會——教會這一大家庭的首領。更好說基督是由人所組成的社會合一的原則（弗一10）。

因此，亞當只有在天主子、耶穌基督身上方能找到他本體及存在的意義：天主子成人，是爲使我們成爲天主的子女（迦四4f）。

二、毀容的肖像

創造伊始所規劃的理想，亦即我們應不斷參照的理想，實已不可復得；連直接窺視亦不可能。自此，人只有由罪人所提供的殘缺的肖像，轉向天主僕人的理想肖像。具體的人的生活，便是在這種新情況裏拓展着。

1. 罪人亞當——創三的作者不願描繪出一幅失敗的圖案，而願預報奮戰之後的勝利。天主在聲明影響人生三面的劇變之前，先在人心裏播下希望：女人的後裔固然將遭受敵人的傷害，但他將踏碎毒蛇之種的頭顱（創三15）。這原始福音將繼之而來的憂鬱消息加以渲染，並向人保證天主最後的勝利。

a. 人類家庭的分裂——亞當首先發現的是他的裸露（創三711）。萬物分裂所曾象徵的今已成爲事實。亞當在回

答天主的質問時指控他的妻子，這指出他離棄妻子（創三12）。之後，天主向他倆聲明今後他二人間的關係將以本能力量的標記來維繫：肉慾、統治、而及於產痛（三16）。創世紀以下幾章裏指出：這種基本分裂怎樣發生反應：加音和亞伯爾之間兄弟成仇（創四）；在巴貝耳人們彼此語言不通（創十一1—9）。救援史是由分裂編織而成，是由一連串的戰爭編織而成：天主子民與邦國之間，天主子民同胞之間，窮人與富人之間的戰爭……但勝利的承諾像黑夜的曙光一樣仍然存在；先知們要不斷地預告和平之王，祂將使人彼此重歸於好（依九5f……）。

b. 宇宙仇視人——由於亞當的過失大地被詛咒：人要吃的食糧不再是大自然的產品而是辛苦勞力，汗流滿面的成果（創三17f）。那麼受造物儘管無罪，也不免被屈伏於敗壞的狀態之下（羅八20）：木當甘心屈伏，却起而反抗人類。當然，無論如何，大地自會顛動，自會生出荆棘；然而這些疾疫或災禍不僅表示世界是衰老的，也表示人是罪人。然而，先知們預言樂園境界（依十一6—9），他們指出原來出自造物主之手的人性，仍然活躍到什麼程度：希望並未破滅（羅八20）。

c. 人委身於死亡——「你是灰土，你還要歸於灰土」（創三19）。亞當本應接受禮品般領受天主的生命，却偏願對他的生命自作安排，而吃了善惡樹上的菓子，想變成天主。人由於此一抗命，即自絕於生命之源，只有一死。死亡原本只是走向天主的過程，今後它不僅不再是自然現象：死

亡竟成爲不吉祥的，意味着懲罰，永死。這也是逐出樂園所象徵的。人拋開內在法律 (theo-nomie 神治)，委身於個人，陷入虛偽的自治；而糾纏於其間的歷史則給我們敘述：凡妄想與天主平等而惹來死亡的人所屢遭的挫折。然而，完滿生活之夢並未消逝；天主賜給人重獲生命之道的的方法。那便是法律，這爲實踐法律的人便是智慧的源頭。然而，法律一旦離開人心，便彷彿是外在於人的 (Geter-nomie 他治)。

d. 良心的分裂——法律固能指出救恩之所在，却不能賜與救恩，而在人內掘出一道同時有害又有益的裂痕。亞當曾與造物主融洽無間，繼之而來的是一個畏懼並躲避天主的亞當 (創三10)。這種絕非純正對天主的敬畏怕情是有傳染性的；它表示良心的分裂。

只有內心統化的人，方能把握並控制這內部的分裂：爲聖神所光照的保祿說明此點。他在致羅馬人書裏，描寫那被交付與罪惡權下，和沒有聖神而存在的「自我」，雖然聖神對他是不可或缺的。他彷彿是一個被斬首而一息尚存的人，而意識到自己的紊亂情形：「我是一個賣給罪惡勢力屬血肉的人。我不明白我所作的是什麼：因爲我願作的；我偏不作。我所憎恨的，我反而去作」(七14 f)。人已容許罪惡盤踞在身內，心靈深處不斷同情天主的法律，而坐視肉體大放其「血肉」之見(哥二18)，硬化其心(弗四13)，奴化其體、以致使它作些惡事(羅八13)。在人看來，他似乎毫無救藥地走向死亡。但並非如此：因爲一發信德便能將罪人由肉體的控制下搶救出來。但在這個信仰行動發出之前，罪人

則處於隔離狀態中。他缺少統一化和品格化的原則——聖神。罪人透過保祿之口呼求救主，這呼聲響徹全部舊約：「我這個人真不幸呀！誰能由此法定死亡之身將我解救出來呢」(羅七24)？

罪人因這呼聲便走完他的路程：此前，他拒絕以生命爲恩惠而接受，又發現自恃己力而失敗，他終於轉向聖寵所從出的天主。人在此又回到受造物的基本態度；只是今後開始的交談乃是罪人與救主間的交談。

2. 天主的僕人——保祿繼初期教會之後，辨認出了這位救主便是依撒意亞所預言所描繪的「天主僕人」。實際，自復活凱旋起，基督徒不再轉向默西亞——國王的堂皇描述，或人子的顯赫描述。他們不需要一位超人，而是擔負並消除世界罪惡的一個人。

a. 至死忠於天主——天主喜歡祂的「僕人」，並「傾注祂的神，叫祂給萬民傳佈真道」(依四二1 ff)。耶穌力盡筋疲，似乎徒勞無益時，仍知天主不停地光榮祂(四九4f)。祂像每天清晨天主使之傾聽的門徒一樣，虛心服從；祂即使受人侮辱，仍不反抗，因爲祂對天主的信賴屹立不搖(五十四1-7)。犧牲的時刻一到，「祂受虐待，仍然低首下心；總不開口，一如牽去待宰的羔羊」(五三7)。天主允許人類的罪惡落到祂身上，他完全接受天主的這項旨意，並捨生致命(五三12)。

這就是天主的忠信僕人，人類最後的孑遺：因祂的服從亞當所折斷的聯繫得以重建；祂接受死亡便表達出此一聯繫

的絕對特徵。

b. 痛苦的人——犯罪的亞當自視為困難與痛苦所擾；天主的僕人承擔我們的苦痛（依五三³）。抑有進者，統馭禽獸的那一位，竟然形同禽獸：「他已經沒有人的模樣」（依五二¹⁴），他已「成了微蟲，失去人形」（詠廿二⁷）。

c. 在社會前——天主的僕人，「受盡侮辱，被人遺棄」（依五三³），最後，被眾人唾棄，當代的人在他身上見到的只是失敗（五二¹⁴）；然而天主啓發先知的心，使之認出：全民都承認「他因我們的悖逆而受槍刺，因我們的罪孽而被擊傷……他受懲罰，我們才得平安，他受創傷，我們才得痊癒」（五三⁵）。先知遠遠地望到一個人在為罪人求饒，並使多人成義（五三¹¹）。因了「僕人」的死，人應承認自己敗於罪惡，連自己的正義也該放棄，而只讓天主有所行動；正在人極端苦痛之際，在人被人唾棄之際，才顯出天主行動的效果；那末，生命不再是戰利品，而是天主毫無代價地所賜恩惠的永鮮果實。

d. 耶穌基督——天主之僕——天主之僕的預言在新生教會許多聖詩中隱約可見。這些聖詩以對峙方式撮述耶穌的一生，他這人的悲慘處與輝煌處他的被抑壓與被表揚（斐二⁶—11；希一³；羅一^{3f}等）。耶穌一生以父的旨意為食糧，決不斤斤於抱持與天主相等的地位，反取了奴僕的地位。祂與人相似，更謙抑自下，服從至死，死在十字架上。耶穌全然服從，一生所行表現出一個真正的亞當，甘願走進極端的孤寂，以成為新民之父，永生之源，這就是比拉多在高臺

上，指着穿得像假國王說：「請視斯人！」的那一位（若九⁵），他正指出光榮之路，人透過這一遭受罪惡毀容的肖像，應辨認出天主之子來——他「成為罪惡，好叫我們在他內成為天主的正義」（格後五²¹）。

三、基督的肖像

罪人亞當不能完全名正言順的重新成為天主的肖像，除非他按照「基督的肖像」重新塑造；這並非僅按照聖言的肖像，而是按照被釘在十字架上並戰勝死亡者的肖像。由創二所認可的（人的）價值將要重獲——是轉移到基督人格上的價值。

1. 對基督的信仰的服從——人不再直接地服從頌揚天主，也不再直接地服從出於憐憫罪人而頒佈的法律，而應直接服從頌揚那降生而取了人形的那一位（見羅十⁵—13）；人的唯一當完成的工作就是信仰天主所派遣的這一位（若六²⁹）。因為「在天主與人間的中保只有一個，就是本身也是人的基督耶穌」（弟前二⁵）。聖父是唯一的，信者被領到他面前乃為使他們藉聖子而享有豐饒而永恆的生命。

2. 基督的首位——耶穌將父的生命分給人類，這是由於「祂是元始，是死者中的首生者……；因為天主樂意使一切圓滿住在祂內，並願藉祂使萬有都與自己重歸於好，因祂十字架的血締結和平」（哥一^{18ff}）。騷擾犯罪人類的各種分裂，固然仍舊不可忽視，但這些分裂，已被克服並處於與一個新受造物有關的地位，依據一種新的幅度在基督內的受造

物：「不再分猶太人和希臘人，奴隸或自由人，男人或女人，因為你們衆人在基督耶穌內已成了一體」（迦三28）。男女之別成爲一種對立，繼之而來的是社會或民族的分裂。因基督徒幅度的啓示，人能控制人類情況：自由或奴役，結婚或守貞（格前七），事事在基督內皆有其意義，皆有其價值。

語言的混亂象徵人類的分裂和離散，現在已被基督不斷賜予的聖神語言所克服；而此愛德透過各種奇恩加以表達，以光榮聖父。

3. 首先基督本人是新人（弗二15），但在主耶穌內一切信者都是新人。信主者的生存不再是肉體控制下的失敗，而是精神對肉體的勝利（迦五16—25；羅八5—13）。基督徒的身體結合於取了「血肉之軀」的基督（哥一22），由於洗禮分受基督的死亡（羅六5f），而死於罪惡（羅八10）。他的卑賤的身體也化爲光榮的身體（斐三21），化爲屬神之身（格前十五44）。他的心思更新了，改變了（羅十二2；弗四23）；他在聖神光照之下，知道如何審斷（羅十四5），而將對聖神的感受合理地表達；他不是以基督之心爲心嗎（格前二16）？人雖不再是普通有朽之物——因爲信仰在他心中已放置希望永生的種子——但人仍應和爲衆人死亡一次的基督結合，而不斷地死於「舊我」；他的生命是耐新的。這樣，「我們面孔並未遮起來，像鏡子一樣反映主的光榮；這樣，榮上加榮，都成爲與主同樣的肖像；主是神，而這正相稱主的化工（格後三18）。新人應該基督——這唯一的肖像——

侵入已囚而不斷進步：由舊人的殘缺肖像中，越來越清晰地露出新人吾主耶穌基督——的光榮肖像；藉此人「按照他造的肖像而更新」（哥三10）。

4. 最後造物雖非自願受制於虛無，而且一直到現在，跟我們一起發出產痛的呻吟；但造物也保持着由腐朽的奴役狀態中被解救，以走進天主子女的堂皇自由中的希望。工作的情況自然由於闖進世界的罪惡，帶有懲罰成分，但也因能在最後光榮中改變容貌的希望，而能重新加以估價（羅八18—30）。及至那最後的敵人——死亡被毀滅時，聖子要把王權呈交天主父，於是天主將成爲萬有中的萬有（格前十五24—28）。

XLD (王秀谷)

33 女人 (femme) (woman)

在以色列及古代中東民族的法律中，女人的身份常等於未成年。女人的影響與母職相連。不過以色列與其他民族不同，因爲他們信仰造物主，而承認兩性完全平等。不過，女人的真正身份是耶穌降生之後才被啓示的；因爲按創造的程序，雖然女人作爲賢妻良母時方才完成自己的人格，可是在新創造的程序中，女人也可以藉童貞完成人格。

舊約

賢妻良母

1. 在地堂中——性別是人性的一個基本事實：天主造人「男和女」（創一27）。這句很簡短的司祭記錄，一定出於雅威派的手筆；這說明了女人面對男人的雙重角色。

女人是從亞當的親密處取出來的，這是女人與禽獸不同之點。女人與男人有同樣的性體，男人在天主爲他創造的女人面前，也會注意到這一點。甚而在接受天主願意給他的「助手，對手」（二18）時，亞當且在厄娃身上，認出了自己；當他叫女人的名字時，也爲自己命名：在厄娃面前他不成爲亞當，也成了「依斯」^{אִשָּׁה}，厄娃是「依撒」^{אִסָּה}。從創造的立場來說，女人完成了男人：使他成爲自己的丈夫。他們彼此間的關係，本來該在不同之中完全平等；可是罪過把這個平衡敗壞了，使妻子附屬於丈夫（三16）。

女人不只是社會生活的開端，她還是一切活人的母親。許多宗教都將女人比做地，聖經則將女人與生命同化：按這詞的自然原義，厄娃就是「生活者」（三20）。雖然她因了原罪而在痛苦中傳遞生命（三16），她却因爲戰勝了死亡，才保全了人類的永久性。爲保存這個希望，女人知道將有一天她的後裔要踏碎世仇——蛇的頭（三15）。

2. 女人在聖經中——在這可讚頌的日子來到之前，女人的任務仍然有限。在家庭裡，至少在教養子女方面，她的權

利似乎可與丈夫相等；但是法律却承認她的地位是次要的。女人不能正式參與禮拜；在公共場合她雖可表現喜樂，比如在慶節中（出十五^{20 f}；申十二¹²；民廿一²¹；撒下六），不過她不能執行司祭職；惟獨男人有責任參與法定的朝聖（出廿三¹⁷）。妻子沒有守安息日的嚴重義務（廿10）。在禮拜之外，法律很關心保護女人，特別在她特有的領域中——生命：女人不就代表世上多產的生命嗎（如申廿五⁵——10）？男人該尊敬月事中的女人（肋廿八）；男人尊敬女人，甚至在婚姻中，即便自己沒有作忠實丈夫的義務，却一定要求對方成爲一個忠實妻子。

在盟約的歷史過程中，某些女人曾經，或好或壞的擔任重要的角色；外國女人引誘撒羅滿拜邪神（列上十一¹⁸；參見訓七²⁶；德四七¹⁹），依則貝爾說明一個女人、在宗教及倫禮上如何能影響她們的丈夫（列上十八¹³；十九^{1 f}；廿一^{25 f}）。有的孩子學會了母親的言語，「而不再說猶太語」（厄下十三^{23 f}）。女人雖不能參加公共禮拜，似乎能自由處理宗教生活。在這些逆行倒施的惡表外，尚有聖祖們的妻子，她們皆欣然繁殖人類。這些巾幗英雄，雖然無權參加禮拜，但雅威的神却降到她們身上，使其與男人同爲先知；這指出女人的性別並不停礙聖神降臨她們身上：如米黎盎（出十五^{20 f}），德波辣及雅厄爾（民四^{4 f}——五³¹），胡爾達（列下廿二¹⁴——20）。

3. 女人在智者的反省中——女人談論女人的格言雖然不多，但其言詞嚴厲異常（箴卅一^{1—3}）；聖經中有關女人的

描寫，皆出於男人的手筆；他們所言雖不常恭維女人，但亦不能說是憎恨女人。男人對女人嚴厲乃是男人需要女人的代價。他如此描寫他的夢想，「找到了賢妻便是找到了幸福」

（箴十八²²；參見五¹⁵—¹⁸），亦即得到「一位與自己相似的助手」，一個堅固的依靠，家產的圍牆，避免走入歧途的溫巢（德卅六²⁴—²⁷）。男人除了使他自豪的臂力外，他還找到了人化了的嬌美（箴十一¹⁶）。若這女人精明能幹，那更不在話下了（箴十二⁴；卅一¹⁰—³¹）！只引雅歌中對妻子的描寫就夠了（歌四¹—⁵；七²—¹⁰）。

不過有經驗的人都怕妻子本有的軟弱。只有美貌不夠（箴十一²²）。若女子又美麗又詭詐，如德理拉（民十四¹⁵ ff；十六⁴—²¹），或以美貌誘惑純樸的人（德九¹—⁹；參見創三⁶），那都是有危險的。女孩子徒添父母的麻煩（德四二⁹ ff）；如果一個人在少年時所有的妻子之外常與別的女人廝混（參見箴五¹⁵—²⁰），必會怕女人的性情無常，及她們犯姦淫的傾向（德廿五¹³—²⁶ 18）。男人譴責女人愛虛榮（依三¹⁶—²⁴），「瘋狂」（箴九¹³—¹⁸；十九¹⁴；十一²²）、吵架、忿怒、多憂多慮（箴十九¹³；廿一⁹；廿七¹³ f）。

我們不當只根據前文所言而定斷智者對女人的看法。女人是天主智慧的肖像（箴八²²—³¹），她們也表現天主的力量，藉弱者發揚祂的光榮。亞納已曾讚頌謙卑人的天主（撒上二）；友弟德宛如一個有作爲的先知證實人人都能依賴天主的保護；她的美貌明智、技巧、勇敢、以及她在守寡時修

的潔德，使她成爲舊約最合天主旨意的典型女人。

新約

貞女、妻子和母親

前文所述，縱然優美，但未能盡言女人之崇高。猶太人每日經文中，仍然純樸的宣稱：「我們的天主，願你受讚美，因爲你未使我成爲外教人，女人或愚人」，女人們却無奈何的說：「天主願你受讚美，因爲你按照你的聖意造了我」。只有基督祝聖女人的尊位。

1. 救贖的曙光——這祝聖是聖母領報那天施行的。主願生自女人（迦四⁴）。身爲童貞女及母親的瑪利亞，在她身上完成了女人企求的繁殖性能，同時她啓示並實現了至此被人輕視的童貞，因爲守童貞在當時無異於可恥的不孕。女人的理想在瑪利亞身上顯示出來，因爲她產生了生命之王。塵世的女人可能只欣賞聖母所生的這人間最美麗嬰孩的肉體生命，耶穌却啓示有一個精神的母性，由信德的童貞而生育（路十一²³ f）。通過瑪利亞，女人能象徵有信德的靈魂。因此，我們了解耶穌許可聖婦們跟隨祂（路八¹ ff），也以忠信的童女做榜樣（瑪廿五¹—¹³），或給女人一個使命（若廿¹⁷）。如此初興的教會指出了許多女人的地位和扮演的角色（宗一¹⁴；九³⁶ 41；十二¹²；十六¹⁴ f），此後，女人們都負有與教會合作的使命。

2. 在基督耶穌內——這項合作即假定女人必有新的因

素：童貞。如此聖保祿研究出一個女人的神學，他證明當如何超越及祝聖性別的不同，「再沒有男女之別，你們在基督耶穌內成了一個人」（迦3:28）；在某種意識下，我們克服性別的區別，就如同克服社會及種族的區別一樣。人可以提前度天堂生活，那就是耶穌所謂的天使的生活（瑪廿一30）；但只有信德能加以證實。聖保祿雖然明智地說：「結婚比被怒火中燒更好」（格前七9），他却歌頌守童貞的奇恩；他不怕反駁創世紀所說：「人單獨生活不好」的論調（創二18；格前七26）：有天主的召回，一切男女都可以守童貞。如此，除了男女的區別，又添了一個新區別，就是結婚者與守貞的區別。信德及天上生活在守貞的生活中，找到一種具體存在的典型，靈魂毫無牽掛的與天主結合（七35）。女人為完成自己的聖召不一定需要作母親或妻子，她能永為心身雙方的童貞女。

此後，女人們能選擇及實現童貞的理想，而並不取消結婚的正常地位（弟前二15），守貞為女人具有酬報的價值，就如同天堂可使大地找到協調及位置一樣。這問題的最深底細是：男女間自然的關係建立在基督與教會的關係上。女人不僅是亞當，而亦是基督的「對手」（配偶），這時女人就代表教會（弗五22 ff）。

3. 女人及教會——我們雖然可用信德超越性別的區別，但在生存的環境中，男女之別必然出現，而在教會具體的生活內，亦難避免。從天主所造的世界的秩序中，保祿歸納出女人的兩種行動。女人在禮拜的聚會中應蒙頭紗，這象徵女

人不能因其教友崇高的身份而脫離丈夫的管轄（格前十一2 | 16），或拒絕在官方訓導中的次要位置：「女人不能在教堂裡發言」，換言之，他不能訓導民衆（格前十四34；參見弟前二12）；這是保祿「從天主接受的命令」（格前十四37）。但保祿並不否認女人能「預言」（十一5），因為聖神如同在舊約時一樣，並不區分男女。在聖堂內，女人蒙頭無語，是為保持「秩序」。但另一方面，教會也鼓勵她們用「潔淨及使人起敬的生活」，在家中作見證（伯前三1f；弟前二9f）；一旦女人守寡，到了老年，穩健不復後退，她們便在教會內占有重要的位置（弟前五9）。

最後，默示錄記錄了依則貝爾所充當的典型角色（默二20），及著名淫婦的罪過（十七15 f；十八3, 9；十九2），可是這書特別讚揚頭戴金冠的「女人」，就是生男孩子的女人，也是在曠野中被毒龍追逐的女人。她的後裔應當戰敗惡龍（默十二）。這女人首先是教會，她是新厄娃，她產生了耶穌的妙體；然後按傳統的解釋，她也是聖母瑪利亞。最後她還是女人的原始典型，一切女人的理想。

XLD (李)

34 性別 (sexualité)

聖經在多處順便談及性，這裏最好把各種資料搜羅在一起。「性」這個詞在聖經內找不到，但性別却屢次提及，以便闡明男女關係的神秘。我們雖然尊重新舊約各自有的諸多

貢獻，但似乎更好不按年代的次序討論：舊約的許多論述，其實只到耶穌基督來臨時才獲得了圓滿的意義。

一、性和人的地位

創世紀肯定：「天主造了男人和女人」（創一27），保祿聲明：「不分男女，你們在基督耶穌內成了一體」（迦三28）。在這兩種說法中我們分辨出一種緊張，但彼此并不相矛盾，還互相闡明，互相調節。

1. 「祂造了男人女人」（創一27）——在舊約中，性的分別首先與男人是「照天主的肖像」受造這一信念有關。出自司祭系作者的這段敘述（P），只限於把男女的性別，同傳授生命和宰制宇宙的天主的多產力聯在一起（創一28）。雅威典的（J）觀點更為完全。在他眼中，性別的創造是為男人團體生活的需要：「人單獨生活不好。我必須給他造一個同他相稱的助手」（創二18）。作者在提到生產之外（三20），又加上性別的關係。這兩個列舉的理由，把個人置於團體生活中。根據理想，在樂園的氣氛中，人是在天真無邪中相處：「亞當和厄娃雖然裸體，並不害羞」（二15）。但罪過是同天主分離，引進了分裂和恐懼。從此兩性的關係便成了曖昧不明的。它本來是好事，但已墮入分裂（罪惡）勢力的控制之下。兩個夥伴心中自私佔有的慾望，代替了兩性不同之間的快樂（三16）。本來外向的性壓力，被內向的衝動擾亂了：本應轉向對方，却折而返向自身。

對在婚姻範圍之內的性關係的善性和價值，聖經內從來

沒有懷疑過。不但在雅歌中（歌四1；五9；六4），並在大部分其他的卷帙中，有關婚姻常見到記錄兩性差別和生產的兩面：「你應由你少年時的妻子取樂」（箴五18；參閱則廿四15；德廿六16 ff；訓九9）。天主造人分男女有什麼用意呢？「由天主賞賜後嗣」（拉二14 ff）。耶穌重提創世紀的言詞，強調夫婦不可分離：「他們已不是二人，却成了一體」（瑪十九4 ff）。有時被人誤解為反對性生活的保祿，給夫婦指示了連現在也能實行的目標（格前七1-6）。他反對格林多人所表明的自制的幻想，提示了兩性關係的義務是婚姻的標準路線：「你們不要彼此拒絕，除非雙方同意（Symphoniquement）為行祈禱暫時分房；然後重度共同的生活」（七5；參閱弟前四3；五14）。來自創造的狀況應該保持，且該重視其價值。從此夫婦的共同生活，觸及祈禱的特殊領域。

2. 「不分男女」，因為你們在基督耶穌內成了一體」（迦三28）。這話對前面的觀點毫不否認，但耶穌的來臨，在男女各自的地位中，確定了一種改進，而給予性的地位真正的幅度。

耶穌並沒有造成這個理論，但他為自己採取了特殊的態度並對人類發出一個呼籲。實際上耶穌沒有像猶太的拉比們那樣生活，他們按照習俗是應該結婚的。安色尼人中（Qumran）可能有過的獨身作法，也許有助於避免這種地位能招致的驚奇。然而對耶穌，却談不到對女人的禁忌。下面的聲明是一個晦暗的機密，我們却明白它的動機：「有些鬧人是豈

了天國自闢的」(瑪十九12)。這話是向「能懂悟的人」的一種號召；在路加福音內也有一個生硬的譬喻：爲作耶穌的門徒，應該放棄自己的妻子(路十八29)。這種生活方式，只有在與耶穌一同啓示的新事件內才能懂悟：天主的國已來臨，人由「來追隨祂」而進入。欲接近這事物的新秩序，則要求人超越傳生的命令，而賦予志願的禁慾一種意義。保祿或許結過婚，但爲追隨耶穌却作了童貞的倡導者。有兩種動力使人採取這種新的行徑：即特殊召叫的奇恩，相似他所聽到的(格前七7)，和由耶穌開始的時間之末期所造成的情形。處在「末期」的事實，引起人類兩個新範疇的分野：給以前男女的對立加上了結婚與守貞的對立。這兩種男女的典型，爲建立並以補充的形式表明天國的圓滿是必須的。所以只注意舊約的肯定而說：男人或女人只有與異性實際結合，才能尋獲他們的完美發展是錯誤的。實在，在基督內概括的整個人類，可能與一個「祇」融合而放棄性行爲。

二、性，神聖和聖德

1. 以色列周圍民族的宗教，甚至想在神界也有性的分別。神性的父或母爲數極多，愛神彼此結婚或與人結婚，祭神的娼妓象徵神性。以色列人曾認得 Baal 和 Ashtarot 夫婦，虔信者把木椿插在地裏爲象徵天地的結合；也在某種程度下與那神結約而鑄造一個「金牛」(出卅二4)——男性能力的象徵。對這些外來宗教的鬭爭，雖因雅威一神教的勝利而結束，但不願申命紀廿三18的禁令，祭神的娼妓仍然存

在(列上十四24；十五12；廿二47；列下廿三7；歐四4；米一7)。

即使在清除了這些異教的習俗以後，以色列仍保持着性和神聖之間的聯繫。但這個聖化的根源已被轉移。不在於效法神化的性，而是由分享天主自己的創造能力，完成天主的言語所喚起的職務。剛作母親的厄娃喊說：「我賴上主生了一個人」(創四1)。這種聖化的新形式的第一後果，在於使用(父親的或夫婦的)性的象徵來表達以色列與天主的關係。此外用割損的習慣指示與上主所結的盟約也能與此有關(創十七9-14；肋十二3)。

這種性的聖化的另一面，涉及清潔和不潔的禮節，那是由以色列繼承的東方古禮。在一個孩子誕生時，婦人便被聲明爲不潔，不能到聖所去(肋十二6)；同樣女人經期間(十五19-30)，或者男子夜間遺精(十五1-17；申廿三11)，都算不潔。男女性關係的本身，使人對敬禮成爲不潔(肋十五18；出十九15；撒下廿一11)，這特別爲司祭們有效(出廿26；廿八42；申廿三2)。這些規條並非由於輕視性，而是由於聖化性而來，或者更好說是由於在這範圍內神聖的意義含糊不清，而敬禮的清潔也含糊不清。最後，在生理方面分享天主創造力的行爲，和模仿與神性交往的敬禮行爲之間，難免沒有衝突。

2. 這一切禁忌在基督徒的信仰中都消散了。或更好說，這是由古老的聖化到聖德的新觀念的過渡。那末保祿的幾種說法便有了解釋：「不信主的丈夫便因他的妻子聖化了……

不然，你們的兒女即使是聖的，豈就不算不潔了嗎？」（格前七¹⁴）這個客觀的狀況，已非由性關係的神聖特徵而來，乃是因為已加入了神聖子民，決定性地是由於聖神的臨在。保祿所作的叮囑，應該指向這聖神的恩寵，無疑地這是他按初期的傳授教理，對性方面的潔德的要求，貞潔是基督徒生活的特徵。「天主的旨意是要你們成聖，要你們戒絕邪淫。要你們每人明瞭，要以聖潔和敬意持守自己的肉體，不要放縱邪淫之情，像那些不認識天主的外邦人一樣」（得前四^{3 ff}）。從此以後，由聖神的恩寵，肉體已經聖化，「不是為淫亂，而是為主」（格前六¹³）。

至於性的象徵，已轉移到基督和教會身上。「該愛你們的妻子，如同基督愛教會一樣」（弗五²⁵）。保祿使人憶及造物主的命令又說：「丈夫……要依附自己的妻子，二人已成一體」，這與贖真是偉大！但我是指基督和教會說的」（弗五^{31 f}）。同樣的象徵也表明信友與天主的關係。騎那野獸的是一個淫婦（默十七），而純正的信徒却追隨着羔羊，因為他們是「童貞」（十四⁴）。

三、實行與意向

1. 性道德在舊約中作了許多誠律的對象。這並不是由於想禁止性生活，也不是對這特殊領域道德方面的過分注重，而是由於我們前面所說的聖化。此外舊約有一種自衛的反應，反抗當時敗壞的世界，因為世俗往往在宗教的外表下隱藏着魚色。最後，不當忘記法律的教育任務，它關心天主子

民的衛生。將那些誠條一一數清，未免乏味。我們可注意肋廿章¹⁰⁻²¹的目錄，其中譴責姦淫（參閱申廿二²³⁻²⁹），在女人經期與之發生性關係，通奸（參閱申五¹⁸；廿二²²；和出廿七及箴二¹⁶；六²⁵；七^{55 ff}；德九⁹所述及的貪婪）亂倫（參閱申廿三¹），同性淫（參閱創十八²⁰；十九⁵），與禽獸行淫（參閱出廿二¹⁸）。反之，我們對所謂「赦難罪」的譴責，在赦難的罪過中找不到根據，他拒絕給他的亡兄立後（創卅八^{9 f}）。為司祭們另有特別規定：他們不可同妓女或被休的妻子結婚（肋廿一^{7 13 f}）。最後我們要注意，除所謂祭神的宣淫外，實淫並沒有特別被斥責（創卅八¹⁵⁻²³；民十六¹⁻³）。智慧書的文學對較古老的敘述有顯著的進步，這些書勸人提防妓女所有的危險（箴廿三²⁷；德九^{3 f}；十九^{2 f}）。

2. 耶穌對前面禮儀的規定從未提過。但祂毫不遲疑地譴責所犯的罪過，例如在犯奸時被捉住的婦人的罪（若八¹¹），祂也聲明妓女因她們的信德，比法利塞人更容易進天國（瑪廿一^{31 f}；參閱希十一³¹）。可是祂對舊約的規定追根究底，直至那根底上的罪過，就是在（思想）意願和視覺上的罪過（瑪五²⁸；十五^{19 p}）。

耶穌生活在猶太人中間。保祿呢，却是投身在格林多大港口的輕浮環境中。他也毅然挺身而出攻擊各種邪惡：「淫蕩的、敬拜偶像的、犯姦淫的、作嬰童的、好男色的、偷竊的、酗酒、辱罵人的、勒索的，都不能承繼天主的國」（格前六⁹；參閱羅一²⁴⁻²⁷）；他不斷使人防範邪淫（格

前六^{13 f}；十⁸；格後十二²¹；哥三⁵）；他是實行家，禁止同不潔的弟兄們交往，却不禁止同這世上的不潔者來往，「否則你們只好出離此世」（格前五¹⁰）。

爲什麼有這樣強力的勸導呢？因爲爲保護非由猶太出身的基督徒於肉慾的迷失，保祿不再準備用猶太法律的壁壘和它那些瑣碎的規定了。當然他不怕說「什麼都許作」（格前六¹²），因爲他知道道德已不繫於這條或那條書本上的規定，道德常受各時代文化的制約；但如今道德以更緊密的方方式，繫於肉體同主所保持的關係。肉體是聖神的宮殿和基督的肢體；「我難道要拿基督的肢體作妓女的肢體嗎？……你們不曉得誰同妓女結合便同她成了一體嗎？」（格前六²⁰）。「你們不要關心肉體，爲滿足它的一切貪慾」（羅十三¹⁴；參閱迦五^{16—19}）。

可見由於耶穌的來臨和保祿的教訓，性已逐漸擺脫了神聖的範圍。這個運動能够且應當繼續，只有一個條件：就是保持改變人肉體的聖德幅度，而使它不斷同各包圍它的天主的世界接觸。

XLD (侯)

35 神(氣) (esprit)

在一切語言或聖經的文字裏，「神」有許多不同的意思。酒精 (L'esprit-de-vin) 或太子 (L'homme d'esprit) 說「嗶氣」或「按照聖神生活」，其間區別甚廣，但亦真正有相類似之處。神常指一事物物基本的而不能捉摸的元素；

指使事物生活的所以然；並指從它必然發出來的東西，指它的最高本體而它不能控制的東西。

舊約

1. 風——神(氣) (希伯來語 *ruah*) 便是氣息。首先有風的意思。風裏有一種玄奧：有時風以不可抗拒的暴力毀壞房屋，吹倒柏樹，沈沒深海中船隻(則十三¹³；廿七²⁶)，有時它微如細語(列上十九¹²)，有時它可用炎熱的氣息，使曠野乾枯(出十四²¹；參見依卅七³³)，有時它在地上沛降雨水，使大地產出生命(列上十八⁴⁵)。

2. 呼吸——風吹在無生氣及廣大的土地上，一如弱小及微妙的呼吸，可使身體活動，予人生命。人對呼吸雖不能缺少但也不能自主。如果呼吸停止，人必死亡。呼吸，特別人的呼吸較風更直接來自天主(創二⁷；六³；約卅三⁴)。人在死時又將呼吸歸還天主(約卅四^{14 f}；訓十二⁷；智十一¹¹)。

3. 人的神——天主的氣息在人內時，真屬於人；它使無生氣的肉體成爲活物，成爲有生命的靈魂(創二⁷)。另一方面，接觸這靈魂的一切，以及人的一切感覺及情緒都用呼吸來表現，如懼怕(創四¹⁸)，忿怒(民八³)喜、樂(創四五²⁷)，自豪都使呼吸變化。所以 *ruah* 一詞的意義，就是人的良心或精神。把這精神交還天主手中(詠卅一⁶；路廿三⁴⁶)，就是斷氣，把人唯一的寶藏，自己的性命，交還天主。

4. 在人內的神——人的良心有時似乎被一種外力侵入，發生不自主的感覺。另一位在他內居住，這位外賓也必須是一個神體。這可能是一種不祥的力量，如嫉妬(戶五14)或仇恨(民九23)、姦淫(歐四12)、不潔(匝十三2)。這也可能是一位善神，正義之神(依廿八6)，祈禱之神(匝十二10)。由於救贖尚未完成，舊約無法探索撒彈的能力，所以他們並不懷疑而將這邪神僅歸屬於天主(參見民九23；撒上十九9；列上廿二23……)。可是在任何環境下，舊約肯定善神直接來自天主。他們感覺一個神聖及聖化人的神，這神是一切內心變化的唯一泉源(參見依十一2；則卅六26 f)。

新約

在新約中亦可找到舊約中「神」的不同意義。可是更有在基督內的聖神恩寵，使我們看出人的神及給人生活的神真正限度，並認出激動人的各種神。

1. 神的辨別——耶穌揭開撒彈的假面具，把牠的詭詐及弱點赤裸裸地顯出，而啓示祂有管轄惡神的權柄。耶穌用聖神的能力驅除魔鬼；魔鬼不能抵抗祂的聖德(瑪十二23；谷一23—27；九29；路四41)。祂亦賜與門徒同樣的權柄(谷六7；十六17)。

辨別各種神(格前十二10)是聖神奇恩中很重要的一種。這奇恩似乎與說先知話有關；領受奇恩，「受神訓誨」的人的特點，就是「分辨天主的各種恩惠」(格前二11 f)，並

且「尋求最好的」(十二31；參見十四12)。

2. 天主聖神結合我們的神——承認天主的聖神，並非等於放棄自己的人格，反而正是爭取人格。新約按舊約的精神，也提出人的複雜性，有肉體、靈魂及神(參見得前五23)，並言及神是一種與氣息及生命不能分離的力量(路八55；廿三46)，能感覺到一切情感(路一47；若十一33；十三21；格後二13；七13)；時常反對肉體(瑪廿六41；迦五17)。可是主要的經驗是天主聖神住在信友的精神內，並使之革新(弗四23)；天主的神常同人的神「相連」(羅八16)，為激發人祈禱，使人發出孝子的呼聲(八26)；使「人與天主結合，同天主成爲一個神」(格前六17)。

因此，在許多地方，特別在聖保祿的著作中，我們很難分辨這神是人的神，或天主的神；如保祿談到「在神的熱忱中侍奉天主」(羅十二11)，或他將「一個神聖的神及無偽的愛」連在一起(格後六6……)。這字模稜兩可，甚難翻譯，但給信德帶來了光明：它證明天主之神雖然佔據或改變人的神，却不消滅人的個性。換言之：天主爲佔有祂的受造物，必使它在祂面前存在，「天主是神」(若四24)。

因爲天主是神，凡從天主生的「是由神而生，所以也是神」(若三6)，它能在「神及真理內」欽崇天主(四24)，棄絕肉體及其「有死的行爲」(希六1)，爲能產生使人生活(若六63)的神的果實(迦五22)。

JG(李)

36 肉 體 (Chair)

人的肉體的地位，在有些人看來，似乎是低級的，甚至視為邪惡。這種思想在聖經中不過很間接地提到過。事實上，聖經總未將肉體視為本質的惡；聖經的看法並不是根據某種哲學對人性的判斷，而是根據啓示的光照：肉體是天主所造，天主子曾取了肉體，肉體會為天主聖神所改造。自聖經的首頁至最後一頁，肉體 (basar) 都表示受造物的地位；但在聖保祿的著述中，則不只有一種意義：肉體的確不是指惡的人性，而是指人犯罪的狀況；因此根據這一進展，

saix 一詞含義模稜兩可，必須加以探討。

一、受造物面對天主

新約和舊約都以為，人並非如人們所說，是由兩種不同的元素所組成：由一個「質」(肉體或身體)，和一個使它有生命的「形」(身體或靈魂)組成；人的被了解，是兩者合一人位。說人是肉體，是以他的外在的、肉軀的、世上的觀點來表達他的特性，就是藉他用以表示自己的肉體來指謂他在世上的狀況。

1. 肉體的尊嚴——猶如被一個織工(約十11；詠一三九13ff)，或一個陶工(創二7；耶一5；約十8f)為天主所塑造，值得我們稱奇(訓十一5；加下七22f)；無論是我們形體的一個要素——肉和血(德十四18；瑪十六17)，

骨與肉(創二3；路廿四39)，心和肉(詠八四3；七三26)——或指整個身體，如說身體有病(詠卅八4；迦四14)，或受苦(格後十二7)，或受困擾(格前七28)，聖經絕對沒有任何對肉體輕視的跡象；相反，人不能惱恨肉體(弗五23f)。所以厄則克耳極力稱讚肉體，他說天主將要給以色列「一顆血肉的心」(則卅六26)，一顆順服而隨和的心，來替代他們硬化的，鐵石的心。

2. 肉體的人位——肉體的地位還要尊高，因為肉體也能表示具體的整個人。閃族人一如他們對靈魂一詞所作，也客觀地以「整個肉體」指謂全部有生命的受造物(創六17；詠一三六25；德四十八)，或人類(依四十5f；路三6；岳三一1；宗二17；谷十三20；若十七2)。肉體一詞還可能指人的深處；所以亞當在天主給他的女人身上看到了另一個自我；但他不說她和他一樣也有一個靈魂，而喊說：「她是我的親骨肉」(創二23；參閱德卅六24)。這最後幾個字表示一種深切融合的意識，能推及所有的親屬關係(創廿九14；卅七27；羅九3)，特別是新夫婦所組成的「一個肉體」(創二24；瑪十九5平；格前六16；弗五31)。由此可見這個詞可以表示人自己，「自我」(訓四5；五5；格後七5)，並及於心理方面的活動，當然帶有肉體的意味，但絕沒有輕蔑之意：肉體受苦(約十四22)，害怕(詠一一九，120)，渴望(詠六三2)或歡呼(詠八四3)；肉體靠智者們的訓誨而生活(箴四22)；它竟也具有意志(若一13)。

3. 在世的狀況——以肉體來指具體的人，最後是表示人原出於土。不過，這一名稱用來指謂與之對立的天上世界和精神時，意味就不同了。

a 受造物——除了天主以外，都是肉體，連天使也不例外（則十¹²）；猶達（7）不像其他許多教父，他不覺得這句話有什麼困難：他以為天使的肉體與我們的肉體不同就是了。依此，把聖祖看作是「依照血肉」的（羅九⁵），並不算是冒犯，如我們的祖先亞巴郎（羅四¹）或世間的主人（哥三²² 弗六⁵）。同樣，「按血肉」而生活（格後十³；迦二²⁰；斐二²² ff；伯前四^{1f}）就只是說生活於世，成為可見的（哥二¹），具體地臨在（哥二⁵）。為描述耶穌在世生活的日子（若一，四²；希五⁷），便說祂取了血肉（希二¹⁴）。

b 有限與無能——普通說肉體就是指受造物的脆弱。

「凡肉體都如草木……而天主的話却永遠常存」（依四十^{6f}）。肉體隸屬於精神，猶如世界之隸屬於天上；所以耶穌基督「按肉身是出於達味的後裔，按至聖的神性，被立為具有大能的天主之子」（羅一^{3f}；參閱弟前三¹⁶）。身為受造物的人單憑自己是不能進入天主之國的：「由肉生的屬於肉，由神生的屬於神」（若三⁶；參閱格前十五⁵⁰）。「血肉」之人由自己絕不能認識神性的實體（瑪十六¹⁷；參閱迦一¹⁶；弗六¹²），假如人聲稱憑自己的理性判斷神性的事，便表示他是一個「按血肉」的智者（格前二⁶）。誠然，「是神使人生活，肉一無所用」（若六⁶³），如在聖體聖事

中認出隱藏的救世主便是一例。

這是天主之子所願取的世上的地位；依若望說：「聖言成了血肉」（若一¹⁴），成了世上的真人，有人的限度；可是信仰祂的人在這人身上却認出救主和天主子來（若一，四²；若二，7），並要吃祂的肉，喝祂的血以得永生（若六⁵³⁻⁵⁸）。

4. 肉體的世界——人因為只是「灰土」的肉體（創三¹⁹；訓十二⁷），所以屬於塵世；因天主賦給他的一口氣，他却與天上世界有了關係。這兩種關係，使猶太作家區別精神界和肉體界；因而在聖經的希臘譯者筆下，把「使一切肉體有生命的、精神體的天主」被譯成了「精神體的『和』一切肉體的天主」（戶十六²²；廿七¹⁶），又如希十二⁹把「靈性的父親」和「肉身的父親」互相對立。這種宇宙的二元論，不可和人類學的二元論相混，依後者，在人身內有兩個世界、精神的和肉體的，人由這兩個本質組合而成。這裏需要正確地解釋兩句似乎是例外的經句。在羅七²⁵，保祿所指的理性不像希臘人所說是一個自主的能力，而是面對嵌入肉體中的罪惡，一個無能為力的旁觀者。在瑪廿六⁴¹平中，「豁達的」心神並不是人的一部分，而是天主給的恩惠（參閱詠五一¹⁴）。肉體絕不是所謂人的「組合」的元素之一。人類學的二元論，在猶太民族中，只是在第二、三世紀之交與新生的猶太經師學說一起流行的。

二、罪人面對天主

不過，還有另一種二元論，倫理的二元論，但要依照其所從出的環境而慎重加以區別。有些希臘人以為肉體是靈魂的牢獄，為此必須設法從那裡逃出，好像是逃避一個惡劣的自然環境一樣。以後，在享樂主義的爭論後，肉體成了肉慾的所在，與性慾相同了，視為精神方面的惡並使之墮落。猶達所攻擊的放浪的直覺（*gnose*），或可提供與享樂主義的學說一些相似點（猶4 7……）：他們說肉體本性是惡的，必須受克制。如果後期的猶太教的作家和新約的作家有過類似的爭論，那是由另一個觀點：肉體——人所信賴的這種受造物——結果代表惡神當勢的世界。

1. 罪惡性的信賴肉體——依撒意亞宣稱天主該是我們唯一的依恃：「埃及人的馬是血肉並不是神」（依卅一3）；耶肋米亞比較兩種互相對立的信賴典型：「凡信賴世人，以肉體作他的依靠而他的心遠離上主的人，是有禍的」（耶十七5 ff）。保祿繼之而說：「為使一切血肉的人在天主前無所誇耀」（格前一29）；保祿面對以割損禮特權而自豪的猶太人（羅二25—23；迦六12 ff），却只願由基督獲得他的光榮（斐三3f）。雖然他因肉體而生活，却不按照血肉而生活（格後十2f），為的是不按血肉而自誇（格後十一18）；因此，人們不應以肉體的看法（格前三13；格後一12）而定主意（格後一17），或認識基督（格後五16）。因為人能依肉體判斷基督，猶如耶穌曾責斥過的猶太人（若八15）：因

為他們只有肉眼（約十4），他們依外表判斷人（若七24），使他們脆弱的受造之物的地位變成了罪惡的地位。若望最後竟稱之為罪人的世界，控告肉體的貪慾（若一：二16）。這並非控告肉體本身，而是控訴使肉體成了有罪的人的意志。我可以將「神」分為兩種：善神和惡神，每一種神統治一個世界，並爭取人心（如在古木蘭文件中）；我們並不因此而承認自然的二元論，好像說這一戰爭將永久存在，而善神不能戰勝惡神。

2. 罪惡的肉體和聖德之神——保祿借助肉體和神性，使這種戰爭和勝利系統化。肉體與精神的這種對立，僅在外表和希臘人所主張的，靈和肉、潔與不潔的對立相似。其實這種對立是受了閃族人天與地之間的相對的影響，不過已因雙重的經驗而改變：賜給基督徒弟的經驗和肉體引我們犯罪的經驗。

a. 靈與肉之爭——描寫這種鬭爭的對比文字的發現，是根據保祿致加拉達人及羅馬人書的兩個階段。

保祿表示：信者是按神性由撒辣所生的亞巴郎的子女，而不是按肉體，由哈加爾所生的（迦四21—31）。舊約和新約是救恩史中的兩個互相對立的時期，而具有法律和信仰的特徵。由此產生信徒們所參加的兩個世界：肉體成了法律所增多的罪惡的渣滓，而神性成了法律計劃中一切善的化身，這計劃因聖神的恩惠而完成。在這兩種勢力之間，在基督徒心中，對立是不可避免的（迦五17）：他「能」按肉體而生活，他「應該」按神而生活，因而常有破壞聖神所已建立的

狀況的危險。

在致羅馬人書的第七與第八章中，保祿證明生命和死亡的兩個來源如何在行動着。這兩種相繼居住在人體內的能力（羅七17—20；八9 ff），定信徒的兩種生活方式，雖然信徒本來已因基督而消除了罪惡（八4—17）。依肉體而生活的可能性，在於我們內以肉體為媒介的罪惡痕跡，因為以前罪惡確曾居在我們之內。

b 肉體的統治——在普通生活中，肉體指使人的行動。肉體因罪惡勢力的遺毒，獲得一種真正的自主權及其種種特權和願望；肉體使服從「罪惡的法律」（羅七25）的人成為奴隸。肉體以傲慢之心（哥二23）表示它的願望（羅八5 ff），它的貪慾（羅十三14；迦三3；五13 16 f），而產生惡行（迦五19）。這就是依肉體而生活（羅七5），以致使理性也成為肉體的了（哥二18；參閱格前三3）；原為中立的身體也是如此：它也受肉體的指揮，而稱為「肉慾的身體」（哥二11），與「罪惡的身體」相同（羅六6），身體真實受了「罪惡的肉體」的感染（羅八3）。

c 基督的勝利——可是罪惡終為基督所戰勝，祂取了「血肉的身體」（哥一22），竟成了罪惡（格後五21）；祂帶着有罪肉體的形狀而來世，「在肉體中定了罪的死案」（羅八3）。此後，基督徒在基督內已將肉體釘在十字架上（迦五24）；基督徒所從事的戰爭（迦六8），其結果絕不失敗，而有保證的勝利，只要信友認識自己受造物的真正地位，不依賴肉體和肉體的弱點，而依恃生命之神的泉源救世

主聖死的力量。

XLD (王愈榮)

37 靈魂 (âme)

如說人是藉生命的氣息而生活，則靈魂絕非與肉身共同組成人體的「部份」，而是指整個的人。嚴格而論靈魂不居住在肉身內，而是藉肉身表現自己，因身體 (Corps) 與肉體 (Chair) 都代表整個的人。靈魂既由於與神有關，而指示人的「神性」來源，那麼這種神性已深入具體的世界，一如「神」這一詞的廣泛用途所指出的。

一、靈魂和生活的人 (位)

在聖經的語言裡，指靈魂的名詞 *Nephôs* (希.), *PsyChè* (gr.), *anima* (lat.), 多少直接與呼吸的意象有關。

1. 活人——實際上呼吸、氣息是活物的傑出記號。我們說生物即說在其內尚有氣息（撒下一9；宗廿10）；當人一死，靈魂便離開（創卅五18），便蒸發出（耶十五9）或像液體流出來（依五三12）；假如人復活起來，靈魂又回到他身內（列上十七21）。

希臘人或閃族人都能如此表達；不過在這相同的表達方式下隱著不同的觀點。按一種通常的看法（希臘某派哲學明白有此主張），靈魂傾向於成爲一個自立體，在肉體內或出離

肉體後獨立存在：這是「神性論」的觀念，無疑地這是依據氣息之幾乎非物質的特性，而與物質的肉身對立。相反地，閃族人則主張，氣息不能離開它所賦與生氣的肉身；氣息單純指示具體的生命在人內所有的狀態，而特別藉活動表現出來，即使睡眠時外表靜止不動亦然。這不是深湛的理由之一而令人將靈魂與血混為一談嗎（詠七二14）？靈魂在血中（肋十七10 f），靈魂就是血（肋十七14；申十二23），靈魂就指活人。

2. 生命——這名詞很容易由「生活的」轉變到「生命」的意思，這可由兩詞的並列運用看出：「求祢勿將斑鳩的生命交與野鷹，也不要忘記祢窮苦人的生命」（詠七四19）；此外在報復律中「以靈魂還靈魂」也可譯為「以命償命」（出廿一23）。如此「生命」與「靈魂」的意義經常相混，雖然並不僅指「精神」的生命，而與「肉體」的生命相對立。但另一方面，這很久侷限於塵世視野的生命，終於顯示出來而向天上的永遠的生命展開。為此每次要研討上下文，以明瞭此字的確切意義。

在好幾種情形下，靈魂被認為暫時生命的本源。人怕喪生（蘇九24；宗廿七22），願保存生命而不死（撒十九11；詠六5），當人知道生命受到威脅時（羅十一3）列上十九10；瑪二20）出四19；詠卅五4；卅八13），便設法保全（路廿一19）。相反地，人也不該過份掛慮它（瑪六25 p），却該冒生命的危險（斐二30），為自己的羊羣捨命（得前二8）。耶穌就捨棄這生命（瑪廿28 p；若十一15

17），我們也該照祂的榜樣犧牲性命（若十三37 f；十五13；若一，三16）。

如果這樣的犧牲性命能予實現，這並不只是因為人知道雅威能贖回生命（詠卅四23；七二14），而且是因為耶穌藉同一名詞啓示了「永生」的恩惠。耶穌便這樣交換運用本字不同的意義：「誰若願救自己的靈魂（性命），必要喪失靈魂；但誰若為我的原故喪失自己的靈魂，必要獲得靈魂」（瑪十六25 f p；參閱瑪十39；路十四26；十七33；若十二25）。在這些情形下「靈魂的得救」最後是在於靈魂內的永生的勝利（雅一21；五20；伯前一9；希十39）。

3. 人位——如果生命是人最珍貴的財富（撒上廿六24），那麼救自己的靈魂便是救自己；靈魂最後便指人位。

首先從客體說人們稱一切生物為靈魂，連畜牲亦然（創一20 f 24；二19）；但通常更指人；聖經這樣說：「七十個靈魂的地方」（創四六27）宗七14；參見申十二22；宗二41；廿七37）。一個靈魂便是一人——或某人（肋五1……；廿四17；谷三4；宗二43；伯前三20；默八9），與船上的貨物有所不同（宗廿七10）。最後在客體化的最低程度，一具屍體也能稱為「死的靈魂」，為記念它生前的身份（戶六6）。主觀方面，靈魂等於我們的「自我」，完全像心和肉一般，但含有一種內在性和生命活力的意味：說「像我靈魂生活一般真實」（亞六8；耶五一14；格後一23）這表示發誓人的徹底保證。約納堂愛達味「宛如自己的靈魂」（撒上十八13）。最後，這個「自我」並不都是「精神」活動的

表達。例如富人說：「我將對我的靈魂說：『我的靈魂，你休息吧！吃喝玩樂吧！』而天主却向他說：『糊塗人哪！就在今夜便要索回你的靈魂（『你的生命』）（路十一19 f）。提起靈魂即強調生活的趣味與志願，使人想到焦渴如焚的喉嚨急欲飲水的迫切情況（詠六三2）。渴望的和飢餓的靈魂將得飽飲（詠一〇七9；耶卅一14）。靈魂的情感自快樂（詠八六4）變為紛亂（若十二27）與憂愁（瑪廿六33 詠四二6），由安慰（斐二19）感到厭倦（希十二13）。靈魂願意強自振作，為能傳達為父者的祝福（創廿七4），或為忍受迫害（宗十四22）。靈魂被造是為愛（創卅四3）或為恨（詠十一5），為喜悅某人（瑪十二18 依四二1；希十33 哈二4），為全心尋找天主（瑪廿二37 p 申六5；弗六6；哥三23）並為永遠讚美上主。（詠一〇三一）。

在這種圓滿的意義下，有些聖經傳語才能發揮本有的力量、靈魂應當聖潔（伯前一22）。為了眾人靈魂保祿消耗自己（格後十二15），精神導師為了靈魂而醒寤不寐（希十三17），耶穌許給靈魂以安息（瑪十一29）。靈魂雖屬血肉之體，但在其中已放置生命的種子（伯前一9）。

二、靈魂與生命的氣息

1. 靈魂與生命之源——靈魂雖是生命的標記，却不是生命的來源。由是發生第二種區別，而將閃族和伯拉圖派的兩種思想截然分開。按後者，靈魂與精神是二而一的，靈魂似乎由精神流溢出來，予人一種真正的自主。而閃族人則主

張：不是靈魂，而是天主藉着祂的氣成為生命之源：「天主在他的鼻孔吹入一口生氣（nefamah），人於是就成了一個有靈（nephesh）的生物」（創二7）。在一切生物內，都有「精神（呼吸）的生氣」，（創七22），否則便會死亡。在生物現世的生命中這氣息時時予以供給：「祢收回牠們的氣息，牠們就斷氣，復歸於塵土；祢發出祢的氣息，牠們即被造成」（詠一〇四29 f）。靈魂（Psyche）是生命之本，精神（pneuma）乃生命之源，兩者在只有天主的話才可達到的（希四12）人的最深處，互有區別。由於這種區別我們站在基督教的立場可以說「無精神的靈魂」（猶19），或是在信友由聖洗引進的「精神」境界退出後，而以他們為在「塵世」間的「靈魂」（格前二14；十五44；雅三15）。

2. 靈魂與久存——直接的後果是：精神與靈魂有別，人總不可說精神死，只該說它返回雅威那裏（約卅四14 f；詠卅一6；訓十二7）。至於靈魂則能死（戶廿三10；民十六30；則十三19），能被交付於死亡（詠七八50），全如骸骨（則卅七1—14）或肉體一般（詠六三2；十六9f）。靈魂降到陰府，度一種陰暗與死亡的窮困生活，遠離「活人之地」，對世事再也不知不覺（約十四21 f；訓九510），它也遠離天主，再也不能讚美祂（詠八八11 f），因為死人居於幽冥（詠九四17；一一五17）。簡言之；靈魂已不在了（約七821；詠卅九14）。

但是這降到深淵極底的靈魂（詠卅4；四九16；箴廿三14），天主的全能要使它復活（加下七9 14 23），並將生命

重新賦與分散的骸骨；信仰對此確信無疑。

3. 靈魂與肉身——如果靈魂歸於陰府，這並非說它們在那裏無肉身而「生存」：它們的「生存」不是生存，正因為靈魂沒有肉身不能表達自己。所以人靈不死的道理不能和靈魂是精神體的觀念混為一談。此外智慧篇並沒有將此觀念介紹到聖經啓示的篇幅裏。誠然智慧篇的作者受希臘哲學的影響，有時利用源出於希臘人類學的術語，但是他的思想却常常有不同。無疑地「可朽腐的肉身重壓着靈魂，它屬於塵土的住所迫使精神多慮」（智九15），不過這是在談人的智慧，不是在說生命的精神；更非輕視物質（參見十三3）和肉身：「因我善良，我進入了一個無粘的肉身內」作者如此說（八19 f）。為此，即便靈魂與肉身有別，那並不是說靈魂脫離肉身能有真正的生存；按照當時猶太人的啓示書，靈魂歸入陰府 *Hades*（智十六14）。靈魂是在天主的手中（三一414），天主能使之復活，因為祂曾創造了不可朽腐的人（二23）。

後人主張靈魂與肉身有別，而將不死歸給靈魂，但聖經則將之歸於整個的人，這並不低估永生不死的信仰。靈魂在祭臺下等候（默六9；廿4）他們的酬報（智二22）。這種存在彷彿是一種對復活的要求，復活是生命之神的工程，並非由於人內在的力量。天主已在靈魂內安置了永生的種籽，到時自將萌芽（雅一21；五20）。整個的人要變為「生活的靈魂」，又如保祿所說要成為「屬神的身體」：它要完整地復活起來（格前十五45；參閱創二7）。

38 身體 (corps) (body)

XLD (傳)

依照極普遍的看法，身體只是人在今世所有，死亡將之剝奪，復活時又再獲得的那堆肉和骨頭的總和。保祿在他的神學裏強調指出身體有更高的尊嚴。身體不僅將構成它的那些肢體組成一個整體（這是希臘人的意義，保祿在格前十二14—27的肢體與身體的比喻中或即取此義），它也在各種重大場合裏代表人格：在自然境界或犯罪的境界，在奉獻於基督時，在光榮的生命裏。

一、身體與肉體

肉體和身體在舊約裏都以 *basar* 一字指出，在新約的希臘文中却用兩個字：*sark* 和 *sōma*，其意義上的區別純粹來自基督信仰的解釋。

1. 身體的尊嚴——有如何其他語文，身體通常指與肉體同一的實體：因此耶穌的生活彰顯在我們身體上，或說彰顯在我們肉體上，並無二致（格後四10）。為一位閃族人，身體應和肉體享有同樣的尊重；因為人靠身體，一如靠肉體來表現自己。

聖保祿強調身體的這種尊嚴。他跟新約其他作者不同的地方（如瑪廿七52 58 f；路十七37；宗九40），是在他說起屍體時，他很小心地避免用身體這個名詞；他把一切屬於

人的優越方面的東西都保留給身體，比如生育子女的能力（羅一24；四19；格前七4；六13-20）；最後，他把人易消滅和可朽腐的特性，一切純屬人的東西，尤其人的罪惡生活，不歸之於身體而歸諸肉體。因此，他並未開列出一張身體所犯罪惡的清單（在格前六18所說「冒犯身體的罪」大約意謂冒犯人的全幅人格）。身體本身應當受到人的尊重，因為身體便表達人。

2. 被肉體統制的身體——現在，在肉體內富有罪惡（羅七20），肉體便驅使身體。此後，正如有一個「罪惡的肉體」（羅八3），也就有了一個「罪惡的身體」（羅六6）；罪惡能控制身體（六16），竟可致人於死地（羅七24）；身體因而受貶抑（斐三21），並受羞辱（格前十五43）；身體充滿情慾（羅六12）也作出肉情的行為（羅八13）。依照保祿的神學，身體屈服在奴役肉體的三種權力管制之下：法律、罪惡、死亡（參閱羅七5）。從這個觀點看，身體不僅表現出那來自造物主手中的人的人格，也表現出受肉體和罪惡奴役的人格。

二、身體與主

1. 身體是為主而有——聖保祿曾致書的格林多人們想淫亂是並不嚴重的兩可的行為。為了糾正他們這種想法，聖保祿既未借助靈魂的精神性，也不借助純植物性生活和較精神性生活之間的分別，淫亂行為損及精神生活等。他只說：「食物是為肚腹，肚腹是為食物；但天主把這兩樣都要廢

棄；人的身體不是為淫亂，而是為主，主也是為身體」（格前六13）。肚腹即是要朽壞的肉體（參閱斐三19），不能承繼天國（格前十五50），身體為了與肉體有區別，應當相似基督而復活（格前六14），身體是基督的肢體（格前六15），聖神的宮殿（格前六19）；因此，人應在自己的身體內光榮天主（格前六20）。肉體要重歸於土，身體却要奉獻於天主——這正是身體無與倫比的尊嚴所在。

2. 基督的身體——詳言之，身體的尊嚴乃因它為基督所救贖。耶穌實際取了「血肉之體」（哥一22），它使耶穌生於法律權下（迦四4）。基此，因為耶穌取了「罪惡肉身的形狀」（羅八3），便「為我們成了可咒罵的」（迦三13），祂「替我們成了罪」（格後五21）；終於祂屈服於死亡權下，不過，祂的死亡是死於罪惡，一勞永逸（羅六10）。因此，祂也以死亡戰勝了肉體與罪惡，那些將耶穌釘死的勢力，其權力反而被剝奪（格前二68；哥二15）。祂定了罪惡的罪案（羅八3），而把法律的咒罵轉變為祝福（迦三13f；弗一15）。這樣祂不僅把我們從一種奴役中解救出來，而且實實在在使我們成為祂身體的肢體：祂的生命和祂救世苦難的包羅萬象的效力，從此以後只有「一」體，即基督的身體。

3. 基督徒的身體——因此，每一位與基督相契的信徒，此後都可以因基督的身體戰勝他過去所屈服的勢力：法律、罪惡和死亡。他已經「死於法律」（羅七4），他那罪惡的身體已經消滅（羅六6），他「脫去肉慾之身」（哥二

11)。基督徒因聖洗而踏上基督所走過的全部路程，在他的一生中應天天追隨基督；他應當「獻上自己的身體」當作生活、聖潔和悅樂天主的祭品」（羅十二1）。

身體的尊嚴在現世並不能達到頂點：這個生存於人間環境和罪惡中的身體將轉變成為「光榮的身體」（斐三21），成為「屬神的身體」（格前十五44），成為不朽的身體，使我們「穿上那屬於天上亞當的肖像」（格前十五49）。我們夢寐以求的那從朽腐的身體過渡到天上基督的身體，將以一種直接的轉變，完成於「一眨眼間」，正如在世界末日時那樣。不過，我們應準備接受別的一種命運：即經由死亡的痛苦的過渡。因此我們應當「情願出離肉身，與主同住」（格後五8），等待着復活，我們藉着復活，終能永遠構成基督惟一的身體。

39 良心 (conscience)

XLD (狄)

這個字在法語中有許多意義。這裏不指人對自己所有的內心意識（比如基督的意識），也不指人對某些價值所有的心情（如對某事的認識……），乃是指人所藉以審斷已作或要作的行為的直覺能力。不只是對善惡的理論知識，乃是藉以聲明這個為我善或惡的實際判斷。

聖經只在同希臘社會發生接觸時，才有了指謂良心的詞彙。Synesis 這個字，實際只在訓十20（內心法庭）和

智十七10（那惡的內心證明）才出現。福音以外，保祿用的最多。不過這個字所指的事實，則在全部聖經中都有；它容許我們衡量保祿的思想和希臘人的思想所有的區別。

1. 「我的心對我毫無指責」——幾時良心的性能正確，便歸功於心或腰。「達味登記了人民的戶口，他的」心感到不安，並說：『我犯了重罪』（撒下廿四10）；當他割下主傳油者外氈的衣邊時（撒下廿四6），或者人向他說他將後悔流人血時（廿五31），也有同樣的感覺。一剎那間，良心的內疚及與上主訂立的盟約連結起來。實際上國王們的行為，是由上主來評價（列上十六7），上主觀察人的內心（耶十一20；十七10；詠七10），人的一切行為都逃不過祂的眼目（詠一三九2）。

但「良心」的裁判只是由於天主的這樣接近嗎？約伯的悲劇好像否認這一點。約伯面對他的誣讒者，甚至面對天主，力言自心的清潔：「我堅持我的正義絕不放鬆；對於已往的生活，我問心無愧」（約廿七9），這很可以解作：「我的良心對我毫無指責」；然而他仍得在灰土上懺悔（四二6）。儘管良心怎樣精細，它總想藉由法律中所認識的天主聖意，來衡量天主的奧秘。

與約伯的正義截然不同的，是法利塞人所認為的表面實踐法律便算得到正義，這是耶穌所譴責的。耶穌沒有廢除法律，但祂聲明守法當有純正的意向；祂教人按照心的裁判（瑪十五1—20P），清除良心的入口，藉着健全的眼（路十一34ff），並在暗中注視的大父台前（瑪六4618）。耶

蘇這樣作，是準備獨立自主的良心來臨，那時，藉保祿的宣講，法律將不單是人身外的事，還要藉滲透人心的聖神獲致它的意義和力量。

2. 保祿論良心——a. *Syneidesis* 是保祿借用的，不是從某種文學或禁慾派的哲學 (Epictète, Pitarque, Marc Aurèle 都不用這個字)，却是從當時宗教的語言中借來的。在他的眼中這字當表達聖經中「心」的概念所要求的反省而自主的裁判。這一概念的轉移，在他給弟茂德的訓令中曾清楚透出：「這訓令的目的就是愛，是由純潔的心，光明磊落的良心和真誠的信德所發出的愛」(弟前15)。心、良心和信德是愛德行爲所由出的各種源泉，假如意向正直，假如信德有堅強的信念，那麼良心便滿足了。爲此基督徒服從政府的權力，「不祇是爲怕懲罰，而也是爲了良心」，因爲信德向他說這權力「是給天主服務」(羅十三4f)。以故保祿屢次聲明他的良心「無可指責」(格後12；參閱宗廿三1；廿四16)。

這並不是說良心像禁慾派的那樣獨立自主：他們認爲良心的自由來自對自然律的認識。保祿却以爲良心的裁判常服從天主的裁判：「真的，我的良心對我毫無指責，但我並不由此便成義；裁判我的是主」(格前四4)。他每次提到良心平安，普通常同天主一併提起(格後四2)，或者引聖神爲證(羅九1)。良心是「天賦的」法律。加上「好」的和「純潔的」形容詞，便指被正確的信仰所徹底照明的良心(弟前15 19；三9；四1f；弟後13；參閱希十三18；伯

前三16)。

b 所以信友已達到完美的自由。爲猶大人，法律命他們在不同的肉類中和不同的節日中當有所選擇，爲基督徒「一切都是純潔的」(羅十四20；鐸15)，「一切都可行」(格前六12；十23)。信德賦予「知識」(八1)，知識認出一切受造物的美善(三21—23；八6；十25f)。爲此良心光明的基督徒，便擺脫了梅瑟法律的禮規：「那裏有主的神，那裏便有自由」(格後三17)，是一種「不受他人良心束縛的自由」(格前十29)。基督徒的良心使他像禁慾主義者那樣自由，却是另一種方式，而且在一定的範圍內，現在來看這範圍是什麼。

在「一切都可行」的公認原則上，保祿立即加上了另一句：「但不全助人建樹」(格前十23)。實際上在發展的形式及等級不同的良心之間，能引起衝突。在某些信徒的眼中，祭祀邪神的肉是不潔的；根據他們的這種信心，他們便不該吃：這是他們的良心的判斷。一個「堅強的」信徒(羅十五1)當盡力避免打擊自己的弟兄，因爲他還脆弱：「不要因你的飲食而使基督爲他而死的人喪亡」(羅十四15)。「一切固然都是潔淨的；但若是人吃了，能使人失足，這爲他便是惡事了」(十四20；格前八9—13)。爲此知識當對友愛讓步。

由於給人判斷力的天主的臨在，良心也當限制它認可的自由。保祿在向格林多人說了「凡事我都可行」之後又加上了一句：「但我却不受任何人的管制」(格前六12)。我也不

能同娼妓相結合；因為我的身體不屬於我。這裏知識和自由也受第三者的限制，這一位以前好像同我是截然兩人，但逐漸在信德中顯示出來，祂原來是在真理中完成我的那一位。

總之，保祿並不珍視文字的不變標準；束縛他良心的，是與主和弟兄們的關係。他所認定的，不是文字法律所加的嚴格範圍，而是和主的言語及他人的關係。這關係更柔和但也更具束縛力。此外，這種關係並非使文字的法律歸於無用，而是將某些怯懦者加給它們的絕對性除去。

c 保祿無疑對在基督內獲得的新自由作了深長的考慮，所以當他同外教世界接觸時，作了下面的聲明：「幾時沒有（梅瑟）法律的外邦人，自然作了法律所命令的事，他們雖然沒有法律，他們自身便是自己的法律。由此證明法律所要求的事已刻在他們心上；他們的良心也為此作證，因為他們心中的裁判有時控告，有時辯護」（羅二14 f）。

這一肯定，從上下文看來，首先係指：天主的審判並非針對有關善惡的知識，而是針對實際的行為。而實際行為最後的判決，並非由於啓示的法律，而是由分辨善惡的良心加以裁判：良心顯示天主的聖意。如此，亞當違背生命，意識到赤身裸體，而怕見天主的面（創三8 ff）。聖保祿說，這也假定天主的計劃已銘刻在一切人的心中，遠在啓示加以決定性的說明之前。即使天主不被承認為造物主（羅一19 ff），即使沒有啓示的法律，人生來便是與天主互相會談，並且面對一切行為，必按照天主的計劃有所反應。

3. 被敬禮所淨化的良心——致希伯來人書普通是在有關

祭祀的文字中用這個說法。舊約的祭祀「不能使行敬禮的人在良心上成為完美的」（希九9）；倘行敬禮者自認良心上毫無罪過，則可停止敬禮（十2）。反之，「基督的血却淨化我們的良心，消除死亡的行為，好侍奉生活的天主」（九14）。這個淨化的工作現在是在受洗時完成（十22），因為按伯多祿的說法，「洗禮的水，賴耶穌基督的復活，向天主要求一個清潔的良心」（伯前321）。歸根結蒂，只有基督的聖血與復活能使良心清潔。

XLD (侯)

40 責任 (responsabilité)

一個人因已成年，或因由於教育而發展的人性，而意識到自己的種種責任，是人類的一個大問題，聖經對此問題絕不陌生。但這裏只能從題外的方式，從幾個基本觀點觀察人在天主臺前的責任。

1. 罪惡由一個人進入了世界（羅五12）。亞當的罪過的敘述（創二—三）是為回答一個基本的問題：對生活的無情和死亡，誰應負責？保祿擬出了答案：負責的不是天主，而是讓罪惡發揮其超人威力的人的行為。這個行為應對世間的正惡負部分的、但是實在的責任。

這個答案聽來真是生硬而又駭人聽聞。對環繞以色列的大宗教來說，惡與人和神祇同樣古老；是由神祇而轉移給人的。人和神同樣負責或不負責；人神儘管不同，但都或多或

少是善惡混合之體。反之，假定神是善的，受造物也是根本善的，邪惡却是創造以後才有的，這等於說，聖經是把責任放在受造物的自由上。

這個責任不是人能負得起來的。聖經的敘述知道這一層，因此說罪惡來自誘惑者，但聖經也知道，人在罪人的地位，雖然負不起那末大的責任，但也不能推卸乾淨。每個罪人都能在這些篇幅裏尋到：人的罪過所產生的人所不會願意的必然惡果，和由軟弱（參閱肉體）及惡意混合而成的罪惡真相。他能發現自己在世間的邪惡中應負的部分責任。

2. 藉着法律我才曉得什麼是罪惡（羅七7）。法律為以色列人是天主所給的啓蒙教師（迦三24）。法律以深刻的方式陶冶以色列使他具有責任感。

法律說：「你作這個……不要作那個」，把每個以色列人放在他的責任前，給他證明他必須承擔責任。因環境的不同和意向的影響。法律使人的良心越來越細，並因給人說明天主賞善罰惡，而付給人的行為以無限的價值。將法律聯繫於盟約，便是使所有的人作一抉擇，或是忠於天主或是反對天主。當然，即便「沒有法律」，異教人「在他們心內」也能認出他們的責任（羅二15）。但法律使以色列「在萬民中成為智慧和有見識的民族」（申四6），意識到人行為的嚴重性。

3. 觀察你的行為（耶二23）。法律所普遍宣佈的，先知們起而具體地指明給一個不顧良心的君主，或指明給自欺的人民，使他們看清他們的責任。自撒慕爾和納堂（撒上三13）：

撒下十二10 ff）至依撒意亞的最末繼承人（依五九8 f）幾乎都是這樣，就是先知們從目前的或預見的災難出發而予以干涉：「因為你們作這樣的惡事，這樣的惡事也到達你們身上……」國家的每次災禍，為先知們都是一個機會，用以對人民的責任加以更尖銳透視。

最大的災禍——放逐——為厄則克耳是一個決定性的發現。以色列已滅亡，是因它沒有負責，但每個以色列人仍有一切可能。每人應負自己的責任，選擇生命或死亡：「義人的正義要在他身上，惡人的惡毒行為也要在他身上」（則十八20）。

4. 我犯罪得罪了祢（詠五一6）。承認罪過，一如聖經所載的方式，是法律和先知的回響，這表明負責的良心。認罪不計算罪過的賬目，數清罪惡的總數，為保證一條也不遺漏。認罪是把人的不義赤裸裸地擺在天主的公義面前（依五九9 14；達三27—31；詠五一6……）。不只使人承認所受的懲罰是應得的，而且更進一步，帶有感激之意，就是讓罪過的負擔落在罪人身上，不讓天主有分：「主，祢是公義的，我們應當蒙羞」（達九7；巴一15……）。為此懺悔的祈禱與原始敘述的直觀相啣接：天主是聖善的，罪人應負邪惡的責任。

5. 福音為保祿是天主這種公義和罪人責任的決定性啓示。致羅馬人書的前三章，說明罪惡毀滅性的嚴重，決定性的選擇的重負，同時講明超過人限度的命運。若是天主的義怒以雷霆萬鈞之勢加在人的行為上，致使他的責任超過了他

自己所能預見和願意的一切，這個奇怪的命運，無非是天主借大愛情的另一面：「因為天主把衆人都禁錮在背叛之中，是爲要憐憫衆人」（羅十一32）。

這個計劃在基督的苦難上表現出來。彼此配合導致天主子死亡的種種責任，並不是相等的（參閱若十九11；宗十三17），也不是全部的（宗三17），然而是在實在的，合在一起便造成了驚人的罪惡。初興的教會所宣講的福音也常提醒耶路撒冷記起它整體的責任：「你們把祂致死了」（宗二23；三14；四10；五30……）。罪人只有在懺悔和自己責任的意識中，才能接近信德。

J G (侯)

41 願望 (desir)

佛教的最高至境是滅絕願望。聖經中的人，連最接近天主的人，都距這夢想多麼遙遠啊！相反地，聖經中充塞各式各樣願望的混淆與衝突。誠然，聖經絕無意嘉許一切願望，即使是最純潔的願望，也需要徹底淨化；而且只有這樣，它們才能發揮全部力量，給予人生以全部價值。

一、生存的願望

在人一切願望的根子裏，有一種來自人性的需要和一種基本的要求：生活得美滿，並發展其自我。這是天然的，是合理的自然現象，天主更予以祝聖。德訓篇的格言：「不要

取消你佳節的歡樂，連一點好希望，也不要輕易放過」（德十四14），並未表達出聖經中最高的智慧來；但這格言雖未被耶穌基督列爲理想，至少也被視爲正常的反應；因爲，如果基督犧牲了祂的生命，正是爲使祂的羊「獲得生命，且獲得更豐富的生命」（若十10）。

聖經的言語證實，天然的願望及其積極的價值。很多比喻可喚起最熱切的願望：「好像牝鹿渴慕活水」（詠四二2）「像婢女的眼睛，注視着主婦的手」（詠一二三2），「比更夫更切於待旦」（詠一三〇6），「求你賜我聽見快慰和喜樂」（詠五一10）。多次先知和申命紀用人常有的願望來支持他的威嚇或許諾：種植、建築、結婚等（申廿八30；廿五5 ff；亞五11；九14；依六五21）。即使是老人——天主使他經歷許多困苦艱難——也不該放棄等待那一時刻來，使他「安享天年……再來安慰他」（詠七一20 f）。

二、願望的錯亂

正因爲願望是一種主要的，不能拔除的東西，它能對人成爲一種常有的、危險的誘惑。厄娃所以曾犯罪。是因爲她受了禁樹的引誘，那棵樹「好吃好看，令人羨慕」（創三6）。因爲她順從了她的願望，女人應當從此成爲願望的受害者，她要依戀丈夫，也要受他管轄（創三16）。在人類中，罪惡像一個粗野的願望，常在準備一躍而起，因此必須用盡全力制服它（創四7）。這無羈的願望便是貪慾和私慾：「肉身的貪慾，眼睛的貪慾，人生的驕奢」（若一，二16；

參閱羅一14 f)，而貪慾對人的控制就是世俗，撒彈的國。

聖經作為一部人的歷史，充滿了使罪人墮落的貪慾；作為天主的言語，它描寫貪慾的悲慘下場。當以色列民在曠野中挨餓時，他們不以對天主言語的信心作為飲食（申八1—5）反而惋惜他們在埃及時所有的肉鍋，只知道去捕捉鵝鴨吃，而天主却打擊了貪婪的人，使他們成為自己貪慾的犧牲者（戶十一4 34）。達味也曾順從貪慾，佔有了巴特舍巴（撒下十一2 ff），而引發了一連串的壞事和罪惡。阿哈布聽信妻子依則貝爾的計劃，順從她的貪慾，搶奪了納波特的葡萄園，却因此判決了他王朝的死刑（列上廿一）。兩個邪惡的長老熱戀蘇撒納，不肯克制自己的貪慾，竟「昧着良心，轉眼不看不上天，全不思念正義的裁判」（達十三8 20），結果是爲了這罪而喪生。

法律更加堅決地使人注意，心是罪惡的泉源，禁止有罪的貪慾：「不可貪你近人的房舍，不可貪戀你近人的妻子！」（出廿七）耶穌將不必創制這些規律，而要彰明這些法律的意義（瑪五28）。

三、願望的轉變

福音的新穎處，是在於絕對清晰地揭露舊約中的隱晦：「由心裏發出來的才污穢人」（瑪十五18）；其新穎處，特別在於解救束縛人的貪慾作為一件確切不疑的事而宣佈出來。這些貪慾「隨肉身的願望，導入死亡」（羅八6），可是，有着天主聖神的基督徒，能夠從「精神的願望」把肉身

同邪情和私慾釘在十字架上」（迦五24；參閱羅六12；十三14；弗四22），而且能隨聖神的引導行事（迦五16）。

這種被基督解救的「精神願望」在法律中業已存在，即那「屬神的」法律（羅七14）。全部舊約被一種深刻的嚮往天主的熱望所激勵。在追求智慧的渴望後面（箴五19；德一20），在對耶路撒冷的鄉愁後面（詠一三七5）在登上聖城（詠一二八5）到聖殿朝聖（一二二1）的熱望後面，在企望以各種方式認識天主的言語這件事的後面（詠一一九20—25, 124），隱藏有一種深刻的願望，它把人的一切力量都集中在一個目的上，使人能揭破一切欺詐虛偽的假面具（參閱亞五18；依五八2），而且能克服一切的欺騙，即是那獨對天主的願望：「在天上除你以外，我還能是誰？在地上除你以外，爲我一無所喜。我的肉身和我的心靈雖已憔悴，天主却永是我心的福分和磐石」（詠七三25 f；參閱四二2；六三2）。

四、共融的願望

如果我們能够渴望天主在萬有之上，那是由於我們把自己的願望和耶穌的結合在一齊。耶穌擁有一種熾熱的，使祂苦痛的願望，只有祂的洗禮和祂的苦難可以平息（路十二49 f），耶穌渴望光榮祂的天父（若十七4）並昭告世界祂愛天父能到什麼地步（若十四30 f）。可是，這種子對父的渴望與別的渴望是不可分割的，即對祂所愛的人那種渴望，這種渴望是那樣熱切，使即將受難的耶穌，還「渴望而又渴

望，在受難以前，同你們吃這一次逾越節晚餐」（路廿二15）。

天主與人共融的這一願望「我要進到他那裡，同他坐席，他也要同我一齊坐席」（默三20）在新約裏引起了一股很深遠的回響。特別是保祿書信，充滿了他對所愛弟兄們的渴望（斐四1），而且「天主爲我作證：我是怎樣以基督耶穌的情懷愛你們眾人」（斐一8）。他高興聽到弟鐸說，格林多人是多麼熱忱對待他，渴慕他（格後七7），而這定然是天主行動的果實（格後七11）。只有這種渴望能夠給保祿基本的渴望一種平衡：即對基督的渴望；或者說，與基督合一的渴望，那「我渴求解脫而與基督全在一齊」（斐一23），「情願出離肉身，與主同住」（格後五8）的願望。因為「渴望的人」的呼聲，「聖神和新娘」的呼聲都是「你來吧！」（默廿二17）。因為在基督的死亡和復活中受洗的新人的願望，在切望與天主共融的盼望中發揚光大，這共融的盼望貫穿了全部聖經。

PMG & JG (狄)

42 饑 渴 (faim & soif) (hunger & thirst)

饑渴因表示生活的需要，便顯示人在天主前生存的意義：因此饑渴即具有雙重意義（箴卅9）。饑渴是一個積極的經驗，使人乞援於天主；但饑餓狀態是天主所不願我們有的痛苦，並當設法取消。一旦饑渴成了公共的災患（如荒年），

聖經就視之爲災難，天主審判的標記。

舊 約

一、饑渴是信德的試探

a 在曠野裏——天主爲試探祂的百姓，並爲認識他們的內心（申八1ff）使他們挨餓。以色列該曉得他們完全附屬於雅威，只有雅威給他們飲食和需要。可是在物質的需要之外，以色列人該發現更迫切的需要，就是需要天主。從天降下的瑪納，正好象徵出自天主口中的聖言及法律；天主的子女要在其中找到生命（申卅15ff；卅二46f）。可惜民衆不解其意，他們只想埃及的肉，「啊！何等的回憶！」（戶十一4f）事實上饑渴爲他們本當是有益的考驗，天主被迫使以色列人吃過量的肉，「直到肉從鼻孔裏流出來」（十一20；參見詠七八26—31）。

b 以色列人定居在福地享盡幸福，忘了曠野中的教訓，竟將這幸福歸功於自己，在雅威面前自誇（申卅二10—15；歐十三4—8）。天主又需把百姓再度引入曠野（歐一5），使他們渴死，痛哭失去的田地及被搶劫的葡萄園（二11—14）。以色列的心才警醒了（二16），重新感到極端饑渴的需要，「聽到雅威的言語」的需要（亞八11）。

c 先知及智者，集上述教訓的大成。表現天主爲愛祂的人所保留的恩惠及需要，他們常喜用餐席、麵包、水及酒的象徵。人們渴望雅威在山上爲萬民預備的盛筵（依廿五6），

渴望使人解渴的智慧（箴五¹⁵；九⁵），渴望使人陶醉的酒，就是愛情（歌一⁴；四¹⁰）；人們跑來自天主領受，「不費分文」，喝使人不再渴的飲料，吃使人不再餓的食糧（依五^{1 ff}）。但他們渴望最潔淨的水，渴望唯一的酒，酒到醉時，就得到了生命，就是天主（詠四二²）；天主要親自準備滿全他們的願望：「張大你的口，我要充滿它」（詠八一¹）。

二、饑渴使人修愛德

饑渴當是特殊的考驗。在這地方總少不了窮人（申十五¹¹），就是常向人走近的呼救的人。因此以色列人的主要責任之一，就是把食糧和水給與弟兄及同胞（出廿三¹¹），以及任何需要的人（多四^{16 f}），連仇人也不例外（箴廿五²¹）；這就是行義德（則十八^{7 16}），使自己的齋戒見悅於天主（依五八^{7 10}）。最後雅威要親自幫助饑餓的人，請他們赴宴，使他們吃飽又喝足（依廿五⁶；參見六五¹³）。

新約

1. 耶穌基督是窮人的默西亞（路一⁵³），祂公佈凡饑渴的都要得到飽飫（六²¹）。祂一開始執行使命，就自取忍饑受餓人的身份。一如以色列在曠野，祂自己也受過饑渴，祂肯定並指出人主要的需要是天主的聖言及父的旨意（瑪四⁴）；祂以之為自己的食糧。並因之而生活（若四^{32 ff}）。祂在十字架上囑了「父交給他的杯」（若十八¹¹）；祂被釘

時的口渴與祂願意「完成全部聖經」，完成祂父的旨意的渴不能分離（若十九²⁸），但也與「出現在天父面前」（詠四二³）的渴不能分離。

2. 耶穌解除饑渴，又使人饑渴——一如天主昔日在曠野，耶穌也解除跟隨他羣衆的饑餓（谷八^{1 ff}），祂一心激發人們聽天主的聖言，渴望真實的餅，就是祂自己（若六）；渴飲活水，即祂的神（若七^{37 ff}）。祂激起撒瑪黎雅婦人的渴望（若四¹⁻¹⁴），一如請瑪爾大渴望唯一要務，他的言語那樣（路十³⁹⁻⁴²）。

3. 教友與饑餓者——耶穌的弟子們救助饑餓的責任，現在較以往更加迫切。誰看不見他門口的饑餓者，將受永火中難熬口渴的懲罰（路十六¹⁹⁻²⁴）；誰給耶穌弟子中的一個一杯水，將受酬報（瑪十⁴²）。人們要在這事上受審判；因為周濟饑餓者就是通過弟兄們解除耶穌的饑渴（瑪廿五^{35 42}）。我們常該對這種救別人痛苦的愛德感到渴望；為有饑渴的靈魂渴望見天主聖容的靈魂，渴望得到真生命的人，源流常開，並白白賜與（依五五^{1 ff}；默廿一⁶；廿二¹⁷）。

J B (李)

43 心 (coeur) (heart)

「心」這個字所喚起的反響，在希伯來語和在法語中並不相同。當然，生理方面的意義是同一的（撒下十八¹⁴；歐十三⁸），可是這字其他的用法，則極為不同。依我們現代

的說法，「心」僅指情感生活而已。希伯來人却想心是人的「內部」，意義更為廣泛。除情感以外（撒下十五¹³；詩廿一³；依六五¹⁴），心也包括記憶和思想，計劃和決定。天主給了人「一顆能思想的心」（德十七⁶）；聖詠作者提出天主「心裏的思想」，就是說祂歷代的救贖計劃（詠卅三¹¹）。「心胸寬大」（列上五⁹）是指知識的廣博，「將你的心給我」可以解釋「請你注意聽我」（箴廿三²⁶），而「硬了的心」有精神閉塞的意思。依據上下文，心的意義可能限於理解方面（谷八¹⁷）或相反有更廣泛的意義（宗七⁵¹）。多次必須超越心理方面的區分，而進入人的內心，在這裏人和自己交談（創十七¹⁷；申七¹⁷），負起自己的責任，接受或拒絕天主。在聖經的具體或混統的人類學中，人心是他有意識的聰敏和自由的人格來源，他作抉擇的地方，不成文法律的所在（羅二¹⁵），以及天主奧妙行爲的處所。在舊約和新約中，心是人與天主相遇的地方，這一相遇，在天主子的人性心中最有效果。

一、人的心

1. 心和外表——如所週知在人際交往中，最主要的是內心的態度。可是知人知面不知心。普通說來一個人的外表是應該表達他的內心。因此間接地從面容的表情，（德十三²⁵），由嘴唇所說的（箴十六²³），由行爲所作證的（路六^{44 f}），可以認識人心。然而，語言和行爲原能表達人心，但也能掩蓋人心（箴廿六²³—26；德十二¹⁶）：人有可怕的

能力使自己成爲口是心非的。同樣，他的心也是雙重的，因爲心駕馭外面的表情，而內心却有着完全不同的態度。這種雙重性是聖經所極力譴責的大惡（德廿七²⁴；詠廿八^{3 f}）。

2. 天主與心——當人被天主召叫時，他也設法以口是心非來擺脫。「天主是烈火」（申四²⁴）：如何面對天主過份的要求呢？選民自己不斷支吾搪塞。爲避免真正的悔改，他們想用外表的禮拜（亞五²¹……）和美言（詠七八^{36 f}）來應付天主。

狂妄的辦法：人不能欺騙天主像欺騙人一樣；「人看外貌，上主却看人心」（撒十六⁷）。天主「鑒察人心，測驗人腎。」（耶十七¹⁰；德四二¹⁸），他揭穿謊言而作證說：「這民族祇在嘴唇上尊崇我，他們的心却遠離我」（依廿九¹³）。在天主面前，人感覺他內心的深處都有問題（希四^{12 f}）。與天主交往，就是「冒着心的危險」（耶卅一²¹）。

3. 需要一個新的心——以色列逐漸地了解了一個外表的宗教是不夠的。爲獲得天主，必須「全心去尋找祂」（申四²⁹）。以色列從此知道應該「全心歸向上主」（撒十七³），並「全心愛天主」（申六⁵），完全依照祂的法律生活。但是整個的以色列歷史，都證明他們根本無法實現如此的理想。因爲惡已經達到了內心。「這民族懷着頑固而忤逆的心」（耶五²³），「一個未割損的心」（肋廿六⁴¹），「虛詐不實的心」（歐十二²）。他們本當相信天主，却「隨着他們惡心的偏向」（耶七²⁴；十八¹²），雖則他們受了無數的災難。他們只有「撕裂他們的心」（岳二¹³），而以「憂傷

懺悔的心」(詠五一19) 接近天主，求天主為他們「造一顆純潔的心」(詠五一12)。

二、新的心

1. 預許的心——這就是天主的計劃，它的預報鼓勵着以色列。天主的火確是一種愛火；天主不能看他的子民滅亡；只想到這一點，天主的心就轉向祂的子民了(歐十一8)。

天主既然引領祂不忠的新娘到曠野中，就是要重新和她談心(歐二16)。考驗期因而結束，又開始了另一個時期，天主自己使他們內心革新。「上主必在你和你後裔的心靈上施行割損，好使你全心全靈愛上你的天主，使你得以生存」(申卅6)。以色列人們不再反叛，因為天主和他們建立新的盟約時，要「將祂的法律放在他們肺腑裏，寫在他們的心版上」(耶卅一33)。天主還將給他們另一顆心(耶卅二39)，一顆能認識祂的心(耶廿四7；比較申廿九3)。天主在吩咐：「你們要改造一顆新心」後(則十八31)，同時預許祂自己要實現他所要求的：「我要淨化你們。並且我要賜給你們一顆新心，在你們內注入新的精神；從你們的肉體內取去鐵石的心，給你們一顆血肉的心」(則卅六25 f)。這樣在天主和祂子民之間便確定了決定性的結合。

2. 賜與的心——這一諾言因耶穌基督方告完成。

a 在對觀福音中，約匝肋的耶穌引用先知的訓言攻擊法利塞人的形式主義；祂叫人提防來自心中的真惡：「由心裏發出來的是些惡念、兇殺、姦淫……這些都是污穢人的」

(瑪十五19 f)。耶穌提示天主要求人內心的慷慨：必須將天主的話保存在準備妥善的心內(路八15)，全心愛主(瑪廿二37平)從心裏寬恕弟兄(瑪十八35)。耶穌許諾心淨的人才能看見天主(瑪五8)。可是祂在這方面超越所有的先知，這種純潔，就是他自己，「良善心謙」(瑪十一29)，祂把這種純潔、賜給他的門徒們(瑪九2；廿六28)。祂復活後，光照他們；當祂和他們談話時，他們的心就燃燒起來了(路廿四32)。

b 此後信仰基督，即內心的依附，方能產生內心的革新，捨此別無他法。這就是保祿所肯定的：「如果你心裏相信天主使祂從死者中復活起來了，你便可獲得救恩。因為心裏相信，可使人成義」(羅十9f)。因信德，內心的眼睛就得到光照(弗一18)；因信德，基督住在人心(弗二17)。在信友的心中，注入了新的精神，「聖子的神呼喊：阿爸，父啊」(迦四6)，並藉聖神，賜給我們「天主的愛情」(羅五5)。這樣「天主那超乎各種思想的平安，必要固守我們的心」(斐四7)。這是新盟約，建立在心被侮辱所破的那一位的祭祀上(詠六九21)。

c 若望未講到心，除非是為驅除煩亂和膽怯(若十四27)，可是他用別的字彙宣稱同樣語言的完成：他論及知識(若一，五20；參閱耶廿四7)，融合(若一，一3)，愛和永生。這一切都來自被釘而受光榮的耶穌：自耶穌內心(若七38；參閱十九34)流出徹底革新信友的源泉(若四14)。耶穌親自來到屬於祂的人們的心裏，為使他們生活

(若六^{56 f})。根據若望，我們也可以說耶穌是新以色列的「心」，使人與父有密切的關係，並在眾人間建立合一的心：「我在他們內，你在我內，使他們完全合而為一」(若十七²³；參閱十一⁵²；宗四³²)；「好使你愛我的愛在他們內，我也在他們內」(若十七²⁶)。

JdF&AV (王愈榮)

44 腰 (reins loins)

「腰」這個名詞多次指人身體的力量(列上十二¹⁰)，人的生殖能力，也指身體束腰帶的部分或生殖性能的中樞(撒下七¹²；詠一三二¹¹；希七^{5 10})。它還指私慾，隱匿的思想和情感的中心或根源(詠七二²¹；宗二²³)。由此而有兩組意義：一組指謂行動，另一組指天主的能力對我們最隱蔽的人格所有的影響。

1. 人的精力集中在腰部。就如為行路或為作戰，應該把長袍、上衣、行囊(創卅七³⁴)、短裙(列上廿三¹；瑪三⁴)或兵器(撒下廿⁸)繫在腰間，同樣為侍奉天主也該束起腰來。希伯來人這樣準備出埃及(出十二¹¹)；耶肋米亞這樣準備戰鬥(耶一¹⁷)；勇敢的婦人常這樣準備着操作(箴卅一¹⁷)；默西亞則以正義和忠信為力量(依十一⁵)；耶穌的門徒常該束上，腰點着燈(路十二³⁵)；保祿勸信友「以真理作帶、束起腰來，以正義為甲」去和三仇作戰(弗六¹⁴)；聖伯多祿也說：「你們要束上腰，謹守心神，要清醒

……」(伯前一¹³)。

2. 在腰這內部器官內感覺到深刻的反應：在那裏形成隱匿的計劃，燃起猛烈的慾火。門徒若吐露善言，老師就會歡愉(箴廿三¹⁶)，瑪達弟亞見人叛教，熱情勃發，五內如焚(加上二²⁴)，痛苦把約伯刺傷(約十六¹³)。創造他們的那位(詠一三九¹³)能用這些教導人的良心祈禱(詠十六⁷)。普適腰和心聯在一起，指人見不到的隱秘之處，以別於那可見可聞的。只有天主識透人的心腸與肺腑(詠七¹⁰；耶十一²⁰)，同樣，耶穌知道在人心內有什麼(若二²⁵)：只有天主看透人心。耶肋米亞是專務內修生活的先知，還有聖詠的作者，他們不怕天主的注視：「上主！求祢檢察我，磨鍊我，焙煉我的肺腑與心腸」(詠廿六²；耶十七¹⁰；廿二¹²)，因為他們曉得自己與他們的仇敵不同，心裏有什麼，嘴裏說什麼(耶十二^{2f})。天主不但聽人說話，祂也「洞察人心，是心靈真實的監督」(智一⁶)。聖教會的禮儀也以同樣的心神祈禱：主，請以聖神之火，燃燒我們的腰和我們的心。

R.F. (侯)

45 面容 (face)

1. 面容及心——「猶如水反映人的面容，人心也反映人的人格」(箴廿七¹⁹)：水的鏡子，很奇怪地顯示出人們的面容；人以面容看人，同時也被人看；人與人相遇時，他們

面對面的交談，象徵並激發他們的心心相印。

面容是內心的鏡子。在面容上我們不只看出痛苦（耶卅六；依十三⁸），疲勞（達一¹⁰）或憂愁（厄下二²），也能看到慶節的心情（德十三²⁶；詠一〇四¹⁵）和喜樂（箴十五¹³）。在人的面容上，可看到父親對女兒們的威嚴（德七²⁴），或人們毫無憐憫的冷酷（申廿八⁵⁰），或目空一切的傲慢（則二⁴；達八²³）：「人的善心或惡意都能改變自己的面容」（德十三²⁵——思高本³¹）。不過面孔的鏡子能够欺騙人，人按外表加以判斷（雅二⁹）。天主却看人心（撒十六⁷），按人的心判斷人的行為（耶十一²⁰；德卅五²²；瑪廿二¹⁶）。

2. 君王的面容——面容的變化表現屬下與君王的關係：屬下求見君王的面容（撒下十四³²），但在王面前，却匍匐在地「叩拜」（撒下一²；十四³³）。能見國王的面容是莫大的榮幸（艾一¹⁴），能見他微笑，更是特寵（約廿九^{24 f}），因為「國王容光煥發，即可活命」（箴十六¹⁵）。

3. 尋找天主的面容——天主雖然不是人（戶廿三¹⁹），也沒有任何受造物能設想祂的光榮（依四〇¹⁸；四六⁵），可是祂如同人一樣，有計劃和意向；祂願意與人交往，所以我們可以說祂也有一個面容。有時祂的面容表現慈祥（詠四七；八〇^{48 20}），有時在祂忿怒中掩遮面容（依五四⁸；詠三〇⁸；一〇四²⁹）。

天主的面容在以色列民中居住。人雖然看不見，但這面容却充滿了生活天主的奇異生氣；天主聖容的臨在是祂子民

的力量（出卅三¹⁴；撒下十七¹¹；申四³⁷；依六三⁷）。就是這面容在敬禮中使人想望見天主（詠四二³），「尋找天主的面容」（亞五⁴；詠廿七⁸；詠一〇五⁴）。但是因為雅威的面容就是至神聖及公義天主的面容，只有「心誠的人才得見祂的儀容」（詠十一⁷）。

4. 面對天主——天主的面容可使人害怕（民十三²²；出卅三²⁰）因為人有罪（依六⁵；詠五一¹¹）；不過天主的面容也使人生活並得救（詠五一^{13 f}）。例外的是「上主和梅瑟面對面的談話，宛如一個人同朋友談話一樣」（出卅三¹¹）。但梅瑟求見天主的光榮時，他只見了天主的背（出卅三¹⁸——²³）。「追隨一個人就是從背面見他；梅瑟亟欲享見天主的聖容，便學習了如何看見天主：天主無論領他到那裏，他總跟隨着天主，這就是看見天主」（尼斯聖額我略）。

5. 在基督的面容上——天主的面容光照了我們，並以仁慈待我們（參見戶六²⁴）。在基督的面容上實際閃耀着天主的光榮（格後四⁶）；顯聖容的光榮（瑪十七^{2 p}）表示天主藉耶穌為自己取了一個面容（參見默一¹⁶），並在基督內顯出一個「任何人尚未見過」的面容（若一¹⁸）：「誰看見了我，就是看見了父」（若十四⁹）。基督的面容是一個被嘲弄、遮蓋（谷十四^{65 p}），並被人毀壞的人的面容（參見依五二¹⁴），但這正是「天主本體的肖像」（希一³）。

教友看見這面容的光輝之後，因居住在他內的聖神就常被感化並被光照，並非如同梅瑟的面容，只一時發光（格後三^{7 f}），却因着生活及得救而常發光：「我們眾人，以揭開

的面容，猶如鏡子般地反映主的光榮，我們改變成和祂同樣的肖像，日益光彩，這便是主的聖神的化工」（試譯格後三18）。為福音服役就是「在人的良心上」宣揚「在基督面上的天主的光榮」（格後四2-6）。

如此在聖神內賴主的光榮，教友們確信有一天他們將「面對面」的見到他們至今只「在鏡子裏」所認識的那位；能「認識天主」，就如同他們被認清一樣（格前十三12）；能「看到天主」（瑪五8）。如此以色列走進聖殿的欲望將得到滿足：「天主及羔羊的御座必將樹立，僕人們要欽崇祂，將瞻仰祂的面容」（默廿二3f）。

FG & JG (李)

46 口唇 (lèvres)

口唇像一縷朱紅線在愛卿的面頰上（歌四3）瀆流言語動人的蜜（歌四11），也是在生長狀態中的言語（約十六5）。唇與口異於發言的主動官能舌頭，因為必須將唇與口張開，方能表達心情。

1. 口唇與心——人心或善或惡，口唇都為它服務，（箴十32；十五7；廿四2）。口唇顯示人心的品格：理想國王的慈惠（詠四五3）或淫婦騙人的勾引（箴五3；七21）。罪人利用口唇發言，心口不符，與之齊來的是謊言，狡猾，誹謗（箴四24；十二22；詠二二〇2；德五一2）；口唇也能隱藏在面具後，傳達內心的邪惡：「口蜜腹劍的人，有

如塗銀的陶器」（箴廿六23）。口是心非竟與天主交談：「這些人民用口唇尊敬我，他們的心却遠離我」（瑪十五8。依廿九13）。

與心口不符相對立的，是具有誠實而公正唇舌的人，誠實是這些人的理想（詠十七1；箴十18-21；廿三15f）。但為避免一切欺詐的言語（詠卅四14。伯前三十），必須天主親自教導（箴廿二17f）；必須用服從和忠信使口唇停留在天主的口唇上（詠十七4；約廿三12）。「主，在我口旁派一守衛，在我唇前立一警備」（詠一四一3；參見德廿二27f）。

2. 「主，請啓我唇！」——為了獲得與他人交談中誠實的恩寵，聖詠作者深知必須向天主呼籲。但是人在天主臺前只能明認自己過惡深重：「我有禍了！我已喪亡，因我是個口唇不潔的人，我住在口唇不潔的人民中間，我的眼睛親見了君王，萬軍的上主」（依六5）。人知道他該光榮並稱頌天主（參見詠六三46），奉獻真正的讚揚（歌十四3）；但他確知自己根本的不潔。他不只等待天主肯開口答覆他（約十一5），為使他的罪惡得以赦免，他的口唇還得為火所淨化（依六6）。天主在祂的日子「將使萬民的口唇清潔」（索三9），一如祂在他們內將造一顆新心（則卅六26）。今天這種期望在耶穌基督內實現了，「我們應藉着耶穌時常向天主奉獻讚頌之祭，就是獻上我們嘴唇的佳果，頌揚祂的聖名」（希十三15）。每人所作這樣的祈禱：「主，求啓我唇，我的口將宣揚祢的光榮！」（詠五一17）當確信

必蒙垂允。

47 舌頭 語言 (langue)

CL & XLD (于)

人藉舌頭與他人傳達情意，向天主表達心情。舌結可能是天主的懲罰（路一20；詠一三七⁶）；使啞吧再能運用舌頭是默西亞的化工（依卅五⁶；谷七³³—37）以使他们歌頌天主（路一64）。

1. 善用與濫用舌頭——「死亡和生命都繫於舌頭」（箴十八²¹）。這一普通文學的古老主題在智者的著作中（箴，德），直到雅各伯書都有反響。「我們用它讚頌上主和父，也用它咒詛按天主肖像而造成的人」（三²—12）。試看邪惡的舌頭：由之而來的是謊言、欺詐、心口不符、誹謗、誣讟（詠十⁷；德五一²—6）。它是一條毒蛇（詠一四〇⁴），一把銳利的刺刀（五二⁴），一柄利劍（五七⁵），一支毒箭（耶九⁷；十八¹⁸）。然而正因有濫用：「誰沒有因自己的舌頭而犯過罪呢？」（德十九¹⁶）才有這滿懷希望的答覆：「口舌沒有過錯是有福的！」（廿五⁸）。人們也希望在上主的日子那天，在選民的才遺中「將不再有欺詐的舌頭」（索三¹³）。

這種希望並非虛幻，因為自現在起，人們便可描繪義人的舌頭：它是純銀（箴十²⁰）：它讚頌天主的正義並稱揚天主（詠卅五²⁸；四五²），承認祂的全能（依四五²⁴）。最

後舌頭猶如嘴唇揭露人心；人的行為應與他的言語相符：「我們愛並非以言語，也不以舌頭，而要以行動真實地愛」（若一，三⁸；參見雅一²⁶）。

2. 語言的分歧——世界上的民族各有「一種語言」。聖經用這具體的表達方式說明文化的不同。這分歧不僅表示人類智慧的豐饒，也是人們彼此間不了解的原因，這是罪的奧秘的一面，而由巴貝爾塔（創十一）提示了其宗教的意義：人們的驕傲犯上不需要天主而建築城市，結果造成了語言的混亂。因了聖神降臨（宗二¹—13）人類的分裂方被克服：聖神分散為火舌降臨於宗徒身上，為使福音以萬國的語言被人聽到。這樣萬民在聖神的唯一語言中，便是在愛德中重歸於好。宗徒們「能說萬國方言」的神恩，同時也是在興奮中歌頌天主的一種祈禱方式（宗一⁴；十⁴⁶），又是預言的一種方式，用以將天主的奇工妙化報告與世人（宗二⁶—11；十九⁶）。為了在教會內節制這種神恩的使用，保祿稱讚說語言的神恩，但他宣稱更喜愛人說先知話，因為後者有益於眾人的神恩，（格前十四⁵）五旬節的各種表示指出：教會自始便是大公的，向說各種語言的人發言，並將他們聚集在天主奇工的唯一讚頌中（參見依六¹⁸；默五⁹；七⁹……）。這樣一來「一切唇舌無不明認耶穌基督是主，以光榮天主聖父」（斐二¹¹）。

Pds (于)

48 臂和手 (bras & main) (arm & hand)

臂和手，普通是行爲、表情和敘述的器官和記號。臂的象徵時常帶有能力的意味；而手却有才幹和握有的意義。

1. 天主的臂和手——天主的手造成天地(依六六2)。天主的手猶如陶工的手，工作着(約十8；耶十八6；參閱創二7)。天主在創造中(耶卅二17)，和歷史中(申四34；路一51)啓示祂手臂的能力，或直截了當地「祂的手臂」(依五三1)。祂時常「以伸開的臂和有力的手」行動。祂的「聖臂」(依五二10)，祂的「好手(助佑)」，(厄上七9)，「祂的手蔭下」(依四九2)，祂爲宣誓所舉起的手(申卅二40)，使人想起祂有力的庇護(參閱若十29)。在天主手中，人才能安全(智三一；參閱詠卅一6；路廿三46)，當天主的手按在先知身上時，是表示天主佔有了他，將神視的神賜予他(則一3)。天主的手爲救援，並不「短小」(依五十二)。祂的手能成爲沈重的(詠卅二4)，當祂的手所表達的愛受到輕視時(參閱依六五2；羅十21)，就打擊人(依五25；參閱希十31)。基督的手也和天主的手一樣全能(谷六2；參閱若十28)；它握有一切(若三35)；它樂於助人(瑪八3)。

2. 人的臂和手——「肉體的手臂」與天主的手相比，是無能的(編下卅二8；參閱依四十二；箴卅4)。不過，在人說來，臂也是有力行爲的工具和象徵(詠十八35)。手的

姿勢表達靈魂的動作：如快樂(列下十一12)，不幸(耶二37)，祝福(創四八14)，宣誓(創十四22)，特別是祈禱和崇拜(詠廿八2；弟前二8；約卅一27)；不過，祈求者的手該是純潔的(詠廿四4；雅四8；參閱依一15)。假如天主的手與某人在一起(參閱路一66)，是爲保護他，或爲使這人的行動有天主的能力(宗十一22；五12)。因此，使徒們藉覆手禮，通傳天主聖神(宗十九6；參閱弟前四14)。

AR (王愈策)

49 右手 (droite) (right hand)

右手是權力的象徵

右邊是優待的象徵

1. 右手——右手不但是兩手中最靈活的，而且最有力，是執劍的手。因此是天主威能的象徵，祂因右手的功績顯赫，以右手打擊敵人拯救祂的子民(出十五6；詠廿7；廿一9)。所以耶穌死後按照聖詠的作者所宣稱的(詠一一八16)，被「天主的右手舉揚起來了」(宗二33)。

2. 右邊——右手保護右邊的人；天主的右邊是祂的朋友享受永樂(詠十六11)和默西亞坐在祂身邊的地方(詠一一〇1)。按照宗徒大事錄二章卅三節的另一種譯文，耶穌「被提升到天主的右邊」。祂成了天主權力的工具，「右手的兒子」(詠八十1618)，就如天主以祂的能力所堅強的以色列人之王(參閱創卅五18；本雅明意即右手之子)。耶穌證

實且實現了舊約的許諾。當人子以王者的身份降來審判萬民時，要把祂聖父所降福的人們安置在右邊(瑪廿五31—34)。祂也曾按照聖詠一一〇篇的預言(瑪廿六64)聲稱人們將要看見祂坐在全能者的右邊；在祂的仇敵們看見祂以審判者的身份出現在這個坐位以前，斯德望已見祂站在那裏，爲之作證人(宗七55)。

JBB (侯)

50 食物 (nouriture / nourishment)

人，一如所有的活物，必須攝取食物，以維生命，而此對大地的依賴，是他脆弱的主要標誌，同時這也是一個靠天吃飯的呼喚：因唯有天主是永固的。聖經爲教訓人他的真食糧和我等主的一樣，是父的旨意(若四34)，便把飲食的三個等級加以描繪：創造與服從的等級，盟約與信仰的等級，福音與仁愛的等級。

一、天主把食物賜給受造物

「結種子的各種蔬菜……各種果樹，我都給你作食物；至於地上的各種野獸，我把一切青草給牠們作食物」(創一29 f)。天主造了人，立他爲受造界之主，也給他食物，一如一切飛禽走獸。在這黃金時代，天下太平的日子，沒有動物吞噬另一動物的肉；但洪水之後，天主把一切生活的野獸「交在人的手中」，作他的食物，說「我將這一切賜給你

們，有如以前賜給你們蔬菜一樣」(九2f)。這句話表示了一方面人必須依賴大自然，沒有它人便不能生活；另一方面，人也有了自主。動物食用牠所尋得的草或牠所捕得的獵物；人則食用他所耕種的果實或植物和屬於他而由他豢養的動物；他食用他所耕耘、他勞苦的、(三19)用「他的手所作的一切工作」(申十四29)的產物。

食物的取用，和一切作業一樣，有過份的危險，以致墮入饕餮或醉酒，而能造成貧困(箴二三20 f；二17)。再者，人也能自私地取用它而陷於奢侈(亞六4)，甚至剝削窮人(箴十一26)，忘記了一切食物都是天主的恩賜。若一個堅固的智慧傳統是以維持攝食的均衡(德三一12 31；三七27—31)，承認「人吃喝享受自己勞作之所得」(訓二24；三13等)是人的一份樂事，不過「有情吃蔬菜，勝於無情吃肥牛」(箴十五17；參看十七1)，乃是因爲這傳統，連在多疑善猜的訓道篇中，也未曾忘記「這是從天主手裏來的」(訓二24)。按照福音，攝食的金科玉律，是把自己交付給上智的照顧(瑪六25—33；路十二22—31)。所以應每天在祈禱中求天上的父賜給我們食糧(瑪六11；路十一3)。

人由天主之手獲得養育，爲了維持這一生動的意識，一方面有祭獻與供品，另一方面有食物的禁令，二者扮演了重要的角色。每當登上聖所，祭殺一頭牲畜，奉獻最初收穫的麥穗，和最佳的水果時(申十六1—17)，便舉行良好的進餐，節日的進餐。不潔動物的禁令(肋十一)，乃基於「聖潔的子民，取用聖潔的食物」(參閱申十四21)的原則，在

人生如此重要的範圍內——民以食爲天——保持着對天主至高無上旨意的尊崇。

二、天主以祂的言語養育百姓

天主因盟約之故，負擔起祂百姓的生活。「從天上」降下的瑪納（出十六⁴），天主直接給予的食物（十六¹⁵），毫不經過人的勞作和算計（十六^{4f}），便是這新條件的標誌。但這條件要求信仰：瑪納是爲了滋養身體，也爲了滋養信心，爲教給以色列人從「上主口中所發的一切言語」（申八³；智十六²⁶；參看瑪四⁴）等候祂的食糧，祂的滋養，並從中得到歡樂（耶十五¹⁶）。祂的誠命比蜜還甜（詠十九^{10 f}）。何須品嘗百果，只要主的言語（智十六²⁶）。厄則克耳先知（則三^{1 ff}）和若望宗徒（默十^{8 ff}）於傳述天命之前，以吞食書卷來象徵其消化天主的言語。在新約時代，基督徒繼續以天主的聖諭爲食物（希五^{12 ff}；參看格前三^{1f}；伯前二²），吃精神的食糧，飲精神岩石的泉水，這便是基督（格前十^{3f}）。

三、天主是祂子女的食物

人既是天主的子女，可以完全不吃這世上的食物，也可以全取來食用。天上的聲音向伯多祿說：「宰了吃吧！」（宗十¹³）！基督徒不再分別潔與不潔的動物；他不再「隸屬於今世」的元素，他已「獲得義子的地位」（迦四^{3f}），在宇宙中，一切屬於他（格前三²²），連獻給偶像的肉亦然（八

四；十²⁶），只要記住，他自己屬於基督，而基督屬於天主（二三）。這樣，不論他或吃或喝，爲他都是感恩的泉源（十^{30 f}；弟前四^{3f}）。

基督爲表示天主爲祂已經足夠，且祂的食物是父的旨意（若四³⁴），便守了四十晝夜的齋（瑪四¹⁻⁴）。祂並不輕視食物：祂和門徒們一樣進食（若四³¹），祂應邀取用餐餅（瑪十一¹⁹），祂叮囑門徒們吃人家所供給的一切（路十⁸）；祂增餅以解羣衆的饑餓（瑪十五^{32 p}），祂以這個奇蹟表示保護天上飛鳥的父（瑪六²⁶），更會照顧祂的子女，但祂更要教訓人祂自己便是「天主的食糧，那由天降下，並賜給世界生命的」（若六^{32 f}）。在山中聖訓內，祂邀請人「不要憂慮吃什麼」（瑪六²⁵），並「先尋求天主的國」（瑪六³³），同樣，祂也勸人在世上不要尋找「那可損壞的食糧」（若六²⁷；參看羅十四¹⁷），並說明祂自己的肉是真食糧，祂的血是真飲料（若六⁵⁵）。地上的食糧在聖體內變成基督的身體，使成爲天主子女的人，能在一切的環境中，以耶穌基督，以祂的言語，祂的舉動，祂的生命作爲飲食。

PMG & JG (劉)

51 進餐 (repas meal)

人一日數次進餐，或在家中或參加公宴；或粗茶淡飯——或大吃大喝。這種共同飲食便在同席者中造成一種生活團體。但進餐在異教中，也如在聖經內一樣，都能有一種神聖

的特徵。人能參加邪神的筵席而與魔鬼爲伍，也能參加主的筵席領祂的聖體聖血。藉此，人與天主或與下界的掌權者，實現他所嚮往的團體生活。

一、人們的進餐

在聖經內最簡單的進餐已是人的一種重大舉動。比如在款待人上表示禮貌（創十八1—5；路廿四29），或表示知恩感激（瑪九11），或表示親屬來臨（多七9），蕩子回家的喜樂（路十五22—32），也能成爲對救主天主的感謝（宗十六34）。雖然宴飲應充分快樂（若二1—10；參閱訓九7f），誇耀豪華則令人側目（參閱友一16），連撒洛滿也是一樣（列上十五）。奢華使人迷亂狂妄（瑪十四6—11；路十六19），有時甚至變爲懲罰（友十三2）。那保持着足夠的明期，以便在這方面聽從天主警告的是有福的（達五1—20；路十二19f）！

智者們由於經驗的教訓，對進餐當持的態度擬定了一些規則，也就是對節制（箴廿三20f；德卅一12—22），明智（箴廿三1ff；德十三7），注意行爲的正直（德六10；四十二9）等簡單的忠告。他們特別警告不尊重款待旅客的法律的人要遭受災禍，並譴責那破壞由共餐所造成的聯繫的人（詠四一10）：將有一日，猶達斯由他決心出賣者的手中接受一口餅，撒殫便將進入他心中（若十三1826f）。

二、神聖的進餐（即食胙肉）

聖經內東方的禮拜中將舉行神秘的聖宴或分食祭肉，視爲獲得神祐的保證。參加這樣的禮拜儀式，無論是摩阿布人的（戶廿五2）或客納罕人的（則十八61115；廿二9），爲以色列人是經常有的誘惑。雅威主義中也有聖餐，不過有它正統的儀式（肋三），至於拜金牛則是拜邪神的一種變相（出卅二6）。一切進餐，至少一切有肉的進餐，都有一種神聖的特徵（撒上十四31—35）；最後，一切隆重的宗教舉動都含有祭祀的宴會（撒上九12f；參閱一4—8）。這種聖餐的正確意義並不甚清楚，好像以色列人自己也不全明白（參閱肋十七f所證明的猶疑不定）；先知們也沒有提及。以這種作法來獲得神明的力量不是聖餐的目的，聖餐也不同於另一天眞的想法，即認爲祭祀的榮餉真是供養天主的食物（戶廿八2），聖詠的作者再也不願聽這種說法（五十二）。

不過各種傳說有一共同點：聖餐不是爲創建，而是爲鞏固盟約的一種禮節——是指各部落間的盟約（創卅一53f；參閱廿六26—31），或天主和祂的傅油者（撒上九22）和祂的司祭們（肋廿四6—9）或和祂子民的盟約（出廿四11；申廿七7）皆然。就如吃巴斯封羔羊是爲紀念盟約之初的異事（Mirabilia 出二十一十三），吃初熟之菓是追念天主對自己的人不斷的照顧（申廿六）。

申命紀把這思想系統化了，使進餐的事附屬於在上主前

的歡欣慶祝（申十二4—7 11 f 18；十四22 f；十五20：十六10—17）；惟一的聖餐是把全民聚集在天主所選為自己臨在之所的地方，百姓藉此在感激中紀念天主的降福，用祂的恩賜讚美祂。用言語、歌唱或舞蹈的慶祝，已超越了筵席的物質性。這種進展，在基督徒的禮儀中也能認出，先知們的論戰對它有促進之功，他們反對祭祀太物質化的觀念，同時也稱揚讚頌的祭祀——唇舌的果實：「耶路撒冷，你歡樂吧！上主你的天主在你中間，祂要為你歡欣踴躍，祂要以祂的愛使你更新，祂要為你歡欣踴躍」（索三14—17；參閱依卅29；尼十二27—43），這一主題為對新約祭祀的了解將非常重要（希十三9—16）。

三、基督的進餐

人們的歡宴慶祝，幾時有人而天主的耶穌參加，才有它全部的意義。祂以朋友的資格被邀赴拉匝祿的家宴（路十38—42），赴加納的婚禮（若二1—11）。祂接受法利塞人西滿的邀宴，在席間却接受了罪婦的懺悔（路七36—50）。祂無所顧忌地享用了稅吏瑪竇（瑪九10）和匝凱（路十九2—10）所設的筵席。

耶穌以祂的臨在賦給進餐以圓滿的價值。祂把自己的人集合在餐桌旁，並親自予以祝福（瑪十四19；十五36）。祂批准款待旅客的法律（路七44 ff）；祂勸告人謙遜地選擇末席（十四7—11），且惦記着窮人拉匝祿（十六21）。這些進餐因供給天主的恩惠，已實現了古經對默西亞的預言，就

是喜樂（瑪九15）寬恕（路七47）和赦恩（路十九9）。當耶穌在曠野給饑餓的民衆擺設筵席時，更顯示了慷慨豐富（瑪十四15—21）。返回天堂的幸福，重行出谷的奇蹟（若六31 ff；參閱出十六18），基督的這些工程也是預告另一種筵席——聖體，並且藉此預告世界末日的慶祝。

期待祂再度來臨的期間，耶穌為新盟約的筵席揭了幕，這盟約是用祂的血蓋章的。祂給了祂的肉體作為飲食以代替瑪納，為世界的生命獻出了真的活糧（若六31 ff 48—51）。這筵席繼續祂經常和門徒們所有的進餐，大約有餅也有酒，這些聚餐把祂的人弟兄般地團聚在祂四周。但祂先洗了他們的腳，象徵地表示立聖體的祭祀意義，並提醒：參加神聖的晚餐所需要的資格是謙遜和愛德（若十三2—20）。

復活節那天，復活的基督是在進餐時顯現給祂的人們（路廿四30；若廿一13）；耶路撒冷的第一個教團和復活起來的耶穌復行進餐（宗一4），在歡樂和弟兄般的融洽中重行「分餅禮」（宗二42 46）。

按保祿的意見，參加聖體神宴的先決條件是愛德（格前十一17—33）。他於是指示了聖餐的兩個幅度：它本身就是「聖事的」進餐，因為無論誰享用這餅，便是和主成了一體（格前十七）；但這進餐還不是決定性的，他報告主要為世末的宴會重來。

四、世末的筵席

智者們在舊約中利用筵席的象徵描寫智慧的宴會所供給

的快樂（箴九1f）。在末日「上主要為萬民擺設破格的盛宴」（依廿五6；參閱六五13），一切饑餓的人都要參加，縱然「他們沒有銀錢」（五五1f）。耶穌也許給了祂的門徒這個真福（瑪五36）。這要在末日祂再度來臨時實現：凡以信德響應國王邀請的人都要參加（路廿二30）啜飲新酒（瑪廿六29），且要和亞巴郎、依撒格、雅各伯在天國裏宴樂（瑪八11），但至少要穿上禮服（廿二11-14）；如果僕人們忠實警醒，主人要束上腰，請他們坐席，自己一個一個地伺候他們（路十二37）。雖然眾人都來赴筵，但每人都要和主面對面地宴飲：「看，我站在門口敲門，誰若聽見我的聲音而給我開門，我要進去同他坐席，我坐在他身邊，他坐在我身邊」（默三20）。

參閱領聖體——聖體——飢渴——節日——喜樂——食糧——餅——

52 餅、食糧 (Pain)

PMG (侯)

餅乃天主的恩賜，其對人之重要有如力量的泉源（詠一〇四14¹⁵），餅是人賴以生存的最主要方法，假如人缺少餅，就等於缺少一切（亞四6；參閱創廿八20）；在耶穌所教給門徒們的禱詞中，餅或食糧似乎綜合了我們生活所急需的恩惠（路十一3）；甚至餅被用為恩惠中之最大者的標記（谷十四22）。

一、日用糧

1. 在日常生活中，人往往以餅的味道來描寫人生的處境。一個受苦，又好似被天主捨棄的人，吃的是「含淚之糧」、痛苦或「灰塵之糧」（詠四二4；八十6；一〇二10；依卅20）；高興的人吃飯的時候也高興（訓九7）。罪人所吃的是邪惡的餅或謊言的餅（箴四17）；而憚人則吃閒飯（箴卅一27）。另一方面，餅不只是維持生活的方法：餅也是為分享。每次進餐需要有一個團聚，也需要一個共享（Communion）。常同某人一起進餐，就是作他的朋友，也有時成為他的知己（詠四一10；若十三18）。款待他人的義務是神聖的：每個人的食糧應供給行路者享用，視其為天主所派遣（創十八5；路十一511）。特別在放逐之後，與饑饉的人分享自己的食糧的義務特別被強調：猶太人以為這是兄弟友愛的最好表現（箴廿一9；則十八716；約卅一17；依五八7；多四16）。當保祿勸格林多人捐助「聖徒」時，曾提醒他們關於天主賜予的豐富恩惠，他首先指出食糧是天主所供給（格後九10）。在基督的教會中所行的「分餅」又指感恩禮，餅分開是為供大家享用：主的身體變為教會合一的泉源（宗二42；格前十七）。

2. 餅為天主的恩賜：天主在造人之後（創一29），又在洪水之後（九3）教人知道他所能吃的東西；犯罪之人應以勞苦作代價才能供應自己的需要：「你必須汗流滿面，才有飯吃」（三19）。從那時起，食糧的豐裕或缺乏乃成爲一種

標記；豐裕表示天主的降福（詠卅七²⁵；一三二¹⁵；箴十二¹¹），而缺乏則視為對罪惡的懲罰（耶五¹⁷；則四^{16 f}；哀一¹¹；二¹²）。所以人應該謙虛地向天主祈求食糧，並以倚恃之心等待。增餅的故事對於這一點非常有意義。厄里叟所行的奇跡（列下四⁴²⁻⁴⁴）表示出天主極豐裕的恩賜：「眾人吃了，還有剩餘」。謙虛的倚恃也是福音中增餅故事所給的第一個教訓：「眾人吃了，也都飽了」（瑪十四^{20平}；十五^{37 p}；參閱若六¹²）：這句話是借自一首聖詠（七八²⁵），這使人想起天主教在曠野中，用以飽餐以民的「強人之糧」。是在一種與此相關的思想中，耶穌邀請祂的門徒向天主祈求「日用糧」（瑪六¹¹），要如同子女一般，以倚恃之情感期待天父賜予一切（參閱瑪六^{25 p}）。

特為個人（依卅²³），或為給特選者所許的默西亞宴會（耶卅一¹²），餅是末世時期最大的恩賜。耶穌同弟子所行的聚餐（瑪十一^{19 p}），是末世宴會的前奏，尤其是耶穌所立的感恩宴，在此宴中耶穌給予門徒們的餅是他的身體，這確實是天主的恩賜（路廿二¹⁹）。它準備人後日參與天國的盛宴。

二、敬神用的餅

1. 司祭律法視「陳設的供餅」非常重要，這是在聖殿中與為祭奠用的聖器一起擺在桌子上的供餅（列上七⁴⁸；編下十三¹¹；參閱出廿五²³⁻³⁰）。其起源似乎相當古老（撒下廿一⁵⁻⁷）。古代人給神明奉獻食物，供餅或許是這種古

時宗教情緒的一種反映。以色列的天主却拒絕任何食物（民十三¹⁶），所以供餅便作為天主與其子民之間融合（或相通）的象徵；是司祭要吃這供餅（肋廿四⁵⁻⁹）。

2. 初稟餅（初稟祭的餅）是五旬節祭品的一部份（肋廿三¹⁷）。「作為呈獻的表示」這個奉獻初稟時所用的詞句說明其對天主的恩賜表示知恩，正如整個奉獻初稟的祭禮（參閱廿三¹⁶⁻¹⁹）為感恩禮。最後這餅當然要歸屬於司祭——天主的代表（肋廿三²⁰；參閱則四四³⁰；戶十八¹³）。身為國王和司祭的默基瑟德之奉獻餅和酒，也是為對造物者天主表示感恩之意（創十四¹⁸⁻²⁰）。

3. 最古的法規定，祭祀時所用的餅應為無酵餅（出廿三¹⁸；卅四²⁵），以民在春節（無酵節）也以無酵餅為食物（廿三¹⁵，卅四¹⁸）。酵麵不可用為祭神的祭品（肋二¹¹）；大約因為酵麵被視為腐壞的象徵。無論如何，當無酵節與逾越節之祭祀合而為一的時候，無酵餅之習慣則與出離埃及事發生連繫：這使人想起以民逃脫埃及時的倉促，以致沒有時間作酵麵餅（出十二^{8-11 39}）。這禮節或許只是源於遊牧生活時的一種習慣，在客納罕定居的時候這習慣即被放棄。後來這無酵餅又納入一種革新的意義，因為舊的酵母應該除去（十二¹⁵）。聖保祿為勸服領洗者度一個新人的生活，也用了這個比喻（格前五⁷⁻⁸）。在宗教敬禮中採用餅的習慣後來又在聖體聖事中實現：在以禮儀之動作完成增餅之後（瑪十四^{19 p}），耶穌在最後晚餐時命令他的門徒重行祂的行為：化麵餅為他所犧牲的身體，為信友合一的聖事（格前

十 16 | 22 ; 十一 23 | 26) 。

三、天主聖言爲人食糧

亞毛斯先知曾宣告人將對天主的話感到饑渴(八 11)，他將話比作餅或食物(參閱申八³，論瑪納)。以後，幾時談到默西亞時代的盛宴時，先知與智者所講的餅或食物則指天主的生活之言(依五五¹⁻³)，位格化的天主之智慧(箴九⁵⁻⁶；德廿四¹⁹⁻²²；參閱十五¹⁻³)。爲耶穌也是一樣，餅是指人每天應賴以生活的天主的言語(瑪四⁴)。人都渴望後來能在天國聚餐(路十四¹⁵)，耶穌針對人這種願望而講述了宴席的比喻。但爲能赴會的首要條件是接受耶穌爲使者及其所傳達的消息。爲給首次增餅敘述一個有力的教訓背景，瑪爾谷似乎願意提示：這餅是耶穌的話，也是祂身體的象徵(谷六³⁰⁻³⁴)。按照聖若望，耶穌在肯定自己爲真的食糧時，就啓示了這增餅奇跡的意義(若六³²⁻³³)。祂首先表現自己爲應該相信的言語(六³⁵⁻⁴⁷)。因爲這降生成人的言語爲人作了犧牲，對祂的信仰也必然地使人藉感恩禮參與祂的犧牲(六⁴⁸⁻⁵⁸)。即使就物質方面言，食糧確爲人生之必需和天主的恩賜，信友每天向天主所祈求的食糧，隨信德之發展，能有以下意義：天主的言語以及爲人犧牲的救主本身，祂是真的天糧，生活的以及使人生活的生命之糧(六³²⁻³⁵⁻⁵¹)

DS (趙)

53 葡萄酒 (vin)

葡萄酒爲聖地產品之一，與小麥及油構成日常的食物(申八⁸；十一¹⁴；編上十二⁴¹)；葡萄酒具有「悅樂人心」的特性(詠一〇四¹⁵；民九¹³)。葡萄酒是默西亞筵席的要素之一，尤其是感恩筵所不可或缺的，在此聖筵中，信友自泉源中——即基督的愛情中汲取喜樂。

一、日常生活中的葡萄酒

1. 在普通生活中——雅威典的傳統把種植葡萄的發明歸於諾厄，又指出他受酒力的突襲(創九^{20 f})，這說明酒有益與危險的特性。葡萄酒爲富庶的標記(創四九^{11 f}；箴三¹⁰)，只要飲用有節，不失爲悅樂人生的寶物(德卅二⁶；四十²⁰)。節制使人平衡穩健，這是智慧書所不斷稱揚的。本息拉的格言說：「酒是人的生命，只要你飲用有節」(德卅一²⁷；思高本³²)，便是有關酒最好的說明(參見加下十五³⁹)。在牧函中充斥勸人節制的言辭(弟前三^{3, 8}；鐸二³)，保祿也曾有意識的勸弟茂德飲些酒(弟前五²³)。耶穌本人也冒着爲人誤解的危險而飲酒(瑪十一^{19 p})。人如飲酒漫無節制，便註定了要遭受各種危險。先知們猛烈抨擊嗜酒無度的領袖，因爲他們忘記了天主，忘記了他們對人民的職責，遭人民被剝削和被吸引作惡(亞二⁸；歐七⁵；依五^{11 f}；廿八¹；五六¹²)。智者們更使人注意飲酒過度對個

人的後果：酗酒者註定要貧窮（箴廿一17）凶暴（德卅一30 f），沉緬酒色（十九2）出言不公（箴廿三30—35）。聖保祿特別指出酗酒引人淫亂並損害基督徒心中聖神的生命（弗五18）。

2. 在宗教生活中——因為酒猶如一切土地的出產來自天主，自然在祭祀中占有一個位置。古時在史羅的聖殿裏人去獻酒（撒上一24），作為祭祀時的奠酒之用（歐九4；出廿九40；戶十五5 10）。酒也是司祭們應得的初菓的一部分（申十八4；戶十八12；編下卅一5）。最後酒在新約的祭祀中占有地位，而使古教的祭禮從此結束。另一方面，由於宗教的動機，要求某些人禁酒。司祭們在執行任務時需禁酒，因為職務要求他們完全自制，特別為能訓誨人民和公正裁判（則四四21 f；肋十9）。禁酒也可使人回憶以色列在曠野時無酒可飲，並在嚴肅生活中走近天主（申廿九5）。以色列在客納罕定居多年後，勒加布一族仍保留這種忠誠，這一遊牧民族永不種植葡萄（耶卅五6—11）。同樣，以禁酒作為苦修以表示獻身於天主，即所稱之納齊爾恩（亞二12）。三松生前天主即願他如此獻身（民十三4f）；撒慕爾（撒上一11）和若翰（路一15；參見七33）亦復如此。納齊爾恩載於司祭規律中，可能有暫愿的效力（戶六2—20），猶太基督團體中仍然有人遵行（參宗廿一23 f）。最後，信友多次被促使禁酒，以避免與外教主義妥協的危險；充軍後的猶太教可為明證（達一8；參見友十5）。有些信友自願禁絕某些食物，乃是為了苦修（弟前五23）；聖保祿只勸告人應

以明智和愛德調節這種苦修（羅十四21；參見格前十三1）。

二、葡萄酒的象徵

1. 由俗世的觀點看來，酒象徵生活中一切如意的事：如友誼（德九10）男女之愛（歌一4；四10），並通常象徵一般的喜樂，即人在現世所能有的兩可的快樂（訓十19；匝十7；友十二13；約一18）。酒有時使人想到敬禮邪神中不道德的醉酒（耶五一7；默十八3），有時却令人聯想到智慧的信徒們所有的幸福（箴九2）。

2. 由宗教眼光看來，酒的象徵具有末世論的意義。

a 在舊約中，以色列得罪了天主，天主便使他們缺少酒（亞五11；米六15；索一13；申廿八39）。唯一可飲的是天主忿怒之酒，令人眩暈的爵（依五一17；參見默十四8；十六19）。反之，為了表示天主許諾與忠信者的幸福，時常以豐盛的酒來表達，如在先知們的安慰神諭中可見（亞九14；歐二24；耶卅一12；依廿五6；岳二19；匝九17）。

b 在新約中「新酒」是默西亞時代的象徵。耶穌宣稱在祂內所締結的新約是新酒而撐破了舊皮囊（谷二22 p）。同樣的觀念出現在加納奇跡中：婚筵的酒，「一直等到現在」的好酒，是基督愛情的恩惠，是默西亞來臨而實現的喜樂的標記（若二10；參見四23；五25）。最後「新酒」一詞又出現於瑪廿六29，為提示耶穌在祂父的國度裏為信眾所保留的末世盛筵；這時便是默西亞時代的完成。酒並非只有象徵意義；建立聖體的記述中便提到了葡萄酒。基督徒在進入天

國暢飲新酒之前，有生之日要飲此酒；即主耶穌所傾流的寶血（參見格前16）。

因此，葡萄酒的飲用對基督徒來，不僅是感恩的動機（哥三17；參見二20 ff），還是追憶救恩和永樂的源泉——基督的祭獻——的機會（格前十一25 f）。

54 杯 (coupe)

DS (十)

1. 交融之杯——按照東方的習俗，在進餐時傳遞一個杯，這杯便成爲大家飲這杯中的酒交融的象徵。在奉獻聖餐時，每人都應邀參與天主的聖筵。於是聖筵中滿溢的杯爵（詠廿三^s）。便成了人與天主訂盟相契的象徵，天主便是信友的產業（詠十六^s）。可是惡人却寧取邪魔的杯，祭祀邪魔，與邪魔有分，而不敬禮天主，不要天主遞給他們的杯（參閱申卅二17；格前二十^f）。

2. 忿怒之杯——這種不敬招惹天主的忿怒；爲表示其效果，先知們再次取杯爲象徵；人用杯斟上悅樂人心的酒，但飲酒無節造成可恥的醉酒。此等醉酒是天主保留給惡人的懲罰（耶廿五15；詠七五⁹；參閱匝十二²）。這種酒是致他們死亡的酒，無論如何他們必須喝，這正是上主的忿怒之酒（依五一17；詠十一⁶；默十四10；十五7—16 19）。

3. 救恩之杯——天主的忿怒是保留給怙惡不悛的人的。悔改却能使人逃脫這忿怒。在舊約中贖罪祭表達悔改者的悔

意。犧牲的血就盛在盆中（申四14），以備灑向祭臺和民衆之用；這樣來恢復取潔了的民衆和天主之間的盟約（參閱出廿四6 ff）這種禮儀是一種預像，預指來日基督流血的祭獻可以爲人取得完全的赦免，實現人與天主之間的永恒盟約。這一祭獻是天主父給祂聖子耶穌飲的杯（若十八11）；耶穌以孝子的服從精神接受了這杯，爲救贖人並用所有人的名義向天主父致謝（谷十39；瑪廿六27 f 39—42；路廿二17—20；格前十一25）。

此後這杯成了救恩之杯（詠百十六13），給予所有的一切人享用，使他們因基督的血結合在一起，直到基督再度來臨，並使他們永遠讚頌天主，因爲天主主要使他們在天國中祂聖子的筵席上飲用（格前十16；路廿二30）。

PEB (狄)

55 乳 汁 (lait)

在遊牧民族文化如希伯來人在曠野時，乳汁並非由人造，而是大自然的恩物，這是一種有關生死存亡的重要食物。乳汁常是以色列人通用的食物之一（民五25；箴廿七27；德卅九26）。有充足的奶便是富有的標記（約廿九6）。• 乳汁一詞因其與許諾的關聯和借意的用法而獲得象徵的意義。

1. 天主的溫柔——母親哺育嬰兒便是最自然的象徵之一，以表示溫柔與無邊的熱情（加下七27）。那麼以色列利用這個象徵表示雅威無限的溫柔 and 祂對子民的悉心照顧，便

毫不不足為奇了，特別在出埃及與走向福地的時期（戶十一12）。因此聖詠作者勸告人民委身於天主，好像吃飽的嬰兒安臥慈母懷中那樣（一一三一2f）。

2. 天主的祝福和默西亞諾許的圖像——乳汁的豐裕是許諾典型描述之一。以色列將進入的地方，在舊約中常被描寫為「流奶流蜜的地方」（出三8；十三5；申六3；十一9；耶十一5；則廿六15……）：這是以遊牧生活的財富來描述「物產豐饒，幅員廣闊的地方」（出三8；參見申卅二12 ff），及「普世最美麗的地方」（則廿六15）。在展向默西亞遠景的猶太祝福中（創四九8—12），猶大土地的極度繁榮，便以充盈酒與奶來描繪。在先知書中，這幅繁榮的圖畫是用以描繪來日的理想國土（岳四18；依五五1；六十六16），這是默西亞的安慰和拯救的圖像（依六六11 ff）；在雅歌中乳汁象徵夫妻間的愛情（歌四11；五1）。在歡收時，這種曠野中的食物又成為厄瑪努爾和生還者的主食；但是乳汁的豐裕將使人憶起許諾（依七15 22）。

既然繁榮是天主祝福的保證，缺乏乳汁和普遍的憂傷則是天主懲罰和咒詛的標記。歐瑟亞因以色列的罪惡求上主使他們胎荒乳乾（歐九14）。在新約的觀點下，末日審判如此可怕，致使耶穌宣稱在那些日子不哺乳的婦女才是有福的（路廿三29；參見廿一23 p）。

3. 天主子女的乳汁——新約通常以象徵意義論及乳汁，以指示訓言一如天主子女的食糧。對保祿來說，他在嬰兒身上特別注意其成長，給尙屬血肉的格林多人的乳汁，便是基

督教義的最初宣講，和保留給成全者的智慧的固體食物對比（格前三2；參見希五12 ff）。反之，依伯前二2所述，生於新生命的信友，應繼續希冀「聖言」的乳汁，為能生長而獲得救恩，因為他常是一個發育中的嬰兒，常需要天主聖言的乳汁。這聖言實際上便是基督本身（二3），一如許多教父所指出的：「我們暢飲聖言，真理的飲料」（亞歷山大城之格萊孟語）。

1dlp (于)

56 橄欖油 (huile)

(oil)

1. 油是天主的恩物——天主將以色列安置在迦南，這是盛產橄欖的地帶（申六11；八8）；於是橄欖油與小麥和酒成為天主用以飽飫祂忠信子民的主要食品之一（申十一14）。油似乎是天主的一項祝福（申七13 f；耶卅一12）；缺油是為懲罰不忠實（米六15；哈三17），而油多時，則象徵得救（岳二19），也象徵末世的幸福（歐二24）。此外，油不僅是生活必需品——連饑饉時也必需——（列上十七14 f；列下四1—7），而且是使身體芬芳的香料（亞六6；艾二12），堅強四肢（則十六9），減輕創傷（依一6；路十34）；最後，燈油是光明之源（出廿七20 f；瑪廿五3—8）。

不可用這油禮拜巴爾，彷彿田地豐收來自牠們；也不可用來和外教王國締結盟約，彷彿天主子民的救援並不完全有

賴於忠於盟約（歐二710；十二2）。爲了忠於天主的盟約，將最好的油留給司祭是不够的（戶十八12），按照禮規在祭品內攪上油也不够（肋二1……；戶十五4；廿八—廿九），連傾盆般地奉獻灌祭，仍然不够：如果有人與天主同行，在正義和愛情的道路上邁進，這樣的禮儀才能取悅於天主（米六7f）。

2. 油的象徵性——橄欖油既是天主祝福的象徵，青葱的橄欖樹便是天主賜福的義人的象徵（詠五二10；一二八3；參閱德五十10），也是那透過法律而啓示正義及幸福道路的天主智慧的象徵（德廿四14 19—23）。至於那兩棵橄欖樹，由之流出油來而給金燈臺的七盞燈添油（匝四11—14），則代表兩種「燈油之子」，兩個蒙天主傳油的人：國王和大司祭，他們有光照人民，並引導他們走上救援之路的使命。

附帶來說，以油比擬婉轉入微，不可捉摸（箴五3；詠一〇九18；箴廿七16），而人特別發現油是迷人而悅人的香料，是愛情（歌一3），友誼（箴廿七9）以及兄弟歡聚的美麗象徵（詠一三三2）。油也是歡樂的象徵，因「油」和「歡樂」二者同能使人容光煥發（詠一〇四15）。所以聖經裏往人頭頂上倒油，是祝他快樂幸福，並給予他友誼及榮譽的標誌（詠廿三5；九二11；路七46；瑪廿六7）。

給國王傳油所用的油最堪稱爲「歡樂之油」（詠四五8）；這是天主簡選的外在象徵，同時附帶有聖神降臨，而占有被簡選的人的意義（撒下十一1—6；十六13）。這種油與聖神間的聯繫，便是教會聖事中採用聖油基本象徵意義的來

源，尤其是在病人傳油中，這是雅各伯書信已提及的（雅五14；參閱谷六13）；聖神的各種恩寵藉着聖油賦與基督徒，這位聖神使耶穌成爲天主之子，無上的被傳油者（希一9，將詠四五。應用到基督身上，以顯示祂的天主性）。

CL & MEL (王秀谷)

57 鹽 (sel)

1. 鹽和不毛之地——巴勒斯坦的居民生活在靠近死海的地區內；死海古稱「鹽海」（創十四3；蘇三16；十一3），由鹽谷向南延伸（撒下八13；列下十四7）無人居住的真正曠野（耶十七6；詠一〇七34；約卅九6），這片含鹽質的土地，好像是某種懲罰的犧牲品，鹽便是懲罰的工具；爲此羅特的妻子變成了鹽人（創十九26）；也有人說在戰敗的城區撒鹽（民九45）。這也是對惡人的威脅（索二9），那末「在這樣的土地上什麼也不能生長了」（申廿九22）。可是，將有一日水要勝利：當海濱和沼澤留作產鹽之地時（則四七11），從聖殿的右側要湧出一道河流將鹽海清除（四七8），以致在這些地區的生活要充實起來（四七8f）。

2. 禮節與淨化——按照祭祀的古禮，祭品都該加鹽（肋二13；則四三24）。這是給「天主的食品」加味嗎（肋廿一6 8 17 22）？或是證明「天主盟約之鹽」所指的（肋二13）就是如下面所說的持久的盟約嗎？這很難答覆。但是，一如乳香（出卅35），鹽好像有一種淨化的作用，厄里夏曾用以

改善「惡水」(列下二19—22)。恐怕用鹽擦敷新生的嬰兒也應看作(則十六4)是屬於驅魔的禮節，而不是爲了衛生，這種清潔的作用能同耶穌的話聯在一起：「他們都要被火醃起來」(谷九49)；實際上火能煉淨(格前三13)。

3. 滋味與持久——鹽是人生最重要的一種食品(德卅九26)；「食宮廷的鹽」(厄四14)是指接受國王的「薪金」(參閱拉丁字 Sal)。鹽使食物有滋味(約六6)。因爲它有保存食物的特性(巴六27)，爲此表示契約的持久性：一個「鹽的盟約」(戶十八19)，就是有如天主同達味締結的那樣永久的盟約(編下十三5)。

在耶穌所說隱晦的話中，那些有關鹽的隱喻是衆所週知的。「假如鹽失了味，用什麼可使它再鹹呢？」(路十四34；谷九50)按照第一個可能的意義，與「盟約的鹽」有關聯，指同上主的盟約一經破裂，便無法重訂。按瑪竇的解釋，信友應該是「地上的鹽」(瑪五13)，就是說他應該保存世人在天主的盟約內，使之可口。否則便一無所用，這樣的門徒理應被拋到外面(路十四35)。然而「鹽是一種好東西；那麼在你們內要有鹽，並且彼此要和乎相處」(谷九50)，這話能在保祿書信內尋到解釋：「你們的談吐要溫和，像用鹽調和的，要知道答覆每個人」(哥四6)。

YLD (侯)

58 勞動，工作 (travail)

在聖經內人在到處工作着。但是因爲以前藝人或農人的工作，與現代工業所有的那種緊張而有組織的工作大不相同，於是我們便容易相信：聖經不理解工作，或聖經對工作認識不清。又因爲聖經對工作的價值和意義沒有原則方面的評判，我們有時便容易各隨己意將偶然遇到的某一格式孤立起來，並將它運用於我們自己的主題。縱然聖經不解答我們的一切問題，但就整體來說，它却引導我們了解工作的事實，工作的價值，以及工作的痛苦與救贖。

一、工作的價值

1. 造物主的命令——不管當今流行的偏見怎樣，工作並不來自罪惡；在原祖墮落以前，「上主天主即將人安置在伊甸樂園中，使他耕種並看守樂園」(創二15)。天主十誡命人遵守安息日，那是在六天工作完結之後(出廿八ff)。以圖像說出天主用六天造世，是要強調人的工作吻合天主的旨意，並將此工作視爲天主行動的反映：天主既「照自己的肖像」(創一26)造了人，也願人參與自己的計劃，天主在將萬物佈置就緒之後，連同佔據與治理大地的權力一併交於人的手中(一28)。凡工作的人縱然「不因學識，不因判斷力見長」，但是每人在自己的行業中「支持創造的工程」(德卅八34)。我們也一點不要驚訝；造物主的工作輕易的被描

寫成工人動作：塑造人身（創二7），「用祂的手指」創造天並佈置星辰（詠八4）；或者相反的，那篇歌詠造物者天主的長詩描繪人「日出而作，日入而息」（詠一〇四23；參閱德七15）。人的工作是天主創造工程的光大，是天主旨意的實現。

2. 工作的自然價值——天主的這種真正意願在盟約的律令中，在十誡和福音的誠命中並未明文記載。這不但毫不奇怪，反而更合乎常規：勞動是人生的法律（參閱申五13），在人類知悉自己的蒙召得救以前，勞動便已加於一切人身上。因此聖經面對工作的很多反應，都說明一個正直良心的判斷，智者的著作中呈現的這些反應專心致志吸取人類最好的倫理經驗，以造福以色列人的宗教。

這樣聖經對於空閒是嚴厲的，只有一個理由：懶惰的人無以餬口（箴十三4），冒着餓死的危險（廿一25）；再沒有比饑餓更能激勵人工作的了（十六26），聖保祿毫不猶豫地運用這個理由糾正那些不願勞動的人的錯謬：「誰不願工作，就不該喫飯」（得後三10）。此外閒散是一種墮落：人們都驚羨終日警醒的婦女，因她「絕不吃閒飯」（箴卅一27），人們也嘲笑懶惰人：「怠惰人輾轉床榻，就像門輾轉樞紐」（廿六14）。他已不是人，「彷彿一塊污穢的石頭」，「一堆牛糞」（德廿二1f），遭人厭棄。

聖經另一方面對做得好的工作、農人、鐵匠、陶工的技巧與專心加以珍視（德卅八26 30）。聖經對藝術的成就也滿懷景慕：如撒落滿的宮殿（列上七一12）和他的寶座，

「任何王國無有匹敵」（十20），但是上主的聖殿和祂的奇工妙化則超越一切（列上六；七13—50）。聖經對於造偶像者的糊塗毫不憐惜，聖經雖重視造偶像者的匠心獨運，但這偉大的努力竟然為「虛無」而浪費則氣憤不平（依四十19 f；四一6f）。

3. 工作的社會價值——這種對工作的重視不只对對藝術成就的驚羨而產生；而還建立在在一種堅定的觀點上，即工作在社會生活和經濟關係中所佔的位置。如果沒有農人和技工，「便不能建造任何城池」（德卅八32）。航海之初，有三種因素互相配合：「求財的貪心……匠人的智慧……最後還是天主的照顧在駕駛」（智十四2f）。這是寫實而平衡的觀念，但依照上述三元素的個別地位，工作本身所能有的偏差，或工作所能實現的奇事，而能得到不同的解釋。奇事之一例是能使航行的人，竟「敢將自己的生命託付給一塊小木頭」，這樣完成天主造物的工程，以免「天主智慧的工程棄之不用」（智十四5）。

二、工作的痛苦

因為工作是人生存的基本要素，它直接而又深刻地受到了罪惡的侵害：「你必須汗流滿面，才得餬口」（創三19）。天主所詛咒的對象並不是工作，更不是婦人的分娩。一如分娩是生命對死亡的艱苦勝利，同樣人在工作上每天的痛苦是天主所賦與人管理萬物權力的運用記號；權力仍然存在，但是遭受詛咒的土地反抗人類，故當予以征服（三17 f）。最

不幸的是；在這種努力的勞苦中，縱然有時達到了輝煌的成就如撒落滿，死亡到來，其成就成烏有：「一切勞苦究竟有什麼利益？白天痛苦，對事情的憂慮，夜裏失眠，又有何益？這也是虛幻」(訓二22 f)。

痛苦的，時常徒勞無功的工作在人類中，仍是罪惡大展威力的地盤之一。專橫、殘暴、不公和搶掠，不但不斷將工作變成一種沉重的負擔，而且還成了一個怨恨和紛爭不睦的處所。工人被人侵奪工資(耶廿一13；雅五4)，農人因賦稅而被剝削(亞五11)；人民不但受到敵方政權的徭役之威脅(撒下十二31)，而且也受到本國國王的橫征暴斂(撒上八10—18；列上五27；十二1—14)，奴隸被罰作勞役並被鞭打(德卅三25—29)，在此不幸的描繪中，不常有個人的過失，而只是在亞當的後裔中勞動界的普通現象。這樣一個擁有最不人道外形的勞動界，以色列在埃及曾體認過：強制的勞役，筋疲力竭，不得喘息，無情的監視，在敵對的人民中，爲了敵方政權的利益，這勞役有系統，有組織，目的是爲滅絕一個民族，並剝奪他們一切的抵抗能力(出一8—14；二11—15；五6—18)，這已然是一個「集中營」，一個「勞工營」。

三、工作的救贖

上主從這不人道的世界(罪的惡果)裏搶救祂的百姓。祂與以色列所訂的盟約中包括一連串的條款，其目的是：如不能勞避勞作上的諸般辛苦，至少能預防人的惡意所加於工

作的駭人方式。頒佈安息日，是爲將暫時的休息帶進不停歇勞累工作中(出廿9 ff)，爲保證工人和從事田間勞動者獲得一時的喘息(出廿三12；申五14)，這是取法於天主，祂啓示自己是工作的天主，休息的天主，又是解救奴役的天主(申五15)。還有許多法律條文，都在保護奴隸或領工資者，工資應於當日付清(肋十九13)不應當遭到剝削(申廿四14 f)。先知們促人注意這些要求(耶廿二13)。如果以色列人忠於盟約，縱不能豁免工作，但其工作將是有利的，因爲「天主將祝福你雙手所做的工作」(申十四29；十六15；廿八12；詠一二八2)。工作將要產生正常的佳果；培植葡萄的要品嚐葡萄的果實，建造房屋的，要居住在房屋裏(亞九14；依六二8 f；參閱申廿八30)。

四、基督與工作

耶穌基督的來臨在工作上投射福音的貌似矛盾和光輝。工作在新約裏既受到褒揚，同時又像無關緊要的細節遭到忽略或輕視。因身爲工人(谷六3)又是工人之子的耶穌(瑪十三55)工作受到了褒揚；保祿親手工作(宗十八3)，並以工作爲榮(宗廿34；格前四12)。但四福音對於工作却保持驚人的緘默，福音好似只知道用這個表達人當從事的工程，那就是「天主的工程」(若五17；六28)或用來指出榜樣何在：「不播種，不收穫」(瑪六26)的天空飛鳥和「不勞作，不紡織」(六28)的田間百合。一方面說工作重要，另一方面又說不重要，其實毫無矛盾，這是基督徒主要態度的

兩端。

1. 易朽的工作——「你們不要為那有壞的食糧勞碌，而要為那存留到永生的食糧勞碌」（若六27）。耶穌基督來將天主的國帶給人類；祂沒有別的使命，也沒談其他的事。因為這天國超越一切（瑪六33）。其餘像飲食衣著並非無關緊要，可是人若只關心這些事，而失去天國，縱然賺得了全世界，他仍失去了一切（路九25）。面對絕對的即享有天主，其餘一切都要黯然失光；在這「其形像正要逝去的世界中」（格前七31），只有一件重要的事：即「專心事奉天主」（七35）。

2. 工作的積極價值——將工作與天主分開，而置之於其本位，絕非貶低工作，反之却是恢復它在創造中的真價值。這價值是極崇高的。耶穌不但像上主在舊約中借用工作界的名稱與比喻：牧人，葡萄園工，醫生，播種人（若十一15；十五1；谷二17；四3），並且沒有，（文人的十足典型）德訓篇的作者；對手工藝及其必需和限度的那種歧視的態度（德卅八32 ff）；——祂不但將傳教看成一種像收穫的工作（瑪九37；若四38）或捕魚的工作（瑪四19）；——祂不但注意祂所選擇的人們的職業（瑪四18）；而且祂藉行事的态度承認有一個工作的世界：田間的農夫（路九62），灑掃的主婦（十五8），祂認為將元寶埋藏於地下，而不用以生利是不合理的（瑪廿五14—30）。祂雖有時顯增餅——爐內烘烤的麵包——的奇蹟，但祂堅決表示這只是一個例外，祂願人自食其力，烘製自己的麵包。保祿本着忠於人的生活條件

的同一精神，叮囑教友遠離藉口基督要來「而遊手好閒的一切弟兄」（德後三6）。

3. 基督徒工作的價值——新亞當基督令人類完成管治世界的使命（希二5 ff；弗一9 ff）；祂救贖人類而賜與工作以圓滿的價值。祂使人的責任愈加迫切，並將此責任建立在超性愛情的具體需求之上；祂指示作天主子女的聖召，藉此指示人和為人服務的工作的高尚，祂建立工作不變價值的等級，使人在工作中知所判斷和自處。祂建立不屬於此世的天國，祂以此天國當辭素，賦與工人以精神特質，供給工作一種仁愛的尺度，並將因工作所產生的關係建立在新原則上：即在基督內的手足之情（費）。祂藉仁愛的法律（若十三34）命人反抗自私，並做一切事以減輕人們在工作中的痛苦；可是，祂引導着基督徒進入祂苦難和聖死的奧蹟內，便給予這種不祥的痛苦一種新價值。

4. 工作與新世界——最後，當基督再來時，祂復活後的光榮將照耀一切蒙選的人，人類統治世界的使命藉着基督，在基督內全予實現，再沒有罪惡、死亡與痛苦的障礙。即便在末日之前，在耶穌基督內所完成的工作，已然在受造界重返天主的過程中有其分子。在基督內保自有自己原有分位的奴僕，已成了「主所釋放的人」（格前七22），並準備受造界「獲得自由，脫離敗壞的奴隸狀態，而進入天主子女的光榮自由內」（羅八21）。那時，實現的工程能永存嗎？聖經不鼓勵現世默西亞主義：「這世界的形像正在逝去」（格前七31），而世界的現狀與未來狀況之間的裂痕，不容許我們坦然

而直接地進入來世。但是，人的工程，在一種不能確定的形式下，繼續存在，這在保祿談論萬物藉基督作主和萬物統歸於基督的字裏行間（羅八19 ff；弗一10；哥一16 20）似可窺見。雖然沒有一處聖經能滿足人們天真而又狹隘的好奇心，但全部聖經整體却在邀請我們對未來抱着希望，希望被救贖而又獲得自由的受造界，永遠是聚在基督內的天主子女們的宇宙。

PDS & JG (傳)

59 休息 (Repos)

人生是掛慮與安靜，工作與休息的輪流交替；為使生活圓滿，這些相反的事好像應該共存；出獵與獵獲，尋求與擷取，希望和享受。人如果找到了，他還要尋找，不能滿足；訓道篇作者曉得這個節拍，但他揭發這種往復為捕風捉影（訓一—二），他寧願等待死亡來結束這種虛幻：「人晝夜不得休息，既然總得不到，尋求還有何用？」（八16 f）；只要在天主的監臨下緊握現在簡樸的享受足矣（二24；九7—10）。聖經傳統整體說來却保持着交替，並揭示它的意義說：那在內人是斷斷續續和困擾，淨化之後在天主內相遇却成為和諧。真正的休息不是停止活動，而是完成活動；那時休息便成為天堂的預賞了。

一、休息與工作

自始以色列人便應該「聖化安息日」（出廿八），奉獻給天主一個休息的日子，無論是耕種和收割的時節都當遵守（卅四21）。這條誠命有兩個重要的動機：

1. 休息是解放的標誌——盟約書上確定應該讓工人和畜牲有喘息的時間（廿三12）。中命紀給這個本性慈善的動機加上了「一種歷史性的動機：以色列人應該記憶他們是從埃及的奴役解放出來的」（申五15）。休息是自由的標誌。

2. 休息是分享造物主的休息——按照司祭的傳統，人遵守安息日是效法天主，天主創造了天地之後，「停了工，第七天休息」；遵守這條誠命，是「上主和自己的信徒聯合一致的記號」（出卅一17；創二2f）。所以若說安息日聖化人，是因為天主聖化了安息日（參閱則廿12）。休息表示自己是天主的肖像：這說明他不但是自由人，而且是天主的子女。

3. 休息和節日——安息日不僅在於停止工作，還該奉獻自己的力量來歡樂地慶祝造物主和贖世主。安息日可稱為「喜樂日」，因為誰實行它，「必要喜樂於主」（依五八13 f）。安息日能使人進入天主的奧秘；但為使安息日的休息與天主同化，還需基督降來。

二、走向天主的休息

另有一條路領導以色列人發現命令他們休息的靈性特

徵。這些與其他的主题混合了：睡眠、呼吸，危險或痛苦後的喘息。以色列要認出只有天主是流浪、戰爭或放逐後的休息。

1. 福地是天主的休息的象徵——希伯來人逃避奴役從埃及出來，走向自由之地；這所希望的休息應是漫長征討的果實（例如民一19 21；參閱蘇廿一43 f），直到達味王才「擺脫了一切敵人」（撒下七1）。於是撒洛滿在聖殿落成舉行奉獻禮時才能高呼說：「上主是堪當受讚美的！因為祂按照祂一切的許諾將平安賜給了祂的子民以色列」（列上八56）：在「和平之人」的時期，天主賞賜了以色列「和平與安靜」（編上廿二9）。從此「每人都能在自己的葡萄園和無花菓樹下過太平日子」（列上四20；五5）。休息仍是塵世的，但已為上主所保證，因祂自己已決定在聖殿中休息（詠一三二14）：祂尋覓尋找祂的人，並賜給了他們休息（編下十四6）。

在福地休息的性質和期限，繫於對盟約的忠實。他們一墮落於泥淖而抗違天主，就很快地變質（申卅二15；厄下九25 | 28）；所以救恩在改過與平靜中才能獲得（依卅15）阿哈次畏懼上主的敵人（七24），且因他缺乏信心而使天主「厭惡」（七13）。從此放逐和流浪的威脅便壓在人民身上；但在懲罰以後，人民更加明瞭天主要親自來拯救他們（耶卅10 f）；以色列也要重新向休息（卅一2）、舞蹈、喜樂、安慰和飽享祝福走去（卅一12 f）。牧人要領導他的羊羣到豐盛的草原（則卅四12 | 16；依四十10 f）。在這個

遠景中，天主便起步向祂已賞賜的福地走去：以色列也走向天主所賜的休息。

2. 決定性休息的預嚐——以色列沒有等待主的日子來臨，以使用種種方法發現靈性休息的快樂。聖詠的作者在這害（詠五五8）考驗（六六12）或自身虛無的經驗中（三九14），求天主讓他「稍微喘息一下」，或找到「肉身的安眠」（十六9）；他把自己交付給牧人，讓祂引領他到安寧的水泉（廿三1 ff）。這種內心的安寧是法律所提供的：履行正道，就能「得到心靈的平安」（耶六16）。窮人能「放牧或者息臥，沒有誰來擾亂他們」（索三13）；反之，惡人將如翻騰的大海，不能平息（依五七20）。

雅歌的女郎自從有了愛情的經驗，這是尋找同時又是擁有，是逃走又是追逐，她便夢想着中午的時間，完全休息的時間，可以終止徘徊（歌一7）；其實她越在愛人的擁抱中自稱因愛而憔悴（二5 f），她越狂熱地追求她所想念的，想拉住他再不放鬆（三1 f 4）。她固然已嘗到了愛人的對晤，她却不能克勝這種時暗時離的交替，直到她的愛人使她通過死亡為止（八6）。智慧也許給尋找它的人休息：出獵之後，便是獵獲（德六28）；如果智者說：「為能大事休息並不費事」（五一27），那是智慧已搶先選擇了以色列作為自己休息的處所，而這休息却是至高無上的活力（廿四7 | 11）。

這預嚐天主的休息，足以使約伯克勝考驗嗎？天主不讓他喘息（約九18）；他怎能不希望死和安寧的睡眠呢？（三

13) 幾時復活的曙光射透了墳墓的黑暗，一切都要改觀：「至於你，你去休息吧！到末日你便要起來」(達十二13)。從此死亡的安眠為有信心的人便是天主所賜休息的預嚐。

三、耶穌基督，人靈的休息

1. 休息與救贖——耶穌反對法利塞人的誤解，恢復了安息日的真諦：「安息日是為人而設，人却不是為了安息日」(谷二27)，所以是為了救命(三4)。休息應指人的解放，並指頌揚造物主的光榮。耶穌在那天治好人的病，正是為表示它的真諦：祂由多年的疾病中「解放了被束縛的」婦人(路十三16)。祂這樣證明了祂是「安息日的主宰」(瑪十二8)，因為祂實現了安息日的象徵：藉着基督，休息是指天主子女的解放。為給我們掙得這個解放，贖世者情願「沒有枕」(kline)首之處」(瑪八20)，就如人把頭放在「枕頭」(kline)上那樣；祂只是在臨死時，才把頭枕(kline)在十字架上(若十九30)。

2. 天主的休息的啓示——耶穌為證明安息日工作的合理，說：「我的父不停地工作，所以我也工作」(若五17)。在天主內，工作與休息並非互不相容，二者同樣顯示天主生活的超越特性；這就是智慧所宣示的工作中有所休息的奧秘(德廿四11)。基督和收割工人們的工作，是在喜樂中幫助疲乏和抑鬱的羊羣(瑪九36；參閱若四36ff)，因為耶穌供給來到祂跟前的人以休息(瑪十一29)。

3. 天鄉的休息——希伯來人相信進入福地便可得到的

「天主的休息」，是給「天主的子民」保留的，也是給常忠實且服從耶穌基督的人所保留的：那是致希伯來人書對聖詠九五篇所作的註釋(希三7—四11)。這種休息便是天堂，「凡在主內死去的」都要進入天堂，「讓他們勞苦之後安息吧！因為他們的功行常隨着他們」(默十四13)。在天堂休息，並不是停止活動，而是完成活動；那些朝拜野獸的日夜不得休息(十四11)，但那些「生活者」却日夜不停地讚美天主說：「聖、聖、聖」(四8)。

XLD (候)

60 睡眠 (sommel)

睡眠是人生活中神秘而又不可或缺的要素，我們可從兩方面來觀察：睡眠是恢復人精力的休息，也將人沉浸在黑夜中。睡眠是生活之源，也是死亡的象徵，因此供予吾人不同的喻義。

一、人的休息

人依照造物主給人的生命所制定的節奏，生活於晝夜的循環和夙興夜寐的更替中。

1. 依恃和獻託的標記——人應重視睡眠的香甜，它使勞力的人休息(訓五11)，人又該可憐那些因掛慮財富和身罹疾病，或是由於良心不安而陷入失眠的人(詠卅二4；德卅一1f)。正義和睡眠之間應特別保持一種關聯。義人在不寐

時默想法律（詠一²；箴六²²）並將智慧銘刻於心（箴三²⁴）「他一躺下，便安然入睡」（詠三⁶；四⁹）。他依恃天主的保護。因為照人的像製造的偶像能够睡眠（列上十八²⁷）；但是以色列的護守者天主「不睡眠也不打盹」（詠一二一⁴）；天主為護祐祂的子女從不停止工作（詠一二七²；參閱谷四²⁷）。海中風濤大作，耶穌也不「心亂」（谷四⁴⁰；參閱若十四²⁷；弟後一⁷）；他的耐睡象徵完全依恃天主（谷四²⁸），循此想法，由於一種全人類所熟悉的觀念，死亡被認為是在飽受風霜和勞碌的生活之後而進入睡眠的休息：與祖先同眠（創四七³⁰；撒下七¹²）。這樣「墓地」一詞按希臘字源使人想起「寢室」，亡者在那裏休息；凡「在耶穌內安眠」的基督徒（得前四¹⁴），滿懷復活的希望，往墓地安睡一夜，充滿信心地存思有一天他要被喚醒而復活起來。（參閱達十二¹³）。

2. 天主眷顧的時候——為了一種不易確定的動機，或許因為睡眠的人不能自主，也不能抵抗，睡眠的時間便被認為是天主來臨的大好機會。這樣天主為便於工作，使一種「熟睡」（*hb. tardenah*）一種神魂超拔侵入孤獨的亞當，為給他「造成」一個女人（創二²¹），或是天主讓熟睡進入恐懼不安的亞巴郎，為和他訂立盟約（創十五^{2 12}）；那時在黑暗中冒出天主的火燄來（十五¹⁷）。天主也藉着夢境眷顧祂所簡選的人，將自己神秘的臨在啓示給雅各伯（創廿八^{11 19}），將自己神秘的計劃啓示與兩位若瑟（創卅七^{5 ff 9}；瑪一^{20 25}；二^{13 19 23}）。這種啓示的方式使蒙受

啓示者相似先知（戶十二⁶；申十三²；撒上廿八⁶），默示者酷愛利用這種方式（達二⁴）；天主不是曾用這種方式當作世界末日的標記，許給了他們嗎（岳三¹；宗一^{17 f}）？但是為能不與臨產婦女的夢幻（德卅四^{1 8}）相混，這種預言方式應當受到嚴格的批判（耶廿三^{25 28}；廿九⁸）

二、黑暗籠罩下的人

黑夜雖是天主的女兒也是噩夢驚愕和惡勢力的時候，睡眠能為夜魔光顧，而揭露有罪的良心。

心懷大志的人，不讓自己的眼睛合攏而睡眠（詠一三二^{3 ff}；箴六⁴）；相反地，懶惰人躺在牀上不起身，注定要受貧困（箴六^{6 11}；廿三¹³；廿六¹⁴）。由醉酒而產生的睡眠是最危險的，因為它驅使人作出不負責任的行動（創九^{21 24}；十九^{31 38}），——或由於愛女色而產生的睡眠，將三松的膂力交付於德里拉（民十六^{13 21}）。

睡眠還是一種過失的結果，可能指示一種有罪的內心情態，如約納的睡眠便是一例（納一⁵）；當厄里亞在杜松樹下睡着時，是因他受了失望的打擊（列上十九^{4 8}）。故此睡眠表示人任憑罪惡擺佈；人在盡飲雅威義怒之杯後（耶廿五¹⁶；依五一¹⁷），在沉醉之中搖擺不定。當耶穌在革責瑪尼祈禱時（谷十四^{34 37 40 平}），侵襲門徒的睡眠表示他們不明瞭「時刻」已臨頭，而使耶穌孤立；為此耶穌實現了祂應單獨完成救世的功業；凡願深陷罪惡的人，「讓他們睡吧」。

三、由罪惡和死亡的睡眠中甦

醒起來

睡眠既然表示罪惡所招致的死亡境地，從睡眠中甦醒便是回心向善和恢復生活的信號。

1. 醒來吧！——耶穌向酣睡的門徒們說：「醒寤吧！」

早在耶穌之前就有先知證實：在以色列百姓中，竟沒有一個人警醒，為能依恃上主的，因為上主已經掉轉祂的面容（依六四⁶）。但是天主的聖寵要促使甦醒的時刻及早來臨，於是「耶路撒冷！你甦醒吧！站起來吧！」（五一¹⁷—五二¹）。這是由麻痺中恢復知覺的時刻；義怒的酒杯業已飲盡，天主自己由眩暈中救出祂的百姓來。聖城的這一甦醒是一種真正的復活：睡在塵埃中的人們甦醒起來（依廿六¹⁹）。在達尼爾的默示錄內，這種象徵將成為事實：「許多睡在塵土中的人要甦醒起來……」（達十二²）。為此義人不必懼怕「睡死」（詠十三⁴），因為天主是死亡的主宰，祂將復活耶穌來證實。

但為準備這種復活，首先需要內心藉坦誠的改過而甦醒。這種悔改的對話，在雅歌中可以讀到，那是藉睡與醒的比喻來描寫的。喚醒不忠信的愛人，不應粗率：「懇求你們不要過早喚醒我愛，聽她自便吧！」（歌二⁷；三⁵；八⁴）；這種「自便」漸漸地爭取到那位被引到曠野裏的愛人的心：天主向她說了話（歌二¹⁶；依四十二²），以致她可從

此要說：「我心雖睡，我心却醒」（歌五²）。但是愛情還不是最堅強的：新娘在甦醒時因致力於無用的事物而困擾，讓來到的新郎走了（五^{3 6}）；新娘警醒，她做得好，但是她醒寤不寐却不能使天主的時刻提早來到（依廿六⁹）；最後新郎要喚起新娘（歌八⁵）。因為悔改本身就是天主的工程。

2. 由睡夢中醒來——耶穌自願被埋葬，在祂由墳墓中復活之前，就已用奇蹟表示了祂對死亡與睡眠的主權，而睡眠正是死亡的象徵。祂讓祂的門徒在暴風中對祂的睡眠感到煩亂不安（谷四³⁷—41），好像願意讓門徒再發出聖詠作者的大膽祈禱：「主啊！醒來吧！」（詠四四²⁴；七八⁶⁵；依五一⁹）。其實，耶穌曾表現了祂對海與死亡都毫不怕懼。祂復活雅依洛的女兒（瑪九²⁴），和祂的朋友拉而祿（若十一¹¹）而說由睡眠中將他們喚醒。祂藉此預表祂本身的復活，而受洗者也奧妙的與這復活結合：「你這酣睡的人，醒來吧！從死者中復活吧，基督必要光照你！」（弗五¹⁴）。於是信友再也不是黑夜之子，「他已不再貪睡」（得前五^{6f}），因為他與黑夜的罪過和惡習再沒有什麼瓜葛了。他如今警醒不寐，等候着師傅回來（谷十三³⁶）；假如「新郎」姍姍來遲，他要如聰明的貞女一般地睡着，至少在他的燈裏準備着「油」（瑪廿五¹—13）；於是雅歌中新娘的言語便有了一種新意義，因為白晝已在深夜中照耀：「我心雖睡，我心却醒。」

61 財 富 (richesse) (wealth)

舊約與新約對財富和貧窮的觀念似乎完全不同。當耶穌啓示人天國的無價之寶值得人去爲它犧牲一切時（瑪十三44），同時也告訴人一切世上的財富，無論如何貴重，都不是永恒的（三）。祂對舊約以爲一切非由天主所賜的財富是空虛而危險的，表示同意（二），但祂不但不取消而且實踐天主賜財富於被選者的諾言（一）。至於說財富是危險的，並說福音的全德在於犧牲財富，這並不是說它們本身是惡的，而是因爲只有天主是「善的」（瑪十九17），祂就是我們的財富。

一、天主賜財富於祂所簡選的人

1. 財富是一種好處——舊約直到它最後的篇幅，喜愛誇耀以色列歷史中虔誠人的財富，如約伯在受試探後，以及諸聖王：達味、約薩法特、希則克雅等所有的財富（編下卅二27 ff）。爲以色列人，一如爲荷馬時代的希臘人，財富好像是一種高貴的榮銜，而且天主必賜財富於祂所愛的人：亞巴郎（創十三²），依撒格（二六12 f），雅各伯（卅4³）；猶太民族都重視他們的產業。厄弗辣因獲得天上（雨露）的福，地下深淵（水泉）的福，以及生育哺乳的福（四九25）。猶太爲了「他的眼因酒而發紅，他的牙因乳汁而變白」而自豪（四十九12）。在雅威許給祂人民的土地上，什麼也不應

缺少（申八7—10；廿八1—12）。

因爲最物質的財富已是一種好處；它能保障人寶貴的獨立自主，它免除人哀求乞憐（箴十八23），避免做債主的奴隸（廿二7），它使人獲得有益的友誼（德十三21 ff）。爲獲得財富，普通需要不少相稱的本性優點：勤勉（箴十4；廿31），伶俐（廿四4），實際（十二11），膽量（十一16），節制（廿一17）。

2. 一種相對而次要的好處——財富能是一種好處，但從未被看作是一種最大的好處；譬如人更重視內心的平安（箴十五16），令譽（廿二1），健康（德卅14 ff），正義（箴十六8）。並且人們很快地認識了它的限度；有許多事非金錢所可買到：如免於死亡（詠四九8），如愛情（歌八7）。財富能是煩惱的根源：疲於收留食客（訓五10），供養外方人（六2）。智慧應常放在財富之上，它是富貴的源泉（列上三11 ff；約廿八15—19；智七8—11）；它是值得人去費心尋求的寶藏和珍珠（箴二4；三15；八11）。

3. 是天主的恩惠——財富是天主寬宏好施的標記；是天主不斷地許給被選者的豐滿的生活的一部分。繁榮不就是在努力的結局上蓋的一顆印嗎？因此，財富好像是一種成就和光榮（詠卅七19），好比貧苦是一種失敗和羞辱（耶十二13）。財富和長壽、健康、受人重視，是人生安樂富足的一部分。假使天主照顧誰，必使他滿足；在祂手中，便一無所缺（詠廿三1；卅四10）。在曠野裏，天主養育祂的子民，使他們吃飽（出十六8—15；詠七八24—29），在福地時更

不必說了（肋廿六⁵；廿五¹⁹；申十一¹⁵；厄下九²⁵）。祂在聖殿裏接待人時，更必任人陶醉（詠廿三⁵；廿六⁹），祂當面給予民衆豐盈的喜樂實難以形容（十六¹¹），在慶節的盛饌之外，更有天主對的慷慨知恩戴德的民衆，在祂的恩惠中看出祂慈善的標記（申十六^{14f}）。施捨的誠命就是建立在做效天主的寬宏好施上：「待孤兒應如慈父……如此你將被視為至高者之子」（德四¹⁰；見約卅一¹⁸）。

4. 天主廣施恩澤——天主藉聖子用以充滿我們的恩惠是「言語和知識」的恩惠（格前一⁵），是恩寵和慈善的恩惠（弗二⁷）。它們與物質的恩惠不同，任何物質的恩惠都無法用來充饑（若六³⁵），解渴（四¹⁴）。然而它們却是從天主同一的樂善好施而來。聖保祿勸教徒們慷慨地施捨他們的物質財富，正因為他們充滿了神靈的恩惠（格後八⁷）；在別處，他許給教徒們天主將以「各種恩惠」報答他們（九⁸），也沒有從中除去物質的恩惠，這些能使他們「在一切事上常十分充足」，並「事事富足」（九^{8,11}）。

在增餅的奇蹟後，福音作者們故意強調吃剩下來的還收了滿滿的十二筐（瑪十四²⁰；十五³⁷；十六^{9f}），不無道理；因為天主的賜予是慷慨的，饜足的觀念是完全合乎基督思想的：誰來到基督前就永不饑餓（若六³⁵），也永遠不渴（四¹⁴）。天主以恩惠充滿祂簡選的人，使他不再缺乏什麼，也不羨慕任何人。福音的貧窮是無任何自卑感或任何怨恨感覺的。即在困窮中，基督徒却比任何人都富足，聖保祿當人們想他一無所有時，他却說他無所不有（格後六¹⁰）。

可憐的是那些冷淡人，自以為富足，但却缺少了惟一的寶藏（默三^{16ff}）；那些貧窮的，受迫害的，却是富足的（二⁹），他們真是有福的人。

二、財富的虛幻與危險

雖然天主賜財富與祂的朋友，但這並不就是說財富是天主降福的結果。古代民衆的智慧不知道有所謂不義之財；但却屢次說，不義得來的錢財是無益的（箴廿一⁶；廿三^{4f}；見歐十二⁹），不義的人積蓄的財產將歸於義人（箴廿八⁸）。所謂不義得來的財富，即將世上的財富，置於少數人之手，而多數民衆却無權享用：「禍哉！你們這些使房屋毗連房屋，田地接連田地，把所有的地都霸佔了，而你們單獨住在那地區內的人」（依五⁸）；「他們的家充滿了掠奪之物，因此他們成了有財有勢的人，身廣體胖」（耶五^{27f}）。

那些不義的富人想自己不需要天主：他們依賴他們的財產，作為自己的堡壘（箴十¹⁵），忘了天主是惟一可靠的堡壘（詠五二⁹）。一個「充滿了金銀，……充滿馬匹及無數戰車的地區」也迅速的「遍地偶像」（依二^{7f}）。「依仗自己財富的，必要沉溺其中」（箴十一²⁸；見耶九²²）。天主的恩惠原應鞏固與天主訂立的盟約，但却往往成了背約的機會：「飽飫之後，他們便心高氣傲，因而忘却了我」（歐十三⁶；見申八^{12ff}）。以色列常常忘記他所得的各種恩惠的根源（歐二），而帶着天主的愛所賜的裝飾去淫蕩（則十六）。在富貴榮華中要對天主忠心到底是不太容易的，因為

脂肪塞住了他的心（申卅一20；卅二15；約十五27；詠七三4—9）。真正的智慧，使人不敢信賴金銀，即使是君王亦莫不然（申十七17），並使人重複阿古爾（Agur）在天主前綜合他的經驗而作的祈禱：「別使我受窮，也別賜我富裕，祇給我必需的飲食。免得我飽餓了而背叛祢說：『誰是上主？』，又怕窮而行竊，褻瀆我天主的名」（箴卅8）。

新約重新提出舊約對財富所保留的一些話：聖雅各伯對腦滿腸肥的富人及他們腐朽的財富的嚴厲言詞真可與最激烈的先知們媲美（雅五1—5）。「對世上的富人，要勸告他們，不要盛氣凌人，不要把希望寄託於無常的財富上，惟獨寄望於豐富地供給我們一切的天主」（弟前六17）。「財富的驕傲」就是世俗，而人不能又愛天主又愛世俗（若一：二15 f）。

三、天主或金錢

1. 福音對財富的革命觀念是激烈的。「你們富有的是有禍的，因為你們已經獲得了你們的安慰」（路六24），這是一種判罪的聲調。假使把山中聖訓中的祝福與詛咒，和申命紀裏（在協根的大場面上）天主依照以色列的是否忠於法律而預許的降福與降禍（申廿八）並列，更是顯然了。舊約與新約的距離，這裏顯得非常地大。

天國的福音果然宣佈了天主完滿的恩賜，與天主完全的相連，和人有權進入天父的家。但為能獲得一切，須放棄一切。為獲得那顆珍珠，那惟一的寶藏，必須變賣所有的一切

（瑪十三45 f），因為人不能事奉兩個主人（瑪六24），而金錢是殘酷的主人：它窒息福音的話（瑪十三22）；它使人忘記最重要的問題，忘却天主無上的主權（路十二15—21）；它使最慷慨的人在成德的路上半途而廢（瑪十九21 f）。以下是一條絕對須遵守的法律，沒有例外，無可輕減：「你們中無論是誰，如不捨棄他所有的一切，不能做我的門徒」（路十四33；見十二33）。在這世界上有「財產」（路十六25）有「安慰」（六24）的富人，不得進入天國；「駱駝穿過針孔，比富人進天國還容易」（瑪十九23 f p）。惟有窮人配接受喜訊（依六一1 || 路四18；一53），而且主耶穌為了我們成了貧窮的，為能以祂不可測量的富源（弗三8）使我們富有（格後八9）。

2. 施捨窮人——放棄財富，並非絕不可佔有財物。即使是耶穌的周圍，仍有幾位富人，如把吾主的遺體葬在自己的墳墓裏的，即是阿黎瑪忒雅的富人（瑪廿七57）。福音並不叫人拋棄財物如除去重壓一樣，它要求把財物分施給窮人（瑪十九21 p；路十二33；十九8）；用「不義的錢財」——因為世上那件財物敢說絕無不義存在其中？——來為自己結交朋友，如此，富人才能希望天主為他們開闢一條難走的救援之路（路十六9）。惡表並非由於有一位富足的財主和一位貧窮的拉匝祿，而是因為「拉匝祿指望藉富人桌上掉下來的碎屑充饑」（路十六21），却沒有得到。富人對窮人負有責任。事奉天主的人，把金錢施捨給窮人；事奉財神的人，却固守着金錢，作為自己的依靠。

總之，真正的財富不是人所佔有的，而是人所施捨的，因為這個施捨使人回憶天主的慷慨，它把施者與受者，在感恩中聯結在一起（格後九11），並使富者自己經驗到「施比受更為幸福」（宗廿35）。

EB & JG (顯)

62 衣 著 (vêtement) (clothing)

衣著與食及住是人生活的主要條件（德二九21）；天主的祝福是保證人豐衣足食（申十18；參見創廿八20），而懲罰便是饑饉與赤身裸體（申廿八48）。衣服在惡劣天氣下保護人體；當夜間寒冷時，不可以貧窮人的外衣作為抵押而不歸還他（出廿二25）。除了這些基本思想以外，衣著的象徵指出兩個方向：一方面表示天主所安排的世界，另一方面則是應許樂園中失去的光榮重新獲得。

一、衣著，天主治理世界的反映

造物主自虛無中創造了萬物，並給牠們指定了各自的位置，而成爲一個秩序井然的世界。如此衣著便成爲人格的標記，指出人的身分和高雅。

1. 衣著與人格——在第一階段，衣著不僅保護身體，不受惡劣天氣的侵害，而且避免人的視線，不致貶低人格使成爲性慾的對象，令人重返虛無。因此禁止暴露「遮蓋」父親的生殖器（創九20—27），女人的子宮（創卅四；撒下三）

及下體（肋十八）的衣服；每人的私生活以衣著爲保障。

衣著又指出兩性的區別並象徵二者的關係。男女的衣著應有區別（申廿二5）。女子婚前遇見未婚夫應以頭紗遮面正是爲了這個緣故，這是獻身於選中她的禮節（創廿四65）；男人「展開衣襟，覆在女人身上」而女人不逃避，便算同意嫁給他（盧三9；參見申廿三1）：這樣他不算「占有」她（參見盧四7；申廿五9；詠六十10），却表示尊重她的人格。

衣著反映羣居的生活。社會的每一細胞，由共同的工作產生和諧的生活，衣著便是這生活的標記（剪羊毛：撒上廿五4—3；紡織：箴卅一10—31；宗十八3；製衣：宗九39），也是善理家務（箴卅一30）和互助的標記。送人外衣是友誼的表現，約納堂便這樣與達味結約（撒上十八3f），因爲人與衣形成唯一的盟約，彼此相愛的人可以辨認出來（創卅七33），例如由衣服所發出的馨香（創廿七15 27；歌四11）。衣著的豪華炫耀招來先知和宗徒們的詛咒，因爲本當力求生活程度平等的地方，如今反而恬不知恥地故事招搖（德四十四；雅二2）。給赤身者穿上衣服是正義所加於團體的重要誠命（則十八7），免得社會解體；這不僅是「溫暖赤身者的四肢」（約卅一20），還是使他重返團體生活（依五八7），爲他行天主爲衆人所行的事（申十18f），使他出離暗冥。缺少這樣的正義，愛德便是死的（雅二15）。耶穌說：「連外衣也給他！」（瑪五4）意即人有所求，連你個人也要全部交出！

2. 衣著與人的職務——一個人並不穿同樣的衣服：必須區分生活的時刻：世俗的或神聖的，工作的或慶節的衣著各有不同。如工作時應脫去衣服（若廿一7），那麼也有各種不同慶節的衣著。

更衣可能指人由世俗轉入神聖；如以色列民衆等待天主顯現時（出十九10；創卅五2）或司祭們在內院與出外時之衣著不同（出廿八2f；肋十六4；則四四17ff；匝三）；又如在分別潔與不潔時的衣著（肋十三—十五）。衣著又可指示以色列重要的職位。在國王的衣著中（列上廿二30；宗十二21）令人注意的是一件帶金鈕扣的紫袍（加上十一58；十四44）。百姓承認國王的祝聖，便把衣服舖在國王脚下（列下九13；瑪廿一8）；望國王以其光榮覆蓋百姓！（參見列下一24）先知身穿皮外衣，腰繫皮裙（匝十三4；瑪三4p），就像厄利亞將先知職位轉與厄利叟時扔給他的外氈（列上十九19）；由於這種授權，先知的神恩得以傳授（列下二13ff）。大司祭也被授權「穿上祝聖的衣服」（肋廿一10）；既穿上這些富有象徵的祭衣（出廿八—廿九；肋十六；則四四；德四五7—12），便成爲「無可指摘的人」，能够阻止天主的忿怒，「毀滅者」因而引退（智十八23ff；參見加上三9）。

二、衣著與赤身——精神的象徵

衣著也是人精神狀況的標記。樂園的記述便是這樣簡略指出的，救授史也如此敘事。

1. 樂園中——亞當和厄娃因了違禁的知識開了眼睛，曉得了他們赤身裸體（創三7）；以前他們感覺與天主和諧無間，聖寵好像衣服遮蓋着他們。此後，不僅他們的性別，連他們的全身，在天主監臨之下，都劃出了一種缺陷；樹葉所編的裙子仍不足以遮羞；兩個罪犯隱藏在樹叢中，因爲羞恥心在天主尊威臺前萌發了：「我害怕，因爲我赤身露體。」此後他們便喪失了證明同天主親近的那種標記，以及隸屬天主的意識，因赤身而驚訝，好像對鏡自照，再看不到天主肖像的反映了！

天主在未給兩個罪人穿上皮裙之前還不遠離他們（創三21）。這種穿衣的方式仍難免除他們的貧乏；這是一種標誌，表示他們將被召恢復已失去的尊位。此後，衣著成爲雙重的標記：一方面肯定人的尊位，而另一方面則表示重獲已失光榮的可能性。

2. 盟約的歷史時常藉助衣著而象徵化，用以指謂已失的或許諾的光榮。天主藉盟約開始親密地通傳祂的光榮：一如牧人包起在曠野中尋獲的小兒（申卅二10），又如國王的衣襟拖曳滿殿（依六一）；好似淨配展開衣襟遮蓋百姓（則十六8ff），並非以獸皮，而是以「細麻和絲綢」，好像要使他成爲司祭（參見出廿八⁵3942）。上主將自己的榮耀通傳給淨配（則十六13ff），但她却不忠實。厄則克耳嚴酷地繼續述說着譬喻：淨配隨從高丘崇拜邪神的惡習，赤身裸體，與人行淫：「用你的衣服作爲高丘的點綴」，與任何過客淫亂（十六15ff；參見敬二9ff）。淨配的衣服本不應破舊，

一如昔日在曠野長途跋涉時（申八⁴），可惜現在衣服破舊（依五十⁹），為蛀蟲所蝕（五一⁸）。

然而天主的計畫從惡中尋取救藥，而在逆境中終將實現。一方面，上主使以色列一片荒涼，將愛人們的私慾變為毀滅的狂怒，（則十六³⁷；耶十三²⁶）直到一小撮子遺在赤裸中得蒙返國的恩赦。另一方面，一位「沒有俊美，也無華麗」的「僕人」被派來醫治上主子民的偏情，祂「謙卑自下，以至於死」（依五三¹²）；熙雍將要在她的毀滅者和重建者面前裝飾起來，「有如新娘」（四九¹⁷）。這時上主將以正義為鎧甲，以報復為衣服，再在妒恨中披掛起來（五九¹⁷），給祂的淨配穿上正義的外衣（六一¹⁰）。

3. 身穿榮耀的基督——為了使以色列如此裝飾，必須真正的僕人基督被人剝去衣服（瑪廿七³⁵；若十九²³），以國王的衣着被人戲弄（若十九²……），被人奪去了合法的巨屬而成了平凡的「人」。然而這人是天主子，其光榮永垂不朽。顯聖容時，祂的衣服光輝燦爛，聖身滿被榮耀（瑪十七²）祂並使革拉撒的附魔人再穿上衣服（谷五¹⁵；參見宗十九¹⁶）。祂復活後，一如天使們所報告的（瑪廿八^{3p}），所穿的衣服，主要的是光明，這是榮耀的標記（宗廿二⁶——11；參見十³⁰；十二⁷）；但是瑪利亞·瑪達肋納和厄瑪塢二徒尚未睜開眼睛，最初只看到園丁或旅人（若廿¹⁵；路廿四^{15f}）；因為只有對充分的信德光榮方才彰顯。基督為信祂的人進行忿怒的熱戰，祂身着戰袍，上面寫着「萬王之萬，萬主之主」（默十九¹⁶）。

4. 被選者的衣著——萬物的秩序與信德的眼光中已看得。聖保祿說（格前十一¹⁰），在這神聖的秩序內，天上的天使是見證，亞當以未遮的面容（參見格後三¹⁸）反映天主的光榮，就像基督一樣，祂是男人的頭（格前十一^{3f}）；厄娃受造，異於亞當，是為補充亞當而造的（十一^{8f}），她該佩有甘心附屬的標記：她頭蒙首帕不讓「光榮」外露（十一^{6 10 15}），以免他人看見（十一^{5 13}；參閱弟前二^{9 14}）；首帕表示婦女藉奉獻而完全自主，並不是自我隔離。她的光榮在復活那一天方將顯露。

實際上，所有的人都被召叫加入基督所肇始的光榮的運動。既然天主能使投入地下的赤裸種子成為閃耀的植物，他便能使所有人的肉體成為不朽的（格前十五^{37 42}），在朽的衣服上，給人穿上不朽的衣服（格後五^{3ff}）。從此人類超脫赤裸而藉「穿上基督」獲得自由，過繼為子而有權繼承天主的產業。天主將那些藉信德和聖洗（迦三^{25ff}）脫去舊人而穿上新人的（哥三¹⁰；弗四²⁴）結成完美的團體，在基督內成為「一個」（三²⁸），這團體的靈魂是一個新的原動力，聖神。成員們應該戰鬥，但是利用「光明的武器」（羅十三¹²），赤裸也不能使他們與基督隔絕（羅八³⁵）。

凡戰勝的人「曾在羔羊的血中洗白了衣服」（默七¹⁴；廿二¹⁴）。淨配此後再不會戰敗；她在歷史的過程中盛裝濃抹以參加婚禮：「給她穿上華麗而皎潔的細麻衣」（十九^{7f}）。當天主把舊天地好似布匹捲起來而代之以新天新地（希十一¹¹），審判的主角大部分身穿白衣也都已就坐時

(默三4f；七9—14)，新耶路撒撒就如冷裝飾好了的新娘(廿一2)前去迎接新郎。那時「這城不再需要日月照臨，因為天主的光榮照耀她，而以羔羊為明燈」(廿一23)。

EH(于)

63 燈 (lampe)

燈藉它的光芒表明一種生動的臨在，天主的也好，人的也好。

1. 燈，天主臨在的象徵——「上主，你是我的燈」(撒下廿二29)。聖詠的作者以這呼聲宣稱只有天主能够賜與光明和生命。在人內如「上主之燈」(箴廿7)的靈魂，其創造者不是天主嗎？不是天主藉聖言(詠一一九106)和誠命(箴六23)如明燈般的光照信友的道路嗎？先知書不是「黑暗中發光的燈，直到天亮，晨星在你們心中昇起的時候」(伯後一19)嗎？當這偉大的日子來臨時「不再有黑夜，被選者不需要燈光和太陽」，因為「羔羊代替了明燈」(默廿二5；廿一23)。

2. 燈，人臨在的象徵——燈的象徵出現在人的臨在最平常的場合中。天主許給達味一盞燈，即子孫連綿(列下八19；列上十一36；十五4)。反之，若國家不忠信，天主便以熄滅「燈光」(耶廿五10)作威脅；這時惡人的燈很快便熄滅(箴十三9；約十八5f)，不再有持久的幸福。

以色列爲了表示對於天主的忠誠和祈禱的延續，便在聖

所前燃着一盞常明燈(出廿七20ff；列上三3)；若讓這燈熄滅，便像使天主知道人們捨棄了祂(編下廿九7)。反之，凡醒寤着等待主的人，如聰明的幼女(瑪廿五1—8)或忠僕(路十二35)是有福的，他們的燈常常不熄。

天主對於信衆有更多的期待：不應把燈放在斗下(瑪五15，p)而該放在敗壞的世界中(斐二15)如洪爐般大放光明，如昔日厄里亞先知的「言辭燃燒如火炬」(德四八1)，又如洗者若翰是「一盞點着而發光的燈」(若五35)，爲給眞光作證(一7f)。也好像建築於伯多祿與保祿身上的教會，二人是「站在大地之主前的兩棵橄欖樹和兩盞明燈」(默十一4)；聖教會應該發射人子的光榮(一12f)，直至時間的末刻。

JBB(于)

64 印，封印 (scellu)

1. 印的意義和用法——印不僅是一顆藝術彫刻的寶石(德三二5f)，它也是一個人的象徵(創三八18)和他權威的象徵(創四一42；加上六15)；印也屢次固定在戒指上，人沒有重大理由常攜帶不離(蓋二23；參閱耶二24)。人在一物體上所蓋的印記證明該物體屬於他(申三三34)，是出於他的一件行爲(列上二一8)，禁止進入他的領域內(達一四11)。所以，印記就等於簽名；它保證一項文件眞實無僞(耶三二10)；有時它賦與文件一種秘密性，就如一密封

的書卷，除非有權啓封，無人可閱讀（依二九11）。

2. 天主的印

a 天主的印是他爲萬物和歷史之主宰的一種富有詩意的象徵：他能給星辰加封蓋印（約九7），那就是黑夜；他將包容他計劃的書與以封印（默五1—81），則除了完成那計劃的羔羊外，沒有人能知曉書中的秘密。天主將罪惡加封，意思是對個人的罪惡（約一四17）或集體的罪惡（達九24）不再追究；就此後者來講，他同時也將「預言」加封，意思是藉着預言的應驗，而將預言結束。

b 當基督說他有天父的印證時（若六27），這個象徵又取得了一層新的意義；因爲天父在人子身上所蓋的印記，並不純粹是那爲完成他的工作而賦給他的權力（參閱若五36），也是一種祝聖，使他成爲天主子（若十36）。基督徒也分享這種祝聖，就是天主藉着賜予聖神，而給他蓋印的時候（格後一22；弗一1314），這是一種恩惠，它要求受印者忠於聖神（弗四30）。這印記是天主僕人們的標誌，也是他們在最後考驗時期的一種保障（默七2—4；九4）。藉着這印記，他們能保持對於天主聖言的忠實，這聖言，保祿說，也是一個印記；因爲，天主藉着他的聖言，以一種絕不改變的方式作證，在何種條件下人一定能獲得救恩（弟後二19）。

CL & MFL (趙)

65 告 別 (adieux)

無論舊約或新約，許多重要人物在臨死時，每給他們的繼承人致告別辭，這就構成真正的遺囑。

舊 約

致遺訓者大多是對天主子民負責的人物：例如雅各伯、梅瑟、若蘇厄、撒慕爾、達味……（及後來猶太教中的十二聖祖）。在不同的情形所加上的特點之外，他們的言詞多半大同小異。臨終者爲他的民族呼求天主的恩惠；他隱約見到所許的救恩（創四九8—12；申卅二36—43；聖祖遺囑之書）；他叮囑繼承人要忠實（申卅一—卅二；蘇廿四；撒上一二）；在晚近的經文中（加上二51—61；聖祖遺囑之書），則強調祖先的榜樣。

這樣以色列的父兄和領袖，好像盟約的證人一般。他們把所接受的傳統和委託給他們的職權傳授下去，邀請後人延續他們的事業。

新 約

1. 耶穌的告別辭或遺訓——對世界末日的言論（谷十二）是耶穌給人民的最後教訓。祂報告許諾的實現；勸告信徒準備。但祂憑祂非常新奇的身分，引進了一個奇特的主題：祂說祂要再度來臨，使告別變成再見。

最後晚餐是耶穌典型的告別辭。在馬爾谷和瑪竇福音中，聖體的建立以天國的約會為結束（谷十四 25 p）。在路加福音中，聖體的建立藉着一篇演詞延續下去，演詞叮囑十二徒追隨耶穌服從的榜樣（路廿二 24—27），並以遺囑的方式許給他們將有分於祂的王權（路廿二 28—30）。若望福音加以廣泛的敘述（若十三—十七），先寫給門徒洗脚，為他們樹立祂服役的榜樣；後有兩個平行的演說（十四及十六 16—33），構成正式的臨別遺訓：耶穌報告已臨近的痛苦離別，和祂再度來臨的喜樂（在十六章的巴斯卡的顯現中；在十四章的與教會同在中）；祂邀請門徒們保持信、愛、與平安。祂的離別只是暫時的，且只是表面的。

復活後給十二徒的顯現，一如梅瑟，撒慕爾和達味的告別，附帶着權柄的傳遞。耶穌委託自己的門徒繼續祂的使命：囑咐他們去講道、授洗、和赦罪（瑪廿八 19 p）。許下自己常和他們在一起（瑪廿八 20）。

2. 宗徒們的告別辭——宗徒們是承行天主計劃的僕人，他們的告別辭和舊約中重要人物的很接近。

致弟茂德後書是一篇真正的遺囑，保祿見自己已接近死期（弟後四 6 ff），向他忠實的門徒追述在耶穌身上所完成的救恩（一 9f），警告他異端的危險（二 16 ff），並滿心嚮往主再度來臨的日子（一 12 18；二 11 f）。這些主題也同樣出現於伯多祿後書中：宗徒將死（伯後一 12—15），救恩

已賜下（一 3f），異端的威脅（二 1 ff 10—22），期待主的日子（一 16 19；三 8 ff 12 f 18）。

但最具特徵的遺囑是保祿給厄弗所長老們所說的（宗廿 17 33）。其中有保祿的榜樣（18—21 31—35），他即將被捕的遠景（22 ff），隆重地聲明他已完成職責（25 ff），邀請人接他的位服務教會（28），並保護羊羣勿受異端的侵害（29 f）。

宗徒們的遺訓和耶穌的不同之處，是沒有提「再見」。並不是他們不希望在主的日子同他們的信友再見；只是當他們想及那個日子時，最早想到的是同他們的主相遇；只有祂是死亡和一切離別的戰勝者。

AG (侯)

66 埋 葬 (sépulture)

從史前時代便能證明，最原始的人已關心埋葬死人。這種關心，在各種不同的形式之下，證明人相信在死後仍有人的一些什麼生存着。

1. 在以色列一如在其隣國中，死無葬身之地，被人視為可怕的災禍（詠七九 3）。這是先知們恫嚇惡人最駭人的懲罰之一（列上十四 11 ff；耶廿二 18 f）。

以色列人照亞巴郎的榜樣（創廿三敘述聖祖們葬地的建立），也很關心預備墓地。埋葬是亡者的子嗣們卓越的義務（創廿五 8 f；卅五 29；五十 12 f；多四 3f；六 15；十四

1f 10)。在作戰時，也是落在軍隊（列上十一15）和所有忠實的以色列人肩上的虔誠工作（多俾亞傳強調這種義務：一七—二〇；二四—八；十二12 f）。

殯葬的禮節很是複雜，在鄰邦發現者有：齋戒（撒下卅一13；撒下一12；三35），撕破衣服（創卅七34；撒下一11；三31；十三31），穿麻衣（創卅七34；撒下三31；十四2；則七18），剃頭、戮身（亞八10；米一16；依廿二12；耶七29；十六6；四八37；四九3）；這種行徑被申十四1和肋十九27 f 所禁止，無疑是因為在敬拜巴爾的禮節中有此規定，哀哭（撒下一12 17—27；三33 f；十三36；列上十三30；亞五16；耶廿二18；廿四5）。這種種習慣都是哀悼的表示；它們都有一個禮儀的觀點，至於其原意我們已不得而知（敬拜死人？保護自己不受死人的傷害？……）。在以色列人中，因為對上主的信仰排除死人的一切敬禮，這類禮節首要的是為讓死者獲得安寧，「當他與祖先同眠時」（列上二10；十一43），使他「得與自己的民族相聚」（創廿五3；卅五29）。

2. 在福音中，耶穌同時代的人保持着舊約的埋葬習慣（谷五38；若十一38—44）。

耶穌並不譴責那些習慣，雖然祂聲明：隨祂的召叫比埋葬父視的神聖義務更重要（瑪八21 f）。祂預先嘗到了被判死刑者的恥辱：不能享殯儀的哀榮（谷十四3）。實際上這些哀榮，阿黎瑪忒雅的若瑟，因為大節日已近，為祂匆匆地舉行了（谷十五46 f）。但當婦女們逾越節的早晨，來給祂這匆忙的殯葬補敷香料時（谷十六1 f；根據

若十九39 f 耶穌的屍體已在祂去世的當天晚上接受了這種香料敷抹），她們聽見天使向她們說：「祂已復活了，不在這裏了」。教友在地窟（稱「寢室」：參閱前四13）和墓地殯葬的傳統習慣，即導源於這些記載。這更出於對聖神所祝聖的屍體願表示尊重，勝於因復活日所開啓的希望。

AG（侯）

67 人的言語 (parole humaine)

遵照古代一個普遍的觀念，聖經把人的言語不只被視為一種空虛的響聲，人與人之間彼此傳達思想的一種簡單的方法；言語還表現人本身，分享其動力，具有某種程度的效能。為此，在人行為中佔有重要地位。按其性質它可以給說話的人招致光榮或者羞辱（德五15）；死亡和生命在它的權下（箴十八21）。為評斷一個人的人格，言語就是一種「試金石」（德廿七4—7）。所以智慧之師再三規勸人善用言語，並指責人妄用言語。關於這一點，新約只是重述舊約的教訓。

1. 論妄用言語：首先是多言者（箴十19；廿九20），這種人信口雌黃（箴十8；十三3），出言不慎（廿19），招致他人憎惡（德廿5—8）；還有愚昧者，人從他的謬論可認出他的癡傻（廿13 ff）；假朋友，這種人只會以謊言安慰人（約十三4）。更壞的是惡人的言語，猶如流血的陷阱（箴十二6）。智者應小心不說毀謗的話（德五14），因為口舌比利劍更能傷人（箴十二18；德廿八17 f）。謾誇者的話每

每好似甘甜的糖菓(箴廿六²²)，却傷人很慘。聖詠的作者以飽受苦難者的語調，一再指責打擊他們的讒言和誹謗(詠五¹⁰；¹⁷)。在新約中，雅各伯書關於言語的過錯，有與舊約相同的指示(雅三²—¹²)：謹守口舌是基督徒為獲得智慧、成為完人的基本條件(參閱一²⁶；三²)。

其他應該畏懼的禍患，特別是不潔的話(德廿三¹²—²¹)，以及虛假的誓詞。梅瑟的法律對後者也加以禁止(出廿⁷；戶卅³；申廿二²²……)。為避免人毫不在意地起誓，德訓篇的作者勸人要限制其次數，謹慎發誓(德廿三⁷—¹¹)。最後，耶穌所教導的是一個誠實的理想，這理想使發誓之舉成為不必要(瑪五³³……)；由宗徒所廣傳的教會也保留着這種理想(雅五¹²；格後一^{17f})。在言語方面的罪過中，也應該包括一種迷信之罪：即迷信般地信任某種言語具有神奇的效能。這種迷信在古代東方是很普遍的，聖經形成的地區也熟知這種迷信(如咒詞：戶廿一⁶；幽魂之言：依廿九⁴)。但這是為法律所禁止的，一如其他邪術行為，違法者將處以死刑(肋廿六²⁷)。

2. 論善用言語：智者與罪人和愚者相反，他應該知道如何控制口舌。一句合適的話，一個恰當的答覆，是一種快樂，一件珍寶(箴十五²³；廿五¹¹)，因為「緘默有時，言談有時」(訓三⁷)。為此，人應該謹口慎言(德一²⁴)，發言前要權衡言語的輕重，在口上要安置門鎖(德廿八²⁵；詠卅九²；一四一³)，並要遲於發言(雅一¹⁹)。此外，這一切應與智慧和慈善相配合，一如那位全德的婦女所行

(箴卅一²⁶)。那麼，人的言語就好比是一渠深水，一條澎湃的溪流，一個生命的泉源(箴十八⁴；參閱申卅二^{1f})；因為，口舌發言是由於內心思想的充盈，善人在說話時就好像從內心的寶庫取出珍藏(路六⁴⁵)。倘若一人在聖神的推動下發言，則能感化、勸告和安慰弟兄(格前十四³)，因為他用人的詞句所表達的却是天主的言語。

AF&PG (趙)

68 誓 言 (serment)

在大多數的宗教內，人往往求助於神，為隆重地保證自己言語的價值：或為確保自己將實踐諾言，或為確保自己所說的是實話。

舊 約

1. 在舊約的各個時代，人們為了結盟(創廿一²²—³²；卅一⁴⁴—⁵⁴)，或為了保證他們的許諾(創廿四²—⁴；四七²⁹)或決定(撒十四⁴⁴；廿五²²)永不返悔，便彼此宣誓。在日常的交往(民八¹⁹；撒上廿³)，法庭偵訊(出廿二⁷—¹⁰)，及先知們的預言中(列上十七¹；參閱達十二⁷)誓言也保證所言屬實。這種請求天主保證的誓詞，往往就是對發虛誓者呼來懲罰：「願上主這樣對我……」(特別在古時：創廿四³⁸；民十一¹⁰；撒上十四²⁴—⁴⁸)。

2. 這樣不難了解為何以色列往往說上主自己宣誓，為締

結祂的盟約（申四31；七8），在保證祂的許諾時（創廿二16；廿六3），宣佈祂的裁判時（戶十四21；亞四2；六8），標出祂言語的權威時（則廿3；卅三11）。祂慣用的誓詞是：「我是生活的」。天主只能將祂的言語奠定在自己身上。

3. 儘管誓詞的價值有公正「裁判者」的監視和權威予以保證，發虛誓者仍然常有。十誠予以譴責（出廿7）先知們也不斷地加以控訴（歐四2；耶五；二七9；則十七13—19；米三5）。

放逐後，人民對另一種舞弊有所覺悟；多次發誓是為利用天主，為獲得最骯髒的利益，這樣增加了發虛誓的危險（訓五1；德廿三9—11；Quintan）。智者們的警戒，並不等於禁止宣誓，而只證明對誓言的價值有更好的了解。因而邀請人只在重大的事件上發誓。

新約

1. 耶穌的言談極有分寸，祂為確保祂講道的權威，從不藉助誓言；祂為引進較隆重的肯定，只用下面的語句開始：「我實在告訴你們」。此外在山中聖訓中，祂禁止門徒們發誓言（瑪五33—37）：人不能指着屬於天主的事物發誓，因為祂不是那些事物的主人；門徒們的言論除了誠實以外，不必另求保證。

然而耶穌力斥經師們恣意的詭辯，他們找遍舊約希圖減低誓言的要求（瑪廿三16—22）；在公議會前，祂接受了大

司祭的以誓言逼供（瑪廿六63）：耶穌在這隆重的場合，在合法的權力前聲明自己的使命，乃默認誓言的價值。

2. 保祿譴責發虛誓的人（弟前一10），他從不採用耶穌所擯棄和猶太教所習用的方式。但在他所喜愛的言詞中，他却喜歡要求天主作證。他請天主對他的慷慨無私（得前二5；格後一23），對他的誠實（迦一20）和對他施於信友的愛（格後十一11；斐一8；羅一9）作證。在他身上耶穌有關誓言的誠命，好像改變了猶太人的習慣。

3. 新經的其他作者表現同耶穌一樣的審慎。雅各伯書（雅五12）按照他的方式解釋耶穌在瑪五33—37所發表的訓誨；但致希伯來人書（希六16）却承認誓言的價值。至論歸諸天主的誓言，却多次在新約中被引證（宗二30；希三11 ff；六13 ff；七20 ff），尤其是關於默西亞的誓言。

總之，新約傳達耶穌關於以下數事的思想：人與人之間當有誠實，對天主的光榮當尊重，誓言只能在事態嚴重時採用。

AG (候)

69 緘 默 (silence)

說話以前是緘默，談話一停就是緘默，延長談話的，一部分也算緘默，緘默能以其方式解釋人與天主之間所建立的交談。

1. 天主的緘默——「在起初聖言就是天主」（若一1）；

不過，「從永世以來便是秘而不宣的奧秘」（羅十六25）直到啓示與人爲止。聖言這種隱密的成長，藉預選的人才在時間內表達出來：天主在向他們說話之前，早已在母胎中認識了他們（耶一5；參閱羅八29）。可是另有一種天主的緘默，彷彿不再是愛情的奧秘，而是充滿天主的義怒。天主爲使自己犯罪的百姓感到不安，再也不藉着先知們講話了（則三26），爲何天主在經常，而又以威力發言之後，却在邪惡囂張之時保持緘默（哈一13）並對若伯的祈求（約卅20）和聖詠作者的祈禱不再回答了（詠八三2；一〇九1）？這種緘默爲那願聽從天主的以色列人是一種懲罰（依六四11）；這表示天主遠離他們（詠卅五22）；這等於死亡的宣判（參閱詠廿八1）；是宣告陰間的「沉默」，在陰間天主與人不復彼此談話（詠九四17；一一五17）。但是談話並沒有永久中斷，因爲天主的緘默可能反映祂在罪人背信之時的容忍（依五七1）。

2. 人的緘默——「有緘默的時候，有言談的時候」（訓三7）。這句格言的領會能有深淺之分。隨着時日的前進，靜默能表示猶豫（創廿四21），贊同（戶卅五16），羞愧（尼五8）和害怕（文四14）；人約束自己的舌頭，以避免言多語失（箴十19），乃是表現個人的自由，特別在衆議紛紜或冒昧的判斷中間（箴十一12f；十七18；參閱若八6）。在這可能純人性的智慧以外，是天主在人間奠定緘默和言談的時間。在天主前的緘默表示犯罪以後的羞恥（約四十四4；四二6；參閱六24；羅三19；瑪廿二12）或表示信賴天

主的救援（哀三26；出十四14）；緘默表示基督在人們的不義之前，以忠僕的身份（依五三7）將自己的案件寄託於天主（瑪廿六63平；廿七12 14平）。但在其他情形下，緘默就等於缺乏自信和否認天主（廿六64平；宗十八9；格後四13）：這時是不該緘默的（耶四19；廿9；依六二6；路十九40）。

最後：當天主來巡視世人時，大地都應肅靜（哈二20；索一7；依四一1；匝二17；詠七六9；默八1）；當天主蒞臨時，恭敬、畏懼的緘默表示人對天主的欽崇（哀二10；出十五16；路九36）。這種謙恭的緘默，爲潛心默想（路二19 51）的人，不但得到休息（詠一三一2），而且也是對天主所許與孩童的啓示敞開大門（瑪十一25）。

AR (傳)

70 笑 (rire (laughter))

依撒格的名字「笑」，是討論一個字義變化的現成題材；還有什麼比笑更複雜的呢？讀創世記十七17；十八12 15；廿一6……；我們可以看見聖經玩弄着一個笑字的兩面意義：不信任的笑，在天主莫測的美妙前，能變爲驚奇幸福的笑。無疑的，聖經裏的人是懂得笑的：在許多人們想不到的啓示的文字裏，隱藏着一種強烈的使人發笑的力量。但這個笑却帶着以色列人生活環境的一種苦澀，往往含有些須不信任、譏諷、或勝利的意味。實際而論，從許多聖經的文字

裏，人們聽到的愚者的笑，即不走正道者的笑，多於義人的笑。

1. 愚者的笑——這是不真誠的笑(德廿七13)，或至少是誇大的笑(廿一20)，智者是不苟言笑的。尤其是譏諷者的笑，這詞的切實意義，是指不服譴責(詠一1；箴十三1；十五12……)，不肯受教，不願接受信仰的笑。諷刺者是智者的反面(箴九12；廿九8)；他以譏笑來答覆天主的言語(耶廿78)，如對厄則克耳的改革(編下三十10)，或後來在聽到了死人復活的宣講時(宗十七32)某些人所有的反應。在末日要出現一些滿口譏諷嘲笑的人(伯後三3)，懷疑天主的許諾。這種譏笑等於是不願信仰。他也譏笑義人，尤其當義人受苦時(詠廿二8；卅五26；哀三14……)，或如外邦人對以色列人的譏笑。譏笑者的聲音在加爾瓦略山上也可聽到(谷十五2930；路廿三3536)。

2. 信者的笑——訓道篇宣稱笑是瘋狂(訓二2)，並說哭泣勝於嘻笑(七3)，但承認也有歡笑的時候(三4)。實在笑的意義也會隨着人與時代而轉變。義人到了自己的時候，也將戲笑惡人(詠五二8)，如同天主主要譏笑愛嘲笑的人(詠二4；箴三34)。笑話是攻擊假神的一種武器，如厄利亞在加爾默耳(Carmel)山上(列上十八27)所說的，以及巴路克先知書(巴六)所設想的。又如殉道的瑪加伯弟兄對迫害者的嘲笑(加下七39)。但義人的笑也可能與爭辯無關，而僅表達被天主充滿的輕鬆心情(詠卅五27；一二六2；約八21)，或如賢能而有信心的婦女，「一念及將來就

會歡笑」(箴卅一25)。耶穌曾說有一種歡笑，即滿足於現時的歡笑(路六25；見若四9)是不能持久的，但許給哭泣的人要有永遠歡樂的笑(路六21)。這最後一種歡笑是永恒智慧純潔之笑的回聲，祂從創世以來，就在天主前和人間歡躍(歡躍與笑希伯來文只用一個字表達：箴八3031)。

PBP (願)

71 婚 姻 (marriage)

舊 約

一、造物主計畫中的婚姻

有關創造的兩種敘述都以婚姻制度的建立為終結。在雅威典中(創二)，用這些話表明天主的旨意：「人獨處不好，我要給他造一個與他相稱的助手」(二18)。人超越一切獸類(二19f)，除了「在他骨中的骨，肉中的肉」外(二21ff)，找不到這個助手。天主為他創造了這個助手；為此，人要離開父母，因愛而依附她，二人成為「一體」(二24)。只有按照天主的召叫，二人彼此互助、相愛，而將二人結為一體，才能具有性的真實意義。兩性在原始淳樸無邪的狀態中毫無羞愧的感覺(二25)，但在犯罪後，却成為煩惱的機會(三7)，人類夫妻的生活，此後被痛苦、情慾或為首的誘惑窺伺着(三16)。雖然如此，但對「衆生之

母」(三二〇)來說，生育能力仍是天主所賜的永存之恩(四一五 f)。司祭本的敘述中(創一)戲劇化的描寫較少。天主按自己的肖像造了人，使他統治大地，充滿大地，這實際上即是夫妻關係(創一 26 f)。由此可見，繁殖是性的目的，一如其他受造物，性是極好的(一三一)。這就說明在人類尚未被罪惡破壞以前，天主創立婚姻制度原本的理想。

二、在天主百姓中的婚姻

當天主頒佈法律以教導百姓時，婚姻制度早已離開了原始理想的水準。法律部份地遷就當時人硬心腸的需要(瑪九九 8)。繁殖是被看成先決的價值，其他一切都隸屬於它。這一點雖得到保障，但制度方面因循古人慣例，而與創一一二中的原始型婚姻相差甚遠。

1. 夫妻之愛與社會約束——古書典籍中有着很突出的想法：公益超越個人的利益，因此，這一觀念就把法律與其要求加諸個人。父母使子女婚嫁而不徵詢他們的同意(創廿四 2 ff；廿九 23；多六 13)。禁止族內有血親的人結婚(肋十八 6 | 19)，或與外國人結婚(申七 1 | 4；厄上九)。爲了使一族能傳宗接代而命令某些接合，如一個寡婦沒有子嗣，就必須與其最近親屬結婚(代兄弟立嗣：申廿五 5 | 10；創卅八 17 ff；盧二 20)。雖然表面有這許多約束，但愛情的自然表現仍很活潑。有時雖是奉命結合，倒也情投意合(創廿四 62 | 67；盧三 10)；有時男女的結合是出自他們彼此的選擇(創廿九 15 | 20；撒十八 20 | 26；廿五 40 | 42)，但也有

時違背父母的意願(創廿六 34；民十四 1 | 10)。有的家庭是完全由真情摯愛所組成(撒上一 8)，配偶死後一直甘願保持忠貞(友十六 22)。雖然女方接受聘金(創卅四 12；出廿三 15 f)，並且丈夫(Dad)擁有主人或業主的名銜，但女人究竟不是一種普通的商品任人買賣。女人表現她能夠負責，並能積極促進婚姻的成功，或增加她丈夫的聲譽(箴卅一 10 | 31)。雅歌中所描述的是兩位自由的當事人的愛，以熱情的對話，不受約束而表現出來的；雖然這是寓意的，並談到天主與其子民之間的愛，但書中所用的口吻和態度，都是當時人間談情說愛所習用的(參閱歌一 12 | 17；六 4 | 八 4)。

2. 多妻制與一夫一妻制——繁殖的理想與渴望有一強大家族的關懷，使人切願子女衆多(參閱民八 30；十二 8；列下 11)，這自然促成多妻制的實行。雅威典作者的理想是一夫一妻制(創二 18 | 24)，他把多妻的開端歸罪於粗野的拉默克(四 19)。但是在全部舊約裏都可發現擁有二妻(撒上一 2；參閱申廿一 15)，或納妾或收女奴的例子(創十六 2；卅 3；出廿一 7 | 11；民十九 1；申廿一 10 | 14)。國王們由於愛(撒下十一 2 ff)，或由於政治利益(列上三 1)締結許多姻緣；於是出現衆多的妻妾(列上十一 3；編下十三 21)，真實愛情成爲不可能(參閱艾二 12 | 17)。

但是愛情專一的例子也不在少數，如自依撒格(創廿五 19 | 28)，若瑟(創四一 50)到友弟德(友八 2 | 8)，老少多俾亞(多十一 5 | 15)，乃至厄則克耳(則廿四 15 |

18)；約伯(約二9)。智慧書的作者提起一夫一妻的家庭中所有的歡樂與困難(箴五15—20；十八22；十九13；訓九9；德廿五13—廿六18)，而雅歌中所描述的則顯然是夫妻間的純愛。這些都說明習俗中的實際演進。新約時代，一妻制將成爲猶大人普遍的規律。

3. 婚姻的穩定性和夫妻間的忠貞——由於關心子嗣，而流行着因不育而休妻的習俗；但是多妻制即可解決這個困難(創十六)。法律規定離婚的習俗時，未確定因何種「缺陷」，可准男人休妻(申廿四1f)。流亡後，智者歌頌對「少年時的妻子」的忠貞(箴五15—19)，並讚美婚姻的永恒性(德卅六25ff)。瑪拉基亞以婚約(Berith)比照上主與以色列人的盟約(Berith)，肯定天主「厭惡休妻」(拉二14ff)。這雖然走向更嚴格的理想之路，但是，新約同時代的猶太教仍認可離婚的可能性，法律學士們也討論能使離婚合法的理(參閱瑪十九3)。關於婚姻中的忠貞，由習俗(創卅八24)演變爲成文法規(申廿二22；肋廿10)，處姦婦與其共犯以死刑。但這種禁止姦淫(申廿14)，最先顧到的是丈夫的權利，因爲沒有任何正式的禁令，限制男人與自由的女人或妓女發生關係；而多妻制的實行，對於這一點就更易寬容了。不過，既已導向於一夫一妻制，對此也產生一種進步，即對於男人也禁止姦淫(約卅一9；德九589；四一22ff)。在這種限定內，先知們曾嚴厲的指責姦淫的罪行(則十八6)，即便有罪者是國王達味亦然(撒下十一)。智者們警戒青年人，勿受不正當婦女的引誘(箴五一

16；七6—27；德廿六9—12)，以便訓練他們對婚姻的忠貞。

4. 婚姻的宗教理想——雖然婚姻首先是屬於民法，並且古書典籍也未援引什麼宗教儀式，但是以色列人却清楚曉得，是天主指引他們選擇妻子(創廿四42—52)，而且天主把規定婚姻的法律，歸屬於盟約的名義之下(例如肋十八)。以色列的基本法律——天主十誡，保障婚姻制度的神聖性(出廿14；參閱箴二17)。流亡後，多俾亞傳描述由天主安排好的一個家庭的神聖輪廓(多三16)，這是在天主監視下建基於信德與祈禱中的家庭(七11；八4—9)，是按照創世紀所繪的圖形而成立的家庭(八6；參閱創二18)，是因天主忠於法律而被這種忠貞所保護的家庭(十四13—13)。達到了這個程度，則聖經中的婚姻理想超越梅瑟法律暫時規定所有的不完善之處。

新 約

在新約中的婚姻觀念，是由耶穌似非而是的生活形式而支配的；祂是「生於女人的」(迦四4；參閱路十一27)，祂以在納匝肋的生活(路二51f)聖化了由全部舊約所預備的這個家庭。但祂是由童貞的母親所生的，而且祂自己也是一童貞，這樣，他證明童貞比婚姻有更高的價值。

一、基督與婚姻

1. 新的法律——超乎梅瑟的法律，耶穌清晰地引證創世

紀中創制的計劃，肯定婚姻的絕對性和不可分性（瑪十九 1—19）：是天主將男女聯合在一起，使他們自由選擇，而賦與超乎他們的一種神聖職責。在天主面前他們是「一體」；由於「他們硬心的緣故」而寬容的離婚，在天主的國裏是絕不容許的，因為在那裏，世界又回歸到其原始的完美境界。因「通姦而休妻」的例外（瑪十九 9），絕不意味離婚的合法化（參閱谷 11 f；路 16 18；格前 7 10 f）；這或指遣回不合法的妻子，或指分居，而不可再婚。因此，對於這新法律的嚴苛，門徒們曾有所恐懼：「人同妻子的關係如果是這樣，倒不如不結婚更好！」（瑪十九 10）。

這個原則上的要求，並不禁止憐憫罪人。耶穌多次遇到通姦和不忠於愛情理想的人（路 7 37；若 4 18；八 3 ff；參閱瑪 21 31 f）；耶穌歡迎他們，並非贊成他們的行為，而是要使他們回頭，並寬恕他們，以強調他們所違背的理想之價值（若 8 11）。

2. 婚姻聖事——耶穌並不滿足於只把婚姻制度恢復到人罪弄昏暗的原始完善的程度，祂賜給婚姻一個新基礎，而使婚姻在天主的國裏有宗教的意義。祂藉在祂自己的血中（瑪 26 28）所立的新盟約而成爲教會的淨配。對自受洗以後，成爲聖神宮殿的教友（格前 6 19）來說，婚姻以「與基督和祂的教會之關係來比擬，是一個大奧蹟」（弗 5 32）。教會對基督的服從，和基督爲祂的教會獻身以拯救它，所付出的救贖之愛，便是夫妻該效法的生活規律；他們也能做到，因爲救贖的聖寵已浸潤了他們的愛情而指示給他們這個理想

（五 21—33）。人類的性現已成爲神聖的事實，此一事實使之改觀，但仍須謹慎的估價其正常的需要（格前 7 1—6）。

二、婚姻與童貞

創 2 18 說：「一人獨處不好」。在耶穌所建立的天主之國裏，產生一個新的理想。有些人爲了天國「而情願自闕」（瑪 19 11 f）。這就是天主教童貞的貌似矛盾。舊約時代，爲了使天主子民傳生不絕，繁殖是第一要務，而在末日，婚姻則不復存在（瑪 22 1—30 平），在這兩個時代之間，這兩種生活方式同時並存於教會內：即基督與教會的奧蹟所改變了的婚姻，和保祿認爲更好的獻於天主的童貞（格前 7 25—23）。這並不是輕視婚姻（參閱 7 1），而是說所有教友都圓滿生活於藉洗禮（格後 11 2）所參與的婚姻奧蹟：完全依附於主，只爲悅樂祂而生活（格前 7 32—35），這樣證明，與現世的影像有關的婚姻正走向終點（七 31）。在這種觀點下，理想或許是：「有妻子的人，要像沒有的那樣」（七 29）；並且寡婦最好不要再醮。但這一切最後都繫於天主：因爲各人的聖召不同，並且是要補基督妙身之不足：在這個領域裏，也如其他的範疇一樣，「每人都有他各自得自天主的恩寵，有人這樣，有人那樣」（七 7；參閱瑪 19 11）。

72 守貞 (virginité) (virginity)

守貞在許多古代宗教中有着神聖的價值。某些女神(如希臘神話中的 Anaf, Artemis, Athena 月神、智神)都稱為童女，乃是為特別強調她們的青春永駐，活力旺盛，永不衰朽。只有基督宗教的啟示方能使守貞的宗教性完整意義登峯造極，如在舊約中所開始描繪的：只為忠實愛慕天主。

舊約

1. 不育及守貞——天主子民的趨勢在於人口的繁殖，而守貞等於不育，因此是一種羞辱，是一種不名譽的事(創卅23；撒上一11；路一25)：依弗大的女兒因未曾生育而當被殺做祭獻，兩月之久痛哭她的「童貞」(民一一37)，因為她無分於生育的酬報(詠一二七3)與祝福(詠一二八3—6)。但是婚前的守貞很受重視(創廿四16；民十九24)；如大司祭(肋廿一13 f)和普通司祭(則四四22；參見肋廿一7)只能娶童女為妻；然而這並非對於守貞本身真正的重視，只是在性生活範圍內保持禮儀的純潔而已(參見肋十二15)。

如欲尋找基督徒守貞的真實準備，應自天主的許諾和盟約的經文着手。天主使不育的婦女產子衆多，乃天主願藉這奧妙的措置指示給人：蒙受預許的人並非由通常的繁殖，而

是由天主全能的措施而生的。天主的簡選是白白賜與的，這對不育者的偏愛表現無遺。

2. 志願的節慾——在這主流之外，還有一些志願節慾的單獨事例。耶肋米亞奉上主之命放棄婚姻(耶十六2)，但只是為了藉一象徵的行動預告對以色列的瀕臨懲罰：他們的婦女和孩子將被屠殺(十六3 ff 10—13)。安色尼派信徒虔禁慾的生活，但這只是被法定的純潔所驅使。

其他的例子更具有宗教的價值：友弟德因志願守節並度苦修的生活(友八4 ff；十六22)，猶如昔日德波拉(民五7)一樣，贏得了人民之母的雅號(友十六4 11 17)；她由於生活的方式作了輸路的工作，使人普遍重視守寡和守貞；亞納拒絕再醮，為能更親密的結合天主(路二37)；若翰度着苦修的生活，準備默西亞的駕臨，且竟膽敢自稱為新郎的朋友(若三29)。

3. 天主與其子民訂婚禮——這樣，先驅表現他承繼了先知對上主與其子民之間的婚禮的傳統，也為基督徒的守貞預作準備。事實上，先知們不止一次將貞女的名稱賜給被征服的國家(依廿三12；四七1；耶四六11)，特別是以色列(亞五2；依卅七23；耶十四17；哀一15；二13)，這是為了憐惜以色列喪失了領土的完整；同樣，當以色列褻瀆了盟約時，耶肋米亞譴責他們時稱呼「以色列處女」(十八13)，為喚醒人民應有的忠貞。又當上主和子民重新相愛並矢志不渝時(耶卅一4 21)，這同一稱呼便又出現而有重修舊好的語意。在依撒意亞看來(六二5)，青年娶一處女正象徵上

主和以色列間的默西亞婚禮。天主由於獨占性的要求，準備使信徒將全部愛情只爲天主保留。

新 約

自基督以來，以色列處女即稱爲聖教會。凡願守童身的信友即分享聖教會的童貞。真正末世的童貞，只有在最後完成默西亞的婚禮時，方能使其意義圓滿無缺。

1. 處女聖教會，基督的淨配——童貞的主題，一如在舊約中，似非而是地與婚禮結了不解之緣：婚姻象徵基督與聖教會間的童貞結合。「基督愛教會，爲她捨棄了自己」（弗5²⁵）。格林多教會已許配給基督，保祿願將教會當作一位純潔無玷的貞女呈獻給基督（格後十一²；參見弗27）；五保祿對她懷有天主的嫉妬（格後十一²）：他不允許格林多教會信德的完整遭到損害。

2. 聖母的童貞——瑪利亞，熙雅之女，身處二盟約之間，承先啓後，首先實現了聖教會的童貞。耶穌之母在舊約中是惟一無二可簡稱爲童貞女的婦女（路一²⁷；參見瑪一23）。她因矢志守貞（參見路一³⁴）接受了素不生育的婦女們的命運，但這以前看作羞辱的命運，爲她却將變爲祝福（路一⁴⁸）。瑪利亞在領報之前便已決心歸屬天主；但她曾接受了結婚的義務，作爲天主聖意奧妙的象徵。然而天使向她揭示：她將同時爲母又兼童貞，她立即明瞭了她生命的深遠目標；童貞的聖召和天主子的降生在同一時間啓示給她，她便是這啓示的象徵。聖母因童貞而成爲天主之母，這時便

完成了舊約中爲童貞所作的漫長準備；素不生育的婦女的祈禱也因天主的措置而多產，在瑪利亞身上基督徒童貞的末世意義業已彰顯：在一新世界的歷史中顯得突如其來。

3. 基督徒的童貞——終身童貞的耶穌，一如若翰和瑪利亞完全啓示了童貞的意義和它超性的特徵。童貞並非一條誡命（格前七²⁵），而是天主對個人的一種召叫、所賞的一種神恩（七⁷）。「有些閹人從母胎生來就是這樣；有些閹人是被人閹割的；還有些是爲了天國而自閹的」（瑪十九¹²）。只有天國才能證實基督徒童貞的真諦；這話只有那些領受了恩賜的人方能領略（十九¹¹）。

依照聖保祿的意見，童貞優於婚姻，因爲它是「完整的獻身於主」（格前七³²⁻³⁵）：已婚的人心被分散；守貞的人心却未分散，他們能完全獻身與基督，關心主的事，不讓那不停的掛慮來分心。

耶穌所說「爲了天國」（瑪十九¹²）一語，賦給了童貞真正末世的意義。保祿認爲守貞的地位適合於「目前困難的情形」（格前七²⁶），因「時間是短促的」（七²⁹），婚姻的地位與現世的時間聯在一起，可是塵世的形形色色瞬即消逝（七³¹）。守童貞的人已擺脫塵世。他們如比喻中的貞女（瑪廿五¹⁻⁶）等待天國的新郎。聖教會的童貞是一持久的啓示，守童貞的生活也證明基督徒不隸屬此世，是聖教會趨向末世恒久的「象徵」，是復活地位的提前，那時，凡堪當有分於來世的人，都將如同天神，相似天主子（路廿^{34 ff} p）。

可知守貞的地位使人認出聖教會真正的、卓絕的廬山面目。基督徒猶如聰明的貞女，前去迎接新郎基督，以與祂共享婚筵（瑪廿五 1—13）。在天上的耶路撒冷內，一切被選者將稱為童貞（默十四 4），因為他們曾拒絕了崇拜邪神的淫行，更是因為現在他們完全獻身於基督：馴順無比，「到處追隨羔羊」（參見若十 27）。此後他們都隸屬於羔羊的淨配，天上的城市（默十九 7；廿一 9）。

IDL P (子)

73 寡 婦 (veuves) (widow)

孤苦的寡婦（巴四 12—16），代表典型的不幸情況（依四 7⁹）。她的服裝（創卅八 14；友十 3）表現雙重悲哀：她除非再醮，便喪失了生產的希望；她沒有保障。

1. 救助寡婦——寡婦一如孤兒和外人，是法律（出廿二 20—23；申十四 23—29；廿四 17—22）及天主（申十七 f）特別保護的對象，天主俯聽她的申訴（德卅五 14 f），作她的保護者和復仇者（詠九四 6—10）。欺侮她的軟弱的人們是應得禍的（依十 2；谷十二 40 p）。耶穌一如厄里亞，曾使獨生子復活而還給他的母親（路七 11—15；列上十七 1—24），並將聖母瑪利亞託付給愛徒（若十九 26 f）。在初興的教會內，救助寡婦是每日的服務（宗六 1）。倘她們沒有親屬（弟前五 16）；參閱宗九 36—39），教會應負責救助她們（雅一 27；參閱申廿六 12 f；約卅一 16），這是真

虔誠所要求的。

2. 承認守寡的價值——自舊約的末期就已顯出對友弟德女先知亞納（路二 36 f）有一種特殊的尊重。在友弟德身上本性的軟弱和由天主汲取的勇力的對照，甚為突出。

同樣保祿為避免行為不檢的危險，容許再婚（格前七 39），甚至希望年輕寡婦再醮（弟前五 13 ff），不過他總認為守寡更好（格前七 8），他看出來有天意的指示，應該放棄結婚（七 17 24）。實在，守寡與童貞相等，是神修的理想境界，它給天主的活動開了方便之門，能無牽無掛地為天主服務（七 34）。

3. 寡婦們的制度——在教會內，所有的寡婦都應該是無瑕可指的（弟前五 7 14）。有些真正孤零零一身的寡婦，沒有家庭的任何責任，也斷絕了一切閒散分心，一心專務祈禱（五 5 f）。為永久的守寡也有一種正式的信誓（五 12）。只結過一次婚且年逾六十的可以守寡（五 9）：大概是讓她們盡愛德的職務，因為她們在過去已有過熱誠的保證（五 10）。這樣給寡婦們在暮年所提供的理想，概括說來是祈禱、貞潔和愛德。

PS (侯)

74 繁殖力 (fécondité) (fruitfulness)

天主深厚的豐滿便是祂無限的繁殖力，祂按自己及祂獨

生子的肖像造亞了當；只有這惟一聖子完全汲取了天主神聖的永久的繁殖力。人爲實現這個奧蹟，在傳宗接代時，將自己的肖像傳與後代，而使人類世世代代不絕。

一、號召繁殖力

從古以來，造物主的呼聲不斷的響着：「你們生長繁殖吧！」並號召受造物充滿大地。

1. 命令及祝福——天主召叫，也賜給人答覆的能力。天主祝福了植物及動物，然後使男女能按自己的肖像「創造」其他的人，這就是天主祝福的意義。繁殖的喜樂，使衆生之母厄娃在生第一個孩子時說：「我賴上主生了一個兒子」（創四¹）。創世紀就是人類生育的歷史：其中有家譜、軼事、順利的生產，難產、不育，結婚的計劃，產子的競爭——宛如交響曲發揮着天主在宇宙之初撒下的基本和聲；天主用祝福的音調，吟詠人類的歷史；祂藉各種祝福不只許下了福地，還預計一羣「後裔，多如天上的星辰，海邊的沙粒」（創廿二¹⁷）。至於放逐後的耶路撒冷亦然：它看見許多子女從遠處奔向它來（依四九²¹；五四^{1 ff}；六〇^{4 15}；六二⁴）。

2. 保護生命的泉源——在聖經的教訓中，有兩件事證明我們當尊重生命的根源。即便父親酒醉，也不當看父親的裸體，否則要受天主的詛咒（創九²⁰⁻²⁷）；如果有人威脅聖祖妻室的身體，天主要親自干預。由於撒拉，黎貝加將成爲選民以色列的母親，法朗（創十二¹²⁻²⁰）或阿彼默助客（創

廿；廿六⁷⁻¹²）怎能將他們人性的作爲與天主的作呢？敖南因自私自利拋棄精液，避免生育，他自己却喪失了生命（創卅八^{8 ff}）。

3. 法律及聖歌——法律也保護人類的繁殖力，頒佈禁令，規定有關女人月經時的法令（肋廿¹⁸），保護少女及定婚者（申廿二²³⁻²⁹），懲罰某些舉動（如申廿五^{11 f}）……這些在梅瑟之前無疑已存在的法律，發自本能的忌諱，而被採用以保護選民的繁殖力。法律如此結論說：「如果你對上主忠信，你所生的將受祝福」（申廿八⁴）。

聖詠也一致地重申此義：「子女皆是上主的恩賜，胎兒也都是祂的酬報」（詠一二七³；參見詠一二八³；箴十七⁶）。試看對新娘的典型祝福：「祢，我們的妹妹，願你的子孫成千累萬！」（創廿四⁶⁰；參見盧四^{11 ff}）。

二、尋找後裔

因天主的祝福及人的祝賀，人人都夢想死後永遠留名。1. 人自然的大欲望——在一個可恥的故事中流傳於世，但很受後期經師傳統所欣賞（創十九³⁰⁻³⁸）。羅特的女兒們不甘寂寞；與其獨身衰老無後，莫如設法使父親在不知不覺中，使她們傳生後代。這件亂倫的事當然是法律所禁止的（肋十八⁶⁻¹⁸），也是爲諷刺摩阿布人的：但總可看出人們對厄娃女兒們的詭詐有所欣賞，因之而滿足了造物主的願望。

2. 代兄弟立嗣法（申廿五⁵⁻¹⁰）保護無後而死去的人（盧四^{5 10}）：一個寡婦如果沒有孩子，他丈夫的兄或弟在

某種環境下，要爲他傳後。盧德詩是爲讚頌繁殖力而寫的，因爲以色列雖遭死亡或放逐，繁殖力依然受到保障。這篇詩是塔瑪爾歷史的延續；雖然小叔敖南自私，公公猶大也不義，塔瑪爾仍然扮成妓女，爲能懷孕（創卅八 6—26；參見 盧四 12；瑪一 3）。

3. 爲補救不孕而有過繼的風俗；當時過繼是法律許可的，其方式就是使自己的女僕在自己的膝上生產孩子；即將所生的孩子當做正妻的孩子（創十六 2；卅 3……）；或是把自己女兒的孩子當做自己的孩子（盧四 16 f）。在家譜上人們不太注重父子相傳的系統。物質生命的賜與雖以父親爲基礎，但此外亦有其他成份，因爲天主的祝福不只靠血統而傳賜與人。創世紀告訴我們地球上如何充滿了人，家譜的歷史可能使一個人成了一城或一個民族的始祖；著者的意思是說，民族的開始不只是一個支派的擴張，尙且還有遷居、婚姻、盟約及征服等因素。一個種族的系統能夠擴張推廣，而取得一種精神的價值；在亞巴郎的後代中歸化的外邦人亦能插足於天主的選民中。

如此聖經歷史首先便是一個家譜。按這種生存的看法，人是整個面向將來，期待將來要來的「那一位」。這就是造物主在人心內放置推動力的意義；不僅爲保存人類的生命，而還希望有一天能在一個「人子」身上瞻仰天主完美的肖像。

三、在基督內的繁殖力

上述的肖像在耶穌基督內清楚顯示了，祂不取消反而滿

全了繁殖的欲望，給予繁殖力一個更完滿的意義。

1. 耶穌基督及世代代的人類——按舊約，一個人的歷史是在他的後代中完成（參見創五 1；十一 10；廿五 19……）；整個人類的歷史都焦慮的轉向將來，那時諾言將要實現。耶穌自己按肉體說沒有後代，可是他有祖先及精神的後代。

a. 基督在舊約之末，在時期已滿的時候來臨（迦四 4）。按哈諾客書默示錄式計算法，基督是從亞巴郎蒙召後開始了第七週，就是默西亞的一週。這也就是聖瑪竇所說三乘十四個世代的意義；這些世代組成基督的家譜（瑪一 1—17）。耶穌自稱最後的繼承人，也就是歷代的人類從若干世紀以來就等待的那一位。

b. 基督完成舊約中所描寫的大公主義。四位女人的名字在耶穌家譜中出現，她們並不是聖祖的妻子，而是外方人，或在非正規的情形下產子的母親：塔瑪爾（創卅八），辣哈布（蘇二 11），盧德（盧一 16；二 12）和巴特舍巴（撒下十一 3）。以色列優秀份子的祖先，並非皆是猶太人或義人；他們使以色列繼承人間的光榮或罪惡。這就是血肉的繁殖力；與完全純潔的神聖的母性之間的對比；童貞聖母藉聖神的化工而生子。

c. 基督是歷史的結束，因爲祂是新亞當；聖瑪竇曾述說過祂的家譜（瑪一 1；創五 1）。在要來的那一位身上，「來日」已經來到。過去在祂內獲得意義。耶穌藉着精神的生育，滿全了天主給與人類的世世相傳的地上祝福。昔日以色列藉着出生而增多人間的子孫；基督的妙體則賴精神的產

生，增加天主的子女。

2. 信德的生命及童貞的繁殖力——關於繁殖的責任，耶穌覺得不需要重申創世紀的命令；如此，祂脫離了猶太的傳統思想：有一天猶太人將會喊說：「不生育就等於殺人」。耶穌反而鼓勵自願的不生育（瑪十九12）。祂甚而還啓示了繁殖力的意義。

首先耶穌在瑪利亞身上，啓示了繁殖力的意義。他不否認瑪利亞當母親聖召的美麗；可是當一個女人讚賞她這福氣時他啓示了這奧蹟的意義：聽天主聖言而遵守的更有福（路十一27）。瑪利亞是有福的，是因為她信了；藉着她童貞的母性，瑪利亞成爲一切藉着信德完全歸依天主者的模範。耶穌也詳言信德如何是精神的繁殖力；他不理會血肉之親，而揚言：「誰是我的母親？誰是我的弟兄？凡承行天主旨意的人，就是我的弟兄，我的姊妹，我的母親！」（瑪十二43 ff）天主生祂的聖子時已說了一切，也做了一切。所以與天主結合的教友，都分享聖子的產生。爲得精神的繁殖力，先當具有信德的童貞。

3. 教會的繁殖力——信徒在保持精神的繁殖力時，無非是分享整個教會的繁殖力。他們的工作等於分娩的女人，男孩子的母親的工作（默十二）。首先這是使徒的角色；聖保祿曾破格地討論，並扮演這個角色。保祿猶如一位母親，在痛苦中再度生產（迦四19），他養育並照顧他的孩子們（得前二7；格前三2）；他是唯一的父親，在基督內生了他們（格前四15），苦口婆心的勸勉他們（得前二11）。這些象

徵決非隱喻，他們表達教會傳教工作的真實經驗。

所有信友在教會內，如同真葡萄樹的真葡萄枝一樣，都該結出果實（若十五28）。信徒正賴着這些工作、光榮在天天父、一切繁殖力的泉源（瑪五16）。

XLD (李)

75 不孕、不毛 (sterilité) (sterility)

天主的百姓從兩方面重視繁殖力：響應造物主自始的召喚，並且使亞巴郎的後代按照預許得以人數衆多。但是不孕與天主的這種計劃正相反對，這是一種災禍，以色列不停地努力消除它，天主也慢慢地給他們啓示了個中的意義。

一、對不孕症的戰鬥

1. 不孕症是一種災殃，猶如痛苦和死亡一般；事實上不孕症好像與造物者的命令相矛盾，因爲天主有好生之德！不孕症又是一種羞恥，因爲不能使天主的聖名世代相傳。由是亞巴郎悲痛地說：「如果我死而無後我的過繼僕人可有何用」（創十五2f）？他的妻子撒拉感到自己被懷妊的婢女藐視（十六4f）。辣黑爾也向雅各伯喊叫說：「你要讓我生子，不然，我就要死去」（創卅一）；但是雅各伯却對她生氣說：「是天主不肯使妳懷孕，我怎能替祂作主？」（創卅二）。由此可知：唯有天主才能使不孕者生育（廿九31；卅二）。

2. 對這種災殃，必須戰鬪——辣黑爾就如此做了：像昔日她的婆祖母撒拉（創十六²），她無疑地沿襲了 Haman ourabi 法典的習俗，將她自己的「一個婢女送給丈夫，使她「在自己膝下生子」（創卅一⁶）；肋阿在生過四胎之後，曾有一段時期不能懷孕，也照樣做了（創卅九¹³）。這樣，人們利用人爲的方法扭轉了不孕症的阻礙，將庶室子視爲已出，凡嫡子所有的權利也都授與他們。

3. 天主克服了不孕症——但這是合法或不合法的簡易措施，人用它來克服了生命延續的中斷，可是人不能使不妊的婦女懷孕生子，因克服不孕症專屬於天主的權限，而天主自己已是忠信於許諾的（出廿三²⁵；申七¹⁴），天主藉此也告訴了人另一項更大的奧秘。聖經作者曾有意地強調：選民三代祖先的妻子：撒拉（創十一³⁰；十六¹）黎貝加，（創廿五²¹），辣黑爾（創廿九³¹），在天主賞賜生子之前，都是不孕的（參閱十五²—⁵）。而依撒格出生的漫長記述，旨在表示以色列人白白地蒙召以及豐渥聖寵的奧蹟。照聖保祿宗徒的解釋：人當承認自己的無能，並該信賴天主的全能，爲能在不毛之地喚起生命：信心能戰勝不孕，而產出生命（羅四¹⁸—²⁴）。亞納這位不孕的婦人也讚揚這種無條件的召選（撒上二¹—¹¹）說道：「不妊的婦女竟生了七子，多子的母親反倒衰微」（二⁵；詠一一三⁹）

二、不孕終被接受

事實上，天主「眷顧」了不孕的婦女，同時還指出：人

們以爲不孕只是一種懲罰，是錯誤的。誠然，在某種意義下，不孕是一種懲罰，因爲天主曾令耶肋米亞固守獨身，爲表示選民在罪惡境遇中的不結佳果（耶十六⁶）；當被遺棄的妻子重獲恩寵時，先知即能安慰她說：「不生子的石女！歡呼吧！……因爲被遺棄的子女要比結婚者所生的子女爲多」（依五四¹）。耶路撒冷懺悔自己的罪惡，知道自己的不孕象徵它與天主的離異；它也準備自己迎接另一次更奇妙的新生育，即是此後它將天下萬民都算在自己的子女內（參閱迦四²⁷）。

這種在集團方面有意義的事，只是逐漸地在個人方面才能被了解。法律保護「被厭惡的妻子」（申廿一¹⁵ ff），但禁止閹人奉香獻祭（肋廿一²⁰），視之爲私生子（申廿三³ ff）；閹人真正被摒棄於羣衆之外了（申廿三²）。必須有流亡的浩劫，才能使他們除去僅對生理繁殖的重視；在由巴比倫回國時，一種嶄新的天主斷語宣佈了：「閹人也不應說：看！我是一棵枯樹！因上主這樣說：對於那些因守我盟約的閹人，我要賜給他們比子女還好的紀念碑和名聲，我要賜給他們一個永久不泯滅的名字」（依五六³ ff）。這樣人才曉得生理的繁殖，至少在天主的記憶裏，爲延長生命不是必須的。

在智慧書中也有同樣的進步。他們繼續表現了一種平凡而頗富宗教性的良好思想：「一個敬畏天主的兒子，超過一千個不虔敬的兒女。沒有兒女死去，比留下不虔敬的兒女更好」（德十六¹—⁴）；但是有信仰的人既然堅信一個更充

實，更榮耀的餘生，他們發現並宣稱真正精神方面的繁殖力：「不孕而又未受玷污的女子是有福的！當天主眷顧人靈的時候，她必多產。閩人的手不行惡，是有福的。絕嗣而有道德，爲人更好，因爲他的紀念，永垂不朽」（智三^{13 f}；四¹）。從此信者不再固執地重視世間的繁殖力，却準備分辨出品德所產生的行爲碩果及其意義，那就是使人永垂不朽；不生育這種不幸必須被人接受並加以改觀。

三、自願的不生育

當依弗大的女兒，膝下無子被置之死地時，曾哀哭她的「童身」（民十一^{37 f}），耶肋米亞先知也曾接受天主的使命固守獨身（耶十六^{1f}），實際上，他只象徵消極的一面，即是天主的百姓因罪惡遭到的絕嗣（參閱路廿三²⁹）。但是舊約早已藉象徵方式積極地宣示了童身的富饒。瑪利亞在領報時（路一^{36 f}）所得到的啓示，正是表姊依撒伯爾的神奇懷孕……這位聖婦藉着她的不育（一^{7 25}）使人憶起：在悠長的歷史中天主曾以自己的眷顧，使許多不孕的婦女生育；但爲瑪利亞却表示了天使所傳報給她的童貞女爲母的地位。那時一個新時代在瑪利亞身上於焉開始，而她的胎中子是天主的親子，即繁殖力的圓滿。

在此新時代裏，耶穌隨即召喚那些「爲了天國而自關的人」（瑪十九¹²）。那些以前認爲可詛咒的，或當作災禍而忍受的，在聖保祿看來，倒成了一種特惠（格前七⁷），其豐碩佳菓在天堂上方能成熟。創世紀說：「一人獨處不好」

（創二¹⁸），而聖保祿不知用了多大的謹慎，才敢說出：「依我看來，如此生活倒好」（格前七²⁶），意思是：不結婚，獨身而無子女的生活。到了這階段，自願的不育在童貞內便實現了。

XLD (傳)

76 「人父」與天父（見前）

(Pères & Père
fathers & Father)

77 母 親 (mère mother)

母親給人生命，她在人類普通的生存中佔有特殊的地位，在救恩史中亦然。

一、人類的母親

賦與生命的那位母親應當受愛慕，不過付給她的愛必須改變，且有時應取法耶穌，將愛變成犧牲。

1. 生育的使命——亞當稱呼他的妻子「厄娃」，指謂她的使命即是要做「衆生之母」（創三²⁰）。創世紀敘述在最不利的環境中，這種聖召如何完成。撒辣爲要做母親竟用計策（十六^{1f}），而羅特的兩個女兒甚至亂倫（十九³⁰——³³），辣黑耳勒索他的丈夫向他吵叫「你要給我孩子，不然我就要死了」；但雅各伯却承認這是天主的能力，他不能代

替天主(卅1f)。實際上，只有天主將迫切做母親的願望置於婦女的心中，是祂開啓或關閉母親的子宮，只有天主能够戰勝不育(撒上一2—12)。

2. 母親在家庭中——女人一旦做了母親就會與高彩烈。

厄娃生第一個兒子時曾高興的說：「我賴上主獲得了一個人」(創四1)，加音這名字(由希伯來語根據「獲得」而來)即是永遠繼續這種歡樂。同樣「依撒格」使人回憶撒辣生他時的歡笑聲(創廿一6)，而「若瑟」則表示他母親辣黑耳希望再有一個兒子(卅24)。由於做了母親，女人不但進入了生命史，並且也使他的丈夫與她更親密(創廿九34)。此外，十誡宣佈，子女應該如尊敬父親一樣的尊敬母親(出廿12)：由於不尊敬母親所受的處罰，和不尊敬父親是一樣的(出廿一17；肋廿9；申廿一18—21)。智慧書也同樣強調每個人都有尊重母親的責任(箴十九26；廿0；廿三22；德三1—16)，更加上一句：該聽從母親並遵循她的教導(箴一8)。

3. 皇太后——國王的母親與常人的母親不同，她好像擔任一種特殊的角色，在她做國王的兒子前享有殊榮。人們稱之為「太夫人」(Grande Dame)，比如巴特金巴(列上十五13及19)；及阿撒(Asa)國王的母親便是(編下十五16)，這種習俗可以說明默西亞王國中母性的出現；耶穌之母在敬禮中被稱為「我們的主母」(Notre-Dame)，在此提及她的角色，頗有意義。

4. 母性的深義——因基督的來臨，孝道並未被取消，而

被完成：使徒們的教理講授清楚地堅持這事(哥三20f；弗六1—4)；耶穌嚴斥以禮拜上的藉口而巧避此職的法利塞人(瑪十五4—9平)。但此後，因了對耶穌之愛，我們必須學習以對天主的孝愛超越人間的孝愛。祂來是爲使「女兒離開母親」(瑪十35)，祂也許諾給凡爲祂捨棄父母的人百倍之賞(瑪十九29)。爲堪當作祂的門徒，必須能够「恨父母」(路十四26)，便是說愛耶穌超過愛父母(瑪十37)。

關於犧牲與母親的關係，耶穌親自立了榜樣。當祂十二歲時，他在聖殿中向母親宣稱必須關注乃父事業的權利(路二49f)。在加納，雖然最後耶穌應允了母親的請求，但祂也使母親明瞭，她不必干涉；或因祂公開傳教的時刻已經開始，或因十字架的時刻尚未到來(若二4)。但是，雖然耶穌對祂的母親保持距離，這並非忽視聖母的真實偉大，相反的，祂在瑪利亞的信德中啓示她的偉大。祂以手指着祂的門徒們說道：「誰是我的母親？誰是我的兄弟？」(瑪十二48ff)；祂向羨慕瑪利亞血肉母性的女人暗示，瑪利亞聽從天主的言語並付諸實行(路十一27f)，所以是最傑出的信徒。祂在十字架上向愛徒說：「這是你的母親」(若十九26f)，便把這精神界的母性延伸給一切門徒。

二、救恩史中的母親

母親的特性常被引用做爲比喻的說法；以描述天主在默西亞預言中的態度，或爲描述教會的繁殖力。

1. 天主的溫柔和智慧——在天主內有着如此滿盈的生

命，致使以色列人稱之爲父爲母。rahamin 表示母胎，並指出一個婦人對於女兒內心的親情，以色列人用來形容天主的滿懷慈愛的溫柔（詠廿五⁶；一一六⁵）。天主撫慰我們就如一位母親（依六六¹³），並且假如有一位母親忘記了出自她腹中的兒子，天主也永不會忘記以色列（四九¹⁵）；因此耶穌願意召集耶路撒冷的衆子女（路十三³⁴）。

出自天主口中的言語——智慧（德廿四³），負責完成天主的計劃（德十八^{14 f}），就如一位母親向她的子女（箴八一⁹）發言，訓誨他們，以智慧的食品營養他們，以自己的水給他們喝（德十五^{2 ff}）。天主的兒女要彰顯智慧所具有的正義（路七³⁵），而承認在耶穌身上應驗了智慧的角色：「凡到我這裏來的，永不會饑餓；凡信我的，永不會渴」（若六³⁵；參閱八⁴⁷）。

2. 默西亞的母親——在原始福音中就已經宣稱；其後裔將踏碎蛇的頭顱的那位「女人」是一位母親（創三¹⁵）。其後聖經中所敘述的那些起初不孕，後因天主使之生育而給列祖生了後裔的婦女們，都是童貞聖母的預像。在有關厄瑪努爾的預言（依七¹⁴），和應生產的那位婦人的預言（米五²）中都暗示聖母童貞生子，無論如何福音作者都承認這些預言在耶穌基督身上應驗了（瑪一²³；路一^{35 f}）。

3. 萬民的母親——耶路撒冷是傑出的「母城」，（參閱撒下廿¹⁹），居民們由此取得食品 and 保障。特別是義德和認識上主都由它而來。如同人們祝福黎貝加，願她的子孫多得不可勝數（創廿四⁶⁰），耶路撒冷也要成爲萬民之母：「論

到熙雍，人人要稱她爲『母親』，人人都是在她那裏出生」（詠八七⁵），以色列人或外邦人都由她而生。因爲遠離了丈夫（天主）而被處罰以後，耶路撒冷又重新得到寵愛：「沒有生育的石女高呼歡樂吧……因爲被遺棄者的女子，比有丈夫者的子女還多」（依五四¹；迦四²²⁻³⁰）。就如同「鴿子飛向籠子」，天下萬民都要湧向耶路撒冷（依二¹⁻⁵；六十一⁸）。

但是，耶路撒冷却自閉門戶，擯棄基督，這便是不忠於這神靈的母性（路十九⁴¹⁻⁴⁴），它的子女也要轉而斥責她（參閱歐二⁴）。因此它將被另一個耶路撒冷所取替，這個耶路撒冷才是我們真正的母親（迦四²⁶），它是天上的耶路撒冷，它由天上，即由天主那裏降來（默廿一²）。這座新城就是聖教會，她產生有天主生命的子女，這同時也是各地的基督徒的團體（若二¹）。它被指定給與基督以身體的圓滿，並聚集全人類在神靈的以色列之中。（弗四¹³）

使徒們分享這一母性，他們是經過痛苦而達歡樂的生產工具（參閱若十六^{20 ff}）。保祿向他深愛的迦拉達人說：他產生他們，直到基督在他們身上形成爲止（迦四¹⁹），他也告訴得撒洛尼人：他疼愛照顧他們像撫育孩子的母親（得前二^{7 f}）。但這一母性只是因那位女人的母性才有價值，她不斷地在受分娩的苦與樂，在這一圖象背後，反映着所有的母親——從衆生之母厄娃，經由耶穌之母及我等之母瑪利亞，而達到衆信者之母聖教會（默十二¹）。

78 世代 (generation)

譯者按我國的世代觀念，以家族觀念為中心：「說文解字」說「三十年為一世」，因此「世」字的古字含有三個「十」字；古人認為：男人三十歲結婚生子，因而也稱「父子相繼」為一世；至於「代」字，原指「更換」，主要地也指「父子相繼」的事實；那末，我國傳統的「世代」或「世世代代」強調家族間「縱」的關係，而不強調同一「時代」或「世代」人們「橫」的關係。但現代歐美語言的世代 (generation)，儘管字源來自生育，或生殖，却比較強調那將人們聯合在一起的連帶關係。「同一世代」即等於「同一時期」。但希伯來語的「世代」一詞除稍帶社會意義外，更有「世系的」意義，較近於我國「世代」的看法，希伯來語強調出自一家一族者之間的「縱的」關係。聖經用「世代」一字，並用「家譜」——即世代表——指明子孫與祖先的廣續性，無論有福是禍，是功是過，遠自亞當，以至於基督，而直到時開末刻，均有此連帶關係。

1. 家族的代代相聯——人都是生在一個「世代」裏，從此有所謂「家譜」或「世代表」(toledoth) (創五¹；十一¹⁰；編上一¹⁻¹⁹)。人承繼天主所賜與祖先的祝福和許諾。論及耶穌基督亞巴郎之子及達味之子，此前的一切祝福和許諾在祂身上集其大成(瑪一¹⁻¹⁷平)。這些世世代代織成的一部歷史，但絕非一種空框，填進一些人事便算了事。

這些世代應該歌頌天主和祂的化工(詠一四五⁴)，並稱揚耶穌的母親是有福的(路一⁴⁸)。

2. 自由的團結——人既承受前代之福，也繼承前代之罪(瑪廿三³⁵ f)。還有「那惡敗壞的世代」(申卅二⁵)，耶穌便在同代的人身上，尤其在祂所斥為「毒蛇之子」的些法利塞人身上，辨認出這種世代來(瑪十二³⁹；十七¹⁷)。這個壞世代「認慶作父」(若八⁴⁴⁻⁴⁷)，心靈硬化了，招惹天主的厭惡和忿怒(希三⁷⁻¹⁹；詠九五⁸⁻¹¹)。生於這壞世代之中並非萬規不復，因為自從耶穌派遣了聖神，以赦免罪惡，「人便能自救而脫離這邪惡的世代」(宗二⁴⁰)並能屬於亞巴郎信者的世代(羅四¹¹ f)，成為「蒙選的世代」(伯前二⁹；參閱依四三²⁰)，即那些信天主子並生於天主的人(若一¹² f；若一⁵；五¹)。因此可說有兩個「世代」或兩個「世界」，二者並非各不相干；那末基督徒弟的職責便是「在那惡敗壞的世代中，保持自己無可指摘，清白純潔，作天主的子女，在世人中大放光明，猶如星光閃耀，並將生命之言顯示人前」(斐二¹⁵；參閱路十六⁶)。

AB (王秀全)

79 近 人 (prochain)
(neighbor)

舊 約

「近人」一詞，與希臘文之 $\pi\lambda\epsilon\iota\sigma\mu$ 正相吻合，而與希伯來文之 rea ，則不甚相符，後者意謂「下屬」。但不可與「弟兄」一詞相混，雖然多次互用。「近人」按照字根講指謂與某人結夥，或加入他的團體。「弟兄」指自然的親屬關係，反之「近人」則並非同祖同宗；如果我的弟兄是另一個我，那麼近人則是我以外的另一個人，他可能成為我的弟兄，但也可能只是一個「他人」。二人間所發生的聯繫可能是暫時的（肋十九^{13 16 18}），也可能由於友誼（申十三⁷），或由於愛情（耶三^{1 20}；歌一^{9 15}），或由於同學同事、（約卅²⁹）成為持久和個人的。

在古代法典中沒有「弟兄」的問題，只有「他人」的問題（例如出廿^{16 f}）：雖然有「博愛主義」(universalisme)的暗示，但法律的範圍仍不超出以色列民族以外。之後，由於他們強烈的選民意識，申命紀和聖德的法律便將「他人」和「弟兄」混為一談（肋十九^{16 ff}）而專指以色列人了（十七³）。這並不是縮小愛「近人」的範圍為只愛「弟兄」；反之，他們願放寬愛人的誠命，把住在他們中間的外方人也視同以色列人（十七^{8 10 13}；十九³⁴）。

放逐以後，出現了雙重的傾向：一方面「近人」的圈子

縮小了：愛人的本分只針對以色列人或皈依猶太教而受了割損禮的人。但另一方面，七十賢士將希伯來語 rea 譯成希臘文的 $\pi\lambda\epsilon\iota\sigma\mu$ ，無形中由「弟兄」一詞中取消了「他人」（或下屬）一詞的含義。那麼所當愛的「近人」，就是以外的其他任何人，無論他是弟兄或否。當兩人相遇時，彼此都算是「近人」，無論有無親屬關係，或彼此怎樣想法。

新 約

當那個經師問耶穌「誰是我的近人」時（路十²⁹），大概他還是以為近人便是指「弟兄」，以色列民族的一分子。耶穌却斷然改變了近人的觀念。

祂首先提高了「愛人如己」這條誠命的重要性：它不但集其他誠命的大成，而且和愛天主的誠命連在一起，而分開（瑪廿二³⁴⁻⁴⁰平）。保祿繼耶穌之後，隆重地聲明這條誠命「包括全部法律」（迦五¹⁴），且是其他誠命的「綱要」（羅十三^{8 ff}），而雅各伯居然評定它為「王法」（雅二⁸）。

隨後耶穌把這條誠命普遍化：不但愛朋友，還當愛仇人（瑪五⁴³⁻⁴⁸）；這就是說，當從心中推翻一切藩籬障礙，使愛情也能及於仇人。

最後在善心的撒瑪黎雅人的比喻中，耶穌指出了實行的榜樣（路十²⁹⁻³⁷）。不是我決定誰是我的近人，凡是有困難的人即使是我的仇人，我也該看作是近人。博愛應保持這個具體的特徵：其對象是天主給我安排的能遇到的任何人。

XLD (埃)

80 弟兄 (frere) (brother)

「弟兄」一詞，其極狹的本義專指一母所生的男子（創四²）。然而希伯來語也正像其他許多語言，「弟兄」可引申而兼指一家的各分子（創十三⁸；肋十⁴；參谷六³），同一部落的人（撒下十九¹³），或同一民族的人（申廿五³；民一³），以別於所謂「外方人」（申一¹⁶；十五²—³），最後「弟兄」一詞，又可指出自同一祖先的不同民族，如厄東族以色列族（申二⁴；亞一¹¹）。除了這些依血統關係而稱呼的「弟兄」之外，聖經中還有另一種其聯繫屬於精神界的弟兄：由信仰（宗二²⁹），由友誼（撒下二²⁶），或職務相同（編下卅一¹⁵；列下九²），以及由締訂盟約而結為弟兄（亞一⁹；列上廿³²；加上十二¹⁰）等……。

弟兄有這樣多比喻式的用法，足證在人生實例上，兄弟之情並不限於血統，儘管血統是手足關係的自然基礎。依人性說來大家都是弟兄，啓示並不以對此事實之反省爲出發點。但這並非揚棄「四海皆兄弟」的理想：聖經知道：就人而言，這實是一個不可實現的理想，聖經主張：如果不在基督內加以追求，便只是一種幻想。實際，舊約已經透過幾種基本社團、家庭、民族、宗教——憧憬着這個理想；新約終於使這個理想在教會社團裏得以實現。

舊約

走向四海之內皆兄弟

1. 開始——天主創造了「一元」的人類（宗十七²⁶；參創一—二），便在人心裏放置了在亞當內四海皆兄弟的美夢；祇是這美夢須經過一段漫長的路程後方得實現。因爲一開始，亞當子孫的歷史，便變爲「兄弟鬩於牆」的歷史：加音嫉妬亞伯爾，竟把弟弟殺死；他連自己的弟兄在哪裏都不願知道（創四⁹）。自亞當以還，人類便是有罪的。人性在加音身上，揭露了它恨的面孔，此後人性一直設法藏在「性本善」一類的神話後面，而徒勞無益。人們應該承認：罪惡就埋伏在人心門口（創四⁷）；如人不願屈服於罪惡之下，便應戰勝罪惡。

2. 盟約中的弟兄之誼——在基督戰勝罪惡之前，天主的選民必須經過一段長時間的兄弟之誼學徒期。並非一躍而成「四海皆兄弟」；而是先要在亞巴郎後裔之間，由於信仰同一天主和由於締結同一盟約所產生的弟兄關係。這便是當時神聖法律所制定的理想：「不要恨你的弟兄……而要愛你的近人」（肋十九¹⁷）。不要爭吵、不要懷恨、也不要報復！要有積極的幫忙，例如肋未法在繁殖後代的基本天職上所指令的：如果一個人沒有留下兒子便死了，他的最近親人應該「給他的弟兄立嗣」（申廿五⁵—¹⁰；創卅八²⁶）。聖祖的傳統遺留下情同手足的兄弟的芳表：亞巴郎和羅特避

免不和而分手（創十三⁸），雅各伯和厄撒烏和好如初（卅三⁴），若瑟饒恕他的哥哥們（四十五¹⁻¹⁸）。

然而，將這理想付諸實現不斷遇到人們心硬如鐵。以色列在先知們的限裏，距這理想尚遠：毫無兄弟友愛之情（歐四²）；「沒有人撫慰自己的弟兄」（依九^{18 ff}）；人間竟沒有一個正人君子，誰也不能信任誰（米七²⁻⁶）；「不信賴任何弟兄，因為弟兄彼此排擠」（耶九³），耶肋米亞先知本人竟被親生弟兄所迫害（耶十一¹⁸；十二⁶；參詠六九⁹；約六¹⁵）。先知們對這種硬心的世界，重提正義，善良和同情心的需要（匝七^{9 f}）。共認一個造物主為父（拉二¹⁰），豈不比同生於亞巴郎更使以色列有兄弟友愛之情嗎？（參依六三¹⁶）同樣智者們也頌揚真正的兄弟友愛之情。「沒有比捨棄弟兄再令人痛心的事了」（箴十九⁷；約十九¹³）；「真正弟兄時常相愛，雖遇轉軻不改其愛」（箴十七¹⁷）。（二人同心，其力斷金，）弟兄情誼真是「金不換」（德七¹⁸），因為「弟兄幫弟兄，強似一座城」（箴十八¹⁹七十賢士本）。天主欲人和睦相處（德廿五¹），而不欲人彼此爭吵（箴六¹⁹）。「看！兄弟們同居共處，何其甜蜜，何其幸福！」（詠二三¹）

3. 指向人類大家庭的和好——要重造一個真正友愛的世界，只有天賜的法律猶嫌未足。人間友愛的缺乏彌漫了社會各階層。以色列在個人與個人間的爭吵之外，也限看着自己各部落間聯繫的瓦解（參列上十二²⁴），國土分裂的後果是兄弟之邦交相殺害（例如依七¹⁻⁹）。對外，他們與最近

的兄弟之邦衝突，本是他們有義務應愛的（申廿三⁸）：但是厄東人方面，毫不留情，手持利刃追殺自己的弟兄，毫無惻隱之心（亞一¹¹；參戶廿四¹⁻²¹）。至於其它較疏遠的民族彼此之間，有着咬牙切齒的恨心，那更有何說？面對這種集體罪惡，先知們恍目驚心，只有轉向天主。只有天主能恢復人類的兄弟友誼，即在祂完成末世救恩之時。那時祂把猶大和以色列聚在一起，成爲一個民族（歐二²⁵），因為猶大與厄弗拉因不再彼此忌恨（依十一^{13 f}）；天主要把雅各伯的全體民衆聚到一起（米二¹²），祂要作以色列各宗族的天主（耶卅一¹）；因了正義之王（廿三^{5 f}）；「兩個民族」同行（耶三¹⁸），將只有一個王國（則卅七²²）。這種兄弟之愛終於要擴展到所有邦國：邦交和睦，同享平安與合一（依二一⁴；六十六^{18 ff}）。

新約

在耶穌基督內衆人皆兄弟

在新亞當基督內——先知們「四海皆兄弟」的美夢遂得實現。在地上教會內的實現。無論怎樣不完善，仍然是最後完成的可感覺到的徵記。

1. 無數小弟兄的長兄——耶穌死在十字架上，成爲「衆多弟兄的長兄」（羅八²⁹）；祂與天主和好，並使人類的兩大支派猶太民族與其他邦國也修好如初（弗二¹¹⁻¹⁸）。現在大家携手走向天國，作長子的猶大人不應妬嫉回到父親家

裏的孺子（路十五25—32）然而，爲進入這個嶄新的手足之誼，祇在血統方面作亞巴郎的子孫，再也不够了：人要藉着信仰並實踐天父的旨意方得成爲耶穌的弟兄（瑪十一46—50p；參廿一28—32）。這是一個真實而又深厚的手足情誼，以至復活後耶穌稱門徒們爲弟兄（瑪廿八10；若廿17）。

現在事實是這樣的：凡接待基督的，都成了天主的子女（若一12），都是兄弟；並非因爲肉體方面是亞巴郎的後裔，而是因爲信仰耶穌並完成聖父的旨意（瑪十二46—50p；參閱廿一28—32）。這樣人們都成了基督的弟兄；並非假借意義，而是由於新的誕生（若二3）。他們是由天主而生，與會聖化他們，並「不以稱我們爲弟兄爲恥」（希二11）的基督同出一源。實際上，基督在各方面都相似我們，爲了使我們與祂一同成爲天主子（二10—17）。我們是完滿意義的天主子，能向天主說「爸爸！」，我們同時也是基督的同繼承者（羅八14—17），因爲我們成了基督的弟兄（羅八14—17），與祂親密結合，遠勝於我們血統兄弟間的結合。

2. 在基督內的弟兄們的羣衆——耶穌在世時便親自奠定了這個新的弟兄團體的基礎，並宣佈這個團體的大憲章：耶穌將有關弟兄之間的誠命復興並予以完成（瑪五21—26），給與弟兄彼此規勸之責一個相當顯著的位置（瑪十八15ff）。固然這段經文由於排除不忠的弟兄，令人看到教會團體有其範圍，但在其他經文中則可看出這個社團歡迎所有的人（瑪五47）：每人都應該對不幸弟兄中之最卑微者實施仁愛，因爲在這些人身上我們所找到的常是基督（瑪廿五40）。耶穌復

活後，伯多祿「堅定他的弟兄們」（路廿二31—32）之後，門徒們彼此之間便形成了「弟兄團體」（伯前五9）。誠然，起初他們仍稱他們的同胞猶太人爲「兄弟」（宗二29；三17……）；可是保祿只將猶太人看作「血統方面的」弟兄（羅九3）。自從猶太人與各邦國（宗十四1f）透過信仰基督而修好之後，一個新民族便誕生了。再沒有任何事能使他們自相分離，連主奴之間社會環境的懸殊也不能使之離開（費16）；他們在基督內成爲一個，人人都是弟兄，都是天主所喜愛的信友（如哥一2）。這才是真正的亞巴郎子孫（迦三7—29）；他們形成基督的身體（格前十二12—27）而正是在新亞當身上找到了他們手足之情的基礎和源頭。

3. 兄弟之愛——這種兄弟之愛首先是在信友社團裏展開。這「真誠無偽的愛」並非是一種自然之愛；它祇能來自「新生命」（伯前一22f）。它並沒有一點柏拉圖式的意味，因爲這種兄弟之愛要普及所有的人，而其出發點則是小小的初期教會社團：他們避免意見分歧（迦五15），互相擔待（羅十五1），施捨（格後八—九；若一：三17）體貼（格前八12）。保祿到羅馬時，兄弟之愛使之振奮（宗廿八15）。若望在他的書信裏似乎給「弟兄這個詞一種普遍的引伸，不再限於「近人」了。然而，道理是一樣的：清楚地一反加音的態度（若一：三12—16），而以兄弟之愛作爲愛天主的必要特徵（若一：二9—12）。

4. 走向完美的兄弟之愛——今世的信友社團不會在兄弟之愛上盡善盡美：在教會內也能有不肖之徒（格前五11），

假弟兄也會混入教會（迦二4f；格後十二26）。但教會知道：總有一天，在天主面前控告一切弟兄的魔鬼，將被摔倒在地（默十二10）。教會在等待着這個讓它臻於圓滿境地的最後勝利，它現今便已在作證：人間兄弟之愛正在邁向人類伊始便已夢想着的新人。

AN & XLD (王秀谷)

81 朋 友 (ami friend)

1. 「忠信的朋友是無價之寶」（德六15f；七13），因為「朋友時時相愛」（箴十七17），使生活稱心愉快（詠一三三；箴十五17）。人怎能忘懷那將達味與約納堂結為莫逆之交的奇妙友情（撒十八1-4），它飽經考驗（撒上十九-廿），以至於死（撒下二25f），身後猶永遠存留於內心的記憶中（撒下九1；廿一7）？

如果有忠實的友誼，也有不可靠的友誼。為何富人有着那麽多的朋友，而窮人、病人、受迫害者的朋友却如此稀少（箴十四20；參見詠卅八12；五五13f；八八19；一〇九4f；約十九19）呢？為何一同我一齊用飯的人，反舉腳來踢我（詠四一10）？這些慘痛的經驗教訓人謹慎擇友，宜於有時不加信任（德六5-13；十二8-13 23；卅七1-5），即便是純誠的友誼（約十二f），也可能騙人（約六15-30），甚至引人作惡（申十三7；德十二14；參見撒下十三3-15）。

友誼是越久越摯：「新酒如新友，酒若陳久，你才能暢快痛飲」（德九10）；友誼重視坦誠的規勸（箴廿七5f）；特別培養敬畏天主之情：「敬畏天主的人，才能尋得真實的朋友，因人怎樣，他的朋友也怎樣」（德六16f），其實（參見愛）真正友誼的典型和來源是天主與人，與亞巴郎（依四一8；創十八17f），與梅瑟（出卅三11）以及先知們（亞三7）所締結的友誼。

2. 天主派遣聖子來我人間，而表現出祂是「人們的朋友」（鐸三4）：耶穌曾描繪天主像一個人，受另一不識時務朋友之糾纏（路十一5-8）。特別是耶穌對友誼顯出了感情的面孔；祂曾熱愛富少年（谷十21），祂曾疼愛拉匝祿，透過他也兼愛一切藉着信仰應由墳墓中復活的人（若十一3 11 35f）。祂曾有「夥伴」與祂一齊生活（谷三4），但並不是一切人作了祂的「朋友」（臘 phios），這樣茹達斯雖可稱為祂的「友伴」（臘 betaros），（瑪廿六50；參閱廿13；廿二12），但耶穌却對別的門徒說：「我再也不稱你們為僕人，而稱你們為朋友」（若十五15）！他們曾參與祂的考驗，準備同祂堅守苦難之夜（路廿二28f）；耶穌將天父的秘密告知他們（若十五15）一如朋友之間。耶穌的典型朋友忠心耿耿，以至固守在十字架旁，這便是「耶穌的愛徒」（若十三23；參閱廿一7 20），耶穌將母親託付於他（十九26）。

救主所選作朋友的人，不能不感到彼此之間因友誼而結合。誠然不能絕無風波：如保祿與弟兄們團結如膠似漆（參閱羅十六1-16），且永久為他們的一切利益勞心奔走（參

閱得前二七—二八；格後一八二八 f)；但他親自嘗到與伯爾納伯相處的困難(宗十五 36—39)，且與伯多祿的意見不合(迦二一—二四)；在他生命的晚年，他感到自己孤苦零仃，失去了一切友誼(弟後四。一—四)。但在這些危機之外救主的意願仍確定無疑，即在弟子中間的友愛(若十五 12 ff)；友誼的意象存留於初期教會中(宗二 44 ff；四 32)，永遠作為一切基督徒的理想和力量。

3. 新郎的朋友——按以色列結婚的習俗，有一位「新郎的朋友」，負責預備迎親，在未婚夫婦間充當中人直至結婚的時刻，那時他將新娘介紹給新郎。我們在聖經內可看到有關這風俗的典故，其中救主被描繪為以色列的新郎。充當新郎的朋友乃是先知的職務，他們在痛苦中吟唱新娘的不忠(依五 1—7)。這也是洗者若翰的職務，他準備眾人迎接救主，以後充滿新郎新娘相互間的歡樂而消聲匿跡(若三 23 ff)。最後是保祿的職務，他將格林多的教團「許配」與基督(格後十一 2)；但是以後大宗徒回想這種迎親圖畫而將知道：實際是新郎在開創一切；祂在自己面前呈現給新娘，新郎如不先以祂的一切恩惠充滿新娘(弗五 27)，新娘便不能博得新郎的歡心：於是新郎便自棄以前「朋友」所扮演的角色。

CW (傳)

82 外方人 (stranger)

在許多外方人中，聖經小心地區分屬於別國的外方人；直到基督來臨，這些外方人普遍皆視為仇敵；此外有過路的外方人 (nokri)，這些人不能與猶太人同化(如「外方的女人」，亦歸於這類，特別是妓女，常引人拜邪神：箴五)；有落戶的外方人 (ger)，不是本地人，但已經多少與本地人打成一片，如在希臘城內的落戶者 (metèque)。本文所談只是落戶的外方人。

一、以色列與落戶的外方人

落戶的外方人漸漸被以色列同化；這件事極有助於打破閉關自守的種族圈子，為將來基督徒的普世主義鋪路。

以色列深知自己在埃及曾為外方人(出廿二 20；廿三 9)，他們不當只收容落戶的外方人，款待他們如同款待過路的外方人 (nokrim) 一樣(創十八 2—9；民十九 34)；列下四 8 ff)，他們還該愛護外方人如同愛自己(肋十九 34)，因為天主保佑外方人(申十 18)，如同保佑有急需的人及貧窮人一樣(肋十九 10；廿三 22)。天主為他們訂立了類似以色列的法律(申一 16；肋廿二)；祂特別許可已割損的外方人參加(逾越)節(出十二 48 f)，遵守安息日(出廿一)，在贖罪日守齋(肋十六 29)；故此這些外方人不應當褻瀆雅威的聖名(肋廿四 16)。甚至在以色列歷史的末葉，厄則克

耳爲外方人分配土地，如同本國人一樣（則四七22）。

流亡回來，以色列與外方人漸趨分離。外方人必須加入猶太教，否則即被開除猶太團體（厄下十31；厄上九一十）。今後他們加緊同化外方人。如果一個外方人的子孫皈依雅威，忠信守他的法律，天主也讓他進聖殿，與以色列有同樣的名義（依五六6f）。實際上，在離散時期，猶太人力圖宣傳他們的信仰，將舊約譯成希臘文，即一證明。譯文多次將 *gost* 譯爲「皈依者」(Proselyte)，這字指一切全心信仰猶太教的外方人；該譯文又給某些章節一種普世的價值（亞九12；依五四15）。這種譯文的變通曾引起傳教的運動；耶穌提過：法利塞人不惜長途跋涉，爲爭取一個皈依者（瑪廿三15）。

聖神降臨那一天，皈依者亦在場（宗二11）；其中許多人信了基督（宗十三43；六5）。但保祿所選擇的傳教場所，却是些「畏懼天主」的外教人（宗十八7）。他們對於猶太教具有好感，不過尙未接受割禮，如高爾乃略（宗十2）。有賴基督徒的信德，猶太人及外教人的區別很快就消失了。一切人在基督內都是弟兄（弗二14；參見宗廿一28f）。

二、世上的外方人——以色列

在基督教會的信仰內，依然存在着一種外方人的身份。天主將客納罕福地許給了亞巴郎及其子孫（創十二1）；可是天主一向是這地的眞主人。以色列既是天主的外方人，他們只是房客（肋廿五23）。這個意識已經初步含有

一種精神的態度，而在聖詠內一再出現。以色列人自知在天主面前毫無權利，只求能做天主的客人（參閱詠十五）；他們猶如祖先自稱爲天主的外方人或旅客（詠卅九13；編上廿九15）。旅客的另一含義是人生短促；因此他們求天主急速拯救他們（詠一一九19）。

在新約裏對人類地位的認識更爲加深。教友在此世沒有久居之地（格後五1f）；他們在世上是一個旅客，不只因爲世界屬於天主，亦因教友是天鄉的居民：在天堂上他不是旅客或外方人，而是諸聖的同鄉（弗二19；哥一21）。在未達到這目的之前，人的生命便是一個旅客的生活（伯前二11），就如當初聖祖們（希十一13）離開了家，首途走向一個更好的家鄉（希十一16）。若望宗徒強調現在居住的世界與我們已經進入的生命不同。教友生自上天（若三7），他在這世上只是一個外方人或旅客，他不能與世界同流合污，因爲世界屬於惡神的轄下（若一：五19）。教友雖然不屬於這世界，可是如同基督一樣，他知道他從何來，走向何方，他要追隨基督。基督曾把祂的帳蓬建立在我們中間（若一14）；祂現在回到了天父那裏（十六28），爲祂的子民準備住處（十四2f），好使祂自己在何處，祂的僕人也在何處（十二26），即天父的家^r。

83 仇 敵 (enemi) (enemy)

一、仇恨的事實

1. 恒久性和限度——聖經中的人常面對着他的敵人，這是一個不爭的事實。自家庭的小圈子內，一種蠢動的仇恨便使加音和亞伯爾（創四1—16），撒拉和哈加爾（創十六1—7），雅各伯和厄撒烏（創廿七—廿九），若瑟和他的哥哥們（創卅七4），亞納和培尼納（撒上一6f）對立着。在城內，先知和聖詠作者們控訴他們的仇敵（詠卅一；卅五；四二10；耶十八18—23）。這些仇敵可能是親屬（米七6；耶十二6）或老朋友（詠五五13ff）。這已變成思想的範型：在一切逆境的背後，有一個敵對者，而聖詠中的病人幾乎常是一個被迫害者（詠十三；卅八1—16）。然而如果仇人屬於以色列的團體，法律指出他仍有他的權利（出廿三4；戶卅五15）。連國家也是在這敵對的世界中組成的。但仇恨也有輕重之分：對客納罕人或亞瑪利克人是無情的（出十七16；撒十五），對莫阿布和阿孟人最後只是冷戰而已（申廿三4—7），申命紀且讓人懂得：對厄東和埃及人（申廿三8）只可視為外國人，不必視作仇敵。

2. 起因——怎樣解釋神聖的歷史中常存在着這種基本思想呢？一言蔽之，這只是一個歷史的基本思想。罪惡把一切對立變成了仇恨，以色列是在一個無情的世界中意識到自

己。夢想在這樣的關係中以色列毫不受沾染，那無異是要當時的人類變質。天主按人的水準待人。客納罕人被攻擊，因為他們敬拜那神偶像（創十五16；申廿六ff）——但也是因為他們佔據着天主許給以色列人的福地（申二12）。在此階段可以確認天主與以色列有共同的敵人：「我要作你敵人的敵人」（出廿三22）。

二、照射仇恨的世界的光明

1. 一項典型的事件——撒烏爾對達味的鬭爭，留給我們私人仇恨的最詳細敘述。這裏只有撒烏爾是仇敵，他想殺死達味（撒十八10f；十九9—17），他反對同時是天主的又是人世的計劃：他對手的王位。他仇恨的深刻動機是聖經時常指出的：嫉妬。至於達味則避免讓自己感染上撒烏爾的仇恨，他的態度就是基督徒想趕上他已很吃力，遑論超越他。天主的許多朋友也曾各按其程度體驗過類似達味的悲劇，其中佈滿了可歌可泣的道德文章。天主的號召深深放在他們求生慾中，而領導他們擺脫自私自利，而又不放棄對生存的依戀。

2. 失敗的經驗——以色列就一個國家來說，也有過很相似的經歷。為發動一次攻擊（如征服戰）受了多少反擊！久而久之，仇敵和壓迫者逐漸相混滯；沒有什麼可以培養強權的夢想了！以色列由此得知上主與其使義人更強而有力，毋寧親自來施救（出十四13f 30）。敵人不是被他所欺壓的義人戰敗，而是他自取滅亡（詠七13—17；參閱撒烏爾、哈曼……）。仇敵失敗之前，却先勝利，這不無理由：他以天

主的名義施行懲戒而在無意中施教。須等天主的祝福完滿，敵人才能完全消滅（創廿二¹⁷；四九⁸；申廿八⁷）。不過上主却讓他在歷史中繼續存在着（民二³；二二¹⁻²³；申七²²）。敵人的這種繼續存在指示兩件事：許諾實踐的程度和子民忠實的程度。就兩方面說，完滿的時期還沒有來到。

3. 時間的工程——那些在聖詠作者很久以後重提他的詛咒的人，不能以同樣私人利益的名義那樣作，也不能涉及同樣的個人；那早已淨化了。在智慧篇中能感覺到這種性質的清除解脫（智十一¹⁹），它在歷史中更注意思想的衝突而少注意利害的衝突。當瑪加伯等重拾傳統的聖戰而「為自己的生存和法律」戰鬥時（加上二⁴⁰；三²¹），他們清晰地意識到這雙重目標，相連而不相混。總之，一方面從不否認復仇的法律原則，但對報復却加以節制（參閱創四¹⁵⁻²⁴），以色列的勝利被寫成敵人的毀滅（參閱）；另一方面，人生經驗在天主的光照下使人心轉向愛情。在明智的勸告中息辣請求人寬恕，以得天主的寬恕（德廿八¹⁻⁷；參閱箴廿四²⁹）。這便是耶穌自己的要求。

三、耶穌戰勝仇恨

1. 誠命與榜樣——「要愛你們的仇人，施恩於恨你們的人」（瑪五⁴⁴ p）。這條誠命在耶穌最新的各項要求中（參閱五⁴³）具有爆炸性。就如一個比喻中所說的，祂自己也有「不要祂為王」的仇敵（路十九²⁷）。他們把祂置之死地；但祂在十字架上寬恕了他們（路廿三³⁴）。門徒也當這樣

作，效法他的老師（參閱伯前二²³）和在天主父（瑪五⁴⁵⁻⁴⁶），好能得祂的寬恕（參閱瑪六¹²）。寬恕人的基督徒對他生活的世界並不產生錯覺，就如耶穌對法利塞人及黑落德一樣。但他準確地實行了聖經的勸諭：把火炭堆到他仇人的頭上（羅十二²⁰；箴廿五²¹ f）。這不是報復：假如仇人同意，這火將變成愛；愛仇人的人，有志於化敵為友，並明智地使用各種方法：天主自己便在這種關切之中如此作了：當我們還是祂的仇敵時，祂藉祂聖子的死與我們和好了（羅五¹⁰）。

2. 戰勝仇恨——耶穌並非來否認仇恨，而是來在戰勝它時把它充分地暴露出來。仇恨不像其它事實一樣的只是一件事實；它是一個奧秘——超級仇敵撒彈王國的標記：自伊甸園起，就有一個仇恨與厄娃的子孫為敵（創三¹⁵）。牠是人類的仇敵也是天主的仇敵，牠在世間播種莠子（瑪十三³⁹）；為此我們成了牠攻擊的鵠的。然而耶穌給了信祂的人能力，以戰勝仇敵的一切勢力（路十¹⁹）。他們與耶穌一齊應戰，耶穌藉失敗而戰勝了惡勢力，挺身迎接撒彈透過牠的囉哩們所施的攻擊，以死亡戰勝了死亡。祂這樣推倒了分裂人類的「仇恨之牆」（弗二¹⁴⁻¹⁶）。基督徒在期待着基督徹底摧毀「最後的敵人」——死亡，以便把「所有仇敵放在祂腳下」的日子（格前十五²⁵ f），其時他們同耶穌併肩作戰，攻擊人類的舊敵（弗六¹¹⁻¹⁷）。在基督徒之間誰也不仇視基督的十字架（斐三¹⁸），却深知十字架領導他們到達凱旋。在這十字架以外，沒有與天主與別人和平的去處。

84 奴 隸 (slave)

以色列民族有奴隸的制度。許多奴隸是外方人，比如按古代的風俗，戰爭的俘虜（申廿一10），或買自販賣奴隸的商人（創十七12）。希伯來人也有被賣，或自賣身為奴隸的（出廿一1—11；廿二2，列下四1）。

不過，在以色列民族中，奴隸制度從未達到古代的典型形式及廣泛性，因為以色列從未忘記他們當初的兩次經驗：一是被奴役時所遭受的痛苦，二是天主解救他們的美妙歷史（申廿6—8，出廿二20）。因此他們一方面特別注意奴隸制度的社會問題，另一方面亦研究從這問題所產生的宗教思想。

一、社會問題

我們先要說明，在聖經裏，奴隸一詞有奴隸，也有僕人之意。法律固然承認奴隸制度，因為那是已經成立的風俗（出廿一21）；但法律常盡力減輕奴隸的痛苦。這雖然只表現一個不常實現的理想，但這證實了聖經尊重人格。主人對於奴隸雖說有所有權，但無任意虐待奴隸的權利（出廿一20 26 f。奴隸如果是希伯來人，法律對他更加保護。除非奴隸本人同意，法律禁止終身為奴的制度；盟約的法典，命令每七年解放一次奴隸（出廿一2）；後來申命紀又命令當以友愛對待奴隸（申十五13 f）；肋未法律，指定每逢聖年，該解放所

有的奴隸，這或許是為補救上述規定執行的不足（肋廿五10，參見耶卅四8）。最後法律規定宜看待希伯來奴隸為工人（肋廿五39—55），因為以色列的子女是天主從埃及的奴隸制度下贖回來的，不能再做人的奴隸。

在希臘及羅馬教友團體中，也有奴隸問題。聖保祿在哥林多遇到這問題，他的答案很堅決，今後主要的不是社會上的身份問題，而是天主聖召（格前七17……）。所以奴隸當盡教友的责任，侍奉主人「就如同侍奉基督一樣」（弗六5—8）。如果主人是教友，他當明瞭，奴隸是他在基督內的弟兄；當對待他有如同胞（弗六9），並在特殊環境下給他自由（費14—21）。在新人內，昔日的奴僕與自由人之相互抵觸已不復存在；唯一要事「是成一個新受造物」（迦三28；六15）。

二、宗教問題

天主把以色列人從奴役中解救出來；但他們每次對天主不忠，就重新墮入奴役（民三7 f；尼九35 f）。如此，他們了解罪過及奴役是並行的，並且感覺跳出罪惡的必要（詠一三〇；一四一3 f）。新約將這痛苦描寫得更清楚：自從罪惡因亞當進入了世界，人人都在內心中成了罪的奴隸，並畏懼死亡，因為死亡就是罪惡必然的代價（羅五12……；七13—14；希二24 f）。法律使奴役變本加厲。

只有基督能戰敗奴役，因為只有祂不受這世界的領袖所管轄（若十四30）。祂為解救罪人而來（若八36），為能克

服奴役，祇自己甘心接受奴隸的生活（斐二7）。祂取了像似罪惡的肉體（羅八3），祂聽命到死，死在十字架上（斐二8），祂不但自願當天主的僕人，祂還作人的僕人，因此祂才救贖了人（瑪廿8 P；參見若十三1—17）。

受過洗的教友，原比從埃及救出來的希伯來人更榮幸，因為他們是天主釋放的人，亦可說是天主的及正義的奴隸（格前七22—23；羅六16—22；參見肋廿五55）。從此以後，教友們已從罪惡、死亡及法律中解救出來（羅六一八；迦五1）。現在他們在聖子之內，由奴隸成了天主的義子（若八32—36；迦四4—7；廿1—31）。在眾人面前，他們成了自由人，但因主基督的榜樣，他們甘作眾人的僕人及奴隸（格前九19；瑪廿26—27 P；若十三14 ff）。原來為人服役是無關緊要的，為罪惡及肉體服役是反常的，但為天主及弟兄們服役却是教友的聖召。

85 窮人 (pauvres)

CA (李)

窮人在西方的古典文學裏憤被遺忘，而在聖經裏却佔重要篇幅。猶太文裏這一個詞已非抽象，足使聯想到一連串與堪憐相關的名詞：除了「貧困者」*raš* 外，有「瘦者」*gal* 或「怯懦者」，「枵腹的」*ébyôn*，「不滿意」而憂苦的人，*anaw*（複數 *anawim*）。但聖經上所說的「貧窮」，不僅指經濟情況和社會的地位，也能是內在的，心靈

的處境；如此，舊約揭示我人貧窮在精神上的價值，而新約則承認天主國的特惠的繼承人是真正的貧窮人。

舊約

一、貧窮的絆腳石

以色列人絕非甘願把貧窮看作精神的理想，更好說他們把它視作一該忍受的大禍害，因為對天主的報酬歷久沒有完備的觀念，直視物質的財富為忠於天主的確實賞報，以致把貧窮斷為一種可輕蔑的處境（參閱詠一3；一二13）。固然，智者們並非不知道有些正直的窮人（箴十九122；廿八6），但貧窮多次是懈怠和紊亂的後果（箴十一16；十三4 18；廿一17），他們嚴厲譴責造成貧窮的懶惰（箴六6—11；十4f；廿4 13；廿一25等）。再者，貧窮本身可能成為罪惡的機緣，故理想似屬中庸之道：「不窮也不富」（箴卅8f 參閱多五18 ff）。

二、對貧窮人應有的觀念

另一個同樣明顯的事實：許多窮人多次是命運或人類貪婪的犧牲者，如約伯書廿四2—12所描述的鄉村無產階級者可怕的窮乏。這些不幸的人們在先知書裏得到了一些有聲望的辯護者。亞毛斯抨擊以色列的罪惡，而「感到羞恥」（亞二6 ff；四1；五11），雅威的代言人繼之不停地控訴着有忝國家的暴力和規掠（則廿二29）：商業上寡廉鮮耻的欺詐

(亞八5；歐十二8)，土地的霸佔(米二2；依五8)，奴役弱小者(耶卅四8—22，參閱尼五1—13)，妄用職權而又曲解正義(亞五7；依十1f；耶廿二13—17)。保障堪憐和貧窮人的權利，將是默西亞的職責之一(依十一4；詠七12ff；12ff)。

再者，在此除先知外，另有「法律」足為說明(參閱出廿15ff；廿二21—26；廿三6)，尤其是申命記規定了一切緩和赤貧者痛苦的博愛態度和社會制度(申十五1—15；廿四10—15；廿六12)。智者們亦並沒有遺忘提及貧窮人神聖的權利(箴十四21；十七5；十九17)，這權利的有力保護者就是上主(箴廿二22f；廿三10f)。誰都知道施捨是聖經上真正虔誠的一種基本因素(多四7—11；德三30—四6)。

三、雅威的窮人們之祈禱和心靈

「貧窮人的呼號」上昇到天主耳中(參閱約卅四28)，這句話價在聖詠裏發生共鳴。固然，我們不僅耳聞一些赤貧者的哀怨，也聽到了遭難者、不幸的憂苦者們的祈禱，這些人們也真構成貧苦的家庭，而聖詠給我們揭露他們共同的心靈(詠九10；廿二；廿五；廿六)。他們激烈地企望着更美好的明天，推翻他們今日的處境(五四7—9；六九23—30)，然他們期待着雅威的救援，深知自己與雅威為伍，就像「貧窮的」耶肋米亞把自己的案件託於雅威那樣(耶廿12f)。他們的仇敵就是上主的仇敵，是一些驕傲(參閱詠十八28)和不敬主的人們(九14—19)。而他們的窮困乃獲得

上主施愛的一種名義(參閱十四)。

為此聖詠裏的貧窮人好像是雅威的朋友和僕人(參閱八六1f)安心地仰賴着祂，敬畏祂又尋覓祂(參閱卅四5—11)。正如希臘譯者所瞭解了的，這裏不僅指物質的貧窮：為繙譯‘anaw 除用「pîchos 赤貧者」或「pîres 窘迫的貧窮」外，也應用 praus，含有即使在艱難中仍顯得溫和及安祥的概念。我們多次能譯‘anawin 為卑微者(詠十17；十八28；卅七11；參閱依廿六5f)。固然，他們正常的心理是謙遜，而‘anawah 一詞，在舊約裏有些地方和正義觀(索二3)，對天主的敬畏(箴十五33；廿二4)、信仰或忠誠的意義相同(德四五4「希」；參閱一27；戶十二3)。凡遭遇困難而懷着這種心情祈禱的人，堪稱為「雅威的貧窮人」，(參閱詠七四19；一四九4)：他們是雅威大發仁愛的對象(參閱依四九13；六六2)且成為默西亞將聚集組合的「謙卑份子」(索三12f)，「貧窮人的教會」的第一批子民。

新約

一、貧窮人的默西亞

耶穌以「貧窮者的真福」作為演辭的開端(瑪五3；路六20)，願使人在他的身上認出祂所報導的天國的特寵繼承者(參閱雅二5)。如瑪利亞所歌頌的主之微賤婢女(路一46—55)，嗣後，實現先前預言的時期已到：「貧窮者將有

所食而獲得飽餓」(詠廿二27)，他們蒙受邀請赴上主的筵席(參閱十四21)。因此，耶穌看來是窮人的默西亞，受敷油而為向他們報告福音(依六一1)路四18；參閱瑪十一5)。實際上，特別是卑微的人來到了耶穌跟前(瑪十一25；若七48—49)。

再者，貧窮人的默西亞本身是一位貧窮者，在白冷(路二7)，在納匝肋(瑪十三55)，在公開生活時(八20)，在十字架上(廿七35)；任何貧窮的方式，連赤身露體都為耶穌採納而聖化了。祂能召請所有受苦的人奔向祂，因祂是「良善心謙的」(瑪十一29：praus 和 tapers 參閱聖詠‘ana w 和 ‘ani 111詞)。即在祂進京奏凱時，仍如匝加利亞所預言的：祂是一位「樸實的君王」(匝九9)瑪廿一5)。特別在祂受難期間備嘗苦難，而重行了所有的雅威貧窮人的祈禱(詠廿二；參閱瑪廿七35 43 46)。

二、神 貧

倘在舊約時代宗教的優秀份子，已正視貧窮為一種精神的處世態度，那麼耶穌的弟子也有同樣的態度，自然是正常的，這就是聖瑪竇所標榜的觀點：「神貧者是有福的」，即懷有「貧窮心地的人」是幸福的(五3)。耶穌要求祂的信徒對現世的財產(不論擁有或被剝奪)有內心的解脫，以便仰望並獲得真財富(參閱瑪六24 33；十三22)。在經濟寬裕中，幻想着自己神貧，是一件極冒險的事(默三17)；總之，「要利用這世間財物，宛似沒有享用一般，因為這世

界的局面正在消逝」(格前七31)。再者，放棄財物僅屬完全犧牲之一，為能完全犧牲，必須決意成為耶穌的弟子(參閱路十四26 33)。但為描述 ‘anawim 繼承人——「神貧者的完整面目，也該注意到他們從宗教觀點對本身堪憐的自覺，深察上主賜助的需要；他們絕不像法利塞人顯得對自己的正義抱着幻想的滿足，却具備比喻裏稅吏的謙德(路十八9—14)。由於他們深知自己的貧乏和孱弱，因此便有似孩童，猶如兒童一般天主的國便也屬於他們了(參閱路十八15 ff；瑪十九23—24)。

三、實際的貧窮

福音強調貧窮的神靈方面，不該使人遺忘「實際貧窮」的宗教價值，這實是內心超脫的標幟和方法。如果由於對上主赤子般的仰賴、隨從耶穌的願望，和由對弟兄們的慷慨所啓發這類物質上的貧窮便是美好的，它能使人更自由地承受上主的恩寵，而更完全專心於天國的事務：一如新約的作者們，尤以聖路加更樂於記述的那些動機(例如路十二32 ff)。

1. 志願的貧窮——倘耶穌叮嚀祂所有的弟子慎防財富的危險(瑪六19 ff；路八14)，他要求那些願更緊隨祂的，最先是祂的宗徒們，實踐實際的貧窮(路十二33；瑪十九21 27 平)。固然「以色列族」的傳教士不得隨身攜帶「金、銀或錢幣」(瑪十9；參宗三6)，這一點可就巴肋斯坦的社會關係來解釋，當時招待過路客人的風氣極為盛行。在希臘羅馬地區，就不能這樣按字面實行了，即使聖保祿宗徒不斷宣

傳福音，不求報酬（格前九18；參閱瑪十8），也曉得在赤貧中生活（斐四，11—12），竟也有他做道的與施捨的預算（參格後八20；十一8—9；宗廿一24；廿八30）。初期耶路撒冷團在宗徒們左右的信友團體，努力則效宗徒們的貧窮，教會也時常保留着這種懷念和這種宗徒時代的生活，那時誰也不把屬於自己的財物，稱爲是個人的（宗四32；參閱二44f）。

2. 支持忍受貧窮的力量——那些實際上由於社會環境或教難而成爲貧窮的人，倘他們至少在貧困中保持着慷慨安貧的胸懷（參閱谷十二41—44），並甘願「爲了更上乘又可靠的財富」承受命運的擺佈（希十34），一如「志願的」窮苦人，他們在天國裏也是幸福的。他們從現今開始，雖在物質上貧窮，實則由於他們在折騰中的忠誠，確屬富裕的（宗二9f）；路加把天主給他們未來的生命中保留的更美好的酬報，明顯地揭示了（路六20f），他們將和貧窮的拉匝祿一般，在身後獲得永久的安慰（十六19—25）。

3. 基督徒給窮人們服務——但貧困並不因此就不是一種非人道的處境，福音宛似古先知們殷苛求着社會的公義（參閱瑪廿三23；雅五4）。今世富人對貧窮者有不可推諉的職責，他們祇有依循上主的榜樣，接待窮人（路十四13, 21），藉不義的錢財和窮人結爲友伴（十六9），才能與窮人共享永福。更有進者，給窮人服務，成爲今後我們愛耶穌的一種表示；我們真是在他們身上救助了耶穌，期待着祂榮耀地來臨（瑪廿五34—46；廿六11）。「誰若看見自己的弟兄有急

難，却對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎會存在他身上呢？」（若一：三17）

從先知直到耶穌爲止，全部聖經常關懷着貧窮者的痛苦，更給我們揭示了它的意義。有一種精神上的而又幸運的貧窮，它在堅定的信仰和忍耐的謙德中，是天主恩寵的大門。就這樣的神貧而論，則眞貧窮是特寵的捷徑。它的起源和終點，是「我主耶穌基督慷慨就義」救世奧跡的契合：「祂本是富有的，爲了你們却成了貧窮的，好使你們因祂的貧窮而成爲富有的」（格後八。）。

LR (錢)

86 老 年 (vieillesse)

高齡是凡安享財富者的企望；老年雖富有經驗和智慧，但爲年老力衰、厭倦無望的人却是一種重壓（德四1f）。故此老年或視爲走向死亡的下坡路，或以之爲趨向永福的臺階，其意義便不同。

1. 長壽與走近死亡——生命雖有死亡的威脅，仍不失爲天主的恩惠；因此長壽是可期望的；長壽爲孝敬父母（出廿12）的義人是榮冠（箴十27；十六31），他有得見孫子的喜樂（箴十七6）。義人猶如亞巴郎壽高年邁，安享天年（創廿五8），雖已年老，仍然幸福康強（詠九二15），深知一生充實，可安然離世（創十五15；多十四1；德四四14）。死

亡爲自覺精力衰敗的老人（詠七一⁹；訓十二⁵）也是一種解脫（德四一²），對他來說，一切都味同嚼蠟，興味索然（撒下十九³⁶）。

2. 經驗豐富，智慧過人——所有民族都將權威與年齡和經驗連結在一起；聖經亦然，年長的便是團體的首腦（出三¹⁶；十八¹²；撒下五³；厄六⁷；宗十一³⁰；十五⁴）。雖然有些老人腐敗或穢德彰聞（德廿五²；達十三⁵），然而白髮老人堪受尊敬（肋十九³²；弟前五^{1f}），子女應幫助年事已高的父母（德三¹²）。老年人由於智慧（德廿五^{4f}）並且是傳統的見證人，故發言具有權威；然而他該謹慎行事（德卅二³；四二⁸）。一種危險威脅着老人：本當對真理開明，反而拒絕一切新事；這種對於傳統的虛偽忠信（瑪十五²—⁶）竟導致民間長老被列於基督仇敵之中，侮辱十字架上的耶穌（廿七¹—⁴¹）。年高壽考並不足以使人對老人施以敬禮；青年也可能有智慧（詠一一九¹⁰⁰；智四^{8f}—¹⁶），爲了進入天國，所有的人都當變爲孩童（谷十¹⁵）。願年老的基督徒遵循年老聖保祿的勸告（費⁹）而發出德行的光輝（鐸二²—⁵）。

最後老年是永生的象徵；「永生者」藉老人（達七⁹）的形狀顯現給達尼爾，默示錄中的廿四位長老象徵天廷，他們永遠歌頌天主的光榮（四⁴；五¹⁴……）。

MPL (于)

87 居 留 (demeurer) (abide)

以色列民族，先游牧，以後流亡，一直在動盪中，從未真正體驗過「居留」是怎麼回事。他們甚至連確切表達這個觀念的字都沒有。他們只是被迫描寫所看到的情形：一個人坐着（創廿五²⁷），勝利者，戰爭中惟一生還者，站立着（撒下十七⁵¹；參閱蘇七¹²），或者，帳棚通常搭在同樣的牧地上（創十六¹²；廿五¹⁸）。只有經過希臘文翻譯後，我們才能够體味到房屋、住處、定居等意義。

不過，這個一直在旅行中的民族也夢想在曠野中歷經勞頓後得以休息：他們希望定居下來，在天主許給他們的土地上，安居樂業（參閱創四九¹⁵；申卅二¹²—²⁰）。在以色列歷史中每一個重要階段的夜晚，他們都想搭起帳棚來「安居樂業」（申十二^{8ff}）。而在重新起程的早晨，他們聽到先知告訴他們，有一個它可以植根的地方（亞九¹⁵），或者可以建立不再拔起的帳幕（依卅三²⁰），甚至於建造一所固定的家室和鞏固的城池（撒下七^{9ff}；參閱依五四²），他們便又貿勇前進。可是他們的牧者天主，却常常「毀滅他們的住處」（參閱亞五¹⁵；耶十二¹⁴），爲懲罰他們並領他們到曠野去，或者爲領他們到更好的牧場去（詠廿三；耶五十¹⁹；則卅四²³—³¹）。這樣，安居樂業只是一種時常希望，而總未實現的理想，只有在天主內才能實現。

一、要消逝的和可保留的

1. 「這世界的局面正在逝去」(格前七31; 參閱格後四18)——一個永遠的旅客——人，不能在此世常駐，他的生命短促，一如一切有血肉的，又相似青草，枯萎而死(依四十六ff; 約十四1f)。人所生活的世界至少是固定的(伯後三4)，大地奠定於基礎之上(詠一〇四5)，天主也給了諾厄大自然常存不息的保證(創八22)。不過，這些許諾只在「大地要常存」的條件之下有效，因為，「諸天也要動搖」(希十二26f)；基督已經給祂的信徒說過：「天地要過去，但是我的話絕不會過去」(瑪廿四25p)。

西乃山上的盟約雖奠定在法律和天主的聖言上，其本身也證明並不可靠：希伯來人不忠於天主，違背法律，不能居留於預許之地(申八19f; 廿八3036)。用一句話說：「他們沒有恒心守我的盟約」(希八913)。而這盟約也不過是新約的預像而已(耶卅一31; 瑪廿六28p; 迦四21—31)。

連在這新的救恩措施中，許多真實的東西，如先知、知識、或語言的特恩都要消逝；可是「存在的有信、望、愛這三樣」(格前十三8—13)。這樣，這世界並非「久居之地」，人必須離開它(希十三13f)。基督徒知道，「他世間的居處」只是一個「帳幕」，他應當從這兒遷出去，為在自身旁獲得天上的寓所(格後五1—8)。

2. 唯天主常駐，事實上，天主是昔在、今在、及將來永在者(默四8; 參閱十一17)，「祂是生活永在的天主」(達六

27; 詠一〇二27f)。坐於無法接近的高天，祂神聖而永遠的居處，祂嘲笑人的威脅(詠二4; 九8; 依五七15)。祂是人可以依靠的安全的磐石。祂的話(依四十8; 伯前一23ff)，祂的計劃(依十四24)，祂的許諾(羅四16)，祂的王國(達四31)，祂的公義(詠一一3)，祂的愛(詠一三六)永遠常存。人間一切在自然界或倫理界所具有的持久性都是天主所賜(詠一一九89ff; 一一二36)。

義人像一株根深的大樹，在審判的日子，它要屹立不動(詠一3ff)，或像一個人聽耶穌的話，把房子建在磐石上，即基督，唯一不可動搖的角石(依廿八16; 格前三10—14; 弗二20ff)(瑪七24fp)。人要想常在，必須依靠天主的堅強，即信仰(依七9)，並鏗而不捨的信仰(若八31; 十五5ff; 弟後三14; 若二9)，信「昨天、今天、直到永遠，常是一樣」的那一位——耶穌基督(希十三8)。

二、天主居住在我們內，我們居住在祂內

1. 天主因其臨在容許人居留——天主在熙雍給自己建造了一所祂的名字寓居其中的聖殿，祂的榮耀也充滿這所聖殿(申十二5—14; 列上八11; 瑪廿三31)。可是，這個居所是暫時的；而且它將要為罪惡玷污；於是上主的榮耀要離開這聖殿，以色列民也要被放逐(則八1—1112)。

2. 可是，以後「聖言成了血肉，寄居在我們中間」(若一14)。——祂，「厄瑪努耳」(瑪一23; 依七14)，其王

權沒有終結（路一³³），祂「要存留到永遠」（若十二³⁴），因為父在祂內，祂在父內（若十四¹⁰）。可是，祂那可感覺的存在應當結束；祂要離開自己的人（若十三³³），因為祂應當去為他們在祂父的家裏，預備許多住處（若十四^{2f}）。

3. 為賜給我們聖神，並使聖神居留在我們內（若十四¹⁷）。——耶穌必須回到父那裏去（若十六⁷）。基督徒領受基督的傅油後（若一：二^{27f}），如果「吃祂的肉」（若六²⁷⁻⁵⁶），如果像基督生活而生活（若一：二⁶），如果存在祂的愛內（若十五⁹），不犯罪（若一：三⁶），而且遵守祂的命令（若十四¹⁵⁻²³；若一：三²⁴），便存留在祂內。這樣的話，聖父、基督、聖神都要居住在祂內（若十四²³）。天主與基督徒間的這種結合是那麽親密，那麽深刻，就像葡萄樹和葡萄枝之間的結合一般（若十五⁴⁻⁷）；這結合使基督徒能够居留，這就是說，使他能够結果實（若十五¹⁶），而且獲得永生（若六^{56f}）。

JdV (狄)

88 城市 (cité)

城市生活，在某種文化的典型內，猶如社會生活經驗的

形式，是一種人類的事實，聖經的啓示，同它不能沒有接觸，或是對它評價，或是在它那裏發現一個表達的出發點。

舊約

1. 由遊牧生活至城市生活——以色列人知道城市生活遠在希伯來的祖先以先已建立：創世紀將亞伯爾的牧羊生活同加音的農耕生活對比以後（創四²），便把建築第一座城市的事歸之于加音，且以他兒子的名字哈諾客為之命名（這是一種文字遊戲，意即開幕獻詞：四¹⁷）。但只是在洪水氾濫以後，才有大城池的建築，美索波大米亞的幾個帝國，也在這個時代組成（十^{10f}）。亞巴郎的祖先仍生活在本土（十一³¹）。然而在聖祖時代，在客納罕的四周完全過着遊牧或半遊牧生活。寄居在埃及的時期，利用希伯來人的奴工所建的城池，是埃及的堡壘（出一¹¹）。出埃及的一代，在大草原上重度假遊牧生活。只是在征服了客納罕以後，以色列人才正式定居度農村和城市的生活：他們接收了客納罕人的城市莊園和田地，視為天主的恩賜（申六^{10f}；蘇廿四¹³）。

以前的遊牧習俗，只是在邊緣的部落中還殘留少許，表示抗議文化的腐敗（勒加布人便是如此：耶卅五⁶⁻¹⁰，參閱列下十五^{ff}）。

2. 城市文化的兩可性——無論如何，這種生活的新方式，在宗教建設上的價值，很難估定。為農民，城市是抵抗游牧羣或外國軍隊襲擊的避難所；很多城市有一個獻給上主為舉行敬禮的地方。特別是達味城（詠一二二³）耶路撒

冷，政治勢力的首都（依七⁸），也是偉大國王的城（詠四八⁴；參閱四六⁵），部族集中敬禮的地方，和全民統一的文化（詠一二三^{3f}）。但客納罕的罪惡容易敗壞這個城市的文化（亞三^{9f}；五⁷ | 12；依一²¹ | 23），就如異教敗壞尼尼微和巴比倫重要城市一樣。先知們也預言以色列的首都及城市和外教世界的許多城市要有同樣的命運（亞六²；米三¹²）：就是同索多瑪和哈摩辣一樣的毀滅（參閱創十九）。天主裁判的這種預報，沒有豁免外教的都市：提洛、漆冬、巴比倫都受過相似的恐嚇。

3. 兩座城——不過當先知預言的末日，像巴比倫（依四七）那樣典型的許多邪惡城市遭決定性的滅亡時，先知仍給聖地的宗教中心（參閱則四五）新耶路撒冷保留崇高的地位（依五四；六十；六二）。最後，默示錄文學將描繪兩城對立的草圖：即變為廢墟的城市（依廿四⁷ | 13），傲慢人的城市（廿五²；廿六⁵），和謙遜人所建的强有力的城市——天主子民的避難所（廿六¹ | 6）。裁判或救援，天主的恩惠或罪惡的淵藪，都是城市文化的可能，因為城市文化本身就是兩可的。

新約

1. 赦恩和天主的裁判——城市文化的背景，在巴勒斯坦一如在羅馬帝國，新約中隨處可見。福音的報導，在耶穌和宗徒們的時代，都能適應社會的情形。但對天主聖言的接受，却隨情況而有別：耶穌被加里肋亞的城市逐出；雅典的

拒絕福音（宗十七^{16ff}）和格林多的歡迎成對比（十八¹ | 11）；厄弗所先歡迎後拒絕（格前十六^{8f}）。為此耶穌對湖濱的城市（瑪十一²⁰ | 24^p），和耶路撒冷（路十九^{41ff}；廿一²⁰ | 24^p；廿三²⁸ | 31）重說先知們的詛咒，城市自然是代表不信的居民。

2. 兩座城市——最後，如果猶太的首都，在宗徒時代便經歷了天主的裁判（默十一²⁸），那是因為當耶穌的福音同迫害者羅馬帝國決鬥時，基督徒的末世論，還圍繞着兩座城的主題在形成中。默示錄報導新巴比倫的毀滅（十七¹ | 7；十八；十九²），在時間結束時，新耶路撒冷却要自天而降，使所有被選者在團聚其中（廿一）。受洗者從現世起即已接近了它（希十二²²），因為他們有公民權（斐三²⁰）。天上的城已成了他們的母親（迦四^{25f}）；所以他們在現世已沒有經久不變的城市，因為他們在尋求將來的（希十三¹⁴）。這樣，人對城市生活的經驗，容許他追念將來世界的本來面目，我們在向着它邁進（參閱希十一¹⁶）。

PG (候)

89
E (porte)
gate)

開着的門讓人經過、進出、自由通行：這時門便表示接納（約卅一³²），提供一個可能性（格前十六⁹）。關閉的門阻止人通行：它保護人（若廿¹⁹）或表示拒絕（瑪廿五¹⁰）。故門也暗示甄別的概念。

舊約

一、城市的門

城市藉建築雄偉，城門堅固，保障它的人口，抵抗敵人的襲擊，並引進友人：「在門口的外橋」（出廿10）可分享以色列的特權。為此，城門保障居民的安全，且使城市得以組織成集團；都市的生活集中在城門附近；在此處人們相會（約廿九7；詠六九13），交易（創廿三11—18；盧四1—11），發生政治性的行動（撒下十五1—6），起程參戰（列上廿二10），尤其是判決定讞（申廿一19；廿二15；廿五7；亞五1015；約五4；卅一21；箴廿二22；廿四7）。正義與安全便說明城門的特性（依廿八6）。故城門在某種意義下與市相同，能指城市本身（申廿八52—57）；有時能表示都市之權能。佔領城門，表示已成該城的主人（創廿二17），並解放俘虜（詠一〇七16；依四五2）；接受一城市的鑰匙意即獲得權力（依廿二22）。由此類推，所謂陰府或死亡的門戶，則指所有的人都將被納入的神秘的住所（詠一〇七18；依卅八10），祇有天主知道它的進口（約卅八17），也僅有天主能戰勝其能力（詠九14；智十六13；參閱瑪十六18）。

耶路撒冷是一座卓越的城，有雅威特愛的古門（詠廿四7 ff；八七），因是祂自己鞏固了的（詠一四七13）。穿越這門的朝聖者感到一種團結與和平的情緒（詠一二二）。耶京

號稱不可攻取的，緊閉各門，可保障其居民的安全；但須在此行使審判（依一21 f；廿九21）。於是先知瞥見新耶路撒冷，同時是為其他邦國門戶洞開的，且又是建立在和平與正義之上的（依廿六1—5；六十一1；列四八30 ff；匝二8 f）。

二、上主之門

無疑的，雅威開啓上天之門，降下雨露、瑪納（詠七八23）及各種祝福於大地之上（拉三10）；但自樂園關閉以來，世人不再和天主親密交往。是敬禮建立起天主和地上兩個世界間的關係，這樣：雅各伯在貝特耳認出了「上天之門」（創廿八17）。到達聖殿門前的以色列人希望親近雅威（詠一〇〇4）；但將耳聞司祭提示他進入的條件：即須忠於盟約，恪守正義（詠十五；廿四；依卅三15 f 參閱米六6 ff；匝八16 f）：「此處乃上主的門，義人方可進入」（詠一一八19 f）。耶肋米亞則站在這些門的門口，宣稱距離全進入的條件尚遠：和主會面是幻想，聖殿將被遺棄（耶七，參閱則八一—11）。耶路撒冷喪失了它存在的理由。它將成為聖的不在於為邦國局閉城門，却在於「消除其中的罪惡」。當聖殿被破壞後，以色列方知人不能登天；而且他們在祈禱中，哀求天主撕裂諸天，且親自降凡（依六三19）：帶頭領導羊羣穿門而過（米二12 f；參閱若十四）。

新約

耶穌垂允這祝禱：在祂受洗時，天門洞開，而祂自己乃

成了降來人世的天堂的真門（若一51；參閱創廿八17），祂是引入牧場的門，在那裏天主的恩澤普施（若十9），祂是唯一的中保；藉着祂、天主和世人交往，藉着祂，世人奔向天父（弗二18；希十19）。耶穌掌握着達味的鑰匙（默二7），同時提出了要求：進入祂將其鑰匙授予伯多祿的天國（瑪十六19），進入生命，獲得救援，這些都表現為一座城市或一間宴廳，但進口却是一窄門，是悔改（瑪七13f；路十三24），是信德（宗十四27；弗三12）。凡不加留意者，將不得其門而入（瑪廿五10；路十三25）。但耶穌攫取了「死亡」和「地獄」的鑰匙（默一18），克勝了邪惡，且使其教會比一切惡勢力更為堅強（瑪十六18）。

時刻之末，城市和天將合併為一。默示錄指示給我們：依撒意亞、厄則克耳和匝加利亞的預言已全應驗；天上的耶路撒冷有十二座門；門常是開着的，但那惡不再能進入；這是圓滿的和平與公義；這是天主與人類間完美的交流（默廿一12—27；廿二14—15）。

JB（錢）

90 房 屋 (maison)

人爲了生活，需要有一個適宜的環境，一個安全的掩護所：家庭和房屋，在希伯來文中是同一詞：bayith (beth) 的合成詞如 Beth-el 意謂「天主之家」兼指二者。天主並不以給人一個自然的家庭，和一個物質的房屋爲滿足，祂更願

意把人引入到祂自己的家裏，不但不以他爲僕役，而且更以他爲子女；因此，祂居住在聖殿中，與以色列共處以後，又遣使祂唯一聖子，爲給祂用生活的石頭建立一個神聖的住所並開放給每一個人。

一、人類子孫的房屋

1. 家庭的房屋——人都希望有一個地方，完全「屬於他自己」的地方，就如古諺所說的：一個窩（箴廿七8），一個保障他私生活的處所（德廿九21）；而且這個處所要在他的故鄉（創卅25），在他父家的所在地，這遺產不該受到剝奪（米二2），也不該受到別人的貪婪（出廿七平）。在這井然有序的房屋裏，閃爍着主婦的溫柔可愛（德廿六16）；但是一個潑婦却把房屋弄得不可居留（廿五16），人和他的子女永久生活在那裏，但僕人却隨時可以離去（若八35）；他喜愛在家中招待客人，如果需要，他就強留客人（創十九2f；宗十六15）。建造一座房屋，需要很多代價，因此不該剝奪其享用權；在以色列有一條人情味濃厚的法律：即使有神聖的戰爭，有房屋的人也可免除參戰的危險（申廿5；加上三9）。

2. 建造和拆毀房屋的人——建造一所房屋，不是只築牆壁，而是要建立一個家庭，傳宗接代，傳授子女宗教知識，並立德行的美表；這乃是智慧的工程（箴十四1），一位賢慧主婦的工作是不能代替的（卅10—31）；這也是天主的工程，只靠人自己無法完成（詠一二七1）。但是一個男人由

於惡意，能給家庭招致災禍（箴十七¹³），並且一個愚昧的女人會拆毀她的家（十四¹）。這是因為在毀壞家園以前，罪惡已經導致了另一種破壞：由天主嗔氣吹活了的（創二⁷），以泥屋為居所的脆弱的人（約四¹⁹）本身的破壞。罪人在歸到他祖先那裏，進入永恆的家——墳墓之前（創廿五⁸；詠四九^{12 20}；訓十二^{5 ff}），必須死亡，並將那口生氣交還給天主；但他身後仍繼續生存在他的後代中，即天主給他親友建造的家室中（詠一二七）。我們可以看出來，為什麼蓋了房屋而未能居住，是天主處罰的一種象徵，是不忠實的人理所應得的（申廿八³⁰），然而被選者將於末世的喜樂中，永遠居留在他們的家裏（依六五^{21 ff}）。

二、天主的象徵性家宅

1. 以色列的家室和遠味的家室——罪惡把人與天主分離了，天主仍願重新居住在人間；由召叫亞巴郎奉侍祂，開始祂的這項計畫，祂使亞巴郎離開敬拜邪神的人羣（蘇廿四²），因此亞巴郎必須離開他的故鄉，離開他的父家（創十二¹）。他要度行旅的生活，住在帳棚裏，他的子孫們也和他一樣（希十一^{9 13}），一直到雅各伯和他的兒子們定居在埃及為止；但不久以色列又希望由這個「奴隸之家」出走，天主也救出了他們，爲了和他們訂立盟約，並居住在祂的百姓當中，居住在令他們準備的帳幕中；遮掩天主光榮的彩雲停留在帳幕上，用以表示天主臨在以色列全家（出四十^{34 38}）。這名稱也適用於比星辰還多的雅各伯的子孫。

這百姓聚集在他們天主的帳幕的周圍，因此稱爲會幕（出卅三⁷）；天主就在這裏向祂的僕人梅瑟講話，梅瑟經常到天主的會幕去（卅三^{9 ff}；戶十二⁷），且要領導百姓進入預許之地；上主願意使這塊預許之地全部變成祂的「家室」（歐八¹；九¹⁵；耶十二⁷；匝九⁸），變成祂百姓的定居之所（撒下七¹⁰）。達味願意給天主建造一座像他所居的宮殿（七²）。但是天主沒有接受他這計畫，因為會幕爲祂已足够（七^{5 ff}）；但祂祝福了祂受膏者的好意：雖然祂不希望居住在石造的房屋裏，祂却願意給達味建造一個家室，並鞏固達味後裔的王位（七^{11 16}）；爲天主建造一座房屋是爲「達味之子」而保留的，祂將以天主爲父（七^{13 ff}）。

2. 自石屋到天宮——撒羅滿要應驗這個奧妙的預言；他雖聲稱連天主所居住的天上之天也容納不了天主（列上八²⁷），可是他仍要爲上主的名和象徵天主臨在的約櫃（八^{19 ff 29}）建造一所房屋，好能使人在那裏呼求上主的名。但天主不局限於任何地方或房屋；祂在歸於祂聖名的房屋內，藉耶肋米亞來宣稱這事（耶七^{2 14}），又藉兩個異象給厄則克耳先知證明這點：在第一個異象裏，天主的光榮離開了被褻瀆的房屋（則十¹³；十一²³）；在另一個異象裏，天主的光榮曾在外邦人的地方，即以以色列家室流亡之處顯示給先知（則一）。可是天主却向這玷污了祂聖名的屋宇宣佈，要淨化它，在它內會集羣衆，統一它，並在其間重建新居（卅六^{22 28}；卅七^{15 ff 26 ff}）。這些都是傾注到以色列家室中的祂的神的功效（卅九²⁹）。這一重要預言使人窺見什麼

是天主的真殿宇；絕對不是先知曾經詳細描述的那物質和象徵的聖殿（四十一—四三），而是以色列本身的家室，他們天主的精神的居所。

3. 謙遜人的天主的家室——此外，當以色列流亡返國以後，他們要受到雙重教訓，好使他們擺脫狹窄的民族主義和形式主義；一方面天主將祂的家室開放給萬邦萬民（依五六5 ff；參閱：谷十一—17）；另一方面天主宣佈，祂的家室是超物質的和永遠的，並且，誰要進去，須有謙遜和悔罪的心（依五七—15；六六1f；參閱詠十五）。但是誰能把人引入這個天上的家室呢？天主的智慧親自要來到人間，建造祂的家室，並請人們進去（箴八31；九1—6）。

三、天主與其子女精神的家室

1. 實際上，基督耶穌就是天主的智慧（格前一24）。祂來到我們人間居住，成為血肉之人的天主聖言（若二14）。祂屬於達味宗室，並在雅各伯家中為王（路一27 33）；但是在祂誕生的達味之城白冷，却找不到收容祂的家（二47）。祂雖然在納匝肋生活在祂父母的家中（二51），但自十二歲那年，祂便指證祂必須專心於祂天父的事情（二49），聖殿是祂天父的家（若二16）。在這個家裏，祂要以兒子的權利加以干預，因為這是祂的家（谷十一—17平）；但祂知道這個家註定要毀壞（十三1f平），祂來也是要建造另一個家：即祂的教會（瑪十六18；參閱弟前三15）。

2. 當耶穌奉行遣使命時，祂却要無室（路九58）無家

（八21）；但祂要受人的邀請，祂也應邀到罪人稅吏的家中（五29—32；十九5—10）；祂到他們家中，有時受到熱誠的歡迎，有時却遭到冷落（七36—50；十38 ff）；但無論如何，祂總要帶給這些家庭回頭改過的號召，赦罪的恩惠，救恩的啓示，這是唯一要事。門徒們一受到召叫，就離開他們的家，拋棄一切來跟隨祂（谷十29 f），祂賦給他們的使命是把平安帶給接待他們的家庭（路十5f），並召叫他們追隨通往天父之家的道路——基督，祂並許諾要把我們領進天父家裏去（若十四2—6）。

為了給我們開闢一條道路，以進入天主自己所建造的家園，即基督以兒子的身份所管理的家園（希三3—6），我們的大司祭基督曾先我們而行，因祂的犧牲先進去（六19 f；十19 ff）。此外，天父的這個家，天上的聖所，乃是一個離我們不遠的精神事實；我們的希望如果堅定不移（三6）聖父的家「就是我們自己」。

3. 誠然，天主的這個家必須等我們每一個人離開了現世的這個居所，而穿上光榮不死的身體，進入永遠天上的居所，方才完成（格後五1f；參閱格前十五53）。但，由現在起，天主就邀請我們與祂合作，來建造這個家室，其基礎是耶穌基督（格前三9 ff），生活的屋角石，並且是由信者——生活的石頭所建造的（伯前二4 ff）。基督使我們能達到祂天父之家，不只要我們在祂家裏做客，而是要我們成為「祂家庭的一分子」（弗二18 ff），化入建築物中，且與之成長；因為，當我們與人因着聖神與其他弟兄聯合在主內時

(21 f)，我們就成了天主的住所。所以默示錄說，天上的耶路撒冷不再有聖殿(默廿一22)；因為整個的天上耶路撒冷是天主和已成為天主子女的人同居的住所(廿一37)，他們也與基督永居在天父的愛中(若十五10)。

JMF & MFL (孫)

91 啓 示 (Révélation)

聖經的宗教(按即由聖經啓示的宗教亦即天主教或廣義的基督教)是建立在歷史性的啓示上的。單就這點而論已使天主教突出在其他宗教之上。有些宗教根本不乞援於啓示：佛教起自一位智者(釋迦牟尼)純人性的「覺」(菩提)。別的一些宗教雖自認為來自上天的啓示，但他們的立教者却是一位傳說中的或神話中的人物，例如埃及神 Herms Trismigiste (意即偉大的 Herms) 之於他的啓示

(gnose herm)。反之，聖經裏的啓示是一種可以了解的史實：那些中間人爲人所熟知，啓示的言語或直接流傳下來，或由可靠的傳統保存下來。可蘭經的情形與聖經相似。但除了使聖經的啓示獲得權威的靈跡以外，聖經的啓示不只建立在一位立教者的教誨上；它經過了十五或二十個世紀的發展，才在基督卓越的啓示者內，達到了完滿。爲一基督徒，信仰就是接受這個由歷史給人類帶來的啓示。

舊 約

爲何要有啓示？因爲天主無窮地超越人的思想和言詞(約四二3)。因爲天主是隱藏的天主(依四五15)，尤其人犯罪失落了同天主的親密之後，更不易接近天主。天主的計劃是一種奧秘(見亞二7)；祂引導人的步伐在人所不認識的道路上行走(箴廿〇24)。人被存在的謎禁錮着(詠七三22)，自己無法獲得必需的光明。他應轉向洞悉一切隱秘事的那一位(申廿九28)，求祂爲他揭示這些無法突破的秘密(達二7f)，使他看見祂的榮耀(出三三18)。然而在人轉向天主之前，天主已自動地首先向人發言。

一、天主如何啓示

1. 古代的方法——東方民族利用某些方法來探測上天的秘密：占卜、預兆、解夢、抽籤、占星等。舊約裏很久保存着一些這類方法，承認它們有某種價值，只是揚棄了那些多神的或魔術的成分(肋十九26；申十八10f；撒十五23；廿八3)。天主俯就祂子民不完滿的觀念，把祂的啓示也實在寄託在這些傳統的方法上。司祭們詢問「烏陵」和「突明」(按即 *Urim et Tummim* 二詞的音譯，意義不明，希臘譯本作「默示」與「真理」；有的學者以爲此二詞指天主的降福或詛咒。以民的首長在遇有重大疑難之時，詢問烏陵和突明，爲知天主的意旨。)(戶廿七21；申卅三8；撒十四41；廿三10ff)，藉此得知天主的答覆(出十八15

；卅三⁷—11；民十八^{5f}。若透有一隻占卜用的杯（創四四²⁵）並善於詳夢（創四十一—四二）。夢被視為真正含有上天的指示（創廿³；廿八¹²—15；卅一^{11ff}；卅七⁵—10），而且一直到晚近時代（民七^{13f}；撒上廿八⁶；列上三⁵—14）；但漸漸地人們分辨出天主所遣派的正式先知（戶十二⁶；申十三²）和職業占卜者（肋十九²⁶；申十八¹⁰），那些職業占卜者是先知（依廿八⁷—13；耶廿三²⁵—32）和智者（訓五²；德卅四^{1—6}）所指摘的。

2. 先知的啓示——上述的這些方法漸漸為先知們所替代。先知們所得的啓示經驗往往經由兩種不同的傳達方式：神視和聽見天主說話（參見戶廿三^{3f}—15^f）。神視本身仍是晦澀的：即使先知也不能直接看見天主內在的事實或未來歷史的展現。他所看見的仍然包藏在一些象徵裏，這些象徵有時取自東方宗教的公共寶庫裏（如列上廿二¹⁶；依六^{1ff}；則一¹），有時是新創的一些特殊方式（例如亞七^{1—9}；耶一^{11ff}；則九¹）。總之，必須有天主的言語才能了解這些象徵性的神視（例如耶一^{14ff}；達七¹⁵—18；八¹⁵）；最普通的是先知只聽到天主的話而並無任何神視，甚且他們無法說出天主的話是怎樣來的（如創十二^{1f}；耶一^{4f}）。這是舊約啓示的基本特性。

3. 智慧的思考——智者與先知不同，智者並不把他們的學說視為直接啓示的結果。智慧是人類思考和理智的產物（箴二^{1—5}；八¹²—14）。然而智慧是天主的恩惠（二⁶），因為一切知識都出自最高的智慧（八¹⁵—21；32—36；九¹

6）。況且，天主所引導的這個思考的種種對象更是名正言順地屬於天主的啓示：創造以自己的方式顯示出創造者（見詠十九¹；德四³）；歷史使人認識天主的道路（德四四—五十，舊約史書更不必論了）；聖經包括着天主的法律和先知的預言（德三九^{1ff}）。這樣的智慧絕非人的產品；智慧本身就是啓示的一種方式，延續着預言的方式；因為引導它的天主的智慧，如天主的神一樣，是一種最高的實在，是「天主本體的反映」（智七¹⁵—21）；因此，它給予人的光是超性知識的光（智七²⁵—26；八^{4—8}）。

4. 默示錄——在舊約末期，預言和智慧混合出現在默示錄裏，默示錄的定義就是天主奧秘的啓示。這啓示一面屬於天主的智慧（達二²³；五¹¹—14），一面屬於天主的神（達四^{5f}—15；五¹¹—14）。它的來源可能是夢或神視；但也可能由默想聖經（達九^{1ff}）而來。總之，是天主的言語，由超性的知識，給人開啓這些夢、神視和聖經字句的知識之門。

二、天主啓示什麼

天主啓示的對象常是宗教性的。它不像大多數古代宗教的經典那樣充滿了一些宇宙學的或形上學的理论（如印度的吠陀經和諾斯派的著作，甚至猶太的某些偽經）。天主啓示的計劃，為人指出救援之路；天主把自己啓示給人，使人能與天主相會。

1. 天主啓示祂的計劃——

a 人出生於罪惡的種族，連天主願意他做什麼也不知

善。於是天主把行爲的規則啓示給人：天主用教訓和法律的方式向人說話（出廿一……），人於是有了應付諸實行的「一些啓示」（申廿九²⁸）。法律由天主這一根源獲得它的全部價值，並使它超出純法律的地位，而成爲虔誠靈魂的快樂（見詠一一九^{24 97}……）。同樣，天主子民的一切制度也是天主啓示的對象：不論是社會制度（戶十一^{16 f}），政治制度（撒九¹⁷），或文化制度（出廿五⁴⁰）。因爲舊約裏天主子民的一切法規，雖然都是臨時性的，但對在新約時代完成的救恩而言，却具有積極的意義：它們是後者的預像。

b 其次，天主把祂的子民在生活中所有的遭遇的意義啓示給他們。這些遭遇或事件組成救恩計劃可見資料；它們預演並準備這計劃的最後實現。由於這雙重的意義，那些事件有着奧秘的一面，是肉眼所看不見的；但天主「要做什麼，必將秘密啓示給祂的僕人先知們」（亞三⁷）。史學家、先知、聖詠作者、智者都努力去發掘這歷史的宗教意義，這歷史是由天主的言語和天主所願意，及所領導的事件相合而產生的。這些事件是天主言語的實現並領人走向信仰之路，因爲它們有着奇跡的價值（出十四^{30 f}）。天主的言語照亮着這些事件，並把它們由日常的平庸中和偶然中提升起來（如耶廿七^{4 11}；依四五^{1 6}），而納入預定的計劃中。

c 最後，天主漸進地把「末世」的秘密啓示給人。祂的言語是諾言。因此天主的言語透過了現在和較近的將來，一直望到祂救援計劃的終點。它啓示達味族的世系（撒下七^{4 16}），耶路撒冷與聖殿最後的光榮（依二^{1 4}；六十；

則四十一^{四八}），受苦的上主僕人所負的驚人使命（依五二^{13 15 32}）等。這種預言式的啓示讓人對新約有一個提前的認識，這認識一方面果然還蒙在象徵裏，但却已鈎畫出了末世盟約的一個草案。

2. 天主也把自己啓示給人——天主通過祂在世上所做的工程也把自己啓示給人。祂的創造已顯示了祂無上的智慧和能力（約廿五^{7 14}；箴八^{23 31}；德四二^{15 14 33}）。創造好似由許多標記織成，可以把創造者象徵地表現出來，祂有時被包圍在雲彩裏（出十三²¹），有時焚燒着像一團火（出三²；創十五¹⁷），或在風暴中作聲如雷（出十九¹⁶），或溫和如微風（列上十九^{12 f}）……這些標記，教外人看見了，往往誤解（智十三^{1 f}）；但啓示使天主子民能通過受造物之偉大與美麗，以類比的方法瞻仰造物主（智十三^{3 ff}）。然而天主藉着以色列民族的歷史，將自己特別地啓示給人。祂的行爲顯示出天主的本性：可怕的天主，祂是審判和作戰的天主；仁慈的天主，祂安慰人（依四十一）治愈人；勇力的天主，祂拯救人並戰無不克……祂在聖經上的定義（出卅四^{6 f}）並非推理哲學的結論，而是來自生活的經驗。這個具體的知識，跟着時代的推進而愈加深刻，告訴人在天主面前應有的態度：信仰與依賴，敬畏和愛慕。這複雜的態度糾正並補足一個虔誠人自動所取的態度。因爲天主是創造者和主人，君王和上主；但對以色列民族，祂却顯示出自己也是慈父與新郎。因此對祂應有的畏懼心爲一種孝愛之心所緩和（歐六⁶）並引人入於神秘的親密中。

人們能否說得更多些？天主教在舊約裏曾否將祂本體的秘密啓示過？這裏我們已進入了不可言喻的領域。舊約提到上主的使者（按：舊約，尤其是梅瑟五書，喜用「上主的使者」，但這使者却不是天使，通常用此語來表示上主的現身。）的神秘顯現，不可見的天主借着一種感官可以接觸的形像顯現出來（創十六7；廿一17；卅一11；民二1）。舊約也記載亞巴郎、梅瑟、厄里亞、米該亞（Mich'e ben Yimla）依撒意亞、厄則克耳、匝加利亞……的神視。可是天主的光榮常是遮蓋在象徵之下：火和風暴等的宇宙象徵，或天主王權的象徵（列上廿二19；依六1ff），或取材於巴比倫藝術的象徵（則一）。總之，雅威（Yahweh）本身從未描寫過（見則一27f）；祂的面容從來沒有人見過（出卅三20），即使與祂面對面說話的梅瑟也未見過（出卅三11；戶十二8），人則本能地蒙着自己的臉不敢仰視祂（出三6；列上十九9f）。祂給予梅瑟最大的啓示就是向他說出了自己的名字（出三14）。但祂本體的奧秘依然如故；因為祂的回答——「我就是我」——能解釋為奧跡的肯定：以色列將不能佔有祂天主的名字，為不讓祂們想籠絡祂，像四周的異教人想籠絡他們的神那樣。因此，天主一面讓人具體地接近一些祂的奧秘，一面依然保持祂絕對的超越性。雖然他們還沒有進入天主本體的中心，但他們已由祂的言語，祂智慧的行動而得到了光照，已由祂的神而得以聖化。到末世，祂將更多地顯示自己。那時，「上主的光榮要顯示出來，凡有血肉的都將看見」（依四十五：五一s；六十一）。

這將是至大的啓示，它的方式並未預先確定。只有未來的事實將告訴我們它究竟是怎樣的。

新 約

啓示始自舊約，完成於新約。但新約時代已不經由許多中間人的傳達，而只集中於耶穌基督一身，祂是啓示的主動者，同時也是啓示的對象。新約的啓示可分三個時期。第一期是由耶穌親自傳授給宗徒們。第二期由宗徒們然後在聖神的引導下由教會傳授給人們。第三期是最後完成期，是親眼目觀天主的奧跡，代替了信德的認識。為表達先後各期的特性，新約裏用了許多不同的字彙：啓示（apokalypsis），顯示（phanerōs）曉示（gnōrizō），昭示（phōtizō），闡示（exegemai），指示（deiknō/-mi）。或只用一個「說」字，宗徒們則宣佈（kēryssō）教授（didaskō），這啓示現在成了聖言、福音、信德的奧跡的啓示。這些主題散見於新約不同的各卷中。

一、對觀福音與宗徒大事錄

1. 耶穌基督的啓示

a 藉事跡而啓示——在舊約裏，人類對天主計劃的知識是蒙着黑影的；它最後的完成，雖曾許諾過，但只是些象徵的敘述。現在揭開帳幕並驅散諾言的陰暗的，是基督的來臨。以死亡和復活為結局的耶穌的歷史生命，在他完成的事跡中，真正給我們揭示了諾言的真實內容。

b 藉言語而啓示——但是假使耶穌不以言語來說明祂行為與生活的意義，藉事跡來啓示的依然無法了解。在天國的比喻裏，祂「說出由創世以來的隱密事」（瑪十三35）；祂對羣衆，只用比喻教訓，但祂却把天主計劃的最終目標天國的奧秘清楚地告訴給祂的弟子們（谷四11 p）。同樣，祂把聖經隱秘的意義啓示給他們。如曉示他們人子必須受苦，被置之死地，並在第三天復活（瑪十六21 p）。藉着祂，啓示走向完成的地步：「沒有什麼隱藏的事不被揭露的，沒有什麼隱秘的事不被彰顯的」（谷四22 p）。

c 耶穌本身的啓示——通過耶穌的言語和耶穌生活的事跡，人們一直走近了祂奧秘的中心，祂的本身；在那裏找到了天主啓示的根源。不但因爲在耶穌本身包括着祂所宣佈的天國和救恩，而且祂是天主活生生的啓示。祂是永生的天主之子（瑪十六16），只有祂認識父，也只有祂能將父啓示給人（瑪十一27 p）。反之，祂本位的奧秘是「血肉」所不能認識的：「沒有父的啓示是無法懂透的」（瑪十六17）。這奧秘隱瞞着智者與精明的人，而啓示給卑微的人（瑪十一25 p）。舊約所不認識的天主父子之間的這些內在關係，成爲耶穌帶給我們的啓示的最高峯。然而子與父的奧秘依然蒙在謙卑的外形下：被召受苦的人子的外形下（谷八31 ff p）。即便在復活之後，耶穌還未把祂完全的光榮顯示給世界。

2. 啓示的傳授

a 教會內的啓示——直接認識耶穌的行動與言語的，只有極少數的人，其中相信而成爲祂弟子的更少。但祂帶來的

啓示原是爲全世界的。因此耶穌把向別人傳揚的使命託付給了祂的宗徒們（見瑪十26 f）；他們將往普天下，把福音傳給所有的邦國和民族（瑪廿八19 f；谷十六15）。爲此，在復活的翌日，祂叫他們要做祂的見證（宗一8）。不僅是因爲他們曾親眼看見過祂，並親耳聽見過祂的言語，因而他們可以正確地傳授祂所說的話、所行的事（見路一2）；還因爲耶穌藉此鑑定他們的作證：「誰聽從你們，就是聽從我」（路十16）。宗徒大事錄告訴我們，如何藉着他們的作證，耶穌的啓示在全世界的歷史中生出了根。人們也可以看到天主的言語逐漸傳揚，從耶路撒冷直到地極。這是繼承宗徒們的教會所面臨的具體工作綱領，從聖神降臨日起，一直到世界末日。

b 啓示與聖神的行動——此外，宗徒大事錄告訴我們在教會傳佈的啓示和聖神在世的行動之間，有着多麼密切的關聯。從降臨之日起，聖神生活於教會內，是祂使宗徒們的作證起了作用（宗一8；二1—21）。在祂的光照之下，宗徒們同時明白了聖經的全部涵意和耶穌存在的意義，這就是他們從那時開始爲之作證的兩種對象（見二2—41）。天主的啓示就這樣顯示在人前，他們中有些順從了聖神的，即以信德來接受了它，並因着洗禮走上了救援之路（二41—47）。

3. 朝向完滿的啓示——耶穌所給的和祂的宗徒們以及祂的教會所傳授的啓示依然是不完全的，因爲天主的那些真理仍然籠罩在記號之下。但它却預告着那在歷史終點將要來臨的完全的啓示。那時，人子將在祂的光榮中顯示出來（路十

七³⁰；參見谷十三^{26 P}），人們將從「現世」進入「來世」。

二、宗徒書信

1. 耶穌基督的啓示

a 救恩的啓示——宗徒書信裏很少提到耶穌所說的話，反之，耶穌的事跡，尤其祂的死亡與復活，却佔了一個中心的位置。因為昔日預許給以色列的救恩，正在這個耶穌的事跡上顯示了出來。在創世之始即已認出的無玷羔羊，基督，在最後時期已爲我們出現了（伯前一²⁰）。祂一勞永逸地出現了一次，以自己的犧牲消除了罪惡（希九²⁶）。天主的聖寵，藉着我們的救主基督耶穌彰顯出來了（弟後一¹⁰）。法律和先知們所作證的天主救人的正義，已在祂身上顯示出來了（羅三²¹；參見一¹⁷）。對已往歷代秘而不宣的奧秘，藉着祂啓示給我們了（羅十六²⁶；哥一²⁶；弟前三¹⁶）；天主使我們知道，祂的奧秘（弗一⁹），猶如使統領天使和掌權天使知道一樣（三¹⁰）。這奧秘是救恩計劃中的最後秘密。

b 天主奧秘的啓示——救恩的奧秘之外，天主本體的奧秘也在基督內啓示給我們了。創造世界是天主不可見的美善的最初顯示，但很快地在罪人的思想裏被淡忘了。（羅一^{19 ff}）。然後舊約給人帶來了天主光榮的啓示，但只是部分的。最後天主使祂光榮的知識閃耀在基督耶穌的面容上（格後四⁶），藉以應驗依四十五⁵的預言。這是基督本身和祂言行的深義。

2. 啓示的傳授——宗徒們憑着自己沒有懂清這一切，而

是藉着一種內在的啓示（參見瑪十六¹⁷）。當天主願意啓示祂聖子的時候，保祿由耶穌的一次啓示中領受了祂的福音（迦一^{12 16}）。洞察天主深奧的聖神把十字架的意義、真正的智慧，啓示給他（格前二¹⁰）。藉着啓示，使他得知了基督的奧秘，就如藉聖神，啓示給了所有的宗徒及先知們一樣（弗三^{3 ff}）。

從此可以了解爲何保祿宗徒的福音不是由於人的福音（迦一¹¹）；這竟是天主言語的回聲，這是使所有信仰的人獲得救恩的天主的德能（羅一¹⁶）。在傳揚福音的奧秘時（弗六¹⁹），保祿把從前隱藏着而現在已啓示給人的奧秘放在衆人眼前（三^{9 f}）。這就是宗徒們宣講的意義；他們把天主的啓示傳給衆人，爲引導他們得到信仰，因而得救。

3. 朝向完滿的啓示——但信德生活只是暫時的。信德的基礎是我們的救主天主藉耶穌在世的生活顯示出來的愛（鐸三⁴）。在耶穌進入光榮之後，信德繼續存在。直到我們偉大的天主及救主耶穌基督光榮的顯現爲止（鐸二¹³；參見路十^{7 30}），耶穌的這個最後顯現（伯前一^{7 13}），衆牧的首領的這個出現（伯前五⁴），是基督徒希望的對象（得後一⁷；格前一⁷；參見得後二¹³）。實在當我們的生命基督顯現時，我們也將同祂一起出現在光榮之中（哥三⁴）。所有的受造之物都同我們一同切望這個天主子女的末世的顯示（羅八^{19 23}）。這是無法描述的神秘事件，此後就是面對面的直接享見天主，而不是藉着信德了（格前十三¹²；格後五⁷）。

三、聖若望

在若望的字彙裏通常用顯示 (phaneroō) 一詞來表達啓示這一主題，但這個題意在他的文字裏却到處可見。

1. 耶穌基督的啓示

a 耶穌可見的顯示——藉人形來到世上的天主之子耶穌，是啓示的中心。若翰洗者作證說：「爲使祂顯示與以色列」(若一31)。實在「祂顯示出來了」(若一：三58)，即是說祂成了可以感覺的經驗的對象。這並不是在世俗眼光光耀的顯示，一如祂的弟兄們所期望的(若七4)，然而是一種似乎秘密的，反乎常情的顯示，它的最高峯就是被懸在十字架上(若十二32)，因爲它的主要目的是消除罪惡並消滅魔鬼的工程(若一：三58)。只有在復活之後，耶穌才在光榮中顯現出來；而且還只顯現在祂的門弟子前(若廿一14)。

b 天主藉耶穌基督顯示出來——可以感覺的耶穌的顯示有一卓越的價值：這就是天主的最大啓示。耶穌用言語把天主啓示給人：祂是天主的聖子，曾見過天主，祂向人闡述天主(若一18)，先用隱秘的言詞，然後，在離世的前夕，祂明地說，不再用什麼比喻了(若十六29)。耶穌也用奇蹟把天主啓示給人：祂的奇蹟是一些記號，顯示着祂的光榮，爲使人相信祂(二11)，因爲這光榮是天主獨子在天主前固有的光榮(一14)。祂藉這兩條路，把天主的名字就是天主本體的奧秘、顯示給世人了(十七6)，這好比是給舊約所有

的啓示加冕(見一17)。若望聖史會親自看見、聽到、接觸過生命的聖言(若一，11)，他如此撮述他的經驗說：生命已藉耶穌顯示出來(一2)，天主對我們的愛也藉耶穌顯示出來了(四9)。

2. 啓示的傳授——耶穌基督的啓示沒有爲衆人所接受。

不但因爲只有少數的人認識祂，尤其因爲爲接受它，必須有內在的聖寵：「如果派遣我來的父不吸引人，誰也不能到我這裏來」(若六44)。但「聽從天主訓誨的人爲數不多」(六45)；還有很多人逃避光明，而寧愛黑暗(三19 ff)，因爲他們屬於惡的世界。耶穌只把天主的名顯示給了一些父從世俗中提出而賜給祂的人(十七6)。

但祂把一種使命：爲祂作證的使命，託給了這些人(十六27)。這是一種艱巨的使命，需要清楚地了解耶穌所言所行的一切。爲此，在離世之後，祂給他們遣發聖神來，爲引導他們走向全部真理(十六12 ff)。藉着聖神，宗徒的作證使所有的人都認識耶穌基督的啓示而信仰祂，並獲得永生：「這生命已顯示出來，我們看見了，也爲之作證」(若一，12)；「我們看見過，並且作證父曾遣發了子作世界的救主」(四14)。一切接受這見證的人，能如最初的證人們一樣，「與父及祂的子耶穌基督相通」(一3f)。

3. 朝向圓滿的啓示——通過聖言降生爲人的奧秘，我們只在信德內瞻仰了天主的光榮。人「居住在天主內」，但尚未到達終點。「從現在起，我們成了天主的子女，但我們將來的實在情形還沒有顯示出來」。在祂來臨的日子，基督將

在光榮中顯示出來（參見二²⁸）；那時我們將同祂一起顯示出來，並「將與天主相似，因為我們將看見祂的眞面目」（三²）。這便是基督徒望德的對象。

四、默示錄

說到聖若望的默示錄，它的原意就是啓示（默一¹）。若望默示錄不再集中在耶穌的在世生活，而已導向祂最後的顯示；教會和全世界的歷史猶如它的序文。這默示錄是基督教的預言（一³），它假定已認識由十字架和基督復活而來的救恩。在這種光照之下，寫默示錄的神視者重新讀着舊約的預言（參見五¹；十⁸ ff）。獲得了它們的要領；嗣後他論述基督的奧秘，就能發揮盡致，從祂的誕生（十二⁵），十字架的祭獻（一¹⁸；五⁶），直到祂光榮的來臨（十九¹¹⁻¹⁶）。這最末的一點，基督的來臨，是他作證的要點，也是教會希望之所寄（廿二¹⁷）。

因此他的書產生於天主的兩種同樣可靠的啓示的會合：即舊約的啓示和完成舊約的基督的啓示。這兩種信仰知識的泉源相得益彰，而若望又作了一個最後的補充。藉着他，教會能清楚地看見它的歷史動向，看見人間迫害反而成了天主戰勝世俗和魔鬼的工具。在考驗中，基督徒已由信德瞻仰着天上的耶路撒冷，期待着她完全展現在他們眼前的一天（廿二²……）。「昨天、今天、直到永遠，常是一樣的耶穌基督」（希十三⁸）的啓示，自始至終照耀着整個的世界史。

BRI & PG (顯)

92 眞 理 (vérité)

在流行的言語中，如說一種思想或一句話是眞實的，乃指與事實相符，或者「事實」本身已顯明若揭 (at-facts-即未隱蔽)。這是希臘人理智主義的觀念，通常也是西方人的觀念。聖經對於眞理的觀念則與此不同，因它基於宗教的經驗，即與天主接觸的經驗。但它有着重要的演進：在舊約中，眞理首先指忠於盟約；在新約中則指以基督爲中心的啓示完滿。

舊 約

希伯來的動詞 'aman (參閱禮儀中的阿門，如格後一²⁰) 乃由 'emet (眞理) 形成，原義爲：堅固、確實、值得信託；故眞理是固定的，證實的優點，是人可以依賴的。「眞正的平安」(耶十四¹³) 是牢固而持久的平安；「正路」(創廿四⁴⁸) 引人確實達到目的地；「實在」有時指(依十六⁵) 固定的、永久的。眞理一詞如用於天主或人，多譯爲忠信，因某人的忠信使我們對他信任。

1. 天主的 'emet 與祂爲了子民的利益，在歷史中的干預相聯繫。雅威是忠信的天主(申七⁹；卅二⁴；詠卅一⁶；依四九⁷)。這屬性的重要性，只有在論及盟約和諾言的文句中，意義方始清晰：「只有上主你的天主是天主，是對那愛祂的人，守約施恩直到千代的忠信的天主」(申七

9) 聖詠八九首論及達味的盟約，全篇都用來稱頌天主的忠信。本詞的基本意義在聖詠一三二11昭然若揭（上主向達味發誓「*met* 絕不再收回」），在此誓言稱為 *met*，便是認定為不可違背的。

met 多次與 *peser* 連用（如詠八九；一三八2）以指示天主在盟約中的基本態度：這是恩寵的盟約，天主對這盟約絕不違背（出卅四6f；參閱創廿四27；撒下二6；十五20）。此外，忠信也與正義的屬性相聯（歐二21f；厄下九33；匝八8）並與聖德有關（詠七一22），而具有一般性的意義，並不涉及盟約。在許多首聖詠中，天主的堅定呈現為向天主求救的義人的保障、避難所：而用城牆，甲冑，盾牌等象徵說出（詠九一），用以明確指出天主的忠信堅定不搖（參閱詠四十12；四三2f；五四7；六一8）。

met 還說明天主的言語和法律的特點。達味向上主說：「祢的話都是真理」（撒下七28），因天主的諾言保證達味的家族永世弗替。許多篇聖詠稱頌天主法律的真實性（詠十九10；一一7f；一九86，136，142，151，160）；按所引最後一節，真理是天主言語中的主要本質：是不能取消的，是永久常存的。

2. 人的 *met* ——在此也論及人對忠信的基本態度（參閱歐四2）「忠實的人」（出十八21；厄下七2）是可信任的人，但這兩處又加「敬畏天主」，即在道德的評價之外，又加上了雅威主義的宗教特點。通常，人的「真實」直接指示人對盟約和法律的忠信。它指出義人行為的全部；因

此與「完善」（蘇廿四14）相似，即完美的「心」（列下廿3），善與正（編下卅一20），公平和正義（依五九14；參見詠四五5），聖德（匝八3）。「履行真理」（編下卅一20；則十八9）及「行走於真理內」（列上二4；三6；列下廿3；依卅八3）便是忠誠守上主法律的人（參見多三5）。

有關人們彼此間的關係，則又出現另一格式：「施恩與忠實」（創四七29；蘇二14）：即以慈善、忠信、誠實對待他人。*met* 指謂行使正義的審判時尊重法規（箴廿九14；則十八8；匝七9），或指言語中完全的誠實；但此時仍有其基本上的意味：誠實的舌頭「永垂不朽」（箴十二19）。

3. 啓示的真理——在智慧書和默示書的傳統中，真理這一觀念部分地具有新的意義而為新約作準備：「真理」表示智慧的道理，啓示的真理。在某些聖詠中（廿五5；廿六3；八六11）「行走在天主的真理中」的句法，其意義是：這真理不僅是道德的行為，也是天主教訓人所應遵守的法律本身。司祭們應該傳授「真實的教訓」（拉二6）：這是來自天主的教誨。「真理」成為智慧的同義字：「要獲致真理，不可賣去；還有智慧，訓誨和見識」（箴廿三23；參見八7；廿二1；訓十二10）；「要為真理而奮鬥，以至於死。」（德四33；思高本）

「真理」既指天主的計劃和旨意，即與奧跡之意義接近（多十二11；智六22）。在審判時，義人們「了解真理」（智三9），並非說義人們將體驗天主忠於諾言，或看見天主本身，而是說義人們將明瞭天主上智對人的計劃。對達尼

爾來說，「真理之書」（達十21）便是記載天主計劃的書；天主的真理便是天主啓示祂的計劃（九13），也是一種神視或解釋神視的涵意（八26；十1；十一2），真理是以色列人民的信仰和宗教（八12）。

這一詞的用法，在默示書和智慧書的猶太主義中，一直沿用着。在古木蘭經卷內「明瞭天主的真理」，便是認識奧妙的事（古木蘭讚美詩 IQH 七26 f），凡對法律作真正的解釋的人，便能「皈依真理」（紀律手冊 IQS 六15），便是「皈依梅瑟的法律」（五8）。真理如解作啓示的教訓也含有倫理的意義，而與罪惡對立：「真理之子」（四5）是那些遵循「真理之路」的人（四17）。可知在古木蘭經卷內真理一詞實指盟約子民所有一切宗教觀念的總體。

新約

1. 聖經的遺產——在聖保祿書信中，真理 (alētheia)

這一觀念，若與新經各卷相比，則更與七十賢士譯本所有之語氣相似。他用以指謂誠實（格後七14；十一10；斐一13；格前五8）或用在「說實話」一語中（羅九1；格前十二6；弗四25；弟前二7）。「天主的真理」這一格式是聖經的常用語，保祿用以指示天主忠於諾言（羅三7；參見三3；十五8；格後一18 ff；忠信天主的諾言在基督身上說出了「是」）；同樣，幾時 alētheia 具有道德真理、正直的意義，而與不義對立（格前十三6）；或與正義同義（弗五9；六14）則特別指出保祿期望於教友應有的品德（哥一

6；格後十三8）。天主的審判則是真理與正義的表記（羅二2）。

「天主的真理」與偶像的謊言之間的對照（羅一25；參見得前二9），由猶太人反對外邦人崇拜偶像論戰中得到感悟（耶十14；十三25；巴六7, 47, 50）：眞天主是生活的天主，足以使人信任，祂俯聽祂的百姓並拯救他們。

2. 福音中的「真理」——這裏出現了基督（徒）真理的觀念。這觀念與智慧書和默示書，有關啓示的真理的主題相聯接。猶太人以在法律中擁有這真理的表達方式而自豪（羅二20），其中保存着的天主的全部意旨（二18）。保祿以「福音的真理」（迦二5, 14）「真理的言語」（哥一5；弗一13；弟後二15）取代猶太語法的「法律的真理」。福音的真理與奧跡一樣（羅十六26；哥一26；四3）同是啓示的對象（格後四2），那就是由宗徒所宣講天主的言語（格後四25）。

a 真理與信德——喜訊傳報與人們，他們便該諦聽這言語（弗一13；羅十四4），他們該革面洗心，以便認識真理（弟後二25）。接受福音的真理乃由於信德（得後二13；鐸一1；參見得後二12；迦五7；羅二8），但這信德同時要求人愛慕真理（得後二10）。在較晚的書信中（弟前二4；弟後三7；參見希十26）「認識真理」這一說法成爲定型的辭句，用以說明：皈依福音，信奉基督教會，因爲信友正是認識真理的人（弟前四3）；這真理非他，就是基督徒的信德（鐸一1）。

b 真理與信友生活——依照宗徒公函，信友乃藉真理之言而生於新生命（雅一18；伯前一23）；他們在受洗時因服從真理而聖化了他們的靈魂（伯前一22）。因此，一經接受這真理，便不該對它迷失（雅五19），却應爲了末世而在現有的真理中堅定不移（伯後一12）；應該繼續企望言語的乳汁，以便爲得救而成長（伯前二2）。望保祿又說：如此則信友穿上新人，並實現真理所要求的聖德（弗四24）。

c 健全的道理與謬論——在牧函中，對異端的論戰給此一主題帶來了新的意味：此後，真理便是良好的道理（弟前一10；四6；弟後四3；鐸一9；二1），與謊言家（弟前四2）所傳的與無稽之談正相對立（弟前一4；四7；弟後四4；鐸一14）。他們違背真理（鐸一14；參見弟前六5；弟後二18；四4），起而反抗真理（弟後三8）。但是永生天主的教會永爲「真理的砥柱和基礎」（弟前三15）。

d 真理與基督之間存在着密切的關係。宗徒所傳喜訊的對象並非抽象的道理，而是基督本人（格後四5；參見迦一16；格前一23；格後一19；十一4；弗四20；斐一15）；基督「出現於肉體……傳於外邦人，見信於普世」，祂便是真理，聖教會便是這真理的守護者，祂便是孝愛的奧跡（弟前三16）。福音書所傳報的真理——基督，並非諾斯替派所說的天上物體，而是歷史中的耶穌，祂爲我們死而復活：「真理在耶穌內」（弗四21）。

3. 聖若望——若望的神學主要的是啓示的神學，故真理的概念佔有可觀的地位。有人多次把若望的 *alétheia* 按柏

拉圖或諾斯替派的意義解釋，一如真理指天主的本質，顯示於人。然而若望從未稱天主本身爲真理，雖然按以上兩種學說這一點相當重要。實際上，若望只是發揮啓示真理的默示與智慧的主題，且是在新約他處重提過的，但他對真理的啓示特徵和真理的內在力量特加強調。

a 天父的言語與基督真理——對若望來說，真理並非天主的本身，而是天主的聖言（若十七17；參見若一：一8；「真理不在我們內」及10；「祂的話就不在我們內」）。基督從父所聽到的話（若八2640；參見三33）便是祂來此「傳揚」的真理（八4045f），並來爲它「作證」（十八37；參見五33）。故此，真理是基督本人向我們所說的言語，同時這言語也應引領我們信仰祂（八31f45f）。這一啓示與舊約啓示的區別，這樣便強烈地被指出：「法律是藉梅瑟傳下的；真理的恩寵乃是由耶穌基督而來的」（一17），因爲全部而有決定性的啓示是偕同祂並在祂內出現的。魔鬼是說謊者之祖（八44）而耶穌却宣揚真理（45），祂「充滿真理的恩寵」（一14）。基督宗教最大的新奇是，基督本身就是真理（十四6）：祂是真理，並非因祂是天主，而是因爲降生成人的聖言自身便帶着全部啓示，使我們認識天父（一13）。耶穌解釋這一名號的意義時，將之嵌入其他兩個名號中：祂是「道路，真理，生命」；祂是通往聖父的道路，正因爲耶穌這個人，身爲真理，在祂本身便將父的啓示傳授給我們（十七。1417），這樣祂把天主的生命通傳給我們（一4；三16；六404763；十七2若一：五11ff）。這一名銜間接的

啓示了基督的天主位格；在人類中若只有耶穌爲我們是「眞理」，乃是因祂同時是「在父懷裏」的「聖言」（若一18），的唯一一聖子。

b 眞理之神——耶穌向世人的啓示一經完畢（若十二50），便向門徒們宣佈眞理之神護衛者將來臨（十四17；十五26；十六13）。對若望說來，聖神的基本任務是爲基督作證（十五26；若一：五6）引領門徒們走向全部眞理（十六13），使他們記憶基督所說過的一切，就是說，使他們領悟其中的眞義（十四26）。聖神的任務是使人在信德中了解基督的眞理，聖神也稱爲「眞理」（若一：五6），即爲基督作證；祂使眞理臨在於教會內；聖神爲教會來說，確是「眞理的導師」（戴都良）。

c 眞理與聖德——若望強調眞理在信友生活中的角色。人在一勞永逸地因信德獲得新生命後（參見雅一18；伯前一22 f），便該努力「屬於眞理」（若十八37；若一：二19），基督信徒應該努力奮勉、慣常地感受到居住在他內的眞理的影響（若二：四），以便成爲生於聖神的人（若三：8）。只有如此居住在耶穌的言語中的人，方能眞正認識眞理，並能藉這眞理使心靈脫免罪惡（若八31 f）；因爲信德能够淨化（宗十五9），基督的言語也同樣能够（若十五3）；眞理使人戰勝「邪惡」（若一：二14）；當信友譏言語的種子活躍地「居住」在他內時，他便不能犯罪了（若一：二9），他便在眞理內聖化（若十七17 19）。

如上所述，若望在 *alétheia* 中看到了倫理生活的內在

本源；他使古老的聖經表達方式有了基督宗教圓滿的意義：「履行眞理」便是接受眞理，並把耶穌的眞理化爲己有（三21），或自認爲罪人而皈依耶穌（若一：一6）；「在眞理中行走」（若二：6；若三：3 f），便是在愛的誠命中行走（若二：6），在行爲中被眞理被信德引導。「在眞理內」（若二：1；若三：1）愛弟兄，便是藉居住在我們內的眞理之力愛弟兄（若二：1 f；參見若一：三13）；「以心神和眞理」朝拜（若四23 f）乃是發自內心的朝拜；這是由聖神和耶穌的眞理所啓發的禮拜，是使人重生的眞理之神使這禮拜成爲活躍的；這樣耶穌——眞理便成了新聖殿，其中應舉行默西亞時代所特有的禮拜。原來眞理無非是天主愛情的啓示，而耶穌要求於基督信徒的便是彼此相愛；果真如此，基督徒便成了「眞理的合作人」（若三：8），他們讓基督的眞理在他們的生活中心儘量發揮（若三：3 8）。

可知按基督教意義所稱的眞理，並非我們以思想的努力所可征服的存有的廣大領域，而是福音的眞理，天父具有啓示性的言語，表現在耶穌基督身上，並由聖神所光照，我們應該在信德中接受這眞理而讓它改變我們的生活。這眞理在基督身上爲我們大放光明，原來基督同時是中保也是全部啓示的圓滿；而這救恩的眞理是在聖經內正確的傳給了我

93 光與黑暗 (Lumière & ténèbres) (light & darkness)

光的主题貫徹聖經的全部啓示。造物主的第一個工作就是將光與黑暗分開(創一3f)。以救恩史的詞彙來說，天主自己將成爲新世界(默廿一5)的光(廿一23)。由現世物質的光與夜間的黑暗之交替，而談到永明不滅的光——天主(若一：一5)。由於光明與黑暗的正面衝突，歷史便在此二者間演化，正如生命與死亡展開鬭爭(參閱若一4f)。可能沒有任何二元論的哲學思想，比伊朗人對世界的這種戲劇式的看法更爲牢不可破。然而，人類也不免要參加這一衝突：人類的最後命運，正可以用光明與黑暗，或生命與死亡來做界說。故此這一主題在聖經所習用的宗教象徵中佔着中心位置。

舊約

一、光明的天主

1. 光的創造者——光如同其他一切一樣，同屬天主的受造物：白晝之光，由元始的混沌中發出(創一1—5)；星辰之光晝夜照耀大地(一14—19)。天主派遣並召喚光，立即戰慄應命(巴三33)。黑暗與光明交替，二者處於同等地位，因爲同一天主造了「光明和黑暗」(依四五7；亞四13按七十)。因此光明與黑暗詠唱同樣的歌曲讚美造物主(詠

十九2f；一四八3；達三71f)。爲此，所有神話式的觀念已被根除淨盡：但光明與黑暗並不因此就失去象徵的作用。

2. 天主以光爲衣——事實上，光明如同其他的受造物，明顯地是天主屬性的一個標記。它好像是天主光榮的一個反映。在這種觀點下，光在文學上常用來指示天主的顯現。光是天主穿著的長衣(詠一〇四2)。當天主顯現時，「祂的光輝有如日光，由祂手中發出光芒」(哈三3f)。祂的寶座位於天穹，發出如藍寶石的光輝(出廿四10；則一22)。此外，也說有火光圍繞着祂(創十五17；出十九13；廿四17；詠十八9；五十3)，或說祂發出如暴風雨中的閃電(則一13；詠十八15)。所有這些象徵的描繪都構成天主的臨在、與人被耀眼的光明照射所有的印象之間的關聯。至於黑暗，並不排除天主的臨在，因爲天主洞察黑暗，明察其中所發生的事(詠一三九11f；達二22)。但是陰府是黑暗之極，這是人類「與天主的手相隔絕」的地方(詠八8f，13)。天主在黑暗中看得見，却不爲所見，天主臨在，而非顯然可見。

3. 天主是光——雖然光做爲象徵的用法，但要等到智慧書才把光應用到天主的本身上。由天主的光榮所發出的智慧是「永光的反射」，高於一切受造之光(智七29f)。至此，象徵已經發展到另一里程碑：新約將廣泛加以利用。

二、光——天主的恩惠

1. 活人的光明——「光是可愛的，看見太陽令限舒暢」(訓十一7)。每人都有過體驗。由此，光與生命就發生了

密切的聯繫：誕生即「見到天日」（約三16；詠五八9）。瞎子看不到「天主的光」（多三17；十一8），已預嚐死亡的滋味（五11f）；相反地，當天主挽救病人免於死亡時，他便高興重新見到「活人的光明」（約卅三30；詠五六14），因為陰府是黑暗的處所（詠八八13）。這樣說來，光明與黑暗爲人成了價值正相反對的兩個象徵。

2. 光的象徵——首先，天主顯現時的光，爲那些有幸目睹的人，所表現的主要意義是：這光或強調尊威的天主平易近人（出廿四10f），或使人感到祂的可畏（哈三3f）。在天主這種奧妙的臨在之外，比喻又說天主的面部發光，而增加使人安心的慈祥善意（詠四7；卅一17；八九16；戶六24ff；參閱箴十六15）。所以，天主降臨於人，特別是一種監護的臨在。天主以法律光照人的步履（箴六23；詠一一九105）；這樣祂便是引導人的燈（約廿九3；詠十八29）。祂救人於危，而光照人的眼睛（詠十三4）；所以，天主是人的光明和救援（詠廿七1）。最後，人如果是正直的，天主就引導他走向光明之日的喜樂（依五八10；詠卅六10；九七11；一一二4）；但是惡人却要陷入黑暗中（依五九9f）並且眼看着他熄滅（箴十三9；廿四20；約十八5f）。所以，光明與黑暗可以代表正在等待着人的兩種命運：幸福和痛苦。

3. 光的諾言——就末世觀的遠景來說，在先知書中，也有光明與黑暗的象徵說法，不足爲奇。埃及人所經驗的那威脅性的災難——黑暗（出十二……），構成預報上主的日子

來臨的先兆之一（依十三10；耶四23；十三16；則卅二7；亞八9；岳二10；三4；四15）；爲罪惡的世界預兆是黑暗，而不是光明（亞五18；參閱依八21f）。

但是，上主的日子也應有另一面，爲受屈辱和苦難的義人之子遺，是喜樂，是解脫；那時「在黑暗中行走的百姓，要看見一道曙光」（依九1；四二7；四九9；米七8f）。這一意像易於了解，而且也有很多用途。首先，使人憧憬那奇妙日子的光輝（依卅26），沒有日夜交替的光明之日（匝十四7），由「正義的太陽」所照耀的日子（拉三20）。但是要照耀新耶路撒冷的曙光（依六十一ff），與現時的光，其性質不同：是生活的天主自己要照耀祂的百姓（六十9f）。祂的法律要光照人民（依二5；五一4；巴四2），祂的僕人要成爲萬國的光明（依四二6；四九6）。

在末日，爲義人與惡人將有兩種命運出現，出埃及的歷史已經提供了驚人的例證：爲惡人將是黑暗，爲義人則是充沛的光明（智十七1—十八4）。義人發光將如晴天的星辰，而惡人則將永遠留在黑暗陰府的恐懼中（達十二3；參閱；智三7）。人類的遠景已經進入了按照光明的天主之像所改變的世界。

新約

一、世界之光——基督

1. 諾言的實現——先知們所許諾的末世之光在新約中成了事實：當耶穌在加里肋亞開始宣講時，依九1的預言應驗了（瑪四16）。當祂按照先知的預言復活時，是為「把光明傳佈給百姓和外邦人」（宗廿六25）。在路加福音中所記載的歌詠，由耶穌孩提時代，就稱頌祂是昇起的太陽，必要照耀處於黑暗中的人們（路一73f；參閱：拉三20；依九1；四二7），他是必要照耀萬邦的光明，（路二32；參閱：依四二6；四九6）。在外邦人中傳佈福音的保祿，其聖召也將同樣遵照先知書的記載而進行（宗十三47；廿六18）。

2. 基督顯示自己是光——人們由於耶穌的行為和言語，特別看出來祂顯示自己是世界的光。關於這一點，多次治好瞎子的奇蹟最能說明（參閱谷八22—26），尤其若望所強調的治好胎生瞎子的事蹟更為明顯（若九）。耶穌當時曾聲明說：「當我在世上的時候，我是世界的光」（九5）。祂在別處解釋道：「跟隨我的人絕不在黑暗中行走，反而要有生命的光」（八12）；「我身為光明，來到了世界上，使凡信我的人不在黑暗中行走」（十二46）。祂光照的行為是由於祂本身是光：天主的諾言，人類的生命和光，來到這世界上照耀人類的眞光（一49）。光明與黑暗鬥爭的惡劇也縈繞

着祂：光在黑暗中照耀（一4），而敗壞的世界却企圖熄滅它，因為人類的行為是邪惡的（三19），他們寧喜歡黑暗而不愛光明。最後，在耶穌受難時，當猶達斯出離晚餐廳為交付耶穌時，若望曾故意的指出：「那正是黑夜」（十三30）；當耶穌被捕時，祂也宣稱：「現在你們的時刻，是黑暗的勢力」（路廿二53）。

3. 顯聖容的基督——當耶穌在世時，在祂身上的天主的光隱藏在祂肉軀的謙卑之下。但在一個環境中，天主的這光在一種特殊異象中，為幾位享有特權的證人所窺見；耶穌顯聖容。耶穌的聖容煥發，祂的衣裳閃耀如光（瑪十七2平），超出了人類有死的境界；他們提前見了基督復活時的狀況，祂也將在這種光明閃爍中顯現給保祿（宗九3；廿二6；廿六13）；他們除去了舊約時代天主顯現時的象徵。實際上，閃耀在基督聖容上的光輝正是天主本身光榮的光輝（參閱格後四6）：因為祂身為天主子，正是「天主光榮的反映」（希一3）。這樣，透過基督——光明，顯示一些天主的本體。天主不但「居於不可接近的光中」（弟前六16）；不但可稱為「光明之父」（雅一17），而且如若望所闡述的「祂就是光，在祂內沒有一點黑暗」（若一：一5）。為此，自第一天物質的光受造以來（參閱若一4），直到藉基督之光照耀吾人心靈的光（格後四6），一切光明都由祂而來。凡在此光以外之物，皆屬黑暗的領域：夜間的黑暗，陰府的黑暗，死亡的黑暗，撒殫的黑暗。

二、光明之子

1. 處於黑暗與光明之間的人——耶穌啓示自己爲世界之光，使光明與黑暗的對立更爲突出，這觀點是倫理的，而非形上的：光代表天主和基督的領域，善與正義的領域；而黑暗則代表撒彈的領域，惡與不敬的領域（參閱格後六^{14 f}），雖然撒彈有時爲了誘惑人，也會冒充光明的天使（十一¹⁴）。人類處於夾縫中，就必須選擇；如此將成爲「光明之子」，或「黑暗之子」。谷木蘭派爲描繪末世戰爭，便會取用這種對立的說法。耶穌也用它來區分祂所開創的王國和現在的世界：在祂眼中，人們可分爲「光明之子」與「世俗之子」（路十六⁸）。當基督——光明出現時，二者分爲兩部分：作惡的人逃避光明，爲使他們的行爲不被揭露；在真理中行事的人趨向光明（若三^{19 ff}），並且，他們信仰光明，好成爲光明之子（若十二³⁶）。

2. 由黑暗到光明——所有的人一出生就屬於黑暗的領域，特別是「理智被蒙蔽的」外邦人（弗四¹⁸）。是天主「由黑暗中召叫了我們進入祂奇妙的光中」（伯前二⁹）。天主由黑暗的勢力中救出我們來，把我們遷入祂聖子的王國中，使我們參加光明之中的聖者的行列（哥一^{12 f}）：這是受洗時所感受的決定性的聖寵，那時「基督光照了我們」（弗五¹⁴），而我們也被「光照」了（希六⁴）。從前我們曾經是黑暗，現在是在主內的光明（弗五⁸）。這指定我們行爲的路線：「本着光明之子的身份而生活」（弗五⁸；參

閱前五⁵）。

3. 光明之子的生活——當時這已是基督的勸告（參閱若十二^{35 f}）：人必須不讓他內在的光明昏暗，並且要注意眼睛——身體的燈光（瑪六^{22 f} 平）。保祿對這一點的勸告是常見的。必須佩戴光明的武器，放棄黑暗的行程（羅十三^{12 f}），恐怕主的日子偷襲我們（得前五^{4 | 8}）。所有的倫理道德自然的歸納爲這一看法：「光明所結的果實」：是良善、正義和真實；而「黑暗無益的行程」所包括的却是種種罪惡（弗五^{9 | 14}）。若望也無異議。應「在光明中行走」才能與天主接合，因爲天主是光（若一^{1 | 5 ff}）。辨別的標準是友愛：人以此可辨認他是在黑暗中或在光明中（二^{8 | 11}）。誰這樣生活，本着光明之子的身份而生活，他使天主的光照耀人間，他即是天主光明的保管人。他自己成爲世界的光（瑪五^{14 ff}），便符合基督給他的使命。

4. 朝向永遠的光明——人採取這樣的路線就可期望天主許給義人，在祂王國中的奇妙變化（瑪十三⁴³）。事實上，天主的光明將照耀他們最後到達的天上耶路撒冷，一如預言所說（默廿一^{23 ff}；參閱依六十），那時被選者瞻仰着天主的聖顏，將被天主的光輝照耀（默廿二^{4 f}）。這是光明之子的企望；這也是教會爲那些棄世的人，向天主所做的祈禱：「願已亡信者們的靈魂、勿被投入黑暗中，但願總領天使聖彌額爾領他們進入聖光之中！求使光明永遠照耀他們！」（殯葬禮儀）

94 智慧 (sagesse) (wisdom)

尋求智慧是古代東方文化的一個普遍現象。埃及與美索不達米亞都有談論智慧的文集流傳下來，希臘七賢更成了古代希臘的神話人物。這種智慧有一個實用的目的：令人智巧地生活，為得到世上的成功。這包括着對世界的某種程度的思考；這也領導人去研討一套倫理，宗教也不例外，尤其在埃及。在六世紀的希臘，這個思考走上了一種比較推理的路，智慧於是成了哲學。在尚在胚胎時期的科學及在發展中的技術之旁，智慧成了文化中的一個重要因素。這就是古代的人文學或古典文學。

在聖經的啓示中，天主的話也取了智慧的形式。這是一件重要的事實，但須瞭解正確。這不是說，天主的啓示，發展到某一階段，就成了人文主義。啓示的智慧，即使它組成最高的人類智慧，終究不可同日而語。這在舊約已可看出，但在新約裏更是明顯。

舊約

一、人的智慧與天主的智慧

1. 以色列人所有的智慧——除了若瑟（創四一—39 40）和梅瑟（出二10；見宗七21 22）外，以色列只在佔領了客納罕之後，才接觸到東方的智慧，而大量接受那時的人文學，

還須等到君王時代。撒羅滿就是前驅：「撒羅滿的智慧超越了所有的東方人和埃及人的智慧」（列上五9—14；見十6 23 24）。這話同時指他的知識及他統治的才能。為有信仰的人，撒羅滿王的智慧並無問題：它是撒羅滿求得的天主的恩賜（列上三6—14）。說撒羅滿的智慧超越所有的人，這是誇大的說法，別處也能見到這種回聲：當宮中的經師們正在研討智慧的種種時（見智十一廿二及廿五—廿九原有要點），聖經史學家則讚美將智慧歸之於天主的精明的宰相若瑟（創四一；四七）。

2. 有問題的智慧——但是智慧與智慧有所不同。有來自天主的真智慧；是祂賜給人「一顆能明辨是非的心」（列上三9）。可是所有的人，像他們的元祖一樣，都有妄用這個神賜的恩惠的誘惑，想以自己的力量獲致「善惡的知識」（創三5 6）。有虛偽的智慧，蛇的詭計吸引人去追求它（創三1）。這是經師們的智慧，他們照着人的看法判斷一切，「把天主的法律變成了謊言」（耶八8）；這是君王顧問們的智慧，他們全照人的見解來推行他們的政治（見依廿九15—17）。先知們羣起而攻擊這種智慧：「禍哉！你們這些自視為聰明和自以為通達的人」（依五21）。天主將使他們的智慧喪失（依廿九14）。因他們輕視了天主的言語，他們將落入陷阱（耶八9）。因為天主的言語是真正智慧的惟一泉源。誤入迷途的人在受到懲罰之後將要學得這種智慧（依廿九24）。末世的君王，達味之子，將得到完全的智慧，但祂得之於天主之神（依十一2）。因此先知們的教訓

都排斥以爲可以自己滿足的人文主義傾向；人類的救援來自天主。

3. 走向真正的智慧——耶路撒冷的毀滅證實了先知們恐嚇的真實性：國王顧問們的假智慧使國家臨於大難！迷夢於是醒悟，真的智慧之花將於以色列地自由開放。它的基礎是使以色列成爲惟一聰明睿智的民族的天主的法律（申四6）。敬畏天主是智慧的肇端與冠冕（箴九10；德一14—18；十九20）。此後，獲得靈感的經師們將一面永遠注視着這超性的智慧，一面採納人類思考所能貢獻的一切。流亡後所編印的智慧文集就是這努力的結果。人文主義，放棄了它的驕傲的企圖，在信德的光照下大放光明。

二、智慧的面面觀

1. 生活的藝術——聖經的智者對大自然的事物感到興趣（列上五13）。他欣賞萬物，他的信德使他在萬物內見到天主全能的手（約卅六22—卅七18；卅八—四一；德四二15—四三33）。但他所最關心的是要知道如何生活以得到真正的幸福。一切精於自己行業的人已堪稱爲智者（依四〇20；耶九16；編上廿二15）；精於善生的藝術的人，可稱爲智者中的智者。他以明亮而不惑的眼光看着周圍的世界，他認識它的缺點，但並不贊成它們（例如：箴十三7；德十三21—23）。他是心理學者，認識人心的隱密，使他快樂或憂愁（例如箴十三12；十四13；訓七2—6）。但他並不只是觀察家。他也是一位天生的教育家，他爲他的弟子定下規矩：

謹慎，節制慾望，勤勉，謙遜，平衡，矜持，言談誠實等；十誠的全部倫理都灌注在他日常的指示中。申命紀和先知書中的社會意識使他勸人施捨（德七32—34；多四7—11），他尊重正義（箴十一1；十七15），愛慕窮人（箴十四31；十七5；德四1—10）。他時時乞靈於經驗，以維護他的見解；但是他內心最深刻的靈感却來自比經驗更高的地方。他只求把艱苦努力得來的智慧、傳授給別人（德五一13—30），他要求他的弟子勇敢地學習。

2. 對人生的思考——人不應等待以色列的智慧導師來把他對人的形上學、人性、人的能力等的思考告訴他。相反，人對於自己在宇宙中的地位有着一個清楚的感覺，並用心探討自己的命運。先知們所關心的特別是天主選民的共同命運；厄則克耳討論個人責任的文字則是例外（則十四12—20；十八；卅三10—20）。智者們雖然並未忽視天主選民的共同命運（德四四—五〇；卅六1—17；智十一—十二；十五—十九），但他們所注意的特別是個人。他們驚奇人的偉大（德十六24—十七14），一如人的渺小可憐（德四十一—11），人的孤獨（約六11—30；十九13—22），人在痛苦（約七；十六）及死亡（訓三；德四一1—4）前所感到的憂愁，生命所留下的虛無的印象（約十四1—12；十七；訓一4—8；德十八8—14），以及在似乎不可解（約十）或不在（廿三；三十20—23）的天主前的憂慮。在這樣的環境中，報應的問題也被吞嚥了，因爲傳統的觀念走到了否認公義的地步（約九22—24；廿一7—26；訓七15；八14；九2

3)。但是必須要有恒久的努力，才能使這問題透過世上的，如此使人迷惑的報應，在復活（達十二²³）和永生（智五¹⁵）的信仰裏獲得解答。

3. 智慧與啓示——經驗與思考在智者的教訓裏佔着很重要的位置，智者的教訓與先知之言顯然不同。因為後者是由神的啓示而來，先知自己也明知如此。雖然，智慧也能投射一些久經默想的聖經的光亮在一些問題上，使道理獲得進步（見德卅九¹⁻³）。在晚期，預言和智慧混合在默示錄一類的形式裏，為把將來的事啓示給人。達尼爾「啓示神的秘密」（達二²³⁻³⁰），並非藉人的智慧（二³⁰），而是在他內的聖神，賜給了他一種超越的智慧（五¹¹⁻¹⁴）。這裏舊約的宗教智慧穿着一種獨特的外衣，以色列古代的傳說已經有過很好的例子（見創四¹⁻³⁸）。智者被視為與先知同樣地受有天主的默示。

三、天主的智慧

1. 人格化的智慧——流亡後的經師們，愛把智慧人格化，使它更為醒目（箴十四¹已然）。她是人熱烈追求的愛人（德十四²²⁻²⁴），是一位愛護子女的母親（十四²⁶⁻²⁷），是一位養育（家人）的妻子（十五²⁻³），是一位好客的主婦，邀請人來赴宴（箴九¹⁻⁶），與「愚昧的太太」——她的房屋即是死亡的入口（九¹³⁻¹⁸）恰好相反。

2. 屬神的智慧——這個人格化的智慧的表達方式，我們不應把它看作純屬語言上的象徵。人的智慧源於天主，天主

可以道傳給祂所願意的人，因為祂是卓絕的智者。聖經的作者，在天主內瞻仰這智慧，這是他們智慧的根源。這個屬神的事實常常存在，也將永遠存在（箴八²²⁻²⁶；德廿四⁹）。它出自至高者口中，猶如祂的呼吸或言語（德廿四³），它是「天主全能的氣息，是全能者榮耀的流露，是永遠光明的光輝，是天主德能的明鏡，是祂美善的影子」（智七²⁵⁻²⁶）。它高居天上（德廿四⁴），坐在天主的寶座上（智九⁴），與天主親密往來（八³）。

3. 智慧的活動——這智慧並非是一個死的原則。它參與天主為世界所做的一切。天主創造天地之時，它就在那裏，它在祂身旁歡躍（箴八²⁷⁻³¹；見三¹⁹⁻²⁰；德廿四⁵），它治理着萬物（智八¹）。在救援的全部歷史過程中，天主遣它到世上。它住在以色列，在耶路撒冷，猶如一株生命樹（德廿四⁷⁻¹⁹），它出現在法律的形式下（德廿四²³⁻³⁴）。從那時起，它與世人親密地同居共處（箴八³¹；巴三³⁷⁻³⁸）。它是引導世界歷史的天主的上智（智十一¹⁻⁴），是它保證人類的得救（九¹⁸）。它盡着同先知們類似的責任，向愚昧者提出警告，宣佈他的判決（箴一²⁰⁻³³），它邀請聽從它的人來分享它的一切產業（箴八¹⁻²¹；廿二³¹⁻³⁶），來赴它的筵席（箴九⁴⁻⁶；德廿四¹⁹⁻²²）。天主藉它行事，猶如藉聖神一樣（見智九¹⁷）；所以接受智慧與順聽聖神是一回事。假使這些文字還沒有把智慧視為神性中的一位，如新約所表示的，它們至少加深對惟一天主的奧秘的認識，並準備着一更確切的啓示。

4 智慧的恩惠——不必驚奇這智慧爲人類是超越一切的至寶（智七 7—14）。它自身就是天主的恩惠（八 21），它分施一切恩惠（箴八 21；智七 11）；生命與幸福（箴三 13—18；八 32—36；德十四 25—27），安全（箴三 21—26），聖寵與榮耀（四 8—9），財富與正義（八 18—20），以及一切德行（智八 7—8）……人怎能不努力娶她爲妻（八 2）？是她使人成爲天主的朋友（七 27 23）。同她親密與同天主親密毫無分別。當新約把智慧與基督、天主聖子及聖言，合而爲一時，就在這端道理內見到了一個完整啓示的正確準備：與基督聯合着，人就分享了天主的智慧，並被引入天主的親密中。

新約

一、耶穌與智慧

1. 耶穌、智慧的老師——耶穌曾以許多不同的姿態出現在同時代人的眼前：祂是喚醒人作補贖的先知，但却大於先知（瑪十二 41）；是默西亞，但却先當經歷上主的僕人應受的痛苦，然後才能進入人子的光榮中（谷八 29—31）；是導師，但不像經師一樣（谷一 22）。最能說明祂訓誨人的式樣的，應是舊約的智慧老師：祂喜歡採用他們的方式（格言、比喻），如他們一般訂定生活的規律（見瑪五—七）。觀衆並沒有迷惑，他們驚奇這個無可比擬的智慧，還有奇蹟增加着祂的威信（谷六 2）；路加在基督的童年時就已注意

到祂出奇的智慧（路二 40 52）。耶穌自己已提示人這智慧留下的問題：南方之後也來探聽撒羅滿的智慧，但這裏有比撒羅滿更偉大的（瑪十二 42 平）。

2. 耶穌、天主的智慧——事實上，耶穌以自己的名義許下要賜給門徒們智慧（路廿一 15）。不信的世代不承認祂，但順聽天主的人却接受了祂，祂於是神秘地結論說：「智慧之子必認智慧爲正義」（路七 35；或「智慧必藉行爲彰顯自己的正義」瑪十一 19）。當祂引用舊約稱天主智慧的話時，人們更易窺測祂的奧秘：「你們都到我眼前來……」（瑪十一 23—30；見德廿四 19）；「到我這裏來的不會饑餓，信從我的總不會渴」（若六 35；見四 14；七 37；依五五 1 2 3；箴九 1—6；德廿四 19—22）。這些稱謂超過了人們所期望於一位智者的；它們已使人窺測到天主子的奧秘（見瑪十一 25—27 平）。宗徒們已把這教訓記載下來。耶穌被稱爲「天主的智慧」（格前一 24 30），不只因爲祂把智慧通傳給人，祂就是智慧的本身。因此，論及祂永遠存在父那裏，人們就用那以往論天主的智慧所用的詞句：祂在一切受造物之前首先受生，是受造物的匠人（哥一 15—17；見箴八 22—31），祂是天主榮耀的光輝和天主本體的肖像（希一 3；見智七 25 23）。

天主聖子是聖父的智慧，猶如祂是父的聖言（若一 1—3）。這個有位格的智慧雖然經常治理着世界，引導着歷史，間接地出現在法律和智者們的教誨裏，但已往是隱藏在天主內的。如今祂在耶穌基督身上顯示出來了。於是舊約智

慧書中的那些文字在祂身上得到了確切的價值。

二、世俗的智慧與基督的智慧

1. 被判的世俗智慧——在這智慧完全啓示之時，先知們所已預示的悲劇就此展開了。自從它否認了永生的天主（羅一212；格前一21），世俗的智慧就已成了愚妄，當人們「把光榮之主釘在十字架上」時（格前一28），就到了愚妄的最高峯。因此天主判決了智者們的智慧（一1920；三1920），因為這種智慧是屬下地的、血氣的、魔鬼的（雅三15）；為把它粉碎，祂決定以十字架的愚妄來拯救世界（格前一17—25）。因此當祂把得救的福音傳報給人時，人能把人的智慧所教的一切，以及文化與動聽的言論，棄置一邊（格前一17；二1—5）；不容與十字架的愚妄相混淆。

2. 真正的智慧——真正的智慧用一種奇怪的方式啓示了自己。它並沒有啓示給世上的智慧和明達的人，而啓示給卑小的人（瑪十一25）；天主簡選世上的愚妄者，為使那些驕傲的智者慚愧（格前一27）。因此人應在世人眼中變成愚妄的，為使成爲天主眼中的智者（三18）。因為基督的智慧不是人的能力所能獲得的，但由天主所啓示（瑪十一25—27）。它本身是屬神的、奧秘的並隱藏着的，不是人的智慧所能測量的（格前二7—9；羅十一33—35；哥二3）。它藉完成的救贖顯示了自己（弗三10），它只能藉天主聖神傳傳給受教的人（格前二10—16；十二8；弗一17）。

三、基督徒的智慧各方面

1. 智慧與啓示——上面所描寫的基督徒的智慧，與猶太的默示錄體文學有着密切的關係：第一、它不是生活的規律，而是天主奧秘的啓示（格前二6—8），是保祿為他的信衆向天主所求的宗教知識的最高峯（哥一9），並藉聖神所教的言詞（格前二13），用以彼此教導（三16）。

2. 智慧與倫理生活——智慧在道德一面並非毫無價值。在天主的上智、基督啓示的光照下，舊約歸於天主的智慧的一切行為規則，獲得了它們完全的意義。不但關於使徒的工作是如此（格前三10；伯後三15）；而且有關信衆每日的生活亦莫不然（弗五15；哥四5），信衆應效法聰明童女的行為，而不是愚笨童女的行為（瑪廿五1—12）。聖保祿在書信末所提的那些實際的倫理教訓，替代了古代智者的許多教訓。聖雅各伯書是最顯明的例子，它把假智慧與「從上而來的智慧」作對比（雅三13—17）。後者包括着完善的倫理道德。人應使他的行為符合於這智慧，並向天主求得這恩惠（雅一5）。

這是使人文所獲得的來充實基督徒的人生和思想的唯一途徑。犯罪的人類，倘願在基督內得到新生，他應讓自己同着假傲的智慧一起被釘在十字架上。果能如此，那麼他的一切人性的努力將獲得一種新的意義，因為他是在聖神的領域內完成的。

95 書 寫 (écriture)

一、書寫的價值

在巴比倫或埃及，寫字的材料既昂貴又笨重，書寫的方法極其複雜，書寫的知識是一種階級——書記階級的特權，且認為是 Necho 和 Thot 兩位神明的發明。加入這個秘訣，便是加入註定世界命運的神秘境界。幾位亞述的國王得以加入，深以為榮。連在我們今日，兒童——尤其是成人學習書寫，便是進入一個新階段。

巴勒斯坦地處西乃和腓尼基之間，正是在那裏人類的天才發明了字母，於是以色列在初興時便找到了大家易於學習的書寫方法，使他們超過了囿於古書法的埃及和美索不達米亞的文化。在遠味很早以前的基德紅時代，一個 Sakkor 地方的青年便能把他那小城的長老們的名冊書寫呈上（民八 14）。書寫在以色列民族中雖不能說一開始就很普遍，但至少為人所認識，且成了他們宗教的主要工具之一。在撒慕爾將「國王的權利」以書寫保存起來以前（撒上十 25），若蘇厄能把協根盟約的條文（蘇廿四 26）或梅瑟能把西乃山的法律（出廿四 4）和戰勝阿瑪肋克人的紀念（十七 14）書寫下來，這絕非不合時宜的話。

1. 書寫的重要

比拉多回答那些抱怨他在耶穌十字架上置放題詞的大司祭們說：「我寫了就是寫了」（若十九 22）。羅馬人、猶太人、以及聖史，都認為這個告示是一個標誌：事情一經寫下來便無可挽回；這是言語隆重而決定性的表現，自然也表示天主的言語不能舛錯和不可動搖的特性，而當流傳永久（詠一一 99）。竄改或增刪者是當詛咒的！（默廿二 18 f）妄想藉毀滅可以誣為不實，簡直是瘋狂！（參閱耶卅六 23）

如果「苦水」禮（戶五 23）已比原始的神靈裁判法有了進步，但仍帶有古老的思想，那麼把天主的話寫在每家的門框上（申六 9；十一 20），或寫在即位時交給君王的書卷上（十七 18）或寫在大司祭的冠冕上（出卅九 30），這一切都是以一種極純正的方式表明上主的話、對以色列具有的無上權威，及祂的意旨不可挽回的要求。

先知們把他們所愛的啓示寫下來也是很自然的。文字既是言語的隆重而不可挽回的形式，在東方常常被那些企圖確定命運的人們所利用。以色列的先知們一如自覺，接受了上主的話，同樣聲稱他們寫出來，也是奉天主的命（依八 1；耶卅六 1-4；哈二 2；默十四 13；十九 9），為使這公開蓋印的字據（依八 16），在來日事件發生時，證明上主所作過的啓示（依四一 26）。這樣文字便為天主的忠信作證。

三、聖經（聖書）

永久且正式表明天主的行為，祂的要求和祂的許諾的，就是寫下來的天主的言語，與言語本身一樣神聖：以色列的書就是「聖經」。聖經這個名詞在舊約中尚未出現，但載有法律重要部分的石板（出廿四¹²）已被視為「天主的手指所寫」（卅一¹⁸），具有天主的聖德。

新約有時照經師的說法用「聖經」（羅一²；參閱「聖書信，弟後三¹⁵」一詞，但普通論及「經」（多數），或有時用單數時，是為引證一段固定的經文（谷十二¹⁰；路四²¹），或指全部舊約（若二²²；十³⁵；宗八³²；迦三²²）。這樣表達出舊約不同卷帙的一致性，而基督徒傳統譯為「聖經」（Bible）一名更恰當地指出多篇聖書彙集而成一部聖經。不過最常見的方式是簡稱「（經上）寫過」，這裏被動式是暗指天主。這種說法同時肯定天主的不可企及的聖德，祂注視的不可名言的堅定，和祂對許諾的不能動搖的忠實。

四、聖經的應驗

「論我所寫的一切都必须應驗」（路廿四⁴⁴）；聖經都談應驗（參閱瑪廿六⁵⁴）。天主不說空話（則六¹⁰），祂的經書「不能廢棄」（若十³⁵）。只有一次人見到耶穌寫字——在沙土上（若八⁶）——除此以外祂沒有遺留什麼寫作，但祂隆重地祝聖了經書的價值，甚至其中的「一點」一劃（瑪五¹⁸），且限定了它的意義：聖經不能抹煞，應該存留。

但存留之道是經書所言得以實現；天主永遠的言語固然

在聖經中活生生地存在着，但聖經也有註定要過去的古老事蹟；聖經有賦予生命的神，也有致人死命的文字（格後三⁶）。是基督使人經過文字與神相遇（三¹⁴）；是藉以色列的經書認出基督來，而汲取永生（若五³⁹），誰拒絕相信耶穌的話，證明他們雖寄望於梅瑟，並以他的著作自豪，事實上却並不相信他，對待他並不認真（五^{45ff}）。

五、寫在心版上的法律

新約已不是文字的盟約，而是屬神的盟約（格後三⁶）；新法律是「寫在新子民的心上」（耶卅一³³），不需藉外來的文字教導（則卅六²⁷；依五四¹³；若六⁴⁵）。不過新約還包括許多作品，教會很早便承認它們與古經有同樣的權威，同樣稱之為聖經（參閱伯後三¹⁶），其中所記載的是同一天主的言語（參閱路一²）和同一聖神。這些著作實際上不但與以色列的聖經一脈相承，且使其意義更明顯並更易了解。沒有舊約，新約將不可理解，無人能把握它們所說的語言的關鍵；然而若沒有新約，舊約所記載的好像只是神話：天主的法律成為死文字，只有許諾而不能滿足它所激起的希望，一個無結果的探險。

在新約秩序中仍有經書：因為時光繼續流逝，應該在各世代中記憶耶穌基督是誰，和祂所作的事業。但聖經為基督徒已不是一頁一頁去翻閱的書本，而是完全展開的書卷，全數書頁可一目了然，揭示其中的奧秘、基督——阿爾法和啟默加，一切文字的元始和終末，

96 傳 統 (tradition)

傳統的存在是一切人類社團所共有的事實。保障這些社團的精神能以歷久不衰，是由於觀念、習俗等能持久的世代相傳（傳統等於傳遞）。特別是在宗教方面、信條、禮儀、禱辭或聖歌的格調等，都是經由社團精心傳遞下來的。在環繞聖經世界的社團裏，宗教的傳統與那些組成文化的一切人類的傳統冶於一爐。

但是現代的詞彙運用「傳統」一詞，有兩種不同的意義。傳統有時指一種世代相傳的內容（埃及的敬神傳統便是一例），有時則指一種特別耐久的傳遞方式，這種方式不著重於文字，甚至任何文字都不用（蘇麥文明可能有此種傳統性質，更有些文明純粹是口傳的）。聖經啓示所固有的傳統，對於上述的普遍事實而言既呈現相同之點，又顯示獨特的相異之點。

舊 約

一、神聖寄託物的傳遞

舊約法律時代，在以色列人中無疑地有一種神聖寄託物在流傳，即所謂傳統。這寄託物與天主百姓獨特的法規相合，包括生活的各方面：歷史的遺跡和在其中生根的信條，經文的格式和管治生活的智慧，崇敬天主的禮儀和動作，也

有習俗和法律。這寄託物的流傳賦與以色列人一種固有的面貌，也保障他們精神方面的延續，由古聖祖時代以迄新約之始。

這一寄託物所以是神聖的，不僅因為這是前世的遺產，一如人類其他的傳統。特別因為它是來自天主：在信條的基層有天主的使者所給予以色列人的一個啓示，在天主所掌管的法律和風俗的基層，有執行天主意願的委託人因天主的名義所宣佈的成文法。這些由啓示而來的積極因素，很顯然的並不排除那些來自中東又為啓示所接受的古老因素；不過，單獨啓示本身即建立隸屬於它的傳統的神聖特性。

天主子民的傳統與構成傳統特徵的啓示之關係既是如此，它便有兩種相輔相成的特性。一方面是持久性：信條、法律和敬禮的基本原素（如一神主義，盟約的教義，來自古聖祖的習慣和梅瑟的法律等）是固定的。另一方面是常進步：啓示本身不斷發展，天主所新遣的使者針對當時的具體需要，逐步完成先人們的工作。這種進步自然隨着歷史的進程，而不僅隸屬於文化的偶然演變，像其他宗教傳統的折中主義。以色列的傳統在此仍肯定其特色。

二、傳遞的方式

1. 文字型態與生活環境——這神聖的寄託物為能流傳後世，必須取得文字型態：敘述、法令、判決、詩歌、和禮儀等都是它的表達方式。但是這種方式本身即受習俗的限制，在這意義下仍是傳統的形式，大部與鄰近民族（客納罕、美

索不達米亞、埃及)的文化中所習用的文字方式相合。但是以色列人教義傳統各種特性却由之反映出來：聖經的文字談論某些共有的事情，如法律和先知的預言時，有其固有的表達方式；所有的作家多少都加以利用；聖經有其偏好的體裁，適應着它所應傳遞的訊息。為此，研究這類形式爲了解傳統本身是不可或缺的，因爲這能使人活生生地領悟傳統形成的歷史背景。

聖經的文體也使人看到，傳統經由那些途徑而世代相傳。實際它所取用的形式，與它的出生環境和它在天主子民裏所擔負的任務有很緊密的關係：像法律和敬禮的衛護者司祭們的訓導，先知們的宣講，經師們的處世智慧……每一環境有其固有的傳統和偏愛的文學體裁；但是我們也能看出聖經中多種文化的交流，這是由於不同環境的接觸，並由於以色列傳統的本身基本一致性而形成的。

最初傳統的資料是口頭的，藉着相稱的傳遞方式而流傳：像與聖所和慶節有關的宗教方面的敘述；訴訟程式；禮儀、詩歌、禱辭；司祭或先知的演講，智慧語錄等。最後在這口傳的圈子裏，產生了大部份爲傳統所充實的書寫文字。如是聖經的傳統逐漸結晶而成爲書寫的聖經，並隨着時代漸趨重要，而在聖神的感召下編輯的聖經供給天主子民以信仰和生活的規範。

2. 聖經與傳統——在接近基督紀元的猶太教義內，古時傳統的遺產主要是藉這種書寫方式來保存。但是天主的子民不單是一羣聚集於書旁的信衆；而且是有組織的團體。因此

與聖經並駕齊驅的，尚有一種活的傳統，縱然在法律上不能與聖經取得同樣的標準權威，但按其方式却延續過去各世紀的傳統，這類傳統在司祭、博學士間，甚至在猶太主義所散佈的派別中，都可見到。它成爲傳遞技巧的對象，而傳遞技巧主要建立在師生的個人接觸：老師授課(Massar)——學生則接受(阿拉美文·qabbèl)所當複習(hb. šarah; aram. tenah)的功課。這傳統按其十足意義(希hb qabbala·臘paradosis)也見於新約：馬爾谷曾援引「先人的傳授」(谷七² 13平)，保祿引證「我祖先的傳授」(迦一14)。這種口授遺產與聖經一併構成「梅瑟所遺留的傳統」(宗六14)，因爲經師們探求本源而追溯到遠古，以加強其權威。此外；口授的傳統又是一種新文學的搖籃，這種新文學在聖經的周圍發展，自聖經譯成希臘文「七十賢士」和阿拉美語(Targums)時代，中間經過僞經和各派的(例如Qumran)文藝創作時代，以迄猶太經師作品時期。不過這些書籍所證實的較遲的傳統不可與原始的口傳相提並論，正典經書便是由原始的口頭傳統所培養的。

新 約

一、傳統在初期基督主義中

1. 耶穌和「先人的傳統」——耶穌從開始對於當時的猶太傳統就表現超然獨立。但保存於聖經內的傳統遺產的精華不在此例：法律和先知不當廢除，而當完成(瑪五17)。相

反地，「先人的傳統」不享有這種特權：它完全是人爲的，且有取消法律的危險（路七⁸—¹³）；耶穌訓諭門徒擺脫古傳統並聲明這種傳統已經失效。

但是同時耶穌表現他自己是一位教誨人的老師，不同於經師們的方法，只重複已接受的傳統，而是像一位握有權威的人物（參閱谷一²²—²⁷）；祂的門徒也接受了使命重施祂的教導（瑪廿八¹⁹ f.）。特別是基督從事革新，竟及於行動：赦罪（瑪九¹—⁸），賜與世人得救的聖寵，開創了新標記，命人仿效和遵行（格前十一²³ ff.）。這樣基督藉言語和行動，開創一種新的傳統，取代作爲解釋聖經基礎的、先人的傳統。

2. 宗徒的傳統——衆所週知；在聖教會內這種傳統實際存在，其意義是借自猶太教的名詞。這事實在保祿書信中特別明顯，他當時已脫離最初猶太教育的技巧。他曾代表主耶穌「給得撒洛尼人以誠命」（得前四²），他們也接受了「他的教誨」（得前四¹）。他又懇求他們「要堅持他們由他的言論，或由他的書信所學的傳授（*Paradosis*）」（得後二¹⁵）。他向斐理伯人說：「凡你們在我身上所學的，所領受的，所聽見的，所看到的：這一切你們都應該實行」（斐四⁹）。他又給格林多人明確地說：「我當日將我自己所領受的傳授給你們了」（格前十五³），「我從主所領受的，我也傳授給你們了」（十一²³）；前者論及有關基督聖死和復活道理撮要；後者則論有關晚餐禮儀的敘述。因此宗徒的傳統既繫於行動又在乎言語。

上述的事實使人想到：在保祿以前和以後在他的宣道中，傳統的主要資料有專門傳遞的技巧，與猶太人的專門傳統技巧相似。這些資料構成聖教會生命的主幹以及福音的題材，而福音則是教友信仰和行爲的標準。路加在他著作的序言裏曾寫道：「許多人依照那些從開始目覩的證人並爲『聖言』服役的人所傳給我們的，着手著書，記述有關〔福音的〕事蹟」（路一²）。所以四部福音只是以文字記錄已存在的傳統。聖教會生活方面，與四部福音平行地保存了耶穌所留下的又爲宗徒所實行的動作與習慣。

3. 由傳統到聖經——宗徒的傳統有傳遞的機構。首先是宗徒們，他們由耶穌本人「領受了」傳統；保祿由於去大馬士革途中的啓示也成爲宗徒（迦一¹⁶）。以後又有宗徒們所委派的導師，在教友團體中宗徒將權威授給他們（弟前一³ ff；四¹¹；弟後四²；鐸一⁹；二¹；三¹⁸）。這傳統按其性質與它在教友團體中所擔任的不同角色走向很多形式：從有關耶穌的敘述到宣信（格前十五¹ ff），由禮儀程式（格前十一²³ ff；瑪廿八¹⁹）到公共的禱辭（瑪六⁹—¹³）和教友的歌詠（斐二⁶—¹¹；弗五¹⁴；弟前三¹⁶；默七¹²等等），更由來自耶穌的生活規範到領洗時的講道的綱要（伯前一¹³……），形式繁多，不一而足。因此研讀宗徒傳統要求切實注意新約內所已鑑定的體裁。實際，新約是在不同的題材中使傳統有了偶然形式，這傳統因靈感的神恩而形成固定的形式。像在舊約內一般出自耶穌的新約的傳統，由宗徒傳授，最後成爲聖經。

二、基督教會傳統的性質

1. 源起：基督的權威——在舊約裏，傳統最後結晶成聖經，其基礎是天使者的權威。在新約裏，傳統與「先人的傳統」（瑪十五²）和一切「人爲的傳統」有區別（哥二⁸），因爲新約的傳統建於基督的權威之上。耶穌曾宣講並行事（宗一¹）給祂的門徒一種有關舊約的標準解釋（瑪五²⁰⁻⁴⁸），教訓他們因祂的名所該宣講的一切道理（廿八²⁰），給他們立了所應做的活榜樣（若十三¹⁵；斐二⁵；格前十一¹）。一如祂所講的道理不是祂的，而是派遣祂者的（若七¹⁶），同樣宗徒傳統常保存着救主基督的影響，這傳統常完整的保存着基督的精神、命令和動作。縱然缺少基督的明確言語（參閱格前七²⁵），如果一位宗徒表達他個人的意見，爲解決一項教友生活中所遇到的實際難題，他是以同等權威這樣做：他不是具有「基督的思想嗎」（格前二¹⁶）？實際上復活後的耶穌的聖神常與門徒們同在，爲教訓他們一切（若十四²⁶），並在一切的真理中領導他們（若十六¹³）。所以宗徒的權威和他們師傳的權威之間並無區別：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我；拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」（路十¹⁶）。

2. 宗徒傳統和教會傳統——如果宗徒傳統享受惟一的權威，這權威同時便達到聖經，而傳統即在聖經內結晶而成，但不因此而使宗徒傳統與教會傳統相對立，而視教會傳統完全是一種人爲的傳統，類似耶穌所廢除的猶太教的傳統。自

宗徒傳統到教會傳統有一種真實的連貫性。

a 傳授對象的連貫性——宗徒時代的傳統嚴格說來，並不是創造性的，當宗徒們解釋耶穌言、行的意義時，啓示是在進步中。教會的傳統只是保守性質的。它的準則早已在新約內固定了：「該保管所受的委託」（弟前六²⁰；弟後一^{13f}），「委託」即是宗徒的傳授。這傳統再也不能接受真正的新原素：因爲啓示業已結束。它在聖教會的歷史中的發展又另成一類；它只能闡明所蘊藏於宗徒委託物的潛在意義。自然，聖經是聖神啓示的見證，在忠實保存委託物方面佔有主要位置：是宗徒傳統的主要試金石。但是我們不能確定：原始委託物的一切元素都明顯的記錄在聖經裏。甚至只有活的傳統才能保存聖經不足以傳遞的一件事：因爲深刻的明瞭聖經是聖神在教會內施展德能的工作。藉着這種澈悟，在聖經內所記載的聖言才能是主基督永久生活的言語。

b 傳統在傳遞機構中的連續性——聖教會的傳統並不在一種隱名的集團內世代相傳，而是在一個有組織和聖制制度的團體中迭相傳授；這個團體不是純粹的人爲組織，而是聖神所領導的基督妙身，在其中領導者的職任，世代延續着宗徒們的職務，並行使宗徒的權威。在這裏，宗徒牧函又確定了準則（例如弟前四⁶⁻⁷；五^{17ff}；六²⁻¹⁴；弟後一^{13f}；二^{14ff}；三¹⁴⁻¹⁴；四⁵；鐸一⁹⁻¹¹；二^{1f}）。這些牧函指出：存於教會傳統內的真正宗徒委託物的標準不只是聖經，而且與之並列的還有教會當事人的保證，他們領受了監察的使命，並接受了克盡厥職的聖誼：賜與靈感使人撰寫

聖經的同一聖神仍不斷啓迪他們（弟前四14；弟後一6）。

c 文字記載的傳統，其基本方式的連續性——傳統方式的持久不變顯然說明教會中的職務與生活環境的固定性。無疑地，文學體裁在聖教會的文藝裏是隨時代和文化而演變的。可是在演變以外，各種不同的作品，都深深地受着新約內宗徒傳統形式的影響，有些很古老的文件，雖不能與聖經具有相同的權威，但仍能直接反映宗徒傳統（宗徒以後的信經和禮儀程式）。

說到這裏，注意下列兩點，實屬重要：

一、為保存宗徒的委託物，使能合乎時代和當時人的思想，聖教會的傳統必須在其次要的形式上不斷演進。

二、我們不能將傳統所能演變的一切次要形式，亦不能將未來的時代裏可能產生的一切傳統（其價值迥然不同），都認為是教會所大力支持的正式傳統。但是很顯然地，我們不應要求新約，直接解決教會傳統所提出的神學問題，因為根據定義，教會的傳統只是在默感的聖經正典結束之後才出現的。

PG (傳)

97 作 證 (見卷三) (témoignage)
(witness)

98 教 導 (enseigner)
(teach)

在新舊約聖經內，信德是建立在天主的啓示之上的，先知們一般意義的則是啓示的傳達者。但這個啓示應讓人認識，以至它的細節及其實際後果。由此可知天主的子民中教導職務的重要性，它當以教育的方式傳遞關於天主的知識。這種教導首先是宣佈天主救恩的說教，就如歷史中所見到的（即 *kyrie*）；然後供給對此更深的了解，指示天主所建盟約的情況，在人民生活情況中。如何具體地實施。

舊 約

舊約時代，這項職務，隨着盡職者的資格以不同的方式履行。不過常是天主透過這一切人在教導祂的子民。

一、教導的各種方式

1. 家長負責教育子女，他應以此名義傳授過去國家的宗教遺產。這不是一種高深的教導，只是包括信仰基本成分的初級教理訓練。倫理教導具有天主法律的誡命特色：「我給你的這些誡命，你要向你的子女重述……」（申六7；十一19）。禮儀及歷史性的教理，乘以色列慶節的機會講解其意

義，和其所追憶的重大紀念：如逾越節的祭祀（出十二²⁶）和無酵餅的禮節（出十三⁸），及其他。由于女兒們所提出的有關習俗及禮節的問題，自然引導作父親的教導子女以色列的信條（申六²⁰⁻²⁵）。他也教他們構成傳統一部分的古詩（申卅一¹⁹⁻²²；撒下^{1-18 f}）。為此宗教教育是在家庭範圍內開始的。

2. 司祭們在這方面負有更廣闊的責任。他們身負推行敬禮及法律的職責，因此應盡法學博士的職務。梅瑟在西乃山接受了法律和給人民頒佈此法律的使命；他因此在以色列人中成了第一位教師（出廿四³⁻¹²）。現在肋未族人應該教導這法律，並加以解釋，使之成爲生活的法律（申十七^{10 f}；卅三¹⁰；參閱編下十五³）。像撒慕爾那樣的人誠心盡了這項本分（撒上十二²³）。其他司祭們却忽略了，爲此遭受先知們的責斥（歐四⁶；五¹；耶五³¹；拉二⁷）。這個教導的具體情況不難想像。就是在聖所所舉行的一些節日，如同在協根的重申盟約（申廿七^{9 f}；蘇廿四¹⁻²⁴），日後厄斯德拉所頒佈的法律只是這盟約的一種異文（厄下八）。教材以法律爲中心，當一再宣讀並解釋（申卅一⁹⁻¹³），也要教導天主計劃的歷史（參閱蘇廿四）。教學中自然加上勸勉，以領導人民生活於信仰中，並實行法律。在申命紀四至十一章內可找到這司祭宣講的回聲，其中特別注意教導的詞彙：「以色列，請聽……」（申四¹；五¹）；「你要知道……」（四³⁹）；「你問吧……」（四³²）；「小心不要忘了……」（四⁹；八^{11 f}）。實在，使以色列認識天主的聖

訓，以便牢記在心，實屬重要（申十一¹⁸⁻²¹）。

3. 先知們有不同的使命。他們所傳授的天主聖訓非由傳統中汲取，乃直接受自天主；他們宣告時有時恫嚇，有時勸勉，有時預許，有時慰藉……這一切並不直接提高教導的價值。不過他們常依據假定已曉得的教理（試比較歐四^{1 f}與十^誠），重提教理的重要主題。他們本人也有門徒（依八¹⁶；耶卅六⁴），門徒們傳播他們的口諭，他們的傳報加在傳統的教導上，以充實其基本思想。爲此先知的教導採取一種傳統形式。由一位先知到另一位，有一種延續，這是耶肋米亞所明明指出的（耶廿八⁸）。當一位先知爲表達自己的訊息重拾他前輩們的表達方式時（厄則克耳對耶肋米亞的書便如此作法），或當申命紀作者在他們的歷史神學內採取先知的解釋時，便是顯著的證明。

4. 智者們本質上就是教導者（訓十二⁹）。他們對弟子執行着父親對子女所執行的教育職務（德卅三³；參閱箴三²¹；四^{1-17 20 ……}）；不聽話的弟子真是不幸（箴五^{12 f}）！智慧文學道理的本身雖更以歷代的經驗，而少以天主的言語爲根據，但仍逐漸吸收法律及先知書的內容，並加以鑄造而讓大家使用。這樣由傳統的教導所培養的老師，願將真智慧（約卅三³³），將對上主的認識和敬畏（箴二⁵；詠卅四¹²），總之，將幸福生活之條件的宗教知識，傳授給聖的弟子們。教導惡徒們天主的道路，即可領導他們悔改（詠五一¹⁵）。爲此經師們在教育上所作的努力，把司祭和先知們的努力連在一起了。在「學校裏」（德五一³¹），導師授

給大家堅實的教誨（德五一^{33 f}），使他們能找到天主。

二、上主，至高無上的老師

1. 此外，在所有人間的老師背後應會發現那位唯一真實的老師，人間老師，由祂汲取他們的一切權威：即啓發梅瑟及先知們的上主，祂的「言語」是父母、司祭及智者們所傳授的傳統之源。是祂通過他們教導人知識和智慧，使人認識祂的道路和法律（詠廿五⁹；九四^{10 ff}）。祂那位格化的智慧為教育他們而向他們講話（箴八一^{11 32}—³⁶），就如一位先知或一位導師所作的一樣；一切好處都由這智慧而來（智七^{11 ff}）。凡虔誠的猶太人都意識到自己自幼就被天主所教誨（詠七一¹⁷）；另一方面，他也不斷求天主向他指出祂的道路、誠命和旨意（詠廿五⁴；一四三¹⁰；一一九^{7 12}及各處）。如此對天主的教訓大開心門，遠超對法律和聖經理論方面的認識；這暗含一種親密的繫戀，而使他們對天主的訊息了解更深，且能實行於生活中。

2. 不過人都知道以色列對天主的態度，並非時常「虛心受教」天主子民的成員往往背叛天主，當天主堅決地訓導他們時，他們也不馴服受教（耶卅二³³）。為此天主懲罰不忠實的門徒以示警戒。為防治這種心硬，天主藉先知們應許在末日要將自己啓示給人，猶如超等的教師（依卅二^{20 f}）；祂要在他們的最深密處加工，以便使他們認識天主的法律，而不需他們彼此教育（耶卅一^{33 f}）。直接被祂所教育的人將獲得幸福（依五四¹³）。這個至高的恩寵要使天主的使者們

為施行教育所作的一切努力都發生效力。聖詠作者們的祈禱將因此獲得俯允。

新 約

基督是超等的導師。但祂將祂的言語委託給祂的使徒們時，却給了他們教導的使命，作為祂使命的延續。

一 導師基督

1. 耶穌公開生活期間，教導是祂活動的主要部分：祂在會堂（瑪四^{23 p}；若六⁵⁹），在聖殿（瑪廿一^{23 p}；若七¹⁴），在節日（若八²⁰）甚至每日（瑪廿六⁵⁵）施教。祂教導的方式，並沒有與以色列的導師們所用的方式斷絕關係，祂在幼年時曾躬身其間（路二⁴⁶），有時也接待他們（若三^{1 f 10}），他們也不只一次詢問過祂（瑪廿二^{16 f 36 p}）。人們也稱祂和他們一樣為辣比，意即老師，祂也接受了（若十三¹³），雖然祂責斥祂當時的經師們追求老師的名銜，因為人只有一位老師，就是天主（瑪廿三^{7 f}）。

2. 然而祂雖出現在民衆前猶如導師之一，祂却在各方面與衆不同。祂有時以先知的姿態說話行事。祂還自命為法律的權威解釋者，使之臻於完善（瑪五¹⁷），在這方面祂以特殊的權威訓誨（瑪十三^{54 p}），與經師們不同，因為後者很容易用古人的權威作為掩飾（瑪七^{29 p}）。此外祂的道理表現一種新奇的特色，致使聽衆驚奇（谷一²⁷；十一¹⁸），無論是祂所宣稱的天國或祂所定的生活規律：與學派所有的問

題斷絕關係，這是祂所摺棄的傳統的對象（參閱瑪十五¹—9 p），祂願使他們認清天主的眞正訊息，並領導人們予以接受。

3. 這種新鮮姿態的秘密，在於祂與正式法定的導師們迥然不同，祂的道理不是祂的，而是派遣祂的那一位的（若七^{16 f}）；祂只說父所教導祂的（若八²⁸）。接受祂的教導，便是對天主馴服受教。但爲達到這個程度，必須有一種心靈的準備，決心履行天主的聖意（若七¹⁷）。更有進者，必須領受這種內在的恩寵，使人按照先知們的許諾對天主的教導受教（若六^{44 f}）。這便觸及人的自由與聖寵格鬥的奧秘了：教師基督的言論，遭遇那些自以爲明眼人的有意瞞盲（參閱若九^{39 f}）。

二、宗徒們的教導

1. 耶穌在公開生活時曾委派門徒們去作暫時性的佈道，這不是詳加闡解的教導，只是宣傳福音（瑪十^{7 p}）。他們在祂復活後才接受正式命令，他們應同時爲「宣道者使徒和導師」（參閱弟後一¹¹）：「你們去使萬民成爲門徒……教導他們遵守我所命令你們的一切」（瑪廿八^{19 f}）。爲完成這無限遠景的職務，祂在這期間許下要給他們派遣聖神，聖神要教導他們一切（若十四²⁶）。從此爲做基督的完美門徒須做聖神的門徒，他們將傳授給人來自天主的教訓，而非出自他們自己。正是爲此他們纔能發言具有權威：主將與他們同在，直至世末（瑪廿八²⁰；若十四^{18 f}）。

2. 五旬節後，宗徒們執行這項教導的任務，並非以自己的名義，乃是「以耶穌的名義」（宗四¹³；五²⁸），他們報告耶穌的言行，常依賴祂的權威。他們也同耶穌一樣，在聖殿（宗五²¹）在會堂（宗十三¹⁴；）在私人家中（宗五⁴²）施訓。所講的材料首先是宣告得救的消息。耶穌默西亞天子，滿足了以色列的期待；祂的死亡與復活應驗了聖經的記載；爲領受預許的聖神並避免受裁判，當洗心革面而信仰祂（參閱宗徒大事錄的各演講）。初步教理引領人接受信德（參閱宗二^{22—40}），受洗後則以更深的教導加以補充，初期的基督徒對此表現非常殷勤（宗二⁴²）。在猶太以外的聽衆中，有些人感覺這教理的新奇（參閱宗十七^{19 f}）；猶太的掌權者們特別因他們的成功而激動，試圖禁止那些沒有受過經師們正式栽培的人講道（宗四¹³；參閱五²⁸）。但是枉費心機：這項教導在傳遍猶太之後，被帶到整個希臘社會的可觀的民衆中。這種教導與天主的言語（宗十八¹¹），與作證，與福音是同一件事。它所以能深入人心，是因爲聖神的能力偕同（參閱宗二^{17 f}），這位聖神的動人語調永留在基督徒中，並教導他們一切（若一²⁷）。

3. 同一聖神以祂的神恩（參閱格前十二^{8 29}）在教會中宗徒們之外興起了其他的教導者，在宣傳福音的職務上協助宗徒們：所謂的 *diacones*，即負責在新興的教團中堅定及發展福音內容的傳道員（宗十三¹；弗四¹¹）。同時教理的主要部分也構成了，而成爲信仰的規範（參閱羅六¹⁷），在牧函時代這教理已經取得了一種傳統的型式（弟前四^{13 16}；五

17；六1ss)。當信德遭到假導師們的破壞(弟後四3；伯後二1)及異端邪說的威脅時(羅十六17；弗四14；弟前一3；六3；默二14f 24)，牧者們主要的關心對象便是保存和傳授這真實可靠的寄託物。

AB & PG (侯)

99 傾 聽 (écouter) (listen)

聖經的啓示本質上就是天主向人說的話。這就是為什麼在希臘的神秘教和東方的唯識論中，人與神的交往主要建立在神視上，而按照聖經却是「信德由於聆聽」(羅十七)。

1. 人當聽從天主。

a. 先知以天主的權威喊說「請聽！」(亞三一；耶七²)。智者由自己的經驗和對法律的認識也一再地說「請聽！」(箴一8)。虔誠的以色列人為深入天主的意旨每天重說着「以色列，你聽！」(申六4；谷十二29)。天主的聖言——耶穌自己也說「你們聽着」(谷四39p)。

但按照真理一詞的希伯來意義，聽，接受天主的言語，不只是傾耳恭聽，而是向祂敞開自己的心(宗十六14)，是踐踏實行(瑪七24ff)，是服從。這是聽道所要求的具有信德的服從(羅一5；十14ff)。

b 但人不願意聽從(申十八16 19)，這就是他的悲劇。人對天主的號召裝聾；他的耳朵和心未受割損(耶六10；九25；宗七51)。這就是耶穌所遇到的猶太人的罪過：「你們

不能聽從我的話……由天主來的聽天主的話；你們不聽，是因你們不是由天主來的」(若八43 47)。

實在只有天主能開啓祂門徒的耳朵(依五十5；參閱撒上九15；約卅六10)，給他「挖掘」，好使他聽從(詠四十七f)。在默西亞的時代亦然，聾子要聽見，而耶穌的奇蹟表示耳聾的子民終於要了解天主的話而服從祂(依廿九13；卅五5；四二18ff；瑪十一5)。這是天上的聲音而門徒們所宣佈的：「這是我鍾愛之子，你們當聽從祂」(瑪十七5p)。

瑪利亞慣常把天主的話忠實地保存在她心中(路二19 51)，當她的聖子耶穌啓示她母性的深義時，曾被稱頌：「聽天主的話，並予以保存的人是有福的」(路十一28)。

2. 天主聽(從)人——人在祈禱時求天主垂聽他，就是俯允他所求的。天主不聽不義之人，也不聽罪人(依一15；米三4；若九31)。祂却垂聽貧窮人、寡婦和孤兒、謙遜人，俘虜(出廿二22—26；詠十七；一〇二1；雅五4)。祂垂聽義人、虔誠者及承行祂旨意的人(詠卅四16 18；若九31；伯前三12)，以及按照祂的聖意祈求的人(若一，五14f)。祂這樣作，是因為祂「常」聽祂的聖子耶穌(若十一41f)，今後基督徒的祈禱常是經過耶穌。

CA (侯)

100 弟子 (disciple)

凡自願投入某師門下並分享其見解的，便是一位門徒。此字幾乎不見於舊約，在後期的猶太教（希文 *talmid*）中則流行，逐漸而形成一聖經傳統；新經（希文 *mathetes*）中有這一字，但具有耶穌所指定的原始意義。

舊約

1. 先知和智者的門徒——有人注意到厄利叟時常依附厄利亞（列上十九 19 ff），或者一羣熱誠的門徒追隨在依撒意亞的左右，接受、保管他的作證和啓示（依八 16）。更習見的是智者有門徒，稱他們為「兒子」（箴一 8 10；二 1；三 1），把傳統的教訓反復叮囑他們。不過無論先知或智者都不敢以自己的教訓替代天主的言語。因為盟約是只建立在天主的言語上的，而不在自老師到門徒的傳統上。

2. 天主的門徒——既然天主的言語是一切智慧的根源，那麼作門徒的觀念，不是依附人間的老師，而是作天主的門徒。因此人格化的天主的智慧號召人聆聽祂，並隨從祂的教訓（箴一 20 ff；八 4 ff 32 ff）。末日性的神諭也宣稱，在末日天主要親自作人心靈的導師：誰也不再需要人世間的師傅（耶卅一 31—34），然而大家都是雅威的門徒（依五四 13）這就是為什麼上主的僕人受命教導天主的規誡（依四二 1 4），每早被天主開啓耳朵，配給一個門徒以口舌（依五十

4）。所以聖詠作者忠實信守這個預言，不厭不倦地懇求說：「主，請祢教導我！」（詠一一九 12 26 f 33 f；廿五 4 9……）。

3. 猶太教中的老師與門徒——由充軍返國後，法律成為教導的首要科目，擔任這項基本教育的老師稱為「法律博士」。但在他們所詮釋的天主言語的權威之上，逐漸加入了他們個人的權威（瑪廿三 2 16—22），特別是當他們傳授他們由自己的老師所接受的傳統時為然。新約時代，保祿曾追憶他作過加瑪里耳的門徒（宗廿二 3）。聖經成書以後的猶太教就將在這種「教訓」（*talmud*）的基礎上組成。

新約

1. 耶穌的門徒——新約除了幾次談到梅瑟（若九 28），洗者若翰（例如谷二 18；若一 35；宗十九 1 ff），或法利塞人（例如瑪廿二 16）的門徒外，門徒之稱專指那些承認耶穌為老師的人。因此在福音中先是指那十二位宗徒（瑪十 1；十二 1……），嗣後在這親密的圈子外，則指那些追隨耶穌的人（瑪八 21），特別是祂派去佈道的那七十二位（路十一 1）。這些門徒當然為數很多（路六 17；十九 37；若六 60），但許多離去了（若六 66）。誰也不能妄想成為老師：如果他應該「收門徒」（瑪廿八 19；宗十四 21 f），那不是為自己，而是為耶穌。為此漸漸地從宗徒大事錄第六章起，單純稱呼「門徒」，便指一切耶穌的信徒，無論他在耶穌在世時曾否見過耶穌（宗六 1 f；九 10—26）；所以在這方面看來，信友

們便與十二位宗徒同化了(若二11; 八31; 廿29)。

2. 特徵——耶穌雖然表面與當時猶太的法律學士相同，但對祂的門徒却有獨特的要求。

a. 召回——能作祂門徒的條件，不是學問或道德的優越，而是耶穌的自動召回(谷一17—20; 若一38—50)，且在祂身後是聖父將門徒們「交付」給耶穌的(若六39; 十29; 十七6, 12)。

b. 個人對基督的依附——為作耶穌的門徒，不需要是一個超人；實際上門徒與老師的關係，並不僅限於理智界，這也不是首要的。耶穌說：「來跟隨我！」在福音中「跟隨」這一動詞常表示對耶穌本身的依附(例如瑪八19……)。跟隨耶穌就是與已往斷絕關係，倘要作特寵的門徒，必須完全斷絕。跟隨耶穌就是效法祂的品德，聽從祂的教訓，使生活符合祂救主的生活(谷八34 f; 十21, 42—45; 若十二26)。異於法律學士們的門徒的是，猶太人受了法律的訓練之後，便可離師而去，自行教誨他人；耶穌的門徒不是與道理，而是與老師本人結合：耶穌為門徒從此勝過父母，再不能離祂而去(瑪十37; 路十四25 f)。

c. 命運和尊位——為此耶穌的門徒是被召分擔老師的命運的：就是背祂的十字架(谷八34 p)，飲祂的爵(谷十38 f)，最後接受祂的王國(瑪十九28 f; 路廿二28 ff; 若十四3)。還有從現在起，無論誰給人一杯清水，因他是門徒，絕不會沒有酬報(瑪十42 p)；反之，若「引壞祂小子中的一個」，那是何等罪惡(谷九42 p)！

3. 耶穌的門徒和天主的門徒。耶穌的門徒如此超越猶太學士們的門徒，是因為天主透過祂的聖子親自向人講話。學士們只傳授人的傳統，有時「埋沒天主的言語」(谷七1 ff)；耶穌是降生成人的天主智慧，祂許給自己的門徒們心靈的安息(瑪十一29)。耶穌講話，是為應驗先知的預言：人聽的是天主自己，為此人人都能成為「天主的門徒」(若六45)。

AT(侯)

101 比喻 (parabole)

耶穌為具體闡明祂的道理，經常講述故事，教會初期時就稱這種故事為比喻。按照其希臘文的字根 *parabole*，這比喻一詞有比較的意思。東方的智者確實喜歡以比較方式講話和施教；並且特好利用隱語以激起人的好奇，促使人去研究；聖經各卷，尤其智者的格言(箴十26; 十二4; 民十四14)，都給我們反映出這種嗜好。但為解釋比喻的種類，這却不是主要的：應把比喻視為多個象徵的一種扮演，就是以取自塵世事物的圖像，來表現天主所啓示的事物(神聖歷史，王國……)，這多次需要一種深度的解釋。

一、神聖歷史中的象徵

1. 程序的伸展：有史以來，以色列就遭遇到如何具體講論天主的難題，因為天主是超越的，不容許任何有形的圖像

來代表祂(出廿4)。所以，應該不斷地以世上的事物為起點，而去描繪天主的生活。在古卷中那許多以神擬人的說法，都是些象徵，其中包含着真正比喻的幼芽(創二7—8 19 21……)。以後這種作法便逐漸稀少，但具體描繪天主的意念却更形強烈(則一26—28)。人之生活本身就其倫理與宗教觀點言，實需要這種聯想的方法。先知們或在申斥民衆時(亞四1；歐四16；依五18……)，或在宣佈天主的許諾時(歐二20—21；依十一6—9；耶卅一21……)，都多次取用；同時他們喜用象徵的行動，就是說，扮演式的宣講(依廿2；耶十九10；則四一五)。為具體說明神聖歷史中某件重要事實，在歷史書中也有時也用真正的比喻(民九8—15；撒下十二1—4；十四5 ff)。在晚期猶太教中，這種作法，更形擴展，以致後來在經師中成爲一種真正的教育方法。具體的事實或過去的歷史用以支持聖經的教訓，平常以這句問話作引子：「這可以拿什麼來作比較呢？」耶穌也附和這種運動，祂屢次以類似的引子來宣報肩負着祂福音的象徵：「我以什麼來比擬呢？」(谷四30；路十三18)。「天國好像……」(瑪十三24 31)。

2. 比喻對宗教生活的重要：先知們利用日常生活中的具體事實，以講明他們關於神聖歷史意義的教導，他們用以形成真正的主題：牧者、婚姻、葡萄園，這些都包括在福音中的比喻裏。天主對人善意的、毫無代價的愛，人在答覆時的猶疑不定、交織成不同的比喻(如依五1—7；歐二；則十六)，但關於某種倫理生活態度(撒四18 f；六6—11；十

五4)，或甚至關於某種固定的社會情形(民九8—15)之比較詳盡的引喻，我們也可以在這些比喻中找到。在福音中，其遠景則集中在天國藉耶穌最後完全實現的事實。爲此，關於天國的比喻佔相當重要的數目與位置(特別瑪十三1—50平；廿1—16；廿一33—34平；廿四45—46平；30)。

3. 比喻及寓言：有時某象徵性的故事不但供給人一個整體的教訓，而故事的每個細節都有特殊的意義，需要個別的解釋。在這種情形下，比喻則成爲寓言。舊約中的一些章節(如則十七)就有這種情形，在第四部福音之格言中也發現同樣情形(若十一—16；十五1—6)。實際上，比喻屢次都至少帶一些寓言性的意味；如耶穌講述天主與以色列時所用的葡萄園主就是如此(瑪廿一33平)。福音的作者藉着暗示一種解釋而加強比喻這種特色；如此，瑪竇將耶穌所說的「家主」比喻中之主人，解釋爲「你們的主人」，而使該比喻具有寓言的意味(瑪廿四42；谷十三35)。路加記述善心的撒瑪黎雅人的比喻，所用的詞句，使人聯想到基督(路十33 35)。

二、默示錄的寫法

1. 在舊約先知預言中：爲解釋福音中一些比喻的難解之點，應該多求助於晚期著作中故作神秘的記述，這比智者們的隱喻更有幫助(列上十一 ff；德卅九3)。自厄則克耳起，先知們對將來的宣告漸漸變爲默示錄的體裁，就是說，

故意將啓示的內容用一連串的圖像來包羅，這些圖像須加以解釋才可以使人明瞭。一位「天使譯者」的在場通常才可以把信息的深奧與困難表現出來。如此，在則十七³—10中被稱為「謎」及「比喻」(Enigmas)的大鷹寓言，遂由先知予以解釋(則十七¹²—21)。匝伽利亞的神視中有一位「天使譯者」(匝一⁹ ff; 四⁵ f)，特別達尼爾默示錄般的神視，看到這神視的人常假定是不會了解的(達七¹⁵ f; 八¹⁵ f; 九²²)。這樣，我們得到一個三部曲的程序：象徵——要求解釋——象徵應用到實際的事物上。

2. 在福音中：王國和耶穌的身分的奧秘是很新奇的，所以也只能漸漸地，並按照聽衆的領受能力去揭開。爲此耶穌在祂公開生活的初期，因祂自己的理由，讓人保持「默西亞的秘密」，瑪爾谷特別顯明地記錄了這一點(谷一³⁴ 44; 三¹²; 五⁴³……)。也是爲這一點，耶穌喜用比喻講話，比喻可以讓人對祂的道理有一個初步的認識，同時促使人思考，並且要完全了解比喻的意義，須有人予以解釋。如此，瑪爾谷(四³³ f)清楚地劃出兩種程度的教訓：借助於傳統的主題(國王、筵會、葡萄園、牧者、播種……)使一般聽衆找到門路；但是弟子們有權要求耶穌給他們關於道理更深一層的認識。他們的問題使人想起神視者在默示中插話追問的事實(見達二¹⁸ f; 七¹⁶; 瑪十三¹⁰—13³⁴ f 36 51; 十五¹⁵)。如此，爲使人的理智開啓而接受信仰，比喻似乎是一種必需的媒介；信者越深入所啓示的奧跡，就越能了解比喻的意義；相反的，人越拒絕耶穌傳佈的喜訊，就越不能領

會天國比喻的奧義。福音作者也強調這個事實：他們爲猶太人之心硬不受福音感動而深爲驚異，他們指明耶穌如何引證依撒意亞的話以答覆弟子們：那些故意拒絕接受基督喜訊的人，比喻會使他們的盲目更爲顯明(瑪十三¹⁰—15平)。但是除這些與默示有關的比喻外，也有比較顯明的，是爲施以人人容易了解的倫理教訓(如路八¹⁶ ff; 十³⁰—37; 十一⁵—8)。

三、比喻的解釋

將我們置身於耶穌當時的聖經與東方的環境中，並注意耶穌逐步施教的意向，便不難解釋祂的比喻。比喻取材於日常生活中極平常的事實，有時也特別取材於神聖歷史中一些大事。這比喻傳統的主題，很容易找到，在耶穌取用時，已經藉舊約的背景賦以意義。在自由編撰，與全部導向一定教訓的故事中，有些不合實際的細節是不應該驚奇的；有時描寫某些人物的態度純爲建立一個加重或相反的論證，讀者也不必詫異(如路十六¹—8; 十八¹—5)。無論如何，我們從大部份的比喻中首先應特別注意以天主爲中心的一面，更確切地說，以基督爲中心的一面。不管寓言的成份有多少，比喻中的核心人物屢次所代表的乃是天父(瑪廿一²³; 路十五¹¹)，或基督自己——執行歷史使命時的基督(瑪十三³ 24 31 p 所說之播種者)，或將來榮耀中的基督(瑪廿四⁴³之盜賊；瑪廿五¹⁴的主人；瑪廿五¹的新郎)；幾時比喻中有兩個中心人物，則是父與子(瑪廿一¹—16; 廿

一³³ 37；廿二²。天父的仁愛藉着祂聖子的被遣入世而教人知道，這是耶穌所帶來的最大啓示。比喻即在於表現這種真理。比喻指示出新的王國如何完全實現天主對世界的計劃。

DS (趙)

102 夢 (songs) (dreams)

古時及現代的科學都極重視夢，理由却不同：前者將夢與看人超自然世界互通的一種方法；後者則視為潛在人格的表現。這兩種看法並非互不相容：假如天主對人有所行動，那是在他的最深處。

舊約

在以色列以前及他們四周的民族，將夢看作一種天主的啓示；這些民族也多次得夢，以致埃及和美索不達米亞的國王有釋夢者給他們服務（創四一⁸；耶廿七⁹）。

舊約也述及以色列藉夢而得的啓示，此外還有天主夜間的言語和神見。這些啓示有時是給私人的（約四¹²—²¹；德卅四⁶），甚至給異教人（創四十一—四四）。但大多數是針對天主對祂子民的計劃：光照聖祖們（創十五¹²—²¹；廿³—⁶；廿八¹¹—²²；卅七⁵—¹¹；四六²—⁴；厄羅亨典常是如此），如基德紅（民六²⁵ f），撒慕爾（撒上一三），納堂（撒下七⁴—¹⁷），撒洛滿（列上三）。放逐後，匝

加里亞（一—六）和達尼厄爾（二；七）都由夢中接受了救恩的報告。岳厄爾為聖神降臨的時節許下了夢境（三一）。以色列與隣邦的異教人不同，前者好像沒有正式的（官方的）釋夢者。亞巴郎、依撒格、雅各伯、撒慕爾、納堂、撒洛滿等，都是由自己懂悟；在聖殿或王宮也找不到釋夢者。反之，當上主托夢給外邦國王時，是真天主的僕人加以解釋，那是非猶太的釋夢者所無法明瞭的奧秘（創四一；達二；四）。這樣外邦人應該承認，只有上主是奧秘的主人；祂只啓示給自己的人。

對先知職的反省，能辨別真假先知，這反省也揭發騙人的夢（申十三²—⁶；耶廿三²⁵—³²；匝十²），雖然並不否認祖先們的夢是來自天主。但事實上聖經由撒洛滿至匝加利亞數世紀之間，及整個先知的大時代，沒提過夢，這不無意義：它提示在這時期，夢被視為啓示的次要方法，或用於個人（聖祖們早先有過夢，不過他們那時既沒有人民，也沒有先知職），或用於外邦人；反之，先知的話，是給天主子民啓示的卓越方式。

新約

新約從不提耶穌的夢：無疑，這是因為新約不大注意主耶穌的心理，但更因為新約在耶穌身上所見的，是那位直接「認識」聖父者。

不過在新約中也有夢的記載。五旬節伯多祿聲音岳厄爾（三一）的預言已經實現時，夢便視為聖神給末期的顯示之

一(宗二17)。宗徒大事錄提及保祿多次的夜間神見(十六9f; 十八9; 廿三11; 廿七23); 這些顯現為他的使命有鼓勵和領導作用, 但沒給他帶來任何道理的啓示。瑪竇敘述許多類似舊約的夢; 或為啓示給外邦人(瑪廿七19), 或為在耶穌的嬰兒期間領導若瑟(一20; 二13 19 22; 那是以舊約的風格, 論及主的天使的三次顯現)。

可見新約也認識天主在舊約時代所用的這種啓示的方式。新約和先知們一樣, 將夢視為光照私人(有時是外邦人)的一種啓示。新約認為這樣的啓示對天主向全教會、而由耶穌基督卓越顯示出來的聖言來說, 應算是附件。

AG (候)

103 記 號 (signe)

凡因自然的關係或因約定, 使人認出一個人的思想或志願, 得知一件事物的存在或真理, 都可稱之為記號或標誌。聖經中有各式各樣的記號, 應用於人間的各種關係: 用軍人用的記號(蘇二18; 民廿38; 依十三2; 十八3), 吹喇叭的禮儀記號(加上四40), 識別物件的約定記號(多五2), 任何一種記號(則卅九15), 帶有特徵的筆蹟(得後二17), 德性的標誌(智五11 13)等。

天主為救人也給他們作記號(希伯來文 *otot*, 希臘文 *semeia*), 以適應我們的人性。人往往稱之為象徵的奇蹟(希伯來文 *mo'otim*, 希臘文 *terata*) 和奇事(希伯來文

miracot, 希臘文 *thaumasia*), 因為首先天主是藉祂拯救行為的超越性, 向人「示意」祂的能力和愛。為此奇蹟藉它們的效力和非凡的特徵, 在有關救恩史的天主的記號中(只有這些記號是此處要討論的), 佔着特殊的地位。不過奇蹟並不是天主的唯一記號, 最後耶穌將親身給我們一個最大的證明, 證明父的愛情, 那才是最大的記號。

舊 約

天主藉過去記號的回憶及現在記號的恩惠, 來培育祂子民的信仰。又藉未來記號的預告來激發他們的希望。

一、過去的記號

梅瑟的偉功(出三20; 十五11; 卅四10; 民六13; 詠七12 15; 七八11 f 32; 耶廿一2; 厄下九17) 和若蘇厄歷史中的奇事(蘇三五), 連佔領福地在內(比如詠七八4; 一〇五2 5), 在舊約內都看作是顯示天主能力的大記號(*otot*: 例如出四9 17 28 30; 十1f; 戶十四11 22; 蘇廿四17): 藉打擊埃及的奇蹟(出十一9) 及以後的事件(詠一〇五5), 天主不但使以色列人信服祂差遣者的使命(出四1—9 29 31; 十四31), 還昭然若揭地證明了祂為解救祂的子民所表現的能力和愛情(詠八六10; 一〇六7; 一〇七8)。

申命紀(四34; 六22; 七19; …) 和其他明知其不善, 而加以模仿, 仿此的經句(出七3; 詠七八43; 一〇五27; 一三五9; 耶卅二20 f; 厄下九10; 艾十3f; 巴二11; 智十

16) 都愛用「奇事和靈蹟」一類重複的言詞。他們的讀者已不是事件的證人；但爲了忠於盟約的天主，他們應該恆常想起(申四⁹；八^{14ff}；詠一〇五⁵)：最初的奇蹟大事當銘刻在以色列的記憶中。

二、現在的記號

1. 藉以培養以色列信仰的紀念，由於慶祝節日中的禮儀——上主「奇蹟的紀念」(詠一一⁴)，特別藉某些禮節(出十三^{9,16}；參閱申六⁸；十一¹⁸)和某些物件(戶十七^{3,25}；參閱蘇四⁶)保持不墜。

2. 信仰的記憶，超過梅瑟，上溯至亞巴郎的被選，並由此上溯到宇宙的創造，這種上溯以幾件事實爲依據，司祭傳統將這些事實解釋爲常具現實性的天主記號：即安息日(出卅一^{16f}；則廿¹²)，彩虹(創九⁸⁻¹⁷)，割損(十七⁹⁻¹³)，三者追憶當初與亞當、諾厄和亞巴郎所結的盟約。

因爲顯奇蹟救以色列出埃及的天主，就是創世宇宙間各種奇蹟的天主(詠八九⁶；一三六⁴；約卅七¹⁴)。天上的記號——星辰，叫人不斷記起造物主同時又是分別時令的工具，紀念梅瑟歷史事件的節日便是在這時令中循環(創一¹⁴；詠六五⁹；耶十二²；德四二^{18f}；參閱四三¹⁻¹⁰)。

3. 另一方面，神聖歷史並不與進入福地一同終止，上主有時仍以奇妙的記號顯示祂拯救的能力(列上十三^{3,5}；列下十九²⁹；廿^{8f}；厄里亞、厄里夏、依撒意亞的歷史)，祂能自動顯示(依七¹¹)或爲應允人的祈求(民六^{17,37}；列下

廿^{8f}；編下卅二²⁴)。假先知們果然也能藉魔術報告並做出真正奇特的記號，解釋真的或冒牌的夢(參閱耶廿三²⁶⁻²³)。因此只有其宣講與純正雅威信仰相符合的人所做出的事才得視爲天主的記號(申十三²⁻⁶)。

4. 有些偶然的環境被解釋爲天主聖意的表達(撒上十四¹⁰；參閱創廿四^{12ff})。更常有的是：一件不可預測的自然事件被先知報告爲天主的工程。那麼在此事件實現時，能看出天主所給的記號，完成了過去報告過的使命(撒上十一⁷)，或者天主將要以更決定性的方式來干涉(二³⁴；耶四四^{29f}；參閱耶廿⁶；廿八^{15ff})；見到的人由此引起信賴(出十四¹³；依七¹⁻⁹)或回頭(撒下十二^{13f}；耶卅六^{3f})此外，這些短期預言的實現，是分辨真假先知的一種標準(申十八²²)。

5. 先知們的象徵動作，是行動的宣講(依廿³；則四³；十二^{6,11}；廿四^{24,27}；歐一¹⁻³)，它們指出那些代言人所傳的天主的話即將生效。歐瑟亞(歐一⁴⁻⁸；二^{1-3,25})和依撒意亞的(依八^{1-4,18})兒子們，同樣是記號，因爲他們的出身和他們象徵性的名字，都報告由天主領導的某些事件的意義，厄瑪努爾(天主和我們在一起)是王朝的儲君，在預言祂誕生的場合裏，記號本身已有拯救的意義(依七¹⁴)。

6. 有些保護性的外在標誌(創四¹⁵；出十二¹³；則九⁴)與上述的那些記號相近，前者靠上主的話，有助於聲明和實現祂的至高旨意。

上述現在記號的角色是以某種方式啓示天主的愛和超越性。爲此是給與那些向天主聖言開放的人（參閱出七13；依七10 ff），使他們根據信仰而生活。

三、將來的記號

記號——奇蹟及先知的預言（詠七四9）——的終止加深了由聖殿的毀滅所引起的對天主遠離的焦慮。然而一個聲音却在放逐地升起，報告着「一個永久的，不能破滅的記號」（依五五13）：「不久的還鄉被描繪得像又一次的出谷（四三16—20）。稍後，這種還鄉未能滿足期待，便希望一個更決定性的干預：「重顯奇蹟，重行奇事」（德卅六5f）。有些受有靈感的人，不將干預爲以色列保留：按依六六19所說，上主因展開一種對邦國的報復行動，要給一個記號，使他們積極推行悔改。藉這些報告和這些希望，神聖的遺民準備了救主的來臨。

新約

新約時代的猶太人，期待在默西亞的日子將有與出埃及時不相上下的奇蹟出現，他們且聯想到對外邦人的勝利（參閱格前一22）。耶穌使這期待在其自私的一面落了空。但祂却以自己的奇蹟開始了真救援，以自己的「出谷」（路九31），及十字架和光榮被舉揚的大記號（若十二33）使之實現而使那個期待得以滿全。雖有人反對，但耶穌在其「上主之僕」的全部使命中，曾將我們的疾病承擔在自己身上

（瑪八17；依五三4），而成了有效的記號，爲給大眾帶來復興（路二34）；又成了爲集合分散者（若十一52）而豎起的旗幟（依十一10 f 希伯來文 *nes*，希臘文 *semeion*）。

一、耶穌生活中的記號

1. 耶穌信守天主重行昔日奇蹟的許諾（瑪十一4f；依卅五5f；廿六19），行了許多奇蹟，這些奇跡增加祂言論的信誉，同時又是先知模擬及救世性質的事件記號（參閱谷八23 ff）：這些記號加上祂個人的權威和祂一生的行動構成「時代的徵兆」（瑪十六3），指點默西亞時代的來臨。不過耶穌與曠野中的以色列相反（出十七27；戶十四22），祂不試探天主，不求天主爲自己的利益顯奇蹟（瑪四7；申六16），祂拒絕滿足那些貪圖觀賞奇蹟，因而向祂要求徵兆並試探祂的人們（瑪十六1—2）。對觀福音響應耶穌的保留態度，關於奇蹟，也避免使用耶穌的仇敵所慣用的「記號」這個詞（瑪十二38 p；路廿三8）。當然天主對貧窮人像瑪利亞（路一36 ff）或牧羊人（二12），給以救恩來臨的記號。但祂不能給猶太人他們所期待的記號：那是破壞記號的使命。這些盲目的人本應首先注意路加十一29—32所說的「約納的徵兆」，就是耶穌關於悔改的宣講。這樣他們便能辨認「時代的徵兆」，而不必爲他們的方便要求其他徵兆，從而準備接受徵兆中最具決定性的證據——按照瑪竇十二40，所謂的「約納的徵兆」，就是基督的復活。

2. 對於使用 *semeion* 一詞的一切保留，在若望的敘述

中已不復存在(除了若四⁴⁸)，在宗徒大事錄及書信中也如此。爲若望來說，看見記號，應該引領耶穌同時代的人信從祂(若十二³⁷⁻³⁸……)：這些記號向受考驗的人(六⁶)顯示祂的光榮(二¹¹)，就如上主加給以色列子民曠野的考驗(申八²)而顯示了自己的光榮一樣(戶十四²²)。那些記號準備他們藉信德看見(若十九³⁷；匝十二¹⁰)被刺透、被擧上十字架的生命之源的記號(十二³³)，這樣實現了被梅瑟懸在「高竿」上治傷銅蛇的預像(戶廿一⁸)：「高竿」希伯來文 *nes*，希臘文 *scandion*，若二¹⁴)。

要求拜見耶穌的希臘人(若十二²¹⁻²² f)所代表的藉信而皈依的基督徒(參閱若廿²⁹)，由被刺透者所流出的血和水(十九³⁴)見到聖神生命及真實祭祀的象徵。聖洗、懺悔，及聖體聖事爲我們打開參與之門。復活後的基督就是那座聖殿，由之噴出生命的活水(若二¹⁹；七³⁷ ff；十九³⁴；參閱匝十四⁸；則四七^{1f})。與復活的基督的這些拯救行動一比，耶穌生前的種種記號(若五¹⁴；六⁹；九¹³；十三¹⁻¹⁰)便都成了一些預象。

二、教會時期的記號

1. 開創末期的記號——世界藉耶穌的復活進入了「末日」(宗二¹⁷)，聖洗聖事將復活的拯救實效實施給人，使肉體割損記號失效(哥二¹¹ ff)，主日使安息日的記號失效，而成了復活的紀念日(參閱希四¹⁻¹¹；哥二¹⁶)。這末日由五旬節的聖神降臨開始，聖神節結束了逾越期，開創了使徒

佈道期。在此，路加引證岳厄爾默示錄中的天上「徵兆」，(岳三¹⁻⁵)但也加上地上的「記號」，爲將經文應用到五旬節的事件上，藉以說出五旬節在現世已開創了救恩史的決定性階段(宗二¹⁹)。

2. 真使徒的記號——五旬節是「記號及奇蹟」的一個新階段的前奏(宗二⁴³；四³⁰；五¹²；六⁸；十四³；十五¹²；希二⁴)，一如耶穌的奇蹟(宗二²²)，這些記號給宗徒們以威信，「證實他們的話」(谷十六²⁰)。這樣保祿「藉記號，奇蹟之力和天主聖神的能力」(羅十五¹⁹)，得見他的言語當做天主的言語被接受(得前二¹³)，並能使建立在天主能力上的信德、在人心產生(格前二⁴⁻⁵)。

宗徒們的記號在此與說方言的奇恩大有分別，後者爲一些基督徒所有，但原先是說給不信者聽而無法懂的語言(格前十四²¹ f 參閱依廿八¹¹⁻¹²)。

另一方面，只有奇跡並不足以辨別真宗徒及那些漫畫似的宗徒，還須有聖神的其他優勝：「無比的堅忍」(格後十二¹²)及絕不自私(得前二²⁻¹²；參閱伯後二³⁻¹⁴；鐸一¹¹；弟後三²)，以及所傳訊息的純正(參閱迦一⁸；格後十一¹³ ff；若一⁴；四¹⁻⁶；宗十三⁶ ff)，最後這一點爲信友們才是有決定性的標準。

3. 身披太陽的女人的記號——在假默西亞和假先知們用騙人的記號(默十三¹³ f；十六¹⁴；十九²⁰)向信徒展開的迫害及誘惑中，在幕後操縱的是撒殫。爲了鼓勵受考驗者，默示錄的作者在他神見的天主，在星宿記號中，描繪出一個象

徵的像，一個「大徵兆」（默十二1）：一位代表教會的女人；以後又出現「第二徵兆」即毒龍撒彈與女人對抗（十二3），但牠最後無能為力。教會繼承那位產生默西亞的熙雅女子（十二5），像以色列一樣在曠野裏受考驗（十二6 14；參閱出十九4；申卅二11；依四十三1），她以只有信德方可獲得的瑪納為食（默十二6 14；參閱二17；若六34 f 47 51）；這樣她領人崇拜唯一真天主而獲得真生命（默廿二1 ff）。

4. 末日的記號——猶太教內因對末日的好奇產生了許許多多的默示錄文學，與之相較，新約便顯得樸實無華了。新約保持着一般的用語，但總以基督藉其死亡和復活所引進的最後事實為指歸。固然，新約也預報「在末日」將有「記號及騙人的奇跡」（弟後二9），是那些魔術師及仿效真使徒的假先知所興起的（瑪廿四24）。瑪竇福音中的末世言論也提及「耶穌再來及世界末日的記號」（廿四3），並在宇宙記號的圖像下喚起末日的那些事件（廿四29 f；路廿一25）。但這一切記號最後都在「人子」的記號前（瑪廿四30）消逝，人子大約是指祂勝利的真實性。

PT (侯)

104 數目 (nombres)

當我們在聖經中看見數目字的指示時，要先察看它是否正確地流傳下來。從前數目字是用字母寫的，可能會遭到變

更或損壞。在撒下二四13中有些古卷寫z(17)，而在其平行文編上二12中則寫g(8)。文字確定之後，還要看作者的用意是要按數學的價值寫下確實的數字，或只是近似的，或是只取其象徵的意義。的確，古代閃族的文明對數學的確實性很少關心，不像我們的文明所有的；反之，它廣泛地用數目字以示其約定的及象徵的意義。

一 近似和公認的涵意

1. 在聖經中，我們可以很輕易地從「整數」或「近似數」推到公認的用法，若死板地相信其數字則會錯誤。二可表示「幾個」（戶九22），雙表示許多（耶十六18；依四十二；六一7；匝九12；默十八6）。三近似數目（列上七23）（3.1416），而重複三次的舉動（列上十七21）或言語（耶七4）表示強調，堅持，「最高級的最高級」（依六3）。四表示地理極限的整體（前、後、左、右）；如四方（則三七9；依十一12），樂園的四條河流（創二10）。五具有助人記事的價值（手的五指），可能是某些宗教禮儀的來源（戶七17 23 29）；但在創四三34（本雅明的一份「多五倍」），路十二6（「五隻麻雀兩文銅錢」）；瑪十29又說「兩隻麻雀一文銅錢」），格前十四19（寧願說五個訓誨人的字而不願說一萬句異語）中，只是近似的數目。七表示相當可觀的數目：殺加音的要受七倍的報復（創四15），義人一日之間跌倒七次（箴二四16），伯多祿要寬恕七次（瑪十八21），耶穌從瑪大肋納身上驅出七個魔鬼（谷十六9）；

但這數目也有其最高級：殺拉默客的要受七十七倍的報復（創四²⁴），而伯多祿應寬赦七十七次，或七十個七次（瑪十八²²）。十有助人記事的價值（十指），所以用來做十誡的數目（出三四²⁸；申四¹³）和埃及十災的數目（出七¹⁴—十二²⁹）；因此也有「很多」的意義：拉班曾十次改變雅各伯的工錢（創三一⁷），約伯受他朋友的譏諷十次之多（約十九³）。十二是一年的月數，表示一年的整個週期；撒羅滿立了十二個太守管理全以色列，每月輪流供應君王和王室的食糧，（列上四⁷—五⁵）；大家以為以色列的十二支派與在一年十二個月中在公共聖所為敬禮服役有關。四十公認為表示一個世代的年數：在曠野中停留了四十年（戶十四³⁴），以色列每次由民長解放之後有四十年的太平（民三十一³⁰；五³¹等），達味在位四十年（撒下五⁴）……由此有不知確實長短而相當久的時期之意：四十晝夜的洪水（創七⁴）；梅悉在西乃山停留四十天（出二四¹⁸）；但厄里亞四十天的旅程（列上十九⁸）和基督四十天的守齋（谷一¹³ p）只是象徵性地重複以色列在沙漠中的四十年。還可提出六十和八十（歌六⁸），一百（肋二六⁸；訓六³；瑪十九²⁹的百倍），而戶十一¹⁶—十二²⁴的七十長老是參照七數的公認用法（參看路十一¹）。同樣，有時用七十（七的十倍）和星期與安息日的象徵有關（耶二五¹¹；編下三六²¹；達九²）。一千表示相當可觀的數量：天主施仁慈到一千代（出二〇⁶；耶三二¹⁸）；為天主，千年如一日（詠九〇⁴），一日在祂身旁勝於在別處過一千日（詠八四¹¹）。這數目也用來表示各支派內部的

分歧，而「一千」又公認地分為一百，五十，十（出十八²¹）。此外，一萬表示洋洋大觀（肋二六⁸）。總之，這些鉅大的數目有誇大其詞的價值，在創二四⁶⁰或撒上十八⁷中可以看出。

2. 有一個很特別的方法來強調語氣，即把一個較大的數字加在一個數字後面，以增其值：「天主說過一次，我確實也聽過兩次」（詠六二¹²）。我們可以看到：一加二（耶三十四⁵）；約四十五⁵）；二加三（歌六²；約三三²⁹；智三¹⁶）；三加四（亞一一²；箴三〇¹⁵—三三³³；智二六⁵；參看 Virgile 的 *ter quaterque beati*）；四加五（依十七⁶）；五加六（列下十三¹⁹）；六加七（箴六¹⁶；約五¹⁹）；七加八（米五⁴；訓十一²）；九加十（智二五⁷）可見智者們常用這個方法，他們多以 *masal* 數字的形式，即一想像的說法，有系統地加以運用。

二、象徵意義

古代東方很重視數目的象徵。在數學比較發達的美索不達米亞，人們把某些神聖的數目加給神祇們。按畢達哥拉斯的推算，一和二是陽數，三和四是陰數，七是處女數等。這些觀念有時在猶太和教父們的著作中見到，但對聖經是陌生的，在聖經中沒有一個本質神聖的數目字。反之，由於一些公認的用法或由於鄰近民族文明的側面影響，我們可以看出很多數目字象徵性或拆字式“*semantics*”的應用。

1. 象徵性的應用——四是宇宙全體的數目（也是則一 5

中四活物……；默四⁶的來源）表示一切有完滿性的事：則十四²¹的四災；路六^{20 ff}的四真福（瑪五^{1—10}則為八福）。

七在傳統上表示一整串：七次灑血（肋四^{6 17}；八¹¹；十四⁷；戶十九⁴；列下五¹⁰），七個牲畜的犧牲（戶二八¹¹；則四五²³；約四二⁸；編下二九²¹）。七常和神聖的物品相隨：多十二¹⁵中的七天使；匝三⁹中石頭上的七隻眼睛。它尤其是一星期七天的數字，且特別表示安息日，無上神聖的日子（創二²）。達九^{2 24}默示錄體的推測——七十七個星期年（七乘七年的十個金慶）終結時，救援之日來到——便由此而來，和真實年代絲毫無關。這完美的數字七可分為三加四，而在先知們的神視中便常有這些數目的異像（依三²⁶；匝四²），在默示錄中尤其如此（默一^{12 16}；三¹；四⁵；五^{1 6}；八²；十³；十五¹；十七³），有時也用其一半：³（達七²⁵；八¹⁴；九²⁷；十二^{8 11 f}；默十一^{2 f}，九^{ff}；十二^{6 14}；十三⁵）。反之，六（七減一）是缺乏完善的典型（默十三¹⁸；666）。

十二是十二支派的數目，也是完美的數目，象徵性地用於天主的子民。耶穌的十二使徒將管理新以色列的十二支派，此數字的應用是有意義的（瑪十九^{23 p}）。同樣，默示錄中的新耶路撒冷有十二個門，在門上刻着十二支派的名字（默二¹²），以及十二座基石，上面刻着十二使徒的名字（二¹⁴）。得救的民衆有十四萬四千，以色列的每一支派有一萬二千人（七^{4—3}）。但女人頭上的十二顆星的冠冕（新人類的另一象徵）可能指黃道十二星宿（十二¹）。

2. 拆字式——*gematrie* 一字是希臘文 *geometria* 的殘字，是古人所喜愛用的一種方法，以一個數目字來代表一個人或一件物品，因為他名字的字母數值和所舉的數字數值相同。在聖經中有幾個很確定的例子。

亞巴郎的三百一十八位家人（創十四¹⁴）可能相當於亞巴郎的管家 Eliezer 名字的數目： $\text{L} + \text{Y} + \text{Z} + \text{R} = 1 + 30 + 10 + 70 + 7 + 200 = 318$ 。也有人提議從耶穌祖譜（瑪一）的三乘十四代看出達味名字（ $\text{DWD} = 4 + 6 + 4 = 14$ ）的字數數值，加上七的象徵性應用，耶穌便可被指為「三倍達味」（偉大的達味式君王和默西亞）。在默十三¹⁸中以六六六來指那隻獸是很確定的，雖其推算法的基礎尚待推敲。聖伊肋內已經想到 *Iatavnos* 的名字（ $30 + 1 + 300 + 5 + 10 + 50 + 70 + 200$ ）暗示羅馬帝國。今天，人們通常更相信乃指奈龍帝，因其希伯來文字 *NRWN QSR*（ $50 + 200 + 6 + 50 + 100 + 60 + 200$ ）的數值加起來正是 666 總之，六的象徵意義也得加在這暗號之上。

三、結 論

在聖經中有些數字得從其象徵法和拆字法兩方面來解釋；但其解釋的關鍵往往已經遺失而很難再找到。洪水前的聖祖所享的高壽（比起美索不達米亞的傳說還不算誇張呢）可能有一個意義；但只有哈諾客比較明顯，他是聖祖中的唯一義者，活了三百六十五歲，正是一年的完整日數。以色列先祖的歲數，戶一⁴⁶中人民登記的總數，若五⁵的三十八

年，若二二11的一百五十三條大魚也許是由一疊次相加，加到十七為止而得的總數： $1 + 2 + 3 + 4 + \dots + 17 = 153$) 等大約都是如此。

無論如何，在聖經中所載的數目不可常照字面去懂。為明瞭它們的含意，必須先明白講述者的用意：他打算供給準確的數字呢，或是寫出誇大其詞的近似數字，或是一些由數學推演出來的象徵？在歷史性的書中，兵士或俘虜的數目往往誇張（參看出十二37），但這是此類報導的公認方式，記述者用以肯定一件事，普通是超乎數學性的實情。當作者運用象徵時，其用意也必是象徵性的。

所以應就每一特殊事故來推敲，以避免窮究象徵的解釋，漫無節制；或拘泥文字，不知伸縮；或只注意文字的指示，而忘却其內容。要記住，在計算的價值之外，數字往往代表一些全屬於另一統序的概念，這些概念則往往不為現代的讀者所理解。

105 恩惠 (don)

JdF & PG (劉)

聖經教訓人看出一切恩惠的來源，都是天主的主動。「一切有效的恩寵……來自光明之父」（雅一17；參閱多四19）。是天主主動的創造萬物，並賜給眾人飲食和生命（詠一〇四）；救恩也是由天主發動（申九6；若一：四10）。結論是：如主張人的慷慨先於天主的恩寵，便誤入歧途（參閱

若十三37^f）；人當採取的第一態度便是向主恩敞開心門（谷十五p）。人接受了恩寵，才能有真正的慷慨，他也被號召去向他人施恩（若一：三16）。

舊約

1. 天主的恩惠——與其說舊約是恩惠的時期，勿寧說是許諾的時期。那些零瑣的恩惠只是預兆和準備決定性的「恩惠」。

上主對亞巴郎說：「我將這地方賜給你的後裔」（創十五18）。這項許諾的回聲在全部梅瑟五書中迴蕩着。申命紀要招致放逐；另一種恩惠是必需的：心的割損才是返鄉和得生命的條件（申廿九21—卅6）。

天主藉梅瑟把法律賜給祂的子民（申五22），這是一切恩惠中最卓越的（詠一四七19^f），因為這是分享天主固有的智慧（德廿四23；參閱申四5—8）。然而倘若接受它的心不好，法律也無能為力（參閱申下九13²⁶）。以色列需要一顆新的心；這是先知們所嚮往的未來的恩惠（耶廿四7；則卅六26^{ff}）。

舊約的一切恩惠都是這樣：有些恩惠範圍很小（達味王朝，聖殿內顯示的光榮），而一連串的受騙迫使將希望放遠些；其他的恩惠也不過是激起企望的一些紀念，天降之糧（智十六20^f），岩石之水（詠一〇五41）。以色列已接受了不少，但期待的更多。

2. 獻給天主的禮品——為承認上主的無上主權和恩惠，以色列獻給祂初熟之粟（薦新）和十一稅（申廿六）以及祭祀（肋一……）。他們為補償對盟約的種種失信也奉獻禮品（肋四；五），以重獲上主的寵幸（撒下廿四²¹⁻²⁵），所以對天主的奉獻建立在一種互惠的展望中（德卅五^{9f}）。

3. 互惠——個人、家庭或民族之間的恩惠，就是在這種互惠的展望中為人所了解。人在贈予時表現 *liberal*，這種善意和施惠便是結盟者或朋友之間的規範。接受禮物便是接受盟約，並避免一切敵對的態度（創卅二¹⁴；蘇九^{12ff}；撒下十七²⁷……；十九³²……）。但為了賄賂而送的禮物則應嚴格排除（出廿三⁸；依五²³）。為此這種展望並非不高尚，就如彼此贈予正是證明彼此的感情一樣。

大書而特書的對窮人所施的恩惠（施捨），也可稱為互惠。人希望窮人將有一日償還（德廿二²³），或者上主要替他還報（箴十九¹⁷）。勿對壞人施予這動阻是清晰的（多四¹³）：這樣的施予被認為是白費（德十二¹⁻⁷）。舊約認為真正的慷慨須伴以合理的明智。

新 約

「你若知道天主的恩惠……」（若四¹⁰）。新經將天主近似瘋狂的慷慨置於光天化日之下（羅五^{7f}），而震撼人性的展望。真是施惠的時代。

1. 天主藉耶穌基督所施的恩惠——聖父將聖子賜給我們，而給我們啓示了祂的愛情（若三¹⁶），並在祂的聖子內

賞賜了祂自己，因為耶穌充滿聖父的一切富饒（若一¹⁴）：言語和事功，審判和賦生命之權、名字、光榮、愛情，這屬於聖父的一切都交給了耶穌（若十七）。

耶穌忠實於使祂與聖父結合為一的愛（若十五¹⁰），將自己完全交出：祂「交出自己的生命」（瑪廿^{28p}）。祂是「聖父從天上所給的真正食糧」，「為世人的生命賜給了祂的肉」（若六³²⁻⁵¹；參閱路廿二¹⁹：「這是我的身體，要為你們交付的」）。祂因自己的犧牲贏得通傳曾預許給我們的聖神（宗二³³），「天主卓越的恩寵」（宗八²⁰；十一¹⁷）。從現在起，我們便擁有繼承產業的保證：我們富有一切靈體的恩惠（格前一^{5ff}），各種神恩（格前十二），復活的基督的恩寵（弗四⁷⁻¹²），對聖寵恩賜的豐富是總也讚頌不夠的（羅五¹⁵⁻²¹）。雖然是以神秘的方式，但是實在的（哥三^{3f}），我們已在度永生的生活，「天主白賞的恩惠」（羅六²³）。

2. 在耶穌基督內奉獻給天主的禮品——自從有了基督的犧牲，天主對人類的恩寵（若三¹⁶）同時也是人類獻給天主的禮品（希八³；九¹⁴），人已沒有其他禮品可資呈獻。完美的犧牲已一勞永逸地獻上（希七²⁷）。不過人應該與這犧牲聯合在一起，將自己也奉獻給天主（羅十二¹），按照祂的聖意服務他人（迦五¹³⁻¹⁶；希十三¹⁶）。因為接受恩寵不像接受一種禮物那樣，可以封鎖起來；接受乃是為結果實（若十五；參閱瑪廿五¹⁵⁻³⁰）。

3. 施不望報——施恩與他人的動機，因而取得前所未有

的寬度和強度。與之對立的「貪慾」，當予以毫不留情的打擊。從此不但尋求互惠，反而應該避免（路十四12 ff）。

人既受了天主如許恩惠，一切計較、一切器量狹小、都成為可恥的（瑪十八32 f）。「有求必應」（瑪五42）。「你們免費接受的，也要無償施予」（瑪十3）。物質的財富或屬靈的恩惠，基督徒都應視為財富（或資本），而他只是管理人，且是為服務他人而託付給他的（伯前四10 f）。耶穌甚至固執願作完人的當交出所有的財產：這真是前所未聞的勸告（路十八22）。天主藉耶穌基督所賞的恩惠把我們領得更遠：耶穌「為我們獻出了自己的生命」，祂的聖寵支持我們「也為我們的弟兄獻出我們的生命」（若一·三16）；「沒有比這更大的愛情……」（若十五13）

恩惠在愛情中實現聯繫，並在一切人心中喚起感恩（格後九12—15）。施惠者同樣而且比受惠者更感謝天主，因為他曉得連自己的慷慨也是一種恩寵（格後八1），來自天主的愛的果實（參閱若一·三14—18），為此最後說來，「施予比接受更有福」（宗廿35）。

AV (候)

106 天主的臨在 (présence de Dieu) (presence of God)

聖經所說的天主，不僅是至高的，也是很近的（詠一一九151）；祂不是高不可攀與世隔絕的，但也不是與世界混為一體的。祂是造物主天主，時刻臨在於祂的工程中（智十

一25；羅一20），是救世主天主，與祂的子民同在（出十九4 ff）天主父與祂的子同在（若八29）也與祂聖子的神賦予生命並孝愛祂的一切人同在（羅八14 23）。天主臨在於一切時間，因為祂宰制時間，祂是最初的又是最末的（依四四6；四八12；默一3；17；廿二13）。天主的臨在是實在的，却不是物質的；天主雖藉有形的標誌顯示，却是純神，以愛包羅祂的受造物（智十一24；詠一三九），並賦以生命（宗十七25—28），而願把祂的愛遍傳與人，使人作祂臨在的鮮明見證（若十七21）。

舊約

天主造了人，願和人在一起；人雖因犯罪而逃避天主，但天主的召回在歷史的過程中，不斷地追尋着人：「亞當，你在那裡？」（創三8, 9）。

一、天主許諾與人同在

天主首先顯示給特寵的人們，保證和他們同在：顯示給與之立約的聖祖們（創十七7；二六24；二八15）和負有拯救天主子民使命的梅瑟（出三12）。祂給這個民族啓示了自己的名字和這名字的含義；這樣向他們保證：天主同他們在一起，就如會同他們的祖先在一起一樣；天主自名雅威（上主），並自行解釋說：「我就是我之爲我」，就是說：我是永久的，不變的和忠實的；或是說：「我是那位自有的」，祂時常在，處處在，和祂的子民亦步亦趨（三13 ff；卅三

16)。這種全能的臨在，自從訂立盟約時便許諾了（三四9f），以後又向天主所派遣藉以領導祂子民的若蘇厄和各界長（蘇一5；民六16；撒上三19），以及列王和衆先知（撒下七9；列下十八7；耶一819）重行許諾。依撒意亞所預言要誕生的嬰兒，祂的名字也同樣是意義深遠的，祂且身繫子民的救贖：祂名叫厄瑪努爾，意即「天主和我們同在」（依七14；參閱詠四六8）。

就連天主用放逐懲罰祂的子民時，也沒有離棄他們；這子民仍是祂的僕人和見證（依四一8ff；四三10ff），祂也仍是他們的牧者（則三四15f 31；依四十10f），君王（依五二7），新郎和救主（依五四5f；六十六）；爲此天主預告要爲了忠實於自己的諾言無條件地拯救他們（依五二36），並說祂的光榮要再度進入聖城，而聖城的名字從此要「是「上主在那裡」（則四八35），這樣祂要顯示祂君臨萬邦（依四五14f），把他們聚集在耶路撒冷祂的光明中（依六十）；最後在末日，祂要以全世界的審判者和君王的身分來臨（拉三1；匝十四59）。

二、天主臨在的記號

天主用種種記號顯示自己。西乃山的顯現，以風暴、雷鳴、火焰、掀起了神聖不可侵犯的恐怖（出廿18ff），在他的顯示中也是如此（詠廿九；十八8—16；依六六15；宗二1ff；伯後三10；默十一19）。不過天主也以完全不同的氣氛顯現，如伊甸園中的顯現，吹拂着涼爽的和風（創三

8），又當祂同祂的朋友亞巴郎（創十八23—33）梅瑟（出卅11）和厄利亞（列上十九11ff）交談時，氣氛則是和平的。天主臨在的記號無論如何鮮明（詠一〇四2），總是籠罩在神秘中；祂是在雲柱和火柱中領導祂在曠野的子民（出十三21），祂住在他們中間，以祂的光輝充滿供着約櫃的會幕（出四十三4），嗣後則是充滿至聖所（列上八10ff）。

三、天主臨在的條件

爲接近這奧秘而神聖的臨在，得向天主學習某些條件。

1. 尋找天主——人應該響應天主給他的記號；爲此當在天主顯示的地方敬拜祂，如貝爾舍巴和貝特爾（創廿六23ff；廿八16—19）。然而天主並不固定於任何地方或任何物質的住處。約櫃所表示的臨在，是祂伴同所領導的子民穿越曠野，並願以祂的子民爲祂生活而聖善的住處（出十九5；撒下七5f 11—16）。天主願意同達味的後裔，他的家住在——一起。祂所以接受撒洛滿給祂建築一座聖殿，是爲說明這座聖殿並不能容納祂（列上八27；參閱依六六1）；人若真誠呼求祂的聖名，才可以在那裡找到祂（列上八29ff；41ff；詠一四五18），這就是說，要在那裡以真正的禮拜——以忠實的心所行的禮拜——尋找祂的臨在。

正是爲獲得這樣的禮拜，申命紀才下令鏟除丘陵上的禮拜和陋俗，並一年三次上耶路撒冷朝聖，而不許在他處行祭（申十二5；十六16）。這並不是說只要上聖殿去便足以找到天主；還該使聖殿的禮拜對注視我們的天主表尊敬，對同

我們說話的天主表忠誠（詠十五；廿四）。否則便是心靈遠離天主（耶十二²），天主也要拋棄聖殿，預言它的毀滅，因為人們把它當作了賊窩（耶七¹⁻¹⁵；則十一¹¹）。

反之，天主親近那些像聖祖一樣與主同行（創五²²；六⁹；四八¹⁵），並像厄利亞那樣站在主前的人（列上十七¹），他們懷着依恃之心生活在祂監視之下（詠十六⁸；廿三⁴；一一九¹⁰⁰），在痛苦中呼求祂（詠卅四^{18 ff}），以謙遜痛悔之心（依五七¹⁵）尋求善事（亞五^{4 14}）並幫助不幸的人（依五八⁹）；這些人是忠實者，要在天主那兒永遠生存不朽（智三⁹；六¹⁹）。

2. 天主的恩惠——但這樣的忠實是人力所能作到的嗎？人在神聖的天主前自知有罪（依六一⁵），自知惟有天主能醫治他的腐敗（耶十七¹⁴）。唯望天主來改變人心，將祂的法律和神安放在人心中（耶卅一³³；則卅六^{26 ff}）！先知們預報這種革新是一種新盟約的果實，它要使聖化了的人民作天主的住處（則卅七^{26 ff}）。智者們也宣稱天主主要給人派遣祂的智慧和祂的聖神，好教他們認識祂的旨意，並領受智慧做祂的朋友，因這智慧以住在人間為樂（箴八³¹；智九^{17 ff}；七^{27 f}）。

新約

一、天主在耶穌內與我們同在

的恩惠

聖神降到童貞瑪利亞身上實現了許給以色列的恩惠：主與她同在，天主也與我們同在（路一^{28 35}；瑪一^{21 ff}）。其實達味之子耶穌也是主（瑪廿二^{43 f 平}），永生天主之子（瑪十六¹⁶），祂的臨在啓示了給卑微弱小者（瑪十一^{25 ff}）；祂是天主的聖言，降生成人，居我人間（若一¹⁴）並使祂父的光榮臨在，祂的身體就是真的聖殿（若二²¹）。祂一如常與祂在一起的父，自名為「我是」（若八^{28 f}；十六³²），並實現了這名稱所暗含的臨在的許諾；在祂內實在有圓滿的天主性（哥二⁹）。當祂完成其使命時，祂向門徒們保證，雖然他在告別，但他仍同他們在一起（瑪廿八²⁰；參閱路廿二³⁰；廿三^{42 f}）。

二、在聖神內臨在的奧秘

復活後的耶穌顯現給祂的門徒，不是為給他們表示祂有形的臨在，因為從此看不見祂為他們更好（若十六⁷），而是為邀請他們以信德在祂生活之處尋找祂。祂要同祂的父生活在一起（廿七¹⁷）；祂也在所有不幸的人身上，願在他們身上受人服侍（瑪廿五⁴⁰）；祂在宣道的人身上，願在他們身

上被人聽從（路十16）；祂在因祂的名而聚在一起祈禱的人中間（瑪十八20）。

可是基督不但在信友們中間，還在他們身上，就如祂給保祿啓示祂的光榮時所啓示的：「我就是你所迫害的耶穌（宗九5）；祂實在生活在信仰祂的人們心中（迦二20；弗三17），並以自己的身體養育他們（格前十六16 f）。祂的（聖）神住在他們之內而振作他們（羅八9 14），使他們成爲天主的宮殿（格前三16 f；六19；弗二21 f）和基督的肢體（格前十二12 f 27）。

耶穌藉這同一的（聖）神生活在吃祂的肉喝祂的血的人們心中（若六56 f 63）；祂在他們內如同父在祂內一樣（若十四19 f）。這種融合假定耶穌已回到聖父那裡並已派遣了祂的神（若十六28；十四16 ff）；這就是更好祂身體不在的理由（若十六7）；這種不在是聖神恩寵所實現的內心臨在的條件。門徒們因這恩寵，才能在自己內擁有結合父和子的愛（若十七26）：這就是天主住在他們內的所以然（若一：四12）。

三、圓滿的臨在是在父的光

榮內

保祿爲衆人所祈禱的這種主的臨在（得後三16；格後十三11），只有在擺脫了我們有死的肉軀之後才能完美（格後五8）。那時，我們由住在我們內的聖神復活起來（羅八

11），便要看見萬有之間的萬有——天主（格前十三12；十五28）。那時，我們要在耶穌在祂身邊給我們準備的座位上，看見祂的光榮（若十四2f；十七24），那是新耶路撒冷的光明，天主同人在一起的住處（默廿一2f 22 f）。那才是父和子因聖神的恩賜在我們內的完滿臨在（若一：1-3；三24）。

這是主給所有信徒所提供的臨在：「我站在門口敲門」（默三20）。這不是血肉可以接近的臨在（瑪十六17），也不是給一個民族保留的（哥三11），也不限於一個地方（若四21）；而是聖神的恩賜（羅五5；若六63），提供給在基督身內所有的人，祂是這身體的圓滿（哥二9），且內在進入這圓滿的信友（弗三17 ff）。誰響應祂，與新娘並因聖神給祂說：「你來吧！」（默廿二17），主就給他這個恩惠。

MFL (侯)

107 恩寵、寵幸、聖寵 (grace)

一、「寵」字的原義

表達「聖寵」、「恩寵」的原字（希臘文：charis），並非教會新創的字：它在舊約裡已經出現。只是新約才固定了這個字的意義，其整個範圍也予以釐清。新約特別採用它描述耶穌基督所開創的新制度，以與舊制度對立。舊的制度

是以法律，而新的制度則是以聖寵治理（羅六14 f；若17）。

聖寵是總括一切禮物的「天主的禮物」——這禮物就是祂的聖子（羅八32），但聖寵不只是禮物的本身，它更指禮物所反映的恩人的慷慨，及以此慷慨所披覆的收禮的受造物。天主是因寵幸而賜恩；受恩的人感覺在天主面前蒙受寵遇和歡心。

希伯來文「寵」字和希臘文「寵」字（譯成拉丁文的 *gratia* 又譯成法文的 *Grace* 意義相同，都同時能指恩寵的來源和接受恩寵者身上的恩寵效果。這是由於天主的最高恩惠並不與人們彼此交換禮物增進友誼的事實全無關係。這也是由於天人之間本來便有聯繫，這些聯繫在我們身上揭示天主的肖像。

希伯來文的 *hén* 字，首先是指一個大人物所白賜的寵幸，然後指這寵幸由賜恩者及受恩者所表現的具體證明。最後，這個希伯來字也指那種邀人青睞、惹人憐愛的特質——溫雅。——希臘文的 *charis*——的意義次序幾乎完全顛倒過來——它首先指美的吸引力，次而——較深一層——指善的煥發；最後，才指那表示內心慷慨的外在禮物。

二、舊約中的恩寵

「恩寵」是天主終於在耶穌基督身上所啓示，所頒賜的。那末，恩寵在舊約裡，只是以許諾和希望的方式出現；在舊約裡，恩寵到處可以看到形式不同，名稱各異，但總是

撮合賜恩的天主和受恩的人。基督徒讀舊約——像聖保祿曾給迦拉達人指示的那樣——目的就是在舊約救恩史裡辨認出天主聖寵的行動和特徵。

1. 天主內的恩寵——天主給自己下定義說：「雅威、慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出三四6）。天主身上的恩寵同時是同情苦痛（*hén*）的仁慈，又是對信徒的忠信（*hesed*），又是既許必踐的堅定（*emet*），又是對祂所愛的人們全心全力以赴的愛護（*rahamim*），又是不盡不竭的正義（*sedeq*），足以保證天下萬品，皆能伸張其權利，皆能滿足其希求。天主之能作為信士的平安和歡樂，此即恩寵的效果：「天主！你的恩寵（*hesed*）多麼可貴可珍！人們都向你的護翼下投奔！他們不但飽嘗你宮中的盛筵，你還請他們暢飲你怡人的清泉」（詠三六。ff）。「因為你的恩寵比生命本身還寶貴」（詠六三4）。生命本來是人們最珍惜的，但為體驗到天主生生不息之德的人，生命都為之失色。那末天主的恩寵，可說是一種尤為豐滿的生命，它遠勝過我們其他一切人生經驗。

2. 天主恩寵的表現——天主的慷慨流露在一切有血肉的人身上（德一10）；祂的恩寵寶庫並不是嚴禁走近的倉庫。這種慷慨的顯著例子便是選擇了以色列。這是一個完全慷慨的選擇，這個選擇並不基於選民自己的功績價值，也不基於人民的數目（申七7），也不基於他們的行動好（九4），也不基於他們的臂力大（申八17）；而是像申命紀裡所說的，惟獨「由於上主對你們的愛，並為踐行祂向你們祖先所起的

誓」(七8；參閱四37)。以色列民被選擇之初，只有一個解釋：那就是天主的厚道恩寵——天主在祂的盟約和愛情上，永恆無貳(七9)。這恩寵的信物就是天主賞給祂子民的大地——「那有溪流，也有泉水的地帶」(八7)，「那有山有谷，有天上雨水所滋潤的地帶」(十一11)，在那裡「有不是你建築的城，有不是你裝潢的屋，也有不是你挖掘的井」(六10—11)。

天主這種全然慷慨之心，並非無的放矢，彷彿財富多得不知如何利用，到處亂拋。選擇是有盟約作目的的。恩寵的選擇和賜予，是一項認識行動；恩寵所簡選的人，便也接近他，向他招手；恩寵在等待他的答覆——等待知恩和愛慕。這是申命紀裡的指示(申六⁵12f；十12f；十一1)。天主的恩寵尋求同伴，尋求交談，尋求融合無間。

3. 特選者身上的天主恩寵——用一個名詞來表達天主的慷慨在人身上所產生的效果，降福一詞表達得最好。降福遠遠超過一種外在的保護，它在納福的人身上，維持他的生命，他的歡樂，和他生命力的圓滿；它在天主與祂的受造物之間，建立一種友誼性的晤面，它是天主向人送的青睞和微笑，它是天主面容的燦爛，也是天主恩寵的燦爛(哥9，戶六²⁵)。天主與人之間的這種聯繫具有生機的意味——它觸及天主的創造力了。

降福是作父親的權利。如果以色列歷史是天主藉之而降福天下萬民的歷史(創十二³)，那是因為天主是天下萬民的父親——祂可以安排自己子女的命運(依四十五¹⁰f)。

天主的恩寵就是一位父親的愛情，子女便由之而生。因為降福的天主是聖者，在納福人身上，降福之效便有祝聖之效。那末，天主的選擇便是天主要人成聖的呼聲，便是要人許下獻身於聖化的生命(出十九⁶；依六⁷；肋十九²)。

以色列民對這種子女應作的答覆，對這種生命和心靈的奉獻，說了聲「不」(參閱歐四1f；依一⁴；耶九4f)。「泉源怎樣冒出水來，她(耶路撒冷)就怎樣冒出邪惡」(耶六⁷；參閱則十六；二十)。於是天主起而為人之所不能為，並使人自己為之負責。天主要由敗壞的耶路撒冷建築起正義之城(依一²¹—26)；要由頑抗的心靈(耶五¹ff)，製造出新的心靈，可以認識天主(歐二²¹；耶三一³¹)；那將是祂的聖神之工(則三六²⁷)；那將是祂的正義來到人世(依四五⁸—24；五一⁶)。

三、天主恩寵在耶穌基督身上

啓示出來

耶穌基督的來到人間足以證明天主的慷慨能到何種地步：祂甚至把自己的兒子賞給我們(羅八³²)。這從未聽過的壯舉的理由，就是天主集良善、忠信、慈悲於一身；雅威曾由它給自己下定義，而新約又要給它起名叫恩寵charis。以「天主的恩寵」問候的詞句，寫在幾乎每封宗徒書信之前(通常「天主的恩寵」句子，繼之以「天主的平安」——這樣東方民族典型的平安禮，便與希臘的典型恩寵charis理想聯在一起)；這就說明，為基督徒恩寵實在是在天主的無

上禮物——它集天主（降福）工化之大成，也集我們能向我們弟兄所作祝禱之大成。

在基督身上，「恩寵和真理來到我們這裡」（若一17），我們看見了恩寵和真理（一14），於是恍然大悟，我們在祂的惟一兒子身上認識了天主（一18）。正像我們認出「天主就是愛」（若一：四8f），同樣我們看到耶穌基督，也就認出主的行動就是恩寵（鐸二11；參閱三4）。

儘管前三部對觀福音很少用「恩寵」這個字，然而毫不昧於恩寵的事實。在對觀福音傳授裡，耶穌也是聖父的無上禮品（瑪廿一37平），耶穌也是為我們而犧牲的（廿六28）。而且耶穌的關心人間疾苦，以及祂面對人世所懷的同情，皆足以透露出舊約裡天主用來給自己下定義的良善慈悲。聖保祿宗徒在呼籲格林多人慷慨大方時，對他們提起「耶穌基督的大方（*charis*）……自己本來富有，却為我們變為貧苦」（格後八9）。

四、無功受寵

天主的恩寵既是救贖的奧秘，也就是每一位基督徒（羅十二6；弗六7），和每一個教會，接受救贖而蔭予救贖的奧秘。馬其頓的一些地方教會接受了「慷慨」的恩寵（格後八1f）；而斐理伯的基督徒們則接受了「作使徒」的恩寵（斐一7；參閱弟後二9）。聖保祿宗徒傳教活動是驚人的，這也是由於他接受了「作使徒」的恩寵（羅一5；參閱格前三10；迦一15；弗三2）。

透過各種不同的奇恩，可以看出天主的選擇——這個選擇，是在個人選擇之前，而先來自天主的（羅一5；迦一15）；它是救援的開始（迦一6；弟後一9）；它也加給每人個別的使命（格前三10；迦二8f）。

簡選開始的「無功受寵」，在保祿看來，便是整個基督徒存在的特徵。他認為：救恩當然是天主白送的禮物，而絕非人用工作掙來的薪金（羅四4）；假如不是「無功受寵」的話，恩寵便算不得恩寵了（十一6）。假如救恩是來自人的任何事工，那末天主的恩寵便失掉了對象，「信德便成為空虛的，恩許也就失了效力」（四14）。只有對天主恩許的信賴，算將天主工化的真實性質，全然予以尊重；而天主的工化，豈不先是一種恩寵？

簡選中的「無功受寵」一事實，更可由聖寵介入的具體情況下、辨認清楚：天主所簡選的，往往是仇敵；天主所加以寵幸的，往往是應受懲罰的罪人；保祿說：「當我們還無能為力的時候……還是罪人……還是天主仇敵的時候」，還無力由罪惡自拔的時候，「天主藉着祂聖子的死，叫我們與祂修好如初了」（羅五6-10）。而且，天主的恩寵，並不以「寬赦我們，免我們於死」為已足（三24；弗二5）；它慷慨得衝破一切限度。它叫「罪惡滋生的地方，恩寵充溢」（羅五15-21），它毫無保留地，將祂慷慨的無窮財富、全面打開，（弗一7；二7），不計數量地，向外傾注（格後四15；九14；f 格前一7）。天主既然連自己的親生子都交給我們了，祂焉能「不將一切恩寵一同賞給我們

呢？」（羅八32）。

五、恩寵的偉力

天主的恩寵「不落空」（格前十五10）。它叫人的信心、產生事工，它使人的信德行為、善始善終（得前1³；得後11），它叫人的信心「依愛德行事」（迦五6）；它叫人的信心產生果實（哥一10）；而此「果實」，便是「天主預先給我們準備好，好叫我們生活其中的善工」（弗二10）——（按：耶路撒冷聖經此處譯為「我們是天主的手工，是祂因耶穌基督而創作的手工，要我們像祂一開始便願我們生活的那樣，去度聖善的生活」；NEB譯本中，「生活」譯為「事工」）。

在宗徒們的心目中，恩寵是他們傳教工作上取之不盡的活水（宗十四26；十五40）。是恩寵，使保祿成為整個保祿之所以為保祿，是恩寵，使保祿作出保祿的一切壯舉（格前十五10）；甚至保祿身上最深最親處——即他自己所謂「我之所以為我」處——也正是恩寵的工化。因為恩寵是變化氣質和（傳教）行動的原則，它也需要人的密切合作。就像保祿所說，「我們既蒙受了職務，我們就不應膽怯」（格後四1），反而應一直注意「依隨恩寵」（格後一12），給恩寵作一個肯定「答覆」（羅十五15；參斐二12f）。恩寵不匱，恩寵常足，即使在最困難情況下，仍是如此：蓋此時正為恩寵顯能之時也（格後十二9）。

那末，恩寵可說是一個新存在的誕生。（若三3ff），可

說是那位帶給天主子女新生命的聖神之誕生（羅八14—17）。這個新的存在，在保祿的筆法下，往往藉助於法律名詞而描繪出來，而這些法律名詞所要描繪的，便是由恩寵建立的基督徒國度之事實。保祿說：「基督徒是天主「以恩寵召見的」（迦一6），是「站在恩寵之庭」的（羅五2），是在恩寵的王國裡生活下去的（五21；六14）。可是這個新的存在，不應當作一個靜止的事實，彷彿是由某一權威，弄清了它的法律名稱，便算了事。實際，這個新的存在，是生命一詞懂得最豐富的生命，是那「由死亡中爬出來」，與復活的基督一起生活的新生命（羅六4⁸ 11¹³）。保祿宗徒的體驗，固然是由不同視線出發的，但在此與若望宗徒的體驗，不謀而合，二人同謂：基督的恩寵，便是生命的禮品（若五26；六33；十七2）。

這種對新生命的體驗，便是對聖神的體驗。恩寵的國度，便是聖神的國度（羅六14；七6）；由罪惡中解放出來的人，便會結成義之果（六22；七4）。聖神是天主的無上禮品（宗八20；十一17），祂「親自和我們的心神一同作證」（羅八16）——這是一種無可置疑的宗教體驗——證明：恩寵確實將我們提昇為天主的子女，可以名正言順地喊天主為「父親」——阿爸。這便是由恩寵而來的成義（羅三23—24）；能全然像天主所期待地，站立在天主面前：像子女站在父親面前一樣（羅八14—17；若一：31f）。所以一位基督徒，一旦發現了天主恩寵才是自己行動的源頭，遂能在人們面前，抱持着一種正確的態度，抱持着一種真誠的自

尊：並不以「件件所有，皆我應得」而驕傲，反之，真正基督徒的自尊，在於承認「件件所有，皆是受自恩寵——義德一事，尤其如此」。自尊和恩寵，是保祿故意聯在一起的兩個字（羅四^{2ff}；五^{2f}；格後十二⁹；參弗一⁶）。理由是：人是在天主恩寵之中，才能真正成爲自己呀！

1G (王秀谷)

108 簡選 (和選擇) (élection)

沒有簡選，便不可能了解天主對人的計劃和聖意。然而有罪的人不信賴天主並嫉妬弟兄，他常拒絕接受天主的恩寵和大方：當他人受恩寵之惠時，他便惱恨別人（瑪廿¹⁵），但當他得了恩寵時，又據以自誇。加音瘋狂地反對他弟弟（創四^{4f}），保祿爲同族的弟兄而感痛苦（羅九^{2f}），後者將自己的悲哀訴之於感恩，認爲「天主的決斷不可推測，祂的途徑不可探索」（十一¹³）；二者之間，有一條由罪惡通向信德的全部路程，有全部救贖和全部聖經。

舊約

一、簡選的經驗

1. 初步事實——簡選的經驗是以民的一個不同命運的經驗，異於其他的民族，是一種特殊地位的經驗，不能歸功於環境的盲目巧合，或人的一連串的成就，而是來自上主深思

熟慮並至高無上的主動發起。簡選一詞的古典字彙（希伯來文 *galya* 及其各轉化字）——至少就其確切而特殊的意義來說出現的固然較晚，但對天主這種行爲的意識，却與以色列爲上主子民的存在一樣古老；簡選與盟約分不開，同時說出盟約的獨特性（民族中一支獨秀）和內在的祕密（爲天主所選）。這樣簡選給與盟約以宗教的深度和一個奧蹟的價值。

2. 最早承認天主簡選的表達，上溯到以色列信仰的古老方式。申廿六¹⁻¹¹所保存的獻初菓禮，包括一種很古老的宣信，其要旨是天主主動使希伯來人出離埃及，領他們走向福地。若蘇厄時代在協根所締結的盟約，使以色列的歷史上溯到一個簡選：「我召了你們的祖先亞巴郎……」（蘇廿四³），並強調對這主動簡選的答覆也只能是一個選擇：「選擇你們所願侍奉的吧！」（廿四¹⁵）。西乃山盟約的格式：「祢要以我們作祢的嗣業」（出卅四⁹）「我要在萬民中以你們爲我的子民」（十九⁵）無疑是較晚的，但所表達的信仰已見於巴郎的祝辭：「我豈能詛咒上主所不詛咒的……這是一個獨居而不與衆民同列的民族」（戶廿三^{8f}），再早些，還有德波辣的凱旋歌，其中交替追述「上主以色列的天主」的奇蹟（民五^{3-5 11}），與戰士們爲了「上主」的慷慨獻身（民五^{2 9 13 23}）。

3. 簡選是連續的事實——這一切宣信都報導一段歷史並歌頌獨特計劃的持續。這民族的被選，顯示以前有一連串的簡選作準備，且藉新的被選者不斷發展。

a 亞巴郎以前，人類歷史的格式果然帶有天主的偏愛（

如亞伯爾，創四⁴）和種種特殊的待遇（如哈諾客五²⁴）；諾厄的獨特情況——「這一代中在我面前的惟一義人」（七¹）——和對閃的祝福（九²⁶），但還不能稱為正式的選拔。雖然如此，這格式仍不斷地指出：俯視萬世萬代的天主要建立整個歷史，為從被罪惡奴役而又妄想登天的人羣中（十一⁴），有朝一日選拔亞巴郎，為在他身上祝福「地上萬民」（十二³）。

b 在聖祖們身上，天主顯示祂選拔計劃的持續。祂為自己選拔了一個民族並堅持這一選擇，但在這個民族內，不是血統的後裔都能得到祂的祝福，如厄利厄則爾、依市馬爾、厄撒烏或勒烏本等，而是每次都須天主特殊的指定，如依撒格（創十八¹⁹）雅各伯和猶達。全部創世滲透了此一主題：一方面亞巴郎被選的後果正常發展下去，另一方面，天主的種種行動顛倒了人的許多籌劃，這樣天主維持了祂對許諾的忠信，而同時又堅持了祂簡選的至高主權。

在這些敘述中常肯定簡選的特色。雖然在人心目中，膺選者的特恩，自動帶來落選者的失敗——古代父親對兒子所說的成語「你的弟兄們要作你的奴隸！」便是證明（九²⁵；廿七²⁹；廿七⁴⁰），但在天主的許諾中，天主對膺選者所說的話，使他成為普世的福源（十二³；廿二¹⁸；廿六⁴；廿八¹⁴）。

c 由選民內部，天主慣常簡選一些人，交給他們一種暫時的或持久的使命，這種祝聖他們、隔離他們的選拔，便是以色列被選的縮影。在先知們身上，簡選多次經由召叫表示

出來，天主直接的號召提供一種新的生活方式，並要求答覆。梅瑟便是典型的例子（出三；參閱詠一〇六²³：「我的膺選者」），但亞毛斯（亞七¹⁵），依撒意亞（依八¹¹），耶肋米亞（耶十五¹⁶；廿七⁷）都有過同樣的經驗；他們被擱住，他們由日常生活和人羣中被奪出，被強迫宣布天主的旨意，並反對他們的同胞。

國王們是被簡選的，如撒烏爾便是（撒十²⁴），特別達味，是在撒烏爾被捨棄的同時由上主簡選的（撒上十六¹），而且此一簡選延及他們後裔永不反悔，不肖的後代可能受嚴厲的懲戒，不過絕不遭捨棄（撒下七¹⁴ ff）。在這裡不再有聽得見的號召，天主的簡選藉先知告訴國王（撒上十一¹），先知執行天主的話（撒上十六⁶⁻¹²；蓋二²³）；往往也藉事件的演變使天主所選的國王登上寶座，例如天主選撒洛滿而不要阿多尼雅（列上二¹⁵）。但這的確是簡選（申十七¹⁵）：不只因了國王的尊位和傅油的神聖特徵，而且因為上主簡選受膏者，常與天主與祂子民的盟約有聯帶關係（詠八九⁴），並且國王的主要職務便是保持以色列忠於其被選。

司祭和肋未人也是簡選的對象。被委任盡「侍立上主臺前」的職務，便包含「甄別」（申十³；十八⁵），異於人民中其他人的生活方式。因為這樣的獻身源於天主的主動：天主為自己保留肋未族人，以代替應該屬於祂的長子（戶八¹⁶ ff），這樣表示祂的無上主權絕不是一種盲目和無關痛癢的宰制，而是關心對方的素質，並期待對方歡喜的加以承

認。肋未人既是上主所簡選的份子和嗣業，就當以天主為他們的份子和嗣業（戶十八20；詠十六5f）。如果在簡選司祭和肋未人與簡選以色列之間有延續性，乃因上主簡選了祂的子民，為使他整個成為「司祭的王國和聖潔的國民」（出十九6）。

正如祂簡選了祂的子民，上主也選擇了土地並給自己指定聖所的地點，因為祂不像客納罕的邪神巴哈耳們，作水泉或山嶽的囚徒。正如「祂選了猶達支派」，祂也選了熙雅山，因為祂愛它（詠七八63），並「選了它作自己的住處」（詠六八17；一三二13）。祂特別選擇了耶路撒冷的聖殿，「使祂的聖名住在其中」（申十二5；十六7-16）。

二、簡選的意義

申命紀使簡選的詞彙圍繞着字根 *br* 建立起來，並把它的意義解釋清楚。

1. 簡選的起源是由天主白白地自動發起的：是上主「懷念你們並簡選了你們」（申七7），不是你們選擇了祂。這番恩寵的解釋就是愛：以色列毫無功德或價值可言，他是各民族中最小的一個，「然而……上主愛了你們」（七7f）。

選拔在天主和祂子民之間締結了親密的關係：「你們是兒女」（申十四1）；但是這樣的親屬關係毫無血肉色彩，像在異教中神祇與信徒之間的關係那樣；這親屬關係是上主簡選的效果（十四2），表示出常是祂「首先愛」人及祂的超越性（若一：四19）。

2. 簡選的目的是建立一個聖的，奉獻給上主的子民，「使他在名譽聲望和光榮上遠超過一切民族」（申廿六19），使主的偉大和慷慨在萬民中輝耀。另外法律在以色列與萬民之間建起一道樊籬，也是確保這聖德的方法（七1-6）。

3. 使以色列與其他民族分離的結果，是使他參加與眾不同的命運：或是特別幸福，或是禍無前例（申廿八）。亞毛斯的話成了選拔的憲章：「由世間一切種族中我只簡選了你們，為此我必懲罰你們的罪惡」（亞三2）。

三、新的，末世的簡選

1. 簡選與放棄——這種嚴厲的恫嚇却有其使人放心的一面：為使天主這樣懲罰祂的子民，必須天主不真拋棄祂的子民。最可怕的是天主取消簡選，任憑以色列在眾民族中消失。就像為選拔達味，天主放下他的七個哥哥（撒十六7），就像為簡選猶達祂拋開厄法拉因（詠七八67f），祂不是也要「拋棄祂所選擇的耶路撒冷」嗎（列下廿三27）？先知們，特別是耶肋米亞被迫面對這個結論：以色列有如煉不淨的銀子，要當廢物拋棄（耶六30；參閱七29）：「那廢祢拋棄了猶達嗎？」（十四19）。

答覆終於是否定的：「假若人能測量在上的諸天，能探測在大大地的基礎，我便要拋棄整個以色列民族」（耶卅一37；參閱歐十一8；則廿2）。不忠實的妻子固然「因她的罪而被休棄」，然而天主却能問：「那麼你母親的休書在那裏？」（依五十一）。簡選仍然存在，但要經過一個新的舉

動：「上主還要選擇耶路撒冷」(匝一17；二16)，不管人民的罪和敗壞，「祂要重新簡選以色列」(依十四1)。這將不是出於偶然，而是藉天主的能力所保留的遺民，「聖的苗裔(依六13)和「嫩芽」(匝三8)，「那七千沒有向巴哈耳屈膝朝拜的人」(列上十九18)按照聖保祿的解釋，這些人就是天主為自己保留下的(羅十一4加上「為我自己」)。

2. 看！我所選的——對這新以色列，在第二依撒意亞書中多次給以被選者的名義，並常出於天主的口(有時稱「我的被選者」依四一8；四三20；四四2；四五4，有時稱「我的被選者們」四三10；參閱六五9 15 22)——這為指明天主創造性的主動非常合適，祂能在普遍敬拜偶像的世界中喚起一個專心侍奉真天主的民族。天主由世界及其歷史的中心為自己簡選了這個民族，照顧他，為他而治理全球，選了居魯士(四五1)，使他「為以色列的選民的緣故」成為征服世界的人(四五4)。

天主使一位神秘人物，出現在這事業的中心，稱他為「我的僕人」(四二1；四九3；五二13)和「我所選的」(四二1)。祂不是一位國王，也不是一位司祭，也不是一位先知，因為這些被選者在意識到自己的使命以前，都是凡人；他們聽到召叫，領受了傅油禮。這一位却「自母胎」便聽到天主的召叫(參閱耶一5)，祂的名字不來自人，而獨由天主宣布(四九1)。祂的全部生命來自天主，全部是簡選，為此祂的存在無非是服務和獻身：「被選者」必定是「僕人」。

新約

一、耶穌基督 天主所選者

這個名稱雖然在新約中很少加在耶穌身上(路九35；廿三35；或許若一34)，但在隆重的時刻如受洗，顯聖容或被釘時，它常出現，並常追憶「僕人」的預像。天主這樣親自稱呼祂，證明在納匝肋的耶穌身上祂完成了在簡選亞巴郎和以色列時所着手的事業；祂找到了完全堪當這個名號的惟一被選者，惟一能委以重任而又克盡厥職，使自己心滿意足的人。依撒意亞所說「看我所選的！」這句話，在預報天主的勝利，天主確知道一位永不使祂失望；聖父指着耶穌說「看，我所選的」，啓示這一堅信的秘密：這個肉軀之人，天主已自母胎祝聖了祂，稱祂為自己的兒子(路一35)，且「在創世以前」已註定祂「作萬有的歸宿」(弗一4 10；伯前一20)。只有耶穌是天主所選的，只有在祂內才能有其他被選的，祂是那塊，惟一能支持天主所建之建築物的選石，(伯前二4 ff)。

耶穌雖然從未提過這個名稱，但祂對自己的簡選具有很清楚的意識：祂確知自己從別處而來(谷一38；若八14)，屬於另一世界(若八23)，應該活一個獨特的命運，即人子的命運，甚至完成天主的事業(若五19；九4；十七4)。全部聖經所述及的以色列的被選，耶穌曉得都是針對着祂而說的(路廿四27；若五46)。這種意識使祂堅決地服務而完成所當完成的事(若四34)。

二、教會——被選的子民

1. 十二人的被選很早就顯示耶穌願和「祂所要的那些人」一齊完成祂的事業（谷三^{13 f}）。他們在祂身邊代表新子民的十二支派，這子民是由基督所選（路六¹³；若六⁷⁰），上溯至聖父的簡選（若六³⁷；十七²），是在聖神的推動下完成的（宗一²）。自教會之初起，猶如以色列之初起一樣，就有天主的簡選：「是我簡選了你們，不是你們選擇了我」（若十五¹⁶；參閱申七⁶）。瑪弟亞（宗一²⁴）和保祿的被選（宗九¹⁵）證明天主只願在祂所建立的證人身上建築祂的教會（宗十⁴¹；廿六¹⁶）。

2. 天主的選擇在教會內是一生活的事實。教會團體及其領袖執行簡選，委託人去宣教（宗六⁵），但這種選擇只是承認天主的選擇，認出天主的神來（六³）；十二使徒給七位執事覆手（六⁶），安提約基雅教會甄別保祿和巴爾納伯，都是聖神指示他們祂為自己的事業所呼叫的人（十三^{1 ff}）。教會內常有的神恩揭示簡選不會滅絕。這就是被選者的教會。把這些個別的呼叫集合起來建立一個身體。信德之恩，人接受天主的聖言，都不能以人的智慧能力或出身來解釋，只能以天主的簡選來解釋（格前一^{26 ff}；參閱宗十五⁷；得前一^{4 f}）。基督徒意識到自己是「由黑暗中被召出」以便建立「一個被選的民族……一個聖潔的子民」（伯前二⁹），很自然地號稱「被選者」（羅十六¹³；弟後二¹⁰；伯前一¹），教會 Ekklēsia 與被選者 Eklektē 相關聯，絕非只

是因了誓音而已（參閱若二：13；默十七¹⁴）。

三、被選者或被棄者

新約也稱被選者為「天主所選的」，這肯定了簡選的個別性和至高無上（谷十三^{20 27 p}；羅八³³）。但新約在論末世的上下文中又只稱被選者，這表示人在經過考驗之後，他們的簡選已成一種可見和明顯的事實（瑪廿二¹⁴；廿四^{22 24}）；喪亡者也是一樣。

舊約記載一種簡選以前的拋棄，即未被選者的被棄，但這拋棄只是暫時的，因為亞巴郎的被選為萬民應該是一個祝福。選拔之中不斷放棄有罪者和不相稱者，並無損於許諾，天主的選擇是不可挽回的。在耶穌內完成了亞巴郎的被選，萬民的被放棄也告結束。在祂內和解了的猶太人和希臘人（弗二^{14 ff}）都蒙簡選，「被指定」成為惟一的子民，「天主為自己所爭取的子民」（弗一^{11 14}）；簡選吸收了一切。

但「認識真理之後」……也可能又「踐踏天主聖子……褻瀆那盟約的血……而故意犯罪……落在永生的天主手中，何其可怕」（希十^{26 | 31}）。有一種可能的拋棄，並非擯棄簡選，而是在簡選之內，祂（基督）宣稱不認識某些人。祂那「我不認識你們」的話（瑪廿五¹²），並不取消簡選時的「我會認識你們」（亞三²），這是表明天主的嚴肅：「我也要查點你的一切邪惡」。

這種拋棄已不屬於時間，而屬於末世；為此它並不落在猶大民族身上。在猶太人的歷史中的確有一個罪，以列色子

孫曾撞在天主所選所放置的石頭上（羅九32 f），曾拒絕祂所選者（基督）。但「按照簡選來說，由於他們祖先的緣故，他們仍是可愛的」（十一28），他們的被棄，就如舊約下的外邦人一樣，是暫時而有天意的（十一30 f）。在吾主未來臨時，他們常被號召皈依天主，一俟所有外邦人入選後，全部以色列也將重獲簡選（十一23—27）

JG (侯)

109 預 定 (prédestiner) (predestination)

「預定」(Prohorizé) 這個動詞，只出現在新約內：一次見於宗徒大事錄（四28），五次見於保祿書信（羅八29 30；格前二7；弗一5 11）。「預定」沒有當名詞用過，像其他動詞如：「計劃、構想」(boule, prothesis)，預知 (prognôsis)，簡選 (eklogé) 等那樣。這好像在說預定只是天主的動作，不關人們的理論。嚴格地說，聖經對預定的道理沒有正式的反省過。可是保祿曾將天主這項行動，作為他理解天主計劃的重要部分。為此在尋找聖經的假定和若望的相對資料以前，最好先陳述保祿的思想。

1. 因愛情預定作天主的義子——保祿願以他對天主計劃的預言（羅一—八）保證信友們的希望，給他們揭示「天主奧秘的、隱藏的智慧，這智慧是天主在萬世之前，為使我們獲得光榮所預定的」（格前二7）：「天主使一切協助那些愛祂的人，就是那些按祂的旨意蒙召的人，獲得益處。因為

祂所「預知」的人，也「預定」他們與自己的兒子的肖像相符，好使祂在衆多弟兄中作長子」（羅八28 f）。可見保祿把天主的全部計劃分成兩個層面：天主預知，天主預定。二者不可混淆。

a 按照聖經的觀點，認識（知道）不在於推理的行為，而在於二主體之間的關係。在天主和某些人之間，從創造以前，在天主的思想內就存在着愛的聯繫；他們為「天主所認識」（格前八3；迦四9；參閱瑪七23）。在這預知和簡選之間可以劃一等號：他們就是「天主從起初所簡選的」（得後二13），「是天主父所預知的選民」（伯前—1）。所以在預定之始有這預知，有這預選。

b 再看天主計劃的另一面：選擇是針對一個目的，一個確切的目標而作。將選擇放在起初，便能說是「預定」。然而人不能這樣由源頭去懂，除非他先認識時間的末期：救贖的祭祀已贏得人同天主的和好與義子的地位：「天主按照自己旨意的決定，預定了我們藉着耶穌基督獲得義子的名分」（弗一5）。這便是保祿神學的上下文：善意（弗一9），恩寵（羅十一5；弗一6 f；二5 ff），仁慈（羅十一30 ff；鐸三5），和愛（得前—4；得後二13；羅十一28；弗一4）。如果被預定便是被天主所愛，那麼在這奧秘內沒有什麼可怕的；正相反，人不但高興認識天主計劃的起源，也高興知道它的結局。宗教史的意義是：被簡選的「早已受過預備進入光榮」（羅九23）。

2. 自由預定——保祿繼續描寫天主計劃的兩個時間階

段：「祂所預定的人，祂也召叫他們；祂所召叫的，也使他們成義；祂所使成義的，祂也光榮他們」（羅八30）。預定的後果，在現世是具體的召叫和成義，在未來是光榮。這一切上，保祿處於天主的奧秘中，以動詞的過去式，表達他確信無疑。我們撇開區分兩種行為的語氣不談，只檢討保祿所提的這種情況。一切純粹是天主的工程：「我們是在基督內得選作天主的產業，因為我們是由那位按照自己旨意 (proleptis) 的計劃 (bowlé) 施行萬事者早預定了的」(弗一11)。

那末在這個計劃中，人的自由將怎樣？好似被排除了；保祿又另加聲明說：「或者你要說：既是這樣，為什麼還要責怪人呢？有誰能抗拒祂的意志呢？」(羅九19)。不錯，問題出現在保祿面前，不是針對個別的人，而是針對拒絕基督的整個以色列民族。他最後的解決是指出天主神秘莫測的智慧，在此智慧前，信友只有驚奇出神，無話可說。不過保祿既將人類分成兩部分——被選的及其他——他自然不把他們不分青紅皂白地放在天主的計劃裡：被選者固然已先預備好進入光榮(九23)，其他的人却走在導向喪亡的路上(九22)；天主却未預定他們喪亡。

保祿所處的立場，很難為我們所有：我們所想的是個人，保祿想的却是以色列；為他神聖歷史的象徵——厄撒烏或法郎(羅九13-17)——是與個人得救與否無關的最初典型。那末天主的和人的行為之間有何關係的問題，在此得不到解決。不過由保祿說話的平靜態度上却有一個解決的草

案：他肯定二者，不覺有任何矛盾。同樣，當他把事態的敘述式(用以肯定事實的狀態)和行為的命令式(用以說明行動的義務)並列時：「你們已在基督內死了，那末你們死吧！」這為我們有語言的問題，為保祿卻沒有，他能說：「你們要懷着恐懼戰慄努力成就你們得救的事；因為是天主在你們內工作，使你們願意，並使你們力行，為成就祂的善意」(斐二12)。「原來我們是祂的化工，在基督耶穌內受造的，為行天主所預備的各種善工，教我們在這些善工中度日」(弗二10)。此世的一切經過好像是，人的自由無非是在時間內實行天主從永遠所預見的罷了。這是啓示所用的默示錄格式，當代思想如果承認天主首先愛人，就不致將之與宿命論混為一談。

3. 保祿思想的聖經根據——在舊約內已提過預定的基礎，就是天主的行為「預見」一切，並協助一切。事實上一切來自主(德十一4)，連災禍也不例外(亞三6；依四十七)。天主從永遠便計劃(依卅七26)，而在歷史中，在固定的時間內(宗十七26-31)實現(依十四24)。在宗十七26-31一段經文中所用的是簡單的動詞 *horizo*，也用於天主立耶穌為天主子(羅一4)和最高裁判者(宗十42)。沒有一事不是由天主預見或決定(宗四28；參閱瑪廿五41)。天主佈置一切、預備一切，為其被選者的利益(瑪廿三；廿五34)。沒有天主控制不到的偶然(箴十六33)，因為「上帝創造一切各有其目的」(十六4)。不過這一切肯定都涉及天主的預知和照顧。為達到預定還得更進一步。

有一信念更進一步予以準備：被登記在生命冊上的信。不是供最後審判的善功簿（達七10；默廿12），而是聖詠作者所說的先存的表冊：「我的行為，祢早已看見，都已記錄在祢的表冊上；我的歲月尚未來到以前，都已預先由祢定好」（詠一三九16）。這可名之為「預定者的人名錄」：「地上的居民，凡他們的名字從創世之初沒有登記在生命冊上的，看見那獸都要驚駭」（默十七3；參閱十三8；達十二1）。耶穌對這事也深信不疑：「你們應當喜歡的，乃是因為你們的名字已登記在天上了」（路十20）。

為與保祿銜接，只須添上一事，即耶穌所完成的救恩。耶穌使救恩史達到終點，也就容許人追溯救恩史的根源，並把天主在愛中預定其被選者與其聖子的肖像相符合的思想準確劃清。

4. 若望的相對資料——保祿的思想在福音中有相對的資料予以加強嗎？多少有些。當耶穌提示預定的表冊時（路十20），或當祂用「認識」的說法指謂簡選時（瑪七23；廿五12），祂的思想便是植根於聖經的本土。若望福音的說法則更表面化：是父將信徒給與子（若十29；十七26⁹ 24）；「凡不是派遣我的父所吸引的人，誰也不能到我這裡來」（六44）。這裡所提的是個人的預定問題，而非以色列民族。信徒生活在一個受各方包圍和攻擊的世界。只有承認天主自初便懷有普遍之愛的人（三17；十二47），才能避免宿命論的印象。

5. 語調與解釋——聖經這種緊湊而強有力的語調，在我

們今日還能懂嗎？當代讀者不習慣於聖經希伯來文的模稜兩可，不分目的與後果：說「天主願意」，希伯來文所指可能不是一種意願，而是一種許可（「讓人去作」）。但這種文法上的附註，給任意的及協調的解釋開了方便之門。此外還應該除去兩個較大的困難。第一個困難是外在的，我們很不易首先針對以色列民族，而不針對個人來想預定的問題：這樣保祿在致羅馬人書中所說的嚴厲話，引起了許多錯誤，有時導致絕望，使人根據斐奧斯定的一句錯話，自信是「預定永遠喪亡的人」。更深一層，我們多次忘記，聖經的用語，是藉時空範疇來表達宗教經驗，因而把人的行為轉借給天主。把這種說法建立成形而上的道理，是把本質上暫時的東西變成永久的了。

說「天主預定被選者作祂的義子」，是一種擬人的說法：這並不是說天主被人的語言用以表達運用我們自由的那些範疇所束縛。比方，戴着我們暫時性的有色眼鏡看天主的「先愛」，便不能不顯出為「預定」，包含着那些未被選者的拋棄和歧視。不過這只是一種說法，把不屬時空的事實放在時空裡。在這些情況中，前置詞「*pre*」（預、先）（參閱 *pré-dénatiation*, *pré-science*, *pré-voir*, *pré-comaître*, *pré-dilection*……），只說明人努力想說主動非來自他自己，而是來自天主。如果轉成人際往來的說法，時間的語言便有其真實意義，若望便表達的很好：「我們應該愛，因為祂先愛了我們」（若一：四19）。

XLD (侯)

110 召 喚 (vocation) (calling)

天主召喚人的情景，是聖經中最感人的篇幅之一。天主在焚燒的棘叢中召喚梅瑟（出三），在聖殿中呼叫依撒意亞（依六），上主與青年耶肋米亞的對話（耶一）將人放在天主臺前，感到祂的威嚴和神秘，人則真情畢露，恐懼或慷慨，拒絕或接受。這些敘述在聖經中既佔有這樣的地位，就表示「召喚」在天主的啓示與人類的得救上佔着重要的位置。

一、舊約中的召喚和使命

舊約中一切召喚的目的都是爲了使命：天主所以呼叫，乃是爲了派遣；如亞巴郎（創十二），梅瑟（出三16），亞毛斯（亞七15），依撒意亞（依六9），耶肋米亞（耶一7），厄則克耳（則三14），天主重覆發出同一命令：去！召喚是天主叫人了解天主選他，並派他去完成天主教授計劃及其人民命運中的一項特殊工作。在召喚的源頭有天主的簡選，在其末尾有應完成的天主旨意。然而召喚一詞較簡選與使命意義尤深：乃對某人心靈最深處的呼叫，並震撼他的生活，不僅及於外在情況，且深入人心而使之判若兩人。

這種有關召喚的個人色彩表現於字裡行間：天主多次呼喚其所召之人的名字（創十五1；廿二1；出三4；耶一11；亞七8；八2）。有時天主爲被選者重新命名，以示加

強其占有權並表示生活的更新（創十七1；卅二29；參見依六二2）。天主也等待人對召喚的答覆，有意識的，信德與服從的依附。有時這種依附是立即的（創十二4；依六8）；但通常人恐懼萬分並企圖逃避（出四10ff；耶一6；廿7）。因爲通常召喚使被召者與人隔絕，並被自家人視同路人（創十二1；依八11；耶十二6；十五10；十六1—9；參見列上十九4）。

這種召喚並非向所有天主選爲工具的人而發；例如國王們雖是主的被傳者，却未聽到這種召喚，而是撒慕耳將召喚通知了撒烏爾（列上十1）和達味（十六12）。司祭們之具有司祭職，也不是來自天主的呼叫而是由於血統。希五4雖稱亞郎是「天主所呼叫的」，但只是間接由梅瑟受到呼叫（出廿八1），而對他內心的接受使命却未贊一詞。致希伯來人書中雖未明言，但此觀念並不違背作者的思想：即肋未的司祭職——亞郎的亦不例外——其間接的被召，絕不能與耶穌直接被召的司祭職相比擬：「你是我的兒子……依默基塞德的品位你永爲司祭」（希五5f）。

二、以色列的被召與耶穌基督的被召

以色列會受到呼叫嗎？按文字普通的意義是顯明的。依聖經的準確意義來講：對待一個民族顯然異於對待個人及其反應，但天主對以色列與對一切被選者的作風並無二致。不錯，天主藉中人，特別是梅瑟發言；但是除了這因事實需要

所加與的區別外，以色列具有召喚的一切因素。首先，盟約便是天主的一種召叫，一句向人心所發的言語；「法律」書和先知書中充滿了這類的召叫：「以色列，聽着！」（申四一；五一；六四；九一；詠五十七；依一十；七十三；耶二四；參見歐二16；四一）。這句話促使選民度一種隔離的生活，天主為其保衛（出十九4 ff；申七6），因而禁止他們除天主外依賴他人（依七4-9；參見耶二11 ff）。這種召叫期待著答覆，心神的（出十九；蘇廿四24）和整個生命的默契。這一切都是召喚的特色。

誠然，在某種意義下，在天主的完美僕人耶穌基督身上，這一切特色均圓滿無缺，祂時常諦聽聖父的聲音並加以服從。然而實際上新約並不將召喚一類的語句用在耶穌身上。雖然耶穌不斷言及祂受自聖父的使命，但絕未說過天主曾召叫祂，此一闕如意味深長。原來召喚暗含生活的改革，一個人在人羣中过着日常生活，天主的召叫突如其來，使他措手不及，促使他介入天主所秘密的事，「到我将指示给你的地方去」（創廿二1）。但新約從未指出耶穌意識到一種召喚；耶穌受洗是帝王加冕的一幕：「你是我的兒子」（谷一一），同時天主將祂鍾愛的「僕人」表而出之；但沒有任何召喚的情景；福音自始至終顯示，耶穌明知祂從哪裡來，並往哪裡去（若八14），如果祂所去之地，他人不能同往，如果祂的命運是獨一無二的，這非由於召喚，而是祂的存在本質使然。

三、宗徒被召喚與信友被召喚

耶穌雖未聽見天主對祂的召叫，祂却頻頻召喚人來跟隨祂；召喚是祂將十二宗徒聚集在祂四周的方法（谷三13），但祂也使別人聽到類似的召叫（谷十21；路九59-62）；祂全部的宣講都具有些召喚的意味：「召叫人追隨祂走一條新路，祂擁有這路的秘密：『誰若願追隨我……』（瑪十六24；參見若七17）。若說「被召的多，而被選的少」，乃因進入天國的邀請是一種對個人的召喚，有些人對之充耳不聞而已（瑪廿二1-14）。

新生的教會立即體會教友生活猶如一種召喚。聖伯多祿在耶路撒冷的初次宣講便是對以色列的一個召喚，類似先知們所作的召喚，旨在激勵個人的抉擇：「你們應救自己脫離這邪惡的世代！」（宗二40）。保祿認為在他「蒙召作宗徒」和羅馬及格林多的教友「蒙召作聖者」之間有着真正的相似點（羅一17；格前一14）。他重提召喚以將格林多人導向真理，因為是這召叫建立了目前的格林多教會：「試看你們的蒙召，按血肉的觀點看來，智者並不多」（格前一26）。為給他們在此轉瞬即逝的塵世中一項生活準則，保祿促使每人「安於被召時所處的地位」（七24）。基督徒的生活是一個召喚，因為這是在聖神內的生活，而聖神是一新宇宙，祂「與我們的心靈聯合」（羅八16），使我們聽見父的言語，並在我們內喚起子女般的答覆。

因為基督徒的召喚出自聖神，又因聖神是惟一的，祂使

基督整個妙體有生氣，因此在這惟一的召喚中「神恩……職務……和作用各異」，但在這些神恩的區別中，最後只有一個身體，一個聖神（格前十二4—13）。因為教會這被召者的團體本身便是「被召者」Ekklesia，猶如教會是「被選者」Eklektē（若二：1），所有在教會內聽到天主召叫的人，都響應教會惟一的召喚，而教會則聽到淨配的聲音而回答道：「來吧，主耶穌！」（默廿二20）

J G (十)

111 忠 信 (fidélité (faithfulness))

用以形容天主（出卅四⁶）的忠信一詞（希伯來語 emet）每每與天主對盟約子民所表示的父愛（希伯來文·hesed）連在一起。這兩個彼此補充的屬性指示盟約是一恩寵，也是一個連結，其牢固耐久禁得住世代的考驗（詠一一九90）。這兩種態度實包括天主的道路（詠廿五10），人對之當有所表示，有所附和；人對天主所應有的孝愛，只有信守盟約的誠命可以為證。

在全部救贖史中天主的忠信永恆不變，而人類却常表不忠；直到基督——真理的忠信見證人（若十八37；默三14）來臨時，才將祂所充盈的聖寵（若一14 16）賜給人，使人能效法祂的忠信以至於死，以掙得生命的花冠（默二10）。

舊 約

1. 天主的忠信——天主是以色列的「磐石」（申卅二4）；這名稱象徵祂永恆不變的忠信，言語的真實，諾言的堅固。祂的言語不會消逝（依四十8），祂既許必踐（多十四4）；天主不欺騙，也不食言（戶廿三19）；祂用言語的力量執行祂的計劃（依廿五1），話從祂口中說出，直到完成使命才收回來（依五五11）。天主不改變（拉三6），祂也願意在完全忠信的連繫中，與祂所選的妻子結合（歐二22）；沒有這完美的忠信，人便不能認識天主（四2）。

只讚頌天主高於青天的忠信不夠（詠卅六6），只宣揚祂的忠信為向祂求恩（詠一四三1），或為使祂記起祂的諾言也都不够（詠八九1—9 25—40）。我們還該懇求忠信的天主，賞賜我們忠信（列上八36 ff），並停止以不忠報答祂的忠信（厄下九33）。惟有天主能使不忠的子民回頭，賞賜他們幸福，讓大地產生忠信的果實（詠八五5 11 ff）

2. 人的忠信——天主要求祂的子民忠於他甘心重訂的盟約（蘇廿四14）；司祭們特別應當忠信（撒上二35）。亞巴郎和梅瑟（厄下九8；德四五4）誠然是忠信的模範，但以色列大致却效尤曠野中那一代的背信（詠七八8 ff 36 ff；一〇六6）。人對天主不忠，對人的忠信便消失；我們不能信任任何人（耶九2—3）。這種敗壞不僅為以色列的特色，因為下面的格言可應用於任何地方：「誰能找到忠信的人？」（箴廿6）。

以色列被選為天主作證，他却不是忠信的僕人；他一向耳聾眼瞎（依四二18 ff）。可是，天主又簡選了另一個僕人，在他身上，天主安放了祂的神（依四二1 ff），賜祂能聽能說；這被選的僕人忠信宣揚正義，考驗不能使他背棄自己的使命（依五〇4-7），因為祂的天主就是祂的力量（依四九5）。

新約

1. 耶穌的忠信——上述的忠僕就是耶穌基督，天主聖言及聖子，祂是真實及忠信的僕人；祂來完成聖經及祂父的事業（谷十45；路廿四44；若十九28 30；默十九11 ff）。天主藉着祂踐行了一切諾言（格後一20）；祂具有被選者的光榮及救恩（弟後二10）；偕同祂，父召叫人進入共融；藉着祂，信徒們得以堅強，並忠於自己的聖召，一直到底（格前一8 f）。所以是在基督內顯示天主忠信圓滿（得前五23 f），信徒也賴以穩固（得後三3 f）；天主不懊悔賜人恩惠（羅十一29）。

我們應當效法基督的忠信而堅持到底，當依靠祂的忠信，為能與祂同生同王（弟後二1 f）。甚而即使我們不忠，祂依然對我們忠信；因為即便祂能否認我們，祂絕不能否認自己（弟後二13）。現在，過去及將來，祂常是一樣的（希十三8），祂永是仁慈及忠信的司祭（希二17），凡依靠天主忠信諾言而保持毫不動搖的信德和望德（希十23）的人，他便使他們滿懷信心的走近聖寵的寶座（希四14 ff）。

2. 基督的信徒——「信徒」的名稱已足以指示凡信仰基督的人，都是基督的門徒（宗十45；格後六15；弗一1）。這名稱一定包括教友們當努力修的忠誠和善意的本性之德（斐四8）；此外，它還指示宗教的忠信是基督要求人遵守的重要規誡之一（瑪廿三23），忠信是受聖神感動者的特徵（迦五22），特別是身為天主奧秘分施者的宗徒們（格前四1；路十二42）；表現於日常生活（路十六10 ff），而能控制整個的社會生活。

在新約中，這忠信有一靈魂，便是愛。反過來說，忠信是真愛的證據。耶穌強調此點，「你們應居住在我的愛內。你們如果遵守我的命令，便居住在我的愛內；就如我遵守了我的命令而居住在祂的愛內一樣」（若十五9f；參見十四15 21 23 f）。若望忠於基督的教訓，給他的「孩子們」灌輸忠信的思想，勸他們「在真理中行走」，就是說該忠信的遵守彼此相愛的誡命（若二4f）；不過他又加了一句話：「愛在於按照天主的誡命生活」（若二6）。

惟有這種忠信，才能獲得與主同樂的酬報（瑪廿五21 23；若十五11）。可是這種忠信要求與試探者、惡魔交戰，常醒寤祈禱（瑪六13；廿六41；伯前五8f）。在末期加於這忠信的考驗是可怕的：聖人們亦當恒心（默十三10；十四12），保持恒心的聖寵則來自羔羊的血（默七14；十二11）。

112 卷 顧 (Providence)

天主在聖經中所露的面貌，是一個父親照顧自己的受造物而供給他們的需要：「祢準時賞給他們食糧」（詠一四五15 f；一〇四27 f），給人也給禽獸（詠卅六7；一四七9）。照顧一詞所提示的就是這一面，希伯來文沒有相等的詞句，希臘文有 *proia*，但只用了兩次為指謂天主的照顧（智十四3；十七2）。不過造物主的細心關懷，聖經中却時常予以肯定（約十12）；這特別在歷史中表現出來，表現的方式不是使人陷於宿命論所說的命運，也不是如魔術師一般保證信徒不遭受意外，也不像溺愛的父親；天主的照顧使人希望堅定，却也要求人與天主合作。

1. 天主照顧建立確切的信賴——天主的計劃就是愛的計劃（詠一〇三8 f），決然實現無誤（詠卅三11）；所以人當在信賴中生活。天主守衛着世界的秩序（創八22）；祂保證大地豐收（宗十四17），賞給所有的人陽光和雨露，不分善人或惡人（瑪五45）；祂安排一切，為使人都尋找祂（宗十七24—28）。

a 天主照顧聖祖們（創廿6 f；廿八15），特別在若瑟的歷史中格外顯出祂神秘而偉大的行動，連惡事也有助於祂救恩的計劃。「若瑟向他哥哥們說：叫我來到這裡的並不是你們，而是天主……你們原有意對我作的惡事，天主却有意使

之變為好事……挽救了許多人的性命」（創四五8；五十20）。所以選民能冒險進入曠野；天主將「按照他們的需要」每天養活他們（出十六15—18）。

先知們宣佈天主這種統治，祂從永遠便知道要發生的一切（依四四7），禍福都繫於祂（亞三6；依四五7），祂安排一切，把權柄賜給祂所喜歡的人（耶廿七5 f）。按智者們的說法也是一樣，謀事在人，成事在天（箴十六133；十九21；廿24）；善與惡，生命與死亡，貧窮與財富都來自上主（德十一14），祂統治世界，執行祂一切的命令（德十4；卅九31）。

這信仰啟發了如下的禱詞：控制受造物而使它繁殖的天主（詠六五7—14），在一切事上常看顧祂的子民（詠一一）；沒有祂，人的努力和警惕都是枉然（詠一二六1）；賴着祂，善良的牧者，祂的羊羣雖走在陰森的幽谷，可安然走向幸福（詠廿三）。總之，「將你的行徑委託於上主，寄望於祂吧！」「祂必使之成就」（詠卅七5）。

b 耶穌重複這個教訓，啓示給人天主怎樣是他們的父親；人當率直地祈求祂說：「我們的父，請祢今天賜給我們日用的食糧」（瑪六11），不必為明天耽心，也不要為生計害怕；因為「他們的父知道」他們所需要的一切和要遭遇的一切（瑪六25—34；十28—31；路六34；十二22—32；廿一13）。這足以使信徒堅決希望而不动摇；因為，就如保祿宗徒所說的：「天主要使一切協助他獲益」，什麼也不能使他與天主在耶穌基督內向他所證明的愛分離（羅八2831—39），連最嚴酷的考驗也不能。正相反，藉着這些考驗他才能啓示

給弟兄們父親照顧的真面目。

2. 天主照顧要求持久的忠實——其實天主並非教人消極無為，也非教人放棄自由；反之，却願施以教育。天主藉考驗要求人自動自發與祂合作，同時藉許諾提醒人依恃，免得他因合作而遇危險時害怕而癱瘓。天主供給祂所召叫作祂子女的人們的需要，是要他們忘於他們作祂愛情證人的召叫。

a 舊約時代天主的朋友知道，應該以完全的忠實響應那選擇，保護他們的天主。亞巴郎堅信天主「將要照顧」（創廿二⁸ 13 f），毫不遲疑地殺子祭主以聽上主的命令。若瑟因為不願犯罪得罪天主，不怕激怒他主人的妻子（創卅九 9 f）。

然而以色列民族自始便表現不忠實，正是因為不完全信賴拯救他們、且在曠野中養活他們的天主；他們不安心等待每天賜給他們的食糧，却不顧天主的禁令，予以儲存（出十六 20）。

友弟德傳的編者，就是為使以色列憶起天主召叫的要求；友弟德拒絕試探天主的照顧（友八 12 | 16），但她在忠實守好法律的一切要求之後，却毫不遲疑地去做天主的工具（九 9；十二 2；十三 18 f）。賢明聖詠作者的格言，便是響應這個榜樣的回聲：「你該信賴上主，並致力善行」（詠卅七³）。

b 耶穌不但給人啓示天主照顧是無限愛情的表現，並且以行以言教訓人該如何予以響應。這一響應在於諸事之前，先尋求這愛情的神國，並拒絕服從其他的主子（瑪六 33 24）；

在於向父祈求祂的旨意承行在人間，如同在天上；在於期待日用糧，和天主的子女為執行大父的旨意所需要的一切（瑪十六 f）。

在考驗中最需要忠實；天主的照顧沒有饒過耶穌，而使祂嘗到聖父的捨棄（瑪廿七 46），但耶穌服從至死，用祂在十字架上的最後言詞證實了祂孝順的信賴：「父啊，我將我的靈魂交付在祢手中」（路廿三 46）。

善牧是藉這忠實的信賴通過了死亡，給了我們惟一的光明，讓我們也能通過黑夜，就是有時襲擊我們的邪惡和痛苦的黑夜。基督的門徒亦效法祂，追隨天主照顧的奧秘道路，他也將嘗到為他所信賴的愛情作見證和忠實的合作者的快樂。

MFL (侯)

113 平安，和平 (paix)

人從心靈的深處渴求平安。但是對於他所熱烈渴望的這恩惠之性質，他却往往一無所知；同時他用以獲得該恩惠的途徑也不常是天主所指定的途徑。為此，人應該從救恩史學習追求真正平安的意義何在，也應該聆聽天主藉耶穌基督關於這平安的恩惠所作的宣佈。

一、平安，完美的幸福

為能完全體會這字面下所隱藏的整個意義，必須能覺察

在閃族表達方式中具有的確世意味，即使在其最精神化的觀念中也是如此。這是在聖經中，直到新約最後一本書中，我們都可以發現的。

1. 平安與康寧：「平安」一詞的希伯來文爲 *šālôm*，這名詞的字源，按其用法，可指保存完整無損的事實（約九⁴），如完成一座房屋（列上九²⁵），或指恢復某物原來的狀態，完整的行爲，如賠償債主（出廿一³⁴），實踐一個誓願（詠五¹⁴）。聖經上所說的平安不只是一種使人生活安定的「契約」，也不只是與「戰爭時期」相對的「和平時期」（訓三⁸；默六⁴）；而更是指日常生活的康寧，指人與大自然，與自己，與天主之間生活的協調；具體說，這種平安是福（降福）、休息、光榮、財富、救恩、生命。

2. 平安與幸福：「身體健康」與「享有平安」是兩個意義相似的說法（詠卅八⁴）；爲詢問某人健康如何，常說：「他是否平安？」（撒下十八³²；創四三²⁷）；亞巴郎壽高年邁，享盡天年（創廿五⁸），然後平安地逝去（創十五¹⁵；參閱路二⁹）。廣義地說，平安又指安全。基德紅面對上天的顯現不應該再畏懼死亡（民六²³；參閱達十¹⁹）；因爲有若蘇厄（蘇廿一⁴⁴；廿三¹），達味（撒下七¹），撒羅滿（列上五⁴；編上廿二⁹；德四七¹³）等征服者，以色列便不需要再懼怕仇敵。最後，平安又指兄弟一起生活的和睦：我的伴侶，我的朋友是「我平安中的人」（即與我要好的友人、詠四一¹⁰；耶廿十¹⁰）；又指彼此之間的信任，這信任往往被認爲是盟約（戶廿五¹²；德四五²⁴）或善隣之間契約

的基礎（蘇九¹⁵；民四¹⁷；列上五²⁶；路十四³²；宗十二²⁰）。

3. 平安與問候：一切物質的、精神的美善都包括在問候，祝福平安的詞句中，在舊約與新約中，無論是談話（創廿六²⁹；撒下十八²⁹）或是寫信（如達三⁹³；費³），都以平安互相祝福，正如我們今日說「您好」或「再見」一樣。爲此，假若人以爲互祝安好，或詢問訪客是否平安（列下九¹³）是合適的問候禮，這是因爲平安是一種應當取得或保衛的生活狀況；平安是對某敵人的勝利。基德紅或阿哈布希望從戰場平安歸來，是說希望凱旋（民八⁹；列上廿二²⁷—²⁹）；同樣，人祝福探險的成功（民十八⁵—⁶），對於亞納不孕症的克服（撒上一¹⁷），創傷的痊癒（耶六¹⁴；依五七¹⁹—¹⁹）；最後，人有時奉獻「平安祭」（*saltaris hostia*），這祭祀表示天人之間的交融或相通（肋三¹）。

4. 平安與正義：平安又指屬於善的一切，正與惡相反（箴十二²⁰；詠廿八³；參閱詠卅四¹⁵）。「惡人絕無平安」（依四八²²），相反地，「請注視義人，愛好和平的人，子孫必定連綿」（詠卅七³⁷）；「謙遜的人將繼承樂土，必將樂享平安幸福」（詠卅七¹¹；參閱箴三²）。平安是賜與義德的一切恩惠的總合：土地肥沃、衣食豐富、居所安全、睡臥無憂、敵人臣服、子孫衆多，簡言之，這一切所享有都是因爲天主與我們同在（肋廿六¹—¹³）。所以，平安不只是指無戰爭，而是指圓滿無缺的幸福。

二、平安——天主的恩賜

假如平安為義德的果實和標記，那麼惡人如何能坐享平安（詠七十三³）？這個令人苦惱的問題，要在整個的救恩史中獲得解答：平安在最初時雖被認為是一種世上的幸福，但是由於來自天上，便漸漸被視為一種精神方面的恩惠。

1. 平安的天主：自聖經史初期，我們看到基督紅給「雅威沙隆」建立了一座祭壇（民六²⁴）。在高天統治者天主（約廿五²）確實能締造和平（依四五⁷）。所以，人應從天主期待這恩惠。「雅威是偉大的，祂願意祂的僕人享受平安」（詠卅五²⁷）；祂降福以色列（戶六²⁶），祂的子民（詠廿九¹¹），達味之家（列上二³³）以及司祭（拉二⁵）。從那時起，凡信賴祂的人，都能平安地入睡（詠四⁹；參閱依廿六³）。「請為耶路撒冷祈禱和平，願愛慕你的人獲享安寧」（詠一二二⁶；參閱詠一二五⁵；一二八⁶）。

2. 主，請賜予平安！天主的這個恩賜，人可以藉誠意的祈禱求得，但是也應藉「正義的行動」獲得，因為按照天主的計劃，人應該為樹立世間的和平而合作；這合作，因着罪惡常在而模稜兩可。民長時期的歷史是天主如何給以民重建和平的歷史：以民因犯罪喪失了和平，天主在他們中間興起解救者負責重建。當達味從仇人手中解救了本國時，他以為就完成了他的使命（撒下七¹）。理想的國王是撒羅滿，被稱為和平的國王（編上廿二⁹）；在他為王時，南北兩個民族如兄弟一般地合而為一（列上五¹）。

3. 為和平而戰：

a 先知的爭鬭：以上所述和平的理想很快便被破壞了，國王不再視平安為天主正義的果實，試圖藉政治聯盟——屢次為邪惡的聯盟——以追求和平。這種虛幻的行為似乎為某些人偽造的先知言論所認可，這些人所最關心的是「他們的牙齒有咀嚼的東西」（米三⁵），而並不注意聽從天主：他們自身是罪，却敢宣告持久的平安（耶十四¹³）。約在八五〇年時，依默拉的兒子米加雅挺身而出，與假先知爭論有關平安的字義及何為真正的平安（列上廿二¹³⁻²⁸）。當耶路撒冷被困時，這爭論甚為激烈（見耶廿三⁹⁻⁴⁰）。平安的賜與假定罪惡先被清除，先應該接受懲罰。耶肋米亞控告說：「他們草率治療我人民的瘡痍，說：『好了，好了！』其實却没有好」（耶六¹⁴）。厄則克耳喊說：粉飾已經够了！牆應該倒塌（則十三¹⁵⁻¹⁶）。但當牆倒塌後，那些預言災禍者，從此確知幻想不復可能，而重新宣佈平安。天主向被放逐的人宣佈說：「我知道我對你們所懷的計劃，是和平而不是災禍的計劃，令你們有前途、有希望」（耶廿九¹¹；見卅三⁹）。將來要訂立一個和平的盟約，消滅猛獸，保證安全、祝福（則卅四²⁵⁻³⁰），因為，天主說，「我要與他們同在一起」（則卅七²⁶）。

b 末世的平安：有關平安的爭論成為先知所傳音訊之整體的根基，在成為有關末世宣講的主要題材之後，真正的平安便擺脫其塵世的限制及邪惡的偽裝。先知們威脅性的預言在結尾時，常預告將來美滿的復興（歐二²⁰……；亞九¹³：

：)。依撒意亞夢想到「和平之君」(依九⁵；見匣九⁹ | 10)，他要賜予一個「無限的平安」(依九⁶)，要開闢一個新的樂園，因為「他本人將是和平」(米五⁴)。大自然要臣服於人，分裂的兩個王國將要和好，一切邦國將要和平相處(依二²……十一¹……卅一¹⁵ | 卅二²⁰；見六五²⁵)，「正義的人必要興盛」(詠七十二⁷)。這和平的福音(鴻二¹)，巴比倫的獲救(依五二⁷；五五¹²)，都要由受苦的僕人來實現(依五三⁵)，他藉着自己的犧牲給人宣告將來的和平的代價。從那時起，「平安將歸於遠近的人！創傷將被治癒」(五七¹⁹)。人民的統治者將是和平與正義(六十七¹⁷)。「我要在〔耶路撒冷〕身上廣賜和平，有如河流一般，我要賜給她萬國的光榮，好似汎濫的江河」(六六¹²；見四八¹⁸；匣八¹²)。

c 最後，智慧的思想引起真正平安的問題。信仰肯定說：「愛慕祿法律的必飽享平安，沒有一點失足跌倒的危險」(詠一九¹⁰)，但事實上似乎正是相反(詠七三³)，因此而發生報酬的問題。除非人相信身後的一個完全的、個人的生活，這問題不會完全解決：「義人的靈魂在天主手裡……在愚人看來，他們算是死了……其實他們是處於安寧中」(智三^{1ff})，就是說，在美滿的福樂中，並與賜予者融洽、相通，簡言之，就是真福。

三、基督的平安

先知與智者的希望，在耶穌基督身上成爲事實，因爲在

他身上並藉着祂罪惡終被克服；但是幾時罪惡在人身上尙沒有完全死亡，幾時尙未到主第二次降來的日子，平安只是將來的一種恩賜；先知們的宣講也因為保存着它的價值：「爲締造和平的人，正義的果實，乃是在和平中種植的」(雅三¹⁸；見依卅二¹⁷)。這是新約——自路加至若望以及保祿——所宣揚的喜訊。

1. 路加在他的福音中描繪了和平之王的形貌。在他誕生的時刻，天使給天主鍾愛的人宣告平安(路二¹⁴)；高興的門徒們在伴同國王(耶穌)進入祂的聖域時，也重複這平安的喜訊(十九³⁸)，但耶路撒冷不願意接受(十九⁴²)。在和平之王的口中，塵世平安的祝福成爲救恩的宣佈：「如一位慈善的猶太人，耶穌說：『平安的去吧！』，但是耶穌這一句話恢復了血漏者的健康(八⁴⁸平)，赦免了罪婦的一切罪過(七⁵⁰)，藉此而表現出祂已征服疾病和罪惡的能力。門徒如同耶穌一樣，走遍各城鎮，向人民祝福平安，宣告耶穌的救恩(十⁵ | 9)。但是這救恩却擾亂了這世界的和平：「你們以爲我來是給地上送和平嗎？不，而是來送分裂」(十二⁵¹)。爲反對世間騙人的安全，耶穌並不以如先知那樣施行威脅爲滿足(十七²⁶ | 36；見得前⁵)，他要把同一家庭的成員分散。按照一位基督徒詩人的說法，他來不是爲消滅戰爭，而是爲賜給和平、逾越節的和平，這是他最後勝利的果實(路廿四³⁶)。他的門徒們要到世界的邊緣宣揚以色列的平安(pax israelitica)(參閱宗七²⁶；九³¹；十五³³)，這平安就宗教觀點來說，有如羅瑪和平安(pax

romana) 的一種變相(參閱廿四²)，因為天主藉着基督——明示自身為「萬民之主」——宣告了和平的喜訊(十³⁶)。

2. 保祿在他書信中的問候辭裡，平常把恩寵與和平連在一起，由此而確定了平安的根源及其穩定性。他特別顯示出平安與救贖的聯繫。基督是「我們的平安」，祂締造了平安，祂使兩個民族合為一個身體，而使他們和好(弗二¹⁴—二²²)，「祂使萬有，無論是地上的，或是天上的都與自己重歸於好，因着祂十字架的血建立了和平」(哥一²⁰)。是因為「我們聚合成為一體」，「基督的平安才在我們心中作主」(哥三¹⁵)，這也是賴聖神之功，因為祂在我們之間交織了牢固的聯繫(弗四³)。每個信者一成義，便藉着耶穌基督與天主和好(羅五¹)，祂是仁愛、和平的天主(格後十三¹¹)，祂「完全」聖化信者(得前五²³)。平安一如愛德和歡樂是聖神的果實(迦五²²；羅十四¹⁷)，是永生在塵世提前實現(參閱羅八⁶)；這平安超乎一切理解(斐四⁷)，在磨難中仍然存在(羅五¹—⁵)，在我們與他人的來往中作我們的開導(格前七¹⁵；羅十二¹⁸；弟後二²²)，直到那一日來臨的時刻：那一日復活耶穌的平安之主(參閱希十三²⁰)，在毀滅撒殫之後(羅十六²⁰)，要將萬物恢復到它們原始的完整。

3. 若望使啓示更為清晰。他與保祿有同樣的觀點，即平安為耶穌所作祭祀之果實(若十六³³)；與世間的平安毫無關係，這也是「對觀福音傳統」所持的觀點。

舊約視天主在自己子民中之臨在，為平安之最大恩惠(如肋廿六¹²；則卅七²⁶)，若望依照舊約這種觀念，給人指明：平安的根源與事實都在於耶穌的臨在；這是若望觀點所有的獨特處之一。在門徒們與耶穌即將別離的前夕而憂心忡忡時，耶穌安慰他們說：「我把平安留給你們，我將我的平安賜給你們」(若十四²⁷)；這平安不再與祂應世的臨在相連，而與祂對世界的勝利相連；戰勝死亡的耶穌，除平安之外，也賜予聖神和赦罪的權柄(若廿九¹—²³)。

4. 予人幸福的和平觀：基督徒抱着一個不可動搖的希望，希望將來得見天上的耶路撒冷(默廿一²)，目前就努力使幸福實現：「從事和平工作者的人是有福的」(瑪五⁹)，因為這就好像與天主一樣地生活，這就是在獨生子耶穌內作天主的子女。為此他要盡全力在世間建立和睦與安寧。這種基督徒對世間和平的政策，由於沒有幻想，所以更為有效。有三個原則作為這政策實行時的指南。

只有在整個宇宙於世末之日，普遍地承認耶穌為主宰時，決定性與普遍性的和平才能建立。只有超越種族、階級和性別的教會(迦三²⁸；哥三¹¹)，能在世間各民族中作為和平的處所、標誌和根源，因為教會是基督的身體，是聖神的施予者。只有在天主前的正義和人與人之間的正義是和平的基礎，因為只有正義能摧毀罪惡——紛亂的根源。基督徒應藉着聆聽天主的話以維持其追求和平的努力；只有天主賜予和平，祂藉着一首聖詠給人講話，這聖詠總括了歷史之主的一切屬性：「天主所說的話，確是和平的福音……：忠信從

地下生出，正義從天上遠颺。上主必賜下康樂幸福；我們的大地必有他的收穫。正義在上主面前行走，和平必隨上主的脚步」（詠八五。14）。

XLD (趙)

114 眞 福 (béatitude)

人願意有幸福，而稱之爲生命、平安、歡樂、休息、祝福和救援。這一切的善都不同地包括在這公式之內，人們用來稱某人是幸福的或不幸福的。當「智者」聲言：「窮人是幸福的！富人是有禍的！」時，他並不宜稱給人幸福的祝福，也不宣佈產生災禍的詛咒，而是依其幸福的經驗，教勸人們跟隨導向幸福的道路。

舊 約

爲了解智慧書中爲我們看來是淺陋的許多格言的價值和意義，必須注意講這些格言時的宗教氣氛。實在，幸福常該源于天主，但是幸福有它緩慢的進展：自世間的幸福而到天上的幸福。

一、天主與眞福

1. 在天主內的幸福和光榮——希臘諸神都以「幸運者」的稱呼受人敬禮，因爲人希望他們實現人的夢想。聖經不是如此，聖經不多講天主的幸福（參閱弟前11；六15），因

爲天主的幸福與人所追求的幸福、是不可相比的。聖經視上主是一個光榮的天主，祂願將此光榮分給人們，這就是第二個異點：希臘神自享其福，而不甚關心人類的命運；上主却關懷一切的人，特別是祂的子民；人的眞福出自天主的願寵，眞福是分享天主的光榮。

2. 眞福就是天主自己——讀者在智慧書的許多格言中，可以發現什麼是眞幸福，並爲什麼要尋求幸福。敬畏上主的是有福的，他將強壯而受祝福（詠一一二1f），他將有許多子女（詠一二八1ff）。假如他要保全生命、救恩、祝福和財富（箴三一10），他應該追隨天主的道路（詠一1），遵守主的法律（詠一一九1），聽從智慧（箴八34f），尋獲智慧（箴三13f），專務智慧（德十四20），照料窮人（詠四一2），一言以蔽之，要做義人。

智者在發揮這些動機來訓練他的門生，走眞正幸福的道路時，平常不超過立刻酬報的看法。較晚，向孝愛上主和貧窮的人智者才宣告一種超然性；他們知道，與天主在一起就持有一切，而完全的依靠天主，無比的信賴，才是眞福的途徑：這裡沒有說出什麼動機，而只是一種肯定。「凡期待祂的人是有福的」（依卅18）。「凡依賴祂的是有福的」（詠八四13；參閱詠一二2；六五5；一四六5）。因此，爲以色列人，敬畏天主，遵守法律、聽從智慧，就是期待幸福的酬報；甚至爲最屬靈的人，已經得到：和天主永遠在一起，「在祂右邊，品嚐永生的樂趣」（詠十六11；參閱七三23ff）。

二、從人間幸福到天上真福

真福的神聖高峯如此確定了。但是要發現只有天主是真福，衆人都得經過一段路程，失敗又失敗（詠四一10；一一八8f；一四六3f），然後才慢慢淨化他的願望。

1. 人間幸福——幸福就是生命，很久與世上的生命混爲一談的生命。以上主爲天主的民族的真福是：子孫衆多、美麗的女兒、滿盈的倉廩、牛羊成羣，及平安（詠一四四12—15）。尚有描述國家、家庭及個人方面的財富的經文。有一個值得尊重的國王（訓十6f），賢慧的妻子（德廿五8），出色的妻子（德廿六1），有清白得來而不成爲守財奴的龐大財富（德卅一8）；明智（德廿五9），在言語上不犯罪（德十四1），同情不幸的人（箴十四21），不受良心的譴責（德十四2）。簡言之，有一種值得尊重的生活，爲此須受天主的教誨（詠九四12）。自然對死去的人要悲憫；但是哭泣不宜久長，因爲悲痛的憂愁妨礙人安享在世的幸福（德卅八16—23）。

2. 追求天上真福——由上主所賜，所祝福，在盟約內所包括的世上財富，是與天主共同生活的標記。一旦相信永生，那時世上財富的有限和危機，也就更清楚地了解；藉這種淨化，財富才能指向永生；同時新的希望，綻開了新的價值，例如不生育的男女的精神繁殖。受永生的照耀後，價值就有所改變了。經驗告訴我們，不必在人未死之前高估人的幸福（德十一23）。智慧篇大膽地宣佈「福音」說：荒胎者

是有福的，只要他們是義人和有德的人（智三13ff）。智者這時便與歌頌貧窮人的聖詠異口同聲宣稱：絕對的真福在於依賴雅威（例如詠七三3—28）。

新約

因耶穌基督的來臨，一切美善實際上都已連帶地賜下，而且真福在基督內，同時獲致理想和完成。因爲祂自己就是已存在的天國，祂給信友們最高財富：聖神，當作天上產業的保證。

一、真福和基督

耶穌不但是一位有充足經驗的智者，祂也是完全生活在祂所標榜的真福中的。

1. 根據瑪五³—12耶穌開始講道之初所說的「真福」，是基督徒的幸福綱領。在路加的校訂本中，他把禍害的語句放在一起，這樣指出了某些生活方式的高超價值（路六20—26）。不過這兩種解釋（指瑪及路），都不能確定某些德行或生活地位，使人有真福，而是互相補充。它們只有在報導耶穌自己所說的意義時，才說出了真理。實際上耶穌由天主而來，對舊約的許諾隆重地予以肯定；天國即在此，貧窮和痛苦已經消除，天主已頒賜仁慈和生命。實在，雖然某幾種真福許下將來賜給，但是包括其他真福的第一個真福「貧窮者乃真福……」却要現時就實現。

再者，真福是天主在耶穌內所說的諾言。舊約認真福即

天主自己，而耶穌是來完成幸福的希望：天國就在耶穌內。更進一層，耶穌願作真福的「化身」，完滿地實踐真福，並顯示自己是「良善心謙的」（瑪十一29）。

2. 其他福音的宣講也都指出耶穌是真福的中心。瑪利亞因為生了救世主，而被稱為「有福的」（路一43；十一27），因為她信了（一45）；因此，凡聽天主的話的人都是有福的（十一28），沒有看見而信的是有福的（若廿29）。法利塞人（瑪廿三13—32），猶達斯（廿六24），不信的城市（十一21）是有禍的！西滿是有福的，父啓示了他耶穌是永生天主之子（瑪十六17）！見到耶穌的人是有福的（十三16）！尤其等待主的再來，而忠信又醒寤的門徒們是有福的（瑪廿四46），彼此服務的（若十三17）是有福的。

二、基督的價值

當舊約努力謹慎小心地在富有和事業成功的世間價值中，加上在貧窮和失敗中的正義價值時，耶穌揭穿真福的人世說法的模稜兩可。從此世上的幸福人不再是富人、飽暖者，受人奉承者，而是饑餓的、哭泣的和受迫害的人（參閱伯前三14；四14）。這種價值的顛倒能以做到，是因為耶穌就是全部價值。

兩個較大的真福包括一切其他真福：貧窮，它的處從是正義、謙遜、溫良、純潔、仁慈及渴望和平的善行；其次是為愛基督而受迫害。但是這些價值本身沒有耶穌就不算什麼，耶穌給予它們真正的意義。同樣只有把基督作為信仰的

中心的人，才能了解默示錄中的真福。凡聽從這些話的是有福的（默一3；廿二7），凡醒寤的是有福的（十六15），因為他被邀赴羔羊的婚筵（十九9），和復活（廿6）。即使他要為作證而捨生致命，他也不喪失心志：「凡在主內死去的，是有福的死者！」（十四13）。

JLA & XLD (王愈榮)

115 光 榮 (glorie)

一、光榮概論

在希伯來文的聖經裏，光榮一詞含有「份量」的意義。一件東西的份量便確定了它的重要性，它所啓發的尊重心，它的光榮。那末光榮在希伯來文異於希臘文或中文，並不一樣強調外在的聲譽，却強調根據東西的份量而估計的真正價值。

光榮的依據可能是財富。說亞巴郎「很有光榮」，因為他擁有很多「牲口和金錢」（創十三2）。光榮也指一個人在社會上佔有的高位和這位置帶給他的權威。若瑟向他的哥哥們說：「你們要將我在埃及享有的一切光榮報告給父親」（創四五13）。約伯家破人亡並受屈辱，大喊道：「他奪去了我的光榮！」（約十九9；廿九；1—20）。光榮與能力相聯（依八7；十六14；十七3f；廿一16；耶四八13），則含有「光耀」之意，而指美的閃爍。譬如說亞郎衣服的光榮

（出廿八240），聖殿的光榮（蓋二379），耶路撒冷的光榮（依六二2），或「黎巴嫩的光榮」（依卅五1f；六十13）。

最卓越的光榮屬於國王。有財富勢力作後盾，國王的光榮指出他王位的顯赫（編上廿九28；編下十七5）。撒洛滿國王由天主得到「財富和光榮無人可以相比」（列上三9；一14；參瑪六29）。人既是萬物之王，天主也賞人「以光榮作為冠冕」（詠八6）。

二、人的光榮

舊約便是指明人間光榮的不可靠：「不要怕人變成富翁！不要怕他家的光榮加增！因為他死時什麼也不能帶走！他的光榮也不能隨他進坑！」（詠四九17f）。聖經知道如何將光榮與道德價值和宗教價值相連合（箴三38；廿3；廿九23），服從天主勝過人的一切光榮（戶廿二17f）。只有在天主內的光榮才有其唯一的堅固基礎（詠六一68）。智者看穿了小人曇花一現的光榮，只以「享有」天主為自己的光榮：「你將引我進入你的光榮」（詠七十三24f）。這種態度的極致正是基督的態度。魔鬼拿「天下一切國度及其光榮」來考驗祂，耶穌答說：「你該朝拜上主，你的天主！惟獨事奉祂！」（瑪四8ff）。

三、雅威的光榮

「雅威的光榮」這句話便是指天主本身，就其顯示祂

的尊嚴、能力、聖德的光輝，以及祂本身的能力而言。因此雅威的光榮是顯示性的。舊約敘述了天主光榮的兩種顯示：一是天主的偉業，二是天主顯現。

1. 天主的偉業——天主顯示自己的光榮，利用顯著的干預審斷，「奇蹟」（戶十四22）。例如卓越的紅海奇蹟（出十四18）；還有瑪納的奇蹟，鶴鴉的奇蹟：「明天早上你們要看到雅威的光榮」（出十六7）。天主親自來解救祂的子民。這時「雅威的光榮」幾乎與「救援」是同義字（依卅五1-4；四四23；比較依四十五及路三6）。與人訂立盟約的天主用祂的光榮解救或復興祂的子民。雅威的光榮便是表達祂的仁愛和忠信：「上主必定要重建熙雍，要顯現於自己的光榮中」（詠一〇二17；參則卅九21-29）。天主的創造化工也顯示祂的光榮：「雅威的光榮瀰漫全地」（戶十四21）。在自然現象中，風暴便是最足表達天主光榮的現象之一（詠廿九3-9；參九七1-6）。

2. 天主的光榮的顯現——天主顯現祂的光榮，可見的事實（出十六10）之第二型，是天主本體的燦爛光輝。為此，梅瑟祈禱說：「求你把你的光榮顯示給我！」（出卅三18）。在西乃山出上，天主的光榮會取籠罩山頭的火焰形像（廿四15ff；申五22ff）。梅瑟走向雲中，回來時，「臉皮發光」（出卅四29），正像保祿所說：「由於梅瑟面貌的這種光榮，以色列人不能注視他」（格後三7）。在西乃事後，天主的光榮籠罩過聖所：「此地要因我的光榮而祝聖」（出廿九43；四十四34）。自此，以色列便為這光榮而服務（肋九

63 f)。他們在天主光榮的照耀下生活、進軍、並凱旋(出四36 ff; 戶十六1—十七15; 廿1—13)。約櫃與光榮密切相連：失去其一，另一個也不保(撒上四21 f)。稍後，天主的光榮要充滿聖殿(列上八10 ff)。

爲了表示譴責，天主的光榮離開了聖殿(則九—十一)在這個天主光榮的地方性及禮儀性的觀念，與積極性及動力性的觀念之間，有着一種密切的關係。在無論那一種情形下，天主都顯示祂鑒臨於祂的子民，以拯救、聖化治理他們。這兩個觀念的關聯可由祝聖聖所時天主所說的話看清。當時天主說：「他們要知道：我上主是他們的天主，將他們領出埃及，寓居在他們中間」(出廿九46)。

以色列瞻仰雅威的光榮，是由國王的光榮那一觀點。先知看見主的寶座崇高，他的王袍長尾鋪滿聖所，色辣芬天使侍立左右高呼着祂的光榮(依六1 ff)。天主的光榮是吞噬的火，也是赤裸裸地揭露受造物的污穢、虛無、和極端脆弱性的聖德。天主的光榮凱旋了，但並非要摧毀受造物，反之，它是要淨化大地，使之再生，也願充滿大地。厄則克耳所見的異象指出天主的光榮離開聖殿的超越性的自由(則十一22 f)，而後光照聖所更新的團體(則卅六23 ff; 卅九21—29)。

依撒意亞先知書最後部分，將天主光榮的兩方面連在一起：天主固然在聖域中爲王，這聖域是祂以大能所復興，並以其鑒臨所光照的：「耶路撒冷！站起來！大放光明吧！因爲你的光明已經來到，上主的光榮已經照在你身上」(依六

十一)。耶路撒冷眼見自己「在大地上滿被光榮地站起來」(六二7; 參巴五3)。天主的光榮由耶路撒冷照射天下萬邦，他們都要目迷神眩的奔向耶路撒冷(依六十3)。在流亡時期的先知書裏，在王朝時代的聖詠裡，在各默示錄裏，天主的光榮達到了一種普遍的幅度，而有末世的風味：「我要聚集各種語言的邦國。它們都要見到我的光榮」(六六18 f; 參詠九七6; 哈二14)。

在光芒四射的背景上，出現「既無美姿，又無光榮」(依五二14)的雅威僕人的容貌，這一角色所接受的使命便是將天主的光榮照射到地極：「你是我的僕人，我要在你身上顯示我的光榮」(四九3)。

四、基督的光榮

新約的基本啓示便是將天主的光榮和耶穌的人性連在一起。天主的光榮完全臨在於耶穌身上。祂是天主之子，祂「是天主光榮的反映，是天主本體的眞像」(希一3)。天主的光榮在「耶穌的面容上」(格後四6)，再由耶穌輻射到所有的人身上(三18)。耶穌便是「光榮之主」(格前二8)。遠在依撒意亞時代，先知便瞻仰着祂的光榮，並「指着祂說了這話」(若十二41)。

1. 末世的光榮——耶穌再度來臨時，祂的天主性的光榮才會全然顯出。「人子將由天使陪同，在他父的光榮之中，赫然來臨」(谷八33; 參瑪廿四30; 廿五31)，並由於祂完成同時是審判又是救援的工程，而彰顯祂的光榮。新約便指

向這「我們偉大的天主及救主耶穌基督之光榮的顯露」（露二^{13 f}），指向「在基督內的永遠光榮」（伯前五¹⁰），指向天主召喚我們進入的光榮（得前二¹²），指向那將要顯露的光榮（伯前五¹），「因為現在轉眼即逝的輕微苦難，為我們產生至大無比的，無限量的光榮」（格後四¹⁷）。一切受造物都熱切等待這個光榮的顯露（羅八¹⁹）。若望看到新耶路撒冷自天而降，燦爛奪目：「因為有天主的光榮照耀它，而羔羊本身就是它的明燈」（默廿一²³）。

2. 逾越的光榮——基督因復活及升天已經「進入了」（路廿四²⁶）天主的光榮——這是父的愛情「在創世之前便已賞給祂」的（若十七²⁴），這是祂以與聖父同等的聖子名義所應得的。這位人而天主被提昇到神聖的彩雲裡，「被接到天上去」（宗一^{9 11}），「被接進光榮裡去」（弟前三¹⁶）。「天主使祂由死去的人中復活，並賞賜給祂光榮」（伯前一²¹）；天主「光榮了自己的僕人耶穌」（宗三¹³）。耶穌的光榮正像舊約裡「雅威的光榮」一樣，屬於超越一切的純潔、聖德、光明、能力、生命的範圍。復活後的耶穌在祂整個存在上都四射着這種光榮。斯德望瀕死之際看見「天主的光榮，並看見耶穌站在天主的右邊」（宗七⁵⁵）。掃祿曾因耶穌的「炫耀的光榮」而失明（廿二¹¹）。比較之下，西乃山上的光榮算不得什麼（格後三¹⁰）。復活後耶穌的光榮，彷彿一種新受造物之光照耀着保祿：「因為那命：『光明由黑暗中射出！』的天主，曾光照我們的心，如叫耶穌基督面容上所閃耀的天主的光榮的知識大放光明」（四⁶）。

3. 基督公開生活及蒙難期間的光榮——天主的光榮不僅在復活上顯露，而且也在耶穌的生活，傳統和死亡顯露出來。四福音都是顯露天主光榮的，尤其對觀福音裡的路加福音，更是如此。聖母領報時，聖神臨在瑪利亞身上，使人聯想到舊約裡天主的光榮降到聖所裡（路一³⁵）。耶穌誕生時，「天主的光榮」用它的光明榮繞着牧羊人（二^{9 f}）。耶穌受洗時，顯聖容時（九^{32 35}；伯後一^{17 f}），行奇蹟時，講話時，以及在祂生、死的無上聖德上，都可以看到天主的光榮。這並非祇是默西亞走進祂的「光榮」的前廊（路廿四²⁶）；附帶的異象都在啓示：被釘死的這一位就是「光榮之主」（格前二⁸）。

由耶穌的生死彰顯的光榮，在若望福音裡顯得尤為清晰。耶穌是降凡成人的聖言。在耶穌的肉體裏寓居並顯示天主唯一聖子的光榮（若一^{14 18}）。這光榮由祂首次所行的「神跡」開始，便顯露出來（二¹¹）。這光榮顯露在耶穌和派遣祂的父的超越的結合上，更好說，顯露在祂倆的合一（六³⁰）。耶穌的工作就是父的工作：父是在子內「完成」（十四¹⁰）祂的工作；並顯露祂的光榮（十一⁴⁰）——成為世界的光明和生命。這光榮特別在祂蒙難時照耀人前。受難是耶穌的時刻，是天主顯現最崇高的時刻。耶穌「捐軀」殞命，「祝聖」自己（十七¹⁹），心地晴朗（十三^{1 3}；十八⁴；十九²⁸），為了服從父的旨意（十四³¹），為了父的聖名的光榮（十二²⁸）。耶穌把自己的性命作為自由的奉獻（十¹⁸），是由於愛自己的人（十三¹）。十字架從此改變了意義，而成爲人

子被「提昇」的記號（十二23 31）。在曠野山頭天下人所瞻仰的（十九37）正是耶穌天主性的奧蹟（八27）。由耶穌肋旁流出的水和血，象徵耶穌之死的繁殖力，耶穌之死是生命之源頭：這便是耶穌的光榮（七37 ff；十九34 36）。

4. 教會內的光榮——基督的光榮在基督徒身上完成（七十10）。在基督徒身上，耶穌的犧牲結出果實，以光榮父和子（十二24；十五8）。父和子所派遣的聖神，連同聖事性的水和血（若一：五7）便是這光榮的實現者。基督徒因聖神便能認識並獲得基督的財富（若十六14 f；格後一22 五：5）。復活後的耶穌既按照祂的肖像，「光榮上加光榮」地變化基督徒，祂的光榮在他們身上，便已反映出來（三18；哥一10 f；得後一12）由於聖神，痛苦本身也有所改變（伯前四14）。

5. 基督徒的榮譽——對耶穌的光榮所有的意識，自會產生基督徒尊嚴和基督徒榮譽的情操。遠在舊約時期，以色列以天主向之彰顯光榮而成為天主的子民為榮。當時，「光榮是屬於」以色列的（羅九4）；天主便是「他們的光榮」（詠一〇六20）。當時在以色列人中，忠於天主已染有榮譽的宗教色彩。天主的誠命便是以色列的光榮（詠一一九5f）；而使天主最喪失光榮的崇拜偶像便是彌天大罪：以色列利用「他們的光榮」，來與偶像「交易」（詠一〇六20）。世界由於不肯將應歸天主的光榮歸還天主（羅一21 f）而淪亡；基督徒在這淪亡的世界中，知道自己是「天上的公民」（斐三20）；與基督一同復活（哥三1），有如明星大放光明

（斐二15 f）。他們足以引以為榮的是「人們見到他們的善行而光榮（他們）在天之父」（瑪五16）。在基督徒一名的榮譽之前，社會上的任何自卑感都消逝無踪：「貧賤的弟兄要因高昇而誇耀，富有的却因自卑而引以為榮」（雅一9），因為今後再沒有「以貌取人」的餘地了（雅二1 ff）。基督徒的自豪延伸到肉體，基督徒應在肉體內「光榮天主」（格前六15 19 f）。最後，為基督徒之名而受苦也是光榮（伯前四15 f）。依若望的看法：尋求世俗的光榮會為許多人杜絕了信仰之路（若五44；十二43）。耶穌對人加於祂的光榮漠然視之（五41），「祂輕視了十字架的恥辱」（希十二2）。祂惟一的光榮是完成祂的使命而「不尋求自己的光榮」，只尋求「派遣祂者的光榮」（若七18），並將自己的榮譽完全放在祂的唯一聖父的手中（八50 54）。

五、頌揚主榮

承認並頌揚天主的光榮原是人的天職。舊約歌頌造物主的光榮、歌頌國王的光榮、歌頌救主的光榮、歌頌以色列的聖者的光榮（詠一四七1）。舊約痛斥那遮掩天主光榮的罪惡（依五二5；則三六20 ff；羅二24）；也切願見到天主的光榮被整個宇宙所承認（詠一四五10 f；五七6 12）。

在新約裡，基督成為光榮頌的中心。「藉着祂我們將光榮歸於天主而答以『阿門』。」（格後一20）；藉着祂「光榮歸於唯一全智的天主，世世無窮」（羅十六27；希十三15）。基督生時（路二20），基督死時（路廿三47），基督

行夸讚時，天主都受到光榮(廿二12……)。各種光榮頌成爲基督福音進展的里程碑(宗十一18；十三48；廿一20)，正像在保祿講解教義的文字中一再出現一樣(迦一3f；等)。默示錄中的各光榮頌把整個救世大業納入一項莊嚴禮儀(默十五3f)。最後，教會既是「天主爲頌揚祂的光榮而取得的子民」(弗一14)，那末「但願天主在教會內並在基督耶穌內受享光榮，世世無窮！」(三21)。

殉道者用血寫成的光榮頌與禮儀式的光榮頌爲伍，信友不惜生命，以至於死(默十二11)，而明證忠於天主，遠勝一切人間的光榮與價值。殉道者猶如伯多祿，以血的代價「光榮天主」(若廿一19)。

歷史末日的最後光榮頌便是「羔羊婚禮」之歌(默十九7)：新娘出現，「穿着華麗而潔白的細麻長衣」(十九8)。教會經過「大難」之火的鍛鍊，已經打扮停當，等待着永恆的婚禮；身上穿着配得上新郎的唯一光榮之衣：聖徒們的德行、奉獻和犧牲。

然而，新娘的光榮完全來自新郎。是在新郎的血裏被簡選者的長衣得以「洗白」(七14；十五2)；現在新娘穿戴着耀目的裝飾品，全因新郎先「送給她」穿戴(十九8)。新娘正在一天又一天地用善行進行打扮，而這些善行，原是「天主事先所準備，要我們由之而生活的」(弗二10)。這最後光榮，源於基督的愛；因爲「基督愛了教會，並爲教會自作犧牲……基督願意教會在祂面前，顯出一個榮光煥發，沒有瑕疵，沒有皺紋，或任何類似的缺陷，而是聖潔無

玷的」(五25 27)。天主光榮的啓示在這愛情與聖德的奧蹟中於焉完成。

DM (王秀谷)

116 天主之子 (Fils de Dieu) (Son of God)

希伯來語「兒子」一詞，不僅指直系親屬間的關係。凡屬於一羣一類的皆可稱為「兒子」，例如「以色列之子」、「巴比倫之子」（則廿三17）、「熙雍之子」（詠一四九2）、「以及「先知之子」（列下二5）、「人子」（則二1……；達八17）；或凡同有某種特徵者，也可稱「兒子」，例如「和平之子」（路十6）、「光明之子」（路十六8；若十二36）等皆是。在此，我們所討論的只是「兒」字的用法，以說明人與天主之間的關係。

舊約

在舊約裏，「天主的衆子」的說法，偶爾指構成天廷的天使（申卅二8；詠廿九1；八九7；約一6）。大概這是受古代迦南神話的影響，只是迦南神話裏，把「天主之子」懂作神生出的兒子。至於在聖經裏，雅威並沒有妻子；「天主之子」的意義遂沖淡了；僅指天使們共享天主的天上生活而已。

一、以色列——天主之子

「天主之子」一語，應用在以色列身上，是以父子的關係來描述雅威和選民間的關係。以色列在出谷的那段期間，經驗了這種義父義子關係的真實性（出四22；歐十一1；耶

三19；智十八13）；耶肋米亞先知預言末世的大解放，稱之為「新出谷」，便是回憶這件事（耶卅一9,20）。從這經驗開始，「天主之子」就可以用在選民中的一切成員身上（複數），或為強調選民的獻身於在天大父（申十四1f；參閱詠七三15），或為更嚴厲地申斥選民的不忠實（歐二1；依一2；卅一9；耶三14）。終於，這種義子關係的意識，成為猶太人虔誠的主要成分之一。這個意識奠定了對將來復興的希望（依六三8；參閱六三16；六四7）：如希望身後會得到賞報（智二1318）；義人——天主之子——身後要同其他天主之子——天使——會合（智五5）。

二、國王——天主之子（我國所謂「天子」）

古代東方稱國王為天子，常是帶着一種神話的看法，國王本人真地神化了。舊約並沒有這種看法：國王只是衆人中的一員，同隸屬於天主的法律和裁判。不過，達味和他的氏族是天主特殊選擇的對象，而使他們與天主子民的命運結合在一起。天主為了指出雅威和達味王家之間如此造成的關係，便藉納堂先知說道：「我要作他的父親，他要作我的兒子」（撒下七14；參閱詠八九27f）。此後，「雅威之子」的名銜成了王家的名銜；很自然地又成為默西亞的名銜（詠二7），當先知們談到末世時，將憧憬着將來生出的那位最傑出的王（參閱依七14；九1……）。

新約

一、耶穌——天主的惟一聖子

1. 對觀福音內「天主之子」的名銜，很易與基督的名銜聯到一起（瑪十六16；谷十四61平），它出現於對觀福音，首先是一個默西亞的名銜。因此，這名銜的意義含混，耶穌應加以破除。一開始，在耶穌受試探的那一幕，便可看出對此能有兩種不同的解釋。魔鬼認為作天主之子就是穩握神奇的能力，並且不能受傷害的（瑪四³，6）；而耶穌則認為：作天主之子乃是在天主的旨意內，尋求營養和力量

（瑪四4，7）。耶穌整個揚棄地上的默西亞主義，因而將自己與天父間的不可分離的關係顯示人前。同樣，在附魔的人聲明他是「天主之子」時，耶穌仍是同樣作法（谷三11平；五7平）。附魔人的聲明顯示魔鬼不甘心承認耶穌的身分（谷一34），可是這種聲明所用的名銜意義含混；所以耶穌不許人聲張。至於伯多祿的宣信：「你是基督，永生天主之子」，當然是出自他的真正信心（瑪一六16f），報導這件事的聖史，當然也就毫無困難地給這句話、加上基督徒所懂的正確意義。儘管如此，耶穌仍然立即杜絕意義的含混：「天主之子」的名銜並非保證祂應世顯耀的命運；人子先要死去，而後才進入光榮（十六21）。

最後，蓋法鄭重地提出了這個基本問題：「你不是基督，天主之子？」（瑪廿六63；谷十四61）。耶穌感到這種說

法，仍可能被懂作歷世默西亞主義的意義。於是耶穌打開談話的另一面，而間接地作答：祂說祂將以「人子」的身分，降來審判人類。這樣一來，耶穌給默西亞和人子兩個名銜，添上了本義的神聖意味；這正是路加福音裏所強調的：「那末，你就是天主子了？——你說得對，我就是」（路廿二70）。這是一個表面矛盾的啓示——耶穌當時身無長物，看來被天主棄置不顧（參瑪廿七46平），祂堅持自己的主張完整無缺；祂一直到死，始終信賴祂的父（路廿三46）。耶穌的死亡完全破除了含混的意義；聖史們記錄百夫長承認「耶穌真是天主子」的話（谷十五39平），同時便也特別指出：十字架就是基督徒信仰的開始。

耶穌升天後，人們回味祂的言行時，耶穌用來啓示祂與天主之間的關係的不少奧秘詞句、方才明朗化。耶穌對天父來說，真是「兒子」（瑪十一27平；廿一37平；參閱廿四36平）。這是最熟悉的說法，耶穌由之得以稱天主「阿爸……父親」（谷十四36；參閱路廿三46）。在耶穌與天主之間，關係極為親切——彼此完全認識，互通一切（瑪十二25ff平）。所以，天主多次宣稱「你是我的兒子」（谷一11平；九7平），應用在耶穌身上，完全是本義的。

2. 因為耶穌復活了，宗徒們才終於領悟了耶穌是天主之子的奧秘：耶穌復活證實了詠二7的話（參閱宗十三33）；耶穌復活了，祂在蓋法面前和在十字架上以天主為父的話，就由天主自己證實了。聖神降臨後，宗徒們的作證和基督徒的宣信便都以「耶穌——天主之子」作為對象（宗八37；九

20)。瑪竇和路加在介紹耶穌童年時，謹慎地強調這一主題（瑪二15；路一35）；再到聖保祿宗徒著作中，這一主題遂成爲神學沉思的出發點而大加引申：天主派遣祂的聖子來到世上（迦四4；羅八3），好使我們透過祂的聖死與天主重修舊好（羅五10）。而今天天主立耶穌爲大能的天主之子（羅一4），並召叫我們與耶穌融合互通（格前一9）；因爲天主現在已將我們移置在耶穌的國度裏（哥一13）。基督徒的生活是「在那愛了我們，甚至爲我們捨生的天主子的信仰內的生活」（迦二20），念念不忘地期待着主的日子，到那一天，耶穌又要自天降下，爲「由震怒中挽救我們」（得前一10）。同樣的確信，在希伯來書信裏，到處可見（希一258；各處）。

3. 在聖若望的著作中，「耶穌是天主子」成了主要的主題。若望福音裏記錄幾個人的宣信，其意義固然可能縮小（若一34 51；特別十一27），但是耶穌講論聖父與聖子間的關係時，所用的詞句很是清楚：父和子的行動相同，光榮也相同（若五19 23；參閱若十二22 f）；因爲父愛子，父把自己的一切、都通傳給子（若五20）；賦予生命的能力（五21 25 f）和審判萬民的權能（五22 27）等。到耶穌回到天父那裏時，「父光榮子，爲使子也光榮父」（若十七1；參閱十四13）。於是「天主降生」的道理便確定了；天主派遣祂的惟一聖子來到世界上，爲救這個世界（若一四9 f 14）；這惟一聖子，就是啓示天主者（若一18），祂把來自天主的永生通傳與我們（若一五11 f）。我們應作的主要事功，就

是信仰耶穌（若六29；廿31；若一三23；五5 10）：凡是信仰聖子的人，就有永生（若六40）；凡是不信的，已受了審判（若三10）。

二、天主的義子——人

1. 在對觀福音裏，舊約裏已經見過的「義子」說法，又多次出現：耶穌不僅教門徒稱天主爲「我等父」，祂也把「天主之子」的名銜賜給「締造和平的人」（瑪五9），不念舊惡的「仁慈的人」（路六35），和復活的義人（路廿36）。

2. 在保祿的神學裏，這一名銜的根據，確定了義子的名分是以以色列的特恩之一（羅九4）；基督徒由於信仰基督成爲天主的義子，其意義也更爲精恰（迦三26；弗一5）。基督徒在他們內有使他們成爲義子的聖神（迦四5 ff；羅四14 17）；他們已蒙天主預選，在他們內複製惟一聖子的肖像（羅八29）；他們已經成了基督的共同繼承人（羅八17）。以上種種，都表示基督徒確實重生了（鐸三5；參閱伯前一3；二2），重生之後，他們與聖子共度同一生命；實際上，洗禮的意義即在於此：它使人度一種新生命（羅六4）。這樣一來我們便在聖子內成爲義子。天主也待我們如其義子，儘管有時他愛之深而責之切（希十二5 12）。

3. 若望中的著作道理，含有同樣的語調。耶穌對尼苛德摩說：人應該重生（若三3 5），應該由水和聖神而重生。實際，凡是信仰基督的人，天主便賜以成爲天主之子的能力

(若一12)。世界雖然不識不知，但這天主之子的生命，為我們確實是一件事實(若一三一)。終有一天，這件事實將大白於世，那時我們就要相似天主，因為我們要看見天主的本體(若一三二)。那末，天主之子的名銜，並不僅是一個表示天主愛受造物的名銜：天主既過繼我們作祂的義子，我們便將「有分於祂的性體」(伯後一4)。

HR&PG (王秀谷)

117 主 (Seigneur) (Lord)

聖教會在禮儀中常藉着耶穌基督我們的主，向天主聖父禱告。根據聖保祿：「主」的名稱自始就用於耶穌，他使我們憶及基督徒信仰的基本信條：「耶穌是主」(羅十9)。這個名稱完美地表達「基督是人子兼天主子」的奧秘；事實上，舊約指出：「主」(Adonai = Kyrios) 不只是一個王者名稱，而且也是天主的名字。

舊約

雅威的宰制不限於祂所選的百姓，而作他們的國王(撒八7f；十二12)；雅威是「萬主之主」，因為祂是諸神中的天主(申十17；詠十三六3)。祂的宰制權不是容納罕神明的宰制權，與土地相連，以土地神巴耳作其主宰(按此神明原意「佔有者」，引伸而有丈夫的意義，即妻子的主人和君王)；因巴耳之名不適用於以色列人的天主(歐二8)；如

果依五四5曾經使用，乃是指天主是新郎，但不是一個地區的，而是祂百姓的新郎)。

萬物的主宰、天主行使統治權於各地，為嘉惠祂的子民(申十四18)。有兩個名詞表達祂的權威，即 *helek* 和 *očan*。前者意指國王(依六5；詠九七5)；因為以色列的天主的王權擴展到一切受造物(詠九五3)，為此也擴展到異邦人(詠九六10)。後者的含意是主；天主是普世的主宰(蘇三11；米四13；詠九七5)。人呼號天主稱天主為「我主」，這是一個君主的名號(Adoni) 當人向天主談話時；普通都習用 Adonai (強調的多數)；這種稱呼已出現於古老的章句內(創十五28) 表示天主的僕人們對祂無上統治權的信任(亞七2；申九26；蘇七7；詠一四8)。因為這個名詞不斷應用，最後遂變成了天主的本名。

由於尊敬，在禮儀的誦讀裏人們不再用雅威之名，而代之以 Adonai。無疑地七十賢士因此使用與 Adonai 相等的希臘文 Kyrios 翻譯 Yahweh。這樣一來，Kyrios 這名號便能有兩種意義：有時指雅威的宰制，有時指惟一真天主所獨有的名稱。

新約

新約將 Kyrios 這名號轉用於耶穌基督。講述這種變遷，即等於是給基督徒信仰下一個界說。

1. 新教會的信仰——聖詠一一〇1所用主這個名稱，耶穌願加以解釋，意在使人知道：祂雖然是達味的後裔。

但是却在他以上並在他以前(瑪廿二43 ff; 參閱路一43; 二11)。初興的教會依據同一聖詠而宣示基督的宰制,藉復活而實現(宗一34 ff)。教會在經文內將阿拉美語中的初期禱詞: Marana tha「吾主,請來!」保存了很久(格前十六22; 宗廿二20)。復活節的光明和研討聖經就是初期教會宣信的泉源:「耶穌是主」(羅十9; 格前十二3; 哥一6)。耶穌以默西亞的身份升天為王,藉聖神之恩寵給祂的王國開幕,掙得了 Marana 和 Kyrios 的最高名銜(宗一33)。並在感恩祭的聚會中常臨在於聖教會,直到審判之日(十42)。基督的主權在 Kyrios 這名號中所給人的第一印象是即天主本身的主權,於是便將那些僅適合雅威的種種都用於「萬民之主」(十36),如呼求祂的名(二20 f),或某些欽崇的姿勢與用語(斐二10; 依四五23; 若九38; 默十五4)。

2. 保祿將巴勒斯坦教會的 Marana tha 傳到格林多,由是證明他對耶穌是主的觀念是來自巴勒斯坦教會,而不是得自將這名號加於神明和皇帝的希臘思想(參閱宗廿五26)。保祿和伯多祿一樣在講道中依據第一〇首聖詠(格前十五25; 哥三一1; 弗一20)也賦與 Kyrios 雙重價值: 君王的兼天主的。耶穌君王是眾人之主(羅十四9),是一切仇敵,一切權勢(哥二10 15)和死亡(格前十五24 ff 57; 參閱伯前三22)之主,又是人間主人之主,他們在眾僕役前只是代表那惟一的主(哥三22—四1; 弗六5—9); 最後基督還是祂本人的身體——祂所統治並養育的教會之主(哥一18; 弗

一20 ff; 四15; 五22—32)。整個宇宙、天、地、地獄也都承認耶穌是主(斐二10 f)。最後的這句經文確切說明這名號的天主的價值;「耶穌本有天主的性體」,自甘成為奴隸,而受到天主的舉揚,由是取得「名字」超越諸名之上的名,在光榮的人性上閃耀着天主的光輝,奠定祂為萬有的君主。

「耶穌是主」的信條,從這「王」和「天主」的雙重價值起,含有反對世間君主擅自作神的意味: 在那些「自稱為神者」的中間有些是 Kyrioi, 但是耶穌却是惟一絕對的 Kyrios (格前八5f), 其他的神都隸屬於祂。默示錄也曉示人:「眾主之主」的名號許久以前即見於東方(約在公元前一〇〇年),不適合於神化的君王,而只適合於基督,一如適合於聖父(默十七14; 十九16; 參閱申十九17; 弟前六16)。

路加藉復活節的光明來看耶穌生活的各節,他喜用「主」的名號稱呼耶穌(路七13; 十39 44); 聖若望則用之較少; 但他述說: 耶穌的愛徒怎樣在站在湖岸(廿一7)的那人身上認出了主; 特別又述說全教會的發言人多默,怎樣在復活者的統治信者的權力中,認出復活的耶穌的天主性:「我的主,我的天主!」(廿8)。

PT (傳)

118 天主的言語(見卷一)

(Parole de Dieu)
(Word of God)

119 聖(見卷二)(Saint)

(holy)

120 耶穌基督(Jésus-Christ)

(Jesus Christ)

初期的教會(不僅保祿,而且瑪一18;十六21;谷一1;若一17;十七3;並到處)並不滿足於只給耶穌一個默西亞的名銜,猶如它給予別的稱謂一樣:如天主羔羊,達味,天主子,人子,中保,聖言,先知,聖者,救主,主,天主忠僕等等,於是把耶穌——人名,與基督——職位名,兩個名字連結起來。一說耶穌基督,教會就把信眾所宣稱的名銜和曾生活在世的歷史人物,解釋和原來的事實緊密的連結在一起了。任何把兩個名詞中的一個吸收到另一個中去的表達方式都不合乎福音。批評學應把領人認識耶穌的行動分析為兩個時期;連合起來以找到一個活生生的耶穌基督是瞻仰祈禱的事。我們這篇論文無意去分析「耶穌所行的一切」,這一切,假使要一一寫出來,連世界也容納不下(若廿一25),這裏只願集中注意於「老師」本人的面貌上。接觸納匝肋的耶穌,以嚴格的文字批評來說,是聆聽耶穌所設的問

題:「而你們,說我是誰?」(→),這是新約作者所努力予以答覆的一個問題(→)。這答覆常叫人去研究設此問題的那位歷史人物。

一、納匝肋的耶穌

福音並不是按照現代的史學方法編寫成的一部耶穌傳。而是信徒寫來為激起或加強對耶穌的信仰的,他們把一些受復活的信仰所照射過,裝飾過的,但顯然可靠的回憶,編排出來,務要使人能接觸到真正的納匝肋的耶穌。

1. 耶穌的末世情況——耶穌所宣佈的福音,即天主的國,與祂的言語同時開始:「你們的眼睛有福,因為看得見,你們的耳朵有福,因為聽得見。我實在告訴你們:有許多先知和義人,想看你們所看見的,而沒有看到;想聽你們所聽見的,但沒有聽到」(瑪十三16平)。他們看見聽到了些什麼呢?首先看見了耶穌驅魔,而且耶穌親自作了註釋:「如果我是仗賴天主的手指驅魔,那末,天主的國已來到你們中間了」(路十一20平);仇敵果真失敗了:「我看見撒彈如同閃電一般自天跌下」(十18)。其次看見了耶穌的奇蹟,按照耶穌的意思,它們證明人們已進入了一個新的時代:「瞎子復明了,跛子行走了,癩病人潔淨了,聾子聽見了,死人復活了」。最後他們聽到了耶穌決定性的選擇,比其他更為重要:「窮苦人得到了喜訊」(瑪十一5平),耶穌這樣說,就是宣佈依撒意亞的預言已經實現(依廿九1819;卅五56;六一1)。

因為，在祂看來，這宣言是末世的宣言：它概括地完成了天主的計劃。耶穌用舊約來陪襯出自己的地位。祂讚美若翰為最後而最大的先知：「我實在告訴你們，在婦女所生的中間，沒有出現過一位比洗者若翰更大的」；可是因為天主的國開創了一個新的紀元，耶穌於是接着說：「但在天國裏最小的，也要比他大」（瑪十二11）。

天主國的絕對新奇並不在於天主國已經開始的這一事實，而在於它的性質。「由洗者若翰的日子直到如今，天國是以強力奪取的，惟有以強力奪取的人才能攫得」（瑪十一12）。因此耶穌要起而反對那些為安息日及禮典制定許多個案和煩瑣規例的法律學士（瑪十五1—20；廿三1—33）。但耶穌也要糾正把期待天主國與拯救地上的祖國混為一談的同人（瑪十六22；廿1；廿1—9平；路十九11；廿二38；廿四21；若六15；宗一6）。耶穌甚至願與洗者若翰也保持着相當的距離（瑪十一3）：祂猶如若翰，要求人改過自新，但祂並不宜佈復仇的天主即將加罰（瑪三7—12），却宣佈天主恩慈之年（路四19）。這是耶穌感到自己所處的獨特的環境。祂把快樂許給找到珍寶的人（瑪十三44—46），生活在這時代的人是有福的！

2. 面對耶穌的抉擇——我們無需詢問這個時代何時要來：「天主國的來臨並非顯然可見的。人不能說：它在這裏，或在那裏。因為天主的國就在你們中間」（路十七20 21）。天主的國不僅是要來，它是人人所能企及的：你只需承認默西亞的時代，並把目光移向耶穌便成。祂是誰呢？

耶穌並不是一位解釋聖經的尋常經師，祂有權威地教訓人（谷一22）。祂與其他先知不同，祂不僅把天主的意旨傳告人，祂直接宣佈：「而我向你們說……」（瑪五22 28 34 39 44），在宣佈之前，祂選用了一種隆重的語氣：「實實在在，我對你們說」，猶如宣佈一句在祕密中所聽到的話。祂還敢自比於舊約的偉人：「這裏有一位大於約納的……這裏有一位大於撒羅滿的」（瑪十二41 42；路十一31 32）。

為此，歸向天主，就是跟隨耶穌，就是決定擁護或反對祂。「不隨同我的，就是反對我；不與我收集的，就是分散」（瑪十二30）。聽從耶穌，就是聽從天主，就是「把自己的房屋建築在磐石上」（七24）。但面對着這位行為令人迷惑的耶穌，怎敢貿然決定呢？耶穌也明知這個難處，所以曾說：「凡不因我而絆倒的，是有福的！」（十一6平）。

因此耶穌須證明祂自我介紹的正確性。不是避談祂的身分，而是揭示祂與父間的獨特關係。為祂一切是可能的，因為祂有一種稱為一切信仰的模範（見希十二2）的信心（谷九25）。尤有甚者，祂向天主說話如同向父親說話（谷十四36），並且引證達尼爾的啓示（達二23—30），祂敢說一切奧祕都啓示了給祂，因祂是「子」，與「父」有獨特的關係（瑪十一25—27平）。但祂並不以為一切都知（谷十三32），祂要服從天父的意旨（十四36；見瑪廿5）。然而，祂不願與天主的其他使者同列（谷十二6），祂把天主的國與自己合而為一：這可由撒種的譬喻知道（瑪十三3—9平），並由祂對窮人與罪人的行為可以證明，因為這就是天

主自己的態度（路十五）。

3. 耶穌與未來——耶穌的生活是位正直的猶太人的生活。但祂遵照着同祂具有獨特關係的天主的意旨，一如上文所示，來判斷猶太的傳統的價值，並主宰着它們。祂原是來完成法律和先知（瑪五17）。祂所提出的絕對的愛的理想混亂了詭譎者的煩瑣理論，為不追隨耶穌的人這是種不切實際之談；這樣一個目標，只有同祂有着密切聯繫的人才能真正了解和做到：「你們都到我跟前來……因為我的軛是甘飴的，我的擔子是輕的」（瑪十一28—30）。祂還完成了先知們的傳統，祂反乎同時代人的觀念，宣稱外邦人也將獲得救恩（路十三28—29）。

為完成祂的工程，耶穌曾否想到叫教會來接防？當然，想耶穌創立了一個完全如我們所見的教會是太天真；但倘以為耶穌想從祂死後與祂重臨（見上主的日子）之間，無需一段中間時間，也是錯誤的。

耶穌把門徒（路十一2平），尤其是十二使徒（谷三12），亦即所有應追隨祂，和宣揚祂的言行與存在（這是大眾所承認的歷史事實，雖然確定的日子不易考證）的人（路九57—61平）集合在自己身旁，耶穌一定願意創立一個教會，不是如同與世隔離的谷木蘭團體所想像的教會，而是預兆着天主永久的子民的教會（瑪十九28平）。另一方面，祂一定也想到（適與洗者若翰相反），天國的建立是漸進的（谷四29；瑪十三24—30），需要西滿來堅固弟兄們的信德（路廿二32），而且，在祂死後，祂的門徒必須受苦（瑪

九15平；谷八34平；路六22平）。因此「教會」一詞，等於谷木蘭團體用以指末世的天主選民集團的阿拉美語 *ekklesia*，雖然在福音經裏只出現過兩次（瑪十六18；十八17），但很可能曾經耶穌親口說過。因此，倘不承認耶穌知道在祂死後還有一段中間時間，未免太忽略了新約的記載；但這也並不否認，有在祂死後，世界即將完結的一種個人的看法（見谷九1）。

為瞭解最後這一肯定，還應估價一下耶穌別的言論。耶穌預知祂不久即將死去，如有些未提及復活的預言所指出的（路十三31—33；見十七25；谷九12）。祂看見這個死亡，在天主的計劃裏，是為人服務，是贖罪的祭獻（谷十45）；並在祂將死之時，祂把彼此服務的遺囑留給祂的門徒們（路廿二25—27）。

這些記述不容我們把耶穌視同一個無法逃避祂强大仇敵的殺害的人一樣。許多注釋家更進一步，想耶穌就是舊約預言的那位天主的僕人。實際上，耶穌也引用了依撒意亞預言的天主的僕人之歌裏的一些詞句，來說明自己——「人子的命運（五二13—15三12）：祂以「必須……」（路十七25）來表示祂的服從，祂為大眾奉獻自己的生命（瑪廿八平；廿六28平；路廿二16—18 30），這就是祂訂立的盟約（路廿二20）。

既然耶穌對自己的死亡有這樣一個看法，為何祂會沒有預知祂的復活？三次論及祂受難與復活細節的大預言（瑪十六21平；十七22—23平；廿八19平；見路廿四25—26 45），果然使人感到受過初期教會的影響；但耶穌對自己將在短期內復

活的信心，也溢於言表。祂一如所有信仰的猶太人，知道在世界末日祂要復活（見瑪廿二23—32平）；此外，祂是生存在一個特殊的時代，甚至在末世時代，這點我們在上面已經論及。在另一方面，祂深信祂與天主和人類的獨特關係，耶穌怎能懷疑祂使命的最後成功，和父對祂的特別眷顧？但復活的確實性却也沒有獨免了祂人性的軟弱：在葉色瑪尼山園中，祂憂悶戰慄（谷十四34），並視為被天主棄捨了（十五34）；然而祂明知自己是「天主子」。

現在還有一個問題。為啓示祂是誰，耶穌曾否利用過猶太教裏一些流行的名稱的捷徑？如默西亞，天主子，人子？在福音經裏，這些名銜不分軒輊地由祂口中吐出。然而，除了「子」與「人子」的稱呼無法否認外，批評家們認為初期的教會把「天主子」或「默西亞」，的名稱放在耶穌口中，雖非歪曲事實，但至少已註釋了耶穌沒有說出的思想。耶穌自己沒有宣稱過為默西亞，只有死在十字架上的事實能除去此一稱呼的兩可性；但當祂禁止門徒們揭破祂與天主同性時（谷八27—30平），當祂榮進耶路撒冷任由民眾歡呼祂為達味之子時（瑪廿一1—9平），或當大司祭詢問祂：「你不是天主子嗎？」祂按照瑪竇聖史較古的說法，以一種含蓄的方式答說：「你已說了」（瑪廿六64）時，祂正準備着祂同時代的人去認識祂。在祂啓示人的行動裏，耶穌並未重視過這些能令人誤解祂願意與人建立的真正關係的「名銜」。為把自己與天主及人類具有獨特關係的這個人介紹給人，於是耶穌曾設問說：「而你們說我是誰？」（瑪十六15平）。

二、耶穌是主、基督與天主子

門徒們在耶穌死在十字架上，復活後再顯現給他們之前，是無法正確地回答耶穌這個問題的。在以信德回答耶穌的問題時，門徒們發現了納匝肋耶穌生命的意義及其奧秘。為說明耶穌生命的意義，他們把傳統言語中的許多名稱，賦予一個新的意義，應用在祂身上。這些言詞各不相同，由於各人的天賦與生活環境不同而異，而且都是一些嘗試。這部耶穌傳當然有它的歷史根據，但我們無法確切地畫出這些混合着巴勒斯坦的原始材料和希臘解釋的材料界限。可是我們却能分別出哪是耶穌奧秘的最初了解，哪是福音記者的推想。

1. 奧秘的最初接觸——在復活經驗的陳述中，有四個透視可以反射出某種程度的歷史演進。在基督光榮的復臨的記號下，肯定了耶穌基督的天上榮耀。救世的十字架集中在對天主僕人的研究。最後人們對耶穌身分的注意，起初是對祂位格的奧秘，隨後是對祂與萬物的關係。在這敘述中所用的特別是一些信仰的宣信和稱頌，這些還是在保祿神學和福音記者的描寫之前的材料；但新約中神學的引伸將在各該處註明。

a 耶穌，主與基督，上升到了天國。——與復活的耶穌接觸之後，門徒們宣稱：「天主已使祂從死者復中活了」（得前一10；羅十9；見八11；迦一1；伯前一21；宗四10）。這一肯定不是從默想幾段聖經而來的（見格前十五

4)，它藉復活的猶太神學語詞之助，直接表示復活的經驗要求耶穌獲得榮耀和尊位，一如斯德望（宗七56）和保祿的經驗（七3；廿二6；2613）所宣示的。

與這項基督教的原始信仰正相符合的，有古老的阿拉美語的歡呼：“Marana tha”照最接近的解釋是：“吾主，來吧！”（格前十六22；默廿二20；見格前十二26）。它確定這位受舉揚而進入天國的耶穌是末世的審判者；此外，它說明了光榮的耶穌來臨的真諦（宗一11），這不只是在世末時簡單地回來，而是繼續不斷地出現在人類的歷史中：因為耶穌是歷史的主宰（見瑪廿八20）。

另一古老的表達詞，當然曾經希臘教會陶鑄過的，是「耶穌是主」的信仰宣言（格前十二3；羅十9；斐二11），它也普遍應用在禮儀中。這不是一句乾枯的信德公式，而是對成了主的耶穌的承認和服膺。

明瞭了上述的一切，我們就可以藉聖經來確定耶穌的性質，因此有關默西亞的預言（撒七14；詠二7；一一〇1）可以助人瞭解耶穌已「成了主和基督」（宗二36），祂已被立為「天主之子」（羅一4；宗十三33）；祂坐在天主的右邊（宗七56；一333435；五31；谷十四62平；羅八34……），分享着天主的全能（見瑪廿八18）。

在光榮的觀點上看，默西亞、天主子、主等名銜起先有着相似的含義：它們同耶穌在世的生活與死亡，原無直接關連；它們只肯定耶穌完成了以色列的希望，成了永世之主。

新約作者的神學引伸便接種在這上面。因此保祿不但把七十賢士本裏原指天主的 *Kyrios* 一詞移用在耶穌身上（羅十二3；「斐二11」；格前二8；見十五25；弗一20），他也用教外人的「主」來稱耶穌（格前八56；十21）；「吾主耶穌基督」的稱呼就是這樣開始的。同樣福音作者稱耶穌不再只是「老師」，而是「主」了（見瑪八25平；路七19平）。

b 耶穌救世性的死亡。——在耶穌屈辱的死亡的困惑前，復活的信仰設法在聖經裏尋找它可能的意義。在祂生時，耶穌曾隱約地借受苦而又受顯揚的天主僕人的預言來解釋自己的命運。初期的教會也稱「主」為天主的僕人（宗三26；四25—30），並以依撒意亞的話來詮釋過去的事件（五二13—5312）。耶穌被顯揚了（宗二33；五31），受到了光榮（三13）；耶穌的苦難在伯多祿書信前（伯前二21—25）的一個文獻裏，以及斐理伯的教義大綱裏（宗八30—35）已這樣解釋了。甚至最古老的信仰宣言之一宣稱耶穌「是按照聖經所載為我們的罪過而死了」（格前十五3）。

這裏的前置詞 *hyper*（為），如別處一般（迦一4；格後五141521；羅四25；八32；伯前三18；若一，二2），尤其在論聖體聖事的術語裏（路廿二20；格前十一24），是用以說明耶穌死亡的救贖價值的。

別的與天主僕人意義相似的一些稱謂，也表示着同樣的事實。耶穌是引人獲得生命（三15；見五31）的「義人」（宗三14），天主的無玷羔羊（伯前一1920；見若一2936）。

祂是無罪的大司祭，新約的中保（希二14—18；四14）。

從這時起，在希臘宗教的影響下，僕人的稱呼出現在保祿後期的書信裏（鐸一4；二13；三6；弟後一10），也從這時起，受洗者與基督的死亡及復活連結在一起的保祿神祕學（迦二19；羅六3—11）逐漸形成，或可說贖罪等的道理（羅三23 24……）漸見深入。

c 耶穌是人。——宗徒時的教會知道耶穌死後復活了，於是對祂的根源感到更大的興趣，把目光轉向到祂的世上生活。

於是福音的傳授所取的形式便答覆了使人認識那位復活者（宗十37 38）的生活和作為信友模範的雙重需要。這樣，一切回憶逐漸集中，修正，一切集中於主耶穌的信仰。在這榮光中，出現了耶穌人性的面貌。

保祿對耶穌的世上生活，不如對祂的教訓與贖罪性的死亡那樣重視。在希伯來書內闡明了基督苦難的意義。耶穌自甘受死（希十7），「祂藉苦難成了完善的」（二10）；祂寧願忍受十字架，捨棄快樂（十二2），並由所受的苦學習了服從（五7 8）：「祂是信德的創始者和完成者」（十二2）。

繼續上溯的運動，藉着先知們的預言，如納堂預言（撒下七12 13 14）或詠十六10 11之助，直達耶穌的根源。耶穌的存在有兩種不同的方式：一是在肉體內的世上生活，一是由聖神的天上生活（羅一3 4；伯前三18；弟前三16 a）。耶穌受了傅油，首先是在被立為君王時，傅的是王者的油（希

一9），然後在受洗時，為着後來的傳教生活，傅的是先知的油（宗十38；見四27；路四18）。耶穌的復活被視為天主許給達味諾言的完成（宗二34 35；弟後二8），令人在耶穌身上見到了達味之子（羅一3 4；弟後二8；宗十三22 23；十五16，也許還有谷十二35—37）。耶穌的家譜是用相似的方法編成的（瑪一1—17；路三23—37）。介紹耶穌童年事迹的福音緒言（瑪一1—11；路一—11）有着同樣的目的；他們所敘述的逸史含有深奧的神學，主要的目的在於答覆下面這一問題：我們所敬拜為主的那位是怎樣來的？

d 萬物中的首生者。——再往上溯，去發現耶穌的先存性，不是依照諾斯底派神話中的救主的方法，而是由要指出創造與末日具有一貫性的猶太人的默示錄的步驟。人們認為在厄諾客書（偽經）裏有人子先存之說（客卅九6 7；四〇5；四八2 3；四九2；六二6 7）；此外有些猶太人相信智慧在創世之初就存在（約廿八20—28；巴三32—38；箴八22—31；德廿四3—22；智七25 26）。斐二6—11，用了古老的讚美歌，描寫了耶穌的先後三階段，祂先存在「天主的形體」內，然後謙抑自己，生於世上，最後被舉升天。這段文字並非肯定人性為天主性所攝取；它要指出耶穌的存在直伸展到時間的全部。耶穌就是「萬物藉祂而有，我們藉祂走向天主」的那一位（格前八6），祂是在曠野中伴隨以色列民的磐石（十4）。最後，也許在保祿的神學形成之前，耶穌已被稱為「不可見的天主的肖像，一切受造物的首生者」（哥一15），「在祂內住有完滿的天主性」（二9）。

在承認了耶穌的完善的正義與聖德之後（宗三14），新約已走向於宣稱祂的天主性。祂是「天主子」，說明了納匝肋耶穌所作過的暗示，並超出了默西亞一詞的含義，因為它建立在天主啓示給保祿的子的先存性上（迦一12），他宣講的是祂的福音（羅一9）。耶穌是「天主子」：這是信徒們的信仰（若一，四15；五5），福音中不斷地如此宣稱（谷一11；九7；十四61；路一35；廿二70；瑪二15；十四55；十六16；廿七40-43），猶如耶穌有關「子」所說種種的回音（瑪十一27平；廿一37-39平；廿四36平）。啓示的演進終止於宣信「耶穌是天主子」（大約已見於羅九5，可能於希一8；鐸二13，若一1-18；廿20則更是確定無疑）。

先存論的後果，是耶穌所有教會的和宇宙的幅度也揭開了它的序幕。祂是教會的頭，教會是祂的身體（哥一18）；祂的領域及於全世界，祂馳騁於地上、地下、以及天上三界（斐二10）。祂豈非「光榮的主」（格前二8），因為祂是「死者中的首生者」（哥一18）。

許多的不同的名銜，更附加在這一觀點上。耶穌是新亞當（格前十五45；羅五12-21），天主使萬有都歸向祂（弗一10），所有的人在祂內成了一人，和祂相處（二13-16）；祂是新約的中保（弟前二5；希九15；十二24）……

2. 福音關於這奧秘的陳述——我們所收集的有關耶穌的奧秘的初步認識不免看來是人工的；只有四福音才是有權威的基督傳。在四福音成書之前，口傳的福音開始在詮釋耶穌的奧秘；這可見之於福音每段的基督傳記的細節，及對觀

福音前期的那些整理工作。因此注意耶穌的世上生活本身是具有重大意義的，不一定要屬於任何基督傳記。說得更確切些，它揭示了一種雙重的顧慮。第一防止流於諧斯底式的神話，它願意把耶穌奧秘的啓示建立於歷史之中；其次是謹防只滿足於發掘過去的考古式嘗試，它以堅定的信仰為出發點而聲明：那位曾經生活過的，如今依然活着，並仍在向現實的信眾發言。每部福音都是納匝肋耶穌事跡的「重現」。

在新約裏有着一部基督傳，這是福音前的福音。這部基督傳不是依照一種固定的形式或者一種猜測而編成的，而是在願意介紹並重現成了主的耶穌的奧秘的惟一目標下編成的。至於四福音，固然呈現了這介紹的不同觀點，但終歸於聖神內宣佈的惟一福音。現在我們在這裏提出幾點簡短的注解，來結束這一鳥瞰。

a 聖馬爾谷要讀者承認那位戰勝撒彈，拯救我們的納匝肋耶穌，是天主子。他着重於世界末期，在耶穌身上，親身與天主相會的事實。請注意，同瑪竇和路加相比起來，馬爾谷多麼謹慎用「天主子」這個詞。除在一故事中（谷五7）出於魔鬼口的承認，及一個驅魔事跡的撮要敘述（三11）外，這一名銜只見於三個啓示的高峯：受洗時來自天主的聲音（一11），在耶穌顯聖容時（九7），最後出自百夫長之口。其時聖殿的帳幔已經撕裂，猶太教的時期已經過去；於是由教外人的口，宣佈了耶穌死亡的靈驗：「這人真是天主子」（十五39）。

b 聖瑪竇把復活的基督的宣信放在福音的最高峯：「天

上地下一切的權柄都交给了我……我同你們在一起直到世界末日」（瑪廿八18—20）。耶穌顯示自己猶如達尼爾先知所預言的是受有全球無上治權的人子（達七13-14）；福音應使人看見耶穌怎樣拒絕了撒彈許給祂的王權（瑪四8—10），因父已把一切都交在祂手裏（十一27），並怎樣戰勝了祂的敵人；因為天主的國就是基督的國。為證明這點，瑪竇就特別強調初期教會的聖經證據，因耶穌來給以色列的過去加冕。他完成了一部出色的教會福音，把過去的事跡重現於當時人的眼前（例如十四33）。

c 聖路加在他的宗徒大事錄裏，表示了他對教會的關懷，但却強調從先知預言直到教會成立的耶穌時代（見路十六16；廿二35—38；宗二1）。耶穌的生活在教會時代具有它的價值；它是天主教會計劃中的第一幕，有它獨特的價值。接踵而至的將來，不斷地須依賴着它：已往的事跡將永遠常存。在另一方面，基督的容貌，主要的是仁慈救主的容貌（路三6；九38-42；宗十38），祂給窮人（路四18），罪人（十五），以及世上被棄的人宣講福音。在路加福音內，「天主子」有一種特別強有力的意義，與「基督」之名稱顯然不同（一35；廿八70）。

d 聖若望以肯定耶穌先存的傳統信仰，為介紹耶穌的出發點，並指出父的光榮存在耶穌身上，復活的光榮在祂旅世時所行的奇跡中已經存在。人子，祂原在天上，降來人間，並仍歸於天（若三13-31；六62；見十三；十四28；十六28；十七5）。祂是顯示在耶穌肉體內的天主聖言（一14）。祂

是絕對的並決定性的啟示者，誰信祂，就有永生（三16-17；十一25-26……），宣稱自己永遠常存（八58；十38）或住在父內的（十38；十四9-10-20；十七21）就是祂。

尤有甚者，若望的福音是最佳的福音，因為它不停地引信徒看到納匝肋耶穌的人性與世上活動，沒有了這些，教會的存在就喪失了意義：為聖事生活，洗禮（三22—30）和聖體聖事（六），莫不皆然。

結 論

在結束之前，我們不得不一提默示錄。在許多不同見地，尤其是禮儀生活會合之處，它把基督活生生的呈現出來，祂是引導並治理教會的主（默一一三）。羔羊的面容尤其顯著；祂保留着祂所受過的苦難的痕跡（五）。祂保證教會要戰勝它的仇敵（六15—17；十七14），並屆時與她舉行婚禮（十九7-8；廿一9）。人類歷史的主，祂是最先者也是最後者（一17），元始，也是終末（廿二13），阿爾法，也是奧米迦（一8；廿一6），是「阿們」（三14），天主的受膏者，是萬王之王，萬主之主，一切光榮與榮耀都歸於祂（十九19；十七14）。

介紹「成了主與基督」的納匝肋耶穌無法歸納於同一的方式；但它們都有着同一的動向：願意把生活過而為我們死了的耶穌重現在目前的環境中。這道理的正確性在乎這連接着信友們的解釋與耶穌事蹟的堅實程度：「凡承認耶穌基督在肉體內降世的，便是出於天主」（若一，四4）。

為能表達並通傳給別人，新生的信仰曾受過當代不同文化的影響：如巴勒斯坦的猶太教，散佈在世界各地的猶太文化，以及周圍的希臘文化。這樣適應着不同的文化，教會吸收並預示了將來各式各樣的注釋。在新約以後，詮釋不停地進展着，譬如討論着耶穌的「良知」，「本性」，以及祂的地位，但無意肯定自己的解釋是一成不變的；今天亦復如此，這種注釋在願表達耶穌基督信仰的文化裏還應繼續進步。

XLD (願)

121 耶穌聖名 (Jésus(nom de)) (Jesus(name of))

本文只是想在許多不同的稱謂之中，將耶穌一名所提示的意義予以說明。

一、「這位耶穌」

「耶穌」這名稱首先是指在人類的語言中，特別在聖經的思想中，名字所表達的是什麼：就是其與眾不同的特性，具體的個性：是他而非別人，是他和他的整體，就如在許多章節中所稱呼的（宗一11；二36；五30；九17）。這一指謂，無論再加說明與否，幾乎常表達基督宗教的基本信仰：即在血肉中所顯示的這人和由信德所承認的天主之間的廣積性：「你們所釘死的這位耶穌，天主已將祂立為主和基督了」（二36）；「被接到天上去的這位耶穌……還要同樣降來」（一11）；「我們却看見了那位稍遜於天使的耶穌，接

受了尊崇和光榮的冠冕」（希二9）。在去大馬士革路上歸化了掃羅的啓示，也屬同一類型：「我是你所迫害的耶穌」（宗九5；廿二8；廿六15）；不但啓示給迫害者：祂與信徒是分不開的，而且使他認出：那以全能抑制他的天上的那位，與他因仇恨而追捕的加里肋亞的「褻瀆者」是二而一的。他永遠「為基督耶穌所掌握」（斐三12）並犧牲一切利益，為「認識主耶穌基督」（三8）。這位以天主的圓滿充塞宇宙的偉大基督（哥一15—20）就是「你們所接受的主，耶穌基督」（一16）。

二、納匝肋人耶穌

耶穌乃肉血之人，「生自婦女，隸屬法律」（迦四4），出現於歷史中的指定時期，「當季理諾為敘利亞總督時」（路二2），生活於一家庭中，即「達味族中的若瑟」的家（二27），定居在「加里肋亞一座名叫納匝肋的城中」（一26）。祂在受割損時一如其他猶太嬰兒所接受的名字（路一31；二21；瑪一21—25），在以色列人中並非例外（參見德五一30）。天主既因這嬰兒成為厄瑪努爾「天主與我們同在」（瑪一23），便願在祂內實現祂許與第一位耶穌若蘇厄的諾言：與祂同在並顯示自己為「上主救主」（申卅一7f）。祂出身既如此平凡；所以稱呼祂時，通常並不似名門出身者，在祂的名字前冠以父親或祖先之名（參見德五一30），而僅冠以祂故鄉的名稱納匝肋而已。稍後瑪竇和路加所寫的家譜特別強調耶穌系出王族；但最初的宣信更注重普

通稱呼祂的方式和「納匝肋人耶穌」經過時所留下的紀念（若十九19；宗二22；四10；六14；廿二8）。

三、福音中的耶穌

耶穌是福音通用以指明基督及詳述祂活動的名稱。但通常人們似乎都稱祂為「拉彼」，意即老師（谷四38；五35；十17）在祂去世及進入光榮以後，人們便稱呼祂為「主」。但福音的作者們除少數例外（參見瑪廿一³及純屬路加的記述：七13；十一1等）常率直地稱祂耶穌。這並非出於造作，有意恢復信仰之前的說法，那時耶穌尚未完成自我啓示，多數人在祂身上也只看到一個平凡的人。福音毫不矯揉造作，只是遵循着信德的進展，信德常將有關救主和天主的稱謂應用在「這位耶穌」，這位具體的人物身上，諸如：主（宗一21；二36；九17等），基督（二36；九22；十8等），救主（五31；十三23），天主子（九20；十三33），上主的僕人（四2730）等。各福音常如此稱呼耶穌，正是走他們所願遵循的路線：福音原是報告耶穌的（八35）基督耶穌的（五42；八12），主耶穌的（十一20；參見十五35）好消息。若望福音特別着重，並不斷強調基督的天主特性，在祂每一行動中指出獨生子的光榮（若一14），人子所操的天上主權（一51；三4），故在敘事時不願錯過稱呼耶穌聖名的任何機會，甚至在極簡短的對話中，有時似乎多餘時，仍加以重複（若四621；十一32—41）。除了願「承認在加肉中降生的耶穌基督」以外（若一，四2），這種注意

更啓示：每次這個名字出現，便可確定接觸到「生命之言」（一1）的豐富資源，並將之啓示於人。

四、超越萬名之上的名字

教會的信仰已離不開耶穌聖名及其所包括的謙卑自下及具體的人性，因為這名稱已成爲主的名稱，此後人已不能將它與「超越萬名之上的名」分離，致使「因耶穌之名，無論天上，地上和地下的一切都要屈膝朝拜」（斐二9ff）。耶穌成爲主，並未喪失祂的名字，也未失去祂的人性，但是祂的名字宛如被那不可名言的「名字」所有的偉大和能力所變化，包圍和佔據。

人類唯一的救援（宗四12），教會的唯一寶藏（二36），和它所能支配的唯一能力，就是耶穌：「耶穌基督治好了你」（九34）。教會的全部使命便是「因耶穌之名發言」（五40）。保祿歸化之後在大馬士革的會堂中「宣揚耶穌」（九20）；在雅典的人民廣場「傳報耶穌和復活」（十七18），在格林多宣講「耶穌基督，被釘死的那一位」（格前二2）。基督徒的整個生活即在於「爲我等主耶穌基督之名付出自己的生命」（宗十五26），並以「堪受凌虐」（五41）和「因主耶穌之名而死」（廿一13）爲無上的喜樂。

IG(十)

122 默西亞 (Messiah)

默西亞為希伯來文與亞拉美文之音譯，而基督則為希臘文，二者皆意謂「受傅(油)者」。這個稱呼在使徒時代已經形成了耶穌的本名，而且包括所有祂爭取到的名銜。此外，這名稱恰好指出：自千年以來，猶太人民就把希望集中於所期待的這位默西亞——達味之子。不過，在舊約中，及以後在猶太教中，所用的「受傅(油)者」一詞，却没有新約中所用「基督」一詞的涵意那樣豐富。必須溯本追源，循着耶穌言行中所啓示的光，才能明瞭這個稱呼，在新約中經過了怎樣的變化。

舊約

在舊約中受傅(油)者一詞，最先是應用在國王身上，不過有時也指其他的人，特別指司祭。然而是一種應用，在末世論及猶太人的希望中留下了最多的痕跡。

一、由國王到王者默西亞

1. 歷史中上主的受傅者——傅油象徵天主聖神的授權(撒上一九16；十一10；十六13)，國王受了祝聖後接受了一項任務，因此他在以色列中成爲上主的代理人。這種祝聖在國王加冕時，是一項重要的禮儀(參閱民九8)。有關撒烏爾(撒上一九—十)，達味(撒下二4；五3)撒落滿(列上

一39)，以及他們的後代，都提到他們登極時的傅油禮，即使後者是在政治危機中即位(列下十一12；廿30)。國王這樣就成爲「上主的受傅者」(撒下十九22；哀四20)，就是說一位被祝聖過的人物，所有的信徒都必須對他表示宗教性的尊敬(撒上一廿四711；廿六9111623；撒下一1416)。自從納堂說出了以色列的希望建立在達味王朝的時刻起(撒下七12—16)，凡出自達味的每一位國王就成了當時的「默西亞」，天主願藉他來完成對於祂子民的計劃。

2. 在新約文中所提的上主的受傅者——流亡以前的聖詠將這個王者默西亞置於以色列信仰生活中顯著的地位。他所接受的傅油是天主特寵的標記(詠四五8)；此傅油使他成了上主的義子(詠二7；參閱撒下七14)。他也確定受天主的保護(詠十八51；廿7；廿八8)。反對他的叛亂就是瘋狂(詠二2)，因爲天主不能不介入而拯救他(哈三13)，並「高舉他的角」(撒下二十)。但是人們還是爲他所求(詠八四10；一三二10)。基於天主對達味的許諾，的確可以希望天主會使他的王朝永遠常存(詠一三二17)。當耶路撒冷淪陷以後，上主的受傅者就成了外邦人的俘虜，此時，人們的情緒惶惑非常(哀四20)：天主爲什麼放棄了祂的默西亞，致使所有的外邦人都凌辱他(詠八九3952)呢？達味王朝的受屈辱乃是信仰的攷驗，並且這攷驗在流亡歸來，重整家國以後仍舊存在。事實上，則魯巴貝爾一時引起的短暫希望很快就成了泡影，則魯巴貝爾從未被加冕(雖則匝六9—14有一段關於王冠的敘述)，並且再也沒有王者默西亞做

猶太人民的首領了。

3. 在末世觀中上主的受傳者——先知們多次嚴厲的對待他們認為不忠的在位受傳油者，而把以色列人民的希望轉向到未來的國王，可是他們却總沒有稱未來的國王為默西亞。由於先知們的預許，在流亡以後，王者默西亞主義便日益發展。昔時論當時受傳者的那些聖詠，如今却進入了一個新的境界來歌詠，就是憧憬着將來的受傳者——默西亞，本義的默西亞。這些聖詠預先描述祂的光榮，鬭爭（參閱詠三）和勝利等……在這些聖經文句中生根的猶太人的希望，在新約時代極為生動，特別在法利塞派中更為顯明。撒落滿聖詠的作者（公元前六十三年）急切期待達味之子默西亞的來臨（十七及十八首）。這個主題在經師的文學中屢見不鮮。在這些文章內，默西亞和以色列古代的國王處於同等的地位。他的王國是屬於神權政治的組織，但人們却把它懂得極為現實，而集中於他政治方面的角色。

二、受傳者一詞的其他用法

1. 廣義的「上主的受傳者」——天主的傅油祝聖國王，乃為委任他們有關的一種使命，與天主對祂子民的計劃。在一種廣義的和隱喻的用法中，舊約有時用天主傅油一詞，指謂一項有待完成的使命，尤其當這使命包含着天主聖神的恩惠時。當天主派居魯士由巴比倫人手中，救脫以色列時，曾被稱為上主的受傳者（依四五1），就好像他受祝聖為國王，專為預備做這件天主預定的差事一般。先知們接受職務

時，並不藉傅油而被祝聖；但厄里亞却接到命令「給要代替他為先知的厄里叟傅油」（列上十九16）；這句話可以解釋為他要給他「雙倍於自己的精神」（列下二9）。實在，先知所接受的這個精神的傅油，依六一1說；給他傅油，乃是派遣他向窮人們宣佈福音。有一次稱天主子民的成員們為受傳者（詠一〇五15；參閱詠廿八8；哈三13）或有此義，猶如稱「上主的先知」一樣。但是本字的這些用法只是偶爾出現。

2. 受傅油的司祭——在流亡以前的文獻中，沒有一處提到為司祭們傅油。可是在流亡以後，司祭職的權威增大；這時候國王已不復存在，大司祭就成了團體的領袖。就在當時賦予司祭職務時施行傅油禮，晚期的司祭文獻為了強調此禮儀的重要性，將這禮儀上溯到亞郎（出廿九79；詠一三三2）。嗣後，傅油禮伸展到所有的司祭（出廿八41；卅30；四十15）。從這時代起，大司祭就成了受傳的司祭（肋四35 16；加下一10），如同過去的國王一樣，是當代的「默西亞」（參閱：達九25）。某些先知的文獻，在末世觀中將王權和司祭職緊緊聯合在一起的（耶卅三14—18；則四五1—8；匝四1—14；六13），有些集團便把這些文獻加以延續而等待在最後時刻兩位默西亞的來臨；有優越地位的默西亞司祭，和負責物質需要的默西亞國王（十二聖祖遺囑，古木蘭文獻）。但是這種期待默西亞的特殊形式，看來只限於深受司祭影響的安色尼派的圈子。

3. 末世觀（論）與默西亞主義——可見猶太人的末世觀，

賦予默西亞的期待一個重要的地位：到處期待默西亞國王，期待默西亞司祭的只限於某些集團。可是在聖經中所提到的預許，並沒有局限於狹義的默西亞主義，這主義有時與恢復世間王國的夢想聯在一起。上述經文也預報天主王國的建立，也曾以上主的僕人和人子的模樣描述救恩的主動者。但是，要把這些資料與期待一位默西亞（或數位默西亞）協調起來，仍是模糊不清，不易做到。只有耶穌的來臨才能將先知預言的含糊不清加以澄清。

新約

一、耶穌及對默西亞的期待

1. 加給耶穌的名銜——聽衆因耶穌的聖德，權威和能力（參閱若七31）而震驚，彼此問道：「莫非他就是默西亞嗎？」（若四29；七40 ff）或用同樣意義的說法：「莫非他就是達味之子嗎？」（瑪十二23）他們並且催逼他公開聲明（若十24）。對於這一問題人們的意見分歧（參閱七43）。一方面，猶太當權者決定，凡承認祂為默西亞的，就被開除教籍（九22）。可是，另一方面，那些求助於祂神力的人，却公開地呼祂為「達味之子」（瑪九27；十五22；卅30 f.），並且祂的默西亞性成為顯明的信德對象：從祂受洗的第二天起，第一批門徒就信服（若一41 45 49），當祂啓示自己就是復活和生命時，瑪爾大也表示信服（若十一27）。對觀福音隆重描述伯多祿的信德：「你們說我是誰？」——「你

是默西亞」（谷八29）。這是真實的信德，但尚不完善。因為默西亞的名銜，當時尚可能被解為世俗王國的憧憬（參閱若六15）。

2. 耶穌的態度——耶穌對於這問題也採取保留的態度。除了若四25 f（此處毫無疑問的以基督徒的口吻表達撒瑪黎雅婦人的信德），祂總不自稱為默西亞。他許可人們稱祂為達味之子，但是祂禁止附魔的人宣稱祂是默西亞（路四41）。祂接受宣信，但在伯多祿承認以後，祂却囑咐十二人不要說祂是默西亞（瑪十六20）。另外，從此以後，祂從事淨化門徒們對默西亞的觀念。祂將像天主的僕人一般；以痛苦來開始祂默西亞的職務；祂身為人子將因犧牲自己的生命而進入光榮之中（谷八31平；十33 f 平）。祂的門徒們都驚惶失措，就當他說：「人子要被舉起時」（若十二34）猶太人們的那種驚愕一樣。

可是在聖枝日那天耶穌却故意允許人們高呼祂是達味之子（瑪廿一9）。以後，當祂與法利塞人爭論時，祂強調達味之子超越祂的祖先，因為達味稱祂是主（瑪廿二41—46平）。最後，在宗教性的審訊中，大司祭逼迫祂說出祂是默西亞否，耶穌並不否認這個名銜，立即以超越的觀點解釋其意義：祂是注定要坐在天主右邊的人子（瑪廿六63 f）。這一供詞正是祂的苦難開始時所承認的，而也因此被判處死刑（廿六65 f）。並且祂默西亞的名銜（廿六68；谷十五32；路廿三35 39），和祂國王的名銜，將遭受特別的嘲弄。直至祂復活後，祂的門徒們、方能明瞭祂所真正掩飾的：「基

督不是必須要先受這些苦難，才能進入祂的光榮嗎？」（路廿四26）明顯的，這不是現世光榮的問題，而完全是另一回事；按聖經記載：「基督必須死亡並復活，好使人因祂的名向萬邦宣講悔改，以得罪之赦」（廿四46）。

二、教會對耶穌基督的信仰

1. 復活的耶穌是基督——新生的教會因耶穌復活的光明，不必再雙關地把默西亞——基督的名銜歸於耶穌了。其理由是護教性和神學性的。必須顯示給猶太人，他們期望的對象基督就是耶穌。這種說明建立在極可靠的神學之上，此神學強調兩個盟約的連續性，並指出第二盟約，完成第一盟約。耶穌是真正的達味之子出現（參閱：瑪一1；路一27；二4；羅一3；宗一29 f；十三23），自祂因聖神受孕即被注定接受其祖先達味的王位（一32），爲了結束以色列王國，而在世上建立天主的王國。祂的復活使他登上了王位的光榮中，現在祂「領受了聖神即那位『預許』的」（宗一33），「天主已把你們釘死的這位耶穌立爲主，立爲基督」（二36）。但是這光榮屬於新受造物的範疇；以往上主的受傳者的光榮，只是遙遠的預像而已。

2. 耶穌基督的名銜——與耶穌之本名聯在一起而不能分開的「基督」一詞，自那時起即有一個不可思議的擴展，因爲所有其他界說耶穌的名銜都集中於基督一詞。天主所傳油者，即是祂的聖僕人耶穌（宗四27），是依五三所描繪的無可指摘的那個羔羊（伯前一19；格前五7）。因此，書內

記載着祂必須受苦難（宗三18；十七3；廿六22 f），詠一預先描寫了萬邦要策劃「反對上主並反對祂的默西亞」（宗四25 ff 參閱詠二1 f）。保祿福音宣講被釘的基督（格前一23；二2），宣揚爲不虔敬的人而死的基督（羅五6 ff），並且伯多祿一書長篇大論講述默西亞的苦難（伯前一11；二12；三18；四13；五1）。依撒意亞先知書中所描繪的天主僕人的使命如同一位被窘難的先知之使命一般。事實上，耶穌只證明他唯一的傳油，就是聖神給先知的傳油（路四16—22 參閱依六一1），而且宗徒大事錄中伯多祿也不忘提醒人「天主如何以聖神和德能給耶穌傳了油」（宗十38）。耶穌臨終的前夕，曾聲明祂人子的地位（瑪廿六63 f）。使徒們的宣講實際上說明末日祂要以人子的身分再臨，以重整新世界（宗一11；參閱：三20 f；瑪廿五31 34），並且祂也是以人子的名義，坐在天主的右邊（宗七55 f，默一5 12—16；十四14）。默示錄絕不是受後期猶太主義的影響，即所夢想的司祭默西亞觀的影響，才指出祂穿着司祭的長袍（默一13）。致希伯來人書中也慶祝王者的司祭職，決定性的取代了亞郎象徵式的司祭職（希五5……七）。人們毫不遲疑的給他最高的頭銜——主（參閱宗二36）：祂是「主基督」（路二11；格後四5 f），「我們的主耶穌基督」（宗十五26）。實際上，祂的復活赫然顯示祂具有一種超人的光榮：基督是不折不扣的天主聖子（羅一4），祂就是天主本身（羅九5；若一，五20）。基督不只是祂的各種名銜之一，而已成了祂的本名（原文不用冠詞：格前十五12—23）包括

其他一切名稱。祂所拯救的人們，非常恰當地擁有「基督徒」的名銜。(宗十一26) PEB & PG(孫)

123 天主的僕人 (Serviteur de Dieu) (Servant of God)

「天主的僕人」這名稱，在聖經中是一個榮銜。雅威稱祂所號召來協助祂計劃的人為「我的僕人」。

天主為完成這計劃，派遣祂的聖子，天主卓越的僕人；這個名稱也表達祂救贖使命最奧秘的一面：實在，基督用祂的祭獻拭淨了人拒絕侍奉天主的罪惡，將所有的人都集合為一來侍奉天主。

一、天主的僕人與盟約的子民

凡對選民負有使命的人們，都給以天主僕人的名銜；多次給予盟約的中間人梅瑟(出十四31；戶十二7；申卅四5；列上八56)，給予默西亞王的典型達味(撒下七8；列上八24 f；詠七八70；耶卅三26)，這名銜也指聖祖們：如亞巴郎(創廿六24)，依撒各(創廿四14)，雅各伯(出卅二13；則卅七25)，以後指率領百姓進入福地的若瑟厄(若廿四20)；也用於受命維持盟約的先知們(厄里亞：列上十八36；「我的僕人先知們」；亞三7；耶七25；列下十七23)，連以「百姓、司祭」的名義舉行敬禮的司祭們也得到這個名稱(詠一三四1；見出十九5f)。簡選這些僕人的目的，是使人民忠於天主期待於他們的侍奉(見詠一〇五6 ff

廿六45)，一如承行主旨的天使們(詠一〇三20 f)。

二、由不忠之僕到忠實之僕

選民自初便不忠於作僕人的召叫，對天主的僕人們也不馴服受教(申九24；耶七25)；選民會藉異教國王拿步高被罰充軍，拿王便因此成了天主的僕人(耶廿七6)。然而願罪人生活而不顧其死亡的天主，為自己選擇了一個遺民，他要在自己的僕人新達味統治下忠實不渝(則卅四23 f；卅七24 f)。安慰書的口諭就是向這遺民說的(依四十一五十五)。

1. 不忠的僕人——在安慰書中先知發揮以色列、天主之僕的主題，並交織上天主之淨配、熙雍的主題。這個淨配，只因她的子孫們不忠實，才被遺棄(依五十七)；以色列自母胎便叛逆(四八8)，她因有過失，而成了懶惰又聾又瞎的僕人(四二18 f 24；四三8 22 f；參閱三十9 ff)；天主決不遺棄被選的僕人反而予以寬恕(四四27 f)，要藉異教國王居魯士，祂的牧人、祂的受傳者、祂的朋友(四四28；四五1；四八14)無代價地拯救她(四一8 ff)。連施救的國王好像也應是僕人，四二1-7便會加以讚揚；稍後，人重讀這首歌時，便不顧其上下文地將它應用於僕人以色列——其召叫，使命和祭獻是其他三首歌的對象(四九1-6；五十四9；五二13-15 32)。七十賢士已如此解釋，瑪竇將步其後塵(瑪十二18-21)。無論如何，不忠實但藉居魯士獲救的僕人以色列，在列國中證明了巴比倫的邪

神偶像面對惟一真天主和救主（依四三10 ff；四五），是如何無能。

2. 忠實的僕人——由這消極的見證天主願引出一位忠實的僕人，他要以自己的作證給萬國帶來得救的光明。安慰晝的後半（依四九—五十）被一位先知的奧秘面目所籠罩，天主稱之為自己的僕人（四九36；五二13）。就如聖祖雅各伯與以他為名的民族分不開，且繼續生活在他們中間，同樣這位有耶肋米亞形迹的僕人（四九7；五十七；五三7；參閱耶一5；十五20；十一19）同這「以色列」，同這「天主要在其身上顯光榮」的遺民（依四九3）也是分不開的；但在僕人負有集合他（四九5f）和教訓他（五十四—10）的使命時，則與他有別。僕人的忍耐（五十六）和謙遜（五三7）使他能奉獻自己的生命，並以自己的痛苦完成雅威的計劃（五三4 ff 10）；使萬國的罪人成義（五三8 11 ff）。因這祭獻照雅獲得了安慰，不生育的妻子以永久的盟約重新同天主結合，而成爲天主所有僕人的多產母親（依五四1—五五4）。

以色列自充軍回國，好像忘記了僕人應以自己的痛苦來完成普世救恩的遠景。此時出現了一位先知：他向充軍者宣告新耶路撒冷的光榮，但不再提僕人的贖罪（依六一1 ff）。那時「僕人」的頭銜由天主給了則魯巴貝耳（蓋二23），由達味的後代中所喚起的「苗芽」（匝三8；參閱耶二三5）。至於天主的僕人們，他們所期待的喜樂（依六五13 f 17 f）將結束他們的痛苦；但這喜樂已不復表現爲奉獻的忠實，這

奉獻將死亡變爲祭獻而由之湧出生命（參閱五三10 f）。

三、真正的僕人，人類的救主

1. 耶穌將僕人的使命變成了自己的使命；良善心謙的老師（瑪十一29）向貧窮人宣報救恩（見路四18 f），祂在門徒中「好似服役的」（路廿二27），但祂却是他們的主和老師（若十三12—15），祂將啓發這種服役的愛的要求推展到了極限（若十三1；十五13），竟至捨了性命爲救贖衆多的罪人（谷十43 ff；瑪廿26 ff）；爲此人待祂有如窮凶的罪犯（路廿二37），祂死在十字架上（谷十四24；瑪廿六28），確知自己按照經上關於人子所記載的要復活（谷八31 p；九31 p；路十八31 ff p；廿四44；參閱依五三10 ff）。祂如果是所期待的默西亞，那麼這人子便不是來建立世間的王國，而是爲經過僕人的死，進入自己的光榮，並將祂的子民引進光榮。

2. 宗徒們的宣講將僕人的名銜用於耶穌，爲宣報祂死亡的奧秘（宗三13 f 18；四27 f），那是萬邦獲得祝福和光明的源泉（宗三25 f；廿六23）。耶穌羔羊如僕人一樣無辜被殺、被祭獻（八32 f），拯救了祂的亡羊；祂身體的創傷治愈了罪人的靈魂（伯前二21—25）。按瑪竇的說法，耶穌是給萬邦宣報正義的僕人，祂的名字是他們的希望（瑪十二18—21；依四二1—4）。保祿以簡短而有力的詞句讚頌基督及其聖愛的奧蹟：聲明基督取了奴僕的形狀，爲聽天主聖父之命而死在十字架上，然後才進入光榮（斐二5—11）；祈

以僕人的預言是宣報天主子降生成人的救贖祭獻。為此天主的聖僕，被釘死而又復活的耶穌之名是救恩的惟一泉源（宗四 20 ff 29 ff）。

3. 天主的僕人們從此便成了基督之僕（羅一 1；迦一 10；斐一 1；參閱鐸一 1）。一如主曾選自稱為主之婢女者為母（路一 38 48），祂同樣使自己的僕人作祂的朋友（若十五 15）和祂聖父之子（廿 17）。此外他們也當如他們的師傅經歷同樣的痛苦之路（十五 20）；天主之僕必須勝過考驗才能進入天國的光榮（宗七 3 14 ff；廿二 3 ff）。

CA & MEL (侯)

124 人子 (Fils de l'Homme) (Son of Man)

在四福音裏，耶穌經常用「人子」這個稱呼，來指祂本人；這像個謎樣的稱呼，把耶穌本身最超越的面容遮掩起來，而同時又把它透露出來。要領悟「人子」一語的涵義，應先參看它在舊約裏以及猶太文化裏的用法。

舊約

一、聖經裏通用的語言

按照希伯來語和阿拉美語的表達方式，「人子」一語，(Ben' adam, bar-enāš)，往往是「人」的同義字（參詠八 18）。它就指人類的一員（所謂「人類之子」）。整

個人類既來自亞當，而亞當又以「人」為名，那末想到這裏，「人子」便可譯為「亞當之子」。用「人子」一語時，強調人「變幻無常」（依五一 12；約二 5 6），強調人在天主前的藐小（詠十一 4），也有時強調人的罪惡情況（詠十四 2f；卅一 20），和不免一死的情況（詠八九 48；九 13）。當年厄則克耳跪伏在天主尊威之前，一言不發地崇拜天主，雅威使用「人子」稱呼他；這個稱呼指出天人之間的距離，叫先知不要忘記他是終歸一死的人。因此天主對「亞當之子」的大慈大悲，便更令人驚奇；天主為他們多次創造奇蹟（詠一〇七 8），天主的智慧也樂於與他們共處（箴八 31）。人本身脆弱，却蒙天主特寵而為萬物之王：「世人算什麼？你竟懷念不忘！人子算什麼？你竟眷顧周詳！」（詠八 5；參閱創一）。舊約裏的整個宗教人類學，一言以蔽之是：人在天主臺前只是一口（嘘）氣而已，但天主却對他寵愛有加。

二、默示性經書中的語法

1. 達尼爾書——達尼爾書第七章的默示性文字：為具體描述如何人間王國相繼遭遞與崩潰而由天主的王國取而代之採用了一個動人的意象。人間王國是由海中出來的獸；牠們一出現在天主的法庭，威力便被剝奪，天主被描繪為萬古長存的老人。這時，有一位出現在雲端：「彷彿是人子」；他走向天主的法庭前，並領受全世界的統治權（七 13 f）。人子象徵的起源，眾說不一；各聖詠和厄則克爾書中「人子」

的說法，不足以解釋它。有些人援引伊朗的神話作為證明：原始人在末日以救主的姿態回到世上來。或許我們可以用將天主的智慧人格化的傳統來解釋，或以創一或詠八的經文為證：亞當按天主的肖像受造而「稍遜於天主」。在達七內，人子與獸對立，就如天主與撒殫對立。在異象之後的解釋文字中說：「這統治權歸於『至高者的聖民』（七18 22 27）」；那末，顯然「人子」所代表的是聖民——當然不是在被迫害的情況（七25），而是在最後光榮情況中的聖民。可是既然獸的象徵，不僅指人間王國，也指人間王國的領袖；那末，我們似乎不能完全排除：這裏「人子」也可能影射聖民的首領——他在享有天主的王國，而接受統治權。不論如何，這裏「人子」的權限，已超出達味之子默西亞的權限：整個上下文使「人子」與天主的世界發生關係，也勾畫出人子的超越性。

2. 猶太傳統——達尼爾書以後的猶太默示性文字，樂於沿用「人子」的象徵，可是純由「個人」方面解釋，並強調其超越性的屬性。在「哈諾客寓言」（書中最晚部分）中，「人子」是一位神秘人物；與天主同住，擁有正義，且將救恩啓示與人，這些恩惠是為時間末刻所保留的；他那時要坐在光榮的寶座上，審判人類，拯救義人，並替他們報仇，義人則在復活之後在他那兒生活下去。哈諾客書裏的「人子」有默西亞國王和上主的僕人的幾個特徵（他是主持正義的被選者——參閱依四二1），但是這裏的人子沒有受苦的問題也沒有「出身地上」的事實。哈諾客寓言的成書時期雖無定

論，但其代表教理的拓展殆無疑義；而此拓展，必是在耶穌公開生活之前受到某些猶太環境的影響。達七對「人子」的解釋，也在厄斯德拉書第四卷和經師的文學作品裏留下痕跡。這種對「一位天上救主即將現身」的信仰，正好給福音中「人子」的說法鋪路。

新約

一、福音

在四福音中，「人之子」（由阿拉美語轉譯為希臘文，本應譯為「人子」）一詞共有七十次。這時這一說法等於人稱代名詞「我」（參見瑪五11及路六22；瑪十六13—21及谷八27—31）。斯德望的喊聲：「我看見……人子站在天主之右」（宗七56）可證明這一觀念在初興的教會某些地區是很活躍的。但這些地區的影響却不足以解釋四福音有關人子的一切說法。這一說法只出自耶穌之口的事實假定這是為耶穌所保留的許多典型說法之一，而在耶穌復活後，信友們更願以其他名銜稱呼耶穌。有時耶穌並不清楚說明祂與人子是二而一的（瑪十六27；廿四30平）；但有時祂也明白表示（瑪八20平；十一19；十六13；若三13 f；十一34）。因為這詞的意義兩可，或許耶穌因此特加選用：可能有通俗的意義（我也不過是一個人），或者清楚的影射猶太的默示性經文。

1. 對觀福音裏的「人子」：a. 在對觀福音裏，描述耶穌

的世末情況方式，與猶太默示性傳統有關聯：人子要乘雲而來（瑪廿四30平），要坐在祂光榮的寶座上（十九28），審判萬民（十六27平）。當耶穌被審訊時，大司祭問他是不是「默西亞，當受稱頌者之子」，耶穌間接回答這問題，說自己是坐在天主右邊的人子（參閱詠一一〇1），並乘雲而來（參閱達七13；瑪廿六64平）。這答覆使祂被處褻瀆之罪。實際上，耶穌拋開人對默西亞的一切世俗看法，而使祂的超越性顯露出來。「人子」的名銜，順着前人的沿用，正適於這種啓示。

b 但耶穌用此語時，額外給「人子」的名銜，加以猶太默示性傳統所不曾預見到的內涵。耶穌降來是要在塵世生活中完成天主僕人的使命，他被棄絕，被處死，而後才能被顯揚，並拯救萬民。耶穌便是以人子的身份，而應接受這厄運（谷八31平；瑪十七9平；22 ff 平；廿八平；廿六24平；45平）。人子在末日的顯耀之前，先應度塵世生活——在世上祂的光榮被掩蓋於屈辱和痛苦之中，正像達尼爾書中所說，「至高者的聖者」要先遭受迫害。耶穌寧願採用「人子」的名銜，也是爲了說明祂整個的使命，而不願自稱「默西亞」（參閱谷八29 ff），因爲這名銜已經深入於猶太人對默西亞所懷有的現世看法。

c. 耶穌屈尊紆貴，隱藏天主性（參閱瑪八20平；十一19），因此在法庭上人們聽見他說人子將如何如何，指控他犯褻瀆之罪，也算有些藉口（瑪十二32平）；可是耶穌多少也開始行使人子的某些權力；赦罪（瑪九6平），自稱是

「安息日之主」（瑪十二8平），又說自己是宣報天主言語的（瑪十三37）。耶穌隱迹人間，這種曇花一現的顯示，在某種程度上，正預告世界末日的顯示。

2. 第四福音——在若望福音中有關「人子」的文字裏，我們在其個別表達方式之下，可以找到對觀福音有關「人子」主題的各方面看法。光榮的一面：天主之子，將以人子身份，在世界末日行使審判權（若五26—29）。那時，天使們都要在人子身上，上上下下（一15）；這種顯耀便揭示人子來自天上（三13），因爲人子要「升到祂原先所在的地方」（六62）。然而在升天之前，人子應該度過一段屈辱期，在這屈辱期間，人們很難將他辨認出來，而相信祂（九35）。爲使人們能「吃祂的肉，喝祂的血」（六53），耶穌先該把祂的身體作爲犧牲，「爲世界的生命而賜與」（參閱六51）。可是依若望的看法，獻身在十字架上——事與人子返回天堂一事，緊緊聯在一起，共同形成祂的「被舉揚」：「人子必須被高舉起來」（三14；十二34 f）。看來似乎矛盾但這就是祂的顯耀（十二23；十三31）；而且人子的奧秘，也藉此而完全啓示出來，「到那時，你們便知道我究竟是誰了」（八28）。那末，我們可以領悟：人子在這最後的光榮提早來到，把祂的身體賜給我們（六53），自現在起便行使他的某些權力，主要的是審判世人，而使人生活（五21 ff 25 ff），這是只有人子才能賜予的食糧，因爲只有人子是天父所印證的（六27）。

二、宗徒們的著作

在新約的其餘著作裏，很少再用「人子」這個象徵——除了極少數的幾個默示性片段。斯德望看見光榮中的耶穌，站在天主右邊（參閱詠一一〇1），便說：「我見人子站在天主右邊」（宗七55 f）。同樣，默示錄中的神見者（一12—16）提前瞻仰人子的再臨爲了末日的收割（十四14 ff），當保祿把耶穌描寫爲「天上的亞當」，說復活起來的人們都要穿上祂的肖像時（格前十五45—49）；保祿可能也聯想到「人子」的主題。最後，希伯來書曾引用詠八5 ff「人算什麼……人子算什麼，……」而把「人」和「人子」應用到耶穌身上，指明：耶穌在接受光榮之前，先受了屈辱（希二5—9）。

基督徒的神學反省，到此便完成了聖詠裏的「亞當之子」，默示性文字裏的人子和聖保祿的新亞當三者之間的貫通：耶穌就其爲亞當之子而言，與我們同受屈辱苦痛的命運。但就其爲人子而言，祂來自天上，便負有審判人類的使命；至於祂受苦受死，從而走近祂復活後的光榮——這便是重生的人類的首領新亞當的角色了。在耶穌身上，創一與創三中亞當的兩個對比的預象完全應驗了。此外，世界末日人子再度來臨時，我們這些不曾見過他的人們，會驚奇地發現原來會見過祂——祂奧妙地，隱身於祂最小的貧困的兄弟身上（參閱瑪廿五31 ff）。

JDel (王秀谷)

125 中 保 (mediateur)

約納堂居間調停爲拯救父王撒烏爾所想要殺害的達味（撒上十九1—7），是聖經與人類史中，人間調停的一個好例子（撒上廿五1—35；艾七1—7；宗十二20），有時這種中間調停使正在惡化的關係重修舊好。中保在雙方之間奔走，他在威脅的一方爲受威脅的一方說情，並且，當他調處成功時，他就爲受威脅的一方帶來和平。以色列的法律在勢力均衡的兩造之間預先安排這類仲裁的調停（出廿一22；約九33）除了衝突的情形以外，人類正常的關係也有藉中間人來處理的習慣。但在這種情形下，中保這名詞是廣義的：意謂一位首領，把臨時的使命，或常久性的任務委託給中間人，這樣可以上命下達。

爲表示仲裁或中間人，在希伯來文的舊約中，沒有相當於希臘文 (mediator) 「中保」這個名詞的詞。談到天主與人類的關係，缺乏此字的現象却是很有意義的。在聖經以外的那些古老宗教中，人們常在人類與那些他們所認爲的最高之神的中間（其實他們並不是超物質的神），又安插了一連串的次等神祇，以及一些特殊的人（國王、司祭等），做爲中保，或從中代爲求情者，這種現象並不足爲奇。但是以色列的神却只有一個，是絕對超乎物質的。所以，在這絕不能相比的神，和人類之間，誰能有資格做中保呢？誠如聖保祿所寫的：「如果是惟一的，當然就沒有中保可言了」（迦三

20)。另一方面，舊約時代的人，對於他們在天主面前所負的個人責任，往往感到是十分顯明的。雖然在那時代，個人尚深深地淹沒在社團中，不過上述的個人責任感，確實如此，所以老赫里會說：「如果有人獲罪於天主，誰能居間去求情呢？」（撒上一二五）因此，約伯向天主說的很對：「在我們之間沒有第三者（按七十賢士本：仲裁）」（約九三三）。可是，在舊約中，我們又可見到許多的中保（似是而非的現象），其實，他們只不過是廣義的中保人，是天主委派他們在人間負責某種使命而已。這個似是而非的現象指示給我們，那唯一的（神），並不要蝨居獨處，却要與人發生關係。準此，天主所派的中保人，正是預象和預備那位也是唯一的中保的來臨。在新約中，藉着耶穌，完成了天主與人間的修好。聖言（參閱：天主的言語）降生成了有肉體的人，這樣，祂同時可以用天主和人的名義說話行事。這是第一次，也是唯一的一次，一個人有資格，完全地，而且是狹義的，堪當稱為「天主與人間的中保」（*Mesites*）（弟前二二五；參閱希八六；九一九；十二二四）。

一、舊約時代的中保們

1. 史書中的中保——亞巴郎就是這樣的一個人，藉着他，「天下萬邦萬國要受到祝福」（創十二三）；藉着這位天主所祝福的祖先，以色列要受土地肥沃，子孫繁多的祝福。按某種傳統，當亞巴郎為外邦國王阿比默克（廿七17—18）或爲索多瑪城居間求情時（十八二二—三二），他是在盡

先知調停人的職務。

雅威召叫了梅瑟來拯救以色列人，與他建立盟約，頒佈法律，制定禮拜儀式。梅瑟在天主前要負責祂的百姓，以天主的名義領導他們，給他們頒佈法律，但也屢次居間爲他們求情（出卅二一一—三三—三四）。無疑的，由於梅瑟使命的重大，在聖經裏面，他是唯一可與耶穌稱爲中保的人（迦三一九）——當然，稱梅瑟爲中保，仍是一種廣義的用法。

根據出谷紀所載，梅瑟所負的任務，也分給不同的人去執行：禮拜和執法，就是由天主所簡選的肋未族司祭擔任。在舉行以色列人的禮儀時，司祭向百姓陳述上主救恩史中所做的豐功偉業，告訴他們上主所有的要求，並且懇求上主賜福（戶六二四—二七）。無論是團體或個人的讚頌和懇求，都是藉司祭呈獻給天主。

國王繼承了領受過聖神的民長（民六三四；撒上一六六；十六三一）。先知們給國王宣佈天主簡選他，是爲民族謀求福利（撒上一九—十；十六）。國王是受傅油的人，上主待他如同兒子一樣，他是上主的默西亞（撒下七一四；詠二七）。他的屬民是以上主的天使來看待他（撒下十四一七）。國王在天主面前，代表全體百姓，並且，雖然他沒有司祭的頭銜，他却舉行禮拜職責：身繫厄弗得，奉獻犧牲，代表全以色列人民宣讀祈禱文。最後，以色列人的天主，既然領導人類的全部歷史，所以有些先知，毫不遲疑的，把天主計畫中的角色分給外邦人的國王擔任：如拿步高（耶廿七六）居魯士（依四一—二—五；四四二八；四五—一—六）。

與由繼承而來的司祭和國王的職務所不同的，是由個人的呼叫而產生的先知。上主直接影響他的生活，以賦與他一種使命。最主要的，他必須把上主的言語傳達給百姓；祂現在的要求，祂對罪過的判決，和祂對忠信者的許諾。另外，先知自己，自覺是與天主派遣他所要找的弟兄們，是連帶相關的，因此他不斷為他們求情，比如撒慕爾（撒七 12；十二 19 | 23），亞毛斯（七 1 | 6），耶肋米亞（十五 11；十八 20；四二 2 ……；但正因此，有時遭到天主慘酷的禁止七 16；十一 14；十四 11 ……；又如猶大瑪加伯所見的異象：加下十五 13 | 16），最後，厄則克耳先知，自覺好像是天主派他為前哨，以守護祂子民的兒女們（卅三 1 | 9；三十七 | 21）。

所以，在整個以色列歷史中，天主使一些人興起，立他們做自己百姓的負責人，並使他們負責保障盟約正常的履行。但是這些職務，並沒有淹沒了個人的，和私下與天主所有的關係，只不過是在民衆裏，以他們的名義和為他們的利益，執行各種居間的中保職務。

2. 末世觀中的中保——預言的末世觀（論），把上述歷史性的中間調停的許多因素，都挪移到最後的時刻；在描述那些照他們的方式宣告耶穌中保的奧妙的預象時，已經超越了預象的範圍。

每次提到新民，我們就會發現各種不同的中保，扮演著過去歷史人物類似的角色：時而默西亞國王，時而救恩的報告者——先知（根據猶太傳統所解釋的依六一 | 3；申十

八 15），較為少見的是新時代的司祭（古木蘭傳統中發展的因素，匝四 14）。

在依撒意亞先知書中（依四十一 | 五 五章）所描述的那位天主的神秘僕人，在其他的中保中，可能就是那位在天主與人間盡中保職的以色列遺民。他是天主所呼叫的一位先知，他「要帶給萬邦萬國公義」（依四二 1），他要集合分散的以色列，他要成為「萬國的光明」（四二 6；四九 5 | 6），和人民的盟約（四二 6；四九 8），意思是說：建立一個由被贖的以色列，和歸化了的萬邦，所組合成的新民。他的職務，不像以前的先知們，只是講述救恩和居間求情，現在他必須「負起衆人之罪」，並以他親身的苦難（依五二 14；五三 12）在救贖中居間調處。這樣，他奉獻自己的生命，做為贖罪之犧牲（依五三 10），像是很可以代表一種司祭中保的新典型。

在達尼爾先知書七 13 和 18 中所提到的「人子」，最先是代表被外邦勢力所壓迫，且尚未因天主判斷所高舉的「聖民」。最後，他（人子）要在萬邦中做王（七 14 27），並且他要保障上主在人世間的王國。舊約對於末世觀中各類中保間的關係，沒有一個清楚的交代。所有這些預言的應驗是要指出，所有過去的中保，如何都集中於救恩史內唯一的中保身上。

3. 天上的中保——自古以來，教外人就感到人間中保的不足；於是他們乃要求天上次等的神祇，代為周旋。以色列人擯棄多神，但是他們有天使的教義，這樣天主的子民有所

準備，以接受超物質的中保的啓示。根據古老的傳說，雅各伯在貝特爾，在夢中看到聖所的天使，建立了天地間的聯繫（創廿八12）。在流亡以後，天使的教義發展的非常可觀。有人當時描述天使爲以色列人居間求情（匝一12—13），爲達尼爾的好處，出面干涉（達十13；廿一；十二1），援助忠信的人（達三49—50；六23；十四34—39；多俾亞傳），天使將多俾亞的祈禱，代呈天主臺前。瑪拉基亞先知，描繪一位神秘的傳信者——盟約之天使，當他到達聖所時，他要給末世的救恩行開幕禮（拉三1—4）。這裏所說的，不再是人類的中保，而是通過這位謎一樣的天使，天主自己介入，以便淨化自己的子民，並拯救他們。

二、新約時代的中保

在新約的開端，天主的中保嘉俾厄爾天使，即開啓了天主與人的交談，揭開了新約的序幕（路一5—38）。瑪利亞給了天使一個決定性的答覆。如同「西雍的女子」，她以百姓的名義講話，她接受做國王默西亞，天主之子的母親。若瑟（瑪一18—25），依撒伯爾（路一39—56），西默盎和亞納（二23—38），以及所有「期待以色列的安慰」的人，都要歡迎由瑪利亞而生的「救世主」（二11）。所以，是藉着瑪利亞，人類得以與耶穌相識，耶穌也與人類相識。祂雖然是天主子（二41—50），却聽從瑪利亞和若瑟的命令，一直祂開始執行任務的那一天爲止（若二1—12）。

1. 唯一的中保——在天主與人間，耶穌是新盟約的中保

（希九15；十二24）——遠勝於舊盟約的新盟約的中保（八6）。從今以後，人們藉着祂，可以達到天主臺前了（七25）。在各種不同的形式下，這一事實普遍的呈現在新約中。耶穌因以色列遺民和全人類之名義，和爲了他們的利益，受死、復活，領受聖神。祂的中保行爲溯自創世之初（哥一16；若一3），貫徹舊約的歷史（伯前一11）。耶穌所以是中保，那是因爲祂的聖父召叫了祂（希五5），並且如同舊約時代的中保們一樣（參閱希五4），祂也響應了這個召叫（十7—9）。但是在耶穌說來，祂的被召和應召，却完全基於祂存在奧蹟的中心點，那就是：祂是「天主聖子」（一1—2），祂「取了血肉」（二14），而「自成爲人」（弟前二5）。這樣，祂屬於神、人雙方，而得以在祂身上給神、人雙方修好。

天主聖子實現了末世的中保行爲，而結束了舊的中保。正是在「亞巴郎的後裔」（迦三16）基督身上，以色列和萬邦，得以承受許諾給天主子民之父（亞巴郎）的祝福（迦三15—18；羅四）。祂是新梅瑟，新出谷（遷移）的嚮導，新盟約的中保，天主新子民的領袖，但是，祂的名銜不再是天主的僕人（希三1—6），而是天主聖子。祂擁有下面的這一切名銜：國王，達味之子（瑪廿一4—9平），依撒意亞所預言的那位天主的僕人（瑪十二17—21），宣佈救恩的先知（路四17—21），世界末日的法官——人子（瑪廿六64），以其來臨淨化聖殿的那位盟約之天使（參閱路二22—35；若二14—17）。祂以一次行動，永遠生效的解放，拯救，贖回

了自己的子民。祂集王權、司祭、先知於一身。祂本身即是天主的言語。因此在人類所有的中保行為中，祂的來臨帶來了徹底和具決定性的新事：那就是在「不是由人手建造的」聖殿中（希九11），祂做了「永遠生活着為弟兄們居間求情的」中保（七5）。事實上，如同「天主是唯一的，永遠盟約的中保也有一位」（弟前二5）。

2. 唯一的中保和祂的教會——基督雖然是唯一的中保，這並不意謂，在救恩史中，人類沒有角色好扮演了。相反的，耶穌的中保行為却召叫人們，使他們對於祂的教會擔任一項職務；事實上，耶穌使祂奧體中所有的肢體，都以某種形式來參與祂的中保行為。

自耶穌在世生活的時候，祂就召叫人參與祂的工作，去宣傳福音，去施行那些能夠顯示天國來臨的標記（奇蹟）（瑪十七—八平）；那些被遣者延續了這最初中保的行為。祂委託給他們的這個使命，是叫他們在祂受死和復活後，把祂在冥冥中所執行的中保行為，推廣到全球，和將來的世世代代（瑪廿八19—20）。祂的使徒們是祂言語、教會、聖洗、聖體、赦罪的負責人。

自五旬節開始（聖神降臨節），祂親自將祂由聖父那裏領受的聖神，傳授給祂的教會；自此以後「只有一個奧體和一個聖神，如同只有一個主，一個天主一樣」（弗四4—6）。但是為要加入此奧體而成為新肢體，必須施以聖洗（宗一38），且必須以覆手禮傳授聖神（八14—17）。聖神廣施奇恩，來保障基督與體的生命與成長。這些領受奇恩的

人，有的是提供機會性的服務，有的則是，在教會的組織內，延續使徒們某些職責中固定性的服務。不過嚴格來說，這些服務的人，並不算是中保；也沒有附加於唯一中保某種中保行為，他們只不過是那位唯一中保的媒介，使唯一的中保達到祂所願意達到的全人類而已。

基督妙身的肢體，一旦達到了他們的頭部——基督那裏，進入了祂的榮耀之中，很顯然的，這種服務就告終止了。可是這些獲得勝利的教友，對於尚在世間戰鬥的教友，却扮演起另一種角色。那就是，他們既然參與了基督的王權（默二26—27；參閱十二5；十九15），他們將現世教友們的要求，即求天主早日施行公義的呼聲，呈獻給天主（五8；十一18）。最後的勝利是屬於「羔羊的血與諸殉道者作證之血的」（十二11）。自耶穌升天、直至末日耶穌再來這段時間，耶穌不是獨自執行祂的王權，而是使祂的子民參與執行，因為祂同時在世間（十二6；十四；廿二17；參閱七1—8），而也在榮耀中（十二1；廿一2；參閱十四1—5）。

在耶穌復活後的中保任務中，瑪利亞佔有一個特殊的位置。當中保（耶穌）降到世間時，瑪利亞被召做母親，耶穌實行第一個奇蹟前，她曾從中周旋（若二1—12），這兩件事使我們要問：她現在對於教會是擔任那一種無形的任務呢？當教會誕生的伊始，瑪利亞不拘是如何的顯赫，也與教會其他的份子顯得一樣（宗一14）；她沒有執行過任何類似使徒和他們的繼承人所執行的任務。但是中保（耶穌）在臨終

時，却藉着祂的愛徒，代表人類，使瑪利亞做他們的母親（若十九 26—27）。這個母親的使命，是否因瑪利亞的逝世而告完結？她不是在冥冥中仍在繼續着這個使命嗎？瑪利亞如同所有被簡選的人，參與耶穌的王權和中保的職務；但是新約更暗示出她不但執行，而且唯有她能擁有這個名銜：聖子的母親，也是門徒的「母親」。

3. 唯一的中保和天上的中保們——中保（耶穌）由天主那裏來，又回到了祂那裏去；在表面上看來，這頗與舊約中的天上中保很相似。這種相似，使得一些受了小亞細亞教外人知識論影響的人，或多或少的把基督置於和天使相同的水平線上。在這裏我們必須糾正一下這個錯誤（哥二 18—19；希一 4—14；參閱默十九 10）。中保乃是天使的「首領」（哥二 10），而且基督徒還要與這位中保一齊判斷天使呢（格前六 3）。在新約時代，天使們仍繼續其居間求情的任務，和做天主計畫中的工具（希一 14；默），但是他們盡這職務，是以「人子的天使」（瑪廿四 30—31），唯一中保的天使之名義來執行的。

結論——天主在祂與祂的子民之間所興起的各式各樣的中保行為，只不過是準備與預報，祂的子民要在祂與全人類間，執行中保職務。以色列的中保行為，是在基督的中保行為中完成，因為基督是唯一的「中保」，是天主聖子，因此祂是深深莫測的。不過，新以色列的首領，是藉着祂的奧體，和祂的奧體一齊來執行中保職務的。在救恩史中，人類的中保好像似非而是的這一事實，不但不因聖子的來臨而缺

跡，反而益彰顯著。這類似非而是的現象的最後理由，乃是因為唯一的天主是愛的本身（若一，四）：祂願意和人在一起（瑪一 23；默廿一 3），祂願意把「天主性」分給人類（伯前一 4），祂曾與人類一起工作，以完成祂的計畫，即是藉着人與人之間的融合，才把與祂融合的恩惠賜人類（若一，13）。
AAV & Jhu (孫)

126 國王 (roi)

在古代的東方，國王的制度與神的神話觀念常緊相連結。這是在當時各種文化中很普遍的一種觀念。從這事實看來，王權是屬於神的範圍的一種神聖制度，惟程度有所不同而已。在埃及，執政的法老被視為是埃及神 Horus 的化身；因此他的一切行動自然都是神性的，對他的敬拜也是義不容辭的。在巴比倫，國王是由巴比倫神馬杜克 Mardouk 所選立，受神委派到「四域」，即全地，代神攝政；他是軍政的首長，也是城中的大司祭。在這兩種情形下，國王都是神與人間天生的中介或中保。他不但應使人民確保正義、勝利與和平，而且神的一切祝福，包括土地的富饒，人類和畜類的繁殖，都是由他的居間而來。這樣，國王的制度，與神話和多神敬拜成了一體。後來，希臘帝國與羅馬帝國都把他們的皇帝視為神明，就是基於這種思想。這是聖經的啓示同它所有的特點出現時的一個背景。天主的王國這一題材在新舊約裏都佔着一個很重要的地位；至於人的王權的發展是由

以色列有國王的經驗開始，最後用以確定耶穌基督的王權，但兩者都受到根本的淨化，以與惟一天主的啓示相配合。至於第二點，甚至完全改觀了：一面，塵世制度的王權，從一開始就從神的範圍分出；另一面，道理發展的結果，基督的王權被視爲屬於另一領域，與世俗的政治完全不同。

舊約

以色列民族最初並無國王的制度，各族間原賴盟約維繫。然而客納罕地方，在聖祖時代却已有君王的存在了（創廿），鄰近的小國，在出埃及時代以及民長時代也有了國王（創卅六31—39；戶廿14；廿一2133；廿二4；穌十一十一；民四2；八5）。但當以色列人採用了國王的名稱稱天主時，並沒有任何政治制度上的變化：雅威藉盟約統治着以色列民（見民八23；撒八7；出十九6），但沒有任何國王是天主的花身。

一、王國的經驗

1. 王權的建立——在民長時代，阿彼默肋客想照客納罕的方式在協根建立王位（民九1—7）；但遇到了強烈的反對（九8—20），終至遭到了極淒慘的失敗（九22—57）。後來在培肋舍特的威脅之前，以色列人才希望有一位國王來「治理他們並領導他們作戰」（撒上八19）。這是一種模稜兩可的制度，有把以色列民族同化於異族的危險（八5—20）；因此這個請求引起了撒慕爾的反對態度（八6；十17

—19；十二12）。但不論如何，撒慕爾虔敬地給撒烏耳傳了油，並祝聖了這個新立的制度（九1617；十1），還親自主持了他的即位大典（十20—24；十一12—15）。但君主政體的範圍比盟約所制定的基本要點大多了：撒烏耳如民長一樣，是天主的神所引導的一位受有奇恩的領袖（十6—8），他將引導人民作戰（十一）。後來達味也是以受有奇恩的領袖身份接位，先在猶大（撒下二1—4），後在以色列（五1—3）爲王。但達味時王國已向前進進了一步：王國的政洽組織已像鄰邦一樣，尤其是納堂的預言使達味王朝成了天主子民的一個永久制度，是天主諾言的寄託者（七5—16）。天主子民的希望從此寄託在達味王權上，至少永久保持着王朝形式的南方是如此（見戶廿四17；創四九8—12）。反之，北方的宗教環境的傾向於保持奇恩的形式，人們可以看見先知們不斷地希望此一形式的新王興起（列上十一26—40；列上九）。

2. 國王的職務——在以色列民族中，國王並不屬於神明界，如周圍其他文化所想像的那樣。他如其他人一樣，也應遵守盟約和法律，先知們也乘機提醒他（見撒上十三8—15；十五10—30；撒下十二1—12；列上十一31—39；廿一17—24）。然而他是一位祝聖過的人物，人民應尊敬受傳者（撒上廿四11；廿六9。）自達味始，國王與天主的關係確定了：國王被認爲天主的養子（撒下七14；詠二7；八九27—28），天主權力的寄託者，並原則上已被立爲全球諸王的領袖（詠八九28；見二8—12；十八44—46）。假使他忠於天

主，天主必保護他。他戰勝了外敵，應確保人民的繁榮（見詠廿；廿一），並使正義得以申張（詠四五4—8；七二1—7 12 13 14；箴十六12；廿五4 5；廿九4 14）。他歷世的職務與盟約及法律最基本的目標是聯合一致的。此外，因他是天主子民的領袖，所以在有些機會上他也執行敬禮天主的職務（撒下六17 18；列上八14 62 63），因此有所謂王者的司祭職（詠一一〇4）。於是忠信、正義、和平的理想國王（詠一〇一）可以說是國家理想的高峯；國王運用權力應使這個理想付之實現。

3. 王國制度的隱憂——但舊約史書及先知書都指出了君王制度的隱憂。當國王們的行為合乎為他們劃定的理想時，先知們就支持他們，史家也褒揚他們；如對達味（詠七八70 八九20—24），阿撒（列上十五11—15），約釐法特（列上22 43），希則克雅（列下十八3—7），約撒雅（列下廿三25）。但撒羅滿王的光榮已有了污點（列上十一1—13）。而且不肖的國王很多，不論在以色列（列上十六25—27 30—33）或在猶大（列下十六2 3 4；廿一1—9）。果然，以色列的王權，尤其在北部，不停地受到周圍異教王國表樣的誘惑，不但抄襲了他們專制的淫威（為撒上八10—18所指責），而且被神的主權的神話所迷惑，還陷入了偶像崇拜。為此先知們不斷地指摘君王的幾點惡習，並從國家公共的災禍中，指出由國王所招來的那些懲罰（見依七10 11 12；耶廿一—廿二；卅六—卅八；列下廿三26 27）。歐瑟亞且反對國王制度的本身（歐八4）。申命紀努力定出一些王權的法

規，使之不致效尤異教君主（申十七14—20）。

4. 異教君主——對異教的君主，聖經的態度相當緩和。猶如歷世的一切其他權力，他們的權力也是從天主來的；厄里叟甚至在大馬士革以天主的名義鼓勵哈匝耳叛變（列下八7—15；見列上十九15）。他們對天主的子民可能有上天授予的一種使命：天主給拿步高統治東方之權，包括以色列在內（耶廿七），後來天主興起居魯士以抑制巴比倫而解救猶太民族（依四—1—4；四五1—6）。但所有君王都屬祂權下，祂將審判諸王，並懲罰他們褻瀆的驕傲（依十四3—21；則廿八1—19）和褻瀆神明的話（依卅七21—29）。時候一到，他們也應在祂至高無上的王權及祂的被傳者的權面前俯首稱臣（詠二；七二9—11）。

二、朝向未來的王權

1. 先知們的預言——從純宗教的觀點判斷，很多先知對所經歷的王權感到失望。歐瑟亞曾預言王朝的覆滅（歐三4 5）。依撒意亞雖很擁護達味王朝，而耶肋米亞却曾清楚地預示它的衰落（見耶廿一—廿三）。只有在「末世」的遠景裏，大部分的先知才讓人窺見一點天主計劃的實現，這計劃見之於達味的被召，而幾次僅有的凱旋畫出了它的輪廓。公元前第八世紀時，依撒意亞把眼光轉向未來的君王，慶祝着祂的誕生（依九1—6）：祂將把歡樂、勝利、和平、正義帶給天主的子民。這充滿雅威之神的葉瑟的新芽將使正義統御大地（卅二1—5），以色列王國將重成爲地上樂園（十

一1—9)。米該亞對祂的來臨具有同樣的信心(米五1—5)。就在達味王朝顛覆之際，耶肋米亞預言達味族將興起一正義的「苗裔」，執政爲王(耶廿三^{5,6})。厄則克耳雖表示着同樣的基本信念，但却有了一個轉變。他只給新達味，以色列的牧者，一個王子(Prince)的榮銜(則卅四^{23,24}；四五^{7,8})；這位先知並上溯到君主以前，在梅瑟時代的神權政治上，尋找以色列的理想。依撒意亞的安慰喜訊也把希望寄託在神權政治上(見依五^{2,7})，但並未減少對達味所作諾言的希望(依五^{5,3}；見詠八九³⁵—38)。

2. 諾言的等待——王國的歷史到公元前五八七年結束。這在以以色列的歷史中只能算是一個插曲。但它却曾予人以極深的印象。在流亡時期，人們憂傷王朝所受的屈辱(哀四²⁰；詠八九³⁹—52)，並祈求上天使它復興(詠八十¹⁸)。則魯巴貝耳的使命(厄上³)曾有一時興起了「達味後裔」重建王國的希望(匝三^{8,9,10}；六⁹—14)；但這希望只是曇花一現。流亡後在神權政治的形式下重新組織起來的猶太教是服從於保證它自治的異教君王的(見厄上^{7,1}—26)，也爲他們公開地祈禱(六¹⁰；加上^{7,33})。國家受考驗的時間越長，民衆的眼睛越轉向先知們所預言的「末世」。期待天主的國構成末世的希望中心。但在這範圍內，期待未來的君王常佔着重要的地位。最早的有關君王的聖詠(二；四五；七²；一一〇)是指的祂，人們並借這些聖詠的光來描述祂的王國。一位正義、勝利、和平之王的側面圖於是出現在地平線上(匝九^{9,10})。至於異教諸王，時而被描摹成屈

服在祂的權下，並向真天主禮拜(依六¹⁶)，時而被審訊或判刑(依廿四^{21,22})，假使他們膽敢起來反抗雅威的話(達七¹⁷—27)。

3. 新約的邊緣——在默示錄式的預言潮流進入了期待天主奇蹟干預的時期(見達二^{44,45}；十二¹)，阿斯摩乃王朝的復興，並不在以色列的傳統希望之內。尤其因爲猶大的叛亂原於古代的聖戰觀念(見加上³)，息孟把權力集中在自己手中(加上¹⁴)被視爲一種新創的制度。此外，阿斯摩乃王朝很快便採用了當時異教諸王所崇尚的風俗與統治方式。法利塞人爲忠於默西亞所將從出的達味王朝(見撒羅滿諸聖詠)，因此不得不與之斷絕關係。安色尼一派則反對他們認爲不合法的司祭職，並期待「亞郎與以色列兩位默西亞」(大司祭和屬於他的達味系王)。亞斯摩乃王朝之後，權力已轉移到了在羅馬人統治下的黑落德王朝。除善於適應的撒杜塞人例外，對末世君王的期待在整個猶太民族中是非常熱烈的。然而這期待雖仍保持着宗教的對象——天主的末世王國——却普遍穿上了一層相當鮮明的政治外衣；期待一位默西亞君王來把以色列民族從外族的壓迫中解救出來。

新 約

天主的國，一個純粹宗教的主題，是新約訊息的中心。至於已深入於以色列人的經驗中，並建立在先知們預言上的默西亞王權，可藉以確定耶穌，天國的人性創建者的地位。但爲在整個救恩的啓示中給它一個正確的位置，還應完全脫

去它的政治色彩。

一、耶穌在世時的王權

1. 耶穌是不是君王？

在公開傳教時，耶穌對羣衆的默西亞狂熱從未讓步，因為它攪雜着太多人的因素和現世的欲望。祂也未曾反對分封王黑落德的權力，雖然黑落德懷疑祂是自己的政敵（路十三三十一—三十三；見九七八），也沒有反對過向羅馬皇帝納稅（谷十二十三—十七平）；因為祂的使命是屬於另一境界的啊！祂不否認塔納耳表示的對默西亞的信仰（「祢是以色列之王」，若一四九）；但祂把他的視線引向人子復臨時的光榮。在增餅的奇蹟後，羣衆要擁立祂爲王，祂却隱避了（若六一五）。然而當祂榮進耶路撒冷時却接受了一次公開的表彰：祂出現在一個簡樸的儀仗中，正如而加利亞先知所預言的（瑪廿一五；見卅九），祂讓人們歡呼稱祂爲以色列之王（路十九三十八；若十二十三）。但這個光榮也加速了祂受難的時刻。最後，在將受難之前，只在純粹的末世遠景中，祂向門徒論及祂的王國（路廿二二十九）。

2. 耶穌的受難與王權

耶穌在宗教訴訟中被審訊時，人問祂是否默西亞和天子。反之，在比拉多前的民事訴訟中，祂的王權是個主要罪名；聖史們藉此機會，指出祂的受難是這罪名的一種貌似矛盾的啓示。比拉多曾問：「你是猶太人的國王嗎？」（谷十五二平；若十八三三三三），耶穌並不否認（若十八三三），但祂更確切地說「我的國不屬於這世界」（若十八三六），所以祂不會與凱撒競爭（見路廿三二）。

猶太的領袖們在他們無信仰的盲目中，爲了更容易拒絕耶穌的王權不惜給予凱撒過度的政治權力（若十九一二—一五）。然而基督的王權就在人們用以譏笑祂的行爲中顯示了出來：在鞭打之後，兵丁們用猶太人之王的名稱來向祂屈膝致敬（谷十五八平）；十字架上的罪名牌上寫着「納匝肋人耶穌、猶太人之王」（若十九一九—二一平）；觀衆們狂熱地嘲弄這位國王（瑪廿七四二平；路廿三三三）；但右盜認出了祂的真面目，祈求祂說：「當祢到祢的國中時，請祢紀起我」（路廿三四二）。耶穌果然要見到君王的光榮，但這將在復活及末日光榮顯現時，祂將如比喻中那位需索王位的人，來接受他的王位而被國人所拒絕，然而祂終究要接受王位，並向祂的敵人算賬及報復（路十九一二—一五二七）。在十字架上時，這王權已炫耀在有信仰而知道怎樣觀看的人前：君王旗幟昂然前進，十字與蹟光明閃耀：Vexilla Regis Prodeunt, fulget crucis mysterium……

二、耶穌復活後的王權

1. 耶穌現今的王權

復活的耶穌已進入了祂的王國。但應先使祂的證人們明瞭默西亞王國的性質，與猶太人所期待的相差不可以道里計：祂並非來復興以色列王國（宗一六）；祂建立祂的王國是爲宣講祂的福音（宗一八）。然而祂真是基督教會所宣講的君王，教會常把聖經的預言應用在祂身上，如詠四五七（希一八）的正義之王，詠一一〇四（希七二）的司祭而王。祂在塵世生活的開始，已神秘地君

臨天下，一如福音作者們在敘述祂的童年生活時所強調的（路一33）。但是「祂的王權不是屬於這世界的」（若十八36），也沒有任何世上的王國代表着祂的權力，因此絕不與世間的君王相競爭。基督徒門當天主「由黑暗的權勢下將他們救出，並移置在祂愛子的國內，且在基督內得到了救恩」（哥一13）時，就成了這王國的國民。這個並不阻止他們仍屬於世上的君王，並尊敬他們（伯前二13-17），即對異教君王，亦莫不然；他們是權力的寄託處，只要他們不反對耶穌的神權即可。悲劇是他們有時起而反對基督，正應驗了聖詠二二的預言。耶穌受難時的種種已是一個例子（宗四25-27）。通過整個歷史，當世上諸王與巴比倫作着淫亂之事（默十七2），任它統治着自己（十七18）時，也即參預了那獸的魔鬼王權（十七12）：於是，為權力所陶醉，他們作了教會及其子女的迫害人，正如巴比倫飽飲着耶穌聖徒殉道者的血一樣（十七6）。

2. 復臨時的基督王國——在默示錄所描繪的末世的象徵性圖畫裏，最後動亂的開始就是世上諸王起而與羔羊交戰：他們把自己的權力都交給了那獸（默十七2），為了那偉大的日子聚集起來與天主交戰（十六14），但羔羊必將獲勝（見十九18-19），「因為祂是萬王之王，萬主之主」（十七14；十九1-3；見一5）。祂的來臨將是祂王國及天主的國的輝煌的顯示（十一15；弟後四1）：依照依一一4的預言，達味之子君王，將以祂的來臨來消滅假基督（得後二29）。然後祂將王權（按這王權就是祂為默西亞，為戰爭教

會的元首，為人類救援的中保所掌握的權力。此後祂將在光榮的王國內同聖父一起永遠為王）交在天父手裏，因為依據聖詠一一〇1，基督必須為王，「直到天主把祂所有的仇敵屈服在祂的腳下」（格前十五24-25）。在祂以天主聖子的身分所領導的這場戰爭結束之後，遵照詠二9，祂將以鐵杖統治祂的仇敵（默十九15-16）。於是所有為了拒絕敬拜那獸而被斬首的殉道者，都將分享祂的王權（格前十五24），復活起來同祂及同天主一起為王（默二十四-26；見五10）。依據達七22-27的諾言，他們將這樣分享人子永恒之國的王權。耶穌在最後晚餐席上不是也曾許給十二宗徒說：「我將給你們準備王國，你們將坐在寶座上審判以色列十二支派」嗎？（路廿二29-30；見默七4-8 15） P.G.（願）

127 牧人（與羊羣）（見卷三）

(pasteur / troupeau)
(shepherd & flock)

128 新郎（與新娘）（見卷三）

(époux / épouse)
(bridegroom / spouse)

129 頭 (tête) (head)

這一表達方式，大部分來自保祿書信內基督學的使用。為描寫耶穌基督的最高主權，保祿不怕採用這一複雜的主題：頭，來發掘此一意象的各種不同應用。

1. 基督角石——希伯來文 *ro's* 和希臘文 *kephalē*，除指人、獸之頭的本意，並用以描寫喜樂、悲哀或譏諷的態度和情感以外，還有一種隱喻的用法，將這字用於無靈界中一切表現第一（道路、年月的開頭或建築的門面），最好或最高的部分（樹梢，山頭，建築物的頂端：創十一4；匝四7）。聖詠一一八22的意象，大概就該照這最後的意思來懂：「匠人拋棄的石頭，成了（屋）角的（基）石」。這一意像多次被新約的作者們用於基督身上：祂不是給新聖殿加冕的首要石頭，保證它的凝結而賦以意義嗎（瑪廿一42 p；宗四11；伯前二7；弗二20）？不過有幾位作者更愛把這塊角石，看作是整個建築的基礎。

2. 基督、宇宙的頭——按照另一種隱喻的用法，「頭」這字是指走在前面的人（參閱與尾對立的頭：申廿八13 43 f；依九13），尤其指領袖們（出六14；撒十五17；約廿九25；

達七6；默十二3）。這個意義在格前十一3也有：「男人的頭是基督，女人的頭是男人，基督的頭是天主」；一切暗示基督為萬物之首領的章節，都有這個意義（格前十一3；哥二10；參閱弗一10 22）。

3. 基督、教會的頭——當保祿稱基督為身體——即教會的頭時（哥一18；二19；弗一22 f；四15），這種說法好像是保祿教會學的一種進展，因為頭並非其他肢體中的一個肢體，而是生命結合和生長之源（哥二19；弗四15 f）。實在，按致格林多人前書，教會藉聖洗和聖體同基督如此結合，以致成了祂的身體。不過在這結合的內部有一種實質的分別：基督已達到目的，行使着賜人生命的行動，基督徒團體則由祂接受一切。無疑，為了重視結合內的這種分別，保祿才以基督為身體的頭，一如他在弗五23視基督為教會的淨配或教會的頭一樣。

4. 這些說法之間的聯繫——保祿往往把有關基督的這些說法——新聖殿的角石，宇宙的頭，教會身體的頭——聯繫起來。第一個稱呼無疑是最早和最具傳統性的（宗四11；瑪廿一42 p）；此稱呼，特別在致厄弗所人書內，同第三稱呼連在一起（參看弗二21 f 描寫聖殿的字彙與弗四16描寫身體的字彙如何相互平行。後者（弗四16）及12節講身體時也用「建築」字樣）。基督在保祿的書信裏同時以教會的頭和宇

宙的頭出現，決非偶然。正如上所述，這兩種說法並不相等，只有教會這宇宙的一分子能享有基督的身體和基督的淨配這兩種榮銜：為此基督是教會的頭，有其特權的意義。不過宇宙在同意與教會結合，並變為基督的身體，變為無玷的淨配及聖殿以前，無論願意與否，仍隸屬於天主的權下，祂將萬有引歸惟一的首領（弗一10），予以淨化，在惟一的頭下賦以生命，並由自己保證這聖殿的團結。 PL（候）

130 司祭職（見卷三）（sacerdoce）（priesthood）

131 天主的羔羊（Agneau de Dieu）（Lamb of God）

新約許多部署（若，宗，伯前，特別是默）皆將基督視為羔羊；這主題原出於舊約，其觀點有二：

1. 雅威的僕人——當耶肋米亞先知被迫害時，曾自比為「被牽去宰殺的羔羊」（耶十一19）。這圖像隨後又應用在雅威的僕人身上：祂為補贖他百姓的罪而甘心受死，「猶如被牽去待宰的羔羊；又像綿羊在剪毛者前默不作聲，也不開口」（依五三7）。這段經文描寫「僕人」的謙遜和順命，極恰當的預言了基督的命運，一如斐理伯對厄提約丕雅女王的大監所詮釋的（宗八31—35）。當聖史們強調基督在猶太公議會前（瑪廿六63）「一言不發」，也不回答比拉多（若

十九9）時，便是援引以上的經文。第四福音中若翰洗者曾指着耶穌說他是「除免世界的天主羔羊」（若一29；參見依五三7 12；希九28）可能若翰洗者也引證這一經文。

2. 逾越節的羔羊——天主一決定從埃及人手中救出他被擄的子民，就命希伯來人每家殺一隻「無殘疾的，公的，一歲的」羔羊（出十二5），要晚上吃，並將羔羊的血塗在每家的門樑上。藉此「記號」殲滅的天使來殺死一切埃及人的長子時，希伯來人便可免遭殺害。猶太傳統將這初期的記述加以充實，隨後賦與羔羊的血以一種救贖的價值：「因割損盟約的血和逾越節的血，我曾將你們從埃及解救出來」

（Pirge R. Eliezer, 29, Mekhita sur Ex. 12）。希伯來人因逾越羔羊的血，才從埃及的奴役中被贖回來，並從此成為「被祝聖的民族」，「司祭的王國」（出十九6），藉盟約與天主結合，並以梅瑟的法律作為治理的準則。

基督徒的傳統視基督為「真逾越節的羔羊」（復活節頌謝詞），祂贖罪的使命在有關聖洗的教理中描寫得淋漓盡致，這教理隱含在伯多祿前書中，若望的作品和致希伯來書也有所引用。耶穌是羔羊（伯前一19；若一29；默五6），是無玷的（出十二5），即無罪的羔羊（伯前一19；若八46；若一，三5；希九14），祂用自己血的代價救贖了人類（伯前一18 f；默五9f；希九12—15）。祂將人類從「地上」（默十四3），從敗壞而沉醉於崇拜偶像的世界救出來

(伯前一14 18；四2f)，被救的人此後便能避免罪惡(伯前一15 f；若一29；若一，三5—9)，並組成新約「司祭的王國」，真正「受祝聖的國家」(伯前一9；默5 9f；參見出十九6)，向天主奉上精神的禮拜，度着無瑕可指的生活(伯前二5；希九14)。他們已脫離外教的黑暗，走向天國的眞光(伯前二9)：這就是他們精神的出谷。他們因羔羊的血(默十二11)戰勝了法郎王所代表的撒殫，已可高唱「梅瑟和羔羊之歌」(默十五3；七9f 14—17；參見出十五)，稱頌解救他們的羔羊。

視基督爲眞羔羊的傳統，可回溯到教會初期，保祿勸告格林多教友們應像無酵餅度「純潔和眞誠」的生活，「因我們的逾越節羔羊基督，已被祭殺作了犧牲」(格前五7)。保祿在此並未提出有關基督爲羔羊的新教義，他是在引用基督徒復活節禮儀的傳統，這傳統早已存在公元五五——五七年，即保祿寫格前書信的年代之前。如果據若望的編年法，則基督的死亡事件可能提供這傳統的來源。耶穌在無酵餅節前夕被處死(若十八28；十九14 31)，就是逾越節的下午(十九14)，而且正是按法律的規定在聖殿祭殺羔羊的時刻。耶穌死後並未如二盜之被打斷雙腿(十九33)。聖史在這件事上看出有關逾越節羔羊禮規的應驗(十九36；出十二46)。

3. 天上的羔羊——默示錄基本上保存着逾越節羔羊的主題(默五9f)，書中指出被祭殺的羔羊是脆弱的，而在天上受頌揚的是大能的：寫出二者之間的驚人對比。羔羊基督在救

贖世人的死亡中，同時是一隻獅子，祂戰勝了，並將惡勢力的囚徒——天主的子民解放了(五5f；十二11)。現在祂分享天主的寶座(廿二1 ff)，和天主一同受天上活物的崇拜(五8 13；七10)，擁有着天主的德能。是祂執行天主的決意而誅滅惡人(六1……)，祂的忿怒使他們大爲驚懼(六16)，是祂向聯盟的惡勢力發動末世的戰爭，祂大獲全勝，祂將祝聖爲「萬王之王，萬主之主」(十七14；十九16)。直

到祂與教會的象徵(十九7 9；廿一9)天上的耶路撒冷締結良緣時，方才恢復他昔日的溫良。那時羔羊將自任牧者，率領信衆走向天堂眞福的活水泉(七17；參見十四4)。

132

肖 像

(image)
(image)

世間沒有人見過也不能見到天主父：天主在他的肖像上使人認識(參閱若一18)。天主在祂聖子耶穌基督——祂的卓越肖像——身上，完整地啓示自身之前，先在舊約中，開始使自己有啓示性的光榮照射人前。天主的智慧——「天主光榮之純眞流露」和「天主的卓越肖像」(智七25 f)——已啓示天主的某些方面；受造的人具有統治自然的權力，並蒙賜不死的特恩，他已形成天主的生活肖像。然而以色列禮拜中禁用肖像的禁令，使人的「天主肖像」名銜的鄭重意義顯得空洞，並消極地給人而天主的來臨鋪路——這才是聖父由之完全啓示祂自我的肖像。

MEB (傳)

一、禁止造像

十誡中的這一誡命(申廿七15; 出廿4; 申四9—28), 歷代以來實施得時嚴時寬, 論及邪神(偶像)時, 可構成一易於證實的事實; 但談到雅威的像時, 則解釋較為困難。聖經作者慣於利用人擬神法, 因而他們所起而反對的, 主要地並非反對用形相代表天主; 他們所攻擊的乃是偶像崇拜的魔術, 並從而維護天主的超越性。天主之顯示自己的光榮, 並非透過人手製造的金牛(出卅二; 列上十二26—33)或其他肖像, 乃是透過受造物的化工(歌八5f; 智十三; 羅一19—23)。天主並不因人所隨意擺設的偶像作媒介而軟化, 乃是甘願透過人心, 藉智慧, 藉祂的聖子而實踐祂的救贖大業。

二、人是天主的肖像

舊約

人是天主的肖像這句話的份量, 並不來自文字的本身: 因為在巴比倫和埃及的古詩裏, 談及創造人時, 已經利用這種說法。這句話的份量乃來自舊約的一貫脈絡: 人並非人依自己的像捏造的一個神的肖像; 乃是天主的肖像, 祂是如此超越, 竟禁止人們給他製造肖像; 只有人能要求這一表達人的最高尊嚴的名銜(創九6)。

根據創一26—29的敘述, 按照天主的肖像和按照天主的模樣的說法, 包括統治受造世界的權力(創一26ff); 也似

乎包括着——如果不是創造人——至少是「生育」人的能力(創一27f; 五1ff; 參閱路三38)。舊約文字所發揮的, 通常是第一主題——人的統治權(詠八; 德十七)。同時, 「天主肖像」的觀念——不拘在這些文字中, 直接說出與否——皆在逐漸地充實, 日益精確, 也日益豐滿。在詠第八篇裏「天主肖像」被擬為「光榮而顯耀」的境界, 「稍遜於神」。智23說人不僅是「按照」天主的肖像而造的; 人本身就是天主的「肖像」。「按照」有欠精確, 而給經師們的某些解釋大開方便之門。最後, 在上述章節中, 天主和人相似中的一個重要因素, 也顯然易見了: 即不死不滅性。至於亞歷山大城的猶太學派(參閱 Philo), 則根據創世紀裏的兩種敘述而分為兩種創造: 只有天上的人是按照天主肖像而受造的; 地下的人則是用泥土造成的。此一兩個亞當之說, 日後將重提並加以改變(格前十五)。

新約

新約不僅多次把「天主肖像」(格前十一7; 雅三9)

這個說法應用在「人」身上, 而且也多次加以利用並加以發揮。例如基督的命令: 「你們應是成全的, 如同你們的天父是成全的」(瑪五48)看來就是「人是天主肖像」這道理必然結果和要求。同樣, 亞歷山大城的克來孟所流傳的基督的話: 「看見你的弟兄, 就是看見天主」; 這種信念命令我們尊重他人(雅三9; 參閱創九6)並奠定我們愛人的依據: 「那愛他所看見的弟兄的人, 就不會愛他所看不見的

天主」(若壹四20)。然而，人畢竟是一個不完美又有罪的肖像，需要一種超越，那由舊約的「智慧」輕描淡寫，而由耶穌集其大成的超越。

三、智慧——天主卓越的肖像

人只是一個不完善的肖像，而「智慧」則為「天主德能的明鏡，和天主卓越的肖像」(智七26)。「智慧」既「遠自太古，在大地尚未形成之前」便已存在(箴八23)，那麼就可結論說：「智慧」在創造人時曾主其事。由此便可瞭解那些影響 Philo 的亞歷山大城猶太學派的某些學說。依 Philo 的主張 Logos 是天主的肖像，就是天主所用來創造的工具、原型、藍圖、或原理，長子、天主按照祂來造人。

四、基督是天主的肖像

這個「說法」只能在保祿書信裏找到，可是這一觀念在若望福音裏並非全無。在基督與派遣者之間，在啓示天主的惟一聖子與那不可見的天主之間(若一18)關係如此密切(若五19；七16；八28f；十二49)，超過一種單純的委派多多；基督的使命超過先知們的使命，而屬於天主聖言和天主智慧的使命；它應包括基督是天主光榮的反映(若十七⁵24)；應包括基督與天父之間的相似，而由這一肯定「誰看見了我，就是看見了父」(若十四9)描述清楚，雖非字面，至少肖像的主題已在其中。

聖保祿宗徒，完全採用創世紀裏關於人的道理(格前十

一7)，但也偶爾利用經師們以及 Philo 的「兩個亞當」的說法，而將之適用到基督身上(格前十五49)，稍後又適用到「新人」身上(哥三10)。最後由於天主的完美肖像——

智慧的光照而承認天主的肖像這一名銜應屬於基督(格後三18—四4)。保祿不忽視各種靈感的出處，却繼續努力鑽研基督的與跡：在羅八29他指出基督由於是天主的兒子，成為天主的肖像。又在哥三10說新人的創造，是由天主的肖像——基督——所支持的。保祿應用到基督身上的「天主肖像」觀念，尤其是哥一15：「他是不可見的天主的肖像，是一切受造物的首生者」，實在是集新舊的資料之大成的觀念，變得極為複雜，也極為豐滿：基督與天主相似，但這是神體和完美的相似；是由於遠在創世之前便有的子性；祂在最嚴格字義下，是無形可見在天大父的眞像；祂是主，祂有宇宙的統治權，祂在精神世界和物質世界上同留有統治的標識；就不死不滅言，祂是天主的肖像；是死者中的首生者；是天主獨一無二的肖像，且保證萬物的合一和天主計劃的統一：是創造的原則，也是新創造而復元一切的原則。

五、依照基督肖像而變化的基督徒

這一切特徵，對人構成如此強烈的吸引力；而人，身為既不完善而又有罪的肖像，爲了找回並完成自己的原有命運，便需要這個完美的肖像——基督：實際上，人在帶上地上亞當的肖像之後，還應當帶上天上的亞當的肖像(參閱格前

十五49)。這兩個「肖像」曾為唯一而同一的天主計劃所結合，因此二者之間同時存在着一種隱而不見的聯繫，一道由罪所引起的裂痕，和一種富有活力的關係。這種活力也在並特別在基督徒身上彰顯：基督徒既自現在始與基督成爲一體（羅六3—6；哥三10），他便是天主的子女（若一：三2），並在主的化工下，日益光榮地變得更像眾兄之長，聖子耶穌的肖像（格後三18；羅八29）。這一光榮變化的終點是復活，復活使基督徒決定性地穿上天上所當的肖像（格前十五49），並「改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體」（斐三21）。PL（王秀谷）

133 道路 (chemin) (way)

古時的閃族是游牧民族。在他們的生活中心，道路、途徑和小路占有重要的地位。很自然地，他們也用這個名詞來談宗教和道德的生活，而這一用法便保存在希伯來語中。

一、天主的道路

亞巴郎是服從天主的召喚而啓程的（創十二1—5）；從此開始了無比的冒險，在冒險中，最重要的課題是認識天主的道路而去遵循。這是出人意料的道路——主說：「我的道路不是你們的道路」（依五五8），可是却成就奇妙的事。

1. 出埃及是一個特出的例子。當時人民經歷到這就是

「與天主同行」（米六8），加入主的同盟。天主自己帶頭領路，祂用雲柱和火柱指出祂實際的臨在（出十三21f）。海洋也阻止不了他們：「你的道路在海中，你的途徑在大水中」（詠七七20），於是以色列逃避了埃及人而獲得解放。

此後便走向曠野（詠六八8）；天主爲祂的子民在那裏交戰，祂撫養他們「猶如一個人撫養他的兒子」；祂供應他們飲食；「祂尋找安營的地方」，使他們一無所缺（申一30—33）。但是天主也懲罰以色列的缺乏信心。事實上與天主同行是困難的。在曠野中的時期，可視爲考驗的時期，使上主能測度祂的子民以至心靈深處，並藉以糾正他們（申八2—6）。爲此天主的道路成爲漫長而曲折的（申二1f）。但是不會達不到目的：天主領祂的子民到幸福的地區休息，以色列在飽食之後將祝福上主（申八7—10）。如此顯示「上主的途徑是慈愛和真理」（詠廿五10；參閱詠一三六），並且「祂的一切道路是正直的」（申卅二4）。

每年逾越節和帳幕節所重提的出埃及的記念，深深印在猶太人的心靈上。朝聖（協根、史羅，以後耶路撒冷）有助於使天主引人安息的神聖道路的觀念更爲鞏固。當偶像崇拜威脅着要取代雅威宗教時，厄里亞就啓程到曷勒布山。後來，先知們把上主與他的孩子同行的時代理想化（歐十一1f）。

2. 法律——到了天主所許的地方後，以色列還得繼續「在主的道路上行走」（詠一二八1）。認識天主的道路，是最大的特恩（參閱一四七19f）。其實，天主已把「智慧的一切道路」啓示給了祂的子民；「這是天主的誠命書，和

永久存在的法律」(巴三37；四1)。因此，應該「遵守上主的法律」(詠一一九1)，為能遵守他的盟約，並走向光明、平安和生命(巴三13 f)。法律是人的真正道路，因為它是天主的道路。

違背法律便是走入歧途(申卅一17)。最後的罰是放逐(肋廿六41)，逆行回到出埃及的道路(歐十一5)。可是天主不能忍心於祂子民的墮落(肋廿六44 f)；應重新「在曠野裏準備上主的道路」(依四十三)；祂親自「在荒野中開避道路」(依四三19)，而「把一切山嶺作為大路」(依四九1)，為能勝利歸來。

二、兩條道路

在猶太教時代，「兩條道路」的學說，總括人的倫理行為。有兩種處世的方式，兩條道路：善的和惡的(詠一6；箴四18 f；十二28)。正直而完美的道路是德行的道路(撒上十二23；列上八36；詠一〇一26；格前十二13)，在於實行正義(箴八20；十二28)，忠於真理(詠一一九30；多一3)，追求和平(依五九8；路一79)。智慧書宣稱這才是生命的道路(箴二19；五6；六23；十五24)；它使人長壽而繁榮。

壞的道路是彎曲的道路(箴廿一8)，是愚人(箴十二15)；罪人(詠一1；德廿一10)，惡人(詠一6；箴四14 19；耶十二1)所走的。壞的道路引人沉淪(詠一6)和死亡(箴十二28)。在這兩條路之間，人可自由選擇，並且對

他的選擇負責(申卅15—20；德十五12)。

福音指出導向生命的路是狹窄的，遵循這條路的人為數不多；而大多數的人却走入死亡的寬路(瑪七13 f)。

三、基督——活的道路

猶太人自流亡歸來，不過是最後事實的一種象徵。這事實若翰以第二依撒意亞用來宣佈新出谷時所用的同樣的話說：「你們預備上主的道路吧」(路三4；依四十三)。真的，這是新的出谷，默西亞時代在這一將領人最後到達天主的安息內(希四8f)，新梅瑟耶穌，是這次出谷的領袖，伴侶和引導者(路廿四15；希二10 f；十二2 ff)。祂召叫人們跟隨祂(瑪四19；路九57—62；若十二35 f)。耶穌顯聖容時，使人先嚐到光榮王國的滋味，略略光照了這條道路；可是祂預告受難時，却喚醒人必須先經過加爾瓦略山；進入光榮非經過十字架的道路不可(瑪十六23；路廿四26；九23；若十六28)。因此耶穌堅決地啟程走向耶路撒冷，登上聖京的結果便是祂的犧牲(路九51；廿二23)。可是這一祭獻異於古禮，而在天上完成(希九24)，同時他為我們開道：從此我們因耶穌的血，便可進入真聖殿；耶穌藉祂的肉體為我們打開了一條新而活的道路(希十19 ff)。

在宗徒大事錄中，初生教會被稱為「道」(宗九2；十八25；廿四22)。事實上，基督徒覺得他們已找到了直到當時並不顯明的真道路(希九8)，可是這條道路不再是法律，而是人——耶穌基督(若十四6)。耶穌成了他們的驗

越節和出谷；要在耶穌內行走（哥二 6），追隨在他愛的道路上，（弗五 2；格前十二 31）奔跑（斐三 12 f），因為在祂內，猶太人和外邦人在唯一的聖神內，才能到達父前（弗二 18）。

A Da (王愈榮)

134 使命(見卷三)(mission)

135 奧秘(mystère)

(mystery)

希臘文 *mysterion* 一詞只出現於希臘文聖經的隱近諸書（多，友，智，德，達，加上，加下）；此字有阿拉美語 *raz*（指「秘密之事」）為背景，也符合古典希伯來文的 *sôd*（二字在 Qumran 都會應用）。在新約中，這字已成爲神學術語。但因它在希臘文化中用途極爲廣泛（哲學，秘密禮，唯識論，魔法），所以我們應當爲它確定意義，以免誤解。

舊約

1. 天主秘密的啓示——從先知的時代起，天主的秘密的觀念已爲以色列人所熟悉。這些秘密是有關天主在人類歷史中實現的救援計劃，並成爲啓示的對象：「的確，吾主上主若不先將自己的秘密（*sôd*）啓示給自己的先知，什麼也不做」（亞三 7；參看戶二四 4 16）。這古典的教義充滿了第

二依撒意亞：以色列的歷史性命運應驗了天主的計劃，而這計劃早已由預言所宣告，因此，可以保證在時日的終了，將有救援來到（依四一 21—28）。在達尼爾書和智慧篇中所引的專用宗教名詞「奧秘」即由此而生。

2. 達尼爾書和智慧篇

a. 達尼爾書是一部默示錄，即一部天主「秘密」的啓示（*raz*·達一 16 f, 27 f, 四 6）。這些秘密不像在別的偽經中，指創造的秘密：而是指在時間之內，以一個歷史演化的形式所實現的秘密，趨向一個終點；換言之，即是救援計劃的奧秘。這些秘密都已寫在天上，所以要無誤地完成；天主也可以藉着異夢，神視，或差遣天使予以啓示（參看二；四；五；七；八；十一—十二）。人的智慧決不能預知這些計劃，但天主是「啓示奧秘」者（二 28 47）。祂預先告知「那日後將要發生的事」（二 28）；祂謎一般的啓示爲一般人無法了解的，但祂把智慧（參看五 11），異乎尋常的理解力給予一些蒙特恩的人，「沒有什麼奧秘可以難住他們」（四 6）。祂所啓示的是祂開救援先河的審判。其實，很久以來，在先知書中，已包含這個對象：達尼爾於研討耶肋米亞書時，嘉俾額爾總領天使來，根據數目的象徵，爲他揭開關於七十個星期的預言的奧秘意義（達九）。可見在達尼爾書中，聖經與夢兆和神視相提並論，後者是藉象徵的謎語宣洩天主秘密的計劃。

b 智慧篇知道在外教人的崇拜中有「奧秘」存在（智慧十四 15 23）。但他和達尼爾書一致把這字眼應用於超越的事

實，這事實便是啓示的對象：天主教在報價義人上的秘密（22），以及有關於天主教智的起源的秘密（六32）。這些秘密屬於救世界（「來世」是救援計劃的終點）和神學（天主教密切的本質）的統序，和各默示錄的作者所述相符合。

3. 聖經外的猶太主義

a 默示錄體的偽經——在偽經文學中，哈諾客書和達尼爾書一樣，自稱「知曉聖人的秘密」（哈上一〇六19）：他讀了天上的石版，在那些石版上寫了一切將來要發生的事故，由之，他得知了義人（一〇三234）和罪人（一〇四10）的最後命運的奧秘。這兒，奧秘一詞可以說是天主計劃於末世的實現，在厄斯德拉和巴路克的默示錄中仍存有這種概念。

b 古木蘭文件中也非常重視這將在「探訪之日」來到的「未來的奧秘」，它將要確定義人和罪人的命運。他們在先知的經句中找到一切描繪，「正義之師」則予以解釋，因為「天主使他知曉祂的僕人先知們一切言語的奧秘」（參看達九）。這是一種由天主默感的解經法，等於一個新的啓示：「最後的時日將比先知們所預言的要長，因為天主的奧秘是神妙的」。但這啓示只為在「成全的道路」上行走的人揭開，即是玄妙的啓示，不會傳給惡人和外人。

新 約

一、耶穌的教訓

對福福音只用過一次 *mysterion* 這詞，聖若望從未用過。「天主國的奧義祇賞給了你們，但對那些外人，一切都用比喻」（谷四11平）。當門徒們請問播種者的譬喻的意義時，耶穌便這樣回答，在祂的聽眾中，祂區別了可以聆聽奧秘的和「外人」，按依六9f的說法，那些「外人」的心是硬的，不能明瞭（谷四12平）。為這些人，天國的來臨總是一個謎，比喻式的教訓，並不給他們揭開隱密之鑰。但為門徒們，「奧秘已經賞給他們」，比喻則加以說明。所謂奧義，乃是天國的來臨，正與古先知所作證的天主的計劃相合：耶穌重提猶太默示文學的主題。祂的工程是復興地上的天主之國，並圓滿地啓示有關於祂的，「由創世以來的隱密的事」（瑪十三35）。祂來了，啓示便完成了，因為許諾業已實現：天國的奧秘已經在祂身上臨在於世上。但同時人類也分裂為二：門徒們迎迓祂，「外人」則關上心扉。奧秘的宣佈並非隱密的（參看谷一15平；四15平）；但比喻的幕幃只為能聽的人揭開（參看瑪十三943）。為這些人，深入奧秘也不是人的理智所能做到的，而是天主的一個恩賜。

二、聖保祿的訓誨

為明瞭聖保祿所用的 *mysterion* 一詞，也得進入同樣

的觀點——猶太的默示文學觀點。這字暗示一個深奧的，不可解釋的事實；它通向無極無窮。它所指的對象，便是福音所指的：由基督的死亡和復活所實現的救援，它藉着聖言的宣告而建立於歷史之中。但這對象被描述為天主的秘密，在啓示以外，非人的理智所能了解（參看格前十四2）。所以這字眼有末世論的迴音；但它的用途是按照預許的救援逐步完成的步驟：耶穌的來到世間，教會的時期，世代的終結。對這個奧秘的瞻禮和瞻仰是一切基督徒的理想的一部份（哥二2；弗一15f；三18f）。

1. 奧秘在時間內的演進——保祿在他前幾封書信中（得後，格前，羅），輪流地講論到奧秘的各方面，「宣講天主的奧秘」（格前二1按某些手抄本）和宣講被釘的耶穌（參看一23；二2）的福音（一17）是同樣一回事。這便是保祿為格林多人所帶來的信息，這信息為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄，為相信的人却是智慧（一23f）。這玄妙的天主上智一直是隱藏着的，世上的首領從未得知（二8f）；但洞察天主的深奧的聖神把它啓示給我們（二10ff）。為血肉之人，只憑本性的能力，它是不可解的，但由聖神所指導屬神的人可以明瞭（二15）。不過，宗徒，「天主奧秘的管理人」（四1），只能向「成全的人」（參看二6），而不能向新教友（三1f）「以屬神的詞句講論屬神的事」（二13），好使他們明白包含在這奧秘中的一切恩寵（二12）。福音是賜給一切人的，但基督徒則被召叫逐漸深入地認識它。

但這正在世上工作以拯救信徒的奧秘，也正在和「罪惡

的奧秘」（得後二7）搏鬥着，即和撒彈搏鬥着，這場搏鬥，在假基督顯現之時，進入最高潮。它在歷史內的演進也循着微妙難解的路線；以色列人中必須有一部份硬了心，好使外教的羣衆得到救援（羅十一25）；天主不可解的智慧與奧秘（十一33），使選民的墮落成了外教人的益處。在奧秘的終結，當死人復活，活人改變以分享祂天上的生命時，基督將要得勝（格前十五51ff）。「天主的奧秘」總括全部神聖歷史，從基督來到世間，直到祂的重臨。福音是「從永世以來，就秘而不宣的」奧秘，「現今却彰顯了，且按照永恆天主的命令，藉着先知的經書，曉諭萬民」（羅十六26）。

2. 基督和教會的奧秘——保祿在他被囚期間的書信中（哥，弗）集中注意力於「天主的奧秘」的現在的一面（哥二2）：「基督的奧秘」（哥四3；弗三4）藉着祂的教會實現人類的救援。這奧秘從亙古以來便隱藏於天主內（哥一26；弗三9，參看三5）；但天主剛才彰顯了它（哥一26），曉諭了它（弗一9），光照了它（三9），把它啓示給宗徒們和先知們，特別給保祿自己（三4f）。它是福音的對象（三6；六19），它是早已擬就，在時期滿全時將要實現的，天主計劃的總綱：「使天上和地上的萬有，總歸於元首基督」（一9f）。猶太的默示文體探究創造的奇妙；基督的啓示彰顯了它更深奧的奧秘：在基督，一切受造物的首生者內，萬物都因而存立（哥一15ff），且重歸於好（一20）。默示文體也探究天主教在人類歷史中的道路；基督的啓示顯示它們都集中於基督，基督藉祂的教會，把救援嵌入歷史之中

(弗三10)：從此，猶太人和外教人都有了同樣的繼承權，都是同一身體的肢體，都是同一許諾的受益人(三6)。保祿就是受任爲這奧秘的管理者(三7f)，在教會內一切都有了一個奧秘的意義；如男女的結合，成爲基督與教會的結合的象徵(五32)。在它內，外教人一如猶太人，都找到希望的基礎(哥一27)。這「信德的奧秘」，這「出現於肉身，受證於聖神，發顯於天使，被傳於異民，見信於普世，被接於光榮」的「虔敬的奧蹟」(弟前三16)，是多麼偉大啊！

這樣，猶太的默示錄體所面對的奧秘，經過不停地進步，直到由耶穌所啓示的「天主國度的奧秘」，終至萬國的宗徒所歌頌的「基督的奧義」。這奧秘和希臘及東方宗教對奧秘的崇拜毫無相同之處，雖然有時保祿會用幾個這些宗教所用的術語，他之所以這樣做，是爲更強烈地把「罪惡的奧秘」(參看弟後二7)的特別形式和救援的「真正奧秘互相對比，他也把虛假的智慧和在基督的十字架內所彰顯的天主的眞智慧兩相比較(參看格前一17—25)。

三、聖若望的默示錄

在默示錄中，mysterion 出現兩次，指神祕者(默一20)或和他說話的天使(十七7)對一些象徵的祕密意義的解釋。它在另外兩處，則具有和聖保祿所給予的相同的意義。在代表羅馬的大巴比倫的額上寫着一個名字，一個奧秘(十七5)；因爲在歷史上，早已由聖保祿所告發的「罪惡的奧秘」(參看弟後二7)是在這城內活躍着。最後，當第

七位天使吹起號角，宣佈最後審判之時，「天主的奧秘必定完成，正如天主向自己的衆僕先知所宣告的」(默一7；參看格前十五20—28)。

教會所渴望的，就是這個完成。它已生活在奧秘之中；但躋身於現世，它仍在天主和魔鬼兩大勢力之間掙扎着。有朝一日，魔鬼的勢力將被毀滅(參看默二〇；格前十五26f)，它將進入「未來的世界」。那時天主的奧秘將獨存於一個更新的宇宙之中(默二一；參看格前十五28)。這便是基督啓示的結局。 BIRKBECK (劉)

136 時 間 (temps)

聖經是超越一切的天主的啓示，開始和結尾都用時間符號：「起初天主創造了天地」(創一1)，「是的，我快要來」(默廿二20)。天主在聖經內並非抽象地爲人所了解：即在其永恒的本體內，如柏拉圖和亞里斯多德學派所說的那樣，而是在天主與人間的來往中，這種來往將世界史變成一部神聖歷史。惟其如此，聖經的啓示才能解答人類的良知在受到世物的演變影響後，對於時間所提出的宗教問題，因爲聖經啓示本身便屬於歷史的結構。

1. 「起初」——創世紀一開始即提起天主創造的動作。這動作標明一種絕對的開始，致由此爲起點，一切時間都歸於受造物的範圍中。這種看法與在四周的異教中所論的「起初」觀念截然不同。例如：在巴比倫的創造詩中，我們可看

到 *Mardouk* 神建立宇宙和人世時間的框架；星辰，星座，大自然的循環；可測定的天文時間於是開始。但是在此之前，在一個其他時間典型的原始時間內，神明們早已有一段歷史，這是一段巴比倫人思想裡所認識的唯一神聖歷史，是屬於神話的。歷代相傳的人類譜系都出自一對原始的神明，即 *Apsu* 和 *Tiamat*；據說神明間有一番搏鬥；世界與人類的出現便是這番搏鬥的後果，神明和整個宇宙都包括在在一起源中，而神明們好像不完全超越這時間的範疇。

相反地，聖經的創世紀徹底地肯定天主的超越性：「天主起初創造了天地……」（創 1）；「上主天主創造天地……的時候」（二 4）。並沒有原始時間供天主的歷史在其中發展。聖經裏描述天主在宇宙戰鬥中面臨洪荒勢力的挑戰，這種偉大景象，並不是追憶天主的歷史，而是記述祂所整頓的大地的歷史。天主創造的動作表示我們人間時間的絕對開始，這時間猶如其他的受造物也是好的，但是天主在此時間之前早已存在。凡在時間內將展開的一切，都屬天主的計劃，先為人類創造了萬物，進而導引人的命運趨向一個奧秘的目標。

2. 時間與永恆

a 時間——時間是天主的工程，作為攸關我們人類歷史的一種框架。自聖經有關創世的敘述始，這一點非常明顯。創世紀的七天無疑具有一種教育目的：敦促人聖化安息日，但也供給人一種有關時間的宗教看法，萬物在時間內逐漸完成。原來天主將受造物在時間內逐步化育；框架漸漸滿了，

最後迎接人的到來，人的出現才賦給以前的萬物一種意義。因此，我們看出，時間並不徒具一個空洞形式，不是一種分秒和分秒的重疊，而是塵世延續的標準，就如實際所呈現的：最先是一種宇宙時間，以人類的來臨為中心，繼而便是一種歷史時間，人類在此時間內世代相傳，走向自己的目的。

b 永恆——天主對上述兩種時間而言是超然的。人生活於時間內，而天主則生活於永恆內。希伯來文 *Qlan* 有不同的意義（可譯為世紀，永恆，世界……），指一種超出人類度量的時間：天主「永遠」「世世」常存。我們對於這種時間的性質，毫無經驗，聖經為使我們明瞭，將永恆同宇宙時間的短暫作比較：「在祢眼中，千年如已過的昨日，又如夜間的一更」（詠九十四），又與人間的時間作對比「我的日子如日影倚斜……然而上主啊，你永遠常存！」（詠一〇二 12 f）。這類思想使天主超越性的意義益形彰顯，在以後的聖經文字裏，這種意義更加清楚。創世紀觀察天主創造萬物的動作由「起初」，而箴言則看天主在時間之前「從永遠」，那時在天主前只有「智慧」（箴八 22 ff）。這永恆曾使約伯羞愧（約卅八 4），聖詠作者也宣稱：「自亘古直到永遠你是天主」（詠九十 2）。聖經將天主的超越性的意識與天主介入歷史中的確切性協調一致。這樣避開了雙重誘惑：或將時間予以神化（希臘萬神譜中即有「時間」一神），或面對天主否定時間的一切意義，伊西斯的教便是一例。

舊約

在人有關時間的經驗裏有兩種觀點重疊着：自然的循環（宇宙時間）所劃定的時間，和循事情的演變所進行的時間（歷史時間）。天主宰制着這兩種時間，使之走向同一目標。

一、宇宙時間

1. 時間的尺度——天主是造物者，祂自己給世界訂立了節奏，大自然便依從這節奏：如日夜的更替（創一5），星辰互相牽制的運轉（一14）以及四季的循環（八22）等。這些有規則的循環，週而復始，即是天主在萬物中所制定秩序的標記（參閱德四三）。所有的民族都將這種有週期性的循環作為計算時間的基礎。由此觀點看來，猶太人的日曆除習用一週和週末的安息日外，並沒有什麼新奇。日曆的其他方面，是借用外來的，但隨着時代的流轉曾有過許多差異。舊約中日曆沿用陽曆，也用陰曆。將一年分為十二月即與太陽曆相吻合。但是月份的名稱和分法則隨陰曆，因為月份是由朔日或新月開始（德四三6ff）。以色列人的新年最初由秋季開始，即在第七月（Tishri）（出廿三16；卅四22），以後則改在春季，即在第一月（Nisan）（出十二2）。至於紀年，最初按顯著的事蹟計算，如按王國（依六1）以及自然界的意外事件等（亞一1）。以後以色列人才採用了「紀元」，即色婁基紀元（加上一10；十四1；十六14），最後

在經師時代採用猶太紀元：由創造天地開始。

2. 時間的聖化——宇宙時間藉日曆來計算，並非純粹的俗事。一切古老宗教都聖化時間。它們承認自然的週期有一種神聖的意義，因為它們想：是神明治理着自然的循環運動，而神明的大能也因此顯示出來。這種時間的神話式的聖化，奠定了慶節的日曆：這些慶節依隨着四季和月份的節奏而制定。這種神聖時間的觀念，為以色列人構成一種常存的誘惑，先知們對此也曾有噴言（亞二13）。但是舊約雖將一切有關多神的荒誕論點，由宗教日曆中刪除，但是總未拋棄宇宙循環的本有的神聖性。

舊約保存了新月的慶節（撒上廿5；亞八5；依一13）和春季的收羊人踰越節（出十二）。舊約也尊重客納罕日曆中的農民節：如春天刈麥初期的禁醉節（出廿三15；參閱申十六8）；初熟之物（申廿六1）和第一束初熟物奉獻禮（肋廿三10f）以及收穫節，稱七七節或五旬節（出廿三16；卅四22；肋廿三16），秋季的收藏節，和年終的同樂節（出廿三16；申十六13；肋廿三34—43）。可是天主的啓示給這些傳統的慶節漸漸的增加了一個新的內容，而改變了它們原來的聖化性質，因為啓示將這些節日作成天主在歷史中偉蹟的紀念日。踰越節和禁醉節使以色列人紀念先祖出離埃及（出十二1726f）和進入客納罕（蘇五10ff）；五旬節則紀念西奈山的盟約，秋季的節日紀念流浪於曠野（肋廿三43）。以後新的節日誕生，以紀念神聖歷史中別的大事（例如聖殿落成；加上36—59）。

除每年的慶節外，還有其他更長的循環週期，像每三年奉獻什一之物（申十四28 29），安息年以及喜年（金慶年：肋廿五）。由這一節日到另一節日之間是一週復一週的循環週期。最後時間的聖化深入每日的循環期內。禮儀書規定按時祭祀，奉獻和祈禱（列下十六15；則四六13 f；戶廿八3 | 8），人的整個的生活於是都納入了禮儀系統中，而聖化人生。神聖日曆在以色列的生活中所佔的位置是如此重要，以致迫害宗教的虐王安提約古·厄丕法乃在破壞禮儀時，便是攻擊天主本身（達七25；加上一39 43 55），因為他想以外教的聖化取代啓示所訂定的時間的聖化。

二、歷史時間

1. 宇宙的循環週期與歷史的時間——宇宙時間是有週期性的。東方和希臘的思想早就因人的生命加入宇宙的循環週期而驚奇，竟致由萬物的永無休止的循環，創造出了時間的基本法則。訓道篇的作者雖未推想成形而上的結論，但上述事實却給予他深刻的印象：人的生命爲不可抗拒的時間所宰制：「生有時，死有時」（訓三1 | 8），爲同樣事蹟不停的重演所左右：「將來所有的早先亦有過，並且天主能使過去的事重新出現」（一·9·三15）。這樣便劃清了人努力的界限，和明瞭天主如何在永無休止的循環中掌管萬物的困難。但這種悲觀主義是一例外，因爲聖經尙由另外一種時間觀念支配着，與它所描述的歷史相融合。

歷史不遵循永遠循環的法則，它最後是爲天主的計劃所

指導，而此計劃在歷史中展開，並彰顯出來；各種事件都具有唯一的特性，事件不再重演，而停留在人的記憶裏，歷史便以這些事件爲里程碑。人類對於時間的經驗逐漸豐富，便能有所進步。這樣，歷史時間在實質上和宇宙時間迥異，歷史時間運用宇宙時間，而按人的想像予以改變。歷史時間有它自己獨特和偉大的尺度而關係着人生。最初，以色列對時間有一種家庭的觀念；他們按世代計算年代（*toledoth* 一詞實際上特指歷史，創二4；五1；等）。由君主時代開始，他們用朝代來計算。以後則用世紀。在這歷史的計算裏很多次出現一種對「數字」的興趣。但是由於缺少確切的出發點，所援引的數字不常符合我們如今歷史中的年代。有些數目是近似的或概括的（如創十五13所說的四百年）。其他的則具一種象徵的價值（如哈諾客享壽三六五年，見創五23）。但是這些數字却能指出聖經的作者說明啓示發生在時間內所有的一番關心。

2. 歷史時間的聖化——在外邦人的宗教裏，歷史時間之所以能聖化，只是在一種特別的事件重演諸神明的原始歷史時，猶如自然界的循環。這只是一種神話性的聖化。在這點上，聖經的啓示予以徹底的革新。實際上，天主藉神聖的歷史在歷史中自行顯示出來；神聖歷史中的事件都是天主在人間的行爲，這些事件交織而成此歷史。因此這些事蹟所發生於其中的時間，本身便有一種神聖價值；並不是因爲它重演天主那次一勞永逸地創造世界的原始時間；而是因爲它帶來新成分，天主的計劃逐步展開，每一階段都含有一種特殊意

義。加於時間的上述各點以意義者，並不是交織在時間中歷史因素的系統，聖經也並不甚注意這方面的事情。使萬物趨向一個奧妙的目標者，除天主的旨意之外無他，這目標便是：時間將達到它的終點，並同時將達到它的圓滿。

三、時間的終點

1. 起點與終點——包括天主子民整個命運的神聖史，寫在相互有關的兩點中間：起點和終點。古代思想通常將人類的完美置於開始，就像在黃金時代之後，就有一個逐漸衰落的時代。這種思想有時還憧憬黃金時代的復興，與偉大年代的重現威吉爾（公元前七〇—十九）之第四牧詩（*Ive Ego sine de Virgile*），這仍與時間的循環觀念有關。

聖經將原始的完美放在人類的開始（創二）。但根據聖經，人類喪失最初的身分，並不是由於宇宙進化的自然程序；而是因了人類的罪惡，才招致了這種浩劫。由那時起，人類的歷史就被兩種相反的行動所苦惱着。一方面，我們可發現罪惡繼續發展，這是精神的墮落，正可稱為天主的裁判。史前時代由人類起源以迄洪水便是如此，是天主裁判的典型。以後的世代亦莫不然，以致默示錄將這種對時間的災禍解釋推展到現在和未來（達二；七）。但是另一方面，我們也注意到人類漸趨向於善，正確無誤地準備人類的得救。史前時代就已如此，天主召選諾厄為拯救他，並為與他訂立盟約。最後亦莫不然，那時神聖的歷史結束，最初的完美又重臨世界；這種復原並不只是由於單純的步驟，而是藉天主

至高無上的行動，既實行了罪惡世界的裁判，又完成了義人的得救。先知們從外邦的誘惑裏，並從他們對時間的吸引裏，解救出以色列人來，於是強調這時間的終結，敦促人民做所需要的倫理方面的準備。

2. 有關終點的種種——上主的日子，這第一個清晰提出的有關末日的概念（亞五18；依二12），乍看起來，像是一個不斷的，迫在眉睫的威脅，懸在罪惡的世界之上。但是它的日期是天主的秘密，世人不得而知。先知們為表達它，只用「末日」（依二2）；或是將「往昔」和「末日」對立，二者互相對比（依八23）。現在的時代是罪惡世界的時代，要因最後的審判而結束。一個新時代即將開始，許多章句給予人一些快意的描述……正義和幸福的時候，將樂園的完美重新帶到人間（歐二20 ff；依十一1—9）。將來與現在完全不同；但先知們在開始時未說明這二者之間的基本脫節；新時代並無限期（依九6），終將結束歷史，但是不離開它現今賴以發展的計劃。以色列流亡後那「現世（或稱世界）」和「來世」之間的區別更形顯著：來世的開始則是創造「新天」和「新地」（依六五17）；換言之，這種來世建立在一種嶄新的計劃上，天主奧蹟的計劃，將這些奧蹟啓示於人構成默示錄的固有對象。

3. 末日何時到來——實際默示錄諸書都熱切地注意着這個結束（達九2），這「末日」（十一40）的時期是猶太人滿懷熱望，急不能待的期待着的。默示錄看着它的來到為期已不遠，可能旋踵即到。可是天主制定的「時期與時刻」，

仍是一個秘密（參閱宗一7）。關於此問題所有的數字推測，都屬於象徵領域，由耶肋米亞先知的七十年以至達尼爾先知的七十個喜年（達九）這兩時期的意義實與安息年和喜年的意義互有關連（參依六一2；肋廿五10）。聖經所宣示的末期與有關末日的推測截然不同，因混亂的時代常使人想到世界末日的來臨。凡舊約所提供的資料，並不告訴我們耶穌基督誕生或世界末日的確切日期。這是一種對整個時間的深遠透視——過去，現在和將來——它揭示這時間的秘密方向隨而啓示其意義。人由之無從滿足自己不安定的好奇心，但却能意識到他所生活的這一時間所含有的精神方面的要求。

新 約

一、耶穌基督與時間

1. 耶穌生活於歷史時間內——準備的時間邁向終點，最後這終點同耶穌一齊到來。天主這種最後的動作準確地發生於歷史時間內；因耶穌生於「黑落德爲王時」（瑪二1）；若翰開始宣講時在「凱撒提伯留執政第十五年」（路三1）；而耶穌「在班雀比拉多執政時作過好見證」（弟前六13）。這最後的事實乃是神聖歷史中最卓絕的事件，亘古發生「僅僅一次」（羅六10；希九12），基督徒的一切宣信都牢記這事件發生於人世間的時刻。此外耶穌在世時，也接受了抵達成熟階段前所需的正常遲延（路二40 52）。所以祂完全分享

了我們對時間的經驗。只是祂的先見之明掌握了事故的進程，致使祂的視線常注視着祂所「應」接受的死亡，爲了而後復活（谷八31；九31；十33 f）。這就是祂的時刻（若十七1），是天主聖父禁止祂提前實現（若二24）。

2. 耶穌的時間，圓滿的時間——無疑地，了解耶穌時間的真實屬必要。耶穌自宣道開始，即明確地聲稱：「時期已滿，天主的國臨近了」（谷一15；參閱路四21）。在祂整個的傳教時期，也常促使聽衆明瞭他們所生活的時間的徵兆（瑪十六1—3）。最後，耶穌向耶路撒冷流淚，因爲它沒有認識眷顧它的時期（路十九44）。所以耶穌是猶太人期待之大成。與基督同來的是「圓滿的時期」（迦四⁴；弗一10）。耶穌將這最後的成分帶入以色列的歷史中，福音的傳播又要把它發揚光大：「『如今』天主的正義在法律之外已顯示出來，法律和先知曾爲它作證」（羅三21）。在天主的計劃進展中，發生了一件大事，一切史實都因此有「前」「後」的分野：「『昔日』你們沒有默西亞（基督），對恩許的盟約是局外人」（弗二12）；「可是『現今』天主却以祂血肉的身體，藉着死亡使你們與祂重新和好」（哥一22）。所以耶穌的時間不只在地上的時間中：它宰制着整個的時間，引導時間底於完成。

二、聖教會的時間

1. 末日的延續——舊約的視線以綜合的看法觀察末日：天主的計劃走向終點，同時既要制定裁判，又要實行救恩。

新約將複雜的意義帶進「末日」的內部。時間所含有的決定性的事件與耶穌一同來到，但仍未結出一切的果實。最後的時候僅已揭幕；但是由耶穌復活起，這時間便擴大了，連先知們和默示書也沒有明顯的預見。耶穌在祂講的比喻裏已經透露；天國走向未來的圓滿與成全，還需要經過一段時間（瑪十三30平；谷四26—29）。耶穌復活後，所委託於宗徒們的使命，暗含末日的延緩（瑪廿八19f；宗一6ff）。最後，升天的實況明顯地才將耶穌「坐在天父右邊」的時刻，與祂在光榮中降來以實現祂所預言的許諾（宗一11），區分清楚。在二者之間，有一段中間時間，性質方面與外教人所深浸其中的「愚昧無知的時代」（宗十七30）不同，也與以色列人直到那時所生活的啓蒙時代各異（迦三23ff；四1ff）。這就是聖教會的時間。

2. 聖教會時間的意義——聖教會的時間是一個享有優惠的時代。這是聖神的時間（若十六5—15；羅八15ff），在這時期內福音廣佈於世人，無論猶太人或外教人，爲使所有的人人都蒙救恩之賜。這實在是一個貌似矛盾的情況。一方面，這時間屬於聖經所預告的決定性事件的範圍；爲我們這些因聖洗而進入此範圍之內的人，「時間的末刻」已經來到（格前11）。但是另一方面它却與「現世」（鐸二12）共存，而這現世應該過去，一如現世的形像要過去一般（格前七29ff），歸依耶穌基督的福音，爲所有的人便代表一種世代的改變：這是由「現世」到「來世」，由迅即瓦解的時代到走向圓滿完成的新時代的一個過程。教會時間的重要性，乃是

因爲它能使這種過程成爲可能。這時候是「開恩的時候，是救恩的時日」，今後衆人都伸手可取（格後六1f）。這是天主的「今天」，在此時期內，每人都蒙邀請來皈依，這時最重要的是，人該傾聽天主的聲音（希三7；四11）。

一如在舊約中救贖的計劃是按天主的奧妙意旨而展開的，同樣教會的時間也遵從某種計劃，有些聖經文句已使人窺見這計劃的方案。先有一段「外教人的時間」，這包括兩方面：一方面，「耶路撒冷（一切古以色列人的象徵）要受異民蹂躪」（路廿一24）；另一方面，這些異民要逐漸歸依福音（羅十一25）。繼而來的便是以色列人的時間：那時「全以色列人都將獲救」（羅十一26），那將是終點。這便是時間在整個發展中所涵蓋的整個人類歷史的奧秘。耶穌却主宰着這奧秘，惟有祂才能打開那本七個印所密封的書卷，人世的命運都記在書中（默五）。

3. 教會時間的聖化——教會時間的本身就是聖的，只因爲它屬於「來世」。但是人們知道；爲使之發生實效，這因人而完成的時間的聖化，應在可見的標記下顯示出來：「神聖時間」和宗教慶節，其每年的週期配合着宇宙時間的節奏。舊約已經爲這些標記，在神聖歷史的偉大事蹟的紀念中尋找聖化的新來源。自耶穌降來人間以還，那些事蹟只有一種象徵的價值，因爲救贖事蹟已進入歷史的時間內。這惟一的大事，聖教會現在正藉禮儀曆書的週期，使之現實化，爲能聖化人類的時間。每一個星期天——主日（默一10；宗廿七；格前十六2）成爲每週舉行耶穌復活的日子。當每年輪

越節，這特等的慶辰（格前五⁸），耶穌死而復活的週年紀念日（參閱五⁷）重來時，典禮倍加隆重。這樣，我們在新約裏找到基督徒禮儀週期的輪廓，它在聖教會內要日益發展。整個的人生隨而也與在歷史內實現的救贖發生關係，這真正的標準時間終於取代外教神話式的「原始時間」。

三、世界末日

1. 基督徒的末日論——然而聖教會的時間本身就不充足。對舊約說來，聖教會的時間已參與「最後的時間」，但它仍然趨向未來的圓滿，走向一個終點，那便是「主的日子」。如今聖神已賜給了人類，整個的受造物都期待天主子的最後出現，希望他們肉身的救贖（羅八¹⁸⁻²⁴），那時，基督的工程始告完成，祂是那元始與終結，是今在，昔在和將來臨者（默一⁸）。在那一天「現世」和教會的時間一併終結。前者在一種最後的災難裏毀滅，當第七位天使將杯倒在空氣中，一個大聲音說：「完成了」的時候（默十六¹⁷）。後者則進入那完全改變的境界，即當新天地出現的時候（廿一¹）。在那兒再沒有太陽，也沒有月亮，像在往昔的世界裏用來指示時間（廿一²³），因為人們將進入天主的永恆中。

2. 末日幾時到來——何日世紀終結，世界末日到來，耶穌沒有將確切日期啓示於人，因為那是只有聖父曉得的秘密（谷十三^{32平}），聖父以祂的權柄所定的時候和日期，不是人應當知道的（宗一⁷）。初生的教會因熱切希望基督的再

來，常生活於基督即將迫近的思想裏：「時間是短促的」（格前七²⁹）；「原來我們的救恩，現在比我們當初信的時候更臨近了……白日已近」（羅十三^{11f}）。人們的印象是如此強烈，致使聖保祿在說那話的同時，竟該提醒得撒洛尼人，避免對所預言的日期做任何確切的計算（得後二^{1ff}）。以後人們漸漸地有了經驗，才發覺這「末日」為期尚遠。但是「基督不久再來」在望德的心理上仍是一個主要的成分；人子來臨猶如夜間的盜賊一般（瑪廿四⁴³；得前五²；宗三³）。教會的時間在我們目前邁進，本身蓋上了「末日」先驅者的標記（得後三³⁻¹²；默六一¹⁹）。這樣新約滿全了舊約對人類歷史所開始的預言。 MJL & PG (傳)

137 時刻 (heure)

聖經裏，歷史的劃分為世代、年、月、日、時；但是「時間」、「日子」和「時刻」等詞，往往超越時間的意義，也會有宗教的意味：正像雅威訪問的時間，或救援的日子一樣，「時刻」指示天主計劃中有決定性的階段。

1. 世末的時刻——猶太的默示思想深信末日——圓滿之日的迫近；而將所預料的天主的干預的這段最後時代，分成若干「日子」和若干「時刻」；末日快到，一分一秒都有關係。有聲音告訴達尼爾先知說：他所見的異象是有關「最後時刻」的，所謂「忿怒」也是有關「結束那指定時間的時刻」的（達八¹⁷⁻¹⁹），因為「那指定的時間總要有結束的時

刻」(十一35)。事實上，將有一個最後的時刻，便是圓滿的時刻，那時刻將親見「仇敵」的毀滅(十一4045；參閱默十八101719)。同樣，厄諾克爲書把歷史分成若干「時刻」，由猶達的七十個牧羊人，各佔一時刻，直到世界末日；在谷木蘭殘篇裏有期待「末日時刻」的夢想。

耶穌便是在這種氣氛裏宣佈人子最後凱旋的時刻。這個時刻決非凡人所得知：這是審判的時刻(瑪廿四364450平；若五2528)，是收穫的時刻(默十四15ff)。人所意想不到的還有末日之前的天主訪問的時刻：或是全人類要受考驗的時刻(默三10)，或是部分人類要受考驗的時刻(九15)。每一信徒對這不確定而又必然要來的時刻應準備好(瑪廿五13)。而且，每一信徒也都知道，這個時刻爲期已近，並在某種意義下，這個時刻已到(若四23)，且正在進行中(五2528)：這是「最末的時刻」(若一二18)，是從睡夢中醒來而積極提高警覺的時刻(羅十三11)，但也是在聖神內，親切地，完美地，禮拜天父的時刻(若四23)。

2. 默西亞的時刻——實際，在一種不甚壯觀的方式下，這個「時刻」與耶穌而俱來：是耶穌宣佈天主國度的時刻(可能若二4)，尤其是耶穌的苦難和復活的時刻而使天主救世計劃的過程達到圓滿境界。

對觀福音以一種簡單而莊嚴的格式指出這時刻：「看！時候到了……」(瑪廿六45平)。這並不指時間中的準確時刻；這像孕婦的時刻，其陣痛正表示一個新生命的來臨，同樣，耶穌的時刻，便指耶穌全部行動的最高峯(若十六21)。

這是受苦的時刻：時刻迫近便激起一番激烈的內心掙扎(谷十四35)；因爲這也是仇敵的時刻，也是黑暗勢力表面勝利的時刻(路廿二53)。但是，這更是天主的時刻——只由天父所指定，又由耶穌依順天父旨意而度過的時刻。耶穌之來，便是爲了承行這個旨意，他儘管因而感到心神煩亂，仍然接受了此一時刻(若十二27)：此一時刻，不也是祂的光榮的時刻嗎(十二23)？不也是祂全部救世行動的時刻嗎(十二24)？

耶穌以天主的旨意作爲自己的旨意，按若望所記：耶穌有一次稱天主的時刻爲「我的時刻」。耶穌爲了這個時刻而安排祂顯靈和預言的一切行動。無人——包括耶穌的母親在內——能以違背天主的計劃，要求一個奇蹟，而不聽到耶穌指出祂的時刻是否已到(若二4)(不論這件事，依照批判者分歧的意見是應允，或拒絕聖母的要求)。談到「耶穌的時刻」時，若望福音將之普及化：耶穌的時刻未到時，逮捕祂或石擊祂的企圖全屬枉然(七30；八20)——人的願望，碰到天主的決斷便告粉碎。但由「這個世界返回天父那裏的時刻」(十三1)一到，「愛人愛到極點」的時刻一到，主甘願走向死亡因祂統治着一切事故，有如一位大司祭結束禮儀大典那樣(參閱十四29f；十七1)。

表面看來，耶穌的行動此起彼伏，前後並不協調；但在這背後，一切都指向一個目標，而在「本時」、「本日」、「本刻」達成。這個進度的各時刻都已擬定，正像現代的經濟計劃或政治計劃一樣。其中有苦痛的時刻，如耶穌見棄於

祂的門徒(若十六32)；不過一切時刻都指向光榮，指向被顯揚的吾主再臨的光榮；一切時刻都精確地為領導歷史的天主所有的計劃作證(宗一7)。

RM (王秀谷)

138 天主的臨在(見卷一)

(présence de Dieu)
(presence of God)

139 盟約 (Alliance) (Covenant)

天主願引導人度一種與祂融會的生活。這是盟約的主題所表示的得救道理的基本觀念，舊約時代，盟約的主題統制着整個的宗教思想，但也能看出它與時並進，日益加深。在新約裏，盟約得到了一種無與倫比的圓滿，因為此後它的內容便是耶穌基督的整個奧秘。

舊約

在談人與天主的關係之前，要知道盟約(Berith)乃屬於人類社會和法律的經驗。人與人藉條約或契約彼此連合，條約與契約的本身通常含有相互的權利與義務。平等的團體或平等的個人之間如願意互助，便訂立協議；這便是和平盟約(創十四13；廿一22 ff；廿六28；卅一43 ff；列上五36；十五19)，弟兄的盟約(亞一19)，友誼條約(撒廿三18)

以及婚約(拉二14)。不平等條約乃是：強的一方許諾保護弱方，而弱小者則志願臣服；古代東方通行着這種種臣屬的條約，而聖經歷史可提供很多例子(蘇九11—15；撒上十一1；撒下三12 ff)。在這種情形下，弱方可請求訂約，但強者可隨意附和，並強加條件(參閱則十七13 ff)。為了訂約通常舉行一種價用的禮儀。雙方宣誓守約。訂約人將牲畜劈為兩半，並由中間走過，口念咒語，詛咒可能的毀約者(參閱耶卅四18)。最後建立紀念物：「栽植一株樹木或豎立石碑，此後它們便是盟約的見證(創廿一33；卅一48 ff)。以上是結盟的基本經驗，根據這種經驗，以色列說出了他與天主的關係。

一、西乃山的盟約

盟約的主題並非晚期方為舊約所採用；它是以色列一切宗教思想的出發點，並使舊約與附近一切敬拜自然神的宗教有所不同。在西乃山上，被拯救的民衆與雅威締結了盟約，如此雅威的敬禮便成了該民族的國教。此處所說的盟約顯然不是雙方平等的協約；而却類似臣屬的約款：雅威以至高無上的自由決定與以色列締約，並說出祂的條件。但是這類比較不必過加追究，因為西乃盟約，既有天主介入，乃屬於獨特的範疇：這盟約一舉便啓示了救恩計劃的主要面目。

1. 在天主計劃中的盟約——雅威在燃燒的荆棘中顯現，將自己的名字和對以色列人的計劃都啓示了給梅瑟：祂願解救以色列出離埃及，為使他們定居在客納罕地方(出三7—

10 16 f)，因為以色列是「祂的人民」（三 10），祂也願將預許給他們祖先的土地賜給他們（參閱創 12 7；十三 15）。這已假定由天主這方面，以色列是被選的對象和天主諾言的保管者。出埃及隨後便證實了曷肋布山的啓示：天主果然解救了自己的人民而顯示出祂是主子，並有能力使令出必行；被救出的百姓也用信心響應了這件事（出 14 31）。這一點既已達到，如今天主能啓示祂盟約的計劃：「如果你們聽我的話，遵守我的盟約，你們將是萬民中特竊的民族。因為普天之下盡屬於我，你們爲我應成爲司祭的王國，聖潔的國民」（出 19 5f）。這些話都強調天主的挑選是自給的恩惠：天主揀選了以色列，毫無他們的功績（申 9 4 ff），只因爲祂愛他們，並願固守對他們祖先所作的誓言（申 7 6 ff）。天主將他們與異邦民族分開，專把他們留給自己：以色列將作祂的子民，並用禮拜事奉祂，成爲祂的國度。雅威一方面也保證提供援助與保護：當以民出埃及時，祂不是已經「好似老鷹將他們背在翅膀上，引領他們歸順自己」（出 19 4）嗎？現在祂面對將來，又向他們重許前諾：雅威的天使走在他們面前，爲使他們順利地征服預許的土地；在那裏天主將廣賜福祐，保證給他們生命和安全（出 23 20 — 33）。盟約是天主計劃中的大事，它掌握着未來天主計劃的一切發展，只不過在開始時其詳情並沒有全盤地啓示出來。

2. 盟約的條款——天主答允與以色列結盟，並向他們許下諾言，加給他們必須忠信遵守的條件。在梅瑟五書內使人混亂的記述提供很多有關這些條款的格式，這些條款配合盟約並構成律法。第一條論及恭敬惟一的眞神，並禁止崇拜偶像（出 23 3 ff；申 5 7 ff）。由此直接引伸出：嚴禁與異邦民族妥協與締約（參閱出 23 24；卅四 12 — 16）。由此也可結論：以色列應該承行天主的一切旨意，這些意願有似律令的密網包圍着他們整個的政治生活和宗教生活：「梅瑟將上主所吩咐的一切都說明了。那時衆百姓回答說：『梅瑟將上主的密網包圍着他們整個的政治生活和宗教生活：凡上主所吩咐的，我們都要遵守』（出 19 9 f）。這是隆重的誓約，遵行這種宣誓將永久掌握着以色列的歷史命運。上主的子民站在十字路口。他們如服從定能博得天主的祝福；如果他們食言，自己便註定要受詛咒（參閱出 23 20 — 33；申 28；肋 26）。

3. 盟約的訂立——出谷記的複雜敘述傳下訂立盟約的兩種不同禮節。在第一種禮節裏，梅瑟、亞郎和以色列長老，在他們所瞻仰的上主面前，用了聖餐（出 24 1 f 9 ff）。第二種禮節似乎是重行一種保存在北國聖所裏的傳統禮節。梅瑟爲十二派別立了十二根石柱，又建立了一座祭壇。他奉獻了犧牲，將一部份血倒在祭壇上，另一部份洒在民衆身上，爲表明在雅威和以色列中所締造的合一。那時民衆隆重地宣誓遵守盟約的條款（出 24 3 — 8）。在這項禮節內，結盟的血佔有重要的位置。

盟約既經締結，某些物品要留作永久紀念，爲給世世代代作證以色列最初的盟約。約櫃是一個箱子，裏邊放着「作證的石版」（意即法律石版），這是結盟的紀念物和天主居住在以色列間的標記（出 25 10 — 22；戶 10 33 — 36）。供奉

約櫃的會幕是來日聖殿的素描，是雅威與祂的子民相會的地方（出卅三 7—11）。約櫃和聚會的會幕指示中心禮拜的地方，在那裏各派互相連合向雅威施行選民法定的敬禮，而不損及其他敬禮的地方。藉此，以色列的禮拜同建國的初步行動——西乃山盟約，便有着永不分割的關係。不論人們在這種聯繫中指出何種外來的假借，但它予以以色列禮儀一種特殊意義，則無庸置疑，一如宣示盟條約文的整個法律，只有根據盟約才有意義。

4. 西乃盟約的意義與限制——西乃盟約乃以決定性的方式啓示了救恩計劃主要的一面：天主願依附人類，使人成爲一個以禮拜服務於祂的團體，以法律來治理，作祂許諾的保管人。新約則將圓滿無缺地實現這項計劃。在西乃山，這種實現剛開始，而在許多方面含糊不清並缺而不全。縱然盟約是天主自由加與以色列的恩惠（換言之即恩寵），但結盟的形式好像將救世計劃與以色列歷史命運相連。這有一種危險，即能使人把救恩視爲人忠實的酬報。此外，盟約只限於一個民族，很難與天主計劃中的萬民普救說相符合，後者在他處有清楚的肯定。最後天主許諾的現世命運（以色列的在世幸福）也有危險使盟約的宗教目的隱而不彰：這宗教目的是在以色列中建立天主的王國，並由以色列推廣於普世。雖然有這些限制，但西乃盟約仍將支配着以色列的生命延續和啓示的進一步發展。

二、以色列生活與思想中的盟約

1. 盟約的重新舉行——如果肯定盟約在以色列的敬禮中每年重行一次，那是不智的說法。但申命紀保存着假定此類禮儀的片段：包括念誦禮儀詛咒文（申廿七 2—26）並隆重宣讀法律（申卅一 1—13 24—27；卅二 45 ff）；但關於後一點只是每七年一次（卅一 10）並且古代有無這類習慣尚不能證實。但查證盟約在某些歷史的轉捩點重新舉行，則較爲容易。若蘇厄曾在協根重行盟約，而民衆重新宣誓效忠雅威（蘇八 30—35；廿四 1—28）。達味與以色列長老訂約（列下 5 3）之後，接着，有天主的諾言：雅威與達味和他的王朝訂立盟約（詠八九 4f 20—38；撒下七 8—16；廿三 5），惟一的條件是：西乃盟約必須忠實地遵守（詠八九 31 f；一三二 12；參閱撒下 7 14）。在聖殿落成典禮時，撒落滿的禱詞與祝福既提起達味王的誓約，又談到西乃盟約，而聖殿便是後者的紀念物（列上八 14—29 52—61）。在約阿士（列下 11 17），特別在約史雅朝所重行的盟約，便是遵循申命紀中的禮節（列下廿三 1 ff 參閱出廿四 3—8）。厄斯德拉隆重地宣讀律法，也給我們提供了一個完全相似的上下文（厄下八）。這樣盟約的思想常是一種有領導作用的觀念，成了一切宗教改革的基礎。

2. 先知們的反省——先知們的訊息經常援引盟約。假如他們一致譴責以色列對天主不忠，假如他們宣佈威脅犯罪民衆的災殃，這無非是由於西乃盟約，由於盟約的要求和附帶

的詛咒。但是爲使盟約的教益在當代人的意念中生動活潑，先知們使盟約道理露出各種新面貌，這些面貌在古代傳統中是隱而不顯的。最初，盟約特別呈現一種律法面貌：這是雅威與其子民中的一種協定。先知們添上感情成分，在人的經驗中尋找別樣類比，以闡明天主與其子民中間的相互關係。例如，以色列是羊羣，雅威是牧者。以色列是葡萄樹，雅威是葡萄園主。以色列是兒子，雅威是父親。以色列是新娘，雅威是新郎。這些圖像，特別最後一個，使西乃盟約呈現愛情姿態（參閱則十六6—14）：這愛情來自天主，並是白賜的，要求人以服從來還愛。申命紀的靈修蒐集這種鑽研的結果：如果它不斷提起盟約的要求許諾與恫嚇，乃是爲更強調天主的愛情（申四37；七8；十15）這愛情在等待以色列的還愛（申六5；十12 f；十一1）。以上是盟約的背景，由此脫演出一個基本的格式：「你們是我的子民，我是你們的天主」。當然，這裏，以色列對天主的愛情仍當用服從來表現。由此看來，人民必須作一決定，爲他們這是「生或死」之間的選擇（申卅15……）。這也是他們締結盟約的一種必然後果。

3. 聖經歷史的綜合——與先知們的宣講並駕齊驅的是聖經史家們，他們寫以色列的過去，也都以盟約的道理爲出發點。雅威典作者已將西乃盟約與最古與亞巴郎所訂立的盟約——最初許諾的框架（創十五）連結在一起。申命紀作者重述由梅瑟時代到耶路撒冷毀滅（由蘇至列下）的歷史，旨在使人了解在這些事實中西乃盟約生效：雅威履行了自己的諾

言。但是人民的不忠促使祂加給他們預料到的懲罰。這便是撒瑪黎雅（列下十七7—23）和耶路撒冷（列下廿三26 f）兩地覆滅的意義。以色列被俘期間，當司祭派史家重述自創世至梅瑟時代天主的計劃時，天主的盟約供給祂當遵循的路線；在創世計劃首次失敗和洪水的災禍之後，諾厄的盟約佔有普及全世的幅度（創九1—17）；在第二次失敗和巴貝爾的分散之後，亞巴郎的盟約將天主的計劃侷限於聖祖的後裔（創十七1—14）；在埃及受考驗之後，西乃盟約建立了天主的子民以準備未來。這樣以色列根據西乃盟約而能了解自己的歷史的意義。

三、邁向新的盟約

1. 古代盟約中斷——先知們強調盟約的含義上，不僅加深了盟約的理論，他們還將視線轉向未來，說明了集結在天主四周的天主子民的全部悲劇。由於以色列的不忠（耶廿二9），古時的盟約於焉中斷（耶卅一32），猶如婚姻因新娘的不貞（歐二4；則十六15—43）而解散。天主雖沒有主動發起這種決裂，但接受其後果：以色列在其歷史中將受到背信的公正處罰，這將是國家遭受重重患難的意義——耶路撒冷毀滅、流亡、和離散。

2. 新約的許諾——雖然如此，天主所啓示的盟約計劃始終不變（耶卅一35 f；卅三20—26）。故此在時間末期將有一新約。歐瑟亞以新的訂婚描述這種盟約：新娘將有愛情、公義、忠實並認識天主這一婚約要在人與一切受造物之間建

立和平（歐二20—24）。耶肋米亞明確指出：那時人心要改變，因為天主的法律將銘刻在人心裏（耶卅一33 f；卅二37—41）。厄則克爾預言將要訂立一種永遠的盟約，一種和平的盟約（則卅六26），它要革新西乃盟約（則十六60）和達味的盟約（卅四23 f），它要帶來內心的改變和天主之神的恩寵（卅六26 ff）。這樣以前所起草的計劃將要實現：「你們將要是我的人民，我要是你們的天主」（耶卅一33；卅二38；則卅六28；卅七27）。

在安慰的訊息內，這種含末世論的盟約重新帶有雅威和新耶路撒冷締結婚約（依五四）的色彩：它是不能動搖的盟約，一如誓允於諾厄的盟約（五四9f）又如許諾賜恩與達味的盟約（五五3），這盟約的發起人是那位神秘的僕人，是雅威立祂為「人民的盟約和萬民的光明」（四二—6；四九6 ff）。這樣一來，視線便壯麗的擴展開來。那支配整個人類歷史的盟約計劃，在時間末期將達到最高空。在與聖祖、梅瑟和達味所結的盟約中以不完善的方式所啓示的計劃，最後藉雅威僕人的居間斡旋，將以內在而又普遍的完善方式完成。誠然，以色列的歷史繼續向前演進。由於西乃盟約，猶太人的典章制度都將帶有聖約的名字（達十一28 ff）。但這歷史實際是朝向未來，朝向新盟約，朝着「新約」邁進。

新約

七十賢士本以希臘字 *diathékē* 翻譯希伯來文 *berith* 一字，是作了一個有意義的選擇，而對基督教信仰的語彙將

發生莫大的影響。在希臘法典的術語內，這字指謂某人處理其財產（遺囑）或聲明他願有的處理方式一個行動。要點不怎樣着重於法律協定的性質，而更在於規定事物程序者的權威。希臘譯述家利用這字，既強調天主的至高無上，又強調天主在興建以色列及其法律時，所表現的屈尊就卑。

一、耶穌所訂立的新盟約

Diathékē 一字出現在四位聖史最後晚餐的敘述中，在一段非常重要的上下文裏。耶穌拿起麵餅，分給宗徒們說：「你們拿去吃吧，這是我的身體」；然後耶穌拿起酒杯，祝福了並使宗徒傳遞飲用。瑪爾谷保存着最短的公式：「這是我的血，盟約的血，將為眾人傾流」（谷十四24）；瑪竇添上：「為赦免罪過」一語（瑪廿六28）。路加和保祿則寫道：「這一杯是藉我血所立的新約」（路廿二20；格前十一25），唯有路加說：「要為你們傾流」。在這裏酒杯飲用是禮儀性的動作。所說出的言語將這禮儀與耶穌即將要完成的行動連結起來：這行動即是祂為救贖眾生而自由接受的死亡。

在這最後的細節裏，我們看出耶穌自認是受苦的僕人（依五三11 f），且知道自己的死亡是一種贖罪祭（參閱五三10）。由此祂便成為安慰信息（依四二6）所預言的盟約中間人。但是「盟約的血」也使人憶起：西乃的盟約是藉牲血訂立的（出廿四8）：新的祭祀代替了牲畜祭，而新祭獻的血有效地實現了天人之間的最後結合。這樣耶肋未亞和厄

則克爾先知所報導的「新約」諾言便告完成；因耶穌的血人心將改變，天主的聖神也惠賜於人。耶穌的死是逾越節的犧牲祭，盟約祭，同時也是贖罪祭，它使舊約以不同方式所描述的預象得以實現。因為這個行為今後要按一種禮儀舉動實現，即用耶穌所規定的「行此為紀念我」（格前十一25）的禮節，教友們將藉參加由信德而舉行的感恩禮，以最親密的方式與新盟約的奧跡結合為一，且分霑其聖寵。

二、基督徒對新盟約的反省

1. 聖保祿——耶穌個人將盟約的主題放在基督徒敬禮的中心，這盟約的整個新約的背景，即便未明白指出之處亦然。有些主張猶太化的人，認為遵守西乃盟約所頒佈的法律為必要，聖保祿據理反駁他們說：在法律頒佈之前，天主的另一措施（*Diatheke*）已用完美而適當的方式宣示於人：那就是向亞巴郎所作的許諾。法律未曾廢除這種措施。但基督是這許諾的完成者（迦三15—18）。故人因信仰祂而獲得救恩，並非因遵守法律。這種對事情的看法強調一個事實，即古時盟約本身是在一種白白賜與的秩序內，在一種天主自由建立的許諾的秩序內。新約是這一秩序的完成。聖保祿不否認建立在西乃山的「措施」來自天主；以後重訂的許多「盟約」乃是以色列的特恩之一（羅九4），異邦對這特恩無從霑得（弗二12）。但當將此措施與天主在基督內所啓示的措施並列比較時，就會看出新約超越舊約（迦四24 ff；格後三6 ff）。在新約內罪惡被赦免（羅十一27）；天主居住在

人間（格後六16）；盟約改變人心，賜人天主聖神（羅五5；參閱八4—16）。所以這不再是文字的盟約，而是「神」的盟約（格後三6），它帶給人天主子女的自由（迦四24）。它達到以色列民族，也普及於萬國萬民，因為基督的血重建了人類的一統（弗二12 ff）。保祿見到先知們的諾言都在基督身上完成，而重以他們的這些遠景，策劃出一幀人類歷史總圖，而盟約的主題正是這幀圖的引線。

2. 希伯來書信——在略微不同的角度下，將上述因素作成一個相似的綜合。大司祭基督藉十字架進入了天主聖所。在那裏祂永遠在天主台前為我們轉達，力謀我們與祂融合。這樣實現了耶肋米亞所預報的新盟約（希八8—12；耶卅一31—34）；這約因了中間人的傑出品質（希八6；十二24），是「更好」的盟約；這次盟約如第一次一樣，是藉着血訂立的（希九20；出248），但再也不是牲畜的血，而是基督本人為救贖我們所傾流的血（九11 f）。這一新措施固然由前者所準備，但新約廢除舊約，人再固守行將消失的舊約是徒勞無功的（八13）。一如遺囑因立囑人之死而生效，同樣耶穌的死亡使我們擁有預許的基業（希九15 ff）舊的盟約之所以不完善，因為它站在陰影及預象的地位，不完全地保證人與天主相會。相反，新約是完善的，因為我們的大司祭耶穌永遠保證我們接近天主（希十一12）。除去罪惡，使人與天主結合：這便是耶穌基督所獲得的效果，祂「藉永遠盟約的血成為羣羊的偉大牧者」（希十三20）。

3. 其他經句——新約中的其他經書不必顯明地引證舊

約，提到基督十字架的碩果時，常用一些使人想到盟約的詞句。例如：我們以色列人在西乃山時更好，因為我們成了「王家的司祭和聖潔的邦國」（伯前二九；參閱出十九5f）。這種特恩現在擴展到一個團體，其成員是各種族、各語言、各民族及各邦國的人（默五9f）。在這世上實現新盟約尚受限制。所以應在天上耶路撒冷的末世遠景裏瞻望盟約：那是「天主與人同居的帳幕」，在那裏「他們要作祂的百姓，祂要作『與他們同在的天主』（默廿一3）。新盟約在羔羊與祂的新娘聖教會的婚禮中完成（默廿一29）。

將道理發揮至此，可見盟約的主題概括舉凡自舊約至新約確定天人之間的關係的一切主題。為使其內容明顯，還需談談父子關係，愛情和融合。特別還該參閱耶穌建立新約的行動：祂藉犧牲祂的肉體並傾流己血，使人們成了祂的「身體」。舊約向不知天主的此項恩惠；但舊約的歷史與制度都在模糊地勾畫它的輪廓，因為其中的一切都已涉及天人之間的盟約。

JG1 & PG (傳)

140 新 (nouveau)

new

希臘文以兩個不同的詞來表示新的意義：neos，時間上的新，新的，年輕的（也是不成熟的）；kainos，性質上的新，在品格上是更好的。這兩個詞都用在聖經中，以指救恩的事實：前者將之與過去相比，指明某些救恩事實是新的；第二個詞用得更為頻繁，描寫救恩事實是一些與眾不

同，奇妙，神聖的事實，因為人和大地都像衣服一般地衰老（德十四17；依五〇9；五一6），但在天主內，沒有老朽，一切都是新的。

一、新穎和聖德

受造界既全屬於天主，新的事物尚未被運用而俗化，尚有神聖的性質：如收穫的初果和新生的嬰兒都為天主保留（申二六1—11；出十三11ff）；有些祭獻當用尚未負過軛的牲畜（戶十九2；申二一3）；約櫃必須裝載在一個新的牛車中，牲畜必須尚未耕作（撒上下六7；撒下六3）；厄里叟為象徵他要把污穢的水淨化，用了一個裝滿鹽粒的新甕（列下二20）。同樣，對神聖之物的虔敬使人把耶穌葬在一個新墳中，「裏面還沒有葬過人」（瑪二七60；若十九41）。

二、新時期的等待

以色列人欣賞季節的更新，歸功於天主的嘘氣（詠一〇四30）。他們對默西亞和末世的時日，也期待着普世的更新；但「新」異於自然界中所發生的，而將較過去的更為偉大。

1. 新的出谷——安慰書把放逐歸來後的奇蹟和昔日的奇蹟相比（依四二9）；出埃及時的奇蹟要被新出谷的奇蹟所超越：天主要「行一件新事……在荒野中開闢道路」（四三19）。雅威要以這些奇事把以色列再領回巴勒斯坦（四〇3ff），為在那裏彰顯祂的光榮，並把祂的王權建立在萬民之

上（四五14—17 20—25）。要以一首新歌來慶祝這偉大的許諾（四二10；詠一四九1），全地都要振喉高唱（詠九六1）。

2. 天主所施展的能力使人把默西亞的救援視為新的創造（依四一20；四五8；四八6f）；以色列的救主便是他們的創造者（四三15；五四5），元始和最末的一位（四一4；四四6；四八12）。來日的巴勒斯坦要像伊甸園一樣（五一3；則三六35），先知們以樂園的色彩描繪它（依六一6—9；六五25；則四七7—12），人們甚至希望放逐期後能有「新天新地」（依六五17；六六22）。

3. 新盟約——舊約的偉大事實中有許多具有預象的價值，並預告未來將在盟約上有所復興和完成。先知們等待着「一位新的達味」（則三四23 f），新的聖殿（四〇—四三），新的聖地（四七13—48 29），新的耶路撒冷，雅威永恆的愛（依五四11—17）和祂臨在於百姓中間（則四八35）是此城的特徵。熙雅要得到一個新名號（依六二2；六五15）；人們不再稱呼它「被遺棄的」，却要稱它為「已婚的」（依六二4）。雅威和以色列要重修舊好（五四4—10）：「雅威在地上正在創造一件新事：女人（以色列）尋找她的夫君（雅威）」（耶三一22）。這盟約將是永恆的（依五五3；六一8）。

這同時也將是一個新盟約（耶三一31—34），和西乃山的不同：這盟約將具有潔除罪惡和法律內在化的特點（則三六26 f）。這種盟約是可能實現的，因為天主要把一顆新的

心，一個新的精神給予人（十一19；十八31；三六26）。最後，是天主的上智將要使萬物更新；這智慧要傾注於聖善的靈魂內，使他們成為天主的朋友（智七27）。

三、默西亞的新盟約

1. 新教訓——從耶穌宣道之始，聽眾便驚奇祂教訓的新穎（谷一27）；祂來完成法律和先知（瑪五17）；祂把舊約教義和祂自己的對比（瑪五21—48），好似舊的衣服和新的補釘，舊的皮囊和新釀（neus）的酒（瑪九16 17平）。法律的要點不變，但必須以福音的成全和天國的新精神來革新；門徒們好似家主，「從他的寶庫裏，提出新的和舊的東西」（瑪十三52）。

愛的誠命是舊的也是新的（若一，二7；若二，五）；它是舊的，不僅因為曾寫在法律內（肋十九18），也因為信友們從回頭時起就具有它。耶穌曾稱之為「祂的誠命」（若十五12）；因此，它是一個新誠命（十三34），因為這愛德從此必須模仿基督的愛德，祂為我們交出了自己（十三134；十五12 f），在祂內啓示了父的愛（三16；若一，四9）；這是兄弟間的愛，是參享聖父與聖子間互相授受之愛（若十五9 10；十七26；若一，四16）。

2. 新約——在最後晚餐時，耶穌宣稱：「這杯是用我為你們流出的血而立的新約」（路二二20平；格前十一25）。西乃山的盟約已因犧牲的血而訂立（出二四3—8）。實現並完成舊約的新約（希八1—10 18），是在十字架上，因耶

蘇，完美的犧牲，完美的大司祭，新約的中保的血而訂立的（希九15；十二24）。先知們所宣佈的罪的赦免，是在基督的犧牲內實現的（希十一18）。新約的血在聖體內賜給我們，但成聖體的酒只是我們預嚐末世的筵席，即在天堂所飲的新酒（瑪二六29平）。

新約另有一個曾在舊約中準備的特徵（心中的法律，申三〇14），即此約不再寫在石版上，而寫在血肉的心上（格下三3；參看耶三一33；則三六26 f）。保祿指出：梅瑟的法律是「舊約」（格下三14）；他把致死的法律和使人生活的精神對比（三6），把文字的朽腐和精神的更新對比（羅七6）。新約是聖神之約。凡被聖神所佔有的要說新語言（瑪十六17；宗二4），即由聖神所默啓的天上的語言。

3. 新人——救贖的全部工程便是一個大革新。不過先知們所說的新創造有其程序：第一步是人的革新，宇宙是經過人而革新的。

a 基督，新亞當，把生命賦予所有的人（格前十五22 44—49）。舊人由於墮落人類的首領亞當，曾為罪的奴隸（羅六17；弗四22）；從救贖以來，新人便是在基督內革新的人類。基督在祂自己的肉體內把外邦人和猶太人造成一個唯一的新人（弗二15）。這新人模仿着亞當，是在正義，聖德和真理內造成的（弗四24）。從此，在基督內，所有的人都合而為一（哥三11）。

b 每一個基督徒，由於他的再生，也可稱為「天主的化工」（弗二10）。「誰若在基督內，他就是一個新受造物，

舊的已成過去，看，都成了新的」（格後五17；迦六15）。新的誕生成於聖洗（若三5；鐸三5），也成於真理之言（雅一18；伯前一23），即由於信仰，聖神的恩賜（若三5；若一，五14）。

保祿特別稱信友的逐漸成聖為革新：「我們內在的人日日更新」（格後四16）。領洗的人必須除去舊酵母，好成為新鮮的（neo）麵團（格前五7），他們必須脫去舊人，穿上新人（哥三10；弗四22 ff），度新生活（羅六4）。天主的肖像，基督，是我們的模範（羅八29；格後三18；四4；哥一15）。我們在內心重修創造者的肖像（哥三10；創一27），便是穿上基督（羅十三14）。

這種變化首先是聖神的工程（羅七6；八1—16；迦五16—25）。不僅新生的沐浴為得救是必要的，還要按聖神而誕生（若三5 8），即聖神的革新工程（鐸三5）。這革新的工具便是天主聖言的乳汁（伯前二2），在我們內成就正義，聖德（弗四24）和信仰（迦五5）的真理。這樣，信友邁向這種認識，而逐漸使創造他的那一位的肖像在他內更新（哥三10）。

c 革新的工作必須經過基督徒延伸到全宇宙。基督已使萬物和天主重歸於好（哥一20；弗一10）；整個的受造界等待着救贖（羅八19—23）。但這全宇宙的更新要到末日，在「正義常住在其中的新天新地」內（伯後三13）完成。

四、新耶路撒冷

基督藉祂的升天，打開了一條嶄新的，活生生的道路，引向天上聖所的道路（希十19f）。默示錄描寫這末世更新的最後一段時期。天主的城是「新耶路撒冷」（默三12；一1-2），充滿了天主的臨在（則四八35）。她裝飾得像個新娘，是天主和人們的居所，是盟約最高的實現：「天主要同他們住在一起」（默二1-3）。整個的受造界都要參與其間，因為，「新天地」如今是出現了，「先前的天與先前的地已不見了」（二1-1）。

先知們關於革新的偉大文字在此又重現出來，充滿了意義。希伯來人放逐後回來，一如昔日（依四二10），老人和被選者高唱新歌，慶祝終於完成的救贖（默五，九；十四3）。基督徒好像默西亞時代熙雍的居民（依六一2；六五15）戰勝歸來，領受一塊刻有新名號的白石」（默二17）；這名號如今要具有基督徒的特徵：它將是天主（三12），羔羊，父的名字，蒙選者要把這名字帶在額上（十四1；二二3f），為他們隸屬於天主和基督的標記。默示錄的結尾展開了最後一個神視，天主宣佈道：「看，我已更新了一切。我是阿耳法和敖默憂，元始和終末」（二二5f）。這啓示的最後一頁說得非常清楚：一切新事的基本是天主自己。

更新受造物的偉大工程是基督所完成的救贖工程：「基督帶來自己也帶來了一切新事」（聖依肋內）；所以在復活週期內，當教會慶祝我們的得救時，邀請我們祈禱，使我們

「潔除一切腐朽之後，可以變成新的受造物」。

IDLP (劉)

141 象 徵 (figure)

希臘文 *typos* 及拉丁文 *figura* 都被神學家用以指示幾種在聖經語言中所遇到的特殊象徵：這就是所謂的預像。聖經為同一目的也採用許多其他的詞，為表達與之有關的一些觀念 *antitypos* (*typos* 的反面)。*hypodeigma* (模範，引申也有圖像報告，或預先描寫之意)。*paradeigma* (模範)。*parabole* (象徵)。*skia* (影子)。*mimema* (摹倣)。總之，這些詞都與肖像 (*eikōn*)，模範 (*typos* 弟前一7) 有關，但通常它們有一種特殊語意，而與模範或象徵相近 (*type/figure*)。

舊 約

舊約的語言就如一切宗教語言，常用象徵，但不解釋象徵的性質及來源。可是我們從這些象徵的用法中，不難看到它們的基本觀念，這就是在本文中應當注意的。

一、模範的象徵

天上的模範及地上的摹倣者

如同一切古老宗教，舊約相信現世，是按天主的世界或

天界的形像為典型而組成的。天主猶如國王，居住在天宮中（米一3）；朝廷臣僕圍侍左右（依六1ff）等等。禮拜的目的既表示人與神的關係，人便努力摹倣上述的理想模範，為使天上的世界，在某種情形下，使人可以企及；如此，耶路撒冷及其聖殿就是天主宮殿的摹倣，並有些地方與天主的宮殿相同（參見詠四八1—4）。所以司祭典指出天主在西乃山上給梅瑟一個模型；梅瑟該按此模型造結約之櫃（希伯來文 *tabnit*、希臘文 *typos*，出廿五40或 *paradeigma*），這模型是建築的藍圖（參見編上廿八11：*tabnit*、*paradeigma*），由天主按自己的宮殿劃成的。同樣，按智九8，撒羅滿建築的聖殿，是「仿照（*mimema*）起初所備置的聖幕的式樣」。這個示範的象徵與科拉圖「觀念」的學說相差 not 遠。在這點上，柏拉圖也只是以哲學的立場研究古代東方宗教傳統的一個普遍思想而已。

二、末世的象徵

救恩的歷史及其最後完成

1. 神聖歷史的聖經觀念——古代的神話將示範原則應用於在宇宙之循環（日夜及四季的循環等）和人類歷史的主要經驗上（如國王登基或戰爭等等……）。在這兩種情形下，古代神話看到萬世之前神明的歷史。反映在人間，這歷史是將來宇宙及人類一切行動的最高典型。這在時間內不斷被摹仿的最高典型給與世上一切事務以神聖的意義。因而人們藉着

禮儀性的戲劇，使神話在禮拜中現實化，好使人與諸神的行動發生關係。聖經的啓示在排除多神論的同時，便挖空了外教鄰邦所僅認識的神明歷史的內容；在聖經中，天主只對他的受造物有所作為。可是在這新觀點下，聖經又發現了另一種神聖歷史，而是教外人所不認識的，就是天主計劃的歷史：此計劃從起初就在時間中進展，其方式是直線的而不是循環式的，直至它完全實現為止，即在時間終了，世界末日來臨時。

2. 聖經事蹟的意義——天主計劃的終點，只有與末日來臨配合時方清楚啓示出來。但天主已經藉歷史的種種事件，開始模糊的把它告訴給祂的子民。出埃及，西乃山的盟約，進入福地等等經驗並非毫無意義的偶發事件；這全是天主在人間所做的事蹟；這些事蹟本身，便有着天主支配歷史的進展所追求的目的，逐漸描繪出天主計劃的輪廓。因此，這些事蹟就能維持天主子民的信德。先知們在末世預言中也提及天主計劃的目的；他們指出這是過去經驗更完善的重演：新出谷（依四三16—21），新盟約（耶卅一31—34），走向一個新耶路撒冷，重新進入福地（依四九9—23）等。所以聖經及它所包括的一切成分（事蹟、人物、制度），都具有所謂的末世象徵：天主以尚不完善的程度，部分地顯示祂的計劃，並暗示祂計劃發展的方向。

3. 末世及其來源——同樣的原則，極適用於神聖歷史的起點：即世界的創造。在聖經的啓示中雖無天主的原始歷史，却有天主的原始行動，因此行動祂開始了自己的計劃，

從開始啓示了在人間所願追求的目的。天主最後的行動——末世，應在其中找到天主計劃的輪廓。按先知們的預言，末世不僅是一個新出谷等，且將是一個新創造（依六五17），類似第一次創造，因為它重新開始同樣的計劃，較前更爲完美，因爲它要消除一切昔日使天主計劃失敗的阻礙：罪過和死亡。所以在時間的兩端利用同樣完美和幸福象徵，以使人聯想到最初的樂園和失而復得的樂園（參見歐二20—24；依十一5—9；五一3；六五19—25；則卅六35）。在這兩端之間神聖歷史在進行着，舊約的子民有意識的度過了這歷史，並在新約中等待着這歷史的完成。

4. 禮拜和神聖歷史——舊約的禮拜並無多神的神話的歷史，以實現在禮儀的戲劇中，而使人參與其間。神聖的歷史既是天主在人世所完成的作爲，禮儀的慶節就逐漸具有紀念（即爲以色列的信德而現實化之意）構成其歷史的偉大事蹟的任務。安息日紀念創世（創二2f；出卅一12ff）；逾越節紀念出埃及（出十二26f）；五旬節紀念西乃山的盟約（在聖經完成後的猶太教中）；帳棚節紀念曠野中的居留（肋廿三42f）。另一方面，既然這許多往事預兆最後的救恩，因此在此禮拜中加以紀念即帶來一種希望：以色列紀念天主過去的恩惠，只是爲更加以信德期待末世的恩惠；過去的恩惠是銘刻在歷史經緯中的隱秘的預告。

三、倫理的示範主義

最後舊約中有一種倫理的示範主義，其中昔日的典型人

物乃是天主爲教誨其子民所安排的模範。如此哈諾客是使人悔改的模範（hypodigma）（德四四16）。類似的模範主義常爲智慧書所喜用。若此種示範主義，能依據神聖歷史的末世象徵，則其力量更爲特出，一如前文所言（參見智十一九）。

由此可知，古經中預像的道理，已很活躍。這是從神聖歷史中引申而來的，而此歷史則是聖經啓示的本質；預像的道理與普通示範象徵截然不同；但在舊約中，亦偶有使用後者的例子。預像供給先知們一種語言，以預言救贖奧蹟。因此，這預像的道理與啓示的辯證法相連。新約將完全證實這事。

新約

一、耶穌的態度

耶穌自知祂正在將預備時期引領到終點（谷一15），並在世上開始執行先知們預言的事情（參見瑪十一4ff；路四17ff）。從此舊約的全部神聖歷史在耶穌的行事中，在祂所立的制度中，在他生活的戲劇中都有了決定性的意義。所以，爲說明祂的工程並使之被人理解，他特意將祂的工作與神聖歷史中的預言靠攏在一起。祂成立的團體，將稱爲教會（瑪十六18），即是一個禮拜的集會，宛如以色列在曠野中的集會（參見宗七38）；這教會將建立在十二位使徒身上；他們的數字使人想到十二支派，以色列的基本組織（參見瑪

十九28)。同樣，最後晚餐解釋十字架的意義，並使之藉聖事的記號而現實化。我們先了解逾越節（路廿二16 p）及西乃山的盟約（路廿二20），然後才能了解最後晚餐。耶穌許諾的生命之糧就是祂的身體，其效果遠勝瑪納；瑪納僅是聖體不完備的圖像（若六38）。這些例子說明耶穌如何採取神聖歷史中的末世象徵，並引用這些象徵，具體地使人想起時間之末來臨的救贖奧蹟，在耶穌身上及祂的生活中開始，在聖教史中日漸實現，而在時間結束的時候完成以至永遠。因此，祂使人了解舊約的事蹟與制度，在祂身上才有圓滿的意義；從前這意義局部被蒙蔽，但現在賴舊約所期待的「事蹟」完全啓示出來。

二、聖經象徵的使用

在耶穌之後，新約的作者們常應用象徵的原則，或為表明救贖奧蹟「按聖經」發展，或以一種富有宗教性的語言解釋救贖奧蹟。因此，瑪竇將歐瑟亞稱呼以色列的「天主子」歸於耶穌（瑪二15；參見歐十一1）；而若望則將巴斯卦羔羊的描述應用於十字架上的基督（若十九36）。在這兩種情況中，完成聖經，便是以應驗聖經的預言為基礎。許多處，新約教義語言是以以色列民族的歷史經驗為出發點，或者先知預言已經將他的基本思想轉移到末世論（默廿一即如此引用依六二）；或者這些文字的轉移出於新約作者的手筆（如伯前二9引用出十九5f）。然而，要等到保祿和致希伯來人書時象徵的神學原則才有了清晰的定義。

三、聖保祿

對保祿說來，舊約的人物及事實，暗含着基督奧蹟和教會事蹟的預言性的象徵（這就是他給與 *typos* 一字的意思）。自古以來，亞當就是將來亞當的象徵（羅五14）。以後出埃及的事實，也象徵性地發生了（格前十一）；這些事都是「為接近時間末刻的我們有關係」的象徵（格前十6）；這些象徵所預言的事實，就是我們藉教會聖事實際分享基督的奧蹟。伯前三21中，聖洗被稱為洪水的「對立型」（*antitype*）。由聖經的象徵性詮釋，很容易演變出倫理的示範主義：我們祖先在曠野受懲罰，為我們是一個教訓（參見格前十七ff），並且也預言不忠教友們的最後審判。索多瑪的毀滅，以及羅特的得救，為來日的惡人却是一個鑑戒（*hypodigma*）（伯後二6）；反之，亞巴郎的信德也「涉及我們」（羅四23），所以「具有信德的人，才是亞巴郎的子孫」（迦三7）。

隨着這種象徵學的路線，保祿竟將某些聖經段落加以寓意的解釋；而在其中看出教會的事實，他在迦四24明白說出，即當他將創世紀中論依撒格是許諾之子，而應用到教友身上時。這種寓意化與其所從出的象徵學並不盡然相同；寓意化仍然是一個實用的方法，用來將聖經的文字應用於另一件非最初所法目的事上，再給這些文字的細節加上一個次要的意義。此外保祿深知：聖經的象徵與現在已經顯出來的事實相比，只是些殘缺不全的圖像。因此，猶太敬禮只是「未

來事蹟的影子」(skia)，而實體(sōma)乃是基督(哥二/17)。

四、致希伯來人書

保祿在他的著作中用 *typos/antitypos* 及 *skia/sōma* 二對字指示末世象徵，這象徵已在先知預言中被引用過。在致希伯來人書中，這末世象徵與示範象徵互相穿插；這模範象徵是東方宗教，柏拉圖的哲學以及舊約所共有的。基督的奧蹟，祂完成的祭祀，以及祂帶來的救恩，同時是天上的事蹟(希八5；九23；十二22)，其本質是永遠的(五9；九12；十三20)，又是「將要來臨的事蹟」(六5；十一1)，即在世界末日來臨的事蹟(九26)。這些事實(八2；九24)我們在信德內的祖先，舊約的民衆，只能希望(十一16 20)，而我們作教友的，現在藉聖洗聖事，已經嚐到這些事實(六4)。因為第一個盟約只含有預兆(*hypodeigma* 八5；九23)，影子(*skia* 八5)或反映(*antitypos* 九24)；它們的模範已在天上存在，但僅藉基督才得顯示給人。這模範(*typos*)，在梅瑟建築會幕時(八5 11；出廿五40；參見宗七44)，曾在山上顯示給他。這模範就是基督的祭祀。基督曾以未來鴻恩大司祭的身份，進入天主的聖所，為完成新盟約(九11 f)。但教會的事蹟，不但包括一個未來鴻恩的陰影，而且還包括真實恩寵的肖像(*eikon*)，這肖像使教友以奧蹟的方式，分享這些恩寵。因此，便確定了新約的聖事秩序，而與舊約秩序及其象徵敬禮對立。

在這些術語中，模範一詞(*typos*)的意義。與聖保祿書信中的相反；因為這詞已經不指新約在古經中的象徵，而指基督的行爲；時期一滿，基督便實現救恩的工程。這是一個很清楚的示範象徵。舊約象徵對基督的奧蹟，與地上的敬禮對天上的典型，關係相同。不過這典型既同時也是神聖歷史的終點，舊約的事蹟，藉着末世象徵的力量，才反映着新約事蹟(*antitypos*)。基督同時屬於時間，也屬於永遠；在基督內，地與天的關係，以及象徵的歷史與其實現的關係，都接上頭了，或更好說都成了一件事。

實際上，從別處我們可以看到本書信的作者，與聖保祿一樣，也注意象徵的橫的幅度，即便他的語言好像側重縱的幅度。本書的作者發現在舊約的事蹟中，有救贖事蹟的預像；柴堆上的依撒格，是基督死亡及復活(十一19)的象徵(*parabole*)；我們的祖先進到福地得到安息，象徵新約秩序引我們走進神聖安息(四9 f；參見十二23)。從這末世的事蹟，很自然的演變出一個倫理模範；希伯來人在曠野爲我們是個背命的榜樣(*typondeigma* 四11)。如果我們像他們一樣地不忠於主，他們的懲罰便象徵我們的懲罰。反之，古經的聖賢爲我們是一個信德的模範(十一)。

預言象徵的原則，在古經中已漸漸出現，在新經中則常被引用。聖保祿以及致希伯來人書很清楚地(用很仔細的描述)解釋了象徵的意義。這種象徵的原則，在聖經啓示中是一個基本的需要；他使我們了解聖經啓示的發展。它使我們從古經到新經的過程中看清信德及生命有連續性。天主子民

用不同的程度度了這生活，舊約「藉着象徵的方式」預言將來的新約。

PG (李)

142 完成 (accomplir) (fulfill)

在我們的一生中，許多計劃未曾實現，許多決定未曾履行，這是人類軟弱和無恆的表現。全能並忠信的天主，他做事決不半途而廢：全部聖經便證實他所有計劃的完成。

「完成」的意義比「做」更深長；完成一字有滿全 (「希」hmalé··「臘」gr. Pléroun)，結束 (「希」karah··「臘」télein)，及完善 (「希」tamm··「臘」téleion) 等意義。將開始的工作完成 (列上七22；宗十四26)，就是說將這工作結束。所完成的能是一句話，一個命令，一項許諾，或一句誓言：原來一句話猶如凹入的模型，需事實將它填滿；言語又是行動的第一階段，要繼續下去，而達到終點。

舊約

完成的遠景

1. 天主的言語及法律——天主的言語超過任何人的言語，而必要實踐：「從我口中發出的言語，不會空空的回來，而無結果」(依五五11)。天主「不說空話」(則六10)。他的法律，他的命令要人服從(出廿……)最後必得

執行(申四30 f；卅6 ff；則卅六27)。

2. 預言——天主的預言遲早必予實現：「很早以前我就啓示了……我忽然行了那事，那事也就成就了」(依四八3；參見匝一6；則十二21—28)。完成一件事，是表示天主保證一位先知的聖召及其預言的確實性(申十八22)。舊約多次提及；某件事情發生「旨在完成雅威藉某先知所傳授的某句話」。這樣保存遠味的後裔，建築聖殿(列上八24)。充軍以及回國重建聖殿等(編下卅六21 f；匝一1 f)都是如此寫出。往事的實現是未來事情完成的保證。

3. 時間完成——事情的完成雖有時出于突然，但這並不是偶然的事，而是「在天主指定的時間」(路一20)，經過一段準備的時期之後才發生。為使一句話實現，應當等到「時期完成」(如耶廿五12)，為使天主的計劃全部完成，該等待時候的圓滿來到(弗一10；迦四4，參見谷一15)。

新約

完成了

事情完成的傑出的時間是新約的時間。四位聖史特別是瑪竇都在在給我們證實。

1. 預言——「是為完成(應驗)藉先知所說的……」一語在瑪竇福音中出現十次：童身受孕，逃亡埃及，病人痊癒，以比喻講道，榮進耶路撒冷，如達斯的臟款等。類似的語句，也常出現在其他福音中。這些指標都使我們明瞭，全

部舊約都朝向耶穌的啓示前進；舊約中所特別提出的完成的事蹟，只是一步步的準備天主的計劃，在耶穌留世的生活得到圓滿的完成。

耶穌在世所完成的事蹟並不處於同一平面上。其中有一件而也只有這一件被指定是「完成」：那就是耶穌死在十字架。若十九28所說「爲使聖經完成」，這完成一詞 *telum* 代替了常用的 *pléroun* 一字，而且上下文用重複的語氣加以強調「完成了」（十九30）。路加用這動詞時，常指耶穌的苦難而言（路十二50；十八31；廿二37），而按致希伯來人書，耶穌只有藉着他的苦難才得以成全並被引到終點（希二10；五8f）。

聖經中一切工程的完成都指向基督的來臨，而在耶穌的一生中，一切聖經中的完成，是在他的祭祀中達到高峯；如此「天主的一切恩許，在他內都得到了一個「是」（哥後一20）。

這一完成不限於實現昔日所預言的。實際上天主完成事情的法則是：常超出事先所可想像的。所以舊約在新約中完成，不能僅以簡單的詞句表示雙方的符合及繼續，而尚須同時包括雙方的區別和間斷，這些區別和間斷爲昇入更高的平面是必須有的。這三重關係（相似，區別，優越。）特別在希伯來書信中表達出來，即當作者將基督和梅瑟比較時（三一6），將基督的司祭職與舊約的司祭職比較時（五一10；七一28），將基督的祭祀與舊約中的敬禮比較時（九一14）……，但是這種觀念必然地潛伏在全部新約中，因

爲最後的實現本身就是啓示；它將昔日的預言插入一個至今未能預料的綜合中，給與它們一個新而圓滿的意義。如此，耶穌基督果然是許給達味的繼承人（撒下七12f；路一32f），但祂的王國不屬於此世（若十八36f），因爲在祂身上，同時實現了先知所預言受屈辱而死的僕人（依五三；若二24f），也證實了天上人子（達七13f；瑪廿六64），凱旋之主的預言（詠一一〇；瑪廿六64）。藉着基督一個新聖殿建立起來，外邦人的財富都聚集在這聖殿裏（蓋二6—9；依六十七13），但這聖殿「非人手所造」（谷十四58），而是他復活的身體（若二21），我們則成爲這身體的肢體（格前十二27）。舊約裏的文字有時被新約作者採用得令人莫名其妙，但在這裏却時常找到了答案：新約作者很少注意到每句話原始的上下文，而特別着重天主自己運用事蹟所指定的新意義。

2. 法律——天主的語言不只是許諾，也是要求。在山中聖訓裏，耶穌談到法律時，曾說祂來並不是爲「廢除法律而是爲完成」（瑪五17）。

我們從上下文中可以了解，耶穌不但不取消梅瑟的法律，還要使這法律更具有深刻意義：祂甚至要求人從意願及心靈的深處守法。祂特別革新法律，使它成爲「完美的」（雅一25），充分的啓示給我們法律的中心要求，一切誠命的樞紐——即愛的誠命。在愛的誠命裏法律及先知，匯集並被提昇，融爲一體而登峯造極（瑪七12；廿三40平）。

耶穌爲「完成法律」，不只以頒佈法律爲滿足；由於祂

「應完成一切美德」(瑪三15)，祂便以身作則，並在信徒身上實踐祂所要求的：祂的祭獻就是愛情的最高峯(若十五13)，也是愛情的泉源；「祂既達到完成之後」(希五9)，「就使他所聖化的人得以成全」(希十14參見若十七4 23)。

以如此的方式完成舊約，便可合理地以舊約為無效。當完善的來到時，那不完善的自會結束(參見格前三10)。這是聖保祿的觀點。一方面愛德總括梅瑟的法律，統御它並賦予活力，而消除了誠條的奴役。「愛人就完成了法律」(羅十三8；參見羅十三10；迦五14)。另一方面法律精神從根本上被剷除了；人今後不再希圖藉守法律而達到成全。「為使法律的義德在我們身上完成」，必需天主給我們遺發祂的聖子(羅八3f)，又因着祂的聖子，我們才可能領受聖神。因此「我們不再受制於法律權下，而是生活在恩寵權下」(羅六15)。

但人仍該德行善功，因為恩寵的活力本身要求我們如此(哥一10f)。藉着善功，信德(雅二22；參見迦五6)和天主的愛才得完成(若一二5；四12)。但是這事的實現，恰與保祿所攻擊的法律主義相反：這已不是人的工程，而是天主的繁殖力(神力)(迦五22f；若十五5)。

3. 時間的結局——基督在十字架上所完成的工程，在時間中發展開來，直至舊約及新約所預言的「世界末日」的來臨(瑪四33平)，即所謂主的日子，那時將現出天主的計劃在基督內獲得圓滿的完成(參見格前十五23f)。AV(傳)

143 圓 滿 (plénitude) (fulness)

基督獲得了天上地下的一切權能，為指示祂救贖的能力，「圓滿」一詞為說明「其充沛」特別適宜。但希臘字 *pléroma* 隱含着許多意義：起初意為充滿空間、海(編上十六32)或地(詠廿四1；參閱格前十六26)，或指補足某物者(瑪九16；谷二21；哥一24)，亦能指容納器或全部(羅十一12)，富饒(羅十五29)，完成(羅十三10)。

1. 時刻的圓滿——宛如說依撒伯爾(路一57)和瑪利亞(路二6)日子已「滿」而該生產，同樣，也說世界的時刻已滿(谷一15)，也能說默西亞的時刻和末世時刻的屆滿(迦四4；弗一10)。終於如此充滿的容量，使人想到砂漏裡的內容物，這並不相當於人們所達到的成熟期或某種完善，而是天主所預定的一個時間，耶穌在這時候「充滿」，「完成」先知們的預言。

2. 在基督內的圓滿——天主樂意使圓滿居於復活的基督內(哥一19)。為闡明這一說法，在許多解釋中有兩個值得提出。第一種更屬靜態，依此，「*plérome*」圓滿乃指為天主的臨在所充滿的宇宙。在這情形下，保祿可能既受民衆化的斯多噶主義的影響，也受智慧文學的影響；「智慧」實際上充滿宇宙並使萬物秩然有序(智一7)。依第二類解釋則更具動態，保祿反映出智慧文學的其他意象：「智慧」如最大江河的水，疾流奔騰直達河岸，洋溢而出，氾濫大地。它

比海更爲遼闊，較深淵更爲龐大，充滿智者，而智者初爲單純的支流小渠，繼則他自身竟形成江與海（德廿四25—31；參閱箴八12 ff）。再者，天主使「智慧」居於以色列間（德廿四8—12）。而正是在一切圓滿居於其中的基督身上（哥一19；二9）能發現，「智慧」的一切寶藏（哥二3）。這些寶藏與吝嗇地儲藏的財富迥然不同，而相似洋溢的活水；這些寶藏是與死亡之空幻相對的生命的圓滿（斐二7），是充沛的救援的能力，從駕乎萬名之名處流出來的（斐二9）。這種充沛性在保祿的各書信中躍然紙上——尤以較富情感的數處爲最：如羅五15—21；八31—39；十一33—36；斐二9 ff；特別在致厄弗所人的讚美詩中昭然若揭，那種無盡藏的文筆努力把聖寵洋溢的財富加以表達，這聖寵是天主在祂愛子內所賜與我們的。

3. 基督的圓滿——教會——衆信友在完全充滿天主全能的基督身上（哥一19；二9），得以分享祂的圓滿（二10；弗三19）。實際上，在基督受光榮的軀體上，存在着永生和充沛的聖化作用（二9）通傳給成爲祂「身體」的教會（弗一23）。因此自現在始，教會便可稱爲基督的圓滿（四13）。軀體與圓滿這兩個名銜並不適用於宇宙，而僅適合於教會。然而教會仍該繼續發展，以達到基督圓滿的程度（四13），這成長同時在深度（參閱四14 ff）和廣度兩方面。事實上，教會使命就是爲了向期待中的一切受造物（參閱羅八19—23），擴展開來，以聚集一切並拯救一切：這樣，基督因着教會漸漸地以其圓滿充滿宇宙（弗一20 ff；四10）。

聖若望在他福音序文裏，以較單純的語句重提這端道理，唯一聖子在光榮中「充滿聖寵和真理」（若一14），把無窮充沛的天主恩惠播散給人類。「是的，從祂的盈滿中我們都領受了」（若一16）。 PL（錢）

144 教 育 (education)

天主的計劃在時間內完成；就是選民以緩慢的成熟將要達到他決定性的身材——完美。聖保祿把這救恩的「計劃」比作一種教育：兒童變爲成人。以色列曾在法律的監護下生活，就如一個兒童由一位教師訓練，直至時間的圓滿來到；那時天主派遣祂的親子來立我們爲義子；這樣便爲聖神的恩寵作證（迦四1—7；三24 f）。此外以色列的教育並不因基督的來臨而結束：我們應該「成爲成年『人』」，並達到符合基督的完滿年齡的程度」（弗四13）。從原始到時間的終點，天主的工作便是教育選民。

基督徒因信德了解這神聖教育的過程，便能指出其階段和特性。我人能把分散在有關記述中的指示應用在這個主題上。愛——二人間的交談是這全部教育的基礎；教師教導、啓發、鼓勵、許諾、懲罰、獎賞、樹立榜樣；爲此他當表示忠於自己的計劃，並爲了所追求的結果而忍耐。但更好地頗有限的教育詞彙爲依據，爲限度。masar 一詞同時指教誨（智慧的禮物）及糾正（斥責、懲罰）；論及家庭教育此字見於智慧書中，在先知書（及申命紀）中則特別指天主的行

事態度。七十賢士將它譯為 *paideia* (參閱拉丁文 *disciplina*)，是不願將聖經式的教育同希臘式教育等量齊觀。後者是按照世上極有限的水準設法喚起個人的人格。

在聖經內，是天主——傑出的教育家，不但用各種教導，而且用種種考驗，使祂的子民（其次方使個人）馴服從法律，或保持信仰；雖然智者或家庭所給予的教育似乎俗氣，但事實上智慧書的上下文指出它只願表達天主的教育（箴一7；德一1）。天主是教育家的模範，祂的教育工作以三個階段實施，這表明教育者怎樣越來越同受教育者深相契合。

一、天主教育祂的子民

1. 就如父親教育他的孩子：申命紀的回憶如此標明了天主拯救和建立祂子民的态度。「所以你要曉得上王你的天主糾正你，就如父親糾正他的孩子一樣」（申八5）。此一宣講者顯示自己是先知們的繼承者。歐瑟亞曾宣稱：「當以色列尚在童年時我就愛了他……是我教了厄弗辣因邁步，雙臂抱着他們……是我用仁慈的繩索愛情的帶子牽著他們……我俯身餵養他們」（歐十一1—4）。這樣的愛情，按照厄則克爾的寓言，可在教育由路邊撿起的孩子上看出來（則十六）。這只是由基本啓示所想像出來的邏輯演繹：「爲此上主說：我的長子就是以色列」（出四22）。

爲了解這些字的含義，必須認識以色列教育子女的上下文義。這一教育有兩個特點：目的是得智慧，優先方法是糾

正。老師應教給他的門徒智慧、理解和「紀律」（箴廿三23），這最後一詞本指教育的效果：是一種機智（一2），在生活中一種善於自持的態度，這是他應領會並堅持的（四13；參閱五23；十17）；爲達到生命，應該專心致志於「紀律」（廿三12 f；參閱德廿一21）。父母和老師對兒童具有法律所認可的權威（出廿12）：該聽從父母（箴廿三22），否則應受嚴懲（卅17；申廿一18—21）。教育是一種艱難的藝術，因「兒童心藏愚昧」（箴廿二15），社會敗壞，引人向惡（一10 ff；五7—14；六20—35），致使父母勞神焦思（德廿二3—6；四二9 ff）。所以譴責是必要的，鞭笞更需要，因爲後者不像前者要求適宜的環境：「教鞭和訓誨無論什麼時候都是明智的」（德廿二6；卅1—13 f；箴廿三13 f）。這是使人了解上主的教育方式的基本經驗。

2. 天主對以色列的教育實在反映出家庭教育教育的兩面：教導智慧和糾正過失，使他們遠離罪惡。

a 「上主對祂子民的教訓」，就是在埃及所作的徵兆，在曠野所行的奇跡，拯救他們的一切大工程（申十一2—7）；因此以色列當反省在穿過曠野期間所受的考驗。他們感覺飢餓是爲曉得「人生活不只靠食糧，而且也靠從上主口中發出的言語」；由這每天離不了上主的經驗，以色列應學習認清上主，他們的父對他們的關懷：四十年來，他們的衣服沒有穿破，腳也沒有腫（申八2—6）；這種考驗是用來揭示以色列的心底，以建立與上主的交談。此外，法律也是表現一種教育的心意：「祂使你從天上聽到祂的聲音爲了教

訓你」(申四36)；不只藉誠命的形式表現天主的旨意，而且是爲使你承認天主愛了你(四37f)，祂並願「在永久賜給你的土地上賞你幸福和長壽」(四40)。上主以慈善教育者的身分許諾賞報守法者。最後，法律好似一種考驗，應該有耳提面命之效；天主的言語不是在高高的天上也不在海外，而是「在你的身邊，在你的口中和心中」(卅一14)。

b 糾正可能經過譴責，由恫喝進而爲懲罰，來保證「上主教訓」的實效，因爲罪惡使以色列成了強項的民族，完全像心臟愚昧的頑童。因此上主用手抓住一位先知，警戒他不要走人民的道路(依八11)，教他成爲祂自己的口舌，以不休不倦的耐心自朝至暮不停地使他們憶起天主的聖意和愛情。歐瑟亞指出上主降罰的教育特性(歐七12；十10)，以丈夫設法挽回不貞妻子的無效企圖作影射(二4—15；參閱亞四6—11)。耶肋米亞不停地重複：「耶路撒冷，你當接受訓戒！」(耶六8)。可惜枉然！叛逆之子不接受教訓，拒絕受教(二30；七28；索三27)，「他的額比頑石更硬」(耶五3)。於是譴責進而爲懲罰，驟然而降(肋廿六18 33 f)，不過是按照公義的尺度，而不是在盛怒之下的濫殺(耶十24；卅11；四六28；參閱詠六2；卅八2)，結果可能是悔改。以色列當承認：「祢懲罰了我，我受了杖擊，有如一頭馴服的公牛犢」，他的懺悔以祈禱來結束：「祢使我歸來，我必歸來，因爲祢是我的天主」(耶卅一18)。聖詠作者也認清了天主譴責的價值：「我的心(原文：腰)連夜間也督促我」(詠十六7)，智者也聲明說：「天主所懲

戒的是有福的！全能者的訓戒，你不可忽視！」(約五17)，因爲這是天主治理萬民的方式(詠九四10；參閱依廿八23—26)。

c 然而教育必須等到法律深入人心時才能結束：「那時，誰也不再教訓自己的近人或弟兄……因爲不論大小，人人都必認識我」(耶卅一33 f)。爲獲得這樣的結果，譴責必須落在上主的「僕人」身上：「因祂受了懲罰，我們便得了安全，因祂受了創傷，我們便得以痊癒」(依五35)。那麼人會了解，當上主必須恫喝「祂的愛子」時，「祂的內是怎樣地感動」(耶卅一20；參閱歐十一8f)。

二、耶穌基督、以色列的教育者

上主的「僕人」出現在祂的子民前有如一名猶太經師，教育他的門徒們如同兒子一樣，天主藉着祂親自啓示祂計劃的完成。另外，「僕人」把我們應受的懲罰擔負在自己身上，祂是以色列的救贖者。爲肯定這雙重面貌，無疑的沒有特定的詞彙，但我們或可以舊約象徵性的預言作嚮導。

1. 啓示者——要想給耶穌的「教育法」編製一個清單，試看聖史們——特別是瑪竇——的回憶錄便够了。耶穌爲培植門徒們的信德，逐漸地引領他們認出祂是默西亞：祂的教導按照瑪竇可分爲兩大部分。自伯多祿公認祂爲基督之日起，祂便逐漸改變祂的作風(瑪十六21)。首先，祂願引領祂同時代的人認明祂所講的天國就是祂自身(參閱四17)。於是便藉祂以權威所講的道理(瑪七28 f；谷一27)和祂所

行的奇蹟（瑪八29；路四36）掀起有關祂自身的問題，甚至因此而引起若翰洗者的懷疑（瑪十一3）；祂按照聽衆能接受的程度施教，例如祂講譬喻，不只是爲教誨，也是爲喚起人要求祂加以解釋（瑪十三10—1336），直到「了解」爲止（十三51）；祂給門徒們「證實」他們無能爲力，祂却有能力在曠野中賞人食糧（十四15—21），並由食糧提出他們應「了解」的教訓（十六8—12）；祂給了他們確切的命令之後，使他們參加祂的使命（十五—17），並教他們報告所完成的工作（谷六30；路十17）。當祂被認出是基督時，才能啓示更難接受的奧蹟：十字架；於是祂教育的要求也越來越嚴格，糾正敢於譴責祂的伯多祿（瑪十六22f），悲憫祂的門徒們缺乏信德（十七17），但也說明了他們失敗的原因（十七19f）；祂也對這一小羣人中所表現的嫉妬提出了教訓（廿4—28）。祂的一切作風，都是使人永遠牢記所施教誨的一種教育；這樣祂對伯多祿三次提出「你愛我嗎」的問題，是願治癒他心中三次背叛的創傷（若廿一15ff）。

2. 救贖者——耶穌不以說明當作的事便認爲已足；祂還以完美教育家的身分立了榜樣。比如對貧窮，祂無枕頭之處（瑪八20）；對忠於使命，祂曾挺身反對猶太人和他們的首長，由聖殿驅逐販賣者，這熱忱竟導致祂的死亡（若一17）；至於友愛，祂身爲老師，曾親手給祂的門徒洗腳（若十三14f）。

這樣樣還走的更遠。耶穌甚至和祂所當教育的人同化，把他們當受的「譴責」和懲罰擔在自己身上（依五三5）；

負起他們的軟弱（瑪八17），除免世人的罪過（若一29）。祂願認識我們的軟弱，「與我們相似，在各方面都受了考驗，只是沒有罪過」（希四15），「祂雖然是聖子，却藉祂所受的苦難，學到了服從……達到完美的地步」（五8f）。耶穌是以祂的犧牲將以色列的教育導至終點；表面看來祂失敗了：祂雖一再聲明了應當遭遇的事（若十六1—4），但未能使祂的門徒們完全了解（若十六12f）；祂離去是有好處的，祂讓位給聖神（十七7f）。

三、教會受教育而又教育人

1. 教育者——聖神——實際上是護衛者領導天主的教育事業，直至最後的完成。法律已不是我們的啓蒙教師（迦三19；四2），而是完全在我們內的聖神使我們說：「阿爸！父啊！」（迦四6）；我們已不是奴僕，而是朋友（若十五15），兒女（迦四7）。這就是護衛者所做的工作：使信徒們回憶耶穌的教誨（若十四26；十六13ff），對抗迫害者世俗爲耶穌作辯護（十六8—11）。於是人人都「聽從」聖父的號召（六45），這是基督徒心靈傳油的功效（若壹二2027）。歸根結蒂，真正的教育者是完全不可見而住在人心內的天主。

2. 教導與譴責——然而教育保存着舊約所表現的懲罰的一面，直至世末。致希伯來人書提醒教友們說：「天主待你們如同兒子一樣。哪有兒子不受父親懲罰的呢？如果你們不受懲戒，便是私生子了」（希十二7f）；我們若冷淡了，就

當期待着懲戒的光顧(默三19)；天主的審判不處死(格後六9)也不絕罰(格前十一31)，乃是使受了苦以後，再賞喜樂(希十二11)。聖經也是教誨和懲戒的來源(格前十二11；鐸十二12；弟後三16)。保祿親自教育與他通信的人，邀請他們效法他(得前一16；得後三7f；格前四16；十一1)。要之，信友遵照耶穌的命令應該實行勸善規過(瑪十八15；參閱得前五14；得後三15；哥三16；弟後二25)；這就是保祿不惜施用棍杖嚴格執行(格前四21)，倘有需要，也不怕使其信友難過(格後七8—11)，不斷懲戒申斥他們(格前四21；宗廿31)。父母教訓兒女時，只是惟一教育者天主的代理人：不該激怒兒女，但該照天主的方式警告並糾正(弗六4)。

XLD(侯)

145 法律 (Loi)

希伯來文 (Tôrah) 一詞，比七十賢士本所譯純屬法律性質的希臘文 Nomos 一詞的含義，更為廣泛。這詞指天主給人類以規範其行為的一種「教誨」。此詞首先指示依照舊約的傳統而出自梅瑟的全部法律。基於這種在猶太教中的典型詞義，新約所稱的「法律」，即泛指舊約的總體；其結構即以此法律為主體(羅五20)，以與耶穌基督所創始的聖寵制度相對立(羅六15；若一17)；不過，新約也用「基督的法律」一詞(迦六2)。在天主教的神學字彙裏，把新舊二約也分稱為「舊法律」和「新法律」。此外，

為概括全部救恩史，還須提到另一種法律，那就是「自然法」(參閱羅二14f)，因為古今中外，凡生活於上述兩個法律之外的人，都必須遵守這個自然法。這樣，天主計畫的三個主要階段，都能用「法律」一詞來稱謂，法律的特點在於強調倫理和制度各方面。這三個階段的法律，正好給我們提供了探討研究的線索。

甲、梅瑟以前；自然法時期

在聖經裏沒有「自然法」這個說法；但它所指的實質，却清晰可見，雖然須藉各種不同的方法才會使它顯露出來。

1. 舊約——創世紀一至十一章(以及少數的平行文)供予一個圖像的描述，寫出人類在到達許諾的決定時期(亞巴郎及族長)及法律時期(梅瑟)以前所有的宗教制度。自起初，人類便遭遇一個表現天主旨意(創二16f)的明確的命令：正是這道命令形成樂園中的考驗，而違犯了這道命令的後果，便是死亡的侵入世界(創三17f；參閱：智二24；羅五12)。因此，很顯明地，人類從來沒有在天主的法律以外生活過。為人類有一個倫理的規則，天主提醒加音的(創四7)便是這個倫理規則，洪水時代人類所觸犯的也是這種倫理規則(六5)。天主與諾厄結了盟約，頒給他宗教的訓令(九3—6)，而當時的人類，也有他們應該履行的禮拜制度(四3f；八20)。就是按照人們對此初步的法律所持的態度，而斷定他們為義人(四3；五24；六9)或惡人(四4；六5 11f；十一1—9；參閱：智十3f)。

2. 新約——保祿所講述的救恩計畫，也曾提到自亞當到梅瑟的這一段歷史（羅五 13 f）。實際上，他曾提及過的宗教制度，是那些無分於以色列的召叫，尚屬外邦民族的宗教制度。雖然天主讓他們走自己的路（宗十四 16；參閱：羅一 24—31），在蒙昧期中（宗十七 30）摸索着尋找天主（十七 27），可是他們並非不明白祂的旨意：因為祂的法律已經藉他們的良心（羅二 14 f）啓示給他們了。保祿這裡所指的「法律」，主要是指倫理界的條例：天主據此以判斷外邦人（一 18；二 12）；祂循此條例定他們的罪，因為他們雖然知道觸犯了倫理規則，必受天主的判決，但他們仍然去觸犯（一 32；參閱：亞一 2—23）。但是，倫理過失的本源乃是宗教性質的罪過，保祿指責背叛法律的真正性質：是認識天主而不歸光榮於天主（羅一 21）。

乙、梅瑟和舊法律

天主把舊約中的人民與其他邦國隔開，置之於特殊制度之下，這制度就是天主啓示的成文法——梅瑟的法律（Tora-rah）。

一、法律的龐雜

1. 這個法律僅存在於梅瑟五書裏。包括由世界的初創到梅瑟之死的這段描寫天主計畫的神聖歷史，其中穿插着許多法律條文。這些條文的歷史背景有創造（創二 2—3），諾厄盟約（九 1—7），亞巴郎盟約（十七 9—14），出埃及

（出十二 1—28 43—51），西乃盟約與曠野的流浪（出廿 1—17；廿 20—23 32；廿五—卅一；卅四 10—28；卅五—四十；肋未書全部；戶一 1—十 28；十五；十七—十九；廿六—卅；卅五；申命紀幾乎全部。）

2. 這些立法包括各式各樣的資料，因為法律（Torah）規範天主子民生活中的各領域。有倫理規則——這在十誡裏特別明顯（出廿 2—17；申五 6—21）——向人民的良心提出最基本的要求，而其正確與堅定性的高水準，都是外邦哲人所未曾達到的。有散見於各書中的法典來規範人民生活的各種制度（家庭、社會、經濟、法庭……）。最後還有規定以色列人禮拜的法令：禮規，司祭，舉行禮儀的條件（取潔規則）。沒有一件事出自偶然；既然天主的子民有一個來自天主的特殊結構的國度，那麼即使這一國度的現世制度，也都屬於成文的宗教法。

3. 不但法律的種類不同，我人發現連法律條文的文學也有種種分別。有的是個案性的（如出廿 18……），這類條文是東方古代民族的法典所習用的一種：即由累積裁判案例而形成的。有的使人想起在重訂盟約的禮儀中，對不守盟約者所申明的一般詛咒（申廿七 15……）。有的是斷然的誡命（如十誡），天主藉此暗示祂的子民其旨意的所在，都是直接的命令。最後有一些命令接近智慧的訓誨（如出廿 25 f）。就整體來說，仍以誠命為法律的主流。因此，以色列的法律與其他的法典截然不同，因為後者特別是彙集裁判案例的集合，而前者則是以天主的名義所頒佈的有約束力的教

詢。

4. 基於這種龐雜，舊約裏面的法律便有各種不同的名稱：法律 (Torah)，作證，訓誡，誠命，判決，天主的言語，天主的旨意，天主的道路 (參閱詠十九 8—11；一一九各處……)，由此可見，這法律完全超乎人類立法的界限。

二、法律在舊約中的角色

1. 法律與盟約有密切的關係——當天主的盟約使以色列成爲祂特殊的子民時，也給這一選擇附加了恩許，這個許諾的實踐，將左右以後的歷史 (出廿三 22—33；肋廿六 3—13；申廿八 1—14)。不過，天主也提出了條件：以色列人必須聽從祂的話，遵守祂的命令，否則，反而要招致天主的詛咒 (出廿三 21；肋廿六 14—45；申廿八 15—68)。事實上，盟約的儀式，就包含遵守天主法律的義務 (出十九 7；廿四 7；參閱蘇廿四 21—24；列下廿三 3)。所以，這個法律是預備以色列接受救恩來臨的一種宗教結構的傑作。表面看來，法律的要求雖然苛刻，而實際上確是一種福幸，因爲這些要求使以色列成爲非常明智的民族 (申四 5—8)，且使他們契合於天主的旨意。這些要求形成一所嚴格的學校，藉此使這「強項的人民」，學習天主期待於他們的聖德。以上所述最先指十誡中的倫理命令——法律的中心；但也泛指民法和禮拜法，因爲所有這些法律都具體表達以色列制度的理想。

2. 法律與盟約的這種關係，說明在以色列民族中，除梅

瑟的法律之外，沒有其他法律。因爲以色列的結構，完全建基於盟約，而盟約的中間人是梅瑟；所以，梅瑟也是天主藉盟約，向其子民示祂的要求的中間人 (詠一〇三 7)。這個重要的事實，由聖經中兩處文字可以說明。人間的立法者，就連達味和撒羅滿的時代，沒有任何人敢以自己的權威，代替或加入國家創始者的權威 (雖然則四十一 四八章的梅瑟氣味十足，也未被列入法律)。相反地，所有法律經典，都置於梅瑟的口中，和梅瑟在西乃山停留時的口述範圍內。

3. 但以上所說並不意味着法律沒有隨時代而進展。內在批判很可分辨出全部文字語氣和性質不同。這正好說明梅瑟的遺產，是經過與五書同源異流的溝渠，而傳流下來的標記。多次由於時代的需要而有所修改，適應，在細節上加以增訂。十誡 (出廿一 1—17) 和盟約法典 (出廿二 1—廿三 33) 就曾由申命紀重述和補充 (申五 2—21；十二 1—廿八)，申命紀指出第一條誠命是愛上主，其他的誠命都以此條爲依歸 (六 49)。聖德法典 (肋十七 1—廿六) 以效法聖德的天主爲主題，企圖綜合一切法律。歷代國王所採取的一再的革新 (列上十五 12 ff；列下十八 3—6；廿二 1—廿三 25)，總是以正在發展和研究中的梅瑟法律爲基礎。與五書最後的定型大約相關的厄斯德拉的最後工夫，完全在推崇傳統法律的價值和權威 (參閱厄上七 1—26；厄下八)，因爲梅瑟曾奠定這法律的基礎，並制訂了主要的方向。

三、以色列人和法律

在全部舊約中，到處充滿了法律：人民一直要比照法律的要求行事；聖經的作者也一直以法律做爲思想的背景。

1. 司祭們，由於職務的關係是法律的保管者和專家（歐五1；耶十八8；則七26）；他們當將上主的決定和教訓傳授給人民（申卅三10）。在聖中所授的這種教誨（申卅一10—11）顯然屬於禮拜方面的事宜（肋十10f；則廿二26；蓋二11f；匝七3）；但也針對生活、品行的一切事；司祭們既然是法律的解釋者，便負有把宗教知識和認識上主的道路，傳授給民衆的使命（歐四6；耶五44）。所以正是司祭們編纂法條；也是在他们們的權力下，法律的發展得以完成。

2. 由天主聖神推出的代言人先知們承認法律的權威，且據以斥責忽略法律的司祭們（參閱歐四6；則廿二26）。歐瑟亞先知熟悉很多的法規（歐九12），在他所斥的罪過中，特別譴責觸犯十誡的罪（四1f）。耶肋米亞先知，根據申命紀的改革（列下廿二），宣講服從「盟約的言語」（耶十一1—12）。厄則克耳先知，歷數各種罪惡，像是借用聖德法典中各種罪過的名單（則廿二1—16；廿六）。所以人們所崇敬的高貴倫理，僅在於深研梅瑟法律的要求而加以重申。

3. 以色列的史學家有同樣的精神，這不足爲奇。爲古代的傳統撰述家，西乃盟約不就是國家真正的起點嗎？至於申命紀派的史學家（申、民、撒、列），都借助申命紀中所提

供的褒貶，研究過去的史實。五書的司祭史學家，也是秉承他們環境中的立法傳統。最後是編年史學家，當他們以自己的方式重編以色列的神權史時，仍以最後定型的五書之理想爲標準。總之，對於古人之褒貶，均以他們對法律的態度爲依據。對歷史的這種領略法，形成一種生動活潑的宣講，促使天主的子民忠於天主。

4. 智慧書的作者用種種新方式表達法律的教誨：在箴言和德訓篇裏用格言的方式；在多俾亞傳裏，則用模範傳記方式。更有進者，德訓篇更明确指出，真正的智慧不是別的，就是法律（德廿四23……）；當梅瑟頒佈法律時，智慧就在以色列中支起了它的帳棚（廿四8……）。在流亡的考驗以後，聖詠的作者，在最後變成忠信的猶太教中，能够謳歌天主法律的偉大（詠十九8……），宣稱法律是天主沒有給任何其他邦國的至上恩惠（詠一四七19f）。聖詠的作者宣稱他們愛慕法律時（詠一一九），便使人窺見他們對天主本身的愛情，這樣便卓絕地表示出當時猶太人虔誠的底蘊何在。

5. 因爲，厄斯德拉之後，以色列的社團，完全以法律爲生活的中心。試看安提約古·厄丕法乃企圖改變慶節和法律時的情形，就可衡量以色列人依戀法律的熱情（達七25；加上一41—51）。當時對法律的熱愛可使人殉教（加上一53—67；二29—38；加下六18—28；七2……）。當然，在這些殉教烈士之外，也有些希臘化了的叛徒，但由於「熱衷於法律」（加上一27）促成了馬加伯的革命，最後恢復了傳統的秩序，從此再沒有人加以爭論。在法律學者和黨派之間，唯

一引起爭端的問題，是法律的解釋，至於法律的本身，他們都一致承認是天主頒佈的生活規律。撒杜塞人重視成文法律，在他們看來唯有司祭才是真正的解釋者；法利塞人則承認口述法律有同等權威，那就是先人的傳統；而古木蘭派（或即厄塞尼派）更敬重立法者（即梅瑟），不過他們是按照自己的評判解釋法律。對法律的這種愛慕，是猶太教的光榮，但也含有許多危險。第一個危險就是把所有宗教的，倫理的，公民的和禮拜的法律全置於同等地位，而沒有正確的配合，使之環繞於常該成爲中心的主要法律（申六4：）。

結果變成了瑣碎的唯名論，且逐案細分，這樣尊崇法律，反給人民加上了不可負荷的重擔（瑪廿三4；宗十五10）。第二個更爲嚴重的危險是：不把人在天主前的義務建立在天主的聖體上，却建立於遵守誠命和實行善事上，就好像人可以自己成義一樣。這兩個問題，新約却將予以正面的攻擊。

四、朝向一新法律

舊約本身已經證明，將於最後的時刻，法律因新約將徹底改革。以色列的天主，將在他的聖山上教給萬民的這個法律（依二3），上主的僕人要帶給世界的這個規則（依四二14），在宗教的價值上，不是要超越梅瑟所頒發的法律嗎？的確，先知們的預言沒有明確指明這新法律的內容：只有厄則克耳先知，於最具傳統的氣氛中，企圖刻畫一下它的輪廓（則四十一—四八）。可是他所肯定的，正是人與法律的關係將要改變。這種已不再討論那外在的法律，刻在石板上

的法律；這法律將刻在人心深處，使衆人都認識上主（耶卅一33），舊約時代的人正是缺乏這種認識（歐四2）。因爲人心也要改變，並在天主聖神內在的推動下，人們將終遵守天主的法律和命令（則卅六26 f）。這正是基督將要帶給世界的新法律。

丙、耶穌和新法律

一、耶穌個人的態度

1. 耶穌對於舊約法律的態度是清楚而有尺寸的。雖然耶穌曾經猛烈攻擊經師與法利塞人所堅持的古人的傳統，但對於法律却不同。相反地，他所以拒絕傳統，是因為這些傳統導引人違犯法律，且廢除天主的言語（谷十二28—34平）。所以，在天國裏，法律不該取消，反而必須完成至最後的一點一撇（瑪五17 ff），並且耶穌自己也遵守法律（參閱八4）。只要經師們忠於梅瑟，就該尊重他們的權威，但是不可仿效他們的行徑（瑪廿三2 f）。當耶穌宣講天國的福音時，開始了一個根本上完全新穎的宗教制度：法律與先知偕同若翰已告結束（路十六16平）。福音的酒不能注入西乃制度下的舊皮囊裏（谷二21 f 平）。怎樣才是實行耶穌帶給世界的法律呢？最先，必須將各種命令就其輕重排列秩序。這與經師們所規定的價值等級大不相同，因為他們忽略主要的（義德、仁慈、善意）而却挽救次要的（瑪廿三16—26）。此外，「由於他們的硬心」（十九8），舊的法律所有的不

完善，在天國中必須絕跡；人們在這個國度裏所要遵守的生活規律，乃是完善的法律，乃是仿效天主的完善（五21—48）。若以現實人生的境況來講，這是一種不可能實行的理想（參閱十九10）。所以，耶穌同時也給人一個吸引人的榜樣和內在的強力：即聖神的力量（宗一8；若十六13）。最後，天國的法律可以用兩條命令予以概括——這在昔日已經指出——即命人愛天主和愛近人一如愛自己（谷十二28—34平）；一切都總歸於此，也都出於此。對於人與人之間的關係，這條積極性的愛的金科玉律，包括了法律和先知（瑪七12）。

2. 由於耶穌所採的立場，已經有線索透露出來，他是一位立法者。祂決不反對梅瑟，却解釋及延續梅瑟，完成梅瑟的教誨；比如他曾宣佈人比安息日更高貴（谷二23—27平；參閱若五18；七21ff）。但有時祂超越了書中的文字，而代以新的標準；比如，祂曾推翻了取潔法典的規定（谷七15—23平）。由於祂這種態度使得祂的聽眾驚奇，因為祂的態度與經師的態度截然不同，前者表達出一種特殊權威的意識（一22平）。梅瑟現在消逝了；在天國裏只有一位導師（瑪廿三10）；人們必須聽從祂的言語，且付諸實行（七24ff）；因為這樣他們才算實行天主的旨意（七21—24）。如同忠實的猶太人，按照經師的講解負起了法律的軛，現在也當負起基督的軛，向祂學習（十一29）。更好說，如同當時人們永生的命運，決定於他們對法律的態度，現在却完全繫於對耶穌的態度（十32f）。毫無疑問，現在有一位比梅瑟

更大的；先知們所預言的新法律現在公佈了。

二、初期基督徒中的問題

1. 耶穌並未譴責履行猶太法律；相反的却遵守重要的法律，諸如納聖殿的稅捐法（瑪十七24—27），或守逾越節法（谷十四12ff）。這也是當初宗徒團體所持的態度，他們也常進入猶太羣衆「舉行讚美天主」的聖殿（宗一46；五13）。由於耶穌的榜樣（九43），祂們也遵守法律的條文，但是却保留若干自由，也有人仍履行一些要求嚴格的善功（十八18；廿一23f），甚至有的信徒仍熱衷於法律（廿一20）。

2. 然而一個新問題發生了：即當未經猶太教並未受割損禮的教外人皈依時所有的問題。伯多祿在一個神視中，受命承認因信德和聖神的恩惠所淨化的是清潔的，而使他親自爲百夫長科爾乃略授洗（宗十）。由於天主干預的顯明例證（十一4—18），熱衷於法律的反對者也就消逝了（十一2f）。保祿和巴爾納伯在安提約基雅歸化了大批的希臘人，又重新燃起了爭端。由耶路撒冷來的視察員，正好是雅各伯的左右（迦一12），他們願意使新歸化的人遵守舊法（宗十五15）。伯多祿也觀察了安城的教會，對於這個難題猶疑不決（迦二11f）。只有保祿挺身而出，力主歸化的教外人，對於遵守法律任其自由（迦二14—21）。在耶路撒冷舉行的一次全體會議中，最後伯多和雅各伯都承認保祿有理（宗十五7—19）：就連保祿的同伴弟鐸，也未被強制接受割損禮，爲了教友間的互通唯一加諸教徒社團的條件是爲母教

會募捐(迦二1—10)。另外，爲方便敘利亞的教會，規定了一些關於食物方面的守則(宗十五20f；廿一25)。但是這些放寬的決議案，使熱衷於法律的人對保祿十分不滿(參閱廿一21)。

三、聖保祿的想法

保祿在外邦人中傳教時，很快的又發現了猶太基督徒反對他，特別是在迦拉達，他們追隨着保祿組織反宣傳(迦一6f；四17f)。保祿就藉這個機會闡明他對法律的想法。

1. 保祿所宣講的是唯一的福音，依此福音，人成義僅由於對耶穌基督的信仰，而不是由於遵行法律(迦二16；羅三28)。這個原則有雙重意義。第一、保祿指出實行純猶太禮拜的法律，如割損(迦六12)和遵守慶節(迦四10)，是無濟於事的；這裏所說的法律，便縮小爲舊約的制度。第二、保祿抨擊：以爲人藉守天主的法律，就堪當成義，那是錯誤地表現了救恩的計畫，因爲實際上，人是由於基督的犧牲而白白成義的(羅三21—26；四4f)；說到這裏，就連倫理界的誠命也有問題。

2. 既如上述，那末在救恩的計畫中，法律存在的理由何在？當然，無可否認的，法律實際是來自天主；雖然這法律是藉天使傳授給人，藉此表示法律的價值較低(迦三19)，但是這法律仍是聖的，屬神的(羅七12—14)，是以色列所享的特優待遇之一(九4)。不過，這法律本身不能拯救已售與罪惡勢力的血肉之人(七14)。即使從其倫理觀點來看，

它只能使人認識善，而不能給人行善之力(七16ff)，只能使人認識罪，而不能使人脫免罪惡(三20；七7；弟前一8)；猶太人雖擁有法律，並追求正義(羅九31)，但他們和外邦人同樣是罪人(二17—24；三1—20)。可以說，本來法律應把人由罪惡中救出，但反而把他們陷入罪惡；法律註定了人要受咒詛，只有基督自己將之擔當起來，而使人類擺脫了這咒詛(迦三10—14)。當天主子民尚在孩提時代，法律做了他的啓蒙師和監護人(迦三23f；四1ff)，促使他希望一種不可能達到的義，爲使他更明瞭他絕對需要一位唯一能够拯救他的救主。

3. 這位救主一旦來臨，天主的子民就不再屬於啓蒙師權下(迦三25)。基督從罪惡中拯救人類(羅六1—19)，而把他從法律的監護下解放出來(七1—6)。祂除去使人意識自己是罪惡俘虜的矛盾(七14—25)；這樣，祂結束了暫時的制度：祂才是法律的終向(十4)，因爲祂使信徒達到信仰的正義(十5—13)。這怎麼解釋呢？難道今後凡信仰基督的人，就沒有具體的生活規律了嗎？絕對不是。雖然屬於以色列制度的司法與禮拜的規章確已失效，但倫理誠命的理想仍在，這個理想總括在愛的命令內，愛是法律的實現和滿全(十三8ff)。但這理想與舊約秩序脫離關係，並由於基督的臨在，已經起了變化，因這理想在基督的生活中已經實現了。這理想成爲「基督的法律」(迦六2；參閱格前九21)，已不在人的身外；當天主聖神把愛德傾注在我們心裏時，就把基督的法律銘刻在我們心中(羅五5；參閱八14

ff) 把愛付諸實行，乃是聖神正常的果實(迦五16—23)。聖保祿正是站在這個遠景中，來描繪基督徒所當遵守的倫理藍圖。他可列舉許多要求更為嚴格的生活規律，其目的在於使基督徒達到成聖(得前四3)；他也能在基督的言語中找到一線光明而析疑決難(格前七10)。這新法律與舊法律不同，它實現寫在人心中的盟約的諾言(格後三3)。

四、使徒們其他的著作

1. 致希伯來人書是站在敬禮的角度，亦即就古老結構來看法律。作者了解按照規定所舉行的許多禮儀(希七5f；八4；九19 22；十8)。但是他也知道這個法律不可能達到它所指向的目標——聖化衆人：這法律一無所成(七19)。實際上，法律所內含的只是未來美善的影子(十一1)——耶穌犧牲的不完美的預像；相反地，新的秩序却包括這些美善的實質，而且藉一種易於了解的形象，使人感覺到這些美善已傳授給我們。因此耶穌的司祭職取代暫時的司祭職，結果使法律改變(七12)。因而先知們預許銘刻在人心中的法律實現了(八10；十16)。

2. 雅各伯書信則經耶穌訓誨所保證過的倫理法規的角度討論法律。法律就這種懂法已不是失效的舊約的一部份。這乃是(賦給)自由的完善法律，我們永遠應當遵守(雅一25)。這個法律的最高峯是愛的王法(二8)；可是其他的法條也一個都不可遺忘，否則，觸犯其一，就等於全犯，也必因此而受審判(二10—13；參閱四11)。新法律並不比舊

法律向人要求的少。

3. 在若望的詞彙裏，法律一詞常指梅瑟的法律(若壹17 45；七19 23)猶太人的法律(七49 51；十二34；十八31；十九7)，如耶穌所說：「你們的法律」(八17；十34)。這種貶義的說法與「命令」相對立。耶穌自己由天父接受了命令，並且遵守，因為這些命令就是永生(十二49 f)。祂受命要交出祂的生命，這是最大的愛(十五13)；但這命令也是聖父對他厚愛的標記(若十七 f)。同樣，基督徒們也該遵守天主的誠命(若壹三22)，即在於信仰基督(若壹三23)並生活於真理內(若貳4)。這些命令與基督自己的命令無異，基督的道理來自聖父(若七16 f)；聽從天主的命令並給耶穌作證，實際上是一回事(默十二17；十四12)。

若望也細心地追述耶穌個人的命令。為真正認識耶穌(若壹二3f)，為得到祂在我們身上的愛(若壹二5)，為居留在祂的愛中(若十四15；若貳5)，必須遵守祂的命令，同樣耶穌也遵守祂聖父的命令，並居留在天主的愛中(若十五10)。遵守命令，是真愛的標記(若十四21；若壹五f；若貳6)。在這些命令中，有一條卓絕的命令，概括了新舊法律大全：即來自愛天主(若壹四21)的兄弟之愛的命令(若十三34；十五12；若壹二7—8)。因此，若望的作證與保祿和其他福音的作者作證互相啣接。自從耶穌被按舊律判刑後(若十八31；十九17)，這個過時的舊法業經廢止，代之而起的是一新法律，其性質與舊法迥異：新法以耶穌的言語為根據。這個法律永遠成為基督徒生活的

規律。

PG (孫)

146 先知 (prophète)

舊約

一、以色列先知論的區分 and 一致

在東方各國裏都有占卜的人（參閱戶廿二5f；申二2；四3f）。人們以為他們能接到神諭，在興辦事業以前，每每前去徵詢（如我國甲骨文學所揭露者是：譯者），以色列的先知有過類似的腳色（列上廿二1-29），不過他們所得的神諭，無論是在來源，在延續性或在內容方面來說，都與一般的卜筮迥然不同（參閱申十八14）。

1. 淵源聖經中的先知論究竟起自何時呢？亞巴郎已得到先知的名銜，不過這是後期的擬造（創廿7），梅瑟不必說是正牌的天降使者（出三一四），然而嚴格說來，他是先知論的源流（出七1；戶十一17-25），比先知本身要略勝一籌（戶十二6-8），只有申命紀這一本書給他先知的名義（戶十八15），但又說他跟其他的先知不同，在他以後沒有人能和他媲美（戶卅四10），民長的末期有成羣的，「先知之子」（撒上下5）出現，他們激動的外表（撒上十九20-24）大有客納罕的風氣和色彩。Nabi（被召者，）一詞就是跟他們一同出現的，不只是雅威的正式先知被稱為Nabi，

巴耳的先知也叫作Nabi（列上十八22）。此外還有「先見」（撒上九9），「神見」（亞七12），「天主的人」（撒上九7）各種古老的稱呼，「天主的人」特別用在厄利亞及厄利夏二人身上（列下四9），也有人以「先知」為職業，然而他們發言並不出於天主的默感（列上廿二5f……）。這短的名稱的研討便告訴我們「先知論」是一個多形的東西，它的一致性在發展中才慢慢顯露出來。

2. 延續性藉着先知的弟子們先知的活動乃形成了一個傳統。「神」由厄利亞傳給厄利夏（列下二）正如以往傳給梅瑟一樣（申十一17），依撒意亞提及他的弟子（依八16），耶肋米亞有巴路克相伴，雅威的僕人更以先知弟子的姿態出現、施教（依五十四4f；四二2ff），雖然他的風度比起梅瑟來有過之無不及，是超出先知的範圍以外的。在這以人傳人的傳統裏文字自然有其任務（依八16；耶卅六4），這一任務且與時俱增，雅威放在厄則克耳的唇舌上的已不僅是祂所要說的話而是一本書。尤其是由充軍的時期以來，以色列對先知傳統的自覺竟發生回顧既往的作用（耶七25；參閱廿五42；廿九19；卅五15；四四4）。「安慰書」（依撒意亞門下的作品）憶及雅威古時的預言時（依四五21；四八5）便是根據這一傳統意識的。但是在這些可以捉摸的關係以外，先知傳統的一致性另有更深的淵源，先知們由創立伊始，都受同一「天主之神」的激發（雖然好多學人並不以「神」為先知的起源，但請見撒上下6；米三8；歐九7；岳三1f；則十一5）。無論他們彼此之間的關屬如何，終究是由天主

那裏領到該說的言語，先知的特恩就是啓示的特恩（亞三7；耶廿三18；列下六12），啓示，叫人認識人力所不能發現的事理。啓示的對象既複雜又單純，單純到只剩一個對象，整個救援的計劃在耶穌基督內完成、合一（參閱希一1f）。

3. 先知在團體生活中：先知活動既形成傳統，在以色列的團體中也就有它固定的位置，它是全體中不可缺少的一部分，然並不包括全體；在祝聖國王時先知和司祭各有自己的脚色（列上一）。國王、司祭、先知，在一段悠久的過程中，是以色列社會的三個軸心，因性質各異，有時難免互相競爭，可是一般說來，却是相輔相成的，一日國家存在，一日不缺先知，開導國王，納堂，受特（Gad），厄利斐，最出色的依撒意亞、時進時退的耶肋米亞，他們的任務是說明，某一行動是否合乎天意，某一措施是否與「救援史」相合無間。然而嚴格的說起來，先知的職務與王國的建立及司祭的職務不同，它並不是一種硬性的創設，以色列依其所好舉出一位君王（申十七14f），却不能任意喚出一位先知來，原來先知出于天賜，天主雖曾許諾（申十八14—19），但祂仍舊是自由的。先知中斷的時期（加上九27；參閱詠七四9），果然留下一個空缺，那時以色列確是企望着所許「先知」的到來（加上四46；十四41）。在這種情形下猶太人以興奮的情緒接受若翰洗者的宣講（瑪三1—12），也就不難明瞭了。

二、先知個人的命運

1. 蒙召：先知在團體中有他的位置，這一位置却來自他的蒙召。最明顯的例子是梅瑟、撒慕爾、亞毛斯、依撒意亞、耶肋米亞、厄則克耳及雅威的僕人。耶肋米亞多情的自訴便是以此為主題，發起者總是天主，祂控制先知的人格：「主雅威說話，誰能不說預言呢？」（亞三8；參閱七14f），耶肋米亞的由母胎蒙召（一5；參閱依四九1）被他稱為「誘惑」（廿7—9）。

厄則克耳覺得天主的手重重壓在他的身上（則三14），這一召喚令耶肋米亞自感孱弱（耶一6），令依撒意亞自感多罪（依六5），可是它的目的常是一種使命，先知的口是這使命的工具，要它去說天主的言語（耶一9；十五19；依六6f；參閱則三1ff）。

2. 先知的言與行：動作的諭告「在三十種以上」先于口頭的宣講，或與宣講並行（耶廿八10；五一63……；則三24—54；匝十一15……），原來啓示的言語並不限于字句，它是生命，它有象徵的（非巫術的）動作陪伴，以表示雅威按祂所說的去。有些象徵的動作即刻生效：如買一塊地（耶卅二），疾病、憂慮（則三25f；四4—8；十二18）。最惹人注意的，是為了更大效果，婚姻及家庭生活竟也與啓示連成一體，歐瑟亞的結婚（歐一—三）是個例子。依撒意亞略提「女先知」（依八3）可是他本人及他的孩子們都是命運的預兆（八18）。充軍的時期，預兆一律變成消極：耶

肋米亞的獨身（耶十六1—9），厄則克耳的嫗居（則廿四15—17）。上述象徵不是空想的而是親身體會的，因此也與真實更接近。信息不在傳信人的身外：不是一個擢為已有的概念，而是生活的（厄里亞）聖的（依撒意亞）天主藉傳信人所作的自我顯示。

3. 磨煉：沒有受委託（耶廿七15），隨着自己的精神（則十三3）而用自己的名義說話的（耶十四14 f；廿三16），是假先知。真先知覺得另有一人使他說話，如果自動地閉了口，便覺非糾正自己不可（撒下七）。這另一位在鑿（耶廿七 f f），及所受使命的重負（耶四19）每每引起內心的激戰，依撒意亞的鎮靜雖能使他臨危不懼，「我等待雅威隱其面孔」（依八17）。但是梅瑟（戶十一11—15）及厄利亞（列上十九4）却曾沮喪氣餒。耶肋米亞更是叫苦連天，有一時期好似打過退堂鼓（耶十五18 f；廿四—18）。厄則克耳「滿腹的苦膽和狂妄」變得「麻木不仁」（則三14 f），雅威的僕人似乎會枉費心機而感不安（依四九4）。最後，天主不讓先知收穫他們使命的成果（依六9 f；耶一19；七27；則三6 f）。依撒意亞徒令人民變得更为頑梗（依六9 f；瑪十三14 f；參閱若十五22）。厄則克耳發言，「聽不聽由人」（則二57；三1127），好讓「大家知道，我是雅威」（則卅六38……）。只不過這一知曉，已是先知身後的事了。先知的言語全然超越眼前的成績，因為它的效果是屬於末日的，受惠的還是我們後人（伯前一10—13）。

4. 死亡：在阿哈布王朝有殲滅先知的情事（列上十八4

13；十九1014），默納協朝大約亦然（列下廿一16），約雅金朝是必定有過的（耶廿六20—23），耶肋米亞並不以這類屠殺為稀奇（耶二30），納赫米雅時屠殺先知已成了人所公認的事實（厄下九26）而耶穌將會說：「殘殺先知的耶路撒冷」（瑪廿三37）。通過這一經驗思想才漸漸成熟，就是先知的死是他所作預言的華冠，先知派系的頂點。雅威僕人的使命是以謙謹開始（依四二二），而在被宰羔羊的緘默中（依五三7）完成。這種結局是由遠處瞥見的極峯，從梅瑟以來，衆先知無不為人民求情（依卅七4；耶七17；十23 f；則廿二30），雅威的僕人在為罪人求情之餘，還用自己的死來拯救他們（依五三511 f）。

三、先知給公認價值的評估

先知與人民的衝突最初發生在為實踐舊約的一些條件上：法律、制度、祭儀。

1. 法律：先知與法律並非兩種抉擇或兩股不相容的潮流，無寧說它們是一個整體的兩種不同作用或兩個互通聲息的部門。法律說明每人每時應做什麼，先知的任務必以宣告相反法律的過失開始。先知跟法律的代表們所不同的地方是他不等待案件發生後才說話，也不必將自己的出來干預繫于社會付與的權力或某一第三者的揭露，只因天主給他當下啓示，他便將法律和眼前的存在連成一氣，他提名喚姓，他像納堂警告達味一樣地給罪人說：「你就是那個人」（撒下十二7），他當場捉賊（列上廿一20），每每出人意料之外

(列上廿三 43)，歐瑟亞(四 2)，耶肋米亞(七 9)，暗示十誡，厄則克耳(十八 5—18)直言法律及習俗不付工資(耶廿二 13；參閱拉三 5)欺詐(亞八 5；歐十二 8；米六 10 f)，法官的受賄(米三 11；依一 23；五 23)不準時釋放僕婢(耶卅四 8—22)，債主的慘酷(亞一 8)以及虐待窮人的不人道(依三 15；參閱亞一 6—8；四 1；八 4 f)，這都是反法律，反盟約的罪孽。但是先知們所喚起的法律的性質不限于一紙空文，無論如何白紙黑字不會產生先知在他的聽眾們心裏所產生的功效。藉他們受的特恩，先知所接觸的是人心的隱密處，是選擇光明或拒絕光明的幽深地帶。事實上先知言語所到的地方，正義不只不被接受，還要被彎曲(米三 9f；耶八 8；哈一 4)，變酸苦(亞五 7；六 12)，真假不分，善惡顛倒(依五 20；卅二 5)，這就是耶肋米亞所不斷譴責的謊話(耶六 6……)。牧人弄混了羊喝的水(則卅四 18 f)，弱者誤入歧途(依三 12—15；九 15；亞二 7)，平民固然有罪，不值得憐憫(歐四 6；耶六 28；依九 16)，然而司祭及在位的人却受到先知們更嚴重的譴責(依三 2；耶五 4f)。是他們墨守成規(歐五 1；依十 1)或着意假造，流弊所及法律也束手無策，藉以會意的字句文章既成廢紙，唯一的出路是明辨二神，惡神及善神(天主)，這才是先知與先知決鬥的場合(耶廿八)。

2. 傳統：罪惡之外，社會也在蛻變，先知們確知民俗的轉移無論在衣着上(依三 16—23)，音樂上(亞六 5)或社交上都有新的成分滲入，各界的變動日漸增加，使以色列見

到了昔日撒慕爾已預見過的情勢(撒上八 10—18)，主奴的關係，自從在埃及僑居以來，已深入民間。反君主政體的趨勢是有的(歐十三 11)，但先知們無心恢復往昔的局勢，這不是他們的職務，他們甚至與那些認已往為幸福，這幸福遲早必將重臨的人為敵。那些人慣常說：「雅威不是在我們中間嗎？」(米三 11)，他們稱雅威為「他們青春時的朋友」(耶三 4；歐八 2)，他們想以廉價使「雅威重新為他們施展奇蹟」(耶廿一 2)，在他們眼裏一切停滯不動「明天將和今天一樣」(依五六 12；參閱四七 7)……這些人聽到假先知們的安心道理更覺得得意(耶廿三 17)而絕不願睜開眼來，正視現實了。另一方面，天主的先知們並不否認已往，厄利亞曾回曷勒布山，歐瑟亞(十一 1—5)及耶肋米亞(二 2f)鍾情于曠野的回憶，次依撒意亞(依四三 16—21)熱戀着出谷紀裏的壯舉，不過他們不把已往與已僵硬的殘痕混為一談，已往幫助他們把人民的宗教納入正軌。

3. 祭儀：先知們說過很徹底的話來反對祭祀(耶七 21 f；依一 11 ff；亞五 21—25)，反對約櫃(耶三 16)及反對聖殿(耶七 14；廿六 1—15)——那依撒意亞召(一一 6)耶肋米亞宣道(耶七)場所的聖殿。正像以前亞毛斯在貝特耳的聖所宣道一樣(亞七 13)。那些反對的話着眼於現況，它們所判決的祭祀實際上是褻瀆神聖的祭祀，在相似的情形下它們依然可以用在今日教會的敬禮上，它們所提醒的另外一點是這些外在記號的相對價值，並不是已往和未來都和目前一樣(亞五 25；耶七 22)，記號本身並沒有洗滌或救拔的

能力（參閱希十1），那些祭祀的意義全依附于基督的唯一祭祀，先知們的批判無非是要使這最後的意義顯著昭彰。此外，由充軍以來，祭儀及先知職務的組織在厄則克耳（則四十一—四八；參閱依五八13），瑪拉基亞及哈蓋等先知的著作裏是數見不鮮的，晚期猶太的祭儀是鍊淨了的祭儀，其間大部分得力于先知們的干預，先知們從未設想過一個沒有祭儀的宗教或沒有法律的社會。

四、先知與新宇宙

先知們憤于將生活的天主與祂的受造的關係放在目前的這一刻，正因為如此他們的宣講是朝向未來的。未來有兩幅不同的面孔，判決或救援。

1. 懲罰：依撒意亞，耶肋米亞及厄則克耳透過許多作奸犯科的事實，見到一種全國性的罪惡在伸延下去（米七2；耶五1），那是一種由來已久，根深蒂固的痼疾（依四八8；則廿；依六四5），它刻在身上（耶十七1），附在皮上，有如鐵鏽，有如膚色（耶十三23；則廿四6）。先知們為說明這種情形慣用帶有歷史意味的詞句，他們說：罪惡到今天已抵達了巔峯，天主讓他們瞧見就像曾使亞巴郎瞧見索多瑪的罪孽一樣（參閱亞四11；依一10）。規勸之外，先知們的宣講還包括判詞，時日可說可不說，然而判詞本身並不含糊，以色列毀了約（依廿四5；耶十一10），先知們的本分是將毀約的後果說穿。人民期待雅威的日子像期待凱旋的來臨，先知們所預報的却正相反（亞五18ff），結果的葡萄

園將被園丁拆毀（依五1—7）。

2. 救援：話雖如此，先知們由阿毛斯起，都確知天主的傑出點在于祂是救主，耶肋米亞的任務「是拔除，是摧毀，是滅絕，是傾覆，是建造，是培植」（耶一10）。以色列固然毀約，可是並不就此完事，莫非興建此約的天主也願從此決裂嗎？這一問題任何智者都回答不出，因為根據已往的經驗，以色列觀望天主的忠信正好使自己對天主不忠信起來，並陷入罪藪裏，無以自拔。智者赫默（亞五13），先知方開口，獨有他能道出其中原委，懲罰之後，天主將以寬恕取勝，無任何義務（則十六61），只是為祂的光榮（依四八11）。自從歐瑟亞把盟約的道理比作配偶，來答覆盟約所製出的種種困難以來，這一遠景，便顯得格外鮮明，配偶之間的婚約依然存在，存在的理由是愛情，愛情不知計較，只知寬恕。

3. 新約的傳達人：緊接着的充軍及流離失所使判詞實現。法律所以令以色列體驗到自己的無能（參閱羅七），實因先知們開了他的眼睛。這才是仁慈到來的時刻，由充軍的後期起先知們在預許未來時便提及此點，他們所許的不是那些業已凋謝的制度的復興（耶卅一32），而是一個新的盟約。耶肋米亞預報（耶卅一31—34），厄則克耳重申（則卅六16—38），次依撒意亞再度強調（依五五3；五四1—10），在這新的遠景裏，法律並未取消，可是它換了位置，由預許的條件變成了預許的對象之一（耶卅一33；卅二39f；則卅六27）。這果是一大新奇，但是先知們帶來的新奇

可正多呢，另外有關聖經啓示的種種先知的經驗將它們全部把握，爲將它們全部翻新，本着他們的生活及道理來看，先知的確是巴斯夏耳所謂的「舊約中的基督徒」的領袖。

4. 常存的現在：有關救援概念的修正與充軍及回國的具體情形是不可分離的，因爲先知的一瞥同時看到永恆的真理及顯示這些真理的事實，二者都藉着特恩的籠佑給他啓示出來，而在專憑人力不可獲得的知識中要以預知未來爲特殊的，有優先權的一個。預言的方式各有不同，它的對象有時是不久即將發生的事，這事的攸關也許不大，然而它準確的實現却更驚人（亞七17；耶廿八15f；四四29f；撒十1f；參閱路廿二10ff）。此類預言，一旦實現，即成了遙遠未來的信號（預兆），這一未來歷史的末期才是有決定性的，才是先知職務的固有對象。預報的起點常是以色列的有形歷史，然而這歷史的意義却是永久的普遍的。先知描繪救援是用他們當時境遇的尺度，這固然限于他們本人的生活經驗，可是也因爲未來的確在現實中醞釀。先知們把現實和未來連成一個，正因爲未來方是特出的現在。他們所用誇大的語法也正表示事實將會超越眼下所見到的歷史境界。我們如其驚異類似的文字衣着，無寧認可這種言語是想達到某一絕對大事的高度，最高的啓示。默示錄一類的書（如達尼爾書）直接以這件大事爲目標，它們比古來的預言更與政治的趨勢脫節，而以時間、名字、比喻等構造，使人越過眼前的歷史，預覺到那件「絕對大事」——整個歷史的中心及終點。

新約

一、預言的滿全

新約成就舊約的許諾，並非出自偶然。依撒意亞書既是集所有預言的總匯，其中「雅威僕人之歌」更是聯繫新舊二約鎖鏈上的特殊一環；不但成就的事實，並且連成就的式樣也一併道出。這樣一來福音書上有關世人拒絕救援的描述便不得不採自依撒意亞一書（依六9爲以下各處所引；瑪十三14f；若十二39f；宗廿八26f；依五三1則引於羅十16；若十二28；依六五2引於羅十21）。

話雖如此，新約除了個別指出耶穌一生中成就「經言」的種種事蹟外，還着重於「衆先知」（宗三18—24；路廿四27）的預言與基督奧跡的精髓，就是受難及復活之間的大體上的吻合。耶穌苦難屢次單獨引爲預言的對象（瑪廿六54—56；宗三18；十三27）可是受難與復活同時引徵的次數更多。厄瑪烏路上的釋經課，既是福音編輯時的說法，便將散見於其他書中有關預報基督奧跡的表白方式匯在一處，「先知們」，「梅瑟及衆先知」，「所有的經書」，「梅瑟法律，先知及聖咏」（路廿四25 27 44；比照宗二30；廿六22；廿八23；羅一2；伯前一11；伯後三2……）。這樣整個舊約成了新約的預言，成了「一部先知經書」（伯後一19f）。

二、新宇宙裏的先知論

1. 在耶穌的左右：耶穌的四周可說是張着一道先知網，其間有匝加利亞（路一67），有西默盎（路二25—27），有女先知亞納（路二36），特別是有洗者若翰。若翰的出現才使先知論及其對象——基督鮮明地對照出來。人人都把若翰看做先知，事實上他果然如同古來的先知一樣，以生活的詞藻反映出「法律」的要求（瑪十四4；路三11—14）。他同時宣佈震怒及救援的來臨（瑪三28）。他最大的使命是用先知的立場分辨並指點已在此地而不爲人所識的默西亞（若一2631）。所有的先知都藉着若翰給耶穌做證，「衆先知和法律都作過預言，直至若翰爲止」（瑪十一13；路十六16）。

2. 耶穌本身：雖然耶穌的處世態度與洗者若翰的態度迥然不同（瑪九14），但在好多情景下仍不無先知的風度。耶穌揭露「時日徵兆」的含義（瑪十六2f）的結局（瑪廿四—廿五）。耶穌對公認價值所採取的是先知們所固有的批判態度：祂嚴斥手握鑰匙不讓他人進門的人（路十一52），祂怒視用宗教的幌子而假善欺人的人（瑪十五7；參閱依廿九13），祂給猶民所自詡的亞巴郎子女的素質上打上一個問號（若八39；參閱九28），祂在宗派混雜中指出一脈神性的後嗣，祂清除聖殿（谷十一15ff平；參閱依五六7；耶七11），預告在物質殿宇的毀滅後將有一個完美的祭儀繼承（若二16；參閱匝十四21），最後祂眼見自己的宣道遭受拒絕（瑪十三13ff平），遭到那會屠殺衆先知的耶京的拒絕

（瑪廿三37f平；參閱得前二15）。這才是使祂與古來先知最接近的一個標誌，結局越逼近，祂的預告和聲明越清楚，這樣做着自我的先知而顯示着祂是自己命運的主宰，祂爲完成天父的計劃接受這在經中已註定的命運。

面對這種種態度再加上衆多的奇跡，難怪民衆會自然而然地加給耶穌先知的名銜（瑪十六14；路七16；若四19；九17），這一名銜有時是指經上所提的那位超衆的先知（若一21；六14；七40）（*Prophète par excellence*），耶穌自己却只偶然採用這名銜（瑪十三57平），而初期教會也很少用它來稱呼耶穌（宗三22；參閱路廿四19）。原因是耶穌的位格（*personnalité*）超越一切純先知的傳統，祂是默西亞，是天主的「僕人」，是「人子」。祂由父得到的權力就是祂自己的權力：「子」的權力，超越一切先知（希一1ff）。祂的言語果然是接受而來的，可是按若望所說的，祂就是成了肉體的天主的「言語」（若一14），有那一位先知敢自充真理及生命的源泉呢？先知們祇說：「雅威的斷語！」耶穌却說：「我真實地告訴你們……」。這顯然證明祂的使命及位格是屬另一種類的。

3. 聖教會：保祿說過「先知之恩將消逝」（格前十三8），但那只在世界末日，耶穌之來不但不使先知殊恩消失，且使它的範圍擴大。梅瑟曾祝望過「巴不得全體百姓都成爲先知」（戶十一29），岳厄爾看到這一祝望將在末日實現（岳三1—4）。聖神降臨之日伯鐸聲明這一預言業已實現，耶穌的神伸延到每人身上，神見及預言成了初與天主子

的家常事，在宗徒教會裏先知之恩、果然是司空見慣（參閱宗十一 27 f；十三 1；廿一 10 f）。在保祿所建設的教會裏他不但主張不該小視這一神恩（得前五 20），且將它放在方言之恩以上（格前十四 1—5）。當然即便是先知之恩仍該遵循秩序為團體的實益而使用（十四 29—32）。新經裏的先知之恩和古經中的一樣，不以預言未來為僅有的職務，而還「建樹、勸慰和鼓勵」（十四 3），和講道的職務相近。默示錄的作者一開始便給七個教會揭露這些職務是什麼（默二—三），和古代的先知們所作全同。先知自己隸屬於其他的先知（格前十四 32）及在權人的命令之下（十四 37），他無意引團體歸屬自己（參閱十二 4—11）或治理教會。真實的先知之職常用辨別神類的規則識別出來，古經中的申命紀便以先知們的道理作為他們天授使命的確實記號（申十三 2—6），現在也是如此。先知之職並不與宗徒時代熄滅，聖教會裏許多聖人的使命沒有先知特恩是不易明瞭的，這種特恩的運用遵循聖保祿所定的規程。 Pp. (房)

147 許諾 (promesses)

一、許諾與信仰

許諾在愛的詞彙中是一個主要的詞。許諾是預告並保證一種恩惠，且給自己的話加上一種束縛，聲明對將來和自身有把握，同時也喚起對方衷心的依附和慷慨的信心。天主因

祂許諾的方式和祂總不欺騙的確實性，啓示祂獨一無二的偉大：「天主不像人能食言，也不像亞當的子孫能反悔」（戶廿三 19）。許諾在天主來說已經賜下，不過祂先賜人信德，以期待要來的恩惠；並藉這恩寵，使接受的人能以感謝（參閱羅四 20）也能在恩惠內認出施惠者的心。

為以色列，許諾是救恩史的關鍵，救恩史則是先知預言和天主誓言的實現（創廿二 16 ff；詠一一〇 4；路一 73）。這些誓言使天主的恩賜不能翻悔（羅十一 29；希六 13 ff）。以色列的不忠實有時給這些許諾帶來限制，不過為了遺民，為了一個「人子」這些許諾仍要維持下去（達七）。

猶太教一方面將特別指出對許諾的信賴，另一方面則強調許諾的酬報特徵：應該藉遵守誠命（厄下七 19 ff）贏得所許的嗣業。反之，基督信仰則看許諾是天主自動賞賜和許給凡相信者的恩惠。但在同一時代，古木蘭團體却願把承受許諾的特權限於守法的成員。

為此聖保祿盡力證明基督徒的生活建基在信德上，而在許給亞巴郎而實現在耶穌基督身上的許諾中（迦三 16—29），體認出聖經和天主計劃的要旨。所以致希伯來人書在指明舊約是一部信德的歷史時，也就指明它是一部許諾的歷史（希十一 9 13 17 33 39）。為此在保祿作種種反省之前，伯多祿的五旬節講演，就以極古老的語氣確切無誤地指出聖神降臨和教會的出現是先知預言的「許諾」（宗二 39）和實現（二 16）。為一個猶太人，聖經首先是法律，天主的旨意，那是無論如何必須遵守的；為基督徒聖經首先是許諾之書；以色

列人是許諾的保管者（參閱羅九4），基督徒却是許諾的繼承人（迦三29）

新經的語言將這個發現表達了出來：因為希伯來文沒有專用的詞指謂許諾的觀念，常用「言語」、「誓言」、「祝福」、「嗣業」、「福地」等一大堆詞彙來表達，或用「亞巴郎、依撒各、雅各伯的天主」以及「亞巴郎的後裔」等說法；反之，新經則有專指許諾的名詞，即 *euangelia*。這詞指出「許諾之言」的價值：是一種「宣言」。另外這詞和福音一詞（*euangelion*「喜訊」）也有關係。

二、以色列，許諾的民族

基督徒的直覺，由保祿致迦拉達人書照亮而看清舊約的基本結構：天主的許諾是以色列存在的惟一且不可毀滅的基礎。

1. 對聖祖們的許諾——創世紀裏的種種傳承，將這部書綴成了一部許諾的書。亞巴郎是接受許諾的人（創十二17；十三15 ff；十五；十七；詠一〇五8f）這些許諾常包括一個繼承人和一個嗣業，一系列繁榮的子嗣，一塊豐饒的土地（參閱創十五4—7；十七16；廿六24；廿八13 ff；卅五12）。這些許諾也常同全人類的命運聯在一起。雅威典的傳統使許給亞巴郎的祝福（創十二2），成了天主對建造巴貝爾塔的狂妄——要使人類的聲音直達於天——所給的答覆（十一4）；也使它成爲人罪給大地帶來的詛咒的一個補救（三17；四11），最後它成爲第一個罪之後，天主所暗示的

勝利希望的第一個具體預像（三15）。尤有進者，這個許諾是針對「天下萬民」的（十二3）。「司祭系的」傳統明明把亞巴郎的祝福，同天主對所創造萬物的最初祝福相連（一22；十七6 20）。當然，割損好像限制許諾的範圍；其實以色列能以這個禮節接受任何種族加入他們的團體（卅四）：這樣便實現了亞巴郎所領受作「萬民之父」的許諾（創十七五；德四四19—22）。閃族和亞巴郎家的祝福，因爲準備着「一個司祭的王國和一個聖潔的國民」（出十九6），將使許諾的特權具體化，就是首先作「天主的子民」。

2. 許諾和法律——對聖祖們的許諾，雖是天主的主動和恩寵的表現，却也有所要求；這是向信德所發的要求，就是要喚起基於天主的話的一種新生活，例如亞巴郎的離家（創十二1），他在天主面前行走（十七1），他的服從（廿二1—2）。法律把這種要求普及到全體子民。法律是盟約的憲章（出十九5；廿四8；蘇廿四25 f），就是說，爲使以色列進入一個新而聖善生活的方法，度天主子民的生活，完全委身於天主的領導。法律假定先有許諾，並給它劃定條件。許諾不是對以色列正義的獎懲，而是表示天主的慷慨，祂常準備着對自己的人施恩，但對罪惡却極其嚴厲，決不把自己交給不信仰祂的人。

3. 對達味的許諾——爲使以色列完全靠信德生活，他們的一切制度必須只靠天主的言語才能鞏固。君主的制度本是國家的正常基礎，也是求生存表現，但在以色列民族中却有奇怪的情形。天主只容忍這個制度，幾乎出於勉強，因爲

君主制度與上主要求於祂子民的絕對信賴是一個嚴重的威脅（撒下八7f），而選民的國度又有一個超越歷世的偉大和未來（撒下七）。一個「從牧場找來的」少年，將成爲「與世間偉人齊名的人物」（撒下七9）；他將是一個王朝的創始者（七11f），蒙上主特寵的人，上主要賜以種種財富尊榮（詠八九21—30）他的後裔坐在「天主的右邊」（詠一〇1），將以萬國爲嗣業（詠二8）。這些許諾，連在最屈辱的時期仍將滋養着以色列的信心，直到基督的日子（依十一1；耶廿三5；匝六12；路一3269）。

許多許諾長時間都是地上的事物，一個兒子，一塊土地，一個王位，一種豐饒的繁榮。但申命紀已給那些許諾一個特徵：滿足人心的幸福。許諾被先知們加以精神化和內在化：主要的成了一個新的盟約：「我要將我的法律放在他們的肺腑中，寫在他們的心版上」（耶卅一33）。這個盟約除內心的認識以外，還包括天主的寬恕，一顆新心（則卅六26f；詠五一12）。正當耶路撒冷喪失了一切政治的角色時，先知們向它說了最奇妙的許諾，聖詠的作者們高唱「上主是我應得之分」（詠十六5；七三26），並許給窮人天主的嗣業和真福，智者們給義人宣告「永生的希望」（智三一—5），而殉道者則期待復活（達十二2f；加下七）。

4. 默西亞的各種許諾——對聖祖和達味的許諾，保證他們民族的永久繁榮，其最高峯是等待「要來的那位」（依廿六20；哈二3f；「七十」）。先知們一方面以懲罰恫喝，一方面說出默西亞的種種許諾。依撒意亞在誕生於童貞女的厄

瑪竇爾身上看出百姓被祝福的記號（依七14）；他歌唱這由達味後裔所生的嬰兒將擁有的特權：「和平之王」（九5f），「正義之王」（十一11）；按瑪二6，米該亞說出了「那位要統治以色列者」該誕生的地方，祂的「來歷溯至遠古」（米五1—5）；耶肋米亞許下一個「正義的苗芽」（耶廿三5f；卅三15f；參閱依四2；匝三8f；六12），祂將是以色列的光榮，民族的復興者；厄則克爾宣告要來牧放祂羊羣的牧者，一位新達味（則卅四23f；參閱卅七24f）；匝加利亞則看見歡欣的侍衛擁護着穿戴謙卑的默西亞王進耶路撒冷，祂帶來和平（匝九9f）。

5. 新的許諾——當以色列國滅亡，喪失了他們的君王、京城、聖殿和榮譽時，天主却以新的許諾喚起他們的信心。祂竟根據向以色列預言過的「往事」——即已非常確切地應驗了的有關毀滅的恐嚇（依四八3ff；四三18）——來許給他們「新的，隱秘的，未知的事」（四八6；四二9；四三19），一些不可想像的奇事。這些奇事中最具表現力的綜合意象，是新耶路撒冷，「萬民的祈禱所」（依五六7），無數子女的母親（五四3；六十四4），天主的喜樂和自豪（六十五15）。

6. 智慧許諾——天主的許諾如何是以色列整個生活的基礎，可由其在智慧書中所佔的地位而證明。不錯，任何智慧都包含着「一種許諾，因爲它是由蒐集和安排經驗開始，然後分辨所能期待的果實。以色列智慧的特徵，是以一種由別處來的希望——即來自忠於雅威主義的真精神，「忠於至高

天主的盟約和梅瑟的法律」(德廿四23)——代替建築在經驗上的期待。以色列的智慧來自上天(箴八22—31；德廿四2ff；智九410)，為此智慧所許的眞福(箴八32—36)超過人的希望(智七8—11)，而以「上主的愛護」(箴八35)，「天主的友誼」(智七14)爲目標。詠一一九便是這些許諾在義人心中的回聲，證明許諾保持了以色列的信仰，確認天主爲已足。

三、耶穌基督的許諾

1. 對觀福音——預許的默西亞耶穌——「在祂內天主的一切許諾都成了『是』」(格後一20)，祂——許諾的對象——首先以傳報新許諾的姿態出現。祂以報告天國(瑪四23)開始佈道，並在眞福八端中許給窮人和受迫害者以天國(瑪五310；路六20—23)；祂召收門徒，許給他們作「捕人的漁夫」(瑪四19)，有審判以色列十二支派的權柄(瑪十九28)。祂給伯多祿許下要在他身上建立祂的教會，且保證他戰勝地獄(十六16ff)。對凡追隨祂的人，祂許下百倍的賞報和永生(十九29)；凡在人前承認祂的，祂許下也要在父前予以支持(十32)。祂追認舊約中的一切許諾，如一個民族，一塊福地，一個國度，以及眞福的許諾：這一切都繫於祂的使命和祂本身。這一切還沒有實現，是因爲祂的時間還沒有到，人只能以信德追隨耶穌；不過信仰祂，便已接近實現，已找到了祂(若一41—45)。

2. 若望福音——使我們正確地明瞭，耶穌如何以祂的爲

人和祂的行動，祂在世間已是許諾活生生的臨在。祂是世人所期待的一切，是天主許給祂的子民的一切：眞理、生命、食糧、活水、光明、復活、天主的光榮；不過祂是仍在肉體內隱藏着的這一切，並只能在信德中把自己賞給人。祂超乎許諾，祂本身就是一種恩賜，是「賜給」信德的恩賜，「使凡信祂的……得有永生」(若三16)。

3. 許下賞賜聖神——「聖父的許諾」(路廿四49；宗一4)就是聖神；祂「充滿世界，包羅萬象」(智一7)，祂也包括一切許諾(迦三14)。並且，必須等耶穌完成了祂在世的工程(若十七4)，愛祂的人愛到底(十三1)，賞了祂的體血(路廿二19—20)，才能把聖神賞賜給人。那時天主的一切寶庫全給祂打開了，祂能許給人一切：「人能因祂的名向聖父祈求一切」，確信必要獲得(若十四13f)。這「一切」就是「眞理之神，世界所不能接受的」(十四17)，因爲世界不能相信；祂也是聖父和聖子所共有的活財富(十六15)。「一切完成之後」，耶穌斷了氣，並「交付了祂的神靈」(十九30)，祂實現了一切許諾。當祂賞賜他們「聖父、聖子和聖神」的時候(瑪廿八19—20)，祂便能許給自己的人要同他們在一起，「直至世末」。

四、基督徒——許諾的繼承者

基督徒保有聖神，就是保有一切許諾(宗二38f)，自從「外那人也領受了聖神的恩賜」起(十45)，他們以前「對恩許的盟約是外人」(弗二12)，現在在基督內便成了

「恩許的分享者」(三六)。既然許諾常是許給有信德的人(羅四13)，那麼這許諾「保證要賞給凡有亞巴郎的信德的後裔，因為他是我們衆人的父親」(四16)，無論曾受割損與否(四9)。

既然聖神常生活在信友心中，猶如一種傅油和一種印號，他們便「充滿了一切財富」，「不缺少任何聖寵的恩賜」(格前一57)，再不必希望什麼。不過聖神還只是「我們嗣業的保證」(弗一14；參閱格後一22；五5)，「我們救贖的初熟之果」(羅八23)而已，祂在我們內的祈禱，也只是「一種嘆息」和「一種希望」(23 f)。基督徒還是走向「更好家鄉」的旅客(希十一16)，隨着亞巴郎的榜樣，「以信德和耐心」(六1215)嚮往着天鄉。直到末日，許諾是爲愛天主而獻身於信德的方法。

MLR & JG (侯)

148 權利 (droiti) (right)

權利有兩極，一是集體的，一是個人的。它同時是一個團體對內管制人事關係的規則，又確認每個人所有的各種可能。一切團體都有其固有的法典，因團體所限定的性質而各有其特點，以保證其成員個人的種種權利。以色列的團體不但保有它的權利，且引以自豪，並視爲由天主所接受的最珍貴的特恩之一(申四6 ff)。

舊約

我們不必精確地指出權利一字的一切意義，希伯來文 *mispat* 足以應付這字的基本特色。

1. 由權威加給的權利。*mispat* 是由有權宣佈裁判者就是由被公認有權威者所公佈的決定。這字的複數，多次與一切指秩序、戒律、規定、命令的名詞相聯……：在法律的用語中，力求確定權力的各種方式。自從天主的聖意藉盟約完全控制了以色列時起，這個字很自然地成了天主法律的用字。實際上由天主給祂子民的 *mispatim*，構成了以色列的權利。能稱之爲神聖的，因爲它表明神聖天主的意旨，但從各方面它都超出了聖域，即某一敬禮的範圍，因爲它包括整個存在。

2. 權利與正義。在以色列的權利中，處處表現有天主的意旨，這在古代的東方並非罕見的事。但使這個民族自豪並帶有真神的標誌的，乃是世間任何強國，都沒有從他們的神明接受過像上主這樣公正的權利之書——法典(申四6 ff)。這是先知們的宣講(亞五7 24；六12……；依五7 16……；耶四2；九23……)；是賢士們的教訓(箴二9)；是期待於默西亞的最大特點(依一27；十一5；廿八17……)。可是第一個實現這個理想的是天主自己(詠十九10；八九15；一一九7……)。「審判全地的主，豈能不行公義？」(創十八25)。

3. 窮人的權利。權利和正義聯合在一起，為我們看來是自然的。有正義豈能不保證權利嗎？但在聖經內，這種聯合的力量和特徵，全在乎具有權利和正義的具體和個人的性質。正義不在尊重一種標準——無論它怎樣完美——也不只在保證機會的均等和按每人的功勞待遇每人。它應該發掘每人的真正需要，密切注意他為在人們中間獲得他地位的所需。這種基本的需要比麵包更重要，是奠定權利的基石；正義不克應付這一呼籲時，便是違反正義。為此法律首先涉及那些無力擺脫困難的人，即窮人和受折磨的人（出廿三⁶；依十²；耶五²⁸；約卅六¹⁷）。連有罪的以色列，在困難中也重新獲得這擺脫災難的權利（依四十²⁷；四九⁴）。

新約

新約的視野相當不同。正義雖仍保持着一個廣泛的地位，但權利的概念却好像抹煞了：或許因為天主的子民已不是一個政治性的民族，沒有國家的社會組織。連雅各伯的書信，雖然接近先知書，並注意貧窮人，却沒有提及他們的權利。新約惟一依據 *mišpat* 的經句，是基督以三個字「給法律的焦點下定義的一個格式，即正義 (*krisis*—*mišpat*)，仁愛 (*aleos*) 和忠信 (*pištis*)」(瑪廿三²³；參閱米六⁸)。這證明耶穌把它全部的價值歸之於舊約對法律的強調，但也證明這詞更屬於舊約而非屬於新約。

這種抹煞是由於在新生的教會中，社會正義的問題不像先知時代那樣尖銳；也是由於對內在態度增加了的重要性，

從而產生實行的自律；更是由於權利的本身，雖然也同舊約一樣是深屬個人的，但已被福音改造。它的金科玉律實際仍有效：「凡你們希望別人為你們作的，你們也要為別人作」(瑪七¹²)。耶穌的誠命是：「你們要彼此相親相愛，如同我愛了你們」(若十三³⁴)。這對舊約有關每人的權利所要求的注意，並沒有取消也沒有減低。但一種新的靈感，呼籲與他人同化，號召人分施，與人同享，甚至完全犧牲。只有愛情可奠定權利。

JC (候)

149 割損禮 (circumcision)

舊約

1. 割損禮是加入一個團體的記號——許多民族習用割損禮，普遍與加入成年團體或婚姻有關。以色列接受了這一古老的習俗：割損禮出現在很古的文字中，而提到用石頭刀的習慣(出四²⁴ ff；蘇五²—⁹)，但在真正古老的文字中，並沒有規定割損的記載。所以割禮是一件大家不爭辯，也不去證明的事實。沒有受過割損禮是一種「羞耻」(蘇五⁹；創卅四¹⁴)。對未受割損者，以色列常表示厭惡(撒十七²⁶ 36；民十四³；編上十四⁴；哈二¹⁶；則四四⁷ ff)：未受割損者不是真正的人。因此割損禮首先是象徵屬於一個團體的禮節。

2. 割損禮是盟約的標記——然而這一禮節應該有其宗教

意義：人奉主上主之命而割損（蘇五²），或為逃避天主的忿怒（出四²⁴）。當這一禮節，特別是在司祭文字中，成了盟約的肉體標誌時，從此成了決定性的步驟：每一個男性以色列人，出生後第八天就應該在他的肉體上帶有一個標誌。此時所流出的血（參閱出四²⁶），屢次（至少在晚近猶太教中）稱之為「盟約之血」。

與萬民之父亞巴郎有密切關係（創十七⁹⁻¹⁴；廿一⁴），而在法律中所公佈的割損禮（肋十二³），是為慶祝逾越節必須的條件，那一天以色列宣佈是上主所簡選和救援的民族（出十二⁴⁴⁻⁴⁸）。在受迫害期間，割損禮受到外邦執政者所禁止（加上一⁴⁸），成了分別猶太人的標誌：有些人想廢除它（加上一¹⁵），而有些人却冒生命之險，為他們的孩子行割損禮（加上一⁶⁰；加下六¹⁰），而強迫游牧的人受割禮（加上一⁴⁶）。

3. 心的割損——以色列會想只要受割了，就可享受盟約的諾言。耶肋米亞却首先表示，許多民族所實行的身體的割損禮，其本身毫無價值（耶九²⁴）；最重要的是按其他多處所習用的比喻（六¹⁰；肋十九²³）除掉心上的包皮（耶四⁴）。申命紀也宣佈心的割損，就是全心愛上主並友愛眾人（申十二^{ff}）；司祭的傳授中也有反響（肋廿六⁴¹；則四四^{7ff}）。以色列自己無法準備的心的割損，在救恩的日子將由天主供給：「上主要給你的心割損……使你愛上主……而得生存」（申卅⁶）。保祿在這篇訓詞中（卅十二）看出這是由信德和聖寵獲救的預報（羅十二^{ff}）。

新約

1. 割損禮的習俗——耶穌和若翰洗者一樣，受過割損（路一⁵⁹；二²¹）；祂首先（谷七²⁷）和祂的弟子們一樣，「為受過割損的人服務」（羅十五⁸）。可是祂的福音也該傳佈給各邦國（羅十五⁹⁻¹²），這一普及將使人對割損禮的習俗發生問題：是否必須要求所有的人遵守加入亞巴郎後裔的禮節？實際應用普通常走在理論前面。對各處歸化的外邦人，通常只給他們授洗而不必行割損禮（宗十一¹）。雖然某些猶太籍的基督徒施以壓力，但耶路撒冷會議下令批准對割損禮實際已有的自由（宗十五），這在給伯多祿的一次啓示中業已授權（宗十五^{ff}）。

這一決定好似有點投機取巧（為使那些視此為自殘行為而厭惡它的外邦人易於來歸），但實際上有教義的價值。保祿在一次迦拉達類似的危機中曾作指示。沒有割損的外邦人固然遠離天主而生活（參閱哥二¹³）；但是如果他要割損，那麼應該接受一切法律的重擔，而事實上他不可能遵守（迦三²；五¹⁰；六¹³）：那麼他就奔向喪亡。更有進者，將救恩和割損禮相連結，便是輕視亞巴郎在受割前自天主所白白地接受的預許：割損禮是後來的，不是源泉，而是因許諾和信德而已獲得的正義的印章（迦三⁶⁻²⁹；羅四⁹⁻¹²）；這樣更是消滅基督的十字架，十字架是藉無條件地實現許諾而救人的（迦五^{11ff}）。

2. 精神的割損——先知呼籲以內心證實外表禮節的「心

的割損」此後却要因禮節所沒有的超越種族的特性而完成。「割損算不得什麼，不割損也算不得什麼，惟有以愛德行事信德才有價值」(迦五6)；主要是「成爲新受造物」(迦六15)，並「遵守天主的誠命」(格前七19)；那麼人蒙召時的地位有什麼關係？信德使受割損者成義，一如使未受割損者成義，因爲天主是衆人的天主(羅三29)。基督是在衆人內的一切(哥三11)。

割損禮雖已廢除，但這個詞仍有意義。信友可以高呼：「眞受割損的人是我們，因爲我們是以天主的聖神實行敬禮」(斐三3)。根據這一意義，先知的預言都應驗了：眞正的、隱藏的、精神的、內心的割損禮(羅二28 29)，不再以人手而行(哥二11)；割損禮與洗禮同化了，洗禮使信友與「基督的割損」同化，使受洗者「完全脫去肉慾的身體」(哥二11 f)，爲能偕同基督永久生活。CW(王愈榮)

150 人民(見卷二)(peuple)

151 地(見卷一)(terre)

(earth)

152 故鄉(本國，祖國)(patrie)

(fatherland)

故鄉——「祖先之土地」——是一個民族的經驗中最主要成份之一。爲舊約的子民，故鄉在他們的信仰和希望中佔

有一個極重要的位置。但這只是啓示的一個準備階段，因爲天主後來要使他們曉得有另一個故鄉存在，那才是萬民所應嚮往的故鄉。

舊約

1. 故鄉的體驗：天主子民的歷史以離鄉背井爲開始：亞巴郎應該離開他的故鄉，到一個人地生疏的地區去(創十二1 f)。但是，他却遲遲未能在新的地區定居。在聖祖們於客納罕地區居留的時期，他們是外方人和旅客(創廿三4；希十一13)；雖然天主把該地許給他們(創十二7)，却尚未交給他們。同樣，他們所居留的埃及爲他們也是異邦(參閱十五13)。只是在出埃及及在西乃山訂立盟約之後，天主才實踐了祂的諾言：客納罕成了他們的土地，這是一塊富有宗教意義的土地。實際上，這土地不僅是天主的賜與；這土地也不僅用作埋葬祖先的墳地(創四七30；五十5；民二3 ff)；這土地且具有一種神聖價值，因爲天主在此建立了祂的居所——初爲約櫃的聖所，後爲耶路撒冷的聖殿。在這一意義下，這塊土地似乎與信德有關。

2. 離鄉背井的經驗：但是以色列也遭受了相反的經驗。這塊可愛的土地以後受到雙重災難的蹂躪。同時人民被移居遠方，而體驗到離鄉背井之苦。猶太人民的被放逐只加強了他們對故鄉的依戀(詠一三七1-6)，他們爲故鄉所受的災殃而痛哭(參閱哀)。他們那時才了解這災患的主要原因，是他們全體的罪過，天主予以懲罰作爲儆戒(哀一8 18 f)；

依六四⁴∴；厄下九29 ff）。只要他們的考驗繼續下去，受屈辱的、處於遠方的故鄉在他們的祈禱中（厄下九36 f），在他們的掛慮中（二3），在他們對將來的期待中（多十三9 | 17；巴四三 | 五9），都佔有中心位置。他們常依戀過去的建設，而不斷努力將之重建，在某種程度上，他們也成功地辦到。但同時在先知的預言中，他們發現未來的故鄉的面目將要改變：這是新的聖地、新的耶路撒冷，一個統一國土的中心，具有重整樂園的姿態。因此，故鄉為猶太人同時是一個具體的現實，類似其他所有人類的故鄉，又是一種理想的概念，這種概念，藉其單純和其偉大與人夢想的結晶，國家主義的思想完全對立。這理想的故鄉雖不是多元的國家，有如當代羅馬帝國所構想的那樣，但它却趨向大同，這也是以色列被召的目的：在亞巴郎身上，世上所有家族應接受祝福（創十二³），熙雍應成為萬國之母（詠八七）。

新 約

1. 耶穌與其祖國：為能完全跟人一樣，耶穌也曾有對祖國的經驗。祂的祖國並非一個平常的國家，而是天主給予其子民為產業的聖地。耶穌全心愛祂的祖國，尤其是祂的使命為本國是一個新的悲劇的機會。實際上，猶太這個國家在昔日既然忽視了先知們的呼聲，後來又輕棄將他們真正的使命啓示給他們的那一位。在祂祖先的村莊、納匝肋、耶穌曾被拒絕，因為除了在自己的故鄉之外，沒有先知受人輕視（瑪十三54 | 57平；若四4）。在國家首都耶路撒冷，耶穌知道

祂要在那裏被處死（路十三33）。祂也為這犯罪之城而哀哭，因為它沒有認識天主眷顧它的時期（路十九41；參閱十三34 f平）。為此，猶太人這世間的祖國必然走向滅亡，不可挽救，因為天主所期待於它的，它並沒有完成。一個新的災禍要教眾人知道，天主要收回付給它的使命，在救世的計劃中，它所接受的使命到此為止（谷十三14 | 19；路十九43 f；廿一20 | 23）。

2. 新的故鄉：新的子民、教會，並不如某些現代思想所嘗試的，要取消世人在自己本國定居的權利。愛國常是人的義務，這種義務是家庭之愛的延伸。為此，出身猶太人的基督徒，一如耶穌，仍然依戀以色列國；另一方面，聖保祿曾向政府追還其羅馬公民的權利，因為他生為羅馬公民（宗廿二27 f）。但是以色列國從此以後便失了其神聖的意義，這意義現在轉付於另一個更高的實體。教會是天上的耶路撒冷，我們都是它的子女（迦四26），正如以民是地上耶路撒冷的子女一樣。我們的公民權原是來自天上（斐三20）。這樣所有的人都能對新的故鄉有一份體驗。昔日外教人就以以色列來說，他們是外國人（弗二12）；但現在，他們與猶太人分享作聖徒之同胞的榮譽（二19）。為此，天堂才是真正的故鄉，在萬國中被特選的以色列只不過是它的象徵，雖當有意義，却是暫時的。我們在此塵世沒有永久的居所，我們應尋求將來的居所（希十三14）。天主在昔日為先祖所準備的故鄉，已經是將來的這一個；先祖們那時也已經以整個信心仰慕，在客納罕地之外的，這一個更美好的故鄉（希十一

14 ff)。每個人應該做效他們，從他在世定居的角落之外，去追求新的故鄉，在那裏他將與先祖和衆聖徒等永遠度幸福的生活。

PG (趙)

153 遺產、產業 (heritage inheritance)

聖經中遺產或產業的意義，超出現代西方語言 *heritage, inheritance* 的範圍。遺產或產業指以穩定持久的名義而保有財物；並非指任何財物，而是指那讓一個人和他的全家發展其人格，而無求於他人的財物。具體地說，在農業和遊牧文化裏，遺產或產業至少是一塊田地和一羣家畜。至於獲得產業的方式，將因不同情況而異：佔領、贈送、依法劃分、以及由正式的繼承遺產而來（參閱列上廿一 3 ff）。

這便是人們對遺產或產業的具體經驗，舊約和新約的宗教字彙用以作出發點，以表達天主賜恩於人類之基本的一面。

舊約

一、主題的來源

產業的觀念自始即與盟約觀念密切相聯。產業觀念特別說明在天主計劃裏的三種關係：一、以色列是雅威的產業；二、福地是以色列的產業；三、因此福地便成了雅威本身的產業。

1. 以色列是雅威的產業——在這三種關係中，第一種最爲基本。以色列是雅威的產業（參閱出卅四 9；撒下十 1；廿六 19；撒下廿 19；廿一 3）。這個說法表示在天主和祂的選民之間有一種親密的關係；以色列是天主的「特殊產業」（出十九 5）。聖經內訂立盟約的格式「你們作我的子民、我作你們的天主」（耶廿四 7；則卅七 27）實際指同一事實；只是產業觀念裏更帶有特別附屬的意味，使原來和其他民族同屬俗世世界的以色列一躍而屬於天主的世界。

2. 福地是以色列的產業——這第二種關係也與盟約的主題相聯，正像創世紀十五章裏「天主與亞巴郎訂立盟約」的敘述所指出的。在這一章內、天主的許諾包括兩個對象：承繼者是依撒格和他的後裔；所繼承的產業是迦南福地。當然，亞巴郎的繼承人也繼承這許諾（創廿六 3；卅五 12；出六 8）。我們應注意：迦南福地尚未給亞巴郎作產業，只是許諾與他的繼承人。這個許諾和由之而生的以色列的期待，使產業主題逐步加深：以色列過於物質也過於現實的希望以事實證明破滅之後，他們所受的一再挫折，正好幫助他們提高以色列期待的水準，一直提高到期待那惟一能滿足人心的真正產業。

3. 福地是雅威的產業——從以上的兩種關係裏引申出第三種關係：福地是雅威的產業。這種說法並不表示：雅威和迦南地帶之間，有實質上的關聯；以色列人在這方面的看法，與附近的其他民族不同；後者認爲不同的地方是某些不同的神明所固有的領域。實際上，整個大地全屬雅威（出十

九5；申14）；那末，迦南以特殊名義成爲雅威的產業，是由於雅威將這地方賜與以色列，並順理成章的說：雅威選擇在迦南建立起自己的住所（參閱出15.17）。由此觀點來看，劃分聖地，每一支派各領一份配額一份產業，這件事有其深義（蘇十三—廿一）。各支派乃由天主領受一份產業，因此每份土地的界限是不可更動的（參閱戶卅六）；被迫賣出一部分，到了五十年一度的禧年，該地仍應歸還原主（肋廿五10）。「土地不可出賣而無收回權，因為地是我的，而你們只是我的旅客或住客」（肋廿五23）。所以，以色列在自已土地上，算是天主的佃戶或僱農；他們在那裏生活，不應爲自己，乃是爲天主。

二、「產業」主題的發展

「產業」主題在舊約中的發展含有兩面：一是與末世背景的關係，二是「產業」一詞的精神化。

1. 世末的產業——佔領迦南彷彿實現了創世紀第十五章的許諾。然而，自紀元前八世紀開始，雅威的產業一塊一塊地淪於教外人的掌握。並非天主對自己許諾食言，而是以色列人犯罪疊疊，暫時糟蹋了許諾的成果。只有等到末期，天主的子民——減縮爲孑遺——方能享用這塊地，作爲已產，並在那兒享受完美的幸福（申廿八26 f；卅5）。申命紀的這種指示，在以後流徙時期（則四五—四八；注意則四七14之隱射創十五）和流徙之後（匝八12；依六十21）的先知書內再度出現：義人方能繼承天主的產業（參閱詠卅七9 11 18

22 34；廿五13；六一6；六九37）。

在以色列的希望演變中，正好一談雅威的傳油者、國王——所保留的特殊地位。早期的聖詠作者可能是向當時活着的國王祝頌「以天下萬邦爲產業，以地上八極爲領域」（詠二8）。流徙之後重讀這許諾，便會懂作爲未來的國王——默西亞而發的（參閱詠二2）。

接受大地爲已產，接受邦國爲已產：這個末世看法並非常出自地上觀點。達到這最後的階段是漸漸的，要等到身後酬報（賞罰）的道理定型之後。到那時，接受天主許給義人的產業（達十二13；智三14；五5）將指人死後「來世」的酬報。這是指一種變形後的產業。

2. 精神化的產業——申命紀給肋末人規定的條文：「不向自己的弟兄分產業，因爲雅威就是他們的產業」（申十9），這便是產業精神化的出發點。起初，人對這句話的懂法是相當現實的；信衆的捐獻，便是他們的產業（申十八1f）。這句話逐漸有了更深的意義，直接應用到整個以色列身上：雅威就是整個以色列的產業（耶十16；參閱 Hilqiyah——雅威是我的一份（產業））。當物質的產業——迦南地方由天主子民手中奪走時，「天主是產業」的信念遂有豐滿的意義（參閱哀三24）。

從此「產業」的觀念完全精神化。那些說「雅威是我的」（產業）的聖詠作家們（詠十六5；七三26）指出雅威是至善，而止於至善才能滿足人心。這個全然內在的產業，是保留給孑遺的：於是，產業不再指天主爲了人們的忠

信而賜人的外在賞報、它將指人們由忠於天主而享有的內在歡樂（參閱詠一一九）。在這新觀點下，古老的成語「享有大地」，越來越成為完滿幸福的代表說法（參閱詠廿五13）正好給真福八端內的第二真福「他們要承受大地」的說法鋪路（瑪五4；參閱詠卅七1七十賢士本）。當然，信者的心靈享有天主，並以天主為產業，在某種方式下，也就是他在「來世」將接受的天上產業的前奏。

新約

一、許諾的繼承人

1. 基督——唯一的繼承人——在舊約裏、許諾的繼承者、先是限於天主子民，而後又限於保持信仰的子遺。到了新約裏，顯然，這個子遺首先就是基督。亞巴郎的後裔，皆以基督為中心而集結（創三16）。基督以天主子的身份，因其誕生便有繼承權（瑪廿一38平），天主立了基督作「萬物的繼承者」（希一2），因為基督繼承了一個超乎天使的名字——雅威之本名（希一4；費二9）。

但是，耶穌基督為了實際承受天產、先應經過苦難與死亡（希二1—10；參閱斐二7—11）。耶穌由此指出是什麼阻止天主昔日許諾的實現：是人類被奴役的地位（迦四38；五1；若八34），是天主將人置於其下的監護制度（迦三23；四1ff）。耶穌透過祂的十字架，結束了這種臨時措施，而將我們由奴隸提昇為子女，因而也提昇為繼承者（迦

四5ff）。藉着耶穌的聖死，我們現今才能領受許給我們的永恒產業（希九15）。

2. 基督信徒，因基督而為繼承者——基督信徒的現況實際是天主的義子義女，因天主聖神賦與他們生命，他們因子女的名義，便成為「天主的繼承者、基督的同繼承者」（羅八14—17）。天主先前向聖祖所作的許諾，基督徒能以繼承（希六1217），一如昔日依撒格和雅各伯（十一9），因為基督徒才真是「亞巴郎的後裔」（迦三29）。為繼承天產，隸屬於梅瑟法律之下，一無所用；血統（肉體）上屬於以色列亦然。惟有藉信心歸屬基督才成（羅四13f）。結果是：在基督與跡裏「教外人也同為繼承人、也同為許諾的受惠人」（弗三6；參閱迦三28f）。圍繞着基督，唯一繼承者形成了一批新子民，承繼權賜給他們，乃是由於天主的恩寵（羅四16）。

二、預許的天產

「天主賞你們和所有聖徒共享嗣業」（宗廿32），「在聖徒之中分享的產業」（弗一18）。這兩句話同時透露天產的實質。迦南地方並非天主許諾的全然適當的對象；而只是天上都城的預像（希十一8ff）。在天大父「自創世以來」（瑪廿五34）便給他簡選的人「準備」好的產業是恩寵（伯前三7）；是救恩（希一14）；是天主的國度（瑪廿五34；路前六9；十五50；雅二5）；是永恒的生命（瑪十九29；鐸三7）。

這些說法皆在強調產業的超越特徵。天產並非「血和肉」伸手可及的；人必須按照基督的肖像而變化（格前十五49 f）。就其為天主的國度而言，天產便是分享祂的普遍王權（參閱瑪五4；廿五34；羅四13與創十五、詠二8彷彿）。就其為永恆的生命而言，天產便是參享復活的基督的生命（參閱格前十五45—50），並藉此而參予天主本身的生命。這個產業、只有我們身後與基督同享光榮時，方能完全承受。我們現在只能在希望中享有（鐸三7）；然而，已賜與我們的聖神便是我們必享光榮的保證（弗一14），我們期待著基督的再臨，因基督已向我們保證將完全承受天產。

FD & PG (王秀谷)

154 以色列 (Israel)

舊約

在舊約中，以色列（意為「天主作戰」，「天主是強者」）或指一民族，或指其名祖族長雅各伯（創卅五10 20 f；四三8；五十二等）。說明聖祖具有兩個名字的故事乃基於通俗的字源：以色列意即「他與神搏鬥」（創卅二29；歐十二4）。

1. 盟約的民族以色列

a 神聖之名以色列——以色列不僅是一個種族的稱謂，如厄東、阿蘭、莫阿布等，且是一個神聖的名字，是盟約民

族的名字。這民族形成「以色列的會衆」（出十二36）申命紀的一切宣講便是向這名銜講的「以色列！聽着！……」（申五1；六4；九1；參見詠五十七；八一9），先知們所說的預言也是如此（依四一8；四三一；四四1；四八1）。

b 以色列十二支派的民族——以色列國家的基本結構是由十二支派所組成，每支即以雅各伯十二子之名命名，自締結盟約以來即如此稱呼（出廿四4）。十二支派間有小的差異（比照創四九；申卅三；民五；默七5……）但其總數乃一神聖的數字，與一年十二月中服役聖職有關。這是天主子民在現世所擁有的最初的歷史形態。

c 以色列的天主上主與上主的子民以色列——天主因盟約好像與以色列連繫在一起了：祂是以色列的天主（依十七6；耶七3；則八4），是聖者（依一4；四三14；詠八九19），強者（依一24），磐石（依卅九），國王（依四三15）救主（依四四6）。啓示的天主這樣以以色列的天主的特殊身份進入宗教歷史。反過來說，只有以色列被選作為天主救世計劃的受託者。此處亦然，給與以色列的各種名銜頗具深意：他是上主的子民（依一3；亞七8；耶十二14；則十四9；詠五十七），僕人（依四四21），被選者（依四五4），長子（出四22；歐十九25），神聖的財富（耶二3），遺產（依十九25），羊羣（詠九五7），葡萄園（依五7），領域（詠一一四2），淨配（歐二4）……以色列不僅屬於人類的政治歷史；他由於天主的特選而成爲神聖歷史

的中心。

2. 以色列與猶太

a 以色列政治的對立——十二支派的神聖同盟終於發生了政治性的對立，在王朝時代即顯露端倪：達味先在南部猶大爲王，繼而在北方爲以色列王（撒下二4；五3）。撒洛滿死後，以色列由達味王室分出（列上十二19）大呼：「以色列，回到你們的帳幕去吧！」（列上十二16；參見撒下廿1）。這樣一來天主的子民便發生了分裂。先知們發言時，爲了適應與盟約之道相反的實際情況，便分別稱呼猶大和以色列，以色列時常與厄弗拉因適用，這是北國有統治權的一個支派（亞二4；歐四15f；依九7……；米一5；耶三6ff）。

b 以色列與猶太主義——撒瑪黎雅滅亡後，猶大成爲以色列重新團聚的中心（列下廿三19……；編下卅1ff），而在耶路撒冷被毀後，人們乃在昔日十二支派的聯盟中尋求復國的理想圖像。在這復興中猶大所占的優勢可解釋猶太人之稱謂，此後乃指此一人民散居各處的分枝，而猶太主義則指凡重新團結猶太人之組織（迦一13f）。然而同時以色列之名又獲得了它那獨有的神聖價值（厄下九1f；德州六11；參見瑪二20f；宗十三17；若三10）。

3. 新以色列的諾言——先知們的末世論預言實已宣稱，以色列來日將恢復原有的統一：以色列與猶大的復合（則卅七15……）屬於十二支派而分散的以色列人將重新集合（耶三18；卅一1；則卅六24……；卅七21……；依廿七12）。

猶太人希望的基本主題便在於此（德卅六10）。可是這些諾言的特權僅爲以色列的子遺保留（依十20；四六3；米二12；耶卅一7）；上主將使這子遺成爲新以色列，祂要解救他（耶卅10），重新把他安置在故鄉（卅一2），祂將給他一個新盟約（卅一31）和一位新國王（卅三17）。到那時，以色列將成爲萬國團結的中心（依十九24f）；萬國既在以色列內認出真天主的臨在（四五15），將都歸向祂；他們的歸化將與以色列的救恩（四五17）和榮耀巧合（四五25）。

新約

1. 福音與古以色列——天主上智所定的秩序乃願先在以色列民族內實現救恩，而且願以色列以盟約子民的身分接受最初的喜訊。若翰洗禮的目的已是如此。耶穌在世時，救主的使命一如祂門徒的使命仍僅限於以色列（瑪十六23；十五24）。耶穌復活後，福音先傳報給以色列（宗二36；四10）。既然以色列和列國都有分於苦難的悲劇（四27），理當以平等地位被號召接受信仰（九15），但存有某種秩序：即最先是猶太人，他們生爲「以色列人」（羅九4），然後是其他所有的人（參見羅一16；二9f；宗十三46）。實際上由福音所帶來的救恩足以滿足凡期待以色列安慰者的希望（路二25），以及企望以色列的救恩者（廿四21）和盼望復興以色列國的人（宗一6）；天主經由耶穌來救援以色列（路一54），施以仁慈（路一68），賜他回頭改過和罪赦（宗五31）；耶穌是以色列的榮耀（路二32），國王（瑪廿七42

平；若一49；十二13）救主（宗十三23 f）；基於耶穌復活的新希望非他，就是以色列的希望本身（宗廿八20）。總之，以色列誠然是一個有機的繩索，將救恩的實現與全部人類的歷史聯在一起。

2. 新以色列——先知們所預言的新以色列，自從耶穌以來便在世上出現了。耶穌爲了使它成爲真實的組織，便選擇了十二使徒，使祂的教會仿照以十二支派所組成的古以色列；十二使徒也將審判以色列的十二支派（瑪十九28平）。這教會便是末世的以色列，天主爲它保留着新盟約（希八8 ff）；十二支派中的被選者將在它內聚集在一處（默七4）；這奠基於十二使徒之上的聖城，城門上寫着十二支派的名稱（默廿一12；參見則四八31—34）。

3. 新舊以色列——新以色列、教會完成了舊以色列。屬於舊以色列乃是由於血統（斐三5），外邦人不能享有這國籍（弗二12）；但是現在爲能有分於「天主的以色列」（迦六16）屬於「血肉的以色列」已經不够（格前十18）。因爲並非「以色列的一切後裔是以色列」（羅九6）。面對耶穌和福音要作一番選拔（路二34 f）：某些人落選，當人們向之報告由於信德而來的正義時（羅九31；十一7），他們竟頑固心硬而尋求由法律而來的正義；另一些人則當選，這是「真以色列人」（若一47），他們構成聖經所預言的以色列的子遺（羅九27 ff），還有那歸化於新以色列的外邦人也加入這團體。舊以色列並未完全被捨棄；但當他顯示不領悟福音時，天主願意觸發他的嫉妬（羅十19）。當外邦人集體

歸化時，以色列部分的頑梗將告結束，「如此全體以色列將要得救」（羅十一26）；舊以色列將重新屬於精神的以色列，這新以色列正借助舊以色列而獲致了救恩。PG（卅）

155 希伯來 (Hebrew)

希伯來一詞的最初意義並不清楚。此詞在創世紀裏常指居留在其出生地的外方人：例如亞巴郎（創十四13）、若瑟（卅九14；四一12）、雅各伯和他的兒子（四十五；四三32）。他們自謂由之得名的希伯爾（或厄貝爾）Heber，是亞巴郎之前很久的人；「希伯來」一字，可適用於閃族的一大部分人（創十25；十一14）。

在出谷紀裏，雅各伯的後裔（出一15；二6……）希伯來人與埃及人種族、出身、宗教都不同，雅威是希伯來人的天主（七16；九1）。同樣，他們定居迦南，又與蹂躪他們的培肋舍特人對立（撒上四6……；十三319；十四11；廿九3；參閱戶廿四24）；可是他們並不一定都是以色列人（參閱撒上十四21）。申命紀對「希伯來賣身給以色列人作奴隸」的法律（申十五12 f；耶卅四14）說明希伯來人是以色列人的弟兄，但是「弟兄」可能作廣義懂法（參閱創廿四27）。所以「希伯來」一字直到流徙從未用作某一民族或某一宗教價值的名稱。

在晚近的文字裏情形便不同了。如納一9所記：約納向教外的船員說他是「希伯來人，是天主的僕人」。在加下七

31；十一13；十五37，「希伯來」一詞指在聖地定居的猶太人。在這兩個例子內「希伯來」雖不無宗教意味，但却染有民族色彩。

保祿自稱「希伯來人，希伯來人之子」，是為強調他的家庭出自巴勒斯坦，並說希伯來語言。同樣的標準，在由猶太皈依的基督徒的心目中，使「希伯來」基督徒，有別於希臘化的猶太基督徒（宗六1）。可是，在這兩種情形內，希伯來一詞並不含有直接的宗教意義。因此，「希伯來」一詞，並沒有收入基督徒的語彙裏，用以指亞巴郎的精神後裔（參閱羅四16）。 PG（王秀谷）

156 猶太人 (Juit) (Jew)

新約初期，「猶太人」這一稱謂，時常與「以色列人」或「希伯來人」互用，雖然後二者專用於宗教方面。在保祿和若望的經文內，猶太人一字有時具有神學的意味，讀者如不加注意，不免有混淆之虞。

一、聖保祿所稱之猶太人和 外邦人

對保祿有如對先知們一樣，人類可以分為兩組：選民與列國，「猶太人和希臘人」（迦三28）；基督來臨後，這種區別同時被取消又被保存。

1. 做猶太人的好處——猶太人的稱呼是一種光榮的名銜

（羅二17），本字無疑源自猶太：「我將光榮歸於上主」（創廿九35）和雅各伯的祝福：「你的弟兄將讚揚你」（四九8）。事實上猶太人享有法律和割損的特權（羅一17—29）。這是保祿所要求的自蒙名銜：「我們生而為猶太人，而不是出於外邦的罪人」（迦二15）；這一呼聲助人了解虔誠猶太人的祈禱，他每天早上感謝天主沒有使他成爲一個 *goy* 外邦人。保祿雖是基督徒，也自稱以色列人（羅十一1；斐三5）。路加記載，保祿在耶路撒冷陰重的宣稱：「我是猶太人」（宗廿二3）；歸依基督的阿頗羅也被路加稱爲「一個猶太人」（十八24）。

天主的恩惠在各方面都是偉大的，但是位高則任重！保祿控告猶太人沒有實踐他們教給他人的法律，最後本當使人讚頌天主，反而在外邦中褻瀆天主的聖名（羅二17—24）；若人行心靈的割損，割損的特權方有價值，一如先知們所要求的（耶四4；申卅6；肋廿六41）。無信心的猶太人只是虛有其表（羅二28）；他濫用這榮銜（默二9；三9）。基督徒是真受割損者（斐三2），是「內心為猶太人」（羅二29）。按照保祿對全人類所提出的控訴，猶太人的種種特權似已取消：無論猶太人或希臘人，都同樣是罪人（三9）。

2. 歸化的外邦人和無信心的猶太人——然而這兩組人彼此間的關係是複雜的：一方面，一切區別都已拉平，不僅在罪過的平面上，且也在聖寵的平面上：「不再分猶太人或希臘人」（迦三28），因為在基督內我們成了一個整體：正義之源是信德而非實行法律（參見哥三11）。在這些條件下，

先知們所預言的萬國協和便能實現：「天主也是外邦人的天主」（羅三29；十12）。

另一方面，無論關於受罰或受賞，保祿熱切的堅持那猶太人超乎外邦人的優先權：困苦或光榮「先給猶太人，後給希臘人」（羅二9；一16；瑪十五24平；宗十三46；十八6）。歸化的外邦人或許想他們在天主的計畫中繼承了猶太人。保祿却叫他們記起上述的優先。猶太人的「優先權」仍存在（羅三一），因為天主賜恩決不反悔（十一29）。歸化的猶太人構成橄欖樹的「自然樹枝」，而出身外邦的基督徒却是「反自然的接枝」（十一24）。即便是心硬的以色列在基督的教會中仍有其角色：他是一個「缺陷」，該使一切信眾「感到深愁，心中痛苦不止」（九2）。

二、聖若望所說的無信心的

猶太人

第四福音猶如其他福音都論及耶穌當代的猶太人（如若三1；十二9）。但當若望著書時，教會和會堂已是兩個截然不同的小團體；新生教會的問題，除世界面對基督的無信心外，已沒有與猶太人的接觸。猶太人一詞通常已不是種族的稱謂，而是以歷史為基礎的神學名詞。首先指釘死耶穌的猶太人；但是更深一層，透過他們而指一切無信心的人。不同的標記指出若望試圖對猶太人作為無信心者的「典型」，使之成為宗教思想的一個範疇。

在若望福音內論及猶太人的習俗和慶節時，好像是在講

一個外邦人民的事（若二613；五1；六4；七2……）；除對尼苛德摩外（七51），耶穌與猶太人談話猶如對待外邦人（八17；十34；參見七1922）；猶太人通常指耶穌的仇敵（二1820；五1618；六41……）；反過來，凡屬於耶穌的或真正關心祂的人，都被猶太人以仇敵相待，即使他出身是猶太人亦然（五15；七13與七11；一19互較）。最後「猶太人」在若望筆下成為無信心的典型，而導致予第四福音以閃族用途的危險。

若望決無意作如是解。凡同謀釘死耶穌的猶太人，此後為世俗所接替而成為基督徒的迫害者。就像不願承認耶穌是國王的猶太人（十九14；十九22），耶穌被立為他們的審判者（十九13），同樣基督徒也應審訊願審訊他的世界：因此，他不斷聽取耶穌的辯護者，施慰之神的作證。

XLD (十)

157 法利塞人 (pharisees)

猶太黨派法利塞（希伯來文 *Peruṣim*：「分離者」）在耶穌時代約有六千人；他們宛如安色尼人，通常依附虔誠者（希文 *hasidim*），後者在瑪加伯時代曾勇敢反抗外教人的影響（加上二42）。法利塞黨包括一些經師與法律學士和一些司祭，將會員組織成宗教協會，目的在於維持他們對法律的忠信並維持其熱誠。

1. 與耶穌衝突的淵源——從歷史來說，耶穌的死亡，似

先應歸咎於司祭階級與撒杜塞人；法利塞人在受難史中未見提及（除若十八³之外）；他們中似有多人願和耶穌交往，邀請耶穌吃飯（路七³⁶；十一³⁷；十四¹）；也有些公開保護耶穌（路十三³¹；若七⁵⁰）和基督徒（宗五³⁴；廿三⁹）；他們中還有不少人在耶穌基督身上，看到滿全猶太信仰的那一位（宗十五⁵）——保祿便是他們最傑出的代表人物（宗廿六⁵；斐三⁵）。但尚有許多法利塞人瘋狂地反對耶穌的教誨與人格。是這種敵對，而非大司祭輩的機會主義吸引聖史們的注意，因為前者揭露了猶太主義和基督教義間衝突的特性。

爲了不要虛偽地批判已往的法利塞人起見，必須認識他們的特質，即他們偏激之源。耶穌讚賞他們的熱誠（瑪廿三¹⁵）和他們求完善與潔淨的苦心（瑪五²⁰）；保祿彰揚他們精密恪守法律的意願，他們依附口授的生活傳統令人驚奇。但有些精通法律的學者，廢棄天主的誡命而屈居在人的傳統下（瑪十五¹⁻²⁰），且因其本身美德的名義而輕視無知者（路十八^{11f}），他們禁絕一切與罪人及稅吏們的交往，這樣便限制了他們對天主的愛的視野；他們甚至以爲因他們的善功而對天主有權利（瑪廿一¹⁵；路十五²⁵⁻³⁰）。如保祿所說，（羅二¹⁷⁻²⁴），他們既不能實行這種理想，於是就變成偽君子「粉白的墳墓」（瑪廿三²⁷）。這是聖史們描述的一般法律主義者的作風，將某些個人的態度略予系統化。作者們不願就個人而論外來的意向早已透露無遺，而是針對某些人的態度，他們有如瞎子不願接受任何光明，並拒

絕承認耶穌，祇視之爲一個騙子或魔鬼的同夥人。

2. 法利塞主義——「法利塞人」一詞的應用，在爭論的上下文裏，不幸種下了語言濫用的惡果，其用法不合基督教的傳統。幾時不用之指猶太人而指任何閉關自守者的作風，這種涵義的法利塞主義，便是指一種反對福音的精神。第四福音留有一些法利塞人盲目的典型鏡頭（若八¹³；九¹³⁻⁴⁰），但第四福音通常把他們和「猶太人」等量齊觀，因此，指出他們與耶穌的衝突有着超歷史的價值。凡披上公義的假面具，而內心却不實行正義，或不自認爲罪人，不聽從天主的召喚，把對天主的愛關閉在他宗教學識的狹窄圈子裏的，都屬法利塞主義。這種思想方式，在初期教會內的猶太基督徒裏便可發現，保祿起而反對他們（宗十五⁵）；這些人企圖使自教外歸正者遵守猶太習俗，而由此將那因基督的死亡被解放者，壓在法律的輒下。凡基督徒輕視脫離樹幹的猶太人者，也屬法利塞主義（羅十一^{18f}）。這主義威脅着基督教義，因其使人退而遵守法律，而否認聖體的普及性。

JCan & XLD (錢)

158 遺 民 (Reste)

舊 約

5) 天主許給亞巴郎「一個繁若天上星辰的」後裔（創十五），但藉亞毛斯的口祂却告訴以色列說：「牧人怎樣由獅

子的口中救出兩條腿或一片耳朵來，以色列的子孫也要這樣被救出」（亞三12）。天主「願意所有的人都得救」（弟前二4），祂也宣告在末日的大災難中，「倘那些時日不是爲了被選者而縮短，誰也不能得救」（瑪廿四22）。——這些逃過了審判的遺民，是組成聖經希望的基本元素。這觀念是和戰爭及其屠殺的經驗相連的。戰敗者被消滅是司空見慣的事（見亞述的檔案和 Mea 的碑碣），這給以色列提出了生死存亡，亦即天主許諾的價值問題。

「遺民」一詞，按照上下文，可指浩劫範圍之大（「只剩下一些殘存的遺民」依十22——「連子遺都沒有」（耶十123），或者希望留有子遺（耶四11）。這顯然是公元前第九世紀的災禍（參閱列上十九15—18），但有一史前的災禍：如諾厄時代（創六6 ff 17 f），曾爲德四四17所形容，還有以色列在曠野所遭受的懲罰，使人民喪亡了一大部分（出卅二28；戶十七14；廿一6；廿五9）。

1. 放逐以前——按亞毛斯所說，雖然當時的災難使百姓只剩了少數的遺民（亞五15），但將來的懲罰，即在最後審判的遠景中所見到的，却使以色列只剩了一小撮（三12；五3）。就如過篩子一樣，讓罪人喪亡，只剩下義人（九8 ff）。

按依撒意亞，遺民要分享上主的聖德（依四3；參閱六3），火爲惡人是燬滅者，爲其他的人却是光明（十17）和淨化的火焰（一25—28）。這遺民——上主的工程（四4），只靠天主（十20）藉着信德逃過了懲罰（七9；廿八16）；

已像胚胎存在於先知的門徒中（八16 18）；好像特別由「貧窮人」所組成（十四32），就如一世紀以後的一個天啓所清晰說出的（索三12 f）。這遺民要聚集在上主的代表默西亞的四周（二十1；強有力的天主！默西亞，參閱九5），祂要作他們的領袖和光榮（四2），也要作他們的代表，因爲遺民和默西亞是以同樣的詞句描寫的（參閱六13和十一1；一2和廿八5 f）。

根據與依撒意亞同時的米該亞，「遺民」已是一個專門名詞，指默西亞時代已淨化的子民，遺民已變成一個「強大的民族」（米四7）。爲異教人，他將按照他們對他的態度而是毀滅或得福的根源（五6 ff）。可見他繼承了亞巴郎和他後裔的腳色（創十二3）。

2. 由放逐歸來——耶肋米亞對遺民的道理有更深刻而決定性的講論。他也像他的前輩，對逃過了放逐而仍留在聖地的那一小撮猶太人，仍繼續稱之爲遺民（耶四11；四二15；四四12；參閱亞五15；依卅七4；索二7；耶六9；十五9）。但繼承和保管默西亞希望的却是被俘的人（廿四1—10）。他們不叫「遺民」，甚至與遺民對立（廿四8）；他們的語言仍保持着舊習慣。不過爲給被俘者保留一個光榮的未來，很自然地也用上了「遺民」的說法（廿三3；卅一7）。這夥遺民從此便和猶大國的現世團體分裂了。

厄則克爾供給了另一種深意。在他以前，先知們好像並不分即將來臨的災難，和使國家只剩一小撮義人的遺民的最後災難。在五八七年的浩劫以後，厄則克爾却發覺那些免於

干戈的人，並不比死亡的更好（則六8f；十二15f；十四21ff）。以前他曾預言只有義人才能免禍（九4ff），他那時所見的最後審判還在未來（廿35—38；卅四17）。但有一天，他會把不忠實的人同聖善的遺民分開（廿38；卅四20）。

3. 三種遺民——以上說出了這名詞的兩種意義：逃脫災難的一小部分人，即歷史中的遺民（亞五15；依卅七4；耶六9；則九8等），和末日要得救的一羣人，即末日的遺民（米五6ff；索三12；依四4；十22；廿八5；耶廿三3；卅一7等）。只有後者是聖善的，前者並不被消滅的人更好。

自放逐起，又出現了第三種概念，就是在人民內部有一羣虔誠的人，他們是許諾的繼承者和保管者，可稱之為忠實的遺民，雖然在舊約中他們從來沒有過遺民這個稱呼。這個名稱是新約（羅十一5）和幾種聖經以外的著作（達瑪士革文獻一4；二11）加給他們的。其實意義沒有變，只是由物質界進入靈性界而已。忠實的遺民就是在天主前過虔誠宗教生活的人。

這忠實的遺民以「上主的僕人以色列」及「在他們身上我要受光榮的以色列」的名稱出現（依四九3）。他們對全體以色列負着一種使命（四九5）。在這些虔誠的人中出現了一個個別的人物，他將遺民人格化，並使其命運具體化，他就是那位「僕人」。最後是祂，且只有祂，要以救贖性的死亡，完成委託給這遺民的使命（五二13—五三12）。由祂起，要產生相反的動向，以往遺民縮至默西亞一人，今後不

但全部以色列，連異教人也要加入遺民而使之完備（四九6；五三11）。

4. 放逐以後——返回熙雅的那被俘的一小羣，自稱為遺民（蓋一12；二2；匝六6），有些神諭讓我們相信他們就是那聖遺民，末日的許諾（歐二23f；則卅四26f）要為他們實現（匝八11f）。但默西亞的重整工作，剛開始且只是象徵性的，歷史中的遺民被俘後還需要淨化（匝十三8f；十四2）。忠實遺民的觀念越來越清楚。天主的子民與「上主的窮人」同義（依四九13；詠十八28；一四九4）。聖詠（七三1）把以色列與心淨的人視為同樣的人。在加上一52f「人民」指以色列民眾，與忠實的「以色列」對立。放逐後先知們還預言末日的遺民（依六五8—12；北十七1；岳三5），但現在已引進了異教人（依六六19；匝九7）。

新約

在新約中，遺民一詞還是用以指「忠實的遺民」和天主的子民中信仰基督的一部分人（羅十一5）。忠實遺民的主題——惟一真正的以色列——在新經的許多詞句中隱含着（瑪三9 12；廿二14；路十二32；若一11—12；一47；羅二28；格前十18；迦六16）；但這主題不再獨立存在，遺民現在就是教會。

在天主的計劃中，這主題的深意是保祿所指出的，他在致羅馬人書中發揮了天主計劃的真正神學（羅九—十一）。因了信基督的遺民，以色列的不忠實未能銷毀許諾，天主的

忠實仍舊完整無缺（羅十一1—7）。另一方面，一批遺民的存在——許諾的惟一保管者——顯示每人的被選是絕對白得來的，連在全民被選的内部也是一樣（九6—18 25—29）。在選民内部那一小部分人的選擇——這小部分最後縮減為一人——是為救贖衆人而安排的，不單是救全以色列（十一26），也是救異教人（十一25）。這樣天主教的好似相反的要求也就協調了：一方面是對罪過的懲罰，另一方面是對許諾的忠實，這許諾不受人罪的挫折，但常是白賜的恩惠。

FD (候)

159 萬 國 (nations)

在舊約的觀念內，人類分為兩部份，聖經的語法予他們以不同的稱謂。一方面，是以色列，天主的子民（*Yehudim* 希 *Iros*），天主的特選、盟約、許諾都是他們的；另一方面，是萬國，是那些「不認識雅威」（外教人）和那些不參與他子民的生活（外邦人）的人。在新約中，天主子民的觀念進化了，放寬了，變成了教會，基督的身體。但在這向一切人開放的新民族面前，人類好似始終分裂為二：猶太人和列國（參看羅一16；十五7—12），在全部救援史中，在以色列和萬國間的分歧始終上演着。一方面，天主的計劃靠着以色列的被選，被保留而得以嵌入人類的歷史；另一方面，這計劃的目標總是拯救全人類。因此，救援史的觀點一直在個別主義和普遍主義之間搖擺不定，直到基督來到，把以色

列和萬國合而為一，成爲一個新人（弗二14 ff）。

舊 約

一、來源的奧秘

在舊約的起點，天主的召喚在一個各種族，各國，各文化互相敵對的分裂世界上迴響着。這是一個基本的歷史事實，它提出了許多問題：這是天主所願意的嗎？若不然，其原因何在？聖經不能供給科學的答案，但它依然探討了人類社會的這個原始的奧秘，好把啓示的光明照射在它上面。

1. 人的統一和分裂——在創世紀的描繪中，隱含着人類統一的概念。天主從一位首領，造成了全人類（宗十七26）。其間不僅有抽象性的一致；且有血統的一致：所有的祖譜都從亞當和厄娃開始；洪水之後，祖譜則自諾厄開始（創九18 f），但統一並不是不分彼此的一律。人們必須繁殖且充滿地面（創一28）；這便要求萬國萬民逐漸的變化——聖經以爲這是天主所願意的（創十；申三二8f）。

2. 罪的社會性後果——不過，人類現下的情況並不符合天主的意向。因爲罪干擾了歷史：亞當與厄娃夢想「變成像神祇們一樣」（創三5）；人們會集於史納爾地，要建造「一城一塔，塔頂摩天」（十一4）。兩次是同樣的荒唐與褻聖。結果也一樣：天主宣佈了祂的審判（三14—24；十一5—8）。我們所經歷的人類的現狀，便是實際的後果。所以在罪惡的氣氛下促成的種族分歧，以血仇（加音和亞伯

爾：四 1—16）和精神團結的喪失（語言的紊亂：十一 7 ff）為結局。這就是歷史上萬國產生的情況，生來便帶着兩個污點：偶像崇拜把他們和天主隔開，驕傲使他們互相敵對。亞巴郎的蒙召便在如此的背景前演出：天主在外教的民族中選擇了他（蘇二四 2），是爲了使他成爲一個新民族之父，這民族將是祂的子民，並爲使地上的一切家族都在祂內蒙祝福（創十二 1 ff）。

二、歷史內的以色列和萬國

以色列知道他們和一些鄰近的國家有親族關係，聖祖的家譜提出了依市瑪耳（創十六）和米德揚（二五 1—6）摩阿布和阿孟人（十九 33—38），哈爾人（二九 1—14）和厄本人（三六）。在瑪加伯時代，猶太人甚至和斯巴達人攀起親來（加上十二 7 21）。但以色列對列國的態度則受了另一統序的動機的操縱：即盟約和救援計劃的教義。

1. 萬國，天主的仇敵——以色列由於其國家性的聖石，成爲一些基本價值的管理人：對真天主的認識與敬禮，在盟約和許諾中所包含的救援希望。但萬國把雙重的威脅加在這一切之上：政治的敵對和宗教的誘惑。

a 政治的威脅——以色列的生存不受威脅的時代實在少極了。驕傲與貪慾鼓動着列國；他們爲權勢和土地的佔領而用兵不已。以色列既被捲入國際的政治洪流，必須固守托付給他們的寶藏。他們在埃及受了奴役。其後又爲雅威和客納罕人，米德揚人，培肋舍特人交戰……在達味治下，情況會

一時改觀（參看撒下八），以色列王國曾享受一時的權勢。但不久，時局又一落千丈：鄰近小王國的敵意和貪婪，國際強豪：埃及，亞述，巴比倫權力慾……列王時代充滿了這些血戰，有時會原形畢露：一如在出谷時（出五—十四），驕傲，拜邪神的列國要和生活的天主一較上下（列下十八 33 ff；十九 1—7 12—19）。其後，當安提約古厄丕法乃進行對猶太希臘化時（加上 29—42），也將舊戲重演。從這個角度看來，以色列和萬國間的關係，不能不建立在敵對之上。

b 宗教的誘惑——在天主的子民前，萬國也顯示其異教信仰，有時是誘人的，有時是霸道的。以色列既是拜偶像的祖先的後代（蘇二四 2），非常容易起而仿效。民長時代，他們精通客納罕的偶像崇拜（民二 11 ff）。修建聖殿的撒羅滿又爲鄰近民族的神祇建了一些丘壇（列上十一 5—8）。其後數百年間，在客納罕的敬禮之外，又加上了亞述的敬禮，霸主的威權（列下十六 10—18；二一 3—7；則八）。瑪加伯時代，人們又受了希臘異教的誘惑，這異教且具有文化的優越，安提約古厄丕法乃想將它強加於全地（加上 43—61）。在這種情況下才運用了申命記中的嚴格規定：以色列必須與列國根絕往來，以免被異教所玷污（申七 1—8）。
2. 天主計劃內的萬國——不過，若以爲舊約對萬國的教義，只限於敵對、隔絕萬國的態度，便大錯特錯了。雅威是全世界的天主。他們都受祂的提拔；而他們的初果已經和以色列合爲一體，向天主獻上真正的敬禮。

a 萬國在雅威面前——雅威對萬國都有其計劃：祂由加非托爾領出了培肋舍特人，由克爾領出了阿蘭人，一如從埃及領出了以色列人（亞九7）。這確實性是很重要的，它本應禁止宗教的國家主義。同樣，萬國也應知道他們都和以色列人一樣，要受唯一天主的審判（亞一3—23）。舊約以此雙重的教訓，已經確定了救援計劃的普遍性。不過，在救援計劃的進行中萬國的角色是穿插性的：有時他們好似天主的忿怒的工具，懲罰以色列（依八6f；十5；耶二七）；有時像居魯士，他們履行一個救援的使命（依四一1—5；四五1—6）。另一方面，他們所具有的人性價值是不可輕蔑的，那都是天主的恩賜。以色列人可以利用它們：奔逃的希伯來人把埃及人掠奪一空（出十二35f）；客納罕的侵略者受了他們文明之惠（申六10f）；每一個時代都從國際文化借取了新的元素（參看列上五9—14；七13f）。

b 萬國的初果——這一切與天主計劃的合作，不論如何，總是外在的。萬國不像以色列那樣受天主的特恩。不過，例外是有的，事實上，他們的一些成員向天主奉獻正義的敬禮，受天主的悅納：默基瑟德（創十四18ff），耶特洛（出十八12），納阿曼（列下五17）……有些人加入了盟約的人民：塔瑪爾（創三八），辣哈布（蘇六25）和盧德（盧一16）皆為耶穌的祖先（瑪一2—5）；基貝紅族人（蘇九19—27）；定居而受割禮的外邦人（出十二48f；戶十五15f）。這是普遍主義遙遠的預告，以後天主終要把祂的子民向這普遍主義開放。

三、預言中的以色列和萬國

預言的觀點不受經驗的操縱；先知們使人窺見時日終了之際，天主計劃理想的實現。按照各國的價值，他們在先知的描繪中，有些將受天主的審判，有些將蒙救援的恩惠。

1. 萬國的審判——在一切先知所傳的聖諭中，對萬國的責斥已成典型（依十三1—2；耶四六1—5；則二五1—3）。在雜亂之年，當外教侵略者的迫害好似成了以色列得救的必要條件時，先知們的責斥呈顯了特殊的意義。天主的日子到來，要誅戮馬哥格王哥格，這個殺人不眨眼的暴君（則三八—三九）。祂要與一切強敵較量（岳四9—14；匝十四1—6 12ff），毀滅他們的城市（依二四7—13），審判他們的君王（依二四21f）。友弟德的故事和達尼爾的默示都以這為主題（參看達七；十一21—45），安提約古的迫害把一種悲慘的現實賦給這主題。

2. 萬國的救援——不過還有另外的一面。事實上，最後的得救並不是以色列獨享的特權。自始罪便破壞了人類的團結，但萬國最後的悔改要重建團結。看，他們都到耶路撒冷來學習天主的法律，於是世界又歸於和平（依二2ff）。他們轉向生活的天主（依四五14—17 20—25），參加祂的敬禮（依六〇1—16；二五6；匝十四16）。埃及和亞述都要悔改，以色列成爲他們團結的聯繫（依十九16—25）。雅威結束了巴貝耳的四分五裂，把所有的國家，所有的言語都會集在祂身旁（依六六18—21）。所有的民族都奉祂爲王，大

家都和亞巴郎的子民會合（詠四七），都稱熙雍為母親（詠八七）。為他們，一如為以色列，雅威的僕人要扮演中保的角色（依四二46）。這樣，在末日，一個唯一無二的天子民又要形成，原始的天下為公又要實現。法律雖曾把一種排外主義的色彩加給以色列人民，我們看見，先知的預言則符合原始奧義的極遠闊遠景。

四、預 嘗

放逐後的猶太教，和先知們一樣，是法律的繼承人，它在兩種趨向之間搖擺不定，以應付兩個相反的需要。

1. 猶太人的排外主義——第一個需要是在異教前閉關自守：過去的一切不幸，豈不都是由於傳染了異教的觀念嗎？所以在乃赫米雅和厄斯德拉時代，猶太人的復興是在一種強化的個別主義氣氛下完成的（厄上九—十；厄下十；十三）。雖然後來猶太人的精神稍為放寬，但瑪加伯時代的危機又造成宗教國家主義的抬頭，兩個世紀以後，還在法利塞與安色尼派中存在着。

2. 皈依猶太教者——在同一時代，由於猶太人信仰的另一種要求，以色列的國體向善意的外教人開放，甚於其他任何時代。偏激的國家主義的宗教受到批評，約納書的作者以譏嘲的口氣來描繪其肖像。凡願參加以色列團體的皈依者，可得到正式的地位（依五六1—8），人們也以沾沾自喜的態度，講述過去某些人如何入了猶太民籍：摩阿布人盧德（盧一16），阿孟人阿希約爾（友五5—620）……亞歷山

大里亞的猶太教在這一點上以創作新作風聞名。它把聖經譯為希臘文，編纂護教書，在巴路克書（巴六）和智慧書（智十三—十五）內存有其樣本。以色列人因此意識到他們身為見證的民族和傳教的民族的聖召。

新 約

一、耶穌和萬國

耶穌的到來，時期便滿（谷一15）。人們本當可以看見，從祂公開生活之始，便進入先知所傳神諭為他展開的普遍主義的道路，但事實却不那麼簡單。

1. 矛盾的言語和態度

a 個別主義的行為——耶穌即連寄居異國之時，為傳報福音和顯行奇蹟，也不越猶太教界限一步：「我被派遣，只是為了以色列家迷失的羊」（瑪十五24）；「拿兒女的餅扔給小狗是不對的」（谷七27）。祂派遣十二宗徒傳教時，也叮嚀道：「外邦人的路，你們不要走」（瑪十五5）。

b 普遍主義的遠景——反之，當他被這些「迷失的羊」的惡意所頂撞時，便毫不保留地讚賞那些信仰他的外邦人：萬法翁的百夫長（瑪八10平），撒瑪黎雅的癩病人（路十七18 f），客納罕婦人（瑪十五28）……在天主的國中，這些人都是一些初果。而天國未來的擴展，又要見到他們的人數日漸增多：從四面八方有人要來參與末日的盛筵；而生為天國成員的以色列人都要被排除在外（路十三28 f）……

：令人驚奇的遠景，在盟約的特權上古代猶太人和異國人的地位被調換了：天主的葡萄園要從以色列手中取去，而托什給別的園工（瑪二一43）。

2. 矛盾的解決——在耶穌的個別主義和普遍主義之間並無抵觸。祂只是適應着一個進展中的情況的兩個階段。起初，祂嘗試着使以色列回頭，成爲天國的傳教士，其眼界是向一完全的普遍主義開放的。所以祂不走出本國人的界限。但猶太人的硬化反對這個計劃，天主便在祂救世計劃的途中適應現狀：耶穌既遭國人的遺棄，祂便將「爲大眾傾流」鮮血，「以赦免罪過」（瑪二六28）這犧牲爲末世的盟約簽署，使天國爲所有的人開放。此後，人類可以找回他們內心的統一，因爲他們和天主間的聯繫又將建起。所以耶穌的犧牲在祂光榮的復活中成就之時，祂把一個普世性的使命付給十二位宗徒：向一切的受造物傳報福音（谷十六15），使萬國成爲祂的門徒（瑪二八19），爲祂作證，直到地極（宗一8）。在逾越節的光明中，猶太人的個別主義終於被超越了。

二、向萬國宣揚福音

1. 早期的團體和外教人

a 教會的逐漸擴展——雖然五旬節日，以「外方言語」（宗二8—11）讚頌天主，有普遍主義的意義，早期的教會團體起初還是故步自封，只向以色列人傳報福音：救援應從以色列開始，進而傳佈到全世界。但在聖神的鼓動下，教

會逐漸從這小圈子走了出來：斐理伯向撒瑪黎雅人宣講福音（宗八）；伯多祿爲百夫長科爾乃略付洗，此人爲一皈依者，但尚未以割禮加入以色列（宗十）；最後，在安提約基雅，吾主耶穌之道傳給了希臘人，而他們竟大批地回頭（宗十一20f）。保祿的聖召，又給予教會一個特選之器，教會爲向萬國宣揚福音，正需要這一工具（宗九15；二15，21；二六17），而萬國的皈依，又正符合先知們的預言（宗十三47；參看依四九6）。

b 耶路撒冷會議——教會的擴展，造成了一個基本的問題：是否要將猶太法律的擔子加給接受信仰的外教人？在耶路撒冷會議中，保祿堅持不可把這重擔加給他們（宗十五1—5；迦二）；伯多祿支持他，雅各伯宣佈外教人的皈依符合聖經（宗十五7—19）。於是，最後，大家在經驗的光照下，從耶穌的十字架和復活中引出了合理的結論：在天主的新子民教會中，萬國取得和以色列同等的地位，而保祿身爲外邦人宗徒的特殊聖召，也由此確定（迦二7ff）。

2. 萬邦的宗徒保祿——不過，保祿的傳教工作，尊重在舊約中所建立的秩序：他總是先向猶太人傳報福音；只在遭受拒絕時，才轉而向外邦人傳教（宗十三45ff；十八5f；十九8ff；參看羅一16；二10）。但他也清楚地解釋萬國在福音前的地位是什麼。

a 萬國在福音前——外教國家的人和猶太人一樣，都在天主的忿怒之下（羅一18）。天主藉創造的工程使他們認識祂（一19f；宗十四17），而他們却不承認祂（羅二21f）；

藉着他們的良心使他們認識祂的法律(二14 f)，而他們却在崇拜偶像之餘，縱情恣慾(一24 | 32)。但如今，祂要向他們施仁慈，一如向猶太人，只要他們相信福音(一16；三21 | 31；十12)。信仰使猶太人和外邦人成義；按照聖經的作證，亞巴郎的真正子孫，天主許給他的祝福的繼承者，豈不是自稱有信仰的人嗎(迦三6 | 9)？如今，受這許諾之益的民族，包括受割禮和未受割禮的人，於是亞巴郎便成了萬國的父親(羅四)。

b 教會中的猶太人和外邦人——於是，人類的團結在基督內重新建立，不再有猶太人和希臘人之分(迦三28)；自從仇恨的牆壁在他們中間傾圮之後，猶太人和外邦人又重歸於好，他們形成一個新的人類，一個新的建築，以基督為角石，一個身體，以基督為頭顱(弗二11 | 22)。這統一的奧秘從現在起已經在教會中實現，後來要在天上完成。不過，舊日被分割為二的人類，總扮演着救援史的雙重角色。起初，天主離棄了硬化的以色列，只有遺民例外；這是為了把救恩帶給外教國家，將他們接枝於以色列的樹根之上(羅十一1 | 24)，並為激起以色列的嫉妬，好引導他們回頭(十一11)。其次當萬國全體都進入教會之後，全以色列也要得救(十一25 | 29)。天主的道路通向萬國萬民的最後得救，把他們聯合於以色列，成為天主的子民(十五7 | 12)。

三、基督徒的反省

1. 福音

a 對觀福音——前三位聖史掇拾耶穌在世時日的回憶，各以其不同的方式表示對萬國得救的關心。馬爾谷福音整個的敘述集中於十字架下百夫長的信仰宣言：「這人真是天主子！」(谷十五39) 馬竇在耶穌族譜中指出幾位外教女子(瑪一2 | 6)，從嬰兒時起，耶穌就表現自己是列國之王(二1 | 11)；他在「外方人的加里肋亞」開始傳教(四15 | 16) 他最後的囑咐是傳福音給萬國(二八19)。路加把耶穌的族譜一直推到全人類的祖先亞當，耶穌便是來救全人類的(路三23 | 38)；老人西默盎稱頌他是「啓示異邦的光明，你百姓以色列的榮耀」(二32)；最後，路加的福音和宗徒大事錄一同指明在耶路撒冷從耶穌的犧牲而得到的救恩要從那兒伸展「直到地極」(宗一8)。

b 聖若望不甚表現這份關心，因為他更關懷不信的猶太人的命運(若十二37 | 43)，他們本是天主的子民，却因心硬而變得類似異邦人(十一48 ff；十八35)。反之在耶穌生時，已看見不少人抱着信心來接近祂，構成萬國的初果(四53；十二20 | 32)。最後，他的死成就了普世的和好；他不僅為本國人而死，也為把四散的天主子女重新會集於統一之中(十一50 ff)。

2. 默示錄——這基督徒的預言書和以往一樣，注意着萬國在天主的計劃前的兩種情勢。

a 敵國的審判——天主的新子民和以色列一樣，發現在眼前也有些外教的種族，和他敵對(參看默十一5)。那些叫人們崇拜的獸(十三)，痛飲致命者的血的淫蕩可憎的巴

比倫(十七)……都指此意。這些勢力向基督展開末世之戰(十七13 f; 十九19; 二十7 ff)，因為他們都是撒彈的能力的掌握者。所以他們都要被審判，被摧毀(十四6—11; 十八); 在反對基督的搏鬥中，他們要一蹶不振(十七14; 十九15 20 f)。

b 悔改的列邦的得救——但在自取滅亡的犯罪人類面前，有羔羊的血所拯救的新人類：這是來自各邦國，各支派，各民族，各異語的一大批羣衆(七9—17)，他們向天主萬國之王致敬(十五3f)，並永遠居住在在新耶路撒冷內(二二24 ff)。新約在這蒙救的人類終於重新團結爲一的希望中閉幕：「萬國之王！你是他們所盼望的！聯合一切的角色！請來拯救你以泥土塑造的人類！」(十二月廿二日對經)。

JP & PG (劉)

160 懲罰 (châtiments) (punishments)

天主的國是以真福爲標記，可是聖經却談天主的懲罰；天主的計劃要一切受造物與天主修好，而地獄却使他們永遠與天主分離。一旦懲罰失去罪惡、忿怒和審判的神學意義，自然便是一種不可忍受的怪事。可是信徒藉懲罰，崇拜天主愛情的真蹟，罪人因天主的忍耐和仁慈而獲得悔改。

災難、洪水、離散、仇敵、陰間、戰事、死亡、痛苦、這一切懲罰給人啓示三件事：罪人的境況；從罪惡到懲罰的邏輯；判斷並救援人的天主的本來面目。

1. 懲罰是罪惡的標記——罪人受到懲罰，感覺痛苦，犯罪的受造物領悟自己離開了天主。整個的受造物都有過這種經驗。如誘人和殺人的蛇(創三14 f; 若八44; 默廿9f); 人發現「罪惡藉着一人進入了世界，因了罪惡而有死亡」，痛苦和勞苦的工作，也進入了世界(羅五12; 創三16—19);

因無信心而受罰的城市：如巴貝耳、索多瑪、葛法翁、耶路撒冷和尼尼微；天主子民的仇敵：法郎、埃及、衆邦國，雖則天主用它們來懲罰祂的子民(依十5)；最能顯示懲罰積極目的的天主子民本身(巴二6—10 27—35)；獸(魔鬼)和崇拜牠偶像的人(默十四9 ff; 十九20)；最後物質界的受造物因亞當的罪而屈服於敗壞的狀態之下(羅八20)。

2. 懲罰是罪惡的後果——懲罰的產生可以分爲三個階段。開始時，同時有天主的恩惠(創造、被選)和罪惡。以後是天主召叫人悔改，而爲罪人所拒絕(希十二25)，但罪人常透過召叫而感覺懲罰的宣告(依八5—8; 巴二22 ff)。這時，面對這種硬化，法官決定懲罰：「所以……」(歐十三7; 依一5; 路十三34 f)。

依照人心開展的程度，懲罰的結局有兩種：有些懲罰是「關閉的」和定罪：撒彈(默廿10)、巴貝耳(默十八)、哈納納雅與撒斐辣(宗五1—11)，有些是「開放的」而召人悔改(格前五5; 格後二6)。因此懲罰是抵禦罪惡的開：爲有些人，它是定罪的絕路；爲有些人，却是「重返」天主的邀請(歐二8f; 路十五14—20)。可是如果人心不歸向他的天主，那麼懲罰就成了對過去的處罰，以及未來正式定罪

的提前。

懲罰並不使人遠離天主，而是罪惡的報應。它強調罪惡和天主的神聖是勢不兩立的（希十29f）。基督受到懲罰，並不是因為祂犯了罪，而是因為祂擔負了人們所犯的罪（伯前二24；三18；依五三4）。

3. 懲罰是天主的啓示——自懲罰本身看，它是天主的啓示：它是正對罪人的顯聖。誰不接受天主訪問的聖寵，就撞上聖德而遇見天主（路十九41—44）。這就是先知所常說的：「如此，你們要承認我是天主」（則十一10；十五8）。既然懲罰是啓示，便由「聖言」來執行（智十八14ff；默十九11—16），面對被釘的耶穌懲罰方具有其真義（若八28）。

既然懲罰用來使人承認上主和耶穌，懲罰為更接近天主的人也更可怕（助十1ff；默三19）。為純潔的心，天主的同一臨在是甘飴的，但為硬化了的心，却成了痛苦的；雖則並非所有痛苦都是懲罰。

抑有進者，懲罰啓示天主之心的深處：當人與天主結約時，天主便啓示妒忌（出廿5；卅四7），忿怒（依九11ff），對他的仇敵顯示報復（依十2），公義（則十八），寬恕人的願望（則十八31），仁慈（歐十一9），以及熱切的愛：「你們仍然沒有歸向我！」（亞四6—11；依九12；耶五3）。

可是在我們歷史的中心，有一種將誘惑者和罪惡置于死地的懲罰，就是彰顯天主智慧的十字架（格前17—19）。在十字架上，撒殫、罪惡及死亡「關閉的」定罪，和「開放」

的痛苦——生命之源同時到來（伯前四1；斐三10）。

這一智慧曾經歷整個舊約時代（申八5f；智十一十二；希十二5—13）；原來，教育人利用自主之權沒有「糾正」則不為功（友八27；格前十一32；迦三23f）。懲罰與法律是相連的；依歷史說，這種時代已成過去；可是依心理說，還有許多基督徒停留在這個時代；懲罰尚為使罪人結合天主的一種連繫。但藉聖神而生活的基督徒，已自懲罰中被解放（羅八1；若壹四18）。因天主父的愛而允許的懲罰，是為使人悔改（弟前一20；弟後二25）。而在我們末世時代，真正而唯一的懲罰，便是最後的硬化（得後二10f；希十26—29）。

這種已在行動中的決定性審判的臨近，對「肉慾」的人應受的懲罰提供標記的價值；它提前了所有不能承繼天國者的定讞。可是為「靈性」的人，審判却是成義；這時懲罰成了在基督內的贖罪（羅三25f；迦二19；格後五14）；自願地接受懲罰，可致死肉體，以便依聖神生活（羅八13；哥三5）。

JC (王愈榮)

161 洪水 (deluge) flood

1. 古代的洪水——各種不同來源的蘇麥——巴比倫人的故事，保存並誇大着一些在遠古時代洪水泛濫成災的記憶。聖經的傳統，在一神信仰光照下，從這種民間遺產中，分別採用種種不同的資料，作為道德與宗教教育之用。凡是過去

視為出於妒妬成性喜怒無常神祇的事，此後都成為惟一天主正義的行動。災難是針對救恩的一種淨化，洪水中的方舟便象徵救恩。越過不負責任的自然力量可窺見天主的裁判。打擊罪人，而使善人成為新人類的種子。這樣，諾厄的驚險遭遇，不再是一項偶發事件，而概括並象徵整個以色列民族的歷史，甚至全人類的歷史。

諾厄是當時唯一被稱為義人的（創七1），可是，他一如亞當，代表他一切的親人，也使他們跟他一齊得救（創七17-13）。天主藉這種無條件的選擇，保留一小撮遺民，他們逃出浩劫而成爲一個新民族的骨幹。縱然得救者的心靈仍傾向罪惡，天主宣告此後祂要忍耐；祂的仁慈與報復性的懲罰正相反對，而使祂打開皈依的道路（創八15-22）。這樣天主以洪水宣佈的判決竟以盟約而結束，這不僅保證天主要對諾厄的家庭，也要對全人類忠信（創九1-17）。

2. 未來的預像——先知神學體認洪水和過紅海都是天主審判的典型。遺民由放逐處返鄉，成爲新民族的種子，不僅像似一次新出谷，而且也跟諾厄離開方舟之後的使命一般：「我要以永遠的慈悲憐憫你，你的救主上主說。這事對我有如諾厄的時日一般：就如那時我會發誓說：諾厄的大水不再淹沒世界」（依五四7ff）。救恩性審判的觀念也爲智者們所重提：「諾厄被共認是齊全正義的人，而在義怒時，成了人類的繼承人；當洪水來臨時，因了他，爲世界保存了餘生；天主與他立定了一個永久的盟約」（德四四17f；參閱智十4f；十四6）嫩芽和遺民等默西亞的象徵早已使諾厄

成爲耶穌基督的預像，有一天祂要成爲一個新受造物的元始。

3. 新時代的洪水——耶穌在宣佈末日審判時，提起了諾厄時代的洪水（瑪廿四37f）。不過這一審判在現世已經提前開始。實際上基督這位新諾厄降入死亡的深水中後，又以勝利者的姿態和許多劫後餘生的人從水中升起來。那些沉沒於聖洗水中的人，自水中出來便獲得救恩並相似復活的耶穌（伯前三18-21）。如果洪水是聖洗的預像，教父們便有理由將救諾厄的方舟看作是教會的預像，這方舟漂浮於這罪惡世界的波浪中並接納一切「願救自己脫離這邪惡的世代」的人（宗二40）。

不過，那威脅惡人的最後審判還未來到。像在洪水時代，這一遲延顯示天主的寬忍和仁慈；世界末日的審判延期，爲使默西亞的團體圓滿實現（伯後二59；三8f）。伯多祿後書的作者透過當時默示錄的意象，把救恩史分爲三個階段：古代的世界受到洪水審判；現代世界要被火焚毀；將來的世界則是正義住在其中的新天新地（伯後三5ff 11ff）。過去天主和諾厄立的盟約要在一個新秩序中實現，天主創造的工程要有一個新結局，即淨化的人和淨化了的宇宙要和諧地共同生活。

IS (狄)

162 巴貝耳——巴比倫

(Babel/Babylone)
(Babel/Babylon)

巴比倫與埃及不同，因為埃及在聖經的象徵中有曖昧的意義，而巴比倫則常表示一種惡勢力，雖則天主有時利用它來實現祂的計劃。

1. 巴貝耳的徵兆——在以色列直接與這座美索不達米亞大城市接觸前，它便出現在神聖歷史的範圍內。因為巴貝耳是巴比倫的希伯來名字，而創世紀十一章一至九節中所說的名塔，不過是該城大廟中數層的高塔而已 (Ziggurat)。它是巴比倫偶像崇拜的出色標記，這座塔也是人類驕傲的象徵。同時聖經傳統把語言的混亂與巴貝耳的標記連在一起：因了人們驕傲的偶像崇拜，天主懲戒了人類。

2. 天主施罰的工具——自公元前第七世紀起，巴比倫在神聖歷史中，佔有較直接的地位。當加色丁人克服了巴比倫後，便想強佔中東帝國尼尼微。巴比倫是「以自己的力量為神」的可怕的能力 (哈一11)；可是天主使這一力量有所作用。巴比倫就這樣有助於天主對尼尼微的懲罰 (鴻二2—139)。巴比倫對以色列及隣國來說，是天主施罰的工具：上主將他們都交付給巴比倫王拿步高，他們應受其壓迫 (耶廿七1—廿八17)。巴比倫是上主用來使許多民族迷醉的金杯 (耶廿五15—29；五一7)。是上主用以敲打全地的

鐵鏈 (耶五十23；五一20ff)。巴比倫專為執行上主對猶太人的懲罰 (耶廿一3—7)：巴比倫的土地將成為天主收留祂子民的子遺的流亡處所 (耶廿九1—20)。這是列王紀所敘述的痛苦事實 (列下廿四—廿五)；可是在那以痛哭替代歌唱的「巴比倫河畔」(詠一三七)，被俘的猶太人經歷了，為準備未來的復興而受的淨化的痛苦。

3. 邪惡的城市——天主所安排的巴比倫的角色，並不妨礙它成為特出的邪惡之城。果然，它和其他邦國，如尼尼微 (依十九24；參閱約納) 那樣，有一天要與天主子民相聯合 (詠八七4)。但是它也和尼尼微一樣，以自己的能力自滿 (依四七7f 10；參閱九7—14)。它驕傲而粗暴地站立在上主的面前 (耶五十九29—32；參閱十四13f)。巴比倫增加了罪孽：巫術 (依四七12)，偶像崇拜 (依四六1；耶五一44—52)，以及各色的殘暴……：它真的成了罪惡的廟宇 (匝五5—11)「空虛的城市」(依廿四10?)。

4. 出離巴比倫——雖然流亡為有罪的以色列是一種公道的懲罰，但為經過放驗而悔改的一小部份子遺，却是一種忍受不了的被俘，甚至是危險的居留。預言的七十年一旦過去 (七十是傳統的數字：耶廿五11；廿九10；編下卅六21)，赦免的日子即將來到 (依六一2；參閱肋廿五10)。這個久已期待的解放，為天主的子民是一種「喜信」(依四十9；五二7ff)。流亡者被請離開惡城「你們離開巴比倫吧！」(依四八20；耶五十八)「離開吧！不要觸摸不潔之物！」(依五二11)。於是他們走向耶路撒冷，成為一次新的出

谷。在後代，記起這一時刻時，心內就充滿了快樂（詠二六1f）。瑪竇把這個日子作為走向默西亞時代的一個階段（瑪一11f）。

5. 巴比倫的被判——同時神聖歷史採取了一個新的轉變，巴比倫本是天主施罰的工具，却轉而經驗到天主的審判。對邪惡之城提起了公訴。由先知們歡欣地作了宣判（依廿一1—10；耶五一11f）。他們對着巴比倫作譏諷的吊唁（依四七）。先知們預先描述巴比倫悲慘的毀滅（依十三；耶五十21—28；五一27—43）。這將是上主對付它的日子（依十三6……），是上主對巴比倫諸神的報復（耶五一4—57）。居魯士的凱旋是這一事件的前奏（依四一1—5；四五1—6）；薛西斯的軍隊在公元前四八五年執行了上主的審判，巴比倫就比石不疊石（可參閱依廿四7—18；廿五1—5）。不過它繼續活在猶太人的記憶裏，成了註定毀滅的外教城市的典型，而其君王拿步高，也成了驕傲而褻聖的暴君的典型（達二—四；友一1—12）。

6. 巴貝耳與義的流傳——歷史之城巴比倫早已在新約來臨前毀滅。可是透過它，天主的子民覺察了罪惡的奧蹟，覺察它在今世不斷地發生：巴比倫和耶路撒冷相對立，這是人們所分據的兩座城市；依基督徒的說法就是天主的城市面對撒彈的城市。初期的教會很快地發覺它也被牽入這兩座城市的悲劇中。面對新的耶路撒冷（迦四26；默廿一），巴比倫繼續不斷地崛起。自尼祿迫害教會起，羅馬帝國擺出了巴比倫的具體面目（伯前五13）。默示錄將巴比倫描寫成一個有

名的蕩婦，坐在一隻朱紅色的野獸身上，醉飲聖徒們的血（默十七）。她與那本是撒彈的龍，和那原是偽基督的巨獸連在一起。天主的子民被號召逃避她（默十八4），因為她的審判在即；大巴比倫將陷落（默十八1—18），一切與天主作對的國家將哀悼它，而天上却歡呼（默十八9—十九10）。這就是最後為邪惡之城所預定的命運；一切打擊天主和祂教會的世間帝國的歷史慘局，都是這天主懲罰的實現。在舊約中所保存的對巴比倫的預言，在末世都將應驗：這些預言延擱着，對世世代代化身為巴比倫與蹟的邪惡的邦國成爲一種威脅。 JA Pg (王愈榮)

163 埃及 (Egypte)

1. 埃及在聖化史中的角色——在同以色列有關係的國家中，或許沒有比埃及更表達出現世權力的模稜兩可了。這片富庶的土地是饑餓的聖祖們（創十二10 42ff），逃犯（列上十一40；耶廿六21），戰敗的以色列人（耶四二f），逃難的耶穌（瑪二13）等的避難所；正因如此，它爲沒有理想的人構成有力的誘惑（出十四12；戶十一5……）。這個醉心武力的帝國，往日欺壓希伯來人（出一—十三）；雖然如此，它在以色列的心目中却保持着它的威望，幾世紀之久以色列嚮往着它現世的偉大。達味（撒下廿3—26）尤其是撒落滿（列上四1—6）爲組織宮廷及治理國家，都以埃及爲藍本。無論在撒馬黎雅（歐七11）或耶路撒冷（列下十七

4；十八24；依卅1—5；耶218…；則廿九6f……）危機時期，常向埃及尋求支援。這一文化中心會教育了梅瑟（宗72），而有靈感的智者也乘機利用它的文學（特別是箴廿17—廿31）；但它却是敬拜偶像和行魔術之地（智十五14—19），其邪惡的引誘使以色列人遠離天主（耶四四8……）。

2. 埃及面對天主——那歷天主裁判埃及便不足為奇了：在出離埃及時，迫使它解放以色列（出五—十五；參閱智十六—十九）；在列王時代，懲罰這個傲慢的強權，它許諾援助以色列而不加援助（依卅1—7；卅一1—3；耶四六；則廿九—卅一），並羞辱這個被他們的智者所濫用的國家（依十九1—15）。由這種種罪名，它常象徵天主的忿怒要降罰的人類集團（默十一8）。

不過埃及曾經是收留難民之地，為此也未被排除於上主的會衆之外（申廿三8f）。雖然如此懲罰埃及，天主却對它有所節制；埃及人仍不失為天主的受造物，主要的是願他們遠離罪惡（智十一15—十二2）。因為天主計劃最後歸化埃及，使它與自己的子民聯合，也學習侍奉祂（依十九16—25；詠八七4—7）。它雖因罪而被裁判，却如其他所有國家一樣，仍要分沾救恩。

RM & PG (候)

164 被 俘 (captive)

一、被俘的考驗

以色列自歷史伊始，當曾收留聖祖們的土地變成他們後代人的「奴役之家」（出十三14；申七8）時，便在埃及有了「最初的被俘」經驗。嚴格說來，希伯來人曾經是法郎的奴隸，而非俘虜或囚徒。以後，天主的子民不止一次經歷了「放逐」，這在古代東方雖是流行的事，但亞毛斯宣告放逐的實施是一種罪行（亞一69）。撒瑪黎雅毀滅後，北方部落的命運如此（列下十七623），猶大在公元前第六世紀初也是如此（列下廿四—廿五）。這是對天主子民不忠誠的兩次懲罰。依傳統的說法，巴比倫的被俘，更好說是放逐或流亡，是最特出的「被俘」。

在集體的考驗之外，聖經在不同的記載中，提起了個別俘虜和囚徒的際遇。拘留為有些人是公正的懲罰（參閱瑪五25；十八30），為有些人拘留是天主的考驗（參閱宗二10）。為若瑟（創卅九20ff）便是如此，天主的智慧「在縲線之中沒有捨棄他」（智十四）；不止一位先知的命運也是如此（參閱列上廿二26ff），例如耶肋米亞（耶廿2；卅二3；卅七11—21；卅八6）洗者若翰（瑪十四3）；最後是耶穌，祂被細綁（若十八12；瑪廿七2），一定也被置于牢獄。在教會內，使徒的遭遇也一樣（宗五18；十一3ff；十六23

f)，保祿曾自動地被俘（宗廿22），而自稱為「基督的囚犯」（弗三1；四1；參閱格後十一23）。不過「天主的言語決不受束縛」（弟後二9；參閱斐一12ff），還有使徒們奇妙的脫獄（宗五19；十二7—11；十六26），顯示了牢獄要想俘虜福音是無能為力的。

天主關懷被俘的人。祂叫忠于他的人「割斷不義的鎖鏈」（依五八6），訪問囚犯既是仁慈工作的一部分（瑪廿五3640；參閱希十34；十三3），祂自己對「他的囚徒」非常關懷（詠六九34），即使對那些輕視而反對祂命令的人（詠百〇七10—16）。尤其對祂被俘的民族，祂許給他們自由（依五二2），而自由就是福音的前奏（依六一1）。

二、罪人的精神被俘

天主的子民因經歷現世的被俘，而分辨出另一種被俘：第一種被俘成爲第二種被俘含義深遠的象徵：罪人的被俘。在這方面，被俘與奴役就有抵觸了。耶穌斷言：「凡是犯罪的，就是罪的奴隸」（若八34），在舊約中已有前奏：天主將不忠的民族交給他們的仇敵（民二14），把他們「交給罪惡的權下」（依六四六七十本）；依智者們的訓言，罪惡是一種出讓：「惡人爲自己的邪惡所俘，被自己的罪惡纏住」（箴五22；參閱十一6）。

不過，耶穌所要解救的人們不幸的深度（參閱路四18；參閱依六一1），是特別由便徒的著作啓示出來。「我是屬肉體的，被賣給了罪惡作奴隸」，我是如「隸屬於那在我肢

體內的罪惡的法律」（羅七1423）：那麼，依照保祿的說法，這是在成義前的情況。罪惡不是抽象的：罪人的確被關在「魔鬼的羅網中，牠使他們成爲俘虜而順從牠的旨意」（弟後二26）。

在這種精神被俘的意義下，令人恐怖的（參閱希二14f）「陰府的繩索」和「死亡的羅網」（參閱詠十八6），構成另一種具體的解釋。耶穌解放的行爲也普及於此：在祂嘗到死亡後，祂「下降陰間」，爲將救恩的福音也宣佈給「拘留在獄中的靈魂」（伯前三19）。

最後，保祿有時不猶豫把法律也看作一種「監獄」，「在信德尚未來到以前，我們都被圈禁」在那裏（迦三23；參閱羅七6）：可能這話有些過份，但能幫助我們更了解耶穌基督爲我們所爭取的真正的解放。

這些由基督所解放的罪人將成爲什麼人呢？這裏又有一個新的看似矛盾論調：他們是主的「俘虜」。保祿宣稱罪惡的奴隸成了義德的俘虜（羅六12—23；格前七22）；他將自己視爲被聖神所束縛的人（宗廿22）；他願意「擄獲一切人的心意，使之服從基督」（格後十5；參閱羅一5）。果然，耶穌像古代的將軍，在凱旋行列中「把俘虜擄去了」（弗四8；詠六八19），但這是爲分施給他們恩惠，並叫他們分享他自己的勝利（參閱格後二14）。

LR（王愈榮）

165 放 逐 (exile)

在古代東方，放逐被征服的民族習以為常（亞一）。自公元前七三四年，以色列王國的幾個城，也嚐到放逐的苦味（列下十五29），以後在七二一年則是全國性的被放逐（列下十七6）。可是在歷史上，使盟約的子民的歷史特別顯明的是拿步高在五九七、五八七、五八二年，戰勝猶大及耶路撒冷後，放逐他們的那一次（列下廿四14；廿五11；耶五二28 ff）。因而「放逐」便專指這幾次充軍到巴比倫而言。放逐時的物質生活並不一定常是痛苦的；時間一久他們的環境就逐漸改善（列下廿五27—30）；但是他們並不因此而有返鄉的希望。為達到這目的，他們該等到巴比倫滅亡，及（在五三八年）居魯士的上諭（編下卅六22 f）。這漫長的考驗，對以色列的宗教生活有了鉅大的影響。天主藉放逐啓示與人：一、決不讓步的聖德；二、使人驚歎的忠信。

一、放逐，罪惡的懲罰

1. 放逐是嚴厲的懲罰——在聖經的邏輯中，放逐似乎是不可想像的；因為這違反天主全部的計劃，而這計劃是天主在出谷期間，用多數靈蹟所實現的。放逐就等於推翻一切諾言：放棄福地，取消達味王位，憎惡被毀的聖殿。即便一旦臨頭，他們自然的反應，仍是不信那是事實，而想立即返國。可是耶肋米亞控訴這幻想：放逐將要延長（耶廿九）。

2. 放逐啓示罪過——為使以色列人民及其領袖了解自己不可救藥的墮落，這長久的災禍是不可或缺的（耶十三23；十六12 f）。他們一向輕視先知們的警告，但他們預言的禍患，竟字字成了事實。如此，放逐便成爲他們多次所預言的罪的懲罰——領袖們有罪，因爲他們不依靠天主的盟約，却只憑人事及政治的打算（依八6；卅1f；則十七19 ff）——顯要人有罪，因爲他們貪得無厭，以暴力及欺詐（依一23；五8；十一）使民族分裂——所有的人都有罪，因爲他們道德淪喪，崇拜邪神（耶五19；則廿二），他們使耶路撒冷成了罪惡之淵；他們常激發至聖天主的義怒，天主終於大發雷霆：「不可救藥了」（編下卅六16）。

雅威的葡萄樹一旦成了野樹，只好把它毀壞並剷除（依五）；通姦的妻子，被奪去手飾並遭受重罰（歐二；則十六38）；不馴順和反叛的民族就被逐出國外，使之離散於萬邦（申廿八63—68）。懲罰的嚴厲顯示罪過的重大；他們不能再憑空幻想，或在教外人面前矜誇：「我們羞慚滿面」（巴一15）。

3. 放逐及認罪——從這時開始，以色列民漸漸習於謙遜認罪（耶卅一19；厄上九6……；厄下二6；九1626；達九5）；放逐猶如一種「天主消極的顯現」，啓示天主史無前例的聖德，和對罪惡的憎恨。

二、放逐的考驗後果豐碩

以色列人被逐出聖地，無以再進聖殿膜拜，他們可能相

信被天主完全遺棄，因而陷入致命的絕望（則十一15；卅七11；依四九14）。但事實上；正當他們受試探最難堪之際，天主仍不停的眷顧他們，祂奇妙的忠信已開始為復興祂的子民而活動（耶廿四5a；廿九11—14）。

1. 先知們的安慰——先知們預言的懲罰頻頻實現，使被放逐的人不敢再輕視先知們的任務；他們常彼此談論先知們的話，因而又燃起了希望的火花。先知們的警告，除了預言懲罰，還號召他們回頭，並許給他們復興（歐二1f；依十一11；耶卅一）。天主所顯示的嚴厲是嫉妬之愛的表現；天主罰他們時，仍希望能與他們恢復當初的愛（歐二16f）；孩子們被罰時的哭號震動祂為父的心腸（歐十一8ff；耶卅一20）。這些警告及規勸在巴肋斯坦境內，很少有人注意；但在巴比倫却很受被放逐者的歡迎。耶肋米亞先知從前遭人迫害，現在竟成了最受人欽佩的先知。

天主在流亡的人中，選出了先知的繼承者，為在困難中扶助他的子民。教外人的軍事勝利，似乎是他們神明的勝利；所以流亡者很有危險崇拜巴比倫的邪神。但先知們教訓流亡者藐視偶像（耶十；依四四9……參見巴六）。甚而一位名叫厄則克爾的流亡司祭，在多次偉大的神視中看見雅威的「流動性」聖殿關不住祂的光榮（則一），天主的臨在為流亡的人是一個無形的聖所（則十一16）。

2. 新以色列的準備——有天主的聖言及天主的臨在，就可以組織並發展一種敬禮。當然這只是會堂的禮儀，而不能成為祭祀的禮拜；大家聚在會堂，聽天主的教訓（藉着誦讀

及解釋聖經）並祈求天主。如此，他們組成一個窮人的精神團體，完全嚮往天主，並只等待天主的救贖。司祭們負責給這團體述說聖經並教授法律。這項工作最後便組成了司祭文件；即由搜集及回憶舊時的法律而成。以色列賴此文獻才成了雅威的聖民和司祭的王國。

復新的以色列不但未受那教的污染，反而成為真天主教外人中的使節。他們接受「萬民之光」的召回（依四二6；四九6），走向雅威普遍王國的末世希望（依四五14）。

3. 新出谷——這希望仍集中於耶路撒冷；為使這希望實現，該先結束放逐。這就是當時在安慰書中許諾給他的子民的（依四十一—五五）。天主提前描述了第二次出谷的奇事。雅威又一次作以色列的牧者。祂要親自去尋找流亡者，並如同同一位牧者（則卅四11ff）領他們回到羊棧（依四十一；五二12）。祂將洗淨他們的一切污穢，給他們一顆新的心（則卅六24—48）；與他們訂立一個永久的盟約（則卅七26；依五五3）；祂要賜給他們一切恩惠（依五四11f）。這將是天主的偉大勝利（依四二10—17）；出埃及時的一切奇蹟都將要失去光彩（依卅五；四一17—20；四三16—21；四九7—10）。

五三八年居魯士果然頒佈了上諭。這在虔誠的猶太人中掀起了極度的興奮；許多志願者及「從放逐逃出者」（厄一4）返回了耶路撒冷；他們為猶太團體的組織以及精神生活的去向有決定性的影響。當此困難重重之際，這是民族的復興（參見則卅七1—14）。這事奇妙的證實了天主的忠

信；他們在瞠目結舌的萬國前與高采烈的歌頌天主的忠信（詠一二六）。

4. 放逐及新約——死亡及復活，流亡及凱旋的經驗，更與天主計劃的中心奧蹟有關（參見依五三）。這些事蹟為基督徒具有極豐富的教訓。一條生活的道路引他們自由的走向真的聖所（希十19；若十四6）；可是自由前往，並不是說已達到目的；從某一方面來說：「住在這肉體內，就是流亡在外，遠離天主」（格後五6）。教友雖在這世界中生活，但不屬於這世界（若十七16）；他們常常想天主的聖德。不能與罪惡妥協（伯前一15；二11f）；他們當依靠天主的忠信，而在基督內，天主將引他們回到天堂本鄉（希十一11）。

CL & AV (李)

166 分散 (dispersion)

自創世紀的前幾章便隱約地顯示人類向各地分散是一模稜兩可的事實。這是天主祝福的效果，人類應繁殖佈滿大地（創九1；參閱一28），這種分散在協和一致中實現；但也是罪惡的懲罰，成為分崩離析的標誌，是人類的第一次分裂（創十一7f）。這雙重遠景隨後在救恩史中又重複出現。

1. 民族——國家的分散——天主選擇了一個民族，賞給他們一塊土地。但以色列對天主不忠實，於是便分散了（列下十七7—23），他被放逐，就如以前流亡到埃及一樣（申廿八64—68）。隨放逐而來的災禍，七十賢士稱之為 *dias-*

pora（申廿八25；卅4；依四九6……），這字本指「分散」，隨後却指放逐巴比倫後，分散在外教世界裏的猶太人全體。這種分散的目的是為了淨化他們（則廿二15）；這淨化一旦實現，便要重新團聚（則卅六24）。從分散到重聚期間，分散便常是一項折磨善人的痛苦事件（詠四四）；但願時期來到，讓天主把祂子民的所有成員重新聚集在一起（德卅六10）！

然而天主却從這個不幸中引出更大的好處：分散的以色列使外邦人認識真正的信仰（多十三3—6）；從放逐起，皈依猶太教的運動便開始了（依五六3）；希臘時代，智慧書作者便希望異教人來聆聽，因為依他看來這是以色列的使命（智十八4）。在這新的遠景中，以色列企圖擺脫國家的組織，取得教會的形式；已不再是種族，而是信仰保證他們生活的統一，去耶路撒冷巡禮便是這統一的標誌（宗二5—11）。

2. 民族——教會的分散——天主的子民偕同基督突破猶太國的樊籬，成為真正的「教會」。五旬節時聖神以語言和愛德的恩寵保證萬國的交融；從此已不分畛域，而是「在聖神和真理內」欽崇使人類聯合一致的天主（若四24）。信友也不再害怕驅逐他們遠離耶路撒冷的迫害（宗八1；十一19），他們到處發揚信仰，按照復活的耶穌的命令使萬國萬民藉惟一的洗禮，在唯一的信仰中重新團結起來（瑪廿八19f）。

因此散居各處的基督徒，代替散居各處的猶民，這是天

主為歸化世界而願意使之如此的。雅各伯的書信便是寫給這些信徒的（雅一1）；這也是伯多祿所發現的：歸化的外邦人和猶太信徒共同組成天主的新子民（伯前一1），為使分散的人類重新團結一致（宗二—11）。因為對基督徒來說，信仰的一致不停地戰勝分散。天主的子女由基督的祭獻犧牲而團聚（若十一52）；此後無論他們在何處，「從地上舉起來」的基督要吸引他們歸向祂（若十二32），賞賜他們愛德的精神，聯合他們成為祂自己的身體（格前十二1）。

RM (侯)

167 救援，救恩 (salut (salvation))

救援或救恩（希臘文 *salut* 及其所從出的各詞）這一觀念在希伯來文中是用好幾個不同字根的字來表達的。這個基本經驗：得救，是說從一個將喪亡的危險中被救出來。由危險性質的不同，救援的行為可稱為保護，拯救，救贖，治愈，保全，或勝利，生命，和平等等。天主的啓示利用人類的這一經驗，並採用了人類表達這經驗的同一字彙，來解釋天主在世上的行動的主要觀點之一：天主拯救人，基督是我們的救主（路二11），福音把救恩帶給每一信徒（羅一16）。這是個聖經術語的關鍵名詞，但是它最後的一些響亮的詞句不應使我們忘了它緩慢的發展過程。

舊約

一、歷史與末世論裏的天主救恩

神拯救其信眾的觀念是一切宗教所共有的。在舊約裏，這是一個很流行而古老的詞，許多由「救」的字根所組成的人名可資證明（若蘇厄，依撒意亞，厄利叟，歐瑟亞，此處只引主要的 *Yasha*，字根）。但天主選民的歷史經驗給了它一種特殊的色彩，用以解釋先知們的末世論。

1. 歷史的經驗——當以色列在艱難的時期，天主上智利用環境甚至奇跡的幫助，或給他們遣派一位人間的領袖，領導他們走上勝利之路，以拯救他們；他們就經歷到「天主的救恩」。撒訥黑黎布王耶路撒冷之圍是一個典型的例子：亞述王勸他們不要相信上主會拯救他們（列下十八30—35）；依撒意亞預許天主的救援（列下十九34；廿6）；而天主果真拯救了祂的人民。聖經史學家能在過去舉出許多這樣的經驗。達味到任何地方，天主常拯救了他，使他獲勝（撒下八6 14；廿三10 12）。藉着達味，天主從敵人手中拯救了祂的人民（撒下三18），就如祂曾藉撒烏耳（撒上十一13），撒慕爾（撒上七8），三松（民二16 18），基德紅（民六14），以及所有的民長（民二16 18）拯救了他們一樣。尤其在出埃及時，祂拯救了以色列（出十四13；見依六三8 9；詠一〇六 8 10 21）。在這重要經驗之外，若上溯到更古的時代，我們可以看見天主如何藉若瑟的手拯救了他的兄弟們（創四五

5)，如何救了羅特的生命（智十6），如何從洪水中拯救了諾厄（智十4；見創七23）……因此在一切危急中，以色列就轉向天主，「為得到救援」（耶四14），而且倘得不到預期的救助，他們就抱怨（耶八20）。他們知道除天主外沒有別的救主（依四三11；見四七15；歐十三4），憶起已往的許多救助，他們愛呼祂為救主（見依六三8；加上四30）。實在，就在這歷史中，人們屢次可以看見某種上智的法律，其結果將在末世時期顯示出來：從人的罪惡所招致的災禍中，只有子遺的人能得救（如洪水時的諾厄）。而且救恩必同着天主的審判一齊來到，義人必將由罪人中分開。

2. 末世的許諾——以色列每當國家大難之時，就特別一心仰望著拯救他們的天主（見米七7）。救主這個名銜就成了末世論預言中的主要話題（索三17；依卅三32；四三3；四五15 21；六十16；巴四22），末世論的預言在不同的觀點下描述着以色列的最後救援。耶肋米亞說：上主救了自己的人民，領導他們回到所預許的福地（耶卅一7），並給他們遣發默西亞王（耶廿三6）。厄則克耳說：天主將拯救祂的羊羣，領導牠們到豐盛的草地上（則卅四22）；祂將藉聖神的恩寵，由各種污穢中救出祂的人民來（則卅六29）。依撒意亞的安慰書和與此相連的文字不斷地提醒人天主將要拯救祂的人民（依卅五4），而且將超越以色列，拯救整個人類（依四五22）。拯救是天主凱旋的正義的主要行動（見依六三1），為實行祂的救恩，祂將遣派祂的僕人來（依四九6 8）。因此「正義與救恩」這一對名詞幾乎成了祂預許的末

世偉業的專門名詞，以色列民懷着無限的興奮等待着（依四六13；五二7—10；五六1；五九17；六一10；六二1）。這救恩的經驗更超乎以色列的歷史而將為遺民保留（亞三12；五15；九8；依十20 21；廿八5）；在他到來之前，天主的審判將在世界上施行。

流亡後，在描寫天主的日子裏充滿着歌頌這個救恩的快樂（依十二2；廿五9），這個救恩是賜給所有呼求上主聖名（岳三5），與他們的名字已經寫在常生冊子上的人的（達十二1）。亞歷山大城的智慧書也描寫審判日義人的得救（智五2）。在這些文字的五線譜上，許多和諧的音階就這樣充實了救援的觀念。與天主的國聯合起來看，它是和平與幸福（依五二7），潔淨（則卅六20）與解放（耶卅一7）的同義字。天主國的建立人、末世之王、也享有救主的名銜（匝九9 七十），因為他將拯救被壓迫的窮人（詠七二4 13）。先知預言的這些觀點都直接準備着新約的來臨。

二、以色列禱詞中所見的天主的救恩

具有這樣一個歷史的和預言的經驗為遠景，救恩的主題在以色列的祈禱中自然佔有一個非常重要的位置。

1. 信德的確實性——得救是天主的恩惠：這是一個確實無疑的基本信念，藉着這個信念就可以引證那些勝利的事蹟（詠四四4 78）。信賴人的力量是無益的（詠卅一16—19）；義人的得救來自天主（詠卅七30 40）；天主即是救援（詠卅

七1；卅五3；六二7）。這個真理是有許多事實證明的。多少人遇到了患難呼求天主，獲得了天主的救援（詠一〇七13 19 28；見廿二6），一些謝恩禱詞證實了許多類似的事（例如詠一一八14）：一些從危難中（詠十八20），從考驗中（德五一11），從死亡的威脅中（詠十六6）獲救者的禱詞。一些晚出的書喜愛講述類似的故事：從火中獲救的三童子（達三28 195），由獅口救出的達尼爾（達六28）；因為天主常常拯救仰賴祂的人（達十三60）。祂保護祂的每一僕人（詠九一14 16），一如祂預許保護祂的人民（詠六九36）和祂的受膏者（詠廿7）。聖詠列舉所有受天主保護的人，當他們呼求祂時，祂常拯救他們：無論義人（卅四16 19），窮人（卅四7；一〇九31），微賤的人（十八28；七六10；一四九4），卑小的人（一一六6），被迫害的（五五17），正直的（七11），失望的（卅四19），總之，所有敬畏祂的人（一四五19）。這一切都足以提醒人的信賴和祈禱。

2. 呼求救主天主——呼求天主的人呼祂為救星（德五一1；「失望者的救星」，友九11）或「救援的天主」（詠五一16；七九9）。他們的祈求只有一句：「上主！求祢救我！」（詠一一八25），「祢救我，我就得救了」（耶十七14）。其次往往敘述些實際處境，像每個人能遭遇到的：考驗與悲傷（詠八六2），危急或死亡的危險（六九2 15），敵人的迫害（廿二22；卅一12 16；四三1；五九2）。有時天主自己以拯救的諾言回答他們的祈求（詠十二2 6）。在個

人的祈禱之外，以色列人熱切期望先知們所預言的末世救援（見一四7；八十三4 8 20）：「上主！我們的天主呵！求祢拯救我們！從異民中聚集我們！」（詠一〇六47）。天主有時也以明確的諾言回答（詠八五5 8 10）。安祿書的影響非常大，致有幾首聖詠已預先歌頌着所許的救恩的實現（詠九六2；九八1 3），有些聖詠表示希望一嘗這個快樂（詠五一14）。由上面這些文字，可以看見以色列人如何在新約的門限，仰望着基督即將給世界帶來的救恩。

新約

一、救恩的啓示

1. 耶穌，人類的救主

a 耶穌先用一些含有暗示性的行為來顯示自己是救主。祂救助病人而治愈他們的病（瑪九21 平；谷三4；五23；六56）；祂救了行走在水面上的伯多祿和遭遇風浪的門徒們（瑪八25；十四30）。主要的要信仰祂：是病者的信德治愈了病人（路八48；十七19；十八42），門徒們懷疑，受到了責斥（瑪八26；十四31）。由這些事蹟已可以看出救恩的計劃。可是我們應把眼光放得更遠些，透過這些肉體的痊愈，耶穌給人類帶來了一個很重要的救恩：罪婦蒙救了，因為耶穌赦免了她的罪（路七48 50），救恩進入了悔改的匝凱的家（路十九9）。為要得救，應以信德接受天國的福音（見路八12）。至於耶穌救人就是祂一生的目的；祂來到世上是

為拯救迷失了的人（路九56；十九10），為拯救世界，不是為審判世界（若三17；十二47）。祂宣講，是為了解救人（若五34）。祂就是門：誰進入這門，必要得救（若十9）。

b 這些話使我們看出人的得救是個主要問題。罪惡陷人類於喪亡的危險中。撒殫想盡辦法為使人喪亡並阻止人得救（路八12）。這是些迷失的羊（路十五47）；但耶穌正為他們而被派到這世上來（瑪十五24）：倘他們加入祂的羊羣，他們不至喪亡（若十28；見六39；十七12；十八9）。可是祂所提供的救恩有個反面：誰坐失了得救的良機，喪亡是急迫而無法挽救的。倘若人不願喪亡，就應及時悔改（路十三35）。倘若人願意屬於得救之數，應由窄門而入（路十三2324），並應恒心至終（瑪廿四13）。棄絕世俗的命令是嚴肅的，以致門徒們驚異說：「這樣，誰還能得救呢？」事實上，為人是不可能的，須有天主全能的協助（瑪十九25f平）。終於耶穌所許的救恩呈現在一個看似矛盾的形式下：誰若願意救自己的生命，必要喪失生命；誰若願意捨棄自己的生命，必將得救，進入永生（瑪十39；路九24；若十二25）。這是法律，耶穌自己也服從了這條法律：祂救了別人，但在十字架上升時，祂却救不了自己（谷十五3031）。父當然能救祂不死（希五7）；但祂是為這個時刻而來到世界的（若十二27）。誰在祂的信仰中尋找救恩，應跟隨祂直至於此。

2. 得救的福音

a 在耶穌復活與聖神降臨後，宗徒團體宣傳的對象是依

照聖經已經實現了的救恩。因着祂的復活，耶穌已被天主立為「首領與救主」（宗五31；見十三23）。宗徒們行的奇跡證實了他們所傳的消息：如果病人憑耶穌聖名的德能痊愈了，是因為沒有別的名字使我們能賴以得救（宗四9-12；見十四3）。因此福音的意義就是「救援之言」（宗十三26；見十一14），先傳給猶太人（宗十三26），後傳給外邦人（宗十三47；廿八28）。反之，人們被邀接受信仰「為救自己脫離這迷失的世代」（宗二40）。得救的條件，就是信主耶穌（宗十六30；見谷十六16），呼求祂的名（宗二21見岳三5）。在這一點上，猶太人和異教人是站在同一地位。他們不是藉着自己，而是藉着主耶穌的恩寵得救（宗十五11）。所以宗徒們傳給了人們惟一的「得救之道」（宗十六17）。皈依的人也深信自己是屬於得救的予遺（宗二47）。

b 初期教會宣講中的救恩主題的重要性，說明了為何聖史瑪竇和路加願意從耶穌的童年開始，就強調祂將來的救世任務。瑪竇把這任務與祂的名字、其意為「天主救世」、連結起來（瑪一21）。路加稱祂為「救世主」（路二11）。他記錄了匝加利亞對先知們所預許的已經臨近的救恩的歌頌（一一697177），和西默盎對祂降來普救萬民的遠景的踴躍（二30）。最後施洗若翰的宣講，遵照聖經的記載，準備上主的道路，使「凡有血肉的都要看見天主的救恩」（三216；見依四十315；五二10）。四福音所保存的記憶把以十字架與復活為最高峰的救恩的出現，具體地表現出來。

二、救恩的神學

雖然宗徒們描寫耶穌救世的大業，用了許多不同的字彙，但我們可嘗試建立一個以救恩為中心的基督教義的體系。

1. 基督的生命的意義——「天主願意所有的人都得救」(弟前二4；見四10)。因此天主遣派祂的兒子作世界的救主(若壹四14)。祂來為拯救罪人(弟前一15)，賞我們的天主救主出現於世界時(鐸二13)，天主我們的救主的恩寵和愛也顯示了出來(鐸二11；三4)；因為基督藉着祂的死亡與復活，為我們成了「永遠救恩的根源」(希五9)，基督的身體、教會的救主(弗五23)。因此救主的名銜適用於天主聖父(弟前一1；二3；四10；鐸一3；二10)，也適用於耶穌(鐸一4；二13；三6；伯後一11；二20；三218)。為此，敘述這一切事的福音是天主的德能，為使所有信仰的人獲得救恩(羅一16)。一個使徒，宣傳福音，沒有別的目的，無非為救人(格前九22；十33；弟前一15)，不論是外邦人(羅十一11)或猶太人，至少希望子遺能得救(羅九27；十一14)，期待着所有的以色列人終於都能得救(羅十一26)。

2. 基督徒的生命的意義——福音一經宗徒的宣講呈現在人前，人應由自己去選擇，這一選擇將決定他們的命運：得救或喪亡(得後二10；格後二15)，生命或死亡。凡心裏相信口裏承認他們的信德的，便可得救(羅十9-10-13)，而且

他們的信德是經所領的洗禮蓋過印的，它是一個真正的救恩的經驗(伯前三21)。天主拯救人，不是按照人的行為，而純粹是由於祂的仁慈(弟後一9；鐸三5)，祂的恩寵(弗二5-8)，及賜予他們聖神(得後二13；弗一13；鐸三5-6)。從這時起，基督徒應忠心地保持能救他靈魂的聖言(雅一21)；他應以聖經的知識來滋養他的信德(弟後三15)，並使結出善工的佳果(雅二14)；他應懷着惶恐的心，努力完成他得救的事(斐二12)。這須恒心修鍊各種德行(得前五8)，藉此在救靈的事上增長(伯後二2)。任何疏忽皆不可有；因為得救的機會呈現在生命的每一時刻(希二3)；「如今是救恩的日子」(格後六2)。

3. 等待最後的救恩——雖然我們如此成了救恩的繼承人(希一14)，並完全成義(羅五1)，但我們的得救還只在希望中(羅八24)。天主為我們保留了救恩(得前五9)，但這產業只在最後時期才能出現(伯前一5)。基督徒的生活必須努力，因為度過的每日使我們更接近救恩(羅十三11)。救恩，照這詞的真正意義，須在主的日子的末世遠景中去看(格前三1-3；五5)。我們已因着祂聖子的死得與天主和好，並因祂的血而成義，也要因着祂而脫免天主的忿怒(羅五9-11)。基督將出現賜予我們救恩(希九28)。因此我們要等待救主最後的顯示，祂要改變我們的身體，完成祂的工程(斐三20-21)；為此我們的救恩是望德的對象(羅八23^註)。那時我們將從疾病、痛苦、死亡中救出；聖詠作者們時常祈求解脫的，耶穌在生時用奇蹟得勝過的這些

禍患，將永遠絕跡。完成這樣一件偉業將是天主和基督的絕大勝利。因此默示錄的禮儀中歡呼說：「救恩應歸於我們的天主，並應歸於羔羊」（默七10；十二10；十九1）。

CL & PG (顧)

168 出埃及 (Exode)

「出谷」意即「出路」，因而有「出外，旅行」之意。

在聖經中則特別指希伯來人出離埃及；或按廣義解釋則表示希伯來人在曠野中四十年的跋涉，自埃及而到達福地（出三7—10），這旅程的各階段，都記載於梅瑟五書中（出；戶；申）。這事件為猶太人及基督徒，成為一切天主解救子民的典型和保證。

舊約

1. 第一次出埃及——由於出埃及天主的選民才正式在血中產生（則十六4—7），也就在那時，天主才生了以色列（申卅二5—10），天主成了他們的滿懷慈愛與關懷的父親，遠超過亞巴郎（歐十一；耶卅一9；依六三16，六四7）。出埃及是天主愛情的表現，因此也成了得救的保證：天主不只救了祂的子民脫離埃及的奴役，祂還在亞述的危機（依十25 ff；米七14 f），和巴比倫的迫害中（耶十六14 f；依六三—六四；參見詠一〇七31—35；智十九）解救他們。以色列接受天主這些寵祐，特別出埃及的奇恩，本當繼續忠

於天主，如在曠野中一樣（歐二16；耶二2f）。他們却報以忘恩負義（亞二10；米六3 ff；耶二1—8；申卅二；詠一〇六）。

2. 新出谷——因為民衆不忠第二次被放逐於巴比倫，這次天主預告要解救他們，猶如一次新出谷。天主又一次要救贖他的百姓（依六三16）。一切殘廢人及弱小者都恢復精力，準備起程（依卅五3—6；四十1f；四一10；四二7—16；索三18 ff）。曠野中將修出道路（依卅五8 ff；四十三3；四三19；四九11；十一16）；天主在曠野中將命水泉出現，一如在默黎巴（依卅五6f；四一18；四三20；四四3；四八21；參見則十七1—7）。曠野將變成菜園（依卅五7；四一19）。就如昔日紅海分開，幼發拉底河也要分開，使新出谷的車馬平安走過（依十一15 f；四三16 f；五一10），天主要用自己的翅膀背着出谷的子民（依四六3f；六三9；參見出十九4；申卅二11）天主自己要成為他們的嚮導（依五二12；則十四19）。

新約

使徒傳統稱若翰洗者「是曠野中的呼聲；你們該預備主的道路」（瑪三3p；依四十3）；因而可確定基督所完成的救贖工程，就是出谷所象徵的救贖與贖的實現；稱耶穌為申十八18中所預言的新梅瑟（宗二15 22；五31；七35 ff）也是同樣的意義。

1. 聖保祿——聖保祿只是輕描淡寫的提到這個主題：耶

耶穌爲我們做了被祭殺的眞（逾越節）羔羊（格前五7），出埃及時的神靈奇蹟，（路過紅海、瑪納、岩石）都象徵着基督帶來的神恩（格前十1—6）。

2. 聖伯多祿——聖伯多祿也發揮同樣的主題，但他的解釋更偏重於教會。教友爲無玷羔羊的血所救贖（伯前一18 f；參見出十二5；依五二3），教友們是從黑暗中被「召叫」（伯前十四—十五；歐十一1）到光明（二9；參見智十七—十八）。他們從受洗前教外人的生活中被解救出來（一14 18；四3），爲組成天主的新子民（二9f；參見出十九6；依四三20 f）；他們爲聖德的法律所治理（一15 f；參見肋十九2）。教友們被基督的血所洗淨，今後該服從天主（一2 14 22；參見則廿四6 ff），向祂奉上精神的禮拜（一5；參見出四23）。他們束着腰（一13；參見則十二11），一切都準備好，走上天堂故鄉的路（一1—17）。

3. 聖若望——聖若望在這方面給我們留下一種更完備的神學。教友從魔鬼的奴役中被逾越節羔羊的血所救贖（若一29；十九36；八34 ff；八44；若前三8），而走向天國之路。他們被從天上降下的神糧基督所飽飫（若六30—58；參見出十六），他們喝祂肋旁所流出的水（七37 f；十九34；出十七1—17）。他們受了傷，一看懸在十字架上的基督就被治好（三14；十九37；參見戶廿一4—9）。基督是世界的光（八12，參見出十三21 f），追隨祂就可走到天父那裏（十二26；十三8；十四3；十七24）。耶穌復活時，做了第一個逾越：「從此世過到父那裏」（十三1）；「從地上

升了天」，祂吸引一切的人歸向祂（十二32）；這些人也要完成他們永久的「出谷」，就是將來他們從人世過到天上（八23）。

4. 默示錄——默示錄的看法與伯多祿前書大致相同。教友從撒彈的邪惡世界被羔羊的血所救贖（默十四3），爲組成天主在出十九6所預許的司祭的王國（默五9f）。如此重修了舊約（十一19；參見出十九16）。默示錄是在教難時寫成，它的內容充滿了勝利的歌聲。昔日過紅海的事蹟（十五3 f；參見出十四—十五），表現天主子民的仇人將遭失敗；天主的聖言要毀滅他們，一如當初埃及人的長子（十九11—21；參見智十八14—18）。天主在他的子民中間居住（十五8），使他們勝利，因爲祂叫「有」，而一切的受造物只是虛無（十一17；十六5；參見則三14）。——在復活聖夜裏，教友唱「天上的天使，你們喜樂吧！」*Exultet*，正是爲紀念這出谷的豐功偉業。 MEB (李)

169 解放 自由 (liberation/liberté)

「弟兄們，你們蒙召是爲獲得自由」（迦五13）：這便是救恩福音主要的一面；耶穌來「向俘虜宣告解放，使受壓迫者獲得自由」（路四18）。祂的來臨爲所有的人是有效的：昔日爲外教人的，自感爲命運所統治；猶太人則拒絕承認是奴隸（若八33），今天的人們也含混地企望一種最後的解放。但自由與自由不同，而聖經並未爲它下定義。至少，

聖經含蓄地肯定人具有一種能力，因其自由的選擇而答覆天主對他所有的意願（一一）；聖經特別指定真正自由之路：在舊約內天主來干預，以保證選民的解放（一二）；在新約內，耶穌的聖靈給所有的人帶來天主子女的自由（一三）。

一、人的自由

聖經作者亟於強調天主聖意的至高無上（依六9f；羅八28 f；九10—21；十一33—36），致使人以為聖經不承認在人內存有真正選擇的自由。但必須注意閃族思想的趨勢，直接着限於天主方面的原因，而不提出種種次因，然而這並不表示他們否認次因（參見出四21；七13 f；法郎的固執）。

另一方面，必須分辨天主聖意不同的等級和不同的方式：天主願所有的人都得救（弟前二4）或願固執的罪人受永死（參見則十八23），其方式有所不同。保祿肯定「天主簡選的自由」（羅九11）和預備之恩（八29 f）並不允許吾人結論說：人類的自由只是海市蜃樓，子虛烏有而已！

事實上，全部聖經都假定人能夠有自由的抉擇；聖經自始便不斷喚起人選擇的能力並同時強調人的責任，如原罪的描述（創二—三；參見四7）。人有權選擇祝福或詛咒，生命或死亡（參見申十一26 ff；卅五—20），可選擇回心轉意，至生命末刻為止（則十八21—28；羅十一22 f；格前九27）。每人可以走上生命之路並堅持到底（瑪七13 f）。德訓篇顯明地唾棄宿命論者的藉口：「你不要說：是上主使我犯罪，因為上主不作自己憎惡的事……假使你願意，便能避

守祇的誠命，成為忠信的人，是在你的權限內」（德十五11 15；參見一13 ff）。天主公正地處罰罪人，罪人却認為天主不公而責難，保祿對這衰頹的言語大抱不平（羅三5—8；九19 f）。

天主的無上主權和人的自由之間存有表面的矛盾，聖經作者並未使之消失，但他們所說的足以使人了解天主的聖寵與人自由的服從為救恩都是不可或缺的。保祿在他的生活中（宗廿二6—10；格前十五10）和所有基督徒的生活中（斐二12 f）關於這一點他都以為千真萬確。在我人眼中與蹟依然存在，但天主自有其秘訣：屈服我人的心靈而不加以破壞，吸引我人趨向祂而並不加以強迫（參見詠一一九36；則卅六26 f；歐二16 f；若六44）。

二、以色列的解放

1. 出離埃及——有一件基本事實表明選民的來源，即天主從埃及的奴役中將他們解救出來（出一—十五）。關於這事，舊約特別用了兩個特殊的詞彙，第一詞（*g'ral*：出六6；詠七四2；七七16）是一家庭法用語，第二詞（*Qaddah*：出七8；九26；詠七八42）原屬商業法（意即等值交易）。但這兩詞用以論及天主時，實際成為同義詞，七十賢士譯本在大多數情形下，以同一方式譯出（作為 *lythoushtai*。拉丁文則作 *redimere*）。希臘文之動詞源於「贖價」（*lytiron*），但不可誤解其意義：全部聖經的記述指出第一次救贖是一次勝利的解放，而天主並未向以色列的壓迫者付出

任何贖價。

2. 天主，以色列的解放者——天主子民的種種不忠導致了耶路撒冷的毀滅和人民的流徙，解放充軍在巴比倫的猶太人便是第二次救贖，這次解放的佳音構成依四十一—五五的主要宣講。上主，以色列的聖者，是他們的「解放者」，他們的 God (依四三—14；四四—6, 24；四七—4；參見耶五十三—34)。

在古希伯來法律中，*gōl* 是負有保護族人義務的近親：如維持家產（肋廿五 23 ff），解救為奴的「弟兄」（26—49），保護寡婦（盧四 5），或為被贈殺的親戚復仇（戶卅五 19 ff）。依四十一—五五所用之 *gōl* 名銜，提示在上主與以色列之間常存着親屬的關係：由於第一次出埃及時所締結的盟約（參見出四 22），被選的這一國家雖然過犯重重仍然是上主的淨配（依五十一）。兩次解放之間的對照是鮮明的（參見依十 25 ff；四十三）；第一次與第二次都是白白賞賜的（依四五 13；五二—3），而後者更彰顯天主的仁慈，因為充軍原是爲了懲罰選民的種種罪惡。

3. 期待最後的解放——選民還應受到其他的考驗，他們在困苦中不停的呼求天主的援助（參見詠廿五 21；四四 27）並記憶確切的保證與其他救贖的預像，即第一次的救贖：「請勿拋棄屬於你的所有物，你會自埃及地將他們贖回」（七十賢士譯本文四 17 f，摩爾德開的禱詞；參見加上四 8—11）。默西亞來臨前的啟世紀中期待「最後的解放」最爲顯著（依四五 17 之達古黎 Targum 譯文；參見希九 12），猶太主義最正式的禱詞便是懇求以色列的解放者並求祂早日

來臨。

一般猶太人特別期望上主將他們從外邦人加於聖地的軛下解救出來，這或許便是厄瑪鳩二徒所想像的「解救以色列的那一位」的任務（路廿四 21）。這並不阻止有一些特選者（參見路二 38）具有更真實的，含有宗教內涵的期望，如詠一三〇 8 所表示的「是上主將以色列從罪過中解放出來」。真正的解放包含着選民的淨化，他們原來被召分享天主的聖德（參見依一 27；四四 22；五九 20）。

4. 個人與社會方面的延伸

個人方面：天主爲選民所施的解放，以某種方式在信者的生活中延伸並重現（參見撒下四 9：「我指着那救我脫免一切患難的上主的生命起誓」），這便是聖詠禱詞所一再重複的主題。有時聖詠作者以概括的語句表達自己，並不確定他現有或曾有的危險（詠十九 15；廿六 11）；有時則說明要置他於死地的仇敵（詠五五 19；六九 19），或者他的祈禱猶如垂死者的祈禱，如若天主不加以救助則必死無疑（一〇三 3f）。這些嘗試都是爲更具宗教性的希望而作的準備（參見詠卅一 6；四九 16）。

社會方面：聖經立法的本身便爲以色列第一次救贖的回憶所控制，特別是在申命紀的思潮中：希伯來的奴隸在第七年應獲自由，爲紀念上主對以色列人所做的（申十五 12—15；參見耶卅五 8—22）。即使在充軍後法律並非時常爲人所尊重，乃赫米雅因爲他的同胞忍心讓「被贖回的」弟兄淪爲奴隸，便起而控訴這種勒索的行爲（厄下五 1—8）。反

之，「使受壓迫者重獲自由，折斷所有的軛」是「中悅上主的齋戒」之一（依五八6）。

三、天主子女的自由

1. 我們的解放者基督——以色列的解放只是基督救贖的預像。事實上，建立完美的，決定性的解放者是基督，無論猶太人或外邦人，凡在信、愛之內歸依基督的人都可獲得這種解放。

保祿和若望是宣揚基督徒解放的主要使節。前者在致迦拉達人書中宣稱：「爲使我們自由，基督才解放了我們……弟兄們，你們蒙召是爲了獲得自由」（迦五13；參見四2631；格前七22；格後三17）。若望則強調真正自由的原因，即接受耶穌的信德：「真理將使你們自由……如果天主子使你們自由了，你們的確是自由了」（若八3236）。

2. 基督徒自由的性質——基督徒的自由雖然在社會方面引起反響，致費助聖書便是顯明的見證，但是它現世無論奴隸或自由人都可獲得基督徒的自由，並不需要改變其地位（格前七21）。在希臘羅馬的社會中，公民的自由構成品格的基礎，這一事實看來似乎矛盾；但是如此便更可彰顯基督使我們重獲自由的根本價值。這種解放也不可與禁慾主義者或其他智者的理想混淆，他們借助深思與倫理的努力，尋求完美的自主並自居於不可侵犯的內在安謐中。基督徒的解放非來自抽象與非現時的教義，而是淵源於一件史實：耶穌勝利性的死亡，與在聖洗聖事中與基督的個人接觸並歸依基

督。

信友是自由的，其意義是：他在基督內接受了一種權利，此後與聖父親密的生活着，不再受罪惡，死亡和法律的種種束縛。

a 罪惡是真正壓迫我們的暴君，耶穌基督便是從這種軛下解救了我們。保祿在羅一—三內描繪罪惡施於普世的暴政；但是這只是爲了更強調聖寵的充盈豐饒（羅五1520；八2）。聖洗使我們參與了基督的死亡和復活，這樣結束了我們的奴役（羅六6）。由於這一解放，以色列的卓越分子（參見路一68—75）所了解的及舊約之期待的本質便實現了。保祿按七十賢士譯本援引依五九20，彰顯了精神方面的特徵：「解放者來自熙雍，將消除雅各伯族中的不敬」（羅十一26）。大宗徒更將這「與蹟」啓示與外邦人，即他們完全獲得選民所有的特權；第一次解放的奇事將爲所有人重演：「天主從黑暗的權勢解放了我們，並將我們轉移到祂愛子的國內，在祂內我們獲得救贖，罪之赦」（哥一13f）。

b 死亡——這與罪惡不可分的配角（創一17；智二23f；羅五12）也被戰勝，失去了毒性（格前十五56）。基督徒不再爲死亡的恐怖所奴役（希二14f）。誠然，這種解放只有在光榮復活時方得完美無缺（格前十五2654f），我們仍在「等候我們肉體的救贖」（羅八23）。但是末日已在某種方式下揭幕，「我們已出死入生」（若壹三14；若五24），以我們生於信和愛中的程度爲準。

c 法律——同時「我們不再屬於法律權下，而是屬於恩

「靈燈下」(羅六15)。保祿這一肯定看來十分驚人——或非常平庸——故不應等閒視之，否則將使大宗徒所宣講的救恩福音變質。我們既以神秘的方式與基督同死，此後我們便擺脫了法律(羅七1—6)，我們不該在遵守外在的法律上尋求救恩的原動力(迦三213；四3ff)。我們是在一新的制度下，聖神賦與我們的受教性構成我們行為的準繩(參見耶卅一33；則卅六27；羅五5；八914；格後三36)。保祿雖仍論及一種「基督的法律」(迦六2；參見格前1921)，但這一法律以愛為依歸(羅十三8ff)而我們因聖神的推動自然地加以履行，因為「主的神在那裏，那裏就有自由」(格後三17)。

3. 基督徒自由的實踐

a 基督徒得到解放，便充滿了大膽的依恃，自豪，新約稱之為 *parthenia*。此一典型的希臘詞(直譯為：暢言一切之自由)恰當地指出基督徒的特殊態度，更指出作使徒的態度：在天主前的一種赤子的行徑(參見弗三12；希三6；四16；若壹二28；三21)，因為我們在受洗時領受了「義子的精神」而非「奴隸的心懷」(羅八14—17)；另一方面，在他人前完全自信的宣揚福音(宗二29；四13等)。

b 自由並非放肆或放蕩——「弟兄們，你們蒙召是為獲得自由；只是不要使這自由成為肉慾的藉口」(迦五13)。宗徒們自始即應責難某些基督徒自由的偽造品(參見伯前二16；伯後二19)，而在格林多的教會中這種危險特別嚴重。該城的諾斯替派人或許採用了保祿的一句話作為格言「萬事

我都可行」，但是他們歪曲了原意，因此保祿不得不加以糾正；基督徒不應忘記他屬於主，天主許諾將使他復活(格前六12ff)。

c 愛德的首位——宗徒更詳言之：「凡事皆可行，但並非皆有益於人」(格前十23)；我們的良心能要求我們放棄我們的權利，成就某弟兄的希望(格前八1—10；羅十四)。但嚴格說來，這並非加於自由的限制，而是實踐自由的更高等級。基督徒擺脫舊奴役而役於天主(羅六)，也將「因愛情而彼此服役」(迦五13)，全按聖神的領導(16—26)。保祿自降為僕役，甚至成為弟兄的奴隸(參見格前九19)，仍不失為自由人，他是則效身為聖子竟為奴隸的基督(參見格前十一1)。

LR (十)

170 逾越節 (Pâque) (Passover)

在耶穌的時代，猶太人的逾越節將極惡的信眾聚到耶路撒冷，為祭獻並共饗逾越節羔羊。這慶節是為紀念出埃及的事蹟：希伯來人從埃及人的奴役下被解救出來。在今天，基督徒的逾越節將基督的弟子們分別在各地聚在一起，為同他們的主互通，祂是真的天主之羔羊。這慶節使他們參與基督的死亡和復活，這死亡和復活曾使他們從罪惡和死亡中獲得解救。這兩個慶節的連貫性是很顯明的，但是在以耶穌的逾越節為媒介，從舊約到新約的過程中，這慶節的背景已經改變。

一、以色列的逾越節

1. 春季、游牧和家族的逾越節：起初時，逾越節原是家庭的慶節。是在夜間舉行，當春分月亮正圓的時候，也就是阿彼布月（Abib）或麥穗月之第十四日（即後來被放逐後所稱之尼散月（nisan））。慶禮中給雅威奉獻一隻當年生的，年幼的動物，為求天主降福一切家畜。祭品是一隻綿羊或一隻山羊，應該是雌性而無殘疾的（出十二3—6）；不可將骨頭折斷（十二46；戶九12）。犧牲的血要灑在房屋的人口，作為防護的記號（出十二72）。牠的肉要在一種快餐中進食，共食者都要穿上旅行的裝束（十二8—11）。這種游牧和家族式的特點暗示逾越節的起源非常古老：這可能是以色列人要求法郎允許他們去曠野所行的祭祀（三18；五1ff）；這表示其早於梅瑟，早於逃脫埃及的時期。但是其決定性的意義却是由出埃及的事蹟所賦予。

2. 逾越節與出埃及：以色列人所度的最美的春天，是他們藉天主上智的干預而擺脫埃及及壓迫的那個春天；天主干預之中最顯著的一次是第十災：消滅埃及人的長子（出十一5；十二29f）。後來，傳統以為牲畜頭胎之祭獻和以色列長子之被贖回等禮俗（十三1—2，11—15；戶三13；七17），都與埃及人長子之被戮相互聯繫。但這種比較是次要的。重要的一點是逾越節正與以色列人的獲救同時發生：逾越節便成為出埃及的一種紀念，這原是他們歷史上的大事；同時也使他們想起天主如何打擊了埃及，「寬待」了他

自己的信者（十二26f；十三8ff）。從此以後，以色列人之逃離埃及固定了逾越節的意義，賦予這名字一個新的含義。

逾越節一字的希臘文為 pascha，源自阿拉美文的 pascha 及希伯來文的 pesah。關於這字的起源意見不一。有些人以為源自外國語，敘利亞語（pashu 緩和）或埃及語（pasu 紀念、pé-sah 打擊）；但這些假設中沒有一個具有充足的依據。聖經將 pesah 與動詞 pasah 相連，這最後一詞或指跛行，或指在行祭時表演一種禮儀上的舞蹈（列上十八216），或就象徵意義說指「蹣跚」、「經過」、愛惜。所謂「逾越」是指雅威的經過，祂越過了以色列人的房屋，却打擊了埃及人的住所（出十二13, 23, 27；參閱卅一5）。

3. 逾越節與無酵餅：隨着時間的演進，另一個慶節與逾越節合而為一；這就是無酵餅，這慶節原是獨立的，然日期與逾越節相近（出十二15—20）。逾越節的慶祝是在月之第十四日，而無酵餅最後則定於月之第十五至第廿一日。在奉獻收穫的初果時也同時奉獻無酵餅（肋廿三5—14；申廿六1）；清除舊的酵麵是一種清潔及每年更新的禮節，究竟是源自游牧或農耕時期，還是學者爭論的問題。無論如何，以色列的傳統也以爲這禮節與出埃及的事蹟有關（出廿三15；卅四18）它使人追憶以色列人逃離埃及時的倉猝，他們沒有時間等待麵團發酵，只有帶走沒有發酵的麵團（出十二34, 39）。在禮儀日曆中，逾越節與無酵餅有時彼此獨立（肋廿三5—8；參閱厄六19—22；編下卅五17），有時合而為一

(申十六 1—8；編下卅 1—13)。

無論如何，在每年逾越節中逃脫埃及，獲得解救的史實再度變為現實；此一慶日的深奧意義，在以民歷史的重要階段中，都會深刻地感覺到：以民在西乃時(戶九)，在進入客納罕時(蘇五)；約在七二六年希則克雅革新時(編下卅)，以及約在六二二年約史雅改革時(列下廿三 21—23)；在五一五年，放逐後重建國家時(厄六 19—22)等階段。

4. 逾越節與新的逃亡：每當以色列受其他民族奴役時，便想起他們從埃及的壓迫下獲得解救的事跡：

約於七一〇年時在亞述的壓迫下，依撒意亞預言以民的獲救有如逾越節之夜(卅 29)，那時天主要保存(nasah)耶路撒冷(卅 1—5；參閱十 26)。在一百年之後，耶肋米亞慶祝於七二一年被充軍者的得救，視之為一個新的出谷(耶卅 1—2—21)，按照「七十」賢士之希臘文，甚至視之為第一次出埃及的週年紀念日：「看，天主說，我要『在逾越節』引領以色列的子女歸來！」(耶卅 1—8；希臘文卅 8)。

在巴比倫的奴役下，耶肋米亞預言在以色列之記憶中第一次出埃及及將被五九七年充軍者的返國而取代(耶廿三 7f)。第二依撒意亞預言放逐(五八七—五三八)的終結為決定性的出谷，它將使第一個隱退(依四十三 3 ff；四一 17—20；四三 16—21；四九 9 ff；五五 12—13；參閱六三 7—六四 11)：把離散的人重聚在一起(依四九 6)將是羔羊，也就是天主僕人的工作(依五三 7)，祂又將成為萬民的光明，祂與逾

越節的羔羊被用為將要來的救主的預像。

5. 逾越節與聖殿中的慶節：逾越節一如以上所述隨時代而演變。禮儀與意義方面有不少改革，也更為確定。最重要之革新為申命紀所述：使古老的家庭慶節變為在聖殿舉行的慶節(申十六 1—8)。這法律大約在希則克雅時代已初步實施(編下卅；參閱依卅 29)；無論如何，在約史亞時代已是一定的事實(列下廿三 21 ff；編下卅 5)。為此逾越節在敬禮集中化的實施中取得了它的位置。它的禮儀也加以適應：犧牲的血要灑在祭壇上(編下卅 5 11)；司祭和肋未族為禮節之主要執行角色。

在充軍之後逾越節變為最高慶節，猶太人如忽略了這慶節，應受從選民中開除之罰(戶九 13)；一切受割損的，也只有他們應該參與慶節(出十二 43—49)；在特殊情況下，可以遲一個月舉行(戶九 9—13；參閱編下卅 2—4)。司祭立法中這些規定確定了一個彼此不可更改的法律。在聖城之外，有些人民在家庭中無疑地也舉行逾越節；按照四一九年的一項文件，在埃及的艾萊芳(Elephantine)猶太僑民確實舉行過這慶節。但是在這些個別地區的慶祝中，漸漸地取消了羔羊的祭禮，因為耶路撒冷的隆重慶禮掩蓋了其他一切慶祝。

6. 逾越節，表現天主偉大作為的時期：逾越節後來便成為禮儀年中朝聖之大慶節之一。在猶太教中具有豐富的意義，這意義按照希伯來文對出谷紀十二 42 的解釋明白說出：以色列之從奴役中解脫，使人想起世界之脫離混亂；依撒格

之脫免苦刑則使人聯想到人類要藉將來之默西亞脫免痛苦。這種看法可在聖經中找到很多根據：

a 逾越節與創造：創造與救贖事實互相連繫，特別在逾越節之讚美詩中：詠一三六4—15；參閱歐十三4（希臘文）；耶卅二17—21；依五一9—10；厄下九；詠卅三6f；七四13—17；七七17—21；九五5—9；一〇〇3；一二四4—8；一三五6—9；智十九。假若天主能把紅海分開（出十四21），是因為祂以前曾將原始的大洋分開（創一6）。

b 逾越節與依撒格：同樣，假若天主能援救雅格伯的子孫，是因為祂以前也曾援救過其祖先。亞巴郎已假定應該期待著出埃及的事跡（創十五13 f），天主給他的保證就是依撒格的得救（創廿二）。然則，依撒格假定應於熙雍山被祭獻（編下三1），正如以後之逾越羔羊一樣（申十六）；依撒格獲得刀下留情（創廿二12），正如以後以色列脫免殺戮一樣（出十二23；參閱編上廿一15）；依撒格藉綿羊而獲救，以色列則靠羔羊獲救；依撒格藉割損流血，這血已具有贖罪的豐富價值（出四24 ff），正如以後逾越節的犧牲之血一樣（則四五18—24）；但是特別因為依撒格會完全準備傾流已血，使他堪作至高逾越羔羊，耶穌基督的預像（希十一17 ff）。

c 逾越節與默西亞時代：天主在過去對人歷史的干預，使人期望祂在將來所作的決定性的干預。決定性（即末世性的）救恩好像一個新的創造（依六五17），一個一去不復返

的逃脫〔埃及〕（六五22 f），一個對罪惡的完全勝利，重新尋到的樂園（依六五25）。為促成世界這種改變，天主所派遣的負責者，不是他人，而是默西亞（依十一1—9）；為此，猶太人在每年逾越節之夜都期待著祂的來臨。因為有些人繼續夢想着一位能克敵致勝，使國富民強的默西亞，於是有一種產生民族主義的危險；為此屢次是在逾越節期間，各種政治運動趨於活躍（參閱路十三1 ff），宗教的熱情也易被激動（宗十二1—4）。在羅馬人佔領時期，每當逾越節大眾會時，政府都謹慎維持秩序，總督也每年到耶路撒冷去。但是宗教的信仰比這種動亂看的更遠，能保持純潔而不受連累：這信仰完全依靠天主，讓祂決定默西亞來臨的時刻與干預的方式。

二、耶穌的逾越節

默西亞果然來了；為開始他自己的逾越節，他參與猶太人的逾越節；他希望它更成全；最後，他終於使它完成而取代了它。

在逾越節期間，耶穌所發的言論，所作的行為逐漸改變了這慶節的意義。如此而有不同意義的逾越節：(一)唯一子的逾越節，他寓於至聖所的最深處，因為他知道自己與父共處（路二41—51）；(二)新聖殿的逾越節，耶穌這時要潔淨這暫時的聖殿，並預告一座新的聖所，就是他復活後的身體（若二13—23；參閱一14 51；四21—24）；(三)增餅的逾越節，這將是他用以作為祭獻的肉體（若六）；(四)最後，特別是新

羔羊的逾越節，這時耶穌要取代逾越節的犧牲，建立新的逾越節聚餐，實行他自己的「出埃及」，「越過」這個有罪的世界而升到父的王國（若十三1）。

福音的作者對耶穌的意向了解很清楚，並以不同的筆法表達出來。對觀福音描寫耶穌最後一次進餐（雖然這是在逾越節的前夕）為逾越節的聚餐；最後晚餐是在耶路撒冷城內舉行；舉行時伴以特別儀式，朗讀讚頌詩為許多禮節之一（谷十四26平）。但這是一個新逾越節的聚餐：在原為祝福餅和酒的禮儀中，耶穌同時建立了聖體聖事；耶穌教人吃己體，喝己血，他藉此事實，說明他的死亡將是逾越節所作的犧牲，他自己要作為這犧牲的羔羊（谷十四22—24平）。若望為強調這個事實，在他的福音中多次暗示耶穌為天主的羔羊（若一29—36），並使羔羊的祭獻（十八28；十九143142）與逾越節真犧牲在十字架的死亡（十九36），發生在同一時日，即尼散月十四日的下午。

三、基督徒的逾越節

1. 平日與逾越節：耶穌在一個安息日的前夕被釘死（谷十五42平；若十九31），在這同一安息日的次日而復活，即在一週的首日復活（谷十六2平）。也是在這第一日使徒們重遇復活的主基督；當他們如同最後晚餐一樣在一起用餐時，耶穌顯現給他們（路廿四3042f；谷十六14；若廿19—26；廿一1—14〔？〕；宗一4）。為此是在每週的第一日，基督徒聚在一起，為行分餅的禮儀（宗廿7；格前十六

2）。這一日很快就取了一個新的名字：主的日子，*die Dominici*，就是所稱的主日（默一10）。這一日使基督徒追憶基督的復活，藉聖體聖事使他們與基督聯合為一，並提醒他們期待着基督的再次來臨（格前十一26）。

2. 週年逾越節：基督徒除了每主日慶祝逾越節之外，仍有一年一度的慶祝，這慶祝給予猶太人的逾越節以新的內容：猶太人慶祝他們從外人奴役下獲得解救，並為本國期待着一位救主默西亞；基督徒慶祝他們從罪惡與死亡中獲得解救，與被釘死而後復活的基督結合為一，為能與他共享永生，並將他們的希望轉向基督日後光榮的降來。

在這個夜晚，光明有如白日照耀他們的眼，為了與除免世界的天主羔羊，在神聖的晚餐中相會，他們相聚一起守夜不眠，朗讀出埃及的事跡，這事跡為他們却有一種新的意義（伯前一13—21）：藉洗禮他們成為在流亡中的天主的子民（17），從兇惡中獲得解救後，他們束着腰向前行進（13），走向所預許的福地——天國。他們的逾越節犧牲，基督既然作了祭獻，他們應該慶祝，但是不要以惡行的舊酵母，而要以純潔與真理的無酵餅來慶祝（格前五6ff）。藉着死於罪惡，活於永生，他們與基督確實生活和體驗逾越節的奧跡（羅六3—11；哥二12）。為此，耶穌復活節很快便被認為是洗禮特別合適的時刻，因為洗禮是基督徒的復活日，逾越節的奧跡在他們身上重新生活。第二世紀時關於逾越節之定期的爭論，並無損於這深一層的意義，它指出猶太人的逾越節終已過去。

3. 末世的逾越節：藉着死亡、復活、與主相會，逾越的奧跡為基督徒才算完成。世間的逾越節為他們準備這個最後的「過渡」，從此世到彼世，後世的逾越節。實際上，逾越一詞並不僅指基督死亡與復活的奧跡，也不單指每週或每年的聖體禮儀，而且也指我們所嚮往的天上的盛筵。默示錄教我們舉目仰視羔羊，雖然仍帶有受刑的印記，但却是生活的、站立的；他身著榮耀，吸引殉道者跟隨他（默五 6—12；十二 11）。按耶穌親口所說，他確實完成了逾越節，這是藉他死亡的感恩祭，藉他的復活，藉他的犧牲所留下的永恒聖事，最後藉他的再次降來（路廿二 16）而完成的，最後一次來時，他要將我們團聚一起，使我們在他父的國度裏共享最後盛筵的歡樂（瑪廿六 29）。 PEB（趙）

171 約 櫃 (ark of the Covenant)

天主在以色列的臨在以不同的方式表現出來。約櫃就是天主臨在的可見的標記之一，這可從兩方面來看：——在一個 125 公分長，75 公分高，75 公分寬的木櫃中存放着天主用手指寫在石版上的十句話（申一〇 1—5）；——這個木櫃，以一塊金板為蓋，是為「贖罪蓋」，並在此蓋兩端安置了革魯賓；此約櫃被視為雅威的寶座或腳凳（詠一三二 7；編上二八 2）。如此，雅威「坐在革魯賓之上」（撒上四 4；詠八〇 2）保護着祂腳下的「話」。

在帳幕遮蓋之下的約櫃，好比一個活動的聖所。這約

櫃，從以色列人開始離開西乃山時，就一直陪伴着他們，直到建立聖殿時，約櫃才在那裏定居。自此以後，聖殿好似喧賓奪主，而約櫃失去了其重要性；以後的經文中不再談到它。無疑的，約櫃與聖殿在充軍時期同時消失。在第二個聖殿中，贖罪臺似乎取代了約櫃在敬禮中的位置。

盟約的天主藉着約櫃顯示出來，他確實臨在於他的人民中間——為指導他們，保護他們——為叫人認識祂的話，為俯聽他們的祈禱。

一、天主藉其作為而臨在

在以民出離埃及和征服福地的時候，約櫃將天主積極性的臨在具體化。最早的記載（戶一〇 33）指出，是天主自己領導着祂的百姓穿過曠野；當約櫃遷移時，有戰爭的歌聲陪伴（一〇 35；撒上四 5）：約櫃是神聖戰爭的徽號，證明「勇敢的戰士」雅威（出一五 3；詠二四 8），在實踐其諾言時，祂自己所擔負的角色：穿過約但河，佔領耶里格，攻打培肋舍特人。在史羅的聖所內，「萬軍的上主」一詞也顯示出來與約櫃有關（撒上一 3；四 4；撒下六 2）。在此戰爭的歷史中，約櫃保持着它神聖的特點，使人敬畏，同時又待人慈祥。人民認為約櫃與天主相等，並以天主之名稱之（戶一〇 35；撒上四 7）。約櫃是「以色列的光榮」（撒上四 22；參閱哀二 1），雅格伯之大能者的力量（詠一三八 2；七八 61），神聖的天主臨在於其人民之中；它向願意接近它的人要求聖潔（撒上六 19—20；撒下六 1—11），並顯

示出天主的自由，而不使自己作人民的耐屬品，但不因此而停止祂對他們的支持（撒四一六）。

當達味隆重地在民衆歡呼聲中迎接約櫃進入耶路撒冷時，約櫃的歷史同時達到了頂峯，也接近了尾聲（撒下六12—19；參閱詠二四7—10），耶路撒冷是約櫃安息之所（詠一三二；編下六41—42）；最後撒羅滿將它安置在聖殿（列上八）。直到此時，此活動的約櫃以某種方式是在部落們的掌管中；按照納堂先知的預言，盟約將經過使整個人民統一的達味家族：耶路撒冷和聖殿將承繼約櫃本有的特點。

二、天主藉祂的話而臨在

約櫃也是天主聖言的居所。首先因為它保存着天主的兩塊約版，這約櫃在以色列使後代的人都知道：天主對自己所給的「證據」、祂對自己的旨意所作的啓示（出三一18），以及以色列對天主的話所作的答覆（申三一26—27）。「約櫃」，「見證之櫃」——這些名詞指出約櫃與盟約之條款的关系，這些條款都爲盟約兩方刻在石版上了。

約櫃在某種意義下，是西乃山的會晤的延續。當以民通過曠野時，倘若梅瑟願意知道天主的意思，爲百姓求天主說一句話（出二五22），或相反地，爲人民向天主求恩（戶一四），他就進入帳幕；在那裏，雅威在約櫃之上向他講話，「同他面對面地談話，就如人同朋友談話一樣」（出三三7—11；三三34；戶一二4—8）。較晚，亞毛斯將宣稱他的講道來自約櫃，猶如來自一座新的西乃山（亞一2）；依撒

意亞是在約櫃之前祈禱時，接受了他作先知的召喚（依六）。

同樣，是在約櫃「之前」，信者來與天主會晤，或是爲了聆聽祂講話，如同撒慕爾一樣（撒上三），或是爲了藉着法律的守護者或解釋者，即可祭們，向祂問主意（申三一9—10），或是爲了祈禱，如同亞納（撒上一9）或達味一樣（撒下七18）。對約櫃這種「敬禮」也將轉移給聖殿（撒羅滿的祈禱：列上八30；希則克雅の祈禱：列下一九14）。

三、以色列希望中的約櫃和新約

耶肋米亞，在五八七年以後，教人不要惋惜約櫃的失落，因爲新耶路撒冷，將成爲萬國的中心，而作爲雅威的寶座（耶三16—17），並且在新盟約的統制下，法律將銘刻在人的心中（三一31—34）。厄則克耳用約櫃——天主的活動寶座——這個比喻，說明「光榮」離棄了玷污的聖殿，而去與充軍者作伴：天主從此將臨在於那聖潔的團體——遺民之中（則九一一）。猶太教似乎會希望約櫃會在世界末日重現（加下二4—8），這是在默示錄（一一19）中所發生的事件。的確，新約也說明，約櫃已在天主聖言——耶穌身上實現，祂居住在人類之中（若一14；哥二9）爲了人的得救而行動（得前二13），作爲他們的嚮導（若八12），並且成爲實在的贖罪臺（羅三25；參閱若壹二2；四10）。

172 曠野 (desert)

曠野的宗教意義，或指一個地理上的地區，或視為救恩史中一個享有殊恩的時代。從第一個觀點看，曠野是天主所不祝福的地方，像上主還未使雨降在樂園以前的情形，缺少水分（創二5），植物稀疏，無法居住（依六11）。使一片土地成為曠野，就是說使這片地回到原來的混沌狀態（耶二6；四20—26），這是以色列的罪惡應受的罰（則六14；哀五18；瑪廿三38）。在這種不毛之地住有魔鬼（肋十六10；路八29；十一24），山羊神（肋十七7）和其他惡獸（依十三21；十四23；卅6；卅四11—16；索二13 f）。總之，從這個觀點看，曠野這片含鹽之地與有人居住之地互相對立，一如詛咒與祝福之對立。

可是，聖經對曠野有一個主要的觀點：天主願使祂的子女經過這「可怖的曠野」（申一19）而領他們進入流奶流蜜的地區。這事件將修正上述的曠野的象徵意義。雖然曠野常保持它那不毛之地的特徵，它却首先使我們記起神聖救恩史的一個時代：天主子民的誕生。聖經中曠野的這一象徵意義不容與任何隱遁的神秘主義或逃避文明相混淆。它無意高揚理想中的返回荒野，而是肯定人生中有通過曠野的一段歲月，其決定性的預像便是以色列的出埃及。

舊約

一、走向預許福地

追念以色列民族曾途經曠野與追念其出離埃及之異點是：前者被理想化的時間較晚。就目前形式來講，一般傳統的看法是：曠野是這民族受考驗的時期，甚至是背叛時期；可是，却常是一個彰顯天主光榮的時期。決定性的因素有三：天主的計劃，以民的失信和天主的勝利。

1. 天主的計劃——天主使以色列民行經曠野有雙重意義。雖然這條路並非最短的，却是天主顯然選擇的一條（出十三17），因為天主願意作祂子民的嚮導（出十三21）。其次，希伯來人應當在西乃山區的曠野朝拜天主（出三17 ff；五1 ff）；實際上他們在那裏領受了「法律」，與天主立了盟約，而使這批流浪的人成為天主的眞正子民：以民曾作戶口普查（戶一1 ff）。天主因此願意祂的子民在曠野中誕生；可是也許給他們一片土地，這樣，使在曠野中的停留成為享受殊恩的時期，但為時短暫。

2. 天主子民的失信——天主的道路無法和埃及的沃土相比，那裏既不缺食糧，且生活安全；這是對領導以色列者純粹信仰的路。可是，希伯來人自旅途的最初階段便抱怨天主的安排：沒有安全，沒有水喝，沒有肉吃！出谷記的敘述中，到處可聽到曠野中第一代人和第二代人所發出的這種怨言（出十四11；十六2 f；十七2 f；戶十四2 f；十六13 f；

廿4f；廿一5）。其動機是顯明的：他們懷念過去的平常生活。無論在埃及的生活如何艱苦，他們寧要過去的生活。而不喜歡這完全委身於天主照顧的生活，寧願過奴隸的生活，而不願意經常生活在死亡威脅之下，寧願意吃麵包和肉，也不願意吃那索然無味的瑪納。這樣曠野揭發人心，他顯示禁不起應該承擔的考驗。

3. 天主仁慈的勝利——天主雖然讓那些固執背信、不肯信賴祂的人死在曠野裏，可是祂並不因此而放棄祂的計劃，祂能由惡中引出善來。祂將神奇的食物和水給這些口出怨言的人民。如果祂要懲罰罪人，但也給他們意想不到的得救方法，如銅蛇（戶廿一9）。天主時常彰顯出祂的神聖與光榮（戶廿13）。這在若蘇厄率領真以色列族進入許諾之地時，特別清楚。這次最後的勝利使人看出，曠野不僅是以民失信的時期，而更是天主仁慈守信的時期，它一方面警戒搗亂份子，同時仍要完成祂的計劃。

二、回顧曠野中的時代

以民定居許諾之地後，迅速地便將這地轉變為敬拜邪神到處風行，及背棄天主的地方，他們似乎寧取盟約的利益，而不願與賜與利益者的關係。因此，先民在曠野中那段時期被後人理想化了，使人只注意這時期光輝的一面，只見天主的光輝閃耀。

1. 呼籲人歸向天主——申命記藉回憶為主題，將曠野中的種種事件現實化（申八²ff 15—18）：這時期，是天主奇

妙的慈父般照顧以色列的時期；以民並未在曠野中喪亡，而是受考驗，叫人知道，人生活不僅靠麵包，而且靠天主口中所發出的一切言語而生活。同樣地，在曠野中禮拜的樸實無華，要以色列人勿以形式主義的虔誠為滿足（亞五25—宗七42）。反之，追憶過去的違命乃是招喚人皈依天主，並只信賴天主：至少現在以色列不應再強項固執並試探天主（詠七八17f 40；九五7ff；宗七51），應努力配合天主的意旨（詠一〇六13f），默瞻天主仁慈的勝利（厄下九；詠七八；一〇六；則廿）。

2. 天主的奇事——縱然曠野指出以色列的不忠，我們仍不應把曠野那段歲月看作一種懲罰；尤其當我們想起天主所行的奇跡，及天主和祂的子民初結盟的時候：與當前的客納罕比較起來，過去的時代實富有田園風味。同樣地，厄里亞先知往曷勒布時，他不僅要在曠野裏尋找避難所，還要找一個恢復精力的地點（列上十九）。因為只用懲罰不能使不忠的新娘回心轉意，天主願意將她引到曠野裏去，和她談心（歐二16），那將是二度駕盟的時候（歐二21f）。過去天主的奇事在記憶中越發顯得光彩：瑪納成了天糧（詠七八24），成了滿足各種口味的麵包（智十六21）。同時這些恩賜也是天主當前臨在的保證，因為天主忠貞不渝。天主是一慈父（歐十一），一位牧者（依四十一；六三11—14；詠七八52）。因為這個時代，以民這麼接近天主而生活，如何能不信賴領導並養育他們（詠八一11）的天主呢？

3. 理想的曠野——如果曠野時期為一理想時期，為什麼

不使這個時代延續不輟呢？因此，勒加布人的家族只住在帳幕裏，不建造房屋，以表示他們拒絕接受客納罕的文化（耶卅五），古木蘭派跟耶路撒冷的司祭當局斷絕關係，也是因此。這一逃入曠野的神秘之義有它的偉大處——它可以賦與受迫害者的場合一種意義（加上二28 ff；希十一38）——可是，在它與使它產生的具體事件分離之後，便會成爲一種無效的逃避現實行爲：天主並未要以色列人居住在曠野中，而要他們穿過曠野，生活在誓許之地。此外，曠野保存着它預像的意義。流亡到巴比倫的以色列人以為得救即是第二次的出谷；曠野在他們腳下要生葉開花，欣欣向榮（依卅二15 f；卅五1f；四一18；四三19 f）。在若干默示錄中，世界末日的得救被描寫爲把曠野變爲樂園；此時默西亞也將要在曠野中出現（參閱瑪廿四26；宗廿一38；默十二6 14）。

新約

一、基督與曠野

若干安色尼團體譬如谷木蘭，他們宣講人應離開城市，逃避到曠野去，洗者若翰却無意發揚曠野神秘主義。如果他他在曠野中宣講，那是爲了重度享受殊恩的時代。人心一旦爲水所更新，他便遣他們回去工作（路三10—14）。曠野只是悔改的一種方法，準備即將來臨的默西亞。

1. **基督在曠野**——耶穌願意重度以民的各個階段。祂也跟昔日希伯來人一樣，被聖神領到曠野裏去，爲在那兒受魔

鬼的試探（瑪四1—11）。可是異於祖先者，是祂克服了試探，並仍忠於聖父，寧取天主聖言，不要麵包；寧要信賴，不要奇跡，寧侍奉天主，而不要人間任何的榮華。出埃及時所未曾經得起的考驗，現在有其意義：耶穌是首生，以色列的命運便在祂身上完成。在瑪爾谷福音裏（一12 f），讀到重獲已失樂園的主題並非不可能。

2. **基督是我們的曠野**——在耶穌的公開傳教生活裏，無疑的，祂用曠野作爲祂逃避羣衆的地方（瑪十四13；谷一45；六31；路四42），這爲獨處祈禱是有利的（谷一35平）；不過這種態度和曠野的象徵意義沒有什麼直接關係。相反，基督表現出在祂身上圓滿完成過去的奇事。祂是活水，是天糧，是道路也是嚮導，是黑夜中的光明，是賜人生命的銅蛇，使一切仰望祂的人得救；最後，由於分享祂的肉和血，人得以完成對天主的親密的認識。在某一意義下，我們可以說基督是我們的曠野：在祂內我們克服了考驗，在祂內我們和天主有完美的共融。在耶穌內曠野作爲一個地方和一個時代的意義方稱完滿，預像從此讓位與真實。

二、教會在曠野

曠野的象徵在對教會情況了解上也繼續扮演一個角色。教會在曠野中隱遁度日，直到基督重臨，結束撒彈的權力時（默十二6 14）。但是象徵與聖經的背景間的關係更加密切，當耶穌在曠野中增餅時，是爲了指示宗徒們：並不需要在曠野中生活，而是意味着一個新時代的開始，這時人因基

督的言語而神奇地生活（瑪十四13—21平）。

保祿也有同樣的觀點。他教訓人：過去發生的事件是為教訓我們，已到達了時間的末刻的我們（格一11）。昔日希伯來人在雲中，在海裏受洗，今天，我們受洗而歸基督，我們以生命之糧維持生命，喝從磐石中流出的聖神之水；這磐石就是基督。事實上：我們現在仍生活在曠野裏，只不過是以聖事的方式。因此，曠野的預像，為了解基督徒生活的本質是不可或缺的。

我們的生命在我們未進入天主的安息之前常是考驗（希四1）。我們憶及往事時，不要使我們的心硬化；我們的「今天」確將勝利，因為我們是有分於基督的人（希三14），而基督在考驗中忠信不渝。 CT & XLD（狄）

173 雲霧 (nuée cloud)

雲，一如夜和陰影，可以指一個雙重的宗教經驗：天主慈悲的臨近和祂掩藏聖容而施的懲罰。此外，它又是一個表示天主神秘臨在的最好象徵：一面彰顯天主，一面遮掩祂。幫助我們瞻仰全能上智（約三六22—三七24）的雲彩的天然象徵，也幫助我們道出天主臨在的經驗。實在，雲彩有兩個主要的現象。它是輕盈而快速的（依六〇8），傳信的使者——有時是虛妄的（約七9；歐六4；十三3；民十二），但更多次是喜雨的徵兆（列上十八44 49；依五6；詠七八23）。由之，我們可以明白它能成為「雅威的車輦」（詠一

〇四3）。另一方面，它是陰暗的，厚滯的，沉重得像濃霧，在天空（約二13 14）和天主的居所（詠十八12）四周，形成一個不透明的帳幔。它以可怖的陰影籠罩地面（則三四12；三九16），好似逼人的颶風（鴻一3；耶四13）。

1. 雲及火的柱子——按照雅威典所記載的出谷記，希伯來人由一個「柱子」領導，這柱子有兩個像貌：「上主在他們前面行走，白天在雲柱裏給他們領路，夜間在火柱裏光照他們」（出十三21 f）。上主時時臨在於祂的百姓，好使他們能繼續前進。祂也保護他們於仇敵：柱子不再按照時刻，却按照人們而改變其狀貌：「雲柱一面發黑，一面發光」（十四20）；也提到「火柱和雲柱」（十四24），表示天主奧秘的兩面：為罪人是神聖不可接近的，為蒙選者是恩寵的臨近。在天主內一切矛盾自相解決；在人內，它們表達罪的存在和缺如。這神秘家們所喜愛的，雲及火的共存，又重現於晚近的傳統（申一33；厄下九12；詠七八14；一〇五39；智十七20—十八4）：天主不從人所塑造的偶像，却「由火中，由濃雲黑暗裏」（申五22）發言。

2. 雲和雅威的光榮——天主從西乃山發言；當天主在火的形象中下降時，雲彩籠罩山嶺六日（出十九16 ff）。按照厄洛因典和司祭派的傳承，雲柱是「天主的使者」（十四19），後來將成為「雅威的神」（依六三14），它的作用是增添上主的崇高。不再有火和雲，却是火在雲中，雲成了一重帳幔，保護天主的光榮，免為不潔的眼睛所見；人的善惡，其分別終屬小事，天主和人中間的距離，才是要強調

的。雲是可親近的、又是不可穿破的，它使人接近天主而不會面對面地看見祂，因為見了祂便會死去（出二三20）。雅威從遮蓋山頂的雲中呼喚梅瑟，只有他可以進入雲中（二四14—18）。不過，雲保護光榮，也彰顯光榮：「雅威的榮耀顯現於雲彩中」（十六10）；它停留於會幕的門口（二三9f），以確定人民的去向（四〇34—38）。這又多少返回前述的象徵，它和光榮，即火，是相連的（戶九15）：夜間，有火在它內照耀（出四38）。

後來，當撒羅滿祝聖聖殿之際，殿內「充滿」了雲，充滿了光榮（列上八10ff；參看依六4f）。厄則克耳看見這雲簇擁着「光榮」離聖殿而去（則十3f；參看四三4），而猶太人將夢寐以求它和那光榮的一位一同回來（加下二8）。

3. 末世的雲——雅威的日子和出谷記中的天主顯聖一樣，也要彩雲相偕；它們表示天主以法官的身份來臨（參看戶十七7），或藉着雲彩的自然象徵性，或將其比喻為天上的車輦。「濃霧」（蘇二四7）是用來描寫上主的降臨：那是「烏雲陰霾的一天」（索一15；則三〇318；三四12；鴻一3；岳二2），烏雲預告風雨的來臨，風雨過後，留下一個記憶，天主曾隱藏在一個帳幔的後面：「你隱在濃雲深處，哀禱不能上達」（哀三44）。雲也可以預告一個施惠於民的新出谷的日期（依四5）並保證救援的希望：「望雲彩降下正義」（依四五8）！自從用比喻描繪雅威乘車而來（詠一〇四3），「上主乘着輕快的彩雲來到了」（依十九1），在祂的護駕行列中（撒下二二12；詠九七2），就有

一個圖像鐫刻在默示錄體中：「一位相似人子者，乘着天上的雲彩而來」（達七13），這一位的王權將永存不朽。

4. 基督和雲——人子在乘雲而來以前，先在聖神的蔭庇和至高者的權能下降孕於童貞瑪利亞（路一35）。當耶穌顯聖容之時，雲彩和在舊約中一樣，彰顯天主的臨在，也彰顯聖子的光榮（瑪十七1—8p）。它繼而將祂在門徒們眼前遮蓋，證明祂住在天上，在可見的事物以外（宗一9），但常臨在於為祂作證的人中間（七5f）。也和舊約一樣，當人子在末日「偕同」或「乘着」雲彩降來時，它要作他的車輦（瑪二四30p；二六64p）。默示錄的神見者已經瞻仰一位人子「坐在一片白雲之上」（默十四14），在雲彩的縈繞中降來（一7），這便是歷史之主宰的儀仗。

5. 基督徒在雲彩中——在耶穌顯聖容時，雲彩不但繚繞着耶穌和天上的人物，也繚繞着門徒們（路九34）；它連結了天和地，祝聖耶穌所開始的，門徒們在他聖言四周的大會合。門徒們一旦進入了天上的彩雲，便知道他們從此已和耶穌，甚至和天堂，形成了一個團體，只要他們聽從祂的話。按照另一個傳承，一如先知們所預言的，預像在事實前，雲彩在聖神前揖讓。希伯來人曾「在雲中和海中受了洗而歸於梅瑟」（格前十1f），基督徒則在聖神和水中受洗而歸於基督。真正的雲彩是啓示（若十四26），指導（十六13）的聖神。昔日遮蔽閃爍着暫時光榮的梅瑟的臉的那塊面帕，為那些轉向主，即聖神的人，已經落了下來（格後三二1—18）。不過末世雲彩的形象還保持着它的價值，它表示在末日信友

們也要離地而起，迎接降來的主（弟前四17；參看默十一）。

XI.D (劉)

174 陰影(影，蔭) (ombre) (shadow)

陰影一如雲與夜象徵雙重的經驗：同時肯定光的缺少又假定光的存在。人願享有充足的光明，又有時尋找陰影；天主要是光和燃燒的火，也是使人憩息的陰影，祂又決意居住在陰暗的雲中。聖經中有不少這種意義互相衝突的詞句。

一、死亡的預告

1. 飛矢般急馳如影——身為受造物的人知道自身必要消逝，藉着陰影的延伸或轉瞬即逝的過程而釐清自己的歸宿：「太陽已經西斜，夕陽已經伸展」（耶六4），人的生命也是一樣，歲月的度數不停地在時間的日晷儀上增長（列下廿九—卅一）。人「奔馳如影，決不停留」（約十四2；參閱八9）；他的歲月如夜影斜倚（詠一〇二12；一四四4），很快地便進入死亡（編上廿九15；智五9）。在虛假的人生旅途上（訓六12），人有如陰影向前進行（詠卅九7）；但是在這一去不回的發展過程中，他雖然感到自己的變化無常，却對「光明之父」保持着信心，因為「在祂內並沒有變化或晦蝕的陰影」（雅一17）。

2. 黑暗與死亡的陰影——「七十」譯本平常將希伯來文表示「深奧的陰影」一詞譯為「死亡的陰影」，其所根據的

語源雖有可爭辯之處，對於事實却具有深奧的意義；福音的作者也具有同感（依九1；瑪四16；路一79）。實際上，陰影並不純是一種忽而變化，忽而消逝的現象，而是一種空虛，虛無，是約伯在災患中所希望的黑暗（約三16）。失望的深坑，死亡的地區就是黑暗和陰影的處所（卅一），在那裏的光明就是黑夜。考驗在現世生活中就會使人喪失生命之光：「在我眉毛之間滿是黑暗」（約十六16）。

3. 陰影的主宰——在死亡陰影的威脅之下，人只有投奔天主。祂能控制陰影，使罪人所抱的虛幻的希望黯然無光（耶十三16；參閱詠四四20），祂也能「使陰影化為光明」（約十二22），「使坐在黑暗與死亡陰影的人獲得解救」（參閱詠一〇七14）。聖詠的作者為此充滿信心地喊說：「縱令我行過死蔭的幽谷，我也不畏懼災難，因為你與我同在」（詠廿三4）。這種希望已成為事實，因為耶穌曾應驗了先知撒意亞的預言——「那些生活在死亡陰影之地的人，為他們興起了光明」（瑪四16；依九1）。

二、保護性的臨在

1. 世間的陰影——在日常生活中，尤其在東方，陰影受到珍視，因為它可以使人避暑乘涼。很多生物尋求蔭處：兇猛的河馬尋找蓮葉的陰影遮身（約四〇22），飛鳥，走獸以及人尋求樹蔭（則卅一6）。為此，供給蔭影的大樹象徵保護的能力；正如達尼爾給拿步高王解釋說：「大王！這樹就是你！」（達四17—19）。同樣人的安全在國王的庇蔭下獲

得保證（民九15）；正直的君主「正和乾旱地上巨石的蔭影」（依卅二2）。但是這一類的陰影，因為模糊不定，很容易使人受騙：正如約納所用以遮身的蓖麻的陰影（納四6—8），又如以色列國王的庇蔭（哀四20）；埃及王的庇蔭（依卅2）或是「黎巴嫩的松柏」的陰影更是使人受騙，因為樹根可以頓時被拔起，與在欺人的樹蔭下乘涼的人同被投入深淵（則卅一；達四）。

2. 天主的庇蔭——天主所給與的庇蔭是絕對安全的，而不只是脆弱的保護。人應該遠離那些引人取樂的樹蔭（歐四13），而要在雅威身上找到可靠的保障（詠一二一5；依廿五4—5）。忠實的人常夢想「住在至高者的隱秘處，住在全能者的庇蔭下」（詠九一1）；如同真正的僕人，在祂大能的手影之下（依四九2；五一16），或者是在祂的羽翼的影下（詠十七8；五七2；六三8）。

在這些比喻說法之後，人可以追憶起「出谷紀」的一些事跡。「七十」譯本將動詞 *sakan*（意隱蔽、居住、休息）譯為 *skiazeln*, *episkiazeln*（意在陰影下隱蔽，庇蔭時，一定意識到這一點）。那時候有雲彩遮蓋了天主的帳幕（出四34），停留在帳幕上，如此決定以民安營的久暫（戶九18—22）；正如智慧篇所說（十九7），雲彩甚至以它的陰影遮蓋以民（戶十34），神奇地保護着他們。在以後的時代裏天主也一再重施這種保護。雅威的光榮要停留，在淨化過的熙雍山，好像一個天蓋和帳幕，「白日可作陰影以免炎暑，又可作庇護，以避狂風暴雨」（依四5—6）。當以色列在

天主的光榮之下旅行時，「樹林也向以民散佈蔭涼」（巴五7—9；參閱12）。

當聖殿被祝聖時，有雲彩遮蓋了至聖所；撒羅滿大呼說：「上主曾決定住在幽暗的處所」（列上八12。在「保護」這一層意義上，在此又可加上「天主親切的臨在」的意義；是在這層意義下，耶路撒冷有如雅歌中的新娘「坐在他（天主）的蔭影下」（歌二3）。當瑪利亞為天主之大能所庇蔭（路一35），而懷孕時，在她身上夢想竟成為事實，她所懷孕的那一位在日後顯聖容時也有雲彩停留在祂的上方（九34平）。

3. 以色列的陰影——選民也依次成為天主之助佑的一個泉源。從前高於其他國家的以色列葡萄園以它的陰影遮蓋了山巒（詠八十11）。以色列雖被天主的審判所打倒，它仍將成爲一棵枝葉茂盛的大樹，供飛鳥棲息（則十七23；參閱達四9），這是天主之國的一個具體的圖像，它包括天下萬民（瑪十三32平）。同樣，當伯多祿以他的身影治愈病人時（宗五15），他也將天主在自己教會中的救援性的臨在，昭示眾人。
XLD (趙)

175 夜 (nuit / night)

逾越節之夜是聖經中夜的象徵的中心。的確，這其中也包含一個人的基本經驗，是多數宗教所共有的：夜是個有雙關意義的實際，它像死亡一般地可怕，像世界初生之日一般

地不可或缺。白日的光明方才消失，惡獸（詠一〇四20），陰晦的疫病（詠九一6），厭恨光明的人——淫棍，盜賊和凶手（約二四13—17）隨之而來；所以要祈求創造了夜的那一位（創一5）來保護人們於夜間的恐怖（詠九一5）。夜晚到來時，也應祈求祂（詠一三四2），因它和白晝一樣地讚頌祂。不過，若白日的死去使黑夜變得可怕，白日來臨時它也得退避三舍；所以信徒期待上主，有如守望者期待曙光（詠一三〇6）。不過這些致人死命的陰影和白日的希望的象徵，只在它們深入一個唯一的經驗中時，方才得到它們的全部意義：夜是救援史進行中的最偉大的時刻。

舊約

1. 解放之夜——按照出谷記不同的傳承，雅威是在「將到夜半」的時分執行了祂從奴役中解救百姓的計劃（出十一4；十二29）；這是個可紀念的夜晚，每年要以守夜祈禱來回憶它，紀念天主自己如何守望了祂的子民（十二42）。夜伸延着，而雲柱則照耀着逃亡者的行列（十三21f）。夜的雙關意義已經顯示：為埃及人夜是黑暗的，一如昔日降在他們頭上的濃密的黑暗，而光明則照耀着希伯來人（二十1f）。「至於你的聖徒，却有極大的光明」（智十八1）。在那唯一無二的夜間：「萬籟俱寂，黑夜已奔馳一半路程時，你全能的聖言，由天上的王座降來」（十八14f）。何不把這夜間的事故和在半夜起身感謝天主正義審判的聖詠作者的祈禱共讀（詠一一九62）？總之，夜晚好似一個充滿試

探的時刻，但這試探是由天主的審判所解放了的。

2. 日與夜——以色列不住地夢想着雅威解救他們於壓迫的日子。這希望是合法的，但不忠信的行爲則不容許它實現。怪不得先知們反對這種行爲：「那仰望上主日子來臨的人是冇福的！上主的日子爲你們有什麼好處？那是黑暗而無光明之日」（亞十五18），「暗晦和濃厚的陰影之日」（索一15；岳二2）。還是雙關的意義，但和雅威的日子息息相關：爲一些人是黑夜，爲以色列的遺民則是燦爛的光華，這些遺民在日子未來以前，要在夜的黑暗中摸索前進（依八22—九1），但他們仍然在希望着（參看依六〇1）。

3. 在試探的夜晚——智慧書和聖詠作者把天主夜間的審判移用於個人的經驗中。若你履行正義，「你的光明將要射出有如黎明」（依五八8；詠一一二4）約伯詛咒他誕生的日子，情願埋葬在母胎的黑夜中（約三七—10）。但聖詠作者在中夜回到床上呼喚上主：夜是屬於天主的（詠七四16），祂可以像昔日出谷時一樣，把人從黑夜中救出（詠六三7；七七3；一一九55）。「我的心靈在夜間渴望你，盼望你的決斷顯於大地」（依二六9；參看詠四二2），默示錄延續這把救援當做從夜的試探中得到解放的敘述，將復活描寫成從死亡睡眠中的覺醒（依二六19；達十二2），沉沒在陰府的無邊黑暗之後的重返光明。

新約

聖詠的作者向天主說：「黑暗對你並不矇矓，黑夜與白

畫一樣光明」(詠一三九12)。這句話將要以奇妙的方式實現，好像「吩咐光從黑暗中照耀」(格後四6)的那一位的新創造：基督的復活使白晝永遠從黑夜中射出。

1. 復活的夜和日——趁著白天，耶穌使祂的工程大放光明(若九4)。時刻一到，祂便把自己交付在夜的埋伏中(十一10)，負責他的茹達斯曾沉沒在這夜中(十三30)，祂的門徒們曾在這夜中跌倒(瑪二六31)：祂要面對這「時刻和黑暗的權勢」(路二二53)。早期的禮儀常保持着這個記憶，「在祂被交付的一夜」(格前十一23)祂建立了聖體。祂死去的一天也變成滿佈大地的陰暗(瑪二七49p；參看宗二20；岳三4)。

但「天快亮時」，天使的光采煥發(瑪二八3)，宣佈生命和光明已戰勝了黑暗。這個黎明，當耶穌在「四更時分」，踏着澎湃的波浪，向門徒們走來時，他們便已經體驗過了(瑪十四25p)。宗徒們在深夜從囚牢中被解放時，還要體驗這解放之夜(宗五19；十二67；十六25f)。為雙目陷於晦暗中的保祿，這是個光明之夜，使他在耀眼的信仰光明中醒來(宗九3818)。

2. 「我們不屬於黑夜」(得前五5)——從此，永不逝去的復活之日使信徒的生活有了意義。自從基督從死亡中站了起來，照耀着他(弗五14)，這白晝便在他心中深處發光：他成了「白日之子」(得前五5)。他已被「由黑暗的權勢下救出」(哥一13)，不再有「黑暗的思想」(弗四18)，却在面容上反映著基督自己的光榮(格後三18)。他

為提防黑暗世界的霸王(弗六12)，必須穿上基督，佩戴他光明的武器，放下「黑暗的行為」(羅十三12ff；若壹二8f)。為他已沒有黑夜，他的黑夜也照耀如白晝。

3. 黑夜中的白晝——基督徒「已從黑暗轉入光明」(宗二六18；伯前二9)，當主的日子像深夜的竊賊一般地來到時，他不會驚慌(得前五24)。的確，如今他還在「黑夜」中，但夜已「深了」，白日即將來到(羅十三12)。誰若不想「在黑夜中撞在石上」(耶十三16)，因「黑夜來到，沒有人能工作」(若九4)，他便得聽從基督的召叫，成為「光明之子」(十二36)。按路加福音，基督於深夜顯聖容(路九2932)，照耀了伯多祿，他便在聖經中發現一個光明，好似在暗中發光的燈，直到主的日子開始黎明，而晨星在他心中升起(伯後一19)。耶穌並沒有揭示這日子來到的準確時刻(谷十三35)，但在「那一日」和「這一夜」(路十七3134)之間，必有相切合之處。新郎基督於深夜到達(瑪二五6)；新娘好像點着燈的聰明童女，說：「我身雖睡，我心却醒」(歌五2)。她在等待之中，儘力地日夜想念祂，仿效天上日夜讚頌上主的活物(默四8)和蒙選者(七15)。宗徒也以同樣的精神日夜工作(得前二9；得後三8)，勸勉(宗二〇31)和祈禱(得前三1f)。這樣，基督的忠僕們在世上已經預嚐那「已經沒有黑夜」的永晝(默二二5；二二6)。

RF & XLD (編)

176 瑪納 (manne) (manna)

瑪納是以色列人在曠野旅行時，天主賞給他們的一種食糧（蘇五12）；重要的不是要說明瑪納的性質，而是注意其象徵的價值；這名字的解釋：「這是什麼？」（希：man hu）（出十六15），便已強調它的神秘性；事實上，天主願意在這樣維持祂子民的生存中來考驗他們（十六428）。這一奇恩在傳統中激發了很多的評述，五書的敘述（出十六；戶十一4—9），聖詠和智慧書的評論（智十六20—29）可為佐證；瑪納給天上真糧的啟示鋪路，做為它的預告和預像（若六31f）。

1. 瑪納和曠野中的考驗——處於曠野動盪的情況下，缺乏信心的百姓逼使天主有所行動：「上主是否在中間？」（出十七7）；天主即以顯示祂的光榮來答覆他們，其中之一就是瑪納之恩（十六710ff）。在天主方面，祂用瑪納作為教導和考驗祂的百姓的課題：「你們要不要承認我是你們的天主而遵守我的命令？」（參閱十六428）。

天主賞給以色列人這種維生的方法，用意在於顯示祂們，祂臨在的效果（十六12）；這個記號如此富於表現力，致使為了做紀念，以民把一罐瑪納與十誠版一起保存在約櫃內（十六32ff；參閱廿五21；希九4）。可是一切記號都要求一個答覆；瑪納的恩惠伴隨着一些考驗以色列人信心的法則，看他們是否相信賜給這恩惠的天主：他們必須每天去收

集，不可留做第二天用，只有安息日的前一天，才可收集為兩天用的，以便遵守安息日的休息。這樣瑪納成了考驗以色列人對天主是否服從，是否信賴祂的話的方法（出十六16—30）。還有：煮熟的瑪納做成餅，仍不失其味（戶十一8），而常有同樣的滋味；因此，以色列人對這種滋味感到厭膩而抱怨，不懂得這個考驗和它的教訓：人不當只靠世間的食物（十一4ff），而首先該依靠由天上來的食物，瑪納正是這奇妙的食糧——天主聖言的象徵（申八2f）。

2. 瑪納和末世的期待——以色列在天主前祈禱，默想過去的史蹟時，就會歌頌瑪納的恩惠：「天上的食糧與餅」，「勇士的糧食」，居於天上的天神之糧（詠七八23ff；一〇五40；卮下九15）。智者們在頌揚這奇妙的恩惠時，曾推想：造物主在末世的喜宴上，要賜給祂的子女的那天上的糧食應有的性質；智慧書作者在他由出埃及事蹟中得到靈感而作的註釋中（Midrash），設想以色列人所期待的對象正是這種食物。未來的瑪納將適合每一個人的口味，能夠滿足天主子女所有的欲望。天主既然使所有的受造物都供給信仰祂的人使用，所以當他們嚐到這種瑪納時，將更能體會到造物主的甘飴（智十六20f25f）。默示錄也提及同一的瑪納：預許給凡因信德和作證而戰勝了撒彈和世界的人（默二17；若壹五4f）。

3. 瑪納和天主的真糧——基督在曠野中，重復並加強舊約瑪納的教訓：「人生活不只靠糧食，而也靠天主口中所發出的一切言語」（瑪四1—4平；參閱中八3）。基督以一種

奇蹟性的糧食，養活天主的百姓，而重溫這瑪納的教訓。飽餓了民衆的這糧食（瑪十四20；十五37平；參閱詠七八29），引起與耶穌所要求的信德無關的興奮（若六14f）；門徒們當時對於這個恩惠和奇蹟的意義也不比民衆懂得更多；至於那些無信的法利塞人和撒杜塞人當時要求「從天上來的一個記號」（瑪十六1—4平；參閱若六30f；詠七八24f）。

但是，真正「由天上來的」真糧不是使人吃了仍要死的瑪納，而是耶穌自己（若六32f），人要以信德來接受（六35—50）：就是他爲世界的生命而賜給的肉體（六51—58）。保祿也以曠野中的瑪納爲這「神糧」的預像（格前十3f）。所以謝恩禮儀合理的也採用許多聖經中有關瑪納的預像，基督徒領受謝恩宴的神妙之糧，外表常是一樣，猶如當時的瑪納，用以對天主的這一標記作答，並證明對由天而降的聖言之信德；因此，教友從現在起，就能享受到「由天神之糧變爲旅行者之糧的營養」（見Lauda Sion聖體歌曲）。在天主子民的新出谷的過程中，這食糧能滿足他們所有的需要，並適合他們每人的口味；抑有進者，信徒在他人生的旅途中該打的仗中，已經是凱旋者，因爲他已爲天主自己之糧所營養，並度着天主的永遠生命（若六33 54 57 f；默二17）。

MFL (孫)

177 亞伯爾 (Abel)

1. 亞伯爾——義人——加音和亞伯爾的歷史，是義人受

折磨這個主題的嚆矢。這一故事被放進人類的第一代後裔，有其示範價值，它具體地表現出在歷史的世世代代中，人生境遇的普遍特色之一，就是弟兄中的潛伏對立，能使同出一源的弟兄（宗十七26），演出互相殘殺的悲劇。亞伯爾的祭獻爲天主所歡享，加音的則否（創四4 5）。這不在乎祭品的性質，而在奉獻者心內的意向。在被拋棄的惡人面前，亞伯爾代表天主所喜愛的義人。但惡人窺伺着義人，以便置之死地（詠十9—11）。這是人類普遍的情形，而被傾流的血，自世紀之初便從地上向天主呼籲，要求伸張正義（創四10）。

2. 耶穌的預像——這個無情的世界的定律，在耶穌的事件上也實現了。祂本是聖者義者（宗三14），却將要被同時代的人殺害。這是滔天大罪！同樣，「所有義人被傾流的血，自義人亞伯爾，至被屠殺在聖所和祭臺之間的匝加利亞之子，都要落在這殺人的世代身上」（瑪廿三35）。這個灰色的遠景，不限於應對耶穌之死負責的猶太領袖們；且伸展至全世界，因爲到處都有殘殺無辜者的事件；他們所傾流的血，呼籲着血的報復（默十六6；十八24）。不過在這呼籲報復的聲音面前，有另一種比亞伯爾的血更會說話的血：就是有淨化能力的耶穌的血（希十二24）。這個血請求天主寬恕：「父啊，寬恕他們吧！他們不曉得自己作什麼」（路廿三34）。亞伯爾被謀殺所造成的事態，歸結到卓越的被害義人——耶穌身上了。加音代表着人心悲劇性的缺乏之仁愛，（若一三12），而亞伯爾與他相反代表內心正直，及懷有引向正義的信德；正是爲此，祂死了，却仍發言（希十一4）。

178 諾 厄 (Noé)

PG (侯)

諾厄的面目，雖然起源很古，却在聖經各種不同的層次裏，代表着逃過懲罰和獲得救恩的義人。在毀滅世界的罪惡中，他脫穎而出，猶如新人類的根源，並因此而成為基督的預像。

1. 創世紀的傳說——民間的解釋所以把諾厄 (Noah) 同動詞 *raham* (安慰) 相聯，可能是由於暗射諾厄的葡萄園，園中的葡萄酒安慰艱苦工作的人 (創五29)。其實諾厄的安慰來自洪水後天主保證不再詛咒世界的話 (創八21)。天主雖然慈善，人仍能墮落；就如醉酒的諾厄品行不端的含的父親 (創九20—25)。透過含，受懲罰的是客納罕；這民族的淫亂敬禮同酗酒聯在一起，與諾厄的模範行為正相反。以諾厄為洪水的英雄而論，表現如卓越的義人。他的義德使他逃避被罰世界的毀滅，並使大地與其居民同天主和好。司祭傳統視此和好是普及全球 (創九)，澤及諾厄全體後代的盟約 (參閱創九1；十32)。

2. 先知和智者以各種方式強調諾厄為人的模範價值。諾厄在審判前，果然以完全個人負責的態度出現 (則十四14)，但他同天主所結的盟約却是天主容忍和仁慈的結果 (依五四9f)。為保證救恩計劃的持續，一切審判之後，常有免於受罰的予遺。諾厄便是這予遺的典型 (德四四17)，他組成義

民，最後將在默西亞的獨特身分上表現出來。「當世界的希望逃入了一葉扁舟……給後世留下新生的苗裔」時 (智十四6；參閱十4f)，那位「義人」要像昔日諾厄在洪水時那樣拯救世界。

3. 在新約內，根據福音諾厄是警惕的模範；他不同於無憂無慮的同時代的人，而曾在等待天主的裁判中生活 (瑪廿四3738)。更加明顯的是致希伯來人書，竟把他寫成在無信者的面前為信德作證的人；說他是只以天主的話為保證的義人 (希十一7)。在伯多祿的書信中，諾厄以新的姿態出現。他不但自身是義人，而且也是天主公義的使節，向人報告裁判即將來臨 (伯後二5；參閱三5)。這個裁判只威脅敗壞的世界。諾厄像在基督內蒙救的人的典型而出現，因為賞給他的救恩正預兆由聖洗而來的救恩 (伯前三2021)。

IS (侯)

179 默基瑟德 (Melchisedech)

默基瑟德在聖經內出現為亞巴郎的保護者，達味的前驅和耶穌的預像。

1. 默基瑟德與亞巴郎 (創十四)。默基瑟德撒冷 (詠七六3 說它就是耶路撒冷) 的王和司祭，獻給亞巴郎餅和酒，作為盟約之禮 (創卅一44—46；蘇九12—15)；祝福亞巴郎；他從亞巴郎手中接受了貢物，以酬謝他的保護。

這些動作是在 Elyon 至高的天主，閃族祖傳的神面

前完成的；默基瑟德最低限度看祂是至高無上的神明，亞巴郎則看祂是惟一的眞神——天主。默基瑟德在這裏所擔任的主要角色是希伯來人以外的司祭；希伯來人亞巴郎——肋未司祭之祖，在他面前只佔下風。以色列的解經家設法使人忘記這事；基督徒的解經家却牢記不忘。

2. 默基瑟德與達味（詠一一〇）。當達味在耶路撒冷定居時，在那裏實行了同化的政策。聖詠一一〇篇說他爲以色列王，令人神馳的默基瑟德的繼承者。上主向祂的傅油者宣誓：以耶路撒冷王的資格，「你按照默基瑟德的品位永爲司祭」。這爲生命短暫的拯救者們是一種誇大的說法，爲放逐後聖詠一一〇篇所指的以色列期待的最後救主，則是眞實的。凡讀這篇聖詠的，實際都夢想着看見興起一位救主，集司祭職和王權於一身。

先知們曾預言將來王權和司祭權要聯合在一起（耶卅三14—22；匝三—六）。有些人爲大司祭要求王權：這是爲瑪加伯曾經有過的事（加上十20—65；十四41—47）；這爲編輯「十二聖祖遺囑」者曾是一種希望（尤其是肋未的遺囑）。反之，其他則忠於默基瑟德和達味所影射的方向，寧願給將來的君王保留着最高司祭職。其實淨化的王權和眞正的司祭職的緊密聯合，只在耶穌基督身上方才實現。

3. 默基瑟德與耶穌（希七；參閱五6—10；六20）。耶穌按人性不但是亞巴郎的後裔，而且先是亞當的後裔（路三23—38）。按致希伯來人書，耶穌大司祭行使完美的司祭職，與肋未族無關（何況耶穌出自猶達支派），却繼承默基

瑟德（詠一一〇），執行達味之子默西亞的王者司祭職。自創世紀以來，這位司祭兼國王顯然在肋未族的司祭們之上，因爲藉他們的祖宗亞巴郎他曾見肋未的子孫向他鞠躬致敬，接受他的祝福，向他進貢。

此外默基瑟德的人格、名字、稱號，都有些影射耶穌。他那「無頭無尾」的出現，更是永久司祭——基督的預兆。他的名字 Melchisedech 意即「我王乃正義」；撒冷之王幾乎與沙龍（Shalōn）之王相等，意即和平之王。難道不是耶穌給世界帶來正義與和平嗎？聖詠一一〇篇的隆重誓言，與肋未族的司祭無關，他們是罪人，有死而且是多人世代相傳的，過渡盟約的職員；詠一一〇的誓言却是向王者司祭、達味之眞子耶穌說的，祂是無罪的，永遠不死的，而且是獨一而有決定性新盟約的使者，這盟約由餅酒表明，正如往日默基瑟德的盟約一樣。

總之，默基瑟德是以色列族以外的人，是「邦國」的一員，但他是宗教人物，「自學而認識天主」（Philon），亞巴郎的有力朋友，與達味有關，預兆耶穌，這是一種破格的提升。他的名字載在禮儀中（祝聖祭臺）和彌撒經書中（感恩經）。他是天主計劃普遍性的證人，天主爲引領我們走向基督，不但利用以色列，也利用邦國。 PEBB（侯）

180 亞巴郎 (Abraham)

亞巴郎是選民的始祖，在救援史上佔有獨特的地位，他

的使命，不只是天主計劃的開端，而且已經指出這計劃的基本方向。

一、亞巴郎的使命

有關亞巴郎的一生，創世紀本可用簡單的編年史加以介紹，但却用了宗教性的敘述，其中我們可以看到三種傳統的痕蹟：雅威典強調天主的降福及諾言；厄羅亨強調聖祖亞巴郎不屈不撓的信德；司祭的傳統則強調盟約及割損禮。亞巴郎的面貌經此照射便呈現出他是一位天主所召叫的人，以後又試探過他，賞賜他許多不可思議的恩寵，爲了使他成爲無數民族的祖先。

1. 亞巴郎爲天主所特選——亞巴郎的一生都顯示出天主對他主動的領導。是天主首先行動：祂從一個「敬拜邪神」的家庭中揀選了亞巴郎（蘇廿四2）「使他走出」烏爾地方（創十一10—31），一路引領他到一個生疏的地方（希十一8）。天主這種主動的領導是愛情的表現：一開始，天主就對亞巴郎表現無限的慷慨，從天主的各種諾言可以看出亞巴郎的輝煌的將來。「我要給你」一語屢次出現，天主要給亞巴郎一片土地（創十二7；十三15 ff；十五18；十七8）；賜他許多恩寵，使他子孫繁衍（十二2；十六10；廿二17）。然而實際上，亞巴郎的環境看來與這遠景大相徑庭：原因是亞巴郎是一個游牧者，妻子撒拉已經年邁，不能生育。由是愈顯出天主的許諾是無條件的：亞巴郎的前途完全繫於天主的全能與慈愛。如此亞巴郎在他身上即總攬而代表着天主的

子民：並不是因他先立了功勞而被選。天主向亞巴郎所要求的一切，就是一個熱誠與無畏的信德，毫無保留的接受天主的計劃。

2. 亞巴郎受試探——亞巴郎的信德要藉考驗鍊淨而加強。天主試探亞巴郎命他祭獻依撒格，而天主諾言那時正好是在依撒格身上（創廿二1f）。亞巴郎却「沒有吝惜自己的獨生子」（廿二16）——我們知道在客納納的敬神禮中也有祭獻兒童的實例——但天主挽救了依撒格，並親自給亞巴郎「預備了全燔之祭的羔羊」（廿二8 13 ff）。如是表現出亞巴郎「敬畏天主」的深厚（廿二12）。另一方面，天主在這同樣的機會中，也啓示了祂的計劃並非令人死亡，而是要人生活。「祂不願生靈滅亡」（智13；參見申十二31；耶七31）。將來有一天死亡將被戰敗；於是「依撒格的祭祀」要成爲預言性的一幕（希十一19；二14—17參見羅八32）。

3. 亞巴郎充滿恩惠的祖先——亞巴郎的服從最後證實了許諾的可靠（創廿二；16 ff），他自己就看到許諾開始實現：「在一切事上雅威都降福亞巴郎」（創廿四1）。「沒有人能與亞巴郎的光榮相比」（德四四19）。這並不是個人的幸福，亞巴郎的使命，是作祖先的使命。他的光榮是在後裔身上。按司祭傳統亞卜郎（Abram）的名字改爲亞巴拉罕（Abraham），這表示他的光榮將呈現在他後裔身上，因爲這新名字解釋爲「許多民族的祖先」（創十七5）。亞巴郎的命運在將來應發生很大的影響。當時，天主不隱瞞祂將要作的事，於是亞巴郎就負起了爲受罰的城市求情的責

任（十八16—33）；亞巴郎父性的影響還要延伸；他的影響要普及全球：「賴着你的後裔一切的邦國要被祝福」（廿二18）。猶太人的傳統。在默想這句預言時，認出其中的深義：「天主宣誓許給他：一切邦國因他的後代都蒙受祝福」（德四四21參見創廿二18七十賢士本）。

如此，在犯罪的亞巴郎身上也揭示了整個被救贖人類的命運。同樣在有信心的亞巴郎身上也揭示了整個被救贖人類的命運。

二、亞巴郎的後裔

1. 天主的忠信——天主的諾言，偕同亞巴郎也針對他的子孫而發（創十三15；十七7f）全按天主因他的恩愛所規定的子孫：天主未同依市瑪爾也未同厄撒烏訂立盟約，而是和依撒格及雅各伯立了盟約（十七15—22；廿一8—14；廿七；參閱羅九）。天主向他們重複他的許諾（創廿六3ff；廿八13f）而他們將諾言宛如遺產傳留給後世（廿八4；四八15f；五十24）。當亞巴郎的子孫在埃及受壓迫時，天主俯聽了他們的呻吟，因為祂「記起祂與亞巴郎，依撒格及雅各伯所訂立的盟約」（出二23ff；參見申一8）。天主「憶起祂向僕人亞巴郎所發的聖言，引領祂的子民進入喜樂」（詠一〇五42f）。以後祂又安慰流亡的人們，稱他們為「我的朋友亞巴郎的後裔」（依四一8）。

在困難時，或當以色列的生存受到威脅時，先知們便提醒他們，叫他們紀念亞巴郎的使命，來重振他們的信賴：「你們要細察那巖石，你們是從那上邊鑿下來的；要細察那

石穴，你們是從那裏挖出來的。你們要細察你們的父親亞巴郎……」（依五一1f；參見依廿九22；厄下九7f）。為得到天主的恩惠，最好的祈禱就是以亞巴郎的名請求：「請祢紀念亞巴郎……」（出卅二13；申九27；列上十八36）；「請將祢的恩寵賜給亞巴郎」（米七20）。

2. 血肉的世系——有一種自命為亞巴郎子孫的方式，甚不合理：原來為作亞巴郎的真後裔，只身體方面出於他的血統不夠，還當由精神方面與他連繫，不以深切的受教心信賴天主便是假信賴。厄則克耳已曾向他同時代的人說過這事（則卅二24—29），若翰洗者報告天主的審判時，曾極力抨擊這同一的幻想：「你們不要自己思念說我們的父是亞巴郎，我給你們說，天主能從這些石頭內給亞巴郎興起子孫來」（瑪三9）。福音比喻中的慳吝富貴人，雖然呼求他的父亞巴郎，却一無所得，因為他的罪在他與亞巴郎之間構成了一道鴻溝（路十六24ff）。第四部福音有同樣的論調，耶穌在揭穿猶太人的殺人詭計時，曾直斥他們，亞巴郎後裔的名銜並未能阻止他們成為魔鬼之子（若八37—44），所以血肉的世系，如果沒有忠信便毫無用處。

3. 人的行為及信德——為使這忠信成為正確的，便當避免另一歧途。從古以來，世世代代的傳統都稱讚亞巴郎的功勞，頌揚他的服從（厄下九8；德四四20）和他的英勇（加上二52；智十5f）。猶太教的幾種派別沿襲這種作風，而過於看重此點：他們將整個的信賴都放在人的作為方面，或嚴格守法律上，而忘却最主要的是依賴天主。

在法利塞人及稅吏祈禱的比喻中，已被攻擊的這種驕矜，聖保祿更徹底加以責斥。他依據創十五6所說：「亞巴郎相信了上主，上主就將此算作他的正義」而證明得救的基礎是信德，並不是人的作為（迦三6；羅四3）。人無由可以自傲，因為一切都是天主「白白」施給的（羅三27；四1—4）。沒有一項作為不是天主先賜聖寵而完成的，一切事都是聖寵的效果，而且這種效果絕不會落空（迦五6；參見哥前十五10），猶如它在亞巴郎生活中沒有落空一樣。這也就是雅各伯書對上述經句所令人注意的（雅二20—24；參見希十一8—19）。

4. 唯一的後裔——那麼亞巴郎的真正後裔究竟是誰呢？是亞巴郎之子耶穌基督（瑪一1）；但他大於亞巴郎（若八53）；聖祖的子孫中只有耶穌能圓滿的承當許諾的遺產：他是傑出的後裔（迦三16）。亞巴郎的使命就是等待耶穌的來臨，經過他平生所得的祝福而窺見耶穌的日子，這會是他的歡樂（若八56參見路一54 f 73）。

集許諾於一位後裔身上，絕非加以限制，而是真正大公主義的條件，這大公主義同樣也由天主所計劃，所規定（迦四21 ff；羅九—十一）。一切信基督的人，無論受割損與否，以色列人或外方人，都能分享亞巴郎的祝福（迦三14）。他們的信德使他們成為亞巴郎信者，今後並作「一切信徒之父」者的精神後裔（羅四11 f）。「你們衆人在基督耶穌內已成了一體，如果你們屬於基督，那麼你們就是亞巴郎的後裔，就是按照恩許做承繼的人」（迦三28 f）。

這就是聖經啓示的大功告成，被天主聖神引到了終點。這也就是天主所預告給亞巴郎的「大賞報」的最後一句話：他的父性延伸到天上的一切被選者。信徒們的最後家鄉是「亞巴郎的懷抱」（路十六22），追悼禮儀便祝禱亡者都得到這個歸宿。

RF & AV (本)

181 梅 瑟 (Moïse)

對以色列來說，梅瑟是一位無可倫比的先知（申三四1—12）；天主藉着他拯救了自己的子民，眼子民訂立了盟約（出二四8），給他們啓示了他的法律（出二四3；參閱三四27）。只有他跟耶穌一起在新約中獲得「中保」的稱號。但是，天主藉着他忠信的僕人（希三5）梅瑟的「居中調停」，只是將法律給予以色列（迦三19）；而藉着耶穌基督（弟前二4—6）、他的聖子（希三6）的居中調停，却拯救了整個人類：藉着梅瑟給予我們的是法律，而藉着耶穌給予我們的却是恩寵和真理（若一17）。梅瑟與耶穌之間的這種相對比較，使舊約與新約的區別更爲明顯。

1. 天主的僕人和朋友——梅瑟的聖召是在天主照顧下的一種長期準備的高峯。梅瑟生自一個被欺壓的民族（出一—22），他靠壓迫者法郎女兒的力量，不但由「水中被救」，獲得生存的機會（出一—10），而且也接受了一種準備他將來作領袖的教育（宗七21—22）。但是，他由此而獲得的智慧和能力、聲譽（參閱出一—3）都不足以使他成爲他民

族的解救者。他首先就與他自己的同胞的惡意發生衝突（出二一15；宗七26—28），應該逃到曠野裏去避難。就是在那裏，他才接受了他的聖召：雅威顯現給他，將自己的名字和救贖計劃啓示給他，讓他知道他的使命，並給予他完成使命的力量（出三一15）：天主將與他同在（三12）。被選者曾徒然拒接：「我是誰呢？……」（三11）。謙虛使他面對此重大任務時首先猶疑不決（四10—13），但以後却使他面對着自己同胞的反對，而執行任務時，感到無比輕鬆（戶一二—13）。他的信德雖然也有過軟弱的時刻（二410），但天主仍稱他是最忠信的僕人（一二7—8），對他以朋友相待（出三三11）；爲了對他表示一種特殊的恩惠，天主雖未向他啓示自己的榮耀，至少向他啓示了自己的名字（三三17—23）。天主如此從雲中向他講話，將他視爲自己百姓的領袖（一九9；三三8—10）。

2. 解救者和盟約的中人——他爲首領之使命的第一件行動就是解救他的同胞。梅瑟應該結束埃及人對他們的欺壓，因爲法郎王不承認他們的天主，阻止他們對天主的敬禮（出四22—23；五1—18）。但是爲了達到此目的，天主必須「表現他大能的手臂」，給予埃及人及以可怕的打擊：梅瑟是執行那些表現天主判斷之災殃的匠工。在最後一次災禍時，仍舊是在充滿天主智慧之梅瑟的命令下（智一〇16—20），以色列人舉行他們的逾越節（巴斯卦）。然後，天主的子民「藉着梅瑟的手」（詠七七21），從追捕他們的埃及人手中，得到解救：以色列人穿過了紅海，海水却淹死了追捕者

（出一四）。如此首先達到了逃亡的第一個目的：在西乃山下，梅瑟給天主獻祭，藉此祭獻天主與以色列訂立了盟約，使他們今後成爲天主的子民（出二四3—8；參閱希九18—20；出一九4—6）。

所有因梅瑟而受洗的人都屬於盟約的子民（格前一〇2），就是所有爲了追隨他，而在雲彩領導下越過紅海，並體驗到救恩的人。「他們的領袖和救主」梅瑟（宗七35）是耶穌的預像：祂是一項更完善的新的盟約的中人（希八6；九14—15），也是救主，祂將所有因他的名而受洗的人從罪惡中救出（宗二38；五31）。

3. 先知，立法者和代禱者——身爲盟約子民的領袖，梅瑟是以天主之名向子民講話（出一九6—8；二〇19；申五1—5）。一如所有的先知，梅瑟是天主的唇舌（申一八13—20）。他將天主的法律啓示給以色列，並教給他們如何使自己的言行與法律相符合（出一八19—20；二〇1—17平）。他教導他們忠於唯一的、超越的天主，祂常與他們同在（申六），祂是由於愛簡選了他們，並拯救了他們，不求報酬（申七7—9）。

他作先知的任務是維護盟約，並教育一個反抗的民族（歐一二14）。執行此種使命時，他也成爲天主之僕人中第一位受迫害者（參閱宗七52—53）。他有時也爲此而抱怨天主：「莫非是我懷孕了這百姓，或是我生了他們，你竟對我說：你要懷抱他們，如同裸母懷抱乳兒……這擔子爲我太重」（戶一一12—14）。有一天，他屈服於民衆的不忠之下

(戶二〇10—12；詠一〇六33)，他的信德和容忍，雖然很深，也發生了動搖(德四五4；希一一24—29)，他也因此將受懲罰(申三26；四21)。

梅瑟因為是先知，他也為自己的同胞轉求；他在執行代禱者的角色時是特別令人驚奇的；是他以他的祈禱保證以色列人戰勝他們的敵人(出一七9—13)，使他們獲得罪赦(三二11—14；戶一四13—20；二一7—9)。他將自身置於天主義怒之下，以拯救同胞免於死亡(詠一〇六23)。「只求你赦免他們的罪，不然就把我從你所記錄的冊子上抹去吧！」(出三三31—32)。他藉着這種熱誠的愛德，將受苦的僕人之特點刻畫出來，這僕人將背負起罪人的罪過，為他們祈禱(依三五12)。他也是那位「像似他的先知」的預像，他曾預言這位先知的來臨(申一八15—18)；斯德望曾提起這項預言(宗七37)，伯多祿聲明這預言在耶穌身上應驗(宗三22—23)。梅瑟曾對這位極偉大的「先知」(若一21；六14)，在聖經中作證(若五46；路二四27)；正因此在耶穌顯聖容時，他也在耶穌身旁(路九30—31)。但是新梅瑟耶穌基督超越法律，因為他完成法律(瑪五17)，他也是法律的終向(羅一〇4)：他在完成了梅瑟法律對他所說的一切以後，父使他從死者中復活，以便將聖神施予人類(路二四44—49)。

4. 梅瑟與天主的榮耀——現在在耶穌身上天主的榮耀才顯示出來(若一14)，梅瑟跟天主會晤之後，他的面上也反映出這種榮耀(出三四29—35)。舊約的人民不能承擔這種

強烈的光輝，雖然這光輝只是暫時的(格後三7)；因此，梅瑟在頭上帶上一種面紗。對保祿來說，這種面紗象徵猶太人的盲目，他們雖然閱讀梅瑟，但並不了解，也不歸依他所預言的基督(格後三13—15)。因為誰確實相信梅瑟，也必定相信基督(若五45—47)，他們的面容，一如梅瑟的面容，要反映出主的榮耀，因為主依照自己的肖像，將他們改造(格後三18)。在天上，所有被救贖的人將歌唱「天主的僕人梅瑟的歌曲和羔羊的歌曲」(默一五3；參閱出一五)，這是唯一救主的唯一逾越歌曲；梅瑟是此救主的預像。

RM & MFL (趙)

182 亞郎 (Aaron)

1. 司祭班的始祖(肋一5)，「亞郎之家」(詠一一八3)的肖像在文體中經過了數世紀，方逐漸形成。依照古代傳統，亞郎是肋未族人(出四14)，梅瑟(全上)和米黎盎的哥哥(一五20)，是梅瑟在以色列人(四27—31)及法郎王(五一1—5)前的代言人。在對阿瑪肋克人作戰時，他曾支持乃弟(一七10—13)，並伴同他上西乃山(一九24)，在那裏得「見天主」(二四10 f)。有關他的記錄並非無瑕可指：他對金牛的事件應負重大責任(出卅二；參看宗七40)，並曾反抗梅瑟(戶十二1—15)。

稍後，按司祭的傳統，或許是第二聖殿時期反對司祭階級所起衝突的餘波，亞郎成了宗教問題專家，並成了「亞郎

子孫」這一階級的名祖(出廿八1；參開路15)。他以數百禮被祝聖為大司祭(出廿九1—30)，穿上大司祭的禮服，開始舉行儀式(出卅九1—31)。當這司祭的特權被科辣黑反抗時(戶十六3—11)，天主曾以審判(戶十六28—35)，以棍杖開花的奇蹟(戶十七16—26)親來證實，這根棍杖此後便保存在結約櫃中(希九4)。天主頒發命令或百姓口出怨言時(出十六2；戶十六3)他常與乃弟梅瑟在一起(出九8ff；十二1……)，在默黎巴所表示的不信中(戶廿1—21)，和未進福地而先死的命運中(廿2—29)，他也和梅瑟相同。亞郎始終是傑出的大司祭(德四五6—22)，和挽回主怒的奇異代禱者(智十八20—25)。

最後，在耶穌時代的安色尼派人士所期待的，不僅是一位達味子孫的默西亞王，他們還期待亞郎的默西亞，或至高司祭的默西亞。

2. 全部新經內，只有致希伯來人書提到亞郎。它把握這個非凡人物的兩方面。一方面，基督並未僭越仁慈大司祭的職務(希五2)，却「像亞郎那樣被天主召喚」(五4；參閱出廿八1；戶十八1)。另一方面，亞郎的司祭職是世襲的，不預告基督的司祭職，他不像默基瑟德那樣，人不能道出他的祖譜(希七315—21)。最後亞郎的司祭職，也不能希冀有基督司祭職所特有的完美(希七1123—27)。

XLD (侯)

183 若蘇厄 (Josué / Joshua)

1. 以色列的領袖——在舊約的透視中，若蘇厄的功業代表神聖歷史的一個主要階段，他身為梅瑟的侍從(出十七9；戶十一28)，同他登上西乃山(出廿四13)，住在會幕的近邊(出卅三11)。他由會幕汲取了深厚的忠實，而表現於派人偵探客納罕一事上(戶十三)；他同加肋布是生活在曠野的一代人中，無獨有偶而得進入福地的人(戶十四38)。他為天主所選，繼承梅瑟作了以色列的領袖，當梅瑟給他覆手時，他便充滿了天主的神(戶廿七15—23；申卅一7—914—23)。梅瑟一死他便作了全民的首長。當時人看他非常英勇(蘇一6)，在領導聖戰中表現了他的勇氣。不過聖戰自有天上的領袖，若蘇厄只是他的代表而已(蘇五1315)，當自然界的力量在作戰中為以色列效勞時，即顯示出天上領袖的助佑(六20；十10—14)。此外，征服的目的不是摧毀客納罕人，而是將異教人的土地賜給天主的子民為產業(詠七八54f；一〇五44f)；這塊祖先之地不就是預許的福地嗎？但以色列之被領進福地，是為遵守天主的盟約並履行祂的法律。若蘇厄以絕對虔誠與百折不撓的精神(蘇廿三)，以身作則，並引領以色列走上忠誠的道路(八30—35；廿四)。

2. 救主的預像——智者們的默想自然地回到此足資示範的歷史片段：梅瑟在先知職務上的繼承人，名副其實的若蘇

厄(希伯來文意爲「上主拯救」拯救了天主的選民(德四六1)。但這第一位「耶穌」,只是另一位將來的救主的暗淡草圖——祂也以耶穌爲名(瑪一21)——。若蘇厄的行動在漫長的救恩史中(宗七45)只是一個準備性的插曲:現在,真正的救恩,由死而復活並升天的耶穌基督已啓示給天主的子民。由若蘇厄獲得的福地只是一個階段而非終點,只是預像而非真正的安息(希四8)。一個更好的安息已許給了我們:就是第七日分享天主自己的安息。英勇的若蘇厄邀請我們作戰,以便達到這個安息,那時我們將要獲得我們所受困難的報酬(默十四13)。

PG (候)

184 達 味 (David)

達味作爲人和君主的畫像對以色列民族是那樣深刻清晰,使他成爲應生自這民族的默西亞的典型。由達味開始,天主與其子民的盟約從此過渡到國王,對此 Ben Sira 曾爲達味描繪了一幅圖象(德四七²—11)。同樣,以色列的御座即是達味的御座(依九6;路一32);達味的勝利也就預報默西亞的勝利,默西亞跟養瑟的兒子一樣,充滿天主的神(撒上下十六13;依十一1—9),將戰勝不義。默西亞藉祂復活的勝利要完成天主對達味的許諾(宗十三32—37),並給予歷史以意義(默五5)。達味的人格如何能在救恩史上有這樣特殊的地位呢?

1. 天主的特選者——達味受天主召叫,接受傅油被聖爲

王(撒上下十六1—13),他是常受天主祝福的人,天主常與他同在,常保祐他;因爲天主常與他同在,所以他事事順利成功(撒上下十六18):在與哥肋雅的交易中(撒上下十七45 ff),在撒烏耳手下的戰役中(撒上下十八14 ff),和他爲王及解放以色列的許多戰爭中:「達味無論往那裏去,上主總是輔助他」(撒下八14)。

一如梅瑟,達味被委任爲以色列的牧者(撒下五2),承繼天主給聖祖們的許諾,特別是佔有客納罕地方。達味藉對抗培肋舍特人的戰爭,而佔領客納罕,這場戰爭由撒烏耳開始,在達味執政時繼續進行(撒下五17—25;參閱十—12)。而最後的佔領是完成在攻克耶路撒冷,此後耶路撒冷被稱爲「達味之城」,並成爲全以色列的首都,圍繞着這個首都,以色列各支派的統一得以實現。被達味運送到耶路撒冷來的約櫃又使之成爲一座聖城(撒下六1—19),達味就在這兒執行了司祭的職務(撒下六17 f)。這樣「達味和以色列全民成爲惟一的圍繞着他們天主的民族。」

2. 以色列的英雄——達味以深摯的忠誠響應天主的召叫。他宗教生活的特點,是他等待天主時刻的到來;雖然他有機會除去迫害他的撒烏爾,他却不去觸犯撒烏爾(撒上下廿四;廿六)。他完全委身於天主聖意,隨時在準備從天主手中接受一切(撒下十五25 ff)他也企望天主憐視他受的苦,把咒罵變爲祝福(撒下六10 ff)。在天主前,他常以謙卑的僕人自居,爲了天主所賜的殊恩而慚愧(撒下七18—29),因此,他成爲「可憐人」的模範,他們效法他的全心委順天

主，和他那堅確的希望，使他的祈禱在聖詠集的讚頌和懇求聲中綿延不絕。不過，他的虔敬雖然有很深刻的表現，仍不能掩飾他信仰中的古老特點：他用「厄弗得」作為占卜的工具（撒下廿三9；卅7），或者在他家中有一座忒拉芬神像（十九13）。

肋未人以為這位「以色列的善歌詠者」（撒下廿三1）除曾寫過許多首聖詠外，還設計了聖殿的圖樣（編上廿二；廿八），組織了以色列的禮拜（編上廿八23—25）和歌曲（厄下十二2426），而且早在亞毛斯先知時，已有人說，達味發明了樂器（亞六5）。

達味在宗教方面的榮譽不應當使我們忘記他是人；他有他的弱點和偉大處：他是個粗獷的戰士，而且相當狡猾（撒上廿七10ff），他犯過重大的過錯，晚年時對待子女太懦弱。他的倫理禁不起考驗：當他住在培肋舍特人的地方時，他率領人去搶劫襲擊革叔爾人基爾齊人和阿瑪來克人，一年多瞞着阿基士，竟使他毫不知情（撒上廿七8—12；廿九6f）。當然，我們也不能不提及他在漆刻拉城被洗劫焚燒後（撒上卅17），在對抗摩阿布人的戰爭中（撒下八2），所表現的那種慘酷的反應。最後達味因為受許諾的束縛，不能嚴厲對待那些使他受過害的人，所以就遺囑撒羅滿替他報復（列上二5—9）。可是，在他跟約納堂之間的忠誠友誼上，在他對待撒烏耳的持久的尊敬上，他又表現出心靈是何等寬宏大度；在某些細節上表現出他心靈的高貴：他對約櫃的尊敬（撒下十五24—29），他對士兵們生命的尊重（撒下廿三13

—17），慷慨（撒上卅21—25），恕人（撒下十九16—24）。此外，他也是個很精明的政治家，他懂得在朝廷上爭取撒烏爾的寵愛，在民衆中爭取猶大元老們的歡心（撒上卅26—31），途徑是譴責約阿布暗殺阿貝乃爾（撒下三28—37），嚴懲殺依市巴耳的刺客（撒下四9—12）。

3. 默西亞，達味之子——達味的成功本可使人相信天主的許諾實現了。可是，這時天主以一種新而隆重的許諾給予以色列對默西亞的希望一種新的衝力（撒下七12—16）。當達味計劃給天主建造一座聖殿時，天主向他說，祂要為達味建立一個永遠的後裔：「我要建立你的家室」（撒下七27）；在希伯來文 *banah* 可指石頭的建築，也可指家室 *ba'ah* 兒子。這樣，天主把以色列的眼光轉向未來。這一個無條件的許諾並未取消西乃的盟約，而是加強盟約，將之集中在達味王身上（撒下七24）。從此以後，常臨在於以色列的天主要常領導達味王朝，保護它的統一。第一三二首聖詠就是歌頌約櫃——天主臨在的象徵——和達味後裔之間的關係。

因此，我們可以了解有關達味王位繼承問題，和這問題所引起的陰謀的重要性（參閱撒下九—廿；列上一）。也可更了解先知預言中達味所有的地位（歐三5；耶卅9；則卅四23f）。先知提及達味，便意味着天主如何地在證實祂對祂子民的嫉忌之愛（依九9）和祂那對盟約的忠信（耶卅20ff）；「一項永久的盟約，即誓許於達味的慈惠」（依五五3）。這種忠信，縱然在考驗中也不容懷疑（詠八九4f 90—46）。

當時間圓滿時，基督就被稱為「達味之子」(瑪一1)。這一默西亞的名銜——基督雖從未拒絕過——並不能充份表達祂人格的奧秘。因此，耶穌宣稱祂來實現天主對達味所作的許諾，但是祂比達味大：祂是他的主(瑪廿二42—45)。耶穌不僅是「天主的僕人」，天主子民的牧者(則卅四23 f)，祂就是天主本身，來牧放並拯救祂的子民(則卅四15 f)，這位「出於達味家族的後裔耶穌」，聖神和新娘都等待並高喚祂再度來臨(默廿一16 ff)。 RM (狄)

185 厄里亞 (Élie) (Elijah)

Elyyahu 高興地喊說：「我站在生活的上主臺前！」(列上十七1；十八15)，此先知的名字解說為「上主是我的天主」，他一生實踐着這個名字的意義。這位先知好似火焰，他復興了生活天主的盟約；「他因熱愛法律才被接升天」(加上二58)，「且是乘着火馬車，被火旋風捲去」(德四八9)。

舊約

1. 回到曠野——厄里亞所逃避於其中的曠野，啓示給他天主對他的關心(列上十七2 ff；十九4—8)，天主命他去曷勒布。在那裏天主顯現給他，那就是梅瑟看見天主的「背後」的同一地點(十九9—14；參閱出卅三2123)。提市貝厄里亞也像梅瑟一樣，因與上主相遇為百姓成了聖德的

源泉(列上十九15—18)。

2. 天主及被壓迫者的保衛者——「我為上主萬軍的天主憂心如焚」(十九10)。必須有這如焚的熱情才能使他當面責斥當代的霸君，他們被軍事的勝利，新都市的豪華，各城鎮的繁榮沖昏了頭，沉醉在驕傲自滿和歌管昇平中(十六23—34)。阿哈布的外教妻子依則貝爾在「象牙宮」中(廿二39)，只盤算冒犯天主的壞主意。在巴耳廟中供養着幾百假先知，擔任傳播那神偶像的教禮！厄里亞預言他們的失敗，並在加爾默耳山由於上主顯然的干預，使仇敵們狼狽不堪(列上十八)。每當他的天主的權利遭受攻擊時，厄里亞便以閃電式的抨擊出而應戰(列下一)。所爭論的不只是真神的敬禮，也涉及公義和弱小者的遭遇：厄里亞向殘殺和善的納波特的阿哈布咆哮，致令國王恐怖，終於懺悔(列上廿一)。這樣的風采真值得聖經以輝煌的筆觸予以標出：「當時又興起了一位激烈如火的先知，他的言辭熾熱如火炬」(德四八1)。

3. 天主在外教人中的證人——依照公元前九世紀的許多以色列人的意見，天主的恩賜應限於選民。但依照派遣厄里亞的天主，救恩的工程超出了盟約的界限：一個外教女人被效免於飢荒(列上十七10—16)，她的兒子也由死亡中喚回(十七17—24)。

4. 厄里亞被提升天——天主的人從他周圍人的眼中神秘地消失，被「旋風」提升而去，「以色列的車和御者」把他先知的精神留給了厄里亞，使他繼續天主的事業(列下二1

— 18)。

5. 前驅——末世的重臨與神秘的提升相符合：「在上主的偉大而可怕的日子來臨以前，我要給你們派遣先知厄里亞」；他那「使父親們的心轉向子女，子女們的心轉向他們的父親」的工程（拉三23 f），將是天主指定的最後緩衝，「為在爆發之前平息祂的忿怒」（德四八10）。

新約

1. 若翰洗者與厄里亞——這種末世的期待（參閱谷十五35 p）在若翰洗者身上實現了（瑪十七10—13），却是以奧秘的方式，因為若翰並不是厄里亞（若一2125），如果說他的宣講使兒女們的心轉向父親，平息天主忿怒的並不是他。

2. 耶穌與厄里亞——若翰洗者由於在曠野所作的補贖實現了厄里亞的預像（瑪三4；參閱列下一8），但實現得更多更大的的是耶穌。從納匝肋的插曲起，耶穌就以引證厄里亞的使命說明了自己普遍的使命（路四25 f）。匝爾法特的奇蹟影射在納因城的奇蹟上（路七11—16；參閱列上十七17—24）。厄里亞降下天火為天主的榮譽復仇（列下一9—14；參閱路九54），耶穌帶來新火，即聖神之火（路十二49）。就如厄里亞在曠野曾受天使的安慰，耶穌也在橄欖山園接受了天使的安慰與鼓勵（路廿二43；參閱列上十九57）；但異於厄里亞者，是耶穌未曾祈求死亡。厄里亞被提升天，

「他的精神却降在厄里亞身上」（列下二1—15），這預兆基督的升天，祂要給門徒們派遣「祂父所許諾的恩賜」（路

廿四51；參閱九51）。

3. 信徒與厄里亞——雅各伯認為厄里亞是「和我們一樣的人」，他的代禱是義人所禱的模範（雅五16 ff）。先知厄里亞與顯聖容的耶穌會談（瑪十七1—8p），就如他昔日在「微風聲中」與上天晤談（列上十九12），這在基督徒的傳統中成了吾主號召所有信徒與天主親密往來的榜樣。

FG (候)

186 若翰洗者 (Jean-Baptiste John the Baptist)

耶穌曾作證若翰大於先知（路七26 p）。他是主的傳訊者（路一76；瑪十一10 p；參見拉三1），他揭開了福音的序幕（宗一22；谷一1—4）；「法律和先知到若翰為止；從此天主的國便傳揚開了」（路十六16 p）。這位舉世無雙的先知（瑪十一11 p）為主準備道路（瑪三3 p），他是主的前驅（宗十三24 f）和見證（若一6f）。

1. 先驅和他的洗禮——若翰在出生於素不生育的母親之前，便奉獻於天主而充滿聖神（路一715；參見民十三2—5；撒上一511）。應成為新厄里亞的這一位（路一16 f）因他的衣著和苦行，令人想起那位大先知（瑪三4 p）。他自青年時代即生活在曠野中（路一80）。或許他曾受到某一團體如古木蘭者所陶冶。無論如何，一到他顯示給以色列的時期，即路加所詳細指出的日期（三1f），他便以被子弟所包圍的師傅的姿態出現（若一35），他教給門徒們守齋和祈

禱(谷二18；路五33；十一1)。他那强有力的聲音震撼了猶大省；他宣講一種悔改，其標記是洗禮和認罪，並要求人努力改過自新(谷一4f)；因為作為亞巴郎的子孫而不實行義德，仍無濟於事(瑪三8f p)，義德的規條也由若翰指示給那些謙卑的人(路三10—14)。

可是法利塞人和經師不相信若翰(瑪廿一25 p 32)；有些人以為他附了魔(瑪十一18；路七33)；當他們來到他面前時，他宣稱忿怒將焚毀不結果子的樹(瑪三10 p)。他控告黑落德王犯了姦淫而被監禁，而終於蒙難(瑪十四3—12 p；路三19 f；九9)。若翰因了他的熱忱實在是新厄里亞，是衆人所期待，應準備人民迎接默西亞駕臨的那一位(瑪十一14)；但他不爲人所知，他的殉道使成爲人子苦難的預像(谷九11 ff p；若五33 f)。

2. 爲光作證與新郎之友——若翰的作證首先自稱僅是一位前驅；而羣衆則懷疑他是否就是默西亞(路三15)。官方調查時，他答稱自己不堪爲那位「先他而有」(若一19—30；路三16 f)後他而來的解鞋帶子。那位要「來」並將以聖神(谷一8)及火(瑪三11 f)授洗的便是耶穌，在祂受洗時聖神曾降臨在祂身上(若一31—34)。

若翰固然宣稱耶穌是除免世界的羔羊(若一29)，但並未看出如何除免世罪，也不了解耶穌爲何願意領受他的洗禮(瑪三13 ff)。爲了除免罪惡，耶穌應受洗禮，苦難的洗禮(谷十38；路十二50)，若翰的洗禮只是這一洗禮的預像；這樣耶穌便滿全了一切義德(瑪三15)；並非消滅罪人，而

是使衆人成義，由祂擔負衆人的罪過(參見依五三7f 11 f)。在耶穌受難以前，祂的舉止便使若翰和門徒感到驚奇，因他們都在等待一位主持公道者；基督使他們記起救恩的許多預言，在祂身上都應驗了，並囑咐他們不要因祂而絆倒(瑪十一2—6p；參見依六一1)。

不僅若翰的一些門徒許久不了解耶穌來臨和在聖神內受洗(參見宗十八25；十九2)的重要性，而且有一若翰派系還與新生的教會對峙，此一論戰的痕蹟還保存在福音中(參見谷二18)；新生教會爲了證明基督的優越，只須求助於若翰本身的作證(若一15)。

若翰身爲新郎的真友並因祂的來臨滿心歡樂，從此他在新郎前消逝了(三27—30)，他並力勸自己的門徒隨從新郎(一35 ff)。耶穌這一方面曾光榮了祂的見證，稱之爲輝煌的明燈(五35)，由婦女所生最大的先知(瑪十一11)；不過祂又說天國中最小的也比祂大；此乃說明天國子女的聖寵大於先知的神恩，而並非貶抑若翰的聖德。

新郎的這位謙卑朋友的光榮在第四福音的引言中被大書特書：若望對若翰與降凡的聖言的關係說：「若翰不是光，但爲光作證」；對於若翰與教會的關係又說：「他來爲光作證，爲使衆人藉他而信。」(若一17)。 MFL (于)

187 瑪利亞 (Marie) (Mary)

耶穌的母親所扮演的重要角色，在基督徒的傳統中，自

書寫的啓示伊始就有所描述。初期的信徒專注於耶穌所執行的傳教任務上，自受洗至復活（宗一22；十37—39；十三24 ff），這是由於他們當時不得不講述他們親身所參與的事蹟，並且必須適應傳教使命中最迫切的問題。耶穌童年的敘述出現較遲，這是自然的事；馬爾谷不提此事，只有兩次提及耶穌的母親（谷三31—35；六3）。瑪竇雖有所描述，但他却集中於領受了天使報告的達味後裔若瑟身上（瑪一20 f；一13 20 22），並提及若瑟給童貞女之子命名為耶穌（一18—25）。在路加福音中，瑪利亞才顯明的出現；她在這部福音之初即扮演第一個角色，是一位傑出的人物；在教會誕生時，她與門徒們一齊在晚餐廳中祈禱（宗一14）。最後，若瑟在耶穌的公開生活中，將瑪利亞的兩個事蹟插入（若二1—12；十九25 ff）：在加納猶如在加爾瓦略山上，耶穌竟權威地指出瑪利亞扮演着與一般信徒相同的角色，然後指出她作門徒之母的角色。對瑪利亞角色漸進的意識，不當只以心理的動機來解釋：這意識反映對耶穌與讀本身越來越深刻的了解，這與蹟與耶穌願意由之誕生的「女人」（迦四4）是不可分的。以下幾個名銜可綜合散見於新約中有關瑪利亞的資料。

一、熙雍的女子

1. 瑪利亞初看與其當代的女性相似。由當時的記載和新約中許多叫瑪利亞的人，可資證明，梅瑟的姐姐就會叫這個名字（出十五20），在耶穌的時代流行着這個名字。在當時

的阿拉美文，這名字大概意即「公主」，「夫人」。路加根據巴肋斯坦的傳統，指出瑪利亞是一位熱心的猶太婦人，忠守法律（路二22 27 39），敘述她在答覆天使時（一38）引用舊約時代慣用的語調；特別在她的讚美詞中摘錄聖詠詩句，並主要的採用亞納的讚美歌（一46—55；見撒上一1—10）。

2. 但是，在路加看來，瑪利亞並不是一位普通猶太婦女。在描述天使來報和往見表姐二事中（路一26—56），路加描繪瑪利亞猶如熙雍的女子，取用舊約的意義，這個稱呼是天主子民的人格化。天使那句「你高興吧」（二28）（耶路撒冷譯本），並不是一個普通的問候，這使人想到天主許諾駕臨祂的聖城（索三14—17；匝九9）。「滿被恩寵者」表示天主最鍾愛的對象，可使人想到雅歌中的新娘，這是天主選民最傳統的象徵之一。這些文學上的用語，符合於瑪利亞在這些事蹟中所擔任的角色；只有她獨以雅各伯之家的名義接受救恩的報告；她接受了，並使之能夠實現。最後，在她的讚美詞中，她遠遠超越個人的感激，而在感恩與喜樂之中代表着亞巴郎的家族而發言（一50—55）。

二、童貞女

1. 瑪利亞以童女之身懷孕這一事實，是由瑪一18—23，和路一26—38所肯定的（若一13的幾個古老譯文：「祂（耶穌）非由血氣，非由肉慾，而是由天主所生」，也暗示這一點）。雖然瑪竇和路加的敘述各自獨立，但顯明的是他們的

這種說法都根據一個更古老的傳說。

2. 在巴勒斯坦的環境中，給與童貞這個地位，是默西亞事蹟中的一件新事。直到這時，聖經並未給與童貞一種宗教上的價值（民十一37 f）。猶太人最先從事節慾的，好像是谷木蘭的安色尼派，但他們處心積慮的目的很顯明的是法律上的清潔。

3. 瑪竇所看到的只限於童貞懷孕耶穌，乃依七14預言的應驗而已（按希臘譯本）。

4. 相反的，路加非常注意瑪利亞童貞的重要性，並且，看來好像特別強調瑪利亞是志願保守節育（路二36；十四26；十八29）和童貞的（宗廿一9）。路加固然記載了瑪利亞與若瑟的婚姻（路一27；二5），因為，他在此看到耶穌的默西亞合法性的基礎（二三ff）。但路加對瑪利亞所肯定的第一件事是說她是童貞女（一27）；按巴勒斯坦的習俗，她的婚姻應遠在迎娶進入新郎的家庭之前（見瑪廿五1—13）。

瑪利亞的童貞由她在領報時對天使的反駁強調指出，當天使報告她要做默西亞的母親時，她回答說：「這事怎能成就？因為我不認識男人」（路一34）。「不識男子」的說法，是聖經指男女關係的習用語（創四1725；十九8；廿四16……）。因此路加着重指出瑪利亞在要懷孕耶穌時是童貞女。

路加是否也願說瑪利亞在領報以前已願保持童貞？自聖奧斯定始，許多人都作如是想。他們以較長的語句翻譯她對

天使的質問：「我既然不願認識男子……」，他們認為這種語氣為證明瑪利亞的質問有道理是必要的；她既已許配於達味後裔的一名男子，為做默西亞的母親，只好完成婚禮了；她視為難題的是她願保持童貞哪。

這樣的解釋仍舊建立在可爭的前題上：即假定瑪利亞嫁給若瑟是違反她意願的。尤其是這解釋不明白瑪利亞質問的確切意義，其意義原是：「現在我沒有夫婦的關係」。為此路加暗示瑪利亞知道她立即應當做母親，就如三松的母親一聽見天使報告她要當做母親時，立刻就懷了孕（民十三5—8）一樣。她反駁的是她尚未結婚。她的質問引致天使報告她懷孕耶穌是童貞的。如此同時啓示給她這是天主子的標誌。主持創造世界的天主之神（創一2）要在耶穌的降孕中給新世界的創造開幕。

1. 有關聖經提到耶穌的弟兄們一事（谷三31平；六3平；若七3；宗一14；格前九5；迦一19），使許多評論家以為瑪利亞在生耶穌後，沒有繼續保持童貞。這種意見不得以古老傳說中所謂耶穌有弟兄之說為依據，且與福音中許多經文（瑪十三55平）所說相抵觸：耶穌的弟兄雅各伯和若瑟似乎是另一位瑪利亞的兒子（瑪廿七56平）；耶穌臨終時將祂的母親託付給一位門徒（若十九26 f），這已假定她沒有其他的兒子。另外我們曉得在閃族的習慣中，弟兄之名往往用於近親和姻親的同輩。

三、母親

無論由福音的哪個觀點來看，首先，瑪利亞是「耶穌的母親」。許多經句，都以這簡單的名稱稱呼瑪利亞（谷三三1 f 平；路二48；若二1—12；十九25 f）。實際上，這個名稱清楚地界說她在救恩工程上所負的全部任務。

1. 甘願負起母親的任務——天使來報的描述很清楚指明這一點（路一26—38）。對於天使報告給她的這出乎意外的召叫，路加指出瑪利亞急迫地想看清天主的召叫，並與她既定的守貞的召叫如何協調。天使啓示她懷孕不傷童貞。瑪利亞清楚了解之後就接受了；如同亞巴郎，梅瑟以及先知們一樣，她是天主的婢女；也如同他們一樣，爲天主服務，並且超過他們，以服務爲自由。

2. 如同其他的母親一樣，當瑪利亞生出耶穌時，她做母親的職務才剛開始，她必須撫養耶穌。她和分擔她責任的若瑟一起把耶穌抱往聖殿，爲將祂奉獻給天主，因爲按耶穌人性的意識，祂尚不能表達這種奉獻。她替耶穌由西默盎口中接受有關祂使命的報告（路二29—32 34 f）。爲耶穌來說，她用清晰的權威作耶穌的培育者（路二48），耶穌也如聽從若瑟一樣地聽從她（路二51）。

3. 耶穌成年後，瑪利亞仍然對祂盡着母親的職責。直到她們痛苦的分離時刻（谷三21 31；若十九25 ff），瑪利亞始終在她兒子的左右。但到這時，她的責任有了另一種方式。路加和若望在耶穌成熟的兩大階段中將此指出。以色列

人到了十二歲就是成年，耶穌便向祂世間的父母宣稱，祂必須先要禮拜祂的天父（路二49）。當他在加納開始傳教時，祂向瑪利亞說：「婦人，（請由我吧）」（若一4），這不是兒子向母親說話的口吻，而是以天國負責人的語氣在說話；這樣，祂要求祂身爲天主使者的獨立權。此後，在瑪利亞在世的餘年，「母親」（的地位）就消失在「信徒」的行列中了（參閱谷三32—35 平；路十一27 f—28）。

4. 這種（地位的）制奪在十字架下完成。當西默盎將耶穌的命運揭示給瑪利亞時，曾告訴她，在以色列的分歧與她信德的考驗中，一把劍將刺透她的心靈（路二34 f）。正如若望所描述的，瑪利亞的母性在加爾瓦略山完成，這一幕的每一細節都有深長意義（若十九25 ff）。瑪利亞站在十字架下。耶穌以天國之主的權威，再次莊嚴地向瑪利亞說「婦人」。當耶穌將在旁的門徒指示給祂的母親說：「這是你的兒子」時，給了她一個新的母親，這便是她此後在天主子民中的角色。路加或許願藉描述她與十二位使徒一同祈禱，等候聖神降福，以暗示瑪利亞在教會中的這項新使命（宗一14）；至少路加在瑪利亞身上看到了，她是天主子民的人格化，她是熙雍的女子。在路加的思想裏，這一點正符合瑪利亞的普世之母的使命（路一26—55）。

四、第一位信徒

聖史們並沒有描述瑪利亞的偉大，或說她受到奇光的照耀，却指出她的信德，一如其他最謙卑的信徒一樣，她走在

黑暗中摸索的路上（路一45）。

1. 給予瑪利亞的啓示——自從天使來報以來，耶穌就成爲瑪利亞信德的對象，這個信德，因深入舊約的預言而得到光照。孩子將命名爲耶穌，祂將是至高者之子，達味的後裔，以色列之王，預許的默西亞。在獻耶穌於聖殿時，瑪利亞聽到天主僕人的預言應驗在她兒子身上：「異邦的光明，和反對的記號」。這是聖經中幾句明顯的話，此外尙應加上聖經未明說的：瑪利亞在祂心內體驗到一個兒子的生活，這就是默西亞，祂在靜默與貧困中發展開來。當耶穌向祂的母親用生硬的口吻說出先知預言的話時，瑪利亞就必須認出她兒子的獨立性與權威，而且也要承認信德超越生身之母的身份。

2. 瑪利亞的忠信——路加會仔細的指出瑪利亞對於天主啓示的反應：她的驚惶（路一29），她的困擾（一34），對於西默盎預言的驚異（二33），以及對耶穌在聖殿所說的話的不瞭解（二50）。面對着超越她理解力所能瞭解的奧蹟，她反覆思索着信息的意義（一29；二33），她一再回憶着她所參與的這些奇事，牢記不忘，留在心中默思（二19-51）。

她注意天主的言語，即使是擾亂她的計畫，並陷若瑟於苦悶中的那些話（瑪一19 f），她也接受。她服膺天主的招喚，探望表姐，獻耶穌於聖殿，這都是耶穌藉母親的行動而行動：祂聖化前驅，自獻於聖父。當她的兒子步入公開生活時，瑪利亞在默默中，一直到十字架下，常保持着她這份忠信。

3. 讚美詞——在瑪利亞的讚美詞中，路加給我們保留下來的，正是巴勒斯坦的一種傳統，這傳統並不拘泥於瑪利亞所用的辭句，而只表示團體性的感恩。路加是以瑪利亞的祈禱方式記載了她的讚美詞（尤其路一48更爲明顯）。瑪利亞根據謝恩讚美歌的古典形式，並藉聖詠的傳統主題，頌揚一樁新事：天國在此。在這王國裏她表現出完全爲天主的子民服務。是在她身上，並藉着她，救恩宣佈了，預許完成了；在她的貧困中實現了真福的奧蹟。瑪利亞的信德正是天主子民的信德：謙虛的信德，不斷經過黑暗和考驗而日益鞏固的信德，藉默想救恩，與慷慨的服務，這種信德逐漸光照信者的視線（若三21；七17；八31 f）。正是因爲這種悉心保存天主言語的信德，耶穌才宣稱懷孕祂的那一位是有福的（路十一27 f）。

五、瑪利亞和教會

綜合以上所述，再加引伸，即可成爲聖經神學的撮要。

1. 貞女——典型的信女瑪利亞，因天主的聖寵被召在信德中獲得救恩，即如所有的人一樣，因她聖子的犧牲被救贖，但她在教會內却佔有特殊的地位。在她身上，我們看到教會的奧蹟被一個人完滿的實踐，祂以純全的信德接受天主的言語。教會是基督的淨配（弗五32），是基督親自潔淨後而聖化的（弗五25 ff）童貞淨配（參閱宗廿一2）。每一位參與這聖召的基督徒都是基督的「未婚妻，貞潔的童貞女」（格後十一2）。所以，教會對天主召叫的忠信，首先在瑪

利亞身上顯示出來，而且顯出的形式最爲完善。這正是天主召叫瑪利亞保守童貞的本意，童貞不但沒有減損反而聖化了她的母性。在歷史的層次上，童貞的教會在瑪利亞身上顯示出其具體的存在，教會因了她的態度而成爲厄娃的反比（參閱格後十一3）。

2. 母親——此外，由於和耶穌的關係，瑪利亞處於教會中任何其他份子所沒有的特殊地位。她是「母親」；她是人類的焦點，由於她，才實現了天主聖子的降生。正是由於這個職責，使她同化於熙雍的女子（索三14；參閱路一28），她由於母親的角色而成爲新耶路撒冷。若是新人類可比作一位婦人，領袖基督是她的首生子（默十二5），那末誰能忘記這奧蹟具體地在瑪利亞身上完成了，而且這位婦人，這位母親不純是一個象徵，而是因瑪利亞才有了人格化的存在呢？再者，基於這一點，瑪利亞和教會的關係是如此密切，以致這位婦人——天主使她脫免蛇的攻擊（默十二13—16），乃是被同一條蛇欺騙了的厄娃的反比（格後十一3；創三13），瑪利亞和教會同時出現，因爲這正是救恩計畫中她所扮演的角色。因此教會傳統合理的視瑪利亞和教會同時爲「新厄娃」，就像耶穌是「新亞當」一樣。

3. 瑪利亞的奧蹟——正因與教會奧蹟的這種關聯，藉着聖經，瑪利亞的奧蹟才得以明朗化。教會的奧蹟揭曉瑪利亞在暗中實現的奧蹟。在兩方面都有一個童貞的奧蹟，和一個婚姻的奧蹟，而新郎都是天主；同時也各有母性的奧蹟和子性的奧蹟，且都是聖神的化工（路一35；瑪一31；參閱羅八

15），這種母子的關係：首先是瑪利亞對基督本人（路一31；默十二5），其次是聖教會對基督奧體的肢體（若十九26f；默十二17）。童貞的奧蹟暗示完全的純潔，此乃基督聖寵的美果——它達到人的深處而使之「聖潔和無玷」（弗五27）。母親的奧蹟則暗示與耶穌的奧蹟完全結合，即在耶穌世間的生活中，直到考驗與十字架時期（路二35；若十九25f；參閱：默十二13），在耶穌的光榮中直到參與他的復活（參閱默廿一）。她由天主方面「充滿聖靈」（路一28），但她仍是「在天主愛子中得到聖寵的」（弗一6）聖教會分子之一員。不過是由於她作媒介，天主聖子，唯一中保，才成爲衆人的兄長，且與人類建立了有機性的結合，同樣人類非經由教會、祂的身體（哥一18），不能達到這位中保。基督徒對瑪利亞的態度完全基於這一基本事實。所以瑪利亞與基督徒對教會，基督徒的母親的態度有那樣直接的關係（參閱詠八七5；若十九27）。 AG（孫）

188 訪 問 (visite visitation)

救恩的歷史在聖經中，常表現爲雅威對其子民或幾位蒙特寵的人物一系列的「訪問」；天主是盟約的創始人，並在祂計劃的演進中暗中監臨，在選民的生活時常以非常的方式加以干預，或爲祝福，或爲懲罰，但皆出於拯救之至意。主人的這種注視，這些有位格的，可見的干預，在在象徵天主的臨在，天主的行動，和救恩計劃的延續，以及選民在忠

信或違信時天主對他們的要求。這些訪問準備並預報上主傑出的日子，在耶穌內的天主親臨，和祂在光榮中的來臨，爲了施行最後的審判和決定性的救恩。

舊約

1. 「天主將訪問你們，領你們由這一圈回到祂誓許給亞巴郎，依撒格和雅各伯的地方去」（創五十二4 f）。天主召叫亞巴郎，使他成爲萬民之父，即由於這目的，祂「訪問」〔眷顧〕了撒拉而使之產子（廿一2）；爲了拯救「祂的子女」，以絕無僅有的方式加以干預。天主愛護並拯救選民，多次予以眷顧，這在以色列的歷史中不絕如縷，這些眷顧劃出了主要的救援路線並顯示上主忠於諾言。若以色列人不忠於盟約，嫉妬的天主便以懲罰的形式干預，但仍然不失爲救人的措置。所有的先知，特別是耶肋米亞，時常提到並歌頌上主干預的這一主題。若勝利是天主祝福信者的訪問（索二7），人民遭受災禍同樣也是天主的訪問，以糾正以色列人和他們的首領，並將他們領回：「在世界的一切種族中，我只認識了你們，我必訪問〔懲罰〕你們的罪惡」（亞三2；歐四9；依十3；耶六15；廿三234）。厄則克耳形容這種訪問，好像牧人巡視羊羣（則卅四），純出於愛情並爲了人民的得救。隣國如莫阿布，埃及，特別是巴比倫，反對天主完成計劃，也將被天主「訪問」，即予以審判和懲罰（耶四六21；四八44；五十一82731），但最後仍將救援他們（耶十二14—17；十六19 ff）。由充軍地返國一如由埃及的解

放，是上主的工程：「巴比倫的七十年期限一滿，我必看顧你們，對你們履行我的諾言，而領回你們來」（耶廿九10；參見卅二5；詠八十五；西十3）。

2. 此時每一猶太人將更意識到他是天主特殊的、個人的注意關懷的對象：「上主，求你因你對你子民的仁慈而紀念我，並因你的救恩看顧我：使我得親你被選者的幸福」（詠一〇六4。譯者按：譯文異於思高譯本）。這些個人的看顧並不限於宗教範圍：天主審查智者的行爲而光照他們的理性（約七18；詠十七3）或託夢給他們（德卅四6；參見創廿3）。

3. 特別由充軍期起，啓示使人的心靈向預告天主最後的看顧而開放，祂要親來審判子民和萬國：天主的這一個日子，充軍前的先知業已預告，將是被選者因天主的來臨，看顧和王國而得救和凱旋的日子，這日子理當普及於一切民族：「義人在眷顧的那一天將閃爍發光……主將永遠治理他們」（智三7；德二14）。第一世紀的猶太人將因此希望而生活（如古木蘭）；耶穌的來臨與宣講天國將實現這所許的和期待的天主眷顧。

新約

1. 「上主，以色列的天主當受讚頌，因為祂眷顧並救贖了祂的子民」（路一68）。天主在耶穌內，由於慈愛爲懷並願實現諾言，降世拯救子民，這樣便滿全了他們的期待並垂允了他們的祈求。這一主題貫徹全部福音。耶穌的前驅，在

先知預言的光照下，顯然是那一位來準備人心，以歡迎天主在耶穌內的來臨與顯現的人物。他報告末世的審判並宣傳天國的來臨。耶穌則將特別強調這次眷顧的救贖特點和普通性。這眷顧雖賜與一切血肉之人（路三6；參見伯上二12），但只有心淨而能體認的人接受：「一位大先知在我們中間出現了，天主眷顧了祂的子民」（路七16）。但並非所有的人都如此了解，因為雖有許多奇蹟，天主在耶穌內眷顧並非顯赫眩目的：它能够被人拒絕。

這便是天主眷顧戲劇性的一面，聖史們都加以強調，其中特別是聖若望：「祂來到了本家，而家人却没有接待祂」（若一11）。這不得辭其咎的誤認將聖寵變成了懲罰的威脅。凡未認出「眷顧之時」的人是有禍的，禍哉！耶路撒冷（路十九43 f），禍哉！湖濱的城市！猶太人的這種拒絕正與外邦人的態度相反（瑪八10 ff），全部舊約中一連串的擯棄，藐視上主的眷顧，到這時已達悲劇的巔峯：王子為父王所派，來「收穫葡萄園的出產」（瑪廿一33—46），凡不接受祂的人將受嚴懲。耶京的毀滅乃猶太世界的結束和天主審判顯著的記號，這將是一可見的預兆和令人可怕的訪問，這訪問預告祂在光榮中的最後來臨（參見瑪廿五31—46）。

2. 在這最後訪問來臨之前——聖枝主日耶穌「榮進聖京」為其預像——耶穌的行動在聖教會中無時或息，祂派遣宗徒並打發聖神到信眾心中。吾主本身時常參預教會的生活：默示錄顯示，若亞洲的教會不回心轉意，祂已準備降罰（默二—三）。雖然我們應一起前去迎接「要來」的基督

（得前四17；參見瑪廿五6），但每一個人應親身歡迎來訪的耶穌：「我站在門口敲門……」（默三20），故每人應醒寤（瑪廿四42 ff；廿五1—13）並祈禱，直到無人知道的那一天，那時耶穌「要第二次顯現與期待祂救恩的人」（希九28）。 RD (于)

189 顯聖容 (Transfiguration)

1. 實況——在福音裏，基督的顯聖容是在一個決定性的時刻，耶穌在此時被宗徒認出來是默西亞，祂啓示給他們祂的工作將如何完成：祂接受光榮將是死後的復活，這包含着祂苦難與死亡的過程（瑪十七1—9平；參閱十六13—28平）。這一串上下文說明顯聖容這一幕，在基督的生命的意義和在信友的生命裏的活力。耶穌顯聖容，實現了聖經的記載（參閱路廿四44 ff）和有關天主之僕衆人子——默西亞的預言。

2. 奧義——耶穌選擇了那些目視祂死前痛苦的人做這事的見證：伯多祿（參閱伯後一16 ff），雅各伯和若望（谷十四33平；參閱五37）。這一幕喚起天主的顯聖，梅瑟和厄里亞便是天主聖山的證人（西乃——曷勒布參閱出十九9；廿四15—18；列上十九8—18）。天主不但在雲中及火中講話（申五2—5）以顯示祂的臨在；而且耶穌還當着梅瑟和厄里亞的面因天主的光榮而改變容貌，發顯給祂的門徒們。

這種光榮引起了他們的害怕，一種在天主前的敬畏（參

闊路一29 f)；但這事也引發伯多祿耐人尋味的反省，在他所承認過的默西亞之光榮前，表現他的喜樂；猶如先知對默西亞時代所預言的，天主要與自己的人住在一起。可是這次的光榮並不是末日的光榮；它只照耀了耶穌的衣服和面容，猶如昔日照耀了梅瑟的面龐一般（出卅四29 f 35）。但這種光榮却是基督的光榮（路九32），因為如同發自雲端的聲音所宣示的；祂是天主鍾愛之子。那聲音同時又批准耶穌對宗徒們所作的啟示，這正是耶穌與梅瑟和厄里亞所討論的對象：將以耶路撒冷作起點的這次「出谷」（路九31），通過必要的死亡（參闊路廿四25 ff），而後進入光榮的這一過程；因為天主的聲音曾曉諭世人，聽從天主所揀選的這位聖子（路九35）。

在新西乃山上所迴響的言語啟示：一條新法律將取代舊法律；這言語追憶舊約的三項預言：一是有關默西亞與祂聖子的地位（詠二7），二是有關天主的僕人，天主所揀選者（依四二1），三是有關一位新梅瑟的預報（申十八15；參若一17 f）：「上主你的天主……給你興起一位像我一樣的先知：你們應當聽從祂」。聽從這位先知，實際是聽從降生成人的聖言，信友在祂身上自觀天主的光榮（參若一14）。

3. 目的和效果——耶穌顯聖容加強伯多祿在凱撒勒雅的认可（谷八29），並批准受苦且受光榮的人子耶穌的啟示，祂的聖死與復活將應驗聖經。顯聖容啟示天父鍾愛的並超越之子耶穌的身份，祂具有天主本身的光榮。顯聖容又將耶穌昭告世人並顯示祂的言語就是新法律。顯聖容提前並象徵巴

斯卦奧蹟，因這奧蹟藉十字架的苦路，引領耶穌進入光榮的極致和祂天主子的地位。這種基督光榮的提前體驗，乃為支持門徒參與十字架的奧蹟。

信友轉聖洗參與顯聖容所象徵的復活奧蹟，自今世始便蒙召日益因耶穌的行動而改變（格後三18），等待着在耶穌重來時，能同肉身徹底改觀（斐三21）。教友在今世分受基督的苦痛之時，一切與耶穌真正的會晤，能扮演同樣的角色，為支持他們的信仰，猶如耶穌顯聖容，為支持宗徒們的信心所發生的作用，一般無二。

PDS (傳)

190 奇蹟 (miracle)

不少的基督徒已視奇蹟為過時之物，另一些則仍醉心於虛妄的神奇。這兩種相對的矯枉過正却同出一源：許久以來，適行的某些信證學以奇蹟為向自然律的挑戰，却忘記了它們的角色，是做「人人可以了解的」「徵兆」。

聖經則處處認出天主向祂的子女彰顯祂的能力和愛的手。受造的宇宙，秩然有序（耶卅一36—37），是一件「奇事」（詠八九6）、「奇跡」（詠六五9），就如同天主在歷史內不尋常的干預；而這些干預又被稱為新的創造（戶十六30；依六五18），縱然今日的歷史家以為它們是尋常的而可以解釋的事。聖經不知道現代人的種種區分，分為「天主照顧」的行為，非常巧合的自然原因，以及天主代替自然原因，即「次因」的舉動等，而只集中其視線於所述事實的宗

教意義。聖奧斯定也曾以信仰的眼光，在收穫中，一如在增餅的奇蹟中，同樣看到天主仁愛與能力的標記；其區別只在於受益者的司空見慣或驚訝不已。這樣一來，事實的細節，只因我們加以注意，才有其重要性：比如無花果樹是「立即」枯乾呢（瑪二二一九），還是後來才枯乾（谷十一二〇），這無關重要。要緊的只是在象徵性的舉動後面所隱藏的教訓。

一、舊約中的奇蹟

1. 事實——始不談某些教誨式的經書或經書的一部份內的虛設的神怪之事（約納書，多俾亞書，約伯書的戲劇性故事，達尼爾書一至六章的詮釋 *Chagada*），瑪加伯二書內的徵世點綴）以及在依撒意亞書中所記載的兩件奇事（依三七三六—三七；三八七—八），在聖史中，只有兩個重要時刻，奇蹟出現得最多：即梅瑟與若蘇厄創立並安居天主子民之際以及厄里亞和門徒厄里亞重建梅瑟盟約之時。

厄里亞和厄里亞生活的歷史性和民間的誇張相配合（例如列下一九—一六），由一個時期至另一個時期，民間的誇張擴大，而每宗教性質隨之降低（例如列下二二三—二四；六一—一七）。歷代以來，埃及十災和沙漠的奇蹟，客納罕的征服等口傳都有歷史的事實在內，而這種歷史性，在民間誇張的途中，也存在著。將這些事實筆之於書的人，以他們的時代所慣用的文學體裁，將口傳予以編排，自由地誇大其辭，但從未忘記其宗教的目標：呈示在選民歷史的黎明，全

能的天主如何伴偕，助佑其子民（蘇廿四七）。這些具有史詩性質的口傳，有其基本作用：敘述以色列的誕生這最偉大的奇蹟，唯有這奇蹟可與創造和末世的新事相比（依四三—二一）。

2. 奇蹟，天主有效的記號

a 舊約以奇蹟顯示天主的啓示和救援的有效記號。所用的詞彙便指出這種功用：奇蹟是「記號」（希伯來文 *otot*，希臘文 *semeia*，如出一一），是有一「象徵性的記號與奇事」（希伯來文 *hotim*，希臘文的 *terata* 如申七一九）。這些辭彙的運用，已超越了奇蹟的範圍，顯示一切有宗教意義的奇事的象徵性和記號性質。先知本身便可能是一個記號，因為他的生存象徵天主的言語，透過他的「模倣動作」而施行工作（依八一八；二十三；卅二六—一；二四二四—二七）。

奇蹟的記號予這言語以支持，因為它們以具體的事實來彰顯天主的傳令官所宣佈的救援，並證明先知們是上主的真正使者（出四一—五；列上十八三六—三七；依三八七—八；耶四四二九—三〇）。言語出而奇蹟從，是真實奇蹟的試金石，和魔術師，假先知的戲法截然不同（出七一二……）。至於確定奇蹟的真實性的第一個標記，乃是先知所傳信息的價值（申十三二—六），而此價值是由顯奇蹟者的祈禱所表現的（列上十八二七—二八三六—三七）。奇蹟一旦經過「言語」的甄別，才能予言語以支持。

b 在一切記號中，奇蹟又以其有效性和異常性而與衆不同。一方面，它們常能實現它們所表示的。第一次出谷時便

是如此，奇事層出不窮，天主藉着它們解放了祂的子民，在新出谷中也是如此，它顯示了天主言語的有效（依五五11；參閱13）。另一方面，這些「工程」（詠七七13；一四五4），縱然是一些天然的事實（雨，旱……等），也常超越人在宇宙中所習見的，或人憑一己之力所能做到的。所以奇蹟是特別能揭示天主全能的記號；稱之為偉績（出十五11），「大能化工」（*gōtia*，詠一〇六2），「大事」（詠一〇六21），「可怕的事」（出三四10），尤其「奇事」（*pele*，出十五11；*nīla*，詠一〇六7），「奇事」指人所「不能作」的事——七十賢士譯本作「唯有天主辦得到」（詠八六10），祂藉它們彰顯祂的光榮（出十五17；十六7；戶十四22；肋十3），而祂的光榮，便是祂聖德的反映（出十五11；詠七七14；肋十3），即是說，祂超越性的反映。

c 但天主的威能只把敵人粉碎（申七17—20；米七16）；為承蒙許諾的民族（申四37），祂的奇蹟是惠若春風的，即便奇跡能是考驗和屈辱（八16），因為「上主對待萬有，溫和善良，對祂的受造物，仁愛慈祥」（詠一四五9）。所以我們結論說，奇蹟原是雅威的愛（詠一〇六7；一〇七8）的有效記號和白施的恩賜（中六10—11；蘇二四11—12）。耶穌則把這救贖之愛的普遍性，完滿地揭示出來。祂一面指出祂為外教人所行的奇蹟如何實現以往的預言（瑪八11—12），一面又提出昔日厄里亞和厄里叟為漆冬女子和敘利亞將軍所行的奇蹟（路四25—26）以為佐證。

3. 奇蹟與信仰的關聯——奇蹟的目的，豈只為引起驚訝之情，更為招致，堅定信仰和與信仰相諧的：仰賴，謝恩與銘感（如詠一〇五5），以及謙遜，服從，敬畏，希望。它們使那些對陌生的天主絲毫無所期待的人，如法郎王（出七13……）之輩盲目。但認識天主，只依靠天主的人卻從奇蹟內看出天主聖愛大能的工程，以及天主所差遣的人的使命的真實性；於是他們同時相信天主的話，相信天主自己（戶十四11）。

以色列便以這份信仰稱讚亞巴郎的偉大，他藉着信德獲得了一位繼承者，其誕生是人力所不能的（創十五6；羅四18—22）。申命記，先知們（如依六三7—14）；聖詠作者（如詠七七；一〇五—一〇七），智士（智十一十九）等的回憶，都以信仰為基礎，他們指出訂定婚約時期的奇蹟都是後日恩德的保證，並表揚這些奇蹟的教育價值（如申八3；智十六21）。雅威建立節日以「紀念其奇蹟」（詠一一一4），即為培養其子民的信心。當依撒意亞宣佈只有一個奇蹟可以拯救猶太（依三七34—35）時，當瑪利亞領受神奇受孕的報告時（路一45），推動他們的便是信德。

反之，以色列在曠野中所缺少的也是信德（詠七八32），他們以血肉之情，反抗天主加給他們的考驗（申八2等等），狂傲地要求奇蹟，而「試探了」天主（出十七2；詠九五9）；阿哈次信任其聯盟甚於信任行奇事的天主（依七12），匝加利亞心中狐疑（路一18ff），都是缺乏信德。這種態度忘記了天主在人身上的主權，輕視了祂的能力和白賞的愛，

懷疑了祂的言語：這時，奇蹟不被人歡迎而以為上主的恩賜，也不被人認為上主的記號。

二、在耶穌的生活中

1. 事實——Ben Sira 在德卅六5中求道：「求你重顯神蹟，重行奇事！」這祈求表達了流竄期後全以色列民族的期望。他們的返國並不如先知們所宣佈的「新出谷」那樣堂皇，所以頗為失望。耶穌的來臨，滿足了這個期待，但沒有縱容那些好奇或想復仇的心理。

福音的敘述，和出谷記正好相反，福音的敘述是從最初的見證所傳下來的，文字十分樸素。福音所記載的奇蹟和福音外傳所杜撰的奇妙事蹟以及和初期教會同時的一些關於經師，神祇（如 Asklepios），或外教賢哲（如 Apollonius de Tyane）的傳說，有徹底的不同。這是因了上述的理由，也因了福音所述奇蹟的許多特點：自然，耶穌行奇蹟時的毫不費力（這並不排除為教育目的而利用一些格式，手觸，傅油，逐步而行的程序〔谷八23—24〕等等，使之具有象徵性質），宗教的目標，祈禱的態度（明顯的〔若十一41—42〕或暗示的〔谷六41；七34；九29；十一24〕），完全不用魔術，沒有這些奇跡便難以解釋教會的信仰，奇跡深入福音的經緯等。任何客觀的比較，都使福音文字的歷史和宗教價值畢露無遺。耶穌是以一些實在的，且實在「不凡」的事實，向祂的子民作出了記號。

2. 救恩的有效徵兆

a 耶穌以祂的奇蹟彰顯先知們所宣佈的默西亞王國便在他本人內「瑪十一4—5」；祂使人注意祂自己，和祂「取了人身」的天國喜訊；祂激發起讚賞和宗教性的敬畏，使人們自問祂到底是誰（瑪八27；九8；路五8—9—10）。不論祂行奇蹟，是爲了彰顯祂赦罪的能力（谷二5—12平），或祂對安息日的權柄（谷三4—5平；路十三15—16；十四三—四—五），祂的默西亞王權（瑪十四33；若一49），祂之受聖父所遣（若十36），對祂的信心（瑪八10—13；十五28平），耶穌總是以奇蹟來證明祂的使命和尊嚴，祂唯獨不接受猶太人對一位暫世的和國家主義的默西亞的期望（谷一44；五43；七36；八26）。在這一點上，一如聖若望以下所言，奇蹟已經是一些記號。

奇蹟間接地證明耶穌是默西亞，是天主，證實祂的確是祂所自稱的人物。我們不可把奇蹟和祂的言語分離：在向窮苦人傳喜訊的工作上，奇蹟和言語是並駕齊驅的（瑪十一5平）。奇蹟向那些不貿然否決吾主信息的真理的人（路十六31）指明耶穌所加給自己的頭銜，祂自稱具有的能力，祂所宣講的救援，所要求的犧牲等都真是來自天主的。耶穌本人高於奇蹟，一如路十一29—32關於約納所示意的，祂以祂前驅的至高權威（瑪七29），以祂自己的身分，要大家承認祂本人是首要的，唯一必需的記號（若二十三）；所謂祂自己的身分，是祂藉完成以往的啓示（路十六31；若五46—47），祂在聽衆內，回答了聖神的召喚（若十四17—16）；耶穌在由奇蹟所襯托，所確定之前，先要把奇蹟和假記號辨明（谷十

三223；瑪七22；參看得後二9；默十三13）。這如同在申命紀中一樣，「奇蹟辨別教義，教義辨別奇蹟」(Pasati)。

b 但奇蹟並不像那些獨斷的、炫耀性的異兆，只從外面做證；奇蹟開始實現它們所表示的；奇蹟帶來默西亞救援的押金，而這救援要在末世的王國內完成；所以對觀福音稱之為「異能」(dynamis)：參看瑪十一20—23；十三54—58；十四2)。耶穌在祂人性的憐憫之心推動之下(路七13；瑪二十34；谷一41)，更由於祂自知是上主所許諾的僕人(瑪八17)，藉着奇蹟，有效地驅退疾病、死亡、大自然對人類的敵意，總之，一切以罪為遠近原因的紊亂(創三16—19；與谷二5；路十三3b及路十三2—3a；若九3相較)，這些紊亂為魔鬼在世上的權力所利用(瑪十三25)。所以耶穌拒絕為撒殫(瑪四2—7)，為惡意的人(十二38—39；十六1—4)，妒嫉的人(路四23)，輕浮的人(二三8—9)枉然做沒有救恩實效的奇事；而大自然的奇事——這些奇事似乎含有先知的圖像比歷史的成分更大(宗二19—20)——只在人叫祂以奇蹟拯救自己，而祂却為拯救他人而死時(瑪二七39—54；參見格前一22—24)才顯示出來。祂在瑪十七20 p 中好似許諾的奇事只不過是信德力量的象徵而已。

這樣，在「治病」和「驅魔」之間往往有密切的關係，可不言而喻(瑪八16等)。附魔者的解放是「更強者」(路十一22)的勝利情況之一，祂戰勝了撒殫，而所有的奇蹟都各以其不同的方式實現了這一點。驅魔的事把耶穌和敵對者(魔鬼)放在雙方決鬥的地位，從曠野開始(瑪四1至11

平)，到十字架上的決定性插曲(路四13；二三53)，最後要在公審判時完結(默二十10)，不過魔鬼的敗北是早已明顯的(瑪八29；路十18)。驅魔是天國來臨最好的徵兆(瑪十二28)。

3. 奇蹟和信德

a 耶穌所宣講並在祂個人內表現的天國喜訊必須以悔改和信仰來迎迓(谷一15)。所以耶穌的奇蹟和驅魔也是為了產生悔改和信仰，哥辣匝因和葛法翁見到奇蹟，曾悔改並有了信心(瑪十一20—24 p)；若望強調這一點，劃分了好幾級的信德(若二11；十一15；廿30—31)：脆弱的熱情(二23—24；四48)，剛烈的依附(六26)之外，奇蹟通常使人承認耶穌為天主的使者(三2；九16；十36)，先知(四19)，基督(七31)，人子(九35—38)，若過份依靠奇蹟，才發信德，便是不完美的信德的標誌(十38；十四11)；耶穌的話是真的，其赤子的精神，使祂毫不尋求自己的利益，這便是其言語真實性的保證(七16—17；十二49—50)，而這言語已經足夠使撒瑪黎雅人(四41—42)和王臣(四50)相信，也該足夠使尚未觸到復活的耶穌的人相信(二十9)，那麼，「見到」奇蹟(六36；七3；十五24)而拒絕相信的人(七5；十二37)便不能辭其咎(九41；十五24)。

b 很多人拒信奇蹟的「作證」(若五36)，乃是由於精神的魯鈍(六15—16)，持法的驕傲(五16；七49—52；九16)，嫉妬(十二11)，假明智(十一47—48)使他們盲目(九39；十二40)，他們沒有信託並坦誠對待天主的精神，而缺乏對

觀福音中所謂「先奇蹟而有的信仰」(谷五³⁶;九²³;十⁵²等)，缺此連耶穌也束手無能(瑪十三⁵⁸)。這些人好似在曠野中的以色列人和不久以前的撒彈(瑪四³—⁷)，只為試探耶穌(十六¹)而要求異兆，見到耶穌驅魔，便說是魔鬼的力量，而不肯承認祂有超性的能力(谷三²²—³⁰平)，他們如何能够解釋「時代的徵兆」(十六³)呢？為那些硬化了，並在聖言前關閉的心，支持聖言的異兆是不可理解的。

這個世代除先知約納的徵兆(瑪十二³⁹—⁴⁰)外，沒有別的；耶穌約祂的敵人在祂復活之日相見，這是燦爛的徵兆，但為那些喜愛明證的人也最容易反駁，因為其證據都是間接的(空墓，向寥寥數人顯現，參見瑪二八¹³—¹⁴—¹⁵；路二四¹¹)。信仰的最高的依據首先應該是最大的考驗。

三、在教會內

1. 事實——復活的徵兆是新出谷(若十三¹)的頂點，把過去的歷史的關鍵給予由它而產生的教會，並為一連串的新徵兆開端，這些新徵兆要引導人們進入它所建立的信仰，並宣佈死者的復活，它所謀求的救恩的圓滿(格前五²⁰—²⁸；羅四²⁵)。

2. 福音所提供的逾越奧蹟的光明

a 復活將往昔的徵兆的全部意義為教會揭開，教會在其次宣講和教理內原甚重視這些徵兆。按照宣講(kerygma)，徵兆「證明」了耶穌(宗二²²)，且彰顯祂的善良(十³⁸)：

對觀福音發揮這些主題，各以其個別的方式，表現了教會思想的進步。如在三次關於患羊癲瘋兒童的敘述中，我們辨明了三種用意：路九³⁷—⁴³講述一個成於善心的奇事；瑪十七¹⁴—²¹着重於耶穌的至高無上，和門徒由祂的能力所接受的部分；谷九¹⁴—²⁹以一齣活劇為背景，頌揚生命主宰戰勝撒彈，這已經是若望的象徵主義的濺瀾。還有一些事蹟，在逾越奧蹟的光照下，其所接受的新深度更為顯明：在作者的用意中，我們應明瞭奇蹟導引人承認基督為天主子，應透澈這天主子最豐滿的意義(瑪十四³³；二七⁵⁴)，我們也應在某些奇蹟中瞻仰教會事實的雛形，如在增餅奇蹟中看到聖體聖事，在捕魚奇蹟中看到傳教事業(路五¹—¹¹)。

b 若望更進一步提出完成舊出谷(戶十四²²)，預報新出谷「時刻」的徵兆，已經稍為彰顯耶穌在被「高舉」(十七⁵)時所揭示的光榮，這光榮是從降生為人的聖言所發出的救贖能力之光(一一¹⁴)。每一個奇蹟與一篇聖訓相連，而把潔化，饒恕，付與生命，光照，復活的能力(二⁶；五¹⁴；六³⁵；九⁵；十一²⁵)各方面予以彰顯；另一些奇蹟則象徵聖事(聖洗，聖體……)，它們在教會內分發這能力的效果，超越古代的徵兆，如瑪納(六³²—⁴⁹—⁵⁰)。更有甚者，奇蹟是交付給子以完成的工程(五³⁶)，以彰顯父與子之間的密切的結合(五¹⁷；十³⁷ f；十四⁹ f)。基督「被高舉」猶如無上的徵兆(十二³³；參見三¹⁴—¹⁴—¹⁸；sêmeion)，生命由其肋側迸出(十九³⁴)，瞻仰那些生命的有效徵兆，便是信耶穌是基督，在教會內有所活動的天主

子，因其名而獲得生命（二十30 f）；這便是臨仰父和子共有的光榮（十一4），因而參入聖三關係的境界。

3. 聖神的時刻

a 耶穌既然和宗徒們「同在」（瑪二八20），則他們自聖神降臨的許多奇蹟以來，重覆祂救贖的行動，並不足為奇（宗三1—10）；何況祂把某種制度性的救世能力預許給他們（谷十六17 18），且已經使他們練習使用這能力（瑪十8）。

他們所施展的德能（*dynamis* 保祿），具體地彰顯了復活耶穌的救世能力（*dynamis*）（宗三6 12 16；參見羅一4），且為福音言語的傳報者作證，引導人信仰這言語（谷十六20；格前二4）。於是，奇蹟和言語間必要的連繫更為確定，而它們的信證與救世的雙重目標也因而確定。於是，徵兆的統序也就排定：耳聞的證據（希二3 4），恒心（格下十二12），傳教士的信心和忘我的精神（得前二2—12）與「徵兆與奇事」互不相離，且辨明了假先知和天主的真正信息（宗八9—24；十三4—12）；這一切都是由聖神的力量所產生（得前15；格前二4；羅十五19）。

b 在教會初期，聖神也把行奇蹟的能力賜給全心信賴祈禱的某些信徒（參見瑪二二21 f；雅五16 ff）這都是奇異的神恩（若十四12），但位於更高超的訓誨神恩之下（格前十一28 f），最後處於基督徒生活最高的奇蹟愛德之下（十三2）。這恩賜與聖事共存，部份地完成同樣的使命（參看谷六13；若五13 ff），但其精神上的實效則讓步於更直接地

人心引導到復活和受造界的全部革新（羅八19 24；宗二一4）的徵兆。

今日的情況還是一樣。誠然，為使世界相信，已經有了教會的無數精神奇蹟，這些奇蹟特別在聖人們的光輝中呈露，他們英豪的，一貫的愛是天主臨在最確實的徵兆（若十三35；十七21）。但物質界的奇蹟仍層出不窮，它們一如在舊約和新約中的奇蹟，把我們的目光轉向聖言和永久的王國，激起初步的和再次的悔改（瑪十八3），以活生生的事蹟表達天主的愛。今日一如昨日，這奇蹟的語言為那些無宗教者和驕傲的人是不可了解的；但那知道「為天主沒有不可能的事」（創十八14 1路一37），而將心靈向信仰和愛的呼聲開放的人，當其宗教氛圍實際指示「天主行了徵兆」時，便可察覺。

PT (劉)

191 智慧(見卷一94號) (sagesse) (wisdom)

192 血 (sang) (blood)

在猶太教後期及新約裏，「血肉」兩字是指人可朽的本性（德十四18；十七31；瑪十六17；若一13），與天主聖子降生時所取的形狀（希二14）。此外，聖經只提到所流的血（拉丁文作 *cnor*），並常和喪失的生命或自願犧牲的生命相連，這與希臘人的思想不同，後者把血和生育（按如言血

統) 拉丁文作 *sanguis* 和人的感情(按如言血氣) 相連。
舊約

猶如一切古代宗教，以色列的宗教承認血有一種神聖性，因為血就是生命(肋十七14；申十二23)，並且一切觸及生命的，就同生命惟一的主宰天主發生了最親密的關係。從此生出了三個結論：禁殺人，禁食血，及在禮拜中利用血。

1. **禁殺人**——人是按照天主的肖像造成的，因此惟有天主對人的生命有生殺之權；倘若有人流了別人的血，天主將要和他算帳(創九56)。天主十誡：「不可殺人」(出廿13) 就是建立在這上面。倘若有人殺了人，被害者的血將呼冤，要求向兇手報仇(創四1011；見撒下廿一1；則廿四78；卅五6) 習慣法承認「報血仇」是合法的(創九6)，只禁止無限制的仇恨(見創四152324)，並規定了一些規則(申十九613；戶卅五934)。另外天主自己負責報仇，使無辜者的血落在殺人者的頭上(民九2324；列上二32)。為此被迫害的教徒呼求天主，求祂為祂的僕人的血報仇(詠七九10；加下八3；見約十六1821)，天主自己也預許祂的日子來臨時，祂將報仇(依六三16)。

2. **禁食血**——禁食血及未按禮節流血的肉(申十二16；十五23；見撒下十四3235) 比聖經的啓示(見創九4) 還要早許多。不論它的原意如何，它在舊約裏有着確切的理由：血，如生命一樣，只屬於天主；在祭祀裏這是屬祂的部

分(肋三17)；人只可用來為贖罪(肋十七12)。這食血的禁令在基督教會的初年還保持了一段時期，為便於猶太人與新皈依的外邦人共同宴會(宗十五2029)。

3. **血在禮拜中的用途**——血的神聖性，使它在禮拜儀式中有了不少用途。

a 天主與祂的子民間的盟約是以流血的禮節訂立的：犧牲的血的一半灑在代表天主的祭壇上，另一半灑在人民身上。梅瑟解釋這禮節說：「這是結約的血，是上主與你們所立的約……」(出廿四38)。從此天主與祂的人民間有了一條不可解開的鎖鏈(匝九11；希九1621)。

b 在祭禮中，血也是一個基本的要素。不論在全燔祭，和平祭或祝聖禮節中，司祭常把血灑在祭壇上和祭壇四周(肋一511；九12等)。在巴斯卦禮節中，羔羊的血有着一種另外的用途：人們把它塗在門楣及門框上(出十二722) 為避免毀滅的災禍(十二1323)。

c 在贖罪的禮儀中，血的禮節有着一種特殊的重要性，因為「是以血贖罪」(肋十七11)。因此有灑血的禮節(四67等)。尤其在贖罪節日上，大司祭帶着犧牲的血進入至聖所為自己並為民衆贖罪(十六)。

d 最後，祭祀的血有祝聖的意義。在祝聖司祭(出廿九2021；肋八232430) 及祝聖祭壇的禮節中(則四三20)，用以表示歸屬於天主。

新約

新約結束了猶太禮拜中的流血祭，並廢除了為血報仇的法律措施，是因為承認為贖人罪所傾流的「無辜者的血」、「寶血」（伯前一19）的意義與價值。

1. 對觀福音——當耶穌勇敢地挺身走向死亡時，祂想起了耶路撒冷所負的責任：它殺死了昔日的先知，祂自己也即將被交付在它手中，祂要遣派去的人也將被殺害。天主的審判對這惡貫滿盈的城必將非常嚴厲：自亞伯爾起，所有無辜者在世上所流的血，都將歸到這一代人的身上（瑪廿三29—36）。耶穌的苦難就決定在這悲劇的遠景裏：猶達斯承認自己出賣了無辜者的血（廿七4），比拉多當眾洗手，而民眾自願把這責任歸在自己身上（廿七24、25）。

但是這齣悲劇還有別的一面。在最後晚餐時，耶穌把謝恩的杯遞給門徒：「這是新約的血，為赦免眾人的罪而傾流的」（廿六28平）。犧牲的身體和傾流的血使耶穌的死亡成了具有雙重意義的祭祀：結約之祭，於是新約替代了西乃山上的舊約；贖罪之祭應驗了論天主僕人的預言。被害的無辜者的血於是成了救贖的血。

2. 聖保祿——保祿在解釋基督十字架的意義時，喜歡與祂贖罪的血相提並論。滿身血跡的耶穌，從今以後，為了眾人，擔任了昔日在贖罪祭禮節中贖罪蓋的任務（羅三25）：它是天主親在的處所，也是赦免罪惡的保證。因為祂的血有着救贖的德能：藉着它我們得以成義（羅五9），得了救贖

（弗一7），並復歸於天主（宗廿28）；藉着它，使猶太人和外邦人成了一家（弗二13），並使天上下地團結一致（哥一20）。這新約之血，人們在飲謝恩杯時，就能領它（格前十六17；十一25—28）。於是末世性的密切聯繫已在人類與上主間建立起來：記憶主的死亡，並宣告祂的來臨（十一26）。

3. 希伯來書——大司祭帶着贖罪的血進入至聖所，在希伯來書裏，被看作基督為救贖人罪帶着自己的血進入天國的象徵（希九1—14）。這幅圖畫也由梅瑟在西乃山上奉獻的結約之祭所象徵過：耶穌的血，新約的血，是為赦免人們的罪而奉獻的（希九18—28）。藉着它，罪人得以接近天主（十19）；這血比亞伯爾的血說話更有能力（十二24），它可保證他們的聖化（十29；十三12），並進入善牧的羊羣中（十三20）。

4. 聖若望——默示錄也響應着傳統的道理，講述羔羊的血：這血洗淨了我們的罪（默一5；見七14），把我們贖回，復歸於天主，並使我們成為天主的司祭的王國（五9）。這道理特別重要，因為當目睹者寫此時，巴比倫，罪惡的城，正在大量地吮吸着殉道者的血（十八24）。殉道者藉着羔羊的血戰勝了撒彈（十二11），但他們傾流的血同樣呼籲着正義。天主將為他們報仇，把血給流人血的人喝（十六3—7），等待着輪到他們的血也被人傾流，並作為審判者天主子的勝利的裝飾品（十九13；見依六三3）。

聖史若望默想耶穌的聖血是另一回事。他看見從基督被

長矛刺透的肋旁，流出了血和水（若十九31—37），天主愛情的雙重證據更加强了聖神的作證（若壹五6—8）。這水和血繼續在教會內行使賦予活力的德能。水是使人重生止渴的聖神的標記（若三5；四13—14）。血是在舉行謝恩禮中分施於人的：「誰吃我的肉並喝我的血，就有永生……他住在我內，我也住在他內」（若六53—56）。CS & PG（願）

193 十字架 (Croix) (Cross)

耶穌被釘在十字架上而死。十字架曾為救贖人類的工具，與死亡、苦難、血等都成了很重要的名詞，使我們憶起救贖大恩。十字架不復是一種耻辱，而首先為基督其次為基督徒是一種要求，一種榮譽的名銜。

一、耶穌基督的十字架

1. 十字架是絆腳石——「我們所宣講的是被釘在十字架上的基督：這為猶太人是絆腳石，為外邦人是愚妄」（格前一23）。聖保祿用這些話來描寫每個人面對救贖的十字架時，自然的反應。難道一定要通過保留給奴隸的十字架——釘十字架，才可以使希臘羅馬世界得救嗎？這不僅是一種慘死，還是一種恥辱（參閱希十二²；十三13）。一定要通過一具屍體使猶太人得救嗎？屍體是不潔之物，應當儘情從他們間除去（蘇十26 f；撒下廿一9 ff；若十九31）。一定要通過一個被判處死刑，懸在刑架上，身帶天主咒詛印記的

人，使猶太人得救嗎？（申廿一22 f；迦三13）。加爾瓦略上的觀眾嘲笑耶穌，要祂從十字架上下來（瑪廿七39—44）。至於宗徒弟子，我們自然可以設想他們是如何的驚恐無措。伯多祿雖然剛剛承認耶穌為默西亞，却不能承受耶穌所宣佈的苦難和死亡（瑪十六21 f；十七22 f）；他如何能容忍耶穌去上十字架？因此耶穌在祂受難前宣佈了大家都要為祂的緣故而跌倒（瑪廿六31）。

2. 十字架的奧秘——如果耶穌和祂以後的弟子並沒有減輕沖淡十字架的絆腳石的意味，那是因為一個隱藏的奧秘給予十字架一種意義。在逾越節之前，只有耶穌肯定，為服從天父的意旨，上十字架的必要性（瑪十六21 f）。五旬節以後祂的弟子因受復活的耶穌的光照也肯定此必要性，而給予十字架在天主計劃中應有的地位。如果默西亞被釘在十字架上（宗二23；四10），而且以一種可恥的方式（參閱申廿一23）「懸在木架上」（宗五30；十39），這一定是因為祂的弟兄仇恨祂。可是在先知預言的光照下，這一事實又有了一個新的幅度：祂是把「論基督所記載的都成就了以後」死的（宗十三29）。因此在福音作者的耶穌苦難敘述中多次援引聖詠（瑪廿七33—60；若十九24 28 36 f）：依照聖經的記載「默西亞應當受苦」，有如耶穌復活後給厄瑪塢的弟子所講解的（路廿四25 f）。

3. 十字架的神學——保祿接受了原始的傳統說「基督照經上記載的，為我們的罪死了」（格前十五3）。這一傳統的存在供給他的神學反省一個出發點：承認十字架上的真智

慧，他只願認諒「這被釘在十字架上的耶穌」（格前二2）。

這樣一來，早在舊約中已宣佈的天主計劃的智慧就彰顯出來了（格前一19 f）；天主的德能表現在人的軟弱上（格前一25）。在發展他的這種思想時，保祿在被釘十字架的細節裏也發現一種意義。如果耶穌像一個可咒罵的人「被懸在木架上」，那是因為耶穌要由法律的咒罵中贖出我們來（迦三13）。祂那在十字架上暴露的屍體是一「帶着罪惡肉身形狀」的肉身，這肉身使天主能够「定罪惡的罪案」（羅八3）。這罪案決定後執行了；同時天主却也「塗抹了那反對我們，告發我們對誠命負債的債券，把它從中除去，將它釘在十字架上；解除了率領者和掌權者的武裝」（哥二14 f）。這樣，天主「因着他十字架上的血」使萬有都與自己重歸於好（哥一20）；天主消除因罪惡引起的常久隔離，在猶太人和外邦人中重建和平與統一，使他們共成一個身體（弗二14—18）。十字架因此矗立在舊約與新約之間的分水嶺上。

4. 十字架提升人走向光榮的記號——在若望的思想裏，十字架不僅是受苦的工具，不僅是一種耻辱，它在天主計劃和其救人的實效中還有着一種意義；十字架已經是天主提前取得的光榮。此外早期的傳統，每次談起十字架，無不立即聯帶指出耶穌的受榮耀。但對若望說來，耶穌在十字架上便已經勝利了。若望重用本來指耶穌升天後所得光榮的字眼（宗一33；五31）來指十字架，而且把耶穌被「舉起」（若八28；十二32 f），像新約的一條銅蛇，作為得救的象徵（三14；參閱戶廿一4—9），被高舉起來的時刻，作為耶

穌得到榮耀的時刻。在若望所寫的苦難史中，我們得到的印象是：耶穌莊嚴地邁向十字架。祂以一種凱旋榮歸的方式登上了十字架，因為祂是在十字架上建立祂的教會；正在祂「咽氣而死」之際（若九30），從祂的肋膀流出了血和水（十九34）。從今以後「他們要瞻望他們所刺透的人」（若十九37），因為信仰是指向那被釘的耶穌，祂的十字架是救恩生活的標記。默示錄透過這救人之「木」，透過「十字架」而看到「生命樹」「生命之木」，似乎便出自這種精神和看法（默廿二2 14 19）。

二、十字架是基督徒的標記

1. 基督的十字架——默示錄中記述兩位見證人，在基督曾被釘的地點殉教，而藉此指出弟子與老師的命運相同（默十一8）。耶穌也已這樣要求過：「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24）。弟子不僅應死於自己：他所負的十字架應當是他死於塵世的標記，他割斷了一切本性的關連（瑪十33—39），也表示他準備隨時去承受迫害，犧牲性命也在所不辭（瑪廿三34）。同時又是他提前了的光榮的標記（參閱若十二26）。

2. 被釘於十字架上的生活——照保祿的意思，正如十字架把救贖的工程分為法律和信仰兩方面，十字架在基督徒心中也將肉慾和精神分為兩個世界。十字架是基督徒唯一的成義和唯一的智慧。如果基督徒歸依，乃因被釘在十字架上的耶穌基督，活生生地擺在他眼前（迦三1）。如果他成義

了，不是因了法律的行爲，而是因爲他信仰那被釘者；因爲他藉聖洗與基督一同被釘在十字架上，而死於法律，爲能生活於天主（迦二19），他和世界不再有什麼關係（迦六14）。他也將全部的信賴都置於基督的德能中；否則他便會成爲「十字架的敵人」（斐三18）。

3. 十字架乃基督徒的榮銜——在基督徒的日常生活中，「舊人已與他同釘於十字架上」（羅六6），因此，他完全從罪惡中得到解放。他的判斷是因爲被釘者的智慧而改變（格前一），藉着這種智慧，他追隨耶穌的芳表，謙遜而且「聽命至死，且死在十字架上」（斐二1—8）。他應瞻仰基督的「榜樣」，「祂在自己身上，親自承擔了我們的罪過，上了木架，爲叫我們死於罪惡，而活於正義」（伯前二21—24）。最後，如果人應該時常畏懼「再度把天主子釘在十字架上」的背教行爲（希六6），但我們仍很自豪地跟聖保祿同聲高呼：「至於我，我只以我們的主耶穌基督的十字架來誇耀，因爲藉着基督，對於我世界已被釘在十字架上；就世界而論，我也被釘在十字架上」（迦六14）。

JA XLD (欵)

194 祭祀 (見卷二) (sacrifice)

195 復活 (Résurrection) (Resurrection)

聖經對復活的觀念，與希臘對長生不死的觀念是決不能比擬的。按照希臘的觀念，人的靈魂本性是不朽的，迨死亡把它從肉體的羈絆解放之後，它便進入不死不滅的神明之中。按照聖經的觀念，整個人已被他現在的情況註定落入死亡的權下。靈魂要成爲冥府的禁囚，肉體則要在墳墓內腐爛；不過這只是一個過渡的情形；人要因天主的恩寵復活起來，就如他由躺着的地上起來，由熟睡中起床一樣。在舊約中形成的這種觀念，自基督以「人類長子」的身分復活以來，已成了基督徒信德和望德的中心。

舊約

一、生命之主

古老東方的自然宗教，給予對神明死而復活的神話一個重要的位置，這是對人共同的經驗所給予的戲劇性的解釋：就是生命在麻木不靈的冬天過去之後，又在春天復甦起來。埃及的奧西力 (Osiris)，美索不大米亞的達木茲 (Tammouz)，客納罕的巴耳 (後期變成了阿道尼斯 Adonis)

都是這類的神。他們的戲劇是原始時代的產品，在大自然的週期內無盡無休地重複着；有人想：倘加以神聖的表演，禮節實有助於恢復活力，這為遊牧和農耕的民族非常重要。

但自起初，舊約的啓示便與這種神話和伴隨它的禮節完全絕緣。惟一的天主也是生死的惟一主宰：「祂使人生又使人死，使人降入陰府又將他領出」〔撒十一⁶；申卅一³⁹〕，因為祂對陰府也有權力（亞九²；詠一三九⁸）。連大自然的春天復甦，也是祂的（聖）言和祂的（聖）神的功效（參閱創一^{11 f} 22 28 八²²；詠一〇四^{29 f}）何況人呢！是祂把人的靈魂從墓穴中拉出（詠一〇三⁴）而還給他生命（詠四一³；八十¹⁹）；祂不拋棄祂朋友們的靈魂於陰府，也不讓他們朽腐（詠十六^{10 f}）。

這些無疑都是誇張的說法，為表示暫時保衛人於不死。但厄利亞和厄里叟所行的復活死人的奇蹟（列上十七¹⁷—23；列下四^{33 ff}；十三²¹），證明上主能令死人復活，由他們所降下的陰府喚回他們來。這些生命的恢復顯然與死神神話式的復活無關，只是表示由陰府的深淵升至活人的世界而已。

二、天主子民的復活

在第一組聖經文字裏，這個復活的圖像便用來解釋以色列子民的集體希望。以色列遭受天主懲罰的打擊，好比一個被死亡光顧的病人（參閱依一^{5 f}），即被死亡攫去的屍體。但他若悔改，上主會令他復生。「來！我們回到上主那裏

去！兩天後祂必使我們復生，第三天祂必使我們興起；於是我們在祂面前可得生存」〔歐六^{1 f}〕。

這不僅是人民的一種願望，因為先知的預言顯然證明是如此。在放逐的考驗以後，天主要復活祂的子民，就如使枯骨復生一般（則卅七^{1—14}）。祂要喚醒耶路撒冷，使它從死人所臥的灰土中醒過來（依五十¹⁷；六十¹）。祂要使死人復活，使他們的殭屍起來，使睡在灰土中的甦醒（依卅六¹⁹）。這無疑是比喻的復活，但已是真從陰府的勢力下救出：「死亡啊！你的災害在那裏？陰府啊！你的毀滅在那裏？」〔歐十三¹⁴〕。所以是天主為祂的子民戰勝了死亡。

連以色列的忠實分子也能暫時墮入陰府的掌握，就如上主之僕也曾死而埋葬在歹徒當中（依五三^{8 f} 12）。但日子要到，那時正義的遺民仍如「僕人」一樣，要延年益壽，看見光明，且要分享勝利的錦標（依五三^{10 ff}）。這是復活許諾的初步素描，還有些奧秘，藉着它受苦的義人終要看見他們的保護者興起，且要承擔起拯救他們的責任（參閱約十九^{25 f} 拉丁通俗本重加詮釋）。

三、個人的復活

啓示在瑪加伯的激變時代又邁進了一步。安第約古的迫害和殉道的經驗使個人報應的問題更形尖銳化。要等待天主的國和至高者的聖民的最後勝利，那是先知從早就預言的，也是基本的信仰（達七^{13 f} 27；參閱二⁴⁴）。但為信仰而死的聖者們終究要怎樣呢？達尼爾的默示錄答覆說：「許多

睡在塵土中的人要醒起，他們是為永生的，其他的則要受永遠的羞辱和恐怖」（達十二²）。厄則克爾和依撒亞亞（廿六）所用的復活圖像，當以實在的方式了解：天主要使陰府的死者復活，好教他們參加（天）國。不過他們所進入的新生，已不像現世的生活，而是一種變相的生活（達十二³）。這是在考驗中支持殉道者的希望：人雖能奪去他們肉體的生命，但創造的天主也是使人復活的天主（加下七⁹ 11 22；十四⁴⁶）；至於歹徒却沒有復活再生的希望（加下七¹⁴）。

從這時起，復活的道理便成了猶太教的共同財富。若是撒杜塞黨人因了戀古而不承認（參閱宗廿三⁸），甚至為此而提出可笑的問題（瑪廿二²³—28平），法利塞人一如來自黑諾克書的黨派却承認（大概是古老的安色尼派）。但當時有些人以物質的方式去解釋，這本書供給一種很靈性化的表現：當死者的靈魂由陰府起來回復生命時，它要進入天主為「來世」所保留的變相世界。這也是耶穌所要保持的觀念：「在復活時，人要像天上的天使一樣」（瑪廿二³⁰平）。

新約

一、死者中的長子

1. 前奏——耶穌不但相信義人在末日要復活，祂也知道復活的奧蹟要由祂開幕，因為天主將生死的主權交給了祂。祂為顯示自己由父接受了這個權柄，曾使許多已死的人復活：如雅依祿的女兒（谷五²¹—42平），納因城寡婦的兒子

（路七¹¹—17）和祂的朋友拉匝祿（若十一）。這些使人憶及先知奇蹟的復活，是祂自己要復活的暗示，但完全是另一類型的。

祂已有清晰的預言：人子應該死去，但第三天要復活（谷八³¹；九³¹；十³⁴平）。按照瑪竇，這是「約納的奇蹟」：人子要在地下停留三日三夜（瑪十二⁴⁰）。這也是聖殿的奇蹟：「你們拆毀這聖殿吧！我要在三日內把它重新建造起來……」：因為「祂是指祂身體的聖殿說的」（若二¹⁹ ff；參閱瑪廿六⁶¹平）。這種對死人復活的預告，連十二宗徒都不了解（參閱谷九¹⁰）；何況耶穌的仇敵，他們甚至以這項預言為藉口，命人去看守墳墓（瑪廿七⁶³ f）。

2. 巴斯卦的經驗——十二位宗徒不曉得聖經所說的復活，首先是指着耶穌說的（若廿⁹）；因此祂的死和祂的埋葬竟使他們大失所望（參閱谷十六¹⁴；路廿四²¹—24 37；若廿¹⁹）。為引他們相信，巴斯卦的經驗是絕對不可少的。發現墳墓已空，並不足以折服他們，因為那很可以用盜屍去解釋（路廿四¹¹ f；若廿²）：只有若望立刻信了（若廿⁸）。

然而復活者的顯現隨即開始。保祿所蒐集的顯現的次數（格前十五⁵ ff）同聖史們所記載的並不完全相符；不過確切的次數無關重要。耶穌經過「多日」的顯現（宗十三³¹）；正確地說是「四十天」（一³），直至升天為止。敘述特別指出那些顯現的具體特徵：顯現者確係納匝肋人耶穌；宗徒們看見了祂，也觸摸了祂（路廿四³⁶—40；若廿¹⁹—29），也曾跟祂一同進餐（路廿四²⁹ f 41 f；若廿¹—9—13；宗十

41)。祂之出現並非像幽靈一般，乃是以祂原有的身體（瑪廿八9；路廿四37ff；若廿2027ff）。不過這個身體却擺脫了在世生活的慣常情形（若廿19；參閱廿17）。耶穌也一再重拾祂在公開生活時所慣有的種種動作，這樣可讓人認出祂來（路廿四30f；若廿1612）；但現在祂已在光榮的境界，就如猶太人的各種默示錄所描寫的。

一般民眾見了祂受難釘死，却未得見祂的復活；耶穌把祂的顯現只給祂所選的證人們保留着（宗二32；41；十三31），其中最後的一個是保祿，他在去大馬士革的途中得見耶穌顯身（格前十五8）；那些證人，祂都使他們成爲祂的宗徒。祂將自己顯示給他們，「却不顯示給世界」（若十四22），因爲世界不重視信德。連那些看守墳墓的兵丁，雖然被神秘的靈跡嚇得要死（瑪廿八4），也沒看見基督本身。同樣復活的事實和耶穌由死亡復甦的時刻都無法描述。瑪竇也只是借用聖經通用的語言追憶（瑪廿八2f），例如地震，眩目的火光，主之天使顯現等……這是一種超然的境界，惟有出自舊約的說法能表達一些概念，但事實的本身還是無法表達。

3. 在宗徒佈道中的復活喜訊——自五旬節那天起，復活便成了宗徒佈道的中心，因爲它顯然是基督信徒信仰的基本對象（宗二22—35）。這復活的喜訊首先是對一件事實的證明：耶穌被釘而死，但天主已使祂復活，並且藉着祂給世人帶來救恩。這是伯多祿對猶太人所宣講的教義（三14f），也是他在公議會會前的自白（四10），此外斐理伯給伊索比亞

的大監（八35），保祿給猶太人（十三33；十七3）和異教人（十七31）講道以及在法官前的自白（廿三6……）都以此爲依據。這也無非是巴斯卦經驗的內容。

有關這個經驗常注意的一個重點是：完全與聖經的記載相符合（參閱格前十五3f）。一方面，耶穌的復活應驗了先知的預言：默西亞榮陞於天主的右座（宗二34；十三32f），上主之僕已被顯揚（宗四30；斐二7—9），人子登極爲王（宗七56；參閱瑪廿六64平）。另一方面，爲表達這個超乎普通歷史經驗的奧蹟，聖經供給了一個包羅一切的說法，以描寫它的各種觀點：耶穌是天主由陰府的腐朽中奪回的聖者（宗二25—32；十三35ff；參閱詠十六8—11）；祂是新亞當，天主將一切都置於祂脚下（格前十五27；希一5—13；參閱詠八）；祂是被建築者所拋棄的石頭，却成了屋角的基石（宗四11；參閱詠一一八22）……被光榮的基督看來，猶如是以前論及祂的全部聖經的關鍵（參閱路廿四44ff）。

4. 復活的意義和重要性——宗徒們的宣講越使復活與聖經接近，也就把這件事實的神學解釋越加闡明了。復活既是聖父光榮聖子（宗二22ff；羅八11；參閱若十七1ff），就是給以降生揭幕以十字架完成的救贖工程，蓋上了天主的印鑑。耶穌藉此「被立爲具有大能的天主之子」（羅一4；參閱宗十三33；希一5；五5；詠二7），「主和基督」（宗二36），「領袖和救主」（宗五31），「生者和死者的審判者」（宗十42；羅十四9；弟後四1）。祂既升到了聖父那裏（若廿17），便能賜下所許的聖神（若廿22；宗二33）。

由此便完全揭示了祂在世生活的深義：就是爲在世彰顯天主以及祂的愛情和恩寵（弟後一10；鐸二11；三4）。這種彰顯的工作以前蓋而不彰，祂的光榮只能由奇蹟（若一11）或由顯聖容（路九32-35平；參閱若一14）的一剎那窺探；現在耶穌終於進入了光榮，在教會內以奇蹟（宗16），以賜給信友們的聖神的恩寵，繼續不斷地彰顯天主（宗二38f；十44f）。

這樣耶穌「死者中的長子」（宗廿六23；哥一18；默一5），第一個進入了新世界（參閱依六五17……），就是被救贖的世界。祂既是「光榮之主」（格前一8；參閱雅二1；斐二11）爲人類便是救主（宗三6……）。祂是強有力的主，給自己創造了一個聖潔的民族（伯前二9f），率領着他們循着祂的足跡進行。

二、復活的能力

耶穌的復活給我們每人提出的得救問題帶來了答案。它是我們信德的第一對象，也是我們望德的基礎，並給望德指定了方向。耶穌復活了，「作了死者的初熟之果」（格前五20）；這樣便給我們對末日復活的期待奠定了基礎。何況，祂本身「就是復活和生命：凡信祂的，即便死了，仍將活着」（若十一25）；這更使我們堅信，從現在就能分享基督藉聖事使我們能接受的新生的奧秘了。

1. 末日的復活——猶太人對肉身復活的信仰，由耶穌得了保證，因爲耶穌展示了重獲身體完整與徹底蛻變的遠景

（瑪廿二30ff平）；如果說在對觀福音（瑪廿四平）所速寫的末日圖畫上缺了這一幕，那是偶然的。無論如何這種信仰只在耶穌復活以後才獲得它決定性的意義。最初的教會團體知道自己在這點上仍忠於猶太的信仰（宗廿三6；廿四15；廿六6ff）；但耶穌的復活從此以後給予教會一個客觀的基礎。我們將來都要復活，是因爲耶穌復活了：「那使耶穌從死者中復活的，也要藉着住在我們內的聖神，給你們有死的身體生命」（羅八11；參閱得前四14；格前六14；十五12-22；格後四14）。

瑪竇福音對耶穌復活的敘述，已經以具體的方式強調這一點：當耶穌下降陰府再以勝利者的姿態上來時，等待升天的義人也復活了起來，作祂凱旋的衛隊（瑪廿七52f）。這當然不是說他們恢復了世間的生活，只是說他們奇異地出現了一下而已。這確是末日復活象徵性的預示。耶穌生前所行復活死人的奇蹟，不也是同樣的意義嗎？

聖保祿對普通復活戲劇性的表演更大事渲染：例如天使的吶喊和號角的響聲，要把膺選者聚集起來，還有末日的雲彩，膺選者的遊行……（得前四15ff；得後一7f；格前十五2）。這個通俗的鏡頭，在猶太的啓示中是典型的；不過基本的事實比它表演的形態更爲重要。照希臘的觀念，人的靈魂一擺脫肉體的羈絆，便向常生不死的境界自行走去；反之，基督徒的希望都是人全部的改造，同時肉體也完全改觀，變成靈性的不朽的和永不能死的（格前十五35-53）。保祿在他所處的遠景內，沒有提到惡人的復活；他所想的只

是義人的復活，和分享耶穌的光榮（參閱格前十五12……）。對這「肉身救贖」的期待是如此急迫，基督徒為表達它所用的說法，好像復活時在逼近（參閱得前四17）。不過基督徒迫不及待的希望（參閱格後五1—10）不應對主來臨的時期存有幻想。

默示錄對死者的復活有一個驚人的素描（默廿11—15）。死亡和陰府使所有的人無論善惡都恢復起來，出現在審判者的臺前。惡人在這「第二次死亡」中黑暗無光，嚮選者要進入一個新生，一個改造了的宇宙中，那就是初步的天堂，和天上的耶路撒冷（默廿1—廿2）。一種不能以言語形容的，人的經驗所不能接觸的實在，除了藉象徵的形式以外，怎樣表達呢？這幅圖畫在第四福音內沒有重提。但它却構成兩個簡短暗示的背景，特別指出屬於人子的角色：死人要因祂的呼聲起來（若五28；六40 44），行善的復活入永生，作惡的復活被判刑（若五29）。

2. 基督徒的生活是提前的復活——若望對最後的復活之所以發揮的那樣少，是因為他看見它從今升起已提前實現。拉匝祿從墳墓裏出來，具體地表現信友由耶穌的呼喚自死亡中拯救出來（參閱若十一25 f）。在人子復生工作的言論內，也包含着顯明的保證：「時候要到，而且現在就是，死者要聽見天子的聲音，凡聽從的，就必要生活」（若五25）。這種清楚的聲明改變了基督徒的經驗，就是若望在第一封信中所表達的：「我們知道我們已出入生……」（若一三14）。凡保有這個生命的，總不會落到死亡的權下（若

六50；十一26；參閱羅五8f）。這種確信，當然不取消最後復活的希望，但從現在起已使隸屬於基督的生活為之改觀。

聖保祿已有同樣的論調，他特別指出基督徒生活的巴斯卦特徵，是實際參加復活的基督的生活。我們在受洗時已同祂一起埋葬，也該同祂一起復活，因為我們相信天主有使死人復活的能力（哥二12；羅六4 ff）。為此我們所加入的新生活不是別的，乃是已復活者的生活（弗二5f）。實在，當時他已向我們說過：「你這睡眠的，醒起來吧！從死者中起來吧！基督必要光照你」（弗五14）。這個基本的確信領導着信徒的全部生活，宰制着在基督內誕生的新人的品行：「你們既然與基督一同復活了，就該追求天上的事，在那裏有基督坐在天主的右邊」（哥三1 ff）。它也是信友希望的泉源。信友若是急切地期望他可憐的肉身最後變為光明的肉身（羅八22—23；斐三10 f 20 f），那是因為他已有了這將來地位的保證（羅八23；格後五5）。他最後的復活只是將他在隱秘的事實中已有的顯露出來而已（哥三4）。

JR&PG (侯)

196 基督的顯現

(apparitions du Christ)
(apparitions of Christ)

1. 聖經中的顯現，是天主啓示的一種方式。藉此，本性看不見的人物，以一種看得見的方式顯示出來。在舊約中，

天主藉人形顯現，顯示祂的光榮，或藉祂的天使出現。有一種較小的顯現與這些顯現有關係，是天使的顯現或托夢。聖經記載，耶穌誕生（瑪一—二；路一1126；二9）和復活時（瑪廿八23；谷十六5；路廿四4；若廿12）有主的天使及天使羣出現，為表示藉基督在世的重大時間，天地得以相通。在這事上，新約延續了舊約。

但新約避免報導天主顯現的事，則是根本超過了舊約，因為不能以天主顯現這個名詞來形容顯聖容（瑪：十七1—9平），連海面行走（十四22—27平）也不能如此解釋，雖然耶穌神奇的身體顯得透明。其實徹底的改變實在發生過，若望這樣描寫過：「天主，誰從來也沒有看見過；在聖父懷中的惟一聖子，使人認識了祂」（若一18）。怎樣使人認識了呢？只藉祂在人間的存在：「誰看見我，就是看見了父」（十四9；參閱十二45）；天主在基督內顯現。偉大的奧蹟是如此顯示的（ephanéité）（弟前三16），「我們的救主天主的慈善和對人的愛顯示（epophané）的日子」（鐸三4）。我們只期待在世界末日「祂光榮的顯現」（一13）。這最後的顯現是那般地光明閃耀（路十七24），到那時所見的對象，已不是斯德望所見「站在天主右邊的見證」（宗七55），乃是「坐在全能者右邊的」審判者（瑪廿六64平）。基督最後顯現時，要使我们「同祂充滿光榮」（哥三4），因為「祂要再次顯現……給那些爲了得救而期待祂的」（希九28），並賞他們「永不萎謝的榮光的花冠」（伯一五4）。「當這一顯現來臨時，我們要同祂相似，因爲

我們要看見祂本來的面目」（若壹三2）。

在舊約的天主顯現與將來的世界末日之間，有復活的耶穌的顯現，它同時包括納匝肋的耶穌以前的存在，又提前實現祂的再度來臨。

2. 基督的各種顯現——最早的目錄是保祿在公元五十五年供給的，由他很早所接受和以後（五十年左右）轉授給格林多人的（格前十五3ff）一種傳說開始。按照這種古老的信證，基督顯現給刻法，十二門徒，五百多弟兄，雅各伯、所有的宗徒，最後給保祿。按照這個目錄，聖史們只記載了前兩種顯現：即給西滿（路廿四34）和十一位宗徒（瑪廿八16—20；谷十六14—18；若廿19—29），再加上給幾位門徒的顯現（路廿四33—50）；此外他們還記載了幾次給個人的顯現：如瑪利亞和幾位婦女（若廿11—18；瑪廿八9f；谷十六9ff），厄瑪塢二徒（路廿四13—35；谷十六12f），湖邊的七人（若廿一1—23）。這些不同的顯現可歸納爲兩種：一種是給宗徒團的，一種是給一般門徒的；前者是公開的顯現，指向創建教會的使命；後者是私人的顯現，特別關注於辨認顯現者的描寫。

3. 不是默示體，也不是編年史——福音的記述不能列入默示錄之類。這些顯現不強調光榮，也不啓示奧秘，也沒有特殊的場面，只是強調普通的親密和使命。在描述內有這種新穎獨到處，必定有惟一的原始經驗，能以改變默示錄體裁爲表達天上之事所用的說法。

記述者也無意將復活者的顯現按照時間的先後編排。我

們也無法將他們的敘述按時空加以協調。講究諧調者想使顯現這樣順序排列：先是逾越節當日（路、若）和第八日（若）在耶路撒冷的顯現，然後是在加里肋亞（瑪、若），再以後又在耶路撒冷顯現、升天（路）。這種排法是不能接受的，因為它不顧文字本身所給的確切證據。按路廿四49，門徒們當留在耶路撒冷直到五旬節日；這樣一來，加里肋亞的一切顯現都屬不可能了。反之，瑪竇和馬爾谷却說要在加里肋亞相會。可見我們無法使這些不同的地點和諧一致。時間也是如此：宗一3所說的「好些天」，與路廿四所說相抵觸，因為後者顯然把升天放在逾越節的當日。宗一3同若廿所說也格格不入，因為後者甚至把聖神的賜與也放在逾越節日當天晚上，以後在附錄裏才敘述第伯利亞湖濱的顯現（若廿一）。路加（集中在耶路撒冷的一日之間）和若望（按照一週的圖案分配記述）顯然用了做作的文字結構來描寫。

聖史們也無意傳給我們「攝影式的紀念」：細節（比如門窗緊閉，觸摸身體等）不應該同他們所願表達的奧跡整體分離而單獨地去衡量。

4. 自發主動顯現，須加辨認及授與使命，這三者是所有顯現敘述共有的特點，它們容許我們更積極地看出聖史們的用意何在。

a 聖史們在指明耶穌走近一人或進入毫不期待的一些人中時，同時說出了（路廿四34除外）那些顯現並不是來自有關人的主觀發明，或過分的信心，或不羈的想像。所謂復活者的主動顯現（這是格前一5所列目錄內動詞 *ōphthē* 所

表達的意義，即祂讓自己被人看見）係指顯現的記述所描寫的，是門徒實際生活的經驗。顯現記述的這一特點同最初宣道者的看法正相符合：天主使耶穌復活，使祂證明自己死後還活着。宣講與復活後的顯現記述相符合所產生的效果便是基督信仰。

b 第二特徵是辨認。門徒們發現顯現給他們的確是耶穌；是他們所熟悉的生而死去的納匝肋的耶穌。祂一度死去但現在還活着。先知們的預言在祂身上應驗了。從某方面來說，他們已沒有什麼需要「看」的了，因為一切都在復活者內賞給了他們。這個再度認出的方式是漸進的：門徒們在走近他們的這人身上，先看到的是一個普通人，一位旅客（路廿四15f；若廿一4f），一個園丁（若廿15）；然後才認出來是主。這種認出是自由的，因為按整個傳統來說，他們毋寧是不信人言的（瑪廿八17；谷十六1113f；路廿四3741；若廿25—29），換言之，他們本來能拒絕置信。最後，主普適是顯現給一夥人，因而彼此的控制是件容易事。

為用文字寫出這個基本思想，聖史們同時強調兩個觀點：復活者已擺脫了在世生活的正常條件，就如天主在舊約中的顯現一樣（創十八2；戶十二5；蘇五13；編上廿一15f；匝二7；三5；達八15；十二5……），祂隨意出現和消失。另一方面，他不是幽靈；為此祂要他們觸摸自己。這兩點應該同時觀察，以免錯誤。復活者的身體是真實的身體，但必須同聖保祿一起用一個似非而是格式說：那是一種「靈性的身體」（格前十五44—49），因為是精神化了的身

體（參閱羅一4）。

c. 第三特徵是聽覺方面的。在認出主時，門徒們預先享受了面見天主的福氣，那將是天堂的賞報；聽到主的話。他們又被拉回地上來。這樣他們聽到主常同他們在一起的許諾（瑪廿八20）和邀請他們繼續耶穌事業的真實使命（瑪廿八19；谷十六15—18；路廿四48……；若廿22 參閱瑪廿八10；若廿17）。耶穌的臨在不是在固定的地點，而是隨同他們去到處傳教。

這三個觀點應有力的聯繫在一起，「現在」是由復活者自動的不斷予以革新；門徒被邀請在納匝肋的耶穌身上喚醒過去，這個耶穌邀請門徒建設將來，那就是教會。

5. 耶穌對保祿的顯現佔有特殊的地位（迦一12—17；宗九3—19 p）。保祿將它與其他的顯現等量齊觀：他同其他門徒一樣，看見了生活的主；因此他對大馬士革路上的遭遇，認為與他日後所有的神見（horama）（宗十六9；十八9；廿三11；廿七23）截然不同。這次顯現被視為派遣保祿去傳教的使命（迦一16），這一使命非藉任何中間人的傳達（一1；參閱宗九6；廿二15），而是直接面諭的（宗廿六16 ff）。這使命立他為宗徒（格前九1），但並未把他編入在十二宗徒行列之內。十二宗徒是在復活者的迹象之下，認出了會同他們共同生活過的納匝肋的耶穌（參閱宗二17 f），以後照基督的吩咐建立了教會。至於保祿，是經過他所迫害的教會而認識了耶穌，這是多麼不同的兩回事。他所蒙受的顯現，不在教會的起點，目標也不是指向巴斯卦以前

的耶穌，而是指向已存在的教會。為了這些理由，又因為路加把它安置在升天以後，這一顯現正如保祿自己所說的

（apokalypsaï：迦一91），是用一種默示錄的筆法寫出：
 皓光，響聲，光榮等，使這個場面別具風格，是對十一門徒的親密顯現中所沒有的。不過儘管有這些不同處，保祿仍把這次顯現歸於在復活後四十日內的各次顯現之列。

6. 事件和言詞——為正確解釋聖史們報導巴斯卦的經歷所用的言詞，有兩種情形必須注意。這一經歷的起點，是一件應稱之為末世性的事件。既然耶穌的復活不是回到世間來，而是進入不會再死的生命中去（羅六9），那麼顯現的事件就超出了我們所生活的框架，和我們用以表達自己的範疇：這事本身是不可言喻的。

另一方面，這事確實發生在我們的時間內，並為門徒們實際經驗到，因此屬於歷史性的認知範圍。

所以必須提防兩個極端。復活不是神話，不能以「別秘」（démithologiser）解釋顯現的言詞：否則會把基督的臨在，看成只在崇拜者的記憶中生活着的那些英雄一樣。為避免這一極端，為了不把顯現看成純主觀的經驗，却也不該墮入另一極端，認為客觀性必需囿於可感覺的境界或時空之內。幻想復活的基督同祂的門徒們所有的接觸，就如拉匝祿復活後重見他的家人那樣，那是誤解耶穌復活的獨一無二的特徵；想用「復甦屍體」的概念，略加修正，以配合復活的基督也是枉然，因為這種比擬的說法，會給復活的記述加上一層記述細節所沒有的價值。

其實，門徒們的經驗不是純主觀的，而是一再重複，彼此分享，並藉當時周圍的語言和宗教的傳統，特別是藉對世末集體復活的心而傳開的。若願避免將與復活的基督所有的接觸同化於現世人間所有的普通接觸，只須回想一下復活記述所有的三個幅度。因復活者的主動顯現，門徒們得以避免幻覺，不致懷疑同生活的耶穌會面的真實性；因了「看見」，他們把這個經驗與過去的生活相聯繫；因了聽見，他們可應付未來。現在生活的基督臨在此世的秘密，就是在這三個幅度的彼此關係中。

7. 「未見而信的是有福的人」！(若廿9)——經歷了多默的不信，若望針對未來的信徒這樣記載着。他們的情形實在不能同最初證人的情形相比。事實上，聖史們暗示門徒們本來不該需要這些顯現：報導應該足夠(谷十六13)，對聖經的了解，也應該導致他們相信耶穌的復活(若廿9)。就某方面說，顯現遷就了信德尚不完美者的需要。

不過另一方面，顯現也是需要的，並且具有聖史們在描述四十日的顯現時所表達的獨特重要性。那些同納匝肋的耶穌共同生活過的人，應該作耶穌基督獨特而優先的見證。教友和教會信德的起點，應該有歷史性的根據。也可以說門徒們在歷史性的經歷上看見了生活的主：在一次聚餐中，同祂一起行路時，在一次捕魚中……忽然間同生活的基督有了實際的接觸。天主在讓他們認出耶穌時，賦給了他們信德：這個信德從某方面說，是看見的效果。

非優先證人的普通信徒便不是這樣。他們沒有看見門徒

們所看見的，但他們曉得門徒們看見了主。信徒只是藉教會——基督身體目前的宣講，明白顯現的意義。

復活者臨在的三個幅度現在也有，不過有所轉移。主動常是來自天主，或更正確地說，來自復活的基督，不過現在祂是通過當代的講道來說話。納匝肋的耶穌仍讓人認出，不過是經過最初證人的歷史性的經歷。主乃派遣人出去宣教，這是宗徒使命的延續。所以復活者今日仍舊親在(瑪廿八20)，不過是藉着祂的身體——生活的教會罷了；祂也常使人在「分餅時認出自己來」(路廿四35)。 XLD(侯)

197 升 天 (Ascension)

復活的基督進入了光榮，這是信德的道理。但是，這也是一個超越五官感覺的奧蹟，而此奧蹟比如說不能只限於橄欖山上的獨一個地點，在那裏宗徒們曾看到老師離開他們而回到天主那裏去。事實上，聖經的記載論及耶穌升天的意義、時間和方式時，也各有不同，具有豐富的教訓。在聖經這些章節的光照之下，我們將通過其文學表達方式的起源，試圖了解此奧蹟的深義。

一、天地之間的行程

按照聖經所採用的一種自然而普遍的概念，天是神祇的住所，甚至天被用作指示天主的比喻。地是神的腳凳(依六一)，是人的居處(詠一一五16；訓五一)。爲了要看人

類，天主自天「下降」（創一一五；出一九一一—13；米一3；詠一四四5），並再「回升」到天上（創一七22）。雲是祂的乘具（戶一一25；詠一八10；依一九1）。祂所派遣的聖神也應下降（依三二15；瑪三16；伯前一12）。同樣，聖言在其工程完畢之後，又回到天主那裏（依五五10—11；智一八15）。與天主一起住在天上的天使（列上二二19；約一6；多一二15；瑪一八10），下來執行他們的使命（達四10；瑪二八2；路二二43），然後再上去（民一三20；多一二20）：這種上升和下降建立了天地之間的聯繫（創二八12；若一51）。

這種上下的旅程為人原是不可能的。談到升天就等於表示要追求那不能接近的事物（申三〇12；詠一三九8；箴三〇4；巴三29），否則這就是狂傲者的一種妄想（創一一4；依一四14；耶五一53；約二〇6；瑪一一23）。人的祈禱上升天廷（多一二12；德三五16—17；宗一〇4），天主約定在山上跟人會晤：天主降到山上，而人類必須登山，就如西乃山（出一九20）或熙雅山（依二3；四5）。這些已很大的恩惠，只有一些特選的人如哈諾客（創五24；德四四16；四九14）或厄里亞者（列下二11；德四八9—12；加上二58）才有被接升天的特權。在達七13中，人子的降來是為走向那萬古常存者，但這降來也暗示一種上升，雖然其出發點仍屬奧秘，並且此處所提到的天上的雲彩也可能不是他的乘具，而只是天主之住所的裝飾。

二、基督上升天廷

按照以上這種聖經宇宙論，耶穌藉着他的復活，獲得光榮，坐在天主的右邊（宗二34；羅八34；弗一20—21；伯前三22；參閱谷一二35—37平；一四62平），並坐在那裏稱王（默一5；三21；五6；七17），他應先「上升」到天上。事實上，他的升天已出現在最早的信條中，被視為基督獲得天上光榮不可缺少的一種表達方式，並不太被視為一個單獨的現象（參閱宗二34；谷一六19；伯前三22）。但是，由於啓示和信仰之解釋的進步，耶穌升天取得了一種日益顯明的神學和歷史方面的特性。

1. 下降和上升——基督的史前存在，在信德的開始只是含蓄的，逐漸變得顯明，聖經中講述的史前存在幫助我們了解他本體性的史前存在。耶穌在來到世上生活之前，就與天主在一起，他是天主之子、言語、智慧。因此，他的被舉升天，並不如初期基督學所提示的，只是一個被提高到神境界之人的勝利（宗二22—36；一〇36—42），而是又回到他天上的本家。若望對於基督的從天下降講的最清楚（若六33 38 41—42 50—51 58），並指出他的下降與升天時之上升的關係（若三13；六62）。羅一〇6—7不能在此引用，因為緊隨着聖子降凡化身成人的那一個動向，是死者之國的再升（復生），而不是升天的上升。可是另一方面，弗四9—10所講的是一個比較廣闊的旅程：基督的下降到地下（地上？），緊接着就是上升，這上升將基督帶到諸天之上。這也是斐二

6-11的一段聖詩所想像的同樣的旅程。

2. 對宇宙界的勝利——仍有另一個主要點應該幫助我們確定，升天是別於復活和登基爲主的一個光榮的階段：這主要點就是人常關心以較好的方式來表達基督對宇宙的最高主權。當哥羅森人的異端威脅着將基督貶低身份而列於天使之行列時，保祿曾清楚而堅決地重述他已經講過的：基督如何戰勝了天上的力量（格前一五24），並肯定說，這種勝利是由十字架獲得的（哥二15），基督現在在天上爲王統治着一切能力（弗一20—22）；然後保祿又利用詠六八19證明，基督的上升高坐諸天之上，是佔領他以首領身份所「充滿」（弗四10），所「重整」（弗一10）的整個宇宙。在弟前三16這段詩中所出現的就是這同一的宇宙界限：在顯現於天使和世界之後，被提高到他們由來的光榮境界。致希伯來書對耶穌的上升是從一個天上世界的角度去重述，天上是救恩完全實現，是人類所嚮往的地方。爲了坐於天主之右（希一3；八1；一〇12—13；一二2），在衆天使之上（一四—13；二七—九），大司祭首先穿過諸天上升（四14），而進入帳幔的內部（六19—20），在聖所中置身在天主面前，代人轉求（九24）。

3. 升天的時刻——耶穌的升天，由於其宇宙性的顯示，與他出離墳墓的時刻是有一段距離的，但是仍必須進一步遠離此時刻，因爲教育上必須將一超越時間的事件在時間內敘述，同時也必須顧及到耶穌復活後顯現的一段時間。當然，沒有任何反證可以阻止人相信，事實上，很多事情甚至要求

人相信：耶穌顯現給門徒們時，是來自光榮的境界，他在復活的那一刻就已進入了此光榮的境界；否則，我們不易了解，在每次顯現之間，耶穌身在何處，並且，祂是以光榮的身體顯現給門徒們。實際上，瑪竇似乎也是如此了解：他並未講耶穌的升天，但通過耶穌所言，「天上和地上的權力都已交付給了他」這段話（瑪二八18），已暗示耶穌的升天爲王，在他於加里肋亞山上顯現時，已經是完成的事實。若望以另一種方式教導這同一的道理：倘若耶穌藉着瑪大肋納的口通知門徒們，他要升到父那裏（若二〇17），那麼，是因爲他在那一夜顯現給他們時（二〇19），他已經先升到父那裏，然後又回來顯現給他們。在復活和升天之間的這幾個鐘頭的遲延，純是教育性的，使耶穌有時間教訓瑪大肋納，他即將進入一個新的境界，在此境界中，已往的接觸（比較二〇17；一一2；一二3）將要神化（六58；六62）。

在其他著作中，升天的時刻距離復活的時刻比較更遠：路二四50—51，置於13、33、36、34諸節之後，給人一種印象，耶穌的升天是在復活主日的晚上，即在耶穌跟門徒個作過不同的交談之後。依照馬爾谷一六19的最後部份——這部份大部依據路加——升天是在一連串的顯現之後，我們不知道這些顯現是在一天內或數天內發生的。最後，依照宗一3—11，耶穌四十天之久顯現並與門徒交談之後，才離開他們上升天國。以上這三篇關於升天的敘述，其主要用意顯然地是爲結束耶穌顯現的期間；並不希望指出耶穌的第一次進入光榮的時刻，否則不會發生那種不同和不易解釋的遲延；這

些章節所願意描述的，是耶穌最後一次的離別，這離別結束了他在地上顯現的時期。耶穌升天延期的不定，可從這種偶然性的滿期，獲得比較容易了解的解釋；在宗徒大事錄中，四十這個數目字無疑地是針對五旬節的五十日而選定的：倘若耶穌決定性地升天，是爲了派遣他的聖神，從此以後，聖神將代替他與門徒們作伴。

總之，聖經上這些不同的教訓，使我們在此與蹟之中，認出兩種彼此相關而不相同的角度：一方面耶穌的光榮升天與他的復活是同時的；另一方面，在顯現一段期間之後，才終於離世升天——宗徒們曾是耶穌這次在橄欖山離別的證人，這也是升天節禮儀所特別慶祝的事蹟。

4. 升天的方式——宗一9是唯一的描述耶穌升天情形的法定經文，雖然這段描述非常簡短；此描述的極其謹慎的態度更確定了其無意描寫耶穌第一次進入光榮的情形。這種輕淡描寫的畫像與外教英雄如羅木洛或彌特拉等之神化毫無關係，與以前厄里亞先知之被提升天也無聯繫。這段敘述利用了天主顯現所用的刻板式的雲彩，以及天使解釋這情景所說的一句話，說明其並不願對此與蹟提供一項使人懷疑的寫實的描寫，正如一些僞經所爲；而只是將一些主要事實提出，使人了解此升天景像的基本意義。這並不是說，在橄欖山這種升天的景像並不是一種歷史性的事件，也不是說，耶穌不能使門徒們對他的升天有一種實際的體驗；但是此種敘述的目的的一定不是描寫耶穌復活時所獲得的勝利；它的目的只是指出：復活的耶穌在與門徒們作過一個時期的親密交往之

後，便從此世界隱退其可見的影像，直到世界末日，不再現身。

三、升天——第二次降來的前奏

「這位離開你們，被接到天上去的耶穌，你們看見祂怎樣升了天，祂也要怎樣降來」（宗一11）。天使所講的這句話，除了指出此升天敘述的目的外，同時在耶穌升天與他末日的再度來臨之間建立了一種很密切的聯繫。在期待着這再度來臨時，耶穌之居住天上——這居住對耶穌本身來說雖已是決定性的——在整個的救世計劃之中仍舊屬於一個過渡的階段：他在天上隱身期待着他最後一次的顯現（哥三1—4），就是在萬物復興的時候（宗三21；得前1—10）。那時，他再度降來時的情景，將如同他離開時一樣（宗一11），他乘雲（默一7；參閱一四14—16）自天下降（得前四16；得後一7），而他所揀選的人也都要前去相迎，並同樣乘雲上升（得前四17），就如默示錄中的兩位證人一樣（默一一12）。這仍舊是一種宇宙性的描述方式，與我們人的想像力息息相關，但這種敘述極爲扼要。

從以上題材所獲得的主要意義是：戰勝死亡的基督在天主那裏創始了一種新的存在方式。他首先進入這種生活，爲了給他所簡選的人準備地方，然後再回來，引領他們到那裏去，使他們永遠和他在一起（若一四2—3）。

四、升天與教友神修生活

基督徒在此種期待時期，應藉信德和聖事，與光榮的主保持合一。從現在起，他們已同耶穌一起復活，甚至與他坐在諸天之上（弗二6），他們要「追尋天上的事」，因為他們的真正生命「已與基督隱藏在天主內了」（哥三1-3）。他們的家鄉是在天上（斐三20）。等待着他們進住的和他們希望穿上的天上寓所（格後五1-3），就是復活的耶穌自己（斐三21），那「天上的人」（格前一54-49）。

從這裏產生出一種完整的所謂升天神修原則。這種神修以望德為基礎，因為它使教友從現在起就生活在耶穌所統治的那個真實的新世界。但這並不是說，使他完全脫離他依附的這個舊世界，相反地，他負有一種在此世界生活的使命和能力，只是以一種新的方式去生活，以將此世界提高，逐漸轉變，趨向天主所願意人達到的光榮境界。 PBe (趙)

198 救恩(見上167號) (salut)

199 正義(justice)

正義一詞首先指司法的程序：法官尊重習慣或法律秉公審理。其倫理意義則更為廣泛：正義使誰的歸誰，即便習慣或法律沒有明文規定；在自然律中，正義的義務最後趨於平

均由交換或分配確定。至於其宗教意義，即論及人對天主的關係，正義一詞在我們的語言中，僅有少數有限的應用。誠然通常呼求天主為公正的法官，並作為人與天主之間的最後對質。但此正義各詞的宗教用法與聖經的語言相對照，顯得意義特別狹窄。該字雖與其他許多字彙近似（正直，聖德，公正，完美等），但仍屬於頗有限度的一些詞彙，即通常法文所譯的義人，義德，使成義，成義；希伯來文為 *sdq*；希臘文作 *dikaïos*。

依照貫徹全部聖經的第一個思想主流，正義是我們所認識的倫理之德，引伸之則指完整的遵守天主的一切誡命，但時常被視為在天主前具有正義的一個名銜。同樣，天主顯示祂是公正的，且是完美的典範：首先是審斷世人和個人的行為；其次是顯示祂為報酬的天主，按人的行為施行賞罰。這便是本文第一部分的要點：審判中的公正無私。

另一個聖經思潮，是天主願在創造中建立的秩序，對此秩序的更深刻的透視，使正義的含義更為廣泛，並更富有宗教價值。人的正直無非是天主無上正義的回聲和果實，是天主用以領導宇宙並廣施恩澤於受造物的、神奇細膩的反映。人因信德所接觸的天主這項正義，最後與仁慈的意義相同，有時指天主的屬性，有時則指天主慷慨普施的具體救恩。正義一詞普通意義的擴張，在聖經的法文譯文中確實可以覺察出來，但是聖職用的法文不超乎這一神學的術語之外；教友讀羅三25，即便他是受過教育的，是否會揣測：由天主在耶穌基督內所啓示的正義，正是祂施救恩的正義，即祂富有仁

慈的忠信？本文第二部分將陳述這一聖經概念：在仁慈的觀點中的正義。

甲、正義和審判

一、人的正義

舊約

1. 城市中的正義——以色列的古代法律已要求法官在執行任務時公正無私（申一16；十六18 20；肋十九15 36）。同樣最古老的箴言也稱讚國王的正義（箴十六13；廿五5）。在類似的章句中，「義人」便是有權利者（出廿三6—8），也指公正的法官（申十六19）但很罕見；總之他應洗白無辜者，就是使其免訴或恢復他的權益（申廿五1；箴十七15）。充軍前的先知們多次嚴厲譴責法官的不義，國王的貪婪，窮人受壓迫，並因這種種不法而預告災難（亞五7；六12；依五7 23；耶廿二13—15）。他們使人意識到不義的倫理和宗教的幅度；看來似乎僅僅違犯了規律或習慣，實際便是侮辱天主木身的聖德。因此一切不公的行為較其他罪行應受更重的處分：即天主所準備的災禍性的懲罰。故此在先知們的譴責中，義人仍是有權利者，但他幾乎常在具體的情形和環境中被提出：這無辜者是一個窮人和暴力的犧牲品（亞二6；五12；依五23；廿九20 f）。

先知們在譴責之外又加添積極的勸告：「你們要執行公

道和正義」（歐十12；耶廿二3f）。他們特別有感於人類正義的脆弱而期待將來的默西亞作完美的領袖，執行正義毫無瑕疵（依九6；十一4f；耶廿三5；參見詠四五4f 7；七一1 ff 7）。

2. 正義、忠於法律——自充軍前起，正義乃指完整遵守天主的誠命，符合法律的行為；這可自許多箴言中（箴十一4 ff 19；十二28），在不同的敘述中（創十八17 ff）和厄則克爾書中（則三16—21；十八5—24）看出。再者在以上的章句中所謂義人，便是虔誠者，無可指摘的僕人，天主之友（箴十二10；各處；創七1；十八23—32；則十八5—26）。這種正義的虔誠觀念，充軍後在哀歌中（詠十八21 25；一一九12）和讚美詩中（詠十五1f；廿四3f；一四〇14）特別顯著。

3. 正義——酬報——由於自充軍前以來的語意發展，符合法律的行為即功勞和繁榮之源，指示這行為的正義一詞也表示正義的不同酬報。故此一個仁愛的行為在上主面前便成為正義，而幾乎可譯為功勞（申廿四13；參見六24 f）。箴廿一21說：「追求正義和仁慈的人，必將獲得生命與尊榮」，其中所說的正義即等於生命和尊榮。在詠廿四³ ff 中，得自天主的正義不是別的，正是天主的祝福，以酬報朝聖者的虔誠（參見詠一一二1 3 9；卅七6）。

4. 正義、智慧和慈善——在舊約的最後幾卷書中我們可發現以上的傳統主題，但有某些新色彩。嚴格的正義應支配人們彼此間的關係（約八3；卅五8；訓五7；德卅八

33)。智一 15 更給予正義新的觀點：即正義和智慧的实际踐行。希臘的影響出現在智八 7，其中之 *dikaioynē* 意為嚴格的正義、智慧教導智、義、勇、節四樞德。

在某些稍晚的作品中，正義乃指施捨。「水能熄滅烈火，施捨補償罪過」（德三 33；多十二 8f；十四 9 ff）。這種語意的發展，有其理由：對閃族人來說，正義不僅是不偏袒的消極態度，更是法官為了有權利者的利益而善盡厥職；「正義」這時即指審判的結果：如開釋無罪者，總之；「善行」的具體意義就等於施捨。再者，義人是一位正直和良善的人（多七 6；九 6；十四 9），「義人必須是一位慈善家」（智十二 19）。

新約

1. 耶穌勸人遵守法律的正義並非耶穌使命的核心。我們在福音中找不到正義的義務規定，也找不到被壓迫階級迫切的呼籲，默西亞並不以正直無私的法官姿態出現。這種緘默的理由顯而易見：天主聖意的舊約法典，同時也是社會的大憲章。耶穌時代司法權屬於羅馬人，而耶穌並未被立為社會的改革者或國家的默西亞。耶穌同時代的人最大的缺陷不是社會的不公，而特別是宗教方面的罪惡：形式主義和偽善；因此控訴法利塞主義在耶穌的宣講中扮演著重要的角色，而先知們却抨擊不公。耶穌必定勸告同時代的人實踐「一般的」正義，然而經文並未留下任何痕跡（瑪廿三 23：審訊 *ktisis* 係指嚴格的正義）。

在耶穌的言語中，正義一詞仍保有「法律的虔誠」的聖經意義。雖然這不是耶穌宣講的核心，但祂仍不怕將倫理生活定義為真實的正義，為對天主誠命的精神服從。我們在此可區分兩種主要的說法：一種是非難法利塞人的假正義；默西亞較先知更進一步的指控：出於偽善的墨守成規是一種人為的及驕傲的宗教（瑪廿三）。相反，山中聖訓制定了真實的正義與門徒們的正義（瑪五 17—48；六 1—18）。這樣一來，門徒們的生活，既擺脫了狹隘的觀念和誠命的字面解釋，又不失為一種正義，即忠於法律，但這些法律由於耶穌的嶄新頒佈，又重新獲得了梅瑟法律的精髓：天主完美的聖意。

2. 宗徒時代的教會——狹義的正義也不是使徒們所最關心的。新生教會的景況比福音中的景況更異於以色列集團。教會的問題是猶太人的無信心與外教人的崇拜偶像，甚於當時的社會正義問題。然而如有機會，教會對於正義的關心仍然活躍（弟前六 11；弟後二 22）。

正義——聖德同樣被發現：若瑟對法律的虔敬（瑪一 19）西默盎的守法（路二 25）使他們堪當領受默西亞的啓示（參見瑪十三 17）。瑪竇描述耶穌受洗時「滿全了一切義德」，頗像宣布該福音的重要主題：耶穌使舊正義，即法律的宗教結束（瑪三 15）。真福八端的瑪竇譯文指出在基督信仰中有一種革新了的猶太虔誠（五 6 10）：應想望的義德反應為之受苦的義德，似乎仍是對一種生活規則的忠信，這規則依然是法律。最後在使徒書信中，上述古經中該詞的特性

重又出現：正義有時指遵守法律的酬報；正義是果實（斐一 11；希十二 11；雅三 18），榮冠（弟後四 8），正義像是永生的主體（伯後三 13）。

二、天主的公義

舊約

古代的宗教或戰爭詩，以具體意義稱頌天主的正義：有時稱之為對以色列的仇敵施行懲罰的裁判（申卅三 21），有時（特別用多數時）則稱之為對選民所施行的拯救（民五 11；撒十二 6f；米六 3f）。先知們仍取用這語言並加深其意義，天主執行其處罰——祂的正義——如其說是加諸選民的仇敵，不如說是加諸罪人，連以色列人在內（亞五 24；依五 16；十 22……）。另一方面，天主的正義也是有利的審判，即解救有權利者（耶九 23；十一 20；廿三 6）；由此而有相當於「判定無罪」的用法（撒八 23）。在哀歌中仍可發現這雙重意義。原告有時呼求天主因祂的忠信而解救他（詠七一 1f），有時明認天主在罰他時啓示了祂不朽的正義（達九 6f；巴一 15；二 6）並顯示祂是公正的（厄上九 15；厄下九 32 f；達九 14）。自然在讚美詩中人們特別稱頌天主正義有利的一面（詠七 18；九 5；九 6 13）；正義的天主是慈悲的天主（詠一一六 5f；一二九 3f）。

新約

新約與先知和聖詠作者們正相反，在信友或團體的生活中，未曾給天主司法性的正義之干預留下餘地。新約更將注意力集中於最後的審判。當然，天主在這最高審判中顯示祂是公正的，但是正義一詞出現的不多。因此耶穌雖未排除有關最後審判的傳統字彙（瑪十二 36 f 41 f），却啓示出救恩是天主加於信德和謙遜的恩惠。

使徒時代的教會雖忠於保持這種語言（若十六 8 10 f；弟後四 8），但是却偏重於強調天主審判的嚴厲。行為道德的字彙也再度出現（瑪十三 49；廿二 14；瑪七 13 f；路十三 24），又將審判的主題和因信德而獲致救恩的福音宣講並列。更有進者，連在聖保祿的著作中也多少有些這種無法消除的二元性。誠然，猶如以下將要看到的，聖寵與信德的教義在此已發揮盡致，但保祿仍繼續以猶太的詞彙論及天主的公正審判：按每人的作為施行報應（得後一 5f；羅二 5）。

乙、正義和仁慈

一、人的正義

舊約

將正義與守法混為一談，是守法主義的原則。這在充軍時代以後很早就有。法律是倫理生活的標準，信友的正義是

他繁榮與光耀的名銜。更加重要的是注意曾宣布這種法律的正義爲虛偽且無效的某些章句。有些古老的章節強調提出征服福地，其用詞已預告保祿有關因信而得救的觀念：「你們心中不要想：因了我的義德，上主方使我來占領這地方……」（申九4 ff）。

在同一光照下可以解釋創世紀中著名的章節：「亞巴郎相信了上主，上主就以此算爲他的正義」（十五6）。此處所謂之正義，或指中悅天主的行爲，或依上述之演進，指酬報或功勞，在這兩種情形下，信德都被讚譽爲中悅天主的方法。正義與信託天主之間的密切關係，一如聖保祿所強調的，使我們與正義的守法主義觀念分道揚鑣。這一句名言在加上二52曾加以引用，又在加上十四35得到回響，其中所謂正義，便是息孟對於國人所持守的忠誠。

最後我們可想約伯悲劇性的詢問和訓道書「啓示的悲觀主義」正因對報應的教義發生懷疑，才準備了人心以接受更高深的啓示：「義人在正義中夭亡……」（訓七15；參見八14；九1f）。「人怎能同天主講理？」（約九2；參見四17；九20……）

新約

1. 耶穌的宣講認爲信賴天主較遵守誠命更具有決定性的意義；但祂並不會使正義一詞翻新，而寧願給其他詞彙加上新的意義，諸如窮人，謙卑者，罪人等。但可能耶穌會稱信德爲真實的正義，稱罪人爲真正的義人（參見瑪九13），並

且明確指出成義即是許給謙卑者的寬恕（路十八14）。

2. 保祿在歸化前追求法律的正義（斐三6）。義人按照他功德的比例獲得這正義（羅九30 f；十三）；這可稱之爲來自法律的正義（羅十五；迦二十一）或功德（羅三20；四2；迦二16）。保祿並未因歸化而放棄這些觀念。在安底約基的辯論乃是一轉捩點：在迦二11—21內，保祿反對成義的兩種學說，並對「被成義」動詞施以基督徒的打擊。「我們信從了基督耶穌，爲能由於對基督的信仰，而非由於遵行法律成義」（迦二16）。由於這事實，正義的觀念完全改觀。此後人相信天主，天主即「使之成義」，即保證他信仰基督並結合基督而得到救恩。此後「正義」一詞與其引伸字將指基督救恩的事實。實際上，天主慈愛的確實性已由一種可感覺的方式獲得了：聖神（迦三2）、生命（二19 ff）保證同時也建立成義。注意的中心已由最後審判轉移到被視爲現實狀態的正義，但仍不失爲末世的，因爲它只是預報受了天上的幸福。

二 天主的正義

舊約

天主在執行司法的正義時，通常解救那些被壓迫者。這種解救雖然仍在司法正義的範圍內，但既被視爲一種恩惠，便可作爲一個出發點，來對天主的正義有一更豐富的概念。另一方面，舊約業已窺見人不能以其固有的正義獲得天主的

恩惠，爲了被天主所接受，信德更有價值：這便是第二個據點，以便將天主的正義視爲仁慈的證據，和走向成義與贖的道路。

這一發展淵源頗早。據申命記所載，天主不以爲孤兒主持公道爲已足：祂愛外鄉人，給他們食物和衣服（申十18）。在歐二1，天主許諾「以正義和公平，以慈愛和溫柔」和祂的子民定婚。有時哀訴的原告上訴於天主的正義，他所期待的比公正的判決更多：「因你的正義，請賜我生命」（詠一一九40¹⁰⁶123；卅六11）；更有進者，他希冀的是一種罪蒙赦免的正義（詠五一16；達九16）；不過以有罪者爲無罪，是一個矛盾的行動，甚至與司法的道理背道而馳：因爲聲明有罪者無罪正是一個絕大的錯誤。在許多讚美詩中，也可發現類似的矛盾：天主以無償的，有時是普遍的恩惠表現祂的公正，這在各方面都超出一個人所能希望的（詠六五6；一一一3；一四五7¹⁷；參見厄下九8）。

依四〇至六六中「天主的正義」一詞具有重要的意義而預報保祿的一大主題。在這些章節中，天主的正義有時指被擄人民的得救，有時則指天主的仁慈或忠信的屬性。這種救恩是一種恩惠，遠超解救或酬報的概念：它許下將和平、光榮等天恩，給一個民族，這民族除了是上主的選民外毫無其他「功勞」可言（依四五22 ff；四六12 f；五一1 ff 5 8；五四17；五六1；五九9）；全以色列民族都將成義，都將受榮耀（四五25）。天主也顯示祂是正義的，就是表現祂的仁慈，並無條件的實踐諾言（四一2 10；四二6 21；四五13

19 ff）。

新約

1. 耶穌降來人世是爲表現天主救恩偉大的啓示並予以實現。耶穌並不像第二依撒意亞或日後聖保祿，講論彰顯天主的正義，而是用一個相等的說法：即彰顯「天國」。保祿以外的基督教義與耶穌的用語相近似，也不再以「天主的正義」的說法啓示在耶穌基督內的天主的恩寵。

2. 聖保祿——反之，這個主題被保祿發揮得淋漓盡致。並非在他傳教之初：因致得撒洛尼人書及致迦拉達人書都未論及。保祿最初的救恩宣講與初期的宣講相吻合，是嚴格末世性的（得前10）。誠然保祿的語氣更着重於解救勝於忿怒，但這種解救仍是審判的有利的一面，仍然在天主審判性正義的範圍以內。可是由於與猶太基督徒的辯論，使保祿指明真的正義乃是現時所賜的聖寵。這使他在致羅馬人書內將基督徒的生活說成天主的正義：這種說法一方面保持着一些末世性的意義，此義最初與救恩及天國互相聯繫，另一方面也特別強調：既然教友生活不是行爲的正義，因此必然是一種現時的恩寵。因此可說天主的正義便是天主的聖寵，本身是末世論的又是默示性的，但已提前在目前的基督徒生活中實現。保祿將說天主的正義自天而降（羅一17；三21 f；十3）並來改變人類；這正義本質是屬於天主的財富，現在成爲我們的，但仍不失爲天上之物。

同時保祿暗示這種正義的相通係基於天主忠於祂的盟

約，實際就是基於祂的仁慈。有時這種思想清楚地表達，由此而生出保祿對「天主的正義」所有的第二種意義：就是天主的仁慈屬性，即在羅三²⁵ f 所說的：「天主在現時顯示祂的正義，教人知道祂是正義的並使信耶穌的人成義的天主」。同書十³ 內，這兩種詞義頗為接近：「因為他們不認識由天主而來的正義〔許給基督徒的恩寵〕，而企圖建立自己的正義，而不順從天主的正義〔仁慈〕」。

如此，有關正義的福音訊息提供兩種觀點。由於天主教在歷史中所執行的審判，人應「履行正義」；這義務常以更內在的方式了解，最後達到「以精神和真理朝拜」。另一方面，在救恩計劃的觀點下，人了解他不可能用自己的功行獲得這正義，而應如一種恩寵受自天主。總之，天主的正義並不能歸於審判的執行，而是對拯救意願的仁慈和忠信；天主的正義在人內創造它所要求於人的正義。 ADes (于)

200 仁慈 (misericorde)

一般的用語把仁慈一詞和同情、寬恕互相通用，這無疑是教會的拉丁文所確定的。這種通用法雖是可行的，却掩蔽了以色列因其親身的經歷，含蘊於這種詞彙內的具體、豐富的意義。為以色列，仁慈一詞應位於「同情」與「忠信」匯流之處。

第一個希伯來詞 (rahamin) 表示兩個存在之間本能的親愛。閃族人以為這種情感出自母胎 (rèhèm)；列上三

26)，出自一個父親 (耶三一²⁰；詠一〇三¹³) 或兄長 (創四三³⁰) 的肺腑 (rahamin) ——我們則說「心」——是一種柔情，由行動立即表現出來：在一個悲慘的情況下，是同情 (詠一〇六⁴⁵)，被得罪時，是寬恕 (達九⁹)。

第二個希伯來詞 (hesed)，通常被譯為希臘文之 aleos，也有仁慈之意，而實指虔誠，虔誠是兩個存在互相結合的關係，含有「忠信」之意。這便為仁慈奠定了堅固的基礎：它不只是本能的善心，在對象和本質方面能夠錯誤，而是有意識的出於意志的良善；換言之，是對內心的責任的答覆，是忠於自己。

上述二希伯來詞及希臘詞的法文譯文，介乎仁慈與愛之間，其間有柔情、憐憫、同情、寬厚、善心，甚至恩寵 (希伯來文 rah) ，恩寵一詞的涵意却廣泛得多。譯法雖然繁多，但從中窺見仁慈一詞的聖經意義並非不可能。天主自始至終向人的困苦表示柔情；人也應當仿效造物主，向近人表示仁慈。

舊約

一、仁慈的天主

當人自覺他是不幸的，或是罪人之時，天主無限仁慈的面貌便揭示與他，其清晰的程度不一。

1. 救助貧困者——聖詠作者不住地呼喚：「求你憐憫我」 (詠四²；六³；九¹⁴；廿五¹⁶)，不然，便是感恩的稱

頌：「請你們向上主讚頌，因為他是美善寬仁的，他的仁慈 (hesed) 永遠常存」(詠一〇七1)，所呼喚，所稱頌的都是天主的仁慈。祂向在困苦中向祂呼喚的人，如遇險的船員(詠一〇七23)，向每一個「亞當的子孫」都顯示仁慈。祂以窮人，寡婦，孤兒的護衛者自居，他們是祂所特寵的人。

虔誠的人的這種信心似乎是源自以色列在出谷時的經驗。雖然出谷的敘述中沒有用仁慈一詞，從埃及獲解放却被迫寫為天主仁慈的行爲。關於梅瑟被召的早期傳承很明白地暗示這一點：「我看見我百姓的痛苦、聽見他們的哀號……我已注意到他們的困苦。所以我決意解救他們」(出三78 16 17)。後來，司祭派的作者又解釋說天主的決意是由於祂對盟約的忠信(六5)。天主仁慈之心忍受不了祂選民的困苦；好像祂和以色列訂立盟約之後，已把以民做爲祂的「族人」(參見宗十七28 29)：從此祂對以民永懷本能的柔情。

2. 罪人的救援——若選民因罪而與祂分離，又將如何？只要他不硬化，天主的仁慈仍占上風；因爲天主被罪所招致的懲罰所感動，因之要拯救罪人。所以人犯罪時更深入天主柔情的奧蹟。

a 中心啓示——梅瑟在西乃山聽到天主啓示祂自己的底蘊。選民此時剛才叛教，但天主在肯定祂有自由向任何人白施仁慈(出三三19)之後，宣稱祂的柔情可以戰勝罪惡，而無損於祂的聖德：「雅威是慈悲 (rahum) 寬仁 (hannun) 的天主，緩於發怒，富於慈愛 (hesed) 忠誠

(emét)。對萬代的人保持仁愛，寬恕過犯，罪行和罪過，但決不豁免懲罰……直到三代四代」(出三四6 7)。天主並不把罪過抹去：祂使罪人承當其後果直到第四代，這使我們知道罪的嚴重性。但祂的仁慈却保存到第一千代，使祂無限地忍耐著。這是天主與選民間的關係，直到聖子的到來。

b 仁慈和懲罰——在全部救贖史中，天主都表現祂雖然必須懲罰犯罪的百姓，但他們一從困苦的深處向祂呼籲，祂便大發憐憫之心。民長記便是在對不忘燃起憤怒，然後派遣救主以示仁慈的箭拍下進行(民二18)。先知們的經驗給予這個歷史以奇異的人情味。歐瑟亞揭示：天主已決意不再向以色列施仁慈(歐一6)，而要懲罰他，但「祂的心已轉變，祂的五內已感動」，他又決心「不再按祂的盛怒行事」(歐十一8 9)；有朝一日，不忠信的妻子又將被稱爲「蒙受愛憐者」(ruhana) (一一3)。當先知們宣告最慘烈的災禍時，也知道天主的溫柔之心：「厄弗辣因豈不是我的寵兒，我鍾愛的嬌子？因爲我幾時恐嚇他，反倒更顧念他；對他我五內感動，不得不大施愛憐」(耶卅一20；參看依四九14 15；五十四7)。

c 仁慈與悔改——若天主在罪惡所招致的痛苦前回心轉意，乃是因爲祂願意罪人轉向祂，願意他悔改。若祂再一次領祂的百姓到曠野去，乃是因爲要「和他談心」(歐二16)；在流放之後，人民明白了雅威要以回返預許之地象徵回到祂，回到生命那裏(耶十二15；三十三26；則卅三11；卅九25；依十四1；四九13)。不，天主「不會永遠發怒」(耶

三12-13），但祂要罪人承認自己的兇惡；「惡人該拋棄自己的思念，來歸附上主，好讓上主憐憫他，因為祂是富於仁慈的」（依五5-7）。

d 罪人的呼求——所以以色列在心靈深處保存着對天主仁慈的信心，這仁慈不同於區區人情：「祂打傷了我們，也必要包紮」（歐六1）。「那裏有神相似你，赦免罪惡，寬宥他的基業——遺民的過錯，不堅持憤怒於永遠，反而喜愛仁慈？你必再憐憫我們，將我們的邪惡踏於足下，將我們的一切罪過投入海底」（米七18-19）。這樣，在 *Miserere* 中，聖詠作者不住地呼叫：「天主，求你按照你的仁慈憐憫我，依你豐厚的慈愛，消滅我的罪惡」（詠五一3）。

3. 仁慈對待一切血肉之人——天主的仁慈雖只以罪人的硬化為界限（依九16；耶十六5-13），大家却長久地以為這仁慈只施與選民。但天主驚人的寬厚，終使祂擊碎了人性吝嗇的遺痕（參看歐十一9）。在放逐之後，人們明白了這個教訓。約納的故事便是諷刺不肯接受天主浩大柔情的狹窄心腸（約四2）。德訓篇說得很清楚：「人的慈愛只朝向自己的近人，而上主的憐愛却臨於一切有血肉的人」（德十八12）。

最後，以色列一致的傳承（參看出卅四6；鴻一3；岳二13；厄下九17；詠八六15；一四五8）由聖詠作者所蒐集，且很精采地寫出，不帶一點特寵主義的成分：「上主富於仁愛寬恕，極其慈悲，遲於發怒。祂決不會常常責問，也不會世世忿恨。祂沒有按我們的罪惡對待我們，也沒有照我

們的過犯報復我們。就如父親怎樣憐愛兒子，上主也怎樣憐愛敬畏祂的人；他原知道我們怎樣塑成，也記得我們只是灰塵」（詠一〇三8 ff 13 f）。「上主……高興向你們表示憐愛……凡仰賴祂的人是有福的」（依三〇18），「因為祂的仁慈永遠常存」（詠一三六），因為上主富於仁慈（詠一三〇7）。

二、「我所要的是仁慈」

天主是柔情，祂怎能不向受造物要求彼此間的柔情呢？但這種情感不是人的天性：*homo homini lupus!* 達味很知道這一點，他「寧願落在上主的手中，因為祂富於仁慈，而不願落在人的手中」（撒下廿四14）。這方面，天主還要逐步地教育祂的子民。

祂貶斥「毫無憐憫」的外方人（亞一11）。祂要的是人遵守仁愛的誠命（參看出廿二26），這是勝於祭獻的（歐四2；六6）；要的是正義的執行，戴上「仁愛」（米六8）的冠冕。若人真地要守齋，他得援助窮人，寡婦和孤兒，不可迴避他自己的血肉（依五八6-11；約卅一16-23）。當然所謂弟兄，仍以同族或同信仰的人為限（肋十九18），但天主自身的模範要逐漸擴展人心，到天主的心的度量：「我是天主而不是人」（歐十一8；參看依五五7）。尤其因了不縱容復仇之舉和不記仇的誠命而擴大了限度。但只有在最後的一些智慧書中，才真正地解脫了，這裏，已為耶穌的信息起草：要寬恕「所有的人」（德廿七30-廿八7）。

新約

一、天主仁慈的面容

1. 耶穌，「仁慈的大司祭」（希二17）——耶穌必須完成天主的計劃，遂要「變得完全相似祂的弟兄」，為能親身體驗祂要拯救的人的困苦。所以祂的動作都流露天主的仁慈，雖然福音並沒有說出來。路加特別用心把這一點予以表明。耶穌所喜愛的人是一「貧窮人」（路四18；七22）；罪人們成了祂的「朋友」（七34）；祂不怕常去看他們（五27；十五12；十九7）。耶穌向羣衆所顯示的普遍性的仁慈（瑪九36；十四14；十五32），在路加筆下又有了個人性的面目：關心寡婦的「獨生子」（路七13），或憂傷的父親（八42；九38 42）。最後耶穌向婦女和異邦人特別表示善意。這樣，仁慈的普施乃到達完滿之境：「凡有血肉的都要看見天主的救援」（三6）。耶穌如此同情所有的人，無怪乎受苦受難的人向祂呼求「Kyrie eleison」（瑪十五22；十七15；二十30 31）。

2. 天主父的心腸——天主在其行動中所表現的仁慈面目，耶穌要為它描繪出永遠有效的肖像。祂向被法利塞人的小器所排斥於天國之外的罪人宣講無限仁慈的福音，和舊約的宣言一脈相連。中悅天主心的不是自以為正義的人，而是悔改的罪人，好似失而復得的羔羊或銀元（路十五7 10）；父親期待着浪子的回歸，遠遠望見他時，便「動了憐憫之

心」跑去迎接他（十五20）。天主等待不知悔改的以色列，好似等待一棵不結果實的無花果樹（十三6—9），已經等待多時，還忍耐地等待下去。

3. 仁慈的洋溢——天主真是「仁慈的父」（格後一3；雅五11），祂向保祿施行了仁慈（格前七25；格後四1；弟前一13），並許諾對所有的信徒廣施仁慈（瑪五7；弟前一2；弟後一2；鐸一4；若二書3）。在福音的黎明，由一些歌詠（路一50 54 72 78）所宣佈的，在救援與平安中所完成的仁慈計劃，保祿很明白地表揚其浩大，其洋溢。致羅馬人書的高峯就是這個啓示。猶太人自以為藉他們的善工和遵行法律而獲得義德，結果藐視了天主的仁慈，保祿宣稱他們也是罪人，所以也需要由信德的正義獲得仁慈。在他們面前，從未得到天主任何許諾的外方人反被引入仁慈的軌道。所以所有的人都應自認是罪人，以享受仁慈：「天主把衆人都禁錮在背叛之中，是為要憐憫衆人」（羅十32）。

二、你們應當慈悲

按瑪五48，耶穌向門徒們所要求的「成全」，是路六36所記的仁慈的責任，「就像你們的父那樣慈悲」。這為進入天國，是一個基本的條件（瑪五7），耶穌在歐瑟亞先知之後，重提這條條件（瑪九13；十二7）。這種柔情要使我像撒瑪黎雅人（路十30—37）一樣，接近我在道路上遇見的貧苦人，並對冒犯我的人充滿了憐憫（瑪十八23—35），因為天主曾憐憫了我（十八32 33）。我們也要因向耶穌本人所施的

仁慈——也許自己都不知道——而受審判（瑪廿五31—46）。與教人沒有仁慈而激怒了天主（羅一31），基督徒必須愛，「同情」（斐二1），在心中懷着慈善（弗四32；伯前三8）；當一個弟兄在急難之中，他不能「關閉憐憫的心腸」，天主的愛只居住在施仁慈的人內（若壹三17）。

JCA & XLD (譯)

201 寬 恕 (dunpar) (nopard)

在聖經中罪人是一個負債者，天主藉其寬恕免除人的債務（希伯來文 *salah*：戶十四19）。在寬恕之後，天主就不復記憶人的罪過，這罪惡好像被拋於背後（依卅八17），被抹去（希伯來文為 *nasa*，出卅一32），被補償、被毀滅（希伯來文 *kippér*……依六7）。基督採用這同一名詞，強調寬恕純是一種恩惠，負債者自身不能為自己解除債務（路七42；瑪十八25 ff）。使徒們初期所宣講的題材是聖神的恩惠，與罪過的寬赦，這是聖神降臨所發生的第一個效果（路廿四47；宗二38；參閱聖神降臨節後星期二領後經）。其他名詞如：潔淨，洗滌，成義也出現於使徒們的著作中，這些名詞強調寬恕的積極的一面：修好與合一。

一、寬恕人的天主

是在面對罪惡的時候，嫉妬的天主（出廿五5）表現出自己是寬恕的天主。背叛之罪促成盟約的訂立，原應導致人

民的毀滅（出卅二30 ff），天主却藉此機會給人揭示自己為「溫和與慈祥的天主，遲於發怒，富於恩惠和忠信……祂容忍過失、犯法和罪惡，但懲罰不會放過任何罪惡……」；為此梅瑟才能確信地這樣祈禱說：「我主，這百姓固然執拗，求你寬恕我們的過犯和罪惡，以我們為你的所有物！」（出卅四9—9）。

就人情和法理而言，寬恕並非理所當然的。神聖的天主不是應該藉公義顯示祂的神聖（依五16），而打擊輕視祂的人嗎（五24）？一個不忠於「盟約」的妻子，怎能對於自己的淫行不知羞愧，而仍能冀望於寬恕呢（耶三1—5）？但是天主之心並非非人之心，神聖者不喜歡毀滅（歐十一8 f）；祂不願罪人死亡，而希望他改過（則十八23），為能施予寬恕；因為「祂的行徑不是我們的行徑」，「祂的思想超越我們的思想」，一如高天超越大地（依五十五7 ff）。

這是使聖詠作者祈禱之所以充滿信心的原因：凡自認自承的罪人，天主必予寬恕（詠卅二5；參閱撒下十二13）；祂決不願意罪人喪亡（詠七十八38），也決不輕棄他，反而使他的懺悔，謙虛之心，能清除罪污，充滿喜樂，形同再造（詠五一10—14 19；參閱卅二1—11）；祂是救恩之豐富的泉源，祂是慈父，祂寬恕子女的一切過失（詠一〇三3 8—14）。在充軍以後的時期，人常呼求天主為「寬恕」（厄下九17）和「慈悲的天主」（達九9），只要罪人悔過，天主則懊悔加諸他的災禍（岳二13）；代表以民中排外主義的約納先知極不高興看到天主寬恕所有的人（納三10；四

2)；反之，智慧書却爲此歌頌天主，因爲他喜愛他所造的一切；他憐憫所有的人；他閉目不看人的罪過，爲使人知過悔改；祂不立即懲罰罪人，祂提醒他們如何犯了罪，好使他們相信祂（智十一23—122）。如此，祂顯示給人：祂是全能者，寬恕是祂的特性（智十一2326）；參閱降臨後第十主日集禱經及聖人列品禱文之祝文）。

二、天主藉基督寬恕

一如以色列（路一77），洗者若翰也期待着罪惡的寬恕，他宣講一種洗禮，這是獲得罪赦的條件：你們悔改吧！否則要來的那一位要給你們施以火的洗禮；爲若翰這災是指忿怒和審判之火，是燒盡與麥粒已分開的糠秕之火（瑪三一12）。後來跟隨耶穌的若翰之弟子也持有同一觀點；他們希望天降大火，焚毀那些故意不聽從師傅宣講的人（路九54）。耶穌傳教時不但邀請罪人悔改和相信（谷一15），同時也宣稱祂來只是爲治病和寬恕，若翰聽到這種消息後，也對耶穌感到驚異（參閱路七19—23）。

1. 宣告寬恕——倘若耶穌之來臨實爲把火投在地上（路十二49），天主父派遣祂來，並非來作法官，而是爲作救主（若三17f；十二47）。祂召喚一切罪人回頭（路五32平）；祂給人啓示天主是一位慈父，喜歡寬恕（路十五），不願意任何人喪亡（瑪十八12ff）；耶穌藉這種啓示引領人悔改（路十九1—10）。祂不只給人宣佈這種謙虛者會接受，而傲慢者則予以拒絕的寬恕（路七47—50；十八9—14）；祂

也實際施予寬恕，並以奇蹟證明祂有這種爲天主保留的能力（谷二5—11平；參閱若五21）。

2. 爲獲得罪赦而作犧牲——基督從天父那裏爲罪人獲得寬恕，視此爲其最主要的工作。爲獲得罪的寬赦（瑪廿六28），祂爲人祈禱（路廿三34），傾流寶血（谷十四24）。祂作爲天主真愛的僕人，擔負了衆人的罪過而使他們成義（伯前二24；參閱谷十45；依五三11f），因爲祂是除免世罪的羔羊（若一29）。我們藉着祂的血滌除了罪污，成了純潔的（若壹一7；默一5）。

3. 寬恕能力的傳授——復活的基督有統治天上地下的全權，祂將赦罪的權力傳授給使徒們（若廿22f；參閱瑪十六19；十八18）。凡是悔改又相信耶穌之名的人，在領洗時，要獲得首次罪赦（瑪廿八19；谷十六16；宗二38；三19）。所以使徒們也宣講罪過的赦免（宗二38；五31；十43；十三38；廿六18），但是在他們的著作中，他們少強調寬恕之法律觀點，而更強調天主的愛，這愛藉着耶穌拯救我們，使我們成聖（如羅五1—11）。我們也要注意教會之祈禱的角色，以及互相認錯的角色：這都是爲獲得痊癒和罪赦的方法（雅五15f）。

三、寬恕他人的罪過

法律在舊約時代，不但藉着報復法限制人報仇（出廿一25），而更禁止人對兄弟懷恨、向近人報仇雪恨（肋十九17f）。賢者貝辣（Ben Sira）曾默思這些法令，他發現人

寬恕他人與求得天主的寬恕這兩件事實是密切相關的：「你要寬恕你近人的過錯；這樣，當你祈求時，你的罪過也會得到赦免。人若對人懷怒，怎能向上主求饒？對自己同類的人沒有慈愛，怎能為自己的罪過求赦？」（德廿八2 ff）。智慧書又將以上這個教訓加以補充：它提醒義人在裁判時，應該以天主的慈悲為典型（智十二19 22）。

耶穌又重述並改善這雙重教訓。祂如同德訓篇一樣教訓人：一個人如不寬恕，天主也不能寬恕他；為獲得天主的寬恕，人先應該寬恕自己的弟兄。那個無情的負債者的比喻（瑪十八23—35）更有力地教導人這項真理，這是耶穌所強調的真理（瑪六14 f）。為阻止我們忘記這個教訓，祂讓我們每天重述：在天主經中，我們應該能夠給天主說，我們寬恕他人；這個供述與我們向天主的請求相聯，或者藉一個「因為」而相連，這兩個字使我們的供述成為天主寬恕的條件（路十一4），或者藉一個「如同」而相連，這兩個字却限定了天主寬恕的尺度（瑪六12）。

耶穌的教訓更進一步：一如智慧書耶穌教人以天主為慈悲的典型（路六35—36），因為天主是他們的父親，他們應該效法天主才能成為祂真的子女（瑪五43 ff 48）。寬恕不只是新生命的先決條件；也是新生命的主要因素之一：為此，耶穌命令伯多祿應該時常寬恕，這與罪人正是相反的，這種人非強求為自己報仇不可（瑪十八21 f；參閱創四24）。斯德望效法耶穌的榜樣（路廿三34），臨死時寬恕仇人（宗七60）。基督徒為能如耶穌和斯德望一樣以善勝惡（羅十二

21；參閱伯前三9），應該常常寬恕，如同基督（哥三13），如同天父（弗四32）以仁愛去寬恕。JGI & MFL（趙）

202 救贖 (Rédemption) (Redemption)

「救贖」的概念（希臘文 *lytrosis* 或 *apolytrosis*）是說天主憑着它「拯救」或「贖回」（希臘文 *lytrouthai*）祂的子民，此字與「獲得」（希臘文 *peripoiésis*）或「購買」的概念很相近，這兩個概念與聖經內「救恩」的觀念緊相聯繫：都指天主為拯救以色列民族擺脫埃及的奴役（出十二27；十四13；參閱依六三9），立他們為祂「特寵的民族」（出十九5；申廿六18）。在新約中，例如鐸二13 f 的經句，顯然是初期教理的反映，清楚揭示著者為描寫基督的事業所引證的出處：耶穌是「救主」，因為祂「從一切罪惡中救出」我們來，並「淨化我們，使我們隸屬於祂的子民」。這樣顯得救世的計劃是一貫的，但並不否認真正預言的實現，常帶有新的及未可預料的成份。

舊約

1. 出埃及與盟約——舊約論及出埃及時，講「救贖」講的最多；以色列當時所有的宗教經驗，使他們更加了解這概念的內容。因為在猶太人的意識中，出埃及和盟約是分不開的：天主從奴役中救出祂的子民，就是為教他們依附祂：「我是上主……我要從奴役中救出你們來……我要用嚴刑教

出你們……是要教你們作我的子民，我作你們的天主」（出六6f；參閱撒下七23f）。以色列正是因盟約才成了聖潔的民族，「奉獻於上主的」，天主「特寵的子民」（出十九5f）。「聖潔的民族」和「上主所贖回的」是兩個相等的名詞（依六二11f），為此耶肋米亞能以「天主握住祂百姓的手，領他們走出埃及」的日子為盟約的開始（耶卅一32）。

救贖的概念根本上是積極的：與天主結合就是從罪惡的奴役中救出。何況這也是拉丁文 redemptio（贖回）一詞的原義，它首先指「購買」（emere），「解脫」我們（注意 red.），就是為使天主「獲得」我們；英文 atonement 一詞也是一樣，真原義為「重聚」，「重歸於好」（atonement）。

2. 默西亞的救贖——先知們對由充軍地解救人民故意用同樣的格式，「救主成了人們最喜愛加與上主的名銜之一，特別是在第二「依撒意亞」中。誰也不會驚奇：期待默西亞來臨的偉大希望的對象，仍以「救贖」的詞句來表達：「上主有仁慈，有豐富的救恩，祂必要拯救以色列脫離一切罪惡」（詠一三〇7f）。厄則克爾比其他先知更強調對罪人的這種「救贖」，是完全白實的（則十六60—63；卅六21f）；此外他更確定這「新盟約」的性質：在耶肋米亞書中（卅一33）上主曾說：「我把我的法律放在他們心中」，在厄則克爾書中則說：「我將我的神放在他們心中」。救贖在於將上主的神代替法律通傳給我們（參閱若一17 29 33；37 ff；羅八2 ff）。

新約

1. 與舊約的連續性——新約有時清楚地引用舊約這些關於默西亞的文句：例如匝加利亞讚頌天主「救贖了祂的百姓」，女先知亞納則「向一切希望耶路撒冷得救贖的人講論嬰孩」（路一68；二38）。而且，由古經所引用的有關默西亞的大部分概念，有的可指基督的第一次來臨，有的則可指第二次來臨，那麼「救贖」一詞，不但用以指基督在加爾瓦略山所完成的救贖之工（羅三24；哥一14；弗一7），也同樣指祂在世界末日和肉體的光榮復活時所要完成的工程（路廿一28；羅八23；弗一14；四30；可能格前一30）；在這兩種情形下，都涉及「解放」和「拯救」，而更涉及一種「獲得」，一種「被天主佔有」的意義，先是初步的，以後便是決定性的佔有，就是當人的靈魂肉身以及宇宙都「進入天主的圓滿豐富」時（弗三19），那時天主便要成為「萬有中的萬有」（格前十五28），也就是「在一切內充滿一切」（弗一23）。

這也就是為什麼新約用「購買」這個動詞表達這同一的概念（希臘文 agorazein，格前六20；七23；參閱迦三13；四5）。這並非願把救贖視為等價或抵償的法律所規定的交易，除非在毫不受損失的條件下，獄卒不交出囚犯，賣主也不交貨！而是願指出，我們是藉一種契約成為天主的所有物，契約的一切條件已經全部實踐，特別是沒有忘記提出「價錢已付」（格前六20；七23；參閱伯前一18）。但當注

意這是隱喻；因為從來沒有提及是誰要求或誰接受買價。在這一點上，新約好像還依據舊約對「獲得」所有的概念；無論如何，默示錄也同樣用「購買」這動詞，清楚地指謂西乃山的盟約：各國的人民都在羔羊的血中成爲天主特殊的所有物，就如當初以色列藉以血簽字蓋章的盟約成爲天主的所有物一樣（默五9）；相反地，宗徒大事錄（二28）爲追憶同一事件，却保留古經的用語，說「天主的教會是用祂自己的血所取得的」（參閱伯前二9；鐸二14）。

此外，這樣的解釋可上溯到基督自己：祂故意選擇巴斯卦節的氛圍，並清楚地提到盟約的血，都足夠清晰地使人不致誤解（瑪廿六28平；格前十一25）。

2. 耶穌基督的甘願受死——另一方面，新約也著意強調預像與實現之間的距離。新約果然和舊約一樣，是用血加以蓋印的；但新約的血是天主親生子的血（伯前一18 f；希九12；參閱宗廿8；羅三25）。

「昂貴的」救贖：上主的僕人「自交於死亡」的甘心犧牲，繼承了無靈的牛羊犧牲（依五三12），「爲使多人成義」（五三11「七十」）。耶穌「不是來受人服侍，而是來服侍人，並交出自己的生命作贖價」（瑪廿8；谷十45）；祂的犧牲將作我們解脫的（*Libero*）工具。若望記述苦難史所願強調的，就是耶穌甘願受死的這個特徵（例如若十八4—8）；就如對觀福音關於聖體晚餐的敘述，對此點幾乎說得更清晰：在晚餐時耶穌是提前自獻於死亡。

3. 基督對死亡的勝利——這樣的死爲門徒們是一種恥辱，並證明基督不是所期待的「贖世者」（路廿四21）。等到他們被巴斯卦和五旬節的經驗光照而成了復活的證人後（宗一8；二31 f），他們才懂得老師的苦難和死亡不但未使天主救世的計劃失敗，反而「按照聖經所記載的」完成了它（格前十五4）；建築師所拋棄的石頭反成了屋角的基石（宗四11；詠一一八22；伯前二7），新聖殿的基礎（瑪廿一42）；按照由依撒意亞借來的兩個說法（五二13），僕人的確是「被舉揚」（宗一33；五31），「被光榮」了（三13）；更有進者，所以如此，是因為「祂把自己的性命交與了死亡」（依五三12；斐二9）。基督的死表面像是失敗，其實是對死亡和死亡的製造者撒彈的勝利（若十二31 f；參閱希二14）。

4. 死亡與復活——最初宣講救贖與蹟時，復活佔着如此重要的地位，甚至有時與基督再來（得前一10）單獨提及（例如伯前一3）。但宗徒們在聖神引導之下，越來越清楚地辨明，一方面苦難和死亡，另一方面復活與升天，這兩組事件不但彼此相關（例如斐二9），而且互相滲透，以便組成惟一救恩與蹟不可分的兩面。

爲此路加特意把耶穌上耶路撒冷整個路程的敘述，放在升天與蹟的中心思想下（路九51），爲能在描寫基督的「光榮」生活時，一再地追念祂的苦難和死亡（廿四7 26 39 46；參閱九31）。保祿亦然，當他提及耶穌的死亡時，也不斷地想念祂的復活：他多次所提到的生活，常認爲是參加復活的耶穌的生活（例如迦二20；六14 f；羅六4 11；八25）。

最後在若望的著作內，苦難與復活也是緊緊連在一起的，以致在早期教理中，凡指耶穌復活的詞句，同時都能用來指基督的苦難和光榮（若十二23 32 34）；同樣，默示錄中的羔羊顯現給巴特摩島的先知時是「站立的」，這是復活的標誌，同時又是「被宰殺的」，那是被殺以獻祭的象徵（默五6）。

5. 愛的奧蹟：

a 聖若望——其實為若望，救贖的奧蹟根本就是愛的奧蹟，也就是天主的生命的奧蹟，因為「天主就是愛」（若壹四8）。當然是聖父的愛，「祂愛世人以至於此，竟把祂的獨子賜下」（若三16；十七23；若壹四9）；但也是聖子對父的愛（若十四31）和對世人的愛（十一；若壹三16；默一5）；是由祂的父所接受的愛，而一切都隸屬於父，所以是「服從的」愛（若十四31）；要之，是一個沒有比它更大的愛（十五13）。因為，若基督的全部生活是「爲了愛自己的人」，苦難是表示「愛他們到底」，直至把生命「消耗淨盡」（希臘文 *telos* 十三1），具體說來，便是甘心接受被十二徒中之一出賣（十八2f），被宗徒之長否認（十八25ff），被判爲一個按法律褻瀆天主聖名的人（十九7），死在最恥辱的刑具——十字架上，像一名窮凶極惡的人，祂的屍體懸在刑架上玷污了以色列的土地（十九31）。正是在這時祂能實實在在地聲明「消耗淨盡了」（十九30；希臘文 *telesthai*）——達到了祂「所能作的」最高峯——這就是聖經中所啓示的聖父的愛，降孕在耶穌的人性心中了。祂所以因愛而死，是爲把這個愛通傳給祂的弟兄們——人：若望

由祂「被穿透的」肋膀（十九37；匝十二10）看見「一個水泉給達味家和耶路撒冷的居民湧出，以洗滌罪過和不潔」（匝十三1；參閱則四七1ff），這是遣發聖神的前奏（若廿22），若翰洗者在耶穌受洗時曾看見祂降下而停留在默西亞的上方（若一32f）。

b 聖保祿——保祿書信對這方面特別指出的也不稍遜。他也是基督的死亡內先分辨出愛的奧秘：聖父的愛（羅五5 | 8；八39；弗一3 | 6；二4；參閱哥一13）：「當我們還是罪人（羅五8），和祂的「仇敵」時（五10）；聖子對祂父的愛，在服從的形式下，爲人類（羅五7f；八34）補償了第一個亞當的叛逆（五19；斐二6）。關於這一點，保祿不但重拾了初期教理的程序（參閱谷十45），很可能是受了依撒意亞（五三10 12）的感召，聲明「基督爲我們交付了自己」或說「爲我們的罪過」迦一4；弟前二6；鐸二14），但他堅決確定祂如此作是「因爲祂愛了我」（迦二20；弗五25）。

保祿和若望一樣，知道沒有比爲所愛的人死更大的愛（若十五13）；換句話說：人的一切愛情是有條件的，爲他生活於其中的環境所左右。非常的愛必然符合非常的环境；更確切地說：基督由祂的父接受了這個愛，而且接受了最高級的愛，以便適應父把祂安置於其中的環境。保祿也在「天主沒有寬恕祂的兒子，却爲我們交付了祂」的聲明中（羅八32）看出來「基督的愛」的傑出證據（八35），更好說：「天主在我們的主基督內的愛」的證據（八39）。

在這一環境中，保祿和若望一樣，特別追憶十字架苦刑的恥辱，初期的基督徒好像對十字架特別感覺羞恥（參閱宗五30；十39）：就如以前上主之僕「人們以為祂是受天主痛打的」（依五三4），「義人」在世人眼中也視為「可詛咒的」，破壞法律的（迦三13）。為基督，人不能想像更深的屈辱了（斐二8），由於祂甘心情願接受了這樣的死，也想像不出更崇高的征服和愛的行爲了。基督就因此「贖回了」人類，「為祂的父獲得了他們」。

6. 在肉身內對罪惡的勝利——另一方面，耶穌雖因祂的天主性遠超過人性，却完全分受了我們人性的處境，因此祂的苦難是我們人類中一員的行爲，人性藉着內部的變化被「贖回」「為天主獲得了」。按若望的說法，在十字架上「這世界的首領已被判決」（若十六11），就是「已被推翻」（十二31；參閱默十二9f），剝奪了祂的帝國。保祿說「天主在肉身上定了罪惡的案」（羅八3），就如在厄則克爾所預言的「末世戰爭」中（三八22f；三九21f），這是默西亞時期的前奏（四〇—四二）；保祿所要說的是天主藉祂的聖子對罪惡的這項勝利，正是在撒殫妄想「在肉身上」永遠為王的時候完成的；他解釋說，為了這個目的「天主派遣了祂的聖子帶着罪惡的肉身的形狀」，就是說，基督的肉身不像我們的肉身是「罪惡的工具」，但如同我們的肉身因罪之故是能受苦受死的；上下文也證明，照保祿看，天主在肉身上戰勝了罪惡，是因為祂把神的生命（八24）通傳了給這個肉身——基督的肉身，祂藉死亡和復活成了「使人生活的

神」（格前十五45），也通傳了給我們的肉身，因為從此我們「已不屬於肉體，而屬於神」（羅八9；參閱八4）。「回歸天主」，救贖得以實現，是由於基督經過「肉軀」的狀態，進到「靈性的」狀態，而我們是在祂內走同樣的過程。

此外保祿竟以特別大膽的詞句聲稱：「天主曾使祂的聖子成了罪惡，為教我們在祂內成為天主的正義」（格後五21）。這類表達往往被人濫用，但其解釋似乎能由上下文採取：基督既成了我們中的一員，為在基督內分享生命能力的美好效果（即聖經和聖保祿所說的天主的正義），聖父願祂的聖子藉其與罪人的關聯，接受這死亡能力（即罪惡）的詛咒效果；這些效果所造成的情況是實踐最大的愛和服從的最好條件。

罪惡的不幸產品就這樣被補償了，人性重建了，「被救了」，重行歸附天主了，且獲得了天主的生命。按照古老的說法（則卅六27），上主的神又通傳給肉體了。先知的預言藉降生成人的天主子的無上大愛，完完全全地實現了。

SL (候)

203 贖 罪 (expiation)

法文聖經在舊約常用“expiation”贖罪，有時也用

“propitiation”（希伯來文kipper，希臘文hilaskesthai）以指贖罪做的祭獻；在這祭獻中，司祭「執行贖罪的儀式」

(如肋四)，或更特別指每年七月 (tishri) 初十的節日；這天普通稱為「贖罪日」，或「贖罪的大日子」，肋十六對這禮儀有很詳細的描寫。

在新約中贖罪一詞，雖很少見 (羅三25；希二17；若壹二2；四10)，但贖罪的觀念却常出現；不但在致希伯來人全書內，因為這封書信將基督的救贖的角色比做大司祭的「贖罪日」的職務；並且幾乎每次說基督「為我們的罪死了」(如格前五3)，或「為大眾流血，以赦免罪過」(如瑪廿六28)，都表達贖罪的觀念。

1. 贖罪及罪過——法文以及其他許多近代語言，常將贖罪與懲罰的觀念相混，連醫治性的懲罰亦不例外。相反，為古人，贖罪一詞——在禮儀中及拉丁聖經通俗本中無不如此——常有淨化的意思，或更好說使從前可惡的人、地、事、物，現在見悅於神。說贖罪，即先該承認有罪，贖罪的效果就是消除罪過。

罪既非物質的污點，人就不能消滅罪，罪過等於人反抗天主，贖罪能除去罪過，而使人與天主重新和好，並且按灑血的意義，即把人奉獻給天主。另一方面，罪過激發天主的忿怒，贖罪則使天主息怒，「使天主善待我們」；不過聖經普通將這任務歸於祈禱；而贖罪的目的則為「使人見悅於天主」。

2. 贖罪及代禱——聖經內將贖罪及義怒連在一起時——只有很少幾處，實際上是指祈禱而言：如梅瑟的贖罪(出卅二30；參見卅二11 ff)，或按智十八21—25所解釋的亞郎的

贖罪(戶十七11 ff)按塔爾古木 (Targum) 所述不乃哈斯(詠一〇六30)的贖罪，以及更顯明的「雅威僕人」的贖罪，皆含有祈禱的意義；後者有四處提及其代禱的角色 (Targum 依五三47 11 12)。聖熱羅尼莫也是本着同樣的意義，將希伯來文含有：「舉行贖罪的禮節」的動詞，譯成「祈禱」及「代禱」(肋四20 26 31……)，如此作法乃根據古老的拉丁譯本：凡贖罪祭祀經文的結尾，常有類似的語句。

所以我們不必驚奇，在致希伯來人書中每次描寫基督進入天堂，為執行祂主要的司祭職時，都看到「代禱」一詞(希七25；九24)；並把基督比作大司祭，為執行最重要的祭祀，他超越帳幕而進入至聖所，把羔羊的血灑在贖罪臺上。基督死亡的本身也被描寫為一個最高的「代禱」(希五7)。

無論如何，這種解釋，有力的說明一個真實的贖罪，若沒有奉獻者內心的準備，是沒有價值的；贖罪首先該是一個精神的行動，而以姿態來表現，但不能用姿態來代替。同樣我們不要想，人可以強迫天主對我們慈善。在描寫亞郎的代禱時，智慧篇特別指出他的祈禱，是求「天主紀念他從前的許諾及誓言」(智十八22)；如此，這種祈禱就等於依賴天主的忠信。按上述的意義，贖罪不是改變天主的態度，而是使人能接受天主的恩惠。

3. 贖罪及得赦——如此，「贖罪的日子」在猶太人的心目中，有「得赦之日」的意義。當聖若望一次談到基督在天

主聖父跟前代禱（若壹二2），另一次談基督死亡及復活的工作時（若壹四10），他所要說的是：基督是，或聖父使基督是「我們的贖罪者」（Nihilismos）。無疑的這名詞和希臘文舊約有相同的意義（如詠一三〇4），拉丁文的 *propitiatio* 在禮儀中也常有以下的意義：就是藉着基督，在基督內，聖父實現祂永久愛情的計劃（若壹四8），「表現祂的仁慈」。換言之：祂用有實效的寬恕，消滅罪過，使人清潔；而將自己的生命傳授給人（若壹四9）。

SL (李)

204 和好 (réconciliation)

自舊約時代，天主便不斷地寬恕人，作祂要與世人和好的前奏。祂啓示自己是「樂善好施的天主」（出卅四6），甘願撤回「祂的盛怒」（詠八五4；參閱一〇三8—12），與自己的子民談和（參閱詠八五9）。以色列的罪惡破壞了西乃山的盟約，但天主不僅不予放棄，反而主動地發起一個新而永久的盟約（耶卅一31ff；則卅六24—30）；這真是上主對祂不忠信的淨配（歐二16—22）和忤逆的子女（則十八31f）所提供的和好——雖然並沒有用這個名詞。梅瑟法律為清除各式各樣的錯誤而定的一切贖罪禮，最後的目標是使人與天主和好。不過完全赦罪的時候還沒有到，信仰真天主的人還得期待更美好的事（參閱加下一5；七33；八29）。

完全及決定性的和好，由耶穌基督「天主和人間的中

保」實現了（弟前二5），不過那只是祂救贖工程的一面。我人可由這特殊觀點，藉保祿幾處章句的啓發，觀察救恩的奧蹟（羅五10—11；格後五18—20；弗二16—17；哥一20—22）；這便是本文特有的目標。

一、我們藉基督與天主和好

1. 天主的主動——人憑自己絕對不能與他因犯罪而冒犯的天主和好。此時必須天主首先發動而且決定，「一切都出自天主，祂在基督內使世界與自己和好」（格後五18）。當我們還是「仇敵」時，祂就愛了我們（羅五10），於是「基督便為我們死了」（五8）。和好的奧蹟是與十字架的奧蹟（參閱弗二16）以及祂愛我們的「大愛」相連的（參閱弗二4）。

2. 和好的效果——從此天主便不再計較人的罪過了（參閱格後五19）。然而這決不是一種單純的司法上的假定，天主的行動，按保祿的說法，實在是一種「新創造」（格後五17）。和好為受惠的人帶來完全的更新，這和復義（羅五9f）及聖化（哥一21f）是同時發生的。直到此時因我們因了惡行是天主的仇敵（羅一30；八7），現在我們却能「在天主內誇耀了」（羅五11），因為祂願意使我們「在祂面前成為聖潔的，無瑕可指的」（哥一22）；「我們在一個聖神內都能進到父面前」（弗二18）。

3. 和好的職務——救恩的全部工程在天主方面已經完成，但從另一觀點看，此刻仍在進行，直到最後審判為止：

為此保祿稱使徒的工作為「和好的職務」(格後五18)。宗徒們「以基督大使的身分」作「和好」的傳訊人(五19 f)。寫於古代草紙上的記錄也說「和好的福音」，這正是宗徒所報喜訊的原文(參閱弗六15：「和平的福音」)。為此傳福音者在他們的職務內正努力追隨著保祿的榜樣，倡導他們所宣傳的和平(格後六4—13)。

4. 接受天主的恩惠——天主固然是和好的首要的主動者，人却不能因此便持純消極的態度；他當接受天主的恩惠。天主的行動，只對那些藉信德甘心同意和好的人才發生效力。為此保祿大聲疾呼說：「我們代表基督求你們，與天主和好吧！」(格後五20)。

二、普遍的和好

1. 與萬物和好——直到現在，保祿講論世界的和好時(格後五19；羅十一15)，他特別注意的是罪人，可是他並沒有否認物質的世界和人有聯帶的關係，世界也當分享人的救贖(參閱羅八19—22)。在被囚時期的書信中，特別是在致哥羅森及厄弗所人的書信中，宗徒的視野已經放寬，包羅了整個的宇宙，「在地上和在天上」(哥一20)：人和天上的神體，都藉十字架的血與天主和好了；在已過時的法律制度下(參閱哥二15)，對我們所能採取敵視態度的惡神的權勢業已完結。

2. 猶太人及異教人的和好——保祿的教導在厄二11—22達到了最高峯。基督的行動「我們的平安」(二14)在那裏

完全揭露無遺。特別是對昨日的異教人所施的奇妙恩惠：現在他們以和猶太人同樣的名義加入了選民，分離和仇恨的時代已經結束，所有的人都在基督內共同組成一個身體(二16)，一個聖殿(二21)。外邦宗徒對因宣告這個奧蹟所招致的痛苦，毫不以為意(弗三1—13)。

保祿是一位蒙受默感的神學家和不知倦怠的和好使者，然而耶穌以祂的犧牲「在祂的肉體內」，却是這和好的締造者(哥一22)；祂也是強調和好基本條件的第一人：已經與天主和好的罪人，若不先與自己的弟兄和好，便不能向天主奉獻祂所歡享的禮拜(瑪五23 f)。 LR (侯)

205 成 義 (justification)

所謂成義通常是在訴訟中勝訴，而使自己的權利彰顯。但這不必對簿公堂而對方也不必是一仇敵。正義的範圍遠較法律或習慣的範圍為廣。人類的一切關係都存在正義及其自身的標準：尊重這正義，便是以應有的適當態度對待每一個與之相處的人；這不僅由外表判斷，例如其在社會中的地位與其所表現的功績，而且更深地由其本身及其天賦和需要判斷。公正是以應有的適當態度對待每一個人；被認為公正，便是在考驗或爭執時，不僅證明他無罪，更說明他的行為恰到好處，也就是使他的正義昭彰在人耳目。

一、在天主前成義

願在天主前成義，侈言有理由反對祂，乃是不可思議的人，不僅不敢冒這個險，且怕天主搶先辯論，其結果早已註定：「千萬不要傳喚你的僕人前去受審，因為活人在祢面前不能稱為義人」（詠一四三2）。因為「若你追究罪辜，誰能站立得住？」（一三〇3）。智慧便是承認自己的罪過，並在緘默中讓天主彰顯祂的正義：「當你宣判時你是公正的」（詠五一6）。

實際上，奇怪的不是人在天主前總不能成義，而是人能相信自己是義人，聖經也不以此為怪。約伯明知「人不能同天主講理」（約九2），「祂並不像我是一個人」，「不能辯論，或同去聽審」（九32），他不能放棄「早上案件，確知自己有理」（十三18f）。天主既然公正無私，約伯便毫無畏懼地去對質，「天主會分辨出同祂爭論的是個正直人」，而約伯可能「勝訴」（廿三7）。事實上，天主雖使約伯緘口無言，並使他確信他的昏愚和輕佻（卅八2；四十四4），但實際上並未判斷他無理。天主在亞巴郎的信德中，認出一種表示，藉此亞巴郎雖未佔優勢，但他至少答覆了天主所期待於他的一切（創十五6）。

舊約提示：人在天主前的成義是一個不可實現的假設，同時又是人應處的情況，因為人是為之而受造的。天主是公義的，就是說祂總不無理取鬧，並且誰也不能與祂爭辯（依廿九16；耶十二1），不過恐怕也能說：天主既明知祂：用

什麼陶土並為了怎樣的共融塑造了我們，由於祂的公義及其對受造物的尊重，祂便不能放棄使受造物在祂臺前成爲他所應是的義人。

二、在耶穌基督內成義

1. 法律無能爲力——舊約約中所預感的目標，猶太的守法主義——法利塞人保祿即在其中陶冶——確信若不能達到，至少應努力以赴：因為法律是天主聖意的表現，也是人所能企及的（參見申卅11），只要人完全遵守，便可出現於主前而成義。法利塞人的錯誤並不在於夢想能按正義對待天主，如同祂所應得的；而是在妄想以個人的力量達到成義，願意由自己取得達到天主和天主所期待於我們的態度。這種根本的心靈錯亂，頗有權利「在天主前自誇」（羅三27），表現於對於盟約解釋的基本錯誤中，那就是將法律與許諾分割，只看法律是在天主前成義的方法，而忘却連這種忠實也只能是天主的工程，即祂言語的完成。

2. 耶穌基督——耶穌基督真正是「義人」（宗三14）；祂在天主前正是天主所期待於祂的，即聖父所喜悅的僕人（依四二1；瑪三17）；祂曉得徹底「完成全義」（瑪三15）爲光榮天主而死（若十七14），就是說以祂整個的偉大和功勳出現在世人前，祂堪當接受一切犧牲，堪受超越一切的愛戴。耶穌的死像是惡人的死（依五三4；瑪廿七43—46），實際上祂却用以獲得了祂的成義，使天主認可祂完成的工作（若十六10）：使祂復活並使祂充滿聖神（弟前三

16)。

3. 聖寵——但是耶穌復活的目的使「我們成義」(羅四25)。法律所不能作到的，甚至絕對予以排除的，天主的聖寵却在耶穌的救贖中賞賜給我們了(羅三23f)。這恩惠不只是天主的一種俯就，因看祂惟一聖子在祂前完全成義，便因我們與祂的聯繫，而同意看待我們猶如成了義的一般。爲了表示天主的恩寵和免債，保祿未用成義一詞。保祿不將天主使我們成義的行動歸於天主的正義，而歸於純粹的仁慈。因爲天主在基督內「願意顯示自己的正義……教人知道祂是正義的，且是使信仰耶穌的人成義的天主」(羅三26)。

4. 天主的子女——顯然天主先對「爲我們的罪而被交出的」(羅四25)聖子顯示祂的正義，耶穌因其服從和正義爲衆人賺得了成義和義德(羅五16—19)。但是天主使耶穌基督爲我們賺得正義，那並不只是說：天主因耶穌對祂的關係同意對待我們猶如義人一般；而是說祂在耶穌基督內使我們能够採取祂所期待於我們的態度，以祂應得的對待祂，實際上將祂應享有的正義歸於祂，一言以蔽之，在天主前實在成爲義人。這樣一來，天主對祂本身是公正的，因爲並未使祂應享的尊崇和光榮稍爲貶抑；天主對受造物也是公正的：祂因純粹的恩寵，且是一種直達受造物深處的恩寵，使受造物對祂表示公正的態度，以祂原來的身分——父——對待祂，即實在成爲祂的子女(羅八14—17；若壹3f)。

三、因信德而成義

天主所藉以使我们成義的這種內在的重生並非魔術；它在我們內，在我們的行動和反應中真實地完成，脫除我們對自身和光榮的依戀(參見若七18)，而在信德內使我們歸依耶穌基督。信仰耶穌基督，事實上便是承認祂是聖父所委派的，依附祂的言語，便是爲祂的王國冒犧牲一切的危險，是「願意失去一切……爲能賺得基督」，犧牲「出於守法律而來的正義」，好能接受「出於天主而依附於信德的正義」(斐三8f)。信仰耶穌基督便是「承認天主對我們所有的愛情」並明認「天主就是愛」(若壹四16)，在祂的與蹟的核心中接觸祂，便是成爲義人。 Jc (十)

206 罪 (péché) (sin)

聖經中幾乎每頁都述及我們通稱爲罪的事實。舊約裏指示這類惡行的術語很多，且慣假借人與人間的關係來說明：缺失、不公平、叛逆、不義等；猶太主義又加上「債務」的字樣，這也將在新約裏加以應用；把犯罪者視爲「在天主眼中爲非作歹的人」，更普遍地把義人 *sadîq* 和惡人 *raša* 相對比。但這要另從聖經的歷史裏顯露出罪行的真實性質，兇惡和它的嚴重；從此我們也知道了這人類的原形畢露，同時就是對天主的以及祂與罪惡敵對的愛情和祂允予施展的仁慈的揭發，因爲一部救授史不是別的，祇是造物主爲拯救人

類於罪惡，而再三不避艱辛，重覆的奮鬥史而已。

一、原始的罪

在舊約的一切紀事裏，人類的歷史以墮落開端，這已提供了絕好的教訓。雖然「罪」字沒有說明，而為瞭解所謂罪者，應自此始。

1. 亞當的罪在基本上顯得是一種逆命的行爲，一種明知故意違背天主誠命的對抗行動（創三3），但在這表面的背叛行爲上，聖經裏清楚地述及這行爲前的內心動態：亞當厄娃逆命，因為他們對蛇的誘惑讓步，願望「成爲如知善與惡的主一般」（三5），即依最普遍的解釋，牠們想替代天主而決斷善與惡：以自己爲衡量的法則，爲自我命運的唯一主宰，隨已肆意行動；他們拒絕了對創造者的隸屬關係，如此便被壞了人和天主間的連繫。

但這關係按照創二所載不僅是一種隸屬性，也是一種友情。聖經上的天主對「依其肖像」（創一26f）創造的人，從未拒絕過甚麼；不同於古代神話中提及的神仙們，祂竟連生命都絲毫沒有爲自己保留（參閱智二23），且看，由於蛇的教唆，先是厄娃繼而亞當開始對這無限大量的天主發生疑問了；爲了人類利益頒佈的誠命（參閱七10）祇屬上主爲保全自己特權的一種詭計，而附着於誠命的危脅，僅比作一種謊言了：「不，你們決不會死！但天主知道你們一旦吃了這果實，你們將如同知善與惡的天主一樣」（創三4f）。人對成爲對手的天主懷有戒心。有關天主的觀念也破壞了：祂至

高無上全善全美，祇會施予而絕非爲己的觀念，代之以貧困而自私，竭全力以圖自保，防範受造物的觀念了。在人的外表行爲引發之前，罪惡早已腐蝕了他的心靈；既然天主和人——自己的肖像——之間的關係已遭破壞，不能再設想較根本的敗惡，也不容從此驚奇連帶發生更嚴重的後果了。

2. 罪的後果——在人和天主間一切都變了。即在狹義的懲罰沒有到來之前（創三23），亞當和厄娃本來享受着天主的友情（參閱三25）在雅威前隱藏在樹叢裏了（38）。咎由人自取；人再不要天主，也不要果實了；這從被逐出地堂一端，將證明人的這種意願；但此時確實知悉恐嚇決不是謊言：遠離了天主，沒有奔向生命樹的可能途徑（三22），而祇有決定性的死亡。

人與天主分裂了，同樣從地堂裏開始，在原始夫婦間，罪惡即引發了人類社會成員間的分裂。剛一犯罪，亞當便陷于孤立，控告了厄娃——天主給予的援助者（二18），「其骨之骨，其肉之肉」（二23），而這種決裂招致了懲罰：「你要依戀你的丈夫，而他將管轄你」（三16）。接着，這種決裂在亞當子嗣間也將擴展開，例如亞伯爾的被殺害（四18），繼之，是拉默客俚歌頌讚的暴力的天下，強權勝公理的法律（四24）。

不僅如此，罪惡的奧秘超越了人世的理智。在天主和人之間，出現了第三者，這在舊約裏毫無提及，無疑的，是爲避免被誤認爲第二個神，智慧篇（二24）曾把它視爲魔鬼或撒殫。這第三者將在新約裏再度出現。

最後，這原罪的故事結束前，給予了人類一個希望。無疑的，人遭受了奴役的懲罰，這本質上是決定性的；人却自信獲得自主；罪惡一旦進入了世界，祇有重重的罪上加罪，罪惡越增加，生命越漸衰頹，直至因洪水而完全終止（創六13f）。分裂係由人肇始，明顯的，媾和的發端，祇能來自天主，恰巧從這第一故事裏，天主許人預料祂將有一日採取這種步驟（三15）。這曾為人輕蔑的上主的良善，終將克勝；它將以善勝惡（羅十二21）。智慧篤確切的說：「亞當從他的罪過中被解救」（智十一）。總之，創世紀已揭示了這良善心腸的行動：它從普世敗壞和它的懲罰中，特別保祐了諾厄和他一家（創六5—8），能這樣說為着他再創造一個新世界（八17 21 f 參照一22 23；三17）；尤其當「列國同謀作惡而混亂時」（智十五），祂選拔了亞巴郎，將他從罪惡的世界救拔出來（十一，參閱蘇廿四2f，14）「藉他降福世上的國家」（創十二2f），顯而易見地針對那創第三14 f 的咒罵。

二、以色列的罪

罪行在人類史之初便留下了印記，也在以色列史上予以標出這民族誕生之初；就又重演了亞當的悲劇。同樣以其本身的經驗，獲悉且啓示給我們何謂罪行。下列二事，似乎特別可作為殷鑑：

1. 叩拜金牛——如亞當一般，以色列人可說是更無功而受惠地滿渥了天主的恩賜。從他們一面，無任何功績（申七7；九4f；則十六2—5），端賴着天主的唯一愛情（申

七8）——因為以色列像其他國族也是不折不扣的「罪犯」（參閱廿四2 14：則4 7f 18）——以色列被選為世上全數民族的特殊人民（出十九5），「天主的長子」（四22）。天主為了從法郎的奴役及犯罪的地區解救他們，（依出谷記第五章、第一節，不能敬奉雅威的地方）行了許多奇跡。但正在天主和祂的子民「立約」，給予梅瑟「約板」之際（卅一18），民衆們向亞郎要求說：「給我們製造一尊神像，在我們前面引路」（卅二1）。雖然天主為證實自己的忠實，給予許多確鑿的證據，以色列人還覺得祂太遠，太茫然「不可目視」。他們不信仰祂；他們寧願敬愛一個近在咫尺，能以犧牲來平息怒火的神祇，總之，一個他們能隨意捨去運來的偶像，而不是該信從且遵循其誠命的那一位（參閱四十六ff）。本該「與天主同行」的，竟願天主隨同他們而行走。以色列的「原」罪乃抗違主命，究其實，係不願信仰上主而委身於祂，這就是申命紀（九7）所述及的第一個罪，事實上，這罪將在這「強項的民族」無數叛逆的每一次重演。特別是後來以色列人設法一面敬拜雅威，一面又膜拜「巴耳」邪神，這常基於他們拒絕承認雅威是唯一「自足之故者」，這是他們得以受造生存，且祇該敬仰的天主（申六13；參閱瑪四10）。當聖保祿闡述敬拜偶像之罪的兇惡時，即便發生在教外人中，他也不遲疑地引述這以色列人的第一個罪（羅一23：詠一〇六20）。

2. 貪婪的墓穴——在金牛事件後，申九22立即記載以色列的另一罪過，聖保祿同樣稱之為「曠野中的罪惡」型（格

前十六)。這事的意義相當明顯。在天主選擇的且以奇蹟般分配的食品裏，以色列人寧願自選一道菜：「誰給我們肉吃？……現在我們的心靈憔悴，我們眼見的除瑪納以外什麼也沒有！」（戶十一4ff）。以色列人拒絕讓天主引領，委身於天主，尊循那在天主聖意中，構成曠野中精神方面的經驗（申八7；參閱瑪四4）。他們的貪婪將獲得滿足；但宛如亞當一般，他們將明瞭以自己的途徑替代天主的道路時所付出的代價（戶十一33）。

三、先知們的訓示

這正是天主藉其先知三令五申的教訓，悉如人之想創造自己而終至喪亡，同樣，天主的子民放棄了天主啓示的道路就自毀前程：因此，罪惡成爲真正唯一的，在實踐天主對以色列的計劃，對祂的王國和祂的光榮絕大的阻碍，這光榮已具體地和天主子民以色列的光榮相合爲一。無疑的，從這觀點說來，凡領袖、君王、司祭的罪孽，更負有特殊責任，我們也了解其所以特加論述；但尙不只這些罪而已。阿干的罪阻止了整個以色列的軍隊在哈依城外前進（蘇七），且先知們聲明全國遭受災禍的責任，慣屬全體民衆的罪行：「不，上主的手並非短小而不能施救，祂的耳朵也並不太聾致未能聽見；是你們的罪孽，在你們和你們的天主間，挖掘了一條鴻溝」（依五九1f）。

1. 罪的控訴——先知們的預言也大都在控訴罪惡：領袖們的罪（如撒三11；十三33；撒下十二1—15；耶十二

13）和民衆的罪：因此在先知文學中屢次舉出罪過，總是多少直接與十誡有關，這些引述隨智慧文學而層出不窮（如申廿七5—26；則十八5—9；卅三25f；詠十五；箴六1—19；卅1—14）。罪成爲極具體的事實，而我們獲知由於捨棄雅威所產生的有：強暴、規掠、不公正的判決謊言、姦淫、虛誓、殺人、高利貸、濫用權利，簡言之，便是社會的一切紊亂。在依五九提及的自訟自承，具體地揭示了那些「在人和天主間挖掘鴻溝」的「罪惡」（五九2）：「我們的罪惡都陳列在我們面前，我們認清了我們的過犯：違抗並否認上主，遠離我們的天主，說欺詐和叛逆的話，且在心裏鑿迴着謊言。棄公正於不顧，捨正義於一旁，因爲良知在公共場所無立足之點，而正直無用武之地（依五九12—14）。很久以前，歐瑟亞同樣說過：「在國內沒有真實，沒有仁愛，不認識天主，只有詛咒與謊言，殺戮與偷竊，姦淫與強暴，血案纍纍」（歐四2；參閱依一17；五8；六五6f；亞四五7—15；米二1f）。教訓是重大的：誰不仰賴上主，企圖建設自身，通常損害他人，尤其弱小者。聖詠的作者說過：「那不以天主作保障的人」（詠五一9），「終日懷念邪惡」（全章第4節），而義人却全心信賴天主的慈愛，直到永遠（第10節）。達味的好淫不是已暗示了這點麼？（撒下十二）。從這件事在猶太人對罪過的觀念上所佔的地位（參閱聖詠 Miserere）可發覺另一同樣重要的真理：人的罪不僅損害天主的權利，也可說傷了天主的心。

2. 罪乃侮辱天主——罪人當然不能損害天主本身；聖經

十分顧慮到天主的超越性，以致不能不偶然提及，人們向外方神祇行奠祭來損傷我。我真被他們損傷了嗎？——上主的斷語——豈不是傷害了他們自己而使自己滿面羞慚嗎？（耶七19）「你若犯罪，為祇有什麼害處？你若作惡多端，又能加害祂什麼？」（約卅五6）。人犯罪背叛天主，到頭來祇是毀滅自己而已，天主頒賜給我們規律，這不是為祇自己的利益，乃是為我們的好處，「為使我們時時能享幸福，得保生命」（申六24）。但聖經的天主，不是亞理斯多德所說的天主，漠不關懷人類和世界的神。

a 倘罪過不「傷害」天主本身，但就其侵犯天主所垂愛的人們而最先傷害了天主。如達味以劍殺死赫特人烏黎雅，且奪取他的妻子時，無疑的以為祇加害了一人，而且一個非以色列人；他忘記了天主是全人類權利的保障者。納堂因天主之名，告訴他說他：「輕蔑了上主」本身，而因此他將受罰（撒下十二9f）。

b 更有進者，罪惡使人與生命的唯一源泉相隔離，因此在實際中傷天主愛人的計劃：我的人民竟以自己的「光榮」換取了一個「無能之物」！……他們遺棄了我，這活水之泉，却給自已掘挖了蓄水池，龜裂而不能蓄水的池子」（耶二11ff）。

c 隨着聖經的啓示，愈揭示這愛情的深厚，愈將使人了解在怎樣的真實意義下，人的罪惡能「觸犯」天主；孩子對極疼愛自己的父親妄恩負義（如依六四7），而祂實在宛如一位不能忘懷胎兒的母親，即或母親忘記自己的孩子，祂也

不會忘記他們（依四九15）；尤其如妻子的不忠貞，對丈夫無限忠誠的愛情無動於衷，却向遇到的任何人賈淫：你見過失箭的以色列所作的了嗎？……我以為：她作了這一切之後，回到我這裏來；但她沒有返回！……歸來吧，失箭的以色列！……我不會對你怒容相向，因為我是仁慈的（耶三712；參閱則十六23）。

在啓示的這一段，因為基本上罪惡顯得是位際間關係的破裂，是人拒絕為天主所愛，祂因不被愛而感受痛苦，以致能這般說：愛情變成能受傷的了；這愛情的奧跡將在新約裏才完全揭露。

3. 罪惡的救藥——先知們只為了更有效地勸導人懺悔才控訴罪行，揭示它的嚴重性。因為人雖不忠信於天主，天主却常是忠實的；人拒絕天主的愛，而天主却不停地獻出愛情；祇要人仍能回頭，天主總催迫他悔改。如在蕩子喻裏，一切都準備着那預期的鴿望的回頭，「因此我將以荆棘封鎖她的途徑，我將堵塞她的去路，使她找不到道路；她追隨着她的情人而不可即，他尋覓他們而不可得。那時她將說：我願回到我的前夫那兒，因我已往較今日更為幸福」（歐二8f；參閱則十四11等）。

倘罪惡在於對愛情的拒絕，明顯的，祇在人願意再愛時，才會把罪惡消除而獲得赦宥；偽設赦宥能免人無須歸向天主的話，這就等於願人愛而令其無須愛一般！所以天主的愛情本身禁止他不苛求這回頭了。倘祂自稱為一位嫉妒的天主（出廿5；申五9等），這妒忌乃係其愛情的後果（參依

六三15；匝一14）；倘祂單獨設法使依其肖像創造的人獲得幸福，這乃因只有祂能够這樣作。論及這悔改的條件，可在告解、贖罪、信德、寬宥、痛悔——悔改、救贖等條內獲悉。

從人方面的第一個條件，顯明的在放棄他的獨立的意願，接受上主的措施，聽由上主垂愛，換言之，他應棄絕構成他犯罪的根源。但他發覺這事確然超乎他的能力。為使人蒙受恩宥，僅天主屑於不加拒絕尚不够，還須：求你使我們歸向你，而我們必回心轉意！（哀五21）。所以天主親自去尋覓散失的羊（則卅四）；祂將給予人一顆「新的心」，「新的思想」，祂自己的精神（則卅六26 f）。當法律不再刻在石板上，而銘刻在人心上時便將有「新的盟約」（耶卅一31 f；參閱格後三3）。天主不以獻出祂的愛情，也不以追求我們的愛情為滿足：上主，你的天主，在你和你後裔的心靈上施行割損，好使你全心全靈愛慕上主的天主，而使你生存（卅卅6）。同樣，聖詠作者承認自己的罪愆，苦求天主給予「洗滌」「清潔」，而給他造一顆純潔的心（詠五一），深知罪惡的赦宥，須要一個純屬天主的、類似造化的行為。最後，舊約宣告了人們內心的這種轉變，使人從罪惡中被救拔出來，賴着一位奧妙僕役的犧牲祭獻而得以玉成，這在先知預言應驗之前，無人能揣度得到祂真正的身分。

四、新約的教導

新約揭示了這位降來救人於罪惡（依五三11）的僕役非他，乃天主的親子。故毋須驚奇罪惡在這新約裏佔的地位不

遜於舊約，尤其在充分啓示出天主愛情為清除罪惡所作的一切之後，我們會發現罪惡的真正意義，及它在上主智慧計劃中所扮的角色。

1. 耶穌和罪人

a 自對觀福音之始，我們就看見耶穌與罪人同居共處。祂乃為了罪人，而不是為了義人降來此世（谷二17）。祂用當時猶太人的字彙，向他們宣告，說他們的罪寬赦了。祂雖有時借用「債」的術語，（瑪六12；十八23 f），並非把罪比擬為一筆債，好像暗示天主不要求人心和心靈的改變，僅憑祂一言一行就能恕宥。耶穌同先知們及若翰一般（谷一4），宣講悔改的道理，這是心靈徹底的轉變，使人準備接受天主的恩惠，聽任天主在自己身上行動：天主的國近了，你們痛悔，信仰福音吧（谷一15）。反之，為那拒絕光明的人（谷三29），或如比喻中的法利賽人（路十八9 ff），自以為無須天主的赦宥者，耶穌就無能為力了。

b 故此耶穌也如先知們一般，處處控訴罪行，即在那些違守外表法律，自信為義的人前也是如此。因為罪生在心裏，惡念從心中發出：邪淫、偷竊、兇殺、姦淫、貪婪、毒辣、欺詐、放蕩、嫉妒、誹謗、傲慢、愚妄；這一切都是從內心出來，而使人不潔（谷七21）。祂來決非為取締法律，乃為完全玉成它（瑪五17）；耶穌的弟子不能以經師和法利塞人的義德為滿足（五20）；無疑的，耶穌的義德最後綜合為唯一的愛德的誠命（七12）；而信徒自擊師傅的行動，將漸瞭解愛的真諦，且相對地瞭解何謂罪惡——即對愛情的拒

87。

c 新約特別教人聆聽耶穌，揭示天主爲罪人不可應測的仁慈，少像薄子比喻或說慈父比喻（路十五11ff）那般和先知的訓誥雷同，清楚說明罪如何是凌辱天主，和設想天主的寬宥，不以罪人的反省回頭爲先決條件者，是多麼悖理。除了人能假設的逆命行爲外——只有長兄一人標榜自己的服從，以與弟弟的逆命作對比（29f），——使父親傷心的，乃其子的出走，這不願再作他兒子的意念，不讓父親再實效地愛他；他剝奪了在父親面前的兒子，而「得罪」了父親，若不悔改回家，重新接受兒子的待遇，怎樣能「賠補」這種凌辱呢？所以比喻裏特別標明爲父親的喜樂。除此悔改外，不能有任何可設想的赦宥；或更好說，父親許久以來已寬恕了，但祇在兒子的回頭和因着兒子回頭，這寬恕才有效地及於兒子的罪。

d 天主對罪逆的那種態度，耶穌不僅以其言語，而更藉其行動揭示了。他不只懷着和比喻中父親的同樣愛情及同樣的溫存接待了罪人（如路七36f；十九5；谷三15ff；若八10f），且不怕引起那眼見這般仁慈的人發生反感，宛如長子不能明瞭它一般（路十五28ff），而且祇直接與罪惡搏鬥；祂第一個在受試探時，克勝了撒殫；在祂公開生活時，祂已從魔鬼和罪惡——疾病和負魔所造成——的勢力下搶救了世人（參閱谷一23），如此開始了「僕役的使命」（瑪八16f），期待着交付出自己的性命作爲贖價（谷十45）和爲大眾傾流己血——新約的血，以赦免罪過。（瑪廿六28）。

2. 世界的罪——聖若望離曉得傳統的說法，而論及「罪之赦」（若廿3；若壹二12），但他更說到耶穌來爲「除免世界」（若一29）。他透過一些個別的事件，看到了產生這些事的奧妙事實：一個反對天主及其王國的敵對勢力，基督就是面臨這種勢力。

a 這種敵意最初具體的表現在自願拒絕光明。罪惡有如黑暗一般的不透明：「光明來到了世界，世人却愛黑暗甚於光明，因爲他們的行爲是邪惡的」（若三19）。罪人因怕光明而反對它，「深恐他的惡行將被揭露」。他憎惡光明：「凡作惡的都憎恨光明」（三20），是自願的盲目，是喜愛的盲目，因他不認識自己盲目：如果你們是瞎子，就沒有罪了；但你們如今說：我們看得見，你們的罪便留存着（九41）。

b 如此固執的盲目行動，若非由於撒殫的惡劣影響，是不能解釋的。誠然，罪惡即奴役於魔鬼：「誰犯罪，就是奴隸」（若八34）。猶如基督徒是天主之子，罪人就是「自始以來就犯罪的魔鬼之子」，而「從事着魔鬼的作爲」（若壹三8ff）。在這類惡行中，若望提及兩種：殺人和謊言：從起初牠就是一個凶手，不站在真理上，因爲在牠內沒有真理；牠撒謊時，是出自牠的本性，因爲牠是撒謊的，又是謊言之父（若八44）。是兇手，因牠致人於死時就成了兇手（參閱智二24），是他唆使加音殺死了親兄弟（若壹三12—15）；今天仍是兇手，他促使猶太人將那位闡說真理者置於死地：你們想謀害我，我給你們說出從天主那兒聽到

的真理，……你們正做着你們父親的事，而這就是你們所願完成的你們父親的願望」（若八40—44）。

e 殺人與撒謊，祇有藉恨來解釋。聖經論及魔鬼講過嫉妒（智二24）；若望毫不猶豫的名之為恨：彷彿固執的不信者「憎惡光明」（若三20），同樣，猶太人恨基督和其父天主（十五22 f），猶太人，即所謂為撒殫奴役的世俗，即每一個拒絕承認基督的人。事實上這恨終究殺死天主子（八37）。

d 這就是耶穌所制勝的世界的幅度。祂得奏膚功，因為祂無罪（若八46；參閱若壹三5），與其父、天主是「一體」（若十30），純粹的「光明」，在祂內沒有黑暗（一5；八12），沒有絲毫謊言和虛偽痕跡的真理（一14；八40），最後，或許更是為「愛情」，因「天主是愛」（若壹四8），祂既在世時，不停地愛人，祂的死亡將是愛情的行為，是人所不能應想的比這更偉大的愛情「極致」（若十五13；參閱十三；十九30）。這死亡也是對這世界首領的一種凱旋。牠相信處於主動，但牠毫無能力來反對耶穌（十四30），倒是牠自己已被趕出去了（十二31）。耶穌戰勝了世界（若十六33）。

e 上面證明的，不僅耶穌能「再取祂所獻出的生命」（若十17），可能更是祂使其信徒們分享祂的勝利，接受了耶穌使成爲「天主的子女」（一12），基督徒「不能犯罪，因爲他生於天主」（若壹三9），更有進者，當「天主的籽種」存在他身上時，即大概如聖保祿所說的，「當他聽由

天主聖神行動時」（羅八14 f，參閱迦五16），他「不能犯罪」。實際上，耶穌「除免世罪」（若一29）以「聖神授洗」，（33）即將聖神賦與信友，自被釘者刺透的肋旁流出的奧秘的水，便象徵着聖神。猶如厄加利所說的源泉，「爲達味家開放一個水泉，以洗滌罪過和不潔」（若十九30—37；參閱匝十二10；十三1），又如厄則克耳所見「自聖殿門下流出」，把死海岸灌溉爲新天堂的水（則四七1—12；宗廿二2）。誠然，即使生於主的信徒，能再墮入罪惡（若壹二1），但「耶穌爲我們成了贖罪祭」（若壹二2），且將聖神賦與宗徒們以使他们能赦宥罪過（若廿二2 f）。

3. 聖保祿論罪的神學

a 較豐富的字彙使保祿得以更明晰地辨別罪惡（希臘文 *hamartia* 單數）和常用的帶着罪惡色彩之行為，以及傳統的格式；過錯（原義下墮，希臘文 *paraptōma*）或「違法」（希臘語作 *parabasis*）。保祿如此辨別，絲毫不減輕後者的嚴重性。爲此，亞當在樂園裏所犯的罪——我人知道保祿宗徒對此深加注意——輾轉名之爲「違法」「過錯」和「逆命」（羅五14 17 19）。

總之，在聖保祿的倫理學裏「罪行」，從他書信中屢見的罪的目錄看來，決不遜於對觀福音所給予的地位：格前五10 f；六9f；格後十二20；迦五19 f；羅一29 f；弗五3；弟前一9；鐸三3；弟後三2—5。這一切罪過，一如有時明明所說，被排除於天主國之外（格前六9；迦五21）。但我們可注意正如舊約裏臚列的類似罪行，邪淫崇拜偶像和社會

的不義等罪互相雷同(參閱羅一21—32與格前、迦、哥、弗之罪的目錄)。同樣，可注意保祿如何肯定貪慾(希臘文 *pleonexia*) 的嚴重性，這罪在於「貪得無饜」，古拉丁人呼為 *avaritia* (吝嗇) 的惡習，酷似十誡(出廿七) 以貪禁之稱所禁止的罪(參閱羅七7)：保祿不僅以此來比擬崇拜偶像的罪，甚至合二者為一：「這敬拜偶像的貪慾」(哥三5；參閱弗五5)。

b 保祿超越這些罪而直溯根源：在罪人身上，這是聖若望所說的敵視天主和天主國的力量之暴露與表面化。保祿為其保留罪(單數)之一詞，此一事實已足夠說明其特徵。但保祿刻意而相當精確的描述我們每一個人內罪的起源或後果，而提供有關罪的真正神學之輪廓。

罪被人格化得猶如一種勢力，甚至有時似和這「今世的神」，撒殫的本身相混淆(格後四4)，但「罪」仍然與之不同：罪乃屬罪人所有，是在他之內的；罪由於亞當逆命而進入人類(羅五12—19)——猶如對物質世界本身的影響，(羅八20；參閱創三17)——罪也毫無例外的傳給全人類，使眾人都被牽至死亡，永久和天主隔離，這便是地獄中受永罰者所受之苦；這正符合聖奧斯定所說，但須正確了解：和救贖恩無關，眾人形成了「受罰的集團 *massa damnata*」。而聖保祿樂於從長闡釋我人這種「出售給罪惡的勢力」的處境(羅七14)，仍能同情於善(七16 22)，實在想望行善(七21)，這證實在人身上並非一切都敗壞了，但絕對不能「完成」善行(七18)，因此必然地註定要永恆的死亡(七

24)，這是罪惡的代價，或更好說罪惡的「結局」，罪惡的「效果」(六21 ff)。

c 由於這些肯定，他時時遭受到過甚其辭與悲觀主義的控告。這是首先忘記保祿的如是說法，是把基督的聖體暫時擱置不論；即在他強調罪的普遍性和殘酷時，他的辯證迫使他如此，其惟一目的在於說明法律的無能為力，並頌揚基督救贖工程的絕對需要。更有進者，保祿述及全人類和亞當的連帶關係，祇為了揭發另一種全人類和基督更高貴的連繫而已；在天主的思想中，原始型的耶穌基督占第一位(羅五14)；這等於說亞當的罪和其後果，祇因了耶穌該戰勝之而允許發生的，且即在闡釋第一亞當和第二亞當間職責的相同處時(五17 f)，保祿仍先強調其間之異點，以標明耶穌基督恩惠的充盈洋溢(五15 f)。

基督對「罪惡」的勝利，在保祿看來其輝煌並不亞於若望所見。賴着信德與聖洗(迦三26 ff；參閱羅三21 ff；六2 ff)而成義的基督徒，完全和罪惡決裂(羅六10 f)；死於罪者偕同已死而復活的基督成爲一個新生命(羅六5)，一「新受造物」(格後五17)；他不再「存在血肉裏」，而在聖神中(羅七5；八9)，雖然當他生活在有死的肉軀時，假若拒絕隨從聖神(八4)，仍能跌入罪惡的勢力中「順從它的情慾」(六12)。

d 天主不單克勝了罪。祂無盡當藏的智慧和(弗三10)還利用罪孽獲得了勝利。原來阻擾天主國和人類得救的障礙，反在救贖史上佔有其角色。實際上正由於罪惡，保祿方論及天主

的智慧（格前一21—24；羅十一33）。特別保祿念及最傷祂心的罪（羅九2），即以以色列人的無信時，他了解這是天主對人類的救援計劃：「天主把眾人都禁錮在叛逆裏，祇是爲了憐憫眾人」（羅十一32，參閱迦三22）。這樣，保祿懷着感恩的驚嘆說：「啊，天主的富饒，智慧與知識，何其高深！祂的判斷多麼不可臆測，祂的道路多麼不可領悟！」（羅十一33）。

e 但天主上智爲了人的救援，竟致利用人罪的輿蹟，沒有比在天主子受難的啓示上來得更清楚的了，事實上，天主父把親子交付給死亡（羅八32），是爲使祂能完成服從與最大的愛情行爲；在如此進行救贖工程時，祂首先從血肉的境界走入精神界。這死亡的環境，就是祂救世行動的情況，而這些情況全是人罪的效果：茹達的負責，宗徒們的遺棄，比拉多的懦弱，猶太國家當局的憎恨，劊子手們的殘酷，超乎可見的悲劇外，還有我們每人的罪過。爲了補償這一切罪過祂死了。天主願聖子能爲人罪所傷是爲使祂愛人愛到從未有過那樣愛過。祂屈服於死亡惡勢力，即罪惡的孽果，俾能因此超絕愛的行動而使我們生命勢力惠人的效果，即獲得天主的義德（格後五21）。實在「天主使一切事，爲愛祂的人，都有益」（羅八28），連罪惡也包括在內。 StJ（錢）

207 無信心 (incréduité)

(unbelief)

無信心異於崇拜偶像：後者是外邦國家的特點，其根治

法是信仰天主而回頭改過。前者針對以色列人民而言，他們中的無信心者經常爲有信心者的絆腳石；至於以色列不信任耶穌基督，更在一切基督徒心中引起「不斷的痛苦」（羅九2）。

無信心並不僅在於否認天主的存在，或拒絕耶穌的天主性；亦在於誤認天主言語的徵兆和見證，或不予以服從。按希伯來文「信」字的原義，不相信便是不向天主說「阿們」；便是拒絕天主願與人建立並保持的關係。這種拒絕表現的方式頗不相同；不肖者懷疑天主的存在（詠十四1），譏諷者懷疑天主在歷史中主動的臨在（依五19），膽怯者懷疑天主的愛和全能，反叛者懷疑天主的無上主權。崇拜偶像本身是徹底的，無信心却不然；它容許不同的程度，且能與某種信心共存：信與不信的界限與其說在人與人之間，不如說在每人心中（瑪九24）。

一、以色列人中的無信心

無信心既是信德黑暗的一面，而在此我們又無意詳述信德的全部歷史，因此僅提出選民的兩件大事，以說明無信心的兩個特徵或存在方式：在曠野中，因爲信仰的恩惠尚不存在——在福地，因爲信仰的恩惠只在預象中存在。

1. 希伯來人的怨言——歷史家利用不同的詞句來指示人民在曠野中的無信心，如：抵抗並不聽駕馭的（戶十四9；申卅二15）「反叛者」（戶廿10；申九24），「強項的人」（出卅二9；卅三3；申九13；參見耶七26；依四八4）；

特別是他們的怨言；日後聖若望也用這個詞說明猶太人與弟子們拒絕相信耶穌（若六41-43, 61）。有兩段記述特別說到選民的怨言：出十五—十七及戶十四—十七。以民在不適於居住的曠野中害怕餓死（出十六²；戶十一^{4f}），害怕渴死（出十五²⁴；十七³；戶廿^{2f}）；他們後悔不能像在埃及一樣可以吃肉；或厭惡清淡的瑪納而不耐煩（戶廿^{4f}）；或者懼怕擋住進入福地的敵人（戶十四¹；參見出十四¹¹）；他們忘記了他們親見的奇蹟（詠七八；一〇六）。他們抱怨梅瑟和亞郎，實際上便是抱怨天主（出十六^{7f}；戶十四²⁷；十六¹¹）而懷疑天主的慈善和大能（參見申八²）。無信心——懼怕的面目之一——在於要求天主立即實現所許；在於欺詐締約的天主：這便是「輕視上主」，「不相信」祂（戶十四¹¹），「不聽祂的聲音」（22）「試探祂並與祂爭辯」（出十七⁷）。

另一種抱怨上主的方式是以「金牛」作為祂的肖像（出卅二；申九^{19—21}）；希伯來人妄想如此控制那絕不願與他們平等並受其支配的天主。無信的罪正是北國的特點，是「雅路貝罕的罪」（列上十二^{28ff}；十六^{26, 31}）。此外如占卜、魔術、巫術等這些延至充軍時代的習尚（列上廿八^{3—25}；列下九²²；十七¹⁷；參見出廿二¹⁷；依二⁶；米三⁷；耶廿七⁹；則十二²⁴；參見申十八^{10ff}），以及投奔假先知（參見耶四¹⁰），無不來自那種把持上主與秘的同一慾望。

2. 以色列反覆無常——以民在巴勒斯坦定居後，無信心採取了另一種形式，其過惡並不稍減：即與當地的邪神或鄰

國締結盟約。上主決不容忍這種分割，一如厄里亞所宣稱的：「你們模稜兩可要到何時呢？若上主是真神，就隨從祂吧！如果巴耳是真神，就隨從祂吧！」（列上十八²¹）。同樣先知們攻擊「心懷二意」的人（歐十²），他們在外邦尋求只有上主所能賜與的靠山（七^{11f}）。以色列本當以豐收和牲畜繁多為上主和淨配的恩賜，他們反倒去向情人，客納罕的邪神在淫祀中尋求盟約的祝福（歐二^{7—15}）；無信心便是被愛之妻的賈淫（二^{1—6}；耶二¹⁴；則十六⁶）；她本應有一顆完全忠信的心（申十八¹³；詠十八²⁴），「整個」屬於天主（列上八²³；十一⁴），一心一意隨從上主（申一³⁶；戶十四²⁴；卅二¹¹）。

這理想雖然不可能藉人力實現，但仍不失為理想。依撒意亞明白向人民指出：「你們若不相信，就不能生存」（七⁹）；信仰便是選民的唯一生存之道，而排除其他一切援助（廿八^{14f}；卅^{15f}）。按照耶肋米亞的說法，無信心即在於「自恃」，「依賴」受造物（耶五¹⁷；七^{4, 8, 14}；十七⁵；四六²⁵；四九⁴）。厄則克爾指出無信心的後果：「當你們死的時候，將會知道我是上主」（則六⁷；七⁴；十一¹⁰）。無信心將變為依撒意亞所預言的心硬（依六^{9f}）；充軍的以色列變成又聾又瞎（依四二¹⁹；四三⁸）。但是上主應興起一位僕人，「每天清晨在耳旁喚醒他」（五十四^{4f}）；先知們偉大的希望將因他而實現：有一天，「一切人將受到天主的教誨」（耶卅一^{33f}；依五四¹³；若六⁴⁵），那時無信心將告結束：所有的人都將承認上主是唯一的天主（依四

三10)。

二、對耶穌基督的無信心

耶穌先應在自己身上應驗有關「僕人」的預言：「誰相信所報導的呢？」(依五三1；參見若十二38；羅十16)。有人拒絕天主子的降生和祂的救贖工程，無信心似乎在這些人心中占了優勢。

1. 面對納匝肋的耶穌——昔日先知們以上主的名義發言，人們應該相信他們；至於耶穌將祂自己的言語與天主的言語相提並論；如不將之付諸實行，便是在沙土上建屋，缺乏支持(瑪七24—27)。像下面這類的主張看來似乎過份：「凡不因我而失足的是有福的！」(瑪十一6)。事實上，對於祂的宣講和許多奇蹟所有的答覆只是法利塞人的偽善(十五7；廿三13...)，湖濱各城的無信心(十一20—24)，耶路撒冷的寡信(23 37 f)，和猶太人全體的不信(八10 f)。連耶穌的能力也受到無信的約束(十三58)，致使祂因他們的缺乏信德而感驚奇(谷六6)。但無信心可為信德之源的父所戰勝：祂使耶穌的奧秘在智者眼中隱蔽(瑪十一25 f)，而賜與奉行祂旨意的弱小者，他們組成以色列的孑遺，耶穌的家庭(十二46—50)。

在信者中間，無信心也以不同的程度而存在：某些人顯出「信德小」。如在風暴中的門徒們(八26)或在驚濤駭浪中的伯多祿(十四31)；當他們不能行奇蹟時——雖然他們曾領受了顯奇蹟的能力(十七17 20；參見十8)；或當他們

因缺乏食糧而不安時(十六8；參見六24)，都表現缺乏信心。祈禱能够醫治這些缺陷(谷九24)，而耶穌便因祈禱保證伯多祿的信德(路廿二32)。

2. 在巴斯卦奧蹟前——天主上智選擇十字架為導向光榮的路(格前一21—24)，人的理性應該讓步：這時無信心便會達到頂點。耶穌預言受難，伯多祿不願追隨老師而成為耶穌面前的「絆腳石」(瑪十六23)；時刻來到，他否認耶穌，一如耶穌所預言的而跌倒(廿六31—35 69—75)。但耶穌的弟子若願在法庭前為老師作證(十32 f)，便當背同樣的十字架(十六24)。實際上他們是為耶穌的復活而作證，這是一件多麼難以相信的事(宗廿六8)。因此宗徒們在耶穌多次顯現後很久方才相信(路廿四25 37 41；瑪廿八17；谷十六11 13 14)，無信心在人心中心是這樣的根深蒂固。

三、以色列的無信心

耶穌曾經預言匠人將捨棄屋角石(瑪廿一42)；新生的教會也強有力地重新提出(宗四11；伯前二4 7)；認為以色列的拒絕有時由於無知(宗三17；十三27 f)，有時則由於過失(二23；三13；十39)。但教會很快地確認它的宣講不為大部分猶太人所接受，不能使以色列歸化。這種新情勢是深奧莫測的，保祿和若望兩位神學家將設法加以解釋。

1. 聖保祿與不信的人民——激烈的斯德望之承繼者保祿(宗七1 f)在傳教之初以為那些無信的和迫害者的猶太人

並非忠信的子遺，而註定他們當遭受天主的忿怒（得前二16）。後來衝突緩和下來，外邦人大批歸化，這時保祿便審察本國人民無信心的奧秘。他深深為之傷痛（羅九2；十一13 f）。特別這種選民集體的拒絕似乎令人懷疑天主和祂的諾言（三3），並使信德發生危險；他在羅九—十一各章中解決這難題，並非由於凡人的觀點，而是深深潛入天主上智的奧秘中。天主並未捨棄祂的子民且仍忠於自己的諾言（九6—29）；天主並未停止借助於宗徒們的宣講「向這反叛的人民伸出援手」（十21），而是猶太人加以拒絕，以便尋求由法律而來的正義（九30—十21）。但最後的決定在天主，因為有一天以色列的心硬將要結束；而他們的不服從反將向眾人顯示天主無限的仁慈（十一1—32）。

2. 聖若望與無信心的猶太人——先是聖保祿，以後全教會很快的都以「無信心的」或「不忠信的」等詞稱呼外邦人，而那些不信耶穌的猶太人大約也包括在內（格前六6；七12 f；十27；十四22 f），他們被這世界的神所弄瞎（格後四4），與他們毫無交往的可能（六14 f）。一位基督徒若背棄信仰「較不信者更壞」（弟前五8），這由許多在世的活證人可以看出。保祿指出無信的以色列是天主嚴厲（羅十一21 f）和初選的見證（十一16），而若望舉出拒絕耶穌的猶太人，作為無信者及惡世界先鋒的典型。無信心的罪過便是不承認耶穌是基督（若壹二22 f；四2f；五1—5），是使天主成為說謊者（五10）。第四福音將無信心集中於：拒絕在納匝肋人耶穌內接受降生的聖言（若一11；六36）及

人類的救主（六53）；不信便是被判決（三18），委身於謊言與殺人（八44），註定死亡（八24）。無信者逃避光明，因為他的行為是惡的（三20），這樣他潛入黑暗，自投於撒殫：有一種註定的命運將他引入心硬，他「再也不能聽到耶穌的言語」，他屬於「惡者」的族類（八43 f）。另一方面，為了補償這種無信的惡運，耶穌啓示了聖父吸引人的奧秘（六44）：祂將這事成功的實現了：「當我從地上被舉起時，將吸引眾人歸向我」（十二32）。猶如聖保祿所說，有一天無信將被制服：「如果我們是不忠的，〔天主〕却常是忠信的」（弟後二13）；基督徒的生活乃是復活的耶穌之奧蹟歷久彌新的發現：「不要再作無信心的人，而要成為有信心的人」（若廿7）。

XLD (十)

208 異 端 (hérésie)

(heresy)

1. 裂教與異端——「裂教」和「異端」這兩個名詞指基督徒中的兩種嚴重和持久的分裂，但深度不同：前者指教會聖統方面的分裂，後者指信仰本身方面的分裂。

在舊約中，信仰的理性方面的內容，範圍過於狹窄，很少發揮，所以沒有產生異端的餘地。以色列所受的誘惑不是在一套確切的教義中隨其所好去「選擇」(chacun) 個人喜歡的道理，而是去「追隨其他的神明」(申一33)：是背教，或拜偶像，而不是異端。那些誘惑者及其追隨者，雖遠離雅威——以色列的救主和唯一的天主——並未破壞神聖

子民的統一性，而自己承認將其背棄（申一三六）。

「異端」一詞的實在意義只是在新約晚期的著作中才出現（伯後二一；鐸三一〇）。爲保祿，格前一一九的 *haireis*（分派）與一八節的 *schismata*（分裂）沒有多大區別。但是，可能有一種程度上的區別：團體的分裂（*schismata*）有演成真正的黨派（*haireis*）的趨勢，因為他們有自己特別的學說，正如在猶太教中所產生的一些黨派：撒杜塞黨（宗五十七），法利塞黨（一五·二六五），納匝肋教派（二四·五十四；二八二二）；或如同希臘世界中之辯士派（也稱 *haireis*）。

因此，教會對於道理方面的錯誤認識兩種不同的情形。它的團結首先受到猶太化危機的威脅。以後，有一些人遠離了對基督的信仰（若壹四三），「他們實在不屬於我們」（二一九），就如同在寫法翁時一些門徒曾拒絕相信耶穌（若六六六）因此離開了他（六六六）。

2. 猶太化的危機。——在允許外教人進教之後，很快就遭遇到一個難題：他們是否也應該遵守猶太人的宗教習慣，因爲初期的猶太基督徒都忠實遵守。猶太化者以爲這爲得救是一種必須，因此應該讓所有皈依基督的外教人遵守（宗一五·一）。但是，依保祿的看法，這種主張使基督淪爲無用，使十字架失去其效能：在法律內尋求成義，就是與基督斷絕關係，從恩寵上墮落（迦五一·一六）。分裂在當時威脅着教會。保祿願以任何代價求得猶太基督教會的和諧，尤其是「雅各伯，刻法和若望」（迦二九），他們同意給予外教歸

化的基督徒應有的自由（二四；五·一）。他在四十九年舉行的會議中爭取到了這種自由（宗一五；迦二一—一〇），否則他將「徒然奔走」（迦二二），就是說，宗徒的啓示（參閱弗三·三—五）將自相矛盾：「誰若給你們宣講福音與你們所接受的不同，當受詛咒」（迦一九）。

3. 新生的異端。——但是保祿所傳報的信息也必須與希臘的智慧相遇。格林多人之醉心於這種智慧當然也會產生道理方面的問題：他們以爲能在保祿，阿字羅和刻法之間加以選擇，正如其他的人在周遊哲學家派別之中加以選擇一樣，同時他們對於宗徒宣講的「十字架的道理」置若罔聞（格前一七—一八）。或者，他們否認死者復活的道理，因而使宗徒的宣講和信仰生活喪失了其主要內容：基督的復活（格前一五·二一—一六）。

以後，猶太人的論調與希臘的哲理相混合，而使哥羅森人對主耶穌的信仰處於危險境地（哥二·八—一五；參閱弗四·一—一五），同時使他們又回到黑暗的統制下（哥二·一七）。

在宗徒時代末期，有些源自猶太教之邪派或外教的早期知識論者的學說之危險（弟前一·三—一七；一·二〇；四·一—一六；六·三—五；弟後二·一四—二六；三·六—九；四·三—四；一·九—一六；猶；伯後二；三·三—七；默二·二·六·一四—一五·二〇—二五）逐漸逼迫。有一些「假先知」（若壹四·一）甚至否認耶穌是「降生成人」的天主子（二·二二—二三；四·二—三；若貳·七）。

無論是在格林多（格前四一—一九），哥羅森（二·一八），

或其他地方（弟前六4；弟後三4），這些導致紛爭和分裂的旁門左道（弟前六3—5；鐸三9；猶19），來自某些人的固執己見和驕傲自大，他們願服從教會所一致宣講的道理（羅六17；格前一五11；弟前六3；伯後二21），反而將其改變，妄想以自己杜撰的理論有所創新（若貳9）。那些最危險的也處以開除教籍的刑罰（鐸三10；弟前一20；猶23；若貳10）。

新約時代對待「假教師」這種嚴厲的態度，強調信仰的整個價值，不容破壞（弟前一19；弟後三8），也使我们依附教會，因為教會常能戰勝那威脅由宗徒「聽來之健全道理的寄託」的種種謬論（弟後一13—15）。 PT（趙）

209 不肖、不敬 (impie (godless man))

聖經以希伯來文及希臘文，用不同的詞彙描述與虔敬互相徑庭的心靈狀態：除了藐視天主和祂的法律以外，聖經還指出其中含有的仇視與傲慢成分。聖保祿報告「邪惡之人」在末世將要出現，「他自學於一切之上並宣佈自己是神」（得後二3f 8）；又說「罪惡的奧秘已經在活動着」（二7）。實際上，自從有歷史以還，自從亞當藐視了天主誠命的一刻，它便已活動了（創三52）。

舊約

1. 不肖者面對天主——不肖是有罪的人類普遍的事實：

如洪水時代的人（創六11；參見約廿二15ff），建巴貝耳塔的人們（創十一四），索多瑪城的居民（智十六）……但在以色列的仇敵外邦人身上，不肖更顯著加強：如迫害者法郎王（參見智十20；十一9），客納罕的偶像崇拜者（智十二9），辱罵天主的散乃黑黎布（依卅七17），驕傲的巴比倫城（依十三11；十四4），安提約古·厄丕法乃（加下七34）。然而天主的子民本身亦未能免：如曠野中反叛的不肖之徒（詠一〇六13—33）猶如福地的不肖居民（卅4—40）；國家不肖，天主派外邦人來懲罰（依十6；參見一4）。充軍後雖然舉國悔罪，但聖詠作者和智者仍揭發忠信人民中的不肖，而瑪加伯時代的危機將首先描寫那些走入迷途的猶太人（參見加上二23；三15；六21，……）。

2. 不肖者與義人——在智慧書中人類被分為兩種：面對義人和智者有惡人和愚人。二者之間的對立和兄弟間的殘殺已描繪出二城的悲劇。這悲劇肇端於加音和亞伯爾（創四8）；而且時時重演。惡人順從本能為所欲為：詭計，暴力，情慾，驕傲（詠卅六2—5；智二6—10）；惡人藐視天主（詠十3f；十四1）；激烈地反對義人和窮人（詠十6—11；十七9—12；智二10—20）……有時這種表面的成功能延續而使虔敬的人焦慮不安（詠九四1—6；約廿一7—13）；被迫害者最初原是為了維持正義，求天主消滅這些作惡的叛徒（詠十2—18；卅一18f；一〇九6……），並預先慶幸報復的實現，而使我們驚異不置（詠五八11）。

3. 不肖者的報應——忠守盟約的人深信不肖者將走向毀

滅(參見詠一4 ff; 卅四22; 卅七9f | 17 20)。但肯定這種暫世觀點的報應遇到了令人憤慨的事實：許多惡人一帆風順(耶十二1f; 約廿一7 | 16; 詠七三2 | 12)，宛如天主的裁判絕不存在(訓七15; 八10 | 14)。先知的末世論保證末世君王默西亞將消滅惡人(依十一4; 詠七二3)，並說在審判時天主要將惡人鏟除(參見依廿四1 | 13; 廿五1f); 但在這一天來臨之前，上述末世論並未詳述惡人怎樣補償他們的罪惡。

這問題應從個人身上找到答案而推廣到眾人，並須等待多年之後方可獲得解決。終於在瑪加伯時代人們方始曉得惡人當各自出現於天主的法庭(瑪下七34 f)，他們將不會體驗進入生命的復活(瑪下七14; 參見達十二2)。智慧書也描繪了惡人死後最後的懲罰(智三10 ff; 四3 | 6; 五7 | 14)。這種隆重的證詞是人反省的泉源，叫人作有益的反省。實際上，天主並不願惡人死亡，而願他悔改並生活(則卅三11; 參見十八20 | 27及卅三8 | 19)。與此相似的仁慈觀點將在新約內重新出現。

新約

1. 真實的不肖——舊約所說的這種心靈狀態，在新約的希臘字彙中意義更為確切：如不敬(asebeia)不義(adi-kia)違法(anomia)。這種對天主的藐視，可在耶穌與法利塞人的辯論中迅速的看出，那裏有兩種觀念對峙着：對於法利塞人來說，虔誠的試金石是踐行法規和傳統；對這些法

律的無知便是不敬(參見若七49)；所以耶穌不應該與罪人共食(瑪九11 p)，與罪人交友(瑪十一19 p)，下榻於罪人家中(路十九7)。但耶穌明知人人皆罪人，誰也不能說自己是虔誠者或義人；祂所帶來的福音正是賜與罪人悔改與得救的可能(路五32)。因此真實虔敬的試金石便是對於這福音所採取的態度。

2. 不肖者被召得救——自從基督「藉惡人的手」(宗二23)以死完成犧牲以來，問題依然如故。祂雖甘願「被列於惡人之中」(路廿二37)，但祂的死是「義人為不義者」而死(伯前三18)。義人為惡人而死(羅五6)，是要使惡人在祂內因信德而成義(四、五)。新約中的義人便是不義者因恩寵而成義。他們既認出福音中使人得救的號召，便捨棄不敬(鏗二12)而歸依基督。從此，真正不義者是那些拒絕這號召或破壞這號召的人：那些使信者擾亂不安的假博士(弟後二16; 猶4 18; 伯後二1 ff; 三3f)，他們堪稱為偽基督(若壹二22)；那些漠不關心而故意生活在無知中的人(伯後三五; 參見瑪廿四37; 路十七26 | 30)；最後，那些鼓動無法無天的人來反對天主的外邦勢力(得後二3 8)更有理由屬於這不義者之流。以上是說明不敬的奧秘的一些章句。

3. 天主對不肖者的忿怒——如今對不肖的懲罰比舊約更為確定。天主的忿怒對於惡人的不敬和人間的不義，經常不斷的顯示出來(羅一18; 參見二8)；如以末世和最後審判來觀察，更是如此。那時主將以祂來臨的光輝消滅不敬的人

(得後二8)，凡有分於不敬奧秘的人都將蒙羞並被處罰(猶15；伯後二7)。若懲罰遲緩，是因天主存心忍耐，好使惡人能回心轉意(伯後二6)。 ADA & PG (于)

210 分 裂 (schisme)

在致格林多前書中，有一種簡單的筆調將裂教和異端分開。這些已存在於以色列並反對「上主會眾」(編上廿八8)的種種分歧，把教會分割成對立的集團，與基督神妙身體的性質相抵觸。

舊 約

1. 罪惡使自然的區分變成分裂——人類因部族、語言、居處的不同而有區分，是自然發展的過程(創一28；九1；十)和救恩史的準備(申卅二8f)，罪惡却使之成為許多衝突的源泉。因此表達分裂的字彙每每帶有貶責之義，指合一的被撕毀(詠五五10；參閱創四九7；哀四16)，指懲罰人性驕傲的分散(創十一1—9)。

從亞巴郎以來——由於他的後代一切邦國將蒙祝福(創十二7；十三15；廿二7f；參閱迦三16)——信者們的團結(迦三7ff)及人類的統一即已開始。但在聚集於羔羊四周的最後團結來臨以前，還有許多衝突(默七9)。

2. 分裂威脅選民的信仰生活並損傷他的作證——選民在社會方面並無可靠的統一(撒下五5；十五6 13；十九41—

廿2)，他們的統一是在建立一個信仰的團體上：最重要的是與上主締結盟約，上主將所有的結盟支派聯合在同一的信仰和同一的敬禮之中(出廿四4—8；蘇廿四)。朝聖和中央聖所(協根、史羅……以後是耶路撒冷聖殿)的定期聚會，維持着支派的統一，並保持其宗教性質。反之，逃避參加聖戰(戶卅二23；民五23)和建立與中央聖所對立的敬禮處所(蘇廿二9)，是一個支派所犯的罪；以色列分為兩個國家，就政治事件來說，從未受譴責，反說是天主所要的(十一31—39；十二24；列下十七21)藉以懲罰撒洛滿的罪過(列上十一33)。但在宗教分裂的觀點下，這種破裂曾被責難：雅洛貝平的罪過在於使以色列人叛離耶路撒冷的中央聖所，而建立兩座競爭的聖所(十二27f)，以放在臺座上的牛像代替上主，因以促進偶像崇拜的混亂(十二28 32；十四9；十六26；列下十29；十七16；歐八5f)，又在貝特爾選定了非出身肋未族的人作司祭(列上十二31；十三33；參閱編下十三4—12)。

放逐時的聖經文字，因預報以色列和猶達將恢復統一，提示分裂不但妨碍神聖子民的信仰生活，而且損害他在邦國前的作證力量(依四三10ff；四四8)。為使邦國的人在熙雍匯集(耶三17)，猶達必須與以色列同行(18；參閱依十一12ff；則卅七21f 28)。神聖子民的統一，有如天主獨一無二的反映和證明。

新約

成爲「衆矢之的」的（路二34）耶穌帶來了分裂（十二51），甚至在家中（52f），即在贊成祂和反對祂的人中（參閱若七43；九16；十19）。不過祂所攪亂的只是幻想自欺或太屬本性的和平，因為祂是來「團聚分散者」（若十一52；參閱十16），「消滅仇恨」，拆毀樊籬，在人間建立真正的和平，使他們作同一大父的兒女，同一身體的肢體，爲同一聖神所振奮（弗二14—18）。在這身體內偶然的分裂會被視爲怪現象（格前十二25）：是肉軀的果實，罪惡的前驅（迦五20；參閱格前三3f）。

1. 分裂生自奇恩——保祿特別在格林多遇到了信友分裂的醜劇（格前一10；十一18f；十二25）。他寫道：「基督被分裂了嗎？」難道他們不是只因祂的名受了洗，不是只有祂以自己的死救了他們嗎（一13）？製造小集團的不是真正的「智者」（二6），也不是「屬神的人」（三1），保祿痛斥由於過分貪求惹人注目的奇恩而招致的分裂；他們忘記了各種神恩都是來自天主，並由聖神隨意分施（十二11）。那些在聚餐中貪吃的自私之輩，加重了分裂的醜惡（十一22—32）。他們都沒有認出神恩中最大的（十二31），惟一不可或缺的（十三1ff），就是友愛，它直接產生合一和善表（八1），排除分裂。

2. 分裂使教會的作證變質——即使避免了破壞信仰的一致（但每次都有隨從或導致宣傳異端的危險），內部的分裂

也與教會的性質相抵觸而有傷愛德。若望更提示這第二個惡果的重大後果：既然人由基督徒的彼此相愛才能認出他們是真門徒（若十三35），分裂便使教會當給基督所作的證明遭受阻礙。那渾然無縫而不可「撕裂的」長袍（十九23f）或許指耶穌是祂祭祀的大司祭，並暗示祂的教會是不能分裂的；無論如何，祂自作犧牲（十七19）就是爲使祂的人合而爲一，並教他們啓示給世人，愛情的交融是父所派遣的「使者」所建立的（十七21—23）。 PT（侯）

211 褻瀆神明 (blasphème)

對人所加的任何侮辱都應受懲罰（瑪五22）。那麼褻瀆神明，向天主本身所施的凌辱，更當受罰了！人應崇拜並讚美天主，褻瀆與此正相反，是人類不肖的最突出的標記。

舊約

在天主子民中只要有一個褻瀆聖者，就可以使整個團體蒙羞。爲此法律說：「凡褻瀆上主名的必當處死，全體要以亂石打死他」（肋廿四16；參閱出廿7；廿二27；列上廿一13）。外邦人的口中通常說出褻瀆神明的話，當他們攻擊天主的民族時，就輕慢永生的天主：如散乃黑黎布（列下十九4ff 16 22；多一18），安提約古·厄丕法乃（加下八4；九28；十34；達七8 25；十一36），無疑的，這是友第德傳中描寫拿步高的藍本（友九7ff）。還有對耶路撒冷的毀滅而高

與的厄東人（則卅五12 f），以及侮辱上主僕人的外邦人（詠八九51 f）。對於這些人，天主自己執行他們應受的處罰：散乃黑黎布將死於劍下（列下十九7 28 37），安提約古亦然，魔獸（達七26；十一45；參閱加下九），和厄東國均成了荒野（則卅五14 f）。天主的子民却也該注意，不要自己激起外邦人的褻聖（則卅六20；依五二5），因為天主要對這種褻瀆他聖名的事施以報復。

新 約

1. 在新約中同樣的悲劇——在耶穌身上又出現了。恭敬天主的耶穌却被猶太人誣告褻瀆神明，因為祂自稱為天主子（若八49 59；十31—36），也因此而被判處死刑（谷十四64 平；若十九7）。實際上，這種誓旨的本身就構成了猶太人的罪，因為他們侮辱聖子（若八49），耶穌被釘在十字架上，他們更多方出言侮辱祂（谷十五29 平）。假如只是對人子的身份的一種錯誤，或只是出於無知（路廿三34；宗三17；十三27），罪尚可原（瑪十二32）。但事實上是一種較嚴重的誤解，因為耶穌的仇敵把祂因天主聖神而行的奇蹟，歸功於撒殫（瑪十二24 28 平）：因此是褻瀆聖神，這種罪在今世和來世都不得赦免（瑪十二31 f 平），因為這是有意的拒絕天主的啓示。

2. 這一悲劇現在對耶穌基督的教會——還在進行。當保祿迫害教會時，他是褻瀆者（弟前113）；當他後來宣講耶穌聖名時，猶太人用褻瀆話來對付他（宗十三45；十八6）。

他們的反對和在加爾瓦略山上的性質是一樣的。以後羅馬帝國的迫害和仇視接踵而來，這是滿口褻聖的巨獸的新出現（默十三1—6），是充滿褻瀆名號的新巴比倫（默十七3）。最後，假博學士，錯誤的導師，甚至在信友中間引入了褻瀆話（弟後三2；伯後二210 12），以致有時需要把他們送交撒殫（弟前120）。人們對天主的褻瀆，使他們在最後難關中執迷不悟，對報告天主審判的信號都置之不理（默十六9 11 21）。面對這一情況，基督徒要捨棄不忠的猶太人的榜樣「因為他們使天主的名受到了褻瀆」（羅二24）。他們要避免一切能引起外教人對天主或祂聖言的侮辱（弟前六1；鐸二5）。他們的好品行應該引人「光榮在天之父」（瑪五16）。

RD（王愈榮）

212 魔 術 (magie)

1. 魔術和術士。——人在一個壓倒他的世界前，一些使他恐怖或他願意控制的事物前，常想尋求獲得一種超出他自身力量的能力，為能主宰神明，並因而主宰他自己的命運。即使所用的方法今日已經改變了，但是要控制那些不認識的力量，的願望與傾向依然深植人心，並引入去做一些迷信的事。

占卜（希伯來語 qam；則廿126）與巫術（希伯來語 kef；米五11；鴻三4；希臘語 pharmakia；申十八10；見智十二4；默十八23），這就是魔術（magiketechné）。

智十七7)。但這裏不應與賢士研究的星象混爲一談(瑪二1—12)。與魔術可視爲同類的，還有邪法(詠五八6；耶八17；訓十一)，打結與帶子的邪術(則十三17—23)，迷人的凶惡眼光(智四12；見二24；迦三1)等。希伯來人和猶太人與埃及和加色丁的術士(出七—九；依四七12—13)，卜者(創四—8 24；依四四25)，賢士與巫師(出七11)常有接觸；魔術各地都有，在以色列境內也不能免。

有一典型的故事講述得非常詳細：就是恩多爾女巫招了撒慕齋的魂來向撒烏耳宣佈他悲慘的死訊(撒上廿八3—25)。此外舊約還提到依則貝耳的邪術(列下九22)，阿哈茲王(十六3)和默納協王的迷信作爲(廿一6)。這些都是約瑟雅所竭力攻擊的(廿三24)。記述這些事的目的普通是爲顯示上主或後來主耶穌的能力，遠勝於魔術或占卜想獲得的那些不可見的力量。

2. 向魔術宣戰。——舊約爲此目的曾宣佈過許多禁令，並傳下許多故事，使人認識天主的啓示在這重要事件上所下的判斷。

a 禁令。——三種梅瑟的法律曾以死刑嚴禁魔術(肋十九9；申十八；出廿三)。爲此禁止混雜的迷信(申廿二5—11；肋十九19)，如不可煮山羊羔在其母奶中的客納罕儀式(出廿三19；卅四26；申十四21)。嚴禁祭獻兒童的惡事(申十八)，尤其在奠基禮中(列上十六34)，在求免患難的儀式中(列下三27)，或在傳授宗教的儀式中(智十二3—5)。同樣，許多有關血的禁令，因爲飲血被認爲僭越天

主獨有的生命之權(創九4；肋三17；宗十五29)。這些行爲都被視同崇拜邪神(迦五20；默廿一8)。

b 在許多故事中，術士們曾被天主的力量壓倒。如古聖若瑟克勝了卜者(創四一)，梅瑟制服了埃及術士們(出七10—13 19—23；八1—3 12—15；九8—12)。巴郎同他的母驢被迫服事雅威和希伯來民族(戶廿二—廿四)。達尼爾制服了加色丁的術士(達二、四、五、十四)。在新約裏相似的故事，即願藉幾件往事，必要時也借用傳說，如有關雅乃斯和楊布勒的傳說(弟後三8)來設教的，也屢見不鮮：術士西滿謙遜地懇求伯多祿(宗八9—24)，保祿使巴爾耶穌——厄呂瑪啞口無言(十三6—11)，此外斐理伯的女巫(十六16—18)或厄弗所的猶太驅魔者(十九13—20)，亦莫不皆然。

因爲奇蹟和預言遠勝那些術士們的魔術，使天主的臨在無可置疑(申十八9—22；見戶廿三23)；反之，術士們使人遠離真天主(申十三2—6)，行奇事的人敗壞真道(瑪廿四34；默十六12—16……)。因此先知們竭力反對異邦人的魔術家(依十九1—3；四四25；四七12—13；耶廿七9；則廿一34)。

魔術誘惑的魔力是大的，耶穌曾願接受它的考驗。魔鬼引誘祂用祂天主的全能來解除祂的飢餓，並獲得猶太人的驚訝；但耶穌堅拒了牠願給予世上榮華富貴的許諾說：「你要朝拜上主，你的天主，惟獨敬拜祂」(瑪四10)。

c 魔術與禮儀。——舊約的禮儀無疑曾借用了許多原是

巫術的行爲，只是把它們淨化過而已：這是把它們利用來恭敬真天主的一種方法。因此雖然禁止把血作爲世俗的用途，但司祭却以天主的名義，用血來完成贖罪（肋十七11）和盟約的禮儀（出廿四8）；血能淹沒向天主叫喊的罪惡的聲音（耶十七1；肋4）。在這新的情形下，禮儀的意義已經改變了。然而，假使一種禮節變成了迷信，最後還是要被取消：把銅蛇打碎，因爲它已成了偶像崇拜的對象（列下十八4）。即天主的聖名，最初全體百姓都可使用（因天主與埃及諸神不同，不怕巫士們的控制），但最後只有司祭可使用（戶六27）。從埃及的希臘文章紙我們知道古代的術士不怕使用天主的名，因此就妄稱天主的名（見「七十」出廿7）。天主造的人是自由的，能選擇天主，並由天主獲有控制世界的的能力；他不需要求助於以人工混合宗教與秘傳的混合產品——魔術，它只會模擬自然，並敗壞信仰的效果。

XLD (顯)

213 姦淫、通姦 (adultère)

十誠和以後的先知們果然曾堅決地申斥姦淫，但夫婦之間藉着婚姻所要求的忠貞，只有到基督時代才完全啓示出來。但是從舊約訂立以來，由妻子所要求的完全忠貞，也能象徵天主從他的子民所期待的忠貞；先知們譴責人民對盟約的不忠，就如譴責精神方面的通姦罪一樣。

1. 婚姻與姦淫——姦淫雖被禁止（出二〇14；申五18；

耶七9；拉三5），但在法律中的定義却嫌狹窄：姦淫是損害婦女對丈夫或未婚夫之歸屬的行爲（肋二〇10；申二二22—24）。妻子更像似丈夫的附屬物（出二〇17），她原來更應作爲與丈夫結爲一體的一位，彼此相愛，互守忠貞（創二23 24）。婦女地位的這種低落與一夫多妻制的出現有關，人以爲這種制度是源自以暴力著稱的加音的後代（創四19）。這種制度以後很長的時期被容忍存在（申二一15；參一七17；肋一八18）；但是也有賢者說明姦淫罪之重大（箴六24—29；德二三22—26），要求人將自己的愛情爲自己年青時的妻子保留（箴五15—19；拉二14 15）。再者，他們對於嫖妓加以責斥，雖然嫖妓並不使人成爲通姦者（箴二三27；德九36）。

耶穌雖然仁慈地拯救了姦婦，但他也譴責她的罪過（若八1—11），揭示了夫婦彼此忠信的各種幅度（瑪五27 28 31 32平；一九9平）；這忠信的義務約束妻子，也同樣約束丈夫（谷一〇11）；它將他們連結在一起，不能分離（瑪一九6），不只是表面的，也是內心的（瑪五28）；離婚以後再娶或再嫁都算犯姦淫；願意與配偶以外的第三者相結合，就是在心裏犯姦淫。爲了避免這拒人於天國之外的罪過（格前六9），保祿提醒人，應在愛情中追尋忠信的泉源（羅一三9 10）。如此應避免玷污婚姻的聖潔（希一三4）。

2. 盟約與姦淫——由於一種忠信的愛將人與天主連結在一起的盟約，先知們將其比作一種不能解散的婚姻（歐二21 22；依五四5 6）（參閱配偶 époux）；人民的不忠也被

視為一種通姦與賣淫的罪惡(歐二4)，因為人民將自己交付於偶像的崇拜，就好像一個妓女爲了私利將自身交給嫖客一樣(歐二7；四10；耶五7；一三27；則二三43—45；依五七3)。

耶穌爲譴責缺少信德的人也用這種比喻；他將那些要求奇跡的不信者，和那些以他及他的福音爲恥辱的不忠者，稱作「姦淫的一代」(瑪一二39；一六4；谷八38)。雅各伯也將愛世俗而不愛天主的罪稱作淫亂(雅四4)。絕對的忠信是愛情的果實，同時也是愛情的要求，這一點藉着以上這些譴責已很明顯。

MFL (趙)

214 驕傲 (orgueil)

1. 驕傲及其效果：「驕傲在上主及人前是可憎恨的」(德十7)，就本身原爲「塵埃灰土的人」(德十9)來說也是可笑的，驕傲有不同的形式。一種是貪虛榮者，好追求尊榮(路十四7；瑪廿三6—7)，好貪高聲遠，有時在精神方面也是這樣(羅十二163)，又好嫉妬他人(迦五26)；另一種是對人傲慢無禮者(箴十六17；廿一24)；又一種是驕奢者，好炫耀自己的奢侈(亞六8)，財富使他驕矜自恃(雅四16；若壹二16)；再一種是好誇張的偽君子，他所言所行都是爲表揚自己，而他的內心却已經腐爛(瑪廿三5—28)；法利塞人是另一種，常自以爲比他人都好，因而輕視他人(路十八9—14)。

最後的一種，凌駕其他一切之上，是高傲的人，他自以爲與天主平等而摒棄一切約束，依屬(創三5；參閱斐二6；若五18)；他不喜歡受人指責(箴十五12)，憎恨謙卑自下(德十三24)，而任意犯罪(戶十五30—31)，他譏笑天主的僕人和天主所作的許諾(詠一一九51；伯後三3—4)。

天主責斥驕傲的人，憎惡他(詠一一九21；路十六15)；驕傲所沾染的人(谷七22)不能獲得恩寵(伯前五5)，也不能得到信德(若五44)；他由於自己的過失變爲盲目(瑪廿三24；若九39—41)，而不能尋到智慧(箴十四6)，召叫他悔改的智慧(箴一22—28)。誰與他交往，必爲他同化(德十三1)；那麼，遠避他的人必是有福的(詠一1)。

2. 以民的壓迫者——外教人的驕傲：幾時驕傲的人當權，而不承認真天主，弱者必淪爲奴隸。以民在埃及時曾親身體驗到，法郎如何反對天主解救以民(出五2)。以民要時常受到被外人奴役的威脅，他們以驕橫的能力向永生的天主挑戰(撒十七26)。自大力士哥肋雅至迫害者安提約古(撒十七4；加下九4—10)以及亞述王散乃黑黎布(列下十八33—35)，都有同樣的驕傲，可以用撒羅斐的話來表達：「除拿步高外，還有誰是天主？」(友六2)。有些國家的政府實行極權統治，壓制一切，巴比倫是該種國家的一個「典型」，被稱爲「諸國的至高君主」(參閱依十三19)，他常自以爲要「永遠」爲主，在心裏說：「我，只有我！」(依四十七5—10)。集體的驕傲以巴貝耳塔爲象徵，這未

完成的塔矗立在聖經救恩史的邊緣：它的建造者妄想建一個摩天高塔，以揚名天下（創十一4）。

3. 惡人壓迫窮人者的驕傲：即便在以民當中，驕傲能使人壓迫他人，侮辱天主。法律規定要以慈善對待貧弱（出廿二1—27），並勸告國王勿藉聚斂金銀或藉抬高自己，卑視他人，而致驕矜蠻橫（申十七20）。驕傲的人為使自己致富不惜壓榨窮人，他們以窮人的血作為他們奢侈的代價（亞八4—8；耶廿二13—15）。但是輕視窮人就是輕視天主及其公義。驕傲者，一如教外者，為反神，反宗教者。他們所迫害的人（詠十二4），他們所卑視的人（詠一二三4），在聖詠中向天主呼求，陳述迫害者的傲慢（詠七十三6—9），以及他們的心如何愚蒙（詠一一九70）。對素稱驕傲並貪愛銀錢的法利賽人，耶穌提醒人不可同時奉事兩個主人：貪戀錢財的人，不能不輕視天主（路十六3—15）。

4. 驕傲人的懲罰：天主嘲笑驕傲的人（箴三34）和有權勢而妄想擺脫天主統治的人（詠二2—5）。他們應該聆聽關於那位暴君的可怕的諷刺詩：在他屠殺臣民的戰場上，他死無葬身之地，生前他曾妄想把寶座置於星辰之上，與至高者相比（依十四3—20，則廿八17—19；卅一）。王國一如其暴君，却將被打倒。他們雖有時作為天主懲罰自己選民的工具；但是為了他們在執行任務時的驕傲，天主隨後也懲罰他們；亞述王被罰就是這樣（依十二），巴比倫王也為了同一原因，突然被一種不可避免、不可預見的打擊所推倒（依四十七9—11）。

天主的子民及耶路撒冷聖城，為了它的極度高傲（耶十3—9；則七10），都要在雅威的日子受到懲罰。「目空一切的人必被抑制，性情高傲的人必被屈服；那一日，唯有上主受人尊崇」（依二6—22）。雅威要施予驕傲的人們所應得的報應（詠卅一24）。譏諷義人的那些人（智五4；參閱路十六14），都要如煙雲一般消逝（智五8—14）。他們的高升只不過是他們喪亡的前奏（箴十六18；多四13）：「凡高舉自己的，必被貶抑」（瑪廿三12）。

5. 驕傲的征服者——謙遜人的救主：上主如何「驅散那些心高氣傲的人」（路一51）？祂如何戰勝撒彈，那個誘人驕傲的古蛇（創三5），那個願誘惑全世界朝拜牠為神的魔鬼（默十二9；十三5；格後四4）？乃是藉着一位謙遜的貞女（路一48），以及她的新生嬰兒，以馬槽為搖籃的主基督（路二11—12；參閱詠八3）。

黑落德的驕傲所欲殺害的那一位（瑪二13），在開始祂的使命時首先唾棄了撒彈所呈獻給祂的世界的榮耀，也拒絕了驕傲所偽造的默西亞主義（瑪四3—10）。有人指責祂使自己與天主平等（若五18）；但是祂決不因為與天主平等而尋求自己的榮耀（若八50），祂所尋求的只是在十字架上的舉起（若十二31—33；斐二6—8）。若是祂祈求父光榮，是因為父可以在祂身上獲享光榮（若十二28；十七1）。祂的弟子們，尤其是祂教會的牧者，應該在這同樣的道路上跟隨祂（路廿二26—27；伯前五3；鐸一7）。在魔鬼的地區，他們要因祂的名字獲勝（路十18—20）；但是驕傲

的勢力只有在主的日子，才能藉祂的光榮的顯示而消滅（得前17—8）。那時候，妄想與天主平等的惡人將要爲上主的氣息所消滅（得後248）；而強盛的巴比倫，王國神化的象徵，要突然被摧毀（默十八1021）。那時候唯有謙遜的人要顯示出來他們尙似天主，因爲他們是天主的子女（瑪十八3—4；若壹三2）。

MFL (趙)

215 貪 慾 (cupidity)

法文貪慾 (cupidity) 一詞極符合希臘文之 pleonexia (從 pleonechein 而來，意即貪)，在「七十賢士」和新約中，指常渴望保有，不管他人也不顧及他們的損害。貪慾同貪婪奢望 (epithymia) 如出一轍，不過好像着重幾個特點：這是一種強烈而近似狂暴的貪求（弗四19），尤其與愛近人——特別是窮人相反，主要是貪求物質的財產、財富、金錢等。

聖經像希臘的哲學家一樣，描寫貪慾所生的惡果，但還觸及它宗教的因素，用以判斷它的標準是教外哲士所望塵莫及的：貪慾不但損及他人，而且得罪盟約的天主；它簡直等於偶像崇拜。

舊 約

1. 貪慾的表現與後果——歷史家、先知和智者，都控訴貪慾對他人權利所造成的損害。貪慾使商人無廉恥（德廿六

29—廿七2）偷工減料，投機取巧，只想從各方面賺錢（亞八5f）；貪慾使富人勒索贖身價（五12），廣置財產（依五8；米二29；參閱列上21）剝削窮人（厄下五1—5；參閱列下四1；亞二6），甚至拒付工人應得的工資（耶廿二13），使首長和法官索取賄賂（依卅三15；米三11；箴廿八16），違犯法紀（依一23；五23；米七3；撒上八3）。

貪慾顯然直接反對愛人之德——尤其是窮人，故法律須予以防護（出廿17；廿八24ff；申廿四10—21）。當上主規定「你不要硬着心腸」時（申十五7），貪財者對憔悴的人無動於衷（德十四8f），冷酷無情（廿七1）。貪心的首長被自己的利益所俘虜，「像撕裂獵物的豺狼」，來增加自己的「利潤」（希伯來文 *Beza*，希臘文 *pleonexia*，如哈二9；耶廿二11），甚至使用暴力，維護他們的統治慾（則廿二27）。

2. 宗教性的因素——豺狼所撕裂的羊是屬於上主，盟約的天主的（出卅四6—16）。所以歸根結蒂貪慾所冒犯的是天主：是對天主的一種輕慢（詠十3）。更有進者，舊約還加以敬拜偶像的色彩，雅威典傳統將亞當和厄娃的行爲寫成貪婪的面目（創三6），他們因爲妄想「相似天主」（三9），以致不信任天主，不承認他們受造物的地位。創世紀提示貪慾是一切罪惡的根源（參閱雅一14f）：因爲罪人願意個人享受，只管自己，不願爲侍奉天主而由主愛所得的恩賜，因此他將受造之物，最後將自己代替了天主。爲此 Targum

（舊約聖經的阿拉美譯文）解釋戒貪的誠命時（出廿17；申

五21)，便把異教人，超等的罪人（迦二15），與「貪婪的人」等量齊觀。保祿或許也想到創世紀的故事，故將全部法律歸於「毋貪」的一條誡命上（羅七7），同樣地將曠野時代的一切罪惡（格前十6）撮要地歸之於貪慾（參閱戶十一4-34），那就是拒絕天主所加給的屬靈經驗（申八3；參閱瑪四4）。追求不能持久的財富（六2；箴廿三4f；廿八22），總不能滿足（箴廿七20；訓四6）而貪心的人要受輕視天主和待人不公的懲罰：「貪慾必導致喪亡」（箴一19），「而憎恨貪婪者，却將延年益壽」（箴廿八16）。

新約

新約將舊約的訊息，在主要的三點上加以深化。新約在啓示與貪慾對立的聚筵（agape）的幅度，並揭露貪慾所隱藏的偶像崇拜時，深入了貪慾的邪惡核心。新約在啓示使世間財富貶值的來世生命時，揭露了貪財者的悖大瘋狂。

1. 表現與後果——聖史們，只是在谷七22耶穌揭露種種罪惡的內在原因，並在路十二25說「你們要用心防範一切貪慾」時用 pleonexia 一詞。這半節經文總括了路加所喜愛的教訓，在此是承上轉下的句子：先是老師拒作析產的仲裁人（13），繼之是懵懵無知的富人，他只願欣賞自己的積蓄，好像明日就在他手中一般（15b-21）。按照路加的記載，貪慾是一心增加自己的所有，雖然損及他人也不顧；同時以「壘吝」之心（參閱格後九5）留戀已得的財富。

保祿更多次提起貪慾，且與淫蕩聯用（格前五10f；六

9f；羅一29；哥三5；弗五35；參閱得前四9：pleonexia 一字指與不潔有關的「剝削」）。這一聯用不無意義：無論是在物質的利益或在感官的享受上，不但不服事別人，反倒利用別人。兩方面都是使天主的聖言窒息的有罪

「貪婪」（谷四19），而使罪人歸入外教思想（羅一2429），靠攏世俗（鐸一12；若壹二16f；伯後一4）邪惡（哥三5），肉慾（迦五16；羅十三14；弗二3；伯前二11），舊人（弗四22），和可朽壞的肉身（羅六12）。貪心的人為自己犧牲他人，必要時不惜使用暴力：「你們貪婪；倘得不到手，便要兇殺」（雅四2）。基督却反是，「祂並不以自己與天主平等，認為應把持不捨」（斐二6）。再者，耶穌「本來富有，為了使我們富有却成了貧窮人」（格後八9）；貪心的人却剝削窮人以利自身（雅五1-6；路廿47p）。

貪慾為所有的基督徒都不相稱，為宗徒們尤其可恥，因為他們的聖召是作「眾人的奴僕」（谷十44；格前九19）。至於保祿，他聲明自己對貪心毫無隱情（弟前二5）；但不貪信友們的財富（宗廿33），反而兩手操作以謀生；雖然有權利教他們負擔他的生活費，他却不願意（宗廿34；得前二9；格前九6-14；十一9f；十二16ff），這也是為教人對他的廉潔毫無猜疑（格前九12；參閱斐四17）。這種行徑應作下級神職人員的表率（宗廿34f）。深望主教（弟前三3；鐸一7）、執事（弟前三8）都不貪財圖利才好。

貪是假教師的特徵（鐸一11；弟後三2），他們在熱心的外表下尋求利潤，對所有的總不滿足（弟前六5f）。伯多

祿後書的作者(二314)稱「貪慾」為謊言的貿易，非常不道德(二21018；三3；參閱猶16)。

福音真正僕人的理想，應當常是：雖然無所不有，却被人認為一無所有(格後六10)。

2. 宗教性的因素——如果保祿對貪慾特別嚴肅，那是因為他深明舊約只是預感：「貪慾是一種偶像崇拜」(哥三5)。這樣保祿是在追隨着耶穌，為耶穌「愛財」(路十六14)就是把只屬於天主的心，放在受造的財富上(瑪六21p)，以財富當主人，而輕視惟一的真正天主(六24p)。

「貪財為萬惡之根」的格言(弟前六10)抓住了悲劇的深度：由於選擇了假神，便同真正天主斷絕了關係，註定了喪亡(六9)，就如貪財出賣老師的猶達斯(若十二6；瑪廿六15p)被稱為「喪亡之子」一樣(若十七12)。另一方面，能喪失的財富對來生毫無價值(路六2024)，這是以前智者們所不曉得的。新約比前賢更說明了貪心者的行為為何等瘋狂(十二20；弗五17；參閱谷八36p)：銀錢是「不義」之財(路十六911)，就是說虛假的、騙人的；仗恃可喪失的財富是瘋狂(參閱瑪六19f)，因為財富使人忘却永生，死亡却是入永生之門，死亡將顛倒人的各種局勢(路十六19—26；六20—26)。 PT(候)

216 忿怒 (colère) (wrath)

無論何人，假如他從未獲得天主的聖德或祂的愛的青

睽，那麼當他聽到天主發怒時，不會不起反感。另一方面，人為得到聖寵，應遠離罪惡，因此為能真正獲取天主的愛，信友應該了解天主忿怒的奧義。如要把這一奧義當作以神話措辭描寫人生的經驗，那就是誤解罪的嚴重性，和天主愛情的悲劇。聖德和罪惡根本上是勢不兩立的。的確，是人的忿怒幫助表達這一個奧秘的事實，可是這一奧義的經歷比它與語言的關係更早，其來源也完全不同。

壹、人的忿怒

1. 忿怒的處罰——天主懲罰別人有強暴行動的人，或如加音般妒忌的人(創四5)，如厄撒烏般發怒的人(創四九七44f)，或如西默森和肋未，過份從事報復的人(創四九五ff；參閱卅四7—26；友九2)：這類忿怒普通都使人殺人。智慧書也責斥憤怒者的愚蠢(箴廿九11)，根據原來的描寫，他們不控制「鼻子的呼吸」，智慧書稱揚有「長呼吸」的智者，而譴責有「短呼吸」的無耐心的人(箴十四29；十五18)。忿怒產生不義(箴十四17；廿九22；參閱雅一19f)。耶穌更徹底表示，習慣性的忿怒與殺人無異(瑪五22)。同樣保祿以為忿怒與愛德是勢不兩立的(格前十三5)：忿怒是純粹的惡(哥三8)，是人必須戒絕的，尤其是要接近天主時，更不應發怒(弟前二8；鐸一7)。

2. 聖怒——以前堅忍派人(Stoicians)為他們無動於中 apatheia 的理想，反對任何忿怒；聖經中却有「聖怒」。具體地表示天主對人叛逆的反應。當希伯來人缺乏信德時，

梅瑟就這樣對他們發怒（出十六20），他們在曷勒布山背叛（出卅一19-22），忽視禮節（肋十16）或不遵守對戰利品的禁令時（戶卅一14），梅瑟都向他們發怒；為此天主稱讚丕乃哈斯的熱忱（戶廿五11）；厄里亞殺死假先知（列上十八40），或使天火降在國王的密使身上（列下一10-12）；保祿在雅典也是如此（宗十七16）。面對偶像或罪惡，這些天主的人都像耶肋米亞一樣，「充滿了上主的忿怒」（耶六11；十五17），局部地預報了耶穌的忿怒（谷三5）。

並不矛盾，只有天主才能發怒。在舊約中，忿怒一字用於天主比用於人的次數約多五倍。保祿不止一次發怒（宗十五39），可是他勸人：「你們不可為自己復仇；而讓天主的忿怒來處理，因為經上記載說：『上主說，復仇是我的事，我要報復。』」（羅十二19）。發怒不是人的事，是天主的事。

貳、天主的忿怒

舊約

一、圖像和事實

1. 這是件事實——天主發怒。依撒意亞藉聖靈感收集了天主忿怒的各種描寫：「祂怒火如焚，祂的口唇滿了敵愾，祂的舌頭如吞噬的火燄，祂的氣息如氾濫的河川，漲到人的頸項……在狂怒中，在吞噬的火燄中，在狂風暴雨冰雹之中搖動着祂的手臂……上主的氣息有如疏濬的河川，將焚

毀在托斐特堆積的乾草和木頭」（依卅七1-33）。火、硫磺、風暴、河川，忿怒燃燒，忿怒要發洩（則卅三33），它必須盛在杯中讓人啜飲（依五十一17），猶如醉人的葡萄酒（耶廿五15-38）。

這一忿怒的結果，是死亡和致人死亡的災害。在饑荒、戰敗或瘟疫中，達味應作選擇（撒下廿四13 ff）；此外，尚有創傷（戶十七11），癡瘋（戶十二9f），死亡（撒上六19）。這種忿怒打擊所有硬化的罪人；首先打擊以色列，因為他們較近神聖的天主（出十九；卅二；申一34；戶廿五7-13），打擊團體（列下廿三26；耶廿一5），一如打擊個人；此外也打擊邦國（撒上六9），因為上主是全地的天主（耶十10）。幾乎沒有一本書或一個文件不記載這一信念的。

2. 面對着具有強烈情感的天主這一事實，理智就起而反抗，而願淨化一切它以為不適合天主神聖性的情緒。因此根據聖經中的一個次要的趨勢——此一趨勢在其他宗教很是普遍（如希臘復仇女神 Erynies）——撒彈成了天主忿怒的代理人（比較編上廿一及撒下廿四）。但並非藉淨化神話或轉借詞意的歪路，而使聖經的宗教意識接受這一奧蹟。無疑地啟示是藉詩歌想像而傳下的，但並不是純粹的比喻。天主看來似乎感染了真正的「情感」，激動，不平息（依九11），不遠離（耶四8）——或相反祂的忿怒轉向了（歐十四5；耶十八20），因為天主「返回」到轉向祂的人（編下卅6；參閱依六三17）。在天主內，有兩種「情緒」，忿怒和仁慈在交戰（參閱出卅四6；依五四8 ff；詠卅6），二者

都表示天主對人極度的愛。但二者却以不同方式表示出來：忿怒留到最後的日子，而將與地獄合而為一，慈愛將在天堂永久勝利，並且自今世始便藉懲罰號召罪人悔改。這就是以色列由不同的路徑所漸漸接近的奧蹟。

二、忿怒和聖德

1. 向神聖天主的崇拜——古代文字中的一些記載，顯示人以此事為不合理。死亡威脅任何一個接近上主神聖的人（出十九 9—25；廿八—21；卅三 20；民十三 22）；烏而想支撐約櫃而遭擊殺（撒下六 7）。聖詠作者們也以爲災難、疾病、夭亡和敵人的勝利，是天主的忿怒（詠八八 16；九十七—10；一〇二 9—12；約伯傳）。在這種態度後面——光明的態度，因爲它認爲不幸便是不幸；天真的態度，因爲它把一切不可解釋的災害，都歸于天主的忿怒，以爲是禁律的報復——隱藏着一種在一切事件中，對天主臨在的深刻信仰，以及面對天主的聖德的真正畏懼之情（依六 5）。

2. 忿怒與罪惡——根據其他聖經文字，信者不以過于崇拜天主的干涉爲滿足，而討論天主的存在；更進而尋求天主干涉的動機和意義。以色列絕對沒有以爲這是惡意的憎恨（希臘文 *meis*），或嫉妬的偏情（巴比倫的神 *Enli*），假如這樣還是將責任推在別人身上，相反，以民承認自己的過錯。有時天主指出罪人而罰無耐心的人民（戶十一 1），或罰米黎盎出言不慎（戶十二 1—20）；有時是團體本身執行天主的忿怒（出卅二），或抽籤爲知道誰是罪人，如阿干

（蘇七）。因此是因爲人有罪，才惹天主發怒。這一信念指示民長紀的編者，將以色列的歷史分爲三個時期：人民的叛逆，天主的忿怒和以色列的悔改。

這樣天主便從罪人想控告祂的訴訟中獲得昭雪（詠五一 6）；於是罪人發現天主忿怒的第一個意義：聖愛的妒忌。先知們解釋過去的懲罰都是因爲子民對盟約的不忠（歐五 10；依九 11；則五 13……）；歐瑟亞提出的可怖圖像（蛀蟲、骨疽、獅子、羅網、母熊……：歐五 12 14；七 12；十三 8）乃願指出天主之愛的嚴肅：以色列的聖者，不能容忍祂選民中的罪惡。對於其他國家，天主也依據他們驕傲的程度而降怒，驕傲使他們超過了委托給他們的使命（依十五 1—15；則廿五 15 ff）。天主降怒于世界，這是因爲世界有罪。人受了這種震怒的恐懼，就承認自己的罪，而期待恩寵（米七 9；詠九十 7f）。

三、忿怒的時期

宗教意識的旅程尚未完成：在盲目的崇拜之後人自認己罪，在承認毀毀罪惡的聖德後，人應該崇拜賦與罪人生命的愛。

1. 忿怒與愛——天主在表現忿怒時，祂的作風並不像人一般：祂能控制情緒。誠然有時祂的忿怒立刻就降在「肉還在牙齒間」的希伯來人身上（戶十一 33），或罰米黎盎（戶十二 9），但這並不是因爲缺乏忍耐。相反，天主是「緩於發怒」的（出卅四 6；依四八 9；詠一〇三 8），而且祂常

願顯示祂的仁慈(耶三12)。描寫恐怖異像的先知(歐瑟亞)曾寫道：「我不再按我的盛怒而行，我也不再毀滅厄弗辣因，因為我是天主而不是人」(歐十一9)。人們漸漸發現天主不是一個忿怒的神，而是仁慈的天主。在放逐的典型懲罰後，天主對祂的淨配說：「我只有離棄你一會兒，但是我要用絕大的仁慈召回你來。在我的盛怒中，我曾一會兒掩面不看，可是我要以永遠的慈悲憐憫你」(依五四7f)。而這種同情的勝利，必須有忠信的僕人為人民的罪受難至死，將不義變為正義(依五三48)。

2. 為能脫免忿怒——天主適時懲罰，而並非因為不耐煩，祂顯示給人因祂的忿怒而施的懲罰的教育意味(亞四6—11)。在仁慈的計劃中向罪人所宣告的忿怒，並不使人癱瘓成幽靈，而是召叫人重返天主的愛(耶四4)。

既然天主在心的深處有愛的計劃，以色列就能懇求自忿怒中被釋放出來。因受這種對天主公義的信心所鼓勵，祭獻與用以驅魔的魔術毫無關係；猶如所有的代禱，祭獻也表示相信天主能收回祂的忿怒。梅瑟為不忠的人民代禱(出卅二1131f；戶十一12；十四11f……)，或為某一個有罪者代禱(戶十二13；申九20)。同樣亞毛斯為以色列(亞七25)，耶肋米亞為猶大(耶十四7f；十八20)，約伯為他的友人(約四27)祈禱。因了祈禱忿怒的效果減弱了(戶十四；申九)，或竟取消了(戶十一；撒下廿四)。所提出的動機，特別指出以色列和天主的關係尚未斷絕(出卅二12；戶十四15f；詠七四2)：在這種交談中，人強調自己

的軟弱(亞七25；詠七九8)，而讓天主記憶祂本來是仁慈而忠信的(戶十四18)。

3. 忿怒與懲罰——將消滅硬化的罪人的忿怒，變成為罪人的改過和歸化所降的懲罰這一過程中，以色列並未因此而消除忿怒的本義；他們將忿怒放在適當的地位，放在最後的日子。亞毛斯所說的黑暗的日子(亞五18ff)，成了「忿怒的日子」(Dies irae 索二15—23)，任何人都逃不了這次忿怒，外邦人逃不了(詠九17f；五六8；七九6ff)，團體中的不肖者也逃不了(詠七7；十一5f；廿八4；九四2)，只有罪已被赦免的虔敬者，才得免除天主的忿怒(詠卅6；六五3f；一〇三3)。

在忿怒與忿怒之中，曾有過區別。在歷史過程中，懲罰本來並不是天主永遠消滅人的忿怒，而只是永罰的象徵。藉這些象徵，世界末日的忿怒才有其救贖的價值，因為它們啓示至聖天主的愛的某一面。以此忿怒為參照，天主對他有罪的子民的訪問，可以且應該視作天主寬容的表示，與祂施行最後的忿怒大不一樣(參閱加下612—17)。默示書的作者們都看到忿怒的時刻，將先於真正恩寵的時刻而到來：「我的子民，去！進入你的內室，關上門，隱藏片刻，等待盛怒過去」(依廿六20；參閱達八19；十一36)。

新約

宣揚天主恩寵的福音從先驅的報導(瑪三7平)到新約的最後幾頁(默十四10)堅持天主的忿怒是祂信息的一個基

本要素。取消忿怒而願保持引人誤解的「好天主」的觀念，便是恢復瑪西雅（Marcion）的異端。不過耶穌基督的來臨因實現了舊約的啓示，因此也使之有一個新面貌。

一、事實和圖像

1. 自天主的苦難到忿怒的效果——這裏語調有了變化。誠然舊約的圖像仍然存在：如火（瑪五22；格前三15），殺人的氣息（得後一8；二8），酒、杯、盃及忿怒的號角（默十四10；十六1ff）。可是這些圖像不再在心理方面描寫天主的情感，而僅啓示天主情感的效果。我們進入了最後的時刻。若翰洗者宣告審判的火（瑪三12），而耶穌在不相稱的被請者的比喻中，響應若翰的話（瑪廿二7）；耶穌也說敵人和不忠的人將被消滅（路十九27；十二46），將被投入不滅的火中（瑪十三42；廿五41）。

2. 耶穌發怒——一個人而天主的反應，比上面受靈感而寫的語言更加可怕，比在至聖天主與有罪的子民中受壓力的先知們的經驗更要悲慘。天主的忿怒在耶穌身上啓示了。耶穌不像斯多葛派人，總不激動（若十一33）；祂嚴厲地命令撒殫（瑪四10；十六23），祂強硬地威脅魔鬼（谷一25），他對於人們魔鬼般的詭計大發義怒（若八44），尤其對法利塞人（瑪十二34），殺先知者（瑪廿三33），以及偽君子們（瑪十五7）。猶如上主，耶穌對反對天主的人發怒。

耶穌責斥不服從的人（谷一43；瑪九30），小信德的門徒（瑪十七17）。尤其，他對那些像，因慈父收留浪子而生

妒忌的長兄（路十五28），而對人不仁慈的人（谷三5）發怒。最後，耶穌顯示法官的忿怒：如宴會中的主人（路十四21），如殘忍的僕人的主人（瑪十八34），祂詛咒那些不悔改的城市（瑪十一20 21），祂驅逐聖殿中的商人（瑪廿一12 13），祂咒罵不結果的無花菓樹（谷十一21）。羔羊的忿怒並不比天主的忿怒更嚴厲，但却也不是空言（默六16；希十31）。

二、忿怒的時刻

1. 公義和忿怒——吾主因其降世將救恩史分為兩個時期。保祿便是這新事件的神學家：基督在啓示天主的公義有益於信友時，也啓示天主對不信者的忿怒。這一忿怒與舊約所說具體的懲罰相似，提早了末日的忿怒。依照若翰洗者的看法，默西亞的首次來到世界，和祂在時間末刻的來臨是一回事，好像耶穌的傳教工作便是最後的審判；但保祿指出基督揭開了一個中間的時期，在此期間內，天主行動的兩面、公義和忿怒都完全被啓示了。保祿保持舊約中的某些看法，比如他視官長的權力是天主的工具「用來對惡人行使天主忿怒的懲罰」（羅十三4），但是他特別致力於啓示人在天主前的新身份。

2. 從忿怒到仁慈——從一開始，人便是罪人（羅一18—32）並且該死（三20）；人成了天主忿怒的對象，必將喪亡的「觸怒的器皿」（九22；弗二3）；若望將這層思想寫成：「天主的忿怒存留在不信者的身上」（若三36）。假如人是

天主的罪人，那麼天主最神聖的制度，就因與人的接觸而被破壞，這樣，神聖的法律反「激起忿怒」（羅四15）。可是天主的計劃是仁慈的計劃，忿怒的器皿如果悔改，便能變成「仁慈的器皿」，他已預先準備好讓他們享光榮（羅九23）；無論他們原來是外邦人或猶太人，都將蒙憐憫，「因為天主把眾人禁錮悖逆之中，為憐憫眾人」（十一32）。一如在舊約中，天主並不隨意發怒來表示祂的能力（祂容忍罪人），而也藉着啓示祂的慈愛來表示祂的能力（祂邀請罪人悔改）。

三、從忿怒中獲救

1. 耶穌和天主的義怒——但有一件事因基督的來臨徹底改觀。不再是法律，而是耶穌從「即將來臨的忿怒」（瑪三7）解救我們（得前一10）。「不是揀定我們為洩怒，而是為獲得救援」的（得前五9）天主，向我們保證「在成義後，我們將脫免祂的忿怒」（羅五9），更有進者，我們的信德將使我們成為「得救的人」（格前一18）。

耶穌實際「消除了世界」（若一29），祂自己成了「罪」，為使我們在祂內成為天主的正義（格後五21）；他曾在十字架上瀕臨死亡，祂成了「詛咒」，為賜給我們祝福（迦三13）。在耶穌身上，愛和聖德的力量相連，雖則忿怒打擊「成為罪惡的」祂，可是愛却仍是勝利者；人追尋忿怒背後的爱情的艱苦行程結束了，並集中於耶穌臨終的那一刻，因為耶穌的死提前了時間末刻的忿怒，為使凡信祂的人永遠脫免忿怒。

2. 等待忿怒的日子——完全解脫了忿怒的教會，繼續成為與撒殲交戰的地方。因為「魔鬼懷着忿怒，降到我們中間」（默十二12），迫害女人和她的後裔；因了祂，邦國已被天主忿怒的酒所醉（十四8ff）。可是教會並不怕這忿怒的滑稽戲，因為當萬王之王來「踐踏那充滿天主烈怒的榨酒池」時（十九15），新巴比倫將戰敗，而天主在末日的勝利將確定不移。

XLD (王愈榮)

217 報 復 (Vengeance)

報復一詞，在日常用語中乃以惡還惡而懲處所受的冒犯。在聖經的語言中，報復特指恢復正義，使正義戰勝邪惡。聖經絕對禁止因惱恨惡人而報復，但若權利受到損傷，報復便成爲一種義務。然而此種義務之行使，在歷史過程中逐步進展：取消私人報復而委託給社會，尤其是天主漸漸顯示只有祂自己是正義唯一合法的報復者。

1. 報血仇——以民最初是遊牧民族，每家的各分子應彼此保護並防禦外侮。如發生兇殺案「報血仇者」可將兇手殺死（戶三五21）。爲了聯帶關係，他們相信所流的血——如亞伯爾的血——在喊冤（創四10；約十六18），因爲血發瀆了雅威所居住的地方（戶卅五33f）。故摩使正義得到保障。

以民定居之後，仍保存着這種習慣（參見撒下三22—27）。法律（出廿一12；肋廿四17）雖仍視報血仇者爲合法

(戶卅五12 19)，但已小心制定此權利的行使，以免報血仇者過度的洩忿(申十九6)。此後，只有故意殺人時(申廿四16)報血仇者方有權處置兇手，並應在兇手逃往的避難城中進行審判(戶卅五24 30；申十九)。這樣，報復的權利漸漸由個人而轉移到社會。

2. 個人的報復——以民法律用「以牙還牙律」(出廿一23 f；肋廿四19；申十九21)節制人以惡報復的偏情：這法律在野蠻時代禁止無限度的報仇(參見創四15 24)。最後「以牙還牙律」緩和下來，讓人在某些情形下得以金錢賠償，這原則為多數東方法律所認可(出廿一18 f 26 f)。但此報復法有阻止良心漸漸提昇進步的危險，即便社會正義設立限度，報復的願望能繼續盤居人心。故此應實行一種良心的教育。

a 禁止報仇——古教的道德律直搗希臘報復的根源：「不可存心懷恨你的弟兄……不可復仇，對你本國的同胞不可心懷怨恨。應愛人如己」(肋十九17 f)。不少怨人的榜樣是很著名的：例如(古聖)若瑟，解釋他身受其害的迫害是天主的計劃，為能由惡引出善來(創四5 3f 7；五十19)；又如達味不報復撒烏爾(撒廿四4f；廿六5—12)，未對雅威的被傳者下毒手。但同一達味却在死後報復了史米和約阿布(列上二6—46)。不論如何，寬恕的義務只限於對本國同胞；故此民長紀中並不譴責三松私人報復培助舍特人(民十五3 7)。在智慧書中，此義務趨於普遍並且深入：「凡報仇的，必要遭到上主的報復……不要對近人懷恨」

(德廿八1 8)。這原則似乎並不排除任何人。

b 求主申冤——義人完全放棄報復，其動機在於信賴天主：「你切不可說：我將以惡報惡；應信賴上主，祂必拯救你。」(箴廿22)。上主說：「我必報復」(申卅二35)。被迫害的耶肋米亞也是同樣作法「將案件交與天主」(耶廿12)；不過他切望「見到天主的報復」(十一20)，那是因為他將他的案件與天主的案件等量齊觀所致(十五15)。他所希冀的並非災禍，而是正義；而此正義只有天主方能使之恢復。同樣，聖詠作者以閃族的誇大說法切盼「在惡人的血中洗脚」(詠五八11)，並對仇人發出駭人的咒詛(五11；一三七7)此無非由希望正義而生。此種情緒是否正確令人困惑，但這態度的宗教價值則不容否認。這態度與約伯的態度同出一轍：「我確知為我申冤者尚活着，我的辯護人要在地上起來」並申張正義(約十九25)。

3. 報復者天主——約伯的希望並未落空，耶肋米亞亦然，因為天主是超絕的法官，祂洞察肺腑和人心(詠七10)，按每人的工作予以報應；祂是以色列的聖者(依四一14)。主的日子可稱為「報復的日子」(耶四六10)：天主將伸張正義；祂也為祂的榮耀而報復，意即只有天主方能為「自己」報仇。正義，救恩，報復：這便是主的日子所攜之俱來的(依五九17 f)。只要以色列忠守盟約，便可因人間法官的不公正而上訴「報復的天主」，求祂出現並審判大地(詠九四)。舊約若尚未能以基督徒的身分寬恕，至少是謙遜服從上主而期待祂訪問的日子。

4. 基督與報復——當耶穌傾流寶血時，這日子便來臨了：這時人類的最大不義揭示了天主無窮的正義。此後，信者的行為將被基督的榜樣所指揮，「祂受辱罵，却未還罵」（伯前二23）。耶穌不僅制定新法律，以完成報復律，而且禁止反抗惡人（瑪五38—42）。祂並不貶斥人間法庭的正義，聖保祿日後將宣稱官長負責行使天主的報復（羅十三4）；但是祂要求弟子寬恕人的冒犯並愛仇人。祂特別提示：只有能擔待他人侮辱的人，方能避免侮辱他人。此後，只託付天主加以報復尚嫌不足，而應「以善報惡」（羅十二21）：如此，則「將炭火堆在他（仇人）頭上」，迫使他將恨轉變為愛。

一切正義已因基督之血而完成，但最後的日子尚未來臨。愛在此世遭受失敗。耶穌之後，許多基督徒死去了，成為不公、暴力的犧牲品。他們雖然寬恕了劊子手，但他們所流的鮮血向天主呼冤並不稍減（宗七60），「聖潔而真實的主，你不行審判，不向世上的居民為我們的血伸冤，要到何時呢？」（默六10；參見十六6；十九2）。繼歷史中的審判之後，天上法官的報復將在永久的國度內恢復正義，在那裏永無詛咒（廿二^o）。 ADA & XLD (十)

218 憎恨 (haine) (hate)

恨與愛相反，但彼此又很相近。阿默農對塔瑪爾的愛情突然變為憎恨，這是由於阿默農的情慾當時太熾烈（撒下十

三15）。不少聖經句子使愛和恨絕對地對立（創廿九18，31；瑪五43），認為愛之愈切，恨之愈深，是愛情的自然反應。申命紀裏休妻的丈夫便包括這種心理狀況（申廿二13）。聖經裏感情反應的激烈，與閃族語言構成有關：閃族語言很喜用對偶的字，而不顧其間含蓄的意義。因此事實並不常符合聖經字面的嚴峻，譬如在多妻制的家庭裏，丈夫不最喜歡或不甚喜歡的妻子，可以說她是被憎恨的（申廿一15；參閱創廿九31ff）。這些附註能够解釋聖經裏某些令人驚異的句子（路十四26；參閱瑪十37）。這並未觸及「恨」字帶來的宗教問題：恨為什麼，並如何在人間出現呢？聖經將恨字用在天主身上，是什麼意思？基督面對憎恨有什麼態度？

一、恨在人間

1. 恨的世界——人與人之間的憎恨自古以來便是一件事實。創世紀記載：由人類的第一代開始就有了恨（創四²—8）；智者曉得觀察其價值（箴十12；十四20；十九7；廿六24ff；德廿8）。恨是一種邪惡，是罪惡之果，因為天主原來將人造成弟兄，使生活於互愛中。加音的典型例子清楚指出恨的過程：恨生於嫉妬，恨要剷除他人並導致殺人。這足以叫我們揭發憎恨是來自魔鬼，正像智慧書所說：魔鬼嫉妬人的幸福，憎恨人類，引起死亡（智二24）。從此世界充滿了恨（鐸三3）。

2. 義人是人憎恨的目標——遠自人類之初「嫉妬——憎

恨——殺人」這一公式，常以同樣的意義應用着：惡人憎恨義人，而其為人猶如義人的仇敵。諸如加音對於亞伯爾，厄撒烏對於雅各伯，若瑟的哥哥對於若瑟，埃及人對於以色列（詠一〇五25），惡王對於先知（列上廿二8），聖詠中的惡人對於善人、外邦人對於雅威的傳油者（詠十八：廿一），對於熙雅（詠一二九），對於耶路撒冷（依六十五）等皆是。可見這是一條定律：凡天主所愛的人便被人憎恨；或是由於他蒙主簡選，與眾不同而惹人嫉妬；或是他對罪人構成一種活生生的指責（智二10—20）。無論如何，是天主本身透過祂的特選者而成為鴿的，並成為憎恨的對象（撒上八7；耶十七14 f）。

3. 義人能憎恨嗎？——義人是恨的犧牲品，他能反過來恨人嗎？在天主子民之間，明文規定該愛憐人（肋十九17 f）；凡因恨而殺人的兇手應該處死（申十九11 ff），就在這時刻法律為了緩衝「報血仇」的劣習，而建立避難城（申十九1—10）。

然而仍有「恨」的例子：惡人恨好人，外邦人恨天主的子民；二者的行徑，使之成為天主的敵人（戶十35；詠八三3）。「愛天主」所要求的行為，看來可能令人驚異：以色列恨天主的仇敵，為了不仿效他們的行為；聖戰的意義（參閱申七1—6）。義人不幸時，如有羨慕並模倣壞人的誘惑（箴三31；詠卅七；七三），則應為了不犯罪而恨與罪人為伍（詠廿六4f；一〇一3 ff）。「愛那憎恨天主的人」（編下十九2）就等於與壞人結約並不忠於天主（詠五十八1

21）。對天主的嫉妬之愛，應報以「心無二意的愛」（詠一九；113；九七10）。在一切事上，人應與天主同心合意：愛祂所愛的恨祂所恨的（亞五15；箴八13；詠四五8）；那末，怎能不恨那些憎恨天主的人呢（詠一三九21 f）？

這種態度不無含混，也不無危險：人不是很容易將所有個人的或民族的仇人，視為天主的仇人，藉以很自私地把天主簡選的特權盡歸己有嗎？這種危險並非幻想：谷木蘭派便曾發誓「永遠憎恨」「貝里雅耳」，而將他們的封閉小圈子視為「天主黨」。「愛你的鄰人，並恨你的仇人」（瑪五43），這句話並不見於舊約法律原文，可惜當時多人竟承認這種出自狹排外主義的濫用性解釋。

二、在天主身上也有恨嗎？

有關愛情的天主，焉能談恨？實際上，天主不能恨祂所造生的任何一物（智十一24），如說祂恨自己的子民，簡直是一種侮辱（申一27；九28）。然而愛情的天主，也是神聖的天主，是嫉妬的天主。連天主之愛本身也含有對罪的強烈厭惡。天主憎恨崇拜偶像，不論迦南人（申十二31；十六22）或以色列人（耶四四4）。天主憎恨禮儀上的偽善（亞五21；依一14），憎恨搶劫和罪行（依六一8），憎恨發虛誓（匝八17），憎恨休妻（拉二16），一般說來天主對穢言篇縷述的七種罪惡都憎恨：傲慢的眼、撒謊的舌、流無辜人血的手、策劃陰謀的心、疾行作惡的脚、捏造事實的假見證、和在弟兄中挑撥是非的人（箴六16—19）。罪人在某種

方式下，和罪惡共成一體；他便處於天主仇敵（即「憎恨天主者」的地位：出廿⁵；申七¹⁰；詠一三九²¹；羅一³⁰）。罪人由於自己的過錯，在天主與他之間，所造成的互不相容聖經用憎恨一類的字句寫出：天主憎恨蠻橫的人（詠十一⁵），憎恨拜偶像的人（詠卅一⁷），憎恨爲善人（德廿七²⁴），總之，天主憎恨各種作惡者（詠五^{6ff}）。天主憎恨不忠的以色列（歐九¹⁵；耶十二⁸），一如因迦南人的種種罪惡而憎恨他們（智十二³）。天主宣稱：「我愛雅各伯，我恨厄撒烏」（拉一²；羅九¹³）這一情況較爲複雜。這種恨是因爲當時厄東人對以色列的蠻橫而引起的（參閱詠一三七⁷；則廿五¹²⁻¹⁴；北十¹⁴），但也表達天主簡選的先後，與說：人「愛」他的一個太太，「恨」另一個的說法相似。

即便天主簡選的「先」或「後」是真萬確的事實，又是天主全力肯定的，我人仍不能將恨字歸於天主，除非我們先淨化這個字，將它在我們罪惡世界裏，所含有的毒狼，危害以及毀滅等成份剔除。天主雖憎恨罪惡，可是天主是「不願罪人喪亡，但願罪人皈依而生活」（則十八²³）的天主，能說祂真恨「罪人」嗎？天主或簡選，或懲罰，總是對所有的人持續着祂愛的計劃；總之天主的愛說明一切。天主的愛完全在耶穌身上啓示；新約裏永遠再也不談天主的恨了。

三、耶穌面對恨

1. 俗世對耶穌的憎恨——耶穌生於一個以痛恨爲能事的世界，眼見各式各樣的恨蟻集己身：嫉妬天主所簡者的恨（路十九¹⁴瑪；廿七¹⁸；若五¹⁸）；對義人之恨，因凡祂所到之處，就感到其正氣會引起憎恨（若七⁷；十五²⁴）；以色列的領袖因願將天主的簡選爲自己保留，也都恨祂（參閱若十一⁵⁰）；在他們背後更有整個惡世界在恨祂（若十五¹⁸）：恨在祂身上的光明，因爲世界的事工是邪惡的（若三²⁰）。這就是聖經所預言的盲目的恨，無故的恨的奧秘（若十五²⁵）。這恨透過耶穌竟指向天父本身（若十五^{23f}）。於是耶穌死了，成爲恨的犧牲品；但祂却用死亡摧毀了恨（弗二¹⁴）：因爲祂的聖死是一項愛的行動，而將愛重新帶回世界。

2. 俗世對基督徒的憎恨——凡是跟隨耶穌的人便遭遇同樣的命運。門徒們要「爲耶穌之名」而爲人所憎恨（瑪十²²；廿四⁹）。他們爲此也不必驚奇（若一¹³），反而要喜歡（路六²²），因爲這樣他們才跟老師的命運聯在一起；世界之所以憎恨他們，是由於他們並不屬於世界（若十五¹⁹；十七¹⁴）。如此才顯出那自始即滋事的「仇敵」（魔鬼）的面孔（若八⁴⁴）；然而耶穌曾爲他的門徒禱告，不是使他們脫離世界，而是保護他們脫免邪惡。

3. 恨惡而不恨人——耶穌憎恨邪惡，世界的首領在祂身上一無所能（若十四³⁰；八⁴⁶）；神聖的天主聖父憎恨邪

惡(若十七11)；同樣耶穌的門徒也要憎恨邪惡；他們知道：在天主和俗世之間(若壹二25；雅四4)，在天主和肉慾之間(羅八7)，在天主和金錢之間(瑪六24)，絕對勢不兩立。他們為斬斷自己與罪惡的一切串通而放棄一切，甚至恨自己本身(路十四26；若十二25)。可是他們對待別人却心裏毫無恨意：「凡恨自己弟兄的人，便是黑暗中的人」(若壹二911)。愛是基督徒的惟一準則，甚至要愛仇人。救恩史結束時情況就明朗化了。自主降世以來，就更換了天地的面孔：前此，恨在世為王(鐸三3)；而今加音的時代已成過去。惟有愛賜人生命並使人相似天主(若壹三一124)。

JB (王秀谷)

219 錯誤 (erreur)

錯誤不是無知，亦非理智的摸索或迷惑，如希臘人所解釋的。錯誤不是被外表欺騙而發生的謬誤(創廿217；智十三619)，也不是引人犯罪作惡的疏忽(肋四21327)。錯誤主要是不忠信及拒絕真理。漂泊無定是錯誤的效果及懲罰：比如加音的飄泊(創四12)，以色列的流浪(歐九17)，當引回羊棧的(路十五417；伯前二25)無牧亡羊(依十三14；五三6；則卅四16)。

舊約

這裏談的是宗教上的錯誤：使人盲目的違抗。錯誤就是「遠離雅威指定的道路」(申十三611)。如果錯誤與以色列的叛教妥協，它便引人犯崇拜邪神的罪(亞二4；依四四20；智十二24)；錯誤普遍是從遠離雅威而來(智五6)。只有義人才不躊躇(詠廿六13；卅七2331)；惡人被棄於歧途(依六三17；箴十二26)；天主許可惡人居於錯誤中(則十四611；約十二24)。他們若回頭，天主就保護他們不再錯誤(巴四28；則卅三12)；否則，錯誤要隨着他們的硬心，如雨後春筍般的生長(智十四22131)。使這些錯誤叢生的人，是人民的領袖(依九15)，肋未人(則四四1013)，及假先知(歐四5；依卅1011；耶卅三940；哀四13；米三5；則十三81018)。這些人的錯誤預報世界末日魔鬼的錯誤(參見達十一33135)。

新約

先知所預言世界末日的錯誤，在真理本身耶穌基督出現時，將達到極點(若十四6)。

耶穌指責當時人們的錯誤(瑪廿二29)；使徒們亦警告教友們勿犯錯誤(格前六9；十五33)；但主耶穌(瑪廿七63165；若七1247)及祂的門徒(格後六8)，却被法利塞人誣為騙子。法利塞人由於驕傲，竟能如此神志不清，迷失道路(若九41)。「如果這世界的首領認識天主的智慧，他

們一定不會釘死光榮之主」(格前二8)。

錯誤雖然在真理面前，遭受挫折，但罪人仍常犯錯誤，「自欺欺人」(弟後三13)。所以應該警惕(雅一16；若壹二26—28)，勿輕信假學士們信口雌黃(得前一4；伯後二1—3)，應當棄絕詭計(弗四14 25；鐸一14)。晚近的猶太教以為這些人是受錯誤能力，即受墮落天使的控制。此外人人有責使迷途的罪人回歸真理(雅五20)。

耶穌在預言世界末日時，曾勸告弟子勿聽信假先知(瑪廿四5 15 24 p)。實際上，這錯誤之神(若壹四6)，「罪惡之奧蹟」(得後二7)要發展直到世界末日(伯後二15—18；默廿8)；在那時祂要顯出真面目，就是假基督的面目(若二7)，撒彈的面目(得後二9—11)，魔鬼的真面目，「他要欺騙整個世界」(默十二9)。可是最後的「畜牲」，假先知及魔鬼，都要被投入火坑(十九20；廿三—10)。

220 謊 言 (mensonge)

聖經中所用謊言一詞，有兩個不同的意義：這要看是人與人之關係，或人與天主之關係而定。

一、人與人之關係的謊言

1. 在舊約中——法律從一開始，對於社會(行爲)的條文，就有禁止謊言的明確規定(十誡：出廿16；申五20；

重見於出廿三1 ff 6 ff；申十九16—21；肋十九11又重複申述)；在發誓宣誠的形式下說的謊言，更是褻瀆天主聖名的罪(肋十九12)。這一狹義的謊言一直都存在於先知與智者們的倫理教誨中(箴十二17；匝八17)；。可是謊言之罪也可更廣泛的解釋：如欺詐，詭計，心口不合(歐四2；七1；耶九7；鴻三1)。不能被欺騙的上主(約十三)厭惡所有的這一切(箴十二22)；並且謊言之徒是自取滅亡(詠五7；箴十二19；德廿25)。以詐術獲得父親祝福的雅各伯，自己也受了岳父拉班的愚弄(創廿九15—30)。

2. 在新約中——耶穌清楚地指出必須完全誠實：「你們的話應該是：是就說是，非就說非」(瑪五37；雅五12)，保祿也以此作爲他行爲的準則(格後一17 f)。舊約的教訓經過深刻的改變後在此被採用：「不要彼此說謊；你們已經脫去了舊人，穿上了新人」(哥三9 f)；「彼此該說實話，因爲我們互爲肢體」(弗四25)。謊言使人回到叛逆的本性；與基督的連帶關係背道而馳。由宗徒大事錄的記載可以看出來，哈納尼雅和撒斐辣對伯多祿的謊言，實際上就是對天主聖神說謊(宗五1—11)；當這種罪惡牽涉到基督徒的團體時，便已超過純社會關係的範圍。

二、人與天主之關係的謊言

1. 不承認真天主——上主是真理的天主。不承認天主而轉向騙人的偶像，這便是最大的謊言。聖經的作者們競相指責這種欺騙，撰寫諷刺的詩句(耶十一16；依四四9—

20；詠一一五5 ff）；編寫奚落的小故事，應用侮辱的形容詞：虛無（耶十8），恐怖（四1），虛假（二5），無能（二11）等等。在他們的眼中，所有的歸依都必須先承認，他們曾經事奉過欺騙人的偶像（十六19）。當保祿促使教外人脫離謊言的偶像（羅一25）以事奉真實、生活的天主時（得前一9），他的看法與先知們的相同。

2. 謊言之罪與宗教生活

a 舊約告訴我們尚有一種微妙的不承認天主的方式：即安頓於人生活中的謊言習慣。這是善人之仇敵，是惡人行徑的一種方式：這就是那些狡猾之徒（德五14），他們滿口謊言（詠五九13；德五一3；耶九2）；他們信賴謊言（歐十13），他們盤踞在謊言中而拒絕悔改（耶八5），並且即使表面悔改也是騙人的（三10）。對於自暴自棄的人不必存什麼幻想：他撒謊成性（詠一一六11）。反之，真正忠誠的信徒，爲了能與真理的天主融合（詠十五2—5；廿六4f），終生不說謊話。天主給祂的子民所保留的謙虛之孑遺（索三13），一如上主的僕人，在最末時刻也將如此不說謊話（依五三9）。

b 在新約中這種理想在基督身上已經實現（伯前二22）。因此脫離一切謊言是基督生活的第一個要求（伯前二1）。藉此所瞭解的不只是口中的謊言，而包括一切罪習中的謊言（默廿一8）：被簡選的人，基督的伴侶，從不撒謊（默十四5）。最堪稱爲謊言者，就是那不承認耶穌是基督者（若壹二22）。爲此種人來說，謊言已超出了倫理的範圍，因其

本質完全是宗教的，與拜邪神無異。

3. 煽動謊言者

a 每一時代都有騙人的領導者，使人陷於謊言世界中，好像在天主前作出挑戰的姿勢。舊約提到天主有時加以愚弄謊言的假先知（列上廿二19—23），可是真先知們屢次用嚴厲的言語指責他們：如耶肋米亞（五31；廿三9—40；廿八15 f；廿九31 f—32），厄則克爾（十三）和匝加利亞（十三3）。謊言的先知，不給百姓講天主的言語却傳報摻假的信息。

b 在新約中，耶穌也同樣斥責猶太百姓的盲目領導者們（瑪廿三16）。這些拒絕信耶穌的假善人都是謊言者（若八55）。他們開了所有後世阻止人聽從福音的謊言者的先河：僞基督（若壹二18—28），僞使徒（默二2），僞先知（瑪七15），僞默西亞（瑪廿四24；參閱得後二9），僞導師（弟後四3f；伯後二四f；參閱弟前1f）；至於那些阻止宣傳福音的猶太人（弟前二14 f），和真正福音的仇敵僞弟兄們（迦二4）更不在話下……如同保祿對付術士厄呂瑪一樣（宗十三8 f），基督徒必須面對許多謊言者。

三、謊言之父撒殫

世界分成了兩個陣營：善的一面，與惡的一面；真理的一面與謊言的一面，這具有倫理與宗教的雙重意義。善與真當然是屬於天主的一面。可是惡與僞也有其頭目：撒殫。那古蛇自從欺騙了厄娃之日起（創三13），一直在誘惑全世界

(默十二9)，牠把厄娃由生命樹分開，而「自始就是殺人的兇手」(若八44)。是牠促使哈納尼雅和撒斐辣對聖神說謊(宗五3)。術士厄呂瑪是他的「兒子」(宗十三10)。是由於牠，那些不信的猶太人才起來拒絕信仰耶穌；他們是撒謊者及謊言之父，魔鬼之子(若八41-44)，他們要殺害耶穌，只是因為耶穌「向他們說了真理」(若八40)。正是牠興起了偽導師，福音真理的仇敵(弟前四2)；爲了持久與基督徒作戰(默十二17)，牠把勢力授給「極權的」王國，海獸，使牠的嘴中充滿褻瀆之言(十三1-8)；由牠而興起的地下之獸，則扮演偽先知以欺騙世人，令人們朝拜謊言的偶像(十三11-17)。世界的軸心在這兩個陣營中旋轉，因此，主要的是基督徒不要讓魔鬼的狡計所誘惑，而致信仰敗壞(格後十一3)。爲了能生活於真理中，基督徒必須祈求天主，使他們脫免凶惡(瑪六13)。

JCa & PG (孫)

221 偽君子 (hypocrite)

繼先知(例如依廿九13)及智者之後(例如德一28f; 卅二15; 卅六20)，耶穌以一種空前的魄力揭露了偽善的前因和後果，特別針對經師、法利塞人及法學士——當時的知識階層。偽善者顯然是那些行爲與其內心思念不相符合者；但耶穌也稱這些人是瞎子(參閱瑪廿三25; 廿三26)。有一聯繫似乎可證實由偽善轉變爲盲者：偽善者極力想欺騙別

人，但被欺騙的正是自己，他對自己的情況茫然無知，不可能看到光明。

1. 偽君子的形式主義——宗教性的偽善並非僅是謊言。此一偽善欺騙他人，以博得重視，而取用出自意向不純正的宗教行動。偽善者看來是爲天主工作，實際是爲自己。最爲人所推崇的善工如施捨、祈禱、守齋等，都因念念不忘於「使人注意自己」而變壞(瑪六2516; 廿三5)。這種使昏與心之間有所距離的習慣，使人以巧言令色遮蓋邪惡的意向，例如法利塞人在一個法律問題的外表之下，而實際想給耶穌設圈套(瑪廿二18; 參閱若十八18)。偽善者爲了爭面子，便會在誠命中挑選，或把誠命安插在一個巧妙的詭辯裏：弄得他自己一面可以濾出蚊蟲，一面又可以吞下駱駝(瑪廿三24)，或是扭轉天主的誠命，使之有利於自己的野心與貪心(瑪廿三25)。耶穌說：「偽善人呀！依撒意亞論你們預言的真好，他說：『這民族用嘴唇尊敬我，而他們的心却遠離我』」(瑪十五7)。

2. 自欺的瞎子——形式主義可以治好，而偽善則近於心硬。「粉白的墳墓」終於相信他們爲別人所捏造的。爲真理：他們自信是義人(參閱路十八9)，而對悔改的召叫成了聾子。偽善者像舞臺上的演員(希臘文 *hypocrites*)，一直在扮演自己的角色，尤其是身居高位，發號施令時，更是如此(瑪廿三2f)。兄弟間的規過原是合理的，但偽善者只想取出別人眼裏的木屑來，怎麼不先抽出阻塞視線的大樑呢(瑪七4f; 廿三3f)？世界上需要精神導師，可是當他們以

人的傳統頂替天主的法律時，他們是否以天主自居呢？這些圖謀領導別人的瞎子（十五3—14），而他們的說教無非是壞酵母（路十二1）。由於他們瞎，他們便認不出時代的徵兆——即認出耶穌是天主的使者，他們要求「天上的徵兆」（路十二56；瑪十六1ff）；他們因懷有惡意而盲目，不要耶穌的仁慈良善，反而援引安息律以阻止耶穌行善（路十三15）；他們竟敢猜想貝爾則步是耶穌奇蹟之源：這是由於壞心不能產生好話（瑪十二2434）。耶穌為敲碎他們的心扉，使他們當眾丟臉（瑪廿三1ff），揭發他們根本的罪惡和隱秘的朽腐（廿三27f）：這樣總比任其同遭惡人的命運為佳（廿四51；路十二46）；耶穌在此所用的阿拉美文，無疑地是 *harata*，這在舊約裏普通意為「邪惡、不肖」：偽君子確將成為邪惡之徒。在第四部福音裏，將「偽君子」說成「瞎子」：猶太人的罪過便在於：他們是瞎子，却偏說「我們看得見」（若九40）。

3. 「偽善」經常的危險——想偽善只是法利塞人所固有的一種錯覺。對觀福音裏已將偽善一詞延伸到羣衆身上（路十二56；十三15）。若望透過「猶太人」而看到世世代代的無信者。一位基督徒，尤其是有領導職責者，也有成為偽善者的危險。伯多祿本人在他與保祿相持不下的那一段安提約基事件裏，也未能逃脫這種危險：伯多祿的行爲是「偽裝」（迦二13）。同一的伯多祿勸勉信友：要像新生嬰兒一樣，度誠樸的生活，提防偽善的窺伺（伯前二1f），它會引人陷入叛教之罪（弟前四2）。

XI 17 (王秀谷)

222 心 硬 (endurcissement) (hardness of heart)

遠離天主的人的逐漸僵化叫作心硬，盲目。心硬就是心神麻木，充耳不聞，閉目不視，昏昏欲睡，精神錯亂，麻木不仁或作白日夢，這和說強項及鐵石心腸一樣。誰也能到這種地步，異教人、以色列人，連耶穌的門徒也不例外。

一、心硬的起因

1. 事實——有兩處重要經文——出谷紀和依撒意亞先知書——對以色列作了宗教的反省。法郎不讓以色列人動身，是天主硬化了他的心（出四21；七3；九12；十一20 21；十一10；十四4）或他自己心硬了（出七13 f 22；八15；九7 34 f）。這兩種說法在經文中並列，不能說後者有意改正前者。從此就發生一個神學問題：若說人是他心硬的原因，固然不足驚奇，但怎能承認天主促進這種態度而為其原因呢？保祿清晰地肯定：「天主願意恩待誰就恩待誰，願意使誰心硬就使誰心硬」（羅九18）。

從舊約時代天主便給了依撒意亞這項使命：「你去對這民族說：你們聽是聽，但不明白；看是看，却不理解。你要使民族的心遲鈍，使他們的耳朵沉重，使他們的眼睛迷蒙，免得他們眼睛看見，耳朵聽見，心裏覺悟而悔改，獲得痊癒」（依六9f）。這段經文不但不被人棄置嫌它刺耳，反被耶穌（瑪十三13）和祂的門徒們加以引證（瑪十三14 p；宗

廿八25 ff)，為解釋以色列反對基督而拒絕接受。

2. 意義

a 說這民族的心硬不是天主直接所願，只是被祂預見便够了嗎？誠然閃族的語言把天主樂於准許歸之於祂的積極的願欲；但這答案到某一點尚能適用，不過最後似乎是一種遁辭。與其設法給天主解脫，不如檢討形成悞觸及發覺心硬的上下文。心硬並非拋棄；乃是對罪惡的境界的一種批判；乃是願這罪惡結出顯著的果實。所以心硬非以天主的忿怒為起因，註定喪亡；天主制裁人所不懺悔的罪。人一心硬，便犯了罪；說天主使人心硬，不是說天主是心硬的原因，而是罪惡的裁判者。心硬是拒絕悔改繼續與天主分離的罪人的特徵。它是罪惡的內在懲罰，使罪人的劣根性顯露出來：「厄提約丕雅人能改變他的膚色嗎？豹子能改變牠的斑點嗎？你們呢？你們既習於作惡，豈能行善？」（耶十三23）。

b 保祿曾努力找出這事態的意義——他首先進入天主所安排的計劃中。什麼也逃不過天主。保祿不檢討法郎個人的命運，但法郎終於使天主的光榮彰明昭著（出九16；十四17 f）；因以色列的心硬外邦得以進入教會（羅九）；此外天主的計劃整個都是為應存留的孑遺安排的。——以後以色列的心硬表現天主的嚴厲，祂的劍鋒。天主與祂子民締約並非兒戲。祂怎能容忍那毫不關心（路十七26—29 p），自滿自足（申卅二15），和驕傲（申八12 ff；卮下九30）呢？——最後這種心硬還啓示天主的忍耐：祂不消滅罪人，却不斷向叛逆的子民伸出雙手（羅十二引證依六五²；參閱歐十一

1f；耶七25；卮下九30）。這樣天主或勸誘罪人或任其自便，仍然並時常表現祂的仁慈。

二、走向天主的勝利

1. 矛盾的情形——若望由光的意象開始，對此也許提供一種更深的了解。光使不準備接受它的人盲目（若三19 ff）。同樣，天主因祂愛情的不斷光臨，反而對罪人激起拒絕的反應。因此來自天主的行動——奇蹟反而使法勞心硬，為在曠野埋怨梅瑟的以色列人奇蹟無足輕重（戶十四11；詠一〇六7），對增餅後反對耶穌的人，奇蹟也喪失了價值（若六42 f）。甚至耶穌的門徒也懵懂無知，因為他們的心被閉塞了（谷六52；八17—21）。同樣天主本是為糾正而施懲（亞四6—11），先知的號召也是為教人回心轉意，却都無效，甚至發生反效果（列下十七13 f；耶七25 ff），甚至還有人使聖神痛心（依六三10；宗七51）。

2. 最後判斷屬於天主——這種硬心，這種由自己養成的怙惡不悛，除了悔改無法治愈：「你們若聽見天主的呼喚；不要硬起心來」（詠九五7 f；希三7 f 12）。但已心硬的罪人如何悔改呢？「上主，祢為什麼讓我們離開祢的道路？使我們的心硬化而不敬畏祢？求祢為了祢的僕人，為了祢產業的各支派，回心轉意吧！」（依六三17）。信徒知道天主能粉碎罪惡的命運，能在祂淨配心中找到途徑（歐二）。只有天主能說出最後的判斷。先知也說：人們的鐵石心腸將要代以血肉之心，而且人所作不到的，天主的神能作到（則卅六26

f)。實際上基督來了，賜給了使人對天主的教訓受教的聖神。以色列的繼承者——教會也求天主大施仁慈，約束我們叛逆的心（降臨後第四主日獻禮經〔舊〕）。XLD（侯）

223 瘋 狂 (folie) (folly)

在聖經中，「瘋狂」與「智慧」對立（例如箴十14），它也像智慧一樣，由人生操行和認識天主而定義。瘋狂人是傻子，是不智，也是不肖者（箴一22—32；索廿二9—18），他不承認法律（舊約）也不承認基督（新約）。

1. 智者教訓沒有經驗的青年，對於使他舉動瘋狂的那些誘惑有所防範：例如邪惡女人的誘惑（箴七5—27），和所謂瘋狂之婦——也就是人格化不畏天命——的誘惑（箴九13—18）。智者將瘋狂人描繪出來，為使弟子們曉得：如不虛心受教，將會墮落到什麼地步（索廿一14—20）；瘋狂人不是認為天主作事不公或天主一無所見（德十六17—23），甚至說沒有天主（詠十四1）嗎？若到這種地步，瘋狂人竟會將義人當作瘋人，認為義人的死亡是不可彌補的禍患（智三2）。

2. 瘋狂面對在基督身上實現了的天主之國，不僅指揚棄天主法律的不肖，而且也指面對天主恩寵而關閉心門的智慧。為了接受基督的話並付諸實行，人人需要一番徹底的皈依——偏不皈依，便是瘋狂（瑪七26）。在個人財富上找寄託是瘋狂，如無所顧慮的貪財者（路十二20）；像愚笨的貞女那

樣對天主的要求不予反應，也是瘋狂（瑪廿五1—13），像法利塞人那樣設法曲解天主的要求，也是瘋狂（瑪廿三17）。誰承認在疾病、罪惡和魔鬼之間有所關聯，他會在革拉撒的附魔者的故事中看到瘋狂變為愛情的象徵。那個狂怒的瘋子使本地的人大為驚恐之後，竟願追隨他的救主耶穌（谷五1—20平）。保祿認為，真瘋狂在於不相信天主在被釘的基督身上，所啓示的智慧，在於不信他（保祿）所宣講的瘋狂（格前二18ff）。但基督信徒應像基督一樣（谷三21），在世俗眼中被視為瘋狂（格前四10；宗廿六24）；保祿就曾如此被人視為瘋子（格前四10；宗廿六24）；凡做被釘基督使徒的人將有同一命運，因為他所宣告的救恩乃是天主瘋狂的化工，那是愛情的瘋狂，而愛情是至高的智慧（格前二25）。

JA（王秀谷）

224 醉 酒 (ivresse) (drunkenness)

醉酒的危險出現於許多敘事中：它使人順從偏情或使人作戰失敗。在先知書中，醉酒多次與違禁的敬禮有關（亞二8；歐四11；參見默十七2），或與無法無天容納罪人的惡習（創九2325；參見十九32）或與社會中墮落的情形相提並論。有時醉酒含有象徵的意義。

1. 醉酒與災禍——醉酒使人受到嘲笑；而聖經在這種害處中常看羞恥的一面。醉漢和蒙難者都在人前失去顏面，行動無節，外表不值一顧，都成為笑柄。人們可「使某人痛

飲」而使之到達這種地步。哈二15 f 即由這情況出發以描繪上主所準備的災難。那時人們將飲忿怒之杯（耶廿五27 f；五一7）。耶肋米亞「因了上主並因祂神聖的言語」而狀如醉漢（廿三9），原來這些話是以極端的方式預告災害。大地好像動搖（依廿四19 f），一切抵抗皆屬無效，一切目標都隱而不見：這已是在預告末日。

2. 醉酒和醒寤——由倫理看來，醉酒使人遺忘，甚至牽涉到最有關係的事上。一位阿拉伯王肋慕耳的母親曾視狂飲為遺忘的良方：可給哀慟的人喝，但君王和公侯應該避免，以免忘記法令，歪曲法律（箴卅一4—7）。依撒意亞更進一步說：醉漢所忘記的是上主的計畫（依五12）。醉酒是麻木不仁和顛倒是非的徵候和畫像（依十九14；廿九10；耶十三13；岳一5）。新約同樣在醉酒中看出醒寤的中斷，而基督徒的得救却繫於醒寤；救恩在世時來時去，醉酒者却似在等待基督來臨上已不耐其煩（瑪廿四45—51 p）。為了避免在基督來臨時毫不知覺，便應遵從聖伯多祿的勸告：淡泊有節而且醒寤（伯前五8），這在日課經晚禱中每天重提；此外還要睜着眼睛：「那些睡眠的是在黑夜，喝醉酒的也在夜間」（得前五6 ff；羅十三13）。

3. 醉酒與聖神——醉酒關閉天國的大門（格前五11；六10；羅十三13；迦五21；伯前四3）。但是醉酒也嘗試深入神聖的境界：格林多人竟將之混入聚餐（愛宴）中（格前十一21）。五旬節那天，在耶路撒冷的人羣中，竟有人將聖神的效果譏為醉酒（宗二13—15）。在此受到譏諷的不再是一

種災難而是天主聖神拯救性的眷顧。當聖保祿勸人遠避醉酒好能尋覓聖神的圓滿時，也提示了同樣的關係（弗五18）。人在醉酒中尋求顯露其本來面目，並解除阻碍他發言和他整個自我的一切。人在其中尋獲一種快樂，雅歌將之與愛情的快樂並列（歌五1）。但是只有聖神能够使人真理內尋獲這種圓滿無缺。

PsP (Y)

225 絆脚石 (scandale)

「絆脚」這一動詞有以下的意義：使人跌倒，供人一種墮落的機會。具體來說絆脚石，即是陷阱，人將它置於仇人所經之路為使之跌倒。其實，在道德和宗教的領域裏尚有很多使人跌倒的方式；撒彈或人們所施展的誘惑，天主對其子民或其子女所作的考驗都可稱為「絆脚石」，但這詞時常指對天主的信仰。

一、基督為人是絆脚石

1. 舊約已經指出——天主為以色列可能是跌倒的原因；「……他將是以色列兩家的絆脚石和失足的暗礁……，許多人將失足跌倒而摔傷」（依八14 f）。因為天主藉這種行動，來考驗子民的信仰。

同樣耶穌出現於人前，也是一種遭人反對的記號。因為祂被遣來世，雖為救贖所有的人，事實上為許多人却成了心硬的機會：「這孩子是以色列中很多人跌倒和站起來的機

會，並成爲反對的標誌」(路二34)。在基督本身以及祂的生活中，一切都成爲絆脚石。他是納匝肋的木匠的兒子(瑪十三55)；祂救贖普世，並不是藉着報復式的默西亞主義(十一2—5；參閱若三17)或政治性(若六15)的默西亞主義，而是藉着苦難與十字架(瑪十六21)，遭到門徒們撒殫般地反對(十六22)繼而被絆跌倒，最後竟遺棄了老師(若六66)。但是耶穌復活後，重又將他們聚集在一起(瑪廿六31)。

2. 聖若望特別指出福音裏構成絆脚石的特點：耶穌在一切事上與常人無異(若一14)，人們想已知道祂的出身(一46；六42；七27)，但不明瞭祂藉十字架(六52)和升天(六62)的救世計劃，所有的聽衆一知道了祂降世，救世及升天的奧秘，便都起了反感而跌倒；可是有些人被耶穌救了起來，有些人則仍固執不信；他們的罪過因而不可原諒(十五22—24)。

3. 耶穌出現於人前——促使人們贊成或反對：「凡不因我而絆倒的，才是有福的」(瑪十一6平)。宗徒們亦將依撒意亞(八14)有關天主的預言應用在耶穌身上。祂是「絆脚石」，同時也是「屋角石」(伯前二78；羅九3233；瑪廿一42)。耶穌是生命之源，同時也是死亡的原因(參閱：格後二16)。

4. 聖保祿應當在希臘一如在猶太人的世界裏，接受這絆脚石的挑戰，他在歸化於基督前不是就已有過體驗了嗎？以後他發現基督(或更好說是十字架)「爲喪亡的人是一種愚

妄，爲得救的人却是天主的德能」(格前一18)。因爲被釘於十字架的基督「爲猶太人是絆脚石，爲外邦人是愚妄」(格前一23)。人間的智慧不能明瞭；天主願意藉基督的謙抑、受苦、及被釘來拯救世界。只有天主聖神能使人超越由十字架而來的絆脚石，或更好說；認識其中所蘊藏的無上智慧。(格前一25；二11—16)。

5. 同樣的絆脚石——同樣的信德考驗仍要繼續於教會的歷史中。聖教會在世界上常是一個反對的目標，怨恨和迫害爲許多人成了一個跌倒的機會(瑪十三21；廿四10)，縱然耶穌對此事曾作了預言，以免門徒被絆跌倒(若十六1)。

二、人爲人是絆脚石

當人設法引誘他的弟兄，背離對天主的信仰時，他便是弟兄的絆脚石。不拘誰妄用自己弟兄的弱點，或是妄用天主所賜與管理弟兄的權力，引誘弟兄遠離「盟約」，便是他弟兄和天主的罪人。天主非常厭惡引領百姓叛逆雅威的首長，像雅洛貝罕(列上十四16；十五3034)，阿哈布或依則貝耳(列上廿一2325)等是。同樣天主也厭惡那些曾經誘使以色列人走向希臘文化而離開眞信仰的人(加下四七…)，相反地，那些信守天主盟約而又極力抵制「絆脚石」的人是值得褒揚的。

耶穌完成天主的盟約，集中人間所有的「絆脚石」於一身，但這絆脚石却不該讓祂的門徒失足：「誰引信仰我的一個小孩子跌倒是有禍的，倒不如拿一塊磨石繫在他的頸上，

沉在深海裏更好」(瑪十八6)。但是耶穌知道這些絆脚石不可避免；因假教師(伯後二1)或是騙子，都像往日的依則貝耳一樣(默二20)常在不停地工作着。

這絆脚石亦可能來自門徒本身；因此耶穌堅決地、無情地促人棄絕一切進入天國的阻礙：「若你的右眼絆你跌倒，剝出它來，從你身上扔掉」(瑪五29 f；十八8f)。

耶穌曾不願擾亂純樸的靈魂，在他之後，聖保祿亦曾訓勉人避免供給脆弱而幼稚的靈魂失足的機會：「你們要注意，免得你們所用的自由為軟弱的人成了一種跌倒的機會」(格前八9；羅十四13 ff 20)。基督徒的自由如沒有愛德來浸潤，定不可靠(迦五13)；同樣，信德如不支持弟兄們的信德亦不真實(羅十四1—23)。

226 撒 彈 (Satan)

撒彈 (猶太文作 Satan，仇敵) 或魔鬼 (希臘文作

diabolos 毀謗者) 一詞在新約裏所用的次數幾乎一般多，聖經用以指一有位格的東西，牠的本身不可見，但牠的行為或影響卻可在別的人物(魔鬼「譯者按：此處之魔鬼，希臘文作 daimōn，指一般魔鬼，與上文 diabolos 指魔鬼之首領不同」或不潔之神)的行動或誘惑中見到。關於這個，聖經與後期的猶太主義及東方大半的文學不同，聖經只很簡單地提及，只告訴我們牠的存在及牠的詭詐，並防備牠的方法。

一、天主對人類的計劃的仇敵

1. 舊約很少談到撒彈，而且談及時也小心地衛護着天主獨特的超越性，謹慎地避免能引起以色列人陷入二元論的一切。因為他們太容易傾向這種謬論了。撒彈，與其說牠是仇敵，倒不如說牠原是天主朝廷上的一位天使，在上天的法庭上充任着一種類似檢察官的職務，負責使世人履行正義並尊重天主的權利。可是在這個所謂為天主服務的名義下，人們在約伯傳一至三章裏已可窺見牠敵對的心意，倘牠不敢直接反對天主，至少嫉恨人和他的正義；牠不信有所謂利他的愛(約一9)；牠雖沒誘惑約伯，但却望他跌倒，衷心祈願，倘真跌倒，則正中下懷。在匝三一5，原告已變為反對天主對以民的愛的計劃的真正仇敵：為使以民得救，天主的天使應以天主之名令牠滅歎：「願天主責斥你」(見猶9)。

2. 從另一方面，聖經的讀者知道有一神秘之物從人類的開始就扮演了一個重要脚色。創世紀只提到蛇。蛇，像別的東西一樣，是天主的創造物(創三一)，但這蛇有超乎人的知識與智巧。尤其從牠一登臺，就表演得像人類的死仇。牠嫉妬人的幸福(見智二24)，牠已用了永遠將是牠的兵器的詭計與謊言，達到了牠的目的，因為牠是地上一切獸類中最狡猾的(創三1)，是誘惑者(創三13；羅七11；默十二9；廿8—10)，從起初就是殺人的兇手和撒謊者(若八44)。智慧篇用牠的真名稱這蛇，稱牠為魔鬼(智二24)。

二、基督的仇敵

失敗了的人類，從他歷史的第一插筆，已窺見了將來有一天，他要戰勝他的仇敵（創三15）。人類克勝撒殛，這正是基督使命的目的，祂來是為「使對死亡有權勢的魔鬼歸於無能」（希二14），「毀滅牠的工程」（若壹三8），換言之，以天父的國來替代撒殛的國（格前十五24—28；哥一14）。因此，福音的作者把基督的公開生活描寫成對撒殛的一場戰爭。這場戰爭開始於基督受魔鬼誘惑的事件，這是從樂園的悲劇以來的第一次，一個人代表着人類，「亞當的子孫」（路三38），同魔鬼相對峙。這戰爭由解救附魔者的事件（見魔鬼）得到了支持，這證明「天主的國已經到來」（谷三22—24平），而撒殛的國已瀕臨滅亡」（見路十七20），此外，治愈各式病人的奇蹟亦復如此（見宗十38）。這戰爭在基督與不信的猶太人，這些真正的「魔鬼的子孫」（若八44；見瑪十三38），「毒蛇的種子」（瑪三7—9；十二34；廿三23）間的衝突更陰險地繼續進行着。耶穌受難時就到了極點。路加故意把耶穌受難與魔鬼的誘惑連在一起（路四13；廿二53），若望提及魔鬼的脚色只是為宣佈牠的最後失敗（若十三27；十四30；見路廿三31）。撒殛似乎在導演這悲劇；但實際上，「牠對基督並無任何權力」：一切都是天主子愛情及順命的工程（若十四30；見救贖）。正當魔鬼想自己得到了決定性的勝利時，世界的元首擊敗了下來（若十二31；見十六11；默十二9—13）；這個牠以前曾

敢獻給耶穌的世界帝國（路四6），從今後は屬於死而光榮復活的基督的了（瑪廿八18；見斐二9）。

三、基督徒的仇敵

基督的復活果然注定了撒殛的失敗，但這場戰爭，按照聖保祿，要等到「救恩史」的最後一幕結束之後才算完結，就是要等到「上主的日子」，「天主子消滅了一切掌權者和大能者以及死亡的勢力之後，把王國交於天父，使天主成為萬物中的萬有」（格前十五24—28）。

基督徒如基督一樣，也遭遇仇敵的阻撓。是牠阻止保祿到得撒洛尼去（得前二18），而妨礙保祿使徒工作的「身體內的芒刺」，也是「撒殛的作弄」（格後十二7—10）。福音經已把在主人田裏撒下莠子的仇人（瑪十三39），或從人心奪去天主聖言的種子，「惟恐他們信從而得救」（谷四15平）的仇人（路八12），與魔鬼相提並論。伯多祿把魔鬼比作饑餓的獅子，不停地在信眾四周巡視，尋找可吞食的人（伯前五8）。如同當初在樂園裏一樣，牠演的主要脚色是盡力誘惑人犯罪（得前三5；格前七5），並叫他們反對天主本身（宗五3）。更有甚者，在他稱為罪惡的位格化的勢力之後，保祿似乎還常假定有罪惡之父的撒殛的行動（請比較：羅五12與智二24；羅七7與創三13）。最後，倘假基督真的已在世上活動，那是撒殛的勢力隱藏在他險惡的行爲後面（得後二7—9）。

因此，基督徒——這是他命運的悲劇——應在天主與撒

彈，基督與貝里雅爾（格後六15），「惡者」與「真實者」（若壹五1819）之間選擇其一。在末日，他將與其中之一永遠在一起。

雖然撒彈因牠的「狡狴」，牠的「陷阱」，牠的「欺詐」，牠的「陰謀」（格後二11；弗六11；弟前三7；六9……），以及牠愛「扮作光明的天使」（格後十一14），成了可怕的魔鬼，但牠畢竟是失敗了的仇敵。基督徒倚以信德（弗六10），以祈禱（瑪六13；廿六41平）——而且基督的祈禱常支持着他的（路廿二32；見羅八34；希七25）——與基督連合着，他一定要得到勝利：只有自願失敗的人才會失敗（雅四7；弗四27）。

對這自救恩史的開始（默十二9），直到歷史的結束，人類應不停地攻打仇敵，默示錄，在啓示的最後，尤其是從第十二章起，供給了我們聖經教訓的一個綜合。撒彈，對女人及她所生的兒子無能為力（十二56），於是牠轉身去攻擊她其餘的後裔（十二17）；但假基督的邪術為牠掙得一些表面上的勝利（十三—十七），將被羔羊和祂的淨配教會的最後勝利所毀滅（十八—廿二）：撒彈將同牠的獸和假先知，死亡和陰府，以及所有受了牠欺騙而失足的人，「被投入那焚燒的硫磺坑中」，這火坑就是「第二次死亡」（默廿101415）。

(顯) TS

227 魔鬼 (démons evil spirits)

在天主的啓示中，惡神、魔鬼的面貌是逐漸清晰顯露的。最初聖經利用取自民間宗教信仰的某些因素，不過，還未把這些因素跟撒彈的奧秘聯繫在一齊。到後來，基督來臨人間，為將人從撒彈及其部屬的手中解救出來，一切才在基督的啓迪而有了意義。

舊約

1. 早期的信仰——古代東方在威脅人生存的種種災殃禍患後面，揣測有晦暗不明的千萬種力量存在着，而把這些力量加以位格化。巴比倫的宗教便有一套很複雜的魔鬼論，而且實施種種驅魔的禮儀，來解救為魔鬼附身的人、物和地方；這種本質上屬於魔術的禮儀構成當地醫術很重要的一部分，當時人都以為任何疾病都是魔鬼的作祟。

舊約在開始時並不否認這類魔鬼及其影響的存在。它接受民間對這方面的傳統，相信在廢墟和曠野裏邪魔惡鬼與野獸羣居雜處：有山林怪獸（依十三21；卅四13七十本），有夜間的魘魅（依卅四14）……總之牠們只居住在不毛的荒涼之處，像被傾覆的巴比倫（依十三）和毀為廢墟的厄東地區那樣（依卅四）。以色列的贖罪祭禮儀規定，要把一隻公山羊，用覆手禮把人民的罪寄放在牠身上，然後把牠放入曠野，將牠這樣獻給惡魔「阿匝則爾」（肋十六10）。人們同

樣感到患病的人四週是有惡神在難爲他。原始時代人們把一切災難如癩疾（詠九一6；哈三5）或瘡疾（申卅二24；哈三5）都視爲天主的懲罰；上主使這些懲罰來到有罪的人身上，有如祂讓惡神降在撒烏爾身上（撒上下六14f；十八10；十九9）派遣取人生命的天使到埃及，到耶路撒冷，到亞述人的軍隊中（出十二23；撒下廿四16；列下十九35）。

放逐以後，天使和魔鬼的分別更爲清楚。多俾亞傳知道魔鬼難爲人使人受苦（多六8）而天使則有抵抗魔鬼的使命（多八3）。但爲描寫最壞的一個，殺人的魔鬼，作者居然不怕引證波斯民間傳說，稱之爲「阿斯摩太」（多三8；六14）。可知舊約雖堅決承認惡魔和天使的存在及其行爲，但對他們的本性及他們和天主的關係，觀念相當淡薄，在敘述之際，所用語言也均是通俗而流行的。

2. 魔鬼的神化——外教人經常受着一種誘惑，就是爲了聯絡討好這些惡神而向之舉行祭祀，簡言之，就是把牠們當作神。以色列也難免這種誘惑。他們遺棄造物主，轉向「其他的神」（申十三3714），換句話說，轉向魔鬼（申卅二17），而且達到了給魔鬼祭獻活人的地步（詠一〇六37）。以色列山羊神像前行淫（肋十七7），這些神像出現在非法的高丘上（編下十一15）。聖經的希臘文譯者把偶像崇拜系統化爲魔鬼禮拜，他們形式上將外教人的神一律稱爲魔鬼（詠九六5；巴四7）甚至在希伯來原文並不提及的地方也把魔鬼這字限加入（詠九一6；依十三21；六五3）。這樣魔鬼的世界便成爲與天主敵對的宇宙了。

3. 撒彈的軍旅——在猶太晚期的思想中，魔鬼的世界組織更系統化。魔鬼被視爲墮落的天使、撒彈的幫兇而成爲牠的助手。描寫魔鬼的墮落，有時利用星宿交戰的神話（參閱依十四12）；或上主和人化的海怪間交戰的古神話；有時重提魔鬼是來自古代傳說中的天主之子愛上了人的美麗女兒而犯罪（創六1ff；伯後二4）；也有時以爲魔鬼是以褻聖方式反叛天主（參閱依十四13f；則廿八2）。總之魔鬼常被視爲不潔之神，其特徵是驕傲和邪淫。他們難爲人，誘人作惡。爲對抗魔鬼則利用驅魔儀式（多六8；八2f；參閱瑪十二27）。可是，這些驅魔儀式已經不像昔日在巴比倫那樣：不是魔術式而是祈求式的：人如果呼號天主大力的聖名，無非是希望天主鎮壓魔鬼及其同夥（參閱匝三2；猶九）。此外，大家也知道，彌額爾和他的天上軍旅在經常與魔鬼交戰中，也隨時在幫助人（參閱達十三）。

新約

1. 耶穌戰勝撒彈及魔鬼——耶穌的生活和作爲的意義就在魔鬼的世界和天主的世界兩者間的決鬥中，耶穌是要人得救而介入這場決鬥的。耶穌曾經親自與撒彈交手，而且獲得勝利（瑪四11f；若十二31）；耶穌曾經面對侵襲有罪人類的惡魔，在牠們的領域內大獲全勝。

這是聖經中許多有附魔者出現的插曲的意義所在：比如葛法翁的附魔的人（谷一23—27平），革辣撒附魔的人（谷五1—20），彼利腓尼基婦人的女兒（谷七25—30），那患

羊癩瘋附魔的兒童（谷九14—29）以及那附啞魔的人（瑪十二22 ff 平）和瑪達肋納的瑪利亞（路八2）。大都是疾病和附魔相混（參閱瑪十七15 f）；因此聖經作者有時候說，耶穌醫好附魔者（路六18；七21），有時候說耶穌驅魔（谷一34—39）。當然，有人附魔的事實是不容懷疑的，可是我們也應當知道當時人的意見，許多在今天屬於精神病學的現象，當時都被直接歸於魔鬼名下的也不在少數（谷九20 ff）。特別應當記得的是：任何疾病都是撒彈控制人的記號（路十三11）。

耶穌和疾病敵對，就是和撒彈敵對；如果祂治療病人，祂就是戰勝撒彈。魔鬼自以為是此世的主宰。耶穌降來就是要毀滅牠們（谷一24）。看到耶穌在魔鬼前所有的權威，羣衆都驚奇不置（瑪十二23；路四35 f）。耶穌的敵人却說「他賴魔王貝爾則布驅魔」（谷三22 平）。「祂自己不是附有邪魔嗎？」（谷三30；若七20；八48 f 52；十20 f）。耶穌却給予正確的解釋：祂是依賴天主的神驅魔，這證明天主的國已來到人間（瑪十二25—28 平）。撒彈自以為強，却被一個更強的從家中逐出（瑪十二29 f）。

從此以後驅魔的禮儀都以耶穌的名字舉行（瑪七22；谷九38 f）。耶穌遣弟子出去傳教之前，傳給他們制服魔鬼的力量（谷六7 13）。實際上，弟子們真體驗到魔鬼果然受他們管制：證明撒彈墮落的事實（路十七—20）。從此以後，驅逐魔鬼要與奇蹟一樣世世代代伴同福音的宣講，成爲教會的標記之一（谷十六17）。

2. 教會的戰鬥——在宗徒大事錄裏，又有許多關於驅魔

的報導（宗八7；十九11—17）。不過，耶穌的弟子和魔鬼之間的決鬥採取別的方式：反對魔術，反對各種異端（宗十三8 ff；十九18 f），反對信占卜算卦（宗十六16）；反對敬禮魔鬼爲神的偶像崇拜（宗九20）和反對參加邪魔的筵席（格前十20 f）；反對假智慧（雅三15），反對時常欺人的魔鬼的道理（弟前四1），反對施行假奇蹟，奉獻爲神等（默十六13 f）。撒彈和牠的助手們便是這些作爲的主使者，而阻撓福音的進展。連保祿宗徒所受的試探，也都歸之於撒彈的使者（格後十二7）。可是，仗賴聖神人們現在知道辨別神類（格前十二10）而且不再會受魔鬼世界的迷惑（格前十二1 ff）。教會全心委順於追隨基督，與死亡作殊死戰，而保有百折不撓的希望：撒彈已被戰勝，能力有限；時間的終結要帶來牠和牠所有助手的最後的失敗（默廿1 ff 7 10）。

JBB & PG (秋)

228 偶像 (idols)

一、拔除偶像

全部聖經在一種意義下，可說是天主子民拔除偶像的歷史。亞巴郎先曾「事奉別的神明」，有一天，雅威把他「抓」來（蘇廿四2f；友五6 ff）。但這種脫離儘管徹底，却並非一勞永逸：亞巴郎的後代仍將經常重蹈覆轍（創卅五2 ff；

蘇廿四 14—23)；他們應不斷地重新作此抉擇，並跟隨惟一的天主，而不「追隨虛無」(耶二 2—5)。

崇拜偶像實際能滲入雅威主義之中。自有十誡以來，以色列知道不應製造肖像(出廿 3 ff；申五 7 ff)，因為只有人是天主的眞正肖像(創一 26 f)。可是他們雕刻金牛，以象徵天主的力量(出卅二；列上十二 28；參閱民十七—十八)而惹來，先知們苛刻的譏笑和天主的忿怒(歐八 5；十三 2)。不論偶像是假神或天主自己的偶像，天主都斥爲不忠實而予以處罰(申十三)；凡捨棄天主，或給祂畫像的人，天主就捨棄他們，讓全國遭受災禍(民二 11—15；列下十七 7—12；耶卅二 28—35；則十六；廿；廿三)。

流徙不幸證實先知對歷史的預言，這時以色列才清醒過來，然而崇拜偶像的人(詠卅一 7)，不承認天主的人(詠十四 11 ff)，並未絕跡。最後，到了瑪加伯時代，崇拜偶像便是接受外邦人的人文主義(加上一 43)與雅威指望祂的子女應有的信仰，冰炭不相容：必須在偶像和殉道二者之間加以選擇(加下六 18—17 42；參閱達三)。

新約劃出同樣的路線。信友雖捨棄偶像而皈依眞天主(得前 1 9)，但不斷被誘而跌回浸潤日常生活的外教主義(參閱格前 12 5—30)。爲進入天國必須逃避崇拜偶像(格前 14；格後六 16；迦五 20；若一 5 21；默廿一 8；廿二 15)。在教會內耶穌與世界一直在作殊死戰，教會生活的歷史帶有被誘惑去崇拜畜牲之像的標記(默十三 14；十六 2)，被誘惑同意在聖殿裏建立「毀滅性的偶像」(瑪廿四 15；參閱達

九 27)。

二、崇拜偶像的意義

以色列不以忠實地響應天主的號召爲已足，他們同時也對誘惑他們的「啞巴偶像」(格前十二 2)的性質加以推敲，他們將漸漸用一種精確語言描述偶像的虛幻。

1. 「別的神明」——以色列所用的這種說法一直流行到耶肋米亞時代，似乎承認雅威之外還有別的神明。這並不是指其他宗教的殘餘，摻入雅威的民間信仰的小神，例如有婦女所拜的「家神」(teraphim)(創卅一 19—35；撒下十九 13—16)，或乃胡市堂銅蛇像等(列下十八 4)；而是專指迦南人的巴耳神，這是以色列定居福地時所遇到的神。於是有反對巴耳神的殊死戰：基德紅曾將父親給巴耳神建立的祭壇拆毀，代之以雅威的祭壇而獲得不朽的榮譽(民六 25—32)。可見即使以色列談到「別的神明」，但他們並不懷疑雅威是唯一天主(f 出廿 3—6；申四 35)；以色列對其他信仰確有這種保留態度(參閱列下五 17)。

2. 偶像的虛幻——反對偶像的殊死戰繼續不斷，但他們是以忠於雅威的精神而作戰，爲使他們辨認出「偶像只是空幻」(詠八一 10；編上十六 26)。

厄里亞冒着性命的危險，譏笑那些不能降火焚毀犧牲的諸神(列上十八 18—40)。被流徙的以色列明白偶像冥冥無知，因爲它們不能預言未來(依四八 5)，也不能救人(四 50 f)。天主在依撒意亞先知書裏說：「在我以前，沒有

任何神受造，在我以後，也決不會有」(四三10)。果真如此，那是由於邪神確實不存在，因為只是人所捏造的。當先知們譏笑木偶、石偶或金偶時(亞五26；歐八4—8；耶十3 ff；四四9—20)，他們所指斥的並非象徵的說法，而是指斥人們本末倒置的邪惡：不崇拜造物主，反而崇拜自己創造的偶像。

智慧書昭示崇拜偶像的後果(智十三—十四)：死亡之果，因為崇拜偶像便是捨棄是生命的那一位。智慧書同時對崇拜偶像這種倒行逆施的起源加以解釋：人們將死人和其他名人神仙化(十四12—21)，崇拜大自然的力量，但這些原是引人走向其造物主的(十三1—10)。

保祿繼續抨擊崇拜偶像：而將之與崇拜魔鬼相連：祭祀偶像便是祭祀魔鬼(格前二十f)。最後，他以可怕的罪狀控訴他說人類普遍的罪惡是：人本當透過天主的受造物而認識造物主，他反而以不朽的天主的光榮與天主的受造物的幻像交換；因此而有人們在各方面的墮落(羅一18—32)。

3. 偶像崇拜是經常的誘惑——偶像崇拜並不是可以一勝永勝的被克服，它在各種不同的姿態下捲土重來：人一停止侍奉主，便成了受造物的奴隸：金錢(瑪六24p)、酒類(鐸二3)、控制別人的慾望(哥三5；弗五5)、政治勢力(默十三8)、享樂、嫉妬和憎恨(羅六19；鐸三3)、罪惡(羅六6)、以及外表的守法(迦四8f)等。這些都引人走向死亡(斐三19)，而聖神的果實却是生命(羅六21f)。在這些等於偶像崇拜的惡習背後，隱藏着一種對唯一天主的

輕視，但實際上，只有天主值得我們信賴。CW (王秀谷)

229 畜 牲 (bêtes & Bête) (beasts & Beast)

1. 象徵的產生——在聖經中並沒有與中古時代人獸相類類似的象徵；最多不過粗枝大葉提到某幾種動物。不過，獸與人為敵，在宗教的思想上佔有地位，這些禽獸供給了多種比喻性的描寫，而均可在創世紀以至默示錄裏找到。沒有任何對動物與蹟的考慮；相反，一切可惡或可怕的禽獸在聖經中都有，包括神話中的動物：野獸、獅子、狼和豹(歐五14；哈一8)，非洲狼和豪狗(依十三22)；猛禽和鷓鴣(依十三21；卅四1112；索二14)；爬蟲，自毒蛇到鱷魚(詠九一13；則廿九)；害蟲如蝗虫和蚱蜢(鴻三15ff)；這些惡獸都與魔鬼的臨在有關係(參閱依十三21；卅四12—14；肋十七7中的羊羴)，而狩獵地面對着人類。還有海洋中的大怪物(創一21)，它們的典型是龍、蛇，rahab, Leviathan (依廿七1；約七12；依五一9)。後者在東方神話的象徵中是海洋的化身，牠站在上主的面前，成為天主敵原計劃的敵人。

2. 原始時代——其實，重讀現今已消除神話性的描寫的經句，聖經中有幾處把天主造物主的行動表達為戰勝混亂的化身即主要怪物 rahab 或 Leviathan 的一場戰爭(詠七四13f；八九10f；約九13；廿五12；依五一9)。這場戰爭是在歷史範圍以外，它給上主及其仇敵之間，所有歷史

中的一切衝突帶來意義。其中第一次就是樂園中的悲劇（創三）。在創世紀中，天主和人類的陰險公敵；還沒有真實的名字；可是在這地上的蛇背後，隱藏着典型的蛇即龍，牠便是魔鬼亦即撒彈（智二24；默十二9；廿2）。一切被詛咒的動物中之一，代表那特別受詛咒的（魔鬼）；歷史將成爲決鬥場，在其中魔鬼將與女人的後裔較量；魔鬼對她已獲得了相當的權力（創三14f）。

3. 畜牲對人的交戰。

a 畜牲，天主施罰的工具——這一交戰首先是現世的：惡獸仇恨攻擊犯罪的人類。可是牠們並不完全自主地有所作爲；天主使牠們爲祂的目的而行事；牠們是天主處罰埃及的工具（出七26—八28；十一20；智十六1—12）；牠們執行天主對祂不忠實的民族的詛咒（申廿八2642；肋廿六22；參閱耶十五3）。同樣被放棄而爲野獸所佔的城市，也叫人想到人類團體的懲罰（依卅四11f；耶九10；十23；四九33；五十39；五一37；索二14f……）。在曠野中，火蛇咬那些抱怨天主的人（戶廿一5ff）；在福地，蝗蟲吞食了莊稼，可怕的飛蝗羣的襲擊宣佈上主的日子（岳一一二）。在未世的鞭笞中，也可見到象徵的蝗蟲，它們是毀滅犯罪人類的古怪武士（默九3—10；參閱鴻三15ff；耶五一27）。在牠們前面，走着深淵的使者（默九11），任何人都逃不過牠們，除非額上有救援的記號（默九4；參閱七3）。

b 畜牲的勝利——可是畜牲有別種勝利。在掩護之下，撒彈使人們崇拜牠。人們因了盲目而跪伏在「各種昆蟲和怪

獸的像前」（則八10）。法律禁止以色列這種偶像崇拜（申四16ff），這種偶像崇拜，使外教民族受到侵害（智十一15；十二24；十三1014；羅一23），引起了天主對他們的忿怒（智十六1—9；羅一24ff）。此外：畜牲在外教大帝國中還降凡成人，想統治世界，向天主的民族宣戰，並以褻瀆的驕傲姿態出現（達七2—8）。如此，在這裏發生了最古的戰爭，因爲是世俗之君，蛟龍把權柄交給了這畜牲（默十三4）。面對基督君王，它以僞基督姿態出現，褻瀆、迫害聖者，並叫人崇拜牠（默十三1—9），任何人都無權在此生活，除非他蓋上了這畜牲的印號（默十三16ff；數目）。這種專制帝國的企圖，不僅是安提約古·厄丕法乃或外教羅馬的事實；在教會的整個歷史過程中將再出現。

c 畜牲的敗北——不過，畜牲的這種勝利只是膚淺而暫時的。自舊約起，已指出了信者的勝利。梅瑟爲曠野中的以色列，豎起了銅蛇的標幟（戶廿一9），任何仰觀牠的人便可得救（智十六6）。面對教外人的動物崇拜，以色列知道保持對唯一生活天主的信仰（達十四23—42）。面對獅子的危機而不怕，因爲天主援救他（達二）；因爲凡依恃天主的，有天使保護他，而他能使野獸屈服在他腳下（詠九11ff）。這些先期的勝利，預報耶穌的勝利：當耶穌推開了撒彈後（瑪四1—11平），祂留在曠野中「與野獸在一起」，但天使來伺候祂（谷一13）。同樣，祂將「蛇蝎及一切仇敵的勢力屈服在腳下的能力」給予祂的弟子們，因爲撒彈已自天而墜，而魔鬼都聽從耶穌所派遣的人（路十17ff；參閱谷

十六17 f)。雖則畜性的敗北尚非公開，但已是掌中物了。
4. 畜性的死——結束歷史的審判，將導致這一敗北的完竣：畜性將被殺，牠的軀體將投入火中（達七11—27）。這樣，原始的蛇，即魔鬼和撒彈（獸十二9）的敗北將得以竣工。那將是基督最後的一戰（獸十九11—16），用以攻打脫羈的萬國（獸廿8f），保衛自己的聖城。那時撒彈，死亡及陰府，畜性及其假先知，所有朝拜畜性者及假基督的同路人，都將一同投入火及硫磺的坑裏，那便是第二次死亡（獸十九19 ff；廿10 14）。如此，由創世所揭幕的戲劇將閉幕結束。
 PG (王愈榮)

230 假基督 (Antichrist)

「假基督」一詞（原義為反對基督者）只有在若壹二18 22；四3；若貳7幾處出現。但是，相同的或類似的人物在新約其他不同的默示錄性的章節中提到：谷一三14平；得後二3—12；默一三4—18。但是這人物，依舊約所證明，是被記錄在一種二元論範疇之內，因此應先在舊約中去觀察其最早的啓示，這啓示雖不完全，但却有啓發性。

舊約

從舊約時代以來，人看到天主在此塵世的行動與敵對的力量發生衝突，這些力量，依照環境的不同，披著不同的外衣。

1. 古代東方之宗教性的象徵——關於創造給啓示提供了一種富有詩意的描繪方式：在造物主天主和混亂的力量之間的一種戰鬥。怪獸使海中不馴服的力量人格化（依五一9—10；詠七四13—14；八九10—12）。這同樣的象徵，在淨除其多神論的成份之後，可以使我們通過雅威與蛇交戰的描述而想起那「最後的時代」（依二七1）。在原始悲劇的背後，也許會找到這種交戰；的確在創世紀中，天主計劃的敵對者就是披著蛇的外衣（創三）。如此通過象徵，撒彈的面目在天主之計劃的開始與終結都顯露出來；牠是天主的第一號敵人。

2. 但是，在歷史的範疇內——撒彈在世上是藉着人的能力而行動。天主子民的仇人，當他們阻擋天主的計劃時，就是天主自己的仇人。埃及在猶太人逃出時就是這樣；亞述和巴比倫的暴君也屬同類，他們是以色列人的壓迫者，並敬拜假神；他們企圖在此世擴展假神的統制；最後還有一切外教君王，他們過度的褻瀆神祇的行爲，驅使他們將自身提高而與天主平等（則二八2—4；依一四13）。所以，歷史中包容着天主和這些歷史權勢之間的一種連續的衝突，而同時等待着最後的決戰，那時「瑪哥格地方的國王哥格」將要失敗，直到永遠（則三八—三九）；此後，最後的救恩才會來臨。

3. 厄丕法乃——安提約古是以色列的一個敵人，同時也是真敬禮天主者的迫害者，他的行動使達尼爾先知書在以上所講兩個圖像之間，作一個綜合。他是一位反宗教者，妄想

取代天主的位置（達二一36），在天主的聖所內設立那招致荒涼的可憎之物（九27）。他是那外貌像撒殫的第四隻巨獸的第十一支角（七8）。如此，他的判斷和毀滅是天主之國將要建立的前奏（七11—27；一一40—一二2）。

新約

那就是新約之道理所重述的末世的遠景，但有一點不同，就是天主的國是要在耶穌身上創始。因此，舊約中的「反天主者」成為新約中的「反基督者」（假基督），他後來公開地從事末世的戰鬥時，將完全被戰敗；但在此以前，他已藉着自己的隨從者在工作。

1. 在對觀福音中的默示性章節中，作為人子光榮來臨的前奏，是耶穌所宣佈的「大災難」，這災難也包括「假基督」的出現，他們將誘惑人類背教（谷一三五—621—22；瑪二四11平），其徵兆是將那「招致荒涼的可憎之物」安置在聖所（谷一三14平）。

2. 在得後二3—12中——最後時期的敵人，那位喪亡者，反宗教者，披着一位真正反天主者的外衣，類似舊約中的那一些（達二4）；但這也是一位反基督者，他模倣主的特點：他的降來，天主為他特定的時刻，他超自然的能力，用以行騙人的奇事，引人喪亡（得後二8—10）。如此，這就是撒殫在現世將完成的工作（二9）。但是，邪惡的奧秘——撒殫將是邪惡的第一號主使人——已經在活動（二7）；正因此捨棄真理而進入歧途和信從謊言的人有如此之多（二

11—12）。倘若此反宗教者尚未親身出現，是由於某件事物或某個人仍「阻止他」（二7）——這是保祿未曾解釋的一個謎樣的暗語。無論如何，此反宗教者的出現，將是耶穌光榮降臨的前奏，耶穌藉着祂來臨的顯現將此反宗教者消滅（二8；參閱一7—10）。

3. 默示錄也是從一種相同的末世性的角度而寫成，並用兩個怪獸作為象徵。第一個是一種政治力量；他褻瀆天主，使自己受人崇拜，並迫害真正的信徒（默一三1—10）。第二個是一種宗教的實物；他反對羔羊（即基督），行騙人的奇事，誘惑人，使他們朝拜第一個獸（一三11—18）。撒殫的工作就是這樣在世上進行：撒殫就是那古代的龍，他把他的權力交給了第一個獸（一三2）。這種威嚴的象徵性的描述，雖完全針對「最後的時代」，但也以隱晦的言語指向現代的情形：耶穌的教會曾被羅馬的外教帝國所迫害，常遭人抗拒。

4. 在聖若望的書信中——這首先是一個現在的實物，而以假基督之名稱之：誰否認耶穌是基督，就是否認父和子（若壹二22），誰不承認降生成人的耶穌基督（若壹四3；若貳7），就是惑眾者，假基督。若望清楚地言及異端和背教者，在他們中耶穌所宣佈的，保祿所預告的背教行為已經發生。所以，末世的情景已經在實現；但是，對此信仰的現代事件應在一更廣濶的遠景中去了解，就是默示錄描繪的完整遠景。

有關假基督的道理仍是非常奧妙。除非與整個世界世

古代的戰爭相連，不能了解這道理：在此戰爭中，天主和他的基督面對撒彈和他世上的隨從。他們藉着世俗的迫害和宗教方面的誘惑這兩種方法，企圖使天主的救世計劃遭遇失敗。要想給予每個象徵一個具體的人名，那將是錯誤的，這些象徵無非幫助我們想起他們的存在；但是誰模倣他們的作為，在某種程度上也參與同樣的假基督的奧秘。然而在整個歷史過程中，這種事情繼續不斷，將人類置諸戰爭的中心，這種戰爭是非人力所能致勝的。但是人失敗的地方，羔羊就會獲勝（默一七14），祂的證人將分享祂的勝利（三21）。

BRi & PG (趙)

231 考驗、誘惑 (épreuve/tentation) (trial/temptation)

考驗一詞提示兩種事實。一種針對行為：一個考試，一次比賽；另一種與痛苦相連：一個疾病，一次守喪，一回失敗。如果這詞由第一意義轉到第二意義，無疑是因為按照宗教智慧來說，痛苦為人是一個有啓示性的考驗。

主動的意義在聖經中是第一：希伯來文 *nsh*, *bhn*, *hgr*, 希臘文 *peirazein*, *diakrinein*, 若只按主要的字根來懂，意指「使受考驗」，試圖在不確定的外表下面，認出深度的事實。就如一種合金，又如一個青年，人應「加以考驗」。考驗的本身並沒有什麼可使人悲傷的。

能有三個考驗的發動者，天主考驗人，為認識他的心底（申八2），並為賜給他生命（雅一12）。人也試圖證實自

己是否「相似天主」，但他的企圖是由誘惑而起，並導致了死亡（創三；羅七11）。這樣考驗變成了誘惑，而第三名發動考驗者便是誘惑者（魔鬼）。考驗是為生命安排的（創二17；雅一1—12），考驗是聖寵的恩賜；誘惑却「生產死亡」（創三；雅一13 f），並引人犯罪。

經歷考驗和誘惑不僅屬於倫理界；它也插入宗教及歷史的戲劇中；它在現世面對着天主和撒彈玩弄我們的自由。人在天主計劃的各種不同的階段內被訊問。這經驗是天主的子女首先所經歷過的；然後智者們的反省將為人類的一切情勢都好像是天主的工程；隨後在舊約的末期才認出撒彈是第一誘惑的主動者，但這齣戲的意義，只是在基督和誘惑者的特殊作戰中才被揭示。

舊約

一、天主子民所受的考驗

在以色列的意識中，這齣戲與他的被選，在許給他藉盟約成為天主的子民時便已開始。但由此被喚起的希望應該予以澄清。

1. 在第一階段中——人被號召面對許諾而獻身。這是信德的考驗，也就是亞巴郎、若瑟、梅瑟、若蘇厄（希十一1—40；德四四20；加上二52）所受的考驗。典型的事件無疑是祭獻依撒格（創廿二）；為使天主實現其許諾，人的信德

應在協調雙方意志的服從中自由地表達出來。

以色列出離埃及後便受到「不信」的誘惑。他們在曠野受試探時對救他們的天主是否在中間而爭吵（*Merit*）（出十七7）。這種拒絕不信招來了裁判；於是「逾越」——走出曠野——只給忠實的一代完成；只有忠實者進入福地。

此外曠野的經驗可給予「試探天主」的說法以神學的價值。或是人願掙脫考驗而要脅天主停止（參閱出十五25及十七1-7的對照）；或者人自行投入一種無出路的狀態，看天主能否救出他來；或者奇蹟雖然顯明，但人還是要求天主大能的其他「證明」（詠九五9；谷八11ff）。

2. 天主由一羣烏合之衆形成一個民族而與之締結盟約。在這第二階段，考驗在乎忠於盟約，而可稱之為愛的考驗。這民族固然選擇了侍奉他們的天主（蘇廿四18），但是三心二意；考驗強迫愛情自我聲明，並自我作證；考驗且淨化人心。這是天主所着手的長期工作（火及鑄工的圖像；依一25f）。法典慢慢地形成（盟約的、聖德的、及司祭的法典，其中可聽見天主號召祂的子民成聖（肋末紀中俯拾即是）。新裁判與這新考驗相符合；以充軍，返回曠野懲罰這被視為姦淫的偶像崇拜（歐二）。

3. 只有一小撮子遺由充軍的考驗中走出來；在以色列面對上主（列上十九18）和面對耶穌（羅十一1-5）的考驗中，天主的態度是一樣的；在這一場合中如果考驗留下子遺，那純粹是由於恩寵。充軍和以後的漫長時間，充分證

明，按人說來，許諾是多麼的難以實現。無限期的拖延、矛盾、迫害以及子民的脆弱，不是對上主的話或對盟約的忠實發生了問題，而是對許諾的實踐有了疑問。為此自充軍至默西亞，這一小撮子遺所受的考驗，主要的是一種希望的考驗。「王國」好像在時間上無止境地倒退。誘惑是現時的，「這個世紀的」，是世界的誘惑。天主的子民在俗化的危險中，更意識到撒彈——「這世界的頭目」的行動（約一一二）。這種希望的考驗是更深刻更有淨化力量的。天主越臨近，祂越要考驗（友八25ff）。考驗要在一次最後審判時終止；那是王國的來臨，那是未來的世紀進入這世界內。

二、人類命運的考驗

1. 個人的考驗——智者們的反省將人民的考驗轉移到個人的遭遇上，而強調考驗的另一面，就是痛苦，特別是義人的痛苦。此處，考驗達到了尖銳的極點——天主的臨在也達到了親近的最高峯——因為人所面對的不再是不可能的事，而是荒謬。在這尖銳的程度上，誘惑已不是懷疑天主的能力，對祂不忠實或愛塵世在祂以上，而是凌辱褻瀆祂，即那撒彈給天主作證的方式。

約伯展開這場戰鬥，而把它埋在天主上智的奧秘中，不是逃避，而是一種含混的承認，承認考驗會逐漸將人嵌入天主的奧秘裏（參閱創廿二）。最清晰的答覆是在「僕人」之歌中（依五二13-15三12），特別是在那些出自大坦難的書中（達九24-27；十二1-4；智慧篇各處）。這些篇章

顯示考驗在個人方面是無法解決的；它的來源在人以外（智一13；二24），它是人類的一種自然事件。只有一人能使考驗變成生命，就是撒彈所不能控制的那一位，他與「大眾」相關聯，同時又代替他們。那僕人來時將有審判。

2. 人類的考驗——這些出於司祭反省的結論，與創世紀在描寫原始時的那些結論異曲同工，道出人類命運的底蘊。簡選終究是天主白給的愛和祂的自由的最明顯的啓示。因此，簡選要求人以最大的自由來答覆。

考驗正是表現這種回答的戰場。創二以想像的方式表達這種對萬物之王的人所作的挑戰。簡選的愛不能硬性加給，而須自由選擇：於是有藉知善惡樹的考驗（創二17）。人的基本命運就這樣啓示了：人之所以為人並應負全責，是因為他常能選擇他被召喚為其「肖像」的天主。

可是亞當將自己當做神選擇（創三5）。這是因為在考驗和選擇之間加上了一個危機，即誘惑，其來源是一個有位格的主使者：撒彈（創三：參閱約一1—2）。可見誘惑甚於考驗：誘惑是罪過「抓住機會」而導致死亡（羅七9 ff）。這樣，新的成分進入了：「惡者」，也是說謊者，以誘惑者的姿態出現。人所以選擇了孤獨是因為他相信在那裏可找到生命；但他只找到了赤裸和死亡，可見他是被騙了。所以人的考驗根本上就是反對謊言的戰鬥，要為按照真理的選擇而戰，因為只在真理中有自由的經驗（若八32—44）。這就是對智者們的反省所作的最後答覆。

人類已進入一種超過他力量的考驗，他只能藉許諾，即

聖寵（創三15），因那位「後裔」的來臨方能獲得最後勝利。

新約

一、基督所受的考驗

基督被撒彈置於亞當及人民被擊敗的處境中。在耶穌基督身上，考驗與誘惑合而為一，並同時被擊敗，因為耶穌完成此舉時，方使激起考驗與誘惑的簡選之愛達到目的。

基督是按照許諾而生的後裔，是新子民的長子。耶穌在曠野裏（路四15），在誘惑者的本土戰勝了牠（參閱十一18 f）。耶穌同時是人，主要地以天主的言語維生，祂又是祂的子民不斷予以試探的「上主救主」（瑪十六1；十九3；廿二18）。

耶穌是忠信的君王、善牧，祂愛自己的人愛到極點。十字架是重大的考驗（若十二27 f），天主藉它「證明」自己的愛（三14 ff）。

耶穌是那弱小的子遺，聖父在祂身上集中了祂簡選的愛：正是在耶穌的孝愛中祂同時被世界所惱恨，而又戰勝了世界（若十五18；十六33）。

耶穌是僕人，是天主的羔羊。祂在十字架上背負着眾人的罪過，而使褻瀆的誘惑變成孝愛的怨聲，使無意義的死亡變成復活（瑪廿七46；路廿三46；斐二8 f）。

這位新亞當和這聖父的肖像所受的誘惑，是一位領袖所

受的誘惑：這誘惑插在天主顯現及祂實踐使命之間（谷一11—14）。在祂行使使命的整個時期，祂遇到這誘惑——好似聖父意旨的對立者：祂的親屬、（谷三33 ff）伯多祿（谷八33），顯赫的徵兆（谷八12）、現世的默西亞主義（若六15）等。最後，在祂使命的最末階段祂還應該迎接最後的誘惑，即垂死的掙扎（路廿二40—46）。這位自考驗開始至結束戰勝一切誘惑的（路四13）基督，終於使新人類走上了他的真正命運：作天主子女的召叫（希二10—18）。

二、教會所受的考驗

教會出自基督的考驗，猶如因「僕人」而成義的羣衆（依五三11）。它的使命一如基督的使命，遵循同樣的途徑（弟後二9 ff）；洗禮是一種考驗（谷十38 f），並宣告這以後的考驗（希一32—39），因這洗禮基督的逾越成了教會的逾越。

考驗兩字在這裏已與痛苦（*thipsis, diēmos*）忍耐（特別是 *hypomone*）彼此不分。它的反響在新約中首先是末世的，其次方是心理的。主再來的迫近帶來光明和黑暗極端的對立。教會是考驗的處所，在此迫害當使忠實堅強（路八13 ff；廿一12—19；瑪廿四9—13），人也由患難「被鍛煉」出來。

教會的這種考驗是默示性的；它啓示血肉之人所不懂的事實，並啓示在由父而來的大使命中每人負責的等級：基督（希二14—18），伯多祿（路廿二31 f），門徒們（路廿一12

f），整個忠實的教會（默二10）。在這種意義下，考驗及使命在殉道中達於極點。但末世的大戰——這是教會本有的考驗——也啓示誘惑的真正來源：天主考驗自己的人，只有撒彈誘惑人（路廿二31；默二10；十二9f）；受考驗的教會由引領它達到逾越終點的勝利的護衛者聖神作證，要揭穿誘惑者及原告的面具（默二—三；路十二11 f；若十六1—15）。爲此它在默示錄諸書內，同時以被迫害者及被拯救者的姿態出現（達十二1；默三10；伯後二9）。所以考驗是教會的命運，雖已清潔，還該受考驗，雖已光榮，還應改造。教會本身的考驗，多次來自這兩個成分之一的疏忽。

三、基督徒所受的考驗

1. 在末世之苦難中——福音將在普世宣講（瑪廿四14）。爲此考驗爲接受訓道職務的人特別重要（得前二4；弟後二15），否則他們便成爲商販了（格後二17）。考驗是使命的標誌（弟前三10；斐二22）。由此可以分辨假使徒（默二2；若一四1）。

在心理方面，天主探測人心，並使之受考驗（得前二4）。祂只准許人受誘惑（格前十13）。誘惑由誘人者而來（宗五3；格前七5；得前三5），透過世俗（若一五19）尤其是金錢（弟前六9）。爲此當祈求免「陷於」誘惑（瑪六13；廿六41），因爲它導致死亡（雅一14 f）。這種孺子般的祈禱態度，與試探天主的態度恰正相反（路十一1—11）。

考驗——以及不陷於其中的誘惑——本是爲使人得到生命而安排的。它爲生活於耶穌基督內的人規定條件：「是的，凡願在基督內虔誠生活的人，都必將受迫害」（弟後三12）。它是生長（參閱路八13 ff），強壯（伯前一6f：對審判而言），顯明的真理（格前十一19；基督徒分裂的原因）及謙遜（格前十二）的必要條件；總之，是內在的逾越的道路及懷有希望的愛情之路（羅五3 ff）。

所以作一名「受過考驗的」基督徒或體驗聖神，是一件事。考驗給更大的聖神恩寵大開門戶，因聖神已經在考驗內作救援的工作。這樣被聖神拯救而光照（若一二20 27），且受過考驗的基督徒，便會分辨、審查「考驗」一切事（羅十二2；弗五10）。這是省察良心的神學泉源，它不是神修的算術，而是具有活力的分辨，每人由此在聖神的光照下自行考驗（格前十三5；迦六1）。

2. 聖經要求給考驗一種神學意義——考驗是透過天主的計劃走「向天主」的過程。考驗的各方面（信德、忠實、希望、自由）在基督的大考驗中滙合，在教會中及每位基督徒身上繼續着，而在一種宇宙的分娩中完成（羅八18—25）。考驗的折磨在末世的戰爭中取得它的意義。

在天主立意於基督內聖化人的計劃中，考驗和撒彈使之變成的誘惑是不可避免的：二者使奉獻的自由進而爲生活的自由，由簡選進而爲盟約。考驗使人配合天主的奧秘；爲因罪受傷的人，親近天主越親密也越痛苦。聖神使人在十字架的奧秘中分辨出由第一創造到第二創造，及由自私到愛情的

道路。考驗是逾越性的。

JCO (侯)

232 暴力 (violence)

在暴力一詞裏，最初看見的，只是粗暴的毀滅、強姦、強暴；但也該承認，在暴力的開始，在持續中，並就在毀滅生命中，有一股生命力存在着。暴力這詞，一如生命力一詞，來自印歐語根的 *bios-biazomai*, *vivo-vis*，意指生命。聖經裏坦白地描寫人類生活在其中的暴力環境：生命力與死亡的勢力勢均力敵地對峙着，它們表面的秩序層次只是一種諷刺畫。聖經更啓示了我們，生命在和平中發展的末世理想（見依十一6—9；默廿一4），能在耶穌基督內完全實現。爲使我們瞭解這個題目，有兩個詞與暴力的意義很接近，其一爲希伯來文的 *hms*，能清楚地表達出這個意思，其一爲希臘文的 *diazomai*，略帶勉強的意味（強使，強求）。

一、對暴力的描寫

1. 破戒（破壞規律）這一意義差可比擬強暴者的行爲；爲此舊約的希臘譯者往往用一個與 *adikia* 同源的字來譯 *hms* 一字，其義爲「不義」。按照那時的習俗，西默盎和肋未應爲被強姦的妹妹遂納報仇（創卅四2），但他們的報復做得太過份了，所以他們的父親稱他們用以懲罰橫暴者的刀爲「強暴的武器」（四九5）。此外如民衆、司祭破壞了律法（則廿二26；索三4），有人以欺騙侵害了社會正義

(索一9)，有的侵犯了別人的權利(則四五9)。大體而論，暴力還常有預謀或違反言語律的謊言：陷阱，伏擊(詠一四〇2；七17)，詭計(詠七二14)，謊言(詠一四〇12)，詐術(拉二16)，尤其是假見證(出廿三1；申十九16；詠廿七12；卅五11)，這些都是義人(在純潔的祈禱中)所不為的(約十六17)。

2. 暴力也可以見之於它的重大結果，個人或社會生命的毀滅；在這情景中，暴力一詞往往選與表示剝削，壓迫，破壞，毀滅的其他一詞相連。先知們悲痛以色列民族所遭遇的殘暴處境(亞三10；耶六7；廿8；依六十18)，並呼籲惟一能補救這不義處境的天主(哈一3)。天主憎惡強暴的人(詠十一5；拉二16)：祂不是曾降洪水，因為「大地充滿着暴行」(創六1113)？同樣，你可以聽到那些被暴力壓迫者迫切尋求解脫的呼聲(撒下廿二349；詠十八49；一四〇12)。這些被壓迫的人也渴望惡人得到同樣的報應：「願災難追趕着強暴的人，一一還報他們」(詠一四〇12)。然而在與惡人同埋的天主僕人的身上却出現了一個完全任由天主安排的完善理想，「雖然祂沒有行過強暴的事，也沒有行過欺騙」(依五三9)。

對 *ims* 用法的這一快速鳥瞰，令人注意到以下的幾點。暴力不等於力量，或報復，或忿怒，或嫉妬：果然，這些表示生命力的不同語詞有時能導致生命的毀滅，但在舊約的心目中，不一定含有暴力一詞所特有的意義，即破壞規律。但應注意，這一規律並非像希臘人所想的，為一不變的

性律所決定。它的定義，照當時的環境，就是正義，也就是盟約的天主，一切行為的目的和法官。我們應在這樣一個時代和神學的環境裏去判斷舊約暴力的真諦。

二、暴力的環境

用了以上的標準，我們可以追叙一些在描寫中沒有用過 *ims* 一詞的情景。殺害亞伯爾時，加音犯了一個強暴的罪。天主說：「你弟弟亞伯爾的血的聲音由地上向我呼冤」(創四10)。拉默客「因受了創傷就殺了人」(四23)，也就是越過了分寸。其次如以色列在埃及受人壓迫 (*'annah*, 從 *'anah* 轉來，與 *'anawim* 同源，意為窮苦：出一²；申廿六6；見撒下七10)。對強姦婦女的懲罰，因為他忽略了別人的同意，破壞了社會的關係，法律就處罰這個不公平的暴行(申廿二2429；見創卅四2；民十九24；廿5；撒下十三14；哀五11；希臘文 *tapeinos*)。達味利用聖戰，謀殺了巴特協巴的丈夫烏黎雅(撒下十一15)；另一方面，雖然遭到慕默希的辱罵(十六78；十九19—24)，他沒有用殘暴的手段對付撒烏耳家，因為他兩次放過了撒烏耳(撒上廿四；廿六)，可是撒烏耳却不停止設計謀害達味(十八1011；十九9—17)。阿哈布讓依則貝耳用假見證的陰謀，以石頭打死了納波特，侵佔了他的葡萄園(列上廿一8—16)，這也是暴行。最後還應提及無數貪婪、迫害、屠殺、暴亂，使聖經的記載，直到耶穌時代，成了人類暴行的冗長歷史(路十三1；谷十五7；見瑪二16)。

三、天主與暴力

天主的行動有時在表面上令人有些困惑：當然天主譴責一切違反正義的事，可是有時却似乎容忍、允許、甚至也做一些我們認為強暴的行爲。這個應怎樣去懂呢？

1. 無可懷疑的，天主譴責一切不義的暴行。但祂也顧及祂人民所生活的時代，祂採取了漸進的方式。同樣，祂也認可了報復律（出廿一24），這比之拉默客時代（創四1524），是一大進步；祂責斥許多不應有的罪惡，如亞毛斯先知按照當時的原則所描寫的那些無可推諉的暴行：不顧弟兄的友誼，把整個民族擄去，剖開孕婦的腹，焚化屍體，擯棄法律，壓迫弱小者（亞一1—28）。祂是人類不義的犧牲品的保護者。

2. 另一方面，直到默西亞的誕生爲止，爲教育處在崇拜偶像的異邦人中的以色列，盟約的天主會鄭重地顧及祂的人民所處的環境，並以盟約的名義，祂顯示出自己是以色列的作戰的天主。祂殺死了埃及人的長子（出十二），祂要求懲罰犯罪的人（蘇七），並領導着戰爭（例如撒下五24）。祂允許了三松報復與毀滅的行爲（民十五—十六），甚至認可殺戮違犯盟約者的狂熱（戶十五11）。

天主這樣做，在聖經的心目中，並非強暴，因爲祂是盟約的訂立者和保護者，祂並沒有破壞盟約。反之，祂表示更大的善可由世上生命的毀滅中產生；同時這也象徵着末世戰爭及世上一切惡的無情毀滅。然而在今日的政治環境裏，不

能再允許這樣的態度了，否則就是天真地忽略了天主在啓示中所處的環境。

3. 上主行動中似乎不很近情的一面，也反映在「生活的天主」的描寫裏，祂在聖經啓示的過程中，逐漸予以淨化。最初，天主顯示自己打破了受造物的正常順序，如西乃山的事（出十九）。稍後，厄里亞才瞭解天主不在暴風中，也不在地震中，也不在烈火中，而在低微的柔聲中（列上十九11）。再如默西亞，起初被想像爲粉粹叛逆的善戰的君王（詠一一〇56；見耶十七25；廿二4），但祂來時卻像一位「騎在驢背上的謙虛而和平的君王」（匝九9；見創四九11；民五10）。最後，基督信衆能在天主的僕人身上看到耶穌的預像，祂全心信賴着天主，並以甘心忍受來克服暴力；祂不與惡人對抗（依五十五6），祂沒出過謊言，也沒行過強暴的事（五三9）。

四、耶穌與暴力

耶穌來時，祂行爲的複雜性使祂同時代的人及所有的人都驚奇；因此爲正確地解釋祂的言行，不應照主觀的傾向，任意加以批評，但應置身於耶穌自己所處的環境。

1. 天主的國與耶穌同時來臨，它與猶太人所期待的相反，而激起了「暴力」。「從若翰洗者直到現在，天國是要以強力（*biaiatai*）奪取的，惟有強有力的人（*chazetai*）才能奪得」（瑪十一12）。依照最可接受的解釋 *biaiatai* 常指攻擊者，敵人，耶穌是影射那些阻止人進入天國的敵

人。但耶穌的話，聖路加解釋為祂勸門徒們「努力」(βούλησθε)由窄門進入天國」(路十三24)：「法律和先知至若翰為止；從此天主國的喜訊便傳揚開來，人人都奮力(Biasetai)進去」(十六16)。因着祂的來臨，天主的國激起了一陣「暴力」，沒有適當的詞可以形容，致難以闡明，但耶穌並不掩飾這一事實。

2. 對成爲天國障礙，即不接受天國的不公平的秩序，耶穌追隨在先知之後，以行動或言語提出抗議，那些舊秩序的保守者對此一定有着強暴之感；因爲耶穌的言行擾亂了他們，並非耶穌的言行有所過分，而是因爲表面上似乎耶穌破壞了法律。這樣耶穌澄清了基督徒面對不公平時不應有的妥協態度，並說明了愛德的要求。祂把買賣人從聖殿中逐出(瑪廿一12 13平；若二13 | 22)。祂打破宗教、社會和語言的習慣。因爲祂是安息日的主(谷二28)。祂不是爲帶先知們所抨擊的虛假的和平而來的(見耶六14)，而是帶劍來(路十二51；瑪十34)，祂把分裂投進最神聖的組織——家庭，由於祂的召喚，使兒女與父母分離，弟兄與姊妹分離(十35 ff p)。祂突然起而反對孝敬父母的神聖義務：「讓死人去埋葬死人吧！」(路九60平)祂也不顧身體的傷殘：「若是你的眼或你的手使你跌倒，就剜出或砍下它來」(瑪五29 30平)。因爲在這一件事上，秩序已被破壞，現狀是不義的，並非本身的不義，而是與耶穌所想的更高事實，即天主的國不合。至於這秩序的主人，祂更稱之爲假善人，白色的坟墓(廿三13 | 36)。

在那些維持固有秩序而拒絕接受更高價值者的眼裏，耶穌如昔日的厄里亞一樣，是一名粗暴的搗亂份子，一名引人脫離地方領袖所建立的秩序的革命份子(路廿三2)。在天主眼裏則反是，耶穌有力地恢復爲世俗所破壞的真實價值。倘若從我們所處的地位看，我們可同默示錄一起把耶穌描畫成一個激烈的人(默六4 | 8；八5……)，但在最後，祂將帶來和平(廿4)。我們也可以保持耶穌自己給我們描繪的肖像，在祂身上見到一位良善心謙的老師，忍受着橫暴，並引以自豪(伯前二21 | 24)，並把平安賜給那些克勝不義的人(瑪十一29)。教徒的眼眸望着這個實在的理想，努力把自已的行爲與之相符(伯前二18 | 21；三14；路五9 10；默十四12)。由社會的結構看來，福音實在是具有革命性的，因爲社會戕害了信徒賴以生存的正義與博愛。「你們先該尋求天主的國和它的義德」(瑪六33)。

3. 面對充滿暴行的世界，耶穌顯示得比舊約更徹底。報復律要求對被損害的公義得到公平的報復；耶穌要求人寬恕(瑪六12 14 f；谷十一25)，甚至直到七十個七次(瑪十八22)。祂命衆人說：「你們應愛你們的仇人，爲迫害你們的人祈禱」(瑪五44；路六27)。祂給每一門徒說：「你們不要與惡人」或世間的惡行」對抗」(瑪五39)。在闡明祂命令的三個例子裏(五39 | 41)，耶穌不願判斷社會上的暴行(掌頰，奪取外衣，求借)，也許這些行動有其理由。耶穌也教我們別效法那個不忠的會計(路十六1 | 8)或那個不義的法官(十八1 | 5)。這裏耶穌只從受侵害的個人的觀

點看，並勸人寧做暴力的犧牲品。

耶穌做了第一個犧牲品。祂抗拒以暴力建立天國的誘惑：祂不願壯麗地將石頭變成餅，平息飢餓之苦（瑪四3 ff）；也不願以武力統治人類（四8 ff）；祂拒絕做革命的政客（若六15），不經過十字架的犧牲而獲得光榮（瑪十六22 f）。最後在橄欖園流出血汗之後，祂拒絕門徒們以暴力保護祂而從事戰鬥，祂說：「至此為止！」甚至治好了祂仇敵的傷（路廿一49 ff；參閱廿二36 ff）。耶穌沒有傾流人血，而傾流了自己的血。

為何不要抗拒惡人？這絕非耶穌的什麼非暴力主義，而是愛和犧牲的精神，這是調解強暴者與犧牲者的惟一方法。天主的國不是以暴力建立起來的，而是以天主的能力，祂因復活耶穌表示能戰勝死亡。為此「凡操劍的必死於劍」（瑪廿六52）。願意令天上降下火來報復那些不肯接納他們的撒馬黎雅人的，與耶穌的精神正相枘鑿（路九54）：是溫良的人將承受許地（瑪五4）。耶穌的門徒與外邦人的君長不同，「外邦人的君長在人民身上施用權力，主宰他們」，耶穌的門徒應作「別人的僕役」（瑪廿五26）。當耶穌如天主的僕人一般，在祂仇敵的惡意之前引退下來（瑪十二15 18—21；十四13；十六4），祂全任天主安排，並實行天主僕人之歌裏所預言的（依五十5；五三9），「受迫害者是有福的」這一教訓（瑪五10—12）。但當他寬恕那些不義地釘祂在十字架上的（路廿三34；伯前二23 24），當祂要求祂的門徒轉過另一面頰時，祂超越了舊約；祂不以被動地把自己交在天

主，被壓迫者的保護者的手裏為滿足：祂以暴易暴（注意：此兩暴字意義不同），因為在這一努力中，和平已經在望，甚至已為大地獲得了和平。 XLD（願）

233 災 難 (calamités)

人類大家庭不斷遭遇團體性的災禍，人類常因災禍的猝然而至，因災禍的廣濶和不可抗拒性而驚惶失措。這一痛苦的回聲，在整個聖經內回響著：戰爭、饑荒、洪水、風暴、火災、疾病和死亡。對這些現象，自然的解釋是不能使人滿足的，於是默示書啓示災難的奧妙意義，而將人啓示給人自己。

1. 天主計劃中的災難——無論以深度或表面來說，災難是一種不平衡。災難與懲罰相同，歸根結蒂，是來自人的罪惡，不同的是災難接觸到整個受造物，並且它更清楚地顯露撒彈的面目，世界在放驗的時期中受着撒彈的控制（約一12；瑪廿四22）。災難是一種集體性的「打擊」(frapper)；這一打擊顯示了罪惡在人類歷史中，如何在作祟（默六；八6—11 19）。

戰爭、饑餓、瘟疫、死亡，默示錄並不將這些打擊視為時代的單純成份。因為假如我們追溯早期的默示書，便可以看出一種趨勢，自猶太教最後幾本書起（智十一十九；達九24—27；十二1），經由聖詠（詠七八；一〇五）及先知們（則十四；廿一；卅八；依廿四；索一23），可與埃及的

打擊相連（出七—十）。那麼災難的意義就很清晰了：它是大審判——逾越節——的一部分。第一個逾越節的解放，和第一次出埃及象徵我們所生活的末世的解放。

面對這種逾越節的光明，災難就改觀了：當死于罪惡的能力克服它時，就是它失敗的時刻，和基督勝利的時刻。自從天主的愛在十字架上有所作為時，災難就改變了意義（羅八 31—39；默七 3；十七）。

2. 人面對災難——假如災難是如此，人的態度是應該面對現實。他不應侮辱天主（默十六 9），也不該轉向他認為能解救他的偶像（列下一 2—17；依四四 17；四七 13）。他應該在災難中辨認出時間的標誌（路十二 54 ff），他受罪惡奴役的表示，及救主即將來臨的信號（瑪廿四 33）。提早上主的日子災難，是促人悔改的最後通牒（默九 20 f），令人警惕的呼籲（瑪廿四 44）。它特別是我們完全解放的開始：「這些事開始發生時，你們應該挺起身來，抬起頭來，因為你們的救援近了」（路廿一 28）。

在這一行末世的文字中，自然地災難伴隨着隨聖言在世上的發展（默十一 4—13），因為災難指出了為基督與蹟的平行發展。但主要的是，教友應確信他為基督所愛（路廿一 8—19），並依恃基督的大能（格後十二 9）而生活於災難中。災難應在我們身上所保持的真正末世的心靈狀態便是等待；災難證明一個新世界的誕生，和引領整個受造物走向整體救贖的聖神的工作（瑪廿四 6 ff；羅八 19—23）。

JCo (王念榮)

234 戰 爭 (Guerre) war

戰爭不只是一人類的事實，不只給人帶來倫理方面的許多問題。在聖經世界裏也有戰爭：聖經顯由人類的共同經驗開始，對天主與撒彈之間的精神戰爭有所啓示。這戰爭是人生戲劇的重要一面，也是人的救恩攸關所在。誠然，和平才是天主計劃的目的；可是這和平是以戰爭為代價而贏得的勝利。

舊 約

一、人的戰爭以及天主的戰爭

1. 戰爭暴力的表現——是人類情況的重要成分。在古代東方，戰爭是地方性的大事：每年年初，「國王們出征」（撒下十一 1）。高度文明時代的一些帝國之間所締結的「永久和約」也是徒然：局勢轉變，這些脆弱無力的和約便告瓦解。所以處於這種背景的以色列歷史將體會人類戰爭的一種經驗——有時使人振奮，也有時殘酷不仁。如將這個經驗置於天主計劃的觀點，它便獲致純宗教性的意義：戰爭是此世通常的事實，也是一種邪惡。

2. 古代東方國家——將社會經驗所得轉入宗教領域，而把戰爭引入神聖的世界。古人輕易地想像：天地初開時，神明之間發生了戰爭，人間的戰爭便是天上戰爭的模倣或延

續。以色列雖根絕由想像而來的多神論；却保持着一個戰亂的天主的觀念（詠七四13 ff；八十10 f）然而他們把這個觀念加以改變，以適應他們的一神論，並由之描述天主的計劃將如何在地上實現。

二、以色列為雅威之戰服役

1. 西乃盟約給以色列所開啓的展望——不是和平，而是戰爭：天主許給他的選民一片國土，可是應由他們自己去佔領（出廿三27—33）。這是攻擊戰爭，由舊約的觀點看來是於理可據而神聖的戰爭：當時的迦南地的文明腐化，而且崇拜自然的力量，構成以色列的陷穽（申3f）；天主也批准將之殲滅（申71f）；那末以色列的民族戰爭將是「雅威的戰爭」，且當放棄戰利品。更有進者，天主既簡選以色列在歷史舞臺上出現，這就是天主藉敬拜祂並遵守祂法律的以色列，在地上建立祂自己的王國。於是以色列在抗禦外侮而保持自身獨立時，同時也維護天主的大業：每次守衛戰都是一場雅威的戰爭。

2. 於是以色列許多世紀之久飽經戰爭生涯：他們在戰爭中將民族的精力用來為宗教事業服務。攻擊戰如進攻息紅城和敖格王（戶廿一21—35；申二26—37），稍後他們又征服了迦南（蘇六—十二）；守衛戰如抵抗米德揚人（戶卅一），及民長時代反對壓迫者（民三—十二）。此外還有像撒烏耳和達味所領導的民族解放戰爭（撒下十一—十七；廿八—卅；撒下五；八；十）：在此種種戰爭之中，以色列表現他

們是天主的地上使者：而國王則是雅威在歷史中的代理人。他們的信仰熱火需要兵力強盛這是確信天主的助佑並希望同時在政治和宗教方面獲得勝利（參閱詠二；四五4 ff；六十7—14；一一〇）。然而，這樣一來，以色列將地上的富強與天主的大業混為一談，這誘惑畢竟非同小可。

三、歷史中雅威之戰

1. 雅威為自己的子民打仗——以色列所打的雅威之戰只是天主在人類史中一切戰爭的一面。實際，天主自始便一直向反對祂計劃的惡勢力進攻。此一事實選民的歷史中彰顯出來，儘管種種仇敵千方百計地加以阻撓。當時天主為肯定祂對世事的主權，以其無上行動介入於歷史之中，以色列也經驗了多次奇蹟性的救助：出離埃及時雅威對抗埃及，用各種奇蹟打擊埃及（出三20），殺死埃及的長子（出十一4—12）；又打擊埃及的元首（出十四18—24）；在迦南雅威支援以色列的軍隊（民五420；蘇五13 f；十1—14；撒下五24）；雅威世世代代保護國王（詠廿；廿一），並解救他們的聖城（詠四八4—8；列下十九32—36）……以上種種都在說明：人的奮鬥，倚恃己力，不能成功：人打仗，但只有天主賜與勝利（詠一一八10—14；一一二2；一二四）。

2. 雅威打擊罪人——天主在人間的戰爭，其最後目的並非以色列人的現世勝利。天主的光榮屬於另一性質；天主的國度也屬於另一境界。天主的目的是要像法律書所描述的，建立一個繁榮而正義的王國。以色列負有實現這王國的使

命；但若他們有辱使命時，天主便須打擊祂的不軌選民，一如打擊外邦的勢力。因此，當以色列不忠時，就遭受軍事上的挫折：在曠野時期（戶十四39—44），若蘇厄時期（蘇七2……），民長時期（撒上四），撒烏爾時期（撒上卅一）都是如此。列王時期仍遭受週期性的挫折，在飽受外人侵占搶掠之後，以色列和如達終於一敗塗地，國破家亡。在當時先知心目中，這些慘景都是天主審判的結果；雅威在打擊祂犯罪的子民（依一4—9）；是祂催迫敵人來懲罰他們（耶四5—15；六；依五26—30）。巴比倫的軍隊便是在服從天主的調令（耶廿五14—38），拿步高也是天主的僕役（耶廿七6 ff）。

經過這些慘局以色列現在明白了：戰爭基本是一種邪惡。戰爭源於兄弟互相殘殺的憎恨（參閱創四）而與犯罪的人類命運相聯。戰爭是天主懲戒的方式，一天罪惡本身不消逝，戰爭也就不會徹底由人間絕跡（詠四六10；則三九9f）。因此先知們對世界末日的許諾都在普世和平的遠景中實現（依二4；十一6—9等）。這才是以色列人應該嚮往的真正救援，而不應斤斤於征服和殲滅的聖戰。

四、末日的戰爭

1. 敵軍的來攻——這救援並不是不戰而獲的。然而這一次戰爭的基本宗教特質要比以往由現世的勝負，分辦得清楚的多。固然戰爭的預言性的描述，仍有着外邦軍事進犯耶路撒冷的色彩（則卅八；匝十四1 ff；友一—七）；然而在達

尼爾先知的默示文字裏——寫於安提約古帝王血腥的迫害以色列期間——顯然四怪獸所代表的敵對的勢力，其主要目的是要「與天主的聖者交戰」並進攻天主本身（達七19—25；十一40—45；參閱友三8）。那末，在政治戰爭的背後已使人窺見撒殫及其黨羽與天主之間的精神爭戰。

2. 天主的答辯——當時猶太教面對攻擊其信仰的外教獨裁王國，極可能以一軍事革命加以反抗，而與聖戰的傳統相啣接（加上二—四；加下八—十）。事實上以色列自知他們實致力於一種更高的戰爭，在這戰爭中首先要依賴天主的助佑（參閱加下十五22 ff；友九）：是雅威在指定的時刻將巨獸處死（達七11 26）並消滅牠的威力（達八25；十一45）。這一觀點超出世俗戰爭的範圍；它已走進天上戰爭，天主要藉此戰爭將祂在歷史中所已支持過的人們，參閱依五九15—20六三1—6並將他正在支持着保護好人以免於仇敵之手的人們加以表揚（詠三五1 ff）。這場戰爭將以最後審判為背景。它將結束地上的一切不義（智五17—23）並直接成爲天主地上天國的前奏曲。因此繼之而來的便是善人所共享的永久和平（達十二1 ff；智四7—9；五15 f）。

新 約

新約滿全了這些預許。世末戰爭在三重戰場上展開：一層是耶穌在世的生活，一層是耶穌教會的歷史，一層是世界最後的結束。

一、耶 穌

世末戰爭的深厚實質在耶穌身上完全彰顯。這場戰爭不是爲了俗世的王國（路廿二50 f；若十八36），而是一場反撒彈、反世俗、反罪惡的戰爭。耶穌就是來打倒世界魔王的壯士（瑪四1—11平；十二27 ff平；路十一18 ff）。魔王反抗耶穌而作殊死戰：處死耶穌便是魔王的最後企圖（路廿二3；若十三27；十四30）；鼓動地上勢力聯合起來，以抵抗「主的傅油者」的就是魔王（宗四25—28；參閱詠二）。但是魔王這樣一來，却加速了本身的敗北。事實上——一個貌似矛盾的——耶穌的十字架正決定了祂的勝利（若十二31 f）：耶穌一復活，反對祂的惡勢力便失盡威風，出現於耶穌的凱旋儀仗隊之中（哥二15）。耶穌透過死亡本身而戰勝世界（若十六33），從此他便掌握歷史的大權（默五）；但耶穌個人所打的這場仗將在其教會生活中延續很多世代。

二、耶穌的教會

1. 戰爭的教會——教會不是今世的強權，像古代以色列人那樣；所以，人類戰爭不再是教會的事。可是教會在它固有的地位上，永處於戰爭情況。當然在某方面，耶穌透過教會帶給人們的是天人之間以及人與人之間的和平（路二14；若十四27；十六33）；但這種和平不屬此世。而且凡信耶穌的人將常受世界的憎恨（若十五18—21）；在現世方面，耶穌給人帶來的不是和平，而是刀劍（瑪十34平）；因爲天主

的國是暴力的國的（瑪十二12平）。每個基督徒就個人而言，都應作戰，不是反抗血肉的敵人，而是對抗撒彈與其黨羽（弗六10 ff；伯前五8f）。教會就全體而論，也要遭受世界列強的攻擊，他們將與撒彈同盟——羅馬帝國便是新巴比倫（默十二17—十三10；十七）。

2. 基督徒的武器——教會和教會成員在作戰時，不用現世的武器，而用耶穌留給他們的武器。基督徒的美德才是基督的勇兵所佩帶的光明武器（得前五8；弗六11 13—17）；是信賴基督之德戰勝惡者（魔鬼）和世界（若壹二14；四4；五4f）。表面看來，世界能戰勝基督徒，迫害並殺死他們（默十一7—10）；這是短暫的勝利，這只是情勢逆轉的前奏，有如基督的十字架爲祂光榮的復活而鋪路（默十一11 15—18）。羔羊藉死亡戰勝惡魔；同樣，基督的同志藉殉道而獲勝（默十二11；十四1—5）。這種戰爭的英豪氣概遠超雅威之戰中所表現的，它所需要的勇氣也不稍遜。

三、最後一戰

1. 朕兆——耶穌揭幕的「末世期」具有雙方作殊死戰的意味：一方是基督，另一方是僞基督。毫無疑問，這場戰爭按照歷史接近結束的進度，必定越來越微妙、越殘忍、越強烈。不過這個惡世界，這個罪的世界已遭天譴，此後其歷史命運常帶着天譴的痕迹。在此觀點下人類戰爭方可全然瞭解。人類的戰事在人們暫世經驗的核心，銘刻着來日審判的朕兆（瑪廿四6平；默六1—4；九1—11）。這些戰爭顯

示有罪的人類按照其不肯接受基督和平的程度，而注定遭受人類內在的衝突。

2. 最後一戰之想像——時間無誤的奔向終點。一方面，基督逐漸將散居各處的天主子女聚到祂的教會裏來，另一方面，模倣基督的撒彈也努力將牠所誘惑到的人編成一支援伍。默示錄給我們指出，世代末刻，這些人團結在撒彈領導之下發動最後一次戰爭（默十九9；廿7 ff）。但這一次，凱旋者基督將顯然地使祂的王權大放光明；天主的聖言在光榮中出現，身負殲滅者的職責（默十九11—16；廿1；參閱瑪廿四30平）。這是超自然的大公審：它在時間的盡頭，判處撒彈及其黨羽的永罰（默十九20；廿10）；我們對將來發生事件的現世看法，都在這次大公審的背後而消逝。此後一切矛盾都已消除：或在天人之間，或在各不同人羣之間；那時，新耶路撒冷的完全和平要把蒙救的全人類重新帶回樂園（默廿1）。這是一個最後勝利的遠景，是聖者的恆心和信心的基礎（默十二10），因為到那時戰爭的教會將一變而永為凱旋的教會，團聚在凱旋者基督的四周（默三21 f；七）。

HC & PG (王秀鈞)

235 疾病—痊癒 (maladie/guérison) (sickness/healing)

疾病和由疾病而來的種種痛苦，為各時代的人類都成了難題。至於解答，則視各人對生活環境和統治人的勢力所形成之觀念而定。古代東方視疾病為由惡神們所造成的災禍，

或以為在禮拜上犯了過失獲罪於神明所致。為了獲得痊癒，人舉行驅魔儀式，以驅逐魔鬼，並藉懇求與祭獻，祈求神明們的赦免；巴比倫文學給我們保存了兩種（驅魔的）咒詞。醫術首先提高司祭們的身份；部分原因是醫術與魔術相近。這要等到有觀察精神的希臘人才把醫術獨立發展成為實驗科學。在此種情形下，聖經的啓示對於科學方面的問題擱置不談。啓示是就救恩計畫的觀點，全神注意疾病與痊癒的宗教意義。尤其死亡對於人的威力通過疾病，得以彰顯（參閱格前十一28—32），所以疾病的確有類似死亡的意義。

舊約

一、疾病

1. 健康表示充沛的生命活力——而疾病則視為軟弱和衰敗的狀態（詠卅八11）。除了這種經驗的證實外，當時醫學上的觀察實太簡陋；觀察只限於肉眼看得見的病症：皮膚的發炎擦傷、折傷、發燒、煩躁（如聖詠所描述的病徵：詠六：卅二；卅八；卅九；八八；一〇二）。各種疾病的區分也很模糊（如麻瘋症）。也不追究疾病的自然原因，除非是那些明顯的疾病：如折傷、摔傷（撒下四，年老），訓道篇以一種黯淡幽默的口吻來描述晚年暮景（訓十二1—6；參閱創廿七1；列上一1—4；申卅四7用反調來敘述）。實際上，為一個虔誠的人，最主要的是另一問題：疾病為患病的人有什麼意義？

2. 在一個一切都歸因於天主的世界裏——疾病當然並不例外；不可能不想疾病是天主用以打擊人的（出四6；約十六12 ff；十九21；詠卅九11 f）。在一切隸屬於天主的觀念下，同樣也承認有高於人類的受造之物的界入：毀滅的天使（撒下廿四15 ff；列下十九35；參閱出十二23），人格化的災禍（詠九一5 f）——撒彈（約二7）……流亡後的猶太教越來越注意惡神魔鬼的作為，疾病使人窺見魔鬼對我們生活的這個世界的影響。但是天主如果是絕對的主人，那麼為什麼世界上有這種魔鬼的影響和惡的存在？

3. 人的宗教意識——由於一種自然的驅使而將疾病和罪連繫起來。聖經的啓示對此並不反對；只是明確指出在何種條件下了解這種關聯。天主造人是爲使人享福（參閱創二）。疾病和其他任何人類的痛苦都與此深遠的本意相違；如非罪過的後果，疾病就不會進入世界（參閱創三16—19）。疾病是天主對罪惡的世界發怒的標記之一（參閱出九1—12）。在盟約道理的範圍內，疾病主要的有此含意：疾病是殃及天主的不忠子民主要詛咒之一（申廿八21 f 27 ff 35）。所以疾病的經驗其效果該是磨勵人對罪惡的意識。實際上，「懇求」的聖詠正好加以證實：要求痊癒總是伴着坦承罪過（詠卅八2—6；卅九9—12；一〇七17）。但是問題在於知道：是否疾病都肇因於患病者的罪過。關於這一點，還沒有清晰的道理。求助於團體責任，也不能提供滿意的答覆（參閱若九2）。舊約只窺見兩個解答的方向。當疾病打撻義人時，如約伯或多俾亞，可能是天主的一種考驗使他們表示忠

貞不二（多十二13）。另一個解答是上主僕人的痛苦，即「義人」遭受極端的痛苦，這種疾病具有一種代替罪人贖罪的價值（依五三4 f）。

二、痊癒

1. 舊約絕未禁止求醫用藥——依撒意亞就是用藥治好了希則克雅的病（列下廿7），辣法耳用魚膽治好了多俾亞的眼（多十一8 11 f）。使用一些簡單的治療法是常見的事（參閱依一6；耶八22；智七20），德訓篇也盛讚醫生（德卅八1—8 12 f）。屬於禁止的是與敬拜邪神有關的魔術（列下一1—4），而敬拜邪神常染污醫術本身（參閱編下十六12）。

2. 但首先該向天主求援——因爲天主是生命之主（德卅八9 ff 14）。打擊的是祂，治好的也是祂（申卅二3^o；參閱歐六1）。天主是人卓絕的醫生（出十五26）：因此被遣治好撒辣的天使叫辣法耳（即天主治癒）（多三17）。病人也向天主的代表司祭（肋十三49 ff；十四2 ff；參閱瑪八4）和先知們求援（列上十四1—13；列下四21；八2—5）。病人謙卑地承認自己的罪過而祈求病癒，猶如要求一個恩惠。聖詠集指出病人申述自己的可憐，要求天主的援救，懇求祂的全能和慈悲（詠六；卅八；四一；八八；一〇二……）。這是因依靠天主而準備接受所要求的恩惠。有時病癒的恩惠是以奇蹟的形式賜給人的（列上十七17—24；列下四18—37；十五）。總之，這種病癒具有標記的價值：天主垂顧受

苦的人類，以減輕他們的災難。

3. 疾病雖然有一種意義——但仍然是一種災害。所以有關末世的先知預言中，許諾在末世天主安置祂子民的新世界裏將取消疾病：不再有患病者（依卅五5f），不再有痛苦，也不再有限淚（廿五8；六五19……）。在一個由罪惡中解脫出來的世界裏，重壓着我們人類的後果自當絕跡。當受苦的「義人」承擔我們的病痛時，我們由於祂的創傷將獲痊癒（五三4f）。

新約

一、耶穌和疾病

1. 耶穌在整個的傳教期間——處處遇到病人。他並不以一種很狹窄的因果報應觀點來解釋疾病（參閱若九2f），但他視疾病為人類所受的一種災害，罪過的後果，撒彈勢力統治人的標記（路十三16）。耶穌因此而生憐憫（瑪廿34），因而催促祂行動。不多耽擱於區分是自然的或由附魔而來的疾病，「祂驅逐惡神，並治好患病的人」（瑪八16平）。二者相輔而行，都同樣顯示耶穌的能力（參閱路六19）具有同樣的意義：表示耶穌戰勝撒彈，和按照聖經所載，在世上建立天主的王國（參閱瑪十一5平）。並非說此後疾病就由這世界上斂形匿跡；而是最後要勝利的天主之能力，從此在世上展開工作。所以，耶穌對凡信賴祂的病人（谷一40；瑪八2—6平）只表示一個要求他們必須相信，因為有信德一切

都是可能的（瑪九28；谷五36平；九23）。他們對耶穌的信德包括信仰天主的國，也正是這信德才能拯救他們（瑪九22平；十五28；谷十五7平）。

2. 在某種程度上——治病的奇蹟提前人類按照預言，最後在天國裏將重獲的完美狀態。但治病奇蹟也具有一種與現世有關的象徵的表意。疾病象徵罪人所處的狀態：在精神界罪人是瞎子、聾子，或癱瘓……因此病癒也是一種象徵：它表示耶穌在人身所施行的精神方面的治癒。耶穌赦免癱子的罪過，更爲了表示他有赦罪之權，就治好了他（谷二1—12平）。這種奇蹟治癒的含意，在第四福音裏特別明顯：在貝特匝達治癒癱子，表示耶穌所完成的使人生活的工程（若五1—9 19—26），治好胎盲指出耶穌乃世界之光（若九）。耶穌對病患者的作爲正是天主教聖事的前奏。因爲祂來此下土，正如罪人的醫生（谷二17平），爲了剷除缺陷和疾病而將之承擔起來（瑪八17—依五三4）。這正是祂苦難的意義：耶穌將分享受苦的人類的條件，爲能最後戰勝人類的災難。

二、使徒和教會面對疾病

1. 奇蹟性的治癒——形成天國的一個標記，並不因耶穌世間生命的結束而終了。使徒們自第一次受差遣時起，就獲得治病的能力（瑪十一平）。耶穌在最後一次差遣他們時，向他們許諾繼續不斷的實現這個標記，以委任他們宣傳福音（谷十六17f）。宗徒大事錄記載很多次奇蹟性的治癒（宗

三 1 ff；八 7；九 32—35；十四 8 ff；廿八 8 ff），都指出耶穌名字的能力，和祂復活的事實。保祿歷數各種奇恩，其中也提到治病的奇恩（格前十二 9 28 30）；這一常存的標記繼續委託給耶穌的教會，以證明聖神在教會內工作。但是通常天主施與病人的恩惠是不很顯然的。教會的「長老們」重複使徒們的動作（谷六 13），因主名給病人傅油，而病人則懷着信心祈禱，並承認己罪；這種祈禱能拯救他們，因為他們的罪已被赦免，並且他們也可以希望，如果天主願意，他們可痊癒（雅五 14 ff）。

2. 但是這種痊癒並非必然地發生——好像痊癒是祈禱或禮儀魔術般的效果一樣。世界存在多久，人類就必須繼續承擔罪惡的後果多久。耶穌在受難時，「將我們的痛苦一身承擔」，就給予疾病一種新的意義：猶如其他的痛苦，疾病也自此以後具有救贖的價值。保祿有過多次生病的經驗（迦四 13；格後一 8 ff；十二 7—10），得知疾病使人受苦，為使耶穌的基督相結合：「我們在身上帶着耶穌死亡的痛苦，為使耶穌的生命也彰顯在我們身上」（格後四 10）。約伯未能了解他所受考驗的意義，而基督徒却高興「在自己身上補足基督為祂的身體——教會所受痛苦的不足」（哥一 24）。在期待返回樂園的時刻中——在那兒人們因生命樹的果子將永遠痊癒（默廿二 2；參閱則四七 12）——疾病如同其他痛苦及死亡一樣，業已納入救恩的範圍內。這並不意味疾病容易忍受：疾病仍是一種考驗，而探望病人，安慰病人，幫助病人忍受病痛，是真實的愛德工夫。安提約基雅的聖依納爵勸人說：

「你們要承擔人們的病痛」。而服侍病人乃是在耶穌受苦的肢體上服侍耶穌本人；在公審判時，祂將說：「我患病時，你們看顧了我」（瑪廿五 36）。病人在基督徒中間已不再是被詛咒的人，而避之若浼（參閱詠卅八 12；四一 6—10；八八 9）；他是耶穌基督的肖像和標記。JGI & PG（孫）

236 癩 病 (lépre)

聖經將不同的皮膚病，特別是有傳染性的皮膚病名，甚至衣服和牆壁發霉（肋十三 47……；十四 33……），都歸納在癩病的範疇之內（lepra，一詞原指：傷痕、打擊）。

1. 癩病，不潔與天主的懲罰——法律規定癩病是有傳染性的不潔，癩病人應與團體隔離，直到他痊癒並行取潔禮而獻贖罪祭為止（肋十三—十四）。癩病是天主打擊（craga）罪人的顯著「傷痕」。以色列曾被威脅（申廿八 27 35）。埃及人（出九 9），米黎盎（戶十二 10—15）和烏齊雅（編下廿六 19—23）都染了癩病。原則方面這是有罪的標記。但是受苦的僕人被打擊（argua；拉丁通俗本作「癩病」），使人迴避他猶如迴避癩病人，這是因為：他雖無辜，但却擔負着眾人的罪，而眾人將因祂的傷痕而痊癒（依五三 3—12；參見詠七三 14）。

2. 癩病人的痊癒——癩病的痊癒可能出於自然，但也能由於奇蹟，如納阿曼在約但河水內治癒（列下五）是天主仁慈和先知大能的標記。當耶穌治好癩病人時，祂便戰勝了最顯

著的創傷（瑪八 1—4p；路十七 11—19）；祂因此治癒了人類而負起他們的疾病（瑪八 17）。祂潔淨了癩病人並使之與會衆重聚，便是利用奇蹟廢止了潔與不潔間的隔離。若祂仍然命人行法定的奉獻，乃是爲了作證：使司祭們確知祂尊重法律和祂行奇蹟的能力。耶穌又治癒其他疾病，與治好癩病一同看來，明示他是「要來的那一位」（瑪十一 5p）。十二宗徒被派傳教時也接受了命令和能力，藉這標記顯示天主的國臨近了（瑪十 8）。

PG(干)

237 痛苦 (souffrance) (suffering)

保祿敢給格林多的新教友寫道：「我在艱難中……在困苦中怡然自得」（格後十二 10）。基督徒決非禁慾派，爲了歌頌「人類痛苦至上」，而是「信德領袖」耶穌的門徒，「祂不享受擺在面前的歡樂，而忍受了十字架」（希十二 2）。基督徒透過耶穌基督來觀察一切的痛苦；梅瑟「認爲基督的耻辱是一種超乎埃及寶藏的財富」（希十一 26），基督徒便使在梅瑟所受的考驗中看到吾主的苦難。

但是痛苦在基督內究竟取得何種意義？爲何痛苦在舊約裏通常是詛咒，而在新約裏却成了祝福？爲何保祿能够「在各樣的痛苦中格外充滿快樂」（格後七 4；參閱八 2）？信仰是麻木不仁嗎？抑或是對痛苦故作一番病態的頌揚？

舊約

一、痛苦的嚴重性

聖經重視痛苦；絕不予以低估，聖經又對痛苦深表同情，視痛苦爲本不當有的災患。

1. 痛苦的呼聲——喪儀、失敗以及災難促使聖經發出極大的哀號與訴苦的大合唱。呻吟在聖經裏那樣頻繁，竟致形成一種固有的文體，即「哀歌」體。很多次這些呼聲是向天主而發的。誠然，百姓在法郎前呼號，要求食糧（創四一 55），先知們大聲呵斥暴君們。但埃及的奴隸却向天主發出了求救聲（出一 23 24），以色列的子女也向雅威發出哀禱（十四 10；民三 9），聖詠內充滿了這些絕望的呼聲。這種痛苦的禱文綿延至基督死前的「大聲哀號和涕泗滂沱」（希五 7）。

2. 我們對痛苦所作的批判——因我們感官的反抗正相符合，痛苦是一種本不應有的災患。當然，我們曉得痛苦的普遍性：「由婦女所生的人壽命短暫，且飽嘗煩惱」（約十四 1；參閱德四十一 9），但人並不情甘忍受。人們認爲智慧與健康無獨有偶（箴三 8；四 22；十四 30），健康是天主的恩賜（德卅四 20），人爲了健康之恩讚美天主（德十七 27），也爲得此恩而祈求（約五 8；八 5 ff；詠一〇七 19）。許多聖詠都是病人祈求病愈的禱詞（詠六；卅八；四一；八八）。但是聖經並不一味悲痛，它也讚美醫生（德卅八）；聖經

所期望的默西亞時代——是一個病愈（依卅三24）和復活的（廿六19；廿九18；六一2）時期。醫病原是雅威（十九22；五七18）和默西亞的工程（五三4f）。銅蛇（戶廿一6—9）不就是默西亞的預像嗎（若三14）？一切公、私災難、荒旱、財產損失、死亡、戰爭、奴役以及流亡等都是禍患，人們期望在默西亞時代由之得到解脫，舊約實不知神學家與保祿所講論的自願受苦。

二、痛苦的困惑

聖經對痛苦非常敏感，但不像四周的其他宗教，將痛苦解釋作不同神明之間的爭鬪，或給予二元論的解釋。誠然，這種誘惑為流亡於巴比倫者是巨大的，他們為「浩如滄海」的災難所壓迫（哀二13），認為雅威被另一位強而有力的神明所征服；但是先知們為了衛護真天主，絕不予以寬容，堅決主張連痛苦也逃不出天主的掌握：「我造了光明、造了黑暗、造了幸福、降下災禍」（依四五7；參閱六三3—6）。以色列的傳統決不拋棄亞毛斯所給予的大膽原則：「如果城裏發生災禍，豈非上主所為？」（亞三6；參閱出八12—28；依七18）。可是這種不妥協的理論引起可怕的反應，惡人目視世界上的災患而結論說：「沒有天主！」（詠十4；十四1），或說：「天主豈能知悉」（七三11）；約伯的妻子邏輯地說：「詛咒天主吧！」（約二9）。

無疑地，人們會在天主直接的干預之外，設法去解釋痛苦。創傷可能由自然原因發生（創卅四25；蘇五8；撒下四

4）。年老多病是常見的（創廿七4；四八10）。在宇宙間有惡勢力與人作對，如詛咒與撒殫的惡勢力是。罪惡招致災禍（箴十三8；依三一1；德七1），人們設法尋找那一切災禍之源的最初的罪過（創十二17f；四二21；穌七6—13）；這便是約伯的朋友們的信念。還當承認原罪是世界災禍的根源（創三14—17）。

死亡任意摧殘各種地位不同的人，使人感到極度痛苦（約廿一28—33；箴十一4；亞五19）。更壞的是；義人死亡與惡人長壽的怪現象（訓七5；耶十二1f）。世界上真是不講正義（哈一2f；拉二17；三15；詠卅七；七三）。其餘沒有任何因素，不論是自然界，或偶然（出廿一13），或人為命運（約四1f；參閱四7），或罪惡的不幸後果，抑或詛咒（創三14；撒下十六5），甚至撒殫，都不能逃出天主的權限，因此天主本身必然是原因了。先知們不能明瞭惡人享福，義人遭難（耶十二1—6；哈一13；三14—18），受迫害的義人也想自己被天主遺忘（詠十三2；卅一13；四四10—18）。約伯竟控訴天主，並催迫天主加以解答（約十三22；廿三7）。一聖詠作者也強烈地控訴，但這次是完全由於國家的橫遭不公的災禍（詠四四10—27）。可是，無論災殃如何嚴重，悲觀主義總沒有在以色列人中佔上風；最有意義的是：約伯傳的作者沒有以失望的音符結束全書，憂鬱的訓道篇作者也沒有這樣作，他反而勸人享受人生（訓三24；九7—10；十一7—10），連在最悲哀的先知書中，常能發現希望與幸福的興奮語（耶九16—23）。勝利復活仍然

晦暗的預感，好像小天窗一般，貫徹全部聖經（創廿二；詠廿二；四九；七三；依五三；羅四18—21）。

三、痛苦的奧義

先知和智者們為痛苦所蹂躪，但以信德作支柱，漸漸地進入「天主的奧理」中（詠七三17）。他們發現痛苦的淨化價值，猶如火能鍊淨金屬中的雜質一般（耶九6；詠六五10），他們又能體驗出痛苦的教育價值，好像慈父一般的糾正兒女（申八5；箴三11f；編下卅二2631），最後他們還看到天主迅速的懲罰是出於天主的恩愛（加下六12—17；七31—38）。他們在痛苦中學習接受天主令人迷惘計劃的啓示（約四二1—6；參閱三八2）。在約伯以前若瑟即在他兄弟面前證明了這一點（創五十20）。天主同樣的計劃也能解釋，祂何以使那受主護祐而不犯罪的智者夭折（智四17—20）。在這意義下，舊約就已經認識不孕婦女以及闖入的幸福（智三13f）。痛苦與迫害能够補償罪愆（依四〇2）。痛苦若因信德而置於天主的計劃中，便成爲一種至高的考驗，這是天主保留給祂所引以爲榮的僕人的；亞巴郎（創廿二），約伯（一一11；二5），多俾亞（多十二13），爲使他們明瞭什麼是有價值的並明白能爲天主忍受何等痛苦。這樣耶肋米亞由違抗而回心轉意（耶十五10—19）。

最後，痛苦有轉禱和救贖的價值，這種價值表現在梅瑟和他所行的懇禱中（出十七11f；戶十一1f），以及他一生爲救犯罪的百姓而自我奉獻（卅二30—33）。但是這些飽受

痛苦的梅瑟和先知如耶肋米亞者（耶八1821；十一19；十五18），只不過是雅威之僕的預像而已。

天主的「僕人」在最可怕和最引人反感的方式下體認到痛苦，痛苦在祂身上大肆暴虐，並使祂面目全非，竟然不能引起別人的同情，反而招致厭惡和輕蔑（依五二14f；五三3）；痛苦爲祂不是一椿意外，也不是一時的悲劇，而是一生的每一天，祂異於別人的標記是：「痛苦的人」（五三3），這種痛苦只可用一種彌天大罪和天主的典型懲罰來解釋（五三4）。實際有一個罪存在，且是曠世希聞的罪惡。但這罪惡並不在祂身上，而是在我們衆人身上（五三6）。祂是無辜的。這是最大的困惑。

這就是奧義之所在，「上主計劃的成功」（五三10）。祂身潔無罪，「爲罪犯轉求」（五三10），祂不但將內心的祈禱奉獻於天主，而且還「犧牲了性命，作了贖罪祭」（五三10），讓人將祂「列於罪犯間」（五三12）爲承擔他們的罪惡。這樣至大的絆腳石（困惑）成了前所未聞的奇事，顯示「上主的手臂」（五三1）。世上一切的痛苦和罪惡都集於他一身，因爲祂因服從而擔承了這一切，祂爲所有的人贏得了平安和病愈（五三5）。

新約

一、耶穌與人的痛苦

耶穌這位「痛苦之人」是「受苦的僕人」的神秘化身，

祂表現關懷人類的痛苦。祂眼見痛苦，沒有不以天主的慈心而深為感動的（瑪九36；十四14；十五32）；若是祂在那裏，拉匝祿便不會死；瑪爾大同瑪利亞向耶穌如此重複說，而耶穌也讓十二門徒聽到這話（十一14）。但是在這種明顯的感動前——「祂多麼愛他！——怎能解釋這種疑問：「祂不能叫這人不死麼？」（十一36f）。

1. 耶穌基督戰勝痛苦——治病與復活死人是默西亞使命的標記（瑪十一4；參閱路四13f），是祂最後勝利的前奏。在十二宗徒所顯的奇蹟內，耶穌窺見撒彈的失敗（路十19）。祂醫治一切疾病（瑪八17）而實現了天主「僕人」——「擔承我們的疾苦」的預言（依五三4）。耶穌又賦與門徒們因祂的名字療病的能力（谷十五17），而華門病患的痊癒是初生教會有此能力的確切證明（宗三一1—10）。

2. 耶穌基督提昇痛苦——但耶穌降世，雖削弱死亡的權勢（希三14），但並未除去死亡，亦未將痛苦消滅。縱然祂否認在病苦或意外與罪惡間有必然的聯繫（路十三2ff；若九3），但祂仍允許伊甸園的詛咒結出惡果來，因為祂能夠將苦果變成歡樂；祂雖未消滅痛苦，却安慰痛苦（瑪五5）；祂雖未取消眼淚，却在過路時拭乾了幾個人的眼淚（路七13；八52），為表示將來有一天，祂要從每人的臉上揩去他們的眼淚（依廿五8；默七17；廿一4），那時喜樂必會將天主與祂的子女結合在一起。痛苦可能也是一種幸福，因為它能準備人接受天主的國，又能「顯揚天主的工程」（若九3），「天主的光榮」以及「天主子」的光榮（十二4）。

二、人子的痛苦

耶穌「熟悉痛苦」（依五三3），祂容忍「無信、敗壞」（瑪十七17）像毒蛇種類似的（瑪十二34；廿三33）羣衆，和否認祂的門徒們的遺棄（若一11）。祂對耶路撒冷流淚（路十九41，參閱瑪廿三37）；祂想到自己的苦難，「心煩意亂」（若十二27）。祂的痛苦那時成了致命的憂苦，成了一種「生死的掙扎」，一種在驚懼和恐怖中的戰鬥（谷十四33f；廿二44）。自從基督被出賣，一直到被聖父捨棄（瑪廿七46），祂的苦難集人間一切可能的痛苦於一身。這痛苦的高峯與基督偉大的救世奉獻，即祂犧牲性命甘作贖罪祭品（瑪廿八）正相脗合，祂正是為遵循天父的這一永遠計劃（宗三18）而被遣來世間；耶穌以服從（希三7f）和愛情而屈服（若十四30；十五13）。簡短的「應當」dei一詞常與痛苦連在一起，總括祂的一生，並說明其中的奧秘：當耶穌不顧伯多祿和門徒們的見怪（路十七25；參閱谷八31ff；瑪十七22f；路九42—45）預言受難時，這詞句像主題曲般地往復在祂的唇邊。但是救世的苦難顯示聖子的光榮（若十七1；十一31f）；它將那「四散的天主子女聚集歸一」（若十一52）。這位在祂有死的生命中「來扶助受考驗者」的基督（希二18），在審判之日還要降來，當祂在光榮內重臨時，祂要與世間一切受苦者同化（瑪廿五35—40）。

三、門徒的痛苦

在復活節的勝利之後，有一種幻覺籠罩着當時的教友，他們想不再有死亡，不再有痛苦；於是他們由於生活中的悲痛事實，冒着信德搖動的危險（參閱前四13）。復活並不廢除福音裏的教訓，反而予以加強。因着耶穌命運的光照，眞福八端和每日當背十字架（路九23）的訓示，加緊催迫吾人。如果祂的生育不能免除痛苦（路二35），如果師傅「爲進入祂的光榮」（路廿四26），體認了痛苦和迫害，那麼門徒們也該遵循這條道路（若十五20；瑪十24），默西亞時代也是憂痛的時代（瑪廿四8；宗十四22；弟前四1）。

1. 與基督同苦——「如基督徒的生活」已不是他在生活，而是基督在他內生活」（迦二20），同樣，基督徒的痛苦也是「基督在祂內的痛苦」（格後一5）。基督徒連在肉身方面也屬於基督，他們的痛苦也該相似基督（斐三10）。猶如基督「雖然是天主子，却由所受的痛苦學習了服從」（希五8），同樣我們也該「以堅忍的心，跑那擺在我們面前的賽程，目不轉睛地常看着信德的創始者……祂曾忍受了十字架苦刑」（希十二1f）。基督與那些受苦發生連帶關係，祂給信友留下同樣的法律（格前十二26；羅十一15；格後一7）。

2. 爲同耶穌共榮——如果「我們與祂一同受苦」，是「爲與祂一同享光榮」（羅八17），假使我們「身上處處並常常帶着耶穌的死狀」，是「爲使耶穌的生活也彰顯在我們身

上」（格後四10）。「天主賜給我們恩惠，不但爲相信基督，而且也是爲祂受苦」（斐一29；參閱宗九16；格後十一23—27）。與基督一同受苦，不但產生死後爲我們「造就永遠光榮的厚報」（格後四17；參閱宗十四21），而且連在今世也產生無比的喜樂（格後七4；參閱一5ff）。宗徒們的這種喜樂，在耶路撒冷有了第一次經驗，他們發現了「堪當爲這名字受侮辱的喜樂」（宗五41）；伯多祿邀請人高興「分受基督的苦難」——爲能認識那位「光榮的神，天主的神」之臨在（伯前四13ff）；保祿「在他受苦」時很高興，因爲能「在他的肉身上，爲基督的身體、聖教會，補充基督苦難之不足」（哥一24）。
MLR & JG (傳)

238 關心、掛慮 (solicis)

1. 有關掛慮的勸導——掛慮是人在完成某種工作或某種使命時所具有的關心。聖經稱羨並勸導人在一切職務上有這種聰明的、主動的關心。先是在家庭範圍內的最卑賤的工作（箴卅一10—31），例如手工藝（德卅八24—34）或公共職務（五十1—4）。聖經又提出精神職務上的關心，尋求智慧（智六17；德卅九1—11）或倫理的進步（弟前四15；參閱鐸三8），使徒的掛慮（格後十一28；參閱四8f）或伯多祿的掛慮（路廿二32）。在這裏最傑出的榜樣首推耶穌本人，祂爲完成使命（路十二50；廿二32），毫不保留地獻出一己。另外「關心主的事業」屬於如此崇高的境界，竟能引導

人聽從基督的召喚，放棄塵世的一切掛慮，而直接並完全關心「唯一的要事」(格前七32ff；參閱路十41f)。

2. 掛慮與信心——在一切範圍內，聖經責難疎忽與懶惰。但是聖經也明瞭人有讓塵世的掛慮消耗殆盡，而使精神方面的關心遭受損失的危險(路八14平；十六13平；廿一34平)。耶穌曾揭發這種危機：祂號召門徒一心掛慮天主的國；他們所需要的精神自由不是來自毫無掛慮——因世上職務永久是一種義務——而是來自依恃天主慈父般的愛情和上智的措置(瑪六25—34平；參閱十六5—12)。

掛慮不拘屬任何領域，其本身常是一種依賴和信德的召喚。若一件盡好的責任在某種情形下，能使人「念及將來，就會喜笑」(箴卅一25)，那末在工作內所有的掛慮時常是一種機會，使他意識到自己的能力有限，因而恐懼和憂慮。如此產生的痛苦是人類所有的共同命運(智七十)。痛苦邀請人將自己掛慮的「重擔」，託付於上主(詠五五23；參閱伯前五7)，即使這是來自他們的罪過(詠卅八19；參閱路十五16—20)亦然，而相信「至高者要眷顧他們」(智五16)。那時他們才能用相當的關心「享用這世界」，「好像不真享用的」(格前七31)。實際在一切的掛慮之上，「天主那超乎一切理想的平安，必要在耶穌基督內，保守他們的心思和念慮」(斐四67)。

JD₁ (傳)

239 焦慮、憂慮 (angoisse) (anguish)

焦慮與畏懼不同：畏懼是由此塵世的事物所引起的；又與掛慮不同：掛慮是對某種確定的工作，或某種實際的使命的一種特別的注意，或一種過份的關心。焦慮表示出一種發自內心深處的不安，一種面對死亡和將來之命運所發生的疑慮。在聖經中，至少在希臘文的譯本中。這種情緒表現在一些故事中，這些故事採用了下列名詞之一。被圍困的人對於戰爭的結果非常焦慮(加下三14—16；參閱一五19；路二二44)。人在身處絕境，不能獲救時，便會憂慮不安(歌一三8；加下八20；智一一5；路二二25)。synchomai 一詞有圍困和監禁的意思(撒上一三8；撒下二〇3)；人或由恐懼(路八37)，或由疾病(瑪四24；路四38)所把握、包圍、壓制和控制；又有時被欺壓，陷入困擾之中 (stepnotoria: 申一八53；格後四8；六4 12……)。

1. 雅威與其子民所訂立的盟約確保恩許之上主的臨在；但是上主的臨在要觀人是否忠於守法而定，實際上天主這種保證，不斷受到破壞的威脅。

當雅各伯到了雅波克河灘時，發覺自己進退兩難(創三二8)。但是他却有天主與他父親(二二10—17)和他自己(二二14)多次訂立的盟約支持他。而現在面對着他的長兄厄撒烏，他將遭遇到一種使他憂慮的處境。他與上主的天使搏鬥而得勝，因此確知天主與他在一起(三三23—33)。

戶里話語在杜松樹下，感到失望，而寧願死亡（列上一九3—4）。他證明人民普遍背離天主後（事實並不如此），他就判定自己的生活乃是一種失敗，不是很有道理嗎？但是，一如後來耶穌在日色瑪尼山園的情境，厄里亞也受到上主天使的支持和鼓勵，而繼續他的行程，直到遇到天主的時刻；天主又將他領上正途（一九5—18）。

整個民族陷於黑暗之中：他怎不會憂慮呢？（依八22—23；五30；二四19）同樣耶肋米亞先知面對着人民遭遇到的饑饉，感到憂傷焦慮（耶八18 21）：這是有關盟約之維護者的事。但論到他個人時，他的反應却不同：倘若他在面對迫害時，會詛咒他出生的日子（一五10；二〇14），他會求助於那位爲他復仇者，保護者，而在其援助中找到一個出路（一一20；二〇12）。

約伯書（按照希臘文：synchomai），將關於個人得救的煩惱揭露出來。約伯由「恐懼所籠罩」而流淚痛哭（約三24）；「我所畏懼的，偏偏臨於我身；我所害怕的，却迎面而來」（三25）；他講話，因爲他心中瀟灑酸苦（一〇1；參閱七11）。「天主使彼驚駭」（三一23）。最後，義人向能救助他們脫離險境的天主傾訴他們的憂慮，而並不用以上的名詞（詠二一；三一；三五；三八；五七；六九；八八；一〇二……）。

在這一情形之中，個人佔着一個中心的位置，因爲他常爲死亡所威脅；對於他的憂慮存在着一種相等的兩可性，因爲天主的利益與自己個人的利益混在一起。梅瑟首先

請求天主賜他死亡（戶一一11—15）；但是，隨後倘若他所憂慮，純粹是因爲人民背叛天主。他雖然要求天主將他和人民同時從生命冊上除去名字，但是他却與犯罪的弟兄們站在一起，同時對天主之征服性的愛堅定不渝（出三三31—32）。

2. 倘若每個人的心都能感覺到這種憂慮，其理由因耶穌之降來而有所變換。耶穌自身不但體驗到死亡之前的顛隕，也意識到令人懼怕的不確定和模糊不清。在橄欖園祈禱時，他爲憂愁、懼怕、煩惱、恐怖所困擾（谷一四33—34），將各世代義人的憂慮都聚集在自己身上（詠四二6 12；四三5……），大聲哀號，痛哭流淚，祈求那能救他脫離死亡的天主（希五7），最後慢慢地將自己的意志屈服於父的聖意之下（谷一四36）。天使來到，一如以往，鼓勵這位奮鬥而至流血的耶穌，加強他的力量；然後，他「站起來」，他已征服恐懼，能去面對他的命運（路二二41—45）。

耶穌由於下到人類憂慮的深處，而「爲一切服從他的人，成了永遠救恩的根源」（希五7）；他創造一個不可回轉的新時代。信者爲確保他現在生活的特質的依靠的行爲，當然在過去已發生過（七27），但是這行爲出現於時間之上，並支配着歷史的變動（默一5）。在耶穌身上，憂慮並沒有被消除，而是改變了處境，因爲，從此以後，希望獲得了保證，死亡能產生果實。

3. 在信者心中，憂慮可以兩種不同的深度及幅度被體驗到。保祿面對自己的死亡時這樣說：「我們……渾活的希望

也沒有了，我們自己也認爲必死無疑，這是爲叫我們不要依靠自己，而只依靠那使死人復活的天主（格後一9；五4）。原來他知道「沒有任何事情能使他與基督的愛相隔絕，不是困苦，也不是憂慮」（羅八38）。這一切都爲那絕對確實的眞理所克服，就是在耶穌內死亡已被戰勝（格前一55）。當死亡與耶穌的苦難聯合一起時，則取得一種意義，具有贖罪的價值：「死亡施展在我們身上，生活却施展在你們身上」（格後四12）。

但是，憂慮能生自一個更深的平面。這種憂慮不僅涉及一個人的死亡，和藉希望而獲得的個人的得救（羅五1—5；八24）。面對他人的自由，以及他人的得救時，憂慮也會發生。當保祿，一如梅瑟所行，希望爲了自己的同胞被詛咒時，他所表現的就是這種憂慮（羅九1—2）；他願意跟耶穌一起受苦（八17）；世界確實在嘆息，直到末日（八18—23）；希望却表現出憂慮的另一個幅度：希望不只是確實性，而且也是堅忍地期待，這一切都靠聖神的幫助（八24—26）。因此是基督的愛在催迫着宗徒（格後五14），正如耶穌曾爲他應作的犧牲而焦急（路二50）；他於是被交付於痛苦和憂慮之中（格後六4），卻沒有因此而制服，也沒有因而絕望（四8）。基督的痛苦要延續到世界末日。因此，倘若基督徒能在信德之中克服他關於自己的死亡和得救所懷有的憂慮，他也能夠藉着與整個基督團體的相通，同時體驗到一種不可描述的憂慮。在信者的心中，確定或不確定並不站在同一個平面，也不涉及同一個對象。

XLD (趙)

240 孤 獨 (solitude)

人是按照天主肖像所創造的，而天主聖父、聖子和聖神便是愛情的極爲豐饒的繁殖力，人該與天主以及自己的同胞融洽無間，而多結果實。所以孤獨本身是一種來自罪惡的災禍；但是孤獨如與耶穌基督救世的孤獨結合，便可成爲與天主融合繁殖能力的根源。

一、人的孤獨

1. 「一個人獨處不好」（創二18）——按天主的啓示，孤獨是一種禍患。它使惡人們任意欺凌窮人，外方人和寡寡孤獨（依一1723）；天主却要求人特別保護這些人（出廿二21ff）；天主又認保護人者爲自己的子女，愛他們勝於母親（德四10）；因爲窮人缺乏之人的支援：天主自己將充作窮人的伸冤者（箴廿三10f；詠一四六a）。孤獨也使不孕的婦女感到羞愧；在貞潔的意義尚未啓示期間，天主促人用「弟兄傳宗」的法律，來補救這種羞愧（申廿五5—10），有時天主也親自干預，爲使被遺棄的婦女得到安慰（撒上一5；詠一一三9；依五一2）。孤獨的考驗乃在召喚人絕對地依恃天主（艾四5；LXXX四10）。

2. 天主願罪人孤獨——孤獨也將人罪惡的處境告訴他；那時孤獨即成了一种改過的召喚。身遭疾病、苦痛以及天折

都能教訓人回頭向善；罹難的人與羣衆隔絕(約十九13—22)能體認出他在罪過中。天主也藉別種方法啓示人，祂讓罪人陷於孤獨。祂離棄了自己不忠信的淨配(歐二5；三3)；耶肋米亞藉獨身來表示以色列的不育(耶十六2；十五17)；最後，流亡還使人明瞭只有天主才能救人脫離孤獨而使之繁殖(依四九21；五四1ff)。

二、由孤獨到融合

1. 耶穌所承受的孤獨——天主將自己的唯一聖子賞賜於人(若三16)爲使人們透過厄瑪努耳(天主與我們同在，依七14)得與天主融合。耶穌爲把人類從罪惡的孤獨解救出來，承受了這孤獨，特別承擔了有罪的以色列的孤獨。

祂在曠野裏會戰勝「敵人」(瑪四1—11；參閱十四23)。祂曾單獨的祈禱(谷一35—45；路九18；參列上十九10)。在革則瑪尼遭遇弟子的酣睡，他們拒絕與祂共同祈禱(谷十四32—41)，祂孤獨的遭受死亡的憂苦。天主好似捨棄了祂(瑪廿七46)。其實，祂並不孤獨，聖父常同祂在一起(若八16 29；十六32)；麥粒種在地下也並不孤獨，而是在結實(若十二24)：祂要將「四散的天主子女，從新聚集歸一」(十一52)，並「引領所有的人歸向祂」(十二32)，與天主的融合終於凱旋。

2. 與耶穌獨處爲能與一切人共處——耶穌在召喚門徒「與祂在一起」(谷三14)時，便開始了重聚默西亞的子女。祂來尋找那孤獨的亡羊(路十五4)，祂「單獨地」，與

弟子們交談(谷四10；六2)，和罪婦們交談(若四27；八9)而恢復中斷的融合。祂所要求的愛是惟一的，超過其他的一切愛情(路十四26)，像唯一天主雅威所命令的愛(申六4；厄下九6)。

聖教會一如它的淨配與主，在世上也是孤獨的，它原不隸屬於世界，它該逃遁到曠野裏去(默十二6)；但是此後再沒有真正的孤獨：基督遣發聖神，不遺棄門徒們作「孤兒」(若十四18)，一直等到最後的一天，那時我們將戰勝因親人死亡所遭到的孤獨，「而與他們重新團聚，並與主永遠在一起」(得前四17)。 MP & XLD (傳)

241 憂 愁 (tristesse) (sadness)

喜樂與救恩及天主的臨在相連，反之憂愁是罪的苦果，因爲罪使人與天主分離。憂愁的明顯原因有多種：一個考驗，表示天主隱藏其面孔(詠十三2f)，一個騙人的惡妻(德廿五23)，一個壞孩子(卅9f)，一個負義的朋友(卅七2)，人自己的瘋狂(廿二10ff)或邪惡(卅六20)，別人的誹謗(箴廿五23)。聖經不止於將人的不斷受騙和人的「以眼淚爲食」(詠八〇6)寫出，並無以告慰(訓四1)，還在人的無限悲哀後面揭穿罪惡，憂愁的真正原因，並在救主內展示補救之道：如果憂愁來自罪惡，那麼喜樂就是救恩之果(詠五一14)。

舊約

1. 自得與憂愁——啓示並非即刻到達上述的高峰；啓示也保有道地的、禁慾型的反應，用以逃避憂愁，雖然明知只有敬長上主能保證生活快樂（德一12 f）。憂愁壓迫人心（箴十二25），使精神沮喪（十五13），使骨骼枯乾（十七22），比疾病更甚（十八14）。因此，智者勸人：「不要陷於灰色的思想裏」（德卅22），「驅除憂愁，因它害死了許多人；放下憂慮，因它使壽命縮短」（卅24 f）。不錯，應「同哀悼的人一同哀悼」（德七33；參閱箴廿五20）；但在失去一個親愛的人時，不應憂傷過度：「他一斷氣，你便該有安慰」（德卅16—24）；酒能安慰很多愁苦（箴卅一6f；訓九7；十19）；如果「任何歡笑的結局是痛苦」（箴十四13），也不該忘記「有痛哭的時候，也有歡笑的時候」（訓三4）。以上這些主意無論怎樣平凡，總能揭露在憂愁中確有一種技巧暗中與之周旋；這些主意在爲更高的啓示鋪路。

2. 憂愁，罪惡的標記——在某一種角度下來看，盟約的歷史，事實上，就是從以色列該受的懲罰所造成的憂愁出發，來教育選民：憂愁表示人民意識到與天主有一隔離。西乃山拜邪神的罪所招致的懲罰，便是雅威「不再親自陪伴」人民；慶節的華服應該卸下，以示哀悼和別離（出卅三4 f）。在進入福地時（蘇七6f 11 f），在民長時期（民二），同樣的一個韻律在周轉：犯罪，遠離天主，受罰而產生憂愁。諸先知的職務是將這憂愁揭示出來，告發有罪人民的虛

幻平安；他們的做法是首先自己沉入憂愁的深淵裏。耶肋米亞是一模範，他痛苦的尖叫應該是人民的哭叫：在臨頭的戰爭前（耶四19），在飢饉（八18）及不幸（九1）前，他是有罪人民的愧悔的良心（九18；十三17；十四17）。他的生活與人民隔離，以作反對他們的見證（十五17 f；十六8f）。厄則克耳亦然，不過做法相反，他不應該爲他「眼中的喜樂」，他的妻子之死而哭泣，以表示以色列的心腸如何堅硬（則廿四15—24）。

3. 天主所要的憂愁——先知們也有保證懺悔純真的使命。實際上，憂愁的有力表示能是哭叫，能是動作：守齋（民廿6），撕裂衣裳（約二12），披麻撒灰（撒下十二16；列上廿31 f；哀二10；岳一13 f；厄下九1；達九3），哭叫及哀鳴（依廿二12；哀二18 f；則廿七30 ff；艾四3）。這些懺悔的禮儀有時也受到先知們的呵斥（歐六1—6；耶三二1—四22），因爲哭固然是應該的，但不要只因失去的恩惠，而更該因了遠去的上主（歐七14），哭的條件是要忠於法律（拉二13），哭是要表達真實的愧悔：「你們應撕裂你們的心，不必撕裂你們的衣裳！」（岳二12 f）。那時各種外在表示才算有效（厄下九6—37；厄九6—15；達九4—19；巴一15—三8；依六三7—六四11）；他們的哭泣才能引起天主的同情（哀一2；二11 18；詠六7f）；憂愁是罪人的自訟自承：「上主，將我的眼淚聚在你的皮囊裏罷！」（詠五六9）。

4. 憂愁和希望——心靈的破碎並不扼殺希望，相反，它

呼號不願罪人死亡，而願他生活的救主（則十八23）。藉着被認為是所犯諸罪的典型處罰的放逐，以色列驕約見到，有一天，憂愁將全然絕跡。辣爾齋痛哭自己的子女被俘而不接受安慰，但雅威加以干預說：「停止你的哀哭，拭乾你的眼淚！」（耶卅一15 ff）。唱哀歌的先知忽然變為傳安慰的訊息，他鼓勵着希望說：「他們含淚出發，我要在安慰中將他們引回；我要將他們的哀傷變成喜樂，安慰他們，在他們受苦之後令他們歡快」（卅一12 f）。那時，安慰之書要向那不願在放逐中歡唱的熙雅心坎（詠一三七）傾注香膏（依四〇—五五；卅五10；五七18；六〇20；六一2f；六五14；六六19）。「那含淚播種的人，必含笑獲享收成」（詠一二六5；參閱巴四23；多十三14）。當然，罪惡及憂愁還能捲土重來（卮上十1），但它們所顛覆的只是作惡之城（依廿四7—11），而在天主的聖山上「上主將拭乾所有面孔上的眼淚」（廿五8）。不過，這還不是舊約最後的一句話。上述的樂園遠景默示錄加以重述（默廿一4），但該遠景並不掩蓋歡樂之路常有痛苦的這一事實：有一天將應為「被刺透者」哀傷，好能有一道不乾涸的歡樂之泉沿着城邊涓涓而流（匝十二10 f）。

新約

1. 耶穌基督的憂愁——消除世界的祂應該為人類無限的憂愁所壓抑，但並未被壓碎。像衆先知一樣，祂為法利塞人的心硬深深地憂愁（谷三5），祂為不認識眷顧之時刻的耶

路撒冷而哀傷（路十九41）。除了這種為選民而有的憂愁之外，耶穌曾為死亡而哭泣，哭祂死去多日的朋友辣匝祿（若十一35）。這不僅是猶太人自以為看出來的人間友誼（十一36 f），而且還是用那由父而來的愛來愛辣匝祿（十五9），因為耶穌曾再度內心感傷（十一38）。祂先前已傷感一次並為四周的哭聲所煩擾（十一33 38），那些唉聲嘆氣的哭泣表達出死亡的事實，耶穌正要已到已腐爛的辣匝祿的墓前與這死亡一較短長。

耶穌不僅是面對死亡，還願在死亡本身內忍受「憂愁和焦慮」，甚至「憂傷至死」（瑪廿六37平），那種憂愁與死亡無異：祂的意願與父的意願正面衝突，二者之間掘出一道鴻溝，只有藉着頑強的祈禱才將這鴻溝填平。然而，祂如此在哀禱中將世人面對死亡的哀號與眼淚匯集於一身，終於被垂允了（希五7）；在十字架上升，祂是藉助於一篇義人賴上主的聖詠，來表達祂死時被天主遺棄之感（瑪廿七46平）：路加的解釋是，這是為了將自己委託於好似遺棄祂的那一位（路廿三46）。這時，憂愁被克服了，被那位不是罪人，却甘願委身於憂愁者所克服。

2. 哭泣的人是有福的（路六21）——應陷於憂愁深淵的耶穌能預先聲明何事有福：不是痛苦本身，而是與救主的喜樂相連的憂愁。憂愁與憂愁有所不同，須加以分辨。「按照天主聖意而來的憂苦，能產生再不反悔的悔改，世間的憂苦却產生死亡」（格後七10）。保祿的這句話有大家熟習的例子可資照明。一方面，有一青年悶悶不樂而去，因為他重觀

他的財富在耶穌之上(瑪十九22)，遙遙宣告雅各伯所判決的富貴人，說他們的結局將是永死(雅五1)；又有熱色瑪尼園的門徒們，他們為瞌睡及愁悶所征服，已走上拋棄老師之途(路廿二45)；最後還有猶達斯，因出賣行為與耶穌分離而絕望：以上都是世界的憂愁。另一方面，天主所喜的憂愁使門徒們一聽到耶穌有被出賣的威脅便感不安(瑪廿六22)，伯多祿因曾否認主而哭號(廿六75)，厄瑪烏二徒因耶穌的離去而戚然起身趕路(路廿四17)，瑪利亞啜泣，因人將她的主搬走(若廿11ff)。使這兩種憂愁判然有別的，是耶穌的愛；罪人應該經由憂愁，好離開世界，依附耶穌；已歸正者只該在與耶穌分離上看到憂愁。

3. 喜樂出自憂愁——真福八端許下哭泣者是有福的，而耶穌却宣告，新郎被奪去時將要哭泣(瑪九15)。只有最後晚餐後的演詞啓示憂愁的深義。耶穌曾是辣黑爾為無罪嬰兒重新哭泣的原因(瑪二18)。當祂應該留在祂父的家裏時，祂也不怕令父母傷心(路二48f)。現在祂不否認，祂的離去是憂愁的泉源，否則祂就不是生命之源了；祂也知道世界要因祂的消逝而歡快(若十六20)。祂重拾為描寫新世界的誕生所常用的比較(依廿六17；六六7-14；羅八22)，而提示一個經過產痛給世界增添一個新人的婦女的喜樂(若十六21)。如此，「你們的憂愁要變為喜樂」(十六20)，憂苦已過，或更好說，已在喜樂中受過；天上被宰的羔羊身負的就是這類傷痕(默五6)；憂愁已在喜樂中完成，這喜樂無人能奪去(若十六22)，因為它來自站在死亡大門另一邊的

那一位。這喜樂由致命的混亂中湧出(十四27)，由許多苦難中產生(十六33)。耶穌的門徒不再憂愁，因為他們從未像孤兒般地被遺棄(十四18)，即便是在世界的迫害中(十六21)：復活的基督將自己的喜樂賜給他們(十七13；廿20)。

從此以後，考驗(希十二5-11；伯前一6ff；二19)，與死去的弟兄的分離(得前四13)，甚至不信者的挑戰(羅九2)，都不能危害信者的喜樂，也不能使之與天主的愛情分離(羅八39)。救主的門徒外表憂愁，事實上常喜樂(格後六10)，雖腳踏憂愁的途徑，却懂得天上的喜樂，這喜樂將充滿被選的人，因為天主將永遠與他們同在，拭乾眼中的一切眼淚(默七17；廿一4)。MP & XLD(房)

242 欺 騙 (deception)

聖經不但認識欺騙，且願予以斥責。希臘人對人生的挫折也深為敏感；他們時常研討這命運，尤其暗中思考怎樣適當地承擔這命運。聖經中這樣的沉着應付却不多見；它好像樂意使約伯的吶喊或訓道篇的嘲諷喧騰出來。由於性質和教育的不同，而使希臘人含蓄，希伯來人衝動。尤其是宗教的態度不同：以色列由於信仰，對創造和人生的脆弱有尖銳的感覺，因此對失敗也特別感覺痛苦，但總不放棄希望，對決定性的勝利有絕對的把握。

一、羞恥、謊言和空虛

在希伯來文欺騙的詞彙中，有兩種特別被確認的色彩：一是欺騙者的空虛，一是被欺騙者的羞愧。

1. 空虛事物的騙人——希伯來人深深感到需要堅實，而對無恆和虛幻的外表感厭惡。在謊言中，他更痛恨的也許是事物的根本虛幻，而不是不忠的行為。為指騙人的事物，那些毫無生產者及「貝里雅耳的人」（七十賢士本只抄寫而未解釋，參閱申十三14），他們所慣用的詞句是謊言、虛幻、烏有。最常用的象徵是氣息（*Rešel* 即訓道篇的「虛幻」）、灰塵（*aphar*）和空虛（*ric*）。

2. 被欺騙的羞恥——在一個一切生存在他人視線下的世界裏，欺騙註定要使被騙者蒙羞：誰信賴不值得信賴的人，必定當眾羞愧。這為一個人的驕傲，為在全人間的聲譽，是可怕的考驗。因此為指欺騙最流行的同義字是恥辱和羞愧，特別是那些由字源 *bus* 產生的字。我們太容易忽略這個基本的特色；為此我們習慣把聖保祿的話譯成「希望不騙人」（羅五5），可是譯作「希望不給人帶來羞愧」更為恰當（希文是 *ou kataiskynei*），這可說明大宗徒傳報福音和十字架的自愛。

二、一切都是欺騙

特別有兩種典型的人是騙人的，因為他們妄圖賺得人們的信任，且保證人們的命運：就是強權和邪神，換句話說，

就是埃及和偶像。在光輝的外表下，埃及，「失業的辣哈布」，只是「空虛和烏有」而已（依卅七），他那強壯的騎兵只是肉軀，而埃及人也不過是人而已（依卅一1ff；參閱耶二37）。這些兵馬還是實物，但那邪神却什麼也不是，他們的偶像只是謊言和無能。所以他們的奴隸和他們的製造者註定蒙羞（耶二28；依四四9ff）。

但訓道篇更進而將欺騙的經驗普遍化，他一再重複說：「普天之下……一切都是虛假……虛而又虛……」（一214……），甚至說當富有一切恩惠的撒落滿王自認曾受生活之騙。不過訓道篇並不輕視此世的事物；反之他還頗有所期待呢，因此他也嚐到很深的苦味，儘管他自我解嘲說：無論是甘是苦，知道是受自天主就好了（七13f）。

三、天主不欺騙人

人對人是欺騙之源（耶十七5；詠一一八8），對天主也是。「以愛心照料的葡萄園，竟結了野葡萄」（依五4）。「知道人心內有什麼的耶穌」（若二25）也有受騙的經驗：祂的弟兄們不承認祂（谷六3f），祂試圖獲得人心，人心却關閉起來（瑪廿三37f；若十二37—40），祂的門徒在祂為他們交付自己時，却紛紛逃散（谷十四50）。

連天主有時也好像騙人。祂最忠實的僕人有時也幾乎要想他們的努力徒勞無功，天主對他們棄置不顧。厄里亞發現自己並不比他的祖先更好，因而希望死去（列一上十九4）。耶肋米亞甚至懷疑天主的可靠性：「祢之於我，好像是一條

不常有水而變化無常的溪流！」（耶十五18，這同二13相對立；依五八11）。連耶穌自己都經歷了，天主棄置祂而不顧，究竟到何時（谷十五34）。

確認只有天主不會欺騙，是一種超越一切外表現象的步驟；多次是在黑夜中，由尖銳感覺到許多欺騙之後所獲得的信德經驗。這種基本的堅信，除非依附由耶穌基督帶來的救恩，在人心內不能建立，耶穌將自己的靈魂交付於父的手中（路廿三46），啓示了好像不在且漠不關心的天主的忠實。靠着這樣的信心，再沒有什麼能欺騙我們的（參閱羅八31—39），因為天主是忠信的；這種忠信的保證，克服了一切欺騙，那就是祂賞給我們的聖子，在祂內我們被號召並被保存，直到祂的來臨（格前一9；得前五23 f）。JC（侯）

243 恥 辱 (honte)

一、感到恥辱的情況

聖經用語中恥辱的意義與我們通常的用法並不盡同。此詞很近似我們的失意或被欺的意義。跌倒在地，赤身裸體，曳尾而逃，身無一長，都是可恥的典型情況；可是在聖經裏，此一感受可延展至一切痛苦。例如遭受饑饉之苦（則卅六30）便以恥辱之詞來形容。為聖經裏的人物，一切痛苦都是在人面前遭受的，而招致他人的判斷——故而與恥辱相連。因此恥辱和審判兩個觀念，往往相連，而審判就是在：

人生命過程中或在生命結束時，當着眾人並在天主光照下，揭露自己希望的枉然——或當然。

1. 恥辱和失敗——我們都知道：人會依靠外來的助力、計劃、或某種武器，而這些東西也會失靈，也會毫不中用。跌倒是丟臉的，貽人笑柄。於是恥辱的觀念間接與「依靠」（詠廿二4 ff），與希望與信賴等觀念相連，可見「恥辱」的範圍之大。例如：義人依靠天主，如果他發現這並不見效，便會感到恥辱。所以義人一再地祈禱說：「不要叫我蒙羞……不要叫我臉紅！」（詠廿五2 f；廿二6；參閱依四九23）。反之，那些不可靠的憑藉——例如法老王或各種偶像——一旦粉碎，並暴露他們的空洞，崇拜他們的愚人便要臉紅而蒙羞（依一29）。他們「在恥辱之中曳尾而退」（依四二17；詠六11；七十四）。他們想他人已受恥辱或將受恥辱，而那人通常反而獲勝（智二20；五1 ff；詠卅五26）。
2. 恥辱和赤裸——不穿衣服之恥，是樂園敘事溯源到原罪的奧妙事實之一。這是來自秩序紊亂的孤獨之對良心的暴露。懲罰與外人同床的以色列女子，就是脫光衣服加以恥辱（則廿三29；依四七1 ff）。
3. 恥辱和不孕——任何人在別人面前，結不出他生存的果實，便處於可恥情況。尤其是不生育的婦女（路一25；創卅23）；婦女找不到丈夫，索居一生，也是可恥的（依四一1）。

4. 恥辱和拜偶像——「恥辱」一詞幾乎成了偶像的本名。因為偶像是脆弱的、虛幻的、騙人的、又是不生育的（智四

11；依四一23 f；四四19），但是凡瞻仰雅威面容的人，皆能免於恥辱（詠卅四6）。

二、義人免於恥辱

1. 因天主因耶穌——義人遭受恥辱，人們對他掉頭不顧（依五三3；智五4；詠六九8），視之與恥辱為一事（詠廿二7；一〇九25）。然而他板着脸，像一塊燧石（依五十七）。在新約裏往往遇到「不臉紅」或類似的說法，意謂義人有堅強的意志去信、去說、去作、不怕恥辱。許諾給信者的是恥辱（瑪五11 f），故不應以耶穌為恥，也不應以耶穌的話為恥（路九26）。聖保祿（羅一16；參閱弟後一8）不會以福音為恥；儘管他的希望，有待審判之日方能完全證實，但他仍緊抱着他的希望，並按照他的希望行事、宣講。這種態度，希臘文稱為 *Parrisia*，或「穩定感」（或譯為「自尊感」）：透過信仰由「恥辱敏感」解脫而來的言語行動上的穩定感。是因信仰耶穌恥辱得以被拋開：「按照我所熱切期待希望的：任何事不能使我蒙羞，我反而放心大膽地……使耶穌在我身上受頌揚」（斐一20）。實際上輕視恥辱的第一人是耶穌（希十二2）。

2. 因兄弟友愛——保祿所用的「恥辱」語彙驚人地豐富，並可證明出在保祿感受中的重要性。保祿好像舊約中的人物，對自己遭受考驗所帶來的社會恥辱感到不適（格前四13）；但他也因此考驗體會到不以保祿為恥者的愛德（迦四14）。教會是一個身體，任何肢體不應以其他一肢為恥（格

前十二23）；保祿帶着耶穌的恥辱（希十一26），而耶穌曾擔承了我們的恥辱，並不以稱我們為「弟兄」為恥（二11）：這就是愛德觀念的基礎。我們對待那些易於受我們輕視的人便應以此為準則（羅十四10）。 PBP（王秀谷）

244 迫害 (persecution)

天主的子民歷代經驗了迫害；連降凡救贖世界的天主子也在所不免，也見恨於世俗（若三17；十五18）；在祂受難時迫害竟達於高峯（瑪廿三31 f）；最後，追迫也將成為祂門徒的命運：「倘他們迫害了我，也將迫害你們」（若十五20）。

迫害的奧理與痛苦的奧理有關但有區別；患難之成為問題，是因所有的人連義人在內都被波及；而迫害的問題就更尖銳，因迫害之加於義人，適因其為義人。迫害之異於其他患難乃基於來源。天主在愛情的計劃中，願藉痛苦淨化罪人，考驗義人；惡人却藉迫害設法反抗那計劃，並把人和天主隔離。但迫害亦如其它災禍為天主所利用：「今世君王把光榮的主釘死，而不知自己竟成為天主智慧的工具」（格前二6 f）。而受害的「義人」（宗三14）永遠剋勝了世俗（若十六33）。祂的門徒固然確知將受迫害（弟後三12），而感到欣慰（瑪五11 f）；這就是他們不屬於迫害人的世界的標記（若十五9）。在主耶穌剋勝一切窘難的那一天，耶穌因那些人而受光榮，耶穌的弟子就在這些人數內（得後一4

12)。

一、迫害的奧理

1. 在舊約裏不僅聖民全體，遭受教外人劇烈的反對，從留居埃及（出一8—14）直至羅馬統治，歷經其歷史上各種危機（參閱詠四四10—17；七九1—4；八十五ff），而且許多偉人、領袖、君王、尤其先知們，因他們受雅威、並忠於祂的訓言，更屢遭迫害：梅瑟為同胞所棄（出二14f；宗七2735），又不斷地聽受他們的抱怨（出五21；十四11—12；十五24；十六3……；則廿1321；詠七八17—42）；達味被追捕（撒上十九—廿四），厄里亞（列上十九），亞毛斯（亞七10—17），耶肋米亞（耶十一18—十二6；廿六；卅七—卅八），瑪加伯致命者（加下六一七；加上一57—64；達十一33—35）等亦然。這些迫害由耶肋米亞看來，似與其使命不可分離，忠僕也因此得以完成天主的計劃（依五三10）。同樣，達尼爾揭示義人遭遇的迫害，他們的堅強抵抗與他們的忠誠正準備着審判的日子和天國的來臨（達七25ff；八24f；十一32—35）。最後，智慧篇闡明一切迫害的深刻動機：不肖之徒憎恨義人，因為義人為他是一種「活生生的譴責」（智二12ff），同時又是惡人所否認的天主的證人（二16—20）；魔鬼之子迫害者企圖透過天主的證人而加害於天主，義人在末日得救而將對迫害者的無信加以定讞（三7—10；五1—6）。

2. 受迫害的耶穌完成並顯揚這受苦者的陣容，他們正是

受到那些該接受他們使命的人的不公的壓迫。以色列的領袖們處死耶穌，乃集其祖先們的罪行之大成，且證明他們恰是那些殺害先知者的子孫（瑪廿三31f）。但這迫害悉如基督的一切痛苦，為完成祂的使命和實現救援計劃是必須的。

3. 門徒等不能爭取異于他們師傅的另一種待遇：須跟隨祂，如同祂並又因了祂而遭受迫害（若十五20；十六1ff），他們該喝祂的杯，接受祂所受的洗禮（谷十39p）；在他們身上，耶穌再度遭受迫害（宗九4f；參閱哥一24）：這為他們是一種恩寵（斐一29），所以也是一種喜樂之源（伯前四12ff）。

最初，猶太人壓迫他們（宗四1……；五17……；八1……；十三50），一切如以往一般，「血肉之子迫害神靈之子」（迦四29）。如耶穌之為同胞所出賣（若十三18；十八35；參閱耶十二6），徒弟們該被他們的本家所迫害（瑪十34ff）。這裏所有的不僅是情景的相似：「猶太人殺害了主耶穌和先知們，而且又窘迫我們……，以至他們的罪惡已惡貫滿盈」（得前二15f）。

教外人也磨難耶穌的門徒。新巴比倫的羅馬也將輪到「痛飲聖徒的血和耶穌證人的血」（默十七6），這是真的，因「凡願虔誠生活於基督內的人，都將遭受迫害」（弟後三12）。

4. 問題的底蘊

a 天主信友的遭受迫害，祇是撒殫與惡勢力反對天主及其僕人的現世戰爭的一面，這將因蛇的被制服而解決。自罪

惡出現後（創三）直至默示錄描述的最末戰爭止，毒龍要「追趕」女人和她的後裔（默十二；參閱十七；十九）。這場戰爭伸展至整個歷史，且隨着時代的前進而擴張，在耶穌受難時而達到頂峯；那時同屬黑暗之王和耶穌的時刻，也是祂死亡及受光榮的時刻（路廿二53；若十二23；十七1）。在教會內，迫害是基督徒決定性勝利的特徵與條件。迫害因這名義而帶有末世意義，因是審判的先兆（伯前四17ff），也是天國完全復興的前奏曲。迫害連接着「大災難」（谷十三9—20），是世界終窮的前奏，並規劃新紀元的誕生（默七13—17）。

b 倘在考驗裏忠貞不屈的受窘難者（默七14），自今日始已為凱旋者，而「喜樂洋溢」；他們榮耀的命運不該使他們遺忘迫害者受罰的悲慘局面。天主的忿怒如今已對罪人們顯露（羅一18），更將在末日襲擊頑固不化的人，尤其那迫害他人的人（得前二16；得後一5—8；默六9ff；十一17f；十六5f；十九2）。他們的命運已在安提約古·厄丕法乃悲慘的結局裏宣告（加下九；達七11；八25；十一45）；在黑落德·阿格黎帕身上也曾重現（宗十二21ff）。迫害與末世受罰的干係，在殺人的葡萄園工喻（瑪廿一33—46p）和婚筵的比喻裏（廿二1—14）特加強調。園工的最大罪惡與最卑下僕僕施展的惡劣手段使成串的侮辱達到頂點，激起主人或君王的忿怒。「他們傾流了聖徒和先知們的血，你如今給他們血喝，他們罪有應得」（默十六6；十九2）。

二、基督徒面臨迫害

凡其信仰深入迫害的奧理的信友，可在他的望德裏獲得以歡樂忍受迫害的力量；舊約已給他提供這種態度的許多典型，耶穌用其榜樣與勸導而使之完美。

1. 典型——舊約的義人面臨迫害時，都保持着忍耐與在望德中忠貞勇敢的態度。耶肋米亞是忠誠與祈禱的被迫害者之典型，他的「懺悔」是忠貞的誓言，也是痛苦的怨言；他知道無論如何，雅威「與他同在」，為保護他並救助他（例如耶一8 19）。為受苦的「僕人」（依五二—五三）和遭迫害的聖詠作者亦然：「主，求你救我脫免那些追逐我的人」（詠七2）；這類憂苦與信賴的呼號聲，全部聖詠集裏俯拾即是，慣常伴隨着對仇人的詛咒（詠三五；五五；六九；七〇；一〇九）或呼求天主加以報仇的申訴（耶十一20；十五15；十七18），這樣的祈禱係基於救援的確切性，此乃忠信之天主賜給信祂的人的（詠卅一6；參閱廿三4；九一15）。

受窘難的耶穌不僅依賴和祂同在的父（瑪廿六53；若十六32），尚且為迫害祂的人祈禱（路廿三34）；祂如此給予徒弟們一個卓越的愛德表率，愛即忍受一切迫害（格前十三7）。

宗徒與第一批信徒遇到迫害便祈禱為獲得自由並因而能宣揚福音（宗四29；參閱十二5），證實他們的信賴與果敢（宗四13 31；廿八31；斐一20）；他們如他們的老師，在窘難中顯出忍耐（得後一4），且如老師一般，祈禱天主寬

有他們的劊子手（宗七60）。

2. 耶穌所給的勸告符合這一態度，祂本人爲此曾樹立榜樣。門徒該如祂一般爲迫害自己的人祈禱（瑪五44 p；參閱羅十二14）。弟子該勇敢地面對迫害；他雖不該魯莽並知道從受迫害的城市逃出（瑪十23；宗十三50 f），但也該準備着隨時受監禁、拷打與死刑（瑪十16—19；若十六1—4）。面對這些遠景，他不該恐懼：他的老師已制勝世俗（若十六33），而最後他將和「同他在一起的蒙召、被選和忠信的人」（獄十七14）戰勝那些不肖的迫害者。徒弟的仇敵絲毫無能傷害他的靈魂（瑪十28—31）。天主聖神在他被解送法庭時，將幫助他，在審訊時，也毋須掛慮自己的答辯（瑪十19 f）。還該常醒寤與祈禱，因爲迫害是一種考驗，一種誘惑，心神雖活潑，但肉軀却孱弱（瑪廿六41 p）。

保祿再提及耶穌的警告，他說：任何事不能使我們和基督的愛情分離，即便迫害或刀劍亦不能（羅八35）。總之，耶穌的弟子，以使其忠貞、堅定和欣慰的希望面對迫害（羅十二12；得後一4；參閱瑪十三21 p）。他知道自己信賴的是誰（弟後一12）。同樣，圍繞在舊約與新約的無數烈士中間，他雙目注視着基督——「由罪人方面受到如此敵意的基督」——堅忍不拔毫不怯懦地奔向目標（希十一1—十二3）。

3. 望德的喜樂（羅十二12）係如此忍受迫害的佳果：「當人們爲了我而辱罵、迫害你們……你們是有福的，你們歡欣踴躍吧！」（瑪五11 p），耶穌的這個預許在這樣的基

督徒身上實現，「在磨難中誇耀，知道磨難生恒心，恒心生老練，老練生望德，而望德不欺人……」（羅五3 ff；參雅一2 ff）。「他在困苦中喜樂洋溢」（格後七4；十二10；哥一24；參閱宗五41；希十34）。困苦中的安慰（格後一3—10）係聖神之果（得前一6；宗十三52；參閱迦五22），同時也是天主國臨在的信號。

在可怕的考驗中撰寫的默示錄乃教會生命的鏡子，它對人保證耶穌的勝利與主國的建立，而在被迫害者的心靈中維持着令人欣慰的希望。復活之主常向他們中每一人如向整個教會頒佈這一信息：「不要怕等待着你的痛苦；魔鬼正想把你們中的一些人投在監裏，試探你們，而你們將遭受十天的困難，你應當忠貞至死，我將賜給你生命的榮冠」（獄二10）。

RD（錢）

245 死 亡 (mort)

舊 約

一、死亡的臨在

1. 死亡的經驗——人人都要經驗死亡。觀察一下聖經啓示的幾個段落，便可以發現它決不在一個虛幻的夢中避免現實，却清醒地面對死亡：親人的死使生存的人哀傷（創五〇1；撒下十九1……）；人人必須自己面對死亡，因爲他要

「見到死亡」(詠三九；四九；路二二六；若八五)，「嘗到死味」(瑪十六二八f；若八五二；希二九)。爲那些享受今生財富的人，想到死是酸苦的，但爲受人生磨難的人，這却是個希望(參看德四一12)；厄則克耳痛哭死亡的臨近(列下二〇23)，約伯却大聲呼喚死亡(約六九；七五)。

2. 死後——死去的人「一去不返」(詠三九14；約七821；七10)：這是「不存在」的第一個經驗，因爲死後的人爲生人是不不可捉摸的。但久存於舊約中原始的信仰却不把死當作完全的幻滅。當身體被放置在墓穴中時，死者的某一部分，他的「影子」，却生存在陰間 *Sheol* 中。但這陰間的觀念很粗淺，是一個張開的洞，一個深井，一個寂靜之處(詠一一五17)，失落、陰暗、被遺忘(詠八八1213；約十七13)的處所。所有的死人都聚集在那兒，同受悲慘的命運(約三13—19；依十四9f)，即便所遭的侮辱輕重不一(則三二17—32)：他們全都蒙塵(約十七16；詠二二16；三〇10)，被蟲蝕(依十四11；約十七14)。他們的生存只是睡眠而已(詠十三4；達十二2)；再沒有希望，沒有對天主的認識，再不能體驗天主的奇蹟，再聽不到讚美上主的聲音(詠六6；三〇10；八八1213；一一五7；依三八18)。連天主也忘記死了的人(詠八八6)，一旦跨入陰府的大門(約三八17；參看智十六13)，便再也不能回來(約十二22)。

這就是死亡在人要「歸到他親族那裏」(創四九29)之日，爲他展開的悲慘遠景。這些象徵只是把一個具體的形式

給予一般對死亡所有的自然及普遍的印象，連今日的人也有這種印象。舊約之所以停留在信仰的這個程度，直到晚近之期，是因為它和埃及的宗教及希臘的靈性論相遇之時，拒絕低估世上的生命而把希望寄託在一個想像的永生上。他要等待啓示以其獨有的方法揭露死後的奧秘。

3. 死者的教禮——殯葬儀式是舉世皆有的：從遙遠的史前時代，人們便重視榮譽死者，並和他們保持接觸，舊約保存了這古老傳統的精華：表現生者的痛楚的舉哀(撒下三31；耶十六6)；葬儀(撒上三一1213；多二4—8)，因爲死無葬身之處是一種詛咒(申二—23)；墳塋的經營，和家族的親情如此地相配合(創廿三；四九29—32；五十1213)；殯儀聚餐(耶十六7)，在墳上所放置的祭品(多四17)，雖然祭品是放在「關閉了的口」前(德三八18)。(此處與中譯聖經不合)

但啓示早已爲這些習俗規畫界限，因爲他們和四周異民的迷信有關：所以有禁止爲死者紋身之令(肋十九28；申十四1)，尤其禁止召魂巫術(肋十九3；二十7；申十八11)，這巫術在魔法盛行，且習於召喚亡魂的時代，是一個很大的誘惑(參看 *Opposee*)，正如今日人們的扶乩走碟(撒下28；列下二—6)。所以在舊約中沒有狹義的像埃及人那樣的死者敬禮，對死後的種種缺乏啓示的光照，定曾幫助以色列人謹慎提防。

4. 死、人的歸宿——死是人共同的命運，「世人應走的道路」(列上二—2；參看撒下十四14；德八7)。它結束每

個人的生命，在每個人的面容上蓋了它的印章：「已享天年」的聖祖之死（創二五⁸；三五²⁹），梅瑟的神秘之死（申三四），撒烏耳悲慘的死（列上三十一）……但在這不可抗拒的必要之前，怎能不覺得如此被人熱望的生命只是一個脆弱的，轉瞬即逝的寶物？它是一個影子，一口氣，一個虛無（詠三九五⁶⁷；八九^{48f}；九十；約十四一—十二；智二二^f）；它是一場空，因為人的最後命運都不免一死（訓三；詠四九⁸……），連君王也是如此（德十¹⁰）！這是個很憂鬱的想法，有時，會使人在這難免的歸宿之前，採取「大澈大悟」式的逆來順受態度（列下十二²³；十四¹⁴）。不過，真正的智慧却使人更進一步；它把死亡當作天主的命令而接受（德四一⁴），這正指明人在永生的天主面前，是多麼卑微，人是塵土，將歸於塵土（創三¹⁹）。

5. 死的勢力——不論如何，生活的人總覺得死亡是一個和他敵對的力量。他很自然地給它一個相貌，把它化身為人。它是喪葬的牧人，把人趕到陰府中去（詠四九¹⁵）；它撞入人家，刈除小兒（耶九²⁰）。當然，在舊約中，它也取了殲滅者天使的形象，執行天主的報復（出十二²³；撒下二四¹⁶；列下十九³⁵）；甚至是天主的聖言，消滅天主的仇敵（智十八¹⁵¹⁶）。但這無饜陰間的供應者（參看詠二七²⁰），更像一個地上的權勢，所有的疾病和危機都令人感到它躡足走近。因此病人自以為已「列在死人之間」（詠八八⁴⁵⁶）；在危險中的人被死亡的大水，驚濤駭浪，陰府的羅網（詠十八⁵⁶；六九^{15f}；一一⁶³；納二⁴¹⁷）所包圍，死亡

和陰府不僅是來世的實情，且是在地上活動着的勢力——落在它爪牙下的人是有禍的！說來，生命是什麼？豈不是人和死亡對壘的殊死戰嗎？

二、死亡的意義

1. 死亡的起源——死亡的經驗既在人心激起這樣的反響，我們不可能只視之為一個可以用客觀的觀察看透一切內情的自然現象。死亡不能不具有其意義。它暴烈地反對我們的求生慾，像懲罰一樣地重壓着我們；所以我們本能地把它看作罪惡的處分。舊約經這古代宗教一致的直覺推出一個堅定的教義，指明這極苦經驗的宗教意義：正義要求惡人死去（約十八^{5—21}；詠三七²⁰²⁸³⁶；七三²⁷）；犯罪的靈魂理應喪亡（則一八²⁰）。

這基本原則已經說明了死亡臨在世上的啞謎：最初死亡的判詞只是在原祖亞當犯罪之後才宣佈的（創二¹⁷；三¹⁹），因為天主沒有創造死亡（智一¹³）；他造的人是不可腐朽的，死亡的進入世界乃是由於魔鬼的嫉妬（智二²³²⁴）。所以它在我們身上的勢力有徵兆的價值：它顯示罪惡在此世的臨在。

2. 死亡之路——一旦發現了罪和死亡間的關係，我們生存的一方面便原形畢露。罪惡是兇惡的，不僅因為它違反我們的天性和上主的旨意，且因為它是我們的具體的「死亡之路」。這便是智者的教訓：追求惡者，自趨滅亡（箴一一¹⁹）；凡任由淫婦引誘的人，走向陰府的深處（七²⁷；九

18)。地獄已大張咽喉以吞食罪人（依五14），一如科辣黑和他的家屬都活活地下了陰府（戶十六30；；詠五五16）。不義的人走在滑溜的路上（詠七三18），事實上他已是一個死人，因為他和死亡訂立盟約，作死亡的伴侶（智一16）；所以他最後的命運將是在亡者中永為恥辱（智四19）；這是上主智治世的法律，在以色列民中並非沒有迴響：凡犯最嚴重的罪惡者當受死刑（肋二〇8 | 21；二四14 | 23）；所以為罪人死亡不僅是自然的結局：失去天主給予人的最珍貴的寶物——生命，而更像似一種刑罰。

3. 義人死亡之謎——那麼，義人的死又將如何解說？若父親的罪以兒女們的死亡作為處分，尙不明瞭，只要想到人們彼此的關聯即可（撒下十二14……；參看出二〇5）。但若每人為自己賠償（參看則十八），則如何辯護無辜者的死？表面上，天主使義人和罪人同歸於盡（約九22；訓七15；詠四九11）；如此，他們的死還有意義嗎？這兒，舊約的信仰在一個啞謎前無法解釋。為解決這問題，要等來世的奧秘揭曉之日。

三、死亡的解救

1. 天主救人於死——人沒有解救自己於死亡的能力：必須要天主的恩寵，唯有祂，本性是「生活」的。所以，當死亡的勢力顯現於人身上時，不論它的方式如何，人只能向天主呼求（詠六5；十三4；一一六3）。若他是義人，可以希望天主「決不會將他遺棄在陰府」（詠十六10），必要「救

他的靈魂脫離陰府」（詠四九16）。痊癒或脫險之後，他要感謝天主解救他於死亡（詠十八17；三十；納二7；依三八17），因為他要具體地經驗這種解救。他的信仰還沒有越過現世生命的範圍，他要因此而知天主的能力勝過陰府的死亡：這是一個希望的萌芽，最後將在永生的遠景中開花。

2. 悔改和死亡的解救——天主並不任性的救人於現世的死亡，必要有嚴格的條件方可。罪人因罪而死；天主並不喜歡他死，他更願意這人悔改而生存（則十八33；三三11）。祂若以疾病把人置於死亡的危險中，乃是為了矯正他；他一旦悔改他的罪，天主便要從陰府的溝壑中救出他來（約三三19 | 30）。所以先知們邀請人悔改以救靈魂於死亡（則三18 | 21；參看雅五20）的宣講看來是重要的。師長矯正兒童以消除其劣性也是一樣（箴二三13 f）。唯有天主救人於死，但總要人的合作。

3. 死亡的最後解救——但被解救於死亡的希望若不越過今世生命的範圍，還是空虛的。約伯的苦悶，訓道篇作者的悲觀皆由此而來。但晚近以來，舊約的啟示看得更遙遠。它宣佈天主打败死亡的無上勝利，人自死亡權下的最後解救。天主建立末世的國度之時，要把祂最初並沒有創造的死亡永遠毀滅（依二五8）。於是，安眠在陰府塵埃中的義人要復活以享永生，以參與天主的王權，而別的人將留在陰府永遠的恐怖中（達十二2；參看依二六19）。在這新的遠景前，陰府成了永遠被處罰的處所——即我們所稱之地獄。另一方面，死後的情況便豁然開朗了。聖詠作者早已唱出他的希

望，那天主要永遠解救他於陰府的勢力（詠十六10；四九16；七三20）。如今這希望已成爲事實。義人好似在未見到死亡之前即被提去的哈諾客（創五24；參看希十一4），而要被上主提去，領他們到祂的光榮中去（智四7……；五1—315）。所以他們在今世的希望已經充滿了永生（智三4）。我們可以明白，瑪加伯時代的致命者是因了這樣的信仰才能英豪般的忍受酷刑（加下七9 14 23 33；參看十四46），而猶大瑪加伯抱着同樣的思想，開始爲死人祈禱（加下十二43 ff）。人們從此對永生懷着比對今生更大的希望。

4. 義人之死是豐饒的——啓示在沒有爲所有的人展開永生的遠景之前，已經以嶄新的光明，照在義人之死的啞謎上，證明它是豐饒的，無上的義人，雅威的僕人，被置於死地，「從活人的地上被剪除」，並不是毫無意義的：祂的死是一個贖罪的犧牲，爲人類的罪而自願奉獻；由於祂的死，天主的計劃得以完成（依五三8—12）。於是，救世計劃最神祕的一面便爲世人提前揭開，而耶穌的一生將要把它付諸實行。

新約

在新約中，早昔啓示的主要路線逐漸集中於基督之死。這兒，人類整個的歷史好似一齣生與死的偉大戲劇：在基督以前沒有基督，是死亡的天下；基督來了，以祂的死戰勝了死亡；從這一刻起，爲新的人類，死亡的意義改變了，人與基督同死，爲永遠和祂同生。

一、死亡的國度

1. 回述起源——這齣戲是從人類有史以來便開始的：由於人的過錯，罪進入了世界，由於罪，死亡又進入了世界（羅五12 17；格前十五21）。從那時起，所有的人都「在亞當內死了」（十五22），於是死亡乃統治了世界（羅五14）。所以，舊約以強有力的方式所表達的，死亡臨在的感覺，原有其客觀的事實，而在死亡統治的變字之後，側映着撒彈——「世界的首領」（若十四30）的王國，「從起初」，撒彈就是「殺人的兇手」（若八44）。

2. 在死亡勢力下的人類——給予死亡的權勢以能力的，是罪，它是「死亡的刺」（格前十五56 ↓ 歐十三14），因爲死亡是它的果實，終點、工資（羅六16 21 23）。但罪在人內有一個同謀：貪慾（七7）；它產生罪，罪又產生死亡（雅一15）；換言之，它就是肉身，肉身的願望就是死，爲死亡而結果實（羅七5；八6）；因此，我們的身體，天主的受造物，竟變成「該死的肉身」（七24）。在這世界的劇場上。法律徒然登臺，爲在我們內活躍的死亡的工具樹起一道防線；罪趁此機會迷惑我們，更確實地爲我們謀求死亡（七7—13）。法律使人認識罪（三20）而沒有力量戰勝罪，乃以明確的方式判罪人以死刑（參看五13 f），竟變成「罪惡的權勢」（格前十五56）。所以這法律本身雖是聖善的，精神的（羅七12 14），却因只是文字而不能付給聖神的能力，其職務實際上是死亡的職務（格後三7）。所以沒有基督人

類是浸沉在死亡的陰影中（瑪四16；路一79，參看依九1）；而自古以來，死亡便是人類歷史中的一部份，且是天主派到罪人的世界上來的災禍之一（默六8；八9；十八8）。所以我們的情況是悲慘的：若靠我們自己，便可以說我們是毫無寬容地被交付於死亡的勢力之下。那麼，聖經所展開的希望遠景如何能在事實中實現呢？

二、基督和死亡的決鬥

1. 基督承擔我們的死亡——聖經的許諾全靠基督得以實現。為自死亡的勢力下解救我們，祂自願先承擔我們能死的境況。祂的死並不是一個意外。為防止門徒們因祂而失足，祂預先向他們宣告死亡（谷八31p；九31p；十34p；若十二33；十八32）；祂期望死，以之為將祂浸沉於陰府水內的洗禮（路十二50；谷十38；參看詠十八5）。在死亡面前（若十二27；十三21；谷十四33平），一如在拉匝祿墓前（若十一3338），祂曾黯然神傷，也曾向能救祂於死亡的父哀求（希五7；路二二42；若十二27），但祂終於接受了這個苦爵（谷十38平；十四30p；若十八11）。為承行父的旨意（谷十四36平），祂曾「服從至死」（斐二8）。祂本當「應驗經上所載」（瑪二六54）：祂豈不就是依撒意亞所預告的忠僕，「被列於叛逆之中」的義人嗎（路二二37；參看依五三12）？實際上，雖然彼拉多在他身上找不到應受死刑的罪過（路二三1522；宗三13；十三28），祂却情願使祂的死在表面上是法律所要求的懲罰（瑪二六66平）。因為祂

「生於法律之下」（二四4），且取了「帶着罪惡肉身形狀」（羅八3）的肢體，便與祂的同胞和全人類有了連帶關係。天主曾使祂「替我們成了罪」（格後五21；參看迦十三13），而人的罪所應受的懲罰竟落在祂身上。所以祂的死是「死於罪過」（羅六10），祂本是無辜的，但祂要承擔罪人的境況一直到底，像他們一樣「嘗到死亡」（希一18；二8f；參看弟前四14；羅八34），且和他們一樣降入「陰府」。但祂一旦來到「死人中間」，便為他們帶去將要重新獲得生命的福音（伯前三19；四6）。

2. 基督為我們而死——實際上，基督的死是豐饒的，好像被擲在田畦中的麥種之死（若十二24—32）。表面上，它好似罪的懲罰，事實上，却是一個贖罪之祭（希九；參看依五三10）。基督應驗了蓋法的預言的每一個字，但在意義上却大不同：祂是「替百姓死」了（若十一50f；十八14），不僅替祂的百姓，而且是「替眾人而死」（格後五14f）。祂在我們是罪人的時候（羅五6ff），就「為我們死了」（得前五10），把愛的無上標誌給了我們（羅五7；若十五13；若壹四10）。為我們而死：不是代替我們，而是為我們的益處，因為祂「為我們的罪」而死（格前十五3；伯前三18），以祂的死使我們和天主重歸於好（羅五10），我們因之而能承受許諾的產業（希九15f）。

3. 基督戰勝死亡——基督的死怎樣有這救贖的效能呢？因為祂攻進人類的舊仇敵而戰勝了它。從祂在世之時，當祂把死者喚回到生命中之時（瑪九18—25平；路七14f；若十

一)，這將來的勝利，便已顯露其徵兆：在祂所創立的天主的國度中，死亡就是在「復活和生命」的那一位（若十一25）面前退避三舍。最後，因要在死亡的領域內攻擊死亡，就在死亡自以為將祂戰敗之際，祂擊敗了死亡。祂以主子的身份進入陰府，好從裏面任意地出來，「持有死亡和陰府的鑰匙」（默一18）。因為祂受了死亡的痛苦，天主為祂加上光榮的冠冕（希二9）。聖經所預告的死者的復活，為祂而應驗（格前十五14）；祂成為「死者中的首生者」（哥一18；默一15）。現在，既然「天主解除了祂死亡的痛苦」（二24），以及陰府的腐朽（宗二31），顯然死亡在祂身上已失去一切勢力（羅六9）；這樣一來，曾握有死亡的能力的魔鬼便束手無策（希二14）。這是基督勝利的第一幕。「死亡與生命展開奇突的決鬥。生命的主宰死了；祂活着統治萬有」（復活節敘述）。

從這一刻起，人和死亡間的關係改變了，因為勝利的基督要從此「光照那坐在黑暗和死影中的人」（路一79）；把他們從一向奴役他們的「罪惡與死亡的法律」中救了出來（羅八2；參看希二15）。最後，在時日之末，當人共同復活之時，祂的勝利將有一個輝煌的結束。那時，死亡將永遠被毀滅，「被吞滅於勝利之中」（格前十五26 54 ff）。因為死亡和陰府將交還俘虜，然後，它將和撒彈一同被擲入硫磺與火燄的坑中，那便是第二次死亡（默二〇10 13 f）。這將是基督的最後勝利：「死亡啊，我將是你的死亡；陰府啊，我將是你的芒刺！」（聖週六讚美經之對經）。

三、基督徒面對死亡

1. 與基督同死——基督取了我們的人性，並不只是為了分擔我們有罪的境況而承擔了死亡。祂是新人類的首領，新亞當（格前十五45；羅五14），當祂死在十字架上時，已把我們全包羅在祂以內。因此可以說，我們「眾人都死了」（格後五14）。但是這死亡為每一個人都應成為實效的事實。這便是聖洗的意義，其聖事的效能把我們結合於十字架上的基督：「受洗歸於基督的死亡」，我們已經「與祂同葬了」，「相似祂的死」（羅六3 ff；斐三10）。從此，我們死了，我們的生命從此和基督一同隱藏在天主之內了（哥三3）。這神妙的死亡，便是救恩消極的一面。我們死於死亡在世上藉以顯示其權勢的一切事物：我們死於罪（羅六11），死於舊人（六6），死於血肉（伯前三18），死於身體（羅六6；八10），死於法律（迦二19），死於世俗的一切原理（哥二20）……

2. 從死亡到生命——所以，與基督同死，事實上便是死於死亡。當我們是罪的俘虜時，那時是死人（哥二13；參看默三1）。如今我們是活人，已「從死者中復活」了（羅六13），「除去了死亡的行為」（希六1；九14）。一如基督所說：凡聽祂話的，便從死亡進入生命（若五24）；凡信祂的，絲毫不必害怕死亡：即使他死了，也要生活（若十一25）。這便是信仰的保證。反之，誰若不信，便將死在他的罪中（若八24）。基督的芬芳為他要變作死亡的氣息（格

後二16)。人類和死亡短兵相接的戲劇，在每個人的生命中心都要演出；我們在基督和福音面前所作的選擇，將決定這齣戲的結局，為某些人將是永生，因為耶穌說，「誰若遵行我的話，永遠見不到死亡」（若八51）；為另一些人則將是「第二次死亡」的恐怖（默二11；二〇14；二一8）。

3. 每天死——不過我們和基督死亡的結合雖在聖洗中聖事性地實現，還得在我們的日常生活中現實化。這便是克修的意義，我們的克己，便是致死我們「肉身的妄動」（羅八13），致死我們屬於地上的肢體以及它們的一切惡欲（哥三5）。這也是一切在我們身上顯露本性死亡力量者的意義：因為自從基督把死亡做為救贖的工具以後，其意義已經改變了。若基督的使徒在他軟弱的肉身內，在人們眼中好似垂死的人（格後六9），若他不住地在死亡的危險中（斐一20；格後一9f；十一23），若他「每天死」（格前十五31），這並不是失敗的徵兆；他在身體內帶着基督的死，為使基督的生命也在他的身體上彰顯；他為基督之故被交付於死亡，為使基督的生命在他有死的肉身內顯揚出來；當死亡施展在祂身上時，生命便施展在信徒們身上（格下四10ff）。這樣，這每日的死亡實現了耶穌的死，且在耶穌的身體即教會內延續它的豐饒性。

4. 面對肉體的死亡——在同樣的觀點下，肉身的死亡為基督徒也有了嶄新的意義，它不再只是人俯首承受的，不可避免的命運，一道上主的法令，一個因犯罪而遭受的判決。基督徒「為主而死」，因為他曾和主一同生活（羅十四7f；

參看斐一20）。他若為基督致命而死，洒鮮血以作證，則這死亡是血的祭奠，在天主眼中有犧牲的價值（斐二17；弟前四6）。他以這死亡「光榮天主」（若二一19），將贏得生命的冠冕（默二10；十二11）。於是死亡從令人憂悶的必然現象，一變而成為真福的對象：「凡在主內死去的是有福的！讓他們在勞苦之後安息罷！」（默十四13）。義人的死是進入平安（智三3），進入永遠的休息，進入無窮無盡的光明。「主，求你賜與他們永遠的安息，並以永光照耀他們。」

在舊約中初露曙光的永生與復活的希望，現在，在基督的奧蹟內找到了穩固的基礎。因為不僅與祂死亡的結合使我們現在生活於一個新生命之中，這結合也保證：「那使基督從死者中復活的，也必使你們有死的身體復活」（羅八11）。於是，復活把我們引入一個新的世界，那兒「再也沒有死亡」（默二一4）；更好說，為那些與基督一同復活的特選的復活者，再也沒有「第二次死亡」（默二〇6；參看二11）：這第二次死亡是為遭遺棄者，為魔鬼，為死亡，為陰府所專備的（默二一8；參看二〇14）。

因此為基督徒死終究是一個利益，因為基督是他的生命（斐一21）。把他釘牢在有死的肉身內的現狀，為他是非常艱苦的；他情願離開這種境界，以便永居於上主左右（格後五8）；他急於穿上復活者的光榮外衣，以便在他內的可死之物，都被生命所吸收（格後五1—4；參看格前十五51—53）。他期望逝去，好能和基督相偕（斐一23）。

246 上主的日子 (Jour du Seigneur) (Day of the Lord)

歷史對信友來說並非是一個永久的周而復始；歷史是一種進步。因為天主在特定的時期、日子、時刻來觀察：主已降來，祂仍不斷地來，他還要來審判世界並拯救信眾。「主的日子」是一種特殊的說法，有時縮寫為「那日子」或「那天」，都是指天主在歷史的過程中莊嚴的干預。這具有雙重意義：首先是指一樁歷史的事件，看到天主戰勝祂仇敵的卓越的日子；其次是指專為舉行敬禮天主的日子。二者之間並非毫無關聯：敬禮紀念並報告天主在歷史中的干預；歷史事件因其源於天主，便超出時間之外，屬於天主的永遠現實，而敬禮則應在歷史的時間內使之實現。

舊約

一、預告上主的日子

期待上主顯赫的干預來保佑以色列，好像在人民的信仰中很早便有：人們等待一個「光明的日子」（亞五18）。事實上，遍查公元前八至四世紀先知們各種不同的引用，我們可以找到描寫主的日子同一方式。上主吶喊作戰（索一14；依十三²）：「上主的日子近了」（則卅3；依十三6；岳一15），祂又召集軍隊作戰（依十三3ff）。那是一個有雲的日子（則卅3），有火的一天（索一18；拉三19）；

諸天如卷軸捲起（依卅四4），大地震盪（岳二10f），世界被劫掠（依七23），世界變得像哈摩拉（索二9）和曠野那樣荒涼（依十三9）。人類恐懼萬分（依二1019）：隱藏起來（二21），暗淡無光（則七7），驚恐（依十三8）；變成了瞎子（索一17），手臂無力而下垂（則七17），心神無主（依十三7），挺不起身來（拉三2）。這是徹底的毀滅（索一18），審判，哀號（拉三20），淨化（三3）；這是結局（則七6f）。

充軍之後，這種描述雖然針對末日，但先應適用於歷史中的事件：如耶路撒冷的毀滅便是「上主的日子」（則十三5；卅四12；哀一12；二22）。這種說法並非來自戰神的神話（即便這日子的象徵保有神話的痕迹）。也不必去敬禮中尋覓（雖然許多宗教節日被稱為「上主的日子」）。它的背景却存在於歷史的經歷中：上主為祂子民作戰的干預。就如「米德楊那天」上主使以色列大獲全勝（依九3；參見民七15—25），又如若蘇厄的日子（蘇十二f），依次勒耳的日子（歐二2），或其他許多勝利的「日子」（依廿八21；參見撒下五17—25）。依照聖戰的傳說，上主作戰時高聲吶喊（戶十35f；詠六八2）；需要時甚至使太陽停止（蘇十二ff；參見出十四20；蘇廿四7），令雲彩為祂服務（民五4f），打雷（撒上七10）或命天降石雨（蘇十一）；祂使敵人驚慌失措並加以殲滅（出十五14ff；廿三27f；蘇二9；五1……）。以色列由於回憶本國的英雄事蹟而形成了主的日子這一觀點，並藉這些象徵而肯定他們的信仰：上主是歷

史的主宰。

二、等待末日

上主導引歷史趨向終點。故此預告給以色列的上主的日子將變為預告給全世界的日子。這日子不在時間的過程中來臨，而是在時間的終了，今世的結局。

最初上主的日子僅限於以色列。以民認為他們將無條件的戰勝一切困難，先知們起而反擊這虛假的安全，與人民的希望正相反對，有時用，有時不用「上主的日子」這一說法（亞五18ff；歐；依廿八14ff；米一2f；耶四）只有爲子遺這日子將是以色列的勝利。

視野在先知索福尼亞時代擴展了（公元前六世紀）：這日子也要達到敵國（索二4—15），準備他們的歸化和以色列的復興（三9—18）。充軍時，上主忿怒的日子來到耶路撒冷後，「日子」的雙重主題才確定，就是萬國的審判和以色列子遺的勝利：這日子也涉及巴比倫（依十三）厄東（依卅四）；對於常應淨化的以色列說來（拉三2；卅三1f）乃是一種有保證的庇護（卅二1—4），聖神的恩賜（岳三；卅二10），復新的樂園（岳四18；卅四8）。以色列將對敵人施行報復（耶四六10），萬國的喪鐘響了（則卅3f）：這便是「上主報復的日子」（依卅四8）。

將上主的日子伸展到萬國的同一步活動又將這日子帶領到時間的末刻。對厄則克爾來說，這日子表示一個「結局」（則七6f）；達尼爾則視之爲「世界末日」（達九26；十一

27；十二13），在這以前却是「時間的終了」（八17；十一3540；十二49）。上主對以色列的敵人作戰，其圖像很多（卅四12—20），許多天象代表上主最初的戰爭，如說祂戰勝了獸類和深淵。但仍與歷史保持接觸：由天下四方來攻擊耶路撒冷的聯盟（卅二3）將被上主粉碎，祂將被認爲全球的法官（詠九四2；九六13）；整個大地將荒無人煙（依廿四1），哥格所率領的人民將被殲滅（則卅八），一如啓示他們的那些神明。故此上主的日子將標明天主戰敗敵人的最後勝利。有幾首王國聖詠將這希望轉變爲祈禱，向報復的天主求援（詠九四）或預告天主爲王（九三；九六—九九）。

新約

時間因耶穌基督的來臨而獲得新的幅度，這由所用辭彙的複雜可反映出來。問題依然是眷顧的日子（伯前二12），忿怒的日子（羅二5），審判的日子（伯後二9）「那一天」（瑪七22），主的日子（得前五2；得後二2）；還有「主耶穌的日子」（格前一8），「基督的日子」（斐一610），人子的日子（路十七24ff）；尚有 apokalypsis（得後一7；伯前一713），epiphaneia（弟前六14；鐸一13），parousia（瑪廿四327；得前一19；得後二1；格前十五23；雅五7f；若壹二28）等詞。這最後一詞通常指「在場」（格後十10）或「來臨」（七6f），在希臘羅馬社會中用以指示皇帝的正式駕臨；在新約中這個詞的用途，也可能

來自舊約中默示的傳統，指「主的來臨」（如匝九⁹）。就如新約的詞彙所指，此後主的日子便是基督的日子。有些章句（弟後一¹⁰）將主的「顯示」提前至降孕；其他的則表現精神化的趨向，但仍保持着舊約中的默示性系統。

一、主的來臨

主的來臨是否因成爲主的納厄肋的耶穌出現於人間，而完全實現了呢？在傳統的末世和末世的實現之間存有某種緊張的局勢。洗者若翰宣稱（瑪三¹¹）「來」的是末日的法官；耶穌受洗時聖神「來」到祂身上（一¹⁶）。但是若翰尋思：耶穌是不是「要來的那一位」（十一³）。耶穌按照舊約中宣告主的日子的方式宣佈「天國就在那裏，已經來了」（十二²⁸）。聖神降臨應驗了岳厄爾先知的預言：主的日子揭開了「末日」的序幕（宗二¹⁷）；同樣外邦人加入聖教會也應驗了亞毛斯的預言（十五^{16 ff}）。但在禮儀之外，復活節和降臨節都不稱爲「主的日子」。當主耶穌的「日子」得到某種實現時，這一說法繼續爲期待祂重臨的基督徒帶來希望。

1. 人子的日子——人們在末世所等待的那一位便是光榮的耶穌，猶如祂本人所宣稱的，具有達尼爾所說的人子的色彩（路十七^{24 ff}）。在這些記述中，耶穌重拾舊約中典型的描寫，具有天主宏偉顯現的外表和末世的徵兆，特別是在「對觀福音的默示錄」內（廿四²⁹），其中有戰爭（瑪廿四^p），和宇宙的徵兆，敬拜偶像者的震驚（一⁵），審判的辨別（37

—43），末日出乎意料的突然來臨（廿四⁴⁴）。對舊約來說算是新的成分的是人子光榮中的來臨（廿四^{30 f}）。其他類似的圖像在其餘的默示錄體的章句中也曾用過。保祿提出末日總領天神的來臨和號角聲（得前四^{16 f}；格前十五⁵²）；他提醒那日來臨有如盜賊，帶來可怕的痛苦（得前五^{2 f}），表明將是對仇敵的決定性勝利（格前十五^{24—28}）；但他又說，那時死人將復活，並前去迎接自天而降的基督（得前四^{16 f}）。默示錄同樣保留着戰爭的（忿怒，軍隊，奏凱的歡呼），審判的（坐着）（默廿^{11 ff}）和宇宙的描繪（廿一¹）。總之，在主的日子，天主的勝利（舊約）藉祂的聖子耶穌（新約）爲了救恩（伯前一^{4 f}）將突然來臨，一切將重建（宗一⁶；三²⁰），我們的肉體也將變成祂光榮的身體（斐三^{20 f}）。

2. 日常生活上的光明——這將來的事實由此起即有其重要性並決定信友的行爲。末世對人作正確的估價（格前三¹³），審斷人行爲的意義（四^{3 ff}），衡量這世界是否够分量，是否堅實，「這世界的影像正在逝去」（七³¹）。末世的遠景光照保祿的許多判斷（參見六^{12 ff}；七²⁶……）；使基督徒保持希望（鐸二¹³），使他欣然忍受迫害好像末日要提前來臨（伯前四^{13 f}）；這一天當被祝賀：「願天主的國來臨！」因爲天主要完成救贖大業（斐一⁶），使衆信徒堅定不搖並無瑕可指（格前一⁸；斐一^{9 f}；弟後一^{12 18}），以愛心等待最後的「顯現」（弟後四⁸）。默示錄繼保祿之後極願這種信賴成爲基督徒面對主即將重臨的遠景而自豪的基

礎，(若二28；四17)，當爲基督出現時這日子即將開始(四1—4)。

二、末日的迫近和遲延

主的來臨和對祂的期待是模糊不清的：因爲信衆雖確信「就如看見耶穌怎樣升了天祂將要同樣降來」(宗一11)，但他們却根本不知道祂來臨的日期(瑪廿四42)；這一遙遙無期的迫近對信徒們的信心壓力很大，致使他們相信日期已迫近。新約的傳統也認爲來臨不成問題，但已顯然「延遲」：迫近並非時間性的臨近。

1. 末日的臨近——教會初期，信衆好像由於耶穌復活和聖神降臨的光照，認爲基督將立即重臨。得撒洛尼的教會很有趣地反映出這種過度的信仰：去世的人將不能分享末日的祝福(得前四13……)，既然主就要來已不需要工作了(得後三6)；何況世界末期似乎已經開始。保祿爲矯正這些幻想，總未說很久以後末日方才來臨；反之，他滿心希望末日來臨時還活着(得前四17)。他特別堅持需要醒寤，因爲「那一天的來臨好像深夜裏的賊」(得前五2)。末日的迫近的特徵若不放在時間的範圍內，頗難以表達：那迫近的好像已「臨近」。爲此新約的作者便表現末日現在已較起初「更接近」(羅十三11)：那日子已臨近，審判更加近了(伯前四5ff)；還有一會兒，要來的那日子就要來到(希2537)。耶穌說：「我快要來」(默廿二20)。

2. 末日的遲緩——在信友看來，末日好像姍姍來遲。耶

蘇曾預告此一延期(瑪廿五5 19)，因此勸人時常醒寤(廿四42—51)，方可保持這訓令不受玷污(得前六14)。末日前的時間當用來使元寶生息(瑪廿五14—30)，依照耶穌所訓示的新誠命幫助他人(廿五31—46)，這是祂在臨別並預告祂重臨時所頒佈的(若十三33—36)。聖保祿結論說：「趁我們還有時間，要及時行善」(迦六10；參見哥四5；弗五16)。若末日遲來，應該注意防範，不要聽從假教師；但末日必然要來(伯後三10)；若是現在外表毫無變化(三4)，乃是等待世界受火焚的懲罰(三7)；若末日遲遲不來，是因爲主衡量時間並不像人的時間(三8)，祂並且耐心地希望所有的人都回頭改過(三8f)。信友當祈求末日來臨，因爲那是天國圓滿的來臨：「我們的主，請來！」這是初期信友所常說的(格前十六22；默廿二1720)。

三、復活節與末日

因主的來臨而加冕的歷史結局雖然重要，但不應使信徒目眩而致忽視復活日和聖神降臨的意義：基督已在祂的光榮中，並且由於某種方式，祂的日子自現在起爲我們已是現實的。

1. 「白晝之子」(得前五5)——保祿用這詞句反映出共同的信仰。自從基督復活後，信徒已不再隸屬黑夜，而屬於白晝；這日子不必等待那不久的未來——這已可光照基督的爲人態度——，這日子已在精神上深入信友的內心，使他成爲一位「光明之子」(弗五8)。相似的信仰也在神學

的語言中表達出來：「我們已與基督因聖洗而復活了」（羅六3f）；救恩已經獲得（弗25f），我們的生命已隱藏在天主內（哥三3f）。

2. 第四福音中仍保持着將來與現在之間的緊張局勢，雖然救恩的實現勝過對於將來的等待。其中仍有許多末日的典型主題：默西亞的苦難（若十三19；十四1……；十六1—4），末日（六39f 44 54；十一24；十二48），耶穌的來臨（廿一22f），復活後受審判（五28；十一24），火（十五6），被投在外面的仇敵（十二31）。但「由現在」（五25；十二31）一切業已完成：天主子的聲音代替審判的號筒（五25），審判已完成，忿怒也停留在無信者身上（三36），永生已經賜與（五24），光榮業已顯示（一14；二11；十一40）：時刻已經來到，就是人子光榮的苦難（十二27 31；十三1；十七1）。這樣一來，對於耶穌顯現所發的信德使審判的日子成爲現實（五24；六47）。最後教會遵守愛德的誠命，便是耶穌臨在的處所。（十三35）。聖史若望使主的日子因信德成爲現實而淨化了傳統，但並未排除迫近的末日。

3. 主日，主的日子——末日也實現在敬禮中。聖若望在默示錄中曾提到「主日」*dies dominica*（默一10），就在那天他有了神視。先是「一週的第一天」（格前十六2；宗廿7）基督徒在那一天慶祝主；這一天是安息日的次日；所以選擇這一天並非爲取代安息日，而是爲紀念歷史的大事——耶穌復活，這在二世紀初即已確定。實際上主日使人想起主在那偉大日子即復活日的勝利；另一方面，主日是舉

行感恩祭的日子，它報告主的重臨，主的末日（格前十一26）。傳統稱主日爲「第八天」而補充了以上的解釋，因爲它使人記起：在末日的先聲、復活日這一日，這一天的創造達到了它圓滿的完成。 PA & XLD (于)

247 訴 訟 (Procès)

訴訟在聖經內佔着重要位置，天主也多次扮演被告、法官、原告或律師的不同角色，所以如此，並不是以色列比其他民族更喜好爭辯訴訟，乃是因聖經內的天主愛好公正和理智。天主按照自己的肖像造人，就是期望他知恩感激，甘心歸附祂，與祂真誠融合無間。連在人犯罪之後，天主也不認爲他毫無心肝，完全喪失了理智；在不得已拋棄他以前，先要想盡方法追求他；即使應該懲罰他，也不是不容他說話，而是先教他口服心服，承認自己的錯誤，並承認天主是施行祂的職權；如果天主勝利，也只是真理得申。訟訴假定先不諱調，雙方彼此爭執，也假定在基本的原則上有最低限度的同意；當訟訴進行而尚未判決時，仍有和解的希望；即使已判了案，以前辯論的真相仍在，足以「杜塞衆人之口」（羅三19），使天主的公義得以彰顯。

舊約就是盟約的關係和條文，因此其中盡是天主和祂子民間的爭辯（一）。耶穌基督一來，天主便以無比的慷慨自動結束了爭辯：祂使得罪惡無言可辯，並給罪人建議，只須以信德歸附祂的聖子，便能復義（二）。這種劇變，開了一

個新局面：此後人在天主臺前的訴訟，要看耶穌的訴訟如何並按照祂所擔任的角色而進行（三）。

一、天主同祂的子民 在舊約中的訴訟

1. 罪人同天主爭訟——人因猜疑天主說謊和殘酷而同天主爭訟，這是毒蛇對厄娃的基本誘惑，牠在女人心中挑撥她說：「絕對不會！你們死不了！」好像是說：天主是在欺騙你們（創三3ff）；——亞當犯罪後第一個反應也是不服氣：「是祢給我作伴的那個女人……」好像是說：一切的惡都是由祢而來（三12）；——這也是以色列在曠野經常犯的罪過，把天主救他們出埃及之恩忘在九霄雲外，竟懷疑祂的大能和忠信。剛過紅海後的默黎巴事件（出十七7：這固有名詞的字根 *חָרַב* 有「爭吵」的意思），這樣預報了「這腐敗的一代」的種種罪惡（申卅二20），和上主的子民對祂所提出的一切訴訟（耶二29）。問題常是在於信德：拒絕信從就是提出反對天主的理由，就是懷疑，就是試探。

2. 天主同祂的子民爭訟——天主對這樣懷疑祂，對祂愛情的侮辱不能容忍，於是祂便「搗毀」以色列（歐四1；十二3；依三13；米六2；耶二9）。訴訟按照先知的傳述是以盟約和祂對信德所提供的奇蹟為前提：天主對祂的選民進行指控。可是盟約既漸漸出現在宇宙的中心，訴訟也就擴展為「對邦國（異民）的爭訟」（耶廿五31），以後且成了對一切邪神的控訴（依四一21—24；四三8—13；四四6ff）。

訴訟是一種公開的辯白，範圍極其壯闊廣大，連「山嶽、丘陵、地基」都包括在內（米六1f；參閱詠五十四）；全世界被請來作證，刻達爾（Qedar）和基廷（Kittim）島嶼（耶二10），以及來自耶路撒冷或猶達的第一個過路人，都被邀來作證（依五3）。

天主由祂的證人們陪伴着（依四三10；四四八）以原告的姿態出現（詠五十七21；歐四1—5），但也竭盡所能，提出種種證據（米六3f；耶二9……；依四三22—25）。祂邀請以色列提出答辯（依一18；四三26；米六3），祂所得到的只是虛假的否認（耶二35）。誰也不能回答，在祂面前「任何生靈不能辯白自己無罪」（詠一四三2）。祂只有宣判，也只有判刑（歐二4；四1f；耶二929），這表示只有祂能發言，祂為自己保有一切權利（依四一24；四三12f；四四7；詠五十七21；五一6）。然而連在判決的中心，仍露出再起訴的可能，甚至預告一個徹底的翻案：「現在你們前來，讓我們理論：你們的罪雖似朱紅，却將變成雪一樣的潔白」（依一18；參閱歐二16—25）。

3. 約伯同天主爭訟——應該承認，倘若控訴天主是極大的罪惡，却仍是一種屢見的誘惑，這樣的控訴雖然不能視為合理，但面對天主使人困惑的作法，至少是一個出路。痛苦和世間的災難不都是牽連到天主嗎？約伯便是這極大誘惑的標準實例，全部約伯傳好像只是指向天主的控訴。既然約伯所受的苦都由天主而來（約六4；十二16；十六12；十九21），那麼天主不是應說明理由嗎？約伯不曉得他以為有理由反對

天主完全是夢想（九1—13），但若能「爲自己辯護」（九14），「在天主前證明自己無罪」（十三1—2），或至少出現在天主前，他認爲他可勝訴（廿三3—7），他的「辯護人……也要站在他這邊」（十九25ff）。這都是訴訟的言詞，但事實上當約伯的哀怨變成訴訟，他的問題變成控訴時，他知道適可而止。他不能了解天主，對控訴天主的誘惑也不讓步；他堅持天主是站在他這邊的，他仍舊是祂的僕人。

人向天主提出這些可怕的問題是自然的（參閱耶十二1），約伯並未因提出它們來而犯了罪；不過他應該學習放下那些問題。天主親自來干涉，人明瞭了自己的無知（三八1f）而撤回他一切的問題（四二6）：不需要什麼判詞，只要天主在場，便足以解釋一切。

二、天主在耶穌基督身上 結束了一切訴訟

由人的罪過所引起，由天主的正義所持續的訴訟，在耶穌基督身上宣告結束。天主對這問題的解決是一個大膽的奇事，可是這一解決嚴格地尊重理智和權利的要求，否則訴訟便毫無意義了。罪過被判刑，不容上訴也沒有妥協的餘地；無論在什麼方式下什麼制度下犯的罪，異教的或猶太教的，在基督面前都是窮凶極惡，是根本否認天主，是人性不可救藥的敗壞（羅一18—20）。由耶穌基督的福音所表現的聖德，使隱藏在衆人心中的諾言暴露無遺（三4），使衆人閉

口無言（三19），使誠實的天主彰顯其勝利（三4）。

這種勝利同時也是人的救恩。罪人因敗訴而承認失敗，不再爭辯自己無罪（斐三9），他相信在耶穌基督內的寬恕，聖寵和義務，便立即獲得復義（羅三21—26），並恢復他在天主面前的價值。信仰耶穌基督和祂聖死的救贖能力，其實也就是後悔自己的罪過，對耶穌聖死負責，承認天主的無限愛情爲救仇敵交出了祂的惟一聖子（羅五6—10；八32）；這就是放棄辯護和控訴天主，而委身於愛慕並感激天主。訴訟便以完全的和好結束了。

三、對耶穌的控訴

這樣的和好只能在信德中進行，這個信德的對象就是死而復活的基督。爲戰勝控訴天主的自然衝動，應該承認耶穌是祂的父所交出的鍾愛之子。但罪人的反應是拒絕天主的慷慨，拋棄祂所派遣的聖子，詛咒祂的使命所供給的標誌。由蓋法所發起而在耶路撒冷的各衙門所進行的控訴，便是人類自第一條罪以來對天主所提起的控訴的十足典型。人既不信賴天主，便將由祂的愛情所接受的一切證據轉而用來反對祂。

1. 福音有關耶穌苦難的敘述——把下面決定性的問題放在整個控訴的中心：耶穌是不是天主所派遣，負有救世之責的基督？（瑪廿六63「平」；廿七11「平」；若十九7）福音都強調耶穌確知自己與天主的聯繫，這是任何力量——無論是人或死亡——都無法破壞的；——反之，祂的仇敵却故意

拒絕真理；猶太人提出假見證來控告（瑪廿六29），比拉多怯懦（廿七18-24），黑洛德狂妄（路廿三8-11），猶太人寧要巴拉巴而不要耶穌（路廿三25）；但福音也為他們找到推諉（路廿三34；宗三24），是天主有意交出了祂的聖子，放棄祂（宗二23；瑪廿七46）而將祂交給罪惡的勢力（路廿二53；若十四30f；格後五21）。

2. 若望福音更清楚地標出控訴耶穌的示範性的特徵。祂公開生活的整個歷程時處處遭受控訴：自祂在耶路撒冷行的第一個奇蹟起，「猶太人便設法與祂爭辯」（若五16），並已存心殺害祂（五18；參閱谷三6）；祂同「猶太人」的一切爭辯，都好像是一種訴訟的預審，耶穌藉以提供了祂的證據，若翰的見證（五33），祂所行的奇蹟和事業，這一切匯成祂所願特別提出的惟一見證，就是天主的見證（五31-37；八13-18）。這個控訴的焦點與對觀福音完全一樣，那就是耶穌的默西亞和天主的身分，及祂天主子的資格（五18；八25ff；十22-38；十九7）。

3. 重審對耶穌的控訴，是聖教會第一項公開的行動，也是祂永久的使命。天主使耶穌復活，便是隆重地證明祂的案件有理，且使祂的仇敵羞愧無地，因為天主已把他們所判處死刑的那一位立為「主和基督」了（宗二36）。不過，天主並不用這復活作祂能力的表現，却使它作信德和悔改的號召，如此，天主指明祂的勝利是寬恕的勝利。天主對罪人的勝利和這勝利所帶來的救恩這兩個宣告，是初生教會宣講的主要題材（宗二26-38；三13-19；四10-12；五30f；十39f 43）。

這正和聖保祿給羅馬人所講的神學完全相合。

這就是基督徒帶給世界的見證。他的使命就如宗徒們在耶路撒冷一樣，是給世界證明它不停地對天主和基督所進行的控訴是不公平的。基督徒被他們的近人交付法庭而加以控告是必然的（谷十三9-13「平」）；世界註定要惱恨、迫害基督的門徒（若十五18-20），他們的全部生活常遭世人的白眼（格前四9）；他們應該「常準備着答覆任何人向他們質問他們信仰和希望的理由」（伯前三15）。但這種訴訟不是他們的，而是基督的，不過他們應該為祂作證。其實作證的也不是他們，而是聖神（谷十三11）；譏辱者就如一位不能錯誤的律師，藉他們的口和他們的生活「使世界蒙羞」使信者看出世界控訴的不公和耶穌基督的正義。（若十8-11）。

JG(候)

248 審判 (judgement)

期待基督以審判生者死者的身分再度來臨是宗徒信經的一條：「我信其日後從彼而來審判生者死者」：所有的人都將出現在基督面前，交出一生行為的帳目。這一主題在宗教史中並非絕無僅有的：埃及和希臘也有「死後受審」的信仰。但新約對耶穌在末日執行審判的構想只在延續古代的演進的功用上才能懂悟。在舊約中天主的審判已是信條：歷史可以舉出許多具體的例子，末世的來臨是其顯赫的實現之一。

舊約

字源 *šaphat* 通常指「審判」，也可能具有引伸的意義即 *šō hēt*，指治理人民的官吏（參見達九12）。迦太基之最高首長 *šutēas*，及以色列自占領期至王朝時代的民長（參見民二16）都是。官吏的重要職權之一，是在爭訟中公正裁斷，而使正義得以伸張，宣布判詞（*mišpat*），確定每人的權利，並在需要時，恢復被侵犯的權利，懲治破壞權利的人。這種由字根 *šaphat* 及 *dīn* 所表達的審判權，梅瑟和輔助他的長老都曾執行過（出十八13—16），尚有撒慕耳（撒上七16—183），國王（撒下十五1—6；撒上三16—28），地方官長，特別是司祭（申十六18ff；十七8—13）。在實行中，雖然立法者已有規定，但最重要的是使錯誤得以矯正，每人的權力得到尊重，正義得以確保；但這只是理想，這理想畫出默西亞國王的圖像（詠七十二ff；依十一3f；耶廿三5），表達末日人民的呼求（依一1726）。聖經作者在論及天主的審判時即由這種人性的經驗得到靈感。

一、歷史中天主的審判

1. 信仰天主的審判——是一基本的信道，從未有入加以懷疑。上主統治世界，特別管治人類。祂的言語制定權利，並訂立正義的法規。祂「洞察肺腑和人心」（耶十一20；十七10），完全認識義人和罪人。祂既握有一切事故的主權，便不能不使萬事屈服於祂權下，為使義人最後擺脫考驗，惡

人受到懲罰（參見創十八23ff）。故此人自然地投奔天主，就如投奔一位最高的裁判者和為人伸冤者（創十六5；卅一49；撒上廿六16；耶十一20）。其實這也是祂為最高法官的主要目的。當人向祂呈上一樁案件請求報復時，並非出於報仇之心，而是為重伸被侵犯的權利。聖詠中迴響着被迫害的義人向天主發出的上訴聲（詠九20；廿六1；卅五124；四三1……）。有時人們讚美祂審判全世界（撒上二10；詠六七5），有時催促祂有所行動，以防禦人間法官的不公正（詠八二）。

2. 萬國萬民都應屈服於這天主的裁判——歷史中的經驗可為信眾提供許多具體的實例：以民出埃及時天主「審判了埃及」，即懲罰了壓迫以色列的人，而將自由賜與以民（創十五14；智十一10）。在曠野中以色列受到各種懲罰，明顯都是天主的義怒，是向不忠的百姓所宣佈的判詞。另一個例子是進占福地時客納罕人的毀滅，它同時顯示天主裁判的嚴厲和寬容（智十二10—22）。倘若回溯歷史，便可發現天主——法官的決斷常依照一個原則，這在降於有罪人類的一切災禍中可以看出：毀滅索多瑪城（創十八20；十九13），洪水（創六13），原罪（創三14—19）……天主的審判構成一個懸於人類上方的永久的威脅，並非在後世，而是在歷史中。沒有一個罪人能夠逃脫。

二、末日的審判

1. 提示迫近的審判——宣告其即將實現，構成先知主題

的主要部分。天主向祂的子民提起訴訟：將他召至法庭，宣佈祂即將執行的判決（依三13 ff）。這一觀念暗含在一切懲罰的斷詞中（參見依一24 f；五5f）。自從亞毛斯時代起，這個觀念將「等待上主的日子」變為可怕的遠景（亞五18 ff）。不忠的配偶以色列，將按適用於通姦案的法條受審訊（則十六38；廿三24）；他們的子孫將依照他們的品行和作為受審（卅六19）。如果這將來的景象顯得暗淡，不可忘記天主在施行審判時將要區分義人與罪人的案件：祂懲罰後者只是為解救前者（則卅四17—22）。在天主的子民中只有一小撮義人們的子遺將倖免天主的審判。再者天主的判決不僅針對以色列，天下萬民都得屈服，正如亞毛斯以完全審判的語法所作證的（亞一3—23）。此後直到厄則克爾又重新發現（則廿五1—17）。耶肋米亞描繪一張審判萬國的圖表（耶廿五30—38）。在預告將來災禍的後面，應該看出表示天主擴斥人罪的實際計劃，其中之一便是耶路撒冷的毀滅和以色列人民的離散。

2. 在充軍後的先知中——其表達方式演為默示性的最後審判包括全世界的罪人和與天主及其子民敵對的集團提及它構成救恩啓示的必然前奏。天主將以火審判世界（依六16）。祂將把萬國集合在若撒法山谷（「天主審判者」）：這將是收穫和末日的採摘葡萄（岳四12 ff）。達尼爾先知書以異象描寫這審判將結束時間並開始人子的永久王國（七9—1226）。末日由此開始直到世界和歷史以後。在智慧書中也是如此描寫，可以看到義人和罪人一同出現，前來交帳

（智四20—2523）。只有罪人應該戰慄，因為義人要被天主保護（四15 f；參見三1—9），至高者的聖徒將有分於人子的王國（達七27）。這樣看來，天主向有罪的人類所作的宣判不僅在私審判時實現而及於每個人，且達於歷史中的萬國；而且當上主的日子來臨時將有一次最後的對質而成為傑出的「審判」。

3. 讀充軍後的聖詠時，常應將這先知的觀點放在心頭。其中不止一次表現上訴於天主——法官，猶如一種訴訟程序，以催促最後審判按時到來：「大地的法官請起來！向驕傲人施以報應！」（詠九四2）。人們且提前歌頌這莊嚴的開庭（詠七五2—11；九六12 f；九八7 ff），最後天主確實要為受苦的窮人伸冤（詠一四三13 f）。如此，為惡人所壓迫的犧牲者，作異教人奴隸的以色列都滿懷希望地等待着這個審判。然而這仍是一件可怕的事：「請不要審判你的僕人，因為活人在你面前不能證實無罪！」（詠一四三2）。人都是罪人，怎能想像罪人與天主當面對質而不驚慌失措？除非靠天主的寬仁，誰能逃脫審判呢？

新 約

以末世的詞義期待天主的審判，在耶穌同時代的猶太教中，是一普遍的事實，雖然其具體的表達並不一致也不甚彼此連貫。福音的初期，洗者若翰聲稱將來的忿怒以恐嚇聽眾，並促使他們領受他表示懺悔的洗禮（瑪三7—12 p）。耶穌和宗徒們的宣講與此密切相連，但嚴重地改變了基本思

想，因為自耶穌出現以來，末日的時間已經開始：末世的審判也已實現，雖然應等待基督光榮的再來時才能圓滿地完成。

一、福音中的審判

1. 對觀福音中，耶穌宣講時屢屢提及末日的審判。萬民都該向天主交帳（參見瑪廿五14—30）。偽善的經師（谷十二40 p），不聽從耶穌宣講的湖濱各城（瑪十一20—24），未因祂的聲音而悔改的無信的一代（十二39—42），和凡未接待祂使者的城邑（十四f）；都將受嚴厲的懲罰。索多瑪和哈摩拉所受的審判，不能和他們所受的相比（十23 f）；他們將被判下地獄（廿三33）。這些充滿威脅的訓言，將天主審判的主要動機和盤托出：即人們面對福音所採取的態度。對於近人的態度也攸關匪淺：按照梅瑟的法律，兇手應受人間法庭的裁判；依福音的法律，遠輕於此的罪即當受永火之罰（瑪五21 f）！一切毀謗都要交帳（十二36）。人將以他對近人的尺度受裁判（七一5）。人子在這莊嚴的訴訟中將是法官（廿五31—46），按人們對他人的愛情或無情而判決誰當進天國，誰當受永罰。

但是有一個超乎其他一切的重罪更招致天主的審判。人類的無信惡性到了極點，竟以合法的審判為掩飾；裁判耶穌該死（谷十四63 p；參見路廿四20；宗十三28）。在這不公的審判中，耶穌自託於秉公裁判的那一位（伯前二23）；天主使祂復活，恢復了祂的權利。但執行這不公的判決却導致

天主對有罪的人類的判決。瑪竇福音中耶穌受死的一幕（瑪廿七45 ff），與舊約中末日審判的傳統情景巧合，這頗具有象徵性。耶穌的死便是世界受審判的時刻；此後至末日的歷史只是在說明這一判決。按照耶穌的作證，這一判決最先要來到「在猶太的第一批有罪的人」（廿四15 ff p）；但這只是一個前奏和象徵，預告偉大日子的法官——人子的最後駕臨（廿四29 ff）。被判受苦難者，作了世界的犧牲，那時却將對有罪的世界執行顯赫的處罰。

2. 若望福音發揮這神學，強調歷史中心的審判，自耶穌時代起已實現。他並非不曉得耶穌以人子的身分已被聖父立為末日的法官（若五26—30）。但事實上審判自聖父派遣聖子入世時即已實現。祂被派來並非為審判世界，而是來拯救世界（三17；參見八15 f）。但按每人對祂所採取的態度，審判立即施行：誰相信便不受審判，誰不信便已被審判，因為他拒絕了光明（三18 ff）。因此審判並非天主的判決，而是人心祕密的顯示。行為邪惡就是愛黑暗甚於愛光明（三19 f），天主只有讓這些自滿的人成為瞎子，因為他們自做說看得清楚；至於其他的人，耶穌來醫治他們的眼睛（九39），使他們履行真理而趨向光明（三21）。人心祕密自現世即開始被發掘，最後審判只是將它在光天化日之下昭彰顯示而已。

若望也不忽略耶穌的訴訟和死亡的意義。訴訟與傳教的時間一般長，耶穌枉然努力引導撒彈和惡世界的嘍囉猶太人「公正裁判」（七24）。實際上，祂終於被交付與比拉多而

判處死刑（十九12—16）。但是耶穌之死表示世界的審判與撒彈的失敗（十二31），猶如祂被舉在十字架上，是在某一方面提前了祂以人子的身分的光榮重臨。從那時起，祂便能為門徒們派遣聖神：這位護衛者經常使世界蒙羞，證明世界的頭目已被審判，即已判刑（十六8, 11）。這便是先知們所預言的末日審判的實現方式：自耶穌時代已成現實的、常在的事實，剩下的只是等待其最後的完成。

二、宗徒宣講中的審判

1. 自宗徒大事錄中的各種演辭以至默示錄，宗徒們的宣講都對「宣告審判」付與重要地位，這審判邀人悔改：天主已制定了公正審判萬民的日子，法官便是祂由死者中復活的基督（宗十七31；參見廿四25；伯前四五；希六2）。即便悔改之後，這審判的日益迫近（雅五9：「法官就在門口」）仍啓示人應採取的態度，因為審判先從天主的家庭開始，然後延伸到惡人（伯前四17），並且天主按每人的功行裁判而不顧情面（伯前一17；參見羅二6）。可怕的遠景使叛徒戰慄（希廿7, 31；參見羅十二19）！要受這嚴厲審判的有淫亂和犯姦的人（希十三4），凡拒絕相信而固執作惡的人（得後二12），肆無忌憚的人，僞經師連同叛逆的天神（伯後二4—10），惡劣的監督（主教及長老）（弟前三6）和不忠實守節的寡婦（五12）。在這忿怒的日子將顯示天主公正無私的審判（羅二5），無法逃脫（二3），因為天主連人最隱祕的行動也要加以審判（二16；格前四4）。審判生者死

者的法官是基督（弟後四1；參見羅二16；默十九11）。默示錄描繪了一張可怕的最後審判圖（默廿12f；參見十一18；十六5……），歷史中天主的敵城巴比倫受審便是前奏（十四8；十七1；十八2—廿四）；因為殉道者請求審理他們的案件而申請主持公道，天主將為祂僕人的血而向巴比倫報復（十九2）。最後在時間的末刻，所有的人將被火考驗他們行爲的價值（格前三13；伯後三7）。這考驗的標準是什麼？有法律的人按梅瑟法律受審判（羅二12），只知道有良心的人按照刻在心中的法律受審判（二14f），凡接受福音的人按自由的法律受審判（雅二12）。但是誰判斷了近人，是有禍的（羅二1ff）：他將依他用於別人的尺度被判斷（十四10ff；雅二13；四11ff；五12）！

2. 在這些有關最後審判的描述中，確有象徵的成分。但是最重要的問題是：若審判果如經文所述，「那麼誰能逃脫呢？」誰能得救呢？事實上，在歷史中，天主的忿怒乃是對全人類而發：人在天主前都是有罪的（羅三10—20；參見一18）。自罪惡因原祖之罪進入世界時，所有的人都被判刑（五16, 18）。任何人都不能因個人的功勞而脫免。耶穌是降生成人的天主子，當祂為我們的罪而死時，天主便在人的肉體上懲罰了罪惡，為使我們脫離罪的枷鎖（八3）。因此現在天主的正義顯示出來，並非懲罰乃是成義和拯救的正義（三21），所有的人都應受審判，但是只要相信基督耶穌，便無償而成義（三24ff）。對於信眾說來，不再有處罰（八1）：天主使他們成義，誰還能懲罰他們呢？（八34）？在

舊法律下，梅瑟的職務是定罪的職務，但是給福音盡職的却是聖寵的職務（格後三9）及和好的職務（五19ff）。這事在審判日給我們完全的保證（若壹四17）：天主對我們的愛情已在基督內彰顯，這樣我便毫無畏懼了。審判的可怕威脅只壓在作惡的人們身上；耶穌爲了自審判中解救我們而來。

JCo & PG (H)

249 報 酬 (rétribution)

人視報酬爲一公道的問題：既有工作，便該有工資。但在宗教範圍內，倒好像該慷慨忘我，避免一切望報的思想。不過，基督並沒有要求這種自欺的理想，沒有向祂的門徒要求意向的完全純潔。

一、報酬與工資

報酬是宗教生活的基本思想，但爲了解它的真諦，最好描述一下這種意識的由來。這一觀念就如許多其他觀念一樣，在人的經驗中已根深蒂固，這是存在於主僕的關係中的；但遠超出了這種關係，因爲是天主親自建立的。它無疑地是藉像「工資」這類的詞表達出來，但決不限於我們今日所說的對工作所應得的工資：工資限於契約，報酬則是天主一種看顧的結果，祂要按照對祂僕人工作的判斷而予以獎懲。

人生在世，自始就是爲了給天主工作（創二15；參閱約

十四6；瑪廿1—15），而這工作堪得一種工資（約七1f）。其實天主乃一公正的主人，如果有人完成了委託給他的職務，天主不能不給予應得的報酬。另一方面人也不是什麼重要人物，好像自己有辦法生存，並能「慷慨地」給天主服務，不求報酬。人在天主前雖不能說是奴隸，至少是貧窮的乞丐，是僕人，除了主人一天一天地賞給他的以外，他簡直一無所有。所以報酬顯然不能看作是虔誠生活的目的，而是侍奉天主的正常果實。

爲此自救恩史始，天主便許給了亞巴郎一種報酬（創十五1）；這個「與工作相稱的報酬」，在全部聖經的最後幾行再度出現（默廿二12）。在這二者之間，聖經不厭其煩地重複着說，天主要按照每人的行爲還報他（箴十二14；耶卅一16；詠廿4；編下十五7；約卅四11；依五九18；德五一30；路十7；若四36；羅二6；弟後四14），而且給付工資全在天主（申卅二35；箴廿22；參閱羅十二17—20）。報酬的道理是這般地重要，只有驕無忌憚的無信仰者才予以否認（智二22），相信天主「給尋求祂的人以報酬」，對信仰天主的存在是不可或缺的條件（希十一6）。

如果有人完成了侍奉天主的責任，便可以指望領受報酬；那麼拒絕侍奉天主的，自然就得不到報酬，最後連生存在天主面前的權利也要喪失。再者，按照行爲受報，就是受天主的審判，也就是按照他的所作所爲領受賞報或懲罰：這是說或此或彼——生活或死亡——任人自行選擇。天主的審判遠超過人的判斷，因爲只有天主能洞察人的肺腑和內心，人却

不能窺伺天主的奧秘，即祂的仁慈和義怒，忠實公義和愛情。

二、啓示的過程

既然報酬的事實是基本的信條，而它的性質又與妙難明，天主乃逐漸予以啓示。

1. 聯帶關係與責任——人的行爲自始就好像又當由個人負責，又有集體性。人的生活實在是與家庭、宗族及民族分不開的。在舊約最早的經文內，天主的監視和審判籠統地對着「人類」（創六5 ff）；盟約和天主的忠實首先是以民族爲對象。責任雖籠罩着集體的範圍，個人的責任並非未知；刑法的存在便是明證；「神裁判法」（ordalies）的古老習俗（譯者按：例如被告足踏燒紅的鐵或服毒，以驗其結果，而被認爲天主的裁判）（參閱戶五11—30），天主在地堂所作的「審問」（創三11 ff），這一切都表示願意發現負責人而予以裁判。阿干的事件，就是常注意不放過個人及團體的責任的明證。應該藉依賴天主找出有罪的人來，由他使顯露了全民失敗的原因（蘇七5—12）；個人所受的懲罰，也波及了他的全家和他的財物（七24；參閱創三16—19）。同樣，義人的報酬也澤及其近人，如諾厄（創六18；七1）路特（十九12）敖貝得東（撒下六12）等是。

懲罰與仁慈雖時過境遷，仍有反應（全民因一人而被牽連以及波及子孫等），雖然仁慈顯然多於公義，仁慈更無限地持久（出廿5—6；廿四7）。

由此所得的光明，使虔誠的理智更容易明瞭：是一個公正的天主領導着世界；假如我遭遇不幸或困難，乃是因爲我或和我有聯帶關係的人有罪（參閱若九2）。反之，我在屢犯大罪之後不期而得救，必是沾了某義人的光：假如在索多瑪有十個好人，居民便可避免因罪而應受的懲罰（創十八16—33；參閱十九20 ff）在當時，這樣的草算彷彿能解釋一切的情勢；不過並不是驗之百世而皆準的。

2. 人對個人的命運應負責——實際上，人民在放逐的災難重壓下，由這個嚴格的解釋引伸出一個諺語：「祖先們吃了酸葡萄，子孫們也要倒牙」（耶卅一29 f）。這個怪異的結論使人對天主的公正發生疑問。耶肋米亞宣告，這個諺語不可再說（耶卅一29 f）；厄則克爾則認爲它毫無意義（則十八2f）。這與申七9f的傳統相符合，它說作好事澤及子孫，犯罪則只個人受罰；厄則克爾所依據的是回頭改過的道理，聲明義人只能救自己：諾厄以前救了他的兒子們（創七7）。此後却再救不了；天主的計劃開關了一個新紀元（則十四12—20）。厄則克爾隨即分析了一切可能的情況（十八）：每個人時時帶着自己的命運，他能不斷地危害或復興它。但天主在這齣戲中不敵對也不偏袒：「我並不以任何人的喪亡爲喜悅，你們回心轉意吧！你們定可生存」（則十八32）。

3. 天主公義的奧秘——如果有人對自己的命運完全負責，他必要認真地生活；但這時另一個問題又發生了，其圓滿的解答將只與來生的啓示一同賜給人。若說賞罰就在今生，爲什麼不恆常不變？義人常常幸福的傳統說法（詠卅七；九

一；九二；一一二）常被經驗所推翻。

對那些真誠設法調和自己的信仰和自己經驗的人，聖經常把這良心的戲劇展開在他們心中。耶肋米亞對他的悲哀，除了鼓勵他堅強地繼續他的路程外，得不到其他的解答（耶十二1—5）；然而約伯、訓道篇及聖詠作者，却提出這個問題，並且試圖予以解答。

a 智者們很久便對傳統的答案糾纏不清，乃試圖予以遷就妥協：報應長久遷延不施，但還是要在世間彰顯，就是要全部集中在死亡的一剎那之內，到那時要感到非常濃縮的幸福或非常劇烈的痛苦（詠四九17f；德一13；七26；十一18—28）；這種假設無疑不值一擊，聖詠作者終於放棄：「在他們死時，並沒有痛苦」（詠七三4 希伯來文）。

b 訓道篇「曾尋求智慧和報酬」（訓七25），所得的無非是與傳統的原則不符（八12ff），於是便盛讚一種生活的質樸，依恃永保平靜的天主，但拒絕解答問題。

c 為那些為信德受苦和無條件依附天主的人，有一種光明。天主在一切窮困中是他們的「產業」，他們的「光」，他們的「磐石」（詠十六5f；十八13；廿七1f；七三26；一四二6；哀三24）；他們除了奉行祂的旨意外，沒有其他目的，也不願意其他的報酬（詠一一九57；德二18；五一20ff）。這需要一種高度信德的氣氛，約伯便是生活在這樣的氣氛中；他「看見了天主」，這種與神性的神妙接觸，使他謙恭叩拜，意識到自己有罪，他被這種認識天主的新方式弄得目眩神迷（約四二5f）。

d 有些人預感，為解釋義人的痛苦，應該放寬視野，由報酬的領域邁向救贖的領域。這是上主之僕的詩詞末句的意義（依五三10；參閱詠廿二）。但是，全如在枯骨復活的神視中一樣（則卅七），報酬好像還只是關係着由放逐的痛苦所淨化了的人民。

4. 個人的報酬——在啓示的最後階段，是相信末日的個人復活，能解答所提出的問題。按照幾處很難解釋的經文，天主實在應該滿足人對公平的渴望：祂不能懲罰義人，即便應該使他暫時從陰府出來，以便賞報他（約十九25ff）。天主不能長久不理睬人願與祂最終結合的呼籲（參閱詠十六9ff）：祂既把厄利亞和哈諾客「提升」而去，為什麼義人不能被「提升」到天主那裏去呢（詠四九16；七三24）？

安第約古的迫害，使多人殉道，由此也使虔誠的人堅信死後必因復活而得報酬（加下七；參閱達十二1ff）。對復活的這種信心被智慧書牽連到信仰永生不死（智三1；四1）：當天主在末日來看顧時，義人要永遠生活在天主的友誼中，那就是他們的「工資」（參閱智二22；五15），也是一種恩寵（參閱三914；四15），無限超越人努力的價值。

三、基督與報酬

因基督之來，報酬獲得了圓滿的意義和目的。

1. 維持個人報酬的信念——有些以色列人（瑪廿二22；宗廿三8）連基督的門徒中也有（格前十五12），對復活、

永生和酬報義人的萬世無疆的天國仍舊懷疑；但耶穌和祂的門徒却堅持以色列正宗的傳統（瑪廿二31 f；廿五31—46；格前十五13—19；宗廿四14 ff）。耶穌基督的天主，由復活祂的聖子證明祂是公正的（宗三14 ff；哥二12 f）。因此信友知道他要為自己的工程接受工資（參閱瑪十六27；谷九41；弟後四14；若二8；伯後二13；宗十八6），審判時「國王」要按照他們的行為使他們進入永生或永罰（瑪廿五46），升天堂或下地獄。現在在於盡力作戰，以便掙得工資。

2. 真報酬——既然如此，便有危險回到法利塞人的觀念上去，據他們想，天主的報酬是按照人遵守法律如何而定。然而信友常應注意防範這樣曲解報酬的道理。

首先人不當尋求現世的利益、光榮、名譽，他人的感激圖報；誰若為了這樣的動機去行善，就算「已得了報酬」（瑪六1—16；路十四12 ff；參閱格前九17 f）。尤其是既以基督為一切的中心，信友所追求的不是自己的幸福，連心靈的幸福，連由放棄世物 and 獻身所獲致的幸福也是一樣；基督徒的目的是基督（斐二21—26），他的工資是繼承天產（哥三24），就是成為天主的繼承人，基督的弟兄（羅八17）。聖保祿宗徒所期待的榮冠，也是藉着以愛情所期待的基督的來到才能獲得（弟後四8）。總之，他所願望的是「與耶穌」常在一起（得前四17；參閱斐一23；路廿三43；宗廿一3f）。他一生所努力的是忠實於自己的洗禮：既與基督同死，便準備和祂一同復活（羅六5—8；哥三1—4）。復義的人所期待的救恩（羅五9f），也無非是在基督內所表

現的天主的愛（羅八38 f）。這也是若望用別的詞句所說的：耶穌要用自己滿足人的飢渴和戰勝死亡的熱烈願望，因為祂是活水的源泉，祂是食糧、光 and 生命（若七37 f；六26—35；八12；十一23 ff）。

報酬的道理所引起的一切矛盾，都由在耶穌基督內的生命解釋了。在人追求努力之後賞給人的這個生命，仍是絕對白賞的，它無限地超越一切期待和一切功勞。人在希望中所熱烈期待的，已經從他復義時佔有了。這種平靜的確信建基在天主的惟一見證上，而是在信德的黑暗和考驗中予以接受。它觸及每人的最深處，是在與基督的身體結合時得到的。在「報酬的教訓」和「愛的教訓」之間並無抵觸，因為連愛也願意報酬。

CW (侯)

250 收 穫 (moisson) (harvest)

在農人眼中，莊稼和葡萄的收穫都表示其工作的果實和他一年衣食的保障。大自然對人類工作的這一審判也可以象徵天主的審判。

一、收割者的快樂

大麥（四月）和小麥（五月）的收穫是人民歡慶的機會：收割者的歌聲從這一山傳到另一山，使人忘記在烈日下揮動的困苦（盧二；依九2；耶三12；詠一二六6）。在這歡樂之中，大家沒有忘記雅威：收穫是天主降福的徵兆與果

實。爲向「使之生長」的天主(格前三6f)感恩(詠六七7；八五13)，有收穫的慶禮——五旬節，在這慶禮中呈上收成的初果(出廿三16；三四22)，尤其第一束麥穗(肋二三10)。

收割者也得慷慨大方地與人同樂。法律規定「牛在打場的時候，不可籠住牠的嘴」(申二五4；格前九9)，尤其「不可割到地邊；收穫後剩下的穗子，不可再拾」(肋十九9；申二四19)，爲留一份給貧窮人與外鄉人。波阿次由於這種慷慨大方，遇見了盧德且娶了她，後人視之爲達味和默西亞的祖先(盧二15ff；瑪一5)。

不過這合法的且和樂的歡慶不可使農人的眼睛只注視地下。安息年的法律大概就爲了這個。它命令每七年一次讓土地休息(肋二五4f)，請農人重度遊牧的生活，進一步依靠唯一的天主。耶穌說：應全心依賴天上的父，一如「不播種也不收割」的飛鳥(路十二24p)。所以，農民不在存滿小麥的穀倉中寄托他的安全感和希望，他不是靠自己來儲蓄，却「在天主前致富」，因爲天主有一天要來收割他的靈魂(路十二16—21；參看耶十七11)。

二、收穫與播種

1. 收穫是播種的果實——二者之間有許多級的關係。「人種什麼，就收什麼」(迦六7)；「不耕作，便一無收穫」(箴二〇4)；「播種那惡的，必收災禍」(箴二二8)；播種正義，才可收割仁愛的果實(歐十二f)。這一

切都表示「上主依照各人的行徑和作爲的結果，給人報酬」(耶十七10)。像懶惰的僕人抗議說：「你沒有下種的，也要收割」(路十九21)，是沒有用的，因爲天主在造人並救贖人時，已把他的聖言播種在人的心中(雅一21；谷四20)。

2. 收割和播種彼此有關——但其作法則不同。「那含淚播種的人，必含笑獲享收成」(詠一二六5)。其分量也不同；當然，「少量播種的，也要少量收穫；大量播種的，也要大量收穫」(格後九6)，但天主在祂的工程中總是出以豐裕的方式，所以收穫可能多於播種，一如對於依撒格(創二六12)，而爲迎接天主聖言的良田，則多達百倍(瑪十三823平)。

3. 最後——雖然按理想說，是人收割他所播種的(依三七30)，但天主却爲播種與收割訂了時間(創八22；耶五24)，所以人在等待麥粒成熟時，必須有耐心(谷四26—29)，不過總要充滿信賴之心，不管諺語說什麼：「撒種的是一人，收割的是另一人」(若四37)。

三、收穫，天主的審判

天主「收割」人們的事功時，按照祂的正義審判他們。這審判將在時間的終了舉行，要在基督來臨時提前舉行。

1. 在雅威的日子——收穫有雙重面貌。採集是快樂；刈割，在草上敲打，以碾機碾碎，最後，燒去稻草(依二八27f)是懲罰。

當天主懲罰以色列或巴比倫(岳四13)時，他像收割者

一樣，割，壓，篩（依十七5；耶十三24）。但當人們惡貫滿盈時，應該「伸出鐮刀：因為莊稼已經成熟」（岳四13），收割即是各民族的審判。但在勞動之後，——與先知的神諭根本相反的——立刻要宣佈快樂的收割（岳四18；亞九13；歐六11；詠二二六5f）。

2. 在默西亞的時代——這預告在耶穌來臨時要成爲事實。

a 播種者和收穫者——對若翰前驅來說，基督是揚淨禾場，把麥粒與糠粒分開的篩穀者（瑪三12平），爲基督徒而言，耶穌却是最好的播種者，在人心播撒聖言（谷四3—9p），同時也是收穫者，到了收穫的時期，帶著鐮刀到田裏去（四29）。已等待不得：「莊稼已經發白，可以收割了……撒種的和收割的將一同喜歡」（若四35f）。

b 收割的工人——莊稼既已成熟，田主便喚人去工作（瑪九38p）。門徒們被派遣到世界上採集先人的。尤其耶穌的工作成果——耶穌曾付出血價，使麥粒增多。在這一點上，分辨播種者和收割者的諺語倒是真的（若四37）。不過，收割者自己也要受迫害的試探，「像篩麥子一樣」（路二二31）。

c 等待着最後的收穫——新的五旬節開始了教會的收穫，不過要等到主的日子，當人子把鐮刀放在終於成熟了的莊稼上（默十四14f；谷四29）時，方才完成。此時不到，稗子還是和好麥相混淆；教會必得審判並貶斥邪惡，却没有投之於火的使命。人子在時日終了之際，將派遣其天使執行

祂按每人的工行所宣佈的判詞（瑪十三24—30，36—43）。

RG (劉)

251 收穫葡萄 (vendange) (vintage)

以色列人從前是半遊牧民族，進入福地後成爲農人，耕種五穀並種植葡萄。收穫葡萄一如其他收穫是歡樂的象徵和來源；但是收穫也可能象徵災難。

1. 上主的祝福——收穫節（出二三16；三四22）成了帳篷節（申十六13），無疑是一傑出的「慶節」（列上八265），因爲這是一般人的節日，與酒神巴庫斯毫無關係；但推其來源，大約與客納罕葡萄收穫節有關（民九27）。以色列人鑒於天主祝福，使葡萄豐收，感謝天主而舉行民間的慶祝：跳舞（民廿一19f），工人在葡萄園和榨酒機旁歡呼（依十六10；耶四八33），新酒所引起的歡樂（詠四8），或許也有醉酒的愉快（撒上一14f）。爲結有盟約的信友如此，但爲不忠信的人却是詛咒：葡萄園被摧殘（歐二14；依七23），沒有收成（申二八39），葡萄「凋零」（依二四7），男女一同悲慟，代替了跳舞和飲酒（依三二10—13；岳一5）；在傲慢的摩阿布境內，再沒有歌聲和歡呼（依十六9f；耶四八32f）。但是當人民補贖過犯後，蝗蟲便不再使葡萄園荒歉（拉三11），葡萄園此後要結實累累（耶三一12；蓋二19），而釀造品質更佳的美酒（歐十四8）。總之，葡萄的收穫充分表現默西亞時代的歡樂（亞九13；則二

八26；岳二24；依二56）。

2. 上主懲罰的象徵——收穫含有打穀、簸糠，象徵心硬罪人的懲罰；同樣也用於不忠信者，因收穫之先，必須剪除葡萄枝，而後將葡萄予以壓榨。天主爲了懲罰背命的以民，特派侵略者「將以色列的遺民收拾淨盡」（耶六9）；天主自己「好像踐踏酒醱一樣，踐踏猶大的處女」（哀一15）。採葡萄，挑剔葡萄粒，壓榨等種種象徵也可以顯示天主懲罰國家，特別是厄東，當耶京被佔領時，厄東並未出兵援助猶大，因此便有收穫者來了「決不留殘餘」（耶四九9；北5f）；雅威踐踏了厄東，所流的血染紅了他的衣服（依六三1—6）。由此可知收穫葡萄象徵天主的審判。故此，雅威爲了降罰萬民，而令他們喝義怒之杯（耶二五15—20）；或者按照默示錄的說法：一位天使手拿鐮刀，收穫葡萄，把葡萄投在天主義怒的大榨酒池內（默一四17f；一九15）。

ADa (于)

252 (天主的)忿怒(見上216號)

(colère (de Dieu)
(wrath (of God)))

253 懲罰(見上160號)

(châtiments
(punishments))

254 詛咒 (malediction) (curse)

希伯來文中詛咒的字彙俯拾即是，它表示心情激動的劇烈反應：在發怒時，凌辱人時，輕藐人時，憎恨人時或發誓時就會詛咒。希臘文聖經特別用由 *ara* 語根而來的字，表示祈禱、誓願、咒罵，可說是呼籲一個更高的力量反對所詛咒的人。

詛咒牽涉到一個超越人的更大的力量；透過所說的某句話的力量，那話似乎自動地發展不祥的效果，這樣詛咒令人想起惡與罪的可怕的力量，或由惡到不幸的嚴格邏輯。在完整的形式中，詛咒包括密切相連的兩項：原因或條件及其帶來的後果：「因爲你做了這事（若你做這事）……這種不幸就會臨到你身上。」

人輕率地詛咒，不能沒有危險，人所呼籲的詛咒會降到自己身上（參閱詠一〇九17）。爲了詛咒一個人，必須對這人的本身有一種權利，如法律上的權利或父權，在困境或受不公平的壓迫時（詠一三七8f；參閱約卅一20 38f；雅五4），此外還有天主的權利。

一、史前時代：對世界的詛咒

從一開始就有了詛咒（創三14—17），可是，正相反地，第一個動機却是祝福（一22 28）。詛咒好像是卓絕的祝福——天主創造之言反面的回響。當聖言、光明、真理、生命打擊

黑暗之王，謊言與死亡之父時，祂所帶來的祝福揭發撒彈殘酷的拒絕，因這接觸祝福變成了詛咒。罪不是聖言所創造的惡，但聖言啓示惡，並結束其災害：詛咒已經是一種審判。

天主祝福，因為祂是生活的天主，生命的根源（耶二13）。誘惑者攻擊天主（創三4f），引人陷入他自己的罪，也就引人陷入他所受的詛咒中：以遠離天主（創三23f）和天主的光榮（羅三23），代替與天主同在；以死亡（創三19）代替生命。但那唯一的元凶魔鬼（智二24）「永遠」是可詛咒的（創三14f）。婦人繼續生子，大地繼續生產；對於繁殖（三16—20）的最初祝福並未廢棄，但詛咒却伸展到繁殖力上猶如一層陰影：痛苦，勞作和困苦，焦慮。無論如何，生命依然健在，這是可咒罵的（魔鬼）終歸失敗的先兆（三15）。

自亞當至亞巴郎詛咒在擴展：人自己成了本身死亡的製造者（創四11；有關詛咒與血的關聯，參閱四23f；九4ff；瑪廿七25）；人慾橫流導致了洪水的毀滅（創六5—12），水原是生命之源，却成爲死亡的深淵。但即在詛咒之中，天主却遣發了祂的慰藉——諾厄——新人類初葉，許給他永遠的祝福（八17—23；九1—17；伯前三20）。

二、聖祖時代：對以色列仇敵的詛咒

當詛咒搗毀了巴貝耳塔，並解散了人類反對天主的聯盟時（創十一7），天主興起亞巴郎，爲聚集他和他後裔四周

的萬民，並爲使他們獲得祝福或詛咒（十二1ff）。當祝福使選民擺脫了不孕（十五5f；卅1f）與不生產的大地（廿七27f；四九11f 22—26）的變重詛咒時，他們的仇敵却爲自身招來詛咒，到「被擯棄於肥沃的土地之外……得不到天上的甘露」（廿七39）；詛咒成了判決，將他們擯棄於唯一的祝福之外。「凡詛咒你的必被詛咒！」：法郎（出十二29—32），以後巴拉克（卅廿四9）都親身經歷過這一點，法郎不得不懇求以色列子孫，代他要求他們的天主賜與他祝福（出十二32）。

三、法律時代：對有罪的以色列之詛咒

祝福越進展，詛咒越明顯。

1. 法律因公布其要求和禁止，以及違法的可怕後果，而逐漸揭露罪惡（羅七7—13）。自盟約法典至申命紀中的莊嚴禮規，詛咒的威脅每次都既明確又悲慘（出廿三21；蘇廿四20；申廿八；參閱肋廿六14—39）。祝福是簡選的輿蹟，而詛咒是擯棄的輿蹟，排除不堪當的被選者（撒十五23；列下十七17—23；廿一10—15），但簡選永遠與他們有關（亞三2）。

2. 先知——以色列人的心硬（亞六1……哈二6—20）和大難臨頭尚盲目的見證人先知們（亞九10；依廿八15；米三11；參閱瑪三8ff）被迫宣告「強暴和毀滅」（耶廿八），並不斷須用詛咒的語言（亞二1—16；歐四6；依

九7—14；耶廿三13 ff；則十一1—21）。威脅他們，先知們看到詛咒要臨到全以色列，並且對任何東西或人物都不留情：司祭們（依廿八7—13），僞先知（則十三），惡牧人（則卅四1—10），國家（米一8—16），「城池」（依廿九1—10），聖殿（耶七1—15），王宮（廿二5），國王（廿五18）。

不過，詛咒從來不是完全而徹底的。有時並沒有明顯的理由，或根本沒有過渡期，在突然顯出的慈愛中，預許救恩代替恫嚇（歐二8 11 16；依六13），但更多次就在詛咒中，突然出現祝福（依一25 f；廿八16 f；則卅四1—16；卅六2—38）。

四、義人們呼求降下詛咒

天主藉子遺通傳給亞巴郎的祝福傳流下來，但有時正是這些子遺向天呼籲詛咒，如耶肋米亞（耶十一20；十二3；廿12），和聖詠的作者們（詠五11；卅五4 ff；八三10—19；一〇九6—20；一三七7 ff）。當然，這些復仇的呼籲，包括個人的或國家的恩怨，就似乎已經懂得寬恕之道的我們看來會感心中不快。但是，這些呼籲淨化了以後，也可以納入新約中，因為這些呼籲不僅表達了隸屬於罪惡及詛咒的人類的苦惱，而且是呼求天主的公義，這公義必然包括罪惡的消滅。天主能拒絕一個受屈辱者，尤其一個承認已罪者的呼籲嗎（巴三8；達九11 15）？天主的僕人，放棄被迫害的無辜者所有的復仇權利：「總不開口」（依五三7），他

自願為我們的罪受詛咒（五三3f）；祂的轉求將成為罪人得救恩的保證，當罪惡結束時：那時「就再也沒有詛咒了」（匝十四11）。

五、耶穌基督戰勝詛咒

「凡在耶穌基督內的人，已無罪可定」（羅八1），也就不受詛咒了。基督為了我們被認定是「罪」（格後五21），被認定由罪而招致的「詛咒」，而「把我們從法律的詛咒中救了出來」（迦三13），且使我們獲得祝福和天主聖神。所以天主聖言可以揭開一個新紀元，在耶穌口中不再有真正的詛咒（*Katara*），不幸的境遇（希臘文 *ourai*）將與真福並列（路六20—26），聖言不拒絕，却要吸引（若十二32），不分散，却要統一（弗二16）。聖言由可詛咒的鎗練、撒彈、罪惡、忿怒、死亡中把人解脫出來，並讓他去愛。聖父既然在祂聖子內寬恕了一切，便能教導祂的子民，如何以寬恕（羅十二14；格前十三5）和愛（瑪五44；哥三13），戰勝詛咒；基督徒不再詛咒（伯前三9），一反舊約的「詛咒你的，也要受詛咒！」的態度，却要遵循救主的榜樣，「要祝福那些詛咒他的人」（路六28）。

但是被基督戰勝的詛咒仍是一個事實，雖然已經不像在基督以前，是一個致命的規數，但仍舊有其可能性。祝福至高無上的表現，正促成自古以來就亦步亦趨進行着的詛咒，到達其最激烈的頂點。詛咒利用它屈指可數的最後日期（默十二12），就在救贖完成的時刻（八13），發揮它所有的毒

性。因此，在新約裏仍有一些詛咒的套語；默示錄在宣佈「一切詛咒不復存在了」的同時（廿二³），却又發出最後的詛咒：「凡喜愛做惡的人……都留在城外！」（廿二¹⁵），他們就是：大龍（十二），獸和僞先知（十三），萬國，哥格和瑪哥格（廿⁷），淫婦（十七），巴比倫（十八），死亡和陰府（廿¹⁴），黑暗（廿二⁵），世界（若十六³³）和這世界的勢力（格前二⁶）。這個徹底的詛咒「留在城外！」一旦由耶穌說出，便不可挽救。這詛咒最可怕的是：它既非出自耶穌激動的復仇，也不來自報復的合理要求；這詛咒要更單純、更可怕的多：它任由人們自己選擇甘願自損於愛之外。

耶穌並不是來詛咒或判罪（若三¹⁷；十二⁴⁷）；反之，祂是帶祝福來的。祂在世時絕未詛咒過任何人；固然，他曾毫不留情的，用極可怖的威脅之辭，恐嚇世上腦滿腸肥的富人（路六²⁴ f），加里肋亞省無信的城池（瑪十一²¹），經師和法利塞人（瑪廿三¹³—³¹），所有以色列的罪過所集中的「這一代人」（廿三³³—³⁶），「出賣人子的那個人」（廿六²⁴），不過這些都是警告，都是可怕的預言，絕非由忿怒而發。真正的詛咒之言，只在祂最後來臨時，才出現在人子的口中：「可咒罵的，遠離我！」（瑪廿五⁴¹）。不過祂已預告我們，就是在那一刻，祂也沒有改變祂的態度：「無論誰若聽了我的話而不遵行，我不審判他……我所說的話要在末日審判他」（若十二⁴⁷ f）。

JCo & JG (孫)

255 取 締 (anathème) (anathema)

此字按字源，有「剔出」「禁止普遍使用」之意。按聖經的用法則指奉獻給天主神聖不可侵犯之意。

舊 約

在最古老的經文內，取締的習俗，是以色列與鄰邦那如摩阿布 (Moab) 截然分割，這不僅是將戰敗的敵人完全屠殺，還是聖戰的一種宗教性法律。從事上主戰爭的以色列人，為獲得勝利，誓願將戰利品取締，就是決不據為己有，發誓奉獻給上主（戶廿一² f；蘇六）。這種奉獻命令將戰利品——無論生物或物質的東西——完全毀滅；否則必受懲罰（撒十五），為此違反這條神聖法律則招致敗北（蘇七）。

事實上這條法律的應用甚為罕見；客納罕的大部分城市被以色列佔領（蘇廿四¹³；民一²⁷—³⁵），例如革則爾（蘇十六¹⁰；列上九¹⁶）或耶路撒冷（民一²¹；撒下五⁶—⁷）。有幾個甚至和以色列結了和約，例如基貝拉（蘇九）和協根（創卅四）。

申命紀的歷史家曉得這條取締法律，自佔領福地時已不實行（民三¹—⁶；列上九²¹）。但他們為防範客納罕的宗教對以色列所施的誘惑，制訂公法，重新保證選民的聖潔（申七¹—⁶）。這是征服的歷史很有系統的一種表達：把

上主對聖地和它的居民所專有的主權及人民對之所有的宗教反應，轉移到過去。

「取締」(herem) 這個字的演變，好像分離了兩個成分：一方面是毀滅和懲罰，來打擊對上主的不忠(申十三13—18；耶廿五9)；另一方面在司祭的字義中，奉獻給天主的人或物，絕無贖回的可能(肋廿七28 29；戶十八14)。

新約

在新約中已沒有與起神聖戰爭的問題，也沒有取締敵人或不共戴天的誓願。但此字仍存在，表示詛咒之意(在路加廿一5則指耶路撒冷聖殿中的隨意奉獻)。

此字出自猶太人的則是一誓詞(谷十四71 p；宗廿三12)，指人發虛誓時，對自己的一種詛咒。

在保祿書信中是表達天主對不信者判決的詛咒之詞(迦一8 9；格前十六22)。一個基督徒不可能對耶穌說出這個字(格前十二3)。保祿說他甘願被「取締」，只要他的同族弟兄能因此得救；這時他用此字的意義，是指同基督分離(羅九3)。這個貌似矛盾的格式，說出了最可怕的詛咒是什麼。

PS (侯)

256 冥府及地獄 (enfars & enfer) (halls & hell)

耶穌基督下降冥府，被判的惡人下地獄：這兩種說法指兩種不同的動作和兩種截然不同的境界。基督所降的冥府之

門是敞開的，為讓其中的俘虜解放出來，而判刑者所下的地獄却是永遠錮閉的，不過二者却是同一個字，這不是偶然，也不是任意拉在一起的，而有其深度的邏輯，以表達一項重要的真理。冥府和地獄都是死亡的王國，沒有基督，宇宙之間將只有一個地獄，只有一種死亡——永死，八面威風的死。如果將有「第二次死亡」(默廿一8)，與第一次死亡截然不同，這是由於耶穌基督以祂的死粉碎了死亡的王國。因為祂下降冥府，冥府已不是地獄，但仍繼續帶着地獄的特點，為此最後審判時冥府(Hades)要同地獄聯在一起——以大海為它們的正常地點(默廿14)。因此雖然舊約中許多地獄的意象雙關二意，還沒有絕對不變的性質，但耶穌基督仍用它們以指永罰；原來它們不僅是意象，還是事實，假如世界沒有基督的話。

舊約

一、基層的表達方式

1. 冥府，死人的住所——為古代的以色列人，「冥府」(sheol) 一詞指「一切活人集合的地方」(約卅23)。以色列也如許多其他的民族，想像去世人還活着，好似生命的陰影，沒有價值也沒有快樂。冥府是聚集這些陰影的地方；人們想像它是一個墳墓，一個「坑穴」「一口井」「一個壑穴」(詠卅10；則卅八8)，在地球的最深處(申卅二22)，在地下的深淵以外(約廿六5；卅八16 f)，內部漆黑(詠

八八7 13) 連「光明也像黑夜」(約十21 f)。所有的生者都「下」到那裏去(依卅八18；則卅一14)；永遠不能再上來(詠八八10；約七9)。他們不能再讚頌天主(詠六6)也不能盼望祂的公義(八八11 ff)或祂的忠信(卅10；依卅八18)。這是完全的被拋棄(詠八八6)。

2. 冥府的勢力縱橫於地面——得享高壽後，在幸福的老年終結時，下到冥府可在那裏「重晤他的祖宗」(創廿五8)，這是人類的共同命運(依十四9—15；約三11—21)，誰也不能對此報怨。但冥府往往不等待這個時間；它如同一隻無鬚的怪物(箴廿七20；卅16)，尋覓獵物，並兇猛地戰勝它(詠五五16)。在「那些日子的中午」希則克雅看見「冥府之門」大開(依卅八10)。冥府的勢力衝上「生者的地面」(卅八11)，這便是人的悲劇和困惑(詠十八6；八八4)。

二、罪人的地獄

這困惑是啓示的方法之一。死亡的悲慘面貌表示世界的混亂，以色列宗教思想的軸心之一，是指明這種混亂就是罪惡的結果。這種意識越強，地獄的面目便越可怕。它張開口吞噬科拉赫，達堂和阿彼蘭(戶十六32 f)，它發動全力為吞噬「熙雍的光榮及喧嘩享樂的羣衆」(依五14)，它使無信的人在恐怖中銷聲斂跡(詠七三10)。

由這種可怕的結局，以色列認識了兩個特富表達力的意象：索多瑪和哈摩拉¹又焚(創十九23；亞四11；詠十一

6) 及托斐特(Tophet)地區的被蹂躪，這地區在革厄納(Gebenne)山谷中，本是供人遊樂的處所，却變成了使人恐怖的地方，在那裏「人們要看見背叛我的人的屍體，他們的蟲決不會死，他們的火總不會滅」(依六六24)。

在火中的死和永無止境的腐爛，都是福音所用的地獄圖像。那已不是冥府式的「正常」地獄，而可說是由天而降，「來自上主」的地獄(創十九24)。它既像「無底的深淵」，又像「火雨」(詠一四〇11)，是冥府的畫像又是索多瑪的紀念，所以如此，是因為這地獄是被「上主的氣息」(依卅33)及「祂的怒火」所燃燒的(卅27)。

這個給罪人指定的地獄決不能是義人的歸宿，尤其是那些爲了對天主忠實而遭受罪人們的迫害至死的人。所以由聖徒及惡徒同處睡眠的傳統冥府或「塵埃之地」復活起來的人，惡徒復活爲受「永苦」，他們的犧牲品却復活爲享「永生」(達二12)。當上主賞報義人時，「祂要武裝受造物以報復祂的仇敵」(智五15 ff)。到那時地獄已不在地球的最深處，而是「激怒的宇宙攻擊愚頑的人」(五21)。四福音重拾這些圖像：「在陰間」「在火焰中受苦的」富人，看見拉匝祿「在亞巴郎懷中」，但在他們中間有一道不能逾越的「鴻溝」(路十六23—26)。火及深淵，天上來的忿怒及張開口的大地，天主的詛咒和萬物的敵對，這就是地獄。

新約

一、基督講論地獄

耶穌對喪失生命，同祂分離，比描述當時人心目中的地獄更加重視。試圖由惡富人的比喻採取有關地獄的確切知識固然是冒險的，但當耶穌關於這事運用聖經中最激烈和最可怕的圖像時，不可以兒戲視之：「在那火窟中有哀號和切齒」（瑪十三42），「地獄中的蟲不死，火也不滅」（谷九43—48；參閱瑪五22），「天主能使靈魂及肉身一起喪亡」（瑪十28）。

使這些肯定成爲嚴重的是，說這些話的是有權把人投入地獄中的那一位！耶穌不只講論地獄如一椿可怕的事實，祂且宣稱祂要親自「派祂的天使們將作惡的人投入烈窯」（瑪十三41s），且要發出詛咒：「可咒罵的人們，遠離我到永火裏去吧！」（瑪廿五41）。是主聲明：「我不認識你們」（廿五12），「把他丟在外面黑暗中」（廿五30）。

二、耶穌基督下降冥府

基督下降冥府是一端信條，實際也是新約的一個確定事實。有些經句的價值雖很難確定，例如「祂向冥府中的靈魂傳報，給那些諾厄建造方舟時曾拒絕信從的人」宣講（伯前三19f），但有一事實是確定的，即耶穌的下降冥府同時表示祂人性死亡的事實，和祂的戰勝死亡。如果「天主解救了

祂不受冥府(Hades)的痛苦」（就是說陰府的苦，宗二24），那是因爲先已將祂浸沉在痛苦中，但總未遺棄祂於冥府中而已（二31）。若基督在升天的奧蹟中「上升至諸天之上」，那是因祂也「曾降到地的深處」；必須有這種可怕的下降才能使「一切」完滿，並爲王而統治宇宙（弗四9f）。基督徒的信仰承認耶穌基督從死者中復活升天，而爲天上之主（羅十六10）。

三、地獄之門被攻破

基督藉祂的死亡戰勝了最後的仇敵——死亡（格前十五26），祂衝破了地獄之門。死亡和冥府常赤裸裸地在天主眼前（亞九2；約廿六6），現在它們被逼交出它們所保留的死者（默廿13；參閱瑪廿七52f）。冥府直到主的死是「所有去世者的居處」——是尙未見天主的人類最後到達之處——在「長眠者的初熟菓實」（格前十五20—23），基督「死者中的首生者」（默一5）之前，誰也不能出來。救贖爲在亞當內受死亡和遠離天主之罰的人類是打開冥府之門和永生的恩賜。教會是這勝利的菓實和工具（瑪十六18）。

但基督在祂來臨以前已經被預許並爲人所企望。舊約時代的人越相信這個許諾，越會看到其冥府爲一種微光所照明，這微光日益明朗化。反之，越拒絕相信，冥府越變成地獄，人陷在深淵之中，其間撒殫的勢力越來越可怕。最後當耶穌基督出現時，「那些不服從祂福音的……被罰永遠喪亡，遠離主的面」（得後一8f），他們與死亡和冥府同被扔「到

火坑中」(默廿4s)。 JMF & JG (侯)

257 王國 (royaume) (kingdom)

「天主的國近了」：這是施洗若翰與耶穌宣講的第一對象(瑪三一1；四17)。爲要知道耶穌降來在這世上建立的這個神祕王國究竟是怎麼回事，它的性質如何，它的要求又如何，我們應向新約請教。雖然如此，這論題是由舊約而來，當它預報並爲它的來臨作準備時，已經繪出了它的輪廓。

舊約

神權是古代東方宗教的一個共同觀念。神話利用它來爲給與世上君王，天王的代表，一種神聖的價值。但舊約用這名詞時，却賦予它一種特殊的內容，與它的一神觀念，政權觀念，以及末世論緊相連繫。

一、以色列、天主的王國

雅威王這一觀念在舊約的前幾卷未曾出現。亞巴郎的天主，依撒格的天主，雅各伯的天主毫無君王的色彩，即便當祂把自己的名字啓示給梅瑟時(出三)，仍然如此。但當以色列在客納罕定居以後，很快就用這象徵性的代名詞來表達雅威與祂人民間的相互關係。雅威統治以色列(民八23；撒上八7)。禮拜是祂的世上人民對祂所行的敬禮，猶如天上的天使們所行的一般。這是一個基本的觀念，在禮拜的詩文

裏(詠廿四7—10)或先知書裏(依六一5)都能找到。聖經的作者還從各種不同的觀點分析過它。雅威永王(出十五9)於天(詠十一4；一〇三19)，於世(詠四七3)，於祂所創造的宇宙(詠九三2；九五3—5)。祂王於萬邦(耶十七10)。然而其中祂選了一個民族作爲自己特殊的領土：即以以色列民族，祂以盟約立之爲「司祭的國家，神聖的民族」(出十九6)。所以雅威的王權在祂的王國——以色列中特別顯明。這位偉大的君王居住在祂子民中間，在耶路撒冷(詠四八3；耶八19)；從此降福他們(詠一三三3)，領導他們，保護他們，使他們團結一致，猶如牧者之於羊羣(詠八〇，見則三四)。因此盟約的道理在天主的國的論題裏找到了一個絕好的說明，並給了它一個嶄新的內容。萬軍之主(依六5)雅威王真的王於世界，因爲祂統御着世界的進行，王於所有的事件，因爲祂領導着它們，並是它們的法官，祂願意祂的人民以遵守祂的法律的實際行動來承認祂的王位。這個最重要的要求給了祂的王國一個道德的特色，而不是政治的特色，與古代的所謂神權王國截然不同。

二、天主的國與以色列王權

以色列雖是天主的國，但它也有一個政治組織，並跟着時代發展着。然而當人民立了一位君王，這個人的王權應隸屬於雅威的王權，成爲建立於盟約上的神權政治的一個機構。這一事實，一面可以說明反對君主政體潮流(撒上八

1 | 7 19 | 21) 的由來，一面可以說明為何天主派遣使者來宣佈祂的選擇：如爲撒烏耳(十24)，達味(十六12)，以及達味王朝(撒下七12 | 16)。從那時起，天主的國有一個塵世的支持者——人的王國，它如所有的鄰國一樣，捲入了國際政治的漩渦。果然，以色列諸王的政權不比尋常：他們掌握着應侍奉的雅威的王權(編下十三8；見編上廿八5)，而雅威視達味的後裔猶如其子(撒下七14；詠二7)。雖然如此，君主政體的實施依然是含混的：因爲天主之國的利益與世上君王的企圖不能相融，尤其當他們不承認天主的律法時爲然。因此先知們不斷地提醒人們政治應從屬於宗教；他們譴責君王們的罪行並預告將隨之而來的懲罰(已見於撒下十二；廿四10 | 17)。因此以色列王國的歷史是一部血和淚的歷史，到耶路撒冷毀滅之日終於結束了這王國的歷史，使忠心耿耿的以色列人憂憤填胸(詠八九39 | 46)。達味王朝的滅亡的真正原因是世上君王與從祂得了君權的天上君王間的分裂(見耶十21)。

三、期待最後的天主之國

在以色列王國顛覆之時，國內的宗教領袖們的眼光越過了君主時代，朝向他們願意復興的原始神權政治望去(見出十九6)，而先知們則預言在末世以色列將見到這些特性。當然，在這些預言裏，來世之王，默西亞達味之子，佔着一個極重要的地位。但雅威王權的論題對他們却有一種特殊的重要性，尤其在流亡結束之後。雅威猶如一位牧者，將親自

照顧祂的羊羣，拯救、集合，並牽領他們到他們的福地(米二13；則卅四11；；依四十九 | 11)。可以報告給耶路撒冷最好的佳音，就是「天主爲王」(依五二7；見索三14 15)。並且人們可以窺見這王國逐漸擴張至於全地：人民將從各處來到耶路撒冷敬拜雅威君王(匝十四9；依廿四23)。

把這些光輝的諾言轉到文化方面，並將一些較古老的聖詠主題譜成歌曲，流亡後的詩文於是提前歌唱起天主來世的王國：大一統的王國，爲萬邦所悅服，天主並將審判萬邦(詠四七；九六 | 九九；見一四五11 | 13)。最後，當安提約古厄不法詭迫害時，達尼爾的默示鄭重地重申先知們的預許。天主卓越的王國將在人的帝國的廢墟上建立起來(達二44：：)。人子乘天上雲彩降來用以象徵這王國的來臨，與代表世上政權的獸適成對比(達七)。祂來時將審判萬民，此後王權將永歸於人子及至高者的聖者民族(七14 | 27)。雅威的國也將採取王國的具體形式，聖民即是這王國的繼承人(出十九6)；但此時這國不再屬於「此世」。智慧篇的話，是這預許的回聲：在審判之後，義人將號令列國，統御萬民，上主將永遠爲王(智三8)。

經過了數世紀的準備，猶太民族從此生活在這王國的期待中，一如我們在一些非正典的文學中所見到的。這個期待有時出現在一個比較具體的政治形式下：他們期待着默西亞來復興達味王國。但一些最虔誠的人了解這應是完全內心的事。法律學士們則教導：義人服從律法，「就是負起天國的軛」。這是舊約猶太民族的希望，雖然強烈，但究屬模糊，

天國的福音將對此予以答覆。

新 約

一、天主國的福音

1. 在耶穌的宣講中，天主的國所佔的地位最爲重要。祂在加里肋亞各村鎮所傳報的，是天國的喜訊（瑪四23；九35）。馬爾谷稱爲「天主的國」；瑪竇爲迎合合法學士們用語的習慣，稱之爲「天國」：天主國與天國的含義原是完全一致。宣講之外，奇蹟是天國來臨的標記，並使人能一窺其內容的端倪。它的來臨，結束了魔鬼、罪惡、及死亡對人的統治：「如果我仗賴天主的神驅魔，那末天主的國已來到你們中間了」（瑪十二28）。因此一個決定是必需的：應該回頭，實行天國的要求，成爲耶穌的門徒。

2. 宗徒們，在他們老師生時，就接受了宣揚這天國福音的使命（瑪十7）。因此，在聖神降臨後，天國成了福音宣講的最後遠景，連聖保祿也不例外（宗十九8；廿5；廿八23 31）。假使皈依的信徒們受許多的困苦，是因爲他們要進入天主的國（宗十四22），因爲天主召他們進入祂的王國及祂的光榮中（得前二12）。只是從今以後，耶穌基督的名字和天國聯合起來，成了福音的完整對象（宗八12）：誰要接近天國，必須信仰耶穌。

二、天主國的奧秘

天主的國是一件神祕的事實，只有耶穌能把它的性質顯示於人。而且祂只啓示給卑小的，而非這世界的智者和能者（瑪十一25），只啓示給祂的門徒，而非外人，爲那些人，一切都是謎（谷四11平）。福音的教育法大部分是將天國的奧秘漸進地啓示給人，尤其在那些比喻裏。在耶穌復活以後，這教育方式將加以補充（宗一3），而完成於天主聖神的行動（見若十四26；十六13—15）。

1. 天國的奇論——猶太教，對舊約的末世預言望文生義，因此想天國的來臨是赫赫威嚴的，並已迫於眉睫。但耶穌完全是另一種看法。天主向人說話，就是天國的來臨；好比撒在地上的一粒種子，它應漸漸長大（瑪十三3—9 18—23平）。它藉自己內在的力量逐漸成長，猶如籽粒一般（谷四26—29）。它使全世界發酵，猶如放在麵團裏的酵母（瑪十三33平）。它沒沒無聞的起始同預許的將來適成對比。耶穌只向巴力斯坦的猶太人說話；而且天國只賜給了「小小羊羣」的門徒們（路十二32）。但同一天國應長成一棵大樹，天上的飛鳥都要棲息在它上面（瑪十三31 32平）；它敞開胸懷，歡迎天下萬邦，因爲它不屬於任何民族國家，連猶太民族也不例外。依照接受天主言語的程度如何（瑪十三23），它可能成爲一樁看不見的事實。實際上，天國的來臨並非是一件轟動的事（路十七20 21）。雖然如此，它將顯露出來，猶如田裏雜在麥子中的麥子（瑪十三24……）。天國

已賜給了他們的這小小羊羣，將給它一個地上的面貌，新以色列的、建立在磐石上的教會的面貌；這小小羊羣甚至握着天國的鑰匙（瑪十六18-19）。這裏我們應注意的，就是這個世上的組織並不是人的王國；當人們要擁立耶穌為王時，祂却隱避了（若六15），只在一種特殊的意義下，祂才肯接受默西亞的稱號。

2. 天主國的不同階段——說天主的國應增長，也就是說它應在時間中擴張。果然，從一面看，時間已經完成，天國已臨；從若翰洗者以來，天國的時期已經展開（瑪十一12-13平）；這是婚宴的時期（谷二19平；見諾二1-11），與收穫的時期（瑪九37-39平；見若四35）。但「成長」的譬喻（種子、芥子、酵母、莠子與好麥粒、捕魚；見瑪十三）使人窺見在天國的啓幕與完成之間有着一段時間的距離。耶穌復活後，進入光榮中及重來審判世界（宗一9-10-11）的間隔，已將這中間時期的性質充分地啓示給了人們：這是作證的時期（宗一8；若十五27），這是教會的時期。在這時期的終點，天國將以完善的姿態來臨（見路廿一31）：巴斯卦將要完成（路廿二14-16），這將是末世的盛宴（路廿二17-18），被邀的人將從世界各地來與聖祖們歡宴慶祝（路十三28-29平；見十四15；瑪廿二2-10；廿五10）。待天國一到了完成的階段，基督徒的身體都要復活起來，而且將成不朽（格前十五50；見六10；迦五21；弗五5），並被邀來承繼天主的國（瑪廿五34）。從現在直到那時，他們被邀隨意來參加：「願祢的國來臨！」（瑪六10平）。

3. 如何進入天主國——天國是天主最卓越的恩賜，具有絕對價值的寶藏，人應犧牲一切去掙取它（瑪十三44-46）；但為獲得它，有必備的條件。這並不是說天國可以視為一種公道的酬報；因為天主自由地邀請人到祂的葡萄園工作，也自由地給祂的工人祂所願意給的（瑪廿一1-16）。雖然一切都是天主的恩寵，人對天主的恩寵應有良好的反應：固執於惡的罪人「不能承受基督及天主的國」（格前六9-10；迦五21；弗五5；見宗廿二14-15）。窮人的心靈（瑪五3平），孩子般的態度（瑪十八1-4平；十九14），努力尋求天國及其正義（瑪六33），忍受迫害（瑪五10平；宗十四22；得後一5），捨棄一切所有（瑪十三44-46；見十九23平），超過法利賽人的義德（瑪五20），總之，奉行天父的旨意（瑪七21），尤其是弟兄的友愛（瑪廿五34）：這一切，誰願進入天主的國而繼承它的，都應敬謹遵行。因為雖然衆人都曾被召，但並非都被選：沒有穿婚宴禮服的客人將被逐出（瑪廿二11-14）。必須歸向上主（見瑪十八3），人除非再生，不能見到天主的國（若三3-5）。屬於猶太民族並非是必要條件，如舊約那樣：「將有許多人要從東方和西方來天國赴宴，而本國的子民反要被驅逐到外邊……」（瑪八11-12平）。若放遠眼光去看審判，有些譬喻表現得很是具體：例如莠子與麥子的選擇（瑪十三24-30），魚類的選擇（瑪十三47-50），主人和僕人算帳（瑪廿八15；廿五15-30）；這一切都是要人時時警惕（瑪廿五1-13）。

三、天主國與耶穌的王權

在新約裏，天主國與默西亞王權兩個論題，緊相連結，因為默西亞王就是天主聖子。耶穌在天國奧秘中的中心地位，須經過三個連續而不同的階段：耶穌在世的生活，教會時期，萬物終期。

1. 耶穌在世時，對君王的稱呼非常嚴謹就是為應驗先知的預許，作為默西亞的名稱而接受（瑪廿一 1—11 平），也盡量脫除政治的色彩（路廿三 2），並說明祂的王權「不屬於這世界」，並為真理作證（若十八 36 37）。反之，祂不怕把天主的國與祂自己的國混為一談：為天國而捨棄一切（路十八 29），就是為祂的名而捨棄一切（瑪十九 29；見谷十 29）。在描述末世為人預備好的酬報時，祂把天子的國與父的國也相提並論（瑪十三 41—43），祂也向宗徒們保證祂將國給他們準備好，正如父為祂準備了一樣（路廿二 29 30）。

2. 但是祂的踐臨只始於復活之日：祂且將登上父的寶座（默三 21），坐在天主的右邊（宗二 30—35）。在教會的整個時期中，天主的王權將藉基督，萬民之主（斐二 11）的王權施展於人；因父已立祂的子為「萬王之王，萬主之主」（默十九 16；十七 14；見一 5）。

3. 在時間的終期，戰勝了一切仇敵的基督，將把王權交於天主父」（格前十五 24）。於是「王權已完全歸屬於我們的主上和祂的基督」（默十一 15；十二 10），信徒們將在「基督和天主的國內承受產業」（弗五 5）。萬有的主天主

將這樣完全統治祂的王國（默十九 6）。耶穌的門徒將被召去分享祂王國的光榮（默三 21），因為在這世上，耶穌已使他們成了「侍奉天主父的司祭的王國」（默一 6；五 10；伯前二 9；見出十九 6）。 RD & PG（願）

258 勝利 (victoire)

勝利須先有戰爭，並暗含失敗的危險。實際上，人類的戲劇在聖經開始，便是一次失敗，人臣服於撒彈、罪惡、死亡。但是由於這次失敗，將來戰敗惡勢力（創三 15）的諾言也隨之而來。救恩的歷史便是走向最後的勝利。

舊約

天主的子民在現世的歷史中，體驗了勝利與失敗。然而失敗的後果却使他們的信仰，轉而企望在另一種計劃中所獲致的勝利。

1. 天主子民的勝利——以色列最初以很不完美的標準衡量天主的力量：即軍事方面的成功。在他們眼中天主戰勝惡勢力與他們打敗敵人混淆不分。他們在戰爭時不是建立了「上主的軍旅」嗎（出十二 41；民五 13；列上十七 26）？是天主為他們作戰並保證勝利：如梅瑟時代（出十四 14；十五 1—21；十七 8—16），若蘇厄時代（蘇六 16；十 10），民長時代（民七 15）；列王時代（列上十四 6；編下十四 10 f；廿五 1—29）。人民必須作戰，但也應由天主接受勝利，

一如聖靈和恩惠（詠十八32—49；廿7—10；一一八10—27）。晚近的瑪加伯時代，人們還是毫不猶疑地將戰爭的勝利歸於天主（加上三19；加下十38；十三15；十五8—24）。因此天主便像一位無敵的盟友（友十六13；申卅二22—43；依卅27—33；鴻一2—8；哈三；編上廿九11f）。就像最初天主控制了人位化了的怪獸（詠七四13）——深淵的力量（創一2），同樣，祂在歷史中繼續戰勝，傾全力反對天主拯救計劃的異民。因此以色列人方能戰勝敵人；這種經驗的宗教性內涵雖無可否認，但仍是模稜兩可的：他們是否會認為天主的勝利必須與他們現世的武力相合？另一種補充性的經驗將使他們免於這種錯誤。

2. 天主子民的失敗——先知們在勝利的時刻，已提醒以民：天主所賜的勝利不必定是善行的酬報（申九44ff）。他們需要挫折，好能真實意識到他們倫理的貧乏。出埃及後的種種考驗（戶十四42f；申八19f），征服客納罕的遲緩（蘇七1—12；民二10—23），列王時代所遭遇的失敗（編下廿一14；廿四20；廿五8—20），特別是充軍的災患（耶十五1—9；廿七6；則廿二）給他們指出：當他們背叛天主時，天主便毫不遲疑的予以打擊。這些失敗便是不忠的懲罰。這些失敗決非表示萬國之主的天主一敗塗地，却顯示天主的勝利是屬於另一種秩序，大異於現世的成功。為此，這些失敗引領以色列了解並準備獲得唯一的、真正的勝利。

3. 走向另一勝利——先知的預言報告「末世」時天主的勝利超越過去一切的勝利，智者也明確指出一種非由武器而

獲致的精神勝利。

a 末世的勝利——充軍後的先知們，喜愛以大戰代表歷史的最後危機，戰爭中天主將要攻擊聯盟的敵人。祂定然將之踐踏（參見依六三1—6）一如祂踐踏了初期的怪物（依廿七1）。這次勝利將在最後的王國之前來到（匝十四；參見則卅八—卅九）。倘有其他章句指出天主是最後勝利的魁首：有時以「為王的獸西亞」的姿態出現（詠二1—9；一一〇5f）；有時則如超越的人子，天主在他面前消滅了一切走獸（達七）。最富有矛盾性的是上主的僕人，藉自我犧牲（依五二13ff；五三11f）而獲得勝利，因此而實現了天主的計劃。人子的勝利之所以超越現世的計劃，乃因它處於來世，即「那位僕人」的歷史，只存在於精神計劃中，這是唯一攸關重要的計劃。

b 義人的勝利——凡戰勝罪惡的義人都可獲得這勝利。這觀念便是智者教誨的背景，而在結束舊約的智慧篇一書中具體說出：義人因為在戰鬥中無玷而奏凱，將永遠佩戴勝利者的花冠（智四1f）；上主在向惡人發動最後攻擊時，將賞賜義人以應得的酬報（智五15—23）。這也是基督和追隨祂的一切基督徒將要獲致的勝利。

新約

1. 基督的勝利——基督一經來臨，現世戰鬥的計劃即全然結束。祂所引發的戰鬥是屬於另一秩序的。祂在開始傳教時已肯定「更强的」將戰勝强者（路十一14—22），即世界

的霸王撒彈。祂在死亡前夕告知門徒不要懼怕惡世界，它將繼續憎恨門徒：「你們放心吧！我已戰勝了世界」（若十六33）。這種勝利重新取得上主僕人勝利的矛盾的特點，而一字一句的實現了。這勝利是由於復活而肯定這是具體而決定性的事實。這時基督戰勝了罪惡和死亡；祂將戰敗的掌權者拖曳在勝利的車後（哥二15）。這猶大之獅（默五5），這被祭殺的羔羊（五12），遠超以色列的古代國王，成了人類歷史的主宰。當祂戰勝一切反對的勢力（十七14；十九11—12）並永遠戰勝最後的仇敵—死亡時（格前十五24），祂的勝利方要最後輝耀地彰顯出來。表面的失敗十字架，曾保證了「聖者」對罪惡，「生活者」對死亡的勝利。

2. 新子民的勝利——基督的勝利如何，祂所率領的新子民的勝利亦復如何。這也不是現世的勝利，反而具有表面失敗的特徵。如殉教者雖為野獸所踏碎（默十一7；十三7；參見六2），但由於羔羊的血（十二10 f；十五2）他們已戰勝了這獸。又如宗徒們，基督雖引領他們參與凱旋（格後二14），但傳教的種種考驗却使他們因乏不堪（四7—16）。最後便是一切基督信徒，他們因認識了聖父並為祂的「言語」所養育，而戰勝了「惡」（若壹二13 f）。他們生於天主，戰勝了世界（五4）。他們的勝利便是對天主子的信德（五5），藉這信德他們也戰勝了反基督者（四4）。這勝利仍需以精神戰鬥使之堅定：不要為惡所勝，而應以善勝惡（羅十二21）。他們深知由於聖神的力量，此後便能戰勝一切障礙：任何事物再也不能使他們與基督的愛隔離（八35

f)。

基督信徒既分享首領的勝利，便也將有分於祂的光榮。新約藉助不同的象徵追憶戰勝者的酬報。在天上為他們準備了花冠；生命之冠（雅一12；默二10），光榮之冠（伯前五4），正義之冠（弟後四8）；不朽的花冠，與塵世所得的迥然不同（格前九25），由宗徒們所導向信德的人們所作成生活的花冠（斐四1；得前二19）。默示錄特別注意基督徒與「獸」的戰爭，而描寫為戰勝者所保留的命運：他們將成為天主的子女（默廿一7），與基督一同坐在寶座上（三21），與祂一同統治萬邦（二26）；將接受新名（二17），要吃生命樹的果子（二7），將成為天主殿宇中的柱子；他們既進入永生，不必再懼怕第二次死亡，大異於戰敗者、失信者和受永罰者（廿一8）。全部新約在這光芒四射的勝利中結束。這樣，最初的諾言為一切勝利者出乎意外地應驗了：人昔日為撒彈、罪惡和死亡打敗，終於因耶穌基督而戰勝了它們。 PEBB (干)

259 書 籍 (livre)

一、文字與書籍

文字與書籍並行不悖但不可通用；書籍是一系列連貫的文章，給文字加上某一題材的統一性。因此一本書通常具有書名，雖然在聖經的用法中這個書名在作品之首不常標出。

一本書之所以具有書名與主題，是因爲書是一個綜合體，不僅是成行成段的物質的聚結，且是一種有機的集合，將連續的事件聚集在一個連貫的敘述中，連續有關的著作、詩、歌、格言、比喻，預言而成一個集子。

書籍在以色列人中出现頗早：古代敘述曾認識並引用兩本史詩和抒情詩的古集子：「上主的戰爭之書」（戶廿一14），和「義人之書」（蘇十13；撒下一18）。這些集子的存在證明，以色列很早便已意識到他們命運的創新性，和天主所賜他們歷史的延續性。這一葦爾民族在數世紀中竟產生如此衆多，形式各異而又非常協調的書籍，足證其信仰之活力，使之闡明並支配對他們所發出的各種問題：歷史的綜合，法律彙集，詩歌與禮儀集，有關人生問題的反省等。

二、聖經——記事與神聖的見證

在這些書中，有不少我們可以推知其來源，一個神聖的來源：那就是法律和先知諸集；法律和先知成爲聖經的一個主要結構。

雖然我們難於稱「兩塊約版」（出卅一18）爲真正的書——這是梅瑟受自天主，拿在手中（卅二15）而刻有「法律和誠命的石版」（廿四12），這兩塊石版雖然質料也許更好，但仍然相似經師所用的陶版——但約版已是一個旨在保存的整體，並爲其作者天主的意旨作見證。約版像是文集的草稿與核心，文集漸漸形成並擴展，而將被稱爲「盟約之書」（出廿四7；列下廿三21），「法律之書」（申廿八58 61；

廿九20；蘇一8；八34），「梅瑟之書」（編下廿五4；卅五12；厄上六18；谷二26）。聖經所以成書是爲不使天主的聖意有任何減損並對違反者作爲永久的見證（申卅一26 f；參見蘇廿四27）。

先知集的形成也是爲了滿全類似的需要。依撒意亞招收弟子並將其見證埋在他們心中（依八16），爲使民間永留「啓示和作證」（八20）；如此尙嫌不足，他更受命「筆之於書，以爲後世作永久的證據」（卅8）。耶肋米亞曾兩次將他廿年以來宣講的綱要口授與巴路克，乃是希望「上主用以威脅的忿恨和狂怒」能使他們回心轉意（耶卅六27）。

爲了描繪以色列的這些書籍，不僅按其文學外型，還該注意其絕無僅有的特徵：不僅是一個民族對其過去及其天賦所蒐集的證據，且是天主爲祂的正義和人的罪惡所作的見證。這正是聖保祿派給聖經的角色：「將所有的人都禁錮在罪惡權下」（迦三22）。

三、地上的書，天上的書

當先知們的話收集在一起時便包括着天主的言語。當神視者厄則克爾預言之初並想到他的使命時，便自然的發現自己吞食一卷天書並在世上重述在天上所寫的經句（則二8—33）。這一富有表達力的神視，以生動的方式指出默感書籍的本質，全部是天主的作品，同時也全部是人間作者的作品，而避免後代許多解經者的狹隘的文字主義。

此外還有些更神祕的書，其內容或多或少的爲天主所保

留：如「居民之書」將外邦人寫在熙雍居民之中（詠八七5f；依四3），並從中剔除了假先知（則十三9）。既然記錄在耶路撒冷，便是「登記以能生存」（依四3），那麼「居民之書」就等於「生命之書」（詠六九29），在此書中天主記錄祂所預定的活在世上（出卅二32f）和活在天上的人（達十二1；路十20）。另有一本書，我們的歲月和行為在未顯露之前都已寫在上面了（詠一三九16），這本書異於審判時拿來並展開的那些書（達七10；默廿12）。這些都是圖像，重要的不是帳目和計算，而是說明天主監察的無上公正與天主計畫無誤的領導。若是祂的書中有帳目，那便是我們的眼淚（詠五六9）。

四、密封並被閱讀的書

七個印所密封的書，即坐於寶座的那一位手中所拿，只有被祭的羔羊能展開並閱讀的那本書（默五1—10），按舊約的傳統一定是一本先知書（參見依八16；廿九11f；則二九），或者大概是全部以色列的聖經。實際上，一切書卷都在耶穌基督內取得了一個嶄新的、不容置疑的意義。直到耶穌時代，那些書卷看來特別相似一種法律，一個被人無數次違犯的誠命的總和，人類不忠的沉重證據。但是當「書卷上所記載的」那一位來臨時，當耶穌基督說：「天主，我來了，為奉行你的旨意」（希十七7；詠四十九）時，天主的聖意便告完成，直到最後一點一劃（瑪五18），而祂的言論集成了終於實現的偉大諾言，成了達到終點的惟一計畫。在耶

耶穌基督內，一切不同的書（希臘文複數作 *biblia*）成爲一本書，即獨一無二的聖經（拉丁文單數作 *biblia*）。
JG (干)

260
光 榮（見卷一 115 號）

(gloire)
(glory)

261 天主的神 (Esprit de Dieu) (Spirit of God)

天主的神不能與父及子分離；祂同父及子在耶穌內啓示與人；可是祂有啓示自己的特殊方法，猶如祂有自己的位格一樣。子在與我們同樣的人性內，啓示給我們祂自己是誰，以及誰是祂永久注視的聖父。我們可以描寫出父及子的形態；可是聖神既無面容，亦無使我們藉以想像某種人形的名字。無論在何種語言中，神的名字（希伯來語 *ruah*，希臘文 *Pneuma* 拉丁文 *Spiritus*）皆是一個普通名詞，從風及呼吸的自然現象借用來的。因此同一句子：「你發出你的（神）氣息，它們（禽獸）就被造成，你也革新大地的面容」（詠一〇四30）能够相當確切的指天主的（神）氣息在宇宙中所有的肖像，這氣息的節奏規定四季的變化；同樣這段文字亦能指謂使人心生活所賦與的聖神。

我們摸不到神；可以（「聽到祂的聲音」）；藉着時常顯明的記號可以）認出神的經過之處，但我們不知「祂從何而來，或往哪裏去」（若三8）。祂常藉着別人行動，祂把這人佔有或改造。當然祂作許多驚奇的事，而「革新大地的面容」（詠一〇四30）；但祂的動作常出於內心，亦只可從內心中認出祂來：「你們認識祂，因為祂在你們內居住」（若十四17）。神的主要象徵是水、火、空氣和風；這些元素皆屬於自然界，並無固定的形狀；它們特別提示一個內在的侵入，一種不可抗拒而常向深處的發展。聖神與父及子同樣神

秘，但聖神却使我們記起天主是奧蹟，聖神不許我們忘記「天主是神」（若四24）以及「主就是神」（格後三17）。

舊約

天主的神在舊約裏尚未顯出一位，而只是天主能改造人的個性，使人做出奇事的一種力量。這些奇事的用意則為堅固選民的聖召，使他們成為聖善天主的僕人及伴侶。神出自天主，也歸向天主，神是一位聖神。神出自以色列的天主，將之獻給盟約的天主；聖神是祝聖者。這項工作及啓示，特別從三件事上表現出來：默西亞的救贖，先知們的言語及見證，服務的祭祀及祝聖，從這三件事看來，全以色列民族都被召接受聖神。

一、神及救贖

1 民長——以色列的法官皆為天主的神所激發，三松，基德紅，撒烏耳，都是農家子弟，他們一無準備，未想到自己被選，亦不能拒絕天主的簡選，他們忽然完全改變了。他們不但能做英勇的事，並且還獲得新人格，能完成一番事業，執行一個使命，即解救以色列民族。天主的神藉着他們的手及神，繼續出谷及曠野中的豐功偉業，使以色列人團結一致並得救；如此，天主的神是聖民的泉源。祂的工化已經是在內的，雖然仍藉象徵來描寫，強調天主之神的事工突然而特殊：神「曾降」在「敖特尼耳或依弗大身上」（民三10；十一29）。神如「隻猛禽」猛撲「獵獲物」（民十四6；撒十

十一6)，他「穿」的好像是盔甲（民六34）。

2 國王——民長只是暫時的解放領袖，他們的使命完結時，神就離開他們。繼續民長的是負有長期職務的國王；用聖油祝聖國王的禮節，表明在他們身上有不能泯滅的印號；也賜與他們一種神聖的威嚴（撒十1；十六13）。

3 默西亞——油的祝聖禮不足使國王成爲天主的忠僕，能保證以色列的救援正義及平安。爲盡此職，需要神更深的工化，需要天主直接的祝聖才能指定誰是默西亞。神不但要降臨在默西亞身上，而要居住在祂內（依十一2）；天主在祂身上，要顯示一切德能：「智慧及知識」，如在貝匝肋爾（出卅五31）或撒羅滿身上一樣；「超見及剛毅」，如在達味身上一樣；「明達及敬畏」，是以色列偉人的理想。這些恩惠將爲如此治理的國家開一幸福及聖德的新紀元（依十一2）。

二、神及見證

1 納比（先知）——這些先知的驅，是激發宗教的職業者。他們雖然有時分辨不清何爲使他們神魂超拔的人事及何爲神的工作；但他們仍不失爲以色列的活力，因爲他們爲雅威的能力作證；從他們因眞主之名說話的能力中，可以認出天主的神來（出十五20；戶十一25 ff；撒十6；列上十八22）。

2 先知們——大先知們，至少那些最古老的，未說過自己來自神，他們只承認把握他們的力量是天主的手（依八

11；耶一9；十五17；則三17）；但這並不是說他們不自信

有神。他們深信自己保有神的方式與他們的前驅納比們不同。他們各有職業及生活環境，他們也很清楚的知道，並且常想反抗神的安排，神却用一種無上的壓力逼迫他們代祂說話（亞三8；七14 f；耶廿7 ff）；他們的話雖出於自己，他們也了解這話關係重大；但他們說的話不是自己的，而是遣發他們的天主的話。如此可以看出天主的言語及祂的神之間所有的聯帶關係；這關係從厄利亞開始（列上十九12 f）以後就永不間斷。神不只簡選一個人，給他一個新人格，使他爲自己服務，並且亦啓示他這任務的深意。神不但是「知識及剛毅」，祂還是「對天主的認識」及道路（參見依十一3）。

神引導先知們爲天主說話，將天主的光榮（則三12；八3）顯示給他們；並且神還使他們「挺身直立」（則二1；三24），向民衆講話（則十一5），並警告他們將要來臨的審判。如此神使先知作證；神自己亦爲天主作證（尼九30；參見厄七12）。

三、神及祝聖·雅威的僕人

神救贖及解放的角色與祂預言及審判的角色相符，這種傾向在依撒意亞預言的默西亞身上已露端倪，但在雅威的僕人身上更完全確定了。因爲天主給祂的僕人「遣發了祂的神」，祂就「將向萬民報告正義」（依四二1；參見六一1 ff）。先知報告正義，國王執行正義；主的僕人「用自己的痛

苦使多人成義」（五三11）；所以祂的使命有一種君王的意味。如此，先知的責任與默西亞的責任合而為一並被同一的神所完成。另一方面，僕人既是天主所喜悅的（四二1），所以天主亦悅納僕人所奉獻的祭祀，這祭祀就是僕人的生命及死亡；這為天主是聖善的；為罪人是贖罪，為衆人是救贖。聖神是一切的聖化者。

四、神在人民身上

神在先知及主的僕人身上的行為本身就是預言；這些行為報告神要降臨於全體子民，猶如雨露滋潤大地（依卅二15；四四3；則卅六35；岳三1f），亦如生命的氣息使枯骨復活（則卅七）。神的這種降臨可比作一個新創造：在新建立的國家，又建立了正義及公平，（依卅二16）；在革新的心靈中人又能聽到天主的聲音，又忠於天主的言語（依五九27；詠一四三10），及盟約（則卅六27）；又得到祈禱（匝十二10）及讚頌的意識（詠五一17）。以色列因聖神而重生，他們將承認天主，天主將領回祂的子民「我在他們面前，再不掩飾我的面容了，因為那時我已將我的神傾注在以色列家中」（則卅九29）。

這預兆僅是一種希望。在舊約時聖神尚不能居留，因為「當時祂尚未降臨」（若七39）。我們知道昔日過紅海及受雲領導時，聖神常藉着梅瑟執行工作，引領以色列人民到達安息之地（依六三9—14）。但我們亦看到以色列人民常「使聖神痛心」（六三10），以及阻礙聖神的工作。為能使天

主的恩惠完全及固定的被接受，天主當做一件前所未聞的奇事，就是祂親自來執行這任務：「雅威，你是我們的父親，雅威，為何你使我們遠離你的道路？……啊，願你分開蒼天，乘雲降來……」（六三15—19）。天門大開，天主顯其慈顏，天主降世，人心歸化，這就是聖神的功能，也就是祂在耶穌基督內最後的顯現。

五、結論：神及聖言

在舊約中自始至終無處不是神及聖言的合作。默西亞所以能遵行天主給梅瑟法律的言語以及執行公義，就是因為祂有神；先知們所以能為天主的言語作證，就是因為神掌握了他們；主的僕人所以能把救援的言語傳給萬民，就是因為神在祂身上；以色列所以有一天能甘心信這言語，也只因為在聖神之內才能如此。神及言語彼此不能分離，但這兩種德能各有其特性。言語自外界插入，就如用劍刺肉一樣；神好似液體，在不知不覺中滲入而潛移默化。言語可聽亦可理會；神是無形的。言語是啟示，神能變化內心。言語似乎可站立起來直爽說出，自己存在；神則下降、流溢或淹沒。二者彼此的分工及必須的合作，在新約中即可看到：因着聖神的工作，主的聖言取了肉體；沒有神，聖言無所做為；聖言工作之完成是神的恩惠。

新約

一、神在耶穌內

1. 耶穌的洗禮——若翰洗者在等待默西亞時，亦期待強而有力的神；他以天主不可抵禦的工作，代替了人的工作：「我在水中給你們付洗，使你們悔改……，神要在聖神及火中給你們付洗」（瑪三11）。從傳統的象徵中，若翰只選了一個最不易捉摸的火。耶穌不廢棄若翰的報告；但祂實現這象徵的方式，使若翰驚奇。耶穌受若翰的洗禮，神藉着那簡單又神聖的方式顯現出來；有水及風；天門大開，從天上降下一隻鴿子。若翰想水的洗禮已經取消，但因耶穌的受洗，水洗却成了在神內的洗禮。神從罪人中指出一人，他就是預許的默西亞（路三22；參見詠二7），為世罪自作犧牲的羔羊（若一29）及天主的愛子（谷一11）。神以奧妙的方式啓示了聖子，外表看不出祂的動作；聖子却工作，祂使若翰為祂付洗；父向子發言；但聖神不說話也不做事。但在父與子之交談中，神的臨在是必需的。神是不可或缺的，祂却緘口無言，外表無所作爲；祂不與父發言，亦不與耶穌工作。那麼神究竟做什麼呢？祂使父子相遇，祂傳達與耶穌聖父對祂的悅樂、自豪及愛情，這愛自父而來；聖神使耶穌保持爲子的態度。對父而言，神使基督的祝聖及愛子犧牲的初稟上達於父。

2 耶穌因聖神降孕——神在耶穌內的臨在雖只在他受洗

時方才顯示，但其實，可溯至耶穌生命之始。耶穌的受洗，不是他被召，而是被任命為默西亞的表現，天主將子加以介紹，祂就是保留到現在的僕人，是先知們喊着「請看，請看」（依四二1；五二13）所預言的。民長、先知、及列王都被聖神征服；若翰洗者在出生前三月亦被聖神佔有。聖神未使耶穌顯出新的人性；耶穌開始生存，神就在祂內居住，使祂生存；祂在母胎中，神就使祂成爲天主子。記述耶穌童年的福音，都強調神的這種開始工作（瑪一20；路一35）。路加福音將聖母領報與昔日的領報相比時，很清楚的強調神的工作遠超出其他祝聖之上。三松（民十三5），撒慕爾（撒上一11）以及若翰洗者（路一15），皆是或多或少完全並直接自母胎就被祝聖獻給天主的。耶穌則未用任何禮節的媒介或中人，只藉聖神在瑪利亞身上的化工被祝聖；如此，祂不只是奉獻與天主的，而其本體就是「聖」的（路一35）。

3 耶穌在神內工作——耶穌在一切行動中，都表現神在祂內（路四14）。祂在神內，抵抗魔鬼（瑪四1），驅魔（十二28），向窮人傳報福音及宣揚天主的言語（路四18）。祂在神內走向聖父（路十21）。祂顯靈蹟，戰敗罪過及死亡，祂的言語有力而真實，祂與天主親密結合，這都證實「神在祂身上」（依六一1），並且祂是救人的默西亞，衆人期待的先知及摯愛的僕人。

在受默感的以色列人身上，神的表现是偶然及暫時的，在耶穌身上則是長久不變的。耶穌雖揭示並說天主的話，但

祂並不自天主接受言語；祂無論說什麼話，都加以解釋；祂不尋求顯靈蹟的機會，靈蹟乃出於祂，一如出於我最簡單的動作；祂不接受天主的秘密；祂常在天主面前生活，完全透澈天主的性體。無人與祂一樣「超出一切限度」的保有神（若三34）。

從來亦無人以祂的方式保有神。舊約受默感的人雖能保持頭腦清醒，但他們自覺受一種比自己更強大的力量所支配。耶穌則毫無被強迫，或表現我們所謂受默感的現象。為執行天主的工程，祂似乎不需要神。這並非他不需要神，如同祂不能需要父一樣；父「常與祂同在」（若八29），同樣祂亦絕不會缺少神。在耶穌身上神不顯示一般的特徵，這正證明耶穌的天主性。祂不感覺神從外面侵入祂，因為祂在神內，神原屬於祂，就是祂的神（若十六14 f）。

二、耶穌預許聖神

耶穌充滿了神，也只藉着神工作，但祂並不談論神。祂一切行為都表現神，可是當他在人世時，祂不能表示神與祂不同。為使神降臨並被人認識，耶穌先當離世（若七39；十六7）；那時我們才了解神是誰，並且知道神是從耶穌來的。所以耶穌與門徒談論神，常是祂暫時（瑪十20）或永久（若十四16 f；廿六；十六13 ff）離開門徒的時期。

在對觀福音中，神只是在嚴重的情形下出現，比如仇人得勝時，或在法庭前（谷十三11）。可是晚餐後，在推心置腹的談話中，耶穌的意思更清楚：世界對祂的仇視不是一項

偶發事件；世界雖不每天用極端的迫害表示仇恨，可是門徒們都日日感到這仇恨的威脅（若十五18 | 21），因此神每天部與他們同在（十四16 f）。

耶穌一生宣揚了祂的父（若五41；八50；十二49），同樣使徒們也該為主作證（谷十三9；若十五27）。當耶穌和使徒在一起時，他們一無所懼，因為耶穌就是他們的恩保，常保護他們，使他們擺脫困難（若十七12）。耶穌升天後，聖神代替耶穌作他們的恩保（十四16；十六7）。但神與耶穌不同，祂不因自己的名，而常因耶穌的名說話；祂與耶穌不能分離，而常「光榮」耶穌（十六13 f）。祂引導使徒効法耶穌的言行，為他們解釋耶穌言行的意義（十四26）；使他們敢因耶穌之名攻斥世界，使他們發現耶穌死亡的真諦；並能為在惡劣環境中實現的天主奧蹟作證：就是罪惡被判斷，撒彈被打敗，天主的公義凱旋（十六8 | 11）。

三、耶穌賜與聖神

耶穌死後復活，將祂的神賜與教會。凡人一死，他生前的精神無論如何偉大，影響無論如何深遠，他本人畢竟已成過去。他的事業縱然在他死後仍然存在，但這已不屬他所有，他已無能為力，只得放手任他人隨意處理。反之，耶穌死後，「把祂的（精）神託付」與天主，而因此就將聖神「傳」與教會。（若十九30）。神的工作直到耶穌死好似乎出於祂本人行動的範圍。現在人子光榮的坐在天主父之右（十二23），祂聚集被救贖的人類（十二32），並將聖神廣

施與人類（七39；廿22 f；宗二33）。

四、教會領受聖神

新受造物教會只能生自聖神，而且凡是從天主來的都由聖神而生（若三5f）。宗徒大事錄就是一部「聖神的福音」。

在宗徒大事錄中我們注意到自舊約即有的兩大特點：一方面領受神的人，神魂超拔（宗二4611），病人及附魔的得到痊愈和解救（三7；五1215……），使徒們的英勇（四1337；五20；十20）。另一方面，這些奇蹟是決定性得救的記號，它們證實悔改的可能性，罪過已經赦免；時刻已到，天主在教會內散佈祂的神（一二8；三26；四12；五32；十43）。

這神就是耶穌的神，祂使人繼續耶穌的事業；宣傳耶穌的道理（四30；五42；六7；九20；十八5；十九1020）；重行耶穌的祈禱（宗七59 f；路廿三3446；宗廿一14；路廿二42），藉分餅的禮永久繼續耶穌的感恩祭並保持弟兄間的團結（宗二42；四32），這團結曾聚集門徒們在耶穌身旁。我們不能想像使徒們永久保持他們同耶穌學習的習慣，或硬性的模仿祂的一舉一動。耶穌在世時須以祂整個人格的影響，才能使他們不離開祂。現在耶穌已不在他們身邊，而他們深知耶穌的遭遇，也可能落在他們頭上，但他們仍然自動的步武祂的後塵。這全是因為他們領受了耶穌的神。

聖神是使新生的教會「傳到天涯海角」的力量（一8）；有時祂直接佔有教外人（十44），而證實祂已「散佈在一切

血肉之人的身上」（二17）。有時祂派遣祂所簡選的人執行使命；如斐理伯（八2629 f），伯多祿（十20），保祿及巴爾納伯（十三24）。可是聖神不只助佑使徒們開始一件工作，在他們工作期間，祂還伴同並指導他們（十六6f）；祂以自己的權威保證使徒們的決議（十五28）。如果聖言真能「生長並增多」（六17；十二24），這種在喜樂中的突飛猛晉之內在泉源便是聖神（十三52）。

五、聖保祿所經驗的聖神

1 基督在我們內的光榮——聖神——因聖德之神的能力（羅一4）「復活耶穌的那一位」（八11），並使祂成為「使人生活的神」（格前十五45），也因此使神成了復活之「主的光榮」（格後三18）。聖神的恩惠就是天主的光榮在我們中的臨在，使我們變成祂的肖像。所以保祿不將基督與聖神分開，不談「在基督內」生活或「在神內生活」之區別。「生活就是基督」（迦二20），也是神（羅八210）。在「基督耶穌內」（羅八1），就是生活「在神內」（八5……）。

2 神的標記——在神內生活，還不是直接被神佔有，那只是在信德中生活；不過在神內生活是一個實際經驗，及具體的事實；因為這生活透過某些標記，是一個臨在的經驗；這些標記種類繁多。然而一切標記，自外表的奇恩，語言或治病的恩典（格前十二28 f；十四12），以至「更高的恩惠」（十二31）：信、望、愛皆為福音服務及作證（得前一5f；格前一5f），並為他們所建設的耶穌妙體服務（格前十

二四—30)。

這一切標記藉人的動作與身份，藉「天主賞賜我們的恩惠」(格前二12) 皆使我們看見，有一位在我們中「居住」(羅八11)，「作證」(八16)，為我們「代禱」(八26)，「與我們的神結合」(八16)，也「在我們心裏呼喚」(迦四6)。

3 新生的泉源聖神——神的經驗方式雖甚不相同，但根本是同一的。生命已代替被判刑並蓋有死亡之印的存在。使我們成為舊文字的囚犯的法律，讓位與「神的新恩」(羅七6)；在聖神的諾言中，亞巴郎的祝福代替了法律的詛咒(迦三13 f)；致人死亡的文字盟約繼以使人生活的神盟約(格後三6)。繼續加肉情法律的罪惡而來的，是聖神及正義的法律(羅七18 25；八24)；神的果實瓜代肉體的行爲(迦五19—23)。神的平安和喜樂(得前一6；迦五22)；「代替天主忿怒的「痛苦和憂悶」(羅二9)重壓罪人的判決。

這新生已賜與我們，在聖神內我們不欠任何恩惠(格前一7)；但這新生乃在戰鬥中賜與我們的，因為在此人世，我們只有聖神的「抵押」(格後一22；五5；弗一14)及「初菓」(羅八23)。聖神號召我們與肉體作戰；在祂的臨在及指示中，常有命令我們必須做的事：「聖神既是我們的生命，望聖神助我們行事(迦五25；參見六9；羅八9 13；弗四30)並「使有血肉的人，基督內的嬰兒」，變成「屬神的成年人」(格前三1)。

4 聖神及教會

——由聖神而生的新受造物是教會。教會與聖神不能分離，神的經驗在教會內實現，並使人了解教會的奧蹟。奇恩越有助於建設教會(格前十二7；十四4……)；及聖化天主的聖殿(格前三16；弗二22)越為寶貴。聖神不斷的更新祂的化工及恩寵，祂常為基督奧體的合一而工作(格前十二13)。融洽之神(弗四3；斐二1)在人心播散愛德的至大恩寵(格前十三；格後六6；迦五23；羅五5)；祂使所有的人與祂合一(弗四4)。

5 天主的神——「一個身體及一個神……一個主……一個天主……」(弗四4 ff)。聖神使人合一，因為祂是天主的神；聖神祝聖(格後一22)，因為祂是聖善天主的神。聖神的一切工作皆輔助我們走向天主，使我們與天主生動的相通，引我們深入天主的堂奧，並授與我們「天主的秘密」(格前三10 f)。在聖神內我們才能認識基督，頌揚「耶穌是天主」，才能祈求天主(羅八26)，用祂的名稱天主為「阿爸」，父(羅八15；迦四6)。如果我們擁有聖神，任何世事無從使我們喪亡，因為天主把自己賜與我們，而且我們在祂內生活。 JG(李)

262 護慰者 (Paraclete)

「護慰者」一詞源自希臘文 *parakletos*，是若望著作中所用的名詞，它指明某人的職務，而不指其本性：他是「被召到身邊」(*para-kaleo; ad-vocatus*)的「位」。

他的積極任務是協助，代人說情，扶持（「施慰者」一義出於一個錯謬的字源，新約中沒有佐證）。耶穌如今在天上執行這個職務，祂作「我們在天大父台前的衛護者，為罪人求恩」（若壹二一）；聖神也執行這個職務，祂在此世為信友作啓示者，並作耶穌的辯護者（若十四16 f 26 f；十五26 f；十六7—11 13 ff），祂使耶穌仍親臨我人中間。

一、聖神與耶穌的臨在

護慰者的來臨與耶穌的離去是密切相連的（若十六7），在天主臨在人間的歷史中，護慰者的來臨又開始了一個新的階段。耶穌在晚餐後的談話中曾預告祂要回來，不只是在末世之日（十四3），也是在復活後顯現的時候（十四18 f；十六16—19）；看見復活者的事實要使弟子們滿心歡樂（十六22）。但是祂臨在弟子中間不再是屬於感覺範圍的，而是屬「精神」方面的。直到離世之時，耶穌與自己人同在（若十四26）；以後，天父要以祂的名字，看祂的祈禱要賜與他們「另一位護慰者」（十四16），就是耶穌要派遣的那一位（十五26；十六7）。聖神雖是與耶穌不同的「另一位」，祂却使耶穌的臨在達到完美的地步。一如耶穌，聖神「在他們內」（十四17；十七23），也與信者「同在」（十四17 25），但這是「永遠」的同在（十四16參閱瑪廿八20），因為祂提前了耶穌在天父家中所要準備的居所（十四2f）。祂是真理的聖神（十四17；十六13），這真理就是耶穌所講的真理（十四6），與謊言之父正相反（八44），這真理是

從此以後以崇拜天父為特色的真理（四23 f）。祂又是聖神，是聖者耶穌（六69）藉自己的祝聖（十七19）獲得權利賜予他們的聖神（廿22；七39）；祂「祝聖」祂們（十七17），使他們不再屬於世界（十七16）；一如耶穌不把自己顯示給恨祂的（七7；十五18 f）世界（十四21 f），聖神也同樣不為世界所接受（十四17）。

二、真理之神，教會之活記憶力

護慰者在弟子們的團體中有一個積極性的臨在。祂應首先藉着繼續耶穌的教訓而光榮祂（若十六14）：「祂必要教訓你們一切，也要使你們想起我對你們所說的一切」（十四26）。這教訓和這記憶與耶穌常密切相連，正如耶穌在完成祂的使命時常與父相連合一樣。一如耶穌能處理父的所有（十六15；十七10），同樣聖神「要把從我所領受的，讓我們分享」（十六14 f）；祂要使人想起耶穌所說的，因為「祂不憑自己講論，只把祂所聽到的講出來」（十六13）；耶穌也是由父那裏取得一切（五30；八40；十五15），祂的教訓並非「自己的」（八28；十二49 f；十四10）。一如看見耶穌就是看見父，同樣傅油（*Chrisma*）也教導一切（若一、二27），就是說，聖神將人「引入一切真理」（若十六13）：祂在復活的光明中將往事「變為現實」（cf 二22；七39；十一51 f；十二16；十三7）。藉此，祂給基督作證（十五26），也使弟子們能偕同祂，藉着祂一起作證（十四17）。

三、真理之神，耶穌的辯護者

護慰者不只啓示一個反對錯誤的真理，祂也爲真理伸張正義，反對世間的謊言：「真理之神」，在世界於弟子們心中對耶穌提起訴訟時，祂要爲基督出席作證。按對觀福音的傳統，聖神要保護被傳到國王法庭的弟子們（谷十三11平），但按若望福音，祂却是耶穌的辯護者：弟子們雖然被控告，却變爲他們法官的法官，正如耶穌在世時作法官一樣（若五19—47）。護慰者要在三方面宣判世界的罪狀（十六8—11）：罪惡，其罪惡在於不信服耶穌；正義，這正義是站在耶穌那一邊，祂在父前享受榮耀便是佐證；審判，因爲對世界首領的判決已經宣佈。如此，藉信者所款待，所聽從的聖神，使一個信念居在信者的內心：不是世界，而是耶穌有理；所以信者也有理由相信，並爲他的導師而受苦。信者同祂在一起已經是世界和魔鬼的征服者（十六33）。

XLD (趙)

263 聖 (saint) (holy)

禮儀向天主歡呼，稱之爲「至聖」；宣稱基督是「惟一聖者」；禮儀也慶祝聖人聖女們。我們稱聖經，聖週；我們並被召成爲聖者。所以聖德似乎是一種複雜的事實，它觸及天主的奧秘，但也涉及敬禮及倫理；它包含着神聖與純潔的概念，而更超越這一切。它好像專用於不可接近的天主，但

也時常用於受造之物。

閃族的 *godis* 一字，意即聖的事物、聖德，無疑源自一個「切斷、分開」的字根，意思是與凡俗事物分離；神聖的事物是不可觸摸，或只有在某些用禮節潔淨過後的條件下才可接近。這些神聖的事物有一種超自然的力量、奧秘和威嚴，因此在人心激起一種恐懼和虛惑的混合情緒，令人在神的顯示之前感到自身的渺小。

聖經內的聖德概念遠比這些豐富。聖經對人在神前的反應及聖德的定義，不以與俗物分離爲滿足，它包括着天主自身的啓示；它自一切聖德所從出的泉源、天主自身來說明聖德。但由這一事實，聖經設下了一個聖德的性質的問題，最後就是天主奧秘及通傳與人的問題。聖經起初是在它使成爲神聖的人、地、事物之外的，這個外來的聖德只能藉天主聖神自己的恩寵才能變成真實而內在的；那時，愛即天主自己（若壹四18），將克勝了阻止聖德發出光輝的罪惡而通傳過去。

舊約

一、天主是聖的，祂顯示自己是聖的

天主的聖德人是無法接近的。要使人認識它，天主應藉着顯出的光榮，顯示自己是聖的。創造、顯聖、考驗、懲罰、災難（戶廿1—13；則卅八21—23），或靈奇的保護，

意外的拯救，啓示人天主是聖的（則廿八25-26）

首先在西乃山上幾次的大顯現中（出十九3-20），天主的聖德顯示猶如可怕而神秘的力量，準備毀滅一切接近祂的人（撒六19-20），但也能祝福所有約櫃在那兒而接納祂的人（撒下六7-11）。但祂的聖德不能與祂的超越性或義怒相提並論，因為它同樣顯示在愛與寬恕之中：「我不按我的盛怒而行……因為我是天主，不是人：是你們中間的聖者」（歐十一9）。

在聖殿裏，天主在以色列面前顯着如無窮威嚴的君王，如光榮充滿天地的造物主，如只有色辣芬能侍候的崇拜對象。而且色辣芬的聖德也不足以瞻仰祂的面容，人若見了天主的面容更是必死無疑（依六1-5；出卅三18-23）。雖然如此，不可接近的天主却把隔離天人間的距離填沒了：祂是「以色列的聖者」，祂與這民族有盟約的聯繫，祂是這民族的歡樂、力量、依靠、救援與救贖（依十20；十七7；四一14-20）。

因此，天主的聖德絕非只是隔離或超越了一切，它包含着天主所有的一切富足、生命、能力與慈愛。它不只是天主的屬性中的一個，它是天主的特徵。祂的名字是聖者（詠卅三21；亞二7；見出三14），上主以祂的聖德起誓（亞四2）。語言的本身也反映這點，當不知怎樣形容天主時，它把天主與聖者視作同義字（詠七一22；依五24；哈三3）。

二、天主願意人承認祂是聖的

天主切望祂受人崇敬與服從的特權受到尊重，願意人承認祂是聖的，把祂真當惟一的眞天主看待，因而彰顯祂的聖德。祂詳細規定了祭祀的規則（肋一-七），和敬禮時必須的潔淨條件（肋十二-十五），祂要求人不侮辱祂的聖名（肋廿二-32），是因為善行的禮拜禮儀能顯耀祂的光榮（肋九6-23；列上八10-12；見肋十一3；撒上一七；三十一-13），彰顯祂的威嚴。但這種敬禮，只在服從祂的法律（肋廿二31-33），眞誠的信仰（申廿12），和個人的讚美（詠九九3-9）中，才有價值；這就是敬畏天主，讚美天主（依八13）。

三、天主祝聖，天主通傳祂的

聖德

1. 聖德與祝聖——天主爲顯示自己是聖的，曾訂立了許多敬禮的規條，也用特殊的禮節（獻儀、祭祀、奉獻、傅油、灑血），爲自己保留了許多地方（聖地、聖所、聖殿），許多人（司祭、肋未人、首生子、奉獻於天主的人、先知），物（獻儀、敬禮用的衣服及物件），時間（安息日、喜年），並因此禁止作爲世俗的用途。同樣，約櫃連看也不許肋未人看（戶四120）；安息日不可褻瀆（則廿12-24）；司祭們的行動受特別規矩的限制，比普通的法律更嚴格（肋廿一）。

這一切人物是聖的，但他們按照與天主相連的程度，有

着不同的等級。這些人物的聖德與天主的聖德並非是同一性質的。猶如傳染不潔的程度有不同（肋十一31；十五4 | 27），聖德不是與天主的聖德一接觸就自動發生的。它是按照天主的法律與祂所定的禮節，由天主自由決定的結果。這聖德與天主的聖德間的無限距離（約十五15）已顯示在禮節中：因此大司祭只可一年一次在小心行過許多取潔禮節之後，進入至聖所（肋十六1 | 16）。因此應把天主固有的真正聖德與把某些人或物由世俗中甄別出來，使成爲一種中介的，並同時遮掩又彰顯天主聖德的那種神聖記號分別清楚。

2. 聖民——天主從許多邦國中選出以色列，使成爲一個獨特的民族，天主特殊的產業，司祭的民族，「聖民」。因着一種無可形容的慈愛，天主常在祂民族間生活、行走（出卅三12 | 17）；祂藉雲彩、約櫃、聖殿、或連在流亡中也陪着他們的光榮，顯示自己（則一2 | 28）：「我是你們中間的聖者」（歐十一9）。這種活動的天主的臨在賦予祂的人民的，不僅是一種禮節上的聖德，而是要求一種聖善德行的真正尊嚴。爲了使祂的民族成爲聖的，天主才宣佈了法律（肋廿二31 | 33），以色列才不會染上客納罕部落的毛病。他們不可娶外國的女子爲妻，並應擯棄毀滅一切能玷污他們的事物（申七1 | 6）。他們的力量不在武器或巧妙的政治手腕，而在對天主、以色列的聖者的信仰上（依七9）。祂不但使他們超出其他民族，而且給予他們安全（依四一14 | 20；五四1 | 5），尊榮（依四三3 | 14；四九7），與不可動搖的希望（依六十九 | 14）。

四、以色列應努力成聖

以色列應努力成聖，以報答天主自由選擇之恩並切望他們成聖的願望。

1. 首先他們應自潔，即洗淨他們一切與天主的聖潔不相容的污穢，然後方能參與天主的顯現或敬禮（出十九10 | 15）。但實際上，惟獨天主能藉祭祀的血賜給他們潔淨（肋十七11），或潔淨他們的心（詠五一）。

2. 先知們和申命紀不斷地聲明贖罪的祭祀不足以取悅天主，但須以正義、服從與愛（依一4 | 20；申六4 | 9）。同樣，「你們應是聖的，因爲我天主、是聖的」（肋十九2 | 26）的命令不應了解爲只是禮儀方面的潔淨，而是按照各種法律（例如肋十七 | 廿六）在家庭、社會、經濟、以及禮儀各方面的一種生活中的聖德。

3. 人類的聖德能進步，因此聖德有程度上的不同；只有那些經過了考驗，而獲得永世天國的人，才能被稱爲「聖者」（達七18 | 22）。這是那些敬畏天主的智者（詠卅四10），和熙雅爾的少數殘餘者，爲天主所錄於生命冊上的人（依四3）。

新約

宗徒集團吸收了舊約的道理和字彙。因此天主稱爲聖父（若十七11），造物主，和末世的審判者（默四8；六10）。祂的名是聖的（路一49），甚至祂的法律（羅七12），祂的

盟約(路一72)也是聖的。天使(谷八38)，先知、聖經作者(路一70；谷六20；羅一2)是聖的。祂的殿宇是聖的，天上的耶路撒冷是聖的(格前三17；默廿一2)。既然祂是聖的，祂所揀選的人也應是聖的(伯前一15 16 卍肋十九2)，而祂名字的聖德在祂王國來臨時應彰顯出來(瑪六9)。然而五旬節，天主聖神的降臨，似乎是新約真正聖德觀念的起源。

一、耶穌、聖者

基督的聖德是同祂天主子的關係及聖神的臨在緊緊相連的：「因聖神而受孕，祂是聖的」，將稱為天主之子(路一35；瑪一18)。在受若翰的洗禮時，天主「鍾愛之子」也接受了天主聖神的傅油(宗十38；路三22)。祂驅逐不潔之魔，魔鬼宣稱祂是「天主的聖者」或「天主之子」(谷一24；三11)，從今以後，這兩個稱謂具有同樣的意義(若六69；見瑪十六16)。「充滿着天主聖神」(路四1)，基督用祂的工程來顯示自己；祂的奇蹟與教訓，與其說是些使人驚奇的祂的能力的標記，不如說是祂的聖德的記號；在祂面前，如在天主面前一般，人人會感到自己是罪人(路五8；見依六5)。

基督、天主的「聖僕」(宗四27 30)，以生命的創造者的身份接受了死亡，成了卓越的「聖者」(宗三14 15)。

「因此天主顯揚祂」(斐二9)；按神性的聖德(羅一4)，祂是不屬於此世的(若十七11)。從此坐在天主右邊的那位

(谷十六19)，如天主一樣，能稱為「聖者」(默三7；六10)。所以基督的聖德與舊約時代聖人們相對的聖德並不是一類的；它與祂的父天主的聖德是同一的(若十七11)；同樣的神能，同樣奇妙的榮耀，同樣神秘的深奧；因愛祂的人至於把由父所接受的光榮通傳給他們，甚至為他們犧牲自己的生命；祂這樣表示自己是聖的：「我聖化自己……為使他們也成為聖的」(若十七19 卍24)。

二、基督聖化基督徒

舊約的犧牲與禮拜只能潔淨猶太人的肉體(希九11 卍14；十10)，而基督的祭獻却將聖德通傳給信眾，真實地聖化他們(若十七19)。信眾們藉信德與洗禮，真正有分於復活的基督的生命(格前一30；弗五26；若一，二20)。因此他們因着臨在他們內的聖神(格前三16 17；弗二22)，在「基督內成了聖者」(格前一2；斐一1)；他們實在是「在聖神內受了洗」，一如若翰所預言的(路三16平；宗一5；十一16)。

三、聖神

所以，聖化基督徒的主要原動力是天主聖神；祂以恩寵與奇恩充滿了最初的基督徒團體。然而祂在教會內的行動與在舊約時的天主聖神不同。祂傾注在教會內的豐厚與普遍性，顯示自基督復活以後，默西亞時代已經來到(宗二16 卍38)。另一方面，祂的來臨與洗禮及信仰死而復活的基督的

奧秘相關連（宗二38；十47；十九1—7）。祂的臨在是永久的，因此保祿能肯定說被耶穌救贖的人是「聖神的宮殿」，「天主的宮殿」（格前六1120；見三1617），他們真與聖神互通（格後十三13）。如「凡受聖神所推動的都是天主的子女」（羅八14—17），基督徒不僅是受聖神暫時推動的先知（路一15；七28），而且是在他們內常有着天主聖德泉源的天主的子女。

四、聖者

「聖者」這個詞單獨使用在舊約是例外，它專用於末世的被選者。在新約裏，則指基督徒。最初是指耶路撒冷初期教會的成員，特別是指聖神降臨時聚集一堂的那些人（宗九13；格前十六1；弗三5），後來推廣到在猶太的弟兄們（宗九31—41），最後應用於所有的信徒（羅十六2；格後一2；十三12）。果然基督徒藉着聖神分沾了天主的聖德，組成一個真正的「聖的民族」，「王者的司祭」，和「天主的聖殿」（伯前二9；弗二21），基督徒應以真正的敬禮禮拜天主，把自己與基督一起奉獻為「聖潔的祭祀」（羅十二1；十五16；斐二17）。

總之來自天主召選的基督徒的聖德（羅一7；格前一2），要求他們斷絕罪惡及外教人的習俗（得前四3）；他們應「本着來自天主的聖德，而非本着血肉的智慧」行事（格後一12；見格前六91011；弗四30—51；鐸三4—7；羅六19）。這個聖善生活的要求是一切基督徒修養傳統

的基礎；它不是建立於外在的法律的理想上，而是建立在「服膺基督」的基督徒應「參與祂的苦難與死亡，為能達到祂復活的光榮」的這一事實上（斐三10—14）。

五、聖城

已經獲得的天主的聖德還應與罪惡鬭爭。因為「眾聖者審判世界」的時間還沒到來（格前六23）。眾聖者還能而且應該聖化自己以準備上主光榮的來臨（得前三13；默廿二11）。那天上新的耶路撒冷聖城將要出現（默廿一2），在那裏，生命之樹要開花結果，一切不潔和俗物都不能進入（默廿一—廿二；見匝十四2021）；主耶穌要在祂的聖者身上受光榮（得後一10；二14）。「因為天主是愛」（若一，四8）。這是遍傳於人的天主不可接近的聖德奧秘的秘密。

JAV（願）

264 奇恩 (charismes)

希臘文 charisma 一詞指謂「白賞的恩惠」，與恩寵 charis 屬同一個字根。在新約中，這個字不常有術語的意義。它可表示天主的所有恩惠，決不翻悔的恩賜（羅十一29），特別是由基督而給我們的「恩寵」（羅五15f），這恩寵能昇華為永生（羅六23）。的確，在基督內天主傾注給我們聖寵（弗一6；charitōo），天主給了我們各種的恩惠（羅八32；charizō）。但這些恩惠中首要的是聖神（

自己)，祂已傾注在我們心內，並將愛德放在心中（羅五5；參閱八15）。奇恩一字的專門用途，主要是指聖神臨在的事，聖神是藉各種「白施的恩惠」（格前十二1—4）而顯示的。這些恩物的運用，產生了許多、特別在保祿書信中所檢討的問題。

一、聖神恩惠的經驗

從舊約時代起，天主聖神的臨在，便在祂所感悟的人身上顯示出來，先是藉特恩使人有先知般的敏銳（列上廿二28），後則陶醉（則三12）並奇妙地被帶走（列上十八12）。在普通情況下，依撒意亞也將許給默西亞的恩惠歸功於聖神（依十一2），厄則克耳把變化人心一事歸于聖神（則卅六26 f），而岳厄爾則宣告聖神將「普遍」傾注于眾人（岳三1f）。必須有末世諾言的思想，方可了解初期教會的聖神恩惠的經驗：因為初期教會是聖神恩惠的完成。

1. 在宗徒大事錄中，聖神自五旬節那天，當使徒們以各種語言宣佈天主的奇蹟時，就顯示了（宗二48—11），一如聖經所記載的（宗二15—21）。這是基督被天主的右手舉起後，自父領受了所許的聖神，而將聖神傳給我們的標記（宗二33）。此後，聖神的臨在以不同方式表達出來：如重複五旬節的奇蹟（宗四31；144 ff），尤其是在洗禮後和覆手禮後（宗八17 f；十九6）；藉先知的行動（十一27 f；十五32；廿一10 f），教師（十三1f）和宣揚福音者的行動（六8 ff）；藉奇蹟（六8；八5 ff）和神視（七55）。這

些奇恩先給了使徒們，但也給予他們週圍的人，有時是與執行某種職務有關（如斯德望、斐理伯、巴爾納伯），常是爲了因聖神的影響而相信的團體的利益。

2. 在保祿的教會中，同樣的聖神恩惠也很普遍。保祿的宣講有聖神和有能力的工程相隨，就是有奇蹟相隨（得前15；格前二4）；他說各種語言（格前十四18），他有過神視（格後十二1—4）。教會團體承認他們領受了聖神，聖神在他們內施展德能（迦三2—5），聖神給他們不同的恩惠（格前一7）。保祿自開始傳教起，就非常重視聖神的這些恩惠；他只關心辨別真正的聖神的恩惠：「別消滅聖神，別輕視先知之恩；但應當考驗一切，好的應保持；各種壞的應遠避」（得前五19—22）。當保祿遭遇因奇恩而發生的牧靈問題時，他更加發揮這些勸諭。

二、教會內的奇恩

問題是在格林多教會中，因過分利用「說語言」的特恩而發生的（格前十二—十四）這種以「不同語言」發表演講的宗教熱誠（參閱宗二4），常有曖昧不明之嫌。因聖神而產生的心醉，使觀望者將之與醉酒相混（宗二13），或以之爲瘋狂（格前十四23）。表面上和教外人在某種祭酒神的儀式中過度的興奮相似，而使信友陷於矛盾，他們不能分辨那個是聖神的工作，那個不是（格前十二1 ff）。但爲解決這個實際問題，保祿提出了討論，並提出了很概括的說法。

1. 奇恩的統一與分歧——聖神的恩惠極爲不同，一如教

會中的職務和人的作為的各異。其所以有深遠的統一性是因為都來自唯一的聖神，如同職務都來自唯一的主，行為都來自唯一的天主一般（格前十二4 ff）。每人依他的奇恩，都是唯一而多式的天主恩寵的管家（伯前四10）。人體的比擬，能使人更易了解天主的一切恩惠都有同一的目的：它們是為大眾的利益而賜予的（格前十二7）；它們都有助於教會，基督的身體，好似所有肢體都有助於人體的利益，每一肢體有它自己的職務（十二12—17）。恩寵的分賜是聖神的工作（十二11），也是基督的事，祂依祂的尺度給予天主的恩寵（弗四7—10）。但是在運用這些恩惠時，每個人應首先注意公眾的利益。

2. 奇恩的分類——保祿並無意給我們一個奇恩的合理分類，雖則他屢次列舉奇恩（格前十二8 ff 28 ff；羅十二6 ff；弗四11；參閱伯前四11）。但是在提到聖神恩寵之處我們可能辨認出各種不同的應用範圍。首先，某些奇恩是與職務的行使有關的（參閱弗四12）；如使徒、先知、教師、聖史和牧者的職務（格前十二28；弗四11）。其餘是為團體有益的同行為：如服務、教誨、勸諭、慈善事業（羅十二7f），智慧或知識的言語、傑出的信德、治病或行奇蹟的恩寵，說語言、分辨善神或惡神等（格前十二8 ff）……

這些表示聖神有效的臨在的奇恩工作，當然並不構成教會特別的任務，有奇恩的人也能有別的工作：如保祿，他是使徒，說不同的語言並顯奇蹟。預言有時是一種大家能作的事（格前十四29 ff），有時是一種職務（格前十二28；

弗四11）。基督徒個人的使命也同樣基于奇恩：有人被召守獨身，另一個人領受另一種恩寵（格前七7）。最後教會首要的德行，愛德的實施也是聖神的恩惠（格前十二31—十四1）。可見奇恩並非特殊的事，雖則其中有些恩寵是特殊的，如行奇蹟的恩寵。基督徒的整個生活，和教會組織的全部職務端賴奇恩。天主聖神藉奇恩統治新子民，祂已豐富地傾注在他們之內：給某些人盡職的能力和聖寵，給其他的人力量 and 聖寵為追隨他們的聖召，並有助於團體以便使基督的身體建立起來（弗四12）。

3. 應用的規則——假如必須不「消滅神恩」，便該分辨奇恩的真假（得前五19 f）。這種本來就是恩寵的成果的辨別力是不可或缺（格前十四10）。保祿和若望對於這點指出了絕對標準的第一規則：聖神的真正恩寵可以在人承認耶穌是主（格前十二3），或以降生為人的耶穌基督是出自天主（若壹：四1 ff）上而認出。這一規則可以淘汰所有由偽基督的精神所鼓勵的假先知們（若壹四3；參閱格前十二3）。此外，奇恩的運用應以公益為先；還應尊重聖統階級。教會的職務依重要性而排列，第一是使徒（格前十二28；弗四11）。所有信友都嚮往的行動，應該受到尊重，並不依照其外表的壯觀，而是因其實在有益而定。眾人首先應該追求愛德，然後追求其他的神恩。其中以預言為首（格前十四1）。保祿不厭其煩地證明預言超越說語言；因為以不懂的方式顯示的宗教熱情，對團體並無所建樹，而眾人的建樹是最重要的（格前十四2—25）。即使真正的奇恩也該遵

從實際的規則，爲能在教會團體中保持良好的秩序（格前十四33）。保祿對格林多教會也立了要嚴格遵守的命令（格前十四26—38）。

4. 奇恩和教會權力——聖保祿對顯示聖神行動的範圍加以干涉，指出奇恩無論如何應服從教會的權力（參閱若壹四6）當使徒們在世時，他們在這方面的權力是來自使徒地位——這是奇恩之首。但在他們以後的代表也分享同樣的權力，在牧函中所收集的訓令可爲佐證（特別是弟前一18—16）。因爲這些代表本人因覆手禮而領受了聖神的特別恩惠（弟前四14；弟後一6）。雖然他們沒有使徒們的奇恩，他們所有的治理的奇恩並不稍遜，這使他們有權發令並訓誨（弟前四11），任何人都不可輕視（弟前四12）。在教會內，一切都應隸屬於治理教會的聖統，因爲聖統本身便是奇恩。

AG & PG (王愈榮)

265 五旬節 (Pentecôte)

五旬節一詞指巴斯卦節後五十天所舉行的慶典。這慶節的對象演變如次：最初爲農家的慶節，繼則爲紀念盟約的史實，終則成爲在世上肇始新盟約的聖神湧恩的慶節。

一、舊約和猶太主義

五旬節和巴斯卦節及帳棚節三慶典，是以色列該在雅威選定朝拜祂聖名的地點，出現在上主面前的（申十六16）。

1. 五旬節最初是收穫的節日，歡樂與感恩的日子（出廿三16；戶廿八26；肋廿三16 ff）；節中奉獻土地所生產的初菓（出卅四22，在此稱爲「七七」節，由於在巴斯卦節後的七週及奉獻第一束收穫後舉行；參閱肋廿三15）。

2. 以後這慶節成爲週年性的。盟約訂在出埃及後五十日左右（出十九1—16），這解放的出奔日子以巴斯卦節來慶賀；從公元前二世紀始，五旬節大約自然地成爲盟約的週年紀念日，因爲按照經師們的著述和谷木蘭的抄本，可知這慶典在公元紀元之初已普遍地傳播開來。

二、基督徒的五旬節

1. 天主顯現——聖神的恩賜和隨之發生的信號，風、火延續着舊約時代天主的顯現。雙重的奇跡反映出這件事的意義：首先宗徒們用異語（宗二4），頌揚天主的異事；以言語講述天主的異事，這是初期教會集團裏，常見的一種特恩性的祈禱；繼則，雖其本身不能了解（參閱格前十四1—25），這種說方言的語言在場衆人却都能明瞭；這種聽覺的奇跡就是教會普遍蒙召的信號，因這些聽衆來自極不同的地區（宗二5—11）。

2. 事件的意義

a 聖神的末世恩賜——伯多祿引述岳厄爾先知（岳三一5），指出五旬節實現了天主的預許：在末日聖神將賜與所有的人（參閱則卅六27）。「先驅」報導了那位該以聖神授洗者的臨在（谷一8）。而耶穌在復活後，證實了這些預許：

「不多幾天以後你們將因聖神受洗」(宗一5)。

b 基督復活節的顯峯——依初期的教理，基督死亡復活而坐在聖父之右，賦與聖神給宗徒的集團，而完成了祂的工程(宗二23—33)。五旬節乃巴斯卦的圓滿。

c 默西亞集團的聚合——先知們曾報導離散的人將聚合在熙雍山上，如此，以色列的會眾將圍着雅威而團聚；五旬節在耶路撒冷，實現了猶太人和各國皈依的新成員們的精神團結；他們虛心接受宗徒的教誨，懷着手足之愛，在感恩席上大家共融(領主)(宗二42 ff)。

d 向一切民族開放的集團——賦與聖神乃為到天涯地角去作證(宗一8)；聽覺的奇跡強調初期的默西亞集團擴展及於一切民族(宗二5—11)。「外邦人的五旬節」(宗十44 ff)足可使人明見上述事實。巴貝爾塔所造成的分散(創十一1—9)在這裏尋獲了反命題和結論。

e 使命的開始——集合默西亞團體的五旬節，也是使命的起點：伯多祿「和十一位站着」發表的演辭(宗二14)，便是耶穌所付使命的第一行動：「你們將接受一種力量——聖神……你們將為我作證人，在耶路撒冷及全猶太和撒瑪黎雅並直到地極」(一8)。

教父們把這「在聖神內受洗」，這一教會的傳教授權行為，和耶穌的受洗，公開傳道生活之初的隆重的天主顯現兩相比較。他們指出五旬節是教會內新律的頒賜(參閱耶卅一33；則卅六27)和新創造(參閱創一2)：這些主題沒有在宗徒大事錄第二章裏說明，但却基於事實(聖神的內在在工作

和祂實現的再造之工)。

3. 五旬節，救援的奧跡——倚天主顯現的外觀是短暫的，但給予教會的恩賜却是永久的。五旬節開創教會的時代，今後教會在它奔向與主相遇的旅程上，不斷從天主接受聖神，而聖神在信德與愛德裏聚合教會，聖化它，且賦給它使命。「聖神的福音」宗徒大事錄啓示人這恩惠的固定性作用，這一傑出的神恩並指出在教會的領導及傳教事業上，聖神所佔的地位(宗四8；十三2；十五28；十六6)，以及更顯然的表現(四31；十四44 ff)。賜與聖神的事實確定了「末世」的特質，這時期以耶穌升天開始，而在主重臨的末日結束。 Pds (錢)

266 使命、差遣 (mission)

上天的差遣，在非基督的宗教中，也有這樣觀念，穆罕默德自稱是「天主的使者」，與舊約的先知並列，在希臘的異教中，也有這種說法。 *Epictète* (60?—120?) 自命為「神祇們的使者，督察，傳令官」，「受神祇們差遣做一模範」：為以他的教訓和他的作證在人心重燃神性的火花，他以為曾從天上奉到使命。同樣，在 *Hermis* 教內(按 *Hermés* 為 *Zeus* 及諸神之使者)，入教者有使命擔任「得救者的嚮導，為使人類因他的調停而被天主所救」。但在聖經的啓示中，差遣的觀念有很不相同的性質，它全與救援的歷史有關。它含有天主方面積極的召喚，這召喚在每一個情

況下各有不同，且均昭彰清晰。它是羣體的，也可能是個人的。它和預選與召喚相連，和動詞「差遣」不分。

舊約

一、天主的使者

1. 在先知（參看耶七25）身上——梅瑟是第一人——最能明顯地看出天主的差遣。「我要派你……」這句話是在一切先知蒙召的中心（參看出三10；耶一7；則二3f；三4f）。當天主召喚時，每個人以他個人的氣質來回答：依撒意亞自薦（「我在這裏，請差遣我」，依六8）；耶肋米亞反對（耶一6）；梅瑟要一些徵兆來證明他的使命（出三11ff），企圖推託（四13），苦苦地埋怨（五22）。但到頭來大家都依順了（參看七14f）——只有約納不然（納一1ff），他拒絕這種寰球式的使命，對萬國的得救發生反感——這種受自天主的個人使命的意識，是真先知的的主要性質。它區別真先知和那些說：「天主的話」！而天主並未差遣的人，比如耶肋米亞所力戰的說謊的先知們（耶十四14f；廿三2132；二十八15；廿九9）。廣義地說來，凡在天主子民的歷史中扮演天主照顧的角色的人也可說是奉天主的使命；但為認明這種使命，還須有先知作證。

2. 被天主派遣者的一切使命都與救援的計劃有關。其中大多數和以色列民族有直接關係。先知的奉差遣，是為挽回人心，宣佈懲罰或許諾；他們的角色和他們有責帶給人們的天

主聖言是密切相連的。另有一些使命則更直接與以色列的歷史命運有關：若瑟被差遣準備在埃及迎迓雅各伯的眾子（創四五5），梅瑟則為了把以色列民族從埃及領出（出三10；七16；詠一〇五26）。為天主子民的所有領袖，所有解放者都是一樣，若蘇厄，民長們，達味，放逐後重建猶太教的人，瑪加伯革命中的領袖們……即便聖經作者論及他們時不明言使命，但顯然視他們為使者，救援的計劃因了他們而走向完成。在這一點上，連外教人也可以扮演天主照顧的角色：亞述被遣懲罰不忠信的以色列（依十6），而屠魯士則被遣打敗巴比倫，解放猶太人（依四三14；四八14f）。這許多個別的使命互相編織，趨向同一目標，乃構成救援的歷史。

二、以色列的使命

1. 是否應該談一下以色列民族的使命呢？若我們想到使命和召叫間密切的關連，就覺得應該。以色列的召叫確定了它在天主計劃中的使命。它是從眾邦國中選出來的，是奉獻的民族，司祭的民族，有服務雅威的職責（出十九5f）。並非說它比其他各國的名義從事這職責。不過當啓示逐漸進步時，先知們的預言已窺見萬國齊來參加唯一天主的敬禮的時刻（參看依二1ff；十九，21 | 25；四五20 | 25；六十）；因此以色列蒙召是為作全人類的燈塔。同樣，他們之為救援計劃的保管者，乃是因為他們有使命使其他民族加入這計畫：從亞巴郎的蒙召起，這種觀念即已萌芽（創十二3）；啓示愈揭示天主的用意，這觀念也愈確定。

2. 從放逐期以來，可以看出以色列對這使命已經有了明確的意識。他們知道自己是雅威的僕人，奉雅威的差遣，為傳達者（依四一9）。在外教的國家面前，他們是雅威的見證，負有使他們承認雅威是唯一天主（四三10 12；四四8）並「將法律不滅的光明傳到普世」的使命（智十八4）。國家性的召喚至此乃開展為宗教的大同。不再要統治異教的國家（詠四七4），都要皈依他們。天主的子民向歸依上主的異邦人開放（依五六3 6f）。在以色列受默感而寫的文學中有了一種新精神：約納書寫一位先知的使命，以異教人為受益者；在箴言書內，天上智慧的使者似乎邀請所有的人來赴宴（箴九3 ff）。以色列最後將成爲一個奉遣的民族，尤其在亞歷山大里亞一帶，在此區域聖經都已譯爲希臘文。

三、新約的前奏

1. 在所預言的末世論中又出現使命的主題，明顯地準備着新約。是雅威指爲「人民的盟約，萬民的光明」（依四二6f；參看四九5f）的「僕人」的使命，是雅威差遣「向貧苦人傳報喜訊」（依六一1f）的神秘先知的使命，是在天主面前清除道路（拉三1）的奇異使者，新厄里亞（拉三23）的使命，是皈依的異教人的使命，他們要把雅威的光榮啓示給同族的弟兄（依六六19 f）。新約要指出這些舊約文字將怎樣實現。

2. 最後，聖言，上智和聖神的神學要以驚人的方式將這些天主的事實人性化，毫不遲疑地談到他們的使命：天主

差遣聖言，使其在世上執行祂的旨意（依五五11；詠一〇七20；一四七15；智十八14 ff）；祂差遣祂的上智，使其協助人的勞苦（智九10）；祂差遣聖神，使其革新地面（詠一〇四30；參看則三七9f）並使人認識祂的旨意（智九17）。以上的詞句也是新約的前奏，因爲它們在新約中又將出現，以解釋天主子的使命，祂是天主的聖言，上智，並解釋聖神在教會中的使命。

新約

一、天主聖子的使命

1. 最後一位且是最偉大的先知若翰洗者，瑪拉基所宣稱的天主的傳令者和新厄里亞（瑪十一9—14）之後，耶穌在人前出現爲天主的無上使者，即依撒意亞書中所說的那位人物（路四17—21；參看使六一1f）。殺人的葡萄園丁的譬喻指出他的使命是繼續先知們的，也指出了二者之間的基本異點：家主在差遣了僕役之後，終於差遣了他的兒子（谷十二2—8p）。所以誰迎接祂或棄絕祂，便是迎接或棄絕差遣祂的那一位（路九48；十16 p），即父自己，父已經將一切交在祂手中（瑪十一27）。這受天主差遣的意識，使我們從下面的一些有特性的句子中，可以窺見父與子間的神秘關係：「我被遣……」，「我來了……」，「人子來了……」爲宣佈福音（谷一28 p），完成法律與先知（瑪五17），投火於地面（路十二49），不帶來平安，却帶來刀劍（瑪十34 p），

不召喚義人，却召喚罪人（谷二17 p），尋找並拯救迷失的人（路十九10），服務，並交出生命作為贖價（谷十45 p）……所以，耶穌所完成的一切贖世工程都與祂從父所接受的使命連繫，從在加利肋亞傳教直到在十字架上的犧牲。在父的計畫中，這使命的範圍却是有限度的，耶穌只被派遣到以色列的亡羊那兒去（瑪十五24）。他們悔改之後，應自覺以色列的使命：向世上萬國證明天主和祂的王國。

2. 在第四部福音中聖父派遣聖子一事更為明顯，在每一篇談話的關節，聖子奉聖父差遣來到世間好似疊句一般，不住地迴響（共四十次，如三17；十36；十七18）。耶穌唯一的願望就是「承行派遣祂者的旨意」（四34；六38 ff），完成祂的工程（九4），說出從祂那裏學到的（八26）。在他們中間有一種生命的結合（六57；八16 29），凡對待耶穌的態度，便是對待天主的立場（五23；十二44 f；十四24；十五21—24）。耶穌在受難——即成就其工程時，把死亡視為返回到派遣祂的那位那裏（七33；十六5；參看十七11）。祂所要求於人的信仰是對祂使命的信仰（十一42；十七8 21 23 25）；這包括對被遣者聖子的信仰（六29）和對派遣聖子者聖父的信仰（五24；十七3）。聖子在此世的使命啓示了給人們天主奧秘的主要的一面：唯一天主（申六4；參看若十七3）於派遣聖子時，使人認識了祂是父親。

3. 在宗徒的寫作中把中心的地位給予這聖子的使命，不足為奇。時期一滿，天主就派遣了自己的兒子來，使我們獲得義子的地位（迦四4；參看羅八15）。天主把祂的兒子派

到世上做救主，做我們罪過的贖價，好使我們因祂而生活，這是祂愛我們的最高證據（若一四9f 14）。這樣，耶穌就是「被派遣的」（若九7），是我們信仰宣誓的「欽使」（希三一）。

二、聖子的使者

1. 耶穌的使命由祂自己的使者十二位所延續，因此，他們名為使徒。耶穌生時已經派遣他們在祂前面（參看路十1）宣講福音並治病（路九1 p），那本是他個人使命的對象。他們是主人派到莊稼內的工人（瑪九38 p，參看若四38）；他們是君王派遣出去領客人參與兒子的婚宴的僕人（瑪廿二3 p）。他們對日後的命運不應有一點兒錯覺：被派遣的人不會比派遣者更大（若十三16）；人們怎樣對待主人，必將怎樣對待僕人（瑪十24 f）。耶穌派遣他們，「好像羊進入狼羣」（十16 p）。祂知道這「背叛的一代」要迫害祂的使者，殺死他們（廿三34 p），但人們對使徒所作的，便是對祂自己，最後，對父做的：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我；拒絕我的，就是拒絕那派遣我的」（路十16）；「凡接待我所派遣的，就是接待我；接待我的，就是接待那派遣我來的」（若十三20）。實際上，使徒們的使命和耶穌的使命是緊緊相連的：「就如父派遣了我，我也同樣派遣你們」（二〇21），這句話光照了復活的基督最後派遣十二位的深刻意義：「去……」。他們便去宣講福音（谷十六15），使萬民成為門徒（瑪廿八19），到處

作證（宗一8）。由於其使徒和教會的使命，聖子的使命便有實效地達到所有的人類。

2. 當宗徒大事錄講述保祿的聖召時，用意便是如此。復活的耶穌用先知們蒙召時的典型詞句，向祂所特選的工具說：「你去！因為我要打發你到遠方外邦人那裏去」（宗廿二21）——而這在異教人中間的使命正是雅威之僕的使命（宗二六17；參看依四二7-16）。因為這位僕人在耶穌的身內來到，而耶穌的使者又向萬國傳揚救授的信息，這信息，祂當初只傳給「以色列家失迷的羊」（瑪十五24）。保祿常以他在達馬士革路上承受的這使命辯護他「使徒」的頭銜（格上十五8f；迦一12）。他確知這使命是普世性的，所以他向異教人宣揚福音，使他們服從信仰（羅一5），並且頌揚所有福音使者的使命（十14f），豈不是因了他們才有信仰的人的心中產生了基督的聖言（十，17）嗎？在使徒們個人的使命之外，整個教會都負有傳教的職責，這職責和聖子的使命互不可分。

三、聖神的使命

1. 為完成這傳教的職責，使徒們和福音的宣講者們並不只是靠區區的人力；他們藉聖神的力量完成他們的任務。為確定聖神的角色，還得用「使命」一字，且是最狹義的「使命」。耶穌在晚餐後的談話中，說到將來的重臨道：「當護衛者，就是我從父那裏要給你們派遣的、來到時，祂必要為我作證」（十五36；參看十六7）。父和子一同派遣聖神。

路加強調基督的行動，至於父的行動則主要是祂所做的許諾，這在聖經中可以看到其證據：「看，我要把我父所恩許的，遣發到你們身上」（路廿四49；參看宗一4；則卅六27；岳三1f）。

2. 這就是五旬節的意義，即聖神使命的初步彰顯，聖教會一日存在，這使命即不休止。聖神把十二使徒做成耶穌的證人（宗一8）。聖神把自己給了他們，使他們能完成使者的任務（若廿23）。此後，他們和以後世世代的宣道者都將在聖神內宣講福音（伯前一12）。所以，聖神的使命與聖教會的奧蹟是不可分的，當教會為完成其傳教的任務而宣講聖言之時，它也是人們成聖之源。在領洗時，人成為義子，因為天主把聖子之神派遣到他們心中，喊道：「阿爸，父阿」（迦四6）。因此，聖神的使命便成為信徒經驗的對象。天主奧秘的啓示便如此結束：在聖子——天主聖言和上智之後，聖神又彰顯自己為天主的一位，進入人類的歷史，在內部把人變化為天主聖子的肖像。JP & PG（劉）

267 教會 (Eglise) (Church)

我們當代的人大多以教會為人間組織，認為教會是由信仰和敬禮而將人們聯合在一起的世界性的社團。但聖經藉着我們的信仰，却指出教會是一個奧蹟，以前隱藏在天主內，現在却揭示出來，而且部分業已實現（弗一9f；羅十六25f）。它還是身為罪人的子民的奧蹟，但已擁有救恩的保

證，因為它是基督身體的延伸，愛的策源地；是天人制度的奧蹟，人能從教會尋到光明寬恕和恩寵，「為讚頌天主的光榮」（弗一14）。希臘語系的最初基督徒，給了這從未問世的創建一個聖經的名稱 *ekklēsia* 這名稱雖然標明以色列和基督徒中間的延續，但更適合於接受一個嶄新的內容。

一、「教會」一詞的暗示

在希臘社會內 *ekklēsia* 一詞（拉丁文 *ecclesia* 只是它的轉寫）指人民的集會，以人民為一種政治力量。當保祿討論基督徒「聚會」的姿態時（如格前十一18），這種俗世的意義便染上了宗教的色彩（參閱宗十九32-39 f.）。

反之，七十賢士則以這名詞指稱一個宗教行動所召集的大會，多次是為舉行敬拜儀式（如申廿三；列上八；詠廿二26）；這與希伯來文的 *qahal* 相符，申命紀學派特別用以指謂曷勒布的聚會（例如申四10），莫阿布的聚會（申卅一30）或福地（例如蘇八35；民廿二）的大會；編年紀（例如編上廿八8；厄下八2）則用以指王國時代或充軍後以色列的禮儀性的大會。但 *ekklēsia* 雖常譯為 *qahal*，後者有時却以別的詞譯出，特別是以「會堂」（一詞 *synagōgē* 例如戶十六3；廿4；申五22）這詞更多次譯司祭集會 *·édah*。「教會」和「會堂」二詞幾乎同義（參閱雅二12）：只是當基督徒專用前者而以後者指倔強的猶太人時，二詞才被此對立。七十賢士選用 *ekklēsia* 無疑是由於 *qahal/ekklēsia* 諧音，但也暗示它們的字根（此字來自 *ekkalēg* 我召集），

本身便指天主的子民以色列是由天主自動召集的人羣，與表示召集之意的司祭說法 *klérē hagia* 相連，該希臘文說法直譯希伯來文的 *migra godeš*「召集的聖會（出十二16；肋廿三3；戶廿九1）」。

耶穌建立一個新的天主子民以繼續舊的子民，自然要用宗教聚會的聖經名詞來指稱它（阿拉美文當說 *·tōtā* 或 *keniša*，或更可能為 *qehala*），這名詞在瑪十六18便譯為 *ekklēsia*。同樣，第一代的基督徒因自認是天主的新子民（伯前二10），為「曠野的教會」所預指（宗七38），因此便採用了這來自聖經的名詞，以適當地指稱自己為「天主的以色列」（迦六16；參閱默七4；雅一1；斐三3）。此外這個詞有另一個好處：它能概括呼叫的主題。天主藉耶穌基督先白白召叫猶太人，然後召叫外教人，為形成末世的「蒙召的聖會」（參閱格前一2；羅一7：「蒙召的聖者」）。

二、教會的準備與完成

天主以長時間準備了分散的子女們的重聚（若十一52）。教會是在耶穌基督內得沾救恩的人羣（宗二47）：保祿稱之為「得救的我們」（格前二18）。如果天主的救人計劃在這個團體中達到了高峯，那麼它應「在造世以前」（弗一4）便已設計，並從亞巴郎，甚至從亞當出現時，便已在人類中逐步實現。

1. 最初創造和新的創造——人從一開始便被召叫組成團體（創一27；二18）而自行繁殖（一28），生活在天主的家

庭內(三8)。但罪惡開始突破天主的計劃；亞當不要作同天主一起生活的人類領袖，却成了因恨而分裂(四8；四11)，因驕傲而分散(十一8 f)，並逃避造物主(三8；四14)的人類之父。所以該有一位新亞當(格前十五45；哥三10 f)開始新的創造(格後五17 f；迦六15)，藉以同天主恢復友誼的生活(羅五12)，人類再行團結(若十一52)，使它的成員們言歸於好(弗二15—18)。這將是由以色列準備的教會。聖經將亞巴郎和他後代的歷史安插在滿布罪惡後果的世界歷史內，同時便表示教會——亞巴郎的真子民(羅四11 f)，也應加入世界，在世上抵抗罪惡，抵抗分離及由之而出的死亡。洪水的傳說已供給以色列一個義人的榜樣，是天主於罪惡蔓延後在新創造之初所安置的一個榜樣；這藉水賜給諾厄後代的普遍救恩，是基督藉洗禮所賜更加豐富的救恩的預像(伯前三20 f)。

2. 舊的和新的以色列——同簡選亞巴郎——這個簡選已由一種盟約簽字蓋章(創十五18)——齊開始了培植天主子民的決定性程序。基督要由這個被祝福的民族產生，許諾要在祂身上完全實現(迦三16)，祂也要建立正式的子民——信者亞巴郎的精神後裔(瑪三9p；若八40；迦四21—31；羅二28 s；四16；九6 ff)。一切邦國都要因藉信德進入耶穌基督的教會，在亞巴郎身上得到祝福(迦三8 f；創十二3七十賢士；參閱詠四七10)。

在聖祖血統的後裔以色列和教會之間，同時有破裂與繼續。新約也把舊約的各種名字應用在天主的新子民身上，但

是藉着移置和對立。兩個都是 *ekklesia*，但現在這個詞指的是舊約所不認識的奧蹟——基督的神妙身體(弗一22 f)；它對天主的敬禮也都是屬靈的(羅十二1)。教會是以色列，然而不是天主的以色列(迦六16)，是屬靈的而非屬肉的(格前十18)；它是被贏得的子民，却是由基督的血贏得的(宗廿28；伯前二9 f；弗一14)，也是從外邦人中選拔出來的(宗十五14)。它是妻子，但不再是奸婦(歐；耶二十三；則十六)，而是無玷的淨配(弗五27)；是葡萄園而非私生子(耶二21)它結實纍纍(若十五1—8)；是神聖的子遺(依四2s)。它是羊羣，不再是一度團聚(耶廿三3)隨即又分散的羊羣(匝十三7 ff)，却是為它犧牲而復活的牧人的決定性的羊羣(若十)；它是天上的耶路撒冷，不再是奴隸而是自由人(迦四24 f)。它是先知們所預言，新盟約的子民(耶卅一31 ff；則卅七26 ff)，由基督的血簽字蓋印(瑪廿六28 p；希九12 ff；十16)祂是一切邦國的中保(依四二6)。祂的盟約法典不是無力賦人生命的梅瑟法律(迦三21)，而是聖神(羅八2)寫在人們心上的法律(耶卅一33 f；則卅六27；參閱若壹二27)。它是達尼爾所預言，編年紀達味大會所象徵的聖者的王國；已不是國家暫時生活的組織(若十八36)，而是無形而永久王國的到處可見的萌芽和屬靈的雛形，在此王國死亡將被摧毀(格前十五25 f；默廿24)。要之，既然非經人手所造(谷十四58)而又不能拆毀的(瑪十六18)新秩序的聖殿是基督復活的身體(若二21 f)，那麼基督的奧體，教會也是那座新聖殿(格

後六16；弗二21；伯前一5），這是天主臨在及敬禮的場所，比以前的更好，並且人人都能接近（谷十一17）。

三、教會的建立

舊約是教會的準備和預像，耶穌啓示且建立教會。

1. 教會的階段——耶穌的思想記載在祂天國宣講的範圍中；祂以一種層次不常清晰的預言口吻啓示出，此一國度的天上階段（瑪十三43；廿五31—46）實現以前，先有一段在地上慢慢成長的時期（十三31 f）。直到收割之日，「惡者」所播的罪惡莠子得與禾苗一齊生長（十三24—30 36—43）。

這地上的時期又包括兩個階段。第一個階段是耶穌在世的生活，祂藉宣講戰勝撒殫，和獻西亞團體的建立，使這神國來臨（瑪十二28；路十七21）。第二階段是真正的教會時期（瑪十六18），這時期以三項重大的事件開始：一是耶穌的祭祀（瑪廿六28），藉以建立熱心於純潔敬禮的（參閱拉三5）「新約團體」，這是耶肋米亞曾期待於約史雅朝代的團體（列下廿三），繼而轉移到來日的末世（耶卅一31 f），而古木蘭和達馬士革的團體自信是其代表；二是祂的復活，復活以後祂要在加里肋亞重新團聚失散的羊羣（谷十四27 f）；三是耶路撒冷的毀滅（瑪廿三37 ff；參閱路廿一24），這是教會代替猶太人民的標記，和末日審判的先聲。

2. 門徒的集合與陶冶——耶穌一生常集合並教育門徒，給他們啓示天國的奧秘（瑪十三10—17 p）：那就是先知們所預言的善牧的（若十）小羊羣（路十二32），聖者的王國

（達七18—22）。耶穌考慮過這個羊羣在祂死後的生存及成長，規劃其未來規章的大綱。祂對門徒要受迫害的許多預言（瑪十七—25 p；若十五18）——大概祂所講義人與罪人混合相處的那些比喻也指此（瑪廿二11 ff；十三24—30 36—43 47—50）在祂的思想中超過祂在世生活的時間。尤其祂對那十二人的教誨也需要一段時間。

a 那十二人——事實上耶穌在門徒中為自己選擇了十二位親信，作新以色列的基本細胞和領袖（谷三13—19 p；瑪十九28 p）。祂教他們學習洗禮（若四2）講道與魔鬼和疾病鬥爭（谷六7—13 p）。祂教訓他們愛服務勝過佔高位（谷九35）先救「亡羊」（瑪十6），不怕無可逃避的迫害（十七），因祂的名聚集在一起共同祈禱（十八19 f），彼此寬恕（十八21—35），未加開導前不開除公開的罪人（十八15—18）。教會直至末日，常該回想十二位的這種經歷，以取得生活的規範。

b 十二位的普遍使命——使徒們對傳教的學習沒有超出以色列的範圍（瑪十5 f）。只是在耶穌復活以後他們才領受給一切邦國施教及授洗的命令（瑪廿八19）。不過耶穌生前已宣布外教人得以接近天國。「天國的子民」（瑪八12），就是猶太人，本有進入天國的優先權，只因他們拒絕被基督「集合」（瑪廿三37），才眼看天國從他們手中奪去（瑪廿一43）；外教人代替暫時被排除的猶太羣衆（參閱瑪廿三39；羅十一11—32），將偕同猶太悔改而信仰耶穌的罪人們（瑪廿一31 ff），將以平等的地位（瑪廿一16）進入天國（瑪

八11 f；路十四21—24；若十16）。

教會首先實現非現世王國的理想（若十八36），教會完成並超越舊約最大膽的普救預言（例如納；依十九16—25；四九1—6）。耶穌絕不把教會與以色列現世的勝利混為一談，祂對後者毫無興趣。這為民衆（若六15—66），連十二宗徒在內，都是嚴酷的教訓（宗一6），十二人只在聖神降臨後才明白。不過他們將不試圖在恢復他們的國家上，實現他們的普遍使命，反之，他們將宣講對王權的效忠（羅十三1；伯前二13 f）。他們要在基督的言論中找到教會與國家之間的交往準則：「凱撒的歸凱撒，天主的歸天主」（瑪廿二21 p）。稅收及政府為人民的現世幸福所作的合理要求，歸於皇帝（羅十三6s）；其他一切，即我們整個的存在都歸天主，因為教會聲明天主的至高權利創立、超越並且審判凱撒的權利（羅十三1）。

c 十二人的權威——作領袖必須有權力。耶穌許諾將權威給予十二人：許給伯多祿為保證教會屹立不搖的磐石，他有管家之權，負責開啓或關閉天國的大門，並有權監管紀律和教理（瑪十六18 f；參閱路廿二32；若廿一）；許給使徒們重行晚餐禮（路廿二19），並與伯多祿同樣負責「束縛和釋放」，特別是審斷良心的問題（瑪十八18；若廿22 f）。聖經的這些文字已啓示以耶穌基督為創始者和主子的教會有何性質：它是一個有組織和可見的團體，在世開創了天主的國；它建立在磐石上，因施行使徒職權和聖體感恩禮而使基督永常臨在，它將戰勝冥府，奪出其中的俘虜。這樣它表現

出是生命和寬恕的源泉。

在耶穌的思想中，這項使命要和世界同樣久長；它的有形組織及為達成使命的權力也是一樣。不錯，宗徒們的一部分職任是不能傳遞的：他們的地位，即為耶穌的在世生活並為他的復活後作證，在歷史中是獨一無二的。但當耶穌復活後命十一位使徒去教訓、付洗、領導時，並許下同他們常在一起，直至世末（瑪廿八20）時，祂便讓人看出祂賦給的這些權力，即使宗徒們去世後，將要世世傳遞下去。初期教會便這樣了解，那時使徒的權力已由他們所選並祝聖為此職的領袖所習行（弟後一6），即在今日，主教們的權力也以耶穌的這些話為根據。

四、教會的誕生與生活

1. 逾越節和五旬節——教會在基督的逾越節日——即祂越過此世而回歸天父時——誕生了（若十三1）。與出離墳墓而變成「賦給生命之神」的基督，興起了一個新人類（弗二15；迦六15），一個新的創造。教父們常說新厄娃教會是從睡在十字架上的基督的肋傍中出生，就像舊日的厄娃生於睡眠的亞當肋傍一樣；若望作證長槍一擊的效果（若十九34 f），便暗示這種看法，因為據他看來，血和水先象徵基督的祭獻犧牲和使教會生活的聖神，然後才象徵通傳生命的聖洗和聖禮聖事。

但教會團體的生命在於它是復活的（醒起來的，參閱弗五14）基督的身體，並在於它傾注聖神（宗二33）。這種傾注

聖神的工作，自逾越節日當耶穌向重聚的門徒（參閱谷十四27）——天主新子民的領袖們（參閱則卅七9）——「吹噓」再造之神時開始（若廿22）。但大量傾注神恩則在五旬節（宗二4），為了讓十二位使徒出來作證（宗一8），並為公開宣揚教會；那天也是教會正式誕生的日子。五旬節為教會有點像耶穌開始默西亞使命時聖神給耶穌所傳的油（宗十38；瑪三16p），雖然耶穌本是由聖神受孕的（路一35）。為每位基督徒來說，那就是藉覆手禮所領的聖神恩寵，在洗禮中聖神給自己的作為蓋印（宗八17，參閱二38）。

2. 教會的擴展——五旬節後教會成長迅速。人由接受宗徒們的話（宗二41）產生信德（二44；四32），信仰復活的耶穌是主和基督（二36），首領和救主（五31），然後領受水洗（二41），隨即覆手賦給聖神和祂的神恩（八16f；十九6）。按照路加的看法，人藉四重的忠信方可作生活的成員（宗二42）：忠於使徒們的教導，加深由救恩喜訊的宣講所產生的初步信德；忠於友誼的交融（*Koinonia*）；忠於分餅禮和共同祈禱。特別是在分餅時，就是在感恩宴中（參閱格前十一2024），能促進大家的和諧（宗二46），能體驗復活的基督的臨在，就像不久以前祂曾與十二位同席（宗十41），在分餅時「宣布」祂的祭獻並期待祂再度來臨（格前十一26）。

在耶路撒冷，心神的交融使他們把財產交出公用（宗四32—35；希十三16），使人想起古木蘭的規定；但路加已讓人窺見畫面上的一些黑影（宗五2；六1）。信友們聚集在

使徒們的權下，伯多祿作領袖（宗一13f），在同他們和偕的氣氛下擔任他受自基督的首位。下面有一個長老們的委員會分擔使徒們的權力（宗十五2），使徒們分離後，雅各伯（廿一18）作了地方教會的首長。有七位充滿聖神的人，其中有斯德望和斐理伯，被選擔任給「希臘」教友服務的工作（六一—6）。

這幾個人的勇敢——尤其是斯德望——招致了他們的分散（宗八14）。但這種分散却使教會擴展，自猶太（八1；九31—43）直到安提約基（十一19—25），再由此「直到地極」（宗一8；參閱羅十18；哥一23），至少直到羅馬（宗廿八16—31）。保祿從猶太人方面所遭受的拒絕，便利了外教人的野枝接在選民的樹幹上（羅十一11—18）。然而伯多祿雖然會對猶太化的人有過一些過分的讓步（迦二11—14），但他曾斷然給高爾乃略付洗，他和保祿都不贊成外教人歸化進入教會須遵守「希伯來」教友仍遵守的猶太習慣（宗十14；十五29）。

3. 教會的創新——就這樣面對猶太教確立起來，它的大公主義得以實現，由基督所受的傳教使命也得以完成。教會的統一超越地區和種族昭然若揭，一切團體都自視為惟一教會（*ekklesia*）的細胞：這個首先應用於耶路撒冷基督徒的聖經單字，如今應用到由外教歸化的基督徒，保祿向歸化的外邦人捐款，救助耶路撒冷的信徒（格後八7—24），為調整某一紀律而援引教會的習慣（格前十一16；十四33），大家彼此關心（宗十五12；廿一20；得前一7ff；二14；得後一

4)，彼此致候（格前十六19 f；羅十六16；斐三21 f），這些都是教會真正意識的特徵。

五、基督徒對於教會的反省

1. 在耶穌基督內得救的各方面都與教會有關，而保祿為自己並以自己的名義對這與蹟的探討是受有靈感作者中僅有的一人。他在大馬士革所見的異像中，眨眼之間得了一個啓示：在基督與教會之間有一個神秘的等號（宗九4f）；在這初次的直觀上又加上由經驗的刺激所作的反省。實在，保祿越建設教會，越發現它的所有幅度。最先他反覆思量為他所歸化的人與基督及他們彼此之間藉洗禮而締結的富有生命的結合，並想到聖神以祂的神恩使這結合幾乎成了可觸摸的。同樣，因格林多人歪曲了這些恩寵的「建設」和聯合的任務，保祿使他們回憶這基本的一點：「我們眾人都因同一聖神受了洗，歸屬於同一身體」（格前十二13）。因此組成教會的受洗者都是基督惟一身體的肢體，賴聖體保持着生動的團結一致（格前十七）。這種信仰和洗禮的一致，禁止人自稱是刻法的，亞波羅的或保祿的，好像基督能被分裂一樣（格前一12 f；三4）。為了表示並堅定這種合一，保祿才募款救濟耶路撒冷的「聖徒」（格前十六1—4；格後八—九；羅十五26 f）。

稍後，使他不能顧及眼前問題的監獄生活及他應對哥羅森人加以打擊的有關宇宙的空論，都使他拓寬了眼界。他以外邦人使徒的眼光所見的天主的整個計劃（迦二8f；羅十五

20），對他大放光明（弗一）。於是教會（Ekklesia）一般說來不再是某地方的一個團體（格前十二28；十五9；迦一13幾處可能是例外）；而是碩大寬廣無所不包的基督的身體，是猶太人和外邦人和解的處所，二者組成一個惟一的完人（哥一18—24；弗一23；五23 f；參閱四13）。在這基本的主题之上保祿又加上教會的元首基督的肖像等主题；基督同祂的教會有區別，但教會與基督結合一如與首領相連一樣（弗一22 f；哥一18）——因此在基督內教會分享天使們的能力（哥二10）——更如與生命的根源，合一與增長的根源結合一般（哥二19；弗四15 f）；未完成的身體向着「它的頭」，光榮的基督成長（四15）。建築在角石——基督身上，建築在基礎宗徒及先知們身上（弗二20 f）的聖殿的肖像，多次與身體的主题相混，為造成語言的交互運用；建築成長（弗二21），身體建立（四12 16）。在致厄弗所人書中（五22—32）聖經所用的意象——妻子，與身體和頭的觀念交織：耶穌——教會的領袖（頭）也是愛教會如淨配的救主（比較格後十一2），犧牲——己為以洗禮通傳給它聖化及淨化，使它對祂自己呈現華美，祂自己與祂結合一如淨配。最後有一個觀念，與以上的觀念合併便可給保祿意念中的教會下一定義：教會是住在基督內的圓滿（Plérôme）的精選部分，正因為基督是天主（哥二9），是加入祂的身體的人們的救主（弗），是天上權力所管轄的全宇宙的元首（哥一19 f）；也能說教會本身就是 Plérôme（圓滿）（弗一23），因為基督「充滿」它，而它也以漸進的擴展「補充」基督的

身體(弗四13)，這一切的原始和結局便是天主本身的圓滿無缺(三19)。

2. 若望雖未用這個名詞，却提示有關教會的深奧神學。

他對新出谷的暗示(若三14；六32f；七37ff；八12)，使人憶起新娘(三29)，羊羣(十一16)和葡萄園(十五1—17)等聖經比喻所直接指示的天主的新子民，而由世界選拔出來的門徒的小團體(十五19；參閱一3942f)是這新子民的胎胎。由這團體到教會的過程，則藉耶穌的死與復活完成；祂死是為使「分散了的團聚」(十一52)成爲一個羊羣，不分猶太人，撒瑪黎雅人或希臘人(十16；十二2032；四21f30—42)，而祂升到父那裏去是為賜給自己的人以聖神(十六7；七39)，特別是給祂所派遣擔任赦罪的人(廿21f)。教會要收割基督所種的莊稼(四38)，基督的使命也要由此延續(廿21)。若望能作證誰觸摸了降生成人的聖言(若壹一)——誰賜了聖神給斐理伯所歸化的人(宗八14—17，與路九54成對比)。不過若望按其傾向所最依戀的是教會的內在生活。組成教會的人在伯多祿的牧杖下團聚(若廿一)，由同基督葡萄根的聯繫汲取他們由洗禮(三5)及聖體(六)所實現的深奧生活(十五)；他們在聖神的引導下共同默想基督所說的話(十四26)，彼此相愛(十三33—35)，結天主所期待於他們的果實(十五1216s)。教會藉這一切表現它的統一，其根源和模範則是住在眾人及每人中的聖三的統一(十七)；教會已習於被迫害(十五18—十六4)，但它以凱旋性的依恃面對迫害，因為對世界和它的首

領的勝利業已獲得(十六33)。

最後的這個觀念是默示錄的中心思想。其中教會有時被象徵爲聖域，有時象徵爲聖殿，聖殿的前庭一部分爲眞信徒保留，但在廣場上野獸(外教勢力的)殺了兩位作證的先知(默十一1—13)，隨後那女人和毒龍(撒彈)交戰(默十二)，牠利用野獸迫害聖徒，不過牠的日子已被計算了。第廿章的一千年，不是教會在世凱旋的時間，是否指它內部的精神復興(比較廿6與五10；參閱卅七10—卅十一11)，或指殉道者在公審判以前的幸福。無論如何，教會所首先嚮往的是新耶路撒冷——天堂(三12；廿一1—8；廿一9—廿二5)。聖神及新娘都說：「來吧！」(廿二7)。

在天上的生活中，先知們的預言完全實現，罪惡(依卅五8；默廿一27)，痛苦和死亡(默廿一4；參閱依廿五8；六五19)都消除淨盡；到那時巴貝爾塔的分散——五旬節已作了它的對照——要正式結束(依六六18；默七9)。那時那些怪現象——驕傲的帝國，「撒彈的會堂」(默二9；三9)也要消散。只有「天主與人同在的居處」(廿一3)，「新的宇宙」(廿一5)永久存在。

六、神學綜合的素描

天主所創造，基督所建立，聖神使之生活而又住在其中的教會(格前三16；弗二22)委託了給人，這些人就是「耶穌在聖神的推動下所選的」使徒(宗一2)，然後是那些藉覆手禮領受了管理之神恩的人們(弟前四14；弟後一6)。

教會受聖神領導(若十六13)，是「真理的柱石和基礎」(弟前三15)，是以無誤地「保管由使徒所接受的寄託物」(弟後一13 f)，就是在宣揚和講解上不致有錯。教會藉福音建築成基督的身體(弗三6)，由惟一的洗禮而生(弗四5)，由同一的餅養育(格前十七)，它使同一天主父的子女(弗四6)集合為獨一的子民(迦三28)；它除去人類的分歧，使猶太人和外邦人(弗二14 ff)，文明人和野蠻人，主人和奴隸，男人和女人(格前十二13；哥三11；迦三28)彼此和好成爲一個子民。這個統一從第二世紀便稱爲至公的；爲了團結各種人(參閱宗十三「宰殺了吃吧」)，爲了適應各種文化(格前九20 ff)，向全世界伸開擁抱的手(瑪廿八19)。

教會是聖的(弗五26 f)，不只在它的頭，關節及軛帶上，而且也在洗禮所聖化的肢體上。教會內固然有罪人(格前五12)，但他們已放棄罪惡，被召叫進入「聖徒們」的團體(宗九13)。教會效法主的榜樣不摒絕他們，却予以寬恕及淨化(若廿3；雅五15 f；若壹一九)，深知只要死亡尚未將人收割去，芳草常能變爲嘉禾(瑪十三30)。教會本身沒有結束：教會領人到決定性的天國，這是基督再臨所將取代的，在天國裏任何不潔都進不去(默廿一27；廿二15)。世上的迫害激發教會對天上耶路撒冷的渴望。

瑪利亞是教會信、望、愛的完美模範，她看見教會在加爾瓦略山(若十九25)和晚餐廳內(宗一14)誕生。保祿從他那方面，對教會充滿了熾烈而具體的愛(格前四15；迦四

19)：他「對各教會的關心」吞嚥了他(格後十一28)，他以重大痛苦的代價(格前四9—13；格後一5—9)爲人們鑄造十字架的無限效果，「基督的苦難所缺少的，他在自己的肉體上爲祂的身體——就是教會——補足」(哥一24)。他的「教會服務者」的生活(一25)，特別爲繼承使徒事業的人是一個榜樣。

基督子民的所有肢體，不僅是作領袖的，都被號召藉操練每人的神恩來爲教會服務，應如葡萄樹上的枝條滿結愛德的真實，以信德的祭祀(斐二17)和依從聖神指引的純潔生活(羅十二1；格前六19；斐三3)光榮自己的司祭職(伯前二5)，在聖祭中積極的參與祭禮；最後，倘有些人接受了童貞的神恩，便要全心依戀吾主；如果是結婚的，便應在夫婦的結合中，仿效基督和教會的結合(弗五21 33)。耶穌所愛的聖城猶如多產的妻子(五25)，「人人都呼之爲母親」(詠八七5)迦四26)，應得我們的孝愛；但我們盡職建設教會便是愛教會。

Pt. (侯)

268 基督的身體 (Corps du Christ) (Body of Christ)

依照新約，基督的身體在救贖奧蹟中占有首要的地位。可是，這個名詞有很多意義：有時候它指耶穌個人的身體，有時指聖體聖事中的聖體，有時則又指祂的教會，祂的神妙身體，我們即是這身體的肢體。

一、耶穌個人的身體

1. 耶穌的肉體生活——耶穌曾度過肉體生活：新約的每頁都在說明這一基本事實。保祿說：耶穌按肉身說是出於聖祖和達味的後裔（羅一3；九5）；生自女人（迦四4）。在四部福音裏，耶穌人性的真實性到處昭然若揭；以致不需要明言祂的肉體；祂饑餓（瑪四2），疲倦（若四6），口渴（若四7），受苦……爲了強調這些事實的真實性，若望愛用「血肉」字眼來指耶穌（參閱若一14），而以絕罰指責那些否認「耶穌在肉身內降世」的人（若壹四2；若貳7）。

2. 耶穌肉體的死亡——在耶穌苦難的敘述中更容易看到對於耶穌肉體的關心。在伯大尼的宴會上，祂的身體被傅油是爲祂舉行葬禮（瑪廿六12）。終於祂死於十字架上（瑪廿七50；廿七58 ff；若十九38 ff）。不過耶穌與一般人相同的結局在救贖奧秘裏有一特別的意義：耶穌在自己身上親自承擔了我們的罪過，釘在木架（伯前二24）；天主以祂血肉的身體，藉着死亡使我們與祂和好（哥一22）。基督——逾越節的真羔羊——的身體（格前五7），是救贖我們的工具；祂被長鎗刺透的肋膀流出了血和水（若十九33 ff）。致希伯來人書在描述基督的犧牲時，也同樣特別強調祂的身體。耶穌一入此世，便準備自我奉獻，因爲天主給祂「預備了一個身體」（希十5）；最後祂藉祂「身體的祭獻」，一勞永逸的祭獻聖化了我們（希十10）。

3. 耶穌身體的榮耀——可是，這一奧秘並未因耶穌肉體

的死亡而結束，它因耶穌的復活方臻圓滿。四福音作者在顯現的敘述中都強調，復活了耶穌的身體是完全真實的（路廿四39 42；若廿7），但這個身體已不像受難前受一般存在條件的限制（若廿19 26）。它不復是一「有形的身體」（格前十五44），而是一「光榮的身體」（斐三21），「屬神的身體」（格前十五44）。耶穌的身體在因降生成人而揭幕的新計劃中的神聖意義因此而昭然若揭：這身體被破壞，三天內又修復，是天主臨在人間（若二18 | 22）的標記，它代替了古代的聖殿。

二、基督身體的聖事

1. 這是我身體——復活以後，基督的身體不僅具有一種天上的、不可見的、「在天主右邊」（希十12）的存在；因爲耶穌在祂死前建立了一種禮儀，使祂那祭獻了的身體，在一定形像下常存人間。有關建立聖體聖事的敘述指出，這一禮儀是由於展望即將來到的十字架而揭幕，以之彰顯耶穌肉身死亡的意義：「這是我身體，爲你們而捨的」（格前十一24 ff）；「這是我的血，新約的血，爲大眾流出來的」（谷十四24）。此後，餅酒的形像在人間使之成爲臨在的，便是耶穌犧牲了的身體和祂傾流的血。

2. 教會的聖體聖事經驗——實際上在教會內所重行的禮儀，常是基督死亡的紀念（格前十一24）。可是，在復活的光照下，這種禮儀使我們知道，基督的身體因爲復活成了「使人生活的神」（格前十五45）；此外，它還有一種末世

定向的意義：它宣佈主的再度來臨，促人等待主的再來（格前十一26）。因此教會藉這禮儀有着一種特殊的經驗：與「基督聖體相契」，使教會親切體驗到救世奧秘各方面的意義。

三、基督的奧體——教會

1. 獨一身體的肢體——由於聖體聖事的經驗我們意識到，我們都是基督與體的肢體。「我們所掌開的餅，豈不是共結合於基督的身體嗎？因為餅只是一個，我們雖多，只是一個身體」（格前十一16 f）。我們與基督相契的關係因此應當很實際地加以了解：我們的確是祂的肢體，一個基督徒有淫亂行為，是「拿基督的肢體作為娼妓的肢體」（格前六15）。保祿說我們大家共成爲一個身體（格前十二12），我們彼此都是肢體（羅十二5），這並非單純的隱喻像他在這裏所引用希臘人的「肢體與胃」的寓言那樣（格前十二14—26）。他說的是那由許多肢體所組成的一個統一體的身體，這是信徒們因聖洗（格前十二13—27）和聖體（格前十一17）而組成的身體。在基督的身體內，每個基督徒爲了全體的福利都有一個特殊的服務（格前十二27—30；羅十二4）。總之，在基督個人的身體內人類的團結一致方得實現，衆人都被召來加入這一奧體。

2. 基督的身體即是教會——保祿在被囚時的書信中，從一更好的角度，重提這同一教義，而更加强調基督是身體的頭，亦即教會的頭（哥一18）。同時也強調基督身為造物主

在宇宙中的地位（哥一16 f；弗一22）和祂超越天使（哥一16；二10；弗一21）的地位。就像丈夫因爲是妻子的頭（弗五23），妻子的主人，他便愛妻子「像他自己的身體」（五28）；基督也會如此愛教會，爲教會犧牲了自己（弗五52），正因祂是身體的救主（弗五23）。因此，教會是基督的身體，是祂的圓滿（弗一23；哥一24），祂自己却是頭（哥一18；弗一22），是促成這身體的統一者（哥二19）。在這個身體裏，我們是肢體（弗五30），我們便成爲一體（哥三15）；因爲無論我們是什麼出身，我們都和好了，爲成爲一個民族，一個新人（弗二14 ff）。就整體來看，基督的身體便是這樣發展的。那建基於基督的真實歷史性存在和經常舉行的聖體聖事的基督徒經驗，使我們能十分深刻地表達出教會的奧秘。

3. 基督的身體和我們的身體——我們的身體如接枝般接在基督身上，成爲祂的肢體和聖神的宮殿（格前六19），也被召進入這個新世界：它們要與基督一同復活，「基督要改變我們卑賤的身體，相似祂光榮的身體」（斐三20 f）。這樣，基督身體在救贖我們的工程中的角色便將告完成。

FA (狄)

269 人 民 (people)

天主子民的主體綜合地討論以色列生活的面面觀，也成爲舊約的中心思想，悉如在新約中教會將是天主的新子民，

又是基督的奧體的主題。在此兩主題間，先知們的末世道理便充作銜接：在舊盟約範圍裏，它預報且提前描述新盟約的子民，期待著「時間的終結」。

A 舊盟約的子民

為指示某幅員的人類團體，希伯來文 *'am* 和 *goy*，最初乃特別提出這些團體的兩個因素：即血統關係和固定的社會結構。但這二詞在舊約語彙裏逐漸專門化起來：*'am*（單數）特別指以色列天主的子民，而 *goyim*（複數）僅指外邦民族、教外人已見於戶廿三⁹；然這應用亦有例外。在希臘文聖經裏，*laos* 亦同樣指天主的子民（*démios* 用得較少，只用於強調其政治組織時）而 *etné*（複數）則指教外國家；但仍有例外。這語言方面的事實說明須有另一詞以表達以色列與眾不同的特性，因其蒙召的奧秘，大異於其他民族，而且全國性的經驗獲得一種宗教性的意義，並且救援計劃的基本觀點已露端倪。

一、天主子民的超越性

1. 選擇、召叫、盟約——以色列一如其他民族都屬於人類歷史；但自一開始，啓示使之顯得猶如超越歷史範疇。其所以存在，乃因天主的遴選（申七⁷；依四一⁸）與召叫（依四八¹²），此召叫非由於其人口數字、武力或功德（申七⁷；八¹⁷；九⁴），而是由於愛情（申七⁸；歐十一¹）。天主既由其他民族如此的選召了它，在出埃及時，祂又贖回

並解放了它（申六¹²；七⁸；八¹⁴；九²⁶）。天主在使它組成一個獨立國時，彷彿創造了它（參閱依四三¹⁵），並像在母胎中培育嬰兒一般（依四四² 24）。完全臣服於天主的生動意識，使以色列深察他們的國是如此的國家。繼之訂立了盟約。這一建國的行動強調此後的以色列一切生存在雙重平面上：歷史的和信德的二平面。十二支派所訂立的神聖盟約曾歌以犧牲的血（出廿四⁸）由此，雅威成爲以色列的天主——而以色列是雅威的子民（參閱申廿九¹²；肋廿六¹²；耶七²³；則十一²⁰等）。在天主與人類團體間便這樣結成了唯一的聯繫；凡藉割損而參加這團體的人也將與此聯繫有分（參閱創十七¹⁰……）。

2. 天主子民的名銜和任務——以色列爲聖的民族，獻給了雅威，是特屬祂的百姓（申七⁶；十四²），祂固有的產業（出十九⁵；耶二³），祂的遺產（申九²⁶）。是祂的羊羣（詠八十二；九四⁷），祂的葡萄園（依五¹；詠八十九⁹），祂的兒子（出四十二；歐十一¹），祂的淨配（歐二⁴；耶二²；則十六⁸）。這民族是「司祭的王國」（出十九⁶），天主在此爲王統啟忠信事奉祂的下屬。同時，這盟約的敬禮性目標也揭示以色列對其他民族應盡的責任：在他們間作唯一天主的證人（依四四⁸），他們是天主和全人類締結聯繫的中保民族，致使普世對天主的讚頌上升至天主（依四五^{14 f} 23 f），並使一切邦國分享天主的祝福（創十二³；耶四²；德四四²¹）。

二、國家經驗的宗教性意義

以色列因盟約，在人類史中心實現了一種貌似矛盾：天主的子民是特殊的宗教團體，按其本質說來是超越性的，同時也是這世界的一大勢力，有着組成人民現世生活所需的一切要素。結論是其他國家都在其中能認識其面目的國家的經驗，將獲得有利於信仰的一種宗教性意義。

1. 共同的種族——以色列民族所表現的內在統一，是基於其來源的單一性。希伯來聖祖們為種族之父，早於出埃及的歷史的回憶，結晶於一篇祖譜內。這始自亞巴郎，繼經依撒格而達雅各伯；以色列，十二子之父，十二支派的名稱即由之而來。誠然，這民族歷代吸收了許多異族的成分：自出埃及起（出十二38），在曠野中（戶十一4；民四11），在征服客納罕後（蘇九；民三一……）。但猶太後期對猶太血種純潔的關懷與日俱增：為保障「聖潔的苗裔」（厄上九2）反抗生來即崇拜偶像的教外人，他們被禁止與外國人通婚，又使一些久已被同化的加肋布人加入聖祖的系譜（編上二18；參閱戶卅二12及創十五19）。以色列的被選係由聖祖們傳下來的：在祖譜的每一階段，鄰國人民在他們祖先身上由救援的計劃中被排除（創十九30；廿一8……；廿五1……；卅六）。為分享預許和天主的盟約，該屬於天主之友亞巴郎的種族，（依四一8；五一2；參閱六三16；耶卅三26；詠一〇五6；編下廿7）。某種大同主義在思想邊緣上依然存在，因亞巴郎該成為「萬民之父」（創十七5f）。但事實

上，一些版正於猶太教的外方人（依五六8）都實際加入被選的種族，而分享宗教上的特權。僅共同的信仰尚不足以形成天主的子民；子民的具體基礎是天主從許多民族中所選的此一種族。

2. 各種共同的制度——聖祖們的種族不是一羣烏合之衆，而是一個有組織的社會。其基本細胞，家庭與宗族（misqaha）血統的集團——世代相傳，即便在遠離祖國流亡在外時仍繼續生存（厄上二；厄下七）。家庭與宗族在經濟方面，預訂羊羣土地的私產權，牧場的保留使用權；控制着一些習俗，如報血仇（戶卅五19），代兄弟立嗣（申廿五5……），贖回奴隸權（盧四3）。每人因着家庭與宗族意識到自己屬於一保護他而同時又強迫他的社團。宗族本身又聚為部落，這是政治上的基本單位，而有組織的國家所具有第一個政體，便是十二支派的聯盟，由於盟約而共同團結在一起（出廿四4；蘇廿四）。當以色列國家更加鞏固時，中央集權的君主制將置於其上，但未廢除聯盟（撒下二4；五3），即便在君主政體覆亡後，國族離散時，十二支派的聯盟仍將成為猶太復興者的理想（參閱則四八）。這些制度的演進，雖基於各種不同的歷史因素，但首先繫於超乎事實的一個影響的原則：即由梅瑟奠定了主要基礎的法律，漸次發展而保證着歷代風俗習慣中的同一精神（參閱厄下八）。藉此，以色列的一切文物制度，為實現天主的計畫而具有意義與價值；這法律是盟約子民天授的「導師」（迦三24）。

3. 共同的命運——這命運的集團是與構成國家的制度平

行的，它給予成員們一個共同的靈魂：游牧生活的經驗，受壓迫與解放的經驗，在曠野漂泊與為獲得國土而戰的經驗，以高價獲得的國家一統與王權黃金時代的經驗，政治分裂預告南北兩國的滅亡的經驗，災禍與離散的經驗……。但這些經驗都具有一種宗教的意義；形形色色都是天主道路的一種具體經驗。它們光明的一面清楚顯示出天主對其人民的一切恩惠，而作為祂秘密意向的預兆；它們陰暗的一面使人覺察在可作懲戒性裁決中顯露的天主的忿怒；歷史藉此成為啓示。從這些人世的經驗裏，天主的子民獲得了基本思想的格式，繼之而來的經驗便在其中形成（參閱加上 51；加下 8 19）；以色列從其已往發現可資參攷的有關言詞，以表達其未來希望的目標（參閱依 63 8……）。

4. 在一個故鄉內生根——天主的子民從曠野原始的居留地被引領到客納罕。這是他們祖先們生活與被埋葬之地。（創 23 3；廿五 9……）是天主預許（創 12 7；12 15），繼而被天主授予作為遺產之地（出 33 27；申 9 1……；耶 2 7；詠 78 54 f）；是歷經完成天主計畫的人力所征服之地（蘇 1 13……；廿四 11……）。故客納罕不再是教外人的地區，而是以色列的土地，是天主親臨於其人民之間的聖地，將之作爲自己的居所（列上 8 15）。雅威的居所和政治首都的耶路撒冷是國家與宗教全體統一的有形標記（詠 1 12）。繼亡國之後的流離生活反倒增加增天主子民對故土的緬懷。嚮往熙雅的神秘神修始自居魯士的詔書（厄上 1 2），而在以後的幾世紀裏繼續昌盛（厄上 7）。即便當猶太人生活在外

邦人中間，也不會感覺到完全流浪漂泊，因爲在另一邊，有他們的故鄉——祖國，在那裏有他們祖先的坟墓（厄下 2 3），他們可轉身向那裏祈禱（達 6 11）。

5. 共同的語言——以色列征服聖地後把「客納罕的語言」（依 19 18）作爲自己的語言。在一個民族間，語言爲統一的一個因素，它保證共同的思想方式，它傳播文化與對世界的觀念；它是真正的精神的祖國。在以色列，天主自己的啓示以希伯來語表達出來，而配合閃族文化所孕育的思想範疇，又得利於希伯來具體而富動力的特性。經數世紀後，一個本位文化於焉成型，其中可辨認出不同的貢獻（包括客納罕，亞述·巴比倫，伊朗，希臘）；但啓示常有其過濾作用：排除不能同化的成分，凡與天主的計畫有關的文字及觀念則給予新的涵義。最後，在猶太人採用阿拉美或希臘語文時，希伯來語則成爲「神聖語言」；但達谷木的通用（*Targums*）與七十賢士的譯本，讓阿拉美文與希臘文也能傳播啓啓的道理而不違背原意。如是，以色列文化的演進，爲在聖經裏定型的、天主的言語所左右；但天主的言語使人明瞭，曾在猶太的模子中成型。

6. 共同敬禮——在古代東方社會中，敬禮乃城市生活基本的一面。在以色列，對獨一天主的敬禮由於盟約而成爲國家的最高任務。希伯來語有用以指示在這種敬禮中集合的人民的術語。他們形成一個集團（*edah*），神聖的召集（*miqrá*），集會（*qahal*），而這些名詞譯爲希臘文則產生了 *synagoge* *ekklisia*。猶太主義在曠野的神聖集團裏追求

理想時（一如梅瑟五書所描述的），定然尚未成爲一個狹義的教會，因它與其一特定國家的現世結構密切連繫；但已描繪出了教會的外貌，因以色列民族的特性，更明顯的在其敬禮集團（*qahal/ekklesia*）的性質上加以揭示。

三、舊盟約：價值與限度

自舊盟約始便已啓示了救援計畫的社會結構：人脫離了歷史將不爲天主所拯救；在和世界絕緣而孤獨的宗教生活裏，人將找不到天主。當人分享蒙選集團的生活與命運以成爲祂的子民時，他才能與主聯繫。天主的這一計畫在以色列人中開始實現，因盟約的成員們已實際擁有信德的生活，這不僅以社會制度與國家的歷史作爲憑藉，且亦以天主的言語和敬禮性的集會作爲支柱。但此處顯出這準備式與臨時性實現的缺點。信仰的生活，宛如與天主結盟的經驗，已形成一種積極的事實，其本身就帶有決定性得救的預許。然這生活仍受限制於兩個觀點的附帶條件：它的遠景既不超越現世事物的範疇，也不超出一個國家的界限。不過，正由於這一超越的事實（天主的子民）與國家的現世事實相連，前者獲得有形可見的支持，而深湛奧理中的某些事便成爲可了解的：由今世以色列人民的種種經驗，神聖社會的不同面貌，在各種預像的描繪下漸露端倪，救援的計劃在其內終將完成。

B 新人民的預許

建築在舊盟約上的計畫，不僅有方才說過的種種限制；

也不能使任何事「成爲完善的」（希七 19；九 9；十 1），不能在今世實現而使以色列成爲「神聖子民」，這原是他們被召的目的。事實本身足可說明：以色列的罪惡招致了流亡與離散的徹底的懲罰。天主的計劃並未因此而落空；先知們的末世道理也爲「時間的末刻」報導新計畫的來臨，即天主將尋獲這些完善的人民，而古時人民則是他們的素描和萌芽。

一、新盟約的子民

1. 新盟約的優越——新子民一如往昔的以色列，該由天主的創舉而誕生。這次天主將制勝那傾覆第一計劃的罪：祂將淨化祂的子民，改換他們的心，賦予他們以聖神（則卅六 26……）；祂將消除罪人，爲着保存一批謙遜而正義的遺民（依十 20 f；索三 13；約三 5）祂將和祂所「造生」的子民（依六五 18）締結新盟約（耶卅一 31……；則卅七 26）。這子民將是「神聖的子民」（依六二 12），羊羣（耶卅一 10）和雅威的淨配（歐二 21）。如此描述的內心的正直，適與犯罪民族以色列的精神狀態形成對比；這使人聯想到元祖（創二）犯罪前人類的情況。

2. 新子民的普遍性——同時，天主計劃的疆域伸展開來，因爲萬國都將湧向以色列（依二 2……）；這些國家將和它共享天主預許給亞巴郎的祝福（耶四 2；參閱創十二 3），並有分於盟約，而雅威的奇妙「僕人」將爲盟約的中保（依四二 6）。由此觀之，以色列的遭受捨棄，似爲天主

的計劃進展中的臨時性階段；在時間的末刻，原始的普救主義終將趕來。

二、新子民象徵性的回憶

爲以具體方式回憶新子民起見，先知們祇須探詢以色列人民的已往經驗：刪除其缺點與晦暗，就顯爲「末世」的預兆了。

1. 一個新種族——以色列將以亞巴郎種族的身份加入新子民（依四一8）。但一切邦國也將加入亞巴郎天主的子民（詠四七10），以成爲聖祖精神方面的後裔。他們對熙雅——聖民象徵性的母親都將呼之爲「母親！」（詠八七）。自從巴貝爾事件以來，由離散的邦國生還者重新聚首時，全人類將再獲得原始的合一（依六六18ff；參閱創十一—十四17）。

2. 各種新制度——爲提前描述新人民有如一個有組織的集團起見，仍引用象徵式的制度：銘刻在人心上的法律（耶卅一33；則卅六27）；十二支派的會集（則四八），以色列與猶大間敵對的終結（則卅七15……）；達味苗裔的王權（依九；十一；耶廿三5；則卅四23；匝九9）等。此處仍是普救主義破除了已往制度的界限。身爲達味之子的君王統治一切國家（參詠二；七二）；那些邦國都承認獨一天主爲他們的帝王（匝十四16；詠九六10），而祂的權利已曉諭給他們爲賦予他們光明（依二2……；四二14）。如是，他們並未喪失其國格，却以有機體的方式加入天主的子民。

3. 救恩的各事件——以色列的歷史經驗同樣提供表達救援事件的方法：新的出谷將如第一次成爲救贖與解放（耶卅一8；依四三16……；四四23）；再次通過曠野，重行以往的奇蹟（歐二16；耶卅一2；依四十三；四三14；四八21；四九10）；重返福地（歐二17；耶卅一12；則卅七21）；君王克勝四週的敵人，以建立和平的王國（依九）……但視野又一次放寬：不僅撒瑪黎雅，連爲有罪城市典型的索多瑪也將參加預許的復興工作（則十六53……）；在救恩史（依二）之末期如此重建的普世和平將把人類領回到一種自加音之罪後從未認識的境地（參閱創四8）。

4. 新聖地——聖地自然將是新以色列集合之處（則卅四14；耶卅一10……）。它將有奇妙的生殖力，申命紀最令人興奮的描述也望塵莫及（則四七12；岳四18）。依字面說，這將是重獲的樂園（則卅六35；依五一3）。它的首都耶路撒冷將成爲全世界的中心（依二）。如此，在一個「再造的」宇宙內（依六五17），天主將使一切國家團結一致，以保證祂選民的幸福及樂園的和平（歐二20；依六五17—25）。

5. 一切語言的滙合——天主使客納罕語語成爲神聖的語言，並非徒勞無功；當埃及在末世悔改時，將以這神聖的語言呼求雅威（依十九18……）。然先知的末世論更進一步：天主將使一切人民的唇舌純潔，使每人都能以本國語言來頌揚祂（索三9）。如此，在恢復爲一致的敬禮裏，萬國與萬語將趨於合併（依六六18）；這合併將結束人類的四分五裂，將是重獲精神團結的信號，一如天主當初所計劃的（創

十一)。

6. 對天主的新敬禮——末世性的敬禮顯然用以色列敬禮的特色加以描述(參閱則四十一—四八)。但須留意的是普救主義經常在此肯定着。人類乃共同侍奉獨一天主,而將團結一致(依二2...; 五六6f; 六六20f)。它最後的集合將採取朝聖的方式:天主的子民廣集起來以舉行帳棚節(匝十四6)和敬禮性的聚餐,藉以與主契合(依廿五6)。雖在原文中不見此詞,但可想到一種曠野中的 qahal (=ekklēsia) 類似的「神聖集合」:一切邦國將與以色列的予遺結合起來。

三、末世時的人民和歷史中的以色列

新盟約的子民之預告始自以色列的歷史經驗,如此便可清晰看到其預像的價值。但經驗的資料在兩點上被超越:超越國家的範疇,因為新人民係向全人類開放;人類和宇宙將重獲因人罪而喪失的原始純全。

但在這象徵的畫面上,仍有些模稜兩可的地方,其部份原因在於所引述的以色列經驗。環繞着舊約的人民,他的君王,他的聖城而使人類團結一的重建工程,有時保存着狹隘的心胸(參閱依五二1),國家主義的回響(依六十二)甚至戰爭的面貌(詠二;七二),並傾向於以末世戰爭的方式而發展(則卅八—卅九)。尤其是縱然許諾給新人民的幸福,包括消除一切倫理及物質的惡(痛苦:依六五19;甚至

死亡:依廿五8),但視野通常都是屬現世的,與地上的歡樂結了不解之緣。即便「至高者的聖民」(達七22,27)努力超越界限而採超然的作風,也不免以一種和今世有權勢者雷同的統治權來自封(達七27,參閱14)。

為消除這兩可性,必須令世末的子民偕同基督與祂的教會也進入人類的領域。

C 新盟約的人民

新約的希臘文,較七十賢士本有更好的術語:laos 天主子民,和 eñne 外教邦國,但為給「救援的集團」藉新盟約連繫於天主的集團下定義時,則 ekklēsia (敬禮性的集會)的主題,較其他一切主題更合適。雖然如此,基督的教會首先請舊盟約的人民加入,繼之請其他邦國仍舊是一個人民,因為末世的事實在繼承其預像時,並不抹煞其意義,而是使之完成。

一、新子民

由於以耶穌的血所蓋印的新盟約,天主便創造了一個新子民,聖經的話完全實現了:「你們將是我的人民,而我們將是你們的天主」(格後六16,參閱肋廿六12;希八10;參閱耶卅一33;默廿一3)。這是耶穌補贖了他們的罪的人民(希二17),是以其血所祝聖的人民(十三12),藉信德而得加入的民族(迦三7;羅四3...),以色列的各名銜現亦用於他身上:天主的特殊人民(鐸二14;參閱申七6);

被選的種族，神聖的國民，臣服的民族（伯前二9；參閱出十九5；依四三20 f）；主的羊羣（宗廿8；伯前五2；若十16）和淨配（弗五25；默十九7；廿一2）。且既因舊盟約的人民在他們歷史的事件中經驗過天主的途徑，新民族對賜與他們的救援的經驗，也藉那些預像事件加以回憶；這人民該進入預許之地所象徵的主之安息中（希四9），他應出離邪惡之城巴比倫（默十八4）而聚集在耶路撒冷，天主的居所（默廿一3）。

但這次超過了邦國活動於其中的現世生活水準，天主子民的超越性是全面的：因是「司祭的王國」（伯前二9），他們不屬於這個世界（若十八36）；它的故鄉係在天上（希十一13……），其成員都有此天國的公民權（斐三20），因為他們是天上耶路撒冷的子女（迦四26），在時間的末刻這城將自天降于地上（默廿一ff）。但這些人民仍居於此世。因了他們，精神性的和末世性的觀點表現於現世事物與歷史上。繼以色列的貌似矛盾之後，且看教會的貌似矛盾：在現世的狀態下，教會常是一個可目觀的，被召在現時間中發展的「民族」。

二、以色列和邦國在新子民中

自然，以色列是首先蒙召加入這新子民的；他們的蒙召始自第一次盟約。耶穌被遣為「類似梅瑟的先知」（宗三23）以「拯救其人民」（瑪一21），給他們帶來光明（瑪四15 f）救贖（路一68），對救援的認識（路一77），愉快（

路二10），榮耀（路二32）。祂是該統治他們的領袖（瑪二6），而最後祂為他們而死（若十一50）。但在耶穌四周，繼則在祂報導福音時，「強項人民」的悲劇在上演着，為這事實約已提供動人的例子（瑪十三15；十五8；宗十三45；廿八26；羅十21；十一1f）。

於是，救援的計畫達到它完全的目標。實際上耶穌肩負舊約子民滿盈的罪惡（瑪廿三32—36；參閱宗七51 f），祂的死亡結束了這第一個救援計畫。它推翻分隔以色列和其他邦國之間的藩籬（弗二14……）：耶穌死難「不僅為祂的民族，而且也是為使那四散的天主的兒女都重聚而歸一。」（若十一52）。從天主的第一批人民裏，有一些才遺將悔改而歸入新人民中；然而天主決意「也從外國民族中選拔一批百姓，屬於自己名下」（宗十五14）；從那些原來不是祂的人民裏，現在祂願使他們成為自己的子民（羅九25 f；伯前二10），「並在被聖化的人中得基業」（宗廿六18）。

由於以色列和其他民族的匯合，實現了「新人類」（弗二15）末世性的團聚，這是蒙選的種族（伯前二9）；從精神方面說來，仍屬亞巴郎的後裔（羅四11 f），但事實上匯集了全人類，因為現在新亞當基督在祂內包括着第一位亞當的一切後裔（格前十五45；羅五12……）。這神聖的子民此後是「由一切不同部落、人民、國家與語言」的人們所組成（默五9；七9；十一9；十三7；十四6），連古代的以色列也包括在內。這就是教會永久性的面貌，是默示錄的神視者在天上所瞻仰的。這也是它在今世的實情，因它既「非

希臘的，亦非猶太的」(迦三28)，而如初世紀基督徒所說的，它形成第三族類 *tertium genus*。

三、新人民邁向完成

教會如此成爲植根於歷史中的一個民族。猶如以色列的子孫，教會的成員有共同的根源，有共同的制度與命運，邁向同一故鄉(希十一6)，有天主的言語所保證的共同語言，有共同的敬禮，這敬禮是 *ekklesia* 教會的終極目標(參閱伯前二9；默五10)。這些隔離的人民之現世命運，呈現着與以色列人驚人的雷同處：其有罪的成員同樣的無信心(參閱希三7……)，同樣的迫害來自地上的權勢，他們化身爲魔鬼樣的怪獸(默十三1—7；參閱達七)；同樣必須脫離巴比倫，以逃避面臨的毀滅(默十八4……；參閱依四八20)。神聖的歷史和舊約經文這樣爲新人民，在他們邁向他天上的完美時，充滿着各種意義。 PG(錢)

270 夫 婦 (Époux/épouse Bridgroom/spouse)

新郎是天主的自稱中之一(依五四5)，用以表達他對受造物的愛情。這裏所說的便是因了這名義；而有關人間的家庭生活則在「婚姻」一條中陳述。

舊約

天主不只在祂的神秘名稱中啓示自己(出三14 f)；由

生活的日常經驗中所取的其他名稱，也使人在祂與祂子民的來往中認識：祂是他的牧者和父親，也是他的新郎(夫君)。

這裏所說的不是容納宗教所有的神話：「新郎神」巴耳(主人和夫君：歐二18；參閱民二11 f)使大地繁殖；性禮節符合這種神話，尤其是神娼的習俗。這些禮節顯然與偶像崇拜相連；爲了強調拜偶像的醜惡，忌邪的天主譴責它，稱之爲賈淫(參閱出卅四15 f；依一21)。以色列的天主不是祂土地的、而是祂子民的夫君；使他們結合的愛情有其歷史；天主白白施給的恩愛和祂的仁慈對祂子民不忠實的勝利，是先知們描述的主題。首先出現在歐瑟亞書內，他在自己婚姻的經驗中意識到這些象徵的價值。

1. 歐瑟亞的經驗：被愛而不貞的妻子——歐瑟亞娶他所愛的女人爲妻，他的妻子給他生了幾個孩子，但他離棄了丈夫而委身於廟宇中的賈淫。先知却把她贖出，重新領回家中。一段嚴肅和考驗時間使她準備重獲家庭的地位(歐一三三)。這場戲劇性的敘述大約如此。先知在這婚姻的經驗中發現天主對一個民族的愛及以色列違約的奧秘。盟約帶有婚約的特性。偶像崇拜不只是賈淫，且是通姦，是一個被寵愛的妻子忘却她所受的一切。天主的忿怒是一個作丈夫的忿怒，他在懲罰他不忠實的妻子時，願把這迷途的妻子領回，使她重新堪受他的愛。這愛將作最後的決定；以色列將重慶曠野的生活(二16 f)；新的訂婚將是準備在正義和溫情中履行的婚禮；被淨化的子民要認識她的夫君和他忠實的愛情(二20 ff)。

從前，盟約好似一種社會契約，破壞它便招致天主的忿怒；這種忿怒現在好似一位丈夫嫉妬的結果，而盟約就如婚姻，有着親密而排他的互相授受，這個相互的關係，就如夫婦間的一樣，可能發生變化；這些變化自民長時代起便象徵以色列歷史所標明的交替（例如民二一—19）：犯罪，懲罰，悔過，寬恕。

2. 先知的訊息：熱愛而且忠實的丈夫——歐瑟亞精神的繼承者耶肋米亞以富有表情的意像重拾婚姻的象徵，將以色列的背叛和敗壞與天主對祂子民的永恆愛情相對照：「上主這樣說：我回憶你青年時的熱情，你訂婚時的愛情；你曾在曠野追隨着我」（耶二2）；你却「如同一名娼妓在一切山丘上，和一切綠樹下偃臥行淫」（二20）；可是「我以永恆的愛愛了你；我也給你保持了你的寵愛」（卅13）。厄則克耳的意像更粗野，他表現耶路撒冷像一名被拾來的女嬰，她的救命者把她養大後娶了她，她却去賣淫；她雖破壞了同丈夫結合的婚約，却將與她重建婚約（則十六1—13，59—63；參閱廿三）。

最後安慰書以震撼人心的語調給耶路撒冷啓示她怎樣的被愛着：「你不必害羞！你不會再受辱……因為你的夫君是你的造主……人豈能遺棄他青年時的妻子？我遺棄了你只是一會兒……可是我要以永遠的慈悲憐憫你」（依五四4—8）。丈夫無償而忠實的、不可思議而永恆的愛將要獲勝，且將變化不忠者為一名貞潔的妻子（六一10；六二4f），要以永恆的盟約與她結合。

雅歌應當在這預言的遠景中閱讀，抑或為這塵世夫妻的愛所感應而寫成？無論它是以寓言的方式描述以色列的歷史，或歌頌先知們以之為盟約典型的夫婦之愛，雅歌都不足以解釋它所利用的象徵；上主在歌中從未與丈夫等量齊觀。寓意的解釋無論怎樣合理，仍需用很大的技巧，因此更好把雅歌看作一種譬喻：它歌頌勇如死亡的愛情，它那不滅的火焰是天主對祂子民的忌嫉之愛的寫照（歌八6f；參閱達四24）。至於聖詠四十五篇所說的以色列王的婚禮，以後應用在默西亞王身上；致希伯來人書利用聖詠中賦給國王許多的天主的名稱，作為啓示基督天主性的前奏（詠四五7f；希一8）。

3. 智慧及與天主結合——先知們的寫實使天主聖愛的熱情更為突出。智者們的默想將強調這愛情所實現的結合的個人和內在的特徵。天主將祂的女兒智慧傳給忠於祂的人（箴八22），智慧對人好似一位母親又像一位新娘（德十五3）。智慧篇重拾這個圖像；獲得智慧是與天主為友的方法（智七14）；應當尋求它，希望它，且同它一起生活（七28；八29）。只有天主所能給的妻子（八21）能使與她結合的人永生不死。智慧如同聖神一樣（九17），由天主而來，是一種神恩；它是一名工匠，在我們內完成天主的工程，又在我們內產生德性（八6f）。夫婦的象徵在這裏完全神化了。奧蹟的啓示便是這樣準備的，因這與祂人同天主結合方得完成：天主的智慧降生成人，並與祂的淨配，教會締結良緣。

新約

1. 羔羊，新約的淨配——生自天主的智慧，喜愛居住人間（箴八22 ff 31），祂不只是一個神恩；祂出現於肉體中：祂是基督——天主的智慧（格前一24）；祂在十字架的奧蹟中——天主的瘋狂——完全啓示了天主對祂不忠實配偶的愛，救贖了她，聖化了她，且作她的頭（弗五23—27）。

在舊約中藉夫婦之名所象徵的結合奧秘，便這樣揭曉了。這爲人是參加聖三的生命，同天主子結合，好成爲天主的子女；新郎便是基督，且是被釘的基督，新約是在祂的血中蓋了印（格前十一25），因此默示錄不稱耶路撒冷爲天主的淨配，而稱爲羔羊的新娘（默廿一9）。

2. 教會，新約的淨配——被召與天主之子締約的耶路撒冷是怎樣的呢？她已不是代表舊約子民的婢女，而是自由之婦，天上的耶路撒冷（迦四22—27）。自從祂的朋友——前驅所作證的新郎來到（若三29），人類便被兩個女人——兩座屬靈的城池的象徵——所代表：一方面是「淫婦」敬拜偶像的巴比倫的典型（默十七17；參閱依四七）；另一方面是羔羊的淨配——蒙愛的城池（默廿9），即來自天上的聖城耶路撒冷，因爲她靠淨配才得保持聖德（廿一29f）。

這女人是天主子女的母親，羔羊用自己的血由毒龍解救了她們（十二1f 11 17）。那麼顯然基督的淨配不只是被選者的全體，而還是他們的母親，他們每人都是由她且在她內而生的；他們由基督的聖寵所聖化（鐸三5 ff），成爲童貞之

身，堪與他們的淨配基督相匹配（格後十一2），永遠結合於羔羊（默十四4）。

3. 永久的婚宴——羔羊與新娘的婚宴也包括不同的階段，因爲教會是被選者的母親，同時又是集合他們的城池。

a 婚宴的第一階段，即基督來臨的時間，是基督——新亞當在十字架上聖化新厄娃時完成的；她由肋傍而出，由表示教會中聖事的水和血所象徵（若十九34；參閱若壹五六）。新郎對新娘所表現的愛，是基督徒婚宴的模範（弗五25—32）。

b 基督邀請人——首先是祂的子民——赴這婚宴（瑪廿三10）；爲參加婚宴，不只該接受邀請，因有好多人拒絕，還該穿參加婚宴的禮服（廿二11 ff）。這邀請在教會的各時代迴盪着；但因爲設宴的時間爲每人都不確定，爲此要求醒寤，好能在新郎來時，發現被邀參加婚宴的貞女們都已準備停當（廿五13）。

c 最後，在歷史的終點新娘的禮服才將完成，潔白燦爛的紵麻禮服，由信友們的工作所織成。他們在喜樂及歌頌中期等待着羔羊的婚宴，他們有幸被邀請而參加（默十九7 ff）。到那時，那個淫婦將被審判（十九2），新郎也要答應祂的聖神所啓發給祂新娘的召喚；凡一切如同她並在她內熱望結合於祂的愛及祂的生活者，祂要解除他們的飢渴，新郎與新娘的這種結合，便是最美妙的象徵之一（廿二17）。

271 葡 萄 (vigne)
(vine)

少有農作物如葡萄一般，有賴於人悉心而技巧的操作以及季節的規律。巴勒斯坦滿佈葡萄園，令以色列人品嗜大地的美菓，全心工作以期收穫；同時也有待於天主的慷慨好施。另一方面，珍貴如葡萄者也有它奧妙的意味。它僅因其果實而有價值。葡萄的木材一無可取（則十五 2 | 5），乾枯的枝子只好作燃料（若十五 6）；然而它的果實却「悅樂神、人」（民九 13）；故此葡萄隱藏着深遠的奧義：它既能「舒暢人心」（詠一〇四 15），也是天主所喜悅的果實。

1. 葡萄，人的喜樂——義人譴厄在地上種植葡萄，即天主許下不再詛咒的大地（創八 21；九 20）。大地上出現了葡萄園便是天主祝福的標記，這祝福並未因亞當的罪過而全被消滅（創五 29）。天主許下並賜給祂的子民盛產葡萄的土地（戶十三 23 f；申八 8）。但是凡壓迫窮人的（亞五 11），或對上主不忠的（索一 13）將不能飲他們葡萄園所釀製的酒（申廿八 39）；他們的葡萄園將為蝗蟲所吞食（岳一七）或將荆棘叢生（依七 23）。

國王侵占屬下的葡萄園是最違反公義的事。阿哈布（列上廿一 1 | 16）便犯了這種撒慕爾先知所預言的過失（撒上八 14 f）。但在英明的國王治下，人民在葡萄樹和無花菓樹下安居樂業（列上五 5；加上十四 12）。這種理想將在默西亞時代實現（米四 4；匝三 10）；這時葡萄樹將要繁茂（亞

九 14；匝八 12）。葡萄樹象徵智慧（德廿四 17），象徵義人子女衆多的配偶（詠一二八 3），萌芽的葡萄樹象徵夫妻的希望，他們倆在雅歌中歌頌愛情的奧秘（歌六 11；七 13；一 13 15；參見一 14）。

2. 以色列、不忠於天主的葡萄樹——以色列的天主是淨配和葡萄園主，祂的葡萄樹便是祂的子民。在歐瑟亞看來，以色列是一株繁茂的葡萄樹，天主因盟約成爲它的淨配，但它爲了它的繁殖力却感謝天主之外的邪神（歐十 1；三 1）。照依撒意亞說來，天主愛祂的葡萄樹；天主爲它作了一切，原希望它結公義的果實，它却結了殺人流血的酸葡萄；天主將把它交與劫掠者（依五 1 | 7）。在耶肋米亞眼中，以色列是精選的葡萄樹，它却變了質而荒瘠（耶五 10；十二 10）。厄則克耳用一株繁茂而後乾枯被焚的葡萄樹，比擬不忠於天主的以色列（則十九 10 | 14；十五 6 ff），或不忠的於盟約的國王（十七 5 | 19）。

葡萄樹將有一天要在天主悉心守護下開花（依廿七 2 f）。因此以色列呼求天主忠信的愛情；願天主拯救這標由埃及移植到祂本地，並免於劫掠和被焚的葡萄樹！它此後將忠於天主（詠八十九 1 | 17）。但以色列絕未信守諾言。耶穌引用撒意亞的話，總結選民的歷史說：天主不斷期待祂的葡萄樹結出菓實；但葡萄園戶們不但沒有聽從給他們派來的先知，反而加以虐待（谷十二 1 | 5）。天主愛人至極，現在祂派來極愛的聖子（十二 6）；民間首領報以滔天大罪，殺害了這葡萄園的繼承人、聖子。罪犯們將受嚴懲，但天主聖子的

死開啓了天主計劃的新階段：交與忠信葡萄園戶的葡萄樹最後將結實纍纍（十二 7 ff；瑪廿一 41 ff）。

這些忠信的葡萄園戶將是怎樣的？好聽的言詞毫無用處：必須有效地工作，方能有所出產（瑪廿一 28—32）。天主將僱所有的工人來收穫葡萄：或由早晨開始，或最後僱來的都得到同樣的酬報。因為召人工作和發給薪水都是白賞的恩惠，並非人所要求的權利：一切都是恩饋（瑪廿一 15）。

3. 真葡萄樹、天主的光榮和喜樂——以色列所不能給與天主的，耶穌給了祂。耶穌是名副其實的葡萄樹，生出了真正的葡萄枝。祂是真實的以色列。祂為聖父所種植，悉心照顧，剪除繁枝，以便結實纍纍（若十五 1f；瑪十五 13）。實際上，祂以犧牲性命，傾流寶血的愛情最高證明了真實，（若十五 9 13；參見十 10 f 17）；葡萄樹的真實葡萄酒，在聖體奧跡中，以傾流的血的聖事表記給新盟約蓋了印；將成為與基督的愛情相通並居住在祂內的方法（瑪廿六 27 ff^D；參見若六 56；十五 4 9f）。

耶穌是葡萄樹，我們是葡萄枝，猶如祂是身體，我們是肢體。真葡萄樹是祂，但也是祂的聖教會，其肢體都與祂相通。缺此相通，我們一無所能：只有真葡萄樹耶穌能結果實，以光榮葡萄園主，祂的聖父。我們若不與祂相通，便成為砍下的枝子，缺乏津液，不結果實，僅有供火焚燒（若十五 4 ff）。所有的人都因聖父與聖子之愛而被召與之相通；這是免費無償的召叫，因為是耶穌選擇了那些作為葡萄枝，成為門徒的人們，並非他們選擇了耶穌（十五 16）。人藉這

相通成為真葡萄樹的枝條。他因耶穌結合於聖父的愛而生氣蓬勃，他將多結果實以光榮聖父。如此他與聖子的喜樂相通，聖子藉以光榮祂的聖父（十五 8—11）。這就是真葡萄樹的奧秘：是基督的也是聖教會的奧秘，它說出了多產的結合與常存的喜樂，一個完美的、永遠的喜樂（參見十七 23）。

MFL (十)

272 聖殿，殿宇 (Temple)

在一切的宗教內，殿宇是神聖的地方，人們認為神明在那裏與人同住，以接受人的敬禮，並為使人們求得護佑，且能分享神明的生命。無疑地，神明常住的所在不屬於這個世界；但是殿宇可以說等於神明自己，人藉這殿宇，才能與神明的世界互通往來。這種基本的象徵意義在舊約中可以找到：耶路撒冷的聖殿是天主居於人間的標記。但這只是一個暫時的標記，因為在新約中另外一種標記要替代它：即基督的身體和祂的聖教會。

舊約

一、耶路撒冷的聖殿

1. 以色列人古時的聖所——古聖祖時代的希伯來人沒有聖殿，雖然有些神聖的處所，在那裏他們呼求「雅威的名

字」，如貝特耳（意即天主的住所；創十二⁸；廿八^{17 f}），貝爾舍巴（創廿六²⁵；四五¹）和協根（創卅三^{18 ff}）都是。還有出谷紀的西乃山，也是屬於這類的聖地；它曾因天主的顯現（出三；十九²⁰）受過祝聖。但是以後以色列人建造了一所可搬運的聖所，因此天主能長久地住在祂所率領着通過曠野的人民中。出谷紀廿六—廿七所描述的理想化的會幕，部份是受到未來聖殿的默感，這會幕是百姓與天主相會的地方（戶一¹；七⁸⁹……）。天主在會幕中居於革魯賓之間，在覆蓋約櫃的贖罪蓋之上。天主在那裏頒發諭旨，因此這會幕被稱為「作證的帳幕」（出廿五²²；廿六³³……）。天主的臨在同時是可感覺的，也是掩蓋的；在雲彩之後（出卅三^{7—11}；四十^{36 ff}）隱藏着天主的光榮（戶十四¹⁰；十六¹⁹）。這樣西乃山盟約的紀念，為以色列整個的聯盟，長久地存留在一所中央的聖所中。在以色列聯盟定居於客納罕之後，各支派的公共聖殿陸續駐於基耳加耳，協根（蘇八^{30—35}；廿四^{1—28}）和史羅（撒上一⁴），自始即保持着古色古香，與客納罕人敬神之地以石頭所建的廟迥然不同，因為西乃山上的天主不屑和客納罕地方的外教文化混在一起。

2. 達味聖王的計劃——達味將約櫃自培肋舍特人手中搶救出來之後（撒下六），即將以色列聯盟的聖所設立在耶路撒冷城；他所剛攻取的政治首都同時將成為雅威百姓的宗教中心。那時他一方面按照同時代的其他王國，開始組成君主政體，但仍不失去以色列的本有特質，另一方面，他也計劃將傳統敬禮天主的地方予以現代化：他在為自己建築了一座

宮殿之後，即想給雅威建造一所聖殿（撒下七^{1—4}）。但是天主起而反對：「不是達味要給雅威建造一所房屋（聖所），而是雅威要給他建立一個王朝（撒下七^{5—17}）。天主的這種反應可由兩方面來解釋：第一，為一結盟的民族，最理想的聖所就是以前的會幕，因它明顯地提醒人曠野中的居留（撒下七^{6f}）。再者，惟一天主的眞實敬禮不能抄襲附和外教人敬神的方式，因為外教人的廟宇呈現着一種對神明的把持和佔有（如巴比倫「濟古拉」或稱尖塔便是，參閱創十一^{1—9}），且為崇拜偶像，行巫術以及淫蕩所染污。

3. 撒落滿的實現——可是在撒落滿王朝時達味王的計劃得以實現，且沒有一個先知出來反對（列上王十五^{1—75}）。雅威的宗教表現堅強，既能吸取客納罕宗教敬禮所貢獻的優點，又忠於西乃山的傳統。這種傳統在聖殿中堅強地屹立着；約櫃是它的中心（八^{1—9}），於是耶路撒冷聖殿延續以前各支派中心敬禮的舊址。此外，天主在那裏，在雲中（八^{10—13}）發顯自己的光榮，這在明明的表示，他欣納這座聖殿作為自己的住所，也使自己的聖名居住在那裏」（七^{16—21}）。的確天主不侷限於這種可見的住所：因為諸天既不能容納天主，何況一座地上的住所呢（八²⁷）？但是為了使自己的百姓確定地來與祂相會，所以祂才選擇了這種住所，天主指着聖殿說：「我的名字就在那裏」（八²⁹）。

4. 聖殿在天主百姓中的角色——此後，雖然其他聖所與旺不衰，而耶路撒冷的聖殿却成為敬禮上主的中心。人們由全國各處到這裏來「為瞻仰天主的面容」（詠四三³），它

爲信衆也是一種感人愛慕的對象（參閱詠八四；一二二）。無疑地，人人都知道天主的住所是「在天上」（詠二四；一〇三19；一一五3等）；但是聖殿是天朝宮殿的寫真（參閱出廿五40），天主使天宮在人間以某種方式臨在。在聖殿中所舉行的敬禮也有一種公認的價值；因爲國王和百姓都藉這敬禮完成國家對天主的崇拜。

二、由石砌聖殿到精神聖殿

1. 聖殿標記的兩可含義——在王國時代，聖殿的標記雖然在以色列的敬禮中佔有重要地位，但含義兩可，對那些宗教意識膚淺的人，在聖殿舉行的禮節，漸成爲空洞的行動。此外，這些人對聖殿所有的依戀，可能有迷信性依恃的危險。人們要說：「上主的殿宇——上主的殿宇！」（耶七4），好似天主當不惜任何代價加以保護，縱使進到聖殿的百姓並不遵守法律。這種偏差能說明先知們對聖殿所表現的保留態度。實在，上主曾在那裏第一次藉着異像顯現於依撒意亞，同一先知也預告這地方絕不能被那個不信天主的散乃黑黎布所毀滅（依卅七16 | 20 33 ff）。但是依撒意亞，耶肋米亞，厄則克耳爭先恐後地譴責在聖殿內所行的敬禮的表面化（依一一 | 17；耶六20；七9 ff），而且譴責混入聖殿的偶像崇拜（則八7 | 18）。最後先知們看到天主將自己簡選的住所拋棄，並宣示爲懲罰全國人民的罪惡，聖殿終將遭到毀滅（米三12；耶七12 | 15；則九 | 10）。雖然上主曾有一時將自己的臨在藉著聖殿表達出來，實際上，以色列人敬禮的真正

的特性應超乎物質的標記。

2. 由第一聖殿到第二聖殿——事實上，耶路撒冷的聖殿不斷地隨國家的盛衰而改變。首先在企圖革新宗教的人士努力下，聖殿的重要性有增無減：如在希則克雅時代（列下十八4；編下廿九 | 卅一），特別在約史雅時代，後者曾爲自己的利益實現了聖所的統一（列下廿三4 | 27）。但是最後先知恫嚇的預言終於實現了（廿五8 | 17）；上主的光榮拋棄了被褻瀆的聖殿（參閱則十四18）。這是聖殿標記的終止嗎？絕對不是，因爲在先知對末世的預言表上，聖殿佔有一個重要位置。依撒意亞曾看到聖殿將是全人類來歸，共同敬禮真天主的（依二1 | 4）宗教中心。厄則克耳曾詳細地預見聖殿在國家復興時的重建（則四十一 | 四八）。猶太人在流亡結束返國後的第一件關懷的事，便是在先知哈蓋和匝加利亞的鼓勵下，重修聖殿（匝三 | 六），新預言也高唱聖殿的未來光榮（蓋二1 | 9；依六十七 | 11）。在這第二座聖殿內，敬禮恢復舊觀；聖殿成爲猶太教的中心，如今恢復到它原始時代的神權政治的組織；它又重新成爲天主居於人間的標記；人們到那裏去朝聖，德訓篇曾以興奮的筆調描述聖殿中禮儀的輝煌（德五十五 | 21）。當安提約古王褻瀆聖殿，並將異族的敬神禮儀置於聖殿時，猶太人羣起保護，聖戰的首要目的就是清潔聖殿，以恢復傳統的敬禮（加上四36 | 43）。數十年之後大黑落德將聖殿重新建築得富麗堂皇。可是比外表豪華更可貴、更重要的，乃是人們在禮儀中沛然而發的率直的虔誠。

3. 走向精神聖殿——縱令人心依戀石砌的聖殿，但是在先知時代結束以後，有一種新思潮在形成中。如耶肋米亞對聖殿的恫嚇預言，以及聖殿隨後的毀滅，特別是流亡的經驗，都能使人知道精神敬禮的需要，這種需要正合於申命紀及耶肋米亞所提倡的「內心宗教」的要求（申六4f；耶卅一31；）。在流亡的地方，人們更體驗到天主無所不在，處處為王，處處受人欽崇（則十一16）；祂的光榮在巴比倫不是彰顯於厄則克耳了嗎（則一）？流亡末期，人們看到幾位貪戀（依六六1f）。好像是天主所要求的精神方面的敬禮——貧苦者與懺悔之心的敬禮（六六2）——更適合於天主神性的臨在，這種臨在已脫除五官所能感覺的標記。上主寓居在天上，祂由那裏聽到信徒們在無論何處所發出的祈禱（參閱多三16）。這種思潮的存在說明基督降來之前不久安色尼派與聖殿敬禮的分離，因為他們想那聖殿是被不法的司祭職所污染，他們竟認為自己是一所精神聖殿，在那裏天主能得到相稱的敬拜。這是一個默示錄為經大事描述的時期：在天上有一座不經人手建造的聖殿，天主即居住在那裏；今世的聖殿只是它不完美的肖像（參閱智九8），那座聖殿要在時代末刻顯於世上，為作天主在「未來世界」裏的住所。

新約

一、耶穌基督，新的聖殿

1. 耶穌與古聖殿——耶穌一如衆先知，對古時聖殿表示了最深的敬意。祂藉瑪利亞之手被獻於聖殿（路二22—39）。祂也去聖殿過慶節，像到一個同祂聖父相會的地方（路二41—50；若二14……）。祂嘉許聖殿所實行的敬禮，却責難勢將腐化天主禮儀的形式主義（瑪五23 24；十二3—7平；廿三16—22）。對耶穌來說，聖殿是天主的住所，是一個祈禱的地方，亦即天父的住所；人將聖殿變成交易場所，耶穌即表示憤懣；祂也用一種先知的舉動將商人逐出聖殿，以資淨化（瑪廿一，12—17平；若二16f；參閱依五六7；耶七11）。但是祂也預言這座聖殿的毀滅，竟致一塊石頭不疊在另一塊石頭上（瑪廿三38f；廿四2P）。耶穌被訊時，有人控告祂說：祂會聲明自己要毀滅這座人手所建的聖殿，而三天後祂要重建一座非經人手所造的聖殿（谷十四58P）。當祂在十字架上瀕臨死亡時（瑪廿七39P），同樣的責難會無情地又被提起。但這是一句神妙的預言，只有將來才能說明它的意義。直到祂咽最後一口氣時，至聖所的帳幔分裂為二，這說明古時的聖殿失去了它神聖的特質；猶太聖殿作天主臨在標記的任務業已終止。

2. 新聖殿——其實古聖殿的職責此後為另一種標記另取代，那便是耶穌的身體。聖若望福音在耶穌清潔聖殿的上下文裏，曾有一句奧妙的話：有關聖殿毀滅和三日後重建的預言（若二19）。但是他又加一句說：「耶穌是指祂身體的聖殿而說的，並說祂的門徒在耶穌復活後領會了這句話的意義（二11f）。這就是非經人手所建築的新而永久的聖殿，天

主聖言在其中建立居於人間的住所（一14），猶如以前居住在以色列人的會幕裏一般。但是爲使那座石建聖殿作廢，耶穌自己必須死而復活；祂身體的聖殿被拆毀與重建，這便是天父的旨意（十17 f；十七4）。耶穌復活後，祂的聖身、天主臨在人間的標記，得到了一種神化的境界，可使祂在聖靈聖事中永久臨在世界各處。於是這座古聖殿只有毀滅了，而公元七十年的耶路撒冷的毀滅對它有了決定性的意義；它的任務此後已告完結。

二、教會、精神的聖殿

1. 基督徒與猶太聖殿——五旬節以後的過渡時期，宗徒們以及信仰「聖言」的信友仍繼續常去耶路撒冷的聖殿（宗二46；三1—11；廿一26）。其實當猶太教自領袖以至教衆還未完全排斥福音之時，舉行敬禮的舊地方與耶穌所建立的新禮儀沒有完全失去聯繫；猶太人的皈依能在整個世界的歸化中扮演一個角色。但是決裂的徵兆業已存在。斯德望在他有關精神敬禮的辯詞中，使人預覺這人手所建的聖殿的衰落（宗七48 ff），當時這種言論被視爲褻聖，應處以極刑。數十年後，耶路撒冷的毀滅將加速猶太人的執迷不悟，猶太教也將與耶穌的教會完全決裂。

2. 精神的聖殿——可是在此之前，信友們將意識到：他們自己便是新聖殿，是精神聖殿，以延續基督的身體。這是聖保祿明確的教訓；聖教會是天主的聖殿，建立在基督、基礎和屋角石之上（格前三10—17；格後六16 ff；弗二20 ff）；

一所卓越的聖殿，在那兒，猶太人和外教人都不分彼此地在一個聖殿內、到達聖父臺前（弗二14—19）。

每一基督徒因爲是基督妙體的肢體（格前六15；一二17），便是天主的聖殿，而他的肉身也是聖神的宮殿（格前六19；參閱羅八11）。以下兩句肯定語是相連的：因爲天主性所居住的耶穌復活後的身體，是天主卓越的宮殿，所以信友——這妙體的肢體與耶穌同是精神聖殿；教友應當藉着信德與愛德，彼此合作共謀與身的成長（弗四1—16）。一如基督是活石，被人摒棄，却被天主選用了，同樣信友也是活石，與基督共同建成一所精神大廈，成爲一班聖潔的司祭，以奉獻精神祭品（伯前二4；參閱羅十二1）。這就是不經人手所建的最後的聖殿：是聖教會，基督的身體，天主與人相會的聖地，天主監臨人間的標記。古聖所只是這座聖殿的預像，古聖所雖含有啓發性，但缺而不全，是暫時的，如今已成過去。

三、天上的聖殿

1. 致希伯來人書——新約將古聖殿的象徵意義用於另一方向。猶太教已經看到聖殿是天主天上住所的人間複製品，即獻示錄諸書喜歡從聖殿開始描寫的天上住所。致希伯來書便在這範圍內描寫：司祭基督藉死亡、復活和升天所實現的祭祀。他在塵世生活終結之後進入天上的聖所，並如同預像的敬禮，藉着犧牲之血，而是藉着祂自己的聖血（希九11—14 24）。他以先鋒的身份進入天上聖殿，爲使我們得以到

達天主座前（四14；十19 f）。我們與這唯一的司祭相結合，將來也能在這天主所居的至聖所內，享受天主的臨在，其實，我們在世上因着信德已進入至聖所（六19 f）。

2. 聖若望的默示錄——在默示錄中，地上聖殿——聖教會與天朝聖殿互相混用。在地上有一聖殿，在那裏信友敬拜天主；外教人羣集門外，踐踏殿前空地，象徵着那反對教會的殘酷迫害（默十一1）。但是在天上也有一座聖殿，被宰殺的羔羊為王於其中。在那裏也舉行祈禱與讚頌禮儀（五6—14；七15）。但在時代終結時，這種二元性將不復存在。

其實，當天上的耶路撒冷降來人間時，這位羔羊的新娘盛妝準備參與永遠的婚禮，她已不再需要聖殿：因為她的聖殿是天主自己和羔羊（廿一22）。那時信友直趨天主座前，再不需其他標記：或更好說，他們將面對面地看到天主，完全參與天主的生命。

FA (傳)

273 牧者與羊羣 (pasteur & troupeau) (shepherd & flock)

以色列的祖先既是「以游牧為生的阿蘭人」（申廿六5），生活於游牧文化之中（參閱創四2），對游牧生活具有深刻的經驗。為此，牧者率領羊羣的比喻巧妙地表現出施諸人的權威的兩方面，這兩方面表面上互相對立並屢次彼此分離。牧者同時是領袖，又是伴侶。他是一個強壯的人，能參閱够保護他的羊羣，抵抗入侵的野獸（撒十七34—37；參閱瑪十16；宗廿九）；他對自己的羊却很溫和，他認識牠

們的情況（箴廿七23），適應牠們的處境（創卅三13 f），把牠們抱在懷中（依四十一1），他愛護牠們如同「自己的女兒」一樣（撒下十二3）。他的權威不容置疑，它建築在犧牲和慈愛之上。此外，在古代的東方（如巴比倫，亞述），國王自動地視自己為牧者，以為神明委託他們召集並照顧羣羊。以此為背景，聖經詳述以色列與天主通過耶穌及其代表所形成的密切關係。

舊約

1. 雅威——羊羣的首領和慈父：雅威幾乎從未加給自己牧者的頭銜，這是出乎我們意料之外的。因為只有創世紀中的兩個古老的稱呼（創四九24；四八15），和聖詠中的兩節禱詞（詠廿三1；八〇2）稱天主為牧者。這頭銜似乎為「將要來的那一位」（基督）保留着。反言之雖然這頭銜未曾寓意性地被轉加在雅威身上，我人能够藉畜牧的真正比喻來描繪出天主與其子民的關係。在出埃及時，天主「領導自己的子民，有如羊羣」（詠九五7），「有如曠野中的羊羣」（詠七八52 f）：「他必如牧者，牧放自己的羊羣，以自己的手臂集合小羊，把牠們抱在懷中，溫良地領導哺乳的母羊」（依四〇11），雅威如此繼續「率領」自己的百姓（詠八〇2）。誠然，以色列更像似一頭頑強的小牝牛，而不太像牧場中的羔羊（歐四16）；為此，祂應該被充軍異地（耶十三17）。那麼，雅威以後再「引領他到水泉旁」（依四九10）。祂藉着「吹哨子」（匝十八），把分散的羊羣重聚一起（參

開依五六⁸)。祂對每個信者表示同樣的關心；在天主的領導照顧下，信者一無所缺，一無所懼(詠廿三1—4)。最後，祂的仁慈廣施於一切有血肉的人(德十八12)。

2. 羊羣與牧者：上主把祂自己所牧放的羊羣託付給自己的僕人(詠一〇〇³；七九¹³；七四¹；米七¹⁴)；祂藉「梅瑟之手」領導牠們(詠七七²¹)；為避免「上主的會衆如無牧之羊」，祂指定了若蘇厄繼梅瑟之位作以民的首領(戶廿七^{15—20})；祂從羊圈中選拔了達味，為使他牧放自己的子民(詠七八^{70 ff}；撒下七⁸；參閱五²；廿四¹⁷)。即使民長們(撒下七⁷)，領袖們(耶二⁸)，以及國家的君主(耶廿五^{34 ff}；鴻三¹⁸；依四四²⁸)領受了牧者的頭銜，這頭銜，正如對雅威一樣，並沒有清楚地給予以色列的國王們；但他們却有牧者的任務(列上廿二¹⁷；耶廿三^{1f}；則卅四^{1—10})。實際上，這頭銜是為新的達味保留；是末世希望之一種因素。這下面是耶肋米亞所準備，厄則克耳所傳的信息：雅威取回對祂羊羣之領導權，而將其託付給默西亞。

以色列的牧者們實際上並不忠於他們的使命。他們未曾尋求雅威(耶十²¹)，却背叛祂(二⁸)，他們並不照顧羊羣，而只顧自己(則卅四³)，他們讓自己的羊誤入歧途，分散各方(耶廿三^{1f}；五〇⁶；則卅四^{1—10})。「這些牧者都將被風捲去」(耶廿二²²)。按照先知(米七^{14 f})的願望，雅威要管理羊羣(耶廿三³)，將其重聚一起(米四⁶)，領其重歸牧場(耶五十¹⁹)，並要守護著羣羊(耶卅

一¹⁰；則卅四^{11—22})。然後，祂要設法供給他們「隨其心意，以智慧和明智牧養羊羣的牧者」(耶三¹⁵；廿三⁴)；再者，按照厄則克耳，將來只有一個牧者，就是新的達味，以雅威為其天主(則卅四^{23 f})：這將是「我要牧養的羊羣」(則卅四³¹)，這羊羣將要繁殖(卅六^{37 f})。在這唯一牧者領導下，昔日互為敵人的猶大和以色列將要統一(卅七^{22 ff}；參閱米二^{12 f})。

然則，在充軍之後，會衆的牧者則有負雅威的厚望，於是匝加利亞向他們重開論戰，宣告將要來臨的牧者之命運。雅威要在忿怒之下訪問這些惡牧(匝十³；十一^{4—17})，向他們揮劍(十三⁷)；以色列這樣經過煉淨之後，只有一部份子遺獨存(十三^{8 f})。從這預言的上下文看來，那位被打擊的牧者(十三⁷)，不應視為那愚昧的牧者(十一^{15 ff})，而應視為「被刺透」的那一位(十二¹⁰)，這一位的死亡具有救贖的價值(十三^{1—6})。具體說，這位牧者就是依撒意亞所說的上主的僕人：他如同一隻緘默的母羊，應該藉自己的犧牲，使分散的羣羊獲得寬赦(依五三^{6 ff 11 f})。

新約

在基督那時代，人對牧者有不同的看法。以法律的名義講——因為他們不能守法——他們被視為與盜賊、屠夫相似的人。雖然如此，關於將來牧者的預言，人常念念不忘。耶穌應驗了這個預言；祂似乎願意將牧者與「卑微者」並列，因為這類的人一如稅司、娼妓，更易接受天國的喜訊。白冷

的牧者對耶穌所保留的歡迎，可以按這種意義去解釋，耶穌也可能誕生在他們的牧棚中（路二8—20）。忠於聖經傳統的耶穌會以牧者的特點去描繪天主的慈愛心腸，他好比牧者尋找亡羊（路十五4—7）。但是，人對善牧的期望是在耶穌身上實現，是他將教會內的牧職委託給某些人。

1. 耶穌——善牧：對觀福音中供給許多關於牧者的特點，用以宣報若望所講的比喻（若十）。耶穌之誕生於白冷應驗了米該亞的預言（瑪二6—11；五1）；祂的仁慈在他身上顯示出祂是梅瑟所希望的牧者（戶廿七17），因為祂是來救助無牧的羊羣（瑪九36；谷六34）。耶穌視自己為給以色列家之亡羊所派遣的使者（瑪十6；十五24；路十九10）。祂所召集的弟子們所形成的「小小羊羣」（路十二32）預示末世的團體，天主把聖民的王國許給這團體（參閱達七27）；這羊羣要被外來的豺狼所迫害（瑪十16；羅八36），也被內在的，偽裝為羊者所迫害（瑪七15）。為此，它要被驅散，但是按照厄加利亞的預言，將受打擊的牧者要在萬邦的加里肋亞，將其重聚一處（瑪廿六31f；參閱匝十三7）。最後，在時間的末刻，衆羊之主將要把羊羣中的善者和惡者分開（瑪廿五31f）。

新約的其他作者以這種精神描寫耶穌為「羣羊之偉大牧者」（希十三20），比梅瑟更偉大，視他為「衆牧者的領袖」（伯前五4），又是「司牧和監督」，領回迷途的靈魂，以自己的死亡治癒他們的創傷（伯前二24f）。最後在默示錄中——默示錄關於戰勝之默西亞似乎隨着偽經的傳統

——基督羔羊則成爲領導人到生命之泉的牧者（默七17），用鐵杖打擊異民的牧者（十九15；十二5）。

在第四部福音中，關於牧者這些散亂的敘述則形成一個壯麗的畫像：描繪出在唯一牧者指導下生活的教會（若十）。但是，這第四部福音所描繪牧者的有一個特色：他特別被視爲天主之子，給自己的子民啓示天父之愛，而他爲君王、羊羣的主宰之事實却不太強調。耶穌宣講時，重述前人（先知）所講，不過更加深入。一如厄則克耳所述（則卅四17），耶穌是爲來判斷（若九39）。以色列好似被蹂躪的羊（則卅四3），被交付於「盜賊」（若十一10）之手，被迫「四散奔逃」（則卅四5f 12；若十二）。耶穌一如雅威要從危險中「救出」羣羊「引領牠們到茂盛的草原上」（則卅四10—14；若十一39 16）；那時牠們將要認識主，（則卅四15 30；若十五），是主拯救了牠們（則卅四22；若十九）耶穌說，先知所宣告的「唯一牧者」（則卅四23），「就是我」（若十一）。

耶穌更詳盡的解釋。祂是唯一的中保，祂是到羊羣那裏去的門（若十7），也是到牧場去的門（十9f）。只有祂能把牧職委託於人（參閱廿一15ff）；只有祂能給予生命，使人完全自由出入（參閱戶廿七17）。在牧者和羣羊的相互認識上，奠定了一個新的存在（若十3f 14f）；使父與子合一之愛，作了牧者和羊羣互愛的基礎（十四20；十五10；十七8f；十八—23）。最後，耶穌確是完善的牧者，因爲祂爲羊捨生（十15 17f）；祂不僅「被打擊」（瑪廿六31；匝十三

7)，而更情願捨棄祂的生命（若十18）；祂所召集的那些離散的羊，來自以色列的羊棧，也來自其他邦國（十16；十一52）。如此所聚於一處的獨一羊羣將永遠團結一致，因為全能天父之愛維持其合一，並給予永生的保證（十27—30）。

2. 教會與其牧者：按照若望，耶穌之善牧宣講實已開始了教會：他收容了那位被治癒的生來的瞎子，因為他以色列的壇領袖逐出會堂。伯多祿在耶穌復活後，曾接受了牧養整個教會的使命（廿一16）。其他的「牧者」（弗四11）被委以監視眾教會之責：「長老們」及「監督們」（伯前五1ff；宗廿28）。這些人應隨從耶穌的榜樣去尋找迷途之羊（瑪十八12ff），應該提防那些貪食之狼，牠們不會顧惜羊羣，也就是提防那些領人陷入異端的偽學者（宗廿28ff）。「牧者」這個稱呼就應該使人想到牧羊人所有的優良，以及雅威在舊約時代的作為。新約曾提到數點：牧者應該以熱誠、愛心和忘我的態度去牧養天主的教會（參閱則卅二2f），設法成為羣羊的模範。「這樣，你們要從牧者的首領獲得報酬」（伯前五3f） CL & XLD（趙）

274 福音 (Evangile)

(Gospel)

福音指謂述說耶穌生活的書，或是在彌撒中所念的一段經文。按教外的希臘文，福音意為「喜訊」，特別是報告勝利的喜訊。羅馬國泰民安，以及被稱為神及救星的皇帝的生要事，都當做「福音」來慶祝。可是「傳福音」一語，無

疑是基督徒從舊約借來的說法，其特殊意義是報告救恩。

舊約

一、古經

希伯來語有一詞句用以報告國家或私人生活的喜訊：如敵人的死亡（撒下十八19f 26），勝利（詠六八12），猶達的得救（鴻二1）。這詞是在依四十一—六六章中取得真正的宗教價值。充軍末期「傳達喜訊者」宣告放逐的結束也連帶的報告天國的來臨（依五二7）：他報告的消息是安慰、罪的赦免，天主又返回熙雍（四〇1f 9）。這一「福音」是天主正在工作中的一種力量（五二1f）。這福音在山頂上大聲疾呼（四十9），與一切邦國有關（五二10；參閱詠九六2）。其範圍遠超當時的界限。它不但報告了復國回家，還報告天主的決定性勝利及王國。

二、耶穌

1. 喜訊的傳報者——在答覆洗者若翰的使者時（瑪十一1f p）猶如在納匝肋的會堂裏（路四16—21），耶穌將依六一7f「天主以聖神及德能傳過油的」應用到祂自己身上（宗十38；瑪三16f），祂來「給窮人傳福音」。

2. 喜訊——「時間已滿，天主的國臨近了」（谷一15），這是喜訊的要點。可是這次報告喜訊的人成為喜訊的中心。福音就是耶穌（參見谷一1）。天使報告祂的誕生猶如一個福

音(路二10 f)。天國同耶穌一同來臨(瑪十二28)。凡是爲耶穌或「爲福音」的緣故棄捨一切的人，「自現在就得百倍的酬報」(谷十30)。羣衆都爭先恐後奔向宣布福音者，並設法留住祂。可是福音當傳播：「我也該向別的城市傳報天主國的福音，因爲我就是爲這事奉遣而來的」(路四43)。

3. 對福音的答覆是悔過及信德(谷一15)。天主賜人赦罪的聖寵(谷二10 p; 二17 p)，自新的聖寵(谷二21 ff)。祂等待人承認及棄絕已罪，按福音而生活：「誰願意救自己的性命，必要喪失性命；凡爲了我及福音而喪失自己性命的，必要救得性命」(谷八35)。由信從福音而生的人是「神貧的人」(瑪五3p; 谷十17 | 33 p)，「弱小者」(瑪十一28; 路九48; 十21)，甚至罪人(路十六1f; 十八9 | 14; 瑪廿一31)，或教外人(瑪八10 f; 十五21 | 28 p)。感到自己的貧困，促使他們聽從福音並接受福音所從出的天主的憐憫(瑪九36; 十四14 p; 路七47 | 50; 十九1 | 10)。

三、宗徒們

1. 福音的宣傳者——耶穌復活後命令使徒們「往普天下去向一切受造物」(谷十六15)、「向萬民宣傳福音」(谷十三10)。宗徒大事錄描寫這宣傳的各種階段(或稱kerygame)。雖然困難重重，福音仍傳到了「天涯海角」(宗一8)。賴着聖神的恩寵，教會爲宣傳福音「具有信心」(二9; 四13 31; 廿八31)。這任務如此重要，以致執行這任務者以此職務爲名，如七位執事之一的斐理伯即被稱爲

「宣傳福音者」(Evangeliste) (宗廿一8; 參閱弗四11; 弟後四5)。

2. 福音的內容——福音常是天主國的喜訊(宗八12; 十四21 f; 十九8; 廿5; 廿八23); 福音報告「昔日賜與我們祖先的恩許現在實現了」(十三32 f)。福音是赦罪的恩寵、聖神的恩惠(二38; 三26; 十43; 十三38; 十七30)。可是今後福音就是「耶穌的喜訊」(八35; 十七18)，「耶穌基督名號的喜訊」(八12)，「主耶穌的喜訊」(十一20)，「藉耶穌基督的和平的喜訊」(十36)。基督的復活成爲福音的中心。

3. 接受福音——福音常伴同耶穌預許的「標記」(谷十六17; 宗四30; 五12 16; 八6 ff; 十九11 f)。福音是在貧窮、樸實、團體愛德及喜樂的氣氛中散佈(宗二46; 五41; 八39)。處處都有善「心」的人接受福音，這些人「願意聽天主的聖言」(十三7 12)，渴望曉得當做何事才能得救(十六29 f)。這些人都願意「聽」(二22 37; 三22 f)，「接受」(八14; 十一1; 十七11)及「服從」福音(六7)。反之，藐視他人的「自滿」(十三41)「嫉妬」(十三45 f)「輕浮」(十七32)閉塞人心，阻止接受福音。

四、聖保祿

1. 宣傳福音者——保祿是宣傳福音的聖手。天主「願選他爲宣傳福音」(羅一1)。天主把聖子啓示給保祿，爲使

保祿將聖子「宣傳給教外人」(迦一15 f)。天主「將福音委託給他」(得前二4)。保祿是福音的「僕役」(哥一23)，他自覺有宣傳福音的嚴重職責(格前九16)。如此，他向天主呈獻「一個精神的禮拜」(羅一9)，執行一個「神聖的任務」(羅十五16)。

2. 福音的內容——這個福音，保祿簡稱之為「福音」，或「天主的」福音，「祂聖子耶穌基督我等主」的福音(羅一3f 9)，「基督的」福音(羅十五9—20；格後二12 ff)，「基督光榮的」福音(格後四4)，基督「不可測量」的福音(弗三8)。

a 救贖的力量——整個教會的福音都集中於基督的死亡及復活，但保祿的福音，在這方面特別有力(格前十五1—5)，並且趨向基督光榮的來臨(格前十五22—28)，福音是一新計畫，賴宗徒的宣講和其中天主的力量「福音是天主使人獲救的德能」(羅一16)而發揚光大。「在整個世界裏，福音結果及發展」(哥一6)。許多新生的教會，無數的奇恩，史無前例的精神革新，這一切連合保祿超性的「信心」，都在證明福音的强大力量；這福音正在征服世界(迦三5；四26 f；格後二12；三4；得前一5)。保祿親手勞作及「忍受一切……為使宣傳基督福音的工作不受任何阻礙」(格前九12)。

b 聖經的實現——保祿強調福音與舊約有連續性；福音是與蹟的啓示，「這與蹟從永世以來就是秘而不宣的，現今却彰顯了；並且賴着先知的經書曉諭萬民」(羅十六25 f)。

天主給亞巴郎的預許(創十二3)，是「初步福音」，現在因教外人回頭便實現了(迦三8；弗三6)。

3. 人對福音的答覆——人用信德答覆福音時，福音才能產生救贖的功能：「福音是天主教所有信徒的力量……；福音顯示天主的義德，這義德源於信德又歸於信德」(羅一16 f；格前一18 21)。福音是作抉擇的處所。在人們軟弱時，它施展救贖的力量，並使十字架的奧蹟現實化(格前一17—25)；為某些人福音是愚妄，「瘋狂」(格前一18 21 23；羅九32 f；迦五11)，在他們眼中聖經是被「掩藏」的；這些人都被「現世的神」所蒙蔽，他們看不見「基督福音的光輝」(格後四4)，他們不服從福音(得後一8)。相反的，其他的人却在「服從信德」中接受福音(羅一5；格後十五)。在福音的恩寵中他們接受「恩寵的福音」(宗廿24)。

五、聖若望

若望的福音及書信都不使用「福音」一詞；若望用「言語」及「見證」代替福音；言語及見證的對象是真理、生命及光明。可是在默示錄裏，若望看見一個「天使飛翔於天空，將永恆的福音傳報給地上的居民」(十四6f)，這就是天主國最後來臨的福音。

結 論

在第二世紀，當福音一詞開始指謂敘述耶穌行事及教訓

的書籍時，該詞並未失去它的原始意義。它仍然保持在基督內天國及救贖喜訊的意義。聖依肋內寫道：「這部福音使徒們先宣講了；然後他們因天主的聖意，把它在聖經中傳給我們，使之成爲我們信德的基礎與棟樑」。當神父或執事在彌撒中唸「恭讀××福音」時，他猶如先知或使徒向世界報告耶穌的喜訊。教友答覆「主，願光榮歸於祢；基督我們讚美祢」；如果我們注意這些字的意義，我們依然可以看到人類起初新遇見福音時的興奮與愉快。

DM (李)

275 宣 講 (Prêcher)

宣講在我們今天就是報導救贖的事實，與勸告 (para-kalein) 或教誨 (didaskain) 具有相同的意義。但在新約裡，動詞 *keryssein* 和 *euangelizesthai* 將宣講的範圍縮小，僅指隆重宣佈 (*kerygma*) 一件事實：耶穌是主和救主。然而這種限制並不使廣義的宣講之含義貧乏，因 *kerygma* 揭開了一切教誨與一切勸導賴以滋養的根源：耶穌復活的信息。這類宣告在舊約裏有其蛛絲馬跡；當時宣傳天主言語的人稱爲先知：先知受天主聖神的默感，向同時代的人民報導天主的判決；他的言語就是天主的言語。在新約時代，宣道者的言語仍是天主的言語，但自天主聖言降生成人於耶穌身上後，則係基督判斷他們的言語和祂們的存在。

一、基督教會宣講的信息

雖然時間、空間和聽衆各有不同，若翰的，耶穌的，伯多祿或保祿的宣講都提供同一的方案和同一的指示：召人悔改並報導一件事實。

1. 召人悔改——耶穌的和其先驅的宣講都以同一句話揭開序幕，並結束宗徒們早期的講道：「你們悔改吧！」(瑪 3:2；四 17；宗 2:38；三 19；五 31；十 43；十三 38 f)。所傳報的這真理與一個可自由認可的理論不可同日而語；這真理要求聽者表明立場，因為按照聖經的意義，言語與真理有生命的價值。凡不以勸導懺悔爲目標的宣講便成爲演講而不再是福音。

2. 宣佈一件事實——宣講所以要求悔改，並非基於倫理性的勸導，而係因其報導救贖的事件。

聖史們，尤其瑪竇願說明耶穌在世時如何揭開宗徒宣道的序幕。緊接先驅之後(瑪 3:2)，耶穌宣佈：「天國臨近了」(瑪 4:17) 宗徒們如同聲一般，也報導同一事實(十 7)：先知的預言應驗了。若翰「照先知依撒意亞的話，是在曠野中呼喚者的聲音」(三 3)；耶穌顯示自己爲向貧窮者宣傳福音的僕人：「剛才你們聽過的這段聖經，今天應驗了」(路 4:17-21；依 61:1f)。

在耶穌復活的當天，預告的天國在復活者的光榮中顯示出來；在五旬節日，聖神的湧恩使教會誕生，而在世上實現天國。此後宣講不再如耶穌時代，僅報導即將來臨的未來，而是宣告目前的事實，揭示在工作着的聖神，令人回憶起一件往事(基督的復活)和瞻望未來的事實(末日主的降臨)。

初期許多講道的網要昭示基督徒的「今天」的新的特性。

伯多祿這樣解釋，如果五旬節當天人們聽慣外國語，是因為聖神已降臨（宗二4 11 15 ff）。無論是觸及一個奇跡，如跛子的痊癒（三1—10），或是宣道者們的驚人的大膽（四13；五28），這種宣講常使人面對一件事實而提出一個問題；這宣講同時也具有「德能、聖神和信心」（得前1—5）。這一永久的「今天」，這一重演的五旬節（宗十40—47），祇可因以往的和將來的關聯而得以證實，而以往和將來二者都與基督有關。耶穌從死者中復活，祂是生活的；這是聖神藉五旬節奇跡所證實的（二22—36），這是獨子的痊癒所表示的（三12—16）。耶穌是主，在天受光榮（三21），而祂將爲了審判自天凱旋重來（得前1—10；得後1—7）。宣講基本上就是復活的報導，而藉此啓示神聖歷史的奧秘。

3. 事實的說明——*kyryema* 本身是一種隆重的宣佈，正式公告一項事件的傳令官的呼聲；這一事實既是基督對死亡的勝利，聽衆即見到自己的「現在」倏然獲得了永遠的價值。這可能足够了；但仍須受着時間和環境條件限制的聽衆能了解這信息。當雅典人聽到保祿「宣傳耶穌和復活」時，他們便想到兩個新的神明，而視保祿爲外國鬼神宣傳者（宗十七18）。保祿雖設法使人了解他，但不願本着人性的理智來證實自己的報導。格林多人相信阿頗羅是一位「有口才而精通聖經的人」（宗十八24），因此是宣道員的典型；保祿糾正他們，免得把基督十字架消滅於無形，他反對語言的智慧（格前1—17），故一切宣講都該使人聽得懂，並

指出救贖大業。由此，在報導福音中，隨機應變是必須的。

a 宗徒們的聽衆，一如耶穌的聽衆，信仰天主和祂救贖的計劃。故宣講宜以聖經爲出發點，以介紹救贖的大業。宗徒們一如耶穌和若翰，指出先知預言在救贖中應驗了。我們生在岳厄爾和衆先知預報的「末日」（宗二17；三24）；向祖先們所作的許諾實現了（十三33）。令人起反感的十字架也爲天主自己所預見（二23），這便是舊約所說的「木頭」（五30；十39；十三29；參閱申廿一23）；基督的命運早爲先知們所預告（宗三18；十三27），特別爲論及忠僕的詩（八32 f；三13 26）、聖詠（二25—28 30 34 f；十三22 33 35）或梅瑟（宗三22）所預告。必須悔改也曾被預言過（二1 39）。所以宣講基本上是帶聖經色彩的，「按照聖經」這一公式可追溯到最古的「信經」（格前十五3f）。

b 聽衆可能在耶穌在世時沒有認識祂；這時復活的信息便發展爲有關耶穌生平的確切的敘述：如在百夫長科爾乃略之前（宗十37—42），伯多祿向他報導福音，簡述耶穌的一生。耶穌的一生實際屬於宣講的範圍，但受到復活信息的光照。

c 最後聽衆也可能不信真天主而須認識聖經信仰的下層證據。在呂斯特辣，保祿走向他的聽衆而講論「創造天地和地的活天主……：祂自天賜下雨露，分別四季」（宗十四15 f）；在雅典，他證明基督的復活如何是歷史計畫的終點：它以創造天地和人類尋求天主爲出發點（十七22—31）；至於得撒洛尼人，「他們棄絕了偶像，皈依天主，事奉永生的

真天主，並期待着祂的聖子自天降下，就是祂從死者中復活了。的為救我們脫離那要來的震怒的耶穌」（得前一9f）。不論如何，或直接或婉轉地，宣講總該達到基督——歷史之主。

4. 從宣講到教誨——由於保祿所接受的信經總括巴斯卦奧跡（格前十五3ff），從此點出發信經該繼續不停地重覆，為使信仰常能有正確的中心，因此宣講成了教誨。耶穌本人在山上（瑪五2）或會堂裏（九35）「教訓人」時就是如此作法；同樣，宗徒們遵從了復活者的命令（廿八20；宗四2）。保祿進行他的教誨，也以巴斯卦奧跡為起點，如當他講及十字架的智慧（格前一23）或聖洗時，認為聖洗是參與耶穌的死亡與復活（羅六）。宣講者成為教理員和神學家，但神學家為無愧於自己的美名，必須不停宣講巴斯卦的福音。

二、宣講的奧跡

宣講依報導的內容說來是一奧蹟；就報告的形式說來亦然：聖言的奧跡，即傳播聖言的宣講者之奧跡。

1. 聖言的奧跡——如果宣講具有行動的價值，並要求悔改的行動，乃因其本身是天主的一項行動。以保祿為證，宣講實際使人面對所宣講的奧跡。這樣，信德方能自宣講而生（羅十17）。聽者置身於死而復活的基督之前；祂成了歷史中的主，施予接受聖言者以聖神的恩惠；凡拒絕的則以忿怒威脅之（得前一10）。宣講恰似傳令官的報導，宣布天國而

又為之揭幕（依四十九）；是天主的一個行動，開始了基督對世界的統制權。它不接受聽眾的檢討，但要求「信仰的服從」（羅一5），直至世界末日（瑪廿四14）。

2. 天主的聖言和人的言語——為了得救，應該相信；為了相信，該聆聽宣講；但「若沒有奉派遣，怎能去宣講呢？」（羅十15）宣道員從耶穌基督透過教會接受了使命和權威。

a 僅有使命能把人的言語轉化為天主的聖言。決不若先知們，由於聖神猝然的默感，而是由於基督所委託的欽使的身分：「這好像天主藉我們勸導世人」（格後五20），為與天主復交。宣道者該如傳令官一般忠實地報告聖言，使能發生效果，即使出於私心時亦然（斐一5—18）；無論如何，終究宣傳了基督。那末，信德透過那一位僕役而傳播，又有何關係呢！主要的是基礎：耶穌基督；其餘一切都是附加的，審判的火焰將考驗其價值（格前三5—15）。初生的教會顯得慎重考核宣講的事；有時它認可未採用過的創新方法（宗八14—17；十一22f），有時它給傳教士行覆手禮（十二2f）。

受遣者的權威另外來自他對巴斯卦奧跡的作證；廣義說來，這是宗徒們的作證，是與十二位宗徒獨特的作證緊緊相連的（宗二32；三15；五32；十3941；十三31），受自復活之主的命令（一一8）。由於忠實證人不斷的傳授，基督教會的宣講確真使人聽到天主的聖言。

b 宣道員的自蒙源於這宗徒性的授權。他有完全的權威，一如初期的宗徒們，坦然的講話（宗二29；四132931）。「無論順逆他都該宣揚主言」（弟後四2），他之具有信心

而宣講（得前二2；斐一20）是因為他相信（格後四13），因他已被認為「適合」這樣的職務（二16 f；三4 ff）。不然，他只是一個聖言的走私者（二17；得前二4）。他的理想酷似保祿給得撒洛尼人所說的：「你們接受了我們使你們聽見的天主的言語，並不像人們的言語，而是真實存在的天主的言語」（得前二13）。

3. 宣講與救贖——欽使職的高貴地位，尚未完全說明宣道者的與蹟。宣講者實際是「天主的合作者」（格前三9）；他「被天主傾向基督的勝利」，「他知識的芬芳因着他而傳播各地」。宣道者是「基督的馨香」，他的命運是悲劇性的，使人生活或令人死亡（格後二14 ff）。首先，他本人冒着被罰的危險（格前九27），但尤其該分擔他為其作使節的那一位的命運：天主「好似把祂的宗徒列在人中的最末一等」（格前四9）：宣揚十字架者都是活着的被釘者（格後四7—15；六4—10）。他們獲得些許虛榮麼（參閱宗十四12 ff）？但他們該自豪，因為他們這樣已和贖罪之犧牲（格前四13之意）救世主聯合，並發覺倘死亡在宣講者身上顯出權能，生命在他們向之宣講的人身上，却獲得了完滿（格後四12）。這時，不僅是宣道者的話確是天主之言，而是宣講者的生活成了進行中的巴斯卦與跡。

JA & XLD (錢)

276

播種，（繁殖後裔）
(sower)
(sowing)

大自然的演變，人類傳生的歷史，造化和救世的行為都按同一循環而展開：播種，生長，結菓，最後收穫。在「播種」一詞的借義和本義之間，有着完全的協調或相稱。

一、地上的播種

1. 天主的工作——天主在造化萬物之時，即使大地產生能生殖並能「傳種」的植物（創一11 f 29）；那位不停「供給播種者種子的……也必要供給你們種子」（格後九10）。天主制定播種與收割的時節（創八22），天主以百倍的收穫祝福義人的播種（創廿六12）或相反的，使惡人的期待落空（依五10；米六15），他們「播下了麥子」却「收穫了荆棘」（耶十二13；參閱創三18）。但是回心轉意的人，天主「要給他們播到地裏的種子沛降時雨」（依卅23），田地又能播種（則卅六9）。天主所賜與播種者的祝福在聖經內常以百姓忠於盟約而定。

2. 人的任務——實際上，如果天主祝福播種，人也該從事耕作。

a 人的責任——天主曾令人在大地上永久保存一切種子並使之脫免洪水（創七3）；人該在飢饉時尋找這種子（創四七19），不讓種子接觸任何不潔的東西（肋十一37 f）。人也該辛勞工作，按巴勒斯坦的習慣，這工作通常在播種之後。人們不是也該這樣培養「智慧」嗎：「你要用些時間辛苦培養它，但不久你就可以吃它的出產」（德六19）。你早晨播種，晚上也不可閒散」（訓十一6）。

按寓義來說，這種責任擴展到選擇種子與土地，因為「人種什麼，就要收什麼」（迦六7）。雜植異族的枝條（偶像崇拜）也許能得到迅速的開花，却得不到收穫（依十七10 f）。人播不義與邪惡之種子，能收七倍的災殃（箴廿二8；約四8；德七3）；「他們種了風，收的必是暴風」（歐八7）。常該記住這種經驗：「播種少的，收穫也少；播種多的，收穫也多」（格後九6）。我們不要在肉身上播種，而該在精神上播種（迦六8），——不要在荆棘裏播種（耶四3）；却要在平安（雅三18）和正義內播種（歐十二；箴十一18）。

b 燃起希望——如果農夫參與生產屬實（格前九10），又如果「種什麼，收什麼」也是真的，那麼以下的諺語也屢試不爽：「撒種的是一人，而收穫的却是另一人」（若四37）。所以播種的應當信任肥沃的田地，希望天降的及時甘霖，不必企圖征服這些自然物。那些播種的不要窺察風向（訓十一4），否則一事無成。最小一粒種子能够長成一棵大樹（谷四31 f），多產的種子，一粒可收成百倍（瑪十三8P）。人是播種的積極分子，不該忘記，種子一經播種在地裏「獨自發芽生長（希臘文 *automatè*）（谷四27）。安息年應當停止播種（肋廿五4）；這法令要求人絕對地依恃天主，因在前一年天主賞人加倍豐收。耶穌為教訓門徒全心依靠天父的眷顧，曾舉出天空的飛鳥為例，牠們不耕種，也不收割（瑪六26 p）。

這種依恃鼓勵人將種子埋在土裏，讓它死去，為能結出

果實（若十二24）；那携着種子，「載行載突，出去播種的」，知道自己必「載欣載奔，背着禾捆回來」（詠一二六5f）。這種圖像是在描繪「有益於聖者」的服務（迦六7 | 10；格後九6 | 13）以及傳教的辛勞（若四38；格前三8；格後九10 ff）。最後，假如種子應當死去以獲得生命（格前十五36），那麼有死的人為來日獲得復活也是這樣：「播種的是可朽壞的，復活起來的是不朽壞的……播種的是屬血氣的身體，復活起來的是靈性的身體」（十五42 ff）：人的肉身寄埋於地下，將要在基督的光榮裏復活起來。

二、天主的播種

造物主的行為有似播種人的行為，但只是在世界末日的上下文裏，祂才能顯露出「播種人」的外貌。信友既知天主聖子同時是天主的聖言和天主的嫩芽，所以在天主身上看到祂將聖言播散在人的心田裏，也將祂的真正後裔、嫩芽播種在地上。

1. 天主的種子——天主祝福亞巴郎，使之繁衍。「種子」（希臘文 *sperma*）一詞常用來表示後代，子孫，世系和種族。自始以來，將戰勝蛇的那個世系，便與世代相傳的人類子孫互相對立（創三15）。這勝利要因耶穌而實現，祂是出於兩系交配而生的後裔：耶穌是天主子，也是亞當、亞巴郎和達味的後裔。

一方面，天主的祝福確切頒賜給諾厄（創九9），亞巴郎（創十二7），依撒格（廿六4）和雅各伯（廿三13），

他們的子孫數目要多如地上的塵土（十三15 f），海中的沙粒（廿二7）或天上的星辰（十五5；廿六4）。另一方面天主的祝福同樣也許給了達味王室的後裔（撒下七12；廿二51）。這祝福的實現有賴於盟約，這約不但是與先人締結的，而且也是與他的「後裔」締結的。

但是不論亞巴郎的後裔，或達味的後裔，百姓和國王們的不忠信終於迫使天主撤回了他的祝福。葉瑟之樹當被伐倒，可是要從它的幹上生出一枝「聖善的苗裔」（依六13）。因為天主重作播種人（歐二25；耶卅一27），祂要使因懲罰而被剪除什一的作惡後裔猶大（依一4）重新繁殖。更明確的說，這後裔集中於一個嫩芽，而「嫩芽」成了默西亞的諸名之一。「看有一人名叫嫩芽，他在那裡，那裡將有事發生，他要重建上主的殿宇」（匝六12 f）。

2. 天主的聖言——據一種直接比喻的寫法，種子即是天主的聖言。以色列的安慰者已經宣示了天主聖言的有效動作，將它比作及時雨，能使種子豐收（依五10 f）。耶穌宣講播種的比喻，沒有將結果實的責任放在收穫期，而是放在播種期。他如此追溯到末期（參閱歐二25）的開始，而在祂說話的時候，這時期就已然開始了。這便是天主的嫩芽與天主的百姓之間，在世界末日相會的生活史。假使人應當成爲一塊好地，那是因爲種子與耶穌的聖言一齊播到了那田地中，那時結果是多麼美滿——但是在人子所播的好種子旁邊，還有「惡人」播下的莠子（瑪十三24—30 36—43）。

這聖言便是耶穌本人，祂願意死於地下，而結出果實來

（若十二24 32）。聖教會透過耶穌的比喻也認出了自己的歷史。它經由天國沒沒無聞的初期，展望最後的光榮，而堅定了自己的信心：天主曾對亞巴郎預許，將有一個「後裔」，宛如天上的星辰一般衆多，按此許諾，聖教會有如芥子，終必長成一棵大樹（瑪十三31 f；參閱則十七23；達四7—19）。最後這支耶穌的「後裔」（默十二7）聖教會要反抗毒龍而獲勝利，因爲耶穌永居於聖教會內（若壹三6）。

XLD (傳)

277 證據，作證 (témoignage) 舊約 (witness)

一、人們的作證

作證乃是證明一件事物的真實性，賦與證詞以環境所要求的一種莊嚴。一個訴訟、一個爭執都是作證的機會。有些事物因了雙方的協議可以滿全這份職務，例如雅各伯和拉班協議（創卅一45—52）立基肋阿得的石堆爲他們立約的證據；當塔瑪爾被人控告失節時，出示以前曾接受了了的證物（卅八18 25）。聖經特別關注「人」的作證，而強調它的嚴重性。法律規定了如何沿用證人，沒有證人作證，就不可能定罪（戶五13）；爲嚴防錯誤或惡意，在死刑案件中至少需要兩個證人（戶卅30；申十七6；十九15；參閱瑪十八16）；

他們負有判死刑的責任，並該先向罪犯執刑（申十七7；參宗七58）。謊言可能混入證人的言詞裏，因此聖詠作者們會抱怨壓迫他們的「假見證」（詠廿七12；卅五11），人們也知道一些悲慘的訴訟，其中證人佔重要角色（列上廿一10—13；達十三34—41）。在天主十誠裏，妄證是嚴格禁止的（申十九16f；申五20）；申命紀根據「報復」法律制裁妄證人（申十九18f）；智者們的教導指責妄證的罪行（箴十四525；十九59；廿一28；廿四28；廿五18），因為這是天主厭惡的事（箴六19）。

二、天主的作證

1. 天主是見證——在人的作證之上有天主的作證，無人能加以反對。當結婚時，天主是丈夫和他青年時所娶的妻子（創卅一53f；耶四二5）。在隆重的誓詞裏，人們能請天主作見證（撒十二5；廿12）。天主是最高貴的作證者，人為反駁對方的妄證，可上訴於祂（約十六7f）。

2. 天主在法律中的作證和藉先知的作證——但是天主的作證特別含有另一種意義，這種意義與聖言的道理緊緊相連。首先：天主給自己作證，如當祂將自己的名字啟示於梅瑟的時候（出三14），或當祂證明自己是唯一天主的時候（出廿20）。這種作證是在誓言下完成的（依四五21—24），它奠定了以色列人的一神教的基礎。天主也給法律所包括的誠命作證（列下十七13；詠十九8；七8556；一一九各

處）。因此，十誠版稱為證據（出廿五16；卅一18）；十誠版放在約櫃中，使它成為作證的約櫃（廿五22；四十三521f），會幕也成了作證的居所（卅八21；戶一50—53）。最後還有天主的一種作證，先知們充當這作證的使者。這是一種莊嚴的作證（參閱耶四二18），它的範圍是有關天主對祂叛逆的百姓所提出的起訴（參閱詠五十七）。天主這位無所不知的作證者，宣佈了以色列人的一切罪行（耶廿九23）；天主親自作了原告方面的見證（米一2；亞三13；拉三5），為爭取罪人們回心轉意。

三、天主的證人

以色列人對天主的各種契約，猶如人間的協定，也是以實物為憑證，這種實物在百姓背信負恩時，即能提出反證：如法律書（申卅一26）和梅瑟之歌（申卅一19ff）。上天與下地都可充作證明（申四26；卅一28）。但是還有一種作證的使命，只有人才能充任。不過必須有天主的召叫，一切先知便是此例。達味也被天主立為忠信的證人（詠八九37f；參閱撒十二5）以及萬邦的證人（依五五4）。所有的以色列人亦是作證者，他們在其他的人民之前負起在世為天主作證的責任，為反對一切偶像，證明只有祂才是天主（依四三10ff；四四8），而偶像絕不能提出擁護自己的證人（四三9）。以色列不忠於自己「作證」的召選，並不妨礙他們被天主另眼看待，他們仍該在這召選上尋獲依恃天主的源泉（四四8）。

新約

一、由人的作證到天主的作證

新約一如舊約也證實作證，我們在耶穌的（瑪廿六59—65 p）和斯德望的審訊中（宗六11 ff）可見到實例。教友集團爲自己內在的風紀，採取了申命紀所記載，作證必須二人或三人的規定（瑪十八16；格後十三1；弟前五19）。但是作證的意義特別延伸到不屬於訴訟方面的事，例如一位仁人君子，凡認識他的都要給與一個好的批評。像猶太人對於耶穌（路四22），對於科爾乃畧（宗十22），以及對於哈納納雅（廿二12）的作證；教友集團對於首批執事（六3）對弟茂德（十六2）和對得默德琉（若叁12；參閱36）以及對聖保祿本人（得前二10）的作證；聖保祿個人亦曾對格林多（格後八3）和迦拉達（迦四15）的教會作了證。在這裏「作證」一詞很顯然地獲得了一種宗教方面的價值。我們基督徒的生活並不使我們孤立，而是在衆目睽睽之下展開，這些證人都鼓勵我們熱心事主；不但生活的人（弟前六12），而且那些在信仰中先我們而死的人也是我們的證人（希十二1 ff）。天主則是證人中的第一見證；天主曾爲舊約中的聖人們（宗十三22；希十一24 f 39）作證，猶如給那些由異教來歸的新教友作證一樣（宗十五8）。

二、耶穌的作證

作證的問題在法律以及先知的預言裏所有的意義，如今都歸結到耶穌一身。耶穌是卓越而又忠實的見證（默一5；三14）；祂來到世間是爲眞理作證（若十八37）。祂爲在天主那裏所看所聽到的作證（三11 32 f）；祂對邪惡的世界作了反證（七7），也爲自己的本身作了證（八13 f）。祂在比拉多跟前的自白是一種最高的作證（弟前六13），爲使天主的救人計劃彰顯於人前（二6）。但是這被無信心的世界（若三11；八13）所否認的證明，在律法上佔有不可爭辯的價值，因爲有別的證據在支持着它；有洗者若翰的作證，這證明概括了他的一生使命（一6—8 15 19；三26 ff；五33—36）；有耶穌在天主的命令下所完成的工程作證；有天主自己對耶穌的作證，此證明藉着聖經的作證而愈益彰顯（五39；參閱希七8 17；宗十43；伯前一11），如果人不願將天主當作欺騙者，就應當接受這天主的作證（若壹五9 ff）。在基督徒的經驗中，除以上的一切作證外，還要加上領洗聖水和聖體聖血的作證，這二者都藉着外在標記的語言，證明聖神給我們所證明的同一事件（若壹五6 ff）。因爲賜與我們的聖神給耶穌作證（若十五26），同一聖神也證明我們是天主的子女（羅八6）。這一切證據都在加強耶穌的作證。接納這些證據，人便容易聽取耶穌的作證，並進入信仰的生活中。

三、耶穌的證人

1. 宗徒的作證——證據爲能達到人耳，採取了一種具體

的方式：即傳播福音（瑪廿四14）。爲使福音廣傳於普世，宗徒們被立爲耶穌的證人（宗一8）；他們應當在人面前隆重地證明由若翰施洗禮，一直到耶穌升天所發生的事蹟，特別是應當證明那確定祂統制權的復活事蹟（一22；二32……）。聖保祿的使命也不出這一範圍；他在往達瑪士革的路上，曾被建立爲基督在衆人前的證人（廿二15；廿六16）；在外教人的地區，他到處證明了耶穌的復活（格前十五15），由於人接受這種作證，信仰在團體中才得以產生（得後一10；格前一6）。在聖若望的著作裏，福音就等於作證。因福音的敘述都是目覩的證人所作的證明（若十九35；廿一24）；但是由聖神（若十六13）所啓發的作證包含事實所隱藏的奧秘，即生命的聖言降生成人的奧秘（若壹一2；四14）。凡接受宗徒作證的信徒從此本身也擁有耶穌的作證，而這證明即是新時代的先知話（宗十二17；十九21）。因此負責傳播這種先知話的證人，無形中具有了昔日先知們的特點（十一3—7）。

2. 由作證到殉道——耶穌的證人們照耶穌原已給十二宗徒（谷十三9；瑪十18；路廿一13 f）所吐露的預言，在權威和法庭前作證時，他們的任務愈形彰顯。那時作證則採取了一種隆重的方式，但是這層次是受痛苦的前奏。其實，如果信友受到迫害，那正是「爲了給耶穌作證」（默一9）。斯德望是灑出自己的鮮血（宗廿二20）給耶穌作證的第一人。同樣的命運在世間也等待着「給福音作證」的人（默十一7）：將來不知有多少人「爲了證明耶穌且爲天主的聖

言」遭到殺戮（六9；十七6）！巴比倫，這反對天堂聖潔的兇惡敵對勢力，將來要飽飲這些證人兼殉道者的鮮血（十七6）。可是它的勝利只是表面的，實際是那些與耶穌站在一條陣線上的人要「藉羔羊的血和他們的證言」（十二11），戰勝惡魔。殉道乃以血爲信仰作證。

MP & PG (傳)

278 自訟、頌揚 (confession)

Confession 一字，在通常語言中，常指懺悔聖事和告解亭。可是這一個通常的意義，本身也是引伸的並具特殊的意義。這字在舊約和新約中，以及在天主教的聖人傳統中，其意義首先是宣布天主的偉大和祂救世的行爲，對天主和其行動的公開和正式的信德宣誓；而罪人的自訟，除非宣布天主的聖德不會是真的。

宣信是奉教人的主要行爲。這並不一定是清楚的認識天主，並完全列舉天主的作爲，但包括對天主的作爲實際的開放和接受，例如大司祭厄里承認他兒子們的罪，同時也承認天主的偉大：「祂是上主」（撒上三18）。宣信通常引人從認識天主，到因認識天主而生的感恩；這是成義，是公開表示感恩和讚美（詠廿二23）。宣信也和感恩及讚美一樣，是直接指向天主的，而與作證不同，因爲作證雖也以天主的作爲爲對象，但首先是轉向人的。

舊約

1. 頌揚天主聖名——頌揚、感恩、讚美和祝福常連在一起，其出發點都是天主的工程。描寫事實是宣信的主要因素。最古老的格式是簡短的；這是在禮拜中用以指謂天主的各種名銜。雅威首先指「由埃及領出以色列」的那一位（申六12；八14……），這是最普遍的格式；雅威也是「列祖的天主」（出、申、編）；稍後上主又被稱為「曾許誓將〔那地方〕賜給你們祖先」的（申一8 35）。最後才詳述救恩史：以出埃及為中心而圍繞着許諾、挑選和盟約。這一進展繼續以具體詞彙表達：「我的靠山；我的力量；我的救援」；即便人們是在宣稱天主是無與倫比的（出十五11；詠十八32），仍然涉及天主在歷史中的行動，而非有關天主性的哲學反省。人們對天主的偉大聖名所盡的職責（耶十6；詠七六2）使人對天主的紀念久存，並使以色列的信仰永傳後世（申六6—9）。

基督降生前的猶太教是忠於這一傳統的。他們每天表白信仰，誦讀梅瑟五書的三個片段，其中第一篇肯定對與以色列立約的唯一天主的基本信仰（申六4f）。

2. 自訟已罪，實際表示所有過錯都是冒犯上主（肋廿六40），即便是冒犯近鄰（肋五21；撒下十二13 f）。罪阻礙天主願與人建立的關係。有罪者，或個人（撒廿八13），或團體（尼九2f；詠一〇六），承認違背天主的行爲，便是再度首肯因罪而置疑的那些不可侵犯的權利。一旦恢復了特別

建立在天主所訂盟約上的這些權利，天主子民就獲得寬恕（撒下十二13；詠卅二5），不幸的分裂也就此結束（蘇七19 ff）。

新約

1. 承認耶穌基督——雖然信友的行爲主要地還是一樣，但向之表白信仰的對象却有了真實的改變。天主的偉大現在非常光輝地顯示出來。以色列最古的宣信（申廿六50；蘇廿四2—13）使人回憶該民族出埃及的各種事件。但是基督所作的解放，却使全人類受益；它摧毀了人的勁敵，從內部威脅人的敵人——罪；這一解放不是暫時的，像過去的拯救國家，而是確定性的救援。

伯多祿的宣信（瑪十六16 p；若六68 69）以及胎生瞎子的宣信（若九15 ff 30—33），證明這信仰是由於與納匝肋耶穌實際的接觸而產生的。在教會內耶穌是救援劇中的主角，祂因其死亡和復活便是宣信的對象。這宣信在原始格式

“Marana tha”（格前十六22）和「耶穌是主」（格前十二3；斐二11）中表現出來，這些格式綜合了宣信的內容而成了禮儀中的歡呼詞。根據一個草案的綱要（Kerigme），在宣道中所宣講的信仰對象，也在信經的大綱（格前十五1—7）和禮儀的詩歌中（弟前三16）表達出來。耶穌被認為唯一的救主（宗四12），天主（若廿28），要來的世界的審判者（宗十42），天主的使者和我們的大司祭（希三1）。基督徒對天主給予世界的默西亞和救世主的這種信仰，就是

對天主本身的宣信。

接受天主的言語，並讓它在我們心中居留尙嫌不夠（若壹二14）。天主的言語應該受到明白承認。有時不過指單純的依附，與不信耶穌使命者的否認對立（若壹二23），但是普通更指公開的宣佈。承認耶穌是為得救所必需的（羅十9f），時常要做的（希十三15），其典範便是耶穌為真理作證所做的（若十八37；前六12f）。承認耶穌和洗禮是相連的（宗八37），在某些情況下，特別要求承認耶穌，例如在某種情形下，不承認耶穌便等於否認耶穌（若九22）。即使要受迫害，仍須在法庭上表示自己的信仰，如伯多祿（宗四20），甚至殉道，如斯德望（宗七56），否則在聖父前將遭受耶穌的否認（瑪十32f；谷八38），因為他愛世人的光榮，勝過來自天主的光榮（若十二42f）。被選者在天堂將永遠頌揚（承認）天主（默十五3f）和耶穌（五9）。

因為承認耶穌是天主的行動在人內的反響，且升到天主臺前，一切真正的對耶穌的承認都是藉天主聖神而在我們之內產生的（格前十二3；若一：四2f），特別是在迫害我們的法庭上所發出的承認（瑪十20）。

2. 自訟已罪——向一個取得赦罪權者告明自己的罪，在新約中似乎是沒有根據的：兄弟間的糾正，以及團體的規勸，首先是讓有罪者承認他外在的錯誤（瑪十八15ff）；雅五15f中勸人行的彼此告罪，可能來自猶太習慣，而若壹一9也沒有詳述應有的告罪所該取用的形式。

然而，告明已罪，常是懺悔的標記，得赦的普通條件。

來找若翰洗者的猶太人，承認自己的過錯（瑪三6p）。伯多祿承認自己是罪人，不堪親近耶穌（路五8），而耶穌在描述浪子回頭時，也指出浪子承認自己的罪（路十五21）。這種承認，或如匝凱用言語來表達（路十九8），或如罪婦以行動來表示（路七36—50），或如不為自己辯護的淫婦的緘默（若八9ff），都是耶穌所給寬恕的條件。這就是聖事式告罪的出發點。人都是罪人，必須承認是罪人，才能被淨化（若壹一8f）。但是承認自己的不堪，和用嘴唇來告明，必須要有內心的懺悔方有價值，為此猶達斯的認罪是無用的（瑪廿七4）。

因此，在新舊約中，凡表示對救人的天主的信仰者，或承認自己的罪者，二者都藉信仰而自罪惡中被解救出來（迦三22）。對他們來說，「你的信德救了你」（路七50）這句話應驗了。

PS (王愈榮)

279 勸勉 (exhorter)

勸勉(希臘文 parakesis)在奇恩的目錄上只出現過一次(羅十二8)。可是它却是使徒、先知及神長們一種主要的任務；在舊約及猶太人的宗教生活中，勸勉已根深蒂固，現在教會仍在不斷的勸勉。

舊約

天主的證人從不以冷漠地述說天主救贖的計劃為已足。

司祭們的演說（如申四—十一），先知們的預言（如依一16……），智慧的訓言（如箴一—九）都是向聽眾的心靈及理智所發的，這些言語是代替天主請求、鼓勵、激勵他們，使他們聽從、歸依及尋找天主。從古到瑪加伯時代常是同樣的驅使，同樣的呼喚：講道時不能不勸勉人，使人勇敢的忠於雅威及其法律（申五32；六4ff；卅二45ff）；在受迫害時（加下七5），或神聖的戰爭時（加下八16；十三1214）無不如此。

新約

新約若翰洗者繼續這傳統作風，「利用很多的勸言，給民衆報告喜訊」（路三18），耶穌不但宣佈藉祂臨到人間的天國的喜訊，並啓示這天國的奧蹟。祂召叫人進入天國，催迫人悔改，信從福音，隨從祂並遵守祂的言語。同樣門徒們「苦口勸勉」羣衆接受他們的喜訊，並領受洗禮（宗二40）。在教友團體中，先知們「立誓表，勸勉，鼓勵」（格十四3）。弟茂德及弟鐸也是如此（弟後四2；鐸一9）。他們這種作風，無疑的延長了使徒事業中主要的工作之一（宗十一23；十四22；十五32；十六40；得前三2）。關於這一點，保祿解釋得很清楚，「好像天主藉着我們勸勉世人」（格後五20；參見得前二13）。如此，新經中便有許多勸勉；這就是致希伯來人書和伯多祿前書的目的（伯前五12；希十三22）。普通教友也當彼此勸勉（格後十三11；希十三13；十25），爲使教會能建設起來。 RD（李）

280 安 慰 (consoler)

人在悲哀、疾病、居喪、受迫害的時候，需要慰藉；他尋找一個安慰者。當然，會有不少的人避之如疫。可是，至少他的親友會滿心同情來探望他，爲分擔他的痛苦，並減輕他的痛苦（創卅七35；撒下十2f；若十一1931）；他們努力用言語，用禮儀來安慰他（約二11ff；耶十六5ff）。可是往往這些好話不僅不能減輕、反而加重人的痛苦（約十六2；廿一34；依廿二4），而且它們也不能使所哀哭的人去而復返（創卅七35；瑪二18）。人在痛苦中孤獨一人（約六1521；十九13—19；依五三3）；連上主似乎也遠離了他（約；詠廿二2f；瑪廿七46）。

1. 等待安慰者天主——耶路撒冷在其歷史中曾經經驗過這種完全孤苦無依的況味。在它沉淪與流亡的時期，不僅忘掉昔日盟友的安慰（哀一19），甚至想它被它的上主所忘懷（依四九14；五六6ff），而沈浸於失望中。

實際上，天主遺棄它只是「片刻」（依五四7），不過是要它明白，惟有祂是真正的安慰者。祂立刻又回來向耶京說：「你們安慰，安慰我的百姓罷！」（依四十一；五九13）。上主便這樣答覆被遺棄的耶路撒冷的哀訴。在放逐的懲罰之後，上主將照顧耶路撒冷，以實踐祂通過先知所作的許諾（耶卅十三—13；參閱德四八24）。這種救援的干預是愛的行動，以各種不同象徵表現出來。天主以牧者的善良（依

四十一；詠廿三⁴），父親的慈愛，新娘和丈夫的熱情（詠五四），母親的柔情（依四九^{14 f}；六六^{11 f}）來安慰祂的子民。

以色列也把他們對最後得救的希望一如等待最後的安慰而表示出來（匝一¹³）。一位神秘的使者「僕人」，要來完成這項工程（依六一²），那為福音所證明的猶太傳統要稱默西亞為 Menahen「以色列的安慰」（路二^{25 f}）。在等待着救主的這些日子裏，信徒們知道上主並未讓他們孤苦無告：爲了在他們人間的旅途上安慰他們，祂給了他們祂的許諾（詠一一九⁵⁰），祂的愛情（詠一一九⁷⁶），祂的法律和先知（加下十五⁹），祂的聖經（加下十二⁹；羅十五⁴）。這樣他們被慰藉，雖在考驗中却生活在希望中。

2. 基督，憂苦人的安慰者——安慰人的天主藉耶穌而接近人。耶穌以人所期待的「僕人」自居：「主的神臨於我身上，……」（路四^{18—21}）。祂給憂苦的人、窮人傳報安慰的信息，得救的福音，在他們天父的懷裏（瑪五⁵）。祂來爲使那些由於罪惡或因罪惡的記號——疾病而頹唐的人重新振作（瑪九²²）。祂給那些勞苦和負重擔的人以安息（瑪十一^{28 ff}）。

這種安慰並不因爲耶穌到父那裏去而停止；耶穌並未遺棄祂的人，他賜與他們的護慰者聖神不斷給與基督徒的團體以內在的勇氣，使他們能承當險阻和迫害（宗九³¹）。受耶穌付託管理教會的牧者也有他們的慰藉的話（宗十五³¹）。主爲祂的教會所顯的靈跡也是天主安慰人的標記，而且可以

在信徒心中產生喜樂（宗廿¹²）。

聖保祿爲一種安慰的神學奠定了基礎。他透過一次和死亡同樣可怕的磨難而發現：安慰自憂苦本身流溢，只要憂苦與耶穌的苦難相結合（格後一^{8 ff}）。而且這種安慰又洋溢在信徒們身上（格後一^{3—7}），因爲在安慰淵源於惟一的泉源復活之基督的喜樂。基督實在是一切安慰的泉源（斐二¹），尤其爲那些死亡將他們和所愛者分開的人（得前四¹⁸）。在教會內，「安慰者」的使命是教會主要的使命，爲作證天主永遠安慰貧窮和憂苦的人（格前十四³；羅十五⁵；格後七⁶；參閱德四八²⁴）。 CA (狄)

281 使徒 (宗徒) (Apôtres) (Apostles)

在新約中，有許多人接受了使徒的名銜：耶穌爲建立祂的教會所首選的十二位門徒（瑪一〇²；默二¹⁴），以及最傑出的外方人之使徒保祿（羅一一¹³）是人人知曉的。但按照保祿慣常的用法，息耳瓦諾、弟茂德（得前二⁷）和巴爾納伯（格前九⁶）享有與保祿同樣的名銜；除了伯多祿及「十二位」外，仍有「雅各伯及衆使徒」（格前一^{5—7}；參閱迦一¹⁹）；至於其他關於作使徒的特恩（格前一²⁸；弗四¹¹），以及保祿所指摘的「假使徒」及「超級使徒」（格後一一^{5—13}；一二¹¹）更不用提。這個名詞的如此廣泛的用法也引起一個問題：在此不同的「使徒」中，彼此之間終究有什麼關係？由於新約中，使徒一詞並無一個適於

一切的定義，為了解決這個問題，在對此名稱及其非純屬基督教的職務搜集了有關的知識後，必須將具有這名稱的不同人物安放在其位置上。

使徒 (apostolos) 這個名詞在希臘文學中並無我們所賦給它的意義 (黑樂多特及約瑟夫的著作除外，他們似乎是反映大眾的語言)，但由此字引伸出的動詞 (apostello) 「派遣」，則就其內容表現的很好；其概念藉着舊約中的類似名詞和猶太人的風俗得以確定。舊約中有派遣使者的習慣，使者應受尊敬，因為是由國王所派遣 (撒下 10)；先知也從事同樣性質的使命 (參閱依 68；耶 17；依 61—63)，但他們從未接受「使徒」的名銜。但「辣彼」時代的猶太教中，在公元第七十年後，有官方使者 (Sehin) 的設立，而按照新約所述，此種習慣似乎很早就存在。保祿向大司祭「要求發文書給大馬士革各會堂」，以迫害耶穌的信徒 (宗 9P)；這是一位身携官方文書為官方委任的使者 (參閱宗 二 21—22)。教會也繼承了這種習慣：教會從安提約基雅及耶路撒冷派遣巴爾納伯及息辣攜帶他們的信 (宗 15 22)，或委任巴爾納伯及保祿為自己的代表 (宗 11—30；11—33；14 26；15 2)；保祿自己派遣了兩位弟兄，他們是教會的 apostoloi (格後 8 23)。按照耶穌的話 (猶太文學著作中以前也有同樣的話)，使徒代表派遣他的那一位：「沒有僕人大過主人的，也沒有奉使的 (apostolos) 大過派遣他的」 (若 13 16)。

如此，依照當時用此詞的習慣而判斷，「使徒」最初並

無傳教士，或是聖神之人，甚至證人等意義；而是一位奉使者、一位代表、一位全權代表、一位大使。

一、十二位與使徒職

「使徒」在成爲一個固有的名銜前，首先是一種職務。事實上，是經過一段漫長的演變之後，使徒的名銜，才以特權的方式，加之於十二位的小圈子 (瑪 10 2)，較晚這名銜也出自耶穌的口 (路 6 13)。但是，雖然這榮銜只屬於十二位，那些與他們在一起的人，很明顯的，也執行一種可稱之爲「使徒性」的職務。

1. 十二位使徒——耶穌在開始他的公開生活時，就願意藉着人來擴展祂的臨在和傳佈祂的信息，這些人要稱爲基督第二。他召喚了第一批門徒四人，使他們成爲捕人的漁夫 (瑪 4 18—22 P)；他從門徒中選出十二位，使他們「跟他一起」，也如同他一樣傳報福音，驅逐魔鬼 (谷 3 14 P)；祂派遣他們執行任務，以祂的名講話 (谷 6 6—13 P)，具有祂的權威：「誰接待你們，就是接待我；誰接待我，就是接待那派遣我來的」 (瑪 10 40 P)；他們學習分施在曠野中增多的餅 (瑪 14 19 P)，他們對應由他們指導的團體有一種特別的權威 (瑪 16 18；18 18)。簡言之，他們組成了新以色列的基礎，在末日他們要作新以色列的法官 (瑪 19 27 P)，這是使徒團的十二這數目字所象徵的意義。復活的基督常與他們在一起，直到世界末日，也將爲祂召收門徒，給萬民付洗的任務託付給他們 (瑪 28 18—20)。從那

時起，爲了在新生的教會中表現出新以色列的畫像，選擇第十二位使徒來取代茹達斯，似乎是不可避免的（宗一15—26）。他們應該作基督的證人，就是證明那位復活的基督就是會與他們共同生活的同一基督（一8—21）；這種獨特的作證也加予他們的使徒工作（此字在此處有其最強的意義）一種獨特性。此十二位永遠是教會的基礎：「城牆有十二座基石，上面刻着羔羊的十二位使徒的十二個名字」（默二—14）。

2. 新生教會的使徒工作——雖然這十二位是最傑出的使徒——是在這種意義下，教會稱爲「從使徒傳下來的」——但教會的使徒工作，廣義地說，並不限於這十二位的傳教活動。正如耶穌——「天主的欽使」（希三1）——願意建立一個享有特權的團體，以擴展祂的臨在和傳播祂的教導；同樣，這十二位也將他們執行使徒工作使命——而非那使他們形成復活者見證之永久性團體的不可轉移的特權——通傳給他人。在舊約中，已有梅瑟將他的全權轉交給若蘇厄（戶二七18）；同樣，耶穌也願意所委託給十二位的牧靈工作，能世世代代得以繼續：耶穌雖然與他們保持着「一種特殊的聯繫，他復活後的臨在遠遠超出他們那個小圈子（小使徒團）。耶穌在其公開生活開始後，就已經爲了擴展使徒工作，開創了途徑。除了那敘述十二位之使命的重要傳統之外，路加也保留了另一個傳統，按此傳統，耶穌「另外選定了七十人，派遣他們兩個兩個在他前面走」（路一〇1）。他們與十二位接受同樣的使命，具有同樣正式的特點：「聽你們的，就是聽我；拒絕你們的，就是拒絕我；拒絕我的，就是

拒絕那派遣我的」（路一〇16；參閱瑪一〇40 p）。在耶穌的思想中，使徒的使命並不限於十二位使徒的使命。

十二位使徒自己也在這種精神下行動。從瑪弟亞的被選，他們知道很多的門徒具備作使徒的必要條件（宗一21—23）：他並非狹義的一位使徒，而是天主指定的第十二位證人。此外，還有巴爾納伯，是與保祿具有同樣聲譽的一位使徒（一四4、14）；雖然十二位所選出的七位助手，未被稱爲使徒（六1—6），他們却能建立一個新教會：在撒瑪黎雅斐理伯就是這樣的一位，但他的權力却由十二位的權力予以限定（八14—25）。在教會內復活之耶穌的正式代表——使徒職，永遠以十二位所形成的「使徒」團爲基礎；但是這使徒職是由那些被十二位所委派的人執行。

二、外邦人的使徒——保祿

耶穌在世時，除十二位使徒外，又派遣了七十二門徒。耶穌如此作所暗示的意義，由於保祿的存在而特別證實。復活的耶穌從天上又派遣了保祿，與十二位，共同執行使徒的使命。使徒職的性質，藉着這種使命才更爲確定。

1. 基督的大使——當保祿一再強調他是在對復活者一種默示性的神視中（迦一16；格前九1；一五8；參閱宗九5—27），「被召」作使徒時（羅一1；迦一15），他清楚的表現出來，他的使命的原始確是一種特殊的聖召。一位使徒，是一位「被派遣者」，但不是被人（即使他們是使徒）所派遣，而是被耶穌親自派遣。當他證明他使徒的權威時，他特

別提及這個事實：「我們是代基督作大使；好像是天主藉着我們來勸勉世人」（格後五20）；「你們由我們所聽到的言語，並非人的言語，而實在是天主的言語」（得前二13）。那「接待我有如一位天主的天使，有如基督耶穌」的人（迦四14），是有福的。因為使徒們是「天主的助手」（格前三9；得前三2）。再者，也是通過他們而完成那具是永久性（末世性）光榮的職務（格後三7—11）。爲了避免使者利用此來自天主的權能和光榮、圖謀私利，一位使徒是被世人所輕視的人；因此，他被迫害、被交付於死亡，好能使他人獲得生命（格後四7—10；格前四9—13）。

具體地說，使徒的權威是在有關道理、職務、管理等方面行使。保祿屢次訴諸其在道理方面的權威，因為倘若一個人宣講與他不同的福音，保祿相信自己能對他施以絕罰（迦一8—9）。保祿知道自己也能將權力委於他人，就如他曾藉覆手禮祝聖弟茂德（弟前四14；弟後一6），弟茂德後來也能行此儀式（弟前五22）。最後，這種權威的行使是藉着一種實在的治理權，即對於保祿自己建立的或委託他管理的教會的治理權：他可以裁判、可以懲罰（格前五3—5；弟前一20），他在訪問時處理一切事務（格前一—34；格後一〇13—16；得後三4），他知道如何向團體要求服從（羅一五18；格前一四37；格後一三3），以保持彼此的共融（格前五4）。這種權威並非專制的（格後一24）；而是一種服務（格前九19），一個牧人的服務（宗二〇28；伯前五2—5），他知道如何在需要時放棄其權利（格前九12）；他絕

不會壓制教友，愛護他們有如父親、母親（得前二7—12），給他們樹立信德的楷模（得前一6；得後三9；格前四16）。

2. 保祿的獨特情形——在此種對使徒職的理想描繪中，保祿的確知道他對他的助手所期待的是什麼；如對弟茂德（參閱得前三2），和息耳瓦諾，這兩人他似乎都稱之爲使徒（得前二5）；或對索斯特乃及阿頗羅（格前四9）等所期待的。但是，保祿在教會的使徒職中却享有一特殊的位置：他是外邦人的使徒；他對基督的奧跡有一種特殊的了解；保祿在基督救世計畫中這種獨特的角色，與其個人有關，是屬於神恩性質的，因此不能轉讓。

a 外邦人的使徒——帶給外教人福音者，保祿並非第一位；斐理伯已經給撒瑪黎雅人宣講過福音（宗八），聖神曾降臨於凱撒勒雅的外教人身上（宗一〇）。但是天主願意，在教會誕生的時刻，簡選一位使徒專司給猶太人以外的外邦人宣講福音的職務。這也是保祿曾經努力使伯多祿了解的一點。並不是他願意在這事上作爲伯多祿的一位使者；他是由基督直接派遣；但是他認爲有義務將此事告知十二位之首，以免「徒勞無功」，並招致教會的分裂（迦一一二）。

b 基督的奧跡，對保祿來講，就是「基督在萬民中」的奧跡（哥一27）；伯多祿藉着一種視神的啓示，已經了解，禁止吃的食物不可再用來區別猶太人與外教人（宗一〇10—118）。但是保祿，藉着天主的聖寵助佑，對此種奧跡，具有一種獨特的認識（弗三4），並被委託將此奧跡傳授給他人；爲了完成這種奧跡，他曾受迫害、忍痛苦、被監禁

(哥一24—29；弗三一1—21)。

這是保祿所獨享的、不可轉移的聖寵；但是他所享有的基督使者的身份，甚至，他對自己使徒職的靈性的理解力，在某種程度下，聖神之主也能賜予其他使徒（格前二6—16）。

「信友的使徒職」在新約中講解的並不清楚；但是却有一些事實，可作為堅強的依據。使徒職雖然是十二位及保祿所執行的極特殊的任務，但自開始也是整個教會執行的任務：比如，當教會的領袖到達安底約基雅及羅馬教會時，該地的教會早已存在。廣義的說，使徒職是每位基督徒的任務，每位都是「世界的光，地上的鹽」（瑪五13—14）。每人按照自己的地位參與教會的使徒職，師法保祿，十二位使徒及其他初期使徒的傳教熱誠。

XLD (趙)

282 聖伯多祿 (Pierre, saint)

(Peter)

1. 藥召——基督為西滿命名刻法 Cédas (瑪十六18；若一42；參閱格前一12；十五5；迦一18)，經典譯法為「石頭」，但不如譯為「岩石」為佳。西滿伯多祿因這新名字所得的聖寵這名字表達此後加與他的職責，他得分享雅威及其默西亞的持久的堅固和不可動搖的忠誠。這就是說他的史無前例的地位。

伯多祿之所以被選，並非由於他的人格，無論他如何可取或有任何功德（即便在他否認師主之前）。這無條件的召

選和伴隨着的崇高地位，乃基於基督託付給他的使命，而他該以忠貞與愛情完成此使命（若廿一15ff）。

2. 首位——西滿是耶穌召喚跟隨祂的第一批人中的一位（若一35—42）。對觀福音甚至傾向着使伯多祿成為第一個蒙召的門徒（瑪四18—22p）。並提前於耶穌在世時給與他以最高權位。無論如何，伯多祿在宗徒間，有其卓越的地位，位居宗徒名單之首（瑪十二）或三位特選宗徒之首（參閱瑪十七1p）；在葛法翁耶穌慣常所住的是伯多祿的家（參閱谷一29）；也是他代表其他宗徒發言（瑪十六23；十八21；十九27），尤其在承認耶穌特有的默西亞性的莊嚴時刻（瑪十六16p；若六68）；耶穌復活後天使委託與聖婦們的信息（谷十六7），格外提及伯多祿；若望讓他先進入坟墓（若廿一20）；最後特別是復活的基督在顯現給十一位宗徒前，先顯給刻法（路廿四34；格前十五5）。在新約裏處處透露出伯多祿的這種崇高地位。但這並不免除他艱困的探索天主的計劃（參閱宗十一十五及迦二有關普救論的問題），也不消除宗徒們的團體性職責，和保祿的創新作風。保祿自從皈依後，完全意識到個人的特殊聖召（迦一15f），他上耶路撒冷去以便與伯多祿接觸（迦一18）；即便在回憶起安提約基雅事件時（迦二11—14），雖然膽小的伯多祿在一實際情形下對應有之行動孤疑不決，保祿對伯多祿說的話，仍然尊重後者對整個教會的權威。

3. 使命——伯多祿的首席地位乃建立在他的使命上，這是聖經章句多處明白記載的。

a 瑪十六13—23——新亞巴郎伯多祿是生產活石頭的石礦(參閱依五一1ff及瑪三9)，是基督在其上建立祂末世團體的基礎，他接受一項使命，所有的人民都因此而得益。建立在伯多祿身上的教會，反抗惡勢力，即死亡的能力保證必定勝利。這樣，承認耶穌為活天主子的伯多祿，受託以最高的使命，聚合天下萬民在一個集團裏，獲享幸福而永遠的生命。宛如在身體內，生機不可中止，同樣在教會這個生活且使人生活的機構內，無論以何種方式，伯多祿該常在場，爲了不停地把基督的生命通傳給信友。

b 路廿二31f及宗徒大事錄——耶穌預告伯多祿該在悔悟否認師主之後，「堅定」他的弟兄們，無疑的，當時就聯想到他的名字。他的信德因基督的祈禱而不致消散。實際上，這就是路加在宗徒大事錄裏所描述的伯多祿的使命：他是聚集在晚餐廳中羣衆的首領(宗一13)；他在選舉瑪弟亞時擔任主席(一15)；他判斷阿納尼雅和撒斐辣(五1—11)；他以其他在場的宗徒們的名義，向羣衆宣講基督復活後的默西亞性的榮耀，並報導聖神的恩賜(二14—36)；他勸衆人領洗(二37—41)，連「外教人」在內(十一—十一18)，他也巡視各處的教會(九32)。他以耶穌之名治癒病人(三1—10)，並復活一個死人(九36—42)，以作爲他有權支配生命的標記。

此外，有些事實，即伯多祿在科爾乃略領洗一事上他爲自己的行爲辯護(十一1—18)，耶路撒冷公會議的進行(十五1—35)，和保祿所影射的一些事(迦一18—24)，

都顯出在耶路撒冷教會的領導上，大多採集體制，而雅各伯佔有重要地位，他的意見是舉足輕重的，但這些事實與其啓示，不但無碍於伯多祿的首席地位和使命，反而使其深長的意義昭然若揭，因爲雅各伯的權威根源不同於伯多祿，兩人權威表達的方式亦各異；伯多祿是基於特殊名義獲得無誤地傳授信仰的準則的使命和其一切必需的種種(參閱迦一18)，他是生命諸恩許的受託者(瑪十六18f)。

c 若望廿一——復活後的基督以莊重的方式，或許是法律方式，三次把全羊羣：羔羊與母羊委託給伯多祿照料，我們須藉善牧喻(若十一—28)的光明來了解這種使命。善牧拯救他聚爲一棧的羊(十16；十一52)，這些羊得有充沛的生命；善牧甚至爲羊犧牲性命；基督向伯多祿預言他未來的致命時，也加添說：「跟隨我吧」。倘他該隨老師的芳踪，這不僅在犧牲性命，而且在把永生通傳給他的羊，使他們永不喪亡(十28)。伯多祿「追隨着」基督是磐石，是活石(伯前二4)，是牧者，有權許人進入教會，及從死亡中拯救信友，並通傳給他們天主的生命，他給教會開創主要的職責，他真是基督的代表。這就是他的使命和他的偉大處。

PL(錢)

283 殉道者 (martyr)

殉道者 (gr. martyrs) 以字源來說意謂證人，指在歷史、法律和宗教方面的作證。但在基督徒傳統的應用上，殉

道者一詞專指流血的作證者而言。這種用法在新約裏已採用（宗廿二20；默二13；六9；十七6）；殉道者是因忠於給耶穌作證而捨生的人（參閱宗六56）。

1. 殉道者基督——耶穌自己即是為天主作證的一位傑出的殉道者，因此祂是殉道者的典型。在祂甘願同意的犧牲中，祂的確為了忠於天父所給祂的使命而完成崇高的作證。根據聖若望的記載，耶穌不但預知，而且自由地接受死亡，做為對聖父完美的敬意（若十18）；並在被判決時宣稱：「我生於世，來到此世，正是為給真理作證」（十八37；參閱默一5；三14）。

聖路加在耶穌受難史中，指出此後殉道者的特點：憂苦中受到天主聖寵的慰藉（路廿二43）；在控訴和凌辱前保持靜默和忍耐（廿三9）；彼拉多與黑落德承認祂的清白無罪（廿三4 14 f 22）；忘却自身的痛苦（廿三28），善待懺悔的強盜（廿三43）；寬恕伯多祿（廿三61）和迫害他的人們（廿二51；廿三34）。

更深一層，全部新約承認耶穌是依撒意亞所預言的那位受苦的僕人。就這點來說，耶穌的受難乃是祂使命中的主要部份。的確，這位僕人必須受苦受死，「以使羣衆成義」（依五三11），同樣，耶穌必須經過死亡，「以贖衆人之罪」（瑪廿八平）。這正是耶穌屢次所說的「必須」的意義：天主救恩的計畫，要經過祂的證人的受苦和死亡（瑪十六21平；廿六54 56；路十七25；廿二37；廿四7 26 44）。此外，所有的先知不是都受迫害而死的嗎？（瑪五12平；廿三30）

32平；宗七52；弟前二15；希十一36 ff）。這不可能是偶然的；耶穌承認這是在祂身上要完成的天主的計畫（瑪廿三31 f）。他堅決地走向耶路撒冷（路九51），「因為先知不宜死在耶路撒冷之外」（十三33）。

苦難使耶穌成為贖罪的犧牲，而代替自古以來的一切犧牲（希九12 ff）。信徒由此發現殉道的原則：「沒有流血，就沒有救贖」（希九22）。因此我們明瞭，瑪利亞和祂聖子的苦難如此密切結合（若十九25；參閱路三35）而被尊稱諸致命之后。

2. 基督徒殉道者——基督因光榮的殉道建立了祂的教會：「當我從地上被舉起來時，我要吸引所有的人來歸向我」（若十二32）。教會——基督的奧體，也同樣受到石叫，要以血來給天主作證，以使人類獲得救恩。在猶太人的社團裏，尤其還在瑪加伯時代（加下六一七），已經有了殉道者。但在基督的教會內，殉道另具一種耶穌所親自啓示的新意義，即完全效法基督，參與祂的作證和祂救贖的工程：「沒有僕人大於主人的；如果人們迫害了我，也要迫害你們」（若十五20）。耶穌告訴祂的三個徒弟，他們要在祂的苦難中追隨祂（谷十39平；若廿一18 ff）；並且啓示給所有的人，麥粒死在地中，才能結許多果實（若十二24）。所以，那最能使人回憶起耶穌受難的——聖斯德望的殉道，曾使教會初次廣場（宗八4；十一19），並使保祿得以歸化（廿二20）。最後，默示錄實在是一本殉道者的書，這些殉道者做了忠信真實的證人（默三14），給教會和世界作了血

證。全書都在宣揚他們的考驗和光榮，但是書內所提到的主的兩位證人，和他們所受的苦和光榮，只是象徵而已（十一 11 f.）。
CA (孫)

284 權力 (autorité)

舊約

一、一切權力均來自天主

保祿將要設定的這個原則（羅十三 1），在舊約中已不斷地假定存在：但權力的一切使用，在舊約中顯然受天主旨意要求的支配。

1. 人間權力的面貌——在天主所創的萬物中，一切權力皆出自天主：人對大自然（創一 28），丈夫對妻子（創三 16），父母對子女的權力（肋十九 3）等。當我們觀察人類社會較複雜的組織時，所有統治者還是從天主接受、為給交與他們管理的團體謀求公益的責任：上主令哈愛爾服從她的主母（創十六 9）；天主將達默協克交于哈匝耳管理（列上十九 15；列下八 9—13），將整個東方交給拿步高統治（耶廿七 6）。在異族中如此（參閱德十 4），在天主子民中更是如此。但是在天主子民中，人間權力所生的問題，有着特別的性質，需要另外加以研究。

2. 行使權力的條件——天主所賦的權力並非是絕對的；

它受到倫理責任的限制。法律節制權力的行使，同時也確定奴隸的權利（出廿一 1—6 26 f.；申十五 12—18；德卅三 30……）。至於兒女，父親對他們的權力，目的該是為他們的良好教育（箴廿三 13 f.；德七 22 f.；卅一……）。人最容易在政治的權力的範圍。沉浸於他的能力中，終將一切歸功自己，一如勝利的亞述（依十 7—11 13 f.）；人自尊為神（則廿八 2—5）並起而反抗最高主宰（依十四 13 f.），甚至以褻瀆方式對付天主（達十一 36）。當人們到達這一地步時，他們就像達尼爾所見的，自海中升起的畜性魔鬼，而天主也給這些畜牲一段時期的權力（達七 3—8 19—25）。但這種變質的權力屬於天主的審判之下，在固定的日子天主定將它打敗（達七 11 f. 26）；因為這種權力與惡勢力相勾結，它最後也將與惡勢力同歸消滅。

二、天主子民中的權力

可是人沒有能尊重人間權力所必須有的秩序，和行使權力的條件。為重建這一秩序，天主在祂子民的歷史中，開創了救援的計劃，在此計劃中，人間權力在救贖的遠景中有了新的意義。

1. 兩種權力——天主在祂的子民中安置了代理人。他們並不是政治家，而是宗教性的使者，中保，他們的使命是使以色列成為「司祭之國和聖潔之邦」（出十九 6）。梅瑟、先知們和司祭們都是精神性權力的受委託者，他們受天主的委派而以可見的方式執行那個權力。可是以色列也是一個國

家性的團體，一個有政治組織的政體。這一政體是神權政治的，因為無論形式如何都是以天主的名義而執行權力。如協助梅瑟的長老們的權力（出十八21 f；戶十一24 f），有奇恩的首長如若蘇厄及民長，及以後的國王等。

盟約的道理假定兩種權力的密切結合，並依照以色列國家的使命，假定政治權力要隸屬於精神權力。因此在實際上就不免發生衝突：撒烏耳與撒慕爾的衝突（撒上十三7—15；十五），阿黑阿布與厄利亞的衝突（列上廿一17—24），以及許多國王與其同時代的先知們之間的衝突。這樣，在天主子民中，人間權力也和其他地方一樣，受到多方的濫用。因此天主更有理由懲罰人間的權力：以色列王國的政權在放逐的悲劇中終于毀滅。

2. 面對異族王國——當猶太國在流亡後重建時，它的組織還是先前神權政治的形式。神權及政權的分別愈見明顯，因為政權已落在外邦人手中，而猶太人却成了臣民。在這新的環境下，天主的子民依照情形，採取兩種態度。第一種態度是坦然地接受事實：因為居魯士和他的繼承人都是從天主接受了王國（依四十五1 f）；既然他們鼓勵恢復神聖的禮拜，就應該忠誠地侍奉他們，並為他們祈禱（耶廿九7；巴一10 f）。第二種態度是，當外邦王國成了迫害者時，呼求天主加以報復，最後並起而反抗（友；加上二15—28）。但是瑪加伯時代君主政體的重建，帶來了兩種權力模稜兩可的集合，而很快地就趨於衰落。在公元前六十三年，因羅馬的干預，天主的子民又受到可憎的外方人的壓迫。

新約

一、耶 穌

1. 權力的受託者耶穌——耶穌在祂公開生活期間，顯示他是某種特殊權力（*exousia*）的受託者：祂有權威地宣講（谷一22），祂有赦罪的權力（瑪九6 ff），祂是安息日的主（谷二28）。祂的權力是一個天主的使者的完全宗教性的權力，猶太人曾面對此權力向祂發問：祂是憑什麼權力作這些事（瑪廿一23）？對這一問題，耶穌不直接作答（瑪廿一27）。但是祂所行的奇蹟讓人自會得到一個答案：他對疾病（瑪八8 f），對風及海等（谷四41），以及對魔鬼（瑪十二28）都有權力。因此祂的權力也及於政治；可是祂拒絕從撒殫處獲取這個權力（路四5—8），事實上祂從天主得到這一權力。可是在人間，祂未炫耀這一權力。當這一世界的首領，在實行統治，顯示他們的權力時，耶穌在自己的人中間却作了服事人的（路廿二25 f）。祂是師傅和主子（若十三13）；但是祂來是為侍奉並付出生命（谷十四2 ff）。就因為祂取了奴隸的形體，一切的一切才在祂面前屈膝（斐二5—11）。為此，祂復活後，可以向門徒們說：「天上地下一切的權柄（*exousia*）都給了我」（瑪廿八18）。

2. 耶穌在人間權力前——耶穌對人間權力的態度是很有意義的。在猶太權力前，祂堅持祂人子的資格（瑪廿六63 f），這是聖經所作證的一種權力的基礎（達七14）。在政

治權力前，祂的立場比較微妙。他承認凱撒的固有權限（瑪廿二21）；但這並不使祂對掌權者的不公道，視而不見（瑪廿五；路十三23）。當祂在比拉多前出現時，祂不懷疑比拉多的權力，祂知道那是來自天主；但祂特意指出那使祂成爲犧牲品的不義行爲（若十九11），並爲自己爭取非屬於今世的王位（若十八36）。雖然精神的和世間的權力，各按自己的樣式，原則上都出自耶穌，但是祂確定了它們的區別，並讓人知道，世間權力在其範圍內暫時保持着真正的確定性：這一情形將維持到祂光榮地重來。在以色列神權政治中，這兩種權力融爲一體；但在教會就不再如此了。

二、使徒們

1. 耶穌的權力的受託者——耶穌在差遣門徒時曾將祂自己的權威委託給他們（「誰聽你們，就是聽我」，路十16 f）並將自己的權力交給他們（參閱谷三14 f；路十19）。但是祂也告訴他們，行使這些權力，事實上是一種服務（路廿二26 p；若十三14 f）。果真，以後使徒們運用了他們的特權，比如把不好的教友逐出團體（格前五4f）。可是他們決不叫人感覺他們權力的負擔，反致力於服務基督和人羣（得前二6—10）。原來這一權力雖以可見的方式來執行，但它究竟是屬於精神界的，即專門爲治理教會。這裏有一個重要的革新：今日與古代相反，今日精神權力與政治權力界限分明，真正的分家了。

2. 人的權力的行使——有關人性權力的價值，和行使這

一權力的條件，使徒的著作證實舊約的道理，但是他們加上了新的基礎。女人應該屬於丈夫，好像教會屬於基督一樣；可是丈夫應該愛妻子，猶如基督愛了教會一樣（弗五22—33）。子女應該服從父母（哥三20 f；弗六1 ff），因爲一切父性都由天主而得名（弗三15）；可是父母要教育他們，而勿激怒他們（弗六4；哥三21）。奴隸應該服從主人，即使是頑強而乖戾的亦然（伯前二18），好像服從基督本人一樣（哥三22；弗六5……）；但主人應該記得他們在天上也有一個主人（弗六9）而學習對待他們的奴隸一如弟兄（費16）。這種社會道德不僅保障社會中權力的正確觀念，還給予一種基礎和理想，就是在博愛中完成對人們的服務。

3. 教會與人性權力的關係——耶穌的權力的受託者、使徒們，發覺要面對他們接觸的人性權力。在人的權力中，猶大的權力與其他權力不同：他們有宗教性的權柄，本爲天主所設；當他們對基督的對立不明顯時，使徒們還是尊重他們（宗四9；廿三1—5）。但是這些掌權者因否認基督並判其死刑，而須擔負嚴重的責任（宗三13 ff；十三27 f）。他們阻止宣揚福音的罪孽更重；而使徒們也就不管他們的禁止，認爲該聽天主的命勝過聽人的命（宗五29）。猶太首領拒絕了基督的權威，因而失去了他們精神的權力。

與政權的往來會產生不同的問題。面對羅馬帝國，保祿宣佈完全的忠誠；他要求他羅馬公民的權利（宗十六37；廿二25……）並爲爭取公義而上訴凱撒（宗廿五12）。他宣稱一切權力都來自天主，而且是爲公共利益而給予的；服從國

家政府是良心的責任，因為他們是天主教義的執行人（羅十三1—7），應為國王及權力的受託者祈禱（弟前二2）。伯多祿前書中也這樣說（伯前二13—17）。以上種種都假定政府本身也服從天主的法律。但是聖經沒有一處為教會的精神權力爭取直接干涉政治的權力。

相反，如果政治權力——像往昔迫害猶太人的彼利亞帝國——起而反抗天主和祂的基督，那麼教會的預言便隆重宣佈該國的判決和沒落：例如默示錄對尼祿及杜米仙治下的羅馬，便這樣宣佈過（默十七1—十九10）。在試圖將天主的權力人性化的極權帝國中，政權不過是一幅醜惡的漫畫，在這種權力前，任何信友都不宜屈服。

FA & PG (王愈榮)

285 服 務 (ministère)

譯自拉丁通俗本的「服務者」(ministre)和「服務」(ministère)相當於希臘文的 diakonos 和 diakonia。這兩個名詞在七十賢士譯本中不屬於宗教性的用語，而只在指謂俗事時偶然使用（艾一10；六1—5）。在拉丁通俗本中，以「服務者」譯希伯來文的 mešaret（參閱出廿四13；若蘇厄，梅瑟的僕人），可指謂司祭——禮拜的服務者（依六一6；則四四11；岳一9）。不過，自舊約時代起，在天主的子民中，那些擁有某種神聖職務頭銜的人，確實完成了宗教的服務，是一件證實了的事：國王們，先知們，任司祭

職者，都是天主的僕役，他們在天主與其子民間執行中保的職務。因此聖保祿稱梅瑟是第一盟約的服務者（格後三79）。在新約中，基督是天主與人類唯一的中保，奉獻救恩犧牲唯一的司祭，天主啓示的唯一報信人，因為祂是降生成人的天主聖言。但是在祂所建立的教會中，有一種新穎的服務，為祂的聖言和聖寵而服務。

一、教會內的服務

1. 使徒職位的服務——耶穌曾教訓使徒們，要他們把自己的職責看成服務：外邦人的領袖願意人們把他們看成恩人和主人；可是使徒們却要照祂的榜樣，應成為眾人的（谷十42 ff p）僕役 (diakonos)，他們是屬於祂的僕役，也正是為着這頭銜，祂才許給他們，將和祂一起進入聖父的榮耀中（若十二26）。宗徒大事錄一開始，就把使徒使命視為服務 (diakonia)：宗一1726，瑪弟亞被召和其他十一位使徒來完成這項服務。保祿蒙召為使徒（羅一1）也正是被召去服務（弟前一12；參閱：格後四1），保祿後來全力以赴，好能完成這項服務（宗廿24），並且天主也藉他把救恩帶給教外人（廿一19）。保祿意識到他是做天主的僕役（格後六3f），和基督的僕役，他深覺這職務的偉大，比梅瑟的職務更偉大，因為這是為了新約、公義、聖神（三6—9）、和好（五18），福音（哥一23；弗三7），教會（哥一25）而服務。

2. 服務項目之不同——在新生的教會內，服務已經遠遠

超過原來使徒職務的範圍。diakonia 一詞首先指物質的必需品之供應，如飲食（宗六 14；參閱：路 140）和為耶路撒冷的貧民募捐（宗十一 29；十二 25；羅十五 31；格前十六 15；格後八 4；九 12 f）。此外，服務職曾委託給阿爾希頗（哥四 14）和弟茂德（弟後四 5）；服務者的名銜曾給予阿頗羅和保祿（格前三 5），弟茂德（得前三 2；弟前四 6），提希奇（哥四 7；弗六 21），厄帕夫拉（哥一 7），甚至也給予猶太化的僞使徒（格後十一 23）。這證明在教會內有「各種不同的服務」（格前十二 5），因為「聖神分施各項神恩，使之各盡其職」（弗四 12）。所有的這種「服務」，都是從天主接受的委任（伯前四 11），而藉聖神的影響完成的（羅十二 7）。現在要看這些「服務」在於什麼？在使徒書信中的各項神恩中，總是把有關宣講天主聖言的職務列在首位（使徒、先知、導師、福音作者）。但這些並不排除牧靈責任的存在，這是在致厄弗所人書中明明指出的（弗四 11）。

二、聖統的服務

1. 新約指示我們，自使徒時代就產生了治理（教會）的聖統，以延續使徒們的工作。那時一切猶太社區都有長老（presbyteros）做他們的領袖。同樣傳教士保祿和巴爾納伯也在各教會選立長老管理教會（宗十四 23）。當使徒在耶路撒冷集會時，我們可以看到以雅各伯為首的當地教會的長老們，也與十二位使徒一同開會（十五 24 6 22 f）；當保

祿再度回來時，他們又都在場（廿一 18）。同樣，當保祿在最後行程中，曾在米肋托召集厄弗所的長老們（廿 17）。從這時起，使徒們或親自或委派代表，在各城市選立長老（鐸一 5），而他們的選拔是按照明確的規定，並藉覆手禮授給他們職務（弟前五 17—22）。這種覆手禮指出長老職可獲得聖神特殊的神恩：所以這不只是一種普通的行政職責。實際上，在雅各伯書中，我們可以看到長老為病患祈禱，並為他們傅油（雅五 14）。此外，他們在基督徒集會時擔任主席的職務（弟前五 17）。所以聖保祿所暗示的主席（prostatemenos）大概與長老有關（得前五 12 f；參閱羅十一 8），致希伯來人書中所提的領袖（higoumenos）大概也是一樣的（希十三 7 17 24）。

2. 可是在致斐理伯人書中，監督（episcopos）與執事（diacres）並列（斐一 1）：這裏已有聖統的雛型，宗徒大事錄所載十二使徒所選立的七位執事（宗六 1—6），乃日後執事（六品）的原始型態；此外，他們也如同長老一般，經過覆手禮才能執行任務（宗六 6）。但是他們的任務超出物質的服務，因為他們也宣講，且明確指出斐理伯是傳福音者（宗廿一 8）。牧函載有選擇執事的規則（弟前三 8—13）。這是一種較低的任務，但很難確定這種職務的性質。至於女執事如耿格肋教會的傳依貝的任務，不一定與男執事的任務屬於同類型，因為聖保祿對於婦女在敬禮的集會裏所頒的禁令是非常嚴格的（格前十一 1—16；十四 33 f）。

3. 一如「監督者」這一名稱所指示的，他們主要是「監

督」，受命監視各團體。這職責在猶太教的團體中也有：如在谷木蘭的團體中「視察員」(mabaqer)的職務就頗為相像。最初，長老們共同「監督」每個地區的教會，因為他們負有收放天主羊羣的使命(宗廿28；伯前五2f)，即仿效靈魂的司牧和監督(伯前二25)——一切司牧的模範基督(伯前五4)。可是牧函指出在每區的教會只有一位監督，而且是經過精心選擇的(弟前三1—7)，顯然這是由長老中選出的(鐸一5—9)。毫無異議的，正是監督盡司牧的職務(參閱宗廿28f)，保祿會把這個職務列在神恩之中(弗四11)，且也是使徒職責中的一項(若廿一15ff；參閱瑪十八12ff)。保祿的特使弟鐸和弟茂德對於長老、執事和委托給他們的那些地方教會的監督，都具有權力；他們負責禮儀(弟前二1—15)和教義的講授事宜(弟前四6 13—16；六3)。可是對於最後一點，每位監督在他們的權限內，也負責監察之職(鐸一9)。

這種原屬於使徒治理的委任，證明教會的組織正在發展的過程中。使徒們一旦逝世，這種委任在聖統制中就建立了三個等級：社區的主席和司牧——監督，他們是由長老們輔佐，而長老又有執事們來幫助。為執行他們的職務，必須的神恩如前一般，要藉覆手禮(參閱弟後一6)賦與他們。

4. 新約的服務者沒有司祭的頭銜，就是使徒們也沒有。不過他們的服務確實使他們成爲人類唯一的大司祭——耶穌基督司祭職的服務者。他們在使徒們之後，由於這名銜，便成爲天主的代理人(鐸一7)，天主奧蹟(格前四2)和

天主聖寵(伯前四10)的管理人：三級聖統制(主教、神父、執事)這種基督教的司祭職，即是在此遠景中發展出來的：這和新約中所描述的；藉神恩能力所執行的任務是完全一致的，這乃是門徒們傳下來的使徒任務，因為這種職務是可以傳授的。

PG(孫)

286 禮 拜 (culte) (worship)

一切宗教都以禮拜建立人和神明的關係。按照聖經，是將自己啓示於人的永生的天主在這些關係裏採取主動；人的答覆是採取一種團體形式的禮拜，來崇拜天主。這種禮拜不僅表示人需要一個造物主，人完全屬於祂；而且還完成一個責任：天主實際上選擇了一個應「侍奉」祂的民族，並因而成爲祂的見證人；因此這一被選的民族應當以對天主的禮拜來完成它的使命(希伯來文指禮拜一字是由'abad'字根引伸而來，意即奉侍)。

舊 約

一、歷史上對真天主的禮拜

聖經中的禮拜漸次發展，在歷史進程中，一切禮拜所共有的因素都曾出現：神聖的處所、器皿、人物(聖所、約櫃、祭壇、司祭)、神聖的季節(節日、安息日)，禮拜的動作(取潔、祝聖、割損、祭獻、奉香、各種形式的祈禱)，

禮拜的規則（齋戒、禁忌……）。

在原罪之前，人與天主之間的關係是單純的；人只要遵守天主的禁令，不去吃知善惡樹的菓子，以表示對天主的屈服，他可以吃生命樹的菓子（創二9；三22）。這樣人便可以用一種禮拜形式的行爲和上主交往。同一的生命樹也存在於天上的耶路撒冷，不過，在那裏禮拜已經不必負起天主與人之間交往的媒介使命了（默廿二2f）。

原罪以後祭祀出現在禮拜中；；聖祖們呼求上主並給上主豎立祭壇（創四26；八20；十二8）。可是天主並非喜歡任何禮拜；天主不僅注意祭祀者的心意（創四3ff），祂還拒絕某些禮拜的外在形式，如人祭（創廿二2；列下十六3；肋廿2f）或廟堂娼妓（列上廿二47；申廿三18），甚至象徵無形天主的偶像（申四15—18；參閱出卅二4f）。因為盟約使以色列成爲天主的子民，所以它的禮拜也就受到愈來愈精確並嚴格的法律的管制。

這一禮拜的中心是象徵天主在祂子民中臨在的約櫃；最初是流動性的，它停留在不同的聖所（如在史羅：蘇十八1）；終於達味令人將約櫃送到耶路撒冷（撒下六），在那兒撒羅滿建造了聖殿（列上六）；這座聖殿日後當宗教改革時成爲祭祀禮拜的惟一處所。

流亡之後，第二座聖殿的禮拜也由一套禮規加以管制，這套禮規可溯源至梅瑟，猶如祭司的家譜可以上溯至亞郎爲正統，這種種措施都在指出，禮拜與盟約的關係，是盟約建立了禮拜。智者 Ben Sira 在瑪加伯族人所進行的戰爭

爆發前，曾經強調禮拜與盟約間的這種關係，好使天主的子民能忠於惟一真神的法律和禮拜（加上一41—64）。猶太堂中的禮儀由歌唱和祈禱組成，乃爲保持在流離中的猶太人的團體祈禱生活，而補充聖殿禮儀的不足。不過會堂禮儀並不剝奪聖殿所有的特權及其特殊地位；至於有某一派人如谷木蘭之所以和耶路撒冷的祭司分裂，是因他們企望在一革新的聖殿裏舉行一種已淨化了的禮拜。

二、禮拜的儀式與天主子民的教育

天主的子民摹仿近鄰民族的宗教儀式，反映遊牧民族或定居務農者的生活；不過他們也給予所採用的禮儀一種新的意義，而使之與所結的盟約（如申十六1—8爲逾越節；肋廿三43爲帳篷節）及奠定盟約的祭祀相配合（出五1ff；十九6；詠五十五）。這樣禮拜對以色列民族便成了一种經常的教育，給予以色列民族的宗教生活三個歷史幅度和生活動向。

禮拜首先追憶往事，以隆重的慶典重演；同時又使往事現實化，並加強人民對天主的信仰，使他們知道，天主現在臨在並有大能，一如往日（詠八一；一〇六；申一一十一之演辭；重新立約：蘇廿四）；終於激勵人民的希望；使他們熱切期待那個「日子」的來臨；那時天主要建立祂的國度，外邦要和解放的以色列民相結合，以同樣的禮拜來敬奉唯一的真神。

這種未來的遠景因宣佈未來的新盟約先知們漸漸發展開來（耶卅一 31 f）。特別是在依撒意亞先知的安慰書（依四五）和放逐以後的那些先知們的作品中（依六六 18—23；耶十四 16—21）；惟一的天主通過這些先知啓示了祂的計畫：祂要將自己昭示給一切民族，要從他們獲得祂作爲造物主和普世救主應得的禮拜。身爲天主這種計畫見證人的先知們同時宣佈結盟的天主所作的要求，祂不悅納一種沒有靈魂的禮拜。這樣他們同時對抗民族的排他主義和禮儀的形式主義，使以色列的禮拜愈趨精神化而成爲有力的見證，這便是天主有待於祂的子民的。

三、真禮拜的靈魂：忠於盟約

以色列民族，在先知教誨下，意識到盟約所要求的內在特性時，它的禮拜才可成爲精神化的禮拜。這種內心的忠誠才是真禮拜的條件，並證明以色列除雅威外沒有別的天主（出廿 2f）。出谷時代和頒十誡的救主天主是聖的，祂要求那祂願使之成爲一司祭的民族也是聖的（肋十九 2）。先知們呼籲以色列人記起這一事實，他們並非有意廢置禮儀，而是要人給予這些禮儀以真正的意義。我們祭祀的禮品，應當表達我們對一切恩惠泉源的天主的感謝（詠五十）。

撒慕爾已曾肯定，天主拒絕違命者的禮拜（撒十五 22）。亞毛斯和依撒意亞都強有力的加以重述（亞五；依一），耶肋米亞在聖殿裏，公然宣稱這兒所舉行的禮拜的虛偽，因爲人心敗壞（耶七 4—15 21 ff）。兼爲司祭的先知厄則克

耳預言那爲偶像崇拜所玷污的聖殿要毀滅時；描述了新約的聖殿（則卅七 26 ff），這聖殿要成爲一個忠信民族的禮拜中心（則四十 48）。還鄉的先知——第三依撒意亞——指出天主悅納祂子民禮拜的條件：他們應當成爲一個真正友愛的團體（依五 8 f, 9 f 13；六 6 1f）。

這個團體向敬畏天主，遵守天法律的外邦人開放（依五六 1—8）。更有進者，這世界性禮拜應普遍化（拉一 11）。雖然 Ben Sira 已爲這些新看法所超越，但他仍表現他是先知傳統的繼承者，而將忠於法律和禮儀性的禮拜密切連結在一起（德卅四 18 ff；卅五 1—16）。而且在一個排他主義和形式主義的以色列民族裏，在一個對基督福音關閉心扉的以色列民族裏，基督終能夠遇到一些「窮苦的心靈」，在他們心中聖詠活潑地保全了真的正義感作爲真純禮拜的條件（路一 74 f），也保全了他們對默西亞的期待，祂要開創一種完美的禮拜（拉三 1—4）。

新約

一、舊禮拜的結束

1. 耶穌以完成舊禮拜而使之結束。基督先以遵守舊禮，並以孝子般祈禱的精神深入舊禮而予以革新。祂生後便被奉獻於聖殿中（路二 22 f），祂一生中常上聖京參加慶節（路二 41；若二 13；十 22），祂多次在禮拜集會的地點講道（谷十四 44；若十八 20）。一如先知，祂要求人忠於禮拜的精神

(瑪卅三16—23)；沒有內心的純潔，取潔的儀式便是虛偽的(瑪廿三25 f；五8 23 f)。

基督以祂的祭祀超越舊禮。祂以潔淨聖殿的行動來證明祂對舊聖殿的尊敬(若二14 ff)，同時祂也宣佈這聖殿要因猶太人的罪過而毀滅，新聖殿却要繼之而起，就是祂復活的身體(若二19 ff)。耶路撒冷的禮拜將從此結束(若四21)。

2. 新生教會與作爲預像的舊聖殿的禮拜斷絕關係，只因超越了它。宗徒有如耶穌在聖殿裏祈禱、講道(宗二46；五20)。可是，正如斯德望所說的，真正的聖殿是天主所居住，耶穌爲王的地方(宗六13 f；七48 ff 55 ff)——保祿雖然因爲體貼皈依的猶太人，而參加他們舉行的禮拜活動，(宗廿一24 26；參閱格前13 2 f)，可是，他也毫不含糊地宣講：割損禮沒有價值，基督徒不必遵守舊禮。基督徒的禮拜是新禮拜(迦五16)。

二、新禮拜的起源

1. 耶穌決定祂所宣告的新禮拜：眞禮拜是一種精神的禮拜，它固然不必沒有禮儀，但絕不能沒有聖神，因爲是聖神使那些因祂而重生的人有能力行眞禮拜(若四23 f；參閱七37 ff；四10 14)。那奠立新約的耶穌的祭祀(谷十45；十四22 ff)，才賦與已廢除的舊禮拜的格式以圓滿的意義(希十1—18；參閱詠四十七 ff)；也奠定了新禮拜的基礎，因爲祂眞正補償了全世界的罪惡，並給與分享基督體、血的人以

永生(若一29；六51)。基督在最後晚餐時親自建定了這個祭祀聖筵並命令弟子繼續重行(路廿二19)。

2. 教會服從了耶穌的命令。耶穌最初的弟子在他們的禮拜集會中除了祈禱和聚餐外，舉行「分餅」以爲結束(宗二42；廿7 11)，那就是聖體儀式；很多人忘記其傳統意義和要求，因此保祿加以提醒(格前十16；十一24)。

爲了能參與聖體聖事，人必須藉聖洗聖事加入教會；聖洗禮便是爲得新生命(谷十六16；若三5)，是耶穌所要求的條件(瑪廿八19)；宗徒們從五旬節開始施行了這種禮儀(宗二34 41)。終於宗徒們藉覆手禮賦給領受洗禮的人聖神(宗八15 f)。

除這三種基本的基督教會禮拜儀式外，還有幾種價值不等的傳統習尚：慶祝「每週首日」(宗廿7；格前十六2)，「主日」(默一10)；禮儀中的紀律，如婦女參禮時應戴首帕，守緘默等；這些紀律都是爲維持團體的秩序與和平而制定的(格前十一5—16；十四34 40)。

三、基督教會的禮拜之結構及其三重特點

教會的禮拜與以色列的禮拜一樣有三重意義：紀念往昔天主的一個事實；使往事現實化；使基督徒因希望而生活——期待着天主的光榮在基督內圓滿實現的日子來臨。可是，雖然基督教會的禮拜從舊禮拜借取某些禮儀，它却並非只是未來禮拜的預像；而是它的象徵新約禮拜的新來自它的

基礎，就是天主子基督的完美而又有決定性的祭祀（希一2f）。聖父因基督而得到完美的榮耀；一切期望基督的人，都因祂而淨化罪惡，而且能够在揭幕的禮拜中結合，這禮拜是基督在天堂施與祂聖父的；而這種禮拜的真正實現就是永生（希七26；八1f；九14-26）。

1. 教會禮儀所紀念的往事，就是基督為我們的得救所做的自我祭獻，這一祭獻的效果便是耶穌復活和遣發聖神。這事蹟結束舊禮拜，因為舊禮拜本來只為了表示並保持謙卑和信賴，用以期待救恩，而救恩業已完成（希七18—28）。基督賜給我們聖體聖事，使我們藉之獲得祂在十字架祭壇上所祭祀的果實（希十三10）。

2. 確然，在現世已有一種融合，它準備我們在天上的共融；聖體禮儀這新禮拜的中心和新生命的運河，便是這天上共融的標記和方法。榮耀的基督藉這禮儀奧妙的臨在世間，使我們和祂那犧牲了的體血相結合，使我們從而結成一個身體，在聖神的推動下，藉着基督，偕同基督，光榮聖父（格前十一16f；十一24ff；斐三3）。

基此，我們得以進入天上的聖所（希十19ff），在那兒住着永遠長存的大司祭基督（希七24ff；九11f 24）；在那裏是以心神以真理朝拜聖父，這是惟一相稱生活的天主的禮拜（若四23f；希九14）。這朝拜是在天主的寶座前，在天上，即在天主的真正聖殿裏，那裏有天主的約櫃，由那被宰殺的羔羊所舉行（默五6；十一19）。被選的人以「聖聖聖」的呼聲頌揚天主——依撒意亞曾聽到這呼聲的回響（默四2

—11；依六1ff），也頌揚羔羊，祂是天主子（默十四1），祂使他們成一個司祭的國度，使他們一同參與那完美的禮拜（默五9—13）。

把我們與基督及其天上的禮拜結合在一齊的禮儀，也含有倫理的要求。我們藉聖洗死於罪惡，以度復活後基督的生活（羅六1—11；哥三1—10；伯前一14f）。犯罪就是使自己不配和主的體血相結合，誰敢不相稱地親近主，便是定自己的罪案（格前十一27ff）。反之，追隨基督，與祂那以恒久不渝的忠心甘作犧牲的愛情相結合，就是中悅天主的生活的祭品（弗五1f；羅十二1f，伯前二5；希十二28）。這時我們的禮拜儀式以其讚頌的歌曲藉着主耶穌天主子，便足以向天主聖父表示我們的永遠的感恩的精神性的禮拜（哥三12—17）。

3. 在世界末日，那預報這末日要來的禮儀要結束，我們也要舉行禮儀，直到羔羊聽到祂淨配的呼喚而「來」（Marana tha 主，請來吧），為和她舉行婚禮時為止（格前十一26；十六22；默十九7；廿二17）。於是不再需要聖殿為象徵天主的臨在；在天上的耶路撒冷，天主的光榮不需要用記號來表示（默廿一22）。因為在永遠的聖城中，那禮拜天主的天主的僕人不再是罪人，而是天主的子女，在天主和羔羊的光輝所照耀的新天地裏，他們要面對面的看到他們的父親，而且在生命之流的源頭暢飲聖神的活水（默廿一1—7 23；廿二1—5）。

MFL (狄)

287 清潔的 (Pure)

清潔，這個古老宗教的共同觀念，是為接近神聖的事物所需要的準備；清潔雖然能附帶地包括與淫亂相對立的道德，但它不是由道德的行為所獲致，而是由禮儀；它由物質的接觸而喪失，與任何道德責任無關。這個原始社會的觀念逐漸加深，但由於思想的範圍不同，深入的步驟也不同。聖經的信仰既認為一切受造物都是好的，那麼清潔的概念也趨於內心化和道德化，直至基督在祂的言語和祂的祭祀中指出清潔的唯一源泉。

舊約

一、禮拜方面的清潔

1. 在神聖團體的生活內——清潔保證以民合法參加神聖團體的禮拜或普通的生活，與道德沒有直接關聯。這種複雜的概念，特別在肋未紀十一至十六章內發揮得淋漓盡致，在全部古經內這一概念到處可見。

它包括物理方面的清潔：遠避一切不潔之物（申廿三13 ff），疾病（麻瘋，肋十三14；列下七3）或腐爛之物（如屍體，戶十九11—14；列下廿三13 f）。不過分辨禽獸的清潔與不清潔（肋十一），是按照原始的禁忌，而不能單靠靠衛生的理由來解釋。

它形成反對異教的一種保障：因客納罕地方被異教人污染了，該地的戰利品應當毀滅（蘇六24 ff），連田地的出產，在開始的三年內也禁止食用（肋十九23 ff）。有些禽獸，比如豬，是不潔的（肋十一7），因為異教人將豬同他們的禮拜連合在一起（參閱依六六3）。

它制定了使用一切聖物的規則。凡觸及禮拜的，都該十分清潔，不可貿然接觸（肋廿一；廿二；撒上廿一5）。此外，聖物和不潔之物同樣不可接觸，好像它們有一種可敬畏或能傳染的力量一樣（出廿九37；戶十九）。生命力既是祝福的根源，也當視為神聖，連不違反道德的使用也能成為不潔（肋十二及十五）。

2. 清潔的禮規——大多數的不潔，如果不能自行消失（肋十一24 f），便該以洗滌身體或衣服（出十九10；肋十七15 f），或奉獻取潔的祭禮（肋十二6 f）加以消除。贖罪節是隆重的取潔禮日，該日當把一隻象徵負載全民不潔甚至罪過的公山羊，放逐到曠野去（肋十六）。

3. 對神聖團體的尊敬——在這種物質清潔概念的基礎上，顯示出一種觀念，就是人是一個單元，肉體和靈魂決不能分開，他的宗教行為，無論怎樣屬於靈性，仍不失為肉體的。在一個奉獻給天主而又希望超越自然生活狀態的團體內，不能隨便吃什麼，不能隨意亂摸，不能隨便使用生命的生殖能力。這許多限制，起初也許是武斷的，却有了雙重效果。它們對抗四周異教的感染，而保持了一神的信仰；此外，因服從天主而接受的這些限制，建立了一個真正的道德

制度。天主的靈性要求便這樣逐漸啓示出來。

二、走向倫理純潔的概念

1. 先知們經常宣稱，倘沒有內心的清潔，洗滌和祭祀都沒有什麼價值（依一15ff；廿九13；參閱歐六6；亞四1—5；耶七21ff）。敬禮的一面並未因此取消（依五二11），但玷污人的真正不潔却由它的根源——罪過揭發出來；法律上的玷污只不過是一個外在的圖像而已（則卅六17f），在人身上有一種基本的玷污，只有天主才能清除（依六5ff）。徹底清除唇舌，心靈及整個的人，是默西亞許諾的一部分：「我要在你們身上灑清水，你們要由各種污穢得到淨化」（則卅六25f；參閱索三9；依卅五8；五二2）。

2. 在智慧書內，為取悅天主所需要的條件，是手、心、額角和祈禱的清潔（約十一414f；十六17；廿二30），就是說無瑕可指的品行。智者們却也意識到人在天主臺前根本就「不清潔」（箴廿9；約九30f）；自信清潔就是狂妄自大（約四7）。可是智者也努力對道德的清潔深入，對性的觀點開始強調；撒拉自持清潔（多三14），異教人却淫穢墮落（智十四24）。

3. 在聖詠集內可以看出，禮拜圈內越來越關心道德的清潔。天主愛慕良心清潔的人（詠七三7）。手潔心淨的人才接近聖所（詠廿四4），天主也賞報實行正義者的清潔之手（詠十八2125）。既然只有天主能賞賜這種清潔，人便哀求天主淨化自己的心靈。詠五一便表現人只向天主期待這種

清潔。「請洗滌我的一切罪孽……請以牛膝草潔淨我！我便清潔了」。聖詠作者更繼承厄則克爾的話（卅六25f）並集舊約傳統的大成而喊道：「天主，請給我造一顆清潔的心」（詠五一12）。這是純屬靈性的祈禱，新約時代的信徒可以完全照樣採用。

新約

一、福音內所說的清潔

1. 清潔的宗教儀式，還存在於耶穌時代的猶太教中，法律的形式主義，因強調清潔的物質條件，對「法律」更為鋪張誇大，如一再洗手（谷七3f），繁瑣的洗滌（瑪廿三25），躲避罪人，以為他們傳播不潔（谷二15f），特別給墳墓作標誌，以免無意中玷污了自己（瑪廿三27；參閱戶十九16）。2. 耶穌也教人遵守法定清潔的某些規則（谷一43f），開始時祂好像只譴責加於「法律」之上的過分細節（谷七6—13）。但祂終於聲明只有內心的清潔算數（谷七14—23平）：「不是由外進入人內的能污穢人，而是從人裏面出來的……因為從裏面出來的是些惡念」。魔鬼之所以能稱為「不潔之神」，就是這個意思（谷一23；路九42）。耶穌這種解脫人的教訓聽來那樣新奇，致使門徒們遲遲不能領悟。3. 耶穌與那些以誠樸的信仰愛慕祂及那些「心淨」的人親密交往（瑪五8）。為看見天主，為出現在祂臺前——不需在耶路撒冷聖殿，而是在祂的國中——只有道德的清潔已

不夠，還需主的主動臨在；只有這樣，人才算徹底清潔。耶穌曾這樣向宗徒們說：「你們因我對你們所講的話已是清潔的了」（若十五3）。祂更清楚的說：「沐浴過的人已不需要再洗澡，因為他已全身清潔；你們已經清潔了」（若十三10）。

二、宗徒們的道理

1. 已不分清潔與不清潔——猶太的基督徒團體仍舊守清潔的習俗。必須有天主超自然的干預，伯多祿才能由基督的話中演繹出三個結論：(一)再沒有所謂不清潔的食物（宗十五；十一9）；(二)未受割損的人並非不潔（宗十28）；(三)此後天主是用信德清潔教外人的心靈（宗十五9）。保祿對耶穌的教訓更是精通練達（參閱谷七），他大膽宣稱：「沒有什麼東西本身是不潔的」（羅十四14）。梅瑟法律的制度限期已滿，清潔的規定已「喪失了約束的力量」，基督已從其中解救了我們（迦四39；哥二16—23）。「實體乃是基督的身體」（哥二17），因為祂復活起來的身體是新世界的胚胎。

2. 基督已用祂極有效的祭祀代替了那不能清潔人心的禮節（希九；十）；耶穌的聖血已洗淨我們的罪過（若壹一79），我們希望能同那些「在羔羊的血中洗淨了自己衣服的人」為伍（默七14）。這種徹底的清除是藉聖洗的禮節而實現，聖洗的效力是由十字架而來：「基督為教會捨了自己，為能用水洗，藉着言語清潔而聖化它」（弗五25f）。舊日

的禮規只能給人外表的清潔，聖洗的水都能消除我們的一切玷污，使我們同復活的耶穌基督結合（伯前三21f）。我們已因對天主的希望而淨化了，祂藉基督使我們作祂的子女（若壹三3）。

3. 禮儀已讓位於靈性的救恩，這在致格林多人前書內已充分地表達出來，保祿在此邀請基督徒從他們的生活中拋去「舊酵母」，代之以「純潔和真誠的無酵餅」（格前五8；參閱雅四8）。為此基督徒必須清除心靈的一切污穢，才能完成自己的聖化工程（格後七1）。這種清潔的道德觀點，在牧函中發揮得更加詳盡。「為潔淨的人什麼都是潔淨的」（鐸一15），因為從此在天主前，除了重生之心的深刻情態以外，什麼也不算數（參閱弟前四4）。基督徒的愛德是發自純潔的心，無愧的良心，和無偽的信仰（弟前一5；參閱五22）。保祿自己因他以純潔的良心侍奉天主，而深致謝意（弟後一3），同樣，他也向他的門徒們要求一顆純潔的心，由之發出正義、信德、愛德與和平（弟後二22；參閱弟前三9）。

要之，基督徒之所以能度無瑕可指的道路生活，是因為他已在聖神內獻身於新的禮拜：與不潔相對立的是聖德（得前四7f；羅六19）。舊約所誇耀的道德清潔，仍是必要的（斐四8），不過它的價值只在於它能領導我們在末日基督來臨時，去迎接基督（斐一10）。

288 感恩聖事(或聖體) (Eucharistie)

一、本字的意義

1. 感恩與祝頌——「Eucharistie」一字原有感謝、知恩之意，因而有感恩之稱。這個意義在希臘教外文學中，最為普遍，但在希臘文聖經中也有時出現，特別在描寫人間彼此的關係中（智十八2；加下一27；十二31；宗廿四3；羅十六4）。向天主感恩（加下一11；得前三9；格前一14；哥一12），通常取禱詞的形式（智十六28；得前五17f；格後一11；哥三17……），聖保祿書信中的開端常是如此（如得前一2）。這種感恩很自然的與讚美天主的「奇蹟」有相同的意義，因為這些奇蹟就是天主賜人的恩惠。有天主的恩惠，人才感恩。在這種情形下，感恩常包括紀念，就是紀念天主昔日的恩惠（友八25f；默十一17f），感恩（eucharistein）即等於歌頌（eulogein）（格前十四16ff）。在猶太人進餐時特別可以發現這種感恩讚頌，祝福經都讚揚及感謝天主賜人食糧。保祿就按着這意義說，吃飯的時候應該感謝（羅十四6；格前十30；弟前四3f）。

2. 耶穌的習慣與教友的習慣——在第一次增餅的奇蹟時，按對觀福音（瑪十四19p）耶穌念了一段祝福經；按若望六11，23耶穌念的却是一段感恩經。在第二次增餅的奇蹟中，按瑪竇十五36，是一段「感恩經」；但按瑪爾谷八

6，在餅上是感恩，在魚上是祝福。因為實際上這兩個字通用，我們就不能對晚餐中的「降福」麵餅（瑪廿六26；路廿四30）與酒杯上的「感謝經」有所區別（瑪廿六27p）。保祿反而說在麵餅上「感謝」（格前十一24），在酒杯上「祝福」（格前十六）。

實際上教友習慣用感恩一字為指定耶穌在死前所立的聖體聖事。不過我們該知道，這名詞主要是表示讚美天主的奇蹟，而感謝天主賞賜人的聖寵的成份則較少。耶穌因祂決定性的行為將祂死亡救贖的永久價值加在普通食糧上，因此，耶穌已為來世完成並規定了將自己及萬物獻給天主；這奉獻是「宗教」特有的，亦為祂救贖工程之基本工作；藉着祂高懸十字架並建立的聖體聖事，整個人類以及四圍的宇宙都返歸聖父。這感恩豐富異常，它是教友敬禮的中心，它見於繁多而意義深遠的章節中，我們實該仔細加以分析。

二、建立聖體及初期的舉行

1. 各種敘述——共有四處經文敘述建立聖體（瑪廿六26—29；谷十四22—25；路廿二15—20；格前十一23ff）。保祿所「接受」後又「傳授」的似乎是禮儀的傳統；我們相信三部對觀福音所描寫的亦復如此。因為這三段建立聖體的文字，言簡意賅與其上下文絕然不同：這是初興教會舉行主的晚餐珍貴的反映。這幾種敘述的相同與差別，是因為來源不同。瑪爾谷的記述富有阿拉美的情調，可能重述巴肋斯坦的傳統；保祿所描述的則稍有希臘化風味，可能代表安提約基

雅或小亞細亞教會的傳統；瑪竇所描寫的無疑與瑪爾谷的來自同一傳統；所有異文或增添亦可能出於不同的禮儀傳統。至於路加的敘述則有微妙和不同方式解決的問題：15—18節可能是很古老的傳承，迥異於其他的傳統；或者是路加取自谷十四25而加以擴充。至論路19—20節雖然有的手抄本沒有19p—20，但我們該承認這幾節是路加自己的。有人說這是路加合併谷及格前而來；有人說是希臘教會傳統的另一種形式，它在谷——瑪及格前兩種形式以外，而成爲第三種禮儀遺蹟。這些不同傳統之間除了瑪爾谷及瑪竇未記載「你們要爲紀念我而舉行……」這道命令以外，其他的差別皆無關宏旨。關於那道命令，一方面有格前及路的證據，另一方面由於命令本身的可信，我們很可信以爲真，即耶穌的確出了這道命令。

2. 歷史背景——另一個攸關這幾段文字解釋的問題是歷史背景。對觀福音所描述的一定是巴斯卦晚餐（谷十四12—16p）；但按若十八28；十九14 31，巴斯卦節在次日星期五晚上舉行。學者曾嘗試解釋這異點：有人主張若望錯誤而遲緩一天，爲強調耶穌死在祭殺巴斯卦羔羊的時刻（若十九14 36）而予以象徵的意義；或說那一年的巴斯卦節猶太人分別在星期四和星期五晚上舉行；最後還有人假設耶穌是按安色尼人（Esseniens）的日曆，而在星期四晚上舉行了巴斯卦節。無論如何，最好的解釋是承認耶穌自知要在巴斯卦節死亡，而提前一天舉行了巴斯卦晚餐。如此，祂願在最後晚餐中更充分的追憶巴斯卦節的禮節，好使一種新禮節予以接

替，這將是新約中的巴斯卦禮節。這種解釋同時顧全了若望福音中的日期及對觀福音的說法。

3. 宗教聚餐及主的聚餐——看完建立聖體的敘述，自然會想到那是逾越節的晚餐，而不是猶太人普遍的盛宴，或安色尼人的宴席，雖然有人主張這段文字是指後者而言。在最後晚餐及谷木蘭宴席中有一點相似，即餅、酒連在一起，但那只是表面及無關緊要的相似，可能是由於福音文字將禮儀詞句減縮，而只保存了耶穌最後晚餐的兩個主要因素：開始祝聖餅，和末了的第三杯酒；其中間所有的禮儀都被取消。再者格前十一25「晚餐後」幾個字位於祝聖酒之前，指出餅酒之間確有其他的禮儀。此外在谷木蘭安色尼人的晚餐中，沒有逾越節的神學成份，而耶穌的言語却滿含這種神學。說這神學是後期的作品，或說它是受到保祿或希臘教會的影響，那是毫無根據的。有規律的安色尼人筵宴類似當時許多猶太集團的聚餐，最多能使人憶起耶穌與門徒日常的用飯，或門徒們在耶穌復活後一如往昔圍着主，再聚在一齊用飯的情形；他們確知耶穌常在他們中間——這位復活而永遠生活的主（Kyrios）。

我們也不要想耶路撒冷初興的教友們，每次高興的在他們家裏聚餐分餅時（宗二42 46），每次都是舉行聖體大祭。這「分餅」可能只是一個普通的餐飯，帶有宗教色彩，就像一切閃族的餐飯一樣，不過如今他們是追憶並等待復活之主的來臨；只是當他們重新說耶穌的話，做耶穌的手勢時，他們才確實的舉行聖體大祭，與麵酒形下神秘的臨在相結合。

如此，他們將普通的餐飯「變成主的宴席」(格前十一20—34)。這聖體大祭擺脫了猶太禮節的成規，一定不只每年舉行一次，可能每星期舉行一次(宗廿7 11)；可是我們所知不確，同樣也不能決定在許多章節中係論及普通「分餅」，抑或真正的聖體聖事(宗廿七35；路廿四30 35)。

三、聖體聖事，飲食的聖事

1. 宗教的標記聚餐——在晚餐中建立的聖體聖事是一種飲食的禮節。很古的時代，特別在閃族中，人承認飲食有神聖的價值，因為飲食是神的恩賜，並賦給人生命。麵包、水、酒、水菓等等，都是人因之讚頌天主的恩惠。餐飯本身有宗教價值，因為共同用飯使同席人間，以及人與天主之間建立神聖的聯繫。

2. 從象徵到事實——因此，在聖經的啓示中，飲食及餐飯表現天主通傳給他子民的生命。出谷紀內的瑪納和鵝鶉，以及從曷勒布山流出的水(詠七八20—29)都是些象徵的事實(格前十3f)，預告將來要從天主口中所發出的真實恩惠(申八3；瑪四4)即聖言，這才是從天上降下的真食糧(出十六4)。

這些象徵都在耶穌身上完成了。他是「生命之糧」，先藉祂的言語，使信祂的人得到永生(若六26—51a)；然後藉祂的體血，給人作飲食(若六51b—58)。這些預告聖體的言語，是耶穌在曠野先用奇蹟飽餓了羣衆之後所說的(若六1—15)。祂所許諾的並與瑪納對立的恩惠(若六31f 49

f) 不僅與出谷紀的奇蹟相呼應，同時也暗示默西亞的宴席，這是猶大人(依廿五6；拉比文件)及新約(瑪八11；廿二2—14；路十四15；默三20；十九9)所熟悉的天堂幸福的肖像。

3. 主的聚餐，紀念及預許——最後晚餐相似來日默西亞宴席的最後準備，那時耶穌將與經過考驗後的弟子們重新聚首。「完美的逾越節」(路廿二15f)和耶穌將在天國中與宗徒們共嘗的「新酒」(谷十四25)是祂在這最後晚餐中預備的，就是使餅和酒表示祂體和血的新事實。

逾越節晚餐的禮節供給耶穌一個適合而珍貴的機會。家長向各種食物，特別向麵餅及第三杯酒所說的話，有力的使人回憶往事及啓發將來的希望，如此同席者領到餅和酒，真能重新感受出埃及的痛苦，並提前分享默西亞的預許。耶穌利用閃族公認的這有創造力的語言，並以祂的權威使之加強。祂給與麵餅和酒新的意義，祂不加以解釋，却加以改變。祂不是說明而是確定、命令。這就是我的身體；亦即是說，從此這將是我的身體。系詞「是」——無疑不見於阿拉美文——本身不足表示這真實性，因為它只能指示象徵的意義：「收穫是世界窮盡；收割者是天使」(瑪十三39)。但當時的環境使之具有一種深遠的意義。耶穌不講比喻，即用具體的實物使人了解一抽象的事實；而是主持一個宴席，以祝福的禮節授與食糧另一秩序的值。在耶穌的這情形下，這一價值的範圍和真實超乎尋常，因它來自一個已在進行中的事實：一個贖罪的死亡導致復活而趨向末世的生命。

四、祭祀的聖事，聖體

1. 報告贖罪的死亡——聖體是贖罪的死亡，因為基督的體將「為你們被交付」（路；格前中只有「為你們」字樣，及一些不甚可靠的異文）；血將「為你們而傾流」（路）或是「為眾人傾流」（谷—瑪）。酒和餅在桌上分開放着，這一事實使人聯想身體與血猛烈的分離；耶穌明言祂不久要死，並說祂的死是祭獻，可與西乃山上以犧牲的血簽署的第一個盟約祭獻相比（出廿四5—8）；如果當時的猶太人視逾越羔羊為祭祀（格前五7），耶穌的死亡亦可與逾越羔羊相比。

可是當耶穌談到「為眾人傾流」的血，為簽署一個「新盟約」時，他一定想到雅威的僕人，這僕人的性命被「犧牲」，並承擔「眾人」的罪（依五三12）；天主稱這僕人為「人民的盟約及萬國的光明」（依四二6；參閱四九8）。從前耶穌已自稱為僕人（路四17—21），並承認如同僕人一樣，負有犧牲一己，「為救贖眾人」的使命（谷十45p；參閱依五三）。在這裏，祂使人知道祂瀕臨的死亡將代替舊約的祭祀，並且將人類從罪惡的奴役而非從現世的奴役下解救出來，這是天主要求於祂僕人的。耶穌要建立耶肋米亞所預言的「新盟約」（耶卅一31—34）。

2. 與祭祀相通——最新穎的事是耶穌將這祭獻的寶藏、深藏在糧食內。以色列和一切古老的民族，都有分食犧牲以享受祭祀效果的習慣；這是與祭品和與接受這祭品的天主相

結合（格前十18—21）。當教友們領受祭獻的基督的身體並飲祂的血時，便與祂的祭祀相結合，而使基督愛情的祭獻成為他們自己的，並領受這祭獻所賜與的聖寵以為回報，最後為使信友們隨時隨地常能舉行聖體，耶穌特選了很普通的食糧，以便由之作為祂處於犧牲狀態下的體血，祂並特命門徒們在祂之後重說這些話，使這些話因祂的權威施行這種改變。如此，祂賜給宗徒們分享祂的司祭權。

從今以後，教友們每次重行或參與這儀式，便「報告主的死，直到祂再來」（格前十26），因為他們所實現的聖性的臨在，便是基督在祭祀狀態下的臨在。教友們行此「為紀念祂」（格前十25；路廿二19），即他們以信德記念耶穌的救贖行動，或許更好說，他們使天主回憶這救贖事蹟（參閱肋廿四7；戶十9f；德五16；宗十431），猶如一種呼求天主賜寵的不斷重複的奉獻。「紀念經」（Agnus Dei）引人生發歎賞的回憶和對天主奇事知恩的回憶，奇事中最的就是他聖子為救贖人類所奉獻的祭祀。凡領主聖體的人都分享這愛情的奇跡，並且在主內也與一切肢體結合（格前十14—22）。基督祭祀的聖事、聖體是愛德的聖事，是在基督身體內合一的聖事。

五、末世的聖事聖體

1. 基督的祭祀常存於世——給與這些行為及言語的象徵以真實性的，是它們所引進的新世界這一事實。基督的死亡引我們進入無窮盡的真生活（羅六9f）；就是「來日幸福」

的末世時代；現世若與之相比，只是一個「陰影」（希十1；參見八5；哥二17）。祂的祭獻「一勞永逸」的完成了（希七27；九12 26 ff；十10；伯前三18）；祂的血永久代替了舊約犧牲的無效的血（希九12 ff；18 | 26；十一 | 10）；以基督為中保的新約（希十二24；參見十三20）取消了舊約（希八13），並給我們掙來永久的遺產（希九15）；從此以後我們的大司祭坐在天主之右（希八1；十二），「為我們掙來了永遠的救贖」（希九12；參見五9），藉着祂「不變的司祭職」（希七24），「祂常生存為我們轉求」（希七25；參閱九24）。祂的祭祀在現世短暫的完成一面，業已過去；但在祂所進入的新世界中，因祂不斷向聖父所行的自我奉獻，却永遠是現實的。

2. 教友藉聖體真與新世界互通——因這位大司祭生活在犧牲的狀態下；信友才能藉着聖體能與祂接觸。麵餅變成聖體和酒變成聖血的過程，以聖事的方式重演，由舊世界進入新世界的過程；猶如基督從死亡走向生命，而進入新世界。逾越節的禮節一如它所紀念的出谷事蹟，其本身已經是一個過程：從埃及的奴役走到預許福地的自由，然後漸漸由痛苦、罪惡、死亡的奴役走到幸福正義和生命的自由。但默西亞的恩寵在出埃及時仍是希望的對象；所祝福的食糧只使人象徵式的嚐到默西亞的恩寵。在基督的逾越節中，事實却改變了，因為默西亞時代因基督的復活實際已經來到；在祂內預許的恩惠已經獲得，昔日的言語及行為只是象徵將來的恩惠，今後它們却能實現現實的恩惠。

所以聖體聖血，是一件過去事件的象徵紀念，是基督生活於其中的末日世界的事實。聖體是一切聖事的中心，它如其他聖事一樣，使尚沈浸在舊世界中的教友，與一個新的存在、復活的、「神化的」基督實際接觸（若六63）。聖體中的食糧、改變了本質而成為真的「天使之糧」（詠七八25；參閱智十六20），新紀元的食糧。死而復活的基督藉着祭臺上食物的臨在，真實的永久在祭祀狀態中臨在。所以彌撒是一個祭祀，與十字架上歷史性的祭祀一樣，因為同是基督所作的愛的奉獻，只是舉行的時間及地方不同而已。教會藉彌撒在各處並至世末將全人類的奉獻和讚頌，結合於完美的讚頌及奉獻之祭，一言以蔽之，即與「感恩祭」相結合，因為只有聖體聖事在天主面前有價值，並只有它能使人的祭獻和讚頌提高身價（參閱希十三10 15）。 PBe (李)

289 祝福 (降福) (benediction)

一、祝福的豐饒

祝福常使人想起宗教中最膚淺的儀式，自言自語的公式，空洞而無意義的習尚，對這越加重視，越缺乏信仰。另外，即使現在教會的傳統，也只保存了聖經上具意義較少的格式，而將較重要的排列在聖寵和感恩的範疇中。因此對祝福一詞，以及它所能代表的事實，人們確實不加重視。

可是，基督在世最後一個可見的手勢，即祂所留給祂的

教會的，以及拜占庭的和大座堂的教會藝術所確定的，却是基督的降福（路廿四50 f）。詳述聖經中祝福的豐饒，就是將天主慷慨的偉業，和這種慷慨在受造物中所掀起的驚奇的宗教特質顯示出來。

祝福是有關生命和生命的奧義的恩惠，它也是由語言和語言的奧義所表白的恩惠。祝福是語言也是恩惠（參閱希臘文 eu-logia，拉丁文 bene-dictio），因為祝福所帶來的善，不是一件具體的東西，一個固定的禮物，因為這個善不是屬於有的範圍，而是屬存在，因為他不是人的行為，而是天主的創造。祝福是創造及使人生活的恩惠，無論是以祈禱方式在祝福產生之前，或以感恩方式在已有祝福之後。不過，祝福的祈求前提前承認天主的寬宏，而感恩是已見到了天主寬大的啟示。

二、祝福的字彙

希伯來文，一如法文——雖然我們已削弱這個字的意義——一個字根（brk）可能與膝及崇拜同源，也可能與生殖器官的生命力同源（可用來指示各式各樣各等級的祝福。既然祝福同時是所給的東西、此一東西的給予及這一給予的說出，因此有三個字共同表達它：名詞 beraka，動詞 barék，形容詞 barúk。

1. 祝福 (beraka)——「禮物」一字即使是最俗最物質的意義，也表達人類交往中的情感色彩。

阿彼蓋耳獻給達味的禮物（撒廿五14—27），由達味

而給猶大民衆的禮物（撒卅卅26—31），痊癒的納阿曼給厄里叟的禮物（列下五15），雅各伯給厄撒烏的禮物（創卅卅11），都是為證明團結或修好的。但是祝福一字在後期較普遍的應用中，都有宗教的意義；即使是指最物質的財富，如果選擇了祝福一字，也是為追溯到天主和祂的慷慨（箴十六22；德卅三17），或為尊敬好人（箴十一11；廿八20；德二8）。祝福使人想起健全的繁榮的意象，但也表示對不幸者的慷慨（德七32；箴十一26），特別表示天主的慈愛。

這種富裕和舒適，希伯來人稱之為平安，這兩個字常用；但是，雖則二者都指財富的同樣圓滿，可是祝福的主要豐饒是生命和繁殖力；祝福繁榮開花（德十一22希）如伊甸樂園（德四十七）。祝福的特別象徵是水（創四九25；德卅九22）；水本身是一種主要的祝福，是不可或缺的（則卅四26；拉三10）；自天而來的水猶如它在世上所滋養的生命一樣，使人記起來天主的寬宏、恩惠及給予生命的能力。雅各伯對若瑟的祝禱，包括這一切意象，多子多孫、水、天：「天上的祝福，地下深淵的祝福，乳房的祝福和母胎的祝福」（創四九25）。這種在大自然的恩惠中，對天主慷慨的感覺，準備以色列接受天主聖寵的諸多鴻恩。

2. 祝福——這一動詞的含義很廣泛，從在路上向不認識者的平常問候（列下四九29）或習用的客套（創四七710；撒上十三10），以至天主所賜的最高禮物，統稱為祝福。降福者普通都是天主，而祂的降福常使生命充沛（詠六五11；創廿四35；約一10）。也只有有生之物才可領受祝福，無生之

物是爲事奉天主的，因天主的臨在而聖化，而非被祝福的。

天主以外，生命之源是父親，因此輪到父親來祝福。父親的祝福是有效的，而他的詛咒是可畏的（德三8）。只有在耶肋米亞力盡筋疲時他才敢咒罵那個向他父親報告誕了一個男孩的人（耶廿5；參閱約三6）。

有一件似非而是的事，就是常有弱小者祝福強者（約廿九13；詠七二13-16；德四5），人祝福天主。這事的解釋是貧窮者既沒有什麼可以給富人，而人更沒有什麼可給天主的，祝福却在二者之間建立了一種彼此的生命交往，讓弱小者看到強者的慷慨，傾流到他身上。祝福「超越一切祝福」（厄下九5）的天主，並不是不合理的；這不過是承認天主的慷慨，而向祂感恩，這是受造物的第一義務（羅一21）。

3. 受祝福的——Barak 這一分詞是所有祝福的字句中最有力的。它是以色列祝福典型公式的中心：「願某某受祝福！」它不是簡單的作證，也不是純粹的祝禱，比說：「真福」還要更熱誠，這一祝禱式猶如一種呼聲，在某人前自然湧出，因爲天主剛將祂的能力和慷慨啓示給他，因他是天主「在衆人中」所選出的：如雅厄耳是「帳幕的女人中」（民五24），以色列是「所有國家中」（申卅三24），瑪利亞是「女人中」（路一42；參閱友十三18）受祝福的。這一呼聲是面對天主在祂所選的人身上，所能作的事而表達的驚奇。受祝福的人在世界上猶如是天主的啓示，天主特別屬於他，他是「天主的受祝福者」，一如某些人是「上主的聖者」。可是奉獻于天主的聖德，使人和俗世遠離，祝福却使天主所

指定的人，成爲團結的中心和快樂的緣由。聖人和受祝福的人都是屬於天主的；可是聖人啓示天主不可及的偉大，受祝福的却啓示天主取之不竭的寬宏。

與「願某某受祝福！」同樣習用而很自然的一種頌頌，是「願天主受讚美！」這句話也是面對天主表顯祂能力的舉動，受了感動而發生的。它特別注意天主適時所作的奇事，及其記號的特徵，而少指其行動的幅度。祝福又是人對天主啓示的一種反應（參閱創十四20，默基瑟德；創廿四27；厄里厄則爾；出十八10，耶特洛；盧四14，波阿次對盧德）。

最後，這兩句祝頌「願某某受祝福！」和「願天主受讚美！」多次連用而互相呼應：「願亞巴郎蒙受天地的主宰，至高者天主的祝福！——願將敵人交於你手中的至高者天主受讚美！」（創十四19 f；參閱撒廿五32 f；友十三17 f）。在這個完整的語調中，顯出了祝福的真正性質。祝福是在天主所揀選的人前，一種喜悅的流露，但它並不停留在被揀選的人身上，而升至在此記號中啓示自己的天主。祂是特有的 Barak，應受讚美者；祂完全保有整個的祝福。人的祝福並不在天主的財富中加上什麼，而是讓自己爲啓示的興奮所感染，而敦請世界讚美天主。祝福常是公開的頌揚天主的能力，並感謝天主的鴻恩。

三、祝福的歷史

全部以色列史是預許給亞巴郎的祝福歷史（創十二3）而由耶穌帶給了世界，祂是瑪利亞「福胎」所生的「福子」

(路一42)。此外，在舊約中對祝福持有不同的語調和意味。

1. 亞巴郎以前的時代——起初為造物主所祝福的男女(創一28)，因他們的罪招來了天主的詛咒。然而，雖然蛇(三14)和土地(三17)受到詛咒，男女却未受詛咒。由於他們的工作，痛苦，有時以死的代價，使生命仍繼續生存(三16—19)。洪水以後，新的祝福使人類獲得了能力和繁殖力(九1)，不過罪惡不斷地分裂並毀滅人類；天主對閃的祝福，和給予客納罕的詛咒是相對的(九26)。

2. 聖祖們的祝福——亞巴郎的祝福却是一種新的典型。無疑地，在一個分裂的世界中，亞巴郎可能有仇敵，天主向他表示對他的忠信，誰(單數)詛咒亞巴郎，天主也就詛咒他，但是這該是一個特殊情形，因為天主的計畫是祝福「世上所有的邦國」(創十二3)。整個創世紀的記載都是這一祝福的歷史。

a 聖祖們所作的祝福，比較古老的作法，是在他們臨死時，祝福他們的兒子，願他們得繁殖力和生命力，「天上的甘露和土地的肥沃」(創廿七28)，豐富的牛乳和「葡萄汁」(四九11f)，克服他們敵人的力量(廿七29；四九8f)，一塊能刻上(廿七28；參閱廿七39；四九9)並永久記憶他們名字(四八16；四九8……)和他們朝氣的土地。在這幾段事蹟和敘述中，可見游牧民族追求土地的理想，渴望維護他們的獨立，已自知他們和某幾個酋長和特別部族一起組成一個團體(參閱創四九)。總之，這是祝福的夢想，是人們自發所期望的，而他們以各種方法，甚至準備以武力和詭計

去爭取的(廿七18f)。

b 創世紀，把天主所說的祝福和諾言，加在這些民間故事之上，不是為否認這些事，而是表明是天主的作為。這裏也論及強大的名字(創十二2)，無數的後裔(十五5)，可以居留的土地(十三14—17)，可是這裏天主掌握着祂子民的命運；天主更改他們的名字(十七5—15)，祂讓他們受試探(廿二1)，有信仰(十五6)，為他們指定了誠命(十二1；十七10)。天主答應滿足人們的願望，但是必需有信德。

3. 祝福和盟約——這種祝福和誠命之間的聯繫，也是盟約的原則：法律是使一個「因天主而聖化的」民族生活的方方法，然後成為「天主所祝福者」。這就是盟約禮節所表明的意義。依當時宗教的想法，禮拜是確定天主祝福的最好方法，因與地方、時間、神聖禮節的接觸，而重振人們和世界，既短又弱的生命能力。在上主的宗教中，唯有在盟約內並忠于法律的禮拜才是可靠的。「約書」(Code de l'alliance)的祝福(出廿三25)，若蘇厄主持的協根集會所說的威脅(蘇廿四19)，申命紀中的隆重祝福(申廿八14)，都含有約法的意義，宣佈天主的意願，而後是人民的同意，最後是結盟的禮拜行為，給予它神聖的價值。

4. 先知與祝福——先知們對祝福的語言不太曉得。雖然他們是天主的言語和執行祂言語的人(依五五10f)，雖然他們知道自己是天主所召叫和被選的人，是天主工程的標誌(依八18)，但天主在他們中的行為是太內在、太重、不大

可見和流露的，以致不能在他們內或他們的周圍引起祝福的呼聲。他們的使命，主要是提醒盟約中的條款，並宣告條約的被冒犯，而不作任何祝福。在先知們所習用的文句中，詛咒雖常見，祝福事實上卻沒有。

不過有時可看到在典型的詛咒之中，時常顯露出一個意象或肯定，宣佈祝福承諾的不可動搖，力言自失望中，生命將如「聖善的苗裔」而興起（依六13）。這樣在反對那些相信耶京牢不可破的愚昧統治者的詛咒中，爆出了在熙雅安放基石的許諾（依廿八14—19），在厄則克耳先知書中，有關聖神降臨的偉大預言，用充滿祝福的肖像：水、地、收穫等，依天主的邏輯，結束了以色列的處罰（則卅六16—38）。

5. 祝福歌——祝福是以色列祈禱的主要題目之一；祝福是對天主的一切工程，即天主啓示的一種答覆。祝福與感恩、讚頌、或頌揚很接近，都用同一格式，但是祝福較接近天主所啓示的事，而保持較簡單的語調：「願上主受祝福，因為祂爲我作了奇事！」（詠卅一22），「祂沒有把我們作成他們爪牙的獵物」（詠一二四6），「祂赦免了你的一切罪過」（詠一〇三2）。同樣，三聖童在火窖中邀請整個宇宙讚美天主光榮的歌詞，也不忘記天主剛作過的行爲：「因為祂自陰府中救出了我們」（達三88）。

四、在基督內受祝福的人

父既然爲我們而將祂的子交出，祂豈能拒絕我們任何要求嗎（羅八32）？在基督身上，天主把一切都給了我們，我

們不缺少任何恩賜（格前一7），我們「同有信德的亞巴郎」（迦三9；參閱三14），「受各種屬神的祝福」所祝福（弗一3）。在基督內，我們感謝天父的一切恩惠（羅一8；弗五20；哥三17）。祝福的兩個動作，自天而降的聖寵，及上升的感恩，都總括在耶穌基督內。除了這個祝福以外，別無其他，被集合在御座及羔羊前的被揀選的一羣人，爲歌唱他們最後的凱旋，而向天主高呼：「願讚頌、光榮、智慧、感恩……至於無窮之世！」（默七12）。

假如整個新約不過是自天主所接納、並向天主所呈奉的完美祝謝，但新約中不一定應充滿了祝福的字句。事實上這樣的字相當少，而只在具體的上下文中，這樣也就可以恰當地確定聖經中的祝福意義。

1. 願來者受祝福——福音僅有一次向耶穌祝福的例子，就是在祂受難前夕進耶路撒冷時，民衆的呼聲：「願來者受祝福！」（瑪廿一9平）。從來沒有人像耶穌一樣，酷似受祝福的人，因爲天主藉顯著的標記在基督身上，啓示了祂的能力和慈愛（參閱宗十38）。因耶穌的降世，在依撒伯爾（路一42），匝加利亞（一68），西默盎（二28），及瑪利亞本身（沒有使用本字，一4647）都激起了祝福的波濤。當然耶穌是中心：依撒伯爾宣布「你的胎兒是蒙祝福的！」（一42）。耶穌自己，除了人們高舉樹枝向祂歡呼的那一次外，從未直接受過祝福。這並非偶然。可能反映出耶穌與人之間自然建立的距離：祝福一個人便是和祂有某種結合。也可能指出基督的啓示尙未完成，祂的工程尙未結束，直到祂死

亡和復活，仍有一片晦暗籠罩著祂。反之，在默示錄內，當被處死的羔羊來統治世界，而接受寫著宇宙命運的加封的書卷時，整個天廷都歡呼說：「被宰的羔羊堪受權能……光榮和讚頌」（默五12f）。這裏的讚頌和天主的光榮有同樣的幅度和重量。

2. 祝福之杯——在增餅之前（瑪十四19平），在分發已成了祂身體的餅之先（瑪廿六26平），在厄瑪烏分餅之前（路廿四30），耶穌說出了一個祝福，而我們也「祝福那祝福之杯」（格前十一16）。祝福在這些經文中，是指一種特殊的動作，或一個與成聖體的話不同的格式，抑或只是下面那些話的標題？這裏不必深究。事實上聖體聖事的敘述，使祝福及感恩密切地相連，在這個關係中，祝福代表禮節和可見的一面，即動作和格式，而感恩顯示動作和字句的內容。在主的的一生所完成的禮節中，這是唯一為我們所保存的禮節，因為這是新約的禮節（路廿二20）。在聖體內祝福獲得了整個的完成；這是在一句立刻生效的言語中，所表達的一件恩惠；這是天父給祂子女的完美禮物，是祂的整個聖寵，是聖子將自己的生命獻給聖父的完美禮物，我們所有的感恩與祂的相合；這是生生不息的恩惠，是生命和共融的奧蹟。

3. 聖神的祝福——雖則聖體的恩惠包括在基督內天主的整個祝福，雖則祂最後的舉止是給祂教會所留下的祝福，（路廿四51），是祂在教會內所激起的祝福（廿四53），新約却總未說耶穌基督是父的祝福。的確祝福常是恩惠，是人接受並與之同化的生命。如此傑出的恩惠便是聖神。並不是

耶穌基督賜與我們比聖神更少，而是聖神賜給我們，正是為在我們內成為天主給我們的恩惠。新約的字彙是有表現力的。其實，基督是屬於我們的，但是我們屬於基督却更是千萬萬確的（參閱格前三23；格後十7）。至于聖神，多次說聖神被賜給了我們（谷十三11；若三34；宗五32；羅五5），我們接受聖神（若七39；宗一8；羅八15），我們保有祂（羅八9；默三一），人們自然地稱「聖神的恩惠」（宗二38；十45；十一17）。依字句的完整意義來說，天主的祝福就是祂的聖神。然而天主的這個恩惠便是天主自己，有祝福的一切特點。祝福的主題：重生的水，誕生和革新，生命和繁殖力，完滿和平安，快樂和心的融合，同樣都是聖神的果實。

JG (王愈榮)

290 感恩 (action de grâces) thanksgiving

聖經史的第一個事實就是天主的恩惠，這恩惠是白賜的、豐富的、永久的。人遇到天主時，不但被置於「絕對者」的面前，而且獲得豐滿的恩寵，變化自己的生活。感恩就是人對這些逐步並不斷增加的恩寵的答覆，而這恩寵有一天要「在基督內」發揚光大。感恩是澈悟天主的恩惠，是靈魂驚羨天主慷慨極純潔的興奮，同時也是在天主的偉大面前的愉快知恩。這感恩是聖經內的要素，因為這是受造物一種基本的宗教反應，他在歡樂與崇敬的震驚中發現天主的某件事，物祂的偉大和光榮。按保祿的意見，教外人的主要罪過

就是「未曾光榮並感謝天主」（羅一21）。實際上，虔誠的美索不達米亞人的無數讚美詩中，感恩是絕無僅有的，而在聖經裏感恩却時常出現，並且激起了強大的興奮之情。

舊約

1. 從舊約到新約——舊約中的感恩預告新約中的感恩，意即感恩除對過去知恩外，還常指向未來並更高的恩寵。另一方面，在新約時代感恩才真的發揚光大，在經文以及教友生活中到處可見，而在昔日的義人中，從未如此。聖經中的感恩實在是基督徒所特有的。

不過，這並不是說，只在新約中才有感恩，就如曾有人寫過，在舊約裏「以色列只讚美而不感謝天主」實際上，舊約所以沒有圓滿的感恩，是因為人們尚未達到圓滿的恩寵。如果在舊約裏，更自然更表現於外的讚美比所說的感恩更佔地位，是因為真正的感恩更着重於天主的行為，及天主的意向和啓示，而至聖的天主只是逐步地將自己啓示與人，漸漸的將自己工程的宏偉及恩寵的高深揭示與人。

2. 詞彙——在聖經中知道感恩就是找到喜樂（詠卅三1 ff 21），找到讚美和頌揚（厄三11；詠六九31）找到天主的光榮（五十23；八六12）。更清晰地說，感恩就是公共的表揚天主一些固定的行動，讚美天主是宣佈祂的偉大，感謝天主則是頌揚祂所做的奇事並為他的工程作證。感恩與啓示並行，感恩猶如啓示在心中激發的回音。感恩也時常包括召集義人或百姓來聆聽（詠卅五18；五七10；一〇九30），邀請

他們來參加（詠九二2 ff；一〇五1f）。

希伯來文中特別是 *shah* 一詞，表示這種驚訝和感謝的宣信，其他語言譯成「感恩」，則不甚恰當，且不及希伯來原字含義豐富。在古經中有一字祝福（hb. barak）似乎可使感恩的意義具體化，並很適當的表示出所面對的宗教態度，它表達天主與人之間的「主要交往」。天主藉祝福將生命及救恩賜給受造物（申卅19；詠廿八9），人既為天主的全能和寬仁所提昇，便用祝福來感謝造物主（達三90，參閱詠六八20 27；厄下九5……；編上廿九10……）。

3. 感恩的歷史——感恩有一種古典文學的格式，在聖經中特別明顯，這格式明白指出感恩的特性，即對天主某一行為的反應。為了所得的救恩，由感恩的自白普通發展成一種「敘述」，其步驟有三：一、描寫所遇到的危險（詠一一六3）二、憂慮不安的祈禱（詠一一六4）三、回憶天主美妙的干預（詠一一六6參閱詠卅、四十；一二四）。這一文學類型在全部聖經中到處雷同，並遵循用字的同一傳統，如在聖詠、聖歌和先知們的讚美詩中。

感恩只有一種，因為它是對天主唯一工程的答覆。人對雅威的每一個別恩惠，隱約中時常會感到那是正在實現過程中的偉大歷史的一刻。感恩支撐着聖經歷史，並將這歷史延伸到末世的希望中（參閱出十五18；申卅二43；詠六六9；九六）。

感恩不但給與幾篇極古老的文學作品以靈感，這些作品已綜合了以色列的整個信仰：梅瑟的詩歌（出十五1—21）

或德波拉的凱旋歌(民五)，而且很可能在最初的傳統甚至全部以色列歷史的基層，有一種禮拜性的宣信、頌揚上主為他的百姓所行的豐功偉業。這樣自一開始，真正的信仰無非是感恩中的宣信。隨着以色列對天主的慷慨越加體認，這一傳統也不斷地發揚光大，並表現在一切範圍裏：在先知書裏(依十二；廿五；四二10……六三7……耶廿13)，在司祭文學裏(編上十六8……；廿九10—19；尼九5—37)，在舊約晚年的幾部鉅著裏(多十三1—8；友十六1—17；德五一1—12；達三26—45；51—90)。

新 經

因為新約啓示並賜與人完備的恩寵(參閱若一17)，透過主耶穌新約是在聖神內，對聖父的完備感恩的啓示。

1. 基督徒的詞彙——基督徒的詞彙，透過七十賢士本，承襲舊約的傳統。感恩與頌揚(*gr. homologeō*: 瑪十一25；路一38，希十三15)讚美(*gr. aineō*: 路一13 20；羅十五11)光榮(*gr. doxazō*；瑪五19……九8)並與永遠獨佔優勢的祝福(*gr. eulogēō*: 路一64, 68, 128；哥前十四16；雅三9)不可分離。但是有一個舊約中不甚熟悉的新詞(*gr. eucharistēō, eucharistia*)充斥新經中(六十餘次)，它表示出基督徒感恩的重要和新穎，因是對天主藉耶穌基督所賜恩寵(Chari)的答覆。基督徒的感恩就是謝恩，其完美的表達便是聖體聖事，即主耶穌賜給祂教會的感恩禮。

2. 主的感恩——吾主最崇高的一個舉動就是感恩；耶穌為聖化祂的門徒(若十七19)將自己的性命做為祭品獻給聖父，這就是我們的感恩祭。耶穌在晚餐時和在十字架上，啓示了祂生命和祂死亡的富藏是出自聖子之心的感恩。耶穌必須受苦受死才能圓滿地光榮聖父(若十七1)，但祂的一生便是一個連續不斷的感恩，這感恩有時表現的顯明而降重，為引領人們同祂一齊相信天主並感謝天主(參見若十一42)。耶穌感恩的主要對象是天主的工程，特別藉靈蹟所顯示的默西亞的來臨(參見若六，11；十一41 ff)，以及天主賜與人的聖言(瑪十一25 ff)。

3. 門徒們的感恩——感恩祭是教會接受的一份禮物，它說出一個基本的真理；只有耶穌基督是我們的感恩，就如只有祂是我們的讚美一般。首先是祂感謝聖父，然後基督徒們在祂之後，並在祂內感識聖父；藉着祂，偕同祂，並在祂內。在基督徒的感恩中，一如在一切祈禱中基督是唯一的模範和中保(參閱羅一8 25；得前五18；弗五20；哥三17)。

最初的基督徒意識到所獲得的恩寵，並為「老師」的榜樣所吸引，使他們復新的全部生活成為感恩。這種表現之多，使人驚奇。路一及二章的詩歌，像舊約中的某些詩歌，是由於經常而虔敬默想天主的事蹟而產生的，這是宗徒們和初期教友團體感恩的「反映」(宗廿八15；參閱五41；廿一20；羅七25；格後一11；弗五20；哥三17；得前五18)。特別是保祿的重要的經文，在在令人想到他「不斷的」感恩(格前一4；斐一3；哥一3；得前一2；一13；得後一3)。

它們有時竟具有隆重的祝福格式（格後一³；弗一³）。基督徒的一生及教會的一生對保祿說來，都靠懇求和感恩，二者持久的聯合來維持並發展（得前三^{9f}；五^{17 f}；羅一^{8 ff}）。感恩的對象透過任何不同的環境及標記常是同樣的，即在厄弗所書中那端偉大的感恩詞裏所充溢的：天國，福音的來臨，基督的奧蹟，救贖在教會中所產生的效果（弗一³⁻¹⁴）。

默示錄將此感恩擴展到永生的領域。在天上的耶路撒冷，當默西亞已完成他的工程時，感恩將是純粹頌揚天主的光榮，及令人神往的瞻仰天主和祂永遠的玄妙（參閱宗四^{9 ff}；十一^{16 f}；十五^{3f}；十九¹⁻⁸）。

AR & JG (李)

291 交融（融合） (communion)

領聖體，是教友表示他信仰的特色的舉止之一，這特色在於確知與主發生一種難以言喻而實在的接觸。這一經驗，用一個詞彙說了出來：雖然舊約沒有專有名詞來表達，在新約中希臘字 *koinonia* 則指基督徒和耶穌所啓示的眞天主的關係，以及基督徒彼此之間的關係。

設法與神明交融，對人說來並非生疏；宗教時常藉祭祀或聖餐，表達人與天主相連繫的願望，在祭祀或聖餐中，神被視爲分饗信徒們的食物。另一方面盟約的聚餐，願在人間印上友愛或友情的關係。

既然唯獨我們唯一的中保耶穌基督，能滿足這一願望，舊約只得在天主降生前，保持神人之間不可超越的距離，但另一方面舊約已經準備着這一天人合一的完成。

舊約

1. 以色列的禮拜反映出與天主融合的需要。這在所謂「和平日」，即幸福的祭祀中特別顯示出來；在這種祭祀中，犧牲的一部分歸於獻祭者：他吃祭品，便被邀參加天主的宴席。好多翻譯稱之爲「交融之祭」（參閱肋三），雖然舊約沒有明顯談過與天主的交融，而只提到「在天主前」的用餐（出十八¹²；參閱廿四¹¹）。

2. 盟約——假如天主不給祂的子民計劃一種交換和共同生活的實際方式，那麼這種交融的需要將成泡影：上主藉盟約負責以色列的生存，祂關心他們的利益（出廿三²²），祂願意和他們相遇（亞三²）並設法得到他們的心（歐二¹⁶）。這出于盟約的融合計劃，由天主立約的方式中顯示出來：天主與梅瑟的長談（出十九²⁰；廿四¹²⁻¹⁸），天主與瑟相會的地方名爲「會幕」（卅三⁷⁻¹¹）。

3. 法律——盟約的憲章、法律，旨在使以色列知道天主的反應（申廿四¹⁸；肋十九²）。服從法律，讓天主的誠命塑造自己，就是尋獲天主而與祂結合（詠一一⁹）；翻過來說，愛天主並尋求天主，就是遵守祂的誠命（申十二¹³）。

4. 祈禱——忠於盟約而生活的以色列人，藉兩種基本的祈禱方式與天主更密切地相遇：面對天主所行的奇事，自然

流露讚賞和喜樂，而激發祝福、讚美和感恩；並在熱切的懇求中追尋天主的臨在（詠四二2—5；六三2—6），尋求即使死亡也不能使之中斷的相遇（詠十六9；四九16；七三24）。

5. 子民間心靈的交融——也是盟約的成果：家庭、家族、民族中自然的團結，成為思想和生活的團體，為集合以色列的天主而服務。為忠于這救贖的天主，以色列人應該視其同胞為「弟兄」（申廿二1—4；廿三20），並照顧沒有家產的人（廿四19 ff）。司祭傳統的禮儀性的集會，同時也是邁向天主所指定的地方的國家團體（參閱戶一16 ff；廿6—11；編上十三2），是「上主的團體」和「全以色列」（編上十五3）。

新約

與天主交融在基督內成為事實；耶穌基督因取了與眾人相同的人性及弱點（希二14），便賜給人們分享祂天主的性體（伯後一4）。

1. 教會中與主交融的生活——耶穌從傳教生活之初就召集了十二個同伴，祂願他們做祂宣講和仁慈使命的密切合作者（谷三14；六7—13）。祂聲言祂的弟子應該分擔祂的痛苦，才配跟隨祂（谷八34—37 p；瑪廿22；若十二24 ff；十五18）。祂真是默西亞，與祂的子民共成一體的國王。同時祂強調愛的兩項誠命基本上是二而一的（瑪廿二37 ff）。

初期教友手足般的團結源於他們對主耶穌的共同信仰，

共同效法耶穌的願望，和他們對祂的愛，這愛必然產生互愛；他們只有「一條心和一個靈魂」（宗四32）。他們之間的這種交融先是實現在分餅中（二42）；在耶路撒冷教會內則成為財產的公有（四32—五11），以後在教外歸化的團體和耶路撒冷之間，表現在依保祿之囑所作的捐助（格後八—九；參閱羅十二13）。對宣講福音者所給予的物質援助，特別顯示這種融合，而使之具有精神方面感恩的特點（迦六6；斐二25）。共同忍受教難，使衆心合一（格後一7；希十33；伯前四13），猶如參加宣傳福音的工作。（斐一5）。

2. 這種交融的意義

a 根據聖保祿，因信德和洗禮與基督結合的信友，分享耶穌的奧蹟（參閱syn—的組合動詞）。基督徒與基督同死于罪惡，和祂一齊復活而度新生（羅六3 f；弗二5 f）；他的痛苦和死亡與主的苦難、死亡和復活同化（格後四14；羅八17；斐三10 f；得前四14）。分享聖體（格前十16）同時實現「與聖子融合」（一9）並與奧體的肢體合一（十17）。賜與所有基督徒的聖神恩惠，在他們間的親密交融蓋上了印章（格二十三13；斐二1）。

b 根據聖若望，凡接受「生命的聖言」宣告的弟子，就與耶穌的證人（使徒們）交融，並藉他們與耶穌及聖父交融（若一：一3；二24）。最後，彼此合一的基督徒，居留在聖父及聖子的愛中，一如聖父及聖子，父住在子內，子住在父內，而成為一體（若十四20；十五47；十七20—23；若一：四12）。遵守耶穌的誠命便是這種恆久融合的願望的真

正表記（若十四21；十五10）；聖神的能力使之實現（若十四17；若一：二27；三24；四13），而感恩祭的餅是交融的不可或缺的滋養料（若六56）。

這樣，基督徒提前嘗到永樂，人心的夢想，以色列的希望：「永遠和主在一起」（得前四17；參閱若十七24），分享祂的光榮（伯前五¹）。 DS & JG（王愈榮）

292 司祭職 (sacerdoce) (priesthood)

「耶穌永遠常存，具有不可變更的司祭職位」（希七24）。希伯來書為說明基督的中保職位，與舊約時代已存在的一種職位，亦即鄰邦各宗教所共有的一種職位——司祭的職位相比擬。為要了解耶穌的司祭職位，必須先確切認識舊約裏所有的司祭職位，因為它是基督司祭的象徵與準備。

舊約

一、設立司祭職的歷史

1. 在以色列四周的開化民族中，司祭的職務往往更是由君主所委任，尤其在美索不達米亞與埃及為然；君主由一批等級不同的司祭輔佐着，他們往往是世襲的，成了真正的一種階級。以色列在聖祖時代沒有這樣的一種職位。為亞巴郎、依撒格、雅各伯的天主，沒有殿宇與專門的司祭。創世紀記載聖祖們在客納罕設立祭壇（創十二78；十三18；廿

六25），並奉獻犧牲（創廿二；卅一54；四六1）。他們所做的是一種家庭司祭職，這在古代大多數的民族中都是如此。在創世紀裏出現的少數司祭都是外來的：撒冷的司祭君王默基瑟德（創十四18—20），及法勞王的司祭們（創四一45；四七22）。其時肋未族還是普通的一族，並沒有什麼聖職（創卅四25—31；四九5—7）。

2. 從梅瑟起（他本身也是肋未族），肋未族專任司祭之職的習慣似乎就已開始。從出谷紀卅二25—29的古代記載可以看出這族司祭職的基本特點：肋未族是天主親自選擇而祝聖、專為事奉天主的。梅瑟的祝福賦給了它司祭的專職（申卅三8—11），這是與雅各伯的祝福不同之處。果然這段文字所反映的是一個稍後的時代。那時肋未族已成爲卓越的司祭（民十七7—13；十八19），分隸於全國各聖所。但在肋未司祭職之外，家庭司祭仍繼續存在（民六18—29；十三19；十七5；撒七1）。

3. 在君主時代，以色列君王如鄰近諸邦的君王一般，執行着好幾種司祭之職：如奉獻犧牲，自撒烏耳（撒下十三9），達味（撒下六13 17；廿四22—25）起，直至阿哈茲（列下十六13）都是如此；又如祝福人民（撒下六18；列上八14）……然而除聖詠一一〇4比擬於默基瑟德之外，君王沒有稱爲司祭的。實際上，雖則譬喻客納罕的司祭王，但與其說他是聖職人中的一人，不如說他是司祭的保護人。

漸漸司祭一族成了一种有組織的制度，尤其是在耶路撒冷聖殿，自達味王起，耶路撒冷早已成爲以色列禮拜的中

心。原先是由兩位司祭分別服務。赫里的後裔厄貝雅塔爾在史羅供職，他大約是一名肋未人（撒下八17），可是他的家屬爲撒羅滿所黜（列上三26 27）。匝多克不知從何而來；但他的後裔却主持着聖殿的司祭職務，直到第二世紀。後來的家譜，把他如厄貝雅塔爾一樣，列入亞巴郎的後裔（見編上五27—34）。在司祭長下，耶路撒冷的司祭有着不同的等級。聖殿的人員中，早在流亡前，也有未受割損的人混雜其中（則四四7—9；見蘇九27）。在別處聖所中，尤其在猶大地，肋未族一定爲數甚多。達味和撒羅滿似乎曾想把他們分派到全國各地（見蘇廿一；民十八30）。但有幾處地方會堂也有不屬肋未人的司祭（列上十二31）。

4. 六二一年約蕙雅的改革，廢除了地方會堂，確定了肋未族的專職，和耶路撒冷司祭的至上地位。並超出了申命紀所要求的，把施行司祭職務的權只歸於匝多克的子孫（列下廿三59），成爲後來分別肋未人與司祭的先聲，這個分別在則四四10—31裏已比較清楚。

五八七年，聖殿與王國同遭毀滅，就中止了司祭職爲王權附庸的事實，於是司祭對民眾有了更大的權力。從教外人的影響及政治權力的誘惑中解救出來之後，司祭成了全國的宗教領導人物。從第五世紀起，預言逐漸消失之後，更增加了司祭職的權威。自五七三年起，厄則克耳的革新計劃禁止元首進入聖殿（則四四1—3；四六）。從此惟有肋未族享有不容置疑的專權（依六六21惟一的例外是爲末世的）。梅瑟五書的司祭文集（六一五世紀），稍後的編年紀（三世

紀）終於列出了司祭等級的詳表。

這階級制度是很嚴格的。最高是大司祭，匝多克的子孫，是司祭典型亞郎的繼承人。每一聖所，常有一司祭長；但大司祭的稱號只在沒有國王需要一位神權政治的領袖時才出現。自第四世紀以來（肋八12；見四3；十六32；達九25），大司祭的祝聖禮使人記起昔日國王的祝聖禮。大司祭下有司祭，亞郎的後裔。再下爲下級神職人員，分屬三家，歌詠團及門丁亦屬之（編上廿五—廿六）。這三級組成神職族，專爲敬禮天主而服務。

5. 從此以後，教階制度，除了大司祭的任命方式外，沒有什麼改變，一七二年，最後一位匝多克後裔的大司祭敖尼雅第三，在一連串的政治陰謀之後遇難。他的一些繼承者，是由敘利亞王從別族中選任的。瑪加伯的反抗促成了約納堂的出任大司祭職，他出生於一個不知名的司祭家庭。繼他位的是他的弟弟息孟（一四三），正當司祭而君王的阿斯摩乃朝（一三四—一三七）的開始。他們軍政領袖的成份多於宗教，因此引起法利塞人的反感。傳統的神職人員責難他們非出自匝多克，谷木蘭派司祭幾將成爲裂教。最後自黑落德王朝（三七）始，大司祭由政治首長從司祭的大家族中選任，這些大家族組成新約屢次提及的「大司祭」團。

二、司祭的職務

在古代的宗教裏，司祭是禮拜的主持人，神聖傳統的保管者，他們又以下者身份代他們的神道發言。在以色列，雖

然經過了歷代社會的演進及信道的闡述，司祭常執行兩種基本的職務，亦即中保的兩種形式：主持禮拜及代天發言。

1. 主持禮拜——司祭是聖所的人。古時是約櫃的守護人（撒上一—四；撒下十五24—29），他在雅威殿內接待信衆（撒上一），在民間慶日主持禮節（肋廿三11—20）。他的主要動作是祭祀。當他把信衆的祭獻呈奉於天主及把天主的降福傳達給信衆時，他就盡到了完全的中保職務。如梅瑟在西乃山奉獻盟約之祭（出廿四4—8）；又如一族之長的肋未所奉獻的（申卅三10）。流亡之後，司祭們每日應盡獻祭之職（出廿九38—42）。大司祭則每年一次，在贖罪節，出現在他最高的中保職位上，爲民衆的罪奉獻聖祭（肋十六；德五十五—21）。此外，司祭也負責行祝聖及取潔禮：爲君王傅油（列上一39；列下十一12），爲癩病人（肋十四）或分娩的婦人（肋十二6—7—8）行取潔禮。

2. 代天發言——在美索不達米亞與埃及，司祭們實行着一種占卜；他們以自己的神的名義，爲來求卜的信衆解答。在古代的以色列，司祭們用厄弗特（撒上三十七8），烏陵及突明（撒上十四36—42；申三三8）盡着相似的職務；但在達味以後，這些方法就不再存在了。

因爲在以色列人中，天主的言語，適應着生活的環境，經由一條別的路傳達到人民：這是由天主聖神興起的先知之路。但也存在着一個別的傳統的發言方式，它的起點是宗教歷史中的重大事件和西乃山上盟約的條款。這個神聖的傳說一面固定在過去值得紀念的記述裏，一面固定在律法裏。但

律法要在記述中才能找到它的真正意義。司祭是天主言語的傳達人，如亞郎在出四14—16。在慶節的禮儀中，他們向民衆重述那些作爲法律基礎的故事（出一—十五；蘇二—六大概是這些慶節的回聲）。在重申盟約時，司祭們宣讀約書（出廿四7；申十七；厄下八）；他們更是正式的解釋人，以切實的教訓來答覆信衆的詢問（申卅三10 耶十八18；則四四23；蓋二11 12 13），並執行着裁判的任務（申十七8—13；則四四23 24）。日久天長，這些活動的結果，把口傳的律法寫成了許多不同的成文法：申命紀，聖潔法典（肋十七—廿六），厄則克耳法（四十一—四八），司祭法令（出，肋，戶，），以及梅瑟五書最後的編纂（見厄上七14—26；厄下八）。從此可知爲何在聖經裏司祭總是以博學多才的姿態出現（歐四6；拉二6 7；德四五17）：他是天主言語的中介，而具有歷史與法律的傳統形式。

然而在猶太教的最後數世紀，會堂日益增多，司祭們把精力集中在禮儀上。同時世俗經師的勢力增強。這些經師大多屬於法利塞黨，在耶穌時代，是以色列的主要精神導師。

三、朝向完善的司祭職

大體而論，舊約時的司祭是忠於職守的：他們以禮儀、教導、編寫經典，把梅瑟和先知的傳授保持得生氣蓬勃，並且一代一代地維持着天主子民的宗教生活。可是舊約的司祭職位終於是要過去的。

1. 對司祭的批評——司祭的使命附帶着很高的要求；但

也難免常有不稱職的司祭。先知們曾嚴詞譴責他們的過失：上主的禮拜在以色列的地方會堂裏被客納罕的習俗所染污（歐四 4—11；五 1—7；六 9），耶路撒冷的外教折中主義（耶二 26—28；廿三 11；則八），違反律法（索三 4；耶二 8；則廿二 26），反對先知（亞七 10—17；米三 11；見撒二 12—17；列下十二 5—9），對上主的禮拜缺乏熱誠（拉二 1—9）……假使在這些譴責裏只見到司祭與先知兩派的筆戰，那是太簡陋了。耶肋米亞和厄則克耳先知都是司祭；編寫申命紀及聖潔法典的司祭們顯然在努力改革他們自己的一族；在猶太教最後幾世紀，反對「不肖司祭」而脫離聖殿的谷木蘭團體便是司祭的一派。

2. 司祭的理想——這些批評和改革計劃的重要性在乎他們的動機都是着眼於司祭的理想這一觀念。先知們時常以責任來提醒當時的司祭：要求他們純潔的禮拜，並忠於法律。司祭法學者也給司祭的純潔、聖德寫下定義（見四四 15—31；肋廿一 10）。

然而經驗告訴我們，單靠自己人是無法達到這個純潔與聖德目標的。因此人們寄望於天主，希望在復興（匝三）和審判之日（拉三 1—4），要見到完善司祭的出現。人們期待忠心的司祭侍立於達味之子默西亞的兩旁（匝四；六 12—13；耶卅三 17—22）。這個期望好幾次出現在谷木蘭的著作及一本稱為「聖祖的遺囑」的偽經裏，成了兩位默西亞：亞郎的默西亞和以色列的默西亞（按即司祭默西亞和君王默西亞）。在這些文字裏，一如在幾節修改過的聖經裏（匝三

8；六 11），司祭默西亞常凌駕乎君主默西亞之上，這司祭的最高權位與盟約道理的一個主要觀點是和合的：以色列是「司祭的民族」（出十九 6；依六一 6；加下二 17 18），是世上保證真天主禮拜的唯一民族；是它將在世界末日以完善的禮拜敬禮天主（則四〇—四八；依六〇—六二；二一—5）。它怎可沒有一個司祭職的領導呢？

在天主與人民間，除了司祭之外，舊約還認可一些別的中間人。在歷史裏君王以法定的軍事、政治、宗教的領袖身份領導着天主的子民。先知是被召以切合當時特殊情景的方式傳達天主的話，他負着拯救同胞的責任。司祭，猶如先知，有着一種純宗教的使命；但只在宗教組織的範圍內執行。司祭職是世襲的，司祭屬於聖殿並服務於聖殿。他以傳統的名義而非以大司祭的名義，將天主的言語傳達給民眾；他以宗教史上的重要事件提示民眾，並把梅瑟的法律教導民眾。他在禮儀中把民眾的祈禱呈獻給天主，並以天主的降福答覆民眾。他以神聖的傳統在選民中保證宗教生活的廣積不斷。

新約

舊約的價值只在完成而超越它的耶穌身上才能得到完全的意義。這條啓示的公律在司祭職上完全符合。

一、耶穌、惟一的司祭

1. 對觀福音——耶穌從未自稱為司祭。這容易了解：因為這一稱謂，在那時那地，是指一固定的、專屬於肋未人的

職務。但耶穌見自己的任務大異於他們的任務，範圍是那麼廣泛，那麼新穎。祂寧可稱為聖子和人子。然而為闡明祂的使命，祂也曾用過與司祭相關的術語。但依照祂的習慣方式，只是些隱晦的和象徵性的言詞。

但事實則很明顯，尤其當耶穌論及祂的死亡時。祂的死亡，在祂的仇人看來，是褻瀆神明的懲罰；為祂的門徒，是一個徹底的失敗。為祂自己，則是舊約所象徵的祭祀：有時祂把它比作天主的僕人所奉獻的贖罪祭（谷十45；十四24；見依五三），有時比作梅瑟在西乃山下所奉獻的盟約之祭（谷十四24；見出二四8）；而祂在逾越節所流的血使人想起巴斯卡羔羊的血（谷十四24；見出十二7 12 22 23）。人們加給祂的這個死亡，祂甘心接受；祂把它奉獻給天父，猶如司祭奉獻犧牲一樣；祂期待因此罪惡消除，新約建立，人民獲救。總之，祂是自己所獻的犧牲的司祭。

舊約司祭的第二任務是為法律服務。耶穌對梅瑟法律有一個極清楚的立場：祂來為完成法律（瑪五17 18）。祂不拘泥於字面，而超乎字面（瑪五20—48）。祂把包括在第一條及與之相似的第二條誡命裏的深義公布於世（瑪廿二34—40）。祂在這方面的職務不但延續了舊約司祭的職務，且遠遠地超乎其上。因為耶穌的言語是最高的啟示，是最後完成法律的救援的福音。

2. 從保祿到若望——保祿時常提及耶穌的死亡，並在老師之後，把它比作逾越節的羔羊（格前五7），也提及天主的僕人的謙抑（斐二6—11），贖罪的日子（羅三24 25）。

這個祭獻的解釋，重新出現在領受的基督聖血的形象裏（格前十16—22），和藉這血而所獲得的救贖裏（羅五9；哥一20；弗一7；一13）。由保祿看來，耶穌的死是自由的最高行動，司祭的真正行動，由祂自己所奉獻的卓絕的犧牲。但為着同樣的理由，像他的老師一樣，保祿宗徒不稱耶穌為司祭。

新約的其他作品亦復如此，但希伯來書除外。這些作品把耶穌的死看作天主僕人的祭獻（宗三13 26；四27 30；八32 33；伯前二22—24），羔羊的犧牲（伯前一19）。它們呼籲祂的血（伯前一2 19；若一，一7）。它們又稱祂為司祭。但若望的著作已比較清楚：他描寫耶穌穿着司祭的衣服（若十九23；默一13）並寫耶穌的受難史——司祭的行動，從「司祭的祈禱」開始（若十七）：耶穌以司祭的身份聖化自己，即是說，自獻為犧牲（若十七19），這樣祂有效地執行了舊約司祭想做而未能做到的中保之職。

3. 希伯來書——惟獨希伯來書清楚地談論基督的司祭職。它重新提到那些已經遇見過的論題，把十字架看作贖罪之祭（九1—14；見羅三24 25），盟約之祭（九18—24）以及天主忠僕所奉獻的祭祀（九28）但把注意力集中在這祭獻中的基督本身的任務。因為耶穌，如昔日的亞郎，且超越亞郎，受天主之召，來為人類祈禱，並為他們的罪奉獻祭祀（五一—4）。祂的司祭職曾為默基瑟德象徵過（創十四18—20），並符合於聖詠一一〇4的預言。為使更明顯起見，作者為舊約的文字作了一個卓越的註釋：創世紀不提司祭王

的家譜，由他看來是暗示天主子的永恒性（七3）；而亞巴郎奉獻給他的十一稅表示耶穌的司祭職遠勝於肋未的司祭職（七4—10）；天主教在聖詠一一〇4中的誓言，宣布了永恒司祭的不變的完美性（七20—25）。耶穌是獨一、至聖的司祭（七26—28）。它的司祭職位結束了舊約的司祭職。

這司祭職權淵源於祂的本身，使祂自然成爲卓越的中保：祂同時是真人（二10—18；五78），分擔了我們的貧窮，甚至誘惑（二18；四15），祂又是真天主子，遠超乎天使之上（一1—13），祂是永恒而惟一的司祭。祂一次一勞永逸地完成了祭獻（七27；九125—28；十10—14）。從此祂永是轉達者（七2425），和新約的中保（八6—13；十12—18）。

4. 沒有一個稱謂或名銜可以單獨道盡基督的奧秘——祂是與聖父不可分的聖子，把全人類集合於一身的人子，耶穌同時是新約的大司祭、默西亞君王、又是天主的聖言。舊約曾分別君王的中介與司祭的中介（即塵世的和精神的），司祭與先知（即固定的制度與臨時的）：這些分別爲了解啓示的各種價值是必要的。因爲耶穌的超越性超出在歷史的一切曖昧意義之上，惟獨祂能集各種中介於一身：祂是天主子，永恒的聖言，完成並超越了先知們的預言；祂是人子，祂攝取了整個人類，祂是人類的君王，具有前此未有的權威和愛心；祂是天主與人間的惟一中保，祂是人類藉以聖化的理想司祭。

二、司祭的民族

1. 如同對自己一樣，耶穌並未清楚地把司祭的稱呼加於祂的民族。可是祂不斷地執行司祭的任務，並似乎把新約的子民視爲司祭的民族。耶穌的司祭職在奉獻祂的犧牲及在代天主發言上顯示出來。但令人注意的，是祂召叫每一個祂的人負起司祭的這雙重責任：每一位門徒應背負他的十字架（瑪十六24p），並飲他的爵（瑪廿22；廿六27）；並應傳揚天主的喜訊（路九60；十一16），爲祂作證，至死不渝（瑪十七42）。一如耶穌使衆人分沾祂天主子及默西亞王的名銜，祂也叫衆人分沾祂的司祭職。

2. 宗徒們循着耶穌這一思想，把信徒的生活看作一種禮儀，分自惟一司祭的司祭職。

保祿把信衆的品德看作「祭祀和奉獻」（斐二17）；把從斐理伯教會收到的經濟援助看作「芬芳的馨香，天主所欣悅中意的祭品」（斐四18）；爲他，信衆的全部生活是一司祭行爲；他邀請他們把自己的身體奉獻作「生活、聖潔、悅樂天主的祭品：這才是你們應奉獻的精神敬禮」（羅十二1；見斐三3；希九14；十二28）。這個敬禮不但在於讚頌上主，也在於行慈善及把錢財歸公（希十三1516）。雅各伯書曾詳細提出眞敬禮的具體行爲：謹慎口舌，看顧孤兒寡婦，不受世俗的玷污（雅一2627）。

伯多祿前書和默示錄就清楚地直說了：它們直稱信衆爲以色列王者的司祭（伯前二59；默一6；五10；廿6；見

出十九6）。由於這個名義，舊約的先知們預言以色列要把真天主的言語傳揚於異民間，保證天主的敬禮。從此信眾負起這個責任。賴着把默西亞君王和司祭的高位分施於他們的基督，信眾確能克盡厥職。

三、耶穌司祭職的執行人

新約沒有給予教會任何負責人以司祭的名稱。耶穌對這名稱的極度保留，致使這種緘默無法得到任何結論。耶穌使祂的人民分享祂的司祭職位；但在新約時代，一如在舊約時代一樣，這個天主子民的司祭職實際上只有受天主特召的人才能執行。

1. 我們知道，實際上耶穌曾將祂管理教會的責任託給了祂所選召的十二宗徒。祂曾訓練他們宣講天主的言語；祂把祂的某些職權授給了他們（瑪十8；十八18）；在最後的一個晚上，祂把聖體聖事也託給了他們（路廿二19）。他們是祂司祭職權的特殊分任者。

2. 宗徒們很了解這一點。他們自己也選立了一些負責延續他們工作的人。其中有些稱為長老，是現今司鐸（長者）一名的原始名字（宗十四23；廿7；鐸一5）。保祿對使徒工作及奇恩的掛慮漸漸確定了教會執事的司祭職位。團體的負責人他稱之為司祭：「天主與蹟的管理人」（格前四12），「新約的僕役」（格後三6）；他視宗徒的宣講為一種禮儀（羅一9；十五16）。這是後來司祭一名的傳統含義的起點，司祭職不成為一個特殊的階級。它不減損基督

惟一的司祭職，或信眾的司祭職。但為二者服務，它是一種從屬的中介，使天主子民的敬禮永垂不替。

AG（顧）

293 覆手（禮）（imposition des mains） （imposition of hands）

就像言語一樣，人的手是人類表達情意最佳方法之一；手的本身通常象徵權力（出十四31；詠十九2），甚至表示天主的神（列上十八46；依八11；則一3；三22）。覆手於他人身上，較伸手向天——即便是為了祝福（肋九22；路廿四50）——意義更為深遠；覆手便是實際接觸另一個人，並把自己的某些事物傳遞給他。

舊約

祝福的標記：覆手禮真實的表達祝福的特性，祝福並非僅是言語，而且是一種行動。如雅各伯將他由祖先亞巴郎和依撒格所接受的豐饒祝福傳給所有的後代：「願他們在世上增殖繁衍！」（創四八13—16）。

祝聖的標記：覆手禮指示天主的神將祂所選的人與他人隔離，屬祂所有，將權力及才幹賦與他，使他擔任某一職務。如肋未人被選出，成為神聖的祭品（戶八10）；又如智慧之神充滿約蘇厄（申卅四9），使他確保人民領袖的職務而享有全權（戶廿七15—23）。

同化的標記：覆手禮使奉獻犧牲者和犧牲之間建立合

一：犧牲乃是獻於天主的，負着奉獻者的一切情懷：感恩、悔罪或朝拜；如在全燔祭（肋一4），和平祭（三2），贖罪祭中（四4），或在祝聖肋未時（戶八16）。在贖罪節釋放公牛犢的禮儀中，人與公牛犢之間存有同化的關係，但並無祝聖。以色列藉覆手禮將他們的罪傳給了畜牲，牠便成爲不潔的，不能作爲犧牲而獻於上主，却當被逐往曠野（肋十六21）。

新約

1. 在耶穌的生活中——耶穌給小孩子們覆手，那是祝福的標記（谷十16），將祂宣示與窮人的祝福（瑪五3）賜給孩子們，由聖父處獲得祂本身「祈禱」（瑪十九13）的效果。覆手也是解放的標記，耶穌利用這姿勢治愈病人：祂向僵硬的婦人說：「女人，你的病消除了！」然後覆手在她身上，那婦人立即直起身子來（路十三13）。祂用同一姿勢治好了貝特賽達的瞎子（谷八23ff）或在日落時治愈走近祂的許多病人中的「每一人」（路四40）。

2. 在教會生活中——門徒們依照復活者的許諾「覆手在病人身上，病人便痊癒」（谷十六16）。亞納尼亞用這行動恢復了悔過的保祿的視覺（宗九12），而保祿同樣使馬耳他島的酋長之父恢復了健康（廿八9）。新生教會之初，除了解放的標記外，覆手禮亦爲祝聖的標記。藉這禮節通傳神恩，最主要的是聖神之恩。如伯多祿和若瑟藉此禮將聖神賦與尚未領受的撒瑪黎雅人（八17）；保祿也爲厄弗所人行了此禮

（十九6）。術士西滿看到這手勢的力量大爲驚奇而竟想以金錢購買（八18f）。此後這一禮儀便成爲可見的標記，實際賦與神力。

教會藉這手勢傳授爲某一特定任務所需的神權：如選立的七執事（六6）爲宗徒所祝聖；又如委派保祿和巴爾納伯出外傳教（十三3）。保祿爲弟茂德覆手（弟後一6f；參見弟前四14），弟茂德又給他所選的人員行同一禮節（弟前五22）。教會仍繼續行覆手禮，按每次的用語而確定其目的；故此這手勢常是聖神恩寵的傳遞者。 JBB（十）

294 聖殿、殿宇 (Temple)

(見本卷272號)

295 祭壇 (autel)

(altar)

在所有宗教內，祭壇是祭祀禮儀的中心（「希」zabab，等於祭獻，其字根爲 mizbeah，即祭壇）。祭壇是天主臨在的標記；當梅瑟將犧牲的一半血灑在祭壇上，而另一半灑在民衆的身上時，他相信如此做，民衆就與天主相融合（出廿四6ff）；保祿也說：「那些吃祭物的不是與祭壇有分子的人嗎？」（格前十18）。在完美的祭祀中，標記讓位于事實：基督同時是司祭、犧牲和祭壇。

1. 從紀念碑到禮拜的處所——最初，人們建立祭壇，是爲答謝來看望他們的天主；這就是族長（聖祖）史詩中所慣用的一個語式的意義：「他爲上主築了一座祭壇，又呼求了上主的名」（創十二7；十三18；廿六25）。在成爲奉獻祭祀的處所前，祭壇本是某一天恩的紀念碑；這些祭壇所得的象徵性名字，便是所說天恩的證據（創卅三20；卅五1—7；民六24）。不過當時祭壇也是奠酒及祭祀的處所。雖然起初人們以差不多適用的岩石爲滿足（民六20；十三19 f），然而不久人就設法用土塊或粗石築祭壇，這些土石果然粗糙些，但却更適于祭壇的目的（出廿4 ff）。

爲聖祖們的後代說來，禮拜的地方，漸漸較禮拜處所由來的天恩的紀念價值更高。地方超越所紀念的事，已在他們時常選擇客納罕舊有的禮拜地方來從事禮拜的事實上，可以看出：他們選貝特耳（創卅五7）或協根（創卅三19），以後選基耳曼耳（蘇四20）或耶路撒冷（民十九10）爲做禮拜的地方。事實上，選民在進入客納罕，而面臨外教人的祭壇時，天主的法律要求他們毫不憐惜地將之拆毀（出卅四13；申七5；戶卅三52）；基德紅（民六25 | 32）及耶胡（列下27）就曾摧毀巴耳的祭壇。但是普通他們以自己的敬禮來「洗滌」高丘就算了（列上三4）。

在這期間，祭壇在兩方面却助長了宗教的低落：一是忘記祭壇不過是與活天主相聯繫的標記，另一點是將雅威與偶像等量齊觀。事實上，撒落滿開始容忍他的異族妃子所帶來的偶像（列上十一7）阿撒步其後塵（列上十六32），而阿

哈茲及默納協還將外教人的祭壇式樣引入聖殿（列下十六10 | 16；廿一5）。先知們一方面亦曾譴責多設祭壇（亞二8；歐八11；耶三6）。

2. 耶路撒冷唯一聖殿的祭壇——因禮拜集中在耶路撒冷，而使以上的情況獲得改良（列下廿三8 f；參閱列上八63 f）。全燔祭的祭壇從此使以色列的宗教生活具體化，許多聖詠也作證這一祭壇在信友們心中所佔的地位（詠廿六6；四十三4；八十四4；一一八27）。當厄則克耳描寫未來的聖殿時，祭壇也是他細述的對象（則四十三13 | 17），而與祭壇有關的司祭法便被歸屬於梅瑟（出廿七1 | 8；肋一七章）。很早就提起的能作避難所的祭壇的四角（列上一50 f；二28）從此非常重要：爲行贖罪禮，祭壇的四角常灑血（肋十六18；出卅10）。這些禮節明晰指出祭壇象徵雅威的臨在。

同時，司祭的職務有了規定：司祭成了專門在祭壇上任職的人，而肋未人僅負責物質方面的事（戶三6 | 10）。指出這一習尚（編上六48 | 49）的編年紀作者，寫列王的歷史時，便要使它與這些規定相符（編下廿六16 | 20；廿九18 | 36；卅五7 | 18）。以後，爲表示對祭壇的尊重，第一批自放逐回國的人，立刻就建造了全燔祭的祭壇（厄上三3 ff），猶大瑪加伯較晚時也表示過同樣的虔誠（加上四44 | 59）。

3. 從標記到事實——爲耶穌，祭壇還是神聖的，但是祭壇之所以神聖，是因它所表示者爲聖。耶穌叫人記起這一意義，這意義曾因法利塞人的咬文嚼字而被磨滅（瑪廿三18

ff)，並在實行上受到疏忽，那就是爲祭獻而走近祭壇，無非是走向天主；不能帶着忿怒的心走向祭壇（瑪五23f）。

基督不但給予古代禮拜真正的意義，祂還結束了古禮。

在新的聖殿，就是祂的身體內（若二21），除他以外沒有別的祭壇（希十三10）。既然是祭壇聖化犧牲（瑪廿三19），那麼當耶穌奉獻自我，當做完美的犧牲時，是祂在聖化自己（若十七19）；祂同時是司祭又是祭壇。同樣，領受主的體和血，是與代表主的祭壇相融合，是分享祂的筵席（格前十16—21）。

默示錄講到天上的祭壇，在它下面有殉道者（默六9），而它的火焰使濃郁而馨香的煙加上聖徒的祈禱，升到天主臺前，這座金祭壇（默八3），是指基督的一種象徵，並完成羔羊的象徵意味。這是僅有的祭祀的唯一祭壇，只有它能發出中悅天主的香味；這是彌撒常典中所說的天上祭壇，在它上面，教會的奉獻與基督唯一而完美的奉獻合在一起，呈獻給天主（希十14）。我們的石頭祭壇不過是這一祭壇的肖像，一如主教禮典書中所說的：「祭壇，就是基督。」

DS (王愈榮)

296 祭 祀 (sacrifice)

對聖經的一個迅速的鳥瞰能使我們知道祭祀的重要性和普遍性。歷史上排列着很多祭祀的遺蹟：原始人的（創八20），聖祖們的（創十五9……），梅瑟時代的（出五3），

民長及君主時代的（民廿26；列上八64），流徙後的（厄三1—6）。個人的團體的都有。默基瑟德的神秘插曲（創十四18）——傳統都認爲是祭神宴——與耶忒忒的禮儀行爲，更擴大了視野；在選民以外（見納一16），祭祀同樣是個人或集體虔敬心的流露。先知們在對未來的神視中也沒有忘却異教人的祭獻（依五六7；六六20；拉一11）。因此在以粗線條描繪歷史壁畫時，舊約的作者無法想像沒有祭祀的宗教生活。新約更將確定這一直覺，並以獨創而決定性的方式予以肯定。

舊 約

一、祭祀禮節的發展

1. 由原始的簡樸——由聖經的歷史所能窺見的遠古時代，祭祀禮節的特性就是簡樸，合乎遊牧民族或半遊牧民族習俗的簡樸：建立祭壇，呼求神明的名字，奉獻犧牲或地上的出產（創四3；十二78）。沒有固定的地方：就在天主顯現的地點祭祀。土製的原始祭壇，活動的帳幕（出廿24；廿三15），以它們的方式，說明古代禮拜地點的偶然性與臨時性。沒有專職的執行人：由家長或族長，君王時代則由君王，奉獻犧牲。但不久，就由一些特選的人來執行這一任務（申卅三8—10；民十七）。在約瑟雅時代，聖殿成了一切祭祀活動的惟一中心，如此司祭們單獨或由肋未人襄助着，執行這個祭祀的專職。

2. 至繁複的禮節——這種繁複的禮節是由吸收各時代的禮節而來。人們看得出祭祀向着繁複、變化及專門化演進。許多的因素可以說明這種演變：由單純的遊牧生活進到固定的農業生活，客納罕的影響，司祭人數的激增。以色列人吸收鄰邦的因素；但被滲過、糾正過、精神化過。雖有通俗宗教的惡習（米六7；民十一3031；列上十六34），但以色列人揚棄了人祭（申十二31；十八10；撒十五33各節並非描寫祭祀，而是執行毀滅律）。他們吸收了異民的禮拜遺產，把一些因異教觀念而誤入迷途的宗教禮節、引歸真主，這樣盡着中間人的職責。於是他們的宗教儀式漸漸完備，也繁複起來。

二、祭祀的面面觀

1. 聖經所載各種不同的典型——聖經一開始就作證有許多不同典型的祭祀存在。美索不達米亞所不認識的、很晚才傳入埃及的全燔祭（*qāh*），在古老的傳統裏和民長時代已經存在（創八20；民六21；十一31；十三19）。為表示整個地並無可挽回地奉獻，人們將犧牲（牛、羔羊、小山羊、鳥）全部焚燬。另一種在閃族間很流行的祭祀，其要點在於分食一頓聖餐（*zēbah, šelamim*）：信徒們在上主面前食飲（申十二18；十四26）果然，一切宗教的宴飲不能假定都是祭祀；可是實際上在舊約裏，這些共享的盛宴却也包括着祭祀：部分的犧牲（無論大小家畜）應歸於生命之主、天主（流出的血，焚燬的油脂——「天主的食物」），肉則由賓客分

餐。此外，人們也早就舉行一種贖罪的禮節（撒十三14；廿六19；撒下廿四15；；見歐四8；米六7）。遵照一種保存着的古老而精神化（創八21；肋一9；三16）的說法，天主欲饗這些息怒的馨香之祭。

2. 肋未紀的集大成——肋未紀以術語並有系統地敘述奉獻於天主的流血的或不流血的禮物（肋一—七；廿二—30）：全燔祭，素祭，和平祭（感恩祭，還願祭，自願祭），贖罪祭，贖愆祭。但祭祀禮規並未扼死了精神：每一細節代表着——一種神聖的意義。感恩和贖罪的意願（肋一4；見列下十二16；約一5）發明了全燔祭。屢次在嚴厲的名詞之後，人們可以發現天主聖德的精義，罪惡的困惑，以及淨化自己的熱望。在這個禮節裏，祭祀的含義幾乎集中在贖罪的一點上。血在這裏佔着很重要的地位，但它的效力，還是來自天主的意志（肋十七17；見依四三25），和人的懺悔之心。補贖法定的不潔行為，無心的過犯，實際上能教導信眾潔淨自己的心，一如論潔與不潔的法律能使人謹避惡行。共享宴（*šelamim*）則象徵並在快樂及諧和的氣氛中實行與同胞間以及天主間的融融和氣，因為眾人分享着同一的犧牲。

三、從禮節到心靈的祭祀

1. 禮節是心靈祭祀的象徵——聖經裏的天主並不由祭祀收取什麼利益：人們不把天主看作索債的人，而人却是天主的門客。禮節使內心的情感形之於外：崇拜（全燔祭），掛慮天主的友誼（*šelamim*），認罪，切望獲得寬恕（贖罪

禮)。與天主訂約的禮節中的祭祀(見創八20—22; 十五9—21; 出廿四4—6), 是把國家的、家庭的、個人的生活奉獻於主, 特別在朝聖時或慶節上尤其如此(撒上一3; 廿6; 列下十六15)。問答(出十二26; 十三8; 廿四4—5—6), 宣信(申廿六5—11), 認罪(撒上七6; 見肋五5), 唱聖詠(見廿二23—30; 廿七6; 五四8), 有時也說明物質動作的精神價值。根據創世紀廿二章(也許就是後來聖殿祭祀的法規), 天主拒絕人祭, 悅納牲畜的犧牲; 但天主只悅納那些能照着聖祖亞巴郎的榜樣, 在信德中把自己最寶貴的奉獻給祂的人的禮物。

2. 內心虔敬的重要——在宗教儀式上存在着一种危險: 即注重外表的禮節而忽略了它的象徵作用。因此先知們時常提出警告。有時人們還誤解了他們的意向。他們並沒有反對祭祀的本身, 他們反對的是假冒的祭祀, 尤其是客納罕的陋習(歐二5; 四13)。禮節的繁複, 本身並不能光榮天主。以往原沒有這些繁文縟節(亞五25; 依四三23—24; 耶七22—24)。缺乏內心的條件, 祭祀只是一種空虛的和偽裝的姿態; 倘存有邪惡的心, 反更觸怒天主(亞四4; 依一11—16)。先知們利用着自己語言的特長, 竭力強調心靈的重要(亞五24; 歐六6; 米六8)。他們並非標新立異; 他們只是延續着一種古老的(出十九5; 廿四7—8)和不變的傳統(撒上十五22; 編上廿九17; 箴十五8; 廿一3—27; 詠四十七—9; 五十六—23; 六九31—32; 德卅四18—20)。內心的祭祀並非是一種代用品, 而是最重要的(詠五一—18—19); 有

時, 它可以補禮節之不足(德卅五1—10; 達三38—40)。這一靈心的潮流重複出現在谷木蘭的文獻裏, 指責當時敬禮的膚淺、自私、或生活失調, 最後使禮節本身失去了意義。由這一點看來, 先知們對祭祀的要義已提早了新約的啓示。

3. 舊約裏內心虔敬的最高峯——在肋未紀的法律的綜合旁, 聖經呈現出另一個綜合, 活生生的綜合, 因為它化身在一個人內。天主的僕人, 依照依五三, 將把自己的死亡獻作贖罪祭。先知的預言同肋十六的觀念相比, 已向前邁進了一大步。在贖罪的盛大日子上, 被放入曠野的公山羊, 帶走了民衆的罪過, 雖然行過按手的禮節, 但與祭獻的犧牲並非是一個。懲罰的替身的道理在禮儀中不能完全相稱。相反, 天主的僕人甘願代替罪人。祂完美的奉獻, 按照天主的計畫, 有利於「羣衆」。這是內心的極致配合了最崇高的禮品和最大的效力。

新約

耶穌重提先知們心靈勝於禮節的意思(瑪五23—24; 谷十二33)。祂以這一提示, 準備人心了解祂自身祭獻的真諦。在新舊兩約之間, 有着一貫性與超越性: 一貫性可見之於舊約祭祀一名的應用於基督的死亡上; 它的超越性, 可見之於耶穌自身祭獻的絕對的獨特性上。實在, 這一超越性給世界帶來了一種本質上的嶄新的事實。

一、耶穌自獻為犧牲

耶穌預言祂的受難，特別用了表示天主贖僕人的罪祭的許多語詞：祂來為「侍奉人」，祂「犧牲自己的生命」，「為贖人罪」而死，為「大眾的」利益（谷十四5平；路廿二37；依五三10—12）。此外，在巴斯封節的臨別宴上（瑪廿六2；若十一55—57；十二1—3；十三1），故意把基督的死和巴斯封羔羊的犧牲清楚地聯結在一起。最後耶穌特意引出廿四⁸，把梅瑟的話，「盟約之血」應用在自己身上（谷十四24平）。另三次的引用：救拔猶太民族的羔羊的血，訂立舊約的西乃山上的犧牲，天主僕人贖罪的死亡，都清楚地指出耶穌死亡的救贖性。基督的死使眾人的罪獲得赦免，訂立了永久的盟約，並促使一個新民族的誕生，保證了人類的救贖。這些效果告訴我們加爾瓦略山祭獻的豐富的一面：死亡，就是生命之源。若十七19含有深意的言語很能概括這個道理：「我為他們祝聖我自己，為使他們也能祝聖於真理」。感恩祭使所紀念的（*in memoriam*）（見廿四7），在宴飲的方式中成為臨在目前的，這惟一的十字架的奉獻，把基督徒的新禮儀與古時的共享宴聯結起來。這樣，耶穌的奉獻，在祂真實的流血中，並在聖事的禮節裏，總括並完成了舊約的祭祀實質：它同時是全燔祭，贖罪祭，共享宴。新舊兩約的連貫性是無可異議的。但由於基督的奉獻是新約的惟一祭祀，因着天主子的尊貴，祭品的完美無缺，以及普遍的功效，它遠勝舊約各式各樣的祭祀。舊的名詞，新的內容。事實遠超人所能表達的思想範疇。

二、教會對耶穌祭獻的反省

1. 從加爾瓦略的祭祀到感恩宴——宗徒們的著作作用不同的方式闡明這些基本的思想。耶穌成了「我們的逾越節羔羊」（格前五7；若十九36）；「祭殺的羔羊」（伯前一19；默五6）以自己的血簽訂了新的盟約（格前十一25），救贖了羊羣（宗廿28），消滅了罪惡（羅三2425），使人與天主重修舊好（格後五19—21；哥二14）。猶如肋未紀一樣，人們強調着血的重要（羅五9；哥一20；弗一7；二13；伯前一21819；若一，一7；五6—8；默一5；五9）。但這血是天主子由於聖文的意願所流出的。宗徒們因此把耶穌的祭獻與依撒格的祭獻相提並論。這一比較使加爾瓦略山的祭獻的完善性更形突出：基督、天主「鍾愛之子 *agapētos*」（見谷十二6；一11；九7），自甘受死，而天父，為了愛人，沒有憐惜自己的聖子（羅八32；若三16）。這樣，十字架啓示我們馨香之祭（弗五2）的真正性質：祭祀由它精神的實質而論，是愛的行為。從此以後，犯罪後的人類的命運、死亡，有了一個嶄新的遠景（羅5）。

在耶路撒冷的聖殿裏，準備着一張桌子，為供陳列餅之用；在基督徒的團體裏，也有一張「上主的桌子」。保祿特別把聖體比作以色列的聖餐（格前十一8）。但多麼不同！基督徒分享的不仅是「聖的」或「極聖的」事物，而是基督的體和血（格前十一16），永生的根源（若六53—58）。這個共享象徵並促成信眾團結於一身（格前十一17）。如此，真正實

現了瑪拉基亞（一11）所描寫的理想祭獻，有利於衆人而能永垂萬世。

2. 象徵與實體——福音和宗徒著述中許多對舊約禮儀語詞的引用或暗射，發掘出不少舊約禮儀的深奧意義；它準備並象徵救世主的祭獻。希伯來書以新舊兩約有系統的比喻來說明這道理。如梅瑟在西乃山上一般，耶穌是大司祭同時又是犧牲，訂立了天主與祂人民的盟約。這盟約是永久而完美的（希八13；九15—18）。而且，基督猶如贖罪的大司祭，完成了一個淨化的動作。但這次，祂是用比聖殿裏犧牲的血更有效的自己流的血洗去了罪惡。信衆不但得到了「身體的潔淨」，還得到了「良心的潔淨」（九12—14）。司祭的身體，焚燒祭品的聖殿——天——的優越，保證着基督祭獻的至高價值，及其普遍而絕對的有效性。這一祭獻是一切其他祭祀的最高模範，並不需要重複（十10），其他一切祭祀只是真正祭祀的影子。根據默示錄（默五6），在天上，在被宰殺的羔羊前將展開的禮儀，就是希伯來書所描寫的禮儀的延續。

3. 從元首的祭獻到肢體的精神祭獻——先知們強調在日常生活中習行禮儀行為的重要；尤有甚者，德訓篇把善行比作祭獻（德卅五1—3）。在新約裏，我們重新找到對基督徒及使徒生活的這種說法（羅十二1；十五16；斐二17；四18；希十三15）。信衆們，由使之生活的聖神推動着，與主基督連合着，組成「一班神聖的司祭，為藉着基督，奉獻中悅天主的精神祭祀」（伯前二5）。 CH（願）

297 祈 禱 (prière)

一、以色列歷史中的祈禱

舊約中一切祈禱的恆久不變的特性，無疑是因祈禱與各種「事件」的直接關係：一件事已經發生了，人們便祈禱，正發生一件事，或希望某事來到，人們也祈禱，為使天主的救恩賜給大地。由以色列祈禱的內容便可測定以民所處歷史的時代。神聖歷史一方面，是以祈禱為指標；以民歷史中多少重要的時刻，是由被中保們和全民的祈禱所標明！他們依據對天主計畫的認識作禱告，為在當時獲得天主的協助。我們只舉幾個例子，以待基督和教會的祈禱加以證實。

1. 梅瑟——他在舊約祈禱者的所有人物中，佔有主要的地位。他的祈禱是代禱的模範，是耶穌代禱的預像。天主看在他的面上拯救了人民（出卅三17），而梅瑟便是人民中最傑出的（卅二10；卅三16）。這個祈禱是悲壯的（卅二32）；他的論據有着一切哀求的格式：——向天主的愛情呼籲：「這民族是祢的百姓！」（卅三13；參閱卅二11；戶十一12）——向祂的正義和忠信呼籲：為使人感激祢，請記憶祢過去的作為！——考慮到天主的光榮：祢若拋棄我們，別人要說什麼呢？（出卅二11—14）。立法者梅瑟的偉業來自祈禱，一種有默觀性並為謀他人福利而改變了他的一種祈禱（卅四29—35）。梅瑟的歷程中也有祈禱的不良例子，即所

謂「試探天主」。這樣的祈禱不是按照天主的計畫呼籲恩寵，而是隨從私慾的傾向；在默黎巴水邊和鶉鶉的事件中人們試探了天主（出十六7；詠七八；一〇六32）。這等於向祂說：如果天主照我們的意思作，我們便要相信（參閱友八11—17）這是反祈禱。

2. 列王與先知——納堂先知的默西亞預言，激起了達味的祈禱，其要點是：「照祢所說的作吧！」（撒下七25；參閱列上八26）。同樣，撒洛滿在舉行聖殿落成禮時，把將來的世世代代包括在他的祈禱中（祝聖聖堂日課：列上八10—22）；其中主要的成分是痛悔的（列上八47），這在聖殿毀滅以後再度出現（巴二1—3；厄下九）。其他君王的祈禱也給我們保存了下來（列下十九15—19；編下十四10；廿6—12；卅二12—18）。為人民祈禱無疑是國王的正式職責。

代禱的能力（創十八22—32）為亞巴郎贏得了先知的稱呼（廿7）；先知們都是祈禱的人（如厄利亞：列上十八36 f；參閱雅五17 f），撒慕爾（參閱耶十五1）和亞毛斯（亞七1—6），特別是耶肋米亞都是人民的代禱者。最後這一位，傳統看他他是「常為人民代禱的人」（加下十五14）。代禱者的職務，假定他對個人和團體間的區別和關係，有着同樣清晰的意識。正是這種意識（參閱耶四五1—5）使耶肋米亞豐饒的祈禱，在許多點上堪與梅瑟的祈禱媲美，且有更豐富的照明。他有時為人民的救援請命（十23；十四7 ff；19—22；卅七8……），對人民的痛苦不啻身受（四19；八18—23；十四17—18）；有時他埋怨他們（十五10；十二

1—5），甚至呼求天主降罰（十五15；十七18；十八19—23）；有時對自己的命運發洩（廿7—18……）。在這些禱詞和聖詠所收集的禱詞之間，形式和內容都有許多關聯。

厄斯德拉和乃赫米雅也常為自己和別人祈禱（厄上九6—15；厄下一4—11）。同樣，稍後的瑪加伯父子不先祈禱總不交戰（加上五33；十一71；加下八29；十五20—28）。個人形式化祈禱的重要性，在放逐後的經書中越來越增加，這些書如此提出之寶貴的證據（納二3—10；多三11—16；友九2—14；艾四17）。這些禱詞都筆之於書，為教人在敘述時朗誦，教會也邀請人誦讀，視為己有。但彙集為聖詠集的目的就是為使人用以祈禱：聖詠集由於它性質的普遍，為以色列任何禱詞所望塵莫及。

二、聖詠——集會的禱詞

上主的妙工（詠一〇四……），誠命（詠十五；八一……），預言（詠五十……），智慧（詠卅七……），總之，全部聖經就如由毛細管般引導至聖詠內，而變成了祈禱。選民對祈禱的統一性所有的感受，領導了聖詠集的寫成及教會的採用。天主把聖詠集賜給我們，是把祂愛聽的話放在我們口中，給我們指出祈禱的各種幅度。

1. 團體的和個人的祈禱——多次是國家在踴躍、在紀念或在哀悼：「請祢紀念！」，「直到何時？」（詠四四；七四；七七）；或是熱誠者的團體（詠四二5：上聖殿去時的歌詠……）。聖殿無論在目前或在遠處，都是集會祈禱的共

鳴中心（詠五8；廿八2；四八10……），聖殿多次被提及。有時代義人呼籲（詠一一九63）；他們所用的論證是：願他們不要因見我們跌倒而喪失信心（詠六九7）；當所求被垂允時，便讓他們知道（詠廿二23；希二12）。

聖詠雖常重複同樣的說法，却不是俗套或形式。自然的語氣表示來自個人的經驗。除了純屬個人的祈禱外，大部分都是藉國王的口氣，來對個人及團體表示同樣的重要：國王雖是指具有卓越名銜的獨一人，同時却是羣體的活象徵。傳統都將聖詠集歸與達味，達味是聖詠的第一位作者，這顯示聖詠集與達味之子——耶穌的中保性的祈禱有聯繫。

2. 受考驗時的祈禱——聖詠禱詞的出發點是人生各種不同的境況。其中人們很少嗅到曠野的芬芳（詠五五7；十一1）；但却聽到很多公共場所和戰爭的鬧聲（詠五五；五九；廿二13 f 17），這些混亂喧囂的詞句，有人認為不像是出自一本祈禱的書籍。然而，所以用那樣的呼喊，那樣的吼聲呼號天主（詠六九4；六7；廿二2；一〇二6），是因為這牽連着一切，是因為靈魂肉身、整個的自我都需要天主的助祐（詠六三2）。肉身和它的痛苦及喜樂在此祈禱中所佔的地位和它在生命中所佔的相同（詠廿二；卅八……）。聖詠作者是在尋求整個幸福：*totus*（詠四），他且只期待於天主。

既然他不放棄同天主一起生活，也不放棄現世的生活，他就得準備忍受考驗。在這遠景之外——即在人生旅途中對天主的作風的體驗之外——人不能了解他的祈禱。哀求的呼

喊，是在信仰的期待受到考驗的那一刻發出的：天主對個人或人民的計畫是否受挫？在哀求者的四周，人不理解這種祈禱（詠五三5），人們窘辱他說：「你的天主在那裏？」（詠四二4），他也在自問（四二——四三；七三）：他的信心與人何異？生命的得失非比等閒。這說明他自稱無罪的那些片段，並非出於沾沾自喜，乃是因為面臨危險，又因敵人當前，而否認他無罪（七4 ff 及廿六）。

3. 堅信的祈禱——聖詠祈禱的主旨是依恃 *Batañ*（廿五2；五五24……）。這種對天主及對其眷顧的依恃能由喜而悲，也能由悲而喜（一一六10；廿三4；一一九13），在哀求和感謝之間保持平衡。連在未獲得之前也感謝（一四〇14；廿二25 ff；參閱若十一41）。只含讚頌的個別聖詠佔着聖詠集的重要部分。三幼童在火窖中——一齊——讚美天主，給聖詠集繪出了一幅普遍的畫面。

4. 尋求真善的祈禱——當人期待天主賞賜任何恩惠時，他被邀再上一層樓以發現天主連祂自己也和恩惠一起賞給我們。人聲明生活在天主的監護下，同祂在一起，住在祂的殿宇內，是多麼愉快（詠十六；廿三；廿五14；六五5；九一一九33 ff）。至於希望天主使人加入祂自己的生命，還不能說聖詠的祈禱以此為滋養，修養，只能說對這白實的恩惠聖詠已有預感（詠七三24 ff；十六）。由聖詠的祈禱所塑造的人，已有準備接受這種恩惠，他並在聖詠中找到表達這種經驗的說法。

5. 聖詠集是耶穌的祈禱——基督的啟示要使聖詠作者的

希望蛻變且更加豐富；基督的啓示並不取消我們人性中的根子。何況，即使絲毫不變，聖詠也能應用到基督身上而成爲祂的祈禱（參閱瑪廿六30）；祂也和祂四周的人一樣用聖詠陶冶自己。虔誠希望「向基督學習者」（弗四20），能忽視這個基本的文獻嗎？

三、耶穌所教的祈禱

天主聖子因降生成人成了人不斷要求的中心。祂因響應人們的要求，更培養了人們的希望；同時祂也讚美、鼓勵或培植信德（路七9；瑪九22 29；十五28）。祂站在實際的生活中，首先教訓人怎樣祈禱，比教訓人祈禱的重要性更多：「你們祈禱時要說……」（路十一2）。

1. 對觀福音——天主經是這個教訓的中心（路十一2 ff；瑪六9—13）。天主爲父，延續了聖詠的親密感而超越之（詠廿七10；一〇三13；參閱依六三16；六四7），祈禱者的一切態度都從這個稱呼流露出來。這個稱呼是一個信德的行爲，並已表現把自我獻與天主而進入愛德的範圍。爲此在聖經祈禱的中樞，首先當關心天主的計畫……：祂的名字，祂的國度（參閱瑪九38），和祂旨意的實現。不過這禱詞也祈求食糧（在聖體內所奉獻的餅），並在跟同一大父的子女和解之後祈求寬恕，最後求天主的聖寵保護，免得被來日的誘惑所戰勝。

其他的規定裝飾或補充天主經，並多次稱天主爲父。主要的一點是確信蒙允，這是祈禱的源泉和條件（瑪十八19；

廿一22；路八50）。馬爾谷很直接的將這點說出：「他心裏若不懷疑，而相信他所說的必要實現，就必給他實現」（谷十一23；參閱九23，特別是雅一5—8）。所以確信不疑，是因爲向父祈求（路十一13；瑪七11）。祈禱的內在性存立，是因爲在暗中看見一切的父就在面前（瑪六6；參閱六4 18）。不要堆積言詞，絮絮不休（瑪六7），以爲天主離我們很遠，就如厄利亞所譏諷的巴哈耳那樣（列上十八26 ff），而事實上祂是我們的父親。要寬恕人（谷十一25「平」；瑪六14）。要同弟兄們同心合意地祈禱（瑪十八19）。在痛悔的祈禱中要記念自己的罪過（路十八9—14）。

應該不斷地祈禱（路十八1；參閱十一5—8）：我們的恒心應祭得起考驗，心神的警惕也該表達出來。祈禱的絕對重要性是耶穌臨近受難的末期教訓人的（路十八1—7）；沒有祈禱，將會被那「要發生一切」所淹沒（路廿一36；參閱廿二39—46）；同樣，天主經也以懇求天主免使我們陷於末世的誘惑而結束。

2. 若望把祈禱的教訓，以極統一的面目加以介紹，由求恩進入真正的祈禱，由渴望天主的恩惠，進而渴望天主把自己相賜，一如我們曾在聖詠中所念過的。這樣，撒瑪黎雅婦人由她本有的希望，被導至希望天主的恩賜（若四10），民衆也由希望肉體的食糧而導至「存留至永生的食糧」（若六27）。因此，信德不僅是祈禱的條件，也是祈禱的效果：希望得如願以償，同時也被淨化（若四53；十一25 ff 45）。

四、耶穌的祈禱

1. 祂的祈禱和祂的使命——在耶穌的生活中什麼也比不上祈禱所佔的地位，這是福音對祈禱的絕對重要性所作的啓示。祂常離開羣衆（路九18）單獨到山上去祈禱（瑪十四23），連「大家都找祂」，祂也不管（谷一37）。這樣作不只是因為渴望同聖父默默相契，還關係着耶穌的使命或門徒們的教育。這在路加福音中，路加單獨提過四次：受洗後（三21），選拔十二位宗徒前（六12），在顯聖容時（九29），教授天主經以前（十一1）。祂的祈禱是吸引祂最親信者的秘訣，藉以引他們逐漸走進祈禱的途徑（九18）。祂的祈禱與他們有關：祂爲他們的信德祈禱。祂的祈禱和祂的使命之間的關聯，由祂佈道的序幕，曠野中的四十天暴露無餘，因爲祂既重度了梅瑟的經驗，又超過了他。這種祈禱爲祈禱的人是一個考驗！耶穌比梅瑟更會戰勝撒殫試探天主的陰謀（瑪四7；申六16；瑪撒），這樣在祂受難以前祂便指示我們，我們的祈禱該戰勝甚麼樣的阻碍。

2. 祂的祈禱和祂的苦難——決定性的考驗是在耶穌的生命末刻，就是當祂在橄欖山祈禱，並願教祂的門徒和祂一同祈禱的時候。這時的祈禱包括基督徒祈禱的一切條件：孝心：口稱「阿爸！」信心：「爲祢一切都是可能的」；排除誘惑而俯首順命：「不要照我所願，而要照祢所願的」（谷十四36）。至論這祈禱的真正對象，也同我們的祈禱一樣，它是在暗中摸索。

3. 祂的祈禱和祂的復活——祂的祈禱終於蒙允，且超過祂所期待的。天使的鼓勵（路廿二43）是聖父爲當時所作的直接答覆，希伯來書却以一種徹底而大膽的方式給我們指出，基督這種不折不扣的人性祈禱是在復活時蒙受俯允：「當祂還在血肉之身時，以急切的哀號和眼淚，向那能救祂脫免死亡的獻上了懇切哀求，因祂的孝愛而蒙允准」（希五7）。耶穌的復活——人類救贖的中心——是對人而天主的祈禱所作的一個答覆，這祈禱包括着救恩史上人類的一切祈求（詠二8：向我求吧！）

4. 晚餐之夜——這裏耶穌先說該怎樣祈禱，然後祂自己祈禱。祂的教訓與對福福音關於祈禱必蒙允准所說的話相合（pari-passu 若壹三21；五14），但「因我的名」這個條件展開了新的遠景。那是由多少出自本能的請求，進而爲真正的祈禱。故此「直到現在你們還沒有因我的名求什麼」（若一六24）這句話可應用在許多信友身上。「因基督之名」祈禱，不僅是一種格式，就如以某人之名採取行動，假定與該人有關聯。這樣祈禱亦非僅指祈求天上之事，而是願意耶穌所願意的事；耶穌的意願是祂的使命：願祂與父的一體，是蒙召者合而爲一的基礎。「爲使他們合而爲一，就如祢，父，在我內，我在祢內一樣」（若十七22f）。因祂的名和願意祂所願意的，也就是履行祂的誠命，其中的第一條便是責成人所祈求的這個愛德。所以愛德是祈禱中的一切：是祈禱的條件也是它的終點。父因了這種合一而賞賜一切。這樣對觀福音所不斷肯定的有求必應，在這裏爲革新了的心證實了：

「不再用比喻」（若十六29）。這是一個新的局勢，它實現了上主的日子，其時「凡呼號上主之名的都要得救」（岳三5；羅十13）；晚餐的祈禱宣佈了所期待的新紀元，這時天上的恩寵要符合地上的希望（歐二23 ff；依卅19 | 23；匝八12 | 15；亞九13）。這就是耶穌的祈禱，遠超我們的祈禱之處；祂很少說「我懇求」，普遍常說「我要求」，一次曾說「我願意」（在結尾時：若十七24）。這種祈禱表示祂是在代禱（按希七25且是永久性的），並啓示了苦難和感恩筵的內容。因為感恩祭是天主完全臨在於祂的恩典內的保證，和天人之間完美交往的可能性。

五、教會的祈禱

1. 團體——教會的生活，是在以色列的祈禱架構中開始的。路加福音在聖殿結束，那裏宗徒們「常去……讚頌天主」（路廿四53；宗五12）。伯多祿在第六時辰祈禱（宗十9）；伯多祿和若望去參加第九時辰的祈禱（宗三1；參閱詠五五18；指出禮儀節奏）。祈禱時舉手向天（弟前二8；參閱列上八22；依一15），站着，有時跪着（宗九40；參閱列上八54）。唱聖詠（弗五19；哥三16）。「所有的人都同心合意地專務祈禱」（宗一14）。這種準備聖神降臨的團體祈禱，在聖神降臨後，也用以準備教會生活中的一切重大時刻，宗徒大事錄記載的有：遴選猶達斯的代替人（一24 ff），建立執事（六6），好讓宗徒們專務祈禱（六4）。為伯多祿的獲釋（四24 | 30），為斐理伯在撒瑪黎雅所授洗的人祈

禱（八15）。我們看見伯多祿（九40；十9）和保祿（九11；十三3；十四23；廿36；廿一5……）祈禱。默示錄給我們帶來天朝祈禱和唱歌的回聲（默五6 | 14……）。

2. 聖保祿

a 奮鬥——保祿一談祈禱，慣用「不斷地」「時時」（羅一10；弗六18；得後一3 | 11；二13；費四；哥一9）或「日夜」（得前三10；弟前五5）等。他設想祈禱如同一場戰鬥：「請求你們，以你們為我在天主前的祈禱，與我一同戰鬥」（羅十五30；哥四12），這努力同他職務上的奮鬥不分彼此（哥二1）。他為「得見得撒洛尼人的面」而「十分懇切」的祈求（得前三10），為說明天主俯允我們的方式，他也用這難以譯出的最高級詞彙（弗三10）。他說：「我會再三求主」（格後十二8），使肉身上的那根芒刺遠離。

b 使徒的祈禱——適才所引證的例子是僅有的一個（譯者按：是說他很少為自己所述）；因為他的祈禱同他所負完成天主計畫的使命緊緊相聯，一切明確的祈求，都與推進天主的神國有關。那都是些具體的希望：為耶路撒冷募捐（羅十五30 f），為停止一個迫害（格後一27），為他的自由（費22）；這些和其他的事（斐一19；弟前五25），他請求別人祈禱，就如他通知哥羅森人（哥四12），說厄帕夫拉在祈禱中為他們奮鬥。祈禱為保祿顯然像似正在建築中的基督與身的內部聯繫（參閱若壹五16）。

c 感恩——在保祿的著作中常可發現在懇求和讚頌之間有着傳統的平衡：「懷着感激之心祈禱、哀求」（斐四6；

參閱得前五17 f；弟前二1）。他本人在書信的開端（除迦和格後另有原因外），常爲了收信人的進步感謝天主，並求天主補足祂的恩寵（斐一9）。感恩好像能吸來祈禱的其他一切因素：我們一勞永逸地在耶穌基督內接受鴻恩之後，任何祈禱便不能不由這個恩典出發，而且祈求也是爲了能感謝（格後九11—15）。

d 在聖子的神內祈禱——保祿對聖神在祈禱中所擔任的角色給我們帶來了所需的光明，聖神使我們同天主聖三結合。就如我們現在在一切禮儀的祈禱中所作的一樣，保祿把自己的祈禱藉着基督指向聖父。他很少向「主」即耶穌祈禱（格後十二8；參閱弗五19，但哥三16則以「天主」代替主）。使我們藉着基督（即因祂的名）祈禱的，正是使我們作義子的「神」（羅八15）。藉着祂，我們如耶穌一樣，稱天主爲「父」，而且是用親暱的稱呼「阿爸」，這種稱呼猶太人專爲生身之父保留，而不用來指謂天父。這種恩惠只能從天上來；天主把祂聖子的神注入我們心中，祂喊說「阿爸，父啊！」（迦四6；參閱谷十四36）。

人需要證實他的祈禱是由天主發起，至此，這需要獲得了滿足。如今在我們祈禱的核心不僅有子女的態度，且更深入地有着子女的實質。再者，在我們內祈禱的聖神，經由我們的摸索（羅八26），給我們的祈禱以保證（希四14 f；雅四3 f），必要達到天主由之召叫我們的高深境界，即愛德的境界。我們知道怎樣稱呼這一恩惠，這同時是祈禱的起始和終點的恩惠，那就是業已領受（羅五5），但仍須祈求的

（路十一13）愛情之神。在祂內我們求賜一個新的世界；在祂內必蒙應允，而在祂以外，任何祈禱是「外教人」的祈禱。在祂內祈禱絕非逃避，而是朝着天地相會的一種呼號：「聖神和新娘說：請來……是的，主，耶穌，請來！」（默廿二17 20）。 PBP（侯）

298 讚美 (louange) (praise)

人們慣常將祈禱分爲讚美、求恩和感恩。但實際上，聖經中，讚美和感恩，無論在心靈的動態，或文字的結構上，往往是滙集在一起的。的確，天主藉祂施與人類的種種恩惠，啓示人祂確實堪受讚美。因此，這種讚美很自然地就成了感恩和祝福；這種相提並論的文字極多（詠卅五18；六九31；一〇九30；厄三11）。讚美和感恩，尤其是在禮拜方面，激起同樣的喜形於外的表現，二者均是光榮天主（依四二12；詠廿二24；五十23；編上十六4；路十七15—18；宗十一18；斐一11；弗一6 12 14），承認祂的偉大。

不過有時行文與用詞促使人加以區分，那時便可說，讚美使人更想到天主的本身，而不是祂所施的恩惠；讚美更集中於天主，更融化於天主，更接近於崇拜，進入神魂超拔的途徑。讚美詩普通會脫離某特定的上下文，而歌頌天主，因爲祂是天主。

一、讚美天主

由於內心熱情的奔放，讚美詩歌用許多詞彙描繪天主和祂的偉大。謳歌詠唱上主的美善，祂的正義（詠一四五6f），祂的救恩（詠七一15），祂的援助（撒上一1），祂的愛和祂的忠誠（詠八九2；一一七2），祂的榮耀（出十五21），祂的力量（詠廿九4），祂奇妙的計畫（依廿五1），祂解放的裁決（詠一四六7）；所有這些都洋溢在上主的妙工中（詠九六3），在祂高深的作爲中，在祂的功績中（詠一〇五1ff；一〇六2），在祂所有的工程中（詠九二5f），其中包括基督的奇蹟（路十九37）。

人們由工程而溯源其作者。「上主是偉大的，是極堪讚美的！」（詠一四五3）。「上主，我的天主，你是如此的偉大，以尊貴威嚴作你的衣冠！」（詠一〇四1；參閱撒下七22；友十六13）。讚美詩謳歌天主偉大的名字（詠卅三4；一四五2；依廿五1）。讚美天主，就是高舉祂，顯揚祂（路一46；宗十46），就是承認祂的唯一至上，因為祂居於至高之天（路二14），因為祂是聖的。因為天主的聖善，使人狂喜的內心湧出讚美（詠卅五1；九七12；九九5；一〇五3；參閱依六3）；並且這種非常純樸，非常具宗教性的狂喜深切地與天主契合。

二、讚美的要素

1. 讚美與頌揚——首先，讚美就是頌揚天主的偉大。在許多不同的形式下，讚美幾乎都是由隆重莊嚴的歡呼的前引而開始（參閱依十二4f；耶卅一7；詠八九2；九六1ff；

一〇五1f；七九13；一四五6……）

這種歡呼假定民衆已準備好來響應附和：這就是義人的集會（詠廿二2326；參閱：卅三1）；他們是心地正直的謙虛人，他們能領略天主的偉大，並歌唱讚美天主（詠卅五；卅四3；六六16f），但愚昧的人則不會（詠九二7）。

由於接觸到生活的天主，這發自內心的讚美，振奮整個的人（詠五七8；一〇八2—6），引他進入新生命。人當全心全靈讚美天主；真實的讚美、終生不息（詠一四五1f；一四六2；默四8）。讚美是生命的表現：已入陰府的死人不會讚美，只有生活的人才會讚美天主（詠六6；卅10；八十一1ff；一一五17；依卅八18；巴二17；德十七27f）。

在新約裏，頌揚佔着讚美中的主要位置：讚美天主，首先在於宣揚祂的偉大，而且是莊嚴並大量地宣揚祂（瑪九31；路一38；羅十五9；詠十八50；希十三15；參閱斐二11）。

2. 讚美和歌唱——讚美是由驚奇和欽佩天主而產生的。是發自一個心花怒放而深受感動的靈魂；是在喊叫，歡呼，快樂的喝采中表達（詠四七26；八一2；八九16f；九五1……；九八4）。普通由於要使會衆了解讚美的意義，很容易就發展成詩歌和讚美頌，而且往往是藉由音樂，甚至由舞蹈來伴奏（詠卅三2f；參閱九八6；編上廿三5）。在讚美開始時，往往先邀請會衆歌唱（出十五21；依四二10；詠一〇五1……；參閱耶廿13）。

最具有代表性和最富有讚美意義的一個希伯來詞就是

hallel, 通常譯為「讚美」。在我們的聖詠中, 往往以讚美開始的聖詠(例如詠一一三; 一一七; 一三五), 讚美的對象和主題都明確指出。有時則否, 可是讚美一詞本身已經很明顯。特別在歡呼詞中的 Alleluia = Hallelu — Yah = 請讚美 Yah (weh), 即請讚美上帝。

新約也有許多詞彙用以表示詠唱的讚美, 而交替互用: 歌唱(臘 *aidō*: 默五⁹; 十四³; 十五³), 讚美詩(臘 *hymnōs*: 瑪廿六³⁰; 宗十六²⁵), 或音樂伴奏(臘 *psallo* 羅十五⁹ | 詠十八⁵⁰; 格前十四¹⁵)。在弗五¹⁹中好像這幾個不同的詞是平行並用的。此外, 在七十賢士本中, hallel 一詞譯為 *ainōs*, 這可在新約中特別在路加的筆下見到(路一¹³ 20; 十九³⁷; 廿四⁵³; 宗一⁴⁷; 三^{8f})。

3. 讚美與末世觀——聖經先給以色列人保留了讚美天主的職責, 這是順理成章的結論: 因為這特選的民族是啓示的受益者, 所以也只有他們才認識真天主。以後讚美逐漸地普及全球。外邦人也看到了上主的光榮和能力, 他們也被邀與以色列異口同聲讚美天主(詠一一七¹)。關於這一點, 「王國聖詠」表現的非常明顯(詠九六³ 7f; 九七¹; 九八^{3f})。不但邀請天下萬民認識天主的勝利, 例如使以色列流亡後歸國的勝利, 而且大自然也參與此一音樂大會(依四二¹⁰; 詠九八⁸; 一四八⁸; 達三五一—90)。

這種普遍性預備着末世觀。萬民的讚美由以色列人流亡返國時開始, 這只是未來將發展為「在永世」的大讚美的肇端。舊約中的讚美詩預像着既已開始, 而尚在等待着的上主

之日的永遠的讚美詩; 聖詠集中的「新歌」必須要在默示錄的「新歌」中尋到最後的共鳴(默五⁹; 十四³)。

三、讚美與禮拜

在以色列人中讚美與禮儀一直聯繫在一起, 但自建造聖殿始, 禮拜更形有組織以後, 這種聯繫就更為切實了。民衆參加聖殿的禮拜是生動而愉快的。尤其在每年的幾個慶節上, 也即人民生活中的大時刻裏(國王加冕, 慶祝勝利、聖殿節等), 有着讚美的各種成份: 民衆以呼喊來表達他們內心的興奮: 以阿們! 阿肋路亞(編上十六³⁶; 厄下八⁶; 參閱五¹³), 或以疊句: 「因為祂的仁慈永遠長存!」(詠一三六¹……: 厄三¹¹), 以及用音樂和歌唱來表達。這樣, 無疑地, 由於禮拜性的讚美之需要, 編製了許多聖詠, 即散見於我們的聖詠集中的歌詞。但是, 我們發現至少有三組特具典型的流傳的頌揚詩: 「小讚頌歌」(詠一一三—一一八), 「大讚頌歌」(詠一三六), 和「終結讚頌歌」(詠一四六—一五〇)。在聖殿中歌唱聖詠最顯著地是用 *Totafn* 「感恩祭」來伴隨(參閱: 肋七¹²……; 廿二²⁹ f; 編下卅三¹⁶), 和平祭以後, 則隨之在聖殿的廂房共進極為愉快的聖宴。

在基督徒中, 讚美也同樣被欣然接受, 為禮拜性的讚美。在宗徒大事錄和其他書信中(宗二⁴⁶ f; 格前十四²⁶; 弗五¹⁹)都提到初期基督徒的禮拜集會, 同樣, 在默示錄中描繪着天上的禮拜和讚美。

四、基督徒的讚美

在主要的運用上，新舊約中的讚美是相同的。不過都已成了基督徒的讚美，首先因為這是由於基督的恩惠而產生的，導因於在基督身上所呈現的救贖之能力。耶穌誕生時，天使與牧人們的讚美（路二13 f 20），和每逢奇蹟以後民衆們的讚美（谷七36 f；路十八43；十九37）；聖枝主日民衆歡呼的「賀三納」Hosanna（參閱瑪廿一16 || 詠八2f），與默示錄中天主羔羊的讚歌（參閱默十五3），都是這個基本意義。

在書信中所保存的初期讚美詩的尾段，迴響着基督徒對天主聖父的這種讚美，祂已啓示了虔敬的奧蹟（弟前三16），並使基督再來（弟前六15 f）；這種讚美就是頌揚基督的奧蹟（斐二5……；哥一15），或頌揚救恩的奧蹟（弟後二11 f），這樣有時就成爲基督徒信仰與生活真實的宣言（厄五14）。

基於基督的恩惠，新約中的讚美在另一方面也是基督化了的，那就是讚美天主是與基督一起並在基督內升向天主（參閱弗三21）；也是繼基督的祈禱之後而成爲子女般的讚美（參閱瑪十一25）；或是直接讚美基督（瑪廿一9；宗十九17；希十三21；默五9）。但就各方面看來，這樣肯定是正確的：從今以後，主耶穌即是我們的「讚美」。

由經典開始而如此發展開的讚美，在基督信仰中該永遠處於重要地位，使禮儀性的祈禱有着阿肋路亞和聖三光榮頌

的節奏，鼓舞着教友們的心靈沈醉於祈禱中，並使他們成爲一篇純粹的「光榮頌」。 AR（孫）

299 崇拜 (adoration)

厄則克耳在雅威的光榮前（則一28），掃祿在復活的基督的顯現前（宗九4）匍匐在地，形同死灰。天主的聖德及偉大對造物彷彿有一種壓力，致使它沉浸於虛無之中。

以上是人破例地在一種直接的經驗中與天主相遇，但普遍是在日常生活中，並在宇宙內體認天主的臨在和行動，察覺到祂的光榮與聖德。崇拜就是人感覺到天主近在咫尺而發生的自然的、有意識的、強加的而又自願的複雜的反應：人尖銳地意識到個人的渺小和罪過，感到無言的慚愧（約四二1—6），戰戰兢兢的崇拜（詠五8）和感謝（創二四48），全心全意地奉上喜樂的敬禮（詠九五7—6）。

這種信德的反應，因爲它蔓延於整個的人，便藉外在的姿勢表達出來；所以真正的崇拜，不能不引起身體的動作，用以表現天主對萬物的至高主權，並指明受造物感受天主無比的尊威而甘心崇敬祂。但是人犯罪之後，常想逃避天主的掌握，只用外表的形式來依附天主。其實只有出於內心的崇拜，才能悅樂天主。

一、崇拜的姿態

崇拜的姿態有兩種：匍匐於地和親吻。二者在禮拜中已

成了神聖的方式，但這兩種姿態，常與人在天主台前自然的舉動相偕；人人一方面感覺畏懼，另一方面則情不自禁的景仰。

1. 匍匐在地，並非自然的舉動，人被強敵逼迫時，才匍匐在地：如息色拉被打倒在地而上而為雅厄耳殺死（民五27）；巴比倫人令被俘的以色列人匍匐在地（依五一23）。為避免被暴力所強迫，弱者常寧願自動向強權匍匐求饒（列下一13）。亞述的浮雕喜好刻着藩屬跪在王前，叩頭至地。在「高於萬有」的主雅威（編上二九11）臺前，萬民（詠九2 | 5）及全地（詠九69）皆當崇拜。

2. 親吻禮在表示尊敬、接觸和依附的需要以外，還加上一層愛性的色彩（出十八7；撒上十一...）。外教人為要口親他們的偶像（列上十九18），將手放在嘴上，(ad os adorare, 參見約三一26 ff 8)，這同時說出了他們接觸天主的願望及人與天主之間的距離。地窖中「祈禱者」的典型姿勢是雙臂伸開，兩手作奉獻、懇求或致敬的姿態，這些姿態現在仍然在教會禮儀中沿用；如此祈禱者已沒有親吻的姿態，但仍具有同樣深刻的意義。

3. 「崇拜雅威」一辭不僅包括在雅威前（申二六10；詠二二28 | 30），或在盟約之櫃前（詠九九5）匍匐在地，而且包括在祭壇前（列下十八22）或在「上主的庭院」中所行的一切禮節，其中包括祭祀在內（創廿二5；列下十七36）。凡為侍奉天主所行的姿勢與動作，皆可統稱為「崇拜雅威」（撒上一3；撒下十五32）。由此可知，崇拜成為恭敬天主最適宜也最有變化的說法，天使在天主面前屈膝朝拜（厄下

九6），假神在天主前化歸烏有（索二11）。

二、「你要崇拜主，你的天主」

1. 只有雅威堪受崇拜——在舊約中雖然有向人俯伏叩首的明顯記載（創廿三7 12；撒下廿四20；列下一15；四37），並且通常多少是因感到天主的尊威所觸發（撒上廿八14 20；創十八2；十九1；戶廿二31；蘇五14），但舊約嚴禁一切與雅威可能對立的崇拜舉動：如崇拜偶像、星辰（申四19），外邦的神明（出三四14；戶二五2）。無疑地，這嚴格而有系統的禁令在以色列人心中植下一種對正統崇拜的深刻意識，使得摩爾德開的不向人下拜（艾三2, 5）以及猶太三幼童，在納布高像前（達三18）的英勇拒絕朝拜，都充滿了純全的宗教意義。這一切都包括在耶穌回答誘惑者的話中：「你要崇拜上主你的天主，惟獨事奉祂」（瑪四10 p）。

2. 耶穌基督是主——為惟一天主所保留的崇拜，如今宜稱應用來尊崇被釘死的耶穌，並稱祂為基督和主（宗二26），這為猶太人實在是一塊絆腳石（格前一23）。「使凡在天上的，世間的，地獄的都為了祂的名，而屈膝跪拜」（斐二9 | 12；宗十五4）。這個禮拜的對象，固然是復活及被舉揚的基督（瑪廿八9 17；路廿四52），但藉着信德，在那個將要死去的人，甚至在那剛出世的嬰孩身上（瑪二2 11；參閱依四九7）我們已認出天主子並且崇拜祂（瑪十四33；若九38）。

崇拜主耶穌，並不減低基督徒的不妥協態度，他們拒絕向天使（默十九10—29）和使徒（宗十25 f.；十四11—18）行任何的崇拜儀式。他們只頌揚並崇拜默西亞，降生成人的天主和救世者，而膽敢公然拒絕向凱撒，這個在默示錄中以畜牲象徵出的（默十二4—15；十四9 f.）皇帝崇拜，不怕觸犯帝國大法。

3. 在精神及真理中崇拜——基督徒崇拜的新穎，不只在於他所崇拜的新內容——三位一體的天主；而且這天主是「神」，祂改變了崇拜，將崇拜昇華到完美境界。今後凡生於神者（若三8），皆能「在神及真理中」崇拜（四24）。這種態度，不只是內在的工夫，無形像，無動作，實際上還是出於整個人的奉獻，神，靈魂及肉身（得前五23）。如此徹底聖化了的真正崇拜者，不再需要耶路撒冷或革黎斤山（若四20—23），這些國家宗教的產物。如今一切都屬於他們，因他們屬於基督，而基督則屬於天主（格前三22 f.）

只在聖父所愛的聖殿，即復活後的基督的身體內，才可實行精神內的崇拜（若二19—22）。屬神的人們（若三8）將他們的崇拜加入父所喜悅的唯一崇拜中（瑪三17），而一再發出愛子的呼聲「阿爸、父阿」（迦四4—9）。最後在天上，再也沒有聖殿，只有天主及羔羊（默廿一22）；在那裏人們將日夜不停的崇拜（四8），向永生的天主（四10；十五3 f.）獻上尊敬與光榮。

JDV & JG (李)

300 膝 (Genou) (knee)

1. 屈膝人前——象徵不配與人平起平坐，承認自己卑微，表示屈服。如凡哈曼過處，人們都應屈膝下拜（艾三2）便是。這一屈膝行動能帶有宗教色彩，例如五十人去找厄里亞，他們的首領一見厄里亞這位天主的人便屈膝跪下（列下一13）。初期的基督徒將癩病人向耶穌屈膝（谷一40）或「俯首至地」（路五12）一事，大約看作「朝拜天主」的行動（瑪八2）；將羅馬兵在耶穌面前屈膝戲弄他視為褻瀆性的諷刺（瑪廿七29 p.），在「他們沒有向巴耳屈膝」的人們的心目中，顯然「屈膝」指「欽崇」行動（列上十九18—羅十一4）；上主將「屈膝」保留給自己時也全指「欽崇」行動（依四五23；見瑪四9）。終於，基督徒知曉「一聽到耶穌的名字，無不屈膝」（斐二10），以承認耶穌是主。

2. 祈禱時屈膝——屈膝是較匍伏在地簡單一些的儀式，這態度表示不同於坐着或站着的心情。這時候人所做的祈禱不是演說，不是勸告，也不是祝禱：這是向天主的呼聲——儘管有時寂靜無聲，却是深沉地禱告。這樣祈禱的例子——落成後，撒羅滿轉身面向在場站着的民衆，祝福他們並對他們簡短致辭（列上八14—21）；之後，他轉向祭壇，長久祈禱（八22—53），（八55—61），他一直是「跪在祭壇前，舉手向天」（八54）。最後他起來，站着，並祝福民衆而勸

告他們。二、多世紀後的厄斯德拉：他一聽說以色列人與外邦人結婚的消息，「絕望地坐下、直到晚祭」；而後，他自述說：「到了晚祭時，我站起來、屈膝跪下、伸手向天說：我的天主……我們的罪孽上達於天……」（厄上九4ff），他祈禱時淚流如注，人們也都跟着流起淚來（十1）。三、達尼爾獨居在他的樓房裏，「每天三次屈膝祈禱、頌謝天主——他一向都是這樣作」（達六11）。

耶穌屈膝祈禱只有垂死掙扎時的祈禱（路廿二41），「匍伏在地」（谷十四35），「俯首至地」（瑪廿六39）。在路加的著作裏提到特殊情形下祈禱時的屈膝：斯德望替殺害他的人祈禱時，（宗七30）；伯多祿在復活塔彼達之前（九40）；保祿臨別時，向厄弗所的長老們致一長詞後；隨即屈膝跪下，和大家一起祈禱（廿36）；不久之後，保祿到了提洛、離去時，成羣的基督徒曾在海邊送行，大家在岸上屈膝祈禱（廿一5）。

祈禱時屈膝，是表示欽崇天主，呼求天主的正常姿勢（弗三14）。 X1D (王秀谷)

301 阿 們 (amen)

阿們一詞通常不正確的譯為「但願如此」，因為這個譯法只表示心意，不表示確定，而本詞所表明的是「一定地」、「真正地」、「確實地」、或一個「是」字。實際這一狀詞出於希伯來語根而有：堅定、固定、確實之意（參閱

信仰）。一個人說一聲「阿們」，便是聲明自己認為剛才所說的是真的，目的在認可一項提議，或參與一項祈禱。

1. 誓願與歡呼——用「阿們」堅定一句話，可能沒有多大力量，只等於一般所說的「罷了」（耶廿八6）。但它經常是一種允諾的言語；由此，用以證明與某人同意（列上一36），接受某一使命（耶十一5）或負起一種誓言的責任，並隨之而來的天主的審判（戶五22）。更隆重的便是藉禮儀重行盟約時的集體誓言（申廿七15—26；尼五13）。

在禮儀中，本字也能取得另一意義；如果人面對天主許願，這是人依恃祂的聖言，並信賴祂的大能與聖善；這種完全的依附同時是被依附者的祝福（尼八6）；也是必被垂允的祈禱（多八8；友十五10）。這時「阿們」便是一種禮儀的歡呼，因此它被放在光榮誦之後（編上十六36）；「阿們」在新約裏屢次有這種意義（罪一25；迦一5；伯後三18；希十三21）。「阿們」的歡呼是會眾藉之與其名義而祈禱的人相結合，意思是同意所聽到的話，並已了解個中的意義（格前十四16）。這種附和，歡呼與「阿們」將在天堂的禮儀中結束蒙選者的聖歌（默五14；十九4），在那裏「阿們」將和着「阿肋路亞」。

2. 天主的阿們和基督徒的阿們——天主自由地許諾，常忠於自己的諾言；祂是真理的天主，這便是「天主阿們」名銜的意義（依六五16）。

天主的阿們即基督耶穌。實際上天主藉耶穌才圓滿地實現了自己的諾言，並顯示在天主內不能同時有「是」又有

「非」，但只有一個「是」字（格後19 f）。在這段聖經內保祿用希臘文 *Nai* 意即「是」代替希伯來文[Amen]。當耶穌用一個阿們（瑪五18；十八3），或在若望福音裏連用兩個阿們（若151；五19），來宣佈祂的聲明時，是用一種在猶太人中聞所未聞的方式發言；祂無疑地是採用了禮儀的格式，但祂除了隨己意而運用外，大概是改裝了先知的宣告語：「雅威如此說」。祂不但強調祂是真理天主的使者，而且還堅持自己的言語是真實的。這句話如此用法當有一段秘而不宣的史前史，而阿們是它的結尾；那末這句話除非父子間的對話，還可能是什麼呢？因為耶穌不但在說出天主的聖言時所說為實，而且祂自己就是真天主的聖言，是傑出的阿們，是忠信而真實的見證人（默三14）。

基督徒如願忠於天主，須與基督結合來答覆天主，因為惟一有效的阿們是基督為天主的光榮（格後120）所發出的。聖教會聯合天上的被選者（默七12）呼出這阿們；如果沒有救主耶穌的聖寵與人同在，誰也不能說出這阿們；結束全部聖經的問候語：願聖寵與眾人同在，也是用最後的一個阿們作結（默廿121）。

CT (李)

302 侍 奉 (servir) (service)

「侍奉」一詞，在聖經裏有兩種互相反對的意義：指人隸屬於天主，或指人被他人奴役，即奴隸身分。救恩史訓示我們：人的解放繫於人隸屬天主，因「侍奉天主就是為王」

（羅馬禮儀）。

一、侍奉與奴役

在人類互相的關係中，同樣的「侍奉」一詞可指兩種截然不同而又具體的地位：一種是奴隸的身份，見於外教世界中，被奴役的人淪於犬馬和無靈之物之列；另一種是僕人的身份，據天主子民的法律會這樣加以界說：在這民族中奴隸仍是一個人，在家庭中有他的地位，致使這真正的僕人能成為受信任的人和繼承者（創廿四2；十五3）。但這字彙仍有含混不清之處：因為按 *avad* (hb.) 和 *douleuein* (gr.) 二詞可適用於上述兩種地位。但是還有一些指示服務的詞有一種榮譽的特性，或如朝臣侍奉國王 (hb. *šarat*)，或是首位的公職服務，其中「一」即敬神的服役 (gr. *leitourgein*)。

二、舊約：敬神的服役與服從

侍奉天主為結盟的百姓是一種尊榮。有尊榮即有責任。雅威是一個妬忌的天主，不能容忍分割（申六15），如耶穌所援引的聖經這樣說：「你要朝拜上主，你的天主，單獨侍奉祂」（瑪四10；參閱申六13）。這種忠信應在敬禮與行為上表現出來。誠命的本意即在於此，其中集合許多侍奉天主的同義詞：「你們應跟隨上主，你們的天主，應敬畏祂，遵守祂的誠命，聽從祂的話，侍奉祂，依附祂」（申十三5）。

1. 敬禮的服役——侍奉天主，首先是奉獻給天主禮品和

祭祀，並確保維持祂的聖殿。在這種名義下，司祭與肋未人是「侍奉雅威的人」（戶十八；撒上一一18；三1；耶三三；21f）。實際上司祭的定義是看守聖殿，侍奉居於聖殿中天主的人，和解釋天主在聖殿所頒佈諭旨的人（民十七5f）。輪到信徒完成一種敬禮，則說「來侍奉上主」（撒下十五8）。最後這說法還表示通常的敬禮天主，而幾乎成了欽崇的同義詞（蘇二四22）。

2. 服從上主所要求的侍奉不僅限於禮儀方面的敬禮；這侍奉藉服從主命而擴展到人的一生。先知們與申命紀會不斷地反復叮嚀說：「服從勝於祭獻」（撒十五22；參閱申五29ff），而啓示這種服從的急切需要：「我喜歡仁愛勝過祭獻」（歐六6；參閱耶七）。

三、新約：侍奉人等於侍奉天主

耶穌借用法律和先知的用語（瑪四10；九13）提醒人侍奉天主排除其他所有敬禮，基於愛情的敬禮，當是完滿無缺的。耶穌又明確指出阻止人侍奉主的仇敵之名：金錢，侍奉金錢則多行不義（路十六9）。聖保祿宗徒響應師傅日後說：貪財便是崇拜偶像（弗五5）。故應選擇：「誰也不能侍奉兩個主人……你們不能侍奉天主，又侍奉錢財」（瑪六24p）。如果有人喜愛這個，勢必痛恨和輕視另一個，爲此人想追隨天主的僕人耶穌基督，必須棄絕財富（瑪十九21）。

1. 耶穌的侍奉——天主愛子爲天主所派遣來世服務以完成舊約時代中僕人們的工作（瑪廿一33p）。祂自孩提時代

即肯定祂應辦理天父的事情（路二49）。綜觀耶穌一生，都在這「應當」的標記之下生活，這「應當」二字代表祂義無返顧地服從天主聖父的旨意（瑪十六21p；路廿四26）；但在這應當侍奉天主，以至使祂走上十字架的背後，耶穌還給人提示了「愛情」，只有愛情才能給予侍奉天主以尊貴與價值：「爲使世人知道我愛父，並且父怎樣命令我，我就照樣奉行」（若十四31）。

耶穌侍奉天主，便救贖了世人，補償了世人的拒絕侍奉，祂也啓示給世人，天父願意怎樣地侍奉祂；天主願意人爲服務自己的弟兄而犧牲自己，猶如爲師爲主的耶穌所做的一般：「人子不是來受人服事，而是來服事人，並犧牲自己的性命」（谷十四5p）；「我給你們立了表樣……僕人沒有大於主人的」（若十三15f）；「我在你們中間却像是服侍人的」（路廿二27）。

2. 基督徒服務的偉大——基督的僕人首先是聖言的服侍者（宗六4；路一2），是宣傳福音的人，因此他們滿全了一種神聖服務（羅十五16；哥一23；斐二22），他們服役上主時「謙卑自下」，如果需要，「痛哭流涕並忍受試探」（宗廿19）。至於那些爲教友團體服務者，當以宗徒所選的執事爲表率（宗六一4），保祿教誨他們這種服務在何種條件下，方可與主相稱，（羅十二79—13）。此外所有基督徒藉聖洗由服役罪惡和法律的奴役，轉而服役正義和基督，這才是自由（若八31—36；羅六一七；參閱格前七22；弗六6），他們侍奉天主猶如子女，而非如奴隸（迦四），

因為他們以新的心神侍奉天主（羅七 6）。聖寵由奴隸的境地將他們提升於基督朋友中的地位（若十五 15），賞賜他們如此忠信地侍奉他們的主，致能確信共享祂的福樂（瑪廿五 14—23；若十五 10 f）。

CA & MFL (傳)

303 守 夜 (veller watch)

守夜一詞，按本義，是放棄夜間的睡眠；人守夜，或為延長其工作（智六 15），或為避免敵人的偷襲（詠一二七 1f）。由此義引伸為隱喻：守夜便是警惕，抵制麻木或疏忽，以達成既定的目標（箴八 34）。對信友說，目標便是當主的日子來臨時準備好歡迎祂；他醒寤並警惕便是為了這事：生活在夜間，而不屬於黑夜。

一、醒寤：準備主的再來

1. 在對觀福音中，耶穌教訓人醒寤，這是祂在向門徒講解世界末日和人子來臨而做結論時，所特別囑咐他們的（谷十三 33—37）。「所以你們要醒寤：因為你們不知道你們的主人哪一天要來（瑪二四 42）」。耶穌為說明祂的來臨未可逆料，運用不同的比方和譬喻，這些便是「守夜」動詞的來源（醒寤不寐）。人子的來臨是突然的，如同夜間的賊（瑪二四 43 f），如同主人夜間歸來，未曾預告僕人（谷十三 35 f）。基督徒不該為睡眠所乘，他應像警惕的主人或好像人、守夜不寐，即守好崗位，準備好以迎接主。故醒寤說明

信徒態度的特點：希望並期待耶穌的重臨；這態度主要在於保持戒備狀態，同時也要求人捨棄世間的逸樂和財富（路廿一 34 f）。既然是世界末日是出人意料的，因此應該佈置妥善以應付延誤：這便是十貞女比喻的教訓（瑪廿五 1—13）。

2. 在保祿的最初信函中末世遠最佔有重要的地位，其中可聽到福音勸人醒寤的回聲，特別是在得前五 1—7：「我們不屬於黑夜，也不屬於黑暗；所以你們不當像其他的人一樣貪睡，却要醒寤，並有節制」（五 5 f）。基督徒既皈依天主，便是「光明之子」，因此他應醒寤不寐，並抵抗惡的象徵——黑暗，否則他便冒着被末日突擊的危險。這種警惕的態度要求人節制，即放棄「黑夜的」放任、過度，及一切使人放棄等待主重臨的事；同時也要求人配備精神的武器：「穿上信德和愛德的甲，戴上希望得救的盔」（五 8）。聖保祿在較晚的一封信中，因怕教友失去以前的熱心，敦促他們醒寤，並從睡夢中醒來以接受最後的救恩（羅十三 11—14）。

3. 在默示錄內，末世的法官給撒爾德教會的訊息，是勸他們醒寤的迫切訓言（三 1 f）。該教會忘記基督要再來；它如不醒寤，主將如賊一般的加以突擊。反之，「那醒着並保持自己的衣服的」是有福的，他將進入主凱旋的行列。

二、警惕：提防每日的誘惑

醒寤既是恒心期待耶穌的再來，因此教友一生之中常該提高警覺，與末世大戰前的每日誘惑搏鬥。

1. 耶穌前去實現父救人意願的一刻，在日色瑪尼山園內須接受一場痛苦的戰爭（瀕死之苦），這是末世戰爭的先聲。對觀福音的記述揭示耶穌在誘惑中警惕的典型，這典型因門徒的反襯而益彰，他們因不聽老師的規勸而失足。「醒寤祈禱吧，以免陷於誘惑」（瑪廿六41）：這囑咐超越山園的範圍而達到一切基督徒。天主經的第七求與此若合符節，它請求天主的援助，不僅在末世戰鬥時，而且是為有生之日的一切戰鬥。

2. 宗徒書信不止一次勸人醒寤，因為現世危險重重（格前十六13；哥四2；弗六10—20）；這勸告由一個極富表達力的方式說出，那就是每晚在「補充經」中所誦讀的經句：「你們務要謹慎醒寤！你們的仇敵如同咆哮的猛獅到處巡遊，尋找可以吞食的人」（伯前五8）。此處一如在弗六10ff，仇敵已清晰指出；撒彈深恨人類，勢不兩立，偕同牠的嘍囉，不斷窺伺着基督徒，設法使他背叛基督。願我信友時時警惕，以信德祈禱，並以克己避免「仇敵」的陷阱。這種醒寤警惕為身負教會重責的首長特別重要，他們應該護衛教會脫免「兇暴的豺狼」（宗二十8—31）。

三、徹夜祈禱

聖保祿在弗六18及哥四2依稀暗示初期教會的一個習慣，即徹夜祈禱：「時時靠着聖神，以各種經文和哀求祈禱。而且要醒寤不寐，恒心不懈」（弗六18）。望日守夜便是教友醒寤的具體表現，也是效法耶穌的所作所為（路六

12；谷十四38）。

結論：醒寤乃由於信仰主的日子，它是基督徒的一個特徵，基督徒須抵抗末日的背叛，並準備好迎接要來的基督。另一方面，今世的種種誘惑既然先於末世的災難，那麼，教友應天天醒寤警惕，與惡魔搏鬥；這要求信友不斷祈禱，時時有節：「醒寤，祈禱，節制！」 MD（于）

304 齋 戒 (jeûne) (fasting)

齋戒在於一天或數天內不進飲食，有時也禁絕房事，由日落至日落算是一天。

今天的西方人，連基督徒在內，已不重視齋戒；他們雖贊許飲食上的節制，但認為齋戒有損健康，而不覺察齋戒的精神利益。這種態度與宗教歷史家在各處所遇到的正相反：齋戒在宗教儀式中占有重要的地位，其動機或為修行，或為洗罪，或為居喪，或為苦苦哀求。回教即以齋戒為承認神之超越性的卓越方式。教會的態度所根據的聖經，在這一點與其他宗教思潮不謀而合。但聖經更詳述齋戒的意義和實行的規則：齋戒、祈禱和施捨是三個主要的行動，用以向天主表達人的謙遜，希望和愛情。

1. 齋戒的意義——人既有靈魂和肉體，純粹精神的宗教便是不可想像的：信仰宗教，而靈魂需要肉體的行為與態度。齋戒伴以懇切的祈禱，使人在天主前表示謙卑自下：齋戒（肋十六31）便等於「使靈魂謙下」（十六29）。因此齋

戒不是一種苦修的鹵莽行爲，其目的不是使人產生心理或宗教方面的激動。在宗教史裏固然有過類似的用途，但在聖經的脈絡裏，人既承認食物乃天主的恩賜（申八3），當他整天禁食時（民廿26；撒下十二16f；納三7），這種禁絕便是一種宗教行爲，而應確切了解其動機；禁絕房事亦復如此（岳二16）。

人轉向上主（申九3；厄八21）是出於附屬和完全託靠的態度；如在從事一件困難的任務前（民廿26；艾四16）；或犯罪而求恕（列上廿一27），祈求病愈（撒下十二1622）下葬時舉哀（撒上卅一13；撒下一12），守寡中（友八5；路二37）或在國難之後（撒上七6；撒下一12；巴一5；匝八19），爲使災難停止（岳二12—17；友四9—13），求天主光照（達十12），等待完成使命的恩寵（宗十三2f），準備去朝見天主（出卅四28；達九3）。

守齋的機會和動機可能不同，但在任何情形下都是一種謙遜而含有信德的態度，以接受天主的行動並置身於天主臺前。這種深湛的意向揭示梅瑟（出卅四28）和厄里亞四十年禁食的意義（列上十九8）。至於耶穌在曠野中仿效這二人的齋戒，其動機並非爲了準備領受聖神，因爲祂早已充滿聖神（路四1）；聖神所以促使祂守齋，乃是使祂藉信賴聖父的獻身行爲揭開默西亞使命的序幕（瑪四1—4）。

2. 齋戒的實踐——猶太人的禮儀規定贖罪節日守「大齋戒」（參閱宗廿七9）；守此齋戒是屬於天主子民條件（肋廿三29）。在國難紀念日還有其他的集體齋戒。此外虔誠的猶太

人出於個人的熱心而齋戒（路二39）；如洗者若翰的弟子和法利塞人（谷二18），其中有人每週兩次齋戒（路十八12）。他們想藉此滿全法律和先知所界定的正義的一部分。耶穌沒有命令門徒們守齋（谷二18），並不是祂輕視這種善舉或有意加以廢除；祂是來完成義德；爲此祂禁止張揚，並令人在某些方面超越這義德（瑪五1720；六1）。耶穌更強調對於財富的超然態度（瑪十九21），自願的節慾（瑪十九12），特別是棄絕自己好背負個人的十字架（瑪十38—39）。

實行齋戒實際上並非沒有某些危險：形式主義的危險，早爲先知們所控告（亞五21；耶十四12）；驕傲和炫耀的危險——若是「爲使人看到」而守齋（瑪六16）。爲中悅天主真正的齋戒當結合於愛人之德及致力於尋求真實的義德（依五八2—11）；齋戒不可與施捨或祈禱分開。最後應爲愛天主而齋戒（匝七5）。耶穌也教訓人守齋要十分謹慎：只讓天主知道的齋戒，方足純然表示人將希望置於天主，這謙虛的齋戒使人心趨向內在的義德，這是聖父的工程，祂在暗中觀察並行動（瑪六17f）。

宗徒時代的教會保存了猶太人齋戒的習慣而以耶穌所指定的精神予以實行。宗徒大事錄所記述的宗教禮儀包括齋戒和祈禱（宗十三2ff；十四23）。保祿傳教時工作繁重，由於環境的逼迫而應忍饑受渴，但他仍不以為足，還多次守齋（格後六5；十一27）。教會常忠於這項傳統，設法藉守齋使信友完全向主的恩寵開放，等待着祂再度來臨。耶穌第一次的來臨固然滿足以色列的期待，但祂復活後的時期並不全

是歡樂的日子，而不適於有任何補贖的行動。法里塞人責怪耶穌的門徒不守齋，耶穌為他們辯護說：「新郎的朋友和新郎在一起時怎能守齋呢？將有一天新郎被捉去，那時候他們便要守齋了」（谷二19 f p）。因此真齋戒是信德的齋戒，是因看不到那「所鍾愛的」主，是不斷尋求祂。在期待新郎重臨的時期，贖罪的齋戒在教會禮儀中自有其地位。

RG (于)

305 初 菓 (premisses) (first-fruits)

一、初 菓

1. 法律——稱為初菓者希伯來語 *bikkurim*，語根 *bkr* 譯為早生，指由土地「最初的」生產中所收集的數量）希伯來語 *rešit*，希臘語 *aparthe*），這部分被視為收穫之「最佳品」。在以色列民間如在其他民族間（埃及，巴比倫，希臘，拉丁人等）人們把這第一批物品獻給神祇。這奉獻起初是自由舉行的，並無確定的禮儀（創四3f），以後猶太法律逐漸規定了這種奉獻的義務與方式。在各不同時代的文獻裏，可看出這演變的階段：出廿二28奉獻「豐收的五穀和新釀的酒」，「最佳的初熟之菓」（出廿三19；參閱卅四26）；申廿六2……詳載其儀式；繼而法令擴大範圍而及於農產物的加工品（戶十五20；則四四30；肋廿三1720；參閱列下四42；申十八4；參閱多一6）。司祭法則提及兩種更

隆重的獻禮，一為在巴斯卦週奉獻燕麥的第一束（肋廿三10 f），一為在五旬節奉獻第一批收穫的小麥（出卅四22；肋廿三17），基此理由，五旬節被稱為「初菓的日子」（戶廿八26）。

2. 禮儀的面面觀——

a 肋二12把這種禮儀比作祭獻，顯示着複雜的意義。這奉獻等於對自然界的主宰和一切生殖之源的天主知恩戴德的一個行動，申廿六3的宣信，除表示禮儀的涵義外，又加上一項重要的說明；明顯包括紀念出離埃及和佔領客納罕二事：請看，我現今携來雅威賜給我的田地所出產的初熟之物（申廿六10）。希伯來人的獻禮是對天主在歷史中寬宏大量的回報。天主的恩惠要求人的獻禮，這是有普通意義的原則。

b 禮節也有另一面，把初熟之菓獻給天主便可祝聖整個的收穫，因部份代表全部（羅十一16）。如此，由於這象徵性行為，全部地上的財物從世俗的境界進入神聖的領域。被祝聖的果實為神聖的人民享用！被祝聖的一部份人，對羣衆發生聖化的影響，這概念亦見於聖經其他地方，只不過被昇到較高的層次。如以色列（耶二3），基督徒（雅一18），尤其是最初的歸依者（羅十六5；格前十六15）或貞女們（歐十四4）都被比作從羣衆裏徵收的初菓，並獻給天主或基督。在救援的計畫中，一羣獻身於主的人，在聖化世界的工作上，扮演着積極的角色。依照格前十五23，基督復活起來如同「初菓」為使一切死去的人隨着祂進入光榮。可能保祿在哥一15—18，受到了箴八章22的靈感：該處說天主的智

慧是天主工程或權能的「初菓」。在創造的境界，一如在救贖境界中，基督都實現了「初菓」觀念中所包含的兩面：優先性與影響。這在羅八23內形成一畫像；聖神的「初菓」指謂基督徒最後得救的提前獲得和保證。

3. 什一的獻儀——舊約慣把什一的獻儀和初菓相連（希伯來語 *ma'aser*，語根為「十」或最初時為『奠酒禮』）。最古的法律沒有提及這種習慣（出廿一廿三），但實際上沿用已久亞四4；參閱創廿八22）。什一的獻儀最初似與「初菓」混淆（申十二6 11 17；十四22）；另一方面，在後期的一些文獻裏（則四四30；戶十八12……），奉獻初菓的祭祀觀點漸趨暗淡：人們傾向於將初菓變為有益司祭們的聖稅（拉三10；參閱德四五20；厄下十36……）。最後什一的獻儀和初菓涇渭分明，前者成為繳納土地和牲畜生產的十分之一。

二、長子或首生者

奉獻頭胎的牲畜 (*bekorim*) 和男孩，即所謂「凡開母胎者」，係初菓法律的一種個別應用。盟約法典規定該以第一個男孩和大小牲畜「給予」雅威（出廿二28 f）。禮儀法典指出其理由：「凡初開母胎的都應歸於我：你的牲畜中，凡初生的公牛羊，都應歸於我」（出卅四19）。但就像初菓一樣，在天主絕對主宰權的基本原則上，加上了一層歷史性的動機：禮品是獻給天主、人民的救星，藉以永久紀念那一夜，即雅威「殺死了埃及的所有長子：人的和牲畜的首生者」（出十三16）的那一夜。

法律雖同時針對牲畜和人類的第一胎，但在實行上，兩種情形各不相同。牲畜的頭胎或作為犧牲（出十三15；參閱申十五20；戶十八17），或殺死（出十三13；卅四20；肋廿七27）。至於人的長子，則將他「給與」，即按照出十三2的詮釋：「奉獻」於主。如何呢？人們就想到了割損。在 Gêzer 和 Tannak 考古發掘中所證實的，祭殺兒童的野蠻習俗，使有些學者承認以色列曾有這樣的祭獻。原始時代視之為合法。在腓尼基人的影響下，這些風俗在折衷性的宗教時代，確曾一度流行於民間（列上十六34）。

阿次哈使「他的兒子穿過烈火」（列下十六3），默納舍加以致允（列下廿一6）；米六7暗示這種殘酷的風俗。但以色列禮典明顯地貶斥這種錯誤（申十二31；十八10 ff；耶七31；十九5；卅二35；肋十八21；廿2 ff）。誠然，天主對長子有生殺之權（創廿二2），但祂拒絕以人子為犧牲：長子不被祭殺而將他贖回。祭獻依撒格的敘述，說明出十三13；卅四20所規定的「代贖」的法律。稍後，這項贖回將由代替長子地位的肋未人作為保證（戶三11 ff；八16）。將有一天，耶穌，人類的初菓，將藉瑪利亞的手自獻於聖父（路二22 ff）；那時祂將給予古法律以完滿的價值。

CH（錢）

306 傅 油 (unction / anointing)

猶太人以爲油可以滲透於人體內（詠一〇九18），能增

強體力和健康，使人歡欣並俊美。爲此，便不難了解爲什麼在宗教方面，傳油被視爲歡樂或尊敬的標記，又用爲治療或祝聖的禮儀。

一、傳油爲歡欣或尊敬的標記

1. 油，尤其是加香料的油，既是歡樂的象徵（箴二七9；參閱訓九⁸），故特別用於慶節時（亞六6）。假如一個人喪失了傳油的權利，那爲他是一件不幸（申廿八40；米六15）；不抹油，又同時守齋，這是悲痛的記號（達十3；參閱撒下十二20）。耶穌却教人在守齋時要在頭上抹油，如過慶節時一樣（瑪六17），爲使人看不出來他是在作補贖。

傳油的象徵，用以表達以民慶節時，在耶路撒冷團聚的快樂（詠一三三²），或是熙雍那些受苦者在充軍之後所獲得的安慰（依六一3）；這象徵又用以描繪默西亞時代的盛筵；「在這座山上，他們要暢飲喜樂，他們要飽享美酒；他們要在這座山上給自己傅以香膏」（依廿五6—7「七十」）。這表示默西亞所帶給人的祝福；特別是在這種意義下，「喜樂的油」一詞以後仍要出現（依六一3；詠四五8；希一九）。

2. 在二位客人身上倒油是一種尊敬的標記。傳油在聖經中表示天主充盈的恩惠：「在我對頭面前，你爲我擺設了筵席；在我的頭上傅油……」（詠廿三5；參閱九二11）。在福音中有兩處記載一個女人會將這種尊敬的標記施與耶穌。第一個機會是在法利塞人西滿的家裏，一個罪婦看到西滿並

沒有在耶穌頭上傅油，她便在耶穌腳上撒以香液（路七38-46）。在耶穌去耶路撒冷的前夕，拉匝祿的妹妹瑪利亞以極珍貴的香液傅抹耶穌，表示對他的尊敬，爲此而導致徒弟們的不滿（瑪廿六6—13「平」；若十二1—8）。但是耶穌贊許瑪利亞所行，並把她的作爲給以新的、預言性的意義，祂提到當時以香料傅抹屍體的風俗（谷十六1）：瑪利亞所行是給耶穌提前行葬禮，在祂被釘死之後，祂的身體要傅以香料而後被埋葬（若十九40）。

二、給病人與附魔者傅油

1. 傅油又用以治療疾病，比如，爲治療創傷（依一6），善心的撒瑪黎雅人是一個很好的例子（路十34）；又按照肋未紀（十四10—12）給癩病者在病癒後所行的取潔禮也要用油傅抹身體。在耶穌派遣弟子們出外宣道的時候，也給與他們驅魔和治病的能力（瑪十1；路九1—2）；弟子們在奉行使命時，給很多病人傅油，並神奇地治好很多人（谷六13）。使徒們這種給病人傅油的作爲，大約出於耶穌的授意，這是教會給病人施行傅油禮的起源。雅各伯書信規定長老要因主之名給病者傅油：「出於信德的祈禱，必救那病人，主必使他起來；並且如果他犯了罪，也必得蒙赦免」（雅五15）。病苦原是罪的後果，「因主名」而行的傅油使病人獲得「救恩」：使他痊癒或增加他面對死亡的力量，這種傅油也使他分享耶穌對罪惡與死亡的勝利。

2. 驅逐魔鬼在瑪爾谷福音（六13）中，與療治疾病有極

密切的關係：這兩種奇能都是天國來臨的記號。再者，有幾處教會後來曾在望教者身上行傳油禮，作為洗禮以前的驅魔禮。

三、傳油與祝聖

在舊約中所說的傳油，大多數是祝聖的禮節。

1. 有一些為敬神所用的東西是用傳油禮而被祝聖——特別是祭壇（出廿九36—37；卅26—29；肋八10—11），藉傳油而獲得「一種極高的神聖性」。雅各伯曾施行過一種極古老而與此類似的禮節，這禮節很可能源自客納罕人：雅各伯在夜間看到神視，為紀念此事，他豎立了一個石柱，在頂上倒了油，為標出天主親臨的地方：因此那地方名叫貝特耳——「天主的居所」（創廿八18；參閱卅一13；卅五14）。

2. 在祝聖禮節中國王的傳油佔有特殊的位置。傳油者經常是天主特選之人，先知或司祭。撒慕爾曾給撒烏耳（撒十一）和達味（撒十六13）傳油；而耶胡是在厄里夏先知派遣的弟子手中受傳為王（列下九6）。猶大國的國王都是在聖殿被祝聖，並由司祭手中被傳為王：撒羅滿從司祭匝多克手中領受傳油（列上一39）；約阿士則由司祭約雅達傳油為王（列下十一12）。這傳油禮的意義為：藉着一種外在的禮節指示出這些人曾為天主所特選，作為祂管理人民的工具。國王是雅威的「受傳者」。國王藉着傳油分享天主之神，一如達味被傳時所表現的：「撒慕爾拿起油角來，在他兄弟們中給他傳了油。從那天起，上主的神便降臨於達味」。

（撒前十六13）。假如傳油賦予某人作國王的資格，並表示出他確為天主選作祂的僕人，我們不難了解，「雅威的受傳者」，雖首先適用於以色列的國王，也能隱喻地適用於一個教外國王、居魯士，因為是他使以民結束了巴比倫的放逐生活，而准許他們重返家園。

但是「國王傳油」這個題材適用到默西亞身上時，才能表達出其完整的意義和重要性。聖詠第二篇講述雅威及祂的受傳者（2），按照猶太與基督教的傳統，這篇聖詠常在默西亞的意義下去解釋（宗四25—27）。為初期的基督徒，「受傳者」這個名銜仍有一種國王的意味：只有在耶穌坐在天主之右，並被祂傳以喜樂之油時（希一8—9；參閱詠四五7—8），這名銜才取得真正的意義：藉着這國王的傳油，耶穌便成為具有完全權利的主和「基督」（默西亞）（宗一36；參閱斐二11）。後期基督徒的傳授論及「受傳者」這名銜時，常談到基督的三種傳油，即耶穌被傳為國王，為司祭和先知。

3. 司祭，特別是大司祭也同樣以傳油祝聖（參閱司祭職條）。梅瑟遵從雅威的命令（出廿九7）給亞郎傳油（肋八12），在為大司祭定立的規則中，大司祭多次被稱呼為「藉傳油祝聖的司祭」（如肋四5；十六32）。傳油也施予普通的司祭、「亞郎的兒子」（如出廿八41；四〇15；戶二三）。這些不同的章節却屬於在充軍之後的司祭經卷。所以，很可能在君主專政時代，另有國王接受傳油；在第二個聖殿的時代，是大司祭成為人民的首領，因而接受傳油，其他司祭不

久也同樣接受傅油。在第一世紀左右時谷木蘭團體不只期待猶大國的默西亞（國王），也期待一位出自肋未支派的「受傅者」，即一位祭司的默西亞。

4. 先知並不接受傅油；所謂先知的傅油乃是比喻性的說法，指明先知權力的授與：厄里亞奉天主命給厄里亞叟傅油（列上十九16），但是當他遇到後者時，厄里亞却只將自己的外衣披在他身上，並通傳給他自己的精神（列上十九19；列下二9—15）。為解釋其先知的使節，依六一的作者這樣寫道：「吾主上主的神臨到我身上，因為上主給我傅了油，派遣我向貧苦的人傳報喜訊」（依六一1）。

5. 基督的傅油——新約只提到耶穌在世時的一次傅油，即他領洗時所接受的傅油：「天主以聖神和德能傳了納匝肋的耶穌」（宗十38；關於耶穌升天後之被傅油參閱希19）。耶穌曾把依六一1應用到自己身上，但在祂宣道初期（路四18—21）祂自己曾解釋這種傅油乃是先知的傅油，為給人宣報喜訊。然而使徒們為耶穌的話所感發（谷十38；路十二50），進而把耶穌的洗禮與耶穌的死亡作互相關連的解釋（宗四27；參閱羅六3—4）：耶穌在公開生活之初所接受的使節乃是傳道的使命，僕人與先知的使節（依四二1—7）；這使命要在加爾瓦略山完成（參閱若壹五6），藉受苦僕人的犧牲而完成。

6. 基督徒也領受一種傅油（格後一21；若壹二2027）；但這章節所指並非一種如聖事一樣的禮儀（洗禮或堅振），而是一種對耶穌先知傅油的分享，一種藉信德所完成的精神

上的傅油。在領洗的時刻於領受聖神的印號之前，望教者「受傅」於天主（格後一21；參閱弗四30）；天主使福音的道理深入他內，並在他心內啟發對真理之言的信德（參閱弗一13）。為此，若望稱這來自耶穌的話為「傅油用之油」（*christiana*）：這油在聖神的推動下藉着信德深入內心（若十四26；十六13），「常存在我們內」（若壹二27），使我們明白真理的意義（二十1—21），並教訓我們一切（27）；所以若望能夠說，基督徒不再需要他人來教導自己：先知們所期待的新約已經完成（耶卅一34；參閱依十一9）。這種內在的傅油的道理在基督徒的傳授與神修生活中很重要。亞力山大的克來孟請耶穌向教外作以下的邀請和許諾：「我要用信德之膏為你們傅油」；聖伯爾納多以為天主子女們的特殊標誌是「傅油禮教訓他們一切」。

1d/P (趙)

307

香 料

(Parfum)
(perfume)

以色列一如所有的東方人，廣泛使用香料：聖經的記述不下三十次。雅各伯及其眾子曾將它獻給若瑟（創四三11）；撒落滿（列上十二10；參閱創卅七25）和希則克雅（列下廿13）曾壟斷香料的市場。香料對於生命的重要性可與飲食相比，其意義則有兩種：在社交生活中表現喜樂或表達人們之間的親密；在禮儀中象徵奉獻和讚頌。

1. 香料與社交生活——以香料自敷，是將生活的快樂表現出來（箴廿七9），能使化妝有錦上添花之妙。賓客在赴

宴(亞六6)，愛人在肉體相接觸時(箴七17)都以香料自敷。以香水抹在客人頭上，是表示歡迎(瑪廿六7P)，忽略此點便是失禮(路七46)。反之，在喪事中便取消這種歡樂的表示(撒下十二20；十四2)。但基督的門徒們齋戒時，仍然使用香料，以避免炫耀他們的苦工(瑪六17)，並不讓基督徒的真實喜樂染上悲哀的色彩。

香料有時能具有一種更深厚的作用，就是使一個人的身體、具有更輕妙更動人的姿態。人能藉這種無聲的顫動發散自己的本質，讓人感覺到他隱密生命的細語。艾斯德爾(艾二11-17)和友弟德(友十三1-4)，為能侵入她們所願誘惑的人們的內心，便以香油沒藥敷身。雅各伯的衣服所發散的田野氣味(創廿七27)，啓示散發在他身上的天主的祝福；雅歌中的女郎將她愛人的臨在比作「香膏」的芬芳和「沒藥囊」(歌一12)或「香液」(一3)，而她的郎君則喚她為「我的沒藥，我的香草」(五1；參閱四10)。

2. 香料與禮儀——古人的敬禮用很多香料，作為奉獻的象徵；以色列採用了這種習俗。聖殿的禮儀中有「香桌」(出卅一10)，香爐(列上七50)，盛香料的金盃(戶七86)；每日早晚要獻香當做喜悅的崇拜(出卅七；路一9f)。焚香的香氣化成烟而上升，表示呈獻給神明的讚頌(智十八21；詠一四一2；默八2—5；五8)；焚香就是朝拜天主，平息天主的忿怒(列上廿二44；加上一55)。

但只能有一種敬禮，即敬真神之禮。香及其芬芳終於指謂完美的敬禮和不流血的祭祀，那是萬國萬邦在末世時期要

獻給天主的(拉一11；依六〇6；參閱瑪二11)。這個完美的敬禮已由基督實現：祂將自己獻「給天主作為馨香之祭」(弗五2；參閱出廿九18；詠四十七)，就是說，祂的一生消耗淨盡為中悅天主的愛情祭獻。

基督徒在受洗時藉攪了貴重香料的聖油(參閱出卅二25)，成了基督的受膏者，他該散發「基督的馨香」(格後二14—17)，使他最小的行為(斐四18)都滿浸這奉獻的精神。

CB (侯)

308 灰 (cendre) (ash)

本字的原意引起過很多爭辯，但在大多數古老的宗教中普遍應用，多次同塵土一字聯在一起(七十賢士不只一次譯「灰」為「塵土」)，象徵着人的罪惡和軟弱。

1. 罪人的心像似灰塵：依撒意亞稱敬拜偶像者為「灰塵的愛好者」(依四四20)，智慧箴論他說：「他的心已如死灰！他的生命比塵土還卑賤！」(智十五10)。所以罪惡的代價只能是灰：驕傲人要成「地上的灰塵」(則廿八18)，惡人要被義人踐踏如灰塵(米三21)。此外，罪人沒有在自己的驕傲中硬心(使十9)，認清了自己的罪過，承認自己只是「塵埃灰土」(創十八27；德十七32)：為向別人和自己表示已經折服，便坐在灰塵上(約四二6；納三6；瑪十一21P)並將灰撒在頭上(文四11—15；九1；則廿七30)。

2. 但這同一懺悔的象徵，也用來表明不幸被壓搾的人的

憂苦，這是因為古人假定不幸與罪惡有關聯。被姦污的達瑪爾（撒下十三19）蒙上灰土；猶太人被死亡威脅時也同樣作（艾四1—4；參閱加上三47；四39）。人願這樣表明他被逼到何種地步（約卅19），甚至以灰土充饑（詠一〇—10；哀三16）。但特別當人有喪事時，最易感到自己的無能，這時他便加蒙上灰塵來表示：「熙雍的女子，你當穿上麻衣，在灰塵上打滾，傷心痛哭」（耶六26）。

為此自蒙灰塵，是以動作來模仿一種公開的懺悔（參閱聖灰禮儀）：藉重返塵土的無生命物質，自認是軟弱的罪人，由此預防天主的審判，吸引祂的慈悲。這樣自認卑微無能的人，會聽到默西亞在戰勝罪惡和死亡後所作的許諾：「安慰憂苦者，給他們帶上冠冕以代替灰塵」（依六一2f）。

GB (侯)

309 記 憶 (mémoire)

如果研究一下聖經中，人的記憶，就會從中得到一些心理學的概念，如對某一恩惠的記憶（創四十四），或對於先祖叮嚀的忘懷（多六16），不過這裏所注意的，乃是記憶的宗教意義，也就是研究它在和天主的關係中所具有的重要性。

聖經提及天主記憶人類，或人類記憶天主。一切相互的記憶，都關係過去的事件，且彼此發生關連。每當追念這些往事時，就產生了重建此關係的效果。這正是天主與祂子民

間的情形。聖經中所載的記憶，都是關於過去曾促成建立盟約所發生的那些事蹟。追憶這些往事，便加強盟約；記憶往事，使生活於「今天」的人有親身參與盟約的感覺，這種親歷實來自盟約。在此所謂的追溯既往，是指追念已往那些特殊的事蹟，這些事蹟會決定將來，而且事先就已包括未來。只有忠實的記念已往，才能保證未來的正確方向。

一、記憶的初現

a 事實——第一個事蹟是創世，這是一件時時刻刻使人想起天主的事（德四二15；四三33；羅一20f）。人本身不只是一個記號，而且也是天主的肖像；因此也能使他記憶天主。天主和人所建立的一連串的盟約（諾厄、亞巴郎、梅瑟、達味）都是起源於記憶天主：因此，天主也記憶人類，並且許諾不會忘記救援人類（創八；九15ff；出二24；撒下七；創十九29；出六5）。一直指引着天主子民，使之念念不忘的一件救援的事蹟即是逾越節（歐十三4ff）。

b 事蹟的回憶——記憶以許多方式將往事的效果延伸到現在。希伯來文動詞 *zakar*，在它不同的變化中，表現數種觀念：記憶、提醒、述及，但也有保存和呼求的意思，以及在宗教與禮儀生活中，一些極具重要性的行動。

1. 呼求（天主） 聖名與記念逾越節是不可分的（出廿二），因為上主先說出自己的名字，才開始了逾越事蹟（出三），並且，現在所呼求的援救（詠廿八），是被解釋為已往奇蹟的重演（詠七七；岳三）。禮儀也有記憶的一面，用

以提醒人「記憶祂的盟約」。司祭傳統所喜好的這一說法清楚指出天主記得祂的人民，因此人民也該在週期的禮儀典禮中（慶節，安息日），或在與天主會晤的地方（石頭、祭壇、約櫃、會幕、聖殿）記憶他們的天主。祈禱既然建立在救援的事蹟上，自然應該浸潤在感恩的情調中，感恩便是在天主前記憶往事的正常色彩（出十五；詠一三六）。

往事記憶的保存有賴於口傳的或書寫的聖言之傳授（出十二25—27；十七14），特別是在「法律」書中（出卅四27；申卅一19—21）。這樣，默想「法律」為信友成了與記憶互相關聯的方式（申；蘇一8）；這種清醒的關注給人打開智慧之門（箴三一3）。服從誠命最後也無非是這種記憶的正確表現，因為記憶在於「遵循上主的途徑」（詠一九；智六18；依廿六8）。

2. 淡忘的悲劇——但這正是人的記憶脆弱無力之處，而天主却從不忘記祂的言語，也不忘記祂的名字（耶一12；出廿14）。雖然申命紀一再的提示（申四9；八11；九7）：「不要忘記上主你的天主……你要記憶……」，可是人民仍然忘記他們的天主，這就是他們的罪惡（民八34；耶二13；歐二15）。按照愛的邏輯，這時天主也好像遺忘了祂不忠的配偶，以用此災難使她回頭（歐四6；米三4；耶十四9）。實在，所有的困境都促使人重新想起天主（編下十五2ff；歐二9；五15）。此外，又加上先知們的宣講，這是一個常時間的「提醒」（米六3ff；耶十三22—25），使人心恢復到再能承受天主實踐逾越事蹟的狀態（則十六63；申八2

ff）。

在記憶過失的同時，人的後悔可提示人想起天主來（則十六61ff；尼一7ff），而且，在寬恕中，天主所記憶的只有愛，祂會記起盟約（列上廿一29；耶卅一20），忘記罪過（耶卅一34）。

3. 從回憶到等待——這是一種似非而非的事：逾越事蹟本已過去，但仍然要來。天主的子民記憶着上主為他們所做的一切：已往的事證明了天主的忠誠。可是現在却使人沮喪。因此只有在將來，才能完成現在已局部實現了的許諾。這種既感忠誠又覺受騙的感受使天主的子民意識到決定性的「末世時刻」的遠景。藉着過去而感悟未來的這種活潑意識，在流亡返國以後，形成天主子民記憶的特徵；這裏發生過某種變化。回憶成爲期待，記憶注入於默示性的擬思。典型的例子是厄則克耳先知（四十一—四八），其後有匝加利亞、達尼爾，第四福音和默示錄的作者。

以團體來說，在現時的困境中，光榮的過去構成將來得解放的保證（依六三15—六四11；詠七七；七九；八十；八九）。以個人來說，窮人在表面上被天主所遺忘（詠十21；十三2），但他應知道他正活在於天主的愛裏（依六六2；詠九19）。考驗使記憶活潑（加上二51；巴四27），並使記憶準備承受新的事蹟（依四三18f）。

4. 由現在到透視遠景

a 當「上主在那裏時」（則四八35；瑪一23），記憶和現時即融合爲一，這便是實現。許諾的記憶與盟約的記憶，

已在基督的事蹟內進入現實，基督是時間的綱領（格後一20；路一54-72）。在基督內，由於人的回頭和天主的寬恕（哥三13），解除了雙重遺忘的悲劇。因為天主在基督內記憶人，人不必再從往事中去尋找天主，只要今日在基督內去找即可（若十四6f；格後五16f）。實際上，耶穌基督是絕對與天主同在的人，又是絕對與人同在的天主。基督大司祭使我們達到聖父台前（弗二18；希十19），而祂的神使我們與祂融合（羅八15 f 26 f）。

b 但是時間尚未終結，今後天主雖一直臨在於新而永久的盟約中，但人却屢屢離開天主，而必需記憶。因此聖神「提示」基督的奧蹟，不以為之為一本書，而以為之為有真實位格的生活聖言，即傳統（若十四26；十六13）。聖神使基督的奧蹟實現於祂的妙體內，這不僅是一種單純的紀念，而的確是在這妙體內的聖事性的實現，即同時是復活了，又是親臨於世界的（路廿二19 f；格前十一24 ff），即禮儀。如同在舊約中，這種逾越事蹟的「重現」，是要付諸實行，並注入生活中的；基督徒的記憶在於「遵守上主的道路」，信守基督的遺囑，就是生存於愛中（若十三34；十五10 ff；若壹三24）。人的記憶與天主的記憶最後的協調在於：聖神越深入一個基督徒的生活中；越使他警覺，注意「時代的記號」，這種關注是主積極臨在的見證，並啓示給人祂不久將來臨（默三3；斐三13 f；得前五1-10）。

JCO (孫)

310 慶 節 (fetes) (feasts)

在一切宗教內，慶節是禮拜的主要因素：教民團體利用為某一時節規定的儀式舉行敬禮，普通是在歡樂中慶祝；人生的某件大事，在慶節日人們感謝神明並向他求恩。在聖經中，慶節的特性是常與救恩史有關，因為慶節使人與不斷為選民行動的天主接觸，不過這些慶節都深入於人類的共同圈地中。

舊 約

一、猶太慶節的來源

以色列人按照月亮的盈虧規定了月曆及慶節：他們的慶節有時在月圓（詠八一4），但普通是在新月（anomenie... 撒上廿5；列下四23；亞八5），最後每週有安息日（出廿一11）。陽曆使之有新年的慶節，而實際上各地民族都慶祝新年；最初是在秋天，同收割節一起慶祝新年（出廿三16）。然後在春天，同逾越節一起慶祝（出十二2）；從這禮節中又產生了贖罪日的幾種禮節（參見肋十六）。

除了由星辰循環所產生的慶節外，以色列先遊牧而後務農的日常生活，也造成幾個慶節；這些慶節漸漸與上述的慶節相混。逾越節是他們春天的遊牧慶節，這時他們奉獻羊羣的初菓；田間的農業產生了每年慶祝的三大慶節：即春天的

無酵節，夏天的收割節，也叫「收割週」，及秋天的收藏節，或叫「收穫葡萄酒」（出廿三14—19；卅四18 22）。申命紀將逾越節與無酵節合在一起而稱收藏節為帳棚節（申十六1—17）。如果不曉得它們與遊牧和農業生活的關係，便不能了解現存的某些慶節的禮儀。

放逐後，幾個次要的慶節出現了：普陵節（艾九26；參閱加下十五36 f—37），祝聖祭壇節以及尼加諾爾日（加上四52—59；七4；加下十五f；十五36 f）。

二、猶太慶節的意義

有幾個慶節，由於它們所紀念的往事，所預許的未來，或所啓示的現在要求，而取得了一個新意義。

1. 感謝雅威的偉業——以色列以各種名義，慶祝他們的天主。每安息日他們紀念造物主（出廿11）；以色列不但在安息日，並在每年巴斯卦節紀念救他們出埃及的天主（申五12—15；十六1）；帳棚節紀念以色列在曠野中的跋涉，及他們與雅威的訂婚（肋廿三42 f；參見耶二2）；最後險期的猶太教，在收割週的慶節（希臘文稱為五旬節）感謝在西乃山頒佈法律的恩典。如此，田間的節期成了紀念的節期；以色列人在奉獻初菓時的經文中因大地的產物感謝天主，也為過去的偉業感謝天主（申廿六5—10）。

2. 歡樂的預享將來——慶節使救贖的來臨在真的希望中實現；天主以過去的事蹟保證子民的將來。紀念出谷等於報告及保證一個新出谷：有一天以色列將要得到永久的解放

（依四三15—21；五二1f；五五12 f），雅威的王國要伸展到萬國，他們要上耶路撒冷朝聖慶祝帳棚節（匝十四16—19）。願民衆投入「完全的喜樂中」（詠一一八；一二二；一二六）；他們不都在天主的面前嗎（申十六11—15；肋廿三40）？

3. 現時的要求——真的喜樂應出於痛悔及潔淨的心；喜樂的聖詠提起這項要求，「我的子民啊！巴不得你們能聽我！」這是在帳棚節時所說的話（詠八一9 ff）。贖罪日更詳細的說出由於集體認罪而表現真切回頭改過的願望（詠一〇六；尼九5—37；達九4—19）。先知們也不停地警告，勿由於內心的不忠，在喜樂中舉行禮節而陷於虛偽的安全：「我痛恨、我厭惡你們的慶節……」（亞五21；參閱歐二13；依一13 f）。這些從外表看來好似破壞性的警告並非主張取消慶節，而是要使之有更充實的意義：與生活的天主相遇（出十九17）。

新約

一、由猶太慶節到永遠慶節

耶穌誠然參加過當時猶太人的慶節，但祂已指出，只有祂自己及祂的工作才能給慶節一個圓滿的意義：如帳棚節（若七37 ff；八12；參閱瑪廿一1—10 p）或祝聖聖殿節（若十二—38）。祂特意在逾越節的環境中舉行了新約的祭祀（瑪廿六2 17 ff 28 p；若十三1；十九36；格前五7f）。藉着

這新的及最後的逾越節，耶穌也滿全了贖罪節的預望，因為藉着祂的血，我們可以走到真的至聖所（希19），奔赴天上耶路撒冷的大團圓（十二22 f）。今後，真的慶節該在天上舉行。被真巴斯起羔羊的血贖回來的羣衆（五8—14；七10—14）手持棕櫚枝，一如在帳棚節時那樣（默七9）唱着常新的歌曲（十四3），為光榮羔羊及其聖父。逾越節成了天堂永遠的慶節。

二、基督徒的慶節

天堂上的逾越節，固然將猶太的許多慶節歸納到末世的合一，但它今後也給予人間教會的許多慶節一個新意義。基督徒的慶節異於猶太慶節，因為前者紀念一件一勞永逸具有永久價值的事蹟；但基督徒的慶節仍如猶太慶節，那樣受到時間及地方節奏的限制，常與基督一生的主要事蹟相連。我們雖不該過度強調這些慶節的價值（參閱迦四10），因為它們只是真慶節的影子（參閱哥二16），但教會不怕舉行許多慶節。

教會首先將慶節集中在復活奧蹟上，教會在主日、耶穌復活日（宗廿7；格前十六2；默一10）的感恩祭中，召集羣衆為紀念復活奧蹟，主日是一週之始，安息日是一週之末，主日指出基督徒慶節的根本革新，主日是唯一照耀全年的慶節，其富饒發展成爲以復活節爲中心的禮儀週期。

然後教會尚可藉猶太教給我們留下的豐富遺產恢復不斷循環的自然季節（如四季齋期）；其目的常是因基督的來臨

使之實現並按天堂永久慶節的奧蹟指出其方向。

DS & MFL (李)

311 一週 (semaine) (week)

1. 社會生活與禮儀生活中的一週——關於一週起源的問題不易解決。一週與安息日緊密相連，也許與月亮的運行週期有關，因此一開始這詞就含有一種特殊的宗教特性，使之有別於其他中東地區所見的「七日一週」（參閱創八10以及Gilgamesh的巴比倫詩；創廿九27；民十四12；列下三9）。一週之稱或許早於梅瑟法律，它在很古的經典中（出廿8 ff；廿三12；廿四21）就以很明顯的地位出現。這樣天主便賜給祂的百姓工作與休息的節奏。

「一週」在舊約的風俗和宗教儀式裏擔任着一個重要角色。無醉節和帳棚慶節舉行一週（申十六4；肋廿三8 34）。五旬節或稱七七節在逾越節的安息日以後七週舉行（出卅四22；肋廿三15）。此外在巴比倫流亡期後，司祭以及肋未族人在聖殿輪流值班一週，爲能執行恭敬天主的職務。除被公認和教友所保存的日曆以外，又有一種古時司祭所用的日曆，將三六四日的太陽年均分爲五十二週。

每七年以安息年爲結束，在那一年人們要釋放奴隸，債主豁免債務，並讓土地休息（出廿一2；廿三10 ff；申十五1 ff；肋廿五3 f）。七個七年被稱爲喜年，這是卓越的釋放奴隸年（肋廿五8……）。七十星期的預言（達九24）——

報告以色列最後得到釋放——便是以習用數字十個喜年計算的，而爲其起點的耶肋未亞先知書章句（耶廿五11 f）則將救贖的日期放在十個安息期之末。

2. 神學的意義——按司祭派的神學人類行動以一週爲節奏，其神聖的典範便是天主本身創造的行動（創1—12 3；出廿9 ff；卅一17），爲此七天一週的法律可視爲天主制定的一種有普遍價值的法律。

在新約裏——七天一週獲得新的宗教價值。它是由星期日開始，是主的日子，耶穌勝利的週慶。教友在主日後所展開的工作，便在統治時間的救主基督的推動下進行着。但這一週繼續朝那超乎星期週期的第八天進行，第八天將率領天主的子民進入天主的偉大安息（希四1—11）；星期天的休息已預報它的來臨。

CT (傳)

312 安息日 (sabbat)

舊約

1. 安息日的制定——安息日這一名詞係指爲了宗教的理而由實際停止勞動。這一事實最早的法律中已經出現（出廿8；廿三12；卅四21）。它的起源大約邊在梅瑟以前，但並沒有清楚的記載。在聖經裏，它是與一週的神聖韻律連結成一體的，以一天的休息、歡樂、和禮拜的集會來結束一週（歐二13；列上四23；依一13）。

2. 安息日的動機——盟約的法律強調安息日的人道的一面，使奴僕們得以喘息（出廿三12）。申命紀也是這個觀點（申五12……）。但是司祭的法制却給了另一個意義。人工作是效法造物主天主的行動。第七日的停工是效法天主神聖的靜止（出卅一13；創二2 3）。天主視安息日爲給予以色列的記號，爲使他們知道是天主祝聖了他們（則廿12）。

3. 安息日的實行——法律規定的安息日的休息是非常嚴格的：禁止點火（出卅五5），禁止打柴（戶十五32……），禁止煮飯（出十六23……）。依據先知們的作證，遵守安息日是實現末世許諾的一個條件（耶十七19—27；依五八13—14）。因此我們看見乃赫米雅嚴守聖日（尼下十三15—22）。爲祝聖這日子（申五12），有聖會（肋廿三3），奉獻犧牲（戶廿八9 10），更換陳列餅（肋廿四8；編上九32）。在耶路撒冷以外，這些禮節則代之以會堂的集會及誦讀並註釋聖經。在瑪加伯時代，爲嚴守安息日，哈息特黨甚至任人屠殺，不願用武器，以免違反安息日的規定（加上二32—38）。在接近新約時代，我們知道安色尼派很嚴格地遵守安息日，而法利塞人更有許多瑣碎的論列。

新約

1. 耶穌沒有清楚地廢止安息日的法律：祂在這一天的經常往會堂去，並乘機宣講福音（路四16……）。但祂責備法律學士苛刻的形式主義：「安息日是爲人立的，人並不是爲了安息日」（谷二27），而且愛德貴於形式地遵守停工（瑪十

二五；路十三10—16；十四1—5）。此外，耶穌自稱對安息日有權：人子是安息日的主（谷二28）。這也是學士們控告祂的罪名之一（見若五9：）。但當祂在安息日行善時，豈非效法祂的聖父，在創造天地之後，進入安息，仍繼續掌管世界，並賦予人生命（若五17）？

2. 耶穌的門徒起初仍繼續遵守安息日（瑪廿八1；谷十五42；十六1；若十九42）。即在耶穌升天後，他們利用安息日的集會在猶太人中宣講福音（宗十三14；十六13；十七2；十八4）。但不久之後，一週的首日，耶穌復活之日，上主的日子，成了教會的禮拜日（宗廿七；默一10）。並且把猶太人在安息日所習行的善工，如施捨（格上十六2），讚頌天主等，移到了這一天。從這個新的觀點看，舊時猶太人的安息日，有了一種象徵的意義，如舊約的許多別的制度一般。猶太人以他們的安息，來紀念天主在第七日的安息。耶穌藉祂的復活進入了天主的安息，我們也獲得了預許，在祂之後，將進入這安息（希四1—11）。這是真正的安息日，人們將如完成工作後的天主，在辛勤之後，進入安息（希四10；默十四13）。 CS & PG（願）

313 朝 聖 (pèlerinage) (pilgrimage)

大多數的宗教都實行朝聖，在聖經編輯很早以前朝聖已是一種習俗。朝聖是善男信女的一種旅行，目的地是曾顯靈顯聖或宗教大師曾在那裏活動的某一聖地，為在一種特別有

利的環境中獻上他們的祈禱。去目的地——聖地以前，普通都有清潔的禮儀作為準備，而朝聖是向信徒表示他們所隸屬的宗教性團體的大集會中完成。所以朝聖是在禮儀的範圍中去尋找天主並與祂會晤。

舊 約

1. 去古老的聖所——在約史雅藉申命紀改革實行統一聖所以前，在以色列曾有許多朝聖中心，即與神聖歷史有關的聖地，人民到那些地方去尋找他們的天主。

聖祖們的歷史只報告了一次真正的朝聖（創卅五1—7）。但在陳述天主顯現給亞巴郎（創十二6f 在協根；十八1 在瑪默勒），依撒格（創廿六24 在貝爾舍巴），雅各伯（創廿八12；卅五9 在貝特爾；卅二31 在培尼爾）時，記事人設法藉聖祖們的使用而使採用客納罕的聖所為合法。他們講述那些聖所的特點：它們的祭臺（創十二7f；十三4；廿六25；卅三20），它們的碑碼（創廿八78），它們的聖木（樹）（創十二6；十八1；廿一33）……還奠定了後來朝聖者所應遵守的禮節：以各種名稱呼求上主的名（創十二8；十三4；廿一33；卅二20），敷油（創廿八18；卅五14），清潔（創卅五2ff），獻十分之一的禮品（創十四20；廿八22）。以後宗教大會與朝聖習慣延續很久，朝聖的重要聖所計有協根（蘇廿四25；民九6；列上十二1—9），貝特爾（撒上十3 證明有朝聖者；列上十二29ff；亞五5；七13），貝爾舍巴（亞五5）。還出現了敖弗辣（民六24）和祚辣

(民十三19 f) 的聖所、紀念上主天使顯現的所在；史羅的聖所有結約之櫃，那裏每年舉行上主的慶節(民廿一19)：厄耳卡納同他的兩個妻子無疑就是「上」過這個節日(撒上一3)。古代的記載也述及其他的宗教大會在米茲帕(撒上一七5f)，在基耳加加(撒上一15)，在基貝紅(列上一34)，在丹(列上一29)舉行。但自達味將結約櫃遷入耶路撒冷(撒下六)和撒洛滿建築聖殿以後(列上一五—八)，耶路撒冷的朝聖便佔了重大的優勢(列上一27)。

因此很早以來，盟約的古老法典(Yahviste：出三四18—23；Sohiste：出二三14—17)便規定所有的男子一年三次去見主雅威。這一規定當在各地的聖所於節日中去履行。

2. 去惟一的聖所——希則克亞所起草的約史雅的改革(列下十八4 22；編下廿九—卅一)取消了地方上的聖所，將逾越節(列下廿三；編下卅五)和其他兩個節，即七七節和帳棚節(申十六1—17)的慶祝，固定在耶路撒冷。這是為將人民聚集在天主臺前，並防止人民被本地崇拜偶像者所沾染。這次改革無疑因約史雅的死而中斷。但自放逐回國以後，耶路撒冷的聖殿事實上是惟一的聖所。每年的大節日，全巴勒斯坦的朝聖者，以及開始增多的散居的僑民，都來這裏慶祝。「登聖殿歌」(詠一一〇—一三四)便表達朝聖者的祈禱和感受：他們對主的家及聖城的愛戀，他們的信仰，他們的崇拜，他們在禮儀大會中對天主子民的深切互通所感的快樂。

以色列的這種重複的經驗，給末世的希望提供了一個合

格的表達方式：救援的日子，按照朝聖的模式，視為選民和異教人最後的大聚會和大團結(依二2—5；六十；六六18—21；米七12；匝十四16—19；多十三11)。

新約

乍看下，新約在這方面毫無新奇：耶穌十二歲時會同祂的父母「上」耶路撒冷去，為遵守法律(路二41 f)，並且在祂的一生中祂還為過各種節日「上」去過(若二13；五1；七14；十22 f；十二12)；耶穌受難廿五年多以後，保祿堅持五旬節的朝聖(宗廿16；廿四11)。

但耶穌曾預言聖殿的毀滅(谷十三2p)，而以色列拒絕造成了教會與猶太教的分裂。更有進者，耶穌的復活從此使信徒以祂光榮的聖身——新「聖殿」為敬禮的中心，而不再是世上任何地點(若二19—21；四二1—23)。從此刻起，是天主子民的生活本身成了末世時期的真實朝聖(格後五6 ff；希十三14)。這個朝聖旅行也是由主耶穌率領的出谷(宗三15；五31；希二20)；它的終點是精神界的事實：熙雍山，天上的耶路撒冷，寫在天上名冊上的首生者的盛會(希十二22 ff)，及一座聖殿，那就是「萬有的主宰天主和羔羊」(默廿一22 26)。

教會是現時的，不致否認基督在世生活過的地區，或祂在聖人們的生活內顯現的地點有朝聖的價值；它把在基督活動的地區上的這些聚會，視為信友在信德和祈禱中互通的一個機會；它特別設法提醒信友，他們是在走向主，並在祂的

領導下走向祂。

AG (侯)

314 (新) 誕生 (naissance nouvelle) new birth

在人類的宗教中，新誕生的象徵是一個相當普遍的主題。在原始民族間，把成人當做嬰兒，把教外人做成人夥者的宗教行爲，十分普遍，這些行爲，常有一些儀式，使「新生者」重度嬰孩時期的每一階段，同樣，帝王的登極也可被視爲新的誕生（詠二七；一一〇三〔七十七〕）。但在猶太、基督教的啓示中，這象徵說出一個獨特秩序中的事實。「由肉生的屬於肉，由神生的屬於神」（若三六），新約把超性的新生和人性誕生互相對比，這新生的原理或是聖言，或是天主的聖神，其實現則藉着信仰和洗禮。

1. 準備——舊約從未說到人的新生；以色列人由於本性的誕生已有列入天主子民的全權；他不需要再誕生一次。但這主題却在舊約中根深蒂固。以色列之被立爲天主的子民，往往被描述爲一個真實的生產。以色列是天主的「長子」（出四二二；智十八一三）。當天主領他們出埃及時產生了他們（申卅二6 18 f），曠野中的歲月好似他的嬰兒時代（申一三一；卅一10；歐十一1—5）。猶太的傳承更把以色列的誕生和法律的頒賜相連繫：「爲何把西乃山稱做：我父親的家？因爲在那兒以色列人成爲新生的嬰兒」（Midrash sur Ct. 8.2）

在先知們所宣告的新的盟約中，天主不以頒賜法律給他

的人民爲已足，祂要把法律銘刻在每個人的心中，在他自我的最深處（耶卅一31—34；申三〇10—14）。而且聖神必須來更新人心（則卅六26 f）。「開了」耶路撒冷的「懷」，使祂多生子女，也是一個新的誕生，一個至大喜樂的泉源（依六六7—14）。

公元一世紀，猶太教也知道新生的說法。當一個外教人回頭，領受皈依者的洗禮時，他一切昔日的關係都判定爲一刀兩斷。爲表示這個決絕，大家說他好像一個新生的嬰兒。在猶太教的說法中，這只是一種比喻；在新約中它將要成爲事實。

2. 耶穌的話——在對觀福音中，基督沒有說到新的誕生。不過他引用耶卅一和申三〇，把天主的話比做種子，播種在人們心中，做爲新的道德生命之本（瑪十三18—23 p）。此外，他也訓示人，爲進入天國，必須「變成如同小孩一樣」（瑪十八3）：人必須像小孩子一樣，肯從天主領受一切。在第四部福音中，這真理便明白道出：「人必須重新誕生，以進入天主的國」（若三35）。

3. 宗徒的反省。

a 天主本原——一切生產都始於一個生命的胎芽，這胎芽要確定將要產生的實體的本性。爲超性的再生，人必須領受來自天上生命之本。宗徒的傳承說它便是聖言或天主的聖神。

聖言——按雅一18 21，天主「用真理之言生了我們」，我們必須「接受」，以便得救。在猶太、基督教的觀點內，

這裏言語還是指梅瑟的法律（一22—25），而不易確定所謂生產是指天主子民的建立，或基督徒的新生。按伯前一22—25，天主藉着祂的言語（福音的宣講）再生了我們，祂把這言語放在我們心內，好似一粒生命的「種子」，我們必須服從它。「好似新生的嬰兒」（參看復活後主日彌撒進台詠），我們渴望聖言的乳汁，使我們成長直到蒙受救援（伯前二2）。若望也以爲我們的新生是天主放置在我們心內的「種子」的效果（若壹三9），這種子便是天主的聖言——基督（二14；五18），我們要藉着信仰來「接受」（若一112f）。

聖神——在若三3ff，一如在鐸三5中，和聖洗的水一同賜給我們，做爲我們新生的原動力的，不再是聖言，而是聖神。保祿以爲使我們成爲「天主的子女」的是聖神（羅八15f；迦四6），新生是藉着因信仰而領受的聖言，或藉着聖洗所給予的聖神，二者是同一真理互相補充的兩面，因爲聖言和聖神是不可分的：聖神給予聖言以實效。我們重生的工程，如創造一樣（創一2f；詠卅三6），若沒有聖言和聖神的協助是不可想像的。

b 新生命——在新約中，「新的誕生」不再是一個比喻，而是一個深奧的事實。人由聖言和聖神再生，已成爲一個新的存在（鐸三5），其道德行爲已根本變化。他已放棄了惡（伯前二1；雅一21），不再順從偏情（伯前一14），却服務聖言，而聖言規定他得愛他的弟兄（一22f）；他不可違反兄弟之愛而犯罪（若壹三9f）。從此，他在聖神的推動下生活（羅八14），已接枝在基督的生命之上（羅六5）。

c 末世的果實——他既成爲子女，便可以繼承天國（若三5；伯前一3ff；羅八17；迦四7）。播在他內的種子是一個不朽的胚芽，因爲它是「永存的聖言」（伯前一23ff）。爲能升天，必先自天降下（若三13），這爲人子是有效的原則，也有一種普遍的意義；唯有接受了「從天上來的」原動力（若三3；雅一17），光榮復活的保證（羅八10—23）即天主聖神（若三5）的人，方能升天。 **MEB (劉)**

315 洗 禮 (baptême)

「洗禮」一詞來自動詞 baptēin baptizein，解說「浸，洗」。因此洗禮是浸水或洗滌。水的象徵在宗教史中，常是淨化或生命的標記，因此，在外教的奧跡中水的存在，並不令人驚奇。可是這種與基督徒聖事的相似，不過是外表的，不涉及深刻的事實。因此要在舊約、猶太人的信仰和若翰的洗禮中，去尋求種種類比。

一、舊約和猶太教

1. 水的淨化作用在舊約中是很明顯的——在神聖歷史的許多事件中，水的淨化作用是常見的，這些事件在以後都被視作洗禮的預像：如洪水（參閱伯前三20f），或過紅海（參閱格前十1f）。在許多不潔的情況中，上主的法律規定多種，使人淨化而後能行禮拜的洗禮（戶十九2—10；申廿三10f）。先知們宣佈一種淨化罪惡的灑水禮（匝十三1）。

厄則克耳把末世的洗滌禮，與天主之神的恩惠相聯（則卅六 24—28；參閱詠五一 9 12 f）。

2. 流亡後的猶太教增加了禮儀的洗滌。這些禮節變為極煩瑣的細節，終於流為福音時代法利塞人的形式主義（谷七 1—5 平）。這些習尚象徵心的淨化，如果有悔改的情緒，能助人獲得心的清潔。新約之前不久猶太經師為來加入猶太民族的外邦人授洗（參閱瑪廿三 15）。有些人以為這一洗禮和割損禮同樣需要。

依照歷史家約瑟夫，禮儀性的沐浴通行於猶太教苦修派及大馬士革和古木蘭團體中。不過這種沐浴並非入會的儀式；在長期試驗後，才被用作表示悔改的真誠。這種沐浴是每日作的，並且表示對清潔生活的努力，以及對淨化聖寵的嚮往。人自己浸在水裏，而到若翰那邊去的懺悔者，却從他手中領受洗禮，而且是一勞永逸的。

二、若翰的洗禮

若翰的洗禮可與加入猶太教者的洗禮相比。後者是導入以色列民族中的禮節；若翰的洗禮是一種加入為亞巴郎真正後裔的儀式（瑪三 8 平），加入以色列得免天主忿怒的子遺之列（瑪三 7 10 p）而等待要來的默西亞。他把這事推薦給整個猶太民族，不單是給罪人和新入猶太教的人。這是在曠野中所給予的唯一洗禮，使人悔改而得罪之赦（谷一 4 p）。此洗禮包括承認罪惡，以及禮節所該表現的真正悔改的努力（瑪三 6 ff）。若翰強調倫理的清白；他沒有要求稅吏或軍

人放棄他們的職業（路三 10—14）。

三、耶穌的洗禮

1. 在接受若翰的洗禮時，耶穌是服從祂聖父的旨意（瑪 3 14 f）並謙虛地自列於罪人間。祂是擔負世界的天主羔羊（若一 29 36）。耶穌在約旦河所受的洗禮，宣佈並準備祂的「在死亡中」的洗禮（路十二 50；谷十 38），這樣將祂的公開生活以兩種洗禮來劃分。當聖史若望在記載從被刺開的耶穌肋膀中流出了水和血時（若十九 34 f），又當他說聖神、水和血是密切相連時（若壹五 6 ff），即願說明這一點。

2. 耶穌由若翰所受的洗禮，因聖神借鴿子形狀的降臨，和天父宣佈祂是天主子而告成。聖神降臨於耶穌，是應驗先知預言的一種授職式（依十一 2；四二 1；六一 1）；它同時報告，為教會（宗一 5；十一 16）及一切要加入教會者（弗五 25—32；鐸三 5 ff）即將開始的以聖神受洗的五旬節。承認耶穌是天主子，即宣告信友的義子身份，分享耶穌子的身份，和聖神之恩的效果（迦四 6）。其實，「在死亡中」的洗禮應引領耶穌到復活；那麼，在接受聖神的圓滿時，耶穌受光榮的人性要被立為「使人生活的神」（格前十 5 45），將聖神通傳給信祂的人。

四、基督徒的洗禮

1. 水和聖神的洗禮——若翰洗者宣告聖神及火的洗禮（瑪三 11 p）。聖神是預許的救世的恩惠。火是在耶穌來時

所要開始完成的審判（若三18—21；五22—25；九39）。二者都在耶穌的洗禮中開始，耶穌的洗禮是信友洗禮的前奏。保祿以為以色列過紅海脫離奴役的事，已宣告了這基督徒的洗禮（格前11f）。洗禮的有效的實現，始於五旬節，那是教會在聖神和火內的洗禮。伯多祿立刻向那些為奇蹟所吸引來的聽眾，宣講必須以悔改的心接受洗禮，為了能獲得罪赦和聖神的恩惠；立刻就有人受洗（宗二38—41）。這一種做法須先有基督所授予的命令，即在若三章3—5所預示的，以及在耶穌復活後所明白交付的命令（瑪廿八19；谷十六16）。洗禮平常是全身浸在水裏（參宗八38），或至少，在不可能時，將水灑在頭上，在第一世紀末的 *Didache* 七3中，就有此事的根據。洗禮後接着就行覆手禮，為獲得聖神的完整恩惠（宗八15ff；十九6）。

聖保祿推究並完成了聖洗的道理，這道理出自救主的訓示（谷十38）及教會的實際應用（羅六3）。因基督之名而授的洗禮（格前113），使人與救主的死亡、埋葬和復活相結合（羅六3ff；哥二12）。浸水表示基督的死和埋葬；從水中出來，象徵和基督一起復活。洗禮使那做罪惡工具的身體死去（羅六9），而在基督內成為生活于天主的人（六11）。死于罪惡和得到生命是分不開的；清水的洗滌，同時也是用基督的血灑洗，這血比亞伯爾的血更為雄辯（希十二24；伯前一2），因它真正使人分享基督在加爾瓦略山上，為衆人所掙得的功勳，並使人參加祂的復活，原則上就是參加祂的光榮（弗二5f）。因此洗禮是逾越節的聖事，與基督

的逾越節的融合；受洗者死于罪惡，而在基督內生活于天主（羅六11），他度基督自己的生命（迦二20；斐二1）。這樣所實現的改變是徹底的；它是舊人的擺脫和死亡，而穿上新人（羅六6；哥三9；弗四24），依天主肖像的新受造的人（迦六15）。

在伯前18—21中，也有類似但比較扼要的教導，他以為諾厄脫免洪水的過程，宣告基督徒在洗禮的水中的過程，即因基督的復活而得到解放的過程。

2. 受洗者和天主聖三——因耶穌基督的名，或因主耶穌的名的洗禮（宗二38；八16；十48；十九5；格前六11），表示受洗者歸屬基督，他內心完全和基督相結合。這個主要的效果，曾以各種方式指出：受洗者穿上了基督，與祂成了一個（迦三27；羅十三14）；此外所有領洗的人彼此在基督內（迦三28）因和祂光榮的身體的相聯而合一（格前十二13；弗四4—5）；他們從此和基督成了一個神（格前六17）。因耶穌之名的洗禮，無疑是指祇提基督的名的儀式用法。後來專用聖三之名的儀式（參閱 *Didache* 七1—3）是出自瑪廿八19。這一儀式表示洗者與聖子結合後，同時也和其他二位結合；信徒事實上是因主耶穌之名並藉天主聖神而領受洗禮的（格前六11）；他成了聖神的宮殿（格前六19），聖父的義子（迦四56），基督的弟兄和同承繼人，密切地活祂的生命，並預定要分享祂的光榮（羅八29 17 30；弗二6）。

3. 歸正和洗禮的信仰——受洗假定已聽到福音的宣講並

承認自己信仰耶穌基督（宗十六30 f），信耶穌的主要條款和大綱，就是基督的復活（羅十9；弗二17—21）。在領洗前已領受聖神的人，信仰的對象必定已含蓄地被認識（宗十44—48），看來家長的信仰為他的家屬都有用：例如科爾乃略和斐理伯地方的獄卒（宗十47；十六33）。可是，信仰基督不僅是精神上接受福音；還包括整個的歸正，整個奉獻於基督，讓祂來改變全部生活。這種信仰普通都引人要求領受聖洗聖事，而在領受聖洗時，信仰方得完善。保祿總不把二者分開；當他講論因信仰而成義時，是為駁斥猶太教人所說的因法律的工程而成義。他常假定信仰的公開表示，因領受洗禮而完成（參閱迦三26 f）。人藉信仰響應使徒宣講向他所顯示的天主的召喚（羅十四4 f），接受本是聖寵的工程（弗二8）。在洗禮中，聖神佔有了信者，使他加入教會的團體，向他保證他已進入天主的王國。

顯然聖事並沒有魔術般的作用。它所要求的整個歸正，應該是對忠誠的新生活的開始。

4. 受洗者所應有的忠誠——其他觀點強調指出，在洗禮中所實現的精神改變的深度。為望教人，洗禮是以水和聖神的重生（若三5），是在聖神內的重生和更新的洗禮（鐸三5），在他靈魂上所蓋的印（格後一22；弗一13；四30），一種使受洗者走出罪惡的黑暗，進入基督之光的光照（弗五8—14；希六4），一種新的割損禮，使受洗者加入天主的新民族（哥二11；參閱弗二11 f）。一切都總括在天主子女的特質中（若壹三一），這一特質給了他無比的尊位。並不

是一種新的固定的地位，而是進入有活力的動態的地位，進入教友總不該失落的超性生命，因此必須恒心努力，使能常死于罪惡，活于天主（羅六12 ff）。重點是要和基督的苦難以及祂的復活相聯合；這兩點都是指唯一的逾越節的事實，二者相連不可或分。受洗者努力而慷慨的和基督的逾越節相聯合，準備進入祂光榮的王國（哥一12 f），並獲得天上的產業，因聖神的恩惠，他現在就擁有此項產業的保證（格後一22；弗一14）。

FA (王愈榮)

316 懺悔，皈依

(penitence/conversion)
(repentance/conversion)

天主召人和祂契合，所謂的人是罪人；即生來即為罪人的人（詠五一7）：由於他們原祖的愆尤，罪進入了世界（羅五12），且從此在他們最深的「我」內根深蒂固了（十20）。人由於本罪而成為罪人，因他們中的每個人都「賣給了罪惡權下」（七14），甘願接受那有罪的情慾的重軛（參閱七5）。所以，響應天主的召喚，在起點，必須回心轉意，繼之，一生之久須有懺悔的態度。故懺悔與歸依在聖經啓示中佔有重要地位。

闡釋「懺悔」的字彙，漸漸隨着罪愆觀念的深入而獲得圓滿的意義。有些格式表達人類歸向天主的態度：「尋求雅威」（亞五4；歐十12），「尋覓祂的面容」（歐五15；詠

廿四 6；廿七 8），「在祂前謙卑自下」（列上廿一 29；列下廿二 19），「一心繫念祂」（撒七 3）……但最常用的動詞 *sed*，意為改道、回來、轉身而去。在宗教性上下文裏，其意義是離棄邪惡而轉向天主。這便界定了懺悔的要素：包括行為的改變，一切行為有了新動向。較晚的時代更區分為懺悔的內心情況和它支配的外在表現。希臘文聖經也混用動詞 *epistrephein*——這說明歸向天主，因之引起實際行為的變更，和動詞 *metanoein*——針對內心的轉變（*metanoia* 意即後悔，懺悔）。在解釋聖經文字時，應注意這兩種不同、但密切相輔相成的觀點。

舊約

一、懺悔禮儀的來源

1. 上述古代就盟約的道理觀點說來，可知和天主間的契合關係，能因人的過錯而斷絕，或集團所犯的罪也好，或個人多少牽連團體的罪也好。同樣，公共的災難是使人意識到所犯的罪過（蘇七；撒五 1—6）。誠然，罪過的概念多次相當粗糙，凡違背天主的任何要求，便可激怒雅威。為和天主再建立關係，重得祂的喜愛，社團必先懲罰負責者，甚至可能判處死刑（出卅二 25—28；戶廿五 7f；蘇七 24 f），除非為犯罪者付出「贖價」（撒十四 36—45）。此外，負責者本人能自願受天主的懲罰，為使他的團體倖免於難（撒下廿四 17）。

2. 此外，在天災流行時期（或為阻止它的到來），人們以苦修功夫和痛悔的禮儀來哀求上主的饒恕：守齋（民廿六；列下廿一 8 ff），撕破衣服而穿上麻袋（列上廿三 1 f；列下六 30；十九 1f；依廿二 12；參閱納三 5—8），輪在灰上（依五 8 5；參閱撒下十二 16）。在集會禮拜時，耳聞呼喚和哀弔的號泣（民二 4；岳 13；二 17）。哀哭和悲禱的格式是預先準備好的，在我們的聖詠集裏保存了不少的例子（參閱詠六十；七四；七九；八三；哀五等）。人們遵行贖罪的禮節與祭祀（戶十六 6—15），特別是集體懺悔罪過（民十 10；撒下七 6），偶然也委託一位領袖或先知如梅瑟者代禱（出卅三 30 ff）。

3. 這一類的習俗，在任何時代都證據確鑿。耶肋米亞先知本人，以代禱者的身份參加懺悔的禮儀（耶十四 1—15 4）。充軍後的發展相當可觀。危險的是：這些行為可能完全停止在表面，而不深深植根於人心，並且不將懺悔付於實際行動。針對這表面的禮儀主義的危險，先知們將用皈依的訊息加以反對。

二、先知們的懺悔訊息

自達味時代始納堂先知便出面干涉了通姦的國王，宣報了先知對懺悔的道理：達味聽從教導而承認己罪（撒下十二 13），然後依照規條作補贖，終於接受了天主的懲罰（十二 14—23）。但先知們的懺悔訊息，特別自公元前第八世紀開始，係對全民所發出的。以色列破壞了盟約，「背棄了雅

威，且輕視了以色列的聖者」（依一4）；若他們怙惡不悛，雅威理當離棄他們。召人悔改的呼聲也將是先知宣講的一個基本因素（參閱耶廿五3—6）。

1. 正義的先知亞毛斯，不以控訴當代人們的罪過爲已足。當他說應「尋覓天主」（亞五4—6）時，這話不僅指敬禮，還意味着不追求惡而尋覓善，惡惡而愛善（五14 f）；這包含改正行爲和參奉奉行正義；這樣的轉變才能使天主「憐憫若瑟的遺民」（五15）。歐瑟亞也同樣要求真實脫離罪惡，尤其崇拜偶像的罪；他許諾天主將報以恩惠，而息怒（歐十四2—9）除了極力譴責表面的懺悔說它們不產生任何效果外，他強調由認識與愛慕天主（*héséd*）所啓發的眞懺悔的內在特性（六1—6）。

2. 依撒意亞控訴猶太人各類的罪：侵犯正義，敬禮的偏差，求助於人間政治等。僅有眞心的悔改才能帶來救援，因爲如果實際上不服從天主的聖意，則敬禮毫無價值（依一11—15；參閱亞五21—25）：「你們洗滌吧！你們自潔吧！從我面前革除你們的惡行，停止作孽，學習行善！尋求正義，援助受壓迫的人，爲孤兒伸冤，爲寡婦辯護……那末，你們的罪雖似朱紅，將潔白如雪；雖紅得發紫，將變成如羊毛一般的皎潔」（二16 ff）。不幸，依撒意亞知道他的信息將遭遇人們的心硬（六10）：「因皈依和安靜你們本應得救……，但你們不願意！」（卅15）。故此以色列的悲劇將邁向覆滅性的結局。依撒意亞只確信「遺民將歸依強有力的天主」（十二1；參閱七3）。最後獲得救援的民族，將僅是由懺悔

者所構成的。

3. 強調接近天主應有內心的準備，迅速地成爲先知宣講的共同點：米該亞說：應有正義、虔誠與謙遜（米六8）；索福尼亞似回聲般說：應有謙遜與眞誠（索一3；二12 f）。但尤其耶肋米亞遵循歐瑟亞所創始的思想路線，廣泛地闡釋皈依的主題。先知之所以預告威脅猶大的災禍是要「使每人棄邪歸正，好使雅威加以寬宥」（耶卅六3）。實際上「回頭」的呼聲充斥全書；但也常確定這回頭的條件。反叛的以色列倚賴雅威不再對他們顯露嚴厲的面色，即該承認已過，（二11 ff；參閱二23），反叛之子不應僅以痛哭哀求認罪爲已足（三21—25），尙應改此行爲並在心上割損（四1—4）。

先知對改弦易轍的實際後果並未略而不提（參閱七3—11）。先知也懷疑，這種眞實的皈依是否可能：先知所召勸悔改的人，寧願隨從他們的邪惡而心硬（十八11 f；參閱二23 ff）。他們不但不痛恨自己的邪惡，反而墮落更深（八4—7）。故此先知只能給怙惡不悛的耶路撒冷宣佈懲罰（十三20—27）。但它的未來遠景仍然充滿着希望。將有一天被打倒的人民將接受懲罰，並將哀求心靈的皈依，視之爲恩寵：「使我歸來吧，我必得歸來！」（卅一18 f）。雅威也將應允這般謙遜的請求，因爲新盟約時代，祂將在人心銘刻祂的法律（卅一33）：「我將賦給他們一顆心，認識我是雅威；他們將是我的人民，而我將是他們的天主，因爲他們要全心歸向我」（卅四7）。

4. 厄則克耳忠於先知的同一傳統，在天主施行威脅時，

將他的宣講集中於必須懺悔：由你們身上遠拋你們所犯的罪行吧！給你們造一顆新的心和新的精神吧！以色列家族呀，你們爲什麼要喪亡呢？我不願任何人死亡！你們回心轉意吧！你們必將生存！（則十八31 f）。當先知確切說明天主的要求時，無疑的，他對禮儀的規律比以往的先知們更爲重視（廿二1—31）；但也比他們更強調皈依的絕對個人性的特點：每人祇能爲自己回答應承，每人將依自己的行爲獲得報應（三16—21；十八；卅三10—20）。無疑的，以色列是一個叛逆的種族（二4—8），但對這些心硬的人，天主所迫切要求於他們的，天主能如聖電般賜給他們：在新約時代裏，天主將給予他們一顆新的心，賜給他們聖神，他們將遵循祂的法律，並後悔他們的惡行（卅六26—31；參閱十一19 f）。

5. 故自亞毛斯至厄則克耳懺悔的道理，隨着對罪的了解，而繼續不斷地深入。流亡末期，安慰之書激發了以色列的，或至少其遺民的實際懺悔。書中所宣告的救援是爲「那些追求正義，尋覓上主的人的」（依五一1），「他們心中懷有法律」（五一7）。對這些人先知能保證「徭役已結束，而罪債已清償」（四十二2）。雅威對祂的僕人以色列說：「我消除了你的罪過有如烟消雲散……我已救贖了你，歸依我吧！」（四四22）。在這假定天主的人民堅定忠貞的新遠景中，先知體察到救援的預許有着前所未聞的一種擴展。一切邦國尾隨以色列之後，也將一個個悔改：離棄他們的偶像，轉向生活的天主（四五14 f 23 f；參閱耶十六19 ff）。

觀念將繼續發展。不僅流亡後的猶太主義將給從外教歸正的新信徒敞開大門（依五六36），而且末世性的描繪也提到宗教的大同主義（參閱廿二28）。若納書甚至將直接給教外人揭露先知的預言，爲使他們悔改而得以生存。在這道理演進的終點，可見懺悔的觀念已如何深入；人們已脫離古代以色列所太重視的純禮儀主義的窠臼。

三、懺悔的禮儀和心靈的皈依

1. 以色列全國性的皈依是先知的宣講和流亡生活的考驗所生的雙重果實。流亡是天主安排使人覺察罪愆和真誠認罪的機緣，一如在較晚的申命紀文學（列上八46—51）和司祭文學（肋廿六39 f）裏所說的。但在流亡之後，懺悔的意義如此緊扣一般人的心靈，臨使整個猶太精神生活都有感染。古代的懺悔禮儀又復活了（參閱岳一一二），不過先知們的道理刷新了它的內容。當時的經書保留着通行的禱詞，其中可見到團體承認自原始以來，通國所犯的一切罪愆，而哀求天主的恕宥和祂救援的來臨（依六三7—六四11；厄上九五—15；厄下九；達九4—19；巴一15—138）。聖詠裏的集體哀詞，係按此模型作成（詠七九；一〇六），對過去不懺悔的事蹟的回憶更是屢見不鮮（參閱詠九五8—11）。人們覺察到：以色列是在努力於再重複的深切的懺悔。這是贖罪祭禮儀，隨着罪惡的氾濫，而大爲發展的時期（肋四五；十六）。

2. 在個人方面，努力亦不稍遜，厄則克耳的訓誨已被接

受了。病人和罹難者的聖詠，不止一次提及認罪（詠六2；卅二；卅八；一〇三3f；一四三1f）而約伯書的詩人對人類根本的不潔也透露得很深刻（約九30f；十四4）。這些情緒表達得最徹底的是 *Miserere*（詠五一），這首聖詠把先知的懺悔道理全都編為禱詞而形成和天主的對話（參閱6節）：招認罪過（5ff），祈求內心的潔淨（3f9），呼求那唯一能革新人心的聖寵（12ff），朝向虔誠的生活（15-19）。懺悔的禮儀現今以「沉痛心碎」的祭祀為中心（18f）。這樣可以了解為何谷木蘭的信徒，受過此類文字的薰陶，又身為古來一切傳習的繼承者，要設法退隱於曠野，以求真心悔改，遵循「法律」，且為主「準備道路」。他們的努力固然仍帶有一些法律主義的色彩，但這種努力和新約裏所提倡的距離已不太遠。

新約

一、最後一位先知

福音開始處，先知們的懺悔訊息，完整地最後一位先知若翰的宣道中集其大成。路加如此描述他的使命說：「他將使許多以色列人歸向上主，他們的天主」（路一16f；參閱拉二6；三24）。他的訊息，一言以蔽之是：「你們悔改吧，因為天國臨近了」（瑪三12）。天國的到來打開希望的遠景，但若翰特別指出先有審判為前奏。沒有人能逃脫雅威日子裏將顯露的忿怒（瑪三7 10 12）。屬於亞巴郎宗族的血

亦無濟於事（瑪三9）。人人都該承認自己是罪人，都該產生相稱於悔改的果實。（瑪三8），採取適宜於他們身份的新作風（路三10-14）。若翰施行水洗，作為懺悔的標誌，準備悔改者接受默西亞所將賜與的火與聖神的洗禮（瑪三11 p）。

二、皈依和進入天主國

1. 耶穌不以宣告天主國的來臨為已足，更用其權能開始使之實現：偕同祂，天國揭幕了，雖然尚走向奧妙的完成。但洗者若翰所發生的皈依呼聲，仍保留其全部現實性：耶穌開始傳道時，用同樣的詞句一再提及（谷一15；瑪四17）。祂來此原為「召罪人悔改」（路五32）；這便是天主國福音的主要觀點。人如意識到個人的罪人境地，儘可懷着依恃的心奔向耶穌，因為「人子有赦罪之權」（瑪九6p）。但皈依的訊息與人類各種方式的自滿自足起了衝突；從貪戀財富（谷十21-25），到法利塞人式的倨傲與自恃（路十八9）。一如「約納的象徵」而耶穌所處的正惡時代，其聽信天主的程度還不反過去的尼尼微城（路十一29 32p），耶穌在此時代中以「約納的記號」自居。祂向聽眾們提出充滿各種威嚇的控訴，在審判時，尼尼微人將起來定他們的罪（路十一32）；提洛和漆冬的命運將不會像湖邊諸城的嚴厲（路十三ff p）。以色列人此刻怙惡不悛，實際就是他們心硬的標誌（瑪十三15 p；參閱依六10）。耶穌的聽眾倘不知改過自新，他們將如不結果實的無花菓樹，枯萎而死（路十三6-1

9；參閱瑪廿一18—22 p）。

2. 耶穌要求人皈依時，毫未涉及懺悔的儀式。祂甚至不信賴太顯露的跡象（瑪六16 ff）。重要的是回心轉意，這可使人再成爲兒童（瑪十八3 p）；接着是不斷的努力以「尋覓天主的國及其義德」（瑪六33），就是按照新法律調整個人的生活。皈依的行爲也在一些道真的比喻裏提及。皈依固然包括倫理轉變的意願，但特別是謙虛的呼喚，信賴的行爲：「我天主，可憐我這個罪人吧！」（路十八13）。皈依是源於天主的一種聖寵，常須它啓發於先：是牧者出去尋覓亡羊（路十五4 ff；參閱十五8）。人類對這聖寵的答覆，在瑪子的比喻裏有具體的分析，該比喻把天父的仁慈刻劃得淋漓盡致（路十五11—32）。因爲天國的福音蘊含着這一個令人困惑的啓示：「在天上爲一個罪人的悔改所有的歡樂，甚於爲那不須悔改的九十九個義人」（路十五7—10）。同樣，耶穌接待罪人所流露的接納表情，使法利塞人起反感（瑪九10—13 p；路十五2），但也激發了一些人的皈依；路加福音樂於詳述一些回頭的細節如罪婦的懺悔（路七36—50），而凱的歸正（十九5—9）。

三、懺悔和洗禮

耶穌在世時曾遣使徒宣講懺悔，報導天主國的福音（谷六12）。復活後重申此一使命：他們將因其名向普世萬國宣講悔改，以得罪赦（路廿四47），因爲他們赦免誰的罪，誰的罪就蒙赦免（若廿23）。宗徒大事錄與宗徒書信在在報告

這使命的完成。但隨着猶太人或外邦人的分別，皈依也有不同的樣式。

1. 猶太人所必須做的，耶穌已召叫他們做，即從事倫理方面的皈依。對這種懺悔（*metanoia*）天主將答以罪的赦免（宗二28；三19；五31）；這將因領受聖洗與聖神之恩（宗二38）而蓋印。但在倫理轉變的同時，皈依也該包括對基督的積極信仰行爲：猶太人將轉向（*epistrephain*）主（宗三19；九35）。然而猶如聖保祿親身所經驗的，這般的歸附基督是最難獲得的事。猶太人心中有一層帳幔。倘若他們懺悔，這帳幕即將除去（格後三16）。不過，照依撒意亞所說的（依六9），他們的心硬使他們固執不信（宗廿八24—27）。他們像教外人一般犯罪作惡，也像教外人一般受天主忿怒的威脅，他們不了解天主所以忍耐是要催促他們悔改（羅二4）。僅有一批遺民響應宗徒們的宣道（羅十一1—5）。

2. 外教國家例比較容易接受福音。從百夫長科爾乃略受洗開始，原籍猶太的基督徒，驚訝地證實「引人獲得生命的悔改，也賜與外邦人，猶如賜給他們一般」（宗十一18；參閱十七30）。事實上，在安提約基雅和其他地區，懺悔的宣傳很有成效（宗十一21；十五3—19）；這也就是保祿使命的特別對象（宗廿六18—20）。但在倫理悔改（*metanoia*）的同時，這種情形下的皈依要求人放棄偶像而轉向（*epistrephein*）生活的天主（宗十四15；廿六18；得前1 e），遵循着第二依撒意亞已檢討過的皈依形式。這第一步完成後，外

教人一如猶太人便被引導而「轉向他們靈魂的司牧與監護外者基督」(伯前二25)。

四、罪和痛悔在教會內

1. 以聖洗蓋過印的皈依一次完成而一勞永逸；不可能再藉聖洗恢復寵愛(希六6)。但受過洗的人能再犯罪，宗徒時代的團體很早已有此經驗；在這種情形下，若仍願分享救援，痛悔仍是必需的。伯多祿勸告邪術士西滿悔改(宗八22)，雅各伯催促熱誠的信友把罪人從迷途引回(雅五19f)，保祿由於格林多人的悔改而歡樂(格後七9f)，另一方面又深恐有些罪人仍怙惡不悛(十二21)。他迫使弟茂德責斥反抗者，而希望天主給予他們悔改的聖寵(弟後二25)。最後，在默示錄篇首頒給七個教會的訊息裏，作者明顯的籲請那些失去原始熱誠的讀者改過遷善(默二5 16 21 f；三3 19)。這些經句雖不明顯論及告解聖事，却揭示痛悔之德在教友生活中有其地位，以之為聖洗皈依的延伸。

2. 實際上，僅有痛悔能準備人面臨天主的審判(參閱宗十七30 f)。歷史便是奔向這一審判。倘若審判姍姍來遲，那祇是因為天主「多用忍耐，祂不願任何人喪亡，而願眾人儘可能的都回心轉意」(伯後三9)。但一如以色列人在基督時代和面對宗徒的宣講，怙惡不悛，同樣的，依照默示錄，人們將固執成性，不願了解歷代災禍的意義災禍報告着震怒的日子，他們也將執迷不悟，不肯悔改(宗九20 f)，不但悔改不肯歸光榮於天主，反而褻瀆天主聖名(十六

9 11)。教會的成員沒有問題，僅指教外人和背教者(參閱廿一8)。晦暗的遠景將由天主的審判來結束。基督徒以懺悔「解救自己脫離這邪惡的世代」(宗廿40)也實屬當務之急。
JGI & PG (錢)

317 生(成)長、發展 (croissance) (growth)

1. 受造界的生長——生長是生命的法則。天主命令動物和人要生育繁殖。但是人類不只應在數目上增多，也應發展他們對於世界的控制(創一22 28；九7)；此外，他們應記得，他們的生長有賴於天主，正如蒲草靠水才能生長一樣(約八11—13)。造物主的祝福是生命和生命進展的原則。人的罪惡招致了天主的責罵，倘若天主不發慈悲，重新祝福(創九1—7)，則會摧毀地上的生命(創三17；六5—6)。天主的祝福透過亞巴郎達於萬邦(創一二3；迦三8)。

2. 救恩史中的生長

a 世界上邪惡的生長——邪惡不只存在於創造物中，而且也在其中發展；戰爭使兄弟相敵對，無辜者被消滅(創四8)；報復的精神無止境的發展，而增多謀殺(創四24)；惡性在人心中生長，強暴侵蝕大地；倘若有懲罰來告戒壞人的惡行(創六13；一一9；一九24—25)；但壞人却屢次事業順遂(詠七三3—12；耶一二1)，子孫昌盛(約廿一7—8)。天主不但容忍這種事實，祂也阻止祂的僕人去反對邪惡的發展，把壞人除掉(瑪一三30)；祂的方法是以善勝

惡(羅一二二)；那裏罪惡越多，天主的聖寵也就越豐富(羅五二)。

d 選民的成長——在犯罪的世界上，天主爲自己簡選了一個民族，生自雅格伯的民族。由於他賞賜這個民族增多繁殖(創三五11)，他將樂於使此民族成長，只是這民族應忠於盟約；否則祂即將它毀滅(肋二六9；申廿八63；三〇16)。這是真的，天主，因其仁慈，對待以色列與對待其他民族不同；在他們的罪惡仍未達到頂點以前，天主先予以懲戒糾正(加下六12—16)；這種懲戒的目的是使人改邪歸正，使人對救恩敞開心門；那麼，天主將恩賜祂的民族在數目上、在榮耀上常常進步(耶三〇19；則卅六10—11 37—38；依五四1—3)。

c 救主及其聖言的成長——爲了完成其救贖的計畫，天主派遣了滿被恩寵及真理的聖子到世界上來。但聖子也隸屬於人性的規律之下；祂首先成爲一個嬰兒，在體力與智慧方面逐漸成長(路二40 52)；倘若祂的言語把祂的使命及祂個人的奧秘啓示給人，祂也是逐漸地啓示，也遭遇到一種一再增強的敵對的勢力，直到黑暗似乎戰勝的時刻(路六11；一53—54；一四7—48；廿二2—53)；但是，耶穌在此刻完成了祂的工作——充分表現了祂的愛，也完全讓人知曉天主如何愛他們(若三16；一三一；一五13；一七4；一九30)。正如種子被埋在地裏，死了，以結出更多子粒(若一二24)，善牧爲羊羣而死，以便給他們更豐富的生命(若一〇10—11)。祂的聖言播種在人心田中，也會結出果實(路

八11 15)；因此路加以兩種方式表示新教會的進步：他有時講到信徒數目的增加(宗二41；五14；六7；一一24)，有時又講到聖言的成長(宗六7；一二24；一九20)。

d 教會的成長與基督徒在教會內的成長——成長是基督徒生活以及所有生命的法則。基督徒應當成長，不是孤立地，而是在教會內成長，一位基督徒是組成教會的一塊生活的石頭；在基督徒爲了救恩而成長的同時，精神的房屋——教會就會建立起來(伯前二2—5)。保祿鼓勵教友藉着勤行善事和愛德的增長(斐一9；得前三12)，在信德方面(格後一〇15)和對天主的認識方面也要成長(哥一10)。這種對天主之認識的進步，首先是恩寵的增長(伯後三18)，因爲使之進步的就是天主。天主的忠實助手——使徒們只是播種和灌溉；是天主使種子生長(格前三6—9)。

也是天主使每位聖人藉着愛德的實踐，向着他們的首領——基督日益前進，並使他們如此合作建樹基督的奧體，這奧體自身的生長也是靠着實踐愛德(弗四11—16)。因爲每個人的成長與他和基督合一的進度密切相關；正如若翰所說，我們每個人都應縮小，以便基督在我們內成長，並達到圓滿的程度(若三30；弗四13)，也爲使教會在主和聖神內建築成一座天主居住的聖殿(弗二21—22)。

3. 朝向天主的國——倘若信徒不停地走向目標(斐三12—14)，並渴望渡過精神方面的童年而達到成年(格前三1—2；希五12—14)，倘若福音應不停地在世界上結出果實和成長(哥一6)，天主的國也要增長嗎？毫無疑問，福音

中的比喻將此天主的國比作一種進展的終結：就如酵母在麵團中的增長的情形（瑪一三三），又如一顆種子發展成爲一個結實壘壘的穗子，或甚至一棵大樹（瑪一三二三—三二），這種成長是由於在種子內所蘊藏的力量（谷四二八）。但是，以上所講似乎不是指天國本身的成長，而更是指教會朝向它所宣講的天國的一種進展：教會不是好比天國的種子，而天國就是它所期待的天主的禮物嗎？這個禮物，每個人應如嬰兒一般去接受，要相信福音是這禮物送來的訊息（谷一〇一五；參閱一五），如此當人子光榮中降來審判萬民時，才能進入與天主的共融，這種共融就是天國（瑪二五三一—三三）。那時，天主將爲王，因爲人與祂的共融將完美無缺：祂將成爲萬有的主宰（格前一五二四—二八）。祂的國並不發展；祂的國是一切精神之成長所趨向的目標；這目標的吸引力也激發進步；天國的到來，一如耶穌的復活，是天主的禮物。

JR & MFL (趙)

318 工程(工作) (Oeuvres) (works)

「工程」這一名詞能有很多意義，能指作爲，事業，不同的產品，特別指「肉體的作爲」，生育即屬這種作爲。應用到天主身上，這名詞又指祂外在活動的各方面。在任何情形下要懂得「工程」的意義，必須認識完成該工程的工人。在一切人間工程的後面，應該窺見天主造化中的首生子：祂自己的兒子，一切工程都關係到祂，並以自己的方式願意表

達與祂的關係。

舊約

一、天主的工程

天主的工程表現在兩方面：創造和救贖。在舊約中的啓示遵循一個特別的途徑：以色列在對天主的創造工程感到興趣前，已經認出在歷史中活動的天主。

1. 天主在歷史中的工程——天主的工程藉祂「所作的工，所行的奇事」（申三二）開始表現出來：如解救以色列，在曠野中所行的奇事，在那裏人民會「看到（雅威）的作爲」（詠九十五），使以民在所許的福地定居（申十一二—一七；蘇廿四三一）。對以往這些史實的回憶激起人民的熱情：「你們來，看天主所作的一切」（詠六六五）。但是只追憶以往並不够（七七一二），還應該注意天主現在的作爲（依五一二；詠廿八五），因爲天主不停地創造一切（依廿二一一）。也必須預感天主在祂的日子所要履行的工作（依廿八二一），不論是在以民被遣配到巴比倫時（哈一五），或從充軍中解救他們時（依四五一一）：天主要藉其他國家（耶五一—一〇），或藉居魯士（依四五一一—一六）完成祂的「救援工作」（依四一—四），這都是爲了選民以色列的利益（四三一；四四二）。

所以天主的工作主要是針對以民，視他們爲一個團體，然並不因此而冷落了個人：天主不但關心祂爲以民所興起的

少數人，如梅瑟，亞郎（撒十二6），達味，先知等；而且也特別關心每個人，注意到每人日常生活的細節，多俾亞書是一個很好的說明。天主的工程就是這樣的：是完美的（申卅二4），忠信和真實的（詠卅三4），深奧的（九二5—6），充滿慈善和仁愛的（一四五9 17；一三八8）。因此，人心應該時常洋溢着喜樂（詠一〇七22；多十二21）。

2. 天主在造化中的工程——從原始時以色列就必須讚嘆「那位造化天地者」（創十四19），「那位創造昴星與參星……和形成山嶽與創造風暴者」（亞五8；四13）。但是只是在充軍時，天主的創造工程才成爲以民依恃歷史之主的動機：這件穩定，壯麗，威嚴的工程豈不是天主之大能和忠信的最好保證嗎（依四〇12—14）？爲了出自天主「手工」的每件事物，人人都要讚頌天主：爲了祂所創造的天（詠十九2），地（一〇二2b），並使人爲萬物之冠（八4—7）。祂所創造的一切工程都應頌謝祂（一四五10），這工程的美好是人不可否認的（約卅六24 f）。人意識到身爲創造工程之一，應該由這種準確的信心而產生一種純真的自豪，因爲天主不能「擯棄祂的工程」（約十3）；同時，人也應該具有一種謙虛的心，因爲「製造品豈可向製造者說：『我並不是你的製造品』」（依廿九16；智十二12；羅九20—21）？

3. 天主的工匠——智慧——從歷史的天主而引領人到創造萬物之天主的動向，在最後的努力中，又使人在天主內預感具有創造力的言語，領導宇宙前進的神。德訓篇默想天主在造化中（德四二15—四三33），以及在歷史中所行的工程

（四四1—五〇29）。智慧書則試圖創始一種歷史神學（智十一19）。二書皆承認天主的智慧在世間活動。這種君王智慧，被認爲是造化的「技師」（箴八30），祂在天主計劃之始，在最古老的工程以前（八22）就爲天主所生。祂特別揀選以民作爲居所（德廿四3—8）；但是祂在很早以前就已存在（廿四9）；因爲祂是「萬物的技師」（智七21）：是祂使人藉着祂的工程而認識大自然和歷史的主宰。

二、人的工程

人既爲天主——自己的創造主——的肖像，自然也應該不停地工作。

1. 人類工作的由來——人並非純由一種內在的需要所驅使而勞作，而是由於天主的旨意。自從在樂園時代，天主的旨意已經以誠命的形式表現出來，這誠命與天主的計劃相配合（創二15—16）。人的工程可說是天主工程的發揚光大。但是這工程向人要求一種個人方面的努力，一種義務和抉擇。因爲天主的旨意是在一種法律的形式下具體地呈現給人的自由意志，這法律是在人身外的，人應該服從。

2. 人的重要工作——在法律的誠條列舉出來之前，創世的敘述已說明人應該完成的兩件主要工程：生育和勞作。

人有生育的任務：爲使人類滿佈大地（創一28），人要依他自己的肖像生育子女（五1—3），這肖像又反映出天主的肖像。是由於這種責任古聖祖之家族要產生以色列民族——這民族要爲天下萬邦作中保——從這民族中最後將要產

生督基。爲此，一肉慾的工程」獲得雙層意義：生育是幫助創造工程和救恩史的完成。雖然土地因爲人罪而被詛咒（創三17—19），人仍應該工作，爲能統治大地，使它屈服（一28），這工作使人能够生存（三19），但是却藉着對天主的崇拜，人的工作才獲得完滿的宗教意義：以民的傑作是那座崇敬天主所建造的聖殿。

誠然，人在完成兩件主要工程時，往往冒險離棄與本來的目的：他們或者濫用生育的能力（羅一26—27），或者崇拜他們自己的製造品，使之成爲無言的偶像（格前十二2）。法律的條例正是爲阻止人在工作上的這種墮落。法律對很多其他的工作也有規定，在這些工作中，後日的猶太教特別着重涉及近人的工作：賑濟貧窮，拜訪病人，埋葬死者。這是最上乘的「善行」。

3. 工作的目的——猶太教並沒有忘記法律所規定的工作都是指向天主的王國。但是個案倫理屢次遮掩了所要完成之工作的真正意義，因爲過分注重法律的文字。尤其是由於對盟約的誤解，而造成將盟約變爲一種契約的趨勢，同時使「執行者」過於依恃他們人性的能力，以爲在完成工作之後就有權利向天主要求報酬，就足以使自己成義。耶穌的興起正是爲反對這種宗教退化的觀念，祂提醒人工作的唯一的意義：彰顯天主的光榮，因爲是天主通過人而工作。

新約

一、耶穌基督的工程

「我父直到現在工作，我也工作」（若五17）。耶穌用這兩句話特別指出父與子的工作是同一的，父的工作藉子的工作完全表現出來。

1. 耶穌基督，天主的傑作——耶穌、天父有形的肖像，是舊約中所說的智慧。在太初一切都藉祂而被創造，也是藉着祂救贖的工程在歷史中才得以完成。在祂的比喻中我們可以看到祂如何使受造物富有生氣，比如祂說明小麥成長的規律與犧牲的原則的類似性（若十二24）。祂把人體繁殖力的深義（路十一27）以及聖殿和禮拜的高深意義都啓示給人（若四21—24），因而使人的工作脫免迫近的危險。祂把對王國的期待以及對法律的服從都集中在祂自己身上。若是人的工作確實應該做效天主的工作而去完成，那麼此後只要看耶穌如何工作就够了，就足以知道如何按照天主的旨意而工作。

2. 耶穌與父的工程——對觀福音雖然屢次敘述耶穌的奇跡以及祂爲準備教會來臨所作的一切，但是對祂的工作却很少談到（瑪十一2）。相反地，若望福音却證明耶穌所完成的工作，是天父所委託祂作的（若五36）。這工作證明祂不但是默西亞，而且也是天主子，因爲祂的工作也是父的工作，而祂們二位的位格並不相混。父所給子的工作並非已經全部完成的工作，而致使自己成爲工作的唯一作者（十四10；九31；十一22—41—42），也不是純粹應該從頭開始的工作，一如一道應該執行的命令（四34；十五10）。子的使命

在於光榮父，使天主所願意完成的唯一工作，即救人的工作達到終點；這終點就是十字架（若十七4）。耶穌的一切作為都與十字架有關。這些作為不只是給耶穌之使命的一個印號（六27）；並且也通過子而把父啓示給人（十四9—10）。子顯示出與父同樣活動，但這是按照祂為子的地位，並藉着愛而活動，這愛使祂與父連合為一，不能分離。

3. 基督——人的工程的啓示者——耶穌來到有罪的世界，祂也把人的工作啓示給人；這個啓示同時是一個辨別，又是一個審判。「審判就在於此：光明來到了世界，世人却愛黑暗甚於光明，因為他們的行為是邪惡的：原來凡作惡的，都憎恨光明，也不接近光明，怕自己的行為受譴責；然而履行真理的却接近光明，為顯示他的行為是在天主內完成的」（若三19—21）。耶穌既然出現於人羣之中，也啓示給他們關於他們自己的處境。與耶穌相遇之前，他們在某種意義下是生活在黑暗之中的（一5），這並非真正指罪惡的處境（參閱九41；十五24）。耶穌一來，他們心靈的深處也顯示出來，以前他們對自身的善惡只是處於半意識狀態中。他們對於自己以前的行為，面對人子而作的裁判，給他們的已往作了一個總結，也啓示出以往的真實面目。並非「善行」使我們堪當皈依基督；而是這種皈依使行為的善表現出來（參閱弗五6—14）。

二、基督徒的工程

信徒以耶穌的行動為模範，因而使自己的行動富有圓滿

的意義；藉着聖神人能够完成愛德的新誠命，並能合作建立基督的身體（教會）。

1. 信德——獨一的工程——按照對觀福音所述，耶穌要求人在行「善事」時，以純正的意向為出發點（瑪五16）。在兩條首要的誠命中（瑪廿二36—40p），耶穌指出法律中一切誠命的統一性；如此，耶穌將猶太傳統所規定的無數行為加以必要的簡化和淨化。在第四部福音中這種簡化更為顯明：猶太人曾問耶穌，「為行天主的工程」，他們應該作什麼；耶穌答說：「這就是天主的工程：要你們信從祂所派遣來的那一位」（若六28 29）。天主的旨意包括在對耶穌的信仰中，因為耶穌所行的就是父的工程。

名辯論家聖保祿，在擯棄以法律行為使人成義的理論時，也有同樣的論調：救恩的泉源並不是法律，也不是行為本身，而是十字架，是藉信德所接受的聖寵。這種對於依賴行為而獲救的批評，不應該只限於對猶太法律的批評。這批評也適用於一切其他宗教生活，以為只奉行所規定的禮規、條例等就可以得救的宗教生活。

2. 愛德——信德的工程——但是行為本身雖非救恩的泉源，却是信德的必然表現。雅各伯（雅二14—26），保祿（參閱弗二10）都強調這一點。有些「信德的工程」是聖神的成果（迦五22 f）。耶穌所要求的信德是「以愛德行事的信德」（迦五6）。信德的作為，與許多邪惡的作為的不同（五19—21），在於實行誠命，這誠命包括全部法律（五14）。那就是「信德的工作，愛德的勞苦」（得前一3）。

耶穌更進一步教導人在等待祂再臨時，應該常常點着自己的燈（瑪廿五 1—13），善用自己的天賦（廿五 14—30），敬愛自己的弟兄（廿五 31—46）。愛的誠命是耶穌的遺囑（若十三 34）。使徒們如此接受了這個教訓，也從中獲取結論。

3. 興建教會——耶穌的身體——愛德的工作並不因為救濟了幾個遭難者就算完成。在這個目標之外，仍應該合作完成從永遠就預定的、耶穌的偉大工程：建設教會——耶穌的身體。因為「我們是祂的化工，是在基督內受造的，為行天主所預備的各種善工」（弗二 10）。人與創造萬物的天主合作，這是一個奧秘，這奧秘以尊嚴、以永恆的價值加於人之作為上（參閱格前一 9；十五 58；羅十四 20；斐一 6）。在這種新觀點下，天上的報酬才能與人在世間所行的工作有密切的聯繫。「凡在主內死去的是有福的；因為他們的功行常伴隨着他們」（默十四 13）。 FA & XLD（趙）

319 完 善 (perfection)

福音裏有句話將完善的楷模說為：則傲天主：「你們當是成全的，如你們的天父是成全的一樣」（瑪五 48）。這令人驚奇的誠命在新約裏的地位如有在舊約中肋未紀的一句話所佔的地位：「你們應是聖的，因為我是聖的」（肋十一 45；十九 2）。兩者間觀點的改變清晰可見。

舊 約

1. 天主的聖德與完善——舊約講聖德比講成全更多。天主是聖的，即謂祂屬於與此世萬有完全不同的境界；祂是偉大的、大能的、可怕的（申十 17；詠七 6）；祂也顯得奇妙地良善、忠實（出卅四；詠一三六）；祂以至高無上的公義預著歷史（詠九九）。希伯來文不稱天主是「完善的」：此詞只應用於有限的事物。但稱道其工程（申卅二 4），法律（詠十九 8），道路（撒下廿二 31）的完善。

2. 完善所要求的——聖德的天主選中一個民族時，這民族也該成為聖的，即與俗世隔絕而被祝聖。自然地，完善對他的要求也加於他身上：凡被祝聖的該完美而無瑕。

先談物質方面的完整——凡用為祭獻的動物都該如此：「你們不可將瞎眼的、殘廢的、斷肢的動物……獻給上主」（肋廿二 22）。同一法律為司祭們也有效。（肋廿一 17—23），在某限度內對全民眾亦然：法規確定潔與不潔的制度（肋十一至十五）。

論及人時，除生理的完整外，尚須倫理行為上的正直。以色列人知道該以「一顆完善的心」侍奉雅威，完全誠意又忠實（列上八 61；參閱申六 5；十 12；），這侍奉包括遵守誠命與努力避惡：「你要由你中間剷除邪惡」（申十七 7 12）。宗教意義上所發生的偏差，曾為先知們嚴厲抨擊（亞四 4……；依一 10—17；廿九 13）：該尋求真義德，遠離暴力與自私，生活在天主的信仰裏，尊重他人的權利且樂善好施（依五 8）。天主給與亞巴郎的訓令：「在我面前行走，作一個完人」（創十七 1），申命紀（十八 13）又復重提，這

樣漸漸顯示出其涵義的豐饒。

3. 完善的實踐——沉思着列祖列宗的表率（智十；德四四—四九），熱誠的猶太人在遵循主律上尋求完善：「凡品行完善而遵行上主法律的人，是有福的」（詠一一九）。但他們對理想的眷戀，使一些問題尖銳化。約伯是完善的典型，「爲人完美、行爲正直、敬畏天主，遠避邪惡」（約一¹），爲什麼災禍對他不留情呢？這令人痛苦的疑問，使人心靈開放而期待解答。

新約

1. 法律的完善——福音頌揚若翰的父母，或西默盎與亞納（路二25—38）的那種期待、完善、和開放，若翰的父母忠於法律，無可譴責（路一6）。但倘法律的實踐滿足地自閉於遵守法律的本身，那便是一種錯謬的完善，將會引起耶穌不可挽回的反對（例如路十八9—14；若五44），保祿亦將如此（參閱羅十3f；迦三10）。

2. 耶穌與完善——實際上，法律該憑另一種方式尋求其完成。耶穌在圓滿地啓示至聖的天主即愛情的天主時，給了完善的追求一個新方向，那是人和天主的關係所促成的。不再是保持完美無疵的問題，而是天主的恩惠，天主的愛情，如何接受，如何擴展、承受與傳播。

耶穌不躋身於「義人」之列：這些人避免與罪人接觸，耶穌却爲罪人而來（瑪九12f）。誠然，祂是「無玷羔羊」（伯前一19），是肋未紀的法規所象徵的，但祂負起了我們

的罪，馨流己血，以得罪赦；這樣祂成爲我們的「完善」司祭（希五9f；七26ff），能使我們也成爲完善的（希十四）。

3. 在謙德中的成全——誰願獲得祂給我們帶來的救援，則該自認是罪人（若壹一8），捨棄自己個人的一切利益，爲能祇依賴祂的聖寵（斐三7—11；格後十二9）。沒有謙德和捨棄，不能跟隨耶穌（路九23p；廿二26f）。衆人並非蒙召以同一方式實踐犧牲（參閱瑪十九11f；宗五4），但誰願在成全上前進，就該在此途徑上慷慨大量地邁步；耶穌向富少年所說的話值得注意：「你若願是成全的，去！變賣你所有的……然後來跟隨我」（瑪十九21；參閱宗四36f）。

4. 愛情的成全——天主的子女蒙召達到的成全是愛情的成全（哥三14；羅十三8—10）。在和瑪五48平行的路加福音中，不用「成全的」而用「仁慈的」（路六36），瑪竇福音的上下文所說的，也是博愛，及對仇敵和迫害者的愛情。基督徒誠然該謹防凶惡（瑪五29f；伯前一14f）；但爲肖似天父（瑪五45；弗五1f），他同時也該關心惡人（參閱羅五8），愛他，並「以善勝惡」（羅十二21；伯前三9）而不惜代價。

5. 成全與進步——這制勝性的慷慨大方，從不對所得結果而滿足。從此，進步的概念便連接在成全的概念之上。基督的弟子常應在知識和愛情中進步（斐一9），即便被列入已培育完成者（希臘文作「成全者」格前二6；十四20；參閱斐二1215）的範疇中亦然。

6. 末世期的成全——他們不停地準備着主的「來臨」，希望着天主賜予他們在那日無可譴責（得前三12 f）。他們耿耿於懷，願答覆基督的願望，即得見「十分輝耀的教會出現……」（弗五27）；他們忘記已成就的，祇努力向前（參閱斐三13）直到「衆人都……共同形成一位完人，成爲成年人，實現基督的圓滿」（弗四13）。 AV（錢）

320 信仰、信德 (foi) (faith)

在聖經裏，信仰是整個宗教生活的淵源。人對天主在時間（歷史）中所實現的計畫，應以信仰作答。舊約中的模範人物都步武「一切信者之父」（羅四11）亞巴郎的後塵，生於信仰，並死於信仰（希十一）；耶穌便將這個信仰加以「完成」（希十二^a）。基督的弟子便是「曾信了的人」（宗二4），便是現在的「信者」（得前一7）。

有關信仰的希伯來語彙繁多，正反映信者的精神態度相當複雜。儘管如此，仍有兩個字根特別重要：aman（參閱 amen）暗示「堅固」和「穩妥」；而 batak 這個字根，則提示「安全」和「信賴」。到了希臘語彙裏更爲駁雜。原來，希臘宗教裏幾乎沒有爲信仰保留餘地。那末，七十賢士要翻譯希伯來文，苦於沒有適當的字，而只有摸索。相對 batak 字根，主要地有 elpis, elpizô, pepoitha（「通」 spes, sperare, confido），相對 aman 字根，主要地有 pistis, pisteuô, alêtheia（「通」 fides, credere，

veritas）。在新約裏，最後一批有關知識領域的希臘字顯然佔上風。研究語彙便是以指明依據聖經，信仰有着兩極：一極是對「信實」的人的信任，而這種信任涉及整個的人；另一極則是人智力的行動，由於一句話或一個符號，而得接受人所未見的事實（希十一1）。

信者之父——亞巴郎——雅威在加爾底亞召叫亞巴郎，他的父親「原來奉命別的神明」（蘇廿四2；參閱友五6 ff），雅威也把福地許給亞巴郎，並許以子孫繁多（創十二1f）。儘管事實上可能性很小（羅四19），亞巴郎仍然「信仰上主」（創十五6），信仰上主的話；他聽從了主的召喚，且不惜將自己的生存對上主的許諾孤注一擲。在受考驗的那一天，他的信仰使他不惜把已實現了上主許諾的兒子作爲犧牲（創廿二）；實際，爲亞巴郎的信仰看來，上主的言語較其後果尤爲真實：天主是守信的（參希十一11），也是全能的（希十一30 ff）。

此後亞巴郎成爲信者的表率（德四四20）。凡是找到真天主的人（詠四七10；參閱迦三8），或找到天主聖子的人（若八31—41 56），凡是將自己的救恩寄託在唯一天主及其言語之上的人（加上二52—64；希十一8—19），皆以亞巴郎爲嚆矢。上主的許諾有一天在透過亞巴郎的後裔（迦三16；羅四18—25）耶穌的復活而實現——那時亞巴郎便成了「萬民之父」（羅四17 f；創十七5）：萬民便是信仰使之與耶穌結合的一切人。

舊約

一、信仰——盟約的要求

亞巴郎的天主訪問了祂在埃及可憐的子民（出三16）。

祂召喚了梅瑟，現身於他，並許給他「與他在一起」，以率領以色列人進入福地（出三一—15）。梅瑟「好像看見了不可見的」，以一種「堅定不移」的信仰（希十一—23—29）接受天主的這項措施，儘管日後他曾偶然的脆弱過（戶廿一—12；詠一〇六32 f）。梅瑟以中保身份將天主的計畫宣告給以色列人，同時，他所行的奇蹟說明他使命的來源。便這樣，以色列人蒙召：以一種絕對的依恃（戶十四11；出十九9），「信仰天主，也信仰祂的僕人梅瑟」（出十四31；希十一—29）。

天主這樣介身於以色列史，係由盟約而祝聖；反過來則盟約要求以色列人聽從天主的言語（出十九3—9）。而「聽從雅威」，首要地便是「信仰祂」（申九23；詠一〇六24 f）；那末，盟約便要求人的信仰（參閱詠七八37）。今後，以色列的生死端繫於他的自由守信（申卅五—20；廿八；希十一—33），端繫於堅持信仰的阿門（參閱申廿七9—26）——是信仰使之成爲天主子民。儘管以色列歷史上——穿過曠野，進佔福地，並在迦南建國——交織着無數失信的例子，然而此一時期仍可總括地描述爲：「因着信德，耶里哥之城墻倒塌了……我沒有時間再談基德紅、巴辣克、三松、

依弗大、達味……」（希十一—30 ff）。

按照盟約中的許諾（申七17—24；卅一3—8），在以色列信仰雅威的忠信時，雅威的忠信常顯示給以色列服務。此後，以色列頌揚過去的奇蹟，一如不可見的天主的行動，爲以色列便是信仰宣誓（申廿六5—9；參閱詠七八；一〇五）；這一宣信世代相傳，特別每逢年中的幾個大慶節時（出十二26；十三8；申六20）。以民便如此保持他們的天主、雅威愛情的回憶（詠一三六）。

二、先知及危險中以色列的信仰

以色列生存的種種困難——一直到其崩潰爲止——實是他所信仰的嚴重考驗。先知們譴責消滅對雅威的信仰的——偶像崇拜（歐二7—15；耶二5—13）：它譴責崇拜方面的形式主義（亞五21；耶七22 f）；它嚴重地縮小真正崇拜的要求；也譴責用武力尋求救援（歐一7；依卅一1 f）。

依撒意亞是傳報信仰者中之最惹人注意的（依卅15）。他將阿哈次（王）由畏懼中引向心平氣和地信賴雅威（七4—9；八5—8）——雅威要對達味的家室踐其所許的（撒下七；詠八九21—38）。依撒意亞也啓發了希則克雅（王）的信心，因之雅威解救了耶路撒冷（列下十八—廿）。也由於信仰，依撒意亞發見了天主似非而是的智慧（依十九11—15；廿九13—30，六；參閱格前一19 f）。

尤其在耶路撒冷淪陷和流亡期間，以色列的信仰大受威脅。當時，以色列「貧困又窮苦」（依四—17），冒着將

其厄運歸罪於雅威的無能，並投向凱旋的巴比倫的神明的危險。於是先知們宣揚：以色列的天主是全能的（耶卅二27；則卅七14），是創造宇宙的（依四十二8 f；參閱創一），是歷史的主宰（依四一1 | 7；四四24 f），是祂子民的磐石（四四8；五十10）。偶像是虛無（四四9 | 20）。雅威「以外，別無神明」（四四6 ff；四三8 | 12；參閱詠一一五7 | 11）；儘管表面不然，雅威確實永遠值得「人」全心信賴（依四十三1；四九23）。

三、先知及未來以色列的信仰

1. 信仰——未來的事實——以色列就全體而言，並未聽從先知們所發出的呼籲（耶廿九19）。為了聽從先知的呼籲，先應信任先知本人（多十四4），猶如昔日聽從梅瑟一樣（出十四31）。然而當時以色列遭遇雙重障礙，首先是假先知的存在（耶廿八15；廿九31）：如何分辨真偽呢（廿三9 | 32；申十三2 | 6；十八9 | 22）？其次是信仰本身，由於其貌似矛盾的觀點及實踐信仰要求的實際困難。

忠信的天主決不會食言而不實現祂的諾言。但在盟約的範圍內，許諾的實現端賴信仰；而這信仰在以色列史中仍付闕如。對先知們來說，信仰於是成爲將要實現的事實，是天主來日要賜與新約的以色列的。有朝一日，天主將更新人心（耶卅二39 f；則卅六26），變頑冥（依六9 f）爲信仰（羅十9 f；參閱若十二37 | 43）；天主在人心內將置放認識（耶卅一33 f）和服從（則卅六27），二者的泉源乃是信仰。

2. 信仰——未來以色列的連繫——先知方面，則效亞巴

郎和梅瑟，將對天主，及對他們的召回和使命的信仰作爲他們生活的基礎（參閱希十一33 | 40）。大體而論，這種信仰是整個的，是不可動搖的（依六；八17；十二2；卅18）。有時它面對過度嚴格的要求，或天主好似隱而不見（列上十九；耶十五10 | 21；廿7 | 18）而猶豫不決（耶一；參閱出三10 ff；四1 | 17），最後經過種種考驗方到達堅定不移（耶廿六；卅七 | 卅八）的地步。

先知們的這種信仰畢竟輻射到或大或小的羣弟子（參閱依八16；耶四五）和聽衆身上。這一信仰日益顯示爲一種個人的獻身與心理狀態，這獻身和態度業已聚集起先知們所預言的孑遺。

先知們在這些小團體的圖像上看到來日的以色列。以民因信仰「熙雍山的奇石」而聚合（依廿八16；參閱伯前二6 f），將成爲一個將信心集中於天主的「貧窮者」的人民（米五6 f；索三12 | 18）。只有「義人要因忠信而生活」（「七十本」作信仰）（哈二4）。因此先知們所窺見的已不是一個被救的國家，而是一個「教會」，一個窮人的團體，他們之間的連繫是個人的信仰。上主的僕人對這信仰的人民來說，將是一個典型的預像。在一次嚴重至死的考驗中（依五〇6；五三），他「板着脸」而絕對的信賴上主（依五〇7 ff；參閱路九51），未來將證明這信賴的合理（五三10 ff；參閱詠廿二）。

3. 萬國的信仰——天主之僕的使命延及萬邦（依四二

4；四九6）。既然未來的以色列首先藉信仰而重聚，它便能接納萬邦加入自己的行列。萬邦也將在信仰中找到唯一的天主（四三10），頌揚祂是唯一主（四五14；五二15；參閱羅十16；五六1-8），並期待祂唯一全能者的救援（五一5f）。

四、走向「信者的集團」

在流亡期以後的幾個世紀裏，猶太社團易於自視爲先知們所預見的未來以色列，却未能停止其國家的型態生活得像真正「信者的集團」（加上三13）。

1. 智者，貧窮者及殉道者的信仰——以色列中的智者也像先知們，很久以來就知道只有依賴雅威才能「獲救」（箴廿22）。當整個獲救在可見的平面上消逝時，智慧便要求人全心信賴天主（約十九25f），有一種「知道」天主依然全能的信心（約四二2）。這裏所說的智者與聖詠裏唱出他們依恃之情的貧窮人極爲相近。

整個聖詠集都在歌頌以色列對雅威的信仰：雅威是唯一天主（詠十八32；一一五），是造物主（八；一〇四），是全能的（二九），是忠信之主（八九），是慈悲之主（一三六），是照顧祂的子民的（一〇五），是未來的普世君王（四七：九六—九九）。多首聖詠抒發以色列對雅威的依恃（四四；七四；一二五）。但聖詠中對信仰之最強證明，則係一些祈禱（文），其中以以色列的信仰發展成爲鮮見的個人的依恃。被迫害的義人信仰天主，相信天主遲早會解救他（

七；十一；卅一；六二）；罪人依恃天主的慈悲（四十13；一八；五一；一三〇）；在天主內的比死亡更強有力的（十六；四九；七三）平靜的安全（四；廿三，二二；一三一），貧窮人的祈禱便是如此，他們滿懷信心地聚在一起，相信在一切考驗背後（廿二）天主給他們保留着喜訊（依六一；參閱路四14）和大地（詠三七11；參閱瑪五4）。

無疑地，以色列在流亡之後遭受流血的教難（加上一62ff；二9—38；參希十一37f），是他們歷史過程中的第一次（參閱達三）。殉道者不僅抱着信仰死去，而且爲了信仰而死。面對着這種天主離棄的極境，他們的信仰並不減低（加上一62），反而加深，甚至希望透過天主的忠信死而復活（加下七；達十二2—3），並長生不死（智二19f；三一9）。個人信仰便這樣日益加深，而已逐漸聚集諾言的受惠人——子遺（羅十一5）。

2. 皈依的教外人的信仰——同一時期，在以色列人間，流行着一種傳教活動。像昔日的納阿曼（列下五）那樣，許多教外人信從亞巴郎的天主（參閱詠四七10）。便是那時，寫下了尼尼微人的故事：只有一位先知的宣講——實以色列之聲！——便導致他們「信仰天主」（納三4f；參閱瑪十二41）；還有拿步高王也皈依了天主（達三一四），再有阿希約爾也「相信了天主，並歸入以色列之家」（友十四10；參閱五5—21）；可見天主給天下邦國「信仰祂」的機會（智十二2；參閱索卅六4）。

3. 以色列信仰的缺陷——教難固然產生了殉道者，但也

激起了拒絕袖手死去的戰士（加上二39 ff），他們要挽救以色列（二11）。他們在這種勢力懸殊的戰爭中，仰賴天主保證他們的勝利（二49—70；參閱友九11—14）。這種信仰本身固然是驚人的（參閱希十一34—39），只是它還攙雜着一些依恃人力的成份。

另一種缺陷也威脅着以色列的信仰。殉道者和戰士們由於他們忠於天主和法律而死去（加上一52—64）；可是，以色列終於認為信仰僅止於服從盟約的要求條件。以色列的信仰在這條路線上拓展着，便遭到許多法利塞人所陷入的危險：形式主義更注意禮節方面的要求，而不甚注意聖經的宗教和道德方面的要求（瑪廿三13—30）。驕傲：爲了成義（路十八9—14）更依恃人和人的工程，而不依恃唯一天主。

那末，以色列對天主的信賴並不純全，部分地是由於在其信仰與聖經所談的天主計畫之間存有一道帳幔（格後三14）。此外，真正的信仰原只許給未來的以色列。當時的教外人對建立在民族的一種希望之上的信仰，或建立在繁縟禮節上的信仰，也難以參加。教外人接受這種信仰會得到什麼呢（瑪二三23）？實際，教外人接受貧窮人的信仰，並不能叫他們得到救援——這救援還只是一個希望。因此，以色列——和邦國——只有期待着要來完成信仰的那一位（希十二2；參閱十一39 f），期待着領受「恩許的對象」聖神（宗二33）。

新約

一、耶穌思想及生活中之信仰

1. 準備——是貧窮人的信仰（參閱路一46—55）首先領受了救恩的福音——匝加利亞的信仰尚有缺陷（一18—20；參閱創十五8），聖母的信仰則足資模範（路一35 ff；參閱創十八14），其他的人也分享這信仰（路一一二），但這謙卑的外表並掩不住信仰的神聖來源。那些懸從若翰洗者的人也是一些自知有罪的貧窮人，而非那些高傲的法利塞人（瑪廿一23—32）。這信仰使他們不知不覺地聚到來他們中間的耶穌（三11—17）四周，並誘導他們信仰祂（宗十九4；參閱若一7）。

2. 信仰耶穌及其言語——當時，人人都能「聽到並見到」（瑪十三13）耶穌宣講天國即將來臨的（瑪十一3—6；十三16 f）言語和奇蹟。但聽到言語（十一15；十三19—23）並加以「實踐」（七24—27；參閱申五27），真正看見它，簡而言之，信仰它（谷一15；路八12，參閱申九23）是門徒們所固有的特性（路八20 p）。另一方面，言語和奇蹟也提出一個問題：「這個人究竟是誰？」（谷五41；六1—6 14 ff）。這個問題爲洗者若翰是一項考驗（瑪八2；谷九22 f），而爲法利塞人是一塊絆腳石（十二22—28；廿一23 p）。奇蹟所引起的信仰（路七50；八48）在承認耶穌的全能時只部分地回答了這問題（瑪八2；谷九22 f）；答案則

由伯多祿說出：「祢是基督」（瑪十六13—16）。此後，這種對耶穌信仰，由於使門徒們有分於耶穌個人的秘密（十六18 ff p）便將門徒與耶穌，門徒與門徒連結在一起了。

耶穌是窮人（十一20），並向窮人講話（五2—10；十一5），於是在耶穌身邊聚來一羣窮人，一羣「小人物」（十四42）；而這些人們之間珍貴無比的聯繫便是對耶穌及其言語的信仰（十八6—16）。這個信仰來自天主（十一25 p；十六17），必有一日普及天下邦國（八5—13 p；十二38—42 p）。先知的預言於焉實現。

3. 信仰的成全——天主的僕人——耶穌啟程走向耶路撒冷，爲了服從至死之時（斐二7f），祂便「板着脸」（路九51；參閱依五十七）；在祂面對死亡之際，他對能透過復活而「由死亡中解救祂」的那一位（希五7），表現絕對的信賴，因而使窮人的信仰（路廿三46—詠卅一6；瑪廿七46—詠廿二）「臻於至善」（希十二2）。

儘管門徒們認識了天國的奧蹟，但他們仍難於走那在信仰上追隨人子的路（十六21—23 p）。那種無憂無懼的信賴（路十二22—32 p）還不是門徒的經常表現（谷四35—41；瑪十六5—12）。此後耶穌苦難的考驗（瑪廿六41）將成爲他們的絆腳石（廿六33）。門徒們當日所見，對他們的信仰要求很多（參閱谷十五31 f）。連伯多祿本人的信仰，儘管不會消逝——因耶穌曾爲之祈禱——但並沒有明明承認的勇氣（廿二54—62），門徒們的信仰要成爲教會的信仰，仍須向前邁進決定性的一步。

二、教會的信仰

1. 逾越的信仰——門徒們一再躊躇之後（瑪廿八17；谷十六11—14；路廿四11），他們終於相信耶穌復活了：這時他們算邁了那決定性的一步。於是門徒們以一切耶穌所言所行的見證人（宗十39）身份，宣揚耶穌是「主基督」，便是在祂身上冥冥中實踐了恩許（二33—36）。現今他們的信仰足以走「到流血的地步」（參閱希十二4）。他們招喚衆同抱這種信仰，以便獲得罪赦，而蒙受恩許的實益（宗二38 f；十43）。教會的信仰於焉產生。

2. 對言語的信仰——信仰主要地是接受見證人的宣講——福音（宗十五7；格前十五2），接受言語（宗二41；羅十17；伯前二8）而承認耶穌爲主（格前十二3；羅十9；參若壹二22）。這初步的音訊，口授筆傳而成傳統（格前十51 f），將日益充實；並日益精確而成爲教誨（弟前四6；弟後四1—5）：人的這種言語，將永遠視同天主的言語本身（得前二13）。接受這言語對教外人來說是拋棄偶像，並皈依生活的真天主（得前1—8 ff）。對一切人來說是承認主耶穌實現了天主的計畫（宗五14；十三27—37；參閱若一二24）。是要人接受洗禮，承認父、子、聖神（瑪廿八19）。

這信仰正像保祿日後將看到的使人體會在基督內有着「智慧和知識的一切寶藏」（哥二3）：體會透過聖神而揭露之天主的智慧本身（格前二）。迥異於人的智慧（格前一

17 | 31；參閱雅二 1 | 5；三 13 | 18；參閱依廿九 14），也認識基督和祂的愛情（斐三 8；弗三 19；參閱若壹三 16）。

3. 受洗者的信仰和生活——相信聖言的人為信仰所領導而受洗和覆手禮，二者使他全然進入教會，他便分享這教會的教誨，精神和「禮儀」（宗二 41 | 46）。因為是在教會內，天主藉拯救信仰的人（二 47；格前一 18）而實現祂的計畫：由於人們服從此一計畫，信仰乃發揚光大（宗六 7；得後一 8）。信仰忠於基督的法律（迦六 2；羅八 2；雅一 25；二 12），由在道德生活的活動中展開（得前一 3；雅一 21 f）；信仰在友愛中進行（迦五 6；雅二 14 | 26）；信仰又在取法耶穌而能以面對死亡的忠信中（希十二；宗七 55 | 60），並在對「所信的祂」（弟後一 12；四 17 f）應在絕對的信賴中堅持到底。相信（天主的）言語，以信賴之情而對之服從——這就是教會的信仰，此即獲救者與淪喪者——如異端——間的分野（得後一 3 | 10；伯前二 7 f；谷十六 16）。

三、聖保祿和因信得救

在初生教會心目中，正如在耶穌心目中一樣，信仰是天主的恩惠（宗十一 21 ff；十六 14；參閱格前十二 3）。教外人皈依時，實是天主自己「藉信仰洗淨了他們的心」（宗十一 18；十四 27；十五 7 ff），教外人因為「已經相信」，也如猶太信徒一樣，領受了同一聖神（十一 17）。所以他們已被納入教會了。

1. 信仰和猶太法律——然而很快問題就發生了：教外人

入教是否要受割損禮並守猶太法律呢（宗十五 5；迦二 4）？保祿同意其他負責人士的看法（宗十五；迦二 3 | 6）而認為強迫教外人「猶太化」有悖情理，因為連猶太人也是因信仰耶穌基督而得救的（迦二 15 f）。當人們強迫迦拉達的基督徒接受割損禮時（五 2；六 12），他就立即看出這是宣揚另一個福音（一 6 | 9）。這一新危機正好給保祿對法律和信仰在救恩史的角色，深加反省的一個機會。

自亞當以來（羅五 12 | 21），教外人或猶太人在天主面前都是罪人（一 18 | 三 20）。法律原為生命而設，但實際只產生罪惡和死亡（七 7 | 10；迦三 10 | 14 19 | 22）。由於基督的降生（迦四 4 f）和死亡顯示天主的正義（羅三 21 | 26；迦二 19 | 21）並使人由信仰而成義（迦二 16；羅三 22；五 2）而結束了這種情況。法律所扮的角色業已完結（迦三 23 | 四 11），取而代之的是現已完成於耶穌的恩許的制度（迦三 15 | 18）；基督徒一如亞巴郎是因信仰而成義，無需乎法律（羅四；迦三 6 | 9；參閱創十五 6；十七 11）。再者，依據先知們，義人將因信仰而生活（哈二 4 | 迦三 11；羅一 17），以色列的孑遺（羅十一 1 | 6）將僅因對天主所置放磐石的信仰而獲救（依廿八 16 | 羅九 33；十一），而此信仰亦將開放，容納天下邦國（羅十四 1 | 21；伯一二 4 | 10）。

2. 信仰和恩寵——「人的成義是藉信仰，而不在於法律的事工」（羅三 28；迦二 16）。保祿的這一肯定即宣稱在信仰制度下實踐法律一無所用；然而它更深的意義乃是說：救

恩總不是應得的，而是透過信仰而受自天主的恩寵（羅四 4—8）。當然保祿並非不知：信仰必須依順受洗時所領受的聖神（迦五 13—26；羅六；八 1—13）而有所「行動」（迦五 6；參閱雅一 14—26）。但保祿此處所強調的乃是基督徒既不可以「自己的正義」而「自誇」，也不可像法利塞人掃祿一樣，依恃自己的工行（斐三 4—9；格後十一 16—124）。即使他在天主前「良心無愧」（格前四 4），他仍然唯獨依恃天主，因為是天主「在他身上使他願意，使他力行」（斐二 13）。因此，保祿「懷着恐懼戰慄」（斐二 12），但同時也懷着歡樂的希望（羅五 1—11；八 14—39）汲汲於他的獲救：他的信仰對他保證「在耶穌基督身上顯示出來的天主的愛情」（羅八 38 f；弗三 19）。初期教會所生活的超越信仰，由於保祿方能對本身有了一個清晰的意識。這個信仰擺脫了玷染以色列信仰的污點和限度，全然成為教會的信仰。

四、對降生成人的聖言的信仰

在新約結束時，教會的信仰，透過若望的寫作思考它本身的起源。信仰為了更能面對未來而轉身到完成信仰的耶穌面前。若望所談的信仰和對觀福音所談的信仰是同一的信仰：信仰將一羣門徒聚集到耶穌身邊（若十 26 f；參十七 8）；信仰經若翰洗者為之指出方向後（一 34 f；五 33 f）在加納表彰耶穌的光榮（二 11）；信仰「接受祂的言語」（十二 46 f），「聽祂的聲音」（十 26 f；參閱申四 30）。信仰藉伯

多祿的口在葛法翁作自我肯定（六 68）。耶穌的苦難是信仰的考驗（十四 1 28 f；參閱三 14 f），而耶穌的復活却是信仰決定性的對象（廿 8 25—29）。

然而第四部福音較對觀福音尤可說是信仰的福音。一則，其中信仰更清楚地集中在耶穌和祂的天主性光榮上。人應信仰耶穌（四 39；六 35）及其名字（一 12；二 23）。信仰天主和耶穌完全是同一回事（十二 44；十四 1；參閱八 24—23 14）。因為耶穌和父是一個（十 30；十七 21）。這「一個天主」（一性一體）本身即是信仰的對象（十四 10 f）。信仰本來無需看見，那證明不可見事實的記號，而應直接達到耶穌光榮的不可見事實（二 11 f；四 48；廿 29）。然而如果事實上信仰仍往往借助於眼見（二 23）或手摸（廿 27），信仰並不因此不再向認識（六 69；八 28）或瞻想（一 14；十一 40）不可見的事理方面努力，以期發揚光大。

此外，若望強調信仰後果的現實特徵：為相信的人沒有審判（五 24）；他已經復活了（十一 25 f；參閱六 40）；他已在光明裏行走（十二 46），他已享有永生（三 16；六 47）。反之，「不信的人，他（現在）已經受到懲罰」（三 18）。信仰又有重大抉擇的悲劇色彩：生命或死亡，光明或黑暗；而且這又會是一個較困難的抉擇：因為擺在他面前而要他抉擇者的道德素質攸關匪淺（三 19—21）。

若望之所以強調信仰，強調其固有對象，與其重要性，可由他寫作福音的目的來解釋，他是要讀者也分享他的信仰，而相信「耶穌是基督，是天主子」（廿 30），因相信聖

言降生成人而同作天主的子女（一9—14）。由於若望的具體見證，信仰的抉擇才成爲可能的（若一2f），這信仰便是教會的傳統信仰：這信仰忠於所接受的教誨（若壹二3—27；五1）而承認耶穌是天主子，這個信仰也應因兄弟友愛之情所激勵（四10ff；五1—5），而在無罪生活上發揚光大（三9f）。若望一如保祿，認爲信仰引人認出天主對人的愛（若壹四16）。

默示錄展望着未來的戰鬥，奉勸信友要有「聖者的堅忍和忠信」（默十三10），至死不渝。在這種忠貞的根源上，總有對主的逾越信仰支撐着；主說：「我會死過；可是看哪，我如今却生活着，一直到萬世萬代」（一18）；這就是天主的聖言，祂所向無敵地建立了祂的王國（十九11—16；參閱宗四24—30）。

到了信仰停止而「面見天主實體」（若壹三2）的日子，仍然是逾越信仰將又一次受到歌頌：「這就是（我們）所以戰勝世界者——我們的信仰」（五4）。

JDu (王秀谷)

321 希望 (espérance)

hope

談論希望就是說明「來日」在天主子民的宗教生活裏所佔的位置；在這來日，人人都有分享幸福的聖召（弟前二4），天主的預許漸漸顯示給祂的子民這來日的輝煌。這輝煌不是現世的，而是「一個更美好的家鄉，天上的家鄉」

（希十一16），就是「永生」，在這永生裏，「人要相似天主」（若壹二25；三2）。

信賴天主的忠信，相信祂的許諾才能保證這來日的實在性（參閱希十一1），並最低可以使我们想像它的美好。從此，信徒才能願意得到這將來，或更好說才可對這來日寄以希望。這來日是確切無疑的，但能否分享它的幸福，仍屬可疑；這全看我們的愛是否忠誠。由於我們妄用自由，這應有的愛，頗爲艱苦難修。所以爲達到這幸福的來日，信徒不能單憑己力。他只有在信賴中希望這來日：期待他所信賴的天主，使他懷有這個希望；因爲只有天主能恩賜他善用愛的自由。如此，希望先在信德及依賴中生根，然後才能向來日發展，並以他的推動力將整個信友生活超昇。

所以信德、依賴、希望及愛，是複雜的神修態度的種種不同觀點；觀點雖異，事實唯一，希伯來語幾個同樣的字源，時常表達這些意義中的一個，而「希望」一詞特別藉 gawah, yahal batak, 等字源來表達，譯者盡力把它譯成西臘文的 elpizo, elpis, pepoitha, hypomenō……，或拉丁文的 spero, spes, confido, sustineo, expecto 在新約裡，可能是聖保祿（得前一3；格前十三13；迦五5—7）才清晰的將信、望、愛三者連結在一起。

舊約

一、寄望於雅威的祝福

天主自始就用神奧的方式給有罪的人類以希望的曙光（創三15；九1—17），這事雖然證明天主永不使人類絕望，但聖經的希望史自從亞巴郎才開始。天主許諾的來日原很簡單：一片土地及衆多的子孫（創十二1—3，參閱繁殖力條）。在許多世紀裏，以色列民族希望的對象不超乎物質的圈子：「流奶和蜜的土地」（出三8 17），以及各式各樣的富裕生活（創四九；出廿三27—33；肋廿六3—13；申廿八）。

以色列民對物質的追求雖然很強烈，並不使以色列的宗教變成享受主義。以色列人看世上的財物是天主的降福。（創卅九5；四九25）及恩惠（創十三15；廿四7；廿八13），如此天主顯示自己常忠於許諾及盟約（出廿三25；申廿八2）。如果爲表示對雅威忠信，必須犧牲世上的財物，以色列人就一無所惜（蘇六17—21；撒十五）；亞巴郎的祭獻，是全心寄望於全能天主允諾的一個美表（創廿二）。從這些事蹟可以預知將來以色列人要得到一個「更好的希望」（希七19），天主漸漸的引祂的子民走向此一希望。

二、雅威是以色列及萬民的希望

希望的進展首先當歸功於先知們，他們不斷的淨化及保持以色列人的希望，因此給他們開展了希望的新遠景。

1. 假希望——以色列常忘記一個幸福的來日是盟約天主的恩典（歐二10；則十六15 ff）。所以他們猶如其他邦國，用外表的敬禮敬拜邪神，靠能力或結盟，爭取這個來日。先

知們警告他們勿作此種希望的幻想（耶八15；十三16）。沒有忠信便難能希望得救（歐十二7；依廿六8 ff；五九9 ff）。雅威的日子「暗淡，無光」（亞五20），將是「震怒的日子」（索一15 ff）。耶肋米亞（一—廿九）將這種先知們典型的任務描寫得淋漓盡致。

2. 眞希望——有時，以色列似乎毫無希望，他們很想抱怨說：「我們沒有希望了」（則卅七11；參閱哀三18）。這時先知們認爲希望只臨時掩沒（依八16 f），而不信希望會消滅；因爲遺民要得救（亞九8；依十九 ff）。如此，天主的聖意可依然執行。在懲罰的時候「充滿來日希望」的呼聲（耶廿九11；卅一17），會傳到以色列人的耳朵裏（耶卅一卅三；則卅四—四八；依四十一—五五），爲使他們得到安慰，並使希望續存（詠九19）。以色列人的不忠，亦不能阻止他們希望；因爲天主將要寬恕他們（歐十一；哀三22—33；依五四4—10；則卅五29）。天主雖然不立即救他們（哈二3；索三8），但救援是確定的，因爲雅威是忠信及仁慈的，祂自己就是「以色列的希望」（耶十四8；十七13 f）。

3. 一個新希望——先知們意識中的來日相當複雜。他們預告平安、救恩、光明、痊癒、救贖。他們預見最後及美妙樂園的復興，以及出埃及，訂立盟約或達味王國的復興。以色列要「充滿雅威」（歐二3 f；依卅二15；耶卅一）的祝福」（耶卅一14）；他們亦將看到萬國的財富歸於己有（依六一）。先知們離古以色列不遠，他們就將以色列及其現世

幸福（見「真福」條）放在來日的中心。

可是他們亦期待將來以色列更多多認識天主（依十一9；哈二14），因為那時天主要把人心刷新（耶卅一33 ff；則卅六25 ff），萬國亦將回頭（依二3；耶三17；依四五14 f）。這來日將是一個齊全敬禮的時代（則四十一四八；匝十四），萬邦勢必參與這敬禮（依五六8；匝十四16 f；參見詠八六8f；一〇二22 f）。不過敬禮的最高峯是瞻仰雅威並同祂居住（詠六三，八四）；先知們相信以色列及萬民的希望是天主自己（依六十19 f；六三19；五一5），及祂的王國（詠九六一九九）。但是以色列所等待的幸福仍然是現世的，並且，除一例外（則十八），仍是集體的；但實際上使他們得到幸福的忠信，應該是個人的。

三、個人得救的希望及來世

舊約中的希望在熱心人及智者中間，將向個人得報應的範圍推進。不過，善人受苦為信報應的人是個難題。約在巴比倫充軍的末期，或稍晚的時代，一位先知，講過痛苦不但不能阻止希望，反而該產生希望，因為痛苦有救贖的價值（依五三）。但他的預言在舊約裏並未發生影響。譬如，約伯的希望，雖略有預感（約十三15；十九25 ff），但結果仍陷於黑暗中（約四二1—6）。

神秘家的希望充滿了天主的臨在；而達到了終點：痛苦及死亡已無能影響希望（詠七三；四九16，參閱一三九8；16）。殉道者的信德產生復活的希望（達十二1 ff；加下

七）；至於團體的希望轉向人子（達七）。智慧人則希望平安（智三3）、休息（四7）、救恩（五2）。上述事項，已不屬人世，而是永生的（三4），是在天主身邊的（五15 f）。如此希望才變成了個人的（五5），並走向來日的世界。

基督時代，猶太人間的希望，隨着當時不同的宗教思想彼此已有區別。這最後一期的希望反映出以色列對希望所表現的不同方式，以及發展希望的不同階段。他們期待一個同時是物質及精神的來日；同時集中於天主及以色列的來日；同時是現世的及永遠的，團體的及個人的來日。因為來日要在耶穌內實現，所以希望更要淨化。

新約

一、以色列的希望藉基督完成

耶穌公布天國已來到人間（瑪四17）。可是這天國屬於精神界；只靠信仰才能接近。為達到這希望，以色列應該放棄物質上的夢想及期待；耶穌命門徒效法祂接受痛苦及死亡（瑪十六24 ff）。另一方面，雖說天國已來到，它仍然是屬於將來的。所以人們應該繼續希望；並且只希望永生（十八8f）及人子光榮的來臨，那時「祂要按照每人的行為予以報應」（十六27；廿五31—36）。

教會既接受了耶穌的許諾（十六18），並且耶穌常與它在一起（廿八20），在等待這末日來臨的期間，它的責任是

實現先知們的希望，給萬民打開天國及入天國的希望（八11 f；廿八19）。

二、耶穌是教會的希望

按信德來說，教會的希望已經圓滿；因為聖神的恩惠已將預許完全實現（宗二33-39）。所以教會的希望全部集中在耶穌末日的來臨（一11；三20）。這來日叫做光榮的末日（雅五8；得前二19），主的日子，訪問或啓示；這來日似已迫近，（雅五8；得前四13 ff；希十二18 ff；伯前四7）；可是人們驚奇這來日至今尚未來到（伯後三8 ff）。實際上，它要「如同一個夜間的賊」忽然來到（得前五1 ff；伯後三10；默三3；參閱瑪廿四36）。這日不知何時來到，所以我們應該警惕（得前五6；伯前五8）；在誘惑及痛苦中，當有屹立不搖的忍耐（雅五7 ff；得前一4；伯前一5 ff；參閱路廿一19）。

教會的希望，即便在痛苦中（伯前四13，參閱瑪五11 f），也是高興的（羅十二12），因為將來的光榮是偉大的（格後四17）；這光榮正影響了現在（伯前一8 ff）。這希望使我們樸實（得前五8；伯前四7）有節（格前七29 ff；伯前一13；鐸二13）。我們既有了「分享天主本性」的希望，世上的財物已無可留戀（伯後一4）。最後，希望使我們祈禱及友愛（伯前四7 f；雅五8 ff）。希望使我們置身於將來的世界（希六18），能勉勵我們終生作好教友。

三、聖保祿講希望

聖保祿講論希望與教會一樣，但他豐富的思想及精神的生活，給希望平添了很多寶貴的內容。

如此，他才重視「我們的肉身的得救」（羅八23），無論這肉身的救贖是生者的改變也好（格前十五51；得前四13-18），或特別是死者的復活也好。不信死者復活，按保祿的意思，就是「沒有希望」（得前四13；格前十五19；參閱弗二12）。

只有「堅心行善的人」才能獲得光榮的花冠（羅二7 f；參閱希六12）。可是人的自由是脆弱的（羅七22-25）；因而教友是否真可分享所許諾的產業（哥四24）呢？教友可以並且應該「在絕望時，仍然希望」，如同亞巴郎一樣。因為教友當信天主的諾言（羅四18-25）；依靠天主的忠信；自從人被召喚，直到他進入光榮（羅八28 ff），天主自己扶助人的忠信（得前五24；格前一9；參閱希十23）。

在基督內完成諾言（格前一20），是保祿的一個基本思想。人所等待的光榮，雖然看不見（格後四18；羅八24 f），但它已是一個現在的事實（格後三18-19；四6）。領過洗的人，已是一個復活的人（羅六1-7；哥三1）。他領了聖神就如領了保證金（格後一22；五5；弗一4），又如領到來世的初稟（羅八11，23），這樣他在聖神內已佔有那個世界，而他的希望與日俱增（十五13）。被亞當引向死亡的人們，天主賞賜他們成義的聖寵；現在他們與天主子相連，這自然

「更能」使他們達到生命（羅五）。在基督內所完成的以色列的希望，完全揭示出基督徒希望的動機：這是一個莫可名言的愛，不能被任何人或事物從教友心中奪取的（羅八31—39）。

最後保祿個人的希望是一個值得驚奇的美表。這希望在他心靈中強烈非常，他因希望尚未滿盈而呻吟（格後五4；羅八23）；他一想到將來就雀躍（格前十五54 ff）。在真希望面前，人間最合理的希望亦毫無價值（斐三8）。希望只依靠天主的恩寵而不依靠人的工程（格前四4；十五10；羅三27）；希望鼓舞保祿向前奔馳（斐三13 ff），努力戰鬥（得後四7）以便執行他的使命，同時避免使「自己不够資格」（格前九26 f）。這時希望「在主內」又引起新的希望（斐二19；格後一9 f；四7—18）。保祿臨死時，等待着他的獎品（斐三14）及奔波勞祿的榮冠（弟後四6 ff，參閱格前三8）。但是他知道他的賞報就是基督自己（斐三8）。他主要的希望是同基督在一起（斐一23；格後五8）。聖保祿不再盼望自己的幸福，而只期待他所愛的那個人。保祿忘記無私的希望，在救「別的人」（得後四8；二7），信友（得前二29），或教外人的熱忱上表現出來。他願意把「基督、光榮的希望」啓示給他們（哥一24—29）。如此保祿的希望在他的全面幅度上（羅八19 ff），配合了天主的計畫，並且「以愛」（弟後四8）報達了主的愛。

四、羔羊的婚姻

若望所解釋的希望固然是等待主末日來臨（若十四3；若壹二8），復活及審判（若五28 f；六39 f）。可是按若望的思想，我們更該希望得到永生，誰若信，誰已得有永生（若三15；六54；若壹五11 ff），信徒已是復活的人（若十一25 f；若壹三14），已是受過審判的人（若三19；五24）。教友從人世走到永遠，將是現已存在的事實的（若一三2）一個安詳的表現（若壹四18）。

在默示錄裡希望的遠景頗不一致。復活的羔羊在教友羣中（默五11—14；十四1—5；十五2 ff），已享受天上凱旋的光榮。教會、祂的淨配要從天上降來（廿一2）。但這淨配同時也在人間（廿二17）。在這人世間，教友的希望要與歷史的事實決鬥。撒彈外表的勝利能使教友失望。事實上常勝的聖言是教友的君王，祂常為祂的子民作戰，並在他們身旁為王（十九11—16；廿1—6）。祂的決定性勝利即將來臨（默一1；二5；三11；廿二6—12）。教友們的希望必將得勝，直到「新宇宙」的來臨。這新宇宙將圓滿及確定的實現舊約中的預言（默廿一—廿二）。

在默示錄的結尾基督淨配許諾「我就要回來」，祂的配偶答說：「主、耶穌，來吧！」（默廿二20）。這呼喚來自教會初興時阿拉美文經文「瑪那辣達（Manara thai）」（參閱格前十六22）。教友的希望在這句經文外，找不到更好的表達，因為實際上只是教友強烈愛主的呼聲，為了這愛他才渴望主的來臨。

JDu (李)

322 愛(見卷一4號)(amour)

323 德行與惡習 (vertus & vices)
(virtues & vices)

聖經指出了許多德行和惡習，即有些習慣，一經養成，可使人完善或使人墮落。但論及一般德行或惡習，聖經的話彙却相當貧乏。實際上，聖經有別於希臘的人文主義，不從人或其成全的觀點去衡量，而是以天主的觀點與其對人所有的計畫來觀察；天主願使人與祂結合並使人類互相結合，而這種交流要求人在倫理生活上進步。

1. 德行與惡習的性質——完人不在於人努力成全自己，而在於尋找天主，為找到天主，人遵循天主給他指定的道路，並且為獲得個人的發展，這是惟一的道路；這種基本態度便以「與天主往來」一詞來表達（創五22-24；六9）。這種態度使諾厄成為完人，使他與他四周的惡人截然不同，因為惡人的心所打算的無非是邪惡（六5）。德行在於和天主有主動的關係，在於遵從祂的言語，在於服從祂的旨意，在於深刻而固定的轉向天主；這種關係使人成為義人；這種忠信遵循上主的道路，便是亞巴郎的子孫將來應有的基本德行（十八19），這忠信的實踐也是盟約的條件（出十九5-8）。反之，基本的惡習便是在惟一真天主之外隨從其他的神（申六14；參閱四35），是不忠於盟約而遠離了天主的道路（出

卅1-8）。

符合主旨便是德行，聖經多次稱之為義德，但其獲得並非僅由於履行天主所規定的行為；還須使這些行為表達來自內心的受教，忠信和愛情。這便是盟約的基本法律（申六5；十16；十一1；三十20）。人心方是德行或惡習的根源。天主的言語應放置在人心內，甚至要刻在人心內，為成為愛心和忠信的原動力，這種愛和忠才是一切德行的靈魂。正因達味和約沙法特全心向主：前者雖有過犯，仍不失其偉大；而後者在上主的道路上前進（列上十五3；編下十七6）。希則克雅之所以作了上主視為善，視為忠，視為義的事，乃是因為他全心尋求天主（編下卅一20 f）。

聖詠作者們的智慧指出有德行的人在於他們的心充滿天主的法律，並以之自娛（詠一2；卅七31），而邪惡人的心却空無天主並視天主為烏有（十四1）。

智慧用以培育人的種種有益於人的德行，諸如節制、明智、公義和勇敢，都概括在正義一詞裏（智八7，此節中「正義」一次按希伯來文意義，解為基本德行；另一次則依希臘文，意為社會關係中一特定德行）。

最後，耶穌所宣講（瑪五20），全部山中聖訓所描述的完美義德，是一顆毫無不良願望的心，並充滿慈愛以至愛仇的心（五7f 28 44 f）。污穢人的乃是人心中的惡習（十五18 f）。

2. 德行與惡習的來源——惡習的來源不必遠求，人本身便是；人因犯罪遠離天主，再無能力控制偏情而成為自己的主人；人本當完成世界，反而敗壞了世界（若壹二16 f）。

從此，人不能在自身內找到力量以抵抗偏情的重壓（德二22；十八30）並再度潔淨。上主的能力才是人力量的泉源（申八17 f；弗六10）；缺此，人將成爲懦弱的、懶散的（德二12 f）。爲使心靈純潔，必須天主重施造化，並賦予新精神而使之堅定（詠五一12 ff）；這種恩便是先知們所預報並將要在新盟約中實現的；那時天主將賜人以新心，並將天主的法律銘刻其上；人們將領受天主自己的神，聖神將使人忠信不渝（耶卅一33；則卅六26 f）。這聖神將充滿默西亞，給與祂王者使命所需要的一切德行；智慧以便治理；力量以脫免仇敵；敬畏以恆常與祂所代表的天主結合無間（依十一2—5）。

基督啓示給門徒們聖神在內修生活中的導師角色（若十四26；十六23），聖神將賜給他們智慧和所需的力量，以便成爲無敵的見證人（瑪十20 p；路廿一14 f；廿四48 f；宗一8）。是聖神要使信友脫免一切使人變壞的偏情（迦五19 ff），在人心散發天主的愛德，並使人結出果實，這些就是一切爲愛德所激勵的德行（羅五5；迦五22）；聖神是如此堅固內在的人（弗三16）。

3. 德行之間的關聯與惡習的目錄——聖經爲義人擬定路線，並以天主的審判威脅邪惡的人（詠一）仍嫌不足；一如教外的倫理學家所作，聖經也列出賦有教育性的表格，將德行和惡習的特點結集在一起。

先知們曾提出惡習的表格（歐四1f；耶七9），智者（箴六16—19；德廿五2；廿六5f），基督（谷七12 f p）

宗徒們亦然（格前六9f；羅一29 f；哥三5—9；弟前一9f；弟後三1—5；伯前二1；四3）；保祿特別指出惡習的重要原因是不認識眞天主，而寧願崇拜偶像。有時惡習的效果是分化人類；有時惡習之間彼此作對。

這樣的對立在德行之間却不存在，反之，德行彼此相輔相成，這可由德行的表格中看出；義人本身整合爲一，並且是合一的原動力。這裏只引米該亞先知的短句爲例；「藉履行正義並愛好慈善謙虛地與天主來往」，（六8）。至於耶穌，祂指出自己的特點：謙虛和溫良（瑪十一29），爲此祂樹立了榜樣（若十三15），祂的另一特點是愛情，愛使祂捨生致命（十五13），這愛情應該是門徒們相愛的模範（十三34；十五17），這愛情將是識別他們的標誌（十三35）。同樣，保祿繼承希臘對德行的理想，勸人實行一切堪當稱讚的事（斐四8），但他多次強調「常存的三德」：信、望、愛（得前一3；羅五1—5；哥一4f……），他宣稱最大的是愛德（格前十三13）。誠然，其他德行也在勸告之列（得前五14—18；羅十二9—12；弟四2；弟前四12；六11；伯前三8；伯後一5 ff）；然而愛德是全德的聯繫；愛德建立基督的和平之國，其中所有的人成爲一個「身體」（哥三12—15）。

MFL (干)

324 兒童 (enfant) (child)

以色列一如所有健全的民族，都視繁殖力爲天主降福的

標記：孩童是「老人的冠冕」（箴十七6），兒女如同「圍繞着桌椅的橄欖樹枝」（詠一二八3）。然而聖經作者不同於某些現代人，前者不忘孩童是未完成的人，而強調堅強教育的重要：孩童心中暗藏愚昧（箴廿二15），任性是他的法律（參閱瑪十一16—19），爲使他「不隨風飄盪」（弗四14），應該予以監護（迦四1ff）。面對這些說法，聖經有關孩童宗教尊嚴地位的聲明，反而更值得注意。

一、天主與孩童

自舊約起，孩童因他們的軟弱和生來的缺陷，好像是天主的寵物。上主本身是孤兒的保護者和他一切權利的爭取者（出廿二21ff；詠六八6）；當以色列出離埃及和住在曠野中「還是孩童時」，祂便對他顯示了慈父的溫情，並關心他的教育（歐十一1—4）。

孩童們並不被排除於對上主的禮拜之外，他們也參加悔罪的祈禱（岳二16；友四10f），天主由孩童和乳嬰的口中取得讚美（詠八2f—瑪廿一16）。在天上的耶路撒冷亦然，被選者在那裏將體驗天主「慈母般」的愛情（依六六10—13）。一位聖詠作者爲表現對上主的傾心依恃，沒找到比嬰兒睡在母親懷中更好的圖像（詠一三一2）。

更有進者，天主毫不遲疑地選擇幾個兒童，作爲祂啓示及救恩的最先受益者和傳達者。小撒慕爾接受了上主的話並忠實加以傳達（撒上一—三）；達味由他的長兄們中間被甄拔（撒上十六1—13）；年輕的達尼爾爲拯救蘇撒納，比以

色列的長老們顯得更爲明智（達十三44—50）。

最後默西亞預言的巔峯是厄瑪努爾的誕生，這是拯救的標誌（依七14ff）；依撒意亞等候這位王子，祂在建立達味的王國時，要重整法律和正義（依九1—6）。

二、耶穌與孩童

這樣一來爲開始建立新盟約，天主子成爲一個孩童不是相宜的嗎？路加悉心註明聖嬰如此經歷了各階段：馬槽裏的新生嬰兒（路二12），聖嬰被獻於聖殿（二27），聖童屬於父母權下，不過也與秘地表現出在隸屬祂聖父方面，不受他們的約束（二43—51）。

成年後，耶穌對孩童們採取了同天主一樣的態度。就如祂稱貧窮人爲眞福者，祂也降福孩童（谷十16），藉以聲明窮人和孩童都穩操進天國的證券；孩童們象徵「眞正的門徒」，「天國是屬於像他們這樣的人的」（瑪十九14p）。其實這就是說「要像小孩子那樣接受天國」（谷十15），以完全誠樸的心當做（天）父的恩賜，而不當做應得的酬報來接受；應該「重返赤子的境地」（瑪十八3），同意「重生」（若三5）才能接近天國。眞實偉大的秘密在於像孩童一樣「自認卑小」（瑪十八4）；這才是眞謙遜，無此不能成爲天父的子女。

眞門徒正是「最小的」，父願把向精明人隱藏的秘密啓示給他們，就如往日啓示給達尼厄爾一樣（瑪十八25f）。按福音的說法，「弱小」和「門徒」有時好像是同義詞（參

閱瑪十42；谷九41)。接待這些小孩子中的一個是有福的(瑪十八5；參閱廿五40)，但教壇或輕視他們的却是有禍的(十八6-10)。

三、宗徒們的傳統

保祿對童年所表現的缺點特別敏感(格前十三11；迦四1；弗四14)。他邀請信徒們追求成長，好一同達到「基督的圓滿」(弗四12-16)。他譴責格林多人的幼稚態度(格前三1ff)，並警告他們不要誤解神聖的意義；這好像是保祿對濫用耶穌言語者的反擊(格前十四20；參閱瑪十八3f)。然而保祿並非否認弱小者的特恩：「天主所簡選的，正是世間的弱小者」(格前一27f)。在他使徒的愛德中，他甘願以慈母的柔情與新教友——「他的孩子們」相處(得前二7；迦四19f；參閱格前四15)。

希五11-14提供一個類似的教訓，涉及與教友生活相連的成長律：不要停留在嬰兒吃奶的階段；伯前二2固然勸勉新受洗者要如新生嬰兒一樣渴望天主言語的奶，但這是教他們須在救恩上長大。至於若望，他很少談及神嬰，却談天主義子的新生(若壹三一)；但他同保祿一樣，常以父親的語氣同他的「孩子們」交談(若壹二18；參閱若十三33)。

LR(侯)

325 誠樸的(單純的)

(simple)

誠樸是孩童的特徵(hb. pēti; gr. nēpios; Vulg. parvulus, innocens)，有下列不同的意義：缺少經驗和明智，稟性馴良，心直有餘，計謀不足，言語誠實，眼目行動無邪惡。可知誠樸與智謀狡點勢不兩立。

1. 誠樸與智慧——誠樸可能是一種缺點；如果它建立在愚昧無知上(箴十四18)，致使人行事鹵莽，輕信人言(箴十四15)，易受邪惡享樂的愚弄(箴七7；九16；羅十六18)，這種誠樸是一種致命的輕浮(箴一32)，不稱教友的身份(格前十四20)。人們如果聽從智慧的呼喚(箴一22；八5；九4-6)，接受智慧的寓言(箴一4)；則智慧將解救他們。厄娃缺乏誠樸(格後十一3)，而自作聰明的(瑪十一25)人也缺乏這種誠樸；人們如果敞開心門，迎接天主言語的光照(詠一一九130-133)，那麼智慧必使人成為賢智的。這謙虛的信德是得救的條件(谷十15；伯前二2)，是天主子女誠樸最重要的表現；這絕不是幼稚；相反地，却含有正直和淳樸(斐二15)，若伯便是這美德的模範(約一8；二3)。

2. 誠樸與正直——尋找天主的人，應避免任何三心二意(智一1)；任何事物都不能分割他的心(詠一一九113；雅四8)，不虛情假意，(列上九4；德一28ff)，却慷慨大量，犧牲一己(編上廿九17；加上二37-66)，更不任自己的信心猶豫(雅一8)，却行為磊落(箴十9；廿八6；德一二12)，言無遁辭(德五9)。

他以真誠的愛情(羅十二8f；伯前二2)樸實地領受天

主的恩惠(宗二46)，不計較地施惠於人。因為他的眼光是純樸的；當他應當服從別人時(哥三22f；弗六5ff)，他不會作弊，却只注視天主和基督的聖意。這惟一的意向照耀着他的一生(瑪六22；路十一34)，使他比蛇更明智；這心地純潔，可藉鴿子的誠樸來象徵(瑪十16)。

CS & MFL (傳)

326 信 賴 (confidence)

人面對生命的任務和危險時，需要一種能够依賴的幫助(h.b. bafah)，一個可以投靠的避難所(h.b. ha'eah)；爲了不致爲憂慮所癱瘓，爲了任憑有考驗仍能恆心不渝，爲了能保持達到目的的希望，人必須有信賴。可是要信賴誰呢？

一、信賴與信仰天主

這個問題起初就有，天主也早已啓示了一個答案；祂禁止人吃知識樹的菓子，就是要人，爲分辨善惡，只須信賴祂即可(創二17)。信仰天主的聖言，即在兩種智慧中作一抉擇，即委順上主的智慧，而不依恃個人的聰明(箴三五)；亦即是信賴造物主的全能和眷顧；因爲天上地下一切都是祂的工程(創一1；詠一一五315)；因此，人不僅無須畏懼受造物，而且負有主宰萬物的使命(創一28)。

可是這一男一女，他們寧願信任一個受造物，而經驗到

他們所信的是謊言(創三4ff；若八44；默十二9)；二人都嘗到了他們空幻信賴的果實；感到怕天主，連彼此相向也感到害羞；婦女的生育能力和土地的繁生也都成爲苦事；最後他們還經驗到死亡(創三7101619)。

亞巴郎信賴天主，不惜犧牲，因爲他確信天主的照顧(創廿二814；希十一17)，可是雖然有他的榜樣在前，以色列人民仍不信賴解救他們的全能天主，不信祂那白白選它爲自己子女的愛情(申卅二610ff)；在曠野中，什麼受造物方面的幫助都沒有時(出十六3)，它居然會後悔離開曾受奴役的地方而抱怨。在它全部歷史過程中，以色列人民不願信賴它的天主(依卅15；五十10)而寧要偶像，雖然先知們曾揭發這些偶像的虛僞和空洞(依五九4；參閱詠一一五8)。智者也強調，依靠財富(箴十一28；詠四九7)，依靠暴力(詠六二11)，依靠王侯(詠一一八8)，都是徒勞無益的；一個依靠自己頭腦的人，是真正的愚蠢(箴廿八26)。總之，「信賴的人是不幸的，信賴上主的人却是有福的」(耶十七57)。耶穌則啓示了這個原則的全部偉大意義：他使人記起人必須作一初步的決定，決定放棄所有的主宰，只要那位能力、智慧、慈愛都足以使我們絕對信賴的主宰(瑪六24134)；切不可信賴自己的義德(路一八914)，而要尋求天國的義德(瑪五20；六33)，它從天主來，只能以信心獲致(斐三419)。

二、信賴與謙遜的祈禱

信賴生根於對天主的信仰中，越謙遜便越堅強。因為，爲能信賴，並非是說要人忽視惡勢力在人間橫行，惡勢力想控制一切（瑪四8f；若五19）；更不是要人忘懷人是罪人。而是要人承認造物主的全能和仁慈，祂願意所有的人得救（得前二4），願意所有的人在耶穌基督內成爲祂的義子義女（弗一3ff）。

友第德已經宣講過一種無條件的信賴，她自己還給這種信賴樹立了難忘的楷模（友八11—17；十三19），她呼求天主，以天主爲已經瀕臨絕境的救星，以天主爲謙卑者的天主（九11）；事實上信賴和謙遜不能分開。二者都表現在可憐人——像蘇撒納——的祈禱中，這些人無依無靠而且在死亡危險中，從心底信賴天主（達十三35）。於是便有聖詠裏那種充滿信賴的祈求：「我自深淵向你呼籲」（詠一三〇1）：「我雖然卑微窮苦，吾主却予我眷顧」（詠四〇18）；「我惟依賴你的恩愛」（詠十三6）；「仰望上主的人，必有慈愛護衛」（詠卅二10）；「凡投奔祂的人真是有福」（詠一二12）。詠一三一是這種謙遜信賴最精純的表現，耶穌把這種信賴發揮到極致。

事實上，耶穌要祂的弟子像嬰兒一般，將自己向天主的恩惠開放（谷十15）；於是，向天父的祈禱，便會一定有求必應（路十一9—13）；罪人要因這種祈禱成義，得到救恩（路七50；十八13）；人要因這種祈禱重獲管理受造物的權力（谷十一22ff；參閱智十六24）。不過，天主的子女應當曉得，不信天主的人，會因爲他們對天主的赤子信賴，嘲笑他

們，迫害他們；耶穌自己就給我們提供了祂的經驗（瑪廿七43；參閱智二18），當祂完成祭獻時，以一種信賴的呼聲咽了氣（路廿三46）。

三、信賴與快樂的信心

耶穌以這種充盈信賴的愛情行爲戰勝了一切惡勢力，使一切人歸心向祂（若十二31；十六33）。耶穌不僅喚起了人們的信賴，也建立起他們的信心。有信賴的弟子成爲他忠實的證人；他的忠實建立在天主的忠實上，他相信，天主的聖寵要完成它的工程（宗廿32；得後三3f；斐一6；格前一7ff）。這種信賴，保祿在困境中表現的信賴，給他一種永久不渝的信心，使他自由自在去宣講天主的聖言（*Parosia*：得前二2；宗廿八31）。耶穌第一批弟子所以能以那樣大的信心爲祂作證，便是因爲他們的信賴通過祈禱，爲他們贏得了聖寵（宗四24—31）。

這種不能動搖的信賴是忠實的條件（希三14）給與基督的證人一種快樂的、有勇氣的信心（三6）；他們知道，他們有走近天主聖寵寶座的權利（四16），因爲耶穌的聖血爲他們開出了道路（十19）；他們有大無畏的精神（十三6）；因爲他們知道所信賴的是誰（弟後一12）；什麼也不能將他們和天主的愛分開（羅八38f），這愛在他們成義之後傳給他們，使他們在考驗中屹立不搖（羅五1—5），使他們知道一切都是爲他們的利益（羅八28）。

作爲忠實條件的信賴，又可以因忠實而堅固。因爲，愛

情既表現在堅貞的忠實中（若十五10），愛才使信賴達到圓滿的境界。只有那些常住在愛中的人，在審判和基督再度來臨的日子，才有完全的信心，因為完美的愛不容畏懼產生（若壹二28；四16ff）。他們現在已經知道，天主聽他們的祈求，也應允他們，他們現有的痛苦要化為喜樂，沒有人可以奪去的喜樂，因為是天主子的喜樂（若十六20ff；十七13）。

MFL (狄)

327 謙 遜 (humilité)

一、「謙遜」及其程度

聖經裏的謙遜首先與虛偽對立。謙虛的人不作狂妄的鋪張，不自作聰明（箴三7；羅十一316；參閱詠一三二1）。與高傲對立的謙遜則更深一層；這是有罪的受造物，面對全能而聖、聖的天主應有的態度；謙遜的人承認自己所有的一切都受自天主（格前四7）；承認自己是一個無用的僕人（路十七10），本身不算什麼（迦六3），只是一個罪人而已（依六3ff；路五8）。這種謙遜人向天主的恩寵開放（雅四61箴三34），天主將表揚他（撒上二7f；箴十五33）。

基督的謙遜是無與倫比的深湛，祂藉謙卑自下，解救我們，並邀請祂的門徒以愛心為弟兄們服務（路廿二26f），好使天主教在所有的人身上受到顯揚（伯前四10f）。

二、天主子民的謙遜

以色列先是由體驗天主的全能而學習謙遜；天主解救他們，且唯有天主是至高無上的。以色列在禮拜中記念天主的偉業，而保持這經驗，念念不忘；這禮拜便是他們學習謙遜的學校；以色列人讚美天主，感謝天主，便是做效在約櫃前舞蹈的達味的謙遜（撒下六1622），是爲了光榮天主，因一切都來自天主（詠一〇三）。

以色列也有過貧窮的經驗：在戰爭和流徙的集體考驗中，或在患病與弱者受壓迫的個人考驗中。這些屈辱使以色列意識到人的根本無能，和罪人離開天主的可憐。於是人就易於以一顆悔過的心轉向天主（詠五一19），由全然依靠天主和富有信賴的虛心受教所生的這種謙遜啟發聖詠裏的哀怨詩（詠廿五；一〇六；一三〇；一三一）。那些頌揚天主並懇求天主解救他們的人往往自稱為「貧人」（詠廿二25；卅四7；六九33f），這個詞首先指社會上不幸者的階級；自索福尼亞以來即具有宗教意義；尋求天主，就是尋求貧窮，「窮」亦即謙遜（索二3）。雅威的日子以後，天主子民的「才遺」，將是「謙遜而貧窮的人」（索三12；希臘文：prais 及 tapeinos；參閱瑪十一29；弗四2）。

在舊約裏，這種謙遜的典型是梅瑟，他是人中最謙遜的（戶十二3）；還有那位神秘的僕人，他謙遜地服從天主，雖死不辭，而實現了天主的計畫（依五三4—10）。流徙返國後，先知和智者將宣講謙遜。至高無上的與心靈謙遜而懺

悔的人同住（依五七15；六六2）。「謙遜的果實是敬畏上主，是享有財富，是尊榮和生命」（箴廿二4）。「你越偉大，越當謙下，為能在天主面前獲得恩寵」（德三18 20，參閱達三39）。最後，引用最後一位先知的話來說，默西亞將是一位謙遜的國王：他將騎着一匹驢駒進入熙雍（匝九9）。以色列的天主，宇宙之主，的確是「謙遜人的天主」（友九11 f）。

三、天主子的謙遜

耶穌是匝加利亞所預告的謙遜默西亞（瑪廿一5）。祂是謙遜人的默西亞，祂宣稱他們是有福的（瑪五4 1 詠卅七11；希臘文 *humbly* 謙遜人，因聽從天主而成為有忍耐的甘美的）。耶穌喜愛孩童，舉出孩童作為模範（谷十15 f）。天主將自己啓示給弱小者，只有他們才能進天國（瑪十一25；十八3f），要成為弱小中的一個，必須進入「良善而心謙的老師」（瑪十一29）基督的學校。而這位老師不僅是一個人；祂是來救罪人而取了與我們相似的肉體的主（羅八3）。祂決不尋求自己的光榮（若八50），反而謙卑自下，甚至給門徒們洗腳（若十三14 ff）；祂本與天主同等，却甘願消滅自己，甚至為救贖我們而死在十字架上（斐二6 ff；谷十45；f 依五三）。在耶穌身上不僅顯示天主的能力——無此我們不能存在，而且也顯示天主的愛，無此我們將會失迷（路十九10）。這個謙遜（聖奧斯定稱之為「基督的標誌」）是天主子的謙遜，是真正愛德的謙遜。為遵行愛德的新誠命（弗四

2；伯前三8f；聖奧斯定曾說：哪裏有謙遜，哪裏就有愛德），就應遵循這個「新」謙遜的途徑。凡是「穿上謙遜之衣而彼此伺候」的人（伯前五5；哥十三4f），就會尋求別人的利益，而甘居末座（斐二3 4；格前十三4f）。保祿歷數聖神的種種效果，而將謙遜放在忠信之旁（迦五22 f）；這兩種態度（依德四五4是梅瑟的基本特質）實際是相連的，因為都是向天主打開心胸，滿懷信賴的依順天主的恩寵和言語。

四、天主在謙遜人身上的化工

天主垂顧謙遜人，並俯就他們（詠一三八6；一一三6f）；因為謙遜人只誇耀自身的軟弱（格後十二9），從此給天主恩寵的能力大開心胸，而恩寵在他們身上不會落空（格前十五10）。謙遜人不僅獲得罪赦（路十八14），而且正是藉世俗所輕視的這些人，全能者的智慧，樂於彰顯（格前二5 28 f）。一位謙遜只願作婢女的貞女，天主竟使之成為祂的聖子我等主的母親（路一38 43）！

誰在一切恩寵之主的全能手下，飽受考驗而謙卑自下，誰與被釘死的基督一同謙下，也將像耶穌一樣，時刻到來，蒙受天主舉揚，同享天主之子的光榮（瑪廿三12；羅八17；斐二9 ff；伯前五6 10）。他將和一切謙遜人永遠歌頌主的聖德和慈愛：主在他們身上行了大事（路一46 53；默四8 11；五11 14）。

在舊約裏，天主的聖言引導人由謙遜的服從造人救人的

天主的道路，以達到光榮境界。在新約裏，天主聖言降生成人，爲了引人走向謙遜的巔峯：這便在於透過服務他人而事奉天主，在於以愛心而謙卑自下，俾能以救人而光榮天主。

MFL (王秀谷)

328 服 從 (obéissance)

所謂「服從」決不是一種不得已的忍受，也不是被動性的屈服；而是對天主的計畫之一種自動的依從，這計畫雖被密封在奧秘之中，却爲聖言提示給信德。這種出自自由意志的服從能使人將自己的生活變爲服事天主的生活，並分享祂的喜樂。

一、萬物服從天主

除人類以外，我們在萬物中看到它們服從和歡樂的表現。上主鈞河馬（約四十二）或克服拉哈布（詠八九十一）的事實證明祂的最高主權。耶穌平息風浪或驅逐魔鬼證明風與海也如魔鬼一樣服從祂（瑪八二十七；谷一二十七），這些能力的表現喚起一種宗教性的畏懼。宇宙萬物不致以緘承認其主宰，而更以歡欣熱誠地響應天主的呼聲：「星辰閃爍……：悠然自得；祂一呼喚，它們就應聲說：我們在此！並且欣然向創造者閃爍」（巴三三十四；參閱詠一〇四四；德四二二三；四三十三—一六），這是聖經所讚嘆不止，歡呼稱謝天主的原因。看到宇宙間美好的萬物如此熱誠地完成天主賦予的使命，

「被關閉於叛逆中的人類」（羅十一三二），在無意識中和痛苦中會想到自己應該如何服從天主才對，同時天主使人類窺見並希望，宇宙萬物在被聖子拯救之後，所表現的那種自動和一致的服從，聖子藉着服從解救了萬物（羅八一九—二二）。

二、叛逆（不服從）的悲劇

1. 從開始，亞當就沒有服從天主，把他的後代子孫都牽涉到叛逆之中（羅五十九），也使萬物屈伏在虛妄之下（八二〇）。亞當的叛逆很清楚地顯示服從是什麼，天主向服從期待什麼。服從是屈服於天主的意志之下，是實行一個命令，我們雖然不知道這命令的意義和價值，但我們曉得它確是天主的命令，要求我們實行。倘若天主要我們服從，是因爲祂要實踐一個計畫，要創建一個宇宙，祂需要我們合作和我們信德上的皈依。信德並不是服從，而是服從的秘密；服從是信德的標記和果實。亞當沒有服從，是因爲他忘記了天主的言語，而聽從了厄娃和誘惑者的聲音（創三四ff）。

2. 天主爲拯救人類而喚起了亞巴郎的信德，爲確知他實在具有信德，天主讓他經過一個服從的考驗：「離開你的家鄉」（創十二一），「你要在我面前行走，要作一個完人」（十七一），「帶着你的獨生子……將他獻爲全燔祭」（廿二二）。亞巴郎的整個生活都以天主的言語爲依歸，但是這言語時常使他盲目地向前邁進，命他作一些行爲，而他並不了解該行爲的意義。服從也是天主對他的一種考驗、試探（廿二一），爲天主又是一個極寶貴的證據：「你沒有顧惜

你的獨生子」(廿二16)。

3. 盟約完全採取同樣的步驟：以色列同意天主與自己建立盟約時答說，「凡上主所吩咐的，我們必奉行隨從」(出廿四7)。盟約也給人帶來一個憲章——法律，這法律包括一系列的誠命和制度限制着以民的整個生活，其目的是爲使他們以天主子民的身份去生活。有一些規定加給人服從他人的義務：服從父母(申廿一18—21)，服從國王、先知、司祭(十七14—十八21)。這些義務多次已經銘刻在人的本性上，但是天主的言語將其併入於盟約之中，因而使人的順從成爲信德上的服從。因爲只有在遵從天主的言語和盟約時，才算真正的忠於法律，所以服從誠命並非奴隸性的屈服，而是一種愛的態度。聖經中十誡的第一個條文已經說明這種聯繫：「……凡愛我的人，也遵守我的誠命」(出廿6)；申命紀重述並發揮這種觀念(申十一13—22)；聖詠歌頌法律，視之爲天主給人的慈愛的禮物，因此人應該以還愛的精神去服從。

三、基督——我們服從的榜樣

但是有誰服從天主呢？以色列是一個「叛逆的家族」(則二5)，「反叛的子孫」(依一2)，「他們以法律自誇，自己却違反法律而侮辱天主」(羅二23)；他們比較外人沒有任何優越的地方，而與他們同是「被關入於背逆中的人」(羅三10；十一33)。人成爲罪惡的奴隸，雖然在心靈深處仍希望服從天主，却無能爲力(七14)。爲能服從天

主，重得「他心靈深處的法律」(耶卅一33)，天主必須遣發祂的僕人，「每天清晨喚醒他的耳朵」(依五〇4)，而使它能够說：「你看，我來了……我樂意承行你的旨意」(詠四〇7—9)。

「正如一人的悖逆，大眾被定爲罪人；同樣，因一人的服從，大眾也要被定爲義人」(羅五19)。耶穌的服從是我們的救恩，並使我們再能服從天主。耶穌的生活——自從祂「一進入世界」(希十5)，直到「死在十字架上」(斐二8)——就是服從，即通過一連串的媒介，如人物、事故、制度、本國人民的經書、人間的權力，而依附天主。耶穌降來「不是爲執行自己旨意，而是爲執行派遣祂來的那一位的旨意」(若六38；參閱瑪廿六39)，祂整個的生活就在於善盡祂服從父母(路二51)，服從合法權力(瑪十七27)的正常的義務。在祂受難時，祂的服從達到頂點，毫無抗拒地把自己交付給不人道、不合理的執權者，「由所受的一切痛苦學習了服從」(希五8)，使祂的死亡作爲獻給天主的最珍貴的祭祀、服從的祭祀(十五10；參閱撒十五22)。

四、基督徒的服從

耶穌基督藉着自己的服從成爲「主」(斐二11)，具有「天上地下的一切權柄」(瑪廿八18)，祂也有要求萬物服從祂的權利。藉着祂，藉着服從祂的福音和祂的教會的訓令(得後三14；瑪十40 p)，人才能藉信德獲得天主(宗六7；羅一5；十3；得後一8)，人才能擺脫原始的背叛之

罪，而進入救贖的奧跡：耶穌基督是基督徒的唯一法律（格前九21）。這法律也包括對於人間合理權力的服從，如父母（哥三20），主人（三22），丈夫（三18），政府官員，並處處視權力來自天主（羅十三1—7）。但是因為基督徒只為侍奉天主而服從，所以在需要時也能够反抗不合理的命令，「服從天主勝過服從人」（宗四19）。

CA & JG (趙)

329 溫 良 (douceur) (meekness)

「你們向我學習吧，因為我是溫良心謙的」（瑪十一29）。說這話的耶穌，是天主溫良的最高啓示（瑪十二18ff）；當祂宣布「溫良者是有福的」時候（瑪五4），祂便是我們溫良的源泉。

1. 天主的溫良——舊約歌頌天主無與倫比的寬仁慈善（詠卅一20；八六5），表現在宰制宇宙上（智八1；十五1），並邀請我們品嚐（詠卅四9）。天主的言語和法律（詠一一九103；十九11；則三3），認識祂的智慧（箴廿四13；德廿四20）以及信守祂的法律（德廿三27），都比蜜還甜。天主用一種滿足一切口味的食糧養育祂的子民；祂這樣啓示祂的溫良（智十六20f），使他們嚐到祂作他們鍾愛淨配的溫良（歌二3），最後是吾主耶穌完全啓示給我們（鐸三4）並使我們嚐到這種溫良（伯前二3）。

2. 溫良與謙遜——梅瑟是真正溫良的模範，那是德性而

非軟弱，是建基在信賴天主的愛情及對天主的謙心順命上（戶十二3；德四五4；一27；參閱迦五22f）。這種謙遜的良善，描繪天主主要拯救的「孑遺」，也是那位將使一切邦國和平相處的君王的特徵（索三12；匝九9s；瑪廿一5）。

天主領導（詠廿五9），支持（詠一四七6），拯救（詠七六10）這些溫良而服從祂言語的人（雅一20ss），賞賜他們有權勢者的寶座（德十四），且使他們在祂的地上享受和平（詠卅七11；瑪五4）。

3. 溫良與愛德——對天主馴服受教的，對人也必溫良，尤其對貧窮人（德四8）。溫良是聖神的果實（迦五23），也是天主智慧臨在的記號（雅三1317）。溫良在祥和（希文 *praités*）及寬宏（希文 *epielaia*）的雙重外表下，使基督（格後十一），祂的門徒（迦六一；哥三12；弗四2）和他們所委任的牧者們（弟前六11；弟後二25）更為突出。它是信女們的裝飾（伯前三4），也使祂們的家庭幸福（德卅六23）。真正的基督徒連在受迫害時（伯前三16）對眾人仍顯示一種安靜的溫良（鐸三2；斐四5）；由此可證明「主的軀是甜美而溫柔的」（瑪十一30），因為是愛的軀。

CS & MFL (侯)

330 虔 誠 (Piété) (piety)

虔誠在近代人看來，僅指忠於宗教責任，慣常只限於熱心功課的實踐。在舊約裏虔誠的涵義較廣，也包括人與人之

間的交往關係。

舊約

1. 人際關係中的虔誠——希伯來文虔誠 (*hēsed*) 一詞，首先指連絡親屬 (創四七29)、朋友 (撒廿八8)、盟友 (創廿一23) 間的相互關係；這是一種包括有效而忠誠互助的依戀。「實行虔誠」則指表達於行為上的虔誠。在「虔誠」(實 *hēsed/emet*) 聯句裏 (創廿四49；箴廿28；詠廿五10)，此二語互相補充：第二詞指明心靈的態度，缺此，第一詞所指的慈愛就不完善。七十賢士本譯 *hēsed* 為 *eios* (哀憐)，則虔誠的本質似為富有惻隱心的慈愛。

2. 與天主各關係中的虔誠——虔誠 *hēsed* 所指的如此強烈的人際關係，可使人了解天主因盟約與其人民所建立的關係。對於天主的慈心，即其為其長子以色列的慈愛 (出卅四6；參閱四22；耶卅一3；依五四10)，該以另一種虔誠加以報答，即孺子的依戀，而以忠實的服從和有愛心的敬禮予以表達 (參閱申十12 f)。從這對天主實踐的愛情自該流露出對他人的手足之愛，則效天主對窮人的慈愛與關懷。同樣，為了給真虔誠下一定義，米該亞將之與正義，愛情和謙遜 (米六8) 相提並論。

這是先知和智者們的定義。對歐瑟亞說來，虔誠不在禮儀，而在使禮儀有生氣的愛 (歐六6；瑪九13)，這愛和正義 (歐十二7) 及對法律的忠誠 (歐二21 f；四1f) 是分不開的。為耶肋米亞，天主把自己給予我們作為忠誠與正義的

表率 (耶九23)。此外當窮人受壓迫，義德被破壞時，就可見「虔誠」遭到危害 (米七2；依五七1；詠十二2—6)。聖詠裏，虔敬者 (*hb. hasid, gr. hosios* 或 *eusebes*) 的膜拜，表露為一種愛慕的、依賴的、愉快的頌讚 (詠卅一24；一四九)，而稱揚天主的慈愛 (詠一〇三)。但這敬禮祇有伴隨着忠誠時才能蒙悅納 (詠五十)。天主將智慧 (德四三33) 賦予凡不將敬禮與愛德分開的虔誠者 (德卅五1—10)，他們也得從上主創造的一切財物中獲沾利益 (德卅九27 思高本32—編者)

就是這完整的熱誠，在瑪加伯時代，鼓勵着哈息待人 (語出 *hasidim*：虔誠者；加上二42) 為他們的信仰作戰直至於死；使他們勇敢的虔誠也使他們確信復活 (加下十二45)。它將在最後審判中獲勝，這就是智慧篇所說「比一切都強的虔誠」(智十二；參閱智二—五，義人與惡人的對立)。歐西亞將具有這種虔誠，而將在今世建立天主的國 (依十一2；七十賢士作 *eusebeia*)。

新約

1. 基督的虔誠——那些熱願在「虔誠」(*hosiotés*) 和正義上侍奉天主「者的期待，在天主遣發基督的慈愛上 (*eios*) (路一75 78) 得以實現。基督是出類拔萃的「虔誠者」(宗二27；十三35；*hosios* 詠十六10；*hasid*)。祂的孝心使祂在一切事上承行其父、天主的旨意 (若八29；九31)；使祂向父奉獻完善的敬禮 (希十5—10)；在臨終

時激發祂的熱禱和痛苦的祭獻，祂藉此使我們成聖（谷十四 35 f p）；祂既是我們如此需要的虔誠大司祭（希七 26）；他「因其虔誠」而蒙天主垂允（五 7）。故此基督的奧跡被稱為「虔誠的奧跡」（弟前 3:16：eusebeia）：在祂身上天主的慈愛實現祂救援的計畫；基督徒的虔誠也在祂身上有其來源和準則。

2. 基督徒的虔誠——天主已嘉納一切國族的人民，他們因着敬畏天主而激發的祈禱和濟施，使他們在下列兩個因素中分享猶太人的虔誠：對天主的敬禮和正義的實踐；這樣的人是猶太人西默盎（路 2:25），是來耶路撒冷度五旬節的民衆（宗 2:5），是科爾乃略百夫長（宗 10:24, 22, 34 f）。這虔誠由耶穌和聖神之恩賜得以革新。在宗徒大事錄裏可見到一些這類虔誠者（eulabés）如阿納尼雅（宗 22:12）或來埋葬斯德望的信徒（宗 8:2）。依保祿的說法，他們的敬禮現在由對天主的孝子之情所激勵（參閱迦 4:6），他們的義務是那因愛德而發出的信德（迦 5:6）。這就是新人的虔誠（charotes），真正的基督徒的虔誠（弗 4:24），而與保祿所斥責的虛假而又全屬人爲的虔誠的空洞實踐相對立（哥 2:16—23）；因着虔誠，我們懷着虔敬（eulabeia）和恐懼施予天主一種愜意的敬禮（希 12:28）。

在牧函和伯後裏，虔誠（eusebeia）列爲天主之人——牧人基本的美德之一（弟前 6:11；鐸 1:8）；爲一切基督徒也屬必需（鐸 1:12；伯後 1:6f）。其特點中之二更加得到強調。首先它由貪財之心將人解放出來；針對虛偽的、貪圖利

益的虔誠，它以獲得必需品爲滿足，而其所得之利益即爲此自由本身（弟前 6:5—10）。繼而，這樣的虔誠賦予凡以基督的虔誠作爲表率者，以忍受迫害的力量，而迫害便是他們應得的一份（弟後 3:10—12）。沒有這種解脫和恒心，任何虔誠便只虛有其表（三 5）。許諾給真虔誠的是：在今生的考驗中獲得天主的助佑及來日的永生（伯後 2:9；弟前 4:7f）。

虔誠作如是解，最後則指基督徒的生活的一切要求（參閱弟前 6:3；鐸 1:1）：基督徒爲酬答「唯一虔誠者」（默 15:4：hosios）的愛情，該則效祂，且因此把他們天父的真面目啓示給衆弟兄們。 MFL（錢）

331 柔情 (tendresse) (tenderness)

母腹 rēhem 的複數 ramhamin（肺腑）具有強調的意義，指的是柔情：就是婦女對自己的子女（列上 3:26），所有的人對自己的子女或近人（創 4:30），特別是天主對自己的受造物所懷的心情。

1. 天主的柔情——天主實在是父親（詠 1—10, 31, 33）和母親（依 49:14 f；六 13）。祂那遠超世人的柔情，使祂按照自己的肖像創造了子女（創 1:26；五 1—3）；天主的柔情是白賞的（達 9:18），常清醒的（歐 11:8；耶卅 1:20；依 63:15），無限的（依 54:7；巴 2:27；德 51:3），無窮盡的（詠 77:10；厄下 9:19, 27, 31），日新又新的（哀 3:22 f），忠實不二的（詠 25:6；路 1:50），表現給所有的人

而毫無例外的（德十八12；詠一四五9），特別對被剝奪繼承權者及孤兒們（歐十四4），連在身後也能團聚忠實的信徒的（加下七29）。

什麼也阻止不住的這種愛情，藉各種恩惠（依六三7）表現出來藉生命的恩惠（詠一一九77¹⁵⁶），藉拯救釋放（申卅3；匝三16），甚至藉教育性的考驗（哀三32；智十一9）。然而在一切之上，啓示主無限柔情的是寬恕和祂的仁慈（依五五7；達九9）。無論全民（歐二25）或個人（詠五一3）是多大的罪人，常能够且應該依賴這令人難以置信的慈善，不是為繼續犯罪（德五4|7），而是為重返期待他的父親的懷抱（詠七九8；路十五20）。

「溫柔和溫存的天主」，是上主所要求的第一個稱呼，在出谷紀（卅四6）和申命紀（四31）之後，聖詠（八六15；一〇三8；一一一4；一四五8），先知書（岳二13；納四2），歷史書（加下卅9；厄下九17³¹）和智慧書（德二11；智十五1）都承認這個稱呼。只有一次形容詞「溫柔」用在人身上（詠一一二4），其他的地方都給天主保留（參閱詠七八³⁸；一一六5）。為此信徒能依恃上主，如同孩子依恃母親一樣（詠一一三二），這種孺慕的態度，就是耶穌所具有的；在祂身上並藉着祂，天主的柔情完全啓示出來。

2. 天主在基督內及藉着基督的柔情。——天主的慈善顯現在耶穌身上（路一78；鐸三4|7）；在耶穌身上啓示出同情人的父（格後一3；羅十二1），祂藉祂聖子的復活

（我們復活的保證）給了我們祂柔情的最高證明（弗二4 ff；伯前一3）。

其實耶穌不但受惠於天主的柔情，且將之歸為己有，並分施給我們：就像天主在祂可憐的羊羣前一樣（則卅四16），耶穌在缺乏福音營養的羊前動心憐憫（谷六34），一如在他們缺乏麵包時一樣（八2）；祂對無人照管的痲瘋病人（谷一41），瞎子（瑪廿34），居喪的母親或姊妹（路七13；若十一33）同情嘆息；耶穌的柔情，和天主的一樣，永無倦怠，它克服罪惡，以至寬恕人間最不幸的人，即罪人（路廿三34）。

3. 天主在基督徒內及透過基督徒的柔情——天主願意使祂的柔情滲透在人心（匝七9；詠一一二14；德廿八1|7）。既然他們不能自行獲得，祂便在由耶穌簽章蓋印的新盟約中，賞給他們（匝十二10）作為訂婚的禮物（歐二21）。天主的柔情既然成了降生成人的天主子的，從此便成為在耶穌內重生為天主義子的人們的。聖保祿只有一個希望：把基督的情懷變成自己的（斐一8；費20）。他也能號召基督徒「穿上天主和祂聖子的同情心腸」（哥三12；弗四32；參閱伯前三8）。福音作者們也有同樣的說法：對自己的弟兄關切心腸（同情心），便是拒絕於父的愛（若壹三17）；拒絕寬恕自己的同類，便是拒絕天主寬恕自己（瑪十八23|35）。所有天主的子女都應效法他們的父（路六36），對自己的近人懷着像祂那樣的同情心（路十五31），就是按照善心的撒瑪黎雅人的榜樣以實際的愛（路十33）對待所

有的人，毫無例外。這樣天主的子女才能進入天主的柔情中，這柔情是因愛情之神藉着耶穌由父通傳給他們的（斐二1），這柔情會按照羅馬彌撒經文所說的「我們罪人仰賴你無窮的仁慈……」把他們由罪惡及死亡帶入永無止休的幸福。

PEB (侯)

332 忠 信 (見卷二 111 號)

(*fidelité*
faithfulness)

333 好 客 (*hospitalité* *hospitality*)

1. 好客——仁愛的工作——過路客人，無地棲身而求宿（箴廿七8；德廿九21f），使以色列想起自己過去被奴役的外方人的境遇（肋十九33f；參閱宗七6），和自己現今地上的旅客的境地（詠卅九13；參閱十一13）。因此旅客必須因愛他的天主的名義以愛情被收留並被款待。爲了旅客的安全不惜作任何犧牲（創十九8；民十九23f）；爲了濟助不速之客的急需自己物資不濟時，不怕打擾朋友求他們相助（路十一5f）（申十八f）。亞巴郎是這種殷勤而宗教性的款待的典型（創十八2—8），約伯曾以此自豪（約卅一31f），而耶穌曾加以讚許（路七44ff）；這是兄弟友愛之德的一面，是基督徒應向所有的人實踐的（羅十二13；十三

8）。

2. 好客是信德的證據——好客這一愛德方式在最後審判時，耶穌將當衆啓示其中奧義。透過旅客，那受歡迎或拒絕的，那被認定或被否決的就是基督（瑪廿五35 43），正像祂第一次來到自己中間時一樣：不僅在祂誕生時，客棧裏沒有祂的地方（路二7）；一直到祂生命的末刻，世界仍不承認祂，祂自己的人也收納祂（若一九ff）。但信仰祂的人，「因耶穌之名」收納祂的使者（若十三20），也收納所有的人，即使是最卑微者（路九48）；他們在所有的旅客身上，不僅看到主的使者，一位「天使」（創十九1ff），而且看到主自己（瑪十40；谷九37）。

因此不但不應視客人如債戶，或任意斥責（德廿九24—28），也不應認爲客人討厭，不與置信（德十一34），並抱怨客人（伯前四9）；所有基督徒（弟前五10），尤其是「監督」（弟前三2；鐸一8），應該在敲門的人身上看出來耶穌偕同天父光臨，爲施恩於他，並在他內建立住所（若十四23）。天上客人總會把他領回天鄉並非去作客，而是作天主家中的子女（若十四2f；弗二19）。基督再臨時，要敲我們的門，應聲開門的守夜不寐的僕人是幸運的！耶穌到那時要將主客的角色顛倒過來，揭露好客之德的奧義：是祂親自伺候我們（路十二37），並使我們分享祂的天宴（默三20）。

PMG & MFL (王秀谷)

334 施捨、救濟 (aumône) (almosging)

舊約

1. 名詞的意義——希伯來話沒有指示施捨的特別名詞。在七十賢士本中的希臘文指天主的仁慈(詠二四5；依五九16)，或(很少)指「正義」，指人對天主忠實的答覆(申六25)，或人對同人的憐憫(創四七29)。這最後的一層意義，只有在付諸行動時，才是真正的憐憫，在憐憫的行動中，對急需者的物質援助佔有重要的位置。在新約中和舊約較晚的著作中的希臘字只限於此一確定的意義：如達尼爾、多俾亞、德訓篇。但這三本書中仍用天主對人的「施捨」(憐憫)一詞(達九16；多三2；德一六14；一七29)：為全部聖經，施捨——這種人對人的慈善表現，主要是做效天主的作為，因為天主首先表示了祂對人的慈善。

2. 施捨的義務——雖然這名詞出現較晚，施捨的思想則如聖經所述的宗教一般古老，聖經從開始就要求人友愛弟兄和窮人。因此法律中已有條文化的施捨方式，無疑的是很古老的方式：在收割莊稼時，有義務為窮人剩下一部分(肋一九9；二三22；申二四20；盧二)，每三年應將全部出產的十分之一分給那沒有土地的人：肋未人，外方人，孤兒，寡婦(申一四28—29；參閱多一8)。窮人常有，應對其呼籲報以慷慨(申一五11；箴三27—28；一四21)與和善(德一

八15 ff)。

3. 施捨與宗教生活——這種施捨不應只是一種純粹博愛的表現，而也是一種宗教行為。對窮人的慷慨多次與特殊的禮儀慶典聯在一起(撒下六19；編下三〇21—26；三五7—9；厄下八10—12)，是慶節正常過程中的一部分(申一六14；多二1—2)。再者，這種表現的價值也是因為它能達到天主本身(箴一九17)並賦與人獲得天主賞報(則一八7；參閱一六49；箴二13；二八27)和獲得罪赦的一種權利(達四24；德三30)。施捨的行為等於獻給天主的一種祭祀(德三五2)。人施捨自己的財富等於為自己貯蓄寶藏(德一九12 ff)。「眷顧貧窮和弱小者的人真是有福」(詠四一2—4；參閱箴一四21)。老多俾亞如此熱情地勸告他的兒子說：「對一切窮人不要轉面不顧，這樣天主也不會轉面不顧你；若你多有，就該多施捨；若你少有，也不要怕少施捨……在行哀矜時，你的眼不可睥視」(多四7—11 16)。

新約

耶穌來到以後，施捨仍保留其價值，但由於處於一種新的環境中，而獲致一層新的意義。

1. 施捨的實行——信者讚賞施捨，尤其當外方人，「怕懼天主的人」實行施捨時，這些人藉此表現出他們對信德的同情(路七5；宗九36；一〇2)。此外，耶穌將施捨與守齋、祈禱並列一起，視之為宗教生活的三根支柱之一(瑪六

1 | 18)。

但耶穌在鼓勵人施捨時，向人要求一種勿徇私，勿張揚的態度(瑪六1 | 4)，「勿期待任何報酬」(路六35；一四14)，甚至毫不計較施捨多少(路六30)。實際上，人不能以達到法定的「税金」——即使很高——為滿足：若翰好似將傳統的十分之一改為一半(路三11)，匝凱的確實踐了(路一九8)；但是耶穌所期待於其門徒者，是他們對窮人的任何呼籲，不應充耳不聞(瑪五42)，因為在我們當中常有窮人(瑪二六11 p)；倘若他們已沒有屬於自己的財物(參閱宗二44 | 45)，他們仍有義務將基督的禮物分給別人(宗三6)，也有義務工作，以能幫助那些有急需的人(弗四28)。

2. 施捨與基督——倘若施捨是如此基本的一種義務，是因為它的意義寓於對基督的信仰內，而這一點也多少有其深奧的意義在。

a 倘若耶穌與猶太人的傳統一樣主張，施捨是天上報酬的泉源(瑪六24)，是在天上積蓄財寶(路一二21 33 | 34)，也可為了永生交結朋友(路一六9)，這並不是因為施捨的多少；而是因為通過我們這些不幸的弟兄，我們能接觸到耶穌自身：「你們對我這些最小兄弟中的一個所做的，就是對我做的」(瑪二五31 | 46)。

d 倘若基督的門徒應施捨所有(路一一41；一二33；一八22)，首先是為了能追隨耶穌，而不會留戀自己的財產(瑪一九21 | 22 p)；其次是為了能像耶穌一樣地慷慨大

方，「祂本是富有的，為了你們却成了貧困的，好使你們因着祂的貧困而成爲富有的」(格後八9)。

c 最後，為了證明基督徒的施捨不純是出於自然的惻隱心，而仍隸屬於其他法律，耶穌不怕反對茹達斯，而保護那位傾倒香液，因而「喪失」三百天工資的婦女：「你們常有窮人同你們在一起，至於我，你們却不常有」(瑪二六11 p)。窮人是日常生活中所常遇到的事(申一五11)；在犯罪的人間也是很自然的事；但耶穌自身却是屬於超自然的，救世的史實。前者只有藉着後者才能發現其真正的意義：在援助窮人時應與表現在耶穌苦難、聖死上的天主的愛相聯繫；如此，才是真正的以基督徒的方式援助窮人。

3. 教會內的施捨——即使為了避免將天國的福音與消滅貧窮相提並論，一些無報酬的善行是非常需要的，但為了到達「被提升天的淨配」(參閱瑪九15)那裏，我們仍應援助我們的近人：「誰看見自己的弟兄有急難，却對他關閉自己憐憫的心腸，天主的愛怎能存在他內？」(若壹三17；雅二15)。不與弟兄分享自己的財物，如何能舉行聖體聖事(格前一20 | 22)？

但是，施捨能有更廣泛的一種意義，即指示各教會的團合一。保祿在爲給耶路撒冷母教會所作的捐獻命名時，就是指這種意義，他給予的名稱是：是一種服務(格後八4；九12 | 13)，一種「禮儀」(九12)。爲了彌補猶太教會與外邦教會之間的分裂，保祿曾努力藉着實質的施捨說明基督與體身上兩類不同肢體的合一(參閱宗一一29；迦二

10；羅一五26—27；格前一六1—4）；他曾給格林多教友以無比的熱情講了一篇真正的「有關愛德的道理」（格後八一—九）。我們應努力在弟兄們之間樹立平等（八13），效法基督的大方（八9）；爲了使天主受光榮（九11—14），應「大量播種」，因爲「天主喜愛欣然施捨的人」（九6f）。

CW（趙）

335 力量 (force strength)

全部聖經一方面談「力量」、夢想「力量」，而另一方面，也談用暴力的人終致滅亡，小人物反而受到舉揚。這種似非而是的道理發展到十字架的宣講：「天主的軟弱」遠勝人的剛強（格前一25）。譬如：巨人哥肋雅「自幼即習於戰鬥」、頭戴銅盔、身披鎧甲、手執長槍，前來挑戰，竟敗於棕髮，祇配備着一個投石器和五塊石頭，但因雅威之名而前去應戰的達味（撒上一七45）。保祿指出天主的這種辦法的特點說：「天主偏召選了世上的弱者，爲羞辱那強者」（格前一27）。

但這並非爲「軟弱」作辯護；而是光榮「爲使有信仰者得救的天主的德能」（羅一16）。保祿說這話並不是像日後回教稱揚、超乎人的無能的神聖能力；他是把人由天主所得的力量，與人沒有天主時的無能互相對峙；人與天主在一起，以一當千，有戰必勝（蘇廿三10；肋廿六8）；沒有天主在一起，則一聽落葉之聲，便會曳尾而逃（肋廿六36）。

聖詠作者唱道：「我們倚靠天主而奮勇行事」（詠六十四）；保祿也喊說：「靠着給我力量的那一位，我無所不能」（斐四13）。

一、天主所簡選者的力量

以色列夢想「力量」，因他們夢想在周圍世界裏持久的控制別人：「人們給波阿次祝福說：祝你在厄弗辣大昌盛！祝你在白冷得享盛名！」（盧四11）。控制別人的這種力量首先是臂（詠七六6），腰（詠九三1），不屈的膝，以及戰時堅定的心（詠五七8）等等。這種力量也能指一個人的生命力、健康和繁殖力（創四九3）；還能指人的經濟力，譬如以色列因納稅或賄賂盟友而耗盡財力（歐七9；依卅6）。最後：奸商由其財富得來的力量是可恥的（約；詠四九73），反之「賢慧婦女」的美德是值得稱道的（箴卅一10—31）。

既然是施之於外的控制力，事實上「有力量」意即「比別人更有力量」。所以，有力量的人抵抗敵人，堅如石頭，堅如鑽石（則三9；約六12），有不怕海浪瘋狂沖擊磐石的抵抗力（詠四六3f），有不能攻取城堡的抵抗力（依廿六5），有安居高處岩石縫中者的抵抗力（北3）。有力量的人挺胸而立，而軟弱的人祇有失足跌倒，像死人一樣。「雅威是我的磐石，我的營寨；我的堡壘，我的避難所……祂是使我腰纏勇武的天主……是扶持我站在高處的天主」（詠十八；六二3）。

這種進取性的力量並非是自衛性的。在生存競爭之中，人或勝或敗，沒有中間性的解決辦法。雅威的傳油者，有神力相助，面對着聯合的敵軍仍能屹立不搖，終會看到所有敵人屈服在自己腳下（詠十八48），連一個敵人也逃脫（詠廿一9）。由這些王國聖詠的強調看來，有一項真理脫穎而出：沒有全面而又決定性的勝利，便沒有和平。

2. 侍奉天主的力量——以色列之所以如此夢想強而有力量，也無非是在實現天主的計畫。否則，若蘇厄還會攻下迦南嗎（蘇一6）？選民還會獲得救恩嗎？（依卅五3f）。

要奪取新約中的天國，也需要一種力量，祇是境界不同的力量而已。「你們要全力加強自己，賴祂光榮的德能，含忍承當一切」（哥一11）。基督徒所需要的力量，也像一種生命力，也像一種致勝的進攻。人一分享坐在聖父之右的（弗一19f）復活基督的力量，便因之成為戰勝世俗者（若壹5），成為足以抵禦一切惡勢力者（谷十五17f），先是抵禦自己本身內的惡勢力（若壹二14；五18）——這是舊約毫未強調的——而後抵禦自己周圍的惡勢力。主的聖神為我們也是復活的能力（斐三10f）；聖神加強在我們身上的「內在的人」（弗三16），一直到經過我們各人的圓滿，得以進入天主的絕對圓滿（三19）。

二、軟弱中的力量

人本身並沒有自強效恩的力量：「帝王並不因兵多而自保……為獲勝利，駿馬仍是徒然」（詠卅二16f）。這種自認

無能，在所有的祈禱中同出一轍。人們手無寸鐵面對着比自己強大的世界，自然想辦法呼籲神明的力量。然而聖經的態度是謹慎的，它不想因此給人提供一種補救人性無能的萬靈藥。是天主召喚我們侍奉祂；如果天主叫人有力，無非是要人完成祂的旨意，實現祂的計畫（詠四一10；格後十三8）。

可惜，以色列對雅威所頒賜的力量或其他恩惠，遲早都會飲水而不思源，反而占為己有，並脫離由之接受恩惠的天主而桀驁不馴：「你們不要想：是我自己的力量，是我自己的臂力給我造成的權勢」（申八17）。模稜兩可，將會打開「否認」的路途。於是雅威要人曉得：人之所以有力，無非是藉着雅威，靠着雅威，遂寧可選拔一些相貌平平無奇但心地可靠的人（撒七十六7），而不太重視那些像撒烏耳一樣高人一頭的人（撒上十23）。天主願意利用人辦法中之最下乘者：「上主對基德紅說：跟隨你的人太多了，我不能把米德揚交在他們手中。免得以色列對我自誇說：是我自己的能力救了自己」（民七2；依卅五ff）。主這樣啟示保祿說：「有我的恩寵，為你足够了，因為我的力量正是在軟弱之中彰顯」（格後十二9）。

的確，天主的光榮不以其他方式彰顯。到了人無能為力時，天主就來了（依廿九4），這樣我們可以看出清這只是天主自己的化工。天主毫不依自然事實的強弱次序而行事；祂並不重視王侯（詠一〇七40），却把窮人從塵土裏舉起來，叫他們坐在自己身邊（詠一一三七）。天主的僕人被社會所擯棄，然而他們不願以己力而自衛，却只由天主那裏等待被

救；天主偏是由釘在刑架上的僕人獲到光榮；又在被釘基督的復活上全部顯露了自己的光榮：從此復活與蹟的宣講，就成了有關天主威能的宣講（格前18）。

基督徒的謙遜便是瑪利亞在「吾靈讚頌上主」裏所吐露的謙遜。這種謙遜並不僅是受造物或罪人自感軟弱的情操，它同時也意識到一種全然出自天主的力量：「我們在瓦器中存放這個珍寶，為彰顯那種卓越的力量屬於天主，並非來自我們」（格後47）。 EB（王秀谷）

336 忍 耐 (patience)

天主對於祂「頭頸僵硬」的子民，一如對於其他犯罪的國家，常表示忍耐，因為祂愛他們並願救他們。耶穌對天主的這種忍耐，作了最高的啓示，祂自己也成爲這忍耐的最佳模範，人人應當倣效（弗五1；瑪五45）。弟子依照師傅的榜樣，應以恆心、忠信、喜樂、並滿懷希望地去面對迫害和考驗。然後應該更謙遜地，以溫良和慈愛每天去忍受他人的過錯。

舊 約

一、天主的忍耐

「天主顯示了自己的正義，因為以前祂因寬容（忍耐）放過了人的罪」（羅三25f）。所以舊約被保祿視爲一個天

主容忍子民和邦國之罪惡的時間，爲的在「今時」彰顯祂使人得救的正義（參閱伯前三20；羅九22ff）。隨着歷史的進展，選民逐漸深切地意識到天主的這種忍耐。雅威在向梅瑟啓示時宣稱：「雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠，對萬代的人保持仁愛，寬赦過犯、罪行和罪過；但是決不豁免懲罰，父親的過犯向子孫追討，直到三代四代」（出卅四6f；參閱戶十四18）。以後的啓示逐漸強調天父的忍耐、仁慈、厚愛，「祂原知道我們怎樣形成，祂富於仁愛，遲於發怒，祂不按我們的罪惡對待我們」（詠一〇三8；參閱德十八8—14）。雖然忿怒和審判的主題從未消失，先知們更強調天主的寬恕；並且有些章節表示天主常憐梅降災於人（岳二13f；納四2）。但是，天主這種忍耐決非柔弱的表現，而是促人悔過的召喚：「你們應歸向上主你們的天主，因為祂寬仁慈悲，遲於發怒，富於慈愛……」（岳二13；參閱依五56）。以色列也逐漸了解他們並不是這忍耐之唯一的受惠者：萬國萬民都爲天主所愛；約納的故事告訴我們，天主的仁慈惠及於所有悔過的人。

新 約

1. 耶穌藉着祂對待罪人的態度及其教導，說明了天主的忍耐，並使之具體化；祂申斥祂的弟子們，因為他們沒有耐性、喜歡報復（路九55）；不結果子的無花果樹（十三6—9），蕩子（十五），無情的僕人（瑪十八23—35）等比喻，啓示給人願意拯救罪人的天主如何忍耐，同時也用作給

門徒們的幾個關於忍耐、慈愛的教訓。耶穌在受難時所表現的勇敢——路加福音曾強調這一點——將成爲受迫害者之忍耐的典型，但是現在人才開始了解這些痛苦的意義和贖罪的價值。

2. 使徒們視耶穌第二次降來之遲延是天主忍耐的一種表現：「主決不遲延祂的應許，有如某些人所想像的；其實是祂對你們含忍，不願任何人喪亡，只願衆人回心轉意」（伯後三9-15）。但是倘若某人「輕視祂豐富的慈愛、寬容與忍耐」，並且「固執而不願悔改，就是爲自己積蓄，在天主忿怒和顯示祂正義審判的那一天，向他所發的忿怒」（羅二5）。爲此，只要天主的忍耐與召喚今天仍然存在，被選者應該聆聽祂的言語，努力進入天主的安息（希三7-14）。

二、人的忍耐

人當以天主及耶穌之忍耐鼓勵自己。在天主許可的苦難和迫害中，人當從天主那裏汲取力量，因爲天主主要賜給人希望和救恩。在日常生活之中，對其兄弟之忍耐也就是對其兄弟之愛的一種具體表現。

1. 對天主：人面對以痛苦試探人，或允許人受迫害的天主，便漸漸發現這痛苦的意義，而學習以忍耐去應付痛苦，這忍耐能使他「結出果實」。

約伯曉得痛苦並非必然是罪的懲罰；面對痛苦時，應該表示忍耐：這痛苦是有關他信德的一種考驗。在這痛苦的奧祕之前，他謙虛臣服，但仍不領會他受考驗的意義和價值。

這也是那些被迫害的猶太人民的忍耐，他們以恒心忍受考驗，這都是爲了默西亞王國的來臨（加上；加下；達十二12）；被壓迫的義人豈不應該恆心地委身於雅威的聖言和慈愛嗎（詠一三〇5；廿五3521；德二）？

基督徒既知道「基督先應受苦，才能進入光榮」，應該師法其榜樣，恒心忍受考驗和迫害。基督徒的忍受痛苦，抱着一種希望：耶穌在光榮中重來時將要拯救他；他也知道，藉着他的痛苦和忍耐，他是在與救主合作；他「參與基督的苦難，爲能與祂共享光榮」（斐三10；羅八17）。在逆境之中，他要「拿那些曾因上主的名，講話的先知們，作爲受苦和忍耐的模範」（雅五10），並以舊約中天主之偉大僕人們作模範（希六12；十一），尤其亞巴郎（希六15）和約伯（雅五11）。但是，他首先要師法耶穌的忍耐（宗八32；希十二2f；得後三5），並且他雙眼注視着耶穌，要「以堅忍的心，跑那擺在他面前的賽程（考驗）」（希十二1f）。這種忍耐，全如仁愛一樣，是「聖神的果實」（迦五22；參閱格前十三；哥一11）；堅忍經考驗而成熟（羅五3ff；雅一1ff），便也產生希望之果，這希望不會使人受騙（羅五5）。

從天主獲得堅忍，從聖經獲得安慰後（羅十五4），基督徒都能爲耶穌之名忍受痛苦，而保持對耶穌的忠信（默一10；三21）；他們因此能獲得爲堅持到底者所預許的真福（瑪十22；參閱瑪五11f；雅一12；五11；參閱達十二12），特別是在末日大災大難之時（谷十三13；路廿一19）。至於

使徒們，他們被召以更密切的方式去參與基督的苦難和忍耐：是藉着他們「在艱難、貧乏、困苦之中的持久堅忍」，他們處處表現出他們確是天主的服務者和基督的僕役（格後六4；十二12；弟前六11；弟後二10；三10）；是藉着他們的痛苦和忍耐，基督的生命在他們身上表現出來。死亡在使徒們身上大行其道，生命方能在基督徒身上獲得發展（格後四10 ff）。

2. 對自己的弟兄：智者面對激怒自己的弟兄，要想起這句話：「有涵養的人，勝於勇士；克服自己的人，勝於克服城鎮的人」（箴十六32；參閱廿五15；訓七8）。他尤其應效法耶穌對待使徒和罪人的忍耐。對人決不可殘忍無情（瑪十八23—35）；却要容忍（五45）；他日常的忍耐要顯示出他的真愛（格前十二4）。為能度一個符合自己聖召的生活，「凡事要謙遜、溫和、忍耐，在愛德中彼此擔待」（弗四2；哥三12 f；得前五14）。這樣他要成為愛人、恕人、救人、容忍的天主的真子女；並成為良善心謙之耶穌的真弟子（瑪十一29）。

RD (趙)

337 熱忱 (zèle)

希臘字 *zēlos* 的字根含義是：熱態，沸騰，恰當地譯出希伯來字 *qin'ah*，此字的字根是指受激動時臉上汎起的紅潤。這種激動，每每與忿怒（申廿九19）無別，使人想及火（索一18；依廿六11）。激動可來自不同的感受，上自無

我的愛情，下至卑鄙的嫉妬。愛情、憎恨、嫉忌，（訓九6），狂怒，混亂（德四十四4），激情（卅24），為民族幸福（撒下廿一2）或為天主的光榮（戶廿五11）所懷的熱忱：這一切的感受都能侵入人心而導致忿怒（箴廿七4）或人的死亡（創四58；戶廿五7f）。這種激昂，本身是無可責體的；它的價值要看引發它的動機怎樣，是無我的或是自私的。事實上利己的動機果真不少。我們不得不承認智者們所說的，嫉妬像「骨頭裏的蛀蟲」（箴十四30）侵蝕人心。在弟兄間（創四5—11；卅七11），妻妾間（卅1），夫婦間（箴六24；戶五），部落間（創廿六14；依十一13），以及義人與惡人間（詠卅七1；七三3；箴三31；廿三17）都能發生嫉妬；它甚且藉着爭吵（羅十三13）與辯論（格前三3；格後十二20），嫉妬及不睦（雅三1416）分化基督徒的團體。但由這一灰色的圖表不必引出像訓道篇作者所下的結論，認為人的一切努力和一切激動都來自嫉妬（訓四4）。果真有些善意的熱忱事實上可能是給「心胸狹窄」（戶十一29）作掩護，但也有熱火是出自極純潔的愛情（歌八6），這就必須特別在天主所表現的嫉忌中去辨認了。

一、嫉忌的天主

1. 天主唯一，因而嫉忌。——在大部分神話裏眾神所有的感觸和人的感觸一樣，因為他們原是人所想出來的。這些神對人的幸福表示嫉忌，而千方百計要維護自己的種種特權；人們平息這些神的辦法是讓他們各得一分他們所要求的崇

敬。即便以色列也實行過這種各方討好的宗教折衷主義（列下廿三—廿四），雖然他本該整個地歸屬雅威（申十八13）。

雅威的嫉忌與人的這些小氣無干。天主不會嫉忌「另一天主」，怕他和自己相等；可是祂願祂按自己的肖像所造的人專門崇拜祂自己；用擬人的詞句來表達，才說成祂對「其他諸神」發生嫉忌。本乎此，有些古老的經文為十誡中的第一誡解釋道：「你不可伏拜任何其他的神，因為天主被稱為嫉忌者，祂是嫉忌的天主」（出廿五；卅四14；申六14f）。

這種其他宗教所沒有的不妥協態度反映在古老的和新近的經文之中；它比做「吞併一切的火」（申四24）；那些偶像令天主嫉忌（詠七八58；申卅二1621；列上十四22），因此每每被稱為「嫉忌的偶像」（則八35；列下廿一7）。總之，天主所以嫉忌，是因為祂是聖者，不能容忍自己的光榮受到虧損（蘇廿四19f）。

2. 萬軍之雅威的熱忱。——熱忱的感受在盟約歷史裏是天主所有反應中最初出現者：一種強烈的熱忱保衛受壓迫的人，懲罰惡人。奇怪的是歐瑟亞及耶肋米亞二位以婚姻描寫盟約的先知却未曾用嫉忌的字樣，他們是用忿怒來表達天主愛情的熱烈。其他的先知慣常把熱忱與天主的聖德連在一起。厄則克耳便是如此指明雅威拯救以色列是要「聖化自己的名」（則卅九25；參閱卅六23—28）。同樣依撒意亞說，「萬軍之雅威的熱火要成就那事」，就是說：祂要拯救耶路撒冷，保證將有死裏逃生的子遺（依卅七32；列下十九31）並將有和平的元首來復興一切（九5f）。同樣的熱火使天主

的忿怒降落在背信的以色列（則五13；申卅二19）或各邦國身上（則卅六5f；依五九17）；或相反，這個熱火宛如一位戰士（依四二13）或大動慈心的人（岳二18）一樣來拯救以色列（匝一14；八2）。如果聖德是雅威之熱忱的淵源，那麼是祂的熱烈愛情使祂採取行動：「激情強悍猶如冥府，它的箭頭是天主的火燄」（歌八6）。以色列能以天主強大嫉忌的名義叩求祂的憐憫及祂慈父般的心腸（依六三15f）。

二、對天主的熱忱

1. 雅威的熱忱之士。——雅威有各種方法引以色列激發與自己的熱忱相似的熱忱；比如祂把恩惠賜給其他邦國（申卅二21）用以刺激自己人民的嫉忌。普通祂是把自己的熱火通傳給某某特選的人。丕乃哈斯「有我所有的同樣嫉忌」，息怒的上主這樣說（戶廿五11）；厄里亞先知縱然幻覺着自己已是獨一無二的雅威忠實信徒，他對天主所感的熱忱却是真誠的（列上十九14；德四八2）；最後聖詠的作者敢揭示：「對你宮廷的熱忱吞沒了我」（詠六九10；一一九139）。瑪加伯的瑪塔提雅自信是接替那些在他以前為天主熱烈爭取光榮的人（加上二5254）：在天主的光榮受到偶像崇拜者的嘲弄前，他真有「熱情勃發，五內俱焚」的傷心（二24—27）。在異教的儀式帶來偶像崇拜的妥協（加下四14）而引起地震驚中，虔誠者顯示他們是「熱中於善」（德五一18），熱烈地尋求這個善。另有些人，即來日所謂的「熱誠者」，以為必反對異教的統治者而倡導起義（宗五35ff）並對那些他

們認為是旁門左道，像保祿之輩者（廿二12 ff）施用暴力。

2. 基督徒的熱忱。——耶穌的信徒們為熱忱的猶民是眾矢之的，非把他們剷除不可（宗五17；十三45；十七5）；這種真真實實宗教的，但並不高明的（羅十2）熱忱曾鼓舞掃祿迫害天主的教會（斐三6；迦一14；宗廿二3）。基督徒不該受這種熱忱的感染，但它的精神仍在一些「熱中於法律的黨羽中」（宗廿一20）活着。

耶穌却沒有一絲熱誠者的模樣。祂拒絕承認背叛凱撒為合法（瑪廿二15—21）；祂的徒弟中固然有個熱誠者西滿（谷三18），但祂却非難「雷霆之子」的反應（三17；路九54），雖然他們自言能赴湯蹈火是可取的（瑪廿22）。最後，在祂被捕時，祂拒絕以武器抵抗（瑪廿六51），原來祂並不是什麼暴徒，或「黨魁」（廿六55）。

耶穌固然唾棄熱誠者的過激精神，但祂對「遭受強力的天國」（瑪十一12）却態度激烈，要人犧牲一切，連自己的生命也不例外（十六24）。當祂由殿中驅逐那些經商的人時，徒弟們看出來這正是那位因熱忱致死的義人的行動（若二17）。

事實上有一種基督徒的熱忱，就是保祿對各地教會所表現的熱忱，那些教會曾託付給他，猶如託付給新郎的朋友一般（格後十一2）：他要保衛各教會純潔，無非就是對一切虛偽教理預加防範，正像在舊約裏嫉忌向偶像崇拜開火一樣。他對猶太民族所懷的熱忱正是反映雅威所有的熱忱，雅威也會把自己的恩寵授予其他邦國來激發自己人民的嫉忌

（羅十一11 14；十19）。

表示熱忱的方式有多種，比如為基督服務而向前奔跑（斐三12 ff）；募捐也是一個機會（格後九2）；真實的熱忱常該追尋最好的恩惠（格前十二31；十四1 12 39），因為基督所掙得的救援已激起一個「熱中於善的民族」（鐸二14；參閱伯前三13）。

BRé & XLD (房)

338 自 豪 (fierté / pride)

希臘人為解脫自卑感常求助於完全人性的智慧；聖經却將人的自豪奠基於天主的受造物及義子的地位上：只要不是罪惡的奴隸，他不當在天主或人面前感覺害羞。真正的自豪與驕傲完全不同，驕傲是自豪的漫畫；實則自豪完全可與謙遜相容。當童貞瑪利亞歌唱「吾靈讚頌吾主」時，她深知自己的價值只能來自天主，故她向世世代代宣稱這種價值（路一46—50）。

聖經沒有固定的名詞來指稱自豪；但聖經用兩種態度指出自豪的特點。一種是永遠高貴的態度，希臘人譯為 *aristotésia*，而近似自由；希伯來人用比擬法描寫自豪：如「直立」、「抬頭」、「開誠談話」等行動；自由談話及行動，足以表現自豪。另一種態度與信賴相近，自豪是信賴的擴張；希臘人譯為 *kauchésis*：是在某事上自豪或倚靠某事，為保持鎮靜，以便面對自己、面對他人、或天主而站得住；至

於這光榮是高貴或虛偽的，要看它是歸功於天主或人而定。

舊約

1. 選民的自豪——以色列從奴役中被救出來，重得自由，軛槓被打斷後，他們才能自豪地 (*parésia* I,XX) 「昂首前行」(肋廿六13)。這來自完全奉獻的自豪，這高貴感，要求百姓生活在天主的聖德中(肋十九2)。自豪雖然容易退化為藐視(如德五〇25 f)，但因這自豪心，方能使以色列遠離拜邪神的民族(申七1—6)。當人受辱時，自豪感仍然存在，但這時它會變成羞恥；如此，以色列才「匍匐在地」，因為雅威掩藏了面容(詠四四26)；但若他們自謙，他們又可「向天主仰起頭來」(約廿二26)。無論如何，匍匐在地，或抬頭望天，選民在內心常保持着被選的自豪(巴四2 ff；參閱二15；詠二九46)。

2. 自豪及虛榮——從自豪到驕傲只有一步之差(申八17)；自豪所以成了虛榮，因為它所根據的是幻想。這種墮落的現象，在別的民族中也可看見：他們既然是受造物，就當只歸光榮於天主，不能因了自己的美貌、權勢或財富而驕傲(依廿三47；則廿六32)。反之，真正的自豪是對天主信賴，盟約忠信的發揚。若只因有一所天主居位的聖殿，而妄想可以免行精神的禮拜(耶七4—11)，這便是虛榮。「智者不應誇耀自己的智慧，勇士不應誇耀自己的勇敢，富人不應誇耀自己的財富！凡要誇耀的只應在『有智慧和認識我這事上誇耀』」(九22 f)。智者不斷地說敬長天主才是自豪

的惟一動機(德一11；九16)，而不是財富或貧窮(十22)。作天主的子女(智二13)，以天主為父(二16)才是真光榮。義人的自豪不僅是內心的，他的外表就責難惡人；惡人因而才迫害義人。被辱的義人在他的祈禱中表現自豪，他向造他的神以其固有的權力說：「我決不會蒙羞」(詠廿五3；四〇15 ff)。

3. 天主僕人的自豪——聖詠中的哀求者等待雅威立即救他們脫離羞辱；他們因羞愧落在他們敵人身上而感謝天主，「你舉揚我在攻擊我的人之上」(詠十七49)。「因你的慈惠，你顯揚我們的威能」(八九18)。可是以色列在放逐時按一般忍辱的經驗，預知義人能够重新自豪。固然天主將繼續扶持祂的僕人，携着他的手(依四二16)，被迫害的僕人知道不會蒙羞(五〇7f)。但先知曾預言，許多人要為祂的痛苦而驚駭，祂的容貌被毀而失去人形，不像祂了(五二14)；人們見了祂都掉頭而去，因為祂成了可輕視的，並真被人輕視(五二2f)。但天主的僕人雖然在人眼中失了面子，天主却保護祂，證實祂內心不可動搖的自豪，而在萬民面前「光榮」祂：「我的僕人必要成功，必要受尊榮，必要被舉揚，且備受尊敬」(五二13)，「祂要與強者分享戰利品」(五三12)。隨僕人之後，一切義人都能向天主上訴，求祂審判：人們一向以為他們是瘋狂並可憐，在末日「義人有恃無恐，站立起來」(智五1—5)。

新約

1. 基督的自豪——耶穌自知來自何處，走向何方，祂自稱天主子而引以自豪。第四部福音指出這種態度爲 *parésia*。耶穌不要求個人的榮譽，只尋求父的光榮（若八49 f），祂「公開」向世界說了話（十八20 f），民衆忖度當權人是否承認祂是基督（七25 f）；不過耶穌言語坦白，恰與世界喧囂的宣傳背道而馳（七3—10）；人們既不了解祂，祂何必多言（十一54）。所以耶穌才讓位於聖神；聖神將在「那一天」說明一切（十六13 25）。自豪這名詞雖然只在祂預言受難時出現（谷八32），對觀福音都說耶穌的舉動表現出祂的 *parésia*。如在一切權威面前祂力爭天主子或祂父親的權利：在祂的父母面前（路二49），在污辱聖殿的商人面前（瑪廿一12 ff 平），在官長面前（瑪廿三），以及在亞納衙門被掌面時（若十八23）。

2. 信徒的自豪和自由——基督徒因着信德，接受了起初懷有的自豪（希三14），他應當保持這自豪，貫徹始終，將之當做由望德所生的快樂自豪（三6）。實際上賴着耶穌的聖血，他充滿了信賴（十19 f），也能走向聖寵的寶座（四16），即使在被迫害時，也不能失去這信賴（十34 f），否則在審判之日，耶穌要爲他而羞愧（路九26 平）；但若他在世時忠信，則可心安，因爲天主比我們的心更偉大（若壹；二28；三21 ff 四17）。

在世時，信徒的自豪，可藉着爲復活的耶穌自由作證，而表現出來。如此，在教會初興時代，目不識丁的宗徒們（宗四13），在仇恨及輕視他們的聽衆面前，不屈不撓的宣

傳天主的言語（四29 31；九27 f；十八25 f）。保祿描寫這態度說，信徒的臉上沒有蒙頭紗，他們反映着復活的光榮（格後三11 f）；這就是宗徒們自豪的基礎：「我們信，所以我們才說話」（四13）。

3. 自豪與光榮——昔者耶肋米亞禁止人「自誇」，除非因認識權威而自誇；保祿亦復如此（格前一31 *kauchésis*）。但他知道天主爲取消人自傲的一切誘惑，所選的基本方法是信德。此後，人已無權自負而矜誇；猶太人的身份，法律或割損，盡屬徒然（羅二17—29）。亞巴郎既一無自豪之事（四2），何況我們這些罪人（三19 f 27）？但由於耶穌使天人和好，教友就可在天主內自豪（五11），也因可得天主的光榮的望德而誇耀（五2）；此即因信德而成義的效果。其他的一切毫無價值（斐三3—9）；惟有耶穌的十字架是光榮的源泉（迦六14）；宣講這十字架的人却不足道（格前三21）。

最後，信徒能因自己的痛苦而自豪（羅五3），保祿在他的軟弱中更是如此（格前四13；格後十一30；十二9 f）；他光榮的花冠就是他所建立的教會（得前二19；得後一4）：他能因自己的羊羣自豪，即使這些羊羣給他許多麻煩（格後七4 14；八24）。教友及使徒們自豪的奧蹟便是逾越奧蹟，就是先經過黑暗而後走向光榮的奧蹟。誰敢因信德正視死亡，並在其中發現生命，他方可自豪。

339 畏懼天主 (crainte de Dieu) (fear of God)

經常有人說舊約的特徵是畏懼的法律，新約的特徵是愛的法律。這種近似的說法忽略了許多微妙之點。如果畏懼在舊約中代表一個重要的因素，但愛的法律在舊約中已有其根源。另一方面，畏懼並未被新法律所取消，因為畏懼構成一切真宗教的底蘊。故此，實際上舊約和新約中畏懼與愛雖有區別，却交相存在。重要的是應分辨宗教性的畏懼與恐怖，恐怖是任何人面對大自然的災害或敵人的攻擊時，所能感到的（耶六25；廿10）。只有畏懼在聖經啓示中有其地位。

一、由人的恐怖到畏懼天主

在一種偉大的、特殊的、可怕的现象前，人自然會感到一種比自己偉大的存在，感到個人的卑微、自慚形穢。不過，這種感覺模稜兩可，因為神聖的事物只以令人顫悚的 (*terrorem*) 形態出現，還未露出真面目。在舊約中這一感覺由於真正認識生活的天主而得到平衡，天主將祂令人驚恐的偉大通過充斥於萬物中的景象呈現出來。以色列在天主顯現於西乃山時的畏懼（出二18^f），主要的原因是惟一天主的赫赫威嚴，梅瑟在為火焚燒的荆棘叢前的畏懼（出三6），雅各伯在夜間獲得神視後的那種畏懼（創廿八17）皆是。不過，如果這種畏懼是爲了表示天主的忿怒，以自然界的景象引起來時（狂風暴雨、地震等），這種畏懼中便混雜着來源

不純的震驚。這種畏懼在描寫「上主的日子」的景象出現（依二19；參閱智五2）。耶穌復活日早晨守墓人的恐懼也屬這一類（瑪廿八4）。反之，表現於朝拜的敬畏之情是有信仰者在顯現的天主前正常的反應：基德紅（民六22^f），依撒意亞（依六5），耶穌和宗徒所顯奇跡的目擊者（谷六51；路五9—11；七16；宗二43）等的畏懼就是這一類。因此對天主的畏懼可有各種不同形態，它們都各以不同的程度引領人獲得更深的信心。

二、畏懼天主和信賴天主

在真純的信仰生活裏，畏懼由於另一種相反的情緒而得到均衡，即對天主的信賴。縱然天主顯現給人，祂也無意恐嚇人。祂要人安心：「不要怕！」（民六23；申十12；參閱路一1330），基督在水面上行走時，重說了這句話（谷六50）。天主並非是一個嫉妒心重的專權君主；祂以慈父的照顧包圍着人，關心他們的需要。當祂向聖祖們許諾時，向他們說：「不要怕！」（創十五1；廿六24）。祂向那些受苦的民衆，許諾末日的幸福，同時也提出相同的要求（依四一1013^{ff}；四三5；四四2），耶穌也向「小小的羊羣」許諾，天主要把天國賜給他們（路十二32；瑪六25—34）。天主也用同樣的口氣把重任託付給先知：他們要遭受人的反對，但是他們不該害怕那些人（耶一8；則二6；三9；參閱列下一15）。

這樣，對天主的信心會成爲保證的泉源，驅除純粹人性

的畏懼。當以色列應面對敵人時，天主的信息仍是：「不要怕！」（戶廿一34；申三2；七18；廿1；蘇八1）。依撒意亞在最大的危險中，向阿哈次（依七4）向希則克雅（依卅七6）都重說同樣的話。耶穌也告宗徒們不必害怕那些殺害肉身的人（瑪十26—31）。這種一再強調的教訓，最後要實踐在生活裏。真正的信徒靠着對天主的信賴，一定能將心中一切畏懼驅逐淨盡（詠廿三4；廿七1；九一5—13）。

三、畏懼天主的懲罰

天主的屬性之一是祂能在人心引起一種有益的畏懼。在舊約中天主顯示為法官，在西乃山上頒佈法律時，同時宣佈制裁作為威脅（出廿5ff；廿三21）。在以色列全部歷史過程中，他們的苦難都被先知們解釋為表現天主忿怒的、來自天主上智宰制的象徵：在如是嚴重的動機前，足使人戰慄！在這一意義下，天主的法律的確是一畏懼的法律。第二首聖詠也號召外邦人，要他們注意天主的懲罰的威脅，臣服於天主的受傳者（詠二11f）。

這一項教義決不容廢置，因為連新約也給予天主的忿怒和裁判以一重要的位置。不過，面對這種可怕的景象，應顛悚不安的只是那怙惡不悛的人（雅五1；默六15f）。對於其他的人，他們深知自己有罪（路五8），却信賴天主使人成義的聖寵（羅三23f），新約開創了一種新態度：不再是奴隸的恐懼，而是天主義子的精神（羅八15），一種除去恐

懼的愛心，因為恐懼內含有懲罰（若一，四18）；有愛心的人便不怕懲罰，縱然他的心責備他（若一，三20f）。是在這種意義下，新約是一愛的法律。可是，在舊約時代已經有人生活在愛的法律之下，而在今天仍有人並未超越畏懼的法律。

四、畏懼天主與宗教

總之，對天主的畏懼，就其廣大深遠的意義來說，可與宗教同日而語。申命紀早已把畏懼天主與對天主的愛、遵守祂的規誡、奉侍祂等連繫在一起（申六2513），依撒意亞先知竟把畏懼天主視為天主的神所產生的果實之一（依十一2）。照智者的說法，畏懼天主是智慧的肇端（箴一7；詠一一10），德訓篇裏細數畏懼的特徵，實際上畏懼天主即等於虔敬（德一11—20）。在這一意義下，畏懼天主的確堪當許多聖詠加與它的頌讚（詠一一二1；一二八1），因為天主的仁慈世世代代於無窮世賜與敬畏祂的人（路一50；參閱詠一〇三17）。想到公審判的時刻，雖能使罪人顛悚，但也是天主「賞報那些敬畏祂名字者」的時候（默十一18）。雖然新約還給畏懼這個字保留了一定程度的怕懼氣氛，天主是一法官的觀點並未消失（格後七1；弗五21；哥三22），特別對那些「不敬畏天主的人」（路十八24；廿三40），但新約却加深了解，而使之成為一重要的德行：「天主是不看情面的，凡在各民族中敬畏祂而又履行正義的人，都是祂所中悅的」（宗十34f）。這樣理解的畏懼正是由信德而到

達救恩的道路。

PA & PG (狄)

340 尋 求 (chercher) (seek)

「人雖努力尋求，終究無法得知」(訓八17)，可是耶穌宣稱：「凡尋找的就必找到」(瑪七8)。人憂心忡忡所尋求的常是天主，但是他的尋求常走入迷途，而應該修正。人於是發現，他如此追求天主，因為天主首先尋求他。

一、尋求天主：從禮儀的意義 到內心的意義

本來「尋求上主」或「尋求祂的言語」，就是向天主徵求意見。在作重要的決定前(列上廿二5-8)，為解決一件紛爭(出十八15 f)，或為對危急的情況有所指示(撒下廿一1；列下三11；八8；廿二18)，人們進入會幕(出卅三7)或聖殿(申十二5)，詢問上主，普通是通過一位司祭(參閱戶五11)或一位先知(出十八15；列上廿二7；參閱戶廿三3)。

這種作法可能不過是一種迷信色彩的預防，讓天主來干預的一種方法。聖經證明這種作法能是不自私的，並顯示對天主的真愛。如尋求「一生歲月住在上主的家裏」，這就是「品嚐上主的甘飴」，「尋求祂的面容」(詠廿七48)。

無疑的，這是說參與聖所的禮儀(詠廿四6；匝八21)，但在禮拜的華麗和感動之中，忠信的以色列人尋求「瞻仰上主

的慈善」(詠廿七13)。就是這種對天主臨在的願望，推動流亡者從巴比倫回來(耶五十四)，並重建聖殿(編上廿二19；廿八8f)。最後，尋求天主就是向祂行真正的禮拜，並取消對假神的敬禮(申四29)。編年紀作者便根據這一標準判斷以色列的國王們(編下十四3；卅一21)。

可是放棄假神必須先悔改；這是先知們常討論的主題。不尋求天主，就沒有法律和正義。亞毛斯把「你們尋求我，才可生存；你們不要尋求貝特耳」(亞五45)，和「你們應尋求善，不要尋求惡；為使你們能够生存……你們要惡惡而愛善，在城門口保持正義」(五14 f)看作一回事。同樣歐瑟亞說：「你們應該播散正義……現在是尋求上主的時候」(歐十12；參閱索二3)。為了「趁上主可找到的時候，去尋求上主」，必須「使惡人離開自己的道路，惡人拋棄自己的思念」(依五56)，必須「全心地尋求祂」(申四29；耶廿九13)。耶穌也無不如此說：「你們先該尋求天主的國和它的義德」(瑪六33)。

二、真尋找與假尋找

即便在以色列內，尋求天主也有過偏差。選民中的某些人曾尋求假神(巴耳：列下一2 ff)；有的運用違禁的中人(卜者：肋十九31；亡者：申十八11；降神者：撒上廿八7；亡魂：依八19)；許多人缺乏內心基本的態度：他們好像「行義的國家，却忘記法律」(依五八2)。他們這些人都不能找到天主；他們的罪孽使他們遠離天主(依五九2)。

真正尋求天主，要出於純樸的心（智一1），謙遜和貧窮（索二3；詠廿二27），懺悔的心和謙虛的精神（達三39f）。這時「為尋求祂的人是仁善的」天主（哀三25），要讓人找到他（耶廿九14），而「心謙的人，尋求天主的人都要喜樂」（詠六九33）。

啓示人心隱密思想的耶穌基督（路二35），使人分辨尋求天主的真假。對耶穌所採取的態度（若八21）可區別尋求的真相。不過，尋求天主和尋求耶穌是相等的。為「賺得耶穌」並「獲得祂」（斐三。12），必須放棄尋求自己的正義（羅十3），而讓耶穌藉信德奪得自己（斐三12）。即使是在耶穌離開後，還得藉追求天上之事（哥三1）繼續尋求祂（若十三33）。

三、天主追尋人

尋求天主，最後便發現先愛我們的天主（若壹四19），祂自己來找我們，引我們到他聖子那裏去（若六44）。在天主這聖寵的主動行為中，不可只看到天主主要人尊重祂至高無上法律的切望。全部聖經指出這種優先是愛的優先，天主尋求人是祂內心深處的行動。當以色列忘記天主，而去追求他們自己的愛人時，天主常想「誘導」不忠的以色列，而「向他說知心話」（歐二15f）。當以色列的所有牧者，都不去尋找四散的羊羣時（則卅四5f），天主親自宣示計畫：祂要集合羊羣，而「尋找那失落的羊」（卅四1216）。在天主的子民不忠時，雅歌唱出醉心尋求淨配的天主之歌（歌三1—

4；五6；六3）。

這種渴望到什麼程度呢？天主子啓示說：「人子來是為尋找並拯救迷了的人」（路十九10）；為了尋找唯一的迷了的羊（瑪十八12。參閱路十五4—10）；耶穌在離開祂的門徒們時，想到重新再來尋找他們的時刻，為帶他們一同去，「為的是我在那裏，你們也在那裏」（若十四3）。

PMG & JG (王愈榮)

341 建造(或建設) (édifier)

建築的各主題，在一個自行組織並建造房屋、城池、聖殿的民族的书——聖經中，佔有重要地位。建築是人自然的欲望，天主以之作祂救贖計畫的軸心之一。

一、古以色列的建設

1. 建設家庭和建築房屋——希伯來文動詞 *banah* 首先指建造物質的建築物，如祭台（創八20），房屋（卅三17）城池（四17），只要不像巴貝爾塔使人與天主對立（創十一1—9），天主並不譴責這些事業。為使工程不註定失敗，天主的監臨是不可或缺的（詠一二七1）。「外教人的」建築在天主前沒有什麼分量，無論它們顯得怎樣美麗堅固，祂都能隨意予以毀滅（亞三13ff；索二4ff；匝九3ff）。

論及一個家庭，猶如論及一項建築工程。都說「建立」：天主用亞當的肋骨建造女人（創二22）；一位母親被她所生

的子女「建立」起來(十六2;卅3)。但施行這種建設的是天主(列上十一38)。由個人而家庭，而支派而民族，藉着房屋的觀念，這過程便覺容易而自然。這上面工作的仍是天主，是祂建立達味王朝(撒下七11)，以色列的家室或子民(耶十二16;廿四6;卅一4)。

2. 建設與破壞——天主若降福「人手的工程」(申十四29;十五10)，便使它完成並堅固，是祂「建設這工程」。人若忘記天主，天主便要破壞不與祂一同建造的工程(耶廿四6;四二10)。消滅人、住處、城池和民族，是祂懲罰的證據。執行這破壞的先知——耶肋米亞被派去「破壞和拔除，建設和栽培」(耶一10)。

但天主是忠信並喜好建設的(參閱人名依貝乃雅(Yihoneya)，意為「上主建設」，編上九8)，決不完全破壞而不容呼救。當祂忿怒的破壞性波濤(依廿八18;卅28)發洩在高傲的人身上時(依二11)，仍常繼續作建設的工程(依四四26;五八12)。達味被打倒的茅屋將要重建起來(亞九11)，子民要自充軍之地回鄉並重建他們的城池(耶卅4 18)，耶路撒冷和聖殿也要恢復(蓋一8;匝六13;耶卅一38)。同樣的意象描繪物質的重建和民族的復興，房屋的擴建和民衆的團聚(依四九19—21;耶卅18 f)。

二、新基礎

新建築，新子民自然是舊子民以色列和它制度的延續，但並非建立在它之上。它主要的基礎是天主指定作祂對以

色列所作一切事業的頂點和冠冕的那石頭(蘇廿八16;匝四7)。但負責這事業的工人們拋棄了這塊困擾他們的石頭(參閱詠一一八22;瑪廿一41 f)。奇妙的是這塊被拋棄的石頭，乃是全部第一期建築的綜合，天主把它放置在新建築的基礎上(詠一一八22)，重建並完成了那前期的全部工程。因工人們的惡意，天主親自建築了「我們視為奇妙的」意想不到的傑作。被拋棄的石頭成為「屋角的基石」(伯前二7)，這「惟一可能的基石」(格前三11)便是耶穌基督(宗四11)。

耶穌基督也是新聖殿。繼耶肋米亞之後(參閱耶七12—15)，耶穌預言那豪華建築的毀滅——它是以色列的驕傲，却變成了「賊窩」，(耶七11;瑪廿一12)，也預言在三日之內——即很短的時間內——將重建另一座聖殿——祂自己的身體；而這建築的工程師將是祂自己(若二19—22)。

三、建築基督的身體

1. 我要建立我的教會——耶穌——屋角石和聖殿——不只是新建築，也是建築師。建築物是祂的工程，就是「祂的教會」(瑪十六18)，祂選擇材料而安置在適當的地方；於是把伯多祿放在基礎上。在祂的光榮中「仍舊是祂給予」每人位置和職務，使建築物的一切材料「和諧而緊湊」，在愛德中建立祂的身體(弗四11—16)。

2. 從事建築的人們——首先是基督所安置的「基礎」——使徒們(弗二20)；他們同時是他們所創立的各地教會的

「基石」和「建築師」，同樣按照耶肋米亞，建築屬於先知的職務（耶一10；廿四6），根據保祿，建築是宗徒神恩的本質（格後十8；十二19；十三10）。「天主的助手」（格前三9）——宗徒應該栽種（三6），「安放基石」，基石就是耶穌基督（三10 f）。

3. 身體自行建築——在元首基督的推動下，整個身體各個部分「自行建立」（弗四15 f）。建立教會的職務，不僅伸展到負各指定之責的先知、聖史、司牧和教師」（弗四11）；而且作「天主的田地和建築物的」（格前三9）一切「聖徒」，對這項建築都應積極擔負起一部分工作。這是一項公共和互助的工程，每人在建設他人時，給與他在建築物上佔有的完滿價值，也自他人接受幫助和力量（羅十四19；十五2；得前五11；猶20）；這是首要的職務，在分辨神恩中也是主要的標準：最寶貴的是那些建設會衆的人（格前十四12）。建設弟兄就是建築教會，當然，是在這條件下：在基督和祂的正統傳授內「生根植基」（哥二6f）；在末日火要考驗所用的材料是何品質（格前三10—15）。

4. 新建築物是聖城新耶路撒冷（默廿一2）。它從天上天主那裏降下，因為在那裏已沒有任何罪惡所產生的惡果：沒有死亡，沒有哭泣，沒有呼喊，也沒有煩惱，完全是天主的工作（默廿一4）。不過「它是建立在十二個帶着羔羊的名字的十二位使徒的基石上」（卅一14），「它的十二道門上寫着以色列十二支派的名字」（廿一12）。那麼這建築物正是耶穌基督所建造而委託給祂十二位使徒的，是由諸聖的辛

勞所建立的教會。其實它就是淨配；祂的裝飾——「光輝潔白的亞麻」，還有各種到處發光的寶石，反射着天主榮耀的光輝（廿一19—23）——這就是「聖徒的善行」（十九8）。在這建築內的一切都是天主的工程，全部也都是由聖者們所建造的。這就是聖寵的奧秘。 JMF & JG（侯）

342 跑 (courir) run

此字本指御林軍的徒步報訊者（撒上廿二17），急忙去報告戰爭的消息（撒下十八19—27），除此之外聖經還以比擬的說法（希文：trecho；有時 dikō；而有「奔向」「持續」「奔跑」和「迫害」等意）用此字指出天主聖言的活力或報告天主聖言者的力量。稍後，在希臘運動會的影響之下，這個字也指生命的「過程」，即趨向某一目的的生命。

1. 天主的聖言奔跑——天主的聖言是快速的，有效的，有活力的：「天主全能的聖言由高天王座上出發」（智十八15；參閱撒上廿二17）。它如戰士一般衝擊約伯（約十六14），以跳躍代替奔跑者的快速：「祂向大地發出自己的語言，祂的語言迅速奔跑」（詠一四七15；參閱依五五11）。當保祿請信友祈禱，以便「天主的聖言完成它奔跑的路程」（得後三1）時，或許他在追憶這一段話。先知們也一樣，像國王的報訊者（撒上八11）跑去傳達天主的訓示。「上主的手臨於厄里亞身上；他束上腰，跑在阿哈布前面，直到依次勒爾城門口」（列上十八46）。連天主未派遣的先知也這

樣作：「他們跑；我並沒有對他們說話，他們却擅說預言」（耶廿三21）。

2. 生命是一程賽跑——人的生命多次比作行程（若八12；若壹一6f），幾時需要倉促的服從或有緊急的使命，就變成了奔跑。有時仍是指報訊，就如說若翰完成了他的賽程（宗十三24f），或說保祿的賽程便是宣傳福音（廿24）。但這個字也指義人生活所有的輕鬆愉快，這樣在「走在奉事天主的道路上」這個隱喻上增添了一份愉快，急迫，和活潑的色彩：「我必奔赴祢誠命的路程，因為祢舒暢了我的心靈」（詠一一九32）；「仰望上主的……必能揮翅高飛，有如兀鷹，疾馳而不困乏」（依四十31）。轉移到雅歌的詞彙裏，這終身侍奉上主的熱誠，就變成了新娘聽到新郎的聲音而歡欣奔赴的急迫：「請你拉着我隨你奔跑」（歌一4）。這同伯多祿和若望奔赴主臺所提示的觀念不是相彷彿嗎（若廿4）？

在保祿的筆下，這種奔跑是運動場上的賽跑，需要犧牲才能獲勝（格前九24—27）。同樣的圖像，但以不同的動詞，表達了保祿整個奇遇的特徵。當他追逐(diko)意即迫害)基督徒在往大馬士革途中時，被基督追上了；但他仍不以爲自己達到了目的：「我追逐我的目標(diko)，企圖抓住它，而我自己却被基督耶穌抓住……忘掉過去，全力向前，一直奔向目標，以便爭取天主在基督耶穌內自天召叫我的獎品」（斐十三12ff）。

圍繞着我們的有大批證人（就是運動場上的觀眾及昔日

的選手），任何阻撓（迦五7）攔不住我們……我們以堅忍的心跑（trechomen）那擺在我們眼前的賽程，雙眼注視着我們信德的領袖（希十一1f），我們的前驅（prodromos，由 edramon 而來，trecho 的過去式）（六20）。那樣我們便不白跑（格前九26；迦二2；斐二16），却能與保祿一同說：「這場好仗我打完了，完成了我的賽程，保守了我的信德」（弟後四7）。但在這一切上不該忘記；一切都來自天主並僅來自天主：「這不在乎人願意，也不在乎人努力跑，而是在於憐憫人的天主」（羅九16）。

XLD (侯)

343 跟 隨 (suivre) (follow)

跟隨天主即是走在天主的道路上，天主曾藉這些路在出埃及時領導了祂的百姓，祂的聖子也劃定一些路線，爲領導所有的人走向新而真正的出谷的終點。

1. 以色列人的蒙召——以色列人民出離埃及，響應了號召他們跟隨自己的雅威（參閱歐十一1）。在曠野中，以色列人追隨雅威之後，雅威在雲柱裏並在火柱裏領導他們（出十三21），天主也打發天使給祂的百姓開闢了一條道路（出廿三23）。以色列人不斷聽到這種跟隨雅威的召喚，使之如新娘追隨新郎（耶二2），如羊羣跟隨牧童（詠八〇2），又如百姓追隨君王（撒下十五13；十七9）。更如信友追隨天主一般（列上十八21）。

「跟隨」實際表示完全的依賴和絕對的臣服，也就是信心與聽命。加肋布因為「全心跟隨了雅威」故蒙受天主的賞報（申一36）；達味遵守了天主的誠命，成了那些全心跟隨上主的楷模（列上十四）。當約史雅王和他的人民接受盟約而生活的責任時，即決定了「跟隨雅威」。由是，信徒的理想即是常追隨「上主的道路」（詠十八22；廿五4:）。

所以跟隨上主即是要求人們對天主忠貞。實際上主是孀嫉的天主；祂嚴禁人跟從別的假神，即是禁止人向假神頂禮膜拜和模仿他們信徒的敬神儀式（申六14）。但是以色列人聽了本地衆神的召喚；他們剛來到客納罕，巴耳即與西乃山的天主爭奪以色列人的信心（申四3）。「那時以色列人躊躇不決」，模稜兩可，一直到先知發出了強烈的抗議說：「如果上主是天主，就當隨從上主；假如巴耳是天主，就該隨從巴耳」（列上十八21）。在厄里亞之後的先知們爲了以色列人「淫亂放蕩，遠離上主」（歐一2）並「追隨異國的神」，不停地責備了他們（耶七69；九13；十一10）。先知們又宣傳悔改，敦促人再走上以色列人出埃及時所行的路線（歐二17），以重新跟隨天主。

2. 跟隨基督

a 起步——耶穌對西滿和安德肋，雅各伯和若望以及瑪竇說：「你們來跟隨我」。祂這話充滿權威，爭取了他們的信心（谷一17—20；二14）。他們既作了耶穌的門徒，便漸漸地參與了祂使命的祕密及祂本人的奧秘。實際，追隨耶穌不只是信服祂的倫理及精神方面的訓導，而且還要分享祂的

命運。門徒們無疑地準備分享祂的光榮：「我們捨棄了一切而跟隨了祢；那麼，將來我們能得到什麼呢？」（瑪十九27）——但是他們應當先學習參與祂的考驗和祂的苦難。耶穌要求人完全的超脫：即捨棄財富，犧牲安全，捨棄家人（瑪八19—22；十37；十九16—22），全心全意，永不反悔（九61f）。這種要求在召喚所有的人；但不是人人都舉起響應，像那個富家少年便是一例（瑪十九22ff）。

b 跟隨基督至於犧牲自己——門徒拋棄了財富及世物的貪戀之後，便知道他應當追隨耶穌一直到十字架上。「誰若願意跟隨我，該棄絕自己，背着自己的十字架來跟隨我」（瑪十六24p）。耶穌要求祂的門徒作這種犧牲，不只是犧牲財物，還要犧牲自身，同時祂也將自己的天主性啓示給他們，最後祂還使門徒知道：天主的要求直到何種程度。但是門徒們只是在耶穌首先作了犧牲之後才能滿全這種要求。就以伯多祿爲例，他心靈爽快，誓許跟隨耶穌，不論祂到何處去，但是一如其他門徒，也很爽快地捨棄了耶穌（瑪廿六356）。這種犧牲的意義他只是以後才明瞭（若十三36ff），即當耶穌藉自己的死亡與復活開拓了一條路時，伯多祿才能走向他不想去的地方（若廿一18f）。

c 相信與效法——新約的神學家們改變了跟隨的隱喻意義。按保祿的意見，追隨耶穌即是在祂死亡和復活的奧蹟中與祂相似。至於這種相似，我們從永遠即被天主預選（羅八29），實際的開始則在受洗時（羅六2ff），以後藉着效法耶穌逐漸加深（格前十一1），藉受苦與耶穌的意志融合，

那時復活的能力也在其中發展開（格後四10 f；十三4；斐三10 f；參閱伯前二21）。

按照若望，跟隨耶穌是相信耶穌，即全心全意地相信，這種相信只建立在基督的言語上，而不是建立在外表的標記上（若四42），這種信心能勝過凡人智慧的猶豫和徬徨（若六26—69）；即是以耶穌為嚮導而跟隨世界的眞光（若八12）；也就是參加以耶穌作唯一牧者的羊羣中（若十一—16）。

最後，追隨宗徒們的信友（宗十三43）開始這樣跟隨基督，「羔羊不論到那裏去，他們常隨着羔羊」（默十四4；參閱若八21 f），直到「帳幔的內部，那裏，耶穌曾以前驅的身份進去了」（希六20）。那時耶穌的許諾也就實現了；「誰若侍奉我，就當跟隨我；這樣我在那裏，我的僕人也要在那裏」（若十二26）。 CA（傳）

344 榜 樣 (exemplum)

言語使人了解，榜樣引人實行。天主是一位最好的教育家，祂給人留下應追隨的榜樣，應師法的模範。

舊 約

天主的道路與人的榜樣——天主適應人性的軟弱，人是一些應予教育的孩童，也是一些應予改造的罪人。讓他們效法那位按祂的肖像創造他們的（創一26—27）仍是不可能

的，因為這位模範由於其超越性好似高不可及。自以為跟天主一樣是罪人的行爲（創三5）；義人只力求答覆造物主的召喚，與祂同行，就是按照祂的臨在所指示的正路去生活（創一七1；參閱六9）。同樣，在天主的訓示：「你們應是聖的，因為我是聖的。」這句話中，也論及兩種聖：天主的聖，就是祂奧祕的超越性；人的聖，這是天主的敬禮和聖聖聖之天主在其子民中的臨在，所要求的聖潔（肋一九2；參閱出二九45），因此，在這裏沒有效法天主的召喚。但是，先知們的教訓，使人稍微看到，天主要人追隨祂自己喜歡走的道路（耶九23；參閱米六8）。

人民要看他們的祖先，就會找到他們所需要的榜樣；從果實可以判斷果樹好壞，在他們祖先的行爲中，可以分辨何者應該師法，何者應該避免；比如，一方面有亞巴郎的信德和忠實（創一五6；二二12—16），另一方面有亞當及厄娃的懷疑和叛命（創三4—6）。歷史中有很多這樣的人物，他們的榜樣可以教訓人，智者也將這些人物一一讓他們的徒弟看（德四四16—四九16；參閱加前二50—60）。因此，年長者應感到自己對民衆，尤其對青年負責，猶如厄肋阿匝爾一樣；他們應給後人留下一個高尚的榜樣，即使爲此而殉道，亦應在所不辭（加下六24—31）。

新 約

從人的榜樣到天主的模範——新約仍提起過去：不應該做效殺人犯加音（若壹三12）及曠野中那不服從的一代（希

四11)，而應以先知們的忍耐（雅五10），和天主衆多之證人的信德和恒心爲模範（希一二1）。此外，信友目前就有這種證人（希六12）；他們應效法他們的領袖的信仰（希一三7），及那些如保祿一樣作人模範者的行爲（斐三17）。保祿屢次請求教友效法他（格前四16；迦四12），特別效法他的勞作（得後三7—9）。希望老人，如他一樣，能作他們的模範（弟前四12；鐸二7；伯前五3），以便他們的團體也能作爲後人的榜樣（得前一7；二14）。

但是，爲教友只有一個完美無缺的模範，其他的模範只不過是祂的反映，那就是耶穌基督。我人效法保祿，只因爲他效法基督（得前一6；格前一1）。這是一項完全新的事件：賴降生成人的天主子耶穌，人居然能效法他的主（得前一6），也就是效法天主（弗五1）。事實上，耶穌就是這種完全信德的泉源和模範，這信德就是依恃和忠信（希一二2）；那信他者，耶穌使他們成爲天主的子女，度他的生活（若一12；迦二20）。從此，人能效法主的榜樣，在謙虛之愛的道路上追隨祂的芳踪，祂的愛曾使祂犧牲了自己的性命（若一三15；弗五2；伯前二21；若壹二16；三16）；人能愛弟兄，一如耶穌愛他們一樣（若一三34；一五12）。

但耶穌愛他們，一如父愛他們一樣（若一五9）；效法耶穌就是效法父；我們的聖召是肖似基督（羅八29），祂是父的完美肖像（哥一15），答覆這種召喚就是按照物主的肖像，去使我們革新（哥三10；參閱創一26—27），與造物主這種接近啓示了到那時所隱藏着的深奧意義。我們能够也應

該成聖，一如天父是聖者一樣（伯前一15—16，此處引用肋一九2，而給予一種新的意義）；我們這樣做，也是服從耶穌的命令：祂願意我們效法父，效法祂的完美的良善（瑪五48），和祂仁慈的愛心（路六36；參閱弗四32）；倘若我們這樣做，有一天我們會肖似我們所效法的那一位，因我們將見到祂原來的面貌（若壹三2）。JR & MFL（趙）

345 果 實 (fruit)

「果實」一詞不論本義地指生殖力所結之實（如說腹中之果：路一42），或借義地指生物所導致的後果（如說一人行動之果：耶十七10），總之它是生物（或更好說受造的生物）所產生的；我們雖能說天主如人一樣種植並播種，却不能說天主結了果實：天主是收穫果實的，一切果實都應彰顯天主的光榮。

一、結果實的職責

天主有生生之德，祂將生命的種子放進生物，這便是天主的一種神奇祝福。聖經上說：大地要生出果樹來，各依其類地結出果實（創一11f）；禽獸和人由天主接受命令：「你們要有成果（孳生）、要繁殖（創一22及28）。播在大地上的生命是極豐饒的繁殖力，而生命現象之一就是：耕耘的人才能收穫果實（依卅七30；格前九7；弟後二6）。那末，天主要求祂葡萄園中的果實：一切怠惰是可譴責的（猶12）；

不結果的葡萄枝子被拋到火裏去燒（若十五6；參閱瑪三10），葡萄園也應託給別人（瑪廿一41ff）。不結果子的無花果樹沒有權利佔一塊土地（路十三6—9）。最後，依東方古老的商業習俗，業主有權懲罰那些不遵守合同的僕人：「你們拿去作生意，直到我回來」（路十九13）。

二、天人合作

1. 生命之主、天主——天主要求受造物結出果實，便不能不供給牠們方法。人藉勞力與天主合作而結果時，應承認結果實首先是天主的化工。天主把亞當安置在伊甸園裏，亞當便負責耕種並摘取園中樹木上的果子。但禁止他伸手去摘生命樹的果實（創三22），其所暗示的意義之一似乎就是：唯獨天主是生命之源。厄弗辣因（意爲使若瑟「有了子息」：創四一52）在他全部歷史過程中，應該了解：他之所以結出果實，實有賴於翠綠的松樹、真正生命之樹（歐十四9）——雅威。所以以色列應奉獻初菓，以示感恩（申廿六2）；尤其應該投奔天主的智慧，智慧之花預報美妙的果實（德廿四17；思高本23）。

2. 生活之水——這同一伊甸園裏，爲要生長植物，必須天主命雨水降落，並造一個人來耕地（創二5）。依照聖經的象徵說法，除非有雨水使種子發芽，大地在人的耕耘下，不能結出果實。沒有水，大地便是不毛之地；像索多瑪一樣是一片荒野，那裏的「樹木結果實，却不能成熟」（智十七7）。沒有上主——唯一可靠的磐石——人便不能結果實，

「他們的葡萄秧出自索多瑪的葡萄園……他們的葡萄是有毒的」（申卅二32）。因此人應該像厄利亞一樣祈求天主讓上天降下甘霖，使「大地藉以生出果實」（雅五17f）。這樣，大地得邀天主之福而生出有益的菜蔬（希六7f）；同時，敬愛天主的義人像「栽在水邊的樹」（耶十七8；詠一3）。「到了老年仍然結實纍纍」（詠九二14f）。

3. 人的角色——雨水主要地由天主安排，而土地的選擇和保養則交給了人。播在荆棘裏的種子不能成長（路八14）；種子結實的多少，在於其所落土地的品質（瑪十三8）。不論如何，生長主要並非來自人的努力：大地自己（auto-ente）便會產生果實（谷四26—29）。毫無疑問，人必須辛勞，才能培養智慧；至於智慧的美果則可預卜（德六19）。這裏同時有兩個教訓：一則工作必須努力，二則靜候成果必須忍耐。

三、好果實和壞果實

亞當不肯等到由天主手裏領受原是給他準備的生命之果，他本可有園中「又好看又好吃」的果樹（創二9），反而被迫耕耘一塊被詛咒而生荆棘和蒺藜的土地（創三18）。亞當吃了「知善惡樹」的菓子竟妄圖決定什麼是善和什麼是惡。但結果他的行動連自己看來都意義含混，善惡不分。只有洞察肺腑與人心的天主，由以色列這葡萄園所結菓實的品質來判斷它的好或壞。祂原指望它結好葡萄，它却偏結了酸葡萄（依五1—7）。果實顯示果園的素質，正像言語揭露

人心的思想(德廿七7)。若論洗者責斥那些人的幻想，他們以作亞巴郎子孫而自誇，却不結好果實(瑪三8ff)。耶穌聲稱：「是由果實來辨認果樹」，而揭發法利塞式的樹皮內的毒汁(瑪十二33ff)。教訓門徒分辨假先知：「你們可由他們的果實辨別他們。荆棘上豈能收到葡萄？莢裝上豈能收到無花果」(瑪七16)？一般說來，一個人本應「結生命的果實」，如果他「結死亡的果實」，那麼他心裏就意義含混，善惡不分了(羅七4f)。

四、基督的樹汁和聖神的果實

基督消除了「意義含混，善惡不分」的情事。基督的一生便是以生活來證明祂向世界宣布的「結果之律」：「麥粒如果不落在地裏死了，仍只是一粒；但如果死了，它就會結出許多的籽粒」(若十二24)。基督欣然接受自作犧牲的時刻，也由之蒙受了聖父的光榮。麥粒的自然律透過基督的中介成爲基督徒的存在律。祂說：「我是眞葡萄樹，我父是園丁。凡在我身上不結實的枝條，祂便剪掉」(若十五1f)，要結果實，枝條應與葡萄樹相連(十五4)，就是說應忠於基督。與基督的結合應是豐收而多產的：「凡結實的葡萄枝，我父就修理它，使它結實更多」(十五2)：這就是天主行事的方式，多多益善，這需要弟子的不斷淨化和忍耐(路八15)。這樣「賴耶穌基督滿結正義之果，爲光榮讚美天主」(斐一11；參閱若十五8)。

那麼，末日預言於焉實現：以色列的葡萄園開始時鮮豔

(則十七8)，繼而枯乾(十九10—14；參閱歐十1；耶二21)，現在重又結實，大地又有出產(匝八12)；人們可因智慧的美果而陶醉(德一16—20)，甚至成爲生命之泉：「由義人的果實產生生命樹」(箴十一30)。新約精確指出藉基督的樹汁而結出的聖神的果實在於什麼；這果實並不繁多，却能繁生，結成許多美果：這就是愛德，發展開來便成爲各種德行(迦五22f)。愛不僅是新娘「口中香甜的果實」(歌二3)；新郎也可以「進入祂的花園，品嚐其中的佳果」(歌四16)。在世界末日，先知曾看到四季再度調諧(創八22；宗十四17)：果樹每月結果，因爲這些果樹都是生長在聖殿流出的水邊上(則四七12)；默示錄的作者將此神視與樂園聯在一起，而僅瞻仰一株生命之樹，即成爲十字架之樹的那一棵，它的葉子能够醫治天下萬民，連教外人士也在內。(默廿二2)。CS & XLD(王秀谷)

346 認識 (connaitre) know

認識天主：是聖經對人心的第一個號召；不過，聖經在發展這個號召時，不把它作爲一個知識問題，而把它與生活聯繫起來。對於一個閃族人，實際上，認識(hb. yd't)一詞超出抽象知識以外，而表現出一種實際存在的關係。認識某種東西，就是說，對某種東西有實際具體的經驗；比如認識苦痛(依五三3)與罪(智十三)，戰爭(民三一)與和平(依五九8)，善與惡等(創二9—17)，這認識是一種

實際的生活關係，具有深遠的後果。認識某人，是說與某人建立起人際關係；這種關係能採取各種形式，能有不同的程度，也能有許多的涵義；這個字可以用來表示親密的家庭關係（申卅三⁹），也意指夫妻的關係（創四¹；路¹；34）；人受到天主的裁判是認識天主（則十二¹⁵），與天主結盟，是完全另一種認識天主的方式（耶卅一³⁴），而漸被導引進入天主的親密關係中。

舊約

1. 由天主主動的認識——宗教性的認識，全由天主主動而開始。在認識天主以前，先為天主所認識。這裏有天主簡選和天主照顧的奧秘：天主認識亞巴郎（創十八¹⁹），天主認識祂的子民：「由世上一切種族中我只認識了你們」（耶一三²）。甚至在先知們出生以前，祂已認識他們了（耶一⁵），認識一切祂預選為義子的人（羅八²⁹；格前十三¹²）。天主這樣特選的那些人和認識他們名字的人（出卅三¹⁷；參閱若十³），天主使他們認識祂自己：祂將祂的名字啓示給他們（出三¹⁷），使他們敬畏祂（出廿八^{ff}），然而，天主特別從敵人手中解救他們，賜給他們土地（申四³²；十一²……），給他們祂的誠命作為幸福的途徑（申卅¹⁶；詠一四七^{19f}），來證明祂對他們的慈愛。

2. 人的無知——天主子民對天主應有的答覆，理當是認識天主，以真正的愛獻身與天主（歐四¹；六⁶）。可是，從一開始，他們便表示無能為力（出卅二⁸）。「他們心中

迷惑，不認識我的道路」（詠九五¹⁰）。因為誤解天主，便繼續不斷試探天主（戶十四²²；詠七八）。像一隻負重的牲畜「以色列一無認識」（依一³；耶八⁷）；他們反叛，違背盟約（歐八¹），他們「祭祀一向所不認識的諸神」（申卅二¹⁷）。

雖然他們自以為「認識上主」（歐八²），却是自欺，因為他們和上主的關係只限於一種表面而又形式化的關係（依廿九^{13f}；耶七）；而真正的認識上主必定貫穿人心，而且現在實際生活裏（歐六⁶；依一¹⁷；耶廿二¹⁶；參閱瑪七^{22f}）。先知們一再強調，不一而足，「這個民族不聽上主他天主的聲音，不肯受教」（耶七²⁸）。因此它要「因無知而受罰」（依五¹³；歐四⁶）。

上主要以可怕的方式使人認識祂：即用淪落和放逐的恐怖。厄則克耳先知便是一再重覆「你們要承認我是上主」宣佈這些處罰。只有在痛苦的事實前面，面對自己，面對上主，他們才不致沉緬於幻想中：他們非承認天主的神聖性和自己的罪孽不可（巴二）。

3. 認識與新心——以色列保持了一種神奇的革新希望，這種革新將使「大地充滿對上主的認識，有如海洋充滿海水」（依十一⁹）。可是，這種革新怎樣完成呢？以色列並不敢妄想以自己的力量去完成，因為他們意識到自己有一顆「邪惡的心」（耶七²⁴），一顆「未受割損的心」（肋廿七⁴¹），而為真正認識上主，必須有一顆完美的心。申命紀便強調需要有一種內心的改變，這種改變只能從天主而來。

「直到今天，上主還沒有給你一顆能認識的心」（申廿九3），可是在放逐之後，上主要「在你的心上，和你後裔的心上行割損」（申卅6）。

這同樣的許諾也由耶肋米亞先知宣布給被放逐的以色列人（耶廿四7）。這許諾是上主宣布與新以色列訂立新約的要點（耶卅一31f）：一種徹底的淨化：「我要寬恕他們的過犯」，這一淨化要使以民虛心受教「我要將我的法律放在他們的肺腑裏，寫在他們的心頭上」；雙方相契的關係如此得到保證後，「我要作他們的天主，他們要作我的人民」，這種關係便會成爲直接而真實認識的泉源：「誰也不必再彼此教訓互相說：『他們該認識上主，』因爲不論大小，人人都必認識我」。

厄則克耳先知強調調指出天主的神在這種內心革新中的角色而完成這種認識的遠景：「我還要賜給你們一顆新心，在你們五內放上一種新的精神……我要將我的神賜於你們五內」（則卅六26f）；這將是天主子民的復活（則卅七14）。上主不僅要這樣使以色列民族認識祂（則卅七13），而且也要這樣讓「異民」認識祂（則卅六23）。

第二依撒意亞在預先描寫這賜下的救恩時，也強調其普遍的反應。偶像崇拜要遭受空前的打擊（依四五一—四六）。上主要在一種新「出谷」中顯示出祂是歷史的主人，「凡有血肉的人都知道我是上主，是你的拯救者」（依四九26）。上主向以色列人說：「你們就是我的證人……爲教你們認識我」（依四三10），向祂的「僕人」說：「我要使祢作萬民

的光明」（依四九6）。

4. 來自上天的智慧——還有別的一種思路也獲致類似的結論。以色列的智者追求並收集人生良好品德的規範（箴），在這些規範中深植一種確切的信念：惟獨上主知道隱密的事（約廿八）。「祂尋得了智慧的一切道路」（巴三37）。因此，「一切智慧，皆來自上主」（德一1）。當然，上主由於祂的仁愛已把智慧的泉源賜給了以色列民：「生命的道理和真理的智識，這一切都包含在至高天主的盟約書上。這約書含有梅瑟頒布給我們的法律」（德廿四23ff）。不過這種恩賜仍是外在的（參閱智九5），因此還應當懇求上主在人心內放置祂的「智慧的神」（智七7；九）來完成人的智慧。因爲「有誰能知道天主的計畫？」（智九13）。

谷木蘭的人表現出渴望「認識上主的奧秘」。他們爲了上主所賜的光明而感謝祂（QH七26f），而且熱切等待那最後的顯現，那時義人便會「了解至高上主的知識」（IQS四18—22）。

流亡的猶太人接觸希臘文化而發展出一套較具體哲學風味的論證，以抗拒偶像崇拜，並傳揚對獨一眞神的認識。智慧篇的作者肯定觀察大自然應引導人承認造物者的存在和祂的能力（智十三1—9）。

新約

上主許給新約時代对上主完美的認識，在耶穌身上賜給了我們。

1. 對觀福音——惟獨耶穌能够啓示給我們天主聖父（路十22），能解釋天國的奧秘（瑪十三11）。耶穌的教訓具有權威（瑪七29）。祂拒絕滿足無意義的好奇心（宗一7），祂的教訓不是理論的，而表現為一種「福音」，一種要人悔改的號召（谷一14 f）。上主近了，人應當辨明時代的徵兆（路十二56；十九42），應當準備好去迎接祂（瑪廿五10 ff）。耶穌並用靈跡作為祂所負使命的標誌來加強祂言語的力量（參閱瑪九6）。

不過，這一切只是一種準備，不僅祂的仇人（谷三5），連祂的弟子們也都愚昧無知（谷六52；瑪十六23；路十八34）。直到祂傾流新約之血後（路廿二20），方才大放光明：「耶穌遂開啓他們的理智」（路廿四45），才把聖神傾注給他們（宗二33）。這樣才開始了真正認識上主的新紀元。

2. 聖若望——若望比對觀福音更清晰指出這一啓示的步驟。首先，人應當受教於聖父；凡心靈馴服的人都被吸引到耶穌前（若六44 f）。耶穌認識他們，他們認識耶穌（若十14），耶穌要引領他們到聖父那裏（若十四6）。可是，耶穌所說所做的一切，「直到祂未被高舉在十字架上時，對他們仍像謎語（若十六25）。只有這一光榮的被高舉才能使祂被人真正所了解（若八28；十二32）；只有如此弟子們才獲得聖神的恩賜（若七39；十六7），聖神要將耶穌所說所做一切的内蘊啓示給他們（若十四26；參閱二22；十二16），要把他們引入一切真理（若十六13）。這樣弟子們才認識耶

穌，並由耶穌而認識聖父（若十四720）。

就如耶肋米亞所預言的，人與天主建立了一種新的關係：「天主子來了，賜給了我們理智，教我們認識那真實者」（若壹五2）；二14）。永生的定義除此無他：「認識你，唯一的眞天主，和你所派遣來的耶穌基督」（若十七3），這種直接的認識，在一定意義下，使基督徒「不再需要誰教訓他們」（若壹二27；參閱耶卅一34；瑪廿三8）。這一知識包括一種辨認，若望闡述其重要方面，（若壹二3 ff；三1924；四2613），而使人提防謬理（若壹二26；四1；若貳七）。但是若將這對上主的認識完全引伸開來，這認識堪稱「交融」（Communión）（若壹一3），因為認識上主即是參與共同的生命（若十四19 ff），即在眞愛中完美的結合（若十七26；參閱若壹，二3f；三16……）。

3. 聖保祿——保祿大膽地給愛好哲學和宗教性思考的希臘人宣講基督的十字架（格前一23）。救恩不能夠靠任何人的知識獲得，而要靠信仰被釘的「天主的德能和天主的智慧」的基督（格前一24）。人固然有從受造物出發認識上主的可能，不過，「他們冥頑不靈的心陷入了黑暗」，他們崇拜偶像，因此應遭受天主的忿怒（羅一18—22）。因此，他們應當放棄他們的自負（格前一29），承認只靠自己不能透澈天主的秘密（格前一14），應當服膺福音（羅十六25 f），天主可以「愚妄的道理」來拯救那些相信的人（格前一21；羅十四14）。

對基督的信仰和聖洗使他們獲得全然不同的知識，「我

只以認識我主基督耶穌爲至寶」，這不是理論的而是生命的知識：「我只願認識基督和祂復活的德能，參與祂的苦難」（斐三8f）。如此「更新」的理智能「辨別什麼是天主的旨意，什麼是善事，什麼是悅樂天主的事，什麼是成全的事」（羅十二2）。爲對抗教友中到處出現的諾思派傾向（格前一17；八1f；哥二48），保祿將他們導向一種更真實，更宗教性的認識，來自天主聖神的認識，由於這種認識我們便能真正認識「天主所賜與我們的一切」，而且宣講時用一種「聖神所教的言詞」（格前二6—16）。

保祿對「基督那不可測量的豐富福音」（弗三8）的驚歎是與歲月俱增的，他祝福基督徒「充分地得到真知灼見，能認識天主的奧秘——基督，因爲在祂內蘊藏着智慧和知識的一切寶藏」（哥二2f）。可是，他並未因此而忘記「知識只會使人傲慢自大」，而「愛德纔能立人」（格前八1；十三2）；因此，在他心目中所有的不是使人傲慢的知識，而是知道「基督的愛遠超人所能知的」（弗三19）。他渴望那一時刻來臨，那時，圓滿的一來到，局部的就必要消逝；那時就要全認清了，如同全被認清一樣（格前十三12）。

因此，認識對於保祿就如對全部聖經一樣，是進入一強大的生命與光明之激流中，這激流自天主湧出，重歸於天主。

Jo & Av (狄)

347 看見 (voir)

(see)

「偶像有限而不能看」（詠一三五16），「天主俯察天下的一切」（約廿八24），特別是「亞當的子孫」（詠卅三13f）「洞察他們的肺腑和心」（七10）。但對人來說，祂是「一位隱藏的天主」（依四五15），「沒有人看見過，也不能看見」（弟前六16；一17；若壹四12）。但是天主選了一個民族，「將祂自己顯現給他們」（戶十四14），甚至在祂唯一聖子身上顯現出來（若一18；十二45），將有一天要引領他們進入天堂，使他們「瞻仰祂的容貌」（默廿二4）。

舊約

一、期望看見天主

「親眼看見上主」（依五二8）是舊約最深的願望。對樂園的思鄉病支配着全部聖經，首先是意識到失去了與天主直接及親密的接觸，是永常畏懼祂的忿怒；但也是得見主的面容並看到主的微笑的不倦不怠的希望。以色列的兩大宗教經驗：對來自先知的天主言語的經驗與在敬禮中天主臨在的經驗，二者皆指向這破格的經驗：看見天主。

1. 天主顯現於先知代表先知們存在和使命的頂點。梅瑟與厄里亞對此有過最高的經驗。梅瑟祈求天主說：「讓我得見祢的榮耀」（出卅三18），天主俯允他所求，但說：「當我的榮耀經過時……我將用手遮掩你……你將看見我的背，但是我的臉，沒有人能看見」（卅三22f）。當上主走近時厄里亞「用外衣蒙着臉」，而只聽到一個聲音（列上十九

13；參閱申四12）。若天主不顯現，任何人也不能看見天主。梅瑟所得的特恩是絕無僅有的，「他看見上主的形像」（戶十二8）。其他先知，等級不同，但皆暗乎其後，他們「在神視和夢中」（十二6）看到不屬塵世的事物（戶廿四4 16；編下十八18；亞九1；則一三；申七1；……）。亞巴郎和雅各伯也有過類似的經驗（創十五17；十七1；廿八13）；基德紅（民六，11—24）瑪諾亞夫婦也同樣有過（十三2—23）。以色列的七十位長老，也與梅瑟有限度的分享特恩，而在山上「瞻仰以色列的天主」（出廿四10，但七十賢士譯本作：「他們看到天主所在之處」）。

2. 在天主臨在之處（出廿四24）的敬禮，激發善人看到天主的期望，「尋找主的面容」（詠廿四6）「看見主的甘飴」（廿七4），「祂的大能和榮耀」（六三3），遙望聖殿（納二5）。依撒意亞的神視與梅瑟之得見天主的多次顯現頗為近似，前者使先知性的神視與敬禮中的神視兩相吻合：先知神視著重於言語和使命，敬禮神視則集中於臨在（依六；參閱編下十八18；則十一十一）

二、見和信

得見天主的願望獲得滿足只是稀有的和局部的，因為天主「是隱藏的天主」（依四五15），只啓示給信仰。為了認識天主，必須聆聽祂的言語並看到祂的工程；因為在創造的奇工妙化中「不可見的成爲可見的」（羅一20）。仰視星宿使人感到天主的大能（依四十五f），觀察宇宙（約卅八—

四一）便是看到天主。

但隱藏的天主在歷史中更使人看到。在祂爲選民所施展的奇事中（出十四13；申二十1；蘇廿四17）——前所未見的奇跡（出卅四10）——以色列「看見了祂的榮耀」（出十六7）。故此認識天主便是「看見祂的驚人事蹟」並「知道祂是誰」（詠四六9ff；參閱依四一20；四二18；四三10），看到祂的偉蹟而信仰祂（出十四31；詠四〇4；友十四10），因爲「除祂之外沒有別的神」（申卅二39）。

但是人們猶如愚頑不靈的偶像，都是又聾又瞎（依四二18），「有目不見，有耳不聞」（耶五21；則十二2）：天主的奇蹟和神恩，本爲光照他們，反能使他們硬化於盲目中。先知們的宣講終於導致「這人民的心遲鈍，眼睛迷糊，免得他們的眼睛看見……心中覺悟」（依六10）。

新約

一、天主在耶穌基督內成爲可見的

1. 天主在耶穌基督內令人看到藉先知所預許的前所未聞的奇事（依五二15；六四3；六六8），「前所未見」的事（瑪九33）。西默盎可平安謝世：「〔他的〕眼已得睹救恩」（路二30）。「得見耶穌的舉動的眼睛是有福的」：他們看見「許多先知和義人想看而未會看到的」（瑪十三16f）；他們從近處看到、亞巴郎「從遠處」（希十一13）所看

到的，亞巴郎已因耶穌的「日子」而歡樂（若八56）。為此福氣的條件是不因耶穌而絆倒，並看到實際所發生的事：「瞎子看見……福音被傳揚……」（瑪十一5f）。

2. 見與信——在對觀福音中已然，而在若望福音中尤為清楚的是：看到耶穌所行及天主在祂內所實現的，乃是邀人相信的一個召喚，並邀人由此信德走向救恩史隱而不現的一面。

耶穌所行的奇蹟本應引人達到信仰（若二23；十41；十一45；參閱路十七15 19）。有人要求奇蹟而未得，無疑的是因為所要求的奇蹟至少為部分人，不會導致信仰（瑪十二38 f；參閱谷十五32）。完美的信仰不需要看到奇蹟（若四38），但事實距此理想尚遠。實際上許多人雖見過許多奇蹟，但他們既未能相信（若十二37），甚至幾乎視若無睹（瑪十三14 f；若十二40；參閱依六9f）。對這些人來說，世界之光（若八12；九5）變成了黑暗，明察秋毫成了盲目：「你們如果是瞎子，就沒有罪了；但是你們說：『我們看得見』，你們的罪便常存在」（若九39 f）。

同樣的主題在復活的敘述中重新出現。看到空墳（若廿28），耶穌顯現給特選的證人（宗十40 f）「使人看見」（Ophté·宗十三31；格前十五5—8；瑪廿八7 10 p），本該導致信仰（若廿29；參閱瑪廿八17）。但是看到或聽到那些看見的人講論復活而固執不信仍然是可能的（路廿四12；廿七39 f；谷十六11—14），這裏也是一樣：理想的信仰應該是不見而信（若廿29）。

3. 天主在耶穌基督內成爲可見的——若在相信之前就能看見，信仰便成了一种認識和看見。事實上不僅天在人子頭上大開（若一51；參閱瑪三16），天主的奧蹟啓示出來，生命賜給了信祂的人（若三21 36），而且天主光榮的本身，即梅瑟祇能暫時並部分地看到的光榮（出卅三22 f；格後三11）已由主身上永久並毫無遮掩的照耀着（格後三18）：「我們看到了祂的光榮，惟一聖子的光榮」（若一14）。看到耶穌便是看到聖言，「這生命與父同在，且已顯示給我們了」（若壹一1—3）。因為「我在父內，父也在我內……誰看見了我，就是看見了父」（十四9f；參閱一18；十二45）。

二、看見天主的本來面目

即便天主聖子降生成人，仍不能滿足我們享見天主的願望，因為耶穌一旦尚未回到父那裏去（若十四12 28），就尚未將祂應得的光榮全部啓示（十七15）。耶穌應該消逝，應該回到祂所從出的無形世界，那是「不可見的實體」的世界，但它却是一切可見實體的本源（希十一1f），是天主的世界。因此祂應當再成爲不可見的（若十六10—19），應使人們找祂而找不到（七34；八21）。當宗徒們在耶穌升天時（宗一9 ff），最後一次「看見」祂以後，一個新的時期於焉開始，其間「沒有看見過祂的」人應該愛祂，且「因信仰祂而非因看到祂」而喜樂（伯前一18 f）。

將來有一天人們要看到人子「坐在大能者之右」（瑪廿六64 p）並「乘雲降來」（瑪廿四30 p）。斯德望已經「看

見」主的這日子宛若事實（宗七55 f）。默示錄暗示在整個歷史過程中已見到這種來臨：「試看祂乘雲降來；每人將看見祂，連那些曾刺透了祂的人亦然……」（默一7；參閱十九37）。但事實上，除非在信仰內，「我們還看不出萬物都隸屬於祂」（希二8）。此後不再是「眼望着天」的時候了，而要作證祂怎樣升了天，還要怎樣降來（宗一11），並在雙重的期待中生活：永遠與主同在（得前四17；斐一23）並在祂完全賜與祂子女而不可接近的奧蹟中，「看天主」（瑪五8），「看祂的面容」（默廿二4），「看祂實在怎樣」（若壹三²）。 JDu & JG (十)

348 嘗 (gouter) (taste)

「嗜」固然有時等於，吃一點食物（納三7；哥二21），但主要地是指品嘗滋味，指人生各種經驗的品嘗（撒下十九36）。聖經將「嗜」字用在分辨道德價值和對天主及基督的認識上——這便是人生現世及天主的美味。

1. 分辨道德價值——這種品嘗包括智慧各種形式：機智（撒下廿五33），圓通（箴十一22），冷靜的判斷（箴廿六16）。這是天主的恩賜（詠一一九66）；祂也可以收回（約十二20），它同時也是由年齡和經驗學習而得的（約十一11 ff）。這種品嘗在人事的最實際的範圍裏指導人的品行（箴卅一18），但是，就其較高形式而言，這種對善惡的道德分辨的能力，不僅是一種道德價值，却已進入宗教價值，

以信仰為基石（詠一一九66）；它爐火純青時，便樂於聽取天主的言語（並覺得它甜如蜜——則三3），樂於遵守天主的誡命（詠一一九16；羅七22）。

2. 宗教性的經驗——在前述的智慧辨別能力之上，又有天主帶給我們的愛情的生活經驗。舊約裏那些遵守天主法律的義人（厄下九25；依五52）怡然品嘗天主所賞的現世祝福。可以嘗到瑪納變化無窮的美味（智十六20 f），體驗到「天主是何等的和藹慈善」（詠卅四9），並像斯守實藏一樣地斯守着天主（約廿二25 f）。

在新約裏，受洗人的整個生命與復活的基督合而為一；而聖洗的領受，給人帶來終究走近獲救的天福的甜蜜經驗：分享聖神，以信德體會福音的言語，也體驗到創造未來世代的天主的德能（希六4f）。這一切都是天主慈善的超絕保證（伯前二3）。這種甘美來自耶穌所嘗到的死亡的苦味（希二9），使我們免於嘗受永死之苦（若八52）。這種甘美便是天主真福的預嘗（默一17）。 PS (王秀谷)

349 歡 樂 (joie) (joy)

天主是造物主和救世主，祂的啓示在人心激起一種洋溢的歡樂。瞻仰宇宙萬物，怎能不宣稱「我的歡樂在上主內」（詠一〇四34）？怎能不禱祝「願天主因其化工而歡欣」呢（一〇四31）？人倘非喪心病狂（九二5 ff），面對天主及歷史中的偉業，歡樂之情怎能不油然而生？歡樂易於

傳播：「請來向上主救援我們的磐石歡呼……」（九五1）；「願高天歡樂！大地踴躍……在上主面前歡樂，因祂駕臨」（九六11 ff）。上主駕臨是為邀請祂的忠僕進入祂固有的歡樂並為向他們大開門戶（瑪廿五21）。

舊約

一、生活中的歡樂

天主使人生的歡樂成為祂許諾的一個因素（申廿八3 | 8；耶卅三11），天主懲罰不忠便剝奪人的歡樂（申廿八30 | 33 47 f；耶七34；廿五10 f）。男人與愛妻略享人生之樂（訓九9），藉吃喝和消遣（二24；三12 f）享受其勞苦之果（三22），禁得起訓道者無情的批判；作者稱讚這種歡樂（八15），因為它能使人忘記人生的痛苦；歡樂是天主賞給人的命運（五17 ff）。葡萄酒是為獲致快樂而釀製的（民九13；詠一〇四15），但應取用有節（德卅一27）；收穫葡萄是一個歡樂的時期（依十六10），收穫莊稼亦然（詠二二六5f）。婦女因其美麗和德行而使丈夫所充滿的歡喜（箴五18；德廿六2 13）是最大歡樂的象徵（依六二5）。對於夫婦，生殖力是歡樂的由來（撒二1 5；詠一一九3；參閱若十六21），尤其是假如他們的兒子是一位智者（箴十一）。

偉大日子的歡樂是喧嘩的，如國王加冕（列上一40），勝利（十八16）或囚犯返家（詠一二六2f），此外還有其他不能公諸外人的內心歡樂（箴十四10）。智者了解這內心快

樂的價值，它甚至是健康的因素（箴十七22），一句好話（十二25），或善心的一瞥（十五30）都有助於這內心快樂。天主只譴責那些不正當的娛樂，以作惡而尋求的快樂（二14），特別是因義人受苦而使其仇敵所生的惡意的歡樂（詠十三5；卅五26）。

二、盟約的歡樂

天主是人生健全歡樂的根源，祂賜與其子民最大的歡樂是忠於盟約的各種歡樂。

1. 集體敬禮的歡樂——以色列在禮拜中獲得讚頌天主的歡樂（詠卅三1），因為祂肯作他們的國王（詠一四九2）並邀請他們在祂面前歡欣鼓舞（申十二18）；以色列也嘗到兄弟團聚的甜蜜（詠一三三）。這樣他們便找到抵抗客納罕敬禮誘惑的有效方法，客納罕的淫祭是天主所深惡而痛絕的（申十二30 f；廿三18 f）。在興奮和歡樂的氣氛中所舉行的慶節（詠四二5；六八4f；一〇〇2）使人民想起「上主為使他們歡欣鼓舞所安排的一天」（一一八24）；有些慶節載於史冊，如希則克雅的逾越節（編下卅21 | 26），由充軍返國後的逾越節（厄六22），特別是一次帳棚節，厄斯德拉在宣讀法律書之後，邀請在場的人民歡宴並宣稱：「今天是聖日……你們不要憂愁；喜樂於上主就是我們的力量」（厄下六22）。正為保持這圓滿的喜樂，法律書才規定人民當追本溯源，每年三次慶節聚集於耶路撒冷以邀天主的祝福（肋廿三40；申十六11 14 f）。天主願天下萬國都到這泉源來

取歡樂（依十一³；五五¹；五六^{6f}）。

2. 因個人忠實而歡樂——這賜與衆人的歡樂，是組成天主真正子民的謙遜者應得之物（詠一四九^{4f}）；他們一如耶肋米亞、吞食那成爲他們心中快樂的天主言語（耶十五¹⁶）；他們以天主（詠卅三²¹；卅七⁴；耶二²³）和法律爲樂（詠十九⁹），法律是他們的寶藏（一一九^{14 11 16 2}），在極度困苦中，法律仍是他們的歡欣（一一九^{14 3}）；因此這些虛心尋找天主的人可以歡欣鼓舞了（卅四³；六九³³；七〇⁵；一〇五³），他們已由聖寵（卅二^{10 f}）和天主的仁慈（五一^{10 14}）而成義。上主既是他們惟一的幸福（十六²；七三^{25 28}），滿懷信賴與主結合使他們窺見永樂的遠景（十六^{9f}），他們和天主智慧的親密關係便是預先嘗到了永樂（智八¹⁶）。

3. 末世的歡樂——以色列實際上是生活在希望中。如果敬禮使他們想起天主的偉業，特別是出埃及，是爲使他們渴望另一個新的出谷，在此出谷中天主將啓示祂是無比的天主，是宇宙的救主（依四五^{5 | 8 21 f}）。那時將有默西亞的歡樂，其充盈洋溢早爲依撒意亞所預報（九²）；荒野要雀躍（卅五¹）；在天主的化工前，諸天將歡呼，大地要鼓舞（四四²³；四九¹³），而被解放的俘虜也將來到熙雍，高聲歡呼（卅五^{9f}；五一¹¹），爲能在那裏重獲救恩和正義（六一¹⁰）並品嘗永遠的喜樂（六一⁷），這永樂將滿足他們的期望（廿五⁹）。那時天主的僕役滿心歡樂，在革新的創造中謳歌；因爲天主將耶路撒冷造成「歡樂」，並使其子民成爲「愉快」，爲能在他們內歡愉，並使人獲致無盡的歡騰（六

五^{14 17 ff}；六六¹⁰）。這便是耶路撒冷所期待於它的天主、聖者和永生者的快樂，祂的仁慈將拯救它（巴四^{22 f 36 f}；五⁹）。救贖大業的工程師便是它的君王，祂在謙卑中走向耶城；耶城應在歡欣鼓舞中迎接祂的駕臨（匝九⁹）。

新約

一、福音的歡樂

這位謙遜的國王便是耶穌基督，祂向謙卑者報告救恩的歡樂，並藉自己的犧牲將這歡樂賜給他們。

1. 給謙卑者報告的救恩之樂——救主的駕臨造成了一個歡樂的氣氛，這一點路加較其他聖史更使人覺得出來。在人們因祂的誕生而歡樂之前（路一¹⁴），聖母的來到，使洗者若翰在母胎中歡躍（一^{41 44}）；曾受天使邀請的貞女（一²⁸：希臘文 *chaire* 意即高興吧！）以歡樂和謙遜歌頌主，因爲祂成了她的兒子以拯救謙卑者（一^{42 46 | 55}）。耶穌誕生爲報告這消息的天使和祂來救贖的人民同爲一大歡樂（二^{10 13 f}；參閱瑪一²¹）；這誕生滿足了義人們的期待（瑪十三^{17 p}），他們和亞巴郎一樣，一想到便不禁歡樂起來（若八⁵⁶）。

天主的國在耶穌基督內成了現實（谷一^{15 p}；路十七²¹）；祂是新郎，祂的聲音使洗者若翰歡欣異常（若三²⁹），祂在不許門徒們守齋（路五^{34 p}）。門徒們因知道他們的名字已經寫在天上而歡樂（十²⁰），因爲他們是在窮人之列，

而天國就是屬於他們的（六20 P），爲了這天國寶藏人們要歡喜的變賣一切（瑪十三44）；耶穌也曉諭他們，將來的迫害藉堅定他們的信心應增強他們的歡樂（瑪五10 ff P）。

耶穌所顯的奇蹟既證實祂的使命，門徒們有理由因之而歡欣（路十九37 ff），但他們却不應該因耶穌授與他們顯奇蹟的神力而高興（十17—20）；這只是一種方法，不是爲使人獲致虛浮的快樂，如好看奇蹟的黑落德之流（廿三8），而是爲使正直的人頌揚天主（十三17），並吸引罪人歸依救主，準備他們以歡樂迎接祂，並回頭改過（十九69）。門徒們以手足之情因這種歸依而歡樂（十五32），就如在天的父和天使們一般（十五7 10 24），又如善牧因自己的愛情挽救了迷途的亡羊而歡欣（十五6；瑪十八13）。但爲分享祂的歡樂，應學祂那樣去愛。

2. 聖神之樂，苦架之果——耶穌因聖父藉着聖子將自己啓示給孩童而歡欣不已（路十21 f），祂爲這些弱小者，祂的朋友捨生致命，爲將喜樂通傳與他們，這喜樂之源便是祂的愛（若十五9—15），另一方面，祂的仇敵在十字架下展開了他們惡意的歡樂（路廿三35 ff）。耶穌經由十字架走向聖父；門徒們如果愛祂，並了解這次離別的目的是爲了賜與聖神（十六7），便該因此而歡樂（若十四28）。他們因聖神的恩賜而度耶穌的生命（若十四16—20），並且因爲他們因耶穌之名祈求，聖父將賜給他們一切；那時他們的憂苦將變爲歡樂，他們的歡樂將圓滿無缺，誰也不能將它從他們手中奪去（十四13 f；十六20—24）。

然而門徒們很少了解苦難導致復活，耶穌苦難如此毀滅了他們的希望（路廿四21），以致他們在耶穌多次顯現時，歡樂本已深入內心却不敢毫無疑礙地享受（廿四41）。但當復活的耶穌向他們說明聖經業已應驗，並向他們許下聖神的德能（廿四44 49；宗一8），而後自己升天，這時他們才滿心快樂（廿四52 f）；聖神降臨使這歡樂既要通傳（宗二4 11），又堅定不移：「他們都很喜歡……堪當爲救主的名字受侮辱」，他們都是祂的見證（宗五41；參閱四12；路廿四46 ff）。

二、新生命的歡樂

耶穌的言語結了果實：凡信祂的人都得到祂圓滿無缺的歡樂（若十七13）；他們的團體生活在坦誠的喜樂中（宗二46），宣揚佳音到處成爲皆大歡喜的泉源（八8）；洗禮使信友們充滿來自聖神的歡樂（十三52；參見八39；十三48；十六34），並使宗徒們在極大的考驗中高歌（十六23 ff）。

1. 神樂的來源——實際上歡樂是聖神的果實（迦五22）和天國的特徵（羅十四17）。這並非言語所激起與患難所毀滅的暫短興奮（參見谷四16），而是信衆的神樂，他們在考驗中成爲衆人的模範（得前一6f），他們因其歡樂的慷慨（格後八2；九7），因其完美無缺（十三9），團結一致（斐二2），虛心受教（希十三17），忠於真理（若貳4；若叁3f），現在已是使徒們的歡樂，將來在主的日子也是

(得前119 f)。

使信友互通真理(格前十三6)，給他們獲致持久的快樂的愛德因祈禱和不斷感恩而得到滋養(得前五16；斐三一；四4 ff)。在感謝聖父將我們移置在祂愛子的國度時，怎能不衷心歡樂呢(哥一11 ff)？勤懇的祈禱是歡樂之源，因為聖德使祈禱活潑，而希望的天主所作的答覆是以喜樂充滿信友(羅十二12；十五13)。伯多祿也請信友以歡躍之情讚美天主，他的信德遭受痛苦的考驗，但他確信可獲得救恩，這為他帶來無可言喻的歡樂，可謂天堂光榮的預嘗(伯前一3—9)。

2. 在考驗中為歡樂作證——但是這種快樂只屬於受過考驗的信仰。為了在基督的光榮顯露時享有歡樂，祂的弟子應以分享耶穌苦難的多寡為其歡樂的尺寸(伯前四13)。他和老師一樣，在此塵世寧要苦架，不要歡樂(希十二2)；他欣然忍受財物被剝奪(十34)，以處於各種考驗中為至高的喜樂(雅一2)。不論是使徒或基督，都以為貧窮和迫害將導致完美的歡樂。

保祿在傳教工作中飽嘗這十字架之樂；十字架是他作證的一個因素：天主的使者們「受折磨」，却「時常喜歡」(格後六10)。他在苦難中格外充滿喜樂(七4)；他以完全忘我之情而歡樂，只要基督受到宣揚(斐一17 f)，他為他的信友和教會受苦，反倒感覺高興(哥一24)。他請斐理伯人與他一同歡樂，因為他即將灑下鮮血，為信仰作至高的見證(斐二17 f)。

三、永樂的共融

可是考驗即將告終，天主要為祂的僕人所流的血報仇，而審判飽飲鮮血的巴比倫；那時天上將大為歡騰(默十八20；十九1—4)，那裏羔羊的婚禮即將舉行；凡參與的人都將在歡樂中歸光榮於天主(十九7 ff)。那將是圓滿歡樂的彰顯和光大，這歡樂自現在始，已是天主子女的應得之分；因為賜給了他們的聖神使他們與聖父及聖子耶穌基督互通聲氣(若壹一2 ff；三1f 24)。 AR & MPL (于)

350 合 一 (unity)

人因信德而承認惟一天主：父、子、及聖神之後，便向愛德開展，這愛德使聖父與聖子結合，而是聖神將愛德通傳給信友(若一59；一七26；羅五5)。這愛德既使人與惟一天主結合，便使他在世界上成為天主的見證及天主計畫的合作者：使所有的人及整個宇宙結合在惟一聖子內(羅八29；弗一5 10)

一、合一之源及其因罪而破裂

宇宙萬有，五光十色，光怪陸離，都是造物主的化工，祂的計畫顯示在祂給男女二人所出的命令中：「你們要生育繁殖，充滿大地並治理大地。」(創一28)。我們可以窺見，在天主的工程中繁複與統一並列。為使創造臻於合一，

屈於人的統治之下，人必須繁殖增多；爲使男人繁殖，他必須由於愛情，與女人完成結合（創二3 f）。但爲了完成這計畫，人必須存留在與天主的合一中，承認其隸屬的地位而表現信賴和忠誠。

拒絕表示這忠誠便是根本的罪：人犯罪是要與天主平等，這等於否認惟一的天主；人這樣便與那是愛（若壹四16），又是合一之源的天主斷絕了關係。由這種破裂生出了各種分裂：離婚與多妻破壞了婚姻的純一（創四19；申廿四1）；由嫉妬而殺人破壞了兄弟間的合一（創四6 f 24）；社會的統一被破壞，源於誤會，有表達力的象徵之一便是語言的分歧（一一9）。

二、藉盟約謀求合一

天主爲了補救這種破裂，揀選了一些人，與他們以忠實締結盟約（歐二22）；實際上，忠實是與天主合一並與祂合作從事這合一工程的條件；爲進行這合一，天主不斷召叫新的被選者：如諾厄，亞巴郎（參閱依五一2），梅瑟，達味；「僕人」天主向祂子民頒布的法律，在達味族中爲其子民所選的國王，在耶路撒冷與選民同居的聖殿爲作忠實的模範賜給他的僕人；這一切的目的都是爲保證以色列的合一，並使之完成其司祭民族（出一九6）和見證民族（依四三10 f）的使命。

天主所以使以色列成爲特選的人民，就是爲藉着他們將自己顯示給萬邦，集合他們在敬禮的統一上。雖然天主不得

不藉分散懲罰以民的不忠，但最後這分散仍有助於使外邦人認識創造和救贖的唯一天主（依四五）。然而，爲了完成選民的使命，爲了恢復因撒羅滿不忠於唯一天主而破壞的合一（列上一一31 f），爲了集合萬邦與選民參與同一敬禮（依五六6 f），必須「那一位」來臨，祂同時是上主的僕人，負有統一以色列的任務，並以自己的死亡拯救衆多的罪人（依四二1；四九6；五三10 f），又是新達味祂將收放在他的王權下重新集合的主的羊羣，（則三四23 f；三七二1—24）；祂還是人子，聖者人民的領袖，祂的永遠王國將伸展到整個宇宙（達七13 f 27）。藉着祂，熙雍，上主以永愛愛着的唯一淨配將成爲萬邦共有的母親（詠八七5；依五四1—10；五五33 f），而上主將爲萬邦的唯一君王。（匝一四9）。

三、在聖教會中完成的統一

這位天主的被選者便是祂的惟一聖子，耶穌基督（路九35）。凡愛慕祂並信仰祂的，祂將聖神和自己的母親賜與他們而使之合而爲一（羅五5；若十九27），並以惟一食糧，在十字架上所祭獻的身體（格前十16 f）養育他們。這樣祂使一切民族成爲一體（弗二14—18）；使信友成爲祂的肢體，賦與每人不同的神恩，都是爲了祂的奧體聖教會的公益（格前十二4—27；弗一22 f），將這些活石砌入主的惟一聖殿（弗二19—22；伯前二4 f）。祂是惟一牧人，祂認識自己各不相同的羊（若十3），並願捨生致命，將天主失散的子民集合在祂的羊羣中（若十14 f；十一51 f）。

因了祂，合一在各方面方得以恢復；如被偏情所撕裂的人的內在合一（羅七14 f；八29）；夫婦間的合一，其典範便是基督與教會的結合（弗五25—32）；人類全體的合一，聖神之共戴一父（羅八14 f；弗四4 f），他們只有一心一靈（宗四32），同聲讚頌大父（羅十五5 f；參閱宗二41）。

因此，理應推動被裂教及異端所破壞的這個合一（格前一10；十一18 f），它的基礎則是對惟一主的惟一信仰（弗四5；參見瑪十六16 f）。託與伯多祿愛情的（若廿一15 f）惟一教會，其標誌就是合一：這是居住在基督的愛內並忠守他惟一誠命的人們所結的果實：「你們該彼此相親相愛，一如我愛了你們。」（十三34 f）；他們的忠實與繁殖力以其與基督結合的程度去衡量，一如葡萄枝與葡萄樹的關係（十五5—10）。基督徒間的合一實屬必要，好能在他們身上啓示給世界，聖父恩賜祂惟一聖子所表現的愛情，（三16），並使人類全體在基督內合而為一（弗四13）；這樣方將實現耶穌崇高的願望：「父，以使他们們合而為一，一如我們同是一體。」（若十七21 f）。 MFL (十)

351 耶路撒冷 (Jerusalem)

耶路撒冷是一座「聖城」，猶太人，基督徒與回教徒都對之尊重有加，其動機局部相同。在基督徒看來，這城的角色在天主計畫中已屬過去，今日僅存留着新約為之揭發的深

遠意義。

舊約

一、召喚

1. 納納罕人的城市 Urushalim (意即 Shalem 神所建)，為十四世紀阿卡的文獻所熟知 (Tell-el-Amarna 之書信)。聖經記述則認為是亞巴郎同時人默基瑟德的都城 (創十四18 ff)，並可能將它與亞巴郎獻祭于其上的摩黎雅山混為一談 (編下三1)。民長時代耶路撒冷還是一座外邦人的城 (民十九11 f)，因為以色列人曾在第一次進攻這城時失敗 (一21)，達味終於自耶步斯人手中將它奪得 (撒下五6 ff)，而稱之為「達味城」(五9)，他將之建為堡壘，並使它成爲他王國的首都。他將約櫃遷到城中 (六)，使十二支派的聯盟聖所得以固定，這以前是在史羅。納堂的預許證實天主喜歡這居處 (七)，而撒落滿在此處藉建築聖殿及隆重的落成典禮，完成了父王的宿願 (列上六一八)。這樣一來，這城的宗教命運便註定了。

2. 耶路撒冷在聖地占有特殊的地位：它是達味王朝的私有領土，它是十二支派地籍簿之外的土地；它是政治上的首都，具體代表天主子民國家的統一；又是宗教的首都，是以色列的精神中心，因爲上主選了熙雍山永久居留其上 (詠七八68 f；一三二13—18)；信衆也多次登上這山去朝聖。這雙重意義建立它爲聖城，並使它在以色列的信仰和希望中扮

演最重要的角色。

二、悲劇

由於這種關係，耶路撒冷便被帶入列王時代動搖着天主子民一切制度的悲劇，它先後體驗了天主的寵幸和天主的忿怒。

1. 在撒羅滿王朝的黃金時代之後，耶路撒冷立即遭受了分裂的打擊。列王紀指出這是國王的種種不忠所招致的天譴（列上十一）。耶城屬於猶大國，為這範圍縮小的國家的首都並保存着聖殿。但是雅洛貝平在北國建築了聖所，與之分庭抗禮（十二26—33），不久又有撒瑪黎雅城的建築（十六24）而成爲對立的首都。達味所實現的政教合一的局面至此已被壞無遺。

2. 但耶路撒冷的意義依然存在，特別是在忠心的猶大人眼中。在撒瑪黎雅陷落後，一切希望都轉向耶路撒冷，希則克雅王曾嘗試聯合北國各支派。他完成了第一次的宗教改革（列下十八1—4；參閱編下廿九1—31），耶城在散乃黑黎布入侵時經驗了一次非常的解救（列下十八13—十九36）：這紀念將永遠銘刻在人心，成爲聖城的光榮（詠四八5—9）。一世紀後，約史雅王再度嘗試將以色列人重聚在一座聖所的四周，在這裏敬禮將嚴格地集中於一處（列下廿二1—廿三25）。這便是挽救達味的國是的最後嘗試。

3. 事實上，「天主未平息祂的盛怒……祂說：我將拋棄我所選擇的這座城，耶路撒冷，和我所說我名必存於其中的

殿宇」（列下廿三26 f）。耶路撒冷雖曾有過短暫的改革，但事實上它是不忠於天主的城，這一點決定了它的命運。國王們不忠信，敬拜偶像（列下十六2 ff；廿一3—9）並迫害先知們（編下廿四21；參閱耶卅六—卅八）。司祭們也不忠實於司祭職，他們藐視先知的教誨（耶廿）並允許在聖殿中敬拜偶像（列下廿一4f 7；則八）。人民無信，與外邦人聯盟，對天主的法律漠不關心（依一16 f；耶7 8 ff）。「忠貞的城池怎樣竟成了妓女？」（依一21）。除非誠心悔改，天主的忿怒即將降到它身上；依撒意亞只看到聖潔的遺民得蒙救恩（依四2f）；耶肋米亞預言聖殿的命運將如史羅（耶七14）；厄則克爾總括該耶城的種種不忠而預告懲罰即將來臨（則十一1—12；廿三；廿四1—14），因爲上主已決定放棄它（十18 ff）。

4. 這些威脅性的預言說明耶城在拿布高的打擊下最後被毀滅的意義。這是天主審判的完成（參見則九1—17）。此事一旦發生，「熙雅的女子」只有承認那冗長的罪狀（哀一—二）；她的子孫求天主降災於外邦人，因爲他們曾用那些災禍害了爲天主之產業的耶路撒冷（詠七九），這幕悲劇結束之後，問題從此涉及後世。

三、走向新耶路撒冷

1. 在這悲劇繼續發展而逐漸接近收場的同時，先知們的目光轉向另一耶路撒冷。依撒意亞看到它在考驗後重新成爲「正義的城市和忠貞的城邑」（依一26 f）。耶肋米亞則看

出有一天，復興的以民將返回羅雅朝拜天主（耶卅一 6 12）。厄則克耳細心描寫未來的城，建築在聖殿的周圍（則四十一 四六），宛如樂園的中心（四七 1—四八，29）向十二支派大開（四八 30—35）而以「上主在那裏」為名（四八 35）。充軍時代這些遠景發展為偉大的諾言：耶路撒冷一旦喝乾了天主忿怒之杯，將再穿上華麗的衣服（依五一 17—五二 2）。它壯麗的被重建（五四 11 f），再度成為上主的淨配之後（五四 4—10），她將看到子女的神奇繁衍（五四 1 ff；四九 14—26）。

2. 居魯士所頒佈的上諭使以民獲赦返國（厄上一—三）並得重建聖殿（五一 6），這似乎使先知們的預言即將實現。同時代的先知們報告新城和聖殿的光榮，這城和殿被召為全世界的宗教中心（蓋二 6—9；依六十；六二）。不久之後，這畫面又揭露一些平凡的事實而與失而復得的樂園的象徵相混淆（依六五 18）：熙雍將生產一新民族而得到無比的歡樂（六六 7—14）。但是具體的情況並不光彩，耶京仍不斷受到考驗：城牆長期未修復（參閱詠五一 20；一〇二 14—18），為了重建需要乃赫米雅的毅力（厄下一—十二）。由於那些重建者的推動，耶城成了「法律的堡壘」，盡量與外來的影響隔絕（參見厄下十三）。但今後這叢爾小省的首都在政治方面已無任何重要角色可言。

3. 現在的耶路撒冷主要是在宗教方面完成它的使命。各處的猶大人都轉向它（達六 11）。人們上來朝聖（詠一二二）並以居留在它內為喜樂（詠八四）。這是聖殿美妙禮儀

的鼎盛時代（德五〇 1—21）。聖詠歌頌上主的住所（詠四六；四八），它將成為萬國之母」（詠八七）。人們體味着名稱的意義（Yerušalim）而祝賀它得享「和平」（šālôm·詠一二 6—9）並邀請它讚美天主（詠一四七 12 ff）。最後的一些先知篇幅將它作為末世審判的舞臺（岳四 9—17）和全人類來赴喜筵的處所（依廿五 6 ff）；那些篇幅也令人想到將來的解救和最後的轉變（匝十二；十四），並以抒情詞句描寫給將來天主為人所保留的幸福（參閱多十三）而請人懷有信心（巴四 30—35）。耶京仍將遭受考驗，安提約古王將要加以褻瀆（加上一 36—40）。與此不甚光彩的史實成對比的是那些猶大的默示體著作，這些著作所呈現的未來聖城越來越充滿着奇異景象。由這些著作看來，自今日起已存在着一座天上的耶路撒冷，而達味城只是它的一個粗劣的複製品。在末日，那天上的耶路撒冷將為天主所啓示而降此下土。未來的秩序超越歷史經驗，但後者已含有前者的預像，這就是耶路撒冷城所表達的。

新約

一、地上的耶路撒冷和救恩的實現

自瑪爾谷至若望，耶路撒冷在福音中的地位漸趨重要，但路加福音對耶城的地位特別予以強調，連接了福音和宗徒大事錄。

1. 按瑪爾谷福音所記，若翰洗者宣講的回聲一直盪漾到耶路撒冷（一5）。但是耶穌所傳的天國福音却始自加里肋亞省並暫限於該省區（一28-39）。耶穌走向耶京只是祂在加省各地遭到人們的不信（六1-6；八11f；九30）和三次預言受難之後；祂登上聖京只是爲了完成犧牲（十32ff）。從此以後戲劇便開展了：耶穌凱旋的進入都城，一如聖經所載（十一1-11），祂清除聖殿，是一個先知的舉動（十一15-19）。以上只是曇花一現的成功，因為祂遭受到猶太權威的反對（十一27-十二40）。因此祂在瀕臨死亡的透視中（十二6-9）預言聖城的懲罰及其聖殿的被焚燬（十三14-20）：這是一個過時宗教秩序的結局和末日完成的序曲（十三24-27）。事實上耶穌爲本國人民所棄（十五6-15），被領袖判決（十四53-64）並在城外被釘在十字架上（十五20ff）。耶穌駕崩時，聖殿的帳幔分裂，表示舊聖所已失去其神聖的特性（十五33-38）。這裏耶路撒冷已是被放棄之地。

2. 瑪竇爲這綱要又加上許多細節。未來的戲劇將投射在耶穌的嬰兒時代：當外邦人由異星引導（參閱戶廿四17）來到伯冷朝拜默西亞時（瑪二1f 9ff），經師們竟未能認出耶穌便是他們的聖經所預言的那一位（二4ff），而黑落聽已在暗算置之於死地（二16ff）。耶路撒冷全城那種純人性的驚慌（二3）並未導致一種信仰的行爲。首都的榮冠已爲伯冷和納匝肋奪去：耶穌達味之子並未擁有祂祖先之城耶路撒冷的名號，却稱爲納匝肋人（二23）。耶穌公開傳教時，祂的勁敵即來自耶路撒冷（十五1）。因此祂悲嘆聖城將來的命

運，這殺害先知的城池（廿三37ff）。結果，耶穌復活後乃是在加里肋亞多次顯現，顯現中祂委派宗徒們往訓萬民（廿八7 16-20）。

3. 在這大致約定的格式中若望加入了較爲複雜的記錄。他熟知耶穌曾多次上耶路撒冷；戲劇的大部分是在該處展開。他長篇大論的說出本國人民的無信（若二13 25），傑出的學者在信仰上的困難（三一1-12），耶穌在那裏所行的奇蹟和祂所遭受的反對（五；七；十）。祂最後的奇蹟便是在耶路撒冷附近所行，作爲祂救世工程最後的證明；當耶穌知道有人陰謀陷害祂時，便離開了耶城（十一1-54）。只是爲完成祂的時刻，祂才回到耶城（十二27；十七1）。這種嚴格的放棄較瑪爾谷福音更爲突出。

4. 路加在福音敘述中增添教會初期的素描，使以耶路撒冷爲中心的聖劇出現另一面貌。在耶穌的生活中，耶路撒冷是祂一切行爲的結束地點：聖嬰耶穌在此被獻於主，忠信的人們在此予以承認（路二22-38）；祂十二歲時上耶路撒冷，並在經師們中間顯露了祂的智慧（二41-50）：這些都暗示祂將來的顯現和犧牲。因爲耶路撒冷是祂生命的目的地：「一位先知不宜死於耶路撒冷之外」（十三33）。路加關於耶穌上耶路撒冷而在那兒完成祂的離去大書特書（九31 51；十三22；十七11；十八31；十九11 28）。面對反對祂使命的最後拒絕，耶穌預言該城的毀滅，所用詞句較瑪爾谷及瑪竇更爲準確（十九41-44；廿一20-24）。但「外邦人時代」——中間時期的遠景將這事件與最終的結局清晰地分開

(廿一24—28)。

實際上，耶穌的歷史固然以其犧牲、顯現和升天在耶路撒冷完成(廿四36—53；宗一4—13)，但也是從這裏即刻開始了宗徒們為耶穌作證的歷史。在耶路撒冷宗徒們領受了聖神(宗二)。從此以後，他們的使命便是由耶路撒冷將福音傳到猶大，撒瑪黎雅，直至天涯海角(一8；參閱路廿四47f)。事實上他們先在耶城傳揚福音並建立了基督徒的團體(宗二—七)。曾經處死耶穌的猶太議會又對宗徒們加以仇視(四1—31；五17—14)。天主也藉斯德望的口預言人手所造的聖殿將要毀滅，爲了懲罰以色列抗拒聖神並捨棄耶穌的大罪(七44—53)。這些話所引起的迫害導致這團體的部分離散(八1)；這樣一來，由於一種反效果，福音竟擴展到撒瑪黎雅(八2—40)，凱撒肋亞(十)，直至安底約基(十一19—26)，此地首批外邦人被收入教會。同樣，福音第一位見證人的死，換來了迫害者掃祿的歸化，他將成爲天主手中的特選之器(七58—八1ff；九1—30)。此後保祿離開耶路撒冷開始他傳教士的任務(九30；十一25f)；伯多祿在出監獄後也離去了(十二17)；這樣耶路撒冷不再是傳揚福音的中心，而走向耶穌爲它所預言的命運。最後有一天，保祿將重蹈故土，爲了如耶穌一樣去受苦(廿一11)並遭受另一次的拒絕(廿二17—23)。福音遠離耶路撒冷以便達到「地極」(一8)。

二、自地上的耶路撒冷 到天上的耶路撒冷

1. 在去達瑪斯的路上歸化的「特選之器」聖保祿(宗九)，是第一位強調此一事實的人：生根於天的新耶路撒冷超越舊耶路撒冷。他給迦拉達人介紹這天上的耶路撒冷，說它是我們的母親，是天主諾言的承繼者，而被地上的耶路撒冷所迫害，但後者終有一天將被抹去(迦四24—31)。

2. 致希伯來人書又重提這個象徵。這座天上的耶路撒冷，永生天主的都城(希十二21ff)，基督徒領洗時即已接近，它是天主的住所，其中有「非人手」所造的殿宇，基督使命的終點(九24；參閱九11f)。這殿宇才是典型(typos 八5)，而此世的殿宇只是仿製品，陰影，複製品，預像(八5；十一)而已：這便是猶大的默示錄以壯麗的詞句所描述的超越的實體。

3. 若望的默示錄重新描繪，以便在其最後的完美中瞻仰羔羊的新娘——教會(默廿一1—廿二5)，她是輝煌的奇事和夢想的城池。那些描繪給耶路撒冷的先知書章節，特別是厄則克爾和依撒意亞的預言，在此再次提出並加以解釋，致使這座地上的城消逝。如今只注目於其天上的典型；但地上的教會已帶着它的肖像，因爲教會分享它的奧蹟；它就是異教人所迫害所踐踏的聖城(十一2)。新約結束時，以色列的首都，歷世中上主所居之處，則僅具有預像的價值。耶穌所預言的新悲劇應驗時，城所暫時保存的諾言將轉移到另一座耶路撒冷，它是現實的，同時又趨向最終的完成，它是所有被贖者的最後家鄉：「天上之城耶路撒冷，幸福的和平遠景！」(聖堂落成典禮之讚美詩)。MJL & PG (4)

法 文 索 引

索引中的羅馬數字 (I, II, III) 指本書之卷數，阿拉伯數字 (182, 177……) 則指每頁外上方的各篇文章號碼

- | | |
|------------------------------|-----------------------|
| Aaron II 182 | Ascension II 197 |
| Abel II 177 | Astres I 18 |
| Abraham II 180 | Aumône III 334 |
| Accomplir II 142 | Autel III 295 |
| Action de grâces III 290 | Autorité III 284 |
| Adam I 31 | |
| Adieux I 65 | Babel/Babylone II 162 |
| Adoration III 299 | Baptême III 315 |
| Adultère II 213 | Béatitude I 114 |
| Agneau de Dieu II 131 | Bénédictio III 289 |
| Alliance II 139 | Bêtes/Bête II 229 |
| Ame I 37 | Bien & Mal I 13 |
| Amen III 301 | Blanc I 19 |
| Ami I 81 | Blasphème II 211 |
| Amour I 4 | Bras & Main I 48 |
| Anathème II 255 | |
| Anges I 17 | Calamité II 233 |
| Angoisse II 239 | Captivité II 164 |
| Animaux I 29 | Cendre III 308 |
| Antichrist II 230 | Chair I 36 |
| Apôtres III 281 | Charismes III 264 |
| Apparitions du Christ II 196 | Châtiments II 160 |
| Arbre I 28 | Chemin II 133 |
| Arche d'Alliance II 171 | Chercher III 340 |

Ciel I 16
 Circoncision II 149
 Cité I 88
 Coeur I 43
 Colère II 216
 Colombe I 30
 Communion III 291
 Confession III 278
 Confiance III 326
 Connaître III 346
 Conscience I 39
 Consoler III 280
 Corps I 38
 Corps du Christ III 268
 Coupe I 54
 Courir III 342
 Crainte de Dieu III 339
 Création I 11
 Croissance III 317
 Croix II 193
 Culte III 286
 Cupidité II 215

 David II 184
 Déception II 242
 Déluge II 161
 Demeurer I 87
 Démon II 227
 Désert II 172
 Désir I 41

 Dessein de Dieu I 9
 Dieu I 1
 Disciple I 100
 Dispersion II 166
 Don I 105
 Douceur III 329
 Droit II 148
 Droite I 49

 Eau I 22
 Ecouter I 99
 Ecriture I 95
 Edifier III 341
 Education II 144
 Eglise III 267
 Egypte II 163
 Election I 108
 Elie II 185
 Endurcissement II 222
 Enfant III 324
 Enfers/Enfer II 256
 Ennemi I 83
 Enseigner I 98
 Epoux/Epouse III 270
 Epreuve/ Tentation II 231
 Erreur II 219
 Esclave I 84
 Espérance III 321
 Esprit I 35
 Esprit de Dieu III 261

Etranger I 82
 Eucharistie III 288
 Evangile III 274
 Exemple III 344
 Exhorter III 279
 Exil II 165
 Exode II 168
 Expiation II 203

 Face I 45
 Faim & Soif I 42
 Fécondité I 74
 Femme I 33
 Fêtes III 310
 Feu I 23
 Fidélité I 111
 Fierté III 338
 Figure II 141
 Fils de Dieu II 116
 Fils de l'Homme II 124
 Foi III 320
 Folie II 223
 Force III 335
 Frère I 80
 Fruit III 345

 Génération I 78
 Genou III 300
 Gloire I 115
 Goûter III 348

 Grâce I 107
 Guerre II 234

 Haine II 218
 Hébreu II 155
 Hérésie II 208
 Héritage II 153
 Heure II 137
 Homme I 32
 Honte II 243
 Hospitalité III 333
 Huile I 56
 Humilité III 327
 Hypocrite II 221

 Idoles II 228
 Image II 132
 Impie II 209
 Imposition des mains III 293
 Incrédulité II 207
 Israel II 154
 Ivresse II 224

 Jean-Baptiste II 186
 Jérusalem III 351
 Jésus (Nom de) II 121
 Jésus-Christ II 120
 Jeûne III 304
 Joie III 349
 Josué II 183

Jour du Seigneur II 246
 Jugement II 248
 Juif II 156
 Justice II 199
 Justification II 205

 Lait I 55
 Lampe I 63
 Langue I 47
 Lèpre II 236
 Lèvres I 46
 Libération/Liberté II 169
 Livre II 259
 Loi II 145
 Louange III 298
 Lumière & Ténèbres I 93

 Magie II 212
 Maison I 90
 Maladie/Guérison II 235
 Malédiction II 254
 Manne II 176
 Mariage I 71
 Marie II 187
 Martyr III 283
 Médiateur II 125
 Melchisédech II 179
 Mémoire III 309
 Mensonge II 220
 Mer I 21

 Mère I 77
 Messie II 122
 Ministère III 285
 Miracle II 190
 Miséricorde II 200
 Mission III 266
 Moïse II 181
 Moisson II 250
 Monde I 14
 Montagne I 25
 Mort II 245
 Mystère II 135

 Naissance Nouvelle III 314
 Nations II 159
 Noé II 178
 Nom I 5
 Nombres I 104
 Nourriture I 50
 Nouveau II 140
 Nuée II 173
 Nuit II 175

 Obéissance III 328
 OEuvres III 318
 Ombre II 174
 Onction III 306
 Orage I 24
 Orgueil II 214

Pain I 52
 Paix I 113
 Pâque II 170
 Parabole I 101
 Paraclet III 262
 Paradis I 15
 Pardon II 201
 Parfum III 307
 Parole de Dieu I 8
 Parole Humaine I 67
 Pasteur & Troupeau III 273
 Patience III 336
 Patrie II 152
 Pauvres I 85
 Péché II 206
 Pèlerinage III 313
 Pénitence/ Conversion III 316
 Pentecôte III 265
 Pères & Père I 6
 Perfection III 319
 Persécution II 244
 Peuple III 269
 Pharisiens II 157
 Pierre I 27
 Pierre (Saint) III 282
 Piété III 330
 Plénitude II 143
 Porte I 89
 Prêcher III 275
 Prédestiner I 109
 Prémices III 305
 Présence de Dieu I 106
 Prière III 297
 Procès II 247
 Prochain I 79
 Promesses II 147
 Prophète II 146
 Providence I 112
 Puissance I 12
 Pur III 287
 Réconciliation II 204
 Rédemption II 202
 Reins I 44
 Repas I 51
 Repos I 59
 Responsabilité I 40
 Reste II 158
 Résurrection II 195
 Rétribution II 249
 Révélation I 91
 Richesse I 61
 Rire I 70
 Rocher I 26
 Roi II 126
 Royaume II 257
 Sabbat III 312
 Sacerdoce III 292
 Sacrifice III 296

Sagesse I 94
Saint III 263
Salut II 167
Sang II 192
Satan II 226
Scandale II 225
Sceau I 64
Schisme II 210
Seigneur II 117
Sel I 57
Semaine III 311
Semer III 276
Sépulture I 66
Serment I 68
Servir III 302
Serviteur de Dieu II 123
Sexualité I 34
Signe I 103
Silence I 69
Simple III 325
Solitude II 240
Sommeil I 60
Songes I 102
Soucis II 238
Souffrance II 237
Stérilité I 75
Suivre III 343

Témoignage III 277
Temple III 272

Temps II 136
Tendresse III 331
Terre I 20
Tête II 129
Tradition I 96
Transfiguration II 189
Travail I 58
Tristesse II 241
Unité III 350
Veiller III 303
Vendange II 251
Vengeance II 217
Vérité I 92
Vertus & Vices III 323
Vêtement I 62
Veuves I 73
Victoire II 258
Vie I 3
Vieillesse I 86
Vigne III 271
Vin I 53
Violence II 232
Virginité I 72
Visite II 188
Vocation I 110
Voir III 347
Volonté de Dieu I 10

Yahweh I 7
Zèle III 337

英 文 索 引

索引中的羅馬數字 (I, II, III) 指本書之卷數，阿拉伯數字 (182, 177……) 則指每頁外上方的文章號碼。

- Aaron II 182
Abel II 177
Abide I 87
Abraham II 180
Adam I 31
Adieu I 65
Adoration III 299
Adultery II 213
Almsgiving III 334
Altar III 295
Amen III 301
Anathema II 255
Angels I 17
Anguish II 239
Animals I 29
Anointing III 306
Antichrist II 230
Apostles III 281
Apparitions of Christ II 196
Ark of the Covenant II 171
Arm & Hand I 48
Arrogance II 214
Ascension II 197
Ash III 308
Authority III 284
Babel/Babylon II 162
Baptism III 315
Beasts & Beast II 229
Beatitude I 114
Blasphemy II 211
Blessing III 289
Blood II 192
Body I 38
Body of Christ III 268
Book II 259
Bread I 52
Bridegroom/Spouse III 270
Brother I 80
Build III 341
Burial I 66
Calamity II 233
Calling I 110
Captivity II 164
Cares II 238

Charisms III 264
 Child III 324
 Church III 267
 Circumcision II 149
 City I 88
 Clothing I 62
 Cloud II 173
 Communion III 291
 Confession III 278
 Confidence III 326
 Conscience I 39
 Console III 280
 Covenant II 139
 Creation I 11
 Cross II 193
 Cup I 54
 Cupidity II 215
 Curse II 254

 David II 184
 Day of the Lord II 246
 Death II 245
 Deception II 242
 Desert II 172
 Desire I 41
 Disciple I 100
 Dispersion II 166
 Dove I 30
 Dreams I 102
 Drunkenness II 224

 Earth I 20
 Education II 144
 Egypt II 163
 Election I 108
 Elijah II 185
 Enemy I 83
 Error II 219
 Eucharist III 288
 Evil spirits II 227
 Example III 344
 Exhort III 279
 Exile II 165
 Exodus II 168
 Expiation II 203

 Face I 45
 Faith III 320
 Faithfulness I 111
 Fasting III 304
 Fatherland II 152
 Fathers & Father I 6
 Fear of God III 339
 Feasts III 310
 Figure II 141
 Fire I 23
 First-fruits III 305
 Flesh I 36
 Flood II 161
 Follow III 343
 Folly II 223

Friend I 81
 Fruit III 345
 Fruitfulness I 74
 Fulfill II 142
 Fullness II 143

 Gate I 89
 Generation I 78
 Gift I 105
 Glory I 115
 God I 1
 Godless Man II 209
 Good & Evil I 13
 Gospel III 274
 Grace I 107
 Growth III 317

 Hate II 218
 Hardness of Heart II 222
 Harvest II 250
 Head II 129
 Heart I 43
 Heaven I 16
 Hebrew II 155
 Hells & Hell II 256
 Heresy II 208
 Holy III 263
 Hope III 321
 Hospitality III 333
 Hour II 137

 House I 90
 Human Speech I 67
 Humility III 327
 Hunger & Thirst I 42
 Hypocrite II 221

 Idols II 228
 Image II 132
 Imposition of Hands III 293
 Inheritance II 153
 Israel II 154

 Jerusalem III 351
 Jesus (Name of) II 121
 Jesus-Christ II 120
 Jew II 156
 John the Baptist II 186
 Joshua II 183
 Joy III 349
 Judgement II 248
 Justice II 199
 Justification II 205

 King II 126
 Kingdom II 257
 Knee III 300
 Know III 346

 Lamb of God II 131
 Lamp I 63

Laughter I 70
 Law II 145
 Leprosy II 236
 Liberation/Liberty II 169
 Lie II 220
 Life I 3
 Light & Darkness I 93
 Lips I 46
 Listen I 99
 Loins I 44
 Lord II 117
 Love I 4

 Magic II 212
 Man I 32
 Manna II 176
 Marriage I 71
 Martyr III 283
 Mary II 187
 Meal I 51
 Mediator II 125
 Meekness III 329
 Melchizedek II 179
 Memory III 309
 Mercy II 200
 Messiah II 122
 Milk I 55
 Ministry III 285
 Miracle II 190
 Mission III 266

 Moses II 181
 Mother I 77
 Mountain I 25
 Mystery II 135

 Name I 5
 Nations II 159
 Neighbor I 79
 New II 140
 New Birth III 314
 Night II 175
 Noah II 178
 Nourishment I 50
 Numbers I 104

 Oath I 68
 Obedience III 328
 Oil I 56
 Old Age I 86

 Parable I 101
 Paraclete III 262
 Paradise I 15
 Pardon II 201
 Passover II 170
 Patience III 336
 Peace I 113
 Pentecoste III 265
 People III 269
 Perfection III 319

Perfume III 307
 Persecution II 244
 Peter III 282
 Pharisees II 157
 Piety III 330
 Pilgrimage III 313
 Plan of God I 9
 Poors I 85
 Power I 12
 Praise III 298
 Prayer III 297
 Preach III 275
 Predestination I 109
 Presence of God I 106
 Pride III 338
 Priesthood III 292
 Promises II 147
 Prophet II 146
 Providence I 112
 Punishments II 160
 Pure III 287

 Reconciliation II 204
 Redemption II 202
 Repentance/Conversion III 316
 Responsibility I 40
 Rest I 59
 Rest II 158
 Resurrection II 195
 Revelation I 91

 Reward II 249
 Right II 148
 Right Hand I 49
 Rock I 26
 Run III 342

 Sabbath III 312
 Sacrifice III 296
 Sadness II 241
 Salt I 57
 Salvation II 167
 Satan II 226
 Scandal II 225
 Schism II 210
 Sea I 21
 Seal I 64
 See III 347
 Seek III 340
 Servant of God II 123
 Service III 302
 Sexuality I 34
 Shadow II 174
 Shame II 243
 Shepherd & Flock III 273
 Sickness/Healing II 235
 Sign I 103
 Silence I 69
 Simple III 325
 Sin II 206
 Slave I 84

Sleep I 60
Solitude II 240
Son of God II 116
Son of Man II 124
Soul I 37
Sowing III 276
Spirit I 35
Spirit of God III 261
Stars I 18
Sterility I 75
Stone I 27
Storm I 24
Stranger I 82
Strength III 335
Suffering II 237

Taste III 348
Teach I 98
Temple III 272
Tenderness III 331
Thanksgiving III 290
Time II 136
Tongue I 47
Tradition I 96
Transfiguration II 189
Tree I 28
Trial II 247
Trial/Temptation II 231
Truth I 92

Unbelief II 207
Unity III 350

Vengeance II 217
Victory II 258
Vine III 271
Vintage II 251
Violence II 232
Virginity I 72
Virtues & Vices III 323
Visitation II 188

War II 234
Watch III 303
Water I 22
Way II 133
Wealth I 61
Week III 311
White I 19
Widow I 73
Will of God I 10
Wine I 53
Wisdom I 94
Witness III 277
Woman I 33
Word of God I 8
Work I 58
Works III 318
World I 14
Worship III 286

Wrath II 216

Writing I 95

Yahweh I 7

Zeal III 337

中文索引

索引中的羅馬數字 (I, II, III) 指本書之卷數，阿拉伯數字 (32, 124……) 則指每頁外上方的詞條號碼。

- 一劃** 一週 III 311
- 二劃** 人 I 32
人子 II 124
人父與天父 I 6
人民 III 269
人的言語 I 67
力量 III 335
十字架 II 193
- 三劃** 山 I 25
上主的日子 II 246
大地 I 20
口唇 I 46
工程 (工作) III 318
女人 I 33
- 四劃** 不孕、不毛 I 75
不肖、不敬 II 209
中保 II 125
五旬節 III 265
分散 II 166
分裂 II 210
仁慈 II 200
仇敵 I 83
- 厄里亞 II 185
王國 II 257
天 I 16
天主 I 1
天主之子 II 116
天主的旨意 I 10
天主的言語 I 8
天主的計畫 I 9
天主的羔羊 II 131
天主的僕人 II 123
天主的臨在 I 106
天使 I 17
夫婦 III 270
巴貝耳—巴比倫 II 162
心 I 43
心硬 II 222
升天 II 197
比喻 I 101
火 I 23
水 I 22
- 五劃** 主 II 117
右手 I 49

- 世代 I 78
 世界 I 14
 外方人 I 82
 平安 I 113
 白色 I 19
 以色列 II 154
 生命 I 3
 生(成)長、發展 III 317
 司祭職 III 292
 召喚 I 110
 正義 II 199
 石頭 I 27
 母親 I 77
 奴隸 I 84
 出埃及 II 168
六劃 血 II 192
 印 I 64
 灰 III 308
 合一 III 350
 死亡 II 245
 名字 I 5
 老年 I 86
 先知 II 146
 守夜 III 303
 守貞 I 72
 好客 III 333
 休息 I 59
 安慰 III 280
 安息日 III 312
 自訟、頌揚 III 278
 自豪 III 338
 衣著 I 62
 光與黑暗 I 93
 光榮 I 115
 成義 II 205
 舌頭、語言 I 47
 交融(融合) III 291
 肉體 I 36
 收穫 II 250
 收穫葡萄 II 251
七劃 良心 I 39
 完成 II 142
 完善 III 319
 (聖)伯多祿 III 282
 告別 I 65
 希望 III 321
 希伯來 II 155
 忍耐 III 336
 初菓 III 305
 肖像 II 132
 考驗、誘惑 II 231
 身體 I 38
 弟子 I 100
 弟兄 I 80
 災難 II 233
八劃 杯 I 54
 門 I 89
 夜 II 175
 朋友 I 81
 乳汁 I 55

近人 I 79
和好 II 204
性別 I 34
使命、差遣 III 266
使徒（宗徒） III 281
牧者與羊羣 III 273
侍奉 III 302
房屋 I 90
忠信 I 111
忿怒 II 216
阿們 III 301
居留 I 87
奇恩 III 264
奇跡 II 190
放逐 II 165
服務 III 285
服從 III 328
兒童 III 324
取締 II 255
果實 III 345
畏懼天主 III 339
法利塞人 II 157
法律 II 145
孤獨 II 240
亞當 I 31
亞巴郎 II 180
亞伯爾 II 177
亞郎 II 182
九劃 洪水 II 161
若鯨厄 II 183

苦翰洗者 II 186
耶穌基督 II 120
耶穌聖名 II 121
耶路撒冷 III 351
城市 I 88
信仰、信德 III 320
信賴 III 326
星辰 I 18
看見 III 347
食物 I 50
面容 I 45
迫害 II 244
香料 III 307
姦淫、通姦 II 213
柔情 III 331
施捨、救濟 III 334
建造（或建設） III 341
故鄉（本國、祖國） II 152
風暴 I 24
宣講 III 275
洗禮 III 315
祈禱 III 297
約櫃 II 171
十劃 神 I 35
神（天主的） III 261
笑 I 70
時刻 II 137
時間 II 136
冥府及地獄 II 256
被俘 II 164

疾病—痊癒 II 235
恥辱 II 243
財富 I 61
恩惠 I 105
恩寵、寵幸、聖寵 I 107
埋葬 I 66
記號 I 103
記憶 III 309
殉道者 III 283
祝福（降福） III 289
虔誠 III 330
書寫 I 95
書籍 II 259
能力 I 12
埃及 II 163
真理 I 92
真福 I 114
畜牲 II 226

十一劃

海 I 21
國王 II 126
啓示 I 91
責任 I 40
祭祀 III 296
祭壇 III 295
動物 I 29
教育 II 144
教會 III 267
教導 I 98
婚姻 I 71
崇拜 III 299

訪問 II 188
假基督 II 230
救援、救恩 II 167
救贖 II 202
基督的身體 III 268
基督的顯現 II 196
梅瑟 II 181
異端 II 208
偶像 II 228
貪慾 II 215
清潔的 III 287
許諾 II 147
眷顧 I 112
陰影（影、蔭） II 174
絆脚石 II 225

十二劃

跑 III 342
進餐 I 51
猶太人 II 156
勝利 II 258
溫良 III 329
尋求 III 340
詛咒 II 254
傅油 III 306
無信心 II 207
痛苦 II 237
創造 I 11
勞動 I 58
訴訟 II 247
報復 II 217
報酬 II 249

朝聖 Ⅲ 313
善惡 I 13
智慧 I 94
象徵 Ⅱ 141
焦慮、憂慮 Ⅱ 239
割禮 Ⅱ 149
欺騙 Ⅱ 242
雅威 I 7
復活 Ⅱ 195
雲霧 Ⅱ 173

十三劃

愛 I 4
萬國 Ⅱ 159
達味 Ⅱ 184
感恩聖事(或聖體) Ⅲ 288
腰 I 44
新 Ⅱ 140
罪 Ⅱ 206
聖 Ⅲ 263
聖殿、殿宇 Ⅲ 272
預定 I 109
解放／自由 Ⅱ 169
盟約 Ⅱ 139
奧秘 Ⅱ 135
感恩 Ⅲ 290
傳統 I 96
逾越節 Ⅱ 170
葡萄 Ⅲ 271
葡萄酒 I 53
道路 Ⅱ 133
圓滿 Ⅱ 143

誠樸的、單純的 Ⅲ 325

跟隨 Ⅲ 343

傾聽 I 99

睡眠 I 60

十四劃 (新) 誕生 Ⅲ 314

誓言 I 68

瑪利亞 Ⅱ 187

瑪納 Ⅱ 176

瘋狂 Ⅱ 223

餅、食糧 I 52

福音 Ⅲ 274

寡婦 I 73

榜樣 Ⅲ 344

認識 Ⅲ 346

夢 I 102

偽君子 Ⅱ 221

十五劃 膝 Ⅲ 300

寬恕 Ⅱ 201

暴力 Ⅱ 232

數目 I 104

德行與惡習 Ⅲ 323

熱忱 Ⅲ 337

審判 Ⅱ 248

憎恨 Ⅱ 218

醉酒 Ⅱ 224

憂愁 Ⅱ 241

慶節 Ⅲ 310

播種、繁殖後裔 Ⅲ 276

撒殲 Ⅱ 226

窮人 I 85

- 緘默 I 69
 樂園 I 15
十六劃 樹 I 28
 諾厄 II 178
 燈 I 63
 頭 II 129
 遺民 II 158
 遺產、產業 II 153
 默西亞 II 122
 戰爭 II 234
 默基瑟德 II 179
 錯誤 II 219
 橄欖油 I 56
十七劃 嗜 III 348
 鴿子 I 30
 齋戒 III 304
 臂和手 I 48
 謙遜 III 327
 謊言 II 220
 褻瀆神明 II 211
 繁殖力 I 74
十八劃 覆手(禮) III 293
 禮拜 III 286
 簡選 I 108
十九劃 願望 I 41
 證據、作證 III 277
 曠野 II 172
 懲罰 II 160
 關心、掛慮 II 238
二十劃 勸勉 III 279
 懺悔、皈依 III 316
二十一劃 癩病 II 236
 護慰者 III 262
 魔鬼 II 227
 魔術 II 212
 饑渴 I 42
二十二劃 權力 III 284
 權利 II 148
 贖罪 II 203
 驕傲 II 214
 歡樂 III 349
二十三劃 巖石 I 26
 顯聖容 II 189
二十四劃 鹽 I 57
 靈魂 I 37
二十六劃 讚美 III 298

國家圖書館出版品預行編目資料

聖經神學辭典 / 聖經神學辭典編譯委員會 編譯--- 四
版-- 臺北市：光啓文化，19955〔民84〕面：公分

譯自：Vocabulaire de Theologie Biblique

含索引

ISBN 957-546-228-9 (精裝)

1. 聖經—字典、辭典

241.04

84005940

聖經神學辭典

1978年3月初版

2007年12月四版四刷

©版權所有·翻版必究©

編譯者：聖經神學辭典編譯委員會

准印者：台北總教區總主教 鄭再發

出版者：光啓文化事業

地址：台北市(10688)敦化南路一段233巷20號A棟

電話：(02)2740 2022

傳真：(02)2740 1314

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

發行者：鮑立德

E-mail：kcg@kcg.org.tw

網址：http://www.kcg.org.tw

承印者：永望文化事業有限公司

地址：台北市師大路170號3樓之3

電話：(02)2367 3627

定價：700元

光啓書號 101046d

ISBN 957-546-228-9 (精裝)

